

佛陀與佛法

那爛陀長老／著
釋　學　愚／譯

佛陀教育基金會　印贈

譯 者 序

佛教在印度經過一百多年的平和發展後，分化爲上座部和大眾部。上座部佛教在阿育王的大力護持下，逐漸形成一體系完整，傳播廣遠，信眾無邊的南傳上座部佛教。

就僧團的組織，教理的研究，佛法的實踐而言，南傳上座佛教都較爲傳統。早在公元前一世紀，其經典就以文字記載下來，以後雖有增減，但程度甚微，基本保持了原始佛教風貌，爲我們保存了一部完整的部派佛教根本大典。

在這些經典中，我們可以看到一個可親可敬，智慧圓滿，慈悲無礙的佛陀。他的一生因追求真理，覺悟真理，奉獻真理而究竟完美。他是傳授人類解脫大法的無上師，又是醫治人生病苦的大醫王。在他的身上，人類看到了離苦得樂的希望，找到了圓滿覺悟的大道。但是，成就希望，獲證菩提還需人們自身的努力。「汝應自精進，如來唯老師」。

那麼作爲一個大徹大悟的無上師，佛陀給我們迷茫有情講說了哪些解脫之法？作爲一個慈悲心切的大醫王，他又給我們苦惱眾生開示了多少靈丹妙藥？

佛陀在菩提樹下悟證了四聖諦，並以此爲基礎，建立了

導引眾生離苦得樂的無量方便法門。

苦是真實的存在。它既有現實人生社會意義，又有哲學意義；不但有苦苦，壞苦，更有行苦，有缺陷，無常，空，無實之意。人生有生老病死，事物有成住壞空，社會有生住異滅。諸行無常，緣生緣滅本身就是苦。

但是，佛教並沒有完全否認世間之樂，如家庭之樂，五欲之樂，生活之樂等，而是教導人們正確地看待這些快樂，即不可執著。因爲，世間的一切有爲快樂都是虛幻不實，即刻消逝。佛陀以種種方便權巧講述諸苦，這不是危言聳聽，使人憂心不可終日，從而產生悲觀消極之心，更不希望人們成爲苦的犧牲品和悲觀的奴隸。佛陀說苦，不是要人們悲觀，消極地接納承受苦，更沒有把它當成是上帝或命運的懲罰，而是把它看成是一客觀存在的事實。說苦並不是佛陀應世的本懷，而是一種方法，使人知道苦本身也是無常的，從而生起厭苦趣樂進取之心。他要求人們正確地認識苦，明白它的起源，公正平等地看待它，從而達到根治的目的。苦的根源就是貪，而貪又是由於無始以來的我執。無明煩惱是產生我執的罪魁禍首。

既知苦，又知苦因，絕因斷苦就是涅槃之樂。此涅槃之樂唯親證者明瞭，如人飲水，冷暖自知。怎樣才能達證涅槃之樂？唯一之徑則是八正道。此正道遠離了極端的自我享受和極端的自我苦行。

此八正道沒有任何宗教之見，也沒有任何神秘色彩，無論有信仰者，無信仰者，佛教徒，非佛教徒都可以在此一生從中得到裨益，獲得解脫，免受六道輪迴之苦。

爲此，有人也許會問，如果說我們在此身即可覺悟成佛，

那麼，佛陀到底有沒有講述輪迴之理呢？回答是肯定的。這在許多經典中都可找到證明。佛陀在覺悟之夜，即觀念其無量前生及無邊眾生如此依業而往生六道。在這裡，我們應該明白的是，佛教的因果輪迴不同於靈魂轉世之說，因爲，佛教否認有一不變的靈魂實體，而說業力的現前。

每一眾生因善惡之業輪迴不斷，此業由遷行不息的意識之流運載。意識在貯藏舊業的同時，接納新造之業，並使其深深烙印其中。一段生命的結束並不意味著意識之流的終結。在死亡意識現前的剎那間，有形的身體因失去賦有生命力的意識之流而喪失活力，但是，意識之流再次找到自己相應的色體因緣，繼續不斷地遷流下去，其運行的動力來自內部本身，並非他力。如同一只滾動的球與另一只相同靜止的球碰撞後，靜止的球則按前一只球的動力向前滾動，而先前滾動的球則停止不前。

因此，佛教的輪迴是業力的輪迴，而不是靈魂的輪迴；佛教的無我是諸法無有恆常主宰之實體，而不是否認一切。因此，佛教從真諦上講諸法無我，從俗諦上說六道輪迴。這就是輪迴與無我的相對統一。

《佛陀與佛法》一書是由斯里蘭卡的上座部佛學大師那蘭陀長老所著。長老在斯里蘭卡家喻戶曉，以其廣博的佛學知識和高深的佛法修證而聞名於上座部佛教國家。

本書共分四十四章，約三十五萬字，以原始經典爲基礎，真實地介紹了佛陀的一生；結合現代科學和哲學，精闢地論述了上座部佛教的特色，系統地講解了因果業報，六道輪迴，涅槃及菩薩思想，使人耳目一新，其中更有作者自己修證後

的真知卓見，不愧爲南傳上座部佛教學者之必讀。它既適合普通佛教信仰者，更適應廣大智慧探索者，二者均可在本書中品嚐到佛法三昧。正如作者所說：「小孩可以在此得到新鮮奶水，成年人可以從中獲得美味佳餚。」

我僅藉此機會表達我對淨心長老的衷心感謝！他慈悲濟世的菩薩精神激勵我克服重重困難，完成翻譯工作；他恆順眾生的偉大行願，使得本書圓滿在台灣出版。

學愚

一九九六年一月一日

前　言

東西方學者，佛教徒或非佛教徒撰寫了許多富有價值的著作，向那些對佛教感興趣的人解述了佛陀的一生及其教導。

其中，最受歡迎的作品之一仍然是埃德溫·阿諾德男爵的《亞洲之光》。在此世界聞名詩篇的影響下，無數西方國家的求道者被佛法深深吸引。

這些博學多聞的作家以佛法啓迪覺悟了廣大讀者，他們這些值得隨喜讚嘆的工作得到東西方佛教徒的一片讚美之聲。

本書以巴利三藏經典，注疏，及流傳於佛教國家，特別是斯里蘭卡的傳統爲基礎，又是一位佛教僧人的微薄努力。

本書的第一部分敘述了佛陀的一生，第二部分闡述了巴利語系佛教。

佛教是一道德和哲學體系，是覺悟的唯一正道，它不僅僅是學術方面的學習課題。

當然，佛法是讓人來學習的，但更是讓人來實踐的，歸根結底，是讓每一個人來了證的。

如果沒有實踐，再多的學習也是無所收穫。佛說，博學之人不修習佛法好似沒有香味的美麗花朵。

不懂佛法之人如同盲人，但是，不修證佛法之人被比喻成是一個圖書館。

有些人匆匆忙忙地批評佛教爲消極，這一毫無根據的批評與事實相違甚遠。

佛陀是世界上最爲活躍的傳教領袖，他往返於各地達四十五年之久，向廣大的信眾，包括老百姓和知識分子講解佛法。通過自己的言行利樂人類有情，直到他生命的最後時刻。他的諸大弟子們續承了他的事業，弘化世間。他們身無分文，徒步邊遠地區，弘揚佛法，從不希求任何回報。

“精進求證”，這是佛陀的最後遺教。沒有個人的努力，就不可能獲得解脫和淨化。因此，佛教譴責了祈求和祈禱，取而代之的則是導向自我約束，純潔和覺悟的禪修。禪修和服務構成了佛教的兩大特色。事實上，所有佛教國家都是在佛教文化搖籃裡成長。

“諸惡莫作”，即不要成爲自己和他人的詛咒者。這是佛陀第一教誡。第二教誨則是“眾善奉行”，也就是要成爲自己和他人的祈福者。他最後的勸告則是：“自淨其意。”這是最爲重要，也是最爲根本的佛法。

這樣的宗教可以被說成是懶散消極的嗎？

也許應該指出的是，在三十七道品(bodhakkhiya-dhamma)中，精進(viriya)反覆出現九次。

爲了澄清他和弟子們的關係，佛陀說：

“汝應自努力，如來唯老師。”

佛陀指出了正道，但實踐此道，以期清淨，則是我們自己的事了。

“由己而清淨，由己而染污。”

在清規戒律的約束下，比丘們在自己的天地裡積極努力，從不違越。而在家佛教徒們可以在佛法的指導之下，以自己的方式爲其宗教、國家和世界作貢獻。

佛教給出家比丘指出一條路，同時也給在家居士指明了方向。

一方面，所有佛教徒都是無畏的勇士。他們戰鬥不止，但不是手拿武器和炸彈；他們大行宰殺，但不是無辜的男女老少。

他們同誰戰鬥？而他們又向何人無情地大開殺戒呢？

他們同自己戰鬥，因爲一個人是自己最大的敵人。人心是人的最壞敵人，同時也是最好的朋友。他們毫不留情地以戒定慧宰殺深藏在自己意識中的情欲、嗔恨和無知。

比丘們希望獨自清淨，與此貪嗔癡奮戰。他們生活在僻靜之地，痛殺貪嗔癡煩惱，爲人類樹立了光輝典範。對於那些心意滿足者來說，寂靜就是一種快樂。那些同生活戰鬥，並以此爲樂者生活在世間，旨在創造一個美好的世界，使世人可以在此絕對和平和諧的世界上做一個理想的公民，他們可以挑選這一艱巨任務。

人類不是爲了佛教，但佛教卻是爲了人類。

根據佛教，應該指出的是，如果以正見觀之，要成爲一個理想的佛教徒，財富和貧窮都不應是障礙。佛陀的最大護法—給孤獨長者是一大富者。乾堤訶羅被認爲比國王更善於布施，而他卻是一個窮困潦倒的製陶工。

佛教對窮人和富人，老百姓和知識分子都同樣具有感召力。

佛教信仰以及簡樸的宗教儀式吸引了廣大普通老百姓，而佛教深邃的教導和心智文化卻使知識分子陶醉。

一個偶然參觀佛教國家的人，當他第一次跨進寺院時，也許會產生一種誤解，認爲佛教只不過是一些宗教形式和儀規而已，它是一種鼓勵崇拜偶像和樹木的迷信宗教。

佛教深具忍辱，沒有全部譴責這種外在形式的禮拜，因爲廣大信眾需要它們。一個人可以看到他們在進行這樣的宗教儀式時是多麼的虔敬，他們的信仰由此而得以增長。佛教徒跪拜在佛像前，對佛像所代表的覺悟者表示他們的恭敬之情；富有知見的佛教徒觀想佛陀的善德；他們不追尋從此佛像中獲取世間或精神的恩典。另外一方面，菩提樹則是覺悟的象徵。

佛陀希望其信徒做到的不是這種形式的皈順，而是實實在在地遵循他的教導。“修習佛法最好之人爲最敬我之人。”這就是佛陀的教誨。

富有知見的佛教徒可以不用外在的禮拜形式修習佛法。實踐八正道，寺院和佛像並非必不可少。

佛教認爲過去和未來生無量，可供有情眾生居住的星球無數無邊，那麼，佛教完全是爲了另外一個世界，這種說法正確嗎？

佛陀說法是爲了解脫痛苦眾生，斷除痛苦之因，他教導了了生脫死之法。但是，佛陀也講說了眾多經典，旨在世間的進步。精神和物質方面的提高是一個國家發展的關

鍵，二者不可分割。但是，不應爲了取得物質文明的發展而犧牲精神文明的發展，正如當今物質主義思想主宰的國家，各國政府和慈善團體應該適應人們物質文明的發展，提供理想的生存環境；而宗教，特別是佛教，應提高人們的道德，使每一人都成爲理想的市民，這是各自的責任。

佛教於絕大多數宗教相違，倡導中道，其教法以人爲中心，不同於以神爲中心的信條。因此，佛教是向內尋求，注重於個人解脫，佛法是讓每一個人自我體證。

通常來說，絕大部分人類希望的最終目的就是永恆和斷滅。物質主義者認爲死後不存一物。根據有些宗教，生命的目的在於死後同萬能者或不可思議的神力相圓聚，這是一種永恆主義。

佛教倡導中道，其目的不是爲了斷滅，因爲本來就沒有一個要斷滅的不變之物；它也不是爲了永恆，因爲本來就沒有一個可永生的不變靈魂，佛教的最終目的可以在當下一生中成就。

阿羅漢圓寂之後怎樣？這是一個相當難以回答的微妙問題。因爲涅槃是一超越時間和空間的聖境，不可用語言來表達。嚴格來說，涅槃爲有，但無人證入涅槃。佛說，有人說阿羅漢圓寂後存在或不存在，這都是不對的。例如，一團火在燃燒，不久熄滅，一個人不可說火去了任何一個方向，當不再有燃料之時，它就停止了燃燒。佛陀舉此火喻，並說不應提出這樣的問題，一個人可能被搞糊塗了，但是這並不奇怪。

下面是一現代科學家給予的一個恰當的例證。

羅伯特·奧本海默寫道：

“如果我們問電子是否保持不變，我們必須說不是；如果我們問電子的位置隨著時間的變化而改變，我們必須說不是；如果我們問電子是否處於靜止狀態，我們必須說不是；如果我們問電子是否在運動中，我們必須說不是。

“當有人問到人圓寂後的自我情形時，佛陀給予了同樣的回答，但是，這些回答不同於十七八世紀科學。”

很明顯，博學的作者指的是阿羅漢圓寂後的情形。

獲證這樣的境界有什麼用處？我們是否應該否定存在？生活中流滿了快樂，難道我們不應證實生存？

這些問題並不意外。它們是那些希望享受生活之人，或希望承擔責任，經受磨練，利樂人類之人的典型回答。

對第一種人來說，佛教徒將說：如果你願意的話，你可以這麼做，但是不要成爲世間欲樂的奴隸，因爲這些都是虛幻無常；無論你喜不喜歡，你將收割你的播種。對第二種人來說，佛教徒會說：盡一切方便利樂人類有情，以無私的奉獻爲樂。

佛教向那些需要涅槃之人指出涅槃之果，但不強迫任何人。“過來看，”這是佛陀的教誨。

佛教徒應過著高尚有意義的生活，直到實現了最終目的。

佛法具有完美的道德規範，適應高尚之人和一般個人。

它們是：

1。五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。

2。四聖處（ brahma - vihara ）：慈、悲、喜、捨。

3。十聖德（ paramita - 十波羅蜜）：布施、善德、離捨、智慧、精進、忍辱、誠實、意堅、慈和捨。

4。八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

那些希望盡早成就阿羅漢之人可以觀念佛陀給予羅候羅尊者的忠告：

“此身非我，非我所，非我之靈魂。”(Ne'tam mama, n'so'ham asmi, na me so atta 。)

應該謙恭地說，本書並不是專門爲了學者，而是爲了那些希望了解佛陀生涯及其根本大教的學生們。

本書於一九四二年出版。修改和補充後的第二版於一九六四年在新加坡出版。現在，我又增補了兩個章節。

那蘭陀

佛曆二五一七年（一九七三）　於科倫坡

佛陀與佛法

那爛陀長老　著
學　愚　譯

第　一　章　太子出家……19
第　二　章　苦修成道……31
第　三　章　佛……42
第　四　章　成道之後……50
第　五　章　請佛說法……57
第　六　章　初轉法輪……68
第　七　章　宣說佛法……86
第　八　章　佛陀和他的眷屬……98
第　九　章　佛陀和他的眷屬（續）……111
第　十　章　佛陀的反對者和護持者……124
第十一章　王族的護法……144
第十二章　佛陀的教化……155
第十三章　佛陀的一天……169
第十四章　最後的行化……174
第十五章　佛法—佛陀的教導……197
第十六章　佛教的主要特色……218

第十七章 四諦.....234
第十八章 業.....244
第十九章 什麼叫做業.....257
第二十章 業的運作.....267
第二十一章 業力的本質.....282
第二十二章 生命的源起.....291
第二十三章 佛陀怎樣看待創世主—上帝...300
第二十四章 相信輪迴的理由.....306
第二十五章 生命的輪迴.....315
第二十六章 輪迴的形式.....325
第二十七章 有情生命趣道.....328
第二十八章 怎樣輪迴？.....337
第二十九章 是什麼再生？.....344
第三十章 道德責任.....355
第三十一章 業的起落.....359
第三十二章 業與輪迴理論在西方國家.....366
第三十三章 涅槃... 376
第三十四章 涅槃體性 383
第三十五章 涅槃之道—戒.....393
第三十六章 涅槃之道—禪.....399
第三十七章 五蓋—五種精神障礙.....413
第三十八章 涅槃之道—慧.....417
第三十九章 阿羅漢.....427
第四十章 菩薩思想.....434

第四十一章　十波羅蜜.....442
第四十二章　四梵住.....470
第四十三章　八種世間法.....493
第四十四章　生命之謎.....510



第一章
太子出家

為了千百萬眾生的裨益和幸福，出於對世界的悲憫；為了人天的善益和快樂，稀有聖者應現於世間。何為此無上覺者？如來，世尊，圓滿覺者。

—增支部—

■誕　生

公元前六百二十三年(註一)五月間的月圓日（註二），當今尼泊爾和印度交界處的古迦毘羅衛國（註三）的蘭毗尼（註四），一位高貴的太子誕生了，他將必定成爲世界上最偉大的宗教導師。

他的父親是釋迦族（註五）的淨飯王（註六），生母摩耶夫人在生下他後的第七天不幸去世，孕育的姨媽，也是他父親的另一個妃子，波奢波提喬達彌收養了他，並把自己親生兒子難陀託付給其他人照顧。

這位神異太子的出生，給人們帶來了無比的快樂。阿私陀尊者是淨飯王的國師，在修行上已有高深證悟，聽到這個消息後高興萬分，立即來到王宮，看望太子。但是，大大出乎人們的意料，嬰兒伸出一隻小腿，觸及到苦行僧頭頂上的髮髻，苦行僧馬上站起身來，以天眼觀看嬰兒的未來，預言他的前途，雙手合十行禮（註七），淨飯王也跟著示以禮拜。

苦行僧起初時面露微笑，但過了一會，卻又現出悲傷的樣子。在一旁圍觀的人都被他的怪異心態弄得不知所措。他解釋說，他微笑是因爲太子必定覺悟成佛；他悲傷是因爲他自己不久於人世，上昇無色界(arupaloka)（註八），這樣他就無法獲益於覺者超人的智慧。

■命名大典

太子出生的第五天，他被取名爲悉達多，意爲一切願

成，他的家族姓喬答摩（註九）。

根據印度古老的傳統習慣，許多滿腹經綸的婆羅門被邀請至王宮，參加命名大典，其中八人最爲著名。他們仔細觀察了太子的相貌特徵，其中七人伸出兩個手指，表示有兩種可能。他們說，太子將成爲轉輪聖王或佛陀。但是其中最年輕的婆羅門憍陳如（註十），智慧超眾，他注意到嬰兒前額的頭髮向右曲卷，只伸出一個手指，並以肯定的口吻斷言，太子決定出家成佛。

■王耕節

在他童年時代，發生了一件不可思議之事。這是一次前所未有的心智體驗。在他以後追求真理的道路上，這一體驗對他的覺悟起了至關重要的作用（註十一）。

爲了提高農業生產，國王組織部署了王耕節，這是全國人民的節日。無論是貴族成員還是平民百姓，都穿上盛裝，參加農耕慶典。這一天，國王在文武百官的陪同下，帶上太子和宮女來到一塊農田，國王讓人把太子安置在一張床榻上，用帷幕寶蓋保護好，擺在一棵安靜清涼的毗缽羅樹下，他令宮女小心看護，自己親自去參加王耕。當歡樂的慶典達到高潮時，宮女們也按捺不住，偷偷地溜走，跑去觀看王耕的盛大場面。

毗缽羅樹下寧靜，祥和的氣氛，與慶典的歡快娛樂形成鮮明的對比。這裡的一切都能使人安靜下來，善於思考的太子，年幼智高，趺跏而坐，致心一處，意念呼吸，當下就證得一心不亂的三摩地，獲得第一禪悅（註十二）。那

些不負責任，不聲不響地走開，前往觀看王耕的宮女們，突然意識到自己的失職，趕忙跑了回來。她們驚奇地發現太子跏趺而坐，沉浸於禪定之中。國王一聽說此事時，馬上急沖沖地來到現場，看見太子禪思的樣子，不禁向他行禮，說道：“親愛的孩兒，這是我第二次向你行禮。”

■教　育

雖然經典沒有詳細記載，但作爲王家太子，悉達多一定受到應有盡有的良好教育。作爲刹帝利種姓的後裔，他在武藝上得到特別的訓練。

■婚姻生活

十六歲那年，他跟與他同齡，美貌的堂妹耶輸陀羅（註十三）完婚。在將近十三年的幸福婚姻生活中，他享盡了人世間的榮華富貴，對王宮以外的世界一無所知。他曾這樣描述過他的太子生活：

“我嬌生慣養，在我父親的宮殿裡，有三座特別爲我營造的蓮池，各生長藍蓮，紅蓮和白蓮，我用的全都是迦尸（註十四）出產的檀香木，頭巾和衣服全來自迦尸。”

“無論白天黑夜，我總是在白色華蓋的保護之下，以防塵土、冷熱、樹葉乃至露水。”

“我有三座宮殿，一座用於冬季，一座用於夏季，還有一座用於雨季。在四個月的雨季裡，我生活在雨季時宮裡，足不出戶，一天到晚由宮女陪同娛樂。一般人家的佣

人或家丁吃的是稻糠和變質了的稀飯，但在我父親的王宮裡，佣人和宮女吃的是大米和美味佳餚（註十五）。”

隨著時間的推移，他漸漸明白了真理，善於思考的個性和無限悲憫的精神不允許他虛度時光，享受稍縱即逝的王宮快樂。雖然他自己並沒有悲傷和痛苦，但是，他深深同情痛苦中的人類，生活在幸福之中的他認識到苦的普遍存在。

■出　家

悉達多太子如是思索道：

“我被生，老，病，死，憂傷，苦惱所束縛，但爲什麼還要追求具有同等性質的事物？受縛於本質如斯之物，我應如何去認識它們的利害關係，從而追求未曾證得的，無上圓滿的安樂涅槃。”（註十六）“家庭生活使人受到束縛和限制，是一掙扎不休的火坑，但是，出家人的生活猶如天空一樣廣闊。因而作爲一個在家人，想要究竟圓滿，清淨無染地修習梵行是非常困難的。（註十七）

一天，風和日麗，陽光明媚，太子出宮來到娛樂園，親眼看一看外面的世界，他因此接觸到活生生的現實生活。在狹小的宮廷圈子中，他看到的只是生活中美好的一面，然後，人類命運所共有的黑暗面卻被有意識的遮掩起來。他第一次看到宮廷以外的真實生活，他所見到的正好與他以往的猜測暗合。在前往娛樂園的路途中，他善於觀察的眼睛捕捉到許多不同尋常的世相：老態龍鍾的老人、病人、死人和威儀整肅的出家人（註十八）。第一、二、三

相堅定地證實了人生無常的本質和人類痛苦的普遍性，第四相象徵了戰勝生命痛苦，證得寂靜安穩，此四種意想不到的世相增進了他厭離世間的緊迫感。

他認識到追求世人珍惜的物質享受毫無意義，智者以捨離爲樂，這才有真正的價值。因此，他決定拋棄世俗生活，追求真理和永恆的安樂。

經過一番激烈的深思熟慮之後，他終於作出了最後決定。在準備離開娛樂園時，他得知他的兒子出世了，與人們所想像的恰恰相反，他並不感到高興，他把這第一，也是唯一的後代看成是一絆腳石。一般做父親的聽到這個消息後，都會興奮不已，但是悉達多太子，這位超凡脫俗的父親，卻喊道：“束縛(Rahu)產生了，枷鎖產生了。”這樣，淨飯王即把小孩起名爲羅睺羅。（註十九）

王宮大院不再是敏於思考的悉達多太子適意之所了，無論是年輕貌美的妻子，還是那惹人喜愛的兒子，都無法使他改變出家的念頭，他決定要肩負起比丈夫、父親乃至國王之國王更重要，更有益的使命。宮廷的誘惑不再是他珍惜的快樂，離家出走的時候到了。

他命令好友車匿備好駿馬犍陟，自己最後一次來到王妃居住的寢宮。他打開房門，站在門檻上，平心靜氣地望著熟睡中的嬌妻和愛子，在此分離時刻，他內心充滿了對這兩位親人的無限悲憫和感傷。但是，他對在痛苦中掙扎的人類更具廣大的悲憫。他不再爲母子倆的未來世間生活擔心，因爲，她們應有俱有，而且也會得到很好的保護。他的出走不是他對她們愛的減少，而是他對人類愛的增廣。

午夜時分，他把一切拋在腦後，懷著一份輕鬆的心情，悄悄地離開了王宮。在忠誠的車匿陪同下，他跨上駿馬，衝進黑暗之夜，然後獨自一人，身無分文，登上了追求真理和安樂的道路。他出家了。這不是一個飽經世間滄桑老人的出家，也不是一個一無所有之貧者的出家。這是一個風華正茂，享受著人世間榮華富貴之人的出家。這在歷史上是無人能與之比擬的。

這年，悉達多太子二十九歲。從此，他開始了歷史性的旅程。

他越走越遠，穿過阿那姆河，然後在岸上作了短暫的休息。在這裡，他剃除了頭髮，脫掉華麗的衣服和首飾，並把這些交給車匿帶回王宮，自己著上苦行僧簡樸的黃色袈裟，開始了甘願貧窮的乞討生活。

過慣了富裕生活的悉達多太子，現在成了身無分文的流浪者，依靠行善之人量力布施所獲得的一點施捨爲生。

沒有固定的住處，濃郁的樹蔭下，孤靜的山洞中，他度過了日日夜夜，赤著腳，光著頭，頂著炎熱的烈日，冒著凜冽的寒流四處行化，除了一只乞食的飯缽和僅能裹體的袈裟外，其它一無所有，他把全部精力都集中於探求真理之上。

■精進求證

就這樣，作爲一遊化僧，一個探求至高安樂和美好的追求者，他來到苦行僧阿羅羅迦羅摩仙人居住的地方。兩人見面後，他說道：“朋友，阿羅羅迦羅摩，我希望在你

的教法之下修習梵行。”阿羅羅迦羅摩仙人應允道：“尊者，你可以和我共住，我的教理就是這樣，智者不久將可以通過如實智，了悟其導師的法教，以所證之法爲住。”

不久，他就精通其法，但這並沒有能使他認識最高真理。

他想：“當阿羅羅迦羅摩仙人說，通過內在智慧了悟法教，並樂住所證之法，這不會是僅僅因爲要人相信而已吧！阿羅羅迦羅摩仙人肯定明白了這一法教，並以此爲住。”所以，他來到阿羅羅迦羅摩仙人跟前，說道：“朋友，阿羅羅迦羅摩仙人，你以內在智慧認識，獲證的法到底有多高深？”

於是，阿羅羅迦羅摩仙人教了他更高層次的禪定，即空界禪(Akincannayatana)（註二十）。

後來，他又想：“不單單是阿羅羅迦羅摩仙人具有信勤念定慧，我也具備同樣的功德。如果我現在精進修習，了悟仙人所證，並以此法爲住，那又將會怎樣？”

不久，他通過內在智慧了證仙人的法教，並安住所證之法。但是，這也沒有使他認識最高真理。

因此，他又一次來到阿羅羅迦羅摩仙人前。說道：“朋友，阿羅羅迦羅摩，難道這是你說的，通過如實智悟證而住之法的全部內涵嗎？”

“不過，朋友，我的悟證已超越了此法，並能安住所證。”

襟懷開闊的老師聽說他優秀學生獲得了成功，非常高興，讓他與自己平起平坐，以示尊敬。他讚美道：

“快哉，朋友，看到像你這樣如此值得尊敬的同修者，

我們非常高興，我通過智慧悟證並宣說的同一種法，你通過你的智慧也證得了，你通過智慧悟證並安住所證之法，就是我通過智慧悟證並宣說的。這樣，我所知道的法，你也知道，你所知道的法，我也知道。我是什麼，你也是什麼，你是什麼，我也是什麼。來吧！朋友！讓我們倆人共同領導這群苦行僧吧！”

悉達多並不滿足於此，這僅僅導致思維的較高境界，但不能趨於厭離，苦滅，寂靜，智慧，覺悟和涅槃。他也不熱心於領導這一群苦行僧，在自己沒有首先覺悟之前，即使是與自己俱有同等修證，精神豁達之師合作，也還是盲人引導盲人，此法不能滿足他的要求。因此，他禮貌地告辭了。

在那特殊歷史時代，沒有政治上的動盪不安。印度當時的知識分子致力於對各宗教系統的研究和詮釋。根據各自的性格，人們向以梵行爲生的隱士們提供一切方便。大多數這樣的宗教導師都有大批自己的信徒。因此，苦行僧悉達多很容易就找到比前者更爲合適的宗教大師。

這一次，他來到優陀伽羅摩子的住處，表示希望在他的座下修習梵行，優陀伽羅摩子欣然接受他爲學生。

不久，才智超人的苦行僧悉達多掌握了老師所教之法，證得思維集中的最高境界，即非想非非想界(n'eva-sanna-nasannayatana)（註二十一），這是世間禪的最高境界。當意識達到如此微妙，清淨時，就談不上意識的存在與否，在精神發展的範疇裡，過去印度的聖哲都無法更向前發展。

品格高尚的老師聽說他傑出的學生又成功了，極爲高

興，與前一位老師不一樣，這次，優陀伽羅摩子請他做其學生的導師，引導大眾，以此來表示對他的尊敬，他說：

“快哉，朋友，看到你這樣的同修者，真讓人高興。優陀伽羅摩子知道的法，你也知道了；你知道的法，優陀伽羅摩子也知道，優陀伽羅摩子是什麼，你也是什麼，你是什麼，優陀伽羅摩子也是什麼。來吧！朋友！從此之後，你來引導這群苦行僧吧。”

但是，他仍然感覺到，他所追求的最高真理還沒有實現，他的意識雖能完全自在，但距離最終目的還很遙遠。他所追求的是至高無上的涅槃，徹底的苦滅，各種貪欲的祛除。他在此法中也同樣得不到滿足。因此，他就告辭了。

他終於認識到，他的精神追求已遠遠超過他所學習之人，沒有人能夠傳授他希求的最高真理。同時，他也意識到，人們只有潛入內心，才能發現最高真理，因此，他再不向外尋求幫助了。

註解

⊙註一：不同於基督紀元，佛教紀元是從佛陀涅槃之日計算（即公元前五四三年），而不是誕生之日。（有關佛陀涅槃日的問題，學術界有過爭論，大多數人認爲是公元前四八六年。斯里蘭卡傳統的說法給佛教紀元提供了基礎）。

⊙註二：巴利語—Vesakha，梵語—Vaisakha，僧伽羅語—Vesak。

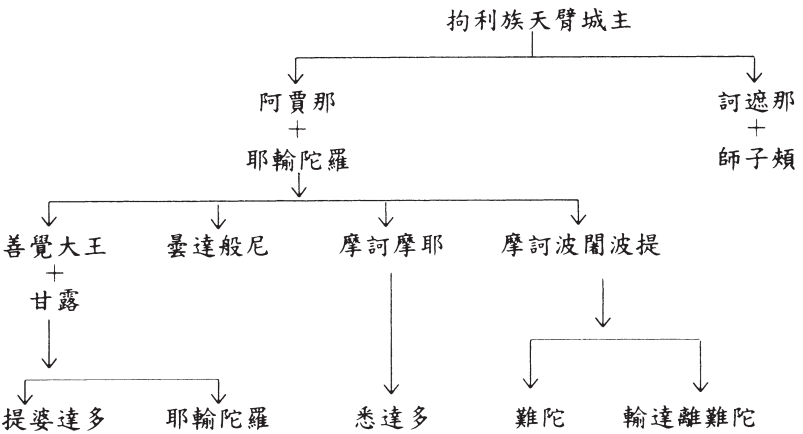
⊙註三：迦毗羅衛國遺址已被發現，它位於波斯堤邦，離本格爾和跋布火車站約三英里。

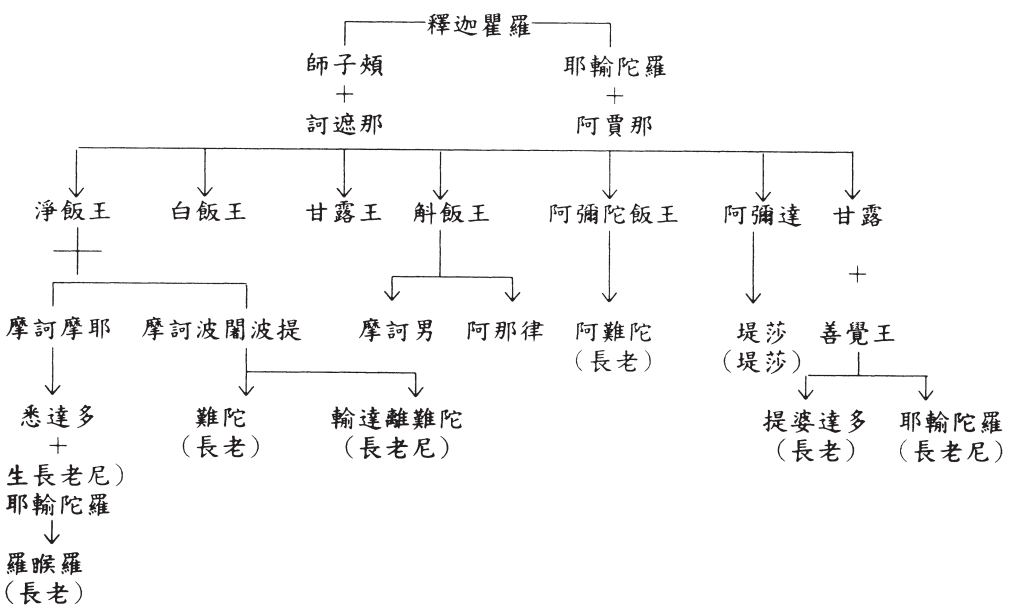
⊙註四：爲了紀念這一聖況，阿育王在此聖地樹立了石柱，並保留至今。

⊙註五：請看家譜表。

⊙註六：喬達摩是一家姓，釋迦爲佛陀屬於的一族姓。
傳統認爲，大日族奧卡柯的兒子由於繼母的陰謀而被放逐。在被流放過程中，這些王子們來到喜瑪拉雅山麓，在這裡，他們遇到隱士迦毗羅，在他的勸導下，他們在這裡建造城市，並以隱士的名字命名，取名迦毗羅衛國。國王聽說此事後，高興不已，說：“高貴的王子們真是能幹－sakya vata bhorajakumara。”因此，王子們的族姓和王國就被起名爲釋迦。
釋迦族王國座落在南尼泊爾，延伸到現代的噢達地區。
見湯姆斯的《佛陀傳》，第6頁。
⊙註七：見沃淪，《佛教在傳譯中》，第49頁，以及《〈本生故事〉注疏》。
在阿私陀的建議下，他的侄兒那羅伽拋棄了世俗生活。正如希望的那樣，當太子獲證菩提後，他聆聽了佛陀的教導，成就阿羅漢。
見《經集》第三品，《那羅伽經》第131頁。
⊙註八：無色界爲非物質世界，成就無色界禪定之人往生此界。
⊙註九：梵語－Siddhartha Gautama。
⊙註十：聽說悉達多太子出家後，憍陳如同其它七位婆羅門的四位兒子一起拋棄了世俗生活，跟隨他的左右，他們就是最初五比丘。
見下面第六章。
⊙註十一：《中部》，第一卷，第三十六經，《摩訶薩遮經》，第237頁。
⊙註十二：禪那是一種由思惟高度集中而獲得的一種意識境界。
⊙註十三：她也被稱爲跋達訶車那，頻巴，或羅猴羅之母。
⊙註十四：以絲綢而聞名的中印度一個省，現代波羅那斯爲其首府。
⊙註十五：《增支部》，第一卷，第三、四經。英譯《增支部》，第一卷，第128頁。
⊙註十六：《中部》，第一卷，第二十六經，《羅摩經》，第163頁。
⊙註十七：《中部》，第一卷，第三十六經，《摩訶薩遮經》第237頁。
⊙註十八：“見四相，即乘馬出走。……”《佛種姓》，第65頁。
⊙註十九：原意爲被枷鎖(rahu)束縛，或執取。
⊙註二十：第三無色界。
⊙註二十一：第四無色禪。

釋迦族家譜表


拘利族天臂城主
阿賈那
＋
耶輸陀羅
訶遮那
＋
師子頰
善覺大王
＋
甘露
曇達般尼
摩訶摩耶
摩訶波闍波提
提婆達多
耶輸陀羅
悉達多
難陀
輸達離難陀


釋迦瞿羅
師子頰
＋
訶遮那
耶輸陀羅
＋
阿賈那
淨飯王
白飯王
甘露王
斛飯王
阿彌陀飯王
阿彌達
甘露
＋
摩訶摩耶
摩訶波闍波提
摩訶男
阿那律
阿難陀
（長老）
堤莎
（堤莎）
善覺王
悉達多
＋
生長老尼）
耶輸陀羅
羅睺羅
（長老）
難陀
（長老）
輸達離難陀
（長老尼）
提婆達多
（長老）
耶輸陀羅
（長老尼）



第二章
苦修成道

於己害損，是為易行；
善益為舉，實最難行。

—《法句經》—163

■精進苦修

失望但沒有氣餒，苦行僧喬達摩爲了探求無上安樂和究竟真理，途經摩揭陀國，一路行化至闍那尼的優樓頻羅鎮。他發現這裡風景優美，環境怡人，寧靜迷人的小樹林，流水潺潺的小溪，舒適的沙灘，不遠處還座落著一個村莊，從那兒可以得到日常供養。他想：

“這裡的風光真美！富有魅力的小樹林，水聲潺潺的溪流，流淌著清水的沙灘。我還可以在附近的小村莊得到供養。所有這一切都很適宜精進探求精神修證之人。”（註一）

這裡有利於他修習禪定。環境靜謐宜人，風景秀麗。他便決定獨自一人在此安居下來，實現他期求的理想。

憍陳如曾是預言喬達摩未來的最年輕婆羅門。他以及其他四位婆羅門的兒子，跋鞞、跋提、大名、阿示說，聽說喬達摩出家了，也拋棄了世俗生活，一齊來與他同修。

在古代印度，宗教儀規儀式，苦行和祭祀被看成極爲重要。一般人認爲，要想得到解脫，就必須修習極端苦行。因此，苦行僧喬達摩，以超人的毅力，精進修習各種嚴厲的苦行達六年之久。從小嬌生慣養的他瘦得像一尊骨架。但是，身體被折磨得越慘，他的目標也就離得他越遠。

在許多經典之中，佛陀描述了他是如何採用各種各樣的法門，精進努力以至達到最後的成功。

在《摩訶薩遮經》（註二）中，佛陀這樣講述了他開始的修行：

“我如此思：我若咬緊牙關，把舌頭貼緊上顎，以善

念控制，戰勝，消滅惡念，這將如何？”

“所以，我咬緊牙關，把舌頭緊緊頂住上顎，努力以善念控制，戰勝，乃至最後消滅惡念，在此奮鬥之中，汗水不住地從腋肢窩流淌出來。”

“就像一位大力士抓住一弱者的頭或肩膀，把他摜倒在地，使他聽命於自己，我亦如是苦修。”

“精力充沛，不屈不撓，正念於此而不受擾亂。但是，我的身體卻被搞得精疲力盡，由於不懈地苦修而痛苦難忍，身心不得安穩。雖然產生痛苦的感受，但是，這並沒有影響我的心識。”

“接著，我又如是想：如果我修習止息禪定，那又會怎樣呢？”

“因此，我控制住從口腔和鼻子呼吸。當我這樣做的時候，空氣從耳朵裡灌入，發出巨大的嗓聲，如同鐵匠的風箱鼓起勁風，發出轟鳴般的聲音。在我止住呼吸時，從耳朵裡湧進來的空氣也發出同樣的轟鳴聲。”

“我精力充沛，精進不息，正念由此而得以建立，不受干擾。由於長久地堅持不懈，我身體虛弱，煩燥不安。但是，這些痛苦的感受並沒有影響我的思想。”

“接著，我想：如果我繼續修習非呼吸之法，那又會怎樣？”

“因此，我控制住從鼻，口，耳呼吸，當我如此屏住呼吸時，被困在體內的氣體猛烈地撞擊著我的頭顱，如同一個大力士拿著一把鋒利的鋼鉆，在一個人的頭顱上鑽了一個窟窿。同樣的，當我止住呼吸時，空氣撞擊著我的頭顱，發出猛烈的悸動。但是，這些身體上的痛苦並沒有給

我思想上帶來任何影響。”

“接著，我想：如果我再一次修習非呼吸禪定法門，那會怎樣？”

“因此，我控制住從口鼻耳裡呼吸，當我如此屏住呼吸時，我的頭如同裂開一樣疼痛，難以忍受，就像被一位大力士用堅硬的皮帶，牢牢地捆住。同樣的，我的頭疼得難以忍受。”

“但是，我精力充沛，精進不息，如此不堪忍受的痛苦，並沒有影響我思想。”

“然後，我想：如果我再一次修習非呼吸的禪悅，那又將怎樣？”

“因此，我止息住從口鼻耳裡的呼吸。當我如此摒住氣時，強大的氣流沖擊著我的肚皮，如同被一位嫻熟的屠夫，或屠夫的徒弟，用鋒利的屠刀割開一樣。”

“但是，我精力充沛，精進不息，如此不堪忍受的痛苦並沒有影響我的思想。”

“我又一次想：如果我再次修習非呼吸的禪悅，那又會怎樣？”

“因此，我控制住從口鼻耳中呼吸，當我如此屏住氣時，巨大的火焰燃燒著我的全身，如同兩個大力士各自用手抓住一個弱不禁風的人，把他放在熊熊的烈火之中燒烤。”

“但是，我精力充沛，精進不息，如此痛苦不堪的感受並沒有影響我的思想。”

“天人見我如此，說道：‘苦行僧喬達摩死了。’但也有天人說：‘苦行僧喬達摩沒死，但正在走向死亡。’

另一天人說：‘苦行僧喬達摩既沒有死，也不是正走向死亡。他已是阿羅漢（註三），這就是阿羅漢的住法。’”

■修習法門的改變：齋戒。

“接著，我想：如果我完全斷食，那又會怎樣？”

“眾天人走近我，說：‘善德之人，不要什麼都不吃。如果你一定要這樣的話，我們就從你的汗毛孔注入天之精華，你將以此來生存。’”

“但是，我想：我已發心修習齋戒。如果這些天人從我身上的汗毛孔裡注入天之精華，我就會承受欺世盜名的壞名。所以，我拒絕了他們。”

“接著，我這樣想：如果逐漸地減食，只喝少量的綠豆汁，吃一些水果，扁豆等，那又會怎樣？”

“因此，我只喝一點稀薄之湯，食用一些乾糧，我骨瘦如柴。由於缺少食物，身體的好多大小部位，如同燈芯草的支節。屁股就像駱駝的脊背。由於禁食，我的背脊骨高低不平，如同一條串起來的珠子。由於缺少營養，我的肋骨看起來好像一根根破殘房屋的椽子。因爲挨餓，我的眼珠深深陷進眼眶，如同沉落深水中的星星。由於營養不足，我頭上的皮膚枯萎，皺紋滿面，就像一只帶生割下來的南瓜，風吹日曬之下，完全乾癟不堪。”

“當撫摸肚皮時，我就會抓著背脊骨；當觸摸背脊骨時，我就會碰到我的肚皮。這樣，由於缺少足夠的食物，肚皮緊貼著背脊骨。由於營養不足，大小便時，我會因站立不穩而倒下，使勁地捶打我的肢體，想使身體恢復知覺。

但糟糕的是，由於缺乏營養，我身上的積垢一個勁地直往下掉。看到我的人都這樣說：‘苦行僧喬達摩的皮膚呈黑色。’但其他人卻說：‘苦行僧喬達摩的皮膚非黑色，亦非藍色，而是黃褐色。’由於缺少飯食，純淨的膚色被損壞到如此地步。”

“接著，我如此想：無論過去的婆羅門或苦行僧經受了多麼劇烈的痛苦，難以忍受的感受，他們一定也經歷了我這樣的遭遇，但是不會超過。無論未來的婆羅門或苦行僧經歷多麼絞心的痛苦，難忍的經歷，他們的感受也肯定會如此，但不會超過。但是，這些痛苦和難忍的經歷並沒有給我帶來超越世間，乃至獲證究竟圓滿的智慧。也許有另一通往覺悟的途徑。”

■魔王的誘惑

長期的苦行被證明是毫無效益的，只使他的精力竭盡。雖然他具有非同凡人的稟賦，但是，嬌生慣養的身體卻無法承受如此巨大的損耗。莊嚴的相貌失去昔日的光彩，消瘦得使人無法辨認。金色的光澤變得蒼白暗淡，全身的血液幾乎乾涸。肌肉枯萎，眼珠深陷無光，整個身體看起來就好像一座骨架。他在死亡邊緣上徘徊。

他一心禪坐在尼連禪河畔，精進求證無上圓滿的安樂(Padhana)，希求至善至美，在這危急關頭，魔王那磨伽（註四）來到他的身邊，甜言蜜語地說（註五）：

“你是如此的消瘦，死神就在你的身邊。”

“你生命的絕大部分已經屬於死神，屬於你自己的只

有一點點了。仁慈的先生，生活下去吧！活比死好，你可以廣行善道。獨身祭火可以得到諸多功德，你如此精進又是爲了什麼？精進之道艱難曲折，實難完成。”

尊者對魔王說：

“魔王，懶惰的親朋好友，你是爲了你自己的利益而來。你毫無功德可言。魔王，你應對那些需要功德之人如此說。”

“信(saddha)，忍(tapo)，精進(viriya)，智慧(panna)爲我所有，對於有如此意念的我，你爲何還要談論什麼生存？”

“溪流會在風的吹拂下乾涸，如此精進修習，我的血液又爲何不能枯竭的呢？”

“當血液乾涸之後，其它精液也隨之消失。當肉體不復存在之時，意識也就越來越清醒。正念，智慧和禪定也就更加堅定牢固。”

“經歷了至苦而後安住，意念不再貪求欲望，從而看清眾生之淨。”

“色欲(kama)是你第一大軍；瞋恨梵行(arati)爲第二；渴愛（註六） (khuppipasa)爲第三；貪愛(tanha)爲第四；懶惰昏沉(thina-middha)爲第五；恐懼(bhiru)爲第六；疑惑（註七）(vicikiccha)爲第七；毀損執著(makkha-thambha)爲第八；獲取(labha)、奉承(siloka)、榮譽(sakkara)以及非正名聲(yasa)爲第九；貢高我慢(attukkam-sanaparavambhana)爲第十。”

“魔王，這就是你的魔眾，不善之人的信徒。懦夫奈何不了你，但戰勝你的人得到快樂。”

“展示不退之花冠（註八），生長於此世間有何利益？與其生存等待死亡，不如戰死疆場。”

“眾多梵志和婆羅門不見酣戰於戰場，他們不知善道，也不誠實。” “只見魔王高坐大象之上，魔軍四起。我奔赴迎戰，魔王無法將我動搖。我將以智慧輕而易舉地消滅你們這些天人群而攻之而無法取勝的魔軍。如同以石擊碎未經燒烤的泥缽。致心一處，善立正念，行化諸國，培訓弟子。精進希求，實踐正教，無視汝等，至達樂境。”

■中道

此時，苦行僧喬達摩從自己的修習實踐中，終於徹底地認識到自我折磨的苦修於道無緣。而當時的哲學家都認爲這是解脫必不可少的方法。事實上，這種苦修只能削弱人的智能，疲倦人的精神。就像過去他拋棄阻礙道德修持的物質享受一樣，他毫不猶豫地永遠放棄了極端的苦行。因此，他思維採納了光明正道之法。此正道之法後來成爲其教導的重要特徵之一。

他憶想到，當他的父親在從事農耕之時，他曾坐在一棵清涼的畢砵羅樹下，聚精會神地自然深入止息禪思之中，此禪思使他進入第一禪地(jhana)。因此，他想：“洵呀，這才是覺悟之道。”

於此同時，他也意識到，以如此精疲力盡的身體，無法證得覺悟。身體素質是精神開發的重要條件。因此，他決定恢復身體狀態，開始食用一些乾糧和稀飯。

深得他喜愛的五位弟子無微不至地侍奉著他，因爲他們認爲苦行僧喬達摩了證真理之後，定會同他們分享。但是，現在他卻意想不到的改弦換轍，對此他們大失所望，

決然離他而去，來到鹿養苑。他們說，苦行僧喬達摩不再精進修行，又過起奢侈舒適的生活來了。

就在此最需幫助的緊要關頭，他的同伴離開了他，使他孤單一人。但他並沒有因此而洩氣。從另外一個方面講，他們的自願離去，對他也有利益。雖然說在此精進時刻，有人在身邊確實大有助益，但是偉人們常常孤身一人於森林之中，了證深奧的真理，解決複雜的問題。

■覺悟的曙光

食用了一些簡單的飯食之後，他恢復了精神，很順利地修證到小時候早就獲得的第一禪，一步一步地，他修證了第二禪，第三禪乃至第四禪。

通過禪定，他獲證了絕對的一心不亂。內心如同一面光亮的鏡子，萬法皆如實映現出來。

因此，他內心安穩，潔淨，無貪無染，柔和，警醒，堅定不可動搖，意識直指意念前世之智(pubbe-nivasanussati-nana)，憶念起前生各種各樣的身世。第一，第二，……。真到第五十生，然後千生，萬生，千萬生，眾多世界的消亡，眾多世界的消亡和演變。在如此某地，他的姓名，種姓，食物，所經歷的痛苦和快樂，以及一生生命的結束。此生結束後，又生它地，其姓名，種姓，食物所經受的痛苦和快樂，以及生命的結束。最後生於此世。

這樣，他憶念了前生前世的生存方式及詳細情況。這正是他在夜裡第一時所認識的知見。

祛除了對過去之法的無知，他以純淨之心，憶念眾生

的生死(cutupapata-nana)，以天眼神通，見眾生從一道再生於另一道，平等無礙地視一切眾生。無論低賤還是高貴，美麗還是醜陋，快樂還是痛苦，他們根據各自的行爲而輪迴世間。一些惡德之人，由於惡行，惡言，惡意，毀謗聖眾，邪信，色身離散之後，出生於惡趣之中；一些善德之人，由於善行，善言，善意，不謗聖眾，正信，努力追隨正信之人，當四大分離，命歸九泉之時，他們往生於快樂世界。

如此這樣，他以聖人的天眼神力，觀見眾生的輪迴。這正是他在夜裡中時了證的第二知見，消除了對未來的無知，以清淨之心，直指滅盡煩惱的悟解(Asavakkhaya nana)。（註九）

他如實覺悟到：此是苦，此是苦的生起，此是苦的終止，此是滅苦之道；同樣的，他如實覺悟到：此是煩惱，此是煩惱的生起，此是煩惱的終止，此是祛除煩惱之道。如此認識，如此覺悟，他的意識從色欲，生欲，無知等煩惱中得以解脫。

解脫之後，他明了："已獲解脫。"並且意識到："輪迴已斷，聖身已證，所作皆辦，更無後生。"

這就是他在那夜第三時所悟的第三種知見。無明除，智慧生，黑暗失，光明至。

註解

⊙註一:《中部》，第一卷，第二十六經，《羅摩經》，第267頁。
⊙註二:《中部》，第一卷，第三十六經，第242頁。

⊙註三：阿羅漢爲一佛教術語，大概與聖者相似，常常這樣翻譯。原意爲應者。從動詞衍生出，被用來指應該，或值得的意思。

⊙註四：魔王另一稱謂。根據一些經典，魔王有五，即：天魔(devaputta)、情欲(kilesa)、業行(abhisamkhara)、蘊體(khandha)、死亡(maccu)。

⊙註五：《經集》，第三部分，第二經，《精進經》。第77頁往後。

⊙註六：由於甘願貧窮。

⊙註七：即：無從決定肯定之目標。

⊙註八：刹帝利配帶在頭上，或裝飾在旗幟上的摩迦草環，表示他們在戰場之上絕不退卻。

⊙註九：煩惱，對界來說，直到最高界，對於意識之流來說，則爲—Gotrabhu。煩惱有四，即：貪(kama)、有(bhava)、邪見(ditthi)、無明(avijja)。在此特定上下文中，僅提到三種。在這裡指希求往生色界和無色界。



第三章

佛

依止唯如來

—《法句經》—276

■佛　性

經過六年脫胎換骨般的苦修，三十五歲的苦行僧喬達摩，沒有超人外物的幫助和指導，完全依靠自己的努力和智慧，祛除了一切煩惱，斷絕了所有愛取，以如實智，如理如量地知見萬法，而成佛陀——覺悟者。

此後，他被人們認知爲喬達摩佛陀（註一），他是過去未來無量諸佛之一。他不是天生的佛陀，而是通過自己的精進成就了佛果。

巴利語－Buddha是由動詞性詞根－Budh演變而成，意爲明了，覺醒。因爲他圓滿地明了徹見四聖諦，從無知的迷妄中覺醒過來，所以被稱爲佛陀。因爲他不僅理解了正法，而且演說了正法，覺悟他人，所以他被尊稱爲圓滿覺者(samma-sambuddha)，以此來區別只能自覺而不能覺他的辟支佛(paceka)。

在覺悟之前，他被尊稱爲菩薩（註二），意爲上求佛道之有情。

每一上求佛道之有情眾生都得經歷菩薩階段，廣行布施、持戒、捨離、智慧、精進、忍辱、誠實、決意、慈愛和圓滿的平等。

在一特定的時期內，唯有一尊圓滿覺者應世。如同某些植物和樹木只開一朵鮮花，唯有一佛於一時應現於整個世界。

佛陀是無與倫比者，百千萬劫難遭遇。他的應化世間是出於對眾生的悲憫，爲了人天的福祉和利益。佛陀被尊稱爲聖德之人(acchariya-manussa)；不死法門的給予者

(amatassa-data)；被尊稱爲兩足尊(varado)，因爲他是慈悲，如實智和究竟真理的給予者；他也被稱爲法，因爲他就是法王(Dhammassami)。

正如佛陀自己所說，他是“如來(tathagata)，應供者(araham)，正遍知(samma-sambuddha)，立未立之道，昇未昇之法，言未言之教，覺道者，觀道者和識道者。”（註三）

佛陀的覺悟並沒有老師的指導。用他自己的話說：“我無老師(na-me-acariyo-atthi)”（註四）。他確實從世俗之師處獲得世間的知識，但是對於出世之法來說，他沒有老師（註五），他自己通過如實智覺悟真諦。

如果說，他從其他宗教師，或其它宗教學說，或受過教育的印度教中獲得了解脫知識，他就不可能說他自己是無上師(aham-sattha-anuttaro)（註六）。在第一次說法中，他宣稱聞所未聞之法光已經昇起。

在早期出家階段，他四處尋訪當代著名宗教大師，冀求指導。但是，他沒有在他們的教法之中得到他所追求的東西。這就迫使他自己悟證和探索真理，向內探求真理。他潛心思維最深處，悟證了他從來沒有聽說或知道的究竟真理，覺悟之光源自內心照亮了未見之法。

知一切應知之法，獲取了開啓所有知識的鑰匙，他被稱作一切智者，此超人的知見來自於他無數生死以來，自我精進不息的勤修苦練。

■何為佛陀？

有一次，一位名叫陀那的婆羅門，觀察到佛陀所留腳

印的特徵，來到佛陀跟前，問道：

“尊者是天人嗎？”

“不，婆羅門，我不是天神（註七）。”佛陀回答道。

“那麼，尊者是乾達婆（註八）？”

“不，婆羅門，我實不是乾達婆。”

“夜叉（註九）？”

“不，我實非夜叉。”

“那麼，尊者你是一個凡人？”

“我亦非凡人。”

“那麼，請告訴我，你到底是誰？”

佛陀告訴他說，他斷除了緣生天人、乾達婆、夜叉和凡人的煩惱不淨。又說道：

“秀蓮生水中，不爲水染污；我實爲佛陀，不爲世間玷。”（註十）

佛陀並沒有說他是印度神婆濕努的化身(avatara)。根據《薄伽梵歌》（註十一）美妙的讚歌，婆濕努在各個不同的時期，多次降生人間，維護正義，摧毀邪惡，建立正法。

根據佛陀所說，世間有無數天人。做爲一道眾生，他們也得受生死輪迴，沒有一個至高無上掌握人類命運，不定期應現人間，具有神力的上帝。（註十二）

佛陀沒有自詡爲因自救而能自由拯救他人的救世者。因爲淨與不淨完全靠自己。佛陀勸誡其弟子們要自己解脫，一個人不能直接純潔或玷污他人（註十三）。爲了澄清他和弟子們的關係，強調自己爲自己依怙和個人精進的重要性，佛陀明確指出：

“汝應自努力，如來唯導師。”（註十四）

佛陀僅僅指明了道路和方法。通過這一道路和方法，人們可以從痛苦和死亡之中得到解脫，達到了最終目標。虔誠信奉者希求從生命之苦中得以解脫，還要靠自己的努力。

依附他人而求解脫是爲消極，依靠自己而得度者是爲積極。依附他人就是放棄自我努力。“自爲己洲嶼，自爲己依怙，無求他庇護。”（註十五）

佛陀這些最後的言教，意義深遠，引人省思而富有啓示。它揭示了自我努力而來達到目的的重要性。爲了達到貪求來世虛幻的幸福，人們依附仁慈的救世主而尋求贖罪。這些都是十分淺薄和無益的。它指出了祈禱的無效和祭祀的無用等。

佛陀是人，生於人間，長於人間。作爲佛陀，他結束了一生。但是，雖爲人，他具有獨特的個性，而成爲非一般人。佛陀再三強調了這一點的重要性。他沒有留下任何餘地使人誤認爲他是永恆者。有人說，沒有一位宗教導師像佛陀如此“無神”，但是又沒有一位像他這樣神聖。（註十六）無用置疑，在那個時代，佛陀倍受其信徒的尊敬。不過，他從來沒有宣說自己的神威性。

■佛陀的偉大

佛陀生於人間，以有情而住世，通過自己的努力而證得無上正覺—佛陀。他自己沒有獨自保留覺悟之理，而向世間宣說人類潛在可能性和戰無不勝的力量。他示現了人類如何通過自己的不懈努力，可以證得無上智慧和究竟覺

悟，而不是把看不見的萬能之神凌駕於人類之上，也沒有把人類安置在順從神祇之地。這樣，他提高了人的價值。他說，無需依附外在的神或媒介作用的神職人員，人類完全可以從生命的病苦之中得以解脫，達到涅槃的永久快樂。他用無私奉獻的高尚理想教導這個以自我爲中心，爭權奪利的世界。他反對阻礙人類社會發展，罪惡的種姓制度，提倡眾生平等。他宣稱，解脫之門向每一眾生敞開，無論是貴族還是賤民，聖潔之人還是邪惡之徒，只要他們改過自新，上求圓滿真理。他提高了被踩在社會低層婦女的地位，不僅使社會認識到她們的重要性，同時也爲婦女建立了第一宗教團體（註十七）。在世界歷史上，他第一個努力廢除奴隸制，禁止屠殺無辜動物的祭祀活動。他認爲這些動物應該得到慈悲。他沒有迫使其信徒成爲他教導和他本人的隸屬，而是給予他們充分的自由思想，勸告他們不要僅僅因爲尊敬他而接受他的教導，而應徹底地加以檢驗。“就像智者在試金石上，用鍛燒，敲打和摩擦的方式驗證黃金。”他慈善詳和的話語，使般陀差羅和柯沙喬達彌這種失去親人的母親得以慰藉；他曾親自照顧像菩堤伽陀帝沙這種因生病而被拋棄之人；他幫助了像羅居瑪塔和輸般卡這樣的貧窮弱小者，把他們從意想不到的悲慘之死中解救出來；他使像罪犯指蔓和妓女阿帕般利這樣的人提高了自己的生命價值；他鼓舞了懦弱者，團結了分裂者，提高了低賤者，使聖者更加高尚。無論是富者還是窮人，聖人還是惡人都同樣地愛著他。他高尚的典範行爲是一切眾生靈感的源泉。他是所有宗教師中最爲慈悲，最爲能忍者。

佛陀的意志、智慧、慈悲、奉獻、施捨，圓滿清淨、典範人生，以及說法時所採用的無可非議法門，使世界上大約五分之一的人稱讚他爲地球上最偉大的宗教導師。

羅達柯里濕努曾如此熱情地讚美佛陀：

“喬達摩具備了我們東方傑出思想家的素質。就人類的生活和思想而言，他的影響是獨一無二的。作爲一宗教創始人，對每一個人來說，他都是如此的純潔，其教導的深度和廣度一點也不遜色其它任何宗教。他屬於世界思想歷史，是全體人類文化階層的共同財富。從理智的完整性，道德的誠致性，精神的智見性來加以衡量，他是歷史上最偉大的人物之一。”（註十八）

威爾斯在《歷史三偉人》（註十九）一書中這樣寫道：

“在佛陀身上，你可以清楚地看到一個樸質、熱忱、寂靜、爲光明而戰之人；一個並非神秘，而是鮮明的人道個性。他教給人類宇宙之體性。許多我們現代最完善的觀點與佛教緊密一致。他教導我們，生命中的一切痛苦和不快都是來源於自我。在人類還沒有達到安寧之前，一個人必須不再爲其感官和自我而生活，然後才能跨入偉人之行列。佛教以不同的語言使人們知曉早於基督五百年前之事。但是，在某些方面，佛陀更接近我們和我們的需要。在宗教生活中，佛陀比基督更使我們明確了每一個人的重要性。但在個人永恆這個問題上，他並非模棱兩可。”

詩人沓歌羅把佛陀稱爲人類最偉大的人。

出於對佛陀的敬仰，丹表伏絲波說：“越了解他，我就越愛他。”

做爲一個謙恭的佛教徒，我們應該謹慎地說：“越了

解他，我就越敬愛他；越是敬愛他，我就越了解他。”

註解

⊙註一：他的弟子們稱他爲佛陀、世尊、明行足等，而外道卻稱呼他爲喬達摩尊者，沙門喬達摩等。佛陀稱自己爲如來“如是來”或“如是去。”

⊙註二：梵語—Bodhisattva。（此術語被後來的大乘佛教開展和專用）。

⊙註三：《相應部》，第三品，第五十八經，第66頁。英譯《相應部》，第三品，第58頁。

⊙註四：《中部》，第一品，第二十六經，《羅摩經》，第171頁。

⊙註五：正如憍陳如，阿羅羅迦羅摩，優陀伽羅摩子等。

⊙註六：《中部》，第一卷，第二十六經，《羅摩經》，第171頁。

⊙註七：一天界之有情。

⊙註八：天人樂師。

⊙註九：魔鬼。

⊙註十：《增支部》，第二品，第六經第39頁；英譯《增支部》，第三品，第58頁。

⊙註十一：偈子，第四部，第八偈。

⊙註十二：爲了拉攏不斷增多的佛教徒，印度教徒不公正地稱佛陀爲一神的化現(Avatara)。

⊙註十三：《法句經》，第一六五偈。

⊙註十四：《法句經》，第二七六偈。

⊙註十五：《長部》，第二品，第三經，《大般涅槃經》，第100頁。

⊙註十六：堤維．高達，《佛教經典》，第20頁。

⊙註十七：耆那教也在很早就吸收婦女出家。見祇那教的 Strimukti，p．s．jaini．在美國東方社會第一八八次會議上發表的論文。加拿大，多倫多，一九七八。

⊙註十八：《喬達摩佛陀》，英國學術議事錄，第二十四卷。

⊙註十九：此書名沒有出現在H，G，維爾斯的《綜合傳記》。第三版，倫敦。



第四章
成道之後

無著為世間至樂

—《優陀那》—

在一個永遠值得紀念的早晨，菩薩即將覺悟之前，正身安坐在離菩提樹（註一）不遠的跋耶樹下，一位名叫輸伽陀的好施女子出乎意料的向他供養了精心製作的可口奶油米飯。他食用了此重要的一餐，覺悟之後，齋戒七七四十九天，靜默安坐於菩提樹下或其附近，深入禪思。

■四十九天

・第一個七天

第一個七天之內，佛陀靜坐菩提樹下，享受解脫之樂(Vimuttisukha)。（註二）

七天的時間過去後，佛陀從禪定生起，於第一夜第一時，深入思惟順緣起之法(paticcasamuppada)：此有故彼有，此生故彼生。

緣無明(avijja)而生善惡之行(samkhara)，緣行而生識(vinnana)，緣識而生名色(namarupa)，緣名色而生六入(salayatana)，緣六入而生觸(phassa)，緣觸而生受(vedana)，緣受而生愛(tanha)，緣愛而生取(upadana)，緣取而生有(bhava)，緣有而有生(jati)，緣生而有老(jara)，死(marana)，憂惱(soka)，悲傷(parideva)，痛苦(dukkha)，絕望(domanassa)等諸苦，如此則眾苦生起。（註三）

這樣，世尊了了分明，即以偈誦讚美：

精進禪修婆羅門（註四），徹見真理現於前；掃除一切疑和慮，了知緣起真理法。

中夜時分，世尊又細微地憶想起逆緣起法門：此無故彼無，此滅故彼滅。

無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死，憂悲，苦惱，絕望滅。如此則眾苦皆滅。

這樣，世尊了了分明，即以偈誦讚美：

精進禪修婆羅門，徹見真理現於前；掃除一切疑和慮，了知緣滅真理法。

後夜時分，世尊憶念起順逆緣起法門：此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。依無明而生行，則眾苦俱生。無明滅則行滅，故諸苦皆滅。世尊如此了了分明，即以偈誦讚美：

精進禪修梵志者，徹見真理現於前；平地擊敗諸魔眾，如同日光照太空。

• 第二個七天

第二週安然無事。佛陀寂默地向世間教授大善之法，站在菩提樹旁，凝視著菩提樹，以表示對它的深沈感謝。因爲在他求證覺悟期間，菩提樹給予他庇護。（註五）

以他這種高尚行爲爲榜樣，佛弟子爲了紀念他的覺悟，不但恭敬那一棵菩提樹，同時也禮拜那棵菩提樹的後代。（註六）

• 第三個七天

佛陀一直沒有離開菩提樹，天人對其所證佛果產生了懷疑。佛陀明白了他們的想法後，爲了消除他們的疑慮，化現神通，以珠寶鋪成一長廊，行走其中達七天之久。

• 第四個七天

第四週，他入定於玉石寮，思惟阿毗達磨深奧法門。

據經典記載，當他思惟《阿毗達磨》第七篇《發趣論》(patthana)時，他的色身變得如此的清淨，全身發放出六色光彩。（註七）

・第五個七天

第五週，佛陀端坐於菩提樹旁的著名榕樹下，享受解脫之樂(vinatisukha)。當他出此聖定之時，一婆羅門來到他跟前。一番禮節性的寒暄後，他問道：“喬達摩尊者，一個人怎樣成爲婆羅門？成爲婆羅門的條件是什麼？”

佛陀以歡樂頌回答道：

“拋棄諸惡行，非狂無煩惱，自律善多聞，如是以法住，即爲婆羅門，娑婆世界中，亦無沾沾喜。”（註八）

根據本生故事經的注疏，在這一週間，魔王三女，染欲(tanha)、悅人(arati)和愛樂(raga)（註九）曾徒勞無益地試圖以美貌引誘佛陀。

・第六個七天

佛陀從榕樹旁來到摩伽靈陀樹，並在此安度第六週，繼續享受解脫三昧。此時，突然下起了滂沱大雨，一連幾天烏雲密布，寒風颼颼，天空一片昏暗。

蛇王摩伽靈陀（註十）從其住處遊了出來，周身繞佛七匝，把巨大的頭部遮蓋住佛陀的色身，以使不受外來的侵襲。如此七天過後，摩伽靈陀見天空晴朗，萬里無雲，收回盤繞佛陀的身體，隱其原形，現一年輕人相，站在佛前，雙手合十。

佛陀即以喜悅頌說道：

“快樂安穩者，知足聞見諦，善念於世間，忍受諸眾生，無著世俗事，超越貪與愛，一切至樂者，無貢高我慢。”

（註十一）

・第七個七天

第七個七天，佛陀安祥樂住於榕樹下，享受解脫三昧之喜。

■佛陀第一次法語

輪迴無數生死中，追尋無見造屋者（註十二）。生生死死苦不堪，終見原來營造者。汝將於中造此屋（註十三），折斷椽木（註十四）碎脊樑（註十五），心證無爲達苦滅。（註十六）

黎明覺悟之時，佛陀口誦此快樂偈(Udana)，形像地描述了出世之德的輝煌以及中道實相的精神體驗。

佛陀認可了在此充滿痛苦的輪迴之中，他曾經沉淪生死。此事有力地證實輪迴之說。他被迫輪迴而遭受痛苦，因爲沒有發現營造此屋之人。在此最後一生中，經歷一番艱巨地探求，他修習了在此輪迴之路中累積起來的高深寂靜之禪定，通過如實智發現了營建此屋者住於心內而非心外，它就是潛伏於內心的貪愛，執著，自我和其它精神不淨。但此貪爲何而生，何時而生，則無從知曉。自己可以銷毀自己的創造，通過獲證阿羅漢果，找到了此屋建築師，從而斷除了貪欲。這在此偈之中就是愛的終結。

此自造之屋的椽子就是煩惱，即貪(loba)、瞋(dosa)、癡(moha)、慢(mana)、邪見(ditthi)、疑(vicikiccha)、懶散(thina)、不安(uddhacca)、無慚(aririka)、無愧(anottopa)等。支撐椽子的脊樑指的是一切煩惱的根源，即無明。以智慧砸碎無明

脊樑，使整座屋子徹底倒塌，椽子和脊樑是營造者建造此煩惱之屋的材料，隨著它們的毀滅，營造者被剝奪了建造此不理想之屋的原材料。

以此類推，房屋的剷除，心則無立身之地，從而進入無爲之境，這就是涅槃。丟下一切有爲之法，只有涅槃之聖境永存。

註解

⊙註一：在南部印度菩提伽耶的著名畢波羅樹，在他精進求證佛果時給予了蔭涼。
⊙註二：即阿羅漢果。
⊙註三：見第二十五章。
⊙註四：婆羅門指學習佛陀之人，它普遍適用於婆羅門種姓，佛陀有時把這一名稱用來指去惡之聖人。
⊙註五：在佛陀站立的地方阿育王曾建一塔，現仍可見。
⊙註六：此菩提樹右邊的一棵樹枝由僧伽蜜多羅帶到斯里蘭卡，提婆那皮工帝沙國王把此樹種在古都阿努羅陀布拉，雖已兩千二百多年，但此樹仍很茂盛。
⊙註七：即：藍色(nila)、黃色(pita)、紅色(lohita)、白色(odata)、橙色(manjettha)以及此五種顏色的混合色(pabhassara)。
⊙註八：《優陀那》，第三頁。
⊙註九：因爲此事發生在覺悟之後，所以此三不能被認爲是人格化的情欲。
⊙註十：此蛇王不可能是人類有情。《律藏》也引用一有趣的蛇王故事，牠化現爲人形，過了一段出家人的生活。
⊙註十一：《優陀那》，第10頁。
⊙註十二：即：貪。
⊙註十三：色身。
⊙註十四：煩惱(kilesa)。
⊙註十五：無明(avijja)。

⊙註十六：涅槃。

⊙註十七：此一著名的喜悅偈只出現在《法句經》中，第一五三，一五四偈。



第五章
請佛說法

吸飲法甘露，寂心於安樂；
智者常喜悅，聖者所說法。

—《法句經》—79

■以法為師

佛陀覺悟不久，住在尼連禪河邊的榕樹下，沉浸於寂默禪思，有一次突然生起此念：

“不與可敬可愛之人同住是一痛苦。如果我親近一苦行僧或梵志，尊敬禮拜他，那又將如何？”（註一）

然後，他又想：

“我是否應親近任何一個苦行僧或梵志，恭敬禮拜他，以使達到戒德的完善？但是，於此天人，魔眾，梵天世界中，以及一切行者，婆羅門，人天等，我不見戒德超越於我，值得與我共住，恭敬禮拜者。”

“我是否應親近任何一個苦行僧或梵志，恭敬禮拜他，以使我達到定德的完善？但是，我不見任何苦行僧或婆羅門在禪定方面超越於我，值得我與之共住，恭敬禮拜。”

“我是否應親近其他苦行僧或婆羅門，恭敬禮拜他，以達到智慧的圓滿？但是，於此世界中，我不見智慧超越於我，可以結交，或可恭敬、禮拜的苦行僧和婆羅門。”

“我是否應親近其他苦行僧或婆羅門，恭敬禮拜他，以達到究竟解脫？但是，於此世界中，我不見在解脫上超越於我，可以結交，或可恭敬，尊重的苦行僧或婆羅門。”

然後，我又想：“如果我以恭敬自己所覺悟之法爲住，那又將如何？”

就在此時，大梵天王意識到佛陀的思想，馬上離開了梵天界。如同一名大力士伸展其彎曲的手臂，或彎曲其伸展的手臂，一下子來到佛前，用衣袍裹好肩膀，右膝著地，雙手合十，禮拜佛陀，說道：

“確是如此，此世界過去諸佛、世尊、應供者、無上覺等，皆以恭敬、禮拜法爲住。”

“伏請世尊，應供者，無上覺者亦以恭敬、禮拜此正法而住。”

然後，大梵天王繼續說道：

“過去、現在、未來的一切覺者，或已生、或未生、或正生，祛除眾苦，都以恭敬禮拜聖法爲住，這是成佛之本。”

“一切希求自己的福益，期獲大成者，皆應恭敬聖法，牢記諸佛之教。”

大梵天王說完，恭恭敬敬地禮拜了佛陀，繞佛周身，來到右邊，立刻隱身而去。

僧團同樣具有如此的功德，所以梵天亦如此地恭敬僧伽。（註二）

■請佛說法

佛陀從羅伽婆陀南樹下，來到榕樹下，深入寂靜禪定之中，如是思惟：

“我所悟之法實是博大精深，寂然高尚，超越邏輯範圍。不易領悟、理解，唯聖人知。眾生貪著物欲，實難理會此與緣起相關之法。有爲法之滅一涅槃，情欲的斷絕，貪愛的消滅，無著寂滅等法都是甚深難解之法。我若對他們教說此法，其他眾生將無法理解，這對我來說將是一件疲倦，勞累之事。”

於此，下面這些不可思議，聞所未聞之偈躍入他的慧

心：

“甚深不易法，無須宣於眾，貪瞋束縛人，實難了此法。貪婪愚昧人，不見此正法，此法逆世法，深奧妙難識。”

佛陀如是省思，無意宣講佛法。

大梵天王又明白了佛陀的想法，擔心世界因不聞佛法而隨之消亡，立即來到佛前，請佛說法。

“世尊，唯願世尊宣說正法！唯願一切成就者宣說正法。有些眾生眼裡只有一點點塵染，如果聽不到正法，他們將會墮落。有人會理解佛法。”

他又進一步說道：

“在遙遠的過去，邪惡者的不淨之法曾在摩揭陀生起。開啓不死之門，但願他們能聽到清淨者解悟的正法。唯願智者，一切見者昇座法殿，如同登山頂，望見一切眾生。唯願無憂者觀見沉沒痛苦，被生死吞沒的有情眾生。”

“懇請！大雄大力者，沉淪之旅的主人，無債者教化世間。唯願世尊廣開法筵，大有理解佛法之人的存在。”

世尊見如此請，說道：

“大梵天王，我有如下意念：我所悟之法實是博大精深，寂然高尚，超越邏輯範圍。不易領悟、理解，唯聖人知。眾生貪著物欲，實難理會此與緣起相關之法，有爲法之滅一涅槃。情欲的斷絕，貪愛的消滅，無著寂滅等法都是難以理解之法。如此想已，我心向無爲，無意啓教正法。”

大梵天王二請佛陀，世尊亦如是回答。

當大梵天王第三次懇請佛陀時，世尊出於對世間的悲憫，以佛眼觀世間，見一些眾生眼裡，或有染，或無染，或鈍或利，或具善性或具惡性，或易教或難教，或有眾生

害怕邪惡和後世。

“猶如長滿藍蓮、白蓮和紅蓮的池塘，有些蓮花生在水中、長在水中、淹沒在水中，但在水下茁壯生長；有些蓮花生在水中、長在水中、浮在水面上；有些蓮花生在水中、長在水中、伸出水面，而不被水染污。”

同樣地，當世尊以佛眼觀世間時，他看到有些眾生眼裡只有少量的不淨，有的卻有很多，有的智慧敏銳，有的愚鈍，有的善良，有的邪惡，有的易教，有的難教，另外一些眾生心懷不安地看著邪惡和來生的輪迴。即以偈答梵天：

開啓不死門，聽聞與信者；意念疲倦故，不授善妙法。

大梵天王歡喜雀躍，心想，他已成功地請佛說法，恭恭敬敬地禮佛後，繞到佛陀的右邊，隨即隱身而去。（註三）

■最初兩位信奉者

永遠值得紀念的第一個四十九天的齋戒過去了。佛陀坐在羅伽婆陀南樹下，兩位從優訶羅而來的商人，正好路過此地。當時，與他們前生有血緣關係的一位天人（註四）對他們說：

“善良之人，世尊剛證菩提，正坐在羅伽婆陀南樹下。快去以蜂蜜和麵粉（註五）供養他，這將給你們帶來長久的利益和幸福。”

兩位商人欣聞此千載難逢的機緣，欣喜若狂，即刻來到佛前，恭敬禮佛後，請佛接受他們微薄的供養，以使他們獲得利益和幸福。

世尊如此想：

“如來不以手接受飯食，我將如何接受此麵粉和蜂蜜呢？”

四大天王（註六）當即意會世尊心意，從四個方向同時奉獻給佛陀四個石缽（註七），說道：“眾界之主，願世尊以此缽接受麵粉和蜂蜜。”

佛陀仁慈地收下此適時的禮品，並以此缽接受了商人簡單的供養，食用長期齋戒後的第一次飯食。

飯食已畢，兩位商人拜倒在佛陀跟前，說道：

“世尊，我們希望永遠皈依佛法，唯願世尊待我等如弟子，我等將盡形壽皈依。”（註八）

他們是佛陀的最初在家弟子（註九），信奉佛教，皈依佛法，稱頌二皈依偈。

■前往波羅捺斯說法

接受講法邀請，佛陀開始了偉大的傳教使命。當時，他首先想到的是：“我應向何人傳授此法？誰能迅速理解此法？阿羅羅迦羅摩仙人（註十）知識豐富、聰明、富有智慧，長久以來知見無多塵染，如果首先向他傳授佛法，那將會怎樣？他將馬上理解佛法。”

然而，一天人出現在佛前，說：“尊者，阿羅羅迦羅摩仙人已於一個星期前去世。”

佛陀以天眼視之，果真如此。

佛陀然後又想到優陀伽羅摩子（註十一）。突然，一天人來說，他已於前一晚去世。佛陀又以天眼視之，果真如

此。

最後，佛陀想到五個精進修習的苦行僧。在他發奮求證覺悟期間，他們曾照顧過他。他即以天眼了知他們正住在離波羅捺斯不遠的鹿野苑。因此，佛陀在優樓婆羅盡興住了一段時間後，即往波羅捺斯城。

佛陀從他成道的菩提樹一路前往伽耶。這時，一位名叫優婆訶的雲遊外道看見了他，即走了過來，說道：“同修道友！你的五官明亮光潔，膚色純淨。你是跟誰出的家？誰是你的老師？你信奉哪一種法？”

佛陀回答道：

“戰勝一切、覺悟一切、不著一切、去捨一切、致心一處、禪思貪滅、自覺一切，何人爲師？我自無師（註十二），亦無等者，於此世間，乃至天人，無有諍者，實乃羅漢，爲無上師，獨證圓覺，清涼安穩。赴向柯尸，轉動法輪。於此茫茫世界，擂起不死之鼓。”

“同修道友，你認爲你是阿羅漢？究竟得勝者？”優婆訶問道。

“我就是這樣的滅盡煩惱者，戰勝了一切惡境。因此，優婆訶，我叫征服者。”佛陀答道。

“也許如此，同修者。”優婆訶唐突地說道，一邊點頭，一邊拐到路旁的一條小路，走遠了。

沒有因第一次的冷落而不安，佛陀從一個地方遊化到另一個地方，風塵僕僕地來到波羅捺斯的鹿野苑。

■會見五比丘

五位苦行僧老遠看見他走了過來，商量決定不要向他行應行之禮。他們以爲，他在精進求證佛法時，放棄了被證明是徒勞無益的苦行。他們因此而對他產生了誤解。他們說：

“同修們，苦行僧喬達摩來了，他真奢侈，放棄了苦修，過起富裕的生活。我們不應和他打招呼，也不應伺候他，用不著接過他的衣缽。不過，座位還是要爲他準備的，如果他想坐，就讓他坐好了。”

佛陀越走越近，他令人敬畏的風儀，迫使他們以禮相待。其中一個走上前去，接過佛陀手中的衣和缽，一個人備好座位，另外一個端來一盆水，替他洗了腳。儘管如此，他們還是直呼其名，喊他爲同修者(avuso)。這種稱呼通用於晚輩或同輩之間。

爲此，佛陀對他們說：

“眾比丘，不要直呼如來姓名或稱他爲同修者。諸比丘，世尊即如來，圓滿覺者。諦聽，眾比丘，我已證不死之道(amata)，我將指導教授不死之法。你們若能依據我所指導之法，不久將會自證如實智，當下證得梵行的至高圓滿，並能以此爲住。爲此，善男子正確捨離家庭而出家。”

五苦行僧答道：

“喬達摩朋友，你謹慎行爲，嚴持戒律，修習苦行，尚不能證得聖者的任何知見。那麼，當你以奢侈爲生，放棄精進的苦行，重新過著富裕的生活，你又怎能獲得聖者的知見？”

佛陀解釋道：

“諸比丘，如來非以奢侈爲生，也未放棄精進，更沒

有轉向富裕的生活。世尊即如來，圓滿覺者。諦聽，諸比丘，我已證不死之法，我將指導，傳授聖法。如果你們以我所指導，如法修習行事，不久將通過內在的如實智，現前證得梵行的至上圓滿，並以此爲住。爲此，善男子正確地離世俗而出家。”

偏見深重的苦行僧們第二次以同樣的方式表達了他們的失望。佛陀第二次想使他們信服他已證得覺悟。

當頑固不化的苦行僧們第三次表明了他們的觀點，拒絕相信時，佛陀這樣問道：

“諸比丘，你們可知道，我以前什麼時候曾對你們這樣說過？”

“確實沒有，尊者。”

佛陀第三次重覆說，他已證覺悟，並說如果他們依照他的指導如法行事，他們也會認識真理。這是一場名副其實的坦率交談，從佛陀聖聲發出。雖然他們觀點固執，但是，這些富有根機的苦行僧當下完全信服了佛陀的偉大成就，相信他能勝任爲他們的道德之師。

他們相信了他的話，默默地坐在那裡，聆聽他高尚的教導。

這樣，當三個人出去乞食時，佛陀就指導兩個人，六個人共同食用此三人乞討回來的飯食，以此維持生活；當兩個苦行僧出去乞食時，佛陀就指導三個，六人又一齊食用由兩人要回來的食物，以此爲生。

五位苦行僧受到佛陀的如此教誨和指導，從自身的生老病死憂傷苦惱之中，認識到生活的真諦，追求無生老病死，無憂悲苦惱貪欲的至高安樂—涅槃，從而證得免於生

老病死，憂悲苦惱貪欲的絕對安穩。永不退轉的解脫知見在他們心中昇起，此生乃是最後生，更無他生。

闡詮四聖諦法的《轉法輪經》（註十三）是佛陀所講第一部經。年紀最大憍陳如聽罷此經，即證斯陀含果（註十四），在受到進一步指導後，其餘四位也證入流果。當大家聽了闡述無我垂示的《無我經》（註十五）後，五位都成就聖人的最終理想—阿羅漢。

■最初五弟子

五位知識淵博的出家弟子就這樣證得了阿羅漢果，成爲佛陀的第一批弟子。他們分別是婆羅門種姓的憍陳如、跋堤、跋波、摩訶男和阿說示。

憍陳如就是淨飯王曾召集來爲太子命名的八婆羅門中最爲年輕、最聰明者。其他四位是那些年老婆羅門的兒子。當佛陀努力求證佛道時，此五位遁入森林，修習苦行，等待菩薩的到來。當他放棄了無益的自我折磨和嚴厲的苦行，謹慎地調養身體，以期重新獲得失去的精力時，這五位討他喜愛的苦行者，對他修行方法的改變大爲失望，離他而去，來到鹿野苑。在他們離去不久，菩薩就證得了佛果。

憍陳如尊者成爲第一個阿羅漢，在僧眾中資格最老。五比丘中的阿說示勸化了大德舍利弗，成爲佛陀大弟子之一。

註解

⊙註一：《增支部》，第二品，第20頁；英譯《增支部》，第二品，第20頁。

⊙註二：此經是在僧團成立很長時後，由佛陀在舍衛城的祇陀園所講。他要求跋闍跋提喬達彌把爲他特別準備的袈裟供養僧團，以示對僧團的尊敬。

⊙註三：《中部》，第一品，第二十六經，《羅摩經》。

⊙註四：提婆陀是肉眼看不見的天人或地神。此一特別女性天人在前一生中與此商人爲親屬。有趣的是，佛陀的一生經常與非人類因素聯繫在一起。

⊙註五：Sattu是一種燒烤的麵粉，Madhu爲蜜。這是古代印度長途旅行者的飯食。

⊙註六：Catummaharajika—護法四天王。

⊙註七：經文注疏說，佛陀把此四個缽合爲一。

⊙註八：皈依佛(Buddham saranam gacchami)，皈依法(Dhammam saranam gacchami)，爲二皈依。因爲當時僧團還沒有建立，他們沒有禮頌皈依僧(Sangham saranam gacchami)。一個人在理智上頌念此三皈依而成爲佛教徒。

⊙註九：《本生故事》注疏說，當這兩位最初皈依者請求佛陀給予禮拜之物時，佛陀把一些頭髮賜給了他們。

有人認爲，這些舍利被供奉在仰光的斯維達綱塔中，這是緬甸佛教徒的驕傲和光榮。從遠處看，此巨大的鐘式塔好像一座金山。

⊙註十：第一位教授菩薩無所有處禪法的宗教老師。

⊙註十一：第二位教授菩薩世間最高修證，即非想非非想處禪法的宗教老師。

⊙註十二：佛陀口誦此言，是因爲他沒有依靠他人覺悟。他在覺悟之前跟人學習過，但是沒有人教授他覺悟之法。因此，說佛教是印度教的自然產物是不正確的。

⊙註十三：《中部》，第一品，第二十六經，《羅摩經》，第171頁。

⊙註十四：見第六章。

⊙註十五：意爲入流。

⊙註十六：見第六章。



第六章
初轉法輪

八支道中勝，四句諦中勝，
離欲法中勝，具眼法中勝。

—《法句經》—273

■前緒

古印度因其著名的哲學家和宗教師而聞名於世，他們對人生以及人生的目的有著各種不同觀點和見解。《長部》中的《梵動經》討論了佛陀時代流行的六十二派哲學奧義。

與當時宗教信仰大相徑庭的是順世派的斷滅論，叫做車婆克，以其創始人命名。

根據古印度的順世派（註一）（巴利語和梵語稱之爲－Lokayata)，人死之後，丟下他產生的一切能量，不再有任何存在。在他們看來，死亡是一切存在的終結，只有現在才是真實。“盡情地吃喝玩樂，死亡將降臨每一個人身上。”這好像就是他們的思想體系。他們主張“宗教是愚昧的背離，精神方面的病態。”“道德是一種欺騙，只有及時行樂才是真實。”死亡是生命的終止，不相信一切善良、高貴、純潔和悲憫的東西。縱欲主義，自私自利，對庸俗意念的斷然肯定等被認爲是一種榮耀。人們不需要控制自己的情欲和本能，因爲這些全是人類的自然產物。”（註二）

