

《阿含经故事选》讲记

(第一部 1-13 讲)

印慈法师

目 录

000.序言.....	1
-------------	---

第一篇 佛

001-1.怎样才是真正的赞叹佛陀.....	11
【佛法问答】	18
问题 1、明知一切无常，为何还会随顺烦恼？	18
问题 2、随喜时内心应该怎样正确作意？	21
问题 3、犯戒、忏悔与改过.....	21
001-2.怎样才是真正的赞叹佛陀.....	24
002-1.佛陀的修学历程.....	38
【佛法问答】	46
问题 1、何为慢心？	46
问题 2、不必纠结对方的话是否出自真心.....	48
问题 3、如何给孩子讲佛法故事？	50
问题 4、如何判断和抉择佛法的导师.....	51
002-2.佛陀的修学历程.....	52
【佛法问答】	62
问题 1、苦行、惜福与佛法的财富观.....	62
问题 2、一杯水用来刷牙、洗脸加洗脚，是合适的吗？	65
002-3.佛陀的修学历程.....	66
【佛法问答】	77
问题 1、俱解脱阿罗汉的灭尽定是指四禅吗？	77
003-1.佛陀的初转法轮.....	78
【佛法问答】	89
问题 1、自力更生是出卖，世界上有什么是不出卖的？	89
问题 2、做法事收费属于邪命吗？	90
003-2.佛陀的初转法轮.....	93
【佛法问答】	103
问题 1、为什么佛陀的弟子大多证声闻果而不去行菩萨道呢？	103
问题 2、如何理解五取蕴当体就是苦？	106
003-3.佛陀的初转法轮.....	108
【佛法问答】	118

问题 1、何为正见？	118
问题 2、多闻是广泛的闻，还是多次听闻？	119
004-1.拒绝利用神通传教的佛陀.....	121
【佛法问答】	130
问题 1、怎样帮助相信神通而被骗的人.....	131
问题 2、生病不用看，有佛菩萨加持就行？	132
004-2.拒绝利用神通传教的佛陀.....	134
【佛法问答】	144
问题 1、关于持咒.....	144
005-1.能成就无量福道的教诫教化.....	145
005-2.能成就无量福道的教诫教化.....	152
006.如何知道圣者	163
【佛法问答】	172
问题 1、证悟和解脱的区别.....	173
007-1.圣者的恬静淡泊性格.....	175
【佛法问答】	184
问题 1、造业不必然受果报.....	184
问题 2、忏悔的原理.....	186
问题 3、证果和往生净土.....	187
007-2.圣者的恬静淡泊性格.....	190
【佛法问答】	201
问题 1、四念处和六入处修习的不同.....	201
问题 2、怎样能够平衡活在当下，既有慈爱，又不至于落于麻木不仁.....	201
问题 3、怎样具备出离心的同时积极而不偏向于消极？	203
008.佛陀如何面对谩骂.....	205
【佛法问答】	216
问题 1、善于自我调伏而正当生活者，是不会有嗔心的.....	216
问题 2、如何帮助对学佛失去信心的人.....	217
问题 3、如何面对现实生活中的不公正.....	217
009.久离恐怖的佛陀.....	220
【佛法问答】	231
问题 1、悲伤是怎样来的？	231
问题 2、未成就阿罗汉可以称做“尊者”吗？	231

问题 3、占卜与三明六通的不同.....	231
问题 4、抽象的思维“无常、空、无我”不是如实知见.....	232
问题 5、略谈定共戒、道共戒.....	232
010.不闻雷声的赞叹.....	234
【佛法问答】	246
问题 1、佛陀从来不说无意义的话.....	246
011.对佛陀最诚敬的供养.....	248
【佛法问答】	260
问题 1、何为“由近及远”的修行.....	260
问题 2、为何僧宝讲的佛法更为生动.....	260
012-1.佛灭后的“大师”	262
【佛法问答】	270
问题 1、佛告诉弟子们“自依止”，跟“皈依三宝”不矛盾吗？	270
问题 2、“为利众生愿成佛”与“勿进愚痴人”是否矛盾？	271
问题 3、何为阿罗汉生死自在？	272
问题 4、大乘与小乘之区别.....	273
012-2.佛灭后的“大师”	275
【佛法问答】	285
问题 1、阿兰若比丘如何布萨、如何清净持戒？（不应以分别心对待僧众）	285
问题 2、如何闻法.....	286
问题 3、忏悔的重点不在后悔.....	289
012-3.佛灭后的“大师”	291
（一）阿罗汉是否能成佛？	295
（二）佛陀、慧解脱、俱解脱阿罗汉的解脱并无差别吗？	295
【佛法问答】	301
问题 1、如何理解“佛陀为大悲所系缚”？	301
问题 2、为什么《阿含》被定位为小乘经典？	302
问题 3、阿罗汉的离苦是究竟的，但是利益有情没法和佛菩萨相比.....	302
013.佛陀普渡众生了吗？	304
【佛法问答】	314
问题 1、何为得度因缘.....	314
问题 2、“佛教是什么”与“佛教能做什么”哪个更有意义.....	316

000. 序言

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天，我们开始一起来学习《阿含经故事选》，这本书是台湾庄春江居士学习《阿含经》之后，综合南北传《阿含经》的内容，把其中一些当时经中记载的佛陀弟子们的一些事迹，用故事的形式表现出来。

在学《阿含经故事选》里边具体每一篇内容之前，先来看一看这本书的序言。如果大家手里拿的是最近南普陀出的这一版《阿含经故事选》的话，那么它应该是没有序言和自序的；如果大家有其他渠道获得的版本，或者是有电子档，会看到前面有序和自序。还是很有必要把这相关的内容看一下，这样会对于这本书、对于《阿含经故事选》、对于学习它的一些意义，能有所了解。（没有的，也不要紧，我现在会把序言的内容贴过来。今天下雨，你们听了或许杂音会大，大家克服一下。现在大家应该看到我发的文字了吧！）

这个序言，是和庄春江一起学习佛法的道友吕胜强居士给他写的。这两位居士虽然是在家人，但是学习佛法比较得味道，大家如果有读他们的一些著作，应该会有一些了解。序言里说：

序

十多年前，庄春江师兄读完《阿含经》，由于深得“法饶益”及“义饶益”，认为值得推荐给法友们分享，于是陆续编写了《杂阿含经二十选》、《中阿含经十二选》及《阿含经随身剪辑》等系列专书。

这里说的“十多年前”，是以2003年为基点。提到的这几本关于《阿含经》的书，有一些法友可能知道，个别的也许还看过。

当年，他们是若干位居士在法师的带领下学习《阿含经》，其中几位都是学得比较有成效的。其中的这位庄春江居士因为自己受到了法的益处，所以很热心地将《杂阿含经》中、《中阿含经》中一些内容分别提选出来，另外还出了一本叫《阿含经随身剪辑》。（这几本书现在都有电子档，有一个三合一的word文件，叫《阿含经选编》，你们有缘的也许能得到。）

这一系列书，发行之后，得到海内外读者的热烈回响与喜爱，以上各书也都再版多次了！

这几本书也是建议大家以后可以看。什么以后呢？如果大家学习《阿含经故事选》、学习《佛陀的启示》，包括学习《成佛之道》“三乘共法”及以前的内容，有一些体会，可以更深入地去学习《阿含经》中的一些原文。那《杂阿含经》中选出的二十篇也是非常好的。下文说：

不过如实而言，读者群恐怕还是以“佛学院”同学及同情原始佛教者居多；因为北传四部《阿含经》（或南传五部《尼柯耶》）到底是大部头的原典丛书，对一般学佛的法友来说，要直接去阅读它，并不太容易（其间当然有读者自身主客观条件的限制）。

刚才说的那三本关于《阿含经》和选辑的内容，很多法友还都没有听说过，但是这几本书都是很好的。

没有听说过的原因呢，就是因为大家一般所接触到的、看到人弘扬的佛法，是适应另外一些根性；对于这些比较朴实、根本的，知者不多。而且有一些人以为自己佛法已经通达了，认为自己看大乘经典都能懂，让他去看根本《阿含》反而看不懂，或者看着没有意思、没有味道，那就意味着没有看懂，包括有时候让他去看所谓声闻的论著，也是看不进去，看不懂。这就说明这个人对于佛法还是没有把握到一些东西，还要虚下心来再好好学，不能够得少为足。

像《阿含经》，那是一切佛法的根本，大小乘都离不开它。这也是这一次把《阿含经》有关的内容拿出来跟大家来学习的原因。

如今庄师兄应缘改写成较为浅白易读且饶有趣味的《阿含经故事选》，

那么“主客观条件之困难”或许可以解除大半，相信将能方便广大的学佛朋友们一探早期佛教的风貌！

要想理解佛法在早期(就是佛陀住世的时候，或者是佛陀灭度之后不久那一段时间)的风貌，那《阿含经》是必须要去学习的。学习《阿含经》又不是每一个人都直接能够有深入原典的能力，这个时候，像这个以故事的形式把《阿含经》的内容和意趣呈现给大家的，就非常的有价值。那么下面一段：

《阿含经故事选》略分为“佛、法、僧”三个单元，包含：（一）佛陀：是“如法而来”之“正等正觉者”。

《阿含经故事选》里边内容的分编是以三宝分别分编的，有“佛、法、僧”三个部分。

第一个部分是“佛陀”，主要是通过《阿含经》原典中所说的事情，所发生的对白，能够让大家对于佛陀他老的这些功德、作略，有一个更形象、更直观的认识。

这里说“佛陀是‘如法而来’之‘正等正觉者’”，“如法而来”也就是在说“如来”这个词。因为我们从前在讲《皈敬颂》的时候，比较细地说过佛陀的功德，这里就不再去细说了。

（二）僧伽：为“依法奉行”的“随佛修学者”。

僧伽，在佛世的时候，很多都是佛陀直接的声闻弟子众，那本质上是随着佛陀修行佛法、住持佛法的这样的出家众。

（三）法（达磨）：乃是“佛陀与僧伽”之间的桥梁，因为佛陀是“以法摄僧”；师徒之间平等围绕着的就是“法”，佛也不例外。

法是三宝的核心，佛陀是因为觉证了宇宙人生的真理——法，而成为了佛陀；佛的弟子众之所以追随佛陀，也是因为佛陀觉证了这样的真理。这些弟子众从佛学习法，并通过对法的实践，令自己的生命价值得以超越实现。

佛和弟子众之间的关系就是这里说的，是“以法摄僧”。佛不是以个人的意愿凌驾于僧众之上，也不是以个人的威德来领导僧众。以法来摄持大众，以法来教导僧伽。甚至可以说，佛与僧之间都是平等的，怎样的平等呢？都是随顺法性，所以这里说“佛也不例外”。

这正凸显“若佛出世、若未出世”之“缘起法”为佛教之最高准则及“不

共外教之特色”。

这里呢，应该是引的《阿含经》中的一句话。刚才说，法是宇宙人生的真理，这样的真理不管有没有人觉证它，也就是说不管是否有佛陀出现于世，这个真理都在，这就是“若佛出世，若未出世”这样的正法。经中说：“若佛出世，若未出世，法性、法住、法界。”用今天的话讲，真理不以人的意志为转移，不以人的存没为转移。

这个“法”说的是什么呢？就是缘起法。这是佛法最核心的、最高的准则，而且是不共一切其他宗教学派的根本特色。学习佛法，如果没有真切地通达缘起，虽然花了很多功夫，做了很多事情，也还是在培植佛法中的因缘而已，还没有真正体会到佛法的味道。这个人什么时候真的通达了缘起法，那真的是可喜可贺。

此外，若从另一方面来看，《阿含经故事选》之实质内容大都是描述“佛陀及圣者们（包括在家与出家）”生命光辉的真实事迹（以生活化的“对话”等方式来展现）。

前面说了《阿含经故事选》包括了三方面内容，各自都是怎样的意趣。现在在说里边每一篇故事内容是什么呢？都是依据根本的经典，把其中描述“佛陀及圣者们”，包括在家与出家的，他们生命光辉的真实事迹表现出来，而且是以很生活化的“对话”等方式来展现。

很多那个时期流传下的文明记载，形成后来的书籍，不少都是对话、语录式的，这个在中国有《论语》等等，在西方也有一些类似的。

那么像根本的经典《阿含》，翻开来就是一些很朴实的事情，里面有佛或者佛弟子们对于法的教授或者是探讨，针对各种情况来阐发法的意趣。因为它是带着这样非常淳朴真实的生活气息，所以让人读起来会感到很亲切、很朴实、很真实，也容易接受。

这篇序言的作者吕胜强居士说：

这使我想起佛教史上流传甚久、影响深远，最为广大佛教徒所津津乐道的《法句譬喻经》、《百喻经》（及《出曜经》）等。

这几部经提到的内容都是与佛法有关的，很多都是以故事的形式来表现的。在古时候，印度也好，中国也好，它的影响教化的功能都比较强大，今

天也还有一些人在依这些来教化。

它们为什么会比其它经典达到更大的教化功能呢？这应与上述经典教化的内容及其展现的方式有关，它们的特色是：“以故事及譬喻（先标出一事，接着举一事例来说明，使事义易于了解，然后再另以事例来次第解说）”来表达甚深的佛法，并以此歌颂赞扬“佛陀及圣者们的光辉事迹”。

这个如果直白地说，就是如果我们在学习佛法，或者是讲说佛法的时候，始终都是用很抽象的这样一些名言概念来讲佛法，会让不熟悉这些术语体系的人听起来摸不到头脑。即便勉强能听进去，但也会很吃力，甚至会感觉很痛苦。所以，能不能用生活化的语言来说明佛法，能不能用一般大众听得懂的语言，甚至喜闻乐见的方式，来传递佛法，这是佛法传播中很重要的一个问题。不仅仅是佛法，在整个传播领域内，这些都是重要的。

上面说的几部经，都是“以故事及譬喻：先标诸于事，接着举于事例来说明，使事义易于了解，然后再另以事例来次第解说。”如果大家去看《阿含经》，在经中佛就常常用这样的方式来教化前来论法的人。佛确实是非常了不起的教育家，这也是我们作为佛弟子应该学的。

比较令人津津乐道的，举一个例子：佛世的时候有个放牛娃，他听说释迦太子出家学道，成了等正觉，是一切智人，他也去拜访。他是非常有本事的放牛娃，从前在讲到佛宝功德的时候我说过这件事情，那么他去见佛，佛当时就用放牛的事情来给他做譬喻说明，这个人就得了法的益处。从此可见佛陀教化善巧不一般。

这在古代的“十二分教（十二种表达佛经的文体）”中是属于“譬喻”这个部类。

古时候有说佛经，所谓的十二部经，不是一共十二部，而是到后来集成的佛教的经典从体裁上来说有十二种，所以叫做“十二分教”。这以譬喻来说明的，以故事来说明的，属于这十二分教中的“譬喻”这一个部类。

这样的佛教故事文选会被广大佛教徒注目，其原因为“智者因譬（喻）得解”，这是《杂阿含经》里已有之古训。

这里说一说，为什么这样的佛教故事文选会受到大众的喜爱呢？原因是“智者因譬喻得解”。这是《杂阿含经》中说的，《杂阿含经》中讲事情常

常举各种喻。

如同现今的“数学”，它相关的基本定律对大部分的初学者，可能觉得很空洞不易理解，但若经过好的老师以生活上之事例加以譬喻说明，大家就比较容易了解了，佛教的譬喻也是一样。

这是说明为什么像之前《百喻经》等等这些，能够得到大家的喜爱。（下面我再发两段，希望这两段能够发上去。大家应该能看到吧？）好，下一段：

我们翻开印度佛教史页来看，通俗教化的影响力是最大的，这从阿育王的佛化政策（以及派遣宣教师，分化各方，致使佛教世界化）可以得知。

阿育王是佛法的护法贤王，他在世的时候派遣宣化师、宣教师分化四方，他是佛教世界化非常重要的一个推动因缘。

而“通俗教化”与“譬喻”息息相关，如同印顺导师在《教制教典与教学》所说：“通俗教化的譬喻师，在向民间推行佛陀的教化时，功绩比三藏法师及禅师更大。”这是“譬喻教化”的特殊功能！

“三藏法师”，像玄奘大师，像历史上的鸠摩罗什大师，也包括印顺法师本人，这都是了不起的三藏法师，通达经律论三藏，对于全体佛法“如在掌中”。他们对于佛法的贡献不可谓不大，甚至说是非常重要的开辟时代的人物，但是一般大众并不是都能从他们的著述中、从他们的译著中直接获益。这个时候进行通俗教化、通俗弘法的这些人，他们对于一般大众的影响可能是更多。

实际上，我们今天还活跃在弘法第一线舞台上的，很少有像印顺法师这样可以称为三藏法师的人。

这些法师们对于一般信众的影响，对于一般世间人了解佛法，起到了非常重要的作用。这说“这是譬喻教化的特殊功能”。

但是从历史的考察，在佛法的“通俗教化”中，也不免因为迎合众生的“世间情深”而产生“神化、俗化”的流弊，因此印顺导师不忘提醒：“从此流出的广大教化，时时承受三藏（义学）禅观的策导，才能发为正确的通俗教化的佛学。”

通俗不等于流俗。但是，从事通俗教化的这些人，如果自己对于佛法认识不到位，或者是说进行权巧方便教化时候把握不善巧，那是可能会出现

流弊的。这里谈了两种流弊：一个是神化，一个是俗化。很不幸，在今天我们流行的佛教中，不管是汉传、藏传，包括南传，都有这样的内容。南传好一些，因为他们的风格相对保守，汉传、藏传中表现得更明显。

“神化”这一点，在今天我们很多汉传佛教徒或者藏传佛教徒可能都感觉不出来了，因为大家认为就是那样的。“俗化”也有很多表现，比如说各种为了迎合一般人，包括一些佛教徒现世功利目的的需求，佛法中这才有了很多所谓的方便法门。这都是这里可以观察的。

要是想让这样通俗教化不背离于佛法根本意趣，尽量避免种种流弊，要如何呢？要时时地以三藏的义理来策导他，同时不要忘了禅观（也就是止观的修习），这样，能够让佛法更深地沁入到生命的底层去。

是要在契理的前提下来实现的契机，如此而已。不能为了契机、不能为了通俗，而让佛法变了味，那样适得其反。

在这一方面，庄师兄之《阿含经故事选》却是防微戒慎的，因为他已经“尽量排除或淡化神话色彩，以符合整体《阿含经》人间现实性的风貌。”（如其自序中所说）

大家有读过《阿含经故事选》，应该会感到扑面而来的这种气氛，跟一般看其它常见的佛法通俗弘传的书籍感觉不一样。如果感觉到这里的不一样、殊胜处，也就体会到作者用心良苦处。

“如其自序中所说”，这是说这上面这一句话，是在作者庄春江居士《自序》中引出来的。

个人整体的感想是：《阿含经故事选》在“契机”上已考虑到读者的“增上意乐”及“阅读佛典的能力”等通俗教化的功能；而“契理”上，又确实不忘“第一义悉檀”消除烦恼的宗旨。

“个人整体的感想是”，这是吕胜强居士说他自己。

这是从刚才提到的两个词上来评价《阿含经故事选》，刚才提到两个词分别是“契理”和“契机”，这里都出现了。佛法的弘扬所要把握的也就是这两个部份。

所谓的契理，是如真理的面貌那样去弘扬它，如法的本来面貌去弘传它，契应于实相之理，契应于佛法真理。什么叫契机呢？如果这样的方式，陈义

过高，过分的阳春白雪，那么，和者寥寥，也达不到普遍教化的功用，所以在契理的基础上，还要尽可能地契应大众的根机，让大家容易听得懂，容易能够受用到。这是契理、契机两个方面都必须要把握住。

如果说哪一个更根本，应该说是契理。如果已经彻底扭曲了佛法的面貌，那会遭雷劈的（当晚，正好雨天，正好一阵雷响，所以法师作如此说）。如果彻底地扭曲了佛法的面貌，那就不是佛法，大家在费心费力弘扬的是什么，那就不好说。但是如果只契理不契机，那也没有办法实现佛法教化的功能。

所以，契理契机这两个方面都是重要的，这里从这两方面来赞叹《阿含经故事选》的内容。

值得读者们参考研读，我们相信《阿含经故事选》将能得到广大读者之好乐，并祝福他们因此而得到佛法的饶益！

这是自序的作者吕胜强居士对于《阿含经故事选》的一些介绍和评价。

下面是他根据他当时台湾的情况写的一段话。

在这个世界性不景气的时段里，有许多法友暂时失业了，内心的焦虑烦恼，可想而知，但是短时间又无法解除眼前的困境，除了“积极面对”（学习新专长，继续寻找新机会）外，也只能“静待因缘”（希望景气早一点复苏）了。数年前，日本人提倡“清贫思想”以为因应，古人所说的“颠沛必于是，造次必于是”那是一种自我的砥砺。

“颠沛必于是，造次必于是”，这是《论语》里的话：“君子无终食之间违仁，颠沛必于是，造次必于是。”那么佛法学习了之后，如果身心真的得了受用，也应该是这样的，完全可以例过来。不能说“只能焚起名香、品着香茗，翻两页古香古色的经卷，这个时候才能感受到佛法的味道”；如果外面风狂雨骤，自己内心就不安生了；如果顺逆境界交逼，自己内心就不悄qiǎo然了，那都是没有得到佛法真正的利益。

就佛法来看，《阿含经》的教诲，不失为一帖“清凉剂”；笔者在某次的集会中曾表示：“不读《阿含经》，不知佛法之质朴（淡泊如实）”并之以与法友们共勉。

我们过去曾有人说：“大乘经典中，不读《华严》，不知佛家之富贵。”我倒是觉得吕胜强居士这句话说得很好：“不读《阿含经》，不知佛法之质

朴。”我更喜欢质朴的佛法，并以之与法友们共勉。

《阿含经故事选》之时空背景，虽然远在二千多年前的印度，其生活方式也与现在大不相同，故事之中心人物又大多是出家僧伽，但是大家不要忘了“众生之共通性”——贪、瞋、痴、慢、疑；以及解脱的原理为“苦集之灭”，这都是“古今事同”放之四海而皆准的“法性、法住、法界”，只要把握这个原则，应可找寻到一个合于自己纾 shū 解烦恼的方法。

这是在打消大家什么顾虑呢？佛生活的时代是二千多年前的古印度，很多人文、风俗文化背景跟我们今天差别挺大，而且，经典中记载得更多的是佛与出家弟子一些法谈。那么，对于在家众学习，会不会有隔阂呢？历史的隔阂，中外的隔阂，出家、在家的隔阂。这里是打消这个顾虑。

难道有情的流转和还灭规律，二千多年来就变了吗？难道有情流转和还灭的规律，中国和印度有不同吗？难道有情流转和还灭的规律，出家和在家有差异吗？回答当然都是——不是。所以，这里边所呈现的道理，是有其普世性的。

我也曾经说过，佛法应该说它才是真正普适的。为什么呢？因为它是基于一切生命流转和还灭的规律（也就是一切有情苦、乐的规律），来指出众生出离之路、离苦得乐之路，所以这里说：“这都是古今事同，放之四海而皆准的‘法性、法住、法界’，只要把握这个原则，应可找寻到一个和于自己纾解烦恼的方法。”

这是序作者吕胜强居士，就当时台湾的一些情况来强调一下佛法的运用。

值此《阿含经故事选》印行之际，笔者看到春江师兄的“自作、教他作”，也不禁“赞叹作、见作而随喜”，至盼诸法友们在读诵故事选时，能在正法的思惟中，如同与古代之圣贤为伍，法喜充满。

这个是自序中的最后一段，是序作者对于庄春江居士的赞叹，也是对于未来读者们的一种随喜。我在这里也非常随喜大家，能够每周末拿出宝贵的休息时间，不去玩、不去走亲访友，是来这里一起品味一下佛法的味道。

今天，因为莆田这边天公作美、雷雨交加，就不再跟大家做问答环节，可能大家听得也比较吃力。我更担心大家正听得聚精会神的时候，再来刚才一声霹雳作响，把大家吓到了，也不好。

今天就到这里，一起合掌做个回向：

愿以此功德，
普及于一切；
我等与众生，
皆共成佛道。

今天到这里，祝大家吉祥如意！

001-1. 怎样才是真正的赞叹佛陀

{ 定生慧，毁誉如风莫倾动 }
{ 超凡俗，赞法才是真赞佛 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们今天一起来学习《阿含经故事选》的第一则，第一则是属于第一篇《佛》这个部分的，标题是《怎样才是真正的赞叹佛陀》。我们先来看下面的内容：

有一次，佛陀和追随他的比丘弟子们，在印度当时的摩揭陀国境内游化，打算从首都王舍城，前往北边的那烂陀城。

这是交待当时的时间、地点、背景。可能大多数听众接触佛法时间短，在这稍作一些说明。

“比丘”是对受过具足戒（也就是比丘戒）的男性出家众的称呼。比丘是音译，它的意译是乞士——上乞佛法，下乞衣食。

出家修道，过的是衣食这些资生的因缘委诸（依靠的意思）十方善信的生活，自己不行过多的蓄积，也不在这些世间的物资、财富、生产蓄积方面再去做事情，不与世人在这些世间法上再重新做同样的事（去争夺等等），而是专心倾注于生命中重要之事。

“摩揭陀”是当时中印度大国——佛世的时候印度并不是一个统一的国家，大国有十六个，小国不可计数，个别的小国也就是今天可能一个县、甚至更小这样大小，所以这样小国的国王实际上是份量不是那样重的，但是摩揭陀是一个中印度的大国——佛世的时候，那位国王叫频婆娑罗王（熟悉佛

法历史的人都知道他），是很护持佛教的，他的儿子继承了王位，叫阿阇世王。

“王舍城”是当时摩揭陀国的首都。

佛和他的比丘弟子们从王舍城去往北边的那烂陀城，这是当时的一个背景。

在佛陀与比丘们一行人的后面，有一对外道沙门师徒，正好也同路，为师的名字叫“须卑”，徒弟名叫“梵达摩纳”。

这两个名字，徒弟的这个名字“摩纳”是当时常用的，表示年轻人。

一路上，那位老师一直不停地诽谤佛陀，也诽谤佛法与比丘们，而他的徒弟却一直与他唱反调，不断地称赞佛陀、佛法与比丘们。

这一对外道师徒也是沙门。

沙门，在佛世的时候指的是一切宗教的出家众，他们都可以通用沙门这个词。我常举例说，就像今天英文中的 monk，它并不是单独地用在某一个宗教上。后世，我们中国的佛教出家众常常用沙门这个词来称呼自己，也对，但是应该知道沙门这个词是可以通指一切出家人的。

这一天傍晚，大家都来到路途中的一个庵婆罗树园内，准备在园内国王建的公共房舍过夜。

这里又是古印度的一个国情，大家看这一句话——准备在园内国王建的公共房舍过夜。

古时候，不像今天交通发达、服务也发达，人们交通基本靠走，这样的交通能力受到很大限制，常常在路上会遇到“前不着村、后不着店”的情况。那又要有一个止宿的地方，因为不是每一个人都可以随便在树下住、露地住也能安之若素的，那么就有一些很会行善、很会做善事的人，会在道路的一些地方修一些房舍，供这些行路的人免费使用，而且是随意地使用（这个“随意”的意思，就是不必经过主人同意）。

不过，有时候有一种不成文的规定，就是这个地方是让大家应急、解决一些旅途的困难的，应该是住一夜就走，继续自己的旅途，不能把那儿当成自己的房舍，甚至当成自己的家那样住。

有一些行这样善事的人，还会在这样公共房舍中存放一些食物类的东西，

比如米，供这样往来的行人住宿的时候取用。

说到这里，大家是不是觉得古印度有一些人是非常会行善法呢？这是值得赞叹的事！好，下边：

即使到了这个时候，这对外道沙门师徒，还没能停止他们谤佛、赞佛的争论。这个情况，让比丘们不禁对这两位奇怪的师徒议论起来。大家都认为，相对于这位外道老师的不了解徒弟，佛陀的善知人们志趣，是多么的稀有难得啊！

这是当时这种情景的一个介绍。

佛陀知道比丘们在讲堂聚集，就来询问他们到底在议论什么。于是，比丘们将他们议论的原委，告诉了佛陀。

佛陀确实是正遍知，教化弟子也是能用很恰当的方便来让弟子趋入佛法，这是与佛陀的智慧密切相关的功德。佛陀听了大家的说明之后，就如下文所说：

佛陀因而教导比丘们说：

“比丘们！如果听到别人诽谤如来、佛法和僧团，大家不要忧愁、伤心，也不要因此而愤怒，甚至怀恨在心而意图报复，因为，这样只会带给大家障碍，不能如实地判断别人所说的是有道理的，还是错误的。

“反之，听了别人赞叹如来、佛法和僧团，也不要感到欣悦、愉快，因为，这也会带给大家障碍，不能如实地判断别人所说的是有道理的，还是错误的。”

这一段话很重要。

我们如果是对于佛法有一定认识、信受佛法的人，在自己调心还不成熟的时候，如果听到别人诽谤佛陀、佛法和僧伽，内心的情绪反应往往是不满意的，或者是有忧虑，担心这个对于佛法、对于佛教造成伤害，甚至愤怒、反击等等。如果用世间的话说，这似乎是人之常情。

但是，佛法可不仅仅是随顺、认同一般的所谓人之常情。如果对于所谓人之常情都全盘接受的话，佛法的“超越”又表现在哪里呢？

所以，佛陀这样教导弟子们：“别人诽谤佛法僧，不要感到受伤害，也不要因此愤怒，去反击、报复，因为这样会给自己内心带来障碍。什么样的

障碍呢？不能够如实地判断别人所说的是有道理的，还是错误的。”

请大家注意，这里佛说的意思是：你应该关注于对方所说的是否有道理，而不是像一般人、或者像从前那样不假思索地生起相应的情绪反应；那些情绪反应只会给自己如实的判断带来障碍，会遮蔽自己的智慧。

而这恰恰是人们常见的情况：如果这个人诽谤我、说我不好的话，即便他说的是事实，那内心也感觉不舒服，看到这个人就不自在，甚至想要报复他，他每说一句话常常都要跟他唱对台戏、反驳他；如果有人一样地反驳这个人、或者非难这个人，就会觉得跟自己是站在同一个战壕的，因为这种情绪的反应会遮蔽一个人的智慧，变成情绪化的党同伐异。这不是佛法。

佛法要做的是——他这样说、他这样的非难，是不是有道理。如果他说的是对的，那为什么不改正呢？如果他说的不对，那是他犯了错误，如果能够帮助他，应该帮助他。愤怒，那是自己的心又犯错误；而忧愁、伤心，又在担忧什么呢？伤感什么呢？

不要说在佛法中有深入地修行，就是一个有修养的世间人，也应该表现得在这方面很有涵养。就像《论语》里说的——人不知而不愠，不亦君子乎？

自己有德行，有超胜的能力，别人不了解，那也不着急让别人了解——我多么厉害，我多么高尚；别人不了解，那正好，为什么要去显露呢？为什么要证明自己行呢？

自己明明道德高尚、能力超群，别人反而说自己是——有怎样卑劣的事，而且能力也不行。能不能够不生气呢？又能不能不去做那些不必要的证明呢？

这方面，佛陀本人、还有后世的很多大德是给我们做出了很多的榜样的。当别人这样地诽谤的时候，不要急于、不要不假思索地随顺情绪反应，而是应该用智慧去抉择所说的是否是有道理——是正确的、还是错误的，只是做这个事情就好；后面的那个情绪反应，都是基于一些其他的错误认知形成的。

那么更深入地分析，我们看了下半节之后再说。下半段：

“反之，听了别人赞叹如来、佛法和僧团，也不要感到欣悦、愉快，因为，这也会带给大家障碍，不能如实地判断别人所说的是有道理的，还是错误的。”

这里同样强调：人家正面的赞叹也别着急照单全收，就感到很愉快、很高兴——我又被肯定了，我所遵从的道路又被赞叹了，我所尊敬的导师又被赞叹了，我的宗教又被认可了。

这样的欣悦、愉快，会给大家带来怎样的障碍呢？这也是因为自己内心的贪取而形成的一种烦恼相应的情绪反应。这个时候，就会顾及着去接受人家的赞叹、黏着人家的赞叹而自己沾沾自喜；不会去仔细地品味、分析，说的是不是有道理，是不是正确的。

所以有一些人常年在别人的颂扬声中，自己不知自己是怎样一回事了。是怎样呢？就是在别人这样的话语里，他一遍一遍地接受、认同，最后在心中就形成了一个坚固的、错误的印象，认为自己就是人家说的那个的样子，实际上自己还不是那个样子——认知就出现了问题。

不管是诽谤还是赞叹，佛告诉弟子们：

首先，不要直接有这样接受和对抗的、欢喜和愤怒的情绪反应，不要有这种情绪化的反应——这是不应该。那应该怎样呢？应该去如实地判断所说的话是不是有道理的、是不是正确的，这是要做的事。

为什么要做这个判断呢——是不是有道理、是不是正确呢？那是因为对于一个“真正价值观清晰、这一生什么是重要的”有清醒认识的人，他不会在乎赞叹或者毁谤本身，他只在乎人家这个评价有没有价值，是不是正确的，对于他进德修业是不是有帮助的；其他的不重要。

而我们今天的人，有多少人活得那样忙、那样累，归根到底是要迎合别人的评价，迎合别人的眼光，迎合别人的判断。而不去审量——别人的评价、别人的眼光，是不是正确的、是不是有道理的，那么多人都赞叹的是不是真的有价值，那么多人都不想要的是不是真的没价值；而是纯粹地被别人的评价所左右。

我常说啊，一个一个活得都非常地无私，怎么办呢？为了别人的评价活。拿自己的生命去迎合别人的评价，还有比这更无私的吗？但是要说真无私呢，似乎又不是这样一回事，这是应该值得我们警惕和反思的。

我们恰恰就没有这样，多数人是随着人家的舌根转——人家赞叹，我就欢喜、就愉快；人家批评或者诽谤，就忧愁、伤心，甚至愤怒、反击、报复。

而不在乎后面说的是不是有道理，而不在乎他后面的这些评价有没有一个正确的价值指向。

智者与此相反，智者在乎的是——是否应理、是否有价值，而不在乎他是认同我、还是不认同我，那有什么关系呢？别人的赞叹并不能够给我带来寿命的增长，也不能让我不病、不死——这对现生没有什么了不得的利益。后生呢，也没有因为别人的赞叹，我没有功德就变得有功德了，我没有善法就变得有善法了；如果这个成立的话，那我们大家谁也不要修行，就互相都赞叹：“哎呀，你是菩萨呀！”“哎呀，你已经成阿罗汉了吧！”“啊，你就是佛啊！”都这样说一说，大家就都解决问题了，那岂不是好？但事实不是这样。

我们后世的利乐，是取决于自己善法的有无——有善法、没有赞叹，那也有后世的利乐的；没有善法、有赞叹，却没有后世的利乐，反而是有种种衰损事。那何者重要，何者不重要呢？诽谤也是如此，这个人真有善法，全世界都诋毁他，也不会影响他后世的福乐。

所以，人的苦乐是掌握在自己手中，掌握在自己善恶的抉择和造作中。也就是常说的，每个人是自己业的承受者。

因此，我们人都是希望趋利避害、离苦得乐的。所谓的利害是从导致苦乐边说的，那么导致苦乐的是善恶业、烦恼与智慧，这些才重要，而不是别人的评价。

别人的评价，唯一有意义、有价值的地方，就是帮我们提供一个参照，看一看是不是别人的这种评价有道理，帮助我看到了自己的不足，然后我可以改进它。

佛法中当然是这样的修行，就算世间一些修养也是这样啊！像《论语》里说“闻过则喜”，别人批评我批评得对，不仅不生气，反而欢喜，“哎呀，感谢你！又指出来我的问题，我这下又认识到了，我可以改正，而增进我自己的道德，改善我的生命。”这是有智慧的人，即便是有漏的智慧，也可以说这是有智慧的人；不是像一般人很懵懂地被别人的评价所左右。

佛陀本人是这样教导弟子们的，那他自己面对别人的诽谤和赞叹，甚至是骂詈、毁辱，他表现得也是这样。在后来的佛教中是怎样赞叹佛陀的这种

表现呢？叫做——于恭敬顺教、不恭敬不顺教，心等无有异。

这是说，佛陀对于那些来向他请教问题表现得很恭敬，而且也很愿意、很真诚地随顺佛陀教化的人，与那些来接触佛陀表现得很不恭敬，也不愿意去按照佛陀的教化行事的人，他的内心是没有差别的，叫做——佛陀于恭敬顺教、不恭敬不顺教，心等无有异。

我们一般人因为自己内心的颠倒错乱，他做不到——恭敬顺教的，好学生；不恭敬不顺教的，问题学生。我们从事教育工作的，这一点要特别注意。这就是自己烦恼用事了，感情用事了，而不是用智慧来抉择。

实际上，我们成年人，也可以说每个人都是老师。为什么呢？有家有业的，那么不管是事业中、还是家庭中，总是在一定程度上要对一些人有这样教化的事情，或者是下属，或者是自己的学生，或者是自己的孩子。如果做不到“于恭敬顺教、不恭敬不顺教，心等无有异”的话，那就会情绪用事；那不仅不会起正面作用，反而因为遮蔽了智慧、随顺了烦恼，必然会起不好的作用，这一点是很明白的。所以，我有时候把这个说为——一个教师，或者任何一个从事这样与教育、与教化有关的人，应该有的自我修养，实际上也是我们每个人应该有的自我修养。

我们做的事情总是会得到各种评价，你如何来面对评价？

佛法中说的意思并不是说——别人说什么你都不要管，你根本就不需要听，你就走自己的路、让别人去说吧——那也不是佛法。

要不要听？要听；但是后面不应该产生烦恼，以及与烦恼相应的情绪。

听什么呢？听的不是——他是赞叹我啦，还是批评我啦，还是如何；而是听——他讲的是否有道理，对我的进德修业是否有帮助，这样才是有意义的方式。

好！那这是这一段。这一段是比较重要的，涉及到我们如何来面对生活中的这些来自他人的评价。

我们很多人之所以觉得活得很茫然，就是因为自己价值观不清晰；或者虽然有价值观，但是不坚定。凡事自己没有有一个清晰的方向和准则，因此也就都要听一听别人是怎样说的，是赞叹还是诽谤，完全随顺人家的说法，甚至自己的工作和付出的努力本身就是为了得到别人的认可——这是找不到

价值的人，给自己寻找的一个错误的答案。

如果是真的随顺于生命的规律，随顺于生命的价值，那就不应该在意别人认可不认可，赞同不赞同。这还可以引一个世间的典籍，就像孟子说：“自反而缩，虽千万人，吾往矣。”缩，是“直”的意思。自己反省自身：我所认同的道路，或者所认同要行的这件事，确实是真正有价值的，那么就算有千人、万人，甚至所有人都反对，但是我仍然坦然地去做，没有什么后顾之忧。这后面呢，表现的就是孟子所说的“浩然之气”。

因为我们的听众主要是在家的学人，所以我常常结合一点这种世间的修养来谈一谈。其实这样的故事，如果我们仅仅是过一过故事，不把里边的一些东西说出来的话，可能所得的利益会少一些。因此，我会大体这样：在比较有韵味的地方，来做一些展开说明。

今天这个故事只说这前半段，后半段涉及到一些更深的内容，就留到下一次再一起来学习。

【佛法问答】

现在这个时间可以来跟大家做一些问题的回答和交流，如果有问题的、可以提。

问题1、明知一切无常，为何还会随顺烦恼？

法友：我们流转于轮回之中难以自拔，明知一切无常，却总在徘徊烦恼着，这是累生累世的习气牵引吗？怎样才能习得正法来应对？感觉好难，请师父开示。

法师：这个问题，实际上是问的一个比较有共性的问题，如果抽象成一个很多人有感觉的问题是怎样说呢？就是——佛法的道理，其实我已经懂了一些，甚至如果不谦虚地说，已经懂不少了，但是为什么常常感觉用不上呢？怎么样才能够用得上呢？这个问题其实也可以变换成这样很多人觉得有困扰的这样一个问题。

实际上这里的问题是，我们可能对于自己身心的运作，认识还不够！为什么这样说呢？我们常常会听到有人这样说——当这一类事情发生的时候，我为什么明明知道不应该，但是还是会像从前那样去做呢？

很多人听到这样问题呢，觉得描述得很对，实际这个描述中有错误。比如说像很多人自己内心感觉好像经验过的——我明明知道这样不对，我为什么还这样做呢？实际这种描述只描述了一部份，不是一个完整的描述。

他的内心中是有一些时候现起的是正面：这样做不对、这样做是随顺烦恼、这样做会给自己和他人带来一些什么样的损恼、这样做会给自己后世带来怎样的苦异熟；他个别的一些念头会这样运转。

但是，更多的念头会是怎样的呢？这样做之后我身体会多么舒服、或者我内心会多么舒服、或者我能获得什么样的东西、什么样的名位、什么样的权力等等，这些自己从前认为是好的、世人认为是好的；而实际用佛法来观察，并不是真正有价值，或者是有究竟价值的东西。

实际上他内心中，有一部份或者有时候是正确的认识、是正念相应的，那有时候是失念的，是过去的颠倒想，是这些与非理作意相应的运作。也就是说他的内心，其实是在如理作意、非理作意之间反复跳跃着，从他最后跳跃的结果呈现的是按照错误的去做了，那就很说明问题。说明什么问题呢？说明他还是错误的认识更坚固。

他内心中有两种认识：一种是随顺于佛法的、随顺于规律的正确认识，一种是随顺于无明烦恼的、颠倒的认识；但是，在这样两种认识的跳跃中，很明显是随顺颠倒无明烦恼、随顺非理作意的力量更强盛，所以，他明明知道是这样，然后还会那样按照不正确的抉择去做，明明知道事情是无常的、是苦的，但是临事呢内心还是纠葛，还是放不下。为什么呢？因为另外一方面他内心觉得还是常的、还是有乐在里边的、还是多少好的。这就是背后真实发生的情况是怎样。

而不是像我们常常感觉或者描述的那样——我明明知道是这样，为什么还会那样？其实，他不仅仅知道是这样的，他还是像过去那样认为是另外一个样子；两种内心中都有，而且最后主事的是错误的认识。

要这样的如实认知之后，才会有办法。

这个呢，其实不奇怪，这种现象大家不要着急去自怨自艾——我怎么这个样子啊？或者怀疑自己，或者怀疑佛法。都不是。应该说这种现象根本就不是一种问题，不是什么毛病，不是什么不应该的事，它是很正常的现象！

为什么这么说呢？就像一个人如果他是左力，就是所说的左撇子，他想改成右手，他能一下子改过来吗？肯定是有过程的（我们先不说，他这个是不是需要改，举个例子）。他在这个过程中，可能有时候呢，本来想该用右手，但是呢，可能还是用了左手，这是什么呢？过去的习惯力量而已。不管是内心的一些比较底层的东西，还是一些习惯性的身心运作，使他容易那样而已。但是，只要他有决心多训练，最后还是可以基本上达到目的。

举这个例子，意思是说我们在改变自己的过程中（修行就是改变自己），在这样修行改变自己、改善生命的过程中，不可能一秒钟达成；即便这个人这一生表现为一秒钟达成，他也有过去累生累世的基础。

既然这是一个比较漫长的过程，那么，自己就知道，在这个过程中呢，肯定是有有一个混杂的阶段。只是，如果这个人有足够的精进力，其他因缘也配合，他可以比较迅速地度过这一段夹杂的时光，这一段是善、恶或者是正确、错误混杂着表达的时间段。

如果能够很好地熏修佛法，就会很快地破坏掉过去错误的旧习惯、旧认识、旧的力量，而建立起来随顺佛法、随顺于生命规律的新的习惯、新的认识、新的力量。

这用过去古德来描述修行的话说，就叫做——熟处转生，生处转熟。我们过去对于颠倒的、无明烦恼的那一套是很熟练的，随顺生死这一套、随顺世间染污法这一套，是很熟练的；熟练到不假思索、熟练到刻骨铭心。但是现在修行了，就要自己有决定的意乐——必须要改，一定要改。

从认识底层开始来摧毁过去的一切，我有时候说——修行是一场内在的革命。而革命不是请客吃饭，要真的有奋勇杀贼的这种勇悍之心，杀内心的烦恼贼，需要自己勇悍其心的时候，要有勇悍不可遏止的力量！

一个正确修行佛法的人，他能够运用自己的智慧和慈悲，所以，待人的时候呢，是一片和煦（xù）；但是不意味着软绵绵没有力量，他生命中有非常强有力的、而且形成整合的力量。

应该这样去训练自己的身心——从认知的改变开始，从方方面面的做法的改变开始，来改造自己的生命。生命的改造，是身语意全方面的。有了这样足够清晰的认识做基础，正确的方法来实践，锲而不舍的去做，这种改造

一定会成功。

那这个问题就说这些。

问题2、随喜时内心应该怎样正确作意？

法友：请师父慈悲开示：平时对于他人如法合理的赞叹三宝，我们应该要随喜赞叹；那怎样随喜才不至于落入文中所说的与贪烦恼相应的欣悦、愉快的情绪？内心应该怎样思维作意？

法师：好，这个问题也好。

别人如法如实的赞叹三宝，我们是可以随喜，也应该随喜，这对于自己和别人都是好的。问题是：怎样随喜，才不会犯文中所说的这种错误呢？内心应该怎样的思维作意啊？

文中所说的错误，是因为他的出发点，是他赞叹我，我得到了认同，我得到了赞美，我是这样的可爱，我是这样的殊胜，我是这样的了不起，我真好；所以愉悦。赞叹我所（就是我所有的，包括我的宗教）也是一样，他赞叹了佛法僧三宝，赞叹了我所敬重的佛陀，我所仰慕的僧伽，他赞叹了我所倾心的佛法；我自己的判断得到了认同，我的喜好得到了肯定，我的抉择被人所接受，所以欢喜。这是错误的。

那反过来，对方的赞叹如实如理——他赞叹佛陀的功德，恰如其分；他赞叹法的应真，如实而真切；他赞叹僧伽的功德，确实如其本然。

那这样的时候，应该生起的随喜是这样的，说：“确实是啊，佛陀是这样的，佛法是这样的，僧宝是这样的，对于我们这一切有情有着多么大的利益啊！真是欢喜能够值遇佛法僧三宝，也欢喜这个善人能够这样正确的认识佛法僧三宝。”

能够这样正确的欢喜赞叹，他不仅自己现在身心能够得到三宝的教诫教授、随顺得益，而且，在后世也会得到安乐；为他在现、后随顺于法得到了利益而欢喜。应该这样善用其心。

问题3、犯戒、忏悔与改过

法友：请问师父，曾经年少愚昧的犯过盗戒、邪淫戒，学佛后内心忏悔过，请问除此外还能怎么做？

法师：这里首先要说明，“犯戒”这个词，是需要一些因缘才能够正确

使用的。什么因缘呢？所谓的犯戒，首先要有戒可犯。

这里说“从前和学佛后”，从你所说的义趣推断，那就说明那个时候应该还是没有学佛，没有受过佛法中的戒律；虽然有一些恶不善法，但是谈不上犯戒。当然，这些恶不善业是有感苦果的这种势力、这种潜在的力量；因为恶不善法，不管受没受过戒的人，如果做了，都会造成对后有生命一种潜在的带来苦的影响。

这是首先说，如果没受过戒，可能不必说这是犯戒，只是有这样的过去的不善行。

那么你说“学佛之后，内心诚挚地忏悔过”。

忏悔，并不像一些人常用的那样，拿着过去的错误反复的来折磨自己，让自己的心一直在悔恨烦恼中、悔恨忧畏中，不得安宁、不得清净。

忏悔，更重要的是一种随应生命规律、随应佛法正见的一种判断——我过去那样是怎样的恶不善业，这样的恶不善业现在世给自、他带来怎样的烦恼，未来又会给自己可能带来什么样的痛苦，它确实是不善法，是愚痴相应的，有智慧的人不应该做这种伤人又伤己的事情，我以后再也不这样做了，那是错误的；我诚挚的忏悔。

甚至，如果有必要的话，要找到相应的人，去请他接受自己的忏悔。我们有时候会看到新闻里说，有一些当年文革时候的青年人，今天已经变成老人了，那个时候是青年或者中年。自己这么多年来，感到自己在那个年代对某个人做的一些事情，实在是太不好、太不对，内心中一直很不安，后来这么多年过去，还是辗转的找到当时当事人的对方，去当面向他悔罪。这是一种世间法中很诚挚的忏悔，像这样也是可以。

内心对于过去的这些问题、恶不善业，有过诚挚的忏悔之后，要去积极的多修行善法，多多的闻思佛法，多多的修习戒定慧。为什么要这样呢？因为，我们不能只是消极地在错误上打转转，我们还要积极地去培养善法的力量、智慧的力量、功德的力量。

就像佛在《盐喻经》中所说的：一把盐如果放到一个很小的杯子里去，这一杯水就会变得咸苦不堪饮；反过来，这一把盐如果投入到奔涌的大江中去，那么整个江水会因为它的盐的投入而变得苦涩吗？不会！

这是说什么呢？一个人如果有了恶不善业，他如果能够很好的修心、修戒、修定、修慧，培养强盛的善法，那么就像后一种情况一样：这一把盐就像恶不善业，投入到了奔流不息的善法之流中去，根本就不会呈现它主导的态势。

这个人一生中虽然曾经有过恶不善法，但是自己事后能够很好的修行善业，养成生命中强大的善法力量，使生命中主要的引导力或者是主导力量是善业相应的；身坏命终的时候，善业会发生作用，引导这个人善趣受生。

并不是说恶业不报，恶业呢？可能在未来世报，也可能在这一生善趣受生中用所谓满业的形式来表现，那要比这恶不善业成为引业引到三恶趣中要好多了。这个方面我从前有说过一些，也可以再找来仔细的看。

方案就是更强盛的去修习善法，去闻思佛法，认识佛法，并真诚的实践佛法，修习戒定慧。如果不这样做，那就像是这一把盐投入到一杯水中，那未来一定是很苦的、不堪忍受的。

好，是这个问题。

今天就跟大家讲到这里，一起合掌做个回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

好，今天就到这里，祝大家吉祥！

001-2. 怎样才是真正的赞叹佛陀

{ 定生慧，毁誉如风莫倾动 }
{ 超凡俗，赞法才是真赞佛 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们今天一起来接着学习《阿含经故事选》第一篇《怎样才是真正的赞叹佛陀》后半部分。

上一次是对于佛陀的一段开示有了一些扩展的说明。那一段开示是佛告诉比丘们：如果听到别人诽谤如来、佛法和僧团，大家不要忧愁、伤心，也不要因此愤怒；那反过来，听到别人赞叹如来、佛法和僧团，也不必因此而感到欣悦和愉快。道理是什么呢？如果对这些所谓的不可意的言语、可意的言语，生起嗔心或者是贪心的话，那哪里还有佛法了呢？

有一些人在面对一些境界的时候，觉得这种情况我必须生气、必须愤怒，我有足够充分的生气的理由、愤怒的理由，我不可以不生气。如果没有学佛法，没有体会到佛法的意趣的时候，有这样的认识不奇怪；世间的种种倒见，大家随顺欲贪，有这个情况也不稀奇。

学习了佛法，真的开始有这样一点气味，懂得了佛法的意趣，就应该知道——有一千个理由、一万个理由，没有一个理由是可以生起烦恼的理由。不管他是辱骂我、赞叹我、还是怎样，甚至是说，对于真理、对于觉证真理的人、对于向于真理的人们，他有种种的诽谤甚至是伤害，难道佛教导我们这个时候要去贪嗔痴吗？不是。这是一个人学修佛法之后，应该跟世间不一样的地方、跟从前不一样的地方，这叫做有一点正见。

不能够随顺自己的烦恼、贪嗔，然后给自己找一个非常伟大、光明、正确的理由——我为了护法，所以去贪嗔痴。那样就不知道护的是什么法，大概护的是烦恼法吧！

好！这是接着上面一次略说几句。我们接下来看下面的话，文说：

接着，佛陀又说：

“比丘们！一般凡夫，都只从一些细琐、微小、世俗的戒行，例如五戒、十善、俭朴严谨的正命生活、乞食、不蓄积财物等来赞叹如来而已，不能从如来所证得的深奥、微妙、大光明之法这一方面来赞叹佛陀。”

这一段其实是作者根据《阿含经》里边的内容做得很提炼的话了。

大家如果去看汉传的《长阿含·梵动经》（就是这段故事的主要出处），会看到里边对于这些戒行说的是很多，而且也比较细致，说了佛陀的戒行方面是怎样的清净，那么有一些人的赞叹也就集中在这些上；但是如果跟佛陀不共于世间这一切的功德相比起来，这些戒行虽然高尚、虽然感人、虽然让人敬佩，但是他并没有说到佛陀根本的特质上去。

所以，那种赞叹不是对于佛陀不共的赞叹，不是对于佛陀准确的、恰当的赞叹，甚至可以说，他只赞叹那些，他是没有懂得佛陀到底是怎样的，如果用佛法的话说，就是佛陀到底有怎样的功德。因为一个一般的人，也就只能去了解这些，看到这个人怎样的少欲知足，也就这样而已。他如果对于佛法本身自己没有深刻的认识，自己没有一定的智慧，和因着智慧而带来的生命改变的话，他很难去想象和理解佛陀以及佛陀的圣弟子们。

因为他不能够真正地了解佛陀，不能够了解佛陀功德中不共一切世间的那些内涵，所以这些所谓的赞叹也就是集中在这些戒行上；不是说佛陀的戒行不算功德。佛陀的戒行很清净，这一点在经和律中都有很明确的说明，这也是我跟出家师父们在谈到佛法时候常常说到的。

现在有一些人，以学行大乘的名目或者是借口，来认为自己不需要去行那些所谓小乘的经，这古已有之——我是大乘之人，不行小乘之法。但是呢，谁说佛制的这些别解脱戒（包括出家的戒律）是小乘之法呢？这是共的，是一切出家人都应该有的一个基本的生活的形态，和身语的规范。

佛陀本人是行大乘，还是行小乘呢？那当然是行于大乘，而且是大乘的

圆满、圆满之果——佛果。那么他在这样的情况下，他戒行是清淨的呢？还是只管去要求他的弟子众，他自己完全可以不管不顾呢？

我们从经典和律典中看到，佛陀确实是这一切世间的导师，他是言教与身教都是具足圆满，他自己做得就非常地好。《长阿含·梵动经》里有很多具体的赞叹，大家如果有好乐的话，现在获得也容易，可以去找来看一看（电子档也好，印刷版也好）；看了之后，你会觉得这些确实值得人赞叹、敬佩。

但是佛说，只是从这些一般凡夫能够缘的这些东西、生活的这些表象上，来赞叹佛陀，那是没有触及佛陀本质性的特征。

那如何才触及了佛陀本质性的特征呢？就像下文说：“只有从如来所证得的深奥、微妙、大光明之法来赞叹，才是真正如实的赞叹如来。”

从前在其他场合讲到三宝功德的时候说过，佛陀之所以成为佛陀，佛陀之所以值得我们尊重、尊敬，不是因为其他任何原因——像一般人常常看到的佛的三十二相、八十种好，或者王子出家，或者出家乃至成道之后生活是多么的清淨，表现出来多么让人高山仰止；这些看得到、听得到的，都不是佛陀本质性的东西。

佛陀本质性的特征是什么呢？“正法以为身，净慧以为命”，这是佛陀本质性的特征。只有从如来所证得的清淨的、微妙的、大光明之法来认识佛陀、来赞叹佛陀，才叫做有一些了解佛陀、才叫做如实地赞叹佛陀。

否则的话，那就像什么呢？那就像一个小孩子夸一个博士生。这个博士经过若干年的苦修，终于功德圆满，毕业了；博士论文答辩，毕业了。他怎样夸这个已经获得博士学位的人呢？说——你这个帽子真好看。

这个帽子有什么不共的呢？裁缝那儿有的是。他不共的，是他自己在学识，或者学术方面，真的经过了一番淬（cuì）炼，乃至有了相当的能力，这是使他成为博士的东西。类似的，赞叹佛陀，如果不能够体会佛陀内在的、深彻的功德，那是没有办法如实地赞叹如来的。好！下面就说：

什么是如来所证得的深奥、微妙、大光明之法呢？

文说：

佛陀那个时代的沙门、婆罗门们，有着种种的邪知、邪见，总括归纳起来，不外乎是——全然的常见，部分的常见，无因、无缘论，有边、无边论，

不定诤辩论，有想论，无想论，非有想非无想论，断灭论，不正确的现法涅槃论等，共十类六十二种，称为“六十二见”。

这一段是在说佛陀那个时代，这些想要寻找生命的究竟圆满之道的修行人各自都有什么样的情况；各自情况的不同，最后就表现在他们见解的不同上，这里说了六十二见。因为我们这个学习，毕竟不是以教理或者是深入的法相分析为重点的，所以这里就不去细说。

文中略略地谈了几类——十类六十二种，就是这一切世间人修行的时候产生的种种错误的认识；这些错误认识，不一定是他修行之前就有了。有不少是因为他修行有了禅定境界，从自己禅定有限的经验做出了不正确的推论，得到了一些错误的结果；那还有的，是在禅定中有了真切的感受、直觉的感受，一些人以为这就是证悟了，非常强烈清晰，真切的直觉的感受，觉得是这样是那样，然后以为这就是他觉悟的真理、他证的道。这个事情古往今来有很多。

这件事情如果不说破呢，很多人对修行的认识是有障碍的；如果说破呢，用世间的话说，一方面大概是破坏了很多人的神话情结，另外一方面大概是会破坏一些人的饭碗。那稍后我们会谈一谈正慧和邪慧的问题。

这里是介绍当时的这些所谓的外道们——其他的沙门、婆罗门们常常有的这些观点。

这六十二见的归纳，就像洒在小池塘中的大渔网，网住了世间所有的邪知、邪见。

这是用什么来比喻呢？就是所谓的“梵网”。大家如果看了注解（后面的“按语”部分）的话，说到在南传的经藏中，与这部经相对应的，叫做《梵网经》。什么叫“梵网”呢？就是这里的譬喻；佛陀对于这些其他沙门、婆罗门见解的归纳，把他们所有的错误的知见一网打尽了，称为“梵网”。

而佛陀所证的深奥、微妙、大光明之法，就是远离了这六十二见，在日常生活六根对六境的认识过程中，如实知——认识与感受生起的真正原因，以及其所引发烦恼的根除方法。

佛陀所证的深奥、微妙、大光明之法，远离了这些错误、颠倒的计执；然后在每一个生命的当下，六根触对六尘这样发生认知的过程中，如实地了

知——认识与感受生起的真正原因。他会认识：眼见色，然后后面生起了怎样的认知结果，就是所谓的想；或者眼见色，带来了怎样的受。

这好像很简单啊！不是的，我们很多人不是在这样生活。

下面有谈：认识与感受生起的真正原因，以及其所引发烦恼的根除方法。

认识与感受，是如何地让人们因贪爱而陷入味着，味着又如何能在无常变化下转为祸患，圣者又如何从中超越与出离。

比如：这个人眼睛看到了一个色法，那这个色法本身是他的一个认识的结果——色；色产生的原因，是色的集；色是可以究竟根除的，也就是色的灭，这是说了色、色集、色灭。这里有什么呢？这里有“集、灭、味、患、离”。

下面有说“让人们因贪爱而陷入味着”——人们觉得这样的色是好色，内心一而再、再而三地缘取它、捉持它，染着、贪爱，内心反复地去品味它，就有了味着。大家如果去读《阿含经》，看到《阿含经》里有时候有这样一句话，叫做“不味不着”，不去沉浸、品味，也不去耽着；一般的人听到这句话呢，以为是有这样一个东西、或者一种真实的感受，然后我故意装作瞎子，装作没感觉，不去品味它、不去感受它，所以不去染着它。

不是这样的，而是通过如实地观察它、观察这些现象，认识到现象到底是怎样一回事，只是根、尘、识三和合生起的这样的认知结果，没有那个自己过去一直执着的所谓的物自体，这样呢，就不会在这些相上颠倒取相；也就不会在颠倒取相的基础上，去品味、耽着；那不在这上去品味、耽着，也就不会因之而受苦。

常常说一句话——最折磨人的东西是什么呢？就是你最在意的东西。什么意思啊？因为人就是在自己所谓最在意的事物上品味得最频繁、耽着得最深，所以它能够带来的伤害也就最不一般。因为有贪爱，所以有痛苦，所以有担忧，所以有恐怖；这个人真的慢慢地离开了染爱、内心离开了贪爱，他也就没有了担忧、没有了恐怖。

如果这个人开始体会到什么叫做离开了“贪着、和担心失去一直怀有的这种忧和怖”是什么感受的话，那他对于生命的清净就不再是一般的想象或者是理解，而是开始真的确认——确实是有这回事，那确实是生命的自由之

路、解脱之路。

一定是模式上的变化，而不是换了一些对象，还在同一套把戏不停地玩。我们有一些人所谓的修行、所谓的学佛，就是换了一套语言体系，换了一堆事情、一群人，继续自己过去那一套，不知道、可能也没有想——怎样去根本地改造自己的生命。

好！这是在说明“认识与感受，是如何地让人们因贪爱而陷入味着，味着又如何无常变化下转为祸患，圣者又如何从中超越与出离”。

由于能超越与出离，所以圣者切断了推动流转到下一生的根；就像斩断一棵枝叶茂密的大树树根，这棵树就随之枯萎，永远不再生一样。这就是佛陀所证的深奥、微妙、大光明之法。

前面说了凡夫痛苦的原因，以及圣者的超越与出离——因为能够超越这个错误的模式，所以能够究竟地出离世间、出离世间的生死、生死伴随的苦。这里所讲的，其实就是“四圣谛”，在余处说为“七处三观”。分别讲的是“色、受、想、行、识”，这都是苦、苦的现象；然后呢，色、色集、色灭、色味、色患、色离。实际就是“苦、集、灭、道、味、患、离”这样的内容。

圣者因为有了充分的智慧，彻底地超越了过去的错误，从认知底层开始的错误被这位圣者生起的眼智明觉超越了；超越之后，也就出离了。他有了这些事情在生命中发生，推动他流转到下一生的根本力量就被断除了；打比方的话，就像一棵枝叶繁茂的大树树根被斩断了。之前在讲到三士道修证的时候，说到了初果人最多七返天上、人间，必然得无学果。这是从这个譬喻再说一说“这就是佛陀所证的深奥、微妙、大光明之法”。

能够从这里来赞叹佛陀，才是真正的赞叹。

这里谈了什么呢？是如何来赞叹佛陀呢？在谈到佛陀的深奥、微妙、大光明之法，谈了什么呢？

没有离开生命的现实，从认知与感受生起的真正原因下手，如实地了知，离开过去因为不如实知而产生的贪爱、味着，以及由此带来的种种祸患，如实知而不产生迷谬的认识，也就不会因此而有贪爱、味着，自然也就没有后面的祸患，所以经论中说：“断爱得总持”；这不仅仅是指的男女欲染之爱，内心中的一切染爱都是苦的根源。从这儿下手，尽断烦恼、离欲解脱、清凉

自在，永远地告别了生死的苦痛——这就是佛陀所证的深奥、微妙、大光明之法。

如果对于这个没有认识，只知道从佛陀的相好光明、从佛陀的种种的清净戒行等等这些方面来赞叹的话，那些实在来说都是世间人天有可能也呈现的。比如：佛教的经论中就常说：佛有三十二相，但有的人是有三十相或者三十一相，那还有一些人能够变化三十二相等；那个不是佛陀本质的特征。

佛陀的本质特征在对于真理的见证，是“正法以为身，净慧以为命”，深切地体会这个。

好！我们下面来看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《汉译南传大藏经》（元亨寺译本，下略）《长部第一梵网经》、《佛光大藏经》（佛光出版社，下略）《长阿含第二一梵动经》。

这两部经中，他把这个内容做了一个提炼，呈现在上面。

（注：此处“下略”的意思，就是这里说到的“《**大藏经》出自**译本或**出版社”这方面的内容，下文就不再提了。这里只说了两部经：《长部第一梵网经》、《长阿含第二一梵动经》，前面的《**大藏经》分别指这两部经的出处，以后都不会提及出自《**大藏经》这方面的内容，就是这里所说的“下略”。）

二、依据故事中佛陀的教说，知道佛法的修学，不能只停留在戒行严谨上。真正佛法的优势，是在正见，以及从正见发展出来离烦恼、我执，断除生命流转的正行上。

好！这就是对上面的归纳，上面谈的是——如何才是真正的、如实的赞叹佛陀。那他为什么说到“佛法的修学”呢？因为我们对于佛法的修学常常有另外一个词，叫做“学佛”。

什么叫学佛呢？现在很多人头脑中呈现的学佛，很可能就是常去寺院，常跟着上一上早晚殿，跟着念一念经，看看书……，好像有了这当中的一样或者某几样，就以为是学佛的全部了。

简单地说，学佛就是真诚地向佛学习——佛陀是怎样的，我就怎样；这

就是佛在世的时候佛弟子们的学佛。佛也没有告诉他们：“你们必须跟我一样，日中一食……”，但是佛弟子们都这样学；直到有人不这样做了，佛才制戒。“佛怎样，我就怎样，我最后也要成就佛陀的清静解脱”，就是这样而已。

我们了解了佛陀，也就了解了佛法的修学；不了解佛陀，一定不懂得佛法的修学。所以，他从如何如实地赞叹佛，来说到佛法的修学，这个不奇怪。

要注意什么呢？“不能只停留在戒行的严谨上”。

佛有没有说不要严谨的戒行呢？没有。戒行必须有。一个说自己生命清静解脱的人，怎么可能有种种染污相应呢？戒行的严谨和清静，是智慧清静的必然结果与呈现。

跟我们一些人常常讲的、甚至炫耀的不一样。有一些人常常怎样讲呢？好像戒行是给没有智慧的人准备的，有智慧的人应该用超越戒行来显示自己的不一样、不简单、了不起、与众不同、不受拘束。

针对这种现象和看法，我过去曾经说过——在智慧深彻、通达、圆满之后，戒行、道德不是被抛弃了、被超越了，而是被清静了、被圆满了；与一些人常常炫耀、标榜的“有智慧的人，因为有什么样的大智慧，所以可以怎样、怎样的所谓的疯癫行”不一样。佛法是纯依满善之法，是自清静、亦洁净他的。那这样的所谓的有智慧的疯癫行，给人以什么样的示范呢？佛陀本人，又是怎样的身教呢？

我们学习佛法，不是在学书本，或者学抽象的道理，是在向一个全然解脱的人、一个“正法为身，净慧为命”的人、一个恩德和断德都非常彻底的人在学习，那就是佛陀。不要靠着自己的想象，和一些看起来很超越的事情，来做自己的榜样；是以佛陀来做我们的榜样。正确地了解佛陀，正确地学习佛陀，这就是佛法的修学。

这是说“不能只停留在戒行严谨上”，这只是基础，如果只标榜这个、只有这个，那不是全部的佛法，那个不能够解脱。只是戒行的清静，也就是人天的善法而已，这是共世间的。

佛法真正能够导致一个人生命发生超越变化的，是智慧；智慧在浅的层面上，是正见，只有从正见来支撑我们身心不断地、正确地运转，才能够出

离烦恼、我执，最后断除生命流转的根本动力。

这些精髓，经中所举的代表，就是“六触”与“受”的“集、灭、味、患、离”，也就是故事中所说认识与感受的“原因、根除、味着、祸患、超越与出离”。这是“四圣谛”的开演，也是从“缘起正见”开展出来的正行。

讲了所谓眼见色生触，乃至眼、色所生诸受这些。触者，是根、境、识三和合的意思；受，指的是苦受、乐受、不苦不乐受。通过根、境、识三和合生触，内心有苦、乐、舍的这种感受。舍，就是不苦不乐受

这一切现象是有原因的，这就是集；也是可以被根除的，这是灭；但是人们的表现，往往是因为颠倒认知而贪爱、味着；由此，而有种种忧畏、过患；一个有智慧的人，能够以如实知见来破除这一切颠倒想，从而根本地改变这一切，能够超越与出离——这就是简单地说这样“‘六触’与‘受’的‘集、灭、味、患、离’”；这实际上是“‘四圣谛’的开演，也是从‘缘起正见’开展出来的正行”。

前面说的不就是四圣谛吗，四圣谛的一个展开。

所谓的苦谛是什么啊？生命的当体。有一些人知道佛法中讲三苦——苦苦、坏苦和行苦。苦苦是说，在感受层面上就直接表现为苦受了，比如生理上的生、老、病、死，以及人际和心理带来的爱别离、怨憎会、求不得等等这些。坏苦其实就是说，这一切可意的事情都是无常变坏的，如果味着的话，一定会为之所苦。很多人不理解什么是行苦——五取蕴的当体就是苦，这就是行苦。

我们可能在上文没有看到苦谛，我之前有说五蕴就是苦，五取蕴就是苦，那这里说的六触与受离开五蕴了吗？没有，它只是从认知的这样的系列来这样强调说而已；集，就是集谛；灭，是灭谛；味、患、离，那是说了流转和还灭的情况（道谛）——这其实就是四圣谛的情况。

四圣谛，也就是缘起的一种展开方式。缘起者，此有故彼有、此无故彼无，此生故彼生、此灭故彼灭，这就是缘起的意思。那么苦集二谛，是此有故彼有、此无故彼无的，此生故彼生、此灭故彼灭，这是世间的因果；灭道二谛，就是出世间的因果。它们也可以跟有情的十二缘起相结合，从流转门说，比如说“无明缘行”，一直到“生缘老死”，那就是苦、集相生；那么

“无明灭，则行灭”到“生灭，老死灭”，那则是修道、证灭之途，所以四圣谛也就是缘起的开展。好！下面：

三、经中所举佛陀的清静戒行，包括了不从事任何形式的占卜、护摩、算命、咒术、医疗等，值得我们注意。

在《梵动经》也好、《梵网经》也好，大家可以去看一看，里边举了佛陀很多清静的戒行，让人肃然起敬，也是这些出家弟子们应该随顺的教化。

这些戒行中，包括了很多实际上在今天佛教中有时能够看到的现象。这里提了几个，比如：占卜、算卦，这个实际上是不可以；护摩，就是所谓的火供，这是外道行；算命、咒术，像这些都是佛世的时候，佛明确在戒法中禁止的。

那这些在佛世的时候就有，是佛法中有吗？都是外道法。

佛要告诉世人，他的道跟那些道不一样，而且所有这一些都不从根本上解决问题，所以，佛规定弟子们（出家弟子们）不可以做这些。

当然，戒律的制义宽泛地来说是有十种意义，不仅仅是为了个人的修行。

还有一个——医疗，这个大概是很多人想不到、也想不通的。治病救人不是好事吗？为什么不可以呢？当然不可以。因为一般的治病救人，也是解决不了生命根本的问题。

我们说佛是大医王，但是他不是去给人治头疼脑热、心脏病、肺病的医生，他是根治人烦恼和生死苦的医生，佛是这样的大医王。

为什么呢？如果这个人不能够究竟解脱于生死的话，他沉沦在生死中，这一次病治好了治不好，有什么根本的改变呢？如果用一个着火的房子来比喻的话，那不就是把一次烧伤治好了，但是不出房子，还是要不停地被烧伤，有意思吗？

佛这个大医王告诉人的是，你怎样从这个着火的房子里走出去，而不是——来，你继续在这个着火的房子里挨烧，烧了之后，我来告诉你怎样把烧伤治一治，治好了之后，你再去被火烧。这是一个方面。

佛陀也好，佛陀的教法也好，必定是要把这样的精力和重点放在最有价值的地方上。治病救人，从世间看有一定的价值和意义，但是不具备究竟的价值和意义。人们只是单纯的因为贪欲和恐怖爱惜生命而已，所以过分地夸

大它的价值和意义，在这个上没有智慧。

另外一方面呢，治疗、医疗这些事情，是一种营生，可以给一个人带来生活的所需；但是出家法，恰恰是放弃一切营生，放下自己一切荣光与骄傲，从此，过上乞食为生的生活——我全部的衣食、资具都依赖于善心人士的布施，是这样来过出家生活；当然不可以用所谓我的种种本事，来给自己挣来尊重和衣食，乃至其他资具。

佛弟子（出家弟子）不谋求人家的尊重，他的全部的精力只是在净化自己的生命，给别人培福也帮助别人去净化生命，如此而已。

所以，像这些能够得世间人觉得了不起的事情，容易带来世间浮名薄誉又跟世间的营生类似的，佛法中是不让的。

医疗这种情况，是不允许出家人给在家人治疗，但是，开缘是——如果这个出家人确实是医术很好，有出家人得病了，他可以给看一看；这是特别的说给在家人、给世间人是不可以看的。

因为医疗这个，很多人不能够理解，所以我多说几句。

四、四种“常见”的原因，依经文说，有三种都从禅定所引生超常的经验而来。修行者因禅定而获得超常的宿命神通，能知道自己过去百千生，甚至长达四十劫成坏那么久远中，每一生详细的种种，因此而让他误以为我及世间，都是这样如如不变的从前生、此生到来生，而有常住不变的执见。

这是说从《梵网经》和《梵动经》上来看，四种“常见”有三种都是因为他禅定中得宿命通，能够看自己过去二十劫、四十劫，甚至是八十劫的无量生死而产生；因为在自己禅定中的观察是这样的真切，所以他还是从这个有限的时劫（二十、四十、八十劫）而有了这种“常住不变的执见”。

劫是什么概念呢？就是我们这个世界成一回、毁一回，成、住、坏、空一个循环，这样的话，确实是非常长的时间，也不怪他觉得自己好像一直都是这个样子。他这是用枚举法做了一个全称判断，在逻辑上是有问题的。

禅定的经验，是那么明确真实，往往会因此而加深见解。所以，缺乏正见的禅定，其负面的影响，将更加深远。禅定，就像一把锐利的刀：具正见的禅定，深化了正见而成慧，就像在手术台上能救人的刀；反之，具邪见的禅定，则像在恶斗场上的利刃，可以伤人无数。

这是说到禅定跟智慧，这一点也是很关键的。

不少学佛人，特别是我们一些汉传佛教徒，抱着一句话——“因定发慧”——就以为从禅定就能够自然地得到佛法如实的智慧。如果是这样的话，佛世的时候，那些其他的沙门、婆罗门，也就是后来所说的外道们，有没有禅定啊？有禅定，而且有的禅定还非常之高深。那他们有无漏智慧吗？没有；禅定并不必然带来无漏智慧。

用今天宗教学的话来说，禅定是一种宗教经验，是一种跟一般人常常经历的清醒、昏眠这两种状态（散心位）不一样的另外一种身心状态，就是心一境性的状态。因为心一境性，所以身心会经验一些在平时散心中不会经验的现象；因为心一境性，对于这其中所经验的现象会感觉特别的鲜活、真实，而且隽永。鲜活到什么程度呢？比一般人日常清醒的时候经历的更加鲜活、更加隽永，所以，禅定中的经验对于一个人的生命有极大的影响。

其他宗教有没有禅定呢？有！比如说信仰上帝的，每一天都在对着这样一个人格化或者神格化的对象在祈祷，自己再这样投射，慢慢修、慢慢修，心在这个境界上得了一境性，就得禅定了。因为他在得禅定的因缘上是这样作意的，所以在他禅定的境界中，就有所谓上帝的种种威神能够得见；也许虽然没有见到形象，但是能够感受到一种非常鲜活、非常有力量、又充满了慈爱等等这样一些品质的一种力量，他觉得那就是上帝——那就是他的定境而已，他定中的一种经验。

如果真的懂得人的身心规律，懂得禅定和智慧，就知道那不是一种对于事实、特别是对于事物根本的洞见，那只是因为自己心这样去造作，然后在这一境上安住，得了禅定之后呈现的禅定的境界而已；没有什么稀罕，没什么稀奇，没什么了不起，也证明不了他那个对象的有无、真伪，只能证明他进了一个禅定而已。

这是举外道，还可以这样举。我们教内有一些情况啊，让人不忍言之，那么，希望大家有智慧，能举一反三。

智慧是什么呢？智慧是对于事物本质性的洞察，特别是对于生命现象本质性的洞察，凡圣一关就是由此突破的；也就是关于无我的智慧，或者说空慧的生起，这个才是真正的慧相应。

如实知见——如实知见了什么？如实地了知现象是怎样的缘起。平时没有吗？没有；只有这个人真的开始体会到什么叫做如实知见了，他才知道从前没有。

如实地了知现象是怎样的缘起；其实从另外一方面，也就如实地体认了过去所一直感受的那个“我”的虚妄、颠倒，也就是无我——这是一体的两面。

这是就“慧”这一面，简单说一下，这不是这一则故事所要特别来强调的，但是作者提到这儿了，这儿其实有很深的东西，我也只是略微地提一提，因为这涉及到了戒、定、慧三无漏学中的定学和慧学，不是几句话的事情。

一般所说的“定能生慧”，是在正见的基础上，有正见引导才能成就的。

对于我们这些从佛的教法来学习的人，我们确实要靠佛陀的智慧来引路。佛陀智慧给我们引路，就是表现在他有说法，而且所说的法还流传在这世间，我们可以因此先获得正见，在正见的基础上来修行，最后引导自己如佛陀一样的智慧发起、呈现。

佛陀为什么最后生没有人来引导他，就有这样的智慧的发起？那是因为一位佛陀在因地种的福德、智慧的因，太深厚了，所以最后身菩萨，他不需要有老师来教导他，他会因为过去的宿因力而在因缘具足的时候发起这样无漏智慧；这就是佛陀在没有光明的世界，自己现做慧日。

我们都是被这一轮慧日照亮的人，也照亮了我们前行的路，我们怎么可以离开这样的智慧、这样智慧的正见呢？所以我们深入地修学佛法，是离不开正见相应的智慧。

五、再从本则故事进一步来反省：佛教的兴衰，不能只从佛教信仰者的多少、佛教事业的规模，或者是佛教活动受欢迎的程度来看；而是得更在乎——佛法珍贵的核心内涵是不是真的被阐扬了，佛教的信仰者是不是真的能理解并接受佛法核心思想了来看。

本则故事主要在说如何是正确的赞叹佛，涉及到了对于佛陀如何来认识，那相关联的也就涉及到了对于佛教、对于佛法应该怎样来赞叹啊？

今天这样热闹就值得赞叹吗？办一场活动，人众有多大，或者是说规模有多大，或者是说每一年又有多少人皈依了……，这些就是佛法真正兴衰的

表现吗？信众的多少、活动的规模以及受追捧的程度，都不是很关键的；我们又不是搞商业活动，又不是开超市，为什么拿那一套来衡量呢？

真正重要的是佛法不共于世间的核心内涵，也就是这里所说的“珍贵的核心内涵”——它有没有在被阐扬？佛教的信仰者信的是不是这个？

信的不是这个，自以为是佛教徒，也跟别人说是佛教徒，以佛教徒自诩，也只能说是对于佛法、对于佛法僧三宝心存仰慕而已，还不能说是真正的佛法的信仰者、实践者——这是值得我们每一个人深思的。

好！今天因为我讲的时间比较久了，所以现在也就不再回答问题了。

佛陀跟辟支佛最后生都不是靠人教的，这个是同；但是辟支佛没有办法来建立教法，而佛能够，这是非常大的不同。这个在之前讲《皈敬颂》的时候，我有特别地强调过，可以去那里找一找。

好！我们下面一起来合掌，做个回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

好！今天就到这里，祝大家吉祥！

002-1. 佛陀的修学历程

{ 尽外道，出家修定行苦行 }
{ 觉古道，三智三明得涅槃 }

【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

【讲解】

我们今天来学习《阿含经故事选》的第二则，题目是《佛陀的修学历程》；这里从《阿含经》中整合了一些材料之后，呈现了佛陀从出家到证道这样一个大概的历程，我们今天是来学习这个内容。首先来看第一个部分——出家。

一、出家

有一次，佛陀在憍萨罗国首都舍卫城南郊的祇树给孤独园，告诉比丘们说。

这是根据所引的那部经，说一下佛陀告诉弟子们他出家的因缘。

当时的地点是在憍萨罗国的首都舍卫城，在城的南郊有一个僧园叫做“祇树给孤独园”。我们如果熟悉一些佛经，比如说常见的《金刚经》，那就是在“祇树给孤独园”相关的背景下展开的。

“憍萨罗国”是当时恒河流域十六大国之一，也是佛的故国——迦毗罗卫国的宗主国。佛陀出生的国家迦毗罗卫国，他的父亲净饭王是这个国家的最高的统治者，佛陀作为王子，后来出家修道。不过迦毗罗卫国首先不是一个幅员辽阔的大国，其次在它上面还有一个宗主国，就是这个憍萨罗国。如果熟悉佛教经典的，可能会知道憍萨罗国的国王在佛陀成道、说法的时候是波斯匿王，当然后来有后继者。

“舍卫城”是憍萨罗国的都城，是佛后来经常驻锡、讲法、传道的地方。

佛陀成道的早期，在另外一个大国——摩竭陀国游化的比较多；这个稍后，我们会看到很多。

“祇树给孤独园”，这背后的典故，我们很多汉传佛教徒应该是耳熟能详的。

这位给孤独是一位长者的德号，因为他是一个大富长者，用今天的话说，是一位富商。他非常乐于去做慈善事业，能够济救贫苦，所以大家给他起一个名字叫“给孤独长者”。这并不是他的本名，但是江湖上说——只有起错的名字，没有起错的外号，那他这个大家给的这个德号确实合乎他的道德。

