

## 目 录| Contents

<b>序 言：生死之谜——人类理智面临的尖刻挑战</b> .....	001
<b>第一章 灵魂和轮回观念的产生</b> .....	007
一、灵魂观念产生的渊源 .....	008
二、从原始人的灵魂观到人殉与厚葬 .....	012
三、古希腊罗马先哲的灵魂与轮回观 .....	016
四、古印度的自我与轮回说.....	019
<b>第二章 非断非常的佛教轮回观</b> .....	023
一、“了生死”与佛祖对轮回的思考 .....	023
二、缘起法与生死轮回之中道观 .....	025
三、迦叶和弊宿关于断灭论的问答 .....	029
四、大小乘论典论证人死非断 .....	033
五、“无我”说与对有我论的批判 .....	038
六、无我与轮回.....	046
七、关于轮回主体的再思考.....	049
<b>第三章 业与轮回</b> .....	053
一、业的含义及种类 .....	053
二、业因果报定律 .....	057
三、善恶果报与生死轮回 .....	064
四、业性本空与业果相续 .....	068
五、业由心造，转消有道 .....	070



六、“野狐禅”公案 .....	076
七、佛典中对宿命论等的批判 .....	078
八、佛家因果说的伦理学价值 .....	083
<b>第四章 众生相种种 .....</b>	<b>087</b>
一、众生及其类别 .....	087
二、皆依食住，皆有生死 .....	090
三、天界奇谈 .....	092
四、似天非天——阿修罗 .....	108
五、鬼神掠影 .....	111
六、地狱漫游 .....	122
七、畜生种种 .....	128
八、《楞严》十种仙 .....	132
九、劫灾与众生之来源 .....	134
十、天龙鬼神等实有的论证 .....	136
十一、“人身难得，佛法难闻” .....	138
<b>第五章 死亡、死后与出生 .....</b>	<b>147</b>
一、死亡诸相 .....	147
二、藏密所说临死诸相 .....	156
三、“中有”情状 .....	160
四、《正法念处经》十七种中有 .....	164
五、藏密所说“中有”境界 .....	166
六、“中有”投生及人之出生 .....	169
<b>第六章 生死唯由心现造 .....</b>	<b>179</b>
一、生死唯由心所作 .....	179
二、心的功能 .....	180
三、业从惑起 .....	184

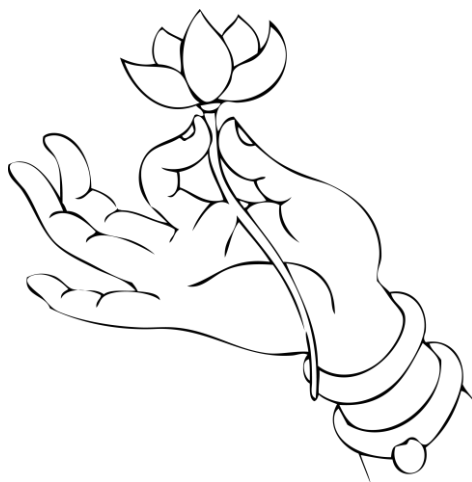


四、惑由不如实知 .....	187
五、“藏识持于世，犹如线贯珠” .....	191
六、生死唯一真心现 .....	195
七、生死只在一念中 .....	200
八、三层身心与轮回 .....	202
<b>第七章 超越生死之道 .....</b>	<b>207</b>
一、从畏惧生死到超越生死 .....	207
二、人天乘道 .....	212
三、二乘道 .....	215
四、四双八辈与辟支佛 .....	221
五、大乘共道 .....	228
六、菩萨三贤十地 .....	233
七、佛果境界 .....	238
八、圆顿秘密之道 .....	244
<b>第八章 生死关怀 .....</b>	<b>255</b>
一、堕胎与优生 .....	255
二、临终关怀与死亡危机干预 .....	260
三、度亡济幽 .....	266
四、自杀及安乐死 .....	271
五、殡葬与阴宅风水 .....	276
六、生死教育 .....	281
<b>第九章 中土人士的生死观 .....</b>	<b>285</b>
一、中土生死观概观 .....	285
二、儒家的功利主义生死观 .....	287
三、道家的自然主义生死观 .....	293
四、汉代关于形神关系的思考 .....	297



五、中土佛教的神不灭论 .....	300
六、刘宋朝的神灭不灭之辨 .....	307
七、萧梁、北齐的神灭不灭之诤 .....	310
八、唐宋以来的形神观 .....	318
九、道教生死观 .....	323
<b>第十章 史料中的轮回事件 .....</b>	<b>335</b>
一、不昧宿因 .....	336
二、活佛转世 .....	342
三、借尸还魂 .....	345
四、死后复生与神游 .....	347
五、生摄冥职 .....	352
六、亡魂鬼神托梦 .....	355
七、死后来报与亡者现形 .....	359
八、附体传语 .....	364
九、见鬼神、闹鬼 .....	366
十、狐精物怪及扶鸾降仙 .....	370
十一、尸解、遇仙、祷神等灵异 .....	372
十二、佛教感应故事与修证、因果实录 .....	374
十三、对史料中轮回事件的检讨 .....	380
<b>第十一章 轮回说与心灵学 .....</b>	<b>383</b>
一、“再生人”何其多 .....	385
二、催眠回溯及“前世疗法” .....	398
三、濒死体验、临终视觉与死后来报 .....	407
四、脱体经验 .....	412
五、魂灵、鬼、降神术及其他奇事 .....	418
六、对有关生死的超常现象之科学解释 .....	429
七、从佛法看心灵现象 .....	438

八、“若畏未来世，则为有智眼” .....	443
<b>第十二章 对生死之谜破解历程的反思</b> .....	447
一、前宗教——宗教的生死信仰 .....	447
二、哲学及宗教哲学的生死思考 .....	449
三、科学时代的生死争讼 .....	452
四、综合科学、哲学、宗教的生死研究 .....	457
五、回归佛法，彻了生死 .....	463





大雄出世度沉沦，如日升空破暗昏。  
法幢欲摧谁扶护，尽倾心血报佛恩。

壬辰秋月 陈兵



普贤大愿壮心城，实践力行利众生。  
果满功圆全体现，尽在当前一念中。

壬辰秋月 陈兵



大雄出世度沉沦，如日升空破暗昏。  
法幢欲摧谁扶护，尽倾心血报佛恩。

自撰诗作 壬辰（2012年）

普贤大愿壮心城，实践力行利众生。  
果满功圆全体现，尽在当前一念中。

自撰诗作 壬辰（2012年）



## 序 言

# 生死之谜——人类理智面临的尖刻挑战

以“智慧生物”自命的人类，生来便陷入了智慧与愚昧矛盾冲突的困扰中。诚如庄子所慨叹：“吾生也有涯，而知也无涯！”无限的未知领域，如同宇宙空间那浩渺深邃、隐藏着无穷奥秘的黑暗，紧紧包围着人，人每走一步，都必须燃起自心智慧的火炬，去开辟道路。解谜，似乎是人的天赋使命。解不完的宇宙之谜，悬在人类文明征途上的一道道关隘，就像埃及金字塔前狮身人面怪物斯芬克司的考问，就像禅门宗师陷虎迷狮的种种“机锋”，逼迫欲闯关夺路者交出答案。

所有宇宙之谜中，最难解、最恼人，而对个人和社会又至为切近急迫的，是关于解谜者自身的谜：人从哪里来？生命渊源于何处？人只是一架思维机器，还是具有所谓“灵魂”的半神灵？人在宇宙中的地位如何？人一死永灭，还是有来生后世，如果有，景况如何？人生的意义何在？

这些问题中，以生死之谜，尤其是死后有无续存的问题，关系到每个人最切身、最根本的利益，对它的解答，是人们决定人生态度、人生目标，建立人生观、价值观、伦理观的基石。正如任继愈主编《中国哲学发展史·魏晋南北朝》卷所说：

人死后，是否还有某种“生活”？如果没有，那么人生前的善恶还有多少意义？如果有，那么人生前的行为对死后有什么影响？这一切，都要落实到人生前应如何行动，应如何对待自己的一生。①

广而言之，则社会、人类群体对这一问题的普遍解答，实为整个社会、人类文明创立的出发点和基石。揭开生死之谜，无疑成为人类智慧面临的要务。从某种意义上讲，对生死之谜的破解，要比衣食住行条件的改善、工

---

① 任继愈主编：《中国哲学发展史·魏晋南北朝》，人民出版社，1988年，758页



业新产品的发明等现实问题，更为现实，更为重要。

实际上，早在人类文明发轫的初始，远祖们就开始破解人类自身的生死之谜，提出了为全社会所信受的答案。只要是理智健全的文明人，若没有对生死之谜的解答作舵和桨，大概很难使自己的生命之舟启航和保持平稳。从原始人到现代人，从僧侣修士、哲人智者、英雄领袖，到守财奴、酒鬼淫棍、江洋大盗，无不有各自对生死问题的答案。即使他不承认思考过这个问题，这个问题也必然在他的潜意识中萦绕盘桓。

人类破解自身生死之谜的途径，除了 19 世纪德国著名生物学家海克尔所说研究灵魂本质的三种方法——自然科学的观察实验方法、发生进化史的方法、哲学思辨方法，还应加上宗教的方法，总共不出四种方法。其中自然科学的观察实验法和发生进化史的方法，到近代才显发达，自然科学的方法在研究物质现象方面虽然大显神通，成果斐然，但用来研究研究者自身时，却最显软弱无力，至今尚拿不出足以强迫人信服死后有无续存的确证。哲学思辨方法带有主观性、艺术性和学究气，从来异说纷纭，各执其是，难得举世公认的准衡和科技成果那样能迫使人信服的效应，何况哲学思辨总是少数具特殊禀赋的哲人智士的职事，不易普及于民间。自远古以来，被社会多数人乃至全体信奉认同，据以建立人生观、伦理观、价值观，作为全部生活支撑点的对自身生死之谜的解答，主要由各种宗教所提供。

多数宗教，实际上都以人们内心深处的死亡焦虑为母胎，以对人生死之谜的解答为重要神学支柱，多宣扬人死后心灵进程并非终结，或灵魂永存，或轮回再生，行善者死后享福，作恶者死后受罪，以此创造劝善止恶的社会教化效益，解除人们对死亡的恐惧焦虑，调解、平衡社会心理。在以往漫长的历史进程中，此类观念为全球各地的绝大多数人所深信不疑，在各种社会意识形态中，对社会秩序的维持稳定，起着最为重要的作用。在今天的世界上，还有多半人信奉各种宗教，相信灵魂不死和轮回再生之说。

宗教对人自身生死之谜的解答，或称天降神授，或云乃古圣先知的训诫。虽然宗教理论家们也在用哲学思辨方法予以论证，但在多数宗教徒那里，大概主要是出于内心的宗教需要，作为一种绝对权威或国制习俗来信仰的。近代以来，自然科学突飞猛进，宇宙之谜被一个个揭开，基督教等的上帝创世





说被推翻，天文学、生物学、医学、生理学等新知识的普及，使不少人自信人自身之谜已被揭破。宗教贬值，信仰转移于科学与金钱，确认人死永灭、无来生后世、无天堂地狱的人越来越多。随之而来的，是紧跟在科技飞速发展、财富急剧增长后面的人欲横流、道德退化、环境污染，及心理疾病发生率的不断增长。

其实，只要冷静考察自然科学对人自身认识的程度，便无理由妄称生死之谜已全被揭破，无理由对人死后续存与否的问题作出决断的答案。人死永灭，仍然只是根据尚不究竟的科学知识所作的一种哲学推论，确认其为真理，仍然与宗教徒确认灵魂不死为真理一样，具有信仰主义的性质，无充足理由奉为科学结论。近现代科学巨人，几乎无不承认科学对人自身认识的浮浅，对灵魂、意识、死后有无续存的问题，持审慎态度。恩格斯《自然辩证法·生与死》中，在总结了当时自然科学关于生命现象的研究成果后说，因为生命最初怎样从无机物中产生的问题尚未解决，至于死亡：

或者是有机体的解体，除了那组成有机体实体的化学构成部分，再不留下什么东西；或者还留下某种生命的本原，即某种或多或少地和灵魂相同的东西。这种本原不仅比人，而且比一切活的有机体都活得更久。

当代诺贝尔奖得主、著名脑电科学权威 F·C·艾克斯，根据多年的研究成果，认为意识是先天本有的，大脑死亡后意识、自我是否以另外的形式复活并存在，“这是一个超越科学的问题，科学家应当忍住作出明确的否定的回答”。

① 对意识问题进行深刻思考后相信人死后续存的一流科学家还有不少。

最具挑战性的，是一类充斥古籍、超越时域而流传的与生死、灵魂有关，似乎在证明灵魂不死、轮回再生的特异现象，如记忆前世、活见鬼、脱体经验、濒死和死后复活体验、附体、借尸还魂等，并不因科学进步和人们不信此类现象而绝迹，总还是时有出现，在向人们透露出生死之谜的某种信息，因而总是有那么一些未必与宗教有关的人热衷于此类现象的研究，把它们列入心灵学、超心理学等研究的课题。近几十年来，从各个角度对人自身的研

---

① 《脑——精神问题是科学的前沿》，1975 年



究日益深入开拓，心灵学、超心理学研究是其中重要学科之一，在各大国家都设有专门机构。在中国，心灵学被长期列为禁区，判为迷信，直到随改革开放而来的气功热潮兴起，禁区才被逐渐冲开，气功和与其相关的特异功能，被列为钱学森教授称之为“人体科学”的主要研究课题。在气功效应和特异功能现象中，当然也少不了那种似乎与鬼神、轮回转世有关的事件和体验，促使一些探索者去试揭其谜底，并使人自然联想到传统宗教尤其是佛教关于轮回转世、诸天鬼神等的说法。

在所有宗教中，以教义体系最为博大精深著称的佛教，与多数主要依感情需要仰赖神灵救赎的宗教不同，以“如实知见”的智慧“自净其心”而彻底解脱生死等痛苦为主旨。佛教高张“了生死”的标帜，以如实认识自己为课题，对宇宙之谜，尤其人自身身心、生死之谜，有至为明晰的解答。佛教以“缘起”的朴素辩证法观察生命现象，认为众生的存在是非断非常、即生即死而又因果、身心相续不断的无穷无尽的流转过程，人必有前生后世，死后必受生前行为的规定，轮回于天、人、鬼、畜、狱“五道”或“六道”中，备受诸苦。在佛教看来，轮回过程中的生老病死等，乃至生命无常的本性，确实是苦，是生命的根本缺憾，如实认识生命秘奥，掌握超出生死轮回之道，自觉进行生命的变革进化，变生死流转、诸苦交攻的不圆满生命型态为“常乐我净”、永恒幸福、绝对自由的圆满生命，是人应有的奋斗目标和生命进化的终极归宿。

轮回，虽然并非佛教一家的独唱，却也是佛教建立的重要基础，太虚《从佛教能存在谈到轮回》一文中说：

佛教里从生死轮回才说到涅槃证得，所以是很重要的。

佛经中，对人的身心结构、生死及生前死后的情状，天宫地狱、鬼神魔梵、诸佛菩萨罗汉，十方无量世界、无量国土，种种众生，描述至为详悉，展现了一幅极其广大壮阔、多层次、多结构的宇宙全景图。佛教对生命现象、宇宙全景论述之广度、深度、明晰度，确非世间同类学说可与伦比。

值得注意的是，佛教揭示生死之谜、宇宙之谜，除了用哲学思辨的方法进行论证外，主要依据的，是通过禅定修炼所开发出的超理性的天眼通、宿



命通等神通智慧的直观。佛教声称：佛祖释迦牟尼经过历劫精勤修道、勤苦探索，证得了圆满觉知宇宙人生实相的无所不知的大智慧，揭破了种种宇宙之谜，发现并亲自试验证实了超出生死轮回之道，实现了生命的圆满变革，人只要肯依佛陀实践证明的道路修行，最终都能证同诸佛，解脱诸苦，不生不死。

佛教之说，固非科学结论，属于宗教范围，信受与否，悉听尊便。但不论佛教之说是否正确，它起码是人类认识自己进程中的重要精神成果，是东方传统文化最重要的组成部分，是人类文化及人体科学的宝贵遗产。从现代人的角度，重识佛学，继承精华，是当代研究人自身的学科不容回避的课题。

