觉悟之路

The Buddha and His Teachings

斯里兰卡 Sri Lanka

那烂陀 长老(Narada Mahathera)/著

学愚 法师/译

译者序和前言---------- 3
第一章　太子出家---------- 8
第二章　精进成道---------- 12
第三章　天上佛陀---------- 16
第四章　成道之后---------- 18
第五章　请佛说法---------- 21
第六章　初转法轮---------- 25
第七章　宣说佛法---------- 32
第八章　佛陀和他的眷属---------- 36
第九章　佛陀和他的眷属（续）---------- 41
第十章　佛陀的反对者和护持者---------- 45
第十一章　王族护法---------- 53
第十二章　佛陀的教化---------- 57
第十三章　佛陀的一天---------- 62
第十四章　最后的行化---------- 64
第十五章　什么是佛教---------- 72
第十六章　佛教的主要特色---------- 80
第十七章　四　谛---------- 86
第十八章　佛教的业力说---------- 90
第十九章　业是什么---------- 94
第二十章　业的运作---------- -97
第二十一章　业力的本质----------102
第二十二章　生命的起源---------- 105
第二十三章　佛陀怎样看待创世主——上帝----------108
第二十四章　相信轮回的理由---------- 110
第二十五章　生命的轮回---------- 114
第二十六章　轮回的形式---------- 118
第二十七章　有情生命趣道---------- 119
第二十八章　怎样轮回---------- 123
第二十九章　再生者为何---------- 126
第三十章　道德责任---------- 130
第三十一章　业的起落---------- 131
第三十二章　业力和轮回说在西方国家---------- 133
第三十三章　涅槃寂静---------- 137
第三十四章　涅槃体性---------- 140
第三十五章　涅槃之道——戒---------- 144
第三十六章　涅槃之道——定---------- 146
第三十七章　五盖——五种精神障碍---------- 151
第三十八章　涅槃之道——慧---------- 152
第三十九章　阿罗汉---------- 156
第四十章　菩萨思想---------- 159
第四十一章　十波罗蜜---------- 162
第四十二章　四梵住---------- 171
第四十三章　八种世间法---------- 179
第四十四章　生命之谜---------- 185

译者序

佛教在印度经过一百多年的和平发展后，分化为上座部和大众部。上座部佛教在阿育王的大力支持下，逐渐形成一体系完整，传播广远 ，信众无边的南传上座部佛教。

就僧团的组织、教理的研究、佛法的研究而言，南传上座部佛教都较为传统。早在公元前一系纪，其经典就以文字记载下来，以后虽有增减，但程度甚微，基本保持了原始佛教风貌，为我们保存了一部完整的部派佛教根本大典。

在这些经典中，我们可以看到一个可亲可敬、智慧圆满、慈悲无碍的佛陀。他的一生因追求真理、觉悟真理、奉献真理而究竟完美。他是传授人类解脱大发的无上师，又是医治人生病苦的大医生。在他的身上，人类找到离苦得乐的希望，发现了圆满觉悟的大道。但是，成就希望、获证菩提还需人们自身的努力。“汝应自精进，如来唯老师”。

那么，作为一个大彻悟的无上师，佛陀给我们迷茫有请讲说了哪些解脱之法？作为一个慈悲心切的大医生，他又给我们苦恼众生开示了多少灵丹妙药？

佛陀在菩提树下觉悟了证四圣谛——苦、集、灭、道，并以此为基础，建立了导引众生离苦得乐的无量方便法门。

苦是真实的存在。它既有现实人生社会意义，又有哲学意义。不但有苦苦、坏苦；更有行苦，有缺陷，无常，空，无实之意。人生有生老病死，事物有成住坏空，社会有生住异灭。诸行无常，缘生缘灭本身就是苦。

但是佛教并没有完全否认世间之乐，如家庭之乐、五欲之乐、生活之乐等，而是教导人们正确地看待这些快乐，即不可执著。因为世间的一切有为快乐都是虚幻不实，稍纵即逝。佛陀以种种方便权巧讲叙诸苦，这不是危然耸听，使人忧心不可终日，从而产生悲观消极之心，更不希望人们成为苦的牺牲品和悲观的奴隶。佛陀说苦，不是要人们悲观、消极地接纳承受苦，更没有把它当成是上帝或命运的惩罚，而是把他看成是一种客观存在的事实。说苦不是佛陀应世的本怀，而是一种方法，使人从而生起厌苦趣乐进取之心。他要求人们正确地认识苦，明白它的起源，公正平等地看待它，从而达到根治的目的。苦的根源就是贪，而贪又是由于无始以来的我执。无明烦恼是产生我执的罪魁祸首。

既知苦，又知苦因，绝因断苦就是涅槃之乐。此涅槃之乐唯亲证者明了。如人饮水，冷暖自知。怎样才能达证涅槃之乐？唯一之径就是八正道。此正道远离了极端的自我享受和极端的自我折磨。

此八正道没有任何神秘色彩，无论有信仰者，无信仰者；佛教徒、非佛教徒都可以在此一生中得到裨益，获得解脱，免受六道轮回之苦。为此，有人也许会问，如果说我们在此生即可觉悟成佛，那么，佛陀到底有没有讲述轮回之理呢？回答是肯定的。这在许多经典中都可找到证明。佛陀在觉悟之夜，即观念其无量前生及无边众生如此依业而往生六道。在这里，我们应该明白的是，佛教的因果轮回不同于灵魂转世

之说，因为，佛教否认有一不变的灵魂实体。

每一众生因善恶之业轮回不断，此业由迁流、不熄的意识之流运载。意识在贮藏旧业的同时，接纳新造之业，并使其深深烙印其中。一段生命的结束并不意味着意识之流的终结。在死亡意识现前的刹那间，有形的躯体因失去赋有生命力的意识之流而丧失活力，但是，意识之流再次找到自己相应的色体因缘，继续不断地迁流下去，其运行的动力来自内部本身，而非他力。如同一只滚动的球与另一只相同静止的球碰撞后，静止的球则按前一只球的动力向前滚动，而先前滚动的球则停止不前。

因此，佛教的轮回是业力的流转，而不是灵魂的轮回；佛教的无我是诸法无有恒常主宰之实体，而不是否认一切。因此，佛教从真谛上讲诸法无我，从俗谛上讲六道轮回。这就是轮回与无我的相对统一。

《觉悟之路》由斯里兰卡上座部佛学大师那兰陀长老所著。长老在斯里兰卡家喻户晓，以其广博的佛学知识和高深的佛法修证而闻名于上座部佛教国家。

本书共分四十四章。以原始经典为基础，真实地介绍了佛陀的一生，结合现代科学和哲学，精辟地论述了上座部佛教的特色，系统的讲解了因果业报、六道轮回、涅槃及菩萨思想，使人耳目一新，其中更有作者自己修证后的真知卓见，是南传上座部佛教学者的必读书。它既适合普通佛教信仰者，更适合广大智慧探索者，二者均可在本书中品尝到法味。正如作者所说："小孩可以在此得到新鲜奶水，成年人可以从中获得美味佳肴。"

学　愚

一九九六年一月一日

前　言

东西方学者，佛教徒或非佛教徒撰写了许许多多富有价值的著作，向那些对教感兴趣的人解述了佛陀的一生及其教导。

其中，最受欢迎的作品之一仍然是埃德温一阿诺德男爵的《亚洲之光》。许多西方国家的求道因为此世界闻名之诗而被佛教深深吸引。

这些博学多闻的作家以佛法启迪觉悟了广大读者，他们这些值得随喜赞叹的精进努力受到东西方佛教徒的一片赞美之声。

本书以巴利三藏经典、注疏以及流传于佛教国家，特别是以斯里兰卡的传统为基础，又是一位佛教僧人的微薄努力。

本书的第一部分叙述了佛陀的一生，第二部分阐述了巴利语系佛教。

佛教是一道德和哲学体系，是觉悟的唯一正道，但又不仅仅是学术方面的学习课目。

佛法是让人来学习的，但更是让人实践的，归根结底，是让每一个人来了证的。

如果没有实践，再多的学习也是无效的。佛说，博学之人不修习佛法好似滑香味的美丽花朵。

不懂佛法之人如同盲人。但是，不修证佛法之人被比喻成是一个图书馆。

有些人匆匆忙忙地批评佛教为一消极宗教。这一毫无根据的批评与事实相违甚远。

佛陀是世界上第一个最为活跃的传教领袖。他往返于各地达 45 年之久，向广大的信众，包括老百姓和知识分子讲解佛法。通过自己的言行利乐人类有情，直到他生命的最后时刻。他的诸大弟子们继承了他的事业，弘化世间。他们身无分文，徒步边远地区，弘扬佛法，从不希求任何回报。

“精进求证。”这是佛陀的最后遗教。没有个人的努力，就不可能获得解脱和净化。因此，佛教谴责了祈求和祈祷，取而代之的则是导向自我约束，纯净和觉悟的禅修。禅修和服务构成了佛教的两大特色。事实上，所有佛教国家都是在佛教文化的摇篮里成长。

“诸恶莫作”，即不要成为自己和他人的诅咒者。这是佛陀第一教诫。第二教诲则是“众善奉行”，也就是成为自己和他人的祈福者。他最后的劝告则是“自净其意。”这是最为重要，也是最为根本的佛法。

这样的宗教可以被说成是懒散消极的吗？

也许应该指出的是，在三十七道品（bodhakkhiya-dhamma）中，精进（viriya）反复在九个地方出现。

为了澄清他和弟子们的关系，佛陀说：

“汝应自努力，如来唯老师。”

佛陀指出了正道，实践此道，以期清净，则是我们自己的事了。

“由已而清净，由已而染污。”

在清规戒律的约束下，比丘们在自己的天地里积极努力，从不违越。而在家佛教徒们可以在佛法的指导之下，以自己的方式为其宗教、国家和世界作贡献。

佛教给出家比丘指出一条路，同时也给在家居士指出一条路。

一方面，所有佛教徒都是无畏的勇士。他们战斗不止，但不是手拿武器和炸弹。他们大行宰杀，但不是无辜的男女老少。

他们同谁战斗？而他们无情杀戮的又是哪一个呢？

他们同自己战斗，因为，一个人是自己最大的敌人。心是人的最坏敌人，同时也是他最好的朋友。他们这不留情地以戒定慧宰杀深藏在自己意识中的情欲、嗔恨和无知。

希望独自清净，愿与此奋战一生之人完全可以这样做。比丘们生活在僻静之地，痛杀贪嗔痴烦恼。为人类树立了光辉典范。对于那些心意满足者来说，寂静就是一种快乐。那些同生活战斗，并以此为乐者生活在世间，旨在创造一个美好的世界，使世人可以在此绝对和平和谐的世界上做一个理想的公民，他们可以挑起这一艰巨任务。

人类不是为了佛教，但佛教却是为了人类。

根据佛教，应该指出的是，如果以正见观之，要成为一个理想的佛教徒，财富和贫穷都不应是障碍。佛陀的最大护法，给孤独长者是一大富者。乾堤诃罗被认为比国王更善于布施，而他却是一个穷困潦倒的制陶工。

佛教对穷人和富人，老百姓和知识分子都同样具有感召力。

佛教信仰以及简朴的宗教仪式吸引了广大普通老百姓，而佛教深邃的教导和心智文化却使知识分子陶

醉。

一个偶然参观佛教国家的人，当他第一次跨进寺院时，也许会产生一种误解，认为佛教只不过是一些宗教形式和仪规而已，它是一种鼓励崇拜偶像和树木的迷信宗教。

佛教深具忍辱，没有全部谴责这种外在形式的礼拜，因为广大信众需要它们。一个人可以看到他们在进行这样的宗教仪式时是多么的虔诚。他们的信仰由此而得以增长。佛教徒跪拜在佛像前，对佛像所代表的表示他们的恭敬之情。富有知见的佛教徒观想佛陀的善德。他们不追寻从此佛像中获取世间或精神的恩典。另外一方面，菩提树是觉悟的象征。

佛陀希望其信徒做到的不是这种形式的顺服，而是实实在在地遵循他的教导。“修习佛法最好之人为最敬我之人。”这就是佛陀的教诲。

富有知见的佛教徒可以不用外在的礼拜形式修习佛法。实践八正道，寺院和佛像非必不可少。

佛教认为过去和未来生无量，可供有情众生居住的星球也是无数，那么，佛教完全是为了另外一个世界。这种说法正确吗？

佛陀说法是为了解脱痛苦众生，断除痛苦之因，从而教导结束生死之法。但是，佛陀讲说了众多经典，旨在世间的进步。精神和物质方面的提高是一个国家发展的关键。二者不可分割。但是，不应为了取得物质文明的发展而牺牲精神文明的发展，正如当今物质主义思想主宰的国家。各国政府和慈善团体应该适应人们物质文明的发展，提供理想的生存环境；而宗教，特别是佛教，应提高人们的道德，使人们成为理想的市民。这是各自的责任。

佛教与绝大多数宗教相违，倡导中道，其教未能以人为中心，不同于以神为中心的信条。因此，佛教是向内寻求，注重于个人解脱。佛法是让每一个人自我体证。

通常来说，绝大部分人类希望的最终目的就是永恒或断灭。物质主义者认为死后不存一物。根据有些宗教，生命的目的在于死后同万能者或不可思议的神相圆聚，这是一种永恒主义。

佛教倡导中道，其目的不是为了断灭，因为本来就没有一个要断灭的不变之物。它也不是为了永恒，因为本来就没有一个可永生的不变灵魂。佛教的最终目的可以在当下一生中成就。

阿罗汉圆寂之后怎样？这是一个相当难以回答的微妙问题。因为涅槃是一超越时间和空间的圣境，不可用语言来表达。严格来说，涅槃为有，但没有人证入涅槃。佛说，有人说阿罗汉圆寂后存在或不存在，这都是不对的。例如，有人说阿罗汉圆寂后存在或不存在，这都是不对的。例如，一团火在燃烧，不久熄灭，一个人不可说火去了任何一个方向。当不再有燃料之时，它停止了燃烧。佛陀举此火喻，指出不应提出这样的问题。一个人可能被搞糊涂了，但是这并不奇怪。

下面是一现代科学有给予的一个恰当的例子。

罗伯特一奥本海默写道：

“如果我们问电子是否保持固定不变，我们必须说不是；如果我们问电子的位置随着时间的变化而变化，我们必须说不是；如果我们问电子是否处于静止状态，我们必须说不是；如果我们问电子是否在运动中，我们必须说不是。”

“当有人问到人圆寂后的自我情形时，佛陀给予了同样的回答，但是，这些不同于来自于十七八世纪的科学答案。”

很明显，博学的作者指的是阿罗汉圆寂后的情形。

获证这样的境界有什么用处？我们是否应该否定存在？生活中充满了快乐，难道我们不应真实生存？

这些问题并不意外。他们是那些希望享受生活之人，或希望承担责任，经受磨炼，利乐人类之人的典型回答。

对第一种人来说，佛教徒将说：如果你愿意的话，你可以这么做，但是不要成为世间欲乐的奴隶，因为这些都是虚幻无常；无论你喜不喜欢，你将收割你的播种。对第二种人来说，佛教徒会说：尽一切方便利乐人类有情，以无私的奉献为乐。

佛教向那些需要涅槃之人指出涅槃之果，但不强迫任何人“过来看，”这是佛陀的教诲。

佛教徒应过着高尚有意义的生活，直到实现了最终目的。

佛法具有完美的道德规范，适用高尚之人和一般人。

它们是：

1、五戒：不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不饮酒。

2、四圣处（brahma-vihara）：慈，悲，喜，舍。

3、十圣德（paramita-十波罗蜜）：布施，善德（持戒），出离，智慧，精进，忍辱，诚实，决意，慈和舍。

4、八正道：正见，正思惟，正语，正业，正命，正精进，正念，正定。

那些希望尽早成就阿罗汉之人可以观念佛陀给予罗候罗尊者的忠告：

“此身非我，非我所，非我之灵魂。”（Ne’tam mama,n’so’ham asmi,na me so atta。）应该谦恭地说，本书不是专门为了学者，而是为了那些希望了解佛陀生涯及其根本大教的学生们。

本书于 1942 年出版。修改和补充后的第二版于 1964 年在新加坡出版。这一次，我又增补了两个章节。

那烂陀

佛历 2159 年（1973）于科伦坡

第一章　太子出家

为了千百万众生的裨益和幸福，出于对世界的悲悯；为了人天的喜益和快乐，稀有圣者应现于世间。何为此无上觉者？如来，世尊，圆满觉者。

--《增支部》

公元前 623 年(1)五月间的月圆日(2)，当今尼泊尔和印度交界处的古边毗罗卫国(3)的兰砒尼(4)，一位高贵的太子诞生了，他必将成为世界上最伟大的宗教导师。

他的父亲是释迦族(5)的净饭王(6)，生母摩耶夫人在生下他后的第七天不幸去世，他的姨妈，也是他父亲的另一个妃子，波奢波提乔达弥收养了他，她把自己亲生儿子难陀托付给其他人照看。

这位神异太子的出生，给人们带来了无比的快乐。阿私陀尊者是净饭王的国师，在修行上已有高深证悟，听到这个消息后高兴万分，立即来到王宫，看望太子。但是，大大出乎人们的意料，婴儿伸出一只小腿，触及到苦行僧头顶上的发髻。苦行僧马上站起身来，以天眼观看婴儿的未来，预言他的前途，双手合十行礼(7)，净饭王也跟着示以礼拜。

苦行僧起初时面露微笑，但过了一会儿，却又现出悲伤的样子。在一旁围观的人都被他的怪异神情弄得不知所措。他解释说，他微笑是因为太子必定觉悟成佛；他悲伤是因为他自己不久于人世，往生无色界（arupaloka）(8)，这样他就无法获益于觉者超人的智慧。

命名大典

太子出生后的第五天，他被取名为悉达多，意为一切愿成，他的家族姓乔达摩。(9)

根据印度古老的传统习惯，许多满腹经论的婆罗门被邀请至王宫，参加命名大典，其中八人最为著名。他们仔细观察了太子的相貌特征，其中七人伸出两个手指，表示有两种可能。他们说，太子将成为转轮圣王或佛陀。但是其中最年经的婆罗门□陈如(10)，智慧超群。他注意到婴儿前额的头发向右曲卷，只伸出一个手指，以肯定的口吻断言，太子决定出家成佛。

在他童年时代，发生了一件不可思议的事。这是一次前所未有的心智体验。在他以后追求真理的这一体验对他对觉悟起了至关重要的作用。(11)

为了提高农业生产，国王组织部署了王耕节，这是全国人民的节日。无论是贵族成员还是平民百姓，都穿上盛装，参加农耕庆典。这一天，国王在文武百官的陪同下，带上太子和宫女来到一块农田，国王让人把太子安置在一张床榻上，用帷幕宝盖保护好，摆在一棵安静清凉的毗钵罗树下。他令宫女小心看护，自己亲自去参加王耕。当欢乐的庆典达到高潮时，宫女们也按捺不住，偷偷地溜走，跑去观看王耕的盛大场面。

毗钵罗树下宁静、祥和的气氛，与庆典的欢快娱乐形成鲜明的对比。这里的一切都能使人安静下来，善于思考的太子，所幼智高，跏趺而坐，致心一处，意念呼吸，当下就证得一心不乱的一摩地，获得第一禅悦(12)。那些不负责任，不声不响走开，前往观看王耕的宫女们，突然意识到自己的失职，赶忙跑了回来，她们惊奇地发现太子跏趺而坐，沉浸于禅定之中。国王一听说此事，马上急匆匆地来到现场，看见太子禅思的样子，不禁向他行礼，说道："亲爱的孩子，这是我第二次向你行礼。"

教育

虽然经典没有详细记载，但作为王家太子，悉达多一定受到应有尽有的良好教育。作为刹帝利种姓的后裔，他在武艺上得到特别的训练。

婚姻生活

16 岁那年，他跟于他同龄，美貌的堂妹耶输陀罗(13)完婚。在将近 13 年的幸福美满的婚姻生活中，他享尽了人世间的荣华富贵，对王宫以外的世界—无所知。他曾这样描述过他的太子生活：

"我娇生惯养。在我父亲的宫殿里，有三座特别为我营造的莲池，各生长蓝莲、红莲和白莲。我用的全都是迦尸(14)出产的檀香木，头巾和衣服全来自迦尸。"

“无论白天黑夜，我总是在白色华盖的保护之下，以防尘土、冷热、树叶乃至露水。”

“我有三座宫殿，一座用于冬季，一座用于夏季，还有一座用于雨季。在四个月的雨季里，我生活在雨季时宫里，足不出户，一天到晚由宫女陪同娱乐。一般人家的佣人或家丁吃的是稻糠和变质了的稀饭，但在我父亲的王宫里，佣人和宫女吃的是大米和美味佳肴(15)。”

随着时间的推移，他渐渐明白了真理。善于思考的个性和无限悲悯的精神不允许他虚度时光，享受稍纵即逝的王官快乐。虽然他自己并没有悲伤和痛苦，但是，他深探同情痛苦中的人类。生活在幸福之中的他认识到苦的普遍存在。

出家

悉达多太子如是思索道：

“我被生、老、病、死、忧伤、苦恼所束缚，但为什么还要追求具有同等无常性质的事物?受缚于本质如须之物，我应如何去认识它们的利害关系。从而追求未曾证得的，无上圆满的安乐涅槃。(16)家庭生活使人受到束缚和限制，是一挣扎不休助火坑，但是，出家人的生活如天空—样广阔。因而作为一个在家人，想要究竟圆满，清净无染地修习梵行是非常困难的。(17)”

一天，风和日丽，阳光明媚，太子出宫出来到娱乐园，要亲眼看—看外面的世界。他因此接触到活生生的现实生活。在狭小的宫庭因子中，他看到的只是生活中的美好面，然而，人类命运所共有的黑暗面却被有意识的遮掩起来；他第一次看到宫庭以外的真实生活，他所见到的正好与他以往的猜测暗合。在前往娱乐园的路途中，他善于观察的眼睛捕捉到许多不同寻常的世相：老态龙钟的老人、病人、死人和威仪整肃的出家人。(18)第一二三相有力地证实了人生无常的本质和人类痛苦的普遍性，第四相象征了战胜生命痛苦，获得寂静安乐。此四种意想不到的世相增进了他厌离世间的紧迫感。

他认识到追求世人珍惜的物质享受毫无意义，智者以舍离为乐，这才有真正的价值。因此，他决定抛弃世俗生活，追求真理和永恒的安乐。

经过一番激烈的深思熟虑之后，他终于作出了最后决定。在准备离开娱乐园时，他得知他的儿子出世了。与人们所想象的恰恰相反，他并不感到高兴，他把这第一，也是唯一的后代看成是一个绊脚石。一般做父亲的听到这个消息后，都会兴奋不已，但是悉达多太子，这位超凡脱俗的父亲，却喊道：“束缚(Rahu)产生了，枷锁产生了。”这样，净饭王即把小孩起名为罗候罗。(19)王官大院不再是敏于思考的悉达多太子适意之所了。·无论是年轻貌美的妻子，还是那惹人喜爱的儿子，都无法使他改变出家的念头，他决定要肩负起比丈夫、父亲乃至国王之国王更重要、更有益的使命。宫庭的诱惑不再是他珍惜的快乐，离家出走的时候到了。

他命令好友车匿备好骏马犍陀，自己最后一次来到王妃居住的寝宫。他打开房门，站在门槛上，平心静气地望着熟睡中的娇妻和爱子，在此分离时刻，他内心充满了对这两位亲人的无限悲悯和感伤。但是，他对在痛苦中挣扎的人类更具广大的悲悯。他不再为母子俩的未来世间生活担心，因为，她们应有俱有，而且也会得到很好的保护。他的出走不是他对她们爱的减少，而是他对人类爱的增广。

午夜时分，他把一切抛在脑后，怀着一份轻松的心情，悄悄地离开了王宫。在忠诚的车匿陪同下，他跨上骏马，冲进黑暗之夜，然后独自一人，身无分文，踏上了追求真理和安乐的道路。他出家了。这不是一个饱经世间沧桑老人的出家，也不是一个一无所有之贫者的出家。这是一个风华正茂，享受着人世间荣华富贵之人的出家。这在历史上最无人能之与之比拟的。这年，悉达多太子 29 岁。从此，他开始了历史性的旅程。

他越走越远，穿过阿那姆河，然后在岸上作了短暂的休息。在这里，他剃除了须发，脱掉华丽的衣服和首饰，把这些交给车匿带回王宫，自己披上苦行僧简朴的黄色袈裟，开始了甘愿贫穷的乞讨生活。

过惯了富裕生活的悉达多太子，现在成了身无分文的流浪者，依靠行善之人量力布施所获得的一点施舍为生。

没有固定的住处，浓郁的树荫下，孤静的山洞中，他度过了日日夜夜，赤着脚，光着头，顶着炎热的烈日，冒着凛冽的寒流四处行化，除了一只乞食的饭钵和仅能裹体的袈裟外，其它一无所有。他把全部精力都集中于探求真理之上。

精进求证

就这样，作为一游化僧，一个探求至高安乐和美好的追求者，他来到苦行僧阿罗罗边罗摩仙人居住的

地方修习梵行。两人见面后，他说道："朋友，阿罗罗迦罗摩，我希望在你的教法之下修习梵行。"阿罗罗迦罗摩仙人应允道："尊者，你可以和我共住，我的教理就是这样，智者不久将可以通过如实智，了悟其导师的法教，以所证之法为住。"

不久，他就精通其法，但这并没有能使他认识最高真理。

他想："当阿罗罗迦罗摩仙人说，通过内在智慧了悟法教，乐住所证之法，这不会是仅仅因为要人相信而已吧。阿罗罗迦罗摩仙人肯定明白了这一法教，并以此为住。"所以，他来到阿罗罗迦罗摩仙人跟前，说道："朋友，阿罗罗迦罗摩仙人，你以内在智慧认识、获证的法到底有多高深？"

于是，阿罗罗迎罗摩仙人教了他更高层次的禅定，即空界禅(Akincannayatana)。

他又想："不单单是阿罗罗迦罗摩仙人具有信勤念定慧，我也具备同样的功德。如果我现在精进修习，了悟仙人所证，并以此法为住，那又将会怎样？"

不仅，他通过内在智慧了证仙人的法教，并安住所证之法。但是，这也没有使他认识最高真理。

因此，他又一次来阿罗罗迦罗摩仙人前。说道："朋友，阿罗罗迦罗摩，难道这就是你说的，通过如实智悟证而住之法的全部内涵吗？"

"不过，朋友，我的悟证已超越了此法，并能安住所证。"

襟怀开阔的老师听说他优秀学生获得了成功，非常高兴，让他与自己平起平坐，以示尊敬。他赞美道：

"快哉，朋友，看到象你我样如此值得尊敬的同修者，我们非常高兴，我通过智慧悟证并宣说的同一种法，你通过你的智慧也获得了。你通过智慧悟证并安住之法，就是我通过智慧悟证并宣说之法。这样，我所知道的法，你也知道，你所知道的法，我也知道。我是什么，你也是什么，你是什么，我也是什么。来吧，朋友，让我们俩人共同领导这群苦行僧吧。"

悉达多并不满足于此，这仅仅导致思维的较高境界，但不能趋于厌离、苦灭、寂静、智慧、觉悟和涅槃。他也不热心于领导这一群苦行僧，在自己没有首先觉悟之前，即使是与自己俱有同等修证，精神豁达之师合作，也还有盲人引导盲人。此法不能满足他的要求。因此，他礼貌地告辞了。

在那特殊历史时代，没有政治上的动荡不安。印度当时的知识分子致力于对各宗教系统的研究和谈释。根据各自的性格，人们向以梵行为生的隐士们提供一切方便。大多数这样的宗教导师都有大批自己的信徒。因此，苦行僧悉达多很容易就找到比前者更为合适的宗教大师。这一次，他来到优陀伽罗摩于的住处，表示希望在他的座下修习梵行。优陀伽罗摩子欣然接受他的请求。

不久，才智超人的苦行僧悉达多掌握了老师所教之法，获得思维集中的最高境界，即非想非非想界(n'eva-sanna-nasan-nayatana)(20)，这是世间掸的最高境界。当意识达到如此微妙、清净时，就谈不上意识的存在与否，在精神发展的范畴里，过去印度的圣哲都无法更向前发展。

品格高尚的老师听说他杰出的学生又成功了，极为高兴，与前一位老师不一样，这次，优陀伽罗摩子请他做其学生的导师，引导大众，以此来表示对他的尊敬，他说："快哉，朋友，看到你这样的同修者，真让人高兴。优陀伽罗摩子知道的法，你也知道了；你知道的法，优陀伽罗摩子也是什么。来吧，朋友，从此之后，你来引导这群苦行僧吧。"

但是，他仍然感觉到，他所追求的最高真理还没有实现，他的意识虽能完全自在，但距离最终目的还很遥远。他所追求的是至高无上的涅槃，彻底的苦灭，各种贪欲的灭除。他在此法中也同样得不到满足。因此，他就告辞了。

他终于认识到，他的精神追求已远远超过他所学习之人，没有人能够传授他希求的最高真理。同时，他也意识到，人们只有潜入内心，才能发现最高真理，因此，他不再向外寻求帮助了。

［注］

(1)不同於基督纪元，佛教纪元是从佛陀涅槃之日计算（即公元前 543），而不是诞生之日。（有关佛陀涅槃日的问题，学术界有过争论，大多数人认为是公元前 486 年。斯里兰卡传统的说法给佛教纪元提供了基础）。

(2)巴利语－Vesakha,梵语-Vaisakha,僧伽罗语-Vesak。

(3)迦毗罗卫国遗址已被发现，它位于波斯堤邦，离本格尔和跋布火车站约三英里。

(4)为了纪念这一圣况，阿育王在此树立了石柱，并保留至今。

(5)请看家谱表。

(6)乔达摩是一家姓，释迦为佛陀属于的一族姓。

传统认为，大日族奥卡柯的儿子由于继母的阴谋而被放逐。在被流放过程中，这些王子们来到喜玛拉雅山。在这里，他们遇到隐士迦毗罗。在他的劝导下，他们在这里建造城市，以隐士的名字命名，取名迦毗罗卫国。国王说此事后，高兴不已，说："高贵的王子们真是能干-sakya vata bhorajaku-mara。"因此，王子们的族姓和王国就被起名为释迦。释迦族王国座落在南尼泊尔，延伸到现代的噢达地区。(见汤姆斯的《佛陀传》，第 6 页。)

(7)见活沦，《佛教在传译中》，第 49 页，以及《<本生故事>注疏》。

在阿私陀的建议下，他的倒儿那罗伽抛弃了世俗生活。正如希望的那样，当太子获证菩提后，他聆听了佛陀的教导，成就阿罗汉。

见《经集》，第三品，《那罗伽经》。第 131 页。

(8)无色界为非物质世界，成就无色界禅定之人往生此界。

(9)梵语-Siddhartha Gautama。

(10)听说悉达多太子出家后，□陈如同其它七位婆罗门的四位儿子一起抛弃了世俗生活，跟随他的左右。他们就是最初五比丘。见下面第六章。

(11)《中部》。第一卷，第三十六经，《摩诃萨遮经》，第 237 页。

(12)禅那是一种思惟高度集中而获得的一种意识境界。

(13)她也被称为跋达诃车那，频巴，或罗候罗之母。

(14)以丝绸而闻名的中印度一个省，现代波罗斯为其首府。

(15)《增支部》。第一卷，第三，四经。英译《增支部》，第一卷，第 128 页。

(16)《中部》。第一卷，第二十六经，《罗摩经》，第 163 页。

(17)《中部》。第一卷，第三十六经，《摩诃萨遮经》，第 237 页。

(18)"见四相，即乘马出走。……"《佛种姓》。第 65 页。

(19)原意为被伽锁（rahu）束缚，或执取。

(20)第三无色禅。

(21)第四无色禅。

第二章　精进成道

于已害损，是为易行；
善益为举，实最难行。
——《法句经》

精进苦修

失望但没有气馁，苦行僧乔达摩为了探求无上安乐和究竟真理，途经摩揭陀国，一路行至闍那尼的优楼频罗镇。他发现这里风景优美，环境宜人，宁静迷人的小树林，流水潺潺的小溪，舒坦的沙滩，不远处还座落着一个村庄，从那里可以得到日常供养。他想：

“这里的风光真美！富有魅力的小树林，水声潺潺的溪流，流淌着清水的沙滩。我还可以在附近的小村庄得到供养。所有这一切都很适宜精进探求精神修证之人。”(1)

这里有人利于他修习禅定。环境幽静宜人，风景秀丽。他便决定独自一人在此安居下来，实现他期求的理想。

陈如曾是预言乔达摩未来的最年轻婆罗门。他以及其他四位婆罗门的儿子，跋鞞，跋提，大名，阿示说，听说乔达摩出家了，也抛弃了世俗生活，一齐来与他同修。

在古代印度，宗教仪规仪式，苦行和祭把被看成极为重要。一般人认为，要想得到解脱，就必须修习极端苦行。因此，苦行僧乔达摩，以超人的毅力，精进修习各种严厉的苦行达六年之久。从小娇生惯养的他瘦得象—尊骨架。但是，身体被折磨得越惨，他的目标也离他越远。

在许多经典之中，佛陀描述了他是如何采用各种各样的法门，精进努力以至达到最后的成功。

在《摩诃萨遮经》(2)中，佛陀这样讲述了他开始的修行：

“我如此思：我若咬紧牙关，把舌头贴紧上颚，以善念控制，战胜，乃至最后消灭恶念，在此奋斗之中，汗水不住地从夹肢窝流淌出来。”

“所以，我咬紧牙关，把舌头紧紧顶住上颚，努力以善念控制，战胜，乃至最后消灭恶念，在此奋斗之中，汗水不住地从夹肢窝流淌出来。”

“就象一位大力士抓住一弱者的头或肩膀，把他掼倒在地，使他听命于自己，我亦如是苦修。”

“精力充沛，不屈不挠，正念于此而不受扰乱。但是，我的身体却被搞得精疲力尽，由于不懈地苦修而痛苦难忍，身心不得安稳。虽然痛苦难忍，但是，这并没有影响我的心识。”

“接着，我又如是想：如果我修习止息禅定，那又会怎样呢？”

“因此，我控制住从口腔和鼻子呼吸。当我这样做的时候，空气从耳朵里灌入，发出巨大的噪声，如同铁匠的风箱鼓起劲风，发出轰鸣般的声音。在我屏住呼吸时，从耳朵里涌进来的空气也发出同样的轰鸣声。”

“我精力充沛，精进不息，正念由此而得以建立，不受干扰。由于长久地坚持不懈，我身体虚弱，烦躁不安。但是，这些痛苦的感受并没有影响我的思想。”

“接着，我想：如果我继续修习非呼吸之法，那又会怎样？”

“因此，我控制住从鼻、口、耳呼吸，当我如此屏住呼吸时，被困在体内的气体猛烈地撞击着我的头颅，如同一个大力士拿着一把锋利的钢钻，在一个人的头颅上钻了一个窟窿。同样的，当我止住呼吸时，空气撞击着我的头颅，发出猛烈的悸动。但是，这些身体上的痛苦并没有给我思想上带来任何影响。”

“接着，我想：如果我再一净修习非呼吸禅定法门，那会怎样？”

“因此，我控制住从口鼻耳里呼吸，当我如此屏住呼吸时，我的头如同裂开一样疼痛，难以忍受，就象被一位大力士用坚硬的皮带，牢牢地捆住。同样的，我的头疼得难以忍受。”

“但是，我精务充沛，精进不息，如此不堪忍受的痛苦，并没有影响我的思想。”

“然后，我想：如果我再一次体受非呼吸的禅悦，那又将怎样？”

“因此，我止息住从口鼻耳里的呼吸。当我如此屏住气时，强大的气流冲击着我的肚皮，如同被一位娴熟的屠夫，或屠夫的徒弟，用锋利的屠刀割开一样。”

“但是，我精力充沛，精进不息，如此不堪忍受的痛苦并没有影响我的思想。”

“我又一次想：如果我再次体受非呼吸的禅悦，那又会怎样？”

“因此，我控制住从口鼻耳中呼吸，当我如此屏住气时，巨大的火焰燃烧着我的全身，如同两个大力

士各自用手抓住一个弱不禁风的人，把他放在熊熊的烈火之中烧烤。”

“但是，我精力充沛，精进不息，如此痛苦不堪的感受并没有影响我的思想。”

“天人见我如此，说道：‘苦行僧乔达摩死了。’但也有天人说：‘苦行僧乔达摩没死，但正在走向死亡。’另一天人说：‘苦行僧乔达摩既没有死，也不是正走向死亡。他已是阿罗汉(3)，这就是阿罗汉的住法。’”

“接着，我想：如果我完全断食辟谷，那又会怎样？”

“众天人走近我，说：‘善德之人，不要什么都不吃。如果你一定要这样的话，我们就从你的汗毛孔注入天之精华，你将以此来生存。’”

“但是，我想：我已发心修习斋戒。如果这些天人从我身上的汗毛孔里注入天之精华，我就会承受欺名盗世的坏名。所以，我拒绝了他们。”

“接着，我这样想：如果逐渐减食，只喝少量的绿豆汁，吃一些水果、扁豆等，那又会怎样？”

“因此，我只喝一点稀薄之汤，食用一些干粮，我变得骨瘦如柴。由于缺少食物，身体的好多大小部位，如同灯芯草的支节。屁股就象骆驼的脊背。由于禁食，我的背脊骨高低不平，如同一条串起来的珠子。由于缺少营养，我的肋骨看起来好象一根根破残房屋的椽子。因为挨饿，我的眼珠深深陷进眼眶，如同沉落深水中的星星。由于营养不足，我头上的皮肤枯萎，皱纹满面，就象一只带生割下来的南瓜，风吹日晒之下，完全干瘪不堪。”

“当抚摸肚皮时，我就会抓着背脊骨；摸背脊骨时，我就会碰到我的肚皮。这样，由于缺少足够的食物，肚皮紧贴着背脊骨。由于营养不足，大小便时，我会因站立不稳而倒下，使劲地捶打我的肢体，想使身体恢复知觉。但糟糕的是，由于缺乏营养，我身上的积垢一个劲地直往下掉。看到我的人都这样说：‘苦行僧乔达摩的皮肤呈黑色。’但其他人却说：‘苦行僧乔达摩的皮肤非黑色，亦非蓝色，而是黄褐色。’由于缺少饭食，纯净的肤色被损坏到如此地步。”

“接着，我如此想：无论过去的婆罗门或苦行僧经受了多么剧烈的痛苦，难以忍受的感受，他们一定也经历了我这样的遭遇，但是不会超过。无论未来的婆罗门或苦行僧经历多么绞心的痛苦，难痛苦和难忍的经历并没有给我带来超越世间，乃至获证究竟圆满的智慧。也许有另一通往觉悟的途径。”

魔王的诱惑

长期的苦行被证明是毫无效益的，只搞得他的精力竭尽。虽然他具有非同凡人的禀赋，但是，娇生惯养的身体却无法承受如此巨大的损耗。庄严的相貌失去昔日的光彩，消瘦得使人无法辨认。金色的光泽变得苍白暗淡，全身的血液几乎干涸。肌肉枯萎，眼珠深陷无光，整个身体看起来就好像一座骨架。他在死亡边缘上徘徊。

他一心禅坐在尼连禅河畔，精进求证无上圆满的安乐（Pad-hana），希求至尚至美。在这危急关头，魔王那磨伽(4)来到他的身边，甜言蜜语地说(5)：

“你是如此的消瘦，死神就在你的身边。”

“你生命的绝大部分已经属于死神，属于你自己的只有一点点了。仁慈的先生，生活下去吧，活比死好，你可以广行善道。独身祭火可以得到诸多功德，你如此精进又是为了什么？精进之道艰难曲折，实难完成。”

尊者对魔王说：

“魔王，懒惰的亲朋好友，你是为了你自己的利益而来。你毫无功德可言。魔王，你应对那些需要功德之人如此说。”

“信（saddha），忍（tapo），精进（viriya），智慧（panna）为我所有，对于有如此意念的我，你为何还要谈论什么生存？”

“溪流会在风的吹拂下干涸，如此精进修习，我的血液又为何不能枯竭？”

“当血液干涸之后，其它精液也随之消失。当肉体不复存在之时，意识也就越来越清醒。正念、智慧和禅定也就更加坚定牢固。”

“经历了至苦而后安住，意念不再念求欲望，从而看清众生之净。”

“色欲（kama）是你第一大军；嗔恨梵行（arati）为第二；渴爱（khuppipasa）为第三；贪爱（tanha）为第四；懒惰昏沉（thina-middha）为第五；恐惧（bhiru）为第六；疑惑（vicikiccha）为第七；毁损执着（makkha-thambha）为第八；获取（labha），奉承（siloka），荣誉（sakkara）以及非正名声（yasa）为第九；贡高我慢（attukkam-sanaparavambhana）为第十。”

“魔王，这就是你的魔众，不善之人的信徒。懦夫奈何不了你但战胜你的人得到快乐。”“展示不退之花冠(8)，生长于此世间有何利益？与其生存等于死亡，不如战死疆场。”

“众多梵志和婆罗门不见酣战于战场，他们不知善道，也不诚实。”“只见魔王高坐大象之上，魔军四起。我奔赴迎战，魔王无法将我动摇。我将以智慧轻而易举地消灭你们这些天人群而攻之而无法取胜的魔军。如同以石击碎未经烧烤的泥钵。致心一处，善立正念，行化诸处，培训弟子。精进希求，实践正教，无视汝等，至达乐境。”

中道

然而，苦行僧乔达摩从自己的修习实践中，终于彻底地认识到自我折磨的苦修于道无缘。而当时的哲学家都认为这是解脱必不可少的方法。事实上，这种苦修只能削弱人的智能，疲倦人的精神。就象过去他抛弃阻碍道德修持的物质享受一样，他毫不犹豫地永远放弃了极端的苦行。因此，他思惟归纳了光明正道之法。此正道之法后来成为其教导的重要特色之一。

他忆想到，当他的父亲在从事农耕之时，他曾坐在一棵清凉的毕钵罗树下，聚精会神地自然深入止息禅思之中，此禅思使他进入第一禅地（jhana）。因此，他想：“是呀，这才是觉悟之道。”

于此同时，他也意识到，以如此精疲力尽的身体，无法获得觉悟。身体素质是精神开发的重要条件。因此，他决定恢复身体状态，开始食用一些干粮和稀饭。

深得他喜爱的五位弟子无微不至地侍奉着他，因为他们认为苦行僧乔达摩了悟真理之后，定会同他们分享。但是，现在他却意想不到的改辕换辙，对此他们大失所望，决然离他而去，来到鹿养苑。他们说，苦行僧乔达摩不再精进修行，又过起奢侈舒服的生活。

就在此最需帮助的紧要关头，他的同伴离开了他，使他孤单一人。但他没有因此而泄气。从另外一个方面讲，他们的自愿离去，对他也有利益。虽然说在此精进时刻，有人在身边确实大有助益，但是伟人们常常孤身一人于森林之中，了证深奥的真理，解决复杂的问题。

觉悟的曙光

食用了一些简单的饭食之后，他恢复了精神，很顺利地修证到小时候早就获得的第一禅，一步一步地，他修证了第二禅，第三禅乃至第四禅。

通过禅定，他制心一处。内心如同一面光亮的镜子，万法皆如实映现出来。因此，他内心安隐、洁净、无贪无染、柔和、警醒、坚定不可动摇，意识直指意念前世之智（pubbe-nivasanussati-nana），忆念起前身形形色色的生世。第一，第二……。直到第五十生，然后千生，万生，千万生，众多世界的产生，众多世界的消亡和演变。在如此某地，他的姓名，种姓，食物，所经历的痛苦和快乐，以及一生生命的结束。此生结束后，又生它地，其姓名，种姓，食物，所经受的痛苦和快乐，以及生命的结束。最后生于此世。这样，他忆念了前生前世的生存方式及详细情形。这正是他在夜里第一时所认识的知见。去除了对过去之法的无知，他以纯净之心，忆念众生的生死（cutupapata-nana），以天眼神通，见众生从一道再生于另一道，平等无碍地视一切众生。无论低贱还是高贵，美丽还是丑陋，快乐还是痛苦，他们根据各自的行为而轮回世间。一些善德之人，由于恶行，恶言，恶意，毁谤圣众，邪信，色身离散之后，出生于恶趣之中；一些善德之人，由于善行，善言，善意，不谤圣众，正信，努力追随正信之人，当四大分离，命归九泉之时，他们往生于快乐世界。

如此这样，他以圣人的天眼神力，观见众生的轮回。这正是他在夜里中时了证的第二知见，消除了对未来的无知，以清净之心，直指灭尽烦恼的悟解（Asavakkhaya nana）。

他如实觉悟到：此是苦，此是苦的生起，此是苦的终止，此是灭苦之道；同样的，他如实觉悟到：此是烦恼，此是烦恼的生起，此是烦恼的终止，此是灭除烦恼之道。如此认识，如此觉悟，他的意识从色欲、生欲、无知等烦恼中得以解脱。

解脱之后，他明了：“已获解脱。”并且意识到：“轮回已断，圣身已证，所作皆办，更无后生。”

这就是他在当夜第三时所悟的第三种知见。无明除，智慧生，黑暗消，光明至。

［注］

(1)《中部》。第一卷，第二十六经，《罗摩经》。第 267 页。

(2)《中部》。第一卷，第三十六经。第 242 页。

(3)阿罗汉为一佛教术语，大概与圣者相似，常常这样翻译。原意为应者。从动词衍生出，被用来指应该，或值得的意思。

(4)魔王另一称谓。根据一些经典，魔王有五，即：天魔（devaputta），情欲（kilesa），业行（abhisamkhara），蕴体（khandha），死亡（maccu）。

(5)《经集》。第三部分，第二经，《精进经》。第 77 页往后。

(6)由于甘愿贫穷。

(7)即：无从决定肯定之目标。

(8)刹帝利配带在头上，或装饰在旗帜上的摩迦草环，表示他们在战场之上绝不退却。

(9)烦恼，对界地来说，直到最高界，对于意识之流来说，则为-Gotrab-hu。烦恼有四，即：贪（kama），有（bhava），邪见（ditthi），无明（avijja）。在此特定上下文中，仅提到三种。在这里指希求往生色界和无色界。

第三章　天上佛陀

清净唯已得，烦恼任人掐；
汝当自努力，如来唯说者。
——《法句经》

经过六年脱胎骨般的苦修，35 岁的苦行僧乔达摩，没有超人外物的帮助和指导，完全依靠自己的努力和智慧，去除了一切烦恼，断绝了所有爱取，以如实智，如理如量地知见万法，而成为佛陀——觉悟者。此后，他被人们认知为乔达摩佛陀(1)，他是过去未来无量诸佛之一。他不是天生的佛陀，而是通过自己的精进成就了佛果。

巴利语-Buddha 是由动词性词根-Budh 演变而成，意为明了、觉醒。因为他圆满地明了彻见四圣谛，从无知的迷妄中觉醒过来，所以被称为佛陀。因为他不仅理解了正法，而且演说了正法，觉悟他人，所以他被尊称为圆满觉者（samma-sambuddha），以此来区别只能自觉而不能觉他的辟支佛（paceka）。

在觉悟之前，他被尊称为菩萨(2)，意为上求佛道之有情。

每一上求佛道之有情众生都得经历菩萨阶段，广行布施、持戒、舍离、智慧、精进、忍辱、诚实、决意、慈爱和圆满的平等。

在一特定的时期内，唯有一尊圆满觉者应世。如同某些植物和树木只开一朵鲜花，唯有一佛于一时应现于整个世界。

佛陀是无与伦比者，百千万劫难遭遇。他的应化世间是出于对众生的悲悯，为了人天的福祉和利益。佛陀被尊称为圣德之人（acchariya-manussa）；不死法门的给予者（amatassa-data）；被尊称为两足尊（varado），因为他是慈悲、如实智和究竟真理的给予者；他也被称为法，因为他就是法王（Dhammassami）。

正如佛陀自己所说，他是“如来（tathagata），应供者（araham），正偏知（samma-sambuddha）；立未立之道，建未建之法，言未言之教，觉道者，观道者和识道者。”(3)

佛陀的觉悟并不曾有老师的指导。用他自己的话说：“我无老师（na-me-acariyo-atthi）”(4)。他确实从世俗之师处获得世间的知识(5)，但是对于出世之法来说，他没有老师，他自己通过如实知觉悟真谛。

如果说，他从其他宗教师，或其它宗教学说，或受过教育的印度教中获得了解脱知识，他就不可能说他自己是无上师（aham-sattha-anuttaro）(6)。在第一次说法中，他宣称闻所未闻之法光已经升起。

在早期出家阶段，他四处寻访当代著名宗教大师，寻求指导。但是，他没有在他们的教法中得到他所追求的东西。这就迫使他自己悟证和向内探求真理。他至心思维最深处，悟证了他从来没有听说或知道的究竟真理，觉悟之光源自内心，照亮了未见之法。

知一切应知之法，获取了开启所有知识的钥匙，他被称作一切知者，此超人的知见来自于他无数生死以来，自我精进不息的勤修苦练。

何为佛陀？

有一次，一位名叫陀那的婆罗门，观察到佛陀脚印的特征，来到佛陀跟前，问道：

“尊者是天人吗？”

“不，婆罗门，我不是天神(7)。”佛陀回答道。

“那么，尊者是乾达婆(8)？”

“不，婆罗门，我实不是乾达婆。”

“夜叉(9)？”

“不，我实非夜叉。”

“那么，尊者你是一个凡人？”

“我亦非凡人。”

“那么，请告诉我，你到底是谁？”

佛陀告诉他说，他断除了缘生天人、乾达婆、夜叉和凡人的烦恼不净。又说道：

“透莲生水中，不为水染污；我实为佛陀，不为世间玷。”(10)

佛陀没有说他是印度神婆湿努的化身（avatara）。根据《薄伽梵歌》(11)美妙的赞歌，婆湿努在各个不

同的时期，多次降生人间，维护正义，摧毁邪恶，建立正法。

根据佛陀所说，世间有无数天人。作为一道众生，他们也得受生死轮回，没有一个至高无上掌握人类命运，不定期应现人间，具有神力的上帝。(12)

佛陀没有自诩为因自救而能自由拯救他人的救也者。因为净与不净完全靠自己。佛陀劝诫其弟子们要自己解脱，一个人不能直接纯洁或玷污他人(13)。为了澄清他和弟子们的关系，强调自己为自己的依怙和个人精进的重要性，佛陀明确指出：

“汝应自努力，如来唯导师。”(14)

佛陀仅仅指明了道路和方法。通过这一道路和方法，人们可以从痛苦和死亡之中得到解脱，达到最终目标。虔诚信奉者希求从生命之苦中得以解脱，还要靠自己的努力。

依附他人而求解脱是为消极，依靠自己而得度者是为积极。依附他人就是放弃自我努力。“自为己洲屿，自为己依怙，无求他庇护。”(15)

佛陀这些最后的言教，意义深远，引人省思而富有启示。它揭示了自我努力而来达到目的的重要性。为了达到贪求来世虚幻的幸福，人们依附仁慈的救世主而寻求赎罪。这些都是十分浅薄和无益的。他指出了祈祷的无效和祭祀的无用等。

佛陀是人，生于人间，长于人间。作为佛陀，他结束了一生。但是，虽为人，他具有独特的个性，而成为非一般人。佛陀再三强调了这一点的重要性。他没有留下任何余地使人误认为他是永恒者。有人说，没有一位宗教导师象佛陀这样“无神”，但是又没有一位象他如此神圣。(16)勿用置疑，在那个时代，佛陀倍受其信徒的尊敬。不过他从来没有宣说自己的神威性。

佛陀的伟大

佛陀生于人间，以有情而住世，通过自己的努力而获得无上正觉一佛陀。他没有独自保留觉悟之理，而向世间宣说人类的潜在可能性和战无不胜的力量。他示现了人类如何通过自己的不懈努力，可以获得无上智慧和究竟觉悟，而不是把看不见的万能之神凌驾于人类之上，也没有把人类安置在顺从神只之地。这样，他提高了人的价值。他说，无需依附外在的神或媒介作用的神职人员，人类完全可以从生命的病苦中得以解脱，达到涅盘的永久快乐。他用无私奉献的高尚理想教导这个以自我为中心，争权夺利的世界。他反对阻碍人类社会发展，罪恶的种姓制度，提倡众生平等。他宣称，解脱之门向每一众生敞开，无论是贵州还是贱民，圣洁之人还是邪恶之徒，只要他们改过自新，上求圆满真理。他提高了被踩在社会低层妇女的地位，不仅使社会认识到她们的重要性，同时也为妇女建立了第一宗教团体(17)。在世界历史上，他第一个努力废除奴隶制，禁止屠杀无辜动物的祭祀活动。他认为这些牲畜应该得到慈悲。他没有迫使其个徒成为他教导和他本人的隶属，而是给予他们充分的自由思想，劝告他们不要仅仅因为善敬他而接受他的教导，而应彻底地加以检验。“就象智者在试金石上，用锻烧、敲打和摩擦的方式验证黄金。”他慈善祥和的话语，使般陀差罗和柯沙乔达弥这种失去亲人的母亲得以慰籍；他曾亲自照顾象菩提伽陀帝沙这种因生病而被抛弃之人；他帮助了象罗居玛塔和输般卡这样的贫穷弱小者，把他们从意想不到的悲惨中解救出来；他使象罪犯指蔓和妓女阿帕般利这样的人提高了自己的生命价值；他鼓舞了懦弱者，团结了分裂者，提高了低贱者，使圣者更加高尚。无论是富者还是穷人，圣人还是恶人都同样地爱戴他。他高尚的典范行为是一切众生灵感的源泉。他是所有宗教师中最为慈悲，最为能忍者。

佛陀的意志，智慧，慈悲，奉献，施舍，圆满清净，典范人生，以及说法时所采用的无可非议的法门，使世界上大约五分之一的人赞美他为地球上最伟大的宗教导师。

罗达柯里湿努曾如此热情地歌颂佛陀：

“乔达摩具备了我们东方杰出思想家的素质。就人类的生活和思想而言，他的影响是独一无二的。作为一宗教创始人，对每一个人来说，他都是如此的纯洁，其教导的深度和广度一点也不逊色其它任何宗教。他属于世界思想历史，是全人类文化阶层的共同财富。从理智的完整性，道德的诚挚性，精神的智见性来加以衡量，他是历史上最伟大的人物之一。”(18)

威尔斯在《历史三伟人》(19)一书中这样写道：

“在佛陀身上，你可以清楚地看到一个质朴、热忱、寂静，为光明而战之人；一个并非神秘，而是鲜明的人道个性。他教给人类宇宙这体性。许多我们现代最完善的观点与佛教紧密一致。他教导我们，生命中的一切痛苦和不快都是来源于自我。在人类还没有达到安乐之前，一个人必须不再为其感官和自我而生活，然后才能跨入伟人之行列。佛教以不同的语言使人们知晓早于基督 500 年前之事。但是，在某些方面，

佛陀更接近我们和我们的需要。在宗教生活中，佛陀比基督更使们们明确了每一个人的重要性。但在个人永恒这个问题上，他并非模棱两可。”

诗人沓歌罗把佛陀称为人类最伟大的人。

出于对佛陀的敬仰，丹表伏丝波说：“越了解他，我就越爱他。”

他为一个谦恭的佛教徒，我们应该谨慎地说：“越了解他，我就越敬爱他；越是敬爱他，我就越了解他。”

［注］

(1)他的弟子们称他为佛陀，世尊，明行足等，而外道却称呼他为乔达摩尊者，沙门乔达摩等。佛陀称自己为如来意为“如是来”或“如是去。”

(2)梵语-Bodhisattva。（此术语被后来的大乘佛教开展和专用）。

(3)《相应部》。第三品，第五十八经，第六十六页。英译《相应部》。第三品，第五十八页。

(4)《中部》。第一品，第二十六经，《罗摩经》，第 171 页。

(5)正如□陈如，阿罗罗迦罗摩，优陀伽罗摩子等。

(6)《中部》。第一卷，第二十六经，《罗摩经》，第 171 页。

(7)一天界之有情。

(8)天人乐师。

(9)魔鬼。

(10)《增支部》。第二品第六经第 39 页；英译《增支部》。第三品第 58 页。

(11)偈子。第四部，第八偈。

(12)为了拉扰不断增多的佛教徒，印度教徒不公正地称佛陀为一神的化现（Avatara）。

(13)《法句经》。第 165 偈。

(14)《法句经》。第 276 偈。

(15)《长部》。第二品，第三经，《大涅盘经》，第 100 页。

(16)堤维一高达，《佛教经典》。第 20 页。

(17)耆那教也在很早就吸收妇女出家，见耆那教的 Stri-mukti,p.s.jaini.在美国东方社会第 188 次会议上发表的论文。加拿大，多伦多。1978。

(18)《乔达摩佛陀》。英国学术议事录，第二十四卷。

(19)此书名没有出现在 H.G.维尔斯的《综合传记》。第三版，伦敦。

第四章　成道之后

稽首天中天，慈悲化大千；
无著真俗谛，随机示出离。
——那烂陀

这是一个永远值得纪念的早晨，菩萨即将觉悟，正身安坐在离菩提树(1)不远的跋耶树下，一位名叫输伽陀的好施女子出乎意料的向他供养了精心制作的可口奶油米饭。他食用了此至关重要的一餐，觉悟之后，斋戒七七四十九天，静默安坐于菩提树下或其附近，深入禅思。

第一个七天：

第一个七天之内，佛陀静坐菩提树下，享受解脱之乐（Vimut-tisukha）。(2)

七天的时间过去后，佛陀从禅定中起，于第一夜第一时，深入思惟顺缘起之法（paticcasamuppada）：此有故彼有，此生故彼生。

缘无明（avijja）而生善恶之行（samkhara），缘行而生识（vinnana），缘识而生名色（namarupa），缘名色而生六入（salayatana），缘六入而生触（phassa），缘触而生受（vedana），缘受而生爱（tanha），缘爱

而生取（upadana），缘取而生有（bhava），缘有而有生（jati），缘生而有老（jara），死（marana），忧恼（soka），悲伤（parideva），痛苦（dukkha），绝望（domanassa）等诸苦，如此则众苦生起。

这样，世尊了了分明，即以偈诵颂之：

精进禅修婆罗门(4)，彻见真理现于前；扫除一切疑和虑，了知缘起真理法。

中夜时分，世尊又细微地忆想起逆缘起法门：此无故彼无，此灭故彼灭。

无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死，忧悲，苦恼，绝望灭。如此则众苦皆灭。

这样，世尊了了分明，即以偈诵颂之：

精进禅修婆罗门，彻见真理现于前；扫除一切疑和虑，了知缘灭真理法。

后夜时分，世尊忆念起顺逆缘起法门：此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭。依无明而生行，则众苦俱生。无明灭则行灭，故诸苦皆灭。世尊如此了了分明，即以偈诵颂之：

精进禅修梵志者，彻见真理现于前；平地击败诸魔众，如同日光照太空。

第二个七天：

第二周安然无事。佛陀寂默地向世间教授大善之法，站在菩提树旁，凝视着菩提树，以表示对它的深沉感谢。因为在他求证觉悟期间，菩提树给予他庇护。(5)

以他这种高尚行为为榜样，佛弟子为了纪念他的觉悟，不但恭敬那一棵菩提树，同时也礼拜那棵菩提树的后代。(6)

第三个七天：

佛陀一直没有离开菩提树，天人对其所证佛果产生了怀疑。佛陀明白了他们的想法后，为了消除他们的疑虑，化现神通，以珠宝铺成一长廊，行走其中达七天之久。

第四个七天：

第四周，他入定于玉石寮，思惟阿毗达磨深奥法门。据经典记载，当他的思惟《阿毗达磨》第七篇《发趣论》（patthana）时，他的色身变得如此的清净，全身发放出六色光彩。

第五个七天：

第五周，佛陀端坐于菩提树旁的著名榕树下，享受解脱之乐（vinatisukha）。当他出此圣定之时，一婆罗门来到他眼前。一番礼节性的寒暄后，他问道："乔达摩尊者，一个人怎样成为婆罗门？成为婆罗门的条件是什么？"

佛陀以欢乐颂回答道：

"抛弃诸恶行，非狂无烦恼，自律善多闻，如是以法住，即为婆罗门，娑婆世界中，亦无沾沾喜。"(8)

根据本生故事经的注疏，在这一周间，魔王三女，染欲（tanha），悦人（arati）和爱乐（raga）(9)曾徒劳无益地试图以美貌引诱佛陀。

第六个七天：

佛陀从榕树旁来到摩车灵陀树，在此安度第六周，继续享受解脱三昧。此时，突然下起了滂沱大雨，一连数天乌云密布，天空一片昏暗。

蛇在摩车灵陀(10)从其住处游了出来，周身绕佛七匝，把巨大的头部遮盖住佛陀，以使不受外来的侵袭。如此七天过后，摩车灵陀见天空晴朗，万里无云，收回盘绕佛陀的身子，隐其原形，现一年轻人相，站在佛前，双手合十。

佛陀即以喜悦颂说道：

"快乐安隐者，知足闻见谛，善念于世间，忍受诸众生，无著世俗事，超越贪与爱，一切至乐者，无恭高我慢。"(11)

第七个七天：

第七个七天，佛陀安祥乐住于榕树下，享受解脱三昧之喜。

轮回无数生死中，追寻不见造屋者(12)。生生死死苦不堪，终见原来营造者。汝将不复造此屋(13)。折断椽木(14)碎脊梁(15)，心梁无为达苦灭。(16)

黎明觉悟之时，佛陀口诵此快乐偈（Udana）形象地描述了出世之德的辉煌以及内心世界的精神体验。

佛陀认可了在此充满痛苦的轮回之中，他曾经沉沦生死。此事有力地证实轮回之说。他被迫轮回而遭受痛苦，因为没有发现营造此屋之人。在此最后一生中，经历一番艰巨地探求，他修习了在此轮回中累积起来的高深寂静之禅定，通过如实智发现了营建此屋者住于心内而非心外，它就是潜伏于内心的贪爱，执著，自身不净。但此贪为何而生，何时而生，则无从知晓。自己可以消毁自己的创造，通过获得阿罗汉果，找到了此屋的建筑师，从而断除了贪欲。这在此偈之中就是爱的终结。

此自造之屋的椽子就是烦恼，即贪（loba），瞋（dosa），痴（moha），慢（mana），邪见（ditthi），疑（vicikiccha），懒散（thina），不安（uddhacca），无惭（aririka），无愧（anottopa）等。支撑椽子的脊梁是一切烦恼的根源，即无明。以智慧砸碎无明脊梁，使整座屋子彻底倒塌。椽子和脊梁是营造者建造此烦恼之屋的材料。随着它们的毁灭，营造者被剥夺了建造此不理想之屋的原材料。

以此类推，推倒房屋，心则无立身之地，从而进入无为之境，这就是涅槃。丢下一切有为之法，只有涅槃之圣境永存。

［注］

(1)在南部印度菩提伽耶的著名毕波罗树，在他精进求证佛果时给予了荫凉。

(2)即阿罗汉果。

(3)见第二十五章。

(4)婆罗门指学习吠陀之人，它普通用于婆罗门种姓。佛陀有时把这一名称用来指去恶之圣人。

(5)在佛陀站立的地方阿育王曾建一塔。现仍可见。

(6)此菩提树右边的一棵树枝由僧伽蜜多罗带到斯里兰卡，提婆那皮工帝沙国王把此树种在古都阿努罗陀布拉。虽已两千二百多年，但此树乃很茂盛。

(7)即：蓝色（nila），黄色（pita），红色（lohita），白色（odata），橙色（manjettha）以及此五种颜色的混合色（pabhassara）。

(8)《优陀那》，第 3 页。

(9)因为此事发生在觉悟之后，所以此三不能被认为是人格化的情欲。

(10)此蛇王不可能是人类有情。《律藏》也引用一有趣的蛇王故事，她化现为人形，过了一段出家人的生活。

(11)《优陀那》，第 10 页。

(12)即：贪。

(13)色身。

(14)烦恼（kilesa）。

(15)无明（avijja）。

(16)涅槃。

(17)此一著名的喜悦偈只出现在《法句经》中，第 153，154 偈。

第五章　请佛说法

吸饮法甘露，寂心于安乐；
智者常喜悦，圣者广说法。
——《法句经》

以法为师

佛陀觉悟不久，住在泥连禅河边的榕树下，沉浸于寂默禅思，突然生起此念："不与可敬可爱之人同住是为大菩。如果我亲近一苦行僧或梵志，尊敬礼拜他，那又将如何？"(1)

然后，他又想：

"我是否应亲近任何一个苦行僧或梵志，恭敬礼拜他，以使达到戒德的完善？但是，于此天人、魔众，梵天世界中，以及一切行者、婆罗门、人天等，我不见戒德超越于我，值得与我共住，恭敬礼拜者。"

"我是否应亲近任何一个苦行僧或梵志，恭敬礼拜他，以使我达到定德的完善？但是，我不见任何苦行僧或婆罗门在禅定方面超越于我，值得我与之共住，恭敬礼拜。"

"我是否应亲近其他苦行僧或婆罗门，恭敬礼拜他，以达到智慧的圆满？但是，于此世界中，我不见智慧超越于我，可以结交，或可恭敬、礼拜的苦行僧和婆罗门。"

"我是否应亲近其他苦行僧或婆罗门，恭敬礼拜他，以达到究竟解脱？但是，于此世界中，我不见在解脱上超越于我，可以结交，或可恭敬、尊重的苦行僧或婆罗门。"

然后，我又想："如果我以恭敬自己所觉悟之法为住，那又将如何？"

就在此时，大梵天王意会到佛陀的思想，马上离开了梵天界。如同一名大力士伸展共弯曲的手臂，或弯曲其伸展的手臂，一下子来到佛前，用衣袍裹好肩膀，右膝点地，双手合十，礼拜佛陀，说道：

"确是如此，世尊，过去诸佛、世尊、应供者、无上觉等皆以恭敬礼拜法为住。"

"伏请世尊，应供者、无上觉者亦以恭敬、礼拜此正法而住。"

然后，大梵天王继续说道：

"过去、现在、未来的一切觉者，或已生，或未生，或正生，祛除众苦，都以恭敬礼拜圣法为住。这是成佛之本。"

"一切希求自己的福益，期获大成者，皆应恭敬圣法，牢记诸佛之教。"

大梵天王说完，恭恭敬敬地礼拜了佛陀，绕佛周身，来到右边，即刻隐身而去。

僧团同样具有如此的功德，所以梵天亦如此地恭敬僧伽。(2)

请佛说法

佛陀从罗伽婆陀南树，来到镕树下，深入寂静禅定之中，如是思惟：

"我所悟之法实是博大精深，寂然高尚。超越逻辑。不易领悟、理解，唯圣人知。众生贪著物欲，实难理会此与缘起相关之法。有为法之灭--涅槃。情欲的断绝，贪爱的消灭，无著寂灭等都是甚深难解之法。我若对众生教说此法，他们将无法理解，这对我来说将是一件疲倦、劳累之事。"

于此，下面这些不可思议，闻所未闻之偈跃入他的慧心：

"甚深不易法，无须宣于众，贪嗔束缚人，实难了此法。贪婪愚昧者，不见此正法，此法逆世法，深奥妙难识。"

佛陀如是省思，无意宣讲佛法。

大梵天王又明白了佛陀的想法，担心世界因不闻佛法而随之消亡，立即来到佛前，请佛说法。

"世尊，唯愿世尊宣说正法!唯愿一切成就者宣说正法。有些众生眼里只有一点点尘染，如果听闻不到正法，他们将会堕落。有人会理解佛法。"

他又进一步说道：

"在遥远的过去，邪恶者的不净之法曾在摩揭陀生起。开启不死之门，但愿有缘人能听到清净者解悟的正法。惟愿智者，一切见者升座法殿，如登山顶，观望一切众生。淮愿无忧者观见沉沦痛苦，被生死吞没的有情众生。"

"恳请！大雄大力者，沉沦之旅的主人，无债者教化世间。唯愿世尊广开法廷。大有理解佛法之人存

在。”

世尊见如此请，说道：

“大梵天王，我有如下意念：我所悟之法．实是博大精深，寂然高尚，超越逻辑。不易领悟、理解，唯圣人知。众生贪著物欲，实难理会此与缘起相关之法，有为法之灭一涅槃。情欲的断绝，贪爱的消灭，无著寂灭等都是难以理解之法。如此想已，我心向无为，无意启教正法。”

大梵天王二请佛陀，世尊亦如是回答。

当大梵天王第三次恳请佛陀时，世尊出于对世间的悲悯，以佛眼观世间，见一些众生眼里，或有染，或无染，或钝或利，或具善性或具恶性，或易教或难教，或有众生害怕邪恶和后世。

“犹如长满蓝莲、白莲和红莲的池塘，有些莲花生在水中，长在水中，淹没在水中，但在水下茁壮生长；有些莲花生在水中，长在水中，浮在水面上；有些莲花生在水中，长在水中，伸出水面，而不被水染污。”

同样地，当世尊以佛眼观世间时，他看到有些众生眼里只有少许的不净，有的却染污深厚，有的智慧敏锐，有的愚钝，有的善良，有的邪恶，有的易教，有的难教，另外一些众生志石不安地看着邪恶和来生的轮回，随即以惕答梵天：

开启不死门，听闻与信者。意念疲倦故，不授善妙法。

大梵天王欢喜跃，心想，他已成功地请佛说法，恭恭敬敬地礼佛后，绕到佛陀的右边，随即隐身而去。(3)

最初两位信奉者

永远值得纪念的第一个 49 天的斋戒期过去了。佛陀坐在罗伽婆陀南树下，两位从优诃罗来的商人，正好路过此地。当时，与他们前生有血缘关系的一位天人(4)过来对他们说：

“善良之人，世尊则证菩提，正坐在罗伽婆陀南树下。快去以蜂蜜和面粉(5)供养他，这将给你们带来长久的利益和幸福。”

两位商人欣闻此千载难逢的机缘，欣喜若狂，即刻来到佛前，恭敬礼佛后，请佛接受他们微薄的供养，以使他们获得利益和幸福。

世尊如此想：

“如来不以手受饭食。我将如何接受此面粉和蜂蜜呢？”

四大天王(6)当即意会世尊心意，从四个方向同时拿来四只石钵，奉献给佛陀(7)，说道：“世界之主，愿世尊以此钵接受面粉和蜂蜜。”

佛陀仁慈地收下此应时的礼品，以此钵接受了商人简单供养，食用人期斋戒后的第一次饭食。

佛陀饭食已毕，两位商人拜倒在佛陀眼前，说道：

“世尊，我们希望永远皈依佛法。唯愿世尊待我等如弟子，我等将尽形寿皈依。”(8)

他们是佛陀的最初在家弟子(9)，信奉佛教，皈依佛法，称颂二皈依偈。

接受讲法邀请，佛陀开始了伟大的传教使命。当时，他首先想到的是：“我应向何人传授此法？谁能迅速理解此法？阿罗罗迦罗摩仙人(10)知识丰富，聪明，富有智慧，博学多闻，无多尘染，如果首先向他传授佛法，那将会怎样？他将马上理解佛法。”

然而，一天人出现在佛前，说：“尊者，阿罗罗迦罗摩仙人已于一个星期前去世。”

佛陀以天眼视之，亦复如此。

佛陀然后又想到优陀伽罗摩子(11)。突然，一天人来说，他已于前一晚去世。佛陀又以天眼视之，果真如此。

最后，佛陀想到五个精进修习的苦行僧。在他发奋求证觉悟期间，他们曾照顾过他。他即以天眼了知他们正住在离波罗那斯不远的鹿养苑。因此，佛陀在优楼婆罗尽兴住了一段时间后，即往波那罗斯城。

佛陀从他成道的菩提树一路前往伽耶。这时，一位名叫优婆诃的云游外道看见了他，即走了过来，说道：“同修道友，你的五官光彩照人，肤色纯洁。你是跟谁出的家？谁是你的老师？你信奉哪一种法？”

佛陀回答道：

“战胜一切，觉悟一切，不著一切，去舍一切，致心一处，禅思贪灭，自觉一切，何人为师？我自无师(12)，亦无等者，于此世间，乃至天人，无有诤者，实乃罗汉，为无上师，独证圆觉，清凉安隐。赴向柯尸，转动法轮。于此茫茫世界，擂起不死之鼓。”

“同修道友，你认为你是阿罗汉？究意得道者？”优婆诃问道。

“我就是这样的灭尽烦恼者，战胜了一切恶境。因此，优婆诃，我叫征服者。”佛陀答道。

“也许如此，同修者。”优婆诃唐突地说道，一边点头，一边拐到路旁的一条小路，走远了。

没有因第一次的冷落而不安，佛陀从一个地方游化到另一个地方，风尘仆仆地来到波罗到斯的鹿养苑。

初见五比丘

五位苦行僧老远看见佛陀朝他们走了过来，商量决定不要向他行应行之礼。他们以为，他在精进求证佛法时，放弃了被证明是徒劳无益的苦行。他们因此而对他产生了误解。他们说：

“同修们，苦行僧乔达摩来了，他真奢侈，放弃了苦修，过起富裕的生活。我们不应和他打招呼，也不应伺候他，用不着接过他的衣钵。不过，座位还是要为他准备的，如果他想坐，就让他坐好了。”

“佛陀越走越近，他令人敬畏的禀性气质，迫使他们以礼相待。其中一个走上前去，接过佛陀手中的衣和钵，一个人备好座位，另外一个端来一盆水，替他洗了脚。尽管如此，他们还是直呼其名，喊他为同修者（avuso）。这种称呼通用于晚辈或同辈之间。”

为此，佛陀对他们说：

“众比丘，不要直呼如来姓名或称他为同修者。诸比丘，世尊即如来，圆满觉者。谛听，众比丘，我已获不死之道（amata），我将指导教授不死之法。你们若能如法修习，不久将会自证如实智，当下获得机行的至高圆满，并能以此为住。为此，善男子正确舍离家庭而出家。”

五苦行僧答道：

“乔达摩朋友，你谨慎行为，严持戒律，修习苦行，尚不能得圣者的任何知见。那么，当你生活奢侈，放弃精进的苦行，重新过着富裕的生活，你又怎能获得圣者之见？”

佛陀解释道：

“诸比丘，如来非以奢侈为生，也未放逸，更没有转向富裕的生活。世尊即如来，圆满觉者。谛听，诸比丘，我已证不死之法，我将指导、传授圣法。如果你们以我所指导，如法修习行事，不久将通过内在的如实智，现前得梵行的至上圆满，并能以此为住。为此，善男子正确地离世俗而出家。”

偏见深重的苦行僧们第二次以同样的方式表达了他们的失望。佛陀又一次想使他们信服他已经觉悟。

当顽固不化的苦行僧们第三次表明了他们的观点，拒绝相信时，佛陀这样问道：

“诸比丘，你们可知道，我以前什么时候曾对你们这样说过？”

“确实没有，尊者。”

佛陀第三次重复说，他已觉悟，并说如果他们依照他的指导如法行事，他们也会认识真理。这是一场名副其实的坦率交谈，流淌于佛陀的圣心。虽然他们观点固执，但是，这些富有根机的苦行僧当下完全信服了佛陀的伟大成就，相信他堪为他们的道德之师。

他们相信了他的言说，默默地坐在那里，聆听他高尚的教导。

这样，当三个人出去乞食时，佛陀就指导两个人，六个人共同食用此三人乞讨回来的饭食，以此维持生活；当两个苦行僧出去乞食时，佛陀就指导三个，六人又一齐食用由两人要回来的食物，以此为生。

五位苦行僧受到佛陀的如此教诲和指导，从自身的生老病死忧伤苦恼之中，认识到生命的真谛，追求无生老病死，无忧悲苦恼贪欲的至高乐一涅槃，从而证得免于生老病死，忧悲苦恼贪欲的绝对安隐。永不退转的解脱知见在他们心中升起，此生乃是最后生，更无他生。

阐诠四圣谛法的《转法轮经》(13)是佛陀所讲第一经。年纪最大的□陈如听罢此经，即证斯陀含果(14)，在受到进一步指导后，其余四位也获证入流果。当大家听了阐述无我思想的《无我经》(15)后，五位都成就了圣人的最终理想——阿罗汉。

最初五弟子

五位知识渊博的出家弟子就这样证得了阿罗汉果，成为佛陀的第一批弟子。他们分别是婆罗门种姓的□陈如、跋堤、跋波、摩诃男和阿示说。

□陈如就是净饭王曾召集来为太子命名的八婆罗门中最为年轻、最聪明者。其他四位是那些年大婆罗门的儿子。当佛陀努力求证佛道时，此五位循入森林，修习苦行，等待菩萨的到来。当他放弃了无益的自我折磨和严厉的苦行，谨慎地调养身体，以期重新获得失去的精力时，这五位讨他喜爱的苦行者，对他修行方法的改变大为失望，离他而去，来到鹿养苑。在他们离去不久，菩萨就成就了佛果。

□陈如尊者成为第一个阿罗汉，在僧众中资格最老。五比丘中的阿示说劝化了大德舍利弗，佛陀大弟子之一。

［注］

(1)《增支部》。第二品，第 20 页；英译《增支部》。第二品，第 20 页。

(2)此经是在伽团成立很长时后，由佛陀在舍卫城的祇陀园所讲。他要求跋闍跋提乔达弥把为他特别准备的袈裟供养僧团，以示对僧团的尊敬。

(3)《中部》。第一品，第二十六经，《罗摩经》。

(4)提婆陀是肉眼看不见的天人或地神。此一特别女性天人在前一生中与此商人世间亲属。有趣的是，佛陀的一生经常与非人类因素联系在一起。

(5)Sattu 是一种烧烤的面粉，Madhu 为蜜。这是古代印度长途旅行者的饭食。

(6)Catummaharajika-护法四天王。

(7)经文注疏说，佛陀把此四个钵合为一。

(8)皈依佛（Buddham saranam gacchami），皈依法（Dhammam saranam gac-chami），为二皈依。因为当时僧团还没有建立，他们没有礼颂皈依僧（Sangham saranam gacchami）。一个人在理智上颂念此三皈依而成为佛教徒。

(9)《本生故事》注疏说，当这两位最初皈依者请求佛陀给予礼拜之物时，佛陀把一些头发赐给了他们。

有人认为，这些舍利被供养在仰光的斯维达纲塔中，这是缅甸佛教徒的骄傲和光荣。从远处看，此巨大的钟式塔好象一座金山。

(10)第一位教授菩萨无所有处禅法的宗教老师。

(11)第一位教授菩萨世间最高修证，即非想非非想处禅法的宗教老师。

(12)佛陀口诵此言，是因为他没有依靠他人觉悟。他在觉悟之前跟人学习过，但是没有人教授他觉悟之法。因此，说佛教是印度的自然产物是不正确的。

(13)《中部》。第一品，第二十六经，《罗摩经》，第 171 页。

(14)见第六章。

(15)意为入流。

(16)见第六章。

第六章　初转法轮

八支道中胜，四句谛中胜；
离欲法中胜，具眼人中胜。
——《法句经》

前绪

古印度因其著名的哲学家和宗教师而闻名于世。他们对人生以及人生目的有着各种不同观点和见解。《长部》中的《梵动经》讨论了佛陀时代流行的六十二派哲学思想。

与当时宗教信仰大相径庭的是顺世派的断灭论，叫做车婆克，以其创始人命名。

根据古印度的顺世派(1)(巴利语和梵语称之为--lokayata)，人死之后，丢下他产生的一切能量，不再有任何存在。在他们看来，死亡是一切存在的终结，只有现在才是真实。“尽情地吃喝玩乐，死亡将降临每一个人身上。”这好象就是他们的思想体系。他们主张“宗教是愚昧的背，精神方面的病态。”“道德是一种欺骗，只有及时行乐才是真实。”死亡是生命的终止，不相信一切善良、高贵、纯净和悲悯的东西。纵欲主义，自私自利，对庸俗意念的断然肯定等被认为是一种荣耀。人们不需要控制自己的情欲和本能，因为这些全是人类的自然产物。”(2)

另一种极端思想认为，解脱只能由严酷的苦修而达到。这完全是一种宗教思想，被当时享有盛名的宗教团体的苦行僧所信奉。在菩萨精进求证佛道时，侍奉他的五位行僧就曾紧紧地追随这一信仰。

由于这些思想理论，佛陀在觉悟之前，也曾修习过各种各样的苦行，以此来摧残折磨自己。经过六年的非凡挤搏，他终于认识到自我摧残的徒劳无益。后来，他改变了无法实现解脱的痛苦法门，修习中道。这样，他所喜好的弟子们对他失去了信心，离他而去。他们以为：苦行僧乔达摩不再修习苦行，变得奢侈起来了，重新过起舒服生活。

他们意想不到的突然离去对他来说是极为不利。因为他们曾照顾他的日常所需。但是，菩萨并没有气馁，他意志如铁，或许会因独处而感到高兴。他有一腔永不消退的高涨热情。他恢复精力后，坚持不懈，精进修习，直到觉悟，达到生命的目的。

在他得道两个月后的月圆日(Asalha--七月间)，佛陀向早期曾侍奉过他的五比丘讲说了第一经。

《转法轮经》是佛陀所说第一经。此经常被引说为真理王国，正道王国，真话之轮等。根据其注疏，这里的法--Dhamma，指的是智慧和知识，cakka 意为建造或建立，那么 Dhammacakka 就是建立和创建智慧。Dhanuna 也可以被译成真理。cakka 译为轮，那么 Dhammacakkappavattana 就是转动真理之轮，或创建真理之轮。

在这部极为重要的经典中，佛陀阐述了他的亲证，构思了他新思想精髓的中道法门。在此经的开始，他就劝告以苦行为生的五位僧众远离物欲享受和肉体折磨，因为此二边极端不能导致至乐和觉悟。前者阻碍了心智的发展，而后者则削弱了个人的智能。他批判了这两种思想，因为，他通过自己的实修实证，认识到它们的无益。与此同时，他宣布了最为可行、理智、有益的法门，此法门独引众生走向圆满的清净和彻底的解脱。

佛陀在波那罗斯的鹿养苑讲说此经。

此五比丘曾紧随佛陀，深具慧根，静心聆听了此经。在此法会上，只有他们是人类众生。‘经典记载，无数天人梵天众等无形众生也利用此千载难逢的机缘，聆听了佛法。佛教徒相信，除此世界以外，存在着许许多多凡夫肉眼看不到，微妙众生居住的世界。所以，无数天人，梵天等很有可能参与了这一伟大盛事。但是，佛陀直接是对五比丘说法，此经主要是对他们讲的，这一点很清楚。

一开始，佛陀提醒他们注意避免两个极端，用佛陀自己的话说，就是“隐者(Pabbajitena)不应依据两个极端(Anta)”这句话的重点在于终极或极端(Anta)和出世者(Pabbajita)这两个概念上。

用佛陀自己的话说，一个极端就是长久地贪爱于感官物欲享受。此一极端低贱、粗鄙、庸俗、可耻无益。这不应被误解为佛陀希望他的弟子们不要享受生活的快乐，遁入森林。佛陀的思想远非如此狭隘。

无论沉溺于声色之人怎样感受，对于断除了情欲的思想家来说，任何肉体快乐都是短暂的，从来不会十全十美，其结果都会产生不愉快的反应。谈到世俗的快乐。佛陀说，财富的获取和财产的占有是在家居士的两大快乐源泉。但是，对于具有慧力的隐修者们来说，他们不会欣求这些瞬息流逝的快乐。．他们也

