

基于《杂阿含经》的原始佛教思想简论

刘鹿鸣

编者序：

原作发表于《禅》杂志，从2004年第5期，到2005年第4期，共6篇文章。我并未见到过纸质杂志，只是在网络上搜寻《阿含经》系列的概述类文章和书籍，并未多见，突然发现这个文章系列的电子版，非常欣喜，有看到网址的尾部有“欢迎免费传播，但不得对其内容作任何修改！”的说明，遂打算整理汇总，方便传播。

引言

在世界宗教发展的历史上，佛教的发展有个特点，那就是从释迦牟尼创立佛教起到后来兴起的大乘、密乘佛教，无论是依据的经典，还是教理组织、修证方法都发生了很大的变化，并形成了南传佛教（比较多地代表了原始佛教及部派佛教中上座部的特点，大乘兴起后又称之为“小乘佛教”）、汉传佛教（代表了受中国文化影响较深的大乘佛教的特点）和藏传佛教（代表了密乘及部分印度大乘佛教的特点）三大系佛教传承。

要理清一种思想的流衍，最好是去源头看一看。《阿含经》就是这样的经典，被认为是佛教发展中最早的文献记录。《阿含经》包括《杂阿含》、《中阿含》、《长阿含》、《增一阿含》，是佛陀在世说法的朴实记录，为原始佛教及部派佛教所公认的“根本佛法”，是反映佛陀在世时说法面貌的根本经典。

佛教传入中国后，正值印度大乘佛教兴起，大小乘经典同时传入中国，在大乘佛教炫丽的气氛中，相对的小乘经典未受重视。隋唐时期的各种判教中，《阿含经》部被判为小乘，致使后来阿含经很少有人研究。进入二十世纪以后，受西方人文主义思想的强烈影响，中国社会发生了几千年未有的大变化，汉传佛教也开始在一个更大的范围内反思、探讨佛法的真精神，故而《阿含经》开始受到重视，人们逐渐认识到了其保存了原始佛教的风貌，最能体现佛陀出世的本怀。

在这里我们先澄清几个概念：原始佛教，部派佛教，小乘佛教，南传佛教。

原始佛教指佛陀在世至佛入灭后百年左右时期的佛教，也有学者称之为早期佛教或根本佛教。部派佛教指佛灭后百年至二三百年间佛教分为上座部、大众部二根本部派及十八或二十部派时期的佛教。小乘佛教指公元前后大乘佛教兴起后对部派佛教的贬称，又被称为声闻乘佛教，但部派佛教本身并不自称为小乘或声闻乘。南传佛教指由印度传到斯里兰卡并远播东南亚地区的佛教，又称南方佛教，因由部派佛教时期的上座部流传而来，又称为上座部佛教。

日本南传佛教学者水野弘元认为：“说南方佛教是小乘佛教，其实正确的来讲，应指三藏中的论藏是小乘。至于经藏、阿含经不应说是小乘。因阿含经中很多的道理，是今天大乘教义的根本所在。”“在（天台宗）五时八教里，把阿含判为小乘教有点不恰当。其实小乘教应该指的是部派佛教、阿毗达摩佛教才是。阿含的教法应看为是大乘佛教的起源。”“其实阿含经里面，也有上乘境界的人可以听的教法。”

四阿含在以前的排列顺序是长、中、杂、增一。但近代的台湾印顺法师研究认为《杂阿含经》是四阿含经中最早出现的，“四部阿含是以‘相应教’为本的，‘相应’也称‘杂’”。认为长、中、增一是在《杂阿含经》的基础上渐次增加形成。

《杂阿含经》五十卷，南朝刘宋元嘉二十年求那跋陀罗译，共包含 1362 经。译出后未得到很好的整理，以致卷次失序，品目不明，并佚失两卷。近代以来，吕澂先生根据《瑜伽师地论》的摄事分（卷八十五至九十八），发表了《杂阿含经刊定记》，大体确定了此经的结构。继之，印顺法师细致地整理出《杂阿含经》原始结构，发表《杂阿含经论会编》，至此此经才清晰可解。经二氏整理之后，全经品目分明，卷次有序，其体裁与组织，清晰可见，为研究本经提供了极大的方便。

本论文的目的在于讨论《杂阿含经》中的佛陀思想。当然，这样的题目，应以全部北传四部阿含经和南传五部尼迦耶为依据更好。但由于卷目甚大，故笔者只选取了其中约八十八万言的《杂阿含经》作为主要经典依据，又参考了其他学者研究四阿含和五部尼迦耶的一些成果，而作成此论文。

第一章 生命的困惑

自古以来，宗教家、哲学家就不断地思考生命是什么？生命的本质是什么？人应该做什么？并给出了各种不同的解释和道路。从《阿含经》的思想来看，佛教的创始人释迦牟尼思考、探索的核心问题依然在此。尽管《杂阿含经》中只记载了释迦牟尼成正觉之后的事迹，但为了问题的明了，我们还应该考察一下释迦牟尼出家的初衷。

释迦牟尼，又称佛陀，姓乔达摩，名悉达多，公元前六世纪顷生于北印度的迦毗罗卫（今尼泊尔境内），属释迦族，刹帝利种姓。父亲净饭王是释迦国的君主。根据现代考证，认为当时的释迦国是共和制，基本上是地区强国萨罗的属国。佛陀意为正遍觉者，又称如来，意为如实（真如）而来的人。释迦牟尼是时人对佛陀的尊称，意为释迦族的圣人。在《杂阿含经》中，通常佛陀的弟子称佛陀为“薄伽梵”（意为具瑞德的人，通常又译为“世尊”）或“如来”，而一般人多直呼为“瞿昙”（即“乔达摩”的异译）。

对宇宙人生真相的探索也许是人类的永恒追求。悉达多太子为什么要出家？从原始佛教文献可知，悉达多太子有舒适的生活，尊贵的地位，英武的才能。经中也记述了悉达多从小

就喜欢沉思。尽管经典中对佛陀出家前的生活记载的并不详细，但我们大体上可以得知困扰他的主要问题是什么。

在巴利语三藏之后的佛典中，普遍采用了太子“四门出游”的传说，即太子先后四次从都城四方城门出游，分别遇见老人、病人、死人和出家人，深感人生无常，决心出家。这个传说出自《长尼迦耶》第14《大本经》。在此经中，佛陀讲述了过去毗婆尸佛为太子时出家的故事，实际上是佛陀本人出家前困惑于生老病死的形象化表达。《神通游戏》描写太子请求净饭王允许他出家，而净饭王含泪恳求太子不要出家，表示愿意满足他的一切愿望。太子提出如果能保证他不老、不病、不死，他就不出家。净饭王对此无能为力。

根据文献记载，悉达多太子十六岁的时候，依当时的习俗，娶美丽的公主耶输陀罗成家，二十九岁时出家。十三年的家庭生活，或许可以说明他不是一个不热爱家庭生活的人。由《本生故事》记载可知，悉达多太子夫妻感情是非常融洽的。净饭王对悉达多太子也寄予了深厚的期望。这些资料或许可以帮助我们理解悉达多太子为什么在儿子出生之后出家。显然的事实是，出家寻求真理是个艰辛但又不一定有结果的行动，所以儿子的出生，对父亲净饭王、妻子耶输陀罗是个比较周全的安排。这个细节与成正觉后的佛陀显示出的慈悲、中道精神是一致的。但在南传律藏的《大品》中记载说，佛陀的儿子罗罗出生后，佛陀说缚碍来了，应赶紧出家。

就一般的认识而言，悉达多太子的人间生活是非常幸福的，但就在这时，他选择了出家。在吕、宇井伯寿的研究中，提到了另一种现实的原因。他们认为佛陀一定也有他现实的苦恼。传说他生下后，相士曾预言他将来不做转轮王，就成为大思想家，正反映他当时面对现实所必须采取的非此即彼的道路。但释迦国当时所面临的是受强敌威胁的现实压力。

在原始佛教的经典中，佛陀的出家被认为是不满意受缚于生老病死而生起对宇宙人生真谛的强烈追求。不管我们是否可以得知佛陀出家的真实原因，如果从佛教在人类文化中的历史和现实影响而言，悉达多太子的诞生乃至出家成正觉是人类历史中的一件大事，这就不仅仅是当时印度社会沙门出家传统中出现的一个偶然事件而已。

《中尼迦耶》第26《圣求经》中，佛陀自述出家修行经历：“在我觉醒之前，我只是一个尚未开悟的菩萨，自身受缚于生、老、病、死、忧愁和污秽，为何还要追求受缚于这些的事物？我想，自身受缚于这些，看到其中的祸患，能否追求无生、无老、无病、无死、无忧愁、无污秽，达到无上的解脱，达到涅？”

《经集·出家经》中记载，佛陀在刚出家的漫游中遇见频毗沙罗王，劝他还俗，但他视“爱欲”为危险，决志出离。这里非常清楚地表达了佛陀是为了寻求解脱于生老病死、忧愁污秽等生命现象的无常而出家的。《杂阿含经》多处记载了佛陀及弟子讲述为什么要出家，回答正同于此。

272 经中佛陀对比丘们说：“诸善男子！汝不为王贼所使，非负债人，不为恐怖、不为失命而出家，正为解脱生、老、病、死、忧、悲、恼、苦，汝等不为此而出家耶？”在 113 经中，进一步概括为“为断苦”而出家。此经中一个外道出家问佛陀的侍者罗陀，“因为什么原因在沙门瞿昙所出家？”罗陀答曰：“我为断苦故，于世尊所出家修梵行。”

1240 经中进一步说一切诸佛如来为此而出兴于世，为此而说法。经中说，波斯匿王一日独静思惟，想到：“此有三法，一切世间所不爱念。何等为三？谓老、病、死。如是三法，一切世间所不爱念。若无此三法世间所不爱者，诸佛世尊不出于世，世间亦不知有诸佛如来所觉知法为人广说。以有此三法世间所不爱念故，谓老病死故，诸佛如来出兴于世，世间知有诸佛如来所觉知法广宣说者。”波斯匿王想到这里，便去请问佛陀，佛陀肯定了他的看法。在 406 经以著名的“盲龟浮木”比喻进一步表达一个理性化的认识：人生难得，轮回真苦。

这些记载都显示出原始佛教对佛陀出家目的的表达是从解脱于苦的负向而言，而在大乘中则更强调为了成佛度众生的愿而出家，是一个正面表达。

第二章 因什么而成正觉

前面已述，佛陀出家的目的是为了了解脱于人生的苦痛，寻求真正的安乐。我们须进一步考察一下，在这个过程中，佛陀是克服了什么而成正觉。尽管当时印度社会有沙门出家修行的传统，但真正做一个沙门的道路是艰辛的。《中尼迦耶》第 4《怖骇经》形象地描写了佛陀在林中修行时如何降伏恐惧。经中言：

“于闲林之墓所、森林之祠堂、树下之祠庙等甚恐怖、身毛竖立之处，不停止设座于其时，我住某处，有野兽靠近、有孔雀打落木片或风吹动落叶声。……于是，在我经行时，畏怖惊骇之迫来，其时，我只要正在经行，不停止、不生、又不横卧，而[如实地于经行]排除彼之畏怖惊骇。”

佛陀在恒河流域苦行六年，参访了许多宗教界的名师，研习他们的理论与方法，这一切都不能使他满意。于是，他放弃了所有传统宗教和他们的修行方法，自己另辟蹊径。《经集》的《精进经》记载，他决定放弃苦行，在尼连禅河沐浴，并接受了牧羊女供养的食物，坐在尼连禅河侧菩提树下，思维而成就了正觉。

在关于佛陀成正觉的历程中，出现了一个重要的角色——魔。几乎所有的宗教圣人也都有此经历，也都如此表达。但实际上，仔细分析一下，魔不是什么外在的东西，正是生命中负面的贪欲、嗔害、疑惑的象征化表达。从佛陀降魔成道的历程中，我们更可以看出佛陀是克服、超越了生命中的那些因素而获得了正觉。

《经集》的《精进经》中，佛陀自述在禅修中降伏摩罗（Mara）。太子向摩罗指出：“爱欲是你的第一支军队，第二支叫忧恼，第三支是饥渴，第四支叫贪欲，第五支是昏

沉，第六支叫怯懦，第七支是疑惑，第八支是虚伪自私，（第九支是）靠不正当手段获得利益、荣誉、崇敬和名声，（第十支是）吹嘘自己，贬低别人。那摩支啊！这就是你这个黑家伙赖以进攻的军队，懦夫不能战胜它而获得幸福。太子向摩罗表示：“我宁可死于战斗，也不屈辱求生”；“人界、神界都征服不了你的军队，我将用智慧粉碎它，就像用石头击碎焙烧的泥罐。”又降伏了摩罗施展风、雨、刀枪、热炭、热灰、沙粒、泥土和黑暗等九种风暴及飞轮、大山，以及摩罗的三个女儿——欲染、悦人和爱乐的诱惑等种种手段。面对太子的坚强意志，摩罗只得认输。

在佛陀的语言中，摩罗实际是通向菩提之路上的种种障碍的象征。觉醒成佛的道路，正是彻底摆脱了种种身心的障碍。所以，这里的摩罗是修行者身内身外各种障碍的人格化，各种罪恶的人格化，人性弱点的人格化。