笔者专事佛教研究，多年来对生死轮回说特感兴趣，自身也曾有过一些与生死有关的特异体验。将众多佛典中有关生死轮回的说法作一番总结整理，提供给有关人士、佛教徒、超心理学研究者和对此类问题有兴趣的读者参考，是笔者义不容辞的职责。适有谢祥荣、严永奎二先生约请笔者写一本《生死与灵魂秘奥》的小册子，严永奎兄还热心提供有关资料，遂不顾病弱，欣然命笔。想不到题目太大，资料太多，尽管压缩，也还有 27 万言。这本书是以佛教轮回说为中心，对人类关于生死之谜的破解历程作一概略总结，以期启迪智慧，开拓思路，唤起世人对认识自己的重视，有所裨益于精神文明的建设和研究人自身的科学之进展。全书实际上以生死轮回问题为核心，从全人类文化的视角综述佛教的基本教义，其内容涵盖北传、南传、藏传各系佛教，问世后，许多读者将它当作一本佛学理论教科书阅读。

此书于 1993 年 12 月完稿，1994 年 11 月内蒙古人民出版社出版，书名《生与死——佛教轮回说》，曾经重印，并以《生与死的超越》为题，由圆明出版社在台湾出版，印刷多次。后由台湾佛光出版社出版发行，题为《生与死——佛教的轮回观》。倏忽已历十多年，重读旧作，觉得需做修改，遂暂时放下《佛教心理学》的写作，历时三月，修改一遍。主要是订正了引文，调整了结构，改正了一些错误，增添了若干新资料，增加了《从畏惧生死到超越生死》《佛教的临终关怀》两节。修订本由海潮音书社于 2005 年出版发行。

这次再版，从当代新兴生死学的角度，又作了修订，调整了章节，增加



了一些新资料，改正了许多错误，专列《生死关怀》一章，论述佛法在当代生死学所关注的重要问题上的看法，字数增加到约 36 万言，书名改为《佛教生死学》，于 2012 年 4 月由中央编译出版社出版，笔者以为可以作为一本佛教生死学的教科书。

生死学 ( Life—Death—and Studies 或 Life—and—Deat—and Life Studies )，是旅美学者傅伟勋先生于 1993 年提出的一门新学科，研究范围包括生死观、优生、堕胎、自杀、安乐死、临终关怀、死亡危机干预、殡葬等。生死学提出后，很快被台湾社会承认并成为应用学科。日本对生死学研究颇为重视，2002 年，东京大学建立生死学研究基地，政府划拨巨额经费，出版《生死学研究》学术期刊，举办了多次生死学国际学术会议。有人说，当代医学的范围，将从“出生到死亡”扩展为“生前到死后”。

由于资料、时间和作者水平的局限，错误缺漏，仍在所难免，敬希识者指正，以便再做修改。

读者朋友们：生死问题，的确是做人应予考虑的大事，以解决此问题为中心的佛家学说，自是一个文明人，尤其是生活在东方佛教文化圈内的人所应知晓的常识，于此无知，是为遗憾。但愿您跟着笔者的笔锋，对人类及佛教关于生死之谜的破解作一番浏览，就当作一次传统文化的旅游观光吧，也会使您大开眼界，增长见识，获得益处。

本书写作过程中，倪维泉先生曾介绍了有关资料，花惠媛女士赠以若干参考书，严永奎、严荣先、刘玉其、倪为国、索国云、吴云鹏等同志热心帮助此书出版。再版修改时，唐希鹏、刘朝霞、哈磊、杨荔薇、刘亚明等学生帮助扫描校对，武昌徐令恒老先生仔细校勘出错误多处，一并致以谢忱，并对曾给予作者重要帮助、于 2009 年往生的倪维泉居士致以深切的怀念与感谢。（本书 2021 年印刷时，马骥川、刘继、黄利民、陈婕倩、王弥光、李树春、李世融、汪洋、月生一、王静、潭寒、杜学丽、田飞燕、张国华、廖惠春、张海滨、田利民帮助校对排版，一并致以谢忱。）

陈兵 于四川大学竹林村



## 第一章 灵魂和轮回观念的产生

文明人自信：人，是天地间唯一具有自我意识，能认识自己的生物，正是这一特殊禀赋，使人具有超越自然的可能性，判然自别于进化程度低于自己的动物界。人类学家和哲学史家认为：灵魂、心身问题，是原始先民最先思考的哲学问题，它先于人与自然、主体与客体的关系等问题而提出。

大概从人类有了理性思维的余暇，把自己从动物界区分出来的时候起，人自身存在的根本问题——人从哪里来？为什么要死？死后有无续存？——便开始困扰先民们混沌初开的心灵。关于生死问题的思考，酝酿出了人死后生命以另一种形式继续存在、灵魂不死的信仰。据考古发现的物证，这种信仰流传的时间，最早可上溯到约十万年前。在欧洲、土耳其发现的旧石器时代中期尼安德特人墓葬遗迹中，死者有石器随葬，尸体周围有花束、红色碎石片，表明当时人已有人死后继续存在，或者认为死亡是迁往另一幸福世界的喜庆之事的信仰，而且成为社会群体的共同观念和习俗。处于旧石器时代晚期，距今约五万年前的中国山顶洞人，埋葬死人已经有一定规矩：死者身旁撒有赤铁矿粉粒，随葬品除了燧石、石器等生活用具外，还有石珠、穿孔兽牙等装饰品。红色，象征血和火，以红色赤铁矿粉粒撒在尸体旁，可能是表示希望死者永生的祝愿，随葬器具，则分明表示供死者的灵魂使用。到了仰韶文化时代，葬仪进一步复杂化，陕西华县元君庙墓中发现的童尸，盛放于特制陶瓮内，口上盖陶盆钵，其底部钻有小孔，考古学家认为是供死者灵魂出入之用。这种风俗在云南某些少数民族中至今尚有遗留。西安半坡村出土文物发现，在距今六、七千年前，以粟为殉葬品。大汶口古墓中的殉葬品有工具、猪头、骨等。古埃及人以黄金、食物陪葬。

据人类学家的研究，地球上现存的尚处于原始社会的后进民族，几乎都有灵魂不死的信仰和相应的葬仪。先进民族中，也多残存着上古原始的灵魂观念和有关葬仪的残迹。这说明，死而不亡或灵魂不死，是人类智慧初开时期对于生死之谜的普遍的、共同的解答。



## 一、灵魂观念产生的渊源

对自身生死之谜的破解予以首先关注，全人类的远祖们几乎不约而同地信奉灵魂不死，这一现象，应从人类本性，及人类本性需求与生存现实的矛盾中，去寻找其渊源，这大概可从以下四个方面进行考察：

### 1、本能性的求生欲望和死亡恐惧

贪生怕死，几乎是所有动物普遍共具的天性，从猪犬等被屠宰时的嚎叫挣扎，人们大概不难体味出它们对死的恐惧和对生的眷恋。即使低等到小爬虫，也有逃避伤害、保护自家身命的本能。动物是否具有思考生死问题的意识，人不得而知，情智和意识高于动物，而尚具类同于哺乳动物之躯体的人类，其原出动物性本能的贪生怕死天性，与发达的感情、理性相联结，自然表现得比动物更为鲜明、突出，从比猩猩智商略高的儿童身上，常可发现贪生畏死天性的流露：当大人吓唬：“不听话就打死你！”“掉下去会摔死的！”儿童会表现出极大恐怖。心理学家发现：3~6岁的小孩经常畏惧自己在未来的死亡。到了自我意识成熟，理性便会不可避免地投入到死亡现实的思考，从他人的死联想到自己将来的死，由死而思索生活的价值和意义。人类大概在其成长的少年时代，便发现了自身存在的悖论和根本矛盾：人既是具有可超越自然的理性和创造能力的小小神祇，又是无可奈何地属于自然的有血肉之躯的生灵，几十年生命匆匆结束后，一具臭尸终归会变成蛆虫口中食。正如贝克尔《反抗死亡》一书中所说：

人的确是分裂的：他知道自己天生丽质，在自然界出类拔萃，然而迟早总要回归几英尺的地下，在黑暗中默然无声地腐烂和永远地消失。处于这样的困境而又不得不在这种困境中生存下去是可怕的。<sup>①</sup>

还有，人虽然具有认识万物的智慧，却无力认识自身生死的底蕴，不知

---

<sup>①</sup> 林和生译，贵州人民出版社，1988年，48页



生从何来，死向何去。自己何时死亡，死后如何，对谁也是个黑谜。在这一点上，人甚至连能预感自己死期的大象、狗等动物也不及。这无疑是对人这个智慧生物的无情嘲弄。

古今中外的一代代人，从平头百姓、野老村夫，到叱咤风云的英雄、不可一世的皇帝，从多愁善感的文人墨客，到深沉敏睿的哲人智士，当面对人生短暂、谁也不免一死的现实时，无不感叹唏嘘，形之于色，发之于声。感叹人生苦短、百年如梦，是古今中外的诗文中最常见的永恒主题。“生年不满百，常怀千岁忧”“人生寄一世，奄忽若飘尘”“卧龙跃马终黄土”“死去元知万事空”，此类诗句，传诵千古，引起多少人心弦的共振。就连孔老夫子那样积极用世、不语怪力乱神的“至圣先师”，当面对流逝不返的河水而联想到死亡现实时，也不免感叹：“逝者如斯夫！”就连曹操那样的乱世英雄，也留下了感叹死亡悲剧的不朽诗句：

对酒当歌，人生几何，譬如朝露，去日苦多！

古今中外的不少哲人，都曾指出：死亡恐惧是人类普遍存在的永恒的、基本的焦虑，它永远盘踞在人们的精神活动中。美国现代心理学之父威廉·詹姆斯称死亡为潜伏在人各种幸福、欢乐的虚饰之后的“深藏的蛀虫”，所有的人，无论他承认与否，都必然对这“深藏的蛀虫”怀有直觉。从面对危险时的不安全感，到怕死、怕尸体、怕墓地、怕鬼的心理，每个人不难体察自己无意识深处盘踞着的对死亡的本能性畏惧。

然而，人类终归是具有理智、有能力对抗自然压迫的小小神祇，大概从初民开始思考死亡问题起，人们就开始了对不乐意接受的死亡现实的抗争。制造出一种肉体虽死而灵魂不死之说来安慰自己，便成为认识能力和与自然作斗争的能力低下，无法用其他现实途径抵御死亡威胁的原始人抵抗死亡的有效手段。后来，随人类生产力、认识能力的逐渐提高，发明了多种多样反抗死亡的手段，诸如：永生于天国的宗教信仰，立功立德立言的不朽、留名于身后的不朽、精神不朽，长生不死的追求、自然主义的达观生死态度、享乐主义的逃避策略、动物性的家族绵延，乃至当代流行的“潇洒走一回”等，方法虽然各异，反抗死亡威胁的实质是一。西方一些人类学家、心理学家，



认为人类的一切文化活动，其实质都是为逃避死亡的宿命，都是用以战胜死亡威胁的抗争或无意识的“移情”手段。从某种角度来看，这话讲得不无道理。

## 2、恋亲感情和同类相怜

眷恋血亲，同类相怜，是较高等的动物也具有的天性。笔者曾记得幼时家中一头耕牛死了，在剥皮割肉时，其伙伴在牛栏中悲鸣不已，泪涌眼眶。在新疆农场接受“再教育”时，曾几度见宰杀淘汰牛时，全场牛群皆悲鸣终日。据农民讲，那是因为它们嗅到同类被杀的血腥味而悲伤。意识和情感高出动物界一层，被称为社会动物、智慧动物、感情动物的人类，恋亲和同类相怜之情，更为浓厚丰富。亲朋亡故，为人生最大的不幸和痛苦，幼年丧母、中年丧妻、老年丧子，尤为苦中之苦，凡人值此，莫不哀恸悲啼，“有泪不轻弹”的铁肠男儿，遇此也难禁苦泪涟涟。诚如《佛说无常经》的偈子所说：

父母及妻子，兄弟并眷属，目观生死隔，云何不愁叹！

亲人和他人之死，极易触发自己亦将必死的考虑，对必死命运的抗拒精神，自然会产生死而不亡、灵魂永生的憧憬。据佛经载，佛祖释迦牟尼出家求道的契机之一，便是因少年时游观都城四门，于西门看到送葬人群，因而触发了自己亦将必死的思考，终于下决心探求战胜死亡之道。笔者记得自己少年时期开始对死亡问题的考虑，乃出于由邻人之死触发的对钟爱自己的祖母终将死去的忧虑，由此而联想到自己的必死，进而引向对于人生意义的思考。这大概是常人普遍经过的思想历程吧。

## 3、特异现象的启示

一类与灵魂、死后续存有关的特异现象，如记忆前世、灵魂脱体、见鬼、交通鬼神、附体、濒死和死而复生的经验等，据近今心灵学的研究，是超越地域和文化形态而普遍存在的现象，古代各民族都有关于此类现象的传说和记载，说明这类现象不但今天有，在远古也曾有。而且，逻辑思维尚未发达的古人，其直觉能力和潜在特异功能大概要比今人发达，接触此类现象的机





会要比今人多。在那交通鬼神的巫术盛行的社会里，这类现象的传播和加工，大概要比现代社会顺利得多，很容易口口相传，尽人皆知，助长灵魂不死观念的树立和流传。就此而言，先民们的灵魂不死观念，尚不可仅看作是出于抗拒死亡的需要而主观虚构，很可能有其特异体验的根据。

#### 4、梦的启发

梦，被不少学者认为是原始人产生灵魂观念的重要契机，恩格斯关于这个问题的名言被广泛引证：

在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡之时就离开身体的灵魂的活动。<sup>①</sup>

在梦中，人们往往游历如常，碰到见过、未尝见过的人物境事，经受欢乐、痛苦、恐惧，如同醒时无异，而醒后却发现身体躺着未动。这自然会启发人思考身心关系，容易把身心二元化，设想身体中住有灵魂，做梦是灵魂离开肉体出去游历。灵魂既然可在生前离开肉体独自活动，那么肉体死后灵魂继续生存，便是顺理成章的事了。这大概是原始人中较为普遍的思路，如云南的景颇族人，便普遍认为睡眠意味着灵魂离开肉体，梦是游离的灵魂之遭遇。有的原始民族忌讳突然叫醒熟睡的人，认为那样做会把他的灵魂吓跑，难以返回肉体。另外，梦见死去的亲人、熟人，也很容易使人联想到可能是亲人的灵魂来托梦，证明亲人虽死，灵魂犹存。这种情况在现代人中，尚相当多，笔者便多次碰到熟人述说这种梦境，询问是否是亲人的灵魂来托梦。在原始人中，这种情况当更为普遍。梦见亡故之人，他们肯定会确认是自己的灵魂会晤了亡故者的灵魂。

总之，灵魂不死的观念，在理性思维尚未成熟的原始人那里，是以深潜于人性深处的贪生畏死天性所决定的死亡焦虑为根本，受抗拒死亡意欲的驱

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1978年，219页

动，在思考与灵魂、死亡有关的梦境和特异感知等经验时，必然得出的结论。

## 二、从原始人的灵魂观到人殉与厚葬

现代汉语中常用的“灵魂”一词，原为希腊文 ghost—soul 和 psyche、pneuma，及拉丁文 anima 的意译，其原初意义是“呼吸”“气息”，与古梵文中的“生气”（prana）相当。这意味着欧洲先民认为，人生命的本源和内在的主宰者是呼吸和气，并由此推想住在人身中的灵魂的本质是气息，质地为气状，虽然肉眼看不见，却有维持生命和精神活动的作用。

华夏先民很早使用阴阳观念解释人的生命现象，认为人是阴阳的结合体，阳为“魂”，其作用是“神”——虽然无形而却有奇妙不测的意识、精神作用；阴名“魄”，为生理性的肉体，或专指死人的尸体。《淮南子》有云：“魂是灵，魄是尸”。华夏先民所说的“魂”，大略相当于希腊文、拉丁文的“灵魂”。华夏先民也认为魂是气状或魂的质地为气，《礼记·郊特牲》即以“魂气”并用。

原始人普遍视灵魂为人的生命之本，认为灵魂离体永不复归，便是生命的结束。古代华夏有人死后为之“唤魂”“招魂”的风俗，一方面用以表示生者想尽办法令亲属复活的心愿，一方面用特定方法检验亡者是否真死。据《故箫丧服要记》所述，古人在人死后树招魂幡，置于乾（阳）地，幡上书亡者姓名，“以魂识其名，寻名入于暗室，亦投之于魄”，希望亡魂看到自己的姓名，能找到放置尸体的暗室，复归肉体而复活。《淮南子》记述汉代丧葬仪礼说，人初死，亲属要用其生前常穿的衣服盖在尸身上，以衣招魂，亡魂看到熟识的衣服，便能返回肉体。亲属还用纁（轻软的丝织品）在尸体口鼻上试验，若魂归于魄，则“尸口纁动”，说明复活而有了鼻息，若口纁不动，则说明死亡已无可挽回，这叫作“属纁”，当源出远古，而直到晚近还在流传。中国民间还残留着大概是上古遗留下来的“叫魂”风俗，小孩受惊或因某种疾病导致神志不清，恍惚痴迷，便认为是“掉了魂”，家长便会四处呼喊其名字，以期叫回游弋不归的灵魂。笔者小时候还经常看到此类情景。

