

容
路
溪
山

第五輯

宏海法師
著

正
趣
微
課
堂

目录

第一辑	成佛之道	
	印度佛教史	
	中国佛教史	
	佛教宗派	
第二辑	《观世音菩萨普门品》略解	
	断恶行善	
	世界·轮回	
	《劝发菩提心文》略解	
	《二课合解》简介	
第三辑	《地藏经》略解	
	《四十二章经》略解	
	《维摩诘经》略解	
第四辑	《金刚经》略解	
	《心经》三解	
	《楞严经》趣味解	
第五辑	浅说《法华经》各品大意	001
	《肇论·物不迁论》直解	101
	《大乘百法明门论》略解	145
	《八识规矩颂》贯解	233
	《六祖坛经》贯解	291

浅说《法华经》各品大意

浅说《法华经》各品大意（1）

诸位有缘吉祥，新课的内容，我们还是按总的规划进行展开。从本科班而言，我们一直在进行大乘经论的讲解，让大家对一代教法有序地作一下了解，这样打好底子，才能在研究班中导归、纯讲净土经论，也符合我们设定的学修课程。从依照佛陀的“五时说法”模式来看，我们已经进行了前四时的内容，本讲开始概讲一下《法华经》。当然不排除一直有新的学员关注，请大家一定要把前面的课程补上，才能沿着课程的脉络行进到此处，而一直在跟着的学员，也不要忘了“温故而知新”，这样才能有更好的状态。

《法华经》是一部极为重要且殊胜的经典，素有“经中之王”的美誉。历代以来倍受关注，特别是身为陈隋国师、号称“东土释迦文”的智者大师，以本经为宗，创立了中国化佛教的第一个宗派——天台宗，并且实践出以《法华经》为所依的定慧止观修习，成为具有特色的教观总持法门。他在讲解《妙法莲华经》时，一个“妙”字讲了三个月，留下“九旬谈妙”的千古佛门佳话。历代各宗派的大祖师爷们，在解经著论时，常常喜欢引用

本经的内容作为教证，以显佛陀圣言量的源头。

佛说的经典中，比如华严、涅槃、般若，包括刚讲完的楞严都很重要，但是之所以把法华尊为“经王”，就是因为本经纯讲“佛知见”。完全没有任何铺垫，直说成佛的一乘因果，所谓的“正直舍方便，但说无上道”。一部法华可以究竟成佛，所以才说“开悟的楞严，成佛的法华”，楞严是开佛知见，法华是人佛知见。在《法华经》中不但废除了三乘佛法的方便施設，二乘人都可以成佛，甚至于还给五逆十恶、畜生、女人现场授记成佛。摆平了一切善恶、大小的分别局限，只锁定一切众生皆有佛性的成佛基因，成为空前绝后的纯圆独妙之法。因此其他一切经典是度众生的先锋，法华则是大本营；一切经典是眼目，法华则是总纲；一切经典是分论坛，法华则是总会场。祖师云：“不读法华，不知如来救世之苦心”。十方三世诸佛出世教化众生，都将法华留在最后全盘托出，这是共同的法则。

再从说法的立场来看，佛讲法有为门外人讲，有为入门人讲，有为登堂人讲，有为入室人讲。《法华经》的用意不在于前三者，而是为入室的根机，讲非同寻常的安心方法，比如说“一称南无佛，皆已成佛道”，再比如说“唯佛与佛乃能究尽诸法实相”，还有“是法住法位，世间相常住”。同时也配置了非同凡响的行持，比如说一

切众生喜见菩萨舍身供佛，比如说常不轻菩萨见到个人就去磕头，说他是佛。所以本经超越了世、出世间的功德利益，只说成佛的根本利益。

上述内容唯有一个目的，旨在让人对本经生起决定信心。佛在本经中对药王菩萨说，所有经典中《法华经》最为难信难解，是诸佛的秘要之藏，甚至讲不可以轻易传授给人。假如在佛灭后能读诵、供养、为他人说者，佛陀会用他的法衣覆盖护持此人。可见，我们在读诵本中见到的那句话——“假饶造罪过山岳，不须妙法两三行”，是真实不虚的功用。以学为修，以修来学，我们对本经的学习，就从“信心”这里开始！

浅说《法华经》各品大意（2）

不仅入道是从信心开始，学习一部经典亦复如是，乃至成就世间任何一法一道皆是如此。虽说一直在文字上讲解，久了也会不由自主地生起疲厌。故而新学一法的首要任务，是生起由衷的赞叹之心，来滋润我对佛陀圣言量的好乐之心，所以经典中佛现瑞相也得有“大赞叹光明云”。对于《法华经》，我们也寻伺几个殊胜的功德片段，来作为本节课的内容，策发大家的闻思发心。

《法华经》的第一殊胜，因为其所讲的是“纯圆独妙”之法。在一代教法中，只有这部经典可以称之为“直畅如来出世本怀”，为了让一切众生都能开、示、悟、入佛之知见，也就是说都可以彻见佛法的根本标志——诸法实相，宇宙真理。而且在手法上更加多样包容。比如与同样为圆教的《华严经》相比，华严则一刀切地直说大法，对大菩萨来说直接成佛，对小根机而言就难以消化；法华则毫无拣择，给所有人机会，就地解决问题，并把他们同步推至一乘佛法，三乘人都能够开佛知见，在这点上体现得更为圆妙，故而被称为“纯圆独妙”而在教海称王。

《法华经》的第二殊胜，是说其为“醍醐法味”。我们形容在佛法上很有受用时，常说“醍醐灌顶”，醍醐说明质量已经非常纯粹，无有添加和不足之处了。这个比喻来源于印度人日常生活中乳制品的加工过程，刚刚从牛身体里挤出的奶称为“乳味”，进一步提纯称为“酪味”，第三次加工成为“生酥味”，到第四个层次就是“熟酥味”，最后最上等的品质就是“醍醐味”。用这五个阶段来比喻佛的五时说法：“华严时”为乳，“阿含时”为酪，“方等时”为生酥，“般若时”为熟酥，“法华涅槃时”为醍醐。这五个段位，从时间上前后排列称为“约教相生”，从对应适合的根机而言称为“约机浓淡”，把法华比喻为第五醍醐味，可见本经的圆妙极理，是佛陀一代教法的至高点 and 究竟处。这个比喻极妙，本人去过印度，也亲口品尝过醍醐，的确恰如其分！

《法华经》的第三殊胜，是其号称“超四时之外，越八教之表”。从上一段五时教法而言，“法华时”为最后总归之时，开显了前面之权，归于一乘圆妙之实，令众生都能作佛，最为圆满，故称“四时之外”。八教，是指将佛的一代教法，根据其性质分为“化法四教”与“化仪四教”，前者即藏、通、别、圆四教，是佛度化众生的教法内容，后者指顿、渐、秘密、不定，是佛度化众生的仪式方法。将法华教义放置在此背景下判断，作为纯

圆独妙的醍醐味，而且是超越顿渐分别的圆顿说，是显露说而非秘密说，是决定说而非不定说，故称“八教之表”，有时候也称为“超八醍醐”。

当然，从这几个片段来点赞法华，并不是带着大家来比拼佛法的优劣高下之分，甚至引生不必要的门户之见，而是意在能于佛的教法大背景下，来体验《法华经》的究极地位，从而生起稀有之心，长养我们的闻思动力，只因一切功德都是由发心而体现出来的。

浅说《法华经》各品大意（3）

如果把《楞严经》和《法华经》放在一起来看：《楞严经》的经文虽然比较深涩，但是其经义中不论解门、行门都会有下手之处，经文脉络也清晰可见；而《法华经》看上去文辞流畅易解，但所行境界都是一佛乘的甚深法海，以至于初学者要么以为浅显易懂，好像也没什么嚼劲儿，要么就是觉得内容不够宏博，不符合“经中之王”的美誉。这点也可能与本经的卷部不够多有关，因为同为经王的《华严经》有八十卷的体量，还只是略本，上本和中本太过于浩大，已经非我们这个世界的众生可以受持得了的。而法华只有“六万余言七轴装”，共二十八品的内容，相对来说就显得比较单薄了。

实际上《法华经》也有其广本，体量达到了十世界微尘数偈和不可说品之多，龙树菩萨入龙宫求法宝时曾亲眼所见，只是龙王说广本的法华和华严一样，也是非阎浮提之人力所能受持，而略本则早已在阎浮提世间流通，所以龙树菩萨就只从龙宫取出华严，而没有携带法华。这个消息在《法华经》中也有过透露，比如在《药王菩萨本事品》中，就讲一切众生喜见菩萨，燃身供佛之

后投生到净德王家，并得了“解一切众生语言陀罗尼”，于是听闻《法华经》有八百千万亿那由他以上之数不清偈。还有《常不轻菩萨品》中，这位菩萨以超常的信心与忍辱功德，临终时得闻威音王佛所说的《法华经》，有二十千万亿偈。由此可见，《法华经》的深说浅说，广说略说，在他方国土中因缘而异，但可以肯定的是，本经不但娑婆世界的经中之王，也是十方三世国土中的经王。

如此宏伟壮丽的宝典，身为凡人的我人想要速得利益，除了去解悟其义理之外，最好的捷径就是由信心来承担、对接成佛的功德。在此，我们略说几则古来大德受持《法华经》的灵验典故，来供养大家。

南北朝刘宋时期，有一位常住庐山大林寺的僧登法师，他读诵法华日夜不断，有一天看到一座银色的殿堂从空而降到法师的房前，并变成金色，更加辉煌，于是僧登法师就常常在里面经行宴坐，三年间远近僧人都来归化于他，法师为大众讲戒的时候，口内会放出光明。有一天他对弟子说，今天登上殿就不回来了，果然当天就圆寂了，圆寂后的香气整整弥漫了有一个月。这类属于受持感应。

还有一位僧睿法师，今河南人，他四处参学访道，遍游印度，后来到关中跟从罗什法师学习诸经要义，是罗什法师门下最著名的弟子之一。当时罗什法师翻译《法

华经》时，见到竺法护的译本中有“天见人，人见天”的句子，罗什法师认为这样的语句太直白了，僧睿法师就译为“人天交接，两得相见”。罗什法师认为这样更贴切，十分欢喜。后来僧睿大师去庐山学修净土，又去京城讲《法华经》，所有听众都推崇敬佩。最后圆寂的时候，床前显现出一朵金色莲花。这类属于译经感应。

梁朝有一位法云法师，他与另外两位大德并称三大士，平时持诵、讲解《法华经》，他讲法时风趣生动，十分受欢迎。有一次在光宅寺讲法华，正在讲经的时候，突然天华遍满虚空，像飞雪一样飘洒下来。这就是著名的“天花乱坠”的典故。当时有大将军一家供僧，发愿也想象法师那样智慧通达，结果在一天夜里梦到一位僧人对他说，法云法师在灯明佛住世的时候，就已经为人讲《法华经》了。这类是属于讲经感应。

当然，受持的功德与褻渎的罪过往往成正比例，也有反面的教材，刘宋时期的简静寺有位智通比丘尼，舍戒还俗后嫁给一个姓梁的人，生了一个儿子，日子不好过，儿子七岁没衣服穿，想起自己出家时有一部用白绢所写的《法华经》，就做了衣服给儿子穿上，不久之后儿子便满身生毒疮，疮的四周布满了白色虫子吮吸，疼得儿子大声叫唤，十几天后死了。当时空中有声音告诉他，这只是毁经的花报，更重的后报还要去地狱中受苦……

浅说《法华经》各品大意（4）

佛陀的智慧体现在讲法上，称为“辩才无碍”，其中有一种方式，就是用生动形象的比喻来说明法义，而且效果出奇的好，所以十二部经中有一部就是“譬喻部”。佛在度化众生的时候，也会由根机不同而分别讲解：比如对上根人采用“法说”，对中根人通常是“譬喻说”，对下根人则是“因缘说”。直白地讲就是如果道理宗旨听不懂，就打个比方，还是不行就只能掰开揉碎了讲。打比方作为佛说法的重要手段，在《法华经》中体现得淋漓尽致，甚至有挑大梁的作用，总结起来称为“法华七喻”。

第一个比喻叫“火宅喻”。讲述一个大富长者身居大宅，住了全家老小，但是年久失修，而且只有一个门，有一天突然起火了，他的儿子们毫不知情，继续在里面享受生活。于是长者只好对诸子说，门外有羊、鹿、牛所驭的三种车，你们赶紧出去，马上就可以拥有其珍宝玩具。儿子们一听争相出门，出去以后所得的都是清一色七宝大白牛车。这里“大富长者”比喻佛陀，“诸子”比喻众生，“三车”比喻三乘佛法，“大白牛车”比喻唯

有一佛乘，“从火宅出来”比喻了生死，成佛道。

第二个比喻是“穷子喻”。讲述一位大富长者从小走丢了儿子，许多年后终于见到已经沦为乞丐的亲子，本来就是要让他立马回家继承家业，但是他已经习惯了靠乞讨度日，完全不能适应荣华富贵的生活，长者没有办法，只好方便善巧，让他进府打工，先干淘粪的活儿，再管财务，然后当家，最终父子相认，理所当然地继承了全部财产。这个“穷子”犹如背觉合尘的我人，不敢相信自己本来具足、功德现成的佛性，“打工”过程犹如修行小法，最后终于回心向大，受持自家法财。

第三个比喻是“药草喻”。将佛陀说法比喻为天降雨水，虽是一味地普雨滋润，但是由于地上长的花草树木大小不一，所以吸收的雨量也因机而异。小根机的人好比小草，吸收的雨水最少；中根机的人好比卉木，吸收雨水属于中等水平；大根机者好比大树，可吸收大量的水分。总之一云所雨，花草树木称其种性而能生长，也即“佛以一音演说法，众生随类各得解”的意思。

第四个比喻是“化城喻”，提出两个概念，一个是“化城”，一个是“宝所”。具体情况讲的是一队人马要去目的地，但是走着走着走不动了，领队告诉他们马上就要到了，大家又来了劲儿，当天就走到头，休息一天又有精力了，领队人就又说，昨晚只是三百里处善意的化

城，实际的宝所要再走两百里方到。这里“化城”比喻二乘人的果位并不究竟，只是了分段生死；如果了却变易生死，直至宝所才是成佛的时候。

第五个比喻是“衣珠喻”。一个人去亲戚家吃饭时喝醉了，这时候他亲戚还有事，就把一颗宝珠系在他衣服里面，而他则在完全不知道的情况下流浪他乡，受尽贫苦，后来亲戚告诉了他，才知自己本来就衣食无忧。比喻二乘之人，本来有大乘种性，但是被无明衣所覆而不能自拔，多亏佛陀开示，才能让本来的佛性显现。

第六个比喻是“顶珠喻”。是讲述一位转轮圣王打了胜仗，赏给大臣们许多金银财宝，唯独头顶贵重的明珠不作赏，比喻三乘之人根性未熟的时候，不能为他们宣说第一妙宝的《法华经》。

第七个比喻是“医子喻”。讲述有一个良医，因事而去了外国，但他家中的儿子误食了毒药，父亲闻讯回家，用最好的药剂抢救诸子，儿子中中毒轻点的吃药后便痊愈了，但是中毒深的则拒不吃药，甚至怀疑药的作用。这个时候父亲前往他国，并让儿子以为父亲已死，儿子们十分悲哀，终于醒悟到药之可贵而服用，毒病则得以治愈，父亲也归来与诸子相见。这里的“良医”比喻佛陀，“说死实际并没有死”比喻法身常住，“诸子”比喻三乘学人，有毒浅毒深的不同。

经中讲“诸有智者，以譬喻得解”。当代大德佛源老和尚，曾将法华七喻串起来作偈，成为广东云门佛学院的校歌，偈云：

大觉欣开选佛场，普天花雨散华藏。

三车虚设怜诸子，火宅同离赴乐邦。

衣里明珠当自悟，如来家业勇承当。

宝山已入休空手，高坐白牛见法王。

从中可见法华奥义，已经全部涵藏在此七重妙喻之中！

浅说《法华经》各品大意（5）

从“五时”的角度，法华属末后一时；从一代教法而言，法华可谓是佛陀一生说法的总结陈词。可想而知必然是站在全盘托出的立场，所说的也是直畅本怀的内容。所谓的“开权显实”、“开三显一”、“开近显远”、“开迹显本”，这些文辞虽异，实则都是在表述法华经义毫无保留的究竟圆满。我们这讲了解一下《法华经》的框架结构，并借助“迹门”和“本门”的划分来进行。

先了解一下本、迹二门：顾名思义，所谓“迹门”，旨在显明世尊此番为一大事因缘而出世，目的是为了众生入佛知见，故而垂迹示现的一场度生佛事，阐述三乘为方便，佛乘为真实；所谓“本门”，陈述世尊背后的真相，乃是久远劫前已经早就成佛的事实，具有十方世界现前的法身体用，以大菩萨们的愿行功德展现成佛的格局。

法华全经一共有七卷二十八品，前后对半分各十四品，正好表示本、迹二门。就其内容宗旨而言：前面从第一品《序品》到第十四品《安乐行品》，主要涉及“开三显一”，也即开三乘方便，显一乘真实；后面

从第十五品《从地涌出品》到第二十八品《普贤菩萨劝发品》，主要讲说“开近显远”的内容，也即开现前垂迹示现就近之佛，显示本地早已实成之佛。

换一个角度，按照我们通常的学习方式，解析每部经典，内容上都有“三分”的划分，即如头的“序分”、如躯干的“正宗分”，和如足的“流通分”。《法华经》的迹门与本门各十四品的内容中，都有三分的内容呈现。在迹门各品中，《序品》为迹门的序分；《方便品》到《授学无学人记品》属于迹门的正宗分；《法师品》到《安乐行品》为迹门的流通分。在本门十四品中，《从地涌出品》中的“已问斯事，佛今答之。汝等自当因是得闻”之前，属于本门的序分；《从地涌出品》中的“已问斯事，佛今答之。汝等自当因是得闻”之后开始，到《分别功德品》的前十九首偈颂为本门正宗分；《分别功德品》剩下的内容及后面的十一品经文，都属于本门的流通分。

通过了解祖师们对本经这样的判释划分，我人可以一目了然本经的结构格局，也可以更加清晰地理解本经宗旨教义。我们学习的始终目标，就是先从知识点熏习，这样才能易于领解教义，再久而久之地如理作意，自然会向心性上导归。而且通过对法华的闻思，在其背景下再去看待净土法门，或许可以将极乐世界提升至整个法

界的视野，自然而然地回向成信愿功德。这几节课对法华从各个角度进行介绍，类似于古人讲经前的玄谈，下一讲我们将正式从经题开始讲起。

浅说《法华经》各品大意（6）

一 讲解经题《妙法莲华经》

《妙法莲华经》是梵语“萨达摩芬陀利迦修多罗”的汉译，有时候也称为“正法华经”。先来看这部经典的立题法式，从人、法、喻三种载体来解析，本经采用了“法喻立题”的方式，妙法属于“法”，莲华属于“喻”，合称法喻立题，从中可以看到本经的重点、核心就在于法，而且此法微妙难量，处处用譬喻才能显明，故称为“妙法莲华经”。讲解经题我们也可以围绕“法”和“喻”这两方面来进行。

要明白什么是“妙法”，先要明白什么是“妙”。本经中有一个情节，弟子三次请佛说法，佛陀却三次拒绝，说“止止不须说，我法妙难思”。这个情节体现了《法华经》讲的是妙不可言之法，是宇宙的通法，究极的真理！这个法一直圆满、现成、真实地呈现着其“妙”的属性，毫无表达的渠道，也无描绘的必要，甚至与佛出不出世、说不说法都无关，完全做不得任何手脚。经中所说的“佛之知见”，也只是一种推送性的助力而已，所以此法才称得上为“妙”。我人一听经中讲述的“诸法实

相”，往往会下意识地找寻，殊不知这个诸法实相正是实相“诸法”，踏破铁鞋无觅处，得来全不费功夫，故而称为“妙”。其次，再说什么是“法”，懂得了这个“妙”理，依妙的教理去观察、体信这个“妙”行，最终一定能够入这个“妙”境，就是这里妙法之“法”。

所以说《妙法莲华经》的“妙法”，确实具有超常的意义，他超越了佛法意义上的“佛法”，而指向佛法意义之外的“佛法”：它超出了常规之佛而指向本然之佛，越过施設之法而指向现成之法，如此的“佛法”才能称之为妙法；进一步，虽然这个妙法不可思议，但依然要用“不可思议”来方便说明，一旦进入不可思议，说此“不可思议”也是不可思议；也就是说这个“妙不可言”虽不可言，但在言其“不可言”时已经就是妙不可言，这样言其不可言法，才能体现其“妙”，称之为“妙法”。

把这个妙法比喻为“莲华”最适合不过。一者，莲花就生长于淤泥之中，比喻妙法就在世间万事万物上体现，所以经中讲“一切治生产业，皆与实相不相违背”；二者，本经称为纯圆独妙的一佛乘法，特立于此前讲的所有教法之上，犹如莲花一般不在陆地上与百花盛开，独自在水中得以绽放；三者，莲花怒放之际，经典中称为“芬陀利”，是最为娇艳明媚动人之时，有任何错过则会失态凋零，比喻此妙法“是法不可示，言辞相寂灭”。

我人从经题提纲挈领中体信，便可见整部《妙法莲华经》都在说一切法不可思议，我人若能明白这个“不可思议”既不是形容，也不是说明，而是事实，就入了这个“妙”，得了这个“法”，足以见得成为世间不染之“莲华”，可算是把这部经典学到头了。

浅说《法华经》各品大意（7）

二 《序品》大意

世俗学问中有时会认为，一个词说不明白，就得写一段话；一段话听不懂，就要写一篇文章；文章还讲不清，恐怕就要出一本专著了。佛法亦是如此，本来一个“妙”字，就已经承担了所有的佛法奥义，其实楞严如来密因的“密”、地藏菩萨本愿的“本”、无量寿的“无量”，也都是在表明这个妙法，都有异曲同工之“妙”。然而众生的根性不同，在因缘中未必能够一字到位，所以才要进一步说明，从这点而言，我们听经闻法，只是为了在无间的法缘中伺机突破自我，并能与心性相契。因为经文内容基本都是经题的注解，所以我们再从二十八品的第一品《序品》讲起。

“从缘而起”是佛法的真谛，每部经典的序分，都是启建于时间、地点，由一个殊胜因缘作发端，然后佛陀顺理成章地讲说。在这一大缘起中会最隆重地介绍与会大众，我人可以从前来的听法众中感受一部经典的宗旨特色，以及在一代教法中的重要性！本经的《序品》就表现得很典型，大家在读诵的时候可以了知来了多少罗

汉、菩萨，以及天龙八部，这是一场非同寻常的灵山大法会。如果打破时空格局，这场殊胜的法会依然正在进行，智者大师入定的时候就穿越到现场，现见与他师父曾同在灵山听讲法华。

作一个划分，所有大乘经典的开首都有“通序”和“别序”：“通序”指的是从“如是我闻”开始与其他经典一样的常规内容；“别序”指的则是每部经典各自不一样的发起缘由。《法华经》的通序具备了“信、闻、时、主、处、众”六种因素，与他经无异。而本经的独特之处，是在别序中分为五大内容，分别为众集序、现瑞序、疑念序、发问序和答问序。

“众集序”是指世尊灵山讲法，当时四众弟子围绕，恭敬供养，大众赞叹；“现瑞序”是指佛为大菩萨说完《无量义经》之后便入三昧大定，放毫光遍照东方，现出六种超常瑞相，而引起在场大众的疑情；“疑念序”是指在场的上首弥勒菩萨，他作为代表，见佛现瑞时也心生格外的疑念；“发问序”则是指弥勒菩萨作代表，替大众请问文殊菩萨，是什么因缘而有此殊胜之瑞；最后的“答问序”，由文殊菩萨根据自己闻法的经验，确定佛陀将要说超级大法，并且现场回忆了过去日月灯明佛说法华时的情形，而且诸佛都是先现六瑞，继而讲的《法华经》。曾有二万尊日月灯明佛都曾讲过《法华经》，特别

是最后一尊带着他的八位王子出家修道，这尊日月灯明佛现六瑞而讲法华，有二十亿菩萨来听闻，现在的文殊菩萨便是其中之一，当时是以妙光菩萨的称号教授八百弟子，日月灯明佛说《法华经》时一直持续六十小劫，听众法喜充满，感觉到只是一顿饭的功夫。佛灭后妙光法师继续讲述法华整整八十小劫，由过去的经验进行问答，引发佛说法华的缘起。

如果单从佛说法华的因缘来看，大概有几种缘由故有此《序品》：第一是众生久远劫来蒙佛接引，令种佛道善根，其间更是以种种方便令其成熟；第二是此序不是为人天而设、不是为小乘人而设，同时也不是为菩萨法所设，只为“但说无上道”而设；第三是佛在序品中先入三昧，继而现瑞，旨在彰显先定后慧，佛所证的心境被众生所迷，故而希望众生也能现证，所以才由弥勒菩萨问，文殊菩萨答，一场实相大戏正式拉开序幕……

浅说《法华经》各品大意（8）

三 《方便品》大意（一）

从《方便品》开始以下八品，是“迹门”部分的正宗分，《方便品》是正宗分的首品，也是整部《法华经》中义理最重要的一品。总的来看“方便”的意思：正如本品开头佛从三昧安详而起，然后再“告”舍利弗，说明佛法本是无言之教，凡有言说都属于“方便”。具体而言：“方”就是方式方法，正好应机则称为“便”；“方便”也有门径的意思，本经中讲到“开方便门，示真实相”，一切能够令众生入佛知见之法门、行门，都可称为“方便”；祖师也曾用“秘妙”来解释方便，此前没有讲称为“秘妙”，到本经才说称为“方便”。当然最大最根本的方便，就是念佛，本品有讲“一称南无佛，皆已成佛道”。

在《方便品》内容中对“方便”的运用极为灵活，比如佛在现场三次“止法”，认为这个法无须说，因为这是佛与佛才能沟通的第一稀有之法，也是说出来后令人天世间惊疑之法，会令有增上慢的人听到后不能生敬信之法。三止以后佛又说“以无数方便、种种因缘、譬喻

言辞，演说诸法”。实际上不论佛陀的“止”还是“说”，皆是在令众生开、示、悟、入佛知见的“方便”，所以才称为“方便品”。另外还有一个情节，由舍利弗殷勤三请后，佛准备说法的时候，会中有四众弟子五千人，因为罪根深重，心怀增上慢，故而临场退席，佛非但没有制止，还说这样正好，既给种了缘起种子，又不致让他们诽谤实相，总体达到令应当听闻法华者“惊疑”，不应当听闻者“惊退”，只有产生这样实质性的效果才叫“方便”，所以本品称为“方便品”。

讲到这儿，我们插一段佛学知识，关于佛说法的四种方便：第一种是“进趣方便”，比如修道从十信、十住、十回向，一步一步趋向佛果，所学所修有一定的秩序代表“方”，随着地步相应进行代表“便”，就称为进趣方便；第二种是“施作方便”，比如十度中的方便波罗蜜，还有我们所说的宗门或教下，都是施作方便；第三种是“集成方便”，万法唯有一心，法界因缘和合，其中互相影响而互相成就，就叫集成方便；第四种“权巧方便”最好理解，通常所说也就是应机施教的意思。权巧方便具体来说也有三种：比如“接下方便”，用身、口、意三业接引众生，佛一期示现的八十岁老比丘之身，就属于身业方便；还有“显上方便”，通过种种迹象显示究竟涅槃；再有“通彰上下方便”，比如度脱众生就是

“接下”，令成佛道就是“显上”，所以叫通彰上下方便。这么一梳理，对于本品乃至本经中的“方便”就一目了然了。

浅说《法华经》各品大意（9）

三 《方便品》大意（二）

《方便品》中有许多流通甚广的金句：比如诸佛出世的大事因缘，欲令众生开、示、悟、入佛知见，从而彰显法华一佛乘的甚深义；再比如说“是法住法位，世间相常住”，用于表法身常住不坏；“一称南无佛，皆已成佛道”，说明初发心即成正觉。但是本品最重要的内容，是提出描述诸法实相的著名理论——“十如是”。

本品内容中佛先说了“唯佛与佛，乃能究尽诸法实相”，然后进一步说明“所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。”从十个方面来体现万事万物的本来面貌。

“诸法”，就是指世出世间的一切万法，不论是物质或者精神，宏观还是微观，凡夫还是圣人，一切差别现象总称为“诸法”，“实相”就是指的其真实体相，也称“法性”（通常我们用“法性”来说依报世界，用“佛性”表示正报有情）。依实相法性而言，一字一义皆不可立，依实相诸法而言，随便拈来一法，都会有“十如是”。而

且佛唯恐不及，最后还用了“如是本末究竟”，来体现一法中无量义。

“如是相”，表示诸法一切事物外貌形象不同，长短方圆，美丑胖瘦，十法界各各不同；“如是性”，一切万法都有其不同特性，比如地、水、火、风各以“坚、湿、暖、动”为其性；“如是体”，是说万事万物各有其体，凡夫以五蕴为体，圣人以五分法身为体；“如是力”，是指人与物各有不同之力用，比如水可解渴，也能载舟；“如是作”，作就是造作，一切有情皆有造作，如善恶业是六道众生造作，戒定慧是圣人造作；“如是因”，因就是亲因，万物造作的惯性，一切法的种子；“如是缘”，缘就是助缘，属于帮忙的角色，比如以善恶业为因，六尘境界就为缘，则有轮回六道，生死不休的结果，这就是“如是果”；果与报并不同，比如生死轮回是果，其中受苦受乐属于报，这就是“如是报”；最后“如是本末究竟”，总的来说有情无情一切法，各各具备了如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报，但事有千差万别，理无二致，故说如是本末究竟。

这“十如是”中，前九种为诸法，后一种为实相；又可以理解为前者是实相诸法，后者为诸法实相。祖师爷为了让后学灵活运用，还创新出一种“三转读”的领悟方法，比如以“如是相”为例，同时也即“是相如”，

也即“相如是”。来来回回无非告诉我们，所谓的实相就是生活，所谓的生活就是实相。我人这么听闻学习，并非是为了记得“十如是”，追踪这个道理，而是能够落在脚跟盘活当下，一直相信这个，不断体认这个，终于确定这个没错，就是开、示、悟、入佛知见。

浅说《法华经》各品大意（10）

四 《譬喻品》大意

上一品中佛三次止而不说，又说而不止，意在于此诸法实相，用说说不明白，明白了不说也明白，既然明白了，那无论怎么说都是明白的。本品开始舍利弗闻法得未曾有的欢喜，感叹自己一直以小乘法受教，深感只有通达诸法实相才能心得安稳，也只有彻悟诸法实相才是真正的佛弟子。

所谓“譬喻”，相比之类叫做“譬”，让人知晓称为“喻”，用浅显易懂的事例，来显明幽微难知的道理，称为“譬喻”。《法华经》中共有七个主要譬喻，只有本品用“譬喻”冠名，是因为本品中用“三车”比喻“三乘”，“火宅”比喻“三界”，是七个比喻中最全、最多、最根本的一品，而且在本经中最初启用譬喻说法，所以独称“譬喻品”。之所以把本品放在第三，佛陀也有几点用意：首先是舍利弗虽领悟了，但是在场的其他弟子还没明白，所以用《譬喻品》来点化中下根机，让他们回小向大；其次表示三乘教法好比三车，用譬喻让弟子知道只是方便而不要执着；第三，称叹外面的大白牛车才

是真实，令弟子们趣入、安住；第四，说的是三车，给的是大白牛车，开权显实并非妄语，用譬喻表明真实不虚；最后，因一般众生不能顿受一乘大法，所以用譬喻方便警觉人天，认清娑婆世界五浊情状，不要贪恋三界，应当随顺三乘因缘，把“大白牛车”启发出来。确实如此，比如我也听到“三车虚设”，也知道了“露地大白牛车”的诸法实相，但是心行到不了位，不能当下顿转现境，将“如是”运化为“是如”，故而需要不断闻熏。

佛陀讲法，微妙难量，虽然用现实生活作喻，然而与法十分贴切，我们常说的“三界火宅”，出处就在本品。大家具体对照经文会发现每一个环节，法和喻都一一相应。用“大长者”比喻佛陀，这个已经是众所周知。其中“国邑聚落”的“国”，是比喻一个大千世界，“邑”是中千世界，“聚落”为小千世界，正好是一佛所度化的空间范围。“田宅”是指我们每一个人的心地自性，“僮仆”指菩萨的六度万行。“堂阁朽故”之“堂”比喻欲界，“阁”比喻色、无色界，“朽”是总喻三界无常。如果与后面经文连续起来理解：“堂阁朽故”又比喻“色阴”生老病死；“墙壁隕落”比喻“想阴”，因为墙是房子的分际，而想阴是心的分别；“柱根腐败”比喻“行阴”，因为行以命根为主，房子以柱为主；“梁栋倾危”比喻“受阴”，所受的正报犹如“栋”，所受的依报犹如

“梁”。这样沧海桑田，朝生暮死，人生无常危脆，故说“周匝俱时欻然火起，焚烧舍宅”，正比喻我人诸识一念分别。

以上比喻正在轮回的情状，下面比喻可得解脱的法门行门。“其家广大，唯有一门”比喻佛说的教、理、行三种法：就“教”而喻，“其家广大”是喻世、出世间一切法皆是佛法，“唯有一门”是喻教法虽多，只为一大事因缘；就“理”而言，“其家广大”比喻十法界凡圣之事，“唯有一门”比喻十法界一心本具之理；就“行”而言，“其家广大”喻佛说八万四千法门，“唯有一门”喻无量法门皆入成佛一门（比如念佛成佛法门）。如果从“长者诸子”之喻看：“若十、二十或至三十”与“羊车、鹿车、牛车”，分别比喻声闻、缘觉、菩萨之三乘人的根机与所设的教法；出火宅之后的“大白牛车”，比喻实则唯有一佛乘而已。

现实生活中的一个题材，被演绎为圣教功德，可见佛陀的智慧无上，佛法从未与现实脱节，随时随地的因缘不仅是在表法，同时也在说法，而且本身就是法。我人学修佛道，当从宅外的“大白牛车”处着眼，从火宅内的“三车”处着手，随顺“大长者”的言教而生出离火宅之心。

浅说《法华经》各品大意（11）

五 《信解品》大意

在整个《法华经》当机者中，舍利弗表的是最上根人，闻法后了悟诸法实相——三乘即是一乘。所以在上一品中佛直接就给他授记，将来号为“华光如来”，国土名为“离垢”。这对于一个行者来说是无上的安心之法，下面的内容中不断地有弟子得蒙授记，正面显示法华涅槃时一切众生皆可成佛的境界。本品中得佛授记的分别是须菩提、迦旃延、迦叶、目犍连四大声闻弟子。他们也用一个“长者穷子”的譬喻，回应佛陀，阐明他们的深信理解。

《信解品》品名，便含藏有甚深法义：听闻以后不生怀疑就是“信”，不加思索领悟于心就叫“解”，请大家仔细品味，信解能力正能够体现出修行的功夫。因为中下的根机对佛前面《方便品》中的开示不明，到《譬喻品》中才心开意解，起到除疑起信、破执生解的作用，故称《信解品》。如果从弟子们的具体受用而言，相信自己一定成佛，解了佛说法的方便，来表达自己已经领悟佛语的这么一篇内容，就叫《信解品》。从中可见，“信从”

与“领解”是天然并进的关系，先要有信才能真解，有了真解才生真信，这是佛法的根本见地。本品开始便说到这四位弟子，听到佛给舍利弗授记以后，他们也“发希有心”，这是用心表示信解；“即从座起”，是用身表示信解；“而白佛言”，则是用口表示信解。

“大富长者穷子喻”的第一个环节是“父子相失喻”，用大富长者的儿子“舍父逃逝久住他国”，来表达我人背觉合尘而虚生浪死的现状；第二个环节是“子渐还乡喻”，其中的“以求衣食、迈向本国”等，表示我人过去发菩提心成为道种，由闻思修开始入道；第三个环节是“父子相见喻”，用子见父忧悔，父见子欢喜，表示众生以为自己成佛无分，佛见众生欲付法藏之财；第四个环节是“唤子不得喻”，儿子先不敢认反生恐惧，让府里的仆人强行带他回家，吓得休克后被冷水浇醒，来说明一开始众生不当理、不契机；第五个环节是“诱人自家喻”，只好以做工为由，将儿子带回家中，用种种方便让他习惯从客人做回主人；第六个环节是“子承父业喻”，说明成佛用的自家宝藏，一切现成丝毫不从外得。这六个环节惟妙惟肖地展示了佛度化我人的全盘过程，剖析得十分到位，故而得名《信解品》。

开三乘教，显一乘法，是《法华经》从始至终随处可见的立场，值得注意的是，它是在三乘熟透的基础之

上才进行的开显。我们学习本品，可以尝试设想一下，自己便是须菩提等大弟子，反观自己学佛见地是否已经到位，否则还需从“微课堂”前面的课程开始学起，才能始终保持相应。因为“开三显一”的前提是对“三”和“一”都已经贯穿无碍，所以才能看通看透本品的前后因缘，以前是“解三而不信一”，或者“信三而不解一”，现在通过学习本品，则升华为“解一而亦信三”，或者“解三而亦信一”的见解，所以称为“信解品”。

浅说《法华经》各品大意（12）

六 《药草喻品》大意

《信解品》中体现的信解对境，实际上全在于对佛功德的仰仗，能够对佛功德信解到什么程度，就能得佛法之益到什么程度。《药草喻品》的内容中，讲的正是这个道理。本品中讲到佛的功德称为“诸法之王”，透露出佛陀无所不知、无所不见的能量，他完全了知宇宙万法的当下状态及运行机制，也深深掌握着一切众生的心行动态。佛所说的教言对众生所起的作用，不论正面反面都是全方位地趋向于解脱和解脱知见。鉴于此，我人可以尽情开放对佛陀的信赖程度，这种程度也正判断出我人属于上、中、下什么样的根机。

连贯性地看待每一品，会发现前后都有关联，前面中等根机的人在《信解品》中自述穷子之喻，佛就说此《药草喻品》表示印可，然后才能在后面《授记品》中授成佛之记。“药”有除病之功能，“草”有受润之形质，佛法的教、理、行、果都可称“药”，五乘根性的众生皆名为“草”，众生依佛法修行证果，好比草木依土地雨水滋养增长，所以有此《药草喻品》。

经文中讲到佛说法“一相一味”犹如“一时等澍”，“一云所雨”，“一雨所润”，意为佛平等说法利益众生，这实际上一直是佛说法的常态。比如前面《方便品》讲诸法实相的“十如是”；《譬喻品》中最后赐诸子相同的“大白牛车”，特指诸法实相；后面的《常不轻菩萨品》中讲“汝等皆当作佛”也是如此。本品的“一地”、“一雨”，讲的才是圆教的纯圆独妙之处，用的是一切种智，说的是一实相法。而经文中的“卉木丛林及诸药草”，小根茎枝叶的比喻人天乘；中根茎枝叶的比喻二乘根性；大根茎枝叶的比喻菩萨根性。这五乘中都分别用“根、茎、枝、叶”比喻“信”及“戒定慧”功德，皆由根性不定而所得利益不同。

本品中为了让众生对佛功德充满信心，佛自唱言说他是“知道者、开道者、说道者”，来说明佛的身、口、意业皆随智慧而行，称为“三不护”功德。其一，知道者表示“意不护”，佛智自然知根机、知时节、知处所、知法、知义、知方便，知权实顿渐、偏圆大小、邪正通塞等法而不必刻意受持守护；其二，开道者表示“身不护”，不需要保持守护，自然具有示现种种色身之神通；其三，说道者表示“口不护”，说五乘、三乘、一乘之法，乃至三藏十二分教，皆可略说广说而不需长养守护。

可见佛法一直是公开、公正、公平之法，所以叫“一

雨所润”；一切众生各自修证效果不同，谁修谁得，所得有异，所以“而诸草木各有差别”。

浅说《法华经》各品大意（13）

七 《授记品》大意

佛门常讲“莲开九品之花，佛授一生之记”，“授记”又有“受记”、“受决”、“记别”等异名，就是授与记别的意思，佛授与弟子将来决定成佛的预言，也就是说以倒计时形式告诉弟子什么时候成佛。

前面经文中，上根舍利弗因“法说”教化而生悟解，佛即为其授记；现在是四位中根人弟子因“譬喻说”，即开佛知见，犹如前面《信解品》中父亲终于寻回儿子，岂有不委付家产之理？所以佛为此四人授记。首位得记弟子是大迦叶尊者，将于大庄严劫的时代在光德国土成佛，佛号名为光明如来。这样一来引发另外三大弟子的求佛授记之心，佛也一一成满所愿，须菩提将在有宝劫时代在宝生国土成佛，号为名相如来；大迦旃延尊者也和几位一样主修供养成就，最后连续供养二万亿佛后在极为清净庄严的净土成佛，号为阎浮那提金光如来；大目犍连在喜满劫的意乐国土中成佛，号为多摩罗跋旃檀香如来。这里授记的都属于声闻弟子，但是他们通过闻法已经了悟了三乘教法之体无二无别，因已经圆果一定

满，所以得蒙授记。另外一点，给二乘人授记的功德，既可以防止行菩萨道时退大为小，又防止二乘中还有学地位的人准备证入小乘不究竟的有余涅槃，同时还防止开始学佛的凡夫发二乘之初心。可见佛只说“授记”这一法，就可以产生如同前面“药草喻”中随类受益的功效。

“授记”作为十二部经中重要的一部，放在广义的佛法背景下，按照具体的情况，可以分为许多种类，一般来说大概有五种，我们作为知识点了解一下：第一种叫“通途记”，也叫“悬记”，就是总的框架下授记，比如后面的《法师品》中，佛为在佛世或者佛灭后，凡有得闻法华一句一偈，乃至一念随喜者，皆当授记作佛，如果按通途记看，正在学习本经的我人也在此列；第二种情况是“个别记”，也叫“现前记”，如“法说”后授舍利弗记，“譬喻说”后在本品中授四大弟子记，“因缘说”后授五百弟子记；第三种叫“因记”，其中又分“正因记”，比如后面的常不轻菩萨，见一切人都说汝等皆当作佛，“缘因记”，比如《法师品》中十种供养，必得成佛，“了因记”，三根声闻弟子，悟入佛知见而得授记；第四种叫“迟速记”，迟的一类如声闻得记，须经过无量劫后成佛，速的话如龙女现世速成；第五种是“现未记”，现在得授记，比如本品，未来记，比如化城喻中说未来

弟子渐得成佛。

最后值得一提的是,虽然大乘经典中都有授记之法,但都是授记菩萨作佛,不授记二乘作佛;但授记善人,不授记恶人;但授记男众,不授记女人成佛;但授记人天,不授记畜生。而《法华经》中,不但授二乘记,还授五逆罪之恶人提婆达多记,还授既是女众又属畜道的龙女记,种种迹象无一不在表明《法华经》的纯圆独妙,也无一不在论证一切众生的法身佛性平等。

浅说《法华经》各品大意（14）

八 《化城喻品》大意

“化城”这个词虽出自法华，但在佛教中总体的引用度很高，其原因在于它很传神地比喻出二乘人的果位，虽说有一定的积极作用，但却并没有真正做到究竟圆满。“化城”是相对于“宝所”而言的，从其境界来看相当于只知其然而不知其所以然，如果把成佛当做五百由旬处的“宝所”，位于三百由旬的“化城”只是起到了“歇脚”的缓冲作用。

祖师的解释是：从无而忽然出现，虽有却并不实在，名之为“化”；防止过失，抵御烦恼之敌，称之为“城”；比喻二乘人的涅槃，能够防见思烦恼，了分段生死，得息苦安身之乐，所以称为“化城”。也就是说为实施权，而施设了二乘的涅槃，暂时让行者息苦安身，故名“化城”。

本品的由来是，前面“法说”利上根弟子，接着的“譬喻说”利中根弟子，这里的“因缘说”让下根弟子生解破执，舍权趋实，才能给他们授记。因为法会中还有一类下根性人，认为成佛虽好，但是自己无份，并不相干，又觉得前面得授记是佛的五大弟子，那是理所当

然，再一听“药草喻”，认为自己连小草的段位也算不上，所以心怀绝望而不发大心，对一乘佛法仍然不敢信解，更不奢望自己也可蒙佛授记。此刻大家也可以对照一下自己的心行，虽然号称佛弟子，但是否确定是为成佛而学佛？是否谛信自己一定会成佛？这种心势一直能够在线，是要发起大心才能保持温度。所以佛在本品为他们说宿世之因缘，回望在大通智胜佛出世之时，就已经种下了一乘种子，现在闻法华实际上是因缘成熟了。