《杂阿含经》之《魔相应》中记载了佛陀成正觉后在不同情况下遇到的魔（Mara）波旬的诱扰。

1092 经记述佛陀初成正觉时魔波旬来诱扰佛陀失败后，波旬的三个女儿，一名爱欲，一名爱念，一名爱乐，自告奋勇去以“爱欲绳”缚佛陀，结果又惨遭失败。而其它经中的魔波旬实际上代表了“不正见”（1084、1085 经）、“爱眠”（1087 经）、“神力”（1088 经）、“怖畏”（1089 经）、“孤独”（1090 经）、“弟子缠缚”（1091 经）、“分别净不净”（1093 经）、“非中道的苦行”（1094 经）、“冷落”（1095 经）、“解脱缚”（1096 经）、“不广度众生想”（1097 经）、“作王救世想”（1098 经）、“弟子恐怖”（1099 经）、“法会恐怖”（1102 经）、“不自信想”（1101 经）等。其中 1098 经的“作王救世想”与《圣经·新约》中耶稣受试的故事异曲同工。由此可见，魔波旬是生命中“烦恼法”的代表，他在不同情况的出现只是贪欲、烦恼疑惑在生命中的不同表现。而佛陀觉悟的法，正是彻底超越了这一切的解脱之法。

《神通游戏》写佛陀觉悟成佛时念偈颂道：“生死道断，激情平息；烦恼枯竭，不再流淌；生死道断，病苦终结。”从这首偈我们可以看出，这里告诉人们的不是觉悟成佛后的境界究竟是什么，而是从去除“烦恼、痛苦和生死”的角度而言，实际上这正是佛陀出家修行的初衷，正是他对生命真谛苦苦思索探求的答案。《因缘记》通过夸张的外部景象描写衬托出佛陀此时的喜悦心情。“所有的花树开花，所有的果树结果。树干树枝树藤上结满莲花，空中悬着莲花，地上迸出莲花，十千世界犹如转动的大花环。幽暗的地狱也变得明亮，苦涩的海水也变得甜蜜，河水停止不流。盲人复明，聋子复聪，跛子不瘸。”佛陀在这庄严吉祥的景象中，念了被载入《法句经》的两首偈颂：

“轮回转生无数次，始终寻求造屋者，

不见造屋者踪影，反来复去是痛苦。

现在找到造屋者，你已不用再造屋，

所有椽子已破碎，顶梁柱子也折断，

你的心已入无行，一切贪欲已灭绝。

这两首偈反映的是（1）生命是“痛苦”，（2）生命的现象是“轮回”，（3）我，（4）无我，（5）解脱贪欲。所以我们可以说，佛陀觉悟的中心问题依然是他出家时反复思索的问题：生命的痛苦与解脱。而造成生命流转于生老病死、忧悲恼苦的根源是什么呢？

第三章 佛陀的宗教态度——法依

在所有的宗教创始人中，佛陀是唯一不以非人自居的导师。他从不自称曾受任何神灵或外力的感应。他自称只是人，而且将他的觉悟、成就及造诣，完全归功于人的努力与才智。佛陀确立了佛教的一个特别传统——“法依”，这意味着佛法不认为有绝对主宰者、创造者，不认为有可以完全祸福人间的神明，宇宙万有的法则是因缘法则。这在所有宗教的传统中特别突显了人的理性抉择和自我解脱，可谓是独树一帜。这将意味着，从根本而言，人的生命行为由每个人自己的认识和行为来负责，而不能把它归结到某一种外在的力量上。为此，我们要特别注意一下 1188 经：

“如是我闻。一时，佛住郁毗罗聚落尼连禅河侧菩提树下，成佛未久。尔时，世尊独静思惟，作是念：不恭敬者，则为大苦，无有次序，无他自在可畏惧者，则于大义有所退减。有所恭敬，有次序，有他自在者，得安乐住。有所恭敬，有次序，有他自在，大义满足。”

初成正觉的佛陀在思考以什么为依。这里“有所恭敬”即指希望有一权威作为所有众生的恭敬、依怙之处，对佛陀而言，显然这是一个外在的权威。“有次序”即指以此权威为主而建立的万物秩序。“有他自在者”，是指此外在的权威当是一个彻底的自在者，如下文说，“具足戒胜、三昧胜、智慧胜、解脱胜、解脱知见胜。”“得安乐住”指如果有这样的恭敬处作为依怙，众生就会安住于快乐之中。但这样的依怙有没有呢？

“颇有诸天、魔、梵、沙门、婆罗门、天神、世人中，能于我所具足戒胜、三昧胜、智慧胜、解脱胜、解脱知见胜，令我恭敬宗重，奉事供养，依彼而住？”

复作是念，无有诸天、魔、梵、沙门、婆罗门、天神、世人能于我所戒具足胜、三昧胜、智慧胜、解脱胜、解脱知见胜，令我恭敬宗重，奉事供养，依彼而住者。”

这里“天、魔、梵、沙门、婆罗门、天神、世人”代表了当时人们所恭敬、礼拜的对象，是当时人们心灵的依赖之处。他们中有没有可以令佛陀“恭敬宗重”的呢？佛陀思考后认

为，上述天人中并没有“五胜”者，也就是说，他们没有彻底解脱，没有得到正觉。佛陀的正觉并不是因为上述天人的启示。是什么让佛陀得到正觉呢？

“唯有正法令我自觉，成三藐三佛陀者，我当于彼恭敬宗重，奉事供养，依彼而住。所以者何？过去如来、应、等正觉亦于正法恭敬宗重，奉事供养，依彼而住；诸当来世如来、应、等正觉亦于正法恭敬宗重，奉事供养，依彼而住。”

这里佛陀讲述的是“正法”使他得成正觉，他的觉悟是因为他证悟了能让一切众生解脱于痛苦的“法”，即四圣谛、十二因缘法。能令他恭敬宗重、奉事供养、依彼而住的是“法”，所以佛陀以“法”为依，确立了“法依”的特别传统。佛陀进而观察，过去世、未来世真正成就正觉的人（如来）也都是“以法为依”。

经中进一步生动地描写“娑婆世界主梵天王”知道了佛陀的心念后，就像力士屈臂的倏忽之间来到佛陀前面，称赞佛陀的思考是正确的，并说过去、未来诸如来都是如此，并说了一首偈：

“过去等正觉，及未来诸佛，
现在佛世尊，能除众生忧。
一切恭敬法，依正法而住，
如是恭敬者，是则诸佛法。”

就一般的宗教传统而言，都是以一外在的“天神”为所依，为尊崇对象，但佛教的传统却不是这样，佛教以“法”为所依，所以从这个角度而言，佛教也被学者们称为是理性的、无神论的宗教。

所谓“佛”，本义即为觉悟，一个正觉的人。佛既不是什么神，也不是什么主宰者，佛是觉悟了法、证悟了法的人。100 经中记载有个婆罗门到佛陀那里问“云何为佛”，佛陀给他说了首偈：

“佛见过去世，如是见未来，
亦见现在世，一切行起灭。
明智所了知，所应修已修，
应断悉已断，是故名为佛。”

这里表达的思想是佛陀已“了知”、“见”到了过去、现在、未来“法”的因缘起灭；“应所修已修”，指四谛法；“应断悉已断”，指已断一切生死烦恼，所以称名为“佛”。

“历劫求选择，纯苦无暂乐，
生者悉磨灭，远离息尘垢，
拔诸使刺本，等觉故名佛。”

这里表达的是佛陀觉知人生的本质是苦，而且已彻底解脱于诸苦，获得了正觉，故名为佛。

佛陀的传统不是崇拜的传统，而是自我觉悟、自我解脱的传统。而且从《阿含经》的记载看来，佛陀并不认为这个传统是由他开创的，勿宁说，他认为是在继承了过去世正觉者们的传统。故 1188 经中说：“过去等正觉，及未来诸佛，……一切恭敬法，依正法而住。”在 946 经中，佛陀又说：“未来佛者如无量恒河沙”，“过去世佛亦如无量恒河沙数。”也就是说，过去世有无数觉悟了正法的人，未来世也有无数觉悟正法的人，佛陀是觉悟之道序列中的一个。

正由为如此，佛教才建立了“依法不依人”的优良传统，导致对“法”的认识不断地推陈出新，确立新说，大大促进了佛学理论实践的发展。“法”不是外在的主宰或权威，在一定意义上讲，“法”就是宇宙间的真理。从另一方面说，“法依”的传统同时也形成了重视“自解脱”的传统。这个特点在原始佛教以及后来的上座部、禅宗都得到了体现。佛陀教诫比丘们当努力自解脱，以法为所依。638、639 经记载了尊者舍利弗、大目犍连涅槃后，佛陀告诉诸比丘：“自洲以自依，法洲以法依，不异洲不异依。”这充分显示了重视“自解脱”的特点。

对于当时流行的认为“大梵天创造万物，是永恒”的婆罗门思想，佛陀也多次抉择。165 经中，佛陀以因缘法的观点论证了“此大梵自在，造作自然，为众生父”观点的错误。而 1195 经更以神通事记载了佛陀在禅定中亲往大梵天调伏婆旬梵天认为大梵天“常、恒、非变易法，纯一出离之处”、“唯谓我长存”的有常论观点。此表达了佛陀不认为有常恒不变易法的存在，也不认为有“长存的我”存在，也不认为有创生、主宰于万法的超越存在。

在原始佛教中，对“法”的解释主要是四谛、十二因缘以及无常、苦、空、无我等法，而“法”本身的空性性质及涅槃境界等并没有展开讨论。在佛陀看来，关注于当下解脱是最重要的。这个传统在原始佛教及上座部佛教中得到了很好的维护，但学风自由的大乘佛法却正是在这个问题上探索很多，并形成了“空”、“有”两派的激烈争论。

第四章 对思辨形上学的态度 注重当下自解脱

从《杂阿含经》的记载来看，佛陀关注的重点是如何解脱人当下的烦恼、痛苦、恐惧，而不是玄远的形而上哲学思辨。这与中国古代圣人言“六合之外，圣人存而不论”以及孔子的“不语怪力乱神”态度有异曲同工之妙。对于这类问题，佛陀采取了置而不论的态度，并称之为“无记”，即对生命解脱而言无意义的问题。这类问题主要有十四个，被称为“十四无记”。168 经记载为：

(1) 世间常、(2) 世间无常、(3) 世间常无常、(4) 世间非常非无常，(5) 世有边、(6) 世无边、(7) 世有边无边、(8) 世非有边非无边，(9) 命即是身、(10) 命异身异，(11) 如来死后有、(12) 如来死后无、(13) 如来死后有无、(14) 如来死后非有非无。

在 169 经中又表述为：

(1) 世间、我(常、无常、常无常、非常非无常)，(2) 我、苦(常、无常、常无常、非常非无常)，(3) 世间、我(自作、他作、自作他作、非自作非他作非自非他无因作)，(4) 世间、我、苦(自作、他作、自作他作、非自作非他作非自非他无因作)。

这里“苦”指“命”、“业”问题；“自作、他作”指“因果”问题，在 158 经中被表述为“众生烦恼，无因无缘？众生清净，无因无缘？”

这些观点在《杂阿含经》的《见相应》、《婆蹉种出家相应》、《外道出家相应》中多有记述。在《见相应》中还涉及“此世、他世”的有无(552 经)、“善趣、恶趣”的有无(154 经)、苦乐生死是命定还是无因(162、163 经)等观点。

这些内容涉及当时宗教、哲学所讨论的形上学问题：

(1) 就时间上，世界是有限还是无限？

(2) 就空间上，世界是有边还是无边？

(3) 灵魂与肉体，是同一还是别异？

(4) 如来灭度后是存在还是不存在？

佛陀对这类问题的总态度是置答，但这并不意味着他对这些观点不清楚。在《长阿含经》的《沙门果经》中，佛陀详细讲述了六师外道的基本观点。《长尼迦耶》的《梵网经》则介绍了沙门思潮中流行的关于过去和未来的各种观点，这些观点可以归纳为二见、十论和六十二种理由。有：

一、过去劫过去见五论：1 永恒论（即“我与世间有常”），2 半永恒半非永恒论（“半常半无常”），3 有限无限论（“有边无边”），4 鳝鱼油滑论（“异问异答”），5 偶然产生论（“自然生”或“无因而出”）。

二、未来劫未来见五论：1 死后有想论，2 死后无想论，3 死后不有想不无想论，4 断灭论，5 现世涅槃论。

一般认为佛陀对所有这些观点持否定态度，这是就佛陀重视人生当下的自解脱而言。这个态度在《中阿含经》的《箭喻经》中有生动的说明。这部经中，佛陀对胜鬘童子举了一个中毒箭的人拒绝治疗箭毒而非要先搞清箭由何来、由什么所造之后才治疗的例子，来说明当下自解脱的重要性。在《杂阿含经》中，与此类似的例子是 965 经的“一门喻”。

经中说，一个外道出家名叫郁底迦，请问佛陀十四无记问题。佛陀告诉他说“这个问题是无记，……我为诸弟子而记说道，令正尽苦，究竟苦边。”郁底迦又从哲学的思辨反问，“是说一切世间从此道出？还是说有少分世界从此道出呢？”这显然已进入了哲学讨论，佛陀因此默然不答，三问三默然。这时阿难在旁边给郁底迦外道出家讲了“一门喻”：

“譬如国王，有边境城，四周坚固，巷陌平正，唯有一门。立守门者聪明黠慧，善能筹量。外有人来，应入者听入，不应入者不听。周匝绕城，求第二门，都不可得，都无猫狸出入之处，况第二门。彼守门者都不觉悟入者、出者，然彼士夫知一切人唯从此门若出若入，更无余处。如是，世尊虽不用心觉悟众生，一切世间从此道出，及以少分，然知众生正尽苦，究竟苦边者，一切皆悉从此道出。”

“一门喻”的喻义比“箭喻”又进了一步。此处“一门”喻解脱之门，有情众生有入者，也有不入者，也有入而又出者，但如果要从生死流中得到解脱，只能从此门入。就郁底迦的问题而言，不管思辨的如何深入，要“究竟苦边、获得安乐”，只有入此解脱之门，抽象的思辨是无用的。对此，德国学者 Edward Conze 评论为，“佛陀的教义其特殊之处在于教示解脱道。不管在佛教经典中的‘哲学’是什么，其出现都是偶然的。世人一直以其强烈的务实态度为特色。”