“祇树”是因为这个园子的来源也跟祇陀太子有关系，当时这个园子的所属者是祇陀太子，给孤独长者想要把这个园子买下来供养佛陀和僧团在舍卫城住，来弘扬佛法。

在那之前，憍萨罗国，包括舍卫城，佛法并没有大规模地弘传，佛和他的常随众们也没有到那里常住过，所以那里的人们那个时候对佛法还是不太熟悉。那祇陀太子听到这样的购买要求之后，作为这样的太子，他是有一定的傲慢的，不想卖，就对给孤独长者说：“这个园子你要想买也好，你拿黄金把这个地面都铺满了，我就卖给你。”

给孤独长者为了供养佛及僧团，真就去这样做了；祇陀太子也被他的真诚所打动，虽然那个时候还不太了解释迦世尊，但是也为他的这种虔诚和付出所感动，就跟他说：“你不要以为这个园子还就都是你供养佛陀和僧团的啦，也有我的份，为什么这么说呢？你只盖住了地面，那你铺的金子还盖住了大树吗？园子是你供养的，树是我供养的。”

祇陀太子的树，再加上给孤独供养的园——“祇树给孤独园”，是这样的来由；后来作为当时僧团在舍卫城最主要的精舍之一，很多的说法都发生在那里，这一次也不例外。

佛告诉比丘们说：

“比丘们！从前，在我还未出家时，过着极优渥与高雅的生活。我的父王为我建了春宫、夏宫、冬宫，那里有着幽雅的环境，各种美食，各种高级服饰用品任我享用，还有诗人、艺妓相伴，让我足不出户也不会觉得孤单。”

这是佛陀告诉比丘们，他在出家之前自己享受的奢华生活，而且也很高

雅，所以这里用的词——“优渥与高雅的生活”，确实是这样。

为什么他的父王净饭王根据季节建的是三宫——春宫、夏宫和冬宫呢？我们中国人一看，为什么没有秋宫呢？是因为那个时候的印度，在习惯上一年分三个季节，不像我们这里一年分四季；也可以理解，毕竟纬度不一样，气候条件不一样。当时是印度的一般的习惯，是春季、夏季和冬季，这个熟悉佛法的人也都知道，因为有一些内容是涉及了这些。

这些宫殿中有着很幽雅的环境，好吃的、好用的，还有一些高雅的人、有趣的人来相伴，这样，他不必出自己的宫殿也能够享受到很好的生活。但是，佛陀自己宿世的善根让这一切困锁不住他的心，所以下面说：

“纵然过着那样富裕的生活，但还是时常让我想起，从前到宫外出游时所看到老、病、死的恐怖与恶心景象，想到自己也会老、病、死，不禁生起想要脱离之心。”

这是佛自己说——尽管生活是这样的富裕，甚至可以说是奢华；但是这打消不了他内心的一些思考，也消除不了一些深刻的感受。

在佛教中，有所谓的“四门出游”这样的典故——就是说到佛陀有一次出宫，到城中游城的四门，见到了老、病、死的景象，衰老、疾病、死亡，也见到了出家的沙门。一般都说，这其实是给佛陀一个很大的触动；或者说那时候应该叫释迦太子，这样应该更准确，他毕竟那个时候还没有成就佛陀的正觉。这里明确地说：“想到自己也会老、病、死，不禁生起想要脱离之心。”

BBC 曾经出过一个介绍佛陀的短片，中间用一些镜头来介绍佛陀这一生的生涯，也穿插一些专家、学者们的讲述，其中就有一段谈到了佛陀“游四门”见到老、病、死等等景象，内心深受触动，埋下了他后来出家、修道的因。

那这镜头画面一切 (qiē)，切到了相关的专家、学者那，还记得当时应该是剑桥的一位佛学专家来做这一段的评述，他当时就设问了这样一个问题——人会变老、会生病、会死亡，这对每一个成年人来说是常识，我们每一个人在每一天的日常生活中，也都知道这件事；但是为什么我们这种知道并没有强烈地改变我们的生活，而佛陀却因此走上了出家、求道的这一条路

呢？当时他说了一句很好的话，他说：“那是因为我们仅仅是知道，但释迦太子是感受到。”那个短片，大家也可以去找一找，看一看。

我们好像懂得很多道理，懂得很多知识；但是不幸的是，很多就是停留在知道的层面，没有把它内化、深化到生命中带有感受的这个层面去，所以有很多我们知道的道理不当用。这不是道理没用，是我们欠缺功夫。那下面说：

“终于，有一天，我下了决心要解决人生老、病、死的大问题。在家人不舍的悲伤哭泣下，我剔除了须发，穿上袈裟，离开王宫，开始了我的出家修道生活。那年，我二十九岁，正值充满青春活力的年纪。”

那一天以及佛陀出家这件事，在后来的佛教徒们的更多的演绎中，是更多的情景来呈现，但是在《阿含经》中佛陀本人的描述是这样平实，没有加太多心理的描写、或者是当时情境的渲染，很平淡的一句话——“终于有一天，我下了决心要解决人生老、病、死的大问题。”这是大问题啊！各位！

我们每一天为这个忙、为那个忙，如果不知道人生存在着这样的大问题，如果不能正视人生存在着这样的大问题，那实际上来说是有一些可笑的活法。我常常用一个譬喻来说：

就像一个杯子从桌面滑落，向坚固的、坚硬的地表掉落，马上就要摔得粉身碎骨。那这个人不去做任何真正有用的事情，在做什么呢？在提笔啊，还在这样的杯子上画，或者是写字，比如说提笔写一首“大江东去浪淘尽”，有什么用呢？写得再好，画得再好，须臾之间，粉身碎骨。

如果意识不到人生存在这样老、病、死的大问题，那实际上这个人对于生命的认识是很肤浅的；在这样肤浅的生命的认识指导下来过这一生，那他最后到底怎么样，也不能够报以太大的希望。

海德格尔有一句话说得挺好——应该向死而生。向死而生，不意味着灰颓、绝望、毫无生机，更不是死气沉沉；当然我要说的不是海德格尔的“向死而生”，只是借用这个词。真正的“向死而生”，是对于生命有更深刻的思考，以及有了足够的智慧来透视它，在这样的前提下，以这样的智慧摄持，在总体战略很明晰的情况下，来安排自己的战术。

不然的话，对于人生老、病、死这样的大问题不敢想，或者故意地欺骗

自己、麻痹自己来逃避这样的问题，那跟一个遇到危险、遇到恐慌的事情，就知道把脑袋往沙堆里埋，有什么差别呢？

我们既然这一生成为人，有人的智慧、有人的堪能、有人的可能性，那么我们就要利用好它，要真正用人的智慧，让这一生变得不一样，让人的智慧能够带来最大的利益；不说一定在我身上现在就发生，但是应该为它做这样的因缘。

佛陀的出家，是遵从当时一般出家的规律——“穿上袈裟，剔除了须发”。

为什么剔除须发呢？大家想一想，我们每一天在这个头发上（男众还包括胡子上）要花多少时间，要花多少心思；在现代社会还好了，男众多数不太蓄须，剔除这个胡须还简单了一些，否则古时候这个蓄须，打理这个胡须可能不比打理自己头发来得省心，这后面有很多烦恼和虚妄、颠倒。当然女众其实也是一样，尽管女众一般来说只有头发需要打理，但这一项可能比男众头发加胡须花的精力还大。

“穿上袈裟”，也就是穿上出家人的服装，开始修道生涯。

“那一年佛陀 29 岁”，他是在自己，应该说生命还在有着很强盛力量的时候，开始走向了出家修道的生活。

我们现代社会有一些人能够接受佛法，内心中也从道理层面上能够认同佛法，不过，常常跟自己怎样说呢？我现在年富力强，还要去做这样的事、那样的事，等我这些事情都做好了，等我退休了，我再来好好学佛。这样的想法——想着退休之后，或者是哪一天什么事情都没有了，都可以放得开了，再来好好学佛；实际上，就是指望未来的自己能够走向这条光明的路，现在嘛，就让我在黑暗中再浸泡一会。

虽然学佛修道没有年限（没有年龄的限制），但还是这个人越是年富力强，毕竟能够拿出来的精进力就不一样；你怎么能够指望一般情况下，一个六七十岁的老人，他能够拿出二、三十岁小伙子那样的一个精力跟体力来做一些修行的事呢？虽然在历史上，不乏因为一些因缘，到了年老才开始修道，而且有所成的，不过总体来说，生命的改善，还是在这样年轻的时候更有力量，另外这一生的沾染和这一些习惯也还处于更容易改正的时候，也就是我们常说的小孩可塑性大，到了四五十岁的成人，难度就变大了，是有道理

的。

好，下面是佛陀介绍他刚出家那一段岁月的修行。

二、修定

“比丘们！出家后，我清净地守护着自己的身、口、意。”

并没有谁去要求他怎么样，他是自己发心修道，所以我要过这样身语意清净的生活；如果变成别人要求我、谁要求我，那终究是差了一层。下面说：

首先来到大家尊称为“仙人”的阿罗罗迦摩罗处修学。阿罗罗告诉我，他已修得了超越“一切识处”的“无所有处”禅定境界。

他去拜的第一个老师叫做阿罗罗，他修当时很少有人能够成就的一种禅定，叫做无所有处定，这个在佛教后来所说禅定体系——四禅八定中，是属于无色界定的第三定。

无色界四定是空无边处定、识无边处定、无所有处定以及非想非非想处定，文中提到了两个，一个是这里提到的无所有处定，另外一个就是后面要说的非想非非想处定；那这个禅定实际上来说是不容易的了。下面文说：

我心想，阿罗罗能，我也能。于是精进修行，过了不久，我也体证了“无所有处”的境界。

这里说，当时的释迦太子有这样一种心：“阿罗罗能够成就这样的禅定，我也能！我一定能！”

你们如果熟悉法相的话，知不知道这是什么心所呢？这应该说是含摄的“惭”心所。我们现在生活用语说，惭愧意思就是不好意思啊、为此感到羞愧啊；佛教当中讲到惭与愧常常是分开说，像佛教后来唯识宗中，《成唯识论》里解释“惭”——依自法力、崇重贤善为性。

什么叫依自法力、崇重贤善？明白的说：我是希望成就圣道的人，所以我要成就这样清净的身语意行，所以这样的禅定我要去修习、要去成就，所以这样的智慧，我要去成就。用我们老百姓的话说：我是这样的人，我怎么可能不具备这样的素质。是这样的心，是一种向上的力量。

有一些人不了解佛法，以为佛法很消极、很软弱、很没有力量。

软弱的人，怎么可能折服自己的种种烦恼和习气？

软弱的人，怎么可能顿然舍弃对五欲的贪恋？

软弱的人，怎么可能迸发出不可遏止的勇悍精进的力量？

佛法不仅没有消灭人们前进的力量，反而是强盛了这种力量，净化了这种力量，并且给这种力量以最恰当、最正确的导向。

这里只是一句很平淡的话，但是背后，是一种坚定不移的、决定的信念，和自己一定要达成、必定要达成的这种决定的信；特别是在修习自己内在德行的时候，这个很重要。

外在的事情，真的不是“人有多大胆，地有多大产”，但是内在的德行、心的训练，跟一个人这种内心的决定意乐是有很大关系的。下面说：

于是精进修行，过了不久，我也体证了“无所有处”的境界。

这是释迦太子在跟阿罗罗学习之后，很快他也证得了无所有处定。

阿罗罗知道了，对我极为恭敬，与我平起平坐，且邀请我与他一同领众弘法。

大家有没有看到啊，这个阿罗罗尽管是世间禅定的功夫，但是这个人有没有道德啊？从这儿就能够看出来。没有觉得这个学生学会了老师父的看门本事，要威胁这个老师父的生存和养家糊口的饭碗了；他没有这样，反而，尽管自己是这一段路的引路人，看到释迦太子也达到了这样的禅定，反而很尊敬。

其实也是有道理的，因为阿罗罗修行得到这样的禅定并不是一件容易的事，其他那么多人跟他学，从这里可以看出来也没有谁可以证得这样的禅定，但是佛陀来不久就能够证到；那么对于像他们这样的修行人，真正的修行人是尊敬有德者的，所以他就对他很尊敬。

作为之前那一段路的引路人，跟释迦太子要平起平坐，而且共同统领这一个学派的团体。这个人应该说，做的很让人称叹，心胸很不一般，从这看也确实很有道德；但是，不是说有胸怀、有道德、有修养、是好人就意味着都对，就意味着就全好。下面说：

然而，我心知“无所有处”之境界，仍不离情爱，不得解脱涅槃。所以，带着对这种修行法的不满意与失望，我离开了。

这是佛陀这一段修行的情况。

他最后是离开了阿罗罗那里，为什么呢？因为他证得了无所有处禅定之

后，他检视自己的身心，还是没有彻底地离开爱染，还是没有真正的解脱，没有真正的到达一切苦止息的境界。

所以实际上，佛陀的战略目标是很清楚的——我不是要以达成很少有人能够达成的这种罕见的德目或者说修行境界为满足，我只向着一个目标，那就是究竟的解脱，别的跟这个没关系的，再怎么好，我一刻也不留恋。

这需要非常清晰地生命抉择；用老百姓的话说，要活的很明白，知道我到底为什么活，为什么要为这个目标活。

真的活得清楚明白，按照自己的战略去活，就不会为一路的风景迷了眼目，带歪了路。如果不是这样，现实生活中，古往今来，包括我们自己身上，反思一下就知道会是怎么样子了。

佛陀的这种抉择是很正确，也是很清楚的。下文说：

接着，我来到郁陀罗摩罗子处修学。郁陀罗告诉我，他已修得了超越“无所有处”的“非想非非想”禅定境界。

这个郁陀罗，比前面所说的阿罗罗还要高明，他所证得的禅定是在三界中能够达到的最高禅定。什么叫三界中能够达到的最高禅定？就是没有出离生死轮回，没有证悟圣道的情况下，能够证得的最高的禅定——非想非非想处定。下文说：

我心想：郁陀罗能，我也能。

跟之前所说的是一样的。释迦太子的心是非常的专注有力，有决定性。

于是精进修行，过了不久，我也体证了“非想非非想”的境界。

释迦太子的资粮，释迦菩萨的资粮，是这样的充足，以至于对别人来说修这一生也不一定能达到的目标，他只需要一个决定的意乐和精勤的加行，很快就可以达成。换句话说，如果评修行界的天才的话，释迦太子是这两三千年里第一天才。这也是为什么前面阿罗罗，和这里的郁陀罗，都对于佛陀这样的尊敬的原因。

郁陀罗知道了，也对我极为恭敬，与我平起平坐，且邀请我与他一同领众弘法。

这个教导非想非非想处定的郁陀罗，跟前面阿罗罗，在这一点上很相似——知道了佛陀很快证得了非想非非想处定之后，不是感到受威胁，更不

是嫉妒打击，而是对佛陀极为恭敬。

也是在僧团里（他们也是外道的出家众，也可以叫僧，之前讲三宝的时候讲过），在自己的这个团体中，给佛陀分予他平等的权利——这是很难得的、平等的尊崇地位；也邀请佛陀与他一起领众弘法。下文：

然而，我心知“非想非非想”之境界，仍不离情爱，不得解脱涅槃。所以，带着对这种修行法的不满意与失望，我再度离开了。”

佛陀自己证得了非想非非想处定，但是他检查自己的身心，知道仍然没有断除烦恼根子，还是没有得到一切苦的究竟止息，所以，尽管这非想非非想处定是三界中能够获得的最了不起的禅定，甚至一些人以为那就是涅槃，但是佛陀没有被迷惑。

既然这不是究竟处，佛陀便毅然决然地离开，没有一丝一毫的拖泥带水，也没有一丝一毫的名利心作祟。

“多了不起啊，这样的禅定，世间大概只有我和郁陀罗有吧！从此以后，我也是笑傲江湖的两个人之一了。郁陀罗那么大年龄，很快我就是独揽风光了吧！”

佛陀可不是为了这一切来出家修道的，很明确地以解脱、涅槃为唯一目的。这个既然不能够带来究竟的涅槃与解脱，佛陀自然也就离开了。

好，今天我们学习《佛陀的修学历程》，学习了前边两个部分：一是出家，二是修定。下面的内容，我们下一次再继续学习。

【佛法问答】

接下来的时间，跟大家一起来做一下交流讨论，如果有什么问题，大家可以提出来，如果需要我可以把语音打开，也可以语音提问。

好，这里有一个问题，问的还挺好的，我们一起来看一看。

问题1、何为慢心？

法友：觉得别人能，自己也行，是不是也是一种慢心？

法师：这个要看是什么事，为什么。

你像这里说的，不是一般的“能”。你能住大房子，你能开一百多万的车，我也能，这个没有意义。那反过来，你能有这样的道德，很了不起，我

赞叹你、我敬佩你，但是我也要成就这样的善法；这后面如果不是比高下的心，而是自己希求这样的善法，乃至说圣智圣法，希望这些在自己五蕴流中也能够生起，这个不是慢心。

慢心是心高举为相，“慢对他心举，骄由染自法”；慢是内心高举的相，是不符合事实情况的。

那么，自己对于修习善法有这种决定意乐，为善不甘人后，这不是慢。从心所的细致分别上，这不是慢；而是我刚才所说的惭心所——“依自法力，崇重贤善为性”。

崇敬、赞叹认为这样的贤善法是好，这叫“崇”——大家现在崇敬的是什么呢？哪是谁有道德啊？哪是谁有智慧啊？大家现在多数人崇敬的是谁有钱、谁有“本事”，崇敬的是这些；那么，这里说的是崇敬贤善。

这个“重”是推重，你自己到底是以什么为重要。我们到底以为什么重要啊？如果说摆在你面前两个选择：

一个是拥有完美的道德，一个是拥有完美的眷属，你选哪一个？

一个是拥有完美的道德，一个是拥有高名厚禄，你选哪一个？

这个时候就看得出来我们自己内心到底重视什么？

惭心所，是依自法力，崇重贤善为性，这是这样的心。那看到别人有这样的道德，他不是嫉妒，也不是看不起人家，更不是觉得我比他好，而是这样的道德很好，这样的德行很了不起，我一定要成就它、我也能够成就它，他能够做到这些、我也能；这个心啊并不是慢。我这样说有没有说清楚呢？

修学佛法，不要指望一上来就彻底断除最微细的慢，最微细的慢心在佛法中等同于另一个词，叫我执，大家去看，在根本的经典比如《阿含》中，常常用断慢，来形容尽断我执的意思；因为人们只要内心中感觉有我，这个微细的慢心就必然在的。

学习佛法，恶不善法的修断、烦恼的伏断，不是上来就从最微细处下手，也不是上来就提出最高的标准，那些不具备普遍的可操作性，而是有它次第的。

前边我在讲“皈敬颂”，讲到声闻果证的时候，也提到了烦恼伏断的问题——那烦恼的断除是从粗分的开始断？还是从细分开始断啊？当然是从

粗分开始断，最后尽断无明是阿罗汉的事；这是从声闻的果证来说。

所以，不必一上来就用最革命的面目来要求自己，因为一时达不到。佛对在家众基本的建议或者说希望，是持受五戒，为什么？因为前面四个（杀生、偷盗、邪淫、妄语）是能够给自己这一生和未来生带来巨大麻烦甚至痛苦的，要避免这样灾难性的事情发生；这是灾难性的事情。

我常常举喻就是说，一个人心梗发作进了急救室，同时这个人还有慢性支气管炎；医生去了之后，第一件事是帮助他解决心梗的症状，让他能够基本上渡过这个难关呢？还是开始着手治他的慢性支气管炎？当然是解决目前威胁程度最大的问题。佛陀教我们修行，最开始布施、持戒啊，也是这样；持戒能避免一些最严重的问题，而我们一般人觉得，那是拿一根绳子把我绑上了，不理解这份苦心、这份用意。

说修行的次第，那就是次第——先持好这些戒，避免一些重大的衰损事情发生，然后再说一点一点的向着生命更加的净化去进展。

这个是容许一点一点的进展的，不是说一下子我就要变成全然的革命者；那个不会在一瞬间发生，修行不是在一天就成功的。

法友：请教法师，一切法正、一切法邪的意趣？

法师：这个能不能够说一下上下文呢？因为这不是佛法的通义，这不像三法印这样的内容是一切佛法的通义，任何一个人讲三法印也都是诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，否则就是他自己发明的三法印。像这一句话，并不是一切佛法中通常所说的，恐怕是有上下文吧？如果给不出来上下文的话，我的发挥不一定符合你读的语境。

如果大家以后有什么文意类的问题，就是这段文，意思不太了解，想要问的话，我建议大家事先拷贝好，到时候把那一段相关的贴过来，这样看了之后，能够帮助大家一起来分析、探讨，可能更稳妥一些。

如果没有上下文的话，我担心我的解说会不会有断章取义的问题。所以，这个情况下，我要说吗？如果要说的话，那可真是无责任解说了。好，如果下一次想要解决问题的话，可以把这个相关的文，贴过来，这样我可以来做个说明。

问题2、不必纠结对方的话是否出自真心

法友：师父，如果有人告诉我，他能陪我走在某个程度，但是，我不知道是否真的。怎么办？

法师：我不知道这是说修行啊？还是说一般的生活？

如果是说修行的话，当做对方的一种美好愿望就好了。未来的事情，不是百分之百确定的；如果未来的事情百分之百确定，那就是机械的因果观。未来是由过去和现在共同决定的，一点一点向前推进，只要未来还没有发生，就存在着一些变动的可能；当然不是每一件都可能变动，但是很多事情是有变动的余地的。何必为未来这些事情去纠结呢？

经中有这样的偈颂，后来被论中引了，说的很好：

于过去无恋，不希求未来；

现在诸法中，处处遍观察。

智者所增长，无夺亦无动。

一般人不是生活在对于过去的品味留恋、沾沾自喜或者说懊恼中，就是生活在对未来的憧憬希望、忧虑担心和恐惧中；对于这样的情况，我有一个描述，叫做——始终生活在别处。

佛怎么教导我们呢——于过去无恋，不希求未来。那么心应该如何安住呢——现在诸法中，处处遍观察，真正的、时时的正念正知，安住当下；不是一般的，心傻乎乎的、死呆呆的黏在某一个目标上，类似于修定的那种安住，这强调的是“处处遍观察”，这叫做于正智抉择、于正智谛省观察，是随顺于智慧行的。

这样的正念正知，随时有正智相应的心，会有什么好处呢？这样的智者所增长的是向于无漏，向于解脱的，是智慧相应的，不是世间的浮财、薄名这些东西；财产可能被剥夺，名誉可能被破坏，但是你内心增长的智慧，国王拿不走，盗贼抢不走，大风、大雨、地震、山崩、海啸也不会让它倾动——智者所增长，无夺亦无动。

好！这一个问题我做这样一个说明。

法友：师父！请问市面上能找到的关于佛陀传记的电影，哪一些比较权威？

法师：我这个人，很不幸对于电影比较没有兴趣。大概从大学之后，好

像基本上就没有真心的想要看什么电影？所以即便是所谓的佛教电影，对于我也没有什么吸引力。即便是佛教的，我也更愿意去读一点经典，或者是一些好的书籍，经律论这些。所以这个我可能没有办法给出很好的建议。

但是，我并不是反对这样的形式、不赞成这样的形式，因为毕竟现代人甚至可能说很多人已经习惯了这种视听混合的、所谓很生动的灌输，那这个方便也好；只是要找到很应理的，我不知道是不是有那样的容易？

大家可以互相之间沟通交流一下，你们有什么建议也可以推荐给这位听友。

问题3、如何给孩子讲佛法故事？

法友：师父好！孩子有时会和我们一起听佛陀的故事，也想给孩子讲一些佛法的知识，希望可以种些善根。请问师父：应该从哪里开始比较合适呢？

法师：这个好！

给孩子讲佛法啊，切记不要像我刚才讲偈颂那样讲，那一定会把孩子吓到的，他从此以后听到佛法也许就会头疼。给孩子讲佛法要生动，要充满了生活的，甚至是童趣的。

佛法中不缺这样的内容，这种譬喻说法，从古到今源源不绝。以后你可以多阅读一点佛教的经、律、论，这里边呢有很多这样的内容。比如讲佛陀的往昔生，就是所谓的本生故事里，在今天看有很多是很符合孩子们的口味的，像九色鹿的故事、六牙白象的故事等等，都是在这样智慧与慈悲中，给孩子能够带去很正面的东西，因为佛陀本生行菩萨道不仅仅现人身；像这样一些就很适合，能够给孩子幼小的内心中，种下一些很美好的东西。

还有一些，比如说像部派佛教时期有部所传的《法句譬喻经》，就是《法句经》配合一些故事，以及现在南传佛教配的《法句经故事集》，这些也都很好；其他的像《贤愚》《杂宝藏》等等很多经典，还有一些论典中也讲了很多故事。

这些呢，我从前曾经见过一本书，好像是台湾佛光山编辑出版的吧，是一本关于佛教故事的很厚的一本书，不知道现在好不好找。你如果能找到的话，可能从里边会吸收到很多养料；如果不能的话，就留心一下各种佛教故事，网上也有，一些出版物也有，自己用心来收集一下，是很好的事。

问题4、如何判断和抉择佛法的导师

法友：佛陀的两位老师如实说了他们能达到什么程度，阿罗罗可以达到无所有定，郁陀罗可以达到非想非非想处定，但是如果有人说他可以有什么程度，可以带我走上解脱之道，然后我也如佛陀那样想，然后跟着跟着是否会走错呢？是跟着呢，还是观察一段再说？

法师：我们现在跟当时佛陀出家修道，背景情况是否一样呢？不一样！

释迦太子出家修道的时候，这个世间没有佛法，也没有佛说的经典还在流传的事情，也没有清净的僧团住持着佛法，所以他只能靠自己雄厚无比的善根闯荡江湖，闯荡修行界，最后硬生生的在本来没有路的暗暗世界中，自己硬走出了一条路，而且，自己就化作给人们带来光明的慧日。

我们今天又不是在一个无佛、无法的世界，为什么要这样做呢？

在今天走向解脱之路，最稳妥的办法当然就是依托佛陀所留下来的无谬的经典，跟从这些住持着佛陀清净教法的僧团，来学习佛法，实践佛法；还有比这个更加可靠的吗？

这样的回答不知道你能不能够听明白？

今天我们时间也不早了，正好一个小时，一起讨论的时间也就到这里了。下面我们一起合掌来做个回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天到这里，祝大家吉祥！

002-2. 佛陀的修学历程

{ 尽外道，出家修定行苦行
 觉古道，三智三明得涅槃 }

【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

【讲解】

上一次，我们一起学习了《阿含经故事选》第二个故事《佛陀的修学历程》中第一个部分“出家”和第二个部分“修定”。今天，我们继续从第三个部分“各种苦行”开始，向下来学习。文中说：

三、各种苦行

我继续在摩揭陀国境内寻寻觅觅，后来，来到靠近郁卑罗地方的西那尼加码村附近，发现了一处适合禅修的清净林地，就留下来强练“闭气禅”，想从中得到解脱涅槃。

在前面“修定”的部分已经说过：佛陀或者说释迦太子出家之后，先后跟随两位外道的老师学习过禅定——两种非常深奥的禅定，释迦太子都非常迅速地成就了这两种禅定，但是，发现这并不是真正的解脱之道，于是后来还是离开了。

这一段是说离开之后的事情，说到在摩揭陀国境内找了一处适合禅修的清净林地，开始修习“闭气禅”，希望能够通过这样的修习，得到涅槃解脱。

前文说过，摩揭陀国是当时印度实力非常强盛的大国之一。

然而，纵然以我强大的毅力持续修练，但因极度强忍闭气，造成身体强烈的头痛、腹痛与灼热感等种种的身体痛苦与疲惫，使得身体过度负荷而得不到平静。

这是佛陀说他在证道之前的一种苦行——“闭气禅”。顾名思义，这是通过人为的令呼吸停顿，也就是说的闭气，来希望达成解脱的一种努力；但是这并不是真正的道路。

释迦太子的毅力是非常惊人的，但是以那样的惊人毅力来持续修习，只是令自己的身体受到种种痛苦与疲惫的折磨，并没有得到解脱，甚至这里说，因为“身体过度负荷而得不到内心的平静”。

这一段中，各种苦行谈了很多，其中还有一些是现在一些所谓的修行法门中在大力宣扬的。释迦太子出家修道之后，实际上他已经用“试错”的方式，给很多道路标上了此路不通的标记，我们应该善于吸取前人修行的经验，不应该太随逐自己的妄想。下一段说：

之后，我又尝试了裸体、持守各种饮食禁忌、以树皮羽毛等各种奇怪东西当衣服、常站不坐、常蹲不站、以棘刺与铁钉为床、一晚三浴、倒立而行、将身体吊离地面、受烈日曝晒、冬天坐冰块、泡水、禁语等，种种常人难忍的奇怪苦行。

这里罗列了一些佛陀在这段时间尝试过的苦行。裸体，也就是后来常说的裸行外道，佛陀也是曾经尝试过一段时间的；饮食的各种禁忌；还有像这里说的“常站不坐、常蹲不站”。

今天的一些宗教中还是有这样的修行的。比如前一段看到一个报导：就在印度，有一个人把自己的右手举了起来之后，就这样一直举着不放下去，那有多长时间呢？到现在为止已经几十年了。用不了几十年的时间，其实他这样做了之后，很快啊，他的一些肌肉和关节就发生了一些变化，现在不是他自己一直在举着了，而是说已经长成那个样子，放不下来了。但是呢，包括他自己以及周边的很多人，都觉得这是很神圣的修行。

还有这里说的“受烈日曝晒”。如果大家去看《大智度论》，《大智度论》里讲到外道的苦行，有一种苦行方法叫做“五热炙身”。什么叫“五热炙身”呢？印度那个地方属于执带地区，或者是说佛陀当年活动的地区很多在热带。在东南西北四个方向，夏天的时候点起四堆火，离人体比较近，人站在中间，这是有四个热源了，还有一个热源是什么呢？头顶的太阳。正当午的时候，来这样修行“五热炙身”，觉得这是一种修行，一种苦行。大家

可以想像那是一种什么样的经验，确实是常人难忍的奇怪苦行。

不仅如此，下文说：

长年不洗澡，让身上积满污垢，甚至于长出青苔的污秽行。

这也是一种苦行。到今天也还是有这种类似的说法，洗澡怎样怎样不好，对于身体会带来哪些影响。当然，过于频繁的洗澡确实是能够破坏体表的一些情况，但是，像这样认为越长时间不洗澡越好，其实也是不对的。下一种情况：

小心每一个步伐，在乎每一滴水，以免伤害小虫的谨慎行；离群索居的孤独行；吃牛的粪便，吃自己粪尿的不净行；住令人毛骨悚然的弃尸墓地，捡拾尸体残骸为床，任人在身上吐痰、小便。

这是说的其他一些苦行。还是跟前面的一样，今天还是有人在奉行着这些，比如传统下有一些修行人也持不杀生戒，但是因为对于业以及业感果规律认识的不到位，他们的持戒可能在某一些方面是走向了偏执，比如持不杀生戒，这种“谨慎行”到什么程度呢？要带一个小扫帚，把自己即将要走过的路面轻轻地扫干净了，然后再踏，为的是什么呢？避免有什么小虫会被无意中踏死，认为那样也是犯戒的。佛法中在说明不杀生戒的时候，并不是这样。我们接着向下看：

又经历了日食一粒麻、一粒米、一枣果的少食。

这是说在饮食方面的摄入，是极度地限制。

以致于瘦弱到皮包骨而两眼深陷，头皮皱缩，手一放到肚皮上，就能摸到脊椎，身上的毛一摸就掉下来了，连小个便都会因体力不支而倒栽葱。

这是佛陀后来特别地讲了一下这样少食的苦行。

在今天，我发现大江南北“辟（pì）谷”好像突然热了起来了，就是一段时间持续地断食，那个别地甚至饮水也断。这个呢，也有人问我说：“佛教中有没有啊？”佛教很明确地说：“一切众生皆依食住。”如果想要维系生命来修行的话，不可能离得开食。

当然，食是有不同层面的，我们一般人类文明中所说的饮食，是佛法中所说食中的一种，叫做段食，因为我们吃的时候是一段一段吞咽的，所以叫段食；还有其它三种食——触食、思食和识食，我在这里不细讲了。

人或者有情是靠这四种食的维系，才能够延续生命。当然不是都需要，比如说段食，只是我们欲界的有情、欲界的众生才需要，色界、无色界的都不需要，这里不去特别地多说。要说明的是，我们欲界有情生命的延续，从生理的规律来说，是没有办法完全地离开段食的。

这种苦行本身，不是令人解脱的道路，你说对于身体有没有好处，那是另外一个话题了。

这是佛陀当年在修道的过程中，曾经经历了这样的每一天只吃很少的食物，而且是经历了很长时间。下文说：

这样的修行，整整持续了六年。

这是关于“苦行”这一段。

下一段，是关于“放弃苦行，重返禅修”的。文说：

四、放弃苦行重返禅修

我心想，这六年来我所修的苦行，是没有人能比的，但依然不能让我超越常人，这不是圣者之道。那么，要达成正觉，应该还有其它方法吧！

如果没有足够的资粮的话，人可能会黏着在一个错误上，始终没有办法转身。佛陀虽然在出家修道之后，经历了这样种种苦行的弯路，但是他自己还是有这样的反思。

佛陀那六年的苦行，是常人非常难以达成的，在当时的那些修行人中，也很少有人能做得得到，所以这里说“这六年来我所修的苦行，是没有人能比的”。佛陀在以释迦太子的身份离城出家之后，他的父亲净饭王因为不放心，所以派了五个人来照顾他。这五个人呢，也被佛陀这种全身心投入地修行所感召，也跟他一起修苦行，一起来修行。从这也能看出来，佛陀这样全身心投入之后形成的这种感召力量。

但是，佛陀自己反思，这并没有让他超越一般人的问题和错误，所以，这些苦行应该不是圣者的道路，应该是有其它的方法。

这个时候佛陀想起来一些事情，下文说：

于是，想起了从前我还是王子时，在树下体验到的初禅离欲、离不善法之喜与乐。

这个在经中是有记载的：佛陀在年青的时候，在做释迦太子的时候，还

没有出家，曾经有一次，在一棵树下，自己撞进了初禅，就是碰巧进了初禅；体验到了初禅离开了欲界的贪缠，离开了恶不善法之后产生的喜乐。

初禅在佛法中也称为离生喜乐，初禅是伴随着喜乐的，这种喜乐是从哪来的呢？是离开了欲界粗重的烦恼与恶不善法之后得到的，所以叫做离生喜乐，离开了欲界的欲，离开了欲界的恶不善法而生起的身心喜乐。

这样的喜乐，为什么离开了欲界的烦恼，离开了欲界的恶不善法，就会现起呢？其实这后面有很深的话题，也是很意思，很重要的话题。不去过分的深挖，在这里我只说一个譬喻：

这就像一个人挑着一百斤的重担，一路走一路走，他把这所挑的东西看成必不可少的，不可或缺的，看成是他生命的必需品，认为他要得到安乐必须得有这些。但是他不知道，正是一路挑着这样沉重的东西，才使他身心不堪重负，苦恼重重。在他的颠倒认知中，是：有这些，我才可能得安乐的；没有这些，我不可能得安乐，所以自己一直不肯放下。那直到有一天，可能因为种种原因，他豁然放下了一直挑着重担，于是体验到了什么叫做释然，什么叫做轻安，什么叫做离缚的喜乐。

这个譬喻，就是譬喻我们欲界的有情一直挑着欲界的种种欲贪烦恼，不肯放下，以为这些是达成自身安乐所必须的，甚至是要素，不肯放下，也不敢放下。但是呢，一日不放下，一日不得身心的安宁；只有顿然放下，才可能立刻获得真正的安稳和快乐。

这是用初禅来简单地说一下。初禅当然不是究竟的解脱，但是，他是用世间道，世间的方法，离开了欲界的种种烦恼和恶不善法，是这样的生命状态，有喜乐相伴。下面：

既然都已离欲、离恶不善法，那应当是通往正觉之路，我为什么要害怕，而避之唯恐不及地去修苦行呢？我不再害怕与排斥了。

这是说苦行六年之后的释迦太子，想起出家之前，自己在树下体验到初禅的那个身心状态之后，自己反思：“既然当时都已经离欲，离恶不善法，那这条道路一直升上去应该是可以通往正觉的道路，为什么当时要害怕而避之唯恐不及呢？后来也没有去修那些呢？我不再害怕与排斥了。”这说明佛陀之前有害怕与排斥，为什么呢？因为初禅有喜乐。

印度当时有一种修行的观点，或者说哲学，或者说理念，认为：人是过去造了种种苦因的，所以要受苦果，听起来很像佛法，是吗？再听下半句：既然有这些苦因，那就必须把这些苦因都消耗尽，才可以离苦；也就是说要多吃苦，吃苦本身就是修行，在这个吃苦的过程中来磨练自己的身心，让自己生命升华，同时也消耗自己过去的苦因。是有这样的理念的，这是佛法吗？这不是；等到佛陀真正正觉的时候，我们会看到。

但是佛陀在这个时候，他的反思就觉得从前苦行的道路是不对的。就在他从前做王子的时候已经离开了欲界的欲贪和不善法，要是能够这样一直向上发展，是有可能导致全然地离欲和解脱的啊；这是佛陀这个时候的想法。下文：

但以目前这样虚弱的身体，实在不能再进入初禅，我应当先吃些食物，让体力恢复过来才行。

六年的苦行把佛陀的身体搞得太过于虚弱了，过分虚弱甚至病苦的身体是可能破坏禅定的。就是这个人本来有禅定，但是身体变得特别的病弱，那禅定是可能被破坏的。另外，身体如果过分地虚弱，很严重的疾病缠身，令身心不堪能修道，也可能连初禅都很难达成，这里讲的这个道理是对的。

所以，佛陀决定应该先吃些食物，让体力恢复过来，就像我们后来很多人知道的那样——佛去尼连禅河中沐浴，有一位牧羊女供养佛陀乳糜，佛陀接受了这个供养。下文说：

当我开始接受食物时，当初伴我出家修行的五比丘，认为我已经半途而废，放弃修道而堕落了，所以对我感到厌恶与鄙视。

前文也提到了这五位比丘，也就是后来的阿若憍陈如为首的，佛初转法轮的时候，最初的五位出家弟子。这五位看到佛又开始接受人家供养的食物，认为他不修行了，认为他道心退了，这是当时很多这些所谓修行人的观点。他们肯与释迦太子住在一起，是认为释迦太子在修行上是楷模，愿意跟从他；现在释迦太子在他们眼中成为了一个弃道的人，成为了一个又一次拥抱世间的人，半途而废的人，所以就离开了他们认为已经堕落的释迦太子。

世尊并没有做过多的解说。下文说：

恢复体力后，我看到一位名叫吉祥的人正在割草，于是，向他要了些草，

到尼连禅河畔一棵菩提树下铺座禅修，并且下定决心，不得解脱涅槃，绝不离开。

受了饮食供养之后，佛陀开始准备要进行后面的修行。他首先是向一位割草的人要了一些草，然后到尼连禅河畔一棵菩提树下铺座。

应该说那个时候还没有菩提树这种称呼，今天的菩提树在那个时候叫毕钵罗树。“菩提”是觉的意思，就是梵语 bodhi 的音译，是因为佛陀后来在这棵树下证得了无上正等正觉，所以佛弟子们才把这种树命名为觉树、菩提树；把毕钵罗树叫成菩提树，这是后来的事情。

释迦太子敷座之后，下定了决心：“如果不得解脱涅槃，不起此座。”

我们平时常常听到一些学佛的人在叹息、感慨自己修行不得力，不得力总是有种种原因的，相当一部分原因来自于我们非智力因素，也就是内心缺乏一种决定意乐。什么叫做决定意乐？看看佛陀这个，就知道什么叫做决定意乐。

那是不是意味着：我们每一座也都要这样“若不得正觉，我不起此座”？那倒不是。

但是，你可不可以给自己安排一个修行的课程之后，让它雷打不动呢？

可不可以自己能够很主动地在内心得到空闲的时候，去如理思维，让它随顺于法运作呢？

如果这两点我们能做到了，很简单两点能够做到了，那么，我们的修行一定会进步的。

前提是：有正确的方向，有正确的方法和基本的正见。如果这些没有的话，那首先要获得这些，不能盲修瞎练。

就这样，我进入了一连七天的禅修。

这是佛陀说他的这样一个转变——放弃苦行，重返禅修。

好，接下来是一个很重要的部分——体证解脱的那一夜。文说：

五、体证解脱的那一夜

在持续的禅修中，我进入了初禅，再继续经第二禅、第三禅，进入第四禅。

这是佛陀在这一座上修行的历程。他没有起座，始终在禅修中，进入了

初禅，然后又经过了二禅、三禅，进入第四禅。

禅定的这种逐渐深入，对于修习禅定的人来说，几乎是必需的。只有在很熟练，内心在这方面具足很强大的堪能 and 善巧的时候，才可能跳跃，否则只能是这样一级一级台阶向上走。对于初学来说，肯定是要经过比较长的时间，才能够达成的了，这是说即便是能够进四禅，他如果不是很善巧的话，他也是要这样经过次第的一步一步地上来；如果很善巧，堪能性很强，可以跳跃。

就在第七天的初夜，我以第四禅的定力，忆起了我长远以来的过去生，每一生中的种种生活细节，而证得了宿命通的第一智。

在连续禅修的第七天，佛陀在初夜分，也就是我们中国所说的前半夜，对应的现在时间是晚上六点到十点这个时间段。

释迦太子在第四禅中，以第四禅的定力引发了宿命通，忆起了久远以来的过去生，包括每一生中的种种生活细节；这被称为一种智慧，所以叫“第一智”。佛陀的宿命通是很强大的。

到了中夜，再以第四禅的定力，通达了天眼神通，而能知晓众生的各种业力，看见众生死后依怎样的业力往生何处，证得了生死神通的第二智。

佛陀在第七天的中夜，在第四禅的定力支撑下，引发了天眼通。

天眼通在一般人的想象中，以为主要是看远处的，或者是隔着障碍来看，或者看极细小的、极隐微的；实际上天眼通最主要也是最重要的能力是——看众生各种业力，看众生种种的死此生彼的未来相，就是说他能够看到未来，看到未来众生乘怎样的业力在这一生之后到哪里去受生，能够看到这个，这是这里说的“第二智”。

中夜呢，对应我们现在的时间是晚上十点到凌晨两点。

到了后夜，想起未出家以来就存在心里的问题，亦即这生、老、病、死的流转，实在让此世间陷入了极大的苦恼，怎样才能脱离这老与死的苦难呢？

这是到了后夜，佛陀主要用心的地方。

于是，又以第四禅的定力正思惟，生起具突破性的无间慧，了悟到老与死是因为生；（生是因为）有；（有是因为）取；（取是因为）爱；（爱是

因为）受；（受是因为）触；（触是因为）六入；（六入是因为）名色；（名色是因为）识等层层因缘。

这里我做了一些辅助的说明（上文括号里的内容，就是法师作的辅助说明），不然对于十二缘起支或者说有情缘起不了解的，不知道在说什么。我在这先解释一下：

老与死是因为生：

“老”与“死”是生命现实中的苦，从哪儿来呢？从有“生”来——生因缘老死。如果这个人没有出生，会有他的衰老和死亡吗？不会有；但是反过来说，一个人出生了，那衰老和死亡就是必然的事——生因缘老死。

生是因为有：

这个“有”是指业。有，有几个意思，一个是指的生命、生命的现实、生命的现象、生命的显现，叫做有，比如说三有就是指的欲有、色有、无色有，也就是欲界、色界、无色界，有在这个意义上是指的生命的显现。还有一层意思，是有的内涵，叫做生命的潜在，也就是导致生命显现的力量，那是什么呢？那就是业的别名；所以，有，当它指生命的潜在、生命的潜力的时候，它其实就是指业的。

这就是说“为什么有生呢，为什么会受生呢”这样次第地在推究其原因，是因为有这样的业；有了业，就有了感招生死的力量。

有是因为取；取是因为爱：

这种感招生死的力量，生命的潜在——业或者说有，它的因缘又是什么呢？是“取”。取，跟前面的“爱”是有关系的，所以关联着说一下。

“爱”是指内心生起了贪爱、染着，当然，另外一面就是生起了憎恶、嗔恨，所以，在后来的一些论典里，在说爱的时候，说了两种爱，叫做“不离爱”和“乖离爱”；不离爱指的就是贪，乖离爱指的就是嗔。

当这样的烦恼在初步的情况时候，被称为爱；它比较强盛的时候，也就被称为取，当然，后世对于取也有一些说明，这里就不去多说，说起来太过复杂，简单地讲一讲。

爱是因为受：

“受”是指的内心中的苦受、乐受、不苦不乐（舍）受等等，这里在说

什么呢？我们之所以有种种业，是因为内心有强盛的贪嗔驱动，来发生这些身语意的造作。这强盛的贪嗔痴，是由染爱而来的。染爱是从哪儿来呢？从内心的苦乐舍受上生起了爱染；这个不知道大家有没有这种观察。

我们人，一般的凡夫，没有经过正确训练的身心，实际上是被种种受所驱动的——好吃的，好喝的，好玩的，好受的，好听的，还有好闻的（嗅觉）；人们被各种可意、不可意境所系缚或者是推斥，实际上是因为这些境带来了可意、不可意的受。这样看啊，我们一般的人实在是受的奴隶啊！

受是因为触：

受是从哪来的呢？是从根、境、识三和合来的，这就是所谓的触，触是指根、境、识三者的和合。什么叫根、境、识三者和合呢？就是感观、感观的对象和内在精神活动（所谓了别的识），它们和合在一起，这个现象叫作触；有了这三者的和合，也就有了认知和感受。

触是因为六入：

要想发生根、境、识三者的和合，它也需要前提，也就是这里说的“六入”，什么叫六入啊？就是六根，就是眼、耳、鼻、舌、身、意这感观。

六入是因为名色：

六入有没有因缘呢？也有，“名色”。“色”是指的物质，“名”是指的精神；名色，分别指生命现象中的物质现象和精神现象，反过来说呢，所谓的生命现象也就是这样物质现象与精神现象的和合。在佛法中，名色还有另外一个意思，它是指从最开始受胎，一直到发育成诸根具足的胎儿相之间，这个阶段的胚胎状态，也叫名色，这是另外一个所指。

名色是因为识：

这样的物质与精神现象的和合，它有没有什么因缘呢？也有，它以“识”为因缘。如果没有识住的话，应该说胚胎的发育不会继续进行下去。

在当下身心活动的观察下，由识而返，亦即了悟到识也不离身心，识又缘于名色。

识有没有因缘呢？识也有因缘，识也离不开物质和精神的滋养。

这里是简单地说明了十支——老死、生、有、取、爱、受、触、六入、名色、识，这是逆序地来推，从人人希望避免或者是说当作问题的老与死开

始，来推究问题的根源。那么，文说：

我在这样的正思惟中，觉了其中环环相扣的“流转”面，关键就在问题根源的“集”，这样的体证，让我生起“眼、智、慧、明、光”的正觉，这是我前所未闻的无师自悟。

前面略讲了释迦太子当时思惟这个问题生起的智慧觉了，了悟到这样的因缘关联，也是这里特别强调的“在这样的正思惟中，觉了其中环环相扣的流转面，关键就在问题根源的集”。

“问题根源的集”是什么呢？也就是“爱”“取”，也就是刚才所说的这十支中的爱与取。

生命现象有识、名色、六入、触、受，这些都很正常，要不然就不是生命现象。但是，有了受之后，不是必然也不是应该会发起染爱的。如果染爱不发生，也就没有后边的取，也不会有后面的与这样烦恼相应的造业（有），更不会有后面的生死，所以说“关键就在问题根源的集”。

这样的体证，让佛陀生起了正觉，文中说“这是前所未闻的无师自悟”——这是佛陀这一生中第一次有了超出前人的、超出当世所有人的无师自悟。

好！今天要讲的内容就先到这里。后面更进一步的内容，包括后面的注解（按语部分），要跟大家再继续详细地说一说，那就有待下一次。

【佛法问答】

问题1、苦行、惜福与佛法的财富观

法友：苦行与惜福的区别在哪里？

法师：应该是针对刚才那一段种种苦行来问的这个问题。好！我说一说这个问题。

惜福，这是我们汉传佛教特别强调的一个观念，好不好呢？应该说对于今天物质条件好了，我们很多人活得有一点轻狂了这个现实，是特别有对治意义的。应该活得更有恭敬心，更谨慎一些，不要活得那样轻狂；对于这个是有好处的。

但是呢，如果用佛法的根本意趣来观察的话，这里就有一些可观察处。在《阿含经故事选》后面的一些故事里，大家会看到：佛陀并不赞成一个人俭省到吝啬的程度。什么意思呢？也就是说，人不要做物质的奴隶。人拥有

的这些福报，以自己这一生可以支配的资源呈现出来，那么，要正确地利用它，而不是被动地守着它，做守财奴，以为不用才好。

不用，价值体现在哪呢？财富是在流通使用中才有价值的。像中国过去一些守财奴那样——有钱了，铸成银锭装到罐子里或者是什么里，埋到地下；这个，从今天经济学观察，是对自己和别人真的很有好处吗？并没有。

佛法的认知并不是这样的。像后面有一个故事，就讲到了这样一个守财奴，他的名字也叫摩诃男，跟后来继承释迦族王位的那位王子是一个名字，但是这是个守财奴，所以我有时候称呼为守财奴摩诃男，他是很富有的。

他这样富有，但是人非常吝啬——自己拥有的钱财自己舍不得用，也舍不得给下属仆人，舍不得给亲族朋友，也舍不得给当时普遍比较受尊重的各种出家修道人使用，就是沙门、婆罗门，他也舍不得供养。

对自己俭省到什么程度呢？富可敌国的人，穿的是破烂的衣服，吃的是发馊的饭；即便吃这样的饭，还要把门关上，免得在他吃饭的时候，有出家人来向他乞食，他不好意思当面不给，这样一个人。

他命终之后，当时的国王处理好他的遗产，向佛陀说明这个情况，就问佛陀：“像他这样节俭或者像他这样的一种生活，他命终之后会怎么样呢？”这位国王也拿不准“他这是美德啊？还是问题啊？”

佛说：“像他这样啊，就是最贫穷的人。为什么这么说呢？他所拥有的财富并没有给他自己现生带来任何安乐，也没有给他的亲人、朋友、下属带来更多的安乐，他也没有布施沙门、婆罗门；没有在现世给别人带来利乐，也没有为自己的后世积聚福慧资粮、福德资粮。以为他是富有的人吗？他是贫困的人，他是非常贫穷的人。而且因为这样贪吝的烦恼，命终之后堕于不如意处，堕于三恶趣。”这种吝啬是烦恼，吝啬后面总是跟贪有关系，是贪相应的。

这样来看，真正的佛法并不像一些人想象的那样，特别地以惜福为第一着力点；如果只强调惜福，那是只强调节流。

佛法里面说的是，希望能够有合理的支配，而不是尽可能少的支配。佛在说到财富的支配、分配的时候，谈到：有一些要拿来消费，自己的，亲人的，朋友的，来做消费；还有一些应该储蓄起来，以备不时之需；那还有

一些要拿来投资，用今天的话说，扩大再生产或者是投资理财等等，是这样的概念。

但是这几部分都要有，不能一时头脑发热了，把过河钱也都拿去投资了；也不能说做月光族，所有的都拿来花掉；但是也不能走入另外一个极端，把脖子扎上，然后呢，就都存起来。

更重要的是，佛法还强调向于后世的投资！

现在一般说到投资理财，人们只是懂得这一生的投资，现生资产的扩大。懂得向于后生投资吗？那是什么？那是用自己这一生所拥有的福报和资源去做一些布施，这就是把现世的福报，让它向于后世做一个更扩大地投递，而不是简单地攒着、省着，那不是佛法的财富观。

惜福其实是涉及到财富观、福报观的问题，只是片面地强调惜福，其实离佛法正确的财富观和福报观，是有距离的。

像一些外道那样近于苦行的，认为越俭省就越好的那种，本质上甚至跟吝啬型都很难区别开的情况，实际上并不值得称道。

之所以惜福这件事情在中国得到特别的张扬，那是因为中国在漫长的农业社会中，小农意识太强了；这个向佛法中有渗入，有表现。

在印度的时候，佛教更强调的是少欲知足，特别出家的修行，强调少欲知足，没有用惜福这个词，或者说很少看到惜福这个词，类似的概念是少欲知足，这跟单纯的惜福是两个概念。

实际上，你的福报这一生已经呈现出来了，作为感果的一部分已经呈现出来了，你还能够省下来带到后世吗？还能吗？

树上的某一个苹果，它的果肉已经长出来了，人也不吃它，鸟也不吃它，虫子也不吃它，难道这个苹果里面的果核掉在地上长出树的时候，再结果的时候，这个肉能够再长一遍吗？大家省下来，谁也没有吃这个肉，这个果肉能够多出来吗？不可能啊！

这一生的福报也是这样，它已经作为果相呈现了，你怎么把它带到后世啊？靠省就能省到后世吗？所以，真正的佛法中，并不是节省这一生的福报，而是正确地分配、运用这一生的财富。

这一点，我希望大家能够认清真正的佛法和参杂了中国小农意识的这种

观念之间的差别。不是说不惜福，不是说强调惜福没有价值，而是要谨慎一些，避免一些跟佛法根本义有背离的内容把我们带偏。

问题2、一杯水用来刷牙、洗脸加洗脚，是合适的吗？

法师：看什么情况！

比如说我现在生活的这个区域，特别这个季节，生活用水是没有任何紧张的；这个时候这样去做，实在来说可能没有太大意义。但是，在一些情况下这样做就有意义，比如说自己一个人山居（在山上住），可能每一次去挑水都要走相当的距离，那这个呢是花费时间也花费精力了，为了节省时间做更重要的事，那其他的俭省一些，自己也很安然；这样做就完全可以，没有问题，也确实是比较合适的，出发点不一定是“自己内心觉得这样就积攒下来了福报，这个福报未来能够用在哪里”，不一定是这样。

佛教中特别地来强调一个动态的观念，所谓缘起。关于这些福德，特别是在家众，我们要恰当地支配自己这一生所能够支配的这一些福报，这些资源，而不是一味的俭省。

一味的俭省的话，后面的心不一定是与少欲知足相应的，为什么呢？少欲知足是很随缘的——自己没有任何多余的希求，甚至对于一个阿罗汉来说，生也好，死也好，没有任何的倾向性。

不管是单纯地要省，还是惜福，这后面有什么概念呢？要为未来留存；这与少欲知足不一样。

我就这样简单说一下，因为这里如果说深的话也会比较深。这个问题也就讲到这里。因为时间比较久了，一个多小时了，今天就不再多说。

我们一起合掌来作回向：

愿以此功德
普及于一切
我等于众生
皆共成佛道

今天到这里，祝大家吉祥！

002-3. 佛陀的修学历程

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们继续接着上一次的学习来向下进行。上一次，我们学习到《阿含经故事选》的第二则故事，关于佛陀传记的故事。上一次我们有说到，佛陀在菩提树下精进修道，依次进入初、二、三、四禅，并在第四禅中先后发起了宿命通、天眼通以及所讲到的生起无漏智慧。生起无漏智慧这部分，上一次我们学习了佛陀觉悟“苦集流转”的智慧。

刚才说到，我们上一次学到的佛陀在天眼通之后觉证的是关于“缘起流转”面的觉证，也就是“苦集流转”的觉证。

那个觉证是发现问题的觉证。这其实告诉我们什么呢？真正正确地发现问题，本身就是智慧；发现问题的根源，本身就是智慧。这一点并不和我们的常识有什么隔碍。在我们日常生活中，我们想要有条有理地去解决一个问题，那么面对这个问题，我们首先要正确认识这个问题的现象，然后来分析问题的原因。某种意义上，我们能把问题分析得多透彻，我们解决问题的把握也就有多大。如果这个问题清清楚楚地摆在眼前，什么样的因缘导致的，实际解决方案已经呼之欲出了。

今天接着向下来学习，文说：

接着，我又正思惟，生起具突破性的无间慧，了悟到：生灭了，老与死才能灭；有；取；爱；受；触；六入；名色；识灭了，名色才能灭，这样，全部的苦迫才熄灭。我在这样的正思惟中，觉了其中环环相扣的“还灭”面，

让我生起“眼、智、慧、明、光”的正觉，这又是我前所未闻的无师自悟。

这一段文，我们来具体看一下。佛陀在天眼通——也就是死生智证明——之后，所觉悟的第一个内容是关于“缘起流转”面的智慧，刚才说的是关于“缘起还灭”面的智慧。

佛陀说：“接着，我又正思惟，生起具突破性的无间慧。”

文里强调：“我又正思惟，生起具突破性的无间慧。”这里有一个很简单又很关键的词，就是“正思惟”，它导致的结果是“生起具突破性的无间慧”，也就是无漏的智慧。

佛陀这里说得很清楚，他并不是什么也不想，就产生了突破性的无间慧、突破性的无漏智慧，而是通过正思惟，生起了具有突破性的无间智慧、具有突破性的无漏慧。这一点，是非常重要的！

这为什么重要呢？因为今天很多人以为无漏智慧生起的前置步骤是“什么也不想”，有些人以为无漏智慧的生起要靠“灰心”——令心里什么也不想——来达成；这并不是佛陀觉证的道理。

佛陀恰恰是通过正审思择、如实地了知，而引发了具有突破性的无间慧、具有突破性的无漏智慧。了知什么？观察什么？生命现象本身。对于生命现象本身，有如实知见，这是佛陀通过正思惟引发的无漏智慧。

这种无漏慧所觉证的内容是什么呢？“了悟到：生灭了，老与死才能灭。”

我们一些人，包括一些宗教中和一些世间的人，有“长生不死”的幻想，可是实际上，有生无不死。有为法，就不会说有了生而不会有变化和坏灭，所以有生必有灭；有生，在有情边来说，就必然有变化、衰老，也会有死亡。

那想真正的免于老、病、死苦，究竟的解决方案只能是不再受生；只要受生，老、病、死苦，恒相逼恼。

因为佛所觉证的修行主要是关于人的，所以十二支缘起如果仔细推敲的话，基本上是以人的修行为中心的；因为在五趣中，人趣“形、心俱为进道之器”——人趣是最适合修行的。

这个觉悟是非常关键的，这就打破了长生不老的迷梦。我们有一些人以为的那个解脱、涅槃，一推敲，实际上就是变相的长生不老，变相的“我”的永久存在，那不叫涅槃。

下面说“有；取；爱；受；触；六入；名色”等等这一切，后面的想要灭，必须有前面灭为因缘，包括最后说：“识灭了，名色才能灭，这样全部的苦迫才熄灭。”

可能看到这里，会有人有疑问：“不是说十二缘起吗？为什么这里没有讲无明与行二支？”这个问题在文后的“按语”我们稍后一起来探讨。按照这里十支的说明，到了识灭了，这样全部的苦迫才熄灭。

下文说：“我在这样的正思惟中，觉了其中环环相扣的‘还灭’面。”

这就是说上文所说的这种觉悟，抽象一点或者概括一点说，它的内容是关于有情缘起的还灭。

“让我生起‘眼、智、慧、明、光’的正觉”。

上一次我们没有时间来回答全部问题，在余下的问题中有一个问题就是——“眼、智、慧、明、光”到底是什么意思？这里分开来说有意义吗？如果有意义，那有什么意义？

这里用五个字来说，那么在类似于我们汉译的《初转法轮经》里说的是四个字，叫做“眼、智、明、觉。”那这里用的眼、智、慧、明、光呢，可能是参照其他的语言的版本，有可能是巴利语系的，我并没有特别地查原文，那么我这里用我们汉译的版本——眼、智、明、觉来说明它的意思。

如果笼统地说的话，眼、智、明、觉都可以说是无漏智慧。如果一定要分别眼、智、明、觉彼此之间一些微细差异的话，那么可以这样讲：观见名“眼”；决断名“智”，觉了，能够审择清楚，这叫决断名智；照了名“明”，这个照了，是指有这样智慧的光明；警察名“觉”，就是惊觉了，从过去的迷梦中醒来，是这个意思。这是在中国古代的相关翻译中可以看到这样的说明。

那么有部呢，他们对于见道，有自己的一个说明体系。在有部对于眼、智、明、觉这四个字的说明中，还有另外的说法，我简单说一下。有部说到见道十六心，那么见道中生起法忍名为眼，法智名为智，类忍叫做明，类智叫做觉。这里我就不太去细说，这是说给学得深的一些法友来了解一下；简单地说，按照前面那个去理解、把握就可以。

下一句话：“这又是我前所未闻的无师自悟。”

综合上面一段，都在强调“前所未闻的无师自悟”，这样的强调有什么意思？

因为在古印度的时候，大家特别注重传承，可以说这是古印度文化的一个特色，在佛世的时候这已经有了非常强盛的力量，这种力量强盛到什么程度呢？这篇传记里没有提到这个细节，那么在别的典籍中有的提到了一个细节，就是：

佛陀后来离开菩提树，要去世间行化、度脱众生的时候，在他到达鹿野苑初转法轮度五比丘之前，他在路上遇到了一个沙门，就是外道出家修行人。这个人也是很用心地在修行，看到佛陀，觉得佛陀很不凡，然后就比较好奇地问，说“你的师父是哪位呢？你得到了什么智慧的觉证吗”这样的话。

佛陀当时跟他实话实说：“我已经成为了一切智人（就是佛陀），但是我并没有老师，我是自己觉证了真理，觉证了正法。”

这个人听了之后呢，内心就不信了。一听佛陀没有师承，自己已觉证了这样的智慧；他不信了。换句话说，这个沙门是一个“传承迷信者”——觉得没有传承，就没有办法生起真实的智慧。

所以，尽管他感受到佛陀的不凡，佛陀也这样实语对他说，他还是没有办法相信，于是转身离开。当然离开得比较优雅，对于佛陀也有礼貌的祝福，转身离开。

这个场景，大家看着有没有感觉眼熟呢？在今天的佛教中也有这样的现象，特别地高推传承的意义。

传承有没有意义？有意义。

有那么绝对的意义吗？没有。

像在历史上，尽管没有师师相承下来这样一点也没有间断的传承，但是不乏一些大德自己从经典中（那也是佛亲口说的法）获得了法的启迪，获得了甚深的智慧，这是有的啊。

佛说法流传在世间，难道一定要通过一个人道有情的嘴说出来，它才是真法？通过典籍的形式流传下来，就是假法吗？如果不是，这个人通过典籍正确地领悟了佛法，有什么不可能呢？

不要做一个传承的迷信者，就像那个遇到佛陀却错失的婆罗门，那个外

道的出家众。这是佛陀强调“是前所未闻的无师自悟”的背后的深义。下面：

这样的正思惟观察，让我发现了历来诸佛走到正觉的古道！

佛陀说：通过上面所说的关于缘起流转与还灭面的觉证，通过正思惟而引发的智慧，佛陀发现了每一位佛陀达成正觉的道路！

是什么内容呢？下文说：

古道的内容是什么呢？就是从“正见”到“正定”的“八正道”。

我们如果简单说的话，那就是正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，先不一一地去解释。我们先来看下文：

追随着这古道而修，就能如实知“老死……等”（从“老死”一直到“名色”“识”等等）；知其“集”；“灭”；“灭之道迹”。

这里其实说明了什么呢？说：遵循着八正道修习，就能够如实地知四谛。

因为从老死开始，包括生等等这些是有情生命的现实，流转的有情生命的现实也就是苦谛。苦，我们常常说八苦、三苦，其实扼要地说，五取蕴的当体就是苦，六入就是苦，六界就是苦，这个以后有机会再深说。

后面的“集”，“灭”，“灭之道迹”，分别是苦的原因——集，苦的息灭——涅槃，和灭苦的修道之路——叫灭之道迹。这里的内容，下文有解说：

亦即如实知众生苦迫的流转（也就是前文所说的老死等），苦迫流转的原因何在（上文说的集），应当用什么方法灭除（上文说的灭之道迹），而能斩断流转生死的贪爱与无明（这就是灭），证得了灭尽烦恼的第三智，而成就了解脱生死的涅槃正觉。

这一段佛是说：基于缘起的智慧，佛陀发现了八正道；遵循着八正道的修习，佛陀证得了灭尽烦恼的第三智，从而究竟解脱了生死，获得了涅槃正觉。这是这一段文的主要内容。

八正道等，包括四谛等，更深入细致的内容不在这里展开；如果都展开，这一篇的讲解就会太庞大，在以后的学习中，如果有合适的地方，我们再来做细致的学习。

到这里，关于佛陀从最开始的出家一直到证道整个修行历程，我们基于《阿含》内的记载，有了一个基本的学习。

下面我们来看一看“按语”，对其中一些内容再进行一些探讨。

按语的第一部分，是在介绍这一则故事每一段分别取材于《阿含藏》中的哪些经典，作者是非常严谨地做的这样一种辑录和整合，以故事的形式来呈现的。

按语二说明：

本则故事是从好几部经文中拼成的，这仅是佛陀从二十九岁出家，到三十五岁正觉解脱的片段与略记。

说这一段文所说的内容。

至于涵盖佛陀一生的完整传记，在《阿含经》中还不曾发现。

《阿含经》中，没有大家想象的完整记录佛陀一生的传记。

依印顺法师的意见，完整佛陀传记的编成，其时间并不会太早（《原始佛教圣典之集成》第三五七页）。或许，佛陀时代或早期的佛弟子，对佛陀传的需求，并不是那么的强烈吧。

我们在《阿含经》中也能看到，佛世的弟子众包括当时的一些外道到佛陀这里，大家首先并不是因为佛陀本人多么了不起而去信服他的法，很多都是对于法的本身去听取，去随顺如实观，然后生起了如实的觉证；确实是从实践中来，到实践中去的，是围绕着法的展开。所以也不奇怪——在那个时代，包括佛灭度之后的早期，可能佛陀传的需求，并不像后来那样强烈。

下面第三则按语：

三、佛陀的修学历程，不论对佛法精髓与特色的认识，或是修行方法的抉择，都会很有助益，是每一位学佛者都应该深入了解的。

我们刚才在最后一段的学习中，也强调了几点。比如：是什么导致了无漏智慧的生起？并不是像一般人想的——心里什么也不想，导致了无漏智慧的生起；恰恰是正思惟，基于内心安定状态下的一种正审思择，如实知见，引发了无漏智慧。等等这样的一些说明。

这跟我们现在很多流行的说法是不一样的，现在流行的说法有很多偏于神秘，甚至可以说充满了外道的气息，是我们应该警觉甚至警惕的。

如果佛法这样一直变下去，连真正的证道、证道的方便都扭曲了的话，请问能保证还是佛法吗？

好，这里有一点微言大义，也许有一些还是说到一半就好。

下面第四则按语：

四、“非想非非想定”是当时印度修定的最高层次，其次，依序为“无所有定”、“识无边定”、“空无边定”、“第四禅定”、“第三禅定”、“第二禅定”、“初禅定”等八种。

略略了解一下就好，依次地说明，会是一个篇幅很大的内容。

这八种定力，要依序深入，无法跳越。

这个“无法跳越”是针对一般的情况说的，如果非常善巧的修习，也有说是可以有所谓的“超越禅”。

那么按语的第五条：

五、《杂阿含经》中，多将“八正道”中“正定”的内容，解说为是从“初禅”到“第四禅”的“四禅”，可以说是特别重视这四种禅定的，这或许跟佛陀由“第四禅”开发神通，继而观缘起得解脱涅槃的修学经验有关吧！

是的。在《杂阿含经》中，对于八正道中的正定，是偏于侧重地解说为“是初禅到四禅的色界四种禅定”，后来在义理的说明上有分析为什么这样——因为无色界除了非想非非想定，其他的定力也是可以支撑证道，不过那个心相对于四禅来说，就有点太微细了，越微细呢实际证道的难度变大了。还不要说想修到更多的禅定，当然需要一些更多的努力。

四禅以下的三禅、二禅和初禅都是有喜和乐的，喜和乐容易动心。这个动心，不仅仅表现在心的寂静性略差，还表现在，因为喜乐的存在，这个人内心更容易产生爱染、执着。

我们没有这样修行体会的时候，会觉得这是一句书面上的话。但是你想一想，当你体验到睡得非常舒服、懒洋洋不想动的时候那种身受，自己不想破坏它；这还仅仅是欲界在睡眠的状态下带来的一点点身心受，跟初禅根本没有办法比。初禅的快乐，超过欲界人间一切快乐，也超过了欲界天上的一切快乐。我们还是一个受取睡眠乐的人，我们还是一个受取欲界五欲乐的人，怎么敢说自己在初禅乐现起的时候，没有爱染呢？

当然，一个很严重的执取欲界这些所谓下劣乐事的人，他基本上没有可能直接获得初禅；他在向于初禅的道上，内心会渐渐地离开对于欲界这些欲

的贪染。

这是略略地说一说为什么特别强调色界四种禅定，特别是第四禅。佛陀本人就是从第四禅开发神通，而且观察有情的缘起，最后得到了解脱涅槃的果证。

下边第六：

六、得解脱涅槃，一定要有“第四禅”的定力吗？反之，得“第四禅”定力的修行者，必能因此定力而得解脱涅槃吗？

上文强调了八正道中正定，是偏重于以色界四禅来说明。

这里的问题提出的是：想要获得解脱涅槃的果证，是不是必须要有第四禅的定力？

或者反过来：有了第四禅定的定力，一定能够得解脱涅槃吗？

下文说：

后者，从最初佛陀的修定，以及他那两位修定老师都没有解脱的事实，很容易就能分辨了。

佛陀出家之后第一个阶段是修定，第二个阶段是苦行，在他走上正道之前是这两个阶段，第三个阶段是中道行。如果把修定看做是偏于定乐的，把苦行是偏于执苦边的，那么实际上他是尝试过了苦、乐两种道路，最后发现都不对，所以走上了离开两种偏执的中道。

从佛陀修定的经验和他那些外道老师来看，当时有没有定？有定，而且有比四禅还高的禅定，当然，四禅就更不在话下，不过他们都没有解脱；说明有禅定，不是必然解脱的。

那么前面，解脱涅槃是不是就一定要有第四禅的定力呢？佛陀本人是在第四禅中证道的，但是……，我们来看，文中说：

前者，无师而自悟的佛陀，是依这个模式成就的，但佛陀后来的教导，从经典文献来看，倒不一定如此，如《中阿含第二〇五五下分结经》、《中部第五二八城经》、《增支部第九集第三三经》、《增支部第九集第三六经》都说，从“初禅”到“无所有”的定力，都有机会契入解脱慧，这就是后来论典中所说的“七依定”（参阅故事第八九〈须深盗法〉按语四）。

不仅是从初禅到无所有的七种禅定都可以支撑一个行人契入解脱的智

慧，甚至还没有到初禅的欲界未到地定——就是从欲界散心到初禅的定心之间，临近初禅状态的那个身心，那叫做欲界未到地，它还不是初禅的境界，总地来说还在欲界的境界，但是已经不是欲界散心了，离初禅的定境靠得很近——靠那种身心的安定性，就可以支撑无漏智慧的生起。这个在以后我们学习《须深盗法》这个故事的时候，会继续深入地来说，先就点到这里。下文说：

这或许是“无师自悟”的佛陀，与“听闻佛法”声闻阿罗汉的差别之一吧！

这是作者的一种个人意见。因为想要无师自悟——没有一个启发性的观点，或者是前面的闻、思慧在那儿——直接要证入甚深的智慧，这可能需要更稳定的身心，更加缺少干扰的状态，在一个最适合的禅定支撑下能够达成。这是作者的一种看法。

好，第七则，稍微深一些：

七、佛陀从老死苦迫开始作正思惟观察，这即是缘起法的“此有故彼有”。

佛陀所觉悟的是缘起，他是通过对于有情现状的、生命现实的这种观察，来觉悟的缘起法。问题来了：

但到底观察的内容如何？经典的记载并不一致。（下文举了三部经）如《杂阿含第二八五经》、《杂阿含第二八六经》、《杂阿含第三六六经》等三经，同为从“老死”经“生、有、取”，观察到“爱”的五支（它讲了老死、生、有、取、爱这样的五支）。《杂阿含第二八七经》说“齐识而还”，但后半段又说到“无明”，前后有十支与十二支的矛盾，而与之相当的《相应部第一二相应第六五经》（这是南传巴利语系藏经里的），主要为从“老死”观察到“识”的十支，但最后又说到“行”，也显得突兀。（下面又举了三部经）《相应部第一二相应第一〇经》、《长阿含第一大本经》、《杂阿含第三七〇经》都从“老死”说到“无明”，为十二支说。《长部第一四大本经》（这是南传长部的经典）则说老死到识的十支。（下文是观点）如果认为十二支中的“无明”与“行”，是指前世的部分，则以佛陀在当天的初夜与中夜，已由第四禅定力开发出宿命与天眼神通力，能观完整的十二支，也说得通。

也就是说，十支——从老死到识，是现世就可以观察到的。如果把无明和行说为前世的烦恼和业力的话，那么想要真切地观察到，就需要宿命通。这里的意思是说，说十二支，也完全可以说得通；说十支，当然普世性更强。

如果从生死流转的“集谛”——“爱”来看，五支的观察已具备契入解脱的可能。

所谓“生死流转的集谛”，就是因为有了爱、取的烦恼而造作诸业，成为生命潜在的现实、潜在的事例，叫做“有”；有这样爱、取、有的因缘，就会有有情的受生；有了受生，就会有老死苦——他是说这个意思，这个呢就已经看到了有情生命流转之流。相应的，想要解脱，也就成为可能——只要断爱、取就好。下文：

如果从现实认识经验与生理组成来看，“缘起的观察，到达‘识’，已不能再进一步，不妨到此为止。”

就是前文所说的“齐识而还”。对于一个没有宿命通的人，他对于当下身心缘起的观察、如实的观察，只能够达到现世的“识”的部分，没有办法推到过去世。下文：

“从无限生死来说，无明的覆蔽，爱的系着，确是生死主因（无明之所覆，爱结之所系）。解脱生死，也唯有从离无明与离爱去达到。”

解脱于生死，需要从“离无明”与“离爱”去达到。

上一次讲的时候，有一个没来得及说的问题，就是在问无明与爱。

在这里简单说呢，从前文的说明也可以看出来，在佛证得了宿命通与天眼通之后，观察生命的缘起，觉证了生命流转的缘起与还灭的缘起，这是对于缘起的觉悟，可以说在这里破除了无明。

无明，是一个有不同用法的词，一般的用法是指对现象和本质的不如实知。对于什么的现象和本质呢？特别是对于生命现象。这里有了如实知见，也就“眼、智、明、觉”生起了，也就破除了无明。

无明，并不是一个实体，只是没有明；没有明，又要认识，所以就有了错误的认识。现在正确的认识生起了，错误的认识自然就没了。

这说到“离无明”；那后面说“离爱”，是什么呢？通过八正道的修习，尽断烦恼，这个叫做“离爱”。这是用佛陀证道的历程，来分别说这两件事，

可以这样略为匹配。

后世的义理分析是这样说：

烦恼可以分两大类：一类是属见的，一类是属爱的；其实也就是这里所说的无明和爱这两类。也包括后来以有部为代表的修道观——见道和修道——一说烦恼呢，也分别说到见道所断的烦恼和修道所断的烦恼，而有见惑和思惑的分别。我这里略略地说一下，以后有因缘，我们再来广讲。

这一段的引文，都是作者在引印顺法师的话。下文：

“我以为，十二缘起支，是受此说影响的。在缘起支中，爱已序列在受与取的中间，所以以行——身口意行（与爱俱的身语意行）来代替爱，成为十二支说。说到‘此识身’以前，是三世因果说。以三世因果说缘起，应该是合于当时解脱生死时代思想的。”（印顺法师《初期大乘佛教之起源与开展》第二三九至二四〇页）

这是印顺法师对于十支说和十二支说分别做的一个分析。

从以上的引述来看，或许“齐识而还”的十支说，有较高的可能性吧。

这也就是作者为什么在正文中采取了南传藏经中十支说的原因，在这儿作一个交待。

那这样说，十支、十二支是不是有什么本质的不同？是不是佛法在根本时期就埋下了根本上的问题或者说分裂啊？不是。这就是第八个按语所说的意思，下面这一段话，是很重要的。

八、经典中关于缘起内容的各种不同支数说明，印顺法师在其《唯识学探源》〈缘起的解释〉中，有详细的引述与讨论可以参考。其中，“详细的并没有增加，简略的也并无欠缺”一句，应为该篇论述的精义。

我们理解十支、十二支说，乃至五支说，也就是这样的一个把握——“详细的并没有增加，简略的也并无欠缺”。十二支说，真的有增加十支中没有的内容吗？十二支中的无明和行，我们也就常常说为过去世的烦恼和业而已，那它在现在世所对应的，也可以对应为爱、取和有。

“详细的并没有增加，简略的也并无欠缺”，这是非常精当的一句话。大家如果能深切地体会有情缘起的意趣，对于经典中这种种看起来不同的异说有一番深入的体会和把握的话，那就有可能对于印顺法师这句话产生共鸣。

好，按语的第九段：

九、作“缘起的逆顺观察”所得到的重要证悟，就是“苦、集、灭、道”的“四圣谛”了，此点在《相应部第一二相应第六五经》中有最清晰的描述。而（另外三部经）《中部第四怖骇经》、《中部第三六萨遮迦大经》与《中阿含第一五七黄芦园经》，甚且略去“缘起的逆顺观察”一段，只略说由“四圣谛”而得灭尽烦恼的第三智。

这是对于得第三智的一些经典记载的一个讨论，应该说，主体来说是基于对于缘起的认识而体证到苦、集、灭、道的四圣谛。

到这里，我们第二个故事的学习基本就圆满了。

【佛法问答】

法友：请教法师，何谓灭尽烦恼的第三智？跟四谛里的灭是一回事吗？

法师：这里的灭，是作为动词的，是由这样的智慧尽断烦恼的意思，不是四圣谛里的灭。四圣谛里的灭，基本上是名词性的，就是指的寂灭、涅槃。

问题1、俱解脱阿罗汉的灭尽定是指四禅吗？

法师：不是，灭尽定不是四禅。灭尽定的情况下，是想心所与受心所也不再现起了，那是基于无漏智慧的。但是第四禅中，还是有想心所、受心所，还有其他的一些心所在活动。有一些外道在第四禅的框架下修偏了，修一种特别的禅定，特别地压抑心想，修成无想定了——那是外道以为是解脱的，其实是修行歧路的一种禅定。那种禅定会导致一个人生到无想天，在佛教的有情说明中，无想天也被摄在第四禅天的范畴内。这里的问题略略地做一些这样的说明。

是否还有其他问题呢？如果没有其他问题了，今天就到这里，我们一起合掌，做一个回向。

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天到这里，祝大家吉祥如意。

003-1. 佛陀的初转法轮

{ 观因缘，初转法轮五比丘 }
{ 闻修证，三转四谛得正觉 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天，我们一起来学习《阿含经故事选》的第三篇〈佛陀的初转法轮〉，这个故事内容说：

有一次，佛陀在憍萨罗国首都舍卫城南郊的祇树给孤独园，告诉比丘们说。

这是根据相应的经典交代佛陀是怎样介绍这一段事情的。

从前在说到祇树给孤独园的时候，已经略略地介绍了憍萨罗国和舍卫城，这里就不再多说了。下文：

比丘们！当我在菩提树下证知：我的解脱已稳固而不可动摇，这是我最后之生，此后我不会再有新的来生了。

那时，我想：我所证知的缘起法与涅槃境界，深彻而难知难解，宁静崇高而难证，而世人只欣乐“阿赖耶”，如果我教导他们这些真理，他们是不会了解的，只有徒增我的疲劳与困扰而已，我还是不说的好。

这是刚才的那一段原文。接下来我们来看一看每一句话的意思：

这一段的开始说——“当我在菩提树下证知：我的解脱已稳固而不可动摇，这是我最后之生，此后我不会再有新的来生了”——这是佛教的无学圣众在证得无学果位之后，一种相应的智慧觉知。

在佛教中，常常有说三乘圣人，所谓的三乘就是声闻乘、缘觉乘和菩萨

乘，这三乘修行最后所得的极果，就是最终圆满的果报，分别是阿罗汉、辟支佛和佛这三类有情、这三类无学圣人。无学的意思，就是说在圣道上已经获得了最终的果利，没有什么在得果方面再需要去学习的。这三类无学圣人都得现法涅槃，等到这个五蕴余依尽灭的时候呢，可以入无余涅槃。

入无余涅槃，就不再会有轮回生死，当然也不会有新的来生，不会再有受生。这是三乘的无学果中相应的智慧所呈现的这种明了知见，就是大家常常在《阿含经》或者其他经典中看到的这样的几句话，叫做“我生已尽，梵行已立，所作已办，自知不受后有。”