许会把这些拒之门外。这对普通人来说也许是不可思议。普通人的快乐对隐修者来说是一种警觉，因为合离才是他们的快乐。

另一个极端就是不断地进行自我折磨。非普通人可修习。佛陀说，这是一种无益的痛苦，谈不上高尚。不象第一种极端，这一极端没有被说成是低贱、庸俗、粗鄙。这里没有用这三个形容词来形容，这应该引起注意。。从传统习惯上讲，诚实的隐修者抛弃了色声快乐和执著，以苦修为手段，其主要目的是为了从生活疾苦中得到解脱。佛陀曾经实践过这种痛苦无益的修习 i 他指出这种修行毫无价值。因为，这只能徒增痛苦，而不是减少痛苦。

佛陀首先澄清了这些问题，排除了闻法者的邪见。当他们烦恼不安的头脑准备好接受新思想时，佛陀才给他们讲述了他对这两个极端的亲身体验。

如来认识到这两个极端的错误，故随行中道。此道是他新发现的。佛陀把这一新体系称之为中道。为了开导他的弟子，使他们领会他的教诲，佛陀讲说了此道的善益之处。不象两个截然不同的极端，中道所产生的心智力量和般若智慧，使人如实知见事物。当观见了了分明，智力敏锐之时，人们看清了事物的本来面目。

另外，与第一个刺激情欲的极端不同，此中道导引众生达到抑制贪欲，产生安隐，更能获证四圣果，了知四圣谛，最终达到涅槃。

何为中道?佛陀回答道："中道即八圣道。"然后佛陀在此经中列出了八个组成部分。

正见是佛教的关键所在。为了清除众人的疑虑，指导他们行走正道，佛陀以正见为第一。正见即如实地知道自我，生起对无著、舍离、慈悲和无害的正确见解。这种思想分别对治自私、恶意、残忍。正确思惟引道正语、正业、正命。此三种圆满人生的道德，第六种是正精进，它涉及到内在恶业的消除和善道的发展。这种自我纯净最好由谨慎细微的反省来完成。为此，第七正念犹为重要。精进不息，再加上念念分明，产生第八正定或一心不乱，制于一处的心好似一面撩得光亮的镜子，一切事物清清楚楚，完整无缺地映现出来。

以此两个极端和他新发现的中道为本经的导言，佛陀详细地阐述了四圣谛。

谛(巴利语 Sacca，梵语 satya)意为如是，佛陀宣说了其教导的根本要旨--四诺。它与一切众生息息相关。因此，佛法是以众生为中心，反对以神为中心的宗教。向内而非趋外。无论佛陀应世于否，此真话永存。佛陀向这个世界揭示了这些真理。它们不会也不可能因时而改变，因为他们是永恒的真理。佛陀没有依靠任何人来认识它们，正如他在经中所说："对于这些以前从未听闻的法，我的知见、智慧、觉见和光明升起了。"这句话意义深远，它证实了佛陀新教导独树一帜。有人曾说，佛教是印度教的自然产物，这种说法是不公正的，虽然有些基本理论各自相通。

圣谛，巴利语--Ariya--saccani，之所以称之为圣(3)，这是因为它们是由远离情欲最为殊胜伟大的圣者发现的。

第一圣谛说的是苦(Dukkha)，因为找不到更好的巴利相应词而被译为苦和忧。作为一种感受，苦的意思为难以忍受。作为一种抽象的真理，苦(Duddha)意为可悲(du)和空(kha)(4)。整个世界以苦为根本，故为可恶，无实体，从而是空非有。所以，Dukkha 为可恶的非有。

一般人只看到事物的表面，而圣者如实知见事物的本质。

就圣者而言，一切生命皆是痛苦。他发现，在此虚妄快乐欺骗人类的世界中，没有真正的幸福可言。物质上的快乐仅仅是一些贪欲的满足罢了。

万物皆有生，因而有老病，终至死亡，没有一人逃得出这四种苦因。意愿得不到满足也是苦。作为一种定规，一个人总不愿意同自己讨厌之人相处，也不愿意和自己喜欢之人分离。但是，个人的希望不总是能如愿以偿。偶尔有时，一个人不希望，或不贪爱之物会突然降临在他的身上。遇到意想不到的不愉快事件是一种痛苦，难以忍受，以致使软弱无知之人被迫自杀，好象这种行为就能解决问题似的。

真正的快乐是向内求，而不是由财富、权力、荣耀和征服来衡量的。如果说对这些世俗之物的占有是以暴力，或非正义的手段得到，或被错误地加以利用，或以执著的方式对待，它们将会成为占有者痛苦和悲伤的根源。

一般来说，色声方面的享受是普通人最大而且仅有的快乐。毋庸置疑，人们在期待、渴望和回味这些变化无常的物质享受中得到快乐。但是，这些都是幻现、暂时的。根据佛陀的思想，不执著或超越物质快乐才是更大的喜乐。

简而言之，色身的组合本身就是痛苦的根源。

贪(Tanha 本意为渴)有三种，第一种是贪的最粗浅的形式，此乃对一切显而易见的色身的执著(Kamahnka)，第二种是对有的执著(Bhavatanka)，第三种是对无色界的执著(vjbhavatanka)。根据经典注疏，最后两种贪是色身常见论和断见论。第二种人被解释为对色界的执著，第三种是对无色界的执著。对色界或无色界的贪著被认为是一种束缚。

这种贪是潜伏在一切众生内部的强大精神力量。它是绝大多数众生痛苦的根源。无论是大贪还是小贪，都会引导众生再生于此娑婆世界，使人们执著于一切存在形式。

贪的粗形式在证得第二圣果时得以减弱，得第三果时被彻底根除。贪的细微形式在获得阿罗汉时被断除。　　正确理解第一圣话将导致贪的除灭。第二圣谛说的是一般人对外部根境的精神态度。

第三圣谛涉及到佛教信徒的最终目的--涅槃，即苦的终结。涅槃可望在此生中通过断除一切形式的贪砍而获得。放弃对外部世界的所有执著，人们可以由心智之慧眼理解涅槃。

苦谛依所谓的众生或其生命的各个方面而建立。我们必须谨慎的加以认识、分析和检验。这种检验过程会引导人们如实地了知自己。

此痛苦的因就是贪爱和执著，此为第二圣谛。

法句经说：从贪生忧，从爱生怖，离欲无忧，更无恐怖。(216)

佛说贪爱引发再生(Ponobhvika)。此巴利语非常值得注意，因为有些学者宣称佛陀没有讲授轮回之法。此第二圣请问接地谈到了过去、现在和未来的存在。

第三圣谛必须通过修习八正道而获得。此乃无上正道，是通往涅槃的唯一捷径。这就是第四圣谛。

佛陀从各个方面阐述了四圣谛，以强劲，富有力量的语言结束了本经。

“诸比丘。在此三个方面，我以十二种形式如理知见此四圣谛绝对真实。在我未曾真正明了之前，我没有认为我已获得圆满的无上正等正觉(Anuttara--sammasambodhi)。”

“当我对此四圣诺绝对真实如理如量真正明了之后，我知道我已获得圆满的无上正等正觉(Anuttara--sammasambodhi)。”

“当知识和觉悟生起后，我的解脱无可动摇，此生乃是最后生，今后更无他生。”

佛陀刚讲完此经，五比丘中最年长的乔陈如当下了悟佛法，获得了第一圣果，觉悟到有生必有死(Yam kinvi samudayadhammam sabbam tam nirodhadhammam．)。

当佛陀演说此《转法轮经》时，众地神欢呼道：佛陀世尊在波罗按斯城附近的鹿养苑宣说了无上妙法，此世间一切苦行僧、出家人、天人、魔王或梵天都无能讲说。

一听到这个消息，所有其他天界的天人和梵天大众都同时随喜欢呼。

突然．一束豪光、远胜于天人的灵光照亮了整个世界，给众生带来了无限的安乐和幸福。

《转法轮经》(5)

如是我闻，一时佛在波罗捺斯城(6)近郊的鹿养苑，世尊白五比丘言：

诸比丘，出家人应避两边(anta)：

1．沉缅于色声享受，此为卑贱，低下，庸俗，无益。

2．执迷于自我折磨，此为痛苦，荒唐无益。

抛弃此两个极端，如来(7)了悟中道（Majjiapatipada），增长知见（cakkhu），趋向安乐(8)（vupasamaya），智慧(9)（abhinnaya），菩提(10)（sambodhaya）和涅槃。

诸比丘，何为如来所悟增长知见，趋向安乐，觉悟，菩提和涅槃之中道？

如来所悟中道为八正道，即正见（sammaditthi），正思维（sam-masamkappa），正语（sammavaca），正业（sammakammanta），正命（sammaajiva），正精进（sammavayama），正念（sammasati），正定（sammasamadhi）。（佛陀继续说道）

诸比丘，此是苦谛（dukkha-ariya-sacca）。

生为苦，老为苦，病为苦，死为苦，怨憎会为苦，爱别离为苦，求不得为苦，总之，此五蕴之聚(11)即是苦。

诸比丘，此是集谛（dukkha-samudaya-ariya-sacca）。

轮回(ponobhavika)之因即是贪，以情欲执著彼此，贪执感官享受(kamatanha)，贪执有生(bhavatanha)，贪执无生(vibhavatanha)。

诸比丘，此是灭谛（dukkha-nirodha-ariya-sacca）。

彻底远离断除贪欲，舍离，由此得到解脱，无有任何执著。

诸比丘，此是道谛（dukkha-nirodha-gamini-patipada-ariya-sacca）。

此乃八正道，即正见，正思维，正语，正业，正命，正精进，正念，正定。

1．此是苦谛。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光。

此是苦，我应知。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光。

此是苦，我已知。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光。

2．此是集谛。

诸比丘，我对闻所末闻之法生起眼，此是苦之因，我应断。

此是苦之因，我应断。

诸比丘，我对闻所末闻之法生起眼，此是苦之因，我已断。

此是苦之因，我已断。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光。

3．此是灭谛。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光。

此是灭，我应证。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光

此是灭，我已证。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光

4．此是道谛。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光。

此是道，我应修。

诸比丘，我对闻所末闻之法生起眼，识，智，悟，光。

此是道，我已修。

诸比丘，我对闻所未闻之法生起眼，识，智，悟，光。

(佛陀在结束此经时说：)

“诸比丘，于此三个方面(13)，在我没有真正以此十二种形式(14)，明了四圣谛绝对真实如理之智之前，我没有于此世间，包括天人、魔王、梵天，以及梵志人天中，宣称我已证得圆满的无上正等正觉 (Anuttara sammasambodhi)。

“诸比丘，于此三个方面，我以十二种形式，真正明了四圣谛绝对真实如理智慧之后，我即向世间，包括天人、魔王、梵天，以及梵志人天等，宣称我已证得圆满的无上正等正觉(Anuttara sammasambodhi)。

“我生起知见和智观(nanaddassana)，得不可退转的解脱(15)。这是我最后一生，今后更无他生。”

世尊如是讲说了此经，欢喜雀跃的比丘们欢呼赞叹世尊之语。

听着如此精辟阐述的佛法，乔陈如尊者即得清净无染的法眼(Dhammacakkhu)(16)，觉悟了缘生缘灭之理。(17)

当佛陀讲说此《转法轮经》时，众地神高声欢呼：“此微妙甚深之法非梵志、天人、魔王、乃至梵天所能说，今由世尊于波罗捺斯的鹿养苑开说。”

听到这一消息，四天王天，三十三天，夜摩天，兜率天，化乐天，他化自在天，梵众天，梵辅天，大梵天，少光天，无量光天，光音天，少净天，无量净天，遍净天，广果天，无想天，无烦天，无热天，善见天，以及色究竟天，一切天人同时发出了喜悦的赞叹之声。

此时此刻，欢呼声即时传遍了整个梵天世界，于此同时，三千大千世界震动不止。

一道豪光，远胜于天人之光照亮了大千世界。世尊说道：“朋友，桥陈如，你确实明白了，朋友，桥陈如，你真正明白了。”

因此，桥陈如尊者被称为阿若桥陈如。

《转法轮经》的一点醒思：

1，佛教建筑于自我体验，因此是理智的，而非玄学。

2，佛陀抛弃了一切权威，开发了自己的中道学说。
3，佛教是生活之道，是生活方式。
4，佛教的关键在于理性的悟解。
5．盲目的信仰被丢在一边。
6，强调了修证的重要性，而非信仰和教条。只有信仰和教条不能使众生得以解脱。
7．在《吠陀》经典中起着举足轻重的祭祀与佛教毫无关系。
8．没有授予思典的神祇。
9．没有联系人神的僧侣阶层。
10．戒定慧是达到涅槃的必经途径。
11．佛教的基础是可以被实践证实的四圣谛。
12．四谛与人生有着密切的联系，因此佛教与人具共同轴心，且是以内心为主。
13．佛陀独自觉悟了四谛，以他自己的话，就是：此法闻所未闻。
14．作为真理，四谛不随时间的变化而改变。
15．第一苦谛涉及了自我，或自体的构成，以及生命中不同阶段。人们应对此加以分析检验和考证，这种实践将给人带来对自己的正确理解。
16．对第一谛理性的认识将铲除苦因。此第二谛谈到一般众生对感官外部事物的心理态度。
17．第二苦谛所关心的是潜伏在我们众生内心的强大能量。
18．这种看不见的强大，不可抗拒的精神能量--贪是生命之苦的根源。
19．第二谛间接地谈到了过去、现在和未来。
20．佛陀承认了生死轮回的存在。
21．业力学说，逻辑推理因此而得以暗示。
22．虽然第三灭谛以个人为基础，但是，不同于第一二俗谛(lokiya)，它是超越逻辑、世间的如实谛(lokattara)。
23．第三谛则完全是自己觉悟，它是由精神之眼观见之法。
24．此谛由彻底的舍离而得。不但放弃外部世界，也无著于内心世界。
25．完全断除了执著就是第三谛的获证。但应注意，第三谛不是仅仅消灭了这种力量。不然的话，这将和断灭无异。涅槃必须由断除束缚众生于此世间的力量而获得。
26．应该明白，涅槃非可造，而是获证，可以在此一生中证得。这样，虽然轮回之说为佛教一主要教法。但是，佛教的目的不依盼来世。
27．第三谛须修习第四谛而获得。
28．要消除这一强大的力量，八种具有威力的法门必须得到充分的开发。
29．所有此八法皆为心法。
30．八种强大的善心法集中起来击破一个人潜在的恶法。
31．究竟清净，从轮回中得到彻底的解脱，远离一切情欲和非死(amata)等，都是此无上涅槃的随喜功用。
32．这种解脱为圆满或为绝对纯净？后者更为确切。
33．在此每一种情形之下，有人也许会提出这样一个问题：谁得以圆满?谁得以净化?在佛教中，无有众生，亦无恒久实体，但有意识的川流不息。
更准确地说，由消除烦恼不净，此迁流不息的意识得以纯净。

第二经
《无我经》(18)：
一时世尊于波罗捺斯城近郊鹿养苑。其时世尊语五比丘言：诸比丘。
“世尊。”众比丘答道。
故世尊如是说：
“诸比丘，此身(rupa)无我(anatta)，若此身为我(19)，则此身不应受苦。‘此身如此，此身非如此，’此种可能亦应存在。但是由于此身非我、故受苦，无有‘此身如此，此身非如此．’这种可能的存在。(20)
“同样的，受(vedana)，想(sanna)，行(samkhara)，识(vinnana)亦无我。”(21)

“诸比丘，此身常或非常?”

“非常(anlcca)，世尊。”

“无常为乐为苦?”

“是苦(dukkha)，世尊。”

“以此无常，痛苦，短暂之法为我：此是我，此是我所，此是神我，如此之说正确否?”(22)

“当然不正确，世尊。”

“同样的，诸比丘，受，想，行，识亦为无常和痛苦。以此无常，痛苦，短暂之法为我：此是我，此是我所，此是神我；如此恰当否?”

“当然不恰当，世尊。”

“那么，诸比丘，汝应正智了知一切身之本性，无论过去、现在或未来，内外，粗细，高低，远近：此非我所（m’ etam-mama），此非我（n’eso’ham-asmi），此非神我（na me so atta）。“汝应正智了知一切受想行识之本质，无论过去、现在或未来，内外，粗细，高低，远近：此非我所（n’ etam mama），此非我（n’ eso’ham asmi），此非神我（na me so atta）。”

“一切多闻圣弟子如是厌离色受想行识，远离恶业，以无著而获解脱，尔后知见生起：我证解脱，明了轮回终止，以梵行为住，所作皆办，更无此界。”

世尊说此经已，众比丘欢喜雀跃，赞叹佛说。

佛陀说此法已，五比丘业从烦恼中获得自在，无有执著。

［注］

(1)我们应该澄清对顺世派（Lokayata）这一术语的普遍错误理解。此词在巴利语中（《长部》，第一品，第二经；《增支部》，第一品，第 163，166；《律藏》。第二品，139；《经集》。第 105 页等），它是正统婆罗门的学科。这一词肯定被用来指与宇宙有关的理论学习。只不过在很晚之后出现的注疏中，它被用来指哲学唯物主义。K.N.贾雅堤拉克的《早期佛教的知识理论》（伦敦.1963，第 46—57 页），对此词提出了许多论证和辩论。

(2)s.罗达诃里湿努，《印度哲学》.（第二版，1929，纽约 1941）。第一卷，第 281—282。（罗达库湿努此文的所有资料没有一个早于公元八世纪。编者按）二、后一种翻译是从词源学上讲，此经名的原意。佛教徒所说的‘法’，即指佛陀的教导和说教（当自然是指真理而言），或指事相，或为经历因素。

(3)阿利雅（Ariya，梵语 Arya），是公元两千年前中期移居到印度次大陆之人的自称。由于词语外廷的扩大，后来，此词具有高尚、正直之意，从而失去族成员的原始意思。

(4)这是对此概念形象化诠译的典型。它被注疏家用来作为一种有用的教育方法。这种解释没有原始词源的基础。

(5)《大品》，10 页；《相应部》，第五品，第 420 页。

(6)现在的萨那。佛陀前生在此地以身喂养母鹿及共未生下来的小鹿。此地的现在名字是以菩萨前生名字，萨那迦那陀命名，意为保鹿者。

(7)原意“如是来”，或“如是去”当佛陀称呼他自己时，应用这一称号。

(8)战胜了情欲。

(9)即悟证四谛。

(10)即获证圣人的四道四果。

(11)Pancupadanakkhandha。根据佛教，每一个人由五蕴构成，即：色受想行识。这是组成个人的五种心理和物理蕴体。色法为力量和质量。意识是由心所行行构成，共有五十二种。其中受和想被单独分开讲，余下的五十皆统称为行。

(12)巴利语应是：应断集谛。不过，当然要断除是痛苦之因，而不是相此相关的真理。这些事实证明，这些经典是由再也不在日常生活中讲说同样语言之人保存下来的。

(13)它们是：对四圣谛的知见（saccanana）；对四圣谛各个方面的知见（kic-canana）；对每一真谛圆满成就的知见（katanana）。

(14)每一谛有三个方面。这样四谛就有十二种。

(15)这里指阿罗汉果（arahattaphala）。

(16)Dhammacakkhu－法眼意指三种未圆满圣道者，即入流果，一还果和不还果。□陈如获证第一圣果，

其他人在后来得第一圣果。

(17)Yam kinci samudayadhammam sabbam tam nirodhadhammam。

(18)《大品》，第 13 页；《相应部》，第三品，第 66 页。

(19)由上帝创造，或从神我中派生出来的恒常不变实体。

(20)所谓的有情是由此五蕴构成。于此五蕴之外，再无有情可言。如果一人去除五蕴，不复有任何存在。灵魂既不存在其中任何一蕴，也不存在于五蕴共体，更不存在于五蕴之外。

(21)同上面一样，佛陀说明了每一有情的其它四蕴。佛陀对其他情每一构成有情之蕴体提出了同样的问题。这里的翻译省略。

(22)由于贪欲（tanha），一个人错误地认为：此是我所。由于我慢（mana），有人认为：此是我。由于邪见，一有人认为：此是灵魂。这是三种错误的概念（mannana）。

第七章　宣说佛法

诸佛应世乐，演说圣法乐；
僧伽和合乐，共修持戒乐。
——《法句经》

耶舍及其朋友的出家

在波罗捺斯城，有一富家子弟，名叫耶舍，家财万贯，生活富裕。一天早上，他起床后看见侍女和舞女们丑态毕露，深觉世俗生活荒唐不净，厌恶之感油然而生。厌恶之极，整座宫殿式的房屋好似一座阴森可怕的停尸场，他意识到世俗生活的空洞，偷偷离家出走。他一边喊："好苦恼，真压仰。"一边朝佛度五比丘后临时居住的鹿养苑走去。此事发生在佛陀讲说第一经，五比丘获得阿罗汉果后的第五天。

此时此刻，佛陀和平常一样，在一空旷之地来回踱步，看见他从远处跑了过来，就离开大道，坐在一个早已准备好的座位上。耶舍走近止步不前，口中不住的喊着：我真苦恼，我真压仰。

佛陀随即说道："耶舍，这里没有苦恼，这里没有压仰，过来吧，耶舍，坐下，我有清净解脱之法，你可领受。"

被烦恼折磨得痛苦不堪的耶舍听到佛陀如此鼓舞人心的妙语，欢喜无比，即刻脱掉金色拖鞋，来到佛前，恭敬行礼后，端坐一边。

佛陀开始为他说法，耶舍即时得第一圣果（sotapatti）。

首先，佛陀向他讲说了布施（dana），道德（sila），天道（sagga），五欲之过（kamadinava），舍离之乐（nekkhammanisamsa）等法。当佛陀了知他的意识已被净化，乐意接受更高圣法之时，即以四谛之法教授与他。

耶舍的母亲第一个发现儿子不见了，马上把此事告诉了她丈夫。富翁和者立刻派人骑马四出寻找。他自己则沿着鞋印，一路来到鹿养苑。佛陀看见他从远处跑来，便显示神通，以愿力不使他看见他的儿子。

离翁走近佛陀，躬身施礼，恭敬地询问佛陀是否看见了他儿子耶舍。

"请到这边来稍坐片刻，你将看到你儿子。"佛陀说道。

这一喜讯给他带来了无比的快乐。他过来坐下。佛陀即给他讲说佛法。他听闻之后，高兴万分，欢呼道：

"妙哉！妙哉！世尊，如同一人摆正了被颠倒之物，揭示了被隐藏之物，给迷途者指路，在黑暗中举灯，使有眼之人能见。同样的，世尊以方便权巧演说佛法。"

"世尊，我今皈依佛法僧(1)，愿世尊接受我为终身弟子。"

耶舍在一边聆听了佛陀给他父亲所讲之经，当下得阿罗汉果。随后，佛陀隐去法力，使父子相见。富翁望着他的儿子，邀请佛陀及其弟子第二天到家受斋，佛陀默然无语地接受了他的邀请。

富翁走后，耶舍请求佛陀准许他出家(2)。

"善来比丘，善讲佛法，梵行为生，终结苦痛。"佛陀以此语，给他授了大戒(3)。

连耶舍在内，阿罗汉增至六位。

佛陀应邀，同六名弟子一道，前来富翁家应供。

耶舍尊者的母亲和他的前妻聆听佛法后，即得初果，成为最初两个女弟子。(4)

耶舍尊者有四个名高望重的朋友。他们分别是维摩罗，普那说，须跋获，歌瓦婆提。当他们听说好友耶舍剃除了须发，披上黄色袈裟，过着出家人的生活，他们也来到耶舍住处，希望同他一样出家。耶舍把了们引见给佛陀。听讲佛法后，他们即证阿罗汉果。

耶舍尊者另有 50 名要好朋友，分别出生于各地的贵族家庭。他们也都接受了佛法，加入僧团，证得阿罗汉果。

佛陀大彻大悟之后，在短短两个多月的时间内，阿罗汉的数目就增加到 60 名，他们都来自有钱有势的名门望族。

真理的最初传播者

在很短的时间内，佛陀就使 60 名弟子觉悟佛法。因此，他决定把他们作为真理的使者，平等无碍地

向一切众生宣讲他的教法。在派送他们到四面八方弘法时，佛陀这样告诫他们：(5)

“诸比丘，我已从世间或出世间的桎梏中得到了解脱，你们也从世间或出世间的束缚中得到了解脱。诸比丘，去吧，为了大众的善益和福祉，出于对世界的慈悲，为了人天(6)的善益和福祉。诸比丘，不要两人同去，在事理方面，传授善于始、善于中，善于末的佛法，宣扬梵行。(7)”

“有一些众生，眼中只有一点点尘土，他们闻法后，灰尘将散落。明了佛法。”

“诸比丘，为了宣说佛法，我也将前往优楼频螺。”

“高举圣者大旗！你们这些所作已办者，为了其他大众的利益，宣说无上佛法。”

作为一位宗教导师，佛陀第一个派送其出家并觉悟了的弟子们，悲悯众生，传播教法。这些最初的弘法者们没有固定的住处，独行独往，身无分文。他们被期待着云游各地，讲说无上圣法，除了遮身的袈裟和乞食的饭钵之外，他们一无所有。因为地区广阔，而弘法者相对很少，佛陀劝告他们单独从事弘法事业。因为他们都是已从色欲的束缚中解脱出来的阿罗汉，其主要而且是唯一的目的就是教授佛法，宣扬梵行。他们已是达到生命目的的阿罗汉，他们的神圣职责就是通过自己的身体力行，提高人类的道德修养。物质生活虽很重要，但这不是他们所关心的事。

僧团的建立

当时，世上只有 60 位阿罗汉。以这些清修梵修者为核心，佛陀以“民主为体制，共和为分配原则”建立了出家僧团。在僧团成立之初，其成员来自社会最上层，都是博学多闻，大富大贵之人。但是，僧团大门对一切有缘人敞开，不管其种姓、等级和地位如何。四种姓中的年轻人或老人自由地加入僧团，就象兄弟一般生活在一个大家庭中，没有任何岐视和分别。这种一直持续到现在的高贵比丘僧团，是世界上最大古老，具有历史意义的独身组织。(8)

不是每一个人都需要出家，以梵行生。作为在家居士，他们也能如法生活，而证圣果。耶舍尊者的父母和他的前妻是佛陀在家弟子中最为著名者，他们三人在精神修证上都有很高深的造诣，足以证得第一圣果。

在此作为真理使者的 60 位大阿罗汉帮助之下，佛陀决定弘扬无上圣法，向那此乐闻佛未能之人宣说。

三十位年轻人的皈依

佛陀随自己所愿，在波罗捺斯的鹿养苑住了一段时间后，起身前往优楼频螺。途中，他在树林的一棵树下休息。

就在这时，三十位快乐的年轻人，带着他们的妻子，来到这座小树林里游玩。他们中间有一个人没有妻子，他就找来一个妓女。当大家寻欢作乐之时，这位妓女拿着他们的贵重东西，悄悄的溜走了。年轻人在树林里四处追寻。当他们看见佛陀时，就过来问他是否看见一个女人路过此地。

“年轻人，你们以为哪一个更好，是寻找女人，还是寻找自己(9)？”佛陀问道。

“世尊，寻找自己更好。”年青人答道。

“那么，你们坐下，我有圣法，你等可聆听。”佛陀说。

“世尊，太好了！”他们一边答应着，一边恭敬地向佛陀行礼，满怀期望地坐在一旁。

他们聚精会神地聆听着佛法，便得法眼通（dhammacakkhu）。此后，他们加入了僧才，接受大战。

迦叶三兄弟的皈依

佛陀一路行化，来到优楼频螺。这里居住着三住从事祭火的苦修兄弟，他们是优楼频螺迦叶、那提迦叶和伽耶迦叶。兄弟三人分处三地，各有 500、300 和 200 名弟子。年纪最长者顽固执迷自己的精神修证，错误地以为自己是阿罗汉，以此来教化众人。佛陀来到他居住之地，征得他的许可后，便在毒蛇栖息的事火房里过夜。佛陀显示神通，征服了蛇王。此事使优楼频螺大为高兴，邀请佛陀作为自己的客人住下。在以后的几次事件中，佛陀迫不得已，曾多次化现神通，劝化此苦修者，但是，他仍然执著于他的信条，认为自己是阿罗汉，不承认佛陀是阿罗汉。直到最后，佛陀才使他信服。随即，他同其弟子们一道，加入僧团，得以受戒。他的两个弟弟和他们的弟子也跟着他一同出家。这样，在迦叶三兄弟及其一千弟子的陪同下，佛陀来到离优楼频螺不无的伽耻舍闍，在那里，他讲了《一切燃烧经》（Adittapariyaya Sutta）。听完此经后，他们全都得阿罗汉果。

《一切燃烧经》(10)：

诸比丘，一切在燃烧。诸比丘，何为一切在燃烧？

眼在燃烧，色在燃烧，眼识在燃烧，触在燃烧，从眼而生起的苦乐，或非苦非乐的感受亦在燃烧。因何而燃烧？我说此由贪、嗔、痴、生、老、死、忧悲、苦恼，点着而燃烧。

“诸比丘，如此意想：多闻圣弟子厌恶色、眼、眼识、触，一切由眼而生的苦乐，或非苦非乐等感受；厌离耳或声，鼻或香，舌或味，身或触，意或法，意识，意，以及从心而生的一切其乐，非苦非乐之受，由厌恶而远离，由远离而解脱，因此而悟轮回已尽，梵行为住，所作皆办，更无此界。”

佛说此经已，诸比丘断除一切烦恼，共证阿罗汉果。

大弟子舍利弗和目键莲的皈依

离王舍城不远处，有一村寨叫优婆提（Upatissa），也叫那律柯（Nalaka）。村里住着一绝顶聪明的年轻人，名叫舍利弗。

因为他属于村里的统治家族，所以有人也叫他优婆提。

虽然他从小就受到婆罗门的薰陶，但是他广阔的人生观和成熟的智慧迫使他放弃了世传的宗教，从而接受了更具忍让和科学哲理的佛法。他的兄弟姐妹们都以他的善行为榜样。但是，他的父亲瓦干陀是一个道道地地的婆罗门教信徒，他的母亲曾因他信奉佛教而大为不快。但在舍利弗临圆寂前，他劝说其线皈依了佛教。

优婆提从小在荣华富贵中长大。他与诃利陀，又名目键莲结为生死之交。他俩在遥远的过去世就是亲密好友。有一天，当他们游乐于山顶庙会时，他们意识到五欲之乐是何等的虚幻和短暂，当时他们就决定离开世俗生活，寻求解脱之道，远行各地，寻找安隐。

这两位探求者首先找到娑贾耶。并跟他出家。他有众多的追随者。不久获得了老师传授的一点点知识，但此种教理不能使他们满足，因为他们无法发现解除危害人类病苦的全能药方，因此就离他而去，往返于各地寻找安乐。最后，他们回到自己的村庄。两人约好，无论其中哪一位发生现了真道，都要告知对方。

当时，佛陀派送了最初 60 位弟子，向世界宣说圣法，而他自己来到优频螺。阿示说，最初五比丘之一，也朝王舍城走来。

这时，求未能者的善业发生了功用。如同长了悲悯眼睛，注视着他们的精神修证，一个偶然的机会，当优婆提漫游于王舍城大街时，他遇到了阿示说。他高贵的相貌，神圣的威仪一下子把优婆提吸引住了。只见他双眼低垂，目视前方一掣之地，安祥的脸，勾划出他内在深沉的寂静，举止泰然，整洁的袈裟井然于身，使人油然而生敬意。他迈着快慢得体的步子，挨家逐户接受慈善之人放在钵里的简单饭菜。优婆提想：“我从来没有见到过象他这样的修行僧，他一定是阿罗汉，或是一位正在修习阿罗汉之道的圣人。我现在就前去问一问：是因为谁的缘故而使你出家？谁是你的老师？你随何人之法修行？”

但是优婆提还是克制住自己，没有这样做，因为他想，这样做将会打扰他安祥无声的乞食之行。

阿罗汉阿示说得到了他所需要的一点饭食后，正在寻找一个适合的地方吃饭。优婆提高兴地利用这一机缘，把自己的凳子让给他坐下，又从自己的水瓶里倒出水供养他，如同学生对老师履行应尽的义务。然后，他愉快地向他打了招呼，恭恭敬敬地问：

“尊敬的先生，你的五官如此的安祥寂静，肤色是如此的纯洁光亮，是因为谁的缘故而使你出家？谁是你的老师？你在何人的法教之下修行？”

象所有伟人一样，谦虚的阿罗汉阿示说谨慎地回答说：“我才刚刚出家不久，兄弟，我不能详细地向你讲述佛法。”

“尊敬的先生，我是优婆提。你可根据你的能力，说多少都行以各种形式来理解就是我的事了。”

“多少说一点，”优婆提继续说道，“只要告诉我主要精神，我只要精要部分，一大堆陈词烂调无多大用处。”

阿示说尊者即说四偈，圆融地总结了佛陀的奥妙哲理，即因果之律：

诸法因缘生，缘谢法还灭，我师大沙门，常作如是说。

ye dhamma hetuppabhava,tesam hetum tathagato aha.

tesam ca yo nirodho evam vadi mahasammano.

虽然阿示说只是简单地解说了如此高深的佛法，但是，优婆提足以从此觉悟，而彻底理解佛法。他只需要一点点提示就能悟道。阿示说尊者对他所行之道给予了善巧指导。所以当他听到第一二偈时，即得了第一圣果。

毫无疑问，刚刚皈依的优婆提肯定会感到，他无法用语音来对尊贵老师传授佛法表示由衷的感激，只好对其圆融讲解真理的能力表达了深厚的谢意。随后，了解到有关佛陀之事，便告别而去。

因为他是从阿示说处听闻佛法，后来，优婆提对他的老师极为恭敬，只要一听说其老师在那个方向，他就会朝那个方向双手合十，以示尊敬。当他躺下来休息时，他也会把头朝着那个方向。

根据他们所约，优婆提回来后，即把这一喜讯告诉了他的伙伴诃利陀。和他朋友一样，诃利陀听完全部偈子后，也豁然觉悟，得第一圣果。成功地寻找到安乐后的喜悦，使他们非常兴奋。出于应尽的义务，他们前去见了婆贾那老师，希望他也能接受奉行新的教法。他们的努力被证明是无效的。但是，婆贾那的一大批弟子都愿意参加他们的行列。因此，在众人的陪同下，优婆提和柯贾那来到优楼频螺的寺院，拜见他们的伟大的导师。

佛陀满足了他们的要求，接受他们加入僧团，说："善来比丘"（Etha-Bhikkhave）。

半个月之后，舍利弗尊者聆听了佛陀给苦行僧底歌那克讲解《受覆经》，当下证阿罗汉果。当天晚上，佛陀召集弟子们来到自己身边，宣布舍利弗和在一个星期之前证阿罗汉果的目键莲尊者为僧团中两大弟子。

［注］

(1)僧伽，原意为聚合，或众多。是为佛教比丘组织。（编者）

(2)跋般迦（Pabbajja），意为出家，或舍弃。这是仅指皈依佛法僧三宝，加入僧才。

(3)在早期，佛陀口诵此语而授以比丘戒（Upasampada－意为增补更高道德）。见第十四章。

(4)优婆塞，优婆夷，护持三宝者。它们是佛陀的在家里的男女弟子。一旦皈依三宝后，即刻成为优婆塞，或优婆夷。皈依三宝即：皈依佛，皈依法，皈依僧。

(5)《大品》。第 19，20 页。

(6)Deva-提婆，意指天人。

(7)巴利语 Brahmacariya-梵行与天人或梵天无关。它被用来指高尚，或圣洁，（梵文－Brahmacarya 一般意为独生生活之人）。

(8)耆那教声称自己也同样古老，但在孔雀王朝时因分裂为二，现仍然存在于印度。因为他们的经典依然存在，他们把这一事件的日期推迟。（编者按）

(9)寻找自己。此短句非常有意义。Attanam 是 Atta（我）的受格。在这里，佛陀说的并不是一些学者试图说明的任何灵魂或精灵。佛陀在他的第二经典中明确否认了灵魂的存在，又怎么会在这里承认它的存在呢？佛陀在这句话中的真实意思为：寻找你们自己，或向内寻求。

(10)《大品》，第 34 页。对以前曾经从事火祭祈的大众来说，这种比喻十分恰如其份。

第八章　佛陀和他的眷属

人有父母，不可不孝；道不可不学。济神离苦，后得无为，皆由慈孝、学道所致。

——《菩萨睒子经》

净饭王期待见佛

听说佛陀在王舍城讲经说法，年已花甲的净饭王渴望见到已获觉悟的儿子。这种心情越来越强烈。他一连九次派了九名近臣使者，带着众多的随从，前去佛回迦毗罗卫国。但每次都大大出乎他的意料，这些侍臣听闻佛法之后，都不声不响地出了家，加入僧团，得阿罗汉果。只因阿罗汉们把世间之法看得都很淡薄，他们没有把老国王的信带给佛陀。

一筹莫展的国王深感失望，只好最忠诚的老侍臣史鲁德亚叫来。他是佛陀童年时代的伙伴。他同意前去请佛，但有一个条件，那就是国王必须允许他出家。国王答应了他的请求。

同其他人一样，克鲁德亚深具慧眼，闻法后加入僧团，即证阿罗汉果。但是，不同于其他人，他把净饭王的心愿转告给佛陀，劝说佛陀从去见他那耄耋之年的王家父亲。当时正值春天，适宜远行。这样，佛陀在众多弟子的陪同下，一路讲经说法，从从容容，走走停停。两个月后，他们终于来到迦毗罗卫国。

佛陀被安排住在释迦释的花园里。这时，高傲自大的释迦族元老们都这们想："佛陀是我们的小兄弟，侄儿辈或孙子辈。"然后，他们对那些年轻王子们说："你们向他行礼，我们就坐在你们的后面。"他们坐在一起，动也没动，更没有向佛陀施礼。即时，佛陀升至天空，大显双运神通(1)，以此制服了他们的狂妄。老国王见如此不中思议之神通，率先向佛陀行礼，口言这是他第三次礼拜佛陀(2)。其他人也不得不依次向佛陀行礼。随即，佛陀从天空降至地上，坐在早已准备好的座位上，谦恭有加的释迦族人一齐围坐四周，渴望听闻佛陀的开示。

这时，天空突然漂落一阵雨水，洒在大家身上。这一不同寻常的瑞相，使大家议论纷纷。佛陀就给他们讲了《须大舒本生故事》(3)，说明在前生前世时，也曾发生过同样的事。

听讲完毕，释迦族人大为高兴。然后，他们纷纷辞行回家，不知道请佛陀及其弟子吃饭是他们的义务，连国王也没有想到要请佛陀，他认为："我的儿子不到我王宫来，他要到哪里去？"所以，一到王宫，他就吩咐准备了丰富的饭菜，在王宫里等待佛陀的到来。

佛陀绕城乞食　净饭王的皈依

第二天，因不曾有人相约供斋，佛陀及其弟子们准备停当，沿着大街小巷，挨家挨户地乞食。动身之前，佛陀这样想："过去诸佛入其眷属之城后，是径直到他们的家接受供养，还是挨家挨户次第乞食？"后来，他明白，过去诸佛沿路乞食。所以，佛陀一路托着钵，来到迦毗罗卫国的街头。

当耶输陀罗告诉国王佛陀这种有损王家体面的行为时，他大为伤心不安，急匆匆地来到佛陀跟前，行过礼后，迫不及待地问道："儿呀，你为什么要如此地在我脸上抹黑。看到你在大街上乞食，我做父亲的受到极大的羞辱。你以前坐金色车辇外出效游，而我现在却在街上乞食。这讲得过去吗？你为什么要出我的丑？"

"我不是在出你的丑。大王，我是遵守我家族的传统。"佛陀答道。这使国王更加震惊："但是，以乞食为生是我家族的传统吗？世尊，我们家族是大日王种，刹帝利的后裔，没有一个武士曾经乞过食呀。"

"大王，这不是你国王家族的传统，而我佛陀家族的传统。诸佛以乞食为生。"佛陀站在街头，如此地劝说着国王：

"正念乞食，正法行事，善行之人，此彼得乐。"(4)

刚听完此偈，净饭王即刻见道而证初果。他赶忙从佛陀手中接过钵，领着佛陀和他的弟子们来到王宫大院，用精美的佳肴供养他们。饭食之后，佛陀又一次如此地告诫大家："正未能善行，勿作恶业，如此贤者，此彼得乐。"(5)

国王当下即证第二圣果（samadagami），于此同时，波闍波提夫人也证得第一圣果（sotapatti）。

有一次，国王告诉佛陀，他曾拒绝相信传言，说他儿子因严厉的苦修没证圣果就归天了。佛陀因此讲了《法护本生故事》(6)。佛陀说，在前生中，有人曾指给他看一堆白骨，但是，他还是不相信他儿子死了。这一次，净饭王证第三果（anagami）。当净饭王临终躺在病床上时，佛陀给他讲了最后一次佛法，他即证

阿罗汉果，自我验证了解脱之乐。七天后圆寂，当年佛陀 40 岁。

佛陀与耶输陀罗

耶输陀罗公主是罗睺罗之母，又名频巴·跋陀卡车那。她是统治柯利亚种族，天臂城国王的女儿，她的母亲叫般弥特，是净饭王的妹妹。她和悉达多太子同年，在 16 岁那年与他完婚。当时悉达多太子以高超的武功，赢得了她的爱情。她享尽了王宫里的荣华富贵，生活极为幸福快乐。29 岁那年，就在她刚生下唯一的儿子罗睺罗的当天，她全心爱戴，但喜好深思的丈夫毅然离家出走了，追寻解脱生活之苦的真理。他在夜深人静时，没有向他忠诚而又美丽的王妃告别，不声不响地离开王宫，留下年经的耶输陀罗一人抚养孩子。第二天早上，她还和往常一样起床后，前去向她深爱着的丈夫道早安，但一下子惊呆了，她丈夫不见了。当她意识到她的梦中王子离开了她和新生婴儿时，她猛地被一阵揪心的痛苦折磨得死去活来。她永远地失去了她最爱之人，富有魅力的王宫大院在她的眼里经变成了地狱，整个世界一片空虚，唯一能使她稍有安慰的就是她年幼的儿子。

有好几个刹帝利王了曾向她求婚，她都一一拒绝了。她一直忠诚的爱着她的丈夫，她只为他而活着。听说丈夫以苦行为生，她断然解下身上所有的珠宝，穿上俭朴的黄色衣裳。在苦行的僧乔达摩六年精进苦修，趋证菩提的日日夜夜，耶输陀罗公主时时刻刻关心着他的一切，自己也仿效行事。

觉悟之后，佛陀行化至迦毗罗卫城，第二天应国王邀请，来到王宫，其他人都来礼拜了佛陀，唯独耶输陀罗没来，她想：

“如果我还有一点点福德因缘的话，高贵的佛陀一定会亲自来见我，然后，我再向他行礼。”

饭食完毕，佛陀把钵交给净饭王，在两个弟子的陪同下，来到耶输陀罗的寝宫。在早已准备好了的垫子上坐好，佛陀说道：“让国王的女儿如愿地向我行礼，不要再说什么。”

听说佛陀来了，她命令宫女们给她穿上黄色的衣袍。佛陀刚刚坐下，她就象飞一样跑到他的跟前，紧紧抓住他的双脚，把脸紧贴在脚背上，恭恭敬敬地礼拜了佛陀。

如此这般地表达了她对佛陀的挚爱和尊敬，耶输陀罗彬彬有礼地有一边坐了下来。国王在一旁不住地称颂她的善德，赞美她对爱情的忠贞，然后说道：

“世尊，不她听说您披着黄色袈裟，她也穿黄衣裳，当她听说您一日一餐，她也跟您一样，一天只吃一顿；当她听说您不坐高广大床时，她也睡低矮的床铺；听说您不以花环和香料饰身时，她也放弃一切打扮；当她娘家人派人来接她回去，她连看都不看他们一眼。我的儿媳真是贤惠。”

“大王，不仅仅是在这一生，前生她就曾如此的保护过我，真心诚意的爱过我。”接着，佛陀讲述了《月紧那罗本生故事》(7)。

佛陀回忆了他们前生前世如何相依为命，又大大地安慰了她一番，然后离开了王宫。

净饭王去世后，波闍波提夫人出了家，耶输陀罗也加入了僧团，得阿罗汉果。

在众女弟子中，她具大神通(8)，78 岁圆寂，她的名字没有出现在《长老尼偈》中，但在《譬喻》(9)中却发现了她的许多诗偈。

佛陀与罗睺罗

罗睺罗是悉达多太了和耶输陀界的独生子。他出生的那天，悉达多太子决定出家。当时太子正在花园里深深地思索着。当听到小王子出生的消息，不象一般人所希望的那样，他并未兴奋和激动，而是高声长叹起来：“罗罗睺诞生了，枷锁出现了－rahu jato，bandhanam jatam。”因此，净饭王就把婴儿起名为罗睺罗(10)。

罗睺罗从小离开了父亲，由他的母亲和祖父抚养长大。七岁时，佛陀觉悟后第一次回到迦毗罗卫国。在他到达的第七天，耶输陀罗把年幼的罗睺罗打扮得漂漂亮亮，指着佛陀，对他说：“看着，儿子，那位面呈金色，貌似梵王，两万僧众拱围着的那位出家人就是你的父亲。他有巨大的财富。但自从他出家后，我们就没有见到这些金银财宝。你去向他索要你的世袭财产，对他这么说：‘父亲，我是一国王子，将继承王位，成为转轮圣王。我需要财富，请把财产给我。儿子应该是父亲财产的所有者。’”

天真的罗睺罗来到佛陀跟前，正如他母亲吩咐的那样，要他的继承财产，很动情地说道：

“修行人，您的身影也使我感到愉快。”

饭后，佛陀离开了王宫，罗睺罗在后面紧紧地跟着，不住地说道：“请把我的继承财产给我。”没有人想阻止他，佛陀也没有叫他不要跟着走，一到精舍，佛陀思索道：

“罗睺罗要他父亲的财产，这与世俗同流，会有许许多多的麻烦。我就把我在菩提树下所得的七宝给他吧，使他成为出世之法的拥有者。”

他把舍利弗叫到眼前，要他剃度罗睺罗出家。

这样，罗睺罗加入了僧团，当时只有七岁。

净饭王万万没有想到他爱若掌上明珠的孙子竟会出家。一听到这个消息，他悲痛万分，赶忙来见佛陀，恭谦地恳请佛陀，不要让没有征得父母同意的孩子出家，他情真意切地说道：“您出家时，我随了老年失子的痛苦。同样地，难陀的出家以及罗睺罗的出家都使我痛不欲生。父亲对子女的爱真是铭心刻骨。高贵的世尊，请答应，在家长没有同意之前，请不要允许做儿子的出家。”(11)

佛陀爽快地答应了他的请求，并把这一条定为戒律。

七岁的小孩如何能以梵行为生？这似乎难以想象。但是，小沙弥罗睺罗却不同一般，他富有教养，从善如流，守戒律，乐意接受长辈的指教。据记载，他每天坚持早起，抓一把沙子撒向天空，嘴里说道：“今天，但愿我能从导师那里得到沙粒那么多的忠告和教诲。”佛典中最早的经典之一《罗云经》(12)（Amalatthikara-hulovadasutta），就是在他刚出家时，佛陀对他而讲。此经强调了诚实的的重要性。

一天，佛陀来看望罗睺罗。他见佛陀从远处走来，就准备好座位，端来洗脚水。佛陀洗完之后，在水盆里留下一点水没有倒掉，说道：“罗睺罗，你看见留在水盆里的不没有？”

“看见了，世尊。”

“同样一个道理，那些不以故意说谎为耻的僧人，他们的出家没有任何意义。”

然后，佛陀把剩下的水倒掉，说道：

“出家人不以故意妄语为耻，他们的僧人资格就会被如此的抛弃。”

佛陀又把水盆翻过来，说道：

“出家人不以故意妄语为耻，他们的佃人资格就要取消。”

最后，佛陀把水盆正过来放好，说道：

“出家人不以故意妄语为耻，他们实是空洞，徒有虚名。不以谎言为耻之人我恶不作。因此罗睺罗，你应如此培训自己，即使在玩耍时也不要说谎。”

佛陀以这种质朴易懂的例子强调了诚实的重要性，然后又向他灌输了自我反省的价值及道德的标准。

“罗睺罗，镜子是用来做什么的？”佛陀问道。

“世尊，是用来反照自己的。”

“同样地，罗睺罗，身口意作业之前，要多多地自我反省。无论作何身业时，你要作如此想：此身业，将会伤害自己，伤害他人，乃至伤害自己和他人，此身业为不善法，导致痛苦。如果意识到：此身业将伤害自己，伤害他人，乃至伤害自己和他人，此身业为不善法，导致痛苦，你切不可妄为。”

“另一方面，作如是想：此将作身业，不给自己、他人，乃至自己和他人带来伤害，此为善法，能让人得到快乐和幸福。此身业你应做。”

佛陀进一步告诫罗睺罗，在作业时和作业后如此反思：

“当你正作身业时，要如是反思：此身业会给自己、他人及自己和他人带来不利，此为不善身业，导致痛苦；若如是想：此身业会给自己、他人及自己和他人带来不利。此为不善身业，导致痛苦，你定要远离。若作如是想：所作身业不给自己、他人，乃至自己和他人带来不利。此乃善身业，能让人获取幸福快乐，你应坚持多做。”

“若如是想，已作之业为不善，你应担诚相告，使老师博学者或同修学者知晓。如此坦露后，你应不再为之。”

同样的，口业和心业也应如此。

一个人清净与否，时时反省至关重要。然后，佛陀继续开示道：

“汝应如此修：时时反省，清净身业；时时反省，清净口业；时时反省，清净意业。”

《相应部》有一特别章节，佛陀向小沙弥解说了事物无常的本性。(13)

因为罗睺罗出家时还是个小孩，佛陀想方设法亲自教诲。开导他以正道为住。在《经集》(14)中，佛陀时时反复地以如下偈颂劝告他：

抛弃甜蜜惑人的五欲，以信为本，出家断苦；

远离熙攘的人群，欣求独处，饭食中道。

无著衣食住行，不复退转此世，

修持重戒，制约五根。

时时正念其身，充满寂静安乐。

离弃迷惑引发贪欲之境物。

制心一处，念念湛然，不生浊想。

不以外尘为意，去除虚妄。如此安隐正修。

罗睺罗 18 岁那年，他因自己俊美的相貌，心中生起欲念。为此佛陀向他讲解了如何修习更层次的心法。一天，罗睺罗跟在佛陀后面，沿路乞食，他俩一前一后，如同一只吉祥高贵的天鹅，领着一只美丽的小天鹅，又好象一只威武的狮子王带着它的雄壮的幼子。两人都面呈金色，相貌几乎一样的庄严，同出武士世家，又都放弃王位。罗睺罗一面赞美佛陀，一面自我想道："我同我父亲一样英俊，我同佛陀一样相貌庄严。"(15)

佛陀马上学察到他心中这些不善之念，朝后看了看，对他说道：

"无论何相，你都应作如是观，此非我所（n'etam-mama），此非自我（n'eso'ham），此非自体（na me so atta）。(16)"

罗睺罗恭恭敬敬地问佛陀，他是否应仅对色法作如是想，佛陀告诉他，应对五蕴作如是想。

罗睺罗受到佛陀这样的启迪，不再有心思到村里乞食去了。他转过身，来到一棵树旁，端身跏趺正坐，制心正念。

舍利弗不知道罗睺罗正在修习佛陀授予的禅法，看见他正襟危坐于树下，就指导他修习呼吸观。罗睺罗被搞糊涂了。因为他受到两种不同的修禅法门，一个是佛陀教的，另一个是他自己老师教的。但是他还是遵从他的老师，修习呼吸，然后来见佛陀，想让他指点如何修呼吸观。如同一名智慧深邃的医生，不予理睬病人的欲望，对病施药。佛陀首先扩大了他曾经以五蕴为对象的禅坐方法，然后又简略地列出了多种禅的法门，讲解了每一个由此而暂时消除的特别不善之法。最后，他才讲解了有关呼吸观法（anapana sati）。

罗睺罗依照佛陀所教之法，修禅成功，听闻《小罗睺罗经》(17)后，他证得阿罗汉果。

佛陀觉悟后的第 14 年，他受了比丘大戒。他在佛陀及舍利弗之前圆寂。

罗睺罗尊者以其精持戒律而闻名。在《长老偈》（Theragatha）中有他的四句颂：

吉祥罗睺罗，父母清净生，觉者佛陀子，一切烦恼除，不复有后生，是名应供者。富有三圣学，彻见不死果。贪念障见，欲网缠身，爱欲之袍裹身心，懈怠之亲覆正念，如于落斗网。烧毁贪尘，切断魔障，铲除欲根，今证安隐。(18)

［注］

(1)Yamaka-patihariya 常被翻释为唯有佛陀可以化现的双运神通，以他的神力，他可以同时从毛孔里放射出火和水。《无碍解道》注疏说火和水是指红色和蓝色。

(2)他第一次行礼发生在当阿私陀尊者让小王子礼拜，小王子的脚伸到尊者头上之时。他的第二次发生在王耕大典中，当他发现小王子伽趺坐在床上，深入禅定之时。

(3)见《本生故事》，第 547，第 479；《法句经》注疏，第三品，第 163-164 页。这在《本生故事》注疏中是一部最长，最有趣味的故事，体现了他的无与伦比的好善。

(4)《法句经》。第 168 偈。

(5)同上。169 偈。

(6)《本生故事》，第 447。

(7)《本生故事》译，第四品，485，第 179 页。

(8)《增支部》注疏说："只有四位佛弟子有此大神通。其他人只能忆想不超过十万劫。但是具有大神通者能忆念无量阿僧只劫。在我们的本尊僧团中，两大弟子，及跋库罗和跋达诃车那长老四人具有此大神通。英译《增支部》。第一品，第 22 页。"

(9)第 584-590 页。这里她讲述了现在佛遇到燃灯古佛发愿成佛，她与菩萨的关系。

(10)本意为受伽锁的束缚。

(11)《佛教传说》，第一卷，第 219 页。

(12)《中部》，第二品，第 11 页；《恩典》，第 173 页。

(13)《相应部》，第二品，第 224-253 页；英译《相应部》，第二品，第 164－168 页。

(14)《经集》，第二品，《罗睺罗经》；《佛陀的教诲》，查姆斯，第 81 页。

(15)《中部》，第二品；《恩典》，第 182 页。
(16)《一切燃烧经》，见第六章。
(17)《中部》，第三品。
(18)《长老偈》，第 297，298 偈，第 183 页。

第九章　佛陀和他的眷属（续）

我病最上利，知足最上财；
信赖最上亲，涅槃最上乐。
——《法句经》

佛陀和他的同父异母兄弟——难陀(1)

佛陀回到迦毗罗卫国的第三天，摩诃波闍波提乔达弥的儿子，难陀王子正在举行加冕、婚庆和新房落成大典。在这三喜迎六的日子里，众人向王子表示祝贺。佛陀也来到王宫。饭食后，佛陀把饭钵交给难陀，口念祝福颂语，然后站起身来，没有拿回饭钵，一声不响地走开了。

王子一路跟在佛陀身后，心想：佛陀随时都可能把钵拿走。但是，佛陀没有这样做。出于对佛陀的恭敬，王子继续跟着。

王子的未婚妻贾那帕达诃利雅听说王子拿着钵，跟在佛陀身后走了，一下子泪如雨下，放下刚梳好一半的头发，冲出宫去，追赶难陀王子，一路喊道："快回来，尊贵的王子。"如此情意绵绵的呼喊深深地打动了王子的心。但是，出于对佛陀的尊敬，他无法强行把饭钵交还给佛陀。就这样，王子跟随佛陀来到他临时居住的花园。一到那里，佛陀就问难陀是否愿意出家。既是大彻大悟的佛陀，又是自己的兄长，王子对他的崇敬是如此的深厚，虽然一百个不情愿，但还是勉强同意出家。

但是，难陀比丘却享受不到任何出家而应有的精神快乐，整天沮丧得悉眉苦脸，终日思念他的新娘。他把自己的心病告诉给其他比丘，说："兄弟，我很不满意。我虽然过着出家人的生活，但是我无法继续忍受这样的生活了，我想舍弃大戒，这一种低层次的居士生活。"

佛陀听说这件事后，就问难陀传说是否属实，难陀承认了他的软弱，说他放心不下的是他的新娘。

佛陀想方设法他把引入正道，当下化现神通，带他到兜率天，给他见识一下天上的美女。

路途中，难陀发现路旁有一只嚎叫不止的母猴，整个身子被绑在一片火海中一根燃烧着的柱子上，耳朵、鼻子和尾巴都被烧光了。来到天宫之后，佛陀指着一群天女问他："难陀，你认为哪一个更美丽、漂亮，是你高贵的妻子贾那帕达诃利雅，还是这些仙女？"

"尊敬的先生，和这些天女相比，贾那帕达诃利雅就象那只嚎叫的猴子。她们的美丽是无法相比的。"

"振作起来，难陀，我保证，如果你坚持做到我对你所说的那样，你将会拥有她们。"

"如果是这样的话，我乐意以梵行为生。"难陀孩子般地说道。

听说难陀修行是为了得到天上美女，众比丘都嘲笑他为临时雇佣者。最后，他对此庸俗的动机感到羞愧，终于精进努力修行，证阿罗汉果。

随即，他来见佛陀，说："尊敬的先生，世尊曾保证我能得到天人，我现在解除你的许诺。"佛陀回答说："难陀，当你不再执著世间之事，当你从烦恼中得到解脱之时，我就解除了我对你的许诺。"

他然后口颂一赞偈：

"穿越泥洹人，破碎贪欲刺，去除愚与痴，不为苦乐移。"

有些僧人怀疑他是否真正得证阿罗汉，佛陀以如下偈语解释：

"雨漏不密屋，贪渗不修心，雨不透好屋，贪不入修心。"(2)

难陀享受到解脱的喜悦，赞美其异师，说："佛陀教导众生之法无上微妙，我由此得以从轮回的泥坑里得救，趋于涅槃之岸。"

在《长老偈》中有他如下的诗偈：

非省思正法，执著于外相，为贪爱所伏，不安而多变。太阳族佛陀，善设诸方便，我修正法行，令心离尘染。

难陀尊者在诸弟子中自律第一。

佛陀和阿难陀

阿难陀是悉达多太子的堂弟，是净饭王弟弟阿弥陀的儿子。他的出生给所有亲人带来了快乐和喜悦，所以大家都叫他阿难陀。

佛陀创建僧团的第二年，阿难陀同其他释迦贵族王子阿那努律、婆提利迦、跋怙、尸比拉以及提婆达

多等人一道加入了僧团。后来不久，聆听般那玛特尼子的法语后，证入第一果位。佛陀 55 岁那年，阿难陀尊者成为佛陀的常随侍者。

成道后的最初 25 年，佛陀没有固定的侍从。几个临时侍者并不怎么称职，他们的行为值不得大加褒扬。一天，佛陀住在只园精舍，对大众比丘说："我现在老了，当我说要走此路，有人却要走其它的路，有人把我的衣钵扔在地上。挑选一名永远侍奉我的弟子吧。"(4)

从舍利弗开始，每个比丘个个都自告奋勇，愿意郊劳。但是，佛陀拒绝了他们的好意。只是阿难陀在一旁默不做声。一些比丘就过去劝说他来侍奉佛陀，他同意了，但提出了如下向个要求：

1、佛陀不要把自己受供养的袈裟给他。

2、佛陀不要把自己受供养的饭食给他。

3、佛陀不要允许他同住一个香房(5)。

4、佛陀不要每次带他去应供。

5、佛陀每次都要同他去应供。

6、佛陀要慈悲地允许他引见所有远道而来的客人。

7、佛陀要慈悲的允许他在有任何疑难时提问。

8、佛陀要慈悲地重讲他不在场时所讲的经典。

佛陀答应了此四要四不要的条件。从那时起，阿难陀便成为佛陀喜爱的侍者达 25 年之久，直到佛陀涅槃。如同影子随身，佛陀走到哪里，他就跟到哪里。以挚爱小心谨慎地照顾佛陀的起居。无论是白天还是黑夜，他总是依照老师的吩咐行事。据记载，在夜里，他总是拿棍棒和灯把，提醒自己保持清醒，绕香房转九圈，保护佛陀的睡眠不受干扰。

阿难陀菩提树(6)

阿难陀菩提树是由阿难陀负责种植的。当佛陀不在时，虔诚的信徒们就把各自带来的鲜花和花环放在香房的入口处，然后高高兴兴地走开。给孤独听说此事后，请阿难陀尊者询问，在佛陀外出讲法时，是否有让信众向佛陀表示礼敬的地方。阿难陀尊者来到佛前，问道："祈愿世尊，恭敬之法有几种？"

"有三，阿难陀。与佛陀色身有关之物(7)，佛陀曾用之物，忆想佛陀。"

"世尊，当您住世之时，是否可以建造舍利塔？"(8)

"不可。这不是与佛身有关的应供之物，而是在佛陀涅槃后应立之物。忆念佛陀没有物质基础，它是纯精神的。但是佛陀曾用来成道的菩提树，无论佛陀涅槃与否，都应是恭敬之物（cetiya）。"

"世尊，当您外出讲经之时，偌大的只园精舍没有一皈依之处，人们找不到尊敬之地。世尊，我是否可以从大菩提树上取一粒种子，移植得只陀精舍的门口？"

"很好，阿难陀，把它种上，这将同我永住只陀精舍无异。"

阿难陀尊者向佛陀的在家大弟子给狐独、维塞克和拘舍利国王谈及此事，请大目键莲尊者取来菩提树种。目键莲尊者高兴地同意了，拣了一粒从树上掉下来的种子，把它交给了阿难陀尊者。

阿难陀尊者把种子赠给国王，而国王又把它交给给狐独。他翻好一块香土，挖好坑，把种子埋下，由此而生长出来的树就叫阿难陀菩提树(9)。

阿难陀和妇女

阿难陀还曾劝请佛陀接受妇女出家。如果不是他的过问，摩诃波闍波提就不会成功地出家为比丘尼。因此，比丘尼们对他十分敬重，她们非常喜欢听他讲经说法。

有一次，他来到佛前，问道：

"世尊，我们应怎样对待妇女？"

"阿难陀，不要见她们。"

"但是，如果我们应该见她们，应如何是好？"

"阿难陀，不要同她们讲话。"

"世尊，如果她们和我们讲话，又该怎么办？"

"阿难陀，要提高警觉。"

这是佛陀对比丘的一般劝告。因此，他们也许会在与女人打交道时时时小心谨慎。

因为他具有高超的记忆力，又常随佛陀左右，具足殊胜因缘，聆听佛陀讲经说法。因此，后来他被指

定为佛法的监护者。

有一次，一个婆罗门向他询问佛法知识，他回答说：

“我从佛陀处得八万二千，从其他比丘处得二千，共八万四千法。”(10)

在众弟子中，佛在五个方面把他列为第一：博学，强记，威仪，志坚，善侍。(11)

他虽然是一位杰出的弟子，精通佛法，但一直到佛涅槃时还处于有学之位。佛陀临圆寂时告诫他说：“你在过去广种福田，阿难陀，速从烦恼中解脱出来吧。”(12)

佛陀涅槃后，他才证阿罗汉果，因为大众都期待他参加只有阿罗汉才有资格参加的第一次结集。因此，他精进用功，终于在结集的前一晚上，当他正要倒在床上休息时，证阿罗汉果。据记载，他是唯一非以住坐卧之姿势而成道的弟子。(13)

阿难陀尊者 120 岁入涅槃。据《法句经》注疏讲，尼连禅河两岸的人民都曾共同供养过他，双方为了占有他的舍利而大动干戈。他盘腿悬坐在河中央上空，向大众说法，希望他的身体分成两份，分别降落到两岸。然后，他作火相观，深入禅定。立时，一团火焰从他身上射出，正如同他所意念的那样，舍利分撒两岸。

《长老偈》中，有若干他在多种场合下所诵的偈语。下面这一段有关他英俊相貌无常不实的你颂，特别有意思：

“楚楚严饰身，不实痛苦聚，细细深思索，非久非长续。”(14)

佛陀同摩诃波闍波提乔达弥

摩诃波闍波提乔达弥是天臂城王的妹妹，她的姐姐就是摩诃摩耶夫人。她们姐妹二人嫁给净饭王。她生有一男一女，分别叫难陀和难达，后来两人都出家。摩耶夫人去世后，她收养了她姐姐的儿子，悉达多太子，而把自己的亲生儿子难陀交给宫女抚养。

她族姓乔达弥。占相者曾预言她将成为众人之首，故被称做摩诃波闍波提。

佛陀第二次回宫时，对其父王讲《法护本生故事》时，她即证入第一圣果。

净饭王去世后，提婆达多和难陀都出家了。她也决意参入僧团，以梵行为生。为了解决释迦族与拘利族因尼连禅河水而引起的争端，佛陀又一次来到迦毗罗卫国，住在尼拘律苑内。摩诃波闍波提来见佛，请求佛陀同意妇女出家(15)。她恳求道：

“世尊，如果允许妇女在如来所说法和律之下出家，以梵行为生，这就太好了。”

没有说任何理由，佛陀直截了当地拒绝了，说：

“够了，乔达弥，你不要请求让妇女这样做。”

摩诃波闍波提第二次第三次重复了她的请求，佛陀以同一种方式作了回答。

佛陀在迦毗罗卫国随愿住了一段时间后，来到毗舍离，住在大寺讲堂。

决心坚定的波闍波提乔达弥没有因挫折而泄气。她自己剃除头发，披上黄色袈裟，在众多释迦族妇女的拥簇下，经历无数艰难困苦，从迦毗罗卫国出发，步行 150 英里，来到毗舍离。她站在讲堂门外，双脚肿得高高的，身上沾满了泥土。阿难陀尊者听到她的哭声，过来询问。当他明白了她悲伤的原因后，即来到佛前，说道：

“请看，世尊，摩诃波闍波提正站在外面，双脚臃肿，满身灰尘，一脸悲伤。请允许妇女出家，让她们在世尊的法和律下以梵行为生。如果准许妇女出家，比梵行为生，这是一件好事。”

“阿难陀，够了，请不要说应该让妇女出家。”佛陀回答说。

阿难陀替她们作了第二次，第三次请求，但是佛陀没有让步。

接着，阿难陀尊者改变了方法，恭敬地向佛陀问道：

“世尊，当妇女遵循佛陀的法和律出家，依梵行为生，她们是否可以证得入流果（Sotapanna），一还果（Sakadagami），不还果（Anagami）乃至阿罗汉果（Arahant）。佛陀回答说她们有可能证得圣果。”

阿难陀尊者从这一积极的回答中得到鼓励，又进一步问道：

“世尊，既然她们能够证圣果，摩诃波闍波提乔达弥曾对世尊有过再生大恩。作为姨妈和奶妈，她抚养了世尊，在世尊的母亲去世后，用自己的奶乳喂养世尊。世尊。请同意妇女出家，让她们在世尊的法和律下以梵行为生。如果准许妇女出家，以梵行为生，这是一件好事。”

“阿难陀，如果摩诃波闍波提乔达弥愿意接受八敬法，就让她以此为受戒。”佛陀说道，终于阿难陀的请求作了让步。

八敬法(16)：

1、即使戒腊百年的比丘尼也要礼敬刚刚受戒（Upasampada）的比丘(17)，起身相迎，以示恭敬，以尽一切应尽之义务。

2、比丘尼不应在没有比丘的地方安居（Vassa）。

3、每半月比丘尼应向比丘僧团询问羯磨（Uposatha）时间(18)，请求比丘开示。

4、比丘尼结居仪式(19)（Pavarana）应在比丘、比丘尼在场的情况下举行（询问大众们是否曾看见、听说或怀疑过失之处）。

5、应以比丘和比丘尼僧团之法，不与犯大戒比丘尼共住（Manatta）。(20)

6、受六戒二年的沙弥尼应从比丘和比丘尼僧团处受大戒。

7、比丘尼不得指责比丘。

8、比丘尼不应劝告经丘，但比丘应劝告比丘尼。

她们应一生恭敬，尊重此戒律。

当阿难陀把这些转告了摩诃波闍波提乔达弥时，她乐意遵守此八敬法。因此，她当即得受大戒。

在创建比丘尼僧团时，佛陀预见到了未来的影响。他说：

“阿难陀，如果妇女不被允许出家，不得在如来宣说的法和律中依梵行为生，净行净得以长存，圣法净待续一千年。只因妇女被允许出家，净行将不能久存，圣法只能持续五百年。”(21)

佛陀继续说：

“阿难陀，正如一个家庭有很多女人，但只有很少男人，这个家庭很容易被盗贼侵犯。同样的，无论妇女被允许在什么样的法或律下出家，以梵行为生，其净行将不会久远。”

“正如一人预先建造好水库的堤坝，使水不得泛溢，同样的，我预先给比丘尼们规定了八敬法，让她们一生不得违犯。”(22)

一般来说，这些评论也许不会迎合妇女口味，但是佛陀当然没有全盘指责妇女，只不过是指出了她们在性格上的弱点而已。

因为若干个正当的理由，佛陀不太情愿地接受妇女参入僧团。但应该提到的是，在世界历史上，佛陀第一个创建了戒律齐全的妇女组织。正如他指定舍利弗和目键莲尊者为比丘僧团的两大弟子，他指定柯玛和优波罗乌那为比丘尼僧团的两大弟子。

一天，比丘尼摩诃波闍波提乔达弥来到佛陀跟前，请佛讲法，以使她能独自精进，而证圣果。

佛陀说道：

“乔达弥，你应如是警觉：一切导致兴奋而非安隐，高傲而非恭敬，贪求而非少欲，喜乐群居而非隐居，懒惰而非精进，贪得无厌而非随意满足，乔达弥，你应如是牢记：此非法非律，非导师之教。但是，乔达弥，你应如是警觉：一切导致安隐而非兴奋，恭敬而非高傲，寡欲而非贪欲，乐于隐居而非群居，热情精进而非懒惰，满足而非抱怨，乔达弥，你应如是牢记：此是法，此是律，此是导师之教。”(23)

不久，她以如实分析智(24)（Patisambhida）证阿罗汉果。

同她一齐受戒的释迦族妇女们也都证得阿罗汉果。

在众女弟子中摩诃波闍波提乔达弥资历最深，经验最为丰富。

《长老尼偈》中有几首她在证阿罗汉果后所作的偈诵。

［注］

(1)此事件引自于马鸣尊者的梵文诗篇。《美难陀》，已由琼斯德译成英文，德里，1975。（编者按）　(2)《法句经》，第 13-14 偈。

(3)《长老偈》，第 157，158 偈，第 127 页。

(4)《本生故事》，第 456。英译《本生故事》，第四部，第 61 页。

(5)Gandhakuti，佛陀居住地的统称，特指给孤独建造的佛陀精舍。（编者按）

(6)《本生故事》，第四部，479，第 228 页；英译《本生故事》，第四部，第 142 页。

(7)如佛陀的色身舍利。

(8)堆积而成的山，亦名斯陀般（Stupa）（巴利语－Thupa）南亚地区普遍流行的具有佛教特色的纪念性建筑物。（编者按）

(9)此历史最为悠久的神圣树仍然生和在印度的萨瓦堤。

(10)《长老偈》，第 1424 偈，第 354 页。
(11)《增支部》，第 24 页。英译《增支部》，第一品，第 19 页。
(12)《长部》，第二品，《大涅槃经》，第 72 页。
(13)《佛教传说》，第 160 页。
(14)《长老偈》，第 353 页，1020 偈；《法句经》，第 147 偈。
(15)《律藏》，第三品，第 320 页；《增支部》，第四品，274 页。
(16)因为这些是有关戒律方面的问题，其中有些不适宜在家居士。
(17)比丘戒。
(18)月圆日和新月日，比丘集中起来诵持根本大戒。
(19)雨季的正式结束。
(20)一种戒律行为。
(21)见《增支部》，第四品，第 184 页。
(22)见《增支部》，第四品，第 185 页。
(23)《律藏》，第三品，第 329-330，见《增支部》，第四品，第 186，187 页。
(24)对意思（attha），经文（dhamma），词源出处（nirutti），以及理解此三（patibhana）的分析知识。

第十章　佛陀的反对者和护持者

犹如坚固岩，不为风所摇，
毁谤与赞美，智者不为动。
——《法句经》

为了人类的福祉，佛陀忘我地行化各地，没有贫富贵贱之分，他的信徒遍布社会的最高层和最低层。人们对他的爱是自发的，对他的尊敬是深厚的。国王和贵族、富人和穷人、虔诚的民众或淫女，各阶层的善男信女，争先恐后地为他服务，从而使他崇高的使命得以成功。富者为他慷慨出钱，建筑环境宜人的寺院，信仰虔诚的贫穷者，以谦卑的方式表达他们的虔敬。而他却圆融平等地接受富人和穷人的供养，没有任何偏心或偏见。不过，他对穷人或低下种姓之人施与了更多的悲悯。如同蜜蜂在百花丛中采蜜而无损于任何花朵，他生活在信徒和支持者中，不给任何人带来一点一滴的不方便。各种各样的供养纷纷向他飞来，而他却彻底无染无著地接受一切。

虽然他为人类服务的动机是绝对的纯洁，彻底的无我，但是在宣说和传播教法中，佛陀不得不与强大的反对者作斗争。他受到刻薄地批评，公然的侮辱，以及无情的人身攻击。这是其他宗教领袖从来没有经历过的。他的主要反对者就是外道之师及其追随者。而他们的传统教法和盲目的祭祀仪式受到佛陀的公正抨击。就个人而言，他最大的敌人就是他的姻弟和早期弟子提婆达多。他曾试图谋害佛陀。

佛陀与提婆达多

提婆达多是天臂城王和般弥陀的儿子，耶输陀罗是他的姐姐。这样，他就是佛陀的堂弟和姻弟。在佛陀行化说法的初期阶段，他就同阿难陀等其他释迦族的王子们一道，加入了僧团。他未能达证任何圣人之境，但却以世俗神通（Pothujjanika-iddhi）而闻名。他的主要支持者之一就是曾经为他建造精舍的阿闍世王。

在他的早期生涯中，他以梵行为生，堪称典范，舍利弗尊者甚至还专程到王舍城赞扬他的修行。但是后来，世间的名闻利养浸蚀了他的心，嫉妒佛陀，他的品性由此而迅速蜕化，终于成为佛陀的最大个人反对者。当他对佛陀怀恨在心时，他的神通也就自然地荡然无存了。虽然他手段恶劣，生活堕落，但是他也有一大批扩徒和许多崇拜者，甚至有人更喜欢他而非舍利弗。

有一次，他来到佛前，要求把僧团的领导权交给他，原因就是佛陀年事已高。佛陀斩钉截铁地拒绝了他，说："我甚至不把僧团交给舍利弗和目键莲，我又怎会交给你？"他对佛陀的拒绝恼羞成怒，发誓报仇。为了维护和保持僧协和的尊严，佛陀当众宣布："提婆达多以佛法僧为名所作一切，须自己负责。"

因此，他伙同阿闍世王，策划谋害佛陀。阿闍世王在仓皇煽动下，害死自己的父亲，篡夺王位。而他本人却妄想谋害佛陀，领导僧伽大众。忘恩负义的阿闍世王杀死了他虔诚的父亲。提婆达多雇佣一批弓箭手，前往行刺佛陀。但是，同他所期待的正好相反，全部雇佣者皆成为佛陀的皈依者。他的险谋失败了。他决定亲自动手。当佛陀走在灵鹫山坡时，他爬上山顶，残忍地把一块巨石投向佛陀。幸好这块石头击到另一块石头，一片碎石轻微地砸伤了佛陀的脚，流血不止。有生大夫照顾并设法治好了他的脚。

提婆达多又一次试图谋害佛陀，但仍然没有成功。他用烈酒灌醉了国象那兰机里，然后解开僵绳，放他朝佛陀过来的方向奔去。疯狂的大象以雷霆万钧之势朝佛陀奔来。阿难陀尊者向前紧跨一步，以自己的生命来保护佛陀。但是佛陀却广运无限慈悲，制伏了大象。

由于这最后一次邪恶行径，提婆达多大失民心。他受到公众议论的强烈谴责。阿闍世王不得不取消对他的支持和赞助。他最终落得个身败名裂的可耻下场。

紧接着，他又绞尽脑汁，以欺骗为生。他狡黠的大脑又设计出一条貌似安平的计划。在诃卡利克等臭气相投的恶比丘帮助下，他又想在僧团内制造分裂。

他要求佛陀在比丘僧伽中制定如下五戒：

1、比丘应住山林。

2、比丘应以乞食为生。

3、比丘应着粪扫衣（由从垃圾及墓地中拣来的破布做成的袈裟）。

4、比丘应作憩于树下。

5、比丘一生不得食用鱼肉。

他心里很清楚，佛陀肯定不会同意。但他希望以佛陀的拒绝为借口，肆意贬低佛陀，由此而赢得无知大众的支持。

他提出这些要求后，慈悲宽忍的佛陀向弟子们宣布，他们可以自由接受这些戒律，但他不会强迫大家遵行。

提婆达多以此拒绝为由，在僧团内制造分裂，他对众比丘散言："兄弟们，谁的话更为高尚，是如来的，还是我的？愿意从痛苦中解脱出来的人，跟着我走吧。"

一些新近出家，对佛法不甚了解的比丘们明显地赞同他的主张，从而站到他的一边。在这些同流合污之人的前呼后拥下，他去了伽耶山。但是，在佛陀的指导下，舍利弗和目键莲尊者一路追寻过去，对他们解说佛法，成功地把他们的争取回来。

从那时起，罪恶的日子终于降临他的头上。当他病入膏肓，临命终时，他真诚地洗心忏悔，希望见到佛陀。但是由于他恶化深重，未能见到佛陀，就凄惨地死去。在此最后一刻，他皈投到佛陀的怀抱。

虽然他因为臭名昭著的恶业而在恶道之中参遭痛苦，但是，由于他早期曾以清净梵行为生，据说，他将在无数劫后成辟支佛，名阿提沙罗。

给孤独长者

给孤独长者是佛陀的大护法，于在家信众中，他被认为是布施第一。

给孤独意为无助者的喂养者，原名叫输达陀，由于他的慷慨举世无双，后来他以其新名而闻名。他出身于舍卫城。

一天，他到王舍城的姻弟家办理一些生意事务。但是姻弟没有象往常一样出来迎接他。输达陀发现他在后院忙着准备家宴。一打听，他欣喜地知道所有这些都是为了第二天招待佛陀。仅仅佛陀二字就使他兴趣横生，诚心渴望能见到佛陀。他被告知，佛陀就住在附近的悉达树林，第二天就可以见到他。当晚就此休息。但是他拜访佛陀的欲望越来越强烈，乃至一夜没能合眼。第二天早上天还没亮，他就起了床，动身前往悉达树林。由于他对佛陀的无限信任，一束光亮从他的身上放射出来，照亮他朝前走去。外面一片漆黑，穿过一块墓地时，他不由得害怕起来，心想往回走。这时，夜叉悉瓦诃隐身鼓励说：

"一百头象马，一百架骡车，十万名美女，珠宝耳环饰，不及十六分之一，向前一步走，向前走，向前走，不应后退而应向前走。"(1)

他的恐怖感一下子消失了，由此而产生了对佛陀的无限依赖，光亮又出现了。他勇气倍增，加速向前。这种现象连续出现了两三次，最后他终于来到悉达树林。佛陀正在一块开阔之地来回散步，早已知道他的来访，直呼其名，让他过来。

听到佛陀喊他的名字，给孤独高兴万分，躬身施礼，恭敬地问侯佛陀，佛陀回答道：

"欲灭阿罗汉，安乐一切时，不著色尘欲，一身全清凉，断诸生有种，去除诸障碍，止苦伏染心，寂静喜为息，只因心安隐。"(2)

闻听此法，给孤独长者当下证得第一圣果，随即邀请佛陀到舍卫城安度雨季。佛陀接受了他的邀请，并建议说，诸如来以寂静为乐。给孤独回到舍卫城，花巨金买下一花园。此园原属于只陀王子，他以黄金铺地为代价，购下这座花园，又耗巨资建造了著名的只陀精舍。佛陀在这里度过了 19 个雨季。在佛陀一生中，大部分时间都居住在这里，讲说了许多经典。

虽然给孤独长者从不愿给佛陀增添麻烦，努力克制自己不向佛陀提问题，但佛陀还是给他讲说了几部居士特别感兴趣的经典。

一次，佛陀以布施为题，告知给孤独供养佛陀和僧伽的巨大功德，但是建造寺庙，供给僧团的功德远大于此，而皈依佛法僧要比建造寺庙更具功德，与皈依三宝相比，守持五戒具更大的功德，同守持五戒相比，片刻修习慈悲禅定的功德更大，而一切功德之最乃是能悟诸事无常之本性。(3)

从本经可以明显看出，布施是佛教徒生活的第一步，比布施更重要的是守持五戒，规范言语和行为。比此更为重要，更为有益的是培养导引自发的慈悲等高尚品德。(4)：

"在机缘成熟时，长期享受物质快乐的居士可以拥有四种乐趣：拥有之乐，财富之乐，无债之乐，无咎之乐。"

何为拥有之乐？

于此，善男子，辛勤劳动而获财富，用自己的又手聚集，通过汗水而获得合法正当的财富，自作此想：

此辛勤劳动而得到的合法财富是我的。快乐将向我走来，满足将向我走来，此为拥有之乐。

何为财富之乐？

于此，善男子，以辛勤劳动而得财富为基础，或享受富有生活，或行善业，自作此思：以此所得财富，我享受富有之乐，广做功德。快乐将向我走来，满足向我走来，此为财富之乐。

何为无债之乐？

于此，善男子，身无大小之债，自作此思：我不欠任何大小债务。快乐向我走来，满足向我走来，此名无债之乐。

何为无咎之乐？

于此，诸圣弟子，身口意三业无咎，自作此思：我身无咎，口无咎，意无咎。快乐向我走来，满足向我走来，此名无咎之乐。

无债快乐者，忆念富有乐，享此财富时，以慧而见之，亦见亦悟之，双重最英明。比之无咎乐，十六分之一。

又有一次，当佛陀到给孤独家作客时，他听到从内屋传来一阵喧哗叫嚷之声，便问是怎么回事。

“世尊，我的儿媳输贾陀同我们住在一起，她很富有，来自一个万贯家族，她从来不把她的婆婆，公公，丈夫放在眼里，也不恭敬，礼拜世尊。”给孤独回答道。

佛陀把她叫到自己跟前，给她讲了一部富有启发性的经典，讲明了古今存在的七处妻子。

1、怀恶非善，残忍无情；喜好其他男子，疏远丈夫，身若妓女，僻好折磨男人，此名麻烦妻子。

2、稍有获利，即便函挥霍一空，浪费丈夫劳动，做生意或耕种所得财富。此名盗贼般妻子。

3、不善生计，懒惰，好吃懒做，精俗无情，喜恶言，专横对待勤劳者。此名贵族妻子。

4、慈善悲悯，爱护丈夫，如母护子，保护好丈夫所积财富。此名母亲妻子。

5、尊敬丈夫如敬哥，谦虚，以丈夫之喜好自住。此名妹妹般妻子。

6、喜见丈夫，如见久违之久；生于善良之家，善德，忠贞。此名朋友般妻子。

7、遇伤害或危险之时，无怒而平静；以无害之心忍受丈夫的一切，无嗔怒之心，以丈夫之喜好而住。此名侍女般妻子。

佛陀讲述了妻子的七种特征后说，麻烦妻子、盗贼妻子和贵族妻子非善，非理想；而母亲般妻子、妹妹般妻子、朋友般妻子和侍女般妻子为善，应大加赞赏。

“输贾陀，这些就是男人可能会有的七种妻子，你是其中的哪一种？”

“世尊，唯愿您从今而后把我当成侍女妻子。”