虽然佛陀认为“十四无记问题”无意义而不予直接回答，这一方面体现了佛陀对当下现实人生的关注；但另一方面，佛陀就此也多次就此讲解了缘起法的道理，在一定意义上说，可以看作是关于此类问题的理论评判。《杂阿含经》对此有多处记载，可以归纳为三类回答：

第一类回答：持否定态度的回答。如上述“箭喻”和“一门喻”。

第二类回答：以“默然”显示中道。实际上，“默然”本身是最好的无我中道。

佛陀弟子中最有形上学头脑和哲学思辨天赋的是婆蹉。他在别的学派处出家，对形上学问题非常有兴趣，每次见佛陀都要问关于十四无记的问题，佛陀多次给他讲解脱和缘起的道理，但他似乎对此欲罢不能。

961 经中，婆蹉三次问佛陀“有我”还是“无我”，佛陀三次默然不答。婆蹉走后，阿难问佛陀为什么不回答，佛陀解释道：“我若答言‘有我’，则增加他先前的邪见；我若答言‘无我’，他先前的疑惑不更增加了吗？若答言先来有我，从今断灭，则先来有我是常见，从今断灭是断见。如来离于两边，处中说法。”

由此可知，此处佛陀的“默然”是直示无我中道。因为甚深的缘起义并不好讲，所以以这种“默然”的方式促使发问者反思问而不答中蕴涵的中道义。

第三类回答：说“识执”义，说“缘起”、“无我”义，正面抉择“见”。

“见”即道谛中的“正见”，是以因缘法为工具破除各种实执和常见断见，获得无我的正确见地。就认识而言，是对缘起法的正确认识；就“如实知见”而言，是对心解脱的一种体证，《杂阿含经》中定义为“法眼净”（106 经）。

在 958、959、960、962、963 经中，记述了佛陀、大目犍连、诜陀迦旃延为婆蹉解答十四无记问题，三人所说皆同。大意为：如果于色、受、想、行、识、识集、识灭、识味、识患、识出不如实知，就不会于此问题有正确的认识。只有于无明行永灭，才可以理解“无记”的意义。以因缘法而言，就心识的意义来说，寻思十四无记问题的心识也是“识集、识味、识患”，本质上是一种“识执”，这与佛学的解脱精神——因缘法、无我是根本对立的，故如于其根源不如实知，就会陷入无止境的思辨中。

962 经记载婆蹉问十四无记问题，佛陀告诉他说：

“此是倒见、此是观察见、此是动摇见、此是垢污见、此是结见，是苦、是阂、是恼、是热，见结所系，愚痴无闻凡夫于未来世，生、老、病、死、忧、悲、恼苦生。……然如来见，谓见此苦圣谛、此苦集圣谛，此苦灭圣谛，此苦灭道迹圣谛，作如是知、如是见已，于一切见、一切受、一切生，一切我、我所见、我慢系着使，断灭、寂静、清凉、真实，如是等解脱，比丘，生者不燃，不生亦不燃。”

接着佛陀给他讲了“火燃喻”。佛陀问：“有人在你面前燃火，你见到了火燃；又于你面前前火灭，你见到了火灭。若有人问，刚才火燃，现在火去了何处？是去了东方？还是去了西方、南方、北方？如是问者，你应如何说？”婆蹉对佛陀说：“火燃烧是薪草的因缘而成，若不增加薪草，火则永灭，不会再起，而问去了东方、南方、西方、北方，是不合理的。”这里，佛陀的比喻可以看作是对十四无记问题的另一种回答。

从《杂阿含经》的记载来看，僧团中的氛围是禅修和律法，不仅形上学问题不受欢迎，即使是支衍的思考也受批评。58 经记载了一个具有哲学头脑的“钝根”比丘受批评的故事。

佛住舍卫国东园鹿母讲堂的时候，有二比丘来问法。一比丘问“五受阴”之“味、患、离”及“我慢”、“漏尽”、“无我”等问题，另一比丘即寻思，“若无我者，作无我业，于未来世，谁当受报？”可以看出，这个比丘思考了一个很重要的问题，也是后来小乘、大乘要解决的难点问题，即“成立无我”与“安立业果”的矛盾问题，顺着这个问题出发，就可以逻辑地建立“阿赖耶识”。但在重视离欲、出离的原始佛教时代，这样思考也被看作是支衍，所以经中称这个比丘为“钝根无知，在无明亮起恶邪见。”这充分反映了原始佛教时期对“法”的讨论是着眼于解脱痛苦的现实态度，而不是思辨的哲学讨论。这个态度在涉及形上学问题时最为明显。

第五章 法

佛陀的觉悟之道，即是“法”（Dhamma）。佛陀自言“我于此法自知自觉，成等正觉”（287 经）。这个法又称为“正法”，1188 经中佛陀说：“唯有正法，令我自觉。”佛陀成正觉后首次讲的法是“四谛”和“十二因缘”。水野弘元认为，“十二缘起是自悟的法门，而四谛是为了他人而说的教法。十二缘起是理论的，而四谛说是实践的。”

1、十二因缘法——生命的流转还灭

根据巴利语律藏《大品》和《小尼迦耶》的《自说经》记载，佛陀在尼连禅河边菩提树下成道后，在第一个七日坐禅的结束之夜又重新思维缘起说，一切缘起，一切缘灭，一切缘起缘灭。287 经中，佛陀以十二因缘详细分析了生命流转和还灭的过程。经中言：

“我忆宿命未成正觉时，独一静处，专精禅思，作是念：何法有故老死有，何法缘故老死有？即正思惟，生如实无间等。生有故老死有，生缘故老死有，如是有、取、爱、受、触、六入处、名色。何法有故名色有，何法缘故名色有？即正思惟，如实无间等生，识有故名色有，识缘故有名色有，我作是思惟时，齐识而还不能过彼，谓缘识名色，缘名色六入处，缘六入处触，缘触受，缘受爱，缘爱取，缘取有，缘有生，缘生老、病、死、忧、悲、恼苦，如是如是纯大苦聚集。……我复作是思惟，何法无故行无，何法灭故行灭？即正思惟如实无间等，无明无故行无，无明灭故行灭，行灭故识灭，识灭故名色灭，名色灭故六入处灭，六入处灭故触灭，触灭故受灭，受灭故爱灭，爱灭故取灭，取灭故有灭，有灭故生灭，生灭故老、病、死、忧、悲、恼苦灭，如是如是纯大苦聚灭。……今我如是，得古仙人道、古仙人迳、古仙人迹，古仙人去处，我得随去，谓八圣道：正见、正志、正语、正业、正命、正方便、正念、正定。……我于此法自知自觉，成等正觉。”

在对十二因缘法的思维中，最突出的内容是细致分析了生命的流转与还灭的全过程，突出显示了佛陀对解脱生命痛苦的关怀，体现出了佛陀出世的本怀。后来部派佛教时期的学者们多以三世二重因果来解释十二因缘。

2、四谛

佛陀成正觉后数周，从禅思中起来，走向波罗奈郊外的鹿野苑，为五比丘宣讲四谛法三次，被称为初转法轮的三转十二相。在《杂阿含经》379经《转法轮经》中，记载了首次说法的内容：

“世尊告五比丘：此苦圣谛，本所未曾闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。此苦集、此苦灭、此苦灭道迹圣谛，本所未曾闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。”

这是第一转，称为示转四相，给出了四圣谛的名称。而在《杂尼迦耶》的经文中，内容则更多。《杂尼迦耶》第56《谛集》的《转法轮经》中说：“众比丘！这是苦的圣谛。……谓生苦、老苦、病苦、死苦、恩爱别苦、怨憎会苦、所欲不得苦。如是略说五受阴苦。是名为苦。”需注意的是这里对“苦”的解释不是从“无常”的角度而言，而是直陈人类生命现象中不可避免的八种“苦”。

“复次，苦圣谛智当复知，本所未闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。苦集圣谛已知当断，本所未曾闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。复次，苦集灭。此苦灭圣谛已知当知作证，本所未闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。复以此苦灭道迹圣谛已知当修，本所未曾闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。”（这是第二转，为劝转四相。）

“复次，比丘，此苦圣谛已知，已知出所未闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。复次，此苦集圣谛已知，已断出所未闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。复次，苦灭圣谛已知，已作证出，所未闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。复次，苦灭道迹圣谛已知，已修出，所未曾闻法，当正思惟。时，生眼、智、明、觉。

诸比丘，……我已于四圣谛三转十二行生眼、智、明、觉。故于诸天、魔、梵、沙门、婆罗门闻法众中，得出得脱，自证得成阿耨多罗三藐三菩提。”（这是第三转，为证转四相。）

四谛是十二因缘“流转”“还灭”二门的概括：

苦谛（人生是苦）

集谛（苦的原因）：十二因缘的流转法门——生命的流转

灭谛（苦灭的原因）

道谛（正确的道路）：十二因缘的还灭门——生命的解脱

原始佛教中关注的是当下现实生命的境况，是从生命的现象（苦）、原因（集）及如何解脱于苦（灭、道）而讲缘起的。所以我们可以说四圣谛的精义有二：

一是如何理解生命的现象：苦

二是如何理解生命的本质：解脱诸苦，获得究竟的安乐

四圣谛中表述的人生的流转与还灭，突出地显示了佛陀对解脱生命痛苦的关怀，非常准确地反映出了原始佛教中“法”的根本精神。由此我们可以说，从解脱生命当下的忧悲恼苦生老病死出发，而不是从空性实相的角度建立法义，是原始佛教的显著特点。但大乘经院哲学思辨的需要，关于空性实相玄妙高深的追求，使得“法”越来越向超越的佛境方向发展，离现实人生不免就觉得远了些。

3、因缘法

随着教法的深入，因缘法的解释内容就不仅局限于生命而流转与还灭，而扩大到一切法的生灭，成为“法”的最根本原则。这个根本原则被表述为：

此有故彼有，此生故彼生。

此无故彼无，此灭故彼灭。

在佛陀时期，关于因缘法的偈子就广为流行。著名的有：

诸法因缘生，还以因缘灭。

我佛大沙门，常作如是说。

而对四谛十二因缘法的概括也有了更为简明的偈子：

“诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐。”

并进一步发展为三法印：“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静。”（262 经）

因缘法成了佛教中抉择“见”最锐利的武器。《杂阿含经》的《见相应》中对此有很多记载。如 157、158 经抉择“众生烦恼的有因无因、自作他作”。250、253 经，以因缘法讨

论“识”、“苦乐”的非自作、非他作。258 经以“三芦喻”阐释因缘法的非自作非他作等。

4、甚深缘起义

对于原始佛教、部派佛教的缘起论，近代的学者们一般都概括为“业感缘起”，即主要从十二因缘而言。但实际情况并非完全如此。就上一小节的内容而言，也不完全是业感缘起可以概括。从《杂阿含经》的记载看来，大乘佛学的甚深实相缘起义已有了明显的端倪。在许多经中，有这样的词句：“见法、得法、知法、深入于法”（如 912 经）。此处“法”已成为一名词表达的意思同于“道”，指“实相”本身。

293 经中佛陀说：

“心无所著故，何处有我为彼比丘说法？为彼比丘说贤圣出世空相应缘起随顺法？所谓有是故是事有，是事有故是事起。……此甚深处，所谓缘起，倍复甚深难见。所谓一切取离、爱尽、无欲、寂灭、涅槃，如此二法，谓有为、无为。”

此处虽然还是在讲十二因缘，但不同其它经的是，此处的“缘起”与“涅槃”、“空相应”联系起来，已经涉及到了“法”的甚深义——实相，表现出要以缘起法贯穿整个有为法、无为法的努力，而这正是大乘着重讨论的内容。大概正因为如此，所有才有了“倍复甚深难见”的感叹。

在 296 经中，这个倾向更加明显。经中说：“世尊告诸比丘：我今当说因缘法及缘生法。”（在《杂尼迦耶》中译为“缘起”及“缘生之法”）

“若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如来自觉知，成等正觉，为人演说，开示显发，谓缘生故，有老、病、死、忧、悲、恼苦。此等诸法，法住、法空、法如、法尔，法不离如，法不异如，审谛真实，不颠倒，如是随顺缘起，是名缘生法。”

在《杂尼迦耶》中译为：“如来出世，或不出世，此事之决定、法定性、法已确立，即相依性。如来证知，此已证知而予以教示宣布，详说、开显、分别以明示，然而即谓‘汝等，且看！’诸比丘！缘无明而有行。诸比丘！于此有如不虚妄性、不异如性、相依性者，诸比丘！此谓之缘起。”

这里出现了涉及“法性”本身的概念，如“法住、法空、法如”（《杂尼迦耶》中为“不虚妄性、不异如性、相依性”）等。在接下来的经文：“于此因缘法，不求前际，……不求后际，……内不犹豫”，这正是大乘般若经中反复阐发的般若空性观，同于《金刚经》中的“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”此经中又说：“谓说我见所系，说众生见所系，说寿命见所系，忌讳吉庆见所系”，此与《金刚经》中所说的“我见、人

见、众生见、寿者见”极其相似。可见此经中的缘起思想，已经由十二因缘的阐释向大乘的缘起性空阐释过渡。

在 297 经《大空法经》、365 经《第一义空经》中，更明显地把十二缘起与“中道”、“空”联系在一起，这反映出了对缘起法的阐释已经逐渐转向“法”的“空性”本身。此中我们当注意，导致这一转变的实际是“无我”的实证，即“不求前际，不求后际，内不犹豫”的心解脱实证（关于这一点，在本文第十二章的“心解脱”中还要论述）。

第六章 生命现象的本质——苦

所谓生命现象，即是指生命。如果用“本质”之类的词来阐释生命，在佛学中应谨慎小心，正如下一章要讨论的，“无我”的涵义倾向于认为生命中不存在实体性的本质。原始佛教对生命的看法实际可以认为是分为生命的现象和生命的本质（此处“本质”一词指生命的真实），这二者是相待而言。对生命本质（真实）的阐释是无我和涅槃，而对生命现象的阐释是“苦”。实际上，从无常性而言，原始佛教认为生命本身只是一种现象而已。265 经中比喻为“聚沫、水泡、阳焰、芭蕉、幻师”，正说明了这一点。