另一種極端思想認爲，解脫只能由嚴酷的苦修而達到，這完全是一種宗教思想，被當時各享有盛名的宗教團體的苦行僧所信奉。在菩薩精進求證佛道時，侍奉他的五位苦行僧就曾緊緊地追隨這一信仰。

由於這些思想理論，佛陀在覺悟之前，也曾修習過各種各樣的苦行，以此來摧殘折磨自己。經過六年的非凡拚搏，他終於認識到自我摧殘的徒勞無益。後來，他改變了無法實現解脫的痛苦法門，修習中道。這樣，他所喜好的弟子們對他失去了信心，離他而去。他們以爲：苦行僧喬

達摩不再修習苦行，變得奢侈起來了，重新過起舒適生活。

他們意想不到的突然離去對他來說是極爲不利，因爲他們曾照顧他的日常所需，但是，菩薩並沒有氣餒。他意志如鐵，或許會因獨處而感到高興。他有一腔永不消退的高漲熱情。他恢復了精力後，堅持不懈，精進修習，直到證得覺悟，達到生命的目的。

在他證道兩個月後的月圓日（Asalha－七月間），佛陀向早期曾侍奉過他的五比丘講說了第一經。

■佛陀第一次說法(Dhammacakkappavattana sutta)

《轉法輪經》是佛陀所說第一經，此經經常被引說爲真理王國、正道王國、真諦之輪等意。根據其注疏，這裡的法－Dhamma，指的是智慧和知識，Cakka意爲建立或創建，那麼Dhammacakka就是建立和創建智慧。Dhamma也可以被譯成真理。Cakka譯爲輪，那麼Dhammacakkappavattana就是轉動真理之輪，或創建真理之輪。（註三）

在這極爲重要的經典中，佛陀闡述了他的親證，構思了他新思想精髓的中道法門。在此經的開始，他就勸告以苦行爲生的五位僧眾遠離物欲享受和肉體折磨，因爲此二邊極端不能導致至樂和覺悟。前者極端阻礙了心智的發展，而後者則削弱了個人的智能。他批判了這兩種思想，因爲，他通過自己的實修實證，認識到它們的無益。與此同時，他宣佈了最爲可行，理智，有益的法門，此法門獨引眾生走向圓滿的清靜和徹底的解脫。

佛陀在波羅捺斯的鹿野苑講說此經。

此五比丘曾緊隨佛陀，並具慧根，靜心聆聽了此經。在此聽講法會上，只有他們是人類眾生。經典記載，無數天人梵天眾等無形眾生也利用此千載難逢的機緣，聆聽了佛法。佛教徒相信，除此世界以外，存在著許許多多凡夫肉眼看不到，微妙眾生居住的世界。所以，無數天人，梵天等很有可能參與了這一偉大盛事。但是，佛陀直接是對五比丘說法，此經主要是對他們講的，這一點很清楚。

一開始，佛陀提醒他們注意避免兩個極端，用佛陀自己的話說，就是"隱者(Pabbajitena)不應依據兩個極端(Anta)"這句話的重點在於終極或極端(Anta)和 出世者(Pabbajita)這兩個概念上。

用佛陀自己的話說，一個極端就是恆久地貪愛於感官物欲享受。此一極端低賤、粗鄙、庸俗、可恥無益。

這不應被誤解爲佛陀希望他的弟子們不要享受生活的快樂，遁入森林，佛陀的思想並非如此狹隘。

無論沉溺於聲色之人怎樣感受，對於斷除了情欲的思想家來說，任何肉體快樂都是短暫的，從來不會十全十美，其結果都會產生不愉快的反應。談到世俗的快樂，佛陀說，財富的獲取和財產的占有是在家居士的兩大快樂源泉，但是，對於具有慧力的隱修者們來說，他們不會欣求這些瞬息流逝的快樂，他們也許會把這些拒之門外，這對普通人來說也許是不可思議。普通人的快樂對隱修者來說是一種警覺，因爲捨離才是他們的快樂。

另一個極端就是不斷地進行自我折磨，非普通人可修習。佛陀說，這是一種無益的痛苦，談不上高尚。不像第一種極端，這一極端並沒有被說成是低賤，庸俗，粗鄙。

這裡沒有用這三個形容詞來形容，這應該引起注意。從傳統習慣上講，誠實的隱修者拋棄了色聲快樂和執著，以苦修爲手段，其主要目的是爲了從生活疾苦中得到解脫。佛陀曾經實踐過這種痛苦無益的修習，並指出它毫無價值，因爲，這只能徒增痛苦，而不是減少痛苦。

佛陀首先澄清了這些問題，祛除了聞法者的邪見，當他們煩惱不安的頭腦準備好接受新思想時，佛陀才給他們講述了他對這兩個極端的親身體驗。

如來認識到這兩個極端的錯誤，故隨行中道，此道是他新發現的，佛陀把這一新體系稱之爲中道。爲了開導他的弟子，使他們領會他的教誨，佛陀講說了此道的善益之處。不像兩個截然不同的極端，中道所產生的心智力量和般若智慧，使人如實知見事物。當觀見了了分明，智力敏銳之時，人們看清了事物的本來面目。

另外，於第一個刺激情欲的極端不同，此中道導引眾生達到抑制貪欲，產生安穩，更能獲證四聖果，了知四聖諦，最終達到涅槃。

何爲中道？佛陀回答道：“中道即八聖道。”然後佛陀在此經中列出了八個組成部分。

正見是佛教的關鍵所在。爲了清除眾人的疑慮，指導他們行走正道，佛陀以正見爲第一。正見即如實地知道自我，昇起對無著、捨離、慈悲和無害的正確見解。這種思想分別對治自私、惡意、殘忍。正確思惟引導正語、正業、正命。此三種圓滿人生的道德，第六種是正精進，它涉及到內在惡業的消除和善道的發展。這種自我純潔最好由謹慎細微的反省來完成。爲此，第七正念就很重要。精進不

息，再加上念念分明，產生第八正定或一心不亂，制於一處的心好似一面擦得光亮的鏡子，一切事物清清楚楚，完整無缺地映現出來。

以此兩個極端和他新發現的中道爲本經的導言，佛陀詳細地闡述了四聖諦。

諦(巴利語Sacca,梵語Satya)意爲如是，佛陀宣說了其教導的根本要旨—四諦，它與一切眾生息息相關。因此，佛法是以眾生爲中心，反對以神爲中心的宗教，向內而非趨外，無論佛陀應世與否，此真諦永存。佛陀向這個世界揭示了這些真理。它們不會也不可能因時而改變，因爲它們是永恆的真理。佛陀並沒有依靠任何人來認識它們，正如他在經中所說：“對於這些以前從未聽聞的法，我的知見、智慧、覺見和光明昇起了。”這句話意義深遠，它證實了佛陀新教導獨樹一幟。有人曾說，佛教是印度教的自然產物，這種說法是不公正的，雖然有些基本理論各自相通。

聖諦，巴利語－Ariya-saccani，之所以稱之爲聖（註四），這是因爲它們是由遠離控制，最爲殊勝偉大的聖者發現的。

第一聖諦說的是苦(Dukkha)，因爲找不到更好的巴利相應詞而被譯爲苦和憂。作爲一種感受，苦的意思爲難以忍受。作爲一種抽象的真理，苦(Duddha)意爲可悲(du)和空(kha)（註五）。整個詞以苦爲根本，故爲可惡，無實體，從而是空非有。所以，Dukkha爲可惡的非有。

一般人只看到事物的表面，而聖者如實知見事物的本質。

就聖者而言，一切生命皆是痛苦。他發現，在此虛妄

快樂欺騙人類的世界中，沒有真正的幸福可言。物質上的快樂僅僅是一些貪欲的滿足罷了。

萬物皆有生，因而有老病，終至死亡，沒有一人逃得出這四種苦因。意願得不到滿足也是苦。作爲一種定規，一個人總不願意同自己討厭之人相處，也不願意和自己喜歡之人分離。但是，個人的希望並不總是能如願以償。偶爾有時，一個人並不希望，或並不貪愛之物會突然降臨在他的身上。遇到意想不到的不愉快事件是一種痛苦，難以忍受，以致使軟弱無知之人被迫自殺，好像這種行爲就能解決問題似的。

真正的快樂是向內求，而不是由財富，權力，榮耀和征服來衡量的。如果說對這些世俗之物的占有是以暴力，或非正義的手段得到，或被錯誤地加以利用，或以執著的方式對待，它們將會成爲占有者痛苦和憂傷的根源。

一般來說，色聲方面的享受是普通人最大而且是僅有的快樂。毋庸置疑，人們在期待，渴望和回味這些變化無常的物質享受中得到快樂。但是，這些都是幻現、暫時的。根據佛陀的思想，不執著或超越物質快樂才是更大的喜樂。

簡而言之，色身的組合本身就是痛苦的原因。

貪(Tanha本意爲渴)有三種，第一種是貪的最粗淺的形式，此乃對一切顯而易見的色身的執著(Kamatanka)，第二種是對有的執著(Bhavatanka)，第三種是對無的執著(vibhavatanka)。根據經典注疏，最後兩種貪是色身常見論和斷見論。第二種人被解釋爲對色界的執著，第三種是對無色界的執著，對色界或無色界的貪著被認爲是一種束

縛。

這種貪是潛伏在一切眾生內部的強大精神力量，它是絕大多數眾生痛苦的根源，無論是大貪還是小貪，都會引導眾生再生於此娑婆世界，使人們執著於一切存在形式。

貪的粗形式在證得第二聖果時得以減弱，在證得第三果時被徹底的根除，貪的細微形式在證得阿羅漢時被斷除。

正確理解第一聖諦將導致貪的除滅。第二聖諦說的是一般人對外部根境的精神態度。

第三聖諦涉及到佛教信徒的最終目的—涅槃，即苦的終結。涅槃可望在此生中通過斷除一切形式的貪欲而證得。

放棄對外部世界的所有執著，人們可以由心智之慧眼理解涅槃。

苦諦依所謂的眾生或其生活的各個方面而建立。我們必須謹慎的加以認識、分析和檢驗。這種檢驗過程會引導人們如實地了知自己。

此痛苦的因就是貪愛和執著，此爲第二聖諦。

法句經說：從貪生憂，從愛生怖，離欲無憂，更無恐怖。（２１６）

佛說貪愛引發再生(Ponobhavika)。此巴利語非常值得注意，因爲有些學者宣稱佛陀沒有講授輪迴之法。此第二聖諦間接地談到了過去、現在和未來的存在。

第三聖諦必須通過修習八正道(Ariyatthangikamagga)而證得。此乃無上正道，是通往涅槃的唯一捷徑，這就是第四聖諦。

佛陀從各個方面闡述了四聖諦，以強勁、富有力量的語氣結束了本經。

“諸比丘，在此三個方面，我以十二種形式如理知見此四聖諦絕對真實，在我未曾真正明了之前，我沒有認爲我已證得圓滿的無上正等正覺(Anuttara-sammasambodhi)。”

“當我對此四聖諦絕對真實如理如量真正明瞭之後，我知道我已證得圓滿的無上正等正覺(Anuttara sammasambodhi)。”

“當知識和覺悟生起後，我的解脫無可動搖，此生乃是最後生，今後更無他生。”

佛陀剛講完此經，五比丘中最年長的憍陳如當下了悟佛法，證得了第一聖果，覺悟到有生必有死(Yam kinvi samudayadhammam sabbam tam nirodhadhammam)。

當佛陀演說此《轉法輪經》時，眾地神歡呼道：佛陀世尊在波羅捺斯城附近的鹿野苑宣說了無上妙法，此世間一切苦行僧、出家人、天人、魔王或梵天都無能講說。

一聽到這個消息，所有其他天界的天人和梵天大眾都同時隨喜歡呼。

突然，一道毫光，遠勝於天人的靈光照亮了整個世界，給眾生帶來了安樂和幸福。

■佛說第一經

《轉法輪經》（註六）：

如是我聞一時佛在波羅捺斯城（註七）近郊的鹿野苑，世尊白五比丘言：

諸比丘，出家人應捨兩邊(anta)：

一．沉緬於色聲享受，此爲卑賤、低下、庸俗、無益。

二．執迷於自我折磨，此爲痛苦、可辱、無益。

拋棄此兩個極端，如來（註八）了悟中道(Majjiapatipada)、增長知見(cakkhu)、趨向安樂（註九）(vupasamaya)、智慧（註十）(abhinnaya)、菩提（註十一）(sambodhaya)和涅槃。

諸比丘，何爲如來所悟增長知見、趨向安樂、覺悟、菩提和涅槃之中道？

如來所悟中道爲八正道，即正見(sammaditthi)、正思維(sammasamkappa)、正語(sammavaca)、正業(sammakammanta)、正命(sammaajiva)、正精進(sammavayama)、正念(sammasati)、正定(sammasamadhi)。”（佛陀繼續說道）

諸比丘，此是苦諦(dukkha-ariya-sacca)。

生爲苦，老爲苦，病爲苦，死爲苦，怨憎會爲苦，愛別離爲苦，求不得爲苦，總之，此五蘊之聚（註十二）即是苦。

諸比丘，此是集諦(dukkha-samudaya-ariya-sacca)。

輪迴(ponobhavika)之因即是貪，以情欲執著彼此，貪執感官享受(kamatanha)，貪執有生(bhavatanha)，貪執無生(vibhavatanha)。

諸比丘，此是滅諦(dukkha-nirodha-ariya-sacca)。

徹底遠離祛除貪欲、捨離，由此得到解脫，無有任何執著。

諸比丘，此是道諦(dukkha-nirodha-gamini-patipada-ariya-sacca)。

此乃八正道，即正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

一．此是苦諦。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

此是苦，我應知。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

此是苦，我已知。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

二．此是集諦。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

此是苦之因，我應斷。（註十三）

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

此是苦之因，我已斷。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

三．此是滅諦。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

此是滅，我應證。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

此是滅，我已證。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、

光。

四．此是道諦。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

此是道，我應修。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

此是道，我已修。

諸比丘，我對聞所未聞之法生起眼、識、智、悟、光。

（佛陀在結束此經時說：）

“諸比丘，於此三個方面（註十四），在我沒有真正以此十二種形式（註十五），明了四聖諦絕對真實如理之智之前，我沒有於此世間，包括天人、魔王、梵天，以及梵志人天之間，宣稱我已證得圓滿的無上正等正覺(Anuttara sammasambodhi)。

“諸比丘，於此三個方面，我以十二種形式，真正明了四聖諦絕對真實如理之智之後，我即向世間，包括天人、魔王、梵天，以及梵志人天等，宣稱我已證得圓滿的無上正等正覺(Anuttara sammasambodhi)。

“我生起知見和智觀(nanadassana)，得不可退轉的解脫（註十六），這是我最後一生，今後更無他生。”

世尊如是講說了此經，歡喜踴躍的比丘們歡呼讚嘆世尊之語。

聽著如此精闢闡述的佛法，憍陳如尊者即得清淨無染的法眼(Dhammacakkhu)（註十七），覺悟了緣生緣滅之理。

（註十八）

當佛陀講說此《轉法輪經》時，眾地神高聲歡呼：“此微妙甚深之法，非梵志、天人、魔王、乃至梵天所能說，今由世尊於波羅捺斯的鹿野苑開說。”

聽到這一消息，四天王天、三十三天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天、梵眾天、梵輔天、大梵天、少光天、無量光天、光音天、少淨天、無量淨天、遍淨天、廣果天、無想天、無煩天、無熱天、善見天、以及色究竟天，一切天人同時發出了喜悅的讚歎之聲。

此時此刻，歡呼聲即時傳遍了整個梵天世界，於此同時，三千大千世界震動不止。

一道毫光，遠勝於天人之光照亮了大千世界。世尊說道：“朋友，憍陳如，你確實明白了，朋友，憍陳如，你真正明白了。”

因此，憍陳如尊者被稱爲阿若憍陳如。

《轉法輪經》的一點醒思：

一．佛教建築於自我體驗，因此是理智的，而非玄學。

二．佛陀拋棄了一切權威，開發了自己的中道學說。

三．佛教是生活之道，是生活方式。

四．佛教的關鍵在於理性的悟解。

五．盲目的信仰被丟在一邊。

六．強調了修證的重要性，而非信仰和教條。只有信仰和教條並不能使眾生得以解脫。

七．在《吠陀》經典中起著舉足輕重的祭祀與佛教毫無關係。

八．沒有給予恩典的神祇。

九．沒有聯繫人神的僧侶階層。

十．戒定慧是達到涅槃必經途徑。

十一．佛教的基礎是可以被實踐證實的四聖諦。

十二．四諦與人生有著密切的聯繫，因此佛教與人具共同軸心，並且是以內心爲主。

十三．佛陀獨自覺悟了四諦，以他自己的話，就是：此法聞所未聞。

十四．作爲真理，四諦不隨時間的變化而改變。

十五．第一苦諦涉及了自我，或自體的構成，以及生命中不同階段，人們應對此加以分析檢驗和考證，這種實踐將給人帶來對自己的正確理解。

十六．對第一諦理性的認識將剷除苦因，此第二諦談到一般眾生對感官外部世物的心理態度。

十七．第二苦諦所關心的是潛伏在我們眾生內心的強大能量。

十八．正是這種看不見的強大，不可抗拒的精神能量—貪，它是生命之苦的根源。

十九．第二諦間接地談到了過去，現在和未來。

二十．佛陀承認了生死輪迴的存在。

廿一．業力學說，邏輯推理因此而得以暗示。

廿二．雖然第三滅諦以個人爲基礎，但是，不同於第一二俗諦(lokiya)，它是超越邏輯，世間的如實諦(lokattara)。

廿三．第三諦則完全是自己覺悟，它是由精神之眼觀見之法。

廿四．此諦由徹底的捨離而證得。不但放棄外部世界，

也無著於內心世界。

廿五·完全斷除了執著就是第三諦的獲證。但應注意，第三諦不是僅僅消滅了這種力量，不然的話，這將和斷滅無異。涅槃必須由斷除束縛之人於此世間的力量而證得。

廿六·應該明白，涅槃非可造，而是獲證，可以在此一生中證得，這樣，雖然輪迴之說爲佛教一主要教法，但是，佛教的目的並不依盼來世。

廿七·第三諦須修習第四諦而證得。

廿八·要消除這一強大的力量，八種具有威力的法門必須得到充分的開發。

廿九·所有此八法皆爲心法。

三十·八種強大的善心法集中起來擊破一個人潛在的惡法。

卅一·究竟清淨，從輪迴中得到徹底的解脫，遠離一切情欲和非死(amata)等，都是此無上涅槃的隨喜功用。

卅二·這種解脫爲圓滿或爲絕對純淨？後者更爲確切。

卅三·在此每一種情況之下，有人也許會提出這樣一個問題：誰得以圓滿？誰得以淨化？

在佛教中，無有眾生，亦無恆久實體，但有意識的川流不息。

更準確地說，由消除煩惱不淨，此遷流不息的意識得以純潔。

■第二經

《無我經》（註十九）

一時世尊於波羅捺斯近郊鹿野苑。其時世尊語五比丘言：諸比丘。

“世尊。”眾比丘答道。

故世尊如是說：

“諸比丘，此身(rupa)無我(anatta)，若此身爲我（註二十），則此身不應受苦。“此身如此，此身非如此，”此種可能亦應存在。但是由於此身非我，故受苦，無有“此身如此，此身非如此。”這種可能的存在。（註二十一）

“同樣的，受(vedana)、想(sanna)、行(samkhara)、識(vinnana)亦無我。”（註二十二）

“諸比丘，此身常或非常？”

“非常(anicca)，世尊。”

“無常爲樂爲苦？”

“是苦(dukkha)，世尊。”

“以此無常，痛苦，短暫之法爲我：此是我，此是我所，此是神我，如此之說正確嗎？”（註二十三）

“當然不正確，世尊。”

“同樣的，諸比丘，受、想、行、識亦爲無常和痛苦。以此無常，痛苦，短暫之法爲：此是我，此是我所，此是神我，如此恰當嗎？”

“當然不恰當，世尊。”

“那麼，諸比丘，汝應正智了知一切身之本性，無論過去，現在或未來，內外，粗細，高低，遠近：此非我所

(n'etam-mama)，此非我(n'eso'ham-asmi)，神我(na me so atta).

"汝應正智了知一切受想行識之本質，無論過去，現在或未來，內外，粗細，高低，遠近：此非我所(n'etam mama)，此非我(n'eso'ham asmi)，此非神我(na me so atta)。

"一切多聞聖弟子如是厭離色受想行識，遠離惡業，以無著而獲解脫，爾後知見生起：我獲證解脫。他明了輪迴終止，以梵行爲住，所作皆辦，更無此界。"

"世尊說此經已，眾比丘歡喜踴躍，讚嘆佛說。

"佛陀說此法已，五比丘業從煩惱中獲得自在，無有執著。"

註解

⊙註一：我們應該澄清對順世派(Lokayata)這一術語的普遍錯誤理解。此詞在巴利語中（《長部》，第一品，第二經；《增支部》，第一品，第163，166；《律藏》，第二品，139；《經集》，第105頁等），它是正統婆羅門的學科。這一詞肯定被用來指與宇宙有關的理論學習。只不過在很晚之後出現的注疏中，它被用來指哲學唯物主義。K．N．賈雅堤拉克的《早期佛教的知識理論》（倫敦．一九六三），第46—57，對此詞提出了許多事例證和辯論。

⊙註二：S．羅達訶里濕努，《印度哲學》，（第二版，一九二九，紐約一九四一）。第一卷，第281—282。（羅達庫濕努對此文章的所有資料沒有一個早於公元八世紀。編者按）

⊙註三：後一種翻譯是從詞源學上講，此經名的原意。佛教徒所說的'法'，即指佛陀的教導，和說教（當自然是指真理而言），或指事相，或爲經歷因素。

⊙註四：阿利雅(Ariya，梵語Arya)，是公元兩千年前中期移居到印度次大陸之人民種族，由於詞語外延的擴大，後來，此詞具有高尚，正直之意，從而失去種族成員的原始意思。

⊙註五：這是對此概念形象化詮譯的典型，它被注疏家用來作爲一種有

用的教育方法，這種解釋並沒有原始詞源的基礎。

⊙註六：《大品》，10頁；《相應部》，第五品，第420頁。

⊙註七：現在的薩那。佛陀前生在此地以身餵養母鹿及其未生下來的小鹿。此地的現在名字是以菩薩前生名字，薩那迦那陀命名，意爲保鹿者。

⊙註八：原意“如是來”，或“如是去”當佛陀稱呼他自己時，應用這一稱號。

⊙註九：戰勝了情欲。

⊙註十：即悟證四諦。

⊙註十一：即獲證聖人的四道四果。

⊙註十二：Pancupadanakkhandha。根據佛教，每一個人由五蘊構成，即：色受想行識，這是組成個人的五種心理和物理蘊體。色法爲力量和質量，意識是由心所一行構成，共有五十二種，其中受和想被單獨分開講，餘下的五十皆共稱成行。

⊙註十三：巴利語應是：應斷集諦。不過，當然要斷除是痛苦之因，而不是與此相關的真理。這些就是發生由再也不在日常生活中講說同樣語言之人保存下來的經典中的事實。

⊙註十四：它們是：對四聖諦的知見(saccanana)，對四聖諦各個方面的知見(kiccanana)，對每一真諦圓滿成就的知見(katanana)。

⊙註十五：每一諦有三個方面，這樣四諦就有十二種。

⊙註十六：這裡指阿羅漢果(arahattaphala)。

⊙註十七：Dhammacakkhu一法眼意指三種未圓滿聖道者，即入流果、一還果和不還果。憍陳如獲證第一聖果，其他在後來證得第一聖果。

⊙註十八：Yam kinci samudayadhammam sabbam tam nirodhadhammam。

⊙註十九：《大品》，第13頁；《相應部》，第三品，第66頁。

⊙註二十：由上帝創造，或從神我中衍生出來的恒常不變實體。

⊙註二十一：所謂的有情是由此五蘊構成，於此五蘊之外，再無有情可言。如果一人去除五蘊，不復有任何存在，靈魂既不存在其中任何一蘊，也不存在於五蘊共體，更不存在於五蘊之外。

⊙註二十二：同上面一樣，佛陀說明了每一其它有情的四蘊。佛陀對其他有情每一構成部分提出了同樣的問題，這裡的翻譯省略。

⊙註二十三：由於貪欲(tanha)，一個人錯誤地認爲：此是我所。由於我慢(mana)，一個人認爲：此是我。由於邪見，一個人認爲：此是靈魂。這是三種錯誤的概念(mannana)。



第七章
宣說佛法

諸佛應世樂，演說聖法樂，
僧伽和合樂，共修持戒樂。

—《法句經》—194

■耶舍及其朋友的皈依

在波羅捺斯城，有一富家子弟，名叫耶舍，家財萬貫，生活富裕。一天早上，他起床後看見侍女和舞女們醜態畢露，深覺世俗生活荒唐不淨，厭惡之感油然而生，厭惡之極，整座宮殿式的房屋好似一座陰森可怕的停屍場，他意識到世俗生活的空洞，偷偷離家出走，他一邊說道：“好苦惱，真壓抑。”一邊朝佛度五比丘後臨時居住的鹿野苑走去，此事發生在佛陀講說第一經，五比丘證得阿羅漢果後的第五天。

此時此刻，佛陀和平常一樣，在一空曠之地來回踱步，看見他從遠處跑了過來，就離開大道，坐在一個早已準備好的座位上。在離他不遠，耶舍止步不前，口中不住的喊著：我真苦惱，我真壓抑。

佛陀隨即說道：“耶舍，這裡沒有苦惱，這裡沒有壓抑，過來吧，耶舍，坐下，我有清淨解脫之法，你可領受。”

被煩惱折磨得痛苦不堪的耶舍聽到佛陀如此鼓舞人心的妙語，歡喜無比，即刻脫掉金色拖鞋，來到佛前，恭敬行禮後，端坐一邊。

佛陀開始爲他說法，耶舍即時證得第一聖果(sotapatti)。

首先，佛陀向他講說了布施(dana)、道德(sila)、天道(sagga)、五欲之過(kamadinava)、捨離之樂(nekkhammanisamsa)等法，當佛陀了知他的意識已被淨化，樂意接受更高聖法之時，即以四諦之法教授與他。

耶舍的母親第一個發現兒子不見了，馬上把此事告訴了她丈夫，富翁長者立刻派人騎馬四出尋找，他自己則沿

著鞋印，一路來到鹿野苑。佛陀看見他從遠處跑來，便顯示神通，以願力不使他看見他的兒子。

富翁走近佛陀，躬身施禮，恭敬地詢問佛陀是否看見了他兒子耶舍。

“請到這邊來稍坐片刻，你將看到你兒子。”佛陀說道。

這一喜訊給他帶來了無比的快樂，他過來坐下。佛陀即給他講說佛法，他聽聞之後，高興萬分，歡呼道：

“妙哉！妙哉！世尊，如同一人擺正了被顛倒之物，揭示了被隱藏之物，給迷途者指路，在黑暗中舉燈，使有眼之人能見。同樣的，世尊以方便權巧演說佛法。

“世尊，我今皈依佛法僧（註一），願世尊接受我爲終身弟子。”

他是第一位行三皈之禮的在家佛弟子。

耶舍在一邊聆聽了佛陀給他父親所講之經，當下獲證阿羅漢果。隨後，佛陀隱去其法力，使父子相見。富翁望著他的兒子，邀請佛陀及其弟子第二天到家受齋，佛陀默然無語地接受了他的邀請。

富翁走後，耶舍請求佛陀准許他出家（註二）並給予授戒。

“善來比丘，善講佛法，梵行爲生，終結苦痛。”佛陀以此語，給他授了大戒（註三）。

連耶舍在內，阿羅漢增至六位。

佛陀應邀，同六名弟子一道，前來富翁家應供。

耶舍尊者的母親和他的前妻聆聽佛法後，證得初果，成爲最初兩個女弟子。（註四）

耶舍尊者有四個名高望重的朋友，他們分別是維摩羅，普那說，須跋穫，歌瓦婆提。當他們聽說好友耶舍剃除了鬚髮，披上黃色袈裟，過著出家人的生活，他們也來到耶舍住處，希望同他一樣出家。耶舍把他們引見給佛陀，聽講佛法後，他們即證阿羅漢果。

耶舍尊者另有五十名要好朋友，分別出生於各地的貴族家庭，他們也都接受了佛法，加入僧團，並證得阿羅漢果。

佛陀大徹大悟之後，在短短兩個多月的時間內，阿羅漢的數目就增加到六十名，他們都是來自有錢有勢的名門望族。

■真理的最初傳播者

在很短的時間內，佛陀就使六十名弟子覺悟佛法，因此，他決定把他們作爲真理的使者，平等無礙地向一切眾生宣講他的教法，在派送他們到四面八方弘法之時，佛陀這樣告誡他們：（註五）

“諸比丘，我已從世間或出世間的桎梏中得到了解脫，你們也從世間或出世間的束縛中得到了解脫。諸比丘，去吧，爲了大眾的善益和福祉，出於對世界的慈悲，爲了人天（註六）的善益和福祉。諸比丘，不要兩人同去一個方向，在事理方面，傳授善於始、善於中、善於末的佛法，宣揚梵行。（註七）

“有一些眾生，眼中只有一點點塵土，他們聞法後，灰塵將散落，有人會明了佛法。”

“諸比丘，爲了宣說佛法，我也將前往優樓頻螺。”

“高舉聖者大旗！你們這些所作已辦者，爲了其他大眾的利益，宣說無上佛法。”

做爲一位宗教導師，佛陀第一個派送其授戒並覺悟了的弟子們，悲憫眾生，傳播教法。這些最初的弘法者們沒有固定的住處，獨行獨往，身無分文。他們被期待著雲遊各地，講說無上聖法，除了遮身的袈裟和乞食的飯缽之外，他們一無所有。因爲地區廣闊，而弘法者相對很少，佛陀勸告他們單獨從事弘法事業。因爲他們都是已從色欲的束縛中解脫出來的阿羅漢，其主要而且是唯一的目的就是教授佛法，宣揚梵行。他們已是達到生命目的的阿羅漢，他們的神聖職責就是通過自己的身體力行，提高人類的道德修養。物質享受雖很重要，但這不是他們所關心的事。

■僧團的建立

當時，世上只有六十位阿羅漢，以這些清淨梵修者爲核心，佛陀以“民主爲體制，共和爲分配原則”建立了出家僧團。在僧團成立之初，其成員來自社會最上層，都是博學多聞，大富大貴之人。但是，僧團大門對一切有緣人敞開，不管其種姓，等級和地位如何。四種姓中的年輕人或老人自由地加入僧團，就像兄弟一般生活在一個大家庭中，沒有任何歧視和分別。這種一直持續到現在的高貴比丘僧團，是世界上最爲古老，具有歷史意義的獨身組織。（註八）

不是每一個人都需要出家，以梵行生，作爲在家居士，

他們也能如法生活，而證聖果。耶舍尊者的父母和他的前妻是佛陀在家弟子中最爲著名者，他們三人在精神修證上都有很高深的造詣，足以證得第一聖果。

在此做爲真理使者的六十位大阿羅漢幫助之下，佛陀決定弘揚無上聖法，向那些樂聞佛法之人宣說。

■三十位年輕人的皈依

佛陀隨自己所願，在波羅捺斯的鹿野苑住了一段時間後，起身前往優樓頻螺。途中，他在樹林的一棵樹下坐下休息。

就在這時，三十位快樂的年輕人，帶著他們的妻子，來到這座小樹林裡遊玩。他們中間有一人沒有妻子，他就找來一個妓女。當大家尋歡作樂之時，這位妓女拿著他們的貴重東西，悄悄的溜走了，年輕人在樹林裡四處追尋。當他們看見佛陀時，就過來問他是否看見一個女人路過此地。

“年輕人，你們以爲哪一樣更好，是尋找女人，還是尋找自己（註九）？”佛陀問道。

“世尊，尋找自己更好。”年輕人答道。

“那麼，你們坐下，我有聖法，你們可聆聽。”佛陀說。

“世尊，太好了！”他們一邊答應著，一邊恭敬地向佛陀行禮，滿懷期望地坐在一旁。

他們聚精會神地聆聽著佛法，便證法眼通(dhammacakkhu)。此後，他們加入了僧團，接受大戒。

■迦葉三兄弟的皈依

佛陀一路行化，來到優樓頻螺，這裡居住著三位從事祭火的苦修三兄弟，他們是優樓頻螺迦葉，那提迦葉和伽耶迦葉，兄弟三人分處三地，各有五百，三百和二百名弟子。年紀最長者頑固執迷自己的精神修證，錯誤地以爲自己是阿羅漢，並以此來教化。佛陀來到他居住之地，徵得他的許可後，便在毒蛇棲息的事火房裡過夜。佛陀顯示神通，征服了蛇王。此事使優樓頻螺大爲高興，邀請佛陀作爲自己的客人住下。在以後的幾次中，佛陀迫不得已，曾多次化現神通，勸化此苦修者，但是，他仍然執著於他的信條，認爲他是阿羅漢，不承認佛陀是阿羅漢。直到最後，佛陀才使他信服。隨即，他同其弟子們一道，加入僧團，得以受戒。

他的兩個弟弟和他們的弟子也跟著他一同出家。這樣，在迦葉三兄弟及其一千弟子的陪同下，佛陀來到離優樓頻螺不遠的伽耶舍閣，在那裡，他講了《一切燃燒經》(Adittapariyaya Sutta)。聽完此經後，他們全都證得阿羅漢果。

■《一切燃燒經》（註十）：

諸比丘，一切在燃燒著。諸比丘，何爲一切在燃燒？

眼在燃燒、色在燃燒、眼識在燃燒、眼觸在燃燒，從眼觸而生起的苦樂，或非苦非樂的感受亦在燃燒。因何而燃燒？我說此由貪、瞋、痴、生、老、死、憂悲、苦惱，

點著而燃燒。

諸比丘，如此意想：多聞聖弟子厭惡色、眼、眼識、眼觸，一切由眼觸而生的苦樂，或非苦非樂等感受；厭離耳或聲，鼻或香，舌或味，身或觸，意或法，意識，意觸，以及從心而生的一切苦樂，非苦非樂之受，由厭惡而遠離，由遠離而解脫，因此而悟輪迴已盡，梵行爲住，所作皆辦，更無此界。”

佛說此經已，諸比丘祛除一切煩惱，共證阿羅漢果。

■大弟子舍利弗和目犍連的皈依

離王舍城不遠處，有一村莊叫優婆提(Upatissa)，也叫那律柯(Nalaka)。村裡住著一絕頂聰明的年輕人，名叫舍利弗。

因爲他屬於村裡的統治家族，所以有人也叫他優婆提。

雖然他從小就受到婆羅門的薰陶，但是他廣闊的人生觀和成熟的智慧迫使他放棄了世傳的宗教，從而接受了更具忍讓和科學哲理的佛法。他的兄弟姐妹們都以他的善行爲榜樣，但是，他的父親瓦干陀是一個道道地地的婆羅門教信徒，他的母親曾因他信奉佛教而大爲不快，但在舍利弗臨圓寂前，他勸說她皈依了佛教。

優婆提從小在榮華富貴中長大，他與訶利陀，又名目犍蓮結爲生死之交，他倆在遙遠的過去世就是親密好友。有一天，當他們遊樂於山頂廟會時，他們意識到五欲之樂是何等的虛幻和短暫。當時他們就決定離開世俗生活，尋求解脫之道，遠行各地，尋找安穩。

這兩位探求者首先找到娑賈耶，他有眾多的追隨者，他們就跟他出家。不久獲得了老師傳授的一點點知識，但是這種教理並不能使他們滿足，因爲他們無法發現解除危害人類病苦全能藥方，因此就離他而去，往返於各地尋找安樂。他們就學於許多著名的婆羅門和梵志，但是，到處都使他們失望。最後，他們回到自己的村莊。兩人約好，無論他們哪一位先發現了真道，都要告知對方。

當時，佛陀派送了最初六十位弟子，向世界宣說聖潔之法，而他自己來到優樓頻螺。阿說示，最初五比丘之一，也朝王舍城走來。

這時，求法者的善業發生了功用，如同長了悲憫眼睛，注視著他們的精神修證。一個偶然的機會，當優婆提漫遊於王舍城大街時，他遇到了阿說示，他高貴的相貌，神聖的威儀一下子把優婆提吸引住了。只見他雙眼低垂，目視前方一掣之地，安祥的臉，勾劃出他內在深沉的寂靜，舉止泰然，整潔的袈裟披著於身，使人油然而生敬意。他邁著快慢得體的步子，挨家逐戶接受慈善之人放在缽裡的簡單飯菜。優婆提想：“我從來沒有見到過像他這樣的修行僧，他一定證得了阿羅漢，或是一位正在修習阿羅漢之道的聖人。我現在就前去問一問：是因爲誰的緣故而使你出家？誰是你的老師？你隨何人之法修行？”

但是優婆提還是克制住自己，沒有這樣打聽，因爲他想，這樣做將會打擾他安詳無聲的乞食之行。

阿羅漢阿說示得到了他所需要的一點飯食後，正在尋找一個適合的地方吃飯。優婆提高興地利用這一機緣，把自己的凳子讓給他坐下，並從自己的水瓶裡倒出水供養

他，如同學生對老師禮行應行的義務，然後，他愉快地向他打了招呼，恭恭敬敬地問：

“尊敬的先生，你的五官如此的安詳寂靜，膚色是如此的純潔光亮，是因爲誰的緣故而使你出家？誰是你的老師？你在何人的法教之下修行？”

像所有偉人一樣，謙虛的阿羅漢阿說示謹慎的回答說：“我才剛剛出家不久，兄弟，我不能詳細地向你講述佛法。”

“尊敬的先生，我是優婆提。你可根據你的能力，說多少都行，以各種形式來理解就是我的事了。”

“多少說一點，”優婆提繼續說道，“只要告訴我主要精神，我只要精要部分，一大堆陳詞爛調並無多大用處。”

阿說示尊者即說四句偈，圓融地總結了佛陀的奧妙哲理，即因果之律：

諸法因緣生，亦從因緣滅，我師大沙門，常作如是說。

ye dhamma hetuppabhava, tesam hetum tathagato aha.

tesam ca yo nirodho evam vadi mahasammano.

雖然阿說示只是簡單地解說了如此高深的佛法，但是，優婆提足以從此獲得覺悟，而徹底理解。他只需要一點點提示就能悟道。阿說示尊者對他所行之道給予了善巧指導。所以，當他聽到第一二偈時，即證得了第一聖果。

毫無疑問，剛剛皈依的優婆提肯定會感到，他無法用語言來對尊貴老師傳授佛法表示由衷的感激，只好對其圓融講解真理的能力表達了深厚的謝意。隨後，了解到有關佛陀之事，告別而去。

因爲他是從阿說示處聽聞佛法，後來，優婆提對他的

老師極爲恭敬，只要聽說其老師在那個方向，他就會朝那個方向雙手合十，以示尊敬。當他躺下來休息時，他也會把頭朝著那個方向。

根據他們所約，優婆提回來後，即把這一喜訊告訴了他的伙伴柯利陀。和他朋友一樣，柯利陀一聽到全部偈子後，也豁然覺悟，證得第一聖果。成功地尋找到安樂後的喜悅，使他們異常興奮。出於應盡的義務，他們前去見了婆賈那老師，希望他也能接受奉行新的教法，他們的努力被證明是無效的。但是，婆賈那的一大批弟子都願意參加他們的行列。因此，在眾人的陪同下，優婆提和婆賈那來到優樓頻螺的寺院，拜見他們的偉大的導師。

佛陀滿足了他們的要求，接受他們加入僧團，說：“善來比丘”(Etha-Bhikkhave).

半個月之後，舍利弗尊者聆聽了佛陀給苦行僧底歌那克講解《受覆經》，當下獲證阿羅漢果。當天晚上，佛陀召集弟子們來到自己身邊，宣佈舍利弗和在一個星期之前證阿羅漢果的目犍蓮尊者爲僧團中兩大弟子。

註解

⊙註一：僧伽，原意爲聚合，或眾多。是爲佛教比丘組織。（編者）

⊙註二：跋般迦(Pabbajja)，意爲出家，或捨棄。這裡僅指皈依佛法僧三寶，加入僧團。

⊙註三：在早期，此口誦此語而授以比丘戒(Upasampada—意爲增補更高道德)。見第十四章。

⊙註四：優婆塞、優婆夷，護持三寶者。它們是佛陀的在家男女弟子。一旦皈依三寶後，即刻成爲優婆塞，或優婆夷。皈依三寶即：皈依佛、皈依法、皈依僧。

⊙註五：《大品》，第19，20頁。

⊙註六：Deva—提婆，意指天人。

⊙註七：巴利語　Brahmacariya—梵行與天人或梵天無關。它被用來指高尚、或聖潔（梵文－Brahmacarya—般意爲獨生生活之人）。

⊙註八：耆那教聲稱自己也同樣古老，但在孔雀王朝時因分裂爲二，現仍然存在於印度。因爲他們的經典依然存在，他們把這一事件的日期推遲。（編者按）

⊙註九：尋找自己。此短句非常有意義。Attanam是Atta(我)的受格。在這裡，佛陀說的並不是一些學者試圖說明的任何靈魂或精靈。佛陀在他的第二經典中明確地否認了靈魂的存在，又怎麼會在這裡承認它的存在呢？佛陀在這句話中的真實意思爲：尋找你們自己，或向內尋求。

⊙註十：《大品》，第34頁。對以前曾經從事火祭祈禱的大眾來說，這種比喻十分恰如其份。



第八章

佛陀和他的眷屬

服務親屬最吉祥

—《吉祥經》—

■淨飯王期待見佛

聽說佛陀在王舍城講經說法，年已花甲的淨飯王渴望見到已獲覺悟的兒子。這種心情越來越強烈。他一連九次派了九名近臣使者，帶著眾多的隨從，前去請佛回迦毗羅衛國。但每次都大大的出乎他的意料，這些侍臣聽聞佛法之後，都不聲不響地出了家，加入僧團，並證得阿羅漢果。只因阿羅漢們把世間之法看得都很淡薄，他們沒有把老國王的信帶給佛陀。

一籌莫展的國王深感失望，只好把最忠誠的老侍臣克魯德亞叫來。他是佛陀童年時代的伙伴。他同意前去請佛，但有一個條件，那就是國王必須允許他出家，國王答應了他的請求。

同其他人一樣，克魯德亞深具慧根，聞法後加入僧團，即證阿羅漢果。但是，不同於其他人，他把淨飯王的心願轉告給佛陀，並勸說佛陀去見他那耆耋之年的王家父親。當時正值春天，適宜遠行。這樣，佛陀在眾多弟子的陪同下，一路講經說法，從從容容，走走停停。兩個月後，他們終於來到迦毘羅衛國。

佛陀被安排住在釋迦族的花園裡。這時，高傲自大的釋迦族元老們都這麼想：“佛陀是我們的小兄弟，侄兒輩或孫子輩。”然後，他們對那些年輕王子們說：“你們向他行禮，我們就坐在你們的後面。”他們坐在一邊，動也沒動，更沒有向佛陀施禮。即時，佛陀昇至天空，大顯雙運神通（註一），以此制服了他們的狂妄。老國王見如此不可思議之神通，率先向佛陀行禮，並說這是他第三次禮拜

佛陀（註二）。其他人也不得不依次向佛陀行禮。隨即，佛陀從天空降至地上，坐在早已準備好的座位上，謙恭有加的釋迦族人一齊圍坐四周，渴望聽聞佛陀的開示。

這時，天空突然飄落一陣雨水，洒在大家身上。這一不同尋常的瑞相，使大家議論紛紛。佛陀就給他們講了《須大舒本生故事》（註三），說明在前生前世時，也曾發生過同樣的事。

聽完此經，釋迦族人大爲高興。然後，他們紛紛辭行回家，不知道邀請佛陀及其弟子吃飯是他們的義務，連國王也沒有想到要請佛陀。因爲他認爲：“我的兒子不到我王宮來，他要到哪裡去？”所以，一到王宮，他就吩咐準備了豐富的飯菜，在王宮裡等待佛陀的到來。

■佛陀繞城乞食

淨飯王的皈依

第二天，因不曾有人約好供齋，佛陀及其弟子們準備妥當，沿著大街小巷，挨家挨戶地乞食。動身之前，佛陀這樣想到：“過去諸佛入其眷屬之城後，是直接到他們的家接受供養，還是挨家挨戶次第乞食？”後來，他明白，過去諸佛沿路乞食。所以，佛陀一路托著缽，來到迦毗羅衛國的街頭。

當兒媳耶輸陀羅告訴國王佛陀這種有損王家體面的行爲時，他大爲傷心不安。急匆匆地來到佛陀跟前，行過禮後，迫不及待地問道：“兒呀，你爲什麼要如此地在我臉上抹黑。看到你在大街上乞食，我做父親的受到極大的羞

辱。你以前坐金色車輦外出郊遊，而你現在卻在街上乞食。這講得過去嗎？你爲什麼要出我的醜？”

“我並不是在出你的醜。大王，我是遵守我家族的傳統。”佛陀答道。這使國王更加震驚。

“但是，兒呀，以乞食爲生是我家族的傳統嗎？世尊，我們家族是大日王種，剎帝利的後裔。沒有一個武士曾經乞過食呀。”

“大王，這不是你國王家族的傳統，而是我佛陀家族的傳統，諸佛以乞食爲生。”佛陀站在街頭，如此地勸說著國王：

“正念乞食，正法行事，善行之人，此彼得樂。”（註四）

剛聽完此偈，淨飯王即刻見道而證初果。他趕忙從佛陀手中接過缽，領著佛陀和他的弟子們來到王宮大院，用精美的佳餚供養佛陀及其弟子。飯食之後，佛陀又一次如此地告誡大家：

“正法善行，勿作惡業，如此賢者，此彼得樂。”（註五）

國王當下即證第二聖果(samadagami)，於此同時，波闍波提夫人也證得第一聖果(sotapatti)。

有一次，國王告訴佛陀，他曾拒絕相信傳言，說他兒子因嚴厲的苦修沒證聖果就昇天了。佛陀因此講了《法護本生故事》（註六）。佛陀說，在前生中，有人曾指給他看一堆白骨，但是，他還是不相信他兒子死了。這一次，淨飯王獲證三果(anagami)。

當淨飯王臨終躺在病床上時，佛陀給他講了最後一次

佛法，他即證阿羅漢果，自我驗證了解脫之樂，七天後圓寂，當年佛陀四十歲。

■佛陀與耶輸陀羅

耶輸陀羅公主即羅猴羅之母，頻巴，跋陀卡車那。她是統治柯利亞種族，天臂城國王的女兒，她的母親叫般彌特，是淨飯王的妹妹。她和悉達多太子同年，並在十六歲那年與他完婚。當時悉達多太子以高超的武功，贏得了她的愛情。她享盡了王宮裡的榮華富貴，生活極爲幸福快樂。她二十九歲那年，就在她剛生下唯一的兒子羅睺羅的當天，她全心愛戴，但喜好深思的丈夫毅然離家出走了，追尋解脫生活之苦的真理。他在夜深人靜時，沒有向他忠誠而又美麗的王妃告別，不聲不響地離開王宮，留下年輕的耶輸陀羅一人撫養孩子。第二天早上，她還和往常一樣起床後，前去向她深愛著的丈夫道早安。但她驚呆了，她丈夫不見了。當她意識到她的夢中王子離開了她和新生嬰兒時，她猛地被一陣揪心的痛苦折磨得死去活來，她永遠地失去了她最愛之人。富有魅力的王宮大院在她的眼裡已經變成了地獄，整個世界一片空虛，唯一能使她稍有安慰的就是她年幼的兒子。

有好幾個剎帝利王子曾向她求婚，她都一一拒絕了，她一直忠誠的愛著她的丈夫，她只爲他而活著。當聽說丈夫以苦行爲生時，她斷然解下身上的所有珠光寶器，穿上簡樸的黃色衣裳。在苦行僧喬達摩六年精進苦修，趨證菩提的日日夜夜，耶輸陀羅公主時時刻刻關心著他的一切，

自己也仿效行事。

覺悟之後，佛陀行化至迦毗羅衛城，第二天應國王邀請，來到王宮。其他人都來禮拜了佛陀，唯獨耶輸陀羅沒來，她想：

“如果我還有一點點福德因緣的話，高貴的佛陀一定會親自來見我，然後，我再向他行禮。”

飯食完畢，佛陀把缽交給淨飯王，在兩大弟子的陪同下，來到耶輸陀羅的寢宮。在早已準備好了的墊子上坐好，佛陀說道：“讓國王的女兒如願地向我行禮，不要再說什麼。”

聽說佛陀來了，她命令宮女們給她穿上黃色的衣袍。佛陀剛剛坐下，她就像飛一樣跑到他的跟前，緊緊抓住他的雙腳，把臉緊貼在腳背上，恭恭敬敬地禮拜了佛陀。

如此這般地表達了她對佛陀的摯愛和尊敬，耶輸陀羅彬彬有禮地在一邊坐了下來。國王在一旁不住地稱頌她的善德，讚美她對愛情的忠貞，然後說道：

“世尊，當我兒媳聽說您披著黃色袈裟，她也穿黃衣裳；當她聽說您一日一餐，她也跟您一樣，一天只吃一頓；當她聽說您不坐高廣大床時，她就睡在低矮的床鋪；聽說您不以花環和香料飾身時，她也放棄一切打扮；當她娘家人派人來接她回去，她連看都不看他們一眼。我的兒媳真是賢慧。”

“大王，不僅僅是在這一生，前生她就曾如此的保護過我，真心誠意的愛過我。”接著，佛陀講述了《月緊那羅本生故事》（註七）。

佛陀回憶了他們前生前世，相依爲命，又大大地安慰

了她一番，然後離開了王宮。

淨飯王去世後，波闍波提夫人出了家，耶輸陀羅也加入了僧團，並證得阿羅漢果。

在眾女弟子中，她具大神通（註八）。七十八歲那年，她圓寂了。她的名字沒有出現在《長老尼偈》中，但在《譬喻》（註九）中卻發現了她的許多詩偈。

■佛陀與羅睺羅

羅睺羅是悉達多太子和耶輸陀羅的獨生子。他出生的那天，悉達多太子決定出家。當時太子正在花園裡深深地思索著。當聽到小王子出生的消息，不像一般人所希望的那樣，他並未興奮和激動，卻卻相反，而是高聲長嘆起來：“羅睺羅誕生了，枷鎖現前－rahu jato, bandhanam jatam。”因此，淨飯王就把嬰兒起名爲羅睺羅（註十）。

羅睺羅從小離開了父親，由他的母親和祖父撫養長大。七歲時，佛陀覺悟後第一次回到迦毗羅衛國。在他到達的第七天，耶輸陀羅把年幼的羅睺羅打扮得漂漂亮亮，指著佛陀，對他說：“看著，兒子，那位面呈金色，貌似梵王，兩萬僧眾拱護著的那位出家人就是你父親。他有巨大的財富。但自從他出家後，我們就沒有見到這些金銀財寶。你去向他索求你的世襲財產，對他這麼說：“父親，我是一國王子，將繼承王位，成爲轉輪聖王。我需要財富，請把財產給我，兒子應該是父親財產的所有者。”

天真的羅睺羅來到佛陀跟前，正如他母親吩咐的那樣，要他的繼承財產。然後他很動情地說道：

“修行人，您的身影也使我感到愉快”

飯後，佛陀離開了王宮，羅睺羅在後面緊緊地跟著，不住地說道：“請把我的繼承財產給我。”沒有人想阻止他，佛陀也沒有叫他不要跟著走，一到精舍，佛陀思索道：

“羅睺羅要他父親的財產，這與世俗同流，會有許許多多的麻煩。我就把我在菩提樹下獲得的七寶給他吧，使他成爲出世之法的擁有者。”

他把舍利弗叫到跟前，要他剃度羅睺羅出家。

這樣，羅睺羅加入了僧團，當時他只有七歲。

淨飯王萬萬沒有想到他愛若掌上明珠的孫子竟會出家。一聽到這個消息，他悲痛萬分，趕忙來見佛陀，恭謙地懇請佛陀，不要讓沒有徵得父母同意的孩子出家，他情真意切地說道：

“您出家時，我承受了老年失子的痛苦。同樣地，難陀的出家以及羅睺羅的出家都使我痛不欲生。父親對子女的愛真是銘心刻骨。高貴的世尊，請答應，在家長沒有同意之前，請不要允許做兒子的出家。”（註十一）

佛陀爽快地答應了他的請求，並把這一條定爲戒律。

七歲的小孩如何能以梵行爲生？這幾乎是難以想像的。但是，小沙彌羅睺羅卻不同一般，他極富教養，從善如流，守戒律，樂意接受長輩的指教。據記載，他每天堅持早起，抓一把沙子撒向天空，嘴裡說道：“今天，但願我能從導師那兒得到沙粒那麼多的忠告和教誨。”

佛典中最早的經典之一《羅雲經》（註十二）(Amalatthikar
-ahulovadasutta)，就是在羅睺羅剛出家時，佛陀講給他聽

的。此經強調了誠實的重要性。

一天，佛陀來看望羅睺羅。他見佛陀從遠處走來，就準備好座位，端來洗腳水。佛陀洗完之後，在水盆裡留下一點水沒有倒掉，說道：“羅睺羅，你看見留在水盆裡的水沒有？”

“看見了，世尊。”

“同樣一個道理，那些不以故意說謊爲恥的僧人，他們出家是沒有任何意義的。”

然後，佛陀把剩下的水倒掉，說道：

“出家人不以故意妄語爲恥，他們的僧人資格就會被如此的拋棄。”

佛陀又把水盆翻過來，說道：

“出家人不以故意妄語爲恥，他們的僧人資格就要被取消。”

最後，佛陀把水盆正過來放好，說道：

“出家人不以故意妄語爲恥，他們實是很空洞，徒有虛名。不以謊言爲恥之人無惡不作。因此羅睺羅，你應如此培訓自己，即使在玩耍時也不要說謊。”

佛陀以這種樸質易懂的例子強調了誠實的重要性，又向他灌輸了自我反省的價值及道德的標準，使兒童也能明白。

“羅睺羅，鏡子是用來做什麼的？”佛陀問道。

“世尊，是用來反照自己的。”

“同樣地，羅睺羅，身口意作業之前，要多多地自我反省。無論作何身業時，你要作如此想：此身業，將會傷害自己，傷害他人，乃至傷害自己和他人，此身業爲不善

法，導致痛苦。如果意識到：此身業將傷害自己，傷害他人，乃至傷害自己和他人，此身業爲不善法，導致痛苦，你切不可妄做。

“另一方面，作如是想：此將作身業，不給自己，他人，乃至自己和他人帶來傷害。此爲善法，能讓人得到快樂和幸福。此身業你應做。”

佛陀進一步告誡羅睺羅，在作業時和作業後要反思，說道：

“當你正作身業時，要如是反思：此身業會給自己，他人及自己和他人帶來不利。此爲不善身業，導致痛苦，若如是想：此身業會給自己，他人及自己和他人帶來不利。此爲不善身業，導致痛苦，你定要遠離。若作如是想：所作身業不給自己，他人，乃至自己和他人帶來不利。此乃善身業，能讓人獲取幸福快樂，你應堅持多做。”

“若如是想，已作之業爲不善，你應坦誠相告，使老師，博學者或同修者知曉。如此坦露後，你應不更爲之。”

同樣的，口業和心業也應如此。

一個人的清淨，時時反省至關重要。然後，佛陀繼續開示道：

“汝應如此修：時時反省，清淨身業；時時反省，清淨口業；時時反省，清淨意業。”

《相應部》有一特別章節，佛陀向小沙彌解說了事物無常的本性。（註十三）

因爲羅睺羅出家時還是個小孩，佛陀想方設法親自教誨，開導他以正道爲住。在《經集》（註十四）中，佛陀時時反覆地以如下偈頌來勸告他：

拋棄甜蜜惑人的五欲，以信爲本，出家斷苦；
遠離熙攘的人群，欣求獨處，飯食中道。
無著衣食住行，不復退轉此世，
修持重戒，制約五根。
時時正念其身，充滿寂靜安樂。
離棄迷惑引發貪欲之境物。
制心一處，念念湛然，不生濁想。
不以外塵爲意，去除虛妄。如此安隱正修。

羅睺羅十八歲那年，他因自己俊美的相貌，心中昇起欲念。爲此佛陀向他講解了如何修習更高層次的心法。一天，羅睺羅跟在佛陀後面，沿路乞食，他倆一前一後，如同一隻吉祥高貴的天鵝，領著一隻美麗的小天鵝，又好像一隻威武的獅王帶著牠的雄壯的幼子。兩人都面呈金色，相貌幾乎一樣的莊嚴，同出武士世家，又都放棄王位。羅睺羅一面讚美佛陀，一面自我想道：“我同我父親一樣英俊；我同佛陀一樣相貌莊嚴。”（註十五）

佛陀馬上覺察到他心中這些不善之念，朝後看了看，對他說道：

“無論何相，你都應作如是觀：此非我所(n'etam-mama)，此非自我(n'eso'ham)，此非自體(na me so atta)。”（註十六）

羅睺羅恭恭敬敬地問佛陀，他是否應僅對色法作如是想？佛陀告訴他，應對五蘊作如是想。

羅睺羅受到佛陀這樣的啓迪，不再有心思到村裡乞食去了。他轉過身，來到一棵樹旁，端身跏趺正坐，制心正念。

舍利弗不知道羅睺羅正在修習佛陀授予的禪法，看見

他正襟危坐於樹下，就指導他修習呼吸觀。羅睺羅被搞糊塗了。因爲他受到兩種不同禪修的法門，一個是佛陀教的，另一個是他自己老師教的。但是他還是聽從他老師，修習呼吸，然後來見佛陀，想讓他指點如何修呼吸觀。如同一名智慧深邃的醫生，不於理睬病人的欲望，對病給藥。佛陀首先擴大了他曾經以五蘊爲對象的禪坐方法，然後又簡略地列出了幾種修禪的法門，講解了每一個由此而暫時消除的特別不善之境。最後，他才講解了有關呼吸觀法（anapana sati）。

羅睺羅依照佛陀所教之法，修禪成功，聽了《小羅睺羅經》（註十七）後，他證得阿羅漢果。

佛陀覺悟後的第十四年，他受了比丘大戒。他在佛陀及舍利弗之前圓寂。

羅睺羅尊者以其精持戒律而聞名。在《長老偈》(Theragatha)中有他的四句頌：

吉祥羅睺羅，父母清淨生，覺者佛陀子，一切煩惱除，不復有後生，是名應供者。富有三聖學，徹見不死果。貪念障見，欲網纏身，愛欲之袍裹身心，懈怠之親覆正念，如魚落斗網。燒毀貪塵，切斷魔障，剷除欲根，今證安穩。（註十八）

註解

⊙註一：Yamaka-patihariya常被翻譯爲唯有佛陀可以化現的雙運神通，以他的神力，他可以同時從毛孔裡放射出火和水。《無礙解道》注疏說火和水是指紅色和藍色。

⊙註二：他第一次行禮發生在當阿私陀尊者讓小王子禮拜，小王子的

腳伸到尊者頭上之時。他的第二次行禮發生在王耕大典中，當他發現小王子跏趺坐在床上，深入禪定之時。

⊙註三：見《本生故事》，第五四七、第四七九頁；《法句經》注疏，第三品，第163—164頁。這在《本生故事》注疏中是一部最長、最有趣味的故事，體現了他的無與倫比的好善。

⊙註四：《法句經》，第一六八偈。

⊙註五：同上。一六九偈。

⊙註六：《本生故事》，第四四七。

⊙註七：《本生故事》譯，第四品，四八五，第179頁。

⊙註八：《增支部》注疏說：“只有四位佛弟子有此大神通。其他人只能憶想不超過十萬劫。但是具有大神通者能憶念無量阿僧祇劫。在我們的本尊僧團中，兩大弟子，及跋庫羅和跋達訶車那長老四人具有此大神通。英譯《增支部》，第一品，第22頁。

⊙註九：第548至590頁。這裡她講述了現在佛遇到燃燈古佛發願成佛，她與菩薩的關係。

⊙註十：本意爲受枷鎖的束縛，或執取。

⊙註十一：《佛教傳說》，第一卷，第219頁。

⊙註十二：《中部》，第二品，第11頁；《恩典》，第173頁。

⊙註十三：《相應部》，第二品，第244至253頁；英譯《相應部》，第二品，第164至168頁。

⊙註十四：《經集》，第二品，《羅睺羅經》；《佛陀的教誨》，查姆斯，第81頁。

⊙註十五：《中部》，第二品；《恩典》，第182頁。

⊙註十六：《一切燃燒經》，見第六章。

⊙註十七：《中部》，第三品。

⊙註十八：《長老偈》，第二九七，二九八偈，第183頁。



第九章

佛陀和他的親屬（續）

信賴為親屬之最

—《法句經》—204

■佛陀和他的同父異母兄弟—難陀（註一）

佛陀回到迦毘羅衛國的第三天，摩訶跋闍跋提喬達彌的兒子，難陀王子正在舉行加冕，結婚和新房盛大的落成典禮。在這三喜迎門的日子裡，眾人向王子表示祝賀。佛陀也來到皇宮。飯食後，佛陀把飯缽交給難陀，口念祝福頌語，然後站起身來，沒有拿回飯缽，一聲不響地走開了。

王子一路跟在佛陀身後，心想：佛陀隨時都可能把缽拿走。但是，佛陀並沒有這樣做，出於對佛陀的恭敬，王子繼續跟著。

王子的未婚妻賈那帕達訶利雅聽說王子拿著缽，跟在佛陀身後走了，一下子淚如雨下，放下剛梳好一半的頭髮，衝出宮去，追趕難陀王子，一路喊道：“快回來，尊貴的王子。”如此情意綿綿的呼喊深深地打動了王子的心，但是，出於對佛陀的尊敬，他無法強行把飯缽交還給佛陀。就這樣，王子跟隨佛陀來到他臨時居住的花園。一到那裡，佛陀就問難陀是否願意出家。既是大徹大悟的佛陀又是自己的兄長，王子對他的崇敬是如此的深厚，雖然一百個不情願，但還是勉強同意出家。

但是，難陀比丘卻享受不到任何出家而應有的精神快樂，整天沮喪得愁眉苦臉，終日思念他的新娘。他把自己的心病告訴給其他比丘，說：“兄弟，我很不滿意。我雖然過著出家人的生活，但是我無法繼續忍受這樣的生活了，我想捨棄大戒，過一種低層次的居士生活。”

佛陀聽說這件事後，就問難陀傳說是否屬實，難陀承認了他的軟弱，並且說他操心的是他的新娘。

佛陀想方設法地把他引入正道，當下化現神通，帶他到兜率天，給他見識一下天上的美女。路途中，難陀發現路旁有一隻嚎叫不止的母猴，整個身子被綁在一片火海中的一根燃燒著的柱子上，耳朵，鼻子和尾巴都被燒光了。來到天宮之後，佛陀指著一群天女問他：“難陀，你認爲哪一個更美麗，漂亮，是你高貴的妻子賈那帕達訶利雅，還是這些仙女？

“尊敬的先生，和這些天女相比，賈那帕達訶利雅就像那隻嚎叫的猴子，她們的美麗是無法相比的。”

“振作起來，難陀！我保證，如果你堅持做到我對你所說的那樣，你將會獲有她們。”

“如果是這樣的話，我樂意以梵行爲生。”難陀孩子般地說道。

聽說難陀之所以修行是爲了得到天上美女，眾比丘都嘲笑他爲臨時雇佣者。最後，他對此庸俗的動機感到羞愧，終於精進努力修行，獲證阿羅漢果。

隨即，他來見佛陀，說：“尊敬的先生，世尊曾保證我能得到天人，我現在解除你的許諾。”

佛陀回答說：“難陀，當你不再執著世間之事，當你從煩惱中得到解脫之時，我就解除了我對你的許諾。”

他然後口頌一讚偈：

“穿越泥洹人，破碎貪欲刺，祛除愚與癡，不爲苦樂移。”

有些僧人懷疑他是否真正得證阿羅漢，佛陀以如下偈語解釋：

“雨漏不密屋，貪滲不修心，雨不透好屋，貪不入修

心。”（註二）

難陀享受到解脫的喜悅，讚美其導師，說：“佛陀教導眾生之法無上微妙，我由此得以從輪迴的泥坑裡得救，趨於涅槃之岸。”

在《長老偈》中有他如下的詩偈：

非省思正法，執著於外相，爲貪愛所伏，不安而多變。太陽族佛陀，善設諸方便，我修正法行，令心離塵染。（註三）

難陀尊者在諸弟子中自律第一。

■佛陀和阿難陀

阿難陀是悉達多太子的堂弟，是淨飯王弟弟阿彌陀的兒子。他的出身給所有親人帶來了快樂和喜悅，所以大家都叫他阿難陀。

佛陀創建僧團的第二年，阿難陀同其他釋迦貴族王子阿那努律、婆提利迦、跋怙、尸沘拉以及提婆達多等人一道加入了僧團。後來不久，聆聽般那瑪特尼子的法語後，證入第一果位。

佛陀五十五歲那年，阿難陀尊者成爲佛陀的常隨侍者。

成道後的最初二十五年，佛陀沒有固定的侍從，幾個臨時侍者並不怎麼稱職，他們的行爲不值得大加褒揚。一天，佛陀住在祇陀精舍，對大眾比丘說：“我現在老了，當我說要走此路，有人卻要走其它的路，有人把我的衣缽扔在地上，挑選一名永遠侍奉我的弟子吧。”（註四）

從舍利弗開始，每個比丘個個都自告奮勇，願意效勞，但是，佛陀拒絕了他們的好意。只有阿難陀在一旁默不做聲。一些比丘就過去勸說他來侍奉佛陀，他同意了，但提出了如下幾個要求：

一．佛陀不要把自己受到供養的袈裟給他。

二．佛陀不要把自己受的飯食給他。

三．佛陀不要允許他同住一個廂房（註五）。

四．佛陀不要每次帶他去應供。

五．佛陀每次都要同他去應供。

六．佛陀要慈悲地允許他引見所有遠道而來的客人。

七．佛陀要慈悲地允許他在有任何疑難時提問。

八．佛陀要慈悲地重覆他不在場時所講的經典。

佛陀答應了此四要四不要的條件。從那時起，阿難陀便成爲佛陀喜愛的侍者達二十五年之久，直到佛陀涅槃。如同影子隨身，佛陀走到哪裡，他就跟到哪裡。以摯愛小心謹慎地照顧佛陀的起居。無論是白天還是黑夜，他總是依照老師的吩咐行事。據記載，在夜裡，他總是手拿棍棒和燈把，提醒自己保持清醒，繞廂房轉九圈，保證佛陀的睡眠不受干擾。

■阿難陀菩提樹（註六）

阿難陀菩提樹是由阿難陀負責種植的。當佛陀不在時，虔誠的信徒們就把各自帶來的鮮花和花環放在廂房的入口處，然後高高興興地走開。給孤獨聽說此事後，請阿難陀尊者詢問一下，在佛陀外出講法時，是否有讓信眾向

佛陀表示禮敬的地方。阿難陀尊者來到佛前，問道：

"祈願世尊，恭敬之法有幾種？"

"有三，阿難陀。與佛陀色身有關之物（註七），佛陀曾用之物，憶想佛陀之物。"

"世尊，當您住世之時，是否可以建造舍利塔？"（註八）

"不可，這不是與佛身有關的應供之物，而是在佛陀涅槃後應立之物。憶念佛陀所敬之物沒有物質基礎，它是純精神的。但是佛陀曾用來成道的菩提樹，無論佛陀涅槃與否，都應是恭敬之物(cetiya)。"

"世尊，當您外出講經之時，偌大的祇園精舍沒有一皈依之處，人們找不到尊敬之地。世尊，我是否可以從大菩提樹上取一粒種子，移植到祇園精舍的門口？"

"很好，阿難陀，把它種上，這將同我永住祇園精舍無異。"

阿難陀尊者向佛陀的在家大弟子給孤獨，維塞開和拘舍利國王談及此事，請大目鍵連尊者取來菩提樹種。目鍵連尊者高興的同意了，揀了一粒從樹上掉下來的種子，把它交給了阿難陀尊者。

阿難陀尊者把種子贈給國王，而國王又把它交給孤獨。他翻好一塊泥土，挖好坑，把種子埋下，由此而生長出來的樹就叫阿難陀菩提樹（註九）。

■阿難陀和婦女

阿難陀還曾勸請佛陀接受婦女出家。如果不是他的過

問，摩訶跋闍跋提就不會成功地出家爲比丘尼。因此，比丘尼們對他十分敬重，她們非常喜歡聽他講經說法。

有一次，他來到佛前，問道：

“世尊，我們應怎樣對待婦女？”

“阿難陀，不要見她們。”

“但是，如果我們應該見她們，應如何是好？”

“阿難陀，不要同她們講話。”

“世尊，如果她們和我們講話，又該怎麼辦？”

“阿難陀，要提高警覺。”

這是佛陀對比丘的一般勸告。因此，他們也許會在與女人打交道時能時時小心謹慎。

因爲他具有高超的記憶能力，又因他常隨佛陀左右，具足殊勝因緣，聆聽佛陀講經說法，因此，後來他被指定爲佛法的監護者。

有一次，一個婆羅門向他詢問佛法知識，他回答說：

“我從佛陀處得八萬二千，從其他比丘處獲二千，共八萬四千法。”（註十）

在眾弟子中，佛在五個方面把他列爲第一：博學、強記、威儀、志堅、善侍。（註十一）

他雖然是一位傑出的弟子，精通佛法，但一直到佛涅槃時還處於有學之位。佛陀臨圓寂時告誡他說：“你在過去廣種福田，阿難陀，速從煩惱中解脫出來吧！”（註十二）

佛陀涅槃後，他才證阿羅漢果，因爲大眾都期待他參加只有阿羅漢才有資格參加的第一次結集，因此，他精進用功，終於在結集的前一晚上，當他正要倒在床上休息時，果證阿羅漢。據記載，他是唯一非以行住坐臥之姿勢而成

道的弟子。（註十三）

阿難陀尊者一百二十歲入涅槃。據《法句經》注疏講，尼連禪河兩岸的人民都曾共同供養過他，雙方爲了占有他的舍利而大動干戈。他盤腿懸坐在河中央上空，向大眾說法，希望他的身體分成兩份，分別降落到兩岸。然後，他作火相觀，深入禪定。立時，一團火焰從他身上射出，正如同他所意念的那樣，舍利分撒兩岸。

《長老偈》中，有若干他在多種場合下所誦的偈語。下面這一段有關他英俊相貌無常不實的偈頌，特別有意思：

“楚楚嚴飾身，不實痛苦聚，細細深思索，非久非長續。”（註十四）

■佛陀同摩訶波闍波提喬達彌

摩訶波闍波提喬達彌是天臂城王的妹妹，她的姐姐就是摩訶摩耶夫人，她們姐妹二人都嫁給淨飯王，她生有一男一女，分別叫難陀和難達，後來兩人都出家。摩耶夫人去世後，她收養了她姐姐的兒子，悉達多太子，而把自己的親生兒子難陀交給宮女撫養。

她族姓喬達彌。占相者曾預言她將成爲眾人之首，故被稱做摩訶波闍波提。

佛陀第二次回宮時，對其父王講《法護本生故事》時，她即證入第一聖果。

淨飯王去世後，提婆達多和難陀都出家了，她也決意要加入僧團，以梵行爲生。爲了解決釋迦族與拘利族因尼

連禪河水而引起的諍端，佛陀又一次來到迦毘羅衛國，住在尼拘律苑內。摩訶波闍波提趕來見佛，請求佛陀同意婦女出家（註十五）。她懇求道：

“世尊，如果允許婦女在如來所說法和律之下出家，以梵行爲生，這就太好了。”

沒有說任何理由，佛陀直截了當地拒絕了，說：

“夠了，喬達彌，請你不要請求讓婦女這樣做。”

摩訶波闍波提第二次第三次重覆了她的請求，佛陀以同一種方式作了回答。

佛陀在迦毘羅衛國隨緣住了一段時間後，來到毗舍離，住在大寺講堂。

決心堅定的波闍波提喬達彌沒有因挫折而洩氣。她自己剃除頭髮，披上黃色袈裟，在眾多釋迦族婦女的護簇下，經歷無數艱難困苦，從迦毘羅衛國出發，步行一百五十英里，來到毗舍離。她站在講堂門外，雙腳腫得高高的，身上沾滿了泥土。阿難陀尊者聽到她的哭聲，過來詢問，當他明白了她悲傷的原因後，即來到佛前，說道：

“請看，世尊，摩訶波闍波提正站在外面，雙腳臃腫，滿身灰塵，一臉悲傷。請允許婦女出家，讓她們在世尊的法和律下以梵行爲生。如果准許婦女出家，以梵行爲生，這是一件好事。”

“阿難陀，夠了，請不要說應該讓婦女出家。”佛陀回答說。

阿難陀替她們作了第二次，第三次請求，但是佛陀並沒有讓步。

接著，阿難陀尊者改變了方法，恭敬地向佛陀問道：

“世尊，當婦女遵循佛陀的法和律出家，依梵行爲生，她們是否可以證得入流果(Sotapanna)、一還果(Sakadagami)、不還果(Anagami)乃至阿羅漢果(Arahant)。

佛陀回答說她們有可能證得聖果。

阿難陀尊者從這一積極的回答中得到鼓勵，又進一步問道：

“世尊，既然她們能夠獲證聖果，摩訶波闍波提喬達彌曾對世尊有過再生大恩。作爲姨媽和奶媽，她撫養了世尊，並在世尊的母親去世後，用自己的奶乳喂養世尊。世尊！請同意婦女出家，讓她們在世尊的法和律下以梵行爲生。如果准許婦女出家，以梵行爲生，這是一件好事。”

“阿難陀，如果摩訶波闍波提喬達彌願意接受八敬法，就讓她以此爲受戒。”佛陀說道，終於對阿難陀的請求作了讓步。

八敬法（註十六）：

一．即使戒臘百年的比丘尼也要禮敬剛剛受戒(Upasampada)的比丘（註十七），起身相迎，以示恭敬，以盡一切應盡之義務。

二．比丘尼不應在沒有比丘的地方安居(Vassa)。

三．每半月比丘尼應向比丘僧團詢問羯磨(Uposatha)時間（註十八），請求比丘開示。

四．比丘尼結夏儀式（註十九） (Pavarana)應在眾比丘比丘尼在場的情況下舉行（詢問他們是否曾看見，聽說或懷疑過失之處）。

五．應以比丘和比丘尼僧團之法，不與犯大戒比丘尼共住（Manatta）。（註二十）

六・受六戒二年的沙彌尼應從比丘和比丘尼僧團處受大戒。

七・比丘尼不得指責比丘。

八・比丘尼不應勸告比丘，但比丘應勸告比丘尼。

她們應盡一生恭敬，尊重此戒律。

當阿難陀把這些轉告了摩訶波闍波提喬達彌時，她樂意遵守此八敬法，因此，她當即得受大戒。

在創建比丘尼僧團時，佛陀預見到了未來的影響。他說：

“阿難陀，如果婦女不被允許出家，不得在如來宣說的法和律中依梵行爲生，淨行將得以長存，聖法將延續一千年。只爲婦女被允許出家，淨行將不能久存，聖法只能持續五百年。”（註二十一）

佛陀繼續說：

“阿難陀，正如一個家庭有很多女人，但只有很少男人，這個家庭很容易被盜賊侵犯。同樣的，無論婦女被允許在什麼樣的法或律下出家，以梵行爲生，其淨行將不會久遠。

“正如一人預先建造好水庫的堤防，使水不得泛溢，同樣的，我預先給比丘尼們規定了八敬法，讓她們一生不得違犯。”（註二十二）

一般來說，這些評論也許不會迎合婦女口味，但是佛陀當然沒有全盤指責婦女，只不過是指出了她們在性格上的弱點而已。

因爲若干個正當的理由，佛陀不太情願地接受婦女加入僧團，但應該提到的是，在世界歷史上，佛陀第一個創

建了戒律齊全的婦女組織。正如他指定舍利弗和目犍連尊者爲比丘僧團的兩大弟子，他指定柯瑪和優波羅烏那爲比丘尼僧團的兩大弟子。

一天，比丘尼摩訶波闍波提喬達彌來到佛陀跟前，請佛講法，以使她能獨自精進，而證聖果。

佛陀說道：

“喬達彌，你應如是警覺：一切導致興奮而非安穩，高傲而非恭敬，貪求而非少欲，喜樂群居而非隱居，懶惰而非精進，貪得無厭而非隨意滿足，喬達彌，你應如是牢記：此非法非律，非導師之教。但是，喬達彌，你應如是警覺：一切導致安穩而非興奮，恭敬而非高傲，寡欲而非貪欲，樂於隱居而非群居，熱情精進而非懶惰，滿足而非抱怨，喬達彌，你應如是牢記：此是法，此是律，此是導師之教。”（註二十三）

不久，她以如實分析智（註二十四）(paṭisambhidā)獲證阿羅漢果。

同她一齊受戒的釋迦族婦女們也都證得阿羅漢果。

在眾女弟子中摩訶波闍波提喬達彌資歷最深，經驗最爲豐富。

《長老尼偈》中有幾首她在證阿羅漢果後所作的偈誦。

註解

⊙註一：此事件引自於馬鳴尊者的梵文詩篇。《美難陀》，已由瓊斯德譯成英文．德里．一九七五。（編者按）

⊙註二：《法句經》，第一三至一四偈。
⊙註三：《長老偈》，第一五七、一五八偈，第127頁。
⊙註四：《本生故事》，第四五六。英譯《本生故事》，第四部，第61頁。
⊙註五：Gandhakuti，佛陀居住地的統稱，特指給孤獨建造的祇陀精舍。（編者按）。
⊙註六：《本生故事》，第四部，四七九，第228頁；英譯《本生故事》，第四部，第142頁。
⊙註七：佛陀的色身舍利。
⊙註八：堆積而成的山，亦名斯陀般(Stupa)(巴利語—Thupa)南亞地區普遍流行的具有佛教特色的紀念性建築物。（編者按）
⊙註九：此歷史最爲悠久的神聖之樹仍然生長在印度的薩瓦堤。
⊙註十：《長老偈》，第一四二四偈，第354頁。
⊙註十一：《增支部》，第24頁。英譯《增支部》，第一品，第19頁。
⊙註十二：《長部》，第二品，《大般涅槃經》，第72頁。
⊙註十三：《佛教傳說》，第160頁。
⊙註十四：《長老偈》，第353頁，一〇二〇偈；《法句經》，第一四七偈。
⊙註十五：《律藏》，第三品，第320頁；《增支部》，第四品，274頁。
⊙註十六：因爲這些是有關戒律方面的問題，其中有些不適宜在家居士。
⊙註十七：比丘戒。
⊙註十八：月圓日和新月日，比丘集中起來誦持根本大戒。
⊙註十九：雨季的正式結束。
⊙註二十：一種戒律行爲。
⊙註二十一：見《增支部》。第四品，第184頁。
⊙註二十二：見《增支部》，第四品，第185頁。
⊙註二十三：《律藏》，第三品，第329至300，見《增支部》，第四品，第186，187頁。
⊙註二十四：對意思(attha)，經文(dhamma)，詞源出處(nirutti)，以及理解此三(patibhana)的分析知識。



第十章

佛陀的反對者和護持者

猶如堅固岩，不為風所搖；
毀謗與讚美，智者不為動。

—《法句經》—81

爲了人類的福祉，佛陀忘我地行化各地，沒有貧富貴賤之分，他的信徒遍佈社會的最高層和最低層，人們對他的愛是自發的，對他的尊敬是深厚的，國王和貴族，富人和窮人，虔誠的民眾或妓女，各階層的善男信女，爭先恐後地爲他服務，從而使他崇高的使命得以成功。富者爲他慷慨出錢，建築環境宜人的寺院，信仰虔誠的貧窮者，以謙卑的方式表達他們的虔敬。而他卻圓融平等地接受富人和窮人的供養，沒有任何偏心或偏見。不過，他對窮人或低下種姓之人施與了更多的悲憫，如同蜜蜂在百花叢中採花而無損於任何花朵，他生活在信徒和支持者中，不給任何人帶來一點一滴的不方便。各種各樣的供養紛紛向他飛來，而他卻徹底無染無著地接受一切。

雖然他爲人類服務的動機是絕對的純潔，徹底的無我，但是在宣說和傳播他的教法中，佛陀不得不與強大的反對者作鬥爭。他受到刻薄地批評，公然的侮辱，以及無情的人生攻擊。這是其他宗教領袖從來沒有經歷過的。他的主要反對者就是外道之師及其追隨者，而他們的傳統教法和盲目的祭祀儀式受到佛陀的公正抨擊。就個人而言，他最大的敵人就是他的姻弟和早期弟子提婆達多，他曾試圖謀害佛陀。

■佛陀與提婆達多

提婆達多是天臂城王和般彌陀的兒子，耶輸陀羅是他的姐姐。這樣，他就是佛陀的堂弟和姻弟。在佛陀行化說法的初期階段，他就同阿難陀等其他釋迦族的王子們一道

加入了僧團，他沒有能達證任何聖人之境，但卻以世俗神通(Pothujjanika-iddhi)而聞名。他的主要護持者之一就是曾經爲他建造精舍的阿闍世王。

在他的早期生涯中，他以梵行爲生，堪稱典範，舍利弗尊者甚至還專程趕到王舍城讚揚他的修行。但是後來，世間的名聞利養侵蝕了他的心，嫉妒佛陀，他的品性由此而迅速蛻化，終於成爲佛陀的最大個人反對者。當他對佛陀懷恨在心時，他的神通也就自然地蕩然無存了。

雖然他手段惡劣，生活墮落，但是他也有一大批信徒和許多崇拜者，甚至有人更喜歡他而非舍利弗。

有一次，他來到佛前，要求把僧團的領導權交給他，原因就是佛陀已經年紀大了。佛陀斬釘截鐵地拒絕了他，說：“我甚至不把僧團交給舍利弗和目犍連，我又怎會交給你？”他對佛陀的拒絕惱羞成怒，發誓報仇。爲了維護和保持僧團的尊嚴，佛陀當眾宣佈：“提婆達多以佛法僧爲名所作一切，須自己負責。”

因此，他夥同阿闍世王，策劃謀害佛陀。阿闍世王在他的煽動下，害死自己的父親，篡奪王位，而他本人卻妄想謀害佛陀，領導僧伽大眾。忘恩負義的阿闍世王殺死了他虔誠的父親，提婆達多雇用了一批弓箭手，前往行刺佛陀。但是，同他所期待的正好相反，全部雇用者皆成爲佛陀的皈依者，他的陰謀失敗了。他決定親自動手，當佛陀走在靈鷲山坡時，他爬上山頂，殘忍地把一塊巨石投向佛陀，幸好這塊石頭擊到另一塊石頭上，一片碎石輕微地砸傷了佛陀的腳，流血不止。有生大夫照顧並設法治好了他的腳。

提婆達多又一次試圖謀害佛陀，但仍然沒有成功。他用烈酒灌醉了國象那蘭機里，然後解開僵繩，使牠朝佛陀過來的方向衝去。瘋狂的大象以雷霆萬鈞之勢地朝佛陀奔來，阿難陀尊者向前緊跨一步，以自己的生命來保護佛陀。但是佛陀卻廣運無限慈悲，制伏了大象。

由於這最後一次邪惡行徑，提婆達多大失民心。他受到公眾議論的強烈譴責，阿闍世王不得不取消對他的支持和贊助，他最終落得個身敗名裂的可恥下場。

緊接著，他又絞盡腦汁，以欺騙爲生，他狡黠的大腦又設計出一條貌似安平的計劃。在訶卡利克等臭氣相投的惡比丘幫助下，他又想在僧團內製造分裂。

他要求佛陀在比丘僧伽中制定如下五戒：

一．比丘應住山林。

二．比丘應以乞食爲生。

三．比丘應著糞掃衣(由從垃圾及墓地中揀來的破布做成的袈裟)。

四．比丘應憩息於樹下。

五．比丘一生不得食用魚肉。

他心裡很清楚，佛陀肯定不會同意，但他希望以佛陀的拒絕爲藉口，肆意貶低佛陀，由此而贏得無知大眾的支持。

他提出這些要求後，慈悲寬忍的佛陀向弟子們宣佈，他們可以自由接受這些戒律，但他不會強迫大家遵行。

提婆達多以此拒絕爲由，在僧團內製造分裂。他對眾比丘散言：“兄弟們，誰的話更爲高尚，是如來的，還是我的？願意從痛苦中解脫出來的人，跟著我走吧。”

一些新進出家，對佛法不甚了解的比丘們明顯地贊同他的主張，從而站到他的一邊。在這些同流合污之人的前呼後擁下，他去了伽耶山。但是，在佛陀的指導下，舍利弗和目犍連尊者一路追趕過去，對他們解說佛法，成功地把他們爭取回來。

從那時起，罪惡的日子終於降臨他的頭上。當他病入膏肓，臨命終時，他真誠地洗心懺悔，並希望見到佛陀。但是由於他惡業深重，未能見到佛陀，就淒慘地死去。在此最後一刻，他皈投到佛陀的懷抱。

雖然他因爲臭名昭著的惡業而在惡道之中慘遭痛苦，但是，由於他早期曾以清淨梵行爲生，據說，他將在無數劫後成辟支佛，名阿提沙羅。

■給孤獨長者

給孤獨富者是佛陀的大護法，於在家信眾中，他被認爲是布施第一。

給孤獨意爲無助者的餵養者，原名叫輸達陀，由於他的慷慨舉世無雙，後來他以其新名而聞名，他出身於舍衛城。

一天，他到王舍城的姻弟家辦理一些生意事務，但是姻弟並沒有像往常一樣出來迎接他。輸達陀發現他在後院忙著準備家宴，一打聽，他欣喜地知道所有這些都是爲了第二天招待佛陀。僅僅佛陀二字就使他興趣橫生，誠心渴望能見到他。他被告知，佛陀就住在附近的悉達樹林，第二天就可以見到他。當晚就此休息，但是他拜訪佛陀的欲

望越來越強烈，乃至一夜沒能合眼，第二天早上天還沒亮就起了床，他就動身前往悉達樹林。由於他對佛陀的無限信任，一束光亮從他的身上放射出來，照亮他繼續朝前走去。外面一片漆黑，穿過一塊墓地時，他不由得害怕起來，心想往回走。這時，夜叉悉瓦訶隱身鼓勵說：

“一百頭象馬，一百架騾車，十萬名美女，珠寶耳環飾，不及十六分之一，向前一步走，向前走，向前走，不應後退而應向前走。”（註一）

他的恐怖感一下子消失了，由此而產生了對佛陀的信賴之情，光亮又出現了。他勇氣倍增，加速向前。這種現象連續出現了兩三次，最後他終於來到悉達樹林。佛陀正在一塊開闊之地來回散步，早已知道他的來訪，直呼其名，並讓他過來。

聽到佛陀喊他的名字，給孤獨高興萬分，躬身施禮，恭敬地問候佛陀。佛陀回答道：

“欲滅阿羅漢，安樂一切時，不著色塵欲，一身全清涼，斷諸生有種，祛除諸障礙，制苦伏染心，寂靜喜爲息，只因心安穩。”（註二）

聞聽此法，給孤獨長者當下證得第一聖果，隨即邀請佛陀到舍衛城安度雨季。佛陀接受了他的邀請，並建議說，諸如來以寂靜爲樂。給孤獨回到舍衛城，花巨金買下一花園。此園原屬於祇陀太子，他以黃金鋪地爲代價，購下這座花園，又耗巨資建造了著名的祇陀精舍。佛陀在這裡度過了十九個雨季。在佛陀一生中，大部分時間都居住在這裡，講說了許多經典。

雖然給孤獨長者從不願給佛陀增添麻煩，努力克制自

己不向佛陀提問題，但佛陀還是給他講說了好幾部居士特別感興趣的經典。

一次，佛陀以布施爲題，告知給孤獨供養佛陀和僧伽的巨大功德，但是建造寺廟，供給僧團的功德遠大於此，而皈依佛法僧要比建造寺廟更具功德，與皈依三寶相比，守持五戒具更大的功德，同守持五戒相比，片刻修習慈悲禪定的功德更大，而一切功德之最，乃是參悟諸事無常之本性。（註三）