“那时，我想：我所证知的缘起法与涅槃境界，深彻而难知难解，宁静崇高而难证。”

佛陀也是做过凡夫的，知道凡夫与圣人的差别，也知道从一个凡夫到无学圣人之间所要跨越的距离和障碍。所以，当佛陀这样衡量的时候，他是了解到：自己所觉证的缘起法，与通过觉证缘起法尽断无明烦恼而获得的涅槃境界，都是甚深而难知难解的。

这里谈到了两件事：一个是佛所证知的缘起法，另外一个就是涅槃境界。如果有听过之前 YY 课程《皈敬颂》讲解的，是否还记得我们曾经讲过这两者，而且是关联的讲过呢？在我们 YY 课程《皈敬颂》中讲到了三宝、三宝的内涵，其中讲到法宝的时候有提到过——“正法”，就佛所觉证的内容来说，可以说为是缘起法，包括缘起法的空寂性等等；从这个法在依有情边生命的实现来说，也可以说正法就是涅槃，这个从前说过。

要知道这里说到的缘起法与涅槃境界都是法的意思，也就简单的说，佛的法是深彻难知难解的，佛所觉证的这样的缘起法与由此而达成的涅槃境界都是深彻而难知难解的。

“宁静崇高而难证”的这个“难”，是因为世人只欣乐“阿赖耶”。难易总是有原因的，甚至有时候可以说必然是有相对性的。为什么佛觉得他所证知的缘起法与涅槃境界是难知难解难证的呢？那是因为世人只欣乐“阿赖耶”。

在这里，这个“阿赖耶”就比较有学问了。有一些对于佛法多一点了解的听说过“阿赖耶识”，看到这里可能以为这就是在说“阿赖耶识”吧？

是不是这样呢？我们一起来看一看按语中的一些相关内容。如果大家有文档，请翻到按语部分的四——详解有关“世人只欣乐‘阿赖耶’”一句。

四、“世人只欣乐‘阿赖耶’”一句，引义自《中部第二六圣求经》菩提比丘之英译本。

这是《阿含经故事选》的作者来说明一下这一句原出自哪部经典。

其中，“阿赖耶”一词，原英译为 worldliness，但译者在其批注中，特别说明此字的巴利语原文为 a[^]laya，英文中难有完全相当的字可译。

这里是说明“阿赖耶”一词引自南传佛教巴利语系的藏经，所谓五部尼柯耶中《中部第二六经圣求经》，根据英译本是 worldliness 这个词，译者特别在译注中说明这个字对应的巴利语原文是 a[^]laya，也就是我们汉语音译为“阿赖耶”的词，英文中并没有与这个字完全相当的词。下文说：

其实，不只英文如此，中文也不容易找到涵义完全相当的译词可用。

今天，我们多数都受过其他外语的教育，对这一点不奇怪。

以下引印顺法师的一段解说，或稍可意解。

这一段话到底在说什么意思呢？下面引了印顺法师的一段话：

释尊感到佛法太深，不想说法，问题在“众生乐着三界窟宅”。

释尊为什么感觉佛法太深而甚至因此都不太想说呢？那是因为“众生乐着于三界窟宅”啊！各位，我们可以想一想：自己所爱乐染着的，有没有什么是超于三界的？

三界就是“窟宅”啊！“窟宅”从这个意义上说，用今天的词来说，我们今天都是“宅男宅女”，都是乐着于三界窟宅、三界火宅的“宅男宅女”。只要是凡夫，只要不是行于解脱道和菩萨道的人，都可以被归类为“宅男宅女”。

众生乐着三界窟宅，他的心是这样随顺于流转的模式——惑、业、苦钩锁轮转不息——他根本就意识不到在自己认知中时刻伴随着根本性的问题、根本性的偏差，更意识不到由此而过着多么荒谬的生活，所以，如果佛直说自己所觉所证的甚深法，众生很难真正生起相应的认识、体会和感受。

在《相应部》中，作“乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶”。

关于“众生乐着三界窟宅”这种说法，如果去引根本经典中的原文的话，

那么在南传巴利藏的相应部中，可以找到这样的说法，说这些有情“乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶”。我们先往下看：

（说一切有部加“爱阿赖耶”）。

下文是作者庄春江的一段按文：

（按：印顺法师乃引《成唯识论》“说一切有部增一经中，亦密意说此名阿赖耶，谓爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶”而作此说，参照《杂阿含经论会编》上册〈杂阿含经部类之整编〉第三八页，《大正大藏经》第三一册第一五页上）。

这是说明一下“说一切有部加‘爱阿赖耶’”这句话的出处和相应的一些文字。

相应部中有“乐阿赖耶、欣阿赖耶和喜阿赖耶”的说法，这是在现在的巴利语系的经藏中就可以找到出处的。

说一切有部所加的“爱阿赖耶”，在现存的三大语系的经典中是找不到原文了，因为相应的典籍没有在三大语系的经藏中保存下来。不过在我们中国唐朝时候，玄奘法师游学印度，特别专注地学习了瑜伽行派自宗的一些说法，回来之后，有了很多传译的工作，包括杂糅《唯识三十颂》十家的说明，并以护法论师的见解为主而著《成唯识论》。他在这部论中，引应该是当时还可以看到的说一切有部《增一阿含》中的一段原文，比上面相应部的原文多了一个“爱阿赖耶”。

这里说到了“乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶”，或者如说一切有部经典中多一个“爱阿赖耶”。

这里边的“爱、乐、欣、喜阿赖耶”所说的意思，简单地说，就是前面所强调的“众生乐着三界窟宅”。如下文所说：

阿赖耶 a[^]laya，译义为窟、宅、依处、藏；在《阿含经》里，也是爱着的一类。

这里特别地提到了阿赖耶语义上的原意，是什么意思呢？是窟、宅、依处、藏。

前面引的《成唯识论》是瑜伽行派的一部论著，说到这里，让我想起了另外一部跟《成唯识论》相关的，也是属于瑜伽行派的论典——《摄大乘论》，

里边在谈到一类见解的时候也曾经引过根本经典中的一个偈颂，也谈到这个“窟”字，那个偈颂叫做：

若远行独行，无身寐于窟；
调此难调心，我说真梵志。

这一段话是什么意思呢？其实在那部论中这是用来证成只有一个意识的，大家可以先不用深究，因为它是引自于经典的，我说一说这里大概的意思。

“若远行独行”，这都是在形容意识。因为意识能够一切时、一切处随心所缘，所以叫做“远行”，从心识活动的这种能力上叫做心“若远行”；另外，每一个有情都只有一个意识，叫做“独行”。这个“远行”和“独行”都是就意识或者心来说的。

“无身”，是说我一般所说的心，这个思维觉了义的心，并没有色法的四大所成的身体，这叫做“无身”。就是作为心，或者用瑜伽行派的话说心王，作为心的精神现象的这种心，是没有色法的身、色法的聚的。

但是，它又“寐于窟”。什么意思呢？

这个没有质碍的、思维觉了的心，它是住在色身中，这就是“窟”的意思。这个“窟”，一般就这个偈颂常常解释为身体，那还有的解说为更细小、更明确的部位，叫做心脏，古人在解释这个的时候，有时候特别的把这个“窟”说明为心脏。也就是说，“阿赖耶”这个“窟”义，窟宅这个“窟”，最小的说是心脏，稍微大一点就是这个色身，再大一点就是这个三界窟宅。

有情眠寐于三界中，被系缚于三界中，爱着、染着、乐着，所以很难真正与佛所说的超越的出世法相应。这个“寐于窟”也就是这里我引这段话的一个重要意思。下文：

联想到四谛中集谛的内容，是：“（爱），后有爱，贪喜俱行，彼彼喜乐”。爱、乐、欣、喜、贪、阿赖耶，以不同名字（约义多少不同）而表示同一内容，这就是生死不已的症结所在。（《印度佛教思想史》第二五页）

这一段话出自印顺法师《印度佛教思想史》。

这是说从阿赖耶这个窟、宅、依处和藏义来联想到四谛中的集谛，这样有一个共通的意思——虽然爱、乐、欣、喜、贪、阿赖耶，名字上、文字上略有不同，但是它表示的根本的意趣是基本类似的——生死不已的症结所在，

就是众生爱着阿赖耶。下文：

依此可知，此处“阿赖耶”一词所指，与后来印度佛教后期“唯识思想体系”中的“第八阿赖耶识”，有所不同。

这说得是很客气了。如果比较系统学过唯识的，特别汉传唯识体系如《成唯识论》这些内容的，应该知道《成唯识论》在证成阿赖耶识的时候，或者是说唯识系的论典证成阿赖耶识的时候，是有引用上文有部经典所传“爱、乐、欣、喜、阿赖耶”的内容来证成阿赖耶见于经证。

那这里说，在《阿含》法句中所说“阿赖耶”的意思，并不是指后来唯识学派所说的“第八阿赖耶识”，而是用窟宅义来指根本的爱染——生死不已的症结。

这一段说到了“阿赖耶”。这个词对于初学佛的人可能不了解，容易成为障碍；学佛有一段时间、了解一些的，也容易产生障碍，会以为是在说后来的“阿赖耶识”。

最好是能够通达佛法的根本和后来的流变，这样能够在不同的语境下，正确地把握相关法相、相关名词的意趣。

好，我们回到前面的正文：“而世人只欣乐‘阿赖耶’，如果我教导他们这些真理，他们是不会了解的，只有徒增我的疲劳与困扰而已，我还是不说的好。”这一段是根据一些经典，来说明佛最开始为什么会有这样一种想法。因为世人只是爱染于生死，佛如果说他所觉证的甚深法，众生是很难了解的；做了，可能也没有什么太大意义。好，我们来看下一段：

比丘们！当大梵天王知道我这样想时，他想：如来、正等正觉的心，已倾向于无所作为的不说法，这世界可就要亡灭了。于是，忧心的大梵天王以神通来到我面前，劝我说法。

这一段是根据一些经典的记载，来说明当时的大梵天王以他的神通力知道佛陀这样想的时候，他就比较担心——好不容易佛陀成道了，如果佛陀真的像那个时候所倾向的那样不说法的话，那世间就要继续地冥暗下去。所以，有这样忧心的大梵天王就以神通来到世尊面前，请世尊说法。下文：

听完大梵天王的劝进，我了解他对众生的慈悲，遂以正觉者之眼，展望这个世间，看到各种不同根性与不同类型的众生，就像池塘中的各种各色莲

花一样，因此我答应了大梵天王，给那些愿意张开耳朵的人，开启一扇不死之门。

大梵天王这样劝请佛陀之后，佛陀也了解他的慈悲。大梵天王对于他自界（也就是色界初禅天）以及下界（欲界的天与欲界的人，乃至欲界的其他有情）是很慈悲的。有一种说法，说大梵天王之所以有这样非常大的福报，就是因为他修慈心观得非常殊胜的禅定（初禅的禅定），所以命终之后，乘此福德力成为了大梵天王。

于是，佛陀“以正觉者之眼”来观察这个世间，看到众生各种各样的缘起，各种各样的根性，各种各样的类型。确实有一些人有因缘、也有这样的根性，能够认识佛陀所说的法，能够由此而通向生死的解脱，所以，佛陀就答应了大梵天王的劝请，要给那些能够准备、能够接受佛所说法的人，来开启一道不死之门。下文：

于是，我开始考量，谁可以迅速体会这个法，选谁先说法好呢？

这是佛陀准备开始初转法轮。佛陀和他觉证的法，因缘是具足了，但还有听众的问题。哪位听众能够比较迅速地体会佛所说的法呢？

第一位想到的是阿罗迦摩罗，但有位来自天界的众生在空中告诉我，他七天前已经过世了。然后，我想到郁陀罗摩罗子，但又有另一位天界的众生告诉我，他也在前一天过世了。

佛陀首先想到的，是他在离家修道之初，曾经拜过的两位外道的老师，分别教导他达到了无所有处定和非想非非想处定的两位老师。因为他们原来已经几乎达到了世间（不是出世间）能够得到的最高成就，再教他们是更容易的；再一个，佛陀也希望报答他们在他学道之初的教导之恩。但是，这两位曾经与佛陀有这样好因缘的外道，这一生的福报不够，都已经离世了，没有机会以人身来接受佛陀所领受的正法、所觉证的正法。

接着，想起了当初伴我出家，护持我苦修精进的五比丘。

这两位既然不可能，之后，佛陀就想到了在出家的时候、修苦行的时候，伴随着他一起精进办道的五位比丘。

展开天眼，发现五比丘就在迦尸国波罗奈城郊的鹿野苑，于是，我就朝那儿走去。

佛陀运用天眼，在当时就发现了五比丘各自所在的位置，他们当时是集中在一起，在鹿野苑（非常著名的初转法轮处），佛也就向那个地方走去。

大家要注意，在原始的佛教典籍中，如《阿含》等等，包括《律藏》中，佛很少在人前显露神通，很多时候都是在人前显示的人法，也就是一般人常规的情况。像这里，佛就是一步一步地走过去，没有运用神足通直接过去。这后面是有深意的，我们以后有因缘再讨论。

途中，遇见一位名叫优波迦的邪命派外道，他赞叹我容光焕发，并探询我的师承与所修的法门。我告诉优波迦，我是超越所有众生，无师自悟的解脱者。但这位优波迦外道，不相信地摇摇头走开了。

这一小段事例，在上一次我们讲到佛陀证道经历的时候，有提到过这一段事情。这里特别地说明了他的名字和他所属的外道派别。

“邪命”指的是什么呢？

当时，印度的出家众，绝大多数是以乞食为生。我们也知道，也说过：佛世时候的印度出家众，不仅仅是佛教有，其他很多修行的法门中也有这种专门出家修行的人。绝大多数这种出家修行的人，他们维持身命都是靠乞食，而不是靠自己工作或者为人做什么，换得别人的供养，换得利养，换得资身的资具；如果谁这样做，所谓的自食其力——用自己的劳动去换取衣食，换取别人的利养恭敬——那这个出家人就被称为是行于邪命，限定是出家人。

关于邪命，佛法中有两种说法：一个叫做四种邪命，另外一个五种邪命。四种邪命指的是所谓的下口食、上口食、方口食和维口食，这是四种邪命。《大智度论》里引经，曾经给过这些内容。

什么叫上口食呢？

这种邪命是靠仰观星宿来看：是不是要刮风下雨啊，有没有霹雳闪电啊，这一年会不会风调雨顺啊等等；什么时候日食，什么时候月食啊，哪个星要冲哪个星啊等等这些。就是今天来说天文、历算这一块；如果靠这些本事来获得自己生存下去的资具，资身办道需要的这些东西的话，这叫做上口食。这是一种邪命活。

下口食指的是什么呢？

指的是种植田园啊，和合汤药啊，这些与农耕密切相关的，像和合汤药

啊，种植谷麦啊，植树啊，种花啊等等这些，通过这些手段来获得资身的资具，这叫做下口食。

上口食是仰头看天，所以叫上口；这些垦殖的事情，是要低头弯腰做的，叫下口食。还有方口食。

方口食是什么意思呢？

出家人曲媚豪强，通使四方，自己用各种巧妙的言辞来种种营求，这也是一种通过自己的所谓能力和工作来获得报酬的意思。从这个“通使四方”这个意思，来叫做方口食。

第四种邪命活，叫做维口食。这个指的是学习各种算命啊，咒术啊，各种断言吉凶的这些方法，用这些方法来获得财物、资具，这些都叫做维口食。

为什么叫做“维”呢？因为，在这样的一些活动中，常常跟方位有关系。方位有所谓的四维，四方我们都知道是东、南、西、北，四维指的是东北、东南、西南、西北。前面的方口食是对于四方——东、南、西、北，这里的维口食是对于四维——东北、东南、西南、西北，是跟他使用方位说明吉凶这些密切相关的，这叫维口食。

说了这些，是要说明所有的这些上口食、下口食、方口食、维口食，都是邪命活。用这种种方式来获得自己资身的资具，活下去的这些东西，所谓的自力更生都是出家人的邪命活；这一点，是不是跟我们很多人的认识、原来的想法，不一样呢？自力更生而活多光荣啊！

从前，在讲《皈敬颂》的时候我说过，讲到僧宝的时候特意提过：僧人的清静自活，只是乞食而已，就是要饭。

为什么呢？因为他舍弃一切世间人认为的荣光，包括“你看我多能，我自己养活自己”这种所谓的荣光，这种所谓的“我能”。而是把整个生命都投入到向于超越的努力——不管是向于自己生命的超越，还是愿意把这样超越之道更多地传递给他人——他全心地来做精神方面的探索者，或者如果要利益众生，做众生的精神导师；纯粹的，纯净的，而不夹杂由此或者是用其他自己的能力和手段去换取衣食、去换取利养这些事，不做打工仔，不做商人，不做出卖任何事物的人。

曾经，我看过刚出家不到一年的一位师父，那还是当年博客比较流行的

时代，他开了一个博客，大概是利生心切吧，在他博客头像下面就有一句类似签名的话——做一个自力更生的出家人。我看了之后，请另外一位师父看一看。这位师父看了之后，是这样评价的，说：他要自力更生，总是要出卖点什么吧！

大家想一想：这话说得有没有道理呢？

包括我们一般在家众，想要获得收入、获得衣食，是不是要出卖点什么呢？出卖一点自己的脑力，或者体力，或者时间，更严重的，可能要出卖尊严，来换取自己所需要的、所看重的一些东西。

这就叫做世间；既然想要超越世间，想要出离世间，自然要离开这一套，所以大家不必用世间的那一些去衡量。尤其出家人，更要有自己足够清晰的认识和自觉；不要出了家，还拿世间那一套来看自己的生活，来为自己辩说，那是很没有意思的事情。

五种邪命活也是佛法中的一种说明，《智论》中也有提到。

这五种邪命活指的是什么呢？是指的诈现异相，什么意思呢？这个修行人为了利养，特意在人前显得比较与众不同。注意，这是有前提。

这里所说的五种邪命，我先大概说一下，叫做：诈现异相、自说功德、占相吉凶、高声现威和以利求利这五类，下面再一一解释。这五类都有一个前提，就是“为利养故，而行于此”，那就是成为邪命活。为了获得别人的恭敬，为了获得别人的供养，有下面这几种情况，叫做邪命活。

诈现异相，是其中第一个。为了让人家觉得自己即便在出家人中也与众不同，从而能够恭敬自己，供养自己，而（用现在的话说）搞怪；这个就是诈现奇特，诈现异相这一类。

曾经，在某一个场合——千僧斋，看到一位出家师父，穿着非常奇特，怎样奇特呢？穿着百衲衣。不是说百衲衣穿不得，因为百衲衣还不足以形容他的奇特，他那个百衲衣不像百衲衣，像“万国旗”；出家人本来应该“坏色为服”，穿坏色衣，他那个百衲衣上呢，大红的，大黄的，还有大白的，拼起来真的像万国旗。不仅这样的惹眼，然后呢，还在千僧斋那样大众云集的场合，僧众、俗众都非常多的场合，不停地游走于这些居士、善信之间，所为什么呢？当然也就不出人的意料。

像这些就属于诈现异相。但是，有前提，是他发心就是为了利养，不是说这位师父他显出修行相就一定是诈现异相。诈，是狡诈的诈，欺诈的诈，他不是真为修行，是为了利养，这是很重要的前提。

不像有一些人解说诈现异相，说“这个人表现得很持戒，这叫诈现异相”，那好，那就大家都不持戒了，是吗？不是这样解说。是要说“为利养故”——特意地显出这奇异相来欺骗人，获得利养。他真的在修行，显出什么相都是他的本色，这个不叫做诈现异相——他谈不到诈，他没有欺诳性，这就是自己的本色而已。

第二、自说功德，自己说自己有怎样的功德。这个在今天啊，好像挺常见了。佛法中对于自说功德啊，一向是尽量回避的。特别是说所谓的上人法，就是超出一般人的法，说禅定啊，说神通啊，乃至说圣智圣法啊，这些都很成问题的；对于出家众来说，是犯戒的，在未受具戒人前，在非同意比丘面前说这些，都是犯戒的。

至于说为了利养而说这些，即便真有这样的功德，也犯了戒，另外还是邪命活；如果没有这些圣智圣法的事情，自己说自己有，那就变成大妄语了。

如果为利养自说功德，那是第二种邪命活。

第三种邪命活是指占相吉凶。为了利养，占相吉凶，就是给人算命啊，说吉说凶啊，包括怎样破解啊这些事情；要知道佛法本来不谈这些的，根本的佛法中没有这些。

佛法是反对祭祀的。我们知道《吠陀》里面有所谓“祭祀万能”——通过祭祀解决这个问题、那个问题，很多功利性的问题好像都可以达成，都可以解决。佛法本来是革命性的，是跟这些不搭边的，甚至是佛严厉批判的。到后来有了很多变化，为什么？这是值得大家思考，值得去学习，值得去探究的。

第四个，是说为了利养，自己在人前高声现威，令人敬畏。特别是出家人，在俗众面前，如果为了显示自己了不起，让人家恭敬自己，敬畏自己，为利养的话，而呵责俗人或者是呵责出家人，这就是所谓的高声现威这种邪命活。

第五种邪命活，所谓的以利求利。另外一种说法叫做“说所得利，以动

人心”，告诉别人说：“你看这个是某某某供养我的，这个又是某某某供养我的；谁供养了我什么，那个人又供养了我什么”，讲好多这样的话。听到这个话的人，就觉得“我要不供养，我就不对了”，于是就供养。这个就是叫做以利求利——从自己已经获得的利，以这个来让别人了解你应该供养我——这样贪求利养的心，说所得利以动人心，这叫做邪命活。

如果说个极端的，比如说：这个出家众跟一个护持三宝的居士说：“你看，某某某供养了我一个苹果的充电器，但是我也没有苹果手机啊。”如果是以求利养的心说这样的话，那就很有意思啦。

好，这里说了四种邪命和五种邪命。这是谈到这个邪命外道的时候，谈一下什么是出家人的邪命。

今天这一个故事的学习也就到这里，下一次我们再来向下学习：佛到了鹿野苑之后，是如何初转法轮的。

【佛法问答】

下面的时间交给大家，如果有问题可以问一下，我们一起来讨论。好，我们来看一看问题。

问题1、自力更生是出卖，世界上有什么是不出卖的？

法师：有啊——清净的道德，这就是出家人跟在家人不一样的地方。

并不是说在家众也不可以自力更生，在家众不自力更生，你指望怎么活啊？但是出家人就是应该有这样，放弃一切所谓世间荣光的心理准备，不过跟世间一样生活的打算；否则的话，出了家还跟在家一样的模式，有什么意义呢？

问这个问题的这位法友，你如果愿意，可以去听一听从前所讲的内容，这里就不再重复了。在上一次，前面讲《皈敬颂》，讲到僧宝的时候，这方面有谈，因为已经比较详细地谈过了，就不再重复，如果有兴趣可以去听一听。

我们中国人啊，对于什么是真正的出家法，可能未必有真正认识。

法友：法师，有说“了知一谛（即苦谛）时，便同时体证了其余三谛”的，是为什么？是缘起的相互钩缠性吗？

法师：这个问题啊，问到了证道是怎么一回事。实际上，在部派佛教的

时候，对于证道观——修道、证道这些到底是怎么样的细节，部派之间是有各种异说的。包括见什么得道，是见苦得道啊？还是见灭得道啊？就“四谛到底是见何得道”这个也是有不同的说明。所以，像这样的问题，可以去了解，可以去探索，但是不要着急就把它当成确说，就把它当成唯一正确的说明，要知道这里是有很多种不同的说明。

你如果想在这方面深入了解的话，是有很多东西要去学的，在这里我先不就这一种说明来做特别的支撑它的论述。如果按照有部来说，四谛是渐观的，是依次来了证的，知苦等等这样依次地上去，并不是一时遍证。

你至于说余部有没有什么其他说法，是有的，这里就不完全展开说，好吗？

问题2、做法事收费属于邪命吗？

法友：师父，晚上好！有些情况，比如：现在有些寺院做法事收取费用，还有古时候条件不好，可能供养不足，法师们自己农耕谋活，这些应该不属于邪命吧？

法师：我刚才所说的是——纯正的佛法应该是怎样的。我刚才所说的，包括这四种邪命活、五种邪命活，离开这种种邪命活的出家法应该是怎样的。这个大家首先要有了解。

我们汉传佛教中出现的种种情况，有没有它历史的因缘呢？有。但是，发生的改变是当时唯一的选择吗？唯一的应对方案吗？乃至说是最佳的选择、最佳的应对方案吗？历史容不得假设，但是容得下得失的探讨。

现在有一些情况，比如说寺院做法事收费用，我不知道大家感觉有没有交易的性质啊？有没有这种感觉啊？有没有淡化佛法的神圣性啊？

作为出家众的一员，我自己内心的感受是觉得可能难逃这样的过患吧。

佛法需要护持，那是不用谈的，包括僧团的住世也需要护持，这不错。但是必须要用这种交易，或者是让人容易理解为交易的方式来完成吗？有没有其他方式啊？

不要说我们自己各种想象，或者依于经典的一些情况。即便在今天，也有一些僧团，他是离开这些事情也能够正常地运作下去的啊，也没有耽误内修、外弘的事情啊；这个不仅南传佛教国家有，我们国家也有啊。那么，我

们为什么不可以考虑一下，除了这种好像看起来很方便的情况之外的其他可能呢？

如果真的有利于佛法的常住久安，真的有利于佛法的长久住世，有利于众生对于佛法生起更清静、更强烈的信心，那么我们为什么要粘着于历史形成的一些情况不肯改变呢？

这不是做定说，做一些可以供大家思考的一些引发的因缘，提一提。

古时候的条件不好，供养不足，这样的农耕自活，不属于邪命吗？如果严格地说，还是邪命。

这个因缘，不是说只有在中国古时候才有，佛世的时候也常常有所谓的饥馑年，就是饥荒年啊，吃不上饭也是有的啊。佛不懂怎么种庄稼吗？一切智人不懂怎么种庄稼吗？就算佛不懂，他那么多弟子众，各种出身都有，不懂得种庄稼吗？那他们为什么宁可饿死也不种啊？

我们不是要向佛学习吗？为什么一到了利害关头，就师心自是了呢？

有一个偈颂：

我宁今死殁，不邪命长活；

我纵能久住，终是死苦性。

这是一个人、一个出家人要正命而活的抉择。

意思是说，我就算是现在马上去死，我也不愿意通过邪命的手段，去长久地活下去，为什么呢？人终有一死，谁不死呢？就算我违背自己的原则，放弃自己应该遵循的道路去苟且地活下去，就能够一直活下去吗？就算活了很长时间，终究不还是逃不过一死吗？“我宁今死殁，不邪命长活；我纵能久住，终是死苦性。”

既然这样逃不过一死，那我对于自己道路的背离，有什么真正价值呢？我放弃了自己的初心、自己的抉择，去苟且贪生，又有何可值称道呢？所以，“我宁今死殁，不邪命长活；我纵能久住，终是死苦性”。

两周之前，在广州跟一些法友相聚法谈，我当时说到一句话：“我们的生命，学佛人的生命，也需要一点硬度。”今天问问题的这位法友也在当时的座中，所以我想起了当时跟大家说的这句话。

不仅对在家众要说这样的话，我们出家众更是应该有这样的刚骨。自己

都被所谓的方便扭曲了脊梁，还谈什么为世间作正法之灯呢？这是我们出家人应该特别抉择的事情。

不做到底应该怎样的整齐划一的说明，提几句供大家思考，供大家参考。

好，今天的问题就回答这些，因为时间也不早了，就不再继续多说。好，请大家一起合掌，做一个回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天晚上就到这里，祝大家吉祥如意！

003-2. 佛陀的初转法轮

{ 观因缘，初转法轮五比丘 }
{ 闻修证，三转四谛得正觉 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天我们来接着学习《阿含经故事选》的第三篇。上一次我们讲到一位优波迦外道听说佛是无师自悟者，因为不能够相信，于是失去了成为佛陀第一个教化的出家众这样的因缘。今天我们来向下学习，文说：

来到鹿野苑五位比丘处，他们远远地看我走来，相约不要对我热情恭敬地迎接，因为他们认为我已经堕落，不再精进修道了。

这里是说佛到了鹿野苑从前跟随他修苦行的五位随从那里。

这五位随从为什么离开佛陀呢？他们之前一直跟随、护持佛陀修习苦行，是因为非常佩服他，能够修那样别人很难修的苦行，认为他是真修行人，心甘情愿地追随他。后来佛陀体悟到这样极端的自苦不能得道，于是采取既不是粘着于乐受，也不是以为自苦就能解脱的中道的修行。他放弃苦行，这五位随从认为佛陀已经放逸堕落不修道了。这五位虽然是跟随佛陀护持他，但是他们自己也是想修行的，而且他们认定苦行才是道，当看到佛陀不再行苦行了，以为佛陀罢道了，所以就离开了佛陀，他们五个结伴去修行。

这五个人是真心想要求道的。他们五位看到佛陀远远过来的时候，因为从前他们都是追随、服侍佛陀的，在佛陀面前都表现得很恭敬有礼。这个时候他们相约——谁也不要理佛陀，也不要迎接，也不要恭敬。但是呢，发生了什么事呢？

然而，当我一走到他们面前，他们立刻忘了自己的约定，纷纷起身热情恭敬地相迎，称呼我为道友。

这件事情很奇怪。大家之前约定好好的，等到佛走到他们面前的时候，可能他们五位还是跟佛陀的因缘好，马上就把自己之前大家约定谁也不理佛陀这件事情抛到九霄云外了，都起身很热情恭敬地迎接佛陀，真心的，不是装作的，然后称呼他为道友。这是怎么回事呢？

一方面，可能是佛陀成道之后，确实有一种不同于寻常的气度、气质。只要是一个对于修行有所用心的人，他就会有一种感受，甚至一般世间有见识的人也看得出来。在佛陀那个时代，以及那个时代不远，留下的一些记载，说佛世的时候很多人看到佛陀，感觉非常不一样，就像看到了表现在人身上的这种道，被称为“目击道存”，亲自在一个有情身上看到了道一样。像《四分律》的广律里，常常描述一些人去见佛陀，远远地看到佛陀在树下安坐，说佛陀的“容颜端正，诸根寂定”“如调龙象，如临澄渊”，就像调伏的有大力的龙象一样，也像非常澄澈而渊深的那种清水，是这样的描述，是很不一样的。很可能是这样的气度，感召了他从前五位随从。

另外呢，也可能是这五位啊，过去生跟佛陀的法缘确实好，到了这个时候，人会有一些超乎一般寻常的反应，自己也说不出来道理，那就是宿缘的关系。

好，接着向下看：

我告诉他们，不要称如来为道友，如来是正等正觉者，而我已经证得了不死之法，让我来教他们这个法，透过实践，他们也能自证解脱涅槃。

这五位称呼佛为道友，佛陀告诉他们，不要称如来为道友。

道友，用今天的话来说呢，我们修的是同一道，比肩而行，这可以称为道友。但是如来在那个时候，在遇到他们五位的时候，是这个世界上唯一觉证了正法的人。如来是正等正觉者，如实地觉证了诸法的本来，获得了无上正等正觉，而且佛陀已经证得了不死之法，不死之法就是涅槃的别称。因为他们还没有道，他们与佛陀还不在于同一条道上，所以这个时候不能够称为道友。

佛陀希望来教他们自己所觉悟的道，通过实践，他们也能够自证解脱涅槃。

槃。

在这里要说一件事，就是大家看到，从前文开始一直都是在称呼五比丘。那个时候，他们是佛教的出家人吗？应该说在佛给他们五位讲法之前，他们还不是佛教的出家人，那为什么从文章的开始就一直用五比丘这种说法呢？佛还没有得道，这里就用五比丘；现在还没有说法，还是用五比丘。这可以从至少两个角度来理解：

一个，这五位从前追随佛陀修苦行的随从，他们后来都成为佛陀的弟子，成为比丘僧团中的一员，当然是比丘身份，那么在后世结集经典的时候，大家已经约定俗成地叫他们五比丘，所以就用这样的五比丘来指代他们。就像我们有时候说到佛在出家之前一些事情的时候，严格地说应该叫他释迦太子，但有时候我们也说佛怎么样。这就是用后来的情况来称呼前面，这个呢为了保持所指的一致，不容易让人发生混乱，当然是有好处的，这是一种原因。

另外呢，比丘这个词也不是佛教创造的，在古印度就有这样的词，它指的就是乞士，那么在佛教中，因为出家人也是乞食为生，所以也叫乞士。比丘有一个根本义，就是乞士（乞是乞讨的乞，士是士君子的士），这关于出家人是怎样正命而活，怎样离于邪命，之前有说过。乞士这意义上也可以称为比丘，就像后世在谈到比丘八义的时候，其中有一个就是在从这种意义上来说叫做比丘，就是他是乞食为生，也可以称为比丘，从这个意思上来称比丘呢，在经典中也有一些例子，也是可以。

这是为什么现在可以称五比丘这两种角度的说明。好，我们看下文：

五比丘质疑地问：“瞿昙！即使你勤修苦行，都还不能获得超越常人的殊胜知见，更何况又回到以往多欲多求的生活，享受充分的饮食呢！”

这五比丘的知见，还是过去那一套——以为只有苦行才能得道，以为只有苦行才是道。他们当时离开佛陀，是因为看到佛陀放弃了苦行，就以为佛陀放弃了修道，所以离开了。

这里就充分地表达了他们的意思：从前你那么精勤苦行，还没有获得超越常人的殊胜智慧，现在你已经堕落了（在他们看来是这样），回到以往多欲多求的生活了，居然都吃饱享受充分的饮食。你过这样的生活，怎么可能获得超越常人的智慧知见呢？

这是他们基于过去错误的一种见识，而有这种疑问。下面的文说：

我告诉他们：纵情欲乐是低下的凡夫行为，但无意义的苦行也非圣道，两者都是极端的二边，修道者都不应当学。

我们之前在谈到佛陀修道历程的时候，有说过当时印度各种学派，各种修行流派，他们的修道观大体是两类：一类是纵情欲乐，所谓的顺世外道，认为这个是修行，包括一般没有修行的世间凡夫、一般人，也都是被摄在这一类里，纵情欲乐；那还有一类呢，认为只有极端地折磨自己，行于很多自苦之行才是修道。这两者都不是真正的道路，都是走于了极端的二边。纵情欲乐是不可取的，无意义的苦行也不取。

离开这两个极端，有一趣向正觉解脱的中道，那就是“正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定”的“八正道”。

为什么不管是纵情欲乐，还是无意苦行，都非圣道呢？因为它们都没有触及问题真正原因，都没有改变问题的根本因缘。

有情为什么修行？都是为了究竟地离苦得乐。这就要懂得真正地号准脉，找对是什么使有情流转于生死中，一而再、再而三地承受痛苦？找对了这样的原因，才能够正确地去解决问题。

正见：

实际上，从正见到正定的八正道，就是基于正确的认识开始的，就是从正确的知见开始的，这就是正见为先。认识问题是什么，问题的原因是什么，问题能否得到根本解决，以及如何去解决，这是正见的根本内容。认识生命的规律是怎样，依于这样的规律怎样导向生命的解脱，这是正见的内容。

正见的内容，简单地说，就是缘起，特别是关于有情的缘起。在这里就有流转的因缘，还灭的因缘，如十二支因缘所说；或者像刚才所说的那样——问题，问题的原因，问题的根本解决，解决之道，这是苦、集、灭、道四谛。十二因缘也好，四谛也好，都是缘起展开的形式、说明的形式，都可以摄在正见中。

正思惟：

正思惟，是指这个人的意业里边是随顺于法、如法运作的。

我从前说，学佛很简单，就是两件事：第一是认识规律，第二是按规律

办事。如果在八正道中说，正见是“认识规律”所摄，从正思惟一直到正定的七支，都可以说为“按规律办事”。其中，正思惟、正语、正业是身语意上要注意离开浊恶、染污的法。

离开非理作意，而能如理作意，这是正思惟。

正语：

离开妄语、恶口、两舌、绮语，而说如实语、柔软语，这是正语。

正业：

正业，离开杀生、偷盗，出家人是离开淫欲，在家人是离开邪淫，等等这些身上的恶不善法，而能够修于布施，修于对于有情的种种慈爱、慈善之行，这样是正业——身体的正确运作。

正命：

正命，这是说以正当的方式存活生命。对于在家众来说，是有正当的经济来源，通过自己努力和智慧，获得如法的经济收入，来支撑自己的生命。这里的正命：一是不能够违背国家的法律；二是不应该违背随顺于生命价值的抉择，也就是随顺于佛法的一些认识，比如不应该从事杀生的行业等等。这里是说，虽然在家众能够通过自己的努力获得经济收入，但不是每个行业都是被称许的，有一些行业应该远离。

正精进：

正精进，是说精进地断恶修善，也就是四正勤所摄的内容——已生恶令断，未生恶令不生，未生善令生，已生善令增长——这是很重要的，没有这种决定意乐，修行始终是绊绊磕磕、进进退退，很有可能是做样子给别人看，给自己看。

正念：

正念，如修四念处，就是正念于身、受、心、法等等，这里是有一些具体修行的说明。

正定：

正定，是基于前面正念、正精进的修习，获得正定，特别指色界初、二、三、四禅，由此来引发观慧。

这是八正道大体所说的意思，略略地讲一下。

这一段是说，佛告诉他们五比丘：“纵情欲乐和无意义的苦行都非圣道，都是极端。离开这两个极端，有趣向正觉解脱的正道，也就是八正道。”下文：

接着，我详细地教导他们，应当听闻、思惟“苦、集、灭、道”等“四圣谛”。

这是佛在初转法轮的时候说四圣谛的法。“四圣谛”这几个字——“四”是指的数目了，“圣”是指的超越于一般凡俗的，“谛”是指的谛实、真实的意思；四种只有圣者才能领悟的真实，四种领悟了之后可以导致圣果的真实，可以有这样几种诠释。下文：

“苦圣谛”即人生的生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得，都是不圆满的，都是苦，总括为五取蕴之苦，这是世间苦迫不圆满的真相。

再强调一下：佛所觉证的真理，所宣说的真理，最核心的就是关于有情离苦得乐的规律和方法。

应该说佛是一切智人，通达一切的现象规律和本质透视，但是佛并没有说一切法。就像大小乘经典中所说的，比如说佛陀在树林中，抓起一把叶子，问这些比丘众：“比丘们，是我手中的树叶多，还是林中的树叶多？”

比丘们说：“当然是林中的树叶多。”

然后佛陀就说：“我所觉证的法就像这林中的叶子，但我宣说的只是如这掌中之叶。”

这并没有什么不好，为什么佛只说这掌中之叶的法呢？因为这些最关键，与有情的离苦得乐这种最核心的价值，关系最密切，所以佛在他所觉知的这一切法中，选择性地宣说了与众生离苦得乐，关系最密切的法要。

再比如一些经典中说，佛说：“我所说法，如掌中土（就像指甲中的一点尘土），未说法如大地土（还没有说的法，就像大地上的这些土一样）。”二者的比例确实是很悬殊。

我们不要引以为憾，觉得佛还有那么多法没有说，“哎呀，佛要说就好了”，总觉得自己好像亏了；这恰恰是我们还不够智慧的表现。那就应该特别地去想：“佛为什么只说这一些法，我应该如何地去重视这些法”，这是有智慧的人，应该有的一个决断。

佛特别地在说跟有情离苦得乐最关键的一些法，比如这里，是四圣谛。苦圣谛是说，人生是有生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得等等不圆满。这里以人为例来说明，不是后世一般凡夫的人本位主义，而是因为就修行佛法来说，人道有情，因缘最殊胜，条件最好——既不过乐，也不过苦，而且还有充分的生得的智慧。

其他的生命形态，不是过于愚痴暗钝，就是过于苦恼，这些都不足以支撑闻法修行办道；要不然呢，就是虽然有智慧，也不苦，可以闻法，但是呢，生活充满了意乐，自己容易迷失其中，也不容易办道。

人道苦乐参半，又有良好的生得慧，这就特别的殊胜，是一切有情形态中，对于修行来说是最殊胜的。而且佛出生在人间，在人间成道，最后也是在人间设教，他所化度的有情主要也是人道的有情，所以他对这一切法的宣说，也是主要以人为例来宣说的。

十二缘起支是如此，四圣谛也主要是这样。当然，即便是苦圣谛也有更广泛的、不局限于人的说明，比如像苦苦、坏苦、行苦这样的说明。

先来看这里对于苦圣谛的说明。这里举了七种现象上的苦，以及后面一句“总括为五取蕴之苦，这是世间苦迫不圆满的真相”；这就是后来常说的八苦。八苦，实际上层面确实是不同的，前面的七种可以说是苦苦，后面的五取蕴之苦呢，可以说是行苦；这是用三苦来看这所谓八苦的时候，确实有这样层面的不同。

生苦：

生苦，人的出生苦不苦呢？如果是一般顺产的话，是产妇和胎儿都是非常苦的。

产妇的苦，我们都看得到，或者都可以通过各种记录啊，描述啊，文字的，图片的，录像啊……，能够有所了解。

胎儿的苦，那可真是不去替他设身处地想一想，就很难想象。像一些论典中说，胎儿出生的时候，就像被两座大山夹着一样，或者像被压油机压过的芝麻、果子这样，是很苦的。孩子出来就哭，也不奇怪——在母体中那样的温暖，受到那样跟他体温一样的羊水这些的保护，应该说温度比较适中，也柔软，一生出来呢，不管是接触他皮肤的其他物体，还是成年人的手，对

他来说都像拿砂纸在打抛一样。而且想一想：胎儿在住胎的时候苦不苦呢？蹲十个月禁闭，你说苦不苦？

这生的苦，是谁也免不了的。

老苦：

还有老苦。人老了，儿女可能也嫌弃，自己记忆也衰减，六根也渐渐地不像从前那样明利了，也有种种因为衰老而带来的身体上的不方便，总之身体、精神，还有人际，都出现了各种问题，苦不苦呢？

在论里有这样的说法：幸亏这个衰老是一天一天的慢慢地到来，使人能够渐渐地适应，还不觉得这个苦太让人受不了；如果衰老是一夜之间到来，比如说今天十八，明天八十，那就是世界上最恐怖的绝症，谁也没有办法接受。从这儿能够看到老苦。

我们这个在生活中观察一下，也就都知道了。

病苦：

病苦，包括了各种疾病和身体受到的伤害。

我们一般疾病，大家知道是病苦。那出车祸了算是这里的什么苦呢？也是病苦。被人拿刀伤害了，是什么苦呢？病苦。这种种人世间的病苦是很多的。这个“病”字，在古汉语里本来就有受伤的意思，像学过古文的，知道类似于像“我病甚”，就是我受伤很厉害的意思。

如果今天到医院中去看看病苦的情况，那是一目了然的，所以啊，如果到医院中去设身处地的体验一下、想象一下这个病苦，可能对一个人清醒冷静的生活是有帮助的，不至于被乱花迷了眼。

死苦：

死苦，对于我们一般人来说，不仅仅是身体上的痛苦，更重要的是内心的恐怖、逼恼，这是很多人最害怕的事情。

怨憎会苦：

怨憎会是什么意思呢？就是在人际关系中，总是会碰到这样的人——自己内心呢，看到他就不舒服，但是还要每天面对，这就是怨憎会苦。

爱别离苦：

爱别离苦呢，就是这样一些彼此看了之后，内心比较欢喜，大家情感上

互相比较亲近的这样一些人，不管是亲人啊，眷属啊，还是朋友，总是不能保证长久的、和美的相聚，或者生离，或者死别，肯定要发生。这个时候呢，人的内心中是有种种苦的，这是爱别离苦。

求不得苦：

求不得苦也是谁都有，前面说的那些，是每一个人道有情都有的，那求不得苦也是。有的人，因为人生阅历的问题，或者是因为自己思维不够周到的问题，好像以为如果达成了什么样的目标，就再也不会有什么不满意，没有什么求不得；这个是不可能的。

很多人迷于财富。那么，有钱就能事事如意吗？可能大家看过，有一个富豪一去体检（这是真实的事情，不说是谁），一下子查出了癌症，还晚期了，当时就崩溃受不了，“我挣那么多钱有什么用？换不回来我的命”，把钱撒得哪都是——求不得苦。

那有权就能解决问题吗？前两天看到一张图的对比，谁的图呢？美国现任总统奥巴马的图。他应该说是世界上最有权力的人吧？但是，看他八年前就职宣言时候的那张照片，那副面容，和八年之后的今天离职之前的照片，这八年的对比，好像岁月被施加了一个加速的魔法一样。为什么有这样显著的对比啊——求不得苦。不要以为美国已经很强大，他做着这个国家最有权力的人，也就意味着是这个世界上最有权力的人，他就事事如意，可能吗？党内的、党派间的，国内的、国际间的，多少事情呢？多少事情想要达成那样的目标，却达不成呢？甚至得到相反的结果呢？有钱、有权，都避免不了求不得。

我们一般人在培养慈悲心的时候，对于弱勢的群体是容易生起慈心的，比如常接触病人的，或者是看到路边可怜人的，看到网上说的这个贫困的等等，容易产生怜悯心。但是，对于平时好像表现得挺强势的所谓成功人士，很难生起慈悲心，为什么呢？他内心羡慕，他内心颠倒地认为那就一切都好。

特别我们中国，现在很奇怪啊，有一些事情也很扭曲——“成功学”横行，自己就从来没有问过：什么是真正的成功？或者那样渲染的成功，究竟在多大程度上有意义？有的是什么样的意义？自己呢，被自己内心的幻想迷蒙了眼，内心觉得那样就很好，就很强势，甚至呢，也就认为他们没有苦恼，

没有问题，没有什么好值得怜悯的，我才值得怜悯。

都值得怜悯啊，这个世间有哪一个凡夫有情，没有走上解脱之道、菩提之道的有情，是不值得怜悯的呢？不管他多有钱，多有权，不管他多么人前显赫，甚至不管他多么趾高气昂，不可一世，实际上，都会存在生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得等苦，为可怜悯者。应该有这样深刻的认识，这样才能够生起普遍的慈悲心，不会因为自己内心对于苦乐判断的错误，导致自己对于有情苦乐的认知出现问题，而不能够产生普遍的慈悲心。

真地认识了这些都是不圆满的，都是苦的，那么这个人算是对于世间苦迫不圆满的真相有所了解。

前面那些是从苦苦，就是从身心感受上就是苦这个层面来说七种。总括起来呢，就是五取蕴之苦，所谓的“五蕴炽盛苦”。

五蕴炽盛苦：

这个五蕴炽盛苦，很多学习佛法的人不了解，甚至包括一些解说也是不到位的，是有错误的。比如解说为：这个五蕴体怎样的炽盛，所以有种种苦；不是这个意思。

什么叫“取蕴”呢？取就是烦恼。那么“五取蕴”的意思呢？就是从烦恼而发生，同时还伴生着烦恼的五蕴和合。什么意思呢？就是凡夫的五蕴聚。这样烦恼相应的五取蕴，烦恼相应的五蕴聚，它当体就是苦的，这是“五蕴炽盛苦”或“五取蕴即是苦”的意思。再说一遍：与烦恼相应的五蕴，当体就是苦的，是这个意思。

认识到这个，对于一般人间的苦，才算有一个比较到位的认识，不至于在一些情况下发生了苦乐判断上的颠倒。这个人有这样的判断和认识之后，可以说他的智慧增长了，他有超过于一般世间人的关于生命不圆满的这种认识。

有一些人，认为佛教讲苦是消极的，这是比较常见的观点。

“不能学佛啊，学佛之后，人变得消极。”

“为什么呢？”

“佛教说苦。”

这其实一方面可能是不了解，另外一方面呢，可能也是思维上的局限吧。

苦，是人生确实存在的问题啊！前面说的问题，哪一个人不存在呢？那既然存在这些问题，我们直面这些问题，这叫什么消极呢？如果有问题，不能够去直面它，却假装没问题，我看这才是消极吧？我们大家一般在世间学习也好，工作也好，都懂得发现问题，分析问题，解决问题，这是一种积极的处理方案，而反过来，本来有问题，却自我欺骗没问题，这恰恰是消极的。

就人生的认识来说，有一些人，或者因为智慧的局限，或者因为自我欺骗，自我麻醉，渲染所谓乐事——种种欲乐之事啊，声色犬马，驰骋五欲等等这些事——来好像能够把生命中的种种苦给遮掩一样。那是不可能的啊，那只是自我欺骗，自我麻痹而已，那其实是没有智慧的，是消极的人生态度，不敢直面生命的真实问题。积极的态度，恰恰是能够直面这些问题，进而发现问题的根源，然后去按照这样的规律解决问题，这是真正的积极，也就是四圣谛所说的法。

到这为止，说的是苦圣谛。下边还有“集、灭、道”三谛，我们下一次再来一起学习。今天主要的讲说，时间关系就到这里。

【佛法问答】

问题1、为什么佛陀的弟子大多证声闻果而不去行菩萨道呢？】

法友：请教法师，为什么佛陀的弟子几乎都是阿罗汉，而像“龙女七岁成佛”“善财童子一生取办”“六祖成就”等，都不是佛陀直接讲法而得，应该说佛陀教诫弟子不会不如菩萨善巧，是什么原因呢？

法师：

1、从结集经典的主要成员上说明

好！为什么在佛陀住世之阶段，我们熟悉的他的很多弟子，证果的时候都证了阿罗汉果呢？那是因为大家在结集的时候，主要是这些出家众在结集，所以有特别重视出家法的倾向。出家法中，能够得圣道圣果的，在当时基本上是偏于声闻相，也就是声闻的四向、四果。

2、佛世时也有学行菩萨道的弟子

行菩萨道的人，是不急于什么“一生取办”的。“一生取办”那个话啊，是说给一些生怕自己受苦，又想迅速成佛，成就如佛陀那样伟大功德、圆满功德的人听的。真正的菩萨道，三大阿僧祇劫犹有时限，不以三大阿僧祇劫

为尽限，发菩提心的时候，没有说发一个“我从现在一直到成道的心”，是尽未来劫的心，尽未来际真实利益有情的心，这才是真正的菩提心，不限时节限量。如果是这样发心的话，他不会着急去取办。

就像在南北传的经典中，都有提到弥勒菩萨（这是佛世的时候，就在比丘僧团中的一员），他的修行，就跟很多当时的偏重于声闻的出家人不一样。比如有的经典中说，弥勒菩萨当时的作略表现得不一样在哪儿呢？“不修禅定，不断烦恼”，当然，这几个字如果加一个修饰词更准确，应该叫“不修深禅定，不尽断烦恼。”

为什么“不修深禅定”呢？修深禅定，生色界天、无色界天，那里的有情不是生活在苦苦中，所以他不觉得自己需要被救度。而且那里有情常住在定中，享受定乐，也没有办法或者是自己很少愿意出定去闻法。还有一些是其他更特别的生命形态，不适合闻佛法，实际上是成为修行的障碍，菩萨去那里呢，也变成了菩萨道的迂曲。这是“不修深禅定”的原因，免得随禅生，离开了最适合行菩萨道的欲界。其实最适合行菩萨道的地方，是人间，乃至三恶趣中。这是“不修深禅定”的一个原因。

另外呢，他为什么“不尽断烦恼”呢？行菩萨道的人，如果在福慧资粮没有圆满还不能够成佛的时候，他如果尽断烦恼的话，那很可能就堕入了二乘的果证，所以，那就变成了菩萨道的衰损。他要留一点“惑”，来干嘛呢？滋润受生，如果一点烦恼没有了，就不受生了，也就没有办法在生生死死中来不断地圆满菩提资粮，来利益有情。

这是菩萨的作略，佛世的时候也是有的啊；没有看到，还是因为佛法学得不够。

不是说佛世的时候只有这一位弥勒菩萨在学行菩萨道，应该说可能有更多，只是因为弥勒菩萨是比丘僧团在结集的时候也无法忽略的存在，因为在南北传的佛教中，都明确地说弥勒菩萨是补处菩萨，他下一生要在兜率内院受生成为补处菩萨，在因缘成熟的时候，还要来到这个娑婆世界成为最后生的菩萨，在那一生成佛，度化很多的众生，就像释迦牟尼佛一样成道、说法、度群迷。

不能说那个时候没有菩萨道，只是在开始结集的时候，特别是七叶窟的

第一次窟内的结集，我们所看到的主要是随顺声闻法教的。

3、从根机上说明佛世时的弟子多急求自证

大乘，应该说在佛住世的时候就有，他本人就是行于大乘的，当然也有其他行于菩萨道的行者，只是没有形成很强的历史潮流而已，因为当时整个印度的文化，特别是修行界的文化，都是急于离苦，急于求证根本解脱的这样的氛围；佛也就随顺有情，来教导大家怎样能够尽快地离苦。

但是，就佛陀的本怀呢，就佛陀自己本人的选择呢，那当然是发菩提心，修行菩提资粮，最后成就无上觉道，不计劫时限数，是这样的啊。只是受时代文化的一些限制，佛陀的本怀没有很好地展开而已。

佛陀又是这样离欲的人，不会拿自己的主观去强硬地施加于别人，而且这个有情能够修解脱道迅速地离苦，当然很好啊。

我从前有打比喻，这就像一个地方着火了，有人从这个火场中直接跑出来，那当然是值得庆慰的事情啊，难道还逼他回去救人吗？反过来，有一些人，他明明知道一转身就可以出去，但是呢，他要在里边组织更多的人逃难，甚至唤醒一些还不知道着火的人，告诉他着火了，赶快出来；这就是菩萨作略，他是不一样的。

这是在这里先说一点前面的问题。你至于说后边的，有了这个理解之后再说的话，应该有一些不同的观感。

4、关于“龙女成佛”等说法的重新审视

龙女七岁成佛，《法华经》所说；善财童子所谓一生取办，这是《华严经》所说；六祖成就，这是中国被称为《坛经》的典籍所说。说这些都不是佛陀直接讲法而得，因此说佛陀教诫弟子不会不如菩萨善巧，是什么原因呢？

这些跟像《阿含》和诸部广律这样比较普遍的、重叠的事情相比，应该说，它的史实性可能没有那么强。

包括慧能大师的成就，他成就的是什么果位呢？或者说，他所谓的成就，怎样在佛法的修道观中加以对应呢？这个啊，可能是可以作为探讨的话题。

包括《法华》里说龙女七岁成佛，但是它没有犯根本错误啊，没有说在

此世界成佛啊。“一世无二佛”——在一佛的佛法还住世的时候，是不会有第二个最后生菩萨在这个世间成道、成为佛陀的——因为佛陀出现于世，是要在这种黯暗的世间作人天眼目，作世间明灯，照亮一方世界的。如果这个世间本来就有光明，他在这儿浪费什么能源呢？所以这个世间还有佛法的时候，不会有任何一个有情再在这个世间成佛。

我们很多后世的人学习大乘，不了解这个，所以自己迷信了很多神话，自己也去推波助澜地传播、创造了一些神话，这可能是值得反思的。

好，这个问题说到这儿。后面的呢，以后自己继续去学习或者思考，还是留几分比较好。

好！下边有几个问题，这有一个问题跟刚才讲的，关系特别密切，所以我们先谈这个问题。这个问题说：

问题2、如何理解五取蕴当体就是苦？

法友：请问师父，五蕴当体就是苦的，这个我还不理解？可否请师父再仔细展开说一下五蕴苦的表现？感恩师父！

法师：五取蕴当体就是苦——这件事情不理解，很正常。

苦苦：

学习苦谛，先学现象上的苦，也就是苦苦。刚才说的生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得，要反复地先思维这些。在我们人道有情边，自己身上，他人身上，社会现象上，来观察、确认这些，这个是关键的下手点。

坏苦：

之后呢，再进一步地学习坏苦。

刚才那些表现上就是苦，身心感受上就是苦，叫做苦苦，现象上就是苦。

坏苦是说什么呢？坏苦是针对乐受、可意境来说的。乐受、可意境在受用它的时候，好像表现为是乐的，但是它坏灭的时候，带给人痛苦。比如谈恋爱的时候好像挺好，但是等到分手的时候呢，格外痛苦。再比如发财的时候好像挺好，等到金融风波，或者是有了一些波动，财产散耗的时候，就变得很苦，世间说“由俭入奢易，由奢入俭难”，这个“难”就是坏苦。

就是因为坏苦，才变得艰难，去体会这个，体会“人无千日好，花无百日红”——认识坏苦，认识无常。

行苦：

那么在这个基础上，来学习、体会行苦。前面苦苦主要是针对苦受说的，坏苦主要是针对乐受说的。如果这个人已经可以对于苦的认识和体会，进展到当下就能够真切地认可乃至体会乐受当体就是坏苦，那这个人因为在坏苦上的智慧，他也可以更好地理解行苦。

所谓的行苦，在感受上主要是针对不苦不乐受来说的。不苦不乐的感受，它很难归到苦苦中和坏苦中，但是它这样不断地迁流，没有常恒不变，本身就是一种逼恼相。只要这个有情执着，就是无常的逼恼。

五蕴炽盛苦：

五取蕴当体是苦，是从行苦这个层面来说的。什么意思呢？五蕴是不是无常的呢？是无常的。如果执着这样的无常，这就是“取蕴”的意思，与烦恼相聚。如果执着这样无常的五蕴，当这样的任何一蕴或者蕴聚坏散的时候，内心有没有苦呢？有苦，是这个意思。要深刻地理解，在刹那刹那当下，五取蕴的当体，都是苦。五取蕴，就是与烦恼相应的五蕴聚，它当体就是苦，来这样的认识五蕴炽盛苦。

这里边还是有细微差别的，比如说，这是一个成就无学圣道的圣者，那么他就永远地离开了内心的颠倒，也就离开了内心的苦，即便身体上有苦，内心不会有错谬，不会有心苦产生。这个道理，从前在余处有略略说过，以后有因缘，可以更详细地讲。

今天就简单地说到这儿，更仔细的说明留待将来。时间关系，今天就不再多占用大家时间。我们一起合掌，来做一个回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

好，祝大家吉祥如意！

003-3. 佛陀的初转法轮

{ 观因缘，初转法轮五比丘 }
{ 闻修证，三转四谛得正觉 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

上一次我们是在学习《阿含经故事选》的第三个故事〈佛陀的初转法轮〉，我们学习到佛陀为五比丘讲四圣谛的内容，上一次我们对苦圣谛的内容作了学习，这一次我们接着向下看集、灭和道这三谛。文中说：

“苦集圣谛”即为贪爱，是苦迫不圆满的形成原因

我们一般是说苦、集、灭、道四谛，在这一段文里，我们看到的是比较完整的称呼方式。

“集”是招集的意思，就是说是什么能够导致苦，所以在前面加一个“苦”，是使苦招集呈现的因缘。“苦集圣谛”就是对于苦因的如实了知，那是什么呢？就是贪爱。因为有了贪爱，所以有了种种身语意的造作，造作善恶业，所以有无明烦恼、染爱以及善恶业，这些就有了推动有情流转生死的力量和助缘。

根本原因是贪爱、无明烦恼，如果彻底断除了无明、染爱，那么这个人就算是有业，他也没办法再感召生死。因为业就好比说是植物的种子，这个种子单凭它自己，没有办法萌发，必须要有水等的滋润，所以佛法中把资助业引果的烦恼称为润业的力量。

“苦集圣谛”所讲的是无明、染爱，这里说是贪爱，这是苦迫不圆满的形成原因。我们生命中，之前有讲八苦，还有三苦，种种的苦迫不圆满，它

的形成根本原因在哪呢？无明，贪爱。只要有无明、爱染，那么这个人必然有后有的苦果。后有的苦果，深刻地说，是五取蕴的当体就是苦，就是生命的当体就是苦的，不管他是在经历着苦受，乐受，还是不苦不乐受，他的本质都是苦的，这也可以从三苦——苦苦、坏苦、行苦三个方面去分析，之前有说过，这里就不再重复。

这是略说一下集谛，它的全称叫“苦集圣谛”。之后：

“苦灭圣谛”即是贪爱的止息，是苦迫不圆满的灭除。

这就是我们常说的灭谛，它的全称是“苦灭圣谛”。

我们觉得苦是问题，也有时候有的人因此觉得佛法是消极的。如果佛法只说有问題，但是看不到问题的解决，那确实是让人感到是绝望的，是悲观的，但是，佛法并不是这样的啊，佛法不仅看到了问题——苦，还看到了问题的根本原因——集，也看到了问题的根本解决——这就是灭，以及稍后要说的灭苦之道——也就是道。既然佛法是通过如实地面对，发现了问题，发现了问题原因，并采取符合规律的办法从根本上解决了问题，达到了苦的彻底息灭，这怎么能说佛法是消极的呢？应该说佛法是最积极、最雄勇不过了——他能够勇敢地、真实地面对一般人不敢面对，一直要回避，一直要自我麻痹的问题，而且还没有被问题吓倒，能够用智慧深刻地去分析问题，发现问题的根本原因，不止于此，还能基于这个苦乐的规律，从根本上断除苦的因，也就解决了苦迫的问题，最后达成生命最圆满的状态，也就是涅槃，也就是这里说的苦灭。

什么叫涅槃呢？一切苦的止息，这也是最中正、最标准的回答。从其他方式说涅槃，总是会让人听了之后容易产生误解。这个说明，应该是最不容易让人产生误解的表述之一。

佛法中说，这种苦迫的根本解决，生命不圆满的根本灭除，是通过什么来达成的呢？是贪爱的止息，也就是苦因的止息。

佛法中对于苦的消灭，并不是直接去消灭现象，而是去消灭导致苦现象的因，根本原因就是贪爱、烦恼。这就像什么呢？我们很多人有过打坐的经验，很多人初学打坐的时候，都会面临一个很明显的身体上的感觉问题，就是痛，膝盖痛或者是踝关节痛等等，总之是腿痛，甚至是腰痛。那痛到非常

厉害的时候呢，不能堪忍了，大家想要解决这个苦的现象，是怎么解决的呢？

没有谁是继续盘着腿在那里咬牙，直接去打击这个苦，去要干掉这个苦，大家都是无师自通地把腿放开，然后这个腿痛自然也就迅速地消解了。为什么呢？因为他知道之所以出现腿痛，是因为把腿盘起来了，也就是因为盘起了腿，所以出现腿痛。腿痛的这种苦的现象，它的原因是盘腿。现在这个人，不能够接受这种腿痛的现象，不能够忍受了，他要解决它，他是怎样去解决的呢？没有去跟这个苦——腿痛的现象，做殊死搏斗，他是直接消除了腿痛的因——盘腿，把腿放开了，然后这腿痛就消失了。

每个人都不需要别人教，都会。但是，为什么我们面对生命中其他的苦，就不一定有这样的智慧了呢？特别对于生命比较深层的这种苦，为什么就没有这种智慧了呢？

看看一个人，他内心痛苦的时候，有几个人能够理性地去分析：“这个痛苦来源是什么呢？怎么样去令它消失呢？”常常是想要逃避这个痛苦，或者是消灭这个痛苦，直接在这个苦的现象上做功夫，这就没有智慧了。比如，有的人晚上睡不着觉，这是一种痛苦。他不去针对现象做深入的原因分析，而是躺在那里想：“唉呀！我怎么还睡不着啊？希望我很快就睡着。”因为这不是做正确因缘，所以睡不着，越来越睡不着，不但没有解决苦的问题，自己反而因为对于苦的不堪忍，更加心烦意乱，于是更加睡不着。

这就是我们没有用智慧去观察、去解决问题，而是随顺着情绪，随顺着烦恼，这当然只会使问题越来越复杂，越来越成问题。

那么说了苦，说了苦的原因之后，佛法还特别地说明了这种苦是可以彻底息灭的，它息灭的原理就是息灭苦因。如何去息灭苦因呢？下文说：

“苦灭道迹圣谛”即是正见到正定的八正道，是灭除苦迫不圆满的方法。

既然贪爱的止息，就能够导致苦迫不圆满的灭除，那么如何去止息贪爱，去消除贪爱？那就是靠道圣谛，全称叫作“苦灭道迹圣谛”，要按照这样的道路去修行，可以用八正道来概括。从正见到正定的八正道，佛在有的经中说：“我法中有八正道，所以可以有阿罗汉；余外道中没有八正道，所以没有阿罗汉。”

这个灭苦的道路，可以有多门的说明，这里是用很常见的八正道来说明它。一个人从获得正见开始，也就是之前说的从认识生命苦乐的规律开始，然后接下来按规律办事，去作离苦得乐的正确因缘，包括从正思惟到正定，最后能够引发无漏智慧，导致苦的彻底灭除。这就是灭除苦迫不圆满的方法。

我们回过头来看一下的话，佛讲的四圣谛，苦圣谛是说明生命的问题，苦集圣谛是说明问题的原因。说明了问题，说明了问题的原因，如果不能解决，是多么悲惨的人生啊！能不能够解决呢？能够解决，那就是灭谛——一切苦的止息，一切无明染爱的消灭。那么，如何去解决呢？应该要有可操作的方法啊，不然的话，还是空中楼阁，不能够脚踏实地，他的实践方法就是道谛。这就是四圣谛之间内在的逻辑关系。

一点也不难。不过，我们要想真正地在自己身心上一点一滴地认识四圣谛，一点一滴地实现四圣谛，那不是一件很容易的事，尤其在今天，种种邪见裹挟的生活下，不是很容易。

今天的邪见，一点也没有因为科学技术的昌明就变得更少，反而人们在这个时代变得更傲慢。人的傲慢很有意思，好像这些科学技术都是他发明的一样，好像他懂很多科学一样，好像他真的很理性一样，然后呢，自己以为自己站在智慧的高端，站在学术的前沿，站在人类智慧的肩膀上，俯看过去一切的历史尘埃，包括其中一个叫“佛教”的。因为这种傲慢，所以很难让自己身心放下来，把眼光收回来，反视自己的身心，去更清楚、更真实地认识生命在当下到底发生了什么，到底是怎么一回事；在这样身心的和合运作中，在这样五蕴的相似相续中，在这样的名色结中，到底刹那刹那在发生什么，又是怎样的此有彼有，有着前后彼此的关联。

因为看不清这一切，所以就没有办法像简单的腿痛这样去发现原因，解决问题，只能粘着在问题上，或者贪爱，或者排斥。找不到问题的症结，当然离解决问题也就遥遥无期，虽然自诩为一个文明的人，实际上过着很愚痴的生活，很痛苦的生活。

如果一个人能够有福德，有因缘，真心地、真正地接触到佛法，认同佛法，也愿意按照佛所说的法去实践，那么就像下文所说：

听闻、思惟此四圣谛，必导致开启智慧之眼；得智慧；得清明；得觉了。

这是说，如果有一个人能够听闻、思惟如上所讲的四圣谛，必然导致他能够“开启智慧之眼”。

这种智慧，不是世智辩聪，而是关于生命本质性的认识，对于生命规律性的认识，特别是对于生命离苦得乐的认识，开的是这样的“智慧之眼”。

我们很多人学了很多科学，学了很多技术，学了很多人文的知识，真的有人生的智慧吗？真的有关于生命的智慧吗？

如果有，为什么那样烦恼？为什么那样苦闷？为什么那样忧郁？为什么那样焦躁呢？

一个有着真正智慧的人生，自然是阳光明媚的，自然是怡然喜悦的，自然是欢喜自在的，自然是不管外面是所谓顺还是逆，内心是风光不动的。

如果我们没有这样的智慧，那就不要把自己举得太高，应该自己肯低下头来，看一看这些古老的智慧。

这里说了“开启智慧之眼；得智慧；得清明；得觉了”，如果把其中每一个字拿出来串一下的话，那就是“眼、智、明、觉”，这个之前在讲佛陀修道的时候，讲过这几个词，这里就不再重复了。他这里是在概略地说“眼、智、明、觉”的意思，基本上都是在用不同的词语来描绘智慧的状态、智慧的作用等等。这是说的“听闻、思惟此四圣谛”。下文：

又，我教导他们在听闻、思惟四圣谛之后，当修、当证，当证、当成就。

前面是说的“听闻、思惟”，下面是说什么呢？说佛在教导这些五比丘：“在听闻、思惟四圣谛之后，要去修行，要去证得。”这里就包括了非常著名的叫做“三转四谛”或者叫做“三转四谛十二行相”。怎么叫“三转”呢？

示转：

第一转叫做“示转”，就是告诉这五比丘：“此是苦，此是集，此是灭，此是道。”这是最开始的示转。针对示转，这里所说的是“听闻、思惟”，要应该听闻、了解，也这样去思惟、观察——苦是不是逼迫性啊等等。

劝转：

对于苦、集、灭、道有了一点听闻思惟的了知之后，要做什么呢？应当修习，也就是所谓的“劝转”，经常被表达为——此是苦，汝当知；此是集，汝当断；此是灭，汝当证；此是道，汝当修。

有一件事情，在这里很有意思，是修行中真正修行的人必然要遇到的问题，也必然要调整的问题——对于苦，佛教导我们是怎样的呢？

先说说一般人对于苦是怎样的。就比如说，大家可能很多人都打过坐，在你打坐的时候，腿痛了，你直觉的身心反应是什么呢？

腿痛了，刚开始可能鼓起勇气来，顶住，忍住，咬牙忍住，再忍不住，绷紧肌肉、攥紧拳头、咬紧牙关再忍，实在忍不住，那就投降。我还听说，有的打坐，忍得自己眼泪都流出来了。

这种是我们常见的面对苦的一种身心的姿态——面对苦，这个人绷得很紧。他没有去真正认识苦是怎样的，他是直接地以为是身体的感受带来的内心情绪反应——排斥，不喜欢，想要让它消失，这是嗔和嗔的等流，嗔的一些活动表现。那如果这个人这个时候还没有把腿松开，想让这个痛苦消失，能消失吗？消失不了。痛苦在前面，自己身心又不安受，又排斥，又排斥不走，这个时候就会变得烦躁不安。这就是很多人为什么一打坐的时候，腿疼了，不久之后就会变得不安于坐的原因。不是说腿痛一定不安于坐，也有很多人有不一样的经验的，如果稍后，大家有向下面所说的那样去试，也可能会有不一样的体验。

这是说的常见的情况，原因也做了一点简单的分析，这个时候，他对于苦采用的其实是排斥，不满，不接受，他对于苦采取的是这些内心的动作，采用的是这样身心的姿态。

佛说什么呢？佛说对于苦啊，是应该“知”。对于苦，对于作为果相现起的苦，佛没有告诉我们去排斥，去不喜欢，去不满意，去焦躁，去不安。佛告诉我们，对于作为果相现起的苦，要如实地了知它。在打坐中腿疼了，如果是修习念处的观察的话，当腿痛成为最强烈的身心现象，那你就正念正知于腿痛，内心不采取任何情绪倾向的姿态和动作，没有排斥，也没有抓取，身心调柔安稳，甚至带着淡淡的欢喜，这样来正念正知于疼痛，观察疼痛，觉知疼痛，就像一个心平气和的研究者，没有任何不满意，不喜欢，不能够与它共处于蓝天之下，完完全全把它当成一种现象（它就是一种现象），不附加任何情绪反应，不附加任何多余的内心动作，只是观察，如实地了知。这个时候，这个人就是在作为果相呈现的苦面前有了一点正确的修行，做了

一点正确的因。

好，这是简单说。因为很多人在这个上呢，是几乎必然要犯错误的，如果有老师给说明，指出来，特别地强调，可能还能够当时意识到。但是，如果自己对于佛法思惟、忆持得不够，可能以后还是惯性的身心活动占上风，那些曾经听到的教诫教授，又跑到九霄云外去了。

这是对于在“劝转”中苦圣谛的“此是苦，汝当知”的说明。对于集圣谛呢，“此是集，汝当断”，应该断除这些无明烦恼、染爱。对于灭圣谛，“此是灭，汝当证”，这样的圆满、寂灭、涅槃，是每一个生命可以得到的最上安乐，“此是灭，汝当证”是一切苦彻底地止息，是一切苦因彻底地息灭。那最后对于道谛在劝转中，“此是道，汝当修”，劝转对应文中，是“当修”的意思。

证转：

最后，是三转中的“证转”，怎么叫证转？首先可以把它理解为，这是佛陀现身说法，向当时的五比丘说明——此是苦，我已知；此是集，我已断；此是灭，我已证；此是道，我已修。

首先可以理解为是佛陀现身说法，向五比丘说明：“我刚才所说的，是真实不虚的，如果你希望看一个事实证明的话，那么让我来告诉你，这个事实就摆在你的面前。苦，我已经如实地了知了；造成苦的因——集（染爱、无明烦恼），我已经彻底断除了；因为断除了苦因，所以苦彻底地息灭了，我的生命呈现为究竟离苦的状态——那就是灭；是如何达成的这种断惑离苦呢？是通过修道——因为我已经圆满地完成了修道，所以有了这样涅槃的证得。”这首先是佛陀给五比丘现身说法，以身为证。

修学次第：

如果从更一般地说，就像这里说的，是“当证”。对于每一个学习四圣谛的人来说，应该先了解——对应于“示转”，其次应该去修习——对应于“劝转”，最后的实现和完成——对应的就是“证转”，这是在一个有情身上也可以这样说，也确实是这样。下文说：

如果有人经“闻、修、证”三转“四圣谛”，即共十二相的修证，还不能彻底得到正觉解脱，我就不会自称是超越一切众生的无上等正觉者了。

这是佛的无畏说法。前面已经明确地说过了“闻、修、证”这样的三转“四圣谛”，也就是我刚才说的“示、劝、证”。假如这个人经过三转四圣谛十二行相的修证之后，还没有彻底得到正觉解脱的话，那佛陀不会宣称自己是一个彻底的觉者的，这是佛的无畏说。接下来，文中说：

那时，当佛陀为五比丘说到这儿，五比丘中的拘邻憍陈如，当下远尘离垢，得法眼清净，证入了初果。

佛为五比丘说了这样四谛、八正道的法之后，五比丘中出现了第一个证道的人，那就是拘邻憍陈如。这里用的词是“远尘离垢，得法眼清净”，这种词汇在佛法的经典中经常见到。

远尘离垢——尘是指的尘境，垢是指的内心的垢染。法眼清净——就是知法见法的意思，前面讲的“眼智明觉”有这个意思在，真正的见法了叫做法眼清净，那意味着什么呢？那意味着无漏智慧生起了，那意味着开始有烦恼被彻底断除了，凡圣之间的第一关被打破了，这里说“证入了初果”，一般在《阿含经》中说到“得法眼净”就是指的证初果。

按语：

这个故事说到这儿，我们看完了正文，接下来看一看“按语”。按语的第一则：

一、本则故事取材自《中部第二六圣求经》、《中阿含第二〇四罗摩经》、《杂阿含第三七九经》、《相应部第五六相应第一一经》，《增壹阿含第二四品第五经》。

是说明这一节故事选自哪几部经，我们就不一一看了。按语的第二则：

二、与“佛陀的修学历程”一样，佛陀的初转法轮为佛陀的首次教化，其内容对佛法的修学者，也应具有指标性的意义，值得特别注意。

作者庄春江在故事的编排上，应该说也是有一些用心，他在上一个关于“佛陀修道经历”的故事之后，这里就讲了“佛陀初转法轮”的事情。这两个，从时间关系上，内容上，都是有很强的相关性的。

佛陀修学，证得无上正等正觉之后，在一些因缘下，开始到鹿野苑为五比丘初转法轮，也就是这一次最主体的内容，这是佛陀第一次的教化。初转法轮的意思，就是指的首次教化。

轮，是古印度时的一种武器，它能够摧碾很多障碍性的东西。把法比成轮，就是说，法能够破碎我们过去这些荒谬执着。粉碎了这些荒谬执着之后，我们就能够看到事物的本来面目。就像中国三论宗的大德嘉祥吉藏所说：“破洗众生虚妄颠倒净尽，如来无所得正法自申”——把众生的这些虚妄颠倒都摧破得一干二净，这个时候啊，佛所要传递的那种法的如实相，自然就呈现了，智慧也就生起来了，所以法轮有这样的譬喻的意思。

这条按语说，这里的内容对于佛法的修学者应该具有指标性的意义。但是很不幸，在我们汉传佛教，请问有几位听说过《初转法轮经》呢？在《阿含经》中是可以找到这部经的，这是佛成道之后的第一次说法，重要不重要啊？而且是向着陪了他苦行那么多年的几个道友讲的。不要说佛陀这样慈悲的人，就算一个一般的人，对自己从前的好朋友，曾经同甘共苦，甚至同生共死的人，他会不会把最好的东西拿给他们？

我们为什么这样轻乎？这是值得反思的，这里作者只是简单地说“值得特别注意”。确实是这样，我们应该从“佛陀修行证果”和“佛陀的初转法轮”中看到很多东西，也应该有所反思才对。接下来，第三则按语：

三、佛陀初转法轮的内容，相信应该是包含了“八正道”与“四圣谛”两者的，那也是佛陀在菩提树下体证的内容。

这是说佛陀初转法轮的内容应该有哪些。在这里，综合若干部经，庄春江认为应该是有四圣谛和八正道的，这也是佛陀在菩提树下成道时所体证的。

若就修学佛法的理论与实践两大方向来看，“四圣谛”是缘起法理则的展现，“八正道”则是修行实践的内容与次第。

这是来谈四圣谛与八正道之间各自有什么特点，它们之间有什么关系。首先来说各自的特点。

这里的意思是说，四圣谛是偏向于对整个原理的说明，四圣谛这个法类以“苦集灭道”这样来说明的时候，问题是什么，问题的原因是什么，问题能不能够根本解决，如何去解决，是在说原理性的东西。把我们修行的原理——苦的原理，离苦的原理，都说得一清二楚。

八正道可能是更侧重于实践的，它把修行的次第和内容说得非常清楚——

一首先要了解才能够去实践，所以“正见”为先等等。

这是首先说明二者各自的侧重，也可以说特点，这两个法类各自的侧重与特点。

接下来是在说二者之间的关系，“四圣谛”和“八正道”这两个法类之间的关系。文说：

另就内容的含摄与开展来看，“八正道”为四圣谛中“道谛”的主要内容，而“四圣谛”又是八正道中“正见”的主要内容，两者相依相摄。

这个是说得非常好。

有的人说得不全面，往往只能说出其中一个，比如有人说，四圣谛包含了八正道，这是常见的说法，对不对呢？当然也对，为什么呢？四圣谛中的道谛，就是讲修道的方法。修道的方法，如果往多说，那是三十七道品；往少说，就是三十七道品中的八正道，这是佛法中常见的说明。

八正道，可以说是四圣谛中道谛的主要内容，这没有问题，也就是说，八正道为四圣谛中的道谛所含摄。但是仅仅是这样吗？所以，这里的按语是点出了很多人从前没有太注意的问题，就是——八正道中的“正见”。

正见什么？之前有说过，正见缘起法，或者是说正见缘起的理则的展开，比如说四圣谛，比如说十二缘起，都是缘起理则的展开。在不同的说明中，有的也明确地说，有什么正见呢？关于四谛的正见。所以，四谛又是八正道中正见的主要内容，或者换句话说，四谛这样关于苦集流转的道理和涅槃还灭的道理，关于苦集相生的道理和修道证灭的道理，它的这种原理性的说明，正是正见所要了知的内容。从这个意义上说，难道不可说八正道也含摄了四圣谛吗？

所以，这里这样说的时候呢，把它们说为“两者相依相摄”，这个就是非常得允当了，哪个也离不开另一个，相依相摄，你中有我，我中有你。我们学得杂的人，头脑中可能就现起阴阳鱼了，这种比喻对于表现相依相摄可能是比较直观的，从这个上，可以帮助大家理解什么叫作相依相摄。

是佛法简要而却完整的内容。

是的，如果说佛法最核心的内容有几种表述法，那么四圣谛和八正道这样的表述，对于佛法核心内容的说明，是简单扼要而又完整无疑的。

第四条按语，之前在讲正文的时候，已经说过了。第五条按语在讲“邪命活”：

五、邪命派外道，意为“谋生计的修行人”，亦即不以乞食为生，而以医药、观星象、巧言、占卜为生，为佛陀时代六师外道之一派，末伽梨拘舍梨为其有名的长老。（参考《中华佛教百科全书》第二六四二至二六四三页）

因为我们对邪命有所展开——四邪命、五邪命，这里也就不再多说了。

好，讲到这里，今天我们关于《阿含经故事选》第三则内容的说明，已经给大家说明完整了。

【佛法问答】

接下来的时间，大家如果有问题，可以提一下，我们一起做个交流。

问题1、何为正见？

法友：师父，完整的正见都包括了什么？

法师：在讲正见的时候，我有略提过——正见，最简单地讲，就是对于缘起的认识。

缘起对于我们很多学佛人来说，当说“正见就是对于缘起的认识”的时候，可能没学到位，不知道应该认识什么。

对于缘起的说明，其实四圣谛就是对于缘起的说明啊。我刚才有讲苦集的因果——苦和苦的因，以及灭道的因果——修道和修道的果；这就是缘起啊。展开来，也可以说四圣谛和十二因缘有对应关系：苦集流转就是十二因缘的流转门，修道证灭，那就是十二支缘起的还灭门。

这样可以用四圣谛来说明缘起，用十二因缘来说明缘起。十二因缘来说明正见也很好啊，它也可以说明原理和修行方法啊，包括刚才说的八正道（八正道是不是作为正见的内容呢？一般不这样说）。