1、五蕴

在《杂阿含经》中，对有情生命的看法是“五蕴”，即所谓的生命是由“五蕴”（色、受、想、行、识）组成。第 71 经中佛陀告诉诸比丘说：

“云何自身？谓五受阴。云何为五？色受阴，受、想、行、识受阴，是名有身。云何有身集？当来有爱、贪、喜俱，彼彼染著，是名有身集。云何有身灭？当来有爱、贪、喜俱，彼彼乐著，无余断吐、尽、离欲、灭，是名有身灭。云何有身灭道迹，谓八正道。”

第 74 经中进一步分析五蕴为“色、色集、色灭、色味、色患、色离”，受想行识也是如此，而一般的人由于不能正确了知生命的真相，所以以缚生，以缚死。74 经中说：

“愚痴无闻凡夫不如实知色、色集、色灭、色味、色患、色离。不如实知故，于色所乐，赞叹，系著住，色缚所缚，内缚所缚，不知根本，不知边际，不知出离，是名愚痴无闻凡夫。以缚生，以缚死，以缚从此世至他世。于彼亦复以缚生，以缚死，是名愚痴无闻凡夫。随魔自在，入魔网中，随魔所化，魔缚所缚，为魔所牵。受、想、行、识亦复如是。”

所以在佛陀看来，凡夫的生命是一个“缚”，即被种种五蕴的变化而缠缚。又被称为“魔缚”，这里的“魔”实际上指凡夫心的贪欲染著。此“缚”又被称为生命的“重担”（73 经），佛陀在 74 经中又指出了如果“知根本、知津济、知出离，是名多闻圣弟子”。而这里的“根本”、“津济”即是于五蕴的欲贪（77 经）。

2、无常

佛陀以“五蕴”解释生命的更主要点，在于以因缘法而说明“无常、苦、空、无我”的道理。

“无常”即非常恒不变，是不断变化的。11 经中说：“色无常，若因、若缘生诸色者，彼亦无常。无常因、无常缘所生诸色，云何有常？如是受、想、行、识无常，若因若缘生诸识者，彼亦无常。”22 经进一步说：“当观知诸所有色，若过去、若未来、若现在、若内若外、若粗若细、若好若丑、若远若近，彼一切悉皆无常。”

这里说一切无常，主要是从因缘法而言，因为组成生命（身）的五蕴皆是因缘而成，因此是无常。在 265 经中又进一步把佛陀比喻为“聚沫、水泡、阳焰、芭蕉、幻师”以说明无常的虚幻性。由“无常”出发，进而论述“苦、空、无我”，这是原始佛教的一个特点。

3、苦

巴利文“苦”Dukkha（梵文作 Duhkha）一字，在一般用法上，诚然有“苦难”、“痛苦”、“忧悲”、“苦恼”等意义，而与 Sukha 一字之具有“快乐”、“舒适”、“安逸”等意义相反。但用在第一圣谛上时，它代表了佛对人生宇宙的看法，包含有更深的哲学意义，它所诠释的范畴也大大地扩充了。不可否认的，第一圣谛的“苦”，显然含有通常的“苦难”意义在内，但是它还包含更深的意义，如“缺陷”、“无常”、“空”、“无实”等。所以，这个词的英译“Suffering”受到了南传佛教学者的批评，认为这样翻译容易引起误解，造成一种肤浅的阐释，以为佛教是悲观的。有的学者主张用“Non-satisfying”这个词，意思是“不圆满的”。

从前面的论述可知，佛陀最初对“苦”的思考是从生命现象表现而言，故在《杂尼迦耶》的《转法轮经》中是以“生、老、病、死、忧、悲、恼、苦、怨憎会、爱别离、所求不得、五蕴炽盛”等十二苦来具体讲述“苦”，但显然在后来，佛陀又从更具普遍意义的“无常”的角度讲“苦”，由此发展为最根本的三苦：苦苦、行苦、坏苦，并以此阐释生命的本质。

为什么要把“苦”立为人生生命的本质？

107 经对理解苦谛有所启示。此经记载佛陀住在婆祇国设首婆罗山鹿野深林中，有个一百二十岁的那拘罗长者，来见佛陀和他宗重的有学问比丘，说：“世尊！我年衰老，羸劣苦病，自力勉励，觐见世尊及先所宗重知识比丘，唯愿世尊为我说法，令我长夜安乐！”这里我们可以得知，一个一百二十岁的老人，身体已很衰弱，“老、病、死”已是他人生命最后岁月的主要内容，他来请佛陀讲法的主要目的，就是“令我长夜安乐？”这是一个非常

真切的生命诉求。佛陀告诉长者，应当“于苦患身，常当修学不苦患身。”这句话揭示出了对生命的超越追求，“修学不苦患身”，用正面的表达就是生命的“究竟安乐”。

4、“苦”的真义

佛陀认识人生为苦，此“苦”的概念如同孟子言人之“至善”，乃就人生的根本性或绝对性而言。此“苦”乃超越于“苦、乐”相对之苦，这并不是说人生没有一般意义上的乐，而是说，就人生之无常本质而言是“苦”，其意义超越于苦乐相对之苦。

佛陀说世间有苦难，并不是否认人生有乐趣。相反的，他承认居士和比丘都可以有各种物质和精神的乐趣。在巴利经藏《增支部经》中，就列举了世间生活的各种快乐。例如：家庭生活之乐、五欲之乐、厌离之乐、染著之乐、色身之乐、心灵之乐等等。可是这一切都包含在“苦”中。甚至由修习高级禅定而得的非常纯净的精神状态，其中了无通常所谓“苦难”的踪影，可称是无染的乐受的各种禅定境界，以及不苦不乐只有纯粹舍支与一心支的禅定境界，像这种非常高超的精神境界，也都是无常、苦、变易不居的，都包含在“苦”中。这“苦”并不是通常所谓的苦难，而是“无常即是苦”。从这个意义上讲，“苦”与“五蕴”（有情自我）并不是两个不同的东西，五蕴本身即是苦，这是就无常的根本性而言的。

所以在《杂阿含经》中，大量表述为“无常即苦”的模式。进一步地，又把“无常即苦”与“空、非我”（无我，也包括非我所）一起表述，形成了“无常、苦、空、非我”的经典表述（79 经）。

第七章 无我

无我说，是原始佛教中最重要的思想之一，也是佛教思想中最难理解、争议最多、变化最多的学说。

1、“无我”概念

“无我”，又译“非我”。在《杂阿含经》的论述还包括“无我、无我所”（我所，即自身之外我之所有）（32 经），“非我、不异我（不是我属五蕴或五蕴属我）、不相在”（不是我在五蕴或五蕴在我）（30～33 经）。

2、“无我”的理论意义

学者们在讨论原始佛教的“无我”义时，都会指出这是针对当时印度社会流行的“梵我论”和“灵魂说”；故“无我”的意思，首先被认为是有情生命中不存在恒常不变的实体自我或灵魂。也就是说，有情自我中不存在一种主宰性及恒常实体性，这里的“我”指具

主宰性或绝对性的实体。“无我”是针对有“我”而言。在佛陀时代，其他各种思想派别皆认为有“我”，主要内容是：（1）主宰，（2）常住、恒有，（3）独一、自存。而佛陀否定这些看法，认为“一切非我”。这是通过五蕴的因缘法来论证的。

如上章所述，佛教中对有情生命的概念是五蕴因缘集合体。有情“自身”就是五蕴，而五蕴经细致的分析皆是无常（见 22 经、71 经），故不存在一个常恒不变的实体性。139 经中先分析了五蕴的无常后得出结论说：

“诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切非我、非异我、不相在，是名正慧；受、想、行、识亦复如是。”

这里以无常论证“无我”涵义。因为无常，故无我。

570 经中进一步讨论了“有身见”和“无身见”，指出世间之所以说“我”，是因为执于“身见”。而“色是我、色异我、色中我、我中色”皆不成立，故是“无我”。经中说：

“凡世间所见，或言有我，或说众生，或说寿命，或说世间吉凶，斯等诸见，一切皆以身见为本，身见集、身见生、身见转。……愚痴无闻凡夫见色是我、色异我、色中我、我中色，受、想、行、识见是我、识异我、我中识、识中我，长者，是名身见。……多闻圣弟子不见色是我，不见色异我，不见我中色、色中我，不见受、想、行、识是我，不见识异我，不见我中识、识中我，是名得无身见。”

“无常”、“无我”实际是对于生命的一种对待解释。“无常”从构成有情生命的五蕴集合体的因缘变化的现象而言，是变易的；由此而体现的没有一种永恒性或绝对的实体性正是“无我”。如 260 经说，五蕴是“本行所作，本所思愿，是无常、灭法。”261 经说，“若无常、苦者，是变易法；故圣弟子于中计非我、不异我、不相在。”

在 139、196 经中，对无常、无我的解释又进而扩展到“一切法”。196 经载：“如说一切无常，如是一切苦、一切空、一切非我。”

故“无我”义，乃就五蕴因缘合和体之无常而言。这是“无我”的第一个涵义。

上面的理论分析可以看出，“无我”并不是针对常识性的“有身”自我；也不一定反对没有恒常实体性意义上的灵魂概念。“无我”和“灵魂”概念不是一定就矛盾的，只要不认为“灵魂”是一实体，有一绝对性、主宰性，而认为它只是因缘合和的变化体，那么“无我”和“灵魂”概念可以同时成立。这就不难理解部派佛教犊子部之设立“补特伽罗”，大乘唯识学之安立“阿赖耶识”。但实际上，这是就理论的分析而言；“无我”最重要的意义还不止于此。

问题是，我们将在下节论述，原始佛教中“无我”最重要的意义是通往涅槃之路的禅修实践原则，如果理论上允许出现一个“灵魂”概念，就会给“无我”的禅修实践投下挥之不去的“我执”阴影，这可能才是原始佛教坚决反对“灵魂”概念的根本原因。

3、“无我”是解脱的总原则，是禅修的根本法门

“无我”真正重要的意义在于，是修行解脱的总原则，是禅修的根本法门。

佛陀从感悟人生是苦而出家寻求解脱之道到经过六年修行成正觉，他证悟的“法”被表述为四谛十二因缘。实际上四谛十二因缘还是偏重于理论分析，在佛陀实际指导弟子们禅观实践的法义中，讲述最多的是“无常”和“无我”，这在《杂阿含经》中随处可见，并形成了“无常、苦、空、非我”的经典表述。

从解脱的角度而言，这实际是个递进的次序：

无常—→苦—→空—→无我

进一步分析为：

有情的执取—→无我正见及禅观—→解脱的正觉

（大乘则更为突出地发挥了这一点，为：有情—→空性—→佛）

由一个贪欲染著的有情达于离欲解脱的正觉，“无我”是最为锐利的破除缠缚染著的武器。

64 经载佛陀讲述的一个“无我偈”：

“法无有吾我，亦复无我所；

我既非当有，我所何由生？

比丘解脱此，则断下分结。”

这时有一位比丘站起来施礼，问佛陀这首偈是什么意思，佛陀讲述说：拥有不正确知见的人计度五蕴是我、异我、相在，但多闻圣弟子不见五蕴是我、异我、相在，他们既非知者，也非见者。此五蕴是无常，是苦，是无我，所以此五蕴不是本来就应当有的，是会变坏的有，因此说是“非我、非我所”。像这样解脱的，则断五下分结（指获得阿那含果）。

但“无我”与一般认识有比较大的距离，人们对于“我没有了”有种恐惧的心理。64 经中佛陀进一步论述了由“无我”而产生恐惧的问题。经中指出：抱不正确知见，没有听闻过正法的人，在“无畏处而生恐惧”，他们怖畏的是“无我、无我所”，这是不正确的。若离五蕴的贪、缚、染，就会逐步进于“解脱”、“无所取”、“无所著”的涅槃境界。

故佛陀讲述“无我”的道理，其用意破除各种“执著见”，所以就不仅仅是个理论思辨，而是一个实践原则，“无我”的真实涵义并不能从理论的思辨中得出，而在于“离欲”、“无所取”的实践之中。

4、“无我”与“空”

由上述可知，“无我”有二义：一是理论上以因缘法而分析的无常而无我，这是获得解脱的中道正见。二是作为禅观实践原则和方法的无我。在大乘中，发展为“空性”概念。故在原始佛教中，经常表述为“无常、苦、空、非我”。但“无常、苦、空、无我”模式中“无我”的作用与前面论述的以五蕴之无常论述“无我”显然具有不同的涵义。在前一模式中的目的是为了达到解脱，而后一个论述则只是个理论上的说明而已。而无我的解脱必然又涉及“法”本身的“空性”性质。

在 80 经中，佛陀讲述了“圣法印”。此经论述了无我的内证次第，由无常、无我进至“空”，进至无相、无所有，进至无我、无我所，进至明缘起，此是“圣法印”、“见清净”。这已经接近大乘的空性表述了。经中说：

“若比丘于空闲处树下坐，善观色无常、磨灭、离欲之法，如是观察受、想、行、识，无常、磨灭、离欲之法，观察彼阴无常、磨灭、不坚固、变易法，心乐、清净、解脱，是名为空，如是观者，亦不能离慢、知见清净。

复有正思惟三昧，观色相断，声、香、味、触、法相断，是名无相，如是观者，犹未离慢、知见清净。

复有正思惟三昧，观察贪相断，嗔恚、痴相断，是名无所有，如是观者，犹未离慢、知见清净。

复有正思惟三昧，观察我所从何而生。

复有正思惟三昧，观察我、我所，从若见、若闻、若嗅、若尝、若触、若识而生。

复作是观察，若因、若缘而生识者，彼识因、缘，为常、为无常。

复作是思惟，若因、若缘而生识者，彼因、彼缘皆悉无常，复次，彼因、彼缘皆悉无常，彼所生识云何有常。无常者，是有为行，从缘起，是患法、灭法、离欲法、断知法，是名圣法印、知见清净。”