各民族的原始灵魂观念形形色色。澳大利亚中部的各原始部族都认为人



身中有许多灵魂。北美的原始民族希达查人、达科人，英属哥伦比亚人等，认为人的灵魂由四个合成。俄国的亚库梯人，中国的彝族、瑶族、赫哲族、阿昌族等，都认为人有三个灵魂，汉族先祖也有“三魂”说。荷马史诗中说人的灵魂可经过伤口离身而去，为古希腊先民的灵魂观。澳大利亚土人则认为灵魂的出入口是鼻或口。中国云南佤族人认为人初生时灵魂尚未附体，游荡于山林中，婴儿出生后的两天内，父母要为婴儿“叫魂”。不少原始民族，如西南太平洋美拉尼西亚群岛未开化的喀里多尼亚人和斐济人，从自身有灵魂导出万物有灵论，认为峡谷、山峦、海洋、动植物体中，都栖息有灵魂。从这种观念产生的自然崇拜和驱赶附体灵魂以治病的巫术，是原始人中普遍存在的宗教信仰。

原始人普遍相信，人死后住在肉体中的灵魂仍然存在。中国仰韶文化墓葬中，死者绝大多数头向西方，马家窑文化氏族墓葬中，则尸体大多数头朝东、面向北。这种葬仪可能表示，当时人认为这样做会帮助死者的灵魂返回传说中的老家，或去往另一理想世界。西安半坡村出土文物发现，在距今 6、7 千年前，人们以粟为殉葬品，大汶口古墓中的殉葬品有工具、猪头、骨等，古埃及人以黄金、食物陪葬，这说明当时人认为死者的灵魂需要继续享用食物乃至进行劳动。北美希达查人相信人的四个灵魂在死亡时一个跟一个渐次离开身体，在体外再合为一个而永存；达科人则认为四个灵魂中只有一个与肉体同死，有两个在死后还留在身体里或身体附近。中国东北的鄂温克人相信人死灵魂不灭，要将死者生前的用具随葬，以供他（她）的灵魂取用，并宰杀一二只马鹿，将鹿头置于祭棚上，头朝西，以表示死者的灵魂将乘着驯鹿奔赴更为美好的世界。<sup>①</sup>

既然亡者灵魂不死，则很容易联想到家族和部族祖先的灵魂会保佑其后代，祖先崇拜和祭祖习俗，于是便在原始人中普遍流行。华夏民族的先祖，尤重祭拜祖先，最初主要是崇拜祭祀部落、氏族的领袖、英雄人物的亡魂，《礼记·祭法》说：

---

<sup>①</sup> 见秋浦等《鄂温克人的原始社会形态》中华书局 1962 年 2 月出版



有虞氏禘黄帝而郊尝，祖颡项而宗尧；夏后氏亦禘黄帝，而郊鲧，祖颡项而宗禹。

《礼记·五帝德》说黄帝之孙颡项“依鬼神以制义”“誓诚以祭祀”，帝尝“明鬼神而敬事之”。谓从大舜以来，华夏原始社会的首领都把祭祀鬼神作为头等大事，所祭鬼神，主要是部族领袖黄帝、帝尝、颡项、尧、鲧、禹等祖先。古希腊人和有些未开化民族，相信祖先的遗骸是联系其亡灵的纽带，有保存、供奉祖先头骨、肩胛骨的风俗。也有些原始部族认为死者的灵魂会危害作祟，因而在埋葬尸体时要将其口鼻堵塞，以防备其灵魂从口鼻中出来为害活人。

关于死后灵魂的去向和归宿，在原始社会早期，大概多是模糊地认为去了一个美满幸福的所在，这当然出自人们对幸福生活、安稳归宿的憧憬。到氏族公社出现以后，各民族中普遍出现死后灵魂归于冥府、阴间之说，多认为亡魂在冥府的境遇，取决于其生前的作为，公社首领、为本氏族战死的英雄之灵魂，进入幸福的天堂或光明的世界，反映出当时社会的道德观念。荷马史诗《伊里亚特》对古希腊人的冥府说有生动的描述，谓人死时，其灵魂随死者吐出的最后一口气，从口中或伤口脱出，飘忽不定，下赴阴间：

凡人一到命归阴，  
便尔飘忽无一形，  
骨肉都经火焚尽，  
单剩得阴魂缥缈如在梦中行。

好不凄惶孤苦！古希腊史诗《奥德赛》说死者入土后，聚集到名为哈德斯的黄泉国，不再回到生的世界。古希腊人还相信亡魂在冥府的境遇，系之于对其遗体的仪规之奉行，形成了极重丧葬的风俗。华夏先祖概多相信人死后“魂气归于天”（《礼记·郊特牲》），魄归于土，至今民间尚广泛遗存有死者灵魂住在其墓中的观念，形成扫墓祭祖的习俗。极度伤心、无处可诉时，往往有人跑到已故父母或亡夫亡妻的坟上去哭诉。后来又形成魂归太山（泰山）、丰都的信仰，太山、丰都，亦即冥府、阴间。张华《博物志》谓泰山为天帝之孙，主召人魂魄，知人生命之长短。欧洲先民或认为冥府在爱尔兰



瑞克湾土马岛( Tuma )的石穴中。爱斯基摩人还相信：灵魂不仅迁居于冥府，还可在一定时期投胎再生于人中，通常是生在自己家族中，成为其孙辈。

到了奴隶社会，灵魂不死的观念由祭司掌管的人为宗教规范化，成为社会的法定统治思想。这种思想与奴隶占有制度结合，普遍产生出奢侈的厚葬和残酷的人殉、人葬等现象。在祭祀神明的仪典中，奴隶主将视同牲畜的奴隶作为祭品杀戮，是世界各地的奴隶社会都普遍存在的习俗，甚至在奴隶社会以后还有残留。相信死后可带走生前财富或灵魂长住冢墓中的奴隶主们，死后竭尽全力厚葬，随葬器物从生活用品到奢侈品，无所不有，其实际价值大概只在留与后人作考古发掘，用以考察历史，揭露奴隶社会的不合理。古埃及奴隶主生前便动用数十万奴隶为自己营造墓室——金字塔，其规模之大，技术之精，足令现代人叹为观止。杀死奴隶以殉葬，更是惨无人道。据发掘统计，中国殷商墓葬中殉葬者的人数，达一万以上。春秋时齐景公以六百匹马殉葬。《墨子·节丧篇》说：

天子杀殉，众者数百，寡者数十；将军、大夫杀殉，众者数十，寡者数人。

尽管《诗经·黄鸟》早就表达了时人对秦穆公以“三良”殉葬之不满，但直到金代，女真族统治者中还流行以奴婢殉葬的陋俗。明太祖朱元璋死后，以 46 名嫔妃宫女殉葬。至于天子贵族、达官富豪的厚葬，直到晚近，还在中国社会普遍流行。厚葬，自然会产生出一种专门发掘随葬贵重物品的盗墓贼。

灵魂不死的观念，被一批职业的祭司哲人进一步深化、复杂化、体系化，成为现行各大宗教神学思想的重要渊源。大约六千年至三千五百年前，埃及人的灵魂不死说便已相当系统，集中表述于世界上最早的死亡问题专著——写于法老棺盖上的《死者的书》中。该书描述：人死后，灵魂经长途跋涉，依次越过沙漠、恶灵、恶魔、巨蛇、毒虫、恶神塞特的阻隔，到达遥远的西方，渡过“三途之川”，被带入审判广场，由墓地之神带到地狱之王阿笠雪斯和智慧的猿首神石斯面前，接受审判，在正义之秤上称量，按其生前行为之善恶而行奖惩，平衡者被送入乐园，与生前一样狩猎、战斗，等待复活之日来临；比“正义之羽”轻或重者被怪兽吞吃，并被永远打入“无明

之暗”。书中所列将死者送往另一世界的规则，多达 190 条。古犹太人也信仰行善者死后灵魂升天，作恶者灵魂入地狱受永罚，这种观念在犹太教的经典《旧约全书》中有简略的表述。轮回转世，一直是犹太教的基本信仰。在古印度和古希腊，则产生出了颇为明晰的轮回再生观念。

### 三、古希腊罗马先哲的灵魂与轮回观

古希腊、罗马奴隶们的生产产品，给一批文化人提供了专事沉思玄想的食粮，培育出了一批力图用逻辑思辨解释世界的哲人。他们出现于人类文化舞台的时代，大约与东方的释迦牟尼、老子、孔子、庄子等相前后。和东方圣哲一样，西方哲人们对精神修养也予以极大关注。早在苏格拉底出世一百多年前，米利都学派的哲学家泰勒士（Thales，约公元前 585 年），就留下了“认识自己”的道德格言，刻在科林斯湾北岸德尔菲镇的神庙里。以后出现的各派哲人，几乎都有探讨灵魂问题的言论，其中以毕达哥拉斯和柏拉图的灵魂与轮回说，最为引人注目。

毕达哥拉斯（Pythagoras，约前 580—约前 500 年）以精于哲学、数学和音律名世，他所创立的学派，兼具哲学团体、科学家团体和宗教团体的性质。毕达哥拉斯是希腊古哲中第一个倡说灵魂不死和轮回转世的人，其灵魂不死说，源出于他所受学的埃及祭司秘传及希腊本土的秘传宗教“俄尔甫斯教”，这一宗教据传以半神半人的俄尔甫斯之箴言、歌曲为教义，宣扬人死后灵魂按生前的善恶接受报应，并转生为人和其他生物。毕达哥拉斯把埃及和本土的灵魂不死说结合起来，形成颇为清晰的灵魂学说。毕达哥拉斯及其后学认为：灵魂与肉体的结合是一个悲剧，肉体是灵魂的囚笼和桎梏，使灵魂不得自由自在，更不幸的，是在肉体死后，灵魂还得受命运的支配，重新寄居于另一个新肉体中再受囚禁折磨，这种过程永远没有完结。

在毕达哥拉斯之前，希腊先哲们就从万物由一个物质性本原产生、构成，又复归于本原的哲学观出发，论述了灵魂的构成、存在形式和本质。如以万物本原为水的泰勒士，认为灵魂也是由水构成的某种能引起运动能力的东西；其后学阿那克西曼德（约前 610—前 546 年）及其徒阿那克西美尼（约前



586—约前 526 年)，认为灵魂是由世界本原“气”所派生、构成，为决定生命的原则。爱菲斯学派的代表人物赫拉克利特（约前 540—约前 480~470 年之间），认为灵魂是一种从湿气里蒸发出来的火性物质，弥漫、渗透于全身，无边界，具有思想、感觉等功能，甚至有认识“道”（“逻各斯”）的智慧，其名言曰：“道为灵魂所固有的，是增长着的。”

毕达哥拉斯学派的灵魂观，比这些哲学家的灵魂说都要系统详悉。以数为世界本原的毕达哥拉斯学派，认为灵魂产生的程序为：从“一”产生“二”及其他数，由数生点，点生面，面生体，体生火、水、土、气四大元素，四大元素结合生太阳、月亮及万物，灵魂由从日、月中分离出来的热、冷两种元素组成，分表象、生气（生命精气或生元）、心灵三个部分，动物只有表象与生气，唯人类具足三者。生气在人身居之于心，表象与心灵居之于脑。毕达哥拉斯的后学菲罗劳斯发展出三魂说，认为灵魂由三部分组成：第一部分生长灵魂，位于脐部；第二部分动物灵魂，位于心脏；第三部分理性灵魂，位于脑中，为人类所独具，有思想的功能。据第尔根尼·拉尔修的记载，毕达哥拉斯认为死后犹存并能转生的，只是灵魂中的心灵或理性部分。

西方先哲的灵魂观于苏格拉底（前 469—前 399 年）、柏拉图（前 427—前 347 年）时代，臻于成熟。苏格拉底鉴于他以前的西方哲人过于注重外在自然界而忽略掉对内在灵魂的认识，将泰勒士“认识你自己”的名言解释为“关心和改善自己的灵魂”，将西方哲学导向对认识自身心灵的关注，起了转折性的历史作用。苏格拉底继承巴门尼德“一”的哲学范畴，对灵魂的结构、本质、作用首次作了较为系统深入的论证。他认为：灵魂因为是单一的本原，所以不朽、不可分解、永恒不灭、无形无影，为自动、自由者、运动的本始。“一切无灵魂的物体由外力而动，但有灵魂者则自己动，因为这是灵魂的本性”。<sup>①</sup>灵魂中居住着心灵或理智（Nous），各人的灵魂有高低等差，肉体欲望太重者灵魂低级，反之则高级，哲学家的灵魂超越了感性世界，摆脱了肉欲束缚，直接面对真理，故而最为高级、纯洁。苏格拉底把身体和灵魂二元化，贬肉体为被动、受支配的东西，以牺牲肉体欲望为灵魂达

---

<sup>①</sup> 色诺芬《回忆苏格拉底》，商务印书馆 1984 年 9 月出版



到自由解脱的要道。他对死亡问题予以极大关注，认为帮助人们学习死亡是哲学的要务，其哲学带有类似东方佛、道等的宗教禁欲主义色彩。

柏拉图沿苏格拉底开辟的路径，进一步深掘灵魂底蕴，被誉为对心灵结构提出有系统说明的第一人。他分灵魂为理性、激情、欲望三个组成部分，分别位于脑、胸、腹，三部分常处于斗争倾轧中，但在一定条件下也可以和谐。灵魂虽然是第一性的存在，本与神理念同族，先于形体，然又与肉体结合，只有其中的理智部分是超越肉体而光明独耀的。柏拉图从其二元论出发，认为人的认识，尤其是对理念的认识，是灵魂对先天所具内容的回忆过程，其《斐多》篇说：

灵魂在取得人形之前，就早已在肉体以外存在着，并且具有着知识。

灵魂中有好的成分与坏的成分的对立，若教养不良，交友不善，不努力进行道德修养，而“当自己的奴仆”，灵魂便会被坏的部分所控制，使人成为卑劣小人。柏拉图号召人们“当自己的主人”，发挥灵魂中好的部分即理智的作用，节制人欲，获得道德的圆成及灵魂的解脱。其说与东方释、道、儒、墨之学，甚多相通相近。

柏拉图明确宣扬身死而灵魂不灭，受审于冥府，随生前行为之善恶，或升天堂，或堕地狱，或转生于人和动物中。在《理想国》第十卷，柏拉图根据古希腊秘密宗教和毕达哥拉斯等人的说法，通过战士爱尔之口，讲述了死后灵魂接受冥府审判及再生的详情：爱尔战死沙场，十日后，尸体尚完好如生，家人舁回埋葬，尸体竟然复活，详述其在另一世界之经历。谓其灵魂离身后，飘游至一处，见地有二孔，其上天空亦有二孔，中设审判席，亡魂们经过其间，逐一接受审判，判官手持生死善恶簿籍，据其生前行为之善恶分判，在其背上贴上善或恶的标记，行善者上升右孔而升天，作恶者下坠左孔而入地狱。又说希腊战死诸英魂各自拈阄，以选择再生之体，大抵皆依生前之好恶而托生，或为人，或为禽兽。如生前为妇人所害，对妇人深怀怨恨的沃沸斯，其魂不愿再入妇人之腹，宁愿再生为自由翱翔的鸿雁；生前受苦多端的哀克孟拉，也不愿再生为人，择夜莺之体而去；羡慕体育家的阿塔兰达，则自愿生作体育家；滑稽家算雪脱斯的灵魂，托生为一只猴子；沃笛塞斯的





灵魂因回忆起生前的辛劳，觅得一无忧无虑的闲人为体；而鸿雁等鸟类之魂，则多渴望转生为人。《理想国》中还有类似佛教的因果报应说：

人在世间犯有一罪者，死后当受十倍的惩罚；在世时公道而勇敢者，死后每一项也都受十倍的酬报。

在《斐多》篇中，柏拉图对死后的情景也有描述，说死者灵魂先随司命神引导至审判处受审，生前无善无恶者则自觅舟船赴悲湖，洗涤生前浊恶；生前罪大恶极如屡屡杀人、渎神者，则被驱入地狱受罪，永不复出；罪恶较小且有悔改之心者，先驱入地狱受罪一年，刑满后随波涌出，杀人者取道悲河，弑父母者取道火河，流赴悲湖，大声哀呼，乞怜于生前所得罪之人，得到原谅宽宥后，方许入湖洗罪。生前品行高洁者，则脱尘世束缚，如囚出狱，上升至洁净处而居之；生前为哲学家者，则从此抛脱肉体，赴不可形容的绝妙之域。柏拉图以此规劝人们摄制自心，注重道德、精神生活，超脱物欲诱惑，追求智慧与真理，俾使心灵坦露其本有的克制、公正、勇敢、自由、真诚，欣然以待来世的永恒幸福。这是西方思想史上最为完整的、将伦理教化和哲学结合为一体的生死轮回说，堪与婆罗门教、佛教等宗教的生死轮回说比较参照。柏拉图承认：他曾部分地借鉴过东方的神秘主义宗教。