正见是对于原理性的认识，就是对于有情是苦的，还是乐的？为什么是这样的？如果是这样的问题，那怎么去解决？到底能不能解决？对于这样一些原理性的认识，包括如何去修行，对于这些有认识，这是正见。

正见就是对于这样一些核心的佛法内容的认识。

在整个八正道中，要是没有正见的话，也就没有正确的修行。所以学习佛法，不要像现在一些人所说的那样——你要学“傻”。如果学佛是学傻的

话，在根本的《阿含》中就不会处处用“多闻圣弟子”这个词了。

很多人以为“多闻”是问题，特别在我们汉传佛教，因为受到了道家的一些影响。道家一些人具有“反智主义”倾向，有一些人理解老子中的“绝圣弃智”，把它解读成了反智主义的倾向，老子到底有没有，我们先不说，但是道家中确实有一流是有反智主义的倾向。中国佛教发展到唐的时候，受道家的影响挺明显，也因为唐的时候，道家跟佛教之间碰撞比较多，所以慢慢变得你中有我，我中有你。佛教中也有一路人特别地受到反智主义的影响，有这样的倾向，于是修行呢，就不再像佛陀自己修证，以及他教导五比丘那样，脚踏实地，用基于人类基本理性地渐次修习，引发闻思修慧乃至无漏圣慧。

不再是这样，而是“向悬崖峭壁中取”，变成了要用泯灭理性来寻求无漏智慧了，那其实跟佛陀最开始的本人的修道证果，和向五比丘初转法轮的说法，都不太一样了。这是要警惕的。

在今天，这样的说法仍然非常有市场，而且在一些地方或者是一些流派中还成为主流的声音。这其实对于佛法啊，并不是好事。

请大家记住这个词，《阿含经》中常常说，“多闻圣弟子”。“少闻”，被认为是愚痴，或者是少智的代名词；“多闻”，在《阿含经》中是有智慧的同义词。

问题2、多闻是广泛的闻，还是多次听闻？

法师：这个多闻，并不是说一定要听得很广博或者反复听，而是指他有智慧。当然，完整的多闻的意思呢，是指有渊深的智慧。他又有广博的见识，又有渊深的智慧，这是多闻理想的情况，比如像舍利弗就是个典型的例子。

一般意义上的用“多闻圣弟子”的时候呢，其实都是指的有了佛法正见，甚至有了圣智、无漏智慧的这样的佛弟子。

多闻圣弟子呢，从经典中描述的情形看，他都能够随顺佛法去运作身心，都能够摆脱过去凡夫常见的错误，从这个意义上说，多闻圣弟子（特别后面加了个“圣”字）可以有两种解：一个是圣者的弟子，一个是已入圣道的弟子。从多分情况看，多闻圣弟子确实确实可以说是有了圣道的这些佛弟子。

这里做一个简单的回答。后面那个问题，我就不再谈，因为有时候谈得

太尖锐呢，也不一定好。

如果没有其他问题，我们就到这里，请大家合掌回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

最后祝大家吉祥如意！今天的共同学习就到这里。

004-1. 拒绝利用神通传教的佛陀

{ 劝世尊，展现神通摄信众 }
{ 佛教诫，示法性谛令解脱 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天我们要一起来学习《阿含经故事选》的第四则<拒绝利用神通传教的佛陀>，这个故事应该说跟我们今天很多人的心理和希求是有密切关系的。我们先来看故事的正文：

有一次，佛陀来到了摩揭陀国游化，住在那烂陀城郊的芒果园中。

这是这个事情发生的地点，是古印度时候的“摩揭陀国”——当时的几个大国之一。它的国都是王舍城，佛世的时候，先后有两位国王——频婆娑罗王和阿闍世王。

“那烂陀城”是很著名的一座城市，之所以著名是因为后来有一个那烂陀寺，基本上是在公元五世纪之后，这个那烂陀寺成为了印度佛教的中心。包括玄奘大师他们去印度学习佛法，都曾经在那里学习过，所以那烂陀也被我们很多中国的佛教徒所熟悉。那烂陀城，是佛教中佛身边一位很重要弟子涅槃的地方，那就是舍利弗尊者，舍利弗尊者的家乡就在那里，他最后是回到家乡涅槃的。

“芒果园”是一个僧园，它从前可能是一个真正的果园，后来成为了僧园。僧园的意思，就是僧伽蓝，也就是精舍，就是僧众居住的地方，包括像给孤独精舍，也叫给孤独园。是这个意思，不是说佛陀当时随便到一个芒果园中居住，而是这个僧园叫芒果园。

这天，有一位名叫“坚固”的在家居士，来芒果园拜访佛陀。他向佛陀顶礼后，建议佛陀说。

这一天，有一位名字叫“坚固”的在家人，到芒果园来拜访佛陀。

“居士”，在古印度的用法，跟我们今天汉传佛教的用法不太一样。今天我们汉语中说到居士的时候，一般就是指的在家佛教徒了；佛世时候的居士呢，很多情况下对应的，其实是“吠舍”这一阶层——自由民而且有一定的经济基础的。

他向佛陀顶礼之后，向佛陀怎么建议的呢？

世尊！那烂陀是一个繁荣富裕的城市，人口众多，世尊如果能要一位比丘，在大众面前展现神通，那么，我们那烂陀城的人，一定会更加地敬信世尊。

这位叫做坚固的居士，出于好意，向佛陀提了一个建议，跟佛陀说：“那烂陀是一个繁荣的城市，人口也多，也很富裕。您如果想要开展传教事业的话，世尊！您最好能派一位比丘给大家现现神通，大家就都服膺了。那这样呢，大家都来信受佛法，尊重世尊。”他是出这样一个主意。

这样的主意，不要说当时的一位在家众会这样想，就在今天我们很多对于佛法有好感的人可能还会这样想，不管在家、出家。觉得要是在大众面前显现一下神异，腾空变化啊等等，那大家一看，“唉呀，确实了不起！”那不就都信受佛法了吗？而且当我们这样想的时候，可能还觉得出发点是很好，想的是：怎样让大家能够更广泛地信受佛法，以便得到佛法的利益。

但是，我们向下来看一看，佛陀是怎么说的呢？

佛陀回答说：“坚固！我从来不教比丘们对任何在家人展现神通。”

这句话后面呢，其实是有相关的戒律内容的。出家的师父们（主要是指比丘、比丘尼）有一条戒律，就是不能够在没有受大戒的人面前（这就包括了在家众和沙弥、沙弥尼、式叉摩那这几众）显现神通，戒律里是这样规定的。当然，戒律里不仅仅只规定神通，在这些人的面前说自己有任何的超过一般凡人的法，都是被禁止的。这种禁止分两层：如果这个人说他有这个，假如他真的，就犯了一个相对轻的错误；假如他没有，他说自己有，实际是

故意说谎，这就犯了非常严重的错误。这是这句话“我从来不教比丘们对任何在家人展现神通”后面的一些内容。

刚才说的所谓“过人法”“上人法”，不仅仅只限于神通，还包括明示或者暗示自己是证果人或者是有禅定人等等。这些都是不合适的，实际是有违佛陀的教导的。

佛陀不让比丘们做这些事，那佛陀教导比丘们做什么呢？下文说：

我只教导他们远离喧嚣，宁静地思惟正法。如果有所成就，自己知道就好；如果有了过失，则当自我举发，忏悔改过。

佛陀并不教比丘们在人前“显异惑众”——你看我多了不起，我能飞会变，能够穿墙，能够看未来，能够说中过去，甚至能够说出对方心中在想什么等等，这些一概是被禁止的。

佛陀的教导，只是教导我们出家众、比丘们“远离喧嚣”。这个“远离”，主要是指内心不贪染于世间，不是说不可以与人群打交道。这个“喧嚣”，对于初级的人来说，是远离外在的喧嚣；随着修行的进展，他会发现，“喧嚣”，归根到底是内心的问题，所以一个人的“远离喧嚣”，最后必然变成远离内心的错误，远离内心的贪嗔痴。

“宁静地思惟正法”——心远离于世间，远离于种种贪爱的系缚，宁静地思惟佛所说的真理，佛所说的实现生命终极自由解脱的道路、方法。

“如果有所成就，自己知道就好。”这跟我们世间人很不一样，世间人是生怕别人不知道，如果自己的成就没有得到足够认可的话，甚至夜不能寐，睡不着觉；如果别人认可了呢，就容易沾沾自喜。这个其实是世间很常见的事情。

但是如果这个人或者是说这位比丘真的身心随顺于法的话，会看到这些把戏很没有意思，没有真正的意义，也不坚固，甚至可以说很荒谬，所以他自然就离开了这一套错误的把戏。自己有所成就呢，自己暗受身心的法喜，自己知道就好，不必到处炫耀，让人知道，让人认可，让人承认他多了不起。

“如果有了过失，则当自我举发，忏悔改过。”前面是说对于自己拥有的善法功德，甚至圣智圣法，应该是怎样的心态。这里是说如果自己有了过失应该怎样？有了过失，就不要藏着掖着，要在僧团中如法地发露、忏悔、

改过（这是说出家众）。

佛法中很明确地说，应该如何面对自己所拥有的功德善法与种种的过失，甚至罪恶。功德善法，是要覆藏，不要到处去显耀，自己知道就好；自己如果有过失，是要在僧团中（这些同一师学的比丘众中），自己发露忏悔，然后改过。也就是功德要覆藏，过失要发露，为什么这样呢？

显耀自己功德善法的人，这个作派本身就很轻浮、浅薄，不是真的有德行、有智慧的人所做的事。就像一个大人和一个孩子绣一幅十字绣，大人绣完了可能就放一边了，孩子要拿给每一个对他来说比较重要的人看，让每一个人都赞扬他。我们知道，如果这个人确实智慧比较成熟、道德比较醇厚的话，他会自然地不显耀自己，表现在自己的功德善法上自然就是常常地把自己的功德藏起来，这有什么好处呢？这个能够避免过失，能够避免过患。

另外，这个人是僧中的一分子，他特别地显耀自己的了不起，在客观效果上会达成什么呢？会使一般的善信，心不均平。出家众如果过如法的出家生活的话，他整个生命所有的必须因缘本来是要靠这些善信人士的布施来支撑的。一般的善信人士毕竟还都是凡夫或者至少凡夫居多，心很容易被一些事情影响，如果在这一群出家人中，有一个人每一天不是腾云驾雾，就是变大变小、钻墙这些事情，大家看了自然觉得这个人好了不起，如果他想供一件衣服的话，他在这些师父们中，很容易就直接去供养这个人了——令善信心不均平。

也使其他的这些踏实修行，甚至可能功德内敛的比丘们，很难得到人家这些善财的滋益。

这是对于佛法的整体，对于僧团的和合共住，都不是什么好消息。

过失为什么要自己发举出来，忏悔改过呢？可以说，过失这东西，就像一块腐烂的肉。这块腐烂的肉如果不是把它暴露出来，甚至必要割掉的话，反过来捂起来，在外表上让人看不出来，给它做个伪装，捂得很好。外边虽然看不出来了，但是里面会怎么样呢？继续地腐烂，腐烂到发臭，甚至烂到骨头。这就是一个人身上如果有了一块烂肉，他不把它发举出来，不去处理掉，反而把它覆藏起来所导致的结果。同样，一个人有了一些过失，他如果聪明的话，他要找一个稳妥的方式，向别人诚挚地发露出来，而且诚挚地忏

悔、改过。

当然，听忏悔的人要有资格的限定。在佛法中，出家人如果发现自己有什么过失，那么听受他忏悔的人，在这一法上，他应该是清净的。假如说某位出家人犯了某类错误，他想忏悔，那他在僧团中要找一个在这方面是清净的师父来忏悔。发露，向任何一位比丘师父发露都可以，听受人家的忏悔是要有这样的资格的。

为什么提一下这个呢？因为现在社会的发展，出现一个专门的职业——心理咨询师。做心理咨询师，实际上是有一点职业风险的。了解心理学，了解心理咨询的人，知道心理咨询师跟来访者比较深入的做这种内心的沟通，常常地互相彼此影响，他的心理有时候也会受到一些相应的影响，甚至会出现一些状况。佛法中这种情况的避免，一方面是大众的摄持，另外一方面也是依靠自己平日里精进于戒定慧的修习。就相当于说，这一位有一些状况的人感染了某一种病，听受忏悔的这个人对这种病有免疫力，他这种免疫力来自于他常常在打相应的“疫苗”，就是他精进的修习，身语意上不放逸，如理的作意，所以不会发生那些错误，也避免了种种的问题。

如果大家在意的话，应该注意：自己的功德，应该适当地覆藏；自己的过失，还是不要让它越捂越臭了。下面：

然而，这位名叫坚固的在家居士，还是再三地请求佛陀要比丘们为民众展现神通，以争取更多人敬信佛陀，方便佛陀与佛弟子们在这人口众多的城市弘扬佛法，利益更多的人。

我们看到这一段，应该能够知道，这位叫做坚固的在家居士，他的出发点，他的立场，应该说在他看来是很正确的——要弘扬佛法，利益众生，也要能够帮助大家更好的信受三宝；可能也是我们很多现在的佛教徒所想的事。佛陀是怎样的表现呢？

佛陀再三拒绝了，并且说明为何不愿意以神通来宣扬佛法的理由。

虽然面对坚固的再三请求，但是佛陀都没有答应，每一次都是拒绝了。

大家注意这里，坚固是再三的请求，佛是再三的拒绝。那佛为什么不嫌烦，不是拒绝一次就不说话了呢？因为佛陀不说话是表示默许。

佛陀如果不同意这件事，不同意这个请求，他会明确地表达出来。反过

来，如果有人请求佛陀什么事，包括请求佛陀应供等等这些事，佛陀常常是默然应允的，没有说用话语的形式，或者用肢体语言的形式，来明确地告诉对方“这件事情答应”“可以”，而是默然应允。

佛陀的默然应允，不是像一些人想象的，说“佛陀是不是在摆身份啊”？并不是，主要原因是佛陀是离欲的人。

一个离欲的人，即便是延续生命必需的这些资具、这些因缘，他也没有贪染，也没有非要获得不可，没有我死不得这些事情。所以，他的心面对着一切的时候，可以很平，不担心得不到，不担心失去，所以一个离欲的人是永离于忧怖的人。我们常常看到世间人有忧、有畏，担心这个、担心那个，害怕这个、害怕那个，一个离欲的人是永离于忧畏的人。

所以，对于别人的请求，他答应的时候呢，即便是对他好的，他也不怕对方实现不了，默然地应允。但是对于这种不能够答应的，要明确地表达。

佛再三拒绝，给出的理由是什么呢？

佛陀说：“坚固！我可以以三种自己的亲身体证来作教化：一是神足神通，二是他心神通，三是教诫神通。”

佛陀说：“坚固！我有这样的能力，可以用一些神通来作教化。”这是这段文的意思。佛说的神通，这里提了三种；不是说佛只有这三种神通，是说可以以这三种他自己亲自证得的神通来作教化。提到的三种，分别是神足、他心和教诫神通。下面有解释：

什么是神足神通？神足神通就是能变化出许多化身，能隐身、穿墙、入地、水上行走、空中飞行、身出烟火、直达梵天等等的超常能力。

这是神足神通。这个神足神通中包括的种类比较多，大家如果对于佛法中提到的神通确实有了解的兴趣，以后也可以适当地谈。

这里说了很多种情况，像“变化出许多化身”——这个人明明在北京，然后有另一个化身跑到上海去做点什么事。包括所谓的“隐身、穿墙”这些我们中国人从小听的故事。大家看到“隐身、穿墙、入地、水上行走、空中飞行”等等这些的时候，有没有想到在佛法之外其他的一些宗教或者其他的一些传统中，也看过这样类似的故事或者是一些传说呢？这恰恰是佛拒绝用神足神通来作教化的一个原因。

这个“直达梵天”是在说什么呢？是在说这个有神足神通的人可以用他的肉身直接去色界初禅天所摄的梵天。色界天跟我们这边依报、正报都很不一样——我们是欲界的人种，有饮食、男女、睡眠与我们的正报身相应，所以被称为欲界；色界天人没有饮食、男女、睡眠这些欲望相应，所以他的色身与我们有一些不同，环境也有很大的不同。一般人是没有办法到达梵天那里去的，那有神足通的人可能，不是说有神足通的人一定能，就像都会踢足球，那踢的水平好坏可以差别非常大是一样的。

佛陀说明了神足神通之后，怎样说明不合适用这种神通来传播佛法呢？
下文：

然而，如果有一位信仰正法，归依三宝的人，告诉另一位不信的朋友说：“太稀有神奇了！我见过比丘能现无量神足神通，他可以直达梵天，真是大神力、大威德啊！”

这是假设：如果有一位信仰佛法，皈依佛法僧三宝的人，告诉他的一位朋友（这位朋友并不信受佛法）说：

“太稀有神奇了”——这简直太少见了，也太神奇了！“我见过比丘能现无量神足神通”——我看过佛法中的这些比丘、这些出家众能够现非常了不起的神足的神通，他可以直达梵天。

这里为什么把“直达梵天”说出来呢？因为前面说的变化多身、隐身、穿墙、入地、水上行走、空中飞行、身出烟火这些，还都是在欲界做事情；那直达梵天呢，是超过了欲界，到了色界的梵天。另外，在印度的宗教文化中，“梵天”有个特别的意义。所以对于直达梵天，他感觉是很了不起的事——“真是大神力、大威德啊”！

这是在假设有这样一位信仰正法，归依三宝的人，对他不信的朋友这样说。那么有可能会发生什么呢？

那位不信的朋友可能会这样回答：“是啊！确实有一种这样的明咒，可以让人有神通力。那位比丘就是依着这样的明咒而现无量神通的。”

像这样，不但没有达到宣扬正法的目的，是不是反而成为一种诽谤呢！所以，依我的观察而深知展现神通变化的缺失，所以不喜欢、不重视，并且拒绝以这样的目的展现神通。

他那位不信的朋友，因为不信，因为有预设的立场，所以对于同样一件事，他可能用另外一种原因来解释，他可能会说：“是啊！那位比丘有神通是吧，不奇怪啊，因为确实有一种这样的咒语，只要能够很好地持好这个咒语，就会让人有这样的神通力，成就这样的神足神通。那位比丘表现的神足神通，肯定就是靠这样的咒语来实现的，这有什么奇怪呢，我早就知道了，我也用不着去皈依什么佛法僧三宝。这个事情不奇怪，我现在这个就很好。”这样的事情是可能发生的啊！

像今天，有一些人对于佛法并不了解，用自己习惯于世间的心，迷着于世的心，从自己的角度来理解佛法，认识佛法，对佛法渐次修习的增进、渐次的离染、渐次的智慧增长这些就看不到，反而将佛法的修习说成是所谓自己能力怎样地得以提升。什么能力呢？上天、入地啦，看过去、看未来啦，看别人内心啦等等这些能力，以这些来评价佛法修行的高低，以这些来评价有没有道，以这些来评价所谓开悟没开悟、所谓成就没成就；这是跟佛法背离的事。就像这里说的——“像这样，不但没有达到宣扬正法的目的，是不是反而成为一种诽谤呢”！要知道这是一种诽谤啊！

特别是在今天，我们有一些人觉得自己好像在宣扬佛法，实际宣扬的跟佛法本质上不一样。也不知道他是在宣扬佛法，还是在宣扬《西游记》；也不知道是在宣扬佛法，还是在宣扬《封神榜》。

我们一般的文化中受这些影响多，所以容易从这些去理解佛教；再一个，像那样地曲解佛教，是随顺于一般的凡夫心的，随顺于世间的模式的，所以人们反而觉得那样好像是有道理的。

佛法要是跟世间是一样的，那它就没有存在的价值；它如果从模式上跟世间是一样的，那它就不可能有所超越。所以，这是我们要特别小心的。

佛说：“依我的观察而深知展现神通变化的缺失，所以不喜欢、不重视，并且拒绝以这样的目的展现神通。”

佛陀确实是一切智人，他从来不会像我们后世一些自以为善巧方便的佛教徒那样，为了一时的利益，为了一时的市场接受度，为了一时的信众的拥护，去做很多所谓的方便。因为他知道，从长远来看，这是令佛法堕落，混同于世俗，甚至最后变质、消亡的因缘。因此，佛陀有他的判断、抉择和坚

持，坚决不用这些所谓一般人认为神通炫异的事情去折服人家，让人家信受他，让人家来信受他所说的法；也不允许比丘们去这样做，让人家通过这个来信受三宝。

说到这儿，可能就要想知道：“那通过什么？”我们以后会说到。

今天先不往下销文，在这儿可以多说几句。

我们可以想一想：在问佛陀为什么拒绝以神通来弘扬佛法的时候，其实可以先问一问我们为什么希望佛与比丘们用神通来弘扬佛法呢？我们为什么会觉得这样好呢？我们首先应该想这个。在问佛陀拒绝的原因的时候，我们先问问自己想要的原因，是什么呢？我看到这儿有一个说的，叫作——“因为快捷方便”。

本质上呢，是因为我们的心啊，还是没有脱离错误的这一套，而且，实际上没有意识到神通这东西跟佛法有没有必然的因果关系。可以从两个方面说：

一、有神通的人不一定有佛法的智慧

有神通的人，他必然有出世的果证吗？比如说声闻的初果、二果、三果、四果。一个有神通的人，他必然有这样出世的果证吗？不会。

神通有若干种情况：有“修得”的，这是指通过自己修到色界的禅定之后，再用一些方法修出来的神通；还有出生就获得的神通，“生得”的神通，比如天人，生下来就有神通；还有经文里所说的依靠咒力而获得的神通，所谓的“咒成”的神通；《俱舍论》等等这些论中还说到有一种情况，是“药成”，就是吃到一些特别的药方之后，这个人可能获得神通；还有“业成”，这个人业力很特别，那他有神通。

像这五种情况，都可能使一个人拥有神通，可见，有神通，并不意味着他必然是佛教的圣者。

那既然这样，佛教中有神通的人，可以用神通来宣说佛法，引人来信佛法。那其他宗教或者其他的传统中有神通的，当然也可以用这个来宣扬他的。就像这里举这个例子，这个人就是信咒术的，他就认为那就是咒力所成，你神通显得越厉害，他越信咒，为什么？他认定那个逻辑了，而且他那个逻辑还不是凭空的。也就是说，靠神通不一定必然导致人家信受佛法。而且神通

不是佛法才有的，只要有前面说的五种因缘，都可能有神通。

那大家比神通，还是比真理呢？

人很容易被外衣所迷惑，人很容易以衣冠取人。同样的，如果佛法是以这样的衣冠示人的话，那你就不要怪人家用这个衣冠去判断谁更了不起，谁更正确？难道一位比丘的神通不如一个外道，就说明这个外道说的道理正确吗？没有这回事。为什么呢？这就要说到另外一方面的逻辑。

二、有佛法智慧的人不一定有神通

刚才说了有神通，不一定有佛法中的圣证；反过来说，一个佛法中的圣人，他一定有神通吗？也是不一定。

不要说初果、二果、三果人，就是四果的阿罗汉也可以没有神通。因为阿罗汉就他的解脱来说，可以有慧解脱和俱解脱，慧解脱阿罗汉没有根本禅，没有初禅及以上的禅定，他连初禅都没有，他当然就没有依着色界禅才开发出来的这些神通。慧解脱阿罗汉除了漏尽通之外，没有其余的天眼、天耳、神足、宿命、他心这前五通。当然，一切阿罗汉都有尽断烦恼的漏尽通，但是这个漏尽通是从智慧根断烦恼边说的，不是指的依根本禅发的这些超乎一般凡夫的，能够表之于外的这些能力。

连慧解脱阿罗汉都可能没神通，何况同样没有初禅定力的初果人呢？所以，佛法中的圣人可能没神通，可以没神通，但是他们说的话还错了吗？当然是对的。

以神通取人，就像以貌取人一样，那是作不得准的；以神通取理，和以貌取人是一样，那是不能够成为一个有效的判据的。

三、小结：神通与佛法智慧没有必然的关联性

既然如此，那又何必用这两方面都不充分的关系去弘扬佛法呢？我说的两方面都不充分，一方面是指有神通不一定有佛法的智慧；另外一个方面的不充分是指，有佛法的智慧不一定有神通。这两个方面都不充分，为什么要拿神通去说事呢？

今天的这一段就先说到这里。

【佛法问答】

下面来看一看大家的问题，今天问题已经不少了，如果问题多的时候，

请大家体谅，我可能会看与本文的这个关系的密切度、关联度，来从上向下选。

问题1、怎样帮助相信神通而被骗的人

法友：师父，例如有人称自己开天眼可以帮人看过去、未来，让这些相信的人深受其害，盲目信从，失去理智，痛苦不堪，而要帮助这些人放弃这种想法很困难。怎样让信众远离这些宣传自己有神通的人？感恩！

法师：这个问题很实在。从这个问题的存在，我们也可以看到佛陀的英明。

神通对于凡夫的危害：

这个人不管是真有神通，还是假有神通，他烦恼不调伏，很可能他自己也被这个神通害了，同样，用这个神通也害了别人。

利用神通的真正原因——功利心：

相信他的人，并不是在相信佛法，其实在相信功利。一个人，他如果利令智昏了，那自然就没有了理智，也就是你说的“盲目信从，失去理智”。

破除方法：

所以，如何帮助他们呢？一方面可以跟他们说明：人生到底是怎么回事，人生的苦乐到底是怎么回事，它的规律是怎么样的，我们怎样在认识这样的规律基础上按规律办事，去创造自己离开苦恼、向于安乐的未来。

另外一方面，像这些人，一般来说其实是理智成分不太够的，至少不是真的理智成分强的——批判精神差，逻辑思维能力差，这另外一方面就说明我们民智的开启程度还不够。从世间的角度说呢，我们可能需要公众有更多的理性，更多的智慧，不要说是佛法的，他哪怕自己头脑更清醒冷静一些，逻辑更强大一些，批判能力更强一些，这样的错误犯起来可能也就更难一些。

当然，更深刻的是最开始说的，帮助他去理解——人生到底是怎么回事，生命到底是怎么回事。我们都想离苦得乐；这很好，但这不是靠某个人多么了不起，也不是靠某个神多么了不起，而是要靠我们自己按照生命离苦得乐的规律去正确的想、说、做，才能实现的。

好！这个问题先回答这些。

法友：请法师详谈一下梵天对当时印度大众的重要性。

法师：这个问题跟这里主题的关系不太大，略说呢，是因为当时的婆罗门教，还有其它的一些思想，认为是梵天创造了世界和人，乃至说是因为梵天创造的不同，所以当时的社会阶层，也就是种姓，有着怎样的神圣性、合理性、合法性，这个对于当时的整个社会形态乃至人们的思想影响是非常深刻的。这里不去多说，大家愿意去了解的，可以多读一些其它的相关材料。

问题2、生病不用看，有佛菩萨加持就行？

法友：师父吉祥，有这样的情况，比如不宣扬自己有神通，但是会说：“佛菩萨加持你，保佑你，生病不用去看，念佛拜佛就行的……”，这种反而更多，好些出家师父也会这样。

法师：你这个问题是说的现状，应该说跟以神通传教这个主题有关联性，但是还不太完全一样。这就涉及到刚才在这边留言的一位法友谈到的一个问题，就是“自力和他力”的问题——是自力自解脱啊？还是外在的主宰，来主宰着我们的祸福，以及生死和解脱？

毫无疑问，佛法是说自力自解脱的。

如果有一个外在的主宰来主宰这个世界的话，我就想起了香港一个乐队，他们一首老歌里的歌词：“谁人玩弄这世界，相信他的心理真太坏。”那首歌是用粤语唱的，问这个问题的法友也是广东的法友，我想你也熟悉。是不是呢？如果真的有谁在主宰这个世界的话，人世间的一切罪恶和苦难，怎么解释呢？如果佛菩萨在主宰的话，那我不信他们。在我心中，佛菩萨是智者是消防员，他们能够做的事情就是告诉人家，怎样地去创造自己离苦得乐的生命，而不是能够直接把一个结果给别人。

你像说“佛菩萨的加持、保佑，生病不用去看”这些，佛法中呢，如果这个人有很强大的净信心，或者很强大的慈心等等的这些善法因缘，他可能通过身心的关联性，因为内心的改变，改变了自己生理的状况，而导致疾病的痊愈。但是，本质上来说，可能不适合说成是佛菩萨的加持。

如果佛菩萨能够主宰的话，那么这个世界一切都会很好，不需要任何人去求，不需要任何人去拜，因为佛菩萨是这样的慈悲，他们恨不得把自己一切好东西都给予一切众生，包括他们辛苦积集的一切功德，然后自己再从头再来。他们如果有这样的主宰能力，又会这样去做，那就不是佛菩萨了。

所以，这件事情从逻辑上是很简单的，我们大家不要在这里受一些后来变化了的佛法的影响。

好，今天时间差不多了，我们这样的讨论就先到这里。

请大家合掌，我们一起来回向。

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

好，祝大家吉祥如意！

004-2. 拒绝利用神通传教的佛陀

{ 劝世尊，展现神通摄信众 }
{ 佛教诫，示法性谛令解脱 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们接着来一起学习《阿含经故事选》，上一次我们开始学习《阿含经故事选》的第四则〈拒绝利用神通传教的佛陀〉。在我们学习过的部分，大体谈了这一则历史上事情的因缘，是有一位在家居士向佛陀请求，请佛陀让比丘们在大众前显现神通，这样能有更多的人敬信三宝。佛陀并没有答应这种请求，也不认同这种判断。

我们接着上一次学习到的位置，向下来学习。上一次说过了三种神通的神足通，下面说到他心通，我们先一起来看文：

什么是他心神通？那是不必别人告知，就能知道他人心中在想什么的超常能力。

这种他心神通，它是可以直接地了解别人内心的活动。与上面谈到神足神通的时候类似，佛陀在这里解释了什么是他心神通之后，向这位请求他允许比丘以神通来弘法让人信受佛法的居士说：

同样地，如果有一位信仰正法，归依三宝的人，告诉另一位不信的朋友说：“太稀有神奇了！我见过比丘能展现他心神通，知道别人心中在想什么，真是大神力、大威德啊！”

那位不信的朋友可能会这样回答：“是啊！确实有一种这样的咒，可以让人有他心神通。那位比丘就是依着这样的咒，而知道别人心中在想什么

的。”

这样，是不是没有达到目的，反而成为一种诽谤呢！所以，依我的观察而深知展现神通变化的缺失，因而不喜欢、不重视，并且拒绝以这样的目的展现神通。

这是接续上面坚固在请佛允许比丘展现神通来弘法布教的时候佛的回答。佛先告诉他，可以以三种神通来做教化，分别是神足神通、他心神通和教诫神通。上一次我们学习了对神足神通的解释，佛也说了为什么不应该以神足神通去弘扬佛法，这里在谈到他心神通的时候，也基本上是同样的道理。

之前有说过，获得神通有若干种因缘，其中有一种就是通过咒力，所以这里也举这种可能。如果一个信仰佛法，皈依佛法僧三宝的人，他对一位并不信受佛法的朋友说：“你看，我认识某某法师，某某长老，某某尊者，某某大德，他能够知道别人内心在想什么，是他心神通。你看，他有这么了不起的神力，这么了不起的功能，那说明：第一、他很厉害，第二、他说的这些东西是对的。”

他这位不信佛法的朋友，有可能怎样说呢？怎样的思维呢？他那位朋友并不否定这个人有神通，但是他可能这样的去诠释它：“你说的这种情况是可能的，我就知道有这样一种咒，持好了这种咒就能够有他心通，就能够知道别人心里想什么。你说的那位比丘，肯定是靠这样的咒，才知道别人心里想什么的。”

佛陀在那个时候对于比丘们的教诫是很明确的，是不赞同用咒术的。咒术或许会有一些现世功利的方便——治个病啦，或者是像这里说的发个通等等这些；这是往好里说，也还有其他一些情况。就算实现了又怎么样呢？

佛法是用来做什么的呢？佛法不同于世间的一切，不同于其他一切宗教的唯一功能，就在于它能够令有情究竟地离苦得乐，实现的途径就是智慧断烦恼。如果以咒术、神通这些炫惑于人，人们会怎么样呢？人们会怎么认识呢？像这里就说了一种可能，他这位不信三宝的朋友可能就会理解成“那位比丘是靠着这样的咒才有了这样的通力，所以知道别人内心在想什么，表现为他心通”。这样的话，是在赞叹佛法吗？是在正确的赞叹僧乃至佛陀吗？当然不是。

所以说，这样不仅没有达到目的——让人认识到问题是什么，问题的原因是什么，问题是否能够得到根本解决，如何正确地去解决——没有达到这样的目的，反而让人误解，反而成为一种诽谤。因此，这里有这样的说法——“这样，是不是没有达到目的，反而成为一种诽谤呢”！

这种情况在今天其实有挺多，不仅仅是咒术啊、神通啊这些惑人而导致人们追逐的方向错了，实际上一切“法说非法，非法说法”的，按照这里的情况来说，本质上都是对于法的诽谤。如果上纲上线的话，谤法其实也就在谤佛，因为佛是“因法而尊，因法而贵”的。而且这一期娑婆世界流传的佛法是本师释迦牟尼佛说的，佛并没有说那些是真正的佛法，而这个人却说“佛说这些是佛法”，那也是对于佛陀的诽谤。所以，在弘扬佛法上应该是很严谨才对，不应该随己意、随妄情去做所谓的弘扬或者是发挥，应该真的向于出世，向于与世间不同的方向去真正地体会佛法的真实味道，不要随顺一般人颠倒的这些心，没有离开我我所的这些心去妄解佛法，那样确实是诽谤佛法。

这里说，如果比丘以神通示现于人让人家来信受，其他人也这样宣扬，很可能导致负面的情况——让一些本来对于佛法没有正确认识，并没有正确信受的人产生误解，可能会强化他过去的错误。这样，不仅没有达到帮助他离妄证真，离苦得乐，反而导致他重增其病；他不仅没有正确的认识佛法，反而在佛法上重增迷妄，甚至导致诽谤。这样，未得其利，反受其害。

因此，文说：“所以，依我的观察而深知展现神通变化的缺失，因而不喜欢、不重视，并且拒绝以这样的目的展现神通。”佛陀的态度，和为什么持这样态度的原因，在这里说得很清楚。下文说：

以这样的缘故，我不教比丘们现神通变化，只教他们宁静地去思惟佛法；举发自己的过失，而不现自己的成就。

这就是我比丘弟子们的神足神通与他心神通。

上面谈了这样的原因之后，佛陀对于这两种神通做了一个总结。

因为上面谈到的这些原因，所以佛陀并不教比丘们去现神通变化，上一次有说这是被戒律所禁止的。佛陀所提倡的，所反复教导的，是教比丘们离于诤闹，静处思惟，专精的修习佛法——学习佛法，实践佛法，用全部的生

命。对于功德和过失呢，“举发自己的过失，而不现自己的成就”。这是佛陀对于比丘弟子们的教导。

前面也谈过，为什么应该“举发自己的过失”去忏悔，而不去“现自己的成就”；这个不管从自利还是利他边，都是有益的。世间人大概常常以为不展现自己的成就，对自己是不利的；那种认识还是浅近。佛法不以这些现世功利的得失为重，这些本质上是过去善恶业所感的果相，而是精进地在断恶修善，培养未来的乐因，断除未来的苦因，当然，究竟的安乐是基于一切烦恼的断除。

“举发自己的过失”，能够使自己恶不善法的力量遭到损减，恶不善法未来的感果功能，感果的力量，受到扼制，也是使当下身心相续中善法增长，恶法减损；“不现自己的成就”呢，令心不高举，离于憍慢、谄曲等等，而安住于宁静、谦逊。这些都是增长美德、远离过失的。

我们来看下面的文，佛说到的第三种神通。

什么是教诫神通？例如对比丘作这样的教诫：“你应该这样思惟，不要那样思惟；意念应该这样，不要那样；应该舍离这些，而到那边安住。”

像这样为他说法，内容纯正，义理清净，可以令人修行圆满。这样的教诫、说法，让在家长者、居士们听了以后，真正对佛法有正确的认识，才能引发他们对正法的信心，进而有意愿出家修学，成就三明解脱，这就是我比丘们的教诫神通。

这是对于教诫神通的说明。内容是什么呢？就是佛陀对比丘的教诫。教诫比丘“应该这样思惟，不要那样思惟”；自己的心“应该这样，不要那样”；应该舍离这些恶不善法，应该舍离这些违缘，而到那些善法，那些增上缘边去安住等等。这是佛陀对于比丘的教诫。

为什么这样的教诫被说为神通呢？就是下面说的“像这样为他说法，内容纯正，义理清净，可以令人修行圆满。”

什么叫修行圆满啊？就是佛的弟子受到这样的教诫之后，“随说修行”——随佛所说的而修行，“如闻随说行”——按照自己听闻的，随顺佛的教诫，随顺佛的说法，而去真正的修行，就导致他修行的圆满，也就是无余涅槃，也就是究竟的离苦得乐。

这事情为什么就能说到神通呢？那么我们要看一看神通是什么意思啊？神通，首先它应该是一般人不具备的，这是神通很重要的一点；其次，它应该是一些殊胜的能力。合在一起，就应该是一般人不具备的，超乎寻常的，殊胜的能力。这个是我们从大家认为是神通的那些，得到的归纳。

你像神足和他心是这样的，一般人不具有，有这样能力的人呢，这个能力超胜于一般人。不能够像大家开玩笑所说的，你有什么本领？我能吃；你除了能吃，还会别的吗？我还能饿。这个就不是什么超乎寻常的殊胜的能力。

教诫神通，因为可以使一个人究竟的离苦得乐，这其实是一种非常殊胜、超乎寻常的能力，这种能力非常罕见，而且就殊胜程度来说，应该说没有任何一种能力能够超乎其上。

漏尽通，我们知道那是常说的六种神通的一种，跟这个（教诫）是相关的。漏尽，指的是烦恼尽断，意味着什么？离欲解脱，也就是究竟的离苦得乐。漏尽通，这种超越于凡庸的殊胜能力，是非常了不起的。因为一般人都有烦恼，一般人都有由烦恼而产生的痛苦，但是这个人智慧尽断烦恼，也没有了因为烦恼而导致的痛苦，这难道不是超越凡庸的殊胜能力吗？所以漏尽是一种神通。类似的，也就可以体会教诫神通的意思。

下面说：“这样的教诫、说法，让在家长者、居士们听了以后，真正对佛法有正确的认识。”而不是像上面那样，说了之后，可能让人家做其他的解读，做其他的诠释，反而重增其病，反而让人踏入歧途。

这种教诫神通所包含的教诫、说法，就是在教人如何去做，能够达到离苦得乐。身语意如何去运作，如何去改变，能够永远超越生命的涸辙。这样，人们不会因为歧意而出现问题，使人能够对于正法生起正确的认识和信受。

“进而有有愿意出家修学，成就三明解脱”——那甚至进一步的愿意超越这个世间的生活，愿意出家修道，乃至最后成就三明解脱。

“三明”，指的是宿命智证明、死生智证明和漏尽智证明，也就是阿罗汉所具有的宿命通、天眼通和漏尽通，在六神通来说，是其中的这样三个。当他说“明”的时候，他是与智慧相应的，是就一个具解脱阿罗汉，具足三明六通的阿罗汉，他这边来说叫三明。

所谓的宿命智证明也就是阿罗汉的宿命通，生死智证明是阿罗汉的天眼

通，漏尽智证明是阿罗汉的漏尽通。宿命通见过去世的情况，天眼通见未来世的情况，漏尽通是尽断烦恼。

“通”和“明”有没有差别啊？《大智度论》里有一种说法，可供参考。说通和明是有这样的差别：

比如宿命通能够见过去生的事情。但是宿命智证明不仅能够见事情——过去世发生了什么事，经历了什么事；还能够见到因缘——过去世什么因缘导致了后来什么结果，对于缘起的认识更深刻，更细致。

死生智证明跟天眼通的差别呢？天眼通只是见众生未来死此生彼，见到他未来的事而已。死生智证明不仅见到有情未来死此生彼，更见到其中的本末因缘——什么因缘导致这个有情在此处末后于彼处生，生于什么样的依报中，得什么样的正报等等，未来有怎样怎样的事，都是怎样的因果果报。

它是有这样的不同，这是依《智论》略为一说。

这是说“成就三明解脱”，这是指的得涅槃了。“这就是我比丘们的教诫神通”，因为这个意思，所以称为教诫神通。

到这儿为止，这一段故事的正文，我们就学习完毕。

接下来我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《长阿含第二四坚固经》、《长部第一——坚固经》。另，有关世尊的“三种教化”，参考《杂阿含第一九七经》（作“三种示现教化”）、《长阿含第一大本经》（作“三事教化”）、《中阿含第一四三伤歌逻经》（作“三种示现”）、《增支部第三集第六〇经》（作“三种神通”）。

按语的第一条是说明本则故事的依据和出处，就不一一说了。按语的第二条说到：

二、神通，是禅定修学成就后，开发出来的超常能力，最让一般常人感到神奇而具吸引力了。然而，佛陀所要教导我们的，是烦恼的彻底止息与生命的解脱，这不是神通所能成办的。

这一段很重要！这就是归根到底为什么佛陀不赞同用神通弘法，因为神通不能够使人解脱。佛法使人解脱是要靠智慧断烦恼。用一个并不导致智慧

断烦恼的因缘去引人入，这个并不是一个很好的想法，而且因为人们在神通上所产生的贪染等等，会有很多问题。比如这个人如果是看人家神通变化愿意去学的，那他学法之后，也是在找这些神通变化的事。神通变化的事能解决生死苦的根本吗？不能。所以他那些功夫，做的都是生死边事，都是增长贪染的事，跟真正的修行是不搭界的。

就像我们今天有一些佛法修学的地方，有一些人为什么去学呢？为了最后拿证。拿证出来干嘛呢？需要获得一些世间法方面的支撑。本所发心就是从跟佛法不太相应的地方去的，那你怎么能够指望在里边的修学因此而随顺佛法呢？所以，用我们很多汉传佛教徒熟悉的一句话说：“因地不正，果招迂曲。”也不妨用在这里，来了解、体会用神通来弘扬佛法并不是一个好想法。那么下文说：

如果依据《杂阿含第一二一二经》、《中阿含第一二一请请经》、《相应部第八相应第七经》的记载，一群五百位比丘的解脱者中，慧解脱阿罗汉的数目高达三百二十位，占百分之六十四之多。而慧解脱阿罗汉，依《相应部第一二相应第七〇经》说，是没有神通能力的解脱者，与之相当的《杂阿含第三四七经》则说，是没有初禅以上禅定力的解脱者，不会初禅定，必然没有神通。由此可知，神通与解脱没有必然的关系了。

略说一下慧解脱阿罗汉和俱解脱阿罗汉，这是常说的两类阿罗汉，他们的根本区别在于：俱解脱阿罗汉有至少是色界初禅的禅定，他证道的时候至少是依于这个，这叫做俱解脱阿罗汉。慧解脱阿罗汉没有真正的禅定，不具备色界初禅及以上的这些定力，他在证道的瞬间，身心至少是处于欲界未到地定的状态，这是随顺我们汉传中常用的名词来说。只要有一刹那（未到地定的状态）就足够支撑（证阿罗汉道）了，所以他本质上是没有什么了不起的定力的，乃至都没有初禅，这也是下面说“与之相当的《杂阿含第三四七经》则说，是没有初禅以上禅定力的解脱者”。

问题是“不会初禅定，必然没有神通”。佛法中所说的我们出家人（包括这些修行人）的神通，真正被称为神通的是依定而发的，依禅定而发的，依色界的禅定而发的神通。这个人色界禅定都没有，他也谈不上基于色界禅定的神通。连慧解脱阿罗汉都可以没有神通，由此可知“神通与解脱没有必

然的关系了”。

这一点非常重要。我们很多汉传的佛教徒（特别是在家众），一方面（对佛法进行全面了解）可能说因缘不太具足，另外一方面也可能是懒惰，（对佛法）不勤学，往往道听途说，而又缺乏审慎的抉择，听到什么就信以为真，所以流传着、相信着很多“即非为是”的说法，比如：可能很多人听说过什么“阿罗汉行路，离地四指”，还有说离地一尺，还有说离地多高的，还有说“初果耕地，虫离三尺”，或者是多远这些；以这个来说圣人。

其实拿真正的佛法一革，这个都是不符合佛法的。但是这些久已流传，而且人们一听就信。很有意思！人们一听就信，所以深受影响。这个“人们一听就信”的后面，有很多东西，有很多贪嗔痴的东西，请大家去体会。正因为有了这些问题，所以对于佛法有太多的误解。

还有人说，佛陀平时去乞食，脚离地多高等等这些。都应该知道，这个是后世出于或好或坏目的，或者出于不了解而加以的敷衍，离开事实、离开佛法本怀的敷衍。好！下面第三则按语：

三、利用神通或神迹来拓展佛教，似乎是一个好点子，即使在今天，恐怕都还不免有人会这样认为。其实，二千多年前佛陀就曾经明确地拒绝了。当时的婆罗门教，非因计因，流行咒术咒语，讲求神通神迹，如果佛教的开拓，也随一般人投其所好，抢搭这样的列车，因地不正，如何能引入纯正的佛法呢？佛陀评估这样的方法是弊多于利，所以不愿意以神通来宣扬佛法，也不要出家比丘们以神通来吸引人们。

这是这个按语的前半段。可以说，我们汉传佛教徒在学习佛法的过程中，接触佛法的过程中，几乎、多数，都在某个阶段有过这样的想法——利用神通啊、神迹啊来拓展佛教。不过，经过那个阶段，如果能够对于佛法有比较中正而深入的认识，会离开这个阶段性的错误。也可以说，那是对于佛法认识不到位的时候，带着错误、带着想象、随顺自己过去颠倒想的时候，容易产生的一种错误。这一则按语里说，在佛陀住世的时候就明确拒绝了。

“当时的婆罗门教，非因计因”——为什么在这儿谈到“非因计因”呢？你想想，佛法是引人向解脱的，但是神通不引人向解脱，起码大家一般趋之若鹜的这些神变的神通，它不引人向解脱。你如果追逐这个，认同这个，又

以为自己向于解脱，那不是非因计因吗？

当时婆罗门教，非因计因，流行咒术咒语，还讲祭祀，也讲究神通神迹等等这些，这是当时佛教流传开来之前最主流的宗教背景，“如果佛教的开拓，也随一般人投其所好，抢搭这样的列车，因地不正，如何能引入纯正的佛法呢”？

我们今天很多人在宣传佛法、弘扬佛法的时候啊，身段太柔软了，只知道投人所好，只想着把这个店面搞得更大，只希望顾客更多，而不管自己到底在卖什么货了。

这是什么样的问题呢？这是在弘扬佛法的战略上出了问题。弘扬佛法要注意两个原则：一个是契理的原则，一个是契机的原则。其中契理的原则是根本性的，也就是契应佛法的真理；如果丢掉了这个，那就不知道弘扬的是什么了。当然，在契理的基础上，还要注意契机——用恰当的方式，最合适的方式，契应于时代机缘，契应于众生根机的方式，去弘扬契理的佛法，这是对的。

契理契机——以契理为基础，去契机的弘扬佛法。一些人对这样的原则把握不好，片面的想要追求更多的人认同我的宗教，信受名义上的佛法，导致只是图热闹。只是为热闹，圈粉，那就成问题，那就导致出问题，你怎么能够避免不契理的情况出现呢？

只知道一味的迎合，投其所好；那就是缺少了必要的坚持与原则，可能也就偏离了契理这个根本。最后，名义上的信徒一大堆，信的都不知道是什么了。这除了说出去好像挺了不起，还有什么对于众生真正的利益呢？“佛陀评估这样的方法是弊多于利。”

这里谈了神通。我们其实应该从这里学到很多，反思很多，也要警惕很多情况。对于这些“弊多于利”的情况，佛陀不愿意用这些手段来宣扬佛法。下文：

今天我们所处的环境，一般人仍然对神通与神迹趋之若鹜，基本上与佛陀时代相差不多。想要以展现神通来开拓佛教的版图，恐怕仍然不得其要，反而模糊了纯正佛法的诉求，终究会得不偿失。

有智慧没智慧，在这个上是有不同抉择的。

我曾经跟一些师父们说：“我们不要去做比佛陀‘更智慧’的事，我们也不要去做比佛陀‘更慈悲’的事。”当然切实地说，这个“更智慧”和“更慈悲”都要打上引号的，因为不可能。看看，佛都明确抉择了不去做的，你为什么还觉得自己是基于智慧和慈悲，所以应该这样去做呢？这是我们应该反思，应该警惕的。

如果不能够把握“契理”的原则作为根本，那么，所谓的“契机”，就会导致模糊纯正佛法，最终会得不偿失。这个人如果真的是好心，发心为教为众生，又智慧不够，没有抉择清楚，去这样忙碌一辈子。忙碌的、宣扬的都不是佛法，圈了一堆名义上的佛教徒，到底在宣扬什么呢？到底在干什么呢？这是往好里说。好，第四则：

四、教诫神通，与神足神通、他心神通是不一样的，这并不是一般人所认为，超自然、无碍自在、神秘不可思议的神通。依佛陀的解说，这是经由谆谆教诲，有次第地引导修学正法，然后通达彻底止息烦恼与解脱的，本来与神通无关，但就从其能引导一位凡夫成为解脱圣者的巨大变化，以及能以一教十，十教百，百教千、万……的辗转传授而改变、造福无数人来看（参考故事第五〈能成就无量福道的教诫教化〉），那么，教诫也算得上是另类神通，所以被称为“神通”就不奇怪了。

这里是在说，教诫神通从表面上看，没有什么超乎于凡人的事，就是说话，身教、言教而已。这是一般的老师也可以用的啊，没有超乎于一般情况的了不起的事啊，为什么叫神通呢？这个道理在正文的时候有说过，“按语”里也特别地强调，这其实是很了不起的、很超常的、也很殊胜的，因为它能够引导一个凡夫成为一个解脱的圣者，这难道不超常吗？这难道不殊胜吗？

而且这种巨大变化，这位成为解脱圣者的人，他还可以基于这个因缘，基于自己被教诫得到法味、得到证德的这些因缘，进一步的传授、教诫他人，改变、造福可能数不清的人。

这么说的话，佛的这种教诫可以说是神通，太超常，太殊胜。这是来说明教诫神通为什么也被佛归到神通的意思。

今天的正文就说这些，大家如果有问题，现在可以提。

【佛法问答】

问题1、关于持咒

法友：师父，弟子不是特别清楚大悲咒等各种咒的功用具体佛理是怎样的，祈请您开示！

法师：在我一般引导人修学佛法的时候，我主要是基于一些比较朴素的佛经、论典，还有律里的一些说明。我不去强调这些咒语，甚至可以明确地说，我常常在回避这些。所以这里呢，我不会去论证这些是多么多么的好，多么多么的符合佛法的根本义理。

不过，持咒可不可以给身心带来一些好的呢？可能啊！因为专心的持咒，可能导致这个人得禅定。得了禅定对身心有没有好处呢？乃至说对下一生异熟果报有没有好处呢？禅定当然是现生身心安乐住，得现法乐住，后生受天报的异熟果报。这是从生死轮回中看，当然要比流转恶趣好的多；不过从原理上说，它不会导致智慧断烦恼的解脱，所以，跟佛法的根本道路、根本意趣还是并不直接关联，这也是我不愿意去花时间强调它的原因，希望能够理解。

还有其它问题吗？如果没有其它问题，那今天我们就到这里。下面一起来合掌做一回向：

愿以此功德
普及与一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

005-1. 能成就无量福道的教诫教化

{ 受佛教，一人成就终有限 }
{ 授佛教，辗转相传福无量 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们今天一起来学习《阿含经故事选》的第五则〈能成就无量福道的教诫教化〉，这一则故事从内容上与上一篇是有一些关联的。文说：

有一次，佛陀来到了憍萨罗国的首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。

这是这个事情发生的地点。“舍卫城”是佛陀经常游化的城市之一，“祇树给孤独园”对于我们常接触佛教经典的人来说，这个名字也很熟悉，从前有说过，这里不再多说。

这天，一位名叫“伤歌逻摩纳”的婆罗门来拜访佛陀，对佛陀说。

佛世的时候，很多追寻真理的人，或者是说希望现、后能够得安乐的人，他们会去找佛陀，向佛陀请教一些事，或者是做一些交流。

这位来访的人，他本身是个婆罗门教徒，他本身是婆罗门阶层，他对于他自己所信奉的婆罗门教是有一番认识的，然后他这次来跟佛谈的也是跟这个相关的内容。下面是他当时对佛说的内容：

瞿昙大师！我们婆罗门自己从事献供祭祀，也教人家献供祭祀，这样，大家一起祭祀，一同得福。因为有无数的大众，都能一起从祭祀中得福，所以，祭祀是一种得福无量的行为。

这前半段是他对于他们婆罗门所从事祭祀的一种认识。

婆罗门教是佛教出现之前，在古印度社会中占主流地位的宗教，它形成了几大特色，其中之一就是所谓的“祭祀万能”。有很多宗教，几乎很多事情都能够找到这样相应的仪式来做，这从佛法来看是一种“非因计因”——人的福乐不是因为祭祀，不是因为做了什么法事。

人的福乐，是因为自己有这样的业因，现生又有相应的功用努力，所以最后呈现为福乐的果报。如果祭祀本身就能够带来结果的话，那大家只祭祀就好了，但是实际不是。只祭祀不能，但是不祭祀，正确地去做事却能，说明什么呢？祭祀对于福乐来说，既不是充分的，也不是必要的，那去做它做什么呢？还执着地认为祭祀能够得福，这只能说是一种蒙昧的表现。

但是这位婆罗门信奉祭祀万能，而且他觉得：你看，我们婆罗门祭祀多好啊！我们婆罗门阶层的人，自己向神献供做祭祀，也教别人向神献供做祭祀，这样呢，我们不仅自己做祭祀，同时我们婆罗门也带大家一起祭祀，结果呢，就是婆罗门也得福，其他一起来参加祭祀的人也得福。

在婆罗门教中，婆罗门阶层是有特权的，他最大的特权表现为，他们认为：只有婆罗门才可以祭祀。祭祀的作用，某种意义上就是沟通人与神。婆罗门教有很浓厚的神权至上的这种意思，所以沟通这样创造主宰的神，就变得很重要。担任这样沟通人与神之间交流的婆罗门阶层，当然也是特权阶层，所以在古印度的种姓社会中，婆罗门是最高的阶层。

注意！祭祀是只能由婆罗门来主持的，他们可以自己祭祀，也可以给别人祭祀，带大家祭祀。这种角色，在世界各地先民的朴素信仰，或者是一些宗教中，都能看到。实际上，我们向下看，或者以后学得更多，会发现：佛教是反对神权至上的，而且在佛世的时候，佛所带领的出家团队、僧团、僧伽，他们所扮演的角色也不是这样的祭祀，不是沟通人与神的桥梁，不是沟通阴阳的桥梁；佛陀不是灵媒，出家人也不是灵媒；佛陀不是做祭祀的主法，出家人也不是。那么佛陀是什么样的角色呢？就像佛陀的十大名号之一所说的那样——天人师，这是佛陀，是人天的眼目，是世间的明灯，给人指明生命终极安乐之所在，以及离苦的道路，也就是佛陀是良医、是名师、是向导。

他不能够用什么神秘的办法来帮助人解决根本问题，他所用的方法就是本文所说的——教诫神通。所谓的教诫神通，上面我们说过，就是这样朴实

地告诉人，何者应为，何者不应为，怎样能够究竟地离苦得乐。“佛如良医，应病与药，服与不服，非医者咎”；又像良导一样，指示人道路，但是这个路终究是要每一个人自己去走，否则的话，别人到达了，并不意味着你到达。这是佛法与其他宗教包括婆罗门教，不共的意趣。

前面是这个人所说的，关于他自己对于婆罗门献供祭祀的认识。一方面他认为这个能得福，而且他认为祭祀好，为什么呢？简单地说，他认为祭祀不仅自利而且利他。因为不光是自己祭祀，我们婆罗门还可以给别人祭祀，带大家祭祀，所以呢，你看，这是不是得福无量的作为啊！

附：“祭祀”

中国人重视祭祖宗，或祭土地神等，于古代宗教的祭祀重要性，大抵已不能深切了解。古代的宗教情绪极浓，祭祀是唯一的大事，每天、每月、每年，都有规定的祭祀时间。如希伯来的犹太教，印度的婆罗门教，中国的神教（即后代儒家与道家共的宗教），都是这样。逢男女婚丧，农作收成的时候，都要举行隆重的祭祀。最高的是祭天（上帝等），但中国由帝王包办，久之淡忘了，不再像犹太教等倾向于一神。祭祀法，古代的印度（犹太教，波斯教等也如此），一家设一火，一年到头，家里是不熄火祭的。

祭物大抵与人间的食物相同，如新生的瓜果米谷，奶酪牛羊等。人类生活所需的东西，投到火里作祭品。以为这样的祭祀，这些被火烧的饮食气味，升到天上，天神即受他们的供养。天神生欢喜心，使你种的五谷，养的牛羊，都得茂盛繁殖，身心获得康乐，未来能得生人间天上。后期佛教密宗的“护摩”，即沿婆罗门教的火祭而来。但还有复杂的祭祀，须请祭师代行，设三火。

.....

佛所安立的人天乘法，将祭祀除开。如婆罗门繁重的祭祀，佛法中是不要的。这如犹太教本重祭祀，被耶稣革除了一样。谈到咒术，更是绝对否定的。佛法对于印度的祭祀天神，如屠杀牛羊，毒害生命，耗费财物，劳动大众，佛以为这只有增加罪愆，毫无益处。在家佛弟子，如不铺张，简单地用点香、花、果、谷来供天，也不阻止他。这是摄化众生的方便，属于世间悉檀。从这可看出佛教的宽容精神，不像基督教、回教等的排斥异己的作风。

东方的精神，是宽容的，但佛法每因宽容而引出流弊，这是佛徒不曾能把握佛陀创教的精神。（摘自印顺导师著《佛在人间》）

我们来看下文：

然而，尊者瞿昙！不论原来是哪一种种族的人，一旦出了家成为沙门，就只是在调伏自己、安顿自己，让自己一个人得到成就而已，所以，沙门出家只是为了个人之福的行为。

这是他后半段，跟佛法、跟佛陀的教导做了一个比较，他自己有这样一番认识。他对佛的称呼是“瞿昙”，瞿昙是中国古时候对于佛陀名字的音译。在佛世的时候特别信受佛陀、尊重佛陀的人，当然会尊称佛陀为“世尊”等等这样一些非常尊重的称谓，一般的人可能直接就是称呼名字，或者是在名字前加上相应的身份，像有的经典中直接称呼叫“沙门瞿昙”。这里呢，“瞿昙大师”“尊者瞿昙”，还是表示有所尊重。

他的意思是说：我们婆罗门这样的祭祀很好，祭祀可以使人得福，而且我们的作为是带大家一起做，这样得福无量。但是，出家的人呢，不管他原来是什么种族，是什么阶层，他一出家成为沙门之后，你看他每天都在做什么啊？调伏自己的烦恼，安顿自己的身心，最后他所成就的那个道果呢，只是他自己断了烦恼，离欲得解脱，所以，他的结论是：“沙门出家只是为了个人之福的行为。”

换句话说，你们这些出家人赶不上我们这些在家的婆罗门。为什么呢？我们婆罗门祭祀行为，既可以自己做，也可以带大家做，带大家做得福无量。你看你们出家做了沙门，每一天的修行都是自己内心中的战斗，向内调伏、安顿身心，就算最后成就了，你那个果实也没有办法拿给别人吃，所以，你们沙门出家只是个人之福。言外之意：两相比较，我这个好，你那个不够好。好！这是这个人来佛陀这儿表达的意思。下面是佛陀对他的回复，佛陀说：

婆罗门！你虽然这么认为，但是，且让我问你一件事：如来为人宣说证悟涅槃的修行方法，劝勉他人也同样地来修学、同样地证悟，这样为他人说法，他人再为他人说法，一传十，十传百，百传千的辗转传播开来，让许多人也能得以修学成就，婆罗门！你对这样的事实怎么说呢？你想想看，像这样的出家修行，只是成就一己之福呢？还是造就许多人无量福道的行为呢？

这是佛陀对他刚才那样说法的一个回复。佛陀首先没有对他本身的信仰说什么，只是首先说明他对于佛教认识有一些偏颇，说明了应该怎样来看待他刚才提到的一个问题，也就是“得福”的问题——只是个人得福呢？还是能福泽人群？

这里说，“如来为人宣说证悟涅槃的修行方法”。涅槃是什么呢？涅槃是一切苦的止息，就是究竟的离苦。这对于很多人听起来可能未必有那么大吸引力，因为他觉得他自己没有苦；只能说 he 对于苦的认识还不太够，也是对于苦还不够敏感。另外一方面，作为苦苦，就是直接表现为苦受的这个苦，可能有的时候不一定现前，但是，有智慧的人会看到生命的无常和种种逼恼，也就是坏苦，更有智慧的人能够更微细地知道行苦，所以，究竟的离苦，不是世间蒙昧的人所可以想象的。这也不奇怪很多人对于涅槃很难真正地去体会它，更不要说重视它、认同它。

佛陀宣说这样究竟的离苦之道，同样也劝勉他人来这样修学、证悟。如果听到佛所说的法之后，这个人能够如说修行，并且自己行有余力，能够随缘随分为他人演说，这样辗转传播，那么，这样的出家修行，难道只是成就一己之福吗？实际上不是的，他是造就了许多人的无量福道。

这一点，大家应该要体会。我曾经也说过：一位佛陀成就无上觉道，为众生说法，但是，因为种种因缘，任何一位佛陀住世的时间总是有限量的，那么，是不是这位佛陀的利益众生，仅仅局限在他住世的这一段时间呢？不是的。实际上，只要这位佛陀宣说的佛法还在流布，还在造福着人天，那就是这位佛陀利益众生事仍然未有终结。就好比长江、大河，水从它的源头流出，所哺育的不仅仅是源头的生物，一直到入海之后，仍然化化不绝（化育万物而不绝的意思）。

这样的来认识佛陀的功德，我们会对于佛陀有更正确的认识，对于佛陀的恩德也有更亲切的感受。同时，这个人一方面不容易傲慢，特别在佛法中有所体会的人，他会清楚地知道：“在我对于佛法的体会中，有一个非常重要的因缘、根本性的因缘，就是佛陀出现于世为众生说法，否则的话，我再怎么聪明也体会不到这一层。”另一方面，他会感到欢喜，而且容易踊跃地去荷担佛法，为什么呢？“这就是如来的法身慧命之所在，我要‘延续佛灯

明’。”

佛陀回答这位婆罗门之后，这位婆罗门对佛陀说：

瞿昙大师！如果是这样，那出家修行，应该也是造就无量之福的行为。

这个人相对来说还是讲道理一些，佛陀这样说之后呢，他考虑一下：确实不能说出家修行只是个己之利，确实也是造无量之福。

这个时候，阿难随侍着佛陀，有了进一步的问难。

这时，在一旁执拂尘侍佛的尊者阿难，接下去问难伤歌逻婆罗门：“婆罗门！那献供祭祀与出家修行这两种行为，你认为哪一种比较好呢？”

问了一个更尖锐的问题。你刚才这样比较，你比较完了，你刚开始是那样的一种判断，现在佛陀这样说了之后，你又承认“出家修行也是造就无量之福的行为”。你既然愿意比较，那么，能不能请你再比较一下啊？像你刚才说的这种在家的献供祭祀和出家修行这两种，你觉得哪一种更好呢？

这个问题可能有点尖锐，所以文里说：

被尊者阿难这么直接一问，伤歌逻婆罗门一时之间，竟难以回答，只能答非所问的说，佛陀与尊者阿难都是他所推崇、所赞叹的人。

这用我们中国的一句成语说，叫作“王顾左右而言他”——你问我这么尖锐的问题，我不好回答啊！感觉到自己有一点自相矛盾了，那我们缓和一下好吗？“其实佛陀和你尊者阿难，都是我很尊重、所赞叹的人。”但是呢，

尊者阿难当然不接受这样的答案，就再继续追问。但任凭尊者阿难再三的追问，伤歌逻婆罗门依然答非所问。

这是这件事的前半段。

好！今天晚上因为僧团要诵戒，那我们稍后回去准备要诵戒，今天就不再多往下讲了。

时间留给大家来提问题，如果有问题，我们可以做一些交流。如果大家没有问题，我们今天就先到这里。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，祝大家吉祥如意！

005-2. 能成就无量福道的教诫教化

{ 受佛教，一人成就终有限 }
{ 授佛教，辗转相传福无量 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们接着来学习《阿含经故事选》中的第五则〈能成就无量福道的教诫教化〉，上一次我们学习了这里的前半部分内容，讲的是有一位婆罗门去拜访佛陀，认为自己所从事的婆罗门的献供祭祀，可以大家一起祭祀、一起得福，所以他觉得这个祭祀是得福无量的方法，但是出家修道呢，他认为只是调伏自己，只是自己得到成就，觉得只是为个人积福，他有这样的看法。

佛陀的回答呢，是说：“这个出家修道人自己为人家宣说证悟涅槃解脱的修行方法，劝勉他人也来这样修学证悟，辗转相谏相教，这是不是也使无量人得福呢？”这位婆罗门这方面还是诚实的，他说：“这样说呢，也是造就无量之福。”

阿难这个时候在旁边，就接着问他，那他觉得这两种，他刚才说的祭祀和出家修行，这两种行为哪一种更好呢？这位婆罗门在这个问题上并没有正面的回答，是在回避问题。阿难再追问，他还是再三的回避。下面是我们接着要往下来学习的内容。文说：

最后，还是佛陀出面为他解围，（佛陀是怎样说的呢？）引导伤歌逻婆罗门一面思考、一面回答。佛陀问伤歌逻婆罗门说：“婆罗门！最近国王在王宫所召集的会议里，大家都谈些什么呢？”

“瞿昙大师！最近大家谈到，以前比丘人数较少，沙门瞿昙制订的戒律

也不多，却有许多能展现神通的比丘，现在比丘人数增多了，沙门瞿昙所制订的戒律也增多了，反而能展现神通的比丘少了。瞿昙大师！这就是最近王宫集会中，大家的话题。”

这是伤歌逻婆罗门对于佛问他这个话题的一个回答。他们大家在议论一种事情：

在佛最开始出来成道弘法的时候，随佛出家修行的人数相对是少的，那个时候最开始佛也没有一下子制订很多戒律。出家众的戒律是渐渐完备起来的，有了什么样的情况出现，为了能够使团体和合共住，能够自利利他正法久住，佛就制相对的一些制度，也就是戒律，这是慢慢的随着世缘逐渐完备起来的。在最开始的时候当然很少，那按照一些律典的说法，最开始五六年佛没有制这些广教戒，就是这些具体的某一条戒律（某一件事不能做，做了犯什么样的问题），这是要到佛成道之后的五、六年才有的。在那之前呢，大家都是随着佛修行，看佛怎样生活就跟佛一样的去生活，然后呢，佛教导怎样修行就跟着去修行。后来随着世缘的变化，佛制订的戒律渐渐地增多了，僧团的人数当然也越来越多了。这里说的就是跟这个有关。

这里用“沙门瞿昙”，并没有什么特别的不尊重，之前也说过，这只是一个中性的称呼。“沙门”是相当于说他的身份，所有的出家修道人都是可以叫沙门。“瞿昙”就是佛陀的名字，就像今天说僧人某某，这并没有什么特别的不尊重，只是一个中性的称呼。

以前沙门瞿昙制订的戒律不多，但是展现神通的比丘还是有不少，现在比丘人数增多了，佛制的戒律也多了，但是呢，展现神通的比丘却少了——这是大家在谈的话题。佛针对他所谈到的这件事，有这样的回复：

婆罗门！神通有三种：一是神足神通，二是他心神通，三是教诫神通。……（原文对三种神通的解说内容，与〈拒绝利用神通传教的佛陀〉里所摘录的相近，此略）婆罗门！你认为这三种神通中，哪一种是最殊胜奥妙的呢？

这是这里所谈的回复。前面说的三种神通——神足神通、他心神通、教诫神通，我们在上一则里有过比较细致的说明，这里就不再重复。

他的问题是：“那你觉得在说的这三种神通中，哪一种是最殊胜的，最奥妙的？”这个问题问出来，不知道我们今天的大众会怎样思考，怎样抉择，

怎样回答呢？

如果你问一个一般的学佛人：是身体能够隐现自如，穿墙越壁，腾空飞翔，种种神变——变大变小、变多变少等等，或者知道别人内心在想什么……，是这些更殊胜更奥妙呢？还是老实地告诉人家“这个应该做，那个应该不做；这样是对于生命真的有好处的，那样其实是有损害的”。这样的教诫，和前面的比，是更殊胜呢，还是更平常？这三种神通中，哪一种是最殊胜奥妙的呢？

伤歌逻婆罗门是这样回答的：

瞿昙大师！这三种神通中，神足神通、他心神通，都是修得的人自己受用，对我这种不会那些神通的人来说，感觉起来就和幻术的性质差不多，而教诫神通明确地教导人们应当这么做，不应当那么做，这是我所能理解与接受的，而且，教诫神通能辗转传授，造福许多人，所以，瞿昙大师！这是三种神通中，最殊胜奥妙的一种了。

应该说这个人的观察抉择跟我们常见的很多想法不那么一样，尽管他的结论我们有可能在想象中存在，但是他的论证是比较有意思的。他说：

像佛陀所说的这三种神通中，神足、他心，都是修得这个神通的人自己受用的，对于其他的大众没有什么深刻的利益，那对于像伤歌逻婆罗门他说他自己这种不会那些神通的人来说，飞行变化的神足啊，能知他心的这种神通啊，感觉起来都跟幻术性质差不多。

在今天，有一些魔术师变的魔术，甚至比较夸张地把一些建筑物给变没等等，那实际上呢，古时候说幻术，今天来说呢，就像魔术啊等等这些的，他说：“对于我不会的人来说，我趋于不了，对于我来说跟这个（幻术的性质）差不多。”

“而教诫神通明确地教导人们应当怎么做，不应当那么做，这是我所能理解与接受的”——这位婆罗门说，教诫神通跟神足和他心不一样，它明确地教导人们应当这样做，不应当那样做，这个一方面我能够理解，另外，我也能够接受，也能够照做，我自己能够得到利益，你神足神通、他心神通，你利害是你利害，跟我有什么关系呢，跟我的福乐有什么关系呢！

而且他还有一个很强大的理由，他说：“教诫神通能辗转传授，造福许

多人，所以，瞿昙大师！这是三种神通中最殊胜奥妙的一种”——他说教诫神通跟神足和他心不一样在哪呢？它可以辗转相教，甲教给了乙，乙自己学习实践也可以再教给丙，这样辗转传下去，一传十、十传百，可以有許多人得到福利。

这个伤歌逻婆罗门看来是一个比较心怀大众的人——如果这一个法再怎么好，但是它只能利益自己或者个别人，它在他那里还是打折扣的，他在这一点看起来很坚固。他认为神足和他心根本赶不上教诫神通，他谈了一个很强有力的观点，就是“教诫神通能辗转传授，造福许多人”，而神足和他心，就是自己修得自己受用，自己得好处，能给别人带来什么真正深刻的利乐呢！

因此，他的结论是，这三种神通中，教诫神通是最殊胜奥妙的。他自己回答完这些之后，这文里说：

讲到这里，伤歌逻婆罗门完全放下最初对佛陀与出家众的轻蔑态度，以及无法面对尊者阿难问难的浑沌，转而明确地肯认佛陀具有三种神通的能力，信受佛陀鼓励人们“应当成就这三种神通”的教说，也就是说，间接地肯认了出家修行是优于祭祀的。（那么他进一步的表现呢）于是，伤歌逻婆罗门诚心地赞叹佛陀对他这番善巧的引导与开示，进而恭敬地对佛陀说，从即日起，终生归依佛、法、僧伽，为在家佛弟子。

也就是伤歌逻婆罗门经过佛陀这样一番彼此的交流问答，他意识到：出家修行，教诫神通，是能够使很多人得到根本安乐的，非常殊胜的，非常奥妙的这样的方法，是能够造福无量人的这样一个殊胜的善巧。

在这个故事的末尾，说到伤歌逻婆罗门皈依了佛法僧三宝，这也是说明他确实转变了自己的认识。认识到“佛说法教导众生，而且自己也这样实践，也带领大家实现这样生命的福乐”，确实是造福无量人的，教诫教授确实是好！

这里谈到，他的皈依是恭敬地对佛陀说：“我从即日起，终身皈依佛、法、僧伽，为在家佛弟子。”他是自己自誓的。这在《阿含》或者《律藏》里常常是这样记载的，就是这个在家众，他对佛法有认识了，然后他真心地认同佛是究竟的觉者、解脱者，佛所觉证的法就是真理，僧伽是佛陀的弟子众，随佛修行者，住持正法者，那么，自己呢愿意皈信、依靠佛法僧三宝，

向于生命的解脱自在、圆满安乐，就是每个人在佛前或者是僧前，自己这样自誓受。那后来呢，因为总总原因，我们现在皈依是有一个比较成熟的仪轨，我们要按照这个仪轨来。那本质上呢，还是自己发起诚挚的、庄重的道德誓言：“我尽形寿皈依佛、皈依法、皈依僧。”“尽形寿”的意思，就是这里说的“终身”，从受三皈依这一刻开始，自己有了这样一个人生的决定和庄重的道德誓言，皈依佛法僧三宝，就成为了佛陀的在家弟子。

这里要谈到一个什么问题呢？就是对于在家众来说，应该要有真切皈依三宝的这种认识，为什么呢？因为佛法的住世弘化离不开僧团。从前也说过，所谓的法灭，不仅仅是指的经典的消失，更根本的就是指的没有至少五位清净比丘住世，没有办法如法如律地来传递僧种，来剃度出家、受具足戒，主要是没有办法传人具足戒了，僧种断绝，这是法灭。换句话说，住持佛法最核心、最关键的力量和因素是出家众、出家众的团队。

因此，我们真正有信仰、真正要护法的居士，应该知道，作为真理的法，不需要谁去护，作为真理的法需要谁去护呢？有佛出世、无佛出世都如此，需要谁去护呢？那所谓的护法，护来护去到底在护什么啊？在护流传中的佛法，也就是所谓世谛流布的佛法。世谛流布的佛法，离的开人吗？离不开。世谛流布的佛法，刚才说过，最核心的因素就是出家团队、出家团队的住持，为什么呢？因为“佛正法有二，教、证以为体”。

佛法不仅仅是理论、概念、知识、文化、哲理，它更是生命全部的实践——出家众因为放下外面一切因缘，能够更全然地投入这件事，做更全面的佛法实践，所以能够最广地、最真实地来住持佛法。这是在家身份所不及的，比如在家众谁能够一边受着具足戒，一边过着家庭生活啊？那不可能啊。

所谓的“教”“证”二法中，证正法的内容表现就是戒定慧，如果别解脱戒中那样最圆满的具足戒不存在了，怎么叫作正法还健在呢？所以，对于正法住世，一个如法如理的僧团是很重要的。

我们具信的善信来护持佛法，也要知道，你不是在护持抽象的佛法，你不是在护持作为真理的佛法，那个用不着你护持，你要护持的是住持着佛法的僧团，因为“佛、法二宝，赖僧弘传”，意思是说，“人能弘道，非道弘人”。这个人只是去护那个抽象的佛法、作为真理的佛法，那他就是以为，

道能弘人，而非人弘道，你这是不现实的。认识到这个因缘，就知道怎样去正确地护持佛法。

从这里说到皈依佛、皈依法、皈依僧，现在有各种各样的现象，因此稍多说几句。

下面我们来看一看这一则故事的“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《增支部第三集第六〇经》、《中阿含第一四三伤歌逻经》。

二、祇树给孤独园，有时也简称为祇园，或祇园（洹）精舍。“给孤独”为舍卫城长者须达多的外号，那是因为他好善乐施，经常布施给孤独可怜人的缘故。祇树，是当时憍萨罗国祇陀太子所有的林园简称。相传须达多长者听了佛陀的教说，十分感动，得知佛陀在舍卫城尚无安居处后，经征询佛陀的同意，找到了位于舍卫城南郊祇陀太子的一片林地，以重金购买，建造了颇具规模的大精舍，供佛陀及僧众安住，此即祇树给孤独园。（参考《中阿含第二八教化病经》）

第一则按语是说明这则故事的取材，就不再多说。第二则是介绍祇树给孤独园，这个在我们开始的时候也讲过，也就不再说明了。我们看看第三则按语。

三、伤歌逻婆罗门起初对出家众只是“自了”的印象，恐怕从来都一直存在部分国人的观感中。

伤歌逻婆罗门跟佛陀、跟阿难最开始谈论的意思呢，就是，你看我们这个方法——献供祭祀——多好啊，可以大家一起做，你看多热闹多好，大家一起得福，你像你们那个出家修行，虽然教世间人也要布施行善法，但是你们出家了，自己没什么东西，也没什么东西好布施别人，你们的修行修止观啊等等，这个不就是对自己好吗，你这样的不就是自了吗，只是为了自己的福乐在努力吗，是不是实际上有点只为自己呢？这是人们常见的一些误解。

那么佛陀给他的说明呢，就说明：“这是一个好东西，不光是自己受用，我也教别人怎样去品味它、受用它，你这怎么能说是自了呢？而且一个人传一个人，再辗转相教，这是能够造福无量的。”虽然是这样，但是在多数人

的印象中，我们很多中国人可能就觉得，佛教的出家众是自了。下文说：

不过，台湾近年来在印顺法师倡导“人间佛教”的影响下，这种对出家人的刻板印象，终于有了正面的改变（这是作者在称叹印顺法师的功德）。人们看得到出家众的参与社会关怀，以及在各类关怀中，带给社会大众的正面影响。

这是从正面来作一点肯定了，是说在台湾的佛教中确实发生了一些变化，包括今天有一些能够影响大陆，也会让我们看到一些情况，主要的表现呢，是出家众参与一些社会关怀，并且在这样的一些活动中，带给社会大众不同于过去那种自了的观感。

然而，如果真要达到本则故事所呈现的深切内涵，亦即以“教诫神通”引导大众进入佛法第一义的修学，以成就无量福道，恐怕还要有所努力吧。

首先是正面的肯定，然后有一个“然而”，实际上说了作者对于当时他看到的教界的情况：虽然有这种参与社会关怀，但是佛法不共处——“教诫神通”——并不是教导人们单纯地去做一些世间善法，还有超越义，还有进入佛法第一义修学这些内容，仅仅停留在与世间福乐共同的成分上还是不够的。

不是否定与世间福乐共同成分这个部分不是佛法，佛法应该说是涵盖了一切善法，当然也包括了作为人、天、声闻、缘觉以及菩萨这五乘大家共同基础的人天善法，不过不能止步于彼，应该更有所超越，他强调的是这个。我们佛法面向大众，不要搞来搞去，变成了跟别人“同质化”，应该保留佛教最根本、最关键的特色，应该呈现佛法价值的不同取舍，不要单纯地变成迎合世间或者是停留在世间善法层面。

再强调一下，这不是排斥世间善法，而是不能够只停留在世间善法上，这个是很重要的。不说世间善法，可以说放弃了很多可能行的福乐道，那么，只停留在世间善法，那就割舍了佛法中最重要最核心的东西。好，看下一则：

四、伤歌逻婆罗门一开始与佛陀的对话，隐约地让我们感受到，印度社会当时的主流价值对出家众的轻蔑态度。这种情况一如故事第一九〈耕一种不一样的田〉中，耕田婆罗门邀佛陀一起下田耕作的讥讽态度。

我们今天的一些佛教徒，包括一些出家众，总是神化佛陀这一生的际遇，也总是神化当时的社会环境，好像当时的出家人能过乞食生活，是因为他们被照顾得非常好一样。故事一九里边就说到：佛去乞食，人家耕田的人要他一起来耕田，为什么啊？其实是表示一种讽刺——我耕田自食其力有的吃，你呢，张手要。实际是这样，说明当时的情况并不像一般人想象的那样乐观。当然，佛是没有什么烦恼的，而且也能用他的智慧利益到人，那个人最后是认识了一些，有了改变的。这则按语里接着说：

今天，社会的分工较细，“服务业”的需求比重增加，以直接从事生产为主流价值的情况，已经不复存在，这当然有助于改变人们对出家众的负面态度。

这是说社会已经发展变化了，不像古时候农业社会，不直接从事生产行业，人们就觉得这个人好像不务正业，这个人在社会中所在的价值位置就比较低。像我们中国古时候，从商的是社会地位很低的，那就更不要说给人感觉好像不要去做什么的出家人，所以呢，后来逼得佛门的一些人自己去种地。过去农事可是大事啊，种地的人让大家感觉自食其力，那是跟那个时代社会的生产结构啊、经济基础啊，以及相关的一些认识和理念，是有关系的。