本品的内容有两大板块，首先是佛为说宿因，让下根声闻忆念自己过去退大就小。说到大通智胜佛的时节，有十六位王子也随他出家，听闻、受持、弘扬法华，后来都成佛了，其有阿闍佛、阿弥陀佛等，第十六位就是释迦牟尼佛。其次以“化城喻”而说因缘，讲述有一众人要过险难恶道而到达宝所，走到途中十分疲惫不堪而生起退却返还之心，他们的导师为了振奋大家的精神，以方便力在途中化出一城，让一众人得以养息后，再向宝所行进，以此典故比喻二乘的涅槃只是“化城”而非终极“宝所”，只是如来以胜方便而引入涅槃。

末后我们再从教义来对应一下，看“化城”与“宝所”在修证境界上的区别，从天台宗所修的空、假、中三观而言：观因缘生法即“空”，就如同入化城；观因缘生法是“假”，就好比是出化城；见因缘生法是“中”，

就是归宝所。从所证的涅槃而言，依大乘佛法涅槃有三种：我人所有与佛同具的自性清净心，称为“性净涅槃”；由择灭无为所得称为“方便净涅槃”，相当于本品所说的“化城”；第三种称为“圆净涅槃”，离二种生死，也不住涅槃，具有常乐我净之真实功德，也就是本品所说的“宝所”。

浅说《法华经》各品大意（15）

九 《五百弟子授记品》大意

本着唯有一佛乘的事实，佛在《法华经》中大开授记之门，从“三周说法”来看，“法说周”是给舍利弗授记，“譬说周”是给四大弟子授记，而“因缘说周”中则给学无学人授记，给提婆达多授记，给波闍波提比丘尼授记，本品中则是给富楼那等常随的千二百声闻授记。既然是给千二百罗汉授记，为什么品名却称“五百弟子”？一者是因为当时有不在法会现场的，二者是因为五百罗汉得授记的佛名相同，国土名相同，是授的“同记”，而非“别记”。从身份来看，都是“弟子”，佛是先觉者，由先觉觉后觉故称“弟”，从佛口生，从法化生，故称“子”；所谓学在人后名为“弟”，解从师生名为“子”，所以名为“五百弟子授记品”。

在本品中先为“说法第一”的富楼那授记，当时他并没有说话，只是看着佛而动了一下念头。佛先称赞富楼那曾于九十亿诸佛所护持宣传佛法，所以才有如是功德，将来也是在娑婆世界的宝明劫时代成佛，国土微妙、庄严、清净，名为“善净”。由此殊胜引发千二百位罗汉

弟子也动了念头，希望也得佛授记，佛于是就给在场的弟子们一一授记，除了佛成道后首度的弟子憍陈如外，还有三迦叶，就是由著名大外道转为佛弟子的三兄弟，老大道行最高，曾试图让毒龙害佛而被佛降服。还有迦留陀夷，由于长得太黑，晚上出去吓得让孕妇流产，佛为此制定比丘夜间不能外出的那位。优陀夷，也就是律宗的祖师优波离尊者。阿菴楼陀，就是睡觉被佛呵斥，精进起来把眼熬瞎而得“天眼第一”的阿那律。离婆多，被大小鬼分尸换体，悟到一切法无我的那位。劫宾那，译作“大房宿”，所有天文都一目了然。薄拘罗，因过去持不杀戒清净，感得“五不死”果报的那位。总之这些弟子不论自己各有所长，皆得佛现前授记将来通成“普明佛”。

总的来看迹门的正宗分中，“法说”、“譬喻说”、“因缘说”，三周说法中每周都有四个环节，即说法、领解、述成和授记。本品中弟子们蒙佛授记之后，陈白了他们共同的领解，就是“系珠喻”。其中“有人”就是指的这五百弟子自己，“醉酒而卧”是指我人饮无明酒，醉而未醒，烦恼未断，常在生死，“以无价宝珠系其衣里”是指他们曾在十六王子处听受法华，“少有所得便以为足”是指证人小乘便以为大事已办，“汝今可以此宝贸易所需”是指以此衣里本具佛性的功德成无上菩提。

从这五百弟子的领解来看，我人也可以设想身处其中，可以反观我人皆系有衣里明珠，闻法受持，醒此无明之酒，正当此刻此时，一念迷即是众生，一念觉即是佛。

浅说《法华经》各品大意（16）

十 《授学无学人记品》大意

从品名就可以得知，本品的内容还是继续佛的授记功德殊胜行。在“法说”、“譬喻说”后的“因缘说周”中，授记又分为三品：此前授记的普遍已经到了无学位，又是上首弟子，是授上根人记；本品中像罗睺罗等属于“无学”，是授中根人记；阿难还属于“有学”的地步，是授下根人之记。不论有学无学，同属一时授记，故而别具一品内容。

所谓的“学”，就是趣向解脱而作修学，也就是常说的“断惑证真”的途中，也可以称为“因地”。“有学”具体是指小乘佛法中，修行处于三果四向地位的行者，还没有证到罗汉果位的都称为“有学”，如果修得已经圆满，证得阿罗汉果位，就说明已经步入“无学”位了，通常讲的“所作已办，不受后有”。如果从大乘佛法而论，则等觉菩萨以回都属于“有学”，唯佛为妙觉才能称“无学”。本品内容中的有学、无学，主要就声闻行者而言。

本品中以阿难、罗睺罗为首的二千有学、无学声闻弟子，皆生起欲得授记之念，并且向佛祈求，如果从他

们俩身份上来看，也应当有足够的理由蒙佛授记，一位是佛最久最近护持法藏的侍者，一位是示现为佛今生的亲子。如果能得佛授记，在场的二千弟子皆生欢喜。在场的人听佛说往昔的因缘，都顿发回小向大之心。佛为阿难授记在妙音遍满劫成佛，国土名“常立胜幡”，佛号名“山海慧自在通王佛”。为罗睺罗授记“蹈七宝华如来”，并且常为诸佛示作长子，一切情形与阿难无异。最后为二千人授记，皆同一号名为“宝相如来”。

正授佛记的时候还发生个小插曲，会中有八千刚发心的菩萨，心想，怎么能给阿难这样的声闻授记？佛便普告大众，阿难曾与他过去在空王佛座下同时发的菩提心，因佛常勤精进，故而已成佛果。阿难常乐多闻，发心护持法藏，而且护持将来诸佛的法藏，所以完全有资格得授佛记。

从前面的《方便品》到这一品，共有八品内容，全部属于“三周说法”应上中下根之机，每周说法中的弟子皆蒙授记，所有弟子同入佛道，满佛本愿，三周说法的“开权显实”用意，至此告以圆满。

浅说《法华经》各品大意（17）

十一 《法师品》大意

本品一开始，佛因药王菩萨而向大众传递正能量：一切行者在佛前得闻《法华经》的一偈一句，哪怕只生一念随喜心，都可以因此法缘而为其授记，甚至佛灭度后也同样如此。这就是前面所讲过的授“通途记”。以此表明之所以授记作佛，是因为佛为法王，那法王又是从何而来？没有不是从法师位证入法王位的，所以才立此《法师品》，来明示成佛之路径。

所谓“法师”，可轨可持名之为“法”，可学可范称之为“师”。既以法为师，又依法为师，前者是依佛所说的法而学修，属于自利；后者依佛说的法而宣传，属于利他。从另外一个角度，可分为“人法师”与“法法师”：能信解受持并为人解说此妙法，作修行的轨范就是“人法师”；妙法本身就是诸佛菩萨及未来行者之师，一切功德都从此妙法生，就是“法法师”。就本品的具体内容而言，受持、读诵、解说、书写、供养此妙法是“人法师”；此法难信难解，凡愚之人不生信而生谤，因缘成熟才能传授于人，而此经即为如来全身舍利，是“法法

师”。总之法即是师，故称“法师”。

对于妙法的住持方式，佛在本品中立了五种法师所行的常法：一是受持，即受持法华，秉执不忘；二是读诵，即读诵法华，功德无量；三是解说，即讲解法华，示教利喜；四是书写，即抄写《法华经》，流通大法；五是供养，供养法华，敬视如佛。另外，这五种法师法中，受持属于意业，书写属于身业，读诵解说是口业，三业所成都可以视为供养。这便是“法师”之常行之法。

著名的“弘经三轨”就出自本品，所谓“入如来室”“著如来衣”“坐如来座”。实际上就是说弘扬《法华经》是要具备一定的资质素养的。入如来室是指于一切的众生中，常生起利他的大慈悲心；著如来衣，这个衣是比喻柔和忍辱之心；坐如来座是心要与空性相应。能够具备这几个方面的能力，把心安住在其中，以不懈怠的心为人讲说《法华经》。

这里分享一则诚心书写法华公案，有一尼师常至清净经室抄写《法华经》，极其恭敬虔诚，专门引一个竹筒到室外，每每屏住呼吸抄写，想要呼气时就对着竹筒把口中浊气吐向室外。后来有一位叫法端的讲经法师，常讲法华，想要尼师抄的法本，开始尼师没有答应，后遭到责怪就给了法端法师，法师拿到手后翻开经本却一个字也看不到，不得已又还给尼师，等尼师再翻开经本，

看字句依然如故。可见恭敬流通法华的感应功德很大。本品中说能以前面五事供养并为他人说法华者，佛会用自己的法衣覆护此人，用手常摩其头顶，并且常为他方现在诸佛之所护念。不过诽谤法华的罪过也同样很大，本品中讲到有恶人以不善心，用一劫的时间一直生在佛前，天天骂佛，此人还不如有人以恶言诽谤读诵《法华经》的人罪重。

最后再说一点本经的功德力，如果听到《法华经》后心生惊疑怖畏，就可以断定他要么是刚刚发心学佛，还没有入门，要么就是学佛已久而心生增上慢，意思就是说已经走偏了……

浅说《法华经》各品大意（18）

十二《见宝塔品》大意

同为佛弟子，佛说《法华经》时的现场气氛，我们实际上也可以感同身受一番。比如说一品又一品的下来不断授记，诸弟子们都已体信自心作佛，然而我们最能共情的状况就是，理上虽然明了，但是现实现象中生灭、净秽的情见依然还会生起，所以到这一品，为了让大众在现场实况中见到法身常住，当时就有七宝佛塔从地中涌出，塔中的多宝如来“全身不散”，由现前分明存在的具体现象，来消除大众的生灭之颠倒见解。同时，本品中释迦如来以神力把我人所处的娑婆世界染土变为净土，以断除大众的净秽分别执着。

《见宝塔品》品名中，佛体所居之处称为“塔”，此塔由众宝组成故称“宝塔”，就本品内容中此塔由多宝佛所居，故名“多宝如来塔”，由于与会大众眼睁睁地现见此塔从地涌出，所以称“见宝塔品”。本品内容丰富且深妙，也可以说是迹门中最显佛不可思议神通道力的一品，其“不可思议”主要体现在三段具体的情节中。

第一是“涌塔证经”，从地中涌现七宝大塔住于虚

空，塔中有大音声赞叹释迦如来所说的真实不虚，大众见到此瑞相又惊又疑，大乐说菩萨代众请问，佛说了塔内有多宝如来，曾发愿只要有说法华处，他一定会涌塔而来，赞叹并印证。这其中最主要的用意，就是令大众对听闻弘通法华的功德生信，所以塔中赞叹：“善哉！善哉！……如所说者皆是真实。”另外一点，甚是久远的多宝如来塔从地涌出，显现依法华有过去“庄严国土，利乐有情”之功德；多宝佛在塔中发大音声，显现依法华有现在“开权显实”之功德；多宝佛发愿如果有未来诸佛说此经，他将现在其前为作证明，显现法华有未来世“常住不灭”之功德。以此共同成就三世利益众生之德用，即开示佛之知见。

第二是“三变净土”，多宝佛的愿力中讲到如果在他前来听法华的时候，有人欲见他塔内的真身，必须要求把十方世界分身说法的诸佛集中在一处，他才会现身。此时释迦如来以神力三变净土，召集十方分身诸佛集中在法会现场，把娑婆世界的秽相当下变为净土。因为前面都是给弟子们授记在净土成佛，唯恐听闻者不能悟到净秽不可得之心性，故在此三变净土，示现染净相即平等不二，让目击者由当下顿见，从而当下顿悟不垢不净。

第三不可思议是“开塔分坐”，释迦佛以右手指开七宝塔户，多宝如来在宝塔中分半座给释迦佛，这个并坐

形象是法华独有的情景，当时释迦佛用神力使大众都处于虚空，佛以大音声高唱并付嘱，不久将入涅槃，劝说大众弘此《法华经》，令正法久住。这个并坐环节，意在表明生死涅槃平等，在过去多宝佛与现前释迦佛之间，虽说不妨有生死涅槃之相，实际上也本无生死涅槃可言。

末后，释迦佛特别强调，如果有人挑着一担干草，在劫火中行进而不被烧身，是极难甚或是不可能的事情，但是在佛灭后如果有人持此经为一个人说，后面这个难要比前面的难还要难。

所有经义皆是运化于心，本品的内容应用在修心上来看，从地涌出之“地”，是指众生无明之心；多宝佛塔是指我人自性清净心，自性清净就是要在众生无明心中成就，所以才从地涌出。所谓见宝塔之“见”，就是以始觉智见本觉之心，则成就究竟觉的功德，故说为《见宝塔品》。

浅说《法华经》各品大意（19）

十三《提婆达多品》大意

本品的主人翁提婆达多，是佛经中众所周知的大反派角色，从行为上他虽然伙同他人造极重之罪，也就是说把“杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身血、破和合僧”五逆造了个遍，但是在本经中他不但没有被嫌弃，还专门设一品内容单独给他授记。这种授记叫“无怨记”，就是不计得失怨亲，平等地授记。表显了法华圆融平等的佛性思想，不但巨大的功德与轻微的善法平等，男众与女众平等，这都是我人可以接受的平等，而且还用本品表明正邪、善恶也依然平等，这就让有了信仰靠山和道德优越感的人很难接受。殊不知在因果果报的体系中，随喜赞叹或者破坏诽谤佛法，都是成佛的殊胜因缘，这才是如来出世的本怀，以及所要展示的佛知见。

解释品名最主要的内容，就是提婆达多这个人：“提婆达多”是梵语，汉译为“天授”，是斛饭王向天祈祷而生故名，他是佛的堂弟，也是阿难的亲哥；又叫“天热”，因为他的业力太重，导致在出生的时候，人天大众都生热恼。他有多生多世与佛为怨的因缘，常常想害佛，

向佛乞头目、手足甚至骨髓，可种种行径反而成就了佛的菩萨大行。本品中讲述佛陀过去世当国王时，到处求《妙法莲华经》，最后于一位仙人处求得本经，这位仙人正是提婆达多。所以本品中佛说他成佛是由“提婆达多善知识故”。

本品中给提婆达多授记，将来号为“天王如来”，世界名为“天道”。值得一提的是，我人领解提婆达多蒙佛授记，最好不要立足于佛陀不念其恶的德行，而是应当从佛的平等大慧、绝待妙法处着眼，这才是本经的“妙法”。

本品另外一个著名的情节，就是年仅八岁的龙女当下成佛，她智慧超人，依文殊菩萨的教化，受持体悟法华的圆顿经义，体现在现实中就忽然变成男子，具足菩萨大行，到南方无垢世界即刻成佛。然而通常佛法中，认为女人有五种障碍，想当大梵天王、忉利天子、乃至转轮王都没门，甚至连当魔王都不够格。更何况龙女既是女身还是畜道，然而在本品中她就在众目睽睽之下直接成佛。这一系列神操作令人难以接受，连在场的智积菩萨和舍利弗都心存疑问：智积菩萨是觉得成佛极其艰难，龙女怎能这样容易？舍利弗也提出女身是罪报之相而不是法器，龙女并没有修成佛之因，而且女身还有五障，她怎能成佛？这两种见解实际上分别代表了大小乘

佛法的成佛观，然而陈规却被八岁的龙女彻底颠覆打破。

面对质疑龙女并没有即刻回应，而是用实际行动摆平他们的疑惑，她现场供养了释迦如来一颗价值三千大千世界的宝珠，然后就马上成佛了。这里大家切莫往其布施功德殊胜上错会，应当再深入品一品其中的妙法，是在表显成佛并不一定要“三车虚设”的套路，也可以像圆圆满满的宝珠一样，圆因圆果地圆修圆成，正正好堪比前面“火宅喻”中一直在外面的那辆“大白牛车”。

浅说《法华经》各品大意（20）

十四 《劝持品》大意

本品属于“迹门”十四品中“流通分”的内容，这点从品名也可以体会得到，有时候《劝持品》也称作“持品”，佛在前面的《见宝塔品》中，殷切希望弟子们发愿弘通此经，又举了很多具体的例子来赞叹本经的功德殊胜而劝人受持，所以才有菩萨、罗汉承佛教令，舍方便权教而奉持真实之法，故而有“劝持”一品。

这里的“持”有两个意思，其一是指“受持”，其二是指“弘持”。从前者看属于“自行”，所以我人每每诵经时都念“我今见闻得受持”；后者则属于“化他”，所谓弘扬住持正法。当然，从本质上来看，自行与化他也不是毫不相关的两条道，实际上两者皆是不可偏废的，前面讲过的“受持、读诵、书写、解说、供养、礼拜”，其中的每一项都含藏了自行化他并进的功德。

《劝持品》的内容大概分为两个部分：首先是讲弟子们已经领解法华且深信无疑，都来响应佛陀的号召而发誓弘传本经，也让佛陀心无后虑；其次，一切经典的内容都让我人产生极强的现场感，故而更加说明佛所说的

真实不虚。因为本品中有出现了比丘尼的角色，前面给罗汉弟子们授记时，她们一直默不作声，然而等到给提婆达多授记，又亲见龙女现场成佛，就有点坐不住了，特别是佛的姨母以及罗睺罗的母亲，作为上首比丘尼，代表尼众也非常渴望得到佛陀的授记。佛陀于是成满所愿，给摩诃波闍波提比丘尼授记将来号为“一切众生喜见如来”，给耶输陀罗比丘尼授记将来号为“具足千万光相如来”。也由此体现出本经是彻底圆满地对四众弟子皆授成佛之记。

本品中还有一个细节需要注意，同样发愿弘扬此经，但是菩萨与声闻却因为愿力不同，选择的国土也截然不同，前者在秽土，后者则是在他方净土弘经。药王菩萨、大乐说菩萨乃至二万眷属大菩萨们都是不拣择恶世，也不惜一切代价而于娑婆世界奉持《法华经》；但是刚刚在法会上得授佛记的五百罗汉、八千有学无学、六千比丘尼则发愿于他方清净国土奉持此经，他们对娑婆世界“人多弊恶，怀增上慢，功德浅薄，嗔浊谄曲”而心存顾虑。从中可见声闻由于一向自了为主，怖畏生死，不愿浊世行菩萨道的习气，故而才作出这样的下意识反应。

所以说荷担如来家业，大非易事，要难行能行，难忍能忍，以无有恐怖的心境，才能越挫越勇，从菩萨道中行出佛行。我们常说的“大隐隐于朝”，“宁在丛林睡

觉，不在小庙办道”，都暗合了《劝持品》中的这种发心及无畏的精神。

浅说《法华经》各品大意（21）

十五《安乐行品》大意

佛法的修证成果要有愿有行方得以实现，作为“迹门”十四品中的末后一品，其内容锁定在以“行”为本，所以称之为《安乐行品》。安乐行我人粗读起来，觉得总是一种笼统的殊胜，然而细解的话，是要达到一定的心性境界指标，才能称得上为“安乐行”的。从浅处要求，身无危难为“安”，心无忧怖为“乐”，身心安乐，三业清净，也就是说自己身心呈现出来一个好的状态，才能处于安乐行中而“行”；再往深处走，一切法都不能让你动心，才能称得上“安”，一切法都影响不了你，不会投入任何境界就是“乐”，处于这种修证上的领先地位，然后去自利利他便是“行”；如果配合着六度万行来看，持戒、忍辱则身方会“安”，布施、精进，法喜充满则心能生“乐”，以禅定、智慧为所行法就是妙“行”，所以六波罗蜜就是“安乐行”。

本品的内容中，佛向文殊菩萨说到在五浊恶世弘扬本经，应当安住于四种安乐行。

第一是“身安乐行”，要远离菩萨行处十种恶缘，也

就是说不要身陷不好的外部人事环境、染污业缘：比如远离“豪势缘”，也即世俗的名利场，不要攀附权贵；远离“邪人邪法缘”，也即外道见解，怀有世俗之见的哲学家，艺术家；远离“凶险缘”，各种凶险的竞技活动；远离“恶业缘”，以及常处恶暴因缘的刽子手、屠宰、渔猎之人；远离“二乘缘”，他们的见解会败坏菩萨道；远离“欲染缘”，如妓女、吸毒一类；远离“非器”，即黄门、二形，非修道法器；远离“危害缘”，有安全隐患之处；远离“讥诃缘”，不与女人特别是独身女人来往，以防世人讥讽嘲笑；远离“畜养缘”，这里不只是指畜养畜生，更是指整天拉帮结伙罩着一帮弟子或者跟班，包括刚出家的沙弥。应当常常喜欢独处、禅坐念佛，这是菩萨身安乐行。

第二种是“口安乐行”。讲《法华经》的法师应该远离七种口业，不要说其他人及经典过失，不说他人好坏、长短是非，不要赞美小乘人，也不说他们的坏话……这是菩萨口安乐行。

第三种是“意安乐行”。讲经法师要一心正念，远离嫉妒、谄诳之心，不要轻慢、打击学佛之人，给一切修行人能够成佛的希望。还要常怀三种想，于众生怀大悲想，于佛怀慈父想，于诸菩萨怀大师想，深心恭敬礼拜，为一切众生平等心说法，不因根器好坏、乐法与否、亲

疏有别而生差别心。这是菩萨意安乐行。

第四种是“誓愿安乐行”。发菩萨行之誓愿，虽然有众生不闻不知不觉、不问不信不解一乘妙法，对于有这样的人，也发愿当我得道之时，不论在什么地方，都要以智慧力、神通力引导，成就他安住在一乘佛法中。这是菩萨誓愿安乐行。

佛说这四种安乐行，是作为一个专业弘经法师从身、口、意、愿上的行持，并非不与这些不安乐人境说法结缘，只是在讲说本经一乘妙法时，既不抱达成共识的希望，也不期盼出现预设的效果，更不挑肥拣瘦因人而异地说，或者为了迎合别人妥协地说。弘扬本经的法师，只要身心能够安住此四种安乐行中，就能在浊恶末世中自利利他，没有障碍而得安乐。在本品的最后，又作了一个“髻珠喻”，来叹褒《法华经》在一代教法中为最上，能够入本经的功德，犹如佛陀把最后的宝藏赏赐无异。

浅说《法华经》各品大意（22）

十六《从地涌出品》大意

本讲课程开始进入《法华经》“本门”十四品的内容，本品属于之前与此后的分水岭，后面的内容旨在“开近显远”，如果说前面的内容属于释迦如来这一期上演的节目，后面则是早已经写就的剧本。正因其甚深久远，所以每一品内容中的甚深义、广大行，以及不可思议之境界，都非凡夫心量所能效仿，唯有断疑生信，才能以“信方便”入诸佛的果地愿行。

“地”这个词常被佛门用来喻法，菩萨名号称为“地藏”，菩萨修证阶位分为“十地”，乃至整个佛法也通称为“心地法门”。《从地涌出品》的品名，本身也深具含法喻义：用“地”来比喻真如实相之境地，“涌出”则代表众生的佛性也显现在本具的妙果之中；“从地”说明菩萨不执空而生“顽空断见”，涌出后住于“空中”，表示菩萨不执有而生“常见”，离开此断常二边执著，即是中道实相；另外，“心”如大地，能生万法，又常言说天长地久，比喻其久远，才有释迦佛久远度化的无量菩萨从地中涌出，所以此品也叫“地涌品”。

引发本品的缘起，是因为有从他方国土来的菩萨，想要在佛灭后于此娑婆世界帮忙弘扬法华，结果遭到释迦佛的拒绝，理由是娑婆世界本土并不缺乏人才，有六万恒河沙菩萨人力资源，足以能够弘扬法华了。说话之际从娑婆地界涌出无数菩萨，释迦佛介绍说这都是他教化的弟子，令在场大众都暗中琢磨，明明释迦佛成佛才四十多年，怎么可能教化出这么多菩萨弟子，致使与会大众生起一个“父少而子老”的著名疑惑。

经文中的剧情是，以弥勒菩萨为代表的无数菩萨心生疑惑：第一“少时大作佛事疑”，释迦佛从身为太子出家，到菩提树下成佛，从那时到现在不过四十多年的时间，怎么可能这么短的时间教化这么多弟子；第二“父少子老疑”，这么多菩萨应当久远培植善根，才能成就菩萨道，居然都是为释迦佛所教化，引起大家对佛寿量乃至成佛时间的悬疑。殊不知此“疑”正是佛所设的“开近显远”的方便，借诸菩萨从地涌出的因缘而发起下一品之《如来寿量品》。

但是，本品的内容也并非单纯地起个过渡作用，具体的内容情节中也表显出“本门”的甚深义，就体现在当下的法境中。后面数品的情节，都是由不思議无碍境界所呈现出来的难以置信的场面，故而在本品中就预先设置好几处“事事无碍”的大局观，来引渡对后面内容

的信解。比如佛说法时大千世界地皆震裂，这是“色空无碍”；涌出的弟子中有些具恒河沙眷属，有的只是孤身一人，这是“一多无碍”；大家虽然坐在那儿足足五十小劫，却都觉得只有半天工夫，这是“延促无碍”；明显都是释迦佛弟子，而隐秘得让弥勒菩萨都不认识，这是“隐显无碍”；最后一个“本迹无碍”，“迹”是在菩提伽耶成道，“本”是实际上应化已久。我人要把这无碍的视野格局打开，做好充分的心理建设，才能走进“本门”中的种种超级行持与不可能境界！

浅说《法华经》各品大意（23）

十七《如来寿量品》大意

《法华经》的前十四品中，只讲到一切众生皆可成佛为止，从后十四品开始，才讲到世尊早已是久远实成之如来。“如来”是佛的十大德号之首，佛弟子们的每日念诵都少不了这一佛的德号，但是其所摄藏的教法教义，乃至修证果德，却可以说涵盖了整个佛法。只要能够把“如来”二字受持得住，学习佛法也就到位了。

“如”就是如如不动，即本经中讲的诸法实相、法身常寂；“来”就是分身散影地作无边无尽的示现。所以“如来”实际上已经十分到位地诠释了本品的内容：久远实成的佛就是“如”，在这个世界中这一期示现成释迦佛，就是“来”，乘如实道，来成正觉；这尊佛像前一尊佛一样再来，一尊又一尊地来，就是“如来”。从法、报、化三身分论，法身是不生不灭，常住不坏的；报身就是来成正觉，因地圆满，果德具备；化身则是一次又一次地应机化现。所以论“寿量”，法身是无始无终的，报身是有始无终的，应化身则是有始有终的。为了更好地理解，我们从几个比喻说明：法身的寿命犹如虚空，

没有办法具体量化；报身的寿命犹如大海，世间众流最终的归宿；化身的寿命犹如雪山顶的天池，流向四方，因地理环境而各有长短。能明了这个道理，就知道为什么称“如来寿量品”了。

本品中有一处值得深思，就是以弥勒菩萨为首的大众请法时，释迦佛也像《方便品》中一样三请三止，这个环节正表明如来寿量与诸法实相是潜通的，只不过方便表述不同，讲到这里大家可以参究一下，为什么阿弥陀佛就是“无量光寿”的意思？进一步，佛说自己成佛以来，已经有“尘点劫”的时间，这个是什么概念？就是把五百千万亿那由他阿僧祇多的三千大千世界，磨成微尘，然后把这些微尘，过五百千万亿那由他阿僧祇国丢一颗微尘，这么多微尘丢完后的时间是他早就成佛的时间。我们无需用凡夫思维去尝试算出这个数据，因为实际上永远无解，正确的思路是，觉醒到不用时间去看待佛成佛的时间，才是佛真正意义上的“寿量”。

但是，为什么佛的寿量如此之久，却依然要以八十岁的期限而示现灭度？这也是本品想要揭晓的答案。末后的一个譬喻，也就是前面讲过的“医子喻”，反而把“如来寿量”的内涵，从体、相、用上表达得更为清楚。佛陀犹如医师，为了让中毒的诸子服药解毒，故而转去他国行医，却对其子谎称其父已死，这样一来病子们皆

吃药病愈，而最终父子相见。这个比喻旨在说明佛虽示现入灭而实则不灭，所谓的“灭”也是佛陀救度众生的一片苦心佛事。

从上来看，本品的施设有甚深的密意，要知道一切佛法都是为令众生成佛的，如果只是执着法身本具，不修不证的话则法身不显现；如果不发大愿修大行者，则报身不能圆满；如果执着佛的应化身为生灭者，又不能契悟一切法无生。所以佛为了除却众生的这些执病，让众生了知佛的三身久远已成，只是佛的应化身无量劫来随缘生灭，所以才有此《如来寿量品》之内容。

浅说《法华经》各品大意（24）

十八《分别功德品》大意

顾名思义来看本品的内容，“分别”就是指的分类、辨别能够得闻妙法的行者，所受的利益有浅深、多少、远近的差别。“功”是功行作用，“德”是福慧果德。本品所说的“功德”，最根本的体现就是得闻如来寿命无量后，而生起的哪怕是一念信解，所得的功德也无有数量，故称“功德品”。在本品一开始，就罗列了闻说如来寿量所得到的利益，分别浅深有十二种不同，在本品的后面又分别了持法的种种功德，所以称“分别功德品”。

从具体内容来看，所说的功德通常可以概括为“四信五品”，就着现世的弟子们所得的是“四信”功德，就佛灭后的弟子们所得的是“五品”功德。

“四信”具体指：一、“一念信解”，就已经注定其功德水准不在有量的概念之中；二、“略解言趣”，可以生起佛的无上智慧；三、“广为人说”，疾得一切种智；四、“信深观成”，从本质上改造娑婆的染土情状而成净土。

所谓的“五品”分别是：第一“随喜品”，对于妙法能够明白通达，随顺且欢喜，就叫随喜，如同世界法则

中，想要进入某一领域，首先要认可并产生好乐的兴趣；第二“读诵品”，读诵大乘妙法，常念受持而不散失；第三“说法品”，如实说此妙法，以种种因缘引导所度化的有缘人；第四“兼行六度品”，心地修观稍明，以布施、持戒等六度作为辅助，但此时还是以理观为主，事修为辅；第五“正行六度品”，专门以六度正行自行化他，这个时候已经事理不二，非常自如了。

如果从修证角度考量，之所以说为“五品弟子位”，是因为这五品的人主要专注于自己的实践之行，是天台宗圆教行者中最初的级别，所以称“弟子位”。五品位如果置于天台宗“六即佛”（理即佛、名字即佛、观行即佛、相似即佛、分证即佛、究竟即佛）的背景下，属于第三“观行即佛”的水平，也就是从“名字即佛”的阶段起深信解后，就进入真正了义的修观区域，再下一步则进入六根清净位，也就是“相似即佛”的阶段。天台宗智者大师在圆寂前告诉门人，他如果不领众的话，可以到六根清净的地步，只因为顾及弟子而影响了自己的证量，所以只到了“观行即佛”的地步，也就是本品所说的“五品弟子位”。可见经典中所说的法门，并非只是道理，如果发心去修证，就完全可以成功地兑现为自己的现实证境。

浅说《法华经》各品大意（25）

十九《随喜功德品》大意

在有为世界里的佛法，当然也要用有为形式的方便引导，比如我人每每面对“功德无量”便会感觉心满意足，然而《法华经》的伟大究竟之处，就是其表述的功德都指向无为的属性。不论前面迹门中的“佛之知见”、“诸法实相”、以及前品的“如来寿量”，皆是如此，所谓功德也正是与“无为”挂钩，才能称之为真正意义上的“功德”。前一品中将闻知佛寿无量而能得种种功德利益作了说明，本《随喜功德品》中，则是特指佛灭度之后，有人听闻此《法华经》，但凡有一念随喜，哪怕没有任何具体的事上之行，所获的功德也已经超出了声闻乘无学圣人之上，佛陀这样的如实告知，让一切见闻法华者皆生起仰慕好乐之心。

我们常常说佛法的所有行门之中，唯有随喜功德最无成本，但是往往由于凡夫的嗔嫉之心作祟，故反而最难修成。得闻此妙法而随顺此法，且将此法自行教他的功德，就是“随喜功德”。顺从于此妙法就是“随”，内心生起欢悦之觉就是“喜”，由自行教化的因，而生成殊

胜功德之果，因果合称在一起，就是“随喜功德品”。

再往心行细处观照，能确信我们现前一念心性，就是诸法实相的体性，也就是前品内容中讲到的诸佛三身之体性，信顺这个认知就是“随顺理”；进一步提升到确信佛的三身在无尽时空中度生，而不生怀疑就是“随顺事”；信顺本《法华经》所讲的事和理就是“随顺实”；信顺佛一切的方便善巧、说法引导就是“随顺权”，由于确认众生与佛本来都是同一佛性，都是无量寿的品质，意味着佛能证实，我们也能证实，就以此凡夫心来随顺佛知见，而住持佛法自行化他，就是“随喜功德”。本章主讲这个内容，就叫“随喜功德品”。

为了彰显“一念随喜”法华的功德巨大，佛在本品讲了一个著名的“五十人功德”。比如有四百万亿阿僧祇世界各类众生，四生、四想等等都算上数，如果有人求福，应他们喜欢什么就布施给什么，一切众宝所成宫殿楼阁都可以给，这样“财布施”八十年后，又觉得他们都老了，应该给予“法布施”，最后成就他们都证得四果圣人。佛告诉弥勒菩萨，纵使这么大的功德，还不如现场听闻《法华经》生起随喜后，离开法会现场走到其他地方，转为别人讲说，一个转一个已经到了第五十个人，哪怕只是其中一偈功德，而这第五十个人的功德，比前面大施主的功德还要大！

讲到此处再多说几句，我人常说佛法要实修，大概所指，就是要把学的道理用到当下的现实生活中。同样，我人听法也要“实信”，佛这样讲随喜的功德，我人就这样无缝衔接地真实信这个功德，如果能够对佛所说的实语，生起我人应当所具的实信，就是实修！

浅说《法华经》各品大意（26）

二十《法师功德品》大意

上一讲所说的是随喜功德，本品则是依法师的行持，将此功德体现在具体的行门中，也就是“受持、读、诵、解说、书写”共五种行门，只要其中的一行能有所成就，就可以得“六根清净”的功德。到此地步已经非同凡响，让凡俗之肉身的感官，可以具备不可思议的神通，最高可以获得六根互用的能力。前面的随喜是由随喜他人行持而得功德，还是“因功德”；此品正说自己行持法华而得的福利，属于“果功德”。

关于“法师”，前面已经讲过有“人法师”与“法法师”的不同理解点，当然，如果要求更高一点，那就只有菩萨纯以成佛之法为师，以成佛之道度人，才能称之为“法师”。如果从本品的内容来判定，能依法华行这五种事者，就可名为“法师”。修因为“功”，证果为“德”，因果相连而成就，所以称为“功德”。行此受持等五事，能得至六根清净功德，前五根清净，叫“外庄严”，第六意根清净，叫“内庄严”，这就是“法师功德”。统到一起看，法师为当事载体，必然体现作用，法师与其殊胜

功德作用相即不离，就叫“法师功德品”。

本品的内容中有一点要注意，虽说修这“受持、读、诵、解说、书写”五种行法，能够得六根清净功德，但也不是泛泛悠悠或是懈怠放逸就可以的，而是需要长期精进不懈的努力才行，所以佛在经中并没有对着其他人讲，而是单告诉了常精进菩萨，这其中的原因不言而喻。一旦成就六根清净功德，则风光无限：眼根可以见三千大千世界所有山林河海，下至无间地狱，上至色究竟天，其中一切众生的业因果报、生处都一目了然；耳根可以同步听到三千大千世界一切音声，一听都明白；鼻根可以辨别诸香，各种天华之香、十法界众生之香，皆能遥闻知道在哪里；用舌尝到的一切好坏之物，都会呈现为甘露妙味，用舌说法时，一切众生都会来听闻微妙法音；所具有的身体，为一切众生都欢喜乐见，一切众生的经历、善恶境界都能在其身中显现；意根清净，听一句法就能通达一切法义，随便说法也绝不会背道而驰，凡是思维言说皆是佛法。

更不可思议的是，这一切功德并非六根升级所得，而是用父母所生的肉身、意识就可以直接拥有。按照经文中说法是“眼、鼻、身”可得八百功德，“耳、舌、意”可得千二百功德。之所以出现这个差别，是因为由其每一根的作用范围所决定的，比如耳、舌、意三种感知是

全方位的，但是眼则见前而不能见后，鼻只能吸气时闻香，呼气时不能闻，身根触碰和合才能知，离开则不知，因此而显的差别之相。

上讲提到的智者大师说他如果不领众能到“六根清净”，而他的师父慧思大师则曾告众自己本来能到“铜轮位”，但也是领众过早只到“铁轮位”，这个位次属于圆教的“十信位”，六即佛中的“相似即佛”，也就是本品所含的“六根清净位”。所以慧思大师一生有许多神异显现，他一生就是一直受持、读、诵、礼拜、书写法华，得入法华三昧。感应瓶中的水不会枯竭，有天童一直侍奉，任何毒不能加害，并且得了宿命通，曾带领弟子重走他过去修行的地方，而且都存有现场证迹。这就是以修法华的功德庄严六根，而成就名副其实的法师功德！

浅说《法华经》各品大意（27）

二十一 《常不轻菩萨品》大意

佛法中讲“谈真则逆俗，顺俗则违真”，换句话说，佛弟子的三观乃至一些行为，对世俗人来说不是很理解，甚至可能接受不了。本品中的主人公——常不轻菩萨就有这样的遭遇，因为他见了谁都会磕头，如果在现实生活中遇到这样的人，估计会被觉得不正常。然而正是他的这一举动，使得“常不轻”名号非常响亮，成为《法华经》中影响力仅次于观音菩萨的人物，他见人就礼拜的法门，也是教内公认的高端行持！

恒久不变称为“常”，恭敬有加称为“不轻”，“常不轻”也就是恒顺众生，平等恭敬之意。在本品中佛向大势至菩萨说，过去有佛，名为威音王如来说法度众，后面有二万亿佛出世都是同一名号，第一尊威音王佛灭度后到了像法时期，心怀增上慢的比丘占主导地位，有位菩萨比丘，就是“常不轻”，他见到所有四众弟子的时候，都会礼拜并赞叹说到，我深深地恭敬诸位，不敢有轻慢心，因为诸位都行菩萨道，一定会成佛。他本人也从来读诵经典，只是坚持这一个见人即拜的法门而不

断。有的人不买账，认为他精神有问题，甚至骂他打他，他依然不改初衷见人就拜，哪怕躲远一点还是要拜，说的还是那句老话儿，不敢轻慢诸位，大家都会成佛。就是这样一位行者，临寿终时听佛说法华，就得了六根清净，广为人讲法华，曾骂他打他的人都被他所摄受。

如果也从本门、迹门的角度来看本品的宗趣，“迹门”中传达的信息，是指前品中讲持法华的法师能得六根清净，在此特别例举常不轻菩萨，只单修普敬忍辱之行，就能真实不虚地得六根清净，故而劝勉见闻者，也应该如其所行，方得成就。“本门”中所表露的道理，旨在说明一切众生皆有佛性。常不轻菩萨的行持，正是从第一义谛直接下种，如果能够明白这个道理，也就明白了为什么说“一切众生皆是过去父母，未来诸佛”，明白了弥勒菩萨说“时时示世人，世人自不识”，以及明白了为什么祖师提倡“视一切众生皆为菩萨，唯我一人是凡夫”。

佛在本品的末尾也揭示了一个秘密：即威音王佛时代的常不轻菩萨并非别人，正是现在已经功德圆满的释迦牟尼佛他自己。

浅说《法华经》各品大意（28）

二十二 《如来神力品》大意

此前的内容属于佛劝大众持经流通，下面的内容则属于佛付嘱大众流通本经；此前是佛以他的不可思议口功德说迹门、本门，本品则是以他的不可思议身功德现神通力用，付嘱流通本、迹教法。

品名的意思可一串穿起来理解，诸法实相是“如”，实相诸法是“来”，随心所愿，妙用无碍就是“神”，有大威势摄受、折服有情就是“力”，故称作“如来神力品”。

一整部《妙法莲华经》所诠的都是难思议妙法，法越微妙难解，众生越难信受，故而想要流通此法，必须要大众起信，而令大众起信速度最快的方法，就是假以显现不可思议神通。所以在本品中地涌菩萨们发愿弘通此经，佛为了借机劝发初学，现场显现了十种神力。

一是“舌相上舒”，出广长舌一直伸到大梵天界，这是佛三大阿僧祇劫说诚实语的因果相，首现此相正为劝信法华；二是“通身放光”，表显修万善之因而能得万德庄严之果；三是“摄舌譬欬”，说大法之前先清喉润嗓，以表示妙法四十年秘而不可说，今但说无上道，令法音流

布广大无遮；四是“诸佛弹指”，是表示随喜赞叹；五是“十方震动”，出现六种震动，表显此法华妙法，能够震动一切众生的六根门头，从背觉合尘转为背尘合觉，而皆得清净；六是“普见大会”，十方诸佛世界的众生，普同见此大会，正显十方三世佛佛道同；七是“诸天唱劝”，前面虽已普见但还不知情，此时诸天唱说法会缘由，世尊为谁，说什么经，一一广而告之；八是“众生皈命”，见法会大众全部一时合掌、而作是言、南无本师，从身、语、意三业诚敬皈命于佛；九是“遥中供养”，依法十种供养，能得法供养利益，必定成佛；十是“世界合一”，总结法华唯说一佛乘，十方诸佛及众生，万行皆归生佛平等。

通常从我人现实根机来看，神通往往是把双刃剑，也能启信入道，也能生执障道。更何况有时我人见闻的并非真正意义上的神通，往往是妖通、鬼通居多。从本品中佛所显的究竟大神通看，既彰显了大众现前见佛、生于佛前的功德利益，也说明从得闻妙法的因缘，便足可见与会大众的根器非凡。有时候不明事理的人，还会觉得佛法讲“空”，显现神通是一种对幻相的执念，殊不知佛菩萨、祖师早已讲过，修得空性才能得大神通，所以，不思议神通正是“空”之明证！

浅说《法华经》各品大意（29）

二十三 《嘱累品》大意

古来多有人王托孤重臣，特别是临将大变，或颠沛流离之际更是如此，以显江山社稷代有传人。佛陀为法王，法王于法也是如此，唯恐正法不能住持，众生失去眼藏，所以在经典中多有嘱托弟子，护持流通令法不灭，本品内容虽然全经最短，但嘱累寄望之情最为典型。前品中地涌菩萨们发愿弘通，如来显神力赞叹有嘉，本品中则赋予人之常情，借以世间因缘弘通妙法，则佛的法身常在而不灭，佛种永续而不断矣！

以不同角度来看品名的义趣，从能付嘱的佛陀而言，“嘱”即佛所付嘱，“累”即再三殷重强调。佛以此妙法，再三付嘱菩萨，令其护持流通，自利利他；从受付嘱的菩萨而言，“嘱”是顶戴所托，“累”是责无旁贷，依佛世尊所嘱，依教奉行广宣世间。师徒相对授受，为法心照不宣，故称“嘱累品”。

本品中的首要情节，就是释迦佛现大神力，用右手摩诸菩萨顶，让他们一心流布此法，特别是再三摩顶，再三“而作是言”，可见佛之护众心切，为生情深。而诸

菩萨也三番回应世尊说“愿不有虑”。这才是法脉流长，正法久住之相，令人感恩悲叹！摩顶，是佛门常行之加持仪式，从世情而论，长幼授受最为真诚恳切，从法缘而言，一脉相传不断法轮，从心地来讲，则是以心印心心心相印。在这里表显传法功德殊胜行。大家在菩萨造型中见到很多持经菩萨像，就表这个殊胜功德。同时也说明能够持经弘法，就为佛力所加持摄受，所作所为皆是潜通成佛而无难矣！

佛说法四十九年，三百余会，有时候一部经要在几个地方宣讲，所以才有“几处几会”的说法，比如《华严经》就号称“七处九会”。整部《法华经》则分“二处三会”，二处就是指的在“灵山”与“虚空”两个地方讲说，从《序品》到《见宝塔品》的前半部分，都属于“灵山会”；从《见宝塔品》的后半部分到《神力品》，佛一直在涌现于虚空的多宝佛塔中讲法，以神力使大众在虚空听法，属于“虚空会”，到本《嘱累品》为止，则分身诸佛各还本土，多宝佛塔也将关闭，“虚空会”到此圆满结束。