西方接收基督教后，轮回作为基督教思想曾一度流行，《新约》中提到了轮回观念，早期基督教尤其诺斯替教派的许多神父相信有前生后世，但这一观念于公元 325 年被罗马康斯坦丁大帝及其母海伦娜下令从《新约》中删除，553 年，康斯坦丁堡的第二次会议宣布轮回转世为异端邪说。12 世纪时，意大利和法国的一些基督教徒还因为相信轮回说而遭残酷处置。

## 四、古印度的自我与轮回说

轮回说的最早出产地，是印度次大陆。考古发掘发现，早在公元前 3000 年，印度河流域有了高于雅利安文化的高度文明。大约在公元前 1200 年左右，白种雅利安人从中亚入主印度，将其本有文化与原印度土著民族文化结合，形成宗教气息甚为浓厚的古婆罗门文化。婆罗门文化的结晶品《吠陀》，



主题是膜拜祈祷被认为主宰自然界的诸神祇，只有其中之一《梨俱吠陀》中，有关于人死后灵魂去处的话，如《葬送歌》说人死“眼睛归于太阳，生气归于风”，祈祷火神阿耆尼将死人的“阿伽”（aja，不生者、永恒者）或末那（manas 意根）运送到善行者的天国——阎摩境内。约公元前一千年左右集成的《梵书》中，具体言及人死后将赴“天道”和“祖道”及地狱，说行善者死后进入绝对不死之梵界（prahman—loka），宇宙原人与有情小宇宙之自我（阿特曼）对应，提出“再死”（purarmrtyu）、果报，再生再死，仅有一次。

在更晚些出现的《奥义书》《薄伽梵歌》中，自我及业、轮回的思想渐趋明朗、成熟，具有了哲学的论证，成为佛陀出世时代印度民间普遍流行的信仰。对人生的反省，对解脱生死轮回的追求，成为那个时代印度哲人思索的中心问题，由此产生了形形色色的宗教学说，形成各种“沙门”（Samana）修道集团争奇斗艳的热闹场面。

据早期《奥义书》和《薄伽梵歌》说，人和一切有情识的众生，在肉体死亡后，“语言归于火，气归于风，眼归于月，耳归于方，身归于地，魂归于空，毛归于草，发归于木，精血归于水”，灵魂则受其生前所作必然引起后果的善恶言行——“业”的支配，往三等去处，称“三道”：若生前行善，按婆罗门教规修行，敬奉神明，修习智慧、知识、苦行和瑜伽，死后上升天界或梵界、真如界（satyaloka），永不复返，称“天道”；若生前只是按《吠陀》的一般规定生活，行善不作恶，死后先入月宫享乐，然后再生于人中，为印度四种姓中的前三种人，名“祖道”；若生前作恶，死后入地狱受罚，之后生为四种姓中最低贱的“旃陀罗”或动物、植物。前二道称善道，第三道称恶道。如《布列哈特奥义书》所言：

依照一个人的动作和言行，他成为这，成为那，因此他的来生是：一个善业的人成为善，一个恶业的人成为恶。由净行而得净，由黑行而得黑。

《歌者奥义书》谓“行善者成善，或投生为婆罗门，或投生为刹帝利，或投生为吠舍；行恶者成恶，或投生为猪狗，或投生为贱民。”



生命从植物、昆虫、爬虫、飞禽、走兽到人类、半神人，凡有 840 万种。按出生的方式，生命分为胎生、卵生、湿生（凭借湿气而生）、芽生（植物）四类，称“四生”；其生存的环境分“三界”：天神所居的天界、飞禽所游的空界、人畜等所居的地界。又分为可乐、不可乐、苦乐杂糅“三途”。众生被自己所造的业力牵制，在三道、四生、三途中无休无止地生了又死，死了又生，不得终结休息，就像车轮转动不停，称为“轮回”，汉语佛典中亦译为“轮转”“流转”，即如车轮转动之义。轮回的梵语 *samsara*（英文 Transmigration），为一阳性抽象名词，在《梨俱吠陀》早期表示流逝、流动，晚期有了宗教意味，或译为“生死，再生与再死”“生死、死生、生生死死”。《薄伽梵歌》中说：

上而至于诸天，诸界皆有轮回。

《布列哈特奥义书》将众生的生死轮回比喻为一条尺蠖虫爬到一片叶子的末梢后，又迁移向另一片叶子。《薄伽梵歌》则比喻为一个人抛弃旧衣服，又换上新衣。

是谁在舍故取新、舍此取彼，不停地迁移住处、更换衣服，从这个身体出来又进入那个身体，作轮回中的主体和承受者呢？《奥义书》和《薄伽梵歌》回答：是阿特曼（Atman），即自我，佛典中汉译为“我”，其原意为“生气”，引申为自在者、自作主宰者，指人的自我意识或意识的主体、心灵的内核，近于柏拉图、基督教等所说灵魂。自我，被认为是生死轮回中的不生不死、不变不灭者，如《薄伽梵歌》所说：

彼未尝或生，彼未尝灭，未为已是今，或又将是非是，未生，常存，永恒，而太始兮，身虽戮兮彼不毁。

歌中的“彼”，即指阿特曼，此物为从来本有的第一性存在，永恒不灭，不可能被杀死，不可能被水所溺、火所焚，“恒常、遍满、无变、弗动”，居于众生身内，为真正的性灵、自性，比希腊先哲们所说的灵魂更带玄学气。吠檀多哲学认为自我与宇宙理性或宇宙灵魂——大梵（Brahman），本是一体，谓之“梵我一如”。《歌者奥义书》重复三遍之圣句“我即彼（tat



tvamasi)”，意谓“我即是梵”，精炼地表达了梵我一如之义。自我本来超越生死轮回，众生之所以受生死轮回之苦，只是因为被愚昧（无明）和物质欲望所蒙蔽，不识自身中有不死的主人翁自我，不知此自我与大梵同一，若按婆罗门教的奥义修行，控制物欲，以苦行、瑜伽调制自心，向内认识自我，便可永断生死轮回，超出三道四生，死后进入解脱、极乐的永恒境界，这种境界称“涅槃”（Nirvana），是当时印度多种宗教共同追求的人生究竟归宿。

《广林奥义书》称“认识梵者，直升天界，达到解脱”。《薄伽梵歌》有云：

唯独归于“我”兮，则无有再来！

关于“我”的性质，前后所出各种《奥义书》有不同的描述：或说自我由认识、意识、生气、视觉、地、水、风、空、光与非光、欲与非欲、怒与非怒、法与非法及其他一切组合而成（《布列哈特奥义书》）；或说自我之相“如黄衣，如白羊皮，如赤甲虫，如火焰，如白莲花，如电光突闪”（《大林间奥义书》）；或说自我“以想而成，以生气为身，以光明为形，以真理为念虑”，其小，小于谷颗麦粒芥子，其大，则大于地、大于空、大于天、大于世界（《唱赞奥义书》）；或说灵魂为一点大小的万分之一，居于心脏，最初来自神，如火花来自火，一旦明白灵魂的存在，便能立即明白神的存在，神的灵魂遍于一切，生物的灵魂只局限于一处，其由心意、智性、假我组成的身体，掩盖了真我；或说人由外自我（身体）、内自我（意识）、超上自我（不变不动的神我）三部分组成（《自我奥义书》）；或分自我为“五藏”：食味所成我（外皮）、生气所成我（内气）、意所成我（意识）、识所成我（意识的根本）、欢喜所成我（“妙乐我”）五个层次，其中只有最内核的欢喜所成我为真正自我、轮回主体。据佛典中对计我说的批判，五藏中前三重我，见于《梵书》，后二重我，是《奥义书》所发挥。

佛教、耆那教等多家反婆罗门教传统的沙门集团，和在佛教前后出现的婆罗门教各学派，多数都是在婆罗门教生死轮回说的基础上改造发挥，建立自家的生死观及超出轮回趋向涅槃之道。



## 第二章 非断非常的佛教轮回观

在佛陀出世的时代，印度大地上涌起了一派思想革命的热潮，民智大启，思路大开，各种新兴“沙门”集团的职业修道者们，通过对婆罗门教传统观念的批判，及相互间的论辩竞争，将人类关于认识自身的思考，推向了一个东西方文明史上空前成熟的新阶段。自我、轮回及生死的超脱，成为当时各宗教、学派讨论的中心议题，对此问题的解答，数佛教之说最为明晰深刻。

### 一、“了生死”与佛祖对轮回的思考

诚如中国佛教徒用以概括佛教宗旨的“了生死”三个字所表示，佛教将对生死问题的解决高悬为自家的旗帜。据种种佛传所载，佛祖释迦牟尼，本为古印度迦毗罗卫国王之太子，原名悉达多（Siddhartha），生长于王宫，享尽人间声色之乐。少年时出城游玩，看到农夫耕作，烈日炙身，汗流浹背，犁过虫出，众鸟争食，牛疲人困，苦不忍睹，感叹众生备受诸苦，开始思考生死苦恼问题。后来又在都城的四门分别看到老人、病人、死人和修道者四种人，更触发了他对自身亦必老、病、死的焦虑，对众生老病死等苦的悲悯。他下决心为自己和众生探求解脱生老病死等痛苦的大道，毅然舍弃荣华富贵和天伦之乐，逃出王宫，过起苦行僧的生活。他在离家出走时发誓：

我若不断生老死忧苦恼，终不还宫！①

我今欲为一切世间求解脱故，出家修道！②

悉达多太子对生老病死的焦虑与畏惧，自是出于人类的天性，集中表现出理性成熟的人类对自身悖论性存在的自觉和对死亡威胁的抗拒精神。为此而舍弃世人艳羡的世俗幸福生活，出家苦修，正是为精神上最高层次的追求

① 《过去现在因果经》卷二

② 《修行本集经》卷十六



而舍弃较低层次的满足，用现代人本主义心理学创立者马斯洛的心理需求层次来说，是为最高层的自我实现乃至超自我实现而超越了常人低层次的匮乏性需求。悉达多太子的出家求道，集中表现出人内心深处有一种追求永恒幸福、无限自由，抗拒死亡等束缚的向上意欲，用释迦牟尼的话来讲，他的出家求道乃至成佛后说法度众生，是被自己本性中的一种不止的“欲心”（欲望、意志）所推动。

悉达多太子对生死问题的考虑和出家修道，当然也受了印度婆罗门教思想和婆罗门种姓男子晚年出家修道之制的影响。他从小接受婆罗门传统教育，精谙《吠陀》教典，出家后先后所拜的两个老师，也是婆罗教数论派的修道之士，他按二师所授婆罗门教修道的两条主要路径——禅定与苦行，修行了六年，虽穷尽师之所证，而并未达到真正涅槃。于是，他放弃苦行，自辟蹊径，在尼连禅河边敷草而坐，发誓不得永断生老病死之道，不得无上正觉，誓不起于座。他先用所学的禅定方法调心，进入心若止水、湛寂不动的第四禅，在寂定心中，超常智慧——显现，于初夜时先证得宿命通，自己无始以来生死轮回的历程——重现：

忆念过去生从某处某名，而来生于此如是百千万，死生悉了知。①

次于中夜（半夜）发天眼通，了了照见一切众生死此生彼，见其未来如同现在。继而又发他心通、神变通。他看见，在无始无穷的生死轮回中，一切众生都曾做过自己前生的亲属，从而生起普遍报恩、度众生皆悉超出生死苦海的大悲心。他对神通所提供的众生生死轮回的因因果果进行观察分析，终于在天将破晓时，断尽生死根本，成为圆满觉知宇宙人生实相的大觉者——佛陀。

释迦牟尼成道后，实践其普度众生的本怀，走向人间，说法四十余年。其所说法，围绕生死之解脱为中心。在多种记载释迦牟尼所说法的佛经中，对生死轮回情状的描述，观察生死轮回现象的思想方法，基本一致。按佛传及佛经所说，释迦牟尼盛说生死轮回，并非仅仅沿袭婆罗门教的传统说法或顺应当时印度的民间信仰，而是以证得的宿命通、天眼通等超常智力的直观

---

① 《佛所行赞》



为本为据。经中佛多次说：“我以净天眼出过于人，见此众生死时、生时，好色、恶色，或妙、不妙，往来善处及不善处，随此众生之所作业，见其如真。”<sup>①</sup> 这与其他宗教的灵魂、轮回说声称出于天启神降，西方哲学家之仅依理性思维推测勾画，颇有不同。这是佛家轮回说所具的突出特点，是研究佛家学说时不可不予以注意的。

## 二、缘起法与生死轮回之中道观

释迦牟尼在禅思中思察生死轮回因果本末的基本方法或所依据的基本原理，是被强调为佛法理论基石乃至佛法代称的“缘起法”，这一法则，用“此有故彼有，此无故彼无；此生故彼生，此灭故彼灭”一偈概括，在《阿含经》中重复了几百次，其含义是：任何现象都依一定的因（起根本、内在作用的条件）、缘（起辅助、外在作用的条件）集合而生起，而变化，而消灭。质言之，一切现象都是特定条件的暂时集合。就像车子是由各种零件组合而成，众生是由“五蕴”（身、心）集合而生存；又如三捆芦苇互相支撑而得竖立，若去其一，余二即倒，若去其二，余一即倒；或如两手拍掌乃出声，孤掌难鸣。偈中的“此”指因，“彼”指果，因缘合集，从时间角度看，是纵横两重因果关系的交织；从同时、当下看，一事物为各种条件合集而成的果，无其所依的条件则无此现象，“此有故彼有，此无故彼无”，这叫“俱时因果”，如我人的生命当下依空气、饮食等而维持；从时间的流逝看，现在的事物是过去已灭的某种条件（因）的果，又是未来某种事物的因，一切现象都处于生灭相续、因果连环的生灭变化过程中，“此生故彼生，此灭故彼灭”，这叫“异时因果”，如我人的身心处于不断的生灭变化、新陈代谢中，现在的身心是过去身心之果，又是未来身心之因。很明显，缘起法则是古代朴素辩证法的基本原理，是通过哲学思辨概括出的一切现象普遍共具的永恒法则。

据佛典载，释迦牟尼成佛前在禅定中思察，便是运用“此有故彼有”的缘起法则，观析宿命通、天眼通的直观所见众生生命流转的因与果，作为佛教教义纲宗、根本的“四谛”“十二因缘”，便是通过如此观察而建立。从

<sup>①</sup> 《中阿含经》卷十二《天使经》



佛法看来，众生的生命现象，与其他一切现象一样，其可由理性观察到的真实，便是缘起——是依一定因果而生死相续的活动过程。超出生死之道，不在于他，就在于“如实知见”，从如实现察生命现象缘起的实际中去发现。

在《阿含经》中，“此有故彼有”的缘起法则又被称为“中道”。所谓中道，即如实认识现象的本来面目，不偏不倚，不堕于任何不符合真实的片面见解和偏执。中道是佛教的根本思想方法，被强调为最高真理。依中道如实观察生命现象，亦即如实观察生命现象的缘起关系，不堕于任何违背缘起的“边见”（片面、极端的见解）。中道的生死轮回观，可谓佛家生命观的特质所在。

从中道的生死轮回观来看，众生的生命乃因缘集起、生灭相续、因果相续的流动过程，佛经中比喻如灯烛之燃烧“展转燃之，故炷虽消，火续不灭”，又如种谷，“种败于下，根生茎叶，实出于上”（《佛说华严经》）。这种生灭流变过程，不可用僵硬的有、无、断、常等概念来界定。灵魂有无、人死后是有是无，也不能作简单的肯定或否定的回答。《中阿含经·箭喻品》中，佛把人死后是有是无的问题列为应不予置答的“十四无记”（四个无意义、不应该回答的玄学问题）之一，意谓这个问题的提法本身便是错误的，作肯定或否定的回答更是错误。如果要如实描述生命现象、死后有无，只能用否定两极片面之见的方式，表述为：非断非常，非有非无。

非断或非无，意谓生命是一生灭相续、生死相续、因果相续的不断延续过程，当念如是，生前死后也当然如是。人死之后，并非永远消灭，一切皆无，而是依其生前行为等的因，续生必然的果，必有新的身心生灭相续，可借用世俗的概念“假名”为后世，然此后世来生，不可说为哲学意义上实有（不依赖任何条件、不生不灭的实体）之“有”，故说非有。只要不是通过修道断了形成新生命的因，则这种生死死生的相续过程绝不会戛然而断。当然，今生现世，亦必有其前世的因，不可能是无中生有。