296 经之“法空”、558 经之“无相心三昧”、1072 经之“胜妙一住”等也涉及到由无我至空性的问题。

但“苦”与“空”又是怎么联系起来的呢？这是由“苦即非我”论证的。11 经中说：

“无常者则是苦，苦者则非我，非我者则非我所。”第 1 经中叙述为：“色（进而为五蕴）无常，无常即苦；色是空，色非我。如是名为正观。”与“无常故无我”的论证相比，这里要给出“苦即非我”的论证。在《中尼迦耶》中，以“国王喻”说明了“我”对“苦”的无主宰性，以此论证“苦即非我”。120 经中则进一步论证了由“无常、苦是变异法”而知色是“非我、不异我、不相在”的道理。

事实上，在《杂阿含经》的《五阴诵》中，“空”这个字的出现的确有些突然，虽然“空性”的内涵已明显地表露。在经中实际都是讲“无常、苦、无我”，并没有讲到“空”，但结论中却出现了“空”。这或许是部派佛教时期增加了“空”的概念而形成的。事实上正是由“无我”概念而发展为“空性”概念。

5、“无我”与“涅槃”

“对于佛陀来说，能否摆脱人生的痛苦和烦恼，达到涅槃，这是最重要的。理论上的有我无我还在其次。”故此，原始佛教中的“无我”在一定意义上说又必然与涅槃联系起来。

《杂阿含经》中对“涅槃”的表述都是从解脱贪欲染著的否定性表述而言。39 经言：

“彼识不至东西南北四维上下，无所至趣，唯见法，欲入涅槃、寂灭、清凉、清净、真实。”此处“寂灭、清凉、清净、真实”可看作是对涅槃境的一种描述。在 212、490 经中表述为：“涅槃者，贪欲永尽，嗔恚永尽，愚痴永尽，一切烦恼永尽，是名涅槃。”

这样的表述只是告诉人们涅槃境脱离了什么，至于涅槃境到底是什么并没有表述，而且对于此类问题佛陀也不予回答。

有趣的是，《杂阿含经》中记载了一个同样对这样的表达感到迷惑不解的故事。262 经中记载，佛陀般涅槃后未久，还未得道的佛陀弟子阇陀请诸比丘给他说法，让他“知法、见法”。比丘们都告诉他，“色无常，受想行识无常，一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。”阇陀对比丘们说，“我已知道了这些。但我不喜闻，一切诸行空寂，不可得，爱尽，离欲，涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是见是名见法？”阇陀的问题是：既然“无我”，又是谁在“见法”呢？所以他不喜欢听“一切诸行空寂、不可得、爱尽、离欲、涅槃”的说法。

阐陀去请问阿难，阿难告诉他：

“我亲从佛闻，教摩诃迦旃延言：世人颠倒依于二边，若有若无。世人取诸境界，心便计着。迦旃延，若不受、不取、不住，不计于我，此苦生时生、灭时灭。迦旃延，于此不疑、不惑、不由于他而能自知，是名正见。如来所说，所以者何？迦旃延，如实正观世间集者，则不生世间无见。如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延，如来离于二边，说于中道。所谓此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦集；所谓此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭。”

此处可见，佛陀讲“无我”的真实用义在于避免使“世人颠倒，依于二边，若有若无”，止息世人“取诸境界，心便计著”，使世人离于二边，达于中道，以缘起法而建立“正见”。

所以，“无我”即是中道正见，是达到涅槃的道路。“涅槃境界是什么”不是意识（代表了“我执”）的思辨分析可以得知，而是要经由“无我”的实践才能达到。

第八章 中道

“道”是中国哲学的概念，在佛教中与之相应的是“法”。但佛教传人中土后，也采用了“道”这一概念。“道”容易使人们想起玄远的本体论或玄学，但“道”最初的含义是“道路”(the way)，顺着此“道路”而达到的目的地，也被称为“道”，这时“道”的意思同于“真理”(the truth)。

中道，又被称为“中法”(Pali: Majjhean dhamma)，是佛陀教法的一个特点，而且佛陀在各个方面都表现出了这个特点。此有二义：一是如实的中道，即由缘起法体现的无常、无我和空；二是次第的中道，即八正道及三十七道品为代表的解脱的道路。

1、如实之中道

首先，“中道”表示不偏于两端。如极端的苦行与放逸的世俗生活，既肯定出世间又随顺世间；既理性地认为人生现象是苦，又现实地关怀世间快乐幸福。《杂尼迦耶》之《谛相应》记载佛陀成道后第一次给五比丘说法时就指出了不偏于两端的中道：

“诸比丘！出家者不可亲近于二边。以何为二边耶？(一)于诸欲以爱欲贪着为事者，乃下劣、卑贱、凡夫之所行、非圣贤，乃无义相应。(二)以自之烦苦为事者，为苦，非圣贤，乃无义相应。诸比丘！来舍此二边，以中道现等觉。”

佛陀的经历正是这一原则的现实说明。佛陀出家前经历了二十九年的世俗爱乐生活，出家后又经历了六年的苦行。经由舍弃了二者，佛陀才成就了正觉。故佛陀在鹿野苑对五比丘首先宣说中道的教义。无论是在理论上抉择见，还是在实际的行为和禅观中，都遵循了中道的原则。

297 经言：“于此二边，心所不随，正向中道。” 300 经载：“佛告婆罗门，自作自觉则堕常见，他作他觉则堕断见，义说、法说，离此二边，处于中道而说法。”

其次，就终极意义而言，由缘起法而显示的“无我”本身就是中道，是通往涅槃的道路，此称之为“如实的中道”。此“如实”指由缘起法而体现的“无我”和“空”，故经中又称为“见法”。《杂尼迦耶》之《聚落主相应》言：

“如何是如来之证悟，是眼、是智、[至]寂静、无上智、正觉涅槃之资，是中道耶？此即是八支圣道，此即：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定是。聚落主！此即如来之所证悟，是眼、是智，[至]寂静、无上智、正觉涅槃之资，是中道。”

2、次第之中道——八正道

就道的涵义而言，首先是指“道路” (the way)，人们往往忽视了道路而追求玄远的、精致分析的、理论上的道，但人们能实践把握的，只是“道路”。故佛陀又特别强调“正道”——正确的道路。八正道这个名称所强调的也正是这一点。

八正道指示的是脱离了既不以“爱欲贪着”为事，又不以“自之烦苦”为事的正确道路：由此渐次增进而证悟生命的真实，所以称为“次第的中道”。故八正道是一种走向生命觉悟和解脱的道的生活方式。David J. Kalupahana 认为八正道有两个重要特点：“既是中道的道德生活，又是中道的道路。戒是道德生活实现的台阶，而解脱是顶点或最终目的，因此说八正道是中道的道德生活。而更为熟知的中道的道路指避免两个极端：一个是放任于欲乐，一个是过于自苦。”

八正道为：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

八正道可以分为三个层次：

1、认识的：正见(正确的见解、信仰)

正思维(正确的意志、决意)

2、伦理的：正语(正确的言语)

正业(正确的行为)

正命(正确的生活法)

正精进(正确的努力、勇气)

3、禅修的：正念

正定

如果再力口上“正智、正解脱”就是十无学法。

4、解脱的：正智

正解脱

以三学判摄为：

正见、正思维：——慧见

正语、正业、正命：——戒

正精进：——通三学

正念、正定：——定

正智、正解脱：——慧

事实上，八正道可以看作是“道谛”的总原则，而具体的内容在部派佛教中被归纳为三十七道品：四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道。但实际上，《杂阿含经》中列的还不止这三十七法，还有如安那般那念、四不坏净法、六念、七财、四梵住等，并总体概括为“三学”：增上戒学、增上意学、增上慧学。

第九章 对人世间幸福的深切关怀

原始佛教中讲述了许多关于“苦”、“无常”、“出离”的法义，但这并不意味着是对人生的消极理解，相反的，其背后反映的恰恰是对生命觉悟、解脱、幸福的真实追求。可以说，获得究竟的安乐乃佛陀的根本宗旨。

在原始佛教中，根本的精神是出离、离欲、离染，但又从人天乘的角度肯定世间的美善、快乐。问题是佛法是一种理性的宗教，对正确的认识(正见)高度重视，所以真正符合正见的美善、快乐，佛陀也同样予以赞同、成就。因此，原始佛教的出离的根本涵义是出离于

自心的贪、嗔、痴三毒，这是真正清净、彻底的出离，并不是如同被误解的那样，否定世间的一切而追求离开世间的另一种解脱快乐。出离代表了对熄灭人生烦恼、痛苦的理性关怀。显然，出家证四果的只是少数人，大部分的人过的是世间的生活，《杂阿含经》中记载了大量的对在家人的教诫，从中我们可以看出来的一个根本点是：佛陀肯定人世间的幸福，关心人世间的幸福，并教化人们创造人世间的幸福。

1、佛陀的大乘精神

大乘精神指关心他人，为他人解除痛苦、带去幸福的精神。《杂阿含经》中常用的词语是“哀悯世间，安乐天人”。1097 经反映的正是这一思想。经载：

“佛住释氏石主释氏聚落时，石主释氏聚落多人疫死。处处人民，若男若女，从四方来受持三归。……世尊勤为声闻说法时，诸信心归三宝者，斯则皆生人天道中。时魔波旬作是念，今沙门瞿昙住于释氏石主释氏聚落，勤为四众说法，我今当往，为作留难，化作年少，往住佛前，而说偈言(如果我们把“魔波旬”理解为是佛陀在现实环境中的思想疑惑、抉择，更可体会其中滋味)：

‘何为勤说法，教化诸人民。

相违不相违，不免于驱驰。

以有系缚故，而为彼说法。’’

这首偈语说：为什么这么辛苦地说法教化世人呢?这与解脱的清净快乐是相违的呀，而且不免于奔波劳顿，看来你还是心有系缚，所以才为他们说法。此偈反映的正是小乘思想。

“尔时，世尊作是念，恶魔波旬欲作扰乱，即说偈言：

汝夜又当知，众生群集生，

诸有智慧者，孰能不哀愍。

以有哀愍故，不能不教化。

哀愍诸众生，法自应如是!

这首偈语说：你这夜又应知道，众生生活于苦痛丛集之中，那些有智慧的人，谁能不哀悯呢?正因为有哀悯，所以不能不教化。而哀悯诸众生，这正是法的本来要求。此偈反映的是关心众生的大乘思想。

此经对我们理解大乘思想的源头特别重要。

从《杂阿含经》中记载看，佛陀本人的生活代表了一种服务社会的典范。佛陀精进地为众生的福利和快乐而工作，他的活动范围和接触面非常大。向他请教人生以及社会、治国问题的有国王、长者、聚落主、商人、信士、农夫、驯马师、恶贼等社会各阶层人士，佛陀都一视平等，给予关心，让他们觉悟。既应供于国王、长者，也应供于商人、妓女，既调伏善人、信士，也调伏恶人(调伏杀人魔王鸯掘摩，见 1077 经)、贼。而且对农夫，就用农夫的语言(98 经)，对调马师，就用调马师的语言(923 经)。佛陀表现出了一个宗教圣人的超越情怀，完全平等地看待每一个人，不管他是什么出身、地位、职业、善恶。

2、世间幸福的基础——十善业

在佛学的伦理思想中，最有特色的是关于“业”的理论。这种学说在佛陀之前就已流传于印度。“业”，巴利语为 kamma，梵语为 karma，意为行为或造作。一切身口意所造作的有意念的活动都称为业。与“业”理论密切相关的是因果报应和轮回理论，即一切善恶的行为会引致相应的结果。“业好比是具有潜在力的种子，树上结出来的果实为果(报)。”由此而确立的一个突出的伦理原则是：人的幸福取决于自己的善恶行为。每个人要想获得幸福，必须行十善业。

《法句经》之《自品》中说：“恶由己作，自获染污，由己不作恶，清净亦由己，净不净依己，无人能净他。”

《杂尼迦耶及云：

“依所种之种，获应得之果。

行善者积德，作恶者聚业，

善种种子者，必将享其果。”

“业”本身就是一种法则，它自己运行，不受外界独立主宰体垄断。表现于“业”中的因果律，是缘起法则的重要内容，佛陀认为这是造成世间痛苦和幸福的根本原因，并以十善业作为世间道德伦理的基础。

十善业分为：

身业三：不杀生、不偷盗、不邪淫

口业四：不妄语、不恶口、不两舌、不绮语

意业三：不贪、不嗔、不痴

善恶业报的第一点：行十善业自身可获得好的果报，行十恶业自身得到不好的果报。在1042、1048经中，佛陀详细讲述了十善业、十恶业的果报。1048经中说：

“若杀生人多习多行，生地狱中；若生人中，必得短寿。不与取多习多行，生地狱中；若生人中，钱财多难。邪淫多习多行，生地狱中；若生人中，所有妻室为人所图。妄语多习多行，生地狱中；若生人中，多被讥论。两舌多习多行，生地狱中；若生人中，亲友乖离。恶口多习多行，生地狱中；若生人中，常闻丑声。绮语多习多行，生地狱中；若生人中，言无信用。贪欲多习多行，生地狱中；若生人中，增其贪欲。嗔恚多习多行，生地狱中；若生人中，增其嗔恚。邪见多习多行，生地狱中；若生人中，增其愚痴。”