到了今天的社会呢，“服务业”等等这些不直接从事生产的，他们提供其他许多服务，这个其实应该让人更容易理解出家人的价值所在。用一种半开玩笑的话说呢，古时候的这些出家众就像古时候的心理医生一样，人们有很多问题（内心的或者是各个方面的），他们会去找这些出家众，通过一番交流，不仅解决了自己带来的问题，可能还连带着解决了更多问题，那出家众对于社会有没有正面的价值呢？当然有。更何况，我们如果懂得佛法是怎么回事，就知道佛法对一个社会的价值可不仅仅在简单地提供一种服务。

一个社会前进的动力，最主要的来说是两类力量：一类是智慧，一类是德行。我们人也是这样，又要有智慧，又要有德行。有德无智，虽然自己道德好，不一定会侵害人，但是呢，利益众生的能力总是有限；有智无德，那就更危险。道德和智慧是推动社会发展，推动人类进步的主要力量，佛法恰恰是关于智慧与道德、德行与智慧的宗教，所以佛法实际上对于一个社会是非常重要的。

说到这个，关系到什么呢？我常常收到这样一类问题：“师父，佛法教人不要贪、不要嗔，那没有了贪，哪还有前进的动力啊？”我刚才谈的，就是前进的动力到底是什么。难道贪婪是社会前进的动力吗？如果说它是前进动力的话，那就应该说，有贪婪就可以有前进了。那我们找一百个、一千个、一万个智力很低下但是贪心很重的人，他们合在一起能不能搞出来相对论啊？或者说，他们合在一起能不能搞出一部好的宪法，制订整个良好的法律体系呢？做不到！那反过来，一个人很有智慧，比如爱因斯坦，但是他没有什么贪婪，他有没有可能仍然发展出来相对论呢？当然可能。所以，真正推动一个社会进步的力量，不是像一般人想象的是贪心、贪欲，恰恰是智慧和德行。

（虽然人们对于服务业的理解，有可能帮助改变对于出家众的负面态度），不过，如果有人把出家当成三百六十行以外的一行，以“服务业”视之，是否妥当呢？从本则故事来看，当然不妥！因为包含“自证”与“化他”的“教诫神通”，才是出家众最可贵的无价之处。

刚才在讲到“佛正法有二，教证以为体”的时候，特别谈到为什么出家僧团是真正住持佛法的核心力量，而且正法是否住世，也是以过如法戒律的僧团是否还存在为表征的，原因就在这。佛法是通过这种“自行化他”来做真实的传递的，自行、化他就是这里所说到的“教诫神通”，这个是最宝贵的，是无价的，而这又是超越于世间的。特别出家众的戒律生活，是离开这一切营生的，自身的产业等等都是不应该的，当然也不应该成为三百六十行以外的又一行，出卖服务，甚至出卖佛法，这是不应该的。下面一则按语：

五、为什么在三种神通中，“教诫神通”是最殊胜奥妙的呢？伤歌逻婆罗门所持的理由很特别，也很有道理。能够穿壁飞天，能够知道别人心里想什么，听起来很稀奇，实际上也应当很稀奇，只不过对一般没有这些神通能力与经验的人来说，实在是无法理解的。在无法理解的情况下，对这类神通的观感，其实还和看魔术表演差不多呢！正所谓“外行的看热闹”嘛！

讲正文的时候也说，所谓的幻术，今天来说，就是魔术表演。

即使确实知道这是神通，那又如何？还不是遥不可及，不会的人照样不会，没有办法分享，所以，这可以算是标准的“个人之福”了。

就像一个人有神通，除非他也能够把这个给别人，但是不能。还是要通过教导才可能有生命的改变，那是教诫神通所摄的。他只是能飞会变，这个本身，就像这里所说的“这可以算是标准的‘个人之福’了”。

只有透过教诫神通，有次第地为人解说，循循善诱，才能将别人教会，而造福众人，成就无量福道。

要重视佛法的义理，所以，老实地学习佛法、实践佛法，自己受益也饶益他人，这就是最好的，这是佛法造福于人很踏实、也最管用的。

另外，为何教诫也能称为神通？其实这里说的神通，应该是重于教化的，如故事第四〈拒绝利用神通传教的佛陀〉中，按语一与按语四的比较说明。

这个前面有过很多分析，这里就不再多说了。下面是作者的一些感想。

六、依本则故事，我们或许可以大胆地作这样的解读：佛陀对佛法的修学者，不论是出家、在家，都是以教诫神通，成就无量福道为期许的。

这所谓的“成就无量福道”，前面有说，是自行化他，一传十、十传百，造福无量。

这样，成就无量福道的精神，岂非大乘菩萨利他的先驱？

这是作者的一种感想，所谓的大乘菩萨道，它的本质的特点也就是自他二利，自利利他。更核心地说，菩萨道不同于其它的，就是在利他，甚至真正的菩提心就是纯一利他为自性。这个不多说，大家可以自己去思考。

七、另，《增支部第四集第一六〇经》中说到，能“传阿含，持法、持律、持夷摩（本母，即法与律的实践纲目）”的多闻比丘，如果只顾自己忆持而不为他人讲说，那么，这将是“令正法忘失、隐没”的四种情况之一。反之，如果这样的多闻比丘又愿意为人教授、教诫，那么就不会因为他的过世而断绝了经的根本，正法也得以久住世间。

这是引一部经说道：如果有这样持法，或者持律，或者持本母（就是对于法和律实践纲目一个体系化的内容）这样的多闻比丘，他只是自己能够忆持，但是不为人讲说，这实际上是令法灭的一种因缘。什么意思呢？

在最古的时候，佛经、律、论的传世，靠的是什么呢？主要靠的不是各种记录在其它媒介上的，是靠记在人心中，师徒口耳相授，是这样的。

如果有人能够忆持全部的经典，是有这样的人，但是他不为人演说，自

已每一天都品味一下、回忆一下，很受用，但是为人说太吃力、太费力、太打扰了，不愿意为人演说，这其实是令正法隐没的一种因缘。什么叫正法隐没啊？也就是法灭的意思。反过来，如果这样的多闻比丘愿意教授、教诫，那么其实是正法住世的因缘。

这个话不仅仅是这部经中说，余处也有说，乃至《广律》里也有类似的说明。所以，佛陀是鼓励比丘们不仅仅自己得法的利益，也要用正确的方式将法传递下去。什么是正确的方式？教诫、教授。

这就是这一则故事中，我们要做的共同学习。

接下来，我们进行一些交流，如果有问题，大家可以提出来，我们一起来做一些交流。如果没有问题，我们今天就到这里，一起来做一个回向，请大家合掌：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天到这里，祝大家吉祥！

006. 如何知道圣者

{ 身语意，观察判断诸功德 }
{ 佛法僧，次第修正得净信 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天我们来学习《阿含经故事选》的第六则〈如何知道圣者〉，这可能是很多人感兴趣的一个话题。一个凡夫有没有可能去判断另一个人是否是圣者呢？如果可能，如何去判断呢？在这背后又体现了什么呢？我们一起来学习这一则故事。文说：

有一次，佛陀在舍卫城南郊的祇树给孤独园对比丘们说：“比丘们！尚在修学而无他心神通的比丘，如何透过观察验证，知道那已经全然正觉的如来呢？”

地点还是在给孤独园，佛问了比丘们一个问题：“有一位比丘，他还在修学的历程中，他还没有他心通，那么他有没有办法通过观察验证，知道哪一个人确实是全然正觉的如来，而另外一个人不是？”问了诸比丘这样一个问题。

这个问题稍微抽象一点的话，也就是刚才谈的那个话题：一个凡夫有没有办法来判断另一个人是不是圣者？或者更确切地说，是不是佛陀？这是这样一个问题。诸比丘是如何回答的呢？

世尊！您的教导，是我们了解法的根源，请为我们说吧！我们当会记住不忘。

在场的比丘们回答不了这个问题，于是这些比丘们就说：“佛陀，您是

法根，您是法源，您是法眼，还是您教导我们吧！我们会记住的。”大家记住这种表达法，这个在《阿含经》中也是比较常见的。

佛跟比丘们的交流，有时候是比丘们来问问题，佛来回答；有时候也是佛陀设问来引导。佛陀设问的时候，有的比丘们能够回答，不管回答得对错，他能够有思考，有一个答案提出来。有的时候，比丘们觉得这个问题无从回答，一时抓不住线索，这个时候，大家如果看的话，常常能够看到这样的话，称佛是“法根”、是“法源”、是“法眼”，因为这比丘们所了解的法，是从佛陀那里来的，所以是这样的说法。佛陀是怎样回答这个设问的呢？

比丘们！你们可以从眼睛看、耳朵听两方面来观察验证。

佛在这里说：“一个还没有他心通的比丘，可以用眼看、耳听两种手段来观察验证一个人是否是全然正觉的如来。”

从佛的设问看，他的前提是尚在修学而无他心神通的比丘。从这样排除的前提来说呢，这应该是说明有他心通的比丘是比较容易来观察验证一个人是否是全然正觉的如来，原因在于他心通能够了知对方的心，或者是心行。这样的话，相当于说他通过的是直接以心来了知对方，这是一种神通力。

没有这种神通力的比丘，他对于一切外境的了知判断，不外乎是通过五根——眼、耳、鼻、舌、身，去缘境——缘相应的色、声、香、味、触，然后再加以意识的了别等等，是这样的方式。这里提到，这样还没有他心通的比丘，可以通过眼看、耳听两个途径，来判断。

诸位，在这里要再强调一下：我们没有他心通的人，对于外在事物的认识 and 了解，通过的途径只有这眼见色、耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触，如此而已。虽然说起来很简单，但是你有这样去认识自己对外境的了吗？好，这里点到为止，我们向下看：

因为，全然正觉者的言行，必然无任何污秽；

怎样从眼见、耳听两方面来观察验证呢？通过眼见、耳听，我们能够看到一个人的行为，能够听到一个人的语言，在这个人的行为和语言中，如果他是全然的正觉者，必然没有任何污秽。

这是“全然正觉者”，也就是如来，也就是佛陀，佛陀是这样没有任何的污秽。在修学中的人，即便是初果圣人，做得到吗？做不到。所以，这个

故事的标题《如何知道圣者》，命名多少有一点宽了，或者说《如何知道无学》，或者是《如何判断是否是佛陀》，这可能更准确，因为“无任何污秽”，应该说条件是很严格的。下面：

必然不会时而明净，时而杂染的间杂情形；

这是说的智慧。不会一会儿有智慧，一会儿没有智慧；有智慧的时候，好像万般都看透了，没有智慧的时候，又被包埋起来了。那是修学中时进时退的人，并不是全然的正觉者。

必然是一向洁净，而非暂时的洁净；

他的言行应该始终是洁净的，一向是洁净的，并不只是有时候是洁净的。要注意，这里始终说的是，从眼睛看、耳朵听一个人的语言与行为，来做的判断。

必然无自满傲慢之类的过失显露，不论是出了名之前或之后；

人，只要还有我执未断，他的傲慢就很容易仍然在活动，所以，在《阿含经》和一些论疏中，有时候用“断慢”来形容断除我执，断除身见。

一个全然的正觉者，当然彻底地根除了我执，彻底地断除了我见，所以他也不会有基于我的颠倒想而产生的这种傲慢，因此他肯定没有自满傲慢这一类的过失显露，不管是他出名之前还是之后。为什么这么说呢？有人出名之前，很谦逊；出名之后，人家恭敬、赞叹围绕久了，自己傲慢生起了，所谓“王莽谦恭未篡时”。好，下一个：

必然是自然流露正行，而不是因为顾忌、害怕什么才自制；

这是说：这个人是自然而然地流露出正行来，是他自己发源于内，自然而然的言语和行为，不是因为顾忌别人说什么，害怕大众怎么样，而去做的这些正行，去自己控制自己。

佛法是纯一满善之法，对于完全在生命中实现了佛法的人，“正法为身，净慧为命”的人，他的生命也是纯一满善的，所以表现出来是自然流露正行的。下一个：

必然因内心全然断除欲贪而展现离五欲，不论是与僧团共住或独住；

他因为内心全然断除了欲贪而表现出远离五欲，不是因为大众的规约，共同的生活规范，使他要过离欲的生活。根源在于内心全然断除了欲贪，内

心自然具足了离欲的基础，所以表现出远离五欲，不是因为僧团的规范或者是戒律的约束。他自己一个人独住也好，与僧团共住也好，始终是这样的离欲行。下一个：

必然不会鄙视嫌弃任何他所教导的学生，不论他修得好不好。

作为一个全然的正觉者，一位佛陀，他肯定不会对任何一位他所教导的学生有嫌弃。哪怕这个学生好笨，哪怕这个学生反反复复在同一个问题上跌倒一百次、一千次，这位全然的正觉者也不会有任何的嫌弃或者是不耐烦。他这种没有不耐烦，是因为他根本地断除了嗔、慢等等这些烦恼，根本地断除了人我的颠倒想等等。

他表现出来的调柔的身心，使得他可能比他教导的学生还有耐心，学生都觉得自己不行要放弃了，他仍然能够鼓励学生继续努力。这里有一个很真实的例子，就是周利槃陀伽，他出家之后，因为比较愚笨，他的亲哥哥教了他几个月之后，发现还教不明白他，感觉很气馁，就放弃了。周利槃陀伽自己也很伤心，也觉得自己可能不是这块料，也要放弃。佛知道之后呢，很温和地鼓励他，而且善巧地教导他，周利槃陀伽后来也证得了阿罗汉道。这就是一个最好的例子。

这是说“必然不会鄙视嫌弃任何他所教导的学生，不论他修得好不好”。

上面是说了“眼见、耳闻的观察验证”，通过眼见、耳闻观察一个人的行为和言语，从这些方面来看。下文说：

除了眼见、耳闻的观察验证之外，还要再进一步当面询问，以确认以上诸点。

这个想判断另一个人是否是全然正觉者的人，他通过自己眼见、耳闻有了观察，也有了自己的判断。但是这个判断是否与事实相符呢？佛在这里说：“为了确定这个，为了确定自己的观察是否与对方真实情况相符，可以进一步当面询问来确定。”

比如说，这个人通过观察看另一个人，是一向洁净而非暂时洁净的。假如说他从自己这个观察得到这样的结论，他就直接判断的话，那他可能会觉得对方是一个全然正觉者，不过佛陀说：“那只是这个观察者的判断，还不确定事实是否如此，如何来确证呢？要向对方直接询问。”比如这个人观

察到对方是一向洁净的了，那就可以问：“尊者！在我的观察中，您的言行是一向洁净的，请问是这样吗？”下文说：

一位全然正觉的如来，面对以上诸点的当面询问，必然会一一予以肯定的回答，因为这些都已经成为如来的风范与特质，虽然如来并不会特别地去展露它。

如果一个人这样去问一个全然正觉的如来，那么佛陀会对上面提到的那些问题一一予以肯定的回答。这是佛陀的一种无畏，这是佛陀的一种功德。为什么呢？因为上面说的那些，都已经成为如来的一种特征、一种特质，只要是佛陀，必然具足这些。虽然一位佛陀、一位如来是远离傲慢与虚荣的，他不会故意地去展现这些，来让人尊重他，来让人跟从他，但是，如果有人问“这是不是实情”？佛陀会给予肯定的回答。下文佛陀接着说：

比丘们！学生应亲近能这样说法的老师：

上面说了“一个人应该怎样去观察对方是否是全然的正觉者”，下边是说“学生应该亲近能够这样说法的老师”。

对法以层层深入来教导；

这就是“四预流支”中的“法随法行”，或者叫“法次法向”。

四预流支说“亲近善士，听闻正法，如理作意，法随法行”。什么叫四预流支呢？“预流”就是指的预流果，也就是初果。从凡夫到初果需要具足哪些因缘？对于这个问题的回答，就是需要具足四种支因，哪四种支因呢？就是刚才说的四预流支——亲近善士，听闻正法，如理作意，法随法行。

因为预流果是从凡入圣的一个门槛儿，所谓的初果，最初的佛法中的圣果，也就是从凡入圣必要的一关，那问“达成初果需要具足哪些因缘”，其实也就是在问“从凡夫到圣人需要具足哪些因缘”。

我们很多学佛人可能觉得自己学了很多佛法，但是如果我们不是在这个话题下说到“四预流支”，直接问你这个问题——请你根据经论说明一个凡夫想成为圣人，至少需要具足哪些因缘条件？你会怎么回答呢？答案就是四预流支，就是上面所说的内容。“亲近善士，听闻正法”，主要是在闻法；“如理作意，法随法行”主要是在趣入，闻法之后，如法而行，如说而行。

“如理作意”，指的是内心如所学的那样去正确运作，离开种种非理作

意，离开种种错谬颠倒。

“法随法行”又被译作“法次法向”，就是这里说的“层层深入”的意思。“次”是指的次第。一个法接着另一个法将一个人导向于圣道，导向于解脱，这是“法次法向”的意思。“法随法行”和“法次法向”是同一个内容的不同翻译，所以“法随法行”并不是说“如说修行”。如说修行在“如理作意”里。“法随法行”就是指层层深入的意思，按照修行必要的浅深层次，层层深入，这是“法次法向”或者说“法随法行”的意思。

这是针对“对法以层层深入来教导”的说明。下一句：

跟他学习的学生会越来越受人尊敬；

当然，这可能有一个前题，就是这个学生生活的环境起码不是一个价值观扭曲的环境，这样，跟他学习的学生，道德与智慧日渐增进，身心日渐清净。在正确的价值观、道德观下，他当然会越来越受人尊敬。这是一个人如理修行，在一个比较正常的环境中，会产生的人际之间的影响和结果。再下一句：

能以善恶对比呈现的完整方式教导；

这是说这位能够善巧教导的老师，在他的教导中，是能够用善恶对比的方式来呈现完整的教导——“此当为，此不应为”，因为这是善法，所以应为，这是不善法，所以不应为；这是应该修集起来的善法，这是应该断除的恶不善法；这样的善法因缘，会有什么样的好结果，那样的恶不善法因缘，会有什么不好的结果。这样一一说清楚之后，只要是一个神智真正正常的人，他真的认同了这些，那么，修行对于他来说，是自然而然的事，因为趋利避害是有情的本能。好，下一句：

使学生得以从明确的教导中，生起对正法的现证慧，达成证果，乃至于解脱——如来教导的目标。

这是说一个善巧教导的老师可以使学生能够从明确的、不含糊的教导中，生起对于正法的现证慧。这是什么呢？这是无漏智慧。也就是说，一个善巧的老师是可以引导学生修行证果的。

这里也说到“达成证果，乃至于解脱”。“证果”跟“解脱”不必然是一回事，解脱是无学有分的事，也就是声闻的第四果、缘觉道的辟支佛果和

菩萨道的佛果，这是无学的果，在无学果中有解脱。解脱是如来教导的目标，因为解脱是一位有情真正的、究极的离苦得乐，这是佛出世教化最主要的目标。

这是一位善巧教导的老师能够做到的事。佛当然是这样的好老师，佛的十个名号之中，有一个就是“天人师”。这一段可以看作是对于佛陀补充的描述，就是一个全然的正觉者——佛陀，他也具足了这些特点。下文说：

这样，学生就能对全然正觉的如来，对如来善巧教导的正法，对僧伽修行的正道生起净信。

由前面层层深入的说明之后，说到跟着这样老师来学习的学生，他完成了上面所说的这些内容，他就能“对全然正觉的如来”——这是佛，“对如来善巧教导的正法”——这是法，“对僧伽修行的正道”——这是僧，生起“净信”——生起清净的，没有染污的，没有“疑”这种烦恼相伴随的净信。

这样的净信，对别人有关佛、法、僧伽是否究竟的质疑，能很有自信地给予肯定的回答。

在佛法中说到对佛、法、僧三宝等生起不坏的净信，这是初果的特征之一，这样的净信当然是究竟的，所以，也可以说，这一段的说明与上面说的“达成证果”是相关的。

真正的净信，是内心中再也没有任何的怀疑。因为没有怀疑，实际上呢，他这种净信跟一般所说的相信已经不一样了。一般所说的相信呢，其实总是有可能伴随着烦恼的染污的。这里说的净信，是说有他生命真实的经验作依据，这个时候，他的相信是不可动摇的，是没有任何包括疑等烦恼的杂染的。打个通俗的比方，就像一个人的手里拿着一支笔，他这个时候呢，甚至不必说“我相信我手里拿着一支笔”，因为对他来说这是事实，不过有人问：“你手里有没有拿着一支笔？”他当然会说：“我手里拿着一支笔。”对于他来说就是这样的，他对于他手里拿着一支笔这件事是有决定的信，类似于此。下一段说：

比丘们！任何人只要能根据以上所讲的各点来观察验证，就能坚固地建立对如来的净信，不为其他沙门、婆罗门、天、魔、梵等任何人所动摇。

这是对于上面的总结。任何人如果根据以上所讲的各点来观察验证，就能够坚固地建立对如来的净信。上面讲了几类：一个是对于如来言行的、道德层面的一种判断；另外一个对于如来教导弟子是如何教导以及教导结果作为判据的判断。如果能够根据以上所讲的各点来观察验证，就能够树立起对如来的坚固净信。

“其他的沙门”，这是指佛世的时候其他宗教传统中的出家团体；“婆罗门”，这是当时婆罗门教的祭祀阶层；“天”，是指的天人；“魔”，主要是指的天魔，也就是六欲天顶的魔王波旬；“梵”，是指大梵天的天王。其他的沙门有其它的主张见解，婆罗门也是类似，有一些天可能耽着于五欲乐，魔更是如此，大梵可能有傲慢，觉得他创造了这世间等等，像这些都是有“见”上的不清净，也就是说有不如实处。

这个人如果能够根据以上的来观察验证，建立起了坚固净信，他就有了正见，也不会再为这些沙门、婆罗门、天、魔、梵等所动摇。这个时候，这个人是有纯净的、坚固不可坏的皈依。

诸位有没有认识到呢？这里，归根到底其实是皈依的功夫。皈依的功夫，后面的实质就是对于佛、法、僧三宝真实功德的如实信受，以及誓愿成就。最后一句话：

比丘们！这就是根据法的观察验证，知道他已经是全然正觉的如来。

这是佛陀对于他设问，这一番说明之后的一个总结。

这一段，内容上实际并不算复杂，大家看了之后有没有什么触动和感想呢？

我们来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《中部第四七思察经》、《中阿含第一八六求解经》。

“按语一”是说本则故事所依据的经典，不再详说。

二、有人认为，只有解脱者才能辨别解脱者，只有佛陀才能知道佛陀。但从这个故事来看，并非是这样的。

可能这个说的“有人认为”的观点，是比较普遍存在的观点吧——如何知道这个解脱者是解脱者呢？可能要另一个解脱者才能够真正知道吧？！如

何知道这个人是佛陀呢？可能要另一个佛陀才能够知道吧？！

不过从这个故事来看，佛本人并不这样说。佛说的是：

反而要没有他心神通的人，根据佛陀的风范与特质，透过眼睛与耳朵的观察、验证、辨别确认出来。

当然，这里还少强调了“询问”，应该说是“透过眼睛与耳朵的观察、判断，以及相应地询问、确证来作判别”。真的面对一位解脱者，一个没有他心神通的凡夫，他基于自己审慎的观察和与对方的问答，是可以作判断的，这是这里所说的究竟的意思。

这里对于现实有什么意义呢？对于过分神话、玄话的，关于修行的那些神话，是有对治的意思的，也有助于我们脚踏实地地学行正法，也有助于我们正确地去认识圣者、认识解脱者。

看看这里所说的解脱者，有没有说他一定要能飞会变啊？能在石头上留下脚印手印，能飞行变化啊？没有。有没有说他一定能给人治好病啊？也没有，这些不关乎解脱的根本特征。这里提到的那些要点，都跟“是清淨、还是染污，是离欲、还是贪着”有着密切关系的。

大乘经典中《金刚经》说：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”什么“无为法而有差别”呢？这里当然可以有若干解读，其中一种解读方法就是无漏智慧断烦恼就是一种无为法，在部派佛教中，有部把这个叫作“择灭无为”——“择”就是指的智慧，“灭”就是指的断烦恼。智慧断烦恼，这是一种无为法，在这种无为法上有差别，这就是一切贤圣的根本区别所在，也是凡圣的区别所在。当这个人开始有无漏智慧断烦恼，他已经是预入圣者之流，随他断烦恼的浅深多少而在圣位果证上有差别，当无漏智慧尽断烦恼的时候就是无学，一切要从“智慧断烦恼”去把握。

常常与大家说，佛法的价值和意义就在于令众生离苦，实现的手段是智慧断烦恼，所以，在衡量目标达成上也不应该另搞一套与此无关的标准，在衡量是否是圣者、是否是解脱者的时候，还是从“智慧断烦恼”边去衡量。请大家牢牢地记住这一点，这样，自己就不会被这样一个纷乱的时代搞得迷谬错乱。

三、透过跟随佛陀学习，从亲自体证法而证得果位（初果以上），为检

证佛陀是否究竟的条件之一。

这是后面说到“一个善巧教导的老师”那里有这个意思，大家如果记得的话——“使学生得以从明确的教导中，生起对正法的现证慧，达成证果，乃至解脱”，这个呢，就是这里说的，可以作为“验证佛陀是否究竟的条件之一”。

但对尚未能证得果位的一般人来说，依照故事中佛陀所举各点的精神，并以经教中对初果以上圣者所描述的风范与特质来验证，还是有机会分辨出圣者的。

这个人能够教出初果或者（初果）以上的圣人，这是作为他是否是一个觉悟者的标志之一。但对于并没有获得果证的人来说呢，那么，依据故事中佛陀所举的各点的这些判断标准，再结合经教中对于这些圣者们特征的描述来验证，是可以分辨出圣者的。这个呢，我们就要学习，不学习是没有办法的。

不学习不了解，说自己上当受骗，那也不奇怪。前几天，我跟另外两位师父坐在一个车里，司机就说到一个话题，谈到了他看到的一些出家人是怎么样的。听了他描述之后呢，另外两位师父告诉他说：“你说的那个啊，都是假和尚，真和尚不是那样子。”这个司机就很迷茫：“我怎么知道他不是假的呢？”我在后边就插了话，我说：“你是司机，如果你遇上一个披着警服的假警察，你是那么容易上当受骗的吗？”这位司机很有信心地告诉我：“不要说他想冒充警察，他就是想冒充协警，我们都能看出来。”我说：“你知道这两者差别在哪儿吗？你对于警察，以及他们的工作，他们的特征很了解，但是你对于佛法、佛教、佛教的出家人，是什么样、该怎么样、做些什么事、有什么特征，你不了解，所以，怎么能够奇怪自己容易在这个上上当受骗呢？”

我谈到这个问题，也是要跟大家说：要学习佛法，真正地深入系统地学习佛法。这样，作为一个好乐佛法的人，在这样一个实在是种种异说纷呈的年代，才不至于被人轻易地给愚弄。

好！今天我们对于第六则故事的学习就到这里。

【佛法问答】

大家如果有问题，我们可以用几分钟做一些交流。

法友：师父，可不可以认为《法华经》里面强调的“佛的境界，唯佛与佛能够了知”，指的是佛的证量只有佛能知道，而这则故事指出的是“如何鉴别一个人是不是佛”？

法师：应该说，“境界”和“是不是”还是两个命题。

佛有什么样的体验，有什么样的境界，他的这种圆满的智慧中一切是如何呈现的。对于这些完完全全如实地了知，可能确实需要更高的条件。也就是有一点像这里说的“佛的现量境界，他的证境”，这个确实不是一般凡夫可以体会到的。

那么，判断一位有情是否是佛陀，一个人是否是佛陀，这是另外一个命题。我们可以从其它的一些相应的外在的表现，以及进一步的问答来确定。

问题1、证悟和解脱的区别

法友：师父，证悟和解脱一样吗？证悟是指证得空性吗？

法师：这里包含两个问题：一个是证悟和解脱是同是异，有何区别？第二、证悟所指是什么，是指证悟空性吗？

一、证悟和解脱是同是异呢？

证悟，如果说最直接的结果的话，主要是无漏智慧的生起。当然，他证悟了什么，就跟下一个问题有关，我们到那儿再判断。

证悟，最直接相关联的主要是无漏智慧的生起。那么，如果无漏智慧尽断了一切烦恼的话，那就是解脱；如果没有尽断，那是在解脱的无学者之下的一些果证。

应该说这二者所侧重强调的还是不同：解脱，是从无漏智慧尽断烦恼这一边来强调；证悟，是说这个人生起了无漏的智慧——这是两者的同异。不能说完全没关系，这里如果做一个“料简”的话，那就是解脱者必然是证悟者，证悟者不一定是解脱者。

二、证悟是指证得空性吗？

这就涉及到了佛教中的证道观。佛教两千多年了，实际上，不同的佛教流派对于证悟的内容什么，在言语的表达上是有一些差别的。我不是说各个部派的阿罗汉所证的可能有不同，而是说大家形成系统理论化的文字之后的

表述是有差别的。

比如，像说一切有部就是典型的见有得道——观四谛见苦得道。有部的证道观说十六心见道，最开始见到的是苦谛。苦谛是有是空啊？是有。所以，对于说一切有部来说，他们的见道观是见有得道。其他一些部派中，有见空或者是说见灭证道的这样一些说法。在大乘中，多分的还是指见空得道，特别是般若，很明确地是见空得道。

这里没有特别展开说，简单地做一个介绍。如果有心的话，可以深入地去学习，这都是很好的问题。

好！如果没有更多问题的话，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！

007-1. 圣者的恬静淡泊性格

{ 解心疑，阿闍世王自皈依 }
{ 趣正觉，教导侍者勤精进 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》的第七则〈圣者的恬静淡泊性格〉，这个故事给我们大家介绍了像佛陀这样的圣者所表现出来的离欲的气息。我们来看这个文：

佛陀晚年，已经有为数不少的僧众，跟随着佛陀修学。有一次，大约有僧众二千五百人跟随着佛陀，住在摩揭陀国首府王舍城，名医耆婆的庵婆罗园中。

佛陀的出家弟子众就是僧众，是慢慢地发展起来的。从最开始鹿野苑度五比丘，到后来回迦毗罗卫国等等，慢慢地慢慢地壮大，到了世尊住世晚年时的时候，出家众中的团体，他的规模也是比较大的。所以，我们在经典中常常看到有千二百五十人，或者类似这里说大约有二千五百人在跟随着佛陀。

这一次的事情因缘，是当时的佛和这些僧众住在王舍城中的庵婆罗园，这是名医耆婆的园。耆婆在佛教的这些记载中，是以一个非常有能力，水平非常高的神医出现的。关于他，有一些记载，像经中和律典中对于他“能治什么病，是怎么治的”，有一些这样的描述。从这些描述看，他的医术水平是很高，包括有一些记载说他能够做开颅的手术，那在那个时候确实是很难得的。下面的文：

一个月圆夜晚，摩揭陀国阿阇世王与宫女眷属、将相群臣们，正在宫中聚会。

“摩揭陀国阿阇世王”，是摩揭陀国老国王频婆娑罗王的儿子，关于这一对父子之间的事情是广为人知的。“阿阇世”是他名字的音译，意译过来叫做“未生怨”。之所以起这样的名字，是因为阿阇世王在他妈妈（他的母后）怀着他的时候，因为一些因缘，他的父王频婆娑罗王知道未来会有一些不好的事情，所以起了这样的名字，有这样的传说。

后来阿阇世王或者说阿阇世王子，当时频婆娑罗王在世的时候，他们之间发生了什么呢？阿阇世王与佛陀的堂弟提婆达多，他们两个互相之间，用今天不好听的话说呢，应该是有了一些勾结。提婆达多自己因为烦恼不调伏，想要做新佛（新佛不是自己这样想做的，只能说是贪嗔炽盛，导致这样一种荒谬的想法），然后希望阿阇世王做新王，一个掌管世俗，一个来掌管僧团。提婆达多后来就有了破僧的这些事情，阿阇世王在宫中所做的事情就是宫廷政变，把他的父亲和母亲都软禁了起来，然后他来做国王，乃至最后是把他的父亲给饿死了，他是这样登的大位，这实在是一出宫廷内斗的情况。

阿阇世王通过这样弑父夺位，实际上自己内心中是很不安的，这成了他的一个心病，包括下面要发生的事情都跟这个是有连带关系的。

那一天晚上，这位阿阇世王与他的宫女眷属和群臣在宫中聚会。这看起来呢，应该不是一次关于国家政治的聚会。

阿阇世王一时兴起，点名皇后、太子与群臣，要他们说说看，在这样美好的月圆夜里，应当做什么好。

这是想要大家来说一说：“我们今天晚上做点什么呢？”

皇后提议，来欣赏宫女们跳舞欢唱。

这是皇后说：“我们一起娱乐一下子。”

太子优陀耶提议，应与将士们共谋如何讨伐不顺服的邻国。

太子希望能够在这个时候议国事。

接着有六位大臣，分别起来介绍当时有名的沙门六师，以及他们的思想，建议国王去听他们说法。

然后是有六位大臣，他们对于当时比较有名的沙门六师分别比较信崇，

分别介绍说：“我给您介绍一位高人，最好能去听一听他说的法，他的思想是这样的。”这位这样说了之后，其他的跟他信崇不一样的人就有别的意见，也是这样表达。

所谓的“沙门六师”，现在在我们常见的佛教经典中，或者说佛教史的一些资料与书籍中称为“六师外道”，是当时比较有影响力的六种思潮。“沙门”的意思呢，是这六种思想都有相应的出家团体在信崇它，并照着这样的思想来实践。沙门就是出家的修行人，不是佛法、佛教出家众的专用词汇。

对这些提议，阿闍世王都没反应。

这些听起来阿闍世王都不太想做，他想做点什么，自己可能也不知道。这是什么相呢？这其实是心的不安相。自己想要什么，内心能够感觉似乎心里想要什么，但是想要什么呢？还说不清。可能我们一些人有时候会有这样的感觉。

最后，名医耆婆告诉国王，佛陀与二千五百位僧众，正住在他的庵婆罗园里，建议国王前往拜见。

这里要说一说耆婆和阿闍世王之间的关系。从政治上说，他们两个是大臣与国王的关系，阿闍世王是国王，耆婆是他下边的大臣。从血缘关系上说，耆婆与阿闍世王是同父异母的兄弟，就是说，耆婆实际上也是频婆娑罗王的王子。

耆婆是佛教的在家信众，他对于僧团的护持也是非常地尽心尽力。包括他因为治病太出名了，水平也真高，那我们可以想象来要找他治病的人会很多，他又是国家的大臣，他还有自己工作上的事、家里的事，不可能专门来做这件事，所以后来他曾经自己闭门谢客——“来找我看病，一般是不接受的。只有什么人可以来找我看病呢？佛教的出家众。对于他们，我是可以看的；其他的，恕我没有办法一一接待。”

大家不要觉得这个人是不是太冷漠了，要知道他应该说是一位大臣的身份，他不像今天专门以治病作为自己职业生涯的人。因为他这个决定，还曾经出过一些其它的情况，其中就包括有人为了能够找耆婆治病，专门出家。

“我去找你看病，你不给我看。什么？你只给佛教出家人看。好，那我出家给你看。”这个人出家之后，去见耆婆，耆婆还真就给他看了，然后看了病，

这些都满意了，自己不干了。“不干”的意思呢，就是还俗了。

耆婆就觉得这样的人专门这样子为了出家，他心里不舒服。后来他把这样的因缘跟佛也说了，也希望佛陀不要答应这些专门为了治病的人出家。所以，在出家的这些因缘中，有一个因缘是不应该有病。历史上，现实中，假如说这个人是因为自己有病，为了出家之后能够病好或者怎么样，或者觉得病已经这样子了，世间也没有什么太大意思，那就出家吧。这些呢，实际上都是跟这个因缘不相顺的。

当然，“有病不能出家”这个不算是重难，而是轻遮。他如果本来没有出家，没有受具足戒，是这样的因缘，就不给出家，不给受具足戒。但是如果已经出家了，已经受具足戒了，即便他在出家、受具足戒的时候，是没有满足这样的条件，那也还保持出家身，保持受了具足戒的身，不会因此而驱摈。

这是耆婆的一些相关情况，说几句。

耆婆给阿阇世王出的主意呢，是说请他去拜见佛陀。

阿阇世王一听到去见佛陀，心动了，接受了耆婆的建言。

因为阿阇世王做王子的时候，跟僧众还是有所往来的，包括提婆达多（提婆达多当时为了蛊惑阿阇世王，也是用了一些办法的）。他自己接受了这个建议之后，带着很多随从去庵婆罗园。文说：

国王的大队人马，浩浩荡荡地接近了耆婆的庵婆罗园。突然，阿阇世王惊恐万分地停下来，环顾四周，质问耆婆道：“我忠诚的耆婆啊！莫非你要谋害我？莫非你敢欺骗我？我忠诚的耆婆啊！莫非这是你引我入敌营的圈套？否则，哪有一个二千五百人的僧众住处，没有任何声响，连个打喷嚏、咳嗽的声音都没有，怎么可能！”

他（阿阇世王）带了很多人去庵婆罗园。带很多人的意思呢，一方面是国王的这个礼节，另外也是自己内心缺乏安全感的表现——人多，感到了受保护，感觉更安全。

声势比较浩荡，接近了庵婆罗园，然后，他突然非常惊恐地停了下来，看四周的情况，就跟耆婆说了自己的怀疑，说：“你是不是要害我啊？你是不是在骗我？你说这里住了二千五百人，怎么什么声音也没有啊？你是不是

把我骗到这里想要干什么？你难道是在这里安排了刀斧手，一声令下，出来要把我给拿下（后面的隐藏问题是‘莫非你想坐这个位置吗’）？”

为什么这样敏感呢？一方面是他自己内心的不安相，他害了自己的父亲，夺了这样的大位，对于这个夺位的手法，他是敏感的，他是心中有提防，另外，自己做了这样的事，内心不安，内心不安的人就容易有恐惧。再一个，耆婆也有频婆娑罗王的血统，从可能性上说，不排除他可以升登大宝的这种可能。所以，也不能说他的怀疑全然没有前提条件。

引发他这个怀疑的主要因素，是说到了一个据说住了二千五百人僧众的地方，很近了，他居然听不到任何声音。我们大家都读过书，想一想：你在校园里，一千人或者是两千人在不是上课或上自习的时候，会是怎么回事？就是说，在一个没有约束，大家都可以自由活动的情况下，它会是怎么样的？还有我们一般的大众在一起，如果有这么多人，它会怎么样？现在到了这样二千五百人僧众住处，居然没有任何声响，他觉得这里很可能有骗局，因为二千五百人在一起不可能这么近了听不到人声。按照他一般的经验判断，这里就存在着欺骗，以及为什么要欺骗的判断。所以他有这样的质问。耆婆回答说：

大王！我不敢欺骗您，也没有通敌设计陷害您，那是这些修行沙门的常态。他们常乐闲静，所以没有声响，请国王放心前进，前面就到了。

耆婆回答说：“大王！我不敢欺骗您啊，并不是说这里没有那么多住众，更不是通敌设计陷害您，在这儿安排了什么别的埋伏。这些二千五百位佛教的出家人，他们平时修行的常态就是这样的，他们就是常常地乐意安住于安闲清静的，所以没有任何的声响。大王！您不要担心，继续向前走，到前面您看到了，就知道我所言非虚。”

国王来到了庵婆罗园外，下车步行入园内，洗脚，进入讲堂，默默地环顾寂静的四周，满心欢喜，自言自语地说：“这么多沙门寂然静默，止观具足！但愿我太子优陀耶也能修到这样的成就。”

阿阇世王来到了庵婆罗园外，可能这颗心还是有一些提防吧！

下面，注意他的礼仪：他在园外“下车步行入园内”，不是车仗直接到了园内。这从礼仪上我们都知道这是表示恭敬的意思，中国古时候其实对这

个礼仪也是很重视的。我们今天呢，大家很多都是有车一族，到哪儿都喜欢方便。方便是好，不过如果特别注意自己的细行，希望在细节上能够做得更好的，那么，实际上为了培养自己对于三宝的这种恭敬，可以怎样做呢？如果开车去寺内，在山门外有停车场，可以尽量停在山门外，然后自己步行入山。有的寺院地方比较大，从一地到另一地，可能走也要走一段，如果不是处理什么时间很紧迫的事情，或者整个时间安排非常紧，这样在山门外停车，然后步行入寺，其实是最恰当的。当然，如果有事情有事务，比如说车里拉了东西，那这该怎样就怎样，这是有事务，或者时间紧迫也是另说。

他的“步行入园内”下边，描述的是“洗脚”，这说明什么呢？这说明他是赤足走着进的园，为什么要强调一下呢？因为赤足在古印度也是一种尊重的表现，跟我们中国人的风俗习惯、文化认知不一样。他下了车之后，没有铺着地毯走进去（这不是开玩笑，当时是有这些作派的），他也没有穿着革屣（就是皮鞋）走进去，也没有穿着木屣（就是木头的，用今天来说拖鞋这一类的）走进去……，他都没有，他是赤足走进去的。像革屣、木屣这些，当时也都有，经里、律里也都有提到，包括涉及到威仪的时候，这都是细分。

他用当时世间人表示恭敬的方法，停车在园外，下车赤足步行入内。步行入内之后，这足当然脏了，那他想要进讲堂什么的地方，他就要洗脚，这也还是恭敬的表现。

为什么步行、赤足这些是表示恭敬呢？步行，这个人就少了骑乘车马的那种方便、高处以及傲慢，这个内心其实是放得更平，放得更低，更调柔。赤足入内呢？除了他们习俗，还有一层意思实际上就是表示我来拜见您，是这样具有诚意，我在这里没有什么自我保护。

他看到周围寂静的环境，内心非常欢喜，然后他有这样的自言自语：“这么多沙门，他们都是这样寂然静默的，看起来都是修习止观很得力的样子，我希望我的太子也能够修习得到这样的成就。”这其实应该说是阿阇世的一个善根的表现吧！

人对于自己内心慈爱的对象，是真心希望他好，甚至是希望他拥有最好的，所以，对你最至爱的亲朋，你最希望他获得什么、拥有什么、达成什么，实际上就很直接地反应了你的价值观。也就是你认为什么是最好的，什么是

最有价值的，什么是一个被你钟爱的人所应该拥有的美好，这后面很真实地反应着一个人的价值观，看看自己在希慕着什么。

阿阇世王看到这个之后，他居然是想：“我的太子优陀耶如果能够修到这样就好了！”这说明他是真心地认同、赞叹（佛教僧众）。说到我们现在佛教界的一些情况，像我们有一些在家众，学佛多年，在言辞上和表现出来的态度上，赞叹出家众，赞叹出家的功德、出家的殊胜，但是，假如说是自己的孩子要出家，内心不知道会不会过得去。这说明什么呢？这说明背后的价值观——自己到底有没有随顺于佛法智慧判断取舍的价值观？好，我们接着向下看：

于是，阿阇世王向前礼敬了佛陀，然后提出他对沙门六师每一派思想中，有关于业报说法的疑惑。

阿阇世王到了佛陀面前，那是恭敬地顶礼的，对于一位大国的国王来说，这也是对佛陀具足了恭敬。摩羯陀国是当时印度非常有力量的大国，当时的印度，从前有说过，并不是统一的国家，而是大国有十六、小国无数的状态，有的小国可能未必有一个县城大。阿阇世王并不是这样小国的国王，他是真正大国的国王，那他能有这样具足的威仪和恭敬，能够放下自己的傲慢与尊贵，是不容易的。

他向佛陀请教的问题，主要是关于业报的问题。沙门六师各自的思想中也有关于业报的说明，有的认为这样，有的认为那样，甚至还有认为没有的。

原来，阿阇世王对自己弑父夺取王位的行为，始终忐忑不安，不知道以后会有什么业报。

他为什么对于这个问题感到特别的疑惑呢？还是跟他自己杀父夺位的行为有关系。这样的事情发生之后，实际上他内心的情感上、道德上，始终还是有过不去的地方，尤其是他不知道自己以后这件事情会有什么业报。

经过佛陀详细的解说，阿阇世王清楚了，终于对他的恶行，再三地在佛前忏悔，也得到佛陀的安慰。

佛陀给他讲了业报是怎样的，阿阇世王听了他的解说，也确实了解了，也对于自己的恶行反复地在佛前真诚地忏悔，佛陀也给予他言语的安慰。

此时，阿阇世王对佛陀完全信服了，放下一国之尊的身段，顶礼佛陀，

然后安静地坐在一旁，听闻佛陀的教导。

阿阇世王听到佛陀的这些话之后，内心更加调顺了，他恭敬地顶礼佛陀，然后坐在一旁听佛说法。

佛陀说法告一段落后，阿阇世王于佛前自说，即日起归依佛、归依法、归依僧，终生遵守五戒，成为一位在家佛弟子。

佛陀说法之后，阿阇世王确实对于佛法僧三宝生起了真实的信敬、信受，自己就在佛前很恭敬地发起庄重的誓言，说：“我从今日起，一直到命终，皈依佛、皈依法、皈依僧，终生都遵守不杀生乃至不饮酒的五戒，做一位在家的优婆塞。”这是经里和律里常见的，在佛世的时候，这些在家的善信在佛前皈依三宝，基本上都是这样自誓的——自己庄重的誓言。因为皈依和五戒，本质上都是一种誓言力，庄重的道德誓言。面对自己真正信受、悦服的境界，发起真诚而庄重的誓言，这里面就有戒的力量。后世呢，基本上都慢慢地变成一位作皈依受戒仪式阿阇梨的师父来引领，他说一句，下面准备受三皈和五戒的人跟着自己真诚地说一句。这也是很好，特别是在人多的时候，这样是有他的方便处的。它（在佛前自誓受和由一位出家师父引领而受）的意义是一样的。

阿阇世王在佛前自誓这一段，经典中也有这样一段记载。就是阿阇世王这样在佛前自誓三皈五戒，告辞离去之后，佛陀对这些出家的弟子众说：“诸比丘，刚才这个人，他在座上本来就可以得‘法眼净’的，因为他杀父的恶行，遮障了这种可能。”

这是什么意思呢？有一个词叫“业障”，我们现在的一些学佛人常常在用这个词，实际上呢，如果按照一些解说方式来说，这种日常的法用法有一点滥用了。比如像说一切有部就说，业障就是指的“五无间罪”所形成的这种强大的恶业力量，因为五无间罪——杀父、杀母、杀阿罗汉、恶心出佛身血、破法轮僧，这五大类非常严重的恶行，它导致的恶业会使这个有情现生结束之后堕入地狱，这是一种指向确定的业力。既然必堕地狱，这种业力这么强盛，实际上就遮止了其它不堕地狱的可能，特别是遮止了其它必定不堕地狱的可能，哪些人必定不堕地狱呢？初果人肯定是不堕地狱的，没有地狱果报的。

所谓的“法眼净”就是指的见法，那是得圣道的另外一种说明，初果的另外一种说明。佛的意思就是说，这个人刚才能证初果的，但是因为他杀父的这种严重的恶行，遮止了这种可能。业障的意思，也更多的是在这个意思上来成立，就是这种恶业能够障得圣道的可能，被称为业障。这只是五无间罪，它们严格来说才可以被称为业障，所以，大家如果比较严格地用词的话，这个词以后不要輕易用，用不着常常拿这样的词来吓唬自己、吓唬别人。

五无间罪是必定堕地狱的。初果人，包括更高的果乘，他必定没有再造三恶道业的这种情况，因为他不会有那种粗重的与三恶道业相应的烦恼现起，而且他也断除了能够润发三恶道业感果的这些烦恼，所以，初果以上是可能堕三恶趣的，当然也就不可能循业到地狱中受报。而五无间罪的业力又是非常地强盛，具有支配性，所以，导致遮断了这个人发起圣道的可能，被称为业障。

阿阇世王杀父的恶行，严重不严重呢？严重！堕没堕地狱呢？堕地狱了！那他不白学佛了吗？

有没有这样的疑问呢？但是他这个地狱果报被后世形容为拍球地狱。堕没堕地狱呢？有堕地狱！受了什么苦呢？连地狱的火还没有来得及生起，他地狱果报就已经结束了！就是在地狱身来说，他地狱这一生结束了、死了，然后，善业引果生天，成为了天人，受天人的福乐。

是受了地狱的果报，无间业确实会、必然感地狱的果报，但是，同样是这样的引业引人去恶趣受生，如何来盛满恶趣这一生，是可能被调整的，是可能被影响的。有一部《盐喻经》经，我常常在引用它，是说，一个人的恶业就像手里攥的满满的一把盐，你如果仅仅把这一把盐投入到一杯水中，那这杯水是苦涩不堪饮用的；如果把这一把盐投入到浩渺无边的大湖中，涛涛不息的大江大河中，那它不会改变水的整个味道。这个水体譬喻的是什么呢？譬喻的是善法。这里的意思是说，一个人有了恶不善法，如果他的善法非常稀薄的话，必然是由这种恶不善法起支配作用、主导作用，那苦果是不堪忍受的；反过来，这个人虽然有这些恶不善法，但是他能够更积极地更加精进地去培养善法培养福德，那么，这个善法成为支配性的力量，恶业所感的果就不至于那样的苦涩。

实际上，一个人在这一生，善恶业都有，但是，如果通过自己精勤地修身、修戒、修定、修慧，增长善法力量，这一生命终的时候，呈现的整体力量是善法占支配作用的话，那么，他会善趣受生，会得到乐的果报。

像阿阇世王这种情况，虽然他下一生的引业必然是无间业。引业，就是引一个人到哪一趣受生的业。以无间业为引业必然会堕地狱，但是他后来真诚地信奉三宝，供养僧团，特别是他做了一件功德无量的事情，就是供养僧团、支持僧团在世尊入灭之后结集经典。也说过，我们到今天能够看到的一些经律等等，都跟他当年的功劳，他这种支撑是不可分割的。这样大的功德当然是有作用的，所以，虽然堕地狱不免，但是盛满地狱的这些业又不一样，他因为后面这样精勤修习善法的努力，实际上在地狱中并没有受到多大的苦，马上就结束了地狱的一生，随顺后面的善业力量生天受福乐。

这里很重要！实际上，业，很难说是可以被消灭的。你可以把业看作是影响，现在的事情、过去发生过的事情对未来的影响。这种影响，它的影响程度可以被改变，但是说到彻底消除，那是几乎不可能的。所以，不要粘着在曾经的恶不善法上，而应该向前看，积极地培养善法的力量，折薄烦恼的力量，不随顺恶不善法，不管自己还有多长的时间、多少机会，积极地去行善。这样才是更积极更向前地随顺于佛法正见的一种观念，也能够给一个人的未来带来美好和福乐。

好，今天时间关系，我们就学习这一半。

【佛法问答】

接下来如果有什么问题，我们可以共同探讨、交流。

法友：祈请师父开示，既然造业必然受果报，为什么忏悔能减轻甚至清净恶业？是否可以理解为忏悔让感果的顺序重新排列？

法师：好，这里我把这个问题一点一点地分析说明一下。

问题1、造业不必然受果报

第一句“既然造业必然受果报”这个话，我并没有说。造业必然受果报吗？我刚才说的是五无间罪，就是有支配性力量的这些恶不善法，它的力量太强盛了，所以会遮障一些善法与圣道的因缘，并不是说造业必然受果报，这是两个命题。或许我这么说，好像显得太严谨了吧，但是这是不一样的。

造业不必然受果报，为什么这么说呢？如果造业必然受果报，这个人想解脱生死，他就得把这些业要不都消灭掉了，要不然他就都得承受掉了，他才可能解脱吧！可能正是因为有这样错误的前提观念，所以在我们一些佛教徒那里，修行成就是需要业都被完全清净的。不知道他这种所谓的成就观、成道观是从哪里来的。

佛法所谓的成就、所谓的圣道，他根本的原理一直以来都是智慧断烦恼，这也是我一直强调的佛法的核心路线、离苦的核心道路——智慧断烦恼！这个人只要烦恼尽断了，他不必把所有的业都清空、都清尽、都消灭或者都受了，他才能解脱。为什么呢？因为，感招生死中的果报不是业单独完成的，业只是一种主要的感招果报体的力量，但是这种力量需要相应的烦恼来滋润、来配合，才能在一生终结之后引发后有，引发后面的生命果报，所以，在业与烦恼这两类因素的权衡中，佛教的说明是，业相对来说更像是一种比较客观性的力量，它很难被消除掉，但是烦恼不一样。

种子摆在那里，我们可以不浇水，这样这个种子没有萌发的机会；能够感招后有果报的业也是如此，它需要烦恼水的滋润，如果没有烦恼或者没有相应的烦恼，业或者某种特定的业就没有办法感果。前面这个业和烦恼都是通称，概指一切，后面说的相应的烦恼与特定的业是某一些种特定的情况，比如像刚才我说到初果圣人以及更高的圣人不会堕三恶趣，因为他没有与三恶趣那样果报相应的烦恼，他有没有这样的恶业呢？过去会有，虽然他证了圣道之后自己不会再造（新的恶业），不过他过去旧有的恶业为什么也不能够感得三恶趣的果报啊？因为他已经没有与三恶趣相应的烦恼了，所以，业虽然在那里，不会有烦恼水滋润，这个人、这位圣者不会堕三恶趣。这说明“造业必然受果报”这种前提观念是错误的，至少是把一个局限的情况扩大化，它并不普遍成立。

普遍地说，造业不必定受报。那如何是不受报的情况呢？成为一位圣者，就是说他至少断除了一部分烦恼，那么，与这些（已经被断除的）烦恼相应的这些业就没有办法感果了，这一点一定要清楚。我们现在很多人学习佛法，对于佛法核心很重要的基本原理并没有把握住，大家每一天懵懵懂懂地被很多通俗佛教说来说去，活得比较紧张、比较累。佛法本来是安心法，而且是

让一个人积极向前的，反而纠结于过去，担忧于未来，那哪是一个随顺圣道人的心态呢？

这是说前面这个前提不必然成立。前提既然不必然成立，以这样的前提来问问题就要再考量。

问题2、忏悔的原理

不过我们还是来看看后面几句话：“为什么忏悔能减轻甚至清净恶业？是否可以理解为忏悔让感果的顺序重新排列？”

忏悔能够减轻恶业，这是可能的；彻底消除，不可能。实际上，它减轻恶业不奇怪，因为在忏悔的时候，他内心中其实有善法发生，而且也有伤损烦恼的力量。忏悔本身是在内心中断恶修善，它可以增长一个人的智慧，什么样的智慧呢？至少是佛法世间正见方面的智慧——正见世间有善有恶，有业有报，有前后世的因果，也有凡有圣，这是佛法关于世间正见的几个核心的内容。它增长佛法世间正见，当然也是增长智慧。这是一个在修忏悔的人，他会内心中反复串习、强化的内容。

如果这个人有更深智慧来伴随忏悔，比如我空或者法空的智慧，他来做这件事，相当于说，他在用忏悔这类法门在修习慧观。他如果专心地做的话，这里又有安止的力量，相当于说，他在很精勤地修习止观。这当然是很好的善法，特别是他如果有我空或者法空的智慧来相应做，使他在不断地深化智慧，这个是非常厉害的。

如果这个人真的无漏智慧现前，就像刚才说的，他以无漏智慧至少断了一部分烦恼，与三恶趣相应的那一些断掉了，他当然不再受三恶趣的果报。另外，因为忏悔能够遮断身心中烦恼、恶不善法的相续，也能够长养这个人正确的价值观、生命观，从而让他抉择何所当为？何者不应为？他能够更精进地断恶修善，培养善法的力量，使他以后的生命创造出不一样的价值，也可以焕发不一样的光彩，这样，在他命终的时候，这一生整个的善恶力量对比，可能跟他在修习佛法，真正忏悔罪业发心修行之前那个状态是不一样，他可以有一个光明的未来。

这是这个问题做一个这样的说明，我刚才引《盐喻经》，其实多少谈了一些。

问题3、证果和往生净土

法友：往生净土的人还会受到果报吗？证果和往生净土的区别。

法师：我们汉传佛教里边有关于往生净土的这些说明，实际上这个问题应该说是偏向于在问往生阿弥陀佛极乐世界的意思，因为同样说净土，佛法中是有一些不同的说明的。像我们常说的弥勒内院，就是在我们欲界兜率天现在弥勒菩萨的住处，某种意义上也把它说为净土，为什么呢？那是一生补处菩萨的住处，在那里可以常常亲近一生补处的菩萨，未来还有很大因缘随菩萨来这个娑婆世间，伴随着菩萨的成道、成佛，自己能够亲近一位佛陀，能够在这里得到法的利益，所以，佛教中把弥勒菩萨的内院也称为净土，叫弥勒净土等等。那么在大乘经典中，还有其他不同关于净土的说明。

关于阿弥陀佛极乐世界净土，古往今来的说法还是比较多的，特别到了后期有一些说法，神教的色彩太浓了，这是要值得警惕的事情，不要把佛教说成了神教。有一些人说到阿弥陀佛的信仰，如果把阿弥陀佛换成上帝，都能够混淆在一起，这就是有问题的。

一、往生净土的人还会受到果报吗？

依照有关净土的典籍来说，往生净土的人是可以有凡有圣的。再说“往生”这件事情，本身还在受生死啊，那它是不是与果报有关系呢？

二、证果和往生净土的区别在哪儿？

往生净土相当于说是转院或者是转学，为什么呢？有一些人宣称我们这个娑婆世界治不好病了，这个医院治不好病了，只好去某某佛的净土，去他那个医院治病，只有在那里才能治病，所以我要转院，那这个人他精勤地修净土要往生，他其实在办转院手续一样，是这个概念。或者这个学校的教育水平太差，或者是我这个人太天才，他教不了我了，我要转学，我种种努力，最后达成转学。实际上，对于很多人来说，所谓的往生净土，意味着像这样转院或者转学一样。

转院是为了什么啊？为了有更好的治疗。转学是为了什么啊？为了更好地学习。治疗什么呢？治疗烦恼病，治疗生死病。学习什么呢？学习佛陀的教法，学修戒定慧。所以，这个人如果是有一个正确的发心，他应该知道自己需要的不是净土，而是佛法。就像今天有人说的一句话很好！很多人热衷

于去西藏，看那里蓝蓝的天，白白的云，看那里人的虔诚，感受着这种佛教的氛围，然后慨叹一番。但是有人泼凉水，怎样泼凉水呢？说“你需要的是佛教，而不是西藏”。

去了一趟西藏，回来之后感慨一番，也有了一些新的谈资，然后依然故我。这样的旅行，除了“世界这么大，我曾经去看看”之外，有多少意义呢？同样的，往生也好，或者是去亲近哪些善知识也好，我们不是为了增益见闻，也不是为了去而去。去，是为了佛法。如果发更广大的心，是为了更好的自利利他，行菩萨道。这样呢，是与这样的发心更相应。

包括像有关阿弥陀佛极乐世界的一些经典中也谈到我刚才说的一个相关的话题：到那里去做什么呢？学习佛法。那里怎么说呢？那里在讲说什么佛法呢？演说五根、五力、七菩提分、八圣道分，如是等法。

佛佛道同，你还指望有什么别的花样供你玩啊？这些难道佛陀没有说吗？释迦牟尼佛没有说吗？有说。那为什么不在这边治疗，不在这边学修呢？因为据他们说，这边医疗条件不行了，这边教学环境、教学水平不行了。那只是他们说而已，如果自己肯去治疗的话，并不是别人治愈了你，而是你按照佛所说的法自我治愈，所以，修行本来不是那么讲外部环境的。这里没有法了，另当别论；仍然有法，为什么一定要到别处去做自我治疗呢？

这个问题谈到“证果”和“往生”的区别。我刚才谈了往生，往生是干嘛呢？是去治疗，是去学修。治疗和学修的结果是什么呢？是证果，是证得圣道。二者之间的关系是这样：证圣道，比往生净土更具决定性，或者说是往生净土的目标，证圣果，特别证无学，可以看为是治愈，看作是学修的终极成就；那么往生净土是去寻找一个治疗环境、一个学修环境。二者当然是不一样的。

好！这个问题就说这些。

今天，因为时间关系，就不再多说了。我们一起合掌，做一回向。

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

祝大家六时吉祥！

007-2. 圣者的恬静淡泊性格

{ 解心疑，阿阇世王自皈依 }
{ 趣正觉，教导侍者勤精进 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们上一次是在学习《阿含经故事选》的第七则〈圣者的恬静淡泊性格〉。上一次学习了这一则故事的前半段，讲的是阿阇世王去见佛陀，两千五百余人共住，但是清静的让他以为没有那么多的人，以为别人是要陷害他，他在那一次见佛中获得了甚深的受用与法喜。接下来，我们今天学习故事的后半段，文说：

有一次，佛陀在憍萨罗国境内游化。

“憍萨罗国”是跟摩揭陀国当时并称的大国之一。

这一天，佛陀一行人来到一个叫伊奢能伽罗的婆罗门村落，当晚就在村外的树园中过夜。

这是佛陀在憍萨罗国游化，还有随行的比丘们，有一天到了一个村落，晚上在村外的树园中很简单的过夜。从这里，我们能够看到，佛世的时候，包括佛陀在内的这些佛教出家众们，过的生活是非常简单的。

隔天，村里许多人知道了佛陀的住处，纷纷慕名前来。

第二天，村子里的许多人知道了佛陀住在这里，大家纷纷慕名前来。憍萨罗国也是佛陀游化常去的地方，所以，在那里知道佛法、愿意亲近三宝的人 would 多一些。

他们各自准备了许多食物，来到佛陀所住的树园外，争先恐后地抢着第

一个供养佛陀和随行的僧团。因为互不相让而大声争执，使得树园附近一片吵杂。

很多人慕名而来，想要表达自己的敬意，供养佛陀和僧团。他们是怎样做的准备呢？主要是食物。这是因为佛世的时候，比丘们包括佛陀在内，他们的生活是很简单的，简单到衣足以蔽体，食足以果腹就够了，所以没有什么过多的积蓄，更不要说纳蓄钱财，因此大家的供养也就是这些支撑生命必需品，像饮食、衣服、卧具、汤药等等。

这些人准备了食物，来到佛陀所住的树园外，大家有了一些争执，争什么呢？争着第一个供养佛陀，和佛陀随行的这些僧团的僧众。看到这个场景，看到这个描述，我们今天接触佛教、接触佛法的人感觉陌生吗？可能不陌生，想一想所谓的头柱香这种现象，我们就知道有一些事情真的是古往今来都这样，用一句玩笑的话说，那是有传承的。有一些地方大家争着、抢着上头柱香，好像怎么样一样，你看看佛在不在乎这个？我们看一看这个文，就知道佛在不在乎这些，也知道自己应该怎样做。

（人们）互相之间因为都想第一个供养佛陀和他随行的僧团，未免就有所争执，互不相让。可能各自说理由吧——“不行，我要先供养，为什么呢？我是村长我怕谁？”“不行，我要先供养，为什么呢？因为我家里有什么重大的事情，我要培福。”“你的事情重大，我的不重大了？”互相争，人要找理由，总是有理由。树园附近一片吵杂。

听到了这样的吵杂声，佛陀问侍者那提迦尊者。

听到了这个吵杂声之后，佛陀就问旁边随侍的，叫侍者，侍者都是出家人。给佛做过侍者的这些人，从《阿含经》里看应该说至少有五位，都是有名有姓的。像“那提迦”这种译法相对少一些，不知道是不是 nagapala 的另外一种音译，nagapala 的音译很多地方音译成“那伽波罗”，naga 是“龙”的意思，pala 是“护”的意思，翻译过来其实叫“龙护”。从音译上看，比较接近或者更像是佛陀的一位侍者，叫 nagapala，那提迦尊者。关于这位尊者，我们后面的故事会提到他。佛问道：

为什么外面有那么多人高声喧嚷？好像渔夫争相捕鱼时的吆喝。

佛陀很有生活，举的譬喻也很生动。问到这位侍者说：“外面那么多人

高声喧嚷，是在干什么啊？就像渔夫们在互相争着捕鱼时候的样子。”侍者回答佛陀说：

“世尊！外面来了许多村里的王族与婆罗门长者，他们正吵着由谁先供养世尊。”尊者那提迦回答。

“情形是这样的，大家都争着第一个来供养佛陀，争执不下，所以很吵闹。”佛陀是怎么回答的呢？

我不求名闻利养，不必给我名闻利养。

佛说：“我不追求名闻利养，所以也不必给我名闻利养。”这话什么意思呢？为什么这样说呢？我们来看。

那提迦！我已随时充满着出离、远离、寂静、正觉之乐，不必求就毫无困难地自然流露，我怎么还会需要名闻利养之乐呢？你们还没办法做到这样，天界众神也没办法做到，才会好于名闻利养之乐的追求！

这段话说得简单而犀利。这里我们看到不仅一般人追求名闻利养，甚至欲界天的这些天人，所谓的天界众神，他们也有这种追求，原因在哪里呢？因为一般人包括欲界的天人，他们没有办法做到“随时充满着出离、远离、寂静、正觉之乐”，没有办法自然而然地就如此，总是要费力地去追求一些东西，达成它才觉得自己满意，才觉得欢喜。

我常常跟一些法友谈所谓幸福的奥秘。有时候我也说，幸福本来很简单。当然这里幸福不复杂，幸福英文 happiness 的翻译就是内心一种满足充盈的快乐，我们就这个来谈幸福。幸福本来很简单，简单到它本来可以自然的就那样，自然的就幸福，自然的就充满内心的安然和喜乐，但是被我们这颗狂躁而荒谬的心搞砸了。本来很简单的事情，但是被我们自己用了很多错误的内心运作彻底地破坏了。

简单在哪儿呢？本来自然满足、自然呈现的喜乐，被我们规定上：我跟幸福之间只差五百万，没有五百万我就不幸福，为了五百万去奔忙吧！没有五百万，他已经规定了他不满足、不幸福，那他内心就是不满足，当然也就不幸福。这个呢，好像是一些人常常感觉幸福不就是这样吗？有一个目标达成它就幸福。幸福不是这样，用一个很有一点强硬的表达句式，学一种表达呢，叫做你对幸福一无所知，幸福不是那样。人们是给幸福设定一个一个

前提条件——我如果拥有什么就幸福，如果我达到什么就幸福，如果这样我就幸福——所有的这些“如果”，都不是幸福必需的条件，实际上只是这个人为添加的障碍而已，幸福并不需要获得什么来做它的前提条件，那只是人为添加的障碍。

幸福需要什么？幸福伴随着内心的满足，满足的同时就意味着在这一个主题上无所希求，实际上，内心无求，自然就幸福，所以这就是佛为什么说他充满着远离、寂静、正觉之乐。远离什么？远离于一切贪、嗔，远离于三有一切的错谬和染爱，内心自然地由这种无贪、无嗔、无痴而呈现寂静和正觉之乐。有无贪、无嗔，就有寂静安乐；有了正觉，就永远地离开了痴。这是生命中不可言喻的喜乐，这是生命中真正的安稳处、快乐处，不是一般世人的颠倒追求。

反过来说，因为一般的世人，世间的人天，不具足这些，所以只能搞错误的那一套——总是需要去获得什么，达成什么，才能够好像有一个暂时的满足，也就产生一个暂时的快乐；下面因为这颗不安生的心，总是要抓取一个目标，还会再找到目标，有了新的目标，为新目标去奔忙，就有了新的渴盼和不满足，于是快乐就无影无踪了。

每一个长大的人都感慨长大了之后的快乐变得那样的不容易，回味自己小的时候简单的快乐。原因其实很简单，就是因为简单的心中，相对来说，他的这些被唆发的欲望还相对少而已。大了之后，受社会、受世间人互相互动的点染更多，所以问题、贪欲也就更多。

人是因为觉得自己需要名闻利养才会获得安乐，所以会去追求这些。佛陀已经随时充满着出离、远离、寂静、正觉之乐，他不需要名闻利养来获得安乐，所以佛说：“我不求名闻利养，不必给我名闻利养。”那么那提迦尊者是这样说的：

世尊！且接受他们的供养吧，世尊！现在正是时候。世尊！您所到之处，不论在繁华的都市，还是在偏远的乡下地方，都有人们为您而来。世尊！这就像天空的乌云，随着密集而下雨，雨水随即流向低处一样。为什么呢？因为世尊有清净戒德、无上智慧的缘故。

那提迦尊者对世尊做了一番劝谏，说：世尊！您就接受他们的供养吧（用

我们今天的话说是为众生培福），现在这个因缘合适这样做啊，世尊！您看这些年来，您所到的地方，不管是繁华的都市，还是偏远的乡下，都有人因为您而到来。世尊啊！游化人间，走过繁华的都市，也穿过寂静的深山，但是不管是繁华都市的红尘，还是寂静深山的绿草，都没有办法给佛陀制造任何一丝一毫的牵绊，佛陀就是这样的解脱自在。

那提迦尊者说：“世尊！这就像天空的乌云，随着密集而下雨，雨水随即流向低处一样。”我不知道在文学上他这个形容怎么样，看来做侍者还要有一点文学的底子。

他把这个归结为：“是世尊清静戒德、无上智慧的缘故。”他应该是由衷而发地赞叹世尊，也劝请世尊接受供养。世尊是怎样表达的呢？

佛陀再次表示了不需要名闻利养，不需要这么多人供养饮食，并且对那提迦尊者说。

佛陀听了他的话之后，再一次平和安然，又比较淡然地表示了：“我不需要名闻利养。”虽然欲界的人身需要饮食的支撑而相续住，但是不需要这么多人的供养，因为一个人一餐饭能够吃多少啊？如果只是我自己果腹的话，不需要这样多。佛陀还对那提迦尊者说了一段事情，来表达一些意思，佛说：

那提迦！我看到此处有两位比丘，因为有太多美食供养了，吃得腹满气喘，连走路都困难。

这是佛用他亲自看到的事情，来说明对于一个真正的修行人来说，对饮食没有明觉，随顺自己的欲贪，有什么过患。佛讲，他看到就在此处有两位比丘，因为人家有那么多美食供养，自己没有调伏欲贪，吃得过多了，吃得腹满气喘，连走路都困难。连走路都困难，可能在我们大家见识中，还算是好的；有一些人动也动不了，为什么呢？已经满了，水位上升到了喉咙。这样的情况，就是吃得过多了，这是不调伏欲贪、随顺欲贪的表现。这样吃完了，没有办法继续相续地用功办道，这是跟一个修行人的本色不太匹配的。所以，佛作为一种过患相指出来。佛接着说：

那提迦！我还看到许多比丘有了美食供养后，四处游荡，着于聚会之乐。

我们在家众看了之后，不要觉得奇怪，因为出家众过的生活应该不一样一点。佛在这里谈到的是什么情况呢？看到一些比丘有了美食供养之后会怎

么样呢？“四处游荡，着于聚会之乐”。干嘛呢？大家啊，可能好不容易有这么多好吃的，我们凑一起聚餐吧！看看你得了什么好吃的，我得了什么好吃的，我们大家凑一起吃得更好，吃得大家都很 happy！

这个在世间法中不奇怪，特别在我们中国这样的饮食文化背景下不奇怪，但是出家众不合适，大家明白吗？看到佛这样说就知道，佛是作为一种过患相指出来的。因为好美食，而四处游荡，着于聚会之乐，这不是出家人应该有的行为。

出家法跟在家法不一样，再强调一下！在家修行的，不要想：“完了，以后不能聚会了。”没有说，这是佛对比丘们的要求。一个人应该做好自己的本分事，这对于出家人来说，离开这些随顺世间的行，就是本分事，否则就叫做有失本分。那么这一段，佛接着说：

像这类的长老比丘，是不能自然涌现出离、远离、寂静、正觉之乐的。

佛前面讲了两类问题之后，特别地指出：“像这类的长老比丘，他们这样的随顺于饮食的欲贪，这种身心的运作，这种状况，使他不能够自然涌现出离、远离、寂静和正觉之乐。”

人的生命是有不同层次的，如果一个人只懂得五欲的受用，只能够从五欲的受用、感官的刺激中才得到安乐的话，那他是没有办法来想象和理解这种出离、远离、寂静、正觉之乐的。而这种安乐才是最极安乐处，最安稳处。

世间通过欲求，获得的短暂的身心的满足和安乐，真的稳固吗？并不稳固，我们看到太多了，被这眼前悬着的胡萝卜这样一路向前引，我想大家头脑中一定能够知道我说的那个画面，那就是永远不得安生。退休了就好了吗？身心不安住，退休了还失落。是我们自己这颗迷谬而狂躁的心，使本来唾手可得的安乐、自在、满足与幸福，遥无踪影。

下面佛说的一段，对于我们一般世间来说，可能是很少想到的，有一些修习可能还不知道应该怎样做，我们一起来看看。佛说：

那提迦！污秽不净的大小便，是从美好饮食来的；

佛说：“不要只内心渲染、夸大、染着、住于饮食的净妙相，那每一个人所排出的污秽不净的大小便，是从什么来的呢？是从大家所执着的美好饮食而来的，是以为只是净的、妙的那样的饮食而来的。”好，下面说：

忧、悲、恼、苦、愁，是从对于饮食等种种的贪爱而来的；

人为什么有忧愁，有怖畏，有担心，有恐惧啊？佛法说得很简单，因为有贪爱，想想是不是呢？希望这样，当然就有对立面，就会不希望那样。而那样又很可能发生，就会内心不安、忧畏、忧愁、怖畏，就会内心有紧张相，有排斥，有僵硬，忧、悲、恼、苦、愁。有爱故有怖，有爱故有忧恼，这个爱是指的这种贪染、爱着。这里说了“对于饮食等”——包括但不限于饮食，佛是就这里举个例子。

我们熟悉的《心经》“无挂碍故，无有恐怖”，对吗？什么意思啊？你离开了这些爱染，自然也就没有恐怖，自然自得心安。下面说：

勤于大小便等不净观的修习，就会对饮食等所认为美妙的种种，生起厌离想；

这是说，我们这个人如果能够修习，破除自己内心颠倒想的一些法类，就会破除包括饮食在内等等一般执着为美妙的这些执取，也就能够生起厌离想。

这一段说的修行啊，实在来说是比较适合出家众的，所以很多在家的法友在我这儿，可能大概头一次听我提到这个。我跟出家的师父们谈法的时候，倒是常常提到类似不净观的修习。

我们人的正常取向，总是要执着净妙的、有乐的，然后才会希求、贪爱、染着。如果内心中破除那种净妙的颠倒执着，那从净妙颠倒想而发生的很多贪求，也就慢慢地敛息了。

这里是针对饮食来修习这种厌患，内心会慢慢地离开对于饮食的贪恋、执着。不详细说，实在有希望在这个上有所对治的，我们再说。下面佛说：

善于观察爱染五蕴的生灭、六根认识境界的集灭，就可以生起厌离想；

这里所说的厌离，不仅仅是对于饮食了，实际上是对于生命的当体和生命中所呈现的这些苦相、无常相有如实地了知，从而对于生命中的无常苦迫有更深地体会而发起厌离，也就是出离心。这里强调的修习是什么呢？对于我们一些没有这方面修习的或者了解不多的，可能抽象一些。

为什么说到“善于观察爱染五蕴的生灭”，可能会有一些困难呢？“五蕴”——色、受、想、行、识，可能很多人还说得上这个名词。但是，问题

是如果只停留在概念层面上，不能够随时在自己身心运作的当下，体会这是色蕴，这是受蕴，这是想蕴，这是行蕴，这是识蕴，那么，这里所谈的修行对这个人没有帮助，为什么呢？佛法的修行，不是通过概念来修行的，是通过生命当下鲜活的经验，不离于这个而进行的修行。如果对于五蕴的认识还仅仅停留在概念上，那么这一段修行不能实现。

需要怎样去做呢？需要首先来观察生命的当下，了知这是色蕴，这是受蕴，这是想蕴，这是行蕴，这是识蕴，这是“七处三观”在五蕴上修习时候的基本功。先在生命的当下来认识、来体会色、受、想、行、识诸蕴——这是对于蕴本身的认识；之后，来进一步地认识五蕴的生灭——集、灭、味、患、离等等。这里不再多讲，以后如果有因缘更深入地修习，可能我们可以共同学习所谓“七处三观”等等这些关于五蕴的修法，关于六入的修法，关于六界的修法。

这是在说从观察爱染五蕴的生灭来修习，可以生起厌离想。

接下来说“六根认识境界的集灭”。这还是在说在六根缘境的当下如实地了知，了知身心内外是怎样的此有彼有的缘起，是怎样地基于这种认知的缘起而有的身心反应。慢慢的，这有什么不一样呢？这有深刻的不同。

我们一般人都觉得我在希望一个什么美好的境界，比如说，以为我在想什么好吃的（我们这里就只拿饮食来说），他以为他在希求某种好吃的东西，那么实际上，从六根认识境界的集灭这个角度来看，他在希求什么呢？他在希求一系列相互关联的“眼见色”“鼻嗅香”“舌尝味”乃至说“身觉触”（口腔中的触感、口感）等等这些。这些和合在一起，让他体会为他吃到了什么好东西，我喜欢等等。这种六根认识境界的集灭后面也有很深刻的修行，《阿含经》中常说“于六触入处如实知”，这里面有很深刻的修行。包括守护根门等等，都是可以纳入这一类修行中，至少它们在根本原理上是相通的。

这个人能够常常善巧地观察六根认识境界的集灭，他也会破除过去对于生命本身错误的认识，对于过去简单地随顺欲贪不会发生。他会看到欲贪是怎样的因缘，又是怎样基于错误的认知、错误的因缘生起、壮大。一个人智慧足以看清这一切的时候，烦恼再也不能根本性地欺骗他了。什么叫根本性地欺骗他呢？完全认同它，完全听它指挥。这个人如果能有这样稳定而深刻、

细致的智慧透视到这些，他会跟从前变得不一样，烦恼不能够彻底地蒙蔽他，也可以生起厌离想。下面说：

乐于修习远离独处，就可以厌离群聚之乐。

如果一个人常常地修习远离作意，常常的自己一个人安受寂静之乐，他就不会像从前那样喜欢群聚之乐。有一些人如果不常跟一些朋友聚一聚，他就觉得这个生活好像缺了很重要的东西。至少对于出家人，这并不合适。

大家看到佛这一段话，要知道这是向那提迦这位出家的比丘所说的话，所以，是从出家本位的修行来说明的，不过这里确实是真实的修行。下面佛说：

因此，那提迦！应当学习于爱染五蕴，观察其生灭无常；于六根认识境界时，观察其因缘的聚散变化；应当乐于远离，远离人群勤于精进修学，应当这样学！

佛现身说法，告诉那提迦尊者，他不需要名闻利养之乐，因为他身心时时地、自然而然地流露着、安住着出离、远离、寂静、正觉之乐。如何来达成这些呢？佛告诉那提迦，可以像刚才所说的那样，从这些方面来离开自己对于欲贪境界错谬的颠倒想，那种不知道怎样就一直执取的净妙、有乐的颠倒想。离开这些之后，更深入地对于生命的当体有深刻的洞见，就可以生起更深刻的出离作意。自己常常地修习远离独处，也就可以离开乐于群聚之乐的这种习惯。

所以佛总结说：“那提迦！应当学习于爱染五蕴，观察其生灭无常。”这是对于生命当体的观察，观察他的生灭无常。为什么强调这个呢？因为一般颠倒的心中，执取为自成的恒常，也就是所谓的“我”的颠倒想，这里不去深入地细致说明。

“于六根认识境界时，观察其因缘的聚散变化”，这是说后面的基于六根缘境的认识，基于此如何来修行。再强调一下，六入处的修行是佛法中很基础而重要的，也是我们重新认识生命很重要的一个趋近手段。

对于那提迦最后一句的总结是：“应当乐于远离，远离人群勤于精进修学。”这是什么意思呢？不仅仅是指的离群索居，而是指内心不应该染着于世间的颠倒乐，应当这样来学！

这是正文的内容。接下来，我们看一看“按语”。

按语：

一、本则故事前段取材自《长阿含第二七沙门果经》、《长部第二沙门果经》、《增壹阿含第四三品第七经》，后段取材自《杂阿含第一二五〇经》、《增支部第五集第三〇经》、《增支部第六集第四二经》、《增支部第八集第八六经》。

首先，“按语一”说明了本则故事取材的经典，我们就略过。

二、乐于寂静，是佛法修学的一大特色，虽然这与禅定的修习关系密切，但也不只限于禅定修习的，平常对自己心念觉察与反省的锻炼，安静的环境也较吵杂的环境有利。尤其在进入一些深入的思维与理解，或细微处的觉察时，甚至连一般人觉得柔顺平和的音乐，都还嫌吵杂多余呢！

这是说“乐于寂静，是佛法修学的一大特色”，这不仅仅是说修习禅定的人才需要，我们大家集中精力思考一件事情的时候，其它的这些都是打扰。佛法的修学需要专精其心，我们的经典中常常看到四个字，叫做“专精思维”。佛法不是你了解了，知道了，概念上有认识就可以的，他需要深刻地转变我们生命深层的认识，改变生命原来的色彩，甚至是原来的底色，这需要很专注的用功。

特别是一些认知的改变，佛法修行的进展必然伴随着认知的变化，破坏过去错误的颠倒，建立现在如实的了知，这需要密集的用功。这样用功的时候，即便不是特意在修禅定，只是自己在专精地思维，那也需要一些寂静的环境。这里说如果进入深入的思维与理解，甚至平时觉得柔顺的音乐还觉得吵杂，这个是有，修习止观也有这样的事情，所以大家在八关斋戒中是“不歌舞娼妓，不故往观听”，这是随顺于修学的深入的。