浅说《法华经》各品大意（30）

二十四 《药王菩萨本事品》大意

既有释迦佛再三叮嘱，诸菩萨弟子们便自此开始，各以大愿、大行、大功德流通妙法：妙音、观音两大菩萨以“三昧力”流通法华；《陀罗尼品》以“总持力”流通法华；妙庄严王以“誓愿力”流通法华；普贤菩萨以神力流通法华。而本品的药王菩萨，则以“苦行力”流通法华。之所以以苦行流通为首，是因为一切行门中，其为第一助道因缘。

在《观药王药上二菩萨经》中讲到药王菩萨过去世名为“星宿光”，从尊者日藏闻说一乘智慧，用雪山上的药供养众僧，并发愿于来世以物药、法药来治疗众生身心之病，令世人皆生欢喜，所以号为“药王菩萨”。《楞严经》二十五圆通中也提到，这位菩萨无始劫来常作良医，并在尝药味的工作过程中悟道。追溯菩萨过去修行的事件，所以称为“本事”，本品讲述了药王菩萨过去曾为“一切众生喜见菩萨”，专修超级大苦行，他重法轻身，曾于佛前燃身、燃臂作法供养。故而此品为“药王菩萨本事品”。

具体情形是这样的，佛因宿王华菩萨请问，而说药王菩萨往昔闻法并供养日月净明德佛的法缘，以及受持法华的功德。药王菩萨的因地为“一切众生喜见菩萨”，好修习苦行，过去在日月净明德佛处听受法华，通过精进修行得证“现一切色身三昧”，为报佛恩及供养法华，舍燃自身，如法供养舍身后，又生到旧国作王子而到佛前闻法，并在佛灭后燃双臂供养佛舍利，感得大地六种震动，双臂还复如初。最后在赞叹药王菩萨功德的同时，又以“河海浅深”、“群山高低”等十一个比喻盛赞法华功德，以表菩萨为妙法而忘躯名实相符。

从药王菩萨舍身为法的赤子行持中，我们也应该领解本品“法功德”的几个要点，以明其所用。为什么这一品的主人公为药王菩萨？而其行的法又是燃身供佛？这正表明导致一切众生轮回的病根，就是“身见”。虽然菩萨已经得“现一切色身三昧”，但依然为法舍身供养，将此身见破尽，方显功德圆满，可称“药王菩萨”。

特别要注意的一点，恰恰在本品提到了往生极乐世界，生莲花中见阿弥陀佛，可见净土法门乃是万病总治之阿伽陀药，只有将这一味“药中之王”的法药配齐，才称得上为《药王菩萨本事品》。

浅说《法华经》各品大意（31）

二十五 《妙音菩萨品》大意

在娑婆世界总是有“立一法而生百弊”的过患，前品中赞叹苦行，是因为其摄受众生长大，又助道因缘第一。因此会有初心菩萨执着苦行为正行，并且以为是究竟行，所以佛在本品中又讲妙音菩萨功德，以智慧引发神通，安住中道实相才是正行。另外一点，前一品中的一切众生喜见菩萨，连续两世都生在净土，佛恐众生由此而净秽分别、定见不忘，心存爱憎分明之情，所以在本品中特别加了个情节，即佛告妙音菩萨，不要轻慢娑婆秽土，从而生起下劣之想，以引导大众摆平情见，了知法界从本以来就是一相。

先解释一下品名：殊胜无比称为“妙”，用文句音声体现出来就是“音”。这尊菩萨在过去行菩萨道时，曾在云雷音王佛所用十万种音乐供佛，而后证得等觉果位，拥有“解一切众生语言”等一系列三昧，也就是说他可以得知并且利用一切众生的表达沟通方式，而这只是他其中的一项能力，其他方方面面则更多更精彩，比如“现一切色身三昧”，这个水平完全可以和观音菩萨相

提并论。既能随类现身，又善于以微妙音声说微妙法利益众生，故而得名“妙音”，本品彰显其功德不可思议，故称“妙音菩萨品”。

本品的缘起中，说释迦如来放光照东方百八万亿那由他恒河沙数等诸佛世界，而有一尊佛号为净华宿王智如来，在净光庄严国土，其国内的妙音菩萨奉佛命来娑婆世界亲近礼拜释迦佛，引起本土菩萨们的好奇心，由文殊菩萨与华德菩萨相继请问，佛宣说了妙音菩萨的因地功德。首先明着列举其证得了十六种三昧，包括法华三昧，概述其实际证得百千万亿恒河沙等诸大三昧；其次有大神力，在灵鹫山化八万四千众宝莲华，作为听法宝座；第三他的法相庄严，目如广大青莲华叶，身真金色，如极乐世界的人一样具有那罗延身；第四因行殊胜，整整一万二千岁中，能以十万种伎乐供养佛，并奉上八万四千七宝钵；第五现各种身说法华，就如观音菩萨一样能以三十二化身饶益众生。

一部法华是佛口所宣，每一品皆是实情实景，到此我人不由地感慨赞叹：“于一尘中尘数佛，各处菩萨众会中，无尽法界尘亦然，深信诸佛皆充满”。

浅说《法华经》各品大意（32）

二十六 《观世音菩萨普门品》大意

按照古德的说法，《法华经》中有四品内容最为重要：一是《方便品》，讲开权显实诸法实相；二是《安乐行品》，讲安住于诸法实相就是乐自在行；三是《如来寿量品》，开迹显本；第四就是《观世音菩萨普门品》，讲观音菩萨无我利他，示现种种寻声救苦。另外，《普门品》之单品广传流通为全经之冠，更体现出本品的主人公观音菩萨与娑婆世界众生偏有因缘的事实，其“随类示现”的大悲精神在众生海中影响至深、至远！

“观世音菩萨”的名号大有殊胜因缘、微妙法义：就果德而言，此菩萨以大悲之智观照一切，闻一切众生苦恼之音而施救度；就因行而论，“观”是能观之智，“世音”是所观之境，能观之智与所观世界众生之境，皆是诸法实相，一心所统，合称“观世音”。如果从这尊菩萨因缘而论，此名号含有三大内容：第一是因地发心，过去在因地发心出家时发愿，如果一切众生的苦恼被他所见闻，定要令他们脱离；第二是宿世修证，他名号的由来直接与所修的法门天然融合，就是由观察明白声音到

底是怎么回事而证果；第三是果上利他，本品中说有人一心称菩萨名号，此菩萨则观其音声令其即得解脱，是故名为“观世音菩萨”。

所谓“普门”，“普”是平等、普遍的意思，“门”是无有障碍之义。或者说体功德万法具足称为“普”，能够无所不能现妙用称为“门”，所以正由“普”而通达一切“门”，正因一切“门”无有障碍而体现“普”。智者大师在《法华文句》中列举十种解释普门，比如“慈悲普门”、“弘誓普门”等，都在彰显“普门”平等、究竟、圆满的内涵。说到底什么是“普门”？以无门为门就是“普门”。

本品内容从事事无碍法中，来体现观音菩萨救七难、除三毒、应二求、三十二化身的神通妙用，最后以功德大小较量作为总结。佛对无尽意菩萨说，如果有人受持六十二亿恒河沙菩萨的名号，再以四事尽形寿供养，与受持观音菩萨的名号，两者功德正等无异。

总之整品的内容紧密围绕着一个核心法门，就是有求必应的“感应道交”。如果再升华一下见解，我们从求菩萨修到自己作菩萨，才是与观音菩萨最贴心的距离。当然，从高处着眼的同时，也要从低处着手。如何着手？本品中讲的核心法门，就是“常念常恭敬观世音菩萨”。

浅说《法华经》各品大意（33）

二十七 《陀罗尼品》大意

一部经典的圆满有时会体现在两种方式，就是同时具备“显说”与“密说”，如果把佛法比作为一件衣服，那么“显说”就犹如衣服的面子，“密说”犹如衣服的里子（请注意用辞并不是指“密教”），实际上是一味佛法的两方面表现。密说的内容就是咒语，故称为“密咒”。前面的《普门品》是针对未发心的众生能够受持法华而说，进一步为了已经发心受持法华的弟子们免除障碍，故而又说《陀罗尼品》。

“陀罗尼”在汉语中的意思是“总持”，也叫“记忆法”。于一法中能持一切法，一文中能持一切文，一义中住持一切义，记忆此一法一文一义，就能总持无量佛法。就是用少量简略且没有意义的文句，由佛菩萨加持宣说，成为不能用语言说明的灵验语，从而有摧邪灭恶，树正扬善的功能，所以称为“陀罗尼”。

通常来说陀罗尼可分为四种：第一种是“法陀罗尼”，闻持佛的教法而不忘，因闻不忘所以也叫“闻陀罗尼”，此法陀罗尼的功德可从六个方面体现：一是先世的业因

业缘，二是现前的神咒力量，三是药力助成，四是由现前修习力量，五是禅定功夫，六是由真实智慧入陀罗尼；第二种是“义陀罗尼”，对于诸法无量之义总持不忘；第三种是“忍陀罗尼”，安住在真如实相而持续不失；第四种就是“咒陀罗尼”，佛菩萨依禅定而起咒术为众生除患，本品正属于“咒陀罗尼”。

咒语有时也叫“真言”，也称“明”，例如“百字明”，称“真言”是说可以穿越时间而不变，是真实不变的音声语言；称“明”是指持咒功德可以净化身、口、意三业，发生光明；称为“咒语”实际上有祝愿之意，诵咒可得佛菩萨祝愿加持。具体说来也分四种形式：一种是“种子字”，只有一个音节，犹如植物种子，以一显多，比如“唵”、“吽”；再一种是“咒心”，一般几个到十几个音节，属于咒的中心、重心，称为咒心，比如“六字真言”；还有一种是“短咒”，比如《往生咒》《药师咒》都较短；最后一种是“长咒”，又叫“大咒”，比如《楞严咒》《大悲咒》等等。

本品中侧重对恶世的法华弘扬者，而说神咒守护之事宜，以便顺利流通大法，具体有五个咒语，分别为药王菩萨、勇施菩萨、毗沙门天王、持国天王、十罗刹女与鬼子母等说，一一以无量威力，拥护持法华之法师，令一切违缘不能得便。

当然说一千道一万，持咒功德之根本的体现，能够有效感应道交的核心力量，就是对咒语的决定无疑的信心！

浅说《法华经》各品大意（34）

二十八 《妙庄严王本事品》大意

本品的由来与上一品息息相关，靠咒力不可思议功德，可以摧伏魔怨，若要具足正知正见，则须凭借善知识开导。假如过去世曾听闻过法华，种下过佛知见之道种，那么轮转至后世哪怕着染邪见，只要感召得遇善友殊胜法缘，仍然能够重悟本心，本品中的妙庄严王，正是这样的实例。

就着经文内容，我们当作“迹门”也先追溯一下“本门”的来龙去脉，过去世曾经有四位比丘结伴办道，他们都对法华深生珍重，同入山中专修法华，但是道粮缺乏，色身尚不能养，又怎能养道，其中一位比丘发了大心，入国王居士家化缘，护持另外三人用功办道，去化缘的比丘因舍己为人，由此福业感得人天道中常生为王，另外三人证道果后为报其恩，就商量着结伴投生到王家，因而才有了本品的情节。

所谓的“妙庄严王”，意为妙法的功德能庄严诸根，得大自在，故而得名。佛陀讲到过去有云雷音宿王华智如来出世的时候，当时的国主称为妙庄严王，王后名为

“净德”，两位皇子分别名为“净藏”和“净眼”。但是妙庄严王信受的是婆罗门外道，所以王后指使两位太子显现神通，将妙庄严王诱引到云雷音宿王华智佛处，等到妙庄严王信解佛法，得大欢喜，行大供养，最后把王位让给其弟，一家四口并诸眷属一并随佛出了家。

经过此一番周折之后，妙庄严王也因此得出一个结论，就是自己能够转邪归正，得见世尊并且安住佛法，多亏两位王子善知识，云雷音宿王华智佛也首肯他说，因为曾经种大善根，才能世世得遇善知识，“善知识”是化导我人得以见佛的大因缘。

讲述完妙庄严王的本故事，释迦佛告大众说，妙庄严王就是在此法会现场的“华德菩萨”，两位太子就是“药王”“药上”二菩萨。一乘妙法就是在这无碍的时空中纵横自在，在场大众因为听了本品内容，立马就得“法眼净”的功德，我人虽然在字句中认知，实际也可以依着当下不可思议之法境，而感受与各自善根相应的受用。

从本品内容的几位主角来看，也是把慈悲不舍与善根深厚演绎到家了，一位舍了自己道业护持同修，三位是乘愿而来想方设法地让他成就。然而这种剧情不仅在《法华经》这一品中独具，实际上还就在我们的现实生活中一直上演，也许诸位同修正当以凡夫心抱怨家人眷属

时，殊不知他或她就是已入圣位的菩萨专程跑你跟前来救度，细思极恐又极为殊胜！

《浅说法华各品大义》(35)

二十九 《普贤菩萨劝发品》大意

作为本经的最后一品，以普贤菩萨压轴必有深意。经首由文殊菩萨问答佛之知见，可谓是究竟圆满见解，经末以普贤菩萨压轴，旨在表明唯有大愿大行方能圆成佛果。文殊菩萨心中有佛，普贤菩萨行中有佛，心行合一，智行相资，始终一贯而成大圆满觉。而且想弘扬佛法，必然要弘扬本经，弘扬本经须有人发心，所以才有《普贤菩萨劝发品》。

普贤菩萨有时也会称为“遍吉”，德周沙界，断惑证真圆备，故名为“普”，居十地菩萨之顶，位置仅次于大圣世尊，故称为“贤”。普贤菩萨的功德，内而已经证得万行不出一心，外而已经成就一心具足万行，所以法界一切菩萨行，皆是普贤之行，一切菩萨可以说都是普贤菩萨的分身。直解其义，奖励名“劝”，引导名“发”，本品中讲述普贤菩萨远在他方世界，为了自行化他，皆可得闻法华永无止境，所以前来灵山法会，劝发大家生信、受持、弘经、入道，所以全称“普贤菩萨劝发品”。

本品内容大概可分三个段意：首先讲的是普贤菩萨

从东方宝威德上王佛处来此娑婆世界，听佛讲法后祈问世尊，在他灭后如何能得法华，佛分别列出四法，即“为诸佛护念”、“植众德本”、“入正定聚”以及“发救一切众生之心”，如果能成就此四法，如来灭后就一定可以得《法华经》；其次讲普贤菩萨当即发大誓愿，如果后五百岁恶世受持《法华经》者，他负责守护，防止魔及子孙的扰乱，并且亲自教其不忘失法华，以及陪伴读诵法华，特别是乘六牙白象现身守护受持法华者；第三，如果有人受持法华，读诵、解义，是人命终之时，千佛授手令他不生恐怖，不堕恶趣，而且有上生兜率的保障。

佛说法无遗，前面之功德是摄受，最后一段讲到讥谤受持法华者，所得的果报也各种惨法：比如有人认为受持法华徒劳无用，这个人会生生世世没有眼睛；如果老是说受持法华者的过恶，不论真假，现世得白癞病；如果是轻微耻笑受持法华者，现世牙齿早落，会塌鼻子、丑嘴唇，手脚伸不直弯曲痉挛，斗鸡眼，身体也会臭秽，出现长恶疮、出脓血等诸恶病。说这些并不是吓唬，而是点出纵然不能受持或得不到好处，也不要受其过患，不可轻视本经，而应恭敬如佛，因为在娑婆世界，成佛就靠他了！

到此为止《法华经》各品大意介绍圆满，世尊一生弘法，最后的结果是将一乘白牛牵到众生手中，可谓全

盘托出，彻底圆彰。我人从相上相信一切法皆是真如实相，从理上贯彻心行与其相应，毕竟成佛真实不虚。感恩佛陀在一代教法落幕之际，将此成佛真正的机会留给众生！愿以此功德，同生极乐国！

《肇论·物不迁论》直解

《肇论·物不迁论》直解（1）

一 本论的缘起

佛法讲“方便有多门，归元无二路”，所有对于佛法的表述，都是基于众生的需求立场而设立的，由于这种设立形成的原因不同，所以表述的风格也有异。之所以能够合理的存在，且为大众提供闻思修的方式，就是因为每一个法门都是经过针对现实存在的问题，而在实践中形成的一套有效修习体系。“中观”这个宗派佛法，也同样如此。

大家要一直注意到我们这个世界无常的属性，佛陀在讲法的时候，就预示过这个圆满佛法，也会因为凡夫天生的分别思维，在流通过程中会出现偏差、局限、还有误解，甚至最后在世间淹没。故而菩萨出世住持弘扬正法，纠正人们对佛法产生偏邪的认知，已经纳入了大乘佛子本身修行的内容。稍微了解一下佛教史，就会发现因为“法久生弊”的常态，所以历代的菩萨乃至祖师的出世，都是带着“破邪显正”的使命而来。这一点在中观教义中体现得格外明显。

佛法出现在印度，弘扬在中国，对照一下会觉得十

分不可思议，在东西两土的弘扬过程中，出现过非常类似的因缘。印度在佛灭后的数百年，佛法就已经面目全非，冲击来自外道的猖獗和内部小乘的封闭，所以有龙树、提婆等菩萨出面扬起大乘佛法的旗帜，内抑小乘，外破邪见，终于把佛陀般若“毕竟空”的法义再次彰显出来。而到了东土以后，由于没有现成的语境表述，基本上还是用老庄思想解释空性，还滋生出很多异见，令佛法走入不伦不类的“格义”误区。这个时代正是罗什法师翻译经典的时候，他门下许多弟子都尝试着出面解决问题，但真正做到发挥实质性作用以及产生极其深远影响的，只有上首弟子僧肇大师一位，他仅凭著了一部《肇论》，就结束了尴尬的“格义佛教”时代，而让东土众生从真正意义上领悟了什么是佛陀所说的“般若波罗蜜多”。

僧肇大师的这部《肇论》不仅在当时的教界成为绝唱，到现在还是高校中哲学系的必修课。本论最出彩之处，就是依然用了大量的老庄术语，却能非常精准传神地阐述着空性的内涵，其强大的沟通转化能力，为弘扬佛法起到巨大的推广作用。以至于他的师父罗什法师也为他点赞，对他说：我对于佛法空性的见解并不会比你差，但是运用辞藻的水平确实远不如你。由此僧肇大师被誉为东土“解空第一人”，他的著作《肇论》作为文字

般若的巅峰之作，也一直利益着东土的有缘。我们能够闻思这部《肇论》之《物不迁论》，也要感恩祖师们的法乳之恩。

《肇论·物不迁论》直解（2）

二 本论的作者

在东土佛教史上，如果把罗什法师比喻作佛陀，那么僧肇大师就是佛弟子中集须菩提、舍利弗、阿难于一身的人物。作为罗什法师译经僧团中的上首人物，除了罗什法师之外，僧肇大师对于空性的理解代表了当时的最高水平。现在提及中观在东土的传承，有一个专门词叫“关河旧说”，就是指罗什法师、僧肇大师所传的法脉。后来中观学派转至南京栖霞寺，依然合称为“什肇山门义”，意思是这一宗就是从罗什法师、僧肇法师传下来的，中观的集大成者吉藏大师，直接把僧肇大师列为中观宗实际初祖，可见只仅凭一部《肇论》就足以奠定了其在中观法脉中的地位。

僧肇大师从小家贫，因为字写得好，就以给别人抄经为生，正好借机读了许多书，刚开始喜欢玄学，故息心老庄经典，但总是觉得不甚满意。后来读到《维摩诘经》，才认为终于找到了真理，从此出家为僧。到二十岁的时候，就已经名震关中，当时正值教法、教义研习异常活跃时期，很多人不远千里负着干粮来到关中，就为

了与僧肇大师辨析佛法教义，结果无一不被大师折服。当时罗什法师门下“四圣”、“八俊”等优秀的弟子，僧肇大师位居其首。

“肇论”是一部的总称，内容包括了四部小论，分别是《物不迁论》《不真空论》《般若无知论》和《涅槃无名论》，单从论名我们都可以感受到大师的解空辩才，已经到出神入化的地步。南北朝时期有两大佛学基地，北方是罗什法师所在的草堂寺，南方就是庐山东林寺，《肇论》其中的内容流通到南方，被南方佛教领袖、净土宗初祖慧远大师读过之后，曾抚案感慨道：“未尝有也！”认为从来没有人能写出来这样的文字般若。东林莲社中的刘遗民居士看过后说，完全没想到在僧团中还有着像何晏（魏晋玄学创始人之一）这样的人！

明代高僧蕅益大师，在他著名的《阅藏知津》中，把《肇论》归类为大乘“宗经论”部的首篇。清乾隆时期，僧肇大师还被封为“破邪罗汉”，并将其塑成罗汉像供在罗汉堂。作为天才中的天才，僧肇大师的寿命很短，三十一岁便舍报回归法界，慈悲来一趟娑婆世界的使命，似乎就是为留下《肇论》这部不朽之作，一旦文成而印坏，正应了天妒英才的早慧之缘。但是《肇论》中称性流淌出的甚深智慧，千百年来依然像摩尼宝珠一样，照亮着有缘众生的无明。

《肇论·物不迁论》直解（3）

三 题解“物不迁”

在讲《物不迁论》题目之前，我们先了知一下《肇论》四篇内容，可以说完满表达了僧肇大师的见地、修证，分开论则法义各有所彰。如果说《般若无知论》与《涅槃无名论》更多地阐释了空性的超然解脱，那么《物不迁论》与《不真空论》两部则代表了立足于空性背景下的宇宙人生观。从这个意义上来说，我们学习《物不迁论》可谓正合时宜，既可以领解中观解释世界方式，也可以在体悟空性的基础上重新认知生命的真相。本讲先从《物不迁论》的题目讲起。

我们总是把“万法皆空”挂在嘴上，但为什么心行却很难到达？大概的原因就是好高骛远，只是尽情地享受着对“空”的描述，而忘了体验真理应该从现实生活中启建走向。这里的“物”，一言以蔽之，就是我所所有的日常生活内容，因缘际会的万事万物，一切法都可称为“物”。从世间角度狭义而论，依报正报，从古至今，寒来暑往；从世、出世间广义来说，不论世间的有为法，各种名目概念，平面立体，有形抽象，还是用有为法表

述的无为法，都属于这里的“物”。再具体且专业地讲，火会发热、风为动态、水则潮湿、地属坚硬，这些热、动、湿、坚之性，就是“物性”；天高地厚、山高水长，染净凡圣这些就是“物相”；古今、朝暮、前后、刹那这些属于“物时”。

不知大家发现没有，如果心跟着法走，就会越来越明白一切法只有“客观之物”，没有“主观之我”，那么“我”是如何出现的呢？在这些毫无属性的法上安立概念，叠加使用，成为惯性错觉就是“迁”，心念的生住异灭、人身的生老病死、世界的成住坏空，都属于“迁”的幻动错觉，由此错觉就误以为有“我”，还以为是其中的线索主角。一旦形成人之常情，就会被认为不这样才怪，大家认为生活从来如此，人生便是这样！万事万物都处于运行中的“动感地带”。本论题目的意义在于直接否定了常识，认为现象中各种事物根本就不存在迁流变化，所以论名称为“物不迁”。

“物不迁”是本论的别名，主要代表本论的内容特征；“论”是通名，所有对经典的解释，都称之为“论”，也就是常说的“三藏教典”之经、律、论中的“论典”部分。论大概分为两类：针对某一部经典进行专注的称为“注经论”；概述佛法综合内容的称为“宗经论”。本论属于典型的“宗经论”。特别提醒一下，“论”的意义并

不是为了议“论”纷纷，恰恰相反是为了“禁言止语”，正在讨论一个问题却说不清楚的时候，有人出面造论进行解决，说个明白，让大家都无需再说就叫“论”。

总而言之，《物不迁论》就是针对大家认为万事万物在迁流变化的常识，提出常识并不一定是真理，从而论证万物呈现出来千变万化的运动现象只是一种假象，并说明事物实际上并不存在变易生灭现象的这么一篇论文，就叫《物不迁论》。

《肇论·物不迁论》直解（4）

四 解释正文

《物不迁论》整篇内容可以分为“序论”与“正论”，前者主要讲这篇论文的写作动机，后者则用基本理论依据来论证为什么说“不迁”。序论的内容中又可以分四小块：第一是“叙常情”，也就是说一般人对世事变化的理解；第二是“明真解”，论说僧肇大师自己对动静关系的看法；第三是“述同异”，叙述世间人与道人眼中看待问题的不同所在；第四是“述造论之意”，旨在说明为什么要写这篇论文。我们先看第一的内容。

夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情。余则谓之不然。

为了说明万物“不迁”，先陈述的就是人们的一般认识，凡夫见到的一切事物，无非是“生来死去，死至生亡”，一种生灭的交替而已，这里的生死并不是特指人类的生命，而是通指一切万物的变化，这种轮转往复，称之为“交谢”。

生就是“起”，死即是“止”，起、止合作在一起就

是“生灭”，再于“生”前“灭”后加入“住”和“异”，就是“生住异灭”。这是所有万法的性质相状，因缘会聚时生起，因缘离散时灭去，生时必定将来会有死，死时又会有生出现。如果“生死”为起止之意，“寒暑”则是万物的时间性体验，阴极称为寒，阳极称为暑，也即所谓的“阴阳生极”。如果也分作四时，则是春生、夏长、秋衰、冬落，说“寒暑”是为与“生死”相对，各有自己的四相进行迁谢移易，就好比水的流动、风的运行状态，故而称“有物流动”。

立足于当下的修行观照来看，为了让众生悟到“不迁”的境地，先要说明迁流的凡情相状，从而可以作为所观察的对境，目的是为了观照此“迁”而悟入“不迁”。这里要求注意一下，并非通常意义上的分门去理解，又认为相是迁流变化，自性是不迁的，也就是说并不是在“迁”外还有一种实在的“不迁”状态，所谓“迁”只不过是凡夫的错觉，在圣人眼中则于“迁”上就能见到“不迁”，所以只有通过认知“迁”的真实写照，才能见到“不迁”的事实。

僧肇大师将在这里表达自己的看法，只因所有人都在凡夫见解中打转，但是他并不这样认为，意在说明真实的情况，故而在此说“余则谓之不然”。下一讲来看僧肇大师是如何观照“迁”与“不迁”的。

《肇论·物不迁论》直解（5）

何者？《放光》云：“法无去来，无动转者。”寻夫不动之作，岂释动以求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。

这段论文就是序论的第二“明真解”，表明了僧肇大师自己对迭迁的见解，并通过对“动”与“静”关系的观察，得出“动”“静”实际上是一种状态的见解，只有这种见解与真实相吻，故说“明真解”。我们也可以认为这就是僧肇大师的证量，所谓“信俗则不信真，信真则不信俗”，所以对于“有物流动”的常情，僧肇大师认为并不是这样的。

当然，说明问题既要有理，还要有据，在那个高人圣者林立的时代，要有佛说的教证作为依据，来阐述自己的观点。文中用的是《放光般若经》中的意引——“法无去来，无动转者”，既然“法无去来”，就说明没有生死交谢，既然“无动转者”，就说明并不存在寒暑迭迁。而真实的写照是，“生”住于生的本位，所以并没有真实的来，“死”住于死的位置，所以不见有实在的去，中间

过程中的一切诸法，他们的发生只在他们因缘和合的当下，也没有发生实质性的流动转变。

“寻夫不动之作”，这里的“寻”是推穷的意思，“夫”是语气词。大师用文字带领我人体悟现境，认为经中所表露的意思，并不是说舍弃或摆脱所谓的“动”，才会出现“静”，所以说“岂释动以求静”。而是在动中洞察到静，透过动的现象而发现，诸法实际上只是各自住在其发生的本位，所以说“必求静于诸动”。正因如此，大师认为虽然有交谢迭迁之“动”，而这个“动”实际上正是“静”的体现，虽然事物寂静不动，但这个静并非是舍去了动而独立另外有静。两者是一种“即静而动，即动而静”的本然状态。所以说“必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动”。

我们常说听闻佛法不但要用耳闻，还要用“神”听，因为在凡夫状态沉浸得太久，很难有突破，更不要说顿然醒悟，特别是对于微妙幽玄的法理，必须应用我们对自己思想进行再思想的反观能力，再把法义放在自己的现实中沟通，就会发现真理一直都在，只是一直缺乏有人提醒，同时我人并没有足够地用心，就会导致不离片刻地生活其中，却又一直发生着错认。

《肇论·物不迁论》直解（6）

然则动静未始异，而惑者不同。缘使真言滞于竞辩，宗途屈于好异。所以静躁之极，未易言也。何者？夫谈真则逆俗，顺俗则违真。违真故迷信而莫返，逆俗故言淡而无味。缘使中人未分于存亡，下士抚掌而弗顾。近而不可知者，其唯物性乎。

如果说前面的内容讲解真理到底是什么样的，这段论文则告诉我们凡夫的问题到底出在哪里，也就是序论中的第三“述同异”。

生活中大家都见过汽车行驶在高速路上，眼瞅着轮胎飞速旋转，再定睛看它又好像是纹丝不动的感觉，这轮胎是动还是不动，取决于看它的人用什么样的眼光。同样，动与静的道理没有不同，而迷惑的人则认为有异。诸法实相本无去来、动静之相，圣人的眼中观的是真空寂静，凡夫的妄想中才感受到迭迁。这就是“然则动静未始异，而惑者不同”所导致的结果。从而使真实的教义在相互争论的情况下停滞不前，没有办法得到彰显，还在种种异解中被局限和歪曲，好异之人怀有各种不同

见解，刻意追求逆反的立场。迷惑之中把动静之“不二”极理，执着为“二”而强行辨识，所以与真理相应的言论，是不能够轻易地讲述给人听的。

为什么会有这种情况？僧肇大师揭示了一个道理，那就是“谈真则逆俗，顺俗则违真”，正因为所见有别，俗人认为是异，实际上真理是具有唯一性的，说真实言则有逆世俗，顺俗见则违反真理。与真理相违就会迷失，不能够返本归真，所说的道理如果与世俗看法不相应，一般人就不喜欢听。因此中等智慧的人还怀有将信将疑的态度，而下等智慧的人认为如同痴人说梦一样，就会拍手称快来嘲讽讥笑。这样一来就往往是近到眼前的事物，却不能够真实地体验与了解，反而轻易地随着俗情而采取认知。

论文讲到这里，已经道出了众生的通病，因为“动静不二”要用心行去感受，而凡夫只会用分别去认知，所以就在流俗习气中不能自拔。实际上“动静一源，本来不二”一直都是佛法的主题，甚至连佛的名号“如来”都是这个意思，“如”就是静，“来”就是动。《华严经》讲“佛身充满于法界，普现一切群生前，随缘赴感靡不周，而恒处此菩提座”，也是这个意思。从修证的角度看，越是高级别的菩萨，越能同时到更多的世界示现，说明静的功夫越深，动的张力才越大，恰恰体现的就是

“动静不二”的真相。往生净土也会说“生则决定生，去则实不去”，难道不正是这个境界？然而为什么我人对这些法总是感到难以理解，问题就在于从来都是以俗去论真，佛法难闻的个中原因，是因为“理解”本身就是俗人之情见，只有“信仰”才能直达真境！

《肇论·物不迁论》直解（7）

然不能自己，聊复寄心于动静之际，岂曰必然？试论之曰：

《道行》云：“诸法本无所从来，去亦无所至。”《中观》云：“观方知彼去，去者不至方。”斯皆即动而求静，以知物不迁，明矣。

“然不能自己”这四句，一方面是僧肇大师不忍众生的颠倒迷惑，另一方面也不愿看大家对真理的误解，所谓“不忍众生苦，不忍圣教衰”。所以僧肇大师在此想用“动”“静”的关系把“不迁”的真相阐述出来，虽然不敢说一定正确，但想尝试着论述一番。这一段话代表了序论中的“述造论之意”，到这里序论结束，下面开始就属于正论的内容了。

首先是引一经、一论来证明“不迁”，一经指的是小品般若类的《道行般若经》，“中观”指龙树菩萨所造的《中论》，但这里所作的都是意引，而不是经论中的原文，可能也是当时的写作习惯。经中讲的“诸法本无所从来，去亦无所至”，“本”是指如果说“来”的话总要

有个起点，“至”意为“去”的话总要有个所到处，但仔细推究诸法各住本位，也就是说会发现从没有个来处或去处，比如并没有一个从凡中来，去到圣处，也没有从生死烦恼中来，到菩提涅槃处。因为凡圣之间没有链接，世、出世间也是各住本位，假如凡来到圣，凡就不是凡，已经是圣了，怎么能说从凡到圣呢？论中讲“观方知彼去，去者不至方”，“观”就是见证的意思，“方”是指的方位，比如以东方为例，可以说看着某一个人向东方而去，去东之人的前步在前，后步在后，实际上就没有从此到彼的真实情况，所以说“去者不至方”。

从经论的开示中我们可以得知，都是即“动”的当下而见到“静”的本质，从事物现前的动相中显示诸法本体寂静，而不是离开动去说静，也不是离开静而体现动，所以“物不迁”的道理是很明确的。

“缘起性空”是大乘佛法的根本宗旨，万事万物缘集而来，到底从哪里来呢？缘离而去，去到什么地方呢？《华严经》中有一个情节，在弥勒楼阁中，善财童子问弥勒菩萨，这楼阁何处去了，弥勒菩萨说“于来处去”。意思就是想要知道去，先要知道其从哪里来，找不到来的源头，那么又去向哪里呢。故而弥勒菩萨善巧说法而言“于来处去”！《楞严经》中也有一句名言，形容诸法如幻如化都是“当处出生，随处灭尽”，实际也是在讲“不

迁”的道理。如果再升级一下认知，论中讲的“观方”，以东方为例，实际上东方又是怎么确定呢？也没有一个定向，我们以为人往东来的时候究竟以什么为东呢！

我们一开始讲“不迁”之理，大家可能还觉得意外，随着闻思的深入展开，正念的持续增长，就会感受到佛法越辩越明的殊胜所在。

《肇论·物不迁论》直解（8）

夫人之所谓动者，以昔物不至今，故曰动而非静；我之所谓静者，亦以昔物不至今，故曰静而非动。动而非静，以其不来；静而非动，以其不去。然则所造未尝异，所见未尝同。逆之所谓塞，顺之所谓通。苟得其道，复何滞哉？

伤夫人情之惑久矣，目对真而莫觉！

这段论文开始讲“指物明不迁”，用大白话讲，就是表明问题到底出在哪里。由观察具体的事物情状，来确认其到底有没有动态流程，同时也开启了僧肇大师善用真俗智慧，所谓“言则顺俗，理则明真”的讲解风格。

僧肇大师用同一种事物说明“不迁”之道理，因为一般人认为的所谓“动”，是因过去的事物不能保持原貌，原来的状态不能延续至今这种现象，而下的定义，认为其是流动生灭的。感受着过去的事物不能保持原样至今，现在的事物也要变异，不能保持至将来，所以说其是有迁流变化之动态的。但是僧肇大师认为静而不动，也是因为同样的状况，根据过去的事物只能在过去，而

不能来到现在。事物在过去中只有过去的相态，这种过去中的相貌状态不能延续至今，恰恰说明了是“静”，而并非“动”。

“然则所造未尝异，所见未尝同”，是说在同一前提下，“昔物不至今”的现象产生两种见解。常人认为动而非静，是因为过去的事物不能保持到现在，只因其中有“变动”，僧肇大师则认为正因在时间、位置上界定明确，过去事物的性质、状态只能表现在过去的时空之中，现在的事物则在现在的时空之中，从时间上看有现在、过去的不同，现在的时间中不可能有过去的事物，所以说过去与现在各自都是静而不动的。同样的研究项目却有这两种认知，分别说明如果违背事物真实状态就是认识不透，即为“塞”，如果认识与真理的解释相吻合，则如同畅游无阻，就是“通”。

我人正在经历的一生，都以为从年少而渐渐成熟，再慢慢变老，好像真的在其中流光迁谢，总以为随着岁月流逝的状态而一生到老，殊不知少年胶原蛋白充分的容颜时代，只是住在曾经的少年时代。一般人以为若少年时代没有到青年，就更不会到老年，这才是有过往的动态人生，哪里知道正是因为少年只在少年时代，不会来到老年时代，老年只在老年时代，也没到过少年时代，所以万物从来都是一种“静态”。

最后一句，由于人们陷入妄情，已经迷惑很久了，导致面对事物的真相却视而不见，这是僧肇大师发自内心的感慨！一念迷悟之间，便是“苦海无边”与“回头是岸”的差别！

《肇论·物不迁论》直解（9）

既知往物而不来，而谓今物而可往！往物既不来，今物何所往？

何则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。

上一讲讲到僧肇大师看到世人对于真理熟视无睹，且当面错过而感慨不已，本讲作进一步分析，“既知往物而不来，而谓今物而可往”，就是说既然知道过去的事物不能保持原状来到现在，却还说现在的事物可以到达过去，这个道理是讲不通的。我们具体剖析一下，如果以“过去”为本来看，过去的事物不能到现在，那么现在的事物也不能到将来；反过来以“现在”为本来看，现在的事物也不能到达过去。如果事物能到过去，就说明将来的事物也能到现在。可见，过去不能来现在，现在不能至将来，将来不能到现在，现在不能到过去，每一种情况都不能成立，故而后面又讲“往物既不来，今物何所往”，是说过去的事物既然不来，那现在的事物怎么会

到过去呢？在这其中完全觅不到往来的迹象，万物“不迁”就是明摆着的事实。

“何则”，就是为什么这么说呢，且再听僧肇大师的一番解析，他说“求向物于向，于向未尝无”，意思是说在过去的时间中寻求过去的事物，那么过去事物是存在于过去的时间中的；“责向物于今，于今未尝有”，是说在今天的时间中，想寻求把握昨天的事物，昨天的事物在今天中已经不存在了。今天找不到昨天事物的痕迹，表明过去没有来到现在，故而说“于今未尝有，以明物不来”；但是过去时中并非没有过去的事物，昨天中就有昨天的事物，不是由今天去到昨天的，故而说“于向未尝无，故知物不去”。

复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：“回也见新，交臂非故。”如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎？然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。复何怪哉？

再进一步推求现在的事物也是一样，今天的事物不会流动到昨天。过去的事物存在于过去的时间段，不是

由现在搬迁到过去的；现在的事物也只在现在的时间段，不是从昨天流淌到今天的。说明各住其位，各呈其态，迁流变化只是我们的一个妄想。这里还引用孔子对颜回说的话，你所见到的新事物，在交臂的顷刻之间，已经不是原来的事物了，只有这“不迁”的道理，才是“诸法无常”的证明。

既然根本不存在往来，还说何事物在迁流变动呢！所以僧肇大师用四种现象来说明“不迁”的事实：哪怕飓风吹倒山丘，实际上也一直是静止的，因为前风非后风；江河奔腾不息而并没有流动，因为前水非后水，也有人说过类似的话，认为人并不能踏入同一条河流；“野马”这里指的是沙漠中的游气，看上去在飘扬吹荡，实际上啥也没在动；太阳月亮天旋地转，其实也并没有周匝之相。这些现象听起来难以置信，却是真事！

不仅本论，许多经典中也讲这个道理：比如依外境表达，《法华经》中有说“是法住法位，世间相常住”；依观照的心陈述时，《金刚经》就会说“应无所住而生其心”。这都在说明“迁”只是我人的错觉。

《肇论·物不迁论》直解（10）

噫！圣人有言曰：“人命逝速，速于川流。”是以声闻悟非常以成道；缘觉觉缘离以即真。苟万动而非化，岂寻化以阶道？复寻圣言，微隐难测。若动而静，似去而留。可以神会，难以事求。是以言去不必去，闲人之常想；称住不必住，释人之所谓往耳。岂曰去而可遣，住而可留邪？

故《成具》云：“菩萨处计常之中，而演非常之教。”《摩诃衍论》云：“诸法不动，无去来处。”斯皆导达群方，两言一会，岂曰文殊而乖其致哉？

虽然一直在讲“不迁”的真相，然而事实上还是让人很难接受。这段论文就是在讨论人们对“不迁”的事实，总会生起的疑惑。所以这里一开始用“噫”来表达内心的不解。

一般来说，几乎所有的圣贤都会讲到，人的生命消逝得很快，如同江河的流水一样奔腾不息，正因如此，所以声闻行者才了悟生灭无常之理，而证得阿罗汉果，缘觉圣人也是因觉悟到诸法缘生缘灭，而证得真理。如

果说万法“不迁”的话，那么“无常”的道理就是虚设的，也就没有二乘依此无常变化的教义，次第证得圣道的道理。

确实如此，佛法的施設要明白其所对根机不同而立场有异，所以才说有三乘、五乘的方便。而经中所讲的“无常”，未必究竟是无常，只是为对治人们产生“常执”，经中也讲业果不失，是为了防止执着“断见”。所以才说“复寻圣言”，意为仔细分析圣人所说的道理，实在是微妙难量，很难推测的。如果从言教的角度来看没错，实际的境界未必如此。比如诸法本性既没有“去”，也没有“住”，虽然经中说“去”，但也不可能让法性有去，虽然说“住”，但法性也不可能真的停留住在某处，只是依着因缘而说“去”、说“住”，实际既没有真正“去”，也没有真正“住”。表面说的是“动”的道理，实则是为了表达“静”的境界，《中论》中就讲过，说诸法生灭，是为表明不生不灭。与这样的正思维相应，就会明白为什么老说“烦恼即菩提”“生死即涅槃”“业即是解脱”这些话，如果用思维则没有契合度，用心去投入才可能印证，这就是老说“往会上会”的用意。

这里又各引经、论来作教证：《成具》是指的《光明定意经》，其中有讲“如来者，不用衣食，处计常之中，而知无常之谛”，意为佛处在执着“常法”的众生中，演

说诸法无常的教义；《摩诃衍论》就是《大智度论》，在第五十一卷中说“须菩提，一切诸法，不动相故，是法无来处，无去处，无住处”。从表面看这两者所说的有差别，但都是为了引导众生通达真实的不同方便，经论中说的“常”与“无常”之言教，实际上表达的是一个道理。虽然经中讲“去”，论中讲“住”，但并不能由于言教的不同而认为相互有矛盾，这也正是佛法不能说到位，而只能行到位的奥妙。

《肇论·物不迁论》直解（11）

是以言常而不住，称去而不迁。不迁，故虽往而常静；不住，故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁；虽往而常静，故静而弗留矣。然则庄生之所以藏山，仲尼之所以临川，斯皆感往者之难留，岂曰排今而可往？是以观圣人心者，不同人之所见得也。

上一讲到此为止，本讲再续法义，因为每一次的提起也需要努力地如理思维，犹如一次又一次地冲刺，才能让自己的心行与言教真正相应，不过一旦入到没有冲突的一真法界，那么随意说动说静都不妨其静其动。

本讲一开始的内容先是对上一讲结尾部分的一个总述，意为说诸法为常，并非是安住不动的；说诸法变化无常，也并非就是迁流变动的。由于诸法“不迁”，所以事物虽然随着时间变化，貌似在不停地生灭，实际都是静止的；由于诸法不住，所以又在幻相中常见往来，“不迁”就是在“往来”中体现的。

这里引庄子与孔子的名言，用来说明问题，“藏山”出自《庄子》，其中讲述到把舟藏在大山谷中，认为很坚

固稳当,结果半夜里有大力士把山谷和舟背起来行走,在其中熟睡的人毫不知情,借此说明一切事物都在不断流失,但人们却浑然不知。《论语》中讲“子在川上曰:逝者如斯夫,不舍昼夜”,意思是事物变化犹如流水不息,昼夜不停。这些话都是在感慨事物难以挽留,但是怎能把现在的事物推至过去呢?现在的事物不停地消失,不能一直到过去,也没有一个往来的实体。从中可以看到圣人的智慧,与一般人的见识不同,甚至不是一般人能够理解的。佛法中常说,圣人之心难得见,的确如此,凡情是见不到圣心的。佛法之“法”,就是想法设法把凡夫之颠倒,再颠倒过来而已!

何者?人则谓少壮同体,百龄一质,徒知年往,不觉形随。是以梵志出家,白首而归。邻人见之曰:“昔人尚存乎?”梵志曰:“吾犹昔人,非昔人也。”邻人皆愕然,非其言也。所谓有力者负之而趋,昧者不觉,其斯之谓欤?