“若离杀生修习多修习，得生天上；若生人中，必得长寿。不盗修习多修习，得生天上；若生人中，钱财不丧。不邪淫修习多修习，得生天上；若生人中，妻室修良。不妄语修习多修习，得生天上；若生人中，不被讥论。不两舌修习多修习，得生天上；若生人中，亲友坚固。不恶口修习多修习，得生天上；若生人中，常闻妙音。不绮语修习多修习，得生天上；若生人中，言见信用。不贪修习多修习，得生天上；若生人中，不增爱欲。不恚修习多修习，得生天上；若生人中，不增嗔恚。正见修习多修习，得生天上；若生人中，不增愚痴。”

善恶业报的第二点：行十善者、十恶业者，也会报得相类似的周围环境。如杀业多者生活的周围环境中也会多杀业。这如同儒家言“同气相求”、“同类相聚”。1045经中，佛陀讲述了善恶业报的“相习近法”，“谓杀生者、杀生者习近，盗、淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪、恚、邪见，各各随类更相习近，譬如不净物、不净物自相和合。”

在1059经中进一步讲了“四十法”，即十恶业、教人行十恶业、赞叹十恶业、心随欢喜十恶业，也同于十恶业的果报。十善业、教人行十善业、赞叹十善业、心随欢喜十善业，也同于十善业的果报。这实际上是对十恶、十善业的要求从制行上升到制心的高度。

当然，还应指出的是，佛教的业力学说并不能与宿命论混为一谈。佛陀在《增支部》中说，业的果报为四不可思议之一。在佛学中，“业次第”只是物质精神领域五种次第运作规律中的一种。佛陀驳斥了“一切苦乐无记之受皆由前业所定”的错误观点。相反的，如果由正确的认识而采取正确的行为方法，即使是罪恶满盈之人，也可以通过自己的努力改造成最为善良之人。一个人虽然不是自己业力的主人，但也不是它的奴隶。人完全可以藉由正确的认识和行为转变乃至消除其业报。人的幸福取决于自己的行为，这是原始佛教伦理的特色。

尽管在其它经中对业果分为善业、恶业、无记业三种，但《杂阿含经》中表现出了一种强烈的善恶分别意识，并以“非律、正律，非圣、圣，不善、善，非亲近、亲近，非善哉、善哉，黑法、白法，非义、正义，卑法、胜法，有罪法、无罪法，弃法、不弃法”（1061经）加以区别。

那么如何区别善恶呢?《阳 4 经》, 佛陀为鞞纽多罗聚落婆罗门长老讲了自通之法:

“何等自通之法?谓圣弟子作如是学:我作是念,若有欲杀我者,我不喜,我若所不喜,他亦如是,云何杀彼。作是觉已,受不杀生,不乐杀生,如上说。”(如此不盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语亦如是)

所谓“自通之法”,在《杂尼迦耶》中译为:“居士们!我当为你们说推[人]及己之法门。”《小尼迦耶》之《自说经》中佛陀说:“我看世间一切,没有爱人甚过爱己者,所以切勿利己害人。”

这段相当于儒门讲“己所不欲,勿施于人。”这正是一切道德的基本原则,也是佛陀制戒的基本原则。如何区别善恶是伦理道德的首要问题,佛陀这里讲的“自通之法”正是区别善恶的基本原则。

3. 佛教伦理的根本精神——自净其意

从上面的论述可以得知,在佛陀看来,个人的幸福及其生存的环境与每个人造作的善恶行为密切相关。更一步可以说,佛陀对人世间幸福的关怀是立足于每一个人幸福实现的基础之上。此点特别表现于七佛通偈中:“诸恶莫作,众善奉行,自净其意,是诸佛教。”这可以看作是佛教伦理的根本精神,也是社会道德伦理的根本原则。

这里需指出的是,人们可能会说,佛陀关怀的似乎只是每一个个人,而对社会制度等世间治理的问题则极少论述。的确,佛陀对家庭、社会的关怀是立足于个人的,事实上,这给我们一个启示,由此我们可以提出一个问题:“假使社会制度已很完善,而人却不以十善业来指导自己的身口意业,可以达到美善幸福的社会吗?”用更通俗的语言来说,“如果人心不好了,社会能达到幸福吗?”尤其是在今日社会迅速发展,面临各种危机,人类过分迷恋于外在力量的时候,认真思考一下佛陀对社会道德伦理根本原则的看法可能会对人类是个新的启示。

Dawd J. Kalupahana 对此评论道,“从缘起法的角度而言,一个觉悟者不影响社会是不可能的。因为遵循戒律和八正道是以一种根本的方式影响着社会。”这个评论同于孔子言,“一日克己复礼,天下归仁矣。”

陈兵从另一角度评述为:“从个人的利害关系著眼,并紧密结合人们的终极关怀问题而施设伦理教化,乃释氏业力论的又一重要特质。尤其是不借助神意和社会契约、政治权力等外在力量的强加,无疑较易被人们接受,较少借契约、神意、习俗等外力施行社会教化难免产生的抗拒性,因而应具有最佳的社会教化功能。”

4, 众生平等

在种姓制的印度社会，佛陀提出了众生平等的主张。这是根据业报理论的必然结果。95 经中佛陀以一偈表达了这个思想：

“刹利婆罗门，毗舍首陀罗，
旃陀罗下贱，所生悉不同。
但使持净戒，离重担烦恼，
纯一修梵行，漏尽阿罗汉。”

《中尼迦耶》的《鸚鵡经》中说：“一切有情众生皆有自业，以业为其果报，以业为其生因，以业为其亲依，以业为其依怙。”有情众生的贵贱是由自业来加以划分的。

548 经中，尊者摩诃迦旃延根据业报理论为摩偷罗国王讲了四种姓平等的道理，大意为：“业真实者，是依业者。四种姓者，皆悉平等，无有胜如差别之异。婆罗门作十不善业迹，当堕恶趣，阿罗呵所。刹利、居士、长者亦如是说。若婆罗门行个善业迹者，当生善趣，阿罗呵所。刹利、居士、长者亦如是说。”

这里突出表达了一种思想：人的善恶果报取决于人自己的善恶行为。

5、提倡正见，重伦理普业，不赞成迷信

在佛陀的时代，业报轮回理论是当时印度社会与婆罗门“祭祀”理论相反的观点。

当时祭祀、拜火风俗盛行，以此祀神祈福。佛陀对此的看法却不同，93 经中，记载了一长身婆罗门作“邪盛大会”，准备以七百特牛及羊犊、种种小虫都绑来以供祭祀，来到佛陀处请问办大会的办法，佛陀告诉他这样做不仅不能行施作福，反而会造大罪业。然后告诉婆罗门当勤供养三火，谓“一者根本，二者居家，三者福田。”(1)所谓“根本”，即是父母。善男子以崇本故，随时恭敬，奉事供养，施以安乐。(2)所谓“居家”，指善男子处于居家，供给妻子、宗亲、眷属、仆使、佣客。随时给与，恭敬施安，乐则同乐，苦则同苦，在所作为皆相顺从，故名为居家。(3)所谓“福田”，指善男子奉事供养诸沙门、婆罗门，善能调伏贪、恚、痴者，建立福田，崇向增进，乐分乐报，未来生天，故名福田。又告诉婆罗门应断三种火：贪欲火、嗔恚火、愚痴火。这里显示出佛陀重视的不是外在的祭祀，他更重视基本的伦理责任和内心的品德修养。

1039、1940 经记载了两个婆罗门奉持婆罗门的斋法，期望以此获福，但佛陀告诉他们这样做没什么意义。如果一个人不行十善业，即使他做斋法，也得不到清净。而如果行十善业，即使他不做斋法，也得清净。

6、对孝敬供养父母非常重视

93 经中佛陀称父母为“根本”。“若善男子，从彼而生，所谓父母，故名根本。”88 经记载一个年少婆罗门常如法行乞，持用供养父母，令得乐离苦，问佛陀如此做是不是为“多福”？佛陀告诉他“实有大福”，并说一偈：“如法于父母，恭敬修供养，现世名称流，命终生天上。”

96 经记载了一则感人的关心老人故事。一日佛陀上午著衣持钵，到舍卫城乞食，路上遇见一个老婆罗门拿着木杖和钵也挨家乞食。佛陀问他为什么这么大年纪还挨家乞食，老婆罗门说把家中所有财物悉付儿子，给他娶妻，然后舍家乞食。这其中的原委一看便知，所以佛陀给婆罗门说，我说一个偈子，你能不能受持回去给儿子说？老婆罗门说可以，佛陀即说了一首偈：

“生子心欢喜，为子聚财物，
亦为聘其妻，而自舍出家。
边鄙田舍儿，违负于其父，
人形罗刹心，弃舍于尊老。
老马无复用，则夺其麦黄，
儿少而父老，家家行乞食。
曲仗为最胜，非子为恩爱，
为我防恶牛，免险地得安。
能却凶暴狗，扶我闇处行，
避深坑空井，草木棘刺林，
凭杖威力故，峙立不堕落。”

这首偈中，以非常文学化的手法描写了老人的倚靠“曲杖为最胜”，点出了老人、曲杖与儿子关系的微妙处，具有强烈的对比效果。结果，老人以这首偈子在邻里中给儿子说了后，儿子又惭愧又害怕，又把老父请回家中恭敬供养。

7. 俗人在家应如何

91 经中记载了一个叫郁阇迦的婆罗门青年问佛陀：“俗人在家当行几法，得现法安及现法乐？在家之人行几法能令后世安、后世乐？”大概这个婆罗门青年对人生问题有过深入的思考，所以问题非常中肯。佛陀告诉婆罗门青年：

“有四法，俗人在家得现法安、现法乐。

(1)方便具足：谓善男子种种工巧业处以自营生，谓种田、商贾，或以王事，或以书疏算画，于彼工巧业处精勤修行。

(2)守护具足：谓善男子所有钱谷，方便所得，自手执作，如法而得。能极守护，不令王、贼、水、火劫夺漂没令失，不善守护者亡失，不爱念者辄取，及诸灾患所坏。

(3)善知识具足：若有善男子不落度，不放逸，不虚妄，不凶险，如是知识能善安慰。未生忧苦能令不生，已生忧苦能令开觉，未生喜乐能令速生，已生喜乐护令不失。

(4)正命具足：谓善男子所有钱财出内称量，圆周掌护，不令多入少出也、多出少入也。如执秤者，少则增之，多则减之，知平而舍。如是，善男子称量财物，等入等出，莫令入多出少、出多入少。若善男子无有钱财而广散用，以此生活，人皆名为优昙钵果，无有种子，愚痴贪欲，不顾其后。或有善男子财物丰多，不能食用，傍人皆言是愚痴人，如饿死狗。是故，善男子所有钱财能自称量，等入等出，是名正命具足。”

佛陀又告诉婆罗门，“在家之人有四法，能令后世安、后世乐。何等为四，谓信具足、戒具足、施具足、慧具足。”

这里，佛陀指出的是合理过好人间生活的四点，特别解释了合理地过好经济、伦理、社会生活。但进一步又强调了在此基础上发达人生，渐次趋向觉悟人生，超越人生。由人生的发达而直趋佛道，这是近代太虚、印顺法师提出“人生佛教”、“人间佛教”的要义，也正是佛陀思想中本有的精神。

8、期待转轮圣王

在郭良鋈的研究中，认为佛陀的社会观有两个闪光点，“一是种姓平等思想，二是转轮王治国理想。”尽管现在看来关于转轮王的描述充满了理想的成份，但这种理想，正表达了佛陀对整个人类社会的和平、秩序、幸福的憧憬心情。表面上看来，这似乎和佛陀出世的思想相矛盾，但如果考虑到佛陀出世的本怀是为了寻求脱离痛苦，得到究竟安乐，那么这种对世间幸福的期盼与佛陀出世的本怀不仅不相违，而恰恰是相一致的。在佛法的拥护者中，世间的国王具有重要的地位，而佛陀对国王教诫的主要内容也集中于如何维护国家的安泰、人民的和乐。

期待转轮圣王的另一个意义是期望一种社会秩序。1243 经中佛陀讲“惭、愧”二净法护世间：“假使世间无此二净法者，世间亦不知有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗亲、师长尊卑之序，颠倒浑乱，如畜生趣。”

《长阿含经》的《转轮圣王修行经》中已述了佛陀认为的理想社会。转轮圣王以正治国，依法治化，无有阿枉，修十善行，人民亦修正见，具十善行。土地丰乐，人民炽盛，志性仁和，慈孝忠顺。财宝丰饶，无所匮乏。总之，那是一个物质生活极大丰富，自然条件极其美好，人民道德水平普遍提高，长寿富足，政治清明，世界和平的理想人间。而实现这个理想人间的根本是修十善业，自净其心。

第十章 生死

一般而言，学者们并不认为佛教是自然生命观，但就生死的角度而言，佛陀同样认为生死是一种自然现象。在一般的印象中，好象佛教对超越生死有种迫切的心情，如果从解脱生命轮回的根本义而言，这是正确的；但从“法”的角度而言，佛陀对生死其实是很超然的。佛陀明确表示，生死不过是一种自然现象，有什么可以奇怪的呢？所以在原始佛教中，人天乘的教法占了很重要的地位，不仅是对在家人，既使是对出家人也是如此，这与后期大乘急切地想了生脱死不同，相比而言，可以说后来的大乘有点“怕”生死。佛陀很平静地看待生死，他并不是要求每个人在这一生就达到解脱的目标。佛陀随顺于因缘法，使人们在解脱的道路上转胜增进，所以，原始佛教中便有了相当多的人天乘的内容，而且把修福生天道作为佛法的一个重要内容。

639 经载，舍利弗、大目犍连涅槃后，比丘们都甚为愁忧。佛陀告诉他们说：

“汝等勿生愁忧苦恼，何有生法、起法、作法、为法、坏败之法而不磨灭，欲令不坏，无有是处。我先已说，一切可爱之物皆归离散，我今不久亦当过去。是故汝等当知，自洲以自依，法洲以法依，不异洲不异依。”