從本經可以明顯看出，布施是佛教徒生活的第一步，比布施更重要的是守持五戒，規範言語和行爲。比此更爲重要，更爲有益的是培養導引自發的慈悲等高尚品德。在所有自我修習中，最爲重要，最爲有益的則是努力如實了知事物本來面目。

在談到在家居士可以享受四種樂趣時，佛陀說（註四）：

“在機緣成熟時，長期享受物質快樂的居士可以獲得四種樂趣：護有之樂、財富之樂、無債之樂、無咎之樂。

何爲護有之樂？

於此，善男子，辛勤勞動而獲財富，用自己的雙手聚集，通過汗水而獲得合法正當的財富，自作此想：此辛勤勞動而得到的合法財富是我的。快樂將向我走來，滿足將向我走來，此爲護有之樂。

何爲財富之樂？

於此，善男子，以辛勤勞動而得財富爲基礎，或享受富有生活，或行善業，自作此思：以此所得財富，我享受富有之樂，並做功德。快樂將向我走來，滿足向我走來，此爲財富之樂。

何爲無債之樂？

於此，善男子，身無大小之債，自作此思：我不欠任何大小債務。快樂向我走來，滿足向我走來，此名無債之樂。

何爲無咎之樂？

於此，諸聖弟子，身口意三業無咎，自作此思：我身無咎，口無咎，意無咎。快樂向我走來，滿足向我走來，此名無咎之樂。

無債快樂者，憶念富有樂，享此財富時，以慧而見之，亦見亦悟之，雙重最英明。比之無咎樂，十六分之一。

又有一次，當佛陀來給孤獨家作客時，他聽到從內屋傳來一陣喧嘩叫嚷之聲，便問是怎麼回事？

“世尊，我的兒媳輸賈陀同我們住在一起，她很富有，來自一個萬貫家族，她從來不把她的婆婆、公公、丈夫放在眼裡，也不恭敬，禮拜世尊。”給孤獨回答道。

佛陀把她叫到自己跟前，給她講了一部極富啓發性的經典，講明了古今存在的七種妻子。

一．懷惡非善，殘忍無情；喜好其他男子，疏遠丈夫，身若妓女，僻好折磨男人，此名麻煩妻子。

二．稍有獲利，即便揮霍一空，浪費丈夫做工，做生意或耕種所得財富，此名盜賊妻子。

三．不善生計，好吃懶做，粗俗無情，喜惡言，專橫對待勤勞者，此名貴族妻子。

四．慈善悲憫，愛護丈夫，如母護子，保護好丈夫所積財富，此名母親妻子。

五．尊敬丈夫如妹敬哥，謙虛，以丈夫之喜好自住，

此名妹妹妻子。

六．喜見丈夫，如見久違之友；生於善良之家，善德，忠貞。此名朋友妻子。

七．遇傷害或危險之時，無怒而平靜；以無害之心忍受丈夫的一切，無嗔，以丈夫之喜好而住，此名侍女妻子。

佛陀講述了妻子的七種特徵後說，麻煩妻子、盜賊妻子和貴族妻子非善，非理想；而母親妻子、妹妹妻子、朋友妻子和侍女妻子爲善，應大加讚賞。

“輸賈陀，這些就是男人可能會有的七種妻子，你是其中的哪一種？”

“世尊，唯願您從今而後把我當成侍女妻子。”

給孤獨常在白天探望佛陀，他發現一些人前去拜望佛陀時，但因佛陀不在而倍感失望。他問阿難陀，當佛陀外出說法時，是否有可讓虔誠的信徒表示恭敬之法。佛陀被告知此事，結果，一棵生長至今的阿難陀菩提樹被栽在寺廟的入口處。

般那羅克那是他賢德的妻子，摩訶輸波陀，丘羅輸波陀和輸摩那是他三個孝敬的女兒，其中兩個年長的證得第一果，最年輕的一個得第二果。他的獨生兒子卡羅起初對佛教不甚感興趣，後來在他方便權巧的教化下，成爲一果聖人。給孤獨臨終時，聆聽了舍利弗長老講說的深奧佛法。（註五）

臨終前，他派使者告訴佛陀他已病得很嚴重，並以此向佛陀作最後禮拜，他希望舍利弗能大發慈悲，到家裡來一趟。舍利弗受邀後，即在阿難陀尊者的陪同下，來到他

家，探望他的健康。他說他痛苦不堪，見不到一點好轉的希望。

舍利弗長老向他講解了奧妙的佛法，結束時，他已淚流滿面。看到這一切，阿難陀尊者問他是否在墮落惡道，給孤獨回答說：“完全不是。尊敬的師父，我雖然親近佛陀和他的弟子們多時，但是，我從來沒聽過如此殊勝之法。”

“如此博大精深的佛法只講給有一定修證的弟子，不教白衣居士，因爲他們無法理解其意義。”舍利弗回答道。

但是，給孤獨長者請求舍利弗尊者向居士們演說此甚深之法，因爲也許有人會明白理解。

這兩位大弟子離開不久，給孤獨長者就去世了，即刻往生兜率天。

夜裡，天人給孤獨來到佛前，整個祇陀樹林被照得一片光明。禮佛後，他極力稱頌舍利弗尊者的善德，他說，當他看到佛陀和他的弟子們居住在他建造的寺院時，他感到非常高興：

“善德和智慧，如法心培訓，無上業行爲，以德爲所依，凡人由此潔，非財亦非權。”（註六）

■維莎訶

維莎訶是富者達那賈耶虔敬而又慷慨的女兒，她的母親是輸賈那夫人，她所敬愛的祖父就是大富門德卡。

早在她七歲那年，佛陀來到她的村莊，阿伽國的跋提。聽說佛陀來了，她的祖父對她說：“寶貝姑娘，今天是你我大喜的日子，把你五百名女佣都召集起來，分乘五百輛

馬車，你同五百名侍女一道，前去迎接佛陀。”

她高興地接受了任務。正如所吩咐的那樣，她來到佛前，恭敬禮拜，然後又畢恭畢敬地在一旁坐下。她高雅的言行使佛陀大爲滿意，便向她們講說佛法。雖然她年紀小小，但從道德修養方面講，她已有相當的成就。因此聽講佛法後，當下就證得第一聖果。

根據經典記載，她年輕時就有男子漢的威力，又賦有女人的一切魅力。她的頭髮像孔雀尾巴，蓬鬆開來時，一直拖到裙子邊，頭髮的末端向上彎曲，光潔明亮的嘴唇呈紅色，光滑而柔軟，牙齒潔白，整齊平坦，如同一排閃亮的貝石，用不著任何化粧品。她的皮膚呈金色，猶如黃色的荷花一樣光潔照人，即使在有了好幾個孩子之後，她還保持著青春姿色。

賦有女人的各種美麗，即頭髮，身材，相貌，膚色和青春，年輕的維莎訶無論是在智慧方面，還是在心智的悟透力方面都與眾不同。

她十五六歲那年，在一個節日裡，她同侍女們一道，帶著節日的歡笑，步行前往河邊沐浴。突然，一場意想不到的大雨急驟而至，除了維莎訶之外，其她人都狼狽不堪地盡力奔跑，溜到一座房子裡。在那裡，早有幾個婆羅門，他們是出來爲其少爺尋找具備五種美麗的合適妻子。修養雅典的維莎訶沒有匆匆趕路，還是優雅地邁著平常步子，一路走入屋子，她身上的衣服和首飾都濕透了。好管閒事的婆羅門批評了她，說她沒有像其他人一樣跑快一點，而避免被雨水淋濕。

才智雙全的維莎訶在此時顯示了她應付事物的能力，

她根據自己的見解，即興講解了一個人的行爲準則。她說，她本可以跑得很快，但她有意克制住自己，沒有這樣做。她解釋說，配帶珠寶的國王不宜勒緊腰帶在宮中亂跑；披甲齊整的大象不該狂奔亂跳，而應按照大象的自然威儀行走。當出家人像普通世俗之人一樣奔跑時，他會遭到大眾的批評。同樣的，女人像男人那樣奔跑也是一種不怎麼莊重的行爲。

她這些富有指導性的話語使婆羅門大爲高興。他們認爲她就是他們少爺的理想妻子。緊接著，她們的婚禮準備就緒。她的丈夫叫般那瓦德那，是富者彌迦羅的兒子，彌迦羅不是一個佛教信徒。後來幾經周折，當他生下一個兒子時，他就叫他彌迦羅。

結婚慶典盛大而隆重。婚禮那一天，除了無數陪嫁和許多精緻豐富的首飾之外，她富有智慧的父親給了她如下數點忠告：

一．不要把室內之火外傳（註七）。

二．不要把室外之火內傳。

三．施捨給予者。

四．不要施捨不給予者。

五．給予非布施者。

六．坐時快樂。

七．食時快樂。

八．睡時快樂。

九．照顧好家火。

十．敬重家神。

它們所代表的意思如下：

一．妻子不應對外人傳播丈夫和公婆的壞話，不應到處亂說他們的短處和家庭的不和。

二．妻子不應打聽其他人家的雜事，消息和傳言。

三．財產應借給那些有借有還者。

四．不要借任何東西給有借無還之人。

五．貧困之親戚和朋友即使有借無還，也應得到幫助。

六．妻子應有坐相，看見公婆和丈夫要起身相迎，而不應坐著不動。

七．妻子應在飯前看一看公婆和丈夫是否被服侍好，也應看一看她的佣人是否得到良好的關照。

八．妻子在睡覺之前應檢查一下所有的門是否關好，家俬是否安全，佣人是否盡職，公婆是否休息。一般來講，妻子應早起，除非生病，她不應在白天睡覺。

九．要像待火一樣看待公婆和丈夫，應像待火一樣謹慎地侍奉他們。

十．公婆和丈夫應被當成神明一樣。

值得注意的是，在此佛陀把公婆比作神明。

在她到達她丈夫所在城市舍衛城的當天，社會各階層大眾根據自己的能力和地位，贈送給她好多各種各樣的禮品，但是，慈愛慷慨的維莎訶婉言謝絕了，把這些禮品退還給大家，告訴大家她把所有市民都看成是自己的親人。由於這些高尚的行動，在她到丈夫家的第一天，她就得到全城人的衷心愛戴。

在她的生活鎖事中，曾經發生過一件小事，此事則足以表明她對動物的盡職慈愛。一天深夜，她聽說她飼養的

一隻母馬在馬棚裡生下了一隻幼馬，便立刻帶著侍女，手提燈籠來到馬棚，盡心周到地照顧好馬的一切所需。

她的公公是尼犍陀若提子（註八）的忠實信徒，曾邀請了許多赤身裸體的行僧來家做客。他們到了以後，維莎訶被喊過來給這些所謂的阿羅漢行禮。一聽說阿羅漢，她欣喜萬分，趕忙來到大廳。但是，她看到的卻是一群不知禮儀的裸體苦行僧，對像維莎訶這樣有教養的女士來說，這種情景是無法忍受的。她當面責怪了她的公公，沒有招待他們，就回到自己房間。裸體苦行僧們被大大的激怒了，指責富者把喬達摩的女弟子帶到家裡，要求他把她立刻從家裡驅逐出去，富者好言安撫了他們。

一天，他坐在一只昂貴的椅子上，開始用金缽食用甜米粥。正在這時，一位比丘進來乞食。維莎訶正給她的公公搧著風，沒有告訴他來了一位比丘，而是不聲不響地移開身子，好讓他看見比丘。雖然他已經發現了比丘，但仍然裝作沒有看見，繼續吃著他的粥。

維莎訶很有禮貌地對比丘說：“走吧，尊敬的師父，我公公吃的是無味的飯食（Puranam）。”

無知的富者，誤解了她的話，惱羞成怒，叫人把缽拿開，並令人把維莎訶趕出家門。

維莎訶得到一家人的喜歡，沒有人敢碰她一下。

雖然維莎訶很有修養，但她不會接受這樣的對待而毫無反抗，那怕是她的公公。她彬彬有禮地說：“父親，這不是我應該離開你家的充分理由。我不是你從貨攤上買來的女佣。父母健在的女兒不會這樣離開婆家。正因如此，在我來這裡之前，我父親曾召集八名親戚，把我託付給他

們，對他們說：‘如果我女兒有任何缺點，你們要調查清楚。’所以你去告訴他們，讓他們來調查我是否有過還是無辜。”

富者同意了她通情達理的建議，把他們召集起來，說：“有一次，當我坐著，食用金缽盛裝的甜米粥時，這位姑娘卻說我吃的東西不乾淨。”

維莎訶證明她的無辜，陳述道：“我講的不完全是這樣。當時有一位比丘站在門口乞食，我公公理也不理，獨自食用甜牛奶米粥。我想，我公公今生沒有行善，只消受過去所得福報，就對比丘說：走吧，尊敬的師父，我公公在吃無味的食物。我又有什麼錯呢？”

維莎訶從指責中解脫出來，她的公公自己也承認她沒有錯。

但是懷恨在心的富者又一次指責她在深更半夜，曾同男女侍從去了屋後。

她解釋說她這樣做是爲了照顧臨產陣痛的母馬。親戚們評論說，她們高貴的女兒做了侍女也不願做的可敬之事。這樣，她又從指責中獲釋。

但是報復心強烈的富者不會善罷甘休，總要絞盡腦汁，找出她的過失。這一次，她發現了本不是她過錯的缺點。他說，在她離家之前，她父親曾給予她十條忠告。他說“內火不外傳。不把火傳給與我們爲伍的左右鄰居，這事可能嗎？”富者強詞奪理地責問道。

她利用這個機會，詳細解釋了十條忠告，從而使他大爲滿意。

富者啞口無言，再也找不出任何可指責之處。

證實了她的無辜，自尊的維莎訶此時希望離開這個家，正如她當初被命令離開一樣。

富者徹底改變了對維莎訶的態度，他不得不請求得到他兒媳的寬容，請她原諒自己因無知而所說的一切。

富有忍辱精神的維莎訶，以真實的佛教精神，原諒了他，但條件是，他要給予她絕對的自由，讓她根據自己的喜好過她的宗教生活。她的公公樂意地接受了這一要求，答應讓她自由從事自己的宗教生活。

維莎訶毫不遲疑，即時邀請佛陀來家應供。佛陀應供後，講解佛法，富者坐在門簾後面，聆聽了佛陀所說之法。說法結束時，他證斯陀含果。他的兒媳使他步入解脫正道，爲此他對她感激不已，情真意切地說，他以後將把維莎訶當成自己的母親。

第二天，佛陀又來到她家，這次她婆婆聽聞佛法後，即證第一聖果。

由於她的機智、智慧和忍耐，她逐步成功地把她丈夫一家轉變成一個幸福的佛教家庭。

白天，維莎訶常在自己的家裡設齋供僧，午飯前後，她通常來寺院，解決僧團所需，聆聽佛法。另外一位虔誠的女居士輸皮亞通常陪她一同到寺院。

維莎訶供養僧團之心是如此的慷慨周到。一次，她來到佛前，懇請佛陀准許以下八個恩典：

一．一生供養安居僧眾的袈裟。

二．給前來舍衛城的僧眾提供飯食。

三．給離開舍衛城的僧眾提供飯食。

四．供養生病比丘的飯食。

五・給照顧有病比丘之人提供飯食。

六・給生病的比丘提供藥品。

七・以米粥供養比丘。

八・給比丘尼提供洗澡衣服。

佛陀同意了她的要求。

一天，維莎訶穿上她父親送給她最華貴的陪嫁衣服，來到寺廟。但是，她又一想，不宜穿著如此華麗的衣服去見佛陀，就把它脫了下來，交給她的侍女小心收好，重新穿上她公公給她的另一件衣服，來聽佛陀講經。後來，在侍女的陪同下，她離開了寺廟，而侍女卻忘記拿回由她保管的衣服包裹。阿難陀尊者發現了包裹，按照佛陀的意思，他把包裹收好放在一個安全的地方，等以後交還給主人。維莎訶聽說侍女不小心把包裹丟在了寺廟，就叫她把包裹拿回來，除非阿難陀尊者碰過它。當侍女向維莎訶報告了所發生的一切，她又一次來到佛前，表示希望變賣這件衣服，並把拍賣所獲的錢來做善事。佛陀指導她在東門爲僧眾建造一座寺院。但是沒有人能買得起這件昂貴的衣服，她就自己買下，耗巨資起建寺廟，取名爲普槃寺。佛陀和眾弟子，應維莎訶之邀，在這座嶄新而寬廣的寺院裡度過了安居期。佛陀一共在此度過了六個安居期，爲此維莎訶極爲高興。

據經典記載，慈愛的維莎訶不但沒有因侍女的明顯疏忽而責怪她，反而把部分建造寺院的功德迴向給她，以此來感謝侍女給她創造了一個行善的機緣。

佛陀曾數次爲維莎訶講了好幾部經典。在其中一部中，佛陀講述了在家居士在齋戒日（註九） (Uposatha)應守

持八戒。直至今天，這種奉行八戒的傳統幾乎遍及所有亞洲佛教國家。

在談到使女人往生快樂之界的八種品德時，佛陀說：

從不疏忽給自己帶來喜悅的男人。

富有生機，警覺清醒，永誓愛他。

智慧賢德之妻不以惡語招致丈夫的惱怒。

禮敬其夫所敬之人。

聰明，靈巧，敏銳，不貪睡。

溫和指使家人，勞動之時，留心丈夫的財富。

遵從丈夫的意願。

如是之妻往生即到天人居住之地。（註十）

在另一部經中，佛陀談到導引婦女今生後世幸福快樂的八種品德。他這樣說道：

“於此，維莎訶，有辦事能力，管理好家人，深得丈夫愛戴，保護好丈夫的財富之女。

“於此，維莎訶，忠誠信賴(saddha)、品德高尚(sila)、樂善好施(caga)、智慧(panna)之女。”（註十一）

作爲一個事務繁忙的女士，她在僧團的活動中發揮了重大作用。有時，佛陀會委派她去處理比丘尼僧團發生的爭論，一些比丘尼的戒律，也是由於她的過問而制定的。由於她慷慨樂施，她被認爲是女大施主，佛陀最大的女護持者。

由於她高尚的行爲、典雅的儀表、高貴的作風、談吐彬彬有禮、尊敬順從長輩、同情悲憫不幸之人、仁慈友善、以及對宗教的熱情，她的德名家喻戶曉，贏得了所有人的愛心。

經典記載，她深具福報，成爲十個兒子，十個女兒的幸福母親。她在一百二十高齡去世。

■養子有生（註十二）

有生是照顧佛陀的著名醫生。

他母親是一個妓女，剛生下他不久，就把他裝在一個框裡，扔在路旁的一個灰堆裡。

頻毗莎羅王的兒子，未生怨太子正好打那兒經過，看到這孤苦伶仃的嬰兒被一群烏鴉包圍在中央，並發現他還活著(Jivati)，就讓人領回撫養。

因爲，在他被發現時，他還活著，所以大家就喊他有生，又因爲是太子收養了，他又被叫做養子(Komarabhacca)。

長大以後，他成爲一個技術精湛的內外科大夫。據經典說，他曾兩次成功地爲頭疼難熬的富翁長者作過頭部手術。

他通常一天三次來看望佛陀。

當佛陀的腳被提婆達多扔下的碎石砸傷時，有生照顧了佛陀，並治好他傷口。

他意識到居住在寺院附近將有許多利益，因此，就在他的芒果園裡建造一座寺廟，當舉行洒淨儀式之後，他即成爲預流果聖人。

佛陀曾對他講了《有生經》。此經涉及了有關葷食問題。

有生曾勸導阿闍世王在犯下了殺父之罪之後拜見佛陀。

在他的要求下，佛陀要求眾弟子進行掃地等身體鍛鍊。

註解

⊙註一：英譯《相應部》，第一品，第272頁。
⊙註二：英譯《相應部》，第一品，第273頁。
⊙註三：見英《增支部》，第四品，第264－265頁。
⊙註四：英譯《增支部》，第二品，第77－78頁；《增支部》，第二品，第67--68頁。
⊙註五：《中部》，第三品，第262頁；《佛陀進一步言教》。第二卷，第302－305頁。
⊙註六：《相應部》，第一品，第80頁。
⊙註七：在這裡，火指的是誹謗。
⊙註八：尼揵陀一若提子一般被說成是大雄，爲耆那教的創始人，是佛陀同時代的著名人物。但沒有關於他們相遇的記載。他的弟子現仍在印度到處可見，雖然說他的教法從未傳出印度本土。（編者按）。
⊙註九：通常來說，農曆初一、初八、十五、二十三被認爲是八齋戒日。在這一天在家居士守持八戒(atthasila)，即：戒除一、殺，二、偷，三、邪淫，四、妄語，五、飲酒，六、非時食，七、歌，舞，音樂，不宜之影視，花環，香水，裝飾身體，八、坐臥高廣大床。
⊙註十：英譯《增支部》，第四品，第178至179頁。
⊙註十一：同上，第四品，第177至178頁。
⊙註十二：《中部》，第二品，第五。



第十一章
王族的護法

富裕之人的布施和款待，是靠不住的爛泥沼澤，如同刺入肉體，精心製作的飛鏢，凡夫俗子難以自拔。

—《摩訶迦葉長老偈》—153(1056)

■頻毘莎羅王

頻毘莎羅王統治著以王舍城爲首都的摩揭陀國，他是佛陀第一王家大護法，他十五歲登基，在位長達五十二年之久。

悉達多太子出家，現苦行僧相沿路在王舍城的大街上乞食，國王從寢宮裡看見了他，立刻就被他的相貌和高貴的舉止懾服，他馬上派使者前往打聽悉達多的身世。當他得知太子在盤陀山休息時，趕忙帶上侍從，前去拜訪苦行僧，詢問他的身世和家族。苦行僧喬達摩答道：

“大王，喜瑪拉雅山正面，居住著拘薩羅這一古老家族。這個王國繁榮富強，物產豐富，我就是來自這個太陽王朝的家族，出生於釋迦種姓。不求物質享受和色欲，認識到貪欲的罪惡，以及離欲的安穩，我前往追求究竟解脫，以此爲樂。”（註一）

國王隨後邀請太子在覺悟後到他的王國來行化。

■佛陀與頻毘莎羅王相見

佛陀如期赴約，成道以後，在眾多阿羅漢大弟子的陪同下，從伽耶出發，一路來到王都王舍城，臨時住在棕櫚樹林的輸婆剃陀祠堂。

佛陀到來的喜訊一下子傳遍了整座城市，人們交口稱讚佛陀是無與倫比的宗教導師。一聽說佛陀已來到自己的王國，頻毘莎羅王率領文武百官及臣民百姓一道前往迎接。來到佛陀跟前，他恭恭敬敬行了大禮，謙虛地在一旁

坐下，文武百官和老百姓中，有的虔誠地禮拜了佛陀，有的望著他的臉，和他友好地打著招呼，有的向他合掌問訊，有的作了自我介紹，也有一部分人默默地坐在一邊。就當時而言，喬達摩佛陀和迦葉尊者在人們的心目中有同等的地位，他們無法確定，是佛陀在迦葉座下修習梵行，還是後者跟著前者在學。佛陀體察到了他們的想法，就問迦葉尊者，他爲什麼拋棄了事火祭祀。迦葉也明白了佛陀的意思，解釋說，他放棄事火，是因爲他更喜好涅槃清涼，安樂的境界，而不是色欲的享受。接著，他就拜倒在佛陀腳下，承認佛陀是自己的老師，說道：“世尊是我的導師，我是他的弟子。”如是三稱。

虔誠的臣民們一聽說他已皈依了佛陀，極爲高興（註二）。然後，佛陀講了《摩訶那爛陀迦葉本生故事》（註三）。佛陀前生，其名叫那爛陀，雖身被情欲纏縛，但仍能以同樣的方式使迦葉皈順。

聽了佛陀演說的佛法，大眾同開法眼。頻毘莎羅王即證預流果，請求授與三皈，然後，又請佛陀及其弟子們在第二天到宮中用齋。

第二天，飯食完畢，國王希望知道佛陀將住在哪裡，佛陀回答說，一個安穩的地方，離城不遠不近，信仰者能方便到達，風景怡人，白天不甚擁擠，夜晚不甚吵鬧，越靜越好，空氣流暢，適宜隱士生活，這樣的地方最合適。

國王想，他的竹林園將能滿足所有這些要求。所以，爲了報答教授出世聖法之德，就把此現有的安穩之地（也就是松鼠避難場），布施給佛陀和僧團。此園沒有任何房屋，但有許多綠蔭成蔽的大樹，寧靜安然。這是贈送給佛

陀和僧團的第一個居住地，佛陀在此竹林精舍（註四）連續度過了三個雨季。

自皈依三寶後，頻毘莎羅王以佛法爲標準，過著典範的國王生活，每個月齋戒六天。

柯莎羅夫人，摩訶拘薩羅國王的女兒是她的東宮王后，阿闍世是他們的兒子。克瑪是他的另一個妃子。國王巧用智謀，使她皈依了佛陀，她後來出家，成爲比丘尼僧團中的第一大弟子。

雖然他是一個十分虔敬的國王，但是由於過去的惡業，他悲慘、痛苦地結束了他的一生。

阿闍世王子是王位的繼承者，在心懷鬼胎的提婆達多唆使下，曾試圖刺殺國王，以達篡位目的，但被當場抓獲。悲憫的父王不但沒有對他殘忍的行徑進行懲罰，反而讓給了他企盼已久的王位。

忘恩負義的兒子，恩將仇報，把國王打入監獄，以便餓死他，只准許他母親一人在白天接近他。王后把飯食藏在腰間的小袋裡，帶進監獄，王子查出後嚴加禁止。後來，她就把食物藏在髮髻中帶進去，王子又不准許。她只好用香水洗浴，在自己身上抹上一層蜜，奶油和酥油，以及糖漿等物，國王用舌頭舔她的身子，以此來苟延殘喘。高度警覺的王子偵獲了此事後，再也不許她去見他的父親。

頻毘莎羅王從此斷絕了一切生存之路，但因爲他已證初果，還能來回在獄中散步，享受著精神方面的喜悅，最後，喪心病狂的兒子決心結束了他的生命，殘酷地指使一個理髮師割開他的腳底板，並在刀口處撒上鹽巴和食油，然後又命令他在燃燒著的火炭上行走。

當國王看見理髮師向他走來時，心中僥倖地以爲，他的兒子已認識到這種做法的愚蠢之極，派理髮師來給他理髮，從而放他自由。他萬萬沒有想到，他不得不如此過早地悲慘死去。理髮師執行了凶惡王子的旨意，慘無人道地將國王迫害致死。善良的國王在巨大的痛苦中咽氣。就在同一天，阿闍世王的兒子也來到這個世界，父親死亡和兒子誕生的消息同時傳到他的耳朵。

他首先聽到兒子出生的喜訊，內心一下子充滿了對自己親生骨肉的無限慈愛，全身不禁興奮得顫抖起來，父親之愛滲透到他的每一根骨髓之中。他立刻奔到他深深愛戴的母親面前，不住地問道：

“母親，當我是孩童時，我父親愛過我嗎？”

“你在說些什麼，兒呀。當我懷著你的時侯，我莫名其妙地產生了一種欲望，想從你父親的右手上吸一口血。但我不敢講。這樣，我整天不得開心，臉色蒼白身體清瘦。最後，在他的一再勸說下，我說出了我不善的欲望，你父親高興地滿足了我的願望，我就吸吮了那可恨的一口血。占卜之人說，你將是你父親的敵人。因此，我們就叫你未生怨。我曾試圖流產，但都被你父親攔住了。你出生之後，我又想把你弄死，你父親又不肯。一次，你手上生了一個疔瘡，痛苦不堪，沒有人能哄你入睡。你父親在朝廷上聽朝問政時，也把你抱著，坐在他的大腿上吸吮著你的疔瘡。天哪！他的嘴被燙起了泡。噢，我的兒子，是你親愛的父親，出於對你的無限慈愛，才把那些膿和血吸了出來。

聽著，阿闍世不禁大叫起來：“快去釋放我親愛的父親。”

但是，他的父親卻永遠地閉上了眼睛。

阿闍世王的眼淚直往下淌，他意識到，只有在自己做了父親之後，才能確切地體會什麼是父愛。

頻毘莎羅王死後即昇四天王天，而爲天人。後來，阿闍世王皈依佛陀，並成爲一名著名的在家弟子，在佛陀涅槃後的第一次結集中，他起了積極的作用。

■拘薩羅國王

拘薩羅國王是摩訶拘薩羅王的兒子，統治著以舍衛城爲國都的柯莎羅王國。他是佛陀的另一個皇家大護法。他與佛陀同時代。由於他文武兼備，宿具善根，他父親在世時，就把王位讓給了他。

他在佛陀早期行化時就皈依了三寶。在《相應部》中說，有一次，他來到佛陀跟前，請教佛陀，說他年輕，出家學道的時間又不長，如何能圓滿覺悟（註五）。

佛陀回答道：

“大王，世上有四種人或物不可被輕視或小瞧，他們是刹帝利、蛇、火和比丘。”（註六）

爲此，他給國王講了一部十分有趣的經，講經結束時，國王快樂無比，當即皈依了佛陀。從那時起直到去世，他深深地摯愛著佛陀。據說，有一次，他拜倒在佛陀跟前，雙手撫摸著他的腳，並用嘴不住的親吻。（註七）

正宮娘娘瑪麗訶虔誠而富有智慧，精通佛法。國王的宗教熱情絕大部分是受到她的影響。她是他的良師益友。

一天，國王做了十六個不同尋常的夢（註八），不知這

些夢將意味著什麼，整天被搞得心煩意亂。他的婆羅門謀士把這些解爲預示著厄運的到來，並指導他進行大規模的牲口祭祀，以此來避免因夢而帶來的災難。國王按照吩咐，作好了一切必要的準備，一場殘忍的祭祀就要開始了，成千上萬可憐的牲口就要被無情地剝奪生命。瑪麗訶皇后聽說將要造作如此慘無人道的惡業，勸請國王來見佛陀，讓他來圓此夢。佛陀無限的正見遠遠超過了那些世俗的婆羅門。所以，國王來到佛前，通報了來訪的目的，講述了十六個夢，希望佛陀講解它們的意思。佛陀圓融地解釋了所有的夢。

拘薩羅王不同於頻毘莎羅王，他具足福報因緣，聆聽了好多次佛陀富有啓迪和指導性的開示。在《相應部》中有一特別部分，叫做拘薩羅相應（註九），其中記載了佛陀對他講解的許多經典，以及他們之間的對話。

有一次，他與佛陀坐在一起，看見一群身上長滿了毛，指甲長長的苦行僧人經過，就從坐位上站了起來，恭敬地向他們行了禮，口中說道：“尊者，我是波斯匿王。”當他們走遠後，他回到佛陀跟前，想知道他們是否是阿羅漢，或是正在求證阿羅漢果。佛陀解釋說，享受物欲的普通在家人是很難判斷其他人是否是阿羅漢。他說了他的看法：

“只有長期爲伍的人才能知道對方的行爲。一個善於觀察而非粗心大意之人，智者而非愚者才能真正認識他人。通過交談，知其清淨；不幸之時，知其堅強；通過辨論；知其智慧。所有這些都要在長時間內做到。要做到這些，必須善於觀察，不可粗心大意，具有智慧而非愚昧。

接著，佛陀以如下的偈頌，總結如上所說：

“人非其表而聞名，初識不必有信心；徒有外在善行者，放逸之人遍世界，猶如泥製假耳環，亦如分文鍍金銅；行者身披梵行衣，不淨其中美其表。”（註十）

作爲一個強大王國的國王，拘薩羅王不可能完全避免戰爭，特別是於鄰國之間的衝突。一次，他被動地與他的侄兒阿闍世王交戰，並慘遭受失敗。佛陀聽到這一消息後說：

“勝生怨，敗住苦。勝敗兩俱捨，和靜得安樂。”（註十一）

又有一次，拘薩羅王獲得了大勝，並俘虜了阿闍世王的全部軍隊，僅阿闍世王一人得以逃脫。當佛陀聽到此勝利的消息時，又口誦如下偈頌。此頌的真理即使在當今被戰爭困擾的世界亦具同等的力量。

“一個人也許會損壞他人，以此來達到自己的目的，
當他被別人損壞時，乃會損壞別人。
只要惡果還未成熟，愚人自幻此時是時機，
一旦業莖生果，以苦爲生。
殺人者被殺人者殺，
勝者被勝者勝，罵人者被人罵，惱人者被人惱，
由是業業相報，毀人之人被人毀。”（註十二）

佛陀曾同波斯匿王談過有關婦女之事，這些都同樣的意義，對婦女來說是一極大的鼓舞。有一次，國王誠懇地同佛陀交談，一侍衛走了過來，小聲地告訴他，瑪麗訶皇后生了一個女兒。國王一聽這個不受歡迎的消息，臉上一陣的不高興。在古代印度，即使在今天也一樣，女兒的出生不會給家庭帶來快樂。這是由於多方面自私的原因，比

如說提供嫁妝等問題。不同於其他宗教師，佛陀對婦女作了熱情洋溢的讚美，並在如下的話語中表彰了婦女的四種品德：

有些女人真的比男人強，萬民之主，把她撫養成人。

她們有智慧、有道德、忠貞誠實，敬奉婆婆如神明。

如此高貴的妻子會生下勇敢的兒子，統治王國的國王。（註十三）

有的女人比男人強-Itthi-pi-hi-ekacciya-seyya，這是佛陀親口所說。特別是在婦女不受尊重的印度，沒有一個宗教家說過如此勇敢而又高尚的話語。

他一百二十歲的老祖母去世時，波斯匿王十分悲慟。他來到佛前說，他將給予他所能給予的一切來救活他慈母般的祖母。佛陀安慰他說：

“諸有情皆有一死，以死而終，死亡是自然之事。陶工所作器皿，無論是烤製或非烤製，都有壞滅，一旦如此則結束其生存，壞滅爲其必然之事。”（註十四）

國王渴望能聆聽佛法，即使有些地方需要他前往處理國家大事，他也將盡可能的創造一切機會親近佛陀，並虛心地與他交談。《法莊嚴經》（註十五），以及《一切智經》（註十六）記載了有關他們這方面的事。

拘薩羅王的正宮娘娘，是一花店店主的女兒，她在國王前去世。頻毘莎羅王的妹妹是他的一個妃子，而他的一個姐姐嫁給了頻毘莎羅王，阿闍世王就是她的兒子。

拘薩羅王有個兒子叫陂荼達，在國王年老時，他發動政變背叛了他。這個兒子的母親是釋迦族大名的女兒，與佛陀沾親帶故。他的祖母曾是一個女佣，當老國王娶她爲

妃時，他並不知道這一事實。當陂荼達聽釋迦族人說他出生低賤時，他就懷恨在心，發誓消滅釋迦族，試圖報復。不幸的是，正是由於陂荼達，老國王被迫害死在城外的一間小屋子裡，臨終時只有一個老佣人在身邊，而波斯匿王則死於佛陀之前。

註解

⊙註一：《經集》，第三品，《出家經》。
⊙註二：見第七章。
⊙註三：第545頁
⊙註四：巴利語Arama指沒有建築物的花園，當佛陀接受此慷慨布施時，其中沒有任何建築物。現在，Arama用來指有可供出家人居住房屋的寺院。
⊙註五：《相應部》，第一品，第68頁；英譯《相應部》第一品，第94頁。
⊙註六：暴怒的王子，雖然年輕，但可能無情給他人帶來傷害。即使被小蛇咬了一口也許會傷害人命。星星之火可以引起火災。年輕的出家人可能是聖者或法師。
⊙註七：《中部》，第二品，《法莊嚴經》，第120頁；英譯《中部》經，第二品，第303頁。
⊙註八：《本生故事》，第一卷，七七，第188至192頁。
⊙註九：《相應部》，第一品，第三相應，第一經，第68頁；英譯《相應部》，第一品，第93至127頁。
⊙註十：英譯《相應部》，第一品，第104至106頁。
⊙註十一：英譯《相應部》，第一品，第109頁；《法句經》，第二〇一偈。
⊙註十二：同上，110頁。
⊙註十三：英譯《相應部》，第一品，第111頁；《相應部》，第一品，第三相應，第十六經，第86頁。
⊙註十四：英譯《相應部》，第一品，第122頁。

⊙註十五：《中部》，第一品，第39頁。
⊙註十六：同上，第一品，第40頁。



第十二章
佛陀的教化

諸比丘，吾已從聖俗二法中獲得解脫，汝亦如是。

—《大事》—

佛陀慈悲，成功的弘化事業一直持續了四十五年。自三十五歲成道，八十歲涅槃。他以身教和言教利益人類大眾，一年到頭，或獨自一人，或在眾弟子陪同下，四處弘化，宣說佛法，以期眾生從此娑婆世界中獲得解脫。在七月至十一月的雨季裡，由於連日陰雨綿綿，他以安穩爲生。這是當時印度所有修行者奉行的傳統。

同現在一樣，古印度有三個季節，即雨季(vassana)、冬季(hemanta)和熱季(gimhana)。

雨季大約從每年的七月十五開始到十一月十五結束。雨季期，傾盆大雨、河流泛濫、道路淹沒、交通中斷。一般來說，人們只好待在家中或村裡，以他們前一季所收穫的農作物爲生。在這段時間裡，出家人會發現外出行化極爲不便。另外，無數農物及昆蟲將在不知不覺中被傷害。所有出家人，包括佛弟子在內，通常暫時中斷了他們的行化活動，在一個安靜的地方隱居下來，佛陀和他的弟子們都應邀在精舍或安靜的花園裡度過雨季。但是，有的時候，他們也退隱森林，人們成群結隊，來到佛陀的住處，聆聽佛法，盡可能地利用這一大好時機來親近佛陀。

■最初二十年的行化

第一年於波羅捺斯

佛陀於成道當年的七月十五日，向五弟子宣說了《轉法輪經》，然後就在波羅捺斯的鹿野苑度過了第一個雨季。這裡沒有任何特別可以居住的地方，耶舍在此雨季中皈依佛陀。

第二、三、四年在王舍城

王舍城是頻毗莎羅王統治的摩揭陀國首都。爲了踐行成道之前的諾言，佛陀訪問了國王。因此，國王把竹林精舍贈送給佛陀和他的弟子。此地離城不遠不近，是出家人理想的安隱之地，佛陀在此寧靜的竹林裡安度了三個雨季。

第五年於毘舍離

這一年，佛陀居住在離毘舍離不遠的大寺講堂，當聽說淨飯王病危時，他來到他的病榻前，爲其說法，國王當下就證阿羅漢果，享受了七天的解脫喜悅後圓寂。

這一年，在摩訶波闍波提的一再要求下，比丘尼僧團建立。

淨飯王的遺體火化後，佛陀臨時住在尼拘律苑內。摩訶波闍波提來到佛陀住處，請求允許婦女出家，但遭到佛陀的拒絕。後來，佛陀回到了大寺講堂。但是，波闍波提出家的決心已定，在眾多釋迦族和拘利族婦女的陪同下，又從迦毗羅衛國，一路步行來到王舍城。在阿難陀尊者的過問下，她們終於如願以償，加入僧團。

第六年於柯娑毗的瑪柯羅山

在迦毗羅衛國時，佛陀化現神通，制服釋迦族人的高傲。同一年，佛陀在瑪柯羅山第二次化現神通，贏得了外道信徒的皈依。

第七年於忉利天

悉達多太子出生不久，摩訶摩耶夫人就去世了，即往生兜率天爲天人。在第七年三個月的雨季裡，佛陀昇忉利天，爲其天人說《阿毘達磨》，他的母親也前來聽法。白

天，他回到人間，把在天上所講的概要重覆講述給舍利弗尊者聽，舍利弗又詳細地爲他的弟子講解此法。所以，現在所存的《阿毘達磨》被認爲是舍利弗對佛法的進一步闡述。

據經典記載，曾是佛陀母親的天人聞法後，即證得聖人第一果。

第八年於跋祇地區，輸蔓柬滿羅山附近的貝釋柯樹林。

第九年於柯娑毘

在這一年，摩登伽女對佛陀懷恨在心，尋找機會誹謗佛陀。

摩登伽女漂亮美麗，她的父母親沒有把她嫁人，因爲在他們看來，所有求婚者都配不上他們的女兒。一天，佛陀以慧眼觀世間，覺察到這對父母具有善根。出於對他們的慈悲，佛陀來到他們從事祭火的地方。婆羅門被佛陀的威儀相貌深深的吸引住了，心想，佛陀是他女兒婚配的最佳人選。所以，他就叫佛陀在那兒等一會兒，自己則趕忙跑回家去。佛陀在那裡留下了一串腳印後走開。婆羅門和他的妻子，帶著他們打扮入時的女兒，一路跑了回來。他們仔細觀察起佛陀的腳印。精通相術的婆羅門妻子認爲這不是普通人的腳印，而是究竟斷除了煩惱之人留下的，但是婆羅門卻譏笑這一說法。看見佛陀就在不遠的地方，他們便走了過去，要把女兒交給佛陀。但是，佛陀向他們講述了他如何戰勝情欲，說道：

悟見貪欲愛（註一），不復有愛欲。何爲此身法，盡是骯髒物。即使以腳指，亦不願污染。（註二）

婆羅門和他的妻子聽了此法後，當下見道，即刻獲證第三不還果。但是高傲、虛榮的摩登伽女卻覺得受到了極大的侮辱，心想：“這個人不要我，他完全可以拒絕，但是，他說我身上盡是糞便。好啊，憑我的出身、家族、社會地位、財富和年輕的魅力，我要找到一個與我門當戶對的丈夫，然後，我就知道應該怎樣來對付你這個出家人了。”

她被佛陀的話大大的激怒了，從而對他懷恨在心。後來，她成爲優陀南國王的妃子，利用她的權勢，向人行賄，煽動人們辱罵佛陀，要把佛陀趕出城。當佛陀進城後，這些人就向他們大叫大嚷起來：“強盜、蠢驢、白癡、駱駝、笨蛋、地獄的種子、畜牲，永世得不到解脫，苦難的惡趣正等待著你。”

阿難陀尊者無法忍受這種骯髒的辱罵，來到佛前，說道：“世尊，這些市民們在咒罵侮辱我們，我們到其它地方去吧。”

“阿難陀，我們應該到哪裡去？”佛陀問道。

“到其它城市，世尊。”阿難陀回答道。

“如果那裡的人也侮罵我們，我們又該到哪裡去？”佛陀進一步問道。

“再到另外一個城市，世尊。”

“阿難陀，你不應如此說。問題在哪裡發生了，就要在那裡解決。只有這樣，我們才能到其它地方去。不過，阿難陀，誰在罵你？”佛陀問道。

“世尊，所有人，連奴僕都在罵我們。”

佛陀告誡阿難陀尊者修習忍辱行，說道：

“大象在戰場上能禁得住如蝗之箭，我將以同樣的方

式忍受辱罵，此世界確有許多無法無天之徒。”

“國王乘上訓練有術的象馬，人中最上者爲難忍能忍之人。”

“經過良好調養的驢、馬、象爲獸中之驕子，但嚴於律己之人遠勝於此。”（註三）

最後，他又對阿難陀尊者說：

“不要以此爲憂惱，這些人的誹謗僅會延續七天，第八天，他們就會安靜下來。佛陀所遇到的困難不會超過七天。”（註四）

第十年於波里拉亞克大森林。

佛陀在柯娑毗時，兩派持不同意見的比丘發生了爭吵，一派嚴謹戒律，另一派精通經典，他們對在浴室的行爲小戒持有不同的看法。這兩種不同觀點的擁護者分成兩派，他們喜好爭鬥，各不相讓，頑固不化，不聽從佛陀的勸告，即使佛陀也無法解決他們的分歧。佛陀自尋道：“在這吵吵鬧鬧的大眾之中，我的生活也被搞得不愉快。再說，這些僧人不理會我的勸說，假如我從這些人群中離開，到一個清淨之地，那會怎樣？”想著，他沒有通知僧團，獨自一人隱居到波里拉亞克大森林，在花香四溢的娑羅樹下，度過了兩季安居。

根據記載，在這次安居期裡，大象和猴子每天供養了佛陀。（註五）

第十一年於奧克那拉婆羅門村莊。

這一年，佛陀講了《耕者婆羅豆婆遮經》（註六）。

一次，佛陀行化在摩揭陀國的一個婆羅門村莊，當時，婆羅門婆羅豆婆遮準備好五百張犁耕田。這天上午，佛陀

束衣托缽，來到耕種田間，順路走到婆羅門跟前，當時婆羅門正在分發食物，佛陀默默地站在一旁，婆羅門知道佛陀是在等待供養，便開口說道：

“我有得吃，是因爲我耕種了田地，你也應耕種，只有勞動後，才有飯吃。”

“我也耕田種地，只有勞動後，我才享受飯食。”佛陀回答道。

“你說你是一個耕種者，但是，我們並沒有看見尊者你的犁具、牛軛、耕牛及牛鞭。”婆羅門迷惑不解地說道：「請告訴我們，你到底怎樣耕田種地？」

佛陀回答道：

“信(saddha)爲種子、戒(tapo)爲雨水、慧(panna)爲牛軛、中道(hiri)爲鏟犁、意志(mano)爲韁繩、靜念(sati)爲牛鞭。言行謹慎、飯食適量、以真誠去除雜草，以禪定達到圓滿的解脫。精進(viriya)爲載物大白牛車，載至苦盡樂生的涅槃之境。如此耕種好了的田地，定會結出不死之果，獲得徹底的自在。”

聽佛陀如此一說，婆羅門馬上盛了滿滿一缽奶油米飯，恭恭敬敬地送到佛陀跟前，說道：“請佛陀食用我的奶油米飯，佛陀是耕農，您的耕種可以結出不死之果。”

但是，佛陀拒絕接受，說：

“如來不受因誦經而供養的食物，此乃聖人之道，聖者不接受這樣的飯食，這是生活原則。

當你心悅誠服地相信，聖者確實已從煩惱中解脫，獲證寂靜，再行供養。因爲只有這樣，你才會認識到聖者是收穫功德的福田，此供養才是真供養。”

第十二年於毗蘭賈

婆羅門毗蘭賈聽說佛陀與眾弟子住在附近，即來見佛。他向佛陀提出了好多有關教化的問題，佛陀一一作了回答，婆羅門感到十分滿意，當即皈依了三寶，並邀請佛陀及其弟子在那裡安度雨季，佛陀默許了他的請求。

不幸的是，毗蘭賈一帶此時到處鬧飢荒，佛陀和他的弟子不得不以馬料爲生。途經此地的馬販子友好地把自己的馬料提供給他們，佛陀以絕對平等無分別之心食用這些食品。

一天，舍利弗尊者靜坐完畢出定，向佛陀走來，恭敬請問佛陀："哪些佛陀的教法持續長久，而哪些佛陀的教法又不能？"

佛陀回答說，毘婆尸如來，尸棄如來和毗舍婆如來的教法沒有持續多久，而拘樓孫佛、拘那含佛和迦葉佛的教法卻能長久流傳(註七)。佛陀把這些歸結爲這樣一個事實，那就是有些如來制定了僧伽規範，而有些卻雖致力於佛法的教化，但沒有爲眾弟子制定清規戒律。

舍利弗尊者當即請佛制定僧尼的日常應守大戒，這樣僧團的聖潔生活將會長久。

"不要急，舍利弗，再等一等。"然後，佛陀又說道：

"如來自己會注意到這樣的時間，在不善之法沒有生起之時，如來不會爲弟子制定戒律，也不會爲他們頒佈日常清規。只有當不善之法在僧伽內部發生後，如來才制定戒律，爲弟子頒佈日常清規，以此來消除不淨。

"舍利弗，當僧團生存長久，發展完善，名聞利養增多，不淨之法將生起。其時如來將宣佈訓導方法，制定根

本大戒，以防止這樣的事再次發生。

“舍利弗，現在的僧團沒有問題，遠離惡習，清淨無染，善德兼備，最後的五百弟子也都是一流預果，定不退轉，決定覺悟。”（註八）

毗蘭賈的安居，是制定律藏中十波羅夷(pāṭimokkha)的開端。

安居期結束後，佛陀一路行化，經過闍利亞、沙柯斯、康枯舍、波雅歌，然後穿過恆河，在波羅捺斯住了一段時間，最後來到毗舍離的大寺。

第十三年於車利山。

第十四年於舍衛城的祇陀精舍。

這一年，羅睺羅尊者年滿二十，受具足戒。

第十五年於迦毘羅衛國。

這一年，大覺國王悲哀地死去，他對佛陀總是氣忿不平，因爲佛陀離開了他的女兒耶輸陀羅。

這裡要提到的是，佛陀只在他的故鄉度過了一個雨季。

第十六年於阿拉毗。

以人肉爲生的阿拉毗克在這一年皈依了佛陀。（註九）

林主夜叉窮凶極惡，一次，當看見佛陀在自己的宮殿裡，他大爲惱怒，跳到佛陀跟前，大吼起來：“滾開。”

“很好，朋友。”佛陀一面說著，一面朝外面走去。

“回來。”他又叫了起來。

佛陀就又走了回來。他如是三次，佛陀全都照辦了。但是當他第四次命令時，佛陀拒絕聽從，並說他能怎麼樣就怎樣好了。

“好呀，我要來考一考你。”阿拉毗克說道，“如果你回答不了，我將把你碎屍萬段，摧毀你的思想，撕碎你的心，然後，提著你的腳，把你扔到恆河裡去。”

“不可能，朋友。”佛陀回答道，“在這個世界中，沒有一個人，無論是天人、梵天、修道者、婆羅門，還是一切人天，能夠搗亂我的思想，撕碎我的心，提著我的腳，把我扔到恆河。不過，朋友，你有問題，你就問吧。”

接著，阿拉毗克問道：

“什麼是人生最珍貴的擁有？

什麼給人快樂？

什麼是味中最甜？

什麼是人中最善生？”

佛陀回答道：

“信爲人生最珍貴的擁有。

善修佛法給人帶來快樂，

真理爲味中最甜，

正見是人中最善生。”

阿拉毗克又問道：

“怎樣渡過洪流？

怎樣穿過大海？

怎樣戰勝悲傷？

怎樣獲得清淨？

佛陀回答說：

“以正信渡過洪流，以正念穿過大海，以精進戰勝悲傷，以智慧獲得清淨。”

“何以得慧？何以致富？何以得名？何以取友？今生

後世，何以不悲？”

“正念，理智，有信之人，以聆聽清淨者涅槃之法而得智慧。行應行之事，以精進不息致富。以真理得名。以布施取友。誠實之士具有四德：真誠，善德，勇力和慷慨，此人死後無悲傷。試問其他苦行僧及婆羅門，是否超越此誠實，自我克制、布施、忍辱？”

徹底領會了佛陀所說，阿拉毘克趕忙說道：

“我怎麼會再去問這麼多的苦行僧和婆羅門？今天我明白了未來福益的真諦。”

“爲了我的利益，佛陀來到阿拉毘。今天，我找到了能結出豐碩果實的富饒之地。我將穿梭於村莊、城鎮，禮敬圓滿覺悟的佛陀和無上佛法。”（註十）

第十七年於王舍城。

第十八年於車利雅山。

第十九年和二十年於王舍城

■佛陀與阿怙利瑪拉

第二十年，佛陀教化了臭名昭著的冷面殺手阿怙利瑪拉。（註十一）

他原名叫阿合沙克(天真之意)，父親爲拘薩羅國王的國師。他在當時印度著名的教育中心塔闍蘭接受教育，並成爲導師最優秀，最受寵愛的好學生。

不幸的是，他的同學對他產生了嫉妒，他們僞造事實，在導師面前惡毒地對他進行人身攻擊，導師被大大地激怒了，對他產生了反感，不問青紅皂白，想致他於死地，令

他弄來一千根人指，以此來作爲他對導師的謝禮。

雖然極爲不情願，但最後還是順從了導師的意願，他獨自一人來到拘薩羅的祇利尼森林。爲了滿足其導師的要求，他開始了殺人的生涯，收集手指。他把人的手指捆好掛在樹上，但全被烏鴉和山鷹叼走了，因此，他就把這些手指做成花環，掛在脖子上。這樣，大家都叫他阿怙利瑪拉(意爲指鬘)。

當他聚集了九九九根手指時，佛陀出現在他的眼前。阿怙利瑪拉大爲高興，心想，殺了這位大苦行僧，他就可以湊足數目。於是，他抽出寶劍，大步朝佛陀奔去。

佛陀顯示神通，自己仍以平常的步伐走路，但阿怙利瑪拉卻無法接近他。阿怙利瑪拉奮力地奔跑著，但就是無法追上佛陀，弄得他氣喘吁吁，汗流夾背。追了一會兒，他便停了下來，喊道：“站住，苦行僧。”佛陀安詳地說道：“我雖走猶止。阿怙利瑪拉，你也該停止了。”

這個罪惡滿盈的盜匪不禁一驚，心裡嘀咕道：“明明是我止步了，但這位苦行僧卻說他已經停止了，這倒底是什麼意思。”

站在那裡，他問道：

“出家人，你在走，而你卻說：‘我已止。’

我已不走了，而你卻說我沒有停止。

出家人，我問你，這是什麼意思？

你怎麼說你已止而我非止？”

佛陀和顏悅色地說：

“是的，阿怙利瑪拉，我已不再作業，拋棄了侵犯眾生之暴力，故說我已止，而汝非止。”（註十二）

阿怙利瑪拉的善業一下子顯現出來，他突然意識到，這位大行者不是別人，正是佛陀，出於悲憫來拯救他了。

他立刻扔掉盔甲和寶劍，當下皈依了佛陀。接著，在他的一再要求下，佛陀允許他出家，說道：“善來，比丘(Ehi bhikkhu)。”

阿怙利瑪拉出家的消息一下子傳開了，特別是拘薩羅國王聽到這個消息後，更是大大的鬆了一口氣，因爲阿怙利瑪拉對他的臣民來說確是一大危害。

但是，阿怙利瑪拉並沒有得到快樂，因爲即使是在寂靜的禪定之中，他也老念念不忘他的過去，聽到那些死於他刀下之人的慘叫聲。由於他過去所作惡業，在街上乞食時，他會莫名其妙地被不知從何處而來的石塊，棍棒擊中，滿臉傷痕，手腳處處是被劃破了的傷口。佛陀看到他這個樣子回到寺裡，告訴他這是他自己業障的報應。

一天，他沿路乞食，看見一位分娩的女人，對她產生了深深的悲憫，因此就把這位婦人可憐與痛苦告訴了佛陀。佛陀教他念誦如下經文：

“大姐，自從受戒以來，我知道，我沒有故意傷害有情生命，以此真實，祝願你和你的孩子安然無恙。”

此經就是佛教後來的《指鬘經》。

他牢記這段經文（註十三），又一次來到那位在痛苦中煎熬的婦女，用布簾把那位婦女隔開，自己坐在早已爲他準備好的蒲團上，口中不斷地念誦經文。不一會兒，這位婦女平安地生下了一個孩子，念誦此經的效應一直流傳至今。

不久，阿怙利瑪拉證得阿羅漢果。在談到有關他具有

重大意義的皈依時，他說：“有的人因武力而屈服，或由鐵鉤，或由皮鞭，但我卻向一個既無棍棒，又無寶劍之人臣服。”（註十四）

餘下的二十五年，佛陀大多是在舍衛城的祇陀精舍度過，此精舍由大富給孤獨老人修建。有時也住在波拍精舍，此精舍是大慈善家維莎柯所建。

註解

⊙註一：魔王三女。
⊙註二：《佛教傳說》，第一卷，第274頁。
⊙註三：《法句經》，三二〇，三二一，三二二偈。
⊙註四：《佛教傳說》，第一卷，第176頁。
⊙註五：《法句經》注疏。
⊙註六：《經集》，第一品，第四經，第12頁。
⊙註七：《律藏》，經分別，第1至11頁；《戒律典籍》，I．B．霍那，第一卷，第1至23頁。
⊙註八：佛陀指的是阿難陀尊者。
⊙註九：《經集》，第一品，《林主夜叉經》，第31頁；查姆斯，《佛陀的教誨》，第45頁。
⊙註十：英譯《相應部》，第一品，第276至278頁。
⊙註十一：《長老偈》，第318至325頁；《中部》第二品，《指蔓經》，第97頁。
⊙註十二：《長老偈》，第320至321頁。
⊙註十三：《長老偈》，第323頁。



第十三章
佛陀的一天

世尊已覺悟，廣說覺悟法。

—《中部》—

在世界所有宗教導師中，佛陀可以被認爲是精力最充沛，行化最活躍的宗教領袖。除了照應身體需要外，他整天都在爲弘法利生的事業操勞著。他處理日常事務井井有條，系統周到。他的內心世界常住寂靜，享受涅槃之樂。他的外部世界始終在無私地爲提高社會道德服務著。自己覺悟後，他不息的覺悟他人，把人們從生命的病苦中解脫出來。

他一天的時間分成五個部份：上午、下午、第一時夜、中時夜、後時夜。

■上午時分

一般來講，佛陀早晨以聖眼觀世界，看一看有無可以度化之人。如果有人需要他的精神幫助，未經邀請，他也會前往，或步行，或以神通，以正道教之。他通常前去尋找歹惡不善之人，清淨善德之人會自己來找他。佛陀曾自己前往教化了強盜殺手阿怙利瑪拉，以及凶殘的惡魔阿拉毘。但是虔敬的少女維莎訶、大富善士給孤獨、才智雙全的舍利弗、目犍連等都來到他跟前，尋求精神指導。

佛陀就是如此地爲一切眾生謀福利。國王們都心甘情願地禮拜他，如果他沒有受到特別的邀請，或一人，或同弟子們一道，托著缽沿街乞食，默默地站在施主的門口，接受人們放在缽裡的東西，然後回到自己的住處。即使在八十歲高齡，身體不佳的情況下，他仍在毘舍離繞城乞食。

午時前，佛陀結束飯食。飯後，他給信眾作一些簡短的開示，授予三皈五戒。如果有人在修行方面已有條件，

佛陀就給他指出一條成就聖果之道。如果有人要求出家，他就給他們授戒，最後回到自己的寮房。

■下午時分

此時，佛陀在寺廟的一個地方坐下，眾比丘聚集到他的周圍，聆聽佛法。有些比丘來到他跟前，以獲得適合自己的禪坐方法。另外一些比丘來向佛陀行禮後，就回到自己的房間。

在向弟子們講經或作一番開示後，佛陀回到自己的廂房休息，或隨意正念右臥。起身後，即達到大悲樂境，以聖眼觀世間一切眾生，特別是隱居靜處，修習禪定的比丘及其他弟子，給予他們必要的開示指導。如果有人在很遠的地方，需要他的指導，他就以神通前往，開導他們，然後回到他的廂房。

到了晚上，成群結隊在家信徒前來聆聽佛法。佛陀以佛眼（註一）了知他們的根機和性格，給他們講解一個多小時的佛法。每一位聽眾，各自根性不同，但都感覺到佛陀是在爲自己單獨說法，這就是佛陀講法的方式。一般來說，佛陀以簡明扼要的例證和寓言，解釋深奧的哲理，以此來教化眾生。他不是用感情，而是用理智來感召一切有情。

對一般人來說，佛陀首先講布施，持戒和昇天之樂。對在修行上已有進展的人，他講物欲享受的不善，以及去惡得益的法門，對修學已經到家的人，他則講解四聖諦法。

佛陀不輕易顯示神通，只有在教化阿怙利瑪拉和訶瑪時例外，他不希望用神通對其聽者產生任何影響。

佛陀的崇高教導，對普通老百姓和知識分子具有同等的吸引力，一位佛教詩人曾這樣唱道：

“給予智者喜悅，提高大眾智慧，破除愚者黑暗，此法眾生共享。”（註二）

富者、貧者、貴者、賤者放棄了他們原來的信仰，接受了安樂之法。五比丘開始的僧團，不久就發展爲百萬大眾，佛陀的教法傳遍了中印度的每一個角落。

■第一時夜

每晚六點至十點，佛陀專門指導眾比丘。在這段時間裡，他們可以隨便來到佛陀跟前，提出疑難的問題，詢問深奧的佛法，接受適宜的禪法或聆聽佛陀的開示。

■中夜時分

夜裡十點至凌晨二點，凡夫俗眼見不到的天人，梵天等諸神眾來到佛前，聽講佛法。經典中常常出現這樣的經文：爾時，夜深人靜，一位身耀光輝的天人來到佛前，恭敬禮拜，站立一邊。在《相應部》中，有好幾部回答天人所問的經典。

■後夜時分

早上二點至六點，又分成四個時期。

第一個時期，佛陀在附近來回散步，這是一種適量的

身體鍛練。三點至四點，佛陀正念右臥。四點至五點，佛陀證入阿羅漢之境，享受涅槃之樂。五點至六點，佛陀深入大悲之喜(Mahakarunasamapatti)，以大慈之心照耀眾生，滋潤他們的心田。這時，他以法眼觀世界，看一看能爲眾生做些什麼？善德之人及需要他幫助的眾生，無論他們住在多麼遙遠的地方，都會清晰地呈現在他眼前，出於對他們的慈悲，他將前去給予必要的精神幫助。

佛陀一天到晚都在爲僧團的事情操勞著，與眾人不同，他夜裡只休息一個小時。在凌晨整整兩個小時中，他以無限慈愛之心撒遍大千世界，給諸有情帶來幸福。甘願清貧簡樸的生活，托缽乞食而不給任何人增添麻煩。一年之中，有八個月的時間，教化十方，宣說佛法，不辭辛勞地爲大眾謀利益。

根據《法燈》所載，最後一時分爲此四個部分。

但根據注疏的記載，最後一時由三個時期組成，在第三個時期，佛陀即成就大悲之樂。

註解

⊙註一：佛眼－Buddhacakkhu知曉邪惡和內在傾向(asayannasayanana)，以及知曉利鈍之根性，如，信、念、定、勤、慧(indriyaparopariyattanana)。

⊙註二：《Satapancasataka》，第七八偈。



第十四章
最後的行化

日照於晝，月輝於夜。剎帝利因盔甲而榮，婆羅門以禪定為貴，佛陀的慧炬光照日夜。

—《法句經》—387

佛陀是人類最聖者，但不會永存，如同其他眾生一樣，有生老病死。他意識到將在八十歲那年入涅槃，但他常行中道，決定不在他教化中心，如王舍城、舍衛城等地，而在偏僻的庫尸那羅鎮圓寂。

拿他自己的話說，佛陀在八十歲時，就像一輛破車，不過，他雖然年紀大了，但意志非凡。他寧願在他喜愛的弟子阿難陀的陪同下，翻山越嶺，徒步行走了漫長的路程。這裡應該指出的是，他的兩個大弟子，舍利弗和目犍連，以及羅睺羅和耶輸陀羅分別先他圓寂了。

摩揭陀國的首府王舍城是他最後一次行化的起點。

在他即將離開王舍城前，殘忍殺害自己父親的阿闍世王一心要對繁榮的跋祇共和國發動戰爭，但又害怕出師無名，就派了他的丞相來找佛陀，想弄清佛陀對此戰爭的看法。

■善益的條件

佛陀宣稱只要跋祇人做到如下幾點：

一．時常聚會一處，舉行多種會議。

二．集體協商，一致行動，共同完成他們的任務。

三．不頒布沒有頒布的法令，不刪除任何已經制定的法律，以古訓跋祇原則行事。

四．供養，尊敬，重視跋祇長者，聽從他們有價值的勸告。

五．他們的老少女子不無緣無故地被武力拘捕和綁架。

六．尊敬，禮拜宗教聖物，不疏忽以前舉行的宗教儀式。

七．善待阿羅漢保護和供養他們，使已經來到，或還沒有來到自己國家的阿羅漢，得以安住。

這樣，跋祇族不但不會衰敗，反而會興旺。

佛陀曾以此七種人類幸福條件教導跋祇人。丞相瓦沙克羅明白了佛陀的意思，離開了。他能完全肯定，如果不以外交或分裂他們的聯盟，摩揭陀國王不可能在戰場上戰勝跋祇人。

佛陀隨即利用這一機會，講述了弟子們的七種安樂條件，召集在王舍城的所有比丘，對他們說：眾弟子，若諸比丘：

一．時常會集，舉行會議。

二．和睦相處，共同行動，一致完成僧團的義務。

三．不要頒布沒有頒布的戒律，不要捨棄已經頒布的戒律，依據已制戒律行事。

四．供養、尊敬戒臘長老，資歷深的僧團長老、孝敬父母，聽從他們有益的教誨。

五．對生死輪迴不起愛染，不執著貪欲。

六．以隱居山林爲樂。

七．自我修習正念，使持戒獨身之人和合共住，已共住者安樂。

如此，比丘僧團不但不會衰亡，反而會更加活躍。只要此七種善德條件繼續存在於僧團內部，只要此僧團受到如此條件的良好指導，僧團不但不會衰落，反而會發展。

出於無限的悲憫，佛陀又啓示諸比丘，講述了另外七

種福益條件：

一．不喜好，從事買賣。

二．不喜好，從事流言蜚語。

三．不喜好，熱衷於睡眠。

四．不沉醉於世俗社會。

五．斷除貪欲乃至貪欲的誘惑。

六．不交惡友和損友，不趨從惡業。

七．不因一點點證悟就止步不前，而要進取阿羅漢果。

另外，佛陀又進一步說，只要諸比丘信仰虔誠、謙虛、有良知、博學多聞、精進不息、時時警醒、富有智慧，那麼，諸比丘不但不會退轉，而且會進步。

■舍利弗的讚嘆

佛陀又多次對眾比丘作了開示，然後，在阿難陀尊者的陪伴下，離開了王舍城，經阿帕羅蹄卡，來到那爛陀，住在不遠的葩瓦利柯芒果園中。舍利弗來見佛陀，讚頌佛陀的圓滿智慧，說：

“世尊，與世尊在一起，我是多麼的快樂，我認爲，無論是過去，現在還是未來，任何梵志或婆羅門都沒有像佛陀如此圓滿的覺悟和智慧。”

佛陀不同意其弟子的這些讚美之詞，他要舍利弗注意，在沒有完全了知過去和未來諸佛之前，他匆促地作了如此喜悅的讚嘆。

舍利弗承認，他對一切無上覺者不甚了解，但是堅持說，他熟知法的傳承，知一切成就佛果的方法，那就是斷

除五蓋，即貪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作、和疑慮，以智慧削弱情欲，使意識專致一處於四念之上，正確地開發七覺支。

■波吒利弗城

從那爛陀，佛陀來到波吒利弗城。其時，摩揭陀國的兩位大臣輸尼陀和佤沙陀羅正在那裡建造防禦工事，以此來抵禦跋祗人的進攻。佛陀就在一個破舊空洞的房子裡住下，以天眼見眾多天人聚集在城中不同的地方，預言說，波吒利弗城將會成爲其弟子居住的重要城市，經濟貿易的中心。但是也將受到火，水和戰亂的襲擊。

聽說佛陀到了波吒利弗城，兩位大臣馬上前來邀請他和弟子們到家中用齋。飯後，佛陀開示他們說：

“無論謹慎之人身居何處，都要維護自制善德僧人，以此功德迴向給附近的天人，如此受到恭敬之人必定恭敬他人，慈愛他人如同慈愛自己的獨生子女，得天人寵幸之人，必定吉祥如意。”（註一）

爲了紀念佛陀的到來，他們將佛陀離開的城門命名爲喬達摩門，又想把他渡河的渡口改名爲喬達摩渡口，但是，正當人們忙著爲他渡河作準備時，佛陀卻以神通飛過了洪水泛濫的恆河。

■未來界

從恆河岸，佛陀經柯堤卡，來到難提村，住進一大堂。

阿難陀來到佛前，恭敬地向佛陀詢問這個村裡剛剛去世村民的往生世界。佛陀耐心地說出了這幾個人的歸處，教授了阿難陀怎樣獲取法鏡，佛弟子如此具足法鏡後，就會自己如此預知：“惡道生已斷，不生畜牲道，不墜地獄，餓鬼；吾已證初果，不復退轉，必定覺悟。”

■法鏡(Dhammadasa)

“何爲法鏡？阿難陀。”

“聖弟子深信佛寶，如是念佛功德：此實是如來，應供者，正遍知，明行足，善事世間解、無上士、調御丈夫，天人師，佛世尊；深信法寶，如是念法性：此法爲佛善解、自覺、即時效應、可尋思、導引涅槃、智者自明；深信僧寶，如是功德：世尊弟子實爲善行、正行、慧行，此四雙八輩聖人應受布施、供養、恭敬，爲世間無上福田。如是此人具福德，聖者喜愛，不破、不立、無染、無垢、自在，智者讚嘆，無欲望之染，趨向正定。”

從難提，佛陀來到繁華的毘舍離城，住在貌若天仙的妓女阿帕般利的樹林裡。預料到她會前來拜訪，佛陀爲了保護弟子，勸告他們要警覺醒思，並教給他們正念之法。

■阿帕般利

阿帕般利聽說佛陀來到她的芒果園，趕忙前來拜見，並誠心誠意地邀請佛陀及其弟子們第二天到家裡應供。佛陀接受了她的邀請，從而拒絕了後來的利車威貴族的邀

請。利車威貴族們願出重金，以使她讓出此次供佛的機會，但是，她禮貌地謝絕了。佛陀應時來到阿帕般利的住處。飯後，未來阿羅漢阿帕般利，慷慨地把芒果園贈送給佛陀和僧團。（註二）

因此時正是雨季，佛陀勸告弟子們在毘舍城內或附近安居，他自己則決定在毘舍離不遠的貝魯瓦度過他第四十五個，也就是最後一個安居。

■佛陀示疾

這一年，佛陀不得不承受重病的折磨，劇烈的疼痛使他難以忍受。但他的意志，正念，省思使他坦然地面對一切，毫無怨言。

此時，佛陀已意識到不久將入涅槃，但他又想，沒有向他的隨從弟子話別，沒有對僧團作最後指導之前，不應圓寂。所以，他決定以意念戰勝疾病，常寂於體驗阿羅漢的樂趣之中。

佛陀康復後，阿難陀尊者立刻來到跟前，對他的康復表示由衷的高興，他說，在沒有對僧團作最後開導之前，佛陀是不會圓寂的。每當想到這些，他就稍微得到一點安慰。

佛陀對此作了回答，這些苦口婆心，意味深長的話語，明明白白地揭示了佛法僧獨一無二的觀點。

■佛陀的勸誡

“阿難陀，僧團希望從我這裡得到什麼？我講授佛法，沒有顯密之分（註三）。在真理面前，佛陀沒有一般老師捏緊的拳頭。有人也許會認爲：‘我將領導僧團’，或‘僧團應依附於我’，或‘我要對僧團事務有所指導’。”

“阿難陀，如來不認爲應領導僧團，或僧團應依附於他。因此，如來爲什麼要對所有的僧團事務加以指導呢？”

“阿難陀，我現在已經八十，人老體弱，已經到了人生終點。如同一輛破車，只有在皮帶的綑綁下才能移動。同樣的，如來的身體也只有在攙扶下才能行走。只有當如來深入無形的意念，一心不亂，斷除受念和散亂，身體才能得以安穩。”

“因此，阿難陀，自己作自己的島嶼，自己爲自己的依怙，不外求皈依，以法爲島嶼，以法爲依止，更不外求依止。”

“阿難陀，比丘怎樣才能自己作自己的島嶼，自己爲自己的依怙，不外求皈依，以法爲島嶼，以法爲依止，更不外求依止？”

“阿難陀，於此世間，應精進、善思、警醒、棄貪，恆常正念身、受、心、色之法。”（註四）

“今生乃至後生，自己作自己的島嶼，自己爲自己的依怙，不外求皈依，以法爲島嶼，以法爲依止，更不外求依止，此人爲持戒最勝者。”

佛陀在這裡特別強調，個人應努力從生命之苦中解脫的重要性，祈禱或依靠他人將一事無成。有人也許要問，佛陀清清楚楚地教誡他的弟子們不要依止於他人，佛教徒爲什麼還要皈依佛法僧呢？佛教徒皈依三寶，僅僅把佛陀

看成是指明解脫之道的導師，佛法爲解脫方法，僧伽是生活之道的現實榜樣。佛教徒認爲，形式上的皈依三寶，並不能使人由此而得到解脫。”

佛陀雖然年老體衰，但他還是利用一切機會，方便權巧開導眾比丘，而且，如果沒有受到邀請，他還要時常持缽乞食。一天，和往常一樣，他來到毘舍離乞食，飯後，他同阿難陀尊者一道去了重閣堂。當他們談到毘舍離城以及城中寺院的美麗怡人時，佛陀對阿難陀說：

“如果有人修習、發展、掌握、經歷、實踐，或究竟獲得四神足(iddhipada)（註五），他就可以隨意生存一阿僧祇劫（註六）(kappa)或更長時(kappavasesam)。阿難陀，如來修習、發展、掌握、經歷、實踐，究竟獲得四神足，如果願意的話，如來可以住世一劫或更長。”

經典補充說：“世尊雖然作了這樣明白的暗示，但是阿難陀尊者卻不能理會，未能請佛，爲了眾生的利益和幸福，出於對有情世間的悲憫，爲了人天的安樂，而再住世一劫。”

經典又說，之所以造成這樣一個事實，是由於當時阿難陀的心被惡魔迷惑住了。

■佛陀宣佈入涅槃

佛陀應化於世間，向追尋真理之人展示了事物的本質，教給人們從生命之苦中獲得解脫的唯一途徑。在此漫長而成就非凡的教化生涯中，他完成了崇高的使命，滿足了自己和他人的願望。八十歲那年，他意識到他的使命將

要結束，已經給予誠實的在家出家弟子們作了必要的指導，他們不但能堅定地信奉他的教法，而且有能力向他人解說佛法。所以，他決定不再用意力和體驗聖果喜悅的方法來維持他的餘生。當他還住在重閣堂時，佛陀就告訴阿難陀，他將在三個月內圓寂。

阿難陀猛地回憶起佛陀所說的話，請求佛陀，爲了眾生的利益和幸福，再住世一阿僧祇劫。

“夠了，阿難陀，不要再請求佛陀了，請佛住世的時間已經過去。”佛陀回答說。

隨即，佛陀向阿難陀講述了生命流逝的本性，然後，同阿難陀一道，去了大寺講堂，讓他召集所有居住在毘舍離附近的比丘。

佛陀對聚集在一起的眾比丘開示說：

“我對你們講的一切真理，都要好好修習、實踐、體證，出於對世間的悲憫，爲了大眾的利益和幸福，爲了人天的利益和幸福，此聖道將長存不忘。

何爲此真理？它們是：

四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提支、八聖道。（註七）

然後，他又作了最後一次開示，並向僧眾公開宣佈涅槃日期。

“諦聽，諸比丘，諸有爲法皆爲無常，精勤修習，如來圓寂的日子不久了，如來將在三個月內入涅槃。

“我年事已高，生命不會長久，我將離你們而去，我以自己爲依怙。眾比丘，精進、正念、善德。以正念爲指導，不放逸，以此善法爲住，永免生死，永斷痛苦。”

向毘舍離望了最後一眼，佛陀同阿難陀一道，來到般陀村，對那裡的比丘開示說：

“戒定慧爲解脫至上法，喬達摩已證如是法。佛陀教導弟子們掌握此法，導師已經以慧眼終止了痛苦，熄滅了情欲。”

■四種依處

穿過一個個村莊，佛陀來到波甘那羅，講解了四種引證方法，以此來驗證和澄清佛陀的言教。

一．若一比丘如是說：“我聽佛陀親口說，我得到：此是法，此是律，此是老師言教。他的話既不應被接受，也不應被拒絕。不接受，不拒絕如是說，而要仔細推敲每一個字，每一個音節，把它們同經律(sutta-vinaya)相比較。若其不與經相吻合，不能與律相一致，那麼，你就可以得出結論：這肯定不是世尊所說，此比丘錯誤地理會了佛法。

然後，你應該拒絕。

如果與經律相對照，它們和經典相吻合，與戒律相一致，你就可以得出結論：這肯定是世尊所言，此比丘正確地理解了佛法。”

此爲第一引證。

二．又有比丘如是說：於一寺居住眾長老及眾僧處，我聽此僧團說：此是法，此是律，此是老師言教。他的話既不應被接受，也不應被拒絕。不接受，不拒絕如是說，要仔細推敲每一個字，每一個音節，把它們同經律相比較。如果它們不能與經相吻合，不能與律相一致，那麼，你就

可以得出結論：這肯定不是世尊所說，此比丘錯誤地理會了佛法。

然後，你應該拒絕。

如果與經律相對照，它們和經典相吻合，與戒律相一致，你就可以得出結論：這肯定是世尊所言，此比丘正確地理解了佛法。

此爲第二引證。

三．復有比丘作如是言：於一寺，有許多博學多聞的比丘和長老，精通佛語、戒律和綱要（註八）。我聽他們親口說：此是法，此是律，此是老師言教。他的話既不應被接受，也不應被拒絕。不接受，不拒絕如是說，要仔細推敲每一個字，每一個音節，把它們同經律相比較。如果它們不能與經相吻合，不能與戒律相一致，那麼，你就可以得出結論：這肯定不是世尊所說，此比丘錯誤地理會了佛法。

然後，你應該拒絕。

如果與經律相對照，它們和經典相吻合，與戒律相一致，你就可以得出結論：這肯定是世尊所言，此比丘正確地理解了佛法。

此爲第三引證。

四．復有比丘作如是言：某寺一大德長老，精通佛語，經律和論典，我聽他親口說：此是法，此是律，此是老師言教。他的話既不應被接受，也不應被拒絕。不接受，不拒絕如是說，要仔細詳推敲每一個字，每一個音節，把它們同經律相比較。如果它們不能與經相吻合，不能與律相一致，那麼，你就可以得出結論：這肯定不是世尊所說，

此比丘錯誤地理會了佛法。

然後，你應該拒絕。

如果與經律相對照，它們和經典相吻合，與戒律相一致，你就可以得出結論：這肯定是世尊所言，此比丘正確地理解了佛法。

此爲第四引證。

這就是四大依處。

■最後一餐

佛陀如此啓迪，開導了弟子們之後，來到槃瓦。鐵匠純陀招待了佛陀及其弟子。他熱忱地準備好名叫輸卡拉末達毗的美味佳餚（註九）。但是，純陀聽從了佛陀的勸說，僅以此食供養了佛陀，把剩餘下來的埋在地下。

飯後，佛陀肚子疼痛不已，但是，他還是忍受了，沒有作聲。

佛陀雖然身體十分虛弱，病得又如此的厲害，但是還是決定步行到他最終目的地，拘尸那羅（註十），此地離槃瓦約六十英里。據記載，在這最後一次行化中，由於過度的虛弱與疾病，他不得不在大約二十五個地方休息。

在路上，他曾坐在一棵樹下，感到口乾舌燥，叫阿難陀前去弄點水來。阿難陀好不容易從一條小溪裡盛來一缽清水。因爲，在此之前，曾有五百輛馬車從這裡經過，攪渾了河水，河中到處都是污穢物，混濁不清。

這時，一個名叫跋庫沙的人走近佛陀，佛陀的安詳寧靜使他敬佩不已，聆聽金剛正定之法後，以兩件金鏤袈裟

供養了佛陀。

在佛陀的指導下，他給佛陀披上了其中的一件，另一件給了阿難陀。

當阿難陀把兩件袈裟披在佛陀身上時，他被驚呆了。佛陀的身體光亮鮮豔，不禁說道：“世尊，真是不可思議。世尊的身體如此的明潔，出乎尋常的鮮亮。當我準備把兩件金光閃爍的袈裟披在世尊身上時，它們好像失去了任何光澤。”

隨即，佛陀解釋道，佛陀色身兩次明潔光亮，超乎尋常，即在獲證菩提之夜和涅槃之夜。

然後，佛陀宣稱，當夜三時，他將在拘尸那羅境內的雙莎羅樹下圓寂。

■純陀供齋功德

佛陀在腳俱多河洗了最後一次澡，上岸休息，說道：

“阿難陀，也許有人會對鐵匠純陀產生忿恨，說：‘這是你的罪過和失誤，純陀，如來吃了你供養的飯食後就圓寂了。這樣的怨恨應該得到制止。人們應該說：‘這是你的福報，這是你的獲益，純陀，佛陀吃了你供養的飯食後，證入涅槃。純陀，我聽佛陀親口說，兩種供養功德相等，所獲利益福報平等無二，超過其它任何供養。何爲此二種供養？如來於圓滿覺悟之夜所受的供養，以及果證無餘涅槃之夜所受供養。此二種供養具同等功德，具同等利益。其功德利益遠勝於其它一切供養。鐵匠純陀所作此功德將會使他長壽，獲得善生，得到榮華富貴，得以昇天爲天王。

阿難陀，對純陀的所有指責都應如此受到制止。”

佛陀無限悲憫最後一餐的慷慨布施者，對此作了細心的安慰，然後，來到莎羅樹林，叫阿難陀在兩棵莎羅樹下，準備一床頭朝北方的睡床，佛陀右臂而臥，一條腿放在另一條上面，警醒寂然地躺著。

■如何禮敬佛陀

看到莎羅樹非時而鮮花盛開，一切都呈現出虔誠之態，佛陀對其弟子勸說道：

“阿難陀，如來不應如是受到尊敬、禮待、頂禮、崇拜、讚美。若有比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷以法而住，如理修習，以法正行，此人以最上法恭敬、禮拜、頂禮、崇拜、讚美如來。因此，阿難陀，你應如此自我培訓：願自己以法而住，如理修習，以法正行。”

這個時候，曾經一度當過佛陀侍者的鄔波摩那站在佛陀跟前，給佛陀扇著風，佛陀叫他站過一邊。

阿難陀不明白，佛陀爲什麼叫鄔波摩那站到一旁，他也曾經很周到地侍奉過佛陀。

佛陀說，無數天人聚集一處，來探望佛陀，但鄔波摩那擋住了他們的視線，看不見佛陀，因而顯得很不高興。

■四大聖地

接著，佛陀講說了與他有關的四大佛教聖地，虔誠的信徒應以恭敬、敬畏之心前往朝拜，它們是：

佛陀的誕生地(蘭毘尼，在印度同尼泊爾交界處)。

佛成道處(菩提伽耶)

佛初轉無上法輪處(薩拉陀)

佛涅槃處(拘尸那羅)

佛陀又說道：“信徒若在朝聖之中，信心堅定而死，將得昇天界。”

■須跋陀的皈依

雲遊苦行僧須跋陀（註十一）當時住在拘尸那羅，聽說喬達摩將在當夜三時涅槃，心想：“我曾聽年大閱深的老師，乃至他們的老師，以及諸苦行僧說，高貴覺悟的阿羅漢應現於世是甚爲稀有之事。今夜最後時，行僧喬達摩將入涅槃，我還有疑難問題。我崇信喬達摩，他有能力講解大法，我也會因此除去疑慮。”

隨即，須跋陀來到鄔波陀那的莎羅樹林中，走近站在一邊的阿難陀，說道：

“我曾聽年大閱深的老師，乃至他們的老師，以及諸苦行僧說，高貴覺悟的阿羅漢應現於世是甚爲稀有之事。今夜最後時，行僧喬達摩將入涅槃，我還有疑難問題。我崇信喬達摩，他有能力講解大法，我也會因此除去疑慮。阿難陀，我可以看一眼行僧喬達摩嗎？”

“夠了，朋友須跋陀，不要再煩世尊了，他已經很累了。”阿難陀尊者說。

須跋陀兩次三次地重覆了他的請求，但阿難陀都以同樣的方式一一拒絕。

佛陀聽到了阿難陀和須跋陀的對話，對阿難陀說：

“阿難陀，不要阻擋須跋陀，讓他看一眼圓覺者，無論他問什麼，都是渴望得到知識，並不是來麻煩我。而且，我所說的一切，他都會馬上明白。”

阿難陀尊者把須跋陀引到佛陀跟前，一陣友好問候之後，須跋陀在一旁坐下，說：“像富蘭那迦葉、末伽黎拘賒黎、刪闍夜毘羅胝、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩馱迦旃延、尼犍陀若提子等（註十二），這些苦行僧，或爲一派之長，或爲聞名於世的宗教導師，或爲大眾推崇的善德之人，他們是否真正完全徹底地掌握了真理？或是他們其中有人掌握了，還有人沒有掌握？”

“須跋陀，不要自尋煩惱地想知道他們全部，或一部分是否覺悟了真理，我將以正法告之，諦聽，謹記所教。”

“好吧，世尊。”須跋陀回答說。

“任何一教法中，若無有八正道，此法則無有一果、二果、三果、仍至四果；若一法中有八正道之教，則此法中有一果（註十三）、二果（註十四）、三果（註十五）、仍至四果（註十六）。須跋陀於我教法中，有八正道之教。於此，你確可找到一果、二果、三果、仍至四果，其它外道無此聖果。須跋陀，若眾弟子以善德爲住，則世界將不會沒有阿羅漢。”

“二十九歲那年，我出家追求至善，現已五十一年之久，在我的僧團之外，沒有一個修道者，乃至部分能修習此可證之法。”

須跋陀又說：

“妙哉，妙哉。世尊，如同一人擺正顛倒之事，揭開

被覆蓋之物，或給迷途者指點迷津，或於黑暗中點燃燈火，使有眼之人能見。同樣的，世尊以各種方式闡述佛法。”

“世尊，我皈依佛、法、僧，但願我可以在佛陀面前得以出家（註十七）和受比丘大戒！（註十八）”

“須跋陀，”佛陀說，“任何一個已經接受外道思想的人，希望在佛法中求受沙彌和比丘大戒，都得經過四個月的體驗期。四個月後，經眾弟子作證，其人可受戒而爲比丘。但是，我知道你，可另當別論。”

須跋陀說：

“如果說，一個已經接受外道思想之人，希望在佛法中求受沙彌和比丘大戒，都得經過四個月的體驗期。我也將經過此體驗期，四個月後（註十九），經眾弟子作證，我可受戒而爲比丘。”

因此，佛陀對阿難陀說道：

“那麼，阿難陀，你可給他授戒。”

“是，世尊。”阿難陀答道。

雲遊僧須跋陀即對阿難陀尊者說：

“這是你的福報，阿難陀，這是你無量福報，佛陀已親自給予你授戒的聖法。”

就這樣，須跋陀在佛陀面前出家。

受戒不久，須跋陀尊者遠離人群，獨自隱居，精進修習，由如實之智，即身證得出家眾至上聖果，並以此聖境而住，這是在家居士正確出家修行的目的。須跋陀知道自己已斷生死輪迴，聖行圓滿，不受後生。

須跋陀羅最終證得阿羅漢果，他是佛陀親自度化的最後一位弟子。

■最後的囑咐

阿難陀尊者希望知道怎樣來安放如來的舍利。

佛陀說：“你不要過問供奉如來舍利之事，關心你自己的善業(阿羅漢)，全心爲你的善業精進努力。作有益之事，追求自利。許多有智見的剎帝利、婆羅門、和在家居士，他們對佛陀有虔誠的信仰，他們將來安置如來的舍利。”

聽到此意味深長的一席話後，阿難陀走過一邊，站在那裡，禁不住放聲大哭起來，他想：天哪！我仍然還是有學之人，但是，我的導師將離我而去，他使我悲傷。

佛陀見他不在身邊，喊他過來，開導他說：“好了，阿難陀，不要悲傷，不要哭泣，我不是早就告訴過你，我們必定要同喜愛和怡人的一切分離？”

“阿難陀，你功德無量，不久將從煩惱中解脫。”

接著，佛陀讚美了阿難陀，對他傑出的善德給予高度的評價。

在對阿難陀大加讚褒一番後，佛陀叫他進拘尸那羅城，告訴摩拉人如來即將入證涅槃。他們得到這一消息後，馬上攜老扶幼，男女老少，一路大哭而來，向佛陀作最後拜別。

■離別情景

佛陀接著說：

“阿難陀，你也許會說：無上聖法沒有了導師，我們失去了導師。阿難陀，你不應如此想，我涅槃之後，我所

教之法和所制之律將是你們的導師。”

“阿難陀，如果希望的話，我圓寂後，小小戒可捨。”

在此佛陀並沒有使用強制的口吻，而是用了虛設的口氣。如果他希望小小戒應該被捨棄，那麼他會用肯定的口吻講出。佛陀預見到，主持第一次結集的迦葉尊者，在得到僧團的准許之後，不會去除任何戒律。因此論師說，這是因爲佛陀用了假設語氣。

因爲佛陀沒有具體的說哪些是小小戒，眾阿羅漢也無法得出任何結論，所以，他們對戒律沒有作任何改動，而是全部保留下來。

佛陀又一次對眾弟子說：眾弟子，如果你們對佛法僧三寶、修習之道、方式方法，還有什麼疑問，現在就問吧！不要以後這麼想：我們面對著老師，但我們還是沒能當面詢問世尊，因此而生懊悔。但是眾弟子還是沉默不語。佛陀如是詢問了三次，大眾中還是無人作聲。

然後，佛陀對大眾說：“也許是由於你們出於對老師的尊敬，不願提出問題。諸弟子，那麼就讓一個人轉告另一個人。”

大眾仍然一聲不吭。因此阿難陀對佛陀說：

“妙哉，妙哉，世尊，同這樣的弟子們爲伍真是高興，沒有一位弟子對佛法僧三寶、修習之道、方式方法還有任何疑惑。”

“阿難陀，你出於虔誠而如此說，如來明了此事，於此大眾，沒有一人對佛法僧三寶、修習之道、方式方法持有懷疑和迷惑。阿難陀，此五百弟子中，最低品仍是預流之果，永不退轉，注定覺悟。”（註二十）

接著，佛陀給弟子作了最後教化：

“眾弟子，諦聽，我告誡大家，一切有爲法皆無常，精進努力(vayadhamma-samkhara-appamadena-sampadetha)。”

這就是世尊最後的教誨。

■涅槃

佛陀入初禪靜慮(jhana)，從此起，入第二、第三、第四靜慮，從第四靜慮起，入空無邊處地(akasananacayatana)，從此地起，入識無邊處地(vinnanancayatana)，從此地起，入非想非非想處地(n'eva-sanna-n'asannayatana)，從此起，中無受想地(sannavedayitanirodha)。

阿難陀尊者，還沒有證得天眼通，對阿那律陀尊者說：“阿那律陀尊者，世尊圓寂了。”

“沒有，阿難陀兄弟，世尊還沒有圓寂，但已到了無受想地。”

隨即，佛陀從無受想地起，入非想非非想處地，由此地起，入無所有處，由此起，入識無邊處地，由此地起，入空無邊處地，由此地起，依次入第四，第三，第二和第一靜慮。然後又從第一靜慮起，依次入證第二、第三乃至第四靜慮。從第四靜慮起，當下即證無餘涅槃。佛陀圓寂於公元前五百四十三年的維塞節一月圓日。

註解

⊙註一：《佛陀的教誨》，第二卷，第91頁。

⊙註二：後來阿帕般利加入僧團而證阿羅漢果。

⊙註三：Anantaram-abahiram-karitva一此兩種術語指的是個人和佛法。“我的這些佛法將不教授其他人，”一這樣的想法則意味著使佛法限制於內部階層。“我的這些佛法將教授其他人，”一這樣的想法是把一些人拒之門外。“我將對此人說法，”一這樣的想法使內部階層產生局限，“我將不對此人說法，”這種想法意味著個人歧視。佛陀對他的法和律都沒有這樣的分別，他沒有內部弟子和外部弟子之分。

⊙註四：這是四種念處一Satipatthana，在這裡法(dhamma)的用法不同一般，它不可能用一個英語單詞來表達，因爲它指的是精神和物質對象。見《中部》，第一品，《念處經》。

⊙註五：四神足一iddhipada，欲神足(chanda)、勤神足(viriya)、心神足(vitta)，觀神足(vimamsa)。

⊙註六：在這裡，劫波(kappa)指的是一般壽命，約一百年；Kappavasesam指的是中間劫，約一百二十年左右。

⊙註七：這就是三十七道品(bodhipakkhiyadhamma)。

⊙註八：Matika一般爲列表之意、概要、或內容表，這些常常出現在印度書籍卷首，在《律藏》中，它被用來指可能由這種列表而來的《阿毘達磨》。上面所說的三十七道品被認爲是最早的列表之一。（編者按）。

⊙註九：Sukaramaddava一根據注疏，這是一種不老不嫩豬肉，但不是爲他而殺；有人說這是一種磨菇；也有人認爲此名稱代表著一種美味的佳餚，或一種富有營養的化學食品。參照《那蘭陀所問經》·第一卷，第244頁；《佛陀的教誨》·第二卷，第137頁。

⊙註十：根據注疏，佛陀挑選了庫尸那羅爲涅槃之地，其中有三個方面的原因。第一，爲了講說《大善見王經》，以此啓迪人們的更高道德；第二，接受須跋陀爲最後一個弟子，因爲只有佛陀才能使他皈依；第三，使婆羅門陀那能夠和平地向諸弟子分配他的舍利。

⊙註十一：此須跋陀應同另一個晚年出家的須跋陀區別開來，後者曾評論說不應因佛陀的圓寂而悲傷，因爲比丘可以自由從事喜好之事，而不受老師的束縛。須跋陀的這一論調促使迦葉尊者馬上採取行動，舉行了第一次經律的結集。

⊙註十二：他們的教法在佛陀時代都比較流行。

⊙註十三：第一沙門果一須陀洹果(sotapanna)爲入流果。

⊙註十四：一還果一斯陀含果(sakadagami)。

⊙註十五：不還果—阿那含果(anagami)。
⊙註十六：阿羅漢—應供者，圓滿聖者。
⊙註十七：Pabbajja—出家，它指的是最初出家而爲沙彌，剃除鬚髮，身披黃色袈裟，受三皈五戒，他由此與世間脫離，這樣，即使是他的父母，他也稱他們爲居士。
⊙註十八：比丘戒—Upasampada，這是指大戒，只在年滿二十後授與，受了此戒後才成爲僧團的正式成員，名爲比丘。
⊙註十九：對於一個要求受戒的求戒者來說，不一定要經歷一個觀察期。
⊙註二十：這是指阿難陀尊者，這些話語大大地鼓舞了他，從而不久即證阿羅漢果。



第十五章
佛法—佛陀的教導

此法博大精深，難見難知，寂然高尚，不落邏輯，微妙甚深，唯有智者得見之。

—《中部》—

■《三藏》

雖然佛陀已經涅槃，但是他在漫長、成功的行化過程中所傳教的崇高佛法，全部毫無保留地傳授給了人類，現在仍然一塵不染地存在於世間。

世尊雖然沒有給我們留下文字記載的言教，但是他的弟子們博聞強記，世世代代口口相傳，完整地把它們保存下來。

佛陀圓寂後三個月，也就是阿闍世王統治第八年，五百名大阿羅漢在王舍城舉行了一次結集，重頌佛陀的言教，以期捍衛佛法的純潔性。阿難陀尊者，佛陀寵愛的侍者特具恩惠，有幸常隨佛陀左右，親耳聆聽佛陀教法。他同優婆離尊者一道，被大家推選出來分別回答有關法和律上面的問題。

第一次結集編緝整理了現存的巴利文《三藏》，它代表了整個佛教。

一百年和二百三十六年後，分別舉行了另外兩次阿羅漢的結集（註一），再次重頌佛陀的言教，因爲曾有人試圖篡解歪曲真正的佛法。

公元前八十三年，在僧伽羅國王瓦特甘彌尼無畏統治時期，（註二） 眾阿羅漢又進行了一次結集。這樣在佛教歷史上，《三藏》經典第一次在獅子國的阿盧寺（註三）以文字記載下來。

由於這些具有卓識遠見的高貴阿羅漢，以及他們不知疲倦的努力，無論在現在還是在未來，使那些高超的評論

家或激進學者們沒有染污清淨佛法的餘地。

卷帙浩繁的《三藏》經典包涵了佛教精髓，它大概是聖經的十一倍。

《三藏》（註四），巴利語Tipitaka，即《經藏》(Sutta-pitaka)、《律藏》(Vinaya-pitaka)，《阿毘達磨藏》、即最高對法藏(Abidhamma-pitaka)。

■《律藏》

《律藏》被認爲是僧伽的最終依怙，主要講述了比丘和比丘尼僧團的清規戒律。幾乎在佛陀成道後的最初二十年內，沒有制約和整肅僧團的明確戒規，後來，因緣成熟，佛陀頒佈了未來僧團的戒條。《律藏》中全面講述了制定戒律的原因，各個方面的意義，以及僧團內部的特別戒律儀規。記載了從佛教（註五）創建之初逐漸發展的歷史，佛陀的一生及簡單的教化情況，以及三次結集的詳情細節，這些成爲《律藏》中後續補充的一些內容。它間接地提供了古代歷史、印度風俗習慣、古老藝術和科學等有用資料。

僧伽的民主體制，大眾議事程序，比丘們崇高的道德標準，以及佛陀無與倫比的領導才能，不可能不給每一個閱讀過《律藏》的人留下難以忘懷的深刻印象。佛陀甚至預計到當今的議會制度。查特倫德伯爵寫道：“許多人也許會驚訝地獲悉，兩千五百年前的印度佛教僧團中，發現了我們當今議會制度的雛型。”（註六）

《律藏》包含以下五部經典。

一·《波羅夷》—Parajika pali

二．《波逸提》—Pacittiya pali
三．《大品》—Mahavagga pali
四．《小品》—Cullavagga pali
五．《附篇》—Parivara Pali

■《經藏》

《經藏》主要囊括了佛陀在各種場合下對僧眾或居士所說的指導性經典。有幾部是由舍利弗、目犍連、阿難陀尊者等所講，也被收列爲經典。因爲他們的言說得到佛陀的印證，所以也被恭敬爲佛陀所說。絕大多數經典是佛陀爲了眾比丘的利益而說，主要涉及到聖潔的梵行和對佛法真卓的闡述。另外有好幾部經典講解了在家居士如何提高物質和道德生活，如《善生童子經》（註七），著重講了居士的職責和義務，也有一些針對兒童所說，有趣味的談話。

《經藏》可以被比作是一部藥典，因爲這些經典是佛陀在各種場合下，爲了適合各類眾生的根機而闡說。表面看來，它們也許有相互矛盾之處，但是這些不應得到誤解。因爲佛陀所說是爲了適合特殊的需要。例如，對於一個本質相同的問題，當提問者只不過是由於愚昧的好奇，他就保持沉默，但當他知道詢問者是一誠實的追求真理之人，他就給予詳盡的解答。

《經藏》包括以下五部

一．《長部》—Digha Nikaya.
二．《中部》—Majjhima Nikaya.
三．《相應部》—Samyutta Nikaya.