关于众生死后的去向，佛教所说，与婆罗门教传统的“三道”说不同，说有天、人、鬼、畜生、地狱，称“五道”“五趣”，或加阿修罗，称“六道”“六趣”，道或趣，指死后所去之处，所走之路。六道中天、人、阿修罗三道为善业之果，乐多苦少乃至纯乐无苦，称“三善道”；鬼、畜、狱三





道为恶业之果，多苦少乐乃至纯苦无乐，称“三恶道”。也有把阿修罗也划归恶道的。佛典说，众生自无始以来，在五道或六道中死了又生，生了又死，出此入彼，无休无止，就像车轮转动不停，称“五道轮回”“六道轮回”。

《佛说无常经》偈云：

轮回三界内，犹如汲井轮，  
亦如蚕作茧，吐丝还自缚。

《法句经》偈谓众生于五道中奔走，没有一处不到，“舍身复受身，如轮转着地”。《大乘本生心地观经》卷一偈谓“有情轮回生六道，犹如车轮无终始。”

那种认为一死永灭的“断见”，被佛家斥为违背缘起法的“边见”（片面之见）、邪见（不正确的见解）。

非常或非有，意谓众生虽然轮回六道，无有停歇，但生死流转过程中，并没有一个真常不变的主宰者灵魂或自我死此生彼。缘起的当体，便意味着没有常住不变、不依他存的“自性”（自己本有的实体），无自性，被称为“空”。就众生生命而言，没有一个真常不变、自作主宰的主人公“我”（Atman，实我），谓之“无我”。空、无我，被奉为佛教教理的核心。佛家所讲的轮回，并非像婆罗门教比喻或一些不明佛理的佛教徒所理解的那样，像一个人从这间房子搬到那间房子，像脱掉旧衣换上新衣，或像尺蠖虫从这张树叶迁向那张树叶。那种认为有不死的灵魂或不灭的我、“神我”存在并受轮回的见解，也被佛教斥为另一种违背缘起法的边见、邪见。《中阿含》卷五《喑帝经》载，佛弟子喑帝比丘持“我有前生后世”之见，遭到佛和其他比丘们的严厉批评，认为断然说我有前世后世，堕入了“常见”。《杂阿含》卷十六第414经载：众比丘得宿命通，谈论各自的前生宿世如何如何，被佛陀批评了一顿，谓“如此论者，非义饶益，非法饶益”，乃非实、无益之论，因为它堕入了执五蕴为我的常见。对一般人及婆罗门教等所认有一个自我、灵魂轮回的常见，佛经中批驳极多。

佛法关于轮回的正见，可以“业果非空我非有”（宗喀巴）一语概括，意谓虽然生死轮回、业果相续不断，而没有一个实我在轮回；虽然没有实我



轮回，业果相续却没有间断。《杂阿含经》卷五第 101 经载：仙尼外道以沙门六师不说弟子死后往生何处、而佛则肯定弟子往生何处一事问佛，佛言：若见现在世真实是我（实我），不知死后如何，为断见；若见现在世、死后皆真实是我，为常见；皆属极端、片面的“边见”。不见现在世真实是我，亦不见死后真实是我，乃佛法正见。若佛弟子中有我慢未断尽者，死后其五蕴相续而生，佛才断言这个弟子身坏命终生于某处。若佛弟子断尽了生死之根——我慢，则“身坏命终，更不相续”，佛不说其生于何处。《南传弥兰陀王问经》那先比丘答若死后转生为另一人与生前为同为异之问说：“非同非异”，如婴孩从小到大到老死，如灯火从初夜燃烧至半夜，如奶变为酪、酪变为酥、酥变为醍醐，“人身死当复更生受一身，譬若两炷更相燃”。“从精神至老，死后精神趣所生，展转相续，是非故精神，亦不离故精神”。

关于人死后的去向，《大乘流转诸有经》载佛对摩揭陀国王所说的一段话，描述颇为精炼：

前识灭已，后识生时，或生人中，或生天上，或堕傍生、饿鬼、地狱。大王：后识生时无间生起，彼同类心相续流转，分明领受所感异熟。大王：曾无有法能从此世转至后世，然有死生业果可得。大王：当知前识灭时，名之为死，后识歟起，号之为生。大王：前识灭时无有去处，后识歟起无所从来，所以者何？本性空故。

大意是说：人临死时，最后一念意识灭后，紧接着便会续生下一念意识，就如同生前前念灭已，又生后念，中间没有停顿间歇。死后的意识相续而生时，便会领受其生前行为的因所成熟的果报，受生于天、人、鬼、畜、狱五道中，虽然没有什么东西从今生原封不动地搬到后世，后世的生命并非今生的生命，但今生后世之间，有因果相续的紧密联系。前念已灭名之为死，后念续起名之为生。这生死相续之轮回过程，本性是空，没有一个固定不变的自我或灵魂实受生死。为什么？你且试观当下念头的生灭，前念灭了找不着它的去处，后念续起觅不见它的来处，生死之间的前念后念，也是如此，从这里应觉悟那空的本性。



### 三、迦叶和弊宿关于断灭论的问答

死后生命还会延续，虽然为不少宗教和哲学家所述说，但死后的情景，毕竟渺茫难知，摸不着看不见，非凡胎肉眼所能了解，依据常人的感知，倒是容易得出一死永灭，所谓“人死如灯灭”的结论。不仅很多现代人对人死续存说表示怀疑，乃至视作迷信、神话，即古人，也不乏激烈反对死后续存、轮回转世说，宣扬一死永灭论者。与佛教相前后出世的古印度沙门集团中最大的六家——所谓“六师外道”——之一，由阿耆多·翅舍钦婆罗创立的“顺世外道”，即高唱人身唯由地水火风四大元素合成，没有什么“灵魂”，死后四大元素的结合体解散，心识也就永灭，无轮回，无业报，倡导享乐主义、纵欲主义，认为尽情享受物质生活，从满足种种感官欲求中得到快乐，便是涅槃，佛典中称其说为“现世涅槃论”。顺世外道之说，在当时印度社会上影响不小。

顺世外道等人死永灭的主张，佛家称为“断见”“断灭论”，对之有多处批驳。在《长阿含经》卷七《弊宿经》及《中阿含经》卷十六《蜚肆经》中，记述了一个批驳人死断灭论的故事。经载：有一少女迦叶（鸠摩罗迦叶），为释迦佛弟子，已证阿罗汉果，释迦佛逝世后，迦叶罗汉率领五百比丘云游至北印度拘萨罗国的斯波醯（斯和提）村。这个村子里有个叫弊宿的巨富长者、奴隶主，“常怀异见”，反对婆罗门教传统的轮回说，宣扬人死后没有来世，没有再生，没有善恶报应。此人听说迦叶罗汉等来到村里，向村民宣说死后有来世、有转生，有善恶报应，乃谒见迦叶，与她辩论死后是否断灭的问题，他向迦叶罗汉提出种种诘难，论证死后断灭，迦叶罗汉——予以反诘。

弊宿先说：“按照诸家沙门、婆罗门的说法，人若造杀生、偷盗、淫乱等恶业，死后要堕入地狱，我难以相信此说，因为我从未见过有死去的人回来报信说他堕入了地狱，若实有地狱，他应来报，使我知晓，才能确信。”

迦叶答言：“有智之人，应从譬喻中获得领悟。比如有盗贼屡犯王法，被国王捕获拘禁，下令斩首，此贼温言软语乞求行刑者：‘请您暂且放我回



家，辞别亲知故旧，然后再回来受刑吧！’弊宿长者，那行刑人会放他回家吗？”

“不会。”

“同为人类，尚且不放，何况身死命终，堕入地狱，那无情的狱吏鬼卒，岂肯放他回来报信！”

弊宿又提出诘难：

“既然沙门、婆罗门说行不杀不盗等十善的人死后皆生天上，为什么我从未见过死者来报其生天之信？”

迦叶罗汉还是设譬喻回答：“比如有人堕于茅厕中，全身屎尿，污秽不堪，被人救出，用竹篦刮，澡豆净洗，香汤沐浴，众香涂身，换上华贵衣饰，供以百味美馔，以五欲娱乐其心，① 你说此人还会再投到茅厕中去吗？”

“不会。”

“行善生天者便如此人，这人间地面臭秽不净，天神们在离地面几百里处，遥闻人间臭味，臭于茅厕粪坑，那生天者饱享五欲之乐，快乐无比，岂肯再返回人间报信？”

弊宿又诘难说：“我有个亲戚，净持五戒，按沙门、婆罗门之说，他死后应生于忉利天上，他临终前，我曾嘱托：你若生天，见实有天堂，请来告诉我一声。但他命终之后，并未来报，他是我的至亲，不应失约，这不是说明没有什么后世、天堂吗？”

迦叶答言：“人间的一百年，只当忉利天上一日一夜，也以三十日为一月，十二月为一年，忉利天人寿命千岁。你的亲戚生前净守五戒，命终必生忉利天，他生天后，也许会想：我刚生此处，先娱乐游耍两三天，然后再去报信吧。弊宿你说，纵使他来报信，你能见到他吗？”

“不能，等他来报，我已死去多年了。”

弊宿又问：“你说忉利天寿命如许长，谁能证明？”

迦叶回答：“比如天生的盲人，从没见过五色、日月星辰、丘陵沟壑等的形相，有人问他：五色、日月星辰等是何形状？盲人答言：没有什么五色、

---

① 五欲：对色、声、香、味、触五种感知对象的欲望。



日月星辰等东西。弊宿，你说盲人答得对吗？”

“不对。”

“忉利天寿也是如此，实有不虚，你无天眼，不能亲见，便说为无，岂有此理！”

弊宿又说：“虽然如此，我还有不信的理由：曾有村民们捉得一贼，我命人将此贼投入大锅中，严加封盖，以火烧煮，观察其灵魂出入之处，结果未发现灵魂出去，揭开锅盖，也未见灵魂的影迹。若有灵魂死此生彼，应该见到呀？”

迦叶请问：“你安寝高楼之时，曾梦见过游行于山林、江河、园林、浴池、城巷等处吗？”

“梦见过。”

“你做梦时，有家人在旁守护吗？”

“有的。”

“那么，家人曾看见过你的意识从身上出去吗？”

“没见过。”

“你现在活着，意识从身中出入，尚不可见，何况死后？你不知道那些修道的僧人，精勤不懈，深入禅定，证得天眼通，能以天眼明见众生死此生彼，死彼生此。你未得天眼，无理由以自己肉眼的有限知见能力，便断言因看不见意识出入，便没有他生后世。”

弊宿又说：“我管辖的村子里，有做贼者，被人擒缚到我这里来，我命人活剥其皮，寻求其灵魂，而不得见，又把他的肉一块块割下来，把他的筋脉骨节剖开，骨头敲碎，检查骨髓，无论从哪里也没发现灵魂或心识存在，因此而知没有什么后世。”

迦叶还以譬喻回答：“在久远的过去，有一侍奉火神的修道者，收养了一名孤儿，当此孤儿十来岁时，修道者有事远行，嘱咐孤儿守护火种，千万不可让它熄灭，万一熄灭，要钻木取火以续燃。修道者走后，小儿因贪玩失职，致使火灭，乃吹灰求火，不能得，又以斧子劈柴以求火，也不能得，又劈碎柴薪，置于石臼中捣，还是不能出火。弊宿，剥皮析骨而欲从人身中寻觅灵魂、心识，就像那孤儿吹灰、劈柴以求火，方法不对头，岂能求到？求



火种需要用钻木等正确方法，寻求众生的心识，也必须通过正确的途径，修道坐禅，得超越肉眼有限感知的天眼通，才能明见众生死此生彼。”

弊宿还是说：“我还有不能相信的理由。我村子里有作贼者，我命人将他捉来，以秤称其体重，然后杀死，再称其尸体，谁知不见减轻，反而加重。由此可知没有灵魂离开其身，也就不会有来生后世。”

迦叶问他：“你见过称铁吗？先冷称已，然后加热再称，重量会减轻。人活着时身体柔软温热而轻，死后尸体冰冷僵硬而重，就像热铁柔软而轻，冷铁坚硬而重。”

弊宿又说：“我还是不信。我有一亲戚，身患重病，我去看望，扶他右肋而卧，见其语言动作如常，又扶其左肋而卧，也是如此。不久他命终，我令人扶他左肋而卧，反复观察，见他不再能屈伸肢体、言语瞻视，可见人死神灭，没有来世。”

迦叶答言：“往昔有一国家，国人从来不知有螺贝（海螺壳做的吹奏乐器）之声。后来有一位善吹螺贝者到彼国中一个村里，执贝三吹，然后将螺贝置于地上。村里人被乐声惊动，纷纷来围观，问是什么声音。吹奏者手指螺贝回答：是此物之声。村民于是用手去触摸螺贝，不闻有声。吹奏者乃取贝吹奏，村民这才觉悟说：原来这好听的乐声不是螺贝所有，须用手指按、以口吹气，才会发声。弊宿，人也是如此，当有生命、有心识、有气息出入时，才能言语、瞻视、动作，人死则没有了生命、心识、气息，只留下一具僵尸，岂能言语动作一如生时！”

迦叶劝弊宿放弃对自他有害的断见，并设二譬喻劝导，弊宿还是不信，又反诘说：“你们既然宣扬行善生天，快乐无比，那是死了比活着要好多了，何不自杀去早享天上之乐？”

迦叶答言：“这斯波醯村中，过去有一修道者，已一百二十岁。他有一妻一妾，妻先有子，妾方怀孕。不久修道者命终，其妻对妾说：家中所有财物，都应属我所有，没你的份儿。妾言：此且慢提，等我分娩后，若生下男孩，遗产便应有我一份；若生女孩，你将她养大嫁出去，将得到一份聘礼。不料妻的儿子却几次三番向妾索要遗产，妾无可奈何，便以利刀自剖其腹，看所怀是男是女。弊宿，你逼人、教人自杀，就像这蠢妾自剖其腹，既害自



己，又害他人。你应抛弃邪见，接受正见，确信死后非断，有来生后世、善恶果报，自己行善，劝人行善，这样对己对他，才有益处。”

经过多番往复辩驳，弊宿长者终于接受死后非断说，并自愿受三皈五戒，成为一名佛教徒。

弊宿婆罗门对人死有来世说的质疑，及其所持人死断灭的理由，很具代表性，今人主张断见的思路，实际上尚不出当年弊宿主长的路数，只不过依据科学知识，思考得更深细些而已。迦叶罗汉的反驳，现在看来算不得十分有力，而且全用譬喻，这在形式逻辑，属类比推理，至多只能得出盖然性的结论。做梦时意识从身中出入、死后身体变重二说，已被证明为误。但其观察死后非断的方法、思路，还是蕴含着从现代人眼光看来也不浅的道理，值得仔细玩味。

#### 四、大小乘论典论证人死非断

佛灭度后，在佛弟子所撰的论典中，依据缘起法则，对人死非断灭进行了理论论证。

说一切有部集大成的宏论《大毗婆沙论》卷二百，该论主编、著名论师世友（约公元 1、2 世纪人），举出三条理由论证人死非断：

1、从观察现前的心理现象看，我人的心，乃多念相续的流动过程，前念已灭为缘（“等无间缘”），有后念生起，后念必然依前念而生，只有极其厌离，方不生后念。因此，今生最初受生的心识，必定以前世的心识为因。众生临终时，未能断灭烦恼，不能极其厌离尘世，一般都在或善或恶的污染心中死亡，此临终之心，定应引生死后的心。“前身既能引今身起，今身何故不引后身？”

2、从根（感知器官）与心识的关系看，只有依现前的眼等五根为缘，生起眼等五识，又引生第六意识，才能有所觉知。故知胎中最初有觉知的心识，非凭空而有，必然以前世的根、识为因而生，“前生既能引今生起，今生何故不引后生？”

3、从身心及心与心的关系看，心的生起，必以心为缘，也有色（身）随



心而生，也有心随色（身）而起，众生的色（身）、心，皆以烦恼为因而有，而烦恼则念念相续，犹如河流，不会突然断灭，现见若前念有烦恼，必然引生后念的身心，众生临终时并未断灭烦恼，必然会引生死后的身心相续不断。

非断非常的轮回观，在大乘论典中进一步深化、理论化。大乘龙象龙树的名著《大智度论》卷八，从多方面批驳人死后“但见其灭，不见更有出者受于后身”的人死断灭论。龙树所举的人死非断的理由，大略有八点：

### 1、由众生天性推知必有其前世之因。

若身死永灭，没有前生，便难以解释众生生来便有的天性：如婴儿初生不经人教便自然会忧喜怖畏，会哭会笑，牛犊生来便会吃奶，猪羊之类生后不久便知牝牡交合；还有：儿女肖其父母，人的长相有美丑之分，资质有聪明愚钝之别，如果没有宿世所习作为其因，则这些现象便成了无因之果，违背缘起法果必有因的规律。由此应有前世，有前世故，必有后世。