三、时下一般庆典场合，总要营造一个热闹的环境，提供许多感官上的刺激才算，就连有些教内的活动，也未能免俗于排场与声势的热闹。

世间的庆典场合要营造一个热闹的环境，这个不奇怪，因为我们大家习惯于这样的生活。但是就连佛教内的一些活动也这样的话，这是指的出家众的一些活动，也这样的话，那就让人感官上未免有一些觉得不太圆满吧，作者说“未能免俗于排场与声势的热闹”。实际上佛法是不追求这些的，排场、

声势、热闹这些不能给人带来内在的安宁、平和与喜乐，相反，这些对于发展内心的智慧与德行并没有真正的帮助。这是就出家众的生活说，所以对于出家众的生活来说，应该多多学习佛陀与圣者。

本则故事告诉我们，佛陀与圣者们不是这样的，反而是安于寂静无声的恬静，由“出离、远离、寂静、正觉”而自然涌现没有染着之乐。

出家众一定要向佛陀和圣者学习，不可以向世间学习。有一个老生常谈的话题，叫做“佛法应该化世间，而不应该世间化”，这不是说佛法不可以用一些方便的，时节因缘下恰当的善巧，而是不应该放弃佛法自己本色的东西，不同于世俗的东西，而趋向于流俗。

四、故事之末，佛陀教导尊者那提迦，当勤于在自己五蕴、六触——六根认识境界时，观察生灭、集散的无常，以生起厌离来对治贪爱染着。

确实是这样的，你看不清的时候贪爱染着，当你深刻地、清晰地看清了是怎样地生灭无常的时候，你会染着吗？到时大家就知道了。那作者自己说：

再次感受到在佛法的修学中，依于五蕴、六处而修的特点了。

这在佛法的根本修学处确实是这样的，五蕴、六触没有离开生命的当体来谈修行，更不是修行在别处，修行到别处。

五、远离，是鼓励远离人群的喧闹、群聚取乐，以勤于道业的精进修学，这与离群索居，独学而无善友不同，否则，也不用有二千五百人共住于庵婆罗园的僧团了。至于二千五百人，会不会只是个象征性数目，不容易考证，不过，表示人数众多，则应当是可以确定的。

佛法中大多数人还是这样共修共学的，是这样一种集体策修的机制。“独学而无善友”，对于很多初学人反而是艰涩的修行道路，甚至可能踏入歧途，有可能发生很多问题和障碍——不是别的，就是因为缺乏智慧和智慧的引导。如果有善友来互相地策励帮助，事情会变得更加容易。

这里说的所谓“远离”，主要是远离这种乐于喧闹、乐于群聚取乐的过去习惯，特别对于出家众是应该离开这些习惯的。

这是这一则故事。这一则故事主要在谈圣者很恬淡寂静的这种性格和他自然地流露，这后面其实有很多我们可以学习的地方，可以仔细思量的地方。不管是从自行，还是从僧团如法共住，都有很多值得参究处。

【佛法问答】

下面的时间我们来一起探讨交流！这里有一个问题。

问题1、四念处和六入处修习的不同

法友：请教法师，本文中的六入处等的修习，和您讲过的四念处修习，有何不同？所缘不同，但还是离不开身心，请详细开示！

法师：实际修行的法类，或许在说明上有一些差别，在具体修行的侧重上有一些差别，但是，任何一个可以引人通向圣道的修行，都没有离开生命当下地如实知见。

四念处，是对身、受、心、法如实知，而引发无漏智慧成就圣道。于六触入处如实知，是通过对眼、耳、鼻、舌、身、意——六根触对六尘境界产生的认识等等这一系列身心现象如实了知，了知整个生命现象中是哪些彼此关联的缘起而呈现这样；这也能够破除过去朦胧而颠倒的有我想，呈现无我的如实智慧，从而能够引一个人进入圣道。

六触入处如实知，还有四念处的对身、受、心、法如实知。如实知，则无二智。入手的具体观察对象，容有侧重点或者说明角度的差别。这个问题简单回答。

法友：顶礼师父！请教师父，作为在家学佛，放下对五欲和世间俗情的追求，怎样平衡慈爱活在当下，而不落于麻木不仁若枯木？怎样具备出离心时，积极而不偏向消极？感恩师父！

法师：问得很好！只是中间不断句，让我有读古文的感觉。这个问题，我想很多学佛人学到一定程度之后，会有这种内在的踌躇，甚至可能上升到矛盾冲突的这个层面，是什么呢？

一方面是五欲和世间的俗情，过去的生活模式和这些环境的要求，另外一方面是佛法的智慧和离染的这种修行倾向，怎么样能够平衡？活在当下既有慈爱，又不至于落于麻木不仁像枯木一样？这是我对这样一个大长句子的一个解读，不知道是否是问问题人的本意。按照这样的解读，来略作说明。后面又接着问：怎样具备出离心，同时积极而不偏向于消极？（好，回答说“是的”，那就按照这个问题来说明。）

问题2、怎样能够平衡活在当下，既有慈爱，又不至于落于麻木不仁

这里呢，首先要说，一般世间的见识，世间的想法，它是有一个价值指向的，但是这个价值指向是建立在对于生命本身的无知基础上的。当一个人具足了对于生命更深地洞见的时候，那么，他的价值观会自然地发生变化，这没有什么奇怪啊。现在很多年青人喜欢打游戏，如果一个游戏只有一关，那他就在这一关里尽情地收集很多道具，他玩得很高兴，不能说他玩错了。但假如说这个游戏是过关的，到了一定时候，到了一定场景，自然地进入下一关，他到下一关的时候。他在第一关收集的所有东西都带不下去。只有他在第一关的这些表现会形成一种打分判断，影响他第二关的初始状态，影响他第二关后面可能遇到的逻辑发展线。如果这个人在玩这一类似过关游戏，关卡相续但是又不是简单继承的，这种游戏的时候，他的策略会跟只有一关的游戏一样吗？不一样。

我举这个，意思在哪儿呢？你是怎样认识生命的？一场只有一个关卡的游戏，还是一场“万般将不去，唯有业随身”的过关游戏？你对它认识不一样，策略自然不一样，取舍自然不一样，这有什么奇怪呢？当佛法与世间的认识发生冲突的时候，那不奇怪，因为后面对于生命的认知不一样，价值的取向不一样。有不同，一点也不奇怪。

首先要认识到，特别是我们很多中国人这种“断灭见”的生命观确实是错的，基于这样生命观做的生命的抉择是有问题的，不要被他们这种滔滔不绝地讲说，或者是说这种反复的重复，覆盖自己的真知灼见。那是一个错误的认知下形成的战略抉择，没有什么好值得称许的。

但是我们生活在世间，又不必处处长尖带刺，应该既有自己的价值抉择和必要原则性的坚持，又有一点和光同尘的善巧与智慧。这不是一句话的事情，这需要对于佛法有更深地认识与把握，也更多地培养自己包括慈悲心在内的等等一些良好的心态。当一个人能够在佛法中，中正地深入，同时培养戒定慧等等学佛所需要的这些因素，培养包括慈悲喜舍、无贪无嗔等等善心所，最后在他生命中展现的，是以智导情的情智和谐的生活，这是可能的。修行到这儿，就叫做在家修行相当圆满了，不是一步可以到位的。

怎么来实现呢？要套用世间的话，现在遇到的问题，是前进中的问题，发展中的问题。想解决这个问题，不可能用停留的方式，或倒退的方式来解

决它，只有继续向前，向前更深入、更善巧、更圆满地把佛法与生命正确地融合在一起，那么我们会把慈悲和智慧这两个翅膀平衡地舞动，就不会有失衡的这种感觉和忧虑。

问题3、怎样具备出离心的同时积极而不偏向于消极？

至于说，具备出离心时，积极而不偏向于消极。那看怎样来定义积极和消极。一个比丘出家之后，如果他乐于林藪寂静住，最后通过这样持续地修行，证阿罗汉。他过的消极吗？未必能这样说。即便他只是实现了自己生命的究竟离苦，对于他的生命来说，这是他做过的最积极的事，为什么？我们所谓的积极，所谓的有价值，都是向于趋利避害，离苦得乐的，对不对啊？否则算什么有价值，有什么积极可谈呢？但是，阿罗汉的爱尽、离欲、涅槃恰恰是生命最美好的价值实现，最圆满的价值实现，这怎么不是积极的呢？所以我说，首先是怎样来认识积极和消极，这后面就是如何来认识生命的价值。这个问题不去展开谈，我曾经有专题谈过，愿意的话可以找来听。

那么，同样都有出离心，最积极地伴随出离心的状态，叫做把出离心升华成菩提心，什么意思呢？出离心是简单地说：“三界是苦的，我要究竟地远离它，三界里的一切我都不要，你们谁爱要谁要。”“修已于轮回盛事，不生刹那之欣慕”，可以这样，但是这仅仅是个体的出离，就像一个着火的地方，自己一个人决意跑出去，这叫出离心。菩提心不一样在哪儿呢？这里着火了，我要告诉大家，大家都往外跑，都出去，都不要受苦，这是菩提心。

出离心和菩提心有共同的成份，是什么呢？究竟的安乐是什么，这些价值的判断与取舍，出离心和菩提心是一致的。不同点在于，出离心至少偏向于个体迅速地离苦，而菩提心是为了其他有情的离苦，我的事情可以往后放，以众生究竟离苦为己任，这是不一样的。但是他们的价值判断的有差别吗？没有，对于三界、对于生命、对于安乐，他们的价值判断没有差别。在这样的价值判断下，你如果在出离心的基础上，更进一步发起无伪的菩提心，那就是最积极的。

好，这个问题，就说到这里。

时间关系，后一个问题我希望以后跟大家再来聊，请一些相关的人员能够把这些相关的问题拷贝一下。今天晚上的共同学习就到这里，我们一起合

掌回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天的共同学习就到这里，祝大家吉祥！

008. 佛陀如何面对谩骂

{ 不正知，世间争斗无止息 }
{ 正智者，圣心不动如山石 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天我们来学习《阿含经故事选》的第八则〈佛陀如何面对谩骂〉。这样不如意的情况、违逆的情况，我们在生活中有时可能难免会遇到。一般人面对别人的侮辱或者是谩骂，是怎样反应呢？往往是气愤不平、义愤填膺，然后来反击。我们来看一看这一段事情，佛陀是怎样的表现。文说：

有一次，佛陀到憍萨罗国的首都舍卫城游化，住在城南郊外的祇树给孤独园。

这还是交待事情发生的地点，我们已经很熟悉了。

这天，来了一位年轻的婆罗门，因为不满他的哥哥随佛陀出家，所以就当着佛陀的面，以激烈的言辞，十分气愤地谩骂佛陀。

事情的起因，是有一位婆罗门随佛出家了，他年轻的弟弟对这件事情应该是很不满意，所以来到僧园中，见到佛陀，用十分激烈和气愤的言辞来谩骂佛陀。

在后世一些把佛陀神格化的想象或者描述中，好像佛陀不管到了哪里，都是受到第一等的尊重或者礼遇。历史上并不是这样，实际的情况是有一些人因为自己的烦恼和自己的业报，不能够理解、接受和认同佛所说的法，当然可能也就很难理解随佛出家，去实践这样的法，去住持这样的法，去弘扬

这样的法。这情况放在今天的中国不奇怪，实际上在佛世，这样的事情也是有发生。佛陀面对这样的谩骂，是怎样的表现呢？

佛陀静静地听完这位年轻婆罗门的谩骂发泄，然后才反问这位年轻的婆罗门说。

佛陀面对这个年轻婆罗门的谩骂，没有中间截止他：“你不要说了，你要说什么我知道，但是……”自己辩解一番；这不是佛陀。佛陀是静静地听完他的谩骂，然后才问了一个问题：

“婆罗门！你有没有亲朋好友来你家拜访的经验？”

“有啊，瞿昙！那又怎样？”

佛问了一个问题：“你有亲人或者朋友来你家做客的经验吧？”这个婆罗门谩骂了佛陀之后，应该说这个心还是很硬、很僵，也充满了对立和提防，所以一边回答“有”，一边问“那又怎样”。佛陀接着说：

“婆罗门！你曾经准备餐饮，来招待那些到访的亲朋好友了吗？”

“有啊，瞿昙！”

佛接着问的问题是：“亲朋好友有到你家做客这样的事情，那你有没有准备吃的来招待他们呢？”这个婆罗门还是觉得这个问题没有伤害到他，他还可以正确地回答，所以告诉佛说“有的”。

“婆罗门！如果他们没吃你准备的餐饮，那你所准备的餐饮，最后会归谁？”

佛陀这个时候就开始问一个后面有用意的问题：“如果来你这儿访问的亲朋好友，没有吃你准备的这些饭菜、这些餐饮，那你准备的这些饭菜最后会归谁呢？”

“瞿昙！如果他们没吃，那些饮食当然还是归我啦。”

“这就对了，婆罗门！你来我面前，对我粗言恶语，侮辱谩骂，我都没接受，那你刚才那些粗恶谩骂，最后又归谁了呢？”

佛陀问前面的问题，是要让这个婆罗门懂得一个道理，懂得一个他自己没有经验过，甚至比较难想象的道理，就是：有人对于侮辱谩骂根本就没有接过来，更不要说向自己的内心中插过去，去承受伤害。

“如果听的人接都没接，那么这个事情会是怎样呢？”佛用前面那个譬喻来问这个婆罗门。这个时候，这个婆罗门有一点不干了。

“瞿昙！虽然你不接受，但我已经给你了。”

这是这位婆罗门的坚持。但是这位婆罗门不懂得缘起法，他不懂得“给予的完成，是离不开对方的接受的”，这就是给予的缘起。

“婆罗门！没有我的接受，何来你的给予？”

佛说：“我没有接受，你的给予怎么可能成立呢？谈什么你已经给了我呢？”这是很深刻的，这并不是狡辩。有一些对于佛法深处——缘起的道理，基于缘起而呈现的性空的道理——不能够体解的人，以为佛法有一些智慧类似于玄谈，类似于一些辩论术。不是这样的，这其实是对于事物彼此关联的缘起，彼此依赖的存在，有深刻地透视，和没有谬误地把握，而自然呈现地无谬的心的运作。

“没有我的接受，何来你的给予？”应该说这个婆罗门还是一个讲道理的年轻人，他没有像一个单纯为了保护“我”，为了争吵而争吵的人那样，去做无意义的重复，而是问了一个问题：

“瞿昙！那你说说看，什么是接受？什么是给予？什么不是接受？什么不是给予？”

这个问题说明这个婆罗门在佛说的这个道理上还是认同的——没有我的接受，何来你的给予。但是这个婆罗门也开始变得严谨，从刚才的谩骂状态切入到一个探讨的状态——好，你说没有你的接受就没有我的给予，那你定义一下：什么叫接受？什么叫给予？什么是不接受？什么是未给予？佛陀回答：

“婆罗门！如果你骂我，我反过头来回骂；你对我动怒，我也回过头来对你动怒；你打我，我也回打你；你斗我，我反斗回去，这就是有了接受，也完成了给予。”

佛首先说明了如果是接受和给予会是什么情况呢？就是：“如果你骂了我，我也骂回去；你冲我发火，我也冲你发火；你打我，我也打回去；你斗我，我斗你，这样就有了接受，接受和给予就都成立了。”这是一对。下面：

“反之，如果不以谩骂响应谩骂；动怒回应动怒；拳头回应拳头；争斗

回应争斗；这就没有接受，也成立不了给予。”

就刚才谩骂的那个情况，或者其它争斗的情况来说，如果一方谩骂了，另一方以谩骂来回应，乃至动怒、拳头、争斗，都有相应的回应；这里是说“不以谩骂”——没有这样的谩骂响应，没有这样动怒、打击、争斗地响应，这样就没有接受，也成立不了给予，跟上面的情况正好是对立的。这是佛对他解释：你问的接受与给予，不接受、不给予，都是什么样的情况。

这个年轻的婆罗门听到这之后，他开始进入了问题的思考，也包括对于佛陀状态的一个疑问，呈现在他下面的叙说和问题中。

“瞿昙！我听以前我们有德行的婆罗门长老说，如来、阿罗汉、等正觉在面对别人的怒骂侮辱时，是不会生气，也不会动怒的。而今，你生气动怒了吗？”

这位年轻的婆罗门说：“我从前听到这些有德行的婆罗门长老说，一位佛陀在面对别人污辱的时候、骂詈的时候，是不会生气的。你现在有没有生气啊？”这个问题既有探究，可能也有一丝挑战吧！

这时，佛陀回答说：“瞋恚永断的人，还有什么事会让他起瞋心的呢？”

大家如果对于这样的生命状态不了解、不熟悉，恐怕总会以为有一些情况是应该生气的，有一些情况是应该发怒的，不这样好像就不对，而不能够真正地理解瞋恚是一种烦恼。

从来就没有一种合理的、正确的理由，是应该生气的，是应该发火的，是应该瞋恚的。我跟一些法友说，有一千个理由、一万个理由，没有一个理由是应该瞋恚的理由。如果能够对此生起决定胜解的话，那么很多瞋恼就不会发动。

一个瞋恚永断的人，不论什么事都不会让他生起瞋心。像佛陀的一生中，成道之后，当然从世间的角度看，也有一些所谓的不可意事，比如这位婆罗门的骂辱，比如提婆达多的害佛、裂僧，如果按照一般人错误的逻辑——“你来无端骂我，明明是我帮你哥哥走向解脱这样好的事，我没有自己享受涅槃寂静乐，不耽劳苦地走入人间来传播正法，你不感激也就罢了，还反而来骂我，过分地无礼吧？”可能会觉得“这个时候怎么可以任他猖狂呢？这个时候怎么可以任他无理取闹呢”？可能很多人就觉得“应该反击他，应该让他

知道自己错了”。佛陀未尝没做“让他知道自己错了”的事，但是，并不是以愤怒回应愤怒，谩骂回应谩骂。后来，提婆达多的害佛、分裂僧团，难道佛陀对他生起了嗔恚吗？难道佛陀内心中有任何地不安吗？都没有。从这就能够看到一个真正的离欲解脱者，他生命的安乐和自在并不基于外在环境的如意，跟一般的凡夫恰恰相反。

一般人常常把自己满意、幸福的前提，自己没有道理地规定为：是外在的条件达成什么样子，或者外在的事物怎样地如我意，然后才可能满意，然后才可能不发脾气。一个烦恼尽断、嗔恚永断的人，不是这样的。没有任何事情，没有任何因缘，能够让他发起嗔心，就像没有任何事情，没有任何因缘，会让他生起爱染一样。

“佛说”下面那一大段，实际上是一个偈颂的白话。

你应当了解：

**善于自我调伏而正当生活者，是不会有嗔心的，
更何况是全然依于正智、正慧而生活的解脱者！**

一个还没有以无漏智慧断烦恼的人，就是说还不是圣人，但是呢，他善于自我调伏——调伏自己的狂心，调伏自己的烦恼，而能够过正当的生活；这是什么样的人呢？这是随顺于法生活的人，这样的人是不会有嗔心的。不光圣者没有嗔心，一个真正随顺于法过正当生活的人，他也可以是没有嗔心的。大家注意了：不要因为这个人没有嗔心，就一定说他是圣者；一个还没有究竟解脱的人，只要他善于自我调伏，也能可以做到过如法的生活。这是说连这样随顺于法的凡夫都可以没有嗔心，“更何况是全然依于正智、正慧而生活的解脱者”！

“解脱者”指的是无学，在有佛、有法的年代，就是指的阿罗汉和佛陀。他们就是这里所说的“全然依于正智、正慧而生活的解脱者”，他们对于事物的本质，特别是关于生命的本质不再生起迷惑，对于生命的现象也没有杂染的无知，完全地依于正智、正慧而度过每一天，像这样的解脱者当然更不会有嗔心。下一句说：

以嗔怒来回应嗔怒，这是恶劣的人、恶劣的事；

一般的世间人总是用嗔怒来回应嗔怒，用打击来报复打击，这里说，这

实在是恶劣的人、恶劣的事。这样的教育，请问你曾经受到过吗？这是来自于一位全然的解脱者，一位离欲解脱的佛陀真实而恳切的教导。这里的用词应该说有一点直截了当，没有太客气。

但是我们世间的邪见会认为：这样做很好、很对，这样做的人有脾气、有血性；不这样做的人，特别是可能一些个别地区，如果说是男众的话，就说感到不像男人。

在这儿我想起一件真实的报导，说的是：

有一对年轻的恋人去一家饭店吃饭，女孩长得比较漂亮，两个人的邻桌有几个平时在街面上讨生活的街头人员。那几个常在街头混生活的年轻人，嘴里就说着一一些不干不净、有挑逗性的话，针对这一对恋人中的女孩。这个情况，其实是有不同选择的，这对年轻恋人中的小伙儿选择的是当做没听见，继续吃饭，但是这个女孩受不了。不知道是受不了这种侮辱，还是受不了男孩没有什么暴烈的反应，就很气愤地对她的男朋友说：“这样你还能够忍得下？你还是男人吗？”小伙子听了这样的话，没有办法再像刚才那样泰然处之了，就站起来走到邻桌那几个混混的面前，开始跟他们言语交涉。可以想象那边吃着饭菜，喝着酒，又是人多势众，怎么可能示弱呢？于是，言语的交锋升级，动手了。

最后的结果，这对恋人中的小伙子以一敌多，不是对手，被打倒在地，还被刺了好几刀，送到医院抢救。最后抢救也没有什么真实的作用，生命就要逝去。他的女朋友就守护在他的身边，握着他的手不停地哭。小伙子已经要顶不住了，要走了，问他女朋友一句话，说：“我现在像一个男人吗？”

“以瞋怒来回应瞋怒，这是恶劣的人、恶劣的事”，也不见得是明智的人、明智的事。

不以瞋怒回应瞋怒的人，

才能赢得最难赢的战争。

因为他不但明白对方为何愤怒，

也能够让自己沈静而提起正念。

反过来，一个有修养的人不是因为怯弱，而是因为内心的调伏、调柔，内心没有发生那些错误，这样的人不以瞋怒回应瞋怒，他才能够赢得最难赢

的战争。为什么说它能够赢得最难赢的战争呢？因为他不但明白对方为何愤怒，也能够让自己沉静而提起正念。一个不被愤怒所覆蔽的人，他能够更清楚地认识愤怒，所以能够真正明白对方为何愤怒，这个愤怒又是怎样地有着荒谬的基础，而自己不去犯这样的错误，所以自己能够时刻地安住于正念，保持着沉静不错乱的心。这样，他：

**不但战胜他人，也战胜了自己，
让自他都获益，是双方的良医。**

能够做到这样的人，才是真正地战胜了他人。为什么呢？两个人互相地谩骂，是共同在制造恶业，实际上是两个人一起在有毒的泥潭中撕打，互相都没有利益和增长。他不去做这样的回应，没有随顺对方恶不善法的这种引动，可以说叫做他战胜了他人，“也战胜了自己”是说战胜了自己内心的错误、烦恼，这样他能够让自他都获益。为什么说自他都获益呢？我们知道，冲突总是在给予接受、给予接受这样不断地反馈中逐步升级的，有一个相应的偈颂说：“战胜增怨敌，败苦卧不安；胜负二俱舍，卧觉寂静乐。”这样的人让自他都获益，不仅是自己的良医，某种意义上也是对方的良医。下面说：

**如果有人认为这样的人是傻瓜，
那不过是个不懂正法的无知者。**

这样的看法，不仅今天有，当时也有，所以佛在这里做了一个清晰而不含糊的判断：如果有人认为，能够做到上面这样正确反应的人反而是傻瓜，那他本人不过是一个不懂正法的无知者而已——他只懂得错误，不懂得正确，他把错误的当成正确的，并以此来判断他人，如此而已。

**不瞋胜过瞋恚；善行胜过不善；
布施胜过悭贪；诚实胜过妄语。**

实际上，一个有智慧的人看到的是：不瞋胜过于瞋恚，善行要比不善行好，布施要高于悭贪，诚实也胜过妄语。这是一个有智慧眼的人所观察到的如实相，因为这样的人能够清楚、正确地洞察生命之流的现象、规律和本质，所以他的判断，比只粘着在生命某些现象上被贪、瞋、痴等烦恼所覆蔽的人，要更正确、更如实。下面说：

圣贤者不会动瞋心，也不会有害人的念头，
但恶人执着于瞋恨，却像山那样难以松动。

“圣贤者不会动瞋心”，这个“圣贤”如果按照后世佛法中的法相分别，“圣”是指的已经有了无漏智慧，突破了凡圣一关的这些有情，我们常说的圣人；“贤者”是有修行，开始对法有了真实的体会和受用，但还没有生起无漏智慧的人，这是在后世对于圣贤这样的分别。但是在《阿含经》中，圣贤并不见得是有这样特别界线分明的这种分别的，我们这里不妨笼统一点地说。

“圣贤者并不会动瞋心，也不会有害人的念头。”如果这个人能够做到在什么情况下都没有害人的念头的話，这个人不是修行得好，就是过去世的善根太强大了。有这样的人吗，不经过修行就有这样的情况？最后生的佛陀，或者说最后生的菩萨就是这样的。还有一些人，因为往昔生的串习力，他也是有所谓大人的性格——从来不记恨人，在他内心中他找不到敌人，不意味着没有人害过他，没有人跟他作过对，但是他的内心中找不到敌人。我们知道，修习慈心禅的时候，正常地修习突破亲、中、怨的障碍，有一环是要对这些怨敌来修慈心，但是，对于这样具有大人性格，内心中从来不记恨人，内心中也没有对立面的这样的人，这个环节他可以不修。

“但恶人执着于瞋恨，却像山那样难以松动。”佛把这样的人说为恶人，我们是不是应该反省自己呢——这一生到底受到了怎么样的教化？或者说得严重一点，怎么样的教唆？面对这些不可意境，面对别人的侮辱、骂詈，我们受到的教导是什么？我们受到的评判的推动又是什么？

你从这看，围绕在我们周围的是正见呢，还是颠倒见呢？是对一个人发展良好的美德有帮助呢，还是有障碍呢？如果答案都是偏于否定的，并不是说明我们要去埋怨环境，而是说明我们要更加努力去改变自己，同时也推动这个环境有所改善，这样对自他都更加有利益。下面：

瞋恚的心，像匹狂奔的马；
狂奔的马，要靠缰绳控制，
但那控制狂奔马儿的缰绳，
远比不上能控制内心的调伏力！

这是一个经论中比较常见的譬喻，把这个嗔恚的心、狂野的心比喻成狂奔的马，有的用一些今天稍微生僻点的词，叫𩇑（lóng）戾的马。这样狂奔的马怎么来控制呢？要靠缰绳来控制。这是人们熟悉的生活里的现象，佛用来譬喻什么呢？来譬喻那缰绳能控制狂奔的马，但是它远比不上那种能够控制内心的调伏力，这是远比控制狂奔马儿的缰绳更有力、更重要、更有价值的，然后有下面的结论：

所以我说世界上最好的调御师，
不是那手持缰绳控制马儿的人。

“调御师”这个世间的称谓呢，主要就是来说那些调御马匹、训练马匹的能手，他们当然能够很好地训练马匹，也通达马的习性，坐在马背上能够很好地用缰绳包括肢体的接触等等其它的手段来控制马。但是佛说，世界上最好的调御师并不是那些手持缰绳控制马儿的人，是什么人呢？是能够调伏自己内心，不随嗔恚野马狂奔的人。

这是这一段偈颂，内容非常好！这一段的故事是取材于《相应部》以及《杂阿含》和《别译阿含》的几部经典掺和而来，最后这段的偈颂在这几个出处是非常相近的，特别是《杂阿含》和《别译杂阿含》这两部在中国古时候就有汉译的典籍中，这个偈颂基本上是对应的，不过从作者的白话译文来看，他应该是取了《杂阿含》中两部经的偈颂拼在了一起。那我把这一段偈颂给大家复制一下，大家可以有空的时候，来看一看原来它的文字是怎样的。

无嗔何有嗔？正命以调伏，
正智心解脱，慧者无有嗔。
以嗔报嗔者，是则为恶人；
不以嗔报嗔，临敌伏难伏。
不怒胜嗔恚，不善以善伏，
惠施伏慳贪，真言坏妄语。
不骂亦不虐，常住贤圣心；
恶人住嗔恨，不动如山石。
起嗔恚能持，胜制狂马车，
我说善御士，非彼摄绳者。

大家是否能看到呢？我发到了这样聊天的窗口，就是频道的聊天窗口（听众回应“看到了”）。大家可以看到就好，我就不再一句一句地讲解它的内容，刚才在白话中都已经说清楚了。我们下面来看一下本则故事的“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一一五二经》、《相应部第七相应第二经》、《别译杂阿含第七五经》。

“按语一”是说明一下本则故事取材的经典，不去详细说明了。

二、故事的发生地，《相应部第七相应第二经》作“王舍城竹林栗鼠养餌所”。但考量憍萨罗国为雅利安人为主的城邦，婆罗门势力较大，对佛陀尊重度也许较差，发生婆罗门骂佛陀可能性较高，所以采用《杂阿含第一一五二经》与《别译杂阿含第七五经》所记载的舍卫城祇树给孤独园。主角年轻婆罗门的名字，《杂阿含第一一五二经》作年少宾耆迦；《别译杂阿含第七五经》作摩纳卑疑（依《佛光大辞典》第六〇七四页，“摩纳”有特别指青年婆罗门的意思），《相应部第七相应第二经》作婆罗堕婆阇婆罗门。虽然人物、地点记载有些分歧，但故事主要内容，三部经的记载是一致的。

“按语二”是就故事发生地以及主人公的名字（就是那个婆罗门的名字），几部经的同异做一点说明。这个也不是那么重要，虽然关于人物名字和地点不是完全一致，但是主要内容和要说明的意趣，所参照的三部主要经典，记载是一致的。

三、《相应部第七相应第二经》经文一开始，出现两位名叫婆罗堕婆阇的婆罗门，让人读来不知所以。依其英译本的批注说明，骂佛陀的是弟弟婆罗堕婆阇，跟随佛陀出家的是哥哥婆罗堕婆阇，弟弟与哥哥都叫婆罗堕婆阇之故。

第三则按语是说明在《相应部》那部经中的说明有一点复杂，这样讲一下，希望去参照原文的人不至于迷闷、不至于误解。

四、关于婆罗堕婆阇婆罗门，《杂阿含第一一五四经》还记录了另一个版本：经中说他不但对佛陀口出恶言，还动手抓起一把土，往佛陀身上撒去。但可能是他已经怒火攻心，头脑不清楚了，也没发觉自己是站在下风处，结果不但土没撒到佛陀，逆风一吹，还撒了自己一身，成了动怒者现世报的最

佳写照，也与本则故事说的“反归自己”一样。

第四则按语是讲了这位主人公（就是那位婆罗门），根据汉译《杂阿含》的另外一部经还记载了另外一件事，就是：他不仅口出恶言，还抓一把土向佛身上撒去，但是自己站在下风，反而被尘土吹了自己一身。这也是佛经中常用的一个故事和譬喻，这里点了一下。

五、人一旦动怒，就难以冷静，往往因此而失去理智，把学来的佛法道理忘光光，结果常做出让自己后悔的事来。同时，一发起怒来，第一个身心受怒火煎迫的，必然是动怒者自己，真所谓“未得伤人先伤己”了。所以，动怒真的是一件划不来的傻事。

那么第五则按语，说明“人一旦动怒，就难以冷静，往往因此而失去理智，把学来的佛法道理忘光光，结果常做出让自己后悔的事来”，这个在生活中也并不是很少见的。“同时，一发起怒来，第一个身心受怒火煎迫的，必然是动怒者自己，真所谓‘未得伤人先伤己’了”，我看到这里，不知道怎样就想起了一个很著名的名词，叫做“七伤拳”，“所以，动怒真的是一件划不来的傻事”。

从生理学或者医学上来说，这个人发怒的时候，他的身心会有很多不利于健康的变化，包括免疫系统这种免疫能力的下降，以及其一定程度的紊乱。有一些疾病，你比如说甲亢，为什么甲亢的人往往有易怒的这种症状呢？很难说是因、是果，因为易怒容易导致甲状腺一些免疫上的不正常的反应，导致后面的一些情况；那有了这些情况，可能还反过来会影响身心。

所以，真的是发怒的时候，先不要管对方受没受伤害，伤害对方并不是一件可喜可贺的事，是一件给自己和别人增加忧苦的事。不要说未来，就在当下，自己已经受到了嗔火的伤害。所以，嗔恼真的是一把双刃剑，而且还没有伤到别人的时候，就先伤到了自己。

六、怎样才能不动怒呢？对我执、我见未断的人，要不动怒是非常难的。故事中佛陀举了“调伏”这个大原则。调伏的落实，就是对治错误心态与行为的实践。

这个说的是对的，其实不仅仅是心态，还有认识。人们的心态总是与认识有关联的，佛法所谓的智慧断烦恼，根本上来说就是认知上的一场革命。

伴随这样无漏智慧的生起，认知发生了革命性的变化，所以过去那种伴随着根本错误的认知不再发生了，一些内心的错误也相应地就被自然地消解了。这里说：

亦即将“过”与“不及”处，调整回来。当然，在调伏与对治之前，应当先建立“动怒是不对的”“动怒不是我的佛法修学目标”之类的坚定信念——正见，否则，调伏与对治是无从启动的。

这说的也有道理。首先要认识到烦恼的过患，真的要看到它是比所谓眼前的怨敌，这一生最大的冤家更可怕，对自己伤害更深远、更强烈！真的有这样的胜解，就容易不动怒。

这里不再去更多地说明如何修习安忍，如果未来有缘，我们可能可以共同来做更多的学习。今天讲解的内容说到这里。

【佛法问答】

下面跟大家做一些交流，这里已经有两个问题，第一个问题是关于刚才偈颂中讲到的一句话，问题是：

问题1、善于自我调伏而正当生活者，是不会有嗔心的

法友：“善于自我调伏而正当生活者，是不会有嗔心的”，弟子对此句有疑，如发觉嗔心起，但未引发身、语，可否也应归于“善于自我调伏而正当生活者”？感恩法师！

法师：这个已经是差了一层。就是说嗔恚这种烦恼，在于调伏身心的人来说，有两类情况（我们不谈圣者，就说还在凡夫位的）：

一类是像刚才这里说的，嗔恼发动了，但只是内心的活动，自己没有让它表达于身、语上，乃至说进一步地调伏心，令嗔恼不相续；这是烦恼现起，然后制止它，然后令之消灭，这是一类，这类修行当然是很好的努力，不过还不够善巧。更善巧的就像偈颂中所说的那样，真正善于自我调伏，随顺法的生活，他不发起嗔心。

你知道发起嗔心要基于很多内心的错误吗？你知道那些错误都是基于颠倒见吗？如果这个人发起嗔心，说明在他内心中还是觉得发起嗔心的那些基础是正当的、是正确的，就说明他的正见不够强，说明他对内心的观察与调伏并不够善巧。一个真正善于自我调伏的人，虽然不是圣人，但可以不发起

嗔心，就是善于调伏自己的人、调伏身心的人，虽然还不是圣者，但是他可以遮止烦恼，令不现起。这比“现起了再去断除，现起了再去按捺住”，是要更进一步地修行。

这个问题回答到这里。

问题2、如何帮助对学佛失去信心的人

法友：有个朋友说，他觉得学佛后一直谦让，总是受人欺负，一方面自己内心无法平静，另一方面欺负人的人越来越嚣张，于是他选择不再学习（佛法）。弟子不知道怎么帮他，请法师开示。

法师：我不知道他所说的学佛，学了哪些内容。因为学佛这一顶大帽子，在今天实在是不知道到底戴在什么样的头颅上，就是说今天学佛的情形太多了！

一个正确学佛的人，他学习佛法的内容和实践，应该是对于身心的认识，对于生命的认知与改善，密切关联着的。他这样的一种情绪反应、内心表现，明显地是不具有佛法的正见，也没有受到很好佛法身心训练的培养，应该说他学佛是不得其要、未得其利的。

怎么样帮助他呢？引导他去接触“切近于生命当下，切近于佛法核心”的学佛方式，“向于烦恼的调伏，向于智慧与德行的增进”这样的方向。不偏离，也没有什么其它花样，不被其它的花样所诱惑，去认真地学习，认真地实践，自然会不一样。

学习佛法，首先要有正见。获得了正见，自然就有不同的认识，这后面涉及到类似于“生命是有善有恶、有业有报、三世因果，以及有凡有圣”等等这样一些基本的世间正见。从他这样的反应看，他对这样佛法基本的世间正见还没有建立起来；如果有，（他）就不会有这样（不再学习佛法）的抉择。

所以，如果想帮助他，就从这样切实的地方入手。

问题3、如何面对现实生活中的不公正

法友：请教师父，现实生活中面对不公正的事情时，例如面对公权力的伤害，无处申诉，人们选择以暴易暴，（一）师父怎样看待这样的事？（二）当事人应怎样面对这样的事？（三）“菩萨低眉”“金刚也有怒目的时候”，

应怎样理解，并在现实中应用？（四）作为佛弟子，怎样将社会中戾气净化？感恩师父！

法师：这个问题问得也很好，来说一说。

现实中面对不公正的事情，比如公权力的伤害，那么人们往往觉得自己所谓的正义得不到伸张，往往用报复社会的形式来作回应。曾经有一个让人哭笑不得的话，就是从前一段时间，有一些人对于报复社会采取的形式，向幼儿园伤害无辜的幼儿等等这些，说是某地某个幼儿园挂了一个条幅，叫做“冤有头，债有主，前面左拐是政府”。这虽然是笑话，但是也反映一些人们的问题。

一、用佛法怎样来看这件事呢？

人们感觉现在受伤害，不能够忍受这样现实的一些损恼，于是他选择的是什么呢？选择以暴易暴，伤害一些无辜的人，或者是有恩有怨的人，认为通过这样，自己的愤懑（mèn）得到了发泄，某种意义上得到了伸张。这是没有智慧的，这是恶行。

即便从很自私的角度看，你现在忍受不了人间这样一点不平，这样一点不公正，这样一些委恼，那你这样基于嗔恼的暴行，会导致你未来更苦恼的果报，你承受得了吗？这样人间还不涉及到生死存亡，没有这样剧苦相应的一些情况，不堪忍受，那你确定自己能够去承受可能因为这样暴行导致的地狱果报？或者未来更悲惨的生命现状？这只是没有智慧也没有办法调伏身心的人，一种随顺烦恼的反应而已，并不值得给予任何地对于这种行为的肯定，对于这种选择的肯定。

至于那些引发他嗔恼事情的是非曲直，和应该怎样推动社会的公平、公正以及法治，或者是说更加完善的社会制度，那是另外一个话题。但是，以暴易暴，以嗔报嗔，并不是佛法的选择，也不是对自己真正有利益的选择。

二、当事人应怎样面对这样的事？

这就是佛法中修习忍辱度的内容，修习忍辱可以有多门：现象上的一种观察，切近于本质的观察，如果有佛法修养的人，他可以有很多方式来面对这样的事，他可以有很多门思维来令自己心不错谬地运作，我这里放过去不说。如果简单说的话，也不过是定、慧力而已，再往下就涉及到了底线，就

是戒律，戒律不是什么多高的标准，只是作为人的红线而已，作为一个多少有一点智慧和德行希求的人，他不应该越过这样的红线。他如果有足够的定、慧力，不管是定力还是慧力，都很容易来化解这样的事，如果实在不行，那就在戒行方面，不让它发展到身、语的暴恶。

三、怎么理解“菩萨低眉，金刚怒目”？

看一看真正的佛法中，有让人去愤怒吗？像这样“菩萨低眉，金刚怒目”的话，就是后来佛法中的变异，这样打着佛法旗号，说着佛法的名词，但是“打着红旗反红旗”的现象现在不少，这也是我为什么选像《阿含经故事选》这样一些根本而纯朴的佛法来与大家分享的原因。

“菩萨低眉，金刚怒目”，好像自己的愤怒变得很有根有据，好像还是顺从佛的教导——请不要谤佛，请不要谤法，佛法中并不这样说，世尊并不这样说。世尊一切门，呵毁嗔恼，呵毁损恼他人的行为——真正认识这点，就不要谈什么“菩萨低眉，金刚怒目”去在现实生活中的应用，这是错误的话。有一千个理由、一万个理由，没有一个理由是应该嗔恚的理由。

四、作为佛弟子应该怎样净化社会中的戾气？

从我做起，然后去宣扬这样的正知正见，去说明以暴易暴永远不能解决问题，靠暴力永远没有办法真正地消灭暴力，它只能埋藏仇恨，它只能酝酿反击。

好，这是对这个问题的说明。

时间关系，今天也不再多说，后面的问题还是先放一放，我们一起来合掌做回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天到这里，祝大家吉祥！

009. 久离恐怖的佛陀

{ 欲吓佛，那伽波罗装扮鬼 }
{ 离爱染，正觉圣者无忧畏 }

【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

【讲解】

今天我们一起来学习《阿含经故事选》中的第九则〈久离恐怖的佛陀〉。佛陀有很多殊胜的品德，在佛教中被称为功德。今天我们来看记载于《阿含经》中以及律典中佛陀的一个事迹，看一看佛陀在恐惧心这方面是否还有表现。文说：

有一次，佛陀在摩揭陀国游化，住在摩鸠罗山。

从前说过，“摩揭陀”也是当时印度的大国，他们当时是住在叫做“摩鸠罗山”的地方。

那时，佛陀身边的侍者还不是尊者阿难，而是尊者那伽波罗。

提到佛陀随侍的侍者，一般佛教徒最熟悉的就是阿难，但是实际上，如下面“按语”提到的材料，《阿含经》中出现的佛陀侍者一共有五位，这里提到的当时的这位侍者是那伽波罗。上一则故事提到了那提迦，也是佛陀的侍者，但是查一查这些关于佛陀侍者的说明，可能猜测就是那伽波罗，nagapala。这一次所讲的这件事，不管是《阿含经》还是律典中都有记载，而且由于这件事，佛还制定了一条比丘戒律。文说：

这天傍晚，天色才暗，天空飘着细雨，又有间歇的闪电，佛陀在室外的空地上经行。

这是当时关于时间和一个环境条件的描述：时间已经是傍晚，天气已经

变暗了；天气情况呢？空中飘着细雨，偶尔有闪电。佛陀在这样的情况下，这个时间在室外的空地上经行。我们参加过禅修营的人，很多对于经行不陌生，我们来看在经典和律典中也常常提到比丘们乃至佛陀禅坐、经行。一个精进用功办道的比丘，他的生活除了吃饭、睡觉，就是禅坐和经行，用这两种威仪来精进地禅思。

佛陀本人没有说：“我修行成功了！革命成功，完事大吉；刀枪入库，马放南山，躺下来享受革命成果。”我们一些人常常有这样的希求，希望我尽快修行成就，然后呢？很多人内心中的想法好像就是再也不用修了，就什么都好了。确实证了无学果之后，解脱是究竟的，但是不管是阿罗汉还是佛陀，成就无学果之后，并不是说，我以后再也不做任何包括止观在内的这些修行，恰恰相反，仍然修行。有人不理解，曾经问过一位阿罗汉：“尊者，您已经是爱尽离欲的人了，为什么您还在修不净观呢？”这位阿罗汉尊者证道之前就是修的不净观，他证道之后，虽然如经典所说“爱欲断如四肢断”，他已经彻底地离欲了，但是仍然修习不净观，为什么呢？这位阿罗汉尊者自己给的回答很简单，因为“现法乐住”——我住在法的实践中，随顺法，受用法，这是世间无可比拟的快乐啊！

那些想象的修行成功，修行有最终成就以后就再也不用修行的那些人，实际上是怎样呢？实际上内心还是向着放逸，还是觉得修行是一件辛苦的事，做这些修行的事对于他来说，还是有一些勉强，而不是乐住的。这是认识的问题，也是修行体验的问题，在这里做一个说明。

我们看到佛陀本人，也修持息念（就是观呼吸），在威仪上有经行也有打坐等等，甚至佛陀有时候还离众一个人独住（就像闭关一样），当然，佛陀更多的时候是表现为在人间游化，说法利益众生。下面的文：

这时，三十三天的统领释提桓因，知道佛陀在屋外经行，于是变化出一座毘琉璃宝塔，带着去拜见佛陀，以表示对佛陀的崇敬。

三十三天的天王叫释提桓因，我们熟悉的另一个译法叫做帝释天。帝，是说明他在天中的身份，是诸天的统领；释，是释提桓因名字的缩略；天，是说他在有情中的身份是天人，欲界的天人帝释天。他是在佛住世的时候，亲近佛法，护持佛法的。

他当时知道佛陀在屋外经行，他想去拜见佛陀，供养佛陀，以什么样的方式呢？变化出一座毘琉璃宝塔。古时候，中国也好，古印度也好，包括其它一些地方，因为琉璃是比较难得的，所以普遍地被当作是宝物，是珍贵的，所以这位天帝释天用毘琉璃宝塔来表示对佛陀的崇敬。

当他见过佛陀，向佛陀顶礼后，就跟随在佛陀后面经行。

他拜见佛陀之后，顶礼，然后跟在佛身后经行，一起来随佛修行。

佛陀为了提供天帝释多一些经行的机会，所以经行的时间，比平常要久。

从这里看，佛陀起居一般时候是比较有时间的，但是这一天晚上为了给这位天帝释天多一些一起修行的机会，经行的时间要比平时久了，所以睡的就晚了，休息就晚了。因为这个因缘，下面发生了一些事。

尊者那伽波罗看不到佛陀后面的天帝释，更不知道佛陀比平常经行的时间久，是为了天帝释。

当时佛陀的侍者那伽波罗，他那个时候还没有成道，也不具足三明六通，看不到佛陀后面跟随的天帝释，不知道佛陀比平时经行得久，还没有回房，是为了让天帝释多一些修行机会。

而依据当时的惯例，侍者要等到所侍奉的老师结束禅修后，才能去睡觉，所以尊者那伽波罗一直没办法就寝。

从律典对这件事情的记载来看，当时佛陀确实是经行很久没有睡，到了比较晚的时候。佛法中的戒律仪，或者是僧中的一些习惯：做侍者的，要睡在师后，起在师前，做必要一些承侍的事情。不可以师长还没有将歇或者就寝，自己就先去睡了，“你先忙着，我先过去休息了”，这个不是侍者的样子。就像这里说的，要等师长安歇以后，然后自己才能够回去就寝，或者有的人更加精进地通夜办道，都是可以的。因为这样的因缘，这个当时还不是圣者的那伽波罗有了一些想法，经文说：

或许是因为感到太疲惫了，尊者那伽波罗开始想办法要让佛陀停止经行，以便自己可以赶快去睡觉。

从下面的情况看，我们看到这位那伽波罗尊者当时的表现，挺像一个孩子。

当时，摩揭陀国人有一个习俗：当小孩子夜间哭闹不停时，大人们便说，

住在摩鸠罗山的摩鸠罗鬼来了，小孩就会害怕而停止哭闹。

这一点看来古今中外还是有共同分，有一种止儿啼的方法叫做吓唬小孩，吓唬的方法就是拿鬼来吓唬。因为小孩子对于真实和虚构之间的分辨力，还不如成年人那样更有智慧，所以小孩子总是更容易对于这些言辞中虚构的东西信以为真，也因此一些教育不善巧的大人会用吓唬的方式让孩子止啼，比如说有鬼等等。因为当时佛陀正住在摩揭陀国的摩鸠罗山，所以下边的事情就特别的契应这个地点的因缘。

尊者那伽波罗竟然异想天开，想装成摩鸠罗鬼来吓佛陀，以为佛陀会害怕而停止经行。

因为这样的因缘，当时这位已经比较疲惫，想要去休息的侍者那伽波罗想了一个办法，想要装鬼吓唬佛，把佛给吓回去，吓回去了，他就可以去休息。从这里我们能看到，来到僧团中出家的人，并不见得马上什么事情都不会发生错误。这样的行为，在我们不必说有多大智慧，就是一个稍微成熟一些的人来看，也是比较好笑的。下文说：

于是，尊者那伽波罗就将一件毛织物翻转过来，披在身上，让自己身上看起来像是长满了长毛的摩鸠罗鬼，然后躲到佛陀经行小路的尽头处，准备吓佛陀。

当佛陀走过来时，尊者那伽波罗就跳出来，对着佛陀大喊：“摩鸠罗鬼来了！摩鸠罗鬼来了！”来吓佛陀。

佛陀当然不会被吓着，于是对尊者那伽波罗说：“那伽波罗，你这个愚人！想以摩鸠罗鬼的样子来吓如来吗？那是连一根毛发也撼动不了我的，我离恐怖已经很久了。”

事情发生到这里，是尊者那伽波罗躲在经行路的尽头，身上反披着一件毛织物，样子看起来像是一个怪物，又在夜色中，待佛陀走到经行路尽头的时候，他披着这件毛织物跳出来，张牙舞爪的样子，装作鬼的样子，对着佛陀又喊：“摩鸠罗鬼来了！”希望把佛陀给吓回去，吓到房间，停止经行，这样他就可以将歇。

佛陀当然不会被这样的儿戏所吓到，实际上不仅这样的儿戏吓不到佛，即便后来提婆达多分裂僧团，乃至用一些方便想要害佛，比如投之大石想要

杀害佛陀等等这些时候，佛陀不仅没有恐惧，也没有嗔恼不安等等任何其它的烦恼相。当时佛陀对那伽波罗说：“那伽波罗，你这个愚痴人！想以摩邬罗鬼的样子来吓如来吗？那是连一根毛发也撼动不了我的，我离恐怖已经很久了。”

我们一般人有没有恐怖呢？恐怕绝大多数人还是有的，就像《心经》中所说的那样“无挂碍故，无有恐怖”，那反过来呢，如果这个人有挂碍，会不会有恐怖呢？

这个恐怖是描述一种比较强烈的情绪感受，比恐怖来得不那么剧烈，但是更沉细、更绵长的是什么呢？是忧畏，是担心，这是一类。佛法中常常用忧畏、怖畏等等这些词来描述这些情绪，那这样的情绪从什么来呢？“有爱故有怖”，这个人有爱染、有执取、有耽着，自然也就有抗拒、排斥、忧虑、恐惧、怖畏；反过来，如果这个人内心中没有爱染、贪着、执取，那么他自然也就不会有排斥、抗拒、不安、忧虑和恐惧。

这个时代有很多不太正常的心理情况出现，比如说焦虑、忧郁、抑郁等等，这些情绪往往有一个共同的心理基础，是什么呢？患得患失。担心一些好的事情，自己得不到；有时又担心一些不好的事情，会遇到；担心好的事物得到了、发生了，会失去、会灭去；有时又担心一些已经会遇的不好的事情，会一直这样。患得患失，这自然都是“有爱故有怖”。

佛陀（包括阿罗汉圣者）都是彻底爱尽离欲的人，所以也就没有与此相关的怖畏这些内心的情况出现。从前我常常愿意引一首偈颂，来说明一个解脱者离于爱染、离于怖畏的心，从哪个方面来说明呢？从对于生死本身来说。这个偈颂说：**我今不贪生，亦复不乐死；一心及智慧，待时至而去。**

这是描述阿罗汉圣者生死无惧，也没有对于生死爱染的内心状态。一般人的心态是贪生怕死的，表现在我们一些所谓的修行人中，不仅没有得到对治，反而更加强盛，以为贪生怕死是在“念死无常”，是在正确地修习“死随念”，是一种好像多么正确的修行。佛法要发展的并不是恐惧，贪生怕死不是修行，因为那是有爱、有怖，有贪、有嗔，佛法是让我们离于憎爱，离于贪嗔，这样生命才能够得到真正的安乐住。

刚才那个偈颂，“我今不贪生”是说离开了对于“生”，对于“我”的

延续这种很根本的贪爱。有一种对于爱的划分，是划分为几种，比如欲爱、有爱、无有爱这种三分法：欲爱是指的对于欲乐境界的爱染、执取，比如色、身、香、味、触的组合；有爱这个“有”就是指的生命的希望，希望我一直延续下去，希望我能够继续活下去，这是有爱；无有爱就是另外一种极端，有的人遇到重大的挫折，或者困苦逼迫，基于对于生命的无知或者是错误认识，以为我只要死了，这些就都没有了，于是有自杀的倾向，以为这个会好，这就是所谓的无有爱，希望生命断灭。希望生命一直“常”下去、一直延续下去，“我”以某种形式一直延续，这叫有爱；希望“我”彻底消灭，这叫无有爱。

这里，“我今不贪生”是说阿罗汉或者一位究竟解脱的无学圣人，他是彻底地离开了对于有爱的这种执取，这种错谬，他不贪生。但是，他也没有如一般世间颠倒的凡夫不贪生之后就乐死，就想寻死，“亦复不乐死”这也是远离了无有爱。一个解脱的圣者，如果从刚才对于爱的说明来说，他是离开了欲爱、有爱、无有爱的，正因离开了这一切爱染，所以在一切境界上，不管是外境还是所谓生命的本身，都没有任何挂碍，也就没有任何怖畏。

“我今不贪生，亦复不乐死；一心及智慧，待时至而去”，作为一个已经彻底爱尽离欲，得到现法涅槃的无学圣者，他的生命中再也没有那些颠倒的心境与邪分别，而是常常地与定慧相应。“一心”是定，“智慧”是慧。一个圣者的生命，是以定、慧力庄严的，而不是像一般世间人，是靠穿着打扮，是靠着世间的名头，是靠名片上罗列的这些头衔来庄严。“一心及智慧，待时至而去”，这一生自然有他五蕴散坏的时候，作为无学圣人，既不贪生也不乐死，只要活着一刻就是定、慧相应的，在这一生业尽舍报的时候，入于无余涅槃。这是一个无学圣人某种内心的相貌，是我们可以去体会、想见、赞叹、随喜，也向之努力的。

这是多少扩展一点，说一下无学圣人离爱、离怖。我们回到《阿含经故事选》的这一段经文：

这时，跟随在佛陀后面经行的天帝释对佛陀说：“世尊！僧团里也有这种人吗？”

用我们今天的话说呢，跟在佛陀身后经行的帝释天感到很吃惊，也有一些看不下去，于是向佛陀问：“世尊！怎么在您这样清净智慧抉择的弟子众

中，也会有像这样没有智慧又不庄重，这样轻佻而实际上有一点愚蠢的人呢？僧团中也有这种人吗？”佛陀是怎样回答这个问题的呢？

佛陀回答说：“憍尸迦！僧团中广纳各类不同根性的人，他们在未来，都会成就清静之法的。”

佛陀对于这样的疑问是怎样来回复的呢？在佛陀回答中的“憍尸迦”，是天帝释在生三十三天之前人中的名字，因为他在人中的善行，得生三十三天做天主，所以佛陀就常常用他往昔生的名字来称呼他。称呼他之后，告诉他：

僧团中广纳各类不同根性的人，就像海纳百川一样。大海并不只接受大江、大河，那些细小的河流，大海一样没有拣别地接受；僧团也是这样，广泛地接纳各类不同根性的人。只要这个人进入僧团中如法地去运作身、语、意，学习佛法，如法地修学，实际上，不管进来的时候是怎么样，或者是出家之前是怎么样，每个人的生命都可以得到改善，甚至是根本的改变。

这是有前提的，这是因为当时的僧团总体上是和合的、清静的，即便偶尔有个人犯错误，就像这里的那伽波罗。佛陀也好，僧众也好，都会及时地发现问题，并把问题呈现出来，做出适当的处理和引导。正是因为僧团有这样的特质，所以，一个人在修行道路上更容易升进。

僧团是以和合、安乐、清静为它的本质特征的，和合是基于见和、戒和、利和而有的身语意的和合，所以如经律中所说的“同一师学，如水乳和”是很重要的，大家有共同的理念和认识基础（见和），并认同在此基础上应该共同遵循的规范——戒律（戒和），这是很关键的和合基础。正因为僧团有这样的特质，所以不同根性的人进来之后，在僧团这样一个陶贤铸圣的大冶烘炉中，慢慢地会脱去过去那一身俗气，换上一身不同往昔的出世道气，乃至最后得到究竟的离欲解脱。

佛陀说：“他们在未来，都会成就清静之法的。”这句话是不是对外的大话呢？并不是这样。有的人，这一生修行的因缘，修行的善根已经成熟了，他在这一生就像树上挂着的已经彻底成熟的果子，只要外边有一点力作用在枝干上，风吹或者是人的摇动，它就会从枝干上、树枝上脱落下来，所谓的瓜熟蒂落；这些人这一生就可以得到究竟的解脱，成就真实的清静之法，这

是一种未来。还有的人没有办法，没有足够的因缘在这一生得到无学的果证，但是他仍然可以在佛法中有真实的功德，成就一些圣法，至少可以为自己未来生成就这样的功德圣法种下必要的善根和基础。这个未来，不一定是仅仅属于这几十年、这一生的未来，长远地说，是的，这个人能够在僧团中出家，种下了良好的因缘，他能够如法修学，解脱是早晚的事。

对于出家资格的审定是有一定标准的，只要这个人不是律中所说的那些问题，都可以进入僧团出家的。像这个那伽波罗表现出来的这种情况，在僧团中通过佛陀后来制的戒来看，只是把它作为一种威仪上的缺失，威仪上的错误，并不是特别地严重，而那伽波罗尊者后来也证了阿罗汉果。

这是对于这个故事正文的说明。接下来我们来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第一三二〇经》、《别译杂阿含第三一九经》。

第一则按语是说明故事所依据的经典。

二、出现在《阿含经》的佛陀侍者，计有尊者优波摩、尊者罗陀、尊者弥醯、尊者那伽波罗，以及尊者阿难等五位，其中，以尊者阿难侍佛时间最久，依《中阿含第三三侍者经》说共有二十五年，亦即在佛陀五十五岁到八十岁的这段期间。

这是介绍《阿含经》中所说到的五位佛陀侍者，也说了阿难尊者侍佛时间最久，以及大概的区间。

三、如果再依《根本说一切有部毘奈耶》（这是律典中的一部）（大正大藏经第二三册第六二八页上栏），佛陀成佛后的最初十二年间，没有制定戒律，其原因是，在这段期间来跟随佛陀修学的比丘，程度很好，没有人曾犯有过失。

这里要说明一下。有因缘了解现行的《四分僧比丘戒本》略教诫部分就知道说，佛在最初的十二年中为无事比丘仅仅是略说教诫，没有后来这样广分别地说这些戒律的细则。不过最初的制戒时间，如果依《摩诃僧祇律》的话，那是在佛成道后五、六年的时候，现、后开始制一些戒，但是，很多律典都说佛陀真正在僧团中开始推行广教是十二年之后。这中间怎么说呢？应

该说佛陀一一地别制戒条是佛成道之后五、六年开始的，这是依于《僧祇律》。那个期间因为这样一一别制的还没有特别地详备，所以，在佛陀为大众说戒的时候，还是以略教诫的形式来说，一直到十二年。等到十二年之后，因为一些情况、一些因缘，律典中有说一个具体的事情，那么之后佛让弟子们来说，而且是广分别说。这里是这样地略作一些解释和说明。

所以尊者那伽波罗为佛陀侍者的时间，也不太可能是在最初的十二年内。因此推断本则故事发生的时间，以佛陀成佛后十二到二十年的八年间最有可能。

这是作者的一种推断，这是在推度那伽波罗为佛陀做侍者是在什么样的时间，以及本则故事大概发生的时间段。

四、尊者那伽波罗是怎样的一位比丘呢？在《阿含经》中有关他的经文并不多，仅在《增壹阿含第四品第一〇经》中说他是“我声闻中第一比丘晓了星宿，预知吉凶”。这样的描述，就佛法的律制标准来说，并不太光彩，因为那不是佛陀鼓励比丘们应当学的。

不是不鼓励学，而是禁止比丘们去做这些事。说“那伽波罗是在我的这些出家弟子中，看星相、判断吉凶水平最高”，这样夸人，用今天年轻人的话说，也算是一种“高级黑”，就像人家问：“哪一支部队作战最英勇啊？”然后这个人的回答是：“某某部队唱歌唱得最好。”《十面埋伏》那是特例，靠唱歌不是当兵打仗的看家本领。

而在《增壹阿含第四一品第二经》中，则可以看出那时的尊者那伽波罗，已经是证入解脱的圣者了。

刚才说到那伽波罗后来也成就了无学。

该段经文描述了一段相当稀有的事件：有一位尊者那伽波罗小时候的好友来见他，向尊者述说他近来七天里，死了七个有才华的儿子，近六日来死了十二个能干的佣人，近五日来死了四个各有专长的兄弟，近四日来死了百岁年迈的双亲，近三日来死了两位贤慧的太太，昨天，家中的财宝也被偷了，真是遭逢了人生最大的打击，痛苦极了，然后羡慕尊者那伽波罗，赞叹是“快乐中最快乐的人”。尊者那伽波罗就为他的朋友说了解脱之法，引导他也证入解脱，成为阿罗汉。

如果一个人真的遭遇这样的事情，他真的会痛不欲生，简单的四个字来描述这个人的惨况就是“人财两空”（当然这个词的原意不是这样）。他儿时的伙伴这个时候开始羡慕那伽波罗尊者，赞叹他是“快乐中最快乐的人”。如果大家通过经典，或者是接触一些有这样佛法气息的师父，会知道，佛法确实是让人自在安乐的。出家修行不是一件郁闷、苦闷的事，而是让一个人的生命焕发不一样的光彩——自在、安乐、解脱之道。尊者那伽波罗看到这位儿时的朋友，应该已经具足了因缘，就为他说法，引导他也证入解脱，成为阿罗汉。

五、经行，是在一段距离适中的空地或小径上，缓慢地往返步行，也有在室内进行的。通常是在饭后，或在禅坐中感到昏沈疲倦时来做，其目的，除了有调剂作用外，还是不离“摄心”与“觉察”。

简单地说，经行只是打坐之外的另一种修行的威仪，并不是修行的终止、停顿或者舍弃。一个真正的修行人，只要在他清醒的时候，他不会主动作意离开修行事，他的内心始终是修行。

六、天帝释，又译为释提桓因、因陀罗、释迦因陀罗（这都是不同的音译），依《杂阿含第一三二〇经》、《杂阿含第五〇四经》、《杂阿含第五五二经》、《杂阿含第一一〇六经》等经的叙述，知道“憍尸迦”（《中阿含第一三四释问经》等译为“拘翼”）是他过去世为人时的姓，因为其乐善好施，死后生天，为三十三天——忉利天的领袖，这相当于台湾民间信仰中的“玉皇大帝”。

“相当于”而已，就是说从他的这种描述上举一个譬喻，和什么比较像。

天帝释在佛世时经常来人间亲近佛陀与佛弟子，听闻佛法，只是三十三天环境太好，娱乐太多，依《杂阿含第五〇五经》帝释天自己告诉尊者大目犍连说，他们“多着放逸乐”，所听闻的佛法也时忆时忘。

这一点我从前说过，天中欲乐的事情太多了，快乐的事情太多了，人耽着于这些，智慧是会受到损减的。在现法中，现实的生活中也是这样，这个人过分地耽着于种种欲乐，表现为头脑变得很难进行深邃稳定的思择，其实是智慧受到减损的表现。不是诸天什么都比人好，在修学佛法这方面，人中反而是更容易让人清醒的地方；正因为清醒，所以更容易认真地办道。下文：

三十三天，依印顺法师《佛法概论》中说：“帝释天与四方各八辅臣共治”（第一二四页），即东西南北四方中，每方各有八天，加上中央帝释天直接管辖部分，合计共三十三天。

这一段是说三十三天的情形，依据一些经论的说明，三十三天不是一个纵向的、层级式的分布，这是我们很多人的想象。实际上他更类似于一个平面的分布，四方各有八天，四八三十二，再加上中间的直辖部分，一共是三十三天。并不是一个纵向的分布，这个很多人是有误解的。

七、在《阿含经》中，经常记载着天帝释以及他所领导的三十三天天子，常来人间听闻佛法，向佛陀及佛弟子学习，这与后来佛弟子们逐渐倾向依靠天神庇护的情形不同。

这一点特别是出家众尤其要注意。在佛世的时候，帝释天和三十三天——一切利天，以及其他的天人常来人间听法，向佛陀和佛弟子们学习，经典中也有一些这样的记载；那个时候，佛和僧都是天人们学习的对象。到了后世，甚至包括一些出家的佛弟子，慢慢地变得好像要依靠天神的庇护，有一些人好像还特别地宣扬这些。要注意，这并不是很正常的心态，这里面有很多外道思潮在佛法中掺杂进来的情况和因缘，这是值得警惕的，也是值得反思的，时间原因，在这儿不广分别说。

八、远离恐怖，这是解脱圣者的模样。其实不只解脱的圣者，即使是刚入圣者之流的“初果”者，就能自说“于正法中得无所畏”，所以佛陀会说他已“久离恐怖”了。

这里说“远离恐怖，是已经得了究竟解脱圣者的模样”，这是什么意思呢？是无学的特征。但是又说并不只是无学圣者才有，哪怕是刚踏入圣者群体的初果圣人，就是预流果——预入圣者之流，他们也能够自己如实地说“于正法中得无所畏”。有一个偈颂，里面有一句话叫作“安住正法谁畏死”——真的安住正法了，连生死都无畏，何况其它呢？人的一切怖畏，不都是怕“我”的衰损吗？一个人真正地做到了生死无惧，那其它的也就都没有问题了，因为他破坏了恐惧的错误基础。

这一段是关于“按语”的说明。今天要向大家做的经文的讲解和说明就是这些。

【佛法问答】

下面的时间可以跟大家一起做一些佛法交流。

问题 1、悲伤是怎样来的？

法师：应该是在讲解中听到了分析恐怖是什么原因，然后问的悲伤。是类似的啊，也是因为有爱染、有执取，然后悲伤呢，往往是基于所谓美好的消逝或者坏灭，不能够接受，情感上受到冲击所呈现的一种心态。这是佛法中所说的忧、悲、恼、苦的“悲”，它们是有共同的错误根源的，这做一个简单的说明，是可以去体会、思择的。

问题 2、未成就阿罗汉可以称做“尊者”吗？

法友：请教法师，依本则故事看，侍者那伽波罗因未断烦恼非阿罗汉，文中缘何称其为尊者？仅为表尊重义吗？另，一般在何种情况下称尊者？感恩法师！

法师：在《阿含经》中，特别是一些特别的经典中，他用不用尊者是会很仔细的，很讲究的。确实在有一些经典中，只有这个人成就了阿罗汉才用尊者，比如比较著名的《须深盗法经》里，在须深证阿罗汉之前，经文中一直都没有用尊者这个冠名，他证了阿罗汉之后，这个称谓就变成了“尊者须深”如何如何。

是，有一些地方，这个是比较敏感，也是有这样的深义的。但是在佛法中也不全是这样，特别我们看到律典中的一些故事，在家众几乎都用尊者这个词来称呼出家众。这是什么意思呢？就像今天英文中说 Venerable，尊敬的某某，在这个意义上是可以和尊者通用的，也可以不必在这种称谓上作特别细致地说明或讲究，在今天用的是比较普遍的。

英文翻译中，对于这些出家众，不管是什么身份，用 Venerable 本质上来说都没有问题，Venerable 翻译过来对应尊者是没有问题的，但是极个别可能会用 His Holiness 这样的词表述，是不一样的性质。现在不像个别经典中那样严密地来分别。

问题 3、占卜与三明六通的不同

法友：晓了星宿，预知吉凶，和阿罗汉具三明六通相较量，应远不如。请法师开示此二者本质上的不同，是从世间智和出世间智为出发点去判定

吗？

法师：阿罗汉的三明，是指的宿命通、天眼通和漏尽通。明和通多少有点不同，如果硬要区分的话，通是共世间的，明是具有这样无漏智慧相应的等等一些说明的，《大智度论》里对这些有一些说明，不去更多地说。

像这种“晓了”跟三明六通相比较，确实不如，因为这些通过一些什么征兆、迹象来预知吉凶的，他是依靠一些外部的条件和因缘；三明六通中的天眼通的观察，是直接看到业因，当然这个是三明。从前我讲过三明跟六通的差别，大家如果愿意的话，可以回头去听一听之前的对三明六通的说明，不再重复了。

晓了星宿，预知吉凶，这其实是佛法中对于比丘禁止做的事情，律中禁止做的事情，因为这个不帮人真正解决问题。也许世间人好乐这个，觉得这个好，但是业没有办法通过这种方式改变，也不可能被消除的，也不可能给一个人带来究竟的离苦得乐，所以他并不解决真正的任何问题，不是解决之道，所以佛教不称许。而且人们迷执、贪着于此，会耽误正事，就像一个人有病不去治，全靠嗑止痛药来扛，以为这个就解决问题，那只是迷谬而已，不再多说。

问题4、抽象的思维“无常、空、无我”不是如实知见

法友：请法师开示，生命当下的如实知见——无常、苦、空、无我，对否？

法师：对于生命当下的如实知见，并不是抽象地在思维无常、苦、空、无我，而是对于生命当下的情况要如实地了知。在这如实地了知和洞见中，体会到没有过去或者一般人所感觉那样恒常的“我”，以及这种无常的逼恼性；如果更深的智慧，就能够看到这里透出来的，诸法没有实在的自性的空义，也就体会到因为“无常故苦，苦故无我”的深义。不是抽象地在想，也不是抽象地在思维，是在生命的现象如实洞察中，呈现的这样关于本质的洞悉。简单这样说。

问题5、略谈定共戒、道共戒

法友：弟子在学习《南山律在家备览略编》中遇到一个问题，原文说：“禅、无漏戒，不以慈心得，从智得”，但是禅定与世间、外道所共，而且

后面说“禅定未必有观”，既然未必有观，为什么又是从智得呢？

法师：在佛法的义趣上说到戒律，有几种说明：像别解脱律仪，就是在家的五戒、八关斋戒，出家的沙弥十戒、具足戒等等这些，是属于别解脱戒；还有定共戒和道共戒，也就是这里所说的禅、无漏戒——定共戒也是这里说的禅（禅戒），无漏戒就是道共戒。

定共戒是指的在禅定中，不是仅仅指有禅定而已，在禅定中不会有恶不善法的发生，所以在禅定中自然就离恶，所以称为定共戒。道共戒是说这个人在无漏智现前的现观中，他也不会恶不善法的发生，从这种防非止恶的能力上说，把这种无漏智慧现前的现观中呈现的防非止恶的功能叫作“道共戒”。

如果体会了这个意思，那这里所说的义趣，自然就可以自己判断哪里说的贴切，哪里说的是否文字上不够周全。这个问题就回答到这里。

时间关系就不再多说了，我们一起合掌，作个回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

010. 不闻雷声的赞叹

{ 定功德，摄受福贵供养佛 }
{ 演正法，成就初果皈三宝 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们今天来学习《阿含经故事选》的第十则〈不闻雷声的赞叹〉，这一则故事是涉及到了佛陀入涅槃的因缘，但是选取这则故事本身的用意，是要说明关于佛陀在禅定方面的功德。我们先来看这则故事的文：

佛陀在七十九岁那一年的夏天雨季，在王舍城避雨安居。三个月安居期结束后，又出发往北方游化，一路上经过那难陀村、罗阅祇城，进入离车族人居住的毘舍离城。

这是交待这件事情之前的一些因缘。佛陀是在八十岁世寿的时候入的无余涅槃，这是从七十九岁时候的雨季开始说的事情。佛法在对出家人的要求中，有安居的规定，也就是在印度一年三季的这种时节中，夏季（也就是雨季）是要在一个地方固定住下来的。古印度是三季，对应我们季节的名字应该是春、夏、冬，所以我们从前说到佛陀在做太子的时候，他有三个季节对应的宫殿。

七十九岁那一年的雨安居，佛陀是在王舍城，之后又往北方游化，一路上经过这些地方。

当出毘舍离城，来到了竹林村时，已经是隔年夏天的雨季安居期了。

“隔年夏天”，也就是佛陀八十岁，佛陀世寿的最后一年。

这一年，竹林村地区正逢饥馑，粮食匮乏，不容易乞食，所以佛陀要求

大家分散到各地去安居：有的回毘舍离，有的到跋耆国，以减轻竹林村信众的负担，只有阿难与佛陀留在竹林村安居，这是佛陀一生中最后的夏雨安居处。

这还是对于他要着墨描述事件前的一个交代。那一年，佛陀准备雨安居的地方——竹林村，正好遇到了饥荒年，粮食很少。在这种情况下，作为乞食为生的出家人的生活就会变得困顿，因为不容易得到人家布施的食物。这是很自然的事情，所以佛陀要求比丘们到各地分散安居——在这种情况下，就不要都在一个地方了，这样会给当地的信众、当地的善信们带来太大的压力。这些比丘们各自到其它地方安居后，只有佛陀带着阿难留在竹林村安居，这也是佛陀游化世间最后一次雨安居处。

这些生动的细节，能够让我们看到当时出家人、当时僧团生活的一些实际情况——出家人的生活是不追求保障的，实际上也很难有什么真正的保障，至少在佛世的时候是这样的。

大家为什么舍弃世间的生活来出家呢？或者说每一个出家人就要来问问自己：“我为什么舍弃世间来过这样的生活？”可能有一些出家人在出家之前的生活还比较好，他就要问问自己：“我为什么要舍弃那样的生活，来过这样的生活？”这样，才不至于把这一生埋没于宴安鸩毒之中。下面是这一件事情相关联的一个因缘：

雨季过后，佛陀往西北方游化，来到了末罗国的首都波婆城，接受了铁匠儿子纯陀的最后菇茸供养，引起严重的腹泻，勉强地走向拘尸城。

这叫作“纯陀最后的供养”，是非常著名的。他当时供养佛陀的是什么呢？依据北传的经典来看，是叫作旃檀树耳，就是一种檀香树上长的木耳，也就是真菌类的一种食物。在经典上描述，那种木耳是很罕见的，也因此是很贵重的。他供养佛陀，佛陀受用之后，“引起严重的腹泻，勉强地走向拘尸城”。这在佛教史上其实是很重要的，也就是引发佛陀入涅槃比较直接的因缘，就是佛陀接受了纯陀的供养之后，身体变得更糟糕，出现了严重的腹泻等等问题，最后在拘尸城入的无余涅槃。

关于“纯陀设供”这一段，要给大家补充一些相关的内容。这出自《长阿含经》卷三〈游行经〉，我给大家贴一下相关的内容，经文说：

尔时，世尊……由末罗至波婆城闍头园中。

这是前面交代过的事情。

时，有工师子，名曰周那。

“周那”就是纯陀的另外一种音译，纯陀本来就是音译。

闻佛从彼末罗来至此城，即自严服，至世尊所，头面礼足，在一面坐。

这是说纯陀听说佛来到波婆城之后，是自己很庄重地去见佛，恭敬礼拜。

时，佛渐为周那说法正化，示教利喜。

佛为纯陀说法，纯陀也受到了法的利益。

周那闻佛说法，信心欢喜，即请世尊明日舍食。

纯陀听佛说法之后，自己生起了信心，也非常欢喜，就恭请世尊明日到他的家中受供。

时，佛默然受请。

当时佛陀默然受请。这样的细节我有说过，佛陀在遇到其他一些人设供以及请求一些事情的时候，他的不反对就是表示赞同，就是所谓的“默然受请”。

周那知佛许可，即从座起，礼佛而归。

纯陀知道佛已经默然接受之后，就起座礼佛回去了。

……是时，周那寻设饮食，供佛及僧，别煮旃檀树耳，世所奇珍，独奉世尊。

中间略掉一段，说的是纯陀设供的情况。周那设了很多饭食来供佛和僧，特别又煮了刚才所说的“旃檀树耳”——旃檀树上结的一种菌，这是世间很少见的、非常珍贵的一种真菌。他做好之后，单独地奉献给世尊，然后世尊说了这样一句话：

佛告周那：“勿以此耳与诸比丘。”周那受教，不敢輒¹与。

佛接受了他的供养，然后告诉周那：“你不要把这个木耳再给其他的比丘了。”佛为什么这么说？佛没有解释。肯定不是因为这个东西好吃，这个东西名贵，所以只能我受用，你不可以给别人。周那呢，只是很柔软、很恭

1 輒：zhé“辄”的异体字。

顺地顺教，并没有问佛为什么，也没有任何的怀疑。正因为他没有问，所以我们今天只能猜测佛为什么这么说。后果就是，佛吃完这个供养之后，有了严重的腹泻。其他比丘没事，因为佛没有让周那（就是纯陀）把这同样的供养给别人。

后来呢，阿难有了一个不同的看法。后来阿难看到佛因为这样的痛苦，身体这样的病患，以及最后因此将要取涅槃，所以阿难说了一句话，佛陀也因此有了一番教戒。还是这部经中，有这样一段经文：

……阿难白佛言：“周那设供，无有福利。所以者何？如来最后于其舍食便取涅槃。”

阿难说：“纯陀的设供是没有功德的（‘无有福利’就是没有未来的福德利益，也就是我们今天常说的没有功德）。我为什么这样讲呢？佛陀最后就是在他家受供，吃了饭之后，吃了他供养的旃檀树耳，然后就导致了佛取涅槃。”这是阿难的看法，认为这个人的供养导致佛的色身出现了问题，然后佛陀取涅槃，所以这个人的供养是没有福德利益的。

佛告阿难：“勿作是言！勿作是言！今者周那为获大利，为得寿命，得色，得力，得善名誉，生多财宝，死得生天，所欲自然。”

佛并不赞同阿难的这个说法，所以特别地告诉阿难。大家想象一下当时的情形，佛陀是抱着非常严重的身体苦患，包括这一期生命即将结束，在这样情况下，阿难是对于直接造成这个原因的那个人有所微词，但是佛陀抱着这样的身体苦患来纠正他，说这个人并不像他说的那样，不要那样讲。

应该说周那（也就是纯陀）是获得了很大的利益：他得到了“寿命”；“色”就是指的色身，比如说容颜等等；“力”，是指的自己身体的康健有力等等；“得善名誉”，得到了世间的一些名誉；“生多财宝，死得升天”，在生的时候，会得很多财宝，有很多财富方面的聚集，即便这一生结束了，他因为这次供养佛与比丘僧的福德业力，可以生到天人受福乐；“所欲自然”，他生到天人之后，随心所欲能够获得一些微妙的五欲受用。佛为什么这么说呢？

“所以者何？佛初成道能施食者，佛临灭度能施食者，此二功德正等无异。”

佛告诉阿难：“我为什么这么讲？因为有两个布施，功德是没有差别的：一个是导致了佛最初成道的那个布施人，还有一个就是导致了佛灭度的时候那个布施的人、施食的人，这两个人的功德是没有差异。”

我们知道，释迦牟尼佛之前接受了一位牧女乳糜的供养，这所谓的“初成道能施食者”指的就是这个。佛受用了这样的供养之后，从非常长时间的苦行，身体的羸弱中，恢复过来，身心比较平稳有力，堪能办道，最后在菩提树下成就无上正等正觉。应该说这位牧女供养佛陀饮食的功德不可思议，这是一般人容易理解的。但是佛说：“导致佛陀入涅槃的这个供养——纯陀最后的供养，旃檀树耳的供养，与牧女导致佛成道的乳糜供养，功德是没有差别的。”诸位，请你在这里深深地体会，不仅仅是佛的如实说，是否能够从这里体会到佛陀深切的慈悲与调柔的心呢？

这是这一段内容要给大家补充的。因为在故事中并没有强调这个，但是这一段其实能够让我们体会、品味到很多内容，所以略作补充。那么我们继续刚才提到的：

途中，因为背痛的宿疾又发作，要求尊者阿难在路边的树下，为他铺座休息。

佛陀在走向拘尸城的途中，因为背痛的宿疾又发作了，要求尊者阿难在路边的树下为他铺座休息。这个时候，来了一位外道的徒众，文说：

这时，从反方向来了一位外道阿罗罗迦摩罗的弟子，名叫福贵。

这位阿罗罗伽摩罗外道，我们之前有提过，佛陀在刚离开家学道的时候，曾经跟这位外道学习过禅定。在佛陀临要入灭的时候，遇到了这位外道的弟子，他的名字叫福贵。

远远走来，福贵就看见佛陀安详、平静地坐在路边的树下，不由得被这殊胜的景象吸引了，于是就停下来礼敬佛陀，对佛陀说：

福贵在路上远远地就看到了佛陀寂静安详地坐在树下，当时佛陀是有比较严重的身体痛苦的，但是佛陀所表现出来的容颜，仍然是发源于内的安详与平静。这种安详与平静是有这么大的感染力，这么强的力量，以至于让福贵这位修行人不由自主地就被吸引了，停下来礼敬佛陀。他对佛陀说了这样的话：

出家修行人能像您这样安详、平静地安住，实在是不可思议。您的样子，让我想起从前我的老师，他也曾经在这条路边的树下，白天静默而坐。当时，有一五百辆车的商队经过，之后来了一个人，问我的老师有没有看见，或者听到五百辆车的大商队经过，我的老师都说没有。

福贵对佛陀说：“一个出家的修行人，能够向您这样安详平静地安住，这简直太不可思议了。”佛世的时候，出家修行的人有很多不同的道路，也有不同的体系，但是总的来说，因为大家都是出家修行人，所以往往互相之间也有一些共同分。福贵就觉得，在他见过的出家修行人中，能够像佛陀这样安详平静地安住，实在太少见了。