为什么这么讲?这里举了一个活生生的例子。在凡夫的眼中,都认为人是从少年长到青壮年,再到老年,这个过程肯定就是同一个人,同一个色身,所以说“少壮同体,百龄一质”。但实际情况是凡夫只知道岁月的流逝,却不知身体也在变化中逝去,只觉得时间的变化,

却意识不到身体也同样如此，所以说“徒知年往，不觉形随”，就误以为“我”一直在，从来都没有变。

这就好比说一个梵志少年离家（“梵志”就是发心修炼的出家人），一直到头发白了才回来，邻居见到后都问他，“那个人”还在不在（这代表世间的常情，还是那个人），梵志说他自己就是那个人，但实际上又不是过去那个人了，邻居们听到后都很惊奇，觉得他讲得不对！认为现在的老头就是曾经的少年，他当然还是曾经的那个人。前面庄子讲的“背负前行而人不知”，就和这里的“少至老而人不知”，是同一个道理！

我们每个人都在经历这个过程，大家细品，现在的我是不是曾经的我……

《肇论·物不迁论》直解（12）

是以如来因群情之所滞，则方言以辩惑，乘莫二之真心，吐不一之殊教，乖而不可异者，其唯圣言乎！故谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，会归同致矣。

而征文者闻不迁，则谓昔物不至今；聆流动者，而谓今物可至昔。

既曰古今，而欲迁之者，何也？是以言往不必往，古今常存，以其不动；称去不必去，谓不从今至古，以其不来。不来，故不驰骋于古今，不动，故各性住于一世。

本论中的每一段内容阐述，都是紧紧围绕“不迁”的题，前面从各种角度，并用实例来广说“不迁”的道理，这段论文开始依着圣人施設教法的因缘进行阐述。

“是以如来”开始，旨在说明如来因众生种种的妄情执着，才有种种开示的法门，阐述不同的言教，来遣除人们的烦恼。但智慧并没有两样，就是“乘莫二之真心”；而所说的言教又并不单一，就是“吐不一之殊胜”。比如佛法中讲“空”，就有很多的异名。虽然所说的道理

貌似有异，但真理并无本质的差别。这种教化能力只有圣人才能达到。佛教中常讲善知识的标志，得有“宗通”与“说通”的能力，说的正是这样的情况。“动”“静”的关系，从本质上来看皆是假说，只是因为众生的根机不同，而所立的化导方便，讲到“真”的时候就表述为“不迁”，随顺“俗”的情况称其为“流动”，不论“迁”与“不迁”的言教有多大的差别，如果最终是为了会归真理，就必须入到“动中即静、静处见动”的法境上来，就是论文中的“会归同致矣”。

但问题的根源出自于那些执着文句，且喜欢在字面上思维推敲的人。听到什么就会下意识地跟去执着，实在是世间人的通病，如果一说“不迁”，就单边锁定过去的事物不能到现在，认为是绝对枯静的状态；如果听到“迁流无常”的话，又马上认为现在的事物可以辗转去过去中，有绝对的流逝。

既然“古”和“今”是不同的概念，表明的就是不同的时空，经论中所说的“往”，迁流消失的不一定就成为“过去”，古和今各自常在其位，两者不能相互流动。正因其不动，说到“去”也不一定真的流到过去，不是从现在到了过去；正因其不来，过去的事物也不能来至现在；正因不来，就不存在所谓的从古到今，正因不动，古时的是古时事物，今时的是今时事物，事物本性只能

安置于一时之中。

最后加一句，佛法常讲“随文入观”，意思就是论文这么讲，你就随着它这么想。

《肇论·物不迁论》直解（13）

然则群籍殊文，百家异说，苟得其会，岂殊文之能惑哉？

是以人之所谓住，我则言其去；人之所谓去，我则言其住。然则去住虽殊，其致一也。故经云：“正言似反，谁当信者？”斯言有由矣。

何者？人则求古于今，谓其不住；吾则求今于古，知其不去。今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？

前面阐明的观点，已经确定因为不来，所以古不来今，今不去古；因为不动，古今各定，所以“各性住于一世”。对这个道理如果谛信无疑，那么虽然各种典籍中有不同的说教，各家有各家的主张，我们也不会被不同的文字教材所迷惑，而不知所云。

本讲的内容，主要以“违反常情”而阐明“不迁”。“是以人之所谓住，我则言其去；人之所谓去，我则言其住”的意思是，人们总以为停留时，大师认为是“去”；

人们说去的时候，大师又认为是“住”。此处不好理解，如果以前面讲到的“从少年到老年到底是不是一个人”为例来看，一般人认为从少年到老年，肯定是同一个人，就此意义上被认为是“住”，而僧肇大师则站在前人已经不是后人的立场，故说应该为“去”；一般人认为曾经的少年已经不在在了，意味着已“去”，而僧肇大师则认为过去的少年一直就在过去，所以才为“住”。实际情况是，虽然“去”和“住”的说法不一样，但是根本的道理并不相违，根据各住一世故而说“住”，根据念念变化故而说“去”。从事物各住于自己所在的时间而言，就是“不迁”之意。

所以经典中曾讲到过，正确的道理和现象，往往和平时的语言是相反的，有谁能够相信呢，这句话说的没错。由此也可见，为什么说佛法是难信之法，经中讲一个人修行状态很好的时候，会“不欣世语，乐在正论”，世间的一切语言文字，都属于颠倒见所生的戏论，所以与圣人智慧观照所说的真理往往会产生冲突。

为什么会有这样的矛盾呢？之所以执着于迁流变化的人，是因为他在现在的时间中找不到过去的事物了，感官体验上就觉得是因为见不到了，所以是“迁”了；而已经悟道的人，见到现在不可能到过去了，过去中并没有现在，故而认定万物“不迁”。如果现在的事物能去到

过去，那么在过去中就应该能表现出来现在的事物，如果过去的现象、事物能够来到现在，那么在现在中就应该有过去的事物表现出来，而实际上今天寻求不到过去的事物，可见过去的事物不会可能来现在，过去的时间里寻找不到现在的事物，所以知道今天的事物不会到达过去时间中去的。

《肇论·物不迁论》直解（14）

然则四象风驰，璇玑电卷，得意毫微，虽速而不转。

是以如来，功流万世而常存，道通百劫而弥固。成山假就于始篲，修途托至于初步，果以功业不可朽故也。功业不可朽，故虽在昔而不化。不化故不迁。不迁故，则湛然明矣。

故经云：“三灾弥纶，而行业湛然。”信其言也。何者？果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭。果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣。复何惑于去留，踟蹰于动静之间哉？

然则乾坤倒覆，无谓不静；洪流滔天，无谓其动。苟能契神于即物，斯不远而可知矣。

任何语言文字的表述，只像是一个平面的说明，如果想要有足够立体的体验，还得在现实世界中实践方能获得。这里论文中讲到的“四象风驰，璇玑电卷”，就是说的现实世界的相貌，春夏秋冬便是“四象”，斗转星移便是“璇玑”，虽然四时变化像闪电一样疾速，但是只要能够领悟一点“不迁”的道理，就能体验这种即动而

静的现境。憨山大师是明末四大高僧之一，他也对《肇论》进行过注释，有一次大师在无间观照中随顺因缘去解手的时候，就从小便中体验到“江河竞注而不流”的真实境界。

既然不来不去，不动不迁，所以如来的功德就可以流转万世而永恒，佛法之道也是因“不迁”的真理，所以才通贯百千万劫而常住。我们想要堆成一座山，必须先要借助于第一筐的泥土，千里之行始于足下。虽然看起来是成功的时刻才达到，实际上不能抹去第一筐土的作用，也不能抹去走第一步的功劳。这都是因为“不迁”的缘故，才能有不朽的功业。我们修行的功德，实际上也是这样成就的，所谓功不可没，在于过去并不会消失，也不会变化，所以才有湛然不动的功德。大家借机看待一下，为什么说佛是“妙湛总持不动尊”？为什么说“念念相应念念佛”？

这里引用经典的话，哪怕三灾遍满三千大千世界，众生所造的各种行业也还是湛然不动的，正所谓“假使百千劫，所作业不亡”。为什么这么讲？因为果与因不能同时出现，果在现在，因在过去，但必须因因才能有果，所以在果出现之前的过去，因是不会消失的，所以过去因不能来至现在。这样的话，因因而果，因是不灭的，果不俱因，因不来果时，从因果上“不迁”的道理

非常明显。既然事物是不迁的，对于去和留、动与静的问题，还有什么迷惑呢！

综上所述，纵使乾坤扭转，天翻地覆，山洪泛滥，我们也不要认为它是动态的，如果能让自己的心性与事实相符，那么“不迁”的道理也就了然于心了！这也正是开悟后的人所说的“虚空粉碎，大地平沉”之境界吧！

《肇论·物不迁论》直解（15）

五 后记

《肇论》属于中观法门的根本经典，中观也称为“正观”，从名便知并不是屏蔽掉“有”和“空”后，再建立一个所谓的“中”，而是让我人的心行与当下的现实完全相吻合，绝不能存在一点的出入和若即若离，这就是所谓的“正观”。

能够生起正观，则需要很大程度的修行能力，问题是由于我人在时空的距离中，与佛的因缘越来越远，越来越淡，几乎已经丧失掉这种能力，体现出的情况就是，虽然文字的道理过了一遍，心性却几乎没有任何反应。说虽这样说，听着也是这个道理，然而自己只是一个旁观者，不能全身心地投入到法的内容中，去感受法喜充满真正的发生。

这篇论文的内容，一直在劝导我人善于观察且发现，并相信“不迁”的实质，这样就可以让“不迁”变得非常实用，而并不是只停留在文字或者思考。

比如说相信万物“不迁”，就意味着每一念内容都只在它的原地发生，从来都没有一点“可靠”的属性，自

然而然就不会出现牵挂的感觉,能够长期坚持这么观察,就是实修。

再比如从“心生烦恼”而言,由于我人总是喜欢追忆过去发生的痛苦不幸,烦恼就会不断地相续,如果立足于“不迁”的道理来看,实际上伤害只是一次性的而已,过了就过了,放下即可,这就是“不迁”最管用的修法。

我们再放到念佛法门的背景下来看,有大德讲过众生正在念佛的时候,当下的状态是:一个众生念阿弥陀佛,就有一尊阿弥陀佛现,众多众生念阿弥陀佛,就有众多阿弥陀佛现,众多众生念念念阿弥陀佛,就有念念阿弥陀佛现。这个理论极其难以理解,但如果能明白“不迁”之理,就可迎刃而解了,这样一来信心就会十分笃定,愿力就会非常从容,只要任运念佛修行就好,而不是越念越担心自己能不能够往生,这样一来,说明已经把“不迁”用到实处了。

祖师讲过佛法就像是钱,会花的人都能花在刀刃上,用在有用处。要用先得明白教理才能会用,一旦会用怎么都可以用来修行,甚至可以说明白教理本身就是修行,比如中观讲“教”就是“观”,除了教之外,并没有另外的一个观,说的就是这个道理。

《大乘百法明门论》略解

《大乘百法明门论》略解（1）

越来越觉得学习佛法，一定要有两个心理建设：其一，要有足够认真对待的能力来理性反思自己的生命品质；其二，要相信佛陀作为究竟觉悟的大圣者，能够对一切宇宙万法洞见无余。否则虽然每天都在跟进，但是要么一晃而过，要么百思不得其解。

我们微课堂本着广学多闻、一门深入的初心，所以在预科，特别是本科的课程中，尽量能够把主流经论及宗派教义都领略一下其中的法味，通过全面的介绍，用以建设我人总持佛法的能力。如果今后大家发心深入其中一部或一派去研究，也算是成就了一个缘起，本讲开始的内容，从唯识宗讲起。之所以佛陀的智慧值得我们绝对信仰，是因为他施设的教法异彩纷呈又天衣无缝，幽微玄妙又符合事实，既能让纯朴善良的斋公斋婆真诚受持，也能让历代帝王将相从心底为之折服，还能让文化精英们锲而不舍地深入研习。佛陀一生宣说的教法中，特色鲜明的唯识学应该最适合后者学习了。

当时印度的时节因缘是龙树菩萨扬起大乘旗帜，弘扬般若性空思想，但是法久人易生弊，众生又多指向对

“空”的执着。这时又有菩萨出世，立足于“缘起有”的角度来阐述佛法，以弥勒菩萨、无著、世亲菩萨为代表的唯识宗，开始走上佛教舞台的中心，所以通常把中观与唯识，称为“空”“有”两轮，中观也叫“性宗”，唯识又叫“相宗”，一个彰显法性，一个解析法相。

“唯识”的意思也就是“唯独有识”，在“识”之外并没有真实的外境。凡夫习惯性地认为内有实在的“我”，外有实在的“法”，其实都是由“识”所随时不断变现的境界而已，故而认为“三界唯心，万法唯识”。这是唯识佛法的根本见解。唯识佛法的名相极其丰富，尽管条理清晰，组织严密，系统完整，但如果没有实证功夫，只论道理就会觉得非常深奥，甚至有一种说法，认为唯识学进去容易学出来难，大概是唯恐行者追逐名相而忘却解脱的本怀吧！因此这方面应该注意一下。

唯识宗所依的法本最多，号称有“六经十一论”，其中“六经”是指：《华严经》《解深密经》《如来出现功德庄严经》《大乘阿毗达磨经》《楞伽经》《厚严经》。“十一论”是指：《十地经论》《观所缘缘论》《集量论》《瑜伽师地论》《显扬圣教论》《大乘庄严经论》《摄大乘论》《辨中边论》《阿毗达摩集论》《分别瑜伽论》《唯识二十论》。列出名目供大家结个法缘。

就像中观的初祖推至文殊菩萨一样，唯识宗的初祖，

同样可以推到身为大圣的弥勒菩萨，在西天有著名的十大论师，然而把唯识佛法传到我们东土的，就是著名的玄奘法师，现在西安的大慈恩寺、兴教寺都是唯识宗的祖庭。我们课程本来打算学习的是玄奘法师的著作《八识规矩颂》，这是唯识宗的入门法本，但是鉴于本宗的名相太多又太专业，故而决定先从以介绍唯识名相最基础的《百法明门论》讲起。

《大乘百法明门论》略解（2）

一 《大乘百法明门论》题解

对于“大乘”这个词，我人已经耳熟能详，但具体究其内涵，又未必能顿然厘清，所谓的“乘”就是运载的意思，犹如世间的车乘一般，可以将我人度至彼岸。但是同样为度，乘确实有大小之分：首先是发心上的差别，小乘多关注自己的身心世界，大乘则具有把目光投向一切众生的胸怀；其次法门有差别，小乘专注于四谛、十二因缘的模式，大乘则以六度万行的幅度展开实践活动；这样自然所得的结果也不同，小乘只能获得解脱生死的声闻果位，而大乘收获的是究竟圆满的佛果；当然，从时间上来说，大乘所投入的更多，需要三大阿僧祇劫，小乘快则三生，慢则六十劫就可以成功。综合来看大乘可以总结为“愿大、法大、时大和果大”。另外，大小之分还有一个根本，小乘是以“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”三法印作为原则，而大乘的原则是以“缘起性空”为一实相印。两者主要的差别是，小乘会在无常无我的格局中不能自拔而陷入法执，而大乘则始终保持着空性的立场，去看待一切世、出世间法。

我们一直在强调，佛法既不是主宰也没有创造，而是对整个宇宙万法最纯粹的说明，从而就使得佛法解释世界的立场最为客观真实。这也是佛菩萨及弟子们一直所做的努力，在唯识佛法中，弥勒菩萨曾把宇宙中的物质与精神，归纳为六百六十种，世亲菩萨在此基础上再进行精简提炼，用五大类一百种法相，浓缩地来描绘整个满分世界的现象事物，故而称之为“百法”。

用“百法”如此微细的解析身心世界，目的并不是让我人拥有很丰富的知识，而是从“百法”的角度出发来看待人生：却发现所谓的人生，原来只是万事万物的缘起缘灭之相，进一步会发现，既没有真实的“我”，也没有定性的“法”，领悟并彻证“二无我”的真理。那么这“百法”就成为我人通向智慧光明的门径，故称为“明门”。

上述内容中所含的道理，通过文字章句组合成一部典籍，就称之为“论”，意在让有缘学习本书的人能够断疑解惑，明白真相，拥有最高维度的人生，也即佛法中讲的“超凡入圣”，这就是佛说“万法唯识”以及我人学习《百法明门论》的用意。

《大乘百法明门论》略解（3）

二 作者与译者

本论的作者是世亲菩萨，有些法本中也称为“天亲”，印度话为“婆薮槃豆”。世亲菩萨在佛灭后千年左右，出生于北印度犍陀罗国的丈夫城，他们家属于印度最有地位的婆罗门种姓。一共兄弟三人，大哥就是著名的无著菩萨，小弟名叫师子觉。

当时在印度小乘教派依然众多，世亲菩萨一开始在“说一切有部”出家学修，曾造著名的《俱舍论》，并且持反对大乘的见解。后来去中印度看他哥哥，有机会读了大乘经典，一时感到未曾有的相应，非常悔恨当初诽谤大乘，心想诽谤是由口业所致，就想着把舌头割掉以谢罪，哥哥劝他说罪既然由舌而生，你为什么不用这舌头去赞叹弘扬大乘佛法呢，他一听就从此改信大乘，立志弘扬唯识佛法。

世亲菩萨著作非常多，除了本论之外，还有《大乘五蕴论》《唯识二十论》《唯识三十颂》等唯识典籍，也对《法华经》《金刚经》等进行过注释，还有《往生论》也是出自世亲菩萨。由于其著作丰富，素有“千部论主”

之称。

本论的翻译者是唐朝的玄奘大师，他不仅对佛教有着巨大的贡献，在国人眼里也是神一般的存在。篇幅所限，我们就从几个角度大概了解一下玄奘大师。

首先，他是中国佛教史上最伟大的翻译家之一。玄奘大师与鸠摩罗什法师、真谛三藏，义净法师并称佛教四大译经师，贞观年间结束印度之旅回到长安，受到倾都罢市万人空巷的欢迎。后以西安大慈恩寺为基地组织译经，译出六百巨卷的《大品般若经》，以及后来的《成唯识论》《唯识三十颂》等唯识论典，所翻译的经论共计七十五部，一千多卷，比另外三位译经师所译的总和还多出七百八十卷。他用直译的方式以及“五不翻”的原则，开创了佛教经论翻译的新局面，成为佛典“新译”时代的标志性人物。

其次，他是最拼命的旅行家。玄奘大师西行求法，一开始并没有得到官方支持，甚至可以说是偷渡出境的。为了适应一路的艰辛，在走之前每天吃一点食物，驮着东西步行一百里进行演练。西行途中九死一生，但他用“宁向西天一步死，不向东土半步生”的誓愿坚持下来，过八百里大沙漠时“上无飞鸟，下无走兽，黄沙漫漫，枯骨遍野”，甚至差点被叛逆的弟子所害，但都一一挺了过来。途中遇到观音菩萨点化，授予他《心经》，途中凡

有恶逆因缘皆因持《心经》而化解。回国后奉唐太宗之命，撰述不朽之作《大唐西域记》，对古印度风土人情以及地理环境，都进行详尽如实的介绍，也成为这方面最权威文献。

第三，他是最成功的留学生。当时印度的最高学府是著名的那烂陀寺，首席导师戒贤论师受观音菩萨点化，一直等待他的到来，并传授他佛法。后来又辗转留学印度各地佛教中心，并举办无遮大会，与持不同见解者进行辩论，十八个国家的国王，三千僧众，数千外道学者都在场，连续十八天竟无人能敌，被小乘学者称为“解脱天”，大乘学者称他为“大乘天”。到四十一岁时，当时全印度盟主国的戒日王皈依大师执弟子礼，请他常住印度，以国师相称，最后玄奘大师并未被如此高的礼遇所动，还是执意回国弘扬佛法。

第四，他是历史上最著名的和尚。大师祖籍河南，俗姓陈，名祜，家中排行第四，他跟着已经出家的哥哥初入寺院，有人问他为什么出家，他便显露出弘扬佛法的志向。后来因为看到翻译过来的经典不兼备，甚至内容相互有矛盾，就发心自己西行求法了。唐太宗曾想让他还俗辅政，被他拒绝，说明有和尚性格；一进山门就发愿要“近光遗法，远绍如来”，说明有高僧远见；通达三藏教典，开创了八大宗派之一的唯识宗，说明有大师

学问；尽形寿为法忘躯，奉献给佛教及众生，说明有千古品格。大师锲而不舍艰辛跋涉的一生，都浓缩在那幅著名的《玄奘西行图》，他是中华民族的脊梁，也是本论的译者——玄奘大师！

《大乘百法明门论》略解（4）

三 解释正文

如世尊言：“一切法无我。”何等一切法？云何为无我？

印度论典普遍的一个特点：就是在讲述前先把总纲性的思想标显出来，让人明白这个观点不是出于某位菩萨的臆造，而是依止佛说的圣言量，让人应当尊重受学，而不应怀疑。同时，也让人一目了然这部论的主题，接下来在学习过程中不会跑偏，展示给人一个立场，听闻佛法就应当听取世尊所说的正法。当然，那个时代盛行辩论大法会，一般都会先提出宗旨立义，然后有不同见解的可以进行反驳。所以在论的开首就先立义，引世尊所说的教法，即“一切法无我”，意为这是佛法的核心义趣。

这里的“世尊”，是佛的十号之一，意为受世出世间人天凡圣之大众共同尊重，所以称为“世尊”；他的智慧绝对不会有误，所以称为“大圆满觉”；他说的法绝对不会有误，所以称为“圣言量”。

“一切法无我”，我人可以从两个方面理解。第一是“一切法”。如果从广义的角度来看，就是指的宇宙万法，我们的身、心、世界之法；如果从佛法的角度概括而言，无非就是有为法与无为法，世间法与出世间法；这里就本论的内容而言，“一切法”就是指的“五位百法”。第二是“无我”。这是修证佛法的终极目标，也是当下的真实状态，因为我人看不明白这个真实状态，误以为万法之中有个主宰，就是那个唯一、常在的“我”，正因以此“我”为核心的存在感，故而才引发种种分别，得到时生贪，失去时生嗔，而“我”的本质就是根本无明，绑定在一起就形成所谓的“我执”，无有间断地喷发着由贪、嗔、痴组合的种种烦恼执着。

唯识佛法在解析“无我”的时候，根据其情状一般会分为两个层面：一个是“人无我”，一个是“法无我”。广泛地理解，“人无我”是指众生只是由色、受、想、行、识五蕴之法和合组成的，并没有一个恒常不变，永远不死的“我”存在；“法无我”则是说包括佛法在内的一切法，都是因缘和合而成，缘聚则有，缘散则灭，也没有一个定法存在。

从佛住世说法来看，世尊在讲法的时候先是讲的“有教”，也就是说四谛、十二因缘法的时候，说“我”所执着的这个色身是虚幻的，是五蕴、十二处、十八界的组

合体，这就是“人无我”；然而弟子们虽然放下了我执，但是对五蕴、十二入、十八界之法又认为是真实的，所以佛又讲了“空教”，说执着“法”也是一种不究竟，这就是“法无我”。从教法上讲，小乘佛法主要破的是“人我执”，而说“我空”；大乘佛法主要破的是“法我执”，而说“我法二空”。这样我们就容易理解《心经》中讲的“照见五蕴皆空”，不但五蕴组合的“我”是空的，连五蕴之“空”也是空的。《金刚经》讲“法尚应舍，何况非法”，这里的舍“非法”就是“人我空”，舍“法”就是“法我空”。

我们在分论“人无我”与“法无我”时，只是为了在形式上相对独立而易于理解，但实际上再推敲一下，如果没有“我”，谁又去执着“法”呢？所以究竟而言，世尊才说“一切法无我”。

然而，说“一切法无我”，并不是有“我”之后，再去破了“我”，最后才发现“无我”，而是意识到本来就一直无我。至于为什么说一直无我，下一讲再说。

《大乘百法明门论》略解（5）

如世尊言：“一切法无我。”何等一切法？云何为无我？一切法者，略有五种：一者心法，二者心所有法，三者色法，四者心不相应行法，五者无为法。

上一节课讲到对于“二无我”真理的认知，从中可见迷于无我即是凡夫，悟到无我则进入圣位。唯识宗所说的“转识成智”，就是通达无我真理后所成就的功德。要通达无我，需要从论文中的“何等一切法，云何为无我”开始讲起。

首先要知道什么是“一切法”，反过来，也要伺察“一切法”到底是什么模样，世亲菩萨共归纳为“五位百法”。“五位”是指的五大类的内容，即论文中讲的心法、心所有法、色法、心不相应行法和无为法五种。“百法”则指这五种旗下的共一百种具体法相。有一首偈语归纳得比较到位且方便记忆，“色法十一心法八，五十一个心所法，二十四不相应，六个无为是百法”。后面会一一讲到。

第一位所说的“心法”，就是我们常说的“八识”，

前六识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识，第七是末那识，第八为阿赖耶识。它们通常也称为“心王”，因为在一切法中，心识的作用最强，能够生一切法，也是一切法的大本营、大后台，所以放在首位介绍。具体划分一下：“集起名心”，就是指的第八识，它能贮藏一切法的种子；“思量名意”，是特指第七识，我人一直认为有“我”，始终就是它在作用；“了别名识”，是眼识、耳识等前六识的总称，主要任务是对呈现出来的外境进行分别了知。如果按照通常的话讲，所谓的“心法”，就是指主观世界。

第二位所说的是“心所有法”，如果把八识之心当作王者，那么心所有法就是臣子。它是归心王所有的法，故而名为“心所有法”。心所有法与心法的关系，呈现为三个永远不变的姿态：第一是“与心相应”，它们一定会与八识心王同步作用，相应而生，所以又叫“心相应法”。在时间上与心王同步，与心王缘同一个境界，与心王齐心合力共享同一事件；第二是“系属于心”，如果说八识心法是主观世界的主体，那么心所有法就是展开主观认知的活动，它会永远归心法所有，以心为主而不能独立作用，比如说我们对一事物进行确认，一定会把注意力集中在上面，这个由心识作用出“集中”的心态，就是“心所法”。第三是“恒依心起”，如果八识心

王不起，心所永远不会生起，一定是以八识心王为所依才能够生起作用。

本讲内容先讲到这儿，大家慢慢消化，因为我人熏习得太少，难免觉得唯识名相术语艰涩难懂，并不是这个道理或者境界有多高远，实际上他说的就是我们“现在正在的状态”。所需的是要养成反观自己身心世界的习惯，才能将法义丝丝入扣地融入心地，所以大家应该懂得，听法实际上也是需要实修作为支持的，比如信愿念佛的功夫很好，心地清净光明，也许在毫不费力的情况下，就能知道说的是什么，讲的这个是怎样的法境，也能够在我人生活的过程中，反观到这些“心情”在什么时候、什么情况下发生、属于什么性质，这就是佛力加持！

《大乘百法明门论》略解（6）

如世尊言：“一切法无我。”何等一切法？云何为无我？一切法者，略有五种：一者心法，二者心所有法，三者色法，四者心不相应行法，五者无为法。

上节课讲的“心法”和“心所法”，属于精神层面，本节开始讲“色法”，如果想听习惯唯识法义，那么一旦涉及到色法，就要下意识地反应过来，这是说的物质世界，而并非世间所说的酒色财气之“色”。

第三位说的是“色法”，专业的解释为“质碍”，说明是有形有象的质量，会占据着空间并形成障碍，而另外的物质就不能同时占据此物质所处空间，从中体现的就是色法的物质属性，所以也叫“方所示现义”。但是进一步分析，色法与心法又是脱不了关系的，心法是需要依赖色法的，眼识、耳识等前五识都需要对接物质世界才能生起作用；再进一步分析，色法本身就是由八识心法变现出来的凝固世界，同时又为心识进行认知分别而已。

细化一点讲，色法又分为“有对色”与“无对色”。

有对色是指的是物质世界的一切形象，我人的身体、山河大地、一切看得见摸得着的东西，都属于“有对色”；如果是没有质碍的物质分子，甚至是靠科学仪器才能测定确认的物质，还包括电、光、云、雾等，都叫“无对色”，也称为“极微色”。

第四位说的是“心不相应行法”。这个名称令人很难适应，这个“法”也确实很难理解，所以只能用排除法进行描述。“心不相应”是特指一类与心法、心所法、色法都不相应的法，因为心、心所、色法都是以“心”为主，而此不相应法则不以“心”为主，所以称为“心不相应行法”。然而这一类又是“行法”，“行”在佛法中就是“迁流、造作”之义，就说明这类法是生灭无常的，是属于有为法而非无为法。“不相应”说明既不与前三位法相应，“行”又说明不与后一类“无为法”相同，这就是“心不相应行法”。举个例子，比如说“数”（就是数字的数）这个法，就属于心不相应行法，大家对照上面的解释领悟，可能会发现并不是真的难理解，而是我人好像是从来没有关注到这个角落，不习惯而已。

第五位说的是“无为法”。这里先要注意，本来没有什么无为法可言的，如果认为有实际的无为法存在，那就不能算是无为法。“为”是“造作”的意思，宇宙万法中凡是由因缘和合、造作而生的事物，都会有生住异

灭的变化，都叫做“有为法”。无为法是一切现象的本体，宇宙万物的实体，不是由因缘造作而成，也没有无常的性质，所以无为法是没办法用有为法来描述的，这里强名说成“无为法”，是相对于有为法而言的。

《大乘百法明门论》略解（7）

一切最胜故，与此相应故，二所现影故，三分位差别故，四所显示故。如是次第。

这五句话是分别对应前面的“五位”，即心法、心所有法、色法、心不相应行法和无为法，这是根据它们的特征以及次第关系，而作的具体说明。

“一切最胜故”是指的八识心法，它是一切生命现象的精神主体，论其势力，它的存在感特别强；论其作用，离开它就不存在有情生命，所以地位也最重要。心法可以发起造一切善恶之业，也是世间和出世间一切染净诸法所依的根本平台。从根本上讲一切法都不能离开“心法”而呈现，所以这里把它立在首位最为殊胜。

“与此相应故”就是讲的心所法，这些心所法是必须要与心法相应，它们都是内心生起的一切精神层面的认识活动，在其过程中离开作为主体的心法，认识活动就不能展开；同样心法如果要进行认知时，也必须用心所法去实施执行，心所法是心法的从属心理现象，是心法的延伸作用，由于两者之间的关系如此紧密，所以排在

第二位来讲解。

“二所现影故”是讲的“色法”。这个“二”是指的心法和心所法这两种法，意为一切的物质世界不能够自己出现，都是由心法和心所法所变生的影像。如果说从心法与心所法提取出主观能认识的功能，那么同时也需要对等凝聚出所认识的物质外境，就是色法。而且在具体认知物质的时候，感官接收到的并非物质本身，而是由影射作用提供的影像，所以说“二所现影故”。

“三分位差别故”讲的是心不相应行法，这个心不相应行法之所以这么抽象，原因在于它并没有别体，不能自己无中生有，而是要借助前面三法相互的关联对比，而假设成为具有角度属性的概念，离开前三法它就没有存在感，所以在心法、心所法、色法之后安立它们。

“四所显示故”是指的无为法，前面的四法都属于有为法，但是无为法也并不能自己显现，要借助于前四法才能成立，正因有为法如梦幻泡影并不真实，才能显出无为法的功德。比如说在具体修行上，还要借前面四法来转染成净。我们讲阿弥陀佛为无量光寿，还要用量来说无量。所以无为法只是由有为法所显，不是由有为法所生。故而说“四所显示故”。

最后说“如是次第”意思是前面的五位法，有胜有劣，心法胜，心所法劣；有能有所，心法、心所法是能，

色法是所；有实有假，前三法为实，不相应行法为假；有为有无为，前四位是有为，最后一位是无为。这样排列贯解，做到了次第分明，井然有序，所以总结为“如是次第”。后面讲的百法，就是依这个次第展开说明。

《大乘百法明门论》略解（8）

第一，心法，略有八种：一、眼识；二、耳识；三、鼻识；四、舌识；五、身识；六、意识；七、末那识；八、阿赖耶识。

前面我们先讲了本论的纲宗，又对“五位百法”的关系次第作了总述，本讲的内容开始逐一对这一百种法进行具体的讲解。大家学习过程中尽量做到几点：第一就是熟悉佛学基础名相，这一定会有助于我们日常读诵经典，或者学习祖师大德的著作时，能够更加心中有数；其次要养成对照反观自己的习惯，每每起心动念，用百法来剖析当下的心理活动；渐渐认识到人生和世界除了“法”外什么都没有，必然会得到佛法的利益，就好比看明白了一件事物，发现“原来是这样”，走到头后自然而然地放下了执着。

先来看“心法”，根据它们认识事物的深浅不同、功能差别而分了八个层次。眼识，是依眼根而生起，觉知物质外境的认识功能；耳识，是依于耳根，识别声尘外境的认识功能；鼻识，依鼻根而起，对香尘外境所生的

嗅觉感知；舌识，是由舌根促成，对味道之境界产生的觉受；身识，是以总的色身作为主体，去触及一切境所起的认知。

这里所说的“根”，就是指我们身体上的各种器官，它们都有各自独特的功能，去识别与其功能相匹配的外境，因为它们呈现在身体的表面，所以也叫“浮尘根”。由此浮尘根收集外境，再由“净色根”输送给意识进行认知，净色根可以理解为我们的神经系统。由此可见前五识比较粗显易知，但是从第六识开始，则进入微细的作用，在烦恼中浸泡久了的凡夫俗子往往意识不到。

意识，是由意根为主导，对前五识收集的境缘进行认知的能力。在唯识佛法中，认为意识要比前五识复杂得多，它是我们有情心理活动的中心地带，可以将一切法作为其覆盖范围，去造作分别。它一直会与前五识同时生起息灭，这个状态称为“五俱意识”，就在这个时候执取外境、认识外境最为明显，所以也叫“明了意识”。这种情况又分两种：一种是“五同缘意识”，就是与前五识一同生起作用，而且关注的是同一个境缘；另一种叫“不同缘意识”，虽然与前五识同时在起作用，但意识所缘的并不是前五识的现境。当我们人诵经时，眼虽看着，口虽念着，但是妄想又在想其他事，就是这种情况。

相对于“五俱意识”而言，“意识”在前五识休息的

时候，它也不消停，会片刻不停地独自思索、回忆、想象，甚至在睡觉的时候还在作用，梦中的悲欢离合、喜怒哀乐就是意识作用下的产物，这种状态下就叫“五不俱意识”。其中又分为四种：有“独头意识”，就是意识独自进行活动，比如构思情节撰写文章；还有“定中意识”，就是修习禅定、静坐时的觉受；还有“梦中意识”，熟睡时做梦所生的意识；再者就是“散乱意识”，内心妄想纷飞，或思绪万千的时候就是这样。

前六识大致如此，后两识下一讲再讲。

《大乘百法明门论》略解（9）

第一，心法，略有八种：一、眼识；二、耳识；三、鼻识；四、舌识；五、身识；六、意识；七、末那识；八、阿赖耶识。

相对前五识比较直接而言，意识算是很微妙了，但是本讲的第七“末那识”与第八“阿赖耶识”则更加难测，因为只有佛才能观察得到，如果佛不说出来的话，我人虽在其中，但也毫不知情！

“末那识”是印度话，翻译为汉语为“染污意”，之所以染污，是因为我们自私自利、贪婪且自大，还有掌控欲等这些恶习，都是末那识所生起的。在我人还是凡夫时期则体现得尤为突出。虽然末那识与第六识都称为“意”，其内涵并不相同，末那识的“意”是指的“思量”，它的根本作用，就是固执且不间断地把第八识的感知功能认为是“自我”，我们这种与生俱来就确定“我是我”的自我认知，就是末那识在执行任务的结果，而且它从不会掉链子，专业的说法叫“恒审思量我相随”。

八识心法中处于压轴地位的，就是第八“阿赖耶

识”，汉语翻译为“藏识”，这个“藏”的冠名是由其功能而来的，分别有“能藏”“所藏”“我爱执藏”三种意思在里面。“能藏”是指阿赖耶识可以含藏一切染净万法的种子，就像宝库藏宝、海纳百川一样的功能，所以立足于阿赖耶识本位的角度，称为“能藏”；“所藏”的功能是从前面的七识来看，这七识现行为现实世界，我人在此世界中造作的身、口、意业，又熏成种子，留下烙印，全都能被阿赖耶识所藏，如江河同归于海，所以称为“所藏”；我爱执藏则比较具体，也是一个比喻，特指第八识的见分被末那识深深地执着为自我，就像坠入情网的人一样不能自拔，故而得名“我爱执藏”。不妨打个比方来厘清这三“藏”的关系，“能藏”好比宝库，“所藏”好比宝库中的宝物，“我爱执藏”则好比这个守护宝库的人，具有上述三义，总称阿赖耶识。除此之外，阿赖耶识还有许多异名，如根本识、一切种子识、所知依、异熟识、阿陀那识等，这些异名都代表阿赖耶识的某一项具体功能。

阿赖耶识的功能有五大特点：第一项是“持种”，能够摄藏一切色心染净的诸法种子，这些种子也叫“习气”，是一切法的能生之因；第二项是“受熏”，受前面七个识所策动的身、口、意业，熏习成种子藏在此识中就是受熏；第三项是“受报”，阿赖耶识是生死轮回的主体，

依有情所造的业力，也就是种子的牵引，而于三界、六道、四生之中去受报；第四项是“执持根身”，阿赖耶识恒常一类地相续，执持着有情的色身，保持正常的生命存在、进行；第五点，它是第七识妄加执着为“我”，并进行自我认识的主要对象。

总的来看，八识合为一心，一心分作八识。前五识活动属于感性，第六意识则属于理性认知，末那识是前六识与阿赖耶识的联络通道，而阿赖耶识则是感性、理性活动的根本。如果把阿赖耶识比作树根，末那识、第六识就像树的主干，而前五识如同树的枝叶花果。

《大乘百法明门论》略解（10）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、悭；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

“心法”已经讲完，按照次第这节课开始讲“心所法”。我们要持续关注到一个点，那就是“心所法”与“心法”的关系，现实版本中它们是始终在一起的合伙人，只不过在学习过程中为了方便，故而逐一进行讲解。“心所法”根据其性质不同一共有六大类，每一类我们先对其特征作一个总述，再进行具体的讲解。

第一类称为“遍行心所”，之所以称为“遍行”，原因是这一类的心理活动涉及面非常广，它们可以全面地作用在八识心王中，并且不受时空的限制，在空间上它能够在三界九地活动，在时间上它通于过去、现在、未来。所谓“遍”就是“普遍”，“行”就是“行动”，普遍地行动在一切时、一切处和一切属性中，故称为“遍行心所”。

遍行心所共有五个，分别是“作意、触、受、想、思”。

“作意”，用现在的话讲就是“注意”，它的作用主要体现在此：如果我人心念还没生起，它会像具有提醒功能的闹钟一样令心念生起，心念生起以后，它会引导并持续进行关注，也就是说让我人精神集中，这就是“作意”心所。

“触”是指的根、境、识三法和合时，相碰而起的触觉。我人内心的认识活动，必须根、境、识三者相互结合才能产生，“触”心所就是为促使这三方面的配合而

提供服务的。比如说已经死亡的有情，已经没有识来参与，就没有办法进行认识活动，又或者是六根不全的情况下，认识就更不能正常开展了。

“受”是以“领纳”为义，心识对于现境会作出不同的反应：对于顺境而生好感，就是“乐受”；对于逆境而起厌烦，就是“苦受”；有时候兴趣与感觉并不大，认为是很稀松平常的，就是“舍受”。由于价值观差异，以及业力不同，所以才有不同的感受，这就是“受”心所。

“想”是以“想象”为义，心识在现境上进行发挥，产生种种名称概念，即所谓的“依名取相”，进一步分析事物，创造理论，而施設种种的名言，就是“想”心所。

“思”并非通常意义上的思想动态，而是内心所起的冲动，更像是我人所说的“意志”。在善境就是“正思”，在恶境就是“邪思”，在俱非（不善不恶）境就是“中立思”。“思”一定会与行为挂钩，生活中常说“三思而后行”还真是对应到家了，对于一件事情、一种行为考虑要不要干，属于“审虑思”；不再进行选择，已经明确决定了干还是不干，就是“决定思”；付诸行动的时候就已经成了“动发胜思”。

理解了“遍行心所”，会发现其实就是由知到行的过程，其中有感性的部分，比如“作意”、“触”、“受”；也有理性的思维，比如“想”；还有对境造作的实践行动，

就是“思”。我们许多的烦恼或者情绪问题，主要出现在“受”这个关口，在此处进行改良，就可以影响人生的整个效果和品质，佛法的教理及大德们的开示，也都是为了在这个地方发挥作用。

《大乘百法明门论》略解（11）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、悭；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

所谓的“别境心所”，就是“各各别缘特别之境而得生起”，这一类心所从各自所针对的对象而生起，因为各各所缘不同，所以称为“别境”。别境心所共有五个，分别是“欲、胜解、念、定、慧”，它们所认识的对象都不同，也正因这各具特色的差别相，故而以“别境”冠名。

第一个是“欲心所”。这里的“欲”与我人通常所说的欲望之“欲”还是有差别的，比如我人对于自己的爱好或者感兴趣之事，往往怀有一股强烈的好乐，这种基于意愿的希求，就是“欲心所”。它的覆盖面要广一些，不仅是对一些引发乐受的外境心怀喜爱而生起欲求，包括对一些高尚行为以及乐于奉献怀有期待，也属于欲的范围，甚至于对佛法的“诸恶莫作，众善奉行”十分向往，也同样属于是欲，只不过这个称为“善法欲”。当然，正当的欲求可通向解脱，错误的欲求则常处于被缠缚的状态。

第二个是“胜解心所”。“胜”为决定的意思，“解”就是理解。有时候我人对于某件事或者某个人生起决定的认同感，而且非常笃定自己不会受到任何影响，或有有丝毫动摇，这种决定性的思维就叫“胜解”。当我人对佛法生起胜解，对极乐世界生起胜解，就特别有助于我人走上成佛之道。反过来说，如果对于邪知邪见生起胜解，在怀疑佛法上生起胜解，就比较麻烦，有可能会诽谤

谤正法而不知道改过，那就要成为地狱种子了。

第三个是“念心所”。有时候在我人的心里，会对于过去的人与事产生忆想。这种对曾经感受或经历过的境界，能够铭记不忘的就是念心所，正因为有这个心所的提醒，我们才有念佛、忆佛的功能，这个“念心所”就成了集中精力修行的护法。

第四和第五个分别是“定心所”和“慧心所”。“定”音译为“三摩地”，意译为“等持”，能够将心念控制并集中在一种境界，而且能够长时间地保持稳定，就是“定心所”。由这个定力的持续不断，就会引发我人对事物真相的认识，这种认识就是“慧心所”。“慧”并不是指我人平常所说的聪明，而是一种深度的领悟状态，是一种依思维正法而断疑生信，产生的一种如实认知，才能称之为“慧”。

通过唯识佛法可以得知，“别境心所法”既是我人造业的端口，也是修行的助力，能否利用当下闻思的功德而善于进行取舍抉择，就是我人学习“百法”而得“明”的“门”槛。

《大乘百法明门论》略解（12）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、悭；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

圣人眼中的“百法”是全盘客观地俯视，且不带任何感情色彩地进行讲说，若是我人眼中，可能对本讲的内容更为相应，甚至多了些亲切认同感，这就是凡夫的特征。本讲讲的是心所法中的第三类“善”心所，善心所它是带有道德性的，能够产生自他利益，并且超越罪过损害之恶性的心所法，由善性质的心态发出的心所，有顺益与顺理的双重意义，性离于垢秽，趋于清净不染，所以称之为“善”心所。善心所共有十一个内容。

第一善心所是“信”。具体表现为信实、信德、信能，如果深信不疑，就有对治不信、增长善法的作用。“信实”，是指的深信佛、法、僧三宝是真实不虚的；“信德”，就是深信三宝具有无量功德，我们听多了往往对“无量功德”缺少具体内容的认知，比如能够听到有极乐世界这个消息，就已经极度说明问题了；“信能”，就是相信自己一定能够成就佛法僧三宝的功德，对于这个能力决定认可。总而言之，相信因果轮回，相信解脱成佛，相信众生皆有佛性，相信佛菩萨愿力不虚，相信我是未成之佛等等功德，就是“信心所法”正在进行时。

第二善心所是“精进”。这是从修道而言，按照佛说的教法，去修正自己的身业心行，在断恶行善的进程中不生懈怠就是精进。如果我们处于无愿、懒惰、无力、不坚持乃至稍有所得便安于现状的时候，就需要生起不

甘退转之心，为改善心性的怯弱而修而行，就是“精进心所法”。

第三与第四善心所分别是“惭”与“愧”。“惭愧”本来是一个词，在此却分开来讲，只因“惭”与“愧”其所具的立场不同。依于道德底线、伦理良知，或者依于因果报应的观念，而对自己所行的不善法，从内心深处生起羞耻之心，决定不再继续，就是“惭”心所；依于社会舆论或者法律规定，由这种外在的力量而促使自己对过恶生起的羞耻之心，就是“愧”心所。可见两者虽然同样是生起羞耻之心，但是引发的条件不同，前者源于内心的反省，属于自我的良心发现；后者出于外境的考量，害怕召来议论舆情。虽分为两个心所法，但都能助力断恶修善，所以“惭”与“愧”也都属于佛法中七圣财的内容。

《大乘百法明门论》略解（13）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、慳；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

十一位“善心所”的第五、六、七位，分别为“无贪、无嗔、无痴”，这三位又称作“三善根”。这三个心所为一切善法的根本，其中又以“无痴”为最根本，因为只有跳脱出愚痴的常态，才能体现出“无贪”和“无嗔”的功德。