### 2、以肉眼有局限性，天眼了了见故，知有前生来世。

若以人死亡时不见有什么东西离体而去为无后世来生的理由，则人的肉眼等感知能力，有其局限性，非一切能见，以有局限性之感知否认自己不能感知到的东西的存在，是为荒谬愚痴。就拿具局限性的感知来说吧，耳朵能听到的声音，眼睛便已看不见其实体，难道便能以眼之不见声音，而否认声音的实有？轮回转世的情状，也非不可知见，只不过是凡人的肉眼见不到罢了，有天眼者，了了能见。仅凭着与畜生同属一类的肉眼之有限感知能力，岂能亲见来生后世？若肉眼能知见一切，修道者们就不必去辛苦修证清净天眼了。肉眼若能窥破生死去来之秘奥，凡愚与贤圣之间岂非没有了区别？

### 3、形成生命的主因烦恼未断故，知有来生后世。

烦恼（自我执着、自我贪爱、爱欲等），是人出生及生存的主因，人死虽不见有何物来去，但作为生命动力的烦恼，并未经修道而断尽，所以身、情、意必然还会相续，由烦恼为主因，生起新的身、情、意。众生由身、情、意造业，行善作恶，虽然没有什么看得见的东西从今生搬到来世，但必然从





今生所造的善恶业生起来世的果报，比喻说：

譬如乳中置毒，乳变为酪，酪变为酥，乳非酪酥，酪酥非乳，乳、酪虽变，而皆有毒。此身亦如是，今世五众因缘故，更生后世五众，行业相续不异故，而受果报。又如冬木，虽未有花叶果实，得时节会，则次第而出。①

#### 4、由宿命通，知必有前生后世。

这个人世间，虽然大多数人都朦朦不知前生，但也有些能记得前世、自知宿命的人，对他们来说，前世的经历，就像人梦中赶路，疲倦至极而睡卧，醒后回忆梦中所经由。不知宿命的人，没理由仅依自己的无知，便否认别人的有知。龙树后学清辩《智燃论释》说：

由何知晓有宿世之心识？以回忆前世等理由知。

#### 5、由身心关系可推知有来生后世。

从身心关系而言，人若生起过重的愤怒、嫉妒、疑虑、后悔等负面情绪，烦恼自心，便会导致面色不佳，身体枯瘦；若生纯净的善心，深信因果，具有正信，得如实知见诸般事理的智慧，则能使心欢意悦，身体轻快，面容和悦。论云：

以有苦、乐因缘故，有善、不善，今定有善、不善故，当知必有后世。

今生善或恶的活动为主因，必然会出生后世的身心。只不过众生肉眼难见，智慧浅薄，产生种种邪见、疑惑，即使能修福行善，做些好事，但多心疑未必会有善报，总是难得作出太大的善举，难得常作无悔。就像有医师为一国王治病，疑心即便治好，国王也不会有多少赏赐，却不知国王已暗中派人为他家建造豪华宅第，等到医师事毕归家，见到国王为他造的新宅，才后

① 五众：即五蕴、五阴，色、受、想、行、识五种东西的聚合，主要指众生的身心。



悔当初心存疑念，未能尽心尽力地为国王治病。

#### 6、由圣人经书知有后世。

一切圣人所说的经书，皆说有后世，不仅佛、罗汉、菩萨们所说的佛经作如是说，婆罗门等宗教的圣典，亦作如是说。

#### 7、以圣言可信故当信有他生后世。

圣人说现在事实可信故，说后世事亦皆可信。如人夜行险道，导师授手，知可信故，则便随逐。

应由圣人（佛、罗汉、菩萨）所说现在之事理，如缘起法则、断烦恼则得涅槃、入禅定能享轻快安恬等，信赖圣人的智慧、人格，相信他们所说来生后世、轮回转生之事真实不虚。既为肉眼凡夫，智慧浅薄有限，若不信从圣人之言，岂能自知生死秘奥，岂能以浅薄之知断言生死大事！

#### 8、依缘起法知必有前生后世。

佛法中诸法毕竟空，而亦不断灭，生死虽相续，亦不是常。无量阿僧祇劫因缘虽过去，亦能生果报而不灭。

有无智之人等见佛法说一切皆空，便又执着空，认为一切都空无所有，还有什么他生后世，堕入了“恶取空”的邪见深坑。当知佛法说空，旨在破除众生误认假我、小我和一切生灭无常的现象为真常不变的执着、邪见。“空”的含义是无自性，而非断灭无物。佛法一方面说空、无我，一方面又说生死相续，有他生后世，这两方面是统一的，并不互相矛盾。佛法的极旨是中道，一切不执着，“不着有，不着无，有无亦不着，非有非无亦不着，不着亦不着”，这样才能契合中道，证见真实的本面，而不致堕于有害的边见、邪见。就像“以刀斫空，终无所伤”。

龙树所举八条理由，几乎打通了理性在解决生前死后问题时可能走到的所有思路，举出了以理性论证死后续存的一切可能举出的理由。他提出的对人类感知的局限性的认识、对超感知能力的肯定、对人性的分析、及不着一



切的中道之思想方法等，在今天看来还具有相当强硬的说服力和尖锐的挑战性，是今天用科学方法破解生死之谜时，所不容回避的。

龙树之后，佛教理论家们对断见还有不少批判，如大乘瑜伽行系的重要论典《瑜伽师地论》卷七，反诘认为人死“犹如瓦石，若一破已，不可复合”的断见说：你主张断灭，是说死后“五蕴”（集成人生命的色、受、想、行、识五种因素，即身心总体）断灭，还是说“我”断灭？

若蕴断灭者，蕴体无常，因果展转生起不绝，而言断灭，不应道理。

五蕴，从来是生灭无常而又因果相续不断，前因必生后果，不可能停歇间断。生前现世，不论是物质身体，还是心理活动，实际上念念都在生灭相续，这种因果生灭相续的活动，绝没有因肉体生理活动的停止而停止的道理。

若言我断等者，汝先所说粗色四大所造之身，乃至非想非非想处所摄，皆蕴为体，而非是我，言我断灭，相不可得，故不应理。

若说是人死自我断灭，那么人的生命，如顺世外道等所说，无非是地水火风四大元素所组成的血肉之躯和各种心理、精神活动的合集，即便是修道者们在禅定中所体认的湛然不动的自我，最高也不过“非想非非想定”，不出“识蕴”的范围。既然其中本来就没有个能作主宰、常住不灭的“我”，说人死自我断灭，更是没有道理了。

瑜伽行派在陈那以后，侧重于用因明（逻辑）论证，出于与外道辩论的需要，将龙树所举八条理由中的六、七两条即“圣言量”（以佛教圣人之言为论据）从因明论式中撤除，不以之为论证人死有后世等问题的论据，因为“圣言量”难以被不信仰佛教者所接受。

现代太虚大师《中国之佛教》一文中论证说：

因为死亡不过是构成身体的物质循物理法则的聚散现象，生命既不限于物质，故吾人所造的业，不因身体死亡而消灭。吾人身死之际，业力便会自然而然的引自己转变为另一方向、另一形式，因此新生命又即产生。这种转换状态，佛家特名曰“轮回”。

## 五、“无我”说与对我论的批判

与断见相反，同样违背缘起法的另一种邪见，是“常见”。常见，即执有真常不变的东西，就生命现象而言，主要指执有能自作主宰、不变不灭的生命主体自我（阿特曼），或轮回的承担者“补特伽罗”（putegala）——意译“数取趣”，即多次往来于五道中的轮回主体，或萨埵（有情、众生）、命者（生命主体）等，执实有此等东西，名为“我见”“我执”，这种见解被佛教强调为出生烦恼、引起生死轮回恶性循环的渊藪，获得解脱、涅槃的根本障碍，可谓生死之根、万恶之本。佛教千经万论，无不力破我见、我执，作为佛教教义标志和准衡的“三法印”——“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静”，即以无我为中心，被称为“印中之印”。无我，又名空，是贯彻佛家诸乘诸宗之学的核心要义。

佛教所破斥的我见、我执，大乘分为人我见、法我见两个层次，与轮回有关的主要是人我见，又译“补特伽罗我见”，即执有一不变的自我出入五道、实受轮回。这种我见的内容，《瑜伽师地论》卷六十五分为四种：

一者计我即是诸蕴；二者计我异于诸蕴住诸蕴中；三者计我非即诸蕴而异诸蕴，非住蕴中而住异蕴离蕴法中；四者计我非即诸蕴而异诸蕴，非住蕴中，亦不住于异于诸蕴离蕴法中，而无有蕴，一切蕴法皆不相应。

对这四种执着，佛典中有多处批驳辨析。

第一种我见：“计我即是诸蕴”，或“蕴即是我”。意谓认为自我便是“五蕴”——色蕴（物质身体）和受蕴（感受、情绪）、想蕴（感知觉）、行蕴（意志）、识蕴（心识根本）四种心理、精神活动。这是常人与生俱来、无谁不有的见地，印度六师外道中的顺世外道即张扬此见。佛经尤小乘佛经中所批驳的我见，主要是指这一种。人无不确认有个体自我，执我、爱我、维护我，一切思想、活动，无不以自我为轴心而转圈子，讲起话来口口声声“我（或老子、老娘）如何如何”；做起事来始终以我为出发点：“我怎么办？此事对我有利还是有害？”脑子里思此念彼的念头，终归以“我”的肯



定为基座。便是考虑前生后世、六道轮回，也总是想“我死后如何，转生为谁，我的前生宿世是谁？”古话因而有云：“人不为己，天诛地灭。”认“为我”为人之天性。然而，试问紧抱不放的这个我，究竟是什么？以何为实体？首先内省到的，大概无非是：我是人，男或女性，姓甚名谁，长相如何，什么职业，什么头衔，有何才能，性格怎样等等，心理学谓之“自我意识”。由此而扩展到我所有的东西：我的钱、房子、汽车、妻子儿女、名誉、地位等等，佛学名为“我所”。一般人日常所体认的自我，乃至社会上大家公认而据以分别你我他的自我，大略如是而已。西方著名物理学家马赫《感觉的分析》一书说：

显得相对恒久的，还有记忆、心情和感情同一个特殊物体（身体）联结而成的复合体；这个复合体被称为自我。①

这里所说的记忆，佛家谓之“念”，属于想蕴与识蕴，心情、感情属佛家所说的受蕴，身体属佛家所说的色蕴，以这些东西的复合体为自我，正是佛家所云以蕴为我。对于这种个体人格、分别自他意义上的自我，佛学并不否认，而名为“俗我”（世俗意义上的我）、“假我”（借世俗习惯而说的我或借各种条件组合而成的我）。佛学破斥的我见，是认此俗我、假我为真常不变的主宰者实我——阿特曼的见解。佛典中破析这种我见为错谬、妄执的理由，大略有三：

1、五蕴皆非自主故，非为真我。《佛说五蕴皆空经》云：

色不是我，若是我者，色不应病及受苦恼，我欲如是色，我不欲如是色。既不如是随情所欲，是故当知色不是我。受、想、行、识，亦复如是。

我，哲学义蕴是“自在”，主要指自作主宰，自作主宰者当然与自己的意愿一致，但五蕴却并非如此。就拿这个血肉之躯（色蕴）来说吧，如果它是我，能自作主宰，便不应患我的主观意愿并不想生的疾病，便应该随我心

① 洪谦等译，商务印书馆，1975年，10页



意，我要它健康它就健康，我要我的面孔漂亮它就漂亮，我要我的身段苗条婀娜它就苗条婀娜，然而现实却非如此。受、想、行、识四蕴，也皆如是。受蕴（感受、情绪）常有所不希望之苦、忧、愁、恼、焦急等负面情绪；想（感知、念想、思虑）常有所讨厌的邪思杂念，如不愿想起的仇敌怨家的面影，偏偏爱时而浮现，练气功修禅定要想象的境相，却偏偏被杂念扰乱，难以明显；行（意志、心识之迁流）若自主，便不应迁流不住；识（能识之心）若自主，便不应有与身体的矛盾。总之，检查五蕴，一一皆非能自作主宰者，从其中找不到一个能自作主宰的自我或灵魂。

## 2、五蕴皆悉无常故无我。

无常变易，生灭不息，是世间现见一切事物普遍共具的本性，五蕴无不如此。《杂阿含》卷一第12经载佛言：

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！受、行、识无常，……无常者则是苦。苦者则非我。

血肉之躯，生灭无常。无常，又可分一期无常（阶段性的无常）和刹那无常二义。就一期无常而言，此肉身莫不有一死，死后腐烂变坏，不复存在。而且从生到死，一直处于变化中，按大的变化，被分为婴儿、幼儿、儿童、少年、青年、壮年、老年等阶段，每一阶段的形貌差别，显而易见。一个人幼年和中青年、青年和老年形貌的差异，往往并不比两个形貌相肖者之间的差异小。梁启超曾讲过：凭什么相信今天坐在讲台上讲学的这个梁启超，便是几十年前坐在他妈妈怀里吃奶的那个梁启超？龙树在名著《中论》中论述：若身体是不变的自我，则婴儿不应匍匐、长大乃至衰老。而且，身体是由头目脑髓、筋肉骨血等各部分组合而成，各个部分由地（骨肉等）、水（血液、体液等）、火（热量）、风（气、运动、动作）“四大”元素集合而成，“四大”由“极微”（最小的物质元素）集合而成，从头目脑髓、地水火风到极微，若深入观析，无不处于念念生灭中，找不到一个能于刹那之间不变动的东西，而如《楞伽经》卷二所说：“速灭如电（闪电）”，这叫“刹那无常”。

至于受、想、行、识的无常，则更是显而易见。心中念头，此起彼灭，犹如猿猴从这根树枝跳向那根树枝，没有一刻停住之时。若说乐的感受是我，



则心中应常乐而无苦无忧；若说苦的感受是我，则应常苦而无乐；若说某个想法念头是我，则不应再有其他想法念头；若说记忆是我，则人不记得4岁以前和熟睡时，即便成年、清醒时所历之事，也非一一记忆无遗，记忆既非持续不断、无所遗失，则亦属无常，如《大般涅槃经》卷十三所言：

专念之性实非我也，若以专念谓我性者，过去之事则有忘失，有忘失故，定知无我。

人活着时，五蕴虽然皆悉无常，念念生灭，没有一样东西可以从前念原封不动搬到后念，但形貌、性格等毕竟变化较慢，尤其是有记忆的连锁作自我意识的基础。如现代英国著名思想家罗素《人死而灵魂长存吗》所说：

昨天存在着一个其感情我还回忆起来的人，那个人我把他当作是昨天的我。

身死命终，转生五道，不记前世，则更见无常、非我了。今生的张三，转为来生的李四，此世的须眉丈夫，转为彼世的窈窕淑女，堂堂人类，转为牛马猪羊，其中究竟有哪个东西是其故我？有谁是从这间房子走到那间房子的主人公？无始以来的轮回路上，生死死生，出入五道，不可胜数，究竟其中哪一回、哪一个算我？从无常的五蕴中，是不可能找到一个真常自我的。

3、依因缘和合而生故无我。“我”的梵语，定义是“自在”，自在，即不依赖任何条件，自己是自己存在的因果，只有这样的东西才可能自作主宰、常住不变。然观析我人的生命，实际依因缘而生，乃五蕴合集的生灭相续过程，如《杂阿含经》卷四十五第1202经偈言：

如和合众材，世名之为车，诸阴因緣合，假名为众生。

五蕴中，受、想、行、识四蕴合称为“名”，意为心理活动，“名”与色合称“名色”，《杂阿含经》卷一第12经佛说名色与识（心识的根本）互为对方存在的条件，比喻为三捆芦苇互相支撑而得竖立。大乘论典中则多说身与心或色与心，为一缘起法，互不相离。生命既是因缘和合，且各因缘亦互相依存，则非真常自我。若说是我，那究竟色（身）是我，抑或受、想、



行、识是我？若色身是我，则应离心识而能自存，然则若离心识，色身即死。何况色身由头手躯体等组成，其中究竟头是我，抑手是我、足是我、躯干是我？若头是我，则砍下头颅，头应能活能思；若手是我，则砍下手来，手应还会动作。既然每一部分都不是我，合起来又岂能是我？至于受、想、行、识，皆依境缘而生，依身和“根”（感知器）而有，若便是我，则应离根、境而能知，心离身而独存。五蕴和合的本身，便已排除了有自在常一的“我”存在于其中的任何余地。《大般涅槃经》卷十三总结说：