进一步的，佛陀劝告人们珍惜人身，勤修善业。在 1084 经中，佛陀告诉比丘“无有生而不死者”，又指出“而世间人不勤方便专修善法、修贤修义”，进而劝诫人们，“寿命甚促，转就后世，应勤习善法，修诸梵行。”可见佛陀重视的是当下修因，而不是死后如何。在 854 经中更确有的地表达了这个观点。当时，那梨迦聚落许多学佛的人命终，大概比丘们和这些居士们比较熟悉，所以问佛陀这些人死后当生何处？是否会得到须陀洹、斯陀舍、阿那含果？佛陀告诉比丘们：

“汝等随彼命终彼命终而问者，徒劳耳，非是如来所乐答者。夫生者有死，何足为奇。如来出世及不出世，法性常住。彼如来自知成等正觉，显现演说，分别开示：所谓是事有故是事有，是事起故是事起。缘无明有行，乃至缘生有老、病、死、忧、悲、恼苦，如是苦阴集；无明灭则行灭，乃至生灭则老、病、死、忧、悲、恼苦灭，如是苦阴灭。今当为汝

说《法镜经》，谛听，善思，当为汝说。何等为《法镜经》？谓圣弟子于佛不坏净，于法、僧不坏净，圣戒成就。”

在佛陀看来，“生者有死，何足为奇。”未有生而不死者，有生必有死，这是因缘法的道理。重要的是要思维正见，修习法义，出生死之流。佛陀首先重视的是不堕三恶趣的法，故接着又讲述了“四不坏净”法。

在 1097 经中记载了佛陀住在石主释氏聚落的时候，这时发生了瘟疫，许多人都死去了。聚落里的许多病人，有男的女的，老的少的，都来到佛陀处受持三归。经中记载，“时，诸信心归三宝者，斯则皆生人、天道中。”这充分说明从佛法的角度而言，尽管包括生死在内的万法都是因缘生灭的，但佛陀从善恶业因果的角度关心着人们的生死。

第十一章 人天乘

在大乘的思想中，受推崇的是菩萨乘、佛乘，声闻、缘觉都被贬为二乘而受批评，更不用说人天乘了。所以在大乘的思想中如果讲人天乘那会被视为发菩提心不够。但从《杂阿含经》看，原始佛教的情况并不是如此。可以说，在佛陀时代，人天乘不仅受重视，而且是被大量讲述的法义，甚至可以说，是佛法的基础乘。近代也有学者认为佛法中的人天乘内容被不恰当地忽视了。

1、人天乘的涵义

“乘”，巴利文 *yana*，“车”的意思。769 经，有“世人乘、婆罗门乘”，“正法律乘、人乘、婆罗门乘、大乘”的术语。人天乘指乘五戒十善行法而生人趣及天趣。

2、基础乘

佛陀的道次第，从法的次序而言，首先是使众生不堕于三恶趣。从这个角度讲，人天乘法是佛法的首要基础，故称之为基础乘。

836 经中佛陀对比丘们说：“你们应生起哀悯心、慈悲心。如果有人对你们的说法乐听闻、乐信受，你们应当为他们说四不坏净法，令他们于此法信入信住。何等为四？于佛不坏净、于法不坏净、于僧不坏净、于圣戒成就。所以者何，若四大，地水火风有变异增损，此四不坏净未尝增损变异。彼无增损变异者，谓多闻圣弟子于佛不坏净成就，若堕地狱、畜生、饿鬼者，无有是处！”

四不坏净法的内容实际就是后来佛教中称为三归五戒（包括十善）的内容。“于佛不坏净、于法不坏净、于僧不坏净”即是三归依，“于圣戒成就”就是五戒十善。

《杂阿含经》中关于《四不坏净相应》的第一经首先是佛陀对一个在家弟子讲的，虽然这个编排不一定有特别的涵义，但还是可以认为“四不坏净”法是一个针对所有在家出家学习者的基础法，在后面的论述中可以看到，“四不坏净法”是转胜增进的基础法。

要特别注意的是，佛陀于 833 经中指出：“若圣弟子成就四不坏净者，欲求寿命，即得寿命；求好色、力、乐、辩、自在即得。”这与佛陀要求出家比丘离于“色声香味触法”的态度截然不同，反映了满足一般人“趋乐避苦的人天乘特点”。不仅现世如此，佛陀进一步指出若于“四不坏净”法成就，后世也将得到快乐。833 经中说：

“我见是圣弟子于此命终，生于天上，于天上得十种法。何等为十？得天寿、天色、天名称、天乐、天自在，天色、声、香、味、触。若圣弟子于天上命终，来生人中者，我见彼十事具足。何等为十？人间寿命、人好色、名称、乐、自在，色、声、香、味、触。”

不仅后世生于天上得十种胜处，天上命终后来生人中还得此十种胜处。这对既畏惧于三恶趣，而又想享受人间、天上快乐的人来说，真是太有吸引力了。834 经中又说，“若圣弟子成就四不坏净者，不于人中贫活而活，不寒乞，自然富足。”可见，认为佛教不关心人世间的富足、幸福可能是一种错误的或误解的看法。

在 964 经中，热衷于思索哲学、形上学问题的婆蹉问佛陀：

“颇有优婆塞受五欲，而于此法、律度狐疑不？”佛告婆蹉：“不但一、二、三，乃至五百，乃有众多优婆塞居家妻子，香华严饰，畜养奴婢，于此法、律断三结，贪、恚、痴薄，得斯陀含，一往一来，究竟苦边。”

婆蹉白佛：“复置优婆塞，颇有一优婆夷受习五欲，于此法、律得度狐疑不？”佛告婆蹉：“不但一、二、三，乃至五百，乃有众多优婆夷在于居家，畜养男女，服习五欲，华香严饰，于此法、律三结尽，得须陀洹，不堕恶趣法，决定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦边。”

事实上，获得种种安乐、享受在佛法中属于修福的内容，主要是针对在家众说的。《杂阿含经》中大量讲述了修福义，其中以“布施”和“十善业”为核心。

由此可见，从人天乘的角度而言，原始佛教对人世间的快乐生活是赞同的。

进一步的，佛陀又指出了两个内容：一是人天乘法与只修人间善业的区别；二是人天乘的转胜增进，进修究竟解脱。

3、人天乘与世间善业的区别

如果只是修世间善业而没有成就四不坏净法，那么尽管可以获得很大的福报，但还是未断地狱、畜生、饿鬼的三恶趣之苦。835 经说：

“虽复转轮圣王七宝具足，成就人间神力，王四天下，身坏命终，得生天上，然犹未断地狱、畜生、饿鬼恶趣之苦。所以者何？以转轮王不得于佛不坏净，法、僧不坏净，圣戒不成就故。多闻圣弟子持粪扫衣，家家乞食，草蓐卧具，而彼多闻圣弟子解脱地狱、畜生、饿鬼恶趣之苦。所以者何？以彼多闻圣弟子于佛不坏净，法、僧不坏净，圣戒成就。”

在 1117 经中又举了天帝释的例子，说明世间福业即使修得很大，然毕竟未断贪嗔痴三毒，未尽漏，还是不能解脱生死。

“彼天帝释自有贪、恚、痴患，不脱生、老、病、死、忧、悲、恼苦故。若阿罗汉比丘，诸漏已尽，所作已作，离诸重担，断诸有结，心善解脱。”

四不坏净法进而逐渐增加为“六念法”：念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天。前四念即“四不坏净法”。后二念中，“念天”最能说明原始佛教对人天乘的肯定；而“念施”则特别要强调布施是修福生天道的主要方法。

4、人天乘的转胜增进

人天乘的目标虽然还不能达到佛法的究竟目的，但与进一步的修学并不矛盾，相反的，人天乘可以作为佛法修学的基础，在此基础上转胜增进。在佛陀看来，人天乘毕竟是非究竟的梵行，有漏皆尽的涅槃道才是最极无上之道。

991 经中，佛陀解释了“转胜增进”的涵义。

“复次，有一贤善，安乐同止，欣乐明智，修梵行者乐与同止，而彼不乐闻法，乃至不时时得心法解脱，当知彼人住贤善地，不能转进。贤善地者，谓人、天趣。复次，有一其性贤善，同止安乐，欣乐梵行，以为伴侣，乐闻正法，学习多闻，善调伏见，时时能得解脱心法，当知彼人于贤善地能转胜进，当知此人于正法流有所堪能。”

1074 经中，佛陀举了郁鞞罗迦叶的例子说明了认识、修学的转进，特别的是，又增加了郁鞞罗迦叶学习事火外道的一段经历，这里微妙处在于隐含着佛陀承认事火外道也是一种人天乘教法，但并不能真正的解脱生死。经中说：

“郁鞞罗迦叶说偈白佛：

钱财等滋味，女色五欲果。

观察未来受，斯皆大垢秽。

是故悉弃舍，先诸奉火事。”

这是说他为了摆脱世间五欲，而学习事火外道。

这时世尊复说偈问曰：“汝不著世间，钱财五色味。(复何舍天人？迦叶随义说。”

这里“舍天人”，指弃事火外道，可见佛陀亦视事火外道为一种人天乘法。接着郁鞞罗迦叶又以偈讲述了只有佛法才能真正解脱于生死。佛陀称赞他说：“善叹汝迦叶！先非恶思量（此指他学外道），次第分别求（知非即舍，由人天乘法进而转胜增进至究竟解脱的佛法），遂至于胜处（胜处指佛法）。”

在 1122 经中，释氏难提问佛陀“若智慧优婆塞，有余智慧优婆塞、优婆夷疾病困苦，云何教化、教诫说法？”佛陀非常详细地讲述了转进的次序：

(1) 四不坏净法为先；(2) 舍父母顾恋，舍妻子、奴仆、钱财诸物顾念，舍人间五欲，进求天胜妙五欲；(3) 舍天胜妙五欲，顾念有身胜欲；(4) 舍离有身顾念，乐于涅槃寂灭之乐为上、为胜。

事实上在记述婆蹉请问佛陀修学果位的 964 经中，婆蹉已经自觉地按修学果位的次第分别了不同类型的修学者。根据此经的记载，在家居士以人天乘法为主而转进者其果位可达到三果，即阿那含果。

第十二章 世间与出世间

通常认为，原始佛教有强烈的出世色彩，因此如何看待世间与出世间始终是佛教发展的关键问题。可以说，大乘思想从小乘中发展出来的主要原因是不满意于小乘的出离世间。

1、世间、出世间的概念

所谓世间、出世间与世间法、出世间法基本是同义的。“世”为迁流之义、破坏之义；“间”为中之义。堕于世中之事物谓之世间。故一切生死之法为世间，涅槃之法为出世间。从四谛而言，苦集二谛为世间，灭道二谛为出世间。

《杂阿含经》中所说的“世间”与“出世间”是就四谛法之“流转”与“还灭”而言。230 经说：“谓眼、色、眼识、眼触、眼触因缘生受，内觉若苦、若乐、不苦不乐，耳、鼻、舌、身、意、法、意识、意触、意触因缘生受，内觉若苦、若乐、不苦不乐，是名世间。”231 经说：“危脆败坏，是名世间。”223 经说“六内入处为世间”。234 经说：“若世间、世间名、世间觉、世间言辞、世间语说，此等皆入世间数。”可见所谓的世间即是指四谛法中的苦谛与集谛。出世间在《杂阿含经》中被称为“空世间”、“世间

灭”、“世界边、知世间、世间所重、度世间”，指四谛法中灭谛与道谛而言。233 经中直接以“世间、世间集、世间灭、世间道谛”的四谛法来解释世间与出世间。故世间与出世间本质上是从有漏与无漏、缠缚与解脱而言。所以世间与出世间本质上是“解脱”与“流转”的不同。就外在的现象界而言，二者所见是一样的，也就是说，并不是在世间外另有一个出世间。

2、出离

但就佛陀时代的修行风格而言，是比较倾向于“离欲”，即远离一切有碍解脱的世间法。所以“出离”真正的涵义是解脱，具体的为离六入三毒等。“出”指出烦恼之法，“离”指离贪欲之法。这在经中随处可见，通常用的词有：断、厌、离欲、不取、不著、不生、寂没、灭尽、解脱等。

第 373 经“四食观”之“触食观”的“剥皮牛喻”形象地说明了这个特点。经载：

譬如有牛，生剥其皮，在在处处，诸虫啖食，沙土坌尘，草木针刺。若依于地，地虫所食；若依于水，水虫所食；若依空中，飞虫所食，卧起常有苦毒此身。如是，比丘，于彼触食，当如是观，如是观者，触食断知，触食断知者，三受则断，三受断者，多闻圣弟子于上无所复作，所作已作故。

对未证道的比丘而言，佛陀告诫他们不要思维世间之事。此见 407 ~ 415 经。比丘聚集在食堂议论世间的事务，佛陀知道此事后到食堂告诉诸比丘“慎莫思维世间思维”，因为“非义饶益，非法饶益，非梵行饶益，非智非觉，不顺涅槃”。佛陀告诉比丘们要“以四谛为正思惟”。

经中涉及到的世间思维有：

- (1) 十四无记等形上学问题（408 经）。
- (2) “贪觉觉，嗔觉觉，害觉觉”，即可以引起人贪欲、嗔恨、伤害自他的事（409 经）。
- (3) “亲里觉，国土人民觉，不死觉。”（410 经）
- (4) “王事、贼事、斗战事、钱财事、衣被事、饮食事、男女事、世间言语事、事业事、诸海中事。”（411 经）
- (5) 诤辩高下事。（411 经）
- (6) 世间王事。（413 经）

(7) 宿命事。(414 经)

(8) 檀越事、乞食化缘事。(415 经)

原始佛教的风格主要是出离，这也是佛陀时代对出家比丘的根本要求。如果从当时的沙门、婆罗门出家修道传统而言，这样的要求可以说很正常，不过是个本分事而已。如果一个比丘还在世间法中打滚，就四谛法而言，他还在“苦谛、集谛”的无明生死流中流转；如果他从世间法的束缚中出离，那他已走向觉悟的还灭之道——“灭谛、道谛”。就究竟的解脱而言，出离可以说是自然而然的事，是证悟佛法的一个必然要求或必经阶段。后世包括大乘在内的佛教僧团基本上继承了这个传统，分清世间法与出世间法仍是一个不容模糊的问题。佛陀对此的态度，勿宁说是中道的。