贪心是我们受困于轮回生死的主要原因，体现在粗线条上通常指“财、色、名、食、睡”五欲，如果更细致地来看，则是指的“色、声、香、味、触”，我人对这些现境生起依赖，就只会越来越沉溺其中，生死轮回愈演愈烈。“无贪”则是通过佛法的闻思，就能发自内心地对世间财色名利变得淡泊从容，既不会因为缺乏而去追求执取，也不会因为拥有而为其所累，这就是“无贪心所”；“无嗔心所”是指的对于诸有情众生常怀悲悯慈爱，对于他人或者环境带来的违逆境遇，以及不适意的感受，也不会生起嗔恨之心，就是“无嗔”；“痴”在佛法中，属于不明事理、迷失方向，通过学习佛法的圣言教导，对于宇宙万法、人生真相、前因后果和今生来世，都能如实了知，就是“无痴心所”。

第八个善心所是“轻安心所”，这个称谓更偏向于佛法的专业性，顾名思义，“轻”就是不那么沉重，“安”就是比较安然。因为我人的色身本来就比较容易昏沉，如果心态不佳则会更加沉重，“轻安”就是调畅舒适状态下产

生的效果，有时候轻安也会是禅定的前期状态。

第九个善心所是“不放逸心所”，“放逸”和“懈怠”是一对孪生兄弟，“不放逸”则正好相反，指的是我人依着三善根及精进的力量，不去放纵自己的习气，且严格自律，不懈地行持善法。比如说前面贪心中对于五尘境界产生的依恋，就要靠不放逸来制止防范，直至逐渐减轻，就是“不放逸”。

第十善心所是“行舍心所”，“行”在佛法中是迁流、造作的意思，特别是我人的心念，会随着外境的变化而不断地同频共振，不断地有波动变化，致使我人情绪不稳，这里的“行舍”，意思就是能够把起伏不断的心绪平伏下来，让他常趋向于如如不动的境界。所以行舍的效果，就能让我人不执取外相，不生起执念，一直让心处于平等的最佳状态，这是“行舍”。

最后一位善心所是“不害心所”，世间一切无非就是一场因缘，人与人之间有顺缘也有逆缘，一旦宿世所种的是违缘的因，那么狭路相逢就会产生不快，人我是非最容易引发嗔恨心。而“不害心所”，就是对“无嗔”更深化的体现，不生嗔怒就没有报复损害之意，反过来说“不害”也可以对嗔进行制约，让伤害众生的恶念无法执行，在修行中就显得十分给力。

“善心所”就讲到这里，与其相对的是“烦恼心所”，

他们互唱反调，互不容忍，一个道人修行的水平，就取决于其善心所和烦恼心所斗争的时候，看谁到底能占了上风。

《大乘百法明门论》略解（14）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、慳；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

本讲来看看“烦恼心所”，这是我人作为凡夫的拿手好戏，也是成为圣人所要攻克的难题。“烦”就是烦扰，“恼”即是恼害，烦扰身心，恼害有情，深处其中却不愿放手故恒处生死，故而使得自他皆不得安稳和解脱，就称为“烦恼心所”。烦恼心所知名度较高，但凡学佛就需先了知“烦恼”，犹如擒贼先要知道贼在哪里一样。烦恼心所共有六位，即贪、嗔、痴、慢、疑与不正见。

先来看“贪心所”，它有一个特征是越多越嫌少，由此可见基本的生存需求并非是佛教所反对的，但是无休止地占有则不值得提倡，会让人性中的欲望过度膨胀，从而引发更多人性中的隐患，而且会导致失控。用佛法专业的的话讲“贪”就是贪爱，依于顺境中适意的对象，或者有情世界与器世界生起染着，不断执取而不愿放弃，就是“贪心所”。再来看“嗔心所”，对于有违自己意愿的人和事，由充满憎恨的心情引生不快，乃至迁怒甚至报复，也就是“嗔心所”。第四是“无明”，也就是“痴”，对于佛法所说的真如实相迷惑不解，三世因果的事理不能如实了知，都不能看到本质，就是“无明”。具体有三种表现：与第六识一起作用，与贪、嗔等根本烦恼结伴的无明，叫“相应无明”；与第六识相应，但有时不与贪、嗔等结伴的叫“独行不共无明”；如果与第七末那识相应，就会随着第七识从来不间断，不会与贪、嗔

等共起，就叫“恒行不共无明”。贪、嗔、痴作为三大根本烦恼，也常会被捆绑在一起说事，叫“三不善根”，所以我们也将其放在一起讲解。

第三烦恼心所是“慢心所”，就是贡高我慢、轻视他人的意思。如果说前面的“嗔心所”能让有情住在苦中，那么“慢心所”则能生有情之苦。以自我为中心，盛气凌人、目空一切这一类表现都是慢心所在作祟，如果从心态上微细地划分，“慢”有七种具体情况：第一种是“慢”，对于不如自己或者与自己同等的人而心生高慢；第二种是“过慢”，认为自己胜过与自己相同的人，又认为比自己强的人与自己相同；第三种是“慢过慢”，对于胜过自己的人，却认为自己胜过对方；第四种是“卑慢”，见到比自己优秀很多的人，却认为比自己强一点而已，或者虽然他人很优秀，也不愿意向他学习；第五种是“增上慢”，自己还没有证得圣人的果位，却认为已经证到，无道无德却认为自己有道有德；第六种是“邪慢”，对自己的偏见邪见，却认为是最殊胜之正见；第七种是“我慢”，将五蕴假合之身，执为我和我所，内执有我则一切都不如我，外执有所则我所拥有的都比他人高大上，是七种慢的根本。

《大乘百法明门论》略解（15）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、悭；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

上一讲我们讲了“烦恼心所”中贪、嗔、痴、慢的内容，下面再来看最后两位，就是“疑心所”和“不正见心所”。

第五“疑心所”。我人对于宇宙万法的了解是极其有限的，正因为见识如此的狭隘甚至颠倒，所以就导致我人的行为也往往是背道而驰的。有些认知我人能够得着，有些则根本够不着，但能在正思维下仰仗佛语，也就是对佛的功德生信，对佛法所说的法门、行门皆认为真实不虚，就是信。反之，于诸多事理怀疑不信，对诸善法之行犹豫不决，就是“疑心所”。

第六“不正见心所”。意思是自己所执的见解与实相不符，与因果不符，是颠倒妄见，不属于如实而知，所以又叫“不正知”。“不正见”共有五种类别。

一者“身见”，执着五蕴假合之身有“我”和“我所”，这是诸见产生的根本源头，有情以自我为中心执着太重，所以也称“恶见”。

二者“边见”，在二元的思维模式中，我人总是摆脱不了习惯性的对立，比如说在一切法上的视觉体验，我人要么认为是“常”的，即执着己身有一常住不灭的实体；要么认为是“断”的，一种认为死后什么都没有的迷执。两者都属于极端，偏而不中，这就是“边见”。

三者“邪见”，指的是不相信有诸法实相之真理，也

不相信有具体的因果果报，乖违正道的一切见解，称之为“邪见”。

四者“见取见”，对于自己所执的前面三种不正确的见解，认为它们就是清净的因，解脱的因，此中绝对不会有错，就是“见取见”。

五者“戒禁取见”，对于一些错误的教条，以及不究竟的方式方法，却错以为其能够获得解脱之果。比如认为拜日月水火可以脱苦；再比如以为拔头发、常裸体能断烦恼，觉得依之而行就是持戒，否则就是犯戒。这种外道见解就叫“戒禁取见”。

六大烦恼之前五种是思想上的染污，也就是常说的“思惑”；后一种也就是五种不正见，属于见解上的错误，就是常说的“见惑”。有时候也将前者叫“五钝使”，后者叫“五利使”，合起来总称为“十使”。

《大乘百法明门论》略解（16）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、悭；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

烦恼心所共有两大类：一类是“本惑”，也就是前面刚讲的这六种，统称为“根本烦恼”。另一类是“随惑”，也就是本讲开始讲的二十种“随烦恼”。由于其是随着根本烦恼所生，故而得名。

这里先说明一下“随烦恼”的两个特征：第一，这些随烦恼仅是在根本烦恼的基础上，从不同程度和表现形式上的分别假立；第二，随烦恼是根本烦恼的等同流类，也就是说“随惑”是受同类性质“本惑”的牵引所生起的。再说一下随烦恼的三大种类，即“小随烦恼”、“中随烦恼”和“大随烦恼”，这三类随烦恼是根据活动范围的宽狭和大小命名的。本讲先讲“小随烦恼”，其共有十个。

第一个是“忿”。当我人遭遇逆境或受挫的时候，对我人有危害且不适宜的境遇不堪忍受，就会在心里生起一股怨气，从情绪上表现出极度的不悦，这种心理现象就是“忿”。第二个是“恨”。由于有忿在先，导致结怨于心，如果利用修行转念想开，怨气也就散了，如果心中怀着这种恶念，却得不到有效的控制，就会不断地升级，由愤慨到达怨恨，就是“恨心所”。如果说“忿”只属于程度较浅的嗔心所，那么“恨”的程度就比较深了。第三个是“恼”。如果一直没有摆平“忿”与“恨”，同时又遇到违缘逆境，那么内心的嗔度就会进一步升级，所谓

恼羞成怒，甚至于引发口业与身业的行为，就是“恼”。从这三个随烦恼，有善根的人就可以觉察到，修行正在这接二连三的过程中展开，反观我人所起之念，与哪个烦恼相应，若能够看明白，就是在修行，这也是我人学习“百法”的功德。

第四个是“覆”。由于有我执，碍于身份、地位所带来的虚荣心，当自己有所过恶的时候，也害怕影响自己的名誉、利益，所以就会尽量把自己的行为隐藏起来，想要不为人知，哪怕有人指导教诲，也会想方设法地掩盖，这就是“覆心所”。这种心态实际上非常可怕，一旦不能把控，有可能就造成严重后果，比如杀人灭口就是这么来的。

第五个是“诳”。世间凡夫总有投机取巧，甚至不劳而获的偷心，因此为了声望或者利益，会用虚伪的手段去吹嘘自己，骗取别人的认可或尊敬，现在所谓的人设、营销都有可能存在这种发心，属于佛法中讲的邪命，而非正命。

《大乘百法明门论》略解（17）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、悭；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

唯识佛法的特点更注重理性的思考观照，比较少照顾到信仰情怀。如果按照“随信行”与“随法行”来看，则更偏向于后者，所以我们在学习的时候，更相应情怀者应该防范一种认知，即认为这是名相繁多的知识，好像与实修无关，大家要知道能实修的人一切法上都能实修，反之不能实修的人，此法上不能，彼法上也一定不能。就如同如果真信净土法门，一切法都可以助力，若不能助力，则需反思一下自己对净土的信是否属实。而且，我们很多时候实修不起来，也许正是闻思不到位，乃至缺乏对知识点理解力的支撑，一直不善领悟，所以才导致难以入道。本讲继续来看“随烦恼”的具体内容。

第六个是“谄”，在染污的世界中一定有虚伪的内容，出于某种目的，我人就会想方设法投其所好，这种奉承矫曲的心态会让心不能正直，就是“谄心所”。

第七个是“憍”，有些人在某些方面拥有一定的能力，或在某些领域具有一定的优势，但由于不具备内敛的修养，就会高慢自吹，看不起别人，就是“憍心所”。

第八个是“害”，内心缺乏慈悲，对于别人的名声、地位，甚至是身心性命，总是有意去进行损害，给大家带来恐惧与不安，就是“害心所”。

第九个是“嫉”，我们常说嫉贤妒能，担心自己的利益不能保证，总是不愿意别人的才华、道德以及形象比

自己优秀，看到别人的优秀心生不满，就是“嫉心所”。

第十个是“悭”，对自己拥有的财富、名誉、学识产生深深的依恋，既不愿从物质上分享，也不愿用能力帮助别人，而且还隐藏起来害怕别人知道，用佛法的话讲就是从来没有布施之心，就是“悭心所”。

十个“小随烦恼”已经讲完了，在此我们总结一下其特征，可归纳为四点：一是这类心所它们生起的范围狭小；二是它们只与意识相应；三是它们只能单独而不能同时生起；最后一点是它们形象上比较粗猛，很容易觉察。

《大乘百法明门论》略解（18）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、慳；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

本讲我们先来讲“中随烦恼”，有“无惭”与“无愧”共两个。这两个心所普遍存在于不善心中，凡是做恶事时都会有它们的身影，其存在范围既不狭小也不宽泛，比“小随”大、比“大随”小，所以叫“中随烦恼”。

“无惭”指的是不顾自己的人格尊严，也不畏良心的谴责，做诸恶事而毫无羞耻心，就是“无惭心所”；“无愧”则是指喜好行恶，不顾社会形象和大众舆论，肆无忌惮地做诸恶事，而丝毫没有对不起他人之感觉，面对世间讥评也没有任何压力，就是“无愧心所”。

“大随烦恼”共有八个，普遍存在于一切染污之心，因为其性质沉重，而且相应的范围也较广，所以称为“大随烦恼”。

第一个是“不信”。这个心所往往处于烦恼的顶端，因为他表现得既不相信因果，也不相信佛、法、僧三宝的功德，非常容易导致诽谤圣贤，对其存在的意义与价值完全不生兴趣和好感。

第二个是“懈怠”。在止息烦恼恶行、体现奉献精神、利益一切众生的事业中，带着消极的情绪和懒惰的行为，不能保持强有力的势头，只要稍微有些违缘干扰，就会停止向前的脚步，这就是“懈怠心所”。这个心所很障道，释迦牟尼佛过去世修行，本来是和弥勒菩萨在同一起跑线上，就是因为释迦佛没有懈怠，故而早于弥勒

成佛。

第三个是“放逸”。放荡纵逸，不喜欢断除染污恶习，“懈怠”是有困难时不努力，而“放逸”则是完全沉溺在其中。比如说懈怠的人具体表现为整天睡觉，而放逸的人就可能是不断聊天。

第四个是“昏沉”。众生的色身能量非常有限，如果妄想杂念很多就会耗损心力，容易导致困倦乏力，就会处于神志昏朦、萎靡不振的状态，就是“昏沉”。

第五个是“掉举”。“掉”就是不专注眼前的境界，“举”就是不断地回忆过去或设计未来，与昏沉不同的是，掉举非常活跃，但全部是胡思乱想，每天神魂不定，妄想纷飞，却没有能力止息，就是“掉举”状态。

第六个是“失念”。做任何事情都需要正念，何况是修行。而失念则是对圣者的言论和所开示的道理，心完全是流散的，不能明了地记在心里。比如我们紧急关头想不起佛法正理，不能如愿忆佛念佛，就是典型的“失念”行为。

第七个是“不正知”。这对修行而言是最致命的，对于真理正见不能正确地领解，反而产生一种谬见，或者对于所观察的现境产生错觉，由此展示出来的心态就是“不正知”。

第八个是“散乱”。对于所关注的外境不能集中注意

力，在见闻觉知中处于一种流荡的心态，心不在焉很难专注，就会障碍修行者定力的生起，所以称“散乱”。

这六个“烦恼心所”与二十个“随烦恼心所”，实际上就是我人的不良情绪的体现，用现在的话讲全都是负能量，如果我人清晰明了地意识到这些不良反应，就有可能进一步调整优化，如果善于发现和改良这些心绪，就说明已经处于修行的“道场”了，佛法中所讲的“转念”正是如此。

《大乘百法明门论》略解（19）

第二心所有法，略有五十一种，分为六位：一、遍行有五；二、别境有五；三、善有十一；四、烦恼有六；五、随烦恼有二十；六、不定有四。

一、遍行五者：一、作意；二、触；三、受；四、想；五、思。

二、别境五者：一、欲；二、胜解；三、念；四、定；五、慧。

三、善十一者：一、信；二、精进；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无嗔；七、无痴；八、轻安；九、不放逸；十、行舍；十一、不害。

四、烦恼六者：一、贪；二、嗔；三、慢；四、无明；五、疑；六、不正见。

五、随烦恼二十者：一、忿；二、恨；三、恼；四、覆；五、诳；六、谄；七、憍；八、害；九、嫉；十、悭；十一、无惭；十二、无愧；十三、不信；十四、懈怠；十五、放逸；十六、昏沉；十七、掉举；十八、失念；十九、不正知；二十、散乱。

六、不定四者：一、睡眠；二、恶作；三、寻；四、伺。

来看心所法中的第六位“不定心所”，它不和其他心王相应，只和第六意识相应，只有独头意识才能完成。这里“不定”的意义正好与禅定之“定”相反，心理状态的变化没有一定的规律，它既不固定于“善心所”，也不固定于“烦恼心所”，处于善与不善之间，所以称之为“不定心所”，它共有四个，即“睡眠、恶作、寻、伺”。这四个心所中，“睡眠”与“恶作”只在欲界出现，而“寻”与“伺”则二禅天以上就没有了。

第一个“睡眠”。我们这里之所以称为“欲界”，就是因为有食欲、色欲和睡眠欲。只有欲界的众生，才会出现睡眠的现象，也可以理解成是人类的一种高度抑制的精神状态，处于这种状态时心性极其暗昧，对外境几乎毫无知觉。过度的睡眠也会使人身心不得自在，昼夜颠倒还耽误正业，这样损身障道便是恶；而适当的睡眠则调适身心，起居有度则是善。

第二个是“恶作”。这个名字特别容易让人产生误会，实际上“恶作”的本意是“恶所作业”，就是对自己的所作所为生起追悔之心，所以恶作也叫“悔”。如果对于自己所做的善事，或者没有做的恶事，而生起追悔之心，就是恶法；如果对于自己已做的恶事，或者还没做的善事生起追悔，便是善法。

第三、第四个分别是“寻”和“伺”。我人对于事物

进行认知时会有一个从陌生到熟悉、由浅入深的过程,刚开始都是粗略地认知,或者大概地描述,这个就是“寻心所”;随着认识的深入,就会对事物产生精准的认识,乃至会有更为具体的描述,就是“伺心所”。“寻”就是寻求之意,“伺”就是伺察心行。前者是一种粗想,注重于表面的观察,后者则注重于内心的伺察,由内心思维而得。从中可见,“寻”与“伺”的性质取决于它们所对的事缘性质,如果对善事进行寻求伺察则是善性,如果对恶事进行寻求伺察则是恶性。

通过对“不定心所”的了解,我人就会认同佛教常说的“一念天堂,一念地狱”。也会明白为什么说“一念迷即是众生,一念觉即是佛”。心本无染净,迷悟只在当人!

《大乘百法明门论》略解（20）

第三色法，略有十一种：一、眼；二、耳；三、鼻；四、舌；五、身；六、色；七、声；八、香；九、味；十、触；十一、法处所摄色。

讲完“心法”我们再来看“色法”，“百法”内容里面总共列出十一位色法，所谓的“色”就是我们现代人所说的物质，“色”的内涵有两方面，第一是“质碍”，第二是“变坏”。“质碍”的意思就是色法要占据一定的空间位置，如果这个空间位置被一个色法所占有，那么在同一时间内就不可能被另外一个色法所占有，这就是所谓的以“质碍”为义。所谓的“变坏”，意思是色法非坚住，而且是刹那变化的，有其生、住、异、灭的规律，所以表述为“变坏”。

色法中的第一是“眼根”，具体讲眼根就是我人身体上的眼球，还有视觉系统内能够参与眼根活动的所有器官、组织，都叫眼根；第二是“耳根”，也就是我人的耳朵，由外耳廓到内耳道，以及一些辅助听力的神经系统，都属于耳根；第三是“鼻根”，有外面鼻梁、鼻孔和感知

气味的嗅觉功能系统，就是鼻根；第四是“舌根”，我人口腔内的舌头，和味觉体验时参与合作的神经组织，一起成就味道感知功能的就叫舌根；第五是“身根”，前面四根都是局部的生理器官，而身根则属于总的根身，具有全面的功能作用，身根除了触觉感知功能之外，还能辅助触觉感知活动，而且还是前面几根存在和依靠的处所，所以有时候也叫“积聚依业”。

之所以将眼、耳、鼻、舌、身都附有“根”之一字，这根不仅仅是“根门”的意思，也就是前五识生起的通道和出入的门户，同时还有增长、出生的意义，正因“根”作为有力的增上助缘，才能生出眼识、耳识等的了别作用，眼根能发眼识，耳根能发耳识……这就是根的意思。

根又有“内根”与“外根”之别，内根又叫“净色根”，也称“胜义根”，佛典上讲此根“质净而细，犹如琉璃”，用肉眼是看不到的。外根是我人视觉可见的眼、耳等诸器官，这在佛典中称为“扶尘根”，意思是它有扶持正根（内根）的作用；又因为这些器官浮现在外表，究竟而言属于不实之法，所以又叫“浮尘根”。

本讲我们讲的五根是色法的主体部分，下一讲再讲色法的客体部分。

《大乘百法明门论》略解（21）

第三色法，略有十一种：一、眼；二、耳；三、鼻；四、舌；五、身；六、色；七、声；八、香；九、味；十、触；十一、法处所摄色。

在学习“百法”的过程中，我们常要清楚地意识到，“百法”是对世界的客观解析，而且是在佛法表述下对世界的解析，所以既要有随顺佛法来理解的能力，同时也要敢于越过佛法看“法”本身，这样才能比较灵动地理解佛法，也能够观照到当下的现实。比如上一讲讲“色法”，对“五根”的说明是佛法所常用的方式，而本讲要讲的色法内容，则更加容易在现实生活中去触及。

色法中的第六就是“色”。色法中所讲的“色”，是广义的概念，泛指一切的物质，即地、水、火、风四大造色种，还有后面要讲的“法处所摄色”。而这里的色更确切地说，应该叫“色境”，是狭义的色境，专指眼根所触、眼识所缘的外尘境。此境共分为三类：第一种叫“显色”，有青黄赤白、光影明暗、云烟、尘雾等色，明显可见；第二种叫“形色”，常说的长、短、方、圆，

大、小，粗、细，正、斜、高、下等等；第三种叫“表色”，取、舍、伸、屈、行、住、坐、卧等，或静止或活动皆是。

第七是“声”。就是耳根所触、耳识所缘的声境。由有情身体所发出的声音，比如开言吐语，击掌碰头所出的声音，这一类唯识学专业的称呼为“执受大种声”；如果是自然界发出的声音，比如风声、雨声、雷鸣、流水之声，叫做“非执受大种声”。两者的区别在于，前者是阿赖耶识执受的身体所出的声音，后者虽然是阿赖耶识所变现，但不由阿赖耶识所执受；第三种叫“俱大种声”，是指有情与器物结合所产生的声音，如弹琴、打鼓等等。

第八是“香”。是鼻根所触、鼻识所缘的香境。从香尘的种类而言，可分三种：比如有益身心健康且很好闻的香，称为“好香”；损害鼻根，闻了身心都不自在的，甚至不乐闻的香称为“恶香”；没有什么特别感觉，无有特殊的气味，就叫“平等香”。另外一个角度，有些材料天然就出香气的称为“俱生香”；通过人工手法调制出来的香叫“和合香”；还有些东西成熟后才能增长香气，叫“变异香”。

第九是“味”。由舌根所触、舌识所缘的味境。其共分为苦、酸、辛、甘、咸、淡六大类，这六大类又有

“可意”（就是许可满意）和“不可意”，以及“俱非”（指没有特别感受）三大性质。同时也和“香”一样有俱生、和合、变异三种情况。

第十是“触”。由身根所触、身识所缘的触境。它分“能造触”和“所造触”两大类，共二十六种。其中“能造触”有四种，具体则指地、水、火、风四大，即地的坚性、水的湿性、火的暖性和风的动性。“所造触”共二十二种，即滑、涩、轻、重、软、缓、急、冷、饥、渴、饱、力、劣、闷、痒、粘、病、老、死、疲、息、勇。这些分别虽然多种多样，但都是我人接触事物时所产生的感官判断。

《大乘百法明门论》略解（22）

第三色法，略有十一种：一、眼；二、耳；三、鼻；四、舌；五、身；六、色；七、声；八、香；九、味；十、触；十一、法处所摄色。

第十一个是“法处所摄色”。前面的五根及其所面对的五尘，一般人只要稍知大概，就可以感知其所具的作用和所显的境界，这个色法则比较特别，因其抽象而幽微难知，它是意识所缘之境，没有质量，是前五根所不能领纳的，只能用意识去领略感受，也就是说只能用思维方式来认识这一类物质影像。

法处所摄色共分为五大类。第一类是“极迥色”，指对于距离极远之处的事物，所显现的光影明暗之色，用自己的观点进行假想。比如说月球表面我人是不能近距离看到的，在意识层面去设想月表的情景就是“极迥色”。

第二类是“极略色”，这里的“极”就是穷尽的意思，对于物质分析到不可分处的极微处，也即最细小眼根难以看见之色。比如我们常说的“微尘”，就是最小的物质单位。从次第对比来看，七个微尘为一个“金尘”，

这个金尘能穿透黄金的密度；七个金尘为一个“水尘”；七个水尘为一个“兔毛尘”；七个兔毛尘为一个“羊毛尘”；七个羊毛尘为一个“牛毛尘”。可见其体量是极小的，简直邻近于虚空，所以最小的微尘又叫“邻虚尘”。

第三类是“受所引色”，这种呈现状态又叫“无表色”，比如我们受三皈五戒，通过庄严的仪式策动纯正的发心，还在问答中进行誓愿承诺，这些都会一直储存在意识中，并且能够对意识活动进行规范约束，这种断恶修善的精神，即我们常说的“戒体”，就是典型的“受所引色”。

第四类是“定果色”，修习禅定的行者，在甚深定境中能够自在地变现水、火等现象，或者发出声音等境。也叫做“定自在所生色”。

最后一类叫“遍计所执色”，这一类色法与前面的几类不同，前几类有的也是思维想象，但至少还有事物或者环境的根据，而遍计所执色则是第六意识没有任何根据的妄想，从而形成的影像，比如佛门中常说的“龟毛兔角”，这两样东西现实中并不存在，只是臆想者认为的事物而已。

总的来看十一位“色法”，都是以地、水、火、风四大造色种为其基因，同时又以“四大”为材质造生而成，“五根”是阿赖耶识所变现的，“五尘”实际也是阿

赖耶识变现出的境界，此五尘又为五根所认识，就是所谓的“内变根身，外变器界”。上述都是“实色”，法处所摄色是“假色”，两者皆为色法所摄。

《大乘百法明门论》略解（23）

第四心不相应行法，略有二十四种：一、得；二、命根；三、众同分；四、异生性；五、无想定；六、灭尽定；七、无想报；八、名身；九、句身；十、文身；十一、生；十二、住；十三、老；十四、无常；十五、流转；十六、定异；十七、相应；十八、势速；十九、次第；二十、时；二十一、方；二十二、数；二十三、和合性；二十四、不和合性。

第四位是“心不相应行法”，此法是相对“心所法”而言的，因为心所法的特征是“恒依心起，系属于心，与心相应”，所以把不同于心所法的这二十四类称为“心不相应行法”。在不与心相应的同时，它又是由造作而成，所以称为“行法”。换种说法，也就是心法、心所法、色法三类和合呈现出的一种差别假相，所以不相应行法又称为“分位假法”。总之，这一类法不与心相应，又由因果所形成，我们的心从来不配合，则不能算“心法”与“心所法”，而且属于假相，也不能算“色法”，还是由造作而成，也不是后面的“无为法”，故而在百法中别列为一类，即“心不相应行法”。此法共有二十四种。

第一种是“得”。具体来讲就是收获、成就的意思，我人通过一定的付出，或者长期的积累，肯定会在一些方面有所成就，形成一种稳定的状态，比如对凡夫而言有家庭美满，事业有成；从道人而言，说他有修有证、持戒清净等等。这些都是一种所得的状态，这样的状态在唯识中称为“现行成就”；这种现行成就实际上还需要源头动力，才能进行发挥，这称为“种子成就”；利用这个原理，修行而得解脱，那就得了“自在成就”。这种成就就是这里讲的“得”，当然，如果通过心理去感受成就时，就进入心法的片区，而不是心不相应行法中的“得”了。

第二种是“命根”。对于这个词我人通常会认为是命根子的意思，即表示其人其事十分重要，是不可缺少的依靠。而此处命根的意思，是指我人有情生命的根本，也即阿赖耶识内的业种子不断相续，犹如悬浮力一样执持着我人的色法、心法功能不断，有点潜能发挥为显能的意思，在这个相续的状态之中，我们假安立了个名字，就叫“命根”。

本讲先讲到这里，大家慢慢消化，因为总的描述心不相应行法本身就很抽象，而具体到每一种的话则更加难以理解，所以尝试着去观察，也是对我人心性的一种训练。

《大乘百法明门论》略解（24）

第四心不相应行法，略有二十四种：一、得；二、命根；三、众同分；四、异生性；五、无想定；六、灭尽定；七、无想报；八、名身；九、句身；十、文身；十一、生；十二、住；十三、老；十四、无常；十五、流转；十六、定异；十七、相应；十八、势速；十九、次第；二十、时；二十一、方；二十二、数；二十三、和合性；二十四、不和合性。

相对于百法中其他法而言，“心不相应行法”的名相都比较生涩，对于初学者更是难解难入，不小心还会闹出像把佛法之“色”，误会为酒色财气之色这样的笑话。所以大家在听闻过程中要有“善思念之”的发心。上一讲讲了“得”与“命根”两个心不相应行法，本讲从第三个讲起。

第三、第四个分别是“众同分”和“异生性”。这里的“众”就是指大众有情，“同分”就是同类的意思，意为大家都处于同类的业报状态或者时代背景中。比如都生到欲界，都生而为人，都同在二十一世纪，乃至容

貌、声音都属于同类，总之大众相同的部分就叫“众同分”。“异生性”则刚好相反，众生由各自的业力牵引，轮回六道，到异类中去受生，性质变异各不相同，就叫“异生性”。

第五个是“无想定”。这是外道所修的定，他们误以为把“想”灭掉，就可以解脱生死，到这个地步，不但断尽诸想，而且连前六识与心所都不起作用，心如顽石一样百物不思。但这一切只是暂时的存在，果报生于无想定，并非是究竟的解脱，因为出定后“想”依然会起现行。

第六个是“灭尽定”。这才是圣者所修的禅定，入到此定可以息灭一切心念，不但前六识，甚至连第七识也不起现行，没有了受、想等心念活动，所以也叫“灭受想定”。

“灭尽定”与“无想定”貌似很像，实际上有原则性的差别：无想定是凡夫有情特别厌恶妄想杂念，通过定力训练使第六识和想心所活动停止下来，从而达到的定境；而灭尽定则主要是摆平第七识的自我执念。通过比较两者之间的不同，大家可以从中认识到佛法真正的内涵，并不是去除想心所的活动，去追求什么都不想，而是为了灭除自我意识所造成的染污，这才是真正意义上的止息烦恼，而灭尽定达到的就是这个效果。这也是我

人区分在修佛法还是在修外道的根本指南，大家要细细体会。

第七个是“无想报”。这是修“无想定”所得的果报，修成此定的人生命结束后，会随自己的定业感生到广果天，身高有五百由旬，按一由旬四十里计算，也就是说长着两万里高的大个儿，在没有任何思维的情况下活他个五百大劫，就是“无想报”。可怜的是等天寿享尽，还得受业力牵引，仍然会进入轮回，在六道中升沉不定……

《大乘百法明门论》略解（25）

第四心不相应行法，略有二十四种：一、得；二、命根；三、众同分；四、异生性；五、无想定；六、灭尽定；七、无想报；八、名身；九、句身；十、文身；十一、生；十二、住；十三、老；十四、无常；十五、流转；十六、定异；十七、相应；十八、势速；十九、次第；二十、时；二十一、方；二十二、数；二十三、和合性；二十四、不和合性。

第八、第九、第十个分别是“名身、句身、文身”。这些都属于一类心不相应行法的具体应用方式，此处的“身”有聚集的意思，比如说天、地、风、雨这样单独的词，称之为“名”，那么合在一起的词就叫“名身”，比如说因果、佛法等。以此类推，单独的句子称为“句”，合起来就是“句身”。单独的字名为“文”，两个字或以上就成为“文身”。总的来说，“名身”就是名词，“句身”就是句子，“文身”就是篇章。

第十一到第十四分别是“生、住、老、无常”四种。所谓的“生”，是指本无今有，因缘和合而变生一切三界

六道的正报、依报；所谓的“住”，是指“生”的状态表面看起来已经暂住不动，实际上依然变化不停，但相对而言，还算是比较持续稳定的状态，那就是“住”；所谓的“老”，是指人由生至死，中间念念变异衰损，发白面皱，就是“老”；所谓的“无常”，就是指死亡，对诸法而言称之为“灭”，对有情众生而言，称之为“死”。所有的一切都是从有到无，只要稍加用心就会发现，物质世界有成住坏空，心念有生住异灭，人生有生老病死，如此循环不息，就是“无常”。

第十五是“流转”。是指一切有情众生，随着善恶业力，受生流转，轮回不息。从时间上而言，是三世的流转；从空间来看，是在三界六道中流转。看上去是我人自己主宰而在其中进行，实际上完全是身不由己，任其随业牵引，如同大水奔流般无法停息！

第十六是“定异”。“定”是决定，“异”是差别，在流转的过程中，善恶因果互相差别而不会杂乱，因如若不同，果也一定各异，就是“定异”。

第十七是“相应”。这个可以理解为配合的意思，用佛法的话也可说为“感应”，宇宙万事万物，恶与恶相应，善与善相应，怎么感就怎么应，互不混淆，这样相对应匹配，犹如物以类聚、人以群分一样，就是“相应”。

《大乘百法明门论》略解（26）

第四心不相应行法，略有二十四种：一、得；二、命根；三、众同分；四、异生性；五、无想定；六、灭尽定；七、无想报；八、名身；九、句身；十、文身；十一、生；十二、住；十三、老；十四、无常；十五、流转；十六、定异；十七、相应；十八、势速；十九、次第；二十、时；二十一、方；二十二、数；二十三、和合性；二十四、不和合性。

“不相应行法”中第十八个是“势速”。既然无常才是万法的本质，那么也就是说，世间的一切事物实际上都处于运动状态之中，而且这种速度简直是“说时迟那时快”的，在表面看起来似乎万物都处于静止，实际上内部处于极端高速的运动状态，可以说是瞬息万变，在佛法中常用“刹那刹那的生灭”来形容，这就是“势速”。

第十九个是“次第”。一切有为法的存在，必然要利用秩序来体现，凡有言说都得安立次第假名，这样才能使其不相紊乱，比如说1、2、3、4，还有甲、乙、丙、丁，A、B、C、D也同样如此。又比如我人生命的过程，

也都是先从婴幼儿开始，再成长到少年，再经历青年、中年以及老年。所谓“无规矩不成方圆”。特别说明的一点就是，佛法中所讲的“平等”，并非是为了抹杀万物的次第差别相，只是从理体本质而言平等；从具体的缘起事相而言，是一定要有差别相的。

第二十个、二十一个分别是“时”与“方”。“时”表示时间，由于因果果报的相续而形成一种错觉，就好像真的有一种流动性在过往，在凡夫的世界中约定俗成一种沟通表达习惯，命名为“时间”。所有一切表示时间概念的名词，比如过去、现在、未来等就是“时”。“方”这里表示空间，二元世界的思维模式，总是产生相对的距离感，从而形成有层次感的方位视觉效果，这就是我们认知的空间，所谓的东、南、西、北，或者前、后、左、右，都属于“方”的范畴。大家如果能反观到时空是我人的根本错觉，也就能理解阿弥陀佛“无量光寿”的意义所在。

第二十二个是“数”。事物的存在都有其特性，是既有独立性也有共性。为了加以判断，进行记录说明，就需要数目来进行统计，从一开始，到二、再到三，乃至到百千万亿，就是“数”。

第二十三、第二十四分别是“和合性”与“不和合性”。“和合性”是指的万事万物不能孤立而起，一定要

有因缘条件和合，才能呈现出存在的状态，这就是“和合性”；“不和合性”的意思是，既然事物生起要借因缘和合而成，那么如果失去支撑其存在的根本条件，事物坏灭的出现就是因为众缘不和合。佛法中讲的“缘起则聚，缘尽则散”，就是这个道理。

《大乘百法明门论》略解（27）

第五无为法者，略有六种：一、虚空无为；二、择灭无为；三、非择灭无为；四、不动灭无为；五、想受灭无为；六、真如无为。

论主之所以将“无为法”放在最后来讲，是因为前面讲的四位都属于“有为法”，而无为法则是相对有为而言的。凡是有生灭、有造作行相的都是“有为法”，而无为法则是有为法的真实相，说白了就是完全没有“我”参与的实相诸法，才是真正的诸法实相，这就是“无为法”。当然我们在这里说“无为法”，实际上还是用有为法在表达，而无为法没有言语思维相，是不生不灭、不增不减的永恒真理，从这个意义来讲，不论怎么有为地形容，实际上一直以来都处于无为的状态。这里所讲的无为法，用了六种不同的名言安立，我人由此可生一些相似胜解。

第一种是“虚空无为”。虚空所呈现的状态一直是无碍的，用虚空来作比喻，以显示无为法包罗万象的博大体性。例如虚空没有相，说明无为法是无相之实相；虚

空是寂静的，说明无为法寂灭永恒，不起杂乱；虚空又是真常的，说明无为法真实不虚，常在不变，没有一丝一毫的生灭性质；虚空还是离障的，说明无为法没有任何障碍从中发生；虚空总是无处不在的，说明无为法它有周遍圆满的属性。

修行人在实证无为法境的时候，言语道断，心行处灭，心境皆空，此时一尘不染，一丝不挂，大地无寸土，犹如虚空才能与无为法相应；佛法中讲的“三解脱门”，即空解脱门、无相解脱门、无愿解脱门，因为空所以无相，正因无相，就无有一法可以造作，故而心若太虚，方能与无为法相应；念阿弥陀佛，念至念念皆是佛，不分别能念的我，也不见所念的佛，正念时实际情况是无念，无念的当下一直正在念，就像虚空一体，没有对立层面。可见，现实中的虚空与无为法的本质，有着极高的相似度，故而设立“虚空无为”。

第二个是“择灭无为”。“择”是简择的意思，“灭”是断灭，由清净正直的智慧，简择诸法的性质与相状，灭掉一分烦恼，则证得一分菩提，断灭掉一切染污有漏之法，通过修而究竟证得无为的境界，就叫“择灭无为”。

《大乘百法明门论》略解（28）

第五无为法者，略有六种：一、虚空无为；二、择灭无为；三、非择灭无为；四、不动灭无为；五、想受灭无为；六、真如无为。

言无我者，略有二种：一、补特伽罗无我；二、法无我。

第三种是“非择灭无为”。因为根机不同，佛祖们说法的方式也有异：对于有的人就说要抉择法门，有修才有证；而对于另外一些人来说，直接说无修无证才是本来面目。如果说前者属于“择灭无为”，那么后者就是“非择灭无为”的意思。不必依智慧而简择法要，也不必去断除烦恼业障，只要意识到一切法从本以来一直不生不灭，是常住寂净的，就是“非择灭无为”。虽然所入的是同一个无为法境，但是在方式方法上则有“择灭”与“非择灭”的差别，故而相对择灭无为，而立“非择灭无为”。

第四种是“不动灭无为”。顾名思义就是通过不为所动的状态，而显现的无为的境界。比如修到色界的第四禅天时，就不会被火、水、风三灾所动，因为火灾只能

烧到初禅天，水灾只能漫至二禅天，风灾最多吹至三禅天，这是从相上而言的“不动”。另外第四禅也叫“舍念清净地”，生到此天的有情，只与不苦不乐的“舍”相应，不会因为苦乐而动摇身心，所以名为“不动”。当然这并非就是究竟意义上的“无为”，而是说由此“不动”所显、所证的真如法性，才叫“不动灭无为”。

第五种是“想受灭无为”。这是指修到“灭受想定”中的时候，“受”与“想”都已经不会生起，或者说受报到无色界的“无所有处天”，第六意识及苦、乐二受皆灭，此处境界所显的无为，名为“想受灭无为”，旨在表现真如法性寂灭无为，不可以领纳感受而去沟通，也不可以分别想象而去获得，故而叫“想受灭无为”。

第六种是“真如无为”。如果说用概念印象、语言形容的方便来表述“无为”，那么前面的都属于“旁说”，因为都是借境显法；这里的真如无为才算是“正说”。“真”就是直说真实不虚，“如”就是本来就如常不变，所以叫“真如”。换言之，“真”就是真相，“如”就是如此，真相便是如此，故说“真如无为”。它是一切法平等所显的二无我性，也是宇宙现象与本质统一的本来状态，只要在其当体有任何的造作，就已经落入“假如”的状态。所以只有“真如”才是绝对的“无为”，只有“无为”才是真正的“真如”。故说为“真如无为”。

《大乘百法明门论》略解（29）

第五无为法者，略有六种：一、虚空无为；二、择灭无为；三、非择灭无为；四、不动灭无为；五、想受灭无为；六、真如无为。

言无我者，略有二种：一、补特伽罗无我；二、法无我。

上一讲讲到“真如无为”而圆满了百法，从中我们可以了解到佛法的旨趣，就是要证得真如无为，得究竟大自在。但是同前面一样，此处所说的“真如”，也是假名安立，并不是说真的有个真如存在，只是借这样的假名，众生可以得到“离一切虚妄颠倒”的真实作用。

比如说为破众生执着一切法相待而有，就说真如也叫“一真法界”；还有众生执着诸法从过去来现在，从现在到未来，为破此执着，说真如又名“实际”；又有人执定诸法有其体相，也能发生作用，为此又说真如就是“空性”；一般的人都会认为有真实的“我”，有真实的“法”，为破除此根本执着，故又说“我法二空能显真如之理”。大家学习唯识，虽然听到如此多的名相，但是有一点一定要掌握好，那就是唯识以“二无我”为其根本

的宗旨。

所以在“百法”的最后，讲到宇宙万物、身心世界的本来面目，就是“无我”。这里为了让众生更加究竟地领悟，所以安立了两种“无我”：一种是“补特伽罗无我”，一种是“法无我”。

“补特伽罗”是梵语，翻译成汉语叫“数取趣”，意思就是有情众生在六道轮回中不断升沉，一次又一次地变化生命形态，死此生彼相续不断，就叫“数取趣”。然而从实际情况来观察，一切众生都是由五蕴法聚集而成，并随着业力去感果受报，其中根本就没有一个具有主宰、唯一、永恒性质的“我”存在，故而说为“补特伽罗无我”，也叫“人无我”。

再看“法无我”，什么是“法”？在佛法中解释为“轨持”的意思，所谓“轨生物解，任持自性”，但这似乎更加难懂，其实就是说任何事物都有一定的规律，我们对事物所谓的认知，实际上就是从其规律、特点上形成共识，就有了大家约定俗成的判断，从而就成为这个事物专属的定位，这就是“法”。从中可见所谓的“法”，也不过是在“我”的基石上所进行的更具化的执着，如果没有“我”，则由谁去判断、执定“法”呢？由此可知，不论是个体之“我”，还是共识之“法”，都是业已形成的“错觉”，真理真正的面貌，就隐藏在“二无我”

的背后。

“一切法无我”，这是整个佛法的核心宗旨，我们学习“百法”，旨在从唯识宗的角度来进行讲解分析，以期能够最终领悟，并且证得“二无我”的真实境界。

《八识规矩颂》贯解

《八识规矩颂》贯解（1）

一 为什么要学《八识规矩颂》

开讲前先作一个比喻，前面我们学习唯识佛法中的百法，犹如英语中的单词，本讲开始要讲的《八识规矩颂》，相当于英语中的语法和句式。也就是说百法已经说明了什么是心法，什么是色法，那么这些心法、色法是以怎样的关系而存在？如何成为心法？又如何显现色相的？八识之间是怎么建联？又如何各显身手的呢？《八识规矩颂》正是说明这些问题的。

在佛教史上的大译经师中，罗什法师虽然翻译各种类型的经典，但是他所宗的还是般若系中观学派为本，所以被推崇为三论宗的祖师。而玄奘大师虽然也翻译了《大品般若》等经，但是他关注最多的还是唯识佛法，特别是在印度求法期间，于那烂陀戒贤论师处，更是对唯识佛法进行了全面系统地学习，所以传统上一致认为他是唯识宗的祖师。《八识规矩颂》便是在他翻译了数百卷的唯识经论后，对于唯识佛法中最常说的“八识”所作的一个提纲挈领的总结。唯识佛法中大部头的论典非常深涩、广博而难以理解，玄奘大师的《八识规矩颂》既