他说佛陀这样的气质和容颜，让他想起他从前的老师，也就是我们之前说的阿罗罗伽摩罗。他的老师曾经也在这条路边的树下静默而坐，然后有一个五百辆车的商队经过那里。要知道在古印度的修辞中，“五百辆车”或者是“五百”这个数字，常常不见得是实指，是指很多的意思。就像我们中国说“成千上万”，不一定到一千，也不一定到一万，也可能不止一千，也可能不止一万，它只是形容很多，要这样去理解。否则我们看到经典，或者一些论中，或者律中，常常说“五百辆车”“五百商人”“五百长者”等等，为什么都是五百啊？如果我们不知道这是一种习惯的用法，可能就会有很多附会性的解释。

有一个有很多辆车的商队经过之后，有一个人过来问他的老师有没有看到或者听到这样一个大商队经过，他的老师阿罗罗伽摩罗说没有。然后下文说：

那人怀疑我的老师是不是在睡觉，还是没知觉，我的老师告诉那人，他既没在睡觉，意识也很清楚。检查身上的衣服，还沾有一层车队经过时所扬起的飞尘呢！那人觉得很稀奇，真不可思议，于是就对我的老师生起了甚深的信仰。

他讲，当时这个人这样问之后，他的老师阿罗罗伽摩罗说并没有看到或听到一个大商队经过，那个人就怀疑他的老师当时是不是在睡觉，还是失去了知觉，那阿罗罗伽摩罗告诉那个问话的人说，他既没有在睡觉，也没失去知觉，意识很清楚。那个人就觉得很稀奇——这个人能够意识很清楚，然后

还能够不被这么嘈杂的大商队路过的情境所扰动，根本就没有看到或者听到，这实在是太不可思议了。于是对阿罗罗伽摩罗生起了甚深的信仰。

这是福贵路过，看到树下寂静安详而住的佛陀之后，生起的感慨和回忆，与佛陀做了这番说明。

佛陀听了，回应福贵说：

“你觉得是意识清醒而不闻五百辆车队经过的声音难呢？还是意识清醒而不闻大雨天雷电霹雳的声音难？我曾经到过阿越村，住在那里的一间草屋谷仓里，那天下着大雨，雷电交加，谷仓旁有两位农夫兄弟，以及四头牛，都遭雷击死了，大家都跑来关心。这时，我从谷仓出来，才知道这件事。我告诉他们，我一直在草屋谷仓里，没有看到，也没有听到雷声，我没有在睡觉，意识也很清醒。大家听了，觉得实在不可思议。”

佛陀听他这样说之后，就问他：“你觉得意识清醒而听不到五百辆车队经过的声音难？还是在意识清醒的情况下，听不到大雨天打雷的声音难？”佛陀然后告诉他，自己曾经的一个经历：

在某个村子中，曾经在一个谷仓内，佛自己寂静住。那天下着大雨，有很强的雷电现象，也就是今天说的“雷暴”吧，有一些人和牲畜都遭到了攻击；大家都跑过来关心。佛出来之后，告诉大家他一直在这个谷仓里，虽然意识很清醒，但是根本就没有听到雷声；大家都感觉很不可思议。

这是怎么回事呢？前面的阿罗罗伽摩罗和这里所说的佛陀，都是因为禅定的原因，所以没有听到外界的这些声音。下文我们会具体说里边教理相关的内容。

福贵听了，大感赞叹，对佛陀说：

“啊！世尊，您实在是最殊胜的，我先前对阿罗罗伽摩罗仙人的信仰，就像被大风吹散，被急流冲刷般的消失了。”

福贵听了之后，他知道这个确实是更难得、更稀有，所以对于佛陀有了这番表达信敬的说明。

于是，福贵从座位起来，拿出两件昂贵的金色绢布衣供养佛陀。佛陀要他将其中一件供养尊者阿难。于是福贵就拿其中一件为世尊披上，另一件则为尊者阿难披上。

福贵这样表达之后，从座位起来，取出他带的两件非常昂贵的金色绢布衣，要供养佛陀。佛陀请他把其中一件供养阿难。福贵就分别供养了佛陀与阿难。

之后，佛陀还为福贵说法。说法的内容，是先让他生起欢喜心，接着说布施、持戒等人天善行，进而再说欲贪是大祸患，是不清净的，应当舍离。

这是佛陀亲自教导一般学人的时候常用的次第。先让人对于所说的法生起欢喜心；然后说所谓的“端正法”，也就是布施、持戒等人天善行，这个是一般人愿意希求的东西，布施、持戒等人天善行能够带来人天中富乐的果报，这样的果报是一般人希求的，也是生在人中、天上得到端正果报的因缘，这是端正法；“进而再说欲贪是大祸患，是不清净的，应当舍离”。这是佛常常说法的次第。

待福贵接受了这些道理，有了修学佛法的基础后，佛陀接着教导他属于佛法核心部分的四圣谛。

四圣谛是属于“正法要”。佛陀的说法，往往是“先说端正法，后说正法要”。四圣谛的内容——苦、集、灭、道，苦是说明生命的问题，集是说明问题原因，灭是说明问题的根本解决，道是问题的解决方案。所以，当一个人真的深切地体会佛所说的这些内容的时候，他自然容易随顺这样的法而行，甚至就能够得道。下文说：

福贵在佛陀教导他四圣谛后，即刻在座位上远尘离垢，开了法眼，因而见法、得法，决定趣向解脱而不退转，不堕恶道，成就无所畏而证得初果。

福贵在得到佛陀这样善巧地摄受、劝诱以及引导之后，他就在自己的座位上“远尘离垢”。“远尘离垢，得法眼净”，这是经典中常用的词句。“尘”常常用来指六根所对的对象——色、声、香、味、触、法；也指“尘染”，也就是人们因为对于事物现象和本质不能如实知，而在六根触对六尘的时候，无明相应，产生很多错误的认知，以及因此而产生的贪嗔痴等等。“远尘”是指远离了这些错误的过程，“离垢”也是类似的意思，“远尘离垢”总的来说，是离开了过去的这种错误。

“开了法眼”，就是所谓的得法眼净，意思就是说“见法、得法”。见了什么法呢？《中论》里说：“如佛经所说，若见因缘法，则为能见佛，见

苦集灭道。”见到的就是这样的缘起法，以及缘起法的本质。在生命边、有情边来说，那就是对无我有了真实的契证。

“见法、得法，决定趋向解脱而不退转”，因为见法、得法，他肯定会逐渐趋近于解脱而不会再退转。不会再退转的意思呢，是指法眼净已成为初果圣人，没有办法、也不会再、不可能再退堕成一个一般迷蒙的凡夫。

“不堕恶道”，初果圣人因为尽断了与三恶道相应的烦恼，也不会再造作新的三恶道的业，所以他不会堕于三恶道。这个道理从前有说过。

“成就无所畏而证得初果”，初果人也有无所畏。这个在之前讲到《远离恐怖的佛陀》时有提到这些内容。

于是，尊者福贵对佛陀说：

“从今以后，我归依佛、归依法、归依僧伽，终身奉行不杀、不盗、不邪淫、不饮酒戒，但愿世尊接纳我为在家佛弟子。”

这是在佛世的时候，在家众皈依佛陀常常说的话。都是自己因为对于佛、法、僧三宝生起了真实的信仰，所以自己在佛前或者是僧众前有这样一个誓言。皈依三宝，终生持守五戒，希望佛陀能够接受他作为在家的佛弟子。

这是这一则故事的正文。

我们来看一看“按语”。

按语：

一、本则故事取材自《长阿含第二游行经》、《长部第一六大般涅槃经》。

“按语一”是说明故事取材于何处。

二、依《杂阿含第四七四经》、《相应部第三六相应第一一经》，进入初禅时会暂停说话的能力，到进入第四禅定时，连呼吸都停止了。呼吸停止，并不是死亡，而是因禅定的专注，使得人体的新陈代谢减缓到不必由鼻孔呼吸。只要一出定，呼吸与说话的功能就又恢复正常。

这是说到禅定的情况下，人的生理、心理与一般散心情况下一些不同的现象。他根据一些经典说到，初禅的时候会暂停说话能力，注意，这不是一种病理性的变化，不是语言能力的丧失，而是在那样身心的情况下，暂停说话的能力；这是由于身心的寂静住而产生的结果。

如果打一个大家容易理解的比方，当然并不是说禅定就是这样。比如说大家睡着了，在一般睡着的情况下，人们很难说话，也很难有所动作。如果在睡梦中说话了，叫说梦话；在睡梦中动作了，叫梦游。但是在真正稳定的睡眠状态下，人们是暂停了说话和运动的能力。从这个应该不难理解初禅时当心寂静了之后，身心会有一些变化。

进入第四禅的时候，连呼吸都会停止。一般人想的“呼吸停止了，那生命就没有办法延续了”，但是在四禅的时候并不是这样，因为在四禅这种情况下，身心极为寂然安住，所以整个新陈代谢的基准水平降得非常低，不需要这种口鼻的呼吸，一样可以维持生命的延续。懂得生理的人应该知道，人类还保留着通过皮肤获得氧气的的能力。这里也说到，“只要一出定，呼吸与说话的功能就又恢复正常。”

三、说话能力虽然停止了，但微细的识还在作用。依《中阿含第二一〇唎帝经》说：“初禅有五支：觉、观、喜、乐、一心”。

佛教中讲到禅定，是提到了禅定的一些特征，或者叫做禅支，或者叫做禅的功德。像初禅，就谈到了五种禅支，五种特征，有“觉、观、喜、乐、一心”。如果简单地说，“觉”是指的粗的心分别，“观”是指的细的心分别，这个在后来新译中，“觉”翻译成了“寻”，“观”翻译成了“伺”。在法相上还有一些更细致的说明，这里不去做过细的展开。

亦即在初禅的定境中，还有觉、观以及因专注而生起的喜、乐心理活动，所以意识还是清楚的。

如果加以分别说，“喜、乐”应该是包括了身、心的这样的喜、乐。在初禅中，意识是清楚的。禅定跟睡觉不一样，跟一般的散心的清醒也不一样，它既清楚又跟一般那种散动的情况完全不一样。

故事中说听不到车声隆隆，雷电霹雳，但不是在睡觉，意识也清楚，更不是耳聋，那应当是进入了至少初禅的定境。

如果接受初禅有五支、有“觉、观、喜、乐、一心”的话，因为初禅有觉有观，实际上初禅还是听得到声音的。只有当觉、观这些心的活动都停止的时候，也就是寻、伺这样的心所都停止的时候，不再现起的时候，那才听不到声音，也彻底没有语言现象。所以，当说初禅有五支——觉、观、喜、

乐、一心，或者寻、伺、喜、乐、一心的时候，这样来认识初禅，初禅中可以听到声音，也可以有语言现象。到彻底地没有觉、观心所，没有寻、伺心所的禅定，比如二禅，无寻无伺，也就是无觉无观，这个时候他是听不到声音，也没有语言现象。

四、阿罗罗迦摩罗，佛光本在批注中依巴利文作“阿罗迦摩罗”。另依《中阿含第二〇四罗摩经》、《中部第二六圣求经》说，佛陀在刚出家时，曾依“阿罗罗伽（迦）摩罗”学得“无所有处”的深禅定，但仍不觉解脱，应与本则故事中的“阿罗罗迦摩罗”同一人。

这是前后做一些关联性的判断。

禅定的能力，是共外道的，不是佛教特有的，也不是佛法的核心，但佛陀依着福贵对禅定力的赞叹，引导他趣向解脱的修学。

这里要说明的是，禅定不仅佛法中有，其他的外道也有。包括我们中国，儒家的一些修行中，道家的一些修行中，也是有的；在印度，很多修行人也是有禅定的修行的。它既不是佛教特有的，当然也就不是佛法的核心。但是，佛陀为什么在这个记载中，对福贵说这些话呢？那是因为福贵本身特别认同禅定，他认同禅定呢，佛就用禅定的情况来摄受他，进而引导他趣向解脱。

这个要注意！我们一些人在今天不了解佛法与外道的差别，只是出于一般的好奇心理，或者是希望自己获得超乎寻常的经验、能力等等一些动机，来修学禅定；这个应该说跟佛法的本怀还是有差距。

五、尊者福贵以昂贵的金色绢布供养佛陀，佛陀接受了，可见心不染着的解脱者，对价值昂贵的东西，也不会回避。

是不是这样呢？是这样的。对于一个内心不染着的解脱者，他不是必须回避价值昂贵的东西，但是他也可以不接受，这个取决于个人。这里说“不会回避”，可能改成“不必回避”更好，因为有的人出于一些目的，他可能会回避。这里是在说明对于这样的布施，一个没有染着心的解脱者也是可以接受的，比如说佛陀这里的表现。

六、佛陀为尊者福贵说法的次第，是先引起他的景仰与欢喜，再说布施善行、欲贪祸患，最后才说四圣谛，这与《中阿含第二八教化病经》、《中阿含第三八郁伽长者经》的先说“端正法”，再说“正法要”相同，是佛陀

对许多在家人说法的模式。

刚才在讲解正文的时候，也对这里的说明有类似的一个解说。这也是我们不管是弘扬佛法的人，还是学习佛法的人，都应该注意的。对于弘扬佛法的人来说，应该注意这些佛法基础的传递与引导，并在此基础上引导人趣向“正法要”；对于学习佛法的人来说，特别是一般在家众，不要忽视“端正法”，一方面，“端正法”是非常契合在家的一些情况，另外一方面，“端正法”也是学习“正法要”的基础。

《中阿含经》形容这是“如诸佛法”，可以解读为是佛法的古老传统。这种传统，往后还可以在龙树菩萨的四悉檀（世间、为人、对治、第一义悉檀），觉音论师的《四部》注释（吉祥悦意、满足希求、破斥犹豫、显扬真义），《摩诃止观》的“四随”（随乐、随宜、随治、随义）中看见。

这是作者有所发挥了，如果想很好地把握住这里的意趣，那需要了解一些内容。比如说龙树菩萨在《大智度论》中讲的四悉檀，也就是世界悉檀、为人悉檀、对治悉檀、第一义悉檀；觉音论师为五部《尼柯耶》作注，它有《四部》，分别是吉祥悦意、满足希求、破斥犹豫、显扬真义；《摩诃止观》是智者大师所作的著作，叫到“四随”——随乐、随宜、随治、随义。这有什么共通之处呢？这里提到：

其中，引发欢喜心的学习兴趣，可以看做是“世界悉檀”（或“吉祥悦意”），“端正法”中的布施、持戒，可以看做是“为人悉檀”（或“满足希求”），斥欲贪为不清净的祸患，可以看做是“对治悉檀”（或“破斥犹豫”），说四圣谛的“正法要”，可以看做是“第一义悉檀”（或“显扬真义”）。

这是作者对于佛陀“先说端正法，后说正法要”等等这些内容，从在古印度时候的论师对佛法的把握，以及南传佛教中重要论师的把握，汉传佛教中重要大德的把握，他作了一个贯通；这是值得大家去仔细品味，认真体会的。如果展开说，是要对四悉檀等等内容加以很广的说明，这里就先不谈了。

我们看到佛陀的教导，是“四悉檀”的完整运用，亦即一定会导入佛法的真实义才停止，这与今天一些只好于让人生起欢喜心，或只停留在生起善心的教导不同。

这里又特别强调另外一个角度。说到“佛陀的教导，是‘四悉檀’的完整运用”，它“一定会导入佛法的真实义”，也就是第一义悉檀，这跟今天有一些人在有关佛法的活动，“只好于让人生起欢喜心，或只停留在生起善心”这样的教导，是不一样的。作者没有多说，言外之意就是说，这不是应该值得我们去反思的，也是我们应该注意去把握的。

七、“归依佛、归依法、归依僧伽”，就是“归依三宝”。依早期经典的用辞，作“归依”而非“皈依”（这两个字不一样）。归依是自发性的，表示自己对佛法修学的坚定向心力与人生目标，这不必由谁来同意。

内心的归依不必由谁来同意，就是自己内心的一个抉择，这就是我对于“真理在何处，人生该向于何方”的抉择，这个不需要任何人来同意。

但成为佛弟子就不一样了，一如要得到老师的同意一样，需要请求佛陀的允诺。

“那我可不可以做您的弟子呢？”这个就要经过对方的同意，是这个意思。

通过皈依成为佛弟子，因为佛又灭度了，所以后世经过一个皈依的仪轨，由轨范师（也就是阿阇梨）来引导，来完成。

这是今天对于这一则故事一些学习与需要交待的内容。

【佛法问答】

下面我们看一看相关的问题。

问题1、佛陀从来不说无意义的话

法友：师父，我有个文中的疑问：为什么佛一说，福贵马上就信了？说：“啊！世尊，您实在是最殊胜的，我先前对阿罗迦摩罗仙人的信仰，就像被大风吹散，被急流冲刷般的消失了。”

法师：这是因为福贵这个人、这个在家众，他从前判断人修行水平的高低，就是靠禅定。佛陀为了摄化他，也应该是佛陀了解他的因缘和情况，那么就告诉他，佛陀在禅定中有怎么样的一些功德。他听了之后，确实是觉得这个更超胜，所以他对佛陀有了真正的非常强烈的信任、皈依。

他对于佛陀说的话，为什么一说就相信了？我不知道大家是否有接触过这样一些人——他从来不说任何无意义的话，他说的话总是有意义的，而

且为人所尊重，当他说出这样话的时候，对方从来都不怀疑他是不是在说谎，根本都不会那样去想？有这样的人，佛陀就是这样的人。所以佛陀这样一说，他马上就相信了，因为他认同这样的判断——谁的禅定越了不起，谁好像就越有修行。所以他对佛陀就有了非常强盛的信心。

佛陀并不是要收集粉丝，而是以他的欢喜心为出发点，来进一步地引导他、度化他。那么我们看到，经过佛陀后面善巧地劝诱、摄化，这位福贵证得了初果，成为了圣人，这就是他一生中最值得庆幸的事。

法友：师父好！请问“一念之差，记为大过”是真的吗？是佛语吗？谢谢师父！

法师：在我读过的佛法中，没有看过这样一句话。我建议，大家学习佛法最好还是要拿出一点时间，找一、两本好一点的书，做一点系统的学习。把握住佛法核心的要旨，和纲要性的原理及方法。这样，对于现在各种层出不穷的说法自然会有辨别力，不至于轻易地被迷惑。

好！今天我们就一起学习到这里。

下面请大家合掌，一起来回向。

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！

011. 对佛陀最诚敬的供养

{ 将入灭，香花妙乐供养佛 }
{ 教阿难，正觉无我第一供 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天我们一起学习《阿含经故事选》的第十一则〈对佛陀最诚敬的供养〉，这一段故事发生在佛陀临入灭前。因为有一些夜叉天神以花供养佛，所以佛有一段于此相关的教言。我们一起来学习，文说：

佛陀八十岁那年，抱病来到末罗国的拘尸那城。

这是佛陀入灭的地方。

那时，佛陀患了严重的腹泻，到城中的沙罗林就无法再走了，遂选择在林中的双树间入灭。

佛陀临入灭前，色身有恙的情况，这在诸经、律中都是记载得很清楚的。其中的因缘，我们在之前的故事中也提到过，跟纯陀最后用真菌类食物供养有关系。

这说明佛陀的色身这种有为法，一样是生、住、异、灭的；这是事实，以及事实的规律。但是，有一些人因为对于佛法的解脱，对于佛法深刻原理的认识，以及自己宗教感情等种种原因，很难接受这种事实。所以，佛教在后来的流传乃至发展变化中，有一些人实际上不满意于这样的现实，或者不愿意接受这样的现实，于是有一些偏于神话的说法逐渐地流传。

实际上，色法是有为法，物质的身体是无常的。佛以八十岁的生命历程来示现这样的有为法的无常，也是以身来说法，令弟子们认识有为法的不坚

住、无常、败坏、不安之相，而能够向于真正的解脱安乐；以这无坚的色身，去作正确的因缘，换取坚实。我们如果抹杀色身无常的这种事实，某种意义上就是对于佛陀教说的背叛，也是对于佛陀对我们一番苦心教化不能够真正理解和接受的表现。

这里提到了“沙罗林”和后面的“沙罗树”，在这里写成了“沙罗”。我们中国佛教徒可能对于一个词比较熟悉，叫作“娑罗双树”，因为汉地的这些文献和中国过去的古人写到佛陀入灭的时候，常常是说“在娑罗双树间入灭”，那么“沙罗”是对于这个同样词的另一种音译。不过，关于这个树到底是怎样，因为中国南方也有一些树叫这个名字，是不是与印度古时候的树完全对得上的，其实是有这方面的研究的，大家有兴趣时可以看一看，乃至用了它的一些其它语言的名字来作对照，大家自己在网上都是可以找到的，这里就不补充了。

佛陀的色身到那个时候已经是马上就要坏掉了，佛陀要入无余涅槃。不过跟大家要说明的是，佛陀因为他自己修行的能力，确实可以长久住世。在佛陀决定以八十岁的世寿舍报之前，有一次，他跟尊者阿难两个人，佛陀当时就自己在说，如果有人四神足好修好断，他可以住世一增劫，或者一减劫。就是可以住世一劫的意思，“四神足”主要是定学。这句话如果简单地说，这个人如果很善巧修禅定的话，那么他于自己的寿命有一定的自在力，他如果想长久住世的话，可以住世长达一劫。一劫是什么概念呢？一个大劫的话，就是这个世界的成、住、坏、空的一个周期。就是说，如果因缘具足，佛陀决定住世一劫还是可以的。

佛陀这样说了之后呢，阿难尊者当时是没有反应的。据后来其他人问是什么情况，包括佛问，阿难都说：“当时是因为魔王波旬不希望佛陀继续住世——佛陀住世教人出离解脱之道，令他魔众减少，所以他不欢喜佛陀住世。因此他在某种程度上干扰了阿难自己身心的情况，令阿难没有办法出言祈请佛陀长久住世。”

佛陀是离欲的人，对于所谓“自我延续”的这种迷缪，早就已经超越了。佛这样说了三次之后，阿难没有出言祈请佛陀长久住世，佛陀就宣布三个月之后入无余涅槃。后来其他人包括阿难再请，佛陀就不再改变决定。

我们曾经有一个因缘，在今天是还有可能见到佛陀的，但是没有成熟。这也是后来有一些人对阿难有一些不满的一个原因，从自己宗教感情上大概有一些过不去关。

看看今天的我们，摆在眼前现成的佛法书籍，真的愿意看吗？

或者有一件世间事、有一件佛法事，都摆在这里，自己的取舍是如何呢？

再者，对于已经了解清楚、知道的佛法，我们真的愿意数数地思维它，内心随顺它，身语实践它吗？

如果这些我们不具备的话，佛陀即便住世，又能改变什么呢？

修行这条路，佛陀只是一个指路人。路，归根到底要靠我们自己的双脚去一步一步的丈量，那个终点实际上是我们自己走到的，原理上并不存在任何人带我们去这回事。

佛陀入灭的一个因缘，就是为了激励那些因为佛陀比较高寿的住世（八十岁相比当时人的平均年龄是高寿了），慢慢的有常想，慢慢的因为常想而没有紧迫感，丧失精进力，变得懈怠；佛陀的入灭，也是为了策励这样的一些弟子来精进修道。有用吗？有用！

比如说，当年佛陀逾城出家，送佛陀出城的那个车夫、车匿，他后来随佛陀出家修行，但是因为他总觉得自己投身革命很早了，是老革命，老资格——“当年佛陀出家都是我送出去的”“佛是我家佛”“法是我家法”——所以内心的这种傲慢、坚硬、高举，不受人语等等这些问题，导致他在佛在世的时候是一个比较反面的典型，修行当然也没有一个本质性的突破。反而是佛入灭之后，因为佛陀的遗教，僧团对他用粗猛方法的帮助，使他的心濡伏柔软，后来跟阿难尊者的一番问答使他证阿罗汉道；这样的情况是有的。

刚才说到魔王波旬是因为看到佛陀住世，传播佛法，使人能够离欲解脱，魔众减少。为什么魔众减少呢？魔王波旬的身份，本质上是天人，而且是欲界天福报最大、能力最强的天人，一般说他是在他化自在天之上，也就是说，在欲界中所有的凡夫里，他的福德力最大，他的能力最强。这个人有色界禅定，乃至无色界禅定，他是超越了欲界的境界，那魔王波旬没办法，否则只要还在欲界的境界内，魔王波旬都有办法。这也是一些修行人有时候会遇到天魔扰乱的情况的来源，这个相对少。

我们有一些人就担心，是不是会有魔扰啊？不用担心，我们一般人不会遇到。为什么呢？因为只有我们去扰乱别人的份。天魔要扰乱的，是真的要超越欲界境界的人，对于欲界的这些色、声、香、味、触等，内心已经确实有了一种不同的抉择、决意，修行确实有离欲分，这样的人才有可能遭到魔扰。我们一般人耽着、沉湎、追逐各种感官的受用，也就是被五欲所系缚，本身已经是魔子魔孙，还来扰乱什么呢？跟魔罗是自家人，还是他的手下，还是他的子民，所以不用担心。

佛陀在沙罗双树间入灭的情景，文中说：

佛陀要求尊者阿难在双树间为他铺床，头朝北，面向西，双足交迭，保持正知正念侧卧。

这也是佛陀对于比丘们睡卧时的一些要求，从身姿到用心——住光明想，正念正知，思维起想，巧便而眠。

这时，沙罗树虽然不在开花的季节，却开起花来，花朵从树上掉落下来，纷纷落在佛陀身上。除了沙罗树花外，还有更多的曼陀罗花与栴檀香末，从空中飘下，落在佛陀身上，也飘满了附近的地面，空中还响起了乐声与歌声。

我们知道，像《阿含经》是比较少地渲染一些超出一般人生命经验的情境的，更多的是在直说跟这种离欲修行最直接相关的一些内容，这当然跟后来集法藏的这些阿罗汉比丘们的一些抉择有关系。但是这一段是有明确记载的，这个也并不奇怪。这个现象背后是怎么一回事呢？

对这些奇异的景象，佛陀为尊者阿难解释道：“阿难！这是一些栖居在沙罗树林，笃信如来的夜叉天神，以奇异的花来供养我，但这不是真正的供养如来。”

这个现象，是一些住在佛陀临要入灭时那个沙罗树林里的夜叉天神们，在以一些花、香乃至乐声供养佛。但这些，佛说都不是真正的供养如来。

这里跟大家说一说关于“夜叉”和常说的“神”这个词。佛教对于众生的说明，有种种不同的科类可以来作分判。比如比较大的说是三界——欲界的众生，色界的众生，无色界的众生。其中无色界和色界的众生只有天道的有情，生那里的因缘是有无色界的禅定或者色界禅定，命终之后生在那里，这相对来说是比较稀少的；欲界是五趣杂居地，欲界的有情包括了欲界天人

以及我们欲界的人，还有欲界的畜生，欲界的地狱和鬼道众生。

刚才说一个词叫作“五趣”，这是另外一种说明一切众生的方法。用五趣来说，就是刚才说的天、人、畜生、饿鬼和地狱这五类有情。一般人听到更多的可能是六道，那就是除前面五个之外再说一个阿修罗。阿修罗是为余趣所设，如果摄入余趣就说为五趣。这里没有什么本质性的差别，只是分类法的不同，并不是哪个才对，哪个说少了，或者哪个说多了，都可以！我个人倾向，更多的是用五趣。

用五趣来说，这里说的夜叉是属于哪一趣呢？属于鬼趣的众生。那为什么说他是天神呢？这就要对于夜叉多说一些。这里因为涉及到一些我们常见的佛法相关的内容和一些民间的计执，交待一下还是有用。

他们是一些大力或者是有较大福报的鬼道众生，甚至所受的福乐与欲界天人相同，与四天王天、忉利天的天人相同。他们的住处，随自己的福报大小不一样，有的住于树林中，所以这一类的夜叉常常被称为树神；你们如果以后看到佛教中一些文字说到树神，不要把他等同于民间的那些观念，实际上他是在说住在树林里的这些夜叉，这些夜叉多分是不能够飞天的。也有的住于陵庙里，受人祭祀等等；还有的住于山谷，所谓的一些山神；还有的住于天宫中。这些都属于地行夜叉。

《大智度论》里说有地行夜叉、虚空夜叉和宫殿等这些夜叉。地行夜叉有种种的欢乐、音乐和饮食，像刚才说的以种种音乐这些供养等等，所以佛陀说是住在树林间的这些夜叉天神供养的。后两类夜叉（虚空夜叉和宫殿夜叉）是可以飞行的。《维摩诘经》里也有类似的说法。

他们这些福报的差别，主要是过去布施的因有一些差别，所以在感果的时候有这样的差别。有的经中在谈到说，夜叉神是什么因缘呢？他们喜欢做大布施，但是同时还有一些相对来说较强盛的烦恼。生在鬼趣中而有大福德，就随自己福德力的强盛程度，成为住于天上、空中或者是地下、林间的这些不同形态、不同福报的夜叉。

《大智度论》里说：

多瞋狠戾，嗜好酒肉之人而行布施，堕地行夜叉鬼中，常得种种欢乐、音乐、饮食。

就是住在林间、陵庙或者山谷里等等的这些地行夜叉。

有人刚愎强梁而能布施，车马代步，堕虚空夜叉中而有大力，所至如风。

这就是能够飞行。他这个飞行，不是他自己的力飞行，是因为他自己有一些能飞的车马，所以他能够飞行。古人说的“能飞的车马”不知道是不是真的车马，也许用今天的话说是“飞行器”这一类。

有人妒心好诤，而能以好房舍、卧具、衣服、饮食布施，故生宫观飞行夜叉中，有种种娱乐便身之物。

这是《智度》中对于夜叉的一些说明。从这里，我们对于一般所说的夜叉应该有了一些了解。实际上，夜叉常常作为天众的附属众，就是为这些真正的天人服务的。如果用我们一般人内心中较为熟悉的观念作一个类比的话（不是完全一致的），就是与过去的天兵天将里面那个天兵的概念类似的。他们是为稍高级一些的天人服务的，所以有一些也是住在天宫中的，也是有一些超越一般欲界凡夫能力的飞行等的表现。也因此，民间有时候说到一些所谓跟天神有关的甚至有所灵验的事情，这些不排除有一些是人们的杜撰，以讹传讹和夸大，也有一些是可能有他后面的一些情况的。

在后世的佛教中所谓的一些护法神，他们的身份实际上就是夜叉，当然不止是夜叉，还有其他的。如果你知道这是鬼趣的有情，只是有一些福德的果报，但是内心中还是常常会有烦恼，因为夜叉虽然会有这样的福德，但是并不意味着必然有多大的修行，只是他的福德业报使他有一些超越一般欲界人的能力而已，不见得他的德行就很高，不见得他的烦恼就很稀薄，所以，修行而热衷于与鬼神、天人打交道，并不是一个很好的事情，还是应该随顺法才好，才是法要。好，这是这里的一些说明，我们接下来向下面看：

佛说：“像这样的供养，不是真正的供养如来。”阿难听佛这样说，就问道：

“那怎样才算是真正的供养如来呢？”尊者阿难问。

“只有能受持正法，实践正法，随戒、随法而行的，才算是真正的供养如来！”佛陀说。

佛陀是这样的回答，什么是真正的供养如来呢？受持正法，实践正法。表现为怎样呢？随戒、随法而行。这才是真正的供养如来。

佛陀不需要饮食、衣服、卧具、汤药的供养吗？作为色身在世间的一种维持，需要！但是，真正的供养如来，最上的供养如来，是受持正法，实践正法，就是后来所说的“法供养”。

于是，就有这样的偈颂，将这个情形记录流传下来：

佛在双树间，偃卧心不乱。

树神心清净，以花散佛上。

阿难白佛言：云何名供养？

受法而能行，觉华而为供。

紫金华如轮，散佛未为供；

阴界入无我，乃名第一供。

这就是对上面事情一个总结性的偈颂。在佛教早期的流行中，他的传播形式，法的这种授受，口耳相传的情形下，就需要人们有很多记诵的功夫，就是记忆、背诵的功夫，很多内容就是这样背下来的，然后传播。常常背一些内容的人就知道，如果是以这样整齐的偈颂方式，它是容易记、容易背出来的，所以常常看到一个经典最后是以一个偈颂作了一个总持。

前面四句对于事情的说明——“佛在双树间，偃卧心不乱。树神心清净，以花散佛上”。然后阿难就问佛：“既然说这个不算是真正的供养，怎样才算是真正的供养呢？”佛的回答：“受法而能行，觉华而为供”——应该是能够受持正法，能够如法而行，最后成就正觉，以这样正觉之花来供养佛，才是最好的供养。下面有一个对比：“紫金华如轮，散佛未为供”——实际上来说，就算是用紫金做一个大小如车轮一般的花供养佛，还不是真正的供养；反过来，这个人观察“阴界入无我”，乃至能够成就这样如实智慧，“乃名第一供”，这是最上供养。

这里的意思也就是，如法的修行，成就真正的觉道，这是最好的供养。这是对这个故事一个简短的介绍。接下来我们看一看“按语”：

按语：

一、本则故事取材自《长阿含第二游行经》、《长部第一六大般涅槃经》。

“按语一”是说明本则故事取材于哪些经典。

二、佛陀枕右臂，左臂在上，两腿相迭的侧卧姿势，经中以“狮子卧”

称之，后来也称为“吉祥卧”。

“按语二”是介绍佛的卧姿。我在其它的一些场合讲到有关睡眠的一些修行相关内容的时候，介绍过这种右肋卧卧姿的好处，即便从生理上说，也可以说出一些好处来。比如因为一般人的心脏，特别是左心房、左心室都偏左一些，左心室是担负着最重要的，也是负担最重的供血工作，实际上右肋卧是令它负担、压迫最小的。这一点，心脏不舒服的人，心血管方面有一些问题，能够比较敏感地感受到右肋卧、仰卧和左侧卧的不一样之处，还是右肋卧负担、压迫最小。另外，人的胃与十二指肠连接的幽门开口是向右开的，右肋卧有助于胃的排空，就是对于消化是更好的。从健康上有一些可以说的，佛法中也是提倡乃至称叹这样的卧姿。

三、以花供佛，这是现今我们的作法，但佛陀说，这不能算是供养佛，对佛陀真正的供养，是佛法的实践。

以花供养佛，这是在佛世的时候就有的，流传到今天，在每一个佛教的分支中也都仍然延续。但是佛陀说，这不是真正的供养佛。当然，佛也不会反对。因为这个人诚心诚意的供养，不要说供养花，他就是供养他正在玩儿的沙子，也是有功德的。他真把正在玩儿的沙子当成好东西，最有意思的东西，真心诚意地供养佛，希望佛也能够开心、欢喜，他这样真诚供养的善意也能够带来很大的福德，不要说供养花。

但是佛不是从有没有功德这个角度说，而是说怎样才是真正的供养佛，所以大家要把握好，不是佛不让我们以花供养。不要听了这个故事，学了这个法之后回去，人家供养花，自己斥责人家；或者自己本来愿意以这些花、香供养佛，学了之后回去，坚决不做了，这个倒也不一定非要这样。

当然，对于我们出家众来说，最好的供养佛的方法，就是“如说修行供养”——就是如佛一样去发心，去行一切自利利他的因缘，乃至最后如佛一样成就无上觉道，是对佛陀最好的供养。

四、怎样才是佛法的实践？偈颂中的最后一句，明白地指出是“阴、界、入无我”，这是佛法修学最核心的部分了。

这简单地说，就是通过对于五阴、六界、六入的如实观察，生起无我的智慧。当这样的无我智慧以最深刻、最直接、最真实的形式出现的时候，也

就是所谓的无漏智慧，他能够从根本上破除推动我们流转生死的无明根子。真的破除了这个，这个人究竟解脱也就在望了。按语里说：

“阴、界、入”即五阴（蕴）、六界与六入处，这是佛陀对人的分析。

“阴、界、入无我”，也就是从三大类角度来分析、观察人这种生命现象是怎么一回事。因为从现象上认识得清楚了，所以能够帮助我们纠正过去对于这些现象错误的认识，也能纠正过去对这些现象背后本质错误的计执。按语说：

五蕴即是色、受、想、行、识，这是重于心理层面的剖析。

五蕴，其中的“色”是指的生理的、物质的色身，“受、想、行、识”是生命的精神面，也就主要可以说为是心理的。五蕴中有一法——“色”是关于生理的，四法——“受、想、行、识”是关于心理的。

对这物质的、精神的，或说生理的、心理的，更抽象的一个表达，叫作“名色”——“名”就是指的精神的、心理的这些，收摄了受、想、行、识四蕴；“色”也就是色蕴。

六界即是地、水、火、风、空、识，是重于物理性质的剖析。

“地、水、火、风”，就是一般人知道的四大；“空”是指的地、水、火、风四大所围成的空，比如刚才提到胃，胃里的空间就是色身里面的空大；“识”是精神性的。所谓的“四大围空，识住其中”，这就是从六界的角度来观察生命现象。

从五阴的角度，整个生命除了物质的、精神的，生理的、心理的，用色、受、想、行、识来标记、来说明，还有什么别的呢？哪有一个“我”呢？

这个人不是理论上这样说，而是有如实观察的能力，看到生命中时时刻刻只是色、受、想、行、识的生命牵索和前后关联，如此而已。这个时候，在现象上就不再是喋喋不休地解释为“我怎么怎么样”，内心中看到的结论而是“色如何，受、想、行、识如何”，是怎样的五蕴之流，表现为怎样生命的表观。慢慢地，这样的观察深刻了、真实了，乃至能够绵密了，他自然就会不一样。六界是类似的，不去多说。

六入处是眼、耳、鼻、舌、身、意，是重于生理层面的剖析。

“六入处”是注重于生理层面的，没有错！“眼、耳、鼻、舌、身”，

这是说的五种生理的感官，也是我们人从外界获得信息最主要的五种通道。甚至可以说，如果没有这些，第一我们无法感知外界，第二我们很难跟外界发生有效的交互。前面五个是偏于生理的，“意”是偏于心理的，这样简单地说。

这个人如果能够认识到，整个生命只不过是“眼见色、耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触、意知法”而已，他如果常常地这样如实地观察，那么，也就慢慢破除了过去关于有我的迷谬颠倒想。

总括来说，阴、界、入即是我们身心活动的全部。

除此之外，没有什么“我”。反而插入一个一般人以为的那样的“我”，这个生命没有办法得到正确的说明。而一般颠倒的凡夫，是觉得没有“我”，这一切没有办法解释说明，这恰恰是错误的。

佛法的修学，是以此为范围的，而修学的内容，就是从中体证“无我”。

什么叫“无我”？

“无我”即是“我”的否定。

《佛陀的启示》中有这一类表达（不保证是原话，你们可以去看）：“所谓‘无我’，就是没有与‘我’对应的真实。”这个表达很好！和这里说的“‘无我’即是‘我’的否定”是一个意思。只是这种表达更容易概念化；概念化了，人就觉得自己已经理解了，但是实际上没有任何生命的体验。

这里说的“我”，是“自性”的意思，印顺法师依据龙树菩萨《中论》〈观有无品〉的前两颂，归纳出“自性”的定义是“自有、常有、独有”（《中观论颂讲记》第二五三页），而我们所执的自我，“即在此意义上，附入意志的自由性”（《佛法概论》第一五八页）。

这话说得都非常好！“自性”不是谁栽赃给我们一般人的，而是我们一般人不管在有情、无情这任何法上，都感觉一一法有那样实在的、自成的自体。

自有：

所谓的我就是我自己，这个杯子就是它自己等等这样。感觉上就是，我也好，法也好，背后都是有它自己的自体。体会一下呢，它就是自成的，就是所谓“自有”。

常有：

而且感觉的我也好，杯子也好，直觉认知中都不是在变化的，都感觉这个杯子一直是这个杯子，那就是感觉它是常的。

独有：

而且是“独有”——不待于他缘的。

像这些都是属于一些根本性的迷谬。我们认知中有这样的错误，被称为自性见；并不是人家在哲学上给我们的栽赃。认识不到这个，是迷谬的表现。

“而我们所执的自我，‘即在此意义上，附入意志的自由性’”，感觉我是有这样的自在性、主宰性。

“无我”即是说：生命中没有任何“自有、常有、独有”的部分，所有的存在，都是因缘条件下的存在，当然也没有什么绝对自由意志。

这个要注意！“绝对自由意志”就是所谓的自在义；那是不存在的。这里用的是“绝对自由意志”这个词，什么意思呢？相对的自由意志有没有呢？可以有啊！眼前放了一个水杯，喝还是不喝？这是可以有抉择的，这人相对的自由意志是可以存在的。连相对的自由意志都没有，如果是有因果观的话，就变成了宿命论，所谓的“一饮一啄，莫非前定”，那不是真正的佛法。但是认为有“绝对自由意志”，那更跟生命的现实是背离的。

人们“意志的自由性”中，最粗显的就是“主宰欲”，而在主宰欲的展现中，伤害最大的莫过于愤怒、发脾气了。

这种“主宰欲”，大家一定要注意！特别是希望自己真有一点修行，真正走上佛法向于慧观方面的发展，对这个（主宰欲）要有觉知，要有洞察——知道这后面荒谬的基础和随顺它的愚痴，以及贪、嗔所带来的苦果，这样，内心就能够不随顺。

“主宰欲的展现中，伤害最大的莫过于愤怒和发脾气”，这是说的嗔恼及它所支配的身、语。

脾气一来，理智就不见了，伤害性的言词、行动纷纷出笼，而可怕的是伤害越大越觉得痛快。

这是很可怕的！这是什么呢？这相当于说，自己造作了身、语、意的恶行，还以此为快。这会增加前面的恶业感果的能力、引果的程度，会使恶业

感果的时候更有力量，引的恶果更强盛；这并不是好事，这是真正可怕的事。有时候，对于一些不喜欢的人、嗔恨的人，幸灾乐祸，这是大不吉祥。

最后，不仅伤害对方，也伤害自己。所以，学佛者对自己发脾气一事，切莫以为理由充分，理所当然而等闲视之了。

这从生命根本来说，就能够看到嗔恼的荒谬、没有道理。如果觉得自己生气、发脾气是理由很充分的，那说明自己智慧不够。关于不嗔恼这件事，前面有一个故事讲到了一些，这里先不再多说了。

五、我们常常可以听到这样的说法：佛法有八万四千法门（修学方法），有无限的善巧。又说，一切善法皆是佛法。佛法的修学方法，固然为了适应不同个性倾向必须广开法门。然而，烦恼的止息，生命的解脱，却是学佛者的共同目标，即使释迦牟尼佛也是止息烦恼的解脱者。

这是说，虽然为了适应不同的根性，确实有必要用多样性的方法来广开法门，接引众生。但是，真正的修行是有它共同的目标的，共同的终点的，那就是“烦恼的止息，生命的解脱”，烦恼尽断，得涅槃妙乐。这里说，我们的本师释迦牟尼佛也是止息烦恼的解脱者，我们最后也必然踏上这条路，走到这一站。

而止息烦恼与解脱的关键，就在于无我的实践。

诸位知道吗？这本来是很简明的佛法，也是很根本的佛法；但是今天，作为一个佛教徒的你，或者一个喜欢佛法、好乐佛法、愿意运用佛法来改善生命的你，知道这一点吗？

所以，严格来说，不管您选择了哪一种修学方法，修出离心也好，修慈悲行也好，乃至于日常生活的观照觉察、打坐、参禅、念佛……一定要能将修学的内容，与无我对焦，才算是真正进入了佛法的修学，也才算是佛陀的礼敬与供养。

关于“无我以及无我的修行”这个话题，说简单很简单，简单到三法印的三句话——诸行无常，诸法无我，涅槃寂静；说复杂也可以复杂，因为整个《阿含经》不管什么法门，修到后面，可以说都是无我慧的引发。

《阿含经故事选》后面关于“法”的部分，有不少是与此相关的，到那里我们再逐渐地、一点一点地深入和拓广。因为时间关系，今天就暂时说到

这里为止。

【佛法问答】

好！下面，大家如果有问题，可以提出来，我们做一些探讨。看，这里有一个问题：

问题1、何为“由近及远”的修行

法友：师父好！《成佛之道》第一章中有：“遵循成佛的正道，才能由近而远，自浅入深，到达成佛的目标。”其中的“由近而远”怎么理解呢？谢谢师父！

法师：“由近而远”是说，从自己生命中与自己现在、当下生命状态比较切近的目标着手，然后逐渐达成更高远的目标，简单说就是这样。

比如作为一个初学佛法的人，一个一般世间的凡夫，我们每个人身上可能有一些问题，比较严重的烦恼，也就是所谓的毛病。可能这个人贪比较重，那个人嗔比较重，这个人在五戒方面——不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等等这些跟一个人进德修业很基础的东西上，他这些方面做不好，那个人是那些方面做不好。在这些与自己生命切近的下手处方面入手，这叫作“由近”。那逐渐地从五戒、十善的修行开始，一步一步地增强自己的福德、智慧这二道的修行，或者说戒、定、慧的修行，慢慢地能够实现类似于涅槃解脱，乃至如诸佛因地一样修行菩萨资粮，最后成佛的远景，那叫作“及远”。这是简单地说一下。

如果愿意的话，你可以去参照一下网盘上对于《成佛之道》讲解的音频。

问题2、为何僧宝讲的佛法更为生动

法友：顶礼法师！刚才听到您说背诵下来口耳相传，但是弟子听这些故事时特别有感觉，很有受用，于是忍不住与别人分享，明明差不多是您的原话，但是自己都觉得自己说出来时特别苍白，与听的时候完全不一样。什么原因？怎么办？

法师：我下面说的话，仅仅是作一些建议和参考，请不要理解为“是某人在自我夸扬”。是这样：你仅仅是语言的复述，没有自己生命的感受，是连自己都打动不了的。自己说的时候，想要是从内而发的，那先要在内心具有它，这样，你的表述不是对于某种话的复述，而是对于自己生命状态的描

述。你吃过某个好吃的，你的一位朋友没吃过，你在给他描述的时候，他虽然没吃过，但是他看你说得这样津津有味，他就觉得那个东西真好吃，于是他也会想吃。如果你仅仅是背书上的一些描述，还没等你背完呢，他就觉得没有意思，你也觉得没有意思，这是类似的情况。

所以，佛法的这种传递为什么需要僧宝的住持？一方面是因为戒，另外一方面是因为僧宝是佛法的实践者。作为一个依法而行的僧团，他们传递的佛法是活着的佛法，可能跟一般情况下——自己看书或者是自己阅读——有一些不同，可能而已。那这个问题就说到这里。

时间关系，今天就到这里。

我们一起合掌，来做一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

012-1. 佛灭后的“大师”

{ 孰可依？自依法依莫余依 }
{ 如何学？释尊教诫正法律 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们今天来学习《阿含经故事选》的第十二则〈佛灭后的“大师”〉。我们能够看出来这连续的几个阿含经故事，都是在佛陀游化人间最后时段的一些写照。这一则故事涉及到了世尊临入灭之前一些很发人深省的教诫，我们一起来学习。文说：

佛陀八十岁那年，在竹林村最后的雨季安居期中生病了，患了严重的腹泻。那时，因为当地饥荒，只有尊者阿难随侍在侧。

佛陀最后的安居处是在竹林村。佛陀住世的时候，他的这些夏安居的地方，很多都可以从记载中找到。

我们从前有说过，有一些人以为佛陀在世的时候带着比丘僧团的乞食，好像能够那样的维持乞食生活是因为总是有人供养。实际上也会遇到饥荒，也会遇到一些主要信仰其他宗教的地方，在这些地方难免会有一些困难，比如像这里说的“饥荒的时候”。

饥荒的时候，为什么只有尊者阿难随侍在佛陀身边呢？原因并不复杂，因为在饥荒的时候，受当时整个物质水平的限制，这一个村子支撑不了多少出家人。出家人过乞食为生的生活，他实际上是把自己生命延续的这些因缘，完全托诸于其他善心人士的布施。那他来做什么呢？当然不是游手好闲，当然不是得过且过，而是把自己全部的生命都投入到最有价值的事情中去。这

个最有价值，就意味着向于自他究竟的安乐去努力。这当然不是一般从事什么工作养家糊口，创造的价值所能比拟的。这个事情，如果能以放弃一切世间法的方式来做的話，确实是能够以更有效的形式来展开；更重要的是在当时佛世的时候，大家普遍认同的出家修道的形式也是这样的。

既然在饥荒年代，一个村子支撑不了太多出家人乞食，那么佛就让大家分散到各处去乞食，所以，当时因为饥荒，只有阿难尊者作为侍者随侍在佛陀身旁。在佛陀游化人间的最后二十多年里，一直都是阿难尊者做侍者。

眼看着佛陀病了，又没有其他人在，尊者阿难既担忧又惶恐，但想到佛陀尚未对比丘们有任何的遗命，应当不会入灭，就宽心了不少。

佛陀那个时候的年龄已经很大了，八十岁。色身也呈现出一种衰老的相，而且到那个时候又呈现出了病态。没有其他比丘在身边，只有阿难随侍佛陀。阿难尊者实际上是有一些压力的。

阿难尊者这个时候是证了初果的圣人，只是他没有致力于去证阿罗汉。阿难尊者是属于特别通达教法的，虽然他自己没有证阿罗汉，但是他可以指导别人证阿罗汉。包括后来因为一些因缘的激发，他需要迅速地证阿罗汉，他也就在一夜之间证了阿罗汉。

正因为他当时还没有完全的离欲，所以这里说他有担忧、有惶恐；这不是奇怪的，这并不是贬低圣人。初果须陀洹的主要特点是断了欲界的三下分结（身见、戒禁取见、疑），这里并没有彻底的断除贪嗔的事情，所以他有担忧、有惶恐，这不奇怪。

阿难尊者当时内心的逻辑是怎样呢？他以为佛陀还没有对比丘们留下任何遗命，比如说“僧团交给谁，以后怎么样”这些，既然还没有说这些、安排这些，应该还不会入灭，所以他想到这儿，又比较宽心。因为他对于佛陀的功德或者是说佛陀的一些能力，他是知道的，知道像佛陀这样非常善巧于禅定的人，对于生命状态的把握是有很不一般的方便，所以他知道既然这些事情没发生，佛陀应该还不会入灭。这是他自己这样想，内心的逻辑是这样。我们接下来看：

待佛陀病好转，可以出房走动时，尊者阿难才放了心，并将他的想法告诉了佛陀。

佛陀后来有所好转，可以出房走动，阿难放心了，并把佛陀之前病比较重的时候，他自己这个想法跟佛陀说了。

佛陀听了，回答尊者阿难说：

“阿难！我对大家的教导，一向是毫无保留的，大家还期待我指示什么呢？如来从不以自己为领导者的，只有自认为是领导者，才会留下遗命。我已经老了，八十岁的身体，就像一部中古车一样，只有靠不断地维修，才能勉强维持。所以，大家是不能一直想依靠我的，应当依靠自己，依靠法；因为除此以外，就没什么好依靠的了。”

这是一段非常出名的教诫。佛陀听了阿难说的“认为佛陀还没有给比丘们留下遗命”这样的想法，佛陀有了这番教诫。

佛陀问阿难说：“我对大家的教导，一向是毫无保留的，大家还期待我指示什么呢？”也就是说，佛陀没有保留什么秘密。佛陀觉证了正法之后，自己不在林间安受法乐，也没有直接入涅槃，而是来到滚滚红尘中化度有缘的众生，对这些众生都是指导他们怎样的觉悟如实之道，去完成生命最圆满的变革。像佛陀这样充满了慈悲和智慧的人，彻底地破除了私欲、我见的人，他有什么好保留的呢？他又为什么要保留呢？那佛陀说：“你如果能够理解我是毫无保留的，那么你们还期待我指示什么呢？我该告诉你们的这些教法，难道不都已经告诉你们了吗？你们要做的，不就是按照听我教导的法去实践吗？”这就是佛陀这句话的意思。

下面说：“如来从不以自己为领导者的，只有自认为是领导者，才会留下遗命。”大家在这里能体会出什么来吗？能体会出佛陀彻底离欲的自在风光吗？

我们看世间人，常常放不下——在世的时候放不下，临要离世了还放不下，还希望自己开创的局面能够怎样的被延续下去，还在想着接班人等等这样的事情。特别在佛陀住世的那个时代，古印度的国家政权形态基本上都是世袭的，人们在世间家族的财产以及一些事业的传承也是有这样世袭的，所以，人们在这样的政治、文化、习俗背景下，很自然的就把世俗的那一套，套到僧团中。而没有意识到世俗中那种世袭，那种前人指定后人的继承，这里边有多少执着我、我的意志的延续，而这执着后面又有多少荒谬啊。

佛陀是一个真正有圆满智慧的人，也是因为这样圆满智慧彻底离开了颠倒的人，离开了种种烦恼（包括贪欲，包括嗔恚，包括愚痴）的人，所以他才没有这些。佛陀的世界里，只有离欲的安稳、寂然的快乐。他从来不担心什么，他甚至都不担心他三大阿僧祇劫行道觉证的正法，宣说出来而形成的佛法与佛教，会在有一天消灭。他不仅不担心，还告诉弟子们这会发生。

说到这里，我们不妨做一下对比。你见到过除了佛教之外哪一个宗教，在自己诞生那一天就预言了自己有一天会在这个世间消失吗？其他的宗教总是投射着人们自我长存的这种妄想，所以在宗教形态上变成了这种宗教的最后怎么样的大圆满，在他们的传说中或者是亘古长存，或者是最后获得怎样的永恒。

佛陀是一切智人，他是一个彻底离欲解脱的人，他不需要这些荒谬的想象来麻痹自己，来让自己自我感觉良好，从中得到一种虚伪的安全感和自我的存在感。佛陀明确地说：“佛法会发生变化，乃至有一天会在这个世界上消失。”这就是佛陀，一个有智慧的人；我们怎能不为他的智慧所感动呢？

说到“如来从不以自己为领导者的”这句话，在经里、律里我们是能够从不同的形式看到的。以为自己是领导者的人，其实他的手中是有权力的，他是认同“我拥有这种权力”的。像佛陀这样的一切智人，是不取着任何事物乃至说任何的社会关系是属于我的；因为那是错误的。所以，在佛陀的内心中，也没有这种错误的认识，以为自己是僧团的领导者——“我从来不以我是僧团的领导者”，这就是佛陀的话。从前我给大家说过，这句话在经中的一种表现形式，叫做“我不摄受僧”。佛陀并不觉得这个僧团是属于他的，他是僧团必然的领导者，甚至也不觉得他有这样的义务、责任去告诉僧团、告诉这些比丘僧们，你们之后应该去跟随谁，或者应该怎么样。虽然后来佛陀有所教导，但也都是因为有人发问。

“如来不以自己为领导者”这句话，后面有很深的意思。我曾经在一些场合和一些法友说，出家人不应该拥有世俗权力！实际上彻底地说，出家人不应该以为自己拥有任何的权力，不管是僧中的，还是世俗中的。以为我是领导者，以为我拥有什么样的权力；内心中还是有种种错误在发生，而且也在某种意义上背离了佛陀的身教，背离了佛陀的教法。

“只有自认为是领导者的，才会留下遗命”——某某如何如何？某某如何如何？佛没有这样。这句话，我请大家深思，而且应该拿它去对照后来佛教中的一些情况，包括今天的。

下文：“我已经老了，八十岁的身体，就像一部中古车一样，只有靠不断地维修，才能勉强维持。”佛陀说这个色身已经衰老了，八十岁的身体，那真的就像一部古老的车一样。也不是说还完全不能运转，但是需要不断地维修，才能勉强维持。

“所以，大家是不能一直想依靠我的，应当依靠自己，依靠法；因为除此以外，就没什么好依靠的了。”这句话在佛法中是非常出名的。“当自依止，法依止，莫异依止，莫余依止”——大家应该依靠于法，依靠自己如法而行，而不是依靠其他的什么人，也不是依靠自己以外什么神奇的力量。这句话另外一个版本的表达是：“自洲自依止，法洲法依止，不异洲不异依止。”洲，就是水中的洲渚，露出水面的小片陆地，意思是生死大海中的落脚处、依靠处。

这里说自依止，法依止，那跟我们平时所说的皈依三宝矛盾不矛盾呢？这个问题我先不在这里做直接回答，大家不妨先思考思考。好！下面说：

怎样才是依靠自己，依靠法呢？那就是应当努力在自己的身体、感受、心念、想法上专注觉察，来止息一切忧愁烦恼。我入灭后，能够这样修行的人，一定能够达到最高的成就，那就是我真正的弟子了。

佛说了应该依靠自己，依靠法。那怎样才算是依靠自己，依靠法呢？佛陀这里说的是应该修四念处，应该努力地在自己的身、受、心、法上专注觉察——身体，感受，心念，这个“法”不仅仅是想法，包括了类似于五蕴等等这些上，来专注觉察，来止息一切忧愁烦恼。

为什么在这上专注觉察，能止息一切忧愁烦恼呢？因为对于身、受、心、法的专注觉察，恰当的用心，可以引发对于生命的如实知见，破除根本的我执——这样使人一直流转生死的根株。这就能够根本地破除由我而引发的一切烦恼。这样一切烦恼的止息，也就是涅槃，所以佛说“我入灭后，能够这样修行的人，一定能够达到最高的成就，那就是我真正的弟子了”。佛跟阿难有了这番交流——

之后，佛陀又继续往西北方游化。最后，在末罗国首都波婆城接受铁匠纯陀的菇茸供养，引发更严重的腹泻。

这一段故事，我们之前有谈到过——“铁匠纯陀的最后供养”。佛也说，佛入灭之前的这个供养，和佛成道之前的供养，二者之间没有什么差别。

佛陀的这个色身更加地衰朽了——

勉强走到拘尸城，为一位名叫“须跋”的婆罗门说了八正道，引导他证入阿罗汉后，就在城中沙罗林中的双树间入灭了。

佛临入灭之前，有一个年龄很大的外道修行人，叫做须跋陀罗，他去见世尊，世尊为他说了八正道，这就是佛亲自度化的最后一位弟子。这位弟子不忍心看到佛陀在他之前入灭，所以请佛允许他先入灭，包括佛陀的上首弟子舍利弗、目犍连——过去诸佛的上首弟子也都是在佛陀入灭之前，自己先入灭。

佛陀——

临入灭前，告诉尊者阿难说：

“阿难！你们之中，如果有人以为‘大师的教导没有了，我们再也没有大师可以依靠了’，阿难，可别这么想啊！我成佛以来所说的经法与戒律，就是你们的大师，你们的依靠。”

佛入灭，这些已经彻底离欲解脱的阿罗汉们没有忧悲恼苦，只是感叹“世尊入灭一何疾”！特别是一些三明六通俱解脱的阿罗汉，自己也具足一些很神奇堪能的阿罗汉，知道像这样的人是可以、能够长久住世（一劫）的，但是最终因缘没有具足，佛陀以在他八十岁的年龄就入灭了。

还有一些没有离欲的弟子会感到伤感，甚至感到惶恐，感到顿失依怙，所以佛陀对阿难说：“阿难！你们之中，如果有人以为‘大师的教导没有了，我们再也没有大师可以依靠了’，阿难，可别这么想啊！”人们很容易这样想，因为一般人总是找一个人格化的依靠，然后把自己所有的美好情感倾注上去，同时也把自己所有的美好想象投射上去——我很抱歉，我说出了这样的事实，但这是真的。包括在各种信仰中，包括在一些非常浓烈的情感中，总是能够看到这样的情况。

佛对他弟子们的教导说：“你们不要这样想。”因为佛曾经在余处说过：

“我就算长久地住世，我能够做什么呢？我也不可能直接给你解脱，我所能做的还是教导你们该怎样做，不该怎样做。但是这些，我有什么没说吗？我都已经告诉你们了，这就是我成佛以来所说的法与律啊！你们只要能够尊奉这样的法与律，与我住世有什么差别呢？反过来说，如果你们不能够尊奉这样的法与律，就算我住世，又有什么用呢？”所以佛说：“我成佛以来所说的经法与戒律，就是你们的大师，你们的依靠。”

我们佛弟子，最后能够究竟解脱，靠的不是谁的恩赐——哪位佛陀的恩赐，哪位菩萨的恩赐，哪位了不起的善知识的恩赐，更不是哪位神灵的恩赐，都不是这样的。那是如何呢？是我们自己的身心愿意随佛法去运作、去改变，当这种练习达到它质变的点的时候，我们会引发无漏智慧，尽断烦恼，得到佛法中的究竟解脱。一个行菩萨道的人，他要做的事情会更多，所以他需要更长久的时间、更广阔的因缘去具足这些资粮。我们所依靠的，并不是来自于谁、来自于哪个人的特别的一种他力的给予，归根到底是我们的身语意如法运作，归根到底是我们身心五蕴与其他五蕴聚的交互，是这些而已。

好！这是佛陀入灭之前的教导。我们看下面的文：

佛陀入灭后不久，尊者阿难在摩竭陀国首都王舍城游化，住在城北迦兰陀竹园的竹林精舍。

这天早上，尊者阿难打算入城乞食。由于时候尚早，尊者阿难就顺道去探访一位名叫“瞿默目犍连”的婆罗门。见面寒暄后，瞿默目犍连就问：“你们当中，有哪一位比丘的能力，与尊者瞿昙（佛陀）一样的吗？”

这是佛灭不久，在王舍城竹林精舍的事。“瞿昙”是中国古时翻译经典的时候，对于佛陀名字的一种音译方法；在印度，这也是对于佛陀一种中性的称呼——直呼其名。面对这个问题——

尊者阿难回答说：“没有！因为世尊是法的先觉者、教导者，所有比丘，都是依从佛陀的教导而成就的，就从这一点来说，是没有任何比丘能与世尊等同的。”

阿难尊者的回答很明确——没有哪一位比丘的能力，是与佛陀一样的。为什么呢？因为佛陀是这个世间“法的先觉者和教导者”，是“法的创觉者和传授者”。在这一期佛法中，它的来源就是本师释迦牟尼佛，是他在最后

生没有老师教导的情况下，自己凭借过去足够充分的因缘，觉证了这样的正法，所以说佛陀是法的先觉者，或者是我刚才用的另外一个词，叫创觉者。

佛陀作为法的先觉者，并没有自己一个人躲起来安受法乐，而是出来教导众生，所以有随他出家的比丘众。这些比丘众中，没有谁像佛一样是无师自悟的，都是听从了佛的教导之后，修行获得成就的。

这种教导，下至一句话。我们不要以为学习佛法，每一个人都需要长年累月这样的学习，在他最后成熟的那一生，可能真的就是一句话就够了。但是，这个人吃到第七张饼吃饱了，并不是说只吃第七张饼就好，前面的都发挥作用，可能后来人只看到他吃第七张饼而已。

其他所有比丘的成就，包括这些阿罗汉，都是依于佛陀的教法，也就是佛陀的教导。从这一点来说，没有谁、没有哪一位比丘是能与世尊等同的。

这一点有什么特别的意义呢？我在有一些场合谈到大小乘话题的时候说过。虽然佛陀也说他自己也是阿罗汉，但这是从“杀贼”或者是“应供”等等这些意思来说明的。并不是说，他的功德，他的果德，他在佛果中这一切功德，与阿罗汉所有的一切功德都一样，并不是这样。

一个很重要的区别就是，佛陀在这样无佛无法的世间创觉了正法，并且教导弟子众建立教法，这并不是任何一位阿罗汉能做的事；阿罗汉是佛的声闻弟子能够成就的无学果位，他们总是从佛而学的。这是两种不完全一样的结果，虽然在解脱苦边没有差别，但是这两种果德并不完全一样。两种并不完全一样的果德来源，它的原因就是两种不一样的因行——因地的修行。

如果导致最后阿罗汉果证的这一种被称为是“小船”的话，那么导致佛陀这种更圆满、更广大果证的修行之路，当然可以被称为“大船”。所以，如果从这个意义上说，我们实在没有必要对于小乘和大乘有什么不平；如果我们能够认同佛陀的功德，确实不是一般的声闻无学所能够比的话，那有什么好不平的呢？又有什么好否定所谓大乘的呢？大乘归根到底不是别的，它不是哪一部所谓的大乘经典，它也不是大乘某一派的思想，而是世尊整个大小乘佛弟子们共许的发心修行，乃至成道，就是整个大乘道的表现。在结果上的不同，其实是表征着因地的差别、修行的差别，这没有什么好奇怪的。好！我们接着向下看：

此时，奉摩揭陀国阿闍世王之命，在王舍城督导建设，以防御跋耆国来犯的大臣禹舍，也正好来访，就加入了他们的谈话。

这后面一段，又是跟法关系比较密切的对答，很有意思。这位大臣禹舍呢，他也是跟佛陀、跟阿难他们打过一些交道的，我们之后会在《阿含经故事选》里讲到“七不衰法”，那里还会提到他。

今天因为时间原因，我们《故事选》的内容先不向下讲。

【佛法问答】

来跟大家做一些问题交流。

问题1、佛告诉弟子们“自依止”，跟“皈依三宝”不矛盾吗？

法友：顶礼法师！文殊菩萨为什么一路指导善财童子去寻找某某善知识去依止，而不是让他自己依靠自己？

法师：这个问题问出来，其实是跟我在讲的时候问大家的一个问题相关联的。佛告诉弟子们自依止，法依止，莫异依止，莫余依止，跟我们所说皈依三宝有没有矛盾啊？这是我问大家的问题啊。那请问：不管是问这个问题的法友，还是其他的听众，你们怎样想呢？矛盾不矛盾呢？

这个问题看起来其实很简单，但是未必是我们每一位法友都能够真正的认识它。我还是希望大家自己去思考，什么问题我都直接说了，可能没什么意思。不过这个问题我从前讲过，不是在这儿，在其它地方讲过。大家先思考着，等之后这个问题在整理的时候，我会把从前讲的内容交给其他的这中间做工作的师父们，发出来。到时候大家再看，我希望大家也思考思考这个问题，好吗？

这个问题很好，但是也很重要，如果不能够正确认识的话，恐怕会有偏颇。

相关链接：

皈依三宝，意义在于认识真理，认识流转与解脱，认识苦与乐；认识流转与解脱的规律，苦与乐的规律；按照规律，去出离生死得解脱，去离苦得乐。佛与僧，都是围绕着这样的规律——法；佛是法的觉证者，宣说者；僧是法的实践者和弘传者。皈依法僧，不只是顶礼，和嘴上说，更重要的是要如说而行——信受佛法僧的教诫，愿意依之而奉行，实现生命根本转变的

实践。这种实践，主要是内心的根本变化，含摄与之相应的身语。从这个意义上，生命的根本改善，在于自力的实践，而不是外在的拯救。

佛法僧三宝，当然是我们皈命依靠的，但是，三宝起的作用，是开药方，是指路径；然后，药要自己去吃，路要自己去走；然后，自己治愈自己，自己到达地方。从三宝处得药方，得路径，因此要皈依三宝；因为要自己服药，自己行路，并且最终自行治愈，自行到达，所以要自作皈依。

三宝之中，法为核心——佛之所以为佛在于觉法说法，僧之所以为僧在于乘法持法。皈从佛法僧，是为学行法与律。

三宝，是生命走向光明与解脱的殊胜外缘，是增上缘；内心如理作意，身语随顺法化，是自作皈依，是亲因缘。如强调努力的达成，就要强调自作依止；如强调努力的方向与方案，就要强调皈依三宝。自依止法依止，是皈依的真实义。如果强调二者差别，从次第上，要依止外在的三宝，引发身心真实断恶修善的功能，如法修行；又由如法修行，自作依止，而有断证功德，才有真实的佛宝与法宝的出现，弘扬法宝。从引果的直接力量，要特别强调自作依止，如经说：“自依止，法依止，莫异依止，莫余依止。”

问题2、“为利众生愿成佛”与“勿近愚痴人”是否矛盾？

法友：师父好！共修课发心偈中有说“我以所行施等善，为利众生愿成佛”，与《吉祥经》中的“勿近愚痴人”，两种意境觉得有些不解呢？

法师：这有什么不理解的呢？“我以所修施等善，为利众生愿成佛”，这是希望利益众生。不解，是不是以为“勿近愚痴人”有舍弃众生的意思呢？

这里是这样说，大乘佛法或者是说菩萨道的修行，是以普遍利益一切众生为它的原初动力，也就是所谓的“大悲心为上首”，希望一切众生究竟的离苦得乐，菩萨的所有修行都是为了完成这个最圆满的目标而已。真正的菩萨道，实在来说，就是“毫不利己，专门利人”的，就是因为这样利他行的最终的圆满，成就无上觉道。与《吉祥经》中讲的“勿近愚痴人”一定矛盾吗？并不是。

我在讲《吉祥经》“勿近愚痴人”这一句的时候，常常说，这个“近”，指的是亲近。这个亲近，有物理距离的，也有内心的——物理距离的，是跟这个人打交道；内心的亲近，是跟这个人为伴党，跟他为好朋友。不是别的

好朋友，是同流合污的好朋友，也就是采取跟他一致的价值观，乃至行事方法等等，这样的亲近当然是有问题的。

菩萨利益一切众生，但是菩萨随顺一切众生的恶法吗？当然不是。菩萨即便在物理距离上接近了一个为恶的、邪见的这样愚痴的有情，他也不会采取跟他一致的价值判断，跟他一样的认识角度和结论，所以，菩萨虽然可能为了帮助一位邪见的，乃至愚痴的有情，物理距离上接近他，内心也对他充满了慈悲、温暖等等，但是菩萨的内心没有这种对他恶邪见或者不善法的随顺。

“勿近愚痴人”，是为什么啊？是为了疏远而疏远？为了远离而远离？当然不是。是为了避免受到这样愚痴人的恶劣影响，导致自己也变成类似的样子。

“勿近愚痴人”，是在《吉祥经》中很早出现的教诫，为什么呢？因为《吉祥经》种种吉祥，也是有它基本的浅深次第的。我们首先要是想学好样子，我们要给自己创造一个相对好的环境与条件。我们能够常常的接触一些好样子的人，内心和行为就自觉、不自觉地受到这些好的影响，否则亲近愚痴人就是反过来的效果。“近朱者赤，近墨者黑”，就是这个道理。

如果这个菩萨内心有自己稳定的价值观，有非常稳定而强盛的菩提心、慈悲心，有这样的智慧等等，和合而成的圆满的菩提心，有这些来摄持的话，那他跟这个愚痴人的接触，就不会发生因为接触愚痴人而导致自己产生负面影响的问题，而是发生了“勿近愚痴人”下面的情况，就是“应与智者交”——“近愚痴人”的这种负面情况不会出现，而在那个愚痴人身上会得到“应与智者交”的利益，这句话你应该能够听懂了吧？！

“忍耐与顺从”这些，像《吉祥经》的讲解，我从前有，你可以找来先听一听，这里不再太多讲，好吧？！

问题 3、何为阿罗汉生死自在？

法友：请教法师，阿罗汉生死自在，可以自在死，亦可自在生，但如入无余涅槃，似难能自在生，是生死自在的前提错了吗？感恩您！

法师：“阿罗汉生死自在”，这是我们汉语里面的一种修辞方法。修辞方法中的一半是虚指，这个“生”是虚指，“死”是实指（我们古汉语的修

辞中，常常有这样的情况，虽然两个并举，但是一虚一实）。阿罗汉没有受生的事，所以呢，他也不存在后面再受生的因缘，因为他是尽断了烦恼，没有了润业受报的这种因缘，当然也就不再（受生）。因为你没有从语言上把握好这个词，所以可能是有一些觉得矛盾，实际上并不矛盾。

阿罗汉为什么在死亡上可以有自在呢？

并不是每一位阿罗汉都可以，这个我从前讲过，在说到佛陀舍报的时候我讲过，佛陀在跟阿难说他要在三个月之后入灭，之前他其实跟阿难说了一番话：“若有四神足好修好断，能住世一劫，若减一劫。”甚至这话说了三遍，我当时有解释。“四神足”是欲、勤、心、观，是指的从这几个方面得到如意自在的禅定，甚至引发神足这种变化。那其实呢，这个人不必说非要有无漏智慧，甚至不必是阿罗汉，他只要是四神足好修。当然了，四神足实际上我们看到主要是在佛弟子中具足。只要他在禅定上有特别的善巧，他其实是在寿命上得到自在的，寿命如果想长是可以更长的住世，是可以有这个情况。只是阿罗汉呢，不贪生亦不乐死，懒得在没有特别因缘情况下去做这件事。

再反过来说，也不是所有阿罗汉都能，慧解脱阿罗汉基本不能，因为慧解脱阿罗汉基本上没有色界禅以上的这种禅定。俱解脱阿罗汉也不见得是人人能，四神足好修好断的俱解脱阿罗汉能。那么问题来了，不是阿罗汉的不可可能？如果他不是阿罗汉，但是他四神足好修好断，也是可能的。

这里更深的，我不去展开，说深了也蛮深的。再涉及到一些其它的宗教现象，包括其它的一些带着一点神秘的现象，可以说很多，意义可能不是特别的大。这个问题就先回答到这里。

问题 4、大乘与小乘之区别

法友：大乘与小乘的区别在哪？是不是没有大乘与小乘经典之分，只有修行者自己修行的结果而已？

印慈法师：大乘、小乘的区别，以及它们两千多年的这些“官司”，这个话题要说起来实在是太长。最简单的说大乘、小乘的区别，我们就实践的人来说，就实践者来说，大乘、小乘的区别只在发心——这个人有真实的菩提心，他就入大乘行者之林；这个人退失了菩提心，他就从大乘行者之林中

退出，就是这样的简单。至于说是不是一定退到小乘行者中？他也许连出离心也退失了，那他就退到了不修行的人群中去。

所谓小乘的修行人，并没有什么不好，证阿罗汉是世间非常值得庆喜的事情，只是比起诸佛世尊因地的那种努力和最后成就的果德，还是有所不如罢了，并不是有任何不好。我们过去汉传佛教对于声闻乘（我其实不太喜欢用“小乘”这个词）的贬抑有一些过度，这也是要大家再去把握的事情。

时间关系，更多的探讨在这里就不展开了，还有其它一些地方曾经讲到过，或者用文字表达过类似的内容，也可以去参考。

今天晚上的共同学习就到这里，我们一起合掌做个回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

012-2. 佛灭后的“大师”

{ 孰可依？自依法依莫余依 }
{ 如何学？释尊教诫正法律 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

我们今天继续来学习《阿含经故事选》的第十二则〈佛灭后的‘大师’〉。上一次我们学习了这一则故事的前半段，这一次我们开始从后半段的第一部分学起。前半段主要说明了佛灭度之后，释迦如来成道以来所说的“法”与“律”，就是佛弟子们的“大师”，佛弟子们的依靠。接下来文说：

佛陀入灭后不久，尊者阿难在摩竭陀国首都王舍城游化，住在城北迦兰陀竹园的竹林精舍。

这是佛陀灭度之后的事情了。当时阿难尊者在王舍城附近住。王舍城附近的竹林精舍，我们从前有提到过，是佛世时候僧团所拥有的第一个精舍、第一座僧园。下面文说：

这天早上，尊者阿难打算入城乞食。

这是僧团日常生活中的一部分。

由于时候尚早，尊者阿难就顺道去探访一位名叫“瞿默目犍连”的婆罗门。见面寒暄后，瞿默目犍连就问：“你们当中，有哪一位比丘的能力，与尊者瞿昙（佛陀）一样的吗？”

那一天，阿难尊者去王舍城乞食。因为时间早的话，可能很多人家饭食未具，阿难尊者就顺路去探访一位从前认识的婆罗门，叫做“瞿默目犍连”。两个人也有见面之后的相互问候，不要把佛世时候的比丘想象得不说人间话，

也有必要的礼节。

瞿默目捷连的问题，是与佛陀的灭度相关联的。释迦世尊已经入灭了，作为一般关心佛教、关心僧团的人，自然有这样的问題——佛灭之后的僧团是如何摄持，如何运作，如何共住的？

按照一般世间人这种受当时政治文化影响形成的世袭制，很容易就想到有哪一位有能力的比丘，来继承佛陀在世时的那种影响力，所以他有这样的问题：“你们当中，有哪一位比丘的能力，与尊者瞿昙（佛陀）一样的吗？如果有的话，可能你们现在就是在依止他共住吧？”但是，阿难尊者的回答是——

尊者阿难回答说：“没有！因为世尊是法的先觉者、教导者，所有比丘，都是依从佛陀的教导而成就的，就从这一点来说，是没有任何比丘能与世尊等同的。”

阿难的回答是否定的。为什么没有一位比丘的能力与佛陀一样呢？阿难说的理由是非常正确的，因为佛陀是法的创觉者（它这里写的是“先觉者”）。就是说，在这之前，在这一期佛法出现之始，是释迦牟尼佛最先觉证了作为真理的法，然后他出来教化众生，才有了佛法的流传，也有了依法学习而出家修道的僧人，所以说“所有比丘，都是依从佛陀的教导而成就的，从这一点来说，没有任何比丘能与世尊等同”。

如果没有佛陀，任何一位比丘不可能成就阿罗汉（佛世的这些弟子们的解脱，所证的无学果都是阿罗汉）。一位阿罗汉的因缘，必然是在一位佛陀的法化下，才有这样佛法的了知与实践，所以，如果没有佛陀对于法的最先觉证和宣说，就不会有后来比丘们的成就。

因此在《阿含经》中，有时候佛也提问诸比丘，问一些问题。比丘们如果知道，当然就回答。是对是错，佛陀会予以分别。有时候比丘们直接地觉得这个问题不知道怎么样回答，就会说：“世尊，您是法根，是法眼，是法依，请您教导我们。”

说佛是“法根”，是说佛是法的来源；说佛是“法眼”，是说佛是法的引领；说佛是“法依”，是说佛是法的依凭。这并不是说，如果这世间没有佛，那么作为真理的法也不存在。佛经中也说：“若佛出世，若不出世，法

性法住。”这是什么意思呢？就是不管是否有佛陀出现于世，作为真理的法都是一样的，只是没有人能够觉证，没有人能够宣说使更多人得到利益而已。

佛陀在菩提树下成道，觉证了正法，觉证了作为规律、作为真理的正法，而且并不自己耽于寂静的安乐，不惮劳苦地出来弘化，济度有情，所以，才有后来的随佛出家众（这些僧人们），以及修行得解脱的诸贤圣；从这一点说，佛陀是法的创觉者，也是教导者，这个意义上称为佛是“法根”——法的来源。那么，他也是佛法得以呈现的依凭，这是“法依”的意思。

并不是佛法依赖于佛陀才有，而是如果没有一位佛世尊出现于世，虽然这样离苦得乐的规律、真理一直在那里，但是没有人能够觉了，没有人能够这样去实践。因此佛陀出现于世，对于我们来说实在是非常重要的事。只要这盏佛法的明灯不灭，我们所有人的生命就都有着最圆满的希望。

这层意思，特别是我们后世的佛弟子必须要能够掌握的，不管是后世出家众也好，在家众也好，如果在佛法中有所深入，乃至说有所触、有所证，不要生起自大，不要觉得这是“我某某人”自己的智慧，应该反问自己——如果没有佛陀出现于世，宣说正法，我自己有可能生起这样的智慧吗？除非是独觉的根性，否则是不可能的。我们就应该知道这最初的因缘从何而来，知道这不可或缺的增上缘是从佛陀对于法的觉证和宣说而来，永远保持着一份感恩，也永远知道自己应该是一个谦卑的追随者，而不是像一些人自大成狂那样，认为自己是开创者。好！我们接着向下面来看：

此时，奉摩揭陀国阿闍世王之命，在王舍城督导建设，以防御跋耆国来犯的大臣禹舍，也正好来访，就加入了他们的谈话。大臣禹舍对佛陀入灭后，僧团的运作方式也感到好奇，就接过话题，问尊者阿难说：

“你们当中，既然没有一位比丘能和世尊一样，那么，有没有哪位比丘，是沙门瞿昙生前所指定的接班领导人，来成为你们的依靠呢？”

我们来看一下这段。在阿难尊者和这位瞿默目犍连婆罗门互相谈话的时候，有一位摩揭陀国的大臣也来到了这里。

这里提到了几个人名。“阿闍世王”，他是摩揭陀国老国王频婆娑罗王的儿子，他实际是犯了杀父的重罪，杀父上位的这样一个王子，但是后来有诚心的悔过，也敬奉三宝。“在王舍城督导建设，防御跋耆国来犯”，这是

当时的一个政治、军事的形式，当时跋耆族在摩揭陀国的北方，国事日盛，阿阇世王觉得要不然就提前先下手为强，伐灭了他们，要不然可能就要加强防御，免得日后有不安宁。后来还曾经派过这位大臣“禹舍”，在世尊还在世的时候，向佛问过关于是否可以发动战争的问题；如果我们一直学下去，会学到“七不衰法”，在那里会谈到这一段故事。

禹舍在一些地方也译成“雨势”，他来到之后，就加入了阿难尊者等两人的谈话。禹舍对于他们刚才谈到的这个话题，也就是“佛陀入灭后，僧团是如何运作的”感到好奇，他问了尊者阿难另外一个相关联的问题：“你们当中，既然没有一位比丘能和世尊一样，那么，有没有哪位比丘，是沙门瞿昙生前所指定的接班领导人，来成为你们的依靠呢？”既然没有哪一位比丘在能力上与佛陀一样，那么，有没有佛陀入灭之前指定的接班人呢？这反映的其实也是当时人们普遍的习惯和心态。当时的情况，不管是国家的政权，还是世俗家庭的财产，基本上都是子承父业这样的世袭。