而到了大乘，由于法的深入，风格就有些变化。就解脱的法门而言，大乘对单纯出离的风格不太满意，所以又发展出了以菩提心法为核心的大乘法门。大乘认为菩提心可以摄持世事，不是非得采取远离的办法，大乘思想的自信于此可见。经中的“凤凰食毒”喻最能说明这个观点和风格。“凤凰食毒”喻说，一般的鸟及其它动物沾一点毒就会死掉，但凤凰越吃毒反而身体越健壮。这里“凤凰”喻发大菩提心者，“毒”喻世间种种染污法。这充分说明大乘的胸怀和自信。禅宗六祖大师的偈语说：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角。”但这句话并不可理解为世间法与出世间法的界限就没有了，只要再看看六祖大师的另一句话“若真修道人，不见世间过”，就可明白这句话的真实涵义是“世间不碍修行”。

故大乘与小乘在修行问题上对“欲染”的态度甚为不同，从究竟解脱的出离义而言，大乘小乘根本上是一致的。

3、心解脱

但大乘批评小乘的出离却并不适用于原始佛教。虽然在佛陀的时代，修行的风格主要是出离，但这并不是远离或逃避现实世间。从阿含经的记载来看，“出离”多是从法的角度而言。原始佛教中所说“出离”从根本上是指离于贪嗔痴的染污。一方面是戒律的规范；另一方面是心解脱。即心不染外境。所以，“心解脱”是原始佛教时期不碍世间的修行法门。

第 254 经擅长音乐的尊者二十亿耳，因佛陀为他讲弹琴喻而证得阿罗汉果后向佛陀讲述他对心解脱的体会。大意为：因为信心、持戒而说得离欲离患解脱，并不是真正的离欲解脱；远离名闻利养而说得远离解脱，也不是真实的远离解脱。真正的解脱是自心的贪嗔痴已尽。接着又讲了六触（色声香味触法）不碍心解脱。经中言：

“若眼常识色，终不能妨心解脱、慧解脱，意坚住故，内修无量善解脱，观察生灭，乃至无常。耳识声、鼻识香、舌识味、身识触、意识法，不能妨心解脱、慧解脱，意坚住故，内修无量善解脱，观察生灭。”

此处“眼不碍色”比“眼离色”在法义上又进了一步。故善心解脱者，关键在六入不能动其心。这与禅宗“对境无心”的大乘禅思想完全一致。外境于心无碍，问题在于“心住坚固”。故二十亿耳以譬喻说偈曰：

犹如大石山，四风不能动。

色声香味触，及法之好恶，

出入处常对，不能动其心。

心常住坚固，谛观生灭法。

此处有生灭者，六触；有不动者，心。1168 经言：“心不动摇，魔即随解。”此与大乘心解脱义同。

在随后的几经中，又多处讲到了“心解脱”义。255 经中，大迦旃延给鲁醯遮婆罗门讲“善守护根门”义，经中言：

“当为汝说守护根门义。多闻圣弟子眼见色已，于可念色不起缘着，不可念色不起嗔恚，常摄其心住身念处，无量心解脱、慧解脱如实知。于彼所起恶不善法寂灭无余，于心解脱、慧解脱而得满足，解脱满足已，身触恶行悉得休息，心得正念，是名初门善调伏守护修习。如眼及色，耳声、鼻香、舌味、身触、意法，亦复如是。”

600 经言：“如龟善方便，以壳自藏六。”此与禅宗的“把断六门”何其相似。267 经中，佛陀讲道：

“当善观察思惟于心。长夜种种，贪欲、嗔恚、愚痴种种。心恼故众生恼，心净故众生净。譬如画师、画师弟子，善治素地，具众彩色，随意图画种种像类。”

277 经解释律仪曰：“眼识识色，心不染著；心不染著已，常乐受住；心乐住已，常一其心；一其心已，如实知见；如实知见已，离诸疑惑；离诸疑惑已，不由他误，常安乐住。耳、鼻、舌、身、意亦复如是，是名律仪。”1185 经言：“内心自清净，何待洗于外。”1229 经言：“护其内者，名善自护，非谓防外。”

470 经佛陀讲到了“凡夫圣人有何差别”，经中说：

“世尊告诸比丘，愚痴无闻凡夫生苦乐受、不苦不乐受，多闻圣弟子亦生苦乐受、不苦不乐受，诸比丘，凡夫、圣人有何差别？……愚痴无闻凡夫身触生诸受，增诸苦痛，乃至夺命，愁忧称怨，啼哭号呼，心生狂乱，当于尔时，增长二受，若身受、若心受。譬如士夫身被双毒箭，极生苦痛。……多闻圣弟子身触生苦受，大苦逼迫，乃至夺命，不起忧悲称怨、啼哭号呼、心乱发狂，当于尔时，唯生一受，所谓身受，不生心受。譬如士夫被一毒箭，不被第二毒箭。”

故凡圣之别不在于身受而在于心受，这最可以说明心解脱的真实义。此处言“身受”，即还有对境；“不生心受”，即对境无心。

进一步的，经中还讲到了甚深心解脱义。如圣默然、圣住、胜妙一住、无相心三昧等。

尽管佛陀劝告比丘们莫思惟世间法，但这主要是针对未得解脱的比丘们而言，对于已证果的罗汉而言，与世间的关系就可以多种多样了。1136 经中，佛陀为诸比丘讲了“何等像类比丘应入他家”、“何等像类比丘应清净说法”，结论是：

“比丘之法常如是：不着、不缚、不染心而入他家。……若复比丘为人说法，作如是念，……以慈心、悲心、哀愍心、欲令正法久住心而为人说，是名清净说法。”

从因缘法而言，佛陀对世间法采取了随顺的态度。在 37、38 经佛陀说：“莫令我异于世人”。“如世人之所知，我亦如是说。”“我自知自觉，为人分别演说显示，盲无目者不知不见，我于彼盲无目不知不见者，其如之何！”

4、弘化

尽管大乘兴起后批评小乘的“独善”思想，但从《杂阿含经》记载看来，原始佛教的实际情况还不是如大乘说得那样。阿罗汉是已成正觉、解脱烦恼之人，佛陀对阿罗汉的教诫态度可以说是中道的。

《杂阿含经》中记录的佛陀对弟子们的教诫教授，主要是如何进行渐次修习达到心解脱的教法，但对于已达“诸漏已尽”的无学位阿罗汉而言，佛陀又让他们以各自的方式在各处弘化。由于阿罗汉们禀性的不同，因而也表现出了不同的风格。

447 经中，佛陀列举了十三类阿罗汉的风格：

憍陈如比丘众……上座多闻大德，出家已久，具修梵行。

大迦叶比丘众……少欲知足，头陀苦行，不畜遗余。

舍利弗比丘众……大智辩才。

大目犍连比丘众……神通大力。

阿那律比丘众……天眼明彻。

二十亿耳比丘众……勇猛精进，专勤修行者。

陀骠比丘众……能为大众修供具者。

优波离比丘众……通达律行。

富楼那比丘众……辩才善说法者

迦旃延比丘众……能分别诸经，善说法相。

罗睺罗比丘众……善持律行。

提婆达多比丘众……习众恶行。

从《杂阿含经》中的记载来看，当时帮助佛陀讲法的主要是善于说法的舍利弗和大目犍连，后来还有阿难。这三位尊者的风格与佛陀的风格相近，比较中道。而富楼那与大迦叶可以说是比较鲜明的两端。富楼那善于说法，不畏艰险，积极到新的地区传播佛教；而大迦叶则刚毅谨严，行头陀行，为世人作实证佛法的榜样。

第 311 经中记载了富楼那到西方输卢那人间的凶顽之地（可能是当时比较原始的一个部落）弘传佛法的故事。

经中说：这个部落的人凶恶、轻躁、弊暴、好骂。富楼那临行前佛陀问他，将如何面对凶顽的西方输卢那国人。富楼那回答说：若彼西方输卢那国人，（1）面前凶恶、诃骂、毁辱我，（2）以手、石打掷我，（3）以刀杖而加于我，（4）杀我，我都将以忍辱面对。佛陀称赞富楼那善学忍辱，堪能于输卢那人住止，必将利益彼处人民。果然富楼那到西方输卢那人积极弘化，广为说法，建立了五百人的僧团，并在那里入涅槃。

与此形成鲜明对照的是大迦叶尊者的头陀行。与富楼那尊者相比，大迦叶可以说是不管人间事，但佛陀对大迦叶是很推重的，对他的头陀行也同样很予以称赞，并最后把僧团的领导权交给了大迦叶，这其中的意味真是耐人寻味，可以说是僧团发展的一大公案。对此印顺法师在《王舍城结集的研究》一文中有精辟的分析。从《杂阿含经》的记录看来，即使在当时，许多比丘对大迦叶的风格就不太赞同。

佛陀实际上几次劝告大迦叶放弃头陀行，住到僧团中，给大众讲法，但大迦叶坚持自己的头陀行。1141 经中，佛陀对大迦叶说：“汝今已老，年耆根熟，粪扫衣重，我衣轻好，汝可住僧中，著居士坏色轻衣。”大迦叶对佛说：“世尊！我观二种义：现法得安乐住

义，复为未来众生而作大明。”这里大迦叶说行头陀行有两种涵义：一是为了“现法得安乐住义”，二是“为未来众生而作大明”。于此可见大迦叶的慈悲心很大，考虑得也很深，是了现证佛法而行头陀行，为了给未来世的众生作个榜样而修头陀行。但他这个悲心当时就有比丘不理解，后来不理解的也更多。佛陀对于进道者总是称赞，所以告诉大迦叶：“善哉！善哉！汝则长夜多所饶益，安乐众生，哀愍世间，安乐天人。”又赞叹头陀法，1141经中又说：

“佛告迦叶，若有毁訾头陀法者，则毁于我，若有称叹头陀法者，则称叹我。所以者何，头陀法者，我所长夜称誉赞叹。是故，迦叶，阿练若者，当称叹阿练若，粪扫衣、乞食者，当称叹粪扫衣、乞食法。”

1138经中，佛陀告诉大迦叶：“你应该为诸比丘说法教诫教授。为什么呢？我常为诸比丘说法教诫教授，你也应这样。”大迦叶回答说：“世尊，现在诸比丘难可教授，或有比丘不忍闻说。”由此可见，大迦叶具有一种刚毅严谨的气质，对于比丘把佛陀的教诫教授拿来作争论之资很不满，不愿讲法。

现在有种看法认为，正是由于大迦叶领导了僧团，因而才使后世的僧团形成了浓厚的出离风格，失去了佛陀时期积极弘化的精神。但从前面的分析可知，佛陀的态度是中道的。大迦叶领导僧团，从因缘法的角度言，是个历史的选择。由于舍利弗、大目犍连先佛入涅槃，阿难又年轻，自然就由威望、资历都很高的大迦叶来领导僧团，这是一个历史的选择。从随后举行的王舍城结集来看，刚健雄毅的大迦叶也确实担当了这一重任。但同时，历史的选择也偏向于严谨持律和对法的实修实证一边。由于对严谨持律的要求，僧团风格逐渐与佛陀在世时产生了不同。

顺便指出，由以上三点来看，中国禅宗的风格与原始佛教的风格本质上是非常类似的，可以说真正传承了佛陀的精神，尽管教法和外在的律仪都有了很大的变化。详细的论证就不是本文的任务了。

结 语

本文基于《杂阿含经》对原始佛教中佛陀思想的阐释只是几个小小的片断，自然未得其全貌。如果勉强对佛陀的根本精神作一小结，笔者的看法是——中道。此有二义：一是如实的中道，即由缘起法体现的无常、无我和空；二是次第的中道，即八正道为代表的解脱的道路。佛陀几乎在各个方面都显示出了这个特点。无论是佛陀的经历还是思想，都可以找到相对的两个方面，因此以“中道”来概括佛陀的精神或许是恰当的。

近代以来，研究《阿含经》的学者特别强调了佛陀的人间性，而南传佛教的一些学者又特别强调了上座部佛法的纯正性，这对认识真实的佛陀甚有益处。但从阿含经中的记载来看，尽管在原始佛教中处处显示出了佛陀作为人类一分子的形象，但如果过分地强调佛陀的人间性似乎又不符合经中记载事实。从《杂阿含经》及其它原始佛教的记载看来，佛陀

对自己、有情及世界的看法还是远超出一般人的常识想象，无论是时间还是空间范围都十分的广大，因此，佛陀毕竟又不是悉达多太子，宗教家的特质还是主要的。

尽管原始佛教的经典保存了佛陀时期的面貌，但事实上，《杂阿含经》许多地方已表现出了大乘佛教的思想，由这些思想过渡到大乘思想是很自然的事。

从现象上看，一方面可以说这表明了佛法是一种活的生命力，生生不已的创造力，所以表现出了一种很强的适应力；另一方面也说明，宗教的发展历史，就是一个不断地适应其传播地区文化、风俗及民族性格的过程，也因此才出现了异彩纷呈的佛教宗派发展景象。这也许是人类文明发展的一个共同规律，总是在不断的交流、碰撞、吸收、融合中相互发展，形成了一条条人类文明发展之河。

从“法”本身的角度而言，又可以说，佛法的根本精神是一味和合的，无论是南传佛教、汉传佛教还是藏传佛教，都表现出了对宇宙人生实相的真理追求，对解脱人生贪嗔痴束缚、超越于生老病死的坚韧奋斗，对拔苦济难、同趋幸福的深沉情怀，故在历史传承、律仪、禅法、理论形态上，三系佛教又有着不可分割的紧密联系。