给孤独常在白天探望佛陀。他发现一些人前去拜望佛陀时，但因佛陀不在而倍感失望便问阿难陀，当佛陀外出说法时，是否有可让虔诚的信徒表示恭敬之法。佛陀被告知此事，结果，一颗生长而今的阿难陀菩提树被栽在寺庙的入口处。

般那罗克那是他贤德的妻子，摩诃输波陀、丘罗输波陀和输摩那是他三个孝敬的女儿，其中两个年长的证得第一果，最年轻的一个得第二果。他的独生儿子卡罗起初对佛教不甚感兴趣，后来在他方便权巧的教化下，成为一果圣人，给孤独临终时，聆听了舍利弗长老讲说的深奥佛法。(5)

临终前，他派使者告诉佛陀他已病得很严重，并向佛陀作最后礼拜。他希望舍利弗能大发慈悲，到家里一躺。舍利弗受邀后，即在阿难陀尊者的陪同下，来到他家，探望他的健康。他说他痛苦不堪，见不到一点好转的希望。

舍利弗长老向他讲解了奥妙的佛法。结束时，他已泪流满面。看到这一切，阿难陀尊者问他是否在堕落恶道，给孤独回答说：“完全不是。尊敬的先生，我虽然亲近佛陀和他的弟子们多时，但是，我从来未听过如此殊胜之法。”

“如此博大精深的佛法只讲给有一定修证的弟子，不教自衣居士，因为他们无法理解其意义。”舍利弗回答道。

但是，给孤独长者请求舍利弗尊者向居士们演说此甚深之法，因为也许有人会明白理解。

这两位大弟子离开不久，给孤独长者就去世了，即刻往生兜率天。

当夜，天人给孤独来到佛前。整个只陀树林被照是一片光明。礼佛后，他极力称颂舍利弗尊者的善德。他说，当他看他佛陀和他的弟子们居住在他建造的寺陀时，他感到非常兴：“善德和智慧，如法心培训，无上业行为，以德为所依，凡人由此净，非财亦非权。”(6)

维莎诃

维莎诃是富者达那贾那虔敬而又慷慨的女儿，她的母亲是输贾那夫人，她所敬爱的祖父就是大富门德卡。

早在她七岁那年，佛陀来到她的村子，阿伽国的跋提。听说佛陀来了，她的祖父对她说："宝贝姑娘，今天是你我大喜的日子，把你五百名侍女都召集起来，分乘五百辆马车，你同五百名侍女一道，前去迎接佛陀。"

她高兴地接受了任务。正如所吩咐的那样，她来到佛前，恭敬礼拜，然后又毕恭毕敬地在一旁坐下。她高雅的言行使佛陀大为满意，便向她们讲说佛法。虽然她年纪小小，但从道德修养方面讲，她已有相当的成就。因此听讲佛法后，当下就证得第一圣果。

根据经典记载，她年轻时就有男子汉的威力，又赋有女人的一切魅力。她的头发象孔雀尾巴，蓬松开来时，一直施到裙子边。头发的末端向上弯曲，光洁明亮的嘴唇呈红色，光滑而柔软。牙齿洁白，整齐平坦，如同一排闪亮的宝石。用不着任何化妆品，她的皮肤呈金色，如蓝色的荷花一样光彩照人。即使在有了好几个孩子之后，她还保持着青春姿色。

赋有女人的各种美丽，即头发、身材、相貌、肤色和青春，年轻的维莎诃无论是在智慧方面，还是在心智的悟透方面都与众不同。

她十五六岁那年，在一个节日里，她同侍女们一道，带着节日的欢笑，步行前往河边沐浴。突然，一场意想不到的大雨急骤而至。除了维莎诃之外，其他人都狼狈不堪地尽力奔跑，溜到一座房子里。在那里，早有几个婆罗门在避雨。他们出来为其少爷寻找具备五种美丽的合适妻子。修养典雅的维莎诃没有匆匆赶路，还是优雅地迈着平常步子，一路走入屋子。她身上的衣服和首饰都湿透了。好管闲事的婆罗门批评了她，说她没有象其她人一样跑快一点，而避免被雨水淋湿。

才智双全的维莎诃在此时显示了她应付事物的能力。她以自己的见解，即兴讲解了一个人的行为准则。她说，她本可以跑得很快，但她有竟克制住自己，没有这样做。她解释说，配带珠宝的国王不宜勒紧腰带在宫中乱跑；披甲齐整的大象不该狂奔乱跳，而应按照大象的自然威仪行走；当出家人象普通世俗之人一样奔跑时，他会遭到大众的批评；同样的，女人象男人那样奔跑也是一种不怎么庄重的行为。

她这些富有指导性的话语使婆罗门大为高兴。他们认为她就是他们少爷的理想妻子。紧接着，她们的婚礼准备就绪。她的丈夫叫般那瓦德那，是富者弥迦罗的儿子。弥迦罗不是一个佛教信徒。后来几经周折，当她生下一个儿子时，她就叫他弥迦罗。

结婚庆典盛大而隆重。婚礼那一天，除了无数陪嫁和许多精致华贵的首饰之外，她富有智慧的父亲给了她如下忠告：

1、不要把室内之火外传(7)。

2、不要把室外之火内传。

3、施舍给予者。

4、不要施舍不给予者。

5、给予非布施者。

6、坐时快乐。

7、食时快乐。

8、睡时快乐。

9、照看好家火。

10、敬看家神。

它们所代表的意思如下：

1、妻子不应对外人传播丈夫和公婆的坏话，不应到处乱说他们的短处和家庭的不和。

2、妻子不应打听其它人家的杂事、消息和传言。

3、财产应借给那些有借有还者。

4、不要借任何东西给有借无还之人。

5、贫困之亲戚和朋友即使有借无还，也应得到帮助。

6、妻子应有坐相，看见公婆和丈夫要起身相迎，而不应坐着不动。

7、妻子应在饭前看一看公婆和丈夫是否被服侍好，也应看一看佣人是否得到良好的关照。

8、妻子在睡觉之前应检查一下所有的门是否关好，家庭是否安全，佣人是否尽职，公婆是否休息。

一般来讲，妻子应早起，除非生病，她不应在白天睡觉。

9、要象侍火一样看待公婆和丈夫，应象侍火一样谨慎地侍奉他们。

10、公婆和丈夫应被当成神明一样尊敬。

值得注意的是，在此佛陀把公婆比作神明。

在她到达她丈夫所在城市舍卫城的当天，社会各阶层大众根据自己的能力和地位，赠送给她好多各种各样的礼品。但是，慈爱慷慨的维莎诃婉言谢绝了，把这些礼品还给大家，告诉大家她把所有市民都看成是自己的亲人。由于这些高尚的行动，在她到丈夫家的第一天，她就得到全城人的衷心爱戴。

在她的生活琐事中，曾经发生过一件小事，此事则足以表明她对动物的尽职慈爱。一天深夜，她听说她饲养的一只母马在马棚里生下了一只幼马，她立刻带着侍女，手提灯笼来到马棚，尽心周到地照看好马的一切所需。

她的公公是尼键陀一若提子(8)的忠实信徒，曾邀请了许多赤身裸体的行僧来家做客。他们到了以后，维莎诃被喊过来给这些所谓的阿罗汉行礼。一听说阿罗汉，她欣喜万分，赶忙来到大厅。但是，她看到的却是一群不知礼仪的裸体苦行僧。对象维莎诃这样有教养的女士来说，这种情景是无法忍受的。她当面责怪了她的公公，没有招待他们，就回到自己房间。裸体苦行僧们被大大的游怒了，指责富者把乔达摩的女弟子带到家里，要求他把她立刻从家里驱逐出去。富者只好言安抚了他们。

一天，他坐在一只昂贵的椅子上，开始用金碗食用甜米粥。正在这时，一位比丘进来乞食。维莎诃正给她的公公扇看风，没有告诉他来了一位比丘，而是不声不响地移开身子，好让他看见比丘。虽然他已经发现了比丘，但仍然装作没有看见，继续吃着他的饭。

维莎诃很有礼貌地对比丘说："走吧，尊敬的先生，我公公吃的是无味的饭食（Puranam）。"

无知的富者，误解了她的话，恼羞成怒，叫人把碗拿开，又令人把维莎诃赶出家门。

维莎诃得一家人的喜欢，没有人敢碰她一下。

虽然维莎诃很有修养，但她不会接受这样的对待而毫无反抗，那怕是她的公公。她彬彬有礼地说："父亲，这不是我应该离开你家的充分理由。我不是你从货摊上买来的女佣。父母健在的女儿不会这样离开婆家。正因如此，在我来这里之前，我父亲曾召集八名亲戚，把我托附给他们，对他们说：'如果女儿在任何缺点，你们要调查清楚。'你去告诉他们，让他们来调查我是有过错还是无幸。"

富者同意了她通情达理的建议，把他们召集起来，说："有一次，当我坐着，食用金碗盛装的甜米粥时，这位姑娘却说我吃的东西不干净。"

维莎诃为了证明她的无幸，陈述道："我讲的不完全是这样。当时有一位比丘站在门口乞食，我公公理也不理，独自食用甜牛奶米粥。我想，我公公今生没有行善，只消受过去所得福报，就对比丘说：走吧，尊敬的先生，我公公在吃无味的食物。我又有什么错呢？"

维莎诃从指责中解脱出来，她的公公自己也承认她没有错。

但是怀恨在心的富者又一次指责她在深更半夜，曾同男女侍从去了屋后。

她解释说她这样做是为了照看临产阵痛的母马。亲戚们评论说，她们高贵的女儿做了侍女也不愿做的可敬之事。这样，她又从指责中获释。

但是报复心强烈的富者不会善罢甘休，总要绞尽脑汁，找出她的过失。这一次，她发现了本不是她过错的缺点。他说，在她离家之前，她父亲曾给予她十条忠告。他说"内火不外传。不把火传给与我们为伍的左右郊居，这事可能吗？"富者强词夺理地责问道。

她利用这个机会，详细解释了十条忠告，从而使他大为满意。

富者哑口无言，再也找不出任何可指责之处。

证实了她的无幸，自尊的维莎诃此时希望离开这个家，正如她当初被命令离开一样。

富者彻底改变了对维莎诃的态度。他不得不请求得到他儿媳的宽容，请她原谅自己因无知而所说的一切。

富有忍辱精神的维莎诃，以真实的佛教精神，原谅了他，但条件是，他要给予她绝对的自由，让她根据自己的喜好过她的宗教生活。她的公公乐意地接受了这一要求，答应让她自由从事自己的宗教生活。

维莎诃毫不迟疑，即时邀请佛陀来家应供。佛陀应供后，讲解佛法，富者坐在门帘后面，聆听佛陀所说之法。说法结束时，他即证斯陀含果。他的儿媳使他步入解脱正道，为此他对她感激不已，情真意切地说，他以后将把维莎诃当成自己的母亲看待。

第二天，佛陀又来到她家。这次她婆婆听闻佛法后，即证第一圣果。

由于她的机智、智慧和忍耐，她逐步成功地把她丈夫一家转变成一个幸福的佛教家庭。

白天，维莎诃常在自己的家里设斋供僧。午饭前后，她通常来寺院，解决僧团所需，聆听佛法。另外一位虔诚的女居士输皮亚通常陪她一同到寺院。

维莎诃供养僧团之心是如此的慷慨周到。一次，她来到佛前，恳请佛陀准许以下八个恩典：

1、一生供养安居僧众的袈裟。

2、给前来舍卫城的僧众提供饭食。

3、给离开舍卫城的僧众提供饭食。

4、供养生病比丘的饭食。

5、给照顾有病比丘之人提供饭食。

6、给生病的比丘提供药品。

7、以为粥供养比丘。

8、给比丘尼提供洗澡衣服。

佛陀同意了她的要求。

一天，维莎诃穿上她父亲送给她最华贵的陪嫁衣服，来到寺庙。但是，她又一想，不宜穿着如此华丽的衣服去见佛陀，就把它脱了下来，交给她的侍女小心收好，重新穿上她公公给她的另一件衣服，来听佛陀讲经。后来，在侍女的陪同下，她离开了寺庙，而侍女却忘记拿回由她保管的衣服包裹。阿难陀尊者发现了包裹，按照佛陀的意思，把包裹收好放在一个安全的地方，等以后交还给主人。维莎诃听说侍女不小心把包裹丢在了寺庙，就叫她把包裹拿回来，除非阿难陀尊者碰过它。当侍女向维莎诃报告了所发生的一切，她又一次来到佛前，表示希望变卖之件衣服，把拍卖所获的钱来做善事。佛陀指导她在东门为僧众建造一座寺院。但是没有人能买得起这件昂贵的衣服，她就自己买下，耗巨资起建寺庙，起名为普般寺。佛陀和众弟子，应维莎诃之邀，在这座崭新而宽广的寺院里度过了安居期。佛陀一共在此度过了六个安居期。为此维莎诃大为高兴。

据经典经载，慈爱的维莎诃不但没有因侍的明显疏忽而责怪她，反而把部分建造寺院的功德回向给她，以此来感谢侍女给她创造了一个行善的机缘。

佛陀曾数次为维莎诃讲经说法。在其中一部中，佛陀讲述了在家居士在斋戒日(9)（Uposatha）应守持八戒。直至今天，这种奉行八戒的传统几乎遍及所有亚洲佛教国家。

在谈到使女人往生快乐之界的八种品德时，佛陀说：

从不疏忽给自己带来喜悦的男人，

富有生机，警觉清醒，永誓爱他，

智慧贤德之妻不以恶语招致丈夫的恼怒，

礼敬其夫所敬之人，

聪明，灵巧，敏锐，不贪睡，

温和指使家人，劳动之时，留心丈夫的财富，

遵从丈夫的意愿，

如是之妻往生相好天人居住之地。(10)

在另一部经中，佛陀谈到导引妇女今生后世幸福快乐的八种品德。他这样说道：

“于此，维莎诃，有办事能力，管理好家人，深得丈夫爱戴，保护好丈夫财富之女。”

“于此，维莎诃，忠诚信赖（saddha），品德高尚（sila），乐善好施（caga），智慧（panna）之女。”(11)

作为一个事务繁忙的女士，她在曾团的活动中发挥了重大作用。有时，佛陀会委派她去处理比丘尼僧团发生的争论。一些比丘尼的戒律，也是由于她的过问而制定的。

由于她慷慨乐施，她被认为是女大施主，佛陀最大的女护持者。

由于她高尚的行为，典雅的仪表，高贵的作风，谈吐彬彬有礼，尊敬顺从长辈，同情悲悯不幸之人，仁慈友善，以及对宗教的热情，她的德名家喻户晓，赢得了所有人的爱心。

经典记载，她深具福报，成为十个儿子，十个女儿的幸福母亲。她在 120 岁高龄时去世。(12)

有生大夫

在生是照顾佛陀的著名医生。

他母亲是一个妓女，刚生下他不久，就把他装在一个筐里，仍在路旁的一个灰堆里。

频毗莎罗王的儿子——未生怨太子，正好打那经过，看到这孤苦伶仃的婴儿被一群乌邪包围在中央，发现他还活着（Jivati）时，就让人领回抚养。

因为，在他被发现时，他还活着，所以大家就喊他有生。又因为是太子收养了，他又被叫做养子（Komarabhacca）。

长大以后，他成为一个技术精湛的内外科大夫。据经典说，他曾两次成功地为头疼难熬的富翁长者作过头部手术。

他通常一天三次来看望佛陀。

当佛陀的脚被提婆达多扔下的碎石砸伤时，有生照顾了佛陀，治好了他的伤口。

他意识到居住在寺院附近将有许多利益，因此，就在他的芒果园里建造一座寺庙。当举行赠送仪式之后，他即成为预流果圣人。

佛陀曾对他讲了《有生经》。此经涉及了有关荤食问题。

有生曾劝导阿阇世王在犯下了杀父之罪之后拜见佛陀。

在他的要求下，佛陀要求众弟子进行扫地等身体锻炼。

［注］

(1)英译《相应部》，第一品，第 272 页。

(2)英译《相应部》，第一品，第 273 页。

(3)见英《增支部》，第四部，第 264－265 页。

(4)英译《增支部》，第二品，第 77－78 页；《增支部》，第二品，第 67－68 页。

(5)《中部》，第三品，第 262 页；《佛陀进一步言教》。第二卷，第 302－305 页。

(6)《相应部》，第一品，第 80 页。

(7)在这里，火指的是诽谤。

(8)尼键陀－若提子一般被说成是大雄，为耆那教的创始人，是佛陀同时代的著名人物。但没有关於他们相遇的记载。他的弟子现仍在印度到处可见，虽然说他的教法从未传出印度本土。（编者按）。

(9)通常来说，农历的初一，初八，十五，二十三被认为是八斋戒日。在这一天在家居士守持八戒（atthasila），即：戒除 1、杀，2、偷，3、邪淫，4、忘遥，5、饮酒，6、非时食，7、歌，舞，音乐，不宜之影视，花环，香水，装饰身体，8、坐卧高广大床。

(10)英译《增支部》，第四品，第 178－179 页。

(11)同上，第四品，第 177－178 页。

(12)《中部》，第二品，第五。

第十一章　王族护法

悭者不生天，愚者不布施；
智者常随喜，后必得安乐。
——《法句经》

频毗莎罗王

频毗莎罗王统治着以王舍城为首都的摩揭陀国。他是佛陀第一王家大护法，15 岁登基，在位长达 52 年之久。

悉达多太子出家，现苦行僧相沿路在王舍城的大街上乞食，国王从寝宫里看见了他，立刻就被他的相貌和高贵的举止□摄服。他马上派使者前往打听悉达多的身世。当他得知太子在盘陀山休息时，赶忙带上侍从，前去拜访苦行僧，询问他的身世和家族。苦行僧乔达摩答道："大王，喜玛拉雅山正面，居住着拘萨罗这一古老家族。这个王国繁荣富强，物产丰富，我就是来自这个太阳王朝的家族，出生于释迦种性。不求物质享受和色欲，认识到贪欲的罪恶，以及离欲的安稳，我前往追求究竟解脱，以此为乐。"(1)

国王随后邀请太子在觉悟后到他的王国来行化。

佛陀与频毗莎罗王相见

佛陀如期赴约，成道以后，在众多阿罗汉大弟子的陪同下，从伽耶出发，一路来到王都王舍城，临时住在棕榈树林的输婆剃陀祠堂。

佛陀到来的喜讯一下子传遍了整座城市，人们交口称赞佛陀是无与伦比的宗教导师。一听说佛陀已来到自己的王国，频毗莎罗王率领文武百官及臣民百姓一道前往迎接。来到佛陀跟前，他恭恭敬敬行了大礼谦恭地在一旁坐下，文武百官和老百姓中，有的虔诚地礼拜了佛陀，有的望着他的脸，和他友好地打着招呼，有的向他合掌问讯，有的作了自我介绍，也有一部分人默默地坐在一边。就当时而言，乔达摩佛陀和迦叶尊者在人们的心目中有同等的地位。他们无法确定，是佛陀在迦叶座下修习梵行，还是后者跟着前者学习。佛陀观察到了他们的想法，就问迦叶尊者，为什么抛弃了事火祭祀。迦叶也明白了佛陀的意思，解释说，他放弃事火，是因为他更喜好涅槃清凉、安乐的境界，而不是色欲的享受。接着，他拜倒在佛陀脚下，承认佛陀是自己的老师，说道："世尊是我的导师，我是他的弟子。"如是三称。

虔诚的臣民们一听说他已皈依了佛陀，大为高兴(2)。然后，佛陀讲了《摩诃那烂陀迦叶本生故事》(3)。佛陀前生，其名叫那烂陀，虽身被情欲缠缚，但仍能以同样的方式使迦叶皈顺。

听了佛陀演说的佛法，大众同开法眼。频毗莎罗王即证预流果，请求授与三皈依，然后，又请佛陀及其弟子们在第二天到宫中用斋。

第二天，饭食完毕，国王希望知道陀将住在哪里。佛陀回答说，一个安稳的地方，离城不远不近，信仰者能方便到达，风景怡人，白天不甚拥挤，夜晚不甚吵闹，越静越好，空气流畅，适宜隐士生活。这样的地方最合适。

国王想，他的竹林园将能满足所有这些要求。所以，为了报答教授出世圣法之德，就把此理想的安隐之地（也就是松鼠避难场），布施给佛陀和僧团。此园没有任何房屋，但有许多绿荫成蔽的大树，清静安然。这是赠送给佛陀的第一个居住地，佛陀在此竹林精舍(4)连续度过了三个雨季。

自皈依三宝后，频毗莎罗王以佛法为标准，过着典范的国王生活，每个月斋戒六天。

柯沙罗夫人，摩诃拘萨罗国王的女儿是她的东宫王后，阿闍世是他们的儿子。克玛是他的另一个妃子。国王巧用智谋，使她皈依了佛陀。她后来出家，成为比丘尼僧团中的第一大弟子。

虽然也是一个十分虔敬的国王，但是由于过去的恶业，他悲惨、痛苦地结束了他的一生。

阿闍世王子是王位的续承者，在心情鬼胎的提婆达多唆使下，曾试图刺杀国王，以达篡位目的，但被当场抓获。悲悯的父王不但没有对他残忍的行径进行惩罚，反而把他企盼已久的王位让给了他。

忘恩负义的儿子，恩将仇报，把国王打入监狱，想饿死他，只准许他母亲一人在白天接近他。王后把饭食藏在腰间的小袋里，带进监狱。王子查出后严加禁止。后来，她就把食物藏在发髻中带进去，王子又不准许。她只好用香水洗浴，在自己身上抹上一层蜜、奶油和酥油，以及糖浆等物，国王用舌头舔她的身子，以此来苟延残喘。高度警觉的王子侦察此事后，再也不许她去见他的父亲。

频毗莎罗王从此断绝了一切生存之路。但因为他已证初果，还能来回在狱中散步，享受着精神方面的喜悦。最后，丧心病狂的王子决心结束他的生命，残酷地指使一个理发师割开他的脚底板，在刀口处撒上盐巴和食油，然后又命令他在燃烧着的火炭上行走。

当国王看见理发师向他走来时，心中侥幸地以为，他的儿子已认识到这种做法的愚蠢，派理发师来给他理发，从而放他自由。他万万没有想到，他不得不如此过早地悲惨死去。理发师执行了凶恶王子的旨意，惨无人道地净国王迫害致死。善良的国王在巨大的痛苦中咽气。就在同一天，阿闍世王的儿子也来到这个世界，父亲死亡和儿子诞生的消息同时传到他的耳朵里。

他首先得到儿子出生的喜讯，内心一下子充满了对自己亲生骨肉的无限慈爱，全身不禁兴奋得颤抖起来，全身不禁兴奋得颤抖起来，父亲之爱渗透到他的每一根骨髓之中。他立刻奔到他深爱戴的母亲面前，不住地问道：

“母亲，当我是孩童时，我父亲爱过我吗？”

“你在说些什么，儿呀。当我怀着你的时候，我莫明其妙地产生了一个欲望，想从你父亲的右手吸一口血。但我没有敢讲。这样，我整天不得开心，脸色苍白身体清瘦。最后，在他的一再劝说下，我说出了这种不善的欲望，你父亲高兴地满足了我的愿望，我就吸吮了那可恨的一口血。占卜之人说，你将是你父亲的敌人。因此，我们就叫你未生怨。我曾试图流产，但都被你父亲拦住了。你出生之后，我又想把你弄死，你父亲又不肯。一次，你手上生了一个疔疮，痛苦不堪，没有人能哄你入睡。你父亲在朝庭上听朝问政时，也把你抱着，坐在他的大腿上吸吮着你的疔疮。天哪！他的嘴被烫了泡。噢，我的儿子，是你亲爱的父亲，出于对你的无限热爱，才把那些脓和血吸了出来。”

听着，阿闍世不禁区大叫起来：“快去释放我亲爱的父亲。”

但是，他的父亲却永远地闭上了眼睛。

阿闍世王的眼泪直往不淌，他意识到，只有在自己做了父亲之后，才能确切地体会什么是父爱。

频毗莎罗王死后即升四天王天，而为天人。后来，阿闍世王皈依佛陀，成为一名著名的在家弟子。在佛陀涅槃后的第一次结集中，他起了积极的作用。

拘萨罗国王

拘萨国王是摩诃拘萨罗王的儿子，统治着以舍卫城为国都的拘萨罗王国。佛是佛陀的另一个皇家大护法。他与佛陀同时代。由于他文武兼备，宿具善根，他父亲在世时，就把王位让给了他。

他在佛陀早期行化时就皈依了三宝。《相应部》中说，有一次，他来到佛陀跟前，请教佛陀，说他年轻，出家学道的时间又不长，如何能圆满觉悟(5)。

佛陀回答道：

“大王，世上有四种人或物不可被轻视或小瞧，他们是刹帝利、蛇、火和比丘。”(6)

为此，他给国王讲了一部十分有趣的经。讲结事时，国王快乐无比，当即皈依了佛陀。从那时起直到去世，他深深地挚爱着佛陀。据说，有一次，他拜倒在佛陀跟前，双手摸着他的脚，不住地用嘴亲吻。(7)

正宫娘娘玛丽诃虔诚而富有智慧，精通佛法。国王的宗教热情绝大部分是受到她的影响。她是他的良师益友。

一天，国王做了 16 个不同寻常的梦(8)，不知这些梦将意味着什么，整天被搞得心烦意乱。他的婆罗门谋士把这些解为预示着厄运的到来，指导他进行大规模的牲口祭祀，以此来避免因梦而带来的灾难。国王按照吩咐，作好了一切必要的准备。一场残忍的祭祀就要开始了，成千上万可怜的牲口就要被无情的剥夺生命。玛丽诃皇后听说将要造作如此惨无人道的恶业，劝请国王来见佛陀，让他来圆比梦。佛陀无限的正见远远超过了那些俗的婆罗门。所以，国王来到佛前，通报了来访的目的，讲述了 16 个梦，希望佛陀讲解它们的意思。佛陀圆融地解释了所有的梦。

拘萨罗王不同于频毗莎罗王，他具足福报因缘，聆听了好多次佛陀富有启迪和指导性的开示。在《相应部》中有一特别部分，叫做拘萨罗相应(9)，其中记载了佛陀对他讲解的许多经典，以及他们之间的对话。

有一次，他与佛陀坐在一起，看见一群身上长满了毛、指甲长长的苦行僧人经过，就从坐上部了起来，恭敬地向他们行礼，口中说道：“尊者，我是波斯匿王。”当他们走远后，他回到佛陀跟前，想知道他们是否是阿罗汉，或是正在求证阿罗汉果。佛陀解释说，享受物欲的普通在家人是很难判断其他人是否是阿罗汉。他说了他的看法：

“只有长期为伍的人才能知道对方的行为，一个善于观察而非粗心大意之人，智者而非愚者才能真正

认识他人。通过交谈，知其清净，不幸之时知其坚强，通过辩论知共智慧。所有这些都要在长时间内做到。要做到这些，必须善于观察，不可粗心大意，具有智慧而非愚昧。”接着，佛陀以如下的偈颂，总结如上所说：

“人非其表而闻名，初识不必有信心；徒有外在善行者，放逸之人遍世界，犹如泥制假耳环，亦如分文渡金铜；行者身披梵行衣，不净其中美其表。”(10)

作为一个强大王国的国王，拘萨罗王不可能完全避免战争，特别是与邻国之间的冲突。一次，他被动地与他的侄儿阿闍世王交战，惨遭失败。佛陀听到这一消息后说：

“胜生怨，败住苦。胜败两俱舍，和静得安乐。”(11)

又有一次，拘萨罗王获得了大胜，俘虏了阿闍世王的全部军队，仅阿闍世王一人得以逃脱。当佛陀听到此胜利的消息时，又口诵如下偈颂。此颂的真理即使在当今被战争困绕的世界亦具同等的力量。

“一个人也许会损坏他人，以此来达到自己的目的，
当他被别人损坏时，也会损坏别人。
只要恶果还未成熟，愚人自幻此时是时机，
一旦业径生果，以苦为生。
杀人者被杀人者杀，
胜者被胜者胜，骂人者被人骂，恼人者被人恼，
由是业业相报，毁人之人被人毁。”(12)

佛陀曾同拘萨罗王谈过有关妇女之事，这些都同样的有意义，对妇女来说是一大鼓舞。有一次，国王诚恳地同佛陀交谈，一侍卫走了过来，小声地告诉他，玛丽诃皇后生了一个女儿。国王一听这个受欢迎的消息，脸上一阵的不高兴。在古代印度，即使在今天也一样，女儿的出生不会给家庭带来快乐。这是由于多方面自私的原因，比如说提供嫁妆等问题。不同于其他宗教师，佛字母对妇女作了热情洋溢的赞美，并在如下的话语中表彰了妇女的四种品德：

有些女人真的比男人强，万民之主，把她抚养成人。
她们有智慧，有道德，忠贞诚实，敬奉婆婆如神明。
如此高贵的妻子会生下勇敢的儿子，统治王国的国王。(13)

有的女人比男人强－Itthi-pi-hi-ekacciya-seyya，这是佛陀亲口所说。特别是在妇女不受尊重的印度，没有一个宗教家说如此勇敢而又高尚的话语。

他 120 岁的老祖母去世时，国王十分悲恸，来到佛前说，他将给予他所能给予的一切救活他慈母般的祖母。佛陀安慰他说：

“诸有情皆有一死，以死而终，死亡是自然之事。陶工所作器皿，无论是烤制或非烤制，都有毁灭。一旦如此则结束其生存。坏灭为其必然之事。”(14)

国王渴望能聆听佛法，即使有些地方需要他前往处理国家大事，他也将尽可能的创造一切机地亲近佛陀，虚心地与他交谈。《法庄严经》(15)，以及《一切智经》(16)记载了有关他们这个方面的事。

拘萨罗王的正宫娘娘，是一花店店主的女儿，她在国王前去世。频毗莎罗王的妹妹是他的一个妃子，而他的一个姐姐嫁给了频毗莎罗王，阿闍世王就是她的儿子。

拘萨罗王有个儿子叫陂荼达。在国王年老时，他发动政变背判了他。这个儿子的母亲是释迦族大名的女儿，与佛陀沾亲带故。他的祖母曾是一个女朴，当老国王娶她为妃时，他不知道这一事实。当陂荼达听释家族人说他出生低贱时，他怀恨在心，发誓消灭释迦族，试图报复。不幸的是，正是由于陂荼达，老国王被迫害互在城外的一间小屋子里。临终时只有一个老家人在身边。他死于佛陀之前。

［注］

(1)《经集》，第三品，《出家经》。

(2)见第七章。

(3)第 545。

(4)巴利语 Arama 指没有建筑物的花园，当佛陀接受此慨慷布施时，其中没有任何建筑物。现在，Arama 用来指有可供出家人居住房屋的寺院。

(5)《相应部》，第一品，第 68 页。英译《相应部》第一品，第 94 页。

(6)暴怒的王子，虽然年轻，但可能给他人带来无情伤害，即使被小蛇咬了一口也许会伤害人命。星星

之火可以引起火灾，年轻的出家人可能是圣者或法师。

(7)《中部》，第二品，《法庄严经》，第 120 页；英译《中部》经，第二品，第 303 页。

(8)《本生故事》，第一卷，77，第 188-192 页。

(9)《相应部》，第一品，第三相应，第一经，第 68 页；英译《相应部》，第一品，第 93-127 页。

(10)英译《相应部》，第一品，第 104-106 页。

(11)英译《相应部》，第一品，第 109 页；《法句经》，第 201 偈。

(12)同上，110 页。

(13)英译《相应部》，第一品，第 111 页；《相应部》，第一品，第三相应，第十六经，第 86 页。

(14)英译《相应部》，第一品，第 122 页。

(15)《中部》，第一品，第 39 页。

(16)同上，第一品，第 40 页。

第十二章　佛陀的教化

如来如不来，圆融真俗谛；
善巧方便法，众生随类解。
——《大事》

佛陀慈悲、成功的弘化事业一直持续了 45 年。自 35 岁成道，80 岁涅槃，他以身教和言教利益人类大众，一年到头，或独自一人，或在众第子陪同下，四处弘化，宣说佛法，以期众生从此婆婆世界中获得解脱。在七月至十一月的雨季里，由于连日阴雨绵绵，他以安隐为生。这是当时印度所有修行者奉行的传统。

同现在一样，古印度有三个季节，即雨季（vassana），冬季（hemanta）和热季（gimhana）。雨季大约从每年的七月十五开始到十一月十五结束。雨季期，大雨倾盆、河流泛滥，道路淹没，交通中断。一般来说，人们只好呆在家中或村里，以他们前一季所收获的农作物为生。在这段时间里，出家人会发现外出行化极为不便。另外，无数农作物及昆虫将在不知不觉中被伤害。所有出家人，包括佛弟子在内，通常暂时中断了他们的行化活动，在一个安静的地方隐居下来。佛陀和他的弟子们都应邀在精舍或安静的花园里度过雨季。但是，有的时候，他们也退隐森林。人们成群结队，来到佛陀的住处，聆听佛法，尽可能地利用这一大好时机来亲近佛陀。

最初二十年的行化

第一年于波罗捺罗斯。

佛陀于成道当年的七月十五日，向五弟子宣说了《转法轮经》，然后就在波罗捺罗斯的鹿野苑度过了第一个雨季。这里没有任何特别可以居住的地方。耶舍在此雨季中皈依佛陀。

第二、三、四年在王舍城。

王舍城是频毗莎国王统治的摩揭陀国首都。为了履行成道之前的诺言，旨陀访问了国王。因此，国五把竹林精舍赠送给佛陀和他的弟子。此地离城不远不近，是出家人理想的安隐之地。佛陀在此清静竹林里安度了三个雨季。

第五年于毗舍离。

这一年，佛陀居住在离舍离不远的大寺讲堂。当净饭王病危时，他来到他的病榻前，为其说法。国王当下证阿罗汉果，享受七天的解脱喜悦后圆寂。

这一年，在摩诃波闍波提的一再要求下，比丘居僧团建立。

净饭王的遗体火化后，佛陀临时住在尼拘律苑内。摩诃波闍波提来到佛陀住处，请求允许妇女出家，但遭到佛陀的拒绝。后来，佛陀回到了大寺讲堂。但是，波闍波提出家的决心已定，在众多释迦族和拘利族妇女的陪同下，又从迦毗罗卫国，一路步行来到舍城。在阿难陀尊者的过问下，她们终于如愿以偿，加入僧团。

第六年于柯娑毗的玛柯罗山。

在迦毗罗卫国时，佛陀化显双运神通，制服释迦族人的高傲。同一年，佛陀在玛柯罗山第二次化现双运神通，赢得了外道信徒工皈依。

第七年于忉利天。

悉达多太子出生不久，摩诃摩耶夫人就去世了，往生兜率天为天人。在第七年三个月的雨季里，佛陀前往忉利天，为其天人说《阿毗达磨》，他的母亲也前来听法。白天，他回到人间，把在天上所讲的概要地讲述给舍利尊者听，舍利弗又详细地为他的弟子讲解此法。所以，现在所存的《阿毗达磨》被认为是舍利弗为佛法的进一步阐述。

据经典记载，曾有佛陀母亲的天人闻法后，即证得圣人第一果。

第八年于跋只地区，输蔓束满罗山附近的贝释柯树林。

第九年于柯娑毗。

在这一年，摩登伽女对佛陀怀恨在心，寻找机会诽谤佛陀。

摩登伽女漂亮美丽，她的父母没有把她嫁人，因为他们看来，所有求婚者都配不上他们的女儿。一天，佛陀以慧眼观世间，觉察到这对父母具有善根，出于对他们的慈悲，佛陀来到他们从事祭火的地方。婆罗

门被佛陀的威仪相貌深深地吸引住了，心想，佛陀是他女儿婚配的最佳人选。所以，他就叫佛陀在那儿等一会儿，自己则赶忙跑回家去。佛陀在那里留下了一串脚印后走开。婆罗门和他的妻子，带着他们打扮入时的女儿，一路跑了回来，他们仔细观察起佛陀的脚印。精通相术的婆罗门妻子认为这不是普通人的脚印，而是究竟断除了烦恼之人留下的。但是婆罗门却对这一说法不屑一顾。看见佛陀就在不远的地方，他们便走了过去，要把女儿交给佛陀。但是，佛陀向他们讲述了他如何战胜情欲，说道：

悟见贪欲爱(1)，不复有爱欲。何为此身法，尽是肮脏物。即使以脚指，亦不愿沾染。(2)

婆罗门和他的妻子听了此法后，当下见道，即刻获第三不还果。但是高傲、虚荣的摩登伽女却觉得受到了极大的侮辱，心想："这个人不要我，他完全可以拒绝。但是，他说我身上尽是粪便。好啊，凭我的出身、家族、社会地位、财富和年轻的魅力，我要找到一个与我门当户对的丈夫。然后我就知道应该怎样来对付你这个出家人了。"她被佛陀的话大大的激怒了，从而对他怀恨在心。后来，她成为优陀南国王的妃子，利用她的权势，向人行贿，煽动人们辱骂佛陀，要把佛陀赶出城。当佛陀进城后，这些人就向他们大叫大嚷起来："强盗，蠢驴，白痴，骆驼，笨蛋，地狱的种子，畜牲，永世得不到解脱，苦难的恶趣正等待着你。"

阿难陀尊者无法忍受这种恶心的辱骂，来到佛前，说道："世尊，这些市民们在咒骂侮辱我们，我们到其它去吧。"

"阿难陀，我们应该到哪里去？"佛陀问道。

"到其它城市，世尊。"阿难陀回答道。

"如果那里的人也侮骂我们，我们又该到哪里去？"佛陀进一步问道。

"再到另外一个城市，世尊。"

"阿难陀，你不应如此说。问题在哪里发生了，就要在哪里解决。只有这样，我们才能到其它地方去。不过，阿难陀，谁在骂你？"佛陀问道。

"世尊，所有人，连奴仆都在骂我们。"

佛陀告诫阿难陀尊者修习忍辱行，说道：

"大象在战场上能经得住如蝗之箭。我将以同样的方式忍受辱骂。此世界确有许多无法无天之徒。"

"国王第六上训练有素的象马，人中最上者为难忍能忍之人。"

"经过良好调养的驴、马、象为兽中之骄子，但严于律己之人远胜于此。"(3)

最后，他又对阿难陀尊者说：

"不要以此为忧恼。这些人的诽谤仅会延续七天，第八天，他们就会安静下来。佛陀所遇到的困难不会超过七天。"(4)

第十年于波里拉亚克大森林。

佛陀在柯娑毗时，两派持不同意见的比丘发生了争吵。一派严持戒律，另一派精通经典，他们对在浴室的行为小戒持有不同的看法。这两种不同观点的拥护者分成两派，他们喜好争辩，各不相让，顽固不化，不听从佛陀的劝告，即使佛陀也无法解决他们的分歧。佛陀自寻道："在这吵吵闹闹的大众之中，我的生活也被搞得不愉快。再说，这些僧人不理会我的劝说。假如我从这些人群中离开，到一个清静之地，那会怎样？"想着，他没有通知僧团，独自一人隐居到波里拉亚克大森林，在花香四溢的莎罗树下，度过了雨季安居。

根据记载，在这次安居期里，大象和猴子每天供养佛陀。(5)

第十一年于奥克那拉婆罗门村。

这一年，佛陀讲了《耕者婆罗豆婆遮经》(6)。

一次，佛陀行化在摩揭陀国的一个婆罗门村庄。当时，婆罗门婆罗豆婆遮准备好五百张犁耕田。这天上午，佛陀束衣托钵，来到耕种田间，顺路走到婆罗门跟前，当时婆罗门正在分发食物，佛陀默默地站在一旁。婆罗门知道佛陀是在等待供养，便开口说道：

"我有得吃，是因为我耕种了田地，你也应耕种。只有劳动后，才有饭吃。"

"我也耕田种地，只有劳动后，我才享受饭食。"佛陀回答道。

"你说你是一个耕种者，但是，我们并没有看见尊者你的犁具、牛轭、耕牛及牛鞭。"婆罗门迷惑不解地说道，"请告诉我们，你到底怎样耕田种地？"

佛陀回答道：

"信（saddha）为种子，戒（tapo）为雨水，慧（panna）为牛轭，中道（hiri）为犁具，意志（mano）

为缰绳，静念（sati）为牛鞭。言行谨慎，饭食适量，以真诚去除杂草，以禅定达到圆满的解脱。精进（viriya）为载物大白牛车，载至苦尽乐生的涅槃之境。如此耕种好了的田地，定会结出不死之果，获得彻底的自在。”

听佛陀如此一说，婆罗门马上盛了满满一钵奶油水饭，恭恭敬敬地送到佛陀跟前，说道：“请佛陀食用我的奶油米饭。佛陀是耕农，您的耕种可以结出不死之果。”

但是，佛陀拒绝接受，说：

“如来不受因诵经而供养的食物。此乃圣人之道。圣者不接受这样的饭食。这是生活原则。当你心悦诚服地相信，圣者确实已从烦恼中解脱，获证寂静，再行供养。因为只有这样。你才会认识到圣者是收获功德的福田。此供养才是真供养。”

第十二年于毗兰贾。

婆罗门毗兰贾听说佛陀与众弟子住在附近，即来见佛，向佛陀提出了好多有关教化的问题。佛陀一一作了回答。婆罗门感到十分满意，当即皈依了三宝，邀请佛陀及其弟子在那里安度雨季，佛陀默许了他的请求。

不幸的是，毗兰贾一带此时到处闹饥荒，佛陀和他的弟子不得不以马料为生。途经此地的马贩子友好地把自己的马料提供给他们。佛陀以绝对平等无分别之心食用这些物品。

一天，舍利弗尊者静坐完毕出定，向佛陀走来，恭敬请问佛陀：“哪些佛陀的教法持续长久，而哪些佛陀的教法不能长久？”

佛陀回答说，毗婆尸如来，尸充如来和毗舍婆如来的教法没有持续多久，而拘楼孙佛、拘那含佛和迦叶佛的教法却能长久流传(7)。佛陀把这些归结为这样一个事实：有些如来制定了僧伽规范，而有些却虽致力于佛法的教化，但没有为众弟子制定清规戒律。

舍利弗尊者当即请佛制定僧尼的日常应守大戒，这样僧团的圣洁生活将会长久。

“不要急，舍利弗，再等一等。”然后，佛陀又说道：

“如来自己会注意到这样的时间，在不善之法没有生起之时，如来不会为弟子制定戒律，也不会为他们颁布日常清规。只有当不善之法在僧伽内部发生后，如来才制定戒律，为弟子颁布日常清规，以此来清除不净。”

“舍利弗，当僧团生存长久，发展完善，名闻利养增多，不净之法将生起。其时如来净宣布训导方法，制定根本大戒，以防止这样的事再次发生。”

“舍利弗，现在在的僧团没有问题，远离恶习，清净无染，善德兼备，最后的五百弟子也都是预流果，定不退转，决定觉悟。”(8)

毗兰贾的安居，是制定律藏中十波罗夷（patimokkha）的开端。

安居期结束后，佛陀一路行化，经过闍利亚、沙柯斯、康枯舍、波雅歌，然后穿过恒河，在波罗那斯住了一段时间，最后来到毗舍离的大寺。

第十三年于车利山。

第十四年于舍卫城的只陀精舍。

这一年，罗睺罗尊者年满 20，受具足戒。

第十五年于迦毗罗卫国。

这一年，大觉国王悲哀地死去。他对佛陀总是气忿不平，因为佛陀离开了他的女儿耶输陀罗。

这里要提到的是，佛陀只在他的故乡度过了一个雨季。

第十六年于阿拉毗。

以人肉为生的阿拉毗克在这一年皈依了佛陀。(9)

林主夜叉穷凶极恶。一次，他看见佛陀在自己的宫殿里，大为恼怒，跳到佛陀跟前，大吼起来：“滚开。”

“很好，朋友。”佛陀一面说着，一面朝外面走去。

“回来。”他又叫了起来。

他陀就又走了回来。他如是三次，佛陀全都照办了。但是当他第四次命令时，佛陀拒绝听从，并说他能怎么样就怎么样好了。

“好呀，我要来考一考你。”阿拉批克说道，“如果你回答不了，我将把你碎尸万段，摧毁你的思想，撕碎你的心，然后，提着你的脚，把你仍到恒河里去。”

“不可能，朋友。”佛陀回答道，“在这个世界中，没有一个人，无论是天人，梵天，修道者，婆罗门，

还是一切人天，能够捣乱我的思想，撕碎我的心，提着我的脚，把我扔到恒河。不过，朋友，你有问题，你就问吧。”

接着，阿拉批克问道：

“什么是人生最珍贵的拥有？

什么是给予人快乐？

什么是味中最甜？

什么是人中最善生？”

佛陀回答道：

“信为人生最珍贵的佣有。

善修佛法给人带来快乐，

真理为味中最甜，

正见是人中最善生。”

阿拉批克又问道：

“怎样渡过洪流？

怎样穿过大海？

怎样战胜悲伤？

怎样获得清净？”

佛陀回答说：

“以正信渡过洪流，以正念渡过大海，以精进战胜悲伤，以智慧获得清净。”

“何以得慧？何以致富？何以得名？何以取友？今生后世，何以不悲？”

“正念、理智、有信之人，以聆听清净者涅槃之法而得智慧。行应行之事，以精进不息致富。以真理得名。以布施取友。诚实之士具有上德：真诚、善德、勇团和慷慨，此人死后无悲伤。试问其他苦行僧及婆罗门，是否超越此诚实，自我克制、布施、忍辱？”

彻底领会了佛陀所说，阿拉批克赶忙说道：

“我怎么会再去问这么多的苦行僧和婆罗门？今天我明白了未来福益的真谛。”

“为了我的利益，佛陀来到阿拉毗。今天，我找到了能结出丰硕果实的富饶之地。我将穿梭于村庄、城镇，礼敬圆满觉悟的佛陀和无上佛法。”(10)

第十七年于王舍城。

第十八年于车利雅山。

第十九年和二十年于王舍城。

佛陀与阿怙利玛拉

第二十年，佛陀教化了臭名昭著的冷面杀手阿怙利玛拉。(11)

他原名叫阿合沙克（天真之意），父亲为拘萨罗国王的国师。他在当时印度著名的教育中心塔闍兰接受教育，并成为导师最优秀、最受宠爱的好学生。

不幸的是，他的同学对他产生了嫉妒。他们伪造事实，在导师面前恶毒地对他进行人身攻击。导师被大大地激怒了，对他产生了反感，不问青红皂白，想致他于死地，令他弄来一千根人指头，以此来作为他对导师的谢礼。

虽然极为不情愿，但最后还是顺从了导师的意愿，他独自一人来到拘萨罗的只利尼森林。为了满足其导师的要求，他开始了杀人的生涯，收集手指。他把人的手指捆好挂在树上，但一会儿全被乌鸦和山鹰叼走了。因此，他就把这些手指做成花环，挂在脖子上。这样，大家都叫他阿怙利玛拉（意为指蔓）。

当他聚集了 999 根手指时，佛陀出现在他的眼前。阿怙利玛拉大为高兴，心想，杀了这位大苦行僧，他就可以凑足数目。于是，他抽出宝剑，大步朝佛陀奔去。

佛陀示显神通，自己仍以平常的步伐走路，但阿怙利玛拉却无法接近他。阿怙利玛拉奋力地奔跑着，但就是无法追上佛陀，弄得他气喘吁吁，汗流浃背。追了一阵时间，他便停了下来，喊道：“站住，苦行僧。”佛陀安祥地说道：“我虽走犹止。阿怙利玛拉，你也该停止了。”这个罪恶满盈的盗匪不禁一惊，心里嘀咕道：“明明是我止步了，但这位苦行僧却说他已经停止了。这倒底是什么意思。”

站在那里，他问道：

“出家人，你在走动，而你却说：‘你已止。’
我已不走了，而你却说我没有停止。
出家人，我问你，这是什么意思，
你怎么说你已止而我非止。”
佛陀和颜悦色地说：
“是的，阿怙利玛拉，我已不再作业，抛弃了侵犯众生之暴力，故说我已止，而汝非止。”(12)

阿怙利玛拉的善业一下子显现出来，他突然意识到，这位大行者不是别人，正是佛陀，出于悲悯来拯救他了。

他立刻扔掉盔甲和宝剑，当下皈依了佛陀。接着，在他的一再要求下，佛陀允许他出家，说道：“善来，比丘（Ehi bhikkhu）。”

阿怙利玛出家的消息一下子传开了，特别是拘萨罗国王听到这个消息后，更是大大的松了一口气，因为阿怙利玛拉对他的臣民来说确是一大危害。

但是，阿怙利玛拉没有得到快乐，即使是在寂静的禅定之中，他也老是不忘他的过去，听到那死于他刀下之人的惨叫声。由于他过去所作恶业，在街上乞食时，他会莫名其妙地被不知从何处而来的石块、棍棒击中，满脸伤痕，手脚处处是被划破了的口子。佛陀看到他这个样子回到寺里，告诉他这是他自己业障的报应。

一天，他沿路乞食，看见一位痛苦分娩的女人，对她产生了深深的悲悯，因此就把这位妇女的可怜与痛苦告诉了佛陀。佛陀教他念诵如下经文：

“大姐，自从受戒以来，我知道，我没有故意伤害有情生命。以此真实，祝愿你和你的孩子安然无恙。”

此经就是佛教后来的《指蔓经》。

他牢记这段经文(13)，又一次来到那位在痛苦中煎熬的妇女面前，用布帘把那位妇女隔开，自己坐在早已为他准备好的蒲团上，口中不断地念诵经文。不一会儿，这位妇女平安地生下了一个孩子。念诵此经的效应一直流传至今。

不久，阿怙利玛拉证得阿罗汉果。在谈到有关他具有重大的意义的皈依时，他说：“有的人因武力而屈服，或由铁钩，或由皮鞭，但我却向一个既无棍棒，又无宝剑之人臣服。”(14)

余下的 25 年，佛陀大多是在舍卫城的只园精舍度过，此精舍由大富给孤独老人修建。有时也住在波拍精舍，此精舍是大慈善家维莎柯所建。

［注］

(1)魔王三女。
(2)《佛教传说》，第一卷，第 274 页。
(3)《法句经》，320，321，322 偈。
(4)《佛教传说》，第一卷，第 176 页。
(5)《法句经》注疏。
(6)《经集》，第一品，第四经，第 12 页。
(7)《律藏》，经分别，第 1-11 页；《戒律典籍》，I.B.霍那，第一卷，第 1-23 页。
(8)佛陀指的是阿难陀尊者。
(9)《经集》，第一品，《林主夜叉经》，第 31 页；查姆斯，《佛陀的教诲》，第 45 页。
(10)英译《相应部》，第一品，第 276-278 页。
(11)《长老偈》，第 318-325；《中部》第二品，《指蔓经》，第 97 页。
(12)《长老偈》，第 320-321 页。
(13)《长老偈》，第 323 页。

第十三章　佛陀的一天

世尊正觉悟，广说解脱法；
殷勤劝出离，犹如慈母心。
——《中部》

在世界所有宗教导师中，佛陀可以被认为是精力最充沛，行化最活跃的宗教领袖。除了照应身体需要外，他整天都在为弘法利生的事业操劳着。他处理日常事务井并有条，系统周到。他的内心世界常住寂静，享受涅槃之乐。他的外部世界始终在无私地为提高社会道德服务着。自己觉悟后，他不息地觉悟他人，把人们从生命的病苦中解脱出来。

他一天的时间分成五个部份：上午，下午，第一时夜，中时夜，后时夜。

上午时分

一般来讲，佛陀早晨以圣服观世界，看一看有无可以度化之人。如果有人需要他的精神帮助，未经邀请，他也会前往，或步行，或以神通，以正道教之。他通常前去寻找歹恶不善之人，清净善德之人会自己来找他。佛陀曾自己前往教化了强盗杀手阿估利玛拉，以及凶残的恶魔阿拉毗。但是虔敬的少女维莎河，大富善士给孤独，才智双全的舍利弗，。目键莲等都来到他跟前，寻求精神指导。

佛陀就是如此地为一切众生谋福利，国王们都心甘情愿地礼拜他。如果他没有受到特别的邀请，或一人，或同弟子们一道，托着钵沿街乞食，默默地站在施主望门口，接受人们放在钵里的东西，然后回到自己的住处。即使在 80 岁高龄，身体不佳的情况下，他仍在绕城乞食。

午时前，佛陀结束饭食。饭后，他给信众作一些简短的开示．授予三板五戒。如果有人在修行方面已有基础，佛陀就给他指出一条成就圣果之道。如果有人要求出家，他就给他们授戒，最后回到自己的寮房。

下午时分

此时，佛陀在寺庙的一个地方坐下，众比丘聚集到他的周围，聆听佛法。有些比丘来到他跟前，以期获得适合自己的禅坐方法。另外一些比丘来向佛陀行礼后，就回到自己的房间。

在向弟子们讲经或作一番开示后，佛陀回到自己的香房休息，或随意正念右卧。起身后，即达到大悲乐境，以圣眼观世间一切众生，特别是隐居静处，修习掸定的比丘及其他弟子，给予他们、必要的开示指导。如果有人在很远的地方，需要他的指导，他就以神通前往，开导他们，然后回到他的香房。

到了晚上，成群结队在家信徒前来聆听佛法。佛陀以佛眼(1)了知他们的根机和性格，给他们讲解一个多小时的佛法。每一位听众，各自根性不同，但都感觉到佛陀是在为自己单独说法。这就是佛陀讲法的方式。一般来说，佛陀以简明扼要的例证和寓言，解释深奥的哲理，以此来教化众生。他不是用感情，而是用理智来感召一切有情。

对一般人来说，佛陀首先讲布施、持戒和升天之乐。对在修行上已有进展的人，他讲物欲享受的不善，以及去恶得益的法门。对修学已经到家的人，他则讲解四圣谛法。

佛陀轻易不显示神通，只有在教化阿估利玛拉和河玛时例外。他不希望用神通对闻法者产生任何影响。

佛陀的崇高教导，对普通老百姓和知识分子具有同等的吸引力。一位佛教诗人曾这样唱道：“给予智者喜悦，提高大众智慧。破除愚者黑暗。此法众生共享。(2)

富者、贫者、贵者、贱者放弃了他们原来的信仰，接受了安乐之法。五比丘开始的僧团，不久就发展为百万大众，佛陀的教法传遍了中印度的每一个角落。

第一时夜

每晚六点至十点，佛陀专门来指导众比丘。在这段时间里，他们可以随便来到佛陀跟前，提出疑难的问题，询问深奥的佛法，接受适宜的禅法或聆听佛陀的开示。

中夜时分

夜里十点至零晨二点，凡夫俗眼见不到的天人，梵天等诸神众来到佛前，听讲佛法。经典中常常出现

这样的经文：尔时，夜深人静，一位身耀光辉的天人来到佛前，恭敬礼拜，站立一边。在《相应部》中，有好几部回答天人所问的经典。

后夜时分

早上二点至六点，又分成四个时期。

第一个时期，佛陀在附近来回散步，这是一种适量的身体锻练。三点至四点，佛陀正念右卧。四点至五点，佛陀深入阿罗汉之境，享受涅槃之乐。五点至六点，佛陀深入大悲之喜，以大慈之心照耀众生，滋润他们的心田。这时，他以法眼观世界，看一看能为众生做些什么。善德之人及需要他帮助的众生，无论他们住在多么遥远的地方，都会清晰地呈现在他眼前。出于对他们的慈悲，他将前去给予必要的精神帮助。

佛陀一天到晚都在为僧团的事情操劳着。于众人不同。他夜里只休息一个小时。在凌晨整整两个小时中，他以无限慈爱之心彻遍大干世界，给诸有情带来幸福。他甘愿清贫简朴的生活，托钵乞食而不给任何入增添麻烦。一年之中，有八个月的时间，教化十方，宣说佛法，不辞辛劳地为大众谋利益。

根据《法灯》所载，最后一时可分为此四个部分。

但根据注疏的记载，最后一时由三个时期组成，在第三个时期，佛陀即成就大悲之乐。

［注］

(1)佛眼－Buddhacakkhu 知晓邪恶和内在倾向（asayannasaya-nana），以及知晓利钝之根性，如，信，念，定，劝，慧（indriyaparopariyattanana）。

(2)《Satapancasataka》，第 78 偈。

第十四章　最后的行化

日照于昼，月辉于夜。刹帝利因盔甲而荣，婆罗门以禅定示贵，佛陀的慧炬光照日夜。

——《法句经》

佛陀是人类最圣者，但不会永存，如同其他众生一样，有生老病。他意识到将在 80 岁涅梁。但他常行中道，决定不在他教化中心，如王舍城，台卫城等地，而在偏僻的库尸那罗镇圆寂。

拿他自己的话说，佛陀在 80 岁时，身体就象一辆破车。不过，他虽然年纪大了，但意志非凡。他宁愿在他喜爱的弟子阿难陀的陪同下，翻山越蛤，徒步行走了漫长的路程。这里应该指出的是，他的两个大弟子，舍利弗和目键莲，以及罗眼罗和耶输陀罗分别先他圆寂了。

摩偈陀国的首府王舍城是他最后一次行化的起点。

在他即将离开王舍城前，残忍杀害自己父亲的阿阇世王一心要对繁荣的跋只共和国发动战争，但又害怕出师无名，就派了他的宰相来找佛陀，想弄清佛陀对此战争的看法。

善益的条件

佛陀宣称只要跋只人做到如下几点：

1．时常聚会一处，举行多种会议。

2.集体协商，一致行动，共同完成他们的任务。

3.不颁布没有颁布的法令，不删除任何已经制定了的法律，以古训跋只原则行事。

4.供养、尊敬、重视跋只长者，听从他们有价值的劝告。

5.他们的老少女子不无缘无故地被武力拘捕和绑架。

6.尊敬、礼拜宗教圣物，不疏忽以前举行的宗教仪式。

7.善待阿罗汉，保护和供养他们，使已经来到或还没有来到自己国家的阿罗汉得以安住。

这样，跋只族不但不会衰败，反而会兴旺。

佛陀以此七种人类幸福条件教导跋只人。宰相瓦沙克罗明白了佛陀的意思，离开了。他能完全肯定，如果不以外交或分裂他们的联盟，摩揭陀国王不可能在战场上战胜跋只人。

佛陀随即利用这一机会，讲述了弟子们的七种安乐条件，召集王舍城的所有比丘，对他们说：众弟子，若诸比丘：

1.时常会集，举行会议。

2.和合相处，共同行动，一致完成僧团的义务。

3.不要颁布没有颁布的戒律，不要废除已经颁布的戒律，依据已制戒律行事。

4．供养、尊敬戒腊长，资历深的借团长考，孝敬父母，听从他们有益的教诲。

5．对生死轮回不起爱染，不执著贪欲。

6．以隐居山林为乐。

7，自我修习正念，使持戒独身之人和合共住，使共住者安乐。

如此，比丘僧团不但不会衰亡，反而会更加活跃。只要此七种善德条件继续存在于僧团内部，只要此僧团受到如此条件的良好指导，僧团不但不会衰落，反而会发展。

出于无限的悲悯，佛陀又启示诸比丘，讲述了另外七种福益条件：

1．不喜好从事买卖。

2．不喜好从事流言萤语。

3．不喜好睡眠。

4．不沉醉于世俗社会。

5．断除贪欲乃至贪欲的诱惑。

6．不交恶友和损友。不趋从恶业

7．不因一点点证悟就止步不前，而要进取阿罗汉果。

另外，佛陀又进一步说，只要诸比丘信仰虔诚、谦虚、有良知、博学多闻、精进不息、时时警醒、富有智慧，那么，诸比丘不但不会退转，反而会进步。

舍利弗的赞叹

佛陀又多次对众比丘作了开示，然后，在阿难陀尊者的陪伴下，离开了王舍城，经阿帕罗蹄卡，来到那烂陀，住在不远的葩瓦利柯芒果园中。吉利弗来见佛陀，赞颂佛陀的圆满智慧，说：

“世尊，与世尊在一起，我是多么的快乐。我认为，无论是过去、现在还是末来，任何梵志或婆罗门都没有佛陀如此圆满的觉悟和智慧。”

佛陀不同意其弟子的这些赞美之词，他要舍利弗注意，在没有完全了知过去和末来诸佛之前，不要仓促地作出如此而已喜悦的赞叹。

舍利弗承认，他对一切无上觉者不甚了解，但是坚持说，他熟知法的传承，知一切成就佛果的方法，那就是断除五盖，即贪欲、嗔恚、昏沉睡眠、掉举恶作、和疑虑，以智慧削弱情欲，使意识专致一处于四念之上，正确地开发七觉支。

波吒利弗城

从那烂陀，佛陀在波吒利弗城。其时，摩揭陀国的两位大臣输尼陀和佤沙陀罗王在那里建造防御工事，以此来抵挡跋只人的进攻。佛陀就在一个破旧空洞的房子里住下，以天眼邮众多天人聚集在城中不同的地方，预言说，波吒利弗城将会成为其弟子居住的重要城市，经济贸易的中心。但是也将受到火灾、水灾和战乱的袭击。

听说佛陀到了波吒利弗城，两位大臣马上前来邀请他和弟子们到家中用斋。饭后，佛陀开示他们说：

“无论谨慎之人身居何处，都要维护自制善德僧人，以此功德回向给附近的天人，如此受到恭敬之人必定恭敬他人，慈爱他人如同慈爱自己的独生女儿，得天人宠幸之人，必定吉祥如意。”(1)

为了纪念佛陀的到来，他们将佛陀离开的城门命名为乔达摩门，又想把他渡河的渡口改名为乔达摩渡口。但是，正当人们忙着为他渡河作准备时，佛陀却以神通飞过了洪水泛滥的恒河。

未来界

从恒河岸，佛陀经柯堤卡，来到难提村，住进一大堂。阿难陀来到佛前，恭敬地向佛陀询问这个村里刚刚去世村民的往生世界。佛陀耐心地说出了这几个人的归处，教授阿难陀怎样获取法镜，佛弟子如此具足法镜后，就会自己如此预知：“恶道生已断，不生畜牲道，不堕地狱，饿鬼；吾已获初果，不复退转，必定觉悟。”

法镜（Dhammadasa）

“何为法镜？阿难陀。”

“圣弟子深信佛宝，如是念佛功德：此实是如来，应供者，正遍知，明行足，善事世间解，无上士，调御丈夫，天人师，佛世尊；深信法宝，如是念法性：此法为佛善解，自觉，即时效应，可寻思，导引涅槃，智者自明；深信僧宝，如是功德：世尊弟子实为善行、正行、慧行，此四双八辈圣人应受布施、供养、恭敬，为世间无上福田。如是此人具福德，圣者喜爱，不破、不立，无染、无垢，自在，智者赞叹，无欲望之染，趋向正定。”

从难提，佛陀来到繁华的毗舍离城，住在貌若天仙的妓女阿帕般利的树林里。预料到她会前来拜访，佛陀为了保护弟子，劝告他们要警觉醒思，教给他们正念之法。

阿帕般利

阿帕般利听说佛陀来到她的芒果园，赶忙前来拜见，诚心诚意地邀请佛陀及其弟子们第二天到家里应供。佛陀接受了她的邀请，从而拒绝了后来的利来威贵族的邀请。利车威贵族们愿出重金，只要阿帕般利让出此次供佛的机会。但是，她礼貌地谢绝了。佛陀应时来到阿帕般利的住处。饭后，未来阿罗汉阿帕般利，慷慨地把芒果园赠送给佛陀和僧团。(2)

因此时正是雨季，佛陀劝告弟子们在毗舍城内或附近安居，他自己则决定在毗舍离不远的贝鲁瓦度过他第 45 个，也就是最后一个安居。

佛陀示疾

这一年，佛陀不得不承受重病的折磨，剧烈的疼痛使他难以忍受。但他的意志，正念，省思使他坦然

地面对一切，毫无怨言。

此时，佛陀已意识到不久将入涅槃，但他又想，没有向他的随从弟子话别，没有对僧团作最后指导之前，不应圆寂。所以，他决定以意念战胜疾病，常寂于体验阿罗汉的乐趣之中。

佛陀康复后，阿难陀尊者立刻来到跟前，对他的康复表示由衷的高兴，他说，在没有对僧团作最后开导之前，佛陀是不会圆寂的。每当想到这些，他就稍微得到一点安慰。

佛陀对此作了回答，这些苦口婆心，意味深长的话语，明明白白地揭示了佛法僧独一无二的观点。

佛陀的劝诫

“阿难陀，僧固希望从我这里得到什么?我讲授佛法，没有显密之分(3)。在真理面前，佛陀没有一般老师捏紧的拳头。有人也许会认为：‘我将领导僧团’，或‘僧团应依附于我’，或‘我要对僧团事务有所指导’。”

“阿难陀，如来不认为应领导僧团，或僧团应依附于他。因此，如来为什么要对所有的僧团事务加以指导呢？”

“阿难陀，我现在已经 80，人老体弱，已经到了人生终点。如同一辆破车，只有在皮带的捆绑下才能移动。同样的，如来的身体也只有在搀扶下才能行走。只有当如来深入无形的意念，一心不乱，断除受念和散乱，身体才能得以安隐。”

“因此，阿难陀，自己作自己的岛屿，自己为自己的依估，不外求皈依，以法为岛屿，以法为依止，更不外求依止。”

“阿难陀，比丘怎样才能自己作自己的岛屿，自己为自己的依估，不外求皈依，以法为岛屿，以法为依止，更不外求依止?”

“阿难陀，于此世间，应精进、善思、警醒、无贪，恒常正念身，受，心，色之法。”(4)

“今生乃至后生，自己作自己的岛屿，自己为自己的依估，不外求皈依，以法为岛屿，以法为恢止，更不外求依止。此人为持戒最胜者。”

佛陀在这里特别强调，个人应努力从生命之苦中解脱的重要性，祈祷或依靠他人将一事无成。有人也许要问，佛陀清清楚楚地教诫他的弟子们不要依止于他人，佛教徒为什么还要皈依佛法僧呢?佛教徒皈依三宝，仅仅把佛陀看成是指明解脱之道的导师，佛法为解脱方法，僧伽是生活之道的现实榜样。佛教徒认为，形式上的皈依三宝，不能使人由此而得到解脱。

佛陀虽然年老体衰，但他还是利用一切机会，方便权巧开导众比丘，而且，如果没有受到邀请，他还要时常持钵乞食。一天，和往常一样，他来到毗舍离乞食，饭后，他同阿难陀尊者一道去了重阁堂。当他们谈到毗舍离城以及城中寺院的美丽怡人时，佛陀对阿难陀说：

“如果有人修习、发展、掌握、经历、实践、或究竟获得四神足（iddhipada），他就可以随意生存一阿僧祇劫(6)（kapa）或更长时间（kappavasesam）。阿难陀，如来修习、发展、掌握、经历、实践，究竟获得四神足，如果愿意的话，如来可以住世一劫或更长。”

经典补充说：“世尊虽然作了这样明白的暗示，但是阿难陀尊者却不能理会，未能请佛，为了众生的利益和幸福，出于对有情世间的悲悯，为了人天的安乐，再住世一劫。”

经典又说，之所以造成这样一个事实，是由于当时阿难陀的心被恶魔迷惑住了。

佛陀宣布入涅槃

佛陀应化于世间，向迫寻真理之人展示了事物的本质，教给人们从生命之苦中获得解脱的唯一途径。在此漫长而成就非凡的教化生涯中，他完成了崇高的使命，满足了自己和他人的愿望。80 岁那年，他意识到他的使命将要结束，已经给予诚实的在家出家弟子们作了必要的指导。他们不但能坚定地信奉他的教法，而且有能力向他人解说佛法。所以，他决定不再用意力和体验圣果喜悦的方法来维持他的余生。当他还住在重阁堂时，佛陀就告诉阿难陀，他将在三个月内圆寂。

阿难陀猛地回忆起佛陀所说的话，请求佛陀，为了众生的利益和幸福，再住世一阿僧祇劫。

“够了，阿难陀，不要再请求佛陀了，请佛住世的时间已经过去。”佛陀回答说。

随即，佛陀向阿难陀讲述了生命流逝的本性，然后，同阿难陀一道，去了大寺讲堂，让他召集所有居住在毗舍离附近的比丘。

佛陀对聚集在一起的众比丘开示说：

“我对你们讲的一切真理，都要好好修习、实践、体证，出于对世间的悲悯，为了大众的利益和幸福，

为了人天的利益和幸福，此圣道将长存不忘。

何为此真理?它们是：

四念处，四正劝，四神足，五根，五力，七支菩提，八圣道。(7)

然后，他又作了最后一次开示，向僧众公开宣布涅槃日期。

“诺听，诸比丘，诸有为法皆为无常，精进修习，如来圆寂的日子不久了，如来将在三个月内入涅槃。

“我年事已高，生命不会长久，我将离你们而去。人人以自己为依估。众比丘，精进、正念、善德。以正念为指导，不放逸，以此善法为住，水免生死，水断痛苦。”

向毗舍离望了最后一眼，佛陀同阿难陀一道，来到般陀村，对那里的比丘开示说：

“戒定慧为解脱至上法。如来教导弟子们掌握此法，导师已经以慧眼终止了痛苦，熄灭了情欲。”

四种依处

穿过一个个村庄；佛陀来到波甘那罗讲解了四种印证方法，以此来验证和澄清佛陀的言教。

1．若一比丘如是说：我听佛陀亲口说，我得到：此是法，此是律，此是老师言教。他的话既不应被接受，也不应被拒绝。不接受，不拒绝如是说，而要仔细推敲每一个字，每一个音节，把它们同经律（sutta-vinaya）相比较。若其不与经相吻合，不能与律相一致，那么，你就可以得出结论：这肯定不是世尊所说，此比丘错误地理会了佛法。

然后，你应该拒绝。

如果与经律相对照，它们和经典相吻合，与戒律相一致，你就可以得出结论：这肯定是世尊所言，此比丘正确地理解了佛法。

此为第一引证。

2．又有比丘如是说：于一寺居住众长老及众僧处，我听此僧团说：此是法，此是律，此是老师言教。他的话既不应被接受，也不应被拒绝。不接受，不拒绝如是说，要仔细推敲每一个字，每一个音节，把它们同经律相比较。如果它们不能与经相吻合，不能与律相一致，那么，你就可以得出结论：这肯定不是世尊所说，此比丘错误地理会了佛法。 -

然后，依应该拒绝。

如果与经律相对照，它们和经典相吻合，与戒律相一致，你就可以得出结论：这肯定是世尊所言，此比丘正确地理解了佛法。

此为第二引证。 ’

3．若有比丘作如是言：于一寺，有许多博学多闻的比丘和长老，精通佛语、戒律和纲要(8)。我听他们亲口言：此是法，此是律，此是老师言教。他的话既不应被接受，也不应被拒绝。不接受，不拒绝如是说，要仔细推敲每一个字，每一个音节，把它们同经律相比较。如果它们不能与经相吻合，不能与戒律相一致，那么，你就可以得出结论：这肯定不是世尊所说，此比丘错误地理会了佛法。

然后，你应该拒绝。

如果与经律相对照，它们和经典相吻合，与戒律相一致，你就可以得出结论：这肯定是世尊所言，此比丘正确地理解了佛法。

此为第三引证。

4．复有比丘作如是言：某寺一大德长老，精通佛语、经律和韵律，我听他亲口说：此是法，此是律，此是老师言教。他的话既不应被接受，也不应被拒绝。不接受，不拒绝如是说，要仔细推敲每一个宇，每一个音节，把它们同经律相比较。如果它们不能与经相吻合，不能与律相一致，那么，你就可以得出结论：这肯定不是世尊所说，此比丘错误地理会了佛法。

然后，你应该拒绝。

如果与经律相对照，它们和经典相吻合，与戒律相一致，你就可以得出结论：这肯定是世尊所言，此比丘正确地理解了佛法。

此为第四引证。

这就是四大依处。

最后一餐

佛陀如此启迪，开导了弟子们之后，来到般瓦。铁匠纯陀招待了佛陀及其弟子。他热诚地准备好名叫

输卡拉末达毗的美味佳肴(9)。但是，纯陀听从了佛陀的劝说仅以此食供养了佛陀，把剩余下来的埋在地下。

饭后，佛陀肚子疼痛不已，但是，他还是忍受了，没有作声。

佛陀虽然身体十分虚弱，病得又如此的厉害，但是还是决定步行到他最终日的地，拘尸那罗(10)，此地离般瓦约 60 英里。据记载，在这最后一次行化中，由于过度的虚弱和疾病，他不得不在大约 25 个地方休息。

在路上，他曾坐在一棵树下，感到口干舌燥，叫阿难陀前去弄点水来。阿难陀好不容易从一条小溪里盛来一钵清水。因为，在此之前，曾有五百辆马车从这里经过，搅浑了河水，河中到处都是污秽物，混浊不清。

这时，一个名叫跋库沙的人走近佛陀，佛陀的安祥寂静使他敬佩不已，聆听金刚正定之法后，以两件金楼架缓供养了佛陀。

在佛陀的指导下，他给佛陀披上了其中的一件，另一件给了阿难陀。

当阿难陀把两件架缓披在佛陀身上时，他被惊呆了。佛陀的全身光亮鲜亮，不禁说道："世尊，真是不可思议。世尊的身体如此的明洁，出乎寻常的鲜亮。当我准备把两件金光闪烁的架缓披在世尊身上时，它们好象夫去了任何光泽。"

随即，佛陀解释道，佛陀色身两次放光，超乎寻常，即在获证菩提之夜和涅架之夜。

然后，佛陀宣称，是夜三时，他将在拘尸那罗境内的双莎罗树下圆寂。

纯陀供斋功德

佛陀在脚俱多河洗了最后一次澡，上岸休息，说道：

"阿难陀，也许有人会对铁匠纯陀产生忿恨，说：'这是你的罪过和失误，纯陀，如来吃了你供养的饭食后就圆寂了。'这样的怨恨应该得到制止。人们应该说：'这是你的福报，这是你的利益，纯陀，佛陀吃了你供养的饭食后，证入涅槃。纯陀，我听佛陀亲口说，两种供养功德相等，所获利益福报平等无二，超过其它任何供养。何为此二种供养？如来于圆满觉悟之夜所受的供养，以及果证无余涅槃之夜所受供养。此二种供养具同等功德，具同等利益。其功德利益远胜于其它一切供养。铁匠纯陀所作此功德将会使他长寿，获得善生，得到荣华富贵，得以升天为天王。'阿难陀．对纯陀的所有指责都应如此受到制止。"

佛陀无限悲悯最后一餐的慷慨布施者，对此作了细心的安慰，然后，来到莎罗树林，叫阿难陀在两棵莎罗树下，准备一只头朝北方的睡床，佛陀右胁而卧，一只腿放在另一只上面，警醒寂然地躺着。

如何礼敬佛陀

看到莎罗树非时而鲜花盛开，一切都呈现出虔诚之态，佛陀对其弟子劝说道：

"阿难陀，如来不应如是受到尊敬、礼待、顶礼、崇拜，赞美。若有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷以法而住，如理修习，以法正行，此人以最上法恭敬、礼拜、顶礼、崇拜、赞美如来。因此，阿难陀，你应如此自我培训：愿自己以法而住，如理修习，以法正行。"

这个时候，曾经一度当过佛陀侍者的波摩那站在佛陀跟前，给佛陀扇着风，佛陀叫他站到一边。

阿难陀不明白，佛陀为什么叫波摩那站到一旁，他也曾经很周到地侍奉过佛陀。 、

佛陀说，无数天人聚集一处，来探望佛陀，但波摩那挡住了他们的视线，他们看不见佛陀，因而显得很不高兴。

四大圣地

接着，佛陀讲说了与他有关的四大佛教圣地，虔诚的信徒应以恭敬，敬畏之心前往朝拜，它们是：

佛陀的诞生地(兰毗尼，在印度同泥泊尔交界处)。

佛成道处(菩提伽耶)

佛初转无上法轮处(萨拉陀)

佛涅槃处(拘尸那罗)

佛陀又说道："信徒若在朝圣之中，信心坚定而死，将得升天界。

须跋陀的皈依

云游苦行僧须跋陀(11)当时住在拘尸那罗，听说乔达摩将在当夜三时涅槃，心想"我曾听年大阅深的老

师，乃至他们的老师，以及诸苦行僧说，高贵觉悟的阿罗汉应现于世是甚为稀有之事。今夜最后时，行憎乔达摩将入涅槃。我还有疑难问题。我崇信乔达摩，他有能力讲解大法，我也会因此除去疑虑。”

随即，须跋陀来到波陀那的莎罗树林中，走近站在一边的阿难陀，说道：

“我曾听年大阅深的老师，乃至他们的老师，以及诸苦行僧说，高贵觉悟的阿罗汉应现于世是甚为稀有之事。今夜最后时，行僧乔达摩将入涅槃。我还有疑难问题。我崇信乔达摩，他有能力讲解大法，我也会因此除去疑虑。阿难陀，我可以看一眼行僧乔达摩吗?”

“够了，朋友须跋陀，不要再烦世尊了，他已经很累了。”阿难陀尊者说。

须跋陀两次三次地重复了他的请求，但阿难陀都以同样的方式一一拒绝。

佛陀听到了阿难陀和须跋陀的对话，对阿难陀说：

“阿难陀，不要阻挡须跋陀，让他看一眼圆觉者，无论他问什么，都是渴望得到知识，不是来麻烦我。而且，我所说的一切，他都会马上明白。”

阿难陀尊者把须跋陀引到佛陀跟前，一阵友好问候之后，须跋陀在一旁坐下，说：“象富兰那边叶，末伽黎拘赊黎，删闍夜罗眠，阿青多翅舍钦婆罗，迎罗鸿驮迦荫延，尼健陀若提子等(12)，这些苦行僧，或为一派之长，或为闻名于世的宗教导师，或为大众推崇的善德之人，他们是否真正完全彻底地掌握了真理?或是他们其中有人掌握了，还有人没有掌握?”“须跋陀，不要自寻烦恼地想知道他们全部，或一部分是否觉悟了真理，我将以正法告之，谛听，谨记所教。”

“好吧，世尊。”须跋陀回答说。‘

“任何一教法中，若无有八正道，此法则无有一果，二果，三果，乃至四果；若一法中有八正道之教，则此法中有一果(13)，二果(14)，三果(15)，乃至四果(16)。须跋陀于我教法中，有八正道之教。于此，你确可找到一果，二果，三果，乃至四果。其它外道无此圣果。须跋陀，若众弟子以善德为住，则世界将不会没有阿罗汉。”

“29 岁那年，我出家追求至善，现已 51 年之久，在我的僧团之外，没有一个修道者，乃至部分地修习此可证之法。”

须跋陀又说：

“妙哉，妙哉。世尊，如同一人摆正颠倒之事，揭开被覆盖之物，或给迷途者指点迷津，或于黑暗中点燃灯火，使有眼之人能见。同样的，世尊以各种方式阐述佛法。”

“世尊，我皈依佛、法、僧，但愿我可以在佛陀面前得以出家(17)和受比丘大戒。”

“须跋陀，”佛陀说，“任何一个已经接受外道思想的人，希望在佛法中求受沙弥和比丘大戒，都得经过四个月的体验期。四个月后，经众弟子作证．其人可受戒而为比丘。但是，我知道你，可另当别论。”

须跋陀说：

“如果说，一个已经接受外道思想之人，希望在佛法中求受沙弥和比丘大戒，都得经过四个月的体验朗。我也将经过此体验期，四个月后(19)，经众弟子作证，我可受戒而为比丘。”

因此，佛陀对阿难陀说道：

“那么，阿难陀，你可给他授戒。”

“是，世尊。”阿难陀答道。

云游僧须跋陀即对阿难陀尊者说：

“这是你的福报，阿难陀，这是你无量福报，佛陀己亲自给予你授戒的圣法。”

就这样，须跋陀在佛陀面前出家。

受戒不久，须跋陀尊者远离人群，独自隐居，精进修习，由如实之智，即身证得出家众至上圣果，以此圣境而住。这是在家居士正确出家修行的目的。须跋陀知道自己已断生死轮回，圣行圆满，不受后生。

须跋陀罗最终证得阿罗汉果，他是佛陀亲自度化的最后一位弟子。

最后的嘱咐

阿难陀尊者希望知道怎样来安放如来的舍利。

佛陀说：“你不要过问供奉如来舍利之事，关心你自己的善业(阿罗汉)。全心为你的善业精进努力，作有益之事，追求自利。许多有智见的刹帝利、婆罗门和在家居士，他们对佛陀有虔诚的信仰，他们将来安置如来的舍利。”

听到此意味深长的一席话后，阿难陀走到一边，站在那里，禁不住放声大哭起来，他想：天哪：我仍

然还是有学之人，但是，我的导师将离我而去，他是我的悲悯者。

佛陀见他不在身边，喊他过来，开导他说："好了，阿难陀，不要悲伤，不要哭泣，我不是早就告诉过你，我们必定要同喜爱和怕人的一切分离?"