四．《增支部》—Anguttara Nikaya.
五．《小部》—Khuddaka Nikaya.
《小部》又有十五部書組成
一．《小誦》—Khuddaka Patha.
二．《法句》—Dhammapada.
三．《自說》—Udana.
四．《如是語》—Itivuttaka.
五．《經集》—Sutta Nipata.
六．《天宮事》—VimanaVatthu.
七．《餓鬼事》—Peta Vatthu.
八．《長老偈》—Theragatha.
九．《長老尼偈》—Therigatha.
十．《本生》—Jataka.
十一．《義釋》—Niddesa.
十二．《無礙解道》—Patisambhida.
十三．《譬喻》—Apadana.
十四．《佛種姓》—Buddhavamsa.
十五．《行藏》—Cariya Pitaka.

■《阿毗達磨藏》

與簡單明瞭的《經藏》比較，《阿毘達磨藏》在《三藏》中最爲重要，最有意義，包含了深奧的佛法哲理。《阿毘達磨藏》是佛陀的最高教法，闡述了奧妙無窮的佛法精華。（註八）

有些學者認爲《阿毘達磨藏》不是佛陀的言教，而是

後來僧侶學者的詳細展開和闡述。但就傳統而言，《阿毘達磨藏》的核心部分可追塑到佛陀自己。《阿毘達磨藏》中一些措詞的模型（註九），如六部書（註十）(除Kathavatthu)裡解說的善法(Kusaladhamma)、不善法(akusaladhamma)、不定法(abyakatadhamma)都是佛陀講說，舍利弗尊者有幸詳盡地闡發了這些論題。

無論此偉大的作家或作家們是誰，我們必須承認，《阿毘達磨藏》是一部智慧天才的著作，這些智者只有佛陀才能與之媲美。這一點可以從描寫各種因果關係繁瑣而奧妙的真諦(Patthana)和俗諦(Pakarana)中一目了然。

對於一個探求真理的智者，《阿毘達磨藏》是一必不可少的指南和理性方法。對於啓蒙思想家和希望開發智慧，以佛教理想爲生的誠實後學者來說，他們可以在這裡找到思想食糧。《阿毘達磨藏》不是膚淺的讀者走馬看花式的有趣讀物。

就意識、思惟和思惟程序以及精神財富而言，當代的心理學，一如自身有限的空間，都被包容在《阿毘達磨藏》的範疇之內，但是，《阿毘達磨藏》不承認靈性實體或靈魂的存在，它講的是沒有靈魂的心理學。

如果一個人把《阿毘達磨藏》當成一本現代心理學叢書來讀，他可能會大失所望。它並沒有試圖解決當代心理學家所面臨的所有問題。

《阿毘達磨藏》給意識(citta)作了詮譯，從道德的標準分析和分類了思想。列舉了所有心智方面(cetasika－心所）的內容，詳細闡述了每一意識的構成，精闢地描繪了思想的生起。思惟瞬間只有在《阿毘達磨藏》中得到解說，在

當今心理學中沒有與之相匹者，這對學習心理學的人來說深具特別的誘力，與個人解脫無關，但能引起學生們或學者們興趣等旁枝末節等問題，都被有意識的擱置在一邊。

《阿毘達磨藏》概括地討論了物質存在，但不是針對物理學家而言。它解釋了物質的基本單位，物質屬性、起源，以及物質與精神的關係。但它又沒有力圖講授物質與精神的系統性知識，對所謂有情的這兩個相待的因素作了一番剖析，幫助人們認識物質的本來面目，因此哲學性在這些方面得到發展。以此哲學爲基礎，演發了一種道德體系，以期實現最終的目標—涅槃。正如羅斯戴維斯女士所說：“《阿毘達磨藏》論述了，一．我們所發現的，1．內在的，2．外在的；二．我們希望發現的。

《經藏》包含了一般性的佛法，而《阿毘達磨藏》包括了最高佛法。

絕大多數佛法的弘揚者一般都承認，若要全面的弄懂弄通佛法，《阿毘達磨藏》的知識至爲重要，它是打開實諦大門的鑰匙。

《阿毘達磨藏》由如下七本書組成：

一．《法聚論》—Dhammasangani

二．《分別論》—Vibhanga.

三．《論事》—**(dhātukathā)**

四．《人施論》—**(puggala paññatti)**

五．《界論》—**(kathāvatthu)**

六．《雙論》—Yamaka.

七．《發趣論》—Patthana.

■佛教是哲學嗎？

這些聖典裡所藏有的高尚佛法，向人們講述了通過自身實踐而能檢驗和證實的真理，但它們不是今天可能被稱爲深奧的真理，而明天卻被拋棄的理論和猜測。佛陀沒有宣說具有革命性質的哲學理論，也沒有想要創造物質領域的新科學。簡單地說，佛陀解釋了如何從痛苦的人生中得到解脫的內外之法，揭示了解脫的唯一途徑。

更進一步地說，佛陀沒有全部教授他所知道的一切。有一天，當佛陀住在一林中，抓起一把樹葉，說：“諸比丘，我所教之法好比我手中的樹葉，而未教之法卻好比樹林中的樹葉。”（註十一）

他傳教了他認爲對人生解脫絕對重要的法門，在與他的崇高使命無關緊要的問題上，他保持了獨特的沉默。偶爾有時，他超越了許多當今的科學家和哲學家。

赫羅卡利突斯(Heraclitus,500-B.C)認爲萬物流逝，宇宙萬有瞬息變化。他說，無恒久之事，一切皆在變化之中。他的名言是：人們不可能兩次跳進同一溪流之中。皮特歌羅斯(Pythagoras,532-B.C)，教授了靈魂輪迴說以及其它學說。迪斯卡特(Descartes,1596-1650)宣稱有必要在理智的懷疑下，檢驗一切現象。斯皮那茲(Spinoza,1632-1677)承認有一恒常存在的實體，同時認爲一切存在皆是暫時的。在他看來，人們通過發現非暫時、非短暫、不變恆常、永存的知識體，戰勝痛苦。伯克利(Berkely,1685-1776)認爲，所謂的原子只不過是一種形而上學的臆造。休姆[3](Hume,1711-1776)通過分析思惟，得出結論：意識包含了川流變化的心

智階段。黑格爾(Hegel,1770-1831)聲稱宇宙萬有都在變化之中。叔本華(Schopenhauer,1788-1860)在他的《意志和觀念世界》一書中，以西方形式展現了痛苦的真實以及原貌。亨利伯格森(Henri.Bergson1859-1941)倡導變化之學說，並強調了悟透力的價值。威廉杰姆斯(Villiam'James,1842-1910)談論了意識之流，否認了靈魂的存在。

佛陀早在兩千五百年之前就宣說了無常(anicca)、苦(dukkha)、無我(anatta)的真理。

佛陀的道德和哲學的教導是讓人們來學習、實踐,更爲要緊的是讓人們以自己的內在智慧而親證。所以，佛法被比作是渡人穿過生命之海的木筏。（註十二）

因此，嚴格講來，佛教不能被稱爲哲學，因爲它不僅僅是“一種對智慧的愛，引發對智慧的追求。”（註十三）佛教也不是對未知因素(如形而上學)，或對其不明確知解(它在倫理和政治哲學方面)的假設解答。（註十四）

如果說，“哲學並不一定是對某些特殊事實的探求，而是探求我們生活世界的根本性質，以及應有的生命方式。”（註十五）那麼佛教也許接近是一種哲學，但是它更具有全面綜合性。（註十六）

哲學主要涉足於知識，並不關心實踐，而佛教特別強調了實踐和悟證。

■佛教是宗教嗎？

在《佛教》一書中，羅斯戴維斯教授寫道：

“何爲Religion(宗教)？正如大家所熟悉的一樣，這個

名詞不是在與我們無關語言中發現的，它的出源並不肯定。西塞羅在一段文章裡，把它說成是由ｒｅ和ｌｅｇｏ派生出來，認爲它真實的意思應該是反覆的祈禱和稱念。另一種詮釋則把它說成是從ｒｅ和ｌｏｇｏ而來，它的原意就是執愛，或恆久的束縛(無疑就是上帝)。第三種則把它說成與ｌｅｘ有關，解釋爲法的遵循，思想謹慎，良知的框架。”

嚴格地說，佛教不是一般人所理解的宗教，因爲，它不是對超人上帝的忠誠而有的信仰和禮拜系統。

佛教不要求信徒盲目的信仰。純粹的信仰被拋棄，取而代之的是“建立於知識基礎上的信心”。一個佛教徒可以存有偶爾的懷疑，直到他證得第一聖果。這時，所有對佛法僧的疑慮會徹底消除。只有在證得這一境地時，一個人才成爲真正的佛教徒。（註十七）

佛教徒對佛陀的信心就像一個病者對名醫，或學生對老師的信賴。雖然佛教徒把佛陀當成至高無上，指導清淨之路的導師，而皈依禮拜，但是他並沒有卑躬地放棄自由。一個佛教徒不認爲僅僅皈依了佛陀，或憑藉自己信仰就可得到清淨純潔。即使佛陀也沒有辦法清洗他人的不淨。嚴格地說，一個人不能純潔或玷污他人。作爲導師，佛陀也許是一種工具，而我們的純潔就是我們自己的事。

在《法句經》中，佛陀說：

由己而行惡，由己而染污；由己不作惡，由己而清淨，淨不淨依己，何能淨他人。

佛教徒不是一本書或某個人的奴隸。他也不會因是一個佛教徒而犧牲自由思想。他絕對自由地實踐自己的自

由，開發知識，乃至自證佛果。因爲每一個人都是未來的佛陀。佛教很自然地把佛陀所說引述爲權威，但佛陀本人卻放棄了一切權威。

在佛教中，頓悟是真理的唯一標準，其關鍵是理性的悟解。佛陀告誡真理的追求者，不要僅僅以他人的權威而接受一切，但要運用自己的理解能力，自我判斷事情的正確或錯誤。

有一次，一群奇舍子的市民，屬於迦摩羅種姓的人來到佛前說，許多來向他們傳教的梵志和婆羅門，都抬高他們自己的教法，指責他人。這樣，他們迷惑不解，到底誰說的正確。

“是的，迦摩羅人，你們的迷惑和懷疑是正當的，因爲對於一件可疑之事，懷疑就產生了。”佛陀評論道，並且給了他們如下的勸告。這樣的勸告正如適應於古代多疑的婆羅門，對當代的理性主義者也具有同等的感召力。

“噢，迦摩羅人，不要輕信言傳(我很早就這麼聽說過)，不要輕信傳統(認爲這是歷代相傳)，不要輕信傳說(相信他人之說,而無調查)，不要輕信與經典相符之事，不要輕信猜測，不要輕信推理，不要輕信事物的表面，不要輕信與先入爲主一致的觀點，不要輕信似是而非之事(好像應該被接受之事)，不要因尊敬梵志而接受其法(認爲接受他的教法是正確的)。

“但是，當你們自己明白這些事是不善，錯誤的，受到智者的譴責，做了這些事後，將導致毀滅和痛苦，然後你們要真正地拒絕它們。

“當你們自己知道，這些是善，無過，受到智者的讚

美，做了這些事後，將導致利益和幸福，你們要以此爲行住。”（註十八）

佛陀在兩千五百年前所說的這些富有智慧的格言，即使在開明的二十一世紀，仍然具有原始的動力和新鮮。

《法智論》運用通俗易懂的事例，以不同的語言，給予了同樣的忠告：

“如智者在試金石上鍛燒、敲打、摩擦以檢驗真金；同樣的，你們在接受我的話語之前，要檢驗它們，不要僅僅尊敬我而接受我的教法。”

佛陀告誡他的弟子們追尋真理，不要理會權威者的遊說。

大家承認，雖然在佛教中沒有盲目的信仰，但是，也許有人會問，在佛教裡佛教徒是否禮拜佛像，以及類似的偶像崇拜。

佛教徒禮拜偶像不是爲了希求世間或精神的獲取，而是恭敬它所代表的。一個佛教徒來到佛前，供花點香，不是獻給佛像，而是獻給佛陀。他這樣做是一種感恩的表示，意念佛陀的善德，冥想鮮花的短暫。一個明瞭的佛教徒作意使自己感覺到高貴的佛陀就在身邊，以此獲得追隨他的啓迪。

談到偶像，偉大的哲學家康特—凱少林在《一個哲學家的遊行日記》中寫道：“在這個世界中，我不知道什麼能比佛陀的造像更加莊嚴的了。它是在可以視覺領域中最爲圓滿的精神體現。”

另外，佛教徒並不禮拜菩提樹，而是把它當成覺悟的象徵，因此而值得恭敬。

雖然這些外在形式的禮敬流行於佛教徒中間，但是佛陀不像天人一樣而禮拜。

外表的禮拜物體並不是絕對的必要，但是它們的作用卻非同小可，能幫助人制心一處。一個知識分子沒有必要加以利用，因爲他能輕而易舉地使自己的注意力集中於佛陀身上，以此見佛。

爲了我們自己的利益，出於對佛陀的感激，我們如此禮拜。但是，佛陀希望從其弟子那兒得到的不是順服，而是對他教法確確實實地遵從。

佛陀涅槃前夕，許多弟子們來向佛陀行禮作別。但是，有一比丘卻把自己關在一個小室裡，致心禪定。佛陀聽說此事後，即把這位比丘招至跟前，詢問他沒有到場的原因。他說：“世尊，我明白尊者您將在三個月後圓寂。我想，恭敬老師的最好方法就是在他圓寂之前證得阿羅漢果。”

佛陀表揚了此忠誠盡職比丘，讚嘆了他值得嘉勉的事蹟，說：“善哉，善哉，愛我之人應以此比丘爲榜樣。修習佛法最好之人即最尊敬我之人。”（註十九）

另外一次，佛陀說：“見法之人即見我。”（註二十）

這裡必須提出的是，佛教中沒有祈願或替代祈願的禱告者。無論一人如何哀求佛陀，他都無法因此而獲解脫。對於祈禱之人，佛陀不賜予，也無法賜予世間的偏愛。一個佛教徒不應希翼從祈禱中獲得解救，而應依靠自己，精進努力，贏得自己的解脫，獲得清淨。佛陀勸告他的弟子們不要依靠別人，而要依靠自己，信賴自己。他說：

“汝等須自力，如來唯導師。”（註二十一）

佛陀不僅闡述了祈禱的一無所獲（註二十二），也藐視

了奴顏卑膝的心態。佛陀強調了提高自我訓練、自我調伏、自我純潔、自我覺悟之禪修的重要性，而並非祈禱。這些對於意識和心智都有一種營養滋補作用，禪定是佛教的精髓。

不同於其它大多數宗教，在佛教中沒有必須順從和害怕的萬能上帝。佛教否認所謂超人的神力，即萬能之神，或第一因的存在，沒有神啓，沒有神的使者或先知者。故爾，一個佛教徒不對任何一個控制其命運，武斷地賜與或懲罰的神祗表示恭順，因爲佛教徒不相信神人的天啓。佛教不聲稱自己是真理的獨有者，不譴責其它任何宗教。一個宗教最大的敵人就是不能容納異己。佛陀以其獨特的忍辱之法，教導他的弟子們，即使有人惡語中傷佛陀本人，他的法以及他的僧團，都不要因不滿和不快而大發雷霆。佛陀說：「如果這樣做的話，你們不但把自己帶到精神失落的險境，而且也不能判斷他們所說是否正確。」此乃最爲開明的胸襟。佛陀在譴責其它宗教不公正的批評時說：“正如一人仰著脖子朝天吐痰，痰沫污染不了天，反墮其臉，玷污自身。”（註二十三）

佛教不講一個人必須盲目信奉教條，沒有因虔誠信仰而必須毫無理智接受的信條，沒有因正式入教而應遵守舉行的迷信儀式典禮，也沒有爲了自我清潔而進行的無意義的祭祀和自我懲罰。

因此，嚴格地來說，佛教不能稱作爲宗教，因爲，它既不是一種信仰或禮拜的體系，也不同於《韋伯斯特詞典》中所解釋的那樣：人們通過外在行爲或形式表現出對有能力控制他們生命，以及應該表示順從，服務和恭敬的一神

或多神存在的認可。

卡爾・馬克思說：“宗教是沒有靈魂境況下的靈魂，沒有心靈世界中的心靈，人民的鴉片。”佛教不是這樣的宗教。因爲，所有在佛法搖籃裡成長的佛教國家以及它們現代文化的發展，都明顯地受到佛法慈善精神的影響。

不過，如果說宗教是爲：“一種不是表面生活觀的教導，是一種悟透生活而不僅僅是只看到生活表層的教導，一種如理反省，指導行爲，而使人們淨化的教導，或能使人不屈不撓的生活，冷靜安詳的面對死亡。”（註二十四）或者是一種從生活之苦中獲取解脫的體系，那麼，佛教是宗教之宗教，達黑卡博士在爭論什麼是佛教時寫道：“由此，佛教被譴責判定爲一種宗教。就指出今生和來世完全的不同這一點而言，佛教不可能是宗教。”（佛教及其在精神世界中的地位。27頁）

■佛教是不是一道德體系？

佛教具備崇高的在家出家二眾的道德準則，這些都大大超越了一般的道德教導。

戒(sila)僅僅是一基礎階段，其本身不是目的，而是達到目的的一種方法。它雖然極爲重要，但是它單獨並不引導人們趣至解脫或圓滿清淨。它僅是純潔之路上的第一步。超越道德之上的是智慧(panna)。佛教的基礎是戒律，智慧是其終究。這兩種互相補充的功德如同鳥的兩隻翅膀。智慧好比一個人的眼睛，戒律好比其人的雙腳。佛陀的稱號之一就是兩足尊—具智慧和善德(Vijjacaranasampan-

na)。

四聖諦構造了佛教的基礎，其中最初三諦代表了佛法的哲學，第四諦，即佛教的道德，它以此哲學爲基準。

佛教的道德觀不是建立在任何可疑的神啓之上，它也不是特殊人物的天才發明，它建築於可證事實和個人經歷基礎之上，是一理性的、可行的法典。在馬科摩羅教授看來，佛教的道德準則是世界上僅見的最爲完善的法典之一。

羅斯·戴衛思教授說："無論從佛教或非佛教的角度，我對每一個偉大的世界宗教體系都作了一次檢驗，其中我沒有發現任何一種在完美程度，或綜合理解方面可以勝過佛陀八正道的東西，我願以此來規範我的生活。"

有趣的是，根據佛教，行爲有善惡，非善非惡，以及趨於斷滅一切行爲之行爲。善業是一個人解脫的關鍵，但是，一旦梵行的最終目的達到之後，一個人超越於善惡之上。

佛道："善法(dhámma)你必須捨棄，更何況非善法(adhamma)。"（註二十五）

以貪(lobha)、瞋(dosa)、癡(moha)爲伍之法即爲惡業；與無貪(alobha)，無嗔(adosa)，無癡(panna)爲伍之法即爲善業。

清淨無染阿羅漢之行爲不具有道德價值，因爲他超越了善惡。但這並不意味著阿羅漢是消極的，他是積極向上·但他的行爲是無我的，以此來幫助指導他人走自己已經走過的道路。以世間之法來說，他的行爲是善，但就其自身而言，缺少再生力。不同於世俗人的行爲，他的行爲不會

作爲業報對自己產生反作用。

在巴利語中，阿羅漢的行爲被稱之爲kiriya(功用)。純金不可能再被純淨。

四聖果道的心境，即預流果(sotapatti)、一還果(sakadagami)、不還果(anagami)和阿羅漢果(arahatta)。是善(kusala)，不趨於積聚新業，反而趨於逐漸終止個人業流的再生。以此次第消除善惡之業。在此種聖意識中，趨於斷除業根的智慧(panna)占有主導優勢，而在世俗的意識中，造作業力的行(cetana)，占主導地位。

根據佛教，何爲道德準則？

我們在佛陀給小沙彌羅睺羅的告誡中找到答案。

“若爲一事，如此思惟：此事於我有害，於他人有害，或於自他有害否？然此事即爲生苦之惡業，你定要遠離之。

“若爲一事，如此思惟：此事於我無害，於他人無害，或於自他無害，然此事即爲生樂之善業，你定要多事之。”（註二十六）

在衡量道德價值時，一個佛教徒考慮到自己和他人的利益，動物也不排除在外。

佛陀在《慈經》中開示道：“如同母親冒著生命危險保護自己的獨生兒子，願每一個人對一切眾生培養無礙慈念。”（註二十七）

《法句經》第一百二十九偈云：

一切懼刀杖，一切惜生命，以己度他人，無害亦無殺。

爲了明白佛陀希望其理想弟子們遵循的高尚道德標準，一個人必須仔細閱讀《法句經》、《善生經》、《吉

祥經》、《慈經》、《虎路住者經》、《出家經》、《賤民經》、《曇彌迦經》。

作爲一種道德教導，佛教超越了其它所有倫理體系，但是道德只不過是佛教的起點而非終究。

一方面，佛教不是哲學，另一方面，佛教是哲學之哲學。

一方面，佛教不是宗教，另一方面，佛教是宗教之宗教。

■什麼是佛教？

佛教既非一種形而上學之道，亦非一種宗教儀式。

佛教既非懷疑主義，亦非教條主義。

佛教既非常見，亦非斷見。

佛教既非自我折磨苦修，亦非自我物欲墮落。

佛教既非悲觀主義，亦非樂觀主義，而是現實主義。

佛教既非絕對的現實世界，亦非絕對的其它世界。

佛教非外向尋伺，而是內向反省。

佛教非以神爲中心，而是以人爲中心。

佛教是通往覺悟的唯一途徑。

佛教，原巴利語爲法，意爲執持或保持如法行事，以預防墮落惡道。在英語中，沒有一個等同詞語能確切地表達此巴利語。

法即如實所是，真實之理。它是解脫痛苦的方法，也就是解脫本身。無論佛陀應世與否，法恒存不變。佛陀覺悟此法，無知之人視而不見，直到覺悟聖者出現於世間，

慈悲向世人宣說爲止。

"諸比丘，無論佛陀應世與否，既立之法，自然之道—一切有爲法皆是無常(anicca)、是苦(dukkha)、諸法無我(anatta)，此乃事實。佛陀認識，覺悟此事實。既知且悟此法，如來即宣揚、傳授、公佈、建立、弘化、講解，使人明白之：一切有爲法皆無常、苦、諸法無我。"（註二十八）

在《中部》中，佛陀說："佛陀只教一法，即苦和苦滅。"（註二十九）

這就是真實之說。

《優陀那》云："諸比丘，如大海一味，即鹹味，此法亦一味，即解脫之味。"（註三十）

這就是解脫方法。

此高尚之法不與人相隔離，而是完全以人而立，由人而覺悟。爲此，佛陀說：

"自爲自島嶼，自爲自皈依-Attadipa viharatha attapatisarana."

以法爲島嶼，以法爲皈依，不外求依止－Dhammadipa viharatha, dhamma patisarana, nanna patisarana。（註三十一）

註解

⊙註一：英譯《大史》，第14至50頁。

⊙註二：同上，第19至50頁。

⊙註三：錫蘭內地的一個小村，離康堤約24英里。此地乃是錫蘭佛教徒朝拜聖地，《覺音法師傳》(Buddhaghosuppatti)說，寫著經文的貝葉堆積起來有六隻大象之高。

⊙註四：梵語－Tripitaka。

⊙註五：佛教－佛法(Sasana)，此巴利詞指整個佛教。

⊙註六：見　G·T·迦羅，《印度遺產》，第ｘ，ｘｉ。

⊙註七：T·W·羅斯－戴維斯對此經評論說：“恆河岸邊上的村莊和民族是多麼的快樂。在那裡，這些純潔簡樸的言說教導著仁慈的友好精神和高尚的公正精神，人們沉浸其中。”《佛教》·第148頁，經文出現在《長部》中，第三品，第180頁。

⊙註八：《阿毘達磨手冊》，那蘭陀長老。

⊙註九：參看《涅槃經》中的綱要，見第十四章，注解八。

⊙註十：《矛盾之點》，由目犍蓮帝沙著，在阿育王時代，他主持了第三次結集。

⊙註十一：《相應部》，第五品，第437至438頁；英譯《相應部》，第五品，第370頁。

⊙註十二：《中部》，第一品，第二十二經，第135頁。

⊙註十三：《維伯斯特詞典》。

⊙註十四：《哲學的歷史》，w·杜羅，第2頁。

⊙註十五：《哲學歷史》，維伯，第2頁。

⊙註十六：“哲學，在圓滿回答什麼，或生命是什麼等問題的認識論系統，而這卻不是《佛教》。”，達哈克博士，第25頁。

⊙註十七：一般人可能是名副其實的信徒，但是，他並不是佛法成就的享受者。

⊙註十八：《增支部》，第一品，第189頁；英譯《增支部》，第一品，第171至172，前面翻譯的括號解釋部分是來自於注疏和補充注疏的翻譯。

⊙註十九：《佛教傳說》，第三卷，第249至250頁。

⊙註二十：《相應部》，第三品，第120頁。

⊙註二十一：《法句經》，第二七六偈。

⊙註二十二：“在祈禱這一活動中，我坦白表露我的膚淺。”ｃ·ｂ·ｈ·斯特羅德，《現代宗教信仰者》，一九二四，第347頁。

“我不明白人們爲什麼不厭其煩地祈禱，除非他們相信有一傾聽的耳朵。”ｃ·皮爾特，《變革》，第419頁。

羅達訶里濕努說：“禱告者具有秘密聯絡，私下地與上帝討價還價。它尋求世間的野心，膨脹自私意識。觀想其它方面則是一種自我改造。”

⊙註二十三：見羅達訶里濕努，《喬達摩佛陀》。

⊙註二十四：見錫蘭《每日新聞》，其作者曾是一比丘，名叫闍拉車羅．維塞節，五月，一九三九。
⊙註二十五：《中部》，第一品，第二十二經，第135頁。
⊙註二十六：《中部》，第一品，第六十一經，《羅睺羅所問經》，第416頁。
⊙註二十七：《經集》，第一品，第26頁。
⊙註二十八：《增支部》，第一品，第286頁。
⊙註二十九：《中部》，第一品，第二十二經，第140頁。
⊙註三十：第五品，第56頁（巴利聖典出版社，一九四八）；《律藏》，第二品。
⊙註三十一：《涅槃經》，見第十四章。



第十六章
佛教的主要特色

世尊善解法，自悟即得果，誠請過來看，導引入涅槃，唯有智慧者，各自得明了。

—《中部》—

■佛教的基礎

佛陀自己覺悟，並向人類宣說的四聖諦是佛教的主要特徵，及不可動搖的基礎。

這就是：一．苦，佛法存在的原因。二．集，即貪。三．滅，即涅槃，佛教的至高境界。四．道，中道。

第一諦至第三諦代表著佛教的哲學，而第四諦代表了與其哲學相應的佛教道德倫理。

由此構成佛法的四聖諦以我們的色身爲依據，這些是不可辯駁的事實，而且都與人及其他眾生息息相關。

無論佛陀應世與否，此真諦存在於世間，佛陀把這些真理宣示給世間。

佛教以世間之苦爲支點，雖然強調苦的存在，但這並不等於說佛教是一悲觀的宗教。恰恰相反，佛教既不是完全的悲觀主義，也不是徹底的樂觀主義，而是實在主義。如果佛陀僅僅強調了苦諦，而沒有提出滅苦和獲得永久安樂的方法，那麼，人們有正當的理由說佛陀是悲觀主義者。佛陀認識到世間痛苦的普遍性，也給人類這種普遍病態指出了一種治療方法。根據佛教，苦的徹底滅盡就是涅槃，這是可以意念的至上快樂。

在《大英百科全書》中，詞條悲觀主義的作者這樣寫道：

“悲觀主義是指對人生的絕望態度，迷迷糊糊地認爲痛苦和罪惡左右著人類。事實上，早期佛教思想是一樂觀主義，它可以和西方任何一個樂觀主義相媲美。說佛教是悲觀主義，僅僅是爲了與快樂之中不可能沒有個人存在這

一特殊西方哲學原則相協調，真正的佛教徒熱切地期待著享受永久的喜樂。”

■快樂

佛陀並不期望他的信徒老是思慮生活中的病苦，從而使生活悒鬱寡歡。

作爲覺悟的根本要素和先決條件之一，每一位佛教徒都要修習樂法(Piti)。在許多沒有偏見的作家看來，佛教徒是世界上最爲快樂的人，他們沒有自卑心結，從而不認爲自己是應該受到詛咒的罪人。

聖潔僧伽的僧人們圓滿周至地以梵行爲生，他們也許是最爲快樂的人了。“善哉，真樂，善哉，真樂”(Ahosukham,ahosukham）“我們以喜樂爲住”，這些都是佛弟子常常喜好重覆的話語。

有一天，一位天人來到佛前，問道：

“梵行聖者，樹林爲住，日中一食，何故斯樂？”

佛陀答道：

“不悲過去，非貪未來，心繫當下，由此安詳。”（註一）

比丘們恆常快樂地以現前當下爲住，無憂慮過去和未來。

■快樂因緣法門

在《相應部》中，我們發現一意義重大，以快樂爲因

素的緣起法門(Paticcasamuppada)。佛陀說：

“由苦至信(saddha)，由信至悅(Pamojja)，由悅至樂(piti)，由樂至寂(passaddhi)，由寂至喜(sukha)，由喜至定(samadhi)，由定而生如理知見(yathabhutananadassana)，由如理知見而生厭(nibbida)，由厭而生無著(viraga)，由無著而得解脫(Vimutti)，由解脫而得欲滅(Khaye-nana)，即爲阿羅漢(Arahant)。”（註二）

這一重要經文清清楚楚地指出了怎樣由苦至喜樂，最終達至解脫。

■佛教的忍辱

理解此四聖諦無須盲目的信仰，世俗之人可以自身經歷第一、二俗諦，證得果位的聖人可以體驗後二聖諦(lokuttara)。

佛法以此每一個人都能夠親身驗證的事實爲基礎，而不是建立在對未知者的害怕之上。所以佛教是理智的，而且富有實用性。

佛法中，無一法非理智，無一法不可實踐。佛陀修習了他所教之法，他啓教了他所修習之法。在他的教導中，他最爲強調的是修，一個人無法僅靠信條純潔自己。

《法句經》第十九偈言：

雖多誦聖典，放逸而不行，如牧數他牛，自少沙門分。

一個理性的，可行的體系不可能容納任何神秘或秘密不宣的學說。在《涅槃經》中，佛陀一再強調：

“我所教之真諦，無顯密之分。於此真諦，如來不是

握緊拳頭的老師，無有珍藏不說。”

在此佛陀用了anataram和abahıram，這兩個詞語。如果佛陀認爲此法將不教他人”，或“僅此法將教與他人”，他也將成爲那種捏著拳頭的老師。如果佛陀這樣認爲：“我將教授這些人”，“或我將不教授那些人”，他就有內外之分，而佛陀卻沒有如此之分別。

就秘密不宣之說，佛陀於《增支部》中說：

“諸比丘，三種人有不宣之秘密。何爲三？婦女之秘密不宣、行者智慧之秘密不宣、錯誤之秘密不宣。圓滿覺悟之佛陀所說之律法光照整個世界，無秘密可言。”

事實上，佛陀沒有對那些困擾人類的問題發表自己的觀點，他在這些矛盾的問題上保持了富有個性的沉默。因爲這些都與他崇高的使命風牛馬不相及，對個人的解脫無關緊要。

有一次，一個蔓童子的比丘來到佛前，急不可待地要求佛陀當場解決一些玄學上面的問題，並以還俗相威挾。

“老師，”他說，“世界常非常？有限無限？生命之流(jiva)與色身是一或二？如來圓寂後有或非有？如來圓寂後非有或非非有？而世尊對這些理論隻字不提，擱置一邊，不加任何闡述。”（註三）

佛陀告誡他不要把時間和精力白白地浪費在這些阻礙道德提高的無稽猜測之上。

“猶如一人被毒箭所傷，他對想把毒箭取出來的醫生說：我要首先弄清傷我之人是誰？我中了什麼樣的箭？在沒有了解這些詳情之前，我將不讓你把箭拔出來。在這個人弄清楚這些事之前，他早已死了。同樣的，在這些問題

被搞明白之前，那個人也會死掉。”

解決了這些形而上學方面問題並不能導致厭離、無欲、覺悟和涅槃。

另外一次，當他的弟子又詢這些問題時，佛陀引用了盲人和大象的寓言加以說明，這樣使弟子們不再追問。（註三）

一隻大象被牽到幾個盲人面前，讓他們描繪牠的長相。他們摸了大象的不同部位，各自對大象作了荒謬的構想，並相互辯爭不休，這樣的諍論自然會以吵鬧而告終。

一無是處的猜測不會導致解脫，只不過滿足了好奇心而已，佛陀以他獨有的沉默來加以擯棄。

對人類感興趣的道德和哲學等所有問題，佛教並不一一作出解答。佛教也不談論不給人以啓發和教育，毫無意義的猜測和理論推理。佛教有著實用和特殊目的，即滅除痛苦，以此目標爲著眼點，任何於此無關緊要之事皆被置之不理。但是，在佛教中，熱心探索生命的真正本質得到了應有的鼓勵。

強制信仰，宗教迫害和宗教狂熱與佛教沾不上邊。必須指出的是，在兩千五百年的和平發展過程中，沒有因佛陀的名義而流過一滴血，不曾有過強大國王一手揮舞著威嚴的寶劍，一手來傳播佛法；也不曾有過以強迫或排斥的手段來改變他人的信仰。這是佛教無與倫比的榮譽。佛陀是生活在地球上最早的、最偉大的傳教家。佛教在世界上傳播，並正以迅猛速度弘展，向所有國家和平滲入，這主要是由於佛法本身的內在價值和無可超越的完美，而不是靠帝國主義、軍國主義以及其它任何間接拉攏信徒機構的

幫助。

阿德斯黑格勒寫道：“在所有偉大的世界性宗教中，佛教在其發展中沒有宗教迫害，稽查和審訊。在這個方面，佛教的記錄遠遠的高尚於基督教，後者在發展過程中，使人們專致於物質享受，通過喚起人們對野蠻銅器時代的舊教文學產生興趣，使之能爲其飢血信徒的習性辯護。”

路莎伯爵評論說：“在歷史偉大宗教中，我更喜好佛教，特別是早期佛教，因爲它極少有迫害成份。”

在佛陀的名義之下，不曾有一塊清淨聖地被無辜婦女的鮮血洒紅，不曾有一個真誠的作家被活生生的燒死，沒有殘忍燒烤外道之事。

佛教不傳教神秘之法，不講神術。佛陀通過心智的修習，無疑具有超人的力量，但是他並沒有化顯神通。Yamaka-patihariya（註五）被錯誤地解釋爲雙足神通，是只有佛陀才能示現的法門。在此特別情況下，佛陀通過心智的力量，同時從身體的毛孔裡放射出火和水。

佛教感興趣的是理智，而非感情信仰；佛教關心的是信仰大眾的素質，而不是其數目多少。

富者優婆離是尼鍵陀若提子的信徒。一次，他來到佛前，聽了佛陀所說之法後，心中十分愉快，當即表示希望成爲一個佛教信徒。但是佛陀卻勸告他說：“善男子，多作徹底的調查，像你這樣有名望的人應作謹慎的調查。”

佛陀如此意想不到的回答使優婆離十分感動，感到由衷的高興，隨即說道：

“世尊，如果我改變爲其它宗教導師的信徒，他的弟子們將會領著我繞街遊行，一路宣揚某某富翁放棄了早先

信仰，改信了他們的宗教。但是，世尊卻奉勸我作進一步調查，你的這些有益忠告更加使我高興。”他感激地重覆道：“我第二次請求皈依佛法僧。”

雖然他是因爲信仰而成爲一個佛教徒，但是一貫無礙大悲，無上忍辱的佛陀卻規勸他根據自己以往的經歷，繼續護持他先前的宗教導師。

佛陀告誡追求真理之人不要受外部權威口頭遊說的影響，他甚至更進一步，要求他的弟子們不要順服地向高層權威低頭。

佛教貫滿了這種自由質問和徹底忍辱的精神。正是這種開闊的胸懷和悲憫的心腸，佛教以智慧和慈悲之光，照耀和溫暖了整個世界，給在生死大海中掙扎的每一眾生施予慈愛之熱流。

佛陀是如此的慈悲忍辱，他沒有以自己的權威對其在家弟子發號施令，沒有用命令的口吻說：你們要或不要，而是說：你們這樣做是應當的，你們這樣做是不應當的。

佛教徒要遵守的一般戒律不是強制命令，而是他們自覺自願遵循的律儀(sikkhapada)。

佛陀對諸男人女人，乃至一切眾生都施與忍辱和悲憫。

■佛教與種姓

在已知的人類歷史上，佛陀曾第一次努力消除奴隸制度，創建了崇高道德，開啓了全人類皆兄弟的思想。他旗幟鮮明地譴責了根深蒂固於當時印度社會，腐朽沒落的種

姓制度。佛陀說：

“非由生而不可觸，非由生而婆羅門；因行而不可觸，因行而婆羅門。”（註六）

《經集》中的《婆塞特經》有這樣一段記載：

兩個年輕的婆羅門在一起談論一個人怎樣成爲婆羅門。其中一個堅持說出生決定了婆羅門，而另一個卻主張行爲使人成爲婆羅門，這兩個人無法說服對方，便同意將這一問題交由佛陀解決。

因此，他們來到佛前，陳述了事情原委。

首先，佛陀提醒這兩個詢問者注意，在植物、蟲類、四腳動物、蛇類和鳥類之中，有許多可以辨分它們的種類和標記，但是，人類沒有這些種類和標記。接著，他解釋說人類怎樣根據其職業來分類自己。最後，佛陀說：

“婆羅門非由出生決定，非婆羅門亦非由出生而定，生活和行爲造就真正婆羅門，個人的生活構造了農夫、店主、商人和奴隸，個人的生活構造了強盜，武士，僧侶和國王。”

在《摩偷羅經》（註七）中，出現了於此種姓問題有關的另一段有趣的對話。有人問摩偷羅國中的訶闍那尊者說：

“訶闍那，婆羅門如是說：‘婆羅門是人類四種等級中最尊貴者，其它都爲低賤。’唯獨婆羅門可以算是純潔，不淨者非婆羅門。婆羅門是大梵天從口而生的合法之子，由他特別創造，是梵天的傳人。尊者，你對此怎樣認爲呢？”

訶闍那回答說，這是一種空洞武斷之言。他指出，一個富裕之人如何雇用任何一個等級或種姓成員爲其佣僕。

不管其人種姓如何，惡毒之人投生於惡道，行善之人生於快樂之道。他又進一步說，一個罪犯，無論他是那一種姓，都將因其犯罪而受懲罰。他強調指出，加入僧團的所有僧人接受同等的恭敬和禮遇，沒有任何的偏見和歧視。

根據佛教，種姓或膚色不能阻止一個人成爲佛陀的信奉者，或出家成爲由聖修者組成的高尚僧團中一員。漁夫、拾荒者、妓女與武士和婆羅門一道，自由地被接受加入僧團，並給予相同地位。

理髮匠優婆離優先於其他僧人，被指定爲持戒第一的大弟子；深受國王和貴族尊敬的阿羅漢輸泥陀，他原是一個膽小如鼠的拾荒者；富有哲學思想的莎堤原是一個漁民的兒子；妓女阿帕般利加入僧團後，證得阿羅漢果；羅玖摩羅曾是一位女佣，當她要自殺時，佛陀度化了她；普瑪也是一個女佣，佛陀沒有接受她主人給孤獨富翁的邀請，而優先前往她那裡度過安居期；輸婆是一鐵匠的女兒；闍跋是一捕鹿者的女兒。這樣的事例在佛經中舉不勝舉。這充分顯示了佛教的大門向大家敞開，沒有任何分別。

佛陀向所有的人提供了均等的機會，提高了，而不是降低了人的尊嚴。

在佛法中，一個人可以爲嬰兒找到奶乳，爲健壯者找到肉食。佛法對貧者和富者具有同等的感召力。

■佛教與婦女

佛陀也同樣提高了婦女地位，使她們認識到她們對社會的重要性。

在佛陀誕生之前，婦女在印度得不到尊重。印度作家黑摩禪陀把婦女貶低爲“照亮通往地獄的火炬”。

佛陀沒有讓婦女蒙羞，但只不過承認她們性格上脆弱。他看到了男女之人的內在美德，在他的教法中，佛陀給予她們適當的地位，性別不是純潔和服務的障礙。

巴利語有時用matugama(母親之群或母親社會)來稱呼婦女。作爲母親，婦女在佛教中占有值得尊敬的地位。母親被認爲是升天的方便之梯，妻子是丈夫的最好朋友。

雖然佛陀最初因爲多種合理的因素拒絕婦女加入僧團，但後來還是在阿難陀尊者和他的養母摩訶波闍波提喬達彌的請求下作出了讓步，創建了比丘尼僧團。這樣，佛陀爲婦女建立了第一個清規戒律俱全的組織。

僧伽爲最早民主獨身團體，其中舍利弗和目鍵連被立爲比丘僧團的兩大弟子，同樣的，阿羅漢柯瑪和優婆羅瓦那被立爲比丘尼僧團中的兩大弟子。佛陀也曾親自稱頌他的一些女弟子爲最精進者和最虔誠者。在跋祇人中，婦女的自由被認爲是人民富裕的原因之一。在佛陀降世之前，婦女沒有享受到足夠的自由，她們展示內在精神能力和思想才智的機會被剝奪了。在古印度，乃至今天，女嬰的出生被認爲是不受歡迎的，是對家庭負擔的加重。

一次，當佛陀正與拘薩羅國王促膝交談時，一個使者走了過來，告訴國王他的女兒出生了。一聽到這個消息，國王自然不怎麼高興。但是佛陀安慰鼓勵他說：

“大王，女孩也許能證明她們自己是比男性更好的後代。”（註八）

在佛陀到來之前，婦女被置身於各種無可奈何的情勢

之下。然而，比丘尼僧團的建立無疑是一種福音。在這個組織裡，王后、公主、貴夫人、寡婦、喪失子女的母親、孤獨的女人、妓女無論她們的種姓和地位怎樣，她們在同一立足之處相遇，享受至高的慰藉和安樂，呼吸著生活在邊遠之鄉或皇宮大院之人無法得到的自由空氣。許多或許會被遺忘之人，由於皈依了僧團，從而使自己在各方面得以聞名，並且獲得了解脫。

訶瑪爲第一女弟子，她原是頻毗娑羅王美貌的妃子。起初她不願見佛，因爲她聽說佛陀經常以貶抑的詞句形容外表的美麗。一天，出於欣賞美麗的風光，她偶然來到寺院，漸漸地，她被佛陀講經的法堂吸引住了。佛陀明白她在想什麼，便以神通化現了一個美貌的少女，站在一旁，給佛陀扇風。訶瑪對她的美麗大加讚嘆，佛陀使這個化現的形象逐漸由青年而中年、老年，最後倒在地上，牙掉了，頭發白了，皮膚皺了。這時，她才認識到外表美的虛妄不實，以及生命遷流不息的本質。她想：“如此的身材也得到這般的損壞。我的身體也會如此了。”

佛陀覺察出她在想什麼，說道：

隨流逐波如貪之奴隸，亦如蜘蛛滑行於自己所造之網。

解脫者折斷束縛爲二，意趨他世、遠離此世、拋開物樂。（註九）

訶瑪即證阿羅漢。徵得國王的同意，她加入了僧團，在比丘尼眾中，她被列爲悟解第一。

般陀強那悲慘地失去了兩個兒子、丈夫、父母和弟弟。佛陀以心念感應了她，使她來到自己跟前。聽到佛陀快慰

人心的話語，她當下證得第一聖果，並加入僧伽。一天當她在河邊洗腳時，她注意到河水第一次漂淌到河岸，然後又退落下去；第二次又漂淌到河岸，又一次退落下去；第三次漂淌上來又一次退落下去。“有情眾生亦如是死去，或於孩子時代、或中年、或老年。”佛陀知道了她的心思，即現身於她的面前，隨機說法，她證得阿羅漢果。後來，她成爲許多失去親人之母親的安慰者。

比丘尼達摩提那和跋達克皮羅尼善解佛法，倍受人們的尊敬。

比丘尼索瑪（註十）在回答魔王的問話時說道：

“對一個意志鎮靜、智力高尚、正悟佛法之女性，女人之特徵又有什麼大不了的？魔王，有些人認爲“我是男人？還是女人？仰或我是其他？你去對這些人談話去吧！”

在眾居士中，也有許多以虔敬、慷慨、信仰、學識和慈愛而著稱的婦女。

維莎訶是僧團的女大護法，在婦女界中猶爲突出。（註十一）

輸皮耶是一虔誠至致的女士，曾因沒能從市場上購得新鮮之肉，從自己的大腿上割下一塊，做成熱湯供養一生病比丘。

那庫羅母是一位忠誠的妻子，她通過列舉她的福德，把她的丈夫從死神口中挽救回來。

沙摩婆諦是一位虔誠而又值得敬重的王后，當她被人用火燒死時，她沒有惡意，反而對謀害之人施以慈愛心念。

瑪理卡王后多次勸諫，安慰她的丈夫波斯匿王。

女佣庫玖陀羅講說佛法，救獲眾多的皈依者。

般那跋輸母一心想聽佛法，以小調來止息哭啼的兒子：

“安靜點，小烏陀羅，不要動，

聽聞世尊，智慧最勝者所說之法，

孩子，丈夫是我們親愛者，

但更爲親愛的是探索正道的佛法。”（註十二）

一位善於思想的母親，當被問到她爲什麼不爲失去獨生兒子而痛哭時說：

“沒有叫他來他來了，沒有叫他走他走了，

他怎麼來的，就怎麼走了，

爲何因此悲傷？”（註十三）

輸曼努和輸跋達是兩位具典範品德的姐妹，對佛陀的信仰絕對的虔敬。

這幾個例子足夠說明婦女在佛陀時代所起的偉大作用。

■佛教與無害

佛陀的無緣慈愛，不僅面向全人類，也恩及默默無聞的動物界。佛陀禁止了牲口祭祀，告誡他的弟子們要對所有眾生，乃至在自己腳上爬行的蟲蟻等小生命也要施予慈愛(metta)。他教導說，沒有一個人有權利傷害其他生命，因爲每個人都珍惜自己的生命。

比丘要實踐慈愛，他被禁止挖地，或教他人挖，甚至他被禁止飲喝沒有過濾的水。

阿育王，一個最偉大的佛教國王在石碑和石柱上寫道：

“生命不可以生命爲生，生有小蟲之草也不可焚燒。”

一個真正的佛教徒必須對每一個眾生施及這種慈愛，把自己同一切有情融合起來，不加任何分別。慈愛是佛教一大特徵，這種慈愛要破除的是分裂人類關係的種姓、膚色、信條等阻礙。如果說，僅僅因爲隸屬不同的宗教，不同信仰之人不能像兄弟姐妹一樣相聚一處，那麼，這些宗教導師就肯定沒有圓滿他們的崇高使命。

在以《大無害經》和《小無害經》爲根據的高尚寬忍政令中，阿育王說：“唯有和爲最，大家都應自願傾聽他人宣說的學說。”（註十四）

在佛法中，沒有任何把佛教限制於某一個特定民族或國家之說，佛法適應於全世界。

佛教徒無遠近、敵我、叛教者或不可觸者之分，因爲由知見而覺悟的普遍慈愛建立了一切眾生的兄弟情誼。一個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。

佛教流傳了二千五百多年，是一切提高道德影響的最勝者。

一個民族有起有衰，強大的帝國興旺而又消亡。但是只要佛教徒堅持其崇高的準則，以慈愛和理智爲基礎的佛法帝國仍然繁榮，並將繼續昌盛。

註解

⊙註一：英譯《相應部》，第7，8頁。
⊙註二：《相應部》，第二品，第32頁；英譯《相應部》，第二品，第27頁。
⊙註三：《中部》，第一品，第六十三經，《箭喻經》，第426頁。
⊙註四：見《優陀那》，第六品，第四經，第66頁；伍德·沃德，《佛陀的一些言教》，第190頁。
⊙註五：參見第八章。
⊙註六：《經集》，《賤民經》，第21頁。
⊙註七：《中部》，第二品，第八四經，第83頁。
⊙註八：英譯《相應部》，第一品，第111頁。
⊙註九：《長老尼偈》，第82頁。
⊙註十：《相應部》，第一品，第五相應，第二經，第129頁。
⊙註十一：參見第十章。
⊙註十二：英譯《相應部》，第一品，第270頁。
⊙註十三：《本生故事》，第354頁的五卷，第110頁。
⊙註十四：很明顯，作者在這裡指的是石柱碑文第十二(摩揭陀語)"和平相處爲善，爲什麼？願意見不同之人聆聽，觀察正法(samavaya va sadhu,kiti? Amnamanasa dhammam suneyu ca sususeyu ca ti)(在這裡法Dharma的意思肯定很廣)。



第十七章
四　諦

未曾聽聞之法光已經昇起

—《轉法輪經》—

諦(sacca)就是真實之理，其梵語爲satya，意爲無可爭辯之事實。

根據佛教，與眾生有關的諦理有四。（註一）

在《邊際經》中，佛說：

“於此一尋常之身，及其思想和思惟，我說世界、世界之始、世界之滅、及導致世界之滅的原因。”（註二）

在這獨特短文中，世界(loka)意指苦。

這段意味深遠的經文說的就是佛陀如實智證的四聖諦。無論佛陀應世與否，此諦恆存不變，佛陀向這迷妄的世界揭示了此真諦。它們不隨時間的改變而改變，因爲它們是恆常之理。佛陀沒有得到任何人的幫助，獨自覺悟此真諦。他自己說：“它們是前所未聞之法。”

因此，“佛教是印度教的自然發展”這一說法是毫無道理的。我們雖然要承認，有些基礎學說通用於兩方，但這只不過是因爲這些學說共同存在於恆常之理法中。

這些真理在巴利文中稱之爲聖諦(ariyasaccani)。之所以這樣，那是因爲，它們是由最偉大的聖者(ariya)，遠離情欲的佛陀發現的。

第一諦說的是苦(dukkha)，在英文中，因缺少相應的等同詞，被詮釋爲痛苦、傷惱。dukkha(苦)的感覺意爲難以忍受(du=難，kha=忍)，作爲一個抽象的真理，dukkha(苦)爲du(可惡)和kha(空)之意。世界以苦爲支點，故可惡；世界無任何實體，故爲空。因此dukkha(苦)有可惡之空的意思。

凡夫只看到事物的表面，聖者如實知見事物的本質。對聖者來說，有生皆苦。在此被虛幻之樂蒙蔽的人類世界上，聖者找不到任何真正的快樂。物質享受只不過是對某

些欲望的滿足而已，貪求之物一旦到手即產生厭惡，欲望永遠得不到滿足。

一切有情皆有生(jati)，有生則有老(jara)、病(vyadhi)以及最後的死(marana)，沒有一人能倖免於此四種不可逃避的痛苦之因。

希望受到挫折也是苦。我們不希望同所憎惡的人和事相聚，也不希望與所喜愛的人或事相離，但是，我們並不能常常如願以償。我們並不期待或欲求之人之物，卻往往不招自來。有時候，這些意想不到，非喜好之境變得如此的忍無可忍，使人痛苦不堪。脆弱無知之人只好自殺，好像如此這般，一切問題都會迎刃而解。

真正的幸福來自於內心，不能以金錢、權力、榮耀以及征服來衡量。如果以強迫非法的手段獲取或誤用，乃至以執著的態度來看待這些世間之物，它們就會成爲占有者痛苦和悲傷的根源。

通常說來，感官享受是凡夫俗子最大而且是僅有的快樂。毫無疑問，對這些遷流不定的物質快感的期待，滿足和回憶會給人帶來一種短暫的快樂，但是它們都是迷幻不實的假象。根據佛陀，無著(viragata)或超越物質享受更爲快樂。

簡而言之，五蘊之身即是苦之因。

我們應該謹慎地分析和驗證第一苦諦，此諦依有情眾生及其生命的各個方面而建立。這種檢驗使人恰如其份地了解真正的自己。

苦之因爲貪或執著，這就是第二聖諦。

《法句經》第二百一十六偈云：

欲生憂，欲生怖，盡離欲，無憂更無怖。

這種貪欲是一強大的潛在心力，它是絕大多數生命痛苦的主要根源。正是這種大小不一的貪欲引導眾生往覆輪迴於此娑婆世界，迫使眾生執著於生命的一切形式。

獲證一來聖果(sakadagami)，貪的粗顯形式得以消滅，並在證得不還聖果(anagami)時完全根除，達證阿羅漢(arahant)才能斷滅貪的細微形式。

只有修習佛陀所宣說的中道，才能根除苦和貪，從而達到涅槃至樂。

第三聖諦就是苦的徹底終結，即涅槃，爲佛教的至高理想。涅槃由全面消除所有形式的貪欲而實現。

拋棄一切對外部世界的內在執著，眾生以法眼而見涅槃。（註三）

此聖諦必須通過修習八正道，即第四聖諦而了證。此無上聖道是通向涅槃的唯一捷徑，它避開兩個極端，即削弱智力的極端自我苦行，以及阻礙道德發展的極端自我享受。

八正道：

一・正見—samma ditthi

二・正思維—samma samkappa

三・正語—samma vaca

四・正業—samma kammanta

五・正命—samma ajiva

六・正精進—samma vayama

七・正念—samma sati

八・正定—samma samadhi

一．正見即對四聖諦的正確知見，換句話說，就是對自己的如實了知。正如《邊際經》所講，此諦理與人的一尋之軀相關。

佛教的關鍵就是此正見。

二．了了分明的正確知見導致清晰思維。因此八正道之二就是正思惟。正確的意志，或正確的志趣都沒有能真正表達巴利文原意(samma-samkappa)，正確的意志，或正確的觀念也許更切原意，正思維可能是最合原意的等同詞了。

由於缺乏更好的詮譯詞語，samkappa可以被稱作爲最初效應（尋）的心智境界(vitakka),這一重要的精神境界祛除錯誤的觀點和思想，促使其它附屬道德達至涅槃。

人的思惟能玷污或純潔自身，人的思惟塑造了個人的品質，駕馭一個人的命運。善思惟趨於使一個人高尚；同樣的，惡思惟導致一個人的墮落。有時候，一個念頭大可摧毀整個世界。

正思惟起著雙重作用，即祛除染思惟，發展淨思惟。於此特殊關係，正思惟有三：

一·Nekkhamma—世間之樂或自私的捨離，對治執著，自私或佔有。

二．Avyapada—慈、善、仁愛，對治瞋、憎、或惱恨。

三．Avihimsa—無害、悲憫，對治殘忍或無情。

這些善惡的能量潛藏於一切眾生之中，只要我們還是凡夫俗子，在任何一個意想不到的時刻，這些染惡之力就會以驚人的力量顯露出來，一旦被全部剷除，即證阿羅漢果，此人的意識之流得以圓滿清淨。

在此迷妄世界中，執著和瞋恨，再加上無知是一切罪惡存在的主要原因。“貪欲是整個世界的敵人。由於貪欲，一切罪惡得以接近有情眾生，當此貪欲受到某種因素的阻礙時，它就轉化爲強烈的忿恨。”

一個人不是執愛悅人的外界，就是厭離可惡之物。由於愛執，人們沉湎於物質享受，想方設法滿足自己的欲望。由於瞋恨，人們迴避可惡之物，甚至不惜毀壞它們，因爲它們的存在就會引起惱怒。一旦人們因內在的如實之智拋棄了自我，那麼貪執和瞋恨就會自然消亡。

《法句經》第二百五十一偈云：

無火如貪欲，無執如瞋恚，無惘如愚痴，無河如愛欲

一．Nekkhamma．在攀登精神階梯的過程中，人們一步一步地放棄對物質快樂的粗細執著，正如成長的小孩逐漸丟開漂亮的玩具。作爲小孩，他們不能被要求具備成人的理解力，他們也不可能完全信服短暫快樂的無價值。成熟後，他們開始明白了事物的真相，因而自覺自願地扔掉他們的玩具。當一個精神探求者，精進不息地修習禪定和靜慮，不斷向上奮進時，他認識到追求低下的物質享受的無益，以及拋棄它們之後而獲得的幸福，圓滿無著之法。“於此世界，無著爲樂，超越一切感官樂趣亦爲樂”，這是佛陀最早教法之一。

二．Avyapada．另外一種最難控制的感情就是惱怒、厭惡、憎恚、和瞋恨。這就是巴利語所統稱的。它吞噬著發火之人，同時也毀滅他人。巴利語

Avyapada原意爲非惡意，它同對一切眾生無有分別之心，完美至上的慈愛和善念(metta，梵語maitri)相應。滿心流溢著慈愛的人，不可能對任何人懷恨在心，正如母親看待兒子如同自己一樣，並且不惜自己的生命而加以保護。精神道路的探索者追隨中道，慈愛爲本，自他平等。佛教的慈愛包容一切眾生，動物也爲其所攝。

三．Avihimsa或karuna．無害或悲憫爲正思惟的第三種也是最後一種形式。

悲憫是一甜蜜美德。它使高尚者的慈愛之心爲他人的痛苦而顫抖。同佛教的慈愛一樣，佛教的悲憫也是廣闊無限的，它不局限於同一宗教徒、同一民族、同一人類。有限的同情不是真正的悲憫。

悲憫之人像花一樣溫柔，他無法忍受他人的痛苦。有時爲了減輕他人的痛苦，他甚至會犧牲自己的生命。每一個本生故事都很清楚的表明，菩薩致力於幫助痛苦和不幸之人，盡全力使他們得到幸福。

慈愛母親的身口意總是旨在解救她生病孩子的痛苦，而悲憫就有這樣的特徵，它具有難以忍耐他人受苦受難的屬性，它的體現形式爲徹底的無暴力和無傷害，那就是悲憫者表現出絕對的非暴力和無傷害。痛苦之人孤獨無助的情景是實踐悲憫的最好助緣。悲憫的至上圓滿就是消除一切形式的殘酷，悲憫的直接人就是殘忍無情，它的間接敵人就是一般的憂傷。

佛教的慈愛對貧者或富者都有感召力，因爲佛法教導信徒要提高低賤者、幫助窮困者、需求者和不幸者、照顧

病者、安慰痛失親人者、同情罪惡者、啓迪無知者。

悲憫是出家在家佛教徒的根本原則。

阿度斯黑克勒在談到佛教的無害時寫道：

“印度的和平主義在佛法中得以徹底表現。佛教教導人們以無害對待一切有情，它甚至禁止在家信徒參與制造買賣武器，生產毒品和酒類產品，戰爭或屠殺動物等事。”

佛陀這樣勸誡他的弟子：

“於此，諸比丘，無論他人怎樣談論你，有理無理、正當非正當、禮貌或野蠻、理智或愚蠢、善意或惡意，諸比丘，你必須如此自我修習：我們的心應保持平靜，絕不口出惡言，心中常存慈悲，不養惡念，以永不沉落的慈愛心流攝護每一個人，並由此而推進，我們應以持久、廣大、無邊、無量、無瞋、無憎的慈愛照耀大千世界。”

擺脫了自私欲望、瞋恨、殘忍之人的生活圓滿安樂，他們的內心流溢著無我、慈悲的精神。這對自己和他人都實在是一可喜可賀之事。

三．由正思惟而產生正語，去除謊言、謗言、惡語和綺語。

致力於祛除自私貪欲之人，不可能爲了任何自私目的或意圖而放縱於謊言或毀謗。他誠實，信得過，不斷發現他人的善美，而不是欺騙，誹謗，譴責或分裂其同事者。無害之心生慈愛，不可能引發首先貶低自己的品德，然後又傷害他人的惡語。他所說之言不但真實可靠，甜蜜動聽，而且有善益、有意義。

四．接下來就是正業，戒除殺、盜和邪淫。

此三種惡業是由貪欲、瞋恨和無明而產生。當精神探

求者的思想逐步消除了這些因素時，他染污的習俗則得不到顯現。他將不會以任何藉口進行殺盜，心靈的純潔將使他過著清淨的生活。

五．身口意三業清淨之後，一個精神追求的在家居士將致力於淨化自己的生活，遠離五種生活方式，即販買武器、販買人口、出售肉食一指在屠殺飼養的動物、買賣酒類和毒品。

虛僞之行被認爲是出家人的邪命。

嚴格的來講，從阿毗達摩的角度說，正語，正業，正命是指三戒(virati)，而非相對應的善德。

六．正精進包括四個方面：

已生之惡令消除，未生之惡令不生；未生之善令生起，已生之善令增長。

在八正道中，正精進占很重要的位置。只有通過自己的不斷努力，而不是僅僅地皈依他人，或供奉祭祀，一個人才能得到解脫。

一個人身上有罪惡的垃圾堆，亦有善德的貯藏所。通過努力，他清除了垃圾，培植了善德。

七．正念是對身、受、思、意根進行不停的意念。

對此四事的意念趨於消除欲望，以及所謂的快樂、恆常、不死之我等錯誤概念。

八．正精進和正念導引正定，即制心一處。

以滲透智觀，一心不亂作爲一種強大的助力，使人如理知見事物實相。

於此八正道中，第一、二合爲智慧(panna)，三、四、五爲戒(sila)，最後三個爲定(samadhi)。

戒 { 正語 / 正業 / 正命 }

定 { 正精進 / 正念 / 正定 }

慧 { 正見 / 正思維 }

根據修習次第，戒定慧爲修道的三個階段。

嚴格來說，從圓滿方面講，這些構成八正道的因素，意味著八種心智素質(cetasika)，它們共同存在於旨在趣證涅槃的四種聖意識(lokuttara)中。

它們分別是慧根(panindriya)、尋(vitakka)、三戒(virati)、精進(viriya)、念(sati)，制心一處(ekaggata)。

所有這些代表了解脫的追尋者努力獲取解脫的心態。

註解

⊙註一：見第六章。

⊙註二：《相應部》，第一品，第62頁．參照英譯《相應部》，第一品，第86頁。

⊙註三：見第三十三，三十四章。



第十八章

業

一切有情皆具自業

—《中部》—

業（註一）是道德因果規律，輪迴是其必然結果，佛教的業與輪迴相互關聯，它們是互爲因，互爲果的。

在佛陀之前，這兩種學說早已流傳於印度，但是佛陀圓融完善地對此作了解說和規範。這在今天仍然存在。

什麼原因造成人世間的不平等？

我們怎樣解釋這個不得安寧世界的不公平？

爲什麼有些人享盡榮華富貴、聰明絕頂、善德高尙、身強力壯，而另外一些人卻貧困交加、悲傷不堪？爲什麼有人一生下來就是百萬富翁，而又有人會窮困潦倒？爲什麼有人會是天生的神童，而有人卻痴呆愚昧？爲什麼有人生就賦有聖人的品德，而又有人具有犯罪的秉性？爲什麼有人在孩提的搖籃裡就是語言學家、藝術家、數學家、音樂家？爲什麼又有人會是天生的瞎子、聾子、或畸形者？爲什麼有人享受到出生的青睞和恩賜，而有人得到的卻是詛咒？

所有這一切不平等，要嘛有一決定之因，要嘛沒有，如果沒有的話，不平等就純粹是一種偶然現象。

一個有感有知之人絕不會認爲這種不平等應歸結於茫然的機會或絕對的偶然。

在這個世界上，發生在任何一人身上的任何事，都是其本人應得的。一般來說，智力泛泛之輩不可能領會貫通其中真正的一因或多因。可見現報的不可見之因，不一定是在今生今世所造作，它可能被追尋到前生前世，或者更遙遠的過去生生世世。在超意識或憶念前生的智慧幫助之下，修證精妙高深的覺悟聖者可不可以看到肉眼所無法看到的現象？佛教肯定了這一可能性。

絕大多數人把這種不平等歸結於一個因，即創世者的意願。佛陀公開否定了作爲宇宙第一因，萬能創世者的存在。

那麼，現代科學家們又是如何來解釋人類的不平等？

他們把自己完全封閉在有形的資料之中，把不平等說成是由於化學和物理現象，是遺傳和環境的影響。

著名的生物學家喬里黑科勒寫道：

"……有些基因控制膚色，或高度和重量，或生殖力和生命期，或智商的高低，或體形的大小。若不是全部，但肯定絕大多數遺傳性格是由基因控制的。至於智力方面的性質，特別在錯綜複雜，微妙細小等方面，更是難以找到證明，也沒有足夠的證據說明他們的遺傳是由於身體性質上不同的機械作用，但是很明顯，它們也是遺傳相續的。無論怎麼說，人性方面及身體方面的獨特遺傳是由我們在受精時就具有的一對基因碰撞的相互作用而產生的。"（註二）

人們必須承認，科學家們所揭示的一切化學物理現象是解決問題的部分工具。但是，它們能獨自產生，存在於每一個人之間的甚小微妙區別嗎？那麼，一對宛若一人的雙胞胎，形貌相似，繼承了同一種基因，得到了同等的生長條件，但他們在脾氣、智力、道德等方面則大相徑庭。這又是爲什麼呢？

僅僅遺傳並不能解釋如此的天壤之別。嚴格講來，與其說基因說明了大多數的不同點，倒不如說它解釋了一些相似點，這似乎更加合情合理。

一微塵化學物理菌體，其直徑被認爲是大約三千萬分

之一英吋，是由父母遺傳而獲得，這些只對人的一個小小部分作了一點說明，即生理基礎。但是，遺傳學的理論無法令人滿意地解說世代倍受人們尊敬的家族出現了一個十惡不赦的罪犯，一個臭名昭著的家庭誕生了一個賢德聖人，解釋不了神童、天才和人類偉大的精神導師的出現。

針對這一遺傳學問題，般莎卡彌博士在他的一部妙趣橫生，名爲《轉世》一書中寫道：

“談到菌體在遺傳問題中所扮演的角色，我們三番五次地重覆說，菌體本身只說明了一個人的小小部分，它幫助解釋生理方面的遺傳，但是它始終沒有對道德和智力等方面作出解答，從而留下一片空白。如果說它代表了一個人的全部，那麼人們就會期待在任何一個人身上找到其祖先和父母，而不是其他任何人所表現出來的性格，他的這種性格不能超越其父母所具備的全部範疇。不過，我們發現，邪惡之人出生於一個倍受人景仰的家庭，在社會上默默無聞的父母卻生養了一個聖者。你也許會不期而遇一對雙胞胎，他們來自同一個菌體、同一個時間、同一種環境，其中一人是天使，而另一個卻是魔鬼，雖然說，他們的生理外貌相近相似。天生神童的層出不窮足使遺傳學說的理論家們頭疼萬分，在這些神童的家族裡是否發現了一位祖先能夠勝任解說他們的智力功能？他們超人的早熟如此使人驚詫不已。如果說，天才並非遺傳，而要加上祖先所缺乏的條件，那麼，莫札特、貝多芬，他們並沒有留下一生下來就是神童或天才的後裔，因此，我們將不得不作出這樣的結論，唯物主義在極爲有限的範圍內，無法自圓其遺傳學說。遺傳並沒有十全十美地顯現出所有一切，許許多

多的生理性質無法再生。在一個受到危險生理殘缺籠罩下的家庭，很多孩子有幸免除了潛伏於自身的惡習和病態，雖然這些經常影響他們的子孫後代。另一方面，心智迥異之人會出生於同一家庭（註三）。許多有德有善的父母常常因習慣惡劣的子女而痛心疾首。所以，我們發現，遺傳和環境影響不是沒有實現其自身的諾言，就是回答了不是他們應該回答的問題。”

根據佛教，這種不平等不僅僅是遺傳，環境的緣故，或‘先天或後天’（註四），也是由於業力的作用。也就是說，這是過去繼承的和現在行爲的果報。我們對自己的幸福快樂和痛苦憂惱負責，自己創造自己的天堂，自己挖掘自己的地獄，自己是自己命運的設計師。

■不平等之因

輪跋，是一位年輕的求道者，被人世間存在的歷歷可數，但又無法解釋的不平等現象搞得迷惑不解。他來到佛陀跟前，向佛陀提出這樣的問題。

“世尊，在人類有情中，我們發現有的人長壽、有的人短命、有的人病魔纏身、有的人健壯安康、有的人醜惡、有的人漂亮、有的人弱不禁風、有的人身強力壯、有的人一貧如洗、有的人家有萬貫、有的人出生低賤、有的人出生高貴、有的人愚昧無知、有的人聰明智慧，這是什麼因緣？”

佛陀回答說：

“一切有情眾生皆有自業，以業爲其果報，以業爲其

生因，以業爲其親依，以業爲其依怙。有情眾生的貴賤是由自業來加以劃分的。”（註五）

接著，他依因果規律解說了他們之間的差異。

若有眾生傷害生命，以打獵爲生，雙手沾滿鮮血，從事殺傷之業，殘害有情，當他再獲人生時，因殺生之報，即受短命。

若有眾生遠離殺戮，放下屠刀，慈悲一切眾生，再獲人生時，因戒殺之報，即得長壽。

若有眾生貫以拳頭、瓦塊、棍棒、刀劍傷害他人，再獲人生時，百病纏身，此乃損傷之報。

若有眾生無害人之習，再獲人生時即得享受健康之樂，此乃無害之報。

若有眾生暴躁易怒，常被微不足道之言激怒而大發雷霆，瞋恚怨恨，再獲人生時，面目猙獰，此乃易怒之報。

若有眾生不躁不怒，不爲陣陣詆毀聲惱怒，無惡意怨恨，再獲人生時，相貌莊嚴，此乃慈愛之報。

若有眾生嫉妒成性，看不慣他人的成功，榮譽和受到的尊敬，深藏嫉恨於心，再獲人生時，身體虛弱，此乃嫉妒之報。

若有眾生心胸豁達，不嫉妒他人的獲取，隨喜他人所受的尊敬和榮譽，無嫉妒之心，再獲人生時，精力充沛，身強體壯，此乃非嫉妒之報。

若有眾生不善行布施，再獲人生時，窮困潦倒，此乃貪婪之報。

若有眾生樂善布施，再獲人生時，即得家富盈滿，此乃好施之報。

若有眾生頑固不化，驕傲自大，不敬應敬之人，再獲人生時，生於低賤之家，此乃其貢高我慢，無恭敬心之報。

若有眾生恆順眾生，謙虛待人，尊敬應敬之人，再獲人生時，生於高貴之家，此乃謙虛恭敬之報。

若有眾生不親善知識和善德之人，不求知何爲善惡、對錯、應修非修、應做非做，何爲自利自毀之事，再獲人生時，愚昧無知，此乃不善求好學之報。

若有眾生親近善知識和善德之人，善於向他們探求，再獲人生時，智慧圓滿，此乃上求好學之報。

至於這些行爲及其行爲果報的相應性，讀者也許會對格姆博士的以下這段短文產生興趣。

“所有這些皆一展無餘地顯現了一種親和規律，死人在臨終一瞬間，這種親和規律作爲一調節系統，攫取一種新的菌體。任何一個喪失慈悲，殘殺人類和牲口之人，其心深處附有減短生命的趨向習慣，他以縮短其他有情生命爲滿足，甚至從中得到快樂。短暫生命的菌體具有同一性，在其生命終結後，在獲取另一菌體之時，就是這同一性給自己帶來傷害。同樣的，此菌體自身帶有一種演化而成爲殘破不全之形的能力，在那些樂於殘忍對待和毀壞傷害其它有情之人身上尋找到一種親和體。

“相貌醜陋之人自身就帶有醜陋之形及其各種菌體的親和體。正如發怒時的特徵就是使一個人的臉部醜陋不堪。

“一個嫉妒成性，吝惜傲慢之人，他的身上帶有不願向他人布施，輕看小瞧他人的習性。因此，注定要轉化爲貧窮，墮落至困境的菌體，二者之間具有親和性。

“當然，正由於以上原因，性別的改變才成爲可能。”

“《長部》第二十一經中說，喬皮訶原是釋迦族的一個女兒，死後昇天，而成爲喬皮克，因爲她生有厭惡女性之想，而在自己心中發展了男性之想。”（註六）

當然啦，我們出生時帶有遺傳的性格，與此同時，我們本具一種科學無能爲力的內在功能力量。我們來自於父母，是他們的精卵細胞和合而構成了所謂的人身的核心部分。這種核心部分處於一種潛伏狀態，一直到具有潛在發育能力的組合體得到產生胚胎時所必須的業力的作用。因此，業的力量是有情在懷胎時必不可少的因素。

生世累積而成的業力之流承接前一生所有經歷，在肉體和心智性格的構造方面，它有時要比父母的遺傳細胞起著更大的作用。

佛陀同其他人一樣，有他父母再生細胞和基因的遺傳，但是，在其源遠流長，榮耀顯赫的祖祖輩輩中，沒有一個能與他的相貌，道德，智慧相提並論者。佛陀自己曾說過，他並不是王族世家的後裔，而是屬於高尚的佛陀家族。他是一位名副其實的聖人，他用自己的業力造就了自己的不可思議。

根據《三十二相經》（註七），佛陀相貌莊嚴，具足三十二偉人相，這是他過去無數善業的功德果報，此經有條有理地解說了他獲得如此相貌的功德因緣。

由此獨特的事例，我們可以明顯地看出業力的流勢不但可以影響我們的肉體器官，而且也能使我們父母細胞和基因的潛在力產生不了任何作用。因此，佛陀奧妙之語“我們爲各自眾業的繼承者”寓意深遠。

至於這些變化莫測的問題，《殊勝論》寫道：

“依不同的業力，有情眾生出生高低、貴賤、苦樂不等；不同的業力，有情個體的醜美、身材的高低、相貌的英俊和畸形不等；不同的業力，有情眾生世事的得失、善惡、毀譽、和苦樂不等。

依業世界轉，依業眾生住，依業有情縛，如輻附車輪。

依業得榮譽，依業被束縛，依業而毀損，依業而爲虐。

曉知業生諸種果，何言世間本無業。”（註八）

因此，從佛教的立場出發，我們現在的精神、道德、智力、脾性的不同在很大程度上，是由於我們自己過去現在的行爲及其習氣所致。

■非一切依業

業力是產生形形色色不等的主要原因，雖然佛教把這些不等差異歸結於業的運作規律，但是，並不主張所有一切皆爲業的作用。業力之說固然極爲重要，但是，它只不過是佛教哲學所闡述的二十四種因緣(paccaya)之一。（註九）

佛陀駁斥了一切苦樂無記之受皆由前業所定的錯誤觀點，他說:

“若如此，因前業，人們將行凶、偷盜、邪淫、妄語、謗語、綺語、貪、瞋、邪見。那麼，把前業作爲根本因素，他們既沒有希望，也沒有能力，更沒有必要奉行或戒除這等事情。”（註十）

這段至關重要的經文反駁了一切物質現象和思想皆來源於過去業力的學說。如果說，我們現在的生命完全由過

去的行爲所造作或控制，那麼，業的學說就與宿命論、前生注定論、或命中注定論等同無異了。一個人將沒有自由來造就自己的現在和未來。果真如此，意識的自由將會成爲一種荒謬之談，生命像一台徹頭徹尾的機械器具。我們是由操縱、主宰我們命運的萬能上帝創造的，或者說，我們是由不可抗拒的業力構造的，它獨立運作，不受我們任何自由行爲影響，它注定了我們的命運，掌管我們的生命過程，從根本上說，這兩種學說是一模一樣的，所不同的僅是上帝和業兩個用詞的不同，一方可輕而易舉地被另一方所代替，因爲這兩種力量的最終運作方法都是相等無異的。

這是宿命論學說，不是佛教的業力學。

■五次第運作規律

根據佛教，在物質和精神領域，有五種秩序和運作方法(niyamas)。（註十一）

一・Utu—niyama—季節次第。無機物質的秩序，即風雨的季節現象，有規律季節先後秩序，季節性變化等情況，刮風下雨的原因，熱量的特性等，都歸納到這一類中。

二・Bija—niyama—種子次第。菌體或種子次第(有機物質秩序)，稻種生稻穀，甜味由柑和蜜，以及其它一些水果的特別成份而來。細胞和基因的科學理論以及雙胞胎相貌相似也許能歸類在此。

三・Kamma—niyama—業次第。行爲因果秩序，即善

惡之行產生相應的善惡之業，

正如水流其平面，同樣的，一旦機緣成熟，如是業決定生如是果，但它不是以報答，或懲罰的形式出現，而是在它們中間有一種內在的因果關係。這種因果關係如同太陽和月亮各行其道，自然而又必然，這就是業的果報原則。

在業業相聚的本身，也有連續相接的原則。

豐富的經歷、多樣的個性、知識的積累等，都不可磨滅地在去舊存新的意識中留下烙印。所有這些經歷和性格在生生世世中遷移不息。也許由於時間的關係，正如在兒童時代一樣，它們也許會被遺忘。神童或有特異功能的孩子，沒有受到啓蒙教育之前，就能言說多種不同的語言，這些是業力相續原則上值得重視的例證。

四．Dhamma—niyama—法次第。法規，即菩薩最後一生中誕生時的自然現象，萬有引力，以及其它同樣的自然法規，善美的原因等，這些也許能放在這一類中。

五．Citta—niyama—意識或精神次第，即意想思惟過程、意識的形成、心念的力量，包括心的感應、心的超越、往事的憶想、心的預感、神奇的聽力和超人的視力，他心通等現代科學無法解釋的心智方面的現象。

每一思想或心理現象都可以用此包羅萬象的五種次第或運作方式來加以說明，此五種次第本身就是一種規律。業力之說只是這其中的一種，同其它自然規律一樣，它們無須制定規律者。

在此五種次第中，有機物質次第，無機物質次第，以

及自然規律的次第多多少少有一點機械的形式，雖然它們也可能被人類的天才創造力和心力駕馭。例如，火焰一般都燃燒，極冷則結冰，但是人平安無恙地在烈火上行走，赤身裸體地在喜瑪拉雅山的冰天雪地裡參禪打座；園藝家用鮮花和水果創造出不可思議的奇蹟；瑜伽師騰雲駕霧。心理規律也同樣是機械的。但是，佛教的修習目的在於以正確的見解和純潔的意念把握住自心。業力的規律相當程度上說也是自行其事，當業的力量極其強大時，人對其必然結果也只能束手無策，即使他想加以改變。但是，此正確的知見和善美的意念在很大程度上，能成就和規劃未來，持續不斷的善業能消除化解惡業的果報。

業的規律當然是相當錯綜複雜，只有佛陀才能圓滿地明白其運作規律，佛教的最終目的就在於徹底地消除業的存在。

佛陀在《增支部》中說，業的果報(kamma-vipaka)爲四不可思議之一。（註十二）

註解

⊙註一：巴利語—kamma；梵語—Karma。

⊙註二：《生命之流》，第16頁。

⊙註三："有關莎士比亞"，英格索彌寫道："他的父母皆不會聽或寫，他生長在一個無知的小村莊裡。"

⊙註四："人類的不平等來自於兩個方面的原因，自然和教育。"J·B·S·哈爾那y，《人類的不平等》，第23頁。

⊙註五：《中部》，第三品，第135經，《鸚鵡經》，第202頁。那先比丘回答了那蘭陀王提出的同一個問題，參見沃淪，《佛教在傳譯中》，第214頁。

⊙註六：《佛陀的教法》，第191頁。
⊙註七：《長部》，第三品，第三十經，第142頁。
⊙註八：第六五頁；《闡述》，第一卷，第87－88頁。
⊙註九：見《哲學概要》·第191－192頁；那蘭陀長老，《阿毘達磨手冊》，第367頁。
⊙註十：《增支部》，第一品，第173頁；英譯《增支部》，第一品，第157頁。
⊙註十一：《Abhidhammavatara》，第54頁；C·A·F·羅斯戴維斯，《佛教》第119頁。
⊙註十二：見英譯《增支部》，第二品，第90頁。



第十九章
什麼叫做業

行是業。

—《增支部》—

■業

業在巴利語，原意爲行爲或所做。一切身口意所造作的有意念的活動統統稱之爲業。它包羅了，思想、語言和行爲中的方方面面。一般來說，一切善惡活動構造了業的全部。但是從最高意義上講，業是所有善惡意念的活動總稱，非自覺，無作意，缺意念的行爲，雖也可稱之爲動作，但不構造成爲業，因爲，決定業的至關重要的因素意念沒有參與其中。

佛說：“諸比丘，我說行(cetana)爲業。眾生通過意念，由身口意作業。”（註一）

除了佛陀和阿羅漢以外，所有眾生的一切有意念的行爲皆稱作爲業。佛陀和諸阿羅漢不列在其中，這是因爲他們已從善惡之中得到解脫，根除了業的根源，即無明和貪欲。《寶積經》說：“被斷除的是他們的（再生）種子。自私之欲不再生長”。但這並不是說佛陀和阿羅漢是消極無爲，他們爲了一切有情眾生的福祉和快樂不知疲倦地積極行化。他們的行爲，在一般眾生的眼裡被認爲完善盡美，但就它們本身而言缺乏再生的功能。他們如實了知事物的本質，最終砸碎了世俗規律的枷鎖，因果的鎖鏈。

有些宗教把不平等現象歸結爲業，但是它們不同於佛教，而把無意念的行爲也看成是業。

根據這些宗教，無意地害死其母是爲十惡不赦之罪，無意犯有殺戳，或以某種方式傷害了有情眾生，也是罪不容免，如同一人觸火即被燒傷一樣。

“但是，這將會是顯而易見的荒唐之談，胎兒和母親

將會因爲使各自對方痛苦不安而有罪過……另外，以火來說明並不是一個令人滿意的舉例：如果一人使他人行凶作惡，他自己將不會有罪，原因是，如果我們以其它物作爲媒介而觸及火苗，我們將不會燒傷。另外，無意的罪惡將比有意的罪惡更加深重：無意碰到發燙的電氣之人好像要比知道自己要被燙傷之人承受更大的痛苦。”（註二）

在業的運作之中，最爲重要的特點就是心。“當我們經歷一特別時刻，我們的一切言行都會有心或識的色彩。當我們的心猿意馬時，身口意都會放縱不羈，當我們制心留念時，身口意也得以制約。”（註三）

“諸法心先導，心主心造作，若以染污心，或語或行業，是則苦隨彼，如輪隨馬足。”

“諸法心先導，心主心造作，若以清淨心，或語或行業，是則樂隨從，如影不離形。”（註四）

無形的心造作一切業力行爲。

業不一定是指過去的行爲，它包含了過去和現在的行爲。因此從某種意義上講，我們是我們過去的結果，我們的未來又將是我們現在的結果；從另外一個意義上講，這一點應得到補充：我們的現在不完全是我們過去的結果，我們的未來又不會絕對無誤的是我們現在的結果。毫無疑問，現在是過去的延續，又是孕育未來的父母，但是，現在並不總是過去或未來的索引。業的運作是如此的盤根錯綜。例如，今天的罪犯也許是明天的聖人，昨天的行善之人也許會成爲今天的邪惡者。

當一位母親對自己的孩子說：「做一個好孩子，你將得到快樂，我們就會喜歡你。但是，如果你不聽話，你將

得不到快樂，而我們也不會喜歡你了。」這時，她所教孩子的也正是業的思想。

同類相聚，善有善報，惡有惡報，這就是業的規律。

簡而言之，業是倫理領域中的因果規律，或正如西方人所說的「作用影響」。

■業與果

kamma指行爲；vipaka爲果或結果，是業的相應行爲。正如萬物皆有影隨形，中間有意念的行爲決定有其效應的結果相隨。業好比是具有潛在力的種子，樹上結出來的果實爲果（報）。業有善惡之分，果報亦然。業爲心力，果也是如此。根據業種子的性質，而有快樂喜悅、痛苦憂惱之感受。如此，於有益身心的物質環境相並行之法，如富裕、健康、長壽等名爲善報(anisamsa)。

當相行的物質環境不順時，它們就叫做惡報(adinava)，以貧窮、醜陋、疾病、短命等形式出現。

kamma一意爲世間意識的善惡形式，vipaka爲世間意識之結果。

根據阿毗達磨（註五），在欲界(kamavacara)，業是由十二種染污意識，八種清淨意識構成；在色界(rupavacara)，業是由五種清淨意識構成；在無色界(arupavacara)，業是由四種清淨意識構成。

八種出世(lokuttara)意識不被稱爲是業，因爲它們旨在消除業的根源。其中，智慧(panna)占主導作用，而在世間意識中，主要是行(cetana)在發揮作用。

色界和無色界九種清淨意識是色界的四禪定(rupavacara-jhana)和無色界的定(arupavacara-jhana)，這些全是就精神方面而言。

人們的言行是由世間意識的最初二十種形式產生的。口業是由意識，通過言語形式表達出來；身業是由意識，以身爲工具而成就；意業除了意識之外，不以其它任何爲工具。

此二十九種意識被稱做業，這是因爲它們有能力，自然而然地產生結果，不受外來力量的控制。

作爲一個人善惡思想的必然結果，這些類型的意識被叫做欲界果意識，與色界有關的五種果意識，以及與無色界有關的四種果意識叫做業果(kamma-vipaka)。

種什麼樣的業種，收穫什麼樣的果報，無論何時何地，今生來生；今天的收穫是我們今生或前生種下的種子。

《相應部》云：（註六）

依所種之種，獲應得之果；

行善者積德，作惡者聚怨；

善種種子者，必將享其果。

業的本身就是一種法規，它自運自行，不受外界獨立主宰體壟斷。

業力繼承了將會產生相應結果的潛在能力。因生果，果釋因；種子生長果子，果子說明種子。這就是它們之間的相互關係。業與果亦復如是。

快樂與痛苦是人類共同的命運，這正是如是原因的必然結果。從佛教的觀點來看，這些並不是萬能者或無所不知的主宰者對行善作惡之靈魂的懲罰和賞賜。神學家們試

圖以此短暫的一生和永恆的未來解說萬事萬物，忽視了過去。他們也許會相信死後的最終裁決，也許會認爲無所不在，無所不知的上帝高高地坐在天堂之上，掌管著人類的命運，人類的快樂和幸福就是它對再生者的恩賜和詛咒。佛教斷然否認平空臆造的不死靈魂，相信自然法規和正義，而這些又不是萬能的上帝或慈悲無礙的佛陀所能終結和取消或阻攔的。根據這一自然規律，行爲本身給行爲的造作者帶來善惡報應，無論人類的正義得到伸張與否。

有些人平白無端地指責：你們佛教也同樣對貧窮者灌輸業力之說的鴉片，說什麼：

“你生來窮困是因爲你前生作惡業，他生來富貴是因爲他前世行善。因此，你就認了你這一賤命吧！今生行善積德，以期來世富有。”

“由於你過去的業障，你今生受到壓迫。這是你命中注定的。規規矩矩地忍受你的不幸，從現在起做好事，你肯定會在來生中好一點，快樂一點。”

佛教的業力之說並不解說這種宿命觀點，也不苟同證實最後的審判。大慈大悲的佛陀無我無私，教授業力的真理，並不是想以未來虛幻不實的快樂來維護富有者，安慰貧窮者。

根據佛教的業力說，人們並不總是讓一成不變的需求所逼迫，因爲，業不是神秘莫測的力量所強加在我們頭上的命運，也不是必須服服貼貼地順從上帝所造，它是自己所做所爲對自身的反應作用。所以，在一定程度上，人有力量來使業力的軌跡改道，改變的程度完全依靠自己的努力。

業之因

無明(avijja)，即不明瞭事物的本質，是造業的主要原因。佛陀在緣起法(paticcasamupppada)中闡述說，業行爲(avijja-paccaya)依無明而生起。

與無明爲伍的是它的同盟者貪(tanha)，它是造業的另外一個主要根源。不淨之業由此兩種因素緣起。世間一切清淨之業雖然同三善法—布施(alobja)、慈愛(adosa)、知識(amoha)相關聯，但它們也被認爲是業，因爲，它在意識深處還潛有無明和貪欲。出世善意識不被說成是業，這是因爲它們旨在消滅這兩種根源。

■造業者

誰爲業的造作者？何人收穫業的果報？這是不是有關靈魂之說的延伸？

在回答這些問題時，覺音(Buddhaghosa)尊者在《清淨道論》(Visuddhimagga)中這樣寫道：

"無有造業者，亦無受果人，唯蘊自輪轉，此乃正知見。"（註七）

佛教說二諦—俗諦和真諦。俗諦是一般世間慣理(sammuti-sacca)，真諦是抽象的出世真理(paramattha-sacca)。

例如，我們所見到的桌子就是俗(顯)諦。從最高意義上講，所謂的桌子是由物質構成的。

在一般情況下，科學家將用水這個名詞，但在實驗室裡，他就會用—H2O.