总一切法，谓色、非色，色非我也，何以故？可破可坏，可裂可折，生增长故，我者不可破坏裂折生长。以是义故，知色非我。非色之法亦复非我，何以故？因缘生故。

像这样辨析五蕴无我的论述，在佛典中比比皆是。如大乘《圆觉经》中一段分析五蕴非我的话：

我今此身，四大和合。所谓发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色，皆归于地；唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利，皆归于水；暖气归火；动转归风。四大各离，今者妄身，当在何处？即知此身毕竟无体，和合为相，实同幻化。四缘假合，妄有六根，六根四大中外合成，妄有缘气于中积聚，似有缘相，假名为心。善男子：此虚妄心，若无六尘，则不能有，四大分解，无尘可得，于中缘尘各归散灭，毕竟无有缘心可见。

说身、心皆因缘和合，其中没有一个能永恒不变、自作主宰，因而可称为“我”的实体。《大般涅槃经》卷十三还破析了以忆想、伴非伴、名字、能进止俯仰视瞬者、生已求乳、相貌、见他食果口中生涎等而知有我的我见。如批驳以生来即知求乳为有我之见说：若有我，婴儿不应执持对自己有害的糞秽、火、蛇、毒药。批驳以能进止俯仰视瞬者为我之见说：若人熟睡时，不能进止俯仰视瞬，不觉苦乐，那就是没有我了。若以进止俯仰视瞬知有我者，机关木人（机器人）亦应有自我。

佛经中还有一个说明身非是我，常被引证的故事：说有一人因事远行，





夜宿古庙，见一鬼扛一死尸来，后跟一鬼，与其相争尸应属谁，争执不下，请此人证明，此人说应属先扛尸而来的鬼，后来的鬼大怒，将他左臂一把拽下，先来的鬼马上从尸身上拽下左臂，给他补上，如此乃至头足身躯，全身皆换，二鬼乃共食剩下的尸体而去。此人寻思：我今究竟是谁？有身无身？此身到底是我非我？不能得解，心转迷闷，乃往问众僧，众僧答言：你从本以来，便从来没有过自己固有的身子，不过是错误地执着有身是我而已。此人醒悟，出家修道，断我见等烦恼，成阿罗汉。①今医学手术已可以换心肝脾肺肾等内脏及其他器官，乃至可以成功“换脸”，有些换上别人心脏等器官的，会改变成所换器官者的脾性，如果一个人从内脏到脸面乃至脾性都换成了别人的，那么凭什么说他（她）还是原来的那个人呢？如果他是名逃犯，那么法律凭什么逮捕、处罚他呢？这已是法学界的一道难题。

第二种我见，虽不认五蕴为真常自我，却“计我异于诸蕴，住诸蕴中”——认为五蕴虽非真我，却另有一内自我恒住身内。这是常人往往具有的模糊感觉，婆罗门教《奥义书》所说住在身中心内有如明点的我，耆那教所说在身中随身大小舒卷不定的我，希腊哲学家所说住于脑部的理性灵魂，中国道教所说住于脑或心部的“三魂”等，皆属于此类。《大智度论》卷十二说印度外道称住于身中的自我为“神”（神我），或言神在心中，微细如芥子，清净，名为净色身；或言如麦如豆，或言寸半，或言一寸，初受生时最先受，譬如塑像之骨架，及其成身，如像塑成；或言大小随人，身死坏时，神亦离身。

婆罗门教数论派立“神”（神我）为生命主宰，谓神“常觉相，处中常住，不坏不败，摄受诸法”。②认为这种“神”常住身中，不会被破坏消灭，具有觉知的功能。

对于这种我见，《大智度论》《百论》和《瑜伽师地论》等都有辩驳。《瑜伽师地论》卷六五说：若有异蕴之我住在蕴中，请问此物是常还是无常？

若无常者，则所计我，刹那异起异灭，此处异死，余处异生，异作异受，斯过有至。又诸异蕴别有一我，若内若外，若二中间，有生有灭，

① 见《阿育王经》等

② 提婆《百论·破神品》



都不可得，是故此计，不应道理。

若“神”是无常，刹那生灭，死此生彼，改头换面，岂能称为真常自我？何况这种神我，无论从身内、身外、内外中间都找不到它的踪影，不过是虚构而已。若此神我是常，如数论派说，无有变异，能为主宰，则这种绝对之物，按理应遍满一切，恒常觉知，无有遗忘，并于任何条件下都无苦无乐、无生无灭，这样便不应有现实的老病死、轮回诸道及遗忘、熟眠、昏昧等事。若如数论派说“觉相是神”——以能觉知的功能为神我，实则人的觉知功能，乃遇缘而生，须根、境、识三缘合集，由眼见色，由耳闻声，从鼻知香，从舌知味，从身生触觉，这些觉知实际就是五蕴中的受、想、行、识四蕴，乃念念生灭不住的因缘和合法，岂能称得起自存不依他、真常不变的我？除了生灭变迁、念念不住的心理活动，从身中实在找不到一种自为主宰、永恒不变的神我或灵魂。西哲罗素也见及于此，其《人死而灵魂存在吗》一文中言曰：

在思想、感觉和行动之外，并不存在着产生或感受所发生事物的心灵或灵魂这样一种纯实体。

第三种我见：“计我非即诸蕴而异诸蕴，非住蕴中而住异蕴离蕴法中”，意谓我是身心之外的某种真常之物，此名“离蕴我”。如《大智度论》卷十二说，有坐禅入地、水、火、风、空等“十遍一切处”定，于定中不见有身体存在，只见无边无际的大地或虚空等，遂认为这所见大地或虚空等为真我。如道教内丹修炼达最高“炼神还虚”，便认为这无边的虚无为真我。《瑜伽师地论》卷六批驳这种我见说：

若不属蕴者，我一切时应无染污，又与我身不相应属，此不应理。

不属于五蕴的外在之物，应不受世俗欲望的污染而恒常解脱，而且这种东西既在身外，与自身没有关联，岂堪作自身的主宰和轮回主体？若说不出所立离蕴我的性质相状，则这种我更属虚构。就像有人自言：“我了知石女所生儿的头顶、系缚空中幻相的丝鬘”，只是自欺欺人而已。何况说有个离蕴异蕴的我，则已与自己身心为二，落入二元对立，属因缘所生法，称不起



常一自宰的真我。

第四种我见：“计我非即诸蕴而异诸蕴，非住蕴中，亦不住于异蕴离蕴法中，而无有蕴，一切蕴法都不相应。”部派佛教中的犍子部所立的轮回主体“非即蕴非离蕴我”，即属此类我见。《瑜伽师地论》卷六十五批驳这种我见说：

若计有我，一切蕴法不相应故，无有蕴者，此所计我，若无有蕴，便无有色，非身相应，亦非苦乐等受相应，亦非众多种种差别相应，亦非善、不善、无记思等相应，亦非受用色等境界分别意相应。如是此我应无所依、无受、无想、无思虑等，亦无分别。是则此我不由功用，究竟解脱，无有染污。

这种非即蕴非离蕴的神秘自我，既然非色非心，无所依从，便应不受苦乐，不作善恶，不起烦恼，若众生有这种自我，便应自然解脱，不受生死，岂会轮回诸道，死此生彼。然现实却是受苦乐、作善恶、生死轮回的众生。

关于无我义，佛教小乘主要着眼于生命现象，说众生只是五蕴合集，并无自我之实体，有的只是执无为有、执假为真的妄执，后来大乘把这种无我义叫“人无我”（“补特伽罗无我”）。小乘说一切有部更主张唯蕴无我，五蕴中虽然没有众生所执着的自我，而“法体恒有”——集成生命现象的“法体”——五蕴及四大、十八界等元素却是实有，被大乘认为未能将“诸法无我”法印贯彻到底。大乘坚持从诸法无我的路子走到底，把无我义广泛延伸到“诸法”——宇宙一切现象，说“五蕴皆空”（《心经》），一切物质、心理、精神现象，皆依因缘生、无自性故空，乃至空、无我的观念亦空，就连佛、涅槃这些“无为法”亦是空，《般若经》凡说十八种空义。总之，一切现象皆空、无我，这叫“法无我”。

从无我的真谛看，轮回及生老病死的本性是空，既然无我，何来生死？如《中阴经》卷上偈云：

以本法界观，生老病死苦，  
我无彼亦空，何者有生死！



《中论·观本际品》论证说：生死无始亦无终，非先有生后有老死，亦非先有老死后有生，亦非生与老死同时，生死的本际（起点）毕竟空，不可得。一切法亦复如是，皆无本际。如此如实观生死本空，是超越生死的诀要，当观到与无我、空的法性相应（契合一致）时，完全如实知见时，涅槃常乐便会现前，这可谓释迦牟尼佛法的心要。

## 六、无我与轮回

佛教非断非常的轮回说，不但是为如实认识自己而建立，而且有其从世俗社会教化的效益和宗教解脱学说之建立而着眼的深沉考虑。生死轮回的真实本面，从佛法看来本非仅依人有限的感知渠道和理性便能穷其底蕴，轮回现象也很难以世人僵硬的语言作准确的描述，通过文字语言、理性思辨论证、宣扬轮回说，只能针对人们的谬执邪见而予以证伪，除其执着，这种论证颇为困难，稍有不慎，便易被人误解，从一个极端走向另一个极端，产生负面的、消极的社会教化效益，并破坏佛家解脱之道的建立。《俱舍论》卷三十载佛答一个叫筏磋的人所提人死后是有是无的问题时说：

故佛说正法，如牝虎衔子：

执真我为有，则为见牙伤；

拨俗我为无，便坏善业子。

把佛说法的难处比喻为母虎口衔自己的子女，用力稍失分寸，便会伤害子女，引起违背自己爱心的不良后果。执着有真常的自我实受轮回，便会被邪见之牙伤害慧命，不得超出生死，为度众生出离生死苦海，必须大说无我，破除其我见之邪。但强调无我、空，又会使一些人对无我作片面理解，陷入另一极端“恶取空”的邪见，认为世俗意义上主体人格、分别自他的“俗我”，也是空无所有，这种恶取空，会导致否认善恶因果等极为有害的邪见：既然无我，那么就算善有善报、恶有恶报，究竟谁来受报？若无受报者，则行善作恶有何区别，与其克制人欲而行善，还不如尽情作恶，恶人岂非获得了理论根据和精神支柱！既然无我，那么辛辛苦苦禁欲修道，就算能得解脱，能入涅槃，又是谁解脱、谁入涅槃？我都没有，解脱、涅槃又有何意义？即如



大乘说深信切愿念阿弥陀佛，命终便能往生于西方极乐世界，既然无我，谁去往生？此类质疑，不仅会由不信佛教的人提出，成为外道攻击佛教的理论缺口，也成为佛教徒确立信仰、修学智慧时可能会经过的疑雾之区。印度大乘中就曾有过所谓“方广道人”的一派，宣扬恶取空见，被斥之为“附佛法外道”。

实际上，只要严格遵循缘起法则，坚持中道的原则，这些疑难并不成为问题。堕于我见和恶取空的两极邪见，都是因为未能准确、全面地理解缘起法则，未能按缘起法则的逻辑推论。肯定俗我假有与常一自幸的实我为无，是同一缘起法则内蕴义理的两个方面，这两方面本如手心手背，并非互相矛盾，而是同一个道理。生命现象依因缘而有的当体，便排除了断、常两极偏见的立足点。依缘而有、生灭无常故，必无常一自幸之实我；依缘而有、生灭无常故，必然相续而生，前后有因果关联，此则必有主体人格、分别自他意义上的俗我、假我，必有身心（包括建立自我的最重要因素——记忆）的念念相续和阶段性貌似稳定的“相似相续”，生前既如此念念相续，临终最后一念灭后，也必然不间断地生起死后的身心。升天堂下地狱，或往生极乐世界，就如同生前今天已过，明天去哪里旅行，并没有多大区别。因此可以就世俗惯例说：某某人修道而得生天或往生极乐世界。《大般涅槃经》卷二十九佛言：

一切众生皆有念心、慧心、发心、勤精进心、信心、定心，如是等法虽念念生灭，犹故相似相续不断，故名修道。

一个人记忆、智慧、意志、信仰等心理活动的不断“相似相续”，即是俗我，是此俗我修道。至于涅槃，只是如实观察无常、无我的真实，而熄灭了心中所起烦恼、无明后净化了的心灵或精神境界，或谓之“解脱心”“清净心”，烦恼虽灭，净心恒存。南本《涅槃经·四相品》谓“烦恼虽灭，法身常存”，犹如灯焰虽灭而灯具常存。

法身，指与真理相契合的智慧心、解脱心，或其体性“法界”“所依界”。众生心识的内容，并非只有烦恼，还有被佛教肯定的善、遍行、别境等 21 种心所法，及心识的根本阿赖耶识、阿摩罗识，都不会因为进入涅槃而消灭。



误认五蕴等为真我的我执等烦恼虽断，与真理相契的净心不断，五蕴所依、能出生五蕴及涅槃的法界不断，若问谁入涅槃，便是此净心、智慧心、解脱心，《阿含经》或名“涅槃识”，此心虽无固定实体，却功能相续不断，真正具有常一自宰的性质，故《涅槃经》等亦称为“大我”“真我”“涅槃真我”“佛性大我”。

依缘起法“凡有对法不相舍离”（互为矛盾关系者必以对方为自己成立的条件）的法则，既然有俗我、小我、假我，则必有大我、真我、实我；既有生灭无常、生死轮回、烦恼污染的众生界，则必有不生不灭、不生不死、“常乐我净”的涅槃界。南传《小部·无问自说经》云：

若无此不生、不成、无作、无为，则无彼之生、成、作、有为之依处。

大乘《大般若经·善学品》谓“既有杂染，亦有清净。”

而且，据缘起法对立双方统一于一体的道理，大我、涅槃不可能在俗我、生死之外，只有从如实认识俗我、认识生死轮回中去发现、证实。佛法的基本思路便是如此，唯依一缘起法观察推论，相当简洁明快。大乘把依缘起法则肯定俗我等在现象界为假有的道理，称“世俗谛”（“俗谛”），把依缘起法则从绝对真理的意义上说无我等的道理称“真实谛”“胜义谛”“第一义谛”，强调真、俗二谛一体不二，是同一真理的两个方面，本非矛盾，不可割离。《大般若经·实说品》谓“世俗真如，即是胜义。”《摩诃般若经·道树品》说：

世谛、第一义谛无异也，何以故？世谛如，即是第一义谛如。

《中论·观四谛品》谓“若不依俗谛，不得第一义。”真谛即是俗谛，绝对真理即是世俗的相对真理，即是对世间生死轮回等现象的如实觉知。同论《观缚解品》论证说，因为能被烦恼所系缚，往来于生死轮回的“我”及往来生死一事，皆空不可得，“诸行生灭相，不缚亦不解”，既没有一个“我”实受系缚，也没有一个“我”解脱系缚，涅槃，即是对这生死空、无我实相的如实证知，不是离开生死、世间而别有一个涅槃，生死与涅槃的实相无二，



此乃生死涅槃的中道第一义（最高真理），偈云：

不立于生死，而另有涅槃，实相义如是，云何有分别？

涅槃与世间，无有少分别，世间与涅槃，亦无少分别。

当我人的心识从表层到深层如实知见毕竟空、无我的真实本面，佛法谓之与真实完全“相应”（契合一致）时，心灵和生命就获得超越升华，证得“常乐我净”的涅槃，或曰染污的、不自在的凡夫心识便被自觉变革为清净的、自在的解脱心。这是释迦牟尼佛法的心髓，可谓人类最伟大的发明。

我见和恶取空见，都是因未能如实观察生死的实相，未能坚持缘起法则，未能依中道的原则把握真俗二谛的统一性，踏进理论误区，形成有害的邪见。这两种邪见中，恶取空见比我见的害处更大，《楞伽经》卷三佛告诫：

宁起人见如须弥山，不起无所有增上慢空见！

增上慢空见，即恶取空见。

## 七、关于轮回主体的再思考

佛家依缘起法的简明原理观察生命现象，对生死之谜和超出生死之道作出如此简明的解答，即便其论证无懈可击，大概也不容易令知识日增、疑窦日开的世人心悦诚服。尤其是随机破执、应病与药般的谈空说有，既大谈轮回，又力说无我，排斥了轮回主体，难以令智浅识劣之人领解，不易应付外道的诘难。佛灭度后，对于生死轮回问题的思考，围绕着轮回主体这一世人的凝结和内外道争辩的焦点问题，在佛教诸派的理论家中继续深入展开。