"阿难陀，你功德无量，不久将从烦恼中解脱。"

接着，佛陀赞美了阿难陀，对他圆满的善德给予高度的评价。

在对阿难陀大加赞褒一番后，佛陀叫他进拘尸那罗城，告诉摩拉人如来即将入证涅槃。他们得到达一消息后，马上携老扶幼，男女老少，一路大哭而来，向佛陀作最后拜别。

离别情景

佛陀接着说：

"阿难陀，你也许会说：无上圣法没有了导师，我们失去了导师。阿难陀，你不应如此想，我涅槃之后，我所教之法和所制之律将是你们的导师。"

"阿难陀，如果希望的话，我圆寂后，小小戒可舍。"

在此佛陀没有使用强制的口吻，而是用了虚设的口气。如果他希望小小戒应该被舍弃，那么他会用肯定的口吻讲出。佛陀预见到，主持第一次结集的迦叶尊者，在得到僧团的准许之后，不会去除任何戒律。因此一些论师说，这是因为佛陀用了假设语气。

因为佛陀没有具体的说哪些是小小戒，众阿罗汉也无法得出任何结论，所以，他们对戒律没有作任何改动，而是全部保留下来。

佛陀又一次对众弟子说：众弟子，如果你们对佛法僧三宝，修习之道，方式方法，还有什么疑问，现在就问吧。不要以后这么想：我们面对着老师，但我们还是没能当面询问世尊。因此而生懊悔。但是众第子还是沉默不语。佛陀如是询问了三次，大众中还是无人做声。

然后，佛陀对大众说："也许是由于你们出于对老师的尊敬，不愿提出问题。诸弟子，那么就让一个人转告另一个人。"

大众仍然一声不吭。因此阿难陀对佛陀说：

"妙哉，妙哉，世尊，同这样的弟子们为伍真是高兴，没有一位弟子对佛法僧三宝修习之道，方式方法还有任何疑惑。"

"阿难陀，你出于虔诚而如此说，如来明了此事，于此大众，没有一人对佛法僧三宝，修习之道，方式方法持有怀疑和迷惑。阿难陀，此五百弟子中，最低品仍是预流之果，永不退转，注定觉悟。

接着，佛陀给弟子作了最后教化：

"众弟子，谛听，我告诫大家，一切有为法皆无常，精进努力（vayadhamma-samkhara-appamadena-sampadetha）。"

这就是世尊最后的教诲。

涅槃

佛陀入初禅静虑（jhana），从此起，入第二，第三，第四静虑，从第四静虑起，入空无边处地（akasananacayatana），从此地起，入识无边处地（vinnanancayatana），从此地起，入非想非非想处地（n'eva-sanna-n'asannayatana），从此起，入无受想地（sannave-dayitanirodha）。

阿难陀尊者，还没有证得天眼通，对阿那律陀尊者说："阿那律陀尊者，世尊圆寂了。"

"没有，阿难陀兄弟，世尊还没有圆寂，但已到了无受想地。"

随即，佛陀从无受想地起，入非想非非想处地，由此地起，入无所有处，由此起，入识无边处地，由此地起，入空无边处地，由此地起，依次入第四，第三，第二和第一静虑。然后又从第了静虑起，依次入证第二，第三乃至第四静虑。从第四静虑起，当下即证无余涅槃。佛陀圆寂于公元前 543 年的维塞节——月圆日。

［注］

(1)《佛陀的教诲》，第二卷，第 91 页。

(2)后来阿帕般利加入僧团而证阿罗汉果。

(3)Anantaram-abahiram-karitva-此两种术语指的是个人和佛法。"我的这些佛法将不教授其他人"——这

样的想法则意味著使佛法限制于内部阶层。“我的这些佛法将教授其他人，”——这样的想法是把一些人拒之门外。“我将对此人说法。”——这样的想法使内部阶层产生局限。“我将不对此人说法，”这种想法意味着个人岐视。佛陀对他的法和律都没有这样的分别，他没有内部弟子和外部弟子之分。

(4)这是四种念处－Satipatthana。在这里法（dhamma）的用法不同一般，它不可能用一个英语单词来表达，因为它指的是精神和物质对象，见《中部》，第一品，《念处经》。

(5)四神足－iddhipada。欲神足（chanda），勤神足（viriya），心神足（vitta），观神足（vimamsa）。

(6)在这里，劫波（kappa）指的是一般寿命，约 100 年；Kappavasesam 指的是中一劫带零，约 120 年左右。

(7)这就是三十七道品（bodhipakkhiyadhamma）。

(8)Matika 一般为列表之意，概要，或内容表，这些常常出现在印度书籍卷首，在《律藏》中，它被用来指可能由这种列表而来的《阿毗达磨》，上面所说的三十七道品被认为是最早的列表之一。（编者按）

(9)Sukaramaddava-根据注疏，这是一种不老不嫩猪肉，但不是为他而杀，有的人说这是一种磨菇，也有人认为此名称代表着一种美味的佳肴，或一种富有营养的化学食品，参照《那兰陀所问经》。第一卷，第 244 页；《佛陀的教诲》，第二卷，第 137 页。

(10)根据注疏，佛陀挑选了库尸那罗为涅槃之地，其中有三个方面的原因，第一，为了讲说《大善见王经》，以此启迪人们的更高道德；第二，接受须跋陀为最后一个弟子，因为只有佛陀才能使他皈依；第三，使婆罗门陀那能够和平地向诸弟子分配他的舍利。

(11)此须跋陀应同别一个晚年出家的须跋陀区别开来，后者曾评论说不应因佛陀的圆寂而悲伤，因为比丘可以自由从事喜好之事，而不受老师的束缚，须跋陀的这一论调促使迦叶尊者马上采取行动，举行了第一次经律的结集。

(12)他们的教法在佛陀时代都比较流行。

(13)第一沙门果——须陀洹果（sotapanna）为入流果。

(14)一还果——斯陀含果（sakadagami）。

(15)不还果——阿那含果（anagami）。

(16)阿罗汉——应供者，圆满圣者。

(17)Pabbajja——出家。它指的是最初出家而为沙弥。剃除须发，身披黄色袈裟，受三皈五戒。他由此与世间脱离。这样，即使是他的父母，他也称他们为居士。

(18)比丘戒——Upasampada，这是指大戒，只在年满二十后授与。受了此戒后才成为僧团的正式成员，名为比丘。

(19)对于一个要求受戒者来说，不一定要经历一个观察期。

(20)这是指阿难陀尊者，这些话语大大地鼓舞了他，从而不久即证阿罗汉果。

第十五章　什么是佛教

此法博大精深，难见难知，寂然高尚，不落逻辑，微妙甚深，唯有智者得见之。
——《中部》

《三藏》

虽然佛陀已经涅槃，但是他在漫长、成功的行化过程中所传教的崇高佛法，全部毫无保留地传授给了人类，现在仍然一尘不染地存在于世间。

世尊虽然没有给我们留下文字记载的言教，但是他的弟子们博闻强记．世世代代口口相传，完整地把它们保存下来。

佛陀圆寂后三个月，也就是阿阇世王统治第八年，500 名大阿罗汉在王舍城举行了一次结集，重颂佛陀的言教。以期捍卫佛法的纯洁性。阿难陀尊者，佛陀宠爱的侍者特具恩惠，常随佛陀左右，亲耳聆听佛陀教法。他同优婆离尊者一道，被大家推选出来分别回答有关法和律上面的问题。

第一次结集编缉整理了现存的巴利文《三藏》，它代表了整个佛教。

100 年和 236 年后，分别举行了另外两次阿罗汉的结集(1)，再次重颂佛陀的言教．因为曾有人试图篡解歪曲真正的佛法。

公元前 83 年，在僧伽罗国王瓦特甘弥尼无畏统治时期(2)，众阿罗汉又进行了一次结集。这样在佛教历史上，《三藏》经典第一次在狮子国的阿芦寺(3)以文字形式记载下来。

由于这些具有卓识远见的高贵阿罗汉，以及他们不知疲倦的努力，无论在现在还是在未来，使那些高超的评论家或激进学者们没有染污清净佛法的余地。

卷佚浩繁的《三藏》经典包涵了佛教精髓，它大概是圣经的 11 倍。

《三藏》(4)，巴利语 Tikitaka，即《经藏》(Sutta--pitaka)，《律藏》(Vinaya--pitaka)，《阿毗达磨藏》，即最高对法藏(Abidhamma--pitaka)。

《律藏》

《律藏》被认为是僧伽的最终依怙，主要讲述了比丘和比丘尼僧团的清规戒律。几乎在佛陀成道后的最初 20 年内，没有制约和整肃僧团的明确戒规。后来，因缘成熟，佛陀颁布了未来僧团的戒条。《律藏》中全面讲述了制定戒律的原因、意义，以及僧团内部的特别戒律仪规。记载了从佛教(5)创建之初逐渐发展的历史，佛陀的一生及简单的教化情况，以及三次结集的详情细节，这些成为《律藏》中后续补充的一些内容。它间接地提供了古代历史、印度风俗习惯、古老艺术和科学等有用资料。

僧伽的民主体制，大众议事程序，比丘们崇高的道德标准，以及佛陀无与伦比的领导才能，不可能不给每一个阅读过《律藏》的人留下难以忘怀的深刻印象。佛陀甚至预计到当今的议会制度。查特伦德伯爵写道："许多人也许会惊讶地获悉，2500 年前的印度佛教僧团中，发现了我们当今议会制度的雏型。"(6)

《律藏》包含以下五部经典。

1、《波国夷》－Parajika pali
2、《波逸提》－Pacittiya pali
3、《大品》－Mahavagga pali
4、《小品》－Cullavagga pali
5、《附篇》－Parivara Pali

《经藏》

《经藏》主要囊括了佛陀在各种场合下对憎众或居士所说的指导性经典。有几部是由舍利弗、目键莲、阿难陀尊者等所讲，也被收列为经典，因为他们的言说得到佛陀的印证，所以也被恭敬为佛陀所说。绝大多数经典是佛陀为了众比丘的利益而说，主要涉及到圣洁的梵行和对佛法真卓的阐述。另外有好几部经典讲解了在家居士如何提高物质和道德生活，如《善生童子经》(7)，着重讲了居士的责职和义务，也有一些针对儿童所说，有趣味的谈话。

《经藏》可以被比作是一部药典，因为这些经典是佛陀在各种场合下，为了契合各类众生的根机而阐

说。表面看来，它们也许有相互矛盾之处，但是这些不应产生误解。因为佛陀所说是为了适合特殊的需要。例如，对于一个本质相同的问题，当提问者只不过是由于愚昧的好奇，他就保持沉默，但当他知道询问者是一诚实的追求真理之人，他就给予详尽的解答。

《经藏》包括以下五部：

1.《长部》--Digha Nikaya.
2.《中部》--Majjhima Nikaya.
3.《相应部》--Samyutta Nikaya.
4.《增支部》--Angutta Nikaya
5.《小部》--Khuddaka Nikaya，

《小部》又有十五部书组成：

1.《小诵》--Khuddaka Patha.
2.《法句》--Dhammapada，
3.《自说》--Udana.
4.《如是语》--Itlvuttaka.
5.《经集》--Sutta Nipata.
6.《天宫事》--Vimana Vatthu.
7.《饿鬼事》--Peta Vatthu.
8.《长老偈》--Theragatha.
9.《长老尼偈》--Therigatha. ’
10.《本生》--Jataka，
11.《义释》--Niddesa.
12.《无碍解道》--Patisambhida.
13.《譬喻》--Apadana.
14.《佛种姓》--Buddhavamsa.
15.《行藏》--Cariya Pitaka.

《阿毗达磨藏》

与简单明了的《经藏》相比，《阿毗达磨藏》在《三藏》中最为重要，最有意义，包含了深奥的佛法哲理。《阿毗达磨藏》是佛陀的最高教法，阐述了奥妙无穷的佛法精华。(8)

有些学者认为《阿毗达磨藏》不是佛陀的言教，而是后来僧侣学者的详细展开和阐述。但就传统而言，《阿毗达磨藏》的核心部分可追溯到佛陀自己。《阿毗达磨藏》中一些措词的模型(9)，如六部书(10)（除Kathavatthu 一界论）里解说的善法（Kusaladhamma），不善法（akusaladhamma），不定法（abyakatadhamma）都是佛陀讲说，舍利弗尊者有幸详尽地阐发了这些论题。

无论此伟大的作家或作家们是谁，我们必须承认，《阿毗达磨藏》是一部智慧天才的著作，这些智者能与佛陀媲美。这一点可以从描写各种因果关系繁琐而奥妙的真话(Patthana)和俗话(Pakarana)中一目了然。

对于一个探求真理的智者，《阿毗达磨藏》是一必不可少的指南和理性方法。对于启蒙思想家和希望开发智慧，以佛教理想为生的诚实学者来说，他们可以在这里找到思想食粮。《阿毗达磨藏》不是肤浅的读者走马看花式的有趣读物。

就意识、思惟相思惟程序以及精神财富而苦。当代的心理学，一如自身有限的空间，都被包容在《阿毗达磨藏》的范畴之内。但是，《阿毗达磨藏》不承认灵性实体或灵魂的存在。它讲的是没有灵魂的心理学。

如果一个人把《阿毗达磨藏》当成一本现代心理学丛书来读，他可能会大失所望。它没有试图解决当代心理学家所面临的所有问题。

《阿毗达磨藏》给意识(citta)作了诠释，以道德为标准，分析和分类了思想，列举了所有心智方面(cetas5ka 一心所)的内容，详细阐述了每一意识的构成，精确池描绘了思想的生起。思维瞬间只有在《阿毗达磨藏》中得到解说，在当今心理学中没有与之相匹者。这对学习心理学的人来说深具特别的诱力。与个人解脱无关，但能引起学生们或学者们兴趣等旁枝末节的问题，都被有意识的搁置在一边。

《阿毗达磨藏》概括地讨论了物质存在，但不是针对物理学家而言。它解释了物质的基本单位、物质

属性、起源，以及物质与精神的关系。但它又没有力图讲授物质与精神的系统性知识，对所谓有情的这两个相待的因素作了一番剖析，帮助人们认识物质的本来面目。因此哲学性在这些方面得到发展。以此哲学为基础，演发了一种道德体系，以期实现最终的目标--涅梁。正如罗斯戴维斯女士所说："《阿毗达磨藏》论述了，一．我们所发现的，i．内在的，ii．外在的；二．我们希望发现的。"

《经藏》包含了一般性的佛法，而《阿毗达磨藏》包括了最高佛法。

绝大多数佛法的弘扬者一般都承认，若要全面的弄懂弄通佛法，《阿毗达磨藏》的知识至为重要，它是打开实话大门的钥匙。

《阿毗达磨藏》由如下七本书组成

1．《法聚论》--Dhammasangani

2．《分别论》--Vibhanga．

3．《论事》--Dhatukatha．

4．《人施论》--Puggala Pannatti．

5．《界论》--Kathavatthu．

6．《双论》--Yamaka．

7．《发趣论》--Patthana．

佛教是哲学吗？

这些圣典里所藏有的高尚佛法，向人们讲述了通过自身实践而能被检验和证实的真理。但它们不是今天可能被称为深奥的真理，明天却被抛弃的理论和猜测。佛陀没有宣说具有革命性质的哲学理论，也没有想要创造物质领域的新科学。简单地说，佛陀解释了如何从痛苦的人生中得到解脱的内外之法，揭示了解脱的唯一途径。

更进一步地说，佛陀没有全部教授他所知道的一切。有一天，佛陀住在一林中，抓起一把树叶，说："诸比丘，我所教之法好比我手中的树叶，而末教之法却好比树林中的树叶。"(11)

他传教了他认为对人生解脱绝对重要的法门。在与他的崇高使命无关紧要的问题上，他保持了独特的沉默。偶尔有时，他超越了许多当今科学家和哲学家。

赫罗卡利突斯(Heraclitus，500--B.C)认为万物流逝，宇宙万有瞬息变化。他说，无恒久之事，一切皆在变化之中。他的名言是：人们不可能两次跳进同一溪流之中。皮持歌罗斯(Pythagoras，532--B.C)，教授了灵魂轮回说以及其它学说。迪斯卡特(Descartes，1596-1650)宣称有必要在理智的怀疑下，检验一切现象。斯皮那兹(Spinoza，1632 一 1677)承认有一恒常存在的实体，同时认为一切存在皆是暂时的。在他看来，人们通过发现非暂时，非短暂，不变恒常，永存的知识体，战胜痛苦。伯克利(Berkely，1685-1776)认为，所谓的原子只不过是一种形而上的臆造。休姆(Hume，1711--1776)通过分析思惟，得出结论：意识包含了川流变化的心智阶段。黑格尔(Hegel，1770-1831)声称宇宙万有都在变化之中。叔本华(Schopenhauer，1788--1860)在他的《意志和观念世界》一书中，以西方形式展现了痛苦的真实以及原由。亨利伯格森(Henri．Bergson l859--1941)倡导变化之学说，强调了悟透力的价值。威廉杰姆斯(Villiam' James，1842-1910)谈论了意识之流，否认了灵魂的存在。

佛陀早在 2500 年之前就宣说了无常(anicca)，苦(dukkha)，无我(anatta)的真理。

佛陀的道德和哲学的教导是让人们来学习、实践，更为要紧的是让人们以自己的内在智慧而亲证。所以，佛法被比作是渡人穿过生命之海的木筏。(12)

因此，严格讲来，佛教不能被称为哲学，因为它不仅仅是"一种对智慧的爱，引发对智慧的追求。"(13)佛教也不是对未知因素(如形而上)，或对其不明确知解(在伦理和政治哲学方面)的假设解答。(14)

如果说，"哲学并不一定是对某些特殊事实的探求，而是探求我们生活世界的根本性质，以及应有的生命方式。"(15)响那么佛教也许接近一门哲学，但是它更具有全面综合性。(16)

哲学主要涉足于知识，而不关心实践，但佛教特别强调了实践和悟证。

佛教是宗教吗？

在《佛教》一书中，罗斯戴维斯教授写道：

"何为 Religion(宗教)?正如大家所熟悉的一样，这个名词不是在与我们无关语言中发现的，但它的出源还不肯定。西塞罗在一段文章里，把它混成是由 re 和 1ego 派生出来，认为它真实的意思应该是反复的祈

祷和称念。另一种诠释则把它说成是从 re 和 logo 而来，它的原意就是执爱，或恒久的受缚(无疑就是上帝)。第三种则把它说成与 1ex 有关，解释为法的遵循，思想谨慎，良知的框架。”

严格地说,佛教不是一船人所理解的宗教,因为,它不是对超人上帝的忠诚,以及信仰和礼拜系统。

佛教不要求信徒盲目的信仰。纯粹的信仰被抛弃，取而代之的是“建立于知识基础上的信心”。一个佛教徒可以存有偶尔的怀疑，直到他证得第一圣果。这时，所有对佛法僧的疑虑会彻底消除。只有在达到这一境地时，一个人才成为真正的佛教徒。(17)

佛教徒对佛陀的信心就象一个病者对名医，或学生对老师的信赖。虽然佛教徒把佛陀当成至高无上，指导情净之路的导师，而皈依礼拜，但是他没有卑躬地放弃自由。一个佛教徒不认为仅仅皈依了佛陀，或凭借自己信仰就可得到清净纯洁。即使佛陀也没有办法清洗他人的不净。严格地说，一个人不能纯洁或玷污他人。作为导师，佛陀也许是一种工具，而我们的纯洁就是我们自己的事。

在《法句经》中，佛陀说：

由己而行恶，由己而染污；由己不作恶，由己而清净，净不净依己，何能净他人。

佛教徒不是一本书或某个人的奴隶。他也不会因是一个佛教徒而牺牲自由思想。他绝对自由地实践自己的自由，开发知识，乃至自证佛果。因为每一个人都是未来的佛陀。佛教很自然地把佛陀所说引述为权威，但佛陀本人却放弃了一切权威。

在佛教中，顿悟是真理的唯一标准，其关键是理性的悟解。佛陀告诫真理的追求者，不要仅仅以他人的权威而接受一切，但要运用自己的理解能力，自我判断事情的正确或错误。

有一次，一群奇舍子的市民，属于迦摩罗种姓的人来到佛前说，许多来向他们传教的梵志和婆罗门，都抬高他们自己的教法，指责他人。这样，他们迷惑不解，到底准说的正确。

“是的，迦摩罗人，你们的迷惑和怀疑是正当的，因为对于一件可疑之事，怀疑就产生了。”佛陀评论道，并且给了他们如下的劝告。这样的劝告正如适应于古代多疑的婆罗门，对当代理性主义者也具有同等的感召力。

“奥，迦摩罗人，不要轻信言传(我很早就这么听说过)，。不要轻信传统(认为这是历代相传)，不要轻信传说(相信他人之说，而无调查)，不要轻信与经典相符之事，不要轻信猜测，不要轻信推理，不要轻信事物的表面，不要轻信与先入为主一致的观点，不要轻信似是而非之事(好象应该被接受之事)，不要因尊敬梵志而接受其法(认为接受他的教法是正确的)。

“但是，当你们自己明白这些事是不善，错误的，受到智者的谴责，做了这些事后，将导致毁灭和痛苦，然后你们要真正地拒绝它们。

“当你们自己知道，这些是善，无过，受到智者的赞美，做了这些事后，将导致利益和幸福，你们要以此为行住。”(18)

佛陀在 2500 年前所说的这些富有智慧的格言,即使在开明的 21 世纪,仍然具有原始的动力和新鲜。

《法智论》运用通俗易懂的事例，以不同的语言，给予了同样的忠告：

“如智者在试金石上锻烧、敲打、磨擦以检验真金；同样的，你们在接受我的话语之前，要检验它们，不要仅仅因尊敬我而接受我的教法。”

佛陀告诫他的弟子们追寻真理，不要理会权威者的说教。

大家承认，虽然在佛教中没有盲目的信仰，但是，也许有人会问，在佛教里佛教徒是否礼拜佛像，以及类似的偶像崇拜。

佛教徒礼拜偶像不是为了希求世间或精神的获取，而是恭敬它所代表的精神。一个佛教徒来到佛前，供花点香，不是献给佛像，而是献给佛陀。他这样做是一种感恩的表示，意念佛陀的善德，男想鲜花的短暂。一个明了的佛教徒作意使自己感觉到高贵的佛陀就在身边；以此获得到追随他的启迪。

谈到偶像，伟大的哲学家康特一少林在《一个哲学家的旅行日记》中写道：“在这个世界中，我不知道什么能比佛陀像更加庄严的了。它是在可以视觉领域中最为圆满的精神体现。”

另外，佛教徒并不礼拜菩提树，而是把它当成觉悟的象征，因此而值得恭敬。

虽然这些外在形式的礼敬流行于佛教徒中间，但是佛陀不象天人一样受到礼拜。

外表的礼拜物体并不是绝对的必要，但是它们的作用却非同小可，能帮助人制心一处。一个知识分子没有必要加以利用，因为他能轻而易举地使自己的注意力集中于佛陀身上，以此见佛。

为了我们自己的利益，出于对佛陀的感激，我们如此礼拜。但是，佛陀希望从其弟子那里得到的不是顺服。，而是对他教法确确实实地遵随。

佛陀涅槃前夕，许多弟子们来向佛陀行礼作别。但是，有一比丘却把自己关在一个小室里，致心禅定。佛陀听说此事后，即把这位比丘招至跟前，询问他没有到场的原因。’他说：“世尊，我明白尊者您将在三个月后圆寂。我想，恭敬老师的最好方法就是在他圆寂之前证得阿罗汉果。”

佛陀表扬了此忠诚尽职比丘，赞叹了他值得嘉勉的事迹．说：“善哉，善哉，爱我之人应以此比丘为榜样。修习佛法最好之人即最尊敬我之人。”。(19)

另外一次，佛陀说：“见法之人见我。”(20)

这里必须提出的是，佛教中没有祈愿或替代祈愿的祷告者。无论一人如何哀求佛陀，他都无法因此而获解脱。对于祈祷之人，佛陀不赐予，也无法赐予世间的偏爱。一个佛教徒不应希冀从祈祷中得到解救，而应依靠自己，精进努力，赢得自己的解脱，获得清净。佛陀劝告他的弟子们不要依靠别人，而要依靠自己，信赖自己。他说：

“汝等须自力，如来唯导师。”(21)

佛陀不仅阐述了祈祷的一无所获(22)，也藐视了奴颜卑膝的心态。佛陀强调了提高自我训练，自我调伏，自我纯洁，自我觉悟之禅修的重要性，而非祈祷。这些对于意识和心智都有一种营养滋补作用。禅定是佛教的精髓。

不同于其它大多数宗教，在佛教中没有必须顺从和害怕的万能上帝。佛教否认所谓超人的神力，即万能之神，或第‘一因的存在，没有神启，没有神的使者或先知者。故尔，一个佛教徒不对任何一个控制其命运，武断地赐与或惩罚的神抵表示恭顺，因为佛教徒不相信神人的天启。佛教不声称自己是真理的独有者，不谴责其它任何宗教。一个宗教最大的敌人就是不能容纳异己。佛陀以其独特的忍辱之法，教导他的弟子们，即使有人恶语中伤佛陀本人，他的法以及他的僧因，都不要因不满和不快而大发雷霞。佛陀说：“如果这样做的话，你们不但把自己带到精神失落的险境，而且也不能判断他们所说是否正确。”此乃最为开明的胸襟。佛陀在谴责其它宗教不公正的批评时说：“正如一人仰着脖子朝天吐痰，痰沫污染不了天，反堕其脸，玷污自身。”(23)

佛教不讲一个人必须盲目信奉教条，没有因虔诚信仰而必须毫无理智接受的信条，没有因正式入教而应遵守举行的仪式典礼，也没有为了自我清净而进行的无意义的祭祀和自我惩罚。

因此，严格地来说，佛教不能称作为宗教。因为，它既不是一种信仰或礼拜的体系，也不同于《韦伯斯特词典》中所解释的那样：人们通过外在行为或形式表现出对有能力控制他们生命，应该表示顺从、服务和恭敬的一神或多神存在的认可。

不过，如果说宗教是：“一种不是表面生活观的教导，是一种悟透生活而不仅仅是只看到生活表层的教导，一种如理反省，指导行为，而使人们净化的教导，或能使人不屈不挠的地对待生活，冷静安祥的面对死亡。”(24)或者是一种从生活之苦中获取解脱的体系，那么，佛教是宗教之宗教，达黑卡博士在争论什么是佛教时写道：“由此，佛教被谴责判定为一种宗教。就指出今生和来世完全不同这一点而言，佛教不可能是宗教。”

佛教是不是一道德体系？

佛教具备崇高的在家出家二众的道德准则，这些都大大超越了一般的道德教导。

戒(sila)仅仅是一基础阶段，其本身不是目的，而是达到目的的一种方法。它虽然极为重要，但是它单独不能引导人们趋至解脱或圆满清净。它仅是纯洁之路上的第一步。超越道德之上的是智慧(panna)。佛教的基础是戒律，智慧是其终究，这两种互相补充的功德如同鸟的两只翅膀。智慧好比一个人的眼睛。戒律好比其人的双脚。佛陀的称号之一就是两足尊一具足智慧和善德(Vijjacaranasampanna)。

四圣谛构造了佛教的基础，其中最初三谛代表了佛法的哲学，第四谛，即佛教的道德，它以此哲学为基准。

佛教的道德观不是建立在任何可疑的神启之上，它也不是特殊人物的天才发明，它建筑于可验事实和个人经历基础之上。是一理性的，可行的法典。在马科摩罗教授看来，佛教的道德准则是世界上仅见的最为完善的法典之一。

罗斯——戴维斯教授说：“无论从佛教或非佛教的角度．我对每一个伟大的世界宗教体系都作了一次检验，其中我没有发现任何一种在完美程度，或综合理解方面可以超过佛陀八正道的东西。我愿以此来规范我的生活。”

有趣的是，根据佛教，行为有善恶，非善非恶，以及趋于断灭一切行为之行为。善业是一个人解脱的

关键，但是，一旦梵行的最终目的达到之后，一个人超越于善恶之上。

佛道："善法(dhamma)你尚要舍弃，更何况非善法(adhamma)。"(25)

以贪(lobha) 、嗔(dosa) 、痴(moha)为伍之法即为恶业；与无贪(alobha) 、无嗔(adosa) 、无痴(panna)为伍之法即为善业。

清净无染阿罗汉之行为不具有道德价值，因为他超越了善恶。但这不意味着阿罗汉是消极的，他是积极向上的，只不过他的行为是无我的，以此来帮助指导他人走自己已经走过的道路。以世间之法来说，他的行为是善，但就其自身而言，缺少再生力。不同于世俗人的行为，他的行为不会作为业报对自己产生反作用。

在巴利语中，阿罗汉的行为被称之为 kiriya(功用)。纯金不可能再被纯洁。

四圣果道的心境，即预流果(sotapatti)，一还果(sakadagami)．不还果(anagami)和阿罗汉果(arahatta)，是善(kusala)，不趋于积聚新业，反而趋于逐渐终止个人业流的再生。以此次第消除善恶之业。在此种圣意识中，趋于断除业根的智慧(panna)占有主导优势，而在世俗的意识中，造作业力的行(cetana)占主导地位。

何为道德准则？

我们在佛陀给小沙弥罗跋罗的告诫中找到答案。

"若为一事，如此思惟：此事于我有害，于他人有害，或于自他有害，然此事即为生苦之恶业，休定要远离之。

"若为一事，如此思惟：此事于我无害，于他人无害，或于自他无害，然此事即为生乐之善业，你定要多事之。(26)

在衡量道德价值时，一个佛教徒考虑到自己和他人的利益，牲畜也不排除在外。

佛陀在《慈经》中开示道："如同母亲冒着生命危险保护自己的独生儿子，愿每一个人对一切众生培养无碍慈念。(27)

《法句经》第一百二十九偈：

一切惧刀杖，一切惜生命，以己度他人，无害亦无杀。

为了明白佛陀希望其理想弟子们遵循的高尚道德标准，一个人必须仔细阅读《法句经》,《善生经》,《吉祥经》,《慈经》,《虎路住者经》,《出家经》,《贱民经》,《昙弥迦经》。

作为一种道德教导，佛教超越了其它所有伦理体系。但是道德只不过是佛教的起点而非终究。

一方面，佛教不是哲学，另一方面，佛教是哲学之哲学。

一方面，佛教不是宗教，另一方面，佛教是宗教之宗教。

什么是佛教？

佛教既非一种形而上学之道，亦非一种宗教仪式。

佛教既非怀疑主义，亦非教条主义。

佛教既非常见，亦非断见。

佛教既非自我折磨苦修，亦非自我物欲堕落。

佛教既非悲观主义，亦非乐观主义，而是实在主义。

佛教既非绝对的现实世界，亦非绝对的其它世界。

佛教非外向寻，而是内向反省。

佛教非以神为中心，而是以人为中心。

佛教是通往觉悟的唯一途径。

佛教，原巴利语为法，意为执持或保持如法行事，预防堕落恶道。在英语中，没有一个等同词语能确切地表达此巴利语。

法即如实所是，真实之理。它是解脱痛苦的方法，也就是解脱本身。无论佛陀应世与否，法恒存不变。佛陀觉悟此法。无知之人视而不见，直到觉悟圣者出现于世间，慈悲向世人宣说为止。

"诸比丘，无论佛陀应世与否，既立之法，自然之道--一切有为法皆是无常(anicca)，是苦(dukkha)，诸法无我(anatta)。此乃事实。佛陀认识，觉悟此事实。既知且悟此法，如来即宣扬、传授、示现、建立、弘化、讲解，使人明白之：一切有为法皆无常，苦，诸法无我。"

在《中部》中，佛陀说："佛陀只教一法，即苦和苦灭。"

这就是真实之说。

《优陀那》云："诸比丘，如大海一味，即咸味，此法亦一味，即解脱之味。"

这就是解脱方法。

此高尚之法不与人相隔离，而是完全以人而立，由人而觉悟。为此，佛陀说：

"自为自岛屿，自为自皈依－Attadipa viharatha attapatisarana.

以法为岛屿，以法为皈依，不外求依止－Dhammadipa vi-haratha,dhamma patisarana,nanna patisarana.(31)"

［注］

(1)英译《大史》，第 14-50 页。

(2)同上，第 19-50 页。

(3)锡兰内地的一个小村，离康堤约 24 英里，此地仍是锡兰佛教徒朝拜圣地，《觉音法师传》（Buddhaghosuppatti）说，写着经文的贝叶堆积起来有六只大象那么高。

(4)梵语－Tripitaka。

(5)佛教－佛法（Sasana），此巴利词指整个佛教。

(6)见 G.T.迦罗，《印度遗产》，第 X，Xi。

(7)T.W.罗斯一戴维斯对此经评论说："恒河岸边上的村庄和民族是多么的快乐，在那里，这些纯洁简朴的言说教导著仁慈的友好精神和高尚的公正精神，人们沉浸其中。"《佛教》。第 148 页。经文出现在《长部》中，第三品，第 180 页。

(8)《阿毗达磨手册》，那兰陀长老。

(9)参看《涅槃经》中的纲要，见第十四章，注解 8。

(10)《矛盾之点》，由目键莲帝沙著，在阿育王时代，他主持了第三次结集。

(11)《相应部》，第五品，第 437-438 页；英译《相应部》，第五品，第 370 页。

(12)《中部》，第一品，第二十二经，第 135 页。

(13)《维伯斯特词典》。

(14)《哲学的历史》，W.杜罗，第 2 页。

(15)《哲学历史》，维伯，第 2 页。

(16)"哲学，是圆满回答什么，或生命是什么等问题的认识论系统，而这却不是《佛教》。"达哈克博士，第 25 页。

(17)一般人可能是名副其实的信徒，但是，他不是佛法成就的享受者。

(18)《增支部》，第一品，第 189 页；英译《增支部》，第一品，第 171-172 页，前面翻译的括号解释部分是来自于注疏和补充注疏的翻译。

(19)《佛教传说》，第三卷，第 249-250 页。

(20)《相应部》，第三品，第 120 页。

(21)《法句经》，第 276 偈。

(22)"在祈祷这一活动中，我坦白表露我的肤浅。"c.b.h.斯特罗德，《现代宗教信仰者》，1924，第 347 页。

"我不明白人们为什么不厌其烦地祈祷，除非他们相信有一倾听的耳朵。"c.皮尔特。《变革》。第 419 页。

罗达诃里湿努说："祷告者具有密秘联络，私下地与上帝讨价还价，它寻求世间的野心，膨胀自私意识，观想其它方面则是一种自我改造。"

(23)见罗达诃里湿努，《乔达摩佛陀》。

(24)见锡兰《每日新闻》，其作者曾是一比丘，名叫闍拉车罗.维塞节.五月，1939。 (25)《中部》，第一品，第二十二经，第 135 页。

(26)《中部》，第一品，第六十一经，《罗侯罗所问经》，第 416 页。

(27)《经集》，第一品，第 26 页。

(28)《增支部》，第一品，第 286 页。

(29)《中部》，第一品，第二十二经，第 140 页。

(30)第五品，第 56 页（巴利圣典出版社，1948）；《律藏》，第二品。
(31)《涅槃经》，见第十四章。

第十六章　佛教的主要特色

世尊善解法，自悟即得果，诚请过来看，导引入涅槃，唯有智慧者，各自得明了。
——《中部》

佛教的基础

佛陀自己觉悟、并向人类宣说的四圣谛是佛教的主要特征及不可动摇的基础。

这就是：1、苦，佛法存在的原因。2、集，即贪。3、灭，即涅槃，佛教的至高境界。4、道，中道。

第一谛至第三谛代表着佛教的哲学，而第四谛代表了与其哲学相应的佛教道德伦理。

由此构成佛法的四圣谛以我们的色身为依据。这些是不可辩驳的事实，而且都与人及其他众生息息相关。

无论佛陀应世与否，此真谛存在于世间，佛陀把这些真理宣示给世间。

佛教以世间之苦为支点，虽然强调苦的存在，但这不等于说佛教是一悲观的宗教。恰恰相反，佛教既不是完全的悲观主义，也不是彻底的乐观主义，而是实在主义。如果佛陀仅仅强调了苦谛，而没有提出灭苦和获得永久安乐的方法，那么，人们有正当的理由说佛陀是悲观主义者。佛陀认识到世间痛苦的普遍性，也给人类这种普遍病态指出了一种治疗方法。根据佛教，苦的彻底灭绝就是涅槃。这是可以意念的至上快乐。

在《大英百科全书》中，词条悲观主义的作者这样写道：

“悲观主义是指对人生的绝望态度，迷迷糊糊地认为痛苦和罪恶左右着人类。事实上，早期佛教思想是一乐观主义，它可以和西方任何一个乐观主义相媲美。说佛教是悲观主义，仅仅是为了与快乐之中不可能没有个人存在这一特殊西方哲学原则相协调。真正的佛教徒热切地期待着享受永久的喜乐。”

快乐

佛陀不期望他的信徒老是思虑生活中的病苦，从而使生活忧郁寡欢。

作为觉悟的根本要素和先决条件之一，每一位佛教徒都要修习乐法(Piti)。在许多没有偏见的作家看来，佛教徒是世界上最为快乐的人。他们没有自卑心结，从而不认为自己是应该受到诅咒的罪人。

圣洁僧伽的僧人们圆满周至地以梵行为生，他们也许是最为快乐的人了。“善哉，真乐，善哉，真乐”（Ahosukham，ahosukham）“我们以喜乐为住”，这些都是佛弟子常常喜好重复的话语。

有一天，一位天人来到佛前，问道：

“梵行圣者，树林为住，日中一食，何故斯乐?”

佛陀答道：

“不悲过去，非贪未来，心系当下，由此安祥。”(1)

比丘们恒常快乐地以现前当下为住，无忧虑过去和未来。

快乐因缘法门

在《相应部》中，我们发现一意义重大，以快乐为因素的缘起法门（Paticcasamuppada）。佛陀说：

“由苦至信（saddha），由信至悦（Pamojja），由悦至乐（piti），由乐至寂（passaddhi），由寂至喜（sukha），由喜至定（samadhi），由定而生如理知见（yathabhutananadassana），由如理知见而生厌（nibbida），由厌而生无著（viraga），由无著而得解脱（vimutti），由解脱而得欲灭（Khayenana），即为阿罗汉（Arahant）。”(2)

这一重要经文清清楚楚地指出了怎样由苦至喜，最终达至解脱。

佛教的忍辱

理解此四圣谛无须盲目的信仰，世俗之人可以自身经历第一二俗谛，证得果位的圣人可以体验后二圣谛（lokuttara）。

佛法以此每一个人都能够亲身验证的事实为基础，而不是建立在对未知者的害怕之上。所以佛教是理智的，而且富有实用性。

佛法中，无一法非理智，无一法不可实践。佛陀修习了他所教之法，他启教了他所修习之法。在他的

教导中，他最为强调的是修，一个人无法仅靠信条纯净自己。

《法句经》第十九偈言：

虽多诵圣典，放逸而不行，如牧数他牛，自少沙门分。

一个理性的，可行的体系不可能容纳任何神秘或秘密不宣的学说。在《涅槃经》中，佛陀一再强调：

“我所教之真话，无显密之分。于此真话，如来不是捏紧拳头的老师，无有珍藏不说。”在此佛陀用了 anataram 和 abahiram，这两个词语。如果佛陀认为“此法将不教他人”，或“仅此法将教与他人”，他也将成为那种捏紧拳头的老师。如果佛陀这样认为：“我将教授这些人”，“或我将不教授那些人”，他就有内外之分，而佛陀却没有如此之分别。

就秘密不宣之说，佛陀于《增支部》中说：

“诸比丘，三种人有不宣之秘密。何为三？妇女之秘密不宣，行者智慧之秘密不宣，错误之秘密不宣。圆满觉悟之佛陀所说之律法光照整个世界，无秘密可言。”

事实上，佛陀没有对那些困扰人类的问题发表自己的观点，他在这些矛盾的问题上保持了富有个性的沉默。因为这些都与他崇高的使命风牛马不相及，对个人的解脱无关紧要。

有一次，蔓童子比丘来到佛前，急不可待地要求佛陀当场解决一些玄学上面的问题，并以还俗相威胁。

“老师，”他说，“世界常非常，有限无限，生命之流（jiva）与色身是一或二，如来圆寂后有或非有，如来圆寂后非有或非非有。而世尊对这些理论只字不提，搁置一边，不加任何阐述。”(3)

佛陀告诫他不要把时间和精力白白地浪费在这些阻碍道德提高的无稽猜测之上。

“犹如一人被毒箭所伤，他对想把毒箭取出来的医生说：我要首先弄清伤我之人是谁，我中了什么样的箭，在没有了解这些详情之前，我将不让你把箭拔出来。在这个人弄清楚这些事之前，他早已死了。同样的，在这些问题被摘明白之前，那个人也会死掉。”

解决了这些形而上学方面的问题不能导致厌离、无欲、觉悟和涅槃。

另外一次，当他的弟子又询问这些问题时，佛陀引用了盲人和大象的寓言加以说明，这样使弟子们不再追问。(4)

一只大象被牵到几个盲人面前，让他们描绘它的长相。他们模了大象的不同部位，各自对大象作了荒谬的构想，互相争辩不休。这样的争论自然会以吵闹而告终。

一无是处的猜测不会导致解脱，只不过满足好奇心而已，佛陀以他独有的沉默来加以摈弃。

对人类感兴趣的道德和哲学等所有问题，佛教没有一一作出解答。佛教也不谈论不给人以启发和教育，毫无意义的猜测和理论推理。佛教有实用和特殊目的，即灭除痛苦，以此目标为着眼点，任何于此无关紧要之事皆被置之不理。但是，佛教鼓励热心探索生命的真正本质。

强制信仰，宗教迫害和宗教狂热与佛教沾不上边。必须指出的是，在 2500 年的和平发展过程中，没有因佛陀的名义而流过一滴血，不曾有过强大国王一手挥舞着威严的宝剑，一手来传播佛法；也不曾有过以强迫或排斥的手段来改变他人的信仰。这是佛教无与伦比的荣誉。佛陀是生活在地球上最早的、最伟大的传教家。佛教在世界上传播，并正以迅猛速度弘展，向所有国家和平渗入，这主要是由于佛法本身的内在价值和无可超越的完美，而不是靠帝国主义、军国主义以及其它任何间接拉拢信徒机构的帮助。

阿德斯黑格勒写道：“在所有伟大的世界性宗教中，佛教在其发展中没有宗教迫害、稽查和审讯。在这个方面，佛教的记录远远的高尚于基督教。后者在发展过程中，使人们专致于物质享受，通过唤起人们对野蛮铜器时代的旧教文学产生兴趣，使之能为其嗜血信徒的习性辩护。”

路莎伯爵评论说：“在历史伟大宗教中，我更喜好佛教，特别是早期佛教，因为它几乎没有迫害成份。”

在佛陀的名义之下，不曾有一块清净圣地被无辜妇女的鲜血染红，不曾有一个真诚的作家被活生生的烧死，没有残忍烧烤外道之事。

佛教不传教神秘之法，不讲神术。佛陀通过心智的修习，无疑具有超人的力量，但是他没有化显神通。Yamaka—patihariya(5)被错误地解释为双足神通，只有佛陀才能示现。在此特别情况下，佛陀通过心智的力量，同时从身体的毛孔里放射出火和水。

佛教感兴趣的是理智，而非感情信仰；佛教关心的是信仰大众的素质，而不是其数目的多少。

富者优婆离是尼键陀若提子的信徒。一次，他来到佛前，听了佛陀所说之法后，心中十分愉快，当即表示希望成为一个佛教信徒。但是佛陀却劝告他说：“善男子，多作彻底的调查，象你这样有名望的人应作谨慎的调查。”

佛陀如此意想不到的回答使优婆离十分感动，感到由衷的高兴，随即说道：

“世尊，如果我改变为其它宗教导师的信徒，他的弟子们将会领着我绕街游行，一路宣扬某某富翁放弃了早先信仰，改信了他们的宗教。但是，世尊却奉劝我作进一步调查，你的这些有益忠告更加使我高兴。”他感激地重复道：“我第二次请求皈依佛法僧。”

虽然他是因为信仰而成为一个佛教徒，但是一贯无碍大悲，无上忍辱的佛陀却规劝他根据名己以往的经历．继续护待他先前的宗教导师。

佛陀告诫追求真理之人不要受外部权威口头游说的影响，他甚至更进一步，要求他的弟子们不要顺服地向高层权威低头。

佛教贯注了这种自由质问和彻底忍辱的精神。正是这种开阔的胸怀和悲悯的心肠，佛教以智慧和慈悲之光，照耀和温暖了整个世界，。给在生死大海中挣扎的每一众生施予慈爱之热流。佛陀是如此的慈悲忍辱，他没有以自己的权威对其在家弟子发号施令，没有用命令的口吻说：你们要这样或不要那样，而是说：你们这样做是应当的，你们这样做是不应当的。

佛教徒要遵守的一般戒律不是强制命令，而是他们自觉自愿遵循的律仪(sikkhapada)。

佛陀对诸善男信女，乃至一切众生都施与忍唇和悲悯。

佛教与种姓

在已知的人类历史上，佛陀曾第一次努力消除奴隶制度，创建了崇高道德，开启了全人类皆兄弟的思想。他旗帜鲜明地谴责了根深蒂固于当时印度社会，腐朽没落的种姓制度。佛陀说：

“非由生而低贱，非由生而婆罗门；因行而低贱，因行而婆罗门。”(6)

《经集》中的《婆塞特经》有这样一段记载：

两个年轻的婆罗门在一起谈论一个人怎样成为婆罗门。其中一个坚持说出生决定了婆罗门，而另一个却主张行为使人成为婆罗门。这两个人无法说服对方，便同意将这一问题交由佛陀解决。

因此，他们来到佛前，陈述了事情原委。

首先，佛陀提醒这两个询问者注意，在植物、虫类、四脚动物、蛇类和鸟类之中，有许多可以辨分它们的种类和标记，但是，人类没有这些种类和标记。接着，他解释说人类怎样根据其职业来分类自己。最后，佛陀说：

“婆罗门非由出生决定，非婆罗门亦非由出生而定，生活和行为造就真正婆罗门，个人的生活构造了农夫、店主、商人和奴隶，个人的生活构造了强盗、武士、僧侣和国王。”

在《摩偷罗经》(7)中，出现了于此种姓问题有关的另一段有趣的对话。摩偷罗国五对诃阇那尊者说：

“诃阇那，婆罗门如是说：‘婆罗门是人类四种等级中最尊贵者，其它都为低贱。’唯独婆罗门可以算是纯洁，不净者非婆罗门。婆罗门是大梵天从口而生的合法之子，由他特别创造，是梵天的传人。先生，你对此有何看法?”

诃阇那回答说，这是一种空洞武断之言。他指出，一个富裕之人如何雇佣任何一个等级或种姓成员为其奴仆。不管其人种姓如何，恶毒之人投生于恶道，行善之人生于快乐之道。他又进一说，一个罪犯，无论他是那一种姓，都将因其犯罪而受惩罚。他强调指出．加入僧团的所有僧人接受同等的恭敬和礼遇，没有任何的偏见和歧视。

根据佛教，种姓或肤色不能阻止一个人成为佛陀的信奉者，或出家成为由圣修者组成的高尚僧团中一员。渔夫、拾荒者、妓女，与武士和婆罗门一道，自由地被接受加入僧团，享有相应地位。

理发匠优婆离优先于其他僧人，被指定为持戒第一大弟子。深受国王和贵族尊敬的阿罗汉输泥陀，他原是一个胆小如鼠的拾荒者。富有哲学思想的莎堤原是一个渔民的儿子。妓女阿帕般利加入僧团后，得阿罗汉果。罗玖摩罗曾是一位女佣，当她要自杀时，佛陀度化了她。普玛也是一个女仆，佛陀没有接受她主人给孤独富翁的邀请，而优先前往她那里度过安居期。输婆是铁匠的女儿，阇跋是一捕鹿者的女儿。这样的事例在佛经中举不胜举。这充分显示了佛教的大门向大家敞开，没有任何分别。

佛陀向所有的人提供了均等的机会，提高了，而不是降低了人的尊严。

在佛法中，一个人可以为婴儿找到奶乳，为健壮者找到肉食。佛法对贫者和富者具有同等的感召力。

佛教与妇女

佛陀也同样提高了妇女地位，使她们认识到她们对社会的重要性。

在佛陀诞生之前，妇女在印度得不到尊重。印度作家黑摩禅陀把妇女贬低为“照亮通往地狱的火炬

佛陀没有让妇女蒙羞，只不过承认她们性格上的脆弱。他看到了男女之人的内在美德。在他的教法中，佛陀给予她们适当的地位。性别不是纯洁和服务的障碍。

巴利语有时用 matugama(母亲之群或母亲社会)来称呼妇女。作为母亲，妇女在佛教中占有值得尊敬的地位。母亲被认为是升天的方便之梯，妻子是丈夫的最好朋友。

虽然佛陀最初因为多种合理的因素拒绝妇女加入僧团，但后来还是在阿难陀尊者和他的养母摩河波阇波提乔达弥的请求下作出了让步，创建了比丘尼僧团。这样，佛陀为妇女建立了第一个清规戒律具全的组织。

僧伽为最早民主独身团体，其中舍利弗和目键莲被立为比丘僧团的两大弟子，同样的，阿罗汉柯玛和优婆罗瓦那被立为比丘尼僧团中的两大弟子。佛陀也曾亲自称颂他的一些女弟子为最著名考和最虔诚者。在跋祇人中，妇女的自由被认为是人民富裕的原因之一。在佛陀降世之前，妇女没有享受到足够的自由。她们展示内在精神能力和思想才智的机会被剥夺了。在古印度，乃至今天，女婴的出生被认为是不受欢迎的，是对家庭负担的加重。

一次，当佛陀正与拘萨罗国王促膝交谈时，一个使者走了过来，告诉国王他的女儿出生了。

一听到这个消息。国王自然不怎么高兴。但是佛陀安慰鼓励他说：

“大王，女孩也许会能证明她们自己是比男性更好的后代。”(8)

在佛陀到来之前，妇女被置身于各种无可奈何的情势之下。然而，比丘尼僧团的建立无疑是一种福音。在这个组织里，王后、公主、贵夫人、寡妇、丧失子女的母亲、孤独的女人、妓女，无论种姓和地位怎样。她们在同一立足之处相遇，享受至高的籍慰和安乐，呼吸着生活在边远之乡或皇宫大院之人无法得到的自由空气。许多或许会被遗忘之人，由于皈依了僧团，从而使自己在各方面得以闻名，并且获得了解脱。

诃玛为第一女弟子，她原是频毗婆罗王美貌的妃子。起初她不愿见佛，因为她听说佛陀经常以贬抑的词句形容外表的美丽。一天，出于欣赏美丽的风光，她偶然来到寺院。渐渐地，她被佛陀讲经的法堂吸引住了。佛陀明白她在想什么，便以神通化现了一个美貌的少女，站在一旁，给佛陀扇风。诃玛对她的美丽大加赞叹。佛陀使这个化现的形象逐渐由青年而中年、老年，最后倒在地上，牙掉了，头发白了，皮肤皱了。这时，她才认识到外表美的虚妄不实，以及生命迁流不息的本质。她想：“如此的身材也得到这般的损坏。我的身体也会如此了。”

佛陀觉察出她在想什么，说道：

随流逐波如贪之奴隶，亦如蜘蛛滑行于自己所造之网。

解脱者折断束缚为二，意趋它世，远离此世，抛开物乐。(9)

诃玛即证阿罗汉。征得国王的同意，她加入了僧团，在比丘尼众中，她被列为悟解第一。

般陀强那悲惨地失出了两个儿子、丈夫、父母和弟弟。佛陀以心念感应了她，使她来到自己跟前。听到佛陀快慰人心的话语，她当下证得第一圣果，后加入僧伽。一天当她在河边洗脚时，她注意到河水第一次漂淌到河岸，然后退落下去，第二次又漂淌到河岸，又一次迟落下去，第三次漂淌上来又一次退落下去。“有情众生亦如是死去，或于孩子时代，或中年，或者年。”佛陀知道了她的心思，即现身于她的面前，随机说法，她证得阿罗汉果。后来，她成为许多失去亲人之母亲的安慰者。

比丘尼达摩提那和跋达克皮罗尼善解佛法，倍受人们的尊敬。

比丘尼索玛(10)在回答魔王的问话时说道：

“对一个意志镇静，智力高尚，正悟佛法之女性，女人之特征又有什么大不了的?魔王，有人认为‘我是男人，还是女人，抑或我是其他’，你去对这些人谈话去吧。”

在众居士中，也有许多以虔敬、慷慨、信仰、学识和慈爱而著称的妇女。

维莎诃是僧团的女大护法，在妇女界中犹为突出。(11)

输皮耶是一虔诚致志的女士，曾因没能从市场上购得新鲜之肉，从自己的大腿上割下一块，做成热汤供养一生病比丘。

那库罗母是一位忠诚的妻子，她通过列举自己福德，把她的丈夫从死神口中挽救回来。

沙摩婆蹄是一位虔诚而又值得敬重的王后，当她被人用火烧死时，她没有恶意，反而对谋害之人施以慈爱心念。

玛理卡王后多次劝谏，安慰她的丈夫拘萨罗王。

女仆库玖陀罗讲说佛法，救度了众多的颐依者。

般那跋输母一心想听佛法，以小调来止息哭啼的儿子：

“安静点，小乌陀罗，不要动，
听闻世尊，智慧最胜者所说之法，
孩子，丈夫是我们亲爱者，
但更为亲爱的是探索正道的佛法。”(12)
一位善于思想的母亲，当被问到她为什么不为失去独生儿子而痛哭时说：
“没有叫他来他来了，没有叫他走他走了，他怎么来的，就怎么走了，
为何为此悲伤?”(13)
输曼努和输跋达是两位具典范品德的姐妹，对佛陀的信仰绝对的虔敬。
这几个例子足够说明妇女在佛陀时代所起的伟大作用。

佛教与无害

佛陀的无缘慈爱，不仅面向全人类，也恩及默默无闻的动物界。佛陀禁止了牲口祭祀，告诫他的弟子们要对所有众生，乃至在自己脚上爬行的蚂蚁等小生命也要施予慈爱(metta)。他教导说，没有一个人有权力伤害其他生命?因为每个人都珍惜自己的生命。

比丘要实践慈爱，他被禁止挖地，或教他人挖，甚至他被禁止饮喝没有过滤的水。

阿育王，一个最伟大的佛教国王在石碑和石柱上写道：

“生命不可以生命为生，生有蝼蚁之草也不可焚烧。”

一个真正的佛教徒必须对每一个众生施及慈爱，把自己同一切有情融合起来，不加任何分别。慈爱是佛教一大特征，这种慈爱要破除的是分裂人类关系的种姓、肤色、信条等阻碍。如果说，仅仅因为隶属不同的宗教，不同信仰之人不能象兄弟姐妹一样相聚一处，那么，这些宗教导师就肯定没有圆满他们的崇高使命。

在以《大无害经》和《小无害经》为根据的高尚宽忍政令中，阿育王说：“唯有和为最，大家都应自愿倾听他人宣说的学说。”(14)

在佛法中，佛教没有被限制于某一个特定民族或国家。佛法适应于全世界。

佛教徒无远近、敌我、叛教者或不可触者之分，因为由知见而觉悟的普遍慈爱建立了一切众生的兄弟情谊。一个真正的佛教徒是世界公民。

因此，佛教的主要特色就是理智性、可行性、效益性、和平性、慈悲性、忍辱性和普遍性。

佛教流传了 2500 多年，是一切提高道德影响的最胜者。

一个民族有起有衰，强大的帝国兴旺而又消亡。但是只要佛教徒坚持其崇高的准则，以慈爱和理智为基础的佛法帝国仍然繁荣，并将继续昌盛。

［注］

(1)英译《相应部》，第 7，8 页。

(2)《相应部》，第二品，第 32 页；英译《相应部》，第二品，第二十七页。

(3)《中部》，第一品，第六十三经，《箭喻经》，第 426 页。

(4)见《优陀那》，第六品，第四经，第 66 页；伍德一沃德，《佛陀的一些言教》，第 190。

(5)参见第 8 章。

(6)《经集》、《贱民经》，第 21 页。

(7)《中部》，第二品，第 84 经，第 83 页。

(8)英译《相应部》，第一品，第 111 页。

(9)《长老尼偈》，第 82 页。

(10)《相应部》，第一品，第五相应，第二经，第 129 页。

(11)参见第十章。

(12)英译《相应部》，第一品，第 270 页。

(13)《本生故事》，第 354 页，第五卷，第 110 页。

(14)很明显，作者在这里指的是石柱碑文第十二（摩揭陀语）“和平相处为善，为什么？愿意见不同之人聆听，观察正法（samavaya va sadhu,kiti?Amna-manasa dhammam suneyu ca sususeyu ca ti）（在这里法 Dharma 的意思肯定很广）。”

第十七章　四　谛

真正的幸福来自于内心，不能以金钱、权力、荣耀以及征服来衡量，如果以强迫等非法手段获取或误用，乃至以执著的态度来看待这些世间之物，它们就会成为占有者痛苦和悲伤的根源。

——那烂陀

谛(sacca)就是真实之理，其梵语为 satya，意为无可争辩之事实。

根据佛教，与众生有关的谛理有四。(1)

在《边际经》中，佛说：

“于此六尺长之身，及其思想相思惟，我说世界、世界之始、世界之灭，及导致世界之灭的原因。”(2)

—在这独特短文中，世界(loka)意指苦。

这段意味深远的经文讲的就是佛的如实智见的四圣谛。无论佛陀应世与否，此谛恒存不变。佛陀向这迷妄的世界揭示了此真谛。它们不随时间的改变而改变，因为它们是恒常之理。佛陀没有得到任何人的帮助，独自觉悟此真谛。他自己说：“它们是前所末闻之法。”

因此，“佛教是印度教的自然发展”这一说法是毫无道理的。

我们虽然要承认。有些基础学说通用于两方，但这只不过是因为这些学说共同存在于恒常理法之中。

这些真理在巴利文中称之为圣谛(ariyasaccani)。之所以这样，那是因为，它们是由最伟大的圣者(ariya)，远离情欲的佛陀发现的。

第一谛说的是苦(dukkha)，在英文中，因缺少相应的等同词，被途释为痛苦，伤恼。dukkha(苦)的感觉意为难以忍受(du＝难，kha＝忍)，作为一个抽象的真理，dukkha(苦)为 du(可恶)和 kha(空)之意。世界以苦为支点，故可恶；世界无任何实体，故为空。

因此 dukkha(苦)有可恶之空的意思。

凡夫只看到事物的表面，圣者如实知见事物的本质。对圣者来说，有生皆苦。在此被虚幻之乐蒙被的人类世界上，圣者找不到任何真正的快乐。物质享受只不过是对某些欲望的满足而已。贪求之物一旦到手即产生厌恶。欲望永远得不到满足。

一切有情皆有生(jati)，有生则有老(jara)，病(vyadhi)以及最后的死(marana)，没有一人能幸免于此四种不可逃避的痛苦。

希望受到挫折也是苦。我们不希望同所憎恶的人和事相聚，也不希望与所喜爱的人或事相离。但是，我们不能常常如愿以偿。我们不期待或欲求之人之物却往往不招自来。有时候，这些意想不到，非喜好之境变得如此的忍无可忍，使人痛苦不堪。脆弱无知之人只好自杀，好象如此这般，一切问题都会迎刃而解。

真正的幸福来自于内心，不能以金钱、权力、荣耀以及征服来衡量，如果以强迫等非法手段获取或误用，乃至以执著的态度来看待这些世间之物，它们就会成为占有者痛苦和悲伤的根源。

通常说来，感观享受是凡夫俗子最大而且仅有的快乐。毫无疑问，对这些迁流不定的物质快感的期待、满足和回忆会给人带来一种短暂的快乐，但是它们都是迷幻不实的假象。根据佛陀，无著(viragata)或超越物质享受更为快乐。

简而言之，五蕴之身即是苦之因。

我们应该谨慎地分析和验证第一苦谛。此谛依有情众生及其生命的各个方面而建立。这种检验使人恰如其分地了解真正的自己。

苦之因为贪或执著，这就是第二圣谛。

《法句经》入第二百一十六偈言：

欲生优，欲生怖，尽离欲，无忧更无怖。

这种贪欲是一强大的潜在心力，它是绝大多数生命痛苦的主要根源。正是这种大小不一的贪欲引导众生往复轮回于此婆婆世界，迫使众生执著于生命的一切形式。

获证一来圣果(sakadagami)，贪的粗显形式得以消减，在获得不还圣果(anagami)时完全根除，达证阿罗汉(arahant)才能断灭贪的细微形式。

只有修习佛陀所宣说的中道，才能根除苦和贪，从而达到涅槃至乐。

第三圣谛就是苦的彻底终结，即涅槃，为佛教的至高理想。涅架是由全面消除所有形式的贪欲而实现。

抛弃一切对外部世界的内在执著，众生以法眼而见涅槃。(3)

此圣谛必须通过修习八正道，即第四圣谛而了证。此无上圣道是通向涅槃的唯一捷径。它避开两个极端，即削弱智力的极端自我苦行，以及阻碍道德发展的极端自我享受。

八正道：

1．正见--samma ditthi

2．正思维--samma samkappa

3．正语--saSamma vaca

4．正业--samma kammanta

5．正命--samma ajiva

6．正精进--samma vayama

7．正念--samma sati

8．正定--samma samadhi

1．正见即对四圣谛的正确知见。换句话说，就是对自己的如实了知。正如《边际经》所讲，此谛理与人的六尺之驱相关。

佛教的关键就是此正见。

2．了了分明的正确知见导致清晰思维。因此八正道之二就是正思维。正确的意志，或正确的志趣都没有能真正表达巴利文原意(samma--samkappa)，正确的意念或正确的观念也许更切原意，正思维可能是最合原意的等同词了。

由于缺乏更好的途译词语，samkappa 可以被称作为最初效应(寻)的心智境界(vitakka)，这一重要的精神境界消除错误的观点和思想．促使其它附属道德达至究竟。

人的思维能玷污或纯净自身，人的思惟塑造了个人的品质，驾驭一个人的命运。善思维趋于使一个人高尚。同样的，恶思维导致一个人的堕落。有时候，一个念头大可摧毁整个世界。

正思维起着双重作用，即去除染思惟，发展净思惟。与此特殊关系，正思惟有三：

(1)Nekkhamma--舍离世间之乐或自私，对治执著、自私或占有。

(2)Avyapada--慈、善、仁爱，对治嗔、憎或恼恨。

(3)Avihimsa--无害、悲悯、对治残忍或无情。

这些善恶的能量贮藏于一切众生之中，只要我们还是凡夫俗子，在任何一个意想不到的时刻，这些染恶之力就会以惊人的力量显露出来，一旦被全部铲除，即得阿罗汉果，此人的意识之流得以圆满清净。

在此迷妄世界中，执著和嗔恨，再加上无知是一切罪恶存在的主要原因。“贪欲是整个世界的敌人。由于贪欲一切罪恶得以接近有情众生。当此贪欲受到某种因素的阻碍时，它就转化为强烈的忿恨。”

一个人不是执爱悦人的外界，就是厌离可恶之物。由于爱执，人们沉洒于物质享受，想方设法满足自己的欲望。由于嗔恨，人们回避可恶之物，甚至不惜毁灭它们，因为它们的存在就会引起恼怒。一旦人们因内在的如实之智抛弃了自我，那么贪执和嗔恨就会自然消亡。

《法句经》第二百五十一偈言：

无火如贪欲，无执如嗔恚，无网如愚痴，无河如爱欲

(1)、Nekkhamma，在攀登精神阶梯的过程中，人们一步一步地放弃对物质快乐的粗细执着，正如成长的小孩逐渐丢开漂亮的玩具。作为小孩．他们不能被要求具备成人的理解力，他们也不可能完全相信短暂快乐的无益。成熟后。他们开始明白了事物的真相，因而自觉自愿地扔掉他们的玩具。当一个精神探求者，精进不息地修习禅定和静虑．不断向上奋进时，他认识到迟求低下的物质享受的无益，以及抛弃它们之后而获得的幸祸、圆满无著之法。“于此世界，无著为乐，超越—切感观乐趣亦为乐”，这是佛陀最早教法之一。

(2)、Avyapada，另外一种最难控制的感情就是恼怒、厌恶、憎恚和嗔恨。这就是巴利语所统称的。它吞噬着发火者本人。同时也毁灭他人。巴利语 Avyapada 原意为非恶意，它同对一切众生无有分别之心，完美至上的慈爱和善念(metta．梵语 maitri)相对。满心流溢着慈爱的人不可能对任何人怀恨在心，正如母亲看待孩子如同自己一样，且不借自己的生命加以保护。精神道路的探索者追随中道，慈爱为本，自他平等。佛教的慈爱包容一切众生，动物也为其所摄。

(3)、Avihimsa 或 karuna．无害或悲悯为正思维的第三种也是最后一种形式。

悲悯是一甜蜜美德。她使高尚者的慈爱之心为他人的痛苦而颤抖。同佛教的慈爱一样，佛教的悲悯也

是广阔无限的，它不局限于同一宗教徒，同一民族，同一人类。有限的同情不是真正的悲悯。

悲悯之人象花一样温柔，他无法忍受他人的痛苦。有时为了减轻他人的痛苦，他甚至会牺牲自己的生命。每一个本生故事都很清楚的表明，菩萨致力于帮助痛苦和不幸之人，尽全力使他们得到幸福。

慈爱母亲的身口意总是旨在解救她生病孩子的痛苦。而悲悯就有这样的特征，它具有难以忍耐他人受苦受难的属性，它的体现形式为彻底的无暴力和无伤害，那就是悲悯者表现出绝对的非暴力和无伤害。痛苦之人孤独无助的情景是实践悲悯的最好助缘。悲悯的至上圆满就是消除一切形式的残酷，悲悯的直接敌人就是残忍无情，它的间接敌人就是一般的忧伤。

佛教的慈爱对贫者或富者都有感召力；因为佛法教导信徒要提高低贱者，帮助穷困者、需求者和不幸者，照顾病者，安慰痛失亲人者，同情罪恶者，启迪无知者。

悲悯是出家在家佛教徒的根本原则。

阿度斯黑克勒在谈到佛教的无害时写道：

“印度的和平主义在佛法中得以彻底表现。佛教教导人们以无害对待一切有情。它甚至禁止在家信徒参与制造买卖武器，生产毒品和酒类产品，战争或屠杀动物等事。”

佛陀这样劝诫他的弟子：

“于此，诸比丘，无论他人怎样谈论你，有理无理，正当非正当，礼貌或野蛮，理智或愚蠢，善意或恶意，诸比丘，你必须如此自我修习：我们的心应保持平静，绝不口出恶言，心中常存慈悲，不养恶念，以永不沉落的慈爱心流摄护每一个人，由此而推进、我们应以持久、广大、无边、无量、无咳、无憎的慈爱照耀大干世界。”

摆脱了自私欲望，嗔恨，残忍之人的生活圆满安乐。他们的内心流溢着无我、慈悲的精神。

这对自己和他人都实在是一可喜可贺之事。

3．由正思惟而产生正语，去除谎言、谤言、恶语和绮语。

致力于铲除自私贪欲之人，不可能为了任何自私目的或意图而放纵于谎言或毁谤。他诚实，信得过，不断发现他人的善美，而不是欺骗、诽谤、谴责或分裂其同事者。无害之心生慈爱，不可能引发首先贬低自己的品德，然后又伤害他人的恶语。他所说之言不但真实可靠，甜蜜动听，而且有善益，有意义。

4．接下来就是正业，戒除杀、盗和邪淫。

此三种恶业是由贪欲、嘻恨和无明而产生。当精神探求者的思想逐步消除了这些因素时，染污习俗则得不到显现。他将不会以任何借口进行杀盗。心灵的纯洁将使他过着清净的生活。

5．身口意三业清净之后，一个精神追求的在家居士将致力于净化自己的生活，远离五种生活方式，即贩买武器、贩买人口、出售肉食--旨在屠杀饲养的动物，买卖酒类和毒品。

虚伪之行被认为是出家人的邪命。

严格的来讲，从阿毗达磨的角度说，正语、正业、正命是指三戒(virati)，而非相对应的善德。

6．正精进包括四个方面：

已生之恶令消除，未生之恶令不生；未生之善令生起，已生之善令增长。

在八正道中，正精进占很重要的位置。只有通过自己的不断努力，而不是仅仅地旺依他人，或供奉祭祀，一个人才能得到解脱。

一个人身上有罪恶的垃圾堆，亦有善德的贮藏所。通过努力，他清除了垃圾，培植了善德。

7．正念是对身，受，思，意根进行不停的意念。

对此四事的意念趋于消除欲望，以及所谓的快乐、恒常、不死之我等错误概念。

8．正精进和正念导引正定，即制心一处。

以渗透智观，一心不乱作为一种强大的助力，使人如理知见事物实相。

于此八正道中，第一二合为智慧(panna)，三四五为戒(sila)，最后三个为定(samadhi)。

戒：正语
　　正业
　　正命
定：正精进
　　正念
　　正定
慧：正见

正思维

根据修习次第，戒定慧为修道的三个阶段。

严格来说，从圆满方面讲，这些构成八正道的因素，意味着八种心智素质(cetasika)．它们共同存在于旨在趋证涅槃的四种圣意识(lokuttara)中。

它们分别是慧根(panindriya)，寻(vitakka)．三戒(virati)，精进(virya)，念(sati)，制心一处(ekaggata)。

所有这些代表了解脱的追寻者努力进取解脱的心态。

［注］

(1)见第六章。

(2)《相应部》，第一品，第 62 页，参照英译《相应部》，第一品，第 86 页。

(3)见第 33，34 章。

第十八章　佛教的业力说

我们对自己的幸福快乐和痛苦忧恼负责，自己创造自己的天堂，自己挖掘自己的地狱，自己是自己命运的设计师。

——那烂陀

业(1)是道德因果规律，轮回是其必然结果，佛教的业与轮回相互关联。它们是佛法之根本。

在佛陀之前，这两种学说早已流传于印度，但是佛陀圆融完善地对此作了解说和规范。

什么原因造成人世间的不平等?

我们怎样解释这个不得安宁世界的不公平?

为什么有些人享尽荣华富贵，聪明绝顶，善德高尚，身强力壮，而另外一些人却贫困交加，悲伤不堪?为什么有人一生下来就是百万富翁，而又有人会穷困潦倒?为什么有人会是天生的神童，而有人却痴呆愚昧?为什么有人生就赋有圣人的品德，而有人具有犯罪的秉性?为什么有人在孩提的摇篮里就是语言学家、艺术家、数学家、音乐家?为什么有人会是天生的瞎子、聋子，或畸形者？为什么有人享受到出生的青睐和恩赐，而有人得到的却是诅咒?

所有这一切不平等，要么有一决定之因，要么没有，如果没有的话，不平等就纯粹是一种偶然现象。

一个有感有知之人绝不会认为这种不平等应归结于盲然的机会或绝对的偶然。

在这个世界上，发生在任何一人身上的任何事，都是其本人应得的。一般的说，智力泛泛之辈不可能领会贯通其中真正的一因或多因。可见现报的不可见之因，不一定是在今生今世所造作，它可能被迫寻到前生前世，或者更遥远的过去生生世世。在超意识或忆念前生的智慧帮助之下，修证精妙高深的觉悟圣者可不可以看到肉眼无法看到的现象?佛教肯定了这一可能性。

绝大多数人把这种不平等归结于—个因，即创世者的意愿。佛陀公开否定了作为宇宙第一因，万能创世者的存在。

那么，现代科学家又是如何来解释人类的不平等?

他们把自己完全封闭在有形的资料之中，把不平等说成是由于化学和物理现象，受遗传和环境的影响。

著名的生物学家乔里黑科勒写道：’

“……有些基因控制肤色，或高度和重量，或生殖力和生命期，或智商的高低，或体形的大小。若不是全部，但肯定绝大多数遗传性格是由基因控制的。至于智力方面的性质，特别在错综复杂、微妙细小等方面，更是难以找到证明，也没有足够的证据说明他们的遗传是由于身体性质上不同的机械作用。但是很明显，它们也是遗传相续的。无论怎么说，人性方面及身体方面的独特遗传是由我们在授精时就具有的一对基因碰撞的相互作用而产生的。”(2)

人们必须承认，科学家们所揭示的一切化学物理现象是解决问题的部分工具。但是，它们能独自产生存在于人与人之间甚小微妙的区别吗?一对宛若一人的双胞胎，形貌相似，继承了同一种基因，得到了同等的生长条件，但他们在脾气、智力、道德等方面则大相径庭。这又是为什么呢?

仅仅遗传不能解释如此的天壤之别。严格讲来，与其说基因说明了大多数的不同点，倒不如说它解释了一些相似点。这似乎更加合情合理。

一微尘化学物理菌体，其直径被认为是大约三千万分之一英寸，是由父母遗传而获得。这些只对人的一个小小部分作了一点说明，即生理基础。但是，遗传学的理论无法令人满意地解说世代倍受人们尊敬的家族出现了一个十恶不赦的罪犯、一个臭名昭著的家庭诞生了一个贤德圣人，解释不了神童、天才和人类伟大精神导师的出现。

针对这一遗传学问题，般莎卡弥博士在他的一部妙趣横生，名为《转世》一书中写道：

“谈到菌体在遗传问题中所扮演的角色，我们三番五次地重复说，菌体本身只说明了一个人的小小部分，它帮助解释生理方面的遗传，但是它始终没有对道德和智力等方面作出解答，从而留下一片空白。如果说它代表了一个人的全部，那么人们就会期待在任何一个人身上找到其祖先和父母，而不是其他任何人所表现出来的性格，他的这种性格不能超越其父母所具备的全部范畴。不过，我们发现，邪恶之人出生于一个倍受人敬仰的家庭，在社会上默默无闻的父母却生养了一个圣者。你也许会不期而通一对双胞胎，他们来自同一个菌体，同一个时间，同一种环境，其中一人是天使，而另一个却是魔鬼，虽然说，他们的生

理外貌相近相似。天生神童的层出不穷足使遗传学说的理论家们头疼万分。在这些神童的家族里是否发现了一位能够解说他们的智力功能的祖先？他们超人的早熟如此使人惊诧不已。如果说，天才非遗传，而要加上祖先所缺乏的条件，那么，莫扎特、贝多芬、但丁并没有留下一生下来就是神童或天才的后裔，因此，我们将不得不作出这样的结论，唯物主义在极为有限的范围内，无法自圆其遗传学说。遗传没有十全十美地显现出所有一切，许许多多的生理性质无法再生。在一个受到生理残缺笼罩下的家庭，很多孩子有幸免除了潜伏于自身的恶习和病态，虽然这些经常影响他们的子孙后代。另一方面，心智迥异之人会出生于同一家庭(3)。许多有德有善的父母常常因习气恶劣的子女而痛心疾首。所以，我们发现，遗传和环境影响不是没有实现其自身的诺言，就是回答了不是他们回答的问题。”

根据佛教，这种不平等不仅仅是遗传、环境的缘故，或‘先天或后天’，而是由于业力的作用。也就是说，这是过去继承的和现在行为的果报。我们对自己的串福快乐和痫资忧恼负责，自己创造自己的天堂，自己挖掘自己的地狱，自已是自己命运的设计师。

不平等之因

轮跋，是一位年轻的求道者，被人世间存在的历历可数，但又无法解释的不平等现象搞得迷惑不解。他来到佛陀跟前，向佛陀提出这样的问题。

“世尊，在人类有情中，我们发现有的人长寿，有的人短命，有的人病魔缠身，有的人健壮安康，有的人丑恶，有的人漂亮，有的人弱不禁风，有的人身强力壮，有的人—贫如洗，有的人家有万贯，有的人出生低贱，有的人出生高贵，有的人愚昧无知，有的人聪明智慧，这是什么因缘?”

佛陀回答说：

“一切有情众生皆有自业，以业为其果报，以业为其生因，以业为其亲依，以业为其依估。有情众生的贵贱是由自业来加以划分的。”(5)

接着，他依因果规律解说了他们之间的差异。

若有众生伤害生命，以打猎为生。双手沾满鲜血，从事杀伤之业，残害有情，当他再获人生时，因杀生之报，即受短命。

若有众生远离杀戮，放下屠刀，慈悲一切众生，再获人生时，因戒杀之报，即得长寿。

若有众生惯以拳头、瓦块、棍棒、刀剑伤害他人，再获人生时，百病缠身，此乃损伤之报。

若有众生无害人之习，再获人生时即得享受健康之乐，此乃无害之报。

若有众生暴燥易怒，常被微不足道之言激怒而大发雷霞，嗔恚怨恨，再获人生时，面目狰狞，此乃易怒之报。

若有众生不燥不怒，不为阵阵诋毁声恼怒，无恶意怨恨，再获人生时，相貌庄严，此乃慈爱之报。

若有众生嫉妒成性，看不惯他人的成功、荣誉和受到的尊敬，深藏嫉恨于心，再获人生时，身体虚弱，此乃嫉妒之报。

若有众生心胸豁达，不嫉妒他人的获取，随喜他人所受的尊敬和荣誉，无嫉妒之心，再获人生时，精力充沛，身强体壮，此乃无嫉妒之报。

若有众生不善行布施，再获人生时，穷困潦倒，此乃贪婪之报。

若有众生乐善布施，再获人生时，即得家富盈满，此乃好施之报。

若有众生顽固不化，骄傲自大，不敬应敬之人，再获人生时，生于低贱之家，此乃其恭高我慢，无恭敬心之报。

若有众生恒顺众生，谦虚待人，尊敬应敬之人，再获人生时，生于高贵之家，此乃谦虚恭敬之报。

若有众生不亲善知识和善德之人，不求知何为善恶、对错，应修非修，应做非做，何为自利自毁之事，再获人生时，愚昧无知，此乃不善求好学之报。

至于这些行为及其行为果报的相应性，读者也许会对格姆博士的以下这段短文产生兴趣。

“所有这些皆一展无余地显现了一种亲和规律，死人在临终一瞬间，这种亲和规律作为一调节系统，攫取一种新的茵体。任何一个丧失慈悲，残杀人类和牲畜之人，其内心深处附有减短生命的趋向习惯，他以缩短其他有情生命为满足，甚至从中得到快乐。短暂生命的菌体具有同一性，在其生命终结后，在获取另一菌体之时，就是这同一性给自己带来伤害。同样的，此菌体自身带有一种演化而成为残破不全之形的能力，在那些乐于残忍对待和毁坏伤害其它有倩之人身上寻找到一种亲和体。

“相貌丑陋之人自身就带有丑陋之形及其各种菌体的亲和体。正如发怒时的特征使一个人的脸部丑陋

不堪。

“一个嫉妒成性，吝惜傲慢之人，他的身上带有不愿向他人布施，轻看小瞧他人的习性。因此，注定要进化为贫穷，堕落至困境的菌体，二者之间具有亲和性。

“当然，正由于以上原因，性别的改变才成为可能。”

《长部》第二十一经中说，乔皮诃原是释迦族的一个女儿，死后升天，而名乔皮克，因为她生有厌恶女性之想，而在自己心中发展了男性之想。(6)

当然啦，我们出生时带有遗传的性格，与此同时，我们本具一种科学无能为力的内在功能力量。我们来自于父母，是他们精卵细胞和合而构成了所谓的人身的核心部分。这种核心部分处于一种潜伏状态，一直到具有潜在发育能力的组合体得到产生胚胎时所必须的业力的作用。因此，业的力量是有情在怀孕时必不可少的因素。

累世而成的业力之流承接前一生所有经历，在肉体和心智性格的构造方面，它有时要比父母的遗传细胞起着更大的作用。

佛陀同其他人一样，有他父母再生细胞和基因的遗传，但是，在其源远流长，荣耀显赫的祖祖辈辈中，没有一个能与他的相貌、道德、智慧相提并论者。佛陀自己曾说过，他不是王族世家的后裔，而是属于高尚的佛陀家族。他是一位名副其实的圣人，他用自己的业力造就了自己的不可思议。

根据《三十二相经》(7)，佛陀相貌庄严，具足三十二伟人相，这是他过去无数的功德果报。此经有条有理地解说了他获得如此相貌的功德因缘。

由此独特的事例，我们可以明显地看出业力的流势不但可以影响我们的肉体器官，而且也能使我们父母细胞和基因的潜在力产生不了任何作用。因此，佛陀说：“我们为各自众业的继承者”，此语寓意深远、奥妙无穷。

至于这些变化莫测的问题，《殊胜论》写道：

“依不同的业力，有情众生出生高低、贵贱、苦乐不等；不同的业力。有情个人的丑美，身材的高低，相貌的英俊和畸形不等；不同的业力，有情众生世事的得失、善恶、毁誉和苦乐不等。

依业世界转，依业众生住，依业有情缚，如辐附车轮。

依业得荣誉，依业被束缚，依业而毁损，依业而为虐。

晓知业生诸因果，伺言世间本无业。”(8)

因此，从佛教的立场出发，我们现在的精神、道德、智力、脾性的不同在很大程度上是由于我们自己过去、现在的行为及其习气所致。

非一切依业

业力是产生形形色色不等的主要原因。虽然佛教把这些不等差异归结于业的运作规律，但是，并不主张所有一切皆为业的作用。业力之说固然极为重要，但是，它只不过是佛教哲学所阐述的二十四种因缘(paccaya)之一。(9)

佛陀驳斥了‘一切苦乐无记之受皆由前业所定’的错误观点，他说：

“若如此，因前业，人们将行凶、偷盗、邪淫、妄语、谤语、绮语，贪、嗔、邪见，那么，把前业作为根本因素，他们既没有希望，也没有能力，更没有必要奉行或戒除这等事情。”

这段至关重要的经文反驳了一切物质现象和思想皆来源于过去业力的学说。如果说，我们现在的生命完全由过去行为所造作或控制，那么，业的学说就与宿命论，前生注定论，或命中注定论等同无异了。一个人将没有自由来造就自己的现在和未来。果真如此，意识的自由将会成为一种荒谬之谈，生命象一台彻头彻尾的机械器具。我们是由操纵、主宰我们命运的万能上帝所创造，或者说，我们是由不可抗拒的业力构造，它独立运作，不受我们任何自由行为影响。它注定了我们的命运，掌管我们的生命过程。从根本上说，这两种学说是一模一样的，所不同的仅是上帝和业两个用词的不同，一方可轻而易举地被另一方所代替。因为这两种力量的最终运作方法都是相等的。

这是宿命论说，不是佛教的业力学。

五次第运作规律

根据佛教，在物质和精神领域，有五种秩序和运作方法(nlyamas)。(11)

1．Utu--niyama--季节次第。无机物质的秩序，即风雨的季节现象，有规律的季节先后秩序，季节性变

化等，刮风下雨的原因，热量的特性等，都归纳到这一类中。

2．Bija--niyama--种子次第。茵体或种子次第(有机物质秩序)，稻种生稻谷，甜味由柑和蜜，以及其它一些水果的特别成份而来。细胞和基因的科学理论以及双胞胎相貌相似也许能归类在此。

3．Kamma—n5yama--业次第。行为因果秩序，即善恶之行产生相应的善恶业。

正如水流其平面，同样的，一旦机缘成熟，如是业决定生如是果，但它不是以报答，或惩罚的形式出现，而是在它们中间有一种内在的因果关系。这种因果关系如同太阳和月亮各行其道，自然而又必然。这就是业的果报原则。

在业业相聚的本身，也有连续相接的原则。

丰富的经历，多样的个性，知识的积累等都不可磨灭地在去旧存新的意识中留下烙印。所有这些经历和性格在生生世世中迁移不息。或许由于时间的关系，正如在儿童时代一样，它们也许会被遗忘。神童或有特异功能的孩子没有受到启蒙教育之前就能言说多种不同的语言，这些是业力相续原则上值得重视的例证。

4．Dhamma--niyama--法次第。法规，即菩萨最后一生中诞生时的自然现象，万有引力，以及其它同样的自然法规，善美的原因等，这些也许能放在这一类中。

5．Citta--niyama--意识或精神次第，即意识思惟过程、意识的形成、心念的力，包括心的感应、心的超越、往事的忆想、心的预感、神奇的听力和超人的视力，他心通等现代科学无法解释的心智方面的现象。

每一思想或心理现象都可以用此包罗万象的五种次第或运作方式来加以说明。此五种次第本身就是一种规律。业力之说只是这其中的一种，同其它自然规律一样，它们无须有制定规律者。

在此五种次第中。有机物质次第，无机物质次第，以及自然规律的次第多多少少有一点机械的形式，虽然它们也可能被人类的天才创造力和心力驾驭。例如，火焰一般都燃烧，至冷则结冰，但是，有人平安无恙地在烈火上行走，或赤身裸体地在喜玛拉雅山的冰天雪地里参禅打坐。

园艺家用鲜花和水果创造出不可思议的奇迹。瑜伽师腾云驾雾。心理规律也同样是机械的。但是，佛教的修习目的在于以正确的见解和纯洁的意念把握住自心。业力的规律相当程度上说也是自行其事，当业的力量极其强大时，人对其必然结果也只能束手无策，即使他想加以改变。但是，此正确的知见和善美的意念在很大程度上能成就和规化未来。持续不断的善业能消除化解恶业的果报。

业的规律当然是相当错综复杂，只有佛陀才能圆满地明白其运作。佛教的最终目的就在于彻底地消除业的存在。

佛陀在《增支部》中说，业的果报(kamma--vipaka)为四不可思议之一。(12)

［注］

(1)巴利语－kamma；梵语－Karma。

(2)《生命之流》，第 16 页。

(3)“有关莎士比亚”，英格萦弥写道：“他的父母皆不会听或写，他生长在一个无知的小村庄里。”

(4)“人类的不平等来自于两个方面的原因，自然和教育。”J.B.S.哈尔 Y，《人类的不平等》，第 23 页。

(5)《中部》，第三品，第 135 经，《鹦鹉经》，第 202 页。那先比丘回答了那兰陀王提出的同一个问题。参见沃沦，《佛教在传译中》，第 214 页。

(6)《佛陀的教法》，第 191 页。

(7)《长部》，第三品，第三十经，第 142 页。

(8)第 65 页；《阐述》，第一卷，第 87-88 页。

(9)见《哲学概要》，第 191－192 页；那兰陀长老，《阿毗达磨手册》，第 367。

(10)《增支部》，第一品，第 173 页；英译《增支部》，第一品，第 157 页。

(11)《Abhidhammavatara》，第 54 页；C.A.F.罗斯戴维斯，《佛教》，第 119 页。

(12)见英译《增支部》，第二品，第 90 页。

第十九章　业是什么

诸法心先导，心主心造作，若以清净心，或语或行业，是则乐随从，如影不离形。

——《法句经》

业

业在巴利语，原意为行为或造作。一切身口意所造作的有意念的活动统统称之为业。它包罗了“思想、语言和行为”中的方方面面。一般来说，一切善恶活动构造了业的全部。但是从最高意义上讲。业是所有善恶意念活动的总称，非自觉，无作意，缺意念的行为，虽也可被称为动作，但不构造成为业，因为，决定业的至关重要因素意念没有参与其中。

佛说：“诸比丘，我说行(cetana)为业。众生通过意念，由身口意作业。”(1)

除了佛陀和阿罗汉以外，所有众生的一切有意念的行为皆称作为业。佛陀和诸阿罗汉不列在其中，这是因为他们已从善恶之中得到解脱，根除了业的根源。即无明和贪欲。《宝积经》说：“被断除的是他们的(再生)种子。自私之欲不再生长”。但这并不是说佛陀和阿罗汉是消极无为，他们为了一切有情众生的福祉和快乐不知疲倦地积极行化。他们的行为，在一般众生的眼里被认为完善尽美，但就它们本身而言缺乏再生的功能。他们如实了知事物的本质，最终砸碎了世俗规律的枷锁，因果的锁链。

有些宗教把不平等现象归结为业，但是它们不同于佛教，而把无意念的行为也看成是业。

根据这些宗教，无意地害死其母是为十恶不赦之罪，无意犯有杀戮，或以某种方式伤害了有情众生，也是罪不容免，如同一人触火即被烧伤一样。

“但是，这将会是显而易见的荒唐之谈，胎儿和母亲将会因为使各自对方痛苦不安而有罪过……另外，以火来说明远不是一个令人满意的举例：如果一人使他人行凶作恶，他自己将不会有罪，原因是，如果我们以其它物作为媒介而触及火苗，我们将不会被烧伤。另外，无意的罪恶将比有意的罪恶更加深重：人们无意碰到发烫的电器好象要比知道自己要被烫伤承受更大的痛苦。

在业的运作之中，最为重要的特点就是心。“当我们经历一特别时刻，我们的一切言行都会有心或识的色彩。当我们心猿意马时，身口意都会放荡不羁；当我们制心一念时，身口意也得以制约。”(3)

“诸法心先导，心主心造作，若以染污心，或语或行业，是则苦随彼，如轮随马足。”

“诸法心先导，心主心造作，若以清净心，或语或行业，是则乐随从，如影不离形。”(4)

无形的心造作一切业力行为。

业不一定是指过去的行为，它包含了过去和现在的行为。因此从某种意义上讲，我们是我们过去的结果，我们的未来又将是我们现在的结果；从另外一种意义上讲，这一点应得到补充：我们的现在不完全是我们过去的结果，我们的未来又不会绝对无误的是我们现在的结果。毫无疑问，现在是过去的延续，又是孕育未来的父母。但是，现在不总是过去或未来的索引。业的运作是如此的盘根错结。例如，今天的罪犯也许是明天的圣人，昨天的行善之人也许会成为今天的邪恶者。

当一位母亲对自己的孩子说：“做一个好孩子，你将得到快乐，我们就会喜欢你。但是，如果你不听话，你将得不到快乐，而我们也不会喜欢你了。”这时，她教育孩子的也正是业的思想。

同类相聚。善有善报，恶有恶报，这就是业的规律。

简而言之，业是伦理领域中的因果规律，或正如西方人所说的“作用影响”。

业与果

kamma 指行为；vipaka 为果或结果，是业的相应行为。正如万物皆有影随形，一切有意念的行为肯定有其效应的结果相随。业好比是具有潜在力的种子，树上结出来的果实为果(报)。业有善恶之分，果报亦然。业为心力，果也是如此。根据业种子的性质，而有快乐喜悦，痛苦忧恼之感受。如此，于有益身心的物质环境相并行之法，如富裕、健康、长寿等名为善报(anisamsa)。

当相行的物质环境不顺时，它们就叫做恶报(adinava)，以贫穷、丑恶、疾病、短命等形式出现。

kamma--意为世间意识的善恶形式，vipaka 为世间意识之结果。

根据阿毗达磨(5)，在欲界(kamavacara)，业是由十二种染污意识，八种清净意识构成；在色界(Rupavacara)，业是由五种清净意识构成；在无色界(arupavacara)业是由四种清净意识构成。

八种出世(lokuttara)意识不被称为是业，因为它们旨在消除业的根源。其中智慧(panna)占主导作用，而在世间意识中，主要是行(cetana)在发挥作用。

色界和无色界九种清净意识是色界的四禅定(rupavacara--jhana)和无色界的五禅定(arupavacara--jhana)，这些全是就精神方面而言。

人们的言行是由世间意识的最初 20 种形式产生的。口业是由意识，通过言语形式表达出来；身业是由意识，以身为工具而成就；意业除了意识之外，不以其它任何为工具。

此 29 种意念活动被称做业，这是因为它们有能力，自然而然地产生结果，不受外来力量的控制。

作为一个人善恶思想的必然结果，这些类型的意识被叫做欲界果意识，与色界有关的五种果意识，以及与无色界有关的四种果意识叫做业果(kamma--vipaka)。

种什么样的业种，收获什么样的果报，无论何时何地，今生来生；今天的收割是我们今生或前生种下的种子。

《相应部》云：(6)

依所种之种，获应得之果；

行善者积德，作恶者聚怨；

善种种子者，必将享其果。

业的本身就是一种法规，它自己运行，不受外界独立主宰体垄断。

业力继承了将会产生相应结果的潜在能力。因生果，果释因。种子生长果子，果子说明种子。这就是它们之间的相互关系。业与果亦复如是。

快乐与痛苦是人类共同的命运。这正是如是原因的必然结果。从佛教的观点来看，所有这些并不是万能者或无所不知的主宰者对行善作恶之灵魂的惩罚和赏赐。神学家们试图以此短暂的一生和永恒的未来解说万事万物，从而忽视了过去。他们也许会相信死后的最终裁决，也许会认为无所不在，无所不知的上帝高高地坐在天堂之上，掌管着人类的命运。人类的快乐和幸福就是它对再生者的恩赐和诅咒。佛教断然否认平空臆造的不死灵魂，相信自然法规和正义，而这些又不是万能的上帝或慈悲无碍的佛陀所能终结、取消或阻拦的。根据这一自然规律，行为本身给行为的造作者带来善恶报应，无论人类的正义得到伸张与否。

有些人平白无端地指摘：你们佛教也同样对贫穷者灌输业力果报的鸦片，说什么：

“你生来穷困是因为你前生作恶业，他生来富贵是因为他前世行善。因此。你就认了你这一贱命吧，今生行善积德，以期来世富有。”

“由于你过去的业障，你今生受到压迫。这是你命中注定的。规规矩矩地忍受你的不幸，从现在起做好事。你肯定会在来生中好一点，快乐一点。”

佛教的业力之说并不解说这种宿命观点，也不苟同最后的审判之说。大慈大悲的佛陀无我无私，教授业力的真理，不是想以许诺未来虚幻不实的快乐来维护富有者，安慰贫穷者。根据佛教的业力说，人们并不总是让一成不变的需求所逼迫，因为，业不是神秘莫测的力量强加在我们头上的命运，也不是必须服服贴贴地顺从上帝所造，它是自己所作所为对自身的反应作用。所以，在一定程度上，人有力量来使业力的轨迹改道。改变的程度完全依靠自己的努力。

业之因

无明(avijja)，即不明了事物的本质，是造业的主要原因。佛陀在缘起法(paticcamupppada)中阐述说，业行为(avijja--paccaya)依无明而生起。

与无明为伍的是它的同盟者贪(tanha)，它是造业的另外一个主要根源。不净之业由此两种因素缘起。世间一切清净之业虽然同三善法，布施(alobja)、慈爱(adosa)、知识(amoha)相关联，但它们也被认为是业，因为，他在意识深处还拥有无明和贪欲。出世善意识不被说成是业，这是因为它们旨在消灭这两种根源。

造业者

谁为业的造作者?何人收割业的果报?这是不是有关灵魂之说的延伸?