很正常的一般人也会想：佛陀是僧团的领导者，那么佛陀入灭之前，一定会有所交待吧！关于这个问题，我们在这个故事的上半段特意说到了，佛陀说：“我从来也没有把自己当作僧团的领导者，只有把自己当作领导者的人，才会去安排接班人。”所以在这里，阿难尊者的回答是：

“没有！”尊者阿难回答。

接下来，雨势大臣又问道：

“那么，有没有哪位比丘，是僧团大众推举出来的领导人呢？”

好！不是世袭制，是不是民主选举制呢——由僧团大众推举出来一位领导人，来带领大家走上光明的未来？阿难尊者的回答是：

“也没有！”

这个时候，雨势大臣就问了一个相对尖锐，可能也困惑他的问题，那就是：

“如果是这样，那你们如何保持僧团的清净与和合呢？”

这是一个很现实的问题啊！“如果没有一个领导者，你们如何来保持僧团的清净与和合呢？”

为什么这样问呢？因为在当时大家熟悉的情况下，不管是家族，还是国

家，还是一些团体，总是有一个领导者在。“如果你们僧团既没有指定的领导人，也没有大家推举的领导人，如何保持僧团的健康呢？如何保持僧团的正常运作呢？”

于是，尊者阿难就告诉大臣禹舍说：

“我们是‘依法不依人’。我们沿着村落游化，在每月十五日集会布萨，大家依法、律，以彼此发问的方式反省检讨。如果有过失犯戒的，就依法、律的规定来处置，所以我们僧团得以维持和合。”

在阿难尊者的回答中，说到了一个非常重要的原则——“依法不依人”。用今天的话说，是依靠人治的，那叫做“依人”；依靠制度的，叫做“依法”。阿难说的意思是，我们是依靠制度的和合共住，而不是依靠人的和合共住。听着是不是有一些熟悉呢？

当然，这里的“法”，指的是佛法，佛陀所遗留下的正法律——“律”主要是指指出家众的戒律、戒律仪，“法”主要是佛所教导的关于定慧等等修行的事，以及关于有情流转、还灭的规律等等。“我们是‘依法不依人’”，是有这样的意思。

佛所制定的制度，其实是相当完善的。至少对于心向解脱的僧团来说，是足够用，也相当完善的。如果我们能够真正领会佛陀所留下来的制度的精神与细则，在保持地方适应性的前提下，尽可能地去贯彻它，那实际上，僧团的清净和合是有保障的。如果我们今天有一些情况出现，那我们就要反省：这个制度本身被理解、被认同、被尊重、被执行的程度如何，如果这些都不能令人满意的话，那就不要奇怪出现了种种令人不满意的情况。因为僧团的清净与和合，本来就是靠着对于正法律的学习、实行来得以保持的。

阿难尊者谈到了当时僧团的一些生活——“我们沿着村落游化”——不仅仅是为了乞食为生，更重要的是要将佛法传递给更多的人。在《四分律》中记载，佛陀甚至告诉比丘们：“你们不要两个人走在同一条路上。”那大概是僧团成型不久之后的事，每一位比丘还都是很宝贵的种子，因为出家僧人的总数很有限，所以佛有这样的叮嘱，甚至有这样的记载。“你们不要两个人走在同一条路上”，不是怕两个人互相说闲话，而是这样有点资源浪费。

可见，当时比丘们的游化，担负着很重要的弘法任务。

一个比丘如法的生活，靠他人的布施来维持自己的身命，正命而活，同时，将佛法传递给那些有缘的人，那些需要的人。就是伴随着这样的脚步、汗水与辛劳，佛法渐渐地在恒河两岸传播开来。

“游化”，是每日的生活。“在每月十五日集会布萨”，这里写的是“在每月十五日集会布萨”，了解僧团布萨活动的有没有奇怪啊？

“布萨”的意思今天常常直接翻译成“说戒”。说戒不是简单地把戒本念一下，而是要大家共同对照戒律来看一看自己这半个月是否清淨。它的音译被义净大师译成“褒沙陀”，跟布萨是类似的，它的意思就是“长净”或“长养净”，长养净法的意思。因为半个月、半个月的批评与自我批评，能够让自己反视自己的修行、自己的戒行是否清淨，如果有问题，要当众向大众发露、忏悔，使自己恢复清淨。好！这是对于布萨概略的介绍。

在我们中国的农历上，实际僧团是在每个月的十五和月末来诵戒的。这明明是一个月两次，为什么这里说是“每月的十五日”呢？这是因为，在印度有一种历法，一个月有十五天，所谓的“白月”和“黑月”。从我们中国农历的初一到十五，叫做“白月”，就是月亮一天一天地丰盈起来，最后到十五是满月，这叫做“白月”，那我们所说的农历十五日，在那样的历法中，叫作“白月十五日”；同样的，类似的情况我们可以知道，从我们农历十六日一直到月末的一天（或者是二十九，或者是三十），随着月相一天一天地变亏，被称为“黑月”，“黑月十五日”就是农历的三十（如果是小月，就是农历二十九，那叫作“黑月十四日”）。所以，“每月十五日集会布萨”，是指的白月的十五日、黑月的十五日或者十四日，也就是我们农历每月的十五日，或者二十九（或三十，随大小月不同）。

这样半月、半月的说戒，是为了大家能够在集体的情况下，一方面自己反省，另一方面借助大众的力量，使自己如果有错误想覆藏也不能覆藏，得以被发露出来，从而能够有认错改正的机会——佛法的戒律就是这样的自律与他律的结合。完全靠自律，那是太小看了烦恼的力量；完全靠他律，也不是佛法自力自解脱的精神，是自律与他律的结合。

“大家依法、律，以彼此发问的方式反省检讨”。大家在这样的布萨说

戒中，依着正法律，是以发问的方式来反省检讨，这是什么意思呢？比丘师父们知道，在说戒的时候，如果是完整说戒的话，会有“三问清净”的环节，就是这里所说的“以彼此发问的方式反省检讨”。

“如果有过失犯戒的，就依法、律的规定来处理。”如果有人有犯戒，不管是他主动发露、忏悔，还是自己不肯主动发露、忏悔，得到僧团的如法制罚，这都算是“依法、律的规定来处置”，这样能够治病救人，所以“僧团得以维持和合”。僧团的和合不是表面的一团和气，而是僧团中每一个个体在戒律上清净，在对于戒律的实行上，大家和合一致，是这样意义上的清净、和合。接下来：

大臣禹舍再问：“你们当中，有值得恭敬、尊重，让比丘们愿意跟着他学习的吗？”

上面，他是问了僧团是如何得以清净、和合而共住的，阿难尊者有解释——我们是依于制度、依于佛的律制和正法来共同地进行团体的生活，得以清净、和合。大臣禹舍对于这种个人崇拜可能还是有一些情结，所以他问了这样一个问题：“你们当中，有值得恭敬、尊重，让比丘们愿意跟着他学习的吗？”

阿难回答说：“有的！如果有具足持戒圆满、多闻深入、作善知识、身心远离、乐于禅观、衣食知足、正念成就、精进修行、圣慧明达、漏尽解脱等十种成就的比丘，就是大家恭敬、尊重，乐于跟他学习的对象。”

这里，尊者阿难给了正面的肯定——是有这样的比丘的。那么，什么样的比丘才是值得出家众普遍的恭敬、尊重，而且愿意跟着他学习的呢？是下面的十种德行。

首先，“持戒圆满”。从《阿含经》的律文原文来看，这是指的这位比丘能够轻重等持——“护持小戒，犹如重金”，并不是说，“在佛制的具足戒中，自己想持哪些就持哪些”这种现象。

下一条，“多闻深入”。他对于佛法有正确的了解和实践，这是“多闻深入”的意思，有智慧的意思。

三、“作善知识”，他是有善于也乐于教导其他出家修行人的意思。

“身心远离”，是他自己身心确实随顺于佛法的超越与出离。

“乐于禅观”，常常地乐于修习止观。

“衣食知足”，对于外在的这些衣食等资身用具，少欲知足。有所谓“四圣种”，大家可以去了解了解。

“正念成就”，这是他有这样足够的正念。

“精进修行”好理解，要强调的是，真正的精进不仅仅是少吃、少睡、多修行，更重要的是，自己内心中精进地断恶修善，不随烦恼。

“圣慧明达”是说，他已经有了无漏智慧，意思是他应该是圣人。

“漏尽解脱”，这是只有无学才有的功德，这说明他是阿罗汉。

有这“十种成就的比丘，就是大家恭敬、尊重，乐于跟他学习的对象”。如果十德具足圆满的话，那简直是太稀有了。对于一个善于学习的人，哪怕对方只比自己在某一个德目上要做得更好，自己就应该有足够谦虚的心，从他学习，而且也应该可以学得到。阿难尊者这样回答之后——

大臣禹舍当下深表赞叹，并且叙说过去一次自己拜见佛陀的经验，认为佛陀赞叹一切禅修。

大臣禹舍听完阿难尊者的回答后，自己很赞叹，而且也讲自己过去曾经有一次拜见佛陀，他觉得他从佛陀那儿听到的，是佛陀赞叹一切禅修。

从下文看，阿难说这不是佛陀的主张。这个不要奇怪，人形成认识的时候，是可能发生错误的。也就是我们现实生活中，有时候会看到——同样的话，几个在场的人听了之后，有不同的理解，那可能有对有错，也可能都错。

尊者阿难不同意大臣禹舍的想法，因而纠正他说，佛陀对没有离贪、嗔、昏沈、掉悔、疑等的禅修，并不赞叹，佛陀经常赞叹的是初禅、第二、第三、第四禅的禅修。

尊者阿难并没有同意禹舍的说法，因为阿难尊者对于佛法的把握是很准确的，佛陀并没有赞叹一切禅修。所谓的“一切禅修”，包括了不善巧的禅修，包括了外道的禅修。那么佛陀所赞叹的是正定。

“佛陀对没有离贪、嗔、昏沉、掉悔、疑等五盖的禅修，并不赞叹。”这里说到的五种，就是所谓的“五盖”——贪、嗔、昏沉、掉悔、疑，这都是心的烦恼相，这一点不见得是每一个学佛人都知道的。

贪、嗔也许知道是烦恼相。但是昏沉，如果没有学过法相，可能不一定觉得是烦恼，甚至还有人会觉得昏沉的时候挺舒服，实际是自己某种意义上乐住于昏沉。昏沉，字面好理解，就是全程是昏沉睡眠。

掉悔，或者叫掉举、恶（wù）作，也就是掉举和后悔。掉举，是心的调动性，对于过去的这些境界又重新呈现出来，或者是主动地翻出来。悔，或者说恶作，是表示对于过去的想、说、做等等，自己后悔的心态。这叫掉悔。

疑，主要是对于佛所说的法，在根本上有怀疑。佛所说的法，在根本上说是什么呢？是缘起。这个疑，最根本的是指对于缘起的怀疑，当然包括对于四谛、十二因缘，对于业果等等的怀疑。如果说到具体的禅修，也包括对于方法的怀疑，对于教导者的怀疑。乃至说，对于“我自己能不能够修习、达成这样法的利益”这种怀疑，就是怀疑自己。

有的人是这样，这在我们修行人中，愿意尝试佛法实践人中，不罕见。他可能觉得佛法很好，这位老师教的也很好，但是内心中有一种对自己的不自信，对自己的一种怀疑——我能修习、达成这个吗？如果用一个反差比较强烈的、记得住的回答，那就是——只要你是人，就没有什么不可能，或者说除非你不是人。确定地说，六根具足，有因缘学修佛法，又能够有因缘得到适当的教导；这没有什么好怀疑的。只要我们去修习，积聚这些因缘，具足的时候，自然会达成这一切；因为这是规律决定的，不是“我行不行”这个问题。

“我行不行”是一个错误的判断，生命的现象中，不存在一般人内心中感觉的那个“我”、那个“我自己”。如果你能够用缘起无我的智慧来观察生命的话，自然就知道这是规律决定的，必然成就的事，不是某个人行不行的事。有这样的认识，自然也就度疑。

“佛陀对没有离贪、嗔、昏沉、掉悔、疑等五盖的禅修，并不赞叹。”这五种烦恼被称为五盖，离不开五盖是得不到初禅的，第二、第三、第四禅又是成级递进的，更深更微妙的禅定。佛陀经常赞叹的是初禅、第二、第三、第四禅的禅修，这确实是经中的情况啊。

最后，尊者阿难又为瞿默目犍连婆罗门澄清：佛陀、慧解脱与俱解脱阿罗汉三者的解脱，并没有差别，也没有哪一种比哪一种殊胜，然后就在瞿默

目犍连婆罗门家中，接受了午斋供养。

好，这最后一段，可能对于我们很多即便接触过佛法的人，也有一些奇怪吧！阿难尊者说“佛陀、慧解脱与俱解脱阿罗汉三者的解脱，并没有差别，也没有哪一种比哪一种殊胜”，这是什么意思呢？难道说佛陀与慧解脱、俱解脱阿罗汉，他们的功德是一样的吗？那前边不还说没有一位比丘能和世尊一样吗？比丘中是有很多阿罗汉的啊，是不是前后自相矛盾呢？还有他后边这么说，对吗？

对于这个问题，我们在场的有没有什么想法呢？前后矛盾不矛盾呢？在线的这些法友，可以给一个简单的回答。觉得后面说佛陀、俱解脱阿罗汉、慧解脱阿罗汉，他们的解脱是一样的，没有哪一个比哪一个更优胜，那么，前面人家问到的时候，为什么又说没有哪一位比丘，当然也包括了阿罗汉比丘，与佛陀是一样的呢？是不是自相矛盾呢？

当然不是自相矛盾，这里特别强调，这是“三者的解脱”并没有差别。但是要知道，正是这个“解脱”本身是最重要的。

先来解释一下这三个词。“佛陀”，不多解释了，从前说过。主要是“慧解脱阿罗汉”和“俱解脱阿罗汉”，他们二者有什么差别呢？

慧解脱阿罗汉，没有色界初禅以及二、三、四禅，更不要说无色定，他的解脱是依于临近初禅的那个身心状态（我们汉传佛教叫作“未到地定”），甚至短到只需要一刹那这样未到地定的支撑，就足以得解脱，他在这个时候发生了无漏智慧断烦恼，如果烦恼尽断，那就是阿罗汉。俱解脱阿罗汉，是具足了禅定与慧的，他的表现是有三明六通。那么，慧解脱阿罗汉只有漏尽通，就是烦恼尽断，这种是非常神奇、非常罕有的事，被称为神通，慧解脱阿罗汉具有。其它的天眼通、天耳通、宿命通、神足通、他心通，都是要依着根本禅、根本定来发生的。既然慧解脱阿罗汉没有禅定，他也不会有其余的五通。三明，只是其中几种在阿罗汉身上的说明而已，这从前讲过，不再重复。这是概略说一下慧解脱、俱解脱阿罗汉的差别。

佛陀与这二者，他们都拥有涅槃。这里的“解脱”，大家以为在说什么啊？是在说究竟的离苦。究竟的离苦是什么呢？就是涅槃。换句话说，这里是在说，佛陀与慧解脱、俱解脱阿罗汉，三者的涅槃，并没有差别，没有哪

一种比哪一种更殊胜。知道阿难尊者在说什么了吗？他在说这件事。我想，对于我们一些从前只关注汉传一些说法的，可能是很新鲜的，甚至一时可能觉得困惑。如果有必要，以后可以多做进一步的阅读和了解。

这只说了解脱方面的功德。前面说在设教方面，在教化众生方面，佛陀与阿罗汉是不一样的。没有一位佛弟子，包括阿罗汉，能够像佛这样不需要别人教，自己就能够在暗淡的黑夜中发现法的光明，并且做世间的明灯，为人天眼目。相反，佛的弟子众，包括后来成为阿罗汉的这些比丘们，都是依佛的教导才能够知法，才能够修行——“先得法住智，后得涅槃智”。

这是概略地说一下前后并无矛盾，佛陀的功德并不是与阿罗汉完全一致，但是，佛陀的解脱、究竟离苦与阿罗汉的究竟离苦并没有差别，也就是说明阿罗汉的离苦是究竟的，阿罗汉的解脱是究竟的。我之所以在这里有所强调，是因为这可能对于一些学习佛法的人来说是新鲜的。

好，到这里，我们这一篇故事的正文学习完毕，“按语”我们会放在下一次来学习。

【佛法问答】

下面来跟大家做一些问答交流。这里有一位法友问了一系列相关联的问题，其中有两个问题是跟前面谈到僧团依正法律共住有关的。

法友：现在的僧团为什么会有领导人呢？

法师：你如果去了解一下佛教史，会知道为什么。简单地说，就是一句话，叫作佛法变了。

问题1、阿兰若比丘如何布萨、如何清净持戒？（不应以分别心对待僧众）

法友：有的寺院只有一两位比丘，甚至只有一位比丘，怎么布萨？这么问，是因为想到弟子自己一个人学习过程中，完全靠自己的能力保护自己，应该是难以清净。

法师：不同的人，根性不一样，有的人是适合于自己寂静住的，就是所谓的阿兰若比丘，佛有开许男众的出家众自己一个人离群独住，所谓的阿兰若比丘。这个时候，他的布萨有两种情况：一种是他自己如果在可能的情况下，要到最近的或者是他认同的僧团，去共同参与布萨；如果附近确实找不

到这样的僧团，那也有一些其它开许的做法。如果比丘是有两个、三个，不足四人，这个时候还是没有办法进行众法羯磨、说戒布萨的可能，两个人、三个人的时候，还是要做这种所谓的叫作“众法对首，三语说戒”，这是比丘法中谈到的事情。总之，你知道人少也有人少的办法就好。

有一些人，他自己独立修行的能力很强，可以自己独住而能够清净，而能够胜进。但是即便这样，在佛世的时候，这些阿兰若比丘也必须尽可能找僧团半月半月参与说戒，在众中坦承地、真实地说明“我这半个月以来清净无犯”；如果不是这样，那么犯了什么要事先忏悔，不一定临到说戒再忏悔，令自己还出清净。

佛法里并不是说只有一种清净，叫作“从本以来无犯”，佛法中说有两种清净：“我法中有二健儿，一者受已不犯，二者犯已能忏，还出清净。”就是佛法中有两类人，可以说在戒律上是清净的：一类是从受戒开始就一直没有违犯过戒律的，这当然非常难得，非常值得赞叹；即使这位比丘有所违犯，他能够自己有惭有愧，如法地发露、忏悔、出罪，那么在佛法中说，他还是一位清净比丘，还是可以当作完全清净的。

这就看到佛法鼓励人向善，既有约束，也有足够的鼓励，而且不以固定的眼光来看人，确实知道人是无常的，是因缘的和合，是可能变的。一个昨天晚上还是凡夫的比丘，如果当天晚上诚挚地忏悔了自己过去的恶不善法，精进用功办道，可能在凌晨的时候，就踏入了圣者之流；这都是可能的。这也告诉我们在家居士，确实不应该用自己过去的习惯，来分别心对待僧众，最好的办法就是对于僧团、对于僧众，一体恭敬；因为，只要他还没有退出修行的道路，他（证圣道）的可能性就仍然存在。

问题 2、如何闻法

法友：如何避免对所听到的法产生错误的理解？

法师：这个涉及到个人能力的问题。如果说听法的话，应该有正确的听闻轨理，这个可以做一些学习，像《阿含经》、《瑜伽师地论》，包括其它一些论著，有讲过这些。

附录：印顺导师著《成佛之道》中“闻法”的部分如下：

一、闻法功德

由闻知诸法，由闻遮众恶，由闻断无义，由闻得涅槃。

这是圣典中赞叹闻法功德颂，可说佛法中一切功德，都由闻法而来。说到“闻法”，龙树菩萨说：由三处闻：1、从佛闻法；2、从佛弟子闻法；3、从经典闻法。从佛及弟子闻法，是亲闻语言的开示，所以经上说：“此方真教体，清净在音闻”。不过释迦如来涅槃以后，我们只能从佛弟子闻法了。虽然十方诸佛——东方药师、西方弥陀佛等现在说法，但对于此时此地的我们，除非已经闻法修行到相当程度，是不可能亲聆佛说的。从经典闻法，就是自己“以古为师”，从阅读经论中去了解佛法。所以，从佛弟子闻法，或者阅读经教，都称为闻法，学佛法，就从此下手。

多闻正法，略说有四类功德：一、“由”于听“闻”正法，能“知”道“诸法”。什么是诸法？如善法恶法，有漏法无漏法等。听了，才知道这一切，知道应该修集，或者应该舍弃。又，法是合法的意义——善：听了佛法，就知种种善法，可以依着去修学。二、“由”于听“闻”正法，能“遮”止“众恶”。或是内心的恶念，或是见于身语的恶行。如听闻了正法，知道什么是恶的，有什么恶果，就能将恶心息下来，遮止恶心的现起。三、“由”于听“闻”正法，能制“断”种种“无”意“义”事。有些外道，虽有求解脱心，却误入歧途，修种种苦行——不食、不卧、裸形等，以为修这些苦行，可以得道。他们自己修苦行，也以苦行来教导学众。这些苦行，佛名之为无义，就是毫无意义的，自找苦吃的愚痴事。听闻了佛说的正法，自然就远离这些苦行，正道修行，不落外道窠臼了！四、“由”于听“闻”正法，如法修行，能“得涅槃”解脱。这样，佛法的一切功德，不是都由听闻而能得到吗？

二、应远离三种闻法过失

如器受于水，如地植于种，应离三种失，谛听善思念。

佛在开示正法时，总是告诫听众说：“谛听谛听！善思念之！”因为，如听法而不能如法，那就不能得到闻法的功德了。现在举两个譬喻，来说明听法时应离去的三种过失。

初喻，“如”在天下雨时，以应量“器”——钵或杯盆等，承“受于”

雨“水”，“应离”去“三种”过“失”。一、如将钵或杯，倒覆在空地上，那雨水就不能进去。二、如钵或杯中，有秽汁毒素，那即使受到了水，不但无用，而且还会害人。三、钵或杯有了裂缝，那即使清静无毒，也还是漏得一无所有。这如听法的人，一、如不注意，不专心（如倒覆），那听了等于没有听。二、虽然专心听，可是心有成见，有怀疑，有邪执（如有秽汁毒素），那对于听受的正法，不能生起功德，反而会引发邪见毁法的罪恶。三、心中虽没有成见疑惑，可是内心散乱，事务匆忙，不久还是健忘得一干二净。像这样的听法——有了三种过失，那就不能得闻法所应得的功德，所以说应该“谛听”，应该“善思”，应该善“念”。

第二喻，“如”在“地”上种“植”谷豆等“种”，也有三失：一、落在砂石上，那是不会发芽的。二、落在荆蔓丛生的土内，就使能发芽，也无法生长，不久就枯萎了。三、落在肥沃的土上，没有莠草障碍，可是没有深藏在土内，不久就被鸟雀啄去了。如播种而如此，有什么收获呢？听闻佛法也如此：闻法——闻熏习，就是出世心法种。但如不注意领受；或领受而与杂染心相杂；或心虽清静，而是不久又遗忘了。如这样的闻法，是不会有结果的。所以闻法而求有利益，必须离去三种过失，好好的听闻，思惟，忆念才得。

三、闻法者的态度

病想医药想，殷重疗治想，随闻如说行，佛说法如镜。

当听法的时候，要用什么态度来接受佛法呢？释迦佛说：众生身有三病——老病死；心有三病——贪嗔痴；如来为此而出世。换言之，佛是大医王，法是良药，僧是护病者——三宝的出现世间，是为了救济众生身心重病的。所以听闻佛法的，应该有这样的观想。一、“病想”：自己从无始以来，就为身心重病所缠绕，弄得求生不能，求死不得。生死死生，苦痛无穷。自身有重病，所以有忧苦，这是必须确定认识的。如不觉得自己有病，或觉得有病而不肯求医药，那就与佛法无缘了。二、“医”想：知道自身有重病，非一般人（外道）所能医治：佛弟子——说法师，才是能治此重病的良医。所以亲近善知识，恭敬供养，如病人的信赖医师，礼聘医师一样。三、“药想”：医生治病，不是读读药方就有效，要使用治疗的针药。说法师也如此，开示

教导修行方法，要依着法药去服用，才能根治身心的重病。否则，如读药方而不服用，那有什么用呢！如经上说：“我虽宣说极善法，汝若闻已不实行，如诸病者负药囊，终不能疗自体病”。四、“殷重疗治想”：生死大病，真是病入膏肓。幸遇良医良药，也要久服法药，才能见效。可是有些学众，希望立刻见效，少少修习，还不能解脱生死重病，就失望而懈怠下来。这样的不能励力进修，那还有什么希望呢！

佛法，不是知识的传授，更不是作为娱乐的消遣品。佛法是认清自己有病，而求良医法药的。所以“随”所听“闻”的正法，应痛下决心，“如”所“说”而努力修“行”。“佛”曾“说”过：我说的“法，如镜”子一样，是要你反照自己的。佛法这么说，就得观察自己，有没有种种过失，种种功德？如有过失，就应该惭愧忏悔，远离过失。如没有过失，应生欢喜心。如观见自己有功德，应该生欢喜心；如没有功德，应努力去修习。总之，听闻佛法，是作为自己修持的准绳；听法而能见于实行，这是最重要的！

问题3、忏悔的重点不在后悔

法友：请教法师，后悔也是烦恼吗？与忏悔的区别呢？

法师：忏悔，我刚才有说到，在刚开始的时候，戒律中规定的忏悔，是僧众在戒律方面有了违犯，或者不清净之后，自己“还出清净”的方法。它的意思，主要是“我认错，我悔过，从此我‘后不再造’的意思”，是这个意思，这叫做忏悔。律里本来只是局限在出家众中，或者至少主要是局限在出家众中，和后来特别大乘佛教中的忏法还是有区别的。这个方面，可以做一些比较专门的了解，这里不多谈。

不要以为忏悔的重点在“后悔”。佛教中，佛制的比丘的忏悔，是能够令人清除自己过去所犯的制戒罪的，从此以后轻装上阵，再一次精神抖擞地、斗志昂扬地踏上与烦恼斗争的征程；并不是让人成天困在后悔的牢笼里。律里有一种说法，说这个人忏悔之后，还每一天都被这些所困扰，为过去的、已经忏悔过的过失所困扰的话，他这叫作“悔箭入心”；是一种问题，是一种过失，是一种错误的状态。

我们现在大家看看一些学佛人所谓的忏悔呢，各种后悔，各种纠结，各种吓唬自己，还有各种的难受；好像不这样，不足以表现自己忏悔的虔诚。

忏悔，更重于改往修来，是基于佛法智慧对于自己过去某种言行乃至包括心行的“是善是恶，将导致苦还是乐”这样一个判断。这样判断之后，自己诚挚地悔过就可以了。

更重要的是向前看，更重要的是自己有强烈的断恶修善的意乐，后不再造。简洁地说，忏悔是为了改往修来，不是纠结过去。

我希望在这个问题上，大家能有一个基本正确的把握。

时间关系，下面更多的问题，我们今天就不再多说。如果有必要、有因缘，我们以后再来共同探讨。

下面请大家一起合掌，我们作一回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥！

012-3. 佛灭后的“大师”

{ 孰可依？自依法依莫余依 }
{ 如何学？释尊教诫正法律 }

【缘 念】

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

【讲解】

今天我们继续来学习《阿含经故事选》第十二则〈佛灭后的大师〉。这个故事正文部分，我们都已经学习完毕，今天一起来学习“按语”部分。

按语：

一、本则故事前段取材自《长阿含第二游行经》、《长部第一六大般涅槃经》、《相应部第四七相应第九经》，后段取材自《中阿含第一四五瞿默目犍连经》、《中部第一〇八瞿默目犍连经》。

“按语一”还是与之前一样，来交待一下这个故事取材于南北传哪些阿含经典，我们就不一一去说。下面的一些按语，都涉及到一些法义的抉择，我们一起来学习一下。

二、印顺法师在其《妙云集华雨香云》中，有一篇文章，题为〈佛灭无大师〉，即说明佛灭后，僧团依法、律而行，并没有所谓领导者的继承制度。本则故事之篇名，是依《长部第一六大般涅槃经》之经文“依我为汝等所说之法与律，于我灭后，当为汝等之大师”而定。名称看似与该篇相反，实则意涵相同。

这里介绍说，印顺法师有一篇文章叫作《佛灭无大师》，这是说僧团没有领导者的继承制度。就像世间前一个领导者指定后一个领导者，或者是用其它的方式选出领导者。在这篇故事中，我们都应该还记得，佛陀非常触动

人心的一个表达——“我并不认为自己是领导者，只有觉得自己是领导者的，才需要去指定继承者”。佛陀离欲的心境，在这样的表达中，在我们面前鲜活起来。

要知道，佛世的时候这些比丘们，确实是为佛陀的智慧道德所感召，大家主动地弃舍世间的一切（包括世间的一切可能），跟随佛陀学习这出世解脱之道。可以说是把自己整个生命交托于佛陀，但是佛陀并不认为自己是一个掌握别人、支配别人的领导，或者主宰者。不像一些宗教或者一些世间的人，想要去让人家恭敬自己，信奉自己，顺从自己，乃至匍匐在脚下。恰恰相反，佛陀希望的事情，是让每一个人自己站起来，走到那个生命美好的彼岸。他是一个自立、利人的人——不仅自己站立，自己到达，也将自己走过的道路指示给余人（告诉其他人）：“这就是我曾经走过的解脱之道，你这样走过来，也一样能解脱。”

佛所做的事情是如此而已，他并不想拥有任何东西。想拥有任何东西“属于我”，那都是一种系缚。佛陀没有任何系缚，所以，即便面对因为他出现于世，才聚集起来、才形成的僧团，佛陀也不天然地认为“我是创始者，我天然地拥有对于僧团的支配权、管理权、领导权”。这是非常了不得的事情，一个凡夫确实很难做到这样，但是佛是这样给我们示现的。

佛说明僧团没有这样领导者的继承制度，但是佛灭之后，僧团又不是没有准则，没有依靠。只是佛教是“依法不依人”的，所以佛灭之后，僧团是依于佛所说的正法与戒律而住于世间。僧团的住于世间，就是正法住于世间。这样来理解佛陀的正法律，来理解佛陀与僧伽，从这里能够深刻体会三宝，三宝的真实义，三宝的关系。这些内容，实际上在我们之前所学的一个 YY 课程中有谈过，那就是在《皈敬颂》谈到“佛法僧三宝”相关内容的时候有所表述。

印顺法师的这篇文章，题目叫作《佛灭无大师》，本则故事名字叫作《佛灭之后的“大师”》，看起来似乎是矛盾，但是内容并不矛盾。《佛灭无大师》是说释迦世尊灭度之后，再也没有一个僧团领袖式的人物。本则故事所说《佛灭之后的“大师”》是指“佛灭之后僧团依何而住，僧团的指导、依靠是什么”，是这个意思。僧团有没有指导，有没有依靠呢？有，那就是佛

所说的正法律，就是经中所说的“佛灭之后，依佛所说的正法律，为汝等大师”。

“此即是汝等大师，如我住世，无异此也。”这里面的道理，大家还记得吗？因为这很重要，所以我要再简单地重复一遍。就像世尊所说的那样——“如我住世，无异此也”，为什么这么说呢？世尊说：“我住世能做什么呢？只是告诉你们应该做什么，不应该做什么，应该做的，要怎样去做，如此而已。你如果能够听从、实践，当然会得到善利；如果不听从、不实践，也就没有办法得到相应的善利。我虽然将要涅槃，但是我为你们所说的正法律还在啊。如果你知道我住世所做的是，只是教你‘何者应为，何者不应为，以及如何为’，正法律中皆具足啊！你只要照着去做，就和我在世没有什么差别；如果不做，我在世也没有什么用。”

这里的逻辑，大家一定要清楚。不要仅仅像一个狂热的宗教徒那样期盼佛陀，期盼值遇佛陀。从信心的角度来说，这当然好，但是你遇到佛之后做什么呢？你值遇了佛陀，做什么呢？

天天睡觉？或者是听佛讲法打瞌睡？

那样又有什么意义呢？听了之后，只是口中赞叹，身语意却不随之而转，那样又能得到什么利益呢？

我们应该知道，值遇佛陀当然好，但是值遇佛陀是为了学、行正法。如果是这样，现世就没有正法了吗？为什么不学、不行呢？不要总是把希望寄予遥远的彼时、彼处，真正懂得了佛法，此时、此地就可以是履行的开始。

这是就这一篇的意涵，作者在题目上，又有所强调和表达。

三、僧团虽然不设领导权，不过僧团中确有依止某位有成就大德修学的一群群聚集，这种状况在《杂阿含第四四七经》、《相应部第一四相应第一五经》、《增壹阿含第四九品第三经》均有明白的叙述。而值得比丘依止修学者的十种标准，《中阿含第一四五瞿默目犍连经》与《中部第一〇八瞿默目犍连经》所说并不一致，大体来说，《中部第一〇八瞿默目犍连经》是重于禅定与神通成就的，《中阿含第一四五瞿默目犍连经》则否，这或许是不同部派的所重不同。本则故事的叙述，是依《中阿含第一四五瞿默目犍连经》的说法。

这是什么意思呢？《中部》，提的是今天南传上座部佛教所传的五部《尼柯耶》中的《中部》。五部《尼柯耶》对应于我们汉传的“四阿含”，汉传的“四阿含”来自于不同部派，没有今天南传上座部统一部派来源的，所以，诸部所诵的《阿含经》，到了部派分张的时候，已经有所不同。这个从现存的文献上能够看出来，从一些论典中，在部派佛教时期，彼此的一些辩难往返的记录中，也能够看出来。

这并不奇怪。和合一味的佛法，发展到部派佛教的时候，因为大家种种因缘（包括理解，包括师承的差异等等），慢慢地开始变得“同”中包含了一些“不同”，这就是作者所说的“或许不同部派的所重不同”。本则故事的叙述，是依《中阿含第一四五瞿默目犍连经》的说法。

关于“什么样的人，有资格为人做依止师，做和尚”（“和尚”的意思呢，给人剃度出家，以及做授具足戒中的和尚），这是有标准的。这个标准，经律中有多种表达，虽然在细节上可能不太完全一样，但总的来说，要具足戒定慧与方便善巧。为什么呢？因为给人家做师长，做善知识，是要教导人的，用老百姓的歇后语说，不能是“茶壶有饺子——倒不出来”的。不仅自己应该有学、有修，还应该能够作一些善巧的引导，甚至是对于弟子必要的支撑和回护。

这里面，对于出家众是有特别意义的。有什么特别意义呢？要知道，我们每一个出家众，出家之后，作为一个佛陀法化下的出家人，其实就有一种责任——住持正法的责任。住持正法，最本分的就是“我自己做一个清净比丘”；更进一步，如果自己具足堪能，可以如法地蓄沙弥，度人受具足戒，教化弟子，令僧种不绝。

根据诸部经律的意思，作为善知识，是要有种种条件的。作为人家的依止师，或者是和尚，是要满足这种种条件的。如果一个人有心为佛法的住世，为僧种的绵延不绝，尽自己一份力，那么他应该至少成长为这样具足资格的人，堪于将佛法的火种向下传递。对于出家的人，还有这样的一层意思，这就是自己一个成长的方向。

四、佛陀、慧解脱、俱解脱阿罗汉的解脱并无差别一段，《中部第一〇八瞿默目犍连经》无，但在《杂阿含第一二二七经》、《杂阿含第七五经》、

《杂阿含第六八四经》、《相应部第二二相应第五八经》中，都有相同内涵的叙述，故依《中阿含第一四五瞿默目捷连经》编入。

一、提出问题

（一）阿罗汉是否能成佛？

这是提了一下，在本篇故事中提到的一个事实上，非常重要表述的经文根据。这个表述就是佛陀、慧解脱、俱解脱阿罗汉的解脱并无差别。在正文中讲到这句话的时候，我多少强调了一下这句话以及这个义理后面的重大意义。

上一次也有一个法友问了一个问题，这位法友问的问题其实跟这个是有关系的。那位法友当时问的问题，如果没有记错的话，应该是“阿罗汉是否能成佛”？我想在场如果上一次有在的法友，应该还记得这个问题。上一次因为时间关系，没有来得及说。这个问题，其实就跟这个表述是有关系的。

（二）佛陀、慧解脱、俱解脱阿罗汉的解脱并无差别吗？

解脱，解脱于什么呢？解脱于系缚，解脱于苦。解脱，是从“离开苦因，乃至究竟地离开作为果相的苦”这个来说的，它还有另外一个名字，就是涅槃。这句话，如果换一个说法，就是佛陀、慧解脱阿罗汉、俱解脱阿罗汉的涅槃并无差别。前面一句表述的时候，可能一些对于义理敏感性不强的，还意识不到什么。当这样表述之后，很多学过一些佛法义理的，是否会感到困惑呢——难道不是佛陀的解脱，佛陀的涅槃，比阿罗汉更高吗？

二、回答问题

（一）佛陀、慧解脱、俱解脱阿罗汉的解脱并无差别

但是，你看经中说，他们的解脱并无差别，也就是他们的涅槃并无差别。

1、原始《阿含》的看法

是不是因为《阿含》是小乘的，所以这样讲，大乘不这样说啊？

首先，《阿含》不能说只是小乘的，也不能说只是大乘的。在根本《阿含》的时候，佛法不仅没有特别大小乘的分化，甚至也谈不上部派的差别，那个时候，佛法确实是和合一味的。只能说《阿含》是我们现在能够看到的，最贴近于根本教法的经典。

它这个表达，恰恰是佛法在佛世的时候，特别强调的一点，就是阿罗汉的解脱是究竟的。解脱于什么？解脱于苦。阿罗汉的离苦，阿罗汉的灭苦，是究竟的；这是斩钉截铁的肯定。如果对于这个否定的话，实际上就埋下了大小乘不可调和的矛盾，从佛法内部来看是这样。如果否定这个的话，那其实就是佛法自身的自洽性、完整性就受到伤害。而且这是根本经典中非常重要的一个说明。

2、初期根本大乘的看法

是不是大乘都说佛陀的解脱，或者佛陀的涅槃，要高于二乘呢？

也不见得。在大乘初期常常看到的经典中，特别像一些大乘部派所共同尊奉的般若系的经典中，并不这样说。

大乘的经典，后来集出的情况，实在来说比较复杂一些，在一些问题的说明上也不尽相同。般若系的经典，因为是被一切大乘、部派共同尊奉的，应该有特别的重视，而且它流传的年代比较早，也就说明它结集流通的年代是比较早一些，更能够表现出来一种兼容性。

《大般若经》中谈到这样一种观点，说“须陀桓、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛，若智若断，即是菩萨无生法忍”，这跟这里说的有关系。这是说什么呢？说声闻、缘觉人，他们的智慧，跟菩萨的智慧，本质上没有什么差别，乃至跟诸佛的智慧，也不是本质性的差别。不像后来的大乘，一定要说“声闻人但解我空，不解法空”，在《般若经》的意趣不是这样，但是呢，又不是说阿罗汉的智慧与佛是一模一样的。虽然对于空的慧证没有什么差别，但是佛陀的智慧确实是更广大的，所以譬喻中常说，佛慧如虚空，菩萨慧如圆月，声闻人的智慧如针孔。

3、龙树菩萨的《十住毗婆沙论》的看法

关于“阿罗汉离苦是究竟的”这一点，龙树菩萨在《十住毗婆沙论》里，开篇就用设问和回答的方式肯定了这一点，肯定了声闻人的无学果——阿罗汉，他的离苦是究竟的。但是紧接着《十住毗婆沙论》中就有个问难：既然阿罗汉离苦就是究竟的，那何必那么勤苦地修菩萨道去成佛呢？直接以阿罗汉道灭苦不就好了吗？

大家知道龙树菩萨是怎么回答的吗？龙树菩萨说：“这不是丈夫志干之言（这不是大丈夫、有志气的人说的话），如果大家都像你这样想的话，世间还有人发心去行菩萨行，修菩萨道吗？如果没有人发心修菩萨行，那会有佛陀出现于世吗？如果没有佛陀出现于世，你指望谁说法，让你来做声闻弟子呢？没有人说法，没有办法做成声闻弟子，哪有什么阿罗汉呢？不要说没有阿罗汉，如果没有人发心行菩萨道，甚至可以说连五戒十善这样的善法都未必会出现。”这是很重要的一点。

4、举扬大小乘的解脱有差别的原因

后世要特别举扬大小乘这种本质差别的一些部派，有一个原因，就是想说明发菩提心、行菩萨道的必然性。但是，这个必然性如果是要以破坏佛法原本和合一味的、自洽的内容和结构的话，代价就太大了，而且未必是聪明的。

（二）阿罗汉没有成佛这回事

如果理解了佛陀、慧解脱阿罗汉、俱解脱阿罗汉，他们的解脱并无差别，他们的涅槃并无差别，那么关于“阿罗汉是否能成佛”这个问题，自己就应该有所了解。也就是说，站在佛陀与阿罗汉解脱、涅槃无有差别的立场上来说，阿罗汉没有成佛这回事。

这是这个问题，说明到这里。

五、佛法的修学，生死的解脱，除了依靠自己对法的实践外，再没有其它依靠了。这样的遗教，明白显示了佛法自力解脱的精神，与后来传出的一些他力法门不同。

在今天实在地看来，佛法在一些人的宣扬下，有与神教合流的倾向，这是值得警惕的，这是佛世的时候，佛陀本人大力破斥的。为什么今天又出现在我们佛教中？甚至在基层的信众中，在一些地方还成为主流了呢？这是非常值得警惕的事情。

我们世间常说一句话：“只有民族的，才是世界的。”这常常被抽象成差异化的生存。佛法，本来是有它不同于一切外道的特质的——就法的意趣来说，那是缘起法；就它的解脱之路来说，是智慧断烦恼的自力解脱之道。如果把这些抹煞的话，把佛法一定要说成“要依靠对某位佛菩萨的祈祷”或

者说是“什么样的信心”才能够得到解脱，那跟外教的“信神得救”有什么本质差别呢？所以说这是要特别警惕的一种倾向。下文：

所依靠的法，佛陀简要地说，是“四念处”。有些鼓励修四念处的经、论，会特别强调四念处的重要性，但佛法的修学，有其整体性，如果参考其它《阿含经》，佛陀一生的教说，最能表示这整体性的，其实是“八正道”。

好，前面说了佛法自力解脱的精神，与后来传出他力法门不同。那么，这种自力解脱所要依靠的法主要是什么呢？在这里，佛简要地说是“四念处”，这是诸部阿含记得比较一致的，应该说这是有道理的。

有一些鼓励修四念处的经论，会特别强调四念处的重要性，比如说“这是唯一之道”等等这样的话。不过，“按语”中强调，佛法的修学是有整体性的。参考其它的阿含经文，我们会认识到，最能表示佛陀一生教授整体性的，是“八正道”。这里要注意的事情是，如果谈具体的修行，四念处是可以帮助一个人走向解脱，但是四念处本身，涵盖不了一代时教，但是八正道可以，这就是这里要表达的意思。下面举经例。

例如，佛陀初转法轮时，说了“四圣谛”与“八正道”，入灭前，度化最后一位弟子须跋时，也说“八正道”。

这分别是我们熟悉的《初转法轮经》，后面一部呢，或者是《涅槃经》或者是《遗教经》等等，以及《阿含》中的很多经典。这说明“八正道”是被佛陀在最初的教化、最后的教化中反复提到的，能够代表他全体说法的一个法类、法聚。如佛亲自所说：“我法中有八正道，所以能有解脱、有阿罗汉，外道法中没有八正道，所以没有真正的解脱、没有真正的阿罗汉。”这个就可以清楚地看出来。

我们有一些在这个时代接触到南传教法的，包括一些强调禅修的僧团或者是禅师，会看到他们在讲一些经典的时候，特别强调“四念处”的重要性。但是，我们学习佛法，要有择法的智慧。你如果学到什么，听到什么，都直接认为是对的，不加自己独立的判断和审择，那么，这样的佛法，学起来只能祈祷自己善根非常充足，能够直接就遇到最正确的法，不然的话，实在是危险重重。一个人，应该运用自己的理智，去作一些分析、判断。下文：

再依《杂阿含第二八一经》来看，在“四念处”修学之前，要有“正见”“六触律仪”“三妙行”的成就为基础。

这部经是谈到了一个修学的次第，在修习四念处之前要有一些基础，这里总结为“正见”“六触入处律仪”和“三妙行”。其中，“六触入律仪”是指的所谓的“根律仪”，后世简化为“根律仪”，其实《阿含》中也有这样的说法。“根律仪”是指的正念防护于心，在“眼耳鼻舌身意”六根触对“色声香味触法”的时候，于“可意境”不生贪，于“不可意境”不生瞋，这就是根律仪的主要意思。这部经中谈到了一些具体的用心方法，我们以后如果有因缘会学到。

“三妙行”指的是身妙行、语妙行、意妙行。这个“妙行”指的是断恶修善的意思，指的是离染清净的意思。谈的是怎样依于“根律仪”来修习清净无染的、不产生罪恶后果、苦后果的这些恶不善法，而住于清白的身语意行。有了这些基础，可以修四念处。

而“四念处”成就之后，还要“依远离、依离欲、依灭、向于舍”修“七觉支”，才契入解脱（参看故事第九二〈紫发目犍连的参访〉）。

四念处修习成就，导致七觉支的修习，乃至渐次成就。这里提到，就在《阿含经故事选》的第九二篇特别讲了这部经，到时候我们会做一个仔细的学习。下文：

《杂阿含第六二四经》、《相应部第四七相应第一六经》也表示了要先“净其戒、直其见，具足三业，然后修四念处”的意思，都值得参考。

这跟上面的表述也有一定的相似性——“净其戒、直其见，具足三业”——“具足三业”可以看作是跟三妙行基本类似的说明，“直其见”是正见的，“净其戒”当然主要指戒律仪，是否也可以含摄得“根律仪”呢？大家可以作一些参考。

可能对一些法友来说，“根律仪”这个词比较陌生。在一些佛教的传说，和我们耳熟能详的修行故事中，其实有一些涉及到根律仪的说明，但未必很正确。我再强调一下：根律仪，不是说眼睛不去看，耳朵不去听，而是在眼见色、耳闻声乃至意知法的当下，内心对于可意境不生贪，（对于）不可意境不生瞋。简单地说，这就是根律仪的意思。

六、佛法有关禅定的修学内容有很多，例如“四禅、四定、八解脱、三三昧”等。如果参考其它《杂阿含经》的叙述，佛陀所偏重的，确实像本则故事中尊者阿难所说的，是从初禅到第四禅的“四禅”。

也就是说，佛法中关于禅定的说明是有不同的说明方法的，佛在《阿含》中，特别侧重于从初禅到第四禅的“四禅”这个体系来说。在这之上，有与无色界相应的四种无色定，为什么佛法中不太强调那些呢？因为越往上心越微细。

超过四禅之后的这些无色定，越来越微细，到了最高的无色定——“非想非非想处定”的时候，心是这样的微细，以至针对于比它粗一点的定，也就是“无所有处定”来说，处于非想非非想处定中的人似乎都是没有想的（这是跟下定比，是这样的），但又不是真正彻底的无想，跟圣者所修的“灭尽定”比（灭尽定是真的不起受想），又不是真正的没有想，所以叫非想非非想，这侧面说明了它的心是有多微细。在这么微细的心的状态下，心是没有强有力的力用的，也就没有办法发起从凡入圣那一刹那强有力的慧，来断除烦恼，所以非想非非想定反而不能够支撑见道。

所谓的“无漏大王，不生边地”，就是指一个人没有办法在完全的欲界散心和非想非非想定，这两种三有中边缘的情况下，获得从凡入圣的无漏智慧。因此，禅定对于佛法来说，只是一个工具，只是一个平台，并不是越深越好，“恰好”最好。哪儿比较“恰好”呢？如果从支撑无漏慧生起的话，初、二、三、四禅，相对来说比较好，大家应该从这个角度做重点把握。下一则：

七、依《阿含经》经文，佛弟子间所称呼的“大师”，都是指佛陀。这与现代常以“大师”为某些法师的敬称，广用“大师”称号的情形不同。

这似乎也是不能够做太多的苛求。在《阿含经》的经文翻译中，提到“大师”的时候，基本都是在指佛陀。大家如果学习《阿含经》、诸部广律久了，那里称呼“大师”基本都是称呼佛陀。这个时候，作为一个出家人，作为一个比丘，走在路上，听到一个不太了解佛法的人突然称呼你“大师”，会吓一跳——我怎么就成“大师”了呢？在我们现在大陆地区，对于佛法还不太了解的情况下，这确实没有办法苛求，也希望这种情况能有所改观，我们把

“大师”这个称号，能够留给永远值得我们尊重的佛陀。

前面，我们在谈到俱解脱、慧解脱阿罗汉的时候，我没有对这二者的差别做很多说明，因为我记得前面应该是有所说明的。如果有新来的法友，我再简单说一下。俱解脱阿罗汉有初、二、三、四禅的根本定，成为阿罗汉之后，他也会有灭尽定，也就是说，他在心解脱和慧解脱两方面都具足，所以叫做俱解脱。那慧解脱阿罗汉呢，没有初、二、三、四禅的根本定，他的证道是依于欲界未到地定的定力，甚至不需要太久，乃至刹那就够。这也恰恰说明，禅定只是一个工具，并不是佛法本身的目的。正因为二者在有、无根本定的情况不同，所以俱解脱阿罗汉是三明六通，他具足种种神通；慧解脱阿罗汉只有漏尽通，漏尽通就是指智慧尽断了烦恼。

好，简单说一下。

今天我们对于“按语”的学习，因为时间关系，很多相关东西不再展开。

【佛法问答】

下面来看一看大家是否有相关问题，做一些交流。

问题1、如何理解“佛陀为大悲所系缚”？

法友：顶礼法师！不是常常听说“佛陀为大悲所系缚”，为什么说不为任何所系缚呢？

法师：说佛陀或者菩萨为大悲所系缚，这个意义是不同的。

有的人在发挥教理的时候，说到类似于大乘中提到的地藏菩萨——“地狱不空，誓不成佛”——说他为大悲所缚，所以不能成就无上佛果，是有这样一类的教说。当这个人这样说的时侯，他是真的认为菩萨（或者发这种大誓愿的菩萨）是被大悲系缚的。这种看法，实际上是对于菩萨道的认识，可能有所不足而产生的一种情况。

菩萨的发心，虽然是不拣择一切众生，不做任何时间、空间、个体的限定，遍及一切有情（遍及一切，不仅仅是空间的，还有时间的），没有任何一个例外，但是，这并不会成为菩萨真正圆满佛果的障碍。因为真正的菩萨，不是以有所得心行菩萨道的。《般若经》里的几句话：“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便。”说“以无所得心行菩萨道”，就是在这儿，叫做“无所得为方便”，这是法空慧所摄持的菩萨道，不是如一般凡夫所想

象的大悲作障。

说佛陀为大悲所系缚呢，这是一种比喻，如果说这个话的人没有搞错的话，这是一种比喻。比喻什么呢？比喻佛陀那种深切的悲心。

佛陀本来可以一个人“寂静林藪乐”，可以享受寂静的林间的快乐，但是他因为希望更多的人因为他的说法而得到解脱，所以来到这世间，走出林藪，来度化世间。作为比喻的说明，说为“佛陀是为大悲所系缚”，是这个意思。要不然，佛陀证道之后，也完全可以自己直接入无余涅槃啊，直接般涅槃啊。

凡夫贪生怕死，总以为好死不如赖活着。对于一个真正证了无学的人，不是这样的。这个世间是恼苦的。佛陀并不是如凡夫那样想的，所以佛陀的住世本身就是大悲的表现，大慈悲的表现。从比喻的角度去理解，并不是真正的系缚。

问题2、为什么《阿含》被定位为小乘经典？

法师：那是中国的一些古德，包括大乘中的一些看法，有的认为《阿含》是小乘。但是呢，即便是在古时候，也有一些很正确的或者是说很中肯的认识——不能说它只是小乘经典。像天台就说“藏教”，就是以声闻三藏为代表的，包括《阿含经》等，是“正化声闻，旁被菩萨”，不能说它只是小乘，所以被称为“藏教”。这是说，并不是如一般人所绝对化理解的那样，即便是在中国的古德那里，也是有一些比较中肯的认识的。

问题3、阿罗汉的离苦是究竟的，但是利益有情没法和佛菩萨相比

法友：这个意思是说，阿罗汉的自己离苦边是可以究竟的，但是当没有人发心成为佛菩萨，就不可能有阿罗汉，所以这样，阿罗汉还是无法究竟离苦，是这样理解吗？

法师：不是的。是对于这个能听闻佛法，发心自己以阿罗汉道迅速离苦的人来说，他是可以这样做，也可以实现究竟离苦。但是他对于未来的有情，利益就太有限了。不是说声闻人不利益众生、阿罗汉不利益众生，声闻人也可以对众生有很大利益，阿罗汉也可以对世间有很大利益，也可以度很多人，但是没有办法跟佛菩萨相比。

发心的菩萨，尽管很可能还是凡夫呢，但只要他不退堕，这样一路正确

地行下来，最后成佛的时候，是于无佛无法的世界，一片黯淡的世界，为世间作明灯。发现真理，自己证成真理，宣说真理，然后整个世间就有了希望。是从这个意义上来说。

如果所有人都不发菩提心，那就是后面的佛种断灭。佛种断灭，阿罗汉也就没了，是这个意思。并不是说这位阿罗汉的离苦也不究竟，不是的。就这位来说，当然究竟，但是未来呢？只考虑自己，谈什么真正的慈悲呢？

时间关系，我们今天晚上，问题就不再更多探讨。

我们一起合掌，做一个回向：

愿以此功德
普及于一切
我等与众生
皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。

013. 佛陀普渡众生了吗？

{ 渡众生，佛陀功德自圆满 }
{ 众生度，已成未成因缘成 }

【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

【讲解】

我们今天一起来学习《阿含经故事选》的第十三则〈佛陀普渡众生了吗〉。庄春江居士编的《阿含经故事选》，是以佛、法、僧三宝为纲，组织的整个故事结构。这第十三则故事，是“佛陀”这个篇章的最后一个故事。故事依据经典，在探讨一个问题——佛陀普渡了吗？我们来看一看故事的内容：

有一次，佛陀在摩揭陀国那烂陀地方游化，住在那罗村一位卖衣人家的芒果园中。

“摩揭陀国”是当时十六大国之一，我们已经对这个国度和国王说过若干回。“那烂陀”就是后世非常著名的那烂陀寺所在的地方，地点是在这一带。下文说：

当地有一位村长，因为他家世袭以锻造刀子为生，家族就以“刀师”为姓。

佛住的那个地方，有一个村子，村长家是以“锻刀”世代为生，所以，他们也是以自己家族世袭的职业为姓。

这天，这位刀师村长去见他的老师尼干子，尼干子对他说：“你会不会以一种两难的诡辩术，论败沙门瞿昙，让他哑口无言？”

这位刀师村长，看来应该是尼干子的信徒。尼干子是当时一个著名的外道，也就是现在耆那教的教主。耆那教在东南亚一带仍然有流传。尼干子问

他这个问题，应该是在启发他了。刀师村长听了之后，也表示确实有兴趣，问道：

老师！有什么两难的诡辩术，可以论败沙门瞿昙，让他哑口无言？

我们之前也提过，在古印度，当时是有一种比较重视论辩的传统的。而且这种论辩，不仅是言语、思想上的，往往涉及到一些类似于赌注的，像改宗，像重大财产或者是其它一些支配权的获得等等，所以印度人也是把论辩看得比较重。尼干子在这里想要启发刀师村长一种诡辩术，来论败佛陀。

“沙门瞿昙”是当时对佛陀比较常见的一种称呼。这样称呼的人，有的人是偏于带一点点不喜欢，或者贬义，有的人是很中立地来使用这种称呼。下文说：

你先问沙门瞿昙，看他是不是要普渡众生，让一切众生得利益安乐，也赞叹能让一切众生得利益安乐的人。

这是第一步。教刀师村长先问佛陀，问他“是不是要普渡众生，也赞叹这样的人”。

如果他回答“不”，那就嘲笑他跟平凡的愚夫没什么不同。

这是两难的第一难。如果他对于这个问题是否定的回答，那就嘲笑他：“还说是一切智人，还说是觉者，跟平凡的愚夫没有什么不同啊，都是为自己，谈什么觉者呢，谈什么一切智人呢，谈什么道德的圆满呢？”

如果他回答“是”，那就质疑他，为何只对一些人说法，不对一切众生说法。

反过来，如果佛陀的回答是肯定的，那就质疑一种事实：“你想普渡一切众生，那为什么只对一些人说法，而不是对所有的众生说法呢？”这是尼干子教给他弟子刀师村长的两难辩论术。文中说，尼干子对这位刀师村长这样讲：

这样的两难诡辩术，就可以论败沙门瞿昙，让他哑口无言。

这就是尼干子自己内心事先设想的论辩的道路，以为这样可以战胜佛陀。

刀师村长受了尼干子的怂恿，就到芒果园见佛陀，想用尼干子所教的那一套来问难佛陀。

刀师村长说：“瞿昙！你不是要普渡众生，让一切众生得利益安乐，也

赞叹能让一切众生得利益安乐的吗？”

这是他抛出问题，然后他要等待佛陀或肯定或否定的回答。

村长！长久以来，如来一向是慈悲利益一切众生，让一切众生得利益安乐，也常常赞叹能让一切众生得利益安乐的人。

这是佛陀对于这个刀师村长，按照套路的问难，进行的一个正面的回答。这位刀师村长自然也就按着预选的套路，接着往下问到：

瞿昙！如果这样，那为何如来不对众生一视同仁地说法，只对某些人详尽地说法，而对其他人却不详尽地说法呢？

他使用了事先准备的问难，就是“如果佛陀对于‘是否普渡众生’给予肯定的回答，就问‘那你为什么不能够对所有人都一样地说法’”。如果诸位没有事先看过这个故事，你想佛陀会怎么回答呢？接下来，我们看一看佛陀是怎样来说明的。佛陀说：

村长！让我来问你，请你照实回答。

佛陀下面要用喻，来说明一个道理。

譬如，有人拥有三块田，第一块很肥沃，第二块中等，第三块很贫瘠又带有盐分，村长！你说田主人会先选哪块田播种？

因为当时大家对于农耕这些事情都很熟悉，所以佛陀用与大家都了解的背景知识相应的抉择，来请这位刀师村长回答。三块田——肥沃的、中等的和盐碱地，作为一个要播种人，会是怎样的优先度呢？这就是佛的问题。这位刀师村长回答：

“那当然是选最肥沃的那块先播种耕作啰，瞿昙！”

“然后呢？村长！”

“然后再选中等的那块，瞿昙！”

“最后呢？村长！”

“最后剩下来的种子，才考虑去播种最贫瘠的那块，或者根本就放弃那块最贫瘠的不播种，将剩下来的种子拿去喂牛。”

这位村长的回答应该是符合常识的，也没有什么奇怪。但是佛还特意追问了一句：

为何要这样做呢？

你这样先肥沃，后中等，最后再贫瘠，甚至最贫瘠的播不播种都可以，为什么呢？

这样才不会浪费种子，将来的收成也会比较好啊！

这也是常识，佛陀就是需要他作这样常识的回答。因为佛陀的抉择，本质上跟大家的抉择没有特别的差别，是一个正常智慧的抉择。佛陀说：

村长！我也是这样。那些倾生命的全部投入，跟随我出家修学的比丘、比丘尼们，就像是那最肥沃的田地，所以，我乐意常常为他们说全然纯正的善法，同时也以我一生清净修行的身教，展现出来教化他们。

佛举了这样的譬喻，对方也如实地做了抉择，然后，佛就把这个喻所呈现的意，向这位刀师村长展示了出来。

佛说到，其实佛陀在度化众生上也是这样啊！在佛陀看来，所谓的度化众生，就是在一切众生田中播种。田的肥沃程度，用抽象点的话来说，叫作根机。这种根机并不是凭空的、玄虚的，而是在一个人身上有着具体的表现。

能够抛开世俗的一切，把整个生命全然地投入到法的学习和实践中，以及法的传播中，这就是最上良田，也就是根性比较好，用现在的话说，根性比较利的。对于这样能够愿意以全部生命投入佛法学修的比丘、比丘尼，佛陀当然愿意当作最肥沃的田地来处理。佛说，他会乐意常常为他们说全然纯正的善法——这是言教；同时也以一生清净修行的身教，展现出来教化他们——这是身教。

佛陀对于出家僧众的启示，不仅仅来自于言教，身教也非常重要。这是今天我们很多汉传佛教徒，特别是汉传佛教的出家众，没有很好注意的事。这些身教，往往见于诸部的律典，以及类似于四部《阿含》，这些比较根本的典籍中，那里边是当时在人间游化，在僧团中与诸比丘共住，那个活生生的佛陀的言教与身教，特别是身教部分是非常生动，也非常值得推敲，非常具有启发性的。如果忽略这些，可以说这个人对于佛陀，对于佛法的认识，可能是比较容易浮漂的，很容易离开出家人的修行生活去谈佛法。这是特别强调佛陀的身教。

关于言教部分，佛说：“为出家修学的比丘、比丘尼们，说的是全然纯正的善法。”这是什么意思呢？佛陀说法，常常是“先说端正法，后说正法

要”。所谓“端正法”，主要是指佛法世间正见，以及世间正见相关的修行。也就是说，正见世间有善有恶，有业有报，有前后世的因果，也有凡有圣，基于这样的正见，这个人愿意断恶修善，能够不杀生乃至不饮酒，遮断这些恶不善法，同时积极地布施，乃至修离欲生天法（也就是禅定）等等，这些都算是端正法所摄的，也是佛常常为在家众所说的。

对于出家众，虽然在引导的时候有时候也说，但更多的是在说“正法要”，也就是直接指向于超越性出离的这样一些佛法——“四谛”“八正道”等等，这些是正法要的内容。佛为比丘众、比丘尼众说的法，主要是集中在正法要的部分，至少从现在留下来的这些经律的情况看，是这样。下文，佛说：

为什么我会这样全心全力地教导他们呢？因为他们听了我的教说后，会以我的教说为安住处，为依靠的岛屿，为保护，为庇荫，为归依，他们能常常这样地自我反省，自我勉励：“世尊教导我的，我都要忆持实践，使自己能得到利益安乐。”

这是佛陀谈他为什么愿意倾注最大的精力、热忱，来教导这些出家的弟子，这是因为这些出家弟子们对于法的投入，是最坚决、最彻底的，也就是刚才说的是“最肥沃的良田”，用今天我们佛教徒常说的，是根机最利的一批。这些出家的弟子们听了佛的教法，会以佛所说的法为皈依。

这个“岛屿”就是洲，常常说《阿含经》里的一句话，叫作“自洲自依止，法洲法依止，不异洲不异依止”，这个“洲”就是水中露出水面的小岛屿、沙洲这些。

这些出家的弟子众们也是常常这样地自我反省，自我勉励——世尊教导的，都要忆持实践。这包括了戒律，这包括了法的原理和实践方法，不仅要忆持，还要实践。所以，对于出家众来说，出家之后，首先要过出家生活，而出家生活是有它规范的，也就是戒律。成为比丘、比丘尼，一方面在如法僧团中耳濡目染，并且在师长的指导下来过如法生活，另外，对于自己所受的戒律，要尽快地全部的忆持，字数和内容都不少，这并不是简单的事。不仅仅是这些若干条戒，还有平时僧团中要用到的很多作持——就是应该兴作的，一些僧中事务性的，仪轨类的，这些都要掌握。在集体生活、戒律生活这一块，已经有不少内容，再加上正法的学习与实践，实际上，想要都忆持

实践，是要付出努力的。这种努力功不唐捐，它可以使自己得到真正的利益安乐。这是一个“良田”应有的表现。接下来，佛说：

村长！而我的在家弟子：优婆塞、优婆夷们，就像那块中等的田地，我也乐意常常为他们说纯正的善法，展现我清净修行的身教，而他们也会依循我的教导，努力修学，使自己能得到利益安乐。

接下来的情况，谈到了中等譬喻对应的意。什么叫作“中等田”呢？所对应的就是佛的在家弟子，在家的男众叫做“优婆塞”，在家的女众叫做“优婆夷”。这两个词都是音译，对应的意译分别是“近事男”“近事女”——亲近、承事三宝的善男子，亲近、承事三宝的善女人。

佛说，他们就像是中等的良田，佛也乐意为他们说纯正的教法。如果我们去看经典，佛为在家众说的，很多时候就不那么深奥，不那么直指超越的出离了，往往是“先说端正法”，而且对于某一个人，他可能更多的是在说端正法。为什么呢？在家众的情况，因为对于法的认识也好，或者是自己根机的成熟度也好，并不容易真的都愿意向于生死的超越去努力，可能更多的人是希望自己在轮回中获得更多的乐，少一些苦，而不是说我要彻底地超越这样一个并没有真实意义的生死轮回。

这就像在燃烧的火场中，有的人知道，不管火场中有什么所谓宝贵的东西，都不应该羁留在这里，这从战略上呢，是不理智的，也并不是真正利益、安稳、清凉的，应该迅速地冲出火场，这就是佛的出家弟子们的抉择。还有的人呢，对于火场中这一切事情，还是比较恋着，一时不容易放舍；对于这些一时还不愿意出去，不肯下定决心出去的呢，佛也怜悯，也慈悲，也教化，会告诉他们怎样在这个到处都在烧燃的火场中，尽量选一些不那么逼恼的地方，这就是一个人有正见去修习佛法中与人天乘法相应的部分能够得到的效果，也就是在轮回中获得一些相对来说更有利的位置，能够更大程度地免受一些轮回中的苦。

这是说的，佛的在家弟子众们对应的是中等田地。他们依靠佛的教导，遵循修习，也能得到利益安乐。当然，在家众中也有一些修行人是获得了圣道的果证的，这在经中、律中都是有记载的。接下来，佛说到了那些“贫瘠的田地”。

村长！那些像尼干子之辈的外道异学，就像那块含盐分的贫瘠田地，我也乐意为他们说纯正的善法，展现我清净修行的身教，他们能听进去多少，就算多少，即使只听进去一句法，也能享有一句法的利益安乐。

这种“贫瘠的田地”，佛所喻指的就是这些外道众。这些外道众，佛在有因缘的时候，也会对他们说纯正的善法，也呈现自己的身教。所期望的是，他们能听进去一句，就获得一句的利益。佛讲了这些之后，这位村长说：

好奇特喔，世尊！用这么善巧的三种田作譬喻解说。

这个时候，他（刀师村长）的心已经从最开始要找麻烦，要将佛陀置于论辩的两难之地输掉一场辩论，变成了——受到了触动。佛陀看到这个情况，又继续为他说法：

村长！让我再打个比方：譬如有三个水瓶，第一个水瓶完好无缺，也没有漏水裂缝，第二个水瓶外观完好，但有漏水裂缝，第三个水瓶不仅有漏水裂缝，还有缺损，村长！你想人们会先使用哪个水瓶来装水？

这是佛为这位刀师村长打的第二个譬喻。三个水瓶——完好的、有裂缝的、不仅裂缝还有缺损的，这三个，人们用来装水，会选择怎样的优先度呢？刀师村长回答说：

“瞿昙！当然是先用那个完好无缺，也不会漏水的水瓶了。”

“然后呢？”

“瞿昙！然后再用那个外观无缺陷，但有裂缝的水瓶。”

佛接着问：

“如果两个瓶子都已经装满了，还有剩余的水，怎么办？”

“那只好拿那个有缺损的破瓶子来装了，或许还能短暂储存，作小小的用途，也或许根本不使用它，将剩余的水拿来洗碗盘。”

这是这位刀师村长对于佛的问话，一个比较完整的回答。接下来，佛陀将其中所指的喻意给指出来了。

村长！那完好无缺，也没有裂缝的水瓶，就像我比丘、比丘尼出家弟子们，那稍有裂缝的水瓶，就像我优婆塞、优婆夷在家弟子们，而那破损的瓶子，就像尼干子之辈的外道异学。

这个道理如前，就不再赘述。故事说：

佛陀轻易地就连举两个贴切的例子，论破了尼干子自以为万无一失的两难论，听得刀师村长大为恐怖，毛骨悚然，赶快顶礼佛足，忏悔说：“世尊！我是那么地愚痴，不辨是非，竟然在世尊面前胡言妄语。”

他（刀师村长）这个时候对于佛陀，内心有了认可，也生起了尊敬，所以，不仅自己诚挚地忏悔，也对佛陀表现出了极大的发自于内心的尊重，称呼为“世尊”，而且承认自己是愚痴，不辨是非，才有之前那样一些不合适的言语。

这个故事所呈现的意趣，大家有没有进一步的思考呢？

让我们先来看一看“按语”里边的内容。

按语：

一、本则故事取材自《杂阿含第九一五经》、《别译杂阿含第一三〇经》、《相应部第四二相应第七经》。

“按语一”还是在介绍故事取材于哪几部经典。

二、佛陀普渡众生了吗？那也要看众生是否有被渡的条件，这是相对的。佛陀当然会先在良田播种上用心，先选用完好不漏水的瓶子。

“按语二”提了一个跟这个故事题目一致的问题——佛陀普渡众生了吗？这个问题，特别在大乘佛教中，可值得回味的内容可能更多。

在有这样不同根性的人的时候，一个教化者会把所有的资源平均分配吗？一个合理的教育体系，会将所有资源，不加考量地平均分配吗？那样是最有智慧的吗？是最合适的吗？这其实也涉及到这个问题。

佛法度众生，佛陀度众生，用的方法就如从前说的——“诸佛非以水洗罪，非以手除众生苦，非移自证于余者，示法性谛令解脱”。

诸佛度众生，不是像一些外道所执着的那样，拿水洒一洒，洗一洗，就能洗掉罪恶，就能够得到所谓的清静或者解脱。如果水能够洗掉，用今天的话说，那罪业应该是可溶于水的，麻烦你告诉我它的溶解度；如果不能，拿水洗有什么用呢？在今天，看看我们佛教中有没有这种情况呢？

说到这里，我想起了阿姜查的一个故事（这样称呼没有什么不妥，因为“阿姜”本身已经是尊称了）。阿姜查受到很多信众的认可和尊敬、爱戴，有一次，应一些信众的邀请，到信众的家中去。阿姜查带着几位弟子去到那

个居士的家中，也是勉强按照当时的一些习俗，做一点类似于我们汉传洒净的这种动作，拿着一点水这样洒，这从佛法的义理上是没有什么真正的根据的。所以，跟随他同去的一位西方弟子——白人弟子就问他：“老师，我们这是在做什么啊？”有一些不满意，有一些不理解。意思是说，你这样对于佛法有了解的人，怎么还做这样的事呢？阿姜查回了他一句：“也许是天气比较热，人们希望凉快一些，所以需要洒点水。”

什么意思呢？佛法并没有“以水去清净”这回事，水如果能够清净，我们又何必修行呢？佛陀又何必那样去修行，又何必讲法？直接呼风唤雨，一直下雨就好了，这样，这个世界就洗干净了。“诸佛非以水洗罪”。

“非以手除众生苦”，也不是靠摸一摸、灌灌顶等等这些，把一些神秘的东西传递过去、种进去。也不是通过这样就能够帮人除灭罪恶，或者是灌输智慧。

“非移自证于余者”，这个人自己有智慧，但是，可能用给东西的方法给另一个人吗？不可能，从原理上就不可能。如果可能的话，我们不会有一个人在生死中继续受苦，佛直接给每个人 copy 一份就好了。我们还在轮回中受苦，而佛陀又具足圆满的智慧，和普遍的大悲——这几个佛教徒普遍认可的事实合在一起，就说明这种将自己的证量转移给别人，将自己的智慧传递给别人，是根本就不可能的。事实就否定了它，更不要说从原理上，那更是妄想。

那么佛是怎样度众生的？“示法性谛令解脱”。佛陀是用身教与言教，教人懂得规律，然后按照规律去办事（也就是修行），最后解脱于生死苦迫。

所以，首先要了解佛的度众生，佛法的度众生，是怎么一回事。它更像是一种教育，既然如此，它就有一个关于教育资源分配的问题，就像这里所举的两个喻，都是比较容易懂得的。

另外一个角度说呢，就像之前曾经引过《佛遗教经》中的话。佛临入涅槃之前，对当时在场的弟子众们说，他已经都说了法和律，所谓“自利利人，法皆具足，若我久住，更无所益”。这是佛陀说，真正能够对你们自己和其他人产生利益的法，我都已经宣说完毕了（这样的法也好，律也好，都已经宣说完毕了）。我住于世间，也不过是告诉你们“什么该做，什么不该做，

应该怎样做”，这些内容都已经说完了，你们照着做，自然就能获得利益。我住世再久，也不会有什么新的花样——“若我久住，更无所益”。

《遗教经》中接着说：“应可度者，若天上、人间皆悉已度。”那些因缘成熟，可以得到济度的有情，不管是生在人中，还是生在天上，都已经度讫了。“其未度者，皆亦已作得度因缘”，那么，还未得度的这些有情，我已经为他们都做好了得度因缘。

这句话，如果让今天的我们——被佛教神秘主义色彩，搞得晕头转向的我们——来理解的话，很容易理解成：佛是不是已经运什么样的神通、用什么样了不起的方便，给我们每个人暗暗地摩顶授记了？或者化身无数，在每个人面前都示现过，令我们在那里培福了？都不是。所谓的得度因缘，就是——佛所说的法与律。人们只要还能够听闻到佛法，就叫作接触到了得度因缘；只要佛所说的正法律还在人间，就叫作众生的得度因缘仍在。

《遗教经》中说：“至今以后，我诸弟子辗转行之，即是如来法身常在不灭也。”所以，后来很多佛教中的高僧大德，都说自己是“代佛行化”，即便这个人智慧很高深，道德很令人仰慕，但是他不觉得这是他自己的功劳，他是“如来使”——是如来的使者，是如来的信使，他所传递的是如来三大阿僧祇劫艰苦行道所觉证的正法，是真正的人间、天上福乐之音。有这样的认识，能够自己以身行法，以身弘法，来令佛陀正法之声久住。而众生也因为僧伽来住持正法，从而未远离于得度因缘。

好，这是这里做一点引申。

三、印顺法师在《成佛之道》〈闻法趣入〉章中说：“如器受于水，如地植于种，应离三种失，谛听善思念。”虽不清楚法师此段说法的出处，但与本则故事中佛陀的譬喻，其意涵上是那么的一致。

这是引印顺法师《成佛之道》第二章〈闻法趣入〉中的一个偈颂，这里也说到两种喻。作者觉得这两种喻，与本则故事中提到的两则譬喻，非常相近。

当然，印顺法师的这两个譬喻是可以找到出处的。它的意思呢，如果概略地说，所谓的“断器三过”，那就是覆器、秽器和漏器。覆器，比如说这个容器是倒覆着的，那么清水是没有办法注入的；污器，如果这个器皿、这个容器，它的内壁有毒，你就算把清水注进去了，人喝了反而受害；漏器，

这个器皿、容器，也没有倒扣，也不是有毒的，但它有裂纹，又有破损，这样，清水倒进去也盛不住。这分别比喻：内心不专注，没有听进去法；内心有成见，甚至是邪见，听完法之后，产生了错误的认识；还有，听的时候呢，自己没有办法把内容记住，就是后面的漏器。像这些，都得不到法的利益。

“如地植于种”，也是谈要离开三种过失。第一种，是把种子撒在了石头上，它是没有办法萌发的；第二种，虽然没有撒在石头上，而是撒在了土地上，但是这个土地是荆棘蔓藤丛生的，这个种子就算是萌发，也无法很好地生长；第三种是说，虽然播在了肥沃的土地上，也没有如上的过失，但是，种子只掉落在土的表面，没有深埋进去，很容易就被风刮跑了，或者被鸟吞吃了，也没有办法萌发。这个顺序的譬喻也是：没有听进去法；或者虽然听进去了法，但是因为自己内心的染污而得不到法的利益，有时候甚至还出问题；还有最后一种，虽然没有上面的问题，但是如果没有办法忆持，法也没有办法生根发芽。

这是听法人应该注意避免的过失。在这里既然提到了，也就跟大家说一下。今天，对于故事讲解的内容就到这里。

【佛法问答】

接下来，与大家做一些问题的交流。

法友：请教法师，怎么看待《法华经》中佛陀对诸大阿罗汉授记成佛的经文记述？其彰显的义趣又是什么呢？

法师：这个问题，其实不太适合现在来探讨。因为现在这个阶段，大家起码在《阿含经故事选》这一块的学习，相关很多东西还没有涉及到。等到我们有了更多的内容学习之后，在恰当的时候，再来触及这类问题。

问题1、何为得度因缘

法友：请教师父，常常看到“与佛心相应”，是不是这就是得度因缘？又常听闻“佛菩萨无处不在，我们凡夫看不到”。《金刚经》上说“不着相”，感觉很矛盾。请问怎样理解？

法师：刚才的“得度因缘”，我说得很明确，就是佛说的正法律。

所有神秘化的“得度因缘”都没有意义，为什么呢？你能够从这些神秘化中，得到什么智慧的启迪呢？智慧可以是外来灌输的吗？它终究是要一个

人自己内心正确运作，如实知见，不再发生过去的错误。如果外在的力量，能够改变一个人内心愚智的状况（刚才已经说了那个逻辑），我们每个人都解脱了；这从原理上，和实际上，都是不可能的。这也是今天佛教宣传中的问题，把好好的、智慧解脱的佛教，慢慢地、更多地渲染成了——他力救度的神教。这是大家学习《阿含经故事选》体会到佛法本来味道之后，应该避免的错误理解。

请告诉我，什么叫“与佛心相应”呢？明确地说，这样说“得度因缘”是不是有点太颟顸（mān hān）笼统呢？“得度因缘”其实很简单，就是佛所说的正法律；我们与这样“得度因缘”发生关系也很简单，就是去正确地学习，然后去如说而行，如法地实践。很简单啊，就是去学、修佛法，这就是我们与“得度因缘”之间最美丽的故事。为什么自己该做的事不做，偏偏要期待神启发生呢？

下面，“又常听闻佛菩萨无处不在，我们凡夫看不到”，那他们在干嘛呢？打扑克，还是打麻将呢？佛菩萨如果跟我们没有交集，那他们在忙什么呢？佛菩萨做的一切，都是为了利益、安乐众生。要不然就是自己在致力于度众生堪能的提升，要不然就是在与众生交互中，为众生的利益、安稳而奔忙。

说“无处不在，我们凡夫又看不到”，在我听来，总是像一个我很熟悉的故事——《皇帝的新装》；真正的佛法，并不这样说。真正的佛法，谈的都是行菩萨道者怎样地坚心大愿，在无数的生死之中，用一切方便来自利利他。这种利他，并不一直是彩云飘飘，飘在空中，不食人间烟火的，更多的是在与众生同事之中，来传递佛法，令众生得到法益的。

“《金刚经》上说‘不着相’，感觉很矛盾”，这是什么跟什么矛盾呢？可能是觉得不着相，又要度众生，才矛盾吧？正因为不着相，才能度众生啊！如果着相的话，自己都度不了，还度什么众生呢？

佛法需要系统的学习。我建议大家，要想系统学习佛法，可以去把印顺法师《成佛之道》好好学一学。光靠麻雀战，救不了中国，终归是要打正规战的。大家现在学习佛法，不要仅凭兴趣，或者很散碎的东一点、西一点，如麻雀啄食一样。要系统地来学习佛法，并把佛法运用到自己生命的改造中

去，这才是与佛给我们留下的得度因缘，真正发生交集的，最稳妥的办法。

问题2、“佛教是什么”与“佛教能做什么”哪个更有意义

法友：请问法师，为什么人们说佛教既是宗教，又说佛教不是宗教？感恩师父！

法师：你问的大概是两类说法吧？可能未必是同一个人既说它是，又说它不是。如果是同一个人说呢，中间一定是有一些定义角度的不同。

这个并没有什么，“佛教是什么”，这只是名言而已，主要是“佛教能做什么”。我想请问提出问题的法友，除了“佛教是什么”这个问题之外，你有没有真正地思考过：佛教能做什么？佛教有什么价值？因为这涉及到我们对于佛教的真实认识，而不是它被贴上什么标签。

佛教的作用只有一个：令众生离苦得乐。如果你认识到佛教是干这个用的，那它叫什么名字，它被贴上什么标签，意义又有多大呢？真的认识到这个，按照佛法去改善、改造自己的生命，令自己离苦得乐，乃至有更大的发心，令其他人，甚至一切有情离苦得乐，这就是最好的事啊。

至于说人们给它贴一个宗教的标签，或者贴一个教育的标签，或者贴一个什么标签，不重要。重要的是，我们有没有在自己的生命中，让佛法圆满的价值得以实现。

因为时间关系，今天跟大家的交流，就到这里。

下面我们一起合掌，做一个回向：

愿以此功德

普及于一切

我等与众生

皆共成佛道

今天就到这里，祝大家吉祥。