同樣的，從習慣上講，有男人、女人、有情、自我之說等。瞬息萬變的形體是由精神和物質現象構成的，它們不可能在不斷流失的兩點相續的時間上保持相同。

因此，佛教不認爲有一個固定不變的實體，或行爲之外有一行爲造作者，思想之外有一思想者，以及在意念的背後有一作意者。

那麼，誰爲業的造作者？又是誰經受果報？

意念或心力本身就是造作者，感受本身就是業報的承受者，在這些純精神境地之外，沒有播種者和收割者。

覺音尊者說，如屬於樹類之物，於某時刻，結出果實，即說："樹結果了。"或"樹產生果了。"同樣的，五蘊(khandhas)以人天而得名，當快樂或痛苦生起時，即說："此人或天人快樂或痛苦"。

在這個方面，佛教徒同意的不是達斯克特，而是威廉·莫斯的說法—

"思惟本身即是思惟者"。（註八）

■業在何處？

一位心理學家這樣寫道："一個人所經受的一切個人經歷，所感受的一切，所接受的一切印象，通常全部貯藏於靈魂之中。潛在意識不僅深刻地烙印下個人的經歷，而且保留了原始本能的衝動和嗜好。正如我們喜歡認爲的那樣，這種衝動和嗜好在人類不斷的鼓漲，並下意識地變得活躍起來，它們會以令人恐怖的力量在一意想不到的時刻爆發出來。"

佛教徒也有這樣的觀點，但作了重大的修改。所謂眾生所經受的一切經歷，感受到的影響，接受的一切印象，所發展的一切性格、神聖、庸俗、殘忍等並不是貯藏在任何假定的靈魂之中，而是依存於個人的精神物質的延續和遷流之中。因爲，沒有證據說明在此瞬息萬變，輪迴不息的人生機器裡，有這樣一個容器或存藏室。簡而言之，整個業流的力量依據強大的心流(citta-santati)，當時機成熟時，就會以多種多樣的現象形式來顯現自己。

彌蘭陀王問那先比丘："尊者，業存於何處？"

"大王，"那先比丘答道，"不可以說業存於此變化無端的意識中，或身體的某一個部位。它以心色爲依，在機緣成熟時自我表現出來，這就好像，不是說芒果存於樹的某一個部位，而應說，在一定時節裡，有芒果依樹而掛。"（註九）

風或火不會被貯藏在任何一個地方，業也不存於體內或體外任何一地。

業是一個體力量，從一生傳至另一生，在構造一個人的性格時，它起了重要作用，解釋說明了天才、神童等不可思議現象，了了分明這一學說對於世界的安樂至關重大。

註解

⊙註一：《增支部》，第三品，第415頁；《闡述》，第一卷，第117頁；Atthasalini，第88頁。

⊙註二：見L．V．帕深，《涅槃之道》，第68－69頁。

⊙註三：Atthasalini，第68頁；《闡述》，第一卷，第91頁。

⊙註四：《法句經》，的一，二偈。
⊙註五：見《哲學概要》，第一章；《阿毘達磨手冊》，第一章。
⊙註六：第一卷，第227頁；《相應部》，第一品，第293頁。
⊙註七：第十九品，第二十經，沃淪，《佛教在傳譯中》，第248頁；《清淨道論》，第三品，第728頁。
⊙註八：《心理學》，第一卷，第401頁。
⊙註九：見《清淨道論》，第十七章。



第二十章
業的運作

業力導引此世間。

—《殊勝論》—

業的運作過程具有極爲複雜的規律，唯佛陀能究竟了悟。要想對此難題有一個一目瞭然的理解，人們就有必要依據阿毗達磨，精通熟悉思惟開展(cittavithi)過程。

心或意識，即有情的核心部分，在人類錯綜複雜的構造中扮演著重要的作用。正是此心，或染污、或純潔有情眾生。事實上，心既是一個人最惡毒的敵人，也是其最要好的朋友。

當一個人進入無夢的酣睡，他多多少少可以感驗得到一種消極而非積極的意識。此種被感驗到的意識相似於一個人在投胎或臨終時的意識。在佛教哲學中，這種意識被稱之爲—bhavanga（再生意識），意爲生命因素，或生存不可缺少的因緣。此意識瞬時生滅，如同溪水，遷流不息。

我們不僅在無夢的睡眠中，而且在甦醒時也能感驗到這種意識。在我們的生命過程中，我們剎那感驗bhavanga，遠遠多於其它任何意識。因此，bhavanga成爲生命中不可缺少的緣起。

有些學者把此bhavanga—再生意識，說成是潛在意識。根據哲學詞典，潛在意識就是“一些心理學家和哲學家稱之爲存在意識或之下的意識空間。”

在西方哲學家們看來，潛在意識與意識共存。但是根據佛教哲學，兩種意識不會共存。佛教哲學認爲，意識專注於某一境，或精神或物質，一般來講，我們無時不感驗一具體意識。此意識思惟的時限爲一思惟瞬間(剎那)。每一剎那連接著下一剎那。人類的知識是很難意想到這些意識的剎那生滅。一些評論家也許會說，在一閃電的時間內，說不定會有千百億個剎那生起。

bhavanga一再生意識不是次第的境界。它也不同於F·W·米爾所說的潛在意識。在西方哲學中，好像找不到bhavanga一再生意識這一說，也許我們可以用此哲學術語表達不同的意思。

之所以稱之爲再生意識(bhavanga)，是因爲它是生存延續的關鍵因素。生命的連續被認爲是巴利語一bhavanga最爲接近的同義詞。

只要不受外來刺激的干擾，此再生意識持續伸延下去，當一物境或一心境進入識田之中，它波動一剎那後消失。假若說現前物境爲一有形物，當意識的再生流靜止時，使意識注意物境的感官意識生起後又消失。緊接著生起見物之眼識，但僅此而已。緊接著感官運作就是瞬間接受如此所見物體，然後又生起尋思瞬間，剎那檢試所見之物。此後又有作意瞬間，初具分別，自由意識或許會產生作用。在心理學上占有很重要位置的下一個意念分別(javana)階段，以此爲基礎而得以產生。在這一階段，行爲得以判定，或善或惡，業行在此時造作。

如果知見正確，則爲善；若錯誤，則爲惡。無論喜厭之物怎樣呈現在意識之前，一個人完全有能力使分別過程爲善或爲不善。例如：如果與仇人相見，則憤恨自然產生，相反的，智慧之人，賴依自律，對其人施以慈愛之念。因此，佛陀說：

惡由己作，自獲染污；由己不作惡，清淨亦由己，淨不淨依己，無人能淨他。（註一）

環境、外緣、習慣愛好以及其它都在影響著我們的思想，這是已被接受的事實。在這等情況下，自由思惟變爲

附屬。但是，我們還是有可能戰勝外來的勢力，自由生起善或不善之念。

外部的影響可能是一種引發結果的因素，但是我們自己直接對跟隨自身的業力負責。

要給巴利語javana下一個恰如其份的定義，那是十分困難的。有些人認爲可詮譯爲知覺，另外一種解釋是非思惟性傾向，但這種說法並不像第一種那樣令人滿意。在這裡，我們保留了巴利原語。Javana原意是運行意流，這是因爲在思惟過程中，它在同一物境之上連續運行七個剎那，或在人臨死時行進五個剎那，雖然這些剎那出現的心境相似，但是它們的潛在力量則迥異。

整個思惟過程在此極爲短暫的瞬間完成，並在兩個剎那間生起烙印意識後結束，這樣，一個完整思惟過程需十七個剎那。

經典上引用芒果樹爲例來說明此思惟過程。一個人蒙頭酣睡於芒果樹下，突然一陣風吹動樹身，一只芒果掉在熟睡之人的腦袋旁。他掀開頭布，轉身面朝芒果，看見了芒果便信手撿起，然後仔細看了看，心想這肯定是一熟透了的芒果。他把芒果放在嘴巴裡甜甜地吃了起來，最後又把剩下的吞了下去，再一次大睡起來。

無夢的熟睡正與此不受干擾的再生意識流相應。微風拍打樹木相當於過去再生意識，樹身的搖晃則相當於再生意識的波動，芒果的掉落代表著靜止的再生意識，轉身面向芒果則相當於感官引發意識，瞧見芒果意爲思想，撿起芒果爲意識的接收，對芒果的檢查爲意識的尋思，對芒果生熟的肯定爲意識的作意，真正地放在嘴裡品嚼則相似於

意流（javana）的運作，咽下一小塊芒果則相當於意識的保留，再次沉睡相當於意識再一次沉浸於再生意識之中。在此七個剎那中，正如我們上面所說，第一剎那的效用潛力最爲微弱，此一生中即可得到結果，這就稱爲當生業果。如果它不在當下一生發生作用，則會變成無效。

第七剎那爲次等微弱，其結果可能會在下一生產生。故爾稱之爲異熟業。同樣地，如果它不在第二生中產生效用，則自動無效。

剎那之間的結果可以在此輪迴中的任何時刻發生，直到最後的解脫。這種業被稱爲無限期業報。

這樣，以時間爲依據，業可以被分爲：

一．現時果報業(Ditthadhammavedaniya kamma)。

二．異時果報業(Upapajjavedaniya kamma)。

三．無限時果報業(Aparapariyavedaniya kamma)。

四．非效果報業(Ahosi kamma)。

■解釋說明

今生受善業果報：

妻子和丈夫只有一件出門時可穿的上衣。有一天，丈夫聽聞佛陀講法，大感快慰，希望以此僅有的上衣爲供養。但是他內在的貪執不容許他這麼做。經過一番激烈的思想鬥爭後，他終於戰勝了貪婪，把上衣供養了佛陀，情不自禁地大叫起來：“我勝利了！我勝利了！”國王聽說這件事後，十分高興，對他的布施極爲讚賞，贈送給他三十二件衣服。虔誠的丈夫給自己和妻子各留一件，其餘的都供

養了佛陀。（註二）

今生中受惡業果報：

一個獵人領著狗前往森林打獵，在路上遇到一位乞食的僧人。這一天，獵人沒有獲得一只獵物，他想這是由於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，勃然大怒，無論清白無辜的比丘如何懇求，獵人唆使他的獵狗撲向出家人，這位比丘無處可逃，只好爬上一棵樹。歹毒的獵人追到樹前，用一枝利箭刺戳比丘的腳底。比丘痛得不堪忍受，他身上的袈裟掉落下來，一下子裹住了獵人全身。獵狗以爲比丘從樹上摔了下來，即衝上去，活活咬死它們的主子。（註三）

異時相報業：

一個富翁的佣人在田裡辛勤勞動了一整天，傍晚時分回到家裡，因爲那天是月圓日，他看到其他人都在受持八戒。當他聽說他也可以受持半天的八戒，便誦持了八戒，並在那天持午。但不幸的是，他在第二天晚上死了。由於他的善業，他往生天界。（註四）

頻毗莎羅王的兒子，阿闍世王因爲殺父的果報，死後即刻墮落於惡道之中。

不定報業：

沒有一人逃脫得了這種業報，即使佛陀或阿羅漢也可能要承受他們過去的業報。

在無量世以前，阿羅漢目犍連在其惡毒妻子的唆使

下，試圖謀害他的親生母親（註五）。爲此，他在惡道中倍受痛苦，在最後一生中，他被強盜用棍棒打死。

佛陀也被人陷害，說他謀殺一天衣派女信徒。這是因爲他曾在前一生中侮辱了一辟支佛的緣故。

提婆達多企圖謀害佛陀，但沒有成功，不過佛陀的一隻腳被輕微的砸傷。這是因爲在以前生中，他爲了占取財產，曾殺死了他的異母兄弟。

根據功用(kicca)，又有一種業的分類法：

一．再生業（janaka kamma）

二．助業（upatthambaka kamma）

三．反作用業（upapidaka kamma）

四．破壞業（upaghataka kamma）

根據佛教，每一位有情都是以臨終時占優勢的善惡業爲因緣而往生。在佛法中，這種業就叫做再生(janaka)業。

一個人的死只不過是短暫生命現象的短暫結束，雖然說現在的生命形式結束了，但是引發再生的業力並沒有在肉體離散時徹底斷滅。根據臨終時強大的意念，另外一種既不是完全相同，也不是徹底相異的生命形式產生了。正是此最後一念的延續，即再生之業決定了此人在他後一生中的善惡之地。

作爲一條規律，最後一念的善惡決定於一個人的平時所作所爲。在一些特殊情況下，也許是因爲順境或逆境的緣故，行善之人臨終時或許會生起惡念，而作惡之人生起善念，無論平時怎樣，他們的未來生處將由此最後一念來決定。這並不是說過去行爲果報全消亡了，它們會在一個適當的時候產生不可迴避的結果。這種再生的相對變異解

釋了邪惡之子生於善德之家，或善德之子生於邪惡之家這一現象。

現在，爲了相助，保持或削弱以及阻止此再生之業產生果報，另外一種業力可能會介入並發生作用。這種業名爲助業(upatthamabhaka)和反作用業(upapidaka)。

根據業的規律，再生之業的潛在能量可以被更爲強大的過去相反業力徹底消除。此相對業力尋找機會，可能會在意想不到時發生作用。正如一種相對的力量可以阻擋住飛來的利箭，使之墜落在地。這樣的業被稱爲破壞業。它要比以上兩種業力更爲強大，因爲它不僅阻止而且摧毀了全部業力。

爲了說明此四業的運作，我們可以拿提婆達多爲例。他曾試圖謀害佛陀，並導致了僧團的分裂。

他的再生善業決定了他生在國王之家，他長期過著舒適的富貴生活，這是由於他助業之力，他因被開除僧籍而惱羞成怒時，他的反作用業力現前，破壞業最後把他帶到惡趣之中。

根據果報的先後，業又有如下之分：

一．重業(定業)（Garuka kamma.）

二．臨終前所作業（Asanna kamma.）

三．習慣之業（Acinna kamma.）

四．累聚業（Katatta kamma.）

第一種重業或大業，業決定在今生或後一生產生果報。在善德這一方面，重業爲禪那，而在邪惡這一方面，則爲當下即得果報的罪惡行徑，即殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧。

例如，如果一個人修習禪那，但後來又犯下此大惡之一，他的善業將會被這些強大的惡業消除。無論他早期得到怎樣的禪那，他的後一生將以惡業爲生緣。提婆達多因爲傷害了佛陀，分裂了僧團，他的神通盡失無遺，墮入惡道。

阿闍世王正如佛陀所說，如果沒有犯下殺父之重業，可能會證得第一聖果，在這種情況下，強大的惡業阻礙了精神的修證。

當沒有重業生起時，臨終時(asanna)的業力發生作用，這就是一個人在死前瞬間的所作所想。由於它在決定一個人未來生命時具有關鍵的意義，在一些佛教國家仍然流行著這樣一個傳統，即提醒臨終之人意念他所作的善事，使其在死前體受善業。

有些時候，作惡之人如果在死前剎那很幸運地意想起他所作善業，他可能會快樂的死去，獲得善生。但這並不是說，他享有善生，就免除了有生之年所結集的惡業果報。

在另外一個方面，有時一個好人可能被迫受到不利環境的影響，突然回想起惡行或生起不善之念，而痛苦地死去。

接下來就是慣業，即一個人持久習慣的所作、所念、所喜好之事。

一個人的習慣(acinna)，無論好壞，都會變成第二種自然，它們多多少少趨於規範人的性格。在閒散無事時，我們常常使自己忙於習慣的思想和動作之中，同樣的，在臨終之時，我們不得不意念起我們的習慣思想和行爲，除非受到外力的影響。

此分類的最後一種爲聚業(katatta原意是因爲過去所作)，它包括了以上三種業力之外的一切業，它就好似特殊眾生保留的資產。

最後一種分類是根據生起果報之界而劃分的，它們是：

一．不善業—或許成熟於欲界(kamaloka)。

二．善業—或許成熟於欲界。

三．善業—或許成熟於色界(rupaloka)。

四．善業—或許成熟於無色界(arupaloka)。

■成熟於欲界之惡業

身口意能造作十種惡業，其中三種是身所爲，即殺(panatipata)、盜(adinnadana)、邪淫(kamesu-micchacara)。

四種惡業是語言所爲，即妄語(musavada)、兩舌(pisunavaca)、惡口(pharusavaca)、綺語(samphappalapa)。

三種惡業是意識造作，即貪(abhijjha)、瞋(vyapada)、癡(micchaditthi)。

殺生是指故意剝奪有情生命。嚴格地來說，巴利語—pana意爲與其特別生存有關的有情生命。殺生是指任意損壞他人的生命力，不使其自然生存下去。Pana意爲呼吸者，因此，一切有情眾生，包括動物在內都被看成是Pana（註六），但不包括植物，因爲它們沒有思惟。不過，比丘們甚至被禁止傷害植物。對於這一點，也許要指出的是，它不適用於居士。

必須具備如下五種條件才能構成殺業，即一．有情。

二・知其爲有情。三・作意行殺。四・力取行殺。五・死亡結果。

惡業的輕重依由相關有情的善良和大小而定。殺害善德之人和大動物被認爲比殺害歹惡之人和小動物更爲罪業深重，因爲造作此種惡業需要較大的努力，而所丟失的就相當嚴重。

殺生的惡報是：短命、生病，因與相愛之人分別而長久痛苦，時常擔心害怕。

構成偷盜之業必須具有五種條件，即：一・他人之物。二・知其爲他人之物。三・作意行盜。四・作行盜的努力。五・真正移動其物。

偷盜不可避免的後果是貧窮、苦難、失望、過寄生的生活。

邪淫之業必須具有四種條件，即：一・享受之念。二・相應的努力。三・具滿足的方式。四・欲望的滿足。

因爲邪淫，不可避免地有眾多的仇敵，與不愛之妻或夫結合，來生爲女生或爲不育之人。

妄語之業的形成必須具備四種條件，即：一・非真實。二・欺騙。三・言語。四・形成欺騙事實。

妄語業不可避免的結果是受惡語指責、辱罵、不值得信任、口臭。

兩舌之業的構成必須具有四種條件，即：一・被分裂之人。二・作意分裂，或希望自己親近他人。三・相應的努力。四・語言上的交流。

兩舌之業不可避免的結果是無緣無故地破壞朋友之間的友誼。

構成惡口之業須具備三種條件，即：一．被傷害之人。二．瞋恨之念。三．詆毀事實。

惡口之業不可避免的結果是雖然自己絕對無害人之心，但還是受到他人厭惡，聲音嘶啞。

綺語之業的產生必須具備兩種條件，即：一．傾心於無聊的閒談。二．所說之語。

綺語之業不可免除的後果是五根有損、言語無信。

貪業的造作必須具備兩種條件，即：一．他人之物。二．占有之念："欲爲我有"。

貪欲之業不可迴避的果報爲自己的希望不能實現。

構成瞋恨之業必須具有兩種條件，即：一．另一有情。二．有加害之念。

瞋恨之業不可避免的果報爲醜陋、多病、本性可惡。

愚癡之見就是錯誤地看待事物，非正確的信仰，如否認業果，也被包括在這一惡業之內。

構成此惡業須具備兩種條件，即：一．以邪惡方式看待某事。二．依錯誤的觀念理解事物。

愚癡之業不可免除的結果是庸俗的貪欲、智能低弱、昏庸無知、長期生病、觀點受到譴責。

根據佛教，邪見有十（註七），即：一．無善，如布施，認爲布施不會得到善報。二．無慷慨施捨等善業。三．不向他人布施，認爲如此等善舉沒有善報。四．善惡之業沒有果報；五．此世間無此信仰。六．來世，即生此世界之人不信過去的存在，生此世界之人不信未來。七．無母。八．無父，即無論怎樣對待父母皆無果報。九．無有輪迴之眾生。十．沒有已經覺悟此世間和來世間，並以此覺悟

他人的正直，持戒梵志和婆羅門的存在(這裡是指佛陀或阿羅漢)。

■成熟於欲界之善業

如此善業(kusalakamma)有十，即：一．布施(dana)、二．持戒(sila)，三．禪定(bhavana)、四．愛敬(apacayana)、五．利行(veyyavacca)、六．功德迴向(pattidana)、七．隨喜他人之善業(anumodana)、八．聞法(dhammasavana)、九．講法(dhammadesana)、十．直率表達自己的觀點(ditthijjukamma)。

有時把第七和第十業再行細分，十善業則被說成爲十二。

讚歎他人善行(pasamsa)被加入隨喜他人功德(anumodana)，皈依三寶(sarana)和正念(anussati)代替了直抒自己的觀念。

布施他人能給自己帶來財富；持戒使人再生於高貴之家和快樂之境；修習禪定引導人往生色界和無色界，幫助其人獲取更高的知識和解脫；功德的迴向會使來生富裕；隨喜他人功德可以使來生居處快樂；講法聞法都能使智慧發達；愛敬能使來生出生高尚；利行使朋友成群；讚歎他人善行給自己帶來別人的讚美；皈依三寶使欲望熄滅；正念給人帶來種種的喜悅。

■成熟於色界之善業

在色界中有如下五種色界禪那或喜悅（註八），它們是

純意識的：

一・第一禪那善意識包括尋(vitakka)、伺(vicara)、快感(piti)、愉快(sukha)、制心一處(ekaggata)。

二・第二禪那善意識包括伺、快感、愉快、制心一處。

三・第三禪那善意識包括快感、愉快、制心一處。

四・第四禪那善意識包括愉快、制心一處。

五・第五禪那善意識包括行捨(upekkha)、制心一處。

這些禪那在色界中有其相應之果報。

■成熟於無色界之善業

在無色界中，有四種產生相應之報的無色禪，即：

一・善意識一於空無邊處(akasanancayatana)。

二・善意識一於識無邊處(vinnanancayatana)。

三・善意識一於無所有處(akincannayatana)。

四・善意識一於非想非非想處(n'eva sanna n'asannaya-tana)。（註九）

註解

⊙註一：《法句經》，第一六五偈。

⊙註二：《佛教傳說》，第二卷，第262頁。

⊙註三：《佛教傳說》，第二卷，第282頁。

⊙註四：同上，第一卷，第278頁。

⊙註五：根據一些經典，他確實殺了他們。

⊙註六：在植物中，沒有通過神經系統的刺激傳替，它們不知什麼是神經，K・V・弗淪奇博士，《你和生命》，第125頁。

⊙註七：《法集論》・第233頁；《闡述》，第二卷，第493頁；《佛

教心理學》，第355頁。

⊙註八：根據《Abhidhammathasangaha》，色界禪有五，但是，《清淨道論》提到四種禪，兩種解釋沒有多大不同，在前者中，禪那根據五個組成部分而分爲五，在後者中，第二禪那包含了最後三個部分，而不包括最初兩個。

⊙註九：詳細解釋請參照那蘭陀長老的《阿毘達磨手冊》。



第二十一章
業力的本質

播種什麼樣的種子，收割什麼樣的果實。

—《相應部》—

一個人是否注定要準確無誤地受報於所做的一切？

沒有這個必要！在《增支部》中，佛陀說：

“若有人說，人們必然依其行業而受報，則無梵行，亦無獲得徹底滅苦之機緣。但是，若有人說，人們依其行而受其果，則有梵行，亦有獲得徹底滅苦之機緣。”（註一）

因此，在佛教中，一個人的業力是可以被改造的。

雖然《法句經》云：“空中海中及山中，世間無有一處地，欲求逃遁惡業者，世間無有可覓處”。但是，一個人並不是注定了要償還過去所作之業的所有欠缺。如果真是這樣的話，解脫就會成爲一句空話，恆久的受苦將會是不幸的結果。

一個人既不是自己業力的主人，也不是它的奴隸。即使是罪惡滿盈之人也可以通過自己的努力改造成爲最爲善良之人。我們總是在改變自己，而這些改變依我們的行爲爲基礎。我們隨時可能使我們變好或變壞。即使是最爲邪惡之人也不應因其歹毒本性而受到傷害和憎惡。他應得到同情，因爲責罵他的人說不定在某一時期也會得到同樣的處境。其他人能夠棄惡從善，他也可以，說不定比他們更快。誰知道他具有多大的善業？誰又知道他潛在的善德？

阿怙利瑪拉，一個屠殺了上千個自己鄉親的強盜和劊子手，成爲一阿羅漢，以此說來，則消除了他過去的一切逆行。

阿拉毘克，一個凶猛的惡魔，以食人肉爲生，最後改掉了吃人本性，證得第一聖果。

阿帕般利，一個妓女，淨化了她的本性，獲證阿羅漢果。

阿育王由於殘暴地擴張他的帝國，被人指稱爲暴君，但後來成爲法阿育王，或正道阿育王，徹底地改變了他的人生，仍至今天"於此聚集於歷史長河中成千上萬的君王，他們的威嚴，他們的仁慈，他們的寧靜，他們高貴的王族，以及其它，唯有阿育王的名字如同一顆恆星，仍然輝煌閃爍。"（註二）

他們是一些強有力的例證，說明了堅定不移的信念可以徹底地改變一個人的性格。

在一些情況下，小惡也許會產生相應的果報，而大惡之報則被削弱。

佛說：

"於此，諸比丘，有人不於身、戒、意、慧嚴於律己，少善缺德，痛苦地以小小不善之業報爲住。即使他造作的小惡也會把他帶到惡道之中。"

"於此，諸比丘，有人於身、戒、意、慧嚴於律己，多行善業，精神高遠，對一切眾生施與無限大慈，並以此爲住。"

"此人所作同樣的惡業報成熟於今生，即使小惡也不於後一生顯果，更不用說大惡了。"（註三）

"如同一人，將一把鹽丟進一只小盃裡，眾比丘，你們會怎麼認爲？這一小盃水是否會因太鹹而無法品嚐？"

"是的，世尊。"

"爲什麼？"

"因爲，世尊，盃中只有一點點水，所以放入鹽後，它就變得太鹹而無法飲用。"

"如果說，一個人把一塊鹽巴拋入恆河，眾比丘，你

們將如何認爲？此恆河之水是否會因一塊鹽巴之故太鹹，而不能飲用了？”

“不會，肯定不會，世尊。”

“爲什麼？”

“因爲，世尊，恆河之水浩淼無窮，它將不會變成鹹味而不能飲用。”

“正是如此，有些眾生少做惡業墮入惡道，或另有些眾生造作同樣的惡業，但他此生即得此業果報，來生不再感受小小報應，不用說大的報應了。”

“有些人或許會因爲偷竊半分錢、一分錢、或一百塊錢而被打入監獄；也有些人偷竊半分錢、一分錢、或一百塊錢，但他們卻不被關進牢房。”

“誰會因爲半分錢、一分錢、或一百塊錢而被關押？”

“當一個人窮困潦倒，缺錢貧窮，他因偷竊半分錢，一分錢，或一百塊錢而被打入大牢。”

“誰又不因半分錢，一分錢，一百塊錢而坐牢？”

“當一個人富有、富裕、家財盈滿，他不因半分錢。一分錢、或一百塊錢而坐牢。”

“正是如此，有些人行作小惡而墮入惡道，或有人行作同樣的小惡即於今生得報，即使微小果報也不在下生化現，更不用說大惡了。”（註四）

■因果相違之因

善有善報，但是行善之人若後悔所作善業，這將使他失去享受相應的理想果報。

下面的事例可以被引用來加以說明：

有一次，拘薩羅國王波斯匿王來到佛前，說道：

“世尊，在此舍衛城中，有一富翁去世了，他沒有兒子，所以，收繳了他的所有財產，運回皇宮之後，我就到這裡來了。世尊，不說銀子了，單黃金就成千上萬。但是，這一富翁生前吃的是剩下的飯食和腐爛的稀飯；那他又是怎樣打扮自己的呢？他穿的是粗糙的麻布衣；至於他的坐騎，他乘坐的是破破爛爛，支撐著帆布的單馬兩輪車。”

佛陀當即說道：

“如此，大王。在前世中，大王，此富翁曾供養一名爲突揭羅尸克的辟支佛。但是後來，他又後悔不已，私下說：“如果把這些飯食給我的家佣和長工吃了，那不是更好？”除此之外，他爲了謀取財產，弄死了他兄弟的獨生兒子。因爲此富翁曾以飯食供養辟支佛，作爲此善業的果報，他七次往生快樂無比的天界。此同一善業所剩餘的功德，使他作爲富翁在此舍衛城再生七次。

“因爲此富翁對他做的供養之舉深感懊悔，‘如果把這些飯食給我的家佣和長工吃了，那不是更好？’由於此業的果報，他不曉得穿好衣服，坐華麗的馬車，不知享受五欲之樂。

“因爲此富翁爲了財產殺死了其兄的獨生子，爲此，他不得不在惡道之中經受許多年、上千年，乃至上萬年的痛苦。又是由於此同一業的剩餘之力，他七生中沒有兒子。因此，他只好把財產交給皇宮。”（註五）

由於他在過去世中所作善業之果報，他獲取了巨大的功德，但是因爲他對所作善業後悔莫及，他又無法盡情地

享受業報給他帶來的財富。

■仁慈和歹惡的力量

在業力運作過程中，應該明白的是，有一種仁慈或惡毒的力量幫助或阻礙此規律的自我操作。出生(gati)、時間和環境(kala)、個性和相貌(upadhi)、努力程度(pavoga)等都是此善惡業的助緣或逆緣。

例如：一個人出生在一個高尚之家或一幸福的環境裡，他幸運的出生有時將阻止其惡業產生果報。

在另外一個方面，如果他出生在一痛苦之境或不幸之家，不利的出生將給他惡業的現前提供良好的機緣。

用佛教術語來說，這就叫做幸運生(gati-sampatti)或非幸運生(gati-vipatti)。

一切富有理智之人因其善業而生皇族，他們將因自己高貴的出身而受人恭敬。如果同一個人，但出身低賤，他將不會得到同樣的待遇。

例如：錫蘭國王都陀甘摩那因發動對泰米爾的戰爭，造作了惡業，但因他眾多的宗教和社會行爲，獲取了善業。由於此再生善業，他得以往生快樂之天。傳統認爲，他的最後一生將是在未來彌勒佛出世時，因此，因其有利的生世，他的惡業無法成功的運作。

再以阿闍世王爲例，他犯下了殺父、殺母大罪，但因後來親近佛陀，他以虔誠和孝敬而聞名。由於他罪業深重，他現在於惡道之中倍受煎熬，他的不利往生之界將阻礙他享受善業的好報。

個人的美醜是另外兩個阻止或助長業力運作的因素。

如果一個人，因其善業而獲快樂之生，但是不幸身形不整，他將無法全面享受其善業的善報。即使是王位的合法繼承者，如果他的相貌不端，他也許不能勝任如此高貴的權位。

在另外一個方面，莊嚴的相貌是一個人的固定財富。貧窮父母的漂亮孩子可能會引起眾人的注意，在他們的幫助和影響下，說不定能嶄露頭角。

有益的時機和境況或不利的時機和境況又是另外兩種影響業力運轉的因素，一種起幫助作用，而另一種起阻礙作用。

在女性中，大家都得經受同樣的命運。不利的因緣給惡業的現前提供了可能性，但是有利的因緣將阻止惡業的現前。

在此善與不善的力量中，最爲重要的是精進。在業報運作的過程中，精進或懈怠起著舉足輕重的作用。通過現在的努力，一個人可以創作新業，新的外部環境，乃至新的世界。即使一個人生活在最爲有利的環境之中，具有一切優越條件，但不作任何不懈的努力，他不僅要錯過千載難逢的勝緣，而且會毀滅自己。自我努力是物質和精神進步的關鍵。

如果一個人自己不積極努力治療他的疾病，或者把自己從困境中解脫出來，或勤勉奮力地使自己得以發展，他的惡業將會伺機生起相應的果報。反過來說，如果他自己勇猛不息，戰勝魔難，改善其生存環境，充分借用一切殊勝因緣，爲了自己真實的進步而勇猛精進，他的善業將會

應時相濟相接。

當一艘海船在大海裡失事遇難後，摩訶伽那克菩薩奮力搶救自己的生命，而其他人卻在旁邊不停地祈禱上天，把自己的命運交給天神。其結果是，菩薩逃脫了厄難，而其他人全被淹死。

雖然說，我們既不絕對是自己的奴隸，也不完全是自己的主人，但是這些相對和相應的事實說明了一個人的業報在不同程度上受到外部環境世界、人的性格、個人努力等影響。

正是這種業力學說給予佛教徒安慰、希望、寄託、和道德勇氣。

意想不到的情況發生後，困難，失敗和不幸一下子向他湧來，佛教徒意識到他是在收穫他以前種下的種子，還清過去的債務。他不斷的精進努力剷除一切雜草，在這塊土地上播下有用的種子。他不迴避、不退縮，不放任業力自行其事，因爲未來掌握在他自己的手中。

相信業報之人從不詛咒即使是最爲深重的災難，因他們有機會在任何時刻改造他們自己，雖然被桎梏在惡道中慘遭痛苦，但是他們有希望獲得永久的快樂，他們也能通過自己的行爲來創造自己的天堂。

真正相信業報規律的佛教徒不向其他任何人祈禱以獲拯救，而是信心十足地相信自己能獲取解脫。他將依靠自己的意志力量，爲了大眾的幸福快樂不懈的服務，而不是自我降服，或迎合任何超人的神力。

這種對業力的信仰“使其精進獲得效應，點燃了他的熱切之火。”因爲它教導了個人的職責。

對一般佛教信徒而言，業報作爲一種制遏力；對於智者而言，它又是對奉行善業的鼓勵。

此業力之說解釋了痛苦的問題，所謂命運的神秘，以及一些宗教的宿命觀點，更爲主要的是解釋了人類的不平等。

我們是自己命運的設計師，我們是自己的創造者，我們是自己的毀滅者，我們創造自己的天堂，我們建立自己的地獄。

我們所想的、所說的和所做的構成我們的一切。正是這些思想、語言和行爲假構成業，生生世世相續傳承，於此娑婆世界的輪迴中，使我們崇高或墮落。

佛說：

「於此所造諸善惡，是爲其屬己所爲，
如影隨身緊相從，自爲他生修福報，
未來世界真實台，等待善良福德人。」

—《雜部》—

註解

⊙註一：《增支部》，第一品，第249頁；見沃淪，《佛教在傳譯中》，第218頁。
⊙註二：H．G．維爾，《歷史觀》，一九七一，第339頁。
⊙註三：這裡指的是不再受痛苦的阿羅漢。
⊙註四：《增支部》，第一品，第249頁；見沃淪，《佛教在傳譯中》，第218頁。
⊙註五：《相應部》，第一品，第91頁。



第二十二章

生命的源起

諸比丘，此生命之始不可知。被無明覆蓋，被貪欲束縛之有情，相續沉浮，輪迴世間之最初無可知曉。

—《相應部》—

佛教徒不僅把生死輪迴看成是一種理論，而且視其爲可以被證明的真實。雖然無上佛果可以在今生即可獲證，輪迴還是構成了佛教的中心主題。在此輪迴學說的基礎之上，建立了菩薩思想，以及有關自由獲證無上圓滿佛果的理論。

據有關資料記載，再生被看成是靈魂的復生或神靈的轉世，這種信仰已被畢達哥拉斯和柏拉圖這樣的哲學家，謝利，丁尼生，沃茲沃斯這樣的詩人以及眾多的東西方國家的普通人接受。

佛教的輪迴學說應該同其它宗教的靈魂復生或神靈轉世等區分開來，因爲佛教否定了一個由上帝創造，或從大梵和神我(Paramatma)中分化出來，流轉不變靈魂。

緣起輪迴者即是業力。過去業造就現在生，而現世業加上過去業，共同緣生未來生。現在是過去的繼承，它又反過來成爲未來的起因。

現在世的真實性已不用再作證明，因爲它本身就已經很明顯，過去世的真實性是以記憶和傳記爲基礎，未來世的真實性則依據預見和推理。

如果我們苦苦思索過去、現在和未來的生命，那麼，我們就會面對一個問題—“生命的最初起源是什麼？”

有一宗教，試想解決這個問題，假設出第一因，或宇宙之力，或萬能者。另一宗教則否定了第一因，因爲一般經驗表明，因在不斷地轉換成果，而果又變成因。在因果相續之中，第一因是無法想像的。根據第一種說法，生命有起始；根據第二種說法，生命無始。在有些人看來，第一因的設想正如圓形三角一樣荒謬可笑。

有人也許會爭辯道，生命在無限的過去肯定有一初始，創造者就是它的起始或第一因。

若如此，則沒有理由不承認此假設的創世者不是條件而創造的。

對於此種被聲稱的第一因，人們持有的觀點大相逕庭。神我、大梵、婆濕努、耶和華、上帝、萬能者、阿拉、至上者、天父、創世者、天律、最初推動者、無因之因、神體、神遇、大我，以及般拉達那這些深具含義的名詞被一些宗教導師和哲學家用來詮解此第一因。

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靈魂，而此小我在生生世世中沉淪，直到最後又與梵我重新融合。也許有人會提問，此被融合的小我是否有可能再次流轉。

基督教承認最初之因的可能性，把一切歸結於萬能上帝的旨意。

正如叔本華所說：“任何認爲自己是從無而生的人，必須想到他將會再次不存在。在他存在之前永恆就已經過去了，然後，第二永恆又開始了，由此他將永遠不得停止。”這是一種魔鬼的學說。

“另外，如果說出生是最初的開始，死亡就一定是最終的結束，那麼人是從虛無而生的設想，必然會導致死亡是絕對的終結這一假設。”

“根據神學原則”，斯潘塞·路易斯辨論說，“在創造時，人被武斷地創造，毫無自己的意願，從肉體構成之初，直到呼吸停止，他或被恩賜、或不幸、或高尚、或邪惡，無論他自己怎樣願望、希求、理想、努力、和虔誠的

祈禱。”這是一種神學宿命論。

“每一個人皆爲罪人，都帶有阿旦的根本大罪。這一學說是對正義、仁慈、慈愛和全能上帝公正的挑戰。”

赫克斯利說：“如果我們假設有人設計好了使此神奇的宇宙運動。那麼，我就非常清楚，無論以何種清晰的語言意識，這個人定是慈善和公正的，而絕不會是歹毒和邪惡的。”

根據愛因斯坦，“如果說這一有情是全能的，那麼，每一事物的發生，包括所有人類的活動，一切人類的思想，人類的全部感受和追求都是他的傑作。在此萬能者面前，又怎麼能說人們應對其行爲和思想負責呢？”

“在執行懲罰和恩賜時，他將在一定程度上對自己作一個裁決，這又怎麼能同他善良和正直的屬性相提並論呢？”

根據查爾斯·布拉德利：“罪惡的存在是有神論者可怕難越的障礙。痛苦、苦難、犯罪、貧窮與永恆的善美之說相遇，並以無可辯解的說服力對其盡善盡美、無所不知、無所不能的神祇提出了挑戰。”

在評論人類痛苦和上帝時，霍爾敦教授寫道：“人性的完善需要痛苦，或者說上帝不是萬能的。但有些人所受痛苦極少，受到其祖先的庇蔭，得到良好的教育，品德優良，這一事實否定了第一種理論。對第二種理論的反對則是，只有把整個宇宙聯繫起來，才能假設一個神，以此來填補心智上的空間，並且很有可能創世者創造他想創造的一切。”

一位古代老詩人，坦尼森勛爵在《絕望》一書中，大

膽地抨擊了上帝。因爲在《以艾塞書》第四十五頁第七章這樣寫道：“我締造和平，也建立地獄。”

“爲什麼我要朝禮爲我們盡力服務的博愛者？

遠勝於此，無限殘忍的創立了永久的地獄。

創造了我們、預知了我們、判決了我們，唯自己的意志而欲爲。

但它比再也聽不見我們呻吟，無情死去的母親更好。”

古代一位教條主義的作家權威性地宣佈上帝以其自己創造了人類，但是一些現代思想家卻說，恰恰相反，人以自己的形象創造了上帝。隨著文明的發展，人們對上帝的概念越來越完美，當前有一種以人格化上帝代替非人格化上帝的趨勢。

伏特愛爾說上帝是人類最爲高貴的創造。

但是，這樣一種無所不能，無所不在，一切皆爲完善的有情，無論在宇宙之內或宇宙之外，都是難以想像的。

現代科學試圖以其有限的系統知識來解決這個問題。從科學的角度出發，我們是父母的精卵細胞的直接產物，但是科學並沒有對人心理的發展作出令人滿意的解釋。而人的精神遠遠要比其肉體機器更爲重要。科學家一方面主張生命來源於生命(omne vivumex vivo），而在另一方面堅持意識和生命是由無生命之物演變而來。

現在，從科學的角度來看，我們絕對是父母所生，這樣，我們父母的生命一定在我們的生命之先。因此，每一生命總是跟隨著另一生命，直追回到第一膠狀物或骸粒爲止。但是對這第一膠狀物或骸粒，即使是科學家也是一無所知。

對於生命之始源，佛教的態度又是怎樣？

首先應該提出的是，佛陀並沒有想要解決所有困擾人類的倫理和哲學問題，他也沒有大談對啓迪和覺悟無有益處的玄學理論，他沒有要求他的信徒們盲目的信仰第一因，他主要關心的是一個實實在在的特殊問題，即苦和苦滅，其它無著輕重的小問題完全被擱置一邊。

有一次，鬘童子比丘不願過梵行生活，不想一步一步地獲證解脫，來到佛前，急躁不安地要求佛陀立刻對一些玄學問題作出回答，並危言聳聽地說，如果得不到滿意的回答，他就要還俗。

他說：“世界爲永恆或非永恆？有限或非有限？佛陀沒有闡述這些理論，仁者把這些放置一邊而加以拒絕。如果仁者爲我講述這些問題，我將在他的教團裡修習梵行，如果不是這樣的話，我將拋棄戒律還俗。

如果說仁者知道世界是永恆的，願仁者對我說世界是永恆的；如果仁者知道世界是非永恆的，願仁者對我說世界是非永恆的。當然，沒有實智，不明就理之人，就應該說：我對此無法如實明白。”

佛陀心平氣和地問此犯有錯誤的比丘，他以梵行爲生是否就是爲了解決這些問題。

“不是，世尊。”比丘回答說。

然後，佛陀告誡他不要爲此有礙於道德提高的無聊猜想白白地浪費時間和精力，並且說：

“鬘童子，如果有人要說：‘除非仁者爲我闡述這些問題，我將不繼續在仁者的座前修習梵行。’在圓滿覺者解決這些問題之前，他早就不復存在了。

“正如一個人被一沾滿劇毒的利箭射中後，他的親朋好友爲他找來一個外科醫生爲他治療，但他卻說：‘我將不把此箭拔出來，除非我弄明白了是誰射傷了我，射中我的是什麼一種利箭等。’那麼，在他還沒有完全明白這些之前，他將會死去。”

“同樣地，無論誰說：‘除非仁者爲我解決世界是永恆的或非永恆？是有限還是非有限？是否有梵行可修等問題，我將不再以梵行爲生。’在圓滿覺者還沒解釋這些問題之前，那個人早已死去了。”

“如果相信世界永恆，可有梵行好修？若如此，則無梵行可修。如果相信世界非永恆，可有梵行好修？若如此，亦復無梵行可修。但是無論相信世界永恆或非永恆，生命本生總有生老病死，我將此法教授人間。”

“鬘童子，我並沒有揭示世界是永恆或非永恆，有限或非有限。我爲什麼沒有說明這些呢？因爲這些問題一無是處，與梵行的根本無關，不導引厭離、無欲、寂滅、寧靜、如實智、覺悟和涅槃。所以我未對此加以闡述。”（註一）

根據佛教，我們是由我們的行爲所生，父母只不過給我們提供了一外部物質軀體，因此生生有前生。懷胎之時，業力產生了最初意識，從而使胚胎具有活動能量。正是這種在過去世產生的的無形業力創造了心智現象，使已經存在的物理現象產生了生命現象，從而完成了構造人類有情的三要素。

在談到有情眾生懷胎時，佛陀說：

“無論哪裡具備了此三種因緣的和合，都會種下生命

種子。如果父母同居，但並不是母親的排卵期，無再生有情(gandhabba)的參與，則無生命之種生起。如果父母同居，又爲母親的排卵期，又有再生有情的參與，由此三種因緣的和合，則生命之種即時種下。”（註二）

在這裡，gandhabba(＝gantabba)並不是一種被說成是主控懷胎過程的天神，（註三） 而是一準備在此母胎中懷孕的適當有情。這一專有名詞只用在這一特殊情況下，不可錯誤地把它當成一種永恆的靈魂。

一有情出生於此，必有一有情死亡於彼。一有情的出世，嚴格來說，五蘊的生起，或現世精神物質現象的生起，同此有情在前一世的死亡相呼應。從傳統習慣上說，太陽從一地升起意味著太陽從另一地降落。如果把生命看成是一種波浪而非直線，則能更好地理解此不可思議之說。生與死只不過是同一過程中的兩個不同的階段，先有生而後有死，反過來講，先有死而後有生，與每一個人的生命之流相結合，生死不停地繼續下去，由此構造了佛法上所講的娑婆世界(samsara)—往覆輪迴。

生命之初是什麼？

佛陀明確地說：“此娑婆世界無可意念之始初。有情眾生被無明所礙，被貪欲所縛，往覆沉淪，其起始不爲所知。”（註四）

娑婆—Samsara，其本意爲反覆徘徊。《殊勝論》云：“此娑婆世界解釋爲五堪忍，以及根塵無間隔地持繼。(Khandhanam patipati dhatuayatananam ca abbhocchinnam vattamana samsaro'ti pavuccati。)

只要生命以無明和貪欲等染污之水爲食，此生命之流

無有止限。當這兩種源泉被徹底斷除，正如佛陀和阿羅漢一樣，生命之流才停止遷流，輪迴終結。而此生命之流的最初之始無法肯定，正如當此生命中沒有無明和貪欲，則一個生命階段無法被了知一樣。”

必須明白的是，佛陀在此提到的僅僅是有情眾生生命之流的開始，對宇宙的形成和演變的猜想就是科學家們的事了。

註解

⊙註一：《中部》，第一品，第六十三經，《箭喻經》，第425頁。
⊙註二：同上，第一品，第三十八經，《帝經》，第256頁，即使有燈芯和燈油，也要借用外來的火來點燃。
⊙註三：見F·L·伍德·沃德，《佛陀的一些言教》，第29頁。
⊙註四：《相應部》，第二品，第178頁；英譯《相應部》，第二品，第118頁。



第二十三章

佛陀怎樣看待創世主—上帝

數落你梵天的非正義之一，即是你創造了掩蓋錯誤的世界。

—《本生經》—

巴利語中，相當於其它宗教創世上帝一詞的是Issara(梵文Isvara)，毗濕努或梵天。

佛陀在好多場合中，否定了永恆靈魂的存在，只在爲數不多的情況下否定了創世上帝。但是，佛陀從來沒有承認創世上帝的存在，無論其是一種力量或一有情。

雖然說，佛陀沒有置超人的上帝凌駕於人類之上，有些學者則說佛陀在此特別重大的矛盾問題上保持了特有的沉默。以下的摘錄將明白無誤的表明佛陀對創世上帝觀念的看法。

在《增支部》中，佛陀說出了流行於當時的三種不同思想，其中一個就是：“一個人無論經歷快樂、痛苦或不苦不樂，此等全是由於上天的造作。”（註一）

根據這種觀點，我們是創造者的意志所造，我們的歸宿完全掌握在他的手中，我們的命運由他預先制定，而他給予其被創造者所謂的自由意志則是一徹頭徹尾的謊言。

在《尼乾經》中，佛陀駁斥了這種宿命論的觀點。他說：“故爾，由於上天的造作，人們成爲凶殺者、偷盜者、不貞潔者、謊言者、謗言者、惡語者、貪欲者、歹毒者、邪見者。因此，對於那些全由上帝創造出來的人來說，他們既沒有希望也沒有能力和必要作此事或不作彼事。”（註二）

在此經典中，佛陀講到了從事自我苦修的天衣派行者，評說道：“諸比丘，若有情眾生經歷苦樂爲上帝所創

造，那麼，此等天衣派行者一定是由邪惡的上帝創造的，因爲，他們得承受如此悲慘的痛苦。”

《堅固經》（註三）講述了一個好打聽比丘同所謂的創世者之間一段幽默的對話。這位比丘，希望弄懂物質的存在的終結，來到大梵天王前，問道：

“朋友，於何處地水火風四大消失，不留任何痕跡？”對此，大梵天回答道：“出家人，我是梵天、大梵天王、體上有情、無上者、天主、得勝者、統領者，一切過去未來諸有情之父。”

比丘又一次重覆了他的問題，大梵天王再一次給予同樣教條的回答。

當比丘第三次提出這個問題時，大梵天王一手抓住他的手臂，把他帶到一旁，開誠佈公地說道：

“出家人，這裡的天人都這樣認爲：梵天見一切、知一切、洞察一切。但是，出家人，我不知道此地水火風消失於何處，不復存在。所以，出家人，你捨離佛陀，妄想在其它地方得到這個問題的答案，這實是一種罪惡。回去吧！出家人！回到祈願者的身邊，向他請教這個問題，按照祈願者的解釋而信仰。”

追塑所謂創世者大梵天王之初，佛陀在《阿兗夷經》（註四）中說：

“諸弟子，此有情第一個出身(在一新世界誕生中)，如是想：‘我是梵天、大梵天、毀滅者、一切見者、施一

切者、世界之主、造作者、創世者、天主、施予者、我之主、現在將來一切有情之父，此間有情皆我所創生。爲何如此？因爲先前我曾如是想：其他有情或許也會來到此等生命世界，這就是我意念之聲，此等有情果真出現。'

"這些自他而後生的有情眾生也如是思：'此應供者一定是梵天、大梵天、征服者、一切見者、施一切者、世界之主、造作者、創世者、天主、施予者、我之主、現在將來一切有情之父'。"

"諸弟子，於此，第一個生起有情生存的時間長，相貌較莊嚴，力量較大，但在他生後而生的有情則生存的時間較少，相貌一般，力量較小。諸弟子，若有情從彼界而亡，來生此界，如是來已，其人或許離棄在家生活而出家，如是出家，勤勉、精進、虔誠、實在、富有智慧、速獲喜樂禪定，以此喜悅之心，憶想前生之處，但不再記得比此前生更早之事。其人即說：'彼是應受恭敬之梵天、征服者、一切見者、施一切者、世界之主、造作者、創世者、天主、施予者、我之主、現在將來一切有情之父。我們由他而生，他是常一、永恆不變。他將永遠永遠存在。但是，由他創造而來此世間的我們都是無常的、變化的、不定的、短暫的、注定要消亡的'。"

"如是萬物之初有所定，此正如你所宣說的傳統學說，即爲，此乃梵天、天主所爲。"

在《槃達龍本生故事》（註五）中(543)，菩薩這樣質問

創世者所謂的神聖公正：

有眼之人皆能見到疾病，

梵天爲何沒把所創造之人塑造好？

如果他法力無邊，

爲何他又很少伸出他祝福之手？

爲何他所創造之人又都慘遭痛苦？

爲何他不給他們施予快樂？

爲何欺騙、謊言和無知如此盛行？

爲何虛僞如此囂張？真理和正義如此衰落？

數落你梵天非正義，

創造了容納錯誤的世界。

在《大菩提本生經》（註六）中(528)，菩薩反駁了一切皆是萬能者所造的理論，並且指出：

“若有萬能之主的存在，

支配一切眾生的苦樂和善惡，

此天主沾滿了罪惡。

人類只能按其意志行事。”

註解

⊙註一：《增支部》，第一品，第174頁；英譯《增支部》，第一品，第158頁。

⊙註二：《中部》，第二品，第一百零一經，第222頁。

⊙註三：《長部》，第一品，第二經，第221頁。

⊙註四：《長部》，第三品，第二十四經，第29頁；《佛陀的教誨》，

第三品，第26，27頁。

⊙註五：《本生故事》，第六卷，第110頁。

⊙註六：同上，第122頁。



第二十四章

相信輪迴的理由

憶念前生種種命運。

—《中部》—

我們如何相信輪迴？

在輪迴這個問題上，佛陀是我們最高的權威。在最初覺悟之夜的第一時，佛陀開發了憶念過去的智慧，從而使他能夠對過去之事一目了然。

佛陀說：“我如是憶念前世種種命運，第一生、第二生、第三、第四、五、十，二十乃至五十，然而一百、一千、一萬，如此推知。”

於第二時，佛陀以天眼神通認知有情眾生沒於一趣而生另一趣。他望著那些“卑賤者和高貴者、美貌者和醜陋者，快樂者和痛苦者各依其自業而往生。”（註一）

這是佛陀對輪迴的第一次闡述。經典上的記載明白無誤地證實，佛陀沒有從其它早先存在的學說中借用輪迴如實真理，而是根據自己的親身體證，其他眾生也可悟達無上智慧而如是言說。（註二）

在他第一首喜悅偈中，佛陀說：

經多生輪迴，尋找造屋者，(但未得見之)，輪迴實痛苦。（註三）

在第一部經—《轉法輪經》中，佛陀在講述第二諦時說：“正是此貪引發輪迴。”在結束此經時，佛陀說：“此乃最後生，更無餘輪迴。”

《中部》敘述了佛陀出於對眾生的悲憫，在決定傳播他的教導之前，以佛眼觀世間，覺察到有情眾生惶惶不安地張望著邪惡和未來世界。（註四）

在一些經典裡，佛陀旗幟鮮明地宣說作惡眾生死後墮落惡趣，行善眾生往生快樂之道。

趣味橫生的本生故事講述了有關佛陀過去生世，它具

有十分重要的倫理價值。除此之外，《中部》和《增支部》也談到一些佛陀前生的事蹟。

在《鞞婆陵耆經》（註五）中，佛陀對阿難陀尊者說，在迦葉佛時期，他名叫車提婆拉。《須達所問經》（註六）描繪了給孤獨死後生爲天人，即刻前來夜訪佛陀的故事。在《增支部》（註七）中，佛陀間接提到他過去生中曾爲般車達那，一個修車人。在《相應陶》中，佛陀引誦了在他之前諸如來的名字。

《涅槃經》（註八）中出現了對死者不同尋常的直接描寫。阿難陀尊者請求佛陀講解了近郊一個村庄剛去世之人的未來命運，佛陀不厭其煩地講解了他們的歸宿。

這樣的例子在三藏經典中不勝枚舉，這充分說明了佛陀確確實實闡述了輪迴這一可以被親身體證的真理。（註九）

以佛陀爲榜樣，他的弟子們也開發了憶念過去的智慧，能夠看到他們過去雖有限，但廣闊的許多前生。在這個方面，佛陀的法力無限無邊。

在佛陀誕生之前，一些印度梵志具足天眼通、天耳通、他心通、以及心意感應等，並以特異功能而聞名於世。

雖然科學還沒有認同這些超現實功能，但是，根據佛教，致心深入修習禪定之人具足這些精神力量，觀視他們的過去好像回想他們今生所發生的事一樣。在它們的幫助下，他們有可能獨立於五官之外，交流思想，直接觀想其它世界。

根據相互關係的法則，一些不同凡響之人，特別是在他們兒童時代，能自然而然地記起過去生世，以及他們前世中一些零零碎碎瑣事。（註十）“波特果拉斯據說能清楚

地記得希臘古廟裡的一把盾牌，（註十一） 在前一生中，當特洛伊被圍困時，他曾經使用過此盾牌。”但是有些這樣的神異孩子在後來卻莫名其妙地丟失了這種記憶，這些事例在神童中經常發生。

可靠的現代心理研究、怪異現象、精神交流、奇特的變換和多種多樣的人性等一系列實驗給輪迴問題的解決帶了一些曙光。

《長老偈》(Theragatha)有一個有趣的插曲。一位名叫旺恆桑的婆羅門老師，以手指彈骷髏就能知道死者往生何方。

有些人在其特定的生命中，有時會表現出不同的個性。詹姆斯教授在他的《心理學原理》一文中，列舉了一些非同一般的例子。(參看邁拉的《人性及其肉體死亡的續存》)。《清淨道論》記述了一件有意思的事情，一天人曾投身到一凡夫腹中。

作者本人曾遇見一些人，他們被無形的有情當作一種工具，傳達他們的思想，有些人確實被惡鬼佔據身體。在催眠狀態中，他們的言行完全失常，而後又不可能回憶所發生的一切。

在催眠狀態裡，有人可以講述他們前生的經歷，而有些人，如美國的埃德加卡西，不但可以了知他人過去的生命，而且能爲人治病。（註十二）

一個人具有兩種個性只能被解釋爲是過去個人經歷的沈潛，或者是無形精靈的佔據。第一種解釋似乎更合情理，但第二種情形也不能完全被排除。

我們常常同陌生者初次相遇，但是，我們會本能地感

覺到他們是多麼的眼熟；我們往往參觀某一個地方，情不自禁地覺察出我們是多麼的熟悉那裡的環境。

正是這種經歷使沃彌特蘇格蘭意識到靈魂的再生。《蘇格蘭的一生》一書中，傳記作者洛格特引述了蘇格蘭在一八二八年二月十七日所寫日記的前言。

“我敢肯定，我說不清楚是否值得記載下來。昨天晚飯時分，我奇怪地被一種前生存在的意識纏繞不清，隨即產生了迷糊混亂的概念，沒有一點是第一次聽到，同一個被討論的題目，人們對此發表同樣的論點。我的感受是如此的強烈，好像是沙漠上的幻影，船舶中的熱病一樣。”

“布爾沃里頓把這些神秘的經歷形容爲一種奇異的內在精神記憶，它使我們想起我們以前從來沒有見到的人和地方，柏拉圖主義者把它說成是前生中抗爭不滅的意識。”(H.M.克車那，《靈魂再生理論》，第七頁)

作者還遇到一些人，他們記得他們前生的日常瑣事。其中澳洲有一位著名醫生，他使人們進入催眠狀態，讓他們描述他們的前生。

《法句經注疏》講解了一個故事，丈夫和妻子一見到佛陀，就撲倒在他的跟前行禮，口中嘟喃道：“親愛的兒子，當父母年紀大時，做兒子的難道沒有義務撫養他們？爲什麼這麼久了你沒有來見我們？這是我們又一次相見。”

佛陀道出了這種突然爆發出來的父母之愛的原因，這是因爲，在他過去生世中，他們曾多次爲他的父母。接著佛陀說：

“前生的相處，今生的善緣，

過去的愛再次躍起，如同蓮花從水中伸出。”（註十三）

像佛陀這樣具有高尚修證和完善人格的聖者出現於世，他們是一下子成就的嗎？這些能是一生中的財富嗎？

我們怎樣解釋像孔子、帕尼、覺音、荷馬、帕拉圖這樣的偉人？像加里達沙、莎士比亞這樣的天才？像羅馬那迦、帕斯卡、莫扎特、比特分這樣的神童？

如果他們在過去沒有以高尚聖潔生活爲生，沒有獲得同樣的經歷，那麼他們會如此的超群絕類？他們出生於這樣特別的家庭，生活在這樣的優越環境之下，這是不是純粹的偶然？

神童問題看來也好像是科學家們的難題。一些醫學界的人士認爲，神童是超常腺原素，特別是腦下腺、松果腺和腎上腺的產物。特殊人物的腺特別碩大，這也許是由於過去的業力。但是，僅僅因爲特大的腺原素，基督海納克怎麼會在生下來幾個小時後就能說話，一歲時背誦《聖經》，兩歲時回答一切地理學問題，三歲時會說法語、拉丁語，四歲時成爲哲學研究學者；約翰斯陀達米爾怎麼會在三歲時能閱讀希臘文；摩卡勒怎麼會在六歲時就能撰寫世界歷史；威廉詹姆斯錫提，一個美國的奇特小孩怎麼會在兩歲時就能閱讀和書寫，在八歲時就能說法語、俄羅斯語、英語、德語，以及一些拉丁語和希臘語；查爾斯本特怎麼會在三歲時就能講好幾門語言。所有這些神異的事例對於非科學家來說是無法理解的（註十四）。科學也沒有解釋爲什麼只有幾個人體中的腺原素碩大，而非所有人類，真正的問題還是沒有得到解決。

遺傳單獨無法解說神童的奧妙，他們的先輩們也不能說明什麼，他們的祖先，即使祖先的祖先也不可能驗證什

麼。

爲了圓滿解答這些迷惑不解的問題，遺傳理論應該得到業輪迴學說的補充。

我們是否應該相信現在的生命期只不過是永恆快樂和痛苦的中介？我們在這裡所度過的若干年，最多一百多年肯定不足以爲永恆作充份的準備。

如果一個人相信現在和未來，那麼相信過去是符合邏輯的。

如果相信我們曾經生活在過去是合乎情理的，那麼就一定沒有理由不相信當現在生命明顯停止後，我們將繼續存在。

“我們把現在看成是過去的孩子，未來的父母。”黑克斯說。

阿迪生說：“在這個世界，善良人往往悲慘不幸，邪惡者常常飛黃騰達。”這確實有利於說明過去未來存在論。

我們出生到一個我們自己創造的世界。如果說，無論我們是多麼賢德，但還是不得不過一種苦難不堪的生活，這是由於我們過去的惡業所感。如果說，無論我們多麼的惡貫滿盈，我們仍然榮華富貴，這是由於我們過去的善業所招。不過，現在的善業和惡業將會在最早機緣成熟時產生果報。

一個西方作家寫道：

“無論我們是否相信過去的存在，它卻構成了一個理性的假設，連接了有關人類日常生活知識的某些斷層。我們的理智告訴我們，過去生和業力的觀點能夠解釋存在於雙胞胎身上的不同點，說明像莎士比亞這樣只有一點點經

歷的人，怎麼可能維妙維肖地描繪出人類各種不同的性格、環境等，而他們本人對這些確是一無所知。它們回答了爲什麼天才的勞動成果總是超越了自身的經驗、嬰兒的早熟、以及人類思想和道德、智慧和身體、條件、環境和周圍世界的巨大差異，而這些在世界上到處都可以觀察得到。”

■業和輪迴說明了什麼？

一．說明了我們自己必須負責的痛苦問題。
二．解釋了人類的不平等。
三．說明了產生天才和神童的原因。
四．解釋了爲什麼雙胞胎具有同樣的物質基礎，享受同等的條件，在精神上、道德上、性情上、和智力上卻表現出完全不同的特性。
五．說明了在同一個家庭中，孩子們的許多不同點，雖說遺傳可以說明相同點。
六．說明了一些人非凡內在能力的原因。
七．說明父母和子女之間道德和智力差異。
八．解釋了嬰兒如何自發地產生貪、恨、妒等情感。
九．說明了初次見面時的本能歡喜和厭惡的原因。
十．解釋了如何在我們身上發現邪惡的垃圾和善美的寶藏。
十一．說明了爲什麼具有高度文明修養之人會突然大發雷霆，邪惡之人爲什麼突然成爲一個聖者。
十二．解釋了爲什麼花花公子出生於父母聖潔之家，

聖潔的孩子如何生於放蕩荒淫之家。

十三．從一種意義上講，解釋了我們的現在是我們過去的結果，我們的未來又將是我們現在的結果；從另外一種意義上講，我們的現在又不絕對是我們的過去，我們的未來也不絕對是我們的現在。

十四．解釋了非時之死，及命運意想不到之改變的原因。

十五．最重要的是，說明了爲什麼會產生無所不知，盡善盡美的精神導師，如佛陀、他們具有無法比擬的莊嚴相貌、精神和心智品質。

註解

⊙註一：《中部》，第一品，第三十六經，《摩訶薩遮經》，第248頁。

⊙註二：不可以如此得出結論：佛陀創造了輪迴說，此說已經明顯地在當時廣泛傳播，雖說還沒有被普遍接受，在《奧義書》中就可以看到這一說。（編者按）

⊙註三：《法句經》，第一五三偈。

⊙註四：《中部》，第一品，第二十六經，第161頁。

⊙註五：《中部》，第二品，第八十一經，第45頁。

⊙註六：同上，第三品，第一四三經，第258頁。

⊙註七：第一品，第111頁。

⊙註八：《長部》，第二品，第十六經，第91頁。

⊙註九：J．G．瓊尼斯，《佛陀的吠陀佛教》。

⊙註十：印度　薩堤神女就是一個很鮮明的例子，見《The Bosat》，第十三卷，第二，第27頁。

⊙註十一：W．W．阿金生斯和E．D．瓦爾特，《轉生與業律》。

⊙註十二：G．塞米那羅，《諸多大廈和其中的世界》。

⊙註十三：《佛教傳說》，第三卷，第108頁。

⊙註十四：《錫蘭觀察》，一九四八年十一月二十一日。



第二十五章

生命的輪迴

緣起法(Paticcasamuppada)

無有上帝，梵天，亦無此生命輪迴實體，唯依緣起而有輪轉。

—《清淨道論》—

在緣起法門中，佛陀全面解釋了生命輪迴的整個過程。

巴利語Paticca意爲原因，或依據；Samuppada意爲生起或起源。雖然它直譯的意思是之所以生起是因爲，或依緣而生起或起源於緣，但是，它適應於包含十二因果緣起的全部內容，在佛法上稱之爲緣起(paccaya,paccayuppanna)。

我們應該如此來認識十二緣起：

因有A故有B，因有B故有C；無有A故無B，無有B故無C。換句話說："此有故彼有；此無故彼無。"(Imasmim sati, idam hoti; imasmim asati, idam na hoti)。

十二緣起主要講述了生死過程，而不是世界演變的哲學理論。它涉及到輪迴和痛苦的原因，旨在幫助人們解除生命煩惱，它沒有試圖解決生命絕對起始之謎。

它僅僅解釋了"每一事態依前一事態爲緣的簡單發展過程"。（註一）

不明苦，苦之因，苦之滅，及滅苦方法的四諦(avijja)是轉動生命之輪的主要動力。無知也就是不明事物的本質，或不明自己的本來面目，它覆蓋了正確的知見。

"無明是一根深蒂固的愚癡，由此，我們在這個世界輪迴不已。"佛陀說（註二）。

當無明被破除，智慧生起，猶如佛陀和眾阿羅漢一樣，一切緣起之法被徹底打碎。

在《如是語》（註三)中，佛陀說："斷滅愚癡，破除黑暗之人不再輪迴。對於他們來說緣起之門不復存在。"

對過去、對未來、對過去未來，乃至緣起之法的無知被稱爲無明(avijja)。

依無明爲緣，生起有條件之行爲一行(samkhara)。

行是一詞多義的佛教術語，必須由上下文而來理解。在這裡，它是指惡行(akusala)、善行(kusala)、及決定行(anenja-cetana)，這些構造了產生輪迴的業力，第一惡行包括了十二種不善意識中的所有意念；第二善行包括了八種善美(sobhana)意識以及五種色界禪意識中的所有意念；第三決定行包括了四種無色禪善意識中的所有意念。

行是(Samkhara)爲五蘊之一，囊括了五十一種心所，其中包括受和想。

在英語中，沒有一個適當的詞語能恰如其份地表明巴利語Samkhara一行的真正含義。

四種聖意識(lokuttara-maggacitta)並不被稱爲行，這是因爲它們旨在消除無明。智慧(panna)在這種聖意識中占主導地位，而在世俗意識中占主導位次的卻是行(cetana一意志)。

所有善惡身口意都被包括在行蘊之中。一切行爲，無論善惡，直接或間接地受到無明染污，都會延長眾生在娑婆世界中的輪迴。但是，要去除生命之苦，就必須具備沒有貪嗔癡的行爲。因此，佛陀把佛法比作穿越生死大海的木筏。佛陀和眾阿羅漢的一切活動皆不被看成爲行，因爲它們已經破除了無明。

無明主導著惡行，而潛伏於善業之中，因此，善惡之行都被統稱爲由無明而生起。

以過去的條件行爲一行爲因，再接或再生意識(Patisandhivinnana)在後一世又有再生意識聯接了過去和現在。它是人們在受胎時所經歷的最初意識。

在《阿毘達磨》中，意識僅僅指十九種再生意識，但是，它也暗指在生命過程中所經受的全部三十二種果意識(vipakacitta)。

母胎中的胎兒是由此再生意識和父母精卵細胞的結合而成。在這一意識之中貯藏了此生命之流過去的一切感受，性格和潛伏力。

此再生意識被認爲是純潔無瑕的（註四），因爲它既沒有貪嗔癡等不善（註五），又沒有善（註六）。

在再生意識生起的同時，名色(namarupa)，即有些學者所說的肉體機器形成了。

第二、三種因素(samkhara和vinnana)與一個人的過去和現在生命有關；第三、四種因素(vinnana和namarupa)只不過是暫時的。

名色應該被理解爲名、色或名色。在無色界(arupa)中，唯有意識的生起；在無識界(asanna)中，唯有物質的生起；在欲界(kama)和色界(rupa)中，有名有色。

在這裡，名是指三種蘊體，即受(vedana)、想(sanna)、行(samkhara)，它限制再生意識同時生起。色(rupa)是指色身(kaya)、性別(bhava)、意位(vatthu)，它們在過去業力的驅使下，與再生意識同時生起。

色身由四大，即一．地(pathavi)、二．水(apo)、三．火(tejo)、四．風(vayo)、四衍生物(upadarupa)，即，五．顏色(vanna)、六．氣味(gandha)、七．香味(rasa)、和八．營養要素(oja)，以及九．生命力(jivitindriya)和十．色身(kaya)組成。

性別和意位也分別由以上一至九，再加上各自的性別和意位組成。

從這裡，我們可以證明，人的性別是在受胎之時，由業力決定的。

在這裡，色身意指身體的敏感部位(pasada)。

性別並不是在受胎之時就得以發展的，但具有潛在能力；無論是心，或是大腦，還是所謂的意位都不是在受胎時形成，只不過它們具有了潛在能力。

因此，應該加以評說的是，不同於其它色根，佛陀沒有給意識確立一個確定的位置。心臟學理論(認爲心臟就是意位)曾一度流行於佛陀時代，並明顯地得到《奧義書》的認同。佛陀本可以接受這種理論，但是他沒有這樣做。在《發趣論》中，佛陀用間接的術語指出意識的位置—“yam—rupam-nissaya”—依據色法。他並沒有直接了當地主張色法即是心臟(hadaya)或大腦。但是根據覺音尊者和阿努律陀尊者等注疏家，意位肯定就是心臟。我們應該明白，佛陀既沒有接受，也沒有反對普遍的心臟學說。

在胚胎時期，六根(salayatana)逐漸從這些具有無限潛在力的心理和物理現象中演變。這些極微塵粒因而進化成爲複雜的六根之器。

人體機器在形成之初是十分簡單的，但壞滅之時卻極爲複雜。從另外一個方面來講，一般機器在製造時十分的複雜，但結束之時卻十分簡單，一根手指的力量足以驅動龐大的機器。

六種器官的人體機器幾乎是機械地運行著，沒有任何靈魂或操縱者作爲其動力。眼、耳、鼻、舌、身、意六根各自都有相應的色塵和作用。色、聲、香、味、觸、法六塵與各自的根器相接，從而產生六識。六根、六塵，以及

所形成的六識的結合就是相應(phassa)，它是純主觀的，非個人的。

佛陀說：

"因爲眼和色而生起眼識；觸就是此三種的聚合。因爲耳和聲而生起耳識；因爲鼻和香而生起鼻識；因爲舌和味而生起舌識；因爲身和觸而生起身識；因爲意和意根而生起意識。觸就是此三種的聚合。"

但是，我們不應認爲僅僅相聚就是觸(na sangatimatto eva phasso)。（註七）

以觸爲緣，受(vedana)得以生起。

嚴格講來，當物質與根器相接時，感受經歷了這種物質，正是由感受體驗了今生或前生所作善惡業果報。除了這一意境之外，沒有體受此行爲之果的靈魂或其它主體的存在。

受或感受是一遍行心所法。感受主要有三種，即樂受(somanassa)、苦受(domanassa)、無記(adukkhamasukha)，加上身體上的苦(dukkha)和樂(sukha)，共有五種受。無記性也被稱爲捨(upekkha)，即無分別，或中性之意。

據《阿毗達磨》說，只有一種意識與痛苦相隨，同樣的，也只有一種意識與快樂相隨，此兩種皆同苦受有關。在八十九種意識之中，其它八十五種或是樂，或爲無記。

在這裡，我們必須明白，涅槃之樂不與任何感受相連。雖然涅槃的喜悅至高無上(Nibbanam-paramam-sukham)，但是，它是一種從痛苦中解脫的快樂，而不是一般的感受。

以受爲緣，貪欲(tanha)生起。在緣起法門中，它同無明一道，是兩個極爲重要因素。執著、渴望、貪圖是此巴

利語的另外幾種譯法。

貪欲有三，即：貪求感官享受(kamatanha)；貪求與永恆相關的物質享受(bhavatanha)，也就是享受欲樂，認爲它是永不消失的；貪求與斷滅相關的享受(vibhavatanha)，也就是享受物欲，認爲人死之後一切不復存在。最後一種爲唯物享受的觀點。

對永恆存在的貪求(bhavatanha)，以及對不復存在的貪求(vibhavatanha)被分別解釋爲對色界和無色界的貪著。一般來說，這兩個用語被詮譯成對生或無生的貪著。

與六塵，如色、聲等相應，就有六種貪欲。當它們被認爲有內外之分時，則有十二種形式。當從過去、現在、未來的角度來看，它們就成了三十六種。當它們與前面所說的三種形式的貪相乘，則成爲一百零八種。

對於世俗之人來說，執著於物欲享受是很自然的，戰勝感官欲望極爲不易。在生命的輪迴之中，力量最爲強大的因素是無明和貪欲，它們是緣起法門中兩個主要因素。正如所看到的一樣，無明爲緣起現在的過去之因；貪欲爲緣起未來的現在之因。

以貪欲爲緣，生起取(upadana)，這是強化了的貪。貪(tanha)猶如在黑暗中摸索著偷竊一物，而取(upadana)則好似確實偷取到某物。貪求和錯誤引發了執取，使我或我所等錯誤觀點得以產生。

執取有四，即：肉欲、邪見、執迷於祈祀、或靈魂。最後兩種也被稱爲不正見。

以貪爲緣，生起有(bhava)。它構成業有(kammabhava)的善惡行爲一積極的遷流過程（即生存的不同界道

(upapattibhava))，和消極的遷流過程。行和業有積極、消極的不同點，在於前者涉及的是過去生，而後者涉及的是現在生，二者皆意爲業力的活動，但只有業有構造了未來生。

以有爲緣，生起未來生命(jati)。

嚴格來講，生是心理和物理現象(khandhanam patubhavo)的生起。

老死(jaramarana)是生命不可迴避的結果。

以因爲緣，而產生結果，那麼，如果因斷則果定滅無疑。

十二因緣的逆轉法門將會清楚地說明這個問題。

只有在或者通過心理和物理之肉體，即六根之器體，老死才能成爲可能。一定要待這樣的機械體生起後，才能有生。但是，生是貪愛執取過去業或行爲的必然結果，當感受產生時，這樣的渴望也就出現了，感受是感官和根塵相觸之後而產生的。

因此，它就必須有不可獨立於心色二法的六根。由於對事物的無知，不明就理，在業力的牽引下，心法與再生意識同時產生。

整個形式過程可以被總結如下：

以無明爲緣，生起業行。

以業行爲緣，生起再生意識。

以再生意識爲緣，生起名色。

以名色爲緣，生起六入。

以六入爲緣，生起觸。

以觸爲緣，生起受。

以受爲緣，生起愛。

以愛爲緣，生起取。

以取爲緣，生起有(kammabhava)。

以有爲緣，生起生。

以生爲緣，生起老死、憂、悲、苦、惱、絕望等。

如此，則痛苦產生。

無明的徹底斷除，導致業行的終止。

業行的徹底斷除，導致再生意識的終止。

再生意識的徹底斷除，導致名色的終止。

名色的徹底斷除，導致六入的終止。

六入的徹底斷除，導致觸的終止。

觸的徹底斷除，導致受的終止。

受的徹底斷除，導致愛的終止。

愛的徹底斷除，導致取的終止。

取的徹底斷除，導致有的終止。

有的徹底斷除，導致生的終止。

生的徹底斷除，導致死、憂、悲、苦、惱、絕望等的終止。

如此，整個痛苦之果聚完全了結。

此十二因緣之第一、二因緣與過去相關，中間八個與現在有關，最後兩個與未來相關。

其中，善惡之行(samkhara)和有(bhava)被認爲是業；無明(avijja)、貪欲(tanha)、和取(upadana)被認爲是煩惱(kilesa)；再生意識(patisandhivinnana)、名色(namarupa)、六入(salayatana)、觸(phassa)、受(vedana)、生(jati)、老死(jaramarana)被認爲是果(vipaka)。

因此，無明、行、愛、取和業是過去五因，生起現在五果(phala)，即再生意識、名色、六入、觸、受。同樣地，現在的愛、取、業、無明和行生起未來的以上五果。

如是，因果無休無止地延續。這一過程的起始無可知曉，因爲人們無法想像出此生命之流什麼時候染上無明煩惱。但是，當智慧代替了無明，生命證得涅槃之境，則輪迴終結。

“此無明使人們沉淪於恐懼的無數生死輪迴之中，時此時彼。”

“但是，覺悟之人不再有未來生。”（註八）

註解

⊙註一：見《阿毘達磨手冊》，那蘭陀長老，360頁。
⊙註二：《經集》，v，730。
⊙註三：第14頁。
⊙註四：佛陀在《增支部》中說“此意識具遷流性。”(pabhassaram-idamittam)，第一品，第10頁；根據注疏者，佛陀指的是再生意識。
⊙註五：在結果不定的情況下，(ahetuka-vipaka)。
⊙註六：在結果有依的情況下，(sahetuke-vipaka)。
⊙註七：《相應部》，第二品，第70頁；英譯《相應部》，第二品，第50頁。
⊙註八：《佛陀的教誨》，查姆斯，729，730頁。



第二十六章
輪迴的形式

一次又一次，沉淪不斷；一次又一次，再生又再死；一次又一次，眾人抬我去墳墓。

—《相應部》—

十二緣起以精微的佛教術語說明了輪迴的進展過程，並把死亡歸結於如下四因之一。

一．再生業力之終結(Kammakkhaya)。

佛教認爲，在生命存在之時，通常來說，想、行和貪的力量極爲強大；而在臨終之時，它們變化爲一種主導支配力量，引發相續的後生。在此最後的意識活動中具有一種特殊的潛在能力，一旦再生業力的潛伏能量消盡，在一特定界地的壽命結束之前，表現其生命力的肉體有機活動終止。這種情況經常發生在那種墮落惡道(apaya)的眾生身上，當然，也可能出現在其它道界。

二．壽命的了結(ayukkhaya)，這種因不同的界道情形也不一樣。

因年老自然死亡可以被分類在這種範疇之中。

不同的生存道界，其眾生的壽命限量隨應變化。無論業力還有多大延續力，當一個人壽命極限到時，他必死無疑。如果說他的再生業力是如此強大而不可抗拒，業力在同一界道中再次顯現有形，或者更生上界，如天人等。

三．再生業力的完結與壽命的終止同時發生(ubhayakkhaya)。

四．在壽命終結之前，更爲強大的相對業力意想不到地阻礙了再生業流(upacchedaka-kamma)。

一個人的突然非時死亡，以及孩子的夭折都是由於這一原因。

更爲強大的相對力量可以遏止住流星飛箭，並把它拔倒在地。因此，十分重大的過去業力能使臨終時意識中的潛在能量化爲烏有，由此而破壞了有情的精神生命。例如，

提婆達多之死就是由於他在一生中所作惡業的報應。

一至三被總稱爲應時死(kalamarana)，第四種爲非應時死(akalamarana)。

如同一盞燈的熄滅可能是由於如下四種因素造成，即：燈蕊燒完、燈油耗盡、燈蕊和燈油同時用完，或是其它外來的原因，如一陣疾風。

因此，死亡也許是由以上所說四因造成。

佛教這樣來解釋死亡的原因，講述四種再生形式，即：卵生(andaja)、胎生(jalabuja)、濕生(samsedaja)和化生(opapatika)。

這種廣闊的分類包含了一切有情眾生。

鳥類和卵生的蛇類屬於第一種。

胎生眾生包括所有人類、一些生長在地球上的神祇、以及一些在母胎中懷孕的動物。

把潮濕作爲自己生長之地的胚胎，像一些低級動物的生命就在第三類之中。

以自然化現而生的眾生通常非肉眼所能見，由於他們以前的業力，他們自然顯現，不須經過胚胎繁殖過程。一般餓鬼和天人，以及梵天都屬於這一類眾生。



第二十七章
有情生命趣道

世界之邊非行能至。

—《相應部》—

根據佛教，在宇宙之中幾乎是一微粒的地球不是唯一可以棲息之地；人類也不是獨有的有情生命；世界無限，眾生無量；受精的卵細胞不是單一的再生方式；沒有人能走到宇宙之邊（註一），佛陀如此說。

再生可能在不同的生命趣道中發生。根據各自的善惡之業，有情眾生在三十一個地方顯現自己。

非快樂地有四。此四被稱爲精神境況、或界地。它們是：

一．Niraya（ni+aya：沒有快樂）地獄—受不善業報之惡道。它們不是眾生遭受無休止痛苦的永久地獄，一旦惡業竭盡，淪落此道之有情，因過去善業，有可能再生快樂之道。

二．Tiracchana-yoni(tiro=穿;acchan=行)，畜牲。佛教認爲因其惡業，所以墮落畜牲趣。但是，畜牲有可能因其前生所結聚善業而生人道。嚴格來講，或更準確地應該說，以人類有情表現出的業，有可能以畜牲道有情表現出來，反之亦然。正如電流能以燈光、熱量、移動等形式連續表現出來，其中某種形式不必由其它蛻變而成。

應該指出的是，有時候一些動物，特別是狗和貓，因其過去的善業過著比一些人更爲舒服的生活。

業力決定了一個人身材相貌的本性，它們因其業力的善惡而變化。

三．Peta-yoni(pa+ita)，原意爲離去者，或爲無有任何快樂者。他們不是離開軀體的精靈或鬼怪，他們有大小不一的醜惡形像，肉體一般看不見。他們

沒有自己的住處，住在森林裡，或骯髒之地。有一部特別的書，名叫《餓鬼部》，專門談到了這些不幸有情的故事。《相應部》也講述了這些餓鬼的一些有趣之事。

目犍連尊者在形容餓鬼的悲慘情形時說：

"正當我現在走下靈鷲山，我看見一具屍骨在空中行走，山鶚、烏鴉和山鷹在它身後緊追不捨，猛啄其背，揪碎脊骨，痛得牠大聲呼叫。諸同參，我突然想道：這真是不可思議！一有情怎會變成如此？有個性的有情怎會落得這樣的下場。"

"此有情，"佛陀評說道，"在其前生爲一宰牛屠夫，他淪落於此界，這是他前業的報應。"（註二）

根據《彌蘭陀所問經》，餓鬼有四，即，Vantasikas—依食嘔吐之物爲生者、Khuppipasino—又飢又渴者、Nijjha-matanhika—被乾渴折磨者、Paradattupajivino—依他人之食爲生者。

正如《垣外經》中所說，上面所提到的最後一種餓鬼享受到他們親人以其名義而進行的布施功德，因此可以超生到比較幸運美好的趣道之中。

四．Asura-yoni。阿修羅趣。阿修羅，意爲不放光者，或不活動者。他們同餓鬼一樣，屬於另一道不幸眾生，他們不同與天人相爭的阿修羅。

在此四惡道(duggati)之後，就是七善道。他們是：

一．Manussa（註三）—人。人趣集有痛苦和快樂，菩薩喜好人趣，因爲這裡是利益世間的最好場所，圓滿成佛的一切資糧，佛陀全都出現於人類之

中。

二．四天王天—Catummaharajika。天界最下，四大護衛天神，及其隨眾居住。

三．三十三天—Tavatimsa（忉利天）。三十三天人居住的天道，帝釋爲王主，此三十三天的名字來源於一個傳說。三十三位無私的奉獻者在摩甘（即帝釋）的帶領之下，廣行善業，往生此天道，佛陀在此天界爲其天人教說《阿毘達磨》。

四．夜摩天—Yama。夜摩天人居住，夜摩爲去除痛苦者。

五．兜率天— Tusita 。快樂居住者，喜樂之天界。

菩薩在圓滿了一切成佛資糧後，居留此地，直到他示現於人間成佛的機緣成熟。彌勒菩薩，未來佛現在即居住於此，等待善好因緣誕生於人間成佛。

菩薩之母死後往生此天界爲天人，從此天界，她來到三十三天聆聽佛陀講說《阿毘達磨》。

六．化樂天—Nimmanarati。此界天人於所建造的高樓宮殿中盡情娛樂。

七．他化自在天—Paranimmitavasavatti。此界天人利用他人的創造，爲自己服務。

最後六天的天人相貌莊嚴微妙，遠勝於人道，非肉眼所能見，但是天界有情眾生都受生死。在一些方面看來，比如說他們的形像、習慣及飯食等，他們都優勝於人道。但是，作爲一條原則，他們在智慧上沒有超過人類，他們是自化而生，生時好似十五六歲的少男少女。

此六天界（suggati）爲短暫的快樂之地，據說，有情

眾生在這裡享受飛逝不中斷的感官快樂。

此四惡道和七善道總稱爲欲界(Kamaloka)有情世界。

高於此情欲界的是梵界或色界(Rupaloka)，有情放棄身欲，於此享受禪樂。

根據所修習的禪那，色界有十六。它們是：

A．初禪：（離生喜樂地）。

一．梵眾天—Brahma Parisajja.大梵天王之隨眾居住。

二．梵輔天—Brahma Purohita.大梵天王之大臣居住。

三．大梵天—Maha Brahma.大梵天王居住。

此三天最高者爲大梵天王。之所以如此說，他是因爲於此享受比別人更多的快樂、美麗、和壽命，這是由於他們內在心智發展的緣故。

B．二禪（定生喜樂地）。

四．少光天—Parittabha.