在回答这些问题时，觉音(Buddhaghosa)尊者在《清净道论》(visuddhimagga)中这样写道：“无有造业者，亦无受果人，唯蕴自轮转，此乃正知见。”(7)

佛教说二谛，俗谛和真谛。俗谛是一般世间惯理(sammuti-sacca)，真谛是抽象的出世真理(paramattha-sacca)。

例如，我们所见到的桌子就是俗(显)谛。从最高意义上讲，所谓的桌子是由物质构成的。

在一般情况下，科学家将用水这个名词，但在实验室里，他就会用--H2O。

同样的，从习惯上讲，有男人、女人、有情、自我之说等。瞬息万变的有情是由精神和物质现象构成的。它们不可能在不断流失的两点相续的时间上保持相同。

因此，佛教不认为有一个固定不变的实体，或行为之外有一行为造作者，思想之外有一思想者，以及在意念的背后有一作意者。

那么，谁为业的造作者?又是谁经受果报?

意念或心力本身就是造作者。感受本身就是业报的承受者。在这些纯精神之外，没有播种者和收割者。

觉音尊者说，如属于树类之物，于某时刻，结出果实，即说："树结果了。"或"树生果了。"同样的，五蕴(khndhas)以人天而得名，当快乐或痛苦生起时，即说："此人或天人快乐或痛苦"。

在这个方面，佛教徒同意的不是达斯克特，而是威廉--琼莫斯的说法：

"思维本身即是思维者"。(8)

业在何处？

一位心理学家这样写道："一个人所经受的一切个人经历，所感受的一切，所接受的一切印象，通常全部贮藏于灵魂之中。潜在意识不仅深刻地烙印下个人的经历，而且保留了原始本能的冲动和嗜好。正如我们喜欢认为的那样，这种冲动和嗜好不断的膨涨，下意识地变得活跃起来。它们会以令人恐怖的力量在一意想不到的时刻爆发出来。"

佛教徒也有这样的观点，但作了重大的修改。所谓众生所经受的一切经历，感受到的影响，接受的一切印象，所发展的一切性格，神圣、庸俗、残忍等不是贮藏在任何假定的灵魂之中，而是依存于个人的精神、物质的延续和迁流之中。因为，没有证据说明在此瞬息万变，轮回不息的人生机器里，有这样一个容器或存藏室。简而言之，整个业流的力量依据强大的心流(cittasantati)，当时机成熟时，就会以多种多样的形式来显现自己。

那兰陀王问那先比丘："尊者，业存于何处?"

"大王，"那先比丘答道，"不可以说业存于此变化无端的意识中，或身体的某一个部位。它以心色为依，在机缘成熟时自我表现出来，这就好象，不是说芒果存于树的某一个部位，而应说，在一定时节里。有芒果依树而挂。"(9)

风或火不会被贮藏在任何一个地方，业也不存于体内或体外任何一地。

业是一个体力量，从一生传至另一生。在构造一个人的性格时，它起了重要作用，解释说明了天才、神童等不可思议现象。了了分明这一学说对于世界的安乐至关重要。

［注］

(1)《增支部》，第三品，第 415 页；《阐述》，第一卷，第 117 页；Atthasalini，第 88 页。

(2)见 L.V.帕深，《涅槃之道》，第 68－69 页。

(3)Atthasalini，第 68 页；《阐述》，第一卷，第 91 页。

(4)《法句经》的 1、2 偈。

(5)见《哲学概要》，第一章；《阿毗达磨手册》，第一章。

(6)第一卷，第 227 页；《相应部》，第一品，第 293 页。

(7)第十九品，第二十经，沃沦，《佛教在传译中》，第 248 页；《清净道论》，第三品，第 728 页。

(8)《心理学》，第一卷，第 401 页。

(9)见《清净道论》，第十七章。

第二十章　业的运作

茫茫生死海，凄凄度海人；
自业共业聚，轮回无止期。
——《那烂陀》

业的运作过程具有极为复杂的规律，唯佛陀能究竟了悟。要想对此难题有一个一目了然的认识，人们就有必要依据阿毗达磨，精通熟悉思惟开展（cittavithi）过程。

心或意识，即有情的核心部分，在人类错综复杂的构造中扮演着重要的角色。正是此心，或染污，或纯洁有情众生。事实上，心既是一个人最恶毒的敌人，也是其最要好的朋友。

当一个人进入无梦的酣睡，他多多少少可以感验到一种消极而非积极的意识。此种被感验到的意识相似于一个人在投胎或临终时的意识。在佛教哲学中，这种意识被称之为－bhavanga－再生意识，意为生命因素，是生存不可缺少的因缘。此意识瞬时生灭，如同溪水，迁流不息。

我们不仅在无梦的睡眠中，而且在苏醒时也能感验到这种意识。在我们的生命过程中，我们刹那感验bhavanga，远远多于其它任何意识。因此，bhavanga 成为生命中不可缺少的缘起。有些学者把此 bhavanga－再生意识，说成是潜在意识。根据哲学词典，潜在意识就是“一些心理学家和哲学家称之为存在意识体之下的意识空间。”

在西方哲学家们看来，潜在意识与意识共存。但是根据佛教哲学，两种意识不会共存。佛教哲学认为，意识专注于某一境，或精神或物质，一般来讲，我们无时不感验一具体意识。此意识思惟的时限为一思惟瞬间（刹那）。每一刹那连接着下一刹那。人类的知识是很难意想到这些意识的刹那生灭。一些评论家也许会说，在一闪电的时间内，说不定会有千百亿个刹那生起。

bhavanga－再生意识不是次第的境界。它也不同于 F.W.米尔所说的潜在意识。在西方哲学中，好象找不到 bhavanga－再生意识这一说。也许我们可以用些哲学术语表达不同的意思。之所以称之为再生意识（bhavanga），是因为它是生存延续的关键因素。生命的连续被认为是巴利语 bhavanga 最为接近的同义词。

只要不受外来刺激的干扰，此再生意识持续伸延下去，当一物境或一心境进入识田之中，它波动一刹那后消失。假如说现前物境为一有形物，当意识的再生流静止下来，使物境的感官意识生起后又消失。紧接着生起见物之眼识，但仅此而已。紧接着感官运作就是瞬间接受如此所见物体，然后又生起寻思瞬间，刹那检视所见之物。此后又有作意瞬间，初具分别，自由意识或许会产生作用。在心理学上占重要位置的下一个意念分别（javana）阶段以此为基础而得以产生。在这一阶段，行为得以判定，或善或恶。业行在此时造作。

如果知见正确，则为善；若错误，则为恶。无论喜厌之物怎样呈现在意识之前，一个人完全有能力使分别过程为善或为不善。例如，如果与仇人相见，则愤恨自然产生。相反的，智慧之人，赖依自律，对其人施以慈爱之念。因此，佛陀说：

恶由己作，自获染污，由己不作恶，清净亦由己，净不净依己，无人能净他。(1)

环境、外缘、习惯爱好以及其它都在影响着我们的思想。这是已被接受的事实。在这种情况下，自由思惟变为附属。但是，我们还是有可能战胜外来的力量，自由生起善或不善之念。

外部的影响可能是一种引发结果的因素，但是我们自己直接对跟随自身的业力负责。

要给巴利语 javana 下一个恰如其份的定义，那是十分困难的。有些人认为可诠译为知觉，另外一种解释是非思惟性倾向，但这种说法并不如第一种那样令人满意。在这里，我们保留了巴利原语。javana 原意是运行意识流。这是因为在思惟过程中，它在同一物境之上连续运行七个刹那，或在人临死时行进五个刹那。虽然这些刹那出现的心境相似，但是它们的潜在力量不同。

整个思维过程在此极为短暂的瞬间完成，在两个刹那间生起烙印意识后结束。这样，一个完整思惟过程需十七个刹那。

经典上引用芒果树为例来说明此思惟过程。一个人蒙头酣睡于芒果树下，突然一阵风吹动树身，一只芒果掉在熟睡之人的脑袋旁。他掀开头布，转身面朝芒果，看见了芒果便信手拣起，然后仔细看了看，心想这肯定是一熟透了的芒果。他把芒果放在嘴里甜甜地吃了起来，最后又把剩下的吞了下去，再一次大唾起来。

无梦的熟睡正与此不受干扰的再生意识流相应。微风拍打树木相当于过去再生意识，树身的摇晃则相当于再生意识的波动，芒果的掉落代表着静止的再生意识，转身面向芒果则相当于感官引发意识，瞧见芒果为思想，拣起芒果为意识的接收，对芒果的检查为意识的寻思，对芒果生熟的肯定为意识的作意，真正地放在嘴里品嚼则相似于意识流(javana)的运作，咽下一小块芒果则相当于意识的保留，再次沉睡相当于意识再一次沉淀于再生意识之中。在此七个刹那中，正如我们上面所说，第一刹那的效用力最为微弱，此一生中即可得到结果。这就称为当生业果。如果它不在当下一生发生作用，则会变成无效。

第七刹那为次等微弱，其结果可能会在下一生产生，故尔称之为异熟业。同样地，如果它不在第二生中产生效用，则自动无效。

刹那之间的结果可以在此轮回中的任何时刻发生，直到最后的解脱。这种业被称为无限期业报。

这样，以时间为依据，业可以被分为：

1．现时果报业。(Ditthadhammavedaniya kamma).

2．异时果报业。(Upapajjavedaniya kamma).

3．无限时果报业。(Aparapariyavedaniya kamma)

4．非效果报业。(Ahosi kamma).

今生受善业果报：

妻子和丈夫只有一件出门时可穿的上衣。有一天，丈夫听闻佛陀讲法，大感快慰，希望以此仅有的上衣为供养。但是他内在的贪执不容许他这样做。经过一番激烈的思想斗争后，他终于战胜了贪婪，把上衣供养了佛陀，情不启禁地大叫起来："我胜利了，我胜利了。"国王听说这件事后，十分高兴，对他的布施大加赞赏，赠送给他 32 件衣服。虔诚的丈夫给自己和妻子各留—件其余的都供养了佛陀。(2)

今生中受恶业果报：

一个猎人领着猎狗前往森林打猎，在路上遇到一位乞食的僧人。这一天，猎人没能获得一只猎物，他想这是由于不幸同出家人相遇的原故。在回家的路上，他又一次遇到那位比丘，即刻勃然大怒，无论清白无辜的比丘如何恳求，猎人唆使他的猎狗扑向出家人。这位比丘无处可逃，只好爬上一棵树。歹毒的猎人追到树前，用一枝利箭刺戳比丘的脚底。比丘痛得不堪忍受，身上的袈裟掉落下来，一下子裹住了猎人全身。猎狗以为比丘从树上掉了下来，即猛扑上去，活活咬死它的主人。(3)

异时相报业

一个富翁的仆人在田里辛勤劳动了一整天，傍晚时分回到家里。因为那天是月圆日，他看到其他人都在受持八戒。当他听说他也可以受持半天的八戒，便诵持了八戒，并在那天持午。但不幸的是，他在第二天晚上死了。由于他的善业，他往生天界。(4)

频毗莎罗王的儿子，阿阇世王因为杀父的果报，死后即刻堕落于恶道之中。

不定报业

没有一人逃脱得了这种业报。即使佛陀或阿罗汉也可能要承受他们过去的业报。在无量世以前，阿罗汉目键莲在其恶毒妻子的唆使下，试图谋害他的亲生母亲。为此，他在恶道中倍受痛苦，在最后一生中，他被强盗用棍棒活活打死。

佛陀也被人陷害，说他谋杀一天衣派女信徒，这是因为他曾在前一生中侮辱了一辟支佛的缘故。

提婆达多企图谋害佛陀，但没有成功，不过佛腕的一只脚被轻微的砸伤。这是因为在以前生中，他为了占取财产，曾杀死了他的异母兄弟。

根据功用(kicca)，业又可分为：

1．再生业--janaaka kamma

2．助业--upatthambaka kamma

3．反作用业--upapidaka kamma

4．破坏业--upaghataka kamma

根据佛教，每一位有情都是以临终时占优势的善恶业为因缘而往生。在佛法中，这种业就叫做再生〔janaka)业。

一个人的死只不过是短暂生命现象的短暂结束。虽然说现在的生命形式结束了，但是引发再生的业力并没有在肉体离散时彻底断灭。根据临终时强大的意念，另外一种既不是完全相同，也不是彻底相异的生

命形式产生了。正是此最后一念的延续，即再生之业决定了此人在他后一生中的善恶之地。

作为一条规律，最后一念的善恶取决于一个人平时的所作所为。在一些特殊情况下，也许是因为顺境或逆境的缘故，行善之人临终时或许会生起恶念，而作恶之人生起善念。无论平时怎样，他们的未来生处将由此最后一念来决定。这并不是说过去行为果报全消亡了。它们会在一个适当的时侯产生不可回避的结果。这种再生的相对变异解释了邪恶之子生于善德之家，或善德之子生于邪恶之家这一现象。

为了相助，保持或削弱乃至阻止此再生之业产生果报，另外一种业力可能会介入并发生作用。这种业名为助业(upatthamabhaka)和反作用业(upapidaka)。

根据业的规律，再生之业的潜在能量可以被更为强大的过去相反业力彻底消除。此相对业力寻找机会，可能会在意想不到时发生作用。正如一种相对的力量可以阻挡住飞来的利箭，使之坠落在地。这样的业被称为破坏业。它要比以上两种业力更为强大，因为它不仅阻止而且摧毁了全部业力。

为了说明此四业的运作，我们可以拿提婆达多为例。他曾试图谋害佛陀，并导致了僧团的分裂。

他的再生善业决定了他出生在国王之家。他长期过着舒适的富贵生活，这是由于他助业之力。当他因被开除僧籍而恼羞成怒时，他的反作用业力现前，破坏业最后把他带到恶趣之中。

根据果报的先后，业又有如下之分：

1．重业(定业)--Garuka kamma．

2．临终前所作业--Asanna kamma．

3．习惯之业--Acinna kamma．

4．累聚业--Katatta kamma．

第一种重业或大业。此业决定在今生或后一生产生果报。在善德这一方面，重业为禅那，而在邪恶这一方面，则为当下即得果报的罪恶行径，即杀父，杀母，杀阿罗汉，出佛身血，破和合僧。

例如，如果一个人修习禅那，但后来又犯下此大恶之一，他的善业将会被这些强大的恶业消除。无论他早期得到什么样的禅那，他的后一生将以恶业为生缘。提婆达多因为伤害了佛陀，分裂了僧团。他的神通尽失无遗，堕入恶道。

阿阇世王，正如佛陀所说，如果没有犯下杀父之重业，可能会证得第一圣果。在这种情况下，强大的恶业阻碍了精神的修证。

当没有重业生起时，临终时(asanna)的业力发生作用。这就是一个人在死前瞬间的所作所想。由于它在决定一个人未来生命时具有关键的意义，在一些佛教国家仍然流行着这样一个传统，即提醒临终之人意念他所作的善事，使其在死前体受善业。

有些时候，作恶之人如果在死前刹那很幸运地意想起他所作善业，他可能会快乐的死去，获得善生。这不是说，他享有善生，就免除了有生之年所结集的恶业果报。

在另外一个方面，有时一个好人可能被迫受到不利环境的影响，突然回想起恶行或生起不善之念，而痛苦地死去。

一个人的习惯(acinna)，无论好坏，都会变成第二种自然。它们多多少少趋于规范人的性格。在闲散无事时，我们常常使自己忙于习惯的思想和动作之中。同样的，在临终之时，我们不得不意念起我们的习惯思想和行为，除非受到外力的影响。

此分类的最后一种为聚业(katatta 原意是因为过去所作)，它包括了以上三种业力之外的一切业。它就好似特殊众生保留的资产。

最后一种分类是根据生起果报之界而划分的，它们是：

1．不善业--或许成熟于欲界(kamaloka)。

2．善业--或许成熟于欲界。

3．善业--或许成熟于色界(rupaloka)。

4．善业--或许成熟于无色界(arupaloka)。

成熟于欲界之恶业

身口意能造作十种恶业。其中三种是身所为，即杀(panatipata)，盗(adinnadana)，邪淫(kamesu--micchacara)。

四种恶业是语言所为，即妄语(musavada)，两舌(pisunavaca)，恶口(pharusavaca)，绮语(samphappalapa)。

三种恶业是意识造作，即贪(abhijjha)，嗔(vyapada)，痴(micchaditthi)。

杀生是指故意剥夺有情生命。严格地来说，巴利语--pana 意为与其特别生存有关的有情生命。杀生是指任意损伤他人的生命力，不使其自然生存下去。Pana 意为呼吸者，因此，一切有情众生，包括动物在内都被看成是 Pana(6)，但不包括植物，因为它们没有思惟。不过，比丘们甚至被禁止伤害植物。对于这一点，也许要指出的是，它不适用于居士。

必须具备如下五个条件才能构成杀业，即：1．有情；2．知其为有情；3．作意行杀；4．力取行杀；5．死亡结果。

恶业的轻重根据相关有情的善良和大小而定。杀害善德之人和大动物比杀害歹恶之人和小动物更为罪业深重，因为造作此种恶业需要较大的努力，而所丢失的就相当严重。

杀生的恶报是：短命，生病，因与相爱之人分别而长久痛苦，时常担心害怕。

构成偷盗之业必须具有五个条件，即：1．他人之物；2．知其为他人之物；3．作意行盗；4．作行盗的努力；5．真正移动其物。

偷盗不可避免的后果是贫穷、苦难、失望，过寄生的生活。

邪淫之业必须具有四个条件，即：1，享受之念；2，相应的努力；3．具满足的方式；4．欲望的满足。

因为邪淫，不可避免地有众多的仇敌，与不爱之妻或夫结合，来生为女生或为不育之人。

妄语之业的形成必须具备四个条件，即：1．非真实；2．欺骗；3．言语；4．形成欺骗事实。

妄语业不可避免的结果是受恶语指责、辱骂、不值得信任，口臭。

两舌之业的构成必须具有四个条件，即：1．被分裂之人；2．作意分裂，或希望自己亲近他人；3．相应的努力；4．语言上的交流。

两舌之业不可避免的结果是无缘无故地破坏朋友之间的友谊。

构成恶口之业须具备三个条件，即：1．被伤害之人；2．嗔恨之念；3．诋毁事实。

恶口之业不可避免的结果是：虽然自己绝对无害人之心，但还是受到他人厌恶，声音嘶哑。

绮语之业的产生必须具备两个条件，即：1．倾心于无聊的闲谈；2．所说之语。

绮语之业不可免除的后果是五根有损，言语无信。

贪业的造作必须具备两个条件，即：1．他人之物；2．占有之念："欲为我有"。

贪欲之业不可回避的果报为自己的希望不能实现。

构成嗔恨之业必须具有两个条件，即：1．另一有情；2．有加害之念。

嗔恨之业不可避免的果报为丑陋、多病，本性可恶。

愚痴之见就是错误地看待事物，非正确的信仰，如否认业果，也被包括在这一恶业之内。

构成此恶业须具备两个条件，即：1．以邪恶方式看待某事；2．依错误的观念理解事物。

愚痴之业不可免除的结果是庸俗的贪欲，智能低弱，昏庸无知，长期生病，观点受到谴责。

根据佛教，邪见有 10(7)，即：1．无善，如布施等，认为布施不会得到善报；2．无慷慨施舍等善业；3．不向他人布施，认为如此等善举没有善报；4．善恶之业没有果报；5．此世间无此信仰；6．来世，即生此世界之人不信过去的存在，生此世界之人不信未来；7．无母；8．无父，即无论怎样对待父母皆无果报；9．无有轮回之众生；10．没有已经觉悟此世间和来世间，觉悟他人、正直、持戒梵志和婆罗门的存在(这里是指佛陀及阿罗汉)。

成熟于欲界之善业

如此善业(kusalakamma)有 10，即：1．布施(dana)；2．持戒(sila)；3．禅修(bhavana)；4．爱敬(apacayana)；5．利行(veyyavacca)；6．功德回向(patidana)；7．随喜他人之善业(anumodana)；8．闻法(dhammasavana)；9．讲法(dhammadesana)；10．直率表达自己的观点(ditthijjukamma)。

有时把第七和第十业再行细分，十善业则被说成为十二。

赞叹他人善行(pasamsa)被加入随喜他人功德(anumodana)，皈依三宝(sarana)和正念(anussati)代替了直抒自己的观念。

布施他人能给自己带来财富。持戒使人再生于高贵之家和快乐之境。修习禅定引导人往生色界和无色界，帮助其人获取更高的知识和解脱。功德的回向会使来生富裕。随喜他人功德可以使来生居处快乐。讲法闻法都能使智慧开达。爱敬能使来生出生高尚。利行使朋友成群。赞叹他人善行给自己带来他人的赞美。皈依三宝使欲望熄灭。正念给人带来各种各样的喜悦。

成熟于色界之善业

在色界中有如下五种色界禅那或喜悦(8)，它们是纯意识的：

1．第一禅那善意识包括寻，伺，乐，喜，制心一处。

2．第二禅那善意识包括伺，乐，喜，制心一处。

3．第三掸那善意识包括快感，喜，制心一处。

4．第四禅那善意识包括愉快，制心一处。

5．第五禅那善意识包括行舍，制心一处。

这些禅那在色界中有其相应之果报。

成熟于无色界之善业

在无色界中，有四种产生相应之报的无色禅，即：

1．善意识--于空无边处(akasanancayatana)。

2．善意识--于识无边处(vinnanancayatana)。

3．善意识--于无所有处(akincannayatana)。

4．善意识--于非想非非想处(n’eva sanna n’asannayatana)。(9)

［注］

(1)《法句经》，第 165 偈。

(2)《佛教传说》，第二卷，第 262 页。

(3)《佛教传说》，第二卷，第 282 页。

(4)同上，第一卷，第 278 页。

(5)根据一些经典，他确实杀了他们。

(6)在植物中，没有通过神经系统的刺激传替，它们不知什么是神经，K.V.弗沦奇博士，《你和生命》，第 125 页。

(7)《法集论》，第 233 页；《阐述》，第二卷，第 493；《佛教心理学》，第 355 页。

(8)根据《Abhidhammathasangaha》，色界禅有五，但是，《清净道论》提到四种禅。两种解释没有多大不同。在前者中，禅那根据五个组成部分而分为五。在后者中，第二禅那包含了最后三个部分，而不包括最初两个。

(9)详细解释请参照那兰陀长老的《阿毗达磨手册》。

第二十一章　业力的本质

欲知过去事，今生受者是；
欲知未来事，今生作者是。
——《因果经》

一个人是否注定要决定无误地受报于所做的一切？

没有这个必要！在《增支部》中，佛陀说：

“若有人说，人们必然依其行业而受报，则无梵行，亦无获彻底灭苦之机缘。但是，若有人说，人们依其行而受其果，则有梵行，亦有获彻底灭苦之机缘。”(1)

因此，在佛教中，一个人的业力是可以被改造的。

虽然《法句经》云：“空中海中及山中，世间无有藏身处，欲求逃遁恶业者，世间无有可觅处”。但是，一个人并不是注定了要百分之百地偿还过去所作之业。如果真是这样的话，解脱就会成为一句空话，恒久的受苦将会是不幸的结果。

一个人既不是自己业力的主人，也不是它的奴隶。即使是罪恶满盈之人，也可以通过自己的努力改造成为最为善良之人。我们总是在改变自己，而这些改变依我们的行为为基础。我们随时可能使我们变好或变坏，即使是最为邪恶之人也不应因其歹毒本性而受到伤害和憎恶。他应得到同情，因为责骂他的人说不定在某一时期也会有同样的处境。其他人能够弃恶从善，他也可以，说不定比他们更快。谁知道他具有多大的善业？谁又知道他潜在的善德？

阿怙利玛拉，一个屠杀了上千个自己乡亲的强盗和刽子手，成为一阿罗汉，以此说来，则消除了他过去的一切逆行。

阿拉毗克，一个凶猛的恶魔，以食人肉为生，最后改掉了吃人本性，得第一圣果。

阿帕般利，一个妓女，净化了她的本性，证阿罗汉果。

阿输克由于残暴地扩张他的帝国，被人指称为暴君，但后来成为法阿输克，或正道阿输克，彻底地改变了他的人生，乃至今天“于此聚集于历史长河中成千上万的君王，他们的威严，他们的仁慈，他们的宁静，他们高贵的王族，以及其它，唯有阿输克的名字如同一颗恒星，仍然辉煌闪烁。”(2)

所有这些是强有力的例证，说明了坚定不移的信念可以彻底地改变一个人的性格。

在一些情况下，小恶也许会产生相应的果报，而大恶之报则被削弱。

佛说：

“于此，诸比丘，有人不于身、戒、意、慧严于律己，少善缺德，痛苦地以小小不善之业报为住。即使他造作的小恶也会把他带到恶道之中。”

“于此，诸比丘，有人于身、戒、意、慧严于律己，多行善业，精神高远，对一切众生施于无限大慈，并以此为住。”

“此人所作同样的恶业报成熟于今生，即使小恶也不于后一生显果，更不用说大恶了。(3)”

“如同一人，将一把盐丢进一只小盆里，众比丘，你们会怎么认为？此水是否会因太咸而无法品尝？”

“是的，世尊。”

“为什么？”

“因为，世尊，盆中只有一点点水，所以放入盐后，它就变得太咸而无法饮用。”

“如果说，一个人把一块盐巴抛入恒河，众比丘，你们将如何认为？此恒河之水是否会因一块盐巴之故太咸，而不能饮用了？”

“不会，肯定不会，世尊。”

“为什么？”

“因为，世尊，恒河之水浩淼无穷，它将不会变成咸味而无法饮用。”

“正是如此，有些众生少做恶业堕入恶道，或另有些众生造作同样的恶业，但他此生即得果报此业，来生不再感受小小报应，不用说大的报应了。”

“有些人或许会因为偷窃半分钱，一分钱，或一百块钱而被打入监狱；也有些人偷窃半分钱，一分钱，或一百块钱，但他们却不被关进牢房。”

“谁会因为半分钱，一分钱，或一百块钱而被关押？”

“当一个人穷困潦倒，缺钱贫穷，他因偷窃半分钱，一分钱，或一百块钱而被打入大牢。”

“谁又不因半分钱，一分钱，一百块钱而坐牢？”

“当一个人富有，富裕，家财盈满，他不因半分钱，一分钱，或一百块钱而坐牢。”

“正是如此，有些人行作小恶而堕入恶道，或有人行作同样的小恶即于今生得报，即使微小果报也不在来生化现，更不用说大恶了。”(4)

因果相违之因

善有善报，但是行善之人若后悔所作善业，这将使他失去享受相应的理想果报。

下面的事例可以被引用来加以说明：

有一次，拘萨罗国的波斯匿王来到佛前，说道：

“世尊，在此舍卫城中，有一富翁去世了，他没有儿子。所以，我收缴了他的所有财产，运回皇宫。世尊，不说银子了，单黄金就成千上万。但是，这一富翁生前吃的是剩下的饭食和腐烂的稀饭。那他又是怎样打扮自己的呢？他穿的是粗糙的布衣。至于他的坐骑，他乘坐的是破破烂烂，支撑着帆布的单马两轮车。”

佛陀当即说道：

“如此，大王。在前世中，大王，此富翁曾供养一名为突揭罗尸克的辟支佛。但是后来，他又后悔不已，私下说：“如果把这些饭食给我的家仆和长工吃了，那不是更好？”除此之外，他为了谋取财产，弄死了他兄弟的独生儿子。因为此富翁曾以饭食供养辟支佛，作为此善业的果报，他七次往生快乐无比的天界。此同一善业所剩余的功德，使他作为富翁在此舍卫城再生七次。”

“因为此富翁对他做的供养之举深感懊悔，‘如果把这些饭食给我的家仆和长工吃了，那不是更好？’由于此业的果报，他不晓得穿好衣服，坐华丽的马车，不知享受五欲之乐。”

“因为此富翁为了财产杀死了其兄的独生子，为此他不得不在恶道中经受许多年，上千年，乃至上万年的痛苦。又是由于此同一业的剩余之力，他七生中没有儿子。因此，他只好把财产交给皇宫。”(5)

由于他在过去世中所作善业之果报，他获取了巨大的功德。但是因为他对所作善业后悔莫及，他又无法尽情地享受业报给他带来的财富。

仁慈和歹恶的力量

在业力运作过程中，应该明白的是，有一种仁慈或恶毒的力量帮助或阻碍此规律的自我操作。出生（gati）时间和环境（kala）、个性和相貌（upadhi）、努力程度（pavoga）等都是此善恶业的助缘或逆缘。

例如，一个人出生在一个高尚之家或一幸福的环境里，他幸运的出生有时将阻止其恶业产生果报。

在另外一个方面，如果他出生在一痛苦之境或不幸之家，不利的出生将给他恶业的现前提供良好的机缘。

用佛教术语来说，这就叫做幸运生（gati-sampatti）或非幸运生（gati-vipatti）。

一切富有理智之人因其善业而生皇族，他们将因自己高贵的出身而受人恭敬。如果同一个人，但出身低贱，他将不会得到同样的礼遇。

例如，锡兰国王都陀甘摩那因发动对泰米尔的战争，造作了恶业，但因他众多的宗教和社会行为，获取了善业。由于此再生善业，他得以往生快乐之天。传统认为；他的最后一生将是在未来弥勒佛出世时。因此，因其有利的生世，他的恶业无法成功的运作。

再以阿阇世王为例，他犯下了杀父、杀母大罪，但因后来亲近佛陀，以虔诚和孝敬而闻名。由于他罪业深重，他现在于恶道之中倍受煎熬。他的出生不幸这一事实将阻碍他享受善业的好报。

个人的美丑是另外两个阻止或助长业力运作的因素。

如果一个人，因其善业而得快乐之生，但是不幸身形不整，他将无法全面享受其善业的善报。即使是王位的合法继承者，如果他的相貌不端，他也许不能胜任如此高贵的权位。

在另外一个方面，庄严的相貌是一个人的固定财富。贫穷父母的漂亮孩子可能会引起众人的注意，在他们的帮助和影响下，说不定能崭露头角、出人头地。

有利的时机和境况或不利的时机和境况又是另外两种影响业力运转的因素，一种起帮助作用，而另一种起阻碍作用。

所有女性都得经受同样的命运。不利的因缘给恶业的现前提供了可能性，但是有利的因缘将阻止恶业的现前。

在此善与不善的力量中，最为重要的是精进。在业报运作的过程中，精进或懈怠起着举足轻重的作用。通过现在的努力，一个人可以创作新业，新的外部环境，乃至新的世界。即使一个人

生活在最为有利的环境之中，具有一切优越条件，但不作任何不懈的努力，他不仅要错过千载难逢的机缘，而且会毁灭自己。自我努力是物质和精神进步的关键。

如果一个人自己不积极努力治疗他的疾病，或者把自己从困境中解脱出来，或勤勉奋力地使自己得以发展，他的恶业将会伺机生起相应的果报。反过来说，如果他自己勇猛不息，战胜困难，改善其生存环境，充分借用一切殊胜因缘，为了自己真实的进步而勇猛精进，他的善业将会应时相济相接。

当一只海船在大海里失事遇难后，摩柯烟那克菩萨奋力抢救自己的生命，而其他人却在旁边不停地祈祷上天，把自己的命运交给天神。其结果是，菩萨逃脱了厄难，而其他人全被淹死。

虽然说，我们既不绝对是自己的奴隶，也不完全是自己的主人，但是这些相对和相应的事实说明了一个人的业报在不同程度上受到外部环境世界、人的性格、个人努力等因素的影响。

正是这种业力学说给予佛教徒安慰、希望、寄托和道德勇气。

意想不到的情况发生后，困难、失败和不幸一下子向他涌来，佛教徒意识到他是在收获他以前种下的种子，还清过去的债务。他不断的精进，努力铲除一切杂草，在这块土地上播下有用的种子。他不回避、不退缩、不放任业力自行其事。因为未来掌握在自己的手中。

相信业报之人从不诅咒即使是最为深重的灾难，因他们有机会在任何时刻改造他们自己。虽然被桎梏在恶道中惨遭痛苦，但是他们有希望获得永久的快乐。他们也能通过自己的行为来创造自己的天堂。

真正相信业报规律的佛教徒不向其他任何人祈祷，以获拯救，而是信心十足地相信自己能得到解脱。他将依靠自己的意志力量，为了大众的幸福快乐不懈的服务，而不是自我降服，或迎合任何超人的神力。

这种对业力的信仰“使其精进获得效应，点燃了他的热切之火。”因为它教导了每个人必须对自己负责。

对一般佛教信徒而言，业报作为一种遏制力；对于智者而言，它又是对奉行善业的鼓励。

此业力之说解释了痛苦的问题，命运的神秘，以及一些宗教的宿命观点，更为主要的是解释了人类的不平等。

我们是自己命运的设计师。我们是自己的创造者。我们是自己的毁灭者。我们创造自己的天堂。我们建立自己的地狱。

我们所想的，所说的和所做的构成我们的一切。正是这些思想、语言和行为假构成业，生生世世相续传承，于此娑婆世界的轮回中使我们崇高或堕落。

佛说：

“于此所造诸善恶，是为其属己所为，如影随身紧相从，自为它生修福报。

未来世界真实台，等待善良福德人。”(《杂部》)

［注］

(1)《增支部》，第一品，第 249 页；见沃沦，《佛教在传译中》，第 218 页。

(2)H.G.维尔，《历史观》，1971，第 339 页。

(3)这里指的是不再受痛苦的阿罗汉。

(4)《增支部》，第一品，第 249 页；见沃沦，《佛教在传译中》，第 218 页。

(5)《相应部》，第一品，第 91 页。

第二十二章　生命的起源

诸比丘，此生命之始不要知。被无明覆盖、被贪欲束缚之有情众生，相续沉浮，轮回世间之最初无可知晓。

——《相应部》

佛教徒不仅把生死轮回看成是一种理论，而且视其为可以被证明的真实。虽然无上佛果可以在今生即可获证，轮回仍是构成佛教的中心主题。在此轮回学说的基础之上，建立了菩萨思想，以及有关自由获证无上圆满佛果的理论。

据有关资料记载，再生被看成是灵魂的复生或神灵的转世。这种信仰已被毕达哥拉斯和帕拉图这样的哲学家，谢利，丁尼生，沃兹沃斯这样的诗人以及众多的东西方国家的普通人接受。

佛教的轮回学说应该同其它宗教的灵魂复生或神灵转世等区分开来，因为佛教否定了一个由上帝创造，或从大梵和神我(Para-matma)中分化出来，流转不变的灵魂。

缘起轮回即是业力轮回。过去业造就现在生，而现世业加上过去业，共同缘生未来生。现在是过去的继承，它又反过来成为未来的起因。

现在世的真实性已不用再作证明，因为它本身就已经很明显。过去世的真实性是以记忆和传记为基础。未来世的真实性则依据预见和推理。

如果我们苦苦思索过去、现在和未来的生命，那么，我们就会面对一个问题--“生命的最初起源是什么?”

有一宗教，试想解决这个问题，假设出第一因，或宇宙之力，或万能者。另一宗教则否定了第一因，因为一般经验表明，因在不断地转换成果，而果又变成因。在因果相续之中，第一因是无法想象的。根据第一种说法，生命有起始；根据第二种说法，生命无起始。在有些人看来，第一因的设想正如圆形三角一样荒谬可笑。

有人也许会争辩道，生命在无限的过去肯定有一初始，创造者就是它的起始或第一因。

若如此，则没有理由不承认此假设的创世者不是条件而创造的。

对于被声称的第一因，人们持有的观点大相径庭。神我、大梵、婆湿努、耶和华、上帝、万能者、阿拉、至上者、天父、创世者、天律、最初推动者、无因之因、神体、神通、大我，以及般拉达那这些深具含义的名词被一些宗教导师和哲学家用来读解此第一因。

印度教把生命之初追溯到神秘的梵我，由此梵我而生小我或灵魂。而此小我在生生世世中沉沦，直到最后又与梵我重新融合。也许有人会提问，此被融合的小我是否有可能再次流转。基督教承认最初之因的可能性，把一切归结于万能上帝的旨意。

正如叔本华所说：“任何认为自己是从无而生的人，必须想到他将会再次不存在。在他存在之前永恒就已经过去了，然后，第二永恒又开始了，由此他将永远不得停止。这是一种魔鬼的学说。

“另外，如果说出生是最初的开始，死亡就一定是最终的结束，那么人是从虚无而生的设想必然会导致死亡是绝对的终结这一假设。”

“根据神学原则，”斯潘塞--路易斯辩论说，“在创世时，人被武断地创造，毫无自己的意愿，从肉体构成之初直到呼吸停止，他或被恩赐，或不幸，或高尚，或邪恶，无论他自己怎样愿望、希求、理想、努力和虔诚地祈祷。这是一种神学宿命论。”

“每一个人皆为罪人，都带有阿旦的根本大罪。这一学说是对正义、仁慈、慈爱和全能上帝公正的挑战。”

赫克斯利说：“如果我们假设有人设计好了使此神奇的宇宙运动，那么，我就非常清楚，无论以何种清晰的语言意识，这个人定是慈善和公正的，而绝不会是歹毒和邪恶的。”

根据爱因斯坦，“如果说这一有情是全能的，那么，每一事物的发生，包括所有人类的活动，一切人类的思想，人类的全部感受和追求都是他的杰作。在此万能者面前，又怎么能说人们应对自己行为和思想负责呢？”

“在执行惩罚和恩赐时，他将在一定程度上对自己作一个裁决，这又怎么能同他善良和正直的属性相提并论呢?”

根据查尔斯一布拉德利：“罪恶的存在是有神论者可怕难越的障碍。痛苦、苦难、犯罪、贫穷与永恒

的善美之说相遇，并以无可辩解的说服力对其尽善尽美，无所不知，无所不能的神启提出了挑战。”

在评论人类痛苦和上帝时，霍尔敦教授写道：“人性的完善需要痛苦，或者说上帝不是万能的。但有些人所受痛苦甚少，受到其祖先的荫庇，得到良好的教育，品德优良。这一事实否定了第一种理论。对第二种理论的反对则是，只有把整个宇宙联系起来，才能假设一个神，以此来填补心智上的空间，创世者才能创造他想创造的一切。”

一位古代老诗人，坦尼森勋爵在《绝望》一书中，大胆地抨击了上帝。因为在《以艾塞书》第四十五页第七章这样写道：“我缔造和平，也建立地狱。”

“为什么，我要朝礼为我们尽力服务的博爱者，

远胜于此，无限残忍地创立了永久的地狱。

创造了我们，预知了我们，判决了我们，唯自己的意志而欲为。

但它比再也听不见我们呻吟，无情死去的母亲要好。”

古代一位教条主义的作家权威性地宣布上帝以其自己为基础创造了人类。但是一些现代思想家却说，恰恰相反，人以自己的形象创造了上帝。随着文明的发展，人们对上帝的概念越来越完美。当前有一种以人格化上帝代替非人格化上帝的趋势。

伏特爱尔说上帝是人类最为高贵的创造。

但是，这样一种无所不能、无所不在、完善的有情，无论在宇宙之内或宇宙之外，都是难以想象的。

现代科学试图以其有限的系统知识来解决这个问题。从科学的角度出发，我们是父母的精卵细胞的直接产物。但是科学却没有对人的心理发展作出令人满意的解释。而人的精神远远要比其肉体机器更为重要。科学家一方面主张生命来源于生命，而在另一方面坚持意识和生命是由无生命之物演变而来。

现在，从科学的角度来看，我们绝对是父母所生。这样，我们父母的生命一定在我们的生命之先。因此，每一生命总是跟随着另一生命，直追回到第一胶状物或胶粒为止。但是对这第一胶状物或胶粒来说，即使是科学家也是一无所知。

对于生命之始源，佛教的态度又是怎样?

首先应该提出的是，佛陀没有想要解决所有困绕人类的伦理和哲学问题。他也没有大谈对启迪和觉悟无有益处的玄学理论。他没有要求他的信徒们盲目地信仰第一因。他主要关心的是一个实实在在的特殊问题，即苦和苦灭。其它无足轻重的小问题完全被搁置一边。

有一次，鬘童子比丘不愿过梵行生活，不想一步一步地进取解脱，来到佛前，急燥不安地要求佛陀立刻对一些玄学问题作出回答。他危言耸听地说，如果得不到满意的回答，他就要还俗。

“世尊，”他说，“世界为永恒或非永恒，有限或非有限，佛陀没有阐述这些理论。仁者把这些放置一边而加以拒绝。如果仁者为我讲述这些问题，我将在他的教团里修习梵行。如果不是这样的话，我将抛弃戒律还俗。”

“如果说仁者知道世界是永恒的，愿仁者对我说世界是永恒的；如果仁者知道世界是非永恒的，愿仁者对我说世界是非永恒的。当然，没有实智，不明此理之人，就应该说：我对此无法如实明白。”

佛陀心平气和地问此犯有错误的比丘，他以梵行为生是否就是为了解决这些问题。

“不是，世尊。”比丘回答说。

然后，佛陀告诫他不要为此有碍于道德提高的无聊猜想白白地浪费时间和精力，并且说：“鬘童子，如果有人要说，‘除非仁者为我阐述这些问题，我将不再在仁者的座前修习梵行。’在圆满觉者解决这些问题之前，他早就不在了。

“正如一个人被沾满剧毒的利箭射中后，他的亲朋好友为他找来一个外科医生为他治疗，但他却说，‘我将不让把此箭拔出来，除非我弄明白了是谁射伤了我，射中我的是一支什么利箭等。’那么，在他还没有完全明白这些之前，他将会死去。”

“同样地，无论谁说：‘除非仁者为我解决世界是永恒的或非永恒的，是有限还是非有限，是否有梵行可修等问题，我将不再以梵行为生。’在圆满觉者还没解释这些问题之前，那个人早已死去了。”

“如果相信世界永恒，可有梵行好修?若永恒，则无梵行可修。如果相信世界非永恒，可有梵行好修?若非永恒，亦无梵行可修。但是无论相信世界永恒或非永恒，生命本身总有生老病死。我将此法教授人间。”

“鬘童子，我并没有揭示世界是永恒或非永恒，有限或非有限。我为什么没有说明这些呢?因为这些问题一无是处，与梵行的根本无关，不导引厌离、无欲、寂灭、宁静、如实智、觉悟和涅槃。所以我未对此加以阐述。”(1)

根据佛教，我们是由我们的行为所生。父母只不过给我们提供了一外部物质躯体。因此生生有前生。怀胎之时，业力产生了最初意识，从而使胚胎具有活动能量。正是这种在过去世产生的无形业力创造了心智现象，使已经存在的物理现象产生了生命现象，从而完成了构造人类有情的三要素。

在谈到有情众生怀胎时，佛陀说：

“无论哪里具备了此三种因缘的和合，都会种下生命种子。如果父母同居，·但不是母亲的排卵期，没有再生有情(gandhabba)的参与，则无生命之种的生起。如果父母同居，又为母亲的排卵期，又有再生有情的参与，由此三种因缘的和合，则生命之种即时种下。”(2)

在这里，gandhabba(＝gantabba)不是一种主控怀胎过程的天神，(3)而是一准备在此母胎中怀孕的适当有情。这一专有名词只用在这一特殊情况下，不可错误地把它当成一种永恒的灵魂。

一有情出生于此，必有一有情死亡于彼。一有情的出世，严格来说，五蕴的生起，或现世精神物质现象的生起，同此有情在前一世的死亡相呼应。从传统习惯上说，太阳从一地升起意味着太阳从另一地降落。如果把生命看成是一种波浪而非直线，则能更好地理解此不可思议之说。生与死只不过是同一过程中的两个不同的阶段。先有生而后有死，反过来讲，先有死而后有生。与每一个人的生命之流相结合，生死不停地继续下去。由此构造了佛法上所讲的娑婆世界(samsara)--往复轮回。

生命之初是什么？

佛陀明确地说：“此娑婆世界没有可意念之始初。有情众生被无明所碍，被贪欲所缚，往复沉沦，其起始不为所知。”(4)

娑婆--samsara，其本意为反复徘徊。《殊胜论》言：“此娑婆世界被解释为五蕴，以及根尘无间持续。”（Khandhanam patipati dhatuayatananam ca abbhocchinnam vattamana samsaro’ti pavuc-cati。）

只要生命以无明和贪欲等染污之水为食，此生命之流无有止期。当这两种源泉被彻底断除，正如佛陀和阿罗汉一样，生命之流才停止迁流，轮回终结。而此生命之流的最初之始无法肯定。同样的当此生命中没有无明和贪欲，则此生命阶段无法被了知。

必须明白的是，佛陀在此提到的仅仅是有情众生生命之流的开始。对宇宙形成和演变的猜想就是科学家们的事了。

［注］

(1)《中部》，第一品，第六十三经，《箭喻经》，第 425 页。

(2)同上，第一品，第三十八经，《帝经》。第 256 页。即使有灯蕊和灯油，也要借用外来的火来点燃。

(3)见 F.L.伍德一沃德，《佛陀的一些言教》，第 29 页。

(4)《相应部》，第二品，第 178 页；英译《相应部》，第二品，第 118 页。

第二十三章　佛陀怎样看待创世主——上帝

数落你梵天的非正义，你创造了掩盖错误的世界。

——《本生经》

巴利语中，相当于其它宗教创世上帝一词的是 Issara（梵文 Is-vara），毗湿努或梵天。

佛陀在好多场合中，否定了永恒灵魂的存在，只在为数不多的情况下否定了创世上帝。但是，佛陀从来没有承认创世上帝的存在，无论它是一种力量或一有情。

虽然说，佛陀没有置超人的上帝于人类之上，有些学者则说佛陀在此特别重大的矛盾问题上保持了特有的沉默。以下的摘录将明白无误的表明佛陀对创世上帝观念的看法。

在《增支部》中，佛陀说出了流行于当时的三种不同思想，其中一个就是："一个人无论经历快乐、痛苦或不苦不乐，此等全是上天的造作。"(1)

根据这种观点，我们是创造者的意志所造。我们的归宿完全掌握在他的手中。我们的命运由他预先制定，而他给予被创造者所谓的自由意志则是一彻头彻尾的谎言。

在《尼乾经》中，佛陀驳斥了这种宿命论的观点。他说："故尔，由于上天的造作，人们成为凶杀者、偷盗者、不贞洁者、谎言者、谤言者、恶语者、贪欲者、歹毒者、邪见者。因此，对于那些由上帝创造出来的人，他们既没有希望也没有能力和必要作此事或不作彼事。"(2)

在此经典中，佛陀讲到了从事自我苦修的天衣派行者，评说道："诸比丘，若有情众生经历的苦乐为上帝创造，那么，此等天衣派行者一定是由邪恶的上帝创造的。因为，人们得承受如此悲惨的痛苦。"

《坚固经》(3)讲述了一个喜好打听的比丘同所谓的创世者之间一段幽默的对话。一位比丘，希望弄懂物质存在的终结，来到大梵天王前，问道：

"朋友，于何处地水火风四大消失，不留任何痕迹？"对此，大梵天回答道："出家人，我是梵天，大梵天王，最上有情、无上者、天主、得胜者、统领者，一切过去未来诸有情之父。"

比丘又一次重复了他的问题，大梵天王再一次给予同样教条的回答。

当比丘第三次提出这个问题时，大梵天王一手抓住他的手臂，把他拉到一旁，开诚布公地说道：

"出家人，这里的天人都这样认为：梵天见一切，知一切，洞察一切。但是，出家人，我不知道此地水火风消失于何处，不复存在。所以，出家人，你舍离佛陀，妄想在其它地方得到这个问题的答案，这实是一种罪恶。回去吧，出家人，回到祈愿者的身边，向他请教这个问题。按照祈愿者的解释而信仰。"

追溯所谓创世者大梵天王之初，佛陀在《阿逸夷经》(4)中说：

"诸弟子，此有情第一个出身(在一新世界诞生中)，如是想：'我是梵天、大梵天、毁灭者、一切见者、施一切者、世界之主、造作者、创世者、天主、施予者、我之主，现在将来一切有情之父。此间有情皆我所创生。为何如此？因为先前我曾如是想：其他有情或许也会来到此等生命世界。这就是我意念之声，此等有情果真出现。'"

"这些自他而后生的有情众生也如是思：'此应供者一定是梵天、大梵天、征服者、一切见者、施一切者、世界之主、造作者、创世者、天主、施予者、我之主、现在将来一切有情之父。'"

"诸弟子，于此，第一个出现于此世间之有情生存时间长，相貌较庄严。力量较大，但在他以后而生的有情则生存的时间较少，相貌一般，力量较小。诸弟子，若有情从彼界而亡，来生此界，如是来已，其人或许离弃在家生活而出家，如是出家、勤勉、精进、虔诚、实在、富有智慧，速证喜乐禅定，以此喜悦之心，忆想前生之处，但不再记得比此前生更早之事。其人即说：'彼是应受恭敬之梵天，征服者、一切见者、施一切者、世界之主、造作者、创世者、天主、施予者、我之主、现在将来一切有情之父。我们由他而生，他是常一，永恒不变。他将永远永远存在。但是，由他创造而来此世间的我们都是无常的、变化的、不定的、短暂的、注定要消亡的。'"

"如是万物之初有所定。此正如你所宣说的传统学说，即为，此乃梵天、天主所为。"

在《般达龙本生故事》(5)中（543），菩萨这样质问创世者所谓的神圣公正：

"有眼之人皆能见到疾病，

梵天为何没把所创造之人塑造好?

如果他法力无边，

为何他又很少伸出他祝福之手？
为何他创造之人又都惨遭痛苦？
为何他不给他们施予快乐？
为何欺骗、谎言和无知如此盛行?
为何虚伪如此嚣张?真理和正义如此衰落?
数落你梵天非正义，
创造了容纳错误的世界。”
在《大菩提本生经》(6)中（528），菩萨反驳了一切皆是万能者所造的理论，他指出：
“若有万能之主的存在，
支配一切众生的苦乐和善恶，
此天主沾满了罪恶。
人类只能按其意志行事。”

［注］
(1)《增支部》，第一品，第 174 页；英译《增支部》，第一品，第 158 页。
(2)《中部》，第二品，第一百零一经，第 222 页。
(3)《长部》，第一品，第二经，第 221 页。
(4)《长部》，第三品，第二十四经，第 29 页；《佛陀的教诲》，第三品，第 26，27 页。
(5)《本生故事》，第六卷，第 110 页。
(6)同上。V，第 122 页。

第二十四章　相信轮回的理由

世间诸有情，皆随业力转；业为其眷属，业为其伴侣；随业而往生，不定如轮转；或处天人中，或居四恶趣。

——《本事经》

我们如何相信轮回?

在轮回这个问题上，佛陀是我们最高的权威。在最初觉悟之夜的第一时，佛陀开发了忆念过去的智慧，从而使他能够对过去之事一目了然。

佛陀说："我如是忆念前世种种命运，第一生，第二生，第三，第四，五，十，二十乃至五十，然而一百，一千，一万，如此推知。"

于第二时，佛陀以天眼神通认知有情众生没于一趣而生另一趣。他望着那些"卑贱者和高贵者，美貌者和丑陋者，快乐者和痛苦者各依其自业而往生。"(1)

这是佛陀对轮回的第一次阐述。经典上的记载明白无误地证实，佛陀没有从其它早先存在的学说中借用轮回理论，而是根据自己的亲身体证，其他众生也可悟达这样的无上智慧。(2)

在他第一首喜悦偈中，佛陀说：

经多生轮回，寻找造屋者，(但未得见之)，轮回实痛苦。(3)

在第一部经——《转法轮经》中。佛陀在讲述第二谛时说："正是此贪引发轮回。"在结束此经时，佛陀说："此乃最后生，更无余轮回。"

《中部》叙述了佛陀出于对众生的悲悯，在决定传播他的教导之前，以佛眼观世间，觉察到有情众生惶惶不安地张望着邪恶和未来世界。(4)

在一些经典里，佛陀旗帜鲜明地宣说作恶众生死后堕落恶趣，行善众生往生快乐之道。

趣味横生的本生故事讲述了有关佛陀过去生世，具有十分重要的伦理价值。除此之外，《中部》和《增支部》也谈到一些佛陀前生的事迹。

在《鞞婆陵耆经》(5)中，佛陀对阿难陀尊者说，在迦叶佛时期，他的名字叫车提婆拉。《须达所问经》(6)描绘了给孤独死后生为天人，即刻前来夜访佛陀的故事。在《增支部》(7)中，佛陀间接提到他过去生中曾为般车达那，一个修车人。在《相应部》中，佛陀引诵了在他之前诸如来的名字。

《涅槃经》(8)中出现了对死者不同寻常的直接描写。阿难陀尊者请求佛陀讲解了近郊一个村庄刚去世之人的未来命运，佛陀不厌其烦地讲解了他们的归宿。

这样的例子在三藏经典中不胜枚举。这充分说明了佛陀确确实实阐述了轮回这一可以被亲身体证的真理。(9)

以佛陀为榜样，他的弟子们也开发了忆念过去的智慧，能够看到他们过去有限但广阔的前生。在这个方面，佛陀的法力无限无边。

在佛陀诞生之前，一些印度梵志具足天眼通，天耳通，他心通，以及心意感应等，以特异功能而闻名于世。

虽然科学还没有认同这些超现实功能，但是，根据佛教，致心深入修习禅定之人具足这些精神力量，观视他们的过去生好象回想他们今生所发生的事一样。在它们的帮助下，他们有可能独立于五观之外，交流思想，直接观想其它世界。

根据相互关系的法则，一些不同凡响之人，特别是在他们孩童时代，能自然而然地记起过去生世，以及他们前世中一些零零碎碎的事。"波特果拉斯能清楚地记得希估古庙里的一把盾牌。(11)在前一生中，当特洛伊被围困时，他曾经使用过此盾牌。"但是有些如此神异孩子在后来却莫名其妙地丢失了这种记忆，这些事例在神童中经常发生。

可靠的现代心理研究，怪异现象，精神交流，奇特的变换和多种多样的人性等一系列实验给轮回问题的解决带了一些曙光。

《长老偈》(Theragatha)有一个有趣的插曲。一位名叫旺恒桑的婆罗门老师，以手指弹骷髅就能知道死者往生何方。

有些人在其特定的生命中，有时会表现出不同的个性。詹姆斯教授在他的《心理学原理》一文中，列

举了一些非同一般的例子(参看迈拉的《人性及其肉体死后的续存》)。《清净道论》记述了一件有意思的事情，一天人曾投身到一凡夫腹中。

作者本人曾遇见一些人，他们被无形的有情当作一种工具，传达他们的思想。有些人确实被恶鬼占据身体。在催眠状态中，他们的言行完全失常，而后又不可能回忆所发生的一切。

在催眠状态里，有人可以讲述他们前生的经历，而有些人，如美国的埃德加卡西，不但可以了知人们过去的生命，而且能为人治病。(12)

一个人具有两种个性只能被解释为是过去个人经历的沉淀，或者是无形精灵的占据。第一种解释似乎更合情理，但第二种情形也不能完全被排除。

我们常常同陌生者初次相遇，但是，我们会本能地感觉到他们是多么的眼熟。我们参观某一个地方，往往情不自禁地觉察出我们是多么的熟悉那里的环境。

正是这种经历使沃弥特苏格兰意识到灵魂的再生。《苏格兰的一生》一书中，传记作者洛格特引述了苏格兰在 1828 年 2 月 17 日所写日记的前言。

“我敢肯定，我说不清楚是否值得记载下来。昨天晚饭时分，我奇怪地被一种前生存在的意识缠绕不清，随即产生了迷糊混乱的概念，没有一点是第一次听到，同一个被讨论的题目，人们对此发表同样的论点。我的感受是如此的强烈，好象是沙漠上的幻影，船舶中的热病一样。”

“布尔沃里顿把这些神秘的经历形容为一种奇异的内在精神记忆。它使我们想起我们以前从来没有见到的人和地方，帕拉图主义者把它说成是前生中抗争不灭的意识。”(H.M．克车那，《灵魂再生理论》，第七页)

作者还遇到一些人，他们记得他们前生的日常琐事。其中澳洲有位著名医生，他使人们进入催眠状态，让他们描述他们的前生。

《法句经注疏》讲解了一个故事，丈夫和妻子一见佛陀，便拜倒在他的跟前行礼，口中嘟喃道：“亲爱的儿子，当父母年纪大时，做儿子的难道没有义务抚养他们?为什么这么久了你没有来见我们?这是我们又一次相见。”

佛陀道出了这种突然爆发出来的父母之爱的原因。这是因为，在他过去生世中，他们曾多次为他的父母。接着佛陀说：

“前生的相处，今生的善缘，

过去的爱再次跃起，如同莲花从水中伸出。”(13)

象佛陀这样具有高尚修证和完善人格的圣者出现于世．他们是一下子成就的吗?这些能是一生中的财富吗?

我们怎样解释象孔子、帕尼、觉音、荷马、帕拉图这样的伟人，象加里达沙、莎士比亚这样的天才，象罗马那迦、帕斯卡、莫扎特、比特分这样的神童?

如果他们在过去没有以高尚圣行为生，没有获得同样的经历，那么他们会如此的超群绝类?他们出生于这样特别的家庭，生活在这样的优越环境之下，这是不是纯粹的偶然?

神童问题看来也好象是科学家们的难题。一些医学界的人士认为，神童是超常腺原素，特别是脑下腺、松果腺和肾上腺的产物。特殊人物的腺特别硕大，这也许是由于过去的业力。但是，仅仅因为特大的腺原素，基督海纳克怎么会在生下来几个小时后就能说话，一岁时背诵《圣经》，两岁时回答所有地理学问题，三岁时会说法语、拉丁语，四岁时成为哲学研究学者；约箔斯陀达米尔怎么会在三岁时能阅读希腊文；瘁卡勒怎么会在六时岁就能撰写世界历史；威廉詹姆斯锡提，一个美国的奇特小孩怎么会在两岁时就能阅读和书写，在八岁时就能说法语、俄罗斯语、英语、德语，以及一些拉丁语和希腊语；查尔斯本特怎么会在三岁时就能讲好几门语言。所有这些神异的事例对于非科学家来说是无法理解的(14)。科学也没有解释为什么只有几个人的腺原素硕大，而非所有人类。真正的问题还是没有得到解决。

遗传单独无法解说神童的奥妙，他们的先辈们也不能说明什么，他们的祖先，即使祖先的祖先也不可能验证什么。

为了圆满解答这些迷惑不解的问题，遗传理论应该得到业轮回学说的补充。

我们是否应该相信现在的生命期只不过是永恒快乐和痛苦的中介?我们在这里所度过的若干年．最多一百多年肯定不足为永恒作充分的准备。

如果一个人相信现在和未来，那么相信过去就符合逻辑。

如果相信我们曾经生活在过去是合乎情理的。那么就一定没有理由不相信当现在生命明显停止后，我

们将继续存在。

“我们把现在看成是过去的孩子，未来的父母。”黑克斯说。

阿迪生说：“在这个世界，善良人往往悲惨不幸，邪恶者常常飞黄腾达。”这正有利于说明过去未来存在论。

我们出生到一个我们自己创造的世界。如果说，无论我们是多么贤德。但还是不得不过一种苦难不堪的生活，这是由于我们过去的恶业所感。如果说，无论我们多么的恶贯满盈。我们仍然荣华富贵，这是由于我们过去的善业所招。不过，现在的善业和恶业将会在最早机缘成熟时产生果报。

一个西方作家写道：

“无论我们是否相信过去的存在，它却构成了一个理性的假设，连接了有关人类日常生活知识的某些断层。我们的理智告诉我们，过去生和业力的观点能够解释存在于双胞胎身上的不同点。说明象莎士比亚这样只有一点点经历的人，怎么可能维妙维肖地描绘出人类各种不同的性格、环境等，而他们本人对这些确是一无所知，它们回答了为什么天才的劳动成果总是超越了自身的经验，婴儿的早熟，以及人类思想相道德、智慧和身体、条件，环境和周围世界的巨大差别。而这些在世界上到处都可以观察得到。”

业和轮回说明了什么?

1．说明了我们必须对自己的痛苦负责。

2．解释了人类的不平等。

3．说明了产生天才和神童的原因；

4．解释了为什么双胞胎具有同样的物质基础，享受同等的条件，在精神上、道德上、性情上和智力上却表现出完全不同的特性。

5．说明了在同一个家庭中，孩子们的许多不同点，遗传只可说明相同点。

6．说明了一些人非凡潜力的原因。

7．说明父母和子女之间道德和智力的差异。

8．解释了婴儿如何自发地产生贪、恨、妒等情感。

9．说明了初次见面时的本能欢喜和厌恶的原因。

10．解释了如何在我们身上发现邪恶的垃圾和善美的宝藏。

11．说明了为什么具有高度文明修养之人会突然大发雷霆，邪恶之人为什么一下子成为一个圣者。

12．解释了为什么花花公子出生于父母圣洁之家，圣洁的孩子为何生于放荡荒淫之家。

13．从一种意义上讲，解释了我们的现在是我们过去的结果，我们的未来又将是我的现在的结果；从另外一种意义上讲，我们的现在又不绝对是我们的过去，我们的未来也不绝对是我们的现在。

14．解释了非时之死，及命运窥想不到之改变的原因。

15．最重要的是，说明了为什么会产生无所不知、尽善尽美的精神导师，如佛陀。他们具有无法比拟的庄严相貌、精神和心智品质。

［注］

(1)《中部》，第一品，第三十六经，《摩诃萨遮经》，第 248 页。

(2)不可以如此得出结论：佛陀创造了轮回说，此说已经明显地在当时广泛传播，虽说还没有被普遍接受。在《奥义书》中就可以看到这一说。（编者按）

(3)《法句经》，第 153 偈。

(4)《中部》，第一品，第二十六经，第 161 页。

(5)《中部》，第二品，第八十一经，第 45 页。

(6)同上，第三品，第 143 经，第 258 页。

(7)第一品，第 111 页。

(8)《长部》，第二品，第十六经，第 91 页。

(9)J.G.琼尼斯，《佛陀的吠陀佛教》。

(10)印度萨堤神女就是一个很鲜明的例子。见《The Bosat》，第十三卷，第二，第 27 页。

(11)W.W.阿金生斯和 E.D.瓦尔特，《转生与业律》。

(12)G.塞米那罗，《诸多大厦和其中的世界》。

(13)《佛教传说》，第三卷，第 108 页。
(14)《锡兰观察》，1948 年十一月二十一日。

第二十五章　生命的轮回

没有上帝、梵天，亦无此生命轮回实休，唯依缘起而轮转。

——《清净道论》

在缘起法门中，佛陀全面解释了生命轮回的整个过程。

巴利语 Paticca 意为原因，或依据；Samuppada 意为生起或起源。虽然它直译的意思是之所以生起是因为，或依缘而生起或起源于缘，但是，它适应于包含十二因果缘起的全部内容，在佛法上称之为缘起（paccaya, paccayuppanna）。

我们应该如此来认识十二缘起：

因有 A 故有 B，因有 B 故有 C；无有 A 故无 B，无有 B 故无 C。换句话说："此有故彼有；此无故彼无。"(Imasmim sati,idam hoti;imasmim asati，idam na hoti)。

十二缘起主要讲述了生死过程，而不是世界演变的哲学理论。它涉及到轮回和痛苦的原因，旨在帮助人们解除生命烦恼。它没有试图解释生命绝对起始之谜。

它仅仅解释了"每一事态依前一事态为缘的简单发展过程"。(1)

不明苦，苦之因，苦之灭，及灭苦方法的四谛是转动生命之轮的主要动力。无知也就是不明事物的本质，或不明自己的本来面目。它覆盖了正确的知见。

"无明是一根深蒂固的愚昧，由此，我们在这个世界轮回不已。"佛陀说。(2)

当无明被破除，智慧生起，同佛陀和众阿罗汉一样，一切缘起之法被彻底打碎。

在《如是语》(3)中，佛陀说："断灭愚痴，破除黑暗之人不再轮回。对于他们，缘起之门不复存在。"

不明白过去、不明白未来、不明白过去未来、乃至缘起之法被称为无明。

依无明为缘，生起有条件之行为--行(samkhara)。

行是一词多义的佛教术语，必须由上下文而来理解。在这里，它是指恶行(akusala)，善行(kusa1a)，及决定行(anenja--cetana)。这些构造了产生轮回的业力。第一恶行包括了十二种不善意识中的所有意念；第二善行包括了八种善(sobhana)意识以及五种色界禅意识中的所有意念；第三决定行包括了四种无色禅善意识中的所有念。

行(Samkhara)为五蕴之一，囊括了 51 种心所，其中包括受和想。

在英语中，没有一个恰当的词语能恰如其份地表明巴利语 Samkhara--行的真正含义。

四种圣意识(1okuttara--magacitta)不被称为行。这是因为它们旨在消除无明。智慧(panna)在这种圣意识中占主导地位，而在世俗意识中占主导位置的却是行(cetala--意志)。所有善恶身口意都被包括在行蕴之中。一切行为，无论善恶，直接或间接地受到无明染污，都会延长众生在娑婆世界中的轮回。但是，要去除生命之苦，就必须具备没有贪的行为。

因此，佛陀把佛法比作穿越生死大海的木筏。佛陀和众阿罗汉的一切活动皆不被看成为行，因为他们已经破除了无明。

无明主导着恶行，而潜伏于善业之中。因此，善恶之行都被统称为由无明而生起。

以过去的条件行为--行为因，再接或再生意识(Patisandhivin--nana)在后一世生起。再生意识联接了过去和现在。它是人们在受胎时所经历的最初意识。

在《阿毗达磨》中，意识仅仅指 19 种再生意识。但是，它也暗指在生命过程中所经受的 32 种果意识(vipakacitta)。

母胎中的胎儿是由此再生意识和父母精卵细胞的结合而成。在这一意识之中贮藏了此生命之流过去的一切感受、性格和潜伏力。

此再生意识被认为是纯洁无瑕的(4)，因为它既没有贪嗔痴等不善(5)，又没有善(6)。

在再生意识生起的同时，名色(namarupa)，即有些学者所说的肉体机器形成了。

第二三种因素(samkhara 和 vinnana)与一个人的过去和现在生命有关。第三四两种因素(vinnana 和 namarupa)只不过是暂时的。

名色应该被理解为名、色或名色。在无色界(arupa)中，唯有意识的生起；在无识界(asanna)中，唯有物质的生起；在欲界(kama)和色界(rupa)中，有名有色。

在这里，名是指三种蕴体，即受(vedana)，想(sanna)，行(samkhara)。它们同再生意识同时生起。色(rupa)是指色身(kaya)，性别(bhava)，意位(vatthu)，它们在过去业力的驱使下，与再生意识同时生起。

色身由四大，即 1．地(pathavi)，2．水(apo)，3．火(tejo)，4．风(vayo)；四衍生物(upadarupa)，即，5．颜色(vanna)，6．气味(gandha)，7．香味(rasa)，8．营养要素(oja)，9．生命力(jivitindriya)，10．色身(kaya)组成。

性别和意位也分别由以上一至九，再加上各自的性别和意位组成。

从这里，我们可以证明，人的性别是在受胎之时，由业力决定的。

在这里，色身意指身体的敏感部位(pasada)。

性别不是在受胎时就得以发展的，但具有潜在能力。无论是心，或是大脑，还是所谓的意位都不是在受胎时形成，只不过它们具有了潜在能力。

因此，应该加以评说的是，不同于其它色根，拂陀没有给意识确立一个确定的位置。心脏学理论(认为心脏就是意位)曾一度流行于佛陀时代，并明显地得到《奥义书》的认同。佛陀本可以接受这种理论，但是他没有这样做。在《发趣论》中，佛陀用间接的术语指出意识的位置--“yam-rupam-nissaya”--依据色法。他并有直接了当地主张色法即是心脏(hadaya)或大脑。但是根据觉音尊者和阿努律陀尊者等注疏家，意位肯定就是心脏。我们应该明白，佛陀既没有接受，也没有反对普遍的心脏学说。

在胚胎时期，六根(sa1ayatana)逐渐从这些具有无限潜在力的心理和物理现象中演变。这些极微尘粒因而进化成为复杂的六根之器。

人体机器在形成之初是十分简单的，但坏灭之时却十分复杂。从另外一个方面来讲，一般机器在制造时十分的复杂，但使用之时却十分简单。一根手指的力量足以驱动庞大的机器。

六种器官的人体机器几乎是机械地运行着，没有任何灵魂或操纵者作为其动力。眼、耳、鼻、舌、身、意六根各自都有相应的色尘和作用。色、声、香、味、触、法六尘与各自的根器相接，从而产生六识。六根，六尘，以及所形成的六识的结合就是相应的触(phassa)，它是纯主观的，非个人的。

佛陀说：

“因为眼和色而生起眼识；就是此三种的聚合。因为耳和声而生起耳识；因为鼻和香而生起鼻识；因为舌和味而生起舌识；因为身和触而生起身识；因为意和意根而生起意识。触就是此三种的聚合。”

但是，我们不应认为仅仅相聚就是触(na sangatimatto eva phaso)。(7)

以触为缘，受(vedana)得以生起。

严格讲来，当物质与根器相接时，感受体验了这种外境，正是由感受体验今生或前生所作善恶业的果报。除了这一感受之外，没有体受此行为之果的灵魂或其它主宰的存在。

受或感受是一便行心所法。感受主要有三种，即乐受(somanassa)，苦受(domanassa)，无记(adukkhamasukha)，加上身体上的苦(dukkha)和乐(sukha)，共有五种。无记性也被称为舍(upekkha)，即无分别，或中性之意。

据《阿毗达磨》说，只有一种意识与痛苦相随，同样的，也只有一种意识与快乐相随。此两种皆同苦受有关。在 89 种意识之中。其它 85 种或是乐，或为无记享受。

在这里，我们必须明白，涅槃之乐不与任何感受相连。虽然涅槃的喜悦至高无上(Nibbanam-paramam-sukham)，但是,它是一种从痛苦中解脱的快乐，而不是任何物质享受。

以受为缘，贪欲(tanha)生起。在缘起法门中，它同无明一道，是两个尤为重要因素。执著，渴望，贪图是此巴利语的另外几种译法。

贪欲有三，即：贪求感官享受(kamatanha)；贪求与永恒相关的物质享受(bhavatanha)，也就是享受欲乐，认为它是永不消失的；贪求与断灭相关的享受(vibhavatanha)，也就是享受物欲，认为人死之后一切不复存在。最后一种为唯物主义观点。

对永恒存在的贪求(bhavatanha),以及对不复存在的贪求(vibhavatanha)被分别解释为对色界和无色界的贪著。一般来说，这两个用语被诠译成对生或无生的贪著。

与六尘，如色、声等相应,就有六种贪欲。当它们被认为有内外之分时，则有 12 种形式。当从过去、现在、未来的角度来看，它们有 36 种。当它们与前面所说的三种形式的贪相乘，则成为 108 种。

对于世俗之人来说，执著于物欲享受是很自然的。战胜感官欲望十分不易。在生命的轮回之中，力量最为强大的因素是无明和贪欲。它们是缘起法门中两个主要因素。正如所看到的一样，无明为缘起现在的过去因；贪欲为缘起未来的现在因。

以贪欲为缘，生起取(upadana)，这是强化了的贪。贪(tanha)如在黑暗中摸索着偷窃某物，而取(upadana)则好似确实偷取到某物。贪求和邪见引发了执取，使我或我所等错误观点得以产生。

执取有四，即：肉欲，邪见，执迷于祈祀，或灵魂。

最后两种也被称为不正见。

以贪为缘，生起有(bhava)。它构成业有(kammabhava)的善恶行为--积极迁流过程(即生存的不同界道(upapattibhava))，和消极迁流过程。行和业有之间有着微妙的不同点在于，前者涉及的是过去生，而后者涉及的是现在生。二者皆意为业力的活动。但只有业有构造了未来生。

以有为缘，生起未来生命(jati)。

严格来讲，生是心理和物理现象(khandhanam Patubhavo)的生起。

老死(jaramarana)是生命不可回避的结果。

以因为缘，而产生结果，那么，如果因断则果定灭无疑。

十二因缘的逆转法门将会清楚地说明这个问题。

只有在或者通过心理和物理构成的肉体，即六根之器，老死才能成为可能。一定要待这样的机械体生起后，才能有生。但是，生是贪爱执取过去业或行为的必然结果。当感受产生时，这样的渴望也就出现了。感受是感官和根尘相触之后而产生的。

因此，它的产生就必须具备有不可独立于心色二法的六根。由于对事物的无知，不明道理，在业力的牵引下，心法与再生意识同时产生。

整个形式过程可以被总结如下：

以无明为缘，生起业行。

以业行为缘，生起再生意识。

以再生意识为缘，生起名色。

以名色为缘，生起六入。

以六入为缘，生起触。

以触为缘，生起受。

以受为缘，生起爱。

以爱为缘，生起取。

以取为缘，生起有(kammabhava)。

以有为缘，生起生。

以生为缘，生起老死，忧，悲，苦，恼，绝望等。

如此，则痛苦产生。

无明的彻底断除，导致业行的终止。

业行的彻底断除，导致再生意识的终止。

再生意识的彻底断除，导致名色的终止。

名色的彻底断除，导致六入的终止。

六入的彻底断除，导致触的终止。

触的彻底断除，导致受的终止。

受的彻底断除，导致爱的终止。

爱的彻底断除，导致取的终止。

取的彻底断除，导致有的终止

有的彻底断除，导致生的终止。

生的彻底断除，导致老死，忧，悲，苦，恼，绝望等的终止。

如此，整个痛苦之果聚完全了结。

此十二因缘之第一二因缘与过去相关，中间八个与现在有关，最后两个与未来相关.