高度概括地介绍了唯识佛法，又起到化繁为简的方便作用，可以说是唯识佛法中不得不学的一部著作。

二 《八识规矩颂》的结构

从题目中就可以看出，本论是以颂文的形式进行论述，以七字为一句，全颂共有四十八句，四句为一颂，共有十二颂，每三颂为一组，共有四组。这四组分别以前五识、第六识、第七识、第八识为主题，对这八识存在的形态、作用的发挥、凡圣的转化等全方位地进行介绍。我人可以基本了解“万法唯识”的原理，通过对八识的了解，能够更加深入地了解有情众生身心世界的活动，在唯识佛法的背景下，去融会贯通地体悟修道的法门、行门，从而进行“转识成智”的实践。

三 《八识规矩颂》题目大意

关于“八识”，前面的课程中我们已经有了了解，具体就是指的前五识，即眼、耳、鼻、舌、身；第六识即意识，第七识即末那识和第八识即阿赖耶识。

所谓的“规矩”，“规”就是正圆，“矩”就是正方，古人讲“不以规矩不能成方圆”。用白话来说就是规范或法则，比如说在凡夫的状态下，八识的运行和作用有一定的规矩法则；如果进入修行证果的过程中，八识所呈

现的状态、产生的变化，也有一定的规矩法则，所以称为“八识规矩”。

“颂”，是一种文字体裁，其中有赞美的意思。印度话称为“伽陀”，汉译中也称为“偈”，也即十二部教典中的“偈颂”。颂的形式貌似诗，但并不追求押韵，旨在讲明教理，方便记忆。通常四句为一颂，一句中用四字、五字、六字或七字都可以。本颂就是以七字为一句。

总之，以颂文的形式来阐述八识之间相互的关联作用，在凡夫阶段所呈现的状况，以及在修行过程中转识成智所体现出的变化规律，这样一部著作，就是《八识规矩颂》。

《八识规矩颂》贯解（2）

前五识颂（一）

性境现量通三性，眼耳身三二地居，
遍行别境善十一，中二大八贪嗔痴。
五识同依净色根，九缘七八好相邻，
合三离二观尘世，愚者难分识与根。
变相观空唯后得，果中犹自不诳真，
圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

这节课开始正解颂文，鉴于每颂中都镶嵌了较多陌生的名相，在讲解的过程中我们用先分后总的方式，就是遇到专业的名相先逐个解释清楚，然后再总的贯讲颂文，这样既掌握了局部的核心要点，又可以通达整个颂文的宗旨义趣。

上面这三颂颂文，都是在讲前五识的情状。学习第一句“性境现量通三性”，先要了知：何为“性境”？何为“现量”？何为“三性”？

“性境”就是指的前五识所缘的境界，如果说前五识

是能认识的主体，那么“境”就是所认识的对象，虽然前五识所对的外境多姿多彩，但在唯识佛法看来无外乎三种性质，也即性境、带质境和独影境。

所谓的“性境”，这里的“性”是真实的意思，也就是说前五识所面临的境界，不是凭空想象出来的，而是直接呈现在五根门头的真实场景，色、声、香、味、触都有它相对的真实性，就叫“性境”。所谓的“带质境”，是指能认识的心识，不是直接面对所认识的事物，而是依着一种自己熟知的事物，携带着这种事物作为本质依据，产生另外的一种认知，比如将绳误以为是蛇的情况，就是依带绳作为“本质”，而产生了以为是蛇之境的认知，所呈现出的就是“带质境”。所谓“独影境”，意思是单独的不真实的虚幻影像，能认知的心识没有任何依据，完全由妄想构思而形成的影像，比如佛法中常讲的“龟毛兔角”就是独影境。

所谓“现量”是相对“比量”和“非量”而言的，合称为“三量”。这里的“量”就是测量的意思，用来形容有情众生进行认识活动时的心理反应。如果是“比量”的情况，说明认识已经进行到有经验参照的程度，其结果一定是经过推理而产生的。如果是“非量”的情况，说明虽进行了推理，但结果是错误的。比如说见有烟雾升腾，实际上只是开水的蒸汽，却误以为是起火了，

这就是“非量”。“现量”则与前两者不同，是还没有进行推理之前的直接认识，所对的是认识对象的真实写照，属于显现、现前、现在的“境”，就像我们常说的“直觉”，没有任何逻辑推理的参与，就称为“现量”。

“三境”与“三量”之间，有一定的所属关系，具体来说就是：现量缘的是性境，比量缘的是独影境，非量缘的是带质境。

“三性”相比之下容易理解，“性”就是性质的意思，具体是指佛法中所说的“善、恶、无记”三性。对于自他皆有顺益的就是“善”；对于自他皆有违损的就是“恶”；有的时候并没有明显的善恶迹象，就属于“无记”。

现在我们来总结一下这句颂文“性境现量通三性”，意思就是说前五识所缘的境界是“性境”，所面对的是真实的色、声等法境。而且前五识所知的量是“现量”，它们量知的是真实显现在前的事物。前五识与善心所相应而起就是“善性”，与烦恼心所相应而起就是“恶性”，与不善不恶心所相应而起称为“无记性”。故说“通三性”。

《八识规矩颂》贯解（3）

前五识颂（二）

性境现量通三性，眼耳身三二地居，
遍行别境善十一，中二大八贪嗔痴。
五识同依净色根，九缘七八好相邻，
合三离二观尘世，愚者难分识与根。
变相观空唯后得，果中犹自不谄真，
圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

在学法的过程中，我们常要进行一番心理建设，作为有佛法思想背景并追求觉悟的修行者，得把目光投放在“众生无边”的格局中来，比如说我们有眼、耳、鼻、舌、身等五根，只是不同生命质量中的一种格式而已，或许有的众生会比我们的色身更加落后，同时有的众生也一定比我们还要高级。第二句颂文“眼耳身三二地居”就是在讲这个问题，我们先来了解一下“界地”的概念。

“界”就是指三界，三界大家比较熟知，即欲界、色界和无色界。“地”即九地，具体是指欲界，又称“五趣

杂居地”；色界有离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地；无色界有空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地。总称为“三界九地”。在欲界五趣杂居的范畴内，五识都会产生作用，但是到无色界的四地，五识就都不会出现了，而在色界的四地中，就只有眼识、耳识和身识三个，鼻与舌识则不起现行了。

“眼耳身三二地居”，就是从三界九地的角度来讲五根的作用，即前五识所通的界地。在欲界地中五识全有，在无色界中五识全无。生到色界的有情，已经没有欲界的饮食之欲，只要生到第二离生喜乐地，就不会有鼻识与舌识，只剩有眼识、耳识和身识，故说“眼耳身三二地居”。

“遍行别境善十一，中二大八贪嗔痴”这两句颂文，是讲与前五识相应的总共有三十四心所法，也可以说是规划出前五识所在的区域。首先是前面百法中讲过的五个遍行心所，即作意、触、受、想、思，正因为“遍行”的特质，说明它们普遍活动在八个识之中，前五识当然也不例外。另外还有五个别境心所，即欲、胜解、念、定、慧。还有信、精进等十一个善心所，以及烦恼心所中的两个中随烦恼和八个大随烦恼，再加上贪、嗔、痴三大根本烦恼。总共三十四心所法，这便是前五识所行的势力范围。这里提及一下，比如说为什么根本烦

恼中的“慢”不与五识相应呢，因为慢是我执的根本表现，但是前五识是没有我执的，所以就不会与慢相应。

总之，这三十四个心所法，承担辅助前五识的职能工作，并配合其展开认识活动，也可以说是它生活的伙伴。

《八识规矩颂》贯解（4）

前五识颂（三）

性境现量通三性，眼耳身三二地居，
遍行别境善十一，中二大八贪嗔痴。
五识同依净色根，九缘七八好相邻，
合三离二观尘世，愚者难分识与根。
变相观空唯后得，果中犹自不诳真，
圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

“五识同依净色根，九缘七八好相邻”这两句颂文，主要是讲前五识进行活动的条件，专业的说法叫“依缘”。

我们在百法中讲过，根有“浮尘根”与“净色根”的差别，前者指的是眼、耳等处处在身体外部的器官，而后者则相当于所谓的神经系统。从根本上来看，净色根才能算得上真正意义上的根，浮尘根虽然可以保护净色根不会丢失，但是并没有真正意义上的认识功能。“五识同依净色根”正是指的眼等前五识，都是依眼等五净色根为增上缘而生起，如果没有这些五根，则前五识就不

可能生起。这也说明眼等诸根只是识生起的依托之所，并不能够直接派生诸识。

“九缘八七好相邻”是指前五识生起所需的各种条件或因素，眼识需要九个条件，耳识则需八个，鼻、舌、身三识有七个就足够了。

这里先讲一下所谓的“四缘”，一切法都是识，一切法都是因缘生，所以识就是缘生法，缘一共有四种：第一种是“因缘”，一切境界之相都是由藏于阿赖耶识的种子所变现的，此第八识中的本质种子，就是生起正报、依报的亲因缘；第二种是“等无间缘”，“等”就是相似一类的意思，“无间”就是中间没有间断，我们心念的一念生一灭，就会形成前念为后念作开导的形式，正因为这样像列队前进的形式，才能够前后相似而相续，所以称为等无间缘；第三种是“所缘缘”，“所缘”就是指心法与心所法的生起，它们的生起一定有所缘的对象，来作为它们生起的条件，也就是所缘之缘，故称所缘缘；第四种是“增上缘”，凡是能够帮助并促使其他色法、心法发生作用的事物，都可称为增上缘。

现在从源头上来看，五识都是以自己的“种子”为根本因缘，以各自所依的“根”为增上缘，分别缘自己所对应的色、声、香、味、触为所缘缘的“境”，在这个过程中相续不断等无间地发生着“作意”认知。在具

体生起的时候，首先必须要有另外三识参与支持，以第八识为“根本依”，以第七识为“染净依”，以第六识为“分别依”。以上七个条件，就是鼻、舌、身三识生起的七大基本要素，也即七个缘。但耳识就不同了，它在缘声尘的时候，不能中间没有距离，必须在有“空间”的基础上才能有听到声音发生，所以耳识的生起就需要八个缘。相对于此，眼识的生起则更多了一个要求，就是必须有“光明”，否则不能见到事物，所以眼识的生起需要九个条件，罗列一下，即种子、根、外境、空间、光明、作意、分别依（第六识）、染净依（第七识）、根本依（第八识），共九大因缘。

这五识以及它们所需的各种因缘，在生起的时候都不会相互障碍，反而就像关系很好的邻里邻居一样，能互相配合，互相帮助，所以称为“好相邻”。

《八识规矩颂》贯解（5）

前五识颂（四）

性境现量通三性，眼耳身三二地居，
遍行别境善十一，中二大八贪嗔痴。
五识同依净色根，九缘七八好相邻，
合三离二观尘世，愚者难分识与根。
变相观空唯后得，果中犹自不谄真，
圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

我们来看“合三离二观尘世”这句颂文，“合三离二”分别指的是：鼻、舌、身三个根认识外境时，必须要和外境无间相连，才能达到最佳的认知效果，专业的说法叫“合中知”；而眼、耳两个根认识外境时，则必须根与境之间有一定的距离，才能呈现最佳认知效果，专业的说法叫“离中知”，所以颂文中讲“合三离二”。“观尘世”的“尘”，是指色、声、香、味、触五尘，这里也含有染污的意思，也就是说五根与五尘相对应时产生执着，故而会生起五识的作用。

“愚者难分识与根”的含义，指导我人应该用心向微细处体察，颂文提出愚昧的众生，比如凡夫外道甚至是二乘行者，都很难分清楚“识”和“根”的区别。

因为我人的心识随波逐流，久搅尘缘，熏习识田成为染净种子，藏于阿赖耶识内。这些种子有两大类，就是色法和心法，色法种子起现行成为物质世界，心法种子起现行成为精神世界，唯识佛法将前者称为客观的“相分”，后者称为主观的“见分”。这里“根”是色法，属于相分，“识”是心法，属于见分。根能显明外境，识能去缘外境，两者在阿赖耶识的种子是不一样的，所以根只能作为生识的助缘，而不能单独派生识，这就是根与识的本质差别。根只能发识，而不能生识。

打个比方说明：根与识的关系就如同灯泡与灯光的关系，光虽然是由灯泡所发，但是灯光本质上还是由电力所发之光，并非是灯泡直接发光。比如眼根与眼识之间，关系虽然极为密切，但终究还是各自有体。

然而根与识之所以如此难以分辨，的确是因为它们的关系太过亲密。根识之间有五大互属关系：依根之识、根所发识、属根之识、助根之识和如根之识。从中便可领略为什么根识之间难分难解。第一“依根之识”，是指五识必须依托五根才能生起活动，有了根，识才可依附而住，并运用根的力量，去缘所要缘的境界，根对识

是必不可少的，就如同灯泡对于灯光一样重要；第二是“根所发识”，识是根所引发的，五识的生起完全由五根所引发，根如果有损，识也不能正常作用，根若发育健全，识认识事物也会敏锐且分明，就如同灯泡的质量决定了灯光的效果；第三是“属根之识”，识的生起完全属于根，正因识属于根的常态，所以要它什么时候生起活动都会生起活动，如同灯泡一按开关灯光就要亮起；第四是“助根之识”，识的生起有助于根的发展，五识的生起固然要依五根，但生起的五识对于其所依的根也有相当的帮助，比如识所缘的是乐境，根也会有喜悦之快感，就如同灯光闪烁时，灯泡也会随之闪烁；第五是“如根之识”，根与识永远同缘一个境，比如眼睛看什么时，眼识也会缘什么，就如同灯泡在何处，灯光也会照亮何方。

通过学习唯识佛法，我们才能了知根与识的差别区域，否则误以为五识是五根直接所起的作用，这样毫厘千里，也就不能明白其中的奥妙，故说“难分识与根”。

《八识规矩颂》贯解（6）

前五识颂（五）

性境现量通三性，眼耳身三二地居，
遍行别境善十一，中二大八贪嗔痴。
五识同依净色根，九缘七八好相邻，
合三离二观尘世，愚者难分识与根。
变相观空唯后得，果中犹自不诳真，
圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

《八识规矩颂》共有四组颂文，每一组都是前两颂讲“染分识”，后一颂讲其“净分智”，也即先说凡夫之识，再讲到圣人之智，这也正符合唯识佛法所强调“转识成智”的基本模式。

“变相观空唯后得”开始，讲述前五识的“转依相”，也就是前五识的净化作用。因为前五识的活动都依赖于五根，而五根又是第八阿赖耶识中的种子所变现的，如果第八识没有转成净智，前五识则依旧是染污的，所以有“六七因中转，五八果上圆”的说法，就是指前五识

与第八识的染净相是绑定在一起的。

先了解这两个概念，就是“根本智”与“后得智”。“根本智”是指的修行人经长期观空的实践积累，突然水到渠成一念相应证入空性，亲见“离言绝相”的诸法实相。得证此根本智后，并不是成块然不动之状，而是能引发起“后得智”，这种智慧能够随顺世间的一切法，但又清净无染，可以随意应用实相诸法，就叫“后得智”。诸佛菩萨果后行因，方便善巧度化众生时用的就是后得智。当然，所谓的根本和后得，只是为了便于理解故而分开来讲，实际上两者是相即而不相离的，根本智如黄金，后得智如黄金的各种造型。这里要说明一下的就是，前五识所转的“成所作智”就属于后得智。后得智与我们凡夫的分别心有极大不同：凡夫的识如同照相机，照完相后形成影像留有底片，也即现在所说的电子版，所以一接触现境，就会对境产生分别执着，形成种子烙印。而圣人的智如同圆镜，虽照外境，过后却不留痕迹，不受染污。

这里讲的“变相观空”正是指观我法二空，转有念为无念，转有相为无相。本来是幻相，被我人执为真实，所以才有轮回相。经过观空遣相，成佛的那一刹那，在第六识、第七识转时也跟着转，故说前五识转的不是根本智而是后得智，所以叫“唯后得”。

然而前五识在没转之前，也只是但观色法尘境，并不会去思维诸法义理，所以在转识成智后，它也不去缘真如自性。作个相似比喻，这就如同见黄金的金性，它是从各种黄金制品上直接见到金性，并非是从黄金熔成的金条中才见到金性，所以它在表达金性时也直接用黄金制品来表达，而不是去熔成金条后才能表达金性，也就是“果中犹自不诳真”的意思，这个比较难以理解，大家用心体悟。

《八识规矩颂》贯解（7）

前五识颂（六）

性境现量通三性，眼耳身三二地居，
遍行别境善十一，中二大八贪嗔痴。
五识同依净色根，九缘七八好相邻，
合三离二观尘世，愚者难分识与根。
变相观空唯后得，果中犹自不谄真，
圆明初发成无漏，三类分身息苦轮。

在讲“圆明初发成无漏，三类分身息苦轮”这两句颂文之前，我们先了解几个概念。

第一个概念，八识转四智，佛法中常讲一个原则，就是“依智不依识”，因为识本身就是染污的源头，不可以作为究竟的依止处，只有佛菩萨的圣智，才能够保证不会出现错漏情况。唯识佛法中主张通过智慧的观察，以达到“转识成智”的目的。并且从染到净依八识而设立相对应的“四智”：前五识转为“成所作智”，第六识转为“妙观察智”，第七识转为“平等性智”，第八识转

为“大圆镜智”。从名称上都可以看出并非是进行了实质性的置换，而是对识进行了去分别执着化的改造，就像是把病人治好便是健康的人，而不是把病人置换成另一个健康的人，所以才表述为“转”识成智。

第二个概念，就是佛的“三身”，即法身、报身和化身。所谓的“法身”，是超越色心之法，即超越物质与精神层面的执待，而清净无染、遍达一切的纯真心体，也称为“自性身”。所谓“报身”，是指把心性的能量张力发挥到极致，可以将物质与精神交融无障碍地表达出来，呈现为最清净庄严的状态，也称“受用身”。当然这种“受用”也是双向奔赴的，分为“自受用”与“他受用”，前者指佛自身成就的无漏功德之身，后者是佛示现给菩萨感受的方便之身。所谓的“化身”，是指为了方便度化众生，善巧地变化为各种不同类型的色身，众生需要什么形象，佛就会示现成这样的形象，称之为“化身”。佛法中常常把法身比喻为圆月，报身如月光，化身则是投在水中的月影。

第三个概念，就是八识的“转依”。转识成智有两种情况：其一，前五识与第八识在同时转，因为第八识的本质相分就是性境，而根尘相接时所现的境相也是性境，两者都属于性境关系密切，故而转依同时；其二，第六识通三境，第七识为带质境，这些境都含有错误的幻相

及我执，必须在观空中逐渐予以遣除，因此第六识与第七识要分阶段进行转依。

这样再来看前五识的后两句颂文就好理解了，“圆明初发成无漏”意思就是当第八识转为大圆镜智的一刹那，阿赖耶识中的习气就断尽了，第八识转为无垢识的同时，前五识也转为成所作智，此时自身也已经由有漏转为无漏。至此，六道轮回之苦从此永息，而且还能分身散影，去救度无量的众生，使他们也能脱离轮回，得究竟常乐，故说“三类分身息苦轮”。

《八识规矩颂》贯解（8）

第六识颂（一）

三性三量通三境，三界轮时易可知，
相应心所五十一，善恶临时别配之。
性界受三恒转易，根随信等总相连，
动身发语独为最，引满能招业力牵。
发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠，
远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

这节课开始讲第六识的颂文，先看前两颂，讲在染污状态下的第六识。第六识所缘的是法尘，即对不同的法，其自性、特质以及现象，产生区别、分析和理解性的认知。对于我人而言，虽然前五识一直都在眼皮底下，但是真正最有熟悉感的，恐怕还是第六意识，第六识的活动范围之广、之大，非前五识可比，在八识中也最重要，从第一句颂文就可以感受到它无处不在的影子。

“三性三量通三境”是讲第六识的性、量及所缘的对境。首先，第六识的性类，皆通于善、恶、无记三种情况：当善心所与意识合拍，意识形态就会呈现为“善性”；

若与烦恼心所共处，则呈现为“恶性”的意识形态；与无记合体，则呈现“无记”的意识形态。其次，第六识的认知结构是通于现量、比量和非量的：当第六识与前五识同时生起为五俱意识，或者在禅定中时的意识形态，都属于不加思索地直接认知对象，就属于“现量”；如果意识通过文字语言、思考逻辑来认知，甚至有时候只是在追忆时的意识形态，就属于“比量”；如果意识产生错觉，或与事实不符的错误认知，就是“非量”。第三，第六识所认识的对境是否属实，皆通于三境：比如与前五识同步的认知的境界，或者定中的认知对象，都属于“性境”；回忆过去所发生的经历时，所缘的就是“独影境”；比如把面条误当作蛔虫，就是“带质境”。

从中可见，第六识的内容很丰富杂多，通于善、恶、无记三性；其分别能力最强，所以又通于现量、比量与非量；而且活动范围又极其广泛，性境、独影境、带质境皆属于其所缘的区域。

“三界轮时易可知”，讲意识所通的趣界是遍行于三界的。造五趣杂业而生欲界，造四禅定业生于色界，造四空定业则生于无色界。此识在轮回三界中时并没有像第七识、第八识一样不易察觉，而是相当粗显，无论升沉都最容易了解，所以说“易可知”。

《八识规矩颂》贯解（9）

第六识颂（二）

三性三量通三界，三界轮时易可知，
相应心所五十一，善恶临时别配之。
性界受三恒转易，根随信等总相连，
动身发语独为最，引满能招业力牵。
发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠，
远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

我们已经从前两句颂文了知第六识能力强大，故而造业也更为突出，轮回受报都由第六识所造的业为前驱。不论第六识与善、恶、无记中的任何一性相应，都会有与其同类的心所来拥护它，所以颂文说“相应心所五十一，善恶临时别配之”。比如说第六意识有一念起动，可能与其相应的就会有五个遍行心所、五个别境心所、十一个善心所、六大根本烦恼、二十个随烦恼以及四个不定心所，总共有五十一法，虽然其活动范围极广，但是由于心所性质不同，所以不会在同一时间或同一境

界全部生起，比如恶的烦恼现起时，善心所就不起了，若善心所现起时，就能制止恶心所的生起，因此在意识生起时，善心所与烦恼心所只会分头行动与其相应，所以才说“善恶临时别配之”。

可见，五十一个心所要完全看第六识的脸色行事，可谓是招之即来，挥之即去。第六意识占据着我人心理活动百分之八十的比额，这从它的诸多异名中也可以感受得到：第六识又叫“分别事识”，因为它能辨别五尘境界；又叫“攀缘识”，因为它所涉及的范围包括内外之境；也叫“波浪识”，比喻它思想念头起伏不断；也叫“巡旧识”，指的是它一直在回忆旧尘影事；也叫“人我识”，我们常说的人我是非就是它在从中作祟；还叫“分段死识”，意为有情报尽命终时，心境两别了。所以说第六识是导致轮回的直接原因，时而起作恶之原因，时而发行善之动机，如果我们能了解第六识，就基本上可以了解自己了。

“性界受三恒转易，根随信等总相连”，这一颂开始讲轮回三界的根本原因。“性”是说善、恶、无记三性；“界”是讲欲界、色界、无色界三界；“受”是指的苦、乐、舍三受。总结起来就是第六识只要一起善、恶、无记之“念”，就能招感三界的“果”，从而有了苦受、乐受及舍受的“报”。这一切的因果果报都缘于第六识之一

念，一直以来都是在轻而易举间就随意转变，故说“恒转易”。

第六识可以一呼百应，总有“根”（六个根本烦恼）、“随”（二十个随烦恼）、“信”（十一个善心所）、“等”（别境、遍行及不定等心所），忠诚地跟随着第六识的步伐一起造业，故说“根随信等总相连”。

《八识规矩颂》贯解（10）

第六识颂（三）

三性三量通三界，三界轮时易可知，
相应心所五十一，善恶临时别配之。
性界受三恒转易，根随信等总相连，
动身发语独为最，引满能招业力牵。
发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠，
远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

第六识在因果轮回中的作用既然最大，那么需要知道一下这种意识大力度是怎么进行的，“动身发语独为最，引满能招业力牵”就是在说这个事。

宇宙万物中不论正报还是依报，无一例外都是由业力驱动形成的，所以经中讲“业力甚大，能敌须弥，能深巨海”。不过业力的功能和种类大有不同：从性质上有善业、恶业之分，有时候也叫白业、黑业；从效果来看有福业、罪业的不同；从受报的角度来看有定业和不定业，前者属于力度大的业，决定会在某时某处出现果报，

后者则力度较弱，有希望进行缓冲或者彻底排除；从世、出世间的角度分为有漏业与无漏业等等。这些从各个侧面展现的业之种类，都可以用三类功能进行划分，就是身、口、意三业。

“动身发语独为最”，从身、口、意三业的关系来看，身、语二业的发动者正是第六意识，而第六意识发动身、语二业的根本中枢部门，就是“思”心所。“思”心所从构想开始一直到行为的出现，要经历三个过程：第一是“审虑思”，是对行为尚未作决定的考虑心理；第二是“决定思”，是对事物经过考虑后作出决定行动的心理；第三是“发动思”，是命令身、语二业正式付诸行动的心理。“审虑思”和“决定思”属于意业，而“发动思”就是身业与口业，从中可见意业对身业、口业有绝对的领导作用，所以颂文讲“动身发语独为最”。

“引满能招业力牵”这句颂文中，“引满”是指的引业与满业，这是从业的功能作用上来划分的。“引业”是指有情过去所造的体量最大、质量最坚、频率最高的业，一旦业已形成就会牵引着有情，由它主导决定去六道中的哪一道受生；“满业”指的是既然去受生，就得有其一生的经历内容，生活质量和阶段性的遭遇，这都是满业的结果。比如一个有情前世为人，所积攒的业能保障他今生还够格做人，这些业就是引业；既然做人，那么就

会有贫富贵贱和美丑胖瘦的各种不同，这就属于满业的范畴了。引业去决定有情的“总报”，满业来填充有情的“别报”，就这样一生又一生，生生世世周而复始地进行轮回，就是“引满能招业力牵”。

《八识规矩颂》贯解（11）

第六识颂（四）

三性三量通三境，三界轮时易可知，
相应心所五十一，善恶临时别配之。
性界受三恒转易，根随信等总相连，
动身发语独为最，引满能招业力牵。
发起初心欢喜地，俱生犹自现缠眠，
远行地后纯无漏，观察圆明照大千。

最后一颂是讲第六识从染污到净智分的“转依相”，借机我们先介绍一下从凡夫开始，一直到成佛的整个修证过程。总体可以划分为五个阶段，即资粮位、加行位、通达位、修习位和究竟位。

“资粮位”具体指的就是十住、十行、十回向，共三十个阶位；“加行位”是指暖、顶、忍、世第一这四个阶位，修到这个地步要用掉第一大阿僧祇劫的时间；“通达位”是指进入初地的境界时所具的功德，也称为“见道位”；“修习位”是指从初地开始到成佛前的十地菩萨

位，也称为“修道位”，从初地到七地要用掉第二大阿僧祇劫的时间；“究竟位”就是最后因圆果满，而成就菩提涅槃的佛果位，从八地到成佛，要用掉第三大阿僧祇劫的时间。

唯识佛法所说的转识成智，也就是我们常说的断惑证真，所断的“惑”指的是烦恼障与所知障，前者是指众生不明身心之真相而执着“我”，所引起的染污障碍，后者是指有情不明世界之真相而执着“法”，障碍着自己对世界的如实了知。这两种烦恼又有“分别”和“俱生”的差异，分别起的二障大多是后天养成的，所以粗显易断；俱生起的二障则是与生俱来的，故而微细难断。所以通常认为在资粮位、加行位主要针对分别起的二障，在修道位主要清理俱生起的二障。

我们有情在轮回中所造的善恶业习就像尘影一样，烙在第八识心田中留下痕迹，就是所说的“习气”；这些习气受到熏染后成为未来变现境界的主因缘，就是所说的“种子”；种子变现成为根身器界，就是所说的“现行”。如果把凡夫起烦恼视作生病，那么“现行”犹如病的症状，“种子”犹如病灶，“习气”犹如后遗症。修行者可以从这三法上来判断其断除二障的水准。从中也会有三种不同的效果：种子被压制而不起现行称为“伏”，种子被连根拔掉称之为“断”，断后连习气也不留称之为

“捨”。

前六识伏、断、捨的具体过程是这样的：分别起的二障，在资粮位渐伏、在加行位顿伏现行，到初地顿断种子并开始一地一地渐捨习气，一直到十地捨尽习气。在俱生起的二障中，俱生烦恼障的现行在加行位渐伏，初地顿伏，种子则在十地之后顿断，习气是每一地逐渐捨除，到佛果永远捨尽。而俱生所知障的现行，每一地逐渐伏，到第八地顿伏，种子则地地渐断，十地后断尽，习气则是地地渐捨，佛果时永捨。

如果将上述的位次、断捨等问题能够理通顺，再来看颂文才好理解，“发起初心欢喜地”是说菩萨见道登欢喜地后，那么第六识虽然断除分别而起的二障，但是俱生的二障还未灭除，依然眠伏在第六识中，故说“俱生犹自现缠眠”。因此到见道位只是第六识的转折点，净化过程并没有结束，一直到第七远行地后，和第八不动地前，第六识再没有任何障碍缠缚，纯属无漏，故说“远行地后纯无漏”。第六识彻底净化圆满，便转为“妙观察智”，能够普遍观察三千大千世界一切法的自相和共相、一切有情的根机而说法度众，故说“观察圆明照大千”。

《八识规矩颂》贯解（12）

第七识颂（一）

带质有覆通情本，随缘执我量为非，
八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。
恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷，
四惑八大相应起，六转呼为染净依。
极喜初心平等性，无功用行我恒摧，
如来现起他受用，十地菩萨所被机。

本讲的课程进入到了第七识颂，我们依然按照前面的范式，在讲颂文之前，先将其所出现的名相先作一个解释，再对颂文进行一气呵成的贯解。

何为“带质”？其实就是前面我们讲过的三境之一“带质境”，如果进一步细论，它还分为“似带质”与“真带质”两种。比如误以为树影是什么动物，或者常说的杯弓蛇影都属于“似带质”；而第七识它深深执定第八识的见分为我而相续不断，就像是把别人的见解同化，认为这是自己的思想，从来不去怀疑，也丝毫不曾反思，

因为它的相分（能对的境）是以第八识的见分（所起的见）为本质，所以称为“真带质”。

何为“有覆”？“覆”有覆盖、染污之意，我们先说第八识，它既不善也不恶，同时又没什么执着，所以称其为“无覆无记”。而第七识的执着同样没有善恶的色彩，也属于无记，但是它谬执第八识的见分，有了迷情覆盖真相，因此称为“有覆无记”。有覆无记是以烦恼为本，能障蔽身心，妨碍无漏智慧的生起。就如同有色玻璃，虽然能看见事物，但并非真正意义上的透明。

第一句颂文“带质有覆通情本”的意思就是：第七识所缘的境属于带质境，而且是真带质。虽然属于无记，但是为有覆无记。这样一来，只要是属于有覆，又缘带质境而执为自我的，皆通于迷而不觉的第七识，故称“通情本”。

再来看第二句颂文“随缘执我量为非”，第七识执着第八识的见分为我，有三点特殊的意义：第一是“恒转”，第七识的我见在时间上恒常生起，如转动的水车一样相续不断；第二是“内执”，第七识执我，属于但执自己的“内我”不舍，并不执着什么外在的“我”，类似我们说的主观能动的这股恒常劲儿；第三是“一境”，第七识极为专一忠诚，它只执第八识见分为境，任运相续从来没有任何改变。

可见，第七识本来就是依第八识为根本依而生，第八识对它而言就像根一样，但它又反过头来随缘执第八识见分为自我，因为见到的不是真实之相，所以在三量上属于“非量”，故说“随缘执我量为非”。

本讲的课程能有所解悟，就会明白为什么祖师们的言下大悟，仅在一念之间而已！

《八识规矩颂》贯解（13）

第七识颂（二）

带质有覆通情本，随缘执我量为非，
八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。
恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷，
四惑八大相应起，六转呼为染净依。
极喜初心平等性，无功用行我恒摧，
如来现起他受用，十地菩萨所被机。

“八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随”，这两句颂文是讲第七识所相应的十八个心所。前一句提到十四个，即不信、懈怠、放逸、掉举、昏沉、失念、散乱和不正当这八个大随烦恼；再加上作意、触、受、想、思五个遍行心所；另外还有别境心所中的慧；后一句提到四个，即根本烦恼中的我贪、我痴、我见、我慢，这十八个心所与第七识相随不舍。

我们来举例分析一下，比如为什么四根本烦恼与第七识始终相应不舍？首先说“我贪”，因第七识执第八识

见分为我，自然会对“我”生爱，故而有贪；既然固执主观的自我，就不能在缘生之法上洞明真相，反而为一切烦恼的根源，所以说“我痴”；把第八识的见分认为是固定不变的我，属于非我计我，这是“我见”；既然有我见，则高举自我而生慢心，正是“我慢”。那么为什么第七识中只有这四个烦恼，而没有六大根本烦恼中另外的两个——“疑”与“嗔”呢？因为第七识执第八识见分为我，这种情态只有深深的贪爱，而嗔恨心的生起，需要以逆境为媒介，所以第七识从来不会起嗔；而且第七识执第八识为我，信念坚定，毫不怀疑，所以也没有疑。

再来看这两句颂文，“恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷”。在唯识佛法中，从“恒”和“审”的角度，对八识进行了一个归纳：比如第八识属于“恒而非审”，也就是说它恒常思量，但是不缘外境；第六识为“审而非恒”，因为它一定是去缘外境而起的分别，但是有间断，所以不恒；前五识属于“非恒非审”，缘外境时不起审察作用，也更不是恒常的；只有第七识为“是恒是审”，恒执第八识见分为永恒不断，审非我之见分一定为我。所以颂文讲“恒审思量我相随”。

如果进一步细化地了解，这里的“我”即兼具人我与法我：第七识执着第八识见分为我，通常表现出来就是觉得色身内有一个固定不变、可以往返人天六道的灵

魂，这就是“人我”执；同时第七识又认为阿赖耶识是恒久不变的实体，表现出来就是认为心外有一个固定不变之实体，这就是“法我”执。

从中可见有情之造业轮回，第七识是主要的祸端。因为它恒审思量有“我”，前六识为了满足“我”的欲望，让六根日夜奔驰在六尘境中，致使原本清净光明的自性为欲所包围，就像是浓雾笼罩着一样，有情众生因而长久昏迷不觉，这就是恒审思量造成的后果，所以说“有情日夜镇昏迷”。这两句颂文，前一句是表因，后一句是讲果。

《八识规矩颂》贯解（14）

第七识颂（三）

带质有覆通情本，随缘执我量为非，
八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。
恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷，
四惑八大相应起，六转呼为染净依。
极喜初心平等性，无功用行我恒摧，
如来现起他受用，十地菩萨所被机。

这两句颂文“四惑八大相应起，六转呼为染净依”，还是在讲第七识处于染污分时的情况，与前面两句连起来看，因为恒审有“我”致使有情日夜昏迷，其根本原因就是被四根本烦恼和八个随烦恼恒常相应，片刻不离，故说“四惑八大相应起”。要了解“六转呼为染净依”的意思，得先从几个名相讲起。

第一，什么是“本识”与“转识”？本识就是指的第八阿赖耶识，第八识是一切有情根身乃至器界的种子及因缘，包括前七识都是由第八识的种子转生出来的，

所以把第八识称为“本识”，前七识均为“转识”。

第二，什么是“分别依”“染净依”和“根本依”？“分别依”是指的第六识，前五识要认知外境的时候，必须联合第六意识，才能从事对外活动，所以从前五识的角度来说，第六识是它们的“分别依”；“染净依”指的是第七识，第六识指挥前五识造业的心理、行为，多是受第七识我执的影响，第七识染，前六识也染，第七识净，前六识也净，所以说第七识是前六识的“染净依”；“根本依”是指第八识，前七识皆由第八识转生而有，因而第八识理所当然地成为前七识共同依止的根本，故而得名“根本依”。

第三，什么叫“共依”与“不共依”？前五识在缘外境的时候，只是分别与它自己对应的根同缘一境，因此所依的也只是一识，不能够兼容，所以叫“不共依”；共依则是指通诸识所依，分别依、染净依、根本依皆是如此，所以称为“共依”。

介绍完名相后再来看这句“六转呼为染净依”，意思就是第六识实际上是以第七识为根而生起作用的，第七识对第六识的影响极大。当第七识处于“四惑八大相应起”的情况下，则完全处于染污状态，自然会影响前六识，它们也不可能清净。如果第七识放弃恒审思量的执着，由我执之识转为无我之智，那么前六识也就随之而

转为清净。这样来看第七识决定着前六识是染污还是清净，它自然就成为前六转识染净的依托之处，故说“六转呼为染净依”。

《八识规矩颂》贯解（15）

第七识颂（四）

带质有覆通情本，随缘执我量为非，
八大遍行别境慧，贪痴我见慢相随。
恒审思量我相随，有情日夜镇昏迷，
四惑八大相应起，六转呼为染净依。
极喜初心平等性，无功用行我恒摧，
如来现起他受用，十地菩萨所被机。

第七识颂的最后四句颂文讲的是本识的转依清净相。第六识与第七识有很多相近之处，所以在转依时几乎是同步的。前面说过第七识转的是平等性智，那么这个“平等”是如何体现的呢？因为此识在有漏的情况下恒常执第八识见分为我，所以在“人”上面有自与他的分别，在“法”上面有染与净的分别，有分别即不存在平等，经转识成智破除我执后，就于人上见自他平等，在法上见染净平等。

这里的“极喜初心”是指十地中的初地极喜地，也

即初见道位、通达位。在这个阶位第七识开始转得平等性智，但是这个时候并不圆满，只能说是下品的平等性智。到达初地之后，一直到七地，有漏无漏的状态还会交替出现，这个时候要勤修加行才能保障不退。到第八地的时候进入到纯无漏的境界，这个时候即使不再加功用行，也就是说不必再刻意发力，无相观也能相续不断，自然而然地任运便能将我执彻底摧灭，第七识进一步获得中品的平等性智。最后从八地一直到佛果，可得上品圆满的平等性智，故在此说“无功用心我恒摧”。

“如来现起他受用，十地菩萨所被机”这两句颂文，是说能彻底证得平等性智的只有如来，同时也获得成佛的“他受用身土”。佛功德海中共有三种身土：第一种是“变化身土”，由成所作智和妙观察智成就；第二种是“自受用身土”，由大圆镜智成就；第三种是“他受用身土”，由妙观察智与平等性智成就。第七识获得他受用身土后，有四个妙用：第一是谛现人法平等，通过破我执而体会自他平等，通过破法执而体会诸法平等；第二是与慈悲恒常相伴，不会因我执的生起而令慈悲消失；第三是在心境上不住此岸，不执彼岸，不滞中流，而是安住无住大涅槃；第四是随机示现身土，法身居于常寂光世界，为度众生而随机应化。

“现起他受用”就是平等性智的功能妙用，佛的报身

名为“自受用”，即受用自己所具的广大法乐。而应十地菩萨们各自的不同段位而现出相匹配的身土，让他们也受用殊胜法乐，就是“十地菩萨所被机”的意思。

《八识规矩颂》贯解（16）

第八识颂（一）

性唯无覆五遍行，界地随他业力生，
二乘不了因迷执，由此能兴论主诤。
浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，
受薰持种根身器，去后来先作主公。
不动地前才舍藏，金刚道后异熟空，
大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

我们在前面内容中已感受到前七识都很活跃且有主见，第八阿赖耶识貌似却一直没什么参与感，甚至显得有些多余，但实际上它包揽了整个前七识的信息，并且全程监控着前七识的一举一动。我们从第一句颂文“性唯无覆五遍行”讲起。

“性唯无覆”，是指阿赖耶识在三性中属于“无记性”，因为从阿赖耶识本性而言，它就像是只负责来料加工而不管产品好坏的流水线，又像是一间大仓库，只负责储存而并不去主动造业，所以它纯粹属于三性中的无记性。

同时，阿赖耶识也没有和贪、嗔、痴、我慢等根本烦恼打过交道，并不会像第七末那识一样产生覆盖真性的作用，所以相对于第七识的有覆无记而言，它又属于“无覆无记”。这也显示出阿赖耶识的量属于现量，境属于性境。由于它不去造善恶之业，所以不会与善心所或者烦恼心所相应。而且与意识关系冷淡，就不会涉及别境心所与不定心所。所以与阿赖耶识相应的心所，只有五种遍行心所。这便是“性唯无覆五遍行”的意思。

从一个角度而言，阿赖耶识彻通三界；从另一角度来看，三界九地都是它本身随着众生的善恶业力所变现而有的。一切众生造善恶之业，都会熏习成种子藏于阿赖耶识之中，不论善业恶业皆可分为上、中、下三品：下品恶业生于畜生，中品则生鬼道，上品则堕地狱（这里所谓的上品，就是指造业最猛烈的意思）；善业也同样如此，上品感生天道，中品感生人中，下品则成修罗。三界六道的依报正报，全都是阿赖耶识随着有情所造之业熏习成种子，然后变现成形的，阿赖耶识也随着业力的轻重胜劣，而变现种种不同之界地，所以说“界地随他业力生”。

《八识规矩颂》贯解（17）

第八识颂（二）

性唯无覆五遍行，界地随他业力生，
二乘不了因迷执，由此能兴论主诤。
浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，
受薰持种根身器，去后来先作主公。
不动地前才舍藏，金刚道后异熟空，
大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

佛法虽有大小乘之分，然而佛说佛法如蜜，中、边皆甜，不过大、小乘人在见地上确实是有“知其然”与“知其所以然”的差距。

“二乘不了因迷执”就是讲的这个问题，声闻与独觉二乘人，但求一己的解脱，并没有利济群生的愿行，佛给二乘所说的法，只讲我空，不说法空，放在唯识佛法的背景下，就是只说前六识，而没有讲阿赖耶识。所以他们受持的法也就止步于业感缘起，而不能见阿赖耶缘起。佛在《解深密经》中讲到，“阿陀那识甚深细，一切

种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我”。这里的“愚”应该就是指的二乘行者，说明小乘人还不能听闻、接受佛说阿赖耶识，假如被其听闻，不但悟不到“二无我”理，有可能还有害处，会把阿赖耶识误以为是“我”的主体，从而助长其烦恼执着，故说“二乘不了因迷执”。

在唯识佛法中，为了说明“阿赖耶识”的存在，曾用十个方面进行论证：第一是“持种证”，如果没有阿赖耶识，那么谁来摄受善恶种子，遇到缘而生起现行；第二是“异熟证”，众生由身、口而造业，因此业又感来生起异熟果报，阿赖耶识便是所感果的主体；第三是“趣生证”，有情造业，命终时被引业、满业牵到四生受报，能去受生的载体除了阿赖耶识之外，没有其他什么东西了；第四是“有执受证”，人由五蕴所组的总结构中，能维持有情生命的灵知，驾驭有情活在世间的中枢神经，进行摄持感受的就是阿赖耶识；第五是“识暖寿证”，生命存活的三要素，就是识、暖、寿，正因阿赖耶识，才能持暖与寿；第六是“生死心证”，人在命终时，都住在散心而非定境，前七识都是转识，临终前渐渐归趣于阿赖耶识，如果没有此识，第七识就不知归向何处；第七“名色互为缘证”，十二因缘讲前有识后有名色，此“识”即是第八识；第八“识食证”，四种食中有一种是“识

食”，阿赖耶识摄持身心，保持其不会散失，定中的人所用的就是识食；第九是“灭定证”，入定中能摄持有情身心，是灭定心；第十是“染净证”，如果没有阿赖耶识，谁能摄持指使染法、净法形成世间的差别依正二报。

因为小乘人的心完全不能理解有第七、第八识的存在，所以才有教史上“上座部”与“大众部”之争，小乘人认为大乘非佛说，大乘人则破邪显正，因此事相关护正法久住之大因缘，故不得已而为之，与其展开激烈的诤辩。在《摄大乘论》《成唯识论》中，都有破斥小乘反对阿赖耶识的内容，故说“由此能兴论主诤”。

《八识规矩颂》贯解（18）

第八识颂（三）

性唯无覆五遍行，界地随他业力生，
二乘不了因迷执，由此能兴论主诤。
浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，
受薰持种根身器，去后来先作主公。
不动地前才舍藏，金刚道后异熟空，
大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

先来看这句颂文“浩浩三藏不可穷”，“浩浩”在这里形容阿赖耶识无有穷尽，可以设想一下，大到我人无量劫来所有身心世界的信息，小到每天都见的人和经历的事，乃至每时每刻的起心动念，全部都内存在第八阿赖耶识中，此识就像大海一样浩瀚壮阔，吸收尘影和熏习藏种无量，功能其大无外，真是无所不包又变现无穷。

这里的“三藏”所指的并不是经、律、论三藏教典，所说的是阿赖耶识的三个功能：第一是“能藏”，这是指阿赖耶识对种子的功能作用，它对于前七识而言，就像

是一个仓库，能够含藏一切法的种子；第二是“所藏”，从前七识的立场而言，前七识所造的善恶种子全都存于阿赖耶识，在前七识眼里觉得阿赖耶识是帮它们贮藏种子的处所，故称所藏；第三是“我爱执藏”，只论第七识与第八识的相处模式，一直处于第七识深深执着第八识的状态中，心生贪爱执持不舍，就是我爱执藏。