五．無量光天—Appamanabha.

六．極光天—Abhassara.

C．三禪（離喜妙樂地）。

七．少淨天—Parittasubha.

八．無量淨天—Appamanasubha.

九．遍淨天—Subhakinha.

D．四禪（捨念清淨地）

十．廣果天—Vehapphala.

十一．無想天—Asnnasatta.

十二．淨居天—Suddhavasa.

淨居天中又分爲（五）：

1．長久天—Aviha.

2．無煩天—Atappa.

3．善美天—Sudassi.

4．善現天—Sudassi.

5．究竟天—Akanittha.

修習禪那或禪悅之人往生此上界天。入證初禪者生於初禪地；入證二禪和三禪者生於二禪地；入證四禪和五禪者，分別生於第三和第四禪地。

每一界的第一天爲修證禪那到普通程度者居住；第二天爲修習禪那到較高層次者居住；第三天爲修習禪那並能完全自主禪那者居住。

第十一天叫做無想天，有情眾生往生於此天，無有意識。

在這裡，只有物質遷流的存在。在禪那過程中，意識思惟被短暫地終止。一般情況下，心法和色法是不可能分開的，但是，由於禪定的力量，這就成爲可能。正如在這一特殊情況下，當阿羅漢獲證滅靜禪時，他的意識也暫時停止了。對於我們來說，這種境界是很難想像的，但是一些不可思議的事可能就是真實的事實。

淨居天是唯一還果或不還果聖者居住，一般人不往生此天，他們於其它天獲證一還果者死後再生此天，他們在此天證阿羅漢，以此天爲住，直到壽命結束。

又有無色界(Arupaloka），沒有任何物質和身體。佛教徒認爲有一心法離開色法而單獨存在的地方。正如迦葉尊者解釋道：“正如被扔到空中的鐵條可以暫停於空中，只要它還有一種動量，它就可以繼續保持下去。同樣的，無形眾生由於強大的心力，往生而進入那一天界，並在那裡

保持到此動量耗盡爲止。這是意識和物質的暫時分開，雖然它們通常是共存的。”

應該指出的是，在色界和無色界中，沒有性別之分。

依據無色禪，無色界又可分爲四天：

它們是：

一．空無邊處天—Akasanancayatana。

二．識無邊處天—Vinnayancayatana。

三．無所有處天—Akincannayatana。

四．非想非非想處天—N'eva sanna n'asannayatana。（註四）

應該加以說明的是，佛陀沒有試圖解釋任何宇宙起源的理論。

佛教的要義並不因爲這些天界的存在於否而受影響。沒有人必須相信其理智不能接受的事，但是僅僅因爲有限的知識無法構想而加以否定其事，這也是不合宜的。

	界趣		時限
無色界	非想非非想天		84.000 M.K.
	無所有處		60.000 M.K.
	識無邊處		40.000 M.K.
	空無邊處		20.000 M.K.
	四禪天	淨居天	
		1.長久天	16.000 M.K.
		2.無煩天	8.000 M.K.
		3.善美天	4.000 M.K.
	第四禪天	4.善現天	2.000 M.K.

		5.究竟天	1.000 M.K.
色界	第三禪天	1.無想天	500 M.K.
		2.廣果天	500 M.K.
		3.遍淨天	64 M.K.
		4.無量淨天	32.M.K.
		5.少淨天	16 M.K.
	第二禪天	1.極光天	8 M.K.
		2.無量光天	4 M.K.
		3.少光天	2 M.K.
	初禪天	1.大梵天	1 A.K.
		2.梵輔天	1/2 A.K.
		3.梵眾天	1/3 A.K.
欲界善道	天界	1.他化自在天	16.000 C.Y.
		2.化樂天	8.000 C.Y.
		3.兜率天	4.000 C.Y.
		4.夜摩天	2.000 C.Y.
		5.忉利天	1.000 C.Y.
		6.四天王天	500 C.Y.
	人道		不定
惡道		一、阿修羅	不定
		二、餓鬼	不定
		三、畜牲	不定
		四、地獄	不定

M.K.=大劫(Maha Kappa)

A.K.=小劫(Asaṅkheyya Kappa)

註解

⊙註一：英譯《相應部》，第一品，第85－86頁。

⊙註二：譯《相應部》，第二品，第170頁。

⊙註三：Manussa一照字本義來講，是指提高和開發意識之人(mano-ussannam-etesam)，梵文相應詞爲一Manusya，意爲智者之子，之所以這麼叫，是因爲他們在智者之後而變得文明起來。

⊙註四：有關各種有情趣的詳情和生命情況，請看《阿毘達磨手冊》，那蘭陀長老，第234至246頁。



第二十八章

怎樣輪迴

有情一劫中，積骨如須彌，大覺如是語。

—《如是語》—

根據阿毘達磨哲學，在一個人臨命終時，業(kamma)、業誌(kamma-nimitta)、和未生地誌(gati-nimitta)現前。

在這裡，業指的是其人在生命過程中和在死前一瞬間所作善惡之行，即善惡意念。犯有五重罪之人(garuka-kamma)，殺父等，或獲證禪那之人，他將在臨死中，經歷此業行。因爲它們的力量是如此強大，乃至可以活現現地浮現在造作人的眼前，可使其它諸業黯然失色。其有情也可能會以他死前所造業(asanna-kamma)爲亂終之意念內容。這就叫做死前業。

在死前業不存在情況下，習慣性的善惡行爲(acinna-kamma)現前，比如一個醫生爲病人治病、或一個誠實的比丘講授佛法、或盜賊偷竊，所有這些細微的善惡(katatta-kamma)成爲臨終意流之內容。

業誌是造作一些重大善惡業時起主導地位的所見、所聞、所嘗、所觸、和所想的心理再現。例如，屠夫看見刀刃或臨死時的動物，醫生看見病人，以及信徒看見禮拜偶像等。

未生地誌意指未來生地的一些標誌符號，這通常在臨終之人面前呈現，以至在他們的形態上烙印下苦樂之記。當這些指示未來生地的信號出現時，如果它們是不順意的話，當時就應加以調整，這可以通過影響臨死之人的念頭來達到。這些未來生地的預示可能是火、森林、山脈、母親的生殖器、天宮及類似物體。（註一）

把業、或業誌、或未來生地之標誌作爲一種對象，意識之行遷流下去，即使是瞬時死亡。

爲了方便起見，讓我們來想像一下，一位臨死之人將

往生人間，其所意念之對象應是一些善業。

他的生命延續意識被中斷，起伏一剎那之後即刻消失。其後，心門意識(mano-dvāraviññāṇa)生起後而又消失。此後進入一個在心理上非常重要的階段，即運行意識現前。一般情況下此意識能運行七個剎那，但此時由於其力量的微弱，而只能行進五個剎那。它缺少再生的能力，主要作用就是對新的存在起一規劃而已。在這裡，它所意念的對象爲順意的，所經歷的意識也是善的。潛伏意識在兩個剎那中記錄或識別由其接受過來的意念對象，但是，這種意識此時可能跟隨，也可能不跟隨。最後，死亡意識(cuticitta)，現在生命中的最後一剎那現前。

在一些人中存有一錯誤的概念，下一生的生命是由此最後的死亡意識而起的。其實，它本身沒有任何特別的功用，真正導引再生的是在運行意識中所經歷的一切藏有。

隨著死亡意識的終止，一個人才真正死亡，來源於心智或飯食的物質性質不復生起作用，只有由火大而產生的物質性質延續下去，直到屍體變成塵土。（註二）

在再生意識生起的同時，色身(body-decad)、性別(sex-decad)、以及意位(base-decad)(kaya-bhava-vatthu-dasaka)也應時而生。（註三）

因此，根據佛教，性別是在受胎時決定的，因業力而異，並不是精子和卵子的偶然相撞。（註四）

前一舊生意識的消亡就是後一生新意識的生起，但是，沒有一個恒常不變的實體從過去世傳送到現在世。

正如車輪只同地面相觸於一點，嚴格地來說，我們生存的時間僅爲一剎那。我們總是在現在，而此現在又在不

斷地流逝爲不可逆轉的過去。在此變化無常的生命行程中，每一意識的剎那逝去，即把根深蒂固刻印其上的全部能量傳授給它的承續者。因此，每一新意識包含了其前者的潛力，同時又有新的內容。一個人去世時，意識失滅，事實上，它無時無刻不在消失之中，從而在輪迴中使其它意識得以新生，此種延續的新意識繼承了所有過去的經歷。正因爲一切感受都不可磨滅地被烙印在恆久變化，納新藏舊的心田之中，全部潛在能力都由一生轉送給另一生，無論色身有無短暫的散滅。這樣，它也許會記得前生或過去之事，如果記憶單獨依據於大腦細胞，這樣的憶想就無法實現。

尸羅車羅比丘解釋道：“此業流當下顯化的新一有情與其前者非一非同，現前五蘊與其前一五蘊有差別而非一。不過，它們又不是徹底相異，因爲它們同屬一業力遷流，雖然偶爾在其現前過程中有了一些變更，在感官世界裡，這種變化就形成了新一有情的現在。”

根據佛教，死亡是任何一有情心理和物理生命存在的結束，是一個人的精力(ayu)，即精神和物質生命(jīvitaindriya)、熱量(usma)以及意識(Vinnana)的消失。

死亡並不是一種斷滅，雖然一特有的生命期結束了，但是繼續啓造生命的力量並未斷除。

正如燈光是無形電能外在可見的表現形式，我們是無形業力的外部顯現。燈炮可能被損壞，光亮可能會熄滅，但是電流仍在流動，而光亮可以在其它燈炮上再次產生。同樣的，業力繼續存在，不受肉體分解的影響。前一意識的消失導引了一新意識在另一個世界的生起，但是，沒有

一不變，永恆的實體從現在傳至未來。

在以上的情況下，如果臨死之前所經所歷爲善業，則接下來的再生意識則把人類父母的相應精子和卵子作爲一物象，那麼再生意識(patisandhivinnana)就躍入人類生命延續期(bhavaṅga)。（註五）

在死亡之時，意流的連續並沒有受到破壞，意識之流沒有間隔。

再生是在即時發生，無論所生地的遠近如何，正如一道發射到空中的電波當下就被準備好了的收音機接收到。心智之流的再生也是瞬間之事，其中沒有任何中陰身(antarabhava)的空間（註六）。真正的佛教不支持這樣的信仰，即死者的靈體在一短暫時期內臨時滯留，直到它找到合適的轉世之地。

在《彌蘭陀所問經》中，即時生的問題得以完美的表達：

彌蘭陀王問：

“那先尊者，如果一個人死於此地往生梵天，但是另一人死於此地而往生克什米爾，哪一個首先到達？”

“他們將在同一時刻到達。大王，您出生於哪一個城市？”

“出生於一個叫克羅尸的村莊，那先尊者。”

“克羅尸離此多遠，大王？”

“大約兩百英里，尊者。”

“那麼，克什米爾離此多遠，大王？”

“大概十二英里，尊者。”

“現在，大王，想一想克羅尸村莊。”

“好了，我想了，尊者。”

“現在再想一想克什米爾，大王。”

“好了，我想了，尊者。”

“大王，在此兩者中，哪一個你想得比較慢，哪一個想得比較快？”

“兩個都同樣的快慢，尊者。”

“同樣的，大王，離此而往生於梵天之人不晚於離此而往生克什米爾之人。”

“再給我舉個例子，尊者。”

“大王，假設兩隻鳥在空中飛行，並將在同一時刻棲息，其中一隻在高處，而另一隻於低處，您認爲哪一隻鳥的影子將先映現於地，哪一個將後映現於地？”

“兩隻影子將同時出現，不分先後。”（註七）

也許有人要問：“精子和卵子是否永遠準備好，等待著接受再生意識？”

根據佛教，有情眾生無數，世界也無量。授精的卵子並不是唯一再生之途徑。在宇宙中小得微不足道的地球不是有情獨一可以居住之地，人類不是僅存的有情（註八）。這樣，就有可能相信總有一個適應的方位等待著接受最後一念，落地的一點總是準備好接受掉下來的石塊。

註解

⊙註一：有關這種“預見再生地”之說，請參看W．Y．埃文斯．溫斯，《西藏度亡經》，第183頁。

⊙註二：根據佛教，產生物質的性質有四種方式：

一．業，即過去的善惡行爲。

二．婆陀，物理變化，或包含冷熱的火大種。

三．意識，心或心所。

四．阿哈羅，食物中的營養。

⊙註三：見第二十五章。

⊙註四：“個人的性別是在受胎時，由配子的染色體決定。由此，胚胎具有了發展性別的潛能。”F．亞歷山大，《身心病藥》，第219頁。

⊙註五：那蘭陀長老，《阿毘達磨手冊》，第273頁。

⊙註六：根據藏傳，埃文斯．溫斯博士寫道，有一個可供有情逗留一天、兩天、三天、五天、一週之地，直到四十九天。這種觀點與佛教相違，《西藏度亡經》，第160－165頁。

⊙註七：《彌蘭陀所問經》，第一品，第127－128頁。

⊙註八：“在銀河系中大約有一百萬個可供生情存在的行星系。”F．霍利，《宇宙之本質》，第87至89頁。



第二十九章

是什麼再生？無我

非一非二。

—《清淨道論》—

在構成此有情的心法和色法之外，佛教不認爲有一個固定不變的自我或永恆靈魂的存在。這一自我或靈魂是人們以神秘的方式，獲取於同樣神秘的發源處。

永恆的靈魂永遠保持一成不變。如果說，被認爲是人之根本的靈魂是永恆的話，人類就不可能有起有落，也就沒有人能夠解釋，爲什麼“不同的靈魂在一開始時就會如此多種多樣。”

爲了使永恆天堂的幸福無限存在，無間地獄無休止的痛苦合法化，就絕對有必要構想一個不死的靈魂。

“應該要說的是，”伯特德露絲爾在《宗教和科學》一書中(1960.,PP.132—133)寫道：“靈魂和肉體的區別已經消失了，如同物質失去其固體性，心識失去其憑藉”然後，他又寫道(P143)：“心理學……僅僅是科學的開始。就目前的心理學和物理學而言，無論怎麼說，相信永恆的靈魂無法從科學中找到依據。”

《宇宙之謎》的作者，一位博學多聞的學者寫道：

“神學認爲個人的創造者把永恆的靈魂（一般被說成是神我的一部分）運息到個人。這種神學理論根據純粹是一個謎。宇宙論認爲世界的道德規範化需要人類靈魂永遠持續，這種理論依據是一毫無根據的教條。宇宙目的論認爲，更高的歸宿包括了死後靈魂完善個人缺陷的過程，這種理論依據是一種荒謬的人類學。道德倫理認爲，世俗存在的缺陷以及難以滿足的欲望必須由另一永恆方面的補償而獲得圓滿，這種理論依據充其量不過是一虔誠的希望。人種學認爲，如同相信上帝一樣，相信永恆是全體人類共同信仰的內在真理，這種理論依據實際上是一大錯誤。實

體論認爲靈魂是一簡單、非物質、獨立存在的實體，不參與死亡。這種理論依據完全是心靈現象的錯誤觀點，這是唯靈論者的荒謬之談。所有這些和其它相似的理論都是十分危險的，幾十年來，它們一直受到科學的批評，從而被徹底地拋棄。”

如果說，沒有任何形式的精神或靈魂從此生傳遞給下一生，那麼，什麼是再生呢？

這個問題的言外之意即是：有一物前往再生了。

在若干個世紀之前，就有人爭論：“因我想，故有我(Cotito,ergosum)。”這是事實，但是首先得證實一下有一個可以思想之我的存在。

我們說太陽從東方昇起，在西方降落，雖然我們都明白事實上並非如此。我們必須承認一個人不可能兩次擊中同一個地方，雖然看起來確實能夠如此。

萬事萬物變化的速度是如此之快，沒有兩個時刻完全一模一樣。

佛教同意伯特德·露絲爾的觀點。他在《宗教與科學》一書中說：

“顯而易見，從某種意義上來說，昨天的我和今天的我是同一人。舉一個更爲明顯的例子，如果我同時看到一個人，並聽他在說話，從某種程度上說，我所看到的和我所聽到的具有共同性。”

“直到現在，科學家們才不相信獨立不可分割原子的存在。由於足夠的原因，物理學家把這一原子推演爲一系列過程。同樣的，心理學家發現意識並不是同一個體連續之物，它是由依一定關係，緊密聯繫結合在一起的往覆系

列。因此，與此生命肉體相關之事，同與此肉體死後相關之事，之間是否有著密切的聯繫，這就是永生的問題。”

C.E.M.瓊德在《生命的意義》一書中說：“至此，物質在我們眼皮底下分解了，不再是固體，不復有任持性，不再被強制的規律所決定，更重要的是，不再被人認知。”

所謂的原子，看起來好似可分的，又是可破壞的。構成原子的電子和質子“能夠相互碰撞而抵消，而它們的持續性如同波浪式，沒有固定的邊界，它們的形狀和位置都在不斷的變化之中，而不是一物的持續。”

伯克利主教揭示了此所謂的原子只不過是一形而上學上的設想罷了，他認爲有一叫做靈魂的精神實體的存在。

戴維德．休姆在經歷一番尋找靈魂之後宣稱：（人性論）

“有些哲學家以爲我們每時每刻都在緊密地意念著我們所稱做的自我，我們感受到它的存在以及連續性。他們不用事例證明就斷然肯定它們之間的同一性和簡單性。對於我來說，當我深入我所稱做的自我時，我總是碰到一些特別的冷暖、亮光或陰影、愛或恨、苦或樂等思想及其它，我從未在任何沒有思想的情況下抓住自我，除了思想，我未能觀察任何事物。”

亨利—伯格森說：

“所有意識只是暫時的存在；意識之境非恆常不變。它是在不斷地變化之中，從未停止，當變化結束時，意識也終止了，而它本身純是一種變化。”

著名的心理學家Ｊ．Ｂ．華生在其《行爲主義》一書中闡述說：

“沒有一人觸及過靈魂，也沒有人從試管裡看見過它，更沒有人像接觸平時日常經歷中相關事物一樣與靈魂產生聯繫。儘管如此，懷疑它的存在就會成爲異說，也有可能掉腦袋，即使是在今天，具有社會地位之人也不敢提出疑議。”

在涉及到靈魂這一問題時，威廉一詹姆斯在《心理學原理》一書（P248）中寫道：

“就真實被證明了的意識經歷這一事實而言，靈魂學說完全是一累贅，沒有人能科學原理迫使他人同意這一學說。”

接著，他又總結道（P400—401）：

“此我是客觀知曉事物的經驗之合成。知曉這些事物的我本身不能爲蘊體。即使是爲了心靈學方面的目的，它也不必被認爲是超越時間，恆常不變的形而上學方面的實體，如同靈魂，或如同純粹自我的主體。思想在每一前後時刻有所不同，但是後一時刻的獲得，再加上另外一切，才被稱之爲自己。每一經驗事實都可在這種闡述中找到自己的位置，不受任何假設的妨礙，除非受到遷流思想和意識之境存在的影響。”

最後，這一段有關自我的有趣文章寫道：

“……思想即思想者……”

這正是兩千五百多年之前，佛陀在恆河流域所說話語的回響。

佛教教授沒有靈魂的心理學，把有情眾生看成是由心法和色法構成，而此構成的五蘊又在遷流變化之中。

在古代，印度聖修者也認爲有一個不可分割的原子，

並把它叫做初量—Paramanu。古人認爲三十六個初量構成一個次量—Anu；三十六個次量構成一個三量—Tajjari；三十六個三量構成一個四量—Ratharenu。可以在太陽光中看到的飄動微粒叫做四量。因此，一個初量是1/46,656個四量。佛陀以智慧分析了初量，並且宣稱初量是由各種內在相互聯繫的力量構成，即四大種或物質之體。

此四大爲：地(pathavi)、水(apo)、火(tejo)、風(vayo)。

地大爲堅固性，爲物質的基礎，缺此則物體無法占據空間，相互關聯的堅性和軟性爲此大的兩種情形。

水大爲粘性（或濕性），與地大不同，它是不可觸摸。正是這一要素使物質分散的原子得以聚合，給予我們形體的觀念。當固體物質溶化後，此一要素在形成的液體中變得更爲顯著，此一要素即使在碾碎成粉的固體微塵中也可以找到，堅固性和凝聚性緊密地聯繫在一起，乃至當凝聚力終止時，堅固力也消失了。

火大爲暖性。冷性也爲一種地大中，堅固性具有壓倒優勢；在水大中，凝聚性高於其它；在火大中，暖性大於其它；在風大中，動性勝於其它。

這樣，物質是由不斷變化的能量和性質構成，根據佛教，物質只延續十七個剎那。

注解者高興地說一剎那比閃電所需時間的百萬分之一還要短。

意識在此複雜的人體機器中更爲重要，它由五十二個心所組成。受或感受（Vedana）爲一，想（sanna）爲一，剩下的五十個被共稱爲意志活動（行—Samkhara¡），這種翻譯並不能完全表達原巴利文的意思。在這些心所中，意志

最爲重要，所以這些都從意識（vinnana)中生起。

根據佛教哲學，人無時無刻不在憶念某一事物，或物質或精神，經歷一特定的意識。這種意識的時間限制爲一剎那，但剎那相繼，這樣，心所的延繼含有時間因素，這種剎那相繼的速度之快令人難以想像。

每一意識體有三種形態(khana)，它們是生(uppada)、住(thiti)、滅(bhanga)。

每一壞滅剎那結束後，立刻引發下一生起剎那。在此恆常變化的生命之流中，每一短暫的意識消失後，即把其一切能量，即把所有深深烙印下來的感覺全部傳送給它的後來者。每一新生意識是由其前者的潛在能量和另外新增加的內容組成，因此，意識遷流不息，不受阻撓。後一剎那既不與前一剎那完全相同，因爲它的構成部分不儘相同，也不是截然不同，因爲同屬一生命流，沒有兩個完全相同的有情，但在他們的生命過程中具有共同性。

必須明白的是，意識並不像眾多獨立體構成的鎖鏈。相反地，“它流淌不息，如同河流，不斷地從感官支流中納受持續增長的意識之流，並向外部世界給予由此過程中收集起來的思想內容。”（註一）它有生的源泉，也有死的出口處。

這裡出現了意識並列遷流的情況，但並不像有些人所認爲的重疊。消失了的心所再也不會重現，當下意識絕不會同已經逝去的意識一模一樣。這樣的情況在不斷地變化，從未在兩個相續剎那保持一致。深陷愚癡之網的世俗之人錯誤地把這些顯而易見的持續當成一永恆實體，並且把不變的靈魂（臆想中一切行爲的造作者和掌管者）引入

到這一變化無常的意識之中。

四種心理現象，同一種物質現象一起構成五蘊(pancakkhanda），這一複雜的現象被稱做有情眾生。

一個人的自我就是由此五蘊構成。

大海之水一望無際，但是，大海之水是由無數水滴組成。無量的沙粒構成了海灘，但是，看起來好像一長長的蓆子。水浪掀起，拍打海岸，但是嚴格講來，沒有一朵來自湛藍海底的浪花在海灘上丟失了其自性。在電影藝術中，我們看到移動畫面，但是，爲了顯現這一移動，一系列短暫的圖像必須影現在屏幕之上。

一個人不可以說花的香味依附於花瓣、花蕊、或者顏色，因爲香味就在花上。

同樣地，一個人的自性是所有五蘊的組合。

佛陀常把這整個生滅不斷的精神和物質過程叫做自我。但是，這樣的稱法不是指其同體性，而是指其過程。

從經驗方面講，佛教不完全否認一自性的存在。但就終極方面而言，佛教不承認有一同一體或永恆的實體，不過同時又不否認過程中的延續性。佛教哲學稱個人爲Santati，意爲持續之流，在業力的引發下，此精神和物質現象無休無止的流遷延續乃至無始無終，除非以八聖道加以終結，佛教以此取代了其它宗教系統的永恆自我或不滅靈魂。

沒有靈魂的往生，輪迴怎麼可能呢？

根據佛教，生是五蘊之生起。

正如物理狀態的生起取決於前一狀態之因，同樣的，此精神和物質現象的出現也是由生前因緣產生。現世生命

之過程是過去生貪求生有的結果，而現在世本能的貪欲緣起未來世的生有。

正如現在一生的生命過程可以不需一永恆的實體而剎那遷流，一系列生命也可以延續，無需任何東西從這一生轉送到另一生。

佛教輪迴之說應該同轉世理論區分開來。後者指的是靈魂的投胎，以及不變物體的再生。

在《彌蘭陀所問經》和《清淨道論》中，那先比丘和覺音論師運用了好多比喻，說明沒有一物從這一生轉送到下一生的真理。

燈火之喻就十分引人注目，生命如同燈火，再生即是由此燈之火點燃另一盞燈，生命之火延續下去，雖然有一稱作爲死亡的斷裂。

彌蘭陀王問：

"那先尊者，再生有無任何東西轉生？"

"沒有，大王。再生沒有任何東西轉生。"

"請舉一例說明，那先尊者。"

"假如說，一人從一盞燈上點燃另一盞燈，第一盞燈上的光亮將會轉生到另外一盞燈嗎？"

"不會，確實不會，那先尊者。"

"正是如此，大王，再生沒有任何東西轉生。"

"再給我舉一個例子。"

"大王，你還記得你小時候從老師那兒學來的詩句吧？"

"記得，尊者。"

"那麼，大王，這些詩句從你老師處轉到你那兒去了

嗎？”

“沒有，確實沒有，尊者。”

“正若如此，大王，再生沒有任何東西轉生。”

彌蘭陀王又問：

“那先尊者，再生到下一生者爲何？”

“大王，心法和色法再生至下一生。”

“是不是與此生一樣的心法和色法再生至下一生？”

“大王，不是同此生一樣的心法和色法再生至下一生，但是以現在生的心法和色法，一人行善作惡。由於這些行爲，另外一種心法和色法再生至下一生中。”

“尊者，如果不是與此生相同的心法和色法再生至下一生，一個人不是就不受其惡業的果報了嗎？”

“如果一個人不再生至下一生，他將從惡業中獲得解脫。但是，大王，正因爲一個人再生至下一生，所以他沒有從惡業中獲得解脫。”

“請舉例說明。”

“大王，正如一個人拿走另外一個人的芒果，芒果的主人抓住了他，帶到國王跟前，說：‘國王，這個人拿了我的芒果。’但偷芒果之人卻說：‘大王，我沒有拿他的芒果。這個人種的芒果和我拿的芒果不同，我不應受到懲罰。’那麼，大王，此人會不會受到懲罰嗎？”

“尊者，他肯定會受到懲罰。”

“爲什麼？”

“無論他怎麼狡辯，他都要受到懲罰，因爲後來的芒果是過去芒果所生長。”

“正若如此，大王。以此心法和色法，一人作業，或

善、或惡。由此業另一心法和色法再生於下一生，因此，此人不能從惡業中逃脫。”（註二）

覺音尊者以回音、燈火、烙印以及鏡子中的反射爲喻，闡述了這一複雜問題。

一位現代作家，以一串緊密碰撞的球爲比喻，說明這一過程。

“如果一只球滾動碰撞一只靜止的球，移動的球將停止不前，而先前靜止的球將會滾動下去。起初滾動的球並沒有過去，而是停留在後面，止住不動；但是，不可否認的是，這是前一只球的移動，它的動量，它的業力，而不是任何新產生的運動再生到前面一只球。”（註三）

同樣地，一般來說，肉體死亡之後，業力再生，沒有任何東西從這一生轉生到另外一生。這一生的最後一剎那消失後，即刻引起下一生的另外一剎那，新生既非絕對相同，因爲它已經變化了；又不是完全不同，因爲同是一業力之流，這僅僅是特定生命之流的繼續，僅此而已，更無其它。

註解

⊙註一：見《哲學概要》，前言，第12頁。
⊙註二：沃倫，《佛教在傳譯中》，第234、235頁。
⊙註三：阿難陀·庫瑪羅沙米博士著，《佛陀和佛教的福音》，第106頁。



第三十章

道德責任

自我染污；自我清淨。

—《法句經》—165

是業的造作者，還是另外一有情在下一生中接受因果報應？（註一）

有人說，業的造作者絕對就是業的受報之人，這是一個極端；有人說，造作者完全不是受報者，這又是另一個極端。佛陀沒有認同這兩個極端，而是在因果關係上，闡述了中道學說。覺音尊者在《清淨道論》中寫道：“非一非二”(Na ca so na ca anno)。在這裡，我們可以引用蝴蝶的蛻變更生爲例說明。

蝴蝶的最早形式是一卵，然後轉化爲小毛蟲，稍後，它又成爲一隻蝶蛹，最後成長爲一隻蝴蝶，這種變化過程發生在一生之中。蝴蝶既不相等於又非截然不同於毛蟲，在這裡，也有生命之流，或繼續。

那先尊者以一盞點燃了一夜的油燈爲例，說明了這一點。第一夜時分的火苗並不等同於最後一夜時分的火苗，但是，火苗依靠同一盞燈而燃燒了整個夜晚。對火苗來說，存有一種生命的延續，每後一個生命階段，依託於其前者。

如果沒有靈魂，將還會有什麼道德責任嗎？（註二）

那是肯定的，因爲在此發展過程中，有其延續性或共同性，由它取代了一個同一不變的自我。

例如，一個小孩，長大成爲一成年人。後者既不完全相同於前者，因爲細胞已經徹底的變化；但是，又不完全不同，因爲共爲同一生命之流。不過，就一個人來說，成年人應對他在孩童時代所做的一切承擔責任，無論生命之流由此而終止，再生其它有情道中，還是繼續生存於同一生命之中，最爲重要的因素是這一延續性。假如說，一個人在前一生中爲Ａ，而在此生中又爲Ｂ，隨著Ａ的死亡，

業力的外在表現形式，即物質的軀體不復存在了。隨著B的誕生，新的物質身體又產生了。它們雖有明顯的物質變化，但無形的意識之流(cittasantati)並沒有受到死亡的破壞，而是帶著它從感官支流接受過來的一切印象，繼續遷流下去。從傳統習慣上來看，難道說B不必對其前者A的業行承擔責任嗎？

有人也許要提出反對，認爲若如此，由於死亡的原故，記憶不復存在。

但是，在衡量道德責任方面，同一性，或記憶是否絕對必不可少呢？

嚴格來說，二者都不重要。

假如一個人正欲犯罪時突然喪失了記憶力，並且忘記了這件事，難道他就不該對他的行爲負責嗎？

他的健忘並不會免除他對所作罪行的責任，對此，有些人或許會問：“因爲他本人並沒有意識到他要爲那種罪行受到懲罰，那懲罰又有什麼意義呢？這哪裡還有什麼公道？”

如果說，我們的生死予奪被上帝所主宰，那當然就沒有意義了。

佛教徒相信，公正，理性的業力，自行其事。佛教徒說的是因果，而不是恩賜和懲罰。

比丘尼奢羅車羅說：“如果一個人在睡眠中夢遊，下了床，漫步於走廊邊緣，跌倒後掉到下面的路上，很有可能，他會摔斷胳膊或腿。但是，這件事的發生，完全不是對其夢遊者的懲罰，僅僅是其後果而已。其本人記不住走出走廊的事實，並不會對其跌倒，及折斷骨頭的形狀產生

任何細微的不同。所以，佛教徒，無論是在睡覺中，或是覺醒時，警醒自己不行走於走廊，或其它危險之地，這樣，他就避免傷害自己，或掉在其他人身上而傷害他人。”

一個人不記得他前生所作所爲，並不妨礙一個對業律活動的理智理解，在此娑婆世界的人生中，正是由於對業果絕對存在的理解，幫助鑄造了佛教徒的品質。

註解

⊙註一：《彌蘭陀所問經》，第一品，第111頁；《佛教與科學》，達哈克博士著，第64頁。

⊙註二：參見A．D．賈雅輪達羅，《無我與道德責任》，摩訶菩提雜誌，第四十一期，第93頁。



第三十一章
業的起落

眾生因業而有高低之分。

—《中部》—

有業的沉淪這一可能性嗎？換句話說，人有可能成爲動物嗎？

佛教的回答可能使有些人難以接受，因爲佛教確實承認了這種可能性。

顯示自生生命的物質形狀僅僅是業力短暫而可見的表現形式，現生的身體並不是直接從過去的物質形式發展而來，它是過去存在形式的承接者，因爲它於前者共屬於同一業流而聯繫在一起。

正如電流能持續地以光、熱及移動等形式表現出來，其一形式並不一定要由另一形式發展而來。同樣的，業力可以由沒有物質聯繫的天人形、人形、動物形及其它眾生的形狀自我顯現出來。正是一個人的業力決定他物質形態的性質，這種性質不但因爲他過去善惡行爲而變化不同，而且也全面建立於他對真如的理解之上。

與其說人變成了動物，或相反，倒不如更準確地說自我顯現於人身之上的業力或許可以在動物身上呈現出來。

用通俗的話講，我們沉淪於此娑婆世界，結集各種各樣的經歷，接納五花八門的感受，獲得形形色色的性格。我們的每一思想、言行根深蒂固地烙印在存舊納新的意識之中。在此連續不斷的生死之中，或爲人、天人、動物及魔鬼，我們所接受的不同性質潛伏於我們自身，並且只要我們還是凡夫俗子，這些沒有被根除的本性隨時可能在任何意料不到的時刻，以強大的力量呈現出來，由此而暴露出我們潛在業力的去向。

當我們看到一具高尚修養之人意想不到地大發雷霆，我們就會自然而然地這樣評論：“他怎麼做出這樣的事？

誰又會想到他會有這樣的舉動？”

他這種不合禮儀的表現一點也不奇怪，這只不過是他內在本藏部分的顯露。正因如此，平時具有高貴情操之人不時會被引誘去做一些其他人根本想不到他們會做的事。

比如，提婆達多，生爲高貴的王子，作爲僧團中的主要成員之一，具足神通，但是，敵不過潛伏於內在的嫉妒，曾多次試圖謀害他的親導師—佛陀。

這就是人的內在本質。一個人即刻的過去並不總是他即將未來的真實索引，無時無刻我們不在再創新業。從一個意義來說，現在的我們確實就是過去的我們，未來的我們就是現在的我們。從另外一個意義來說，我們不絕對是我們的過去，未來的我們也不是現在的我們。昨天的罪犯或許會成爲今天的聖人，今天的聖者也許在明天會轉變成爲歹惡的罪人。

此永恆的現在可以恰當地，公正地來審試我們，我們現在播下未來的種子。在此當前，我們也許會行爲粗暴，製造我們自己的地獄；從另外一個方向來說，奉行聖行，創造我們自己的天堂，每一當下剎那導引產生下一剎那。根據佛教哲學，隨後一世的再生是由我們在此生中經歷的最後一剎那決定。正如在這一生中，每一思想的消失，將會把其所有儲藏傳替給它的承接者。同樣地，此生最後一念的結束，把其所攝取的全部性格和本性都傳予緊接著的下一念，即下一生的最初一念。

現在，如果說一個垂死之人懷有一種低下的欲望和追求，或經歷著一種思惟，或做著一些只有動物才做的事情，他的惡業將導引他至畜牲道，但這並不等於說他過去所有

的善業流丟失了，他們也潛藏其內，尋找機緣呈現出來，正是這種善業將導使他在後來的再生中生於人道。

作爲一條慣例，最後一念不是我們生命行爲的總和。一般來說，善德之人得善生，罪惡之人得不善生，但是在特殊情況下，意料不到的事情也許會發生。

在佛陀時代，拘薩羅國王的王后瑪麗柯，以善德爲生，但是因爲她在臨死時產生了一個歹惡的念頭，因此而墮惡道。但是由於他的善業強大，她這種惡念的後果報應只持續了幾天而已。

“這公正嗎？”也許有人會問。

如果一個聖潔之人，由於受到刺激，行凶作惡，他將會被控爲殺人犯。他過去的善行毫無疑問地將襯托他的信譽，並對其結果產生影響。但是殘忍的行徑不可能因爲他過去的善德而一筆勾銷。或許他過去善德的記錄會減輕對他的判決，但絕不可能一股腦地開脫他凶惡之舉。這種無法預料的事情將迫使他不得不同其他犯有同等罪狀之人生活在同一個不快之地，這合理嗎？設想一下，一件小小不道德之事說不定會降低一個高尚之人的品德。

有一次，有兩個修習侍牛和侍狗的苦行僧，般諾和舍尼來到佛陀跟前，詢問他們自己的未來世界。

佛陀告訴他們說：

“在這個世界，有人孜孜不倦，持之以恆地從事狗的經歷、習慣、心意和行爲，他由此孜孜不倦，持之以恆地經歷了狗的行爲、習慣、心意和形態後，在色身分散死後，將再生於狗類之中。如果他堅持這樣一種信念：‘通過這種實踐、苦修和聖行，我將成爲天人或提婆’，這肯定是

他對自己的荒謬信念。我宣佈：邪見之人往生二道一苦道或畜牲道。成功的修習侍狗之苦行將使人如此地墮落惡道，僅僅使人與狗爲伍。”（註一）

佛陀以同樣的方式闡述了侍牛之苦修也將使人死後往生牛類之中。

因此，在此所謂眾生進化的範圍之內，業的沉淪是有可能的。

但是，相對來說，業的提升也是可能的。

例如，當一隻動物臨死時，它會經歷一種使其往生人道的善良意識，這最後一念的遷行不完全依靠於任何動物行爲或意念。因爲，一般來說，它的頭腦遲鈍，不可能奉行任何善良之行。這是由於他在前生中所作，但在其最後一念之中，長久以來一直被阻止產生不可避免之結果的善行現前，或許會使這隻動物或許會產生一種導致人生的理想或設想。

法國作家L．V．布希通過遺傳規律說明了這一事實：“一人也許與他的祖父相像，而不像他的父親。病毒基因被傳到祖先的有機物中，它們在幾代人中保持潛伏狀態，但是，它們會真正地突然引發疾病。”（註二）

業與輪迴之說是如此的複雜。

我們從何處來？我們將往生何方？什麼時候往生？我們都不知道，但是我們明白我們會離開，這一點是肯定的。

我們珍惜的財產，我們的親屬好友不得相隨。不，即使我們所稱之爲自己的身軀，來自物質元素，回歸於物質元素，空洞的名譽和虛幻的榮耀消失在淡淡的空氣之中。

我們自己在此苦難深重的娑婆世界中徘徊不息，隨自

業漂泊流離，時爲動物或人，時爲天人或梵天。

我們相遇又分別，或再次又以不同的身份相見。在輪迴之中，我們很難發現曾經沒有做過我們父母、姐妹、兒女之人。

“如果一個人，”佛陀說：“清理此印度大地上的所有野草、樹枝、樹幹或樹梢，並把它們收集起來，它們將積爲四呎高之堆。一一作言：‘此爲我母，此爲我母之母。’在此印度大地之上的野草、樹枝、樹幹及樹梢將會被用得一乾二淨。，但是此人母親之母不可數盡。”（註三）

在此娑婆世界的旅途中，我們是如此緊密地聯繫在一起。

無始以來，我們經歷了無量生命，遭受到無數痛苦，正如佛陀所說：

“一人於此娑婆世界，積骨如須彌，有此堆積者，此等堆積不滅。”

“長久以來，你承受父母、兒女、兄弟姐妹去世的痛苦，遭受如此漫長的痛苦之時，你流淌的眼淚遠遠多於四大海之水。”

“無始以來，你爲牛馬狗羊，因掉頭而鮮血流淌。”

“無始以來，你爲強盜、姦夫，因此被捕而砍頭，其流血遠勝於四大海之水。”

“如此長久慘遭痛苦、折磨、不幸，填滿了墳叢墓地，足使人厭離此生命的存在，足以讓人醒悟而解脫自己。”

註解

⊙註一：《中部》，第一品，第五十七經，第387頁。
⊙註二：L·V·波辛，《涅槃之道》，第88頁。
⊙註三：《相應部》，第二品，第178頁。
⊙註四：見英譯《增支部》，第一品，第31－34頁。



第三十二章

業與輪迴理論在西方國家

不眠之人夜長；
疲倦之人路長；
愚者無明因果；
苦海茫茫無邊。

——那爛陀

業力和輪迴說是柏拉圖哲學的根本原理，有情眾生永久地在此需求中輪迴，他們在此半個輪迴中所作的惡業在另外半個輪迴中受到懲罰報應。在《共和》一書中，我們發現人性化的業，“它是需求之女”，在其手中，身體分解的有情眾生選擇他們的轉世。俄耳甫斯挑選了天鵝之身，突羅斯茲選擇了猿猴，亞加米農選擇了老鷹。“以同樣的方式，有些動物投生到人類之中，或其它有情道中，不公正者進入野蠻世界，公正者進入文明世界。”

在波斯灣戰爭之前，東西方的接觸交流引發了對霍姆末世學說的反判。從而開始了對生命更深層次說明的追求。有趣的是，亞西亞買那的愛奧尼亞希臘人早就開始了這樣的追尋，因爲，他們受到印度的影響。

畢達哥拉斯（註一）出身於公元前五八〇年的一個名叫沙姆的小島上，他廣遊世界。根據他的傳記，他學習了印度思想，正是他給西方講授了業輪迴學說。

“這並不過份”，伽比在其《希臘思想家》一書中(1.127)說，“假設好奇的希腦人當時已經知道佛陀，在那個心智活動踴躍的時代，他們通過波斯灣，獲取了多多少少名副其實的東方文化。”

■其他人對輪迴的看法

《薄伽梵歌》云：

“正如一個人脫去已經穿破的衣服，重新穿上一件新的衣服。同樣的，身體之內的居住者，拋棄了其老化的軀體，住進一個新體之中。”

“死是對生的肯定，生又是對死的肯定。”

黑羅陀迪斯：

“埃及人倡導人的靈魂不會消亡這一理論。當一個人死亡後，它就進入另一準備好接受它的有情眾生。”

畢達哥拉斯：

“一切皆有靈魂，一切皆是靈魂，往返於有機世界之中，遵循著永恆之願和規律。”

柏拉圖：

“靈魂比身體更老。靈魂一次又一次，連續不斷地再造生命。”

奧維德對畢達哥拉斯：（由達爾德翻譯）

“所謂的死亡，是一古老之物披上新的服裝，

穿著各種衣服，往返於各個住處之間。

靈魂仍爲一，丟失的只是形體。

又如新印給予了柔軟的蜂蠟，設計這樣的面型，或留下那樣的印記，

時爾爲此，時爾爲彼。

變化的只是圖形，蜂蠟依然如一。

往生即是我們不曾經歷過的新生之始，

我承認，外形變化了，無一物自始至終延續下去。”

叔本華：

“我們在最早，最文明的人類時代中，發現了靈魂轉生學說，它作爲絕大多數人的信仰，而不是作爲所有宗教的真正說教在地球上廣泛傳播，除了猶太教以及兩個以最爲精妙的形式從其發展而來的宗教。但是，正如佛教已經提到的一樣，這種學說幾乎是真理。因此，基督教徒以想像在另一個世界中與上帝相遇而來安慰他們自己。在這個世界裡，一個人重新獲得了他的絕對個性，當即認識自己。在其它宗教中，這種相遇早已存在，只不過是隱匿身份而已。在生死之中，那些同我們關係密切之人將在下一生中，同我們一道再生，與現在一樣，他們會對我們懷有相同或相似的關係以及感情，無論是友好的，還是歹毒的。”

“正如在《吠陀》，及印度其它聖典中早已記載的那樣，大家都知道靈魂再生是婆羅門教和佛教的核心。因此，它現在流傳於非穆斯林的亞洲各國，這樣，超過人類一半以上的人對此具有堅定的信仰，它具備強大的現實影響力，這也是埃及人的信奉。俄耳甫斯、畢達哥拉斯和柏拉圖等積極熱情地接受了這一思想，而達哥拉斯人仍特別的保持這種信仰，希臘神話也教導這種系統，毫無疑問，這是追從了柏拉圖法規第九部。”

“在《伏如斯那》中，埃達特別教導了靈魂再生。作爲巫師占卜者的根據，靈魂再生沒有任何遜色之處。”

“因此，只要人們毫無偏見地反省所有這一切，相信靈魂再生本身就體現了人類的自然信奉。”

休姆：

“靈魂再生是一生命永恆系統，唯有哲學可以給予注

意。”

迪斯雷利：

“沒有另外一種像靈魂再生學說如此簡單，與我們的理智不相抵觸的系統了。這一系統認爲，此生的痛苦和快樂，是我們在另一生所作所爲的酬報和懲罰。”

但丁：

“然後，你肉體所生之子將再次回到世間。”

埃姆森：

“從本能摧使的準備過程中，我們具有了無數次毫無明顯價值的經歷，我們必須在眾多生存中同化或消除這些經歷前，推理我們的命運。”

雷森：

“爲什麼我不能像我獲取知識那樣再次體驗一新的經歷？我是否從無法解決的輪迴問題上獲取了太多？”

赫克斯利：

“像進化論本身一樣，再生學說的根本源流於真實之中。

“每天的經歷使我們熟習了遺傳名義下組合的事實。我們每一個人都明顯地帶有其父母，或者更遠親屬的標記。更加特別的是，某種方式行爲的傾向總和，我們稱之爲性格，常常可以追回到長久連續的祖先和旁系家族。因

此，我們可以公正地說，人們的這種性格、道德和心智之精華確確實實從一肉體傳送給另一肉體，真正地從一代傳接給另一代。作爲一個剛剛誕生的嬰兒，性格之藏潛伏其中，其自我只不過是一潛在能力而已，但是，它們在早期就成爲真正的性格。從童年時代直到長大成人，它們或暗淡或明顯，或微弱或強大，或歹惡或誠實而逐漸顯露出來。每一顯現都因與其它性格會合而受到影響，如果不受其它影響，此種性格將傳送至新一身體之中。

"印度哲學家們把此稱作爲性格，或解釋爲業。正是此業從一生中運行到另一生中，從而以輪迴把它們聯繫在一起。他們認爲此業在每一生中都得以更新，這種更新是由自己的行爲而致，而不是僅僅出身的因素。"

坦尼森：

"如果我來自於低下之道，
過去的一切經歷，
根深蒂固於身心之中。
或許會忘記自己的不足之處，
因爲這已不是第一次忘失，
記憶的心緒不再回索。"

沃茲沃思：

"我們的誕生只不過是一場睡夢和忘失，
靈魂與我們同生，
我們生命之星在另一處降落。
再次從遙遠之地而來，

不是一忘無遺，
也不是明明白白。”

謝利：

“如果沒有理由相信，我們在此實實在在的現實存在之前早已生存，那麼，就沒有根據假定在此存在真正終止之後還將會繼續存在。”

哈佛大學的弗蘭西斯·鮑恩教授勸誡基督教徒接受輪迴之說時寫道：

“我們在此地球上的生命被正確地認爲是對死後永恆存在的培訓和準備。但是，如果僅限於這單一生死之肉體，則達到如此偉大目的所用的時間好像太短了。六七十年的時間肯定不夠用來準備永恆，但是，這種靈魂的過度期又被緊緊地限制於這一狹小的格局之中，我們有什麼可以肯定的呢？它爲什麼不會在一長時間的前後連續中不斷地延伸，同一個體一次又一次地使無數個軀體賦予生命，給每一生傳帶它在前一生接受過來的培訓，形成的性格，以及放縱的脾氣和性情。無需記住過去的歷史，即使它果實纍纍，因爲過去的歷史深深地埋藏在現在體中。任何一生中又有多少個重大的章節被遺忘無餘？雖然它們或許曾經在很大程度上幫助建立思想和理智，從而使一個人區分於其他人，我們的責任絕對不會因這些忘失而減少。我們看起來仍然要對誤用時間負責，雖然我們已經忘記是怎樣，又是爲什麼浪費了這些時間。由於許多已經忘失的自甘墮落，剛愎任性，罪惡行爲的欲望和能力，我們通過殘弱的身體，即使現在也在收割著痛苦之果。它們被遺忘，僅僅

是因爲它們的數目是如此之多。

“如果說，每一次誕生都是一絕對的創新，是一新生命的最初開始，我們也許有理由問一問：爲什麼在一開始就構成了如此明顯不同的靈魂？如果說，再生被包括在世界神秘管轄系統之中，這些差異就蕩然無存了。從這一點考慮出發，每一個人都通過他前生的經歷，公正地出生於這一世界之中。罪惡遺傳是很難被人接受的，但是沒有一個人可以抱怨自己的性情和稟性，因爲可以說這是他從自己那裡繼承而來，即從他過去一生中的先前自我而來。我們所稱的死亡只不過是另一生命的開始，如果不比剛剛結束的一生更高更好，那麼，這就是我們自己的不是了。”

過去生：

“我平躺在海邊，
夢想著一片小小的天空，
聆聽著波濤破碎、洶湧，
太陽緊貼著我的面額。

我閒散的手掌和指頭略呈棕色，
玩弄著蒼白的小溜石，
一陣陣波浪捲來又捲走，
聲濤如雷，歡快跳躍。

小卵石既滑又圓，
在我手中盈盈發暖，
如同一個個可見的小人，

堆坐在一片沙地之中。

一粒粒沙石微微閃爍，
輕柔地從我指縫中流淌，
陽光照耀其上，
我也開始進入夢境：

過去這一切又是怎樣，
它們經歷了多少年年月月，
我曾經躺在忘懷的沙堆上，
正如我今天一樣。

波浪捲來，沙粒閃閃放光，
如同現在一樣閃亮，
在我過去的手中，
沙粒既暖又美。

我忘記了過來之時，
記不起我家在何處，
忘失了奇異而又野蠻的名字，
我把它叫做咆哮的大海。

我只知道太陽照耀，
並仍在照耀，
在我又長又黃的手指上，
堆積起一顆顆小卵石。”（註二）

註解

⊙註一：有關這種“預見再生地”之說，請參看W．Y．埃文斯。溫一．畢達哥拉斯記得前生曾作爲優福波斯參加過特加戰爭。埃皮多可斯在過去生曾是一男孩、一女孩、一隻鳥、一條大海裡的魚，(Frag.117，達爾斯)。

⊙註二：弗蘭西斯．卡爾福特，《現代詩選》。由A．馬斯優選編，倫敦，又出現在《錫蘭佛教大事年紀》，一九二七年。



第三十三章

涅槃

涅槃至樂

—《法句經》—（203-204）

涅槃是佛法的圓滿成就。

人們也許能清晰地以描述的方式，對如此深廣的教理進行一番高談闊論，也許能用華麗美妙的措詞，寫一本面面俱到的典籍，以想來講解涅槃的安隱和博大精深。但是，涅槃並不是書寫或印刷之物，也不可能純理性地加以掌握，涅槃是只有通過內在的智慧而證得的出世聖果。

純理性的理解涅槃是不可能的，因爲，邏輯推理無法涉及於它。雖然佛陀言教的邏輯完美無缺，但是，涅槃一佛教的最終目的，超出了邏輯範疇。不過，通過對生命正反兩個方面的反省，就會產生這樣一個邏輯結論一在有爲法存在的相待面，一定有苦盡無生滅的無爲之法。

在本生故事的註解中，記敘了釋迦牟尼佛的前生，當他爲善慧仙人時，曾作如此禪想：

“此世雖苦難，亦有樂可尋；雖存在實有，亦應覓非有；此世雖熱惱，亦有清涼池；雖三界如火，亦有涅槃得；此世雖惡濁，亦有至善境；雖實有生者，亦有無生地。”（註一）

涅槃的定義：

巴利語，涅槃(nibbana，梵語:Nirvava)是有兩個單詞NI和VANA組成。NI是一壯定分詞；VANA是波浪或貪欲意，此貪是聯結今生與後世的鈕帶。（註二）

“涅槃，即遠離(NI)所謂的貪欲和欲望。”

眾生只要被貪欲和執著所縛，就要造作新業，此業定會在無窮無盡的生死輪迴中現行。當所有形式的貪欲被消除之後，具有再生能力的業力停止了運作，此人即從生死

輪迴中解脫，而證涅槃。佛教的解脫是從不息的生死之中獲得自在，而不是僅僅的擺脫罪惡和地獄。

涅槃也被解釋爲貪、瞋、癡三火的熄滅。

“三界如火坑。”佛陀說道，“是什麼火點燃了此火坑？是由貪、瞋、癡；是由生、老、死、悲傷、憂惱、痛苦、哀愁、絕望等所點燃。”

一方面，涅槃可以被解釋爲這些毒火的熄滅。但是，切不可把此涅槃誤認爲僅僅是此毒火的熄滅，熄滅不是沒有了的意思，在這裡，毒火的熄滅本身就是涅槃的獲證。

涅槃是虛無？

說涅槃是虛無僅僅是因爲人們還不能以五根來構思它，這同瞎子看不見，就說燈不存在一樣不符邏輯。在一個很流行的寓言故事中，一條終生生活在水中的魚同一隻烏龜進行了辯論，並得意洋洋地作出結論：陸地不存在，因爲牠得到的回答都是否定。

很久很久以前，有一條魚，只因一生以水爲生，除水以外，其它一無所知。一天，牠游到一天到晚嬉耍的池塘裡。在這裡，牠遇到其好友，一隻剛從陸地上郊遊回來的烏龜。

“你好，烏龜先生，”魚說道，“好久不見了，你到哪裡去了？”

“噢，我剛從陸地旅遊回來。”烏龜說道。

“陸地!”魚大聲叫了起來，“你是說陸地，什麼叫陸地？沒有陸地，我根本沒有見過。所以陸地是不存在的。”

“好呀！如果你願意的話，你完全可以這麼認爲，沒有人想阻擋你。但不管你怎麼說，我去了那兒。”烏龜心

平氣和地說道。

“哎呀！說話要有理智，告訴我，你所說的陸地像什麼樣子，都很潮濕？”

“不，不潮濕。”烏龜說道。

“那裡很美觀、清潔、涼爽嗎？”魚問道。

“不，那裡不美觀，不清潔，不涼爽。”烏龜回答道。

“那裡是透明的嗎？燈光可以穿過？”

“不，不透明，燈光不可以任意穿過。”

“那裡很柔軟，形狀易變，我可以划動我的雙翅，迎頭穿過？”

“不，那裡並不柔軟和易變，你不能在裡面游水。”

“那裡像溪水一樣流淌嗎？”

“不，那裡並不像溪水一樣流淌。”

“那裡會掀起白沫色的波浪？”魚又問道，它已經不耐煩了這一連串的不。

“不，”烏龜回答道，“我從來沒有見過那裡有波浪掀起。”

“你看，”魚似勝利者的姿態得意地說道，“我早就說過，你所說的陸地是不存在的。我剛才已問了，你也作了回答，那裡什麼都不是，不濕不涼、不明不軟，不像溪流也沒有波浪，既然不是其中的任何一個，那其它還會有什麼？你不要再說了。”

“好，好，”烏龜說道，“你如果頑固地堅持陸地非有，我也只好讓你這麼想了。但是，無論誰，只要牠既知道陸地又知道水，都會把你當成一條愚蠢的魚，因爲你以爲你不明白的事就不存在。”

說著，烏龜轉過身去，把魚拋在身後的小水池裡，爬向陸地，又開始了新的一次旅遊。（註三）

從這一富有哲理的故事中，我們可以明明白白地看出，熟識水陸二地的烏龜無法說出陸地的特性，魚也不可能想像出陸地，因爲它只在水中生活。同樣的，自由來往於世間出世間的阿羅漢，無法用世間語言準確地向世人解說出世之法，世俗之人也不可能依世間之智覺悟出世之法。

如果說，涅槃是虛無，那它就有必要與空間相一致，涅槃和空間都是永恆不變的。涅槃是永恆的，是因爲內無一物，而空間是無邊際無時間。所以，簡單地說，涅槃與空間的不同點在於：空間爲無，涅槃爲有。

在講述不同世間存在的時候，佛陀特別提到了空無邊處界。

事實上，涅槃作爲一精神獲證之果，無可置疑地證明了涅槃非空無。如果涅槃是空無的話，佛陀肯定不會用如下這些詞語來形容它的：無界(ananta)、無爲(asamkhata)、不可思議(anupameya)、圓滿(anuttara)、至高無上(para)、究竟(para)、至善皈依處(parayana)、安隱(tana)、平安(khema)、快樂(siva)、一真(kevala)、無所(analaya)、不滅(akkhara)、絕對的清靜(visuddho)、出世界(lokuttara)、不死(amata)、解脫(mutti)、安樂(santi)。

在《自說》和《本事》中，佛陀談到涅槃時說:

“眾比丘，不生，非緣起、無造作、無爲之境實有。諸比丘，若無此不生，非緣起、無造作、無爲之境，則不得從生、緣起、造作、有爲中獲解脫。正因實有不生，非緣起、無造作、無爲之境（註四），則能從生、緣起、造作、

有爲之法中得到解脫。”

《本事經》說：

“生，有，造作，和合之法，非永恆，皆有成壞。無常五蘊爲眾病源，以食養身，非享樂之處，離此赴彼岸，理智、永恆、不生無作、非苦無漏、終結諸煩惱、去苦得安樂。”（註五）

因此，佛法中的涅槃，既非非有，亦非斷滅，可以明確地說它非一物，不可圓滿地以世俗之言準確無誤地說它是何物，其實是獨一自證。

■有餘涅槃和無餘涅槃（sopadisa, anupadisesa nibhana）

許多典籍大篇地引用闡述了有餘涅槃和無餘涅槃。（註六）

事實上，此二非二，實爲同一，只是因生前或死後所得而異名。

如果修學者自己有足夠的修證，即可今生成就涅槃。佛教沒有在任何地方說過，究竟涅槃僅來生可證，這就區分了佛教的涅槃與非佛教只有後世才能進入的永恆天堂。

此生即證涅槃爲有餘涅槃；阿羅漢毀身後，證究竟涅槃，無物質殘餘的存在，名無餘涅槃。

在《本事經》，佛陀宣說道:

“諸比丘，涅槃有二，何爲二？有依和無依。由此，諸比丘，即身斷除煩惱，所作皆作，拋棄執著，獲證聖果，砸碎生命枷鎖，正知已得解脫，此人爲阿羅漢。彼五根依

然存在，只因不空此五根，故彼有苦樂之受，破除貪、瞋、癡名爲有依涅槃。”

“諸比丘，何爲無餘涅槃？由此，即身斷煩惱，……正知已得解脫，此生清涼，不復有樂受，此名無依涅槃。”

“見道無執著，指示二涅槃，一爲此生具，斷流但有依，無依爲未來，中止一切流，曉知無爲法，斷流心解脫，深諳佛法者，除有得究竟。”（註七）

註解

⊙註一：沃倫，《佛教在傳譯中》，第6頁。

⊙註二：見那蘭陀長老，《阿毘達磨手冊》，第317頁；《哲學概要》，第168頁。

⊙註三：源引於闍拉車羅比丘的小冊子，《四諦》。

⊙註四：根據注疏，此四種名詞被當成同義詞使用。

非生（Ajata）意爲不是因緣所生(hetupaccaya)，無始(abhuta原意爲非有)意爲未生，因爲沒有從因緣所生，故非任何一物造作(akata)。存在和孕育，是有爲法特性，如心法和色法；但是涅槃非因緣所生，故是無爲法(asamkhata）。見伍德．沃德，《道德提昇之詩》，第98頁，《正如所說》，第142頁。

⊙註五：伍德．沃德，《正如所說》，第142頁。

⊙註六：Sa＝同，Upadi＝聚合，即心色，Sesa＝存留，五蘊被稱作爲Upadi，因爲它們緊緊抓住貪欲和無明不放。

⊙註七：伍德．沃德，《正如所說》，第144頁。



第三十四章

涅槃體性

“朋友，何為涅槃？貪之熄滅，嗔之熄滅，痴之熄滅，此即為涅槃。”

—《相應部》—

與萬有存在的娑婆世界相待，涅槃爲永恆(dhuva)、美好(subha)、快樂(sukka)。

佛教認爲，世間法和出世間法分成兩個部分，即有爲法(samkhata)和無爲法(asamkhata)。

“一切有爲法皆有三相：生、老、滅。”（註一）

一切因緣所生法皆有生起之根本特徵，而生起之法皆無常變化及至消失，一切有爲法都在不停的生起和持久地變更之中。無常這一普遍規律適用於宇宙中的一切精神和物質範疇，包括微小細菌和微粒子，以及最上有情和龐然大物。心識雖然難以構思，但它比物質的變化更爲迅速。

佛陀和阿羅漢所悟證的涅槃爲出世之法，它是非因緣所生，故爾，它不在生有，變化和消失之內，它非生、非老、非死。嚴格講來，涅槃既不是因，也不是果，所以它是獨一無二。

一切從因而生之法，不可避免地要消亡，而這又是一種痛苦。

生命是人最爲珍貴的財產，但是，當一個人面對無法克服的困難，背負不了沉重負擔時，這一生命就成爲他無法容忍的包袱，有時，他以結束自己的生命來尋求解脫，好像自殺可以解決一切。

色身被打扮了又打扮，但是，當那些富有魅力、美好、誘人的色身隨著時間的推延而衰壞時，它就變得令人厭惡。

人們希望在娛樂、歡快的環境中，與自己的親人快樂幸福的生活，但不幸的是，濁惡的世界總是與他們的願望和理想相違背，無可奈何的痛苦是如此的難以忍受。

下面這一美妙的寓言恰如其份地說明了生命無常及其誘惑之本性。

一個人在一樹木茂盛，布滿荊刺和碎石的樹林裡急走。突然，他驚恐地發現，一隻大象出現在他身後，緊追不捨，恐慌之極，這個人拔腿就跑。不久他看到一個枯井，趕忙跑了過去，以想藏躲，但他又驚懼地看到在井底有一條毒蛇。但是，由於沒有其它脫逃方法，他只好跳到井裡，一把抓住一根長滿荊刺的蔓藤，抬頭一看，他看見兩隻黑白老鼠正在啃著蔓藤，在他的臉上方有一個蜜蜂巢，不時掉下幾點蜜汁。

此愚昧之人，不正見他所處環境的危險，貪婪地品嚐起蜜汁。一個善良之人自願給他指出一條脫生之道，但是此貪欲之人以各種藉口開脫，直至他儘情地享受完。

此佈滿荊刺之路就是此娑婆世界，生命大海。人生不是以玫瑰花鋪設而成的安樂窩，其中充滿了要加以克服的各種艱難困苦，要忍受多種對抗和非正義的批評、攻擊和侮辱，這就是生命曲折之道。

在此大象喻指死亡、毒蛇爲年老、蔓藤爲出生、兩隻老鼠爲白天黑夜、一滴滴蜜汁意指變化無常的物欲本性，這個人代表了所謂的有情眾生、那一善良之人指的是佛陀。

短暫的物欲快樂僅是一些貪欲的一點點滿足，當獲得希求之物，另一欲望生起，貪婪永遠得不到滿足。

痛苦是生命之根本，而難以逃避。

涅槃爲無爲之法，爲不變、善美、快樂之法。涅槃之樂應該同一般的世間之樂區別開來，涅槃的樂趣不會變得

無味而單調，它以平靜情欲而生起，而不同於一般世間由欲望滿足後而有的快樂。

在《摩訶優陀夷經》（註二）中，佛陀列舉了十種程度不同的快樂，開始於由對五官、五欲、五塵而生起的粗淺物質快樂。當一有情在善道上的成就越來越高，快樂也會越來越高尚、聖潔、微妙，這樣世間越來越難以被認爲是一快樂。在第一禪中，有情體驗了出世之樂，絕對獨立於五欲之外。通過斷止物質主義者珍愛的感官樂趣的貪求，一個人體證這種快樂。不過，在第四禪中，即使這一種快樂也被作爲一粗惡無益之物而拋棄，離捨在此被稱爲是一種快樂。

佛陀道（註三）：

“阿難陀，物欲之奴有五。何爲五？以貪欲爲伍，眼所見色法，此法爲可貪、可愛，富有誘惑，而喚起情感之塵。耳所聽之聲，鼻所聞之香，舌所嘗之味，身所及之觸，所有此法爲可貪、可愛、富有誘惑，而喚起情感之塵。阿難陀，此五法爲五欲之奴，由此五欲之奴而生起的快樂和歡愉被叫做五欲之樂。

“若有人言：‘此爲有情眾生可以體驗之最快樂。我不如此說。爲什麼？因爲另有一更爲高尚，更加神聖之境界。

“何爲此一更爲高尚，更爲神聖之境界？比丘以徹底斷除貪欲爲住，以安穩生起的伺尋爲住，遠離不善之法，以喜悅和快樂，安住第一禪定(pathama-jhana)，這就是更高層次，更爲聖潔的快樂。

“若有人宣稱此爲有情可體驗之最快樂，我不如此

說，復有更高之快樂。

“一比丘充滿最初維繫之伺尋，內心安詳，制心一處，最初和維繫之伺尋因禪定而絕止，以喜和樂爲住，處於第二禪(dutiya-jhana)，此爲更高，更聖之樂。

“若有人宣稱此爲有情可體驗之最快樂，我不如此說，復有更高之快樂。

“一比丘斷除喜，正念住安穩，究竟意念，以身爲驗，如聖者言：以喜捨正念住於極樂。如是住於三禪(tatiya-jhana)，此爲另一更高更聖之快樂。

“若又有人宣稱此爲有情可體驗之最快樂，我不如此說，復有更高之快樂。

“於此，比丘祛除樂想和苦想，忘卻過去喜悅和傷悲，非苦非樂，圓滿捨離、正念，以第四禪悅爲住(catuttha-jhana)。此乃另一更高、更聖之樂。

“但是，這就是最高之樂？我不如此說，更有勝者。

“於此，比丘徹底超越色想，無感官之伺尋，遠離散亂憶念。如是思惟：虛空無限，以無限虛空爲住(akasanancayatana)，此乃另一更高，更勝之樂。

“但是，此爲最樂？我不如此說，又有更高，更勝快樂。

“於此，徹底超越無限虛空，如是想：意識無邊，以識無邊(vinnanancayatana)爲住，此乃另一更高勝之樂。

“但是，此爲最樂？我不如此說，更有勝樂。

“於此，比丘超越識無邊處，如是想：無所有處，以此無所有(akincannayatana)爲住，此乃更高更勝之樂。

“但是，此爲最樂？我不如此說，更有勝樂。

“於此，徹底超越無所有處，以非想非非想(n'eva sanna n'asannayatana) 爲住，此乃另一更高勝之樂。

“但是，若復有人宣稱此爲有情可體驗之最快樂，我不如此說，爲什麼？又有更高之快樂。

“何爲此另一更高勝之樂？於此，比丘究竟超越非想非非想處，以獲證受想終止(sannavedayitanirodha)而住。阿難陀，此乃另一更高勝之樂。”

在此十次第快樂之中，這就是至樂最勝處，此出世之境(nirodhasamapatti)即爲此生體證涅槃之樂。

正如佛陀所預言，有人也許會問：當沒有意識體驗時，怎樣知道此名至樂？

佛陀回答說：“諸比丘，如來不僅僅因爲樂受而感受快樂。諸比丘，當體證至樂時，當下而且只有當下究竟者感受至樂。”（註四）

佛陀說：“我說一切由感官而感受之事皆爲苦。”爲什麼？因爲苦中之人貪求快樂，而所謂的快樂貪求更高的快樂，所以世間之樂無有滿足。

一般說來，佛陀宣說：“涅槃爲至樂(nibbanamparamam-sukkam)”此爲極勝處，這是因爲此樂非爲感官經歷之樂，這是一種從生命的痛苦之中獲得解脫的快樂。

普遍來說，痛苦終止這一事實被說成爲樂，雖然這並不是形容這一真實的恰當詞語。

■涅槃於何處？

在《彌蘭陀經》中，那先比丘這樣回答這個問題：

“觀看東西南北上下四圍，無有一處可爲涅槃所處，而又無所不處。正確指導生命，以德爲依，富有理念之人，或於希臘，或於中國，或於亞歷山大，或於拘薩羅，可以認識它。

“正如火不被儲藏於任何一特別之處，而是當必要因緣相聚時才生起。同樣地，涅槃也不被說成存在於任何一處，而是當一些必要條件圓滿時才證得。”

在《邊際經》經中，佛陀說：“在此五呎之軀，以及想和受，我說世界，世界之始，世界之滅，以及導引世界之滅因。”（註五）

在此，世界意指苦。所以，世界的終結，就是苦的熄滅，這就是涅槃。

一個人依此五呎之身而得涅槃，涅槃不是所造，也不是有所造作之事。（註六）

涅槃存在於地水火風找不到依靠之處。

在談到有關涅槃時，《相應部》說：

“裂化、流淌、燃燒和移動的四大再也找不到所依之處。”（註七）

在《優陀那》（註八）中，佛陀說：

“諸比丘，眾河流歸集大海，瀑雨滂沱，大海卻不爲之低淺，也不爲之滿溢。同樣的，雖然眾多比丘獲證無餘涅槃，於涅槃之境不增不減。”

因此，涅槃不是一種聖我滯留的天堂，而是一種我們可及之法(體證)。

永恆的天堂提供人們所有希求的欲樂，在那裡眾生儘情地享受樂趣。但就實際看來，這是難以想像的，一個人

絕不可能想像得出這樣一個不變之地的存在。

彌蘭陀國王承認沒有一個可藏涅槃之地，但又問那先尊者，是否有一可供人們可以站立的基礎，以此來正確指導生命，獲證涅槃。

“是的，大王，有這樣一個基礎。”

“那先尊者，何爲這樣的基礎？”

“大王，戒爲其基礎。如果以戒爲依止，意念嚴謹，無論其人在何處，賽提安斯、希臘、中國、塔陀里、亞歷山大、克什米爾、甘達羅、或於山巔，或在最高天，正確指導生命者，將會證得涅槃。”（註九）

■什麼獲證涅槃？

這個問題不得不被放在一邊，因爲佛教不承認有一恆常實體和不死靈魂的存在。（註十）

所謂的有情眾生，也就是我們經常聽到的所謂靈魂的軀體，僅僅爲一堆因緣造作之因素。

比丘尼阿羅漢金剛說：

“當每一個零件都準確地安置好，

輪車之詞在我們心中產生，

正如當五蘊結合在一起時，

我們習慣上說是人類眾生。”（註十一）

根據佛教，所謂的眾生是由心法和色法(Nama-rupa)組合而成，其本身就在閃電般地不停變化中，除此兩種構造元素，不復存在永恆之靈魂和不變之實體，所謂的自我只不過是一幻覺而已。

佛教不說永恆的靈魂和夢幻的自我，假設了一個強大的生命之流(santati)，孕育要有無明和貪欲的供給，生命就會無體止地遷流下去。當一個人祛除這兩種根本大緣，獲證阿羅漢，在其最後涅槃時就停止了遷流。

從傳統方式來看，有人說阿羅漢獲證無餘涅槃，或住入涅槃。

"就當下現前而言，即沒一不變的自我，也沒有一同體有情，更不用說在涅槃中有一自我，或靈魂的存在。"

《清淨道論》云：

"只有苦的存在，而沒有痛苦者的存在，

沒有造作者，只有行爲而已。

涅槃爲有，但沒有尋找涅槃之人，

有道路的存在，但是沒有行者。"

佛教的涅槃概念和印度的涅槃或解脫概念的不同點就在於，佛教徒以無永恆靈魂或創世者來看待他們的目的，印度教徒則相信有一永恆的靈魂和創世者。

這就是爲什麼佛教不可被稱爲常見或斷見的原因。

在涅槃之中，沒有被永恆了的東西，也沒有什麼被斷毀。

正如埃德溫．阿諾德爵士所說：

"如果有人說涅槃即爲終止，則其人胡言亂語。

如果有人說涅槃即生在，則其人錯誤百出。"

必須承認的是，在佛法中，涅槃是一極爲棘手的問題，無論我們怎樣設想它，我們都無法明白它真正的本性，明白涅槃的最好方法，就是通過我們的如實智，體證涅槃。

五種感官不可能構思涅槃，對於一般人來說，涅槃總

是深奧難解，佛陀盡一切必要，詳盡地對一切有情解釋了通往涅槃唯一的捷徑。目標在這裡爲深隱不露，但是，成就方法絕對的明明白白，當此成就獲得之時，目標也就再也不被烏雲遮蓋，從而澄清無餘。

註解

⊙註一：英譯《增支部》，第一品，第135頁。
⊙註二：《中部》，第一品，第五十九經，第396頁。
⊙註三：同上；《恩典》，第四，第129－132頁。
⊙註四：同上。
⊙註五：《相應部》，第一品，第62頁。
⊙註六："涅槃由八正道而證，並非產生。"《清淨道論》，XVI，71頁。
⊙註七：英譯《相應部》，第一品，第23頁。
⊙註八：伍德．沃德，《道德昇華之詩》，第66－67頁。
⊙註九：《彌蘭陀所問經》，第202－204頁。
⊙註十：見第二十九章。
⊙註十一：英譯《相應部》，第一品，第170頁。



第三十五章

涅槃之道—戒

此中道導引寂靜、明了、覺悟、和涅槃。

—《轉法輪經》—

中道(majjhima-patipada)爲涅槃之道，此中道遠離削弱智性的極端自我苦行，和阻礙道德進步的極端自我縱欲。

此中道由以下八個內容組成：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念和正定。

第一、二個被分類爲智慧(panna)，第三至第六爲戒(sila)，最後三個爲禪定(samadhi)。

根據發展的順序，戒定慧是通往涅槃大道的三個階段。

這三個階段在一優美的古偈中得到體現：

"諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。"（註一）

我們收割我們的所種，罪惡的結果爲苦，善德的結果爲樂，我們的痛苦和快樂是我們善惡行爲的直接產物。

具有正見之人認識到這一行爲和行爲反作用的規律，自覺自願以自己最大的力量，離惡行善，他這樣做是爲了他自己也是爲了他人，他認爲成爲自己和他人的祈福者是他的義務。

他明白，對每一個人來說，生命是可貴的，沒有任何一個人有任何權力剝奪他人的生存，因此，他向一切眾生，乃至在自己腳上爬行的微小動物施及慈悲，戒除妄殺，不給任何有情帶來傷害。

沒有一生命應被另一生命所殺的條例。但是，強者殘忍地屠殺弱者，並以他們的血肉自娛，這是畜牲的本能。畜牲的這種行爲也許可能被原諒，因爲它們不知道它們的所爲。但是，當富有理智和理性者從事了這些殘暴行徑，就沒有什麼可以原諒的了。無論是爲了滿足自己的口味，

還是爲了消遣，都不應該宰殺，或引起其它有情被屠殺。如果說捕殺動物也是錯誤的話，那麼，屠殺人類又是多麼的罪大惡極，無論是個人還是集體，無論是借用殘酷的方式還是所謂的文明方式，無論是爲了和平、宗教，還是其它類似的美好目的。

誠實、可信、正直也是一個人正見的特性。這種人努力戒除一切公開和秘密形式的偷盜；戒除貶低高貴人性的邪淫，儘力做到純潔和忠貞；遠離妄語、惡語、兩舌和綺語，只說真實，甜蜜，善良和有益之語。因爲有些酒類和藥品促使人喪失正念，心智惚散，故應遠離飲酒，永不放逸，澄清見識。

這些嚴明行爲的基本準則是一個人實踐通往涅槃之道的根本，主要因爲，它們旨在把握言行。這些言行的違犯就會帶來障礙，妨礙一個人在正道上的道德進步，遵循這些規範則意味著沿著正道順利穩步地前進。

學佛者逐步向更高層次道德前進，努力把關好自己的感官。

節制食欲，提高身心的活力，少食或每月至少齋戒一次，這些都值得倡導。簡單樸質的生活比奢侈生活更令人嚮往，因爲後者使人成爲情欲的奴隸。斷欲的獨身生活值得讚嘆，因爲由此而保存的珍貴精力可以被全部傾注在自己和他人的心智和道德福利事業之上。在這一種生活中，人們遠離不必要的，阻止道德進展的世間牽掛。幾乎所有的精神導師，看起來都曾嚴肅謹慎地調養他們的身體，恪守獨身、樸實、自甘清貧、自律。

精進不息的探索者如此逐漸穩步地前進，言行規範，

感念有制，他的業力將迫使他拋棄世間的欲樂，以梵行爲生，而生起這樣的念頭：

“居家如掙扎之巢，
充滿了辛酸和需求，
出家者的生活，
如同天空，自在高遠。”（註二）

如此認識到性愛的虛僞，他自願放棄一切世間之物，披上梵者的袈裟，努力以清淨聖潔的梵行爲生。

但是，不是外面的形象，而是內在的清淨和典範的生活使人成爲一聖者。一個人的變化應來自於心內而不是心外，體證涅槃並不是絕對需要隱居靜處，以苦行爲生。比丘的生活毫無疑問加快和促進了精神的進步，但是即使是在家居士也可以獲證聖果。

面對一切誘惑而又能果證阿羅漢的在家人，當然要比那些不受外來干擾，潛心修習而獲證阿羅漢果的比丘更值得讚嘆。

有一位大臣，當他騎在大象之上，穿戴著上等的衣著，當下就證得阿羅漢果。對此，佛陀說道：

“即使華麗飾身，但行安隱，
寂靜、自律、自信、純潔，
非傷非害一切有情，
此人即爲婆羅門、隱者、沙門。”（註三）

有好多在家居士沒有拋棄世間生活，而獲證涅槃。其中，最爲虔誠，最爲慷慨的在家信徒給孤獨爲斯陀含果，釋迦族的大名爲一來果，陶工甘提柯羅爲不還果，淨飯王死時證阿羅漢果。

比丘要遵守四種更高層次的道德，即：

波羅提木叉－根本道德之典，比丘被要求遵守的各種各樣的戒條。

有關心智訓練方面的戒律—Indriyasamvara sila。

有關純潔生活之道的戒律—Ajivaparisuddhi sila。

有關利用生活必需品的戒律—Paccayasanisita sila。

此四種戒律被共稱爲淨戒(sila-visuddhi)，是涅槃之道上七個清淨階段的第一步。

當一個人出家，並受大戒(upasampada)，他被叫做比丘。在英語中沒有一個能準確表達巴利語Bhikkhu意思的同義詞，乞討僧可以被認爲是意思最爲貼近的翻譯，但這不是指乞討之人，而是指依供養爲生者。

比丘沒有誓言可言，他自願成爲比丘，甘願以梵行爲生，在任何時候，他都可自由脫離僧團。

除若干小小戒之外，一個比丘必須堅守二百五十條戒。有關徹底斷除淫欲、偷盜、宰殺、未證言證（錯誤地以爲自己有神通）的四大戒必須嚴格地遵守。如果他違犯了其中任何一條，則他就成爲一個敗落者(parajika)，並自動終止了比丘資格。如果他願意的話，他可以作爲沙彌(samanera)而重新加入僧團，他若犯了其它過失，則必須根據情節的輕重彌補。

比丘的顯著特點是：清淨、戒淫、甘願貧窮、謙虛、樸質、無私的奉獻、自律、忍辱、慈悲和無害。

換句話說，拋棄世間快樂和欲望的比丘，他的生活是唯一獲證涅槃的有效方法，但出家本身並不是目的。

註解

⊙註一：《法句經》，第一八三偈。
⊙註二：《經集》，第三品，第一經，《出家經》，406頁。
⊙註三：《法句經》，第一四二偈。



第三十六章

涅槃之道—禪

一道引世益，一道向涅槃。

—《法句經》—75

■三摩地(Samadhi)

打好了堅實的道德基礎，求道者開始了更高層次的禪定修習，對自己的意識加以控制和培訓，這是清淨之道的第二個階段。

三摩地就是制心一處，意識高度集中於一物之上，徹底斷除其它任何一物。

根據佛教，因個人的根性不同，共有四十三摩地業處。他們是：

一・十遍處(kasinas)（註一） 一地遍、水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、白遍、虛空遍、光明遍。

二・十不淨(asubha)—即屍體的十種相（註二）：膨脹相(uddhumataka)、青瘀相(vinilaka)、膿爛相(vipubbaka)、斷壞相(vicchiddaka)、食殘相(vikkhayitaka)、散亂相(vikkhittaka)、斬斫離散相(hata-vikkhittaka)、血塗相(lohitaka)、蟲聚相(pulavaka)、骸骨相(atthika)。

三・十隨念(anussati)—佛隨念(buddhanussati)、法隨念(dhammanussati)、僧隨念(sanghanussati)、戒隨念(silanussati)、捨隨念(caganussati)、天隨念(devatanussati)、寂止隨念(upasamanussati)、死隨念(marananussati)、身至念(kayagatasati)、安般出入息念(anapanasati)。

四・四無量或四梵住(brahmavihara)—慈(metta)、悲(karuna)、喜(mudita)、捨(upekkha)。

五・一想：食厭想(ahare patikkulasanna)。

六・一差別(catudhatuvavatthana)—地(pathavi)、水(apo)、火(tejo)、風(vayo)四大之差別。

七・四無色界禪那—空無邊處(akasanancayatana)、識無邊處(vinnanancayatana)、無所有處(akincannayatana)、非想非非想處(n'eva-sanna-n'asannayatana)。

■不同根機之人的相應禪法

根據經典，十不淨和身至念(如三十二個部位)爲多貪眾生宜修法門，因爲這些趨於產生對身的厭惡，由此而對感官的迷戀生起反作用。

四無量和四種色相適宜於多瞋眾生。

佛隨念以及其它適合於信仰虔誠之眾生；寂止隨念和死隨念、食厭想、四大差別，適合於理智性眾生修習；其餘法門，主要有佛隨念、慈悲觀、至身念和死隨念適應於一切眾生，無論其根性怎樣。

根性(行—carita)有六。它們是：

一・貪性—ragacarita.