其中，善恶之行(samkhara)和有(bhava)被认为是业；无明(avijja)、贪欲(tanha)和取(upadana)被认为是烦恼(kilesa)；再生意识(patisandhivinnana)，名色(namarupa)，六入(salayatana)，触(phassa)，受(vedana)，生(jati)，老死(jaramarana)被认为是果(vipaka)。

因此，无明，行，爱，取和业是过去五因，生起现在五果(phala)，即再生意识，名色，六入，触，受。同样地，现在的爱，取，业，无明和行生起未来的以上五果。

如是，因果无休无止地延续。这一过程的起始无可知晓，因为人们无法想象出此生命之流什么时候染上无明烦恼。但是，当智慧代替了无明，生命证得涅槃之境，则轮回终结。

“此无明使人们沉轮于恐惧的无数生死轮回之中，时此时彼。”

“但是，觉悟之人不再有未来生。”(8)

［注］

(1)见《阿毗达磨手册》。那烂陀长老，360 页。

(2)《经集》。V.730。

(3)第 14 页。

(4)佛陀在《增支部》中说“此意识具迁流性。”（pabhassaram-idamittam）。第一品，第 10 页。根据注疏的是再生意识。

(5)在结果有依的情况下，（ahetuka-vipaka）。

(6)在结果有依的情况下，（sahetuke-vipaka）。

(7)《相应部》。第二品，第 70 页；英译《相应部》，第二品，第 50 页。

(8)《佛陀的教诲》，查姆斯，729，730。

第二十六章　轮回的形式

一次又一次，沉轮不断；一次又一次，再生又再死；一次又一次，众人抬我去坟墓。

——《相应部》

十二缘起以精密的佛教术语说明了轮回的进展过程，并把死亡归结于如下四因：

1、再生业力之终结（Kammakkhaya）。

佛教认为，在生命存在之时，通常来说，想、行和贪的力量最为强大，而在临终之时，它们变化为一种主导支配力量，引发相续的后生。在此最后的意识活动中具有一种特殊的潜在能力。一旦再生业力的潜伏能量耗尽，在一特定界地的寿命结束之前，表现其生命力的肉体有机活动终止。这种情况经常发生在堕落恶道（apaya）的众生身上，当然，也可能出现在其它道界。

2、寿命的终止（ayukkhaya），这种因不同的界道，情形也不一样。

因年老自然死亡可以被分类在此范畴之中。

不同的生存道界，其众生的寿命限量随应变化。无论业力还有多大延续力，当一个人寿命极限到时，他必死无疑。如果说他的再生业力是如此强大而不可抗拒，业力在同一界道中再次显现，或者更生上界，如天人等。

3、再生业力的完结与寿命的终止同时发生（ubhayakkhaya）。

4、在寿命终结之前，更为强大的相对业力意想不到地阻碍了再生业流（upacchedaka-kamma）。

一个人的突然非时死亡，以及孩子的夭折都是由于这一原因。

更为强大的相对力量可以遏止住流星飞箭，并把它拔倒在地。因此，十分重大的过去业力能使临终时意识中的潜在能量化为乌有，由此而破坏了有情的精神生命。例如，提婆达多之死就是由于他在一生中所作恶业的报应。

一至三被总称为应时死（kalamarana），第四种为非应时死（akalamarana）。

如同一盏灯的熄灭可能是由于如下四种因素造成，即：灯芯烧完，灯油耗尽，灯芯和灯油同时用完，或是其它外来的原因，如一阵疾风。

因此，死亡也许是由以上所说四因造成。

佛教这样来解释死亡的原因，讲述四种再生形式，即：卵生（andaja），胎生（jalabuja），湿生（samsedaja）和化生（opapatika）。

这种广阔的分类包含了一切有情众生。

鸟类和卵生的蛇类属于第一种。

胎生众生包括所有人类，一些生长在地球上的神祇，以及一些在母胎中怀孕的动物。

把潮湿作为自己生长之地，象一些低级动物的生命就在第三类之中。

以自然化现而生的众生通常非肉眼所能见。由于他们以前的业力，他们自然显现，不须经过胚胎繁殖过程。一般饿鬼和天人，以及梵天都属于这一类众生。

第二十七章　有情生命趣道

世界无边，非行可至；
众生无量，唯觉能度。
——《相应部》

根据佛教，在宇宙之中几乎是一微粒的地球不是有情众生唯一可以栖息之地，人类也不是独有的有情生命。世界无限，众生无量。受精的卵细胞不是单一的再生方式，没有人能走到宇宙之边(1)，佛陀如此说。

再生可能在不同的生命趣道中发生。根据各自的善恶之业，有情众生在 31 个可往生之处。

非快乐地有四。此四被称为精神境况，或界地。它们是：

1、Niraya(ni+aya：没有快乐)地狱一受不善业报之恶道。它们不是众生遭受无休止痛苦的永久地狱。一旦恶业竭尽，沦落此道之有情因过去善业，有可能再生快乐之道。

2、Tiracchana-yoni(tiro=穿；acchan＝行)，畜牲。佛教认为因其恶业，有情沦落畜牲趣。但是，畜牲有可能因其前生所结聚善业而生人道。严格来讲，或更准确地应该说，以人类有情表现出的业，有可能以畜牲道有情表现出来，反之亦然。正如电流能以灯光、热量、移动等形式连续表现出来，其中某种形式不必由其它脱变而成。

应该指出的是，有时候一些动物，特别是狗和猫，因其过去的善业过着比一些人更为舒服的生活。

业力决定了一个人身材相貌，它们因其业力的善恶而变化。

3、Peta=yoni(pa+ita)，原意为离去者，或为无有任何快乐者。他们不是离开躯体的精灵或鬼怪。他们有大小不一的丑恶形象。肉体一般看不见。他们没有自己的住处，住在森林里，或肮脏之地。有一部特别的书，名叫《饿鬼部》，专门谈到了这些不幸有情的故事。《相应部》也讲述了这些饿鬼的一些有趣之事。

目键莲尊者在形容饿鬼的悲惨情形时说：

“正当我走下灵鹫山，我看见一具尸骨在空中行走，山雕，乌鸦和山鹰在它身后紧追不舍，猛啄其背，揪碎脊骨，它痛得大声呼叫。诸同参，我突然想道：这真是不可思议！一有情怎会变成如此。有个性的有情怎会落得这样的下场。”

“此有情，”佛陀评说道，“在其前生为一宰牛屠夫。他沦落于此界，这是他前业的报应。”(2)

根据《弥兰陀所问经》，饿鬼有四，即，vantasikas--依食呕吐之物为生者；Khuppipisino--又饥又渴者；Nijjhamatanhika--被干渴折磨者；Paradattupajivino--依他人之食为生者。

正如《垣外经》中所说，上面所提到的最后一种饿鬼享受到他们亲人以其名义而进行的布施功德，因此可以超生到比较幸运美好的趣道之中。

4．Asura--yoni。阿修罗趣。阿修罗，意为不放光者，或不活动者。他们同饿鬼一样，属于另一道不幸众生。他们不同与天人相争的阿修罗。

在此四恶道(duggati)之后，就是七善道。他们是：

1．Manussa(3)--人。

人趣集有痛苦和快乐。菩萨喜好人趣，因为这里是利益世间的最好场所，具备圆满成佛的一切资粮。佛陀全都出现于人类之中。

2．四天王天--Catummaharajika。天界最下。四大护卫天神，及其随众居住。

3．三十三天--Tavatimsa(忉利天)。三十三天人居住的天道，帝释为天主。此三十三天的名字来源于一个传说。三十三位无私的奉献者在摩甘(即帝释)的带领之下，广行善业，往生此天道。佛陀在此天界为其天人说《阿毗达磨》。

4．夜摩天--Yama。夜摩天人居住。夜摩为去除痛苦者。

5．兜率天--Tusita。快乐居住者。喜乐之天界。

菩萨在圆满了一切成佛资粮后，居留此地，直到他示现于人间成佛的机缘成熟。弥勒菩萨即未来佛现在即居住于此，等待善好因缘诞生人间成佛。

菩萨之母死后往生此天界为天人。从此天界，她来到三十三天聆听佛陀讲说《阿毗达磨》。

6．化乐天--Nimmanarati。此界天人于所建造的高楼宫殿中尽情娱乐。

7．他化自在天--Paranimmitavasavatti。此界天人利用他人的创造，为自己服务。

最后六天的天人相貌庄严微妙，远胜于人道，非肉眼所能见。但是天界有情众生都受生死。

在一些方面看来，比如说他们的形象、习惯及饭食等，他们都优胜于人道。但是，作为一条原则，他们在智慧上没有超过人类。他们是自化而生，生时好似十五六岁的少男少女。

此六天界(suggti)以为短暂的快乐之地。据说，有情众生在这里享受飞逝不止的感官快乐。

此四恶道和七善道总称为欲界(Kamaloka)有情世界。高于此情欲界的是梵界或色界(Rupaloka)，有情放弃身欲，于此享受禅乐。

根据所修习的禅那，色界有十六。它们是：

A．初禅：(离生喜乐地)。

1．梵众天--Brahma Parisajja。大梵天王之随众居住。

2．梵辅天--Brahma Purohita。大梵天王之大臣居住。

3．大梵天--Maha BrahMa。大梵天王居住。

此三天最高者为大梵天王，众有情于此享受比别人更多的快乐、美丽和寿命。这是由于他们内在心智发展的缘故。

B．二禅(定生喜乐地)。

4．少光天--Parittabha。

5．无量光天--Appamanabha。

6．极光天--Abhassara。

C．三禅(离喜妙乐地)。

7．少净天--Parittasubha。

8．无量净天--Appamanasubha

9．遍净天--Subhakinha。

D．四禅(舍念清净地)

10．广果天--Vehapphala。

11．无想天一 Asnnasatta。

12．净居天一 Suddhavasa.

净居地中又分为五：

i． 长久天--Aviha.

ii． 无烦天--Atappa.

iii．善美天--Sudassi.

iv． 善现天--Sudassi.

v． 究竟天--Akanittha.

修习禅那或禅悦之人往生此上界天。入证初禅者生于初禅地；入证二禅和三禅者生于二禅地；入证四禅和五禅者，分别生于第三和第四禅地。

每一界的第一天为修证禅那到普通程度者居住；第二天为修习禅那到较高层次者居住；第三天为修习禅那并能完全自主禅那者居住。

第十一天叫做无想天。有情众生往生于此天，无有意识。

在这里，只有物质迁流的存在。在禅那过程中，意识思维被短暂地终止。--般情况下，心法和色法是不可能分开的。但是，由于禅定的力量，这就成为可能。正如在这一特殊情况下，当阿罗汉获证灭静禅时，他的意识也暂时停止了。对于我们来说，这种境界是很难想象的。

但是一些不可思议的事可能就是真正的事实。

净居天唯一还果或不还果圣者居住。一般人不往生此天，他们于其它天获证一还果，死后再生此天。他们在此天证阿罗汉，以此天为住，直到寿命结束。

又有无色界(arupaloka)，没有任何物质和身体。佛教徒认为有一心法离开色法而单独存在的地方。正如迦叶尊者解释道："正如被扔到空中的纤条可以暂停于空中。只要它还有一种动量，它就可以继续保持下去。同样的,无形众生由于强大的心力，往生而进入那一天界，并在那里保持到此动量耗尽为止。这是意识和物质的暂时分开，虽然它们通常是共存的。"

应该指出的是，在色界和无色界中，没有性别之分。

依据无色禅，无色界又可分为四天：

它们是：
1．空无边处天--Akasanancayatana。
2．识无边处天--Vinnayancayatana。
3．无所有处天--Akincannayatana。
4．非想非非想处天--N'eva sanna n'asannayatana。(4)
应该加以说明的是，佛陀没有试图解释任何宇宙起源的理论。
佛教的要义并不因为这些天界的存在与否而受影响。没有人必须相信其理智不能接受的事。
但是仅仅因为有限的知识无法构想而加以否定其事，这也是不合宜的。

	界趣		时限
天	非想非非想天		84.000M.K.
	无所有处		60.000M.K.
	识无边处		40.000M.K.
	空无边处		20.000M.K.
色	净居天		
		1、长久天	16.000M.K.
界	四禅天	2、无烦天	8.000M.K.
		3、善美天	4.000M.K.
	第四禅天	4、善现天	2.000M.K.
		5、究竟天	1.000M.K.
	第三禅天	1、无想天	500M.K.
		2、广果天	500M.K.
		3、遍净天	64M.K.
		4、无量净天	32M.K.
		5、少净天	16M.K.
色	第二禅天	1、极光天	8M.K.
		2、无量光天	4M.K.
界		3、少光天	2M.K.
	初禅天	1、大梵天	1A.K.
		2、梵铺天	1/2A.K.
		3、梵众天	1/3A.K.
		1、他化自在天	16.000C.Y.
		2、化乐天	8.000C.Y.
	天界	3、兜率天	4.000C.Y.
		4、夜摩天	2000C.Y.
欲		5、忉利天	1.000C.Y.
		6、四天王天	500C.Y.
界	人道 不定		
		1、阿修罗	不定
	恶道	2、饿鬼	不定
		3、畜牧	不定
		4、地狱	不定
	M.K.=大劫（Maha Kappa）		
	A.K.=小劫（Asankheyya Kappa）		

［注］
(1)英译《相应部》，第一品，第 85-86 页。

(2)英译《相应部》，第二品，第 170 页。

(3)Manussa-照字本义来讲，是指提高和开发意识之人（mano-ussannam-etesam）。梵文相应词为-Manusya，意为智者之子，这所以这么叫，是因为他作在智者之后而变得文明起来。

(4)有关各种有情界的详情和生命情况，请看《阿毗达磨手册》，那烂陀长老，第 234-246 页。

第二十八章　怎样轮回

有情一劫中，受身骨不烂；
其聚量高广，大如须眉山。
——《如是语》

根据阿毗达磨哲学，在一个人。临命终时，业(kamma)、业志(kamma--nimitta)、末生地志(gati--nimitta)现前。

在这里，业指的是其人在生命过程中和在死前一瞬间所作善恶之行，即善恶意念。犯有五重罪之人(garuka-kamma)，杀父等，或获证禅那之人，他将在临死中妨碍体受此业行。因为它们的力量是如此强大，乃至可以活现现地浮现在造作人的眼前，可使其它诸业淡然失色。有情也可能会以他死前所造业(asanna-kamma)为临终意念内容。这就叫做死前业。

在死前业不存在的情况下，习惯性的善恶行为(asanna-kamma)现前。比如一个好医生为病人治病，或一个诚实的比丘讲授佛法，或盗贼偷窃。所有这些细微的善恶(katatta-kamma)成为临终意识流之内容。

业志是造作一些重大善恶业时起主导地位的所见、所闻、所尝、所触和所想的心理再现。例如，屠夫看见刀刃或临死时的动物，医生看见病人，以及信徒看见礼拜偶像等。

未生地志意指未来生地的一些标志符号。这通常在临终之人面前呈现，从而有苦乐之记。当这些指示未来生地的信号出现时，如果它们是不顺意的话，当时就应加以调整。这可以通过影响临死之人的念头来达到。这些未来生地的预示可能是火、森林、山脉、母亲的生殖器、天宫及类似物体。(1)

把业，或业志，或未来生地之标志作为一种对象，意识行迁流下去，即使是瞬时死亡。

为了方便起见，让我们来想象一下，一位临死之人将往生人间，其所意念之对象应是一些善业。

他的生命延续意识被中断，起伏一刹那之后即刻消失。其后，心门意识(mano varavajjana)生起后而又消失。此后进入一个在心理上非常重要的阶段，即运行意识现前。一般情况下此意识能运行七个刹那，但此时由于其力量的微弱，而只能行进五个刹那。它缺少再生的能力，主要作用就是对新的存在起一规化而已。在这里，它所意念的对象为顺意的，所经历的意识也是善的。潜伏意识在两个刹那中记录或识别由其接受过来的意念对象。但是，这种意识此时可能跟随，也可能不跟随下去。最后，死亡意识(cuticitta)，即现在生命中的最后一刹那现前。

在一些人中存有一错误的概念，下一生的生命是由此最后的死亡意识而起的。其实，它本身没有任何特别的功用。真正导引再生的是在运行意识中所经历的一切藏有。

随着死亡意识的终止，一个人才真正死亡，来源于心智或饭食的物质性质不复生起作用，只有由火大而产生的物质性质延续下去，直到尸体变成尘土。(2)

在再生意识生起的同时，色身(body-decad)，性别(sex-decad)，以及意位(base-decad)。(kaya-bhava-vatthu-dasaka)也应时而生。(3)

因此，根据佛教，性别是在受胎时决定的，因业力而异，并不是精于和卵子的偶然相撞。(4)前一生旧意识的消亡就是后一生新意识的生起。但是，没有一个恒常不变的实体从过去世传送到现在世。

正如车轮只同地面相触于一点．严格地来说，我们生存的时间仅为一刹那。我们总是在现在，而此现在又在不断地流逝为不可逆转的过去。在此变化无常的生命行程中，每一意识的刹那逝去，即把根深蒂固刻印其上的全部能量传授给它的承续者。因此，每一新意识包含了其前者的潜力。同时又有新的内容。一个人去世时，意识失灭。事实上，它无时无刻不在消失之中，从而在轮回中使其它意识得以新生。此种延续的新意识继承了所有过去的经历。正因为一切感受都不可磨灭地被烙印在恒久变化，纳新藏旧的心田之中，全部潜在能力都由一生转送给另一生，无论色身有无短暂的散灭。这样，它也许会记得前生或过去之事。如果记忆单独依据于大脑细胞，这样的忆想就无法实现。

尸罗车罗比丘解释道："此业流当下变现的新一有情与其前者非一非同，现前五蕴与其前一五蕴有差别而非一。不过，它们又不是彻底相异，因为它们同属一业力迁流，虽然偶尔在其现前过程中有了一些变更。在感官世界里，这种变化就形成了一新有情的现在。"

根据佛教，死亡是任何一有情心理和物理生命存在的结束，是一个人的精力(ayu)，即精神和物质生命(jivitindriya)，热量(usma)以及意识(Vinnana)的消失。

死亡并不是一种断灭。虽然一特有的生命期结束了，但是继续启造生命的力量并未断除。正如灯光是无形电能外在可见的表现形式，我们是无形业力的外部显现。灯炮可能被损坏，光亮可能会熄灭，但是电流仍在流动，而光亮可以在其它灯炮上再次产生。同样的，业力继续存在，不受肉体分解的影响。前一意识的消失导引了一新意识在另一个世界的生起。但是，没有一个不变、永恒的实体从现在传至未来。

在以上的情况下，如果临死之前所经所历为善业，则接下来的再生意识则把人类父母的相应精子和卵子作为一物象，那么再生意识(patisandhivinnana)就跃入人类生命延续期(bhavanga)。(5)

在死亡之时，意识流的连续并没有受到破坏，意识之流没有受到破坏，意识之流没有间隔。

再生是在即时发生，无论所生地的远近如何。正如一道发射到空中的电波当下就被准备好了的收音机接收到。心智之流的再生也是瞬间之事，其中没有任何中阴生(antarabhava)的空间(6)。真正的佛教不支持这样的信仰，即死者的灵体在一短暂时期内临时滞留，直到它找到合适的转世之地。

在《弥兰陀所问经》中，即时生的问题得以完美的表达：

弥兰陀王问：

“那先尊者，如果一个人死于此地往生梵天，但是另一人死于此地而往生克什米尔，哪一个首先到达?”

“他们将在同一时刻到达。大王，您出生于哪一个城市？”

“出生于一个叫克罗尸的村庄，那先尊者。”

“克罗尸离此多远，大王?”

“大概十二英里，尊者。”

“现在，大王，想一想克罗尸村。”

“好了，我想了，尊者。”

“现在再想一想克什米尔，大王。”

“好了，我想了，尊者。”

“大王，在此两者中，哪一个你想得比较慢，哪一个想得比较快?”

“两个都同样的快慢，尊者。”

“同样的，大王，离此而往生于梵天之人不晚于离此而往生克什米尔之人。”

“再给我举个例子，尊者。”

“大王，假设两只鸟在空中飞行，并将在同一时刻栖息，其中一只在高处．而另一只于低处。您认为哪一只鸟的影子将先映现于地，哪一个将后映现于地?”

“两只影子将同时出现。不分先后。”(7)

也许有人要问：“精子和卵子是否永远准备好，等待着接受再生意识?”

根据佛教。有情众生无数，世界也无量。授精的卵子并不是唯一再生之途径。在宇宙中小得微不足道的地球不是有情独一可以居住之地。人类不是仅存的有情众生(8)。这样，就有可能相信总有一个适应的方位等待着接受最后一念。落地的一点总是准备好接受掉下来的石块。

［注］

(1)有关这种“预见再生地”之说，请参看 W.Y.埃文斯.温斯，《西藏度亡经》，第 183 页。

(2)根据佛教，产生物质的性质有四种方式：

一、业，即过去的善恶行为；

二、婆陀，物理变化，或包含冷热的火大种；

三、意识，心或心所；

四、阿哈罗，食物中的营养；

(3)见第二十五章。

(4)“个人的特别是在受胎时，由配子的梁色体决定，由此，胚胎具有了发展性别的潜能。”F.亚历山大，《身心病药》，第 219 页。

(5)那烂陀长老，《阿毗达磨手册》，第 273 页。

(6)根据藏传，埃文斯.温斯博士写道，有一个可供有情逗留一天，两天，三天，五天，一周之地，直到四十九天。这种观点与佛教相违，《西藏度亡经》，第 160-165。

(7)《那烂陀所问经》。第一品，第 127-128 页。

(8)“在银河系中大约有一百万个不供有情存在的行星系.”F.霍利，《宇宙之本质》，第 87-89 页。

第二十九章　再生者为何

此生与彼生，非一亦非二；
无作者受者，唯有业自流。
——那烂陀

在构成此有情的心法和色法之外，佛教不认为有一个固定不变的自我或永恒灵魂。这一自我或灵魂是人们以神秘的方式，获取于同样神秘的发源处。

永恒的灵魂永远保持一成不变。如果说，被认为是人之根本的灵魂是永恒的话，人类就不可能有起有落，也就没有人能够解释为什么“不同的灵魂在一开始时就会如此多种多样。”为了使永恒天堂的幸福无限存在，无间地狱无休止的痛苦合法化，就绝对有必要构想一个不死的灵魂。

“应该要说的是，”伯特德--露丝尔在《宗教和科学))一书中(1960．PP．132-133)写道：“灵魂和肉体的区别已经消失了，如同物质失去其固体性，心识失去其精神性，”然后，他又写道(p．143)：“心理学……仅仅是科学的开始。就目前的心理学和物理学而言，无论怎么说，相信永恒的灵魂无法从科学中找到依据。”

《宇宙之谜》的作者，一位博学多闻的学者写道：

“神学认为人的创造者把永恒的灵魂(一般被说成是神我的一部分)运息到个人，这种神学理论根据纯粹是一个谜。宇宙论认为世界的道德规范化需要人类灵魂永远持续，这种理论依据是一毫无根据的教条。宇宙目的论认为，更高的归宿包括了死后灵魂完善个人缺陷的过程，这种理论依据是一种荒谬的人类学。道德伦理认为，世俗存在的缺陷以及难以满足的欲望必须由另一永恒方面的补偿而获得圆满，这种理论依据充其量不过是一虔诚的希望。人种学认为，如同相信上帝一样，相信永恒是全体人类共同信仰的内在真理。这种理论依据实际上是一大错误。实体论认为灵魂是一简单，非物质，独立存在的实体，不参与死亡，这种理论依据完全是心灵现象的错误观点，这是唯灵论者的荒谬之谈。所有这些和其它相似的理论都是十分危险的。几十年来，它们一直受到科学的批评，从而被彻底地抛弃。”

如果说，没有任何形式的精神或灵魂从此生传递给下一生，那么，什么是再生呢？

这个问题的言外之意即是：有一物前往再生了。

在若干个世纪之前，就商人争论：“因我想，故有我(Cotito，ergosum)。”这是事实，但是首先得证实一下有一个可以思想之我的存在。

我们说太阳从东方升起，在西方降落，虽然我们都明白事实上并非如此。我们必须承认一个人不可能两次击中同一个地方，虽然看起来确实能够如此。

万事万物变化的速度是如此之快，没有两个时刻完全一模一样。

佛教同意伯特德--露丝尔的观点。他在《宗教与科学》一书中说：

“显而易见，从某种意义上来说，昨天的我和今天的我是同一人。举一个更为明显的例子，如果我看到一个人，同时听他在说话，从某种程度上说，我所看到的和我所听到的具有共同性。”

“直到现在，科学家们才不相信有独立不可分割原子的存在。由于足够的原因，物理学家把这·一原子推演为一系列过程。同样的，心理学家发现意识并不是同一个体连续之物，它是由依一定关系，紧密联系结合在一起的往复系列。因此，与此生命肉体相关之事同与此肉体死后相关之事之间是否有着密切的联系，这就是永生的问题。”

C．E．M．琼德在《生命的意义》一书中说：“至此，物质在我们眼皮底下分解了，不再是固体，不复有任持性，不再被强制的规律所决定。更重要的是，不再被人认知。”

所谓的原子，看起来好似可分的，又是可破坏的。构成原子的电子和质子“能够相互碰撞而抵消，而它们的持续性如同波浪式，没有固定的边界，它们的形状和位置都在不断的变化之中，而不是一物的持续。”

伯克利主教揭示了此所谓的原子只不过是一形而上学上的设想罢了。他认为有一叫做灵魂的精神实体的存在。

戴维德--体姆在经历一番寻找灵魂之后宣称：(人性论)

“有些哲学家以为我们每时每刻都在紧密地意念着我们所称做的自我，我们感受到它的存在以及连续性。他们不用事例证明就断然肯定它们之间的同一性和简单性。对于我来说，当我深入我所称做的自我时，我总是碰到一些特别的冷暖、亮光或阴影，爱或恨，苦或乐等思想等。我从未在任何没有思想的情况下抓

住自我。除了思想，我未能观察任何事物。”

亨利--伯格森说：

“所有意识只是暂时的存在；意识之境非恒常不变。它是在不断地变化之中，从未停止。当变化结束时，意识也终止了。而它本身纯是一种变化。”

著名的心理学家 J，B．华生在其《行为主义》一书中阐述说：

“没有一人触及过灵魂，也没有人从试管里看见过它，更没有人象接触平时日常经历中相关事物一样与灵魂产生联系。尽管如此，怀疑它的存在就会成为异说，也有可能掉脑袋。即使是在今天，具有社会地位之人也不敢提出疑议。”

在涉及到灵魂这一问题时，威廉--詹姆斯在《心理学原理》一书中写道：

“就真实被证明了的意识经历这一事实而言，灵魂学说完全是一累赘。没有人能依据科学原理迫使他人同意这一学说。”

接着，他又总结道：

“此我是客观知晓事物的经验之合成。知晓这些事物的我本身不能为蕴体。即使是为了心灵学方面的目的，它也不必被认为是超越时间，恒常不变的形而上学方面的实体，如同灵魂，或如同纯粹自我的主体。思想在每一前后时刻有所不同，但是后一时刻的获得，再加上另外一切，才被称之为自己。每一经验事实都可在这种阐述中找到自己的位置，不受任何假设的妨碍，除非受到迁流思想和意识之境的影响。”

最后，这一段有关自我的有趣文章写道：

“……思想即思想者……”

这正是 2500 多年之前，佛陀在恒河流域所说话语的回响。

佛教教授没有灵魂的心理学，把有情众生看成是由心法和色法构成，而此构成的五蕴又在迁流变化之中。

在古代，印度圣修者也认为有一个不可分割的原子，并把它叫做初量--Paramanu。古人认为 36 个初量构成一个次量--Anu，36 个次量构成一个三量--Tajjari；36 个三量构成一个四量--

Ratharenu。可以在太阳光中看到的飘动微粒叫做四量。因此，一个初量是 1／46656 个四量。佛陀以智慧分析了初量，并且宣称初量是由各种内在相互联系的力量构成，即四大种或物质之体。

此四大为：地(pathavi)，水(apo)，火(tejo)。风(vayo)。

地大为坚固性，为物质的基础。缺此则物体无法占据空间。相互关联的坚性和软性为此大的两种情形。

水大为粘性(或湿性)，与地大不同，它不可触模。正是这一要素使物质分散的原子得以聚合，给予我们形体的观念。当固体物质溶化后，此一要素在形成的液体中变得更为显著。此一要素即使在碾碎成粉的固体微尘中也可以找到。坚固性和凝聚性紧密地联系在一起，当凝聚力终止时。坚固力也消失了。

火大为暖性。冷性也为火大的一种。冷暖都被火大所摄，这是因为它们都有成长身体的功能，也就是，一种给予活力的生命力。住和坏就是由于这一火大而生。不同于其它三大，此要素也叫做 utu，或条件，因其具有自我再生的力量。

风大为动性。运动就是由此大而产生。运动被认为是一种力量，或热量的发动者。

“在物质世界中的运动和热能分别相当于精神世界中的意识和业力。”

此四大是物质的基本单位，并与四种衍生物形色多样地结合在一起。此四种衍生物是颜色、气味、味道以及滋养要素。

此四大及其再生物是不可分离，相互关联的，但一种要素的成份可能超过另外一种。比如，在地大中，坚固性具有压倒优势；在水大中，凝聚性高于其它；在火大中，暖性大于其它；在风大中，动性胜于其它。

这样，物质是由不断变化的能量和性质构成。根据佛教，物质只延续 17 个刹那。

注解者高兴地说一刹那比闪电所需时间的百万分之一还要短。

意识在此复杂的人体机器中更为重要，它由 52 个心所组成。受或感受(vedana)为一，想(sanna)为一，剩下的 50 个被共称为意志活动(行--samkhara)。这种翻译并不能完全表达原巴利文的意思。在这些心所中，意志最为重要。所有这些都从意识(vin-nana)中生起。

根据佛教哲学，人无时无刻不在忆念某一事物，或物质或精神，经历一特定的意识。这种意识的时间限度为一刹那，但刹那相续。这样，心所的延续含有时间因素。这种刹那相续的速度之快令人难以想象。

每一意识体有三种形态(khana)。它们是生(upada)，住(thiti)，灭(bhanga)。

每一坏灭刹那结束后，立刻引发下一生起刹那。在此恒常变化的生命之流中，每一短暂的意识消失后，

即把其一切能量、即把所有深深烙印下来的感觉全部传送给它的后来者。每一新生意识由其前者的潜在能量和另外新增加的内容组成。因此，意识迁流不息，不受阻挠。后一刹那既不与前一刹那完全相同，因为它的构成部分不尽相同，也不是截然不同，因为同属一生命流。没有两个完全相同的有情，但在他们的生命过程中具有共同性。

必须明白的是，意识并不象众多独立体构成的锁链，相反地，“它流淌不息，如同河流，不断地从感官支流中纳受持续增长的意识之流，并给予外部世界由此过程中收集起来的思想内容。”(1)它有生的源泉，也有死的出口处。

这里出现了意识并列迁流的情况，但并不象有些人所认为的重叠。消失了的心所再也不会重现，当前意识绝不会同已经逝去的意识一模一样。这样的情况在不断地变化，从未在两个相续刹那保持一致。深陷愚痴之网的世俗之人错误地把这些显而易见的持续当成一永恒实体，并且把不变的灵魂(臆想中一切行为的造作者和掌管者)引入到这一变化无常的意识之中。四种心理现象，同一种物质现象共同构成五蕴(pancakkhanda)。这一复杂的组合被称做有情众生。

一个人的自我就是由此五蕴构成。

大海之水一望无际，但是，大海之水是由无数水滴组成。无量的沙粒构成了海滩，但是，看起来好象一长长的席子。水浪掀起，拍打海岸，但是严格讲来，没有一朵来自湛蓝海底的浪花在海滩上丢失了其自性。在电影艺术中，我们看到移动画面，但是，为了显现这一移动，一系列短暂的图象必须影现在屏幕之上。

一个人不可以说花的香味依附于花瓣，花蕊，或者颜色。因为香味就在花上。

同样地，一个人的自性是所有五蕴的组合。

佛陀常把这整个生灭不断的精神和物质过程叫做自我。但是，这样的称法不是指其同体性，而是指其过程。

从经验方面讲，佛教不完全否认一自性的存在，但就终极方面而言，佛教不承认有一同一或永恒的实体，不过同时又不否认过程中的延续性。佛教哲学称个人为 Santati，意为持续之流。在业力的引发下，此精神和物质现象无休无止的流迁延续．无始无终，除非以八圣道加以终结。佛教以此取代了其它宗教系统的永恒自我或不灭灵魂。

没有灵魂的往生，轮回怎么可能呢?

根据佛教，生是五蕴之生起。

正如物理状态的生起取决于前一状态之因，同样的，此精神和物质现象的出现也是由生前因缘产生。现世生命之过程是过去生贪求生有的结果，而现在世本能的贪欲缘起未来世的生有。

正如现在一生的生命过程可以不需一永恒的实体而刹那迁流，一系列生命也可以延续，无需任何东西从这一生转送到另一生。

佛教轮回之说应该同转世理论区分开来。后者指的是灵魂的投胎，以及不变物体的再生。

在《弥兰陀所问经》和《清净道论》中，那先比丘和觉音论师运用了好多比喻，说明没有一物从这一生转送到下一生的真理。

灯火之喻就十分引人注目。生命如同灯火，再生即是由此灯之火点燃另一盏灯。生命之火延续下去，虽然有一称作为死亡的断裂。

弥兰陀王问：

“那先尊者，再生有无任何东西转生?”

“没有，大王。再生没有任何东西转生。”

“请举一例说明，那先尊者。”

“假如说，一人从一盏灯上点燃另一盏灯，第一盏灯上的光亮将会转生到另外一盏灯吗?”

“不会，确实不会，那先尊者。”

“正是如此，大王，再生没有任何东西转生。”

“再给我举一个例子。”

“大王，你还记得你小时候从老师那儿学来的诗句吧?”

“记得，尊者。”

“那么，大王，这些诗句从你老师处转到你那儿去了吗?”

“没有，确实没有，尊者。”

“正若如此，大王，再生没有任何东西转生。”

弥兰陀王又问：

“那先尊者，再生到下一生者为何?”

“大王，心法和色法再生至下一生。”

“是不是与此生一样的心法和色法再生至下一生?”

“大王，不是同此生一样的心法和色法再生至下一生，但是以现在生的心法和色法，一人行善作恶。由于这些行为，另外一种心法和色法再生至下一生。”

“尊者，如果不是与此生相同的心法和色法再生至下一生，一个人不是就不受其恶业的果报了吗?”

“如果一个人不再生至下一生，他将从恶业中获得解脱。但是，大王，正因为一个人再生至下一生，所以他没有从恶业中获得解脱。”

“请举例说明。”

“大王，正如一个人拿走另外一个人的芒果，芒果的主人抓住了他，带到国王跟前，说：‘国王，这个人拿了我的芒果。’但偷芒果之人却说：‘大王，我没有拿他的芒果。这个人种的芒果和我拿的芒果不同。我不应受到惩罚。’那么，大王，此人会不会受到惩罚呢?”

“尊者，他肯定会受到惩罚。”

“为什么?”

“无论他怎么狡辩，他都要受到惩罚，因为后来的芒果是过去芒果所生长。”

“正若如此，大王。以此心法和色法，一人作业，或善，或恶。由此业另一心法和色法再生于下一生。因此，此人不能从恶业中逃脱。”(2)

觉音尊者以回音、灯火、烙印以及镜子中的反射为喻，阐述了这一复杂问题。

一位现代作家，以一串紧密碰撞的球为比喻，说明这--过程。

“如果一只球滚动碰撞另一只静止的球，移动的球将停止不前，而先前静止的球将会滚动下去。起初滚动的球并没有过去，而是停留在后面，止住不动；但是，不可否认的是，这是前一只球的移动，它的动量，它的业力，而不是任何新产生的运动再生到前面一只球。(3)

同样地，一般来说，肉体死亡之后，业力再生，没有任何东西从这一生转生到另外一生。这一生的最后一刹那消失后，即刻引起下一生的另外一刹那。新生既非绝对相同。因为它已经变化了；又不是完全不同，因为同是一业力之流。这仅仅是特定生命之流的继续，仅此而已，更无其它。

［注］

(1)见《哲学概要》，前言，第 12 页。

(2)沃伦，《佛教在传译中》，第 234，235 页。

(3)阿难陀·库玛罗沙米博士著，《佛陀和佛教的福音》，第 106 页。

第三十章　道德责任

善恶净染，自作自受；
自我轮回，自我解脱。
——《法句经》

是业的造作者，还是另外一有情在下一生中接受因果报应?(1)

有人说，业的造作者绝对就是业的受报之人，这是一个极端；有人说，造作者完全不是受报者，这又是另一个极端。佛陀没有认同这两个极端，而是在因果关系上，阐述了中道学说。觉音尊者在《清净道论》中写道："非一非二"(Na ka so na ka anno)。在这里，我们可以引用蝴蝶的蜕变更生为例说明。

蝴蝶的最初形式是一卵，然后转化为小毛虫，稍后，它又成为一只蝶蛹，最后成长为一只蝴蝶。这种变化过程发生在一生之中。蝴蝶既不相等于，又非截然不同于毛虫。在这里，也有生命流转，或继续。

那先尊者以一盏点燃了一夜的油灯为例，说明了这一点。第一夜时分的火苗并不等同于最后一夜时分的火苗，但是，火苗依靠同一盏灯而燃烧了整个夜晚。对火苗来说，存有一种生命的延续，每后一个生命阶段，依托于其前者。

如果没有灵魂．将还会有什么道德责任吗?(2)

那是肯定的。因为在此发展过程中．有其延续性或共同性，它取代了同一不变的自我。

例如，一个小孩，长大成为一成年人。后者既不完全相同于前者，因为细胞已经彻底的变化；但是，又不完全不同，因为共为同一生命之流。不过，就一个人来说，成年人应对他在孩童时代所做的一切承担责任。无论生命之流是由此而终止，再生其它有情道中，还是继续生存于同一生命之中，最为重要的因素是这一延续性。假如说，一个人在前一生中为 A，而在此生中又为 B，随着 A 的死亡，业力的外在表现形式，即物质的躯体不复存在了。随着 B 的诞生，新的物质身体又产生了。它们虽有明显的物质变化，但无形的意识之流(cittasantati)并没有受到死亡的破坏，而是带着它从感官支流接受过来的一切印象，继续迁流下去。从传统习惯上来看，难道说 B 不必对其前者 A 的业行承担责任吗?

有人也许要提出反对，认为若如此，由于死亡的缘故，记忆不复存在。

但是，在衡量道德责任方面，同一性，或记忆是否绝对必不可少呢？

严格来说，二者都不重要。

假如一个人正欲犯罪时突然丧失了记忆力，并且忘记了这件事，难道他就不该对他的行为负责吗?

他的健忘并不会免除他对所作罪行的责任。对此，有些人或许会问："他本人并没有意识到他要因其罪行受到惩罚，那惩罚又有什么意义呢?这哪里还有什么公道?"

如果说，我们的生死被上帝所主宰，那当然就没有意义了。

佛教徒相信，公正，理性的业力，自行其事。佛教徒说的是因果，而不是恩赐和惩罚。

比丘尼奢罗车罗说："如果一个人在睡眠中梦游，下了床，漫步于走廊边缘，跌倒后掉到下面的路上，很有可能，他会摔断胳膊或腿。但是，这件事的发生，完全不是对其梦游者的惩罚，仅仅是其后果而已。其本人记不住走出走廊，但这并不会对其跌倒及折断骨头的形状产生任何细微的不同。所以，佛教徒，无论是在睡觉中，或是觉醒时，警醒自己不行走于走廊，或其它危险之地。这样，他就避免伤害自己，或掉在其他人身上而伤害他人。"

一个人不记得他前生所作所为，并不妨碍一个对业律活动的理智理解。在此娑婆世界的人生中，正是由于对业果绝对存在的理解，帮助铸造了佛教徒的品质。

［注］

(1)《那烂陀所问经》，第一品，第 111 页；《佛教与科学》，达哈克博士著，第 64 页。

(2)参见 A.D.贾雅轮达罗，《无我与道德责任》，摩诃菩提杂志，第 41 期，第 93 页。

第三十一章　业的起落

三世因果，高低贵贱；
六道轮回，唯心造作。
——那烂陀

有业的沉沦这一可能性吗?换句话说，人有可能成为其它动物吗?

佛教的回答可能使有些人难以接受，因为佛教确实承认了这种可能性。

表现自生生命的物质形状仅仅是业力短暂而可见的表现形式。现生的身体并不是直接从过去的物质形式发展而来，它是过去存在形式的承接者。因为它于前者共属于同一业流而联系在一起。

正如电流能持续地以光、热及移动等形式表现出来，其一形式并不一定要由另一形式发展而来。同样的，业力可以由没有物质联系的天人形、人形、动物形及其它众生的身体自我显现出来。正是一个人的业力决定他物质形态的性质，这种性质不但随他过去善恶行为而变化不同，而且也全面建立于他对真如的理解之上。

与其说人变成了其它动物，或相反，倒不如更准确地说自我显现于人身之上的业力或许可以在其它动物身上呈现出来。

用通俗的话讲，我们沉沦于此娑婆世界，结集各种各样的经历，接纳五花八门的感受，获得形形色色的性格。·我们的每一思想，言行根深蒂固地烙印在存旧纳新的意识之中。在此连续不断的生死之中，或为人、天人、牲畜及魔鬼，我们所接受的不同性质潜伏于我们自身，并且只要我们还是凡夫俗子，这些没有被根除的本性随时可能在任何意料不到的时刻，以强大的力量呈现出来，由此而暴露出我们潜在业力的去向。

当我们看到具高尚修养之人意想不到地大发雷霆，我们就会自然而然地这样评论："他怎么做出这样的事?谁又会想到他会有这样的举动?"

他这种不合礼仪的表现一点也不奇怪，这只不过是他内在本藏部分的显露。正因如此，平时具有高贵情操之人不时会被引诱去做一些其他人根本想不到他们会做的事。

比如，提婆达多，贵为王子，作为僧团中的主要成员之一，具足神通，但是，敌不过潜伏于内在的嫉妒，曾多次试图谋害他的亲导师--佛陀。

这就是人的内在本质。一个人即刻的过去并不总是他即将未来的真实缩影。我们无时无刻不在再造新业。从一个意义来说，现在的我们确实就是过去的我们，未来的我们就是现在的我们。从另外一个意义来说，我们不绝对是我们的过去，未来的我们也不是现在的我们。昨天的罪犯或许会成为今天的圣人，今天的圣者也许在明天会转变成为歹恶的罪人。

此永恒的现在可以恰当地、公正地来审试我们。我们现在播下未来的种子。在此当前，我们也许会行为粗暴，制造我们自己的地狱；从另外一个方面来说，奉行圣行，创造我们自己的天堂。每一当下刹那导引产生下一刹那。根据佛教哲学，后世的再生是由我们在此生中经历的最后一刹那决定。正如在这一生中，每一思想的消失，将会把其所有储藏传替给它的承接者。同样地，此生最后一念的结束，把其所摄取的全部性格和本性都传予紧接而来的下一念，即下一生的最初一念。

现在，如果说一个垂死之人怀有一种低下的欲望和追求，或经历着一种思惟，或做着一些只有其它动物才做的事情，他的恶业将导引他至畜牲道，但这并不等于说他过去所有的善业流丢失了。他们也潜藏其内，寻找机缘呈现出来。正是这种善业将导使他在后来的再生中生于人道。

作为一条惯例，最后一念不是我们生命行为的总和。一般来说，善德之人得善生，罪恶之人得不善生。但是在特殊情况下，意料不到的事情也许会发生。

在佛陀时代，拘萨罗国王的王后玛丽柯，以善德为生，但是因为她在临死时产生了一个歹恶的念头，因此而堕恶道。但是由于她的善业强大，她这种恶念的果报应只持续了几天而已。

"这公正吗?"也许有人会问。

如果一个圣洁之人，由于受到刺激，行凶作恶。他将会被控告。他过去的善行毫无疑问地将衬托他的信誉，并对其结果产生影响。但是残忍的行径不可能因为他过去的善德而一笔勾销。或许他过去善德的记录会减轻对他的判决，但绝不可能一古脑地开脱他凶恶之举。这种无法预料的事情将迫使他不得不同其他

犯有同等罪状之人生活在同一个不快之地。这合理吗?没想一下，一件小小不道德之事说不定会降低一个高尚之人的品德。

有一次，有两个修习侍牛和侍狗的苦行僧，般诺和舍尼来到佛陀跟前，询问他们自己的未来世界。

佛陀告诉他们说：

“在这个世界。有人孜孜不倦，持之以恒地体验狗的经历、习惯、心意和行为，他由此孜孜不倦，持之以恒地经历了狗的行为、习惯、心意和形态，在色身分散死后，将再生于狗类之中。如果他坚持这样一种信念：‘通过这种实践，苦修和圣行，我将成为天人或提婆’，这肯定是他对自己的荒谬信念。我宣布：邪见之人往生二道--苦道或畜牲道。成功的修习侍狗之苦行将使人如此地堕落恶道．使人与狗为伍。”(1)

佛陀以同样的方式阐述了侍牛之苦修也将使人死后往生牛类之中。

因此，在此所谓众生进化的范围之内，业的沉沦是有可能的。

但是。相对来说，业的提升也是可能的。

例如。当一只动物临死时，它会经历一种使其往生人道的善良意识。这最后一念的迁行不完全依靠于任何动物行为或意念。因为，一般来说，它的头脑迟钝，不可能奉行任何善良之行，这是由于他前生中的所作所为，但在其最后一念之中，长久以来一直被阻止产生不可避免之结果的善行现前，或许会使这只动物或许会产生一种导至人生的理想或设想。

法国作家 L.V.布希通过遗传规律说明·了这一事实：“一人也许与他的祖父相象，而不象他的父亲。病毒基因被传到祖先的有机物中，它们在几代人中保持潜伏状态，但是，它们会突然引发疾病。”(2)

业与轮回之说是如此的复杂。

我们从何处来，我们将往生何方，什么时侯往生，我们都不知道。但是我们明白我们会离开，这一点是肯定的。

我们珍惜的财产。我们的亲属好友不得相随。不，即是我们所称之为自己的身体也是如此，来自物质元素，回归于物质元素。空洞的名誉和虚幻的荣耀消失在淡淡的空气之中。

我们自己在此苦难深重的娑婆世界中徘徊不息，随自业漂泊流离，时为动物或人，时为天人或梵天。

我们相遇又分别，或再次又以不同的身份相见。在轮回之中，我们很难发现曾经没有做过我们父母、姐妹、儿女之人。

“如果一个人，”佛陀说：“清理此印度大地上的所有野草、树枝、树干或树梢，并把它们集中起来。堆积为见方四英寸的方形。一一作言：‘此为我母，此为我母之母。’在此印度大地之上的野草、树枝、树干及树梢将会被用得一干二净，但是此人母亲之母不可数尽。”(3)

在此娑婆世界的旅途中，我们是如此紧密地联系在一起。

无始以来，我们经历了无量生命，遭受到无数痛苦，正如佛陀所说：

“一人于此娑婆世界，积骨如须眉。有此堆积者，此等堆积不灭。”

“长久以来，你承受失去父母、儿女、兄弟姐妹的痛苦。遭受如此漫长的痛苦之时，你流淌的眼泪远远多于四大海水。

“无始以来，你为牛马狗羊，因掉头而鲜血流淌。”

“无始以来，你为强盗、奸夫，因此被捕而砍头，其流血远胜于四大海水。”

“如此长久惨遭痛苦、折磨、不幸，填满了坟丛墓地，足使人厌离此生命的存在，足以让人醒悟而解脱自己。”

［注］

(1)《中部》，第一品，第五十七经，第 387 页。

(2)L.V.波辛，《涅槃之道》，第 88 页。

(3)《相应部》，第二品，第 178 页。

(4)见英译《增支部》，第一品，第 31-34 页。

第三十二章　业力和轮回说在西方国家

不眠之人夜长，疲倦之人路长；
愚者无明因果，苦海茫茫无边。
——那烂陀

业力和轮回说在西方国家

业力和轮回说是柏拉图哲学的根本原理。有情众生永久地在此需求中轮回，他们在此半个轮回中所作的恶业在另外半个轮回中受到惩罚报应。在《共和》一书中，我们发现人性化的业，“它是需求之女，”在其手中，身体分解的有情众生选择他们的转世，俄耳甫斯挑选了天鹅之身，突罗斯兹选择了猿猴，亚加米农选择了老鹰。“以同样的方式，有些动物投生到人类之中，或其它有情道中，不公正者进入野蛮世界，公正者进入文明世界。”

在波斯湾战争之前，东西方的接触交流引发了对霍姆末世学说的反判，从而开始了对生命更深层次说明的追求。有趣的是，亚西亚买那的爱奥尼亚希腊人早就开始了这样的追寻，因为他们受到印度的影响。

毕达哥拉斯(1)出身于公元前 580 年的一个名叫沙姆的小岛上，他广游世界。根据他的传记，他学习了印度思想，正是他给西方讲授了业轮回学说。

“这并不过份，”伽比在其《希腊思想家》一书中说，“假设好奇的希腊人当时已经知道佛陀，在那个心智活动活跃的时代，他们通过波斯湾，获取了多多少少名副其实的东方文化。”

其他人对轮回的看法

《薄伽梵歌》云：

“正如一个人脱去已经穿破的衣服，重新穿上一件新的衣服。同样的，身体之内的居住者，抛弃了其老化的躯体，进住一个新体之中。”

“死是对生的肯定，生又是对死的肯定。”

黑罗陀迪斯：

“埃及人倡导灵魂不灭的理论。当一个人死亡后，它就进入另一准备好接受它的有情众生。”

毕达哥拉斯：

“一切皆有灵魂，一切皆是灵魂，往返于有机世界之中，遵循着永恒之愿和规律。”

柏拉图：

“灵魂比身体更老。灵魂一次又一次，连续不断地再造生命。”

奥维德对毕达哥拉斯：（由达尔德翻译）

“所谓的死亡，是一古老之物披上新的服装，
穿着各种衣服，往返于各个住处之间。
灵魂仍为一，丢失的只是形体。
又如新印给予了柔软的蜂蜡，设计这样的面型，或留下那样的印记，
时尔为此，时尔为彼。
变化的只是图形，蜂蜡依然如一。
往生即是我们不曾经历过的新生之始，
我承认，外形变化了，无一物自始至终延续下去。”

叔本华：

“我们在最早、最文明的人类时代中，发现了灵魂转生学说。它作为绝大多数人的信仰，而不是作为所有宗教的真正说教在地球上广泛传播，除了犹太教以及两个以最为精妙的形式从其发展而来的宗教。但是，正如佛教已经提到的一样，这种学说几乎是真理。因此，基督教徒想象在另一个世界中与上帝相遇，以此来安慰他们自己。在这个世界里，一个人重新获得了他的绝对个性，当即认识自己。在其它宗教中，这种相遇早已存在，只不过是隐匿身份而已。在生死之中，那些同我们关系密切之人将在下一生中，同我们一道再生，与现在一样，他们会对我们怀有相同或相似的关系以及感情，无论是友好的，还是歹毒的。”

“正如在《吠陀》，及印度其它圣典中早已记载的那样，大家都知道灵魂再生是婆罗门教和佛教的核心。

因此，它现在流传于非穆斯林的亚洲各国。这样，超过人类一半以上的人对此具有坚定的信仰，它具备强大的现实影响力。这也是埃及人的信奉，俄耳甫斯、毕达哥拉斯和柏拉图等积极热情地接受了这一思想，而达哥拉斯人仍然保持这种信仰。希腊神话也教导这种系统。毫无疑问，这是追从了柏拉图法规第九部。”

“在《伏如斯那》中，埃达特别教导了灵魂再生。作为巫师占卜者的根据，灵魂再生没有任何逊色之处。”

“因此，只要人们毫无偏见地反省所有这一切，相信灵魂再生本身就体现了人类的自然信奉。”

休姆：

“灵魂再生是一生命永恒系统，唯有哲学能够注意。”

迪斯雷利：

“没有另外一种象灵魂再生学说如此简单，与我们的理智不相抵触的系统了。这一系统认为，此生的痛苦和快乐是我们在另一生所作所为的酬报和惩罚。”

但丁：

“然后，你肉体所生之子将再次回到世间。”

埃姆森：

“从本能催使的准备过程中，我们具有了无数次毫无明显价值的经历。我们必须在许多次生命中同化或消除这些经历前，推理我们的命运。”

雷森：

“为什么我不能象我获取知识那样多次体验新的经历？我是否从无法解决的轮回问题上获取了太多？”

赫克斯利：

“象进化论本身一样，再生学说的根本源流于真实。”

“每天的经历使我们熟悉了遗传名义下组合的事实。我们每一个人都明显地带有其父母，或者更远亲属的标记。更加特别的是，某种方式行为的倾向总和，我们称之为性格，常常可以追回到长久连续的祖先和旁系家族。因此，我们可以公正地说，人们的这种性格、道德和心智之精华确确实实从一肉体传送给另一肉体，真真地从一代传接给另一代。作为一个刚刚诞生的婴儿，性格潜伏其中，其自我只不过是一潜在能力而已。但是，它们在早期就成为真正的性格。从童年时代直到长大成人，它们或暗淡或明显，或微弱或强大，或歹恶或诚实而逐渐显露出来。每一显现都因与其它性格会合而受到影响。如果不受其它影响，此种性格将传送至新一身体之中。

“印度哲学家们把此称作为性格，或解释为业。正是此业从一生运行到另一生，以轮回把它们联系在一起。他们认为此业在每一生中都得以更新，这种更新是由自己的行为而致，而不是仅仅出身的因素。”

坦尼森：

“如果我来自于低下之道，
过去的一切经历，
根深蒂固于身心之中。
　或许会忘记自己的不足之处，
因为这己不是第一次忘失，
记忆的心绪不再回索。”

沃兹沃思：

“我们的诞生只不过是一场睡梦和忘失，
灵魂与我们同生，
我们生命之星在另一处降落。
再次从遥远之地而来，
不是一忘无遗，
也不是明明白白。”

谢利：

“如果没有理由相信，我们在此实实在在的现实存在之前早已生存，那么，就没有根据假定在此存在真正终止之后还将会继续生在。”

哈佛大学的弗兰酉斯--鲍恩教授劝诫基督教徒接受轮回之说时写道：

‘我们在此地球上的生命被正确地认为是对死后永恒存在的培训和准备。但是，如果仅限于这单一生死

之肉体，则达到如此伟大目的所用的时间好象太短了。六七十年的时间肯定不够用来准备永恒。但是，这种灵魂的过渡期又被紧紧地限制于这一狭小的格局之中，我们有什么可以肯定的呢?它为什么不会在一长时间的前后连续中不断地延伸，同一个体一次又一次地赋予无数个躯体以新的生命，给每一生传带它在前一生接受过来的培训，形成的性格，以及放纵的脾气和性情。无需记住过去的历史，即使它果实累累，因为过去的历史深深地埋藏在现在体中。任何一生中又有多少个重大的章节被遗忘无余?虽然它们或许曾经在很大程度上帮助建立思想和理智，从而使一个人区分于其他人。我们的责任绝对不会因这些忘失而减少。我们看起来仍然要对误用时间负责，虽然我们已经忘记怎么样，成为什么浪费了这些时间。由于许多已经忘失的自甘堕落，刚愎任性，罪恶行为的欲望和能力，我们通过残弱的身体，即使现在也在收割着痛苦之果。它们被遗忘，仅仅是因为它们的数目是如此之多。”

“如果说，每一次诞生都是一绝对的创新，是一新生命的最初开始，我们也许有理由问一问：为什么在一开始就构成了如此明显不同的灵魂?如果说，再生被包括在世界神秘管辖系统之中，这些差异就荡然无存了。从这一点考虑出发，每一个人都通过他前生的经历，公正地出生于这一世界之中。罪恶遗传是很难被人接受的。但是没有一个人可以抱怨自己的性情和禀性，因为可以说这是他从自己那里继承而来，即从他过去一生中的先前自我而来。我们所称的死亡只不过是另一生命的开始。如果不比刚刚结束的一生更高更好，那么，这就是我们自己的不是了。”

过去生：

“我平躺在海边，
梦想着一片小小的天空，
聆听着波涛破碎，汹涌，
太阳紧贴着我的面额。
我张开略呈棕色的手掌和指头，
玩弄着苍白的小卵石，
一阵阵波浪卷来又卷走，
声涛如雷，欢快跳跃。
小卵石既滑又圆，
在我手中盈盈发暖，
如同一个个可见的小人，
堆坐在一片沙地之中。
一粒粒沙石微微闪砾，
轻柔地从我指缝中流淌，
阳光照耀其上，
我也开始进入梦境：
过去这一切又是怎样，
它们经历了多少年年月月，
我曾经躺在忘怀的沙堆上，
正如我今天一样。
波浪卷来，沙粒闪闪放光，
如同现在一样闪亮，
在我过去的手中，
砂粒既暖又美。
我忘记了过来之时，
记不起我家在何处，
忘失了奇异而又野蛮的名字，
我把它叫做咆哮的大海。
我只知道太阳照耀，
并仍在照耀，
在我又长又黄的手指上，
堆积起一颗颗小卵石。”(2)

［注］

(1)毕达哥拉斯记得前生曾作为优福波斯参加过特加战争，埃皮多可斯在过去生曾是一男孩，一女孩子，一只鸟，一条大海里的鱼。（Frag.117，达尔斯）。

(2)弗兰西斯一卡尔福特，《现代诗选》，（由 A.马斯优选编，伦敦，又出自在《锡兰佛教大事年纪》，1927 年。）

第三十三章　涅槃寂静

此世虽苦难，亦有乐可寻；虽存在实有，亦应觅非有；此世虽热恼，亦有清凉地；虽三界如火，亦有涅槃城；此世虽恶浊，亦有至善境；虽实有生者，亦有无生地。

——《本生故事》

涅槃是佛法的圆满成就

人们也许能清晰地以描述的方式，对如此深广的教理进行一番高谈阔论，也许能用华丽美妙的措词，写一本面面俱到的典籍，以想来讲解涅槃的安隐和博大精深。但是，涅槃并不是书写或印刷之物，也不可能纯理性地加以掌握，涅槃是只有通过内在的智慧而证得的出世圣果。

纯理性的理解涅槃是不可能的，因为，逻辑推理无法涉及到它。虽然佛陀言教的逻辑完美无缺，但是，涅槃，佛教的最终目的，超出了逻辑范畴。不过，通过对生命正反两个方面的反省，就会产生这样一个逻辑结论——在有为法存在的相待面，一定有苦尽、无生灭的无为法。

在本生故事的注解中，记叙了释迦牟尼佛的前生，当他为善慧仙人时，曾作如此禅想：

“此世虽苦难，亦有乐可寻；虽存在实有，亦应觅非有；此世虽热恼，亦有清凉池；虽三界如火，亦有涅槃城；此世虽恶浊，亦有至善境；虽实有生者，亦有无生地。”(1)

涅槃的定义：

巴利语，涅槃（nibbana，梵语：Nirvava）是有两个单词 NI 和 VANA 组成。NI 是一否定分词；VANA 是波浪或贪欲意，此贪是联结今生与后世的纽带。(2)

“涅槃，即远离（NI）所谓的贪欲和欲望。”

众生只要被贪欲和执著所缚，就要造作新业，此业定会在无穷无尽的生死轮回中表现出来。当所有形式的贪欲被消除之后，具有再生能力的业力停止了运作，此人即从生死轮回中解脱，而证涅槃。佛教的解脱是从不息的生死之中获得自在，而不是仅仅摆脱罪恶和地狱。

涅槃也被解释为贪，嗔，痴三火的熄灭

“三界如火坑。”佛陀说道，“是什么火点燃了此火坑？是由贪，嗔，痴，是由生，老，死，悲伤，忧恼，痛苦，哀愁，绝望等所点燃。”

一方面，涅槃可以被解释为这些毒火的熄灭。但是，切不可把此涅槃误认为仅仅是此毒火的熄灭，熄灭不是没有了的意思。在这里，毒火的熄灭本身就是涅槃的获证。

涅槃是虚无？

说涅槃是虚无仅仅是因为人们还不能以五根来构思它，这同瞎子看不见，就说灯不存在一样不符逻辑。在一个很流行的寓言故事中，一条终日生活在水中的鱼同一只乌龟进行了一番辩论，并得意洋洋地作出结论：陆地不存在，因为它得到的回答都是否定。

很久很久以前，有一条鱼，只因一生以水为生，除水以外，其它一无所知。一天，它游到一天到晚嬉耍的池塘里，在这里，它遇到其好友，一只刚从陆地上郊游回来的乌龟。

“你好，乌龟先生，”鱼说道，“好久不见了，你到哪里去了？”

“噢，我刚从陆地旅游回来。”乌龟说道。

“陆地！”鱼大声叫了起来，“你是说陆地，什么叫陆地？没有陆地，我根本没有见过。所以陆地是不存在的。”

“好呀。如果你愿意的话，你完全可以这么认为，没有人想阻挡你。但不管你怎么说，我去了那儿。”乌龟心平气和地说道。

“哎呀，说话要有理智，告诉我，你所说的陆地象什么样子。都很潮湿？”

“不，不潮湿。”乌龟说道。

“那里很美观、清洁、凉爽吗？”鱼问道。

“不，那里不美观、不清洁、不凉爽。”乌龟回答道。

“那里是透明的吗？灯光可以穿过？”

“不，不透明，灯光不可以任意穿过。”

“那里很柔软，形状易变，我可以扇动我的双翅，迎头穿过?”

“不，那里并不柔软和易变，你不能在里面游水。”

“那里象溪水一样流淌吗?”

“不，那里并不象溪水一样流淌。”—

“那里会掀起白沫色的波浪?”鱼又问道，它已经不耐烦了这一连串的“不”。

“不，”乌龟回答道，“我从来没有见过那里有波浪掀起。”

“你看，”鱼似胜利者的姿态得意地说道，“我早就说过，你所说的陆地是不存在的。我刚才已问了，你也作了回答，那里什么都不是，不湿不凉，不明不软，不象溪流也没有波浪。既然不是其中的任何一个，那其它还会有什么?你不要再说了。”

“好，好，”乌龟说道，“你如果顽固地坚持陆地非有，我也只好让你这么想了。但是，无论谁，只要它既知道陆地又知道水，都会把你当成一条愚蠢的鱼。因为你以为你不明白的事就不存在。”

说着，乌龟转过身去，把鱼抛在身后的小水池里，爬向陆地，又开始了新的一次游旅。(3)

从这一富有哲理的故事中，我们可以明明白白地看出，熟识水陆二地的乌龟无法说出陆地的特性，鱼也不可能想象出陆地，因为它只在水中生活。同样的，自由来往于世间出世间的阿罗汉，无法用世间语言准确地向世人解说出世之法，世俗之人也不可能依世间之智觉悟出世之法。

如果说，涅槃是虚无，那它就有必要与空间相一致。涅槃和空间都是永恒不变的。涅槃是永恒的，是因为内无一物，而空间是无边际无时间。所以，简单地说，涅槃与空间的不同点在于：空间为无，涅槃为有。

在讲述不同世间存在的时候，佛陀特别提到了空无边处界。

事实上，涅槃作为一精神获证之果，无可置疑地证明了涅槃非空无。如果涅槃是空无的话，佛陀肯定不会用如下这些词语来形容它的：无界(anaota)，无为(asamkhata)，不可思议(anupameya)，圆满(anuttara)，至高无上(para)，究竟(para)，至善皈依处(parayana)，安隐(tana)，平安(khema)，快乐(siva)，一真(kevala)，无所(anataya)，不灭(akkhara)，绝对的清静(v6suddho)，出世界(lokuttara)，不死(amah)，解脱(mutti)，安乐(santi)。

“众比丘，不生，非缘起，无造作，无为之境实有。诸比丘，若无此不生、非缘起、无造作、无为之境，则不得从生、缘起、造作、有为中获解脱。正因实有不生、非缘起、无造作、无为之境(4)，则能从生、缘起、造作、有为之法中得到解脱。”

《本事经》说：

“生、有、造作、和合之法，非永恒，皆有成坏。无常五蕴为众病源，以食养身，非享乐之处，离此赴彼岸，理智，永恒，不生无作，非苦无漏，终结诸烦恼，去苦得安乐。”(5)

因此，佛法中的涅槃，既非非有，亦非断灭，可以明确地说它非一物，不可圆满地以世俗之言准确无误地说它是何物，其唯有自证。

有余涅槃和无余涅槃

许多典籍大篇地引用阐述了有余涅槃和无余涅槃。(6)

事实上，此二非二，实为同一，是因生前或死后所得而异名。

如果修学者自己有足够的修证，即可今生成就涅槃。佛教没有在任何地方说过，究竟涅槃仅来生可证，这样佛教的涅槃不同于非佛教只有后世才能进入的永恒天堂。

此生即证涅槃为有余涅槃；阿罗汉毁身后，证究竟涅槃，无物质残余的存在，名无余涅槃。在《本事经》，佛陀宣说道：

“诸比丘，涅槃有二，何为二？有依和无依。由此，诸比丘，即身断除烦恼，所作皆作，抛弃执著，获证圣果，砸碎生命枷锁，正知已得解脱，此人为阿罗汉。彼五根依然存在。只因不空此五根，故彼有苦乐之受，破除贪、嗔、痴名为有依涅槃。”

“请比丘，伺为无余涅槃?由此，即身断烦恼，……正知己得解脱。此生清凉，不复有乐受。此名无依涅槃。”

“见道无执著，指示二涅槃，一为此生具，断流但有依，无依为未来，中止一切流，晓知无为法，断流心解脱，深谙佛法者，除有得究竟。”(7)

［注］

(1)沃伦，《佛教在传译中》，第 6 页。

(2)见那烂陀长老，《阿毗达磨手册》，第 317；《哲学概要》，第 168 页。

(3)源引於阇拉车罗比丘的小册子，《四谛》。

(4)根据流疏，此四种名词被当成同义词使用。

非生（Ajata）意为不是因缘所生（hetupaccaya），无始（abhuta 愿意为非有）意为未生，因为没有从因缘所生，故非任何一物造作（akata）。存在和生起是有为法特性，如心法和色法，但是涅槃非因缘所生，故是无为法（asamkha-ta）。见伍德.沃德·《道德提升华之诗》，第 98 页，《正如所说》，第 142 页。

(5)伍德·沃德，《正如所说》，第 142 页。

(6)Sa=同，Upadi＝聚合，即心色，Sesa＝存留。五蕴被称作为 Upadi，因为它们紧紧抓住贪欲和无明不放。

(7)伍德·沃德，《正如所说》，第 144 页。

第三十四章　涅槃体性

朋友，何为涅槃？贪之熄灭，嗔之熄灭，痴之熄灭，此即为涅槃。

——《相应部》

与万有存在的娑婆世界相待，涅槃为永恒（dhuva），美好（sub-ha），快乐（sukka）。

佛教认为，世间法和出世间法分成两个部分，即有为法（samkhata）和无为法（asamkhata）。

“一切有为法皆有三相：生，老，灭”(1)

一切因缘所生法皆有生起之根本特征，而生起之法皆无常变化及至消失。一切有为法都在不停的生起和持久地变更之中。无常这一普遍规律适用于宇宙中的一切精神和物质范畴，包括微小细菌和微粒子，以及最上有情和庞然大物。心识虽然难以构思，但它比物质的变化更为迅速。

佛陀和阿罗汉所悟证的涅槃为出世之法，它是非因缘所生。故尔，它不在生有、变化和消失之内。它非生、非老、非死。严格讲来，涅槃既不是因，也不是果。所以它是独一无二。

一切从因而生之法，不可避免地要消亡，而这又是一种痛苦。

生命是人最为珍贵的财产。但是，当一个人面对无法克服的困难，背负不了沉重负担时，这一生命就成为他无法容忍的包袱。有时，他以结束自己的生命来寻求解脱，好象自杀可以解决一切。

色身被打扮了又打扮。但是，当那些富有魅力、美好、诱人的色身随着时间的推延而衰坏时，它就变得令人厌恶。

人们希望在娱乐、欢快的环境中，与自己的亲人快乐幸福地生活。但不幸的是，浊恶的世界总是与他们的愿望和理想相违背，无可奈何的痛苦是如此的难以忍受。

下面这一美妙的寓言恰如其份地说明了生命无常及其诱惑之本性。

一个人在一树木茂盛，布满荆棘和碎石的树林里急走。突然，他惊恐地发现，一只大象出现在他身后，紧迫不舍。恐慌之极，这个人拔腿就跑。不久，他看到一头枯井，赶忙跑了过去，想藏躲起来，但他又恐惧地看到井底有一条毒蛇。由于没有其它脱逃方法，他只好跳到井里，一把抓住一根长满荆棘的蔓藤。抬头一看，他看见两只黑白老鼠正在啃着蔓藤。在他的脸上方有一个蜜蜂巢，不时掉下几点蜜汁。

此愚昧之人，不正见他所处环境的危险，贪婪地品尝起蜜汁。一个善良之人自愿给他指出一条脱生之道。但是此贪欲之人以各种借口开脱，直至他尽情地享受完。

此布满荆棘之路就是此娑婆世界，生死大海。人生不是以玫瑰花铺设而成的安乐窝，其中充满了要加以克服的各种艰难困苦，要忍受多种对抗和非正义的批评、攻击和侮辱。这就是生命曲折之道。

在此，大象喻指死亡，毒蛇为年老，蔓藤为出生，两只老鼠为白天黑夜，一滴滴蜜汁意指变化无常的物欲本性。这个人代表了所谓的有情众生。那一善良之人指的是佛陀。

短暂的物欲快乐仅是一些贪欲的一点点满足。当获得希求之物，另一欲望生起。贪婪永远得不到满足。

痛苦是生命之根本，难以逃避。

涅槃为无为之法，为不变、善美、快乐之法。涅槃之乐应该同一般的世间之乐区别开来。涅槃的乐趣不会变得无味而单调。它以平静情欲而生起，而不同于一般世间欲望满足后而有的快乐。

在《摩诃优陀夷经》(2)中，佛陀列举了十种程度不同的快乐，开始于由对五官的美妙刺激而生起的粗浅物质快乐。当一有情在善道上的成就得越来越高，快乐也会越来越高尚、圣洁、微妙，这样世间越来越难以被认为是一快乐。在第一禅中，有情体验了出世之乐，绝对独立于五欲之外。通过断止物质主义者珍爱的感官乐趣的贪求，一个人体证这种快乐。不过，在第四禅中，即使这一种快乐也被作为一粗恶无益之物而抛弃。离舍在此被称为是一种快乐。佛陀道(3)：

“阿难陀，物欲之奴有五。何为五？以贪欲为伍，眼所见色法，此法为可贪，可爱，富有诱惑，而唤起情感之尘。耳所听之声，鼻所闻之香，舌所尝之味，身所及之触。所有此法为可贪，可爱，富有诱惑，而唤起情感之尘。阿难陀，此五法为五欲之奴。由此五欲之奴而生起的快乐和欢愉被叫做五欲之乐。”

“若有人言：‘此为有情众生可以体验之最快乐。’我不如此说。为什么?因为另有一更为高尚，更加神圣之境界。”

“何为此一更为高尚，更为神圣之境界？比丘以彻底断除食欲为住，以安隐生起的伺寻为住，远离不善之法，以喜悦和快乐，安住第一禅定(pathama--jhana)。这就是更高层次，更为圣洁的快乐。

“若有人宣称此为有情可体验之最快乐。我不如此说。复有更高之快乐。”

“一比丘充满最初维系之寻伺，内心安祥，制心一处，最初和维系之寻伺因禅定而绝止，以喜和乐为住，处于第二禅(dutiya--jhana)。此为更高，更圣之乐。”

“若有人宣称此为有情可体验之最快乐。我不如此说，复有更高之快乐。”

“一比丘断除喜，正念住安隐，究竟意念，以身为验，如圣者言：以喜舍正念住于极乐。如是住于三禅(tatiya--jhana)。此为另一更高更圣之快乐。”

“若又有人宣称此为有情可体验之最快乐。我不如此说，复有更高之快乐。”

“于此，比丘祛除乐想和苦想，忘却过去喜悦和伤悲，非苦非乐，圆满舍离，正念，以第四禅悦为住(catuttha--jhanaa)，此为另一更高，更圣之乐。”

“但是，这就是最高之乐？我不如此说。更有胜者。”

“于此，比丘彻底超越色想，无感官之寻伺，远离散乱忆念。如是思惟：虚空无限，以无限虚空为住(akasanancayatana)，此为另一更高，更胜之乐。”

“但是，此为最乐？我不如此说，又有更高，更胜快乐。”

“于此，彻底超越无限虚空，如是想：意识无边，以识无边(vinnanancayatana)为住。此为另一更高胜之乐。”

“但是，此为最乐？我不如此说。更有胜乐。”

“于此，比丘超越识无边处，如是想：无所有处，以此无所有处(akincannayatana)为住。此为更高更胜之乐。”

“但是，此为最乐？我不如此说，更有胜乐。”

“于此，彻底超越无所有处，以非想非非想(n' eva sanna n' asannayatana)为住。此为另一更高胜之乐。”

“但是，若复有人宣称此为有情可体验之最快乐。我不如此说。为什么？又有更高之快乐。”

“何为此另一更高胜之乐？于此，比丘究竟超越非想非非想处，以获证受想终止(sannavedayitanirodha)而住。阿难陀，此为另一更高胜之乐。”

在此十次第快乐之中，这就是至乐最胜处。此出世之境(nirod—hasamapati)即为此生体证涅槃之乐。”

正如佛陀所预言，有人也许会问：当没有意识体验时，怎样知道此名至乐?

佛陀回答说：“诸比丘，如来不仅仅因为乐受而感受快乐。诸比丘，当体证至乐时，当下而且只有当下究竟者感受至乐。”(4)

佛陀说：“我说一切由感官而感受之事皆为苦。为什么？因为苦中之人贪求快乐。而所谓的快乐贪求更高的快乐，所以世间之乐无有满足。”

一般说来，佛陀宣说：“涅槃为至乐(nibbanam--paramam—sukkam)”此为极乐，这是因为此乐非为感官经历之乐。这是一种从生命的痛苦中获得解脱的快乐。

普遍来说，痛苦终止这一事实被说成为乐，虽然这并不是形容这一真实的恰当词语。

涅槃于何处?

在《弥兰陀经》中，那先比丘这样回答这个问题：

“观看东西南北上下四围，无有一处可为涅槃所处，而又无所不处。正确指导生命，以德为依，富有理念之人，或于希腊，或于中国，或于亚历山大，或于拘萨罗，都可认识它。

“正如火不被储藏于任何一特别之处，而是当必要因缘相聚时才生起。同样地，涅槃也不被说成存在于任何一处，而是当一些必要条件圆满时才证得。”

在《边际经》中，佛陀说：“在此六尺之躯，以及想和受，我说世界，世界之始，世界之灭，以及导引世界之灭因。”(5)

在此，世界意指苦。所以，世界的终结，就是苦的熄灭，这就是涅槃。

一个人依此六尺之身而得涅槃。涅槃不是所造，也不是有所造作之事。(6)

涅槃存在于地水火风找不到依靠之处。

在谈到有关涅槃时，《相应部》说：

“裂化、流淌、燃烧和移动的四大再也找不到所依之处。”(7)

在《优陀那》(8)中，佛陀说：

“诸比丘，众河流归集大海，暴雨滂沱，大海却不为之低浅，也不为之满溢。同样的，虽然众多比丘

获证无余涅槃，于涅槃之境不增不灭。”

因此，涅槃不是一种圣我滞留的天堂，而是一种我们可及之法(体证)。

永恒的天堂提供人们所有希求的欲乐，在那里众生尽情地享受乐趣。但就实际看来，这是难以想象的。一个人绝不可能想象得出这样一个不变之地的存在。

弥兰陀国王承认没有一个可藏涅槃之地，但又问那先尊者，是否有一可供人们依据的基础，以此来正确指导生命，获证涅槃。

“是的，大王，有这样一个基础。”

“那先尊者，何为这样的基础?”

“大王，戒为其基础。如果以戒为依止，意念严谨，无论其人在何处，赛提安斯、希腊、中国、塔陀里、亚历山大、克什米尔、甘达罗，或于山颠，或在最高天，正确指导生命者，都会证得涅槃。(9)

什么获证了涅槃

这个问题不得不被放在一边，因为佛教不承认有一恒常实体和不死灵魂的存在。(10)

所谓的有情众生，也就是我们经常听到的所谓灵魂的躯体，仅仅为一堆因缘造作之因素。

比丘尼阿罗汉金刚说：

“当每一个零件都准确地安置好，

轮车之词在我们心中产生，

正如当五蕴结合在一起时，

我们习惯上说是人类众生。”(11)

根据佛教，所谓的众生是由心法和色法(Nama—Npa)组合而成其本身就在闪电般地不停变化中。除此两种构造元素，不复存在永恒之灵魂和不变之实体。所谓的自我只不过是一幻觉而已。

佛教不说永恒的灵魂和梦幻的自我，假设了一个强大的生命之流(阳 nta 以，只要有无明和贪欲的供给，生命就会无休止地迁流下去。当一个人祛除这两种根本大缘，获证阿罗汉，在其最后涅槃时就停止了迁流。

从传统方式来看，有人说阿罗汉获证无余涅槃，或住入涅槃。

“就当下现前而言，没有不变的自我，也没有一同体有情，更不用说在涅槃中有一自我，或灵魂的存在。”

《清净道论》云：

“只有苦的存在，而没有痛苦者的存在，

没有造作者，只有行为而已。

涅槃为有，但没有寻找涅槃之人，

有道路的存在，但是没有行者。”

佛教的涅槃概念和印度的涅槃或解脱概念的不同点就在于，佛教徒以无永恒灵魂或创世者来看待他们的目的，印度教徒则相信有一永恒的灵魂和创世者。

这就是为什么佛教不可被称为常见或断见的原因。

在涅槃之中，没有被永恒了的东西，也没有什么可被断毁。

正如埃德温--阿诺德爵士所说：

“如果有人说涅槃为终结，则其人胡言乱语。

如果有人说涅槃为存在，则其人错误百出。”

必须承认的是，在佛法中，涅槃是一极为棘手的问题。无论我们怎样设想它，我们都无法明白它真正的本性。明白涅槃的最好方法，就是通过我们的如实智，体证涅槃。五种感官不可能构思涅槃。对于一般人来说，涅槃总是深奥难解。佛陀尽一切必要，详尽地对一切有情解释了通往涅槃唯一的捷径。目标在这里深隐不露。但是，成就方法绝对的明明白白。当此成就获得之时，目标也就再也不被乌云遮盖，从而澄清无余。

［注］

(1)英译《增支部》，第一品，第 135 页。

(2)《中部》，第一品，第 59 经，第 396 页。

(3)同上；《恩典》，第 4，第 129-132 页。

(4)同上。
(5)《相应部》，第一品，第 62 页。
(6)“涅槃由八正道而证，非产生。”《清净道论》，XVI，71。
(7)英译《相应部》，第一品，第 23 页。
(8)伍德·沃德，《道德升华之诗》，第 66-67 页。
(9)《那烂陀所问经》，第 202-204 页。
(10)见第 29 章。
(11)英译《相应部》，第一品，第 170 页。

第三十五章　涅槃之道——戒

善哉制于身，善哉制于语，善哉制于意，善哉制一切，制一切比丘，解脱一切苦。

——《法句经》

中道（majjhima-patipada）为涅槃之道，此中道远离消弱智性的极端自我苦行，以及阻碍道德进步的极端自我纵欲。

此中道由以下八个内容组成：正见，正思惟，正语，正业，正命，正精进，正念和正定。

前两个被分类为智慧（panna），第三至第六为戒（sila），最后三个为禅定（samadhi）。

根据发展的顺序，戒定慧是通往涅槃大道的三个阶段。

这三个阶段在一优美的古偈中得到体现：

“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”(1)

我们收割我们的播种。罪恶的结果为苦，善德的结果为乐，我们的痛苦和快乐是我们善恶行为的直接产物。

具有正见之人认识到这一行为和行为反作用的规律，自觉自愿以自己最大的力量，离恶行善。他这样做是为了他自己，也是为了他人，他认为成为自己和他人的祈福者是他的义务。

他明白，对每一个人来说，生命是可贵的，没有任何一个人有任何权力剥夺他人的生存。因此，他向一切众生，乃至在自己脚上爬行的微小动物施及慈悲，戒除妄杀，不给任何有情带来伤害。

没有一生命应被另一生命杀害的条例。但是，强者残忍地屠杀弱者，并以他们的血肉自娱，这是畜牲的本能。畜牲的这种行为也许可能被原谅，因为它们不知道它们的所为。但是，当富有理智和理性者从事了这些残暴行径，就没有什么可以原谅的了。无论是为了满足自己的口味，还是为了消遣，都不应该宰杀，或引起其它有情被屠杀。如果说捕杀动物也是错误的话，那么，屠杀人类又是多么的罪大恶极，无论是个人还是集体，无论是借用残酷的方式还是所谓的文明方式，无论是为了和平、宗教，还是其它类似的美好目的。

诚实、可信、正直是一个人正见的特性。这种人努力戒除一切公开和秘密形式的偷盗；戒除贬低高贵人性的邪淫，尽力做到纯洁和忠贞；远离妄语、恶语、两舌和绮语，只说真实、甜蜜、善良和有益之语。因为有些酒类和药品促使人丧失正念，心智昏散，故应远离饮酒，永不放逸，澄清见识。

这些严明行为的基本准则是一个人实践通往涅槃之道的根本，它们旨在把握言行。这些言行的违犯就会带来障碍，妨碍一个人在正道上的道德进步。遵循这些规范则意味着沿着正道顺利稳步地前进。

学佛者逐步向更高层次道德前进，努力把关好自己的感官。

节制食欲，提高身心的活力，少食或每月至少斋戒一次。这些都值得倡导。简单的生活比奢侈生活更令人向往，因为后者使人成为情欲的奴隶。断欲的独身生活值得赞叹，因为由此而保存的珍贵精力可以被全部倾注在自己和他人的心智和道德福利事业之上。在这种生活中，人们远离不必要的，阻止道德进展的世间牵挂。几乎所有的精神导师，看起来都曾严肃谨慎地调养他们的身体，恪守独身，朴实，自甘清贫，自律。

精进不息的探索者如此逐渐稳步地前进，言行规范，感念有制，他的业力将迫使他抛弃世间的欲乐，以梵行为生，而生起这样的念头：

居家如挣扎之巢，

充满了辛酸和需求；

出家者的生活，

如同天空，自在高远。(2)

如此认识到性爱的虚伪，他自愿放弃一切世间之物，披上梵者的袈裟，努力以清净圣洁的梵行为生。

但是，不是外面的形象，而是内在的清净和典范生活使人成为一圣者。一个人的变化应来自于心内而不是心外。体证涅槃并不是绝对需要隐居静处，以苦行为生。比丘的生活毫无疑问加快和促进了精神的进步。但是即使是在家居士也可以获证圣果。

面对一切诱惑而又能果证阿罗汉的在家人，当然要比那些不受外来干扰，潜心修习而获证阿罗汉果的比丘更值得赞叹。

有一位大臣，当他骑在大象之上，穿戴着上等的衣着，当下就证得阿罗汉果。对此，佛陀说道：

“寂静，自律，自信，纯洁，

非伤非害一切有情，

此人即为婆罗门，隐者，沙门。”(3)

有好多在家居士没有抛弃世间生活，而获证涅槃。其中，最为虔诚，最为慷慨的在家信徒给孤独为斯陀含果，释迦族的大名为一来果，陶工甘提柯罗为不还果，净饭王死时证阿罗汉果。

比丘要遵守四种更高层次的道德，即：

波罗提木叉--根本道德之典，比丘要遵守的各种各样的戒条。

有关心智训练方面的戒律--Indriyasamvira si1a。

有关纯洁生活之道的戒律--Ajivaparisuddhi si1a。

有关利用生活必需品的戒律一 Paccayasanisita sila。

此四种戒律被共称为净戒(sila--visuddhi)，是涅槃之道上七个清净阶段的第一步。

当一个人出家，并受大戒(upsampda)，他被叫做比丘。在英语中没有一个能准确表达巴利语 Bhikkhu 意思的同义词，乞讨僧可以被认为是意思最为贴近的翻译。但这不是指乞讨之人，而是指依供养为生者。

比丘没有誓言可言，他自愿成为比丘，甘愿以梵行为生。在任何时候，他都可自由脱离僧团。

除若干小小戒之外，一个比丘必须坚守二百二十条戒。有关彻底断除淫欲、偷盗、宰杀、末证言证(错误地以为自己有神通)的四大戒必须严格地遵守。如果他违犯了其中任何一条，则他就成为一个败落者(parajika)，并自动终止了比丘资格。如果他愿意的话，他可以作为沙弥(samanera)而重新加入僧团。他若犯了其它过失，则必须根据情节的轻重弥补。

比丘的显著特点是：清净、戒淫、甘愿贫穷，谦虚、朴质、无私的奉献，自律、忍唇、慈悲和无害。

换句话说，抛弃世间快乐和欲望的比丘，他的生活是唯一获证圣果的有效方法。但出家本身并不是目的。

［注］

(1)《法句经》，第 183 偈。

(2)《经集》，第三品，第一经，《出家经》.V406。

(3)《法句经》，第 142 偈。

第三十六章　涅槃之道——定

一道引世利，一道向涅槃；佛弟子比丘，当如是了知；莫贪著世利，专注于远离。
——《法句经》

三摩地

打好了坚实的道德基础，求道者开始了更高层次的禅定修习，对自己的意识加以控制和培训，这是清净之道的第二个阶段。

三摩地就是制心一处，意识高度集中于一物之上，彻底断除其它任何一物。

根据佛教，因个人的根性不同，共有四十三摩地业处。他们是：

1、十遍处（kasinas）(1)-地遍，水遍，火遍，风遍，青遍，黄遍，赤遍，白遍，虚空遍，光明遍。

2、十不净（asubha）-即尸体的十种相(2)：膨胀相（uddhumataka），青瘀相（vinilaka），脓烂相（vipubbaka），断坏相（vicchiddaka），食残相（vikkhayitaka），散乱相（vikkhittaka），斩斫离散相（hata-vikkhittaka），血涂相（ohitaka），虫聚相（pulavaka），骸骨相（atthika）。

3、十随念（anussati）-佛随念（buddhanussati），法随念（dham-manussati），僧随念（sanghanussati），戒随念（silanussati），舍随念（caganussati），天随念（devatanussati），寂止随念（upasamanussati），死随念（marananussati），身随念（kayagatasati），阿那阿波那（出入息念）（anapanasati）。

4．四无量或四梵住(brahmavihara)--慈（metta），悲（karuna），喜（mudita），舍（upekkha）。

5．一想一食厌想(ahare patikkulasanna)。

6．四差别(catudhatuvavatthana)--地（pathavi），水（apo），火（tejo），风（vayo）四大之差别。

7．四无色界禅那--即：空无边处（akasanancayatana），识无边处（vinnanancayatana），无所有处（akincannayatana），非想非非想处（n’eva-sanna-n’asannayatana）。

不同根机之人的相应禅法

根据经典，十不净和身至念(如三十二个部位)为多贪众生宜修法门，因为这些趋于产生对身的厌恶，由此而对感官的迷恋生起反作用。

绝大多数众生适宜修行四无量和四种色法订。

佛随念以及其它适合于信仰虔诚之众生。寂止随念和死随念，食厌想，四大差别，适合于理智性众生修习。其余法门，主要有佛随念，慈爱观，至身念和死随念适应于一切众生，无论其根性怎样。

根性(行--carita)有六。它们是：

1．贪性--ragacarita.