总的来看阿赖耶识，其储存种子的容量广大无边，所具备的三藏行相也甚深难以了知，故说“浩浩三藏不可穷”。

“渊深七浪境为风”，这句颂文在比喻阿赖耶识与前七转识的关系。“渊深”指阿赖耶识犹如大海，“七浪”是指前七识犹如波浪，“渊深七浪”就是大海遇上大风便会生起大浪，那么这个“风”从哪里吹来呢？前六识就是以色、声、香、味、触、法外境为风，第七识以阿赖耶识的见分为风，这七境之风吹起七识之浪，故称“渊深七浪境为风”。我人造业都是因为这七境之风吹动，故而生起烦恼，也就是通常所说的“心随境转”。

《八识规矩颂》贯解（19）

第八识颂（四）

性唯无覆五遍行，界地随他业力生，
二乘不了因迷执，由此能兴论主诤。
浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，
受薰持种根身器，去后来先作主公。
不动地前才舍藏，金刚道后异熟空，
大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

本讲要讲的是“受薰持种根身器，去后来先作主公”这两句颂文，主要是说明阿赖耶识的作用。唯识佛法中对于前生后世种因感果的现象，描述为种子生现行，现行熏种子，即所谓的“种现熏生”，也就是造业留下的种子潜藏在阿赖耶识中，在因缘成熟的情况下又变现成身心世界，且不断地循环往复。那么在这进行中，又是由谁来作为主要的后台系统呢？那就是“阿赖耶识”。

“受薰持种根身器”就是讲阿赖耶识本身就是受熏之体，它所持的种子，就是由前七识熏习成的，这些种子

都是刹那生灭，与现行的果无间地在线合作，紧紧跟着阿赖耶识并听其发布命令，一旦众缘和合，这些色法、心法的种子就会引发物质和精神层面的果报。

正因为阿赖耶识不断地接受前七识的熏习，所以就可以不断地变现根身器界。借机讲一下这两个名相：所谓的“根身”，就是指有情一期生命的正报，在六道中依业受报的形体和行为功能，也就是我人以为是“我”的身体以及其所具备的能力；所谓的“器界”，是指一期生命的依报，我们所依止的世间及生活所需的各种环境，也就是山河大地、日月星辰等。所以说“受薰持种根身器”。

“去后来先作主公”是指一切有情的根身全由阿赖耶识随业力执受摄持着，也就是说我人能相续不断地“活着”，都是由阿赖耶识在进行支撑。这种支撑并不是一生一世就结束，而是生生世世都由它来承载。当我人命终之时，先是前七转识离开色身，最后阿赖耶识才最后离身，所以说“去后”；阿赖耶识离身时，前七识已经完全放弃作为，不起现行的了，唯有阿赖耶识继续作用，随着业力牵引果报，最先来受生。因此众生轮回时的死后生前，都要依靠阿赖耶识像“主公”一样相续生命，故说“去后来先作主公”。

《八识规矩颂》贯解（20）

第八识颂（五）

性唯无覆五遍行，界地随他业力生，
二乘不了因迷执，由此能兴论主诤。
浩浩三藏不可穷，渊深七浪境为风，
受薰持种根身器，去后来先作主公。
不动地前才舍藏，金刚道后异熟空，
大圆无垢同时发，普照十方尘刹中。

我们前面已将属于阿赖耶识染污分的内容讲解完毕，现在来看阿赖耶识的转依相与清净分。实际上阿赖耶识还有许多异名，除了藏识，还有阿陀那识、异熟识和无垢识。这些名字有的在染分与净分中是通用的，比如“阿陀那识”；有的则特指染分阶段或净化阶段，比如“异熟识”，就是指阿赖耶识的种子变现为果报时，会异时、异性、异类而熟，所以表现的是染污的阶段；而当阿赖耶识彻底净化后，其中所有的种子都清净无染，所以这个阶段就叫“无垢识”。

先来看“不动地前才舍藏，金刚道后异熟空”这两句颂文，由于第七识思量的极其顽固，导致对阿赖耶识一直不能从“我爱执藏”中解放出来，一直要到第八不动地前才能彻底改变这种状况，第七识不再执着阿赖耶识的见分为我，所以才说“不动地前才舍藏”。到了第八地后继续修行，进入十地后就属于“金刚无间道”，到此地步俱生起的善恶种子和习气，便能够顿时断尽，剩下的只有阿陀那识的相续执持位，刹那间便可以成就佛果，这个时候所谓的“异熟识”也可以舍去，所以说“金刚道后异熟空”。

“大圆无垢同时发，普照十方尘刹中”是指阿赖耶识染污分已经全部消除，证得大圆镜智，而执持无漏菩提种性的无垢清净识也同时现前。“同时发”是说大圆镜智与无垢清净识实际上是一体的两面，菩萨修到金刚无间道时断尽异熟种子和习气，这个时候的阿赖耶识即转识成智，因为识体中再也没有染污的种子和习气，虚明洞澈，了无瑕秽，自然也同时成就了无垢清净识，故说这两者是“同时发”。

当大圆镜智成就时，也自然证得清净法身，现起庄严无比的圆满报身和报土，同时又妙用无边而普现于十方世界，化现无量身土，教化无边众生，这就是“普照十方尘刹中”。

《六祖坛经》贯解

《六祖坛经》贯解（1）

诸位道友吉祥！在学习过两部唯识宗的根本论典后，本讲开始我们再来讲一下《六祖坛经》，之所以接着来讲禅宗，是基于以下几点考虑：一方面从性相圆融而言，唯识代表相宗，中观代表性宗，中观到了东土以后渐渐发展成为禅宗的行持风格，更加关注心性的现实开发，所以了解一下唯识后再来讲禅宗，是希望大家能够建立性相圆融的见解。

再者，讲解与听闻佛法都不是一件容易的事情。从根机上看，多讲事相因果，上根的人听多了就生疲厌；只说心性微妙，中下根性的人又很难受益。所以我们本科班的课程，尽量安排得多元一点，一来可以具足融会诸宗的能力，在佛法的见地上不会走偏，做到心中有数；二来各宗派的特色都尝个鲜，然后在知其自力他力、通途净土之然，同时也知其难、易之所以然的背景下，导归净土，做到死心塌地。

还有一点，之所以这次讲《坛经》，是因为大乘佛法传入东土后，虽然号称有八大宗派，但是实事求是地讲，能够真正落实到具体行持而得益，又最契合东土众生根

机的，也就是禅、净两门了。所以看天下丛林尽是“禅寺”，民间又有“户户弥陀佛”的说法，导致禅净两门也如同欢喜冤家一样结伴而行。在净土行人的眼中，一方面会觉得禅宗好像有点空腹高心，另一方面从自身而言则尽量避免涉及禅宗，以免因自不量力而造成损失。这种观点也是有失正见：从“人”而言禅净两门都是释迦本师所说，不必存人主出奴的门户之见；从“法”而言禅净本是一法，演绎为两种风格不同的人道之道而已。作为修净土的行者，我们当然不可以妄谈般若，同时也不必怕谈般若。带着这样的发心，故而我们来学习《六祖坛经》。

禅宗的文献典籍数不胜数，为何选择《坛经》作为我们学习的法本呢？其一是因为法脉传承纯正，自从释迦本师在灵山拈花，迦叶尊者微笑，开演不立文字直指人心的禅法，一直以心印心传至第二十八代。第二十八祖达摩祖师到东土后，又传至六祖惠能大师，到此方衣钵方才截止，我们了解禅法，最好还是从源头讲起，可谓根正苗红。其二是因为祖师值得依止，六祖惠能大师可以说是佛教史上革命性的人物，他平凡而伟大，把世尊的教法和东土的根机做了最好的整合，让东山法门遍布天下，从而结下汉传佛教铺天盖地度脱众生的因缘，这是事实。佛门从来认为佛说的才能称之为“经”，但

是只有六祖例外，把他的开示直接称为《坛经》，可见六祖在东土有着佛一般的功德，学修禅法，不论依人依法，最好不过就是从《坛经》走起。

《六祖坛经》贯解（2）

关于《坛经》的版本问题，我们应该先来了解一下，以去除可能会心存的疑虑，同时也能在各个版本间有个圆融的立场。现在能够接触到的大概有四个版本：我们要学习的是流通最广的“宗宝本”，为元朝的时候广州光孝寺的宗宝和尚传出的一版，内容最为详尽，法义也最为通达，且文字通俗流畅，长久以来成为最受欢迎的版本；另外还有宋朝时杭州灵隐寺有位名为契嵩的高僧，他传出的一个版本就是“契嵩本”；再往前推还有一个版本叫“惠昕本”，是在更早的唐代就流传开了；现在从学术研究上来说，被认为更重要的则是“敦煌本”，是曾经封存于莫高窟藏经洞，直至清末才被发现的版本，是六祖的弟子法海所记录的写本。

由于版本不同，所以历来有诸多纷争，从研究考证的意义上来说似乎“敦煌版”最重要，因为学者信奉的是文献越早越可信。事实上是历代各版本虽然内容有增幅，但在核心法义上并没有不同，反而是最晚的宗宝本影响最广。我人要从佛弟子的身份来看版本问题：首先从信仰的高度出发，如果流通的版本对众生学佛有误，

诸佛菩萨不会坐视不管，一定会出世示现因缘而进行纠偏；其次从“禅”的思想而言，文字内容以及相关形式只是手段而已，重要的是看开发心性的效果如何，所以禅宗才有呵佛骂祖、烧佛斩猫的出格言行，从中可以看到开发行者的悟性才是根本。具体的表达形式则不必舍本逐末，就如同教下讲的“圆人观偏法，偏法也圆”一样，版本的内容并不会对禅修构成伤害，故而版本问题也就不必担心了。

再来会解一下题目“六祖大师法宝坛经”。“佛祖”这个词常被合体使用，实际上并不严谨，佛和祖是有差别的，“佛”是指觉行圆满的大圣者，“祖”则是佛弟子中具有代表性的人物。通常会认为其修行至少已经是开悟的境界，才能称得上“祖师”。释迦如来在灵山以禅的风格把法传给他的弟子迦叶尊者，后人便尊迦叶尊者为禅宗初祖，再传阿难为禅宗二祖，这样一直到第二十八代达摩祖师，他将法脉挪到东土，同时也就成为东土的初祖，再依次传二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍，最后至惠能大师，是东土的第六代祖师，所以这里称为“六祖大师”。

所谓的“法宝”不妨这样理解：一者本经是诸法之宝，极其珍贵难得，千百年来出了这样一位伟大的六祖，他的入道、悟道、度众生的因缘都十分殊胜，故称为法

宝；二者由六祖开示的法，依教奉行，如法而修，就可以悟道，证得我们每个人本具的清静自性之宝，故称为法宝。

为什么叫“坛经”呢？这要从现在广州的光孝寺讲起，《坛经》中称之为“法性寺”。东晋年间有西域三藏法师昙摩耶舍游至中国，在此建起大殿并翻译经典。这以后从印度由海路来华的梵僧，以及去印度取经的汉僧都将此地作为中转精舍。到刘宋年间有梵僧求那跋陀罗三藏来此建坛，并且立碑预言以后有肉身菩萨在此受戒。再至梁代天监年间有药智三藏，航海从印度带来一棵菩提树，种在坛前立碑预言，说过一百七十年后，当有肉身菩萨来此树下，开演上乘度无量众。这都是对六祖大师出世因缘的授记。虽然《坛经》并不全是在光孝寺宣讲的，但是首次在此戒坛处开讲，后来六祖每次讲法都会设坛登座，每讲都由他的弟子法海记录，故有了《坛经》。

《六祖坛经》贯解（3）

一 行由品（一）

《坛经》的内容安排在形式上与佛经相似，共分为十品。第一品之所以冠名为“行由品”，主要就是讲六祖入道、悟道和弘道的经历，他介绍一下自己学佛的缘起，以及修行之路是如何走过来的，这么一章内容就是《行由品》，有点像佛经中“序品”的意思。佛经中开始都要讲“六种成就”，也即时间、地点、请法当机众等等。《行由品》开始也讲六祖在大梵寺，即现在广东韶关地区，当时在场的有本地行政长官，还有许多高级知识分子，以及僧俗四众弟子共一千多人，同在道场礼请六祖升座说法。当然，用肉眼看法会现场格局就小了，用天眼观察才能明白，这么殊胜的法缘乃是妥妥的龙天推出，才会有六祖登狮子座作狮子吼，广利人天！

叙事风格与佛经相吻合还只是形式上的表现，说法风格也同于佛经才是《坛经》被称为“经”的缘由。在经中常见到佛陀讲法时，基本上都是先直指再善诱，比如《金刚经》《弥陀经》都是如此，先开门见山，再从头说起。《坛经》也一样，道场大众顶礼请法后，六祖

一开口便普告大众：“菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛”。我们对《坛经》的讲解也应当先从这四句上加油，从中提炼猛醒的机会。

佛在经文中讲到过佛法犹如一滴狮子乳，是极其珍贵浓郁而又清晰可见的，禅宗的行者为了彻底明白佛法，往往只问一句“什么是西来意”，那么到底什么是佛法？六祖在此已经圆满开示。佛法本来是最至纯本真的原生态，所有的问题都滋生于我们的身心造作，导致我人只顾着追求而忘却了体认。事实上每个人每一念的当下都是清净圆满的状态，整个佛法就是为了说清这个意思，明白这点东西，确定这个状态，我人的生命就彻底回归了圆满。这便是佛的境界、佛法的目的以及佛教存在的意义，也是六祖说“菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛”的用意。

但真正的问题是，最至纯真实实现成的东西，却最容易被大家集体忽略而置之不理，这种长久以来的错误习惯，导致再去寻找回来时就需要把握机会且历尽艰辛。所谓的“把握机会”，就是要善于伺机突破，前提是一直要状态在线，也就是佛法中说的根机成熟；所谓的“历尽艰辛”，是指目标明确，并能依教奉行，待到因圆果满，必然水到渠成，无论快慢都属于“但用此心，直了成佛”！

这里六祖一登法座便开宗明义，我人的清净自性心、本来面目一直就在，当下识别出来就是佛，由此一了百了就成了佛。打个比喻，请大家仔细反观不要错过，就好比我都认为“我一直在生活”，而将“我”碎片在一切生活的情状交织中，这状态并不是“我在生活”，实际上是误以为“生活是我”，导致我们从来意识不到真正的存在质量是“真我”而不是生活。如果当下识得真我，就是找到“菩提自性”，一旦心知肚明，自然就在成佛之道。上述这些话光听着不行，要正中下怀地落实在自己的现境中才能算数。

本节课讲了这么多不着边际的话，也是白说也不会白说，诸位可能会觉得讲者也没悟听者也没悟，故而毫无意义。莫作是念！因为“悟”一直是悟的，所以说如果状态好、根机熟的，恍然大悟的可能性其实一直就在，如果胆子太小说明火候还不够，那也无妨，就在本品中随着六祖足迹慢慢地走着。

《六祖坛经》贯解（4）

一 行由品（二）

就像在经典中，佛陀常会说到“乃往过去无央数劫”，然后再如何如何。《行由品》中六祖也是这样，先将心法直指给闻法大众，再说他自己的得法因缘，以倒叙的形式讲起。

第一个情节是“遇缘”。六祖老家在河北，父亲被罢官流落到岭南，他与母亲相依为命，也奇巧得很，以卖柴为生的六祖有次送货上门的时候，恰好听到客栈里有人诵《金刚经》，结果一听便“心即开悟”，可见《金刚经》中讲专为大乘人和上乘人所说，是真实不虚的，也正与六祖当时的生计暗合，即刻便在烦恼薪上点燃了智慧之火。

第二个情节是“求法”。佛陀时代尽是这样的因缘，许多外道一听佛弟子们说几句佛说的话，便机感相应去找佛陀皈依甚至出家。六祖也是如此，先向客人问清楚了《金刚经》中的法是跟谁学的，算是直接与远在黄梅的五祖从心性上建联，接着马上顿舍深恩重爱，安顿好老母亲后，早就有护法伺机在旁供养路费，一切现成地

直奔黄梅参礼五祖。世间也有话说“心动不如行动”，佛弟子若能把握好法缘，道业就成功了一半。紧要关头如果能够放下世间因缘，天平那头出世间的功德就开始显现，我人总是把有舍才有得的“舍得”形容在世间钱财上，实际在出世间法财上则更是如此。

第三个情节是“问法”。我人若心念在人情上，结的就是人缘，若是心在求法上，一切客气话就有了法味。所以诸位要知道，祖师之所以成为祖师，就是因为其发心的水平超出常人，反观我人在多少因缘中把佛事做成人事，就是因为只发了人情世故的心，而六祖一见五祖，便表明心迹，对九法界的因缘果报皆已不屑，只求如《金刚经》中所说“即见如来”，故说“惟求作佛，不求余物”。这才是《华严经》讲初发心即成正觉的“发心”。

许多佛教中师徒初见的场景，实际上是无数次重逢的其中一次，虽然人只是今生初见，但是在法上早已心心相印很多世了。故而师徒联袂，现场演绎了一个不增不减、不垢不净的法，就是借六祖的口说明人虽然有南北，但是佛性没有南北。通俗地讲就是告知与佛法有缘的你、我、他等芸芸众生，大家成佛的可能性是绝对平等公正的，知道这一点，才能知佛法之魅力所在，也是我人学习《坛经》的基础条件！

《六祖坛经》贯解（5）

一 行由品（三）

我们领悟禅宗的公案，几乎都把目光都聚焦在祖师言下大悟的高光时刻，很少对“台下十年功”进行报道，所以就会盲目地追求顿悟，而不关注福慧资粮，要知道像六祖这般宿世福慧因缘已经储备到位的人物，这一生还要用培福修慧来进行引发才能现前。所以当发现六祖天赋异禀的根性后，五祖虽然喜出望外，但依然负起善知识的职责，如果在怀有嫉妒心的凡夫堆里，直接宣布六祖为接班人而传他衣钵，就可能把六祖的因缘给毁了，事以密成，索性先让六祖去厨房干重活，静待花开好因缘，是金子总会发光，时机还真就来了！

第四个情节是“斗法”。五祖启建因缘提供机会，集众说不满弟子们终日只求福不求解脱，如《劝发菩提心文》中说的那样：“不究自心，但知外务。”现在要成就付法因缘，就让众弟子各自道一偈颂来表法，若能够脱颖而出，就为第六代祖位，这一消息传开，大众原形毕露。为什么这么讲呢？五祖出题犹如法界登科考状元，就像现在禅堂里讲究的“此是选佛场，心空及第归”。而

徒弟们的反应也很有代表性：大多数人都认为这是神秀上座的事，与己无关，实际犯了不敢直下承担的毛病；而神秀上座又太过在乎得失，想前顾后偷心不能死尽，又犯了禅非思维模式的大忌。好不容易整了个“勿使惹尘埃”，却不堪一击，与六祖的“本来无一物”在法上顿见高低，从而败下阵来。这里要加一句，如果从禅的本位“不离自性”来看，实际两位并无高下，只是因为众生各有根机，所以才演示了一下顿、渐的差别。

第五个情节是“传衣钵”。五祖悄悄到大寮，问六祖米熟了没有，六祖说早就熟了，只等着筛子来呢！于是嘱咐六祖半夜登堂入室，为其说《金刚经》，六祖大悟连续说了五个“何期自性”，来表显一切法皆是佛法。至此，五祖给六祖印证并付衣钵，希望他流布佛法心要，不要作断法人！同时还有一个情节，五祖对六祖说达摩祖师来东土传衣，所以再传于你，但是再不要往下传了。这说明我人要时刻保持清醒，首先这里是立一法而生百弊的娑婆世界，其次禅法在心而不在衣，但是人们喜好舍本逐末，索性就到此为止吧。一系列操作完毕便送六祖上路，相遇、分离皆是为法而来为法而去，师徒一场大事已毕就此作别，东山法门将要“一花开五叶”，在东土大行其道了！

第六个情节是“龙天推出”。途中还有个插曲，有

个当过将军叫惠明的僧人追上来，结果欲拿衣钵而丝毫动不了，便只好说不是为衣是为法而来，六祖乘机说法，问不思善恶，哪个是他的本来面目，就把他度开悟了，善知识总是能把一切逆顺境界都转化成出世因缘。

接着，六祖经历了十五年的“肉边菜”生活，最终圣胎长养成熟将要大开法筵。这因缘要是不到，想干也干不成，要是到了，就非干不可。镜头推至广州的法性寺，讲《涅槃经》的会场，就因为有两人争论是风动还是幡动，六祖告诉他们不要心外求法，风也是心，幡也是心，但凡有动只有一种可能，那就是心动。不鸣则已，一鸣惊人，告诉大家祖印已南来，正是惠能本人。他马上讲了个禅定解脱只能算修法，而禅则唯论见性得道，这种开示在场大众闻所未闻，因为与平日所说完全不是同一个频道的法，《行由品》的内容到此结束。

《六祖坛经》贯解（6）

二 般若品（一）

大家都知道佛法的根本是般若，般若既不是聪明，也不是境界，还不能认为啥也没有。许多学佛者也知道不存在把般若讲明白这回事，然而不论讲与不讲，般若一直都是般若，就像祖师说的那样“取不得，舍不得，不可得中只么得”。听起来像是说了和没说一样的文字游戏，大家设想一下，试图在梦境中说出来醒后的感觉，那怎么可能，同时，做梦人与梦醒人本就是一人，又有什么区别？般若，是这个世界上最真实的状态，我们想要获得，当然也需要最真实的心去感受才行。但是凡夫会控制不住地进行理解和思考，这也是佛祖总是提示“言语道断，心行处灭”的原因。

上述内容是想说明在梦境中的时候，说醒并没有什么意义，叫醒才能体现真正的价值。所以本品中有位韦姓的长官请法，六祖就给他开了一个方子，让他“净心念摩诃般若波罗蜜多”。并且说般若不是后天修炼出来的，是每个人都自带的，只因心念犯糊涂，就意识不到这个事情，所以才需要善知识帮助叫醒他。

本品第一段话，六祖说愚人和智人的佛性没有两样，就是在迷悟上才形成了愚、智的差别而已，大家可能会觉得这个话说得很轻巧，实际上这个事本身就是很轻巧。比如说我们讲迷悟之间它的分隔点在哪里？怎么才叫迷？怎么才算悟？如果我人的心死在这个迷悟格局中，那就是真的迷了；如果当念反应过来，心存迷悟的认知本来就是迷的体现，就可以发现这个原来一直就在的“悟”。也能想通原来根本就没有迷悟就是悟。但最重要的是说到这个地步不算什么，把心推置到这个地步，那就是真的悟了！所以六祖提醒大家，“此须心行，不在口念”，“心口相应，本性是佛”。到底什么才叫心口相应？世上无难事，只怕有心人，告诉诸位，只要真的把这事当真就可以。

《六祖坛经》贯解（7）

二 般若品（二）

禅宗也称为“般若宗”，六祖所讲的《坛经》是具足宗门正知见的代表。大家应该可以感受得到六祖应机说法时，都会向现前心行上引导。如果说佛教好比世间在校教育，那么禅宗更像是在实验室里教学，而不是在普通的教室中讲课，师徒之间纯以心行对接，就使得禅宗实际上更专注于行门。鉴于此种情况，六祖也提出善知识的重要性，虽然佛性本具，但必须由善知识指导才能了悟，就像生活中我们常把手机、钥匙拿在手上却又到处去找，直到旁边人提醒才恍然，这事也就摆平了！

本品中，六祖又开示了“摩诃”的法义，虽然先用“大”来解释摩诃，但更多强调了这个大，并不是我人认为的通常意义上大小之大，而是具有无限可能的法界心体，佛门常讲一句话叫“其大无外”，正是说一切法都是心的内容，也是心之本身。因为没有局限，所以表述为不可执着的空性，也因为无限可能，故而接受一切事物的存在。如果要从行者的心地功夫上来衡量，与摩诃相应的人，内心就不存在这样行那样不行，这样对那样不

对，一切都行，没有对与不对，而且是在不逃避现实生活的前提下，这是真正的摩诃般若行者。

第二段六祖说了“般若行”的状态，即“一切处所，一切时中，念念不愚，常行智慧，即是般若行”。这个开示听来风轻云淡，实际上本来也是如此。念念不愚要先从根本上看清楚，这个念念觉不是练出来的本事，一切时处中皆是这一念，只有这一念，有第二念就是迷，所以“觉”实际上是现成的，根本不需要使一丁点儿的力气。反过来“迷”时才会累人。修道人的误区就是使劲儿地去修觉，费老大力去积攒觉，殊不知觉从来没有过，只是我人再找觉时已经入迷了。六祖说：“悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行”。或许大家明白的那刻才发现，佛法根本不是我们想象中的样子！

《六祖坛经》贯解（8）

二 般若品（三）

按照历来祖师的说法，参禅悟道的人要有两个前提，一是生死心切，二是教理明白。许多人把后来提倡的“不立文字”，误认为是废弃文字。禅宗丛林道场教导刚出家的人，先不让看禅宗的公案是以防误解，并不是反对学习佛经。六祖在此开示中也是按教理教义来讲的。

第三段中六祖说诵持《金刚经》就可以开悟，这可以说是用“行门”来受持《金刚经》。又说这部经典功德无量，是为大智上根人所说的，只有他们才能领悟，当然我人也有机会常读此经，也想弄明白《金刚经》到底在说什么，然而说理说到天边还没明白，六祖告诉我人问题出在哪儿，是由于心里并不能生真实信心。可见《金刚经》的正确打开方式，是信解而不是理解，这是从“解门”上来受持《金刚经》。

再深入地领悟六祖所说的根性大小，并不是我们认为有大和小之量上的差别，就如同阿弥陀佛的意思是无量光、无量寿一样，般若智慧本身不可能在限量中获得。所以小根人与大智人的差别并不是般若本身，而是烦恼

的薄厚导致了迷悟的不同，小根的人只知道心外求法，努力修行，勤苦觅佛，不知道自性就是佛，这正是小根人的情状。禅门有个公案，唐朝有一位灵训禅师，他去参访归宗禅师时就问，什么是佛，归宗禅师说，不能说，说了也不会信，灵训禅师说怎敢不信，归宗禅师就叫他靠过来，在他耳朵上说“你就是佛”。诸位可以把自己当作灵训禅师，看看敢不敢信自己就是佛。如果真能信得极，就是六祖这里讲的“通达无碍，能行此行，与《般若经》本无差别”了。

《六祖坛经》贯解（9）

二 般若品（四）

这个世界之所以有佛法，是因为我们在人的世界，圣者利用人的思维、人的沟通方式以及人的认知水平，而施設出让人成佛的教法，所以才有了佛教。六祖在本品第四段中开示说，一切的经典文字都是因为人而有，并非佛需要佛教，但是真正入到佛的境界，一个必须的条件就是要突破佛法本身，彻底摆脱人的本能和佛法的说教，那才是真正的觉醒世界，也是顿悟菩提的原理。

这段中还有一个重要的话题，就是“无念”。许多修行人很熟悉这个词，但并不确定什么才是无念的状态，最多的误会就是以为一念不生。为了追求这个“一念不生”的无念，埋没了多少真为生死而不得其门的行者。所以许多人都抱怨自己烦恼妄想太多，不能达到清净无念的效果。曾有人亲近广东云门寺的佛源老和尚，问老和尚说，烦恼太多怎么办，请老和尚帮忙去除烦恼，老和尚说如果没有烦恼，你怎么活呀。佛源长老可谓是六祖在本品中所说的“解最上乘者，直示正路”的善知识。

到底什么是“无念”呢？六祖说“若见一切法，心

不染著，是为无念”，听起来这好像很容易，实际上我人连知一切法都很难做到。大家反思一下，连朝夕相伴最熟悉不过的“我”，我们都并不是很了解，甚至完全不了解，我们每天的所思所想，以及所作所为，很大程度上自己并不知情，只是任由着因缘、业力摆布而已。所以清晰明了地看着发生的一切，心头并不会产生丝毫附加的涟漪，大概才是六祖所说“无念行”吧！如果追求百物不思，反而形成了法缚，堕入边见了。

本人常出海放生，风大浪急的时候，船就颠簸得很厉害，这时候如果心存对抗一味地想让风平浪静，就会引起不安甚至恐惧，假如彻底放松心情，随着船的颠簸而任它起伏，就会发现真正的平静，是在这种心境下出现的。所谓“无念”，应当是只有这一念任它念，不施加第二念对它念。

《六祖坛经》贯解（10）

二 般若品（五）

在本品的末尾，六祖特别嘱咐要将这个顿悟法门传下去，但是有一个前提，就是只能给有同样见解、同样行持的人，让他们像亲承佛说的一样受持，如果能终身不退者，就有超凡入圣的保障。反之则道不同，不相为谋，如果给没有见地并不是顿悟根性的人说，则会醍醐反成毒药，一定会因无知而诽谤此法门，则不得利益反而深受其害了！长行讲到这里后，接下来六祖又说了一段偈颂，这就使得《坛经》更加贴近十二部教典的标准模式。

这段偈语又称为“无相颂”，每颂四句，共有十五个偈颂。从内容框架来看：前三颂是总括佛法中，特别是禅法的教学宗旨。第四颂到第十四颂是讲具体的方法，进一步来看。第四颂到第十一颂主要讲“自觉”，第十二颂主要讲“觉他”。第十三、十四颂讲“觉行圆满”。第十五颂则是进行了归趣与总结。

篇幅所限，我们提纲挈领地概讲一下颂文的几点主要内容。首先，宗通及说通，是一个善知识的必备功德，

“宗通”是指明心见性，“说通”意为辩才无碍，一位在禅宗大彻大悟的人，他说法也一定是圆满无漏的，也许不一定引用经文的原话，但说的法义绝不会违背经义，从效果来看也绝不会误导众生，这样就如同太阳住在虚空，光明遍照又不生粘执。其次，一切的佛法，种种施設，都是为了就路还家，回归本性，万法不离真如法性，这个法性是本自清净的，不要在上面有正、邪的概念，正就是“是”、邪则是“非”，只要有正邪，是非就出现了，真正的清净无为是不除妄想不求真的一种平怀。第三，具体落实到事相的行持中，一切时处、因缘中皆可修道，主要得明白什么是“道”，道一直就在，我人也一直在道中，离开道再去别处觅道，则终身都不能见道。秉着这样的见解，就不会去见世间的一切是非，既然佛说一切法都是佛法，那么世间任何一法怎么会存在过失呢？正所谓“若见他人不清净，须知自己苦未了”。第四，守着这个宗旨，就在世间历缘对境中炼心，佛法就在世间，舍去现实生活这个根本道场，上哪里去修道？又如何能成道？世间就是现实生活，生活的本质就在“当下”，并不是一堆曾经或者将来的妄想，此时此刻这“一念”的境界，就是清净无为的菩提自性，就是一切的佛法，也是佛法的一切！

《六祖坛经》贯解（11）

三 决疑品（一）

按照祖师们所说，禅宗的手法是法法头头都往第一义谛上会，对照着咱们讲过的《八识规矩颂》下来看，就是不在前六识上进行操作，直接把第八阿赖耶识打开。在本品中，请法者例举了佛门中的典型事例，来请六祖开示正见，借此六祖阐明了长久以来存在的误解，以令众生断疑生信。这一品有极大的现实意义，因为在佛法的修习中，信心是决定一切是否成功的基因，禅宗对于信的要求一点也不亚于净土，不过净土提倡的是“深信”，而禅宗则要求是“谛信”，从法门风格上来说，禅宗的信体现了直捷痛快的宗风。

此品缘起于韦刺史的一次斋供法会，礼拜完毕代众请法，所问的内容是关于达摩祖师与梁武帝初见时，为什么说其建寺布施等实无功德。六祖回应说，这是因佛弟子们长久以来错把修福当成功德，这个充其量只能算福德，真正的功德不是体现在有为的造作生灭法上，而是体现在自性清净、平等法身上，并解释为“见性是功，平等是德”。

比如说梁武帝做了这么多的善事，确实是发了善心，付出了行动，应该有好的结果，但是如果光把心思放在这个认知层面，那么换来的只是世间有为的回报，并不是永恒可靠的结果，在现实中依然属于轮回的范畴。这在修道人的价值观中，并不是究竟的体现。如果梁武帝做这些善事，行这些善法，并没有带着一定的道德标准，也没有下意识的回报期望值，做的当下也能意识到这一切的付出过程，最终结果都是真如法性的内容，不出我们现前一念自性心，这就是六祖说的“念念无滞，常见本性”；同时也不会因此而失去动力，又执着于反方向的追求，比如误以为什么都不干才算平等无为，而是依然该干什么就干什么，借一切成就众生的因缘体验“实无众生”，这就是六祖说的“不离自性是功，应用不染是德”。

六祖眼中的真实功德，《法华经》中讲到的一位行者实践得很到位，就是常不轻菩萨，他真诚平等地发心只干一件事情，就是见到任何一个人他都说，你们是未来佛，我不敢轻慢你们；不论见了谁都恭敬礼拜，不受任何人的身份限制、或者任何形象的影响，这便是“见性是功，平等是德”的真功德。可见做功德对我人而言并非遥不可及的，所谓“积功累德”的真义，是发心将一件利益众生的事情，能够不加选择、不求回报地一直进行下去，我人就已经行进在功德无量的道路上了。

《六祖坛经》贯解（12）

三 决疑品（二）

《决疑品》中所提的第二个问题，其影响甚广，本来只是六祖给刺史决疑的开示，结果却引发后来者的误会，几乎成了禅宗与净土上千年官司中的保留项目，既让六祖蒙了不白之冤，也让许多禅者和净土行人产生怀疑，将六祖给大众决疑的内容发展成历代特别是净土宗的大德们，又纷纷来决由这段开示给行者们带来的疑惑。

刺史的问题是，现见四众弟子修净土法门，念阿弥陀佛求生西方，这貌似与禅的不离当下、无念之念产生冲突。六祖针对这个问题，立足于禅法的出发点作了深入的开示，本来只是就事论理的话，比如“东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国”的说法，就被后人认为六祖反对往生极乐，甚至作为极乐净土不存在的依据。

关于这段内容我人确实要精读细品，同时还要用“性相圆融”的法眼，从以下几点来会通。第一点，要读懂六祖的开示中从头到尾并没有否定极乐世界的存在，只是说“西方”的远近差别是由于人的根机而产生的，佛

陀也同样如此，在《弥陀经》中说极乐世界有十万亿国土之遥，是针对下根所说，在《观无量寿经》中又讲阿弥陀佛去此不远，是针对上根所说。六祖也同样认为，不见性者有十万距离，断十恶烦恼则“即行十万”，弹指就可见阿弥陀佛。可见六祖与佛陀所说是完全一致的。

第二点，佛陀与六祖都在讲念佛法门，只不过六祖开示的是实相念佛，这是禅宗用功的方法，效果是当下见唯心净土，自性弥陀；《弥陀经》说的是持名念佛，这是净土修行的诀窍，因为佛陀知道末法时期六祖所说的上根机已经没有了，只有以“迷人”的身份念佛求生西方，效果是往生后见唯心净土，自性弥陀。六祖直说“理一心不乱”，世尊劝人得“事一心不乱”，最终结果都是“阿弥陀佛与诸圣众现在其前”。佛说的是“果净土”，果成则因成；六祖说的是“因净土”，因成则果成，正合“因赅果海，果彻因源”的净土究竟妙义！

第三点，关于东方人与西方人的说法，禅宗的风格就是问在答处，答在问处，就地解决问题。故而六祖为了破除禅者当下分别东与西的执着，和所执罪与福的定见，才说东方人造罪求生西方，西方人造罪求生何处；又说东方人心净则无罪，西方人心不净也有愆。并不是破念佛的“净土法门”和往生的“极乐世界”。大家试想一下，西方净土何来造罪？又何来不净？这只是六祖借

题发挥而已。禅宗祖师也曾说过，本来是解粘的话，如果当作实法，则罪同五逆，此处可见还真是这样！

听法有一种过失叫“反记”，我们也常讲听法听不懂还不要紧，可以多听，但是听不对着实是大麻烦，实际上佛与祖说的是同一个法，用《观经》的话来说明，就是“心作心是”，六祖代表禅宗只讲“心是”，世尊说净土而偏说“心作”，“心作”与“心是”本是一个法，怎么会有矛盾？但是有一点大家也要明白，偏说“心作”可以携带“心是”，只说“心是”则有碍普度，这可能就是六祖的开示被误解的缘故吧……

《六祖坛经》贯解（13）

三 决疑品（三）

韦刺史提出的第三个问题，代众请法的面则更广，就是关于在家众如何修行的事。我们常说净土宗是不废世间法而成就佛法，实际上禅宗也同样如此，从某种意义上来说，禅法则更加纯粹。禅宗的基本要求是从突破世出世间的划分开始，甚至包括僧、俗身份的界限，表明修行并不只是在头发的长短上论高下。我人学习本品的内容，至少要对禅法有这般敏锐的认知和高超的见地，才有能力跳脱出佛教、佛法的框架而直取“法”的功德，这虽然是禅修的出众之处，但也是最容易产生流弊的时机。

六祖的回答还是用无相的偈颂形式，第一句就直说“心平何劳持戒”，大家先要知道什么叫“心平”，这本来是极高的法境，却往往被庸俗地理解为欲念较淡，心情平静，与世无争就达标了，由此认为不必没事找事，而去执着持什么多此一举的戒。实际上绝非如此，按照祖师的开示，唯有心地功夫能够修到用刀割自己与杀众生感觉没什么两样的程度，才可以说是“心平”了，就像

世尊被歌利王割截身体时，心中丝毫不动，真能到这地步，才可说不必再刻意持杀生戒。“行直何用修禅”的水平，得把心量调到无所不包的地步，天大的事情都能视作平常，随一切因缘而任生其心。比如说看待坐禅这件事，深知禅不在坐，也不在不坐，行住坐卧中没有丝毫的主观取舍、臆断可言，这本自的“无作”之禅已经现前了，还有必要去“修”么？

有了这样离一切相的圆满见地，不妨再去世间因缘中修一切善。就像诸法实相就在诸法上体现一样，在眼为见，在耳称闻。禅就在生活中，孝养父母报恩，疼爱兄弟有义，邻里邻居和睦相处，在一切嗔火点燃之时而能忍辱。若能一直这样坚持不懈，道业决定会成就。不中听的话能听进去，多生惭愧、常行忏悔必然业消智长，一切因缘中都下意识地利益众生，能够这样下去终究非成道不可，到时候想不开悟都为时已晚，一旦明心见性，不只是西方就在现前一念，甚至连东方琉璃世界、上方兜率内院、下方无间地狱，乃至十方三世皆在现前一念！

我人时常觉得禅法最为高端微妙，殊不知最高妙的法实际上就在最低处，且离我人最真也最近，所以有人问祖师什么是“心”，祖师回答说，你此刻问的就是心。

《六祖坛经》贯解（14）

四 定慧品（一）

从教理知识上来讲，“定慧”是一切行门、法门的汇总，如果想与道相应，就得从定慧中获得。在经论中有时会把定称为“舍摩他”，把慧称作“毗婆舍那”。佛法到了中国以后，则被中国的祖师爷们归纳为“戒定慧”三学，到了禅宗，就归根于“一念心性”，本自具足戒定慧的功德。定慧本来就是等持的，如果没有定的慧肯定不是真慧，就叫狂慧；没有慧的定也不是正定，而叫枯定。在天台宗的修学体系中，直接归纳为“止观”，定慧修起来就像车的两个轮，一直要处在一个平衡状态，否则就会出状况。到了禅宗这里就不容分说了，一切法只往心性上会，定慧不二，两者难解难分才是禅真正的模样，这就是六祖说《定慧品》的缘故。

本品一开始，六祖就直指禅“以定慧为本”，这对于学教者来说，会觉得没有思路，对于所谓实修的人而言，又不知道怎么用功夫。但实际上是不敢承担定慧不二，问题出在要么见解不圆，要么功夫没用到点上，我可以设想一下，当我们觉照力在生起的时候，必然就

呈现出一种不动的状态，想要一直处于这种状态，觉照的功夫是一刹那都不能离开的，虽然说明的时候分为两面，正在应用之际完全就是一体，所以六祖在此说“定是慧体，慧是定用”，就是这个意思。六祖开示的立场始终不离“一念”，如果由对待法产生此二相，就已经不在禅中了！

道理往往越说越复杂，更难以理解，在此为大家作一个譬喻。比如说黄金这个东西，黄和金是不可能分开的，见黄时一定就是金，说金时不会离开黄。依禅心来看黄金，它实实在在就是黄金这个东西，哪怕不说黄金或者不叫黄金，它还是“这个东西”，只要真心实意地看到“这个东西”，就如同见到心性一样。然而我人凡夫也见黄金，也说黄金这个东西，但是我人在说黄金的时候，心思早已在不易觉察中挪移，占据心灵的内容实际上是“黄金”能让人富有，当下拥有的快感，以及对其无间的贪爱，并没有用真心对待黄金本身这个东西。这就是六祖此品中所说的，口说定慧善语，实际心中不善。

《六祖坛经》贯解（15）

四 定慧品（二）

本品内容中的第二个点是讲“一行三昧”，就是六祖说的“于一切处行住坐卧，常行一直心是也”。但几乎所有人都会误以为，三昧这个状态应该什么都不干，六祖说这是最典型的障道因缘，实际上应该是该干啥干啥，一心一意什么都不多想，才是入“一行三昧”之正道。我人从见解上来讲，要知道条条大路通罗马，不是说贴着修行标签的才叫修行，而是不论什么法中都可以成就一行三昧，参禅悟道、执持念佛都是正行，听经闻法、礼拜忏悔、布施供养中，不计得失大幅度高频率地去坚持发心，就能感受到一行三昧的气息。但是这种境界确实要“忘我”地去实行，不是光说说而已。

当然“一直说”，本身也是一种行，也可以成为一行三昧之行，在《般舟三昧经》中讲菩萨有四法可以疾得三昧，其中之一就是不计回报（如果计回报就成二行，而非一行了）地去给人讲经。来果老和尚也曾开示，弘法要不计较自己的生死问题，也不要管别人能不能听懂，只管一心一意在一前人前去讲说，就是大乘佛子，龙华

三会时可以首先得入圣位。那么，弘法如此，护法又何尝不是如此？最不上道的就是觉得应该做，又害怕耽误自己不去做，然后还见不得别人做，这才是六祖所说的“道须通流，何以却滞”。

我人学佛听法，必定是为了能行到实处，关于一行三昧的具体操作，也是灵动而不刻板的，有各种类型。比如不带世俗心地坚持大量固定功课，就会有效果，也有人处在自己所有的因缘中，既不留恋也不回避地对境练心，同样有成效。如果比作运动员，前者犹如单项，后者好比全能，当然也有先练单项再成全能，也有先练全能再攻单项，但不管怎样，拿到的金牌质量完全一样。按照禅宗的理念，三昧一直就在，只是我人自己不知道而已，所以才利用一行而进入三昧，故名“一行三昧”。

若是从一法上能通，则一定会法法皆通。禅宗的革命不仅革众生烦恼的命，同样也革自身分别的命。比如我人都知道法门有所谓的顿、渐分别，而禅，特别是六祖的禅则是最以顿悟著称的，然而理上的说顿说渐已经不是真正意义上的顿悟，用禅宗专业的话来说已经有了“葛藤”。真正的顿悟只会在现实中的现场发生，所以六祖说顿渐是人性的差别导致的，如果在说差别时能把差别摆平，就已经在自性的天地之中起舞了！

《六祖坛经》贯解（16）

四 定慧品（三）

在本品的最后，六祖立出禅法的三条大纲，说此法门以“无念为宗，无相为体，无住为本”。这三句话非常重要也很有名，但是就像人红是非多一样，产生有各种各样的解释。所以这里特别要注意六祖后面紧接着说的话，是六祖对三条大纲的解释，还是原汤化原食比较好。

什么是“无相”？是“于相而离相”，可见，并不是破了相的本身而存在另外的无相，而是即此法而离此相，好比破除“我”这个相，并不是杀掉我才能无我，而是看穿实际上一直没有我，只是误以为有我，去除误以为的我相就是无我，这就是所谓的“破相不破法”。在佛教里把所有的相通称为“名言习气”，大家不要以为这个词专业就绕着走，其实我们也根本绕不开。大家如果善于反观，会发现现实生活中的所有内容，无一例外离不开名字概念，本质上从来没有标签，但由于人的执念无间地赋予其名称概念，将概念不断地连续叠加，就会交错组合成“生活”。比如说“今天我在这里”这个情态，稍微认真看待一下，会发现“今天”并不能证明今天是今