二・瞋性—dosacarita.

三・痴性—mohacarita.

四・信性—saddhacarita.

五・覺性—buddhicarita.

六・散亂性—vitakkacarita.

性意指個人內在之本性，在沒有任何先入爲主的情況下，它得以顯露。由於眾生業力多種多樣，人們的根性有所不同，習慣性的行爲會構成人們特別的根性。

有些人多貪，而有些人卻被瞋恚、惱怒所主宰，絕大多數人屬於這兩個範疇。也有人缺乏智慧，多少有點愚痴。

與愚痴相似者就是那些心意浮蕩不住，無法著意聚心一處之人。有的人生性就很特別的虔誠，而有些人智慧高深。

把其中一性與其它任何一性相方成，則得三十六種根性之人，再加上多疑之人(ditthicarita)，共有六十四種。

不同根性和種類的眾生形式多樣地採納或修習這些禪法。

在修習三摩地之前，一個合格的修道者應首先謹慎考慮禪定法門。在古代，弟子一般得到導師的指點，根據他們個人的根性，選擇法門。但是，現在，如果找不到勝任的老師，求學者必須自我判斷，挑選一個自己認爲最適合自己根性的法門。

當選好了法門後，他應該隱退到一個安靜的地方，儘量不要有任何干擾。森林、山洞、或任何一偏僻孤遠之地最爲適宜。因爲在這些地方，一個人在修行過程中最不會受到擾亂。

應該明白的是，孤靜來自於我們心內。如果我們的心沒有安置好，即使是安靜的森林也不會是我們理想之地；但是，如果我們的心得以安寧，即使是繁華的鬧市也是適意之處。我們所處的環境是一助緣，幫助我們平靜我們的意識。

接著，求道者要決定最爲適宜的時間，這樣使他自己和外界環境成爲最佳的修習狀態。

一般來看，早晨起床，意識清爽活躍，或如果不是精疲力盡，在睡覺之前是禪修的最好時間。但是無論選擇何時，每天堅持那一時間應是十分明智的，這樣，我們的心將進入修習狀態。

禪坐的姿勢對意識的集中也是一強大的助緣。

東方人通常結跏趺而坐，身體挺直，把右腳放在左腿上，左腳放在右腿上，這是圓滿坐。如果這樣很困難的話，肯定許多人都會這樣認爲，則可以採納單盤方式，即簡單地把右腳放在左腿上，或左腳放在右腿上。

當以此三角形態的姿勢坐好後，整個身體就得到了良好的平衡。

右手應該放在左手之上，脖子伸直，鼻子和肚臍在同一條垂直線上，舌頭應貼在上顎。有些人喜歡閉上眼睛，不見所有不必要的燈光和外界景物。

閉上眼睛雖然有一些好處，但是，這並不值得推薦，因爲這樣很容易使人昏沉，意識失去控制，毫無目的地外求。當此心猿意馬時，身體失去挺直，不知不覺之中，張開了嘴，口涎流淌下來，止不住地前後俯仰。

佛陀禪坐時，一般微閉雙眼，觀看鼻端，把視線收在三四英尺遠之處。

若有人覺得盤著腿坐禪很困難，他可以舒服地坐在椅子或其它東西上，只要高度足夠使雙腳放在地上就可以了。

禪坐時的姿勢並不怎麼重要，只要身體舒適，放鬆。

精進獲取致心一處的求道者應該在一開始時就努力制止不善之念。

《經集》中的《精進經》說，他也許有可能受到魔王的十軍所攻擊。它們是：貪欲(kama)、膽怯(arati)、飢餓(khuppipasa)、執著(tanha)、遲鈍(thinamiddha)、害怕(bhaya)、疑慮(vicikiccha)、散亂頑固(makkha，thambha)、獲取，讚嘆，

榮譽，僞名(labja,siloka,sakkara,micchayasa)、以及標榜自己，毀損他人(attuamsana-paravambhana)。

在這些情形下，佛陀教授的如下修習方法將對大家有所幫助。

一．與傷害之念相對，常存常念，即：瞋恨之中常思慈悲。

二．常念可能的不良後果，即：瞋恚有時以謀殺而告終。

三．無所在乎地不予理睬，不加注意。

四．追尋導引不善之法昇起的原因，在此反省過程中，逐漸忘記它們。

五．直接利用物質方面的力量。

正如一個身強力壯之人制伏一體弱多病之人，同樣的，一個人應當以身體上的力量戰勝不善之念。“咬緊牙關，舌尖緊貼上顎，”佛陀教誨我們說，“出家人應儘自己最大的努力抑制、攝制其意識。這樣牙齒緊咬，舌根繃緊，意念一處，那些罪惡不健康的念頭就會一掃而光。當這些念頭消除之後，意識安住，一心不亂。”（註三）

當一個合格的求法者完成了所有這一切準備工作後，他將退隱到一個寂靜之處，樹立起自信，堅信自己定能成就，精進不息修習禪定。

物質對象如十遍，只不過是禪定的助緣。但是，在樹立一個人的特別品質方面，像慈悲這樣的善德卻有特殊的有利條件。

修禪過程中，一個人可以理智地重複任何一公式原理，因爲，它們作爲一種助緣，引發它們所代表的信念。

但是，無論修學者怎樣專念於禪定，他將無法逃脫初學者一開始不可避免的困難—心猿意馬，外來的念頭在其頭腦中亂竄。由於修禪進度緩慢，他變得煩躁不安，其結果則是放鬆精進。”但是，信念堅定的求學者卻勇於面對這些阻礙，衝破重重困難，緊追不放他的目標，從不在任何一個時刻輕易地放任。

假如一個禪修者以地遍爲其修禪法門。

直徑爲一英呎的圓相表面被塗上一層泥土，並且滑溜無痕，這一同心圓被當作最初法門。他本人坐在離此圓四五英呎的地方，並且集中思惟，口中念道：地遍，地遍(pathavi)。全身心地投入到此中去，這樣，一切偶然的意念自動遠離了其意識，當一個人如此多次修習，或一週，或一月，或一年，他就可以閉眼憶念。在此心智再現的形象之上，他深入禪定，直到他修習了使形象物體概念化。

根據《清淨道論》，第一所見之相(取相)同第二所見之相(似相)的不同點就在於前者出現的是地處(kasina)物體錯覺，而後者則如同一個剛從包裡取出的圓鏡，或一隻閃亮的海螺，或一輪即將穿出烏雲的明月。

概念化了的物體沒有顏色和形狀，它只不過是一種由感受而生起的表現形式。

當他繼續集中思惟此抽象的概念，他被認爲具備了近行禪定之境(upacara-samadhi)，而阻礙精神修證的五蓋(nivarana)，即貪欲(kamacchanda)、瞋恚(vyapada)，昏沉睡眠(thinamiddha)、悼悔(Uddhaccakukkucca)、疑法(vicikiccha)，因心一境性(ekagracittata)、喜(printi)、尋(vitapka)、樂(sukha)以及伺(vicara)等而得以遏止。

最後，他獲取安止定(appana-samadhi)，並且完全深入六昧之中，享受一心中無礙寂靜安隱。

此制心一處之境是由抑制五蓋而獲得，被稱作爲淨心(cittavisuddhi)。這是清淨之道上的第二個階段。

修習水遍之人，可以裝一盆盛滿無色水，最好是雨水，把自己的心制於水上，口念：水，水(apo,apo)，直至證取一心不亂。

修習火遍之人，當在自己面前生起火堆，再拿一張席子或一塊皮革或布，在其上穿一個一張手即四指的小孔，觀孔作意火勢。

希望修習風遍之人，當作意穿過窗牖或壁隙之風，口念：風，風。

希望修習色遍之人，可制作一定大小的曼陀羅(mandala)，或青色、或黃色、或紅色、或白色，作意觀念，正如地遍一樣，反覆念誦顏色之名。

他也可以作意觀想青色，黃色，紅色，白色鮮花。

修習光明遍之人，可以作意觀想月亮，不搖曳的燈芯，或由裂縫及洞口穿射於地上或牆壁上的太陽光或月亮光，口中念誦：光明，光明。

修習虛空遍之人，應於蓋得緊密的樓閣，或於任何皮革，席子，穿一個直徑爲一手或四指大小的孔，觀其空間，口中念誦：虛空，虛空。

■不淨

在古印度的墓地叢中，屍體或被埋葬或被火化，食肉

動物到處都是，人們在這裡看到了肉體的十種不淨，但是，現在不可能發現這些東西了。

■隨念

佛隨念即如此憶念佛陀的功德：彼世尊即是阿羅漢、等正覺者、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。

法隨念即如此憶念法性：此法是世尊善說、自見、無時果、善來見、導引至涅槃，智者各自證知。

僧隨念即如此憶念僧伽梵行者之功德：世尊的聲聞弟子是善行道者，世尊的聲聞弟子是正直行道者，世尊的聲聞弟子是真理行道者，世尊的聲聞弟子是正當行道者，此四雙包括八輩之眾。世尊的聲聞眾，是可供養者，可供奉者，可施予者，可恭敬者，爲世間無上福田。

戒隨念即如是憶念自己善德行爲的圓滿成就。

捨隨念即如是憶念自己慷慨布施之性。

天隨念，“天人因其正信和其它善德而得生於如此高貴之界，我亦具備如此功德。”如是反覆憶念自己的正信和其它善德，使天人爲自己作證，這就是天隨念。

寂止隨念即如是憶念涅槃之性，如痛苦的終止等。

死隨念即憶念此色身生命的結束。

制心憶念於死能使人了知生命的無常本性。當一個人明白生命是不定，而死亡是肯定時，他就不會完全自湎於物欲享受，而要努力完善自己，成就他人。持久禪思於死，並不會使一個人悲觀和遁世，相反地，它使人們更加積極

精進，精力充沛，另外，它能讓人冷靜安詳地面對死亡。

在一個人憶念死亡時，他會聯想得到生命如同一團火焰，或者所謂的有情眾生只不過是無形業力的短暫顯象。一個人可以借用各種各樣的比喻，憶念生命的無常，以及死亡的肯定性。

身隨念即憶念身體三十二個不淨之處：髮毛爪齒、塵垢皮肉、骸骨筋脈、心膽肝肺、大腸小腸、生藏熟藏、肚胃脾腎、膿血熟痰、肪脂膏髓、腦膜涕唾、淚汗屎尿。

如此觀想身體不淨導致一個人無欲無望。在佛陀時代，眾多比丘通過此種不淨觀想而證得阿羅漢果。如果一個人對此三十二處不甚了解，他可以觀想一處，如骨肉，或皮。

此身之內即爲骨骼，骨骼之間充滿皮膚包裹之肉，美麗只有皮膚之深淺（美麗只不過是外面罷了）。如果一個人如此觀想其身體之不淨處，則對肉體的愛執就會逐漸消失。

非愛欲之人也許不會採納這種觀想方法，他們可能觀想人體這個複雜機器內在的創造力。

阿那阿波那念（出入息）即警覺呼吸的出入。（阿那意爲持息入，阿波那意爲持息出）。

在有些經典中，這兩種順序被反過來解釋。

持息觀使心致於一處，最終開發成就阿羅漢的內在智慧。

這是最好的禪修法門之一，每一個人都可均等地修習，在覺悟之前，佛陀也修習了此持息觀。

在《念處經》和《清淨道論》中，我們可以看到對這

種法門的詳細解釋。

爲了使一般讀者獲益，這裡列舉一些可行性方法。

以一種適意方便的姿勢坐好，呼出一口濁氣，閉上嘴。不用強持之力，任運、輕微、自然地以鼻孔呼吸。首先呼入，憶念默數爲一，然後呼出，憶念默數爲二，置心於整個呼吸過程之中，如是數至十，持久不息地專心於呼吸。在還沒有數至十之前，有可能心已散亂，但是，不必因此而失望，如此繼續，直至成功。漸漸地，亦可增加數數的遍數，比如數五遍十遍，此後，他可以不用數數而置心於呼吸。有些人喜好數息，因它有助於息念。而另外有些人認爲不數爲好，重要的是置心一處，而不是次要的數息。當人們修習此持息觀時，身心輕鬆愉快，安穩，他或許會感覺到自己好像飄浮在空中。當修習這種禪法過了一定時期後，終有一天，他會覺悟到此所謂的色身只不過是以呼吸爲助緣，當呼吸停止時，此身體也隨之消失，因此，當下即覺悟無常。有變化，則不可能有一永恆的實體或不死的靈魂，這樣，如實之智得以開發，期證阿羅漢果。

由此可以明白，此持息觀不僅可獲得一心不亂，而且也能夠提高智觀，以期得到解脫。

每一個人可以無礙地修習這一簡單法門，至於詳細內容，讀者可以參考《清淨道論》。

根據《念處經》，持息觀：

正念持息入，正念持息出（入息時隨念於入息，出息時隨念於出息），入息長時自知入息長，出息長時自知出息長，入息短時自知入息短，出息短時自知出息短，憶念整個呼吸過程（起始、中間、停止），一一了了分明，如

是自我修習：我將持息入；憶念整個呼吸之過程，如是自我修習：我將持息出。

平息呼吸，如是自我修習：我將持息入；平息呼吸，如是自我修習：我將持息出。

■梵聖處—Brahmavihara。

在這裡，Brahma意爲高貴和高尙，正如梵聖行一樣(Brahmacariya)；vihara意指行爲模式或境界，或生活方式。它們也被稱之爲四無量心或四無限心（appamana)，因爲這些心識光照一切眾生無有局限，無所障礙。

慈—Metta(梵語：maitri)慈愛，仁慈，善意，能溫暖軟化人心。這並不是肉體之愛，也不是人與人之間的情愛。慈愛直接對治瞋恚、惡意、厭惡（kodha）；間接對治人與人之間的情愛(pema)，慈愛包容一切眾生，無一例外。慈愛的圓滿就是人我一體(sabbattata），是對一切有情善德和幸福的祝願之心，其主要特徵就是仁慈，祛除一切歹心惡意。

悲—Karuna，當他人受苦，悲心能使善德人的心爲之顫抖，從而解除他人的痛苦，其主要特性就是希望能去除他人的痛苦，直接對治歹毒（himsa），間接對治恐怖之苦（domanassa）。悲心包容一切受痛苦折磨的有情，放棄殘暴。

喜—Mudita，並不僅僅指同情，更指隨同之喜，或讚嘆之喜，直接對治嫉妒，間接對治興奮，其主要特性就是隨喜他人的財產和成功。喜心包容一切富有之人，溶化厭

惡之心，是人具賀喜之姿態。

捨—Upekkha，原意爲無分別之見，即既不執著，也不厭離。它不是一種享受主義的麻漠，而是心的徹底平靜和心理平衡，是在充滿稱譏、苦樂、利衰、毀譽的生活沉浮中心態持有平穩境態，直接對治執著（raga），間接對治殘忍。所以捨心去除貪欲和歹毒，其主要特性爲平等。

在這裡，捨心並不是僅僅指中庸之受，而是意味著一種標準善德。心情之寂然，精神之平衡爲最貼近之解，捨心包容了一切善與惡，愛與非愛，樂與非樂。

《清淨道論》詳細說明了修習梵住的方法，以期獲證禪定。

當一修行者成功地獲得禪那，他即可以輕鬆地修習五神通（abhinna），即：天耳通(dibbacakkhu)、天眼通(dibbasota)、宿命通(pubbenivasanussatinana)、他心通(paracittavijanana)、神足通(iddhividha)。

這裡要指出的是，三摩地以及這些神通對獲證阿羅漢果來說並不是很重要的，雖然它們對具有者來說無疑是一財富。例如，有些見地不佳的阿羅漢，在沒有禪那的幫助之下，通過修習如實智而直接獲證阿羅漢果。在佛陀時代，許許多多男眾和女眾沒有修習禪那而成阿羅漢。

只有達到第五禪之人才能獲取五種神通。

天眼通—天人之眼或神眼，也可以稱之爲見一切之眼，它能使人看到天上和人間肉眼所不能見之事，無論多麼遠近。

對死亡和再生的知見（cutupapatanana）與此天眼相似，對未來的知見（anagatamsanana），以及根據眾生善惡業而知

其輪迴之智是同一個範疇中的另外兩種知見。

天耳通又名聖耳通，或超常之聽力，它能使人聽得見細微或粗曠之聲，無論遠近。

宿命通是憶念自己或他人過去生命的能力。對於這一種知見，佛陀的力量是無限的，而其他則是有限的。

他心通是知道他人的思惟。

神足通則能飛行於空中，行走於水上，隱身於泥土，變化身形等。

註解

⊙註一：遍，Kasina，在這裡意爲全部、所有、完全。之所以這麼說，這是因爲從物質概念化的現象中放射出來的光線可以毫無阻礙地延伸到每一個地方。

在地遍中，一個人可做一個圓心爲一手指，直徑爲四手指的圓，並把它用晨曦色粘土覆蓋，使之光潔．如果晨曦色粘土不夠的話，他可以在裡面放一些其它粘土，此同心圓就是地遍曼陀羅。

其它遍也應該這樣理解，詳情請看《清淨道論》。也許要提到的是，經典中找不到空遍和亮遍，它們被排除在外，故共有三十八種。

⊙註二：在古代的墓叢中，以及屍骨停放處可以找到此十種死屍，屍體放在那裡不被埋葬，或火化，而是讓食肉的野獸和禽獸吃掉，現在，不再可能找到這樣的屍骨作爲禪修法門。

⊙註三：《中部》，第一品，第二十經，《增上心經》，第120頁。



第三十七章

五蓋—五種精神障礙

心病有五，受其染污，心不柔和，無有慈愛和光明，此五不易熄滅，不得圓滿去除煩惱。

—《相應部》—

障礙(Nivarana-Ni+var，意爲妨礙、阻止)，意指阻止一個人的進步發展，以及阻隔解脫或昇天之道，也可被解釋爲對憶念的覆蓋，阻攔，束縛。

此障礙有五，即：貪欲(kamacchanda)、瞋恚(vyapada)、昏沉睡眠(thina-middha)、掉舉惡作(uddhacca-kukkucca)、疑(vicikiccha)。

一．欲愛是指對根塵如色、聲、香、味、觸等的貪求和執著。它被認爲是一障礙，把人束縛於此娑婆世界。

一般眾生被此誘惑之根塵困裹。由於缺少自制自律，故不可避免地生起情欲。此障被靜慮五性中的心一境性(ekagracittata)制約剷服，證第一聖果後而得以息服，證不還果時得以根除。貪著的微細形式，如對色界和無色界的貪愛(ruparaga,aruparaga)，只有在證得阿羅漢時才能夠被徹底斷除。

如下六種方法可使貪欲得以消除：1.對事物生起厭惡之想，2.恆常觀想厭離，3.制約感官，4.飯食適量，5.廣結善友，6.有益言語。

二．瞋恚—惡意、厭惡。適意之物引起貪著，逆意之境導致厭離。這是兩種燃燒世界的大火，在無明煩惱的助勢下，它們在這個世界中製造痛苦。

靜慮之一的喜(priti)能對治惡意。在證得一還果時，瞋恚得以隨減，而在證阿羅漢果時才得以根除。

如下六種方法能斷滅惡意：1.對物境生起善意之想，2.恆常慈善觀想，3.生起業爲自業之想，4.堅持此種見解，5.廣交善友，6.有益言語。

三．昏沉被解釋爲是一種心病，睡眠爲一精神病態，

麻木之心如同掛在樹上的呆滯蝙蝠，或貼在竹杆上的糖蜜，或過份僵硬而無法鋪開的奶酪。昏沉和睡眠不應被認爲是身體上的懶惰，因爲即使是斷除了這兩種煩惱的阿羅漢也感受到身體上的疲勞。它們使精神倦怠，正與精進(viriya)相對。它因靜慮之一的伺而得以制服，在證阿羅漢果時而得以根除。

如下六種方法可斷滅昏沉睡眠：1.憶想飯食適量，2.變化身體姿勢，3.觀念光明之物，4.住於開闊之地，5.廣交善友，6.有益言語。

四．掉舉—精神上的不安和心情的激奮，它是一種與所有不善意識相關聯的心智之境。通常來說，不善之業總是與興奮和不安爲伍。

惡作—憂心忡忡，或是對所作惡業之悔恨，或是對非爲善業之後悔。悔恨自己所作惡業並不能使人從不可迴避的果報中解脫出來。最好的悔悟就是發願不再重覆惡業。

這兩種障礙因靜慮之一的樂(sukha)支而得以息服。證得阿羅漢時，掉舉得以抿除，而惡作在不還果時得以斷除。

如下六種方法可斷滅這兩種煩惱：1.博學多聞，2.詢問和討論，3.弄懂戒律的性質，4.親近資深長老，5.廣交善友，6.有益言語。

五．疑—疑慮，猶豫。巴利語Vicikiccha—疑意爲沒有智慧之藥者(vi=空，Ckiccha=智慧)。它也被解釋爲複雜的思惟而產生的煩惱(vici=尋找，kiccha=煩惱)。

這裡不是指對佛陀等的懷疑，因爲即使非佛教徒也可壓服此疑而得禪那。作爲一種束縛，疑就是對佛陀等的懷疑，但是作爲一種障礙，它是指非持之以恆於某件所作之

事。經典注疏中對此疑的解釋是：沒有能力如是決定任何一事。換句話說，就是疑惑不定。

此一障礙由尋對治而得以息服，證得初果時即可斷滅。

如下六種方法可斷滅此疑：1.精通法和律，2.討論和詢問，3.弄懂戒律的本質，4.堅定的信心，5.廣交善友，6.有益言語。



第三十八章

涅槃之道—慧

諸行無常。
諸受是苦。
諸法無我。

—《法句經》—277～279

觀：(Vipassana)

當一個人一時遏止住障礙，獲得靜慮時，其心澄清，如同明鏡，事事物物皆能被清晰反現出真實面貌。但他仍然沒有完全斷除惡念，因爲心止一境，不善之流只不過是暫時地得以制止，它們可能在任何意想不到的時刻再次顯現出來。

戒律規範人的言行；止息把握人的心意；但是，只有最後階段的觀(Panna—智慧)，才能使求證聖果之人徹底根除三摩地壓服的煩惱。

一開始，瑜伽行者修習清淨智見(ditthi-visuddhi)（註一），知見事物本質，以一正確觀念，檢驗所謂的有情眾生，這種尋思會使他明白：他所認爲的我，或個體僅僅是心法色法的複雜和合而已，它們在不停變化之中。

如此獲得了所謂有情眾生真實本質的正確觀念後，拋棄了永恆靈魂的邪見，瑜伽行者尋找此我個體的源頭，從而認識到，在此世界中，無有一物，無論是過去，還是現在不是因緣所生，而他現在的存在是由於他過去的無明(avijja)、貪欲(tanha)、執著(upadana)、業力，以及現在生的食物所生起。由於這五種原因，生起所謂的眾生。如同過去因造作了現在果，現在因也將會生起未來果。如此觀想，他超越了一切有關過去、現在、未來的所有疑慮。（註二）

由此，他觀想一切有爲法皆爲無常(anicca)，是苦(dukkha)，無我(anatta)的真諦。無論他的眼睛轉向何處，他只見到這三種特性鮮明地出現在他的眼前。他認識到生命只不過是由內因和外緣而生起的一種遷流，沒有任何地方可以發現真正的快樂，因爲萬物皆在不停的變化之中。

行者如此觀想生命本質，深入禪定，終有一天，大大地出於他的意料，他會看到一道道聖氣從身上發出，體驗到從來未曾有過的快樂、喜悅和安穩。他的心境達到平穩，宗教熱情更一步提高，心念更爲清晰，觀想更爲敏銳。由於出現了聖氣，他錯誤地把這一道德提高的發展之境看成是聖果，從而對此種心境產生了愛執。但不久他就會覺悟到這些新的進展對道德的進一步提高是一種阻礙。因此，他修習清淨智觀，區別何爲道，何爲非道。（註三）

憶念正道，他再次觀想一切有爲法的生滅。在這兩種現象中，後者在他心中產生了更深刻的印象，因爲變化終是比生起更爲明顯。因此，他集中精力觀想事物的壞滅。他認識到構成所謂有情眾生的色法和心法總是在一種變化之中，從未剎那止留而相同。然後，他明白了一切壞滅之事皆是十分可怕之事，他看到整個世界如同一燃燒著的火坑與痛苦根源。然後，他又認識到此可怖和迷妄世界的可惡和虛假，生起厭惡，由此而產生強烈的出離之願。

以此爲動機，瑜伽行者再次觀想無常、苦、無我三大特性，而後修習徹底的捨離，平等地看待一切有爲法—不貪執不厭惡一切世間之物。（註四）

達到這一修證境界後，他選擇三大特性中的一種，作爲一特別精進求證目標，並朝著這一方向更加努力用功修習智觀，直到輝煌的一天，他第一次獲證最高果位—涅槃。（註五）

正如達卡博士所說：

“正如一個夜行者，在一道閃電之中，看到他周圍的風光，此後這種景象會在他眼花目眩之中延續很久。同樣

的，瑜伽行者，在一道智觀的閃電之中，徹見涅槃，以至所存之影像再也不會在心中消失。”

當瑜伽行者第一次了見涅槃後，他被稱爲須陀洹，意爲第一次進入導向涅槃之流。

此流代表著八正道。

證預流果者不再是凡夫(puthujjana)，而是聖者(ariya)。

初證第一聖果，即斷如下束縛眾生於生死的三種障礙(samyojana)，它們是：

一．五蘊身見(sakkaya-ditthi=sati+kaya+ditthi)。在這裡，Kaya意指五蘊—色、受、想、行、識。因有此色心之身，故以爲有一實體，永恆靈魂的存在。《法集論》列舉了二十多種這樣的靈魂之說（註六）。Sakkaya-ditthi通常被解釋爲邪見，個體之說，或我見。

二．疑(vicikiccha)—這些是對，1.佛，2.法，3.僧，4.戒，5.過去，6.未來，7.過去未來，8.緣起(paticcasamuppada)的懷疑。

三．執迷於錯誤的宗教祭司(silabbataparamasa)。

《法集論》(第一千零五節)如此解釋：“非佛法之外道和婆羅門持有這種學說：解脫由道德行爲的規範，或祭司，或道德規範和祭司而獲得。”

爲了斷除剩餘下來的七種障礙，初果聖者最多再生七次。他對佛法僧絕對信仰，毫無疑問，他將絕對不會因任何原因冒犯五戒，不再墮落惡道，決定證得覺悟。

初次遙見涅槃，再次鼓足新的勇氣，聖修者更加勇猛精進圓滿智觀，成就一還果(Sakadagami)，逐漸熄滅兩種煩惱，即：貪欲(kamaraga)和瞋恚(patigha)，而證斯陀含聖果。

這時，他被稱爲一還聖者，因爲如果他不在當生就證得阿羅漢果，只來此人間一回。有趣的是，證得第二聖果的聖者只能削弱無始以來束縛他於輪迴之中的兩大煩惱。有時候，雖然十分的微弱，他也可能有一點點貪心和瞋心。

在證得第三聖果，即不還果(Anagami)時，聖行者完全根除了此兩種煩惱，此外，他不再來生人間，也不往生天道，因爲他徹底斷除了貪欲和物欲享受，死即得生於淨居天(suddhavasa)，唯不還果聖者居住。他將在那裡證得阿羅漢果，並一直生存到生命結束。

當在家居士證得不還果時，他即以梵行爲生。

其時，不還果聖者再作最後一次努力，消除餘留下來的五種煩惱，即色界貪(ruparaga)、無色界貪(aruparaga)、我慢(mana)、掉舉(uddhacca)、無明(avijja)，獲證究竟聖果—阿羅漢。

預流聖者、一還聖者和不還聖者皆稱爲有學(sekha)，因爲他們還要修學。阿羅漢名爲無學者(asekha)，因爲，他們再也不須修學了。

阿羅漢，原意爲應供者，不再受生，因爲他不再造作新業，他再作新業的種子已被全部根除。

阿羅漢覺悟到所作皆辦，最終放棄了沉重的痛苦負擔，所有形色的貪和一切種類的無明皆被斷除無遺。此時，快樂的行者位尊高於天人，去除了放縱情欲，熄滅了世間煩惱，體驗了不可言狀的涅槃至樂。

輪迴不再產生作用，因爲新的行爲不再產生有再生能力的種子。

雖然成就了阿羅漢，但是他並不是完全脫離了身體上

的痛苦，因爲解脫的喜悅經歷只不過是間隙性的，另外他仍然沒有拋棄他的肉身。

阿羅漢叫做無學，不再修學，以聖潔梵行爲生，圓滿成就了其理想，而初果到三果的聖人叫做有學，因爲他們仍需修學。

在這個方面，也許應該指出的是，修習了色界和無色界禪定的不還果聖者和阿羅漢能夠在現生不間斷地享受涅槃之樂達七天之久。這在巴利語中叫做—Nirodhasamapatti，意爲成就滅道(註七)。在這一情況下的聖者沒有任何痛苦，他的精神活動也還持續著，他的意識之流也暫時終止了遷流。

有關入定者(Nirodhasamapatti)和死者之間的區別，《清淨道論》說：“死者不僅身行息滅、語行息滅、意行息滅、而且壽盡、暖消、諸根破壞，而入於此定比丘雖然身行息滅，受想滅定，但生命持續，心依然存在，諸根不壞。”

根據佛教，從通常情況來看，這是此生命中所能享受得到的最高樂趣。

■為什麼阿羅漢證得涅槃後還繼續生存？

這是因爲產生其現生的業力仍未竭盡。用叔本華的話說，就如陶工之手不再轉動制器之輪，但輪仍會繼續轉下去。從我們自己的經典中舉一個更好的例子，阿羅漢如同一棵從樹上砍下來的樹幹，不再生長任何新鮮樹葉，花朵和果實，因爲它再也得不到樹木提供的樹液，而那些本已生長的樹葉、花朵和果實，將會繼續生存，直到那根樹乾

枯死爲止。

阿羅漢盡自己的壽命而生存，不再增添任何新業，故爾對生死沒有任何影響。

如舍利弗尊者所說：

“不樂死，不執生，即刻放下此無常之身，心念警醒，意識一境，不遊戲死念，亦不喜樂生存，己如同所作已辦者，等待著時刻的到來。”（註八）

■阿羅漢圓寂後怎樣？

如同火焰被風吹得搖曳不定，熄滅後不再燃燒，同樣的，佛陀說阿羅漢從色心二法中得以解脫，消失後復生起。

這樣的阿羅漢果真蕩然消失，不復存在？

《經集》說，對於寂滅之人來說，不存在任何一種他們可以說成是自己的形式。當一切因緣斷除之後，一切可討論的基礎也隨之消失。

《優陀那》如此解說這一複雜問題：

“如同躍出火爐的火星一一熄滅，

它們的去處無人知曉。

獲證究竟解脫者，

穿越貪欲大海者，

享受寂靜喜悅者，

無有蹤跡可尋找。”（註九）

關於這一問題，《中部》也記載了佛陀與瓦車喬陀一段有意義交談。（註十）

外道行者瓦車喬陀，來到佛陀跟前，問道：

“喬達摩，解脫了的比丘往生何處？”

他這裡當指的是阿羅漢。

佛陀回答說：“瓦車喬陀，不可說其再生。”

“喬達摩，則其不生。”

“瓦車喬陀，不可說其不生。”

“那麼，喬達摩，其生又不生。”

“瓦車喬陀，說其生又不生亦不可。”

“喬達摩，其既非生又非不生。”

“瓦車喬陀，說其既非生又非不生亦不可。”

聽了這些看起來不怎麼連貫的回答，瓦車喬陀困惑不解，迷茫之餘，他問道：

“喬達摩，我被這個問題弄得不知所措，我完全被它搞糊塗了。”

“夠了，瓦車喬陀。不要迷惑不悟，不要混淆不清，此法博大微妙，不易明瞭，精深善美，不可僅依邏輯而了悟，深奧富有理性，唯智者知。身爲外道的你，有其它信仰，另外一種追求，另外一種律制，追隨另外一種導師，你亦不易明白。因此，瓦車喬陀，我將問你，善思後回答。瓦車喬陀，假如一堆火在你面前燃燒，你會不會注意到火在你面前燃燒？”

“喬達摩，如果有火在我面前燃燒，我將會注意到火在我面前燃燒。”

“但是，瓦車喬陀，假如有人問你：在你面前之火依何而燃燒？你將怎樣回答？”

“喬達摩，我將回答說，因草木的燃料，在我面前之火得以燃燒。”

“但是，瓦車喬陀，如果你面前之火熄滅，你將會意識到它已熄滅了嗎？”

“喬達摩，如果在我面前之火熄滅了，我將會意識到它的熄滅。”

“但是，瓦車喬陀，如果有人問你：火到哪個方向去了，東西南北？你將怎樣回答？”

“這個提問不適於此。喬達摩，因爲依草木燃料火得以燃燒，而當此燃料燒完後，不再續有。如此無有燃料，則說火的熄滅。”

“正是如此，瓦車喬陀。拋棄，根除一切色、受、想、行、識，它們如同棕櫚之椿，不復存在不可能在未來重新生起。

“瓦車喬陀，聖者從五蘊中獲得解脫，其法深不可測，如同大海，不應說其往生，亦不應說其非生非不生。”

人們不可說阿羅漢果再生，因爲所有生起再生的因緣都已被根除；人們也不可以說阿羅漢斷滅了，因爲沒有可斷滅之物。

科學家羅佰特·奧本海姆寫道：

“假如我們問，電子的位置是否保持一成不變，我們必須回答說：不；如果我們問，電子的位置因時間的變化而變化，我們必須回答：不；如果我們問，電子是在一靜止狀態，我們必須回答：不；如果我們問，電子在運動中，我們必須回答：不。

“當佛陀被問到人死後的情形時，給予了這樣的回答。但是，在十七世紀到十八世紀的科學領域中，也沒有類似的回答。”

涅槃是煩惱(kilesa)的徹底終結，但是語言卻無法表達此最高境界的真實本性，這可能是最爲妥當的結論。

從形而上學的觀點來看，涅槃是痛苦的究竟解脫；從心理學角度來說，涅槃是對自我的剷除；從道德觀念來說，涅槃是貪瞋癡的熄滅。

註解

⊙註一：清淨之道第三個階段。
⊙註二：清淨之道的第四個階段。
⊙註三：清淨之道的第五個階段。
⊙註四：此九種觀，統稱爲智慧提高之清淨知見(patipadananadassana-visuddhi)，這是清淨之道的第六階段。
⊙註五：在此聖道意識中所發現的禪觀被稱之爲清淨智見，這是清淨之道的第七階段。
⊙註六：見英譯《法集論》，第259頁。
⊙註七：本意爲獲證斷滅，參見那蘭陀長老，《阿毘達摩手冊》，第227，435頁。
⊙註八：《長老偈》，第346頁。
⊙註九：伍德．沃德，《道德昇華之詩》，第114頁。
⊙註十：第一品，第72經，《見經》，第483頁。



第三十九章

阿羅漢

雖少誦經典，但依法行事，棄除貪瞋癡，如理真實知，明心得解脫，不著今後世，彼得沙門份。

—《法句經》—20

三藏經典中，比比皆是意味深長，啓迪性地描繪身處世間的阿羅漢們的安樂嘉言，他們以身體力行和清規戒律給追尋真理者謀福利。

佛陀在《法句經》中說：

完成生死路（註一），無憂（註二）盡解脫（註三），斷除一切縛（註四），無有情惱者。（註五）

正念自精進，無處使執著，如鵝棄池去，一處又一處。（註六）

彼等無積聚（註七），於食善思見（註八），解脫空無相（註九），彼等物與行，如鳥遊虛空，蹟不可得尋。

彼等諸漏盡，於食善思見，解脫空無相，彼等物與行，如鳥遊虛空，蹟不可得尋。

彼諸根寂靜，如御者調馬，離我慢無漏，爲天人所慕。

平隱（註十）善律己，堅穩如大地，無瞋亦無恨，如因陀揭羅（註十一），如無垢淖池，是人輪迴止。（註十二）

身口意寂靜，正智獲解脫（註十三），圓滿得安穩（註十四），不爲眾惱憂。

不輕信（註十五）他人（註十六），斷系（註十七）知無爲（註十八），棄（註十九）貪（註二十）斷善惡（註二十一），真實無上士。

於村落林間，平地或山陵（註二十二），何處有羅漢，彼地即快樂。

林野甚可樂，世人所不喜，離欲者（註二十三）樂之，不求諸欲樂。

—比丘品—

於憎無憎處，我等真快樂，於憎怨人中，我等無憎住。

於病無病住（註二十四），我等真快樂，於患病人中，我等無病住。

於貪欲無貪，我等真快樂，於貪欲人中，我等無欲住。

我等無物障（註二十五），我等真快樂，我等樂爲食，如光音天人。

—樂　品—

非處此（註二十六）彼岸（註二十七），兩岸悉皆無（註二十八），離苦無繫縛，是謂婆羅門。

無垢離諸塵（註二十九），深入諸禪定（註三十），所作皆已辦，無諸煩惱漏（註三十一），證最高境界（註三十二），是謂婆羅門。

不以身語意，行作諸惡業，制約此三者，是謂婆羅門。

斷除一切結，無有恐怖者，無著離繫縛，是謂婆羅門。

斷除貪瞋縛(皮帶)，及斷繩(邪見)所屬(潛伏習性)，捨障礙(無明)覺者（註三十三），是謂婆羅門。

忍辱忍挨打，而無有瞋恨，具忍力強軍，是謂婆羅門。

無瞋具德行（註三十四），斷貪自調御，達致最後生（註三十五），是謂婆羅門。

如水洒蓮葉，芥子於針鋒，不染愛欲者，是謂婆羅門。

於此世界中，達證苦滅盡，棄荷（註三十六）得解脫，是謂婆羅門。

有甚深智慧，善辨道非道（註三十七），證無上境界，是謂婆羅門。

不親熱世人，亦不與僧聚，無家無欲者，是謂婆羅門。

強弱世人中（註三十八），丟棄刀杖器，無害亦無殺，是謂婆羅門。

友好處仇敵，安隱於恐怖，無著於貪執（註三十九），是謂婆羅門。

脫落貪瞋慢，亦非沾虛僞，如芥子於針，是謂婆羅門。

言語有禮貌，說益言實語，不觸怒於人，是謂婆羅門。

於此世他世，均無有貪欲，無欲而解脫，是謂婆羅門。

於此世界中，不著善與惡（註四十），無憂而清淨，是謂婆羅門。

如月淨無瑕，澄靜而清明（註四十一），消滅再生欲，是謂婆羅門。

遠離人間縛，超越天上縛，斷除一切縛，是謂婆羅門。

棄捨喜（註四十二）不喜（註四十三），清涼無煩惱（註四十四），勇者勝世間（註四十五），是謂婆羅門。

前後與中間，無著諸有蘊，無有貪愛執，是謂婆羅門。

牛王（註四十六）聖勇者（註四十七），無欲賢勝者（註四十八），除垢（註四十九）覺悟者（註五十），是謂婆羅門。

牟尼知前生，天界（註五十一）及惡趣（註五十二），達至了無生（註五十三），引以無上智，圓滿其自身（註五十四），成就諸梵行（註五十五），獲證情欲止，是謂婆羅門。

註解

⊙註一：生命在娑婆世界之中，即阿羅漢。

⊙註二：拋棄痛苦，獲證不還果—第三聖果，在此時，聖者徹底地斷

除貪嗔癡煩惱。

⊙註三：Sabbadhi－五蘊。

⊙註四：結（束縛）有四，即：1.貪求(abhijjha)，2.惡意(vyapada)，3.迷信於錯誤的祭祀(silabbataparamasa)，4.把先入爲主之見當作真理(idam saccabhinivesa)。

⊙註五：此偈說的是阿羅漢的道德境界，熱惱既是物理現象，又是心理現象，阿羅漢只要色身還存在，就要經歷身體上的熱惱，但是他並沒有爲此而擔心，他不經歷心理上的情感熱惱。

⊙註六：阿羅漢不著任何一地，隨意而往，因爲他們褪除了我，和我所之見。

⊙註七：聚集有二，即：業行和生活所需，前者延長在娑婆世界中的生存，後者雖然重要，可能會成爲精神修證上的障礙。

⊙註八：去除希求食物之貪。

⊙註九：涅槃是從痛苦中的解脫(vimokkha)，它被叫做空，是因爲空了貪、嗔、癡，不是因爲沒有，或斷滅，涅槃是一積極的聖境，不可以世俗之語闡述，它是無形的，因爲去除了貪等標誌，阿羅漢生存之時體受涅槃之樂，說阿羅漢圓寂後存在，不存在都是不正確的，因爲涅槃既不是永恆，也不是斷滅，在涅槃中，無一物得以永生，亦無一物，除煩惱之外，得以滅除。

阿羅漢在現在一生獲證阿羅漢果，享受涅槃之樂。

⊙註十：平穩－Tadi，既不貪執於理想之物，也不憎惡可惡之物，從不執著一物，在八種世間法中，即：稱譏、苦樂、利衰、毀譽，阿羅漢寂靜不受憂惱，不即不離，不喜不憂。

⊙註十一：因陀揭羅－Indakhila，意爲如同帝釋堅穩和高大的石柱，或樹立在城門外入口處的大石柱。

注疏者者說，因陀揭羅是作爲裝飾品，樹立在城裡或城外的柱子，它們一般由磚塊或耐久的木頭做成，呈八面形，柱子的一半埋在泥土中，因此有堅固和穩定得如同因陀揭羅這樣的比喻。

⊙註十二：不再受生死。

⊙註十三：所有煩惱。

⊙註十四：因爲他的意識絕對的清淨。

⊙註十五：在翻譯過程中，巴利語中的雙層意思丟失了。

⊙註十六：Assaddho－原意爲不真實，因爲他自己從親身體驗中知道，他不是僅僅接受他人的東西。

⊙註十七：生存與再生之聯繫，Sandhicchedo也有偷盜者之意。
⊙註十八：Akata—涅槃，之所以如此稱，是因爲非任何人造作，Akatannu也可被解釋爲無爲。
⊙註十九：巴利語—Vanta+aso：另外一種意思是食嘔吐者。
⊙註二十：通過四種聖道，貪的粗煩惱被消除在第一至三聖道，細煩惱被斷除在最後聖果。
⊙註二十一：巴利語—Hata+avakaso：意爲斷除因緣者。
⊙註二十二：Ninna和thala原意爲低下的躺著和高地。
⊙註二十三：無有情欲的阿羅漢快樂地居住在世人不感興趣的與世隔絕的森林中。
⊙註二十四：解脫了情欲之苦。
⊙註二十五：Kincana，阻礙精神修證的貪，嗔，癡等。
⊙註二十六：Param，六種個人感官之境。
⊙註二十七：Aparam，六種外在的感官之境。
⊙註二十八：不執任何爲我或我所。
⊙註二十九：Asinam—獨居於森林之中。
⊙註三十：修習禪(samatha)觀(vipassana)者。
⊙註三十一：通過獲證四諦，斷除束縛。
⊙註三十二：即涅槃。
⊙註三十三：明了四諦之人。
⊙註三十四：專注於苦修。
⊙註三十五：因爲斷除了情欲，他將不再受生。
⊙註三十六：五蘊之累。
⊙註三十七：知道通往惡趣、樂趣、以及涅槃之道者。
⊙註三十八：原意爲面向有情。
⊙註三十九：執著於五蘊者。
⊙註四十：貪、嗔、癡、我慢、邪見。
⊙註四十一：不被煩惱擾亂。
⊙註四十二：執著於色欲。
⊙註四十三：Arati—厭惡森林生活者。
⊙註四十四：Upadhi—有四：五蘊(khandha)、煩惱(kilesa)、行(abhisamkhara)、貪(kama)。
⊙註四十五：即五蘊世界。
⊙註四十六：Usabham—如公牛一樣無畏。

⊙註四十七：Mahesim—追求高尚道德、禪定和智慧之人。
⊙註四十八：Vijitavinam，戰勝煩惱者。
⊙註四十九：Nahatakam—清洗不淨之人。
⊙註五十：Buddham—明了四諦者。
⊙註五十一：Sagga—六天道、十六色界天、四無色界天。
⊙註五十二：Apaya—四惡趣。
⊙註五十三：Jatikkhayam—阿羅漢果。
⊙註五十四：Abhinnavosito—即通過知見應該知見之理，通過拋棄應該拋棄之物，通過了悟應該了悟之理，通過修證應該修證之道，從而達到無上圓滿。
⊙註五十五：Sabbavositavosanam－即圓滿覺悟阿羅漢之道，以及煩惱的終結，以此梵行爲住。



第四十章

菩薩思想

血肉之身，是為了世間之福益。

—《摩訶僧伽菩提》—

在佛法中，有三種覺悟(bodhi)方法可達最高果位。修行者可根據自己根性，選擇適當法門修學。它們是：聲聞(savakabodhi)、獨覺(paccekabodhi)和正等正覺(sammasambodhi)。

聲聞菩提是爲佛弟子的覺悟，原意爲聞聲者，也就是熟知的阿羅漢(意爲應供斷除五欲者)。求證阿羅漢果之人通常尋找一大覺導師的指導。只要經覺悟導師的稍微指點，就足以使有道德修證的求法者在覺悟之道上奮發上進。例如，舍利弗尊者僅僅聽了阿說示尊者的半個偈子，當下即證初果。悲慘地失去所有親人的般陀車羅，遭受痛苦的折磨，她因注視衝洗自己雙腳的河水而證得阿羅漢果。幼稚的喬達彌曾哀求佛陀救治她已經死去的兒子，她因觀想被吹熄的燈燭而證聖果。小般陀卡四個月背誦不了一個偈子，後來，他在手中放了一塊乾淨白布，在日光下，雙眼緊緊注視其上，因此而得阿羅漢果。

獲證聖果之後，阿羅漢即以自己的言傳和身教，把自己的餘生奉獻給服務其他追求安穩之人。他首先自己清淨，然後努力向他人講授自己已經求證的佛法，使他人清淨。一位阿羅漢要比一個沒有覺悟真理的世間凡夫更有能力講解佛法，因爲他所講說之法源自於自己的體證。

在崇高的阿羅漢理想之中，沒有一點自私，因爲只有斷除了一切形式的自私才能證得阿羅漢果。要想成就阿羅漢果，自我愚癡和自私等是一些必須被拋棄的障礙。佛陀時代以及以後的所有富有智慧的善男信女都獲益了此殊勝因緣，即生就證達覺悟。

獨覺是在沒有任何外來助緣的情況下，具有高深證見

者依靠自己的努力，獨自證得的覺悟。這樣的聖者被稱爲獨覺，因爲他沒有能力講授自己發現的佛法，淨化和服務他人，儘管如此，他以道德感召眾生。

獨覺只在佛法不復存在時應世。在一特定時期，不同於圓滿覺者，獨覺者數目不限。雖然說現在劫喬達摩佛陀時代已經過去，但是我們仍在佛劫之中，因爲佛陀的教導還清淨無染地存在，因此，沒有獨覺者在這個時期出現。在《經集》中的《犀牛角經》中保藏一些辟支佛的嘉言。下面收集了一些智慧妙語。

一·放下殺生屠刀，不傷害一切眾生，不惜兒子朋友，如同犀牛漫遊四方。

二·由愛生起親密，痛苦也由此而起。認清情愛之惡，如同犀牛漫遊四方。

三·應讚嘆友愛，應與上等之人和同等之人爲伍，以無過爲生，如同犀牛漫遊四方。

四·物欲享受五花八門，甜蜜醉心，以多種形式引誘人心，認識它們危險，如同犀牛漫遊四方。

五·戰勝一切冷熱、飢渴、風日、蚊蟲和毒蛇，如同犀牛漫遊四方。

六·如同獅子一般，不因任何聲音而顫抖，如同風一樣不執著於網孔，如同蓮花不被污泥染污，如同犀牛漫遊四方。

七·應時修習慈悲喜捨和解脫，不被世間所阻礙，如同犀牛漫遊四方。

圓滿正覺者爲了修證究竟，最爲慈悲，曉知一切，至高無上的覺者。證得此種菩提者被叫做三藐三菩提覺者，

意爲圓滿自我覺者。他不僅通過自己努力和智慧覺悟了真理，而且向追求真理者講授佛法，使其清淨，把他們從這輪迴不停的生死之中救度出來。與辟支佛不同，唯有一尊圓滿覺者在一特定時期出現於世，如同有些樹只開一朵花。

求證三藐三菩提覺者名爲菩提薩陲。在此以自我爲中心的世界裡，這種菩薩理想是人們可以想像得出的最爲崇高，最爲美好的精神境界，又有什麼能夠比奉獻和清淨的一生更爲高尚的呢？

在此娑婆世界輪迴的有情希望度化他人，達到最終圓滿，人們可自由追隨菩薩道，但是，並不是每一個人都必須求證佛果，這可以說是完全不可能的。有些批評家們認爲菩薩理想是爲了對抗閉塞、平靜和冷漠的僧伽生活，這僅僅暴露了他們對真正佛法的無知。

後期的梵文經典《出世現觀莊嚴論》，是對《般若波羅蜜經》的再注疏，其中寫道：

”諸大聲聞弟子(sravaka)獲證兩種菩提，或有餘，或無餘，內心恐懼，因爲他們沒有大悲和大智(uru-karuna-prajna-vaikalyena)。因前生命力的終結，而有可能進入涅槃。事實上，(小乘聖者)僅見到相似火滅之涅槃，不再輪迴三界。但是，當他們世間生命結束時，阿羅漢往生到不動界(anasravadhatu)，佛法最爲清淨之地，恆常深入三昧，依蓮花爲生(padmaphutesu-jayante)。此後，阿彌陀如來與釋迦佛陀如同日昇中天，喚醒了他們，令其祛除餘下的無明。因此，諸阿羅漢再創精進，求證無上菩提，雖然他們身住解脫，但他們應現(於有爲世界)，如同進住地獄。如此積聚

成佛之功德，他們成爲眾生之導師(佛陀)。”

這絕對是一荒謬的論調，徹底地背離了佛陀本懷。

阿羅漢是否自私，一切眾生有無必要求證佛果，度化其他眾生，這些問題一直被爭論著。有人或許會問：”成佛的目的是什麼？是不是使他人成就阿羅漢從而度化他人？若果真如此，則邏輯結論就是佛果本身培育成全了自私，這是十分荒誕的。

不容置疑，佛果爲三種理想中最高最貴，但是並不是所有眾生都能夠達到這一最高理想。肯定地，不是所有科學家都能像愛因斯坦和牛頓那樣，必須有些普通科學家，根據自己的力量幫助這個世界。

巴利語菩提薩陲(bodhisatta)是由般若或覺悟(bodhi)和致力於或旨在於(satta)這兩個詞構成的。因此，菩提薩陲意爲致力於，或旨在智慧或覺悟之人。梵語應爲bodhisakta，但比較流行的用法是Bodhisattva，意爲智者，或求證成佛之人。

這一名詞一般用來形容求證菩提之人，但是按照意思，嚴格來講，它只應該用來指那些決定成就無上佛果之人。（註一）

從一個方面來講，每個眾生皆是未來佛，因爲求證佛果不是特別受到恩惠之人的特權。

應該注意的是，佛教徒不承認在有情內部有一需要開發的神聖火花，因爲他們否認了創世者的存在。但是，他們注意到一個人的內在能動性和創造力。

佛教也否認了聚結一切經歷，永恆轉世靈魂的存在。佛教假定在過程中有一具相似性的強大生命流的存在，而

不是什麼所謂人之根本的不變靈魂。

作爲人，悉達多太子以自己的毅力、智慧和慈愛證得佛果。每一有情都能證得這一圓滿最高境。任何一個人只要作了一番必要的精進努力，他都可以希求導師的修證，這是佛教的一個特性，佛陀從未把成佛看成是自己的獨有權，這不是一種進化程序。一個人可以通過自我努力，無需他人的幫助。佛陀沒有咀咒人類，沒有把他們說成是罪惡之人，相反地，而是給予他們希望，指出在生命之初，他們的內心是純潔的。他鼓勵和啓迪人們仿效自己，而不是錯傷他們，製造卑賤的情結，獨自保留佛陀的尊貴。

菩薩不一定要是佛教徒。我們或許可以在今天的佛教徒中發現慈悲的菩薩，或許他們自己都不知道他們的崇高追求，也可以在其它宗教徒中找到菩薩。

■三種菩薩

根據佛教，菩薩種類有三，即：智慧類(pannadhika)、信仰類(saddhadhika)、精進類(viriyadhika)。此三種類型的菩薩與印度的靜慮瑜伽、般地瑜伽、和業瑜伽相應。

智慧型菩薩少信仰而多精進；信仰型菩薩少精進而多智慧；精進型菩薩少智慧而多信仰。這三種品質很少圓融和諧地結合在同一個人身上。喬達摩佛陀被認爲屬於智慧型者。根據經典，智慧型者在短時間內成佛，信仰型需要的時間較長，而精進型所需時間更長。

於禮敬偶像相比，智慧型菩薩更注重於智慧的修證，多修習禪定。他們總是在理智地指導之下，從不接受盲目

的信仰，從不自己降服，不爲經典和個人的奴隸。他們喜好寂靜禪修，默默地在其清靜之處施放強大的意念，以道德度化痛苦中的人類。

虔敬或信賴之信心在信仰型菩提薩陲中具有絕對優勢。把信仰作爲依緣，他們取證佛果。

這些菩薩對禮敬偶像很感興趣，佛像對他們具有巨大的啓迪和感召力。

應該明白的是，佛教徒不是禮拜佛像，他們禮敬佛像所代表的佛陀，意想佛陀的功德，他們越是如此觀想佛陀，越是敬愛他，這就是佛教爲什麼沒有譴責這些外在的禮拜形式，但是，修證到應受到真正的讚嘆，並且是絕對更爲殊勝。枯燥的理性必須加上信仰之味才能得到滿意的結果。即使如此，它也必須是在智慧的光照之下，因爲過份的信仰有時也許會帶來不利因素。

精進型菩薩總是尋找一切機緣爲眾生服務，沒有再比積極的奉獻更能讓他們快樂之事。“對他們來說，度化就是快樂，快樂就是度化。”他們將不會感受到快樂，除非不停地行化。正如斯里蘭卡國王僧伽菩提所說：“他們的血肉之身就是爲了世界的幸福和快樂。”他們的生命不僅是爲了他們自己，也是爲了一切眾生。

這種無私奉獻的精神是一切菩薩的主要特點。

堅持不懈地精進努力，但不是像奴隸而是像主人。不希求名利，一切興趣愛好只在服務度化。別人是否知道他們的忘我事蹟，這並不重要，也毫無關係，他們對讚揚和毀謗不加任何計較。

在這些從公正無私地爲他人服務中，他們忘記了自

我。他們甚至會犧牲自己的生命，如果這種行爲能求度其他有情眾生。

在度化他人中忘記自我的菩薩應該修習慈和悲(metta-karuna)，從而達到非物我一體的高深境界。

菩薩祝願世界美好和幸福，愛一切眾生，如母愛其獨子，把自己看成是與大眾一體。對於他來說，最爲幸福的事就是把一切有情看成是自己的兄弟姐妹；而對眾生來說，他好似一個母親、父親、朋友、老師。

“自他平等，代其受苦的精神構成了菩薩的悲憫”。當他如此知見之時，他拋棄了我見，明了自他不二，以善報惡，不經要求，幫助那些曾經對自己有錯之人，因爲他知道“宗教導師的力量就在於忍辱”。

“受人辱罵，他不辱罵他人；受人攻擊，他不攻擊他人；受人惱怒，他不惱怒他人。他的寬忍永不退縮，如同大地母親默默地承受一切。”

註解

⊙註一：羅斯·戴維斯教授在《佛教的本生故事》中寫道(xxxiv)：“有一宗教羅曼史，名叫巴拉姆(Barlaam)和喬斯福(Joasaph)·一個印度王子接受巴拉姆的勸化而成爲隱修者，讀者將驚奇地發現，這一歷史來自於佛教，喬斯福就是稱呼改了的佛陀。喬斯福一詞就是菩堤薩陲的濫用，喬斯福用阿拉伯寫成則爲揚達沙陀(Yudasatf)，這是由於阿拉伯語字Y同B的混淆，它應是菩提薩陲，《宗教和倫理百科全書》，第七卷，第567頁。



第四十一章

十波羅蜜

為了他人的福利而行化。

—《經集》—

出世善法有十，在巴利語中叫波羅蜜(parami)（註一）。爲了求證無上菩提，每一位菩薩都應該修習此十波羅蜜，它們是：布施(dana)、善德**(sīla)**、出離(nekkhamma)、智慧(panna)，精進(viriya)、忍辱(khanti)、誠敬(sacca)、願切**(adhiṭṭhāna)**、慈愛(metta)、平等**(upekkhā)**。

根據《行讚》注疏，波羅蜜是善德，應以悲心修習，以理智爲指導，不受自私動機的影響，不被邪見和一切我慢之心染污。

菩薩的行爲完全受悲憫一切眾生之心的驅使，絕對的無私。他的慈愛是如此的無限無量，他的悲憫是如此的博大寬廣，以至在無數生死之中，不懈地爲眾生解除痛苦，給貧窮和低賤者帶來殊勝尊榮，盡心盡力幫助需求者。

當他不幸的兄弟姐妹們仍然慘遭痛苦時，他從不希求自我物樂。爲了減輕他們的痛苦，他將毫不猶豫地放棄他最爲珍惜的財富，乃至自己的生命，這在《虎本生故事》中得到充分的說明。

爲了一切有情的幸福和安樂，菩薩總是在理智的指導之下，以滿腔的悲憫精進行化。他豐富地具備了圓滿成就一切身心行爲的根本品質，並把這些品質用來服務整個世界。

菩薩度化他人不是基於貪求權力和世間財富。他知道，並且也這樣做了，名利不用尋找，應得之人自然可得，爲什麼要追名逐利？

他完全以利他爲出發點，在其公正平等的度化活動中沒有絲毫的自私之心。

《法句經》說：“僧與俗共知：此事由我作，事無論

大小，皆可由我作。愚人作此想，增長貪與慢。”。這種狹隘和自私的追求從不進入菩薩之心。

■布施

布施爲第一波羅蜜，它給予布施者雙重功德，去除自私不善之想，發展了純潔無我之心，“這對布施者和被布施者都是一種祈福”。

菩薩不斤斤計較接受者是否真實，因爲他唯一的目的就是修習布施，他這樣做是爲了消除潛伏在自己內心的貪欲。度化的快樂，由此而獲得的幸福，以及痛苦的解除是布施本具的另外一些功德。

他以無上的布施之心慈愛一切，平等無有分別。但是，在布施之中，他以理智而加以審視。例如，如果一個醉漢要想得到他的幫助，而且他肯定這個醉漢將要濫用他的布施，菩薩將毫不猶豫地拒絕這樣的要求，因爲這種顛倒是非的布施不會構成波羅蜜。

如果有人出於正當的動機尋求他的幫助，他將會直接了當地表示對這一機緣的深沉感激，並且自願地，謙卑地給予各方面的幫助，而不是虛張聲勢地表示一下他的尊嚴，做一些虛假的自我標榜。出於對自己的信譽，他從不使這種幫助的要求落空，也不會把受到幫助的眾生看成是他的負債者。他關心的只是善行，從不考慮此善行中可能產生的一切。他不奢望得到任何回報，甚至不指望由此而獲得名聲的提高。

雖然說菩薩總是樂意幫助他人，但是很少，如果有的

話，卑屈地自己要求他人的幫助。《梵授本生故事》(323)之中，講述了菩薩曾在一國王的花園中修行十二年，國王每天都要到花園來看望他，照應他的一切生活所需。但是，他十二年如一日，從未請求國王布施一雙草鞋，或一把樹葉雨傘，儘管它們是如此的微不足道。

當國王問及到他這種怪異，但又是謙謹的態度時，他回答說：

“大王，乞求之人易生悲，拒絕之人亦將生悲。”

他慷慨布施，不分種姓，信仰和膚色，自己從不獲取任何回報，究竟喜悅是他的心性，正如詩人愛德華·戴爾所想：

“有人很富有，但仍然貪求；
我一無所有，但也不求，
他們雖有，但很貧窮，
我雖無寶藏，但很富有。”

在《堪訶本生故事》(440)之中，記載了這樣一個故事。天帝深深地受到菩薩的完美善德感動，來到他的跟前，問他有何要求，並答應給予。由於天帝的友善要求，他表示了如下心願：

一·願我對我的親鄰沒有惡意和瞋恨。

二·願我不貪求他們財富。

三·願我不對他人懷有情欲之情。

四·願我具有離舍之平等。

這大大出於天帝的意料，雖然對如此表現出來的淡泊充滿了讚賞，天帝再次請求他選擇另外一個願望。他回答道：

“無論我棲住森林，

還是獨居一處，

沒有病苦擾亂我的安詳，

或分散我的禪悅。”

一聽到這些，天帝想：“聰明的堪訶在選擇願望之時，不計與食物有關之事，他所挑選的一切，都與梵行有關。”

天帝又一次說：“再選一個。”

菩薩回答道：

“天帝，世間之主，願你答應：

無有任何眾生，於任何地方因我而受傷害，

無論於身體，或是於心靈。

天帝，這就是我的祈願。”

菩薩如此修習布施功德，不僅願意施捨財富和其它珍寶，即使是他的王國、手足，乃至他的妻兒都可以放棄，甚至願意犧牲自己的生命，只要這樣的犧牲能給人類帶來利益。

在《須大舒本生故事》中，當王子須大舒剛剛還是一個七歲的孩子時，他就真誠地想：“如果有人需要我的心，我將剖開我的胸膛，扯下我的心臟，交給與他；如果有人想要我的眼睛，我會將它們掏出，交給與他；如果有人要我的肉體，我將割下他們所需的那一塊。”

《虎本生故事》中，栩栩如生地描寫了他，爲了他人的利益和快樂，犧牲了自己的生命。在《本生鬘》中，有這樣一個故事。

“有一次，當菩薩在一弟子陪同下，穿過一座森林時，他看見一隻母虎和三隻小虎崽由於飢餓而瀕臨死亡。在悲

憫之心的驅使下，他讓弟子四處尋找餵養牠們的食物，這只不過是借故支走他。他自己默默想道：

“我爲什麼要從其它眾生之身獲取肉食，我的整個身體不是現成的嗎？再說，是否能找到其它肉食也要靠運氣，而且我也失去了行菩薩道的機緣。”

“這一骯髒的身體是一切痛苦的根源，智者樂於把它奉獻給利益他人的事業。有兩件事使人顧慮不了他人的痛苦，即執著於自己的快樂和缺乏幫助他人能力。但是，當別人受苦，而我又有力量幫助他時，我無法快樂。因此，我爲什麼要冷漠對待此事？”

“從這個懸崖上跳下去，我將犧牲這一痛苦的身體，餵養母虎，以此來阻止牠吃掉其幼子，從而把這些虎崽從牠們母親口中挽救出來。”

“另外，我亦可如此爲那些希望利益世界之人樹立一個榜樣，給弱者以勇氣，使那些明白布施意義之人充滿喜悅，給予善德之人以啓迪。再說，我曾經希望能有利益眾生的機緣，奉獻自己的手足。我現在獲得了這樣的因緣，願我不久成就無上菩提。”

這樣想著，他縱身跳下懸崖，爲了其它無助眾生的福益，他奉獻出自己的生命。

尼泊爾有這樣一首意義深遠，又充滿傷感的故事：

在遙遠的古代，有一個虔誠而又強大的國王，名叫摩訶羅陀。他生有三個兒子，分別叫摩訶波羅奢陀、摩訶提婆、摩訶薩陲，個個都十分善良、孝順。

一天夜裡，明月當空，國王在眾王子以及隨從的陪同下，來到森林花園裡觀賞風光。年輕的王子們被花草樹木

的迷人風景深深地吸引住了，慚慚地走向密林深處。

侍從們發現王子們不見了，隨即回報國王，國王當下命令大臣們前往尋找，自己則回到宮殿。

三位王子在森林中漫遊，來到一座山頂。這時，大王子發現了一隻將要餓死的母虎和牠的五隻幼崽。母虎自生下虎崽後，七天沒有吃到任何東西。幼虎爬到母親身邊，試圖吃奶，但是牠沒有奶水可以給牠們充飢。很明顯，母虎飢餓難忍，眼看著就要本能地吞食牠自己的幼子。

大王子第一個看到了這一悲慘的場面。他指著老虎對大家說："看著這可憐的景象，兄弟，那隻餓慌了的母虎就要吃下牠的幼崽，這是多麼的不幸啊！"

"大哥，他們通常吃些什麼？"摩訶薩陲問道。

"血和肉是老虎和獅子的主要食物。"摩訶波羅奢陀作了回答。

"母虎看起來十分虛弱，很明顯，牠已經好幾天沒有吃東西了。如果一個人爲此而捨去自己的生命，這將是多麼的高尚啊！"

"但是誰又願意作出如此偉大的犧牲呢？"摩訶提婆評論道。

"可以肯定，沒有任何人心甘情願地這樣做。"摩訶波羅奢陀說。

"我智慧缺淺，像我們這種愚昧眾生不可能爲了他人犧牲自己的生命，但是或許一些廣大慈悲的無私者將會自願這樣做。"摩訶薩陲仁慈地說道。

他們如此討論了一番，然後望了一眼絕望的母虎，走開了。

摩訶薩陲這樣想：

“爲了此將要餓死的母虎，我必須拋棄這無常之軀。此身骯髒不堪，深受老死之苦。人們可以在身上塗上香料，精心打扮，但不久它就會發臭而消失。”

如此思惟，他讓他的兩個哥哥先走一步，藉故有事要再次回到森林。

他按照原路，回到母虎躺著的地方。把身上的服裝和首飾解下掛在樹上，又一次想道：

“我必須利益一切眾生，把悲憫施予一切眾生，幫助那些需要我們幫助之人，這是我們最神聖的責任。我要捨去這一不淨之身，以此救化母虎和牠的五個小崽，由此功德之舉，願我速證無上正等正覺，從生死之海中度化一切有情！願每一眾生快樂幸福！”

在無限慈悲的驅使下，在無私奉獻精神的啓迪下，他無畏地跳下懸崖，掉在母虎身邊。

但是，他掉下後，並沒有立即死去。母虎雖然嗜肉成性，但是對菩薩深感同情，甚至不願動一動他的身體。

菩薩卻不是這樣認爲，他想：“很明顯，這隻可憐的動物恐怕沒有任何力氣把我吃下去了。”

因此，他四處尋找工具，撿回一根尖尖的毛竹，割開自己的脖子，他即刻倒在一片血泊之中。

餓極了的母虎貪婪的吸吮著鮮血，吞下一塊塊鮮肉，只留下一根根骨頭。

據說，在菩薩獻出身命之時，大地震動，海水翻滾，天日無光，世界一片黑暗，天人齊喊“善哉”，般羅賈陀花如天雨般灑下。

兩位哥哥被突然的地震驚呆了，他們一下子猜到他們的小弟一定是捨身飼虎了。

“摩訶薩陲肯定獻出了自己的生命，因爲他曾以仁慈的口吻說過這件事。”摩訶提婆說。

二人趕緊跑回來一看，他們完全被眼前的場景驚呆了。他們所看到的不是他們心愛的弟弟，而是一堆沾滿鮮血的白骨，旁邊的一棵樹上，掛著他的衣服。

他們痛哭得死去活來，稍微清醒一點後，他們帶著沉重的心情，回到皇宮。

就在菩薩捨身飼虎的當天，王后做了一個惡夢，她夢見自己死了，牙齒掉落，身體痛苦不堪，猶如被利器戮穿。另外，她夢見一隻老鷹突然俯身衝下，叼走了棲息在屋頂上三隻美麗鴿子中的一隻。

王后被嚇得膽顫心驚，醒來之後，她才想起她的三個王子到森林中遊玩未歸。她馬上來見國王，告訴他這一不祥之夢。

聽說三個王子不見了，她請求國王馬上派出使者前往尋找。

早先被派遣去尋找的大臣們回來了，帶來三王子已死的悲慘消息。一聽說此事，每一個人都按捺不住痛哭流涕。國王盡力安慰著王后，然後跨上大象，帶著侍隨，朝森林急奔而去，帶回其他兩個悲傷的兒子。

他們悲痛欲絕，無法言語。過了好一會，他們鼓足了勇氣，向他們痛不欲生的母親講述了他們高貴弟弟的英雄事蹟。

後來，國王下令準備，讓大家前往瞻仰這一永遠值得

懷念的地方。

大家依次來到那裡。一看到他們心愛兒子的根根白骨，沾滿了鮮血，零零碎碎地四處皆是，國王和王后再也忍受不住，昏死過去。一婆羅門趕緊在他們身上灑上檀香水，使他們甦醒過來。

國王立即命令大臣們收集所有的頭髮、骨頭和衣服，堆在一起，以作禮拜，令他們建造一金塔供奉這些遺物，然後痛苦地回到自己的宮殿。

後來這座塔被叫做嗡南無佛陀。

這本生故事結束時說，這一座塔現在叫做那無羅。

雖然兩種說法不儘相同，但是其中心點就是菩薩的無私奉獻，至於菩薩是以王子或以苦行僧的身份捨棄了自己的生命，這並不重要。

正如在其它本生故事中一樣，發生之事的緣起(nidana)也在這一故事中出現。但是，在此本生故事的結尾，沒有對故事出現的人物加以認同。

與梵文本相比，尼泊爾本生故事明顯地敘述詳細，而尼泊爾本生故事的來源還不大清楚。

談到菩薩修習布施，在《行藏論疏》這部重要的經典中出現了一段很有意義的記載。

在布施食物的同時，菩薩希望接受者獲得長壽、美麗、幸福、力量、智慧，乃至最高涅槃之果。他給予飢渴者飲料，以使熄滅情感的貪欲；給予他們衣服，以使獲得道德上的慚和愧；給予他們方便，以使修習神通；給予他們名聲，以使品味道德的芳香；給予他們鮮花和香油，以使得到佛陀善德的尊榮；給予他們座位，以使成就覺悟；給予

他們住處，希望自己成爲世界的皈依處；給予他們光明，以使得到五眼，即：肉眼、慧眼、天眼、佛眼和知一切眼；給予他們相貌，以使具有佛陀的莊嚴；給予他們聲悅，以使修習美妙的梵音；給予他美味，以使深受大眾喜愛；給予他們親近，以使獲得佛陀妙相；給予他們醫藥，以使成就涅槃；解放奴隸，以使人們不再受情感的奴役；捨離自己的孩子，以使對一切眾生施以父母之情；捨離自己的妻子，以使成爲世界的主人；拋棄自己的國家，以使繼承真理王國。

菩薩這些高尚的追求，除了表現出利益眾生的美德之外，同時也說明了他們努力不懈，平等公正地解救人類的品質。

■善德

與菩薩這種不同凡俗的布施緊密結合在一起的是善德行爲(sila)。巴利語Sila意爲戒。它是由人們應該奉行(caritta)或應該遠離(varitta)之事構成。《善生童子經》詳細地講述了對父母、孩子、丈夫、妻子、學生、老師、朋友、出家人、僕人等應盡的義務。

經中列舉了一系列在家居士的義務，每一種有五：

一、子女應如此照顧好父母：1.支助他們；2.履行義務；3.維護家系；4.精進努力，堪受財產；5.爲去世親人，廣行供養。

二、得到子女如此照顧的父母應如此對待子女：1.勸阻行惡；2.奉勸行善；3.授以技業；4.婚配適當；5.適時交

予財產。

三、學生對老師應如此：1.恭敬起立；2.照顧起居；3.注意聽講；4.服侍左右；5.恭敬受教。

四、得到學生如此照應的老師應如此對待學生：1.以最善法訓導；2.授予自己已知善知識；3.教以工藝和知識；4.把他們介紹給朋友和同事；5.確保他們的安全。

五、丈夫應如此對待妻子：1.禮貌；2.不輕視；3.忠實；4.給予權力；5.贈以用品。

六、得到丈夫如此善待的妻子應如此對待丈夫：1.井井有條地行使責任；2.友好善待周圍之人；3.忠貞；4.保護好丈夫的所得；5.持家勤勞不懶惰。

七、高貴幼者應如此對待其朋友和相識：1.慷慨；2.言詞善美；3.促其行善；4.平等；5.真誠。

八、得到高貴幼者如此善待的朋友和相識應如是對待幼者：1.放逸時給予保護；2.浪蕩之時保護其財富；3.害怕之時充當其避難所；4.危險之時不予拋棄；5.時時想到他的孩子。

九、主人應如此對待他的佣人和雇員：1.量力給予工作；2.給予飯食和工資；3.生病時照顧他們；4.給予佳餚；5.適時予假。

十、得到主人如此善待的佣人和雇員應如此對待主人：1.在主人之前早起；2.在主人之後睡覺；3.僅拿取給予之物；4.盡心盡職；5.傳播主人之善名。

十一、在家人應如此對待梵修者：1.善行；2.善語；3.善意；4.敞開大門迎接他們；5.財物供養。

十二、得到在家人如此善待的梵修者應如此對待在家

人：1.勸阻行惡；2.奉告行善；3.全心愛護；4.講授未聞之法，澄清已聞之法；5.指出昇天之道。

菩薩圓滿所有這些家庭義務(carittasila)，真正成爲名符其實，品行兼優的佛弟子。

除了這些應做之事外，菩薩總是努力守持其它有關道德規範(varitta-sila)，過著理想的佛教生活。

正確地知見事情的因果，菩薩自覺自願地精進止惡行善。他總是認爲自己的責職就是利益自己和他人，從不損害他人，無論是人還是其牠動物。

所有眾生皆珍惜自己的生命，沒有任何人有任何權力剝奪他人的生命。因此，菩薩慈悲一切眾生，乃至爬在自己腳上的小蟲，從不傷害或使人傷害任何一有情。人們內在的野獸本能驅使他殘殺弱小的，並以牠們的肉食爲生。無論是爲了滿足食欲，還是作爲一種消遣，不管是以殘暴或是以文明手段殺害或使人殺害無助的動物都是非正義的。如果說殺戮動物是錯誤的，那麼屠殺人類生命更不必說了，無論從表面看來其出發點是多麼的高尚。

另外，菩薩戒除一切形式的偷盜，無論是間接或直接的，修習誠實，可信和正直。戒除使高尚人格墮落的邪淫，菩薩在其性生活方面努力做到清淨純潔。遠離妄語、惡語、兩舌和綺語，菩薩只說真實語、甜蜜語、安詳之語、希望之語。他遠離迷人心性，使人糊塗的酒類，精進不放逸，知見敏銳。

菩薩嚴格遵守這五項制約言行的原則，無論是順應自己的興趣，還是違逆自己的興趣。在適當的情況下，爲了其原則，他不僅會放棄自己的財富，而且願意犧牲自己的

生命。

我們不應認爲，菩薩輪迴此娑婆世界時總是完美無缺的。作爲一世間之人，他有其短缺和局限。有些本生故事，如《夾竹桃本生故事》把他描繪成一個令人厭惡的強盜。但這並不多見，而是極個別的事例。

一個求證佛果之人極其重視持戒。這一點可以在《驗德本生故事》中明顯看出，其中，菩薩說：“離開持戒，智慧一文不值。”

持戒爲一切其它高尚道德的基礎。在讚嘆持戒時，覺音尊者在《清淨道論》中寫道：

“什麼芳香與風共順逆？

什麼樓梯帶她入天門？

什麼大門通往涅槃之城？

以善德修身之聖行者，

光耀遠勝於衣著華麗，珠寶加身的君王。

行善者善德自會消除自責，獲取喜悅和讚嘆。

如此應知宣講善德力，功德母，罪惡剷除的一切經典。

■出離

菩薩修習出離(nekkhamma)的熱情更爲高漲，因爲他自性喜好寂靜。出離既指遠離世間之樂，以梵行爲生，又指以靜慮(jhana)暫時制服障礙(Nivarana)。

菩薩既非自私者，亦非自我占有者，而是一位忘我的弘化者。爲了他人的利益，他時時樂意犧牲自己的快樂。

雖然他可能會生活在榮華富貴之中，享受著世間的一

切快樂，但是，他會認識到世事無常，明了出離的價值。

如此認識到物欲快樂的短暫，菩薩自覺地放棄世間的擁有，披上簡樸的袈裟，努力以圓滿清淨的梵行爲生。在這裡，他的道德是如此的高尚，以至於在實踐過程中的一切行爲都沒有自私之念，不受任何誘惑，無論是名利、財富、榮譽，還是世間的擁有，都無法引誘他做一件有違心願之事。

在《瑪訶提婆本生故事》中，第一根白髮有時足以喚醒菩薩拋棄環境不宜的皇宮大院，追求獨立寂靜的出家生活。有些時候，一滴露水，一片枯葉，也可以誘發他出家。

不過，菩薩並不是一成不變地修習出離。

例如，在《俱奢本生故事》(531)中，由於他無法抑制自己的欲望，曾試圖贏得美麗婆跋波提公主的歡心，但受到極大的污辱。

在《辟支佛本生故事》(376)中，菩薩的好友，一辟支佛來到菩薩的跟前，說：

“五欲之樂就是沼澤和泥坑，
我叫它們三重恐懼，
我稱它們爲煙霧和灰塵，
你應離此而出家。”

他當即回答說：

“我是多麼的迷戀、執著，而受染污，
無論梵行者怎樣認爲可怕，
我熱愛生活，無法捨離，
於此而不斷地行善。”

在沒有佛陀應世的時期內，菩薩將以梵行爲生，在清

靜之處過著獨身的生活。如果出生在佛陀應世之時，他將現比丘相，嚴守比丘的清規戒律。一位理想的比丘是道德的光輝典範，既能自利又能利他，以身教和言教度化眾生。他內心清淨，從而純潔他人。

爲了內在精神的修證，他不斷地精進努力。與此同時，他又迎和那些修證不如自己的同道人的精神需要。他不是社會的負擔，因爲他不給任何一個人帶來麻煩，如同一隻採蜜的蜜蜂從不損壞花朵。他沒有自己的財產，因爲他放棄了世間的一切。他需要的很少，滿足就是他的財富。他不悔恨過去，也不擔心未來，而是以現在爲住，自由自在於世間的所有責任和傷害之中。爲了他人的幸福和快樂，他不執著於一地，而是任運遊化四方，歷盡生活滄桑，但總是保持冷靜之心，等待別人的召喚，無償地爲他人服務。

非佛教徒的苦行僧分別被稱做爲出家者、苦行僧、或隱修者，比丘(巴利語：Bhikkhu，梵語：Bhiksu)現在已成爲佛教專用名詞。

戒律規定比丘不可從他人處乞取任何一物。但他可接受別人的四種供養，即：袈裟、飯食、住處和藥物。如果他有任何需要，他可向他的父母、親戚、或齋主乞取，這是允許的。

比丘並不一定要一生出家。他自願加入僧團，過著梵行生活，直到他選擇還俗爲止。一旦他披上了黃色袈裟，阿羅漢的象徵，他必須遵守有關戒律。

爲了以究竟清淨，無私奉獻之行爲生，爲了迅速把握和純潔自己的心識，爲了知見事物本性，爲了有正確和深邃的見地，爲了開發人的高尚品質，爲了圓滿地受用高貴

的精神價值，沒有一種生活方式像出家比丘這樣更能提供如此的環境和殊勝的機緣。

比丘可以過著靜慮的生活，也可以精進爲生，而前者更加適應出家比丘的理想，因爲披上黃色袈裟，聖潔和謙卑的象徵，其最終目的就是爲了斷除情欲，證就涅槃。

■智慧

出離之後就是般若(智慧或知識)，即以無常(anicca)、苦(dukkha)、無我(anatta)爲標準，正確地知見世界的本質。菩薩觀想此三種性質，但是還沒有達到獲證阿羅漢果的程度，因爲果真如此的話，這將使他遠離他的目標。

與此同時，他並不輕視世間智慧。他想方設法獲取知識，甚至向他的僕人學習。但從不希望表現他的知識，也不會不好意思承認自己的無知，即使在大庭廣眾之下。因爲，無論在什麼情況之下，他都不會不懂裝懂。他所知道的一切總是供他人所用，並且毫無保留地分享給他人。他想盡一切辦法引導他人從黑暗走向光明。

智慧有三。第一由語言(sutamaya-panna)而獲得。在古代，當印刷還不流行時，人們通過聽聞而獲取知識，因此博學之人被稱做多聞者(bahusssuta)。第二種知識通過思惟(cintamaya-panna)而獲得。西方實用科學知識直接來源於這種知識。第三種爲通過禪定和觀想而獲得的出世知識(bhavanamaya-panna)。通過這樣的禪定，人們才能覺悟超越邏輯和思惟的如實真理。禪定不是消極的夢幻，而是勇猛精進的修證，導引自我提高，自我培訓，自我約束，自我

覺悟，它也是人心的滋補品。

智慧是佛教的終極，爲八正道第一道(samma-ditthi)，爲七覺支(dhamma-vicaya-sambojjhanga)之一，爲四種成就(vimansa-iddhipada)之一，五力(pannabala)之一，又爲五根(pannindriya)之一。智慧引導人們達到清淨和究竟解脫。

■精進

與智慧緊密相關的是精進(viriya一精力或忍力)。在這裡，Viriya不是指身體上的力量，雖然這種力量也是一種財富，而是特指更爲強大的心智之精力或力量。它被解釋爲在言行上不懈地爲他人的幸福而努力工作。菩薩以這種善德爲堅實基礎，依靠自己的力量，並把這種力量作爲他主要品質之一。

用特哥里博士的話說，菩薩將依自己的力量，鑄造他的心態：

“願我不求危難的避免，而是無畏地面對它們。

願我不求痛苦的靜止，而是以心戰勝它。

願我不是緊張不安地渴望得到救度，而是以忍辱希求贏得自在。”

《摩訶賈那訶本生故事》(539)一目瞭然地描敘了菩薩的精進。當船只在一望無際的大海裡淹沒後，菩薩奮力掙扎了七天，從未喪失希望，直到最後獲救爲止。

在他看來，失敗是獲取成功的階梯，失利使他加倍努力，危險增長了他的勇氣。衝破傷害弱者熱情的重重艱難困苦，戰勝使凡夫灰心喪氣的道道阻礙，他直取目標，直

至達到目的，從不在半路停止不前。

魔王曾勸誡菩薩放棄他的追求。但是菩薩對他說："對於我來說，於情欲戰死要比失敗而生更加光榮。"

如同他的智慧，他的精力總是用來爲他人服務。他把精力廣泛地貫注於全體大眾的幸福事業，而不是僅僅限制於使自己成就的狹隘範圍。爲了他人，他長期堅持不懈，從不期待回報和答謝，他樂意盡自己的最大努力利益他人。

在有些方面，爲了取得成功，精進比智慧更爲重要。對於修習八正道之人來說，正精進(samma-vayama)能使未生惡不生，已生惡熄滅，未生善生起，已生善增長。精進是七覺支之一(viriya-sambojjhanga)，四種成就之一(viriyddhipada)，正是由於精進，四正勤(sammappadhana)才得以產生作用。精進是五力之一(viriya-bala)，又爲五根之一(viriyindriya)。

因此，精進可以被認爲是一具九種能力的官員。與智慧爲伍的精進是取得成功的強大助力。

■忍辱

忍辱同精進一樣重要，克制忍受別人給自己帶來的痛苦，容忍他人之過。

菩薩修習忍辱到如此地步，以至於有人支解其手足時，他仍不惱怒。在《忍辱仙人本生故事》(313)中，一個喝得酩酊大醉的國王殘忍地令人割下菩薩的手、腳、鼻子、耳朵，菩薩不但毫無怨言地承受這樣的折磨，而且還以祝福來回報如此的傷害。

躺在自己的血泊之中，手足分開，菩薩說：

“願國王長壽，即使他的手曾無情地傷害過我的身體。

心靈如我清淨者，從不計較這樣的行爲。”

由於忍辱，當他受到損害時，他會這樣想：

“此人爲我同類，我肯定或有意或無意惹怒了他，再不就是由於我過去的業障所致。這是我自己行爲的結果，我爲什麼還要對他人懷恨在心呢？”

這裡也許應該提到的是，菩薩也不被他人的不知羞恥的行爲所激怒。

在《牟犁破群那經》中，佛陀勸導他的弟子們修習忍辱，他說：

“即使是一罪惡滿盈的強盜用拉鋸將你們的手腳鋸斷，如果你們由此而大發雷霆，心意不淨，你們就不是我的弟子。

“你們應該如是修習：我們的心應保持平靜。沒有惡語從我們口中脫出，心地慈悲，無有惡心歹意，乃至以慈心對待那些盜賊。由此更進一步，我們應以慈愛普照世間，並以此廣大無礙，博大一體之愛爲依住。”

菩薩修習此忍耐和忍辱，不是專門尋找他人的缺點和錯誤，而是努力不斷地發現他人的善良和美好之處。

■誠實

誠實爲第七波羅蜜。誠實(Sacca)在這裡意爲對自己諾言的兌現。這是菩薩重要特性之一，因爲他從不食言。他

的所爲如他所說，他的所說如他所爲。

根據《卡利陀本生故事》(431)中，菩薩在此娑婆世界的輪迴之中，從未說過不誠實的話，雖然說，在有些時侯，他或許會違犯其它戒律。

即使是出於禮貌，他從來也不隱瞞真理。

他以真理爲指南，把實現諾言看成是自己義不容辭的職責。他在作出諾言之前謹慎思考，但是，一旦作出了許諾，他會不惜一切代價實現諾言，即使是犧牲自己的生命。

在《希利本生故事》(363)中，菩薩勸告人們說：

“實實在在對待每一許諾，

拒絕承諾不能之事，

智者鄙視大言不慚之人。”

另外，據《一善見王本生故事》(537)記載，爲了實現其諾言，菩薩隨時準備犧牲自己的生命。

“猶如早晨高高的太陽，

恆常保持其穩定的行程，

一年四季，一年到頭，

從不改變其航線。

菩薩智慧之語亦復如是，

從不離開真實之道。”

菩薩應可信，真實，誠懇，所言即爲所想。他的身口意三業圓融無礙。

在他的一切行爲中，他持之以恆，坦誠以待，無虛僞不實，因爲他嚴格遵守他的高尙原則。他的內心世界和他的外在語言沒有任何不同之處，他的私自生活與他的公共生活相一致。

菩薩不以花言巧語迎合他人，從不抬高自己以贏得他人的讚美，既不遮掩自己的缺點，也不虛榮地顯示自己的善德。他讚嘆值得讚美之事，不附帶任何惡意，他公正明智地譴責應受責備之事，沒有任何輕視，而是出於慈悲本懷。

即使是真理，他也不總是信口而說。如果這樣的言說不給他人帶來幸福和快樂，他會保持沉默。如果任何真理對他人有利，他會知無不言，即使會給自己帶來不利。他如同尊重自己所說尊重他人所說。

■決意

接下來的就是決意(adhitthana)，其意爲堅定的決心。沒有這種堅強的決心，其它波羅蜜就無法實現。因此，他被比喻爲高樓大廈的基礎。這一意志的力量消除菩薩道上的一切障礙，而且，無論遇到什麼樣的困難、病苦和天災人禍，他從未迷失其目標。

例如，菩薩喬達摩決意拋棄皇家的榮華富貴，進取覺悟。在此漫長的六年之中，他作出了非凡的努力。他不得不忍受各種各樣的艱難困苦，面對無數的不幸和災難。在他特別需要幫助的緊要關頭，他喜愛的五位弟子離他而去。但是他並沒有因此而放棄進取，他的熱情更加高漲。獨自一人精進不息，最後終於達到自己的目的。