2．嗔性--dosacarita.

3．痴性--mohacarita.

4．信性--saddhacarita.

5．觉性--buddhicarita.

6．散乱性--vitakkacarita.

性是指个人内在之本性。在没有任何先入为主的情况下，它得以显露。由于众生业力多种多样，人们的根性有所不同。习惯性的行为会构成人们特别的根性。

有些人多贪，而有些人却被嗔患、恼怒主宰。绝大多数人属于这两个范畴。也有人缺乏智慧，多少有点愚痴。与愚痴相似者就是那些心意浮荡不安，无法着意聚心一处之人。有的人生性就很特别的虔诚，而有些人智慧高深。

把其中一性与其它任何一性相方成，则得三十六种根性之人。再加上多疑之人(ditthicarita)，共有六十四种。

不同根性和种类的众生形式多样地采纳或修习这些禅法。

在修习三摩地之前，一个合格的修道者应首先谨慎考虑禅定法门。在古代，弟子一般得到导师的指点，根据他们个人的根性，选择法门。但是，现在如果找不到胜任的老师，求学者必须自我判断，挑选一个自己认为最适合自己根性的法门。

当选好了法门后，他应该隐退到一个安静的地方，尽量不要有任何干扰。森林、山洞、或任何一偏僻孤远之地最为适宜。因为在这些地方，一个人在修行过程中最不会受到扰乱。

应该明白的是，寂静来自于我们心内。如果我们的心没有安置好，即使是安静的森林也不会是我们理想之地。但是，如果我们的心得以安宁，即使是繁华的闹市也是适意之处。我们所处的环境是一助缘，帮助我们平静我们的意识。

接着，求道者要决定最为适宜的时间，这样使他自己和外界环境成为最佳的修习状态。

一般来说，早晨起床，意识清爽活跃，或如果不是精疲力尽，睡觉之前也是禅修的最好时间。但是无论选择何时，每天坚持那一时间应是十分明智的。这样，我们的心将进入修习状态。

禅坐的姿势对意识的集中也是一强大的助缘。

东方人通常结跏趺坐，身体挺直，把右脚放在左腿上，左脚放在右腿上。这是圆满坐。如果这样很困难的话，肯定许多人都会这样认为，则可以采纳单盘方式，即简单地把右脚放在左腿上，或左脚放在右腿上。

当以此三角形态的姿势坐好后，整个身体就得到了良好的平衡。

右手应该放在左手之上，脖子伸直，鼻子和肚脐在同一条垂直线上，舌头应贴在上颚。有些人喜欢闭上眼睛，不见所有不必要的灯光和外界景物。

闭上眼睛虽然有一些好处，但是，这并不值得推荐。因为这样很容易使人昏沉，意识失去控制，毫无目的地外求。当此心猿意马时，身体失去挺直，不知不觉之中，张开了嘴，口涎流淌下来，止不住地前后俯仰。

佛陀禅坐时，一般微闭双眼，观看鼻端，把视线收在二四英尺远之处。

若有人觉得盘着腿坐禅很困难，他可以舒服地坐在椅子或其它东西上，只要高度足够使双脚放在地上就可以了。

求道者禅坐时的姿势并不怎么重要，只要身体舒适、放松。

精进致心一处。应该在一开始时就努力制止不善之念。

《经集》中的《精进经》说，他也许有可能受到魔王十军的攻击。它们是：贪欲（kama），胆怯（arati），饥饿（khuppipasa），执著（tanha），迟钝（thinamiddha），害怕（bhaya），疑虑（vicikiccha），散乱顽固（makkha,thambha），获取，赞叹，荣誉，伪名（labja,siloka,sakkara,micchayasa），以及标榜自己，毁损他人（attuamsana-paravambhana）。

在这些情形下，佛陀教授的如下修习方法将对大家有所帮助。

1．与伤害之念相对，常存善念，即：嗔恨之中常思慈爱。

2．常念可能由此而产生的不良后果，即：嗔恚有时以谋杀而告终。

3．无所在乎地不予理睬，不加注意。

4．追寻导引不善之法升起的原因。在此反省过程中，逐渐忘记它们。

5．直接利用物质方面的力量。

正如一个身强力壮之人制伏一体弱多病之人，同样的，一个人应当以身体上的力量战胜不善之念。“咬紧牙关，舌尖紧贴上颚，”佛陀教诲我们说，“出家人应以自己最大的努力抑制、摄制其意识。这样牙齿紧咬，舌根绷紧，意念一处，那些罪恶不健康的念头就会一扫而光。当这些念头消除之后，意识安住，一心不乱。”(3)

当一个合格的求法者完成了所有这一切准备工作后，他将退隐到一个寂静处，树立起自信，坚信自己定能成就，精进不息修习禅定。

物质对象如十遍，只不过是禅定的助缘。但是，在树立一个人的特别品质方面，象慈爱这样的善德却有特殊的有利条件。

修禅过程中，一个人可以理智地重复任何一公式原理，因为，它们作为一种助缘，引发它们所代表的信念。

但是，无论修学者怎样专念于禅定，他将无法逃脱初学者一开始不可避免的困难。“心猿意马，外来的念头在其头脑中乱窜。由于修禅进度缓慢，他变得烦燥不安，其结果则是放松精进。”但是，信念坚定的求学者却勇于面对这些阻碍，冲破重重困难，紧迫不放他的目标，从不在任何一个时刻轻易地放任。

十遍处观

假如一个禅修者以地遍为其修禅法门。

在直径为一英尺的圆相表面被涂上一层泥土，使其滑溜无痕，把这同心圆当作最初法门。他本人坐在离此圆四五英尺的地方，并且集中思惟，口中念道：地遍，地遍(pathavi)。全身心地投入到此中去。这样，一切偶然的意念自动远离了其意识，当一个人如此多次修习，或一周，或一月，或一年，他就可以闭眼忆念。在此心智再现的相象之上，他深入禅定，直到他修习了使形象物体概念化。

根据《清净道论》，第一所见之相(取相)同第二所见之相(似相)的不同点就在于，前者出现的是地处(kasina)物体错觉，而后者则如同一只刚从包里取出的圆镜，或一只闪亮的海螺，或一轮即将穿出乌云的明月。

概念化了的物体没有颜色和形状，它只不过是一种由感受而生起的表现形式。

当他继续集中思惟此抽象的概念，他被认为具备了近行禅定之境(upacara—samadhi)，而阻碍精神修证的五盖(nivarana)，即贪欲(kamacchanda)，嗔意(vyapada)，昏沉睡眠(thinamiddha)，掉悔(Uddhaccakukkucca)，疑法(vicikiccha)，因念心处(ekaggata)，趣求(piti)，伺(vitakka)，喜悦(sukha)以及持续的效应(vicara)等而得以遏止。

最后，他获取安止定(appana--samadhi)，并且完全深入禅昧之中，享受一心不乱的寂静安隐。

此制心一处之境是由抑制五盖而获得，被称作为净心(cittavi—suddhi)。这是清净之道上的第二个阶段。

修习水遍之人，可以装一满盆无色水，最好是雨水，把自己的心制于水上，口念：水，水(apo，apo)，直至证取一心不乱。

修习火遍之人，在自己面前生起火堆，再拿一张席子或一块皮革或布，在其上穿一个一张手即四指的小孔，观孔作意火势。

希望修习风遍之人，作意穿过窗隔或壁隙之风，口念：风，风。

希望修习色遍之人，可制作一定大小的曼陀罗(mandala)，或青色，或黄色，或赤色或白色，作意观念，正如地遍一样，反复念诵颜色之名。

他也可以作意观想青色，黄色，红色，白色鲜花。

修习光明遍之人，可以作意观想月亮，不摇曳的灯芯，或由裂缝及洞口穿射于地上或墙壁上的太阳光或月亮光，口中念诵：光明，光明。

修习虚空遍之人，应于盖得紧密的楼阁，或于任何皮革，席子，穿一个直径为一手或四指大小的孔，观其空间，口中念诵：虚空，虚空。

不净观

在古印度的墓地丛中，尸体或被埋葬或被火化，食肉动物到处都是。人们在这里看到了肉体的十种不净。但是，现在不可能发现这些东西了。

随念观

佛随念即如此忆念佛陀的功德：彼世尊即是阿罗汉，正等觉者，明行足，善逝，世间解，无上士，调御丈夫，天人师，佛，世尊。

法随念即如此忆念法性：此法是世尊善说，自见，无时果，善来见，导引至涅槃，智者各自证知。

僧随念即如此忆念僧伽梵行者之功德：世尊的声闻弟子是善行道者，世尊的声闻弟子是正直行道者，世尊的声闻弟子是真理行道者，世尊的声闻弟子是正当行道者，此四双包括八辈之众。世尊的声闻众是可供养者，可供奉者，可施予者，可恭敬者，为世间无上福田。

戒随念即如是忆念自己善德行为的圆满成就。

舍随念即如是忆念自己慷慨布施之性。

天随念，“天人因其正信和其它善德而得生于如此高贵之界。我亦具备如此功德。”如是反复忆念自己的正信和其它善德，使天人为自己作证。这就是天随念。

寂止随念即如是忆念涅槃之性，如痛苦的终止等。

死随念即忆念此色身生命的结束。

制心忆念于死能使人了知生命的无常本性。当一个人明白生命是不定，而死亡是肯定时，他就不会完全自湎于物欲享受，而要努力完善自己，成就他人。持久禅思于死，并不使一个人悲观和遁世，相反地，它使人们更加积极精进，精力充沛。另外，它能让人冷静安样地面对死亡。

在一个人忆念死亡时，他会联想得到生命如同一团火焰，或者所谓的有情众生只不过是无形业力的短暂显象。一个人可以借用各种各样的比喻，忆念生命的无常，以及死亡的肯定性。身随念即忆念身体三十二个不净之处：发毛爪齿，尘垢皮肉，骸骨筋脉，心胆肝肺，大肠小肠，生藏热藏，肠胃脾肾，脓血熟痰，肪脂膏髓，脑膜涕唾，泪汗屎尿。

如此观想身体不净导致一个人无欲无望。在佛陀时代，众多比丘通过此种不净观想而证阿罗汉果。如果一个人对此三十二处不甚了解，他可以观想一处，如骨肉，或皮肤。

此身之内即为骨路，骨路之间充满皮肤包裹之肉。美丽只有皮肤之深浅(美丽只不过是外面罢了)。如果一个人如此观想其身体之不净处，则对肉体的爱执就会逐渐消失。

非爱欲之人也许不会采纳这种观想方法。他们可能观想人体这个复杂机器内在的创造力。

阿那阿波那念(出入息)即警觉呼吸的出入。(阿那意为持息入，阿波那意为持息出)。

在有些经典中，这两种顺序被反过来解释。

持息观使心致于一处，最终开发成就阿罗汉的内在智慧。

这是最好的禅修法门之一，每一个人都可均等地修习。在觉悟之前，佛陀也修习了此持息观。

在《念处经》和《清净道论》中，我们可以看到对这种法门的详细解释。

为了使一般读者获益，这里列举一些可行性方法。

以一种适意方便的姿势坐好，呼出一口浊气，闭上嘴。不用强持之力，任运，轻微，自然地以鼻孔呼吸。首先呼入，忆念默数为一，然后呼出，忆念默数为二，置心于整个呼吸过程之中，如是数至十，持久不息地专心于呼吸。在还没有数至十之前，有可能心己散乱。但是，不必因此而失望，如此继续，直至成功。渐渐地，亦可增加数数的遍数，比如数五遍十遍，此后，他可以不用数数而置心于呼吸。有些人喜好数息，因它有助于息念。而另外有些人认为不数为好，重要的是置心一处，而不是次要的数息。当人们修习此持息观时，身心轻松愉快，安隐。他或许会感觉到自己好象飘浮在空中。当修习这种禅法过了一定时期后，终有一天，他会觉悟到此有谓的色身只不过是以呼吸为助缘。当呼吸停止时，此身体也随之消失，因此，当下即觉悟无常。有变化，则不可能有一永恒的实体或不死的灵魂，这样，如实之智得以开发，期证阿罗汉果。

由此可以明白，此持息观不仅可获得一心不乱，而且也能够提高智观，以期得到解脱。

每一个人可以无碍修习这一简单法门。致于详细内容，读者可以参考《清净道论》。

根据《念处经》，持息观：

正念持息入，正念持息出(入息时随念于入息，出息时随念于出息)，入息长时自知入息长，出息长时自知出息长，入息短时自知入息短，出息短时自知出息短，忆念整个呼吸过程(起始，中间，停止)，一一了了分明，如是自我修习：我将持息入；忆念整个呼吸之过程，如是自我修习：我将持息出。

平息呼吸，如是自我修习：我将持息入；平息呼吸，如是自我修习：我将持息出。

梵圣处

在这里，Brahma 意为高贵和高尚，正如梵圣行一样(Brahmacariya)；vihara 意指行为模式或境界，或生活方式。它们也被称之为四无量心或四无限心(appamana)，因为这些心识光照一切众生，无有局限，无所障碍。

慈--Metta(梵语：maitri)慈爱，仁慈，善意，能温暖软化人心。这并不是肉体之爱，也不是人与人之间的情爱。慈爱直接对治嗔恚，恶意，厌恶(kodha)；间接对治人与人之间的情爱(pema)，慈爱包容一切众生，无一例外。慈爱的圆满就是人我一体(sabbattata)，是对一切有情善德和幸福的祝愿之心，其主要特征就是仁慈，祛除一切歹心恶意。

悲--Karuna。当他人受苦，悲心能使善德人的心为之颤抖，从而解除他人的痛苦，其主要特性就是希望能去除他人的痛苦，直接对治歹毒(himsa)，间接对治情欲之苦(domanassa)。悲心包容一切受痛苦折磨的有情，放弃残暴。

喜--Mudita。并不仅仅指同情，更指随同之喜，或赞叹之喜，直接对治嫉妒，间接对治兴奋，其主要特性就是随喜他人的财产和成功。喜心包容一切富有之人，溶化厌恶之心，是人具贺喜之姿态。

舍--Upekkha，原意为无分别之见，即既不执著，也不离厌。它不是一种享受主义的麻漠，而是心的彻底平静和心理平衡，是在充满称讥，苦乐，利衰，毁誉的生活沉浮中心态持有平稳境态，直接对治执著(raga)，间接对治残忍。所以舍心去除贪欲和歹毒，其主要特性为平等。

在这里，舍心并不是仅仅指中庸之受，而是意味着一种标准善德。心情之寂然，精神之平衡为最贴近之解，舍心包容了一切善与恶，爱与非爱，乐与非乐。

《清净道论》详细说明了修习焚住的方法，以期获证禅定。

当一修行者成功地获得禅那，他即可以轻松地修习五神通(abhinna)，即：天眼通(dibbacakkhu)，天耳通(dibbsota)，宿命通(pubbenivasanussatinana)，他心通(paracittavijanana)，神足通(iddhividha)。

这里要指出的是，三摩地以及这些神通对获证阿汉果来说并不是很重要的，虽然它们对具有者来说无疑是一财富。例如，有些见地不佳的阿罗汉，在没有禅那的帮助之下，通过修习如实智而直接获证阿罗汉果。在佛陀时代，许许多多男众和女众没有修习禅那而成阿罗汉。

只有达到第五禅之人才能获取五种神通。

天眼通，即天人之眼或神眼，也可以称之为见一切之眼，它能使人看到天上和人间肉眼所不能见之事，无论多么远近。

对死亡和再生的知见(cutupapatanana)与此天眼相似，对未来的知见(anagatamsanana)，以及根据众生善恶业而知其轮回之智是同一个范畴中的另外两种知见。

天耳通又名圣耳通，或超常之听力，它能使人听得见细微或粗旷之声，无论远近。

宿命通是忆念自己或他人过去生命的能力。对于这一种知见，佛陀的力量是无限的，而其他则是有限的。

他心通是知道他人的思惟。

神足通则能飞行于空中，行走于水上，隐身于泥土，变化身形等。

［注］

(1)遍.Kasina，在这里意为全部，所有，完全。之所以这么说，是因为从物质概念化的现象中放射出来的光线可以毫无阻碍地廷伸到每一个地方。

在地遍中，一个人可做一个大小为一指距，直径为四手指的圆，把它用晨曦色粘土覆盖，使之光洁。如果晨曦色粘土不够的话，可以在里面放一些其它粘土。此同心圆就是地遍曼陀罗。

其它遍也应该这样理解。详情请看《清净道论》。也许要提到的是，经典中找不到空遍和亮遍。它们被排除在外，故共有三十八种。

(2)在古代的墓丛中，以及尸骨停放处可以找到此十种死尸，尸体放在那里不被埋葬，或火化，而是让食肉的野兽和禽兽吃掉。现在，不再可能找到这样的尸骨作为禅修法门。

(3)《中部》。第一品，第二十经，《增上心经》。第 120 页。

第三十七章　五盖——五种精神障碍

心病有五，受其染污，心不柔和，无有慈爱和光明。此病不除，烦恼不灭。

——《相应部》

障碍(Nivarana—Ni+var，意为妨碍，阻止)，意指阻止一个人的进步发展，以及阻隔解脱或升天之道，也可被解释为对忆念的覆盖、阻拦、束缚。

此障碍有五，即：贪欲(kamacchanda)，嗔恚(vyapada)，昏沉睡眠(thina—middha)，掉举恶作(uddhacca—kukkucca)，疑(vicikiccha)。

1．欲爱是指对根尘如色，声，香，味，触等的贪求和执著。它被认为是一障碍，把人束缚于此娑婆世界。

一般众生被此诱惑之根尘困裹，由于缺少自制自律，故不可避免地生起情欲。此障被静虑五性中的一境性(ekaggata)制约，证第一圣果后而得以息服，证不还果时得以根除。贪著的微细形式，如对色界和无色界的贪爱(ruparaga，aruparaga)，只有在证得阿罗汉时才能够被彻底断除。

如下六种方法可使贪欲得以消除：□对事物生起厌恶之想，□恒常观想厌离，□制约感官，□饭食适量，□广结善友，□有益言语。

2．嗔恚—恶意，厌恶。适意之物引起贪著、逆意之境导致厌离。这是两种燃烧世界的大火，在无明烦恼的助势下，它们在这个世界中制造痛苦。

静虑之一的喜(piti)能对治恶意。在证得一还果时，嗔恚得以随减，而在证阿罗汉果时才得以根除。

如下六种方法能断灭恶意：□对物境生起善意之想，□常作慈善观想，□生起业为自业之想，□坚持此种见解，□广交善友，□有益言语。

3．昏沉被解释为是一种心病，睡眠为一精神病态，麻木之心如同挂在树上的呆滞蝙蝠，或贴在竹杆上的糖蜜，或过份僵硬而无法铺开的奶酪。昏沉和睡眠不应被认为是身体上的懒惰，因为即使是断除了这两种烦恼的阿罗汉也感受到身体上的疲劳。它们使精神倦怠，正与精进(viriya)相对。它因静虑之一的伺而得以制服，在证阿罗汉果时被根除。

如下六种方法可断灭昏沉睡眠：□忆想饭食适量，□变化身体姿势，□观念光明之物，□位于开阔之地，□广交善友，□有益言语。

4．掉举—精神上的不安和心情的激奋，它是一种与所有不善意识相关联的心智之境。通常来说，不善之业总是与兴奋和不安为伍。

恶作—忧心仲仲，或是对所作恶业悔恨，或是因非行善业后悔。悔恨自己所作恶业并不能使人从不可回避的果报中解脱出来。最好的悔悟就是发愿不再重复恶业。

这两种障碍因静虑之一的乐(sukha)支而得以息服。证得阿罗汉时，掉举得以根除而恶作在不还果时得以断除。

如下六种方法可断灭这两种烦恼：□博学多闻，□询问和讨论，□弄懂戒律的性质，□亲近资深长老，□广交善友，□有益言语。

5．疑—疑虑，犹豫。巴利语 vicikiccha--疑意缺乏智慧之药者(vi＝空，cikiccha＝智慧)。它也被解释为复杂思惟而产生的烦恼(vici＝寻找，kiccha＝烦恼)。

这里不是指对佛陀等的怀疑，因为即使非佛教徒也可压服此疑而得禅那。作为一种束缚，疑就是对佛陀等的怀疑，但是作为一种障碍，它是指非持之以恒于某种事情。经典注疏中对此疑的解释是没有能力如是决定任何事。换句话说，就是疑惑不定。

寻思能制伏此种障碍，证得初果时即可断灭。

如下六种方法可断灭此疑：□精通法和律，□讨论和询问，□弄懂戒律的本质，□坚定的信心，□广交善友，□有益言语。

第三十八章　涅槃之道——慧

诸行无常，诸受皆苦。
诸法无我，涅槃寂静。
——《法句经》

观

当一个人一时遏止住障碍，获得静虑时，其心澄清，如同明镜，事事物物皆能被清晰反现出真实面貌。但他仍然没有完全断除恶念，因为止心一境，不善之流只不过是暂时地得以制止，它们可能在任何意想不到的时刻再次显现出来。

戒律规范人的言行；止息把握人的心意；但是，只有最后阶段的观(Panna--智慧)，才能使求证圣果之人彻底根除三摩地压服的烦恼。

一开始，瑜伽行者修习清净智见(dittthi--visuddhi)(1)，知见事物本质，以一境心分析、检验所谓的有情众生，这种寻思会使他明白：他所认为的我，或个体仅仅是心法色法的复杂和合而已，它们在不停的变化之中。

如此获得了有情众生真实本质的正确观念后，抛弃了永恒灵魂的邪见，瑜伽行者寻找此我起源，从而认识到，在此世界中，无有一物，无论是过去，还是现在不是因缘所生，而他现在的存在是由于他过去的无明(avijja)、贪欲(tanha)、执著(upadana)，业力、以及现在生的食物所生起。由于这五种原因，生起所谓的众生。如同过去因造作了现在果，现在因也将会生起未来果。如此观想，他超越了一切有关过去、现在、未来的所有疑虑。(2)

由此，他观想一切有为法皆为无常(anicca)，是苦(dukkha)，无我(anatta)的真话。无论他的眼睛转向何处，他只见到这三种特性鲜明地出现在他的眼前。他认识到生命只不过是由内因和外缘而生起的一种迁流现象，没有任何地方可以发现真正的快乐，因为万物皆在不停的变化之中。

行者如此观想生命本质，深入禅定，终有一天，大大出于他的意料，他会看到一道道圣气从身上发出，体验到从来未曾有过的快乐、喜悦和安隐。他的心境达到平稳，宗教热情更一步提高，心念更为清晰，观想更为敏锐。由于出现了圣气，他错误地把这一道德提高的发展之境看成是圣果，从而对此种心境产生了爱执，但不久他就会觉悟到这些新的进展对道德的进一步提高是一种阻碍，因此，他修习清净智观，区别何为道，何为非道。(3)

忆念正道。他再次观想一切有为法的生灭。在这两种现象中，后者在他心中产生了更深刻的印象，因为变化终是比生起来得明显。因此，他集中精力观想事物的坏灭。他认识到构成有情众生的色法和心法总是在一种变化之中，从未刹那止留而相同。然后，他明白了一切坏灭皆是十分可怕之事，他看到整个世界如同一燃烧着的火坑，是痛苦的根源。然后，他又认识到此可怖和迷妄世界的可恶和虚假，生起厌恶，由此而产生强烈的出离之愿。

以此为动机，瑜伽行者再次观想无常，苦，无我三大特性，而后修习彻底的舍离。平等地看待一切有为法—不贪执不厌恶一切世间之物。(4)

达到这一修证境界后，他选择三大特性中的一种，作为一特别精进求证目标，并朝着这一方向更加努力用功修习智观，直到辉煌的 4 天，他第一次获证最高果位—涅槃。(5)

正如达卡博士所说：

“正如一个夜行者，在一道闪电中，看到他周围的风光、此后这种景象会在他眼花目眩之中延续很久。同样的，瑜伽行者，在一道智观的闪电之中。彻见涅槃、以至所存之影象再也不会在心中消失。”

当瑜伽行者第一次见到涅槃后，他被称为斯陀迈，意为第一次进入导向涅槃之流。

此流代表着八正道。

证预流果者不再是凡夫(puthujjana)，而是圣者(ariya)。

初证第一圣果，即断如下束缚众生于生死的三种障碍(samyojana)，它们是：

一、五蕴身见(sakkaya—ditthi=sati+kaya+ditthi)。在这里，Kaya 意指五蕴—色，受，想，行，识。因有此色心之身，故以为有一实体，永恒灵魂的存在。《法集论》列举了二十多种这样的灵魂之说(6)。sakkaya—ditthi 通常被解释为邪见、个体之说，或我见。

二、疑(vicikiccha)--这些是对，1．佛，2．法，3．僧，4．戒，5．过去，6．未来，7．过去未来， 8．缘起(paticcasamuppada)的怀疑。

三、执迷于错误的宗教祭祀(silabbataparamasa)。

《法集论》(第一千零五节)如此解释："非佛法之外道和婆罗门持有这种学说：解脱由道德行为的规范，或祭祀，或道德规范和祭祀而获得。"

为了断除剩余下来的七种障碍，初果圣者最多再生七次。他对佛法僧绝对信仰，毫无疑问，他将绝对不会因任何原因冒犯五戒，不再堕落恶道，决定证得觉悟。

初次遥见涅槃，再次鼓足新的勇气，圣修者更加勇猛精进圆满智观，成就一还果(sakadagami)，逐渐熄灭两种烦恼，即：贪欲(kamaraga)和嗔恚(patigha)，而证第二圣果。

这时，他被称为一还圣者，因为如果他不在当生证得阿罗汉果，只来此人间一回。有趣的是，证得第二圣果的圣者只能削弱无始以来束缚他于轮回之中的两大烦恼。有时侯，虽然十分的微弱，他也可能有一点点贪心和嗔心。

在证得第三圣果，即不还果(Anagami)时，圣行者完全根除了此两种烦恼，此后，他不再来生人间，也不往生天道，因为他彻底断除了贪欲和物欲享受，死后即得生于净居天(suddhavasa)，唯不还果圣者居住。他将在那里证得阿罗汉果，并一直生存到生命结束。

当在家居士证得不还果时，他即以梵行为生。

其时，不还果圣者再作最后一次努力，消除余留下来的五种烦恼，即色界贪(ruparaga)，无色界贪(aruparaga)，我慢(mana)，掉举(uddhacca)，无明(avijja)，获证究竟圣果—阿罗汉。

预流圣者，一还圣者和不还圣者皆称为有学(sekha)，因为他们还要修学。阿罗汉名为无学者(asekha)，因为，他们再也不须修学了。

阿罗汉，原意为应供者，不再受生，因为他不再造作新业，他再作新业的种子已被全部根除。

阿罗汉觉悟到所作皆办，最终放弃了沉重的痛苦负担。所有形色的贪和一切种类的无明皆被断除无遗。此时，快乐的行者位尊高于天人，去除了放纵情欲，熄灭了世间烦恼，体验了不可言状的涅槃至乐。

此人不再轮回，因为新的行为不再产生有再生能力的种子。

虽然成就了阿罗汉，但是他并不是完全脱离了身体上的痛苦，因为解脱的喜悦经历只不过是间隙性的，另外他仍然没有抛弃他的肉身。

阿罗汉叫做无学，不再修学，以梵行为生，圆满成就了理想。

在这个方面，也许应该指出的是，修习了色界和无色界禅定的不还果圣者和阿罗汉能够在现生不间断地享受涅槃之乐达七天之久。这在巴利语中叫做--Nirodhasamapatti，意为成就灭道(7)。在这一情况下的圣者没有任何痛苦，他的精神活动也停止了，他的意识之流也暂时终止。

有关入定者(Nirodhasamapatti)和死者之间的区别，《清净道论》说："死者不仅身行息灭，语行息灭，意行息灭，而且寿尽，暖消，诸根破坏，而入于此定比丘虽然身行息灭，受想灭定，但生命持续，心依然存在，诸根不坏。"

根据佛教，从通常情况来看，这是此生命中所能享受得到的最高乐趣。

为什么阿罗汉证得涅槃后还继续生存?

这是因为产生其现在生的业力仍未竭尽。用叔本华的话说，就如陶工之手不再转动制器之轮，但轮仍会继续转下去。从我们自己的经典中举一个更好的例子，阿罗汉如同一棵从树上砍下来的树干，不再生长任何新鲜树叶、花朵和果实，因为它再也得不到树木提供的树液，而那些本已生长的树叶、花朵和果实，将会继续生存，直到那根树干枯死为止。

阿罗汉尽自己的寿命生存于世间，不再增添任何新业，故尔对生死没有任何影响。

"不乐死，不执生，即刻放下此无常之身，心念警醒，意识一境，不游戏死念，亦不喜乐生存，如同所作已办者，等待着时刻到来。(8)

阿罗汉圆寂后怎样?

如同火焰被风吹得摇曳不定，熄灭后不再燃烧，同样的，阿罗汉从色心二法中得以解脱，消失后不复生起。

这样的阿罗汉果真荡然消失，不复存在?

《经集》说，对于寂灭之人来说，不存在任何一种可以说成是自己的形式。当一切因缘断除之后，一切可讨论的基础也随之消失。

《优陀那》如此解说这一复杂问题：

“如同跃出火炉的火星一一熄灭，

它们的去处无人知晓。

获证究竟解脱者，

穿越贪欲大海者，

享受寂静喜悦者，

无有痕迹可寻找。”(9)

关于这一问题，《中部》也记载了佛陀与瓦车乔陀一段有意义的交谈。(10)

外道行者瓦车乔陀，来到佛陀跟前，问道：“乔达摩，解脱了的比丘往生何处?”他这里指的是阿罗汉。

佛陀回答说：“瓦车乔陀，不可说其再生。”

“乔达摩，则其不生。”

“瓦车乔陀，不可说其不生。”

“那么，乔达摩，其生又不生。”

“瓦车乔陀，说其生又不生亦不可。”

“乔达摩，其既非生又非不生。”

“瓦车乔陀，说其既非生又非不生亦不可。”

听了这些看起来不怎么连贯的回答，瓦车乔陀困惑不解，迷茫之余，他问道：

“乔达摩，我被这个问题弄得不知所措，我被它搞糊涂了。”

“够了，瓦车乔陀。不要迷惑不悟，不要混淆不清，此法博大微妙，不易明了，精深善美，不可仅依逻辑而了悟，深奥富有理性，唯智者知。身为外道的你，有其它信仰，另外一种追求，另外一种律制，追随另外一种导师，你亦不易明白。因此，瓦车乔陀，我将问你，善思后回答。瓦车乔陀，假如一堆火在你面前燃烧，你会不会注意到火在你面前燃烧?”

“乔达摩，如果有火在我面前燃烧，我将会注意到火在我面前燃烧。”

“但是，瓦车乔陀，假如有人问你：在你面前之火因何而燃烧?你将怎样回答?”

“乔达摩，我将回答说，因草木的燃料，在我面前之火得以燃烧。”

“但是，瓦车乔陀，如果你面前之火熄灭，你将会意识到它已熄灭了吗?”

“乔达摩，如果在我面前之火熄灭了，我将会意识到它的熄灭。”

“但是，瓦车乔陀，如果有人问你：火到哪个方向去了，东西南北?你将怎样回答?”

“这个提问不适于此。乔达摩，因为有草木燃料。火得以燃烧，而当此燃料烧完后，不再续有。如果燃料烧完了，则说火的熄灭。”

“正是如此，瓦车乔陀。抛弃，根除一切色，受，想，行，识，它们如同棕榈根桩，不复存在，亦不可能在未来重新生起。”

“瓦车乔陀，圣者从五蕴中获得解脱，其法深不可测，如同大海，不应说其往生，亦不应说其非生非不生。”

人们不可说阿罗汉再生，因为所有生起再生的因缘都已被根除；人们也不可以说阿罗汉断灭了，因为没有可断灭之物。

科学家罗佰特--奥本海姆写道：

“假如我们问，电子的位置是否保持一成不变，我们必须回答说：不；如果我们问，电子的位置因时间的变化而变化，我们必须回答：不；如果我们问，电子是在一静止状态，我们必须回答：不；如果我们问，电子在运动中，我们必须回答：不。

当有人问到人死后的情形时，佛陀给予了同样的回答。但是，在 17 世纪到 18 世纪的科学领域中，也没有类似的回答。

涅槃是烦恼(kilesa)的彻底终结，但是语言却无法表达此最高境界的真实本性。这可能是最为妥当的结论。

从形而上学的观点来看，涅槃是痛苦的究竟解脱；从心理学角度来说，涅槃是对自我的去除；从道德观念来说，涅槃是贪嗔痴的熄灭。

［注］

(1)清净之道第三个阶段。

(2)清净之道的第四个阶段。

(3)清净之道的第五个阶段。

(4)此九种观，统称为智慧提高之清净知见（patipadananadassanavisuddhi）。这是清净之道的第六个阶段。

(5)在此圣意识所发现的禅现被称之为清净智见。这是清净之道的第七阶段。

(6)见英译《法集论》。第 259 页。

(7)本意为获证断灭。参见那烂陀长老，《阿毗达摩手册》。第 227，435 页。

(8)《长老偈》。第 346 页。

(9)伍德·沃德，《道德升华之诗》。第 114 页。

(10)第一品，第 72 经，《见经》。第 483 页。

第三十九章　阿罗汉

虽少诵经典，但依法行事，去除贪嗔痴，如理真实知，明心得解脱，不著今后世，彼得沙门份。

——《法句经》

三藏经典中，比比皆是意味深长，启迪性地描绘阿罗汉的安乐嘉言。他们以身体力行和清规戒律给追寻真理者谋福利。

佛陀在《法句经》中说：

完成生死路(1)，无忧(2)尽解脱(3)，断除一切缚(4)，无有情恼者。(5)

正念自精进，无处使执著，如鹅弃池去，一处又一处。(6)

彼等无积聚(7)，于食善思见(8)，解脱空无相(9)，彼等物与行，如鸟游虚空，迹不可得寻。

彼等诸漏尽，于食善思见，解脱空无相，彼等物与行，如鸟游虚空，进不可得寻。

彼诸根寂静，如御者调马，离我慢无漏，为天人所慕。

平隐(10)善律己，坚稳如大地，无嗔亦无恨，如因陀揭罗(11)，如无垢淖池，是人轮回止。(12)身口意寂静，正智获解脱(13)，圆满得安隐(14)，不为众恼忧。

不轻信(15)他人(16)，断系(17)知无为(18)，弃(19)贪(20)断善恶(21)，真实无上士。

于村落林间，平地或山陵(22)，何处有罗汉，彼地即快乐。

林野甚可乐，世人所不喜，离欲者(23)乐之，不求储欲乐。

比丘品

于憎无憎处，我等真快乐，于憎怨人中，我等无憎住。

于病无病住(24)，我等真快乐，于患病人中，我等无病住。

于贪欲无贪，我等真快乐，于贪欲人中，我等无欲住。

我等无物障(25)，我等真快乐，我等乐为食，如光音天人。

--乐品--

非处此(26)彼岸(27)，两岸悉皆无(28)，离苦无系缚，是谓婆罗门。

无垢离诸尘(29)，深入诸禅定(30)，所作皆已办，无诸烦恼漏(31)，证最高境界(32)，是谓婆罗门。

不以身语意，行作诸恶业，制约此三者，是谓婆罗门。

断除一切结，无有恐怖者，无著离系缚，是谓婆罗门。

断除贪咳缚(皮带)，及断绳(邪见)所属(潜伏习性)，舍障碍(无明)觉者(33)，是谓婆罗门。

忍辱忍挨打，而无有嗔恨，具忍力强军，是谓婆罗门。

无嗔具德行(34)，断贪自调御，达致最后生(35)，是谓婆罗门。

如水洒莲叶，芥子于针锋，不染爱欲者，是谓婆罗门。

于此世界中，达证苦灭尽，弃荷(36)得解脱，是谓婆罗门。

有甚深智慧，善辨道非道(37)，证无上境界，是谓婆罗门。

不亲热世人，亦不与憎聚，无家无欲者，是谓婆罗门。

强弱世人中(38)，丢弃刀杖器，无害亦无杀，是谓婆罗门。

友好处仇敌，安隐于恐怖，无著于贪执(39)，是谓婆罗门。

脱落贪嗔慢，亦非沾虚伪，如芥子于针，是谓婆罗门。

言语有礼貌，说益言实语，不触怒于人，是谓婆罗门。

于此世他世，均无有贪欲，无欲而解脱，是谓婆罗门。

于此世界中，不著善与恶(40)，无忧而清净，是谓婆罗门。

如月净无理，澄静而清明(41)，消灭再生欲，是谓婆罗门。

远离人间缚，超越天上缚，断除一切缚，是谓婆罗门。

弃舍喜(42)不喜(43)，清凉无烦恼(44)，勇者胜世间(45)，是谓婆罗门。

前后与中间，无著诸有蕴，无有贪爱执，是谓婆罗门。

牛王(46)圣勇者(47)，无欲贤胜者(48)，除垢(49)觉悟者(50)，是谓婆罗门。

牟尼知前生，天界(51)及恶趣(52)，达至了无生(53)，引以无上智，圆满其自身(54)，成就诸梵行(55)，获证情欲止，是谓婆罗门。

［注］

(1)生命在娑婆世界之中，即阿罗汉。

(2)抛弃痛苦，获证不还果、第三圣果，在此时，圣者彻底地断除贪嗔痴烦恼。

(3)Sabbadhi－五蕴。

(4)结（束缚）有四，即：一、贪求（abhijjha），二、恶意（vyapada），三、执迷于错误的祭祀（silabbataparamasa），四、把先入为主之见当作真理（idamsaccabhinivesa）。

(5)此偈说的是阿罗汉的道德境界。热恼既是物理现象，又是心理现象。阿罗汉只要色身还存在，就要经历身体上的热恼，但是他没有为此而担心。他不经历心理上的情感热恼。

(6)阿罗汉不着任何一地，随着而往，因为他们摒了我、我所之见。

(7)聚集有二，即：业行和生活四需。前者廷长在娑婆世界中的生存，后者虽然重要，可能会成为精神证上的障碍。

(8)去除希求食物之贪。

(9)涅槃是从痛苦中的解脱（vimokkha）。它被叫做空，是因陋就简空了贪，嗔，痴，不是因为没有，或断灭。涅槃是一积极的圣境，不可以世俗之语阐述。它是无形的，因为去除了贪等标志。阿罗汉生存之时体受涅槃之乐。说阿罗汉圆寂后存在，不存在都是不正确的，因为涅槃即不是永恒，也不是断灭。在涅槃中，无一物得以永生，亦无一物，除烦恼之外，得以灭除。

阿罗汉在现在一生获证阿罗汉果，享受涅槃之乐。

(10)平隐－Tadi，既不贪执于理想之物，也不憎恶可恶之物，从不执著一物。在八种世间法中，即：称饥，苦乐，利衰，毁誉，阿罗汉寂静不受忧恼，不即不离，不喜不忧。

(11)因陀揭罗－Indakhila，意为如同帝释坚稳和高大的石柱，或树立在城门中的大石柱。

注疏者者说，因陀揭罗是作为装饰品，树立在城里或城外的柱子。它们一般由砖块或耐久的木头做成，呈八面形。柱子的一半埋在泥土中。因此有坚固和稳定得如同因陀揭罗这样的比喻。

(12)不再受生死。

(13)所有烦恼。

(14)因为他的意识绝对的清净。

(15)在翻译过程中，巴利语中的双层意思丢失了。

(16)Assaddho-愿意为不真实。因为他自己从亲身体验中知道，他不是仅仅接受他人的东西。

(17)生存与再生之联系。Sandhicchedo 也有偷盗者之意。

(18)Akata－涅槃。之所以如此称，是因为非任何人造作。Akatannu 也可译成忘恩。

(19)巴利语－Vanta+aso：另外一种意思为食呕吐者。

(20)通过四种圣道。贪的精烦恼被消除在第一三圣道，细烦恼被断除在最后圣最。

(21)巴利语－Hata+avakaso：意为断除因缘者。

(22)Ninna 和 thala 愿意为低下的躺着和高地。

(23)无有情欲的阿罗汉快乐地居住在世人不感兴趣的与世隔绝的森林中。

(24)解脱了情欲之苦。

(25)Kincana，阻碍精神修证的贪，嗔，痴等。

(26)Param，六种个人感官之境。

(27)Aparam，六种外在的感官之境。

(28)不执任何为我或我所。

(29)Asinam-独居于森林之中。

(30)修习禅（samatha）观（vipassana）者。

(31)通过了悟四谛，断除束缚。

(32)即涅槃。

(33)明了四谛之人。

(34)专注于苦修。

(35)因为断除了情欲，他将不再受生。
(36)五蕴之累。
(37)知道通往恶趣，乐趣，以及涅槃之道者。
(38)原意为面向有情。
(39)执著于五蕴者。
(40)贪，嗔，痴，我慢，邪见。
(41)不被烦恼忧乱。
(42)执著于色欲。
(43)Arati-厌恶森林生活者。
(44)Upadhi－有　四：五蕴（khandha），烦恼（kilesa），行（abhisamkhara），和贪（kama）。
(45)即五蕴世界。
(46)Usabham-如公牛一样无畏。
(47)Mahesim-追求高尚道德，禅定和智慧之人。
(48)Vijitavinam，战胜烦恼者。
(49)Nahatakam-清洗了不净之人。
(50)Buddham－明了四谛者。
(51)Sagga-六天道。十六色界天，四无色界天。
(52)Apaya-四恶趣。
(53)Jatikkhayam－阿罗汉果。
(54)Abhinnavosito-即知见应该知见之理，抛弃应该抛弃之物，觉悟应该了悟之理，修证应该修证之道，从而达到无上圆满。
(55)Sabbavositavosanam-即圆满觉悟阿罗汉之道，以及烦恼的终结，以此梵行为住。

第四十章　菩萨思想

菩萨慈悲觉有情，菩提心切行愿深，
愿在大千世界中，广种福田不惜身。
——那烂陀

在佛法中，有三种觉悟(bodhi)方法可达最高果位。修行者可根据自己根性，采用其中之一。它们是：声闻(savakabdhi)，独觉(paccekabhi)和正等正觉(sammasambodhi)。

声闻菩提是为佛弟子的觉悟，原意为闻声者，也就是阿罗汉(意为应供者或无欲者)。求证阿罗汉果之人通常寻找一大觉导师的指导。只要经觉悟导师的稍微指点，有道德修证的求法者就能在觉悟之道上奋发上进。例如，舍利弗尊者仅仅听了阿示说尊者的半个偈子，当下即证初果。悲惨地失去所有亲人的的般陀车罗，遭受痛苦的折磨，因注视冲洗自己双脚的河水而证得阿罗汉果，幼稚的乔达弥曾哀求佛陀救治她已经死去的儿子，她因观想被吹熄的灯烛而证圣果。小般陀卡四个月背诵不了一个偈子，后来，他在手中放了一块干净白布，在日光下，双眼紧紧注视其上，因此而得阿罗汉果。

证得圣果之后，阿罗汉即以自己的言传和身教，奉献自己的余生，服务其他追求安隐之人。他首先自己清净，然后努力向他人讲授自己已经求证的佛法，使他人清净。一位阿罗汉要比一个没有觉悟真理的世间凡夫更有能力讲解佛法，因为他所讲说之法源自于自己的体证。在崇高的阿罗汉理想中，没有一点自私，因为只有断除了一切形式的自私才能证得阿罗汉果。要想成就阿罗汉果，自我愚痴和自私等是一些必须被抛弃的障碍。佛陀时代以及以后的所有富有智慧的善男信女都获益了此殊胜因缘，今生就证达觉悟。

独觉是在没有任何外来助缘的情况下，具有高深证见者依靠自己的努力，独自证得的觉悟。这样的圣者被称为独觉。因为他没有能力讲授自己发现的佛法，净化和服务他人。尽管如此，他以道德感召众生。

独觉只在佛法不复存在时应世。在一特定时期，不同于圆满觉者。独觉者数目不限。虽然说现在劫乔达摩佛陀时代已经过去，但是我们仍在佛劫之中，因为佛陀的教导还清净无染地存在。因此，没有独觉者在这个时期出现。在《经集》中的《犀牛角经》中保藏一些辟支佛的嘉言。下面收集了一些智慧妙语。

1．放下杀生屠刀，不伤害一切众生，不惜儿子朋友，如同犀牛漫游四方。

2．由爱生起亲密，痛苦也由此而起。认清情爱之恶，如同犀牛漫游四方。

3．应赞叹友爱，应与上等之人和同等之人为伍，以无过为生，如同犀牛漫游四方。

4．物欲享受五花八门，甜蜜醉心，以多种形式引诱人心，认识它们危险，如同犀牛漫游四方。

5．战胜一切冷热，饥渴、风日，蚊虫和毒蛇，如同犀牛漫游四方。

6．如同狮子一般，不因任何声音而颤抖，如同风一样不执著于网孔，如同莲花不被污泥染污，如同犀牛漫游四方。

7．应时修习慈悲喜舍和解脱，不被世间所阻碍，如同犀牛漫游四方。

圆满正觉者为了修证究竟，最为慈悲，是晓知一切，至高无上的觉者。证得此种菩提者被叫做三藐三菩提觉者，意为圆满自我觉者。他不仅通过自己努力和智慧觉悟了真理，而且向追求真理者讲授佛法，使其清净，把他们从这轮回不停的生死中救度出来。与辟支佛不同，唯有一尊圆满觉者在一特定时期出现于世，如同有些树只开一朵花。

求证三藐三菩提觉者名为菩提萨埵。在此以自我为中心的世界里，这种菩萨理想是人们可以想象得出的最为崇高、最为美好的精神境界。又有什么能够比奉献和清净一生更为高尚的呢?

在此娑婆世界轮回的有情希望度化他人，达到最终圆满，人们可自由追随菩萨道。但是，并不是每一个人都必须求证佛果，这可以说是完全不可能的。有些批评家们认为菩萨理想是为了对抗闭塞、平静和冷漠的憎伽生活。这仅仅暴露了他们对真正佛法的无知。

后期的梵文经典《出世现观庄严论》，是对《般若波罗蜜经》的再注疏，其中写道：

“诸大声闻弟子(sravaka)获证两种菩提，或有余，或无余，内心恐惧，因为他们没有大悲和大智(uru—karuna—prajna—vaika—lyena)。因前生命力的终结，才有可能进入涅槃。事实上，(小乘圣者)仅见到相似火灭之涅槃，不再轮回三界。但是，当他们世间生命结束时，阿罗汉往生到不动界(anasravadhatu)，佛法最为清净之地，恒常深入三昧，依莲花为生(padmaphutesu—jayante)。此后，阿弥陀佛及其他佛陀如同日升中天，唤醒了他们，令其祛除余下的无明。因此，诸阿罗汉再创精进，求证无上菩提，虽然他们身住解

脱，但他们应现(于有为世界)，甚至行化地狱。如此积聚成佛之功德，他们成为众生之导师(佛陀)。”

这绝对是一荒谬的论调，彻底地背离了佛陀本怀。

阿罗汉是否自私，一切众生有无必要求证佛果。度化其他众生，这些问题一直被争论着。有人或许会问：“成佛的目的是什么?是不是使他人成就阿罗汉，达到度化他人的目的？”若果真如此，则逻辑结论就是佛果本身培育成全了自私。这是十分荒诞的。

不容置疑，佛果为三种理想中最高最贵，但是并不是所有众生都能够达到这一最高理想。肯定地，不是所有科学家都能象爱因斯坦和牛顿那样，必须有些普通科学家，根据自己的力量帮助这个世界。

巴利语菩提萨埵(bodhisatta)是由般若或觉悟(bodhi)和致力于或旨在于(satta)这两个词构成的。因此，菩提萨埵意为致力于，或旨在智慧或觉悟之人。梵语应为 bodhisakta，但比较流行的用法是 Bodhisattva，意为智者，或求证成佛之人。

这一名词一般用来形容求证菩提之人，但是按照意思，严格来讲，它只应该用来指那些决定成就无上佛果之人。(1)

从一个方面来讲，每个众生皆是未来佛，因为求证佛果不是特别受到恩惠之人的特权。

应该注意的是，佛教徒不承认在有情内部有一需要开发的神圣火花，因为他们否认了创世者的存在。但是，他们注意到一个人的内在能动性和创造力。

佛教也否认了聚结一切经历，永恒转世灵魂的存在。佛教假定在过程中有一具相似性的强大生命流的存在，而不是什么所谓人之根本的不变灵魂。

作为人，悉达多太子以自己的意力、智慧和慈爱证得佛果。每一有情都能证得这一圆满最高境。任何一个人只要作了一番必要的精进努力，都可以希求导师的修证，这是佛教的一个特性。佛陀从未把成佛看成是自己的独有权。这不是一种进化程序。一个人可以通过自我努力，无需他人的帮助。佛陀没有诅咒人类，没有把他们说成是罪恶之人，相反地，而是给予他们希望，指出他们的本性是纯洁的。他鼓励和启迪人们仿效自己，而不是挫伤他们，制造卑贱的情结，独自保留佛陀的尊贵。

菩萨不一定是佛教徒。我们或许可以在今天的佛教徒中发现慈爱的菩萨，或许他们自己都不知道他们的崇高追求，也可以在其它宗教徒中找到菩萨。

三种菩萨

根据佛教，菩萨种类有三，即：智慧类(pannadhika)，信仰类(saddhadhika)，精进类(viriyadhika)。此三种类型的菩萨与印度的静虑瑜伽，般地瑜伽和业瑜伽相应。

智慧型菩萨少信仰而多精进；信仰型菩萨少精进而多智慧；精进型菩萨少智慧而多信仰。这三种品质很少圆融和谐地结合在同一个人身上。乔达摩佛陀被认为属于智慧型者。根据经典，智慧型者在短时间内成佛，信仰型需要的时间较长，而精进型所需时间更长。

于礼敬偶像相比，智慧型菩萨更注重于智慧的修证，多修习禅定。他们总是在理智地指导之下，从不接受盲目的信仰，从不自己降服，不为经典和个人的奴隶。他们喜好寂静禅修，默默地在其清静之处施放强大的意念，以道德度化痛苦中的人类。

虔敬或信赖之信心在信仰型菩提萨埵中具有绝对优势。把信仰作为助缘，他们取证佛果。这些菩萨对礼敬偶像很感兴趣。佛像对他们具有巨大的启迪性和感召力。

应该明白的是，佛教徒不是礼拜佛像，他们礼敬佛像所代表的佛陀，意想佛陀的功德。他们越是如此观想沸陀，越是敬爱他。这就是佛教为什么没有谴责这些外在的礼拜形式。但是，切身修证应受到真正的赞叹，并且是绝对的殊胜。枯燥的理性必须加上信仰之味才能得到满意的结果。即使如此，它也必须是在智慧的光照之下，因为过份的信仰有时也许会带来不利因素。

精进型菩萨总是寻找一切机缘为众生服务，没有再比积极的奉献更能让他们快乐之事。“对他们来说，度化就是快乐，快乐就是度化。”他们将不会感受到快乐，除非不停地行化。正如斯里兰卡国王僧伽菩提所说：“他们的血肉之身就是为了世界的幸福和快乐。”他们的生命不仅是为了他们自己，也是为了一切众生。

这种无私奉献的精神是一切菩萨的主要特点。

菩萨坚持不懈地精进努力，但不是象奴隶而是象主人，不希求名利，一切兴趣爱好只在服务度化。别人是否知道他们的忘我事迹，这并不重要，也毫无关系。他们对赞扬和毁谤不加任何计较。

在这些公正无私地为他人服务中，他们忘记了自我，甚至会牺牲自己的生命，如果这种行为能救度其

他有情众生。

在度化他人中忘记自我的菩萨应该修习慈和悲(metta—karuna)，从而达到非同一般的高深境界。

菩萨祝愿世界美好和幸福，爱一切众生，如母爱其独子，把自己看成是与大众一体。对于他来说，最为幸福的事就是把一切有情看成自己的兄弟姐妹。而对众生来说，他好似一个母亲，父亲，朋友，老师。

“自他平等，代其受苦的精神构成了菩萨的悲悯”。当他如此知见之时，他抛弃了我见，明了自他不二，以善报恶，不经要求，帮助那些曾经亏待过自己的人，因为他知道“宗教导师的力量就在于忍辱”。

“受人辱骂，他不辱骂他人；受人攻击，他不攻击他人；受人恼怒，他不恼怒他人。他的宽忍永不退缩，如同大地母亲默默地承受一切。”

［注］

(1)罗斯·戴维斯教授在《佛教的本生故事》中写道（xxxiv）：“有一个宗教罗曼史，名叫巴拉姆（Barlaam）和乔斯福（Joasaph）”。一个印度王子接受巴拉姆的劝化而成为隐修者。读者将惊奇地发现，这一历史来自于佛教，乔斯福福就是称呼改了的佛陀。乔斯福一词就是菩提萨埵的滥用。乔斯福用阿拉伯写成则为扬达沙陀（Yudasatf），这是由于阿拉伯语字 Y 同 B 的混淆，它应是菩提萨埵。《宗教和伦理百科全书》，第七卷，第 567 页。

第四十一章　十波罗蜜

善修波罗蜜，自利又利他，
解脱道上人，涅槃城中生。
——那烂陀

出世善法有十，在巴利语中叫波罗蜜(parami)(1)。为了求证无上菩提，每一位菩萨都修习此十波罗蜜，它们是：布施(dana)，善德(sila)，出离(nekkhamma)，智慧(panna)，精进(viriya)，忍辱(khanti)，诚实(sacca)，决意(adhitthana)，慈爱(metta)，平等(upekkha)。

根据《行赞》注疏，波罗蜜是善德，应以悲心修习，以理智为指导，不受自私动机的影响，不被邪见和一切我慢之心染污。

菩萨的行为完全受悲悯一切众生之心的驱使，绝对的无私。他的慈爱是如此的无限无量，他的悲悯是如此的博大宽广，以至在无数生死之中，不懈地为众生解除痛苦，给贫穷和低贱者带来殊胜尊荣，尽心尽力帮助需求者。

当他不幸的兄弟姐妹们仍然惨遭痛苦时，他从不希求自我享受。为了减轻他们的痛苦，他将毫不犹豫地放弃他最为珍惜的财富，乃至自己的生命。这在《虎本生故事》中得到充分的说明。

为了一切有情的幸福和安乐，菩萨总是在理智的指导，以满腔的悲悯精进行化。他丰富地具备了圆满成就一切身心行为的根本品质，并把这些品质用来服务整个世界。

菩萨度化他人不是基于贪求权力和世间财富。他知道，并且也这样做了，名利不用寻找，应得之人自然可得，为什么要追名逐利?

他完全以利他为出发点，在其公正平等的度化活动中没有丝毫的自私之心。

《法句经》说："憎与俗共知：此事由我作，事无论大小，皆可由我作。愚人作此想，增长贪与慢。"这种狭溢和自私的追求从不进入菩萨之心。

布施

布施为第一波罗蜜，它给予布施者双重功德，去除自私不善之想，发展了纯洁无我之心。"这对布施者和被布施者都是一种祈福"。

菩萨不斤斤计较接受者是否真实，因为他唯一的目的就是修习布施。他这样做是为了消除潜伏在自己内心的贪欲。度化的快乐，由此而获得的幸福，以及痛苦的解除是布施本具的另外一些功德。

他以无上的布施之心慈爱一切，平等无有分别。但是，在布施中，他以理智而加以审视。例如，如果一个醉汉要想得到他的帮助，而且他肯定这个醉汉将要滥用他的布施，菩萨将毫不犹豫地拒绝这样的要求，因为这种颠倒是非的布施不会构成波罗蜜。

如果有人出于正当的动机寻求他的帮助，他将会直接了当地对提供这样的机缘表示深沉的感激，并且自愿地，谦卑地给予各方面的帮助，而不是虚张声势地表示一下他的尊严，做一些虚假的自我标榜。出于对自己的信誉，他从不使这种帮助的要求落空，也不会把受到帮助的众生看成是他的负债者。他关心的只是善行，从不考虑此善行中可能产生的一切。他不奢望得到任何回报，甚至不指望由此而提高名声。

虽然说菩萨总是乐意帮助他人，但是很少，如果有的话，卑屈地自己要求他人的帮助。《梵授本生故事》中(323)讲述了菩萨曾在一国王的花园中修习梵行，国王每天都要到花园来看望他，照应他的一切生活所需。但是，他十二年如一日，从未请求国王布施一双草鞋，或一把树叶雨伞，尽管它们是如此的微不足道。

当国王问及到他这种怪异，但又是谦谨的态度时，他回答说：

"大王，乞求之人易生悲，拒绝之人亦将生悲。"

他慷慨布施，不分种姓、信仰和肤色，自己从不获取任何回报，究竟喜悦是他的心性，正如诗人爱德华一戴尔所想："有人很富有，但仍然贪求，我一无所有，但也不求，他们虽有，但很贫穷，我虽无宝藏，但很富有。"

在《堪诃本生故事》本生故事(440)之中，记载了这样一个故事。天帝深深地被菩萨的完美善德感动，来到他的跟前，问他有何要求，并答应给予。由于天帝的友善要求，他表示了如下心愿：

1．愿我对我的亲邻没有恶意和嗔恨。

2．愿我不贪求他们财富。

3．愿我不对他人怀有情欲之情。

4．愿我具有离舍之平等。

这大大出于天帝的意料，虽然对如此表现出来的淡泊充满了赞赏，天帝又一次请求他选择另外一个愿望。他回答道："无论我栖住森林，还是独居一处，没有病苦忧乱我的安祥，或分散我的禅悦。"

一听到这些，天帝想："聪明的堪诃在选择愿望之时，不计与食物有关之事，他所挑选的一切，都与梵行有关。"

天帝又一次说："再选一个。"

菩萨回答道：

"天帝，世间之主，愿你答应：

无有任何众生，于任何地方因我而受伤害， 无论于身体，或是于心灵。 天帝，这就是我的祈愿。"

菩萨如此修习布施功德，不仅愿意施舍财富和其它珍宝，即使是他的王国、手足，乃至他的妻儿都可以放弃，甚至愿意牺牲自己的生命，只要这样的牺牲能给人类带来利益。

在《须大舒本生故事》中，当王子须大舒刚刚还是一个七岁的孩子时，他就真诚地想："如果有人需要我的心，我将剖开我的胸膛，扯下我的心脏，交给他；如果有人想要我的眼睛，我会将它们掏出，交给他；如果有人要我的肉体，我将割下他们所需的那一块。"

《虎本生故事》诩诩如生地描写了菩萨，为了他人的利益和快乐，牺牲了自己的生命，在《本生鬘》中，有这样一个故事。

"有一次，当菩萨在一弟子陪同下，穿过一座森林时，他看见一只母虎和三只小虎崽由于饥饿而频临死亡。在悲悯之心的驱使下，他让弟子四处寻找喂养它们的食物。这只不过是借故支走他，他自己默默想道：

"我为什么要从其它众生之身获取肉食，我的整个身体不是现成的吗?再说，是否能找到其它肉食也要靠运气，更何况我也失去了行菩萨道的机缘。"

"这一肮脏的身体是一切痛苦的根源。智者乐于把它奉献给利益他人的事业。有两件事使人顾及不了他人的痛苦，即执著于自己的快乐和缺乏帮助他人的能力。但是，当别人受苦，而我又有力量帮助他时，我无法快乐。因此，我为什么要冷漠对待此事?"

"从这个悬崖上跳下去，我将牺牲这一痛苦的身体，喂养母虎，以此来阻止它吃掉其幼子，从而把这些虎崽从它们母亲口中挽救出来。"

"另外，我亦可如此为那些希望利益世界之人树立一个榜样，给弱者以勇气，使那些明白布施意义之人充满喜悦，启迪善德之人。再说，我曾经希望能有利益众生的机缘，奉献自己的手足。我现在获得了这样的因缘，愿我不久成就无上菩提。"

这样想着，他纵身跳下悬崖，为了那些无助众生的福益，他奉献出自己的生命。

尼泊尔有这样一个意义深远，又充满伤感的故事：

在遥远的古代，有一个虔诚而又强大的国王，名叫摩柯罗陀。他生有三个儿子，分别叫摩柯波罗尸多，摩柯提婆，摩柯萨埵，个个都十分善良、孝顺。

一天夜里，明月当空，国王在众王子以及随从的陪同下，来到森林花园里观赏风光。年轻的王子们被花草树木的迷人风景深深地吸引住了，惭惭地走向密林深处。

侍从们发现王子们不见了，随即回报国王。国王当下命令大臣们前往寻找，自己则回到宫殿。

三位王子在森林中漫游，来到一座山顶。这时，大王子发现了一只将要饿死的母虎和它的五只幼崽。母虎自生下虎崽后，七天没有吃到任何东西。幼虎爬到母亲身边，试图吃奶，但是它没有奶水可以给它们充饥。很明显，母虎饥饿难忍，眼看着就要本能地吞食自己的幼子。

大王子第一个看到了这一悲惨的场面。他指着老虎对大家：

"看着这可怜的景象，兄弟，那只饿慌了的母虎就要吃下它的幼崽。这是多么的不幸啊!"

"大哥，他们通常吃些什么?"摩柯萨埵问道。

"血和肉是老虎和狮子的主要食物。"摩柯波罗奢陀作了回答。

"母虎看起来十分虚弱。很明显，他已经好几天没有吃东西了。如果一个人为此而舍去自己的生命，这将是多么的高尚啊!"

“但是谁又愿意作出如此伟大的牺牲呢?”摩柯提婆评论道。

“可以肯定，没有任何人心甘情愿地这样做。”摩柯波罗奢陀说。

“我智慧浅薄，象我们这种愚昧众生不可能为了他人牺牲自己的生命。但是或许一些广大慈悲的无私者将会自愿这样做。”摩柯萨埵仁慈地说道。

他们如此讨论了一番，然后望了一眼绝望的母虎，走开了。

摩柯萨埵这样想：

“为了此将要饿死的母虎，我必须抛弃这无常之躯。此身肮脏不堪，深受老死之苦。人们可以在身上涂上香料，精心打扮，但不久它就会发臭而消失。”

如此思惟，他让他的两个哥哥先走一步，借故有事要再次回到森林。

他按照原路，回到母虎躺着的地方。把身上的服装和首饰解下挂在树上，又一次想道：

“我必须利益一切众生,把悲悯施予一切众生，帮助那些需要我们帮助之人，这是我们最神圣的责任。我要舍去这一不净之身，以此救度母虎和它的五个小崽，由此功德之举，愿我速证无上正等正觉，从生死之海中度化一切有情!愿每一众生快乐幸福!”

在无限慈悲的驱使下，在无私奉献精神的启迪下，他无畏地跳下悬崖，掉在母虎身边。

但是，他掉下后，并没有立即死去。母虎虽然嗜肉成性，但是对菩萨深感同情，甚至不愿动一动他的身体。

菩萨却不是这样认为，他想：“很明显。这只可怜的动物以至没有任何力气把我吃下去了。”

因此，他四处寻找工具，拣回一根尖尖的毛竹，割开自己的脖子，即刻倒在一片血泊之中。

饿极了的母虎贪婪的吸吮着鲜血，吞下一块块鲜肉，只留下一根根骨头。

据说，在菩萨献出身命时，大地震动，海水翻滚，天日无光，世界一片黑暗，天人齐喊“善哉”，般罗贾陀花如天雨般洒下。

两位哥哥被突然的地震惊呆了，他们一下子猜到他们的小弟一定是舍身饲虎了。

“摩柯萨埵肯定献出了自己的生命，因为他曾以仁慈的口吻说谈起这件事。”摩柯提婆说。二人赶紧跑回来一看，他们完全被眼前的场景惊呆了。他们看到的不是他们心爱的弟弟，而是一堆沾满鲜血的白骨，旁边的一棵树上，挂着他的衣服。

他们痛哭得死去活来。稍微清醒一点后，他们带着沉重的心情，赶回皇宫。

就在菩萨舍身饲虎的当天，王后做了一个恶梦。她梦见自己死了，牙齿掉落，身体痛苦不堪，犹如被利器戳穿。另外，她梦见一只老鹰突然俯身冲下，叼走了栖息在屋顶上三只美丽鸽子中的一只。

王后被吓得胆颤心惊，醒来之后，她才想起她的三个王子到森林中游玩未归。她马上来见国王，告诉他这一不祥之梦。

听说三个王子不见了，她请求国王马上派出使者前往寻找。

早先被派遣去寻找的大臣们回来了，带来三王子己死的悲惨消息。一听说此事，每一个人都按捺不住痛哭流涕。国王尽力安慰着王后，然后跨上大象，带着侍随，朝森林急奔而去，带回其他两个悲伤的儿子。

他们悲痛欲绝，无法言语。过了好一会，他们鼓足了勇气，向他们痛不欲生的母亲讲述了他们高贵弟弟的英勇事迹。

大家依次来到那里。一看到他们心爱儿子的根根白骨，沾满了鲜血，零零碎碎地四处皆是，国王和王后再也忍受不住，昏死过去。一婆罗门赶紧在他们身上脸上泼一些香水，使他们苏醒过来。

国王立即命令大臣们收集所有的头发、骨头和衣服，堆在一起，以作礼拜，令他们建造一金塔供奉这些遗物，然后痛苦地回到自己的宫殿。

后来这座塔被叫做嗡南无佛陀。

这本生故事结束时说，这一座塔现在叫做那无罗。

虽然两种说法不尽相同，但是其中心点就是菩萨的无私奉献，至于菩萨是以王子或以苦行僧的身份舍弃了自己的生命，这并不重要。

正如在其它本生故事中一样，事情的缘起(nidana)也在这一故事中出现。但是，在此本生故事的结尾，没有对故事出现的人物加以认同。

与梵文本相比，尼泊尔本生故事明显地叙述详细，而尼泊尔本生故事的来源还不大清楚。

谈到菩萨修习布施，在《行藏论疏》这部重要的经典中出现了一段很有意义的记载。

在布施食物的同时，菩萨希望接受者获得长寿，美丽，幸福，力量，智慧，乃至最高涅槃之果。他给

予饥渴者饮料，以使熄灭情感的贪欲；给予他们衣服，以便获得道德上的惭和愧；给予他们方便，以使修习神通；给予他们名声，以便品味道德的芳香；给予他们鲜花和香油，以使得到佛陀善德的尊荣；给予他们座位，以使成就觉悟；给予他们住处，希望自己成为世界的皈依处；给予他们光明，以使得到五眼，即：肉眼，慧眼，天眼，佛眼和知一切眼；给予他们相貌，以便具有佛陀的庄严；给予他们声悦，以使修习美妙的梵音；给予他美味，以使深受大众喜爱；给予他们亲切，以使获得佛陀妙相；给予他们医药，以使成就涅槃；解放奴隶，以使人们不再受情感的奴役；舍离自己的孩子，以使对一切众生施以父母之情；舍离自己的妻子，以使成为世界的主人；抛弃自己的国家，以使继承真理王国。

菩萨这些高尚的追求，除了表现出利益众生的美德之外，同时也说明了他们努力不懈、平等公正地解救人类的品质。

善德

与菩萨这种不同凡俗的布施紧密结合在一起的是善德行为(sila)。巴利语 sila 意为戒。它是由人们应该奉行(caritta)或应该远离(varitta)之事构成。《善生童子经》详细地讲述了对父母，孩子，丈夫，妻子，学生，老师，朋友，出家人，仆人等应尽的义务。

经中列举了一系列在家居士的义务，每一种有五：

1．子女应如此照顾好父母：□资助他们；□履行义务；□维护家系；□精进努力，堪受财产；□为去世亲人，广行供养。

2．得到子女如此照顾的父母应如此对待子女：□劝阻行恶；□奉劝行善；□授以技业；□婚配适当；□适时交予财产。

3．学生对老师应如此：□恭敬起立；□照顾起居；□注意听讲；□服侍左右；□恭敬受教。

4．得到学生如此照应的老师应如此对待学生：□以最善法训导；□授予自己已知善知识；□教以工艺和知识；□把他们介绍给朋友和同事；□确保他们的安全。

5．丈夫应如此对待妻子：□礼貌；□不轻视；□忠实；□给予权力；□赠以用品。

6．得到丈夫如此善待的妻子应如此对待丈夫：□井井有条地行使责任；□友好善待周围之人；□忠贞；□保护好丈夫的所得；□持家勤劳不懒惰。

7．年幼者应如此对待其朋友和相识：□慷慨；□言词善美；□促其行善；□平等；□真诚。

8．得到年幼者如此善待的朋友和相识应如是对待年幼者：□放逸时给予保护；□浪荡之时保护其财富；□害怕之时充当其避难所；□危险之时不予抛弃；□时时想到他是孩子。

9．主人应如此对待他的佣人和雇员：□量力给予工作；□给予饭食和工资；□生病时照顾他们；□给予佳肴；□适时予假。

10．得到主人如此善待的佣人和雇员应如此对待主人：□在主人之前早起；□在主人之后睡觉；□仅拿取给予之物；□尽心尽职；□传播主人之善名。

11．在家人应如此对待梵修者：□善行；□善语；□善意；□敞开大门迎接他们；□财物供养。

12．得到在家人如此善待的梵修者应如此对待在家人：□劝阻行恶；□奉告行善；□全心爱护；□讲授未闻之法，澄清已闻之法；□指出升天之道。

菩萨圆满所有这些家庭义务(carittasila)，真正成为名副其实、品行兼优的谦谦君子。除了这些应做之事外，菩萨总是努力守持其它有关道德规范(varitta—sila)，过着理想的佛教生活。

菩萨正确地知见事情的因果，自觉自愿地精进止恶行善。他总是认为自己的职责就是利益自己和他人，从不损害他人，无论是人还是其它动物。

所有众生皆珍惜自己的生命，没有任何人有任何权力剥夺他人的生命。因此，菩萨慈悲一切众生，乃至爬在自己脚上的小虫，从不伤害或使人伤害任何一有情。人们内在的野兽本能驱使他残杀弱小的，并以它们的肉食为生。无论是为了满足食欲，还是作为一种消遣，不管是以残暴还是以文明手段杀害或使人杀害无助的动物，这些都是非正义的。如果说杀戮动物是错误的，那么屠杀人类生命更不必说了，不管这种杀人的出发点是多么的高尚。

另外，菩萨戒除一切形式的偷盗，无论是间接或直接的，修习诚实、可信和正直。菩萨戒除使高尚人格堕落的邪淫，在其性生活方面努力做到清净纯洁。远离妄语、恶语、两舌和绮语，菩萨只说真实语、甜蜜语、安祥之语，希望之语。他远离迷人心性、使人糊涂的酒类，精进不放逸，知见敏锐。

菩萨严格遵守这五项制约言行的原则，无论是顺应自己的兴趣，还是违逆自己的兴趣。在适当的情况

下，为了其原则，他不仅会放弃自己的财富，而且愿意牺牲自己的生命。

我们不应认为，菩萨轮回此娑婆世界时总是完美无缺的。作为一世间之人，他有其短缺和局限。有些本生故事，如《夹竹桃本生故事》把他描绘成一个令人厌恶的强盗。但这并不多见，而是极个别的事例；

一个求证佛果之人极其重视持戒。这一点可以在《验德本生故事》中明显看出，其中，菩萨说："离开持戒，智慧一文不值。"

持戒为一切其它高尚道德的基础。在赞叹持戒时，觉音尊者在《清净道论》中写道：

"什么芳香与风共顺逆？
什么楼梯带她入天门?
什么大门通往涅槃城?
以善德修身之圣行者，
光耀远胜于衣着华丽，珠宝加身的君王。
行善者善德自会消除自责，获取喜悦和赞叹。
如此应知宣讲善德力，功德母，罪恶铲除的一切经典。

出离

菩萨修习出离(nekkhamma)的热情更为高涨，因为他自性喜好寂静。出离既指放弃世间之乐，以梵行为生，又指以静虑(jhana)暂时制服障碍(Nivarana)。

菩萨既非自私者，亦非自我占有者，而是一位忘我的弘化者。为了他人的利益，他时时乐意牺牲自己的快乐。

虽然他可能会生活在荣华富贵之中，享受着世间的一切快乐，但是，他认识到世事无常，明了出离的价值。

如此认识到物欲快乐的短暂，菩萨自觉地放弃世间的拥有，披上简朴的架裟，努力以圆满清净的梵行为生。在这里，他的道德是如此的高尚，以至于在实践过程中的一切行为都没有自私之念，不受任何诱惑，无论是名利、财富、荣誉，还是世间的拥有，都无法引诱他做一件有违心愿之事。

在《玛诃提婆本生故事》中，第一根白发有时足以唤醒菩萨抛弃环境不宜的皇宫大院，追求独立寂静的出家生活。有些时侯，一滴露水，一片枯叶，也可以诱发他出家。

不过。菩萨并不是一成不变地修习出离。

例如，在《俱奢本生故事》(531)中，由于他无法抑制自己的欲望，曾试图赢得美丽婆跋波提公主的欢心，但受到极大的污辱。

在《辟支佛本生故事》中(376)，菩萨的好友，一辟支佛来到菩萨的跟前，说：

"五欲之乐就是沼泽和泥坑，
我叫它们三重恐惧，
我称它们为湮雾和灰尘，
你应离此而出家。"

他当即回答说：

"我是多么的迷恋，执著，而甘受染污，
　无论梵行者怎样认为可怕，
我热爱生活，无法告离，
于此而不断地行善。"

在没有佛陀应世的时期内，菩萨将以梵行为生，在清静之处过着独身的生活。如果出生在佛陀应世之时，他将现比丘相，严守比丘的清规戒律。一位理想的比丘是道德的光辉典范，既能自利又能利他，以身教和言教度化众生。他内心清净，从而纯洁他人。

为了内在的精神修证，他不断地精进努力。与此同时，他又与那些修证不如自己的同道人共往。迎合他们的精神需要。他不是社会的负担，因为他不给任何一个人带来麻烦，如同一只采蜜的蜜蜂从不损坏花朵。他没有自己的财产，因为他放弃了世间的一切。他需要的很少，满足就是他的财富。他不悔恨过去，也不担心未来，而是以现在为住，自由自在于世间的所有责任和伤害之中。为了他人的幸福和快乐，他不执著于一地，而是任运游化四方，历尽生活沧桑，但总是保持冷静之心。等待别人的召唤，无偿地为他人服务。

戒律规定比丘不可从他人处乞讨任何一物。但他可接受别人的四种供养，即：架裟、饭食、住处和药物。如果他有任何需要，他可向他的父母、亲戚或斋主乞取，这是允许的。

比丘并不一定要一生出家。他自愿加入僧团，过着梵行生活，直到他选择还俗为止。一旦他披上了黄色架裟，阿罗汉的象徵，他必须遵守有关戒律。自己的心识，为了知见事物本性，为了有正确和深遂的见地，为了开发人的高尚品质，为了圆满地受用高贵的精神价值，没有一种生活方式象出家比丘这样更能提供如此的环境和殊胜的机缘。

比丘可以过着静虑的生活，也可以精进为生，而前者更加适应出家比丘的理想。因为披上黄色架裟，圣洁和谦卑的象徵，其最终目的就是为了断除情欲，证就涅槃。

智慧

出离之后就是般若(智慧或知识)，即以无常(anicca)，苦(dukkha)，无我(anatta)为标准，正确地知见世界的本质。菩萨观想此三种性质，但是还没有达到获证阿罗汉果的程度，因为果真如此的话，这将使他远离他的目标。与此同时，他并不轻视世间智慧。他想方设法获取知识，甚至向他的仆人学习，但从不希望表现他的知识，也不会不好意思承认自己的无知，即使在大庭广众之下。因为，无论在什么情况之下，他都不会不懂装懂。他所知道的一切总是供他人所用，并且毫无保留地分享给他人。他想尽一切办法引导他人从黑暗走向光明。

智慧有三。第一由语言(sutamaya—panna)而获得。在古代，当印刷还不流行时，人们通过听闻而获取知识。因此博学之人被称做多闻者(bahusssuta)。第二种知识通过思惟(cintamaya—panna)而获得。西方实用科学知识直接来源于这种知识。第三种为通过禅定和观想而获得的出世知识(bhavanamaya—panna)。

通过这样的禅定，人们才能觉悟超越逻辑和思惟的如实真理。禅定不是消极的梦幻，而是勇猛精进的修证，导引自我提高、自我培训、自我约束、自我觉悟。它也是人心的滋补品。

智慧是佛教的终极，为八正道第一道(samma—ditthi)，为七觉支(dhamma--vicaya--sambojjhanga)之一，为四种成就(vimansa--iddhipada)之一，五力(pannabala)之一，又为五根(pannindriya)之一。智慧引导人们达到清净和究竟解脱。

精进

与智慧紧密相关的是精进(viriya 一精力或忍力)。在这里，viriya 不是指身体上的力量，虽然这种力量也是一种财富，而是特指更为强大的心智之精力或力量。它被解释为在言行上不懈地为他人的幸福而努力工作。菩萨以这种善德为坚实基础，依靠自己的力量，并把这种力量作为他主要品质之一。

用特哥里博士的话说，菩萨将依自己的力量，铸造他的心态：

“愿我不求危难的回避，而是无畏地面对它们。

愿我不求痛苦的静止，而是以心战胜它。

愿我不是紧张不安地渴望得到救度，而是以忍辱希求赢得自在。”

《摩诃贾那诃本生故事》(539)一目了然地描述了菩萨的精进。当船只在一望无际的大海里淹没后，菩萨奋力挣扎了七天，从未丧失希望，直到最后获救为止。

在他看来，失败是获取成功的阶梯，失利使他加倍努力，危险增长了他的勇气。冲破伤害弱者热情的重重艰难困苦，战胜使凡夫灰心丧气的道道阻碍，他直取目标，直至达到目的，从不在半路停止不前。

魔王曾劝诫菩萨放弃他的追求，但是菩萨对他说：“对于我来说，与情欲战死要比失败而生更加光荣。”

如同他的智慧，他的精力总是用来为他人服务。他把精力广泛地贯注于全体大众的幸福事业，而不是仅仅限制于使自己成就的狭隘范围。为了他人，他长期坚持不懈，从不期待回报和答谢，乐意尽自己的最大努力利益他人。

在有些方面，为了取得成功，精进比智慧更为重要。对于修习八正道之人来说，正精进(samma—vayama)能使未生恶不生，己生恶熄灭，未生善生起，己生善圆满。精进是七觉支之一(viriya 一 sambojjhanga)，四种成就之一(viriyddhipada)。正是由于精进，四正勤(sammappadhana)才得以产生作用。精进是五力之一(viriya 一 bala)，又为五根之一(viriyindriya)。

因此，精进可以被认为是一具九种能力的官员。与智慧为伍的精进是取得成功的强大助力。

忍辱

忍辱同精进一样重要，克制忍受别人给自己带来的痛苦，容忍他人之过。

菩萨修习忍辱到如此地步，以至于有人支解其手足时，他仍不恼怒。在《忍辱仙人本生故事》中(313)，一个喝得酩盯大醉的国王残忍地令人割下菩萨的手、脚、鼻子、耳朵，菩萨不但毫无怨言地承受这样的折磨，而且还以祝福来回报如此的伤害。

躺在自己的血泊之中，手足分开，菩萨说：

“愿国王长寿，即使他的手曾无情地伤害过我的身体。

心灵如我清净者，从不计较这样的行为。”

由于忍辱，当他受到损害时，他会这样想：

“此人为我同类，我肯定或有意或无意惹怒了他，再不就是由于我过去的业障所致。这是我自己行为的结果，我为什么还要对他人怀恨在心呢?”