天，“这里”也不能说明这里是这里，这种修法叫“名寻伺观”，证得一切相都是假名相，就能明白我就是无我，这就是“于相而离相”的真相。

什么是“无念”？同样就是“于念而无念”，这个道理我们前面就有过讨论，并不是让念头不发生作用，如果不发生作用，还叫什么念头呢？是说于这个“自念头”上不要再动妄念，让他“自念”就好了，祖师曾开示饿了吃饭困了睡觉这个法，三岁小孩都会，八十岁的老爷子还做不到，不信大家可以试试，你正在吃饭的时候，念头是不是只在吃饭？

什么是“无住”？六祖说“于诸法上念念不住”，就没有束缚了。这个怎么才能做到呢？祖师们倒是给过方法，不要留恋过去，不要期盼未来，正在发生的事情也不要喜欢也不要讨厌，真的能修到这样，无住的意思可能就有点儿了。

总的来看这三个法，实际也是一个门，无相是从五蕴的色法上而入，无念是从五蕴的想上而入，无住是从五蕴的受上而入，只要能入就是照见五蕴皆空！

《六祖坛经》贯解（17）

五 坐禅品

所有的佛菩萨圣像几乎都是结跏趺坐的形象，可见“坐禅”是佛门的主要修行方法，这个姿势最有助于身心的收摄，以表如如不动的内心，论典里也讲一切坐法中结跏趺坐最安稳，也不易生疲倦，还可以令魔生起恐惧心。包括达摩祖师“面壁”，也说的是坐禅。所以禅门也有话叫“久坐必有禅”，然而身体的坚持是为了心性的突破，所以坚持的同时也要防止形成习惯性依赖，有祖师故意去打坐的人跟前去用砖头要磨成镜子，以提醒打坐的行者，光靠死坐是成不了佛的，禅应当在心性上去激活。前面的内容中有人问六祖传授什么法，六祖说“指授即无，惟论见性，不论禅定解脱”就是想起到这个作用。

在本品中，六祖提出更纯粹的、直击心地的“坐禅”法。首先，六祖排除了行者通常以为的坐禅，“元不著心，亦不著净，亦不是不动”，既不是追着看管自己的心念，也不是极力把心打扫干净，更不是追求顽石枯木一样没有知觉的不动，如果说看心的话，心本来是妄想，

净心的话，心本来就净，说不动，实际上做不到不动。这种排除误会禅的说法，实际上又引导了我人应当从不误会中去“坐禅”，比如知心如幻，不执就是禅，起心动念去求净，反而正是不净的源头，坐在那里身体练成不动，满脑子都是是非长短，这都是缠而不是禅。什么都是双刃剑，打坐修禅成就了許多人，也障碍了許多人。

六祖开示坐禅的正确打开方式，即“外于一切善善恶境界心念不起，名为坐；内见自性不动，名为禅”。说明白了就是，放下一切分别才能稳稳地“坐”，不受一切因素的任何影响就是“禅”。比如说在修行成佛的这个项目中，能做到“有佛处不得住，无佛处急走过”，这才是坐禅。

说一个典故，临济宗义玄大师在黄檗禅师下面开悟，天天睡觉，黄檗禅师来查房，看他睡觉，就用拐杖敲他一下，义玄一看是师父就又睡过去了。黄檗禅师又去上房查，见首座和尚在那儿坐禅，就也用拐杖敲他，说下面的小和尚都知道坐禅，你却在这儿打什么妄想……当然这是大祖师真坐禅的境界，虽然我们学的话可能没有这个本事，但是明白一下道理也是种一个正法种子！另外佛门还有一个秘密，那就是“若人但念阿弥陀，是名无上深妙禅”。

《六祖坛经》贯解（18）

六 忏悔品（一）

佛门中宗和教并不是说两家话，只是有讲与不讲的差别，有讲的都是让人去闻思、理解，不讲的则是让人去体悟、感受。教是从次第相上维系因缘，到头来方见眉目。宗门则主打这个见眉目之时，两家在大事因缘上的合作关系，佛设教祖师演法，一定是因缘水到渠成，按点儿言下大悟。从前面的内容中大家可以感受得到，六祖说《坛经》也不坏佛门常法。本品讲到的“忏悔”法门，是佛法中最重要的行持之一。同时大家也可以感受到《坛经》不论说什么法，目标都非常明确，唯论“明心见性”而已。本品的主题是讲从“五分法身香”和“无相忏法”中见到自性。

五分法身香是指戒、定、慧、解脱与解脱知见，既是佛法中常见的名相说法，也是修证上相应的功德境界，意思就是佛身是从这五种功德法中所成的。六祖的开示是：心地中不生情绪化烦恼就是“戒香”；面对顺逆、善恶境界而心地不乱就是“定香”；常用心地智慧往心性上会就是“慧香”；心无攀缘、不见善恶，无碍自在就是

“解脱香”；什么都空了还干什么呢，在心地不留痕迹的情况下，广学多闻达诸佛理，按照佛教的模式接引众生，就是“解脱知见香”。在这五法中一直恒守自性，不向外走只向内薰，这才是“五分法身香”真正的味道！

所谓的忏悔法有三种，“作法忏”是陈述过罪，依法度灭罪；“取相忏”是向佛前运用忏悔之心，以期感得瑞相来确定已经灭罪。正如禅不在前六识上计较一样，六祖说的“无相忏”也不在前两种忏法上论，而是彻底放下至心灭罪亡，既没有一个真的烦恼，也不去捏造什么叫罪过。如果从相上去忏悔，经中讲起心动念无不是业与罪，就如同用烦恼断烦恼，是一样的道理，这种忏法只能忏了过去愆，而又产生后遗罪，若不能识别当下的本来清净，要到何年何月才能忏罪清净呢。真忏悔就是忏悔自己一切的起心动念，不放松每一念，念念不忘导归自性，三世既不可得，罪业自性本空，还能从哪儿开始“忏”，要向什么处去“悔”呢！

《六祖坛经》贯解（19）

六 忏悔品（二）

六祖在本品中一系列的开示都是依着佛门的常规功课展开，同时也都是往自性上会意。“忏悔法”是佛教徒以自利为本的功课，还有一项以利他为本的功德，就是“四弘誓愿”，我们念诵的是以“众生无边誓愿度”等四句为主，然而“自性众生誓愿度”这四句也必不可少，这样才能表显出从事相到自性的圆满统一。

要了知“自性”在四弘誓愿中的体现，换一种说法来理解，就是不要向心外求法，眼中的众生虽广，却不出我人当体的一念心性，即是“自性众生誓愿度”；所谓的断除烦恼，只要识得烦恼不离自性，本来不生也无需灭，不断而断即是自性断烦恼的手法，也即“自性烦恼誓愿断”；再说法门无量，知见上明了一切法皆是佛法，以这一念为背景，在一切时处因缘中辨识出万法无非是自性所显，当体便是自性，即是“自性法门誓愿学”；佛门常说一句话叫圆成佛道，说明佛道不是向高处攀登，也不是向远处跋涉，而是悟到佛性无处不在，众生本来是佛，即是“自性佛道誓愿成”。

发起四弘誓愿后，便是求受“三皈法”，从相上而言，皈依的对境就是佛、法、僧三宝，这是指化相与住持三宝。六祖所开示的皈依是以“自性三宝”为对境的，认为具有形象的佛、形成文字的法、现出家相的僧，这样的三宝形象是为了表显“觉、正、净”的法。自性三宝的皈依方式分别是：“皈依觉”，是让自己的心心念念投入觉海；念念与般若波罗蜜、诸法实相相应就是“皈依正”；处于世间的尘劳境界中，而能身在花丛中，片叶不沾身，就是“皈依净”。

如果是初机、钝根的行者，会觉得从相上皈依三宝，才算是找到了依靠；若是久行、利根之人，就能体悟到觉、正、净才是依止的解脱成佛之法，前者就像《坛经》中所说的“福德”，后者才是本经中所说的“功德”。但是立足于现实来看，确实从相上皈依住持三宝，人人都可做到，自性三宝，却不是每一位都能相应得到。倒是可以透露一个消息，往生到极乐世界的菩萨，自然就生念佛念法念僧的心，而且所念皆是自性三宝！

《六祖坛经》贯解（20）

六 忏悔品（三）

世间事中人们总是喜欢说，原则上虽然是应该这样，但具体情况中又说要那样；我人在了解佛法的时候，也会不自觉地将这种习气带进来，教义中提倡理事圆融，就是因为凡夫的言行不相符合而导致的。比如说我们知道一切法皆是佛法，然而因缘中并不能落实成真的这样认为。再比如说心性周遍法界，我们还是觉得在胸中或者脑子里。正因如此，所以才需要所谓的修行来慢慢靠近。但是禅宗所要求的是，既然知道了理是这个理，哪怕一切事相再怎么多端，也绝不可能不是这个理，当体全是这个理，只要用理去认事就全是了，就再不必说什么悟，也不用讲究怎么去修了。包括本品中讲的“三身佛”，也应该完全这样去看待。

常规教义中讲到佛身都从三个方面阐述，第一是佛的“法身”，也叫“清净法性身”，它无始无终一直与法性同在，故称法身；第二是佛的“报身”，修得六度万行福慧圆满，所显现的实报庄严身，没有色法、心法的障碍，是有始无终的“色心无碍障身”；第三是佛的“化

身”，应一切因缘而到十方国土化现其身，度脱有缘众生，所以叫“千百亿化身”。

本品依六祖的开示，则三身不必向文字、道理、形象上去分别寻找，三身都在自性中。从自性来看法身，法身本身就是自性，自性就像天空永恒的青朗之色，只因人心思维分别善恶之事，便生善恶之行，犹如被浮云遮盖天青，只要风吹云散，就是清净自性法身；从自性来看报身，念念圆明彻见自性的正在进行当中，始终不失本念就是报身；从自性来看千百亿化身，不起思量则自性本空，如果起一念思量，自性便变为千百亿化身，其中若能一念回光返照，智慧便生，就是即化身而见自性。

由此看来，法身就是本具的自性，念念能见本具自性就是自性报身，念念起了分别思量就是自性化身，所以三身当体皆是自性，见到自性就已经圆见三身佛了！

本品的末尾，六祖又将开示总结成一段无相偈颂，大概意思就是，禅宗的诀窍不在着相的修法上来用，只要有相就有生有灭，入不了道，道不是修来的，而是“见到”的，佛门中的忏悔、皈依、发愿等行持，都是为了让行者有机会在其中见到自性，只要能够见性，就与六祖乃至诸佛同在一处了！

《六祖坛经》贯解（21）

七 机缘品（一）

佛法最讲究应机，禅宗作为顿教对根机更是挑剔，只接引上根器的行者。但时节因缘是否到位，也起着决定性的作用。像莲池大师曾说：“学禅如学仙，时至骨自换。故学者不患禅之不成，但患时之不至，不患时之不至，但患学之不勤。”可见除了用心之外也要因缘到了才行，就像母鸡孵蛋一样，母鸡在外面啄，小鸡在里面啄，但不能早啄也不能晚啄，正当时机成熟了随意一下就啄开了。所以开悟要机法双全，既要有法，又要有缘，人缘法缘合一起了，就成了！

本品的内容比较丰富，逐一记叙了在六祖门下悟道的十三位善知识，在与六祖因缘未到之前，他们都认为自己有一套修行，然而无一例外都是在生灭中度日，也许已经有了非常相似的殊胜境界，但按照禅宗的说法，还有“贴身布衫”的束缚，而且根深蒂固最不易察觉，正好到六祖座下被一一解缚，才尝到了佛法的真味。

第一位是无尽藏比丘尼，她是一位儒士的姑姑，常常以诵读《大涅槃经》为功课。当时六祖从黄梅得法后

回到广东韶关,并没有人知道。因有了宗通说通的功德,一听到无尽藏尼诵经,就按自己的话讲出涅槃的妙义给她听,尼师一听觉得完全不用经文中的话,讲的又完全是经中的义,而且还一点毛病都挑不出,甚是惊叹!于是执经去问六祖,六祖说问字不认识,问法义就可以了,尼师说字都认不得,怎么领会法义,六祖直接说总持法,告知她佛法的真谛与文字毫无关联,尼师也是认人之人,马上遍告大家说六祖是有道之人,于是法缘和合,就地启建道场弘法。

世间话常讲弦外之音、言外之意,而禅既在言外还不能有意,唐代有个夹山和尚讲经很厉害,有一次讲经回答问题时被道吾禅师哂笑,并指引他去拜见船子和尚,一见面两人就对答禅机,夹山说的都是教法中的标准答案,船子和尚说他哪来这么多虚头套语,夹山回答说“非耳目之所能到”,从始至终都回答正确,结果船子和尚说“一句合头语,万劫系驴橛”。合头语就是指正确答案,恰恰就是这些正确答案,使夹山始终走不出文字的泥潭,真理也就是“禅”,实际上并不需要正确答案!

所以说《机缘品》中的第一个公案,无尽藏比丘尼作为当机者,告知我人佛法是“依义不依语”法,旨在破除行者对语言文字的定见。

《六祖坛经》贯解（22）

七 机缘品（二）

在此前的课程内容中，我们已经数次讲过根本智与差别智，《机缘品》的内容就完美地体现出六祖在应机说法时圆满的“差别智慧”。

接着来讲第二位善知识法海法师，《坛经》能流传到今天，正是他在场记录下来的。他初见六祖时就问什么是“即心即佛”，六祖回答说前念不生后念不灭就是即心即佛。听法还真是得听到心坎里，“即心即佛”是一句佛门常说的话，我人有时一听这个话，要么就急着把“心”与“佛”靠拢，要么就忙着想像定海神针一样定住个东西不许动。敞开心来领解，六祖说“前念不生即心”，“不生”就是一直有，从来没有没有，又说“后念不灭即佛”，“不灭”就是一直在，从来没有不在。能直心承担这个现前的法，则连说即心即佛都是多余的，当然，大家此刻也不要错过，这句“即心即佛”也即是心，即是佛。说来说去反而绕晕，其实只要懂了就全懂了。六祖后面又说“成一切相即心，离一切相即佛”，前一句说的这个“心”就是佛，后一句说的“佛”其实就

是心。最后六祖总结说，法就是这么一个法，如果要说的话则可以说个没完，并随即说了个偈颂，法海法师便言下大悟，发现自己原来一直是佛，就因为一直不敢这样认为，所以才要问六祖什么是“即心即佛”。

第三位善知识是法达法师，七岁就出家，可见善根深厚，法缘殊胜，而且常诵成佛的《法华经》，但是并没有开“佛知见”，他初见六祖礼拜时连头都不着地，被六祖观察到其傲慢缘由，是因他已诵三千部《法华经》而自负，六祖告诉他有“我”即是罪源，虽叫法达并没有“达法”。诵经需要口诵心行，如果口诵心不行，就只会被经转，而不能转经，是开不了佛知见的。在世间“有相”与出世间“空相”上，一直保持与“觉”相应，这个觉并不是让我人使劲，而是确认相也是觉，空也是觉，不执相不取空，悟到里外一致只是觉、只有觉、只能觉，人这一念就是佛知见！

法达法师若有所悟，但依旧不敢承担，于是又提到《法华经》中“三车喻”与“大白牛车喻”的内容，来请六祖开示，六祖说经中讲的“唯一佛乘”，没有其他二乘、三乘，已经说得十分明确，但问题是就不敢面对，而又绕道去思维度量。其实刚开始三车三乘是“假”，一乘大白牛车是“实”，借假归实以后，对实的“说明”也不需要了。换句话说，人人都一直坐在大白牛车上，只

要知道这个根本事实，三车、一乘就都成多余的了。再换句话说，六祖的开示根本没有在火宅内外上论，而是直接把宅子给拆了，这才见真正的“露地白牛”。听得法达法师非常法喜，直呼诵了三千部《法华经》都没摆平的事，被六祖一句就给摆平了。

《六祖坛经》贯解（23）

七 机缘品（三）

前面开示的内容中六祖都是立足于禅的“无所得”立场，分别破斥来者在世、出世间一切法上生起的有所得心。他给在家居士开示是破其世间法，给出家僧开示是破其出世间法。先是破的无尽藏比丘尼的“文字法”，接着破法海法师的“心行法”，再破法达法师的“果证法”。

第四位善知识是智通法师，他研习《楞伽经》已经有上千遍，这真是了不得的功夫。这部经典也是禅宗早期所依的法本，要知道此经部头很大，义理还很深奥，今人能看过一遍的也不可多得了。智通法师看了这么多，可还是不能领悟“三身四智”的真义，故而来请教六祖。当然，这里并不是说法师不知道三身四智的概念是什么，而是想要心性会入其所行的境界。六祖的开示中，直接把“三身”的境地用“性、智、行”表示出来：自性当体就是“法身”，观察智慧就是“报身”，一切所行就是“化身”，总之是万变不离现前一念心行。并且进一步说“三身”义明了，“四智”义也通达了，一通则百通。再说到“转识成智”的问题，六祖说虽然有“转”这么回

事，但并非是从一事转为另一事，“但转其名，而不转其体”，意思就是用“智”来重新认识一下“识”就对了。从六祖的这段开示来看，总之只要把是否谛信的问题解决，一悟、一转就在三身四智中，永不再迷了！

以上是破学者对“教”的执着，下面是破行者对“宗”的执着。

第五位善知识是智常法师，他来亲近六祖就是要明心见性，有一天向六祖汇报另外的善知识给他开示“见性成佛”，告诉他心性如同虚空一样没有相貌，又说无一物可见才是正见，无一物可知才是真知，只要见这个“本源清净”，就是见性成佛了。总之是调足了智常法师的胃口，但并没有让他明白，在此请六祖再开示一番。六祖说讲开示的人也没开悟，他讲知讲见，可见依然心存知见，所以才让你有所狐疑。

智常法师听了六祖开示，便一步悟到位了。反观他原来是“无端起知见，著相求菩提”，所以越求开悟反而越迷，犯了祖师们讲的“将心待悟”的大忌。我人佛弟子们也常说什么要回归当下一念，又说什么回归自性，然后引发各种回归的方法，实际上要是明白从来没有出去，还干嘛需要回归呢。怎么回归？就这样回归！

《六祖坛经》贯解（24）

七 机缘品（四）

佛法中讲“离经一字，即同魔说”，这是从闻思上而言的，又讲“依文解义，三世佛冤”，这是从修证上而言的。然而闻思的功夫需要做足，才能直接透过去，做到“依义不依语，依智不依识”。《机缘品》中的好几位法师都是对经文已经极熟，到了从文字法转为心地法的关头了，所以六祖能够帮助他们华丽转身。下面这位也是如此。

第六位善知识是志道法师，他说自出家以来看《涅槃经》已有十多年，还是不明白经中所讲的“诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐”是怎么回事，按理说色身无常有生灭，法身有常无知觉，那么寂灭之乐由“谁”来享受呢？而且色身灭时很苦，法身寂灭又无知觉，都谈不上有乐。等等这一系列的问题，总之就是推比计度，反而越推越远。

细品之下，这法师提出的问题本身就有问题，正反映出他自己的见解中认为色身与法身是两个东西。六祖一针见血地指出，他虽然身为佛弟子，却用外道非断即

常的二见来议论最上乘的佛法，认为色身外有独立存在的法身，就像在金戒指外找黄金一样，说得头头是道，实则犯了见解上的低级错误。我人也常听“法身”一说，但很难相信真正的法身就是色身，殊不知《心经》中一句“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”已经说到底朝天了。也就是众生能够安住在“无取舍”上，寂灭之“乐”也就出现了。

上面讲的是六祖破“断常见”，下面要讲的是六祖破“渐次相”。

第七位善知识是六祖门下著名的法将——青原行思禅师，他慕名而来参六祖。与前面诸位不同的是，行思禅师来的时候见地差不多已经就熟了，所以也就是和六祖演了个“心心相印”的法，走个过程就出世为人师，成为一代大善知识。

他一来就问六祖怎么能够不按常规次第而修，做到顿超，六祖就问他平时是怎么修，他说平时连成佛也不去期盼，六祖问那你落什么次第阶级呢，也就是说连成佛都不求，又怎么会有成佛的“次第”呢。两个明白人就这么聊了几句，因为他们聊得很直白，我们也不需多言，最后的结果就是行思禅师回去弘化一方，直到现在，青原山还是与云居山、韶关云门山齐名的禅宗祖庭道场。

《六祖坛经》贯解（25）

七 机缘品（五）

凡是圆满究竟的法门好像都有一种共性：比如说净土宗的特色是“不在断惑多少，而在遇缘大小”，也就是不在自己主观能动性上论优劣，而是看你在因缘中遇上了谁，如果遇到阿弥陀佛的愿力接引，那么往生这事就成了；禅宗下有一句名言叫“只贵子眼正，不说子行履”，说明禅宗确实不在理论、禅定、神通及修证上论高低，只要你见地纯正即可。六祖对下面这位禅师的开示，就是对其执着“修证”的定见进行破斥，表显在“破修证”这个法上。

第八位善知识是与行思禅师齐名的南岳怀让禅师，他去参访嵩山安国师，被安国师介绍到六祖这里来请法。礼拜完后，六祖就直接问他说，你既然认为禅不可说，那么你还如何修，怎么证，怀让禅师就对答言，有修有证还是在“有”中，以这样的染污心是没办法得道的。六祖马上就首肯他好好长养圣胎，并且给他授记将来的门人弟子中有一位马祖道一，可度人无数。这则公案可见后面来的几位禅师，见地功夫都已经到位，只不过借

六祖的因缘印证一下，下面的这位禅师更是如此。

第九位善知识是永嘉玄觉禅师。著名的《证道歌》就是他的经典之作！他来见六祖的时候，已经看《维摩经》开悟了，有同门道友与他聊天，发现他所说的话已经和祖师“同一鼻孔出气”，就问他从何人处得到的心法，他说就是看经开悟，并没有明眼人作证。同道认为他这样无师自悟的情况，沦为外道的可能性很大，就劝他并且愿意带他去见六祖。这个公案的主旨在于“破自然”。

两人一见面就不落俗套，前面的法达法师礼拜头不落地遭六祖呵斥，这里玄觉禅师不礼拜，六祖依旧呵斥，但是效果完全不一样，玄觉禅师已经是现成的“纯金”了，所以不再需要锤炼，只要认证就可以了。所以六祖问他为什么不礼拜，他说人生苦短，无常迅速来不及，六祖问为什么在生灭的时间上论道，而不去体悟诸法无生，玄觉禅师说对自己而言无生一直都在线。六祖就首肯并印证了他。实际上并没有完，六祖接二连三地考核，玄觉禅师的每一次回答，都是问在答处，答在问处，后脚跟站得稳稳的，没有一点闪失。最后六祖留他住了一晚，至此“一宿觉”就成了禅门的佳话！

《六祖坛经》贯解（26）

七 机缘品（六）

佛陀曾说过行者得道的因缘中，善知识会起到决定性的作用。虽然从道理上讲，善知识分为教授善知识、同行善知识以及外护善知识，但是他们共同的作用，一定都是会有益于行者的菩提道业。本品中六祖的弟子玄策禅师就是一位真正的护法，他的存在好像就是为了给有开悟能力的行者牵线，把他们引导到六祖座下，成就一桩言下大悟的殊胜之事。

第十位善知识是智隍禅师，他曾经亲近过五祖，并且自认为已经得法，一直坚持打坐练禅定功夫，玄策就找上门来问道，发现他整天的目标就是为了“入定”，为了把他从有为定境中解放出来，就问他用什么“心”入定，如果是无心入定，那与草木有什么区别？如果有心入定，那一切有情都有心，就都应该在定中。智隍禅师说他不在有心和无心上生事，玄策禅师说没有有无之心，那就是“常定”，既然是常定还说什么入不入呢；既然你说要入定，说明你还有出入之处，就不是真正的大定。这一番问答下来，智隍禅师就跟不上脚步了，于是玄策

禅师就带他来见六祖，以期破除他的“禅定相”。

大家可以设想一下，作为一个真心实意的道人，在禅坐中二十年如一日地坚持，面对真法无言以对时，还得极其艰难地放下。只有将世出世间的成就感，彻底踩踏粉碎在脚下，才能体达不出的天然圆妙大定。所以在见到六祖后，告诉他实际情况是“无不时”，智隍禅师终于悟了。

第十一位善知识是一位无名僧，来问六祖说五祖的法由什么人才得，六祖说能够明白佛法的人得。僧问六祖有没有得，六祖说他不明白佛法。大家看这样出尔反尔的文字相，实际上是最高级别的急转弯开示。头一句说“是”，第二句说“非”，头一句“立佛法”，第二句“破佛法”，就这样在文字与心性之间的碰撞中，成就来者悟道。一切法皆是佛法，本人今天在讲法道场见到书案边贴一张纸条，上写着“提笔勿忘洗笔”，六祖这里讲的，正是这个意思！

《六祖坛经》贯解（27）

七 机缘品（七）

神通对于佛菩萨来说,是不这样才怪的事,而对于凡夫佛弟子来说,则实在是一柄双刃剑。如果正知正见在线,那么面对神通则可以增上行者的信心和定力;如果发心上本来就没有摆正,又缺乏正智,那么遇到神通的因缘可能就成了致命的险情。江西云居山有一幅对联,“到这里不许你七颠八倒,过此门莫管他五眼六通”,说的就是不要执着神通。本讲开始讲的这位大德与六祖的因缘,正是为了表显“破神通相”。

第十二位善知识是方辩禅师,他与六祖的会面极具戏剧性,发生在两人都显现神通妙用的法境中。出家人的袈裟是非常尊贵的,代表佛法在世间的法幢,清洗的时候也不能等同于世俗的衣物随意清洗,何况六祖的衣代表的是禅的正宗法脉传承。这件事正缘于六祖想洗一下五祖所授的法衣,但是苦于没有殊胜清净的水源,就去到寺院的后山,拿着手中的锡杖振地,就有美泉就地涌出,积成一个水池,六祖就跪在石头上浣洗尊贵的法衣。面前突然出现一位僧人,自称刚从印度来,而且是

达摩祖师让他马上来东土拜见六祖，只为了见证一下祖师传下来的法衣，这就正好出现在六祖洗衣的现场。

要是当时有旁人在场，可能要惊掉下巴，然而两位大德的视觉效果中，已经是十世古今于一念，十方刹土在毫端的现境，稀松平常得很。两人索性就聊了会儿天。六祖问他会干啥，方辩禅师说擅长塑像，六祖就让他塑一尊来看看，没过几天就真的塑成一尊庄严像。六祖见机开示道，你只懂得塑性，而不解佛性，大概六祖点化他只会塑法，而不会佛法，不知道塑性即佛性！随即六祖伸手摩顶加持方辩禅师，让他发心永作人天福田。这个场景对我人而言十分熟悉，还记得世尊也曾嘱咐他的一位喜欢显神通的罗汉弟子，不让他人灭，而要他留在人间永作福田。

第十三位善知识又是一位低调的无名僧，但是六祖摄受他的公案则相当著名，所破的正是外道所修的“无想定”。僧来见六祖，他在现场例举一位卧轮禅师的偈颂，表示自己的功夫已经到了“对境心不起”的“殊胜”定境，所以处于菩提日日见长的最佳状态。殊不知六祖立马就看出其病症，说这个禅师不但没有明心见性，反而会使行者误入歧途。六祖索性就以其人之道来治其人之身，可以说是针锋相对地回应了一首偈颂，说自己是“对境心数起”，从来没有刻意追求所谓的清净境界，而

是每天在“不断百思想”中度日。这两首偈颂内行人一见便知高下，然而外行人，特别是初学佛者，还喜欢禅坐摄心的行者，往往会以为卧轮禅师才正合己心。所以这个公案要仔细体会，真切用心！

六祖所说的是反语，意思是卧轮禅师真有本事，能够把当下起心动念的妄想都灭掉，殊不知妄想就是真如，这样一来菩提自性不是“日日长”（长大的长），而是“日日长”（长短的长），也就是离菩提越来越远了！对于自己的见解功夫，六祖则开示正见，正如《圆觉经》中讲的“于诸妄心，亦不息灭”一样，他从来没有刻意断过妄心，而且任其随缘对境起心，这样菩提真性才会一直在“长”！

《六祖坛经》贯解（28）

八 顿渐品（一）

《坛经》讲到第八品了，到底什么是禅？只能说我们一直在讲什么不是禅，只要是赋予任何意义的东西，都已经失去了禅味。禅可以简单到满世界什么都没有只有禅！也可以像一个人想提着脑袋，将他自己用力从地面上提起来那么难。

六祖的师兄弟神秀因为在“勿使惹尘埃”的见地上败给六祖，以至于禅宗门下的人历来都有点看不上他，其实在当时的影响力他可一点都不比六祖差，可以称得上是国师级别的人物。他与六祖各自弘化一方，有“南顿北渐”之称。本来两位大师的内心都没有障碍，他们座下的弟子却不免有些门户之见。本品一开头六祖就为此作了开示，来破“顿渐的定相”，说顿渐只是因人的根性不同而显现的一个因缘差别而已，法总是一个，无二无别，是因人而异，故有了顿渐之说。

第十四位善知识是志诚法师。上面六祖讲顿渐也没有一个定相，比如有的根机顿悟而渐修，有的则顿悟而顿修，还有的则渐修而顿悟。神秀大师应该是观察到志

诚法师“时时勤拂拭”的火候已经到了，借机让他去亲近六祖，并且说自己不如六祖，可业缘缠身而不能前往亲近，所以让弟子们去听法，希望他能有所长进。

志诚法师去到曹溪，也没去拜见六祖，就混在人群中，结果逃不出六祖的法眼，普告在场的大众说今天现场有人来盗法，逼得志诚法师出来礼拜回话。六祖问他神秀大师每天开示些什么，他回答说令大众“住心观净，长坐不卧”，说白了就是把心修清净，每天好好打坐。六祖一听就知道有问题，说禅本来不垢不净，你观净就成了病而不是禅了，色身天天拘坐在那里，对与真理相应有帮助吗！并说了一首偈颂呵斥他们，大概意思是整天在色身妄心上立功课，而不知法身本就清净无瑕。

六祖一番开示，志诚法师终于契悟自心，于是再次请法，听六祖开示“自性戒定慧”的真义，六祖说：断恶、修善、净心的戒定慧，虽然功德也不可思议，但是只为接引大乘根机的人；而不离自性之戒定慧，是最上乘人才能相应的法，是真戒定慧法。这位志诚法师经六祖法语的激荡洗涤，破除其“坐禅相”与“戒定慧相”，明白一切法不立，自性即显，从此以后就发心给六祖当侍者啦！

《六祖坛经》贯解（29）

八 顿渐品（二）

一个凡夫众生来到人世间无非就是两件事，一个是欠一个是还。但是已经修到菩萨位的圣人则不同，他示现来到人世间就是只还不欠。当然再具体一点来讲，他总是能将世俗世界中的偿欠因缘，全都转为自利利他的道用，六祖当然就是典型的这样一位善知识。

第十五位善知识是志彻法师。身在娑婆世界，五浊恶世之情状随处可见。当时五祖传祖位付衣钵的时候，弟子们之间并没有是非，然而到下一辈的徒孙们开始，门户之见则发展得有点水火不相容了。神秀大师的弟子们觉得六祖得了衣钵，心中实在忿忿不平，竟然业力暴发到派一位叫行昌的人来刺杀六祖，这行昌就是后来的志彻法师。

六祖用他心通预知到了这个因缘，于是备好十两金就等着他来，由于过去世只欠其钱不欠他的命，所以六祖伸着脖子让他连砍三下都毫发无损。吓得行昌背过气去，醒来后便发心出家，六祖说自己座下也有没开悟的人，会报复要他行昌的命，让他过些时间后变个样儿再

来，届时再给他说法。这行昌转身就现了僧相，时机成熟来拜六祖，并请开示《涅槃经》中“常”与“无常”的法义。

大家都知道佛在“法华涅槃时”主要讲的是法身常住。而六祖的开示则貌似与经义相违。经中讲佛性常住，六祖开示说佛性是无常义，经中讲世间法是无常，六祖又说世间法为常。并说这才是传佛心印，正解佛经。志彻法师一听这样的说法更加迷惑，请六祖进一步开示。到这段的开示才是这个公案所要表的法义，六祖说：如果说佛性是常，就不涉及善恶诸法及发心修行，那众生就永无入道之机缘，所以不如说“无常”才能创造机会，反而产生了“常”的效果；如果说一切诸法是无常，不如说一切法皆自性清净，生死中也常住不坏，所以说诸法是“常”，才能晓了“无常”的真谛。

行昌因此言下大悟，发现完全没有任何作为的时候，佛性就现前了。六祖当场赐其法名为“志彻”。也算师徒俩合体演绎了一场“破常、无常相”的法！

《六祖坛经》贯解（30）

八 顿渐品（三）

禅宗有句常说的话叫“如人饮水，冷暖自知”，明心见性的悟境，只有悟了的人之间说起来才能相应；若没有悟的人，哪怕在边上听得再清楚不过，实际上也体会不到是什么滋味。一切的文字言语都为了借机点化，让到了门口的人能一步迈进来。如果就“悟”这件事情而言，实在是没悟的话，说了也是白说，已经悟了，还有什么可说的呢！

第十六位善知识是荷泽神会禅师，他是六祖门下与青原行思、南岳怀让齐名的上首弟子，也是禅宗史上重要的人物。当时神秀大师的北宗比六祖的南宗影响要大得多，后来神会禅师在洛阳弘扬南宗，但是因缘不具足又回到南方湖北一带，直至安史之乱时，德高望重的神会大师得到唐肃宗的尊敬，将他迎进宫廷供养，从此六祖的南宗顿悟禅法才算真正成为主流的禅宗法脉。

比起永嘉玄觉、青原行思等几位禅师，神会禅师初见六祖的时候根机还没到现成，所以他所说的话也都是向聪明知解上论。六祖问他说远道而来，还得见本来面

目吗，他说以无住为本来，六祖认为这个小孩太“会说”了。他反问六祖坐禅时还见不见呢，六祖没有正面回答，而是打了他三下问他痛不痛，神会说也痛也不痛，六祖说他也见也不见，只见自己的过失，不见他人的是非，所以说也见也不见，但是神会说痛说明还是凡夫，说不痛就如同木石一样，这几个回合下来，神会就顶不住了，赶紧礼拜忏悔。禅门的问答就是这样，如果是记着别人的现成话，头几句还可以打肿脸充胖子，貌似句句在理，接二连三的对答，就会跟不上节奏了，因为心性还做不到一直在线，所以冷不防就卡在哪儿了！后来禅门的机峰转语，就是为了防止假冒伪劣的“禅师”出现。

禅门有个公案是讲一个南塔和尚的，他是仰山禅师的弟子，有一次外出参学回来，师父问他回来干嘛，他说来看师父，仰山就问他说，你看我像不像一头驴，南塔说我看师父也不像佛，仰山就追问他说那你看我像什么，他说如果真的像个什么，那又和驴有什么区别呢。师徒二人对话干净利落，仰山高兴地说，这个方子用了二十年，还没见过这么好的身手，从此以后告诉别人南塔和尚是肉身佛。

可见真正的禅师，纵使还没明心见性之前，正念功夫也得全天候地留心，才能保障养兵千日，用兵一时。然而人的习气毛病很难一下子消除，有一天六祖又来考

核大家，告大众说他有一件东西，没有头尾，没有名字，也没有正反，谁知道这是什么，神会就迫不及待地说这是“诸佛之本源，神会之佛性”。结果六祖马上呵斥他说，已经告诉你没有名字了，你还说了这么多，只能算个“知解宗徒”。

后来六祖入灭，神会禅师的因缘也熟透了，便开始大弘曹溪顿悟法门。可能他与六祖的初期因缘，正是为破行者对“问答转语相”而生的定见吧！

《六祖坛经》贯解（31）

九 护法品

这世间的许多事情都是旁人演绎的结果，而当事人则往往不在其中计较。代表北宗的神秀大师与六祖是同门师兄弟，虽然门下不懂事的弟子们频生计较，但是两位大德之间却是惺惺相惜的。当时武则天出面礼请高僧大德入宫供养时，神秀大师真诚地向中宗与武后推荐了六祖。从这一件事情上就可以看出神秀大师的德行绝对是一流的。

武则天在历代皇帝中可以说是法缘最为深厚的一位，她曾经出家修道，《华严经》与《楞严经》都是她一手成就的法宝，还把华严宗的祖师迎进宫中讲经，她所作《开经偈》到现在还是佛门必念的偈颂。在她的极力推动下，佛教在唐代达到顶峰。

作为中国化佛教主流的禅宗，当然也会引起她的关注，经常向神秀大师请法问道，本来在上元日请慧安、神秀两位大师宫中供养，两位大德就把六祖的功德，以及五祖密授衣法的事汇报给武后，并说问佛祖心法就要问六祖，于是武后派遣薛简直奔南方，下诏迎请六祖上京。然而于出世间自在的法王，是不羨于世间自在的人

王的。六祖便上书，愿终老在山林道场，称病不愿进京。

上述这些情节可能只是前奏而已，真正的因缘体现在“为法而来”，薛简见到六祖后，说人虽然不进京，但是法要传到宫中，否则主上问起来怎么上奏。第一个内容是说京城流行的通法，想要悟道，必须从坐禅修定中来，若不因禅定便不得解脱。六祖直接说“禅不是坐出来的”，真佛无形，真法无相，如果认为佛有坐有卧，行的是邪道不是佛道。所以想要解脱首先要从“不因禅定不得解脱”中解脱出来。第二个内容是希望六祖传法心要，则如灯照明，六祖直接说明暗是有为法，道没有明暗，如果有暗到明，那还会从明入暗。薛简受不了，说如果不用智慧菩提光明照破烦恼暗，生死怎么出离。六祖直接说“烦恼即是菩提”，这就是唯一之无上真道。

六祖这几番开示加持的功德真是不可思议，法尚未传到京城宫中，薛简已经豁然大悟了。回京将六祖所示的佛知见传达宫中，二圣龙颜大悦，感恩顶戴，不但赐袈裟及水晶钵，还拨款给六祖的老宅上建寺，这个道场现在还在，名为“国恩寺”。此寺有一件不可思议之事，三年疫情，寺内僧无一人感染，是本人亲耳所闻。

本品内容虽短，听闻者不能轻易放过“烦恼即是菩提”这一句惊雷，换在明心见性上也可以说成“未悟即是悟”，若是当真如此，还要向哪里去悟？

《六祖坛经》贯解（32）

十 付嘱品（一）

前面已经说过《坛经》的内容形式与佛经十分相似，最后的这品相当于佛经中的流通分了。禅宗常说一句话叫做“但得本，不愁末”，意思是说得了根本智以后，差别后得智就不用去管他了，因为会自然而然地跟进上来。前面的九品内容不约而同地都是往明心见性的根本智上会，这一品则主要讲了差别智度化众生的技术原理。

鉴于住持佛法的大事因缘，六祖把门下的得法弟子们叫到跟前，付嘱大家将来都要开枝散叶弘化一方，虽说一切法都是佛法，世间治生产业皆不违背法性，只是本具的佛法，还要在缘起的佛法中，按照禅法的特色来展现给众生，用禅宗的风格来接引大众，也就是六祖这里讲的“不失本宗”。

六祖讲到具体内容的原话是“先须举三科法门，动用三十六对”，总之“说一切法，莫离自性”。接着六祖还作了进一步的解释，一般人理解的话可能确实有点艰涩，因为他是付嘱开悟的弟子们点化接众的本领手段，所以换一个角度来看待，我人理解上可能会顺畅一些。

比如六祖讲的“三科法门”，实际上佛经中也能找到相应的出处，那就是《楞严经》中讲的四科皆“本如来藏妙真如性”。如果再直白一点讲这个道理，意为自性就是我人当体的身心世界，识得这个就是三科法门。再比如所谓的“三十六对”，指万法皆是相因而有，论中讲“此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭”，总之既不执于此，也不执于彼，就是“自在未曾有”的中道实相正观。关于这点虚云老和尚也作过开示，他对弟子们说如果有人来问法，说“空”的用“有”回答，说“有”的用“空”回答就可以了。

学习本品，我人对六祖的开示最好也要厘清，能够做到心中有数。虽然不能做到如开悟的祖师们自在说法，但是至少在自己的正见中又有了可靠的依据，也算是在听法的因缘中有了抉择正邪的本领！

《六祖坛经》贯解（33）

十 付嘱品（二）

佛法的伟大之处就在于从来不把自己独特于佛法之外，既然“诸法因缘生”，那么一定会“缘谢法还灭”，连佛陀都只示现到八十岁的老比丘相，六祖当然也有化缘已尽的节点。在一生的法缘都将了却之际，六祖也自知时至了。

此时依旧不忘说法度人，六祖交代弟子们若有疑则尽早请问，此言一出，大众皆因再不能亲近善知识而哀伤落泪，却唯独神会禅师无动于衷。六祖便借机赞叹神会虽年纪小，辈分低，居然有这样出格的定力。同时也呵斥悲泣者们说他们颠倒了，既然自知时至，一定知道了去处，还有什么好悲泣的呢！已经证悟心性的人，这个色身的生死在他们看来就如同一个水泡的生灭一样，正所谓“此身虽异性常存”，这才是往道上会的方向。六祖招呼大家坐下来，最后一次讲法开示说了一个《真假动静偈》，并说依此修行则永远与他同在。

在这里我们不逐字逐句解释偈语了，就来领会一下六祖所作偈颂的精神。偈颂中第一个告诉我人“但求息

妄，莫更觅真”；第二个是说如如不动的“不动”，不是去“动”以求“不动”，必须在动上见不动，才是真“不动”；第三个是讲如果有能上这个道的人就共享一下，如果不是法器，就不要强求，结个随顺的善缘就好了，因为“把手牵他行不得，直须自肯始相应”。千万不要守着自性真道，还去犯世间的是非斗争。

这么说了还没完，因为“法”虽已付嘱弟子，但还有人想着这“衣”怎么办。六祖说衣是为了表法的，从出道开始讲法到现在《坛经》已经圆备，想要传法就以法表法，把《坛经》传承下去，流通开来就是纯正的法脉。当即普告大众，衣到这里就截止不再传了。实际上从禅宗后来的盛况空前可以得知，不传衣是因为可以堪任大事开悟的祖师，如雨后春笋一样太多了，所以就在“法”上见分晓，而不在“衣”上做文章了！

《六祖坛经》贯解（34）

十 付嘱品（三）

佛法在这个世间的传承中有许多的派系：其中有的是依附于血统关系而进行传承，就像世间子女继承父母的事业一样；有的是借助于法统来传承，最典型的便是禅宗师徒的以心印心，这个法脉就是以这样的形式传承下去的。

六祖的圆寂日是八月初三，在此之前他就提出要落叶归根回到故土，虽然大家苦苦乞请继续住世，但六祖说因缘已到，自然而然就好了。也没有说什么时候再来，也没有指定谁来接替祖位，只要是明心见性，成为无心道人者就都是祖师。只是授记了将来会发生在自己身后的几件事，真是悄无声息地来，风轻云淡地走，只是在水月光中又做了一场梦幻佛事而已！

但是对于禅宗的法统，也即将世尊的心法递代流传，六祖则表现得非常重视，从头到尾罗列出了西天东土的历代祖师。从释迦牟尼首传迦叶为初祖，到二十八代菩提达摩尊者，转至东土成为初祖，又传二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍，一直到六祖自己，共禀承

有三十三代禅宗祖师。像禅宗这样代代严密延续的传法谱系，在佛教中也是绝无仅有的。禅宗有如此大的凝聚力，也归功于《坛经》和六祖，“明心见性”的这一面旗帜，在东土行者中有着不可替代的吸引力，甚至于后来的大德总结中国佛教的特色，认为主要在于六祖所传扬的禅法。

回到武则天敕建的国恩寺后六祖打斋供众，这是佛门中自知时至的高僧大德常用的道别方式。并再一次应法海的请问而作开示，说后代的修行者，想要明心见性，最好的方法就是谛信众生即是佛性，如果能识别出众生实相，就是见到佛即是实相众生，只要把内心的狐疑攻破，这个法就成就了。接着六祖像经文中长行后会有重颂一样，也用偈颂进一步讲这个法义，在世出世间一切法上只见自性，唯有见自性才是成佛的正因，这个东山顿教法门，就已经流传在世间了！再说一偈开示具体“见性”的方法，即也不修善也不造恶，断却见闻心无所著，依这个法子修行就是。

真是叮咛了又叮咛，嘱托了又嘱托，当天坐到三更时六祖忽然对弟子说要走了。色身迁化融入法界，自然感召留下种种瑞相。然而六祖真正的瑞相是其不坏的肉身，至今依然还端坐在广东韶关南华寺的祖师殿内。虽然殿内供奉着三位肉身菩萨，但是作为最早的唐朝人，

六祖的肉身却最为挺拔，还在表显着其所说的“外离相为禅，内不乱为定”的“禅定相”。

愿以此功德，庄严佛净土。
上报四重恩，下济三涂苦。
若有见闻者，悉发菩提心。
尽此一报身，同生极乐国。

内部资料 免费交流