“猶如堅石之山巔，傲然挺立，
巍然不被狂風動，牢牢聳立於地。
汝亦如是不動，堅定確立信念。”（註二）

菩薩具有鋼鐵般的毅志，他的高尚準則堅定不可動搖。樂意接受勸告，從事善德事業，沒有任何人可以引誘他做任何違背這些準則之事。根據情況的需要，他可以像花朵一樣溫柔，也可以像磐石一樣堅固。

■慈

所有波羅蜜中最爲重要的就是慈(巴利語：metta，梵語：Maitri)。在英文中沒有一個像樣的單詞可以同其相比。它可以被翻譯爲仁慈、善意、友善、慈善，意爲希望一切眾生幸福和快樂。正是這一慈愛促使菩薩爲了他人，放棄個人的解脫。無論他人的種姓、信仰、膚色、或性別怎樣，他的內心充滿了對一切眾生的無限慈愛。他是博愛的化身，不害怕一切，也不被一切所害怕，孤僻森林裡的野獸是他可愛的朋友。由於他的存在，這些動物培養了牠們相互間的友善。在內心深處，他對一切有生命的眾生懷有無限的慈愛。

在佛教中，慈愛應該同人與人之間的情愛和一般肉體之愛區別開來，情愛而不是慈愛的話，將會產生恐懼和痛苦。

在實踐此慈愛之時，一個人不應忽視本人，而應對自己和他人施以同等的慈愛。一個佛教徒的慈愛包容了包括自己在內的整個世界。

在《大法護本生故事》(385)中，年輕的菩薩以同等的方式對殘酷折磨並狠心置他於死的父親、惡毒的屠夫、摯愛而痛哭的母親，以及可憐的他自己施以同等慈愛。

慈愛具有一神奇的力量，它能輕易地影響附近和遠方之人。蕩漾著此無限慈愛、純潔善良的心可以馴服凶殘的野獸，可以變惡人爲聖人。

每一個人都具有這一神奇的力量，只要稍加努力，則可使之成爲自己的財富。

“居住在山坡之上，”佛陀說，“我以慈愛的威力使獅子老虎接近於我。在獅子、老虎、山豹、野牛、羚羊、牡鹿以及野豬簇擁下，我深居森林。沒有一隻動物害怕我，我也不害怕任何動物，慈愛的力量就是我的支柱，我如此寄居於山林之中。”

正如一個人慈愛他人，他也被他人所慈愛。任何對抗力量，敵對攻擊，反面意識都無法影響受慈光照耀之人。內心安寧，他將居住在自己創建的天堂，即使那些與之親近之人也將感受到那樣的至樂。當一個人習慣性地感受到慈愛之想時，並以言行表現出來，隔閡成見蕩然無存，分別之心逐漸消失，小我在大我之中溶化。乃至沒有任何我見，最後把自己和一切有情等同起來，這就是慈愛的終極。

菩薩慈愛一切眾生，並於一切眾生同體，沒有任何種姓、信仰、膚色和性別之分。正是佛教的這一慈愛試圖拆除一切分化自他之間的障礙。對菩薩來說，沒有遠近，敵人和外人，叛教者和不可觸者，因爲由智慧而成就的博愛建立了一切有情眾生的兄弟情誼。菩薩是一名符其實的慈愛、友好、富有悲憫之心的世界公民。

■捨

十波羅蜜之十就是捨(upekkha)。

巴利語捨Upekkha是由Upa，意指公正的、平等的、正確的，和Ikkha，意指見解、認識和觀看組成，這一詞源之意爲正確的認識，公正的看待，或平等的對待，也就是沒有貪欲和憎恨，喜愛和厭惡之分。

在這裡，這一術語不是用來指漠然和中庸的感覺。

十波羅蜜中最不易做到，最爲重要的就是這一捨度，特別是對在家人來說，他們不得不生活在此沉浮不定的命運，動蕩不安的世界之中。

輕視和污辱是人類共同的命運，毀譽、利衰、苦樂亦復如是。菩薩經歷了所有這些生活滄桑，堅定不移地實踐圓滿的捨波羅蜜，猶如岩石。

在順境或逆境之時，在讚美或誹謗之中，他總是鎮靜自若，如同獅王不因任何響聲而顫抖，不因惡毒的妄言而煩惱。如同微風不粘網孔，他不執著此無常世界的一切虛幻快樂。如同蓮花出污泥而不染，他生長於世間而不被世間誘惑，永遠地保持寂靜、安穩、詳和。

“猶如大海之底不被任何風浪所動，菩薩之心靜如止水。”（註三）

另外，修習捨波羅蜜的菩薩，平等公正地對待一切，不受貪欲(chanda)、嗔恨(dosa)、恐懼(bhaya)和無明(moha)所染污。

從以上十度可以看出，菩薩之果位，就其整體言，是一自我犧牲、持戒、捨離、智慧、精進、忍辱、真實、決意、博愛，以及心智平靜的過程。

除此十波羅蜜，菩薩還必須修習另外三種行爲方式

(cariya)，即：不忽視自我發展，以智慧指導行善(buddhi-cariya)；爲親近之人謀福利(natyattha-cariya)；爲整個世界的解脫而行化(lokattha-cariya)。

第二種方式並不是指裙帶關係，而是說沒有偏愛地爲提高其親戚的福祉兢兢業業地工作。

菩薩如此修習十波羅蜜至圓滿究竟，同時又實踐三種生活方式，在不可抗拒的業力牽引下，或此或彼，經歷無量生生死死，因時而化現，渡過波濤洶湧的生死大海。

有時，他生爲一威赫無比的帝釋天，或爲光耀天人；有時，他生爲高貴或低賤之人，或爲畜牲等，直到最後究竟圓滿了十波羅蜜，往生兜率天。他居住此天，等待適當之時應現世間，成就佛道。

有人認爲，爲了獲得世間之經歷，菩薩故意示現各種各樣的形象，這種說法是不正確的。沒有一人可以逃脫業的定律，而此定律單獨決定個人的未來生，除非是結束了輪迴的阿羅漢和佛陀。（註四）

由於這些內在的功德，菩薩具有一些特別威力。比如說如果再生於生命長達無數大劫的梵天界，他可以通過自己意力，終止其那裡的生命，往生另外一個合適之地，在那裡，他可以度化世間，修習波羅蜜。

本生故事注疏中說，除此自願死亡之外，菩薩不爲八類眾生。這是由他在此娑婆世界中積聚的潛在業力所致。例如，不爲盲人和聾子，不爲徹底否認因果的邪信之人。他或許生於畜牲道，但他不會大於大象，或小於沙雛鳥（鷸）。他也許會在一般惡道中受苦，但從不墮落最低層。同樣的，菩薩不希求往生不還果聖人居住的淨居天

(suddhavasa)，也不往生無緣利益眾生的無色界。

有人也許要問：“在其生死之中，菩薩是否知道他在行菩薩道？”

有時候他明白，有時候他並不清楚。

從有些本生故事來看，在一些情況下，菩薩喬達摩完全意識到他在精進求證佛果。《婆娑雅長者本生故事》(340)可以被用來說明這一點。在這一特定的故事中，帝釋天問菩薩爲什麼能如此地廣行布施？菩薩回答說，這不是爲了世間的權力，只是爲了成就無上菩提。在有些輪迴中，比如當他有一生爲玖堤婆（註五），他不但忘失了他高尚的追求，而且當迦葉佛講說清淨佛法之時，他還大加誹謗。值得一提的是，正是從此迦葉佛，他獲得了最後的啓悟。

我們自己可能是爲世間高尚事業奉獻生命的菩薩。人們不應這麼認爲，菩薩理想只爲超凡脫俗之人獨有。一人做得之事，他人也可做到，只要給予了必要的努力和熱情。願我們樹立起生活的高尚目標—奉獻和成就，不斷精進，平等公正地爲我們自己和他人的善美服務。

爲了成就而奉獻；爲了奉獻而成就。

註解

⊙註一：Parami＝Param，超越，彼岸(菩提或覺悟)，＋ i ，則意爲去。原意爲能究竟趨向彼岸，巴利語Paramita也具有同一種意思。

⊙註二：沃倫，《佛教在傳譯中》，第27頁。

⊙註三：見查爾姆斯，《佛陀的教誨》，第221頁。

⊙註四：這是上座部佛教同大乘佛教主要教法的不同點。大乘佛教認爲，菩薩爲了服務眾生，直到一切有情皆證涅槃，自願地放棄圓證涅槃。

（編者按）。

⊙註五：《中部》，第二品，第八十一經，《鞞婆陵耆經》，第45頁。



第四十二章

四 梵 住

得生人道難，
生得壽終難，
莫錯善因緣。

—《法句經》—182．315

人類是一不可思議的有情眾生，具有無法想像的潛在能力，蘊藏在他內部的既有聖人的品格又有犯罪的可能性，所有這些都可以在意想不到的情況之下以強大的力量表現出來，我們並不知道它們是怎樣產生的，但我們知道它們以不同的程度存在於每個人之中。

在人類複雜的物質載體之中，有一股巨大的心力，在此，我們既可以發現善德的儲藏室，也可以發現罪惡的垃圾堆，通過培養各自的品性，一個人可以成爲人類的祈福者或詛咒者。

有人希望自己偉大、高尚、利益眾生；希望自己的人格昇華；希望通過自己的行爲規範利益人類；希望利用自己是人類這一殊勝因緣，盡自己的最大努力去除潛在的罪，培養儲藏的善德。

爲了挖取埋藏在地下的珍貴寶藏，人們花費了無數金錢，進行了艱辛的努力，有時候甚至犧牲了自己的生命。但是，爲了開發儲藏在人們內部的寶藏，只需要不懈的努力和持之以恆的忍耐，即使是貧困潦倒的男人和女人都能夠完成這一工作，因爲財富並不是積累出世聖法的根本條件。奇怪的是，存在於人們內心的罪惡幾乎是極爲自然和自發的。同樣奇怪的是，每一罪惡具有其相對面的標準善德，而此善德看起來並不怎麼普遍和自發，雖然它們包含了一切。

人生中最具破壞力的罪惡就是嗔恨(dosa)，去除這一罪惡力量，完善人生甜美的善德就是慈愛(metta)。

殘忍(himsa)又是另外一種罪惡，它應對蔓延于世界之中的許多恐怖和殘暴行爲負責。悲憫(karuna)就是它的對治

藥。

嫉妒(issa)是另外一種罪惡。它毒害一個人自己，並且把人引向不健康的爭鬥和危險的競爭。這一毒物的最有效對治藥品就是讚嘆隨喜(mudita)。

另外還有兩種普遍的品性，它們會擾亂人的心智平衡。它們是對樂法的執迷和不樂法的嫌惡，這兩種相對的力量可以通過修習捨離(upekkha)來加以消除。

此四種標準的善德在巴利語被共同稱爲四梵住(brahmavihara)，其意爲完善行爲的規範、完美境界以及聖潔之處。

這些善德使人不斷完善自我，使人在這一生中成爲聖人，使人超凡入聖。如果每一個人都來修習這些善法，無論其信仰，膚色，種族以及性別如何，地球可以變成清淨樂土。在這裡，人們可以成爲大同世界的理想公民，生活在絕對和平和安穩之中。

此四種高尚的品德也可以被稱爲四無量(appamanna)，因爲它們遇不到任何阻礙、限制，延及到一切眾生，無一例外，它們總括了連動物在內的一切有情眾生。

無論其宗教信仰怎樣，每個人都可以修習這些甜蜜的善德，從而成爲自己和他人的祈福者。

■慈

慈(梵文maitri)爲第一聖處，它的意思是柔和人心，或爲真實友好之境。它被解釋爲對一切眾生的福利和快樂的真誠祝願，同時也被解釋爲友善的心態，因爲一個真正的

朋友總是真誠地祈願他人幸福。

佛陀教誨我們說：“正如一個母親，不惜冒著生命危險保護她的獨生子，同樣地，一個人應該對一切有情眾生施以無限的慈愛。”

這裡強調的是，這不是一種母親對她孩子的情感之愛，而是她對孩子真正幸福的誠摯祝願。

慈愛不是肉體之愛，也不是人與人之間的情愛，因爲這兩種都不可避免的產生痛苦。

慈並不僅僅是人與人之間的友善，因爲她對鄰居和其他人不加任何區別。

慈也不僅僅是普遍的同胞之愛，因爲她包括了連動物在內的一切有情眾生。因爲牠們孤獨無助，我們這些弱小的兄弟姐妹們需要廣大的慈悲。

政治團體僅僅限制於那些具有相同政治思想的人，比如說民主黨派、社會黨、共產黨等部分團體。

種族團體以及民族團體僅僅局限於那些相同的種姓和民族之間。有些民族主義者是如此熱愛他們的種姓，乃至有時他們殘忍地殺害無辜的男人、女人和兒童，僅僅因爲他們不幸地不是黃頭髮和藍眼睛。白種人特別喜歡白色人種，黑色人喜歡黑色人種，黃種人喜歡黃色人種，棕色人喜歡棕色人種，蒼白人喜歡蒼白人，桐色人喜歡桐色人。有時候，人們以不信任和害怕的眼光看待其他不同膚色的人。經常有人憑藉殘酷的戰爭，以使維護本種姓的優越感，他們殘忍地在空中亂投炸彈，屠殺百萬民眾。慘無人道的第二次世界大戰，是人類永遠不能忘記的觸目驚心的悲劇。

在一些思想狹隘的人當中，他們古老的民族大家庭中仍然存在著種姓和等級。在這裡，所謂勢力強大的剝削者聯盟是如此的具有局限性，以至被壓迫者不被允許享受起碼的人權，僅僅因爲他們的出身和階級。這些剝削者應該得到同情，因爲他們劃地爲牢，被限制在防守甚嚴的範圍之內。

慈也不是宗教聯盟，由於可悲的宗教聯盟限制，砍掉他人的頭顱而沒有一點點的良心上的不安，誠實而敢於發表議論的男人和女人被活活地燒死。許許多多漫佈於人世間的殘暴真是磬竹難書，殘酷的戰爭使世界歷史蒙上了一層陰影。即使在當今被認爲是開明的二十世紀，一種宗教的狂熱追隨者還痛恨並殘忍地迫害乃至殺害其他的宗教徒，僅僅因爲他們無法強迫其他人與其有相同的信仰，或者因爲他們來自不同的種族。

就宗教觀念而言，如果不同宗教信仰的人不能像兄弟姐妹那樣共處於世，那麼慈悲宗教導師的使命就會可悲地無法付諸於行動。

甜美的慈愛超越了所有這些狹隘的同胞手足之愛，其縱橫穿越一切時空限制。它沒有任何阻礙，沒有任何歧視，慈愛能使人把整個世界看成自己的家園，把一切眾生看成是自己的兄弟姐妹。

正如太陽放射出光芒，毫無區別地照耀一切；同樣地，高尚博大的慈愛對一切喜愛、厭惡、富裕、貧窮、高貴、低賤、罪惡、善良、男人、女人，以及人類和其他動物，同等地施予美好的祝福。

這就是佛陀的無限慈愛。爲了使那些熱愛、嗔恨以及

試圖加害於他的人得到幸福和快樂，佛陀辛勤地度化了一生。

佛陀對他自己的兒子羅睺羅，敵人提婆達多，侍者阿難陀，讚嘆者和反對者都給予以相等的慈愛。

慈愛應該以同等的方式延伸到個人、朋友、敵人、陌生人。假如一個人和他的要好的朋友，陌生人以及冤家對頭，在一個樹林中同行，並遇到一個強盜。他們被要求其中的一人奉獻爲無償犧牲品，如果這個旅行者說他自己留下來，那麼他就對自己沒有慈愛；如果他讓其他三人中任何一人留下來，他也失去對他們的慈愛。

這就是真實慈愛的特性，在實踐這一無限慈愛過程中，本人不應該被忽略，這一微妙之處不應被誤解。因爲自我犧牲是另外一種甜蜜的善德，而無私又是一種更高尚的道德。此慈愛的完美究竟是把自己同一切眾生視爲一體，對自己和他人不加分別，這樣在整體上就拋棄了所謂的自我，分離也就消失了，獲證同體。

在英語中，沒有一個相應的單詞能恰當地表達巴利語Metta的完美意境。善念、慈愛、仁慈、博愛被認爲是最好的釋義。

慈愛的對立面就是暴戾、惡意、嗔恨、厭惡。慈愛不能與嗔恨以及報復行爲共存。

佛陀說：“嗔不止嗔，唯愛能止。”（註一）

慈愛不僅僅趨於戰勝嗔恨，而且也不容忍對他人懷有瞋恨之心。具有慈愛之人從來不想傷害他人，也不藐視和譴責他人。這樣的人既不害怕別人，也不給別人帶來恐懼。

隱蔽而間接的敵人以朋友之名爲掩護攻擊慈愛。這是

一種自私狹隘之愛(pema)，因爲沒有受到指導的慈愛有時可能受到貪欲的侵襲。這一間接的敵人如同一個暗藏在深山密林裡的人，隨時可能給人帶來傷害，痛苦來源於情愛，而不是慈愛。

這一微妙之處不應該有任何誤解，父母親肯定不能對自己的孩子沒有愛心，子女也不可能不愛他們的父母的，丈夫不可能不愛他們的妻子，妻子也不可能不愛他們的丈夫，這種愛是很自然的，沒有相互的愛，世界就不可能存在。在這裡，必須澄清的一點是無私的慈愛並不同於一般的情愛。

仁義的態度是慈愛的主要特徵。實踐慈愛之人總是對提高他人的幸福懷有深沉的意願，他在一切眾生處發現的是善美而不是醜惡。

■慈愛的隨順善益

一．實踐慈愛之人能夠安詳入睡，因爲他沒有嗔恨，以輕鬆美妙的心情入睡，自然而然地就能馬上進入甜美夢鄉。這一事實得到那些充滿慈愛之人的親身驗證，他們一閉上眼睛就馬上沉沉入睡。

二·因爲以慈愛之心入睡，他亦以同樣慈愛之心起床；仁慈和悲憫之人常常面帶微笑，從容起床。

三．即使在沉睡時，慈愛之人不被惡夢驚嚇，因爲他們在甦醒時總是充滿了慈愛，所以在睡眠時也很安詳。他們若非安詳沉睡，就會有香甜的美夢。

四．他使每一個人都感到親切，因爲他愛一切有情眾

生，所以眾生也愛他。

當一個人照鏡子時笑意盈盈，鏡像中微笑的面容也將會回報於他。相反地，如果一個人以憤怒的臉色觀看鏡面，他將會看到同樣的反饋影像。人們怎樣對外部世界發生作用，外部世界也以同樣的方式對其施以反作用。一個充滿錯誤和缺點的人總是容易在他人身上發現過失和過錯，從而無視於他人的優點和長處。波爾頓．霍爾，一個英國詩人，曾意境優美地寫道：

我在批評的顯微鏡中看著我的兄弟，
我說我的兄弟是多麼的粗魯！
我再次在望遠鏡中看著他，
我說，他是多麼地渺小！
當我面對真理之鏡時，
我說，我是多麼像我的兄弟啊！

在我們最完美的人中也有罪惡的存在，在我們罪大惡極的人中也有善德的存在，那麼，我們爲什麼要看到他人的醜惡呢？如果我們能夠看到一切眾生的善美，這將是我們快樂的源泉。

五．實踐慈愛之人也會受到其他類眾生的愛戴，即使動物也被他所吸引。苦行僧隱居在樹林之中，同凶惡的野獸爲伍，向牠們施以慈愛，如此而不受牠們的傷害。

六．由於慈愛的力量，他萬毒不侵，除非他要受到一些定業的報應。

因爲慈愛是富有創建性的健康力量，它能抵禦敵意的影響。正如在一個系統中，嗔念能產生不良的後果，同樣地，慈愛之念能產生健康的生理效應。據說，一個熱心慷

慨而虔誠的女子名叫蘇皮婭，她的大腿曾經受過重傷，但是當她一見佛陀，她傷口就痊癒了。佛陀與這個女子的安詳意念融合交織在一起，從而產生了有益的效應。

當佛陀第一次回到他家鄉時，他年僅七歲的兒子羅睺羅跑到他的跟前，情不自禁地說道：“大師，即使是您的聲音也使我感到舒適。”這個孩子受到佛陀慈愛的如此感染，使他感受到一股強大的吸引力。

七．因爲慈愛的力量，無形天人也加倍衷愛此人。

八．慈愛迅速導致精神集中，因爲當意識沒有受到嗔恨意念的侵擾時，就很容易做到心無雜念。當意識安詳之時，此人將會安住於自己創造的天堂，即使那些與他相交之人也會體驗這種快樂。

九．慈愛能使一個人的面容柔和恬淡。人的臉部通常反應了他內心世界，當一個人生氣時，心跳及血液循環的頻率要比平常快三四倍，沸騰的熱血湧向臉部，然後呈現紅色和紫色，這個時候，他的臉部醜陋不堪。相反地，慈愛之念使人心情愉快，淨化血液，人的臉部顯現出一副可愛的表情。

據說，佛陀成道後，意念十二因緣，他的心境是如此的安詳，血液是如此地澄清，一道道藍色、黃色、紅色、白色、橙色以及這些顏色的交融之色，從他的身體發射出來。

十．富有慈愛之人，能安然死去，因爲他對任何人沒有嗔恨之念，即使在他死後，他安詳的臉部也反應了他死時的安樂。

十一．因爲慈愛之人死時寧靜安詳，他將會往生快樂

之界，如果他得到禪悅，將往生梵天界。

■慈愛的力量

在這些理所當然的世間善益之外，慈愛具有一種感召力，它能給遠在異域他鄉之人產生一種影響力，把遠離故土之人吸引到自己周圍。

有一次，佛陀來到一座城市，許多著名的貴族成員前來迎接佛陀，其中有一位叫若伽，他是阿難陀尊者的好友。阿難陀看見了他，說道：“若伽，你來歡迎佛陀，這真是太好了！”

“不，尊敬的先生，我來迎接佛陀，並不是出於尊敬他的緣故。我們曾共同商量好，不來迎接佛陀之人，將會受到五百金的懲罰，由於害怕被罰，我才到這裡來迎接佛陀。”若伽回答道。

阿難陀尊者稍感不快。他來到佛陀跟前，請求佛陀向若伽說法。

佛陀當即向若伽施以慈愛之念，然後回到他的寮房。

若伽的整個身體沐浴在佛陀的慈愛之中，由於佛陀不可抗拒的慈愛感召力，他好像觸電一樣，又如一隻剛出生不久的小牛崽，到處尋找牠的母親。若伽在寺院裡一個房間一個房間地詢問佛陀的住處。有人給他指出了佛陀所在的房間，他跑上前去敲門，佛陀把門打開，他一步跨了進去，納頭拜倒在佛陀跟前，聽聞佛陀講法之後，成爲一個皈依者。

這就是慈愛的感召力，每一個人都能盡自己之所能，

實踐這種慈愛。

又有一次，一頭被灌醉了的大象，被人驅使直奔佛陀而來，試圖加害佛陀。佛陀鎮靜安詳地向這頭大象施以慈悲之念；當即使之馴服。

這裡也許可以再舉一個動人的傳說，以此來說明在前生中，當菩薩的親生父母要加害他時，作爲一個孩子的他，又是怎樣修習他無限的慈愛。他雖然年紀很小，但他暗想：“這是我實踐慈愛的殊勝機緣。我的父親站在我的面前，我善良的母親痛哭流涕，而劊子手已經準備砍下我的頭和腳，作爲犧牲品，我在他們的中間。我必須以同等的方式，無有分別地對待我們這四人中每一個人，祈願不要因爲這一殘忍的行爲，而使我親愛的父親蒙受痛苦，願我在不久的將來成就佛道！”

在他的前生中，菩提薩陲曾在一座皇家公園裡修習忍辱行。醉意醺醺的國王爲了考驗他的忍受力，命令劊子手對他加以酷刑，砍掉他的手腳，但他仍然能夠忍耐，暴躁的國王在他的胸口猛踢幾下，菩提薩陲躺在血泊之中，疼得死去活來，但他仍然向國王表示祝願，希望他長壽。他說，像他這樣的人，從來不會遷怒於他人。

一個比丘要如此實踐慈愛，他被禁止挖地或叫人挖地，惟恐傷及昆蟲等一些微小動物。

佛陀以下的告誡，可以使我們明白，比丘要達到如此高尚的慈愛標準：“如果強盜用鋸子割斷你的手足，如果你因此而懷恨在心，你就不是佛法的信徒。”

如此的難忍能忍真是極其困難，但是這正是佛陀希望其弟子們達到的高尚道德標準，佛陀自己爲此樹立了高尚

的榜樣。

“猶如戰場上的大象，隱忍著從四面八方射來的利箭。”佛陀如此說，“同樣地，我將忍受誹謗，因爲絕大多數人確實不能嚴於律己。”（註二）

當今世界混亂不堪，戰爭頻繁，不得安寧，國與國之間軍備競賽激烈，相互恐嚇，人類的生命隨時有可能受到來自核武器的威脅，這個世界迫切需要廣博的慈愛，因此，大家應像兄弟姐妹那樣，在無上和平安樂的環境下，共同生存於同一個世界。

當一個人受到毀滅性原子彈和其它破壞性的武器威脅時，是否真有可能實踐這些慈愛？

是啊！不過當炮彈如雨般地從空中拋下來時，那些無能爲力的人們又能做些什麼呢？他們能改變這樣的悲劇嗎？

當一個人面對這一不可迴避的死亡時，佛教的慈愛就是對這些毀滅性炸彈的唯一回答。如果所有窮兵黷武的民族都能以此慈愛精神取代物欲主義的毀滅性武器，並且以正義和慈愛而不是以武力和軍隊來統治這個世界，那麼，這個世界才能得到真正的和平和幸福。

暫且不談所有幾乎行不通的大問題，就自己和其他人類而言，盡每一個人的最大力量來實踐這一慈愛和美好善德，這是一個值得探討的問題。

■怎樣實踐

爲了修習慈愛觀，以下幾點可以作爲一些提示：

一個人應該首先向他自己施以慈愛。這個時候，一個人應該使他的身心充滿安逸快樂，富有助益的意念。他應該思想怎樣才能安詳快樂，遠離痛苦，憂傷和嗔恨，這樣成爲慈愛的化身。在慈愛的加被下，他斷除了一切歹毒的意念和消極的意念，以善報惡，以愛報恨，永遠地安忍一切，盡自己的最大努力，不遷怒於任何人，自己沐浴在快樂之中，他也把這種快樂分享給他人，不僅心理上這樣想，行動上也應這樣做，在日常生活中，他以實際行動來實踐慈愛。

當他內心充滿慈愛，沒有瞋恨，他就能順利地以慈愛對待他人。他無法給予他人他自己沒有的東西。因此，在他努力使其他人幸福快樂之前，他自己首先應該快樂，他應該知道使自己快樂的方式方法。

他對一切親近和愛戴之人，或單獨或集體，施以慈愛，祈願他們安樂、幸福、遠離痛苦、疾病、憂惱和嗔怒。

他慈愛他的親人和朋友，然後再以慈心施及非喜非厭之人。正如希望親愛之人安樂幸福一樣，他真誠地希望他爲非喜非厭之人安樂幸福，祝願他們遠離痛苦、疾病、憂惱和嗔怒。最後，他應該以同樣的方式對那些不友善之人施以慈愛，雖然這比較困難。如果通過修習慈愛，他能夠採取友好的態度看待對自己不友善之人，那麼，他的成功就更了不起，更值得讚美。正如佛陀勸告一樣，“願惱怒自己之人無惱怒。”

他從自己做起，應逐漸把此慈愛施及一切有情眾生，無論他們屬於那一信仰、種姓、民族或性別，包括不知言語的動物界，直到他把自己同所有眾生看爲一體，不再加

以任何分別，把自己與整個宇宙溶爲一體，視自己與大眾爲一人。他再也不受自我感受的左右，超越一切形式的分別之心，再也不把自己局限於封閉之中，沒有種姓、階級、民族、種族以及宗教之偏見。他能把整個世界看成自己的祖國，把一切眾生看成是生命大海中的同道人。

■悲

使人格昇華的第二種品德就是悲憫(Karuna)。看到他人受苦，悲憫能使善良人的心爲之顫抖，從而解脫他人的痛苦。它的主要特性就是希望拔除他人的苦難。

悲憫之人的心腸比鮮花還要悅人。在沒有解救他人痛苦之前，他們不會，也不可能心滿意足。爲了解除他人的痛苦，他們有時甚至不惜犧牲自己的生命。在《虎本生故事》中，菩薩爲了救活瀕臨死亡的母虎和牠的幼崽，奉獻了他自己的生命，這就是一光輝榜樣。

悲憫促使人以利他之心服務眾生。一個真正悲憫之人不爲自己而活，而是爲了他人。他尋找利益他人的機會，不圖報答，甚至感謝。

■誰需要悲憫？

我們中間的許多人應該得到我們的悲憫。無論他們屬於那一宗教，何種種姓、貧窮者、需求者、病者、無助者、孤獨者、貧乏者、無知者、歹惡者、不淨者、膽大妄爲者，就是一些需要思想高尚的善男信女的慈心悲憫。

有些國家物質方面豐富，但精神方面貧瘠，而有些國家精神文明富裕，但物質文明貧困。這兩種悲哀的局面應該得到物質文明發展國家和精神文明發展國家的高度重視。

富裕者最神聖的義務就是解救缺乏日常所需的不幸貧苦者。財富豐厚之人肯定可以把剩餘之物給予貧窮者和需要者，這樣做也不會給自己帶來任何不便。

曾經有一個年輕的學生把家中的門帘取下送給一個窮人，並對他善良的媽媽說，門不會感覺到冷，但是貧窮之人一定感到很冷。這些青年男女的善良之心應該得到高度的隨喜讚嘆。

很高興地看到，一些富裕國家組織了許多慈善團體，在各個方面幫助不發達國家，特別是亞洲國家。男女老少也在各國成立了慈善機構，給予貧窮者和需要者儘可能的支助。在這個方面，宗教團體也各以其微薄之力履行自己的義務。眾多不發達國家需要養老院，孤兒院，以及其它相似的機構。

在一些乞討成爲職業的國家裡，乞丐問題有待解決。出於對不幸乞丐的悲憫，這一問題應得到各自政府的妥善處理，因爲乞丐的存在是對一個自尊民族的侮辱。

富有物質財富之人應該悲憫物質貧困之人，努力提高他們生活水平。悲憫那些物質富有，但精神貧窮之人，並使他們的品德昇華，這是富有精神財富之人的義務。財富獨自不能給予人們快樂。只有精神財富，而不是物質財富可以給予人們心靈的安詳。這個世界上的許多人極需大宗難以得到的精神食糧，因爲在數量上精神財富貧瘠者遠遠

超過物質財富貧困者，因爲在富人和窮人中間都有這種現象。

有甚於貧窮，疾病遍佈整個世界。許多人有身體的疾病，許多人有心靈上疾病。科學給前者提供了有效的藥物，但是沒有給在精神病院倍受折磨的病者帶來任何福音。

這兩種病都有原因。悲憫之人必須努力消除這種原因，如果他們希望產生有效的治療。

許許多多的國家採取了富有成效的措施，不但阻止和醫治好了人的疾病，而且動物之病也得以治療。

佛陀親自照看病人，爲我們樹立了榜樣。他意味深遠告誡他的弟子們：

“侍病者侍我。”

爲了解除他人的痛苦，一些無私的醫生免費爲人服務，有些人甚至冒著生命危險，把自己的全部時間和精力都花在醫治貧苦病人身上。

醫院和義診所成爲人類的恩惠，但是，窮人需要更多的利益。在一些不發達國家，窮人由於缺乏醫療設施而倍受痛苦，爲了治病，患者不得不被送到幾里之外的醫院或診所，極爲不便。有時他們就死在路上。懷孕的母親受到的痛苦最深，落後的鄉村極需醫院、診所、以及母親之家等。

低下貧困之人應該得到富男富女的悲憫。有些時候，佣人和工人得不到滿意的工資，吃不飽，穿不暖，受不到良好的教育。因爲沒有人爲他們主持正義，他們分享不到公正而受到忽視，軟弱可欺。在有些特別的案件中，一些慘無人道的酷刑家喻戶曉，但許多這樣的案件都不被人所

知。那些不幸之人沒有其它的選擇，只好溫順地忍受，如同大地母親默默地承受一切，當悲慘得忍不可忍之時，他們徹底絕望而自殺。

邪惡不法之人，以及無知之輩比那些肉體遭受折磨之人更應得到悲憫，因爲他們心理上和精神上都有病。他們不應受到詛咒和藐視，人們應同情他們的缺點和錯誤。雖然母親對她所有孩子們具有同樣的悲憫之心，但是她可能更加同情生病的孩子。同樣的，人們應以無限大悲對待精神上有病之人，因爲他們的疾病毀壞了他們的品性。

佛陀曾對妓女阿帕般利和殺手指蔓示以悲憫和同情，他們二人後來都成爲佛弟子，猶如脫胎換骨，徹底改變了他們自己。

我們必須明白，每一個人的內心都有偉大之處，無論他是多麼的罪惡。說不定在某一時機裡，一句恰如其份的話語會轉變一個人的整個世界觀。

阿育王做了許多惡事，因此，他被稱爲黑阿輸陀。後來，一位小沙彌的一句話：“精進爲不死之道。”使他幡然省悟，從而成爲正義阿輸陀(Dharmasoka)。

佛陀告誡我們要遠離與愚人爲伍，這並不是說爲了改造人們，善良之人不應接近他們。人們避開傳染病患者，但是悲憫的醫生爲了醫治他們，卻精心照顧他們，不然他們就會死去。同樣的，歹惡之人或許會在精神方面死去，如果善良之人應該忍受、同情和幫助他們。

作爲一條慣例，佛陀前往尋找貧困者、無知者和邪惡之人，而善良和仁義之人自己前往尋找佛陀。

同慈愛一樣，悲憫也應該被施及一切痛苦和無助之

人，包括不懂言語的動物和能生長生命的精卵。

以種姓、膚色、種族爲藉口，否認人類的權利和利益是不人道和殘忍的。自己殺或叫人殺害動物，並以享受動物之肉爲樂，這不是人道的悲憫。從天空如雨般地拋下炸彈，無情剝奪百萬男人女人和孩子們的生命，這是愚昧無知之人犯下的最爲殘忍罪行。

當今，這個毫無同情心，充滿復仇的世界在殘酷武力的祭台上，拋棄了地球上最爲珍貴的東西一生命。悲憫之心哪裡去了？

當今世界需要富有悲憫之心的男男女女在地球上全面禁止暴力和殘酷。

應該注意的是，佛教的悲憫不僅僅是流淌幾滴眼淚而已，因爲悲憫的間接敵人就是情感的悲傷(domanassa)。

悲憫包容了一切痛苦煎熬的眾生，而慈愛照遍所有快樂和苦難有情。

■喜

第三種聖潔的品德就是隨喜(mudita)。它不單單是同情，而是同情之喜或讚美之喜，趨於消除其直接敵人忌妒。

忌妒是一危襲我們整個人類的巨大毀滅性力量。有人常常無法看到或聽到他人的成就，而對他們的失敗卻幸災樂禍，但就是不能承受其他人的成功。他們千方百計地進行破壞，譴責和辱罵。一方面，喜德更是對自己而言，因爲它旨在消除毀滅自己的忌妒。另一方面，它又能幫助他人，因爲修習喜德之人不會試圖阻礙他人利益的發展。

對自己親近之人的成功表示高興，這很容易做到，但是，困難的是隨喜冤家對頭的成功。是的，絕大多數人不僅感到很困難，而且不會也不能隨喜，他們盡可能製造困難，並以此爲樂趣，從而達到消滅他們敵人的目的。他們甚至對善德之人加以毒害、謀殺，把這些人釘在十字架上絞刑。

蘇格拉底被毒死，耶穌被釘在十字架上，甘地被槍殺，這就是此邪惡和愚昧世界的本質。

修習慈悲要比修習隨喜來得容易，因爲隨喜需要巨大的個人努力和堅強意志。

西方國家隨喜東方國家的繁榮，或東方國家隨喜西方國家的繁榮嗎？一個國家會隨喜另外一個國家的利益嗎？一個種族會因爲另外一個種族的昌盛而快樂嗎？一個自詡爲代表道德培訓的宗教會對另一個宗教的精神影響感到高興嗎？

一個宗教忌妒另一宗教；地球這一方忌妒另一方；一個團體忌妒另一個團體；一個生意公司忌妒另一個公司；一個家庭忌妒另一個家庭；學習不好的學生忌妒學習好的學生；有時候，兄弟姐妹之間也互相忌妒。

這正說明了每一個人和團體都要實踐喜德，如果他們希望使自己的道德昇華，使內心充滿快樂。

隨喜的主要特性就是懷著喜悅之情承認他人的財富和成功。哄然大笑等不屬於隨喜，因爲興奮(pahasa)被認爲是隨喜的間接敵人。

隨喜包容了所有眾生，對他人持有祝賀的態度，旨在消除對成功之人的不快。

■捨

第四捨(Upekkha)聖住最難修習，至關重要。其詞源原意爲理解正確，如是見解，無偏知見，即無愛無憎，無喜好或厭惡。

對不得不生活在此顛倒不平的世界，經歷沉浮的世人來說，此中道平常心非常必要。輕視和侮辱是人類共有的命運，世界就是這樣，善良和高尚之人常常受到不公正的批評和攻擊。在這樣的情況下保持思想的平衡才不愧大雄行爲。

得失、毀譽、稱譏和苦樂是影響整個人類的八種世間法，當受到此順逆之境的影響時，許多世人不知所措。受到讚美時洋洋得意；受到責怪或辱罵時則沮喪抑鬱。佛陀說智慧之人於此沉浮人生中穩如堅石，修習圓滿平等。

在這個世界上，沒有一個宗教導師像佛陀那樣受到批評、打擊、侮辱和咒罵。但是，也沒有一人像佛陀那樣受到人們的如此崇高的讚美、榮耀和恭敬。

有一次，一個人邀請佛陀到家裡應供，但他卻以當時流行的骯髒話語辱罵佛陀，叫他豬、屠夫、騾等。但是，佛陀並沒有爲此而生氣，也沒有反駁。他平靜地問那位房主人，當客人應邀到家時，主人應該怎樣做？他回答說他將準備佳餚招待他們。

“那麼，如果他們沒有食用這些佳餚，你將怎麼做？”佛陀問道。

“如果這樣的話，我們自己將享用佳餚。”

“既如此，好兄弟，你請我到你家應供，並以這些骯

髒之語招待了我，但是我不接受，你還是收回去吧！”佛陀心平氣和地說。

冒犯者的性格至此被徹底的改造。

“無報復，被他人傷害時，你應靜默如破鑼。若如此，雖然你還未證涅槃，但是我認爲你已在涅槃之中。”這就是佛陀的教導。

當今這一無法無天的世界應該多多聆聽這些金玉良言。

有一次，一位皇家妃子唆使一些醉漢前去咒罵佛陀。佛陀侍者阿難陀請求佛陀離開那座城市，到其它地方去，但是佛陀並沒有因此受到擾亂。

另一位婦女假裝懷孕，並公開地控告佛陀應對此事負責；一個女人被她的仇人殺死後，佛陀被指控爲凶手；佛陀的堂弟和弟子提婆達多用石塊從懸崖上向他砸下，但謀害陰謀未遂，他的有些弟子們指佛陀忌妒、不公平和偏袒。

另一方面，許許多多的人高歌讚美佛陀，國王拜倒在他的跟前，向他表示最崇高的敬意。

如同大地母親，佛陀以一切平等之心默默地忍受了一切。

如同獅子不因任何聲音而顫抖，一個人應不被惡言惡語憂惱；如同微風不粘網孔，一個人應不被這個無常世界的虛妄快樂所迷惑；如同出污泥不染之蓮花，一個人應不被世間的誘惑所左右，而應永遠的鎮靜、清醒、安詳。

同最初三種品德一樣，此捨也有其直接敵人，即貪著(raga)，它的間接敵人爲無情和無知的冷漠。

平等的捨離拋棄貪欲和嗔恚，平等公正爲其主要特

點，修習平等捨離之人既不執著於順境，也不憎惡逆境。

他對邪惡者和聖潔者持有同一種態度，沒有分別之心。

慈愛包容了一切眾生，悲憫包容了痛苦之人，隨喜包容了富者，而平等離捨卻包容了善和惡，愛和非愛，樂和非樂。

希望今生就能超凡脫俗之人可以每天修習此四種潛伏在一切有情心中的聖潔品德。

若有人希望在此娑婆世界的無數輪迴中圓滿自我，慈悲度化眾生，他可以精進不息地修習十波羅蜜(parami)，最終成就無上佛果。

若有人希望儘早了證涅槃，斷除情欲，終止痛苦，他可以努力追隨獨一無二，仍然清淨無染的八正道。

佛陀告誡說：

“諸比丘，假若此大地爲一片汪洋，一人把一塊穿有小孔的橫木扔在其中，狂風從東南西北刮起，波浪四起，橫木隨波流蕩起伏。一隻眼瞎了的海龜一百年把脖子浮伸到水面一次。諸比丘，當牠在一百年伸到水面之時，這隻眼瞎了的海龜將會把脖子套進這個小孔中去嗎？”

“這隻海龜將很難做到這樣，世尊。”

“諸比丘，得生人道也是如此的困難；如來、應供、正覺偏知者應世也是如此的難得；如來所說之聖法和聖律在此世間出現也是如此的稀有。

“但是，諸比丘，現在人生已得，如來應世，如來之聖律已遍行世間。

“因此，諸比丘，汝等必須精進了證：此是苦，此是

苦因，此是苦滅，此是滅苦之道。”（註三）

註解

⊙註一：《法句經》，第五偈。
⊙註二：《法句經》，第三二〇偈。
⊙註三：英譯《相應部》，第五品，第384頁。



第四十三章

八種世間法—生命的變遷

是日已過，命則隨滅，
如少水魚，斯有何樂？

—《法句經》—182．315

此是非顛倒的世間並非到處都是玫瑰，也非儘是荊棘。玫瑰花柔軟、美麗、芳香，但是，使其得以生長的莖卻佈滿了毛刺。玫瑰就是玫瑰，毛刺就是毛刺，因爲玫瑰，人們就不多管毛刺，也沒有人因爲毛刺而輕視玫瑰。

就樂觀主義者而言，這個世界絕對是美好的；就悲觀主義而言，這個世界完全是痛苦。但是，對於一個真實主義者來說，既不是絕對的美好，也不是完全的痛苦。從現實出發，這個世界充滿了美麗的玫瑰和尖尖的毛刺。

聰明之人不會陶醉於玫瑰花的美麗，而是如實地認識它。明白了荊刺的本性，他將正確對待它，從而謹慎小心，不受其傷害。

如同鐘擺不停地左右搖晃，四對順逆之法充滿了這個世界，每一個人在此生命之流中都不得不面對它們。

它們是利(labha)、衰(alabha)、稱(pasamsa)、譏(ninda)、譽(yasa)、毀(ayasa)、樂(sukha)、苦(dukkha)。

■利和衰

作爲一慣例，商人總有得有失。獲得了利益或利潤則心情舒暢，這是人之常情，就其本身而言，這並不錯。這些正當的或非正當的利益給予一般人追求的快樂，如果沒有這些快樂的時刻，即使是短暫的，生命將失去生存的價值。在這個競爭激烈，秩序混亂的世界中，人們很少享受得到真正使其心情快樂的幸福了，不過，這樣的幸福，雖然是物質方面的，也有利於人們的健康和長壽。

問題就出現在於虧損。一個人能微笑地接受盈利，但

不是損失。當有些人難以承受虧損時，常常導致精神崩潰，有時甚至自殺。正是在這種不利的情況下，人們應該表現出道德勇氣，保持心態平衡。在與生活相抗爭中，每一個人都有曲折的起伏，一個人應特別準備好吃虧，這樣，失望就會隨之減少。

當東西被偷，一個人很自然地會感到傷心，但是，傷心並不能使人找回丟失的東西。他應這麼想，有人由此而獲得了利益，雖然說是非正當的，希望他幸福快樂！

或者，一個人可以這樣安慰自己："只不過是一點點損失。"他或者可以以更高的哲學態度來看待這件事："沒有任何東西可以被叫做我或我所。"

在佛陀時代，曾有一位女士以飯食布施舍利弗尊者和其他僧人。當她正在供養僧眾時，有人給她送來一張紙條，上面說，她的丈夫和她所有兒子在前往解決紛爭的途中遭到襲擊而被殺害。沒有驚慌失措，她平靜地把紙條放進腰間的口袋裡，繼續爲僧人添菜加飯，彷彿沒有發生任何事。又有一位婦女，拿著一瓶酥油來供養僧眾，不小心跌倒在地，摔破了油瓶。舍利弗尊者想，這位婦女肯定會因酥油的丟失而傷心，便安慰她說，一切可能損壞的東西終究會損壞。這位富有智慧的婦女平心靜氣地說："智者，這樣的丟失是多麼的微不足道？我剛才收到消息說，我的丈夫和孩子被人謀害了，我把寫著這消息的紙條擺在口袋裡，抑制住自己的悲傷，雖然我失去了親人，但我還是前來供養諸位尊者。"

這些婦女表現出來的勇敢氣概，應該得到高度讚賞。

有一次，佛陀在一個村莊裡乞食，由於魔王的作祟，

佛陀沒有討到一口飯食。當魔王帶著譏諷的口吻問佛陀是否飢餓時，佛陀安詳地解釋了從煩惱中解脫之人的精神狀態，回答道：“噢，我們沒有煩惱，我們幸福快樂，我們將是喜悅的享用者，猶如光音天之天人。”

另外一次，佛陀和他的弟子們應一婆羅門邀請，在一個村莊裡安居(vassa)。但是，這個婆羅門徹底地忘記了照應佛陀和僧團所需的義務。在這三個月中，雖然舍利弗曾自願以神通化緣食物，但是佛陀從未抱怨，心滿意足地食用馬販子布施的餵馬飼料。

維娑訶是佛陀主要在家女弟子。她常常穿著一件十分昂貴的外套，禮訪寺院，解決佛陀和僧眾的生活所需。一進寺院，她就脫掉外套，交給女僕保管。有一次女僕回家時沒注意，把衣服丟在寺院，阿難陀尊者看到了，就把它收起放在一個安全地方，等維娑訶下次來寺院時還給她。當維娑訶發現丟失了衣服，就讓女僕回去尋找，但告誡她說，如果任何一個比丘觸摸了衣服，就不要了。來到寺院一問，女僕才知道，阿難陀尊者已經把它保管起來。回家後，她把這件事報告了維娑訶，維娑訶來到寺院，詢問佛陀她應怎樣把出賣這件衣服的錢用來做功德，佛陀示意她爲僧團建造一座寺院。因爲衣服的價值太昂貴，沒有一個人買得起，她自己就出錢買下，建造一座寺院贈送給僧團。供養結束後，她對女僕表示感激之情，說：“如果不是你無意丟失了我的衣服，我就沒有機緣完成這件功德，請共同分享這種功德。”

她沒有因暫時的丟失而不開心，也沒有責怪女僕的粗心大意，而是感謝她給自己提供了奉獻的機緣。

對那些因僕人的缺點，動不動就大發雷霆的人來說，修養高雅的維娑訶的這種典型態度應永記在心。

一個人在意想不到的情況下遭遇損失，這種損失通常是接二連三的，而不是偶爾發生，他必須以男子漢的勇氣努力忍受，他必須以捨離的心態面對它，把這看成是修習此高尚品德的殊勝因緣。

■譽和毀

稱頌和誹謗是另外一雙不可迴避的世間法，在我們的日常生活中，它們經常與我們相遇。

我們喜迎頌揚，討厭中傷；稱頌使我們歡心喜悅，中傷使我們沮喪。我們希望成名，期待著看到自己的名字照片出現在報紙上。當我們的事蹟，無論多麼微小，公佈於眾時，我們就高興萬分，有時，我們還要尋找不應有的宣傳。

爲了看到自己的照片出現在雜誌上，有些人樂意花費任何代價；爲了獲取名譽，有些人甘心行賄，或捐贈豐厚的錢財給當政者；爲了出風頭，有些人通過供養數百名僧人，乃至更多，以顯示他們的慷慨，但是卻對貧困潦倒，需要幫助的痛苦鄉鄰視若無睹；有人或許會控告和懲罰一個因飢餓難忍，到自己花園偷吃椰子之人，但爲了得到一個好名聲，他會毫不猶豫地捐贈一百個椰子。

這些是人類的缺憾，大多數人做好事甚至帶有不可告人的動機。在這個世界，行爲公正、無私之人很少了，即使行善之人的動機並不怎麼純潔，但是他們的善行有益之

事也應得到祝賀。大多數世俗之人都有一些秘密，不過，有誰能百分之百的完美呢？有多少人行善的動機是絕對的純潔？又有多少人是徹底的利他主義者？

我們無需追尋名聲，如果我們應該得到名譽，用不著尋找，它自己會來到我們面前。蜜蜂被鮮花所吸引而釀蜜，但是花朵從未邀請蜜蜂。

當我們名聞遐邇之時，我們確實自然感到快樂，會特別的高興。但是，我們必須認識到這一點，名聲、榮譽和輝煌統統歸至墳墓，它們消失在虛空之中，它們雖然十分動聽，但盡是一些空洞的言語。

誹謗又怎樣呢？它既不動聽，也不會使人開心。當有些惡意中傷傳到我們耳朵時，我們無疑會氣惱。當這些所謂的傳說不符事實，完全是誤傳時，我們心靈上的創傷會更大。

一般來說，建造一壯觀的大樓需要幾年的時間，但是在一兩分鐘之內，它就會輕易地被現代化毀滅性武器摧毀。有時，一個人需要幾年，乃至一生的時間樹立自己的名聲，但是在很短的時間內，來之不易的名聲就會毀於一旦。沒有一人能逃脫由邪惡的“但是”起句的破壞性評論。是的，他很好，做這又做那，但是……。他的所有完美的記載全因所謂的“但是”而黯然失色。你或許可以過著覺者的生活，但是，你將無法不受批評，打擊和侮辱。

在佛陀時代，佛陀是最爲聞名，而受到的誣衊又是最多的宗教導師。

偉人常常不被人所知；即使被人所知，那也是誤知。

佛陀的一些反對者傳出謠言說，有一個女人經常在寺

院過夜，但這一骯髒的陰謀失敗後，他們又在公眾中散佈謊言，說佛陀和他的弟子們謀害了那個女人，並且把她的屍體埋在寺院內一塊殘花叢垃圾堆裡。當他賦有歷史性的使命獲得成功之時，當許許多多善男信女在他的僧團受戒出家時，他遭到敵手的大肆誣衊，說他搶走了母親的兒子，使妻子失去丈夫，阻礙了國家的進步和發展。

所有這些損壞他高貴品質的詭計都落空後，他自己的堂弟，深藏忌妒的弟子從山上用石塊向他砸來，試圖加害於他。

作爲佛陀，他不可能被殺害。

如果說，清淨無染的佛陀也有如此這般的悲傷命運，那麼凡夫俗子又該怎樣呢？

你爬山爬得越高，你就越顯得突出，而在別人看來就顯得更小，你的背影也就暴露無遺，而你的正面卻不被人所見。這個吹毛求疵的世界展露出你的缺點和錯誤，掩蓋了你優良品質。揚穀機吹走了糠皮，保留了稻穀，相反的，過濾器留下來的是粗糙的沉澱，流走的是甜蜜的果汁。富有修養之人取其精華，去除糟粕，而沒有修養之人保留糟粕，拒絕精華。

當你被人錯誤地看待，有意或無意，或不公正地報導後，正如愛泼卡迪道斯所說，聰明之人應這樣說：“由於他與我只不過是一般相識，而且知我甚少，我受到輕微地批評。如果我讓人了解得更多，對我的控告將會更爲嚴重，更加巨大。”

人們無需浪費時間，糾正不實之言，除非環境逼迫你澄清事實。當你的敵人看到你受到傷害時，他會得到一種

滿足。這正是他所期待的。如果你無動於衷，這樣的瞎謅亂編將無人理睬。

看到他人的錯誤，我們應視而不見。

聽到對他人不公正的批評，我們應聽而不聞。

說別人壞話之時，我們應如聾若啞。

要想制止虛假的非難和流言蜚語的傳播是不可能的。

世間之路充滿了艱難曲折和不平，除它們是不可能的。但是，假如有這些障礙，而我們又不得不在其上行走，我們應該穿上一雙拖鞋，無害地行走，而不要試想去除它們，這是不可能的。

佛法教導說：

如獅子不因響聲而顫抖。

如微風不粘網孔。

如蓮花出污泥而不染。

如犀牛獨來獨往。

作爲森林之王，獅子無恐無懼，牠們的本性就決定了牠們不會因其它動物的吼叫而害怕。在這個世界中，我們可能會聽到惡劣的傳說，不實的非難，無遮之口鄙視的評頭論足。同獅子一樣，我們連聽都不要聽；同飛鏢一樣，它們將會被反彈回去。

無論看家之狗如何吠叫，商旅之隊仍是一往向前。

我們生活在這一混濁的世界之中，無數蓮花由此而生起；沒有被污水染污，它們美化著這個世界。如同蓮花一樣，我們應努力過著無過的高尚生活，不管那些可能灑在我們身上的污泥濁水。

我們應該想到是污泥，而不是玫瑰可能會向我們飛

來，這樣，我們就不會有失望之感。

我你應不斷修習無著，雖然這很不容易做到。

我們獨個生來，獨自死去。

在這個世間，無著就是幸福。

不要理睬無遮之口的惡毒之箭，我們自己將以盡其最大的能力行化眾生。

相當奇怪的是，偉人們紛紛受到誹謗、侮辱、毒害、狡刑、槍殺。

偉人蘇格拉底被毒死，高貴的耶穌被殘忍的狡刑，仁慈的聖雄甘地被槍殺。

那麼，太善太美是不是很危險？

是的，在他們有生之年，他們受到了批評，攻擊，乃至被殺害，他們死後被奉若神明，而大加歌頌。

偉人們從不計較名譽和中傷。當他們受到批評和誣衊時，他們不躁不惱，因爲他們不是爲了名聲而服務，也從來不管他人承不承認他們的服務，“服務是他們的正當權益，但不是由此而生的結果。”

■稱和譏

稱和譏是影響人類社會兩種更爲常見的現象。當受到讚美時，一個人自然會心花怒放，而當受責怪之時，一定會很愁眉不展。

受到稱揚和批評，佛陀說智者既不得意也不沮喪，如同堅石穩固不變，不被風所搖動。

如果說是應得的話，讚美是非常順耳的；如果並非應

得，比如迎奉拍馬，則雖然動聽，而是一種欺騙。不過，如果我們聽不到這些言詞，這些聲音就對我們不起任何作用。

從世俗的觀點看來，讚美之言能夠長久；美言幾句，則能輕易獲得好處。開始講話之前，一句誇獎就足以吸引觀眾。如果一開始，發言人讚美聽眾幾句，聽眾將會全神貫注聽講，如果他一開始就批評聽眾，則反應將不會令人滿意。

有修養之人既不依附阿諛奉承，也不希望別人拍馬迎合。對值得讚美之事，他們毫無忌妒地盡情讚美；對應該批評的，他們以悲憫之心，而不是蔑視的態度加以批評，以期改造他們。

偉人們受到了解他們的偉人和平民的高度頌揚，雖然說，他們本人對這些頌揚完全不放在心上。

許多深知佛陀之人以自己的方式歌頌佛陀的品德。優波離，一個剛剛皈依佛陀的百萬富翁虔誠地讚美佛陀，當場列舉了佛陀的百種不可思議功德。現在，佛教徒仍然一面觀想佛陀的聖像，一面稱頌佛陀的九大功德。對一個虔誠的信徒來說，這些是禪觀方法，這些美好的品德對其信徒來說仍具巨大的啓迪性。

■什麼是責難？

佛陀說：“話多之人受責難，話少之人受責難，沉默之人亦受責難，在這個世界，無一不受責難者。”

責難好像是人類的共同遺產。

佛陀評論道，在這個世界，大多數人缺乏紀律。佛陀又說，正如在戰場上的戰象忍受著四面八方射來的利箭，同樣地，我受到許許多多的侮辱。

愚昧、邪惡之人專門喜歡尋找他人的不足缺點，而不是善良和美好優點。

除了佛陀，沒有一人是百分之百的完美，也沒有一人是百分之百的惡劣。我們最好之人身上有邪惡之處，最壞之人身上有善德。佛陀教誡說：“當受到打擊、辱罵和誹謗時，有人默默地忍受，我說此人雖未得涅槃，即在涅槃之中。”

一個人行善的出發點可能是最好的，但是，外部世界往往錯誤地理解了他，猜測歸納他行善的動機，而這些猜測又往往是他想都沒有想到的。

一個人可能盡自己的最大努力服務幫助他人，有時甚至自己負債累累，變賣自己的財產，解救困難中的朋友。但是，在這迷妄的世界中，得到他幫助之人將羅集他的缺點，敲詐勒索，損害他的高尚品質，並得意地看著他的毀滅。

在本生故事中，記敘了這樣一個傳說：音樂家古諦羅把他所知道的一切毫無保留地全都教會了他的學生，但是這一忘恩負義的學生卻妄圖與他的老師相爭，試圖損壞他老師的名譽，但是他終究沒能成功。

提婆達多—佛陀的弟子和堂弟，具足神通，不僅試圖玷污佛陀，也曾妄想謀害佛陀，把一塊石頭扔向在下面來回散步的佛陀。但這些都以失敗而告終。

沒有一位宗教導師像佛陀那樣受到如此高度的稱頌，

如此尖銳的批評、辱罵和非難。這就是偉人的命運。

在一次公共集會中，一個名叫婆伽的卑鄙女人假裝懷孕，誣陷佛陀，佛陀面帶微笑地忍受著這樣的侮辱，最後佛陀的清白得以澄清。

有人控告佛陀在弟子們的合謀之下殺害一婦女，非佛教徒猛烈地批評了佛陀和他的弟子們，阿難陀尊者忍受不了，請求佛陀離開到另外一個村莊。

"阿難陀，如果那些村莊的人也辱罵我們，我們應怎麼辦？"

"那麼，世尊，我們將再前往另一個村莊。"

"這樣的話，阿難陀，整個印度將沒有我們容身之地。忍耐一些，這些辱罵將會自然終止。"

摩登伽耶是一位王妃，由於無知，她的父親曾希望把她嫁給佛陀，佛陀講說了美貌外表的空洞和虛幻，爲此她懷恨在心。後來，她顧用了一些醉漢在公共場地辱罵佛陀，佛陀以圓滿的平等之心，忍受了這些侮辱，但是摩登伽耶不得不受到她惡行的痛苦報應。

受侮辱是人類的共同命運，你奉獻的越多、越偉大，你越有可能受到侮辱和怠慢。

耶穌受到侮辱、謾罵和絞刑。

蘇格拉底受到他妻子的侮辱。每當他外出幫助他人，他那易怒的妻子總是對他大加辱罵。有一天，她身體不佳，沒有例行無法無天的謾罵，蘇格拉底滿臉不高興地離開家門，他的朋友問他爲什麼不開心，他回答說，因爲他妻子身體不佳，那天沒有罵他。

"你本應該高興才是，因爲你沒有受到令人討厭的辱

罵。”他的朋友評論道。

“噢，不！當她罵我之時，我得到實踐忍辱的機緣，今天，我失去了這一機會，這就是我不高興的原因。”哲學家回答說。

這是所有人應該牢記的一課。

當受到侮辱，我們應該這麼想，我們獲得了修習忍辱行的大好機緣。我們應對我們的對方表示感謝，而不是感覺受到冒犯。

■樂與苦

樂與苦是最後一相對世法，它們對人類的影響力最爲強大。

人們能夠接受的是快樂(Sukha)，而難以忍受的是痛苦(dukkha)。一般的快樂最是欲望的滿足，貪求之事得到之後，我們馬上希求另一種類型的快樂，我們自私的欲望就是如此的不知滿足。對於普通人來說，最大而且是僅有的快樂就是物欲享受。無庸置疑，希求、獲取，以及憶想這些物質主義者高度珍惜的物質享受，確實能給予人短暫的快樂，但是，它們是一種幻影，是無常變化的。

財富的擁有能否給人真正的快樂？如果是這樣的話，百萬富翁就不會想到要自殺了。在一個物質發展到極點的國家中，大約有百分之十的人精神不健康，如果說財富的占有就能提供真正的快樂，那麼爲什麼會如此呢？

世界的主宰者們創造真實的幸福？亞歷山大曾不可一世地侵略印度，一路勢如破竹，占領全國，最後因沒有更

多可佔據的領土而嘆息不已。

頭戴皇冠的皇帝和國王們總是很快樂嗎？

掌握國家政權的國家領導人的生命常常是朝不保夕，聖雄甘地和甘迺迪的慘死就是很鮮明的例證。

真正的幸福來自心內，它不可以財富、權力、榮譽和征服來衡量。

如果這樣的世間之物是通過強迫或不公正手段獲取的話，或濫導誤用，乃至以執著的眼光看待，對於它們的擁有者來說，它們就是痛苦和災難的根源。一個人的快樂也許是另一個人的痛苦，對一個人來說是佳餚和飲料，對另外一個人來說可能就是毒藥。

佛陀爲在家居士例舉了四種快樂，他們是擁有的快樂，即：健康、財富、長壽、相貌、享受、財產、精力、孩子等。

第二種就是從這些擁有中獲取的快樂，平常之人希望從中得到享受，佛陀沒有勸誡所有的人潛心寂靜，放棄他們的世間之樂。

財富的享受，不僅在於把它們用在自己身上，而且爲了他人的福利，要把它們布施給他人。我們的所有享受只不過是暫時的，我們丟下我們的一切擁有而死去，而我們所帶走的就是我們所給予的，我們用世間之財富廣行善業會使人們永遠懷念我們。

不欠他人之債是另外一種快樂。如果我們滿足於我們既有的，並且勤儉持家，我們不需成爲任何人的負債者。負債之人總是生活在精神的痛苦之中，並要對他們的借債人表示感恩戴德。雖然窮一點，但是一身無債，一個人將

會感到一種解脫，精神上獲得一種快樂。

對於在家居士來說，以無過爲生是最大幸福之一。無可責備的生活對自己、對他人都是一種福益。他受到眾人的推崇，得到他人安詳氣氛的影響，他自己會感覺到更爲快樂。但是，應該說明的是，要想得到眾人的好評是極爲困難的。品德高尚之人關心的只是沒有過失的生活，並不在乎外界的認可與否。世界上的大多數人以享受爲快樂，而另外一些人以追求捨離爲快樂。無有執著，或超越物質享受是精神享受者的快樂，從痛苦中獲得解脫的涅槃之樂是一切快樂之最。

我們喜迎普普通通的快樂，但對於難以忍受的相對之苦卻厭惡不已。

痛苦和不幸以不同的面貌出現在我們面前。

當我們面對自然的年老之時，我們就痛苦，我們不得不以平等之心忍受年大之苦。

比忍受老苦更爲痛苦的就是對疾病的忍受。如果是長久之病，我們會感覺到不如死了的好。甚至輕微的牙疼或頭疼有時也使人難受。

當生病之時，我們應以一切代價加以忍受，沒有擔心害怕，我們必須如此地安慰自己，我們沒有患上更爲嚴重的大病。

我們經常同我們的親近之人分離，這樣的分離在我們心靈上造成創傷。我們必須明白，一切聚合終究離散，這個時候是我們修習捨離的最好機緣。

我們有時不得不與我們厭惡的不快之人之物相會，我們必須忍受他們，這也許是我們在承受我們過去或現在之

業的果報。我們應該努力使自己適應新的環境，想方設法克服困難。

即使是圓滿覺悟，去除一切煩惱的佛陀也不得不忍受因疾病或事故而引起的身體痛苦。

佛陀經常頭疼，他最後一場大病給他的身體上帶來極大的痛苦。提婆達多曾想用石塊砸死佛陀，因此，佛陀的腳也被一塊石片砸傷，不得不進行手術。有些時侯，他被迫忍受飢餓，有時他只好以餵馬的飼料爲食。由於那些無法無天弟子們，他被迫退居森林達三個月之久。在森林之中，他睡在樹葉鋪成的地上，面對刺骨的寒風，但他以圓滿的平等之心入睡。在痛苦和快樂之中，他的精神總是保持鎮靜平衡。

在此娑婆世界的輪迴之中，我們不得不面對的死亡是一最大的悲傷，有時死亡不是一次性，而是連續出現，它們可能使人們精神失常。

般陀伽羅失去了她的親人、父母、丈夫、兄弟和兩個孩子，她由此而失去理智，佛陀感化了她。

迦沙喬達彌失去了她的獨生孩子，她抱著已經死去的孩子，一路尋找救死之藥，她來到佛陀跟前，索取這種聖藥。

“不過，大姐，你能給我找來一些芥茉籽嗎？”

“當然可以，世尊。”

“但是，它必須來自死亡沒有出現之地。”

她找到了芥茉籽，但是找不到一塊死亡之神沒有出沒的地方。

她明白了生命的本質。

當一位母親被人問道，她爲什麼不因悲慘的失去獨生孩子而痛哭時，她回答說：“沒有叫來，他來了；沒有告訴一聲，他走了。他怎麼來的，也怎麼走了。我們爲什麼要爲他而痛哭呢？而痛哭又有什麼用呢？”

正如果實從樹上掉下一樣，或嬌懶、或成熟、乃至熟透；同樣地，我們在我們幼年、青年、老年死去。

太陽在東方昇起唯獨沉沒於西方。

鮮花在早晨盛開，要在傍晚凋謝。

死亡是不可避免的，無一人例外，我們必須以圓融的平等無礙的心態面對它。

“無論何物灑向大地，香甜或骯髒，

大地對一切都無動於衷。

永遠保持心靈的鎮靜和平衡，

對一切善惡不示憎惡和喜好。”

佛陀如是說。

當與世間之法相會之時，阿羅漢的心從未起動。

在利與衰、譽與毀、稱與譏、樂與苦中，願我們永保平常鎮靜之心。



第四十四章
生命之謎

生命的意義在於圓滿覺悟，即如理了知自己的本來面目。

—《那爛陀》—

“誰是人”，“從哪裡來”，“哪一個”，“爲什麼”，“是什麼”，是影響整個人類的重大問題。

“誰是人？”這是我們的第一個問題。

我們從本來就一目了然，可以就想像得出的事情深入探討。

人有其軀體，或借助儀器可以看到的感官，此有形的身體是由一種瞬息遷流的力量和物質構成。

科學家們發現他們很難對物質下定義。一些哲學家把物質詮釋爲：“於變化相行，即變化，變化與物質相行。”（註一）

色法在巴利語爲rupa，它被詮解爲變化或分散解化，另外一種解釋爲自現之法。

根據佛教，色法有四大種，即地(pathavi)、水(apo)、火(tejo)、風(vayo)。

Pathavi意爲外漲力之原素，爲物質的再分層，缺少這種原素，事物將不可能依據空間，互爲相應統一的軟硬二性爲地大的兩種狀態，這種具有外漲力的原素存在於地水火風之中。比如，在下面的水支持著上面的水，正是這種外漲性和動性(vayo)相互結合作用才產生了向上的壓力，冷熱爲濕性(tejo)，液體爲流動性(apo)。

Apo意爲緊縮性，於外漲力不同，這種因素能使相離物質的基本原素緊緊融和在一起，使人有了一種身體的概念。

Tejo意爲熱性，冷也是一種表現形式。Tejo既包含了熱，又容納了冷，這是因爲它們具有成熟身體的功能。換句話說，它們有活躍精力的作用，由於這一因素，事物才

得持續和變化。

Vayo意爲動性，變化運動是由這一因素造成的。運動被認爲是一種力，或是熱能發動者，在物質領域中，動和熱分別與精神範疇的意識和業力相對應。

此四大種的巨大力量是不可分割，緊密的相互聯繫在一起，但也許對其它而言，某一大種的成份要多一些，占有更大的優勢。比如，外漲性在地大中占有優勢，內聚力於水大中，熱性於火大中，以及動性於風大中。

由此可見，物質是由時時刻刻都在持續變化的力量和因素組成的。根據佛教，物質只能連續存在十七個剎那。（註二）

根據生物學，人在出生時，他因遺傳而得到父母直徑爲三千萬分之一英吋的無限微小細胞。“在九個月的懷胎中，這一微粒成長爲當初一百五十億倍大的塊體”。這一微小甚微的細胞就是人的色身基礎。（註三）

根據佛教，性別也是在懷孕之時確定的。

在這人體的繁雜機器中，有一種更爲重要，與物質相關聯的因素，那就是意識。博學多聞的作家們也許會高興的說不是精神加物質，而是精神和物質。科學家們宣稱生命來源於物質，而心識由生命而生，但是，對於心識的發展，他們沒有給予一個滿意的解答。

於物質的身體不同，非物質的心識是無形的，但可以被直接的感受到。一則古老的諺語說：

“何爲心？非物質。

何爲物質？從未想。”

我們清醒明了我們的思惟和感覺，由此直接感受，我

們以類比推理它們也存在於他人之中。

識在巴利語中有好幾種說法，其中mana，citta，vinnana，最爲常見。巴利語詞根man，意爲想，英語單詞man意爲人，巴利語manussa，意爲開發了意識之人，尼以對此作一比較。

在佛教中，心與識沒有什麼區別，它們被當成同義詞來使用。心可被簡單的詮譯爲對事物的感知力，因爲沒有一個指導一切行爲的主宰或靈魂，它是由變化無常，瞬息生滅的心態組成。“以生爲起源，以死爲出口，意識持續不斷地向內遷流，如同河流接引附屬小溪，連連增加而成大水。”每一個短暫的意識，在遷流不息的生命之流中，一旦消失，即把全部力量，和深深烙印於自身的所有感受統統地傳送給它的接替者。因此，每一個新意識是由其前一個意識的所有潛力和另外其它所組成。正因爲一切感受毫無丟失地烙印到這個無常變化，不斷更新的意識之中，那麼，即使肉體短暫的分散，對過去生世的憶念將成爲可能。如果記憶完全依附於腦細胞，那麼，這就不可能了。

意識如同電流一樣，既有創造能力又有毀壞性力量，它又好像雙面鋒利的武器既可用來行善，也可用來作惡。一個小小的意念從無形的意識中生起，甚至可以拯救或毀滅整個世界；一個念頭既能使一個國家人口充盈，也能使一個國家人煙稀少，意識創造個人的天堂，意識建立自己的地獄。

奧斯本斯卡寫道：“有關在意識現象中存在的潛力，即思想、感受、欲望，我們發現它的潛在能力是無法估計的，無有限度的。從個人的經歷觀察歷史，我們得以知道

觀點、感覺、欲望的自我顯現，它能釋放出巨大的能量，創造無數連續不斷的現象。一個意念能夠在幾百年乃至幾千年產生一種功效，變得更加成熟，更加精深，引發更新的現象之續，釋放出更新的能量。我們知道，思想依然存留並起著作用，即使發明這種思想之人的名字已經變成了神話之謎，例如古老宗教的創造者、不朽古詩的創作者、英雄、領袖、預言家等，他們的名言嘉句被無數人口口相誦，他們的觀點被人們反覆研究而加以注解……。

"毫無疑問，如同一塊石碳或一個有生命的細胞都包含有能量，一首詩中的每一個思想都具有一種巨大的潛力，這種力量無限奧妙，不可思議，更有啓迪性。"（註四）

觀想下面一段佛陀意味深遠之語的潛力：

"諸法以心爲先導，以心爲主，由心所造。"

根據佛教，心或識在懷孕之瞬間，與色法同時生起，因此，意識存在於胎中，此最初意識，以佛教專有名詞說，流轉意識，或再生意識，就是此人依過去之業爲緣而生。人類之間存有的微妙的心智，精神和道德的差異就是由此因業而起的意識，即人的第二因素決定。

給予精神和物質以生命力，即生命現象，是構造人的三要素之三。由於生命的存在，再生才能成爲可能。生命在物質和精神兩個方面自己表現出來。在巴利語中，生命的兩種形式稱之爲namajivitindriya和rupajivitindriya，即精神生命和物質生命。

因此，色法、心法和生命是構成一個人的三大獨特因素。它們組合在一起，一個強大的力量一人，帶有難以想像的蘊藏力誕生了，他成爲自己的創造者和毀滅者。在他

內部既可發現罪惡的垃圾堆，也可發現善美的藏室；在他內部可以找到卵生動物、凶殘者、普通人、超人、天人和梵天。罪惡的秉性和聖潔的道德都同時潛伏於中，他既可以成爲自己和他人的祈福者，又可能成爲一個詛咒者。事實上，就自我而言，人本身就是世界。

“從哪裡來？”這是我們的第二個問題。

人是從哪裡來的？

人或有始，或無始。說有始者假設了第一因，或者是宇宙之力，或者爲萬能者；說無始者否認了第一因。因爲，作爲一般經歷而言，因不斷生果，果不停的變因，在因果流轉之中，第一因是不可能想像的。根據第一種說法，生命是有起初，而根據第二種說法，生命沒有起始，在一些人看來，第一因這種觀點就如圓形三角形一樣荒謬可笑。

從科學的角度來說，人是其父母的精卵細胞的直接產物。當科學家們主張一切生命皆來自生命時，他們就保持一種說法，即意識和生命來自於非生命之物質。

根據佛教，人是由業力而生(kammayoni)。父母只不過給他提供了一個物質基礎，因此有情眾生相續。在懷孕瞬間，業力對最初意識發生作用，從而使胚胎有了生命。正是這種無形的，由過去生引發的業力在已經存在的物質現象上產生了心智和生命現象，從而完善構成了人的三要素。

在談到有情初形成胚胎時，佛陀說：

“哪裡有此三種的結合，那兒就種下了生命的種子。如果父母同床，但不是母親的懷孕期，無待生有情(gandhabba)的參與，則沒有種下生命的種子；如果父母同

床時，爲母親的懷孕期，但是待生有情不存在，則沒有種下生命種子；如果父母同床，又是母親的懷孕期，同時又有待生有情的存在，由於這三個因素的結合，則播種下生命種子。”

在這裡，ghandhabba(=gantabba)指的是準備好由此特別母親而生的合適有情，這專用名詞只能用在此特有的情況下，我們千萬不可把它錯誤地認爲是恆常的靈魂。

一個有情眾生出生於此，必有一有情眾生在某一個地方離世而去，一個有情的出生相關相續於一個過去生有情的死亡。用一般的話說，太陽從一個地方昇起也就意味著太陽從另外一個地方降落。

佛說：“受無明和貪欲糾纏和束縛，無法想像徘徊遊蕩的第一有情。”

只要不斷地受到無明和貪欲污水的供給，此生命之流將無休止地流轉下去。只有當貪欲和無明被連根剷除後，生命之流才終止遷流，就像佛陀和眾阿羅漢一樣，結束了輪迴。生命之流的絕對起始是不可能確定的，正如生命之流不再伴隨有無明和貪欲，那種境界也是不可以用思惟構想。

在此，佛陀只不過涉及了一點有情眾生的生命之源，猜測世界之初和進化就是科學家們的事了。

“到哪裡去？”這是我們的第三個問題。

人到哪裡去？

根據順世派（巴利語和梵語爲lokayata），人死之後一無所存，只留下他生前所創造的一切能量。“人由四大組成。人死之後，堅固性回歸地大；濕性回歸水大；暖性回

歸火大；動性則回歸風大，人的心識則漂游到空間。當四大分散之時，無論智愚，皆被斷滅，不復存在，更無其它世界。死亡是一切一切的終結，唯此現實世界爲真實，所謂的永恆天堂和無間獄皆是行騙者的臆造之物。”（註五）

唯物者只相信感官能夠認識的事物，因此，唯物質是真實，最基本的原素是地水火風四大種。自我意識的生命由此神秘莫測而生，好像當阿拉廷摩擦他的油燈時，基因就自己出現了似的，大腦衍生思惟就像肝臟分泌出膽汁一樣。

正如羅達訶里濕努所說，在唯物論者的眼裡，相信另外一個世界的存在，是一種虛假的、懦弱的、女人氣的、膽怯的、害怕的和虛僞的表現。

根據基督教，人是沒有過去世，唯有現在一生給人準備到永恆的天堂或地獄。無論它們被認爲是實在地方，還是一種境界，人的未來或是在天堂裡享受無盡的快樂，或是在地獄裡遭受無際的痛苦，因此，人死後沒有滅盡，他的歸處是靈魂永恆。

叔本華說：“任何一個認爲自己從無而生之人，一定會認爲他再次回歸虛無。永恆的存在在他存在之前消失，第二永恆開始，由此他將不停的誕生，這是一種魔鬼般的觀點。”

相信過去和現在的印度教信徒們不說人死之後一切不復存在，他們也不說人死後就得以永恆，但認爲過去和未來是一無休無止的循環系列，在他們看來，只要生命中受到業力的牽引，生命之流就會永不停留地生存下去，到了一定程度後，人的本靈會重新回歸到衍生出靈魂的絕對實

體(paramatma)之中。

佛教相信當下的存在，並以現在爲基礎，論辯過去和未來。正如一盞電燈是無形電流的外在表現形式，同樣的，人只不過是無影無蹟業力的外部顯現。燈泡說不定會損壞，燈光也許會消失，但是電流卻仍然存在，燈光可以由另外一隻燈泡而重新生起。同樣的，業力不因有形肉體的分散而受任何擾亂，它從現前的意識中延展出來，導引後一生新意識的生起，在這裡，電流就如同業力，燈泡可以比作是父母產生的最初胚形。

過去的業引發現在的生；現在的業，伙同過去的業，成就未來；現在是過去的產物，又轉過來成爲未來的父母。

因此，死亡並不是一個人的最終完結，雖然這一特殊的生命階段結束了，但是，驅使它繼續生存的業力並沒有被消滅。

人死後，只要有無明和貪欲之水的生養，生命之流將無限的持續下去。一般來說，人死後不一定再得人生，因爲人類不是唯一的有情眾生，另外，地球，幾乎是宇宙中的一微粒，也不是有情眾生僅能得以再生的地方，有情眾生可以把其它界趣作爲棲息之地。（註六）

如果一個人希望終結此無常生死輪迴，他可以達到目的，從根本上斷除形形色色的貪欲，獲證涅槃，正如佛陀和眾阿羅漢一樣。

人將到哪裡去？他可以到任何一個他希望和喜好之地，如果他勝任適應。如果他沒有什麼特別的期望，他就由事物本身的過程來規劃他的道路，他將依據自己的業力到達一個他應得之地。

“爲什麼”是我們最後一個問題。

爲什麼成爲人？生命中有何目的？

這是一個相應矛盾的問題。

唯物論者的觀點是什麼？

科學家們回答：

“生命有目的嗎？是什麼，在哪裡，又在何時？

衍生於太空，而有宇宙、太陽、地球、生命、人類，以及更多其它。

但是，至於目的而言，誰的，何時，爲什麼？一無所有。”

因爲唯物論者把他們自己完全框限於感官數據和眼前的物質利益，忽視了精神價值，他們持有一種與道德論者針鋒相對的思想。在他們看來，沒有追求目的之人可言，因爲本來就不可能有什麼目的，非有神論者，佛教也在此範疇之內，不認爲有一開天闢地的決意者。

“誰使孔雀如此五彩繽紛？又誰使杜鵑鳥鳴叫得如此美妙動聽？”這就是唯物論者把萬事萬物皆歸結爲自然規律所致的一個主要論點。

“吃喝玩樂，眾生皆由死亡來結束生命。”這好像就是他們學說的道德理想。他們認爲，正如羅達訶里濕努所寫：“道德是一種迷惑，唯有享受才是真實。死亡是生命的終了，宗教是愚昧的心智失常，精神病毒。一切善美、高貴、清淨和慈悲皆會消亡。這種理論代表了享樂主義和自私自利，是對他們強烈欲望的粗糙證實，沒有必要控制情欲和本能，因爲這些是人類的自然財產。”（註七）

《攝一切見論》云：

“盡情的享樂，當生命屬於你時，

沒有誰能逃脫死神追尋的眼睛；

一旦他們燒毀了我們的形體，

怎樣才能重新獲得？”

“當生命存在時，生活快樂，即使欠債纍纍，也要以酥油爲生。”

現在，讓我們再從科學中挖掘對這個“爲什麼”問題的解答。

應該注意的是：“科學是對事物的研究，是對‘是什麼’的研究，宗教是對理想的研究，是對‘應該怎樣’的研究。”

京阿特·湯姆森主張科學是不完善的，因爲它不能回答爲什麼這個問題。

涉及到終極目的時，貝特俄西彌談到了三種觀點，即有神論、泛神論和突變化現論。“第一種，”他寫道，“認爲上帝創造了世界，頒佈了一切自然規律，因爲他預見到有時善美之事將要被變革。在這種論點中，目的清清晰晰地存在於上帝的思想中，上帝在他所創造的一切之外。

“在泛神論的形式中，上帝不在宇宙之外，只不過從整體來講，它就是宇宙，因此就不可能有創造的行爲，但在宇宙裡卻有一種創造性的力量，它促使宇宙根據可以說是整個過程中就存有的計劃發展。”

“在突變化現論中，目的就更加盲目。宇宙中的前一階段預示不到後一階段的任何事物，只不過有一種毫無目的的導致變化的衝動，這種變化帶來了更加完善形式的存在，所以，相當晦澀模糊地說，目的就隱存於起始之中。”

（註八）

我們不對此作任何評論，這些僅僅是不同宗教或偉大的思想家持有的觀點而已。

不管有沒有終極目的，但有一個問題，就是燈蕊蟲、蛇、蚊蟲等是否有價值，或狂犬病是否有存在的意義。人們怎樣解釋邪惡問題？地震、洪水、瘟疫和戰爭是不是被預先計劃好了的？

俄西彌闡述了自己對終極目的的看法後，大膽地宣稱：“無論怎麼說，爲什麼要榮耀人類？獅子和老虎又怎樣呢？牠們沒有像我們這麼多的傷害動物，牠們又比我們美麗得多。螞蟻又怎樣？牠們比任何一個法西斯更有能力管理好一個聯合體。難道說一個夜鶯，或雲雀，或鹿的世界不比我們這個充滿殘酷，非正義和戰爭的世界更美好？信仰終極目的者絞盡假有的理智，但是他們的著作使人們又產生懷疑。如果我被授有萬能的神力，或者有一百萬年的時間進行實驗，那麼，作爲我努力的最終結果，我將不會認爲人有許多妄自尊大之處。”（註九）

根據不同的宗教，生命的目的是什麼？

印度教認爲，生命的目的在於“同梵天合一”或“重新回到衍生其靈魂的神我之中。”

猶太教、基督教、伊斯蘭教說：“生命是爲了榮耀上帝，永遠使上帝快樂。”

作爲某一宗教的普通信徒，爲了獲得他們至高安樂，永恆不死的天堂，他會不會準備放棄地球上他緊緊執著不放的生命？

實在是值得懷疑！

那麼，佛教怎樣來回答這個“爲什麼”的問題？

佛教不承認造物者的存在。因此，從佛教的觀念來看，不可能有強迫注定的目的，佛教也不倡導左右人們未來，毫無自由行爲的宿命論、決定論或預先注定論等。因爲在這樣的情況下，自由意志變得徹頭徹尾的滑稽可笑，生命則成爲一名副其實的機器。

受自己過去所作所爲，生長條件和環境的影響，人的行爲在很大程度上多多少少是很機械的。但是在一定程度上講，人是可以利用他的自由意志。一個人從懸崖上跌落下來，將會掉到地上，正如一塊沒有生命的石頭，在這種情況下，他無法施展他的自由意志，雖然他有思想而不同於石塊。如果他在懸崖上向上攀登，他當然可以行使他的自由意志，依照他的希望行事。反過來說，一塊石頭就沒有自行其事的自由。一個人有能力選擇正確和錯誤，善良和邪惡。他既可以仇視，也可以友好的方式對待自己和他人，這完全取決於他的思想及其發展狀況。

雖然人生沒有一個特別的目的，但是人可能自由地樹立生命的目的。

然而，生命的目的是什麼？

奧斯本茨基寫道：“有些人說生命的意義在於服務，在於放棄自我，在於自我犧牲，在於拋棄一切，乃至生命本身，其他人宣稱生命的意義在於享受生命，在於從最終死亡的恐怖感中獲得解脫；有些人講生命的意義在於完美，在於創造超越墳墓以外的美好未來，或者屬於我們自己的未來；另外一些人則說生命的意義在於走向不存在；更有另一些人說生命的意義在於人類的盡善盡美，在於地

球生命的組織化；不過也有一些人斷然否決了知生命意義的任何可能性。”

一位博學的作家批判了所有這些觀點，說：“所有這些解釋的錯誤就在於這樣一個事實，即他們竭盡試圖在生命本身之外發現生命的意義，無論是在人類未來，或者是超越墳墓以外，或者於疑惑不解的存在，或者是貫穿持續轉世自我的演變，總是在當下人生之外的某一物上尋找。但是，如果人們悄然向自身看一看，那麼，他們將會看到，實際上生命的意義並不怎麼迷糊不清，生命的意義在於知識。”（註十）

在一個佛教徒看來，生命的意義在於圓滿覺悟，即如理了知自己的本來面目。這一目的可以通過完美的行爲，心智的培訓，深刻的智觀來實現，或換句話說，通過奉獻和完美。

奉獻包含了無緣大慈，同體大悲，徹底的無我。這些促使一個人爲其他眾生服務。究竟完善包括了絕對的純潔和無上的智慧。

註解

⊙註一：奧斯本茨基，《第三工具論》，第8頁。
⊙註二：一次閃電的時間中，或許千百個億的剎那將會生起。
⊙註三：爵士查爾斯雪林頓，《生命的展開》，第32頁。
⊙註四：奧斯本茨基，《第三工具論》，第125至126頁。
⊙註五：羅達訶里濕努，《印度哲學》，第一卷，第278頁。
⊙註六：“在銀河系中，大概有一百萬個生命可能存在的行星系。”
⊙註七：《印度哲學》，第一卷，第201頁。
⊙註八：伯特倫．路斯爾，《宗教與科學》，一九六〇，第191頁。

⊙註九：伯特倫·路斯爾，《宗教與科學》，一九六〇，第221至222頁。
⊙註十：《第三工具論》，第192頁。

59,000 元：三寶弟子妙音。

以上共計台幣：59,000 元，恭印 1000 本。

回向：天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈無用，崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，無有怨枉，強不凌弱，各得其所。
祝願法界一切有情，所有六道四生，宿世冤親，現世業債，咸憑法力，悉得解脫。
祝願現生者增福延壽，發菩提心，常隨佛學，勤修精進，利濟群生。
祝願已故者往生淨土，同出苦輪，共登覺岸。

附記：本會接受善信委託，代印經書、佛像，其必要之費用，均經本會審慎評估；若有結餘，均續作本會之印(購)經書及運費使用，為施主廣積陰德，歡迎十方大德善加利用。

百病由貧火瞋痴交付 報轉祈通各回向偈口



願以此功德　消除宿現業　增長諸福慧　圓成勝善根
所有刀兵劫　及與饑饉等　悉皆盡滅除　人各習禮讓
讀誦受持人　輾轉流通者　現眷咸安樂　先亡獲超昇
風雨常調順　人民悉康寧　法界諸含識　同證無上道

卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍

佛曆 2562 年/西元 2018 年 8 月恭印 1000 本　CH112-02/16070

佛陀與佛法

發 行 人：簡豐文
出 版 者：財團法人佛陀教育基金會
地　　址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓
網　　址：www.budaedu.org
E-mail：budaedu@budaedu.org
佛陀教育基金會行動網：m.budaedu.org
電　　話：(02)2395-1198　　傳　　真：(02)2391-3415
劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會　　劃撥帳號：07694979
銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）
帳　　號：045004597503

本會經書免費結緣之請取方式如下：

⑴親臨佛陀教育基金會三樓講堂
⑵利用傳真：(02)2396-5959
⑶發送 E-mail：domestic@budaedu.org
⑷寫信指名：佛陀教育基金會法寶流通股
⑸撥打電話：(02)2395-1198 分機：11、12 或 13

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量利用前面四種方式請取，若用⑵至⑷項，請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；大量申請，請註明用途，儘量少用電話，以避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤；若用電話，請長話短說，讓本會能順暢服務更多之大眾。

■本會網站，講經音檔、文字檔。內涵豐富，請多利用■

本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號

卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