这里也许应该提到的是，菩萨也不被他人不知羞耻的行为所激怒。

在《牟犁破群那经》中，佛陀劝导他的弟子们修习忍辱，他说：

“即使是一罪恶满盈的强盗用拉锯将你们的手脚锯断，如果你们由此而大发雷霆，心意不净，你们就不是我的弟子。

“你们应该如是修习：我们的心应保持平静。没有恶语从我们口中脱出，心地慈悲，无有恶心歹意，以慈心对待那些盗贼。由此更进一步，我们应以慈爱普照世间，并以此广大无碍、博大一同之爱为依住。”

菩萨修习此忍耐和忍辱，不是专们寻找他人的缺点和错误，而是努力不断地发现他人的善良和美好之处。

诚实

诚实为第七波罗蜜。诚实(sacca)在这里意为对自己诺言的兑现。这是菩萨重要特性之一，因为他从不食言。他的所为如他所说，他的所说如他所为。

根据《卡利陀本生故事》，菩萨在此娑婆世界的轮回之中，从未说过不实谎话，虽然说，在有些时侯，他或许会违犯其它戒律。

即使是出于礼貌，他从来也不隐瞒真理。

他以真理为指南，把实践诺言看成是自己义不容辞的职责。他在作出诺言之前谨慎思考。但是，一旦作出了许诺，他会不惜一切代价实现诺言，即使是牺牲自己的生命。

在《希利本生故事》中，菩萨劝告人们说：

“实实在在对待每一许诺，

拒绝承诺不能之事，

智者鄙视大言不惭之人。”

另外，据《一善见王本生故事》(537)记载,为了实现其诺言，菩萨随时准备牺牲自己的生命。

“犹如早晨高高的太阳，

恒常保持其稳定的行程，

一年四季，一年到头，

从不改变其航线。

菩萨智慧之语亦复如是，

从不离开真实之道。”

菩萨应可信、真实、诚恳,所言即为所想。他的身口意三业圆融无碍。 在他的一切行为中，他持之以恒，坦诚相待，无虚伪不实，因为他严格遵守他的高尚原则。他的内心世界和他的外在语言没有任何不同之处，他的私自生活与他的公共生活相一致。

菩萨不以花言巧语迎合他人，从不抬高自己以赢得他人的赞美，既不遮掩自己的缺点，也不虚荣地显示自己的善德。他赞叹值得赞美之事，不附带任何恶意，公正明智地谴责应受责备之事，没有任何轻视，而是出于慈悲本怀。

即使是真理，他也不总是信口而说。如果这样的言说不给他人带来幸福和快乐，他会保持沉默。如果任何真理对他人有利，他会知无不言，即使会给自己带来不利。他如同尊重自己所说尊重他人所说。

决意

接下来的就是决意(adhitthana)，其意为坚定的决心。没有这种坚强的决心，其它波罗蜜就无法实现。因此，他被比喻为高楼大厦的基础。这一意志的力量消除菩萨道上的一切障碍，而且，无论遇到什么样的困难、病苦和天灾人祸，他从未迷失其目标。

例如，菩萨乔达摩决意抛弃王家的荣华富贵，进取觉悟。在此漫长的六年之中，他作出了非凡的努力。他不得不忍受各种各样的艰难困苦，面对无数的不幸和灾难。在他特别需要帮助的紧要关头，他喜爱的五位弟子离他而去。但是他并没有因此而放弃进取，而是热情更加高涨。独自一人精进不息，最后终于达到自己的目的。

“犹如坚石之山巅，傲然挺立，

巍然不被狂风动，牢牢耸立于地。

汝亦如是不动，坚定确立信念。” (2)

菩萨具有钢铁般的毅志，他的高尚准则坚定不可动摇。乐意接受劝告，从事善德事业，没有任何人可以引诱他做任何违背这些准则之事。根据情况的需要，他可以象花朵一样温柔，也可以象磐石—样坚固。

慈

所有波罗蜜中最为重要的就是慈(巴利语：metta，梵语：Maitri)。在英文中没有一个象样的单词可以同其相比。它可以被翻译为仁慈、善意、友善、慈善，意为希望一切众生幸福和快乐。正是这一慈爱促使菩萨为了他人，放弃个人的解脱。无论他人的种姓、信仰、肤色或性别怎样，他的内心充满了对一切众生的无限慈爱。他是博爱的化身，不害伯一切，也不使一切众生产生害伯。孤僻森林里的野兽是他可爱的朋友。由于他的存在，这些动物培养了它们相互间的友善。在内心深处，他对一切有生命的众生怀有无限的慈爱。

在佛教中，慈爱应该同人与人之间的情爱和一般肉体之爱区别开来。情爱而不是慈爱产生恐惧和痛苦。

在实践此慈爱之时，一个人不应忽视本人，而应对自己和他人施以同等的慈爱。一个佛教徒的慈爱包容了包括自己在内的整个世界。

在《大法护本生故事》(385)中，年轻的菩萨以同等的方式对残酷折磨并狠心制他于死地的父亲、恶毒的屠夫、挚爱而痛哭的母亲、以及可怜的他自己施以同等慈爱。

慈爱具有一神奇的力量，它能轻易地影响附近和远方之人。荡漾着此无限慈爱，纯洁善良的心可以驯服凶残的野兽，可以变恶人为圣人。

每一个人都具有这一神奇的力量，只要稍加努力，则可使之成为自己的财富。

“居住在山坡之上，”佛陀说，“我以慈爱的威力使狮子老虎接近于我。在狮子、老虎、山豹、野牛、羚羊、牡鹿以及野猪拥簇下，我深居森林。没有一只动物害怕我，我也不害怕任何动物，慈爱的力量就是我的支柱。我如此寄居于山林之中。”

正如一个人慈爱他人，他也被他人慈爱。任何对抗力量，敌对攻击，反面意识都无法影响受慈光照耀之人。内心安宁，他将居住在自己创建的天堂，即使那些与之亲近之人也将感受到那样的至乐。当一个人习惯性地感受到慈爱，并以言行表现出来，隔阂成见荡然无存，分别之心逐渐消失，小我在大我之中溶化。乃至没有任何我见。最后把自己和一切有情等同起来。这就是慈爱的终极。

菩萨慈爱一切众生,并与一切众生同体,没有任何种姓、信仰、肤色和性别之分。是佛教的这一慈爱试图消除一切分化自他之间的障碍。对菩萨来说，没有远近、敌人和外人，叛教者和不可触者，因为由智慧而成就的博爱建立了一切有情众生的兄弟情谊。菩萨是一名副其实的慈爱、友好、富有悲悯之心的世界公民。

舍

十波罗蜜之十就是舍(upekkha)。

巴利语舍--Upekkha 是由 Upa 和 IKKha 组成，Upa，意指公正的、平等的、正确的，和 ikkha，意指见、知识和观看。这一词源之意为正确的认识、公正的看待、或平等的对待，也就是没有贪欲和憎恨、喜爱和厌恶之分。

在这里，这一术语不是用来指漠然和中庸的感觉。

十波罗蜜中最不易做到，最为重要的就是这一舍波罗蜜，特别是对在家人来说，他们不得不生活在此沉浮不定的命运、动荡不安的世界之中。

轻视和污辱是人类共同的命运，毁誉、利衰、苦乐亦复如是。菩萨经历了所有这些生活沧桑，坚定不

移地实践圆满的舍波罗蜜，犹如岩石。

在顺境或逆境之时，在赞美或诽谤之中，他总是镇静自若，如同狮王不因任何响声而颤抖，不因恶毒的妄言而烦恼；如同微风不粘网孔，他不执著此无常世界的一切虚幻快乐；如同莲花出污泥而不染，他生长于世间而不被世间诱惑，永远地保持寂静、安隐、祥和。

“犹如大海之底不被任何风浪所动，菩萨之心静如止水。”(3)

另外。修习十波罗蜜的菩萨平等公正地对待一切，不受贪欲(chanda)，嗔恨(dosa)，恐惧(bhaya)和无明(moha)所染污。

从以上十波罗蜜可以看出，菩萨之果位，就其整体而言，是一自我牺牲、持戒、舍离、智慧、精进、忍辱、真实、决意、博爱，以及心智平静的过程。

除此十波罗蜜，菩萨还必须修习另外三种行为方式(cariya)，即：不忽视自我发展，以智慧指导行善(buddhi—cariya)；为亲近之人谋福利(natyattha—cariya)；为整个世界的解脱而行化(lokattha—cariya)。

第二种方式并不是指裙带关系，而是说没有偏爱地为提高其亲戚的福祉兢兢业业地工作。

菩萨如此修习十波罗蜜至圆满究竟，同时又实践三种生活方式，在不可抗拒的业力牵引下，或此或彼。经历无量生生死死，因时而化现，渡过波涛汹涌的生死大海。

有时，他生为一威赫无比的帝释天，或为光耀天人。有时，他生为高贵或低残之人，或为畜牲等。直到最后究竟圆满了十波罗蜜，往生兜率天，他居住此天，等待适当之时应现世间，成就佛道。

有人认为，为了获得世间之经历，菩萨故意示现各种各样的形象。这种说法是不正确的。没有一人可以逃脱业的定律，而此定律单独决定个人的未来生，除非是结束了轮回的阿罗汉和佛陀。(4)

由于这些内在的功德，菩萨具有一些特别威力。比如说如果再生于生命长达无数大劫的梵天界，他可以通过自己的意力，终止其那里的生命，往生另外一个合适之地，在那里，他可以度化世间，修习波罗蜜。

本生故事注疏中说，除此自愿死亡之外，菩萨不为八类众生。这是由他在此娑婆世界中积聚的潜在业力所致。例如，不为盲人和聋子，不为彻底否认因果的邪信之人。他或许生于畜牲道，但他不会大于大象，或小于沙痢鸟。他也许会在一般恶道中受苦，但从不堕落最低层。同样的，菩萨不希求往生不还果圣人居住的清净天(suddhavasa)，也不往生无缘利益众生的无色界。

有人也许要问：“在其生死之中，菩萨是否知道他在行菩萨道?”

有时侯他明白，有时侯他并不清楚。

从有些本生故事来看，在一些情况下，菩萨乔达摩完全意识到他在精进求证佛果。《娑婆雅长者本生故事》(340)可以被用来说明这一点。在这一特定的故事中。帝释天问菩萨为什么能如此地广行布施。菩萨回答说，这不是为了世间的权力，只是为了成就无上菩提。在有些轮回中，比如当他有一生为玖堤婆(5)，他不但忘失了他高尚的追求，而且当迦叶佛讲说清净佛法之时，他还大加诽谤。值得一提的是，正是从此迦叶佛，他获得了最后的启悟。

我们自己可能是为世间高尚事业奉献生命的菩萨。人们不应这么认为，菩萨理想只为超凡脱俗之人独有。一人能做之事，他人也可做到。只要给予了必要的努力和热情。愿我们树立起生活的高尚目标----奉献和成就，不断精进，平等公正地为我们自己相他人的善美服务。

为了成就而奉献；为了奉献而成就。

［注］

(1)Parami=Param，超越，彼岸（菩提或觉悟），＋i，则意为去，原意为能使人趋向彼岸。巴语 Paramita 也具有同一种意思。

(2)沃伦，《佛教在传译中》，第 27 页。

(3)见查尔姆斯，《佛陀的教诲》，第 221 页。

(4)这是上座部佛教同大乘佛教主要教法的不同点，大乘佛教认为，菩萨为了服务众生，直到一切有情皆证涅槃，自愿地放弃圆证涅槃。（编者按）。

(5)《中部》。第二品，第 81 经，《鞞婆陵耆经》，第 45 页。

第四十二章　四梵住

得生人道难，生得寿终难，
得闻正法难，遇佛出世难。
——《法句经》

人类是一不可思议的有情众生，具有无法想象的潜在能力，蕴藏在他内部，既有圣人的品格又有犯罪的可能性，所有这些都可以在意想不到的情况之下以强大的力量表现出来。我们并不知道它们是怎样产生的，但我们知道它们以不同的程度存在于每个人之中。

在人类复杂的物质载体之中，有一股巨大的心力。在此，我们既可以发现善德的储藏室，也可以发现罪恶的垃圾堆。通过培养各自的品性，一个人可以成为人类的祈福者或诅咒者。

有人希望自己伟大、高尚、利益众生；希望自己的人格升华；希望通过自己的行为规范利益人类；希望利用自己是人类这一殊胜因缘，尽自己的最大努力去除潜在的罪恶，培养储藏的善德。

为了挖取埋藏在地下的珍贵宝藏，人们花费了无数金钱，进行了艰辛的努力，有时候甚至牺牲了自己的生命。但是，为了开发储藏在人们内部的宝藏，只需要不懈的努力和持之以恒的忍耐。即使是贫困潦倒的男人和女人都能够完成这一工作，因为财富并不是积累出世圣法的根本条件。

奇怪的是，存在于人们内心的罪恶几乎是极为自然和自发的。同样奇怪的是，每一罪恶具有其相对面的标准善德，而此善德看起来并不是怎么普遍和自发的，虽然它们包含了一切。

人生中最具破坏力的罪恶就是嗔恨(dosa)。去除这一罪恶力量，完善人生甜美的善德就是慈爱(metta)。

残忍(himsa)又是另外一种罪恶，它应对蔓延于世界之中的许多恐怖和残暴行为负责。悲悯(karuna)就是它的对治药。

嫉妒(issa)是另外一种罪恶。它毒害一个人自己，并且把人引向不健康的争斗和危险的竞争。这一毒物的最有效对治药品就是赞叹随喜(mudita)。

另外还有两种普遍的品性，扰乱人的心智平衡。它们是对乐法的执迷和不乐法的嫌恶，这两种相对的力量可以通过修习舍离(upekkha)来加以消除。

此四种标准的善德在巴利语被共同称为四梵住(brahmavihara)，其意为完善的行为、完美的境界以及圣洁之处。

这些善德使人不断完善自我，使人在这一生中成为圣人，使人超凡入圣。如果每一个人都来修习这些善法，无论其信仰、肤色、种族以及性别如何，地球可以变成清净乐土。在这里，人们可以成为大同世界的理想公民，生活在绝对和平和安隐之中。

此四种高尚的品德也可以被称为四无量(appamanna)，因为它们遇不到任何阻碍和限制，延及到一切众生，无一例外，它们总括了连动物在内的一切有情众生。

无论其宗教信仰怎样，每个人都可以修习这些美好的善德，从而成为自己和他人的祈福者。

慈

慈(梵文 maitri)为第一圣处，它的意思是柔和人心，或为真实友好之境。它被解释为对一切众生的福利和快乐的真诚祝愿，同时也被解释为友善的心态，因为一个真正的朋友总是真诚地祈愿他人幸福。

佛陀教诲我们说："正如一个母亲，不惜冒着生命危险保护她的独生子，同样地，一个人应该对一切有情众生施以无限的慈爱。"

这里强调的是，这不是一般母亲对她孩子的情感之爱，而是她对孩子真正幸福的诚挚祝愿。

慈爱不是肉体之爱，也不是人与人之间的情爱，因为这两种都不可避免地产生痛苦。

慈并不仅仅是人与人之间的友善，因为她对邻居和其他人不加任何区别。

慈也不仅仅是普遍的同胞之爱。因为她包括了连动物在内的一切有情众生。因为它们孤独无助。我们这些弱小的兄弟姐妹们需要广大的慈悲。

政治团体仅仅限制于那些具有相同政治思想的人，比如说民主党派，社会党等。

种族团体以及民族团体仅仅局限于那些相同的种姓和民族之间。有些民族主义者是如此热爱他们的种姓，乃至有时他们残忍地杀害无辜的男人、女人和儿童，仅仅因为这些人不是黄头发和蓝眼睛。白种人特

别喜欢白色人种，黑色人喜欢黑色人种，黄种人喜欢黄色人种，棕色人喜欢棕色人种，苍白人喜欢苍白人，桐色人喜欢桐色人。有时候，人们以不信任和害怕的眼光看待其他不同肤色的人。经常有人凭借残酷的战争，以使维护本种姓的优越感。他们残忍地在空中乱投炸弹，屠杀百万民众。残无人道的第二次世界大战，是人类永远不能忘记、触目惊心的悲剧。

在一些思想狭隘的人当中，他们古老的民族大家庭中仍然存在着种姓和等级。在这里，所谓势力强大的剥削者联盟是如此的具有局限性，以至被压迫者不被允许享受起码的人权，仅仅因为他们的出身和阶级。这些剥削者应该得到同情，因为他们划地为牢，被限制在防守甚严的范围之内。

慈也不是宗教联盟。由于可悲的宗教联盟限制，有些人砍掉他人的头颅而没有—点点的良心上的不安，诚实而敢于发表议论的男人和女人被活活地烧死。许许多多充满于人世间的残暴真是罄竹难书，残酷的战争使世界历史蒙上了一层阴影。即使在当今被认为是开明的 20 世纪，一种宗教的狂热追随者还痛恨并残忍地迫害乃至杀害其他的宗教徒，仅仅因为他们无法强迫其他人与其有相同的信仰，或者因为他们来自不同的种族。

就宗教观念而言，如果不同宗教信仰的人不能象兄弟姐妹那样共处于世，那么慈悲宗教导师的使命就会可悲地无法付诸于行动。

甜美的慈爱超越了所有这些狭隘的同胞手足之爱，其纵横穿越一切时空限制。

它没有任何阻碍，没有任何歧视，慈爱能使人把整个世界看成是自己的家园，把一切众生看成是自己的兄弟姐妹。

正如太阳放射出光芒，毫无区别地照耀一切。同样地，高尚博大的慈爱对一切喜爱、厌恶、富裕、贫穷、高贵、低贱、罪恶、善良、男人、女人，以及人类和其他动物，同等地施予美好的祝福。

这就是佛陀的无限慈爱。为了使那些热爱，嗔恨以及试图加害于他的人得到幸福和快乐，佛陀辛勤地弘化了一生。

佛陀对他自己的儿子罗睺罗，敌人提婆达多，侍者阿难陀，赞叹者和反对者都给予以相等的慈爱。

慈爱应该以同等的方式延伸到个人、朋友、敌人、陌生人。假如一个人和他的要好的朋友，陌生人以及冤家对头，在一个树林中同行，并遇到一个强盗，其中一人必须献出生命，为无偿牺牲品。如果这个旅行者说他自己留下来，那么他就对自己没有慈爱；如果他让其他三人中任何一人留下来，他也失去对他们的慈爱。

这就是真实慈爱的特性。在实践这一无限慈爱过程中，本人不应该被忽略，这一微妙之处不应被误解。因为自我牺牲是另外一种甜蜜的善德，而无私又是一种更高尚的道德。此慈爱的完美究竟是把自己同一切众生视为一体，对自己和他人不加分别，这样在整体上就抛弃了所谓的自我，分离也就消失了，获证同体。

在英语中，没有一个相应的单词能恰切地表达巴利语 Metta 的完美意境。善念、慈爱、仁慈、博爱被认为是最好的释义。

慈爱的对立面就是暴戾、恶意、嗔恨、厌恶。慈爱不能与嗔恨以及报复行为共存。

佛陀说："嗔不止嗔，唯爱能止。"(1)

慈爱不仅仅趋于战胜嗔恨，而且也不容忍对他人怀有嗔恨之心。具有慈爱之人从来不想伤害他人，也不藐视和谴责他人。这样的人既不害怕别人，也不给别人带来恐惧。隐蔽而间接的敌人以朋友之名为掩护攻击慈爱。这是一种自私狭隘之爱(pema)，因为没有受到指导的慈爱有时可能受到贪欲的侵袭。这一间接的敌人如同一个暗藏在深山老林里的人，随时可能给人带来伤害。痛苦来源于情爱，而不是慈爱。

这一微妙之处不应该有任何误解。父母亲肯定不能对自己的孩子没有爱心，子女也不可能不爱他们的父母，丈夫不可能不爱他的妻子，妻子也不可能不爱他的丈夫。这种爱是很自然的。没有相互的爱，世界就不可能存在。在这里，必须澄清的一点是无私的慈爱并不同于一般的情爱。

仁义的态度是慈爱的主要特征。实践慈爱之人总是希望他人更加幸福。他在一切众生处发现的是善美而不是丑恶。

慈爱的随顺善益

一、实践慈爱之入能够安祥入睡，因为他没有嗔恨，以轻松美妙的心情入睡，自然而然地就能马上进入甜美梦乡。这一事实得到那些充满慈爱之人的亲身验证，他们一闭上眼睛就马上沉沉入睡。

二、因为以慈爱之心入睡，他亦以同样慈爱之心起床。仁慈和悲悯之人常常面带微笑，从容起床。

三、即使在沉睡时，慈爱之人不被恶梦惊吓。因为他们在苏醒时总是充满了慈爱，所以在睡眠时也很

安祥。他们若非安祥沉睡，就会有香甜的美梦。

四、他使每一个人都感到亲切。因为他爱一切有情众生，所以众生也爱他。当一个人照镜子时笑意盈盈，镜象中微笑的面容也将会回报于他。相反地，如果一个人以愤怒的脸色面对镜面，他将会看到同样的反映影像。人们怎样对外部世界发生作用，外部世界也以同样的方式对其施以反作用。一个充满错误和缺点的人总是容易在他人身上发现过失和过错，从而无视于他人的优点和长处。波尔顿--霍尔，一个英国诗人，曾意境优美地写道：

我在批评的显微镜中看着我的兄弟，

我说我的兄弟是多么的粗鲁!

我再次在望远镜中看着他，

我说，他是多么地渺小!

当我面对真理之镜时，

我说．我是多么象我的兄弟啊！

在我们最完美的人中也有罪恶的存在，在我们罪大恶极的人中也有善德的存在。那么，我们为什么要看到他人的丑恶呢?如果我们能够看到一切众生的善美，这将是我们快乐的源泉。

五、实践慈爱之人也会受到其他类众生的爱戴。即使动物也被他吸引。苦行憎隐居在树林之中，同凶恶的野兽为伍，并向它们施以慈爱，如此而不受它们的伤害。

六、由于慈爱的力量，他万毒不侵，除非他要受到—些定业的报应。

因为慈爱是富有创建性的健康力量，它能抵御敌意的影响。正如在一个系统中，嗔念能产生不良的后果，同样地，慈爱之念能产生健康的生理效应。据说，一个热心慷慨而虔诚的女子名叫苏皮姬，她的大腿曾经受过重伤。但是当她一见佛陀。她的伤口就痊愈了。佛陀与这个女子的安祥意念融合交织在—起,从而产生有益的效应。

当佛陀第一次回到他的家乡时，他年仅七岁的儿子罗睺罗跑到他的跟前，情不自禁地说道："大师，即使是您的声音也使我感到舒适。"这个孩子受到佛陀慈爱的如此感染，使他感受到一股强大的吸引力。

七、因为慈爱的力量，看不见的天人也加倍衷爱此人。

八、慈爱迅速导致精神集中。因为当意识没有受到嗔恨意念的侵扰时，就很容易做到心无杂念。当意识安祥之时，此人将会安住于自己创造的天堂。即使那些与他相交之人也会体验到这种快乐。

九、慈爱能使一个人的面容柔和恬淡。人的脸部通常反应了他内心世界。当一个人生气时，心跳及血液循环的频率要比平常快三四倍。沸腾的热血涌向脸部，然后呈现红色和紫色。这个时候，他的脸部丑陋不堪。相反地．慈爱之念使人心情愉快，净化血液，人的脸部显现出一付可爱的表情。

据说，佛陀成道后，意念十二因缘，他的心境是如此的安详，血液是如此地澄清．一道道蓝色、黄色、红色、白色、橙色以及这些颜色的交融之色，从他的身体发射出来。

十、富有慈爱之人，能安然死去。因为他对任何人没有嗔恨之念。即使在他死后，他安祥的脸部也反应了他死时的安乐。

十一、因为慈爱之人死时宁静安祥，他将会往生快乐之界，如果他得到禅悦；将往生梵天界。

慈爱的力量

在这些理所当然的世间善益之外，慈爱具有一种感召力。她能给远在异域他乡之入产生一种影响力，把远离故土之人吸引到自己周围。

有—次，佛陀来到—座城市，许多著名的贵族成员前来迎接佛陀，其中有一位叫若伽，他是阿难陀尊者的好友。阿难陀看见了他，说道："若伽，你来欢迎佛陀，这真太好了!"

"不，尊敬的先生，我来迎接佛陀，并不是出于尊敬他的缘故。我们曾共同商量好，不来迎接佛陀之人，将会受到五百金的惩罚。由于害怕被罚，我才到这里来迎接佛陀。"若伽回答道。

阿难陀尊者稍感不快。他来到佛陀跟前，请求佛陀开导若伽。

佛陀当即向若伽施以慈爱之念，然后回到他的寮房。

若伽的整个身体沐浴在佛陀的慈爱之中。由于佛陀不可抗拒的慈爱感召力，他好象触电一样，又如一只刚出生不久的小牛崽，到处寻找它的母亲，若伽在寺院里一个房间，一个房间地询问佛陀的住处。有人给他指出了佛陀所在的房间，他跑上前去敲门，佛陀把门打开，他一步跨了进去，纳头拜倒在佛陀跟前。听闻佛陀讲法之后，他成为一个皈依者。

这就是慈爱的感召力。每一个人都能尽自己之所能，实践这种慈爱。

又有一次，一头被灌醉了的大象，被人驱使直奔佛陀而来，试图加害佛陀。佛陀镇静安祥地向这头大象施以慈悲之念，当即使之驯服。

这里也许可以再举一个动人的传说，在过去生中，当菩萨的亲生父母要加害他时，作为一个孩子的他，又是怎样修习他无限慈爱的呢?他虽然年纪很小，但他暗想："这是我实践慈爱的殊胜机缘。我的父亲站在我的面前，我善良的母亲痛哭流涕，而刽子手已经准备砍下我的头和脚，作为牺牲品，我在他们的中间。"

"我必须以同等的方式，无有分别地对待我们这四人中每一个人。祈愿不要因为这一残忍的行为，而使我亲爱的父亲蒙受痛苦，愿我在不久的将来成就佛道!"

在他的前生中，菩提萨埵曾在一座皇家公园里修习忍辱行。醉意熏熏的国王为了考验他的忍受力，命令刽子手对他加以酷刑，砍掉他的手脚，但他仍然能够忍耐。暴躁的国王在他的胸口猛踢几下。菩提萨埵躺在血泊之中，疼得死去活来，但他仍然向国王表示祝愿，希望他长寿。他说，象他这样的人，从来不会迁怒于他人。

一个比丘要如此实践慈爱，他被禁止挖地或叫挖地，为唯恐伤及昆虫等一些微小动物。

佛陀以下的告诫，可以使我们明白，比丘要达到如此高尚的慈爱标准："如果强盗用锯子割断你的手足，如果你因此而怀恨在心，你就不是佛法的信徒。"

如此的难忍能忍真是极其困难，但是这正是佛陀希望其弟子们达到的高尚道德标准。佛陀自己为此树立了高尚的榜样。

"犹如战场上的大象，隐忍着从四面八方射来的利箭。"佛陀如此说，"同样地，我将忍受毁谤，因为绝大多数人确实不能严于律己。"(2)

当今世界混乱不堪．战争频繁，不得安宁。国与国之间军备竞赛激烈，相互恐吓。人类的生命随时有可能受到来自核武器的威胁。这个世界迫切需要广博的慈爱。因此，大家应象兄弟姐妹那样，在无上和平安乐的环境下，共同生存于同一个世界。

当一个人受到毁灭性原子弹和其它破坏性的武器威胁时，是否真有可能实践这些慈爱?是啊。不过当炮弹如雨般地从空中抛下来时，那些无能为力的人们又能做些什么呢?他们能改变这样的悲剧吗?

当一个人面对这一不可回避的死亡时，佛教的慈爱就是对这些毁灭性炸弹的唯一回答。如果所有穷兵黩武的民族都能以此慈爱精神取代物欲主义的毁灭性武器，并且以正义和慈爱而不是以武力和军队来统治这个世界，那么，这个世界才能得到真正的和平和幸福。

暂且不谈所有几乎行不通的大问题，就自己和其他人类而言，尽每一个人的最大力量来实践这一慈爱和美好善德，这是一个值得探讨的问题。

怎样实践慈爱

为了修习慈爱观，以下几点可以作为一些提示。

一个人应该首先向他自己施以慈爱。这个时候，一个人应该使他的身心充满安逸快乐、富有助益的意念。他应该思想怎样才能安祥快乐，远离痛苦、忧伤和嗔恨，这样成为慈爱的化身。在慈爱的加被下，他断除了一切歹毒的意念和消极的意念，以善报恶，以爱报恨，永远地安忍一切，尽自己的最大努力，不迁怒于任何人，自己沐浴在快乐之中。他也把这种快乐分享给他人，不仅心理上这样想，行动上也应这样做。在日常生活中，他以实际行动来实践慈爱。

当他内心充满慈爱，没有嗔恨，他就能顺利地以慈爱对待他人。他无法给予他人他自己没有的东西。因此，在他努力使其他人幸福快乐之前，他自己首先应该快乐。他应该知道使自己快乐的方式方法。

他对一切亲近和爱戴之人，或个人或集体，施以慈爱，祈愿他们安乐、幸福、远离痛苦、疾病、忧恼和嗔怒。

他慈爱他的亲人和朋友，然后再以慈心施及非喜非厌之人。正如希望亲爱之人安乐幸福一样，他真诚地希望他非喜非厌之人安乐幸福，祝愿他们远离痛苦、疾病、—忧恼和嗔怒。最后，他应该以同样的方式对那些不友善之人施以慈爱，虽然这比较困难。如果通过修习慈爱，他能够采取友好的态度看待对自己不友善之人，那么，他的成功就更了不起，更值得赞美。正如佛陀劝告一样，"愿恼怒自己之人无恼怒。"

他从自己做起，应逐渐把此慈爱施及一切有情众生．无论他们属于哪一信仰、种姓、民族或性别，包括不知言语的动物界，直到他把自己同所有众生看为一体，不再加以任何分别，把自己与整个宇宙融为一体，视自己同大众为一人。他再也不受自我感受的左右，超越一切形式的分别之心，再也不把自己局限于

封闭之中，没有种姓、阶级、民族、种族以及宗教之偏见。他能把整个世界看成自己的祖国，把一切众生看成是生命大海中的同道人。

悲

使人格升华的第二种品德就是悲悯(Karuna)。看到他人受苦，悲悯能使善良人的心为之颤抖，从而解脱他人的痛苦。它的主要特性就是希望拔除他人的苦难。

悲悯之人的心肠比鲜花还要悦人。在没有解救他人痛苦之前，他们不会，也不可能心满意足。为了解除他人的痛苦，他们有时甚至不惜牺牲自己的生命。在《虎本生故事》中，菩萨为了救活濒临死亡的母虎和它的幼崽，奉献了自己的生命。这就是一光辉榜样。

悲悯促使人以利他之心服务众生。一个真正悲悯之人不为自己而活，而是为了他人。他寻找利益他人的机会，不图报答，甚至感谢。

谁需要悲悯?

我们中间的许多人应该得到我们的悲悯。无论他们属于哪一宗教，何种种姓、贫穷者、需求者、病者、无助者、孤独者、贫乏者、无知者、歹恶者、不净者、胆大妄为者都需要思想高尚的善男信女的慈心悲悯。

有些国家物质方面富裕，但精神方面贫瘠，而有些国家精神文明丰富，但物质文明贫困。这两种悲哀的局面应该得到物质文明发展国家和精神文明发展国家的高度重视。

富裕者最神圣的义务就是解救缺乏日常所需的不幸贫苦者。财富丰厚之人肯定可以把剩余之物给予贫穷者和需要者。这样做也不会给自己带来任何不便。

曾经有一个年轻的学生把家中的门帘取下送给一个穷人，并对他善良的妈妈说，门不会感觉到冷，但是贫穷之人一定感到很冷。这些年轻男女的善良之心应该得到高度的随喜赞叹。

很高兴地看到，一些富裕国家组织了许多慈善团体，在各个方面帮助不发达国家，特别是亚洲国家。男女老少也在各国成立了慈善机构，给予贫穷者和需要者尽可能的资助。在这个方面，宗教团体也各以其微薄之力履行自己的义务。众多不发达国家需要养老院、孤儿院以及其它相似的机构。

在一些乞讨成为职业的国家里，乞丐问题有待解决。出于对不幸乞丐的悲悯，这一问题应得到各自政府的妥善处理，因为乞丐的存在是对一个自尊民族的侮辱。

富有物质财富之人应该悲悯物质贫困之人，努力提高他们的生活水平。悲悯那些物质富有，但精神贫穷之人，使他们的品德升华，这是富有精神财富之人的义务。财富独自不能给予人们快乐。只有精神财富，而不是物质财富可以给予人们心灵的安祥。这个世界上的许多人极需大宗难以得到的精神食粮。因为在数量上，精神财富贫瘠者远远超过物质财富贫困者，因为在富人和穷人中间都有这种现象。

有甚于贫穷，疾病遍布整个世界。许多人有身体的疾病，许多人有心灵上的疾病。科学给前者提供了有效的药物，但是没有给在精神病院倍受折磨的病者带来任何福音。

这两种病都有原因。悲悯之人必须努力消除这种原因，如果他们希望给予有效的治疗。

许许多多的国家采取了富有成效的措施，不但阻止和医治好了人的疾病，而且动物之病也得以治疗。

佛陀亲自照看病人，为我们树立了榜样。他意味深远地告诫他的弟子们：

“侍病者侍我。”

为了解除他人的痛苦，一些无私的医生免费为人服务。有些人甚至冒着生命危险把自己的全部时间和精力都花在医治贫苦病人身上。

医院和义诊所成为人类的恩惠。但是，穷人需要更多的利益。在一些不发达国家，穷人由于缺乏医疗设施而倍受痛苦。为了治病，患者不得不被送到数里之外的医院或诊所，极为不便。有时他们就死在路上。怀孕的母亲受到的痛苦最深。落后的乡村极需医院、诊所以及母亲之家等。

低下贫困之人应该得到富男富女的悲悯。有些时候，仆人和工人得不到满意的工资，吃不饱，穿不暖，受不到良好的教育。因为没有人为他们主持正义。他们分享不到公正而受到忽视，软弱可欺。在有些特别的案件中，一些惨无人道的酷刑家喻户晓，但更多这样的案件都不被人所知。那些不幸之人没有其它的选择，只好温顺地忍受，如同大地母亲默默地承受一切。当悲惨得忍无可忍时，他们彻底绝望而自杀。

邪恶不法之人，以及无知之辈比那些肉体遭受折磨之人更应得到悲悯，因为他们心理上和精神上都有病。他们不应受到诅咒和蔑视，人们应同情他们的缺点和错误。虽然母亲对她所有孩子们具有同样的悲悯之心，但是她可能更加同情生病的孩子。同样的，人们应以无限大悲对待精神上有病之人，因为他们的疾

病毁坏了他们的品性。

佛陀曾对妓女阿帕般利和杀手指蔓示以悲悯和同情。他们二人后来都成为佛弟子，脱胎换骨，彻底改变了他们自己。

我们必须明白，每一个人的内心都有伟大之处，无论他有多大的罪恶，说不定在某一时机里，一句恰如其份的话语会转变一个人的整个世界观。

阿育王做了许多恶事，因此，他被称为黑阿输陀。后来，一位小沙弥的一句话："精进为不死之道。"使他番然省悟，从而成为正义阿输陀(Dharmasoka)。

佛陀告诫我们要远离与愚人为伍，这并不是说为了改造他们，善良之人不应接近他们。人们避开传染病患者。但是悲悯的医生为了医治他们,却精心照顾他们。不然他们就会死去。同样的，歹恶之人或许会在精神方面死去，善良之人应该忍受、同情和帮助他们。

作为一条惯例，佛陀前往寻找贫困者、无知者和邪恶之人，而善良和仁义之人自己前往寻找佛陀。

同慈爱一样，悲悯也应该被施及一切痛苦和无助之人，包括不懂言语的动物和能生长生命的精卵。

以种姓、肤色、种族为借口，否认人类的权利和利益是不人道和残忍的。自己杀或叫人杀害动物，并以享受动物之肉为乐，这不是人道的悲悯。从天空如雨般地抛下炸弹，无情剥夺百万男人女人和孩子们的生命，这是愚昧无知之人犯下的最为残忍的滔天罪行。

当今，这个毫无同情心，充满复仇的世界在残酷武力的祭祀台上，抛弃了地球上最为珍贵的东西——生命。悲悯之心哪里去了?

当今世界需要富有悲悯之心的男男女女在地球上全面禁止暴力和残酷。

应该注意的是，佛教的悲悯不仅仅是流淌几滴眼泪而已，因为悲悯的间接敌人就是情感的悲伤(domanassa)。

悲悯包容了一切痛苦煎熬的众生，而慈爱照遍所有快乐和苦难有情。

喜

第三种圣洁的品德就是随喜(mudita)。它不单单是同情，而是同情之喜或赞美之喜，趋于消除其直接敌人嫉妒。

嫉妒是一危袭我们整个人类的巨大毁灭性力量。有人常常无法看到或听到他人的成就，而对他们的失败却幸灾乐祸，但就是不能承受其他人的成功。他们千方百计地进行破坏、谴责和辱骂。一方面，随喜更是对自己而言，因为它旨在消除毁灭自己的嫉妒。另一方面，它又能帮助他人，因为修习喜德之人不会试图阻碍他人利益的发展。

对自己亲近之人的成功表示高兴，这很容易做到，但是，困难的是随喜冤家对头的成功。是的，绝大多数人不仅感到很困难，而且不会也不能随喜。他们尽可能制造困难，并以此为乐趣，从而达到消灭他们敌人的目的。他们甚至对善德之人加以毒害、谋杀，把这些人钉在十字架上绞刑。

苏格拉底被毒死，耶苏被钉在十字架上，甘地被枪杀。这就是此邪恶和愚昧世界的本质。

修习慈悲要比修习随喜来得容易。因为随喜需要巨大的个人努力和坚强毅志。

西方国家随喜东方国家的繁荣，或东方国家随喜西方国家的繁荣吗?一个国家会随喜另外一个国家的利益吗?一个种族会因为另外一个种族的昌盛而快乐吗?一个自诩为代表道德培训的宗教会对另一个宗教的精神影响感到高兴吗?

—个宗教嫉妒另一宗教。地球这一方嫉妒另一方，一个团体嫉妒另一个团体，一个生意公司嫉妒另一个公司，一个家庭嫉妒另一个家庭，学习不好的学生嫉妒学习好的学生，有时候，兄弟姐妹之间也互相嫉妒。

这正说明了每一个人和团体都要实践喜德，如果他们希望使自己的道德升华，使内心充满快乐。

随喜的主要特性就是怀着喜悦之情承认他人的财富和成功。哄然大笑等不属于随喜，因为兴奋(pahasa)被认为是随喜的间接敌人。

随喜包容了所有众生，对他人持有祝贺的态度，旨在消除对成功之人的不快。

舍

第四舍(Upekkha)圣住最难修习，意义重要。其词源原意为理解正确，如是见地，无偏知见，即无爱无憎、无喜好或厌恶。

对不得不生活在此颠倒不平的世界，经历沉浮的世人来说，此中道平常心非常必要。轻视和侮辱是人类共有的命运。世界就是这样，善良和高尚之人常常受到不公正的批评和攻击，在这样的情况下保持思想的平衡才不愧大雄行为。

得失、毁誉、称讥和苦乐是影响整个人类的八种世间法。当受到此顺逆之境的影响时，许多世人不知所措。受到赞美时洋洋得意；受到责怪或辱骂时则沮丧抑郁。佛陀说智慧之人于此沉浮人生中稳如坚石，修习圆满平等。

在这个世界上，没有一个宗教导师象佛陀那样受到批评、打击、侮辱和咒骂。但是，也没有一人象佛陀那样受到人们的如此崇高的赞美、荣耀和恭敬。

有一次，一个人邀请佛陀到家里应供，但他却以当时流行的肮脏话语辱骂佛陀，叫他猪、屠夫、骡等。但是，佛陀没有为此而生气，也没有反驳。他平静地问那位房主人，当客人应邀到家时，主人应该怎样做，他回答说他将准备佳肴招待他们。

“那么，如果他们没有食用这些佳肴。你将怎么处理这些饭菜?”佛陀问道。

“如果这样的话，我们自己将享用佳肴。”

“既如此，好兄弟，你请我到你家应供，以这些肮脏之语招待了我。但是我不接受，你还是收回去吧。”佛陀心平气和地说。

冒犯者的性格至此被彻底的改造。

“无报复，被他人伤害时，你应静默如破锣。若如此，虽然你还未证涅槃，但是我认为你已在涅槃之中。”这就是佛陀的教导。

当今这一无法无天的世界应该多多聆听这些金玉良言。

有一次，一位皇家妃子唆使一些醉汉前去咒骂佛陀。佛陀侍者阿难陀请求佛陀离开那座城市，到其它地方去。但是佛陀没有因此受到任何扰乱。

另一位妇女假装怀孕，公开地控告佛陀应对此事负责。一个女人被她的仇人杀死后，佛陀被指控为凶手。佛陀的堂弟和弟子提婆达多用石块从悬崖上向他砸下，但谋害阴谋未遂。他的有些弟子们指责佛陀嫉妒、不公平和偏袒。

另一方面，许许多多的人高歌赞美佛陀。国王拜倒在他的跟前，向他表示最崇高的敬意。

如同大地母亲，佛陀以一切平等之心默默地忍受了一切。

如同狮子不因任何声音而颤抖，一个人应不被恶言恶语忧恼；如同微风不粘网孔，一个人应不被这个无常世界的虚妄快乐所迷惑；如同出污泥不染之莲花，一个人应不被世间的诱惑所左右，而应永远的镇静、清醒、安详。

同最初三种品德一样，此舍离也有其直接敌人，即贪著(raga)，它的间接敌人为无情和无知的冷漠。

平等的舍离能抛弃贪欲和嗔恚，平等公正为其主要特点。修习平等舍离之入既不执着于顺境，也不憎恶逆境。

他对邪恶者和圣洁者持有同一种态度，没有分别之心。

慈爱包容了一切众生，悲悯包容了痛苦之人，随喜包容了富者，而平等离舍却包容了善和恶，爱和非爱，乐和非乐。

希望今生就能超凡脱俗之人可以每天修习此四种潜伏在一切有情心中的圣洁品德。

若有人希望在此娑婆世界的无数轮回中圆满自我，慈悲度化众生，他可以精进不息地修习十波罗蜜(parami),最终成就无上佛果。

若有人希望尽早了证涅槃，断除情欲，终止痛苦，他可以努力追随独一无二，仍然清净无染的八正道。

佛陀告诫说：

“诸比丘，假若此大地为一片汪洋，一人把一只穿有小孔的横木扔在其中。狂风从东南西北刮起，波浪四起，横木随波流荡起伏。一只眼瞎了的海龟一百年把脖子浮伸到水面一次。诸比丘，当它在一百年伸到水面之时，这只眼瞎了的海龟将会把脖子套进这个小孔中去吗?”

“这只海龟将很难做到这样，世尊。”

“诸比丘，得生人道也是如此的困难；如来、应供、正觉遍知者应世也是如此的难得；如来所说之圣法和圣律在此世间出现也是如此的稀有。

“但是，诸比丘，现在人生已得，如来应世，如来之圣律已遍行世间。”

“因此，诸比丘，汝等必须精进了证：此是苦，此是苦因，此是苦灭，此是灭苦之道。” (3)

［注］
(1)《法句经》，第五偈。
(2)《法句经》，第 320 偈。
(3)英译《相应部》，第五品，第 384 页。

第四十三章　八种世间法

是日已过，命亦随减，
如少水鱼，斯有何乐？
——《出跃经》

八世间法

此是非颠倒的世间并非到处都是玫瑰，也非尽是荆棘。玫瑰花柔软、美丽、芳香，但是，使其得以生长的茎却布满了毛刺。玫瑰就是玫瑰，毛刺就是毛刺。因为玫瑰．人们就不多管毛刺，也没有人因为毛刺而轻视玫瑰。

就乐观主义者而言，这个世界是绝对是美好。就悲观主义者而言．这个世界完全是痛苦。但是，对于一个真实主义者来说，既不是绝对的美好，也不是完全的痛苦。从现实出发，这个世界充满了美丽的玫瑰和尖尖的毛刺。

聪明之人不会陶醉于玫瑰花的美丽，而是如实地认识它。明白了荆棘的本性，他将正确对待它，从而谨慎小心，不受其伤害。

如问钟摆不停地左右摇晃，四对顺逆之法充满了这个世界。每一个人在此生命之流中都不得不面对它们。

它们是利(labha)衰(alabha)，称(pasamsa)讥(ninda)，誉(yasa)毁(ayasa),乐(sukha)苦(dukkha)。

利和衰

作为一惯例，商人总有得有失。获得了利益或利润则心情舒畅，这是人之常情。就其本身而言，这并不错。这些正当的或非正当的利益给予一般人追求的快乐。如果没有这些快乐的时刻，即使是短暂的，生命将失去生存的价值。在这个竞争激烈，秩序混乱的世界中，人们很少享受得到真正使其心情快乐的幸福了。不过，这样的幸福，虽然是物质方面的，也有利于人们的健康和长寿。

问题就出现在亏损时。一个人能微笑地接受盈利，但不是损失。当有些人难以承受亏损时，常常导致精神崩溃，有时甚至自杀。正是在这种不利的情况下，人们应该表现出道德勇气，保持心态平衡。在与生活相抗争中，每一个人都有曲折的起伏。一个人应特别准备好吃亏，这样，失望就会随之减少。

当东西被偷，一个人很自然地会感到伤心。但是，伤心不能使人找回丢失的东西。他应这么想，有人由此而获得了利益。虽然说是非正当的，希望他幸福快乐!

或者，一个人可以这样安慰自己："只不过是一点点损失。"他或者可以以更高的哲学态度来看待这件事："没有任何东西可以被叫做我或我所。"

在佛陀时代，曾有一位女士以饭食布施舍利弗尊者和其他僧人。当她正在供养僧众时，有人给她送来一张纸条，上面说，她的丈夫和她儿子在前往解决纷争的途中遭到袭击而被杀害。她没有惊慌失措，而是平静地把纸条放进腰间的口袋里，继续为僧人添菜加饭，仿佛什么事都没发生。另有一位妇女，拿着一瓶酥油来供养僧众，不小心跌倒在地，摔破了油瓶。舍利弗尊者想，这位妇女肯定会因酥油的丢失而伤心，便安慰她说，一切可能损坏的东西终究会损坏。这位富有智慧的妇女平心静气地说："智者，这样的丢失是多么的微不足道?我刚才收到消息说，我的丈夫和孩子被人谋害了。我把写着这消息的纸条放在口袋里，抑制住自已的悲伤。虽然我失去了亲人，但我还是前来供养诸位尊者。"

这些妇女表现出来的勇敢气概，应该得到高度赞赏。

有一次，佛陀在一个村庄里乞食。由于魔王的作祟，佛陀没有讨到一口饭食。当魔王带着讥讽的口吻问佛陀是否饥饿时，佛陀安祥地解释了从烦恼中解脱之人的精神状态，回答道："噢，我们没有烦恼，我们幸福快乐。我们将是喜悦的享用者，犹如光音天之天人。"

另外一次，佛陀和他的弟子们应一婆罗门邀请，在一个村庄里安居(vassa)。但是，这个婆罗门彻底地忘记了照应佛陀和僧团所需的义务。在这三个月中，虽然舍利弗曾自愿以神通化缘食物，但是佛陀从未抱怨，心满意足地食用马贩子布施的喂马饲料。

维莎诃是佛陀主要在家女弟子。她常常穿着一件十分昂贵的外套，礼访寺院，解决佛陀和僧众的生活所需。一进寺院，她就脱掉外套，交给女仆保管。有一次女仆回家时没注意，把衣服丢在寺院。阿难陀尊

者看到了，就把它收起放在一个安全地方，等维莎诃下次来寺院时还给她。当维婆诃发现丢失了衣服，就让女仆回去寻找，但告诫她说，如果任何一个比丘摸了衣服，就不要拿回了。来到寺院一问，女仆才知道，阿难陀尊者已经把它保管起来。回家后，她把这件事报告了维莎诃。维莎诃来到寺院，询问佛陀她应怎样把出买这件衣服的钱用来做功德。佛陀示意她为僧团建造一座寺院。因为衣服的价值太昂贵，没有一个人买得起，她自己就出钱买下，建造一座寺院赠送给僧团。供养结束后，她对女仆表示感激之情，说："如果不是你无意丢失了我的衣服，我就没有机缘完成这件功德。请共同分享这种功德。"

她没有因暂时的丢失而不开心，也没有责怪女仆的粗心大意，而是感谢她给自己提供了奉献的机缘。

对那些因仆人的缺点动不动就大发雷霆的人来说，修养高雅的维莎诃的这种典型态度应永记在心。

一个人在意想不到的情况下遭遇损失，这种损失通常是接二连三的，而不是偶尔发生。他必须以男子汉的勇气努力忍受。他必须以舍离的心态面对它，把这看成是修习此高尚品德的殊胜因缘。

誉和毁

称颂和诽谤是另外一双不可回避的世间法。在我们的日常生活中，它们经常与我们相遇。

我们喜欢颂扬，讨厌中伤。称颂使我们欢心喜悦，中伤使我们沮丧。我们希望成名，期待着看到自己的名字照片出现在报纸上。当我们的事迹，无论多么微小，公布于众时，我们就高兴万分。有时，我们还要寻找不应有的宣传。

为了看到自己的照片出现在杂志上，有些人乐意花费任何代价。为了获取名誉，有些人甘心行贿，或捐赠丰厚的钱财给当政者。为了出风头，有些人通过供养数百名僧人，乃至更多，以显示他们的慷慨，但是却对贫困潦倒，需要帮助的痛苦乡邻熟视无睹。有人或许会控告和惩罚一个因饥饿难忍、到花园偷吃椰子之人，但为了得到一个好名声，他会毫不犹豫地捐赠一百个椰子。

这些是人类的缺憾。大多数人做好事甚至带有不可告人的动机。在这个世界，行为公正，无私之人很少了。即使行善之人的动机不怎么纯洁，但是他们的善行有益之事也应得到祝贺。大多数世俗之人都有一些秘密。不过，有谁能百分之百的完美呢?有多少人行善的动机是绝对的纯洁?又有多少人是彻底的利他主义者?

我们无需追寻名声。如果我们应该得到名誉，用不着寻找，它自己会来到我们面前。蜜蜂被鲜花所引而酿蜜，但是花朵却从未邀请蜜蜂。

当我们名闻遐尔之时，我们确实自然感到快乐，会特别的高兴。但是，我们必须认识到这一点，名声、荣誉和辉煌统统归至坟墓。它们消失在虚空之中。它们虽然十分动听，但尽是一些空洞的言语。

诽谤又怎样呢 7 它既不动听，也不会使人开心。当有些恶意中伤传到我们耳朵时，我们无疑会气恼。当这些所谓的传说不符事实，完全是误传时，我们心灵上的创伤会更大。

一般来说，建造一壮观的大楼需要几年的时间。但是在一两分钟之内，它就会轻易地被现代化毁灭性武器摧毁。有时，一个人需要几年，乃至一生的时间树立自己的名声，但是在很短的时间内，来之不易的名声就会毁于一旦。没有一人能逃脱由邪恶的"但是"起句的破坏性评论。是的，他很好，做这又做那，但是……。他的所有完美的记载全因所谓的"但是"而黯然失色。你或许可以过着觉者的生活，但是，你将无法不受批评、打击和侮辱。

在佛陀时代，佛陀是最为闻名，而受到的诬蔑又是最多的宗教导师。

伟人常常不被人所知；即使被人所知，那也是误知。

佛陀的一些反对者传出谣言说，有一个女人经常在寺院过夜。但这一肮脏的阴谋失败后，他们又在公众中散布谎言，说佛陀和他的弟子们谋害了那个女人，并且把她的尸体埋在寺院内一块残花垃圾堆里。当他赋有历史性的使命获得成功，许许多多善男信女在他的僧团受戒出家时，他遭到敌手的大肆诬蔑，说他抢走了母亲的儿子，使妻子失去丈夫，阻碍了国家的进步和发展。

所有这些损坏他高贵品质的诡计都落空后，他自己的堂弟，深藏嫉妒的弟子从山上用石块向他砸来，试图加害于他。

作为佛陀，他不可能被杀害。

如果说，清净无染的佛陀也有如此这般的悲伤命运，那么凡夫俗子又该怎样呢?

你爬山爬得越高，你就越显得突出，而在别人看来就显得更小，你的背影也就暴露无遗，而你的正面却不被人所见。这个吹毛求疵的世界展露出你的缺点和错误，掩盖了你优良品质。扬谷机吹走了糠皮，保留了稻谷，相反的，过滤器留下来的是粗糙的沉淀，流走的是甜蜜的果汁。富有修养之人取其精华，去除

糟粕，而没有修养之人保留糟粕，拒绝精华。

当你被人错误地看待，有意或无意，或不公正地报道后，正如爱泼卡迪道斯所说，聪明之人应这样说："由于他与我只不过是一般相识，且知我甚少，我受到轻微地批评。如果我让人了解得更多，对我的控告将会更为严重，更加巨大。"

人们无需浪费时间，纠正不实之言，除非环境逼迫你澄清事实。当你的敌人看到你受到伤害时，他会得到一种满足。这正是他所期待的。如果你无动于衷，这样的瞎说乱编将无人理睬。

看到他人的错误，我们应视而不见。听到不公正的批评，我们应听而不闻。说别人坏话之时，我们应如聋若哑。

要想制止虚假的非难和流言蜚语的传播是不可能的。

世间之路充满了艰难曲折和不平，消除它们是不可能的。但是，假如有这些障碍，而我们又不得不在其上行走，我们应该穿上一双拖鞋，无害地行走，而不要试想去除它们，这是不可能的。

佛法教导说：

如狮子不因响声而颤抖。

如微风不粘网孔。

如莲花出污泥而不染。

如犀牛独来独往。

作为森林之王，狮子无恐无惧。它们的本性就决定了它们不会因其它动物的吼叫而害怕。在这个世界中，我们可能会听到恶劣的传说，不实的非难，无遮之口鄙视的评头论足，同狮子一样，我们连理都不要理。同飞标一样，它们将会被反弹回去。

无论看家之狗如何吠叫，商旅之队仍是一往向前。

我们生活在这一浑浊的世界之中。无数莲花由此而生起。没有被污水染污，它们美化着这个世界。如同莲花一样，我们应努力过着无过的高尚生活，不管那些可能洒在我们身上的污泥浊水。

我们应该想到是污泥，而不是玫瑰可能会向我们飞来。这样，我们就不会有失望之感。

我你应不断修习无著，虽然这很不容易做到。

我们独个生来，独自死去。

在这个世间，无著就是幸福。

不要理睬无遮之口的恶毒之箭。我们自己将以尽最大的能力行化众生。

相当奇怪的是，伟人们纷纷受到诽谤、侮辱、毒害、绞刑、枪杀。

伟人苏格拉底被毒死。高贵的耶苏被残忍的绞刑，仁慈的圣雄甘地被枪杀。

那么，太善太美是不是很危险?

是的。在他们有生之年，他们受到了批评、攻击，乃至被杀攻害。他们死后被奉若神明，而大加歌颂。

伟人们从不计较名誉和中伤。当他们受到批评和诬蔑时，他们不燥不恼。因为他们不是为了名声而服务，也从来不管他人承不承认他们的服务。"服务是他们的正当权益，而不是由此而生的结果。"

称和讥

称和讥是影响人类社会两种更为常见的现象。当受到赞美时，一个人自然会心花怒放，而当受到责怪之时，一定会很愁眉不展。

受到称扬和批评，佛陀说智者既不得意也不沮丧，如同坚石稳固不变，不被风所摇动。

如果说是应得的话，赞美是非常顺耳的；非应得之赞美，比如迎奉拍马，虽然动听，却是一种欺骗。不过，如果我们听不到这些言词，这些声音就对我们不起任何作用。

从世俗的观点看来，赞美之言能够长久。美言几句,则能轻易获得好处。开始讲话之前，一句夸奖就足以吸引观众。如果一开始，发言人赞美观众几句，观众将会全神贯注听讲。如果他一开始就批评观众，则反应将不会令人满意。

有修养之人既不依附阿臾奉承，也不希望别人拍马迎合。对值得赞美之事，他们毫无嫉妒地尽情赞美。对应该批评的，他们以悲悯之心，而不是蔑视的态度加以批评，以期改造他们。伟人们受到了解他们的伟人和平民的高度颂扬，虽然说，他们本人对这些颂扬完全不放在心上。

许多深知佛陀之人以自己的方式歌颂佛陀的品德。优波离，一个刚刚皈依佛陀的百万富翁虔诚地赞美佛陀，当场列举了佛陀的百种不可思议功德。现在，佛教徒仍然一面观想佛陀的圣像，一面称颂佛陀的九

大功德。对一个虔诚的信徒来说，这些是禅观方法。这些美好的品德对其信徒来说仍具巨大的启迪性。

什么是责难？

佛陀说："话多之人受责难。话少之人受责难。沉默之人亦受责难。在这个世界，无一不受责难者。"

责难好象是人类的共同遗产。

佛陀评论道，在这个世界，大多数人缺乏纪律。佛陀又说，正如在战场上的战象忍受着四面八方射来的利箭，同样地．我受到许许多多的侮辱。

愚昧、邪恶之人专门喜欢寻找他人的不足缺点，而不是善良和美好优点。

除了佛陀，没有一人是百分之百的完美，也没有一人是百分之百的恶劣。我们最好之人身上有邪恶之处，最坏之人身上有善德。佛陀教诫说："当受到打击、辱骂和诽谤时，有人默默地忍受，我说此人虽未得涅槃，即在涅槃之中。"

一个人行善的出发点可能是最好的。但是，外部世界往往错误地理解了他，猜测归纳他行善的动机，而这些猜测又往往是他想都没有想到的。

一个人可能尽自己的最大努力服务帮助他人，有时甚至自己负债累累，变买自己的财产，解救困难中的朋友。但是，在这迷妄的世界中，得到他帮助之人将罗集他的缺点，敲诈勒索，损害他的高尚品质，得意地看着他的毁灭。

在本生故事中，记叙了这样一个传说，音乐家古谛罗把他所知道的一切毫无保留地全都教会了他的学生。但是这一忘恩负义的学生却妄图与他的老师相争，试图损坏他老师的名誉。但是他终究没能成功。

提婆达多，佛陀的弟子和堂弟，具足神通，不仅试图玷污佛陀，也曾妄想谋害佛陀，把一块石头扔向在下面来回散步的佛陀。但这些都以失败而告终。

没有一位宗教导师象佛陀那样受到如此高度的称颂，如此尖锐的批评、辱骂和非难。这就是伟人的命运。

在一次公共集会中，一个名叫婆伽的卑鄙女人假装怀孕，诬陷佛陀。佛陀面带微笑地忍受着这样的侮辱。最后佛陀的清白得以澄清。

有人控告佛陀在弟子们的合谋之下杀害一妇女。非佛教徒猛烈地批评了佛陀和他的弟子们。阿难陀尊者忍受不了，请求佛陀离开到另外一个村庄。

"阿难陀，如果那些村庄的人也辱骂我们，我们应怎么办?"

"那么，世尊，我们将再前往另一个村庄。"

"这样的话，阿难陀，整个印度将没有我们容身之地。忍耐一些，这些辱骂将会自然终止。"

摩登伽耶是—位王记。由于无知，她的父亲曾希望把她嫁给佛陀。佛陀讲说了美貌外表的空洞和虚幻，为此她怀恨在心。后来，她雇佣了一些醉汉在公共场所辱骂佛陀。佛陀以圆满的平等之心，忍受了这些侮辱。最后摩登伽耶不得不受到她恶行的痛苦报应。

受侮辱是人类的共同命运。你奉献的越多，越伟大，你越有可能受到侮辱和怠慢。

耶苏受到侮辱、漫骂和绞刑。

苏格拉底受到他妻子的侮辱。每当他外出帮助他人，他那易怒的妻子总是对他大加辱骂。有一天，她身体不佳，没有例行无法无天的谩骂，苏格拉底满脸不高兴地离开家门。他的朋友问他为什么不开心。他回答说，因为他妻子身体不佳，那天没有骂他。

"你本应该高兴才是，因为你没有受到令人讨厌的辱骂。"他的朋友评论道。

"噢，不，当她骂我之时，我得到实践忍辱的机缘。今天，我失去了这一机会。这就是我不高兴的原因。"哲学家回答说。

这是所有人应该牢记的一课。

当受到侮唇，我们应该这么想，我们获得了修习忍辱行的大好机缘。我们应对我们的对方表示感谢，而不是感觉受到冒犯。

乐与苦

乐与苦是最后一相对世法。它们对人类的影响力最为强大。

人们能够接受的是快乐(sukha)，而难以忍受的是痛苦(dukkha)。一般的快乐就是欲望的满足。贪求之事得到之后，我们马上希求另一种类型的快乐。我们自私的欲望就是如此的不知满足。对于普通人来说，最大而且是仅有的快乐就是物欲享受。勿庸置疑，希求、获取、以及忆想这些物质主义者高度珍惜的物质

享受，确实能给予人短暂的快乐。但是，它们是一种幻影，是无常变化的。

财富的拥有能否给人真正的快乐？如果是这样的话，百万富翁就不会想到要自杀了。在一个物质发展到极点的国家中，大约有百分之十的人精神不健康。如果说财富的占有就能提供真正的快乐，那么为什么会如此呢?

世界的主宰者们创造真实的幸福?亚历山大曾不可一世地侵略印度，一路势如破竹，占领全国，最后因没有更多可占据的领土而叹息不已。

头戴皇冠的皇帝和国王们总是很快乐吗?

掌握国家政权的国家领导人的生命常常是朝不保夕。圣雄甘地和肯尼迪的惨死就是很鲜明的例证。

真正的幸福来自心内，它不可以财富、权力、荣誉和征服来衡量。

如果这样的世间之物是通过强迫或不公正手段获取的话，或滥导误用，乃至以执著的眼光看待，对于它们的拥有者来说，它们就是痛苦和灾难的根源。一个人的快乐也许是另一个人的痛苦。对一个人来说是佳肴和饮料，对另外一个人来说可能就是毒药。

佛陀为在家居士例举了四种快乐。他们是拥有的快乐，即：健康、财富、长寿、相貌、享受、财产、精力、孩子等。

第二种就是从这些拥有中获取的快乐。平常之人希望从中得到享受。佛陀没有劝诫所有的人潜心寂静，放弃他们的世间之乐。

财富的享受，不仅在于把它们用在自己身上，而且为了他人的福利，要把它们布施给他人。我们的所有享受只不过是暂时的。我们丢下我们的一切拥有而死去，而我们所带走的就是我们所给予的。我们用世间之财富广行善业会使人们永远怀念我们。

不欠他人之债是另外一种快乐。如果我们满足于我们既有的，勤俭持家，我们不需成为任何人的负债者。负债之人总是生活在精神的痛苦之中，并要对他们的借债人表示感恩戴德。虽然穷一点，但是一身无债，一个人将会感到一种解脱。精神上获得一种快乐。

对于在家居士来说，以无过为生是最大幸福之一。无可责备的生活对自己、对他人都是一种福益。他受到众人的推祟，得到他人安祥气氛的影响，他自己会感觉到更为快乐。但是。应该说明的是，要想得到众人的好评是极为困难的。品德高尚之人关心的只是没有过失的生活，而不在乎外界的认可与否。世界上的大多数人以享受为快乐，而另外一些人以追求舍离为快乐。没有执著，或超越物质享受是精神享受者的快乐。从痛苦中获得解脱的涅槃之乐是一切快乐之最。

我们喜欢普普通通的快乐，但对于难以忍受的相对之苦却厌恶不已。

痛苦和不幸以不同的面貌出现在我们面前。

当我们面对自然的年老之时，我们就痛苦。我们不得不以平等之心忍受年者之苦。

比忍受老苦更为痛苦的就是对疾病的忍受。如果是长久之病，我们会感觉到不如死了的好。

甚至轻微的牙疼或头疼有时也使人难受。

当生病之时，我们应以一切代价加以忍受，不必担心害怕。我们必须如此地安慰自己，我们没有患上更为严重的大病。

我们经常同我们的亲近之人分离。这样的分离在我们心灵上造成创伤。我们必须明白，一切聚合终究离散。这个时候是我们修习舍离的最好机缘。

我们有时不得不与我们厌恶的不快之人之物相会。我们必须忍受他们。这也许是我们在承受我们过去或现在之业的果报。我们应该努力使自己适应新的环境，想方设法克服困难。

既使是圆满觉悟、去除一切烦恼的佛陀也不得不忍受因疾病或事故而引起的身体痛苦。

佛陀经常头疼。他最后一场大病给他的身体上带来极大的痛苦。提婆达多曾想用石块砸死佛陀，因此，佛陀的脚也被一块石片砸伤，不得不进行手术。有些时侯，他被迫忍受饥饿，有时他只好以喂马的饲料为食。由于那些无法无天的弟子们，他被迫退居森林达三个月之久。在森林之中，他睡在树叶铺成的地上，面对刺骨的寒风，但他以圆满的平等之心入睡。在痛苦和快乐之中，他的精神总是保持镇静平衡。

在此娑婆世界的轮回之中，我们不得不面对的死亡是一最大的悲伤。有时死亡不是一次性，而是连续出现，它们可能使人们精神失常。

般陀伽罗失去了她的亲人，父母，丈夫，兄弟和两个孩子，她由此而失去理智。佛陀劝化了她。

迦沙乔达弥失去了她的独生孩子。她抱着已经死去的孩子，一路寻找救死之药。她来到佛陀跟前，索取这种圣药。

“不过，大姐，你能给我找来一些芥茉籽吗?”

“当然可以，世尊。”

“但是，它必须来自死亡没有出现之地。”

她找到了芥茉籽，但是找不到一块死亡之神没有出没的地方。

她明白了生命的本质。

当一位母亲被人问道，她为什么不因悲惨的失去独生孩子而痛哭时，她回答说：“没有叫来，他来了；没有告诉一声，他走了。他怎么来的，也怎么走了。我们为什么要为他而痛哭呢?而痛哭又有什么用呢?”

正如果实从树上掉下一样，或娇嫩，或成熟，乃至熟透，同样地，我们在我们幼年、青年、老年死去。

太阳在东方升起，只在西方沉没。

鲜花在早晨盛开，要在傍晚凋谢。

死亡是不可避免的，无一人例外。我们必须以圆融的平等无碍的心态面对它。

“无论何物洒向大地，香甜或肮脏，

大地对一切都无动于衷。

永远保持心灵的镇静和平衡，

对一切善恶不示憎恶和喜好。”

佛陀如是说。

当与世间之法相会之时，阿罗汉的心从未波动。

在利与衰，誉与毁，称与讥，乐与苦中，愿我们永葆平常镇静之心。

第四十四章　生命之谜

生命的意义在于圆满觉悟，即如理了知自己的本来面目。

—那烂陀

“什么叫人？”，“从哪里来？”，“是哪一个？”，“为什么？”，“是什么？”，这类问题是影响整个人类的重大问题。

“什么叫人？”，这是我们的第一个问题。

我们从本来就一目了然，可以就想象得出的事进行深入探讨。

人有其躯体，或借助仪器可以看到的感官。此有形的身体是由一种瞬息迁流的力量和物质构成。

科学家们发现他们很难对物质下定义。一些哲学家把物质诠释为：“于变化相行，即变化，变化与物质相行。”(1)

色法在巴利语为 rupa，它被诠解为变化或分散解化，另外一种解释为自现之法。

根据佛教，色法有四大种，即地（pathavi）、水（apo）、火（tejo）、风（vayo）。

Pathavi 意为外涨力之原素，为物质的再分层。缺少这种原素，事物将不可能占据空间。互为相应统一的软硬二性为地大的两种状态。这种具有外涨力的原素存在于地水火风之中。比如，在下面的水支持着上面的水。正是这种外涨性和动性（vayo）相互结合作用才产生了压力。冷热为湿性（tejo），液体为流动性（apo）。

Apo 意为紧缩性。于外涨力不同，这种因素能使相离物质的基本原素紧紧联系在一起，使人有了一种身体的概念。

Tejo 意为热性。冷也是一种表现形式。Tejo 既包含了热，又容纳了冷，这是因为它们具有成熟身体的功能。换句话说，它们有活跃精力的作用。由于这一因素，事物才得以持续和变化。

vayo。意为动性。变化运动是由这一因素造成的。运动被认为是一动力，或是热能发动者。在物质领域中，动和热分别与精神范畴的意识相业力相对应。

此四大种的巨大力量是不可分割，紧密地相互联系在一起，但也许对待定的事物而言，某一大种的成份要多一些，占有更大的优势。比如，外涨性在地大中占有优势，内聚力于水大中，热性于火大中，以及动性于风大中。

由此可见，物质是由时时刻刻都在持续变化的力量和因素组成的。根据佛教，物质只能连续存在十七个刹那。(2)

根据生物学，人在出生时，他因遗传而得到父母直径为三千万分之一英寸的无限微小细胞。“在九个月的怀胎中，这一微粒成长为当初一百五十亿倍大的块体”。这一微小甚微的细胞就是人的色身基础。 (3)

根据佛教，性别也是在怀孕之时确定的。

在这人体的繁杂机器中，有一种更为重要，与物质相关联的因素，那就是意识。博学多闻的作家们也许会高兴地说不是精神加物质，而是精神和物质。科学家们宣称，生命来源于物质，而心识由生命而生。但是，对于心识的发展，他们没有给予一个满意的解答。

与物质的身体不同，非物质的心识是无形的，但可以被直接的感受到。一则古老的谚语说：

“何为心?非物质。何为物质?从未想。”

我们清醒明了我们的思惟和感觉，由此直接感受，我们以类比推理它们也存在于他人之中。识在巴利语中有好几种说法，其中 mana，citta，vinnana，最为常见。巴利语词根 man，意为想。英语单词 man 意为人，巴利语 manussa，意为开发了意识之人，我们可以对此作一比较。

在佛教中，心与识没有什么区别，它们被当成同义词来使用。心可被简单的诠译为对事物的感知力，因为没有一个指导一切行为的主宰或灵魂。它是由变化无常，瞬息生灭的心态组成。“以生为起源，以死为出口．意识持续不断地向内迁流，如同河流接引附属小溪，连连增加而成大水。”每一个短暂的意识，在迁流不息的生命之流中，一旦消失，即把全部力量，和深深烙印于自身的所有感受统统地传送给它的替接者。因此，每一个新意识是由其前一个意识的所有潜力和另外其它所组成。正因为一切感受毫无丢失地烙印到这个无常变化、不断更新的意识之中，那么，即使肉体短暂的分散，对过去生世的忆念将成为可能。如果记忆完全依附于脑细胞．那么，这就不可能了。

意识如同电流一样，既有创造能力又有毁灭性力量。它又好象双面锋利的武器既可用来行善，也可用来作恶。一个小小的意念从无形的意识中生起，甚至可以拯救或毁灭整个世界。一个念头既能使一个国家人口充盈，也能使一个国家人烟稀少。意识创造个人的天堂，意识建立自己的地狱。

奥斯本斯卡写道："有关在意识现象中存在的潜力，即思想、感受、欲望，我们发现它的潜在能力是无法估计的，无有限度的。从个人的经历观察历史，我们得以知道观点、感觉、欲望的自我显现。它能释放出巨大的能量，创造无数连续不断的现象。一个意念能够在几百年乃至几千年产生一种功效，变得更加成熟，更加精深，引发更新的现象，释放出更新的能量。我们知道，思想依然存留并起着作用，即使发明这种思想之人的名字已经变成了神话之谜，例如古老宗教的创造者、不朽古诗的创作者、英雄、领袖、预言家等，他们的名言佳句被无数人口口相诵，他们的观点被人们反复研究而加以注解……。

"毫无疑问，如同一块石碳或一个有生命的细胞都包含有能量，一首诗中的每一个思想都具有一种巨大的潜力。这种力量无限奥妙、不可思议，更有启迪性。" (4)

观想下面一段佛陀意味深远之语：

"诸法以心为先导，以心为主，由心所造。"

根据佛教，心或识在怀孕之瞬间，与色法同时生起。因此，意识存在于胎中。此最初意识，用佛教专有名词说，流转意识，或再生意识，就是此人依过去之业为缘而生。人类之间存有的微妙心智，精神和道德的差异就是由此因业而起的意识，即人的第二因素决定。

给予精神和物质以生命力，即生命现象，是构造人的三要素之三。由于生命的存在，再生才能成为可能。生命在物质和精神在两个方面自己表现出来。在巴利语中，生命的两种形式称之为 namajivitindriya 和 rupajivitindriya，即精神生命和物质生命。

因此，色法、心法和生命是构成一个人的三大独特因素。它们组合在一起，构成一个强大的力量----人，他带有难以想象的蕴藏力诞生了。他成为自己的创造者和毁灭者。在他内部即可发现罪恶的垃圾堆，也可发现善美的藏室。在他内部可以找到卵生动物、凶残者、普通人、超人、天人和梵天。罪恶的秉性和圣洁的道德同时潜伏于中。他既可以成为自己和他人的祈福者，又可能成为一个诅咒者。事实上，就自我而言，人本身就是一个世界。

"人从哪里来?"这是我们的第二个问题。

人是从哪里来的?

人或有始，或无始。说有始者假设了第一因，或者是宇宙之力，或者为万能者。说无始者否认了第—因。因为，作为一般经历而言，因不断生果，果不停的变因。在因果流转之中,第一因是不可能想象的。根据第一种说法，生命是有起始，而根据第二种说法，生命没有起始。在一些人看来，第一因之说就如圆形三角形一样荒谬可笑。

从科学的角度来说，人是其父母的精卵细胞的直接产物。当科学家们主张一切生命皆来自生命时，他们就保持一种说法，即意识相生命来自于非生命之物质。

根据佛教，人是由业力而生(kammayoni)，父母只不过给他提供了一个物质基础。因此有情众生相续。在怀孕瞬间，业力对最初意识发生作用,从而使胚胎有了生命。正是这种无形的、由过去生引发的业力在已经存在的物质现象上产生了心智和生命现象，从而完善了构成人的三要素。

在谈到有情最初形成胚胎时，佛陀说：

"哪里有此三种的结合，哪里就种下了生命的种子。如果父母同床，但不是母亲的怀孕期，没有待生有情(gandhabba)的参与。则没有种下生命的种子；如果父母同床，时为母亲的怀孕期，但是待生有情不存在，则没有种下生命种子；如果父母同床，又是母亲的怀孕期，同时又有待生有情的存在，由于这三个因素的结合，则播种下生命种子。"

在这里，ghandhabba(＝gantabba)，指的是准备好由此特别母亲而生的合适有情。这专用名词只能用在此特有的情况下，我们千万不可把它错误地认为是恒常的灵魂。

一个有情众生出生于此，必有一有情众生在某一个地方离世而去。一个有情的出生相关相续于一个过去生有情的死亡。用一般的话说，太阳从一个地方升起也就意味着太阳从另外一个地方降落。

佛说："受无明和贪欲纠缠和束缚，无法想象徘徊游荡的第一有情。"

只要不断地受到无明和贪欲污水的供给，此生命之流将无休止地流转下去。只有当贪欲和无明被连根铲除后，生命之流才终止迁流，就象佛陀和众阿罗汉一样，结束了轮回。生命之流的绝对起始是不可能确定的，正如生命之流不再伴随无明和贪欲，那种境界也是不可以用思惟构想。

在此，佛陀只不过涉及了一点有情众生的生命之源。猜测世界之初和进化就是科学家们的事了。

“到哪里去?”这是我们的第三个问题。

人到哪里去?

根据顺世派(巴利语和梵语为 lokayata)，人死之后一无所存，只留下他生前所创造的一切能量。“人由四大组成。人死之后，坚固性回归地大；湿性回归水大；暖性回归火大；动性则回归风大，人的心识则漂游到空间。当四大分散之时，无论智愚，皆被断灭。不复存在，更无其它世界。死亡是一切一切的终结，唯此现实世界为真实。所谓的永恒天堂和无间地狱皆是行骗者的臆造之物。” (5)

唯物者只相信感官能够认识的事物，因此，唯物质是真实，最基本的原素是地水火风四大种。自我意识的生命由此神秘莫测而生，好象当阿拉廷摩擦他的油灯时，基因就自己出现了似的。大脑衍生思惟就象肝藏分泌出胆汁一样。

正如罗达诃里湿努所说，在唯物论者的眼里，相信另外一个世界的存在，是一种虚假的、懦弱的、女人气的、胆怯的、害怕和虚伪的表现。

根据基督教，人是没有过去世，唯有现在一生给人准备到永恒的天堂或地狱。无论它们被认为是实在之地，还是一种境界，人的未来或是在天堂里享受无尽的快乐，或是在地狱里遭受无际的痛苦。因此，人死后没有灭尽，他的归处是灵魂永恒。

叔本华说：“任何一个认为自己从无而生之人，一定会认为他再次回归虚无。永恒的存在在他存在之前消失，第二永恒开始，由此他将不停的诞生。这是一种魔鬼般的观点。”

相信过去和现在的印度教信徒们不说人死之后一切不复存在，他们也不说人死后就得以永恒，但认为过去和未来是一无休无止的循环系列。在他们看来，只要生命中受到业力的牵引，生命之流就会永不停留地生存下去。到了一定程度后，人的本灵会重新回归到派生出灵魂的绝对实体(paramatma)之中。

佛教相信当下的存在，并以现在为基础，论辩过去和未来。正如一盏电灯是无形电流的外在表现形式。同样的，人只不过是无影无迹业力的外部显现。灯炮说不定会损坏，灯光也许会消失。但是电流却仍然存在，灯光可以由另外一只灯炮而重新生起。同样的，业力不因有形肉体的分散而受任何扰乱，它从现前的意识中延展出来，导引后一生新意识的生起。在这里，电流就如同业力，灯炮可以比作是父母产生的最初胚形。

过去的业引发现在的生；现在的业，伙同过去的业，成就未来。现在是过去的产物，又转过来成为未来的父母。

因此，死亡并不是一个人的最终完结。虽然这一特殊的生命阶段结束了，但是，驱使它继续生存的业力并没有被消灭。

人死后，只要有无明和贪欲之水的生养，生命之流将无限的持续下去。一般来说，人死后不一定再得人生，因为人类不是唯一的有情众生。另外，地球，几乎是宇宙中的一微粒，也不是有情众生仅能得以再生的地方。有情众生可以把其它界趣作为栖息之地。 (6)

如果一个人希望终结此无常生死轮回，他可以达到目的，从根本上断除形形色色的贪欲，获证涅槃，正如佛陀和众阿罗汉一样。

人将到哪里去?他可以到任何一个他希望和喜好之地，如果他胜任适应的话。如果他没有什么别的期望，他就由事物本身的规律来决定他的道路，他将依据自己的业力到达一个他应得之地。

“为什么”是我们最后一个问题。

为什么成为人?生命有何目的?

这是一个值得争论的问题。

唯物论者的观点是什么?

科学家们回答：

“生命有目的吗?是什么，在哪里，

又在何时?

衍生于太空，而有宇宙，太阳，地球，生命，人类，以及其它。

但是，至于目的而言，谁的?何时?为什么?一无所有。”

因为唯物论者把他们自己完全框限于感官数据和眼前的物质利益，忽视了精神价值。他们持有一种与道德论者针锋相对的思想。在他们看来，没有追求目的之人可言，因为本来就不可能有什么目的。非有神论者，佛教也在此范畴之内，不认为有一开天辟地的决意者。

“谁使孔雀如此五彩缤纷?谁使杜鹃鸟鸣叫得如此美妙动听?”这是唯物论者把万事万物归结为自然规律所致的一个主要论点。

“吃喝玩乐，众生皆以死亡来结束生命。”这好象就是他们学说的道德理想。他们认为，正如罗达诃里湿努所写：“道德是一种迷惑，唯有享受才是真实。死亡是生命的终了。宗教是愚昧的心智失常，精神病毒。一切善美、高贵、清净和慈悲皆会消亡。这种理论代表了享乐主义和自私自利，是对他们强烈欲望的粗糙证实。人们没有必要控制情欲和本能，因为这些是人类的自然财产。 (7)

《摄一切见论》云：

“尽情地享乐，当生命属于你时，

没有谁能逃脱死神追寻的眼睛；

一旦他们烧毁了我们的形体，

怎样才能重新获得?”

“当生命存在时，生活快乐，即使欠债累累，也要以酥油为生。”

现在，让我们再从科学中挖掘对“为什么”这个问题的解答。

应该注意的是：“科学是对事物的研究，是对‘是什么’的研究，宗教是对理想的研究，是对‘应该怎样’的研究。”

京阿特一汤母森主张科学是不完善的，因为它不能回答为什么这个问题。

涉及到终极目的时，贝特俄西弥谈到了三种观点，即有神论、

泛神论和化现论。“第一种，”他写道，“认为上帝创造了世界，颁布了一切自然规律，因为他预见到有时善美之事将要被变革。在这种论点中，目的清清晰晰地存在于上帝的思想中，上帝在他所创造的一切之外。

“在泛神论的形式中，上帝不在宇宙之外，只不过从整体来讲。它就是宇宙，因此就不可能有创造的行为。但在宇宙里却有一种创造性的力量，它促使宇宙根据可以说是整个过程中就存有的计划发展。

“在化现论中，目的就更加盲目。宇宙中的前一阶段预示不到后一阶段的任何事物，只不过有一种毫无目的导至变化的冲动，这种变化带来了更加完善形式的存在。所以，相当晦涩模糊地说，目的就隐存于起始之中。 (8)

我们不对此作任何评论，这些仅仅是不同宗教或伟大思想家持有的观点而已。

不管有没有终极目的，但有一个问题，就是灯蕊虫、蛇、蚊虫等是否有价值，或狂犬病是否有存在的意义。人们怎样解释邪恶问题?地震、洪水、瘟疫和战争是不是被预先设计好了的?

俄西弥阐述了自己对终极目的的看法后，大胆地宣称：“无论怎么说，为什么要荣耀人类?狮子和老虎又怎样呢?它们没有象我们这么多地伤害动物，它们又比我们美丽得多。蚂蚁又怎样？它们比任何一个法西斯更有能力管理好一个联合体。难道说一个夜莺，或云雀，或鹿的世界不比我们这个充满残酷、非正义和战争的世界更美好?信仰终极目的者绞尽假有的理智，但是他们的著作使人们又产生怀疑。如果我被授有万能的神力，或者有一百万年的时间进行实验，那么，作为我努力的最终结果，我将不会认为人有许多妄自尊大之处。(9)

根据不同的宗教，生命的目的是什么?

印度教认为，生命的目的在于“同梵天合一”或“重新回到衍生其灵魂的神我之中。”

犹太教、基督教、伊斯兰教说：“生命是为了荣耀上帝，永远使上帝快乐。”

作为某一宗教的普通信徒，为了获得他们至高安乐，永恒不死的天堂，他会不会准备放弃地球上他紧紧执著不放的生命?

实在是值得怀疑！

那么，佛教怎样来回答这个“为什么”的问题?

佛教不承认造物者的存在。因此，从佛教的观念来看，不可能有强迫注定的目的。佛教也不倡导左右人们未来，毫无自由行为的宿命论、决定论或预先注定论等。因为在这样的情况下，自由意志变得彻头彻尾的滑稽可笑，生命则成为一名副其实的机器。

受自己过去所作所为、生长条件和环境的影响，人的行为在很大程度上多多少少是很机械的。但是在一定程度上讲，人是可以利用他的自由意志。一个人从悬崖上跌落下来，将会掉到地上，就如一块没有生命的石头。在这种情况下，他无法施展他的自由意志，虽然他有思想而不同于石块。如果他在悬崖上向上攀登，他当然可以行使他的自由意志，依照他的希望行事。反过来说，一块石头就没有自行其事的自由。

一个人有能力选择正确和错误，善良和邪恶。他既可以仇视，也可以友好的方式对待自己和他人。这完全取决于他的思想及其发展状况。

虽然人生没有一个特别的目的，但是人可能自由地树立生命的目的。

然而，生命的目的是什么?

奥斯本茨基写道："有些人说生命的意义在于服务，在于放弃自我，在于自我牺牲，在于抛弃一切，乃至生命本身。其他人宣称生命的意义在于享受生命，在于从最终死亡的恐怖感中获得解脱。有些人讲生命的意义在于完美，在于创造超越坟墓以外的美好未来，或者属于我们自己的未来。另外一些人则说生命的意义在于走向不存在。更有另一些人说生命的意义在于人类的尽善尽美，在于地球生命的组织化。不过也有一些人断然否决知晓生命意义的任何可能性。"

一位博学的作家批判了所有这些观点，说："所有这些解释的错误就在于这样一个事实，即他们竭尽试图在生命之外发现生命的意义，无论是在人类未来，或者是超越坟墓以外，或者是疑惑不解的存在，或者是贯穿持续转世自我的演变，总是在当下人生之外的某一物上寻找。但是，如果人们稍微向自身看一看，那么，他们将会看到，实际上生命的意义并不怎么迷糊不清。生命的意义在于知识。" (10)

在一个佛教徒看来，生命的意义在于圆满觉悟，即如理了知自己的本来面目。这一目的可以通过完美的行为，心智的培训，深刻的智观来实现，或换句话说，通过奉献和完美。

奉献包含了无缘大慈，同体大悲，彻底无我的精神，它促使一个人为其他众生服务；完善包括了绝对的纯洁和无上的智慧。

［注］

(1)奥斯本茨基，《第三工具论》，第 8 页。

(2)一次闪电的时间中，或许千百个亿的刹那将会生起。

(3)爵士查尔斯雪林顿，《生命的展开》，第 32 页。

(4)奥斯茨基，《第三工具论》，第 125-126 页。

(5)罗达诃里湿努，《印度哲学》，第一卷，第 278 页。

(6)"在银河系中，大概有一百万个生命可能存在的行星系。"

(7)《印度哲学》，第一卷，第 201 页。

(8)伯特伦·路斯尔，《宗教与科学》，1960，第 191 页。

(9)伯特伦· 路斯尔，《宗教与科学》，1960，第 221-222 页。

(10)《第三工具论》，第 192 页。

namo tassa bhagavato arahato sammasambuddhassa
礼敬世尊、阿罗汉、正等正觉者

资料来源 觉悟之路 网站

国际域名：http://www.dhamma.org.cn
镜像站 1：http://dhamma.meibu.com
镜像站 2：http://sss2002.vicp.net