小乘多数部派，都坚持佛陀时代的教义，不建立轮回主体。如一切有部：

说一切行皆刹那灭，定无有法能从前世转至后世，但有世俗补特伽罗，说有移转。①

虽说死此生彼，来往五道，只是随顺世俗的假我而言，实际上一切现象

---

① 《异部宗轮论》



绝对无常，刹那生灭，没有一个可从前世原封不动搬到后世的轮回主体。上座部、说一切有部等，还对心识结构及人的出生、死后的“中阴身”等，依据佛典做了系统的整理发挥。

但也有些部派，大概是深受婆罗门教传统观念的影响，建立有轮回主体。如大众部建立“根本识”——即心识的根本，为贯彻生死流转过程中的不变者，作为轮回主体，这就类似于数论派所说为“觉相”的“神”。化地部立“穷生死蕴”——即一种穷尽生死轮回的全过程而存在的身心。从一切有部分出的犍子部，立“非即蕴非离蕴补特伽罗”作轮回主体，谓此补特伽罗与五蕴非即非离，非有为、非无为。《大毗婆沙论》卷一谓犍子部说补特伽罗自体实有：

我许有我，可能忆念本所作事，先自领纳，今自忆故。若无我者，何缘能忆本所作事？

以能记忆自己身心等延续的心灵主体为我，与近人马赫、罗素等谓自我由记忆支撑略同。犍子部所立这种自我，即《瑜伽师地论》所批判的第四种我见。

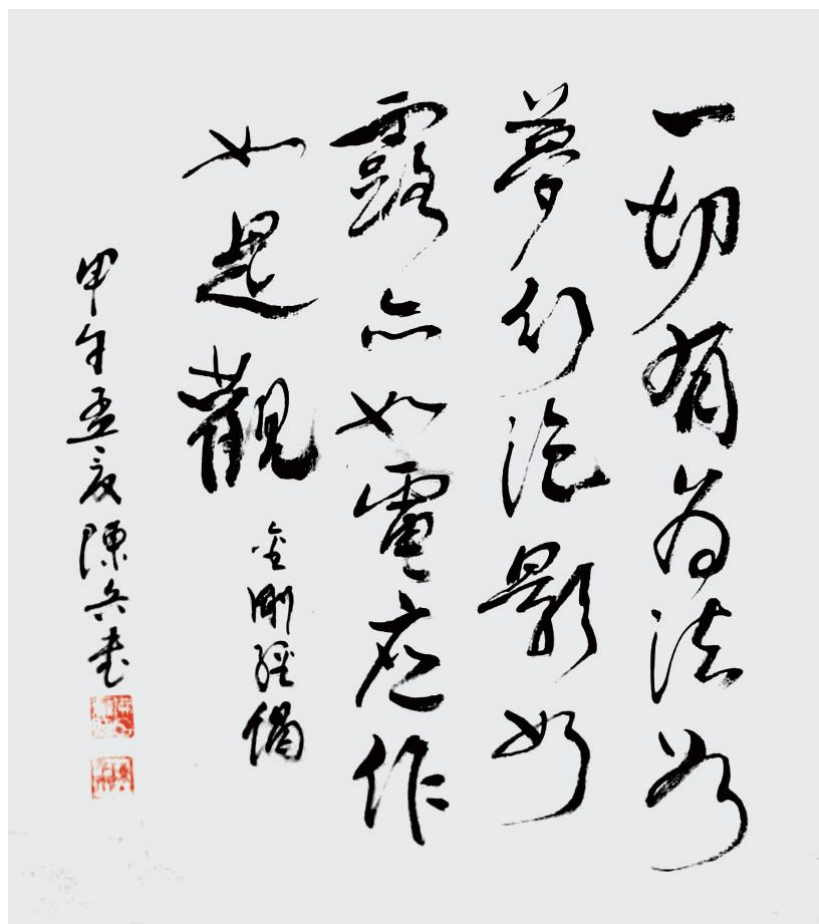
后来经量部又立“根边蕴”“一味蕴”“胜义补特伽罗”为贯串于生死轮回程途的主体，该部因以此说著称，故称为“说转部”——说“一味蕴”等从前世转到后世。据窥基《异部宗轮论述记》解释，所谓根边蕴，“同诸家所说五蕴”，是一种永远能生起诸多身心活动者；一味蕴，“即细意识，曾不间断，此具四蕴：受、想、行、识”，是一种具多种心理功能的微细意识；胜义补特伽罗，即实我、真我，“但是微细，不可施設”，是一种微细难见，不可以言语表述的实常自我。对这类轮回主体，大乘佛学中观系认为皆属违背三法印的有我论，多处予以批驳。

然而，穷生死蕴等轮回主体的思考和提出，也并非绝无其理由。意识层下有恒常不离的本能性自我意识和生的意志，心灵深处有一种根本的觉性或能产生、统合各种心识功能的心体，这是作内心反省时不难直觉到的。生死的真相和底蕴，仅依缘起法则作粗线条的纵横观，恐难提供令世人感到满意的答案。在古代，还可能走的途径，是通过内省方法，分析心理结构，作内





观其心的微观。后来大乘法相唯识之学即循此路径，主要从心识分析下手，将心识分为多个层次、多种功能，建立末那识、阿赖耶识、阿摩罗识以解释轮回现象，使轮回说有了更为明晰的解析。大乘如来藏学（性宗）更建立所依界、自性清净心、真心等为宇宙万法的本体，从更深的内心反省和更高的理论玄思，消泯了生死与涅槃的对立。这些问题，留待后面专章介绍。



一切有为法，如梦幻泡影，  
如露亦如电，应作如是观。



如实知见



无私



明心 辛卯（2011 年）



## 第三章 业与轮回

现代汉语中，“作业”“造业”“事业”等词被频繁使用，但知道它们出自佛教典籍的人并不多。这些词语中的“业”，本为梵语“羯磨”（Karma）的意译，被认为是延续生命进程、推动生死轮转的直接动力。业力因果（略称“因果”），是佛法“二谛”之一“世俗谛”的主要内容，是轮回说的重要成分。晚近高僧印光法师曾说：“世出世间之事，不出因果二字。”

### 一、业的含义及种类

“业”的释义是“造作”，《俱舍论记》卷十三解释：“造作名业”。造作，即有意识地发起行动、活动、运作，现代汉语仍把有目的地做什么叫造或作。有意识，用佛教术语来讲，即先要有心所法（心理活动）中“思”的发动，思（Cetana 或 Cint），即思虑、思考、决意，《成唯识论》谓其功能是“令心造作为性，于善品等役心为业”——即驱使意识发起有善、恶等性质的活动，这种活动本身就是业的一种，称“意业”，由意业为主导发起的动作、行为称“身业”，开口讲话及撰文、诵经咒等，称“语业”或“口业”。身、口、意三种业，合称“三业”。而身、口二业中，都包含有意业的引发，意业或思，实为三业的本质所在，故小乘经量部干脆说：“业即是思”。《增一阿含经》卷五十一佛言：

夫人所行，先意念，然后口发，口已发，便身行杀盗淫。

这段佛言今译：“心之意欲，诸比丘！即我所说业。有志之所向，乃作身、语、意业。”说业是心中有意识、有目的的意欲、决意及其引发的身、口、意的活动，谓之“故作业”（有意的造业）。无意识的行为，佛学不称为业，如走路时无心（无意识）踩死虫蚁等，不得杀罪、不受业报。《中阿含经》卷三《思经》佛言：



若不故作业，我说此不必受报。

关于思或意业，又有三种之分：一审虑思，进行考虑；二决定思，经考虑而做出决定；三动发胜思，直接发起言语动作及正在言语动作时的思虑、决意。

业的概念，源出古印度《吠陀》经典，到《奥义书》中，逐渐明朗化、系统化。业为生死之本，是命运的决策者，善恶有报，不造业因乃解脱之要，是婆罗门教诸派和沙门集团中的耆那教等共同信奉的观念。佛教继承了婆罗门教传统的、普遍流行于印度民间的业的思想，依缘起法则，予以改造发展，形成了自家独特的、系统的业的学说。

佛教从社会教化和宗教解脱着眼，对业作了细致分析，除身口意三业之分外，还从其他多种角度对业分门别类。从伦理角度着眼，有善恶等三业、福非福等三业之分。

善恶等三业：善业、恶业、无记业。无记业，谓不属善不属恶，无法判定其道德属性，故名无记（难下判断）。佛家判定善恶业的标准，是视业所引起的后果对自他今生后世的损益而定，凡能招感对自他今生后世有益、受乐得福的可爱果报者，为善业，反之，能招感对自他今生后世无益有害、酿成苦果的业为恶业。《成唯识论》卷五释云：

能为此世、他世顺益，故名为善。

如捐资救济，虽损耗自己现在的财产而对他人及自己的后世有益，为善业；宰杀猪羊，虽对自己现在赚钱、他人一饱口福有利，然损害动物、对自己及肉食者的后世有害，属恶业。

福业、非福业，基本同善恶二业。能予人幸福之果的称福业，予人不幸福之果的称非福业。这两种业的果报都在“欲界”。此外还有一种“不动业”，指修习禅定，使心专注善缘不散动，能导致“色界”“无色界”的果报。

从业的染净而言，有有漏、无漏二业及黑白等四业之分。有漏业、无漏业是从造业的心是否有“漏”而区分。漏，为“烦恼”的别名，还有结、使、缠等多种异称。漏，以漏泄、缺漏，比喻自心守护不严，有漏洞缺口，被烦恼的魔军侵入，或自己的生命能量、福德智慧从孔洞中漏泄丧失。有漏业，



指由有漏心、烦恼发动的业，烦恼，为恼乱身心不得安宁之义，主要有贪（占有欲）、瞋（愤怒嫉恨）、痴（不知佛法之真理）“三毒”；贪、瞋、痴、慢（骄慢）、疑（对佛法怀疑不信）、恶见（有害的邪见）“六根本烦恼”；贪、瞋、痴、慢、疑、身见（执五蕴为我）、边见（断、常等片面之见）、邪见（否认因果等）、戒禁取见（认不正确的戒条禁忌为正）、见取见（固执错误见解为殊胜）“十使”，其中前五种与生俱来，根深难断，称“五钝使”，后五种由后天习得，浅而易断，称“五利使”。

有漏业不仅包括全部恶业，还包括以有漏心造的善业。比如人因贪求名利权位而做出对社会有益的贡献，这善业虽会给他招来今生来世的福报，却会增长他的贪心和我执、我爱，反成作恶受苦之因。钱多容易使人骄奢无度，吃喝嫖赌，官高名大容易使人脾气、架子也跟着大。人为贪求人间、天上的福乐而行善积德，从佛法看来虽能导致乐果，却未必完全是好事：今生修行，来生富贵，或前半生修行，后半生富贵，免不了增长烦恼，起造恶业。有漏善业，会间接成为恶果之因。提婆《百论·舍罪福品》把有漏善业招致的世间福报比喻为“杂毒饭”（掺杂有毒的饭食），吃时味美，消化时苦。只要有漏，不论行善作恶，终归出不了善恶相因、生死轮回的圈子。

与有漏业相反，以断离烦恼的无漏心造的业，不会引起有漏的不善果报，称无漏业。又说还有“非有漏非无漏业”者，指大乘菩萨以菩提心所作的业，这种业非烦恼心发起，故非有漏；又不停止于小乘圣人的出世间心，故非无漏。

业之黑白，是从造业的心是否有染污，所导致的果报之黑暗与光明来区分。以染污的心意（贪、瞋等）发起的恶业，招致地狱饿鬼等黑暗的果报，称“黑业”，又名“黑黑业”；由纯净的心意所作的善业，能招致生天等光明的果报，称“白业”，又名“白白业”。纯净的善心夹杂染污的恶心所造的善恶夹杂之业，招致苦乐夹杂的果报，称“黑白业”或“黑白黑白业”；以离烦恼污染的清净心所造业，不招致世间不自在的善恶果报，名“非黑非白业”，即无漏业。一说不黑不白业即无记业。

从佛教行为规范——戒律的角度，有律仪业、不律仪业、非律仪非不律仪三业之分，律仪（戒律仪范）业，指符合戒律规定、不触犯戒条仪轨的业；

非律仪业，指不符合戒律仪轨，为佛教徒所不应作的业，如《大般涅槃经》卷二七、《大方便佛报恩经》卷六等，说有养羊卖羊屠羊、养猪卖猪杀猪、养牛卖牛杀牛、养鸡卖鸡杀鸡、捕鸟、捕鱼、猎鹿、猎兔、捕蟒、魁剑（杀人屠宰）、劫夺、偷盗、两舌、谗言、狱卒、咒龙等十六种或十二种“非律仪业”，非佛教徒所当为。非律仪非不律仪业，指非戒律仪轨所规定应作、不应作的业。

从业的表现来讲，可以表现于外让人看见、听见或感觉到的，称“有表业”；不能表示于外，非可见闻觉触者名“无表业”。唯识学认为意业也有有表业，如心中轻蔑人而形之于色。无表业主要指身口意三业所生看不见的潜在作用和力量，分律仪业、不律仪业、非律仪非不律仪业三种。如由持戒而形成一种严格自律的习惯或行为模式，即是律仪无表业。

从业的社会性来讲，有共业、不共业之分。共业，指多数众生共同所造，因而共同受果报的业，如同一地区的人皆不注意保护环境而共受环境污染之报；不共业，则为个体独自所造、独自受报的业，如有些人因嫖娼而患艾滋病。若再细分，还可分为中共共业、共中不共业、不中共共业、不共中不共业四种。

从业所感召的死后生于五道中的果报来看，有引、满二业之分，此二业决定来生的总、别二报。引业，指能引起将投生于五趣六道中同类相共的“总报”（如凡人类皆有的生存方式、寿命等果报）的业；满业，指能成满同类众生中各自不同的“别报”（如同为人类，而有美丑、贫富、愚智之别等）的业。

另外，还有重业、轻业，顺乐受业、顺苦受业、顺不苦不乐受业（修四禅以上定），定业（必定引生果报）、不定业（果报不定）、顺现法受业（现世受报）、顺生受业（来生受报）、顺后受业（后世遥远受报）等区分。

佛家对人的思想、言行作如此琐细的区分，旨在提供一种建立于因果报应法则和解脱生死信仰之上的行为规范，教人行善弃恶，离染绝漏，自觉制御自己的言行、思想。



## 二、业因果报定律

佛法业论的核心内容，是所谓“因果律”，即业因出生果报的法则。这种法则，是运用缘起法则观察众生思想言行时，总结出的有关规律。佛典中所说的因果律，大略包含有五条定律。

### 1、善恶业因必生同类果报。

有如种瓜得瓜，种豆得豆，不可能杂乱，也不可能有因无果、有果无因。这在《分别缘起初胜法门经》所说缘起法的十一项内容中，可归于“种种因果品类别”“因果更互相符顺”“因果决定无杂乱”三义。众生所造的业，应必定遵循这贯彻一切现象的不变法则，同类因必生同类果报，善业必生善报，恶业必生恶报，善恶杂造业（黑白业）必生善恶夹杂果报，有漏业必生有漏果报，无漏业必生无漏果报，无有错谬，丝毫不爽。这是像物理、生物等科学的定律一样的自然规律，不会因人们不认识它、不相信它而失效。

善恶之得报，不难从人际关系中发现其例证，如《出曜经》载佛言：

害人得害，行怨得怨，骂人得骂，击人得击。

善恶因果，主要依众生的相互关系而建立，对他人于自己之损益恩怨施以反报，是畜生也都具有的本性。这种本性，大概植根于作用力必生反作用力的物理定律。佛经中，开示善恶必报的规诫处处可见，如《法句经》载佛言：

行恶得恶，如种苦种，恶自受罪，善自受福，亦各须熟，彼不自代；习善得善，亦如种甜，自利利人，益而不费，欲知利身，戒闻为最。

《增一阿含经》等还将善恶果报比喻为车轮碾过处必然留下的辙迹，说明只要造业，便不可能逃脱果报的追逐，这铁的规律，对谁都一视同仁，不管尊卑贫富、聪慧愚痴。《法句经》谓“福德之反报，不问尊以卑。”中国佛家常说：“聪明不能敌业，富贵岂免轮回。”



佛家认为，业，有不可思议的巨大力量，称“业力”，为佛经所说世间四种不可思议力（佛力、神通力、龙力、业力）之一。四种不可思议力中，神通力、龙力都没有业力大，佛家说：“神通不能敌业”。在业力面前，多大的神通也会失效。《南传弥兰陀王问经》弥兰陀王问神通与业力之不可思议孰为大，龙军罗汉答：“于此不可思议中，业之成熟力非常猛烈及更强大。”<sup>①</sup>就是佛力，尚不能随意卒消定业，这被称为佛的三不能之一。

只要身在众生生死界，造了善恶业，便无法摆脱所造业力的束缚，无处逃避善恶业报的追逐。如《大般涅槃经》卷三一偈所说：

非空非海中，非入山石间，无有地方所，脱之不受业。

《大智度论》卷五载佛说偈云：

业力为最大，世间中无比。先世业自在，将人受果报。  
业力故轮转，生死海中回。大海水干竭，须弥山地尽，  
先世因缘业，不烧亦不尽。诸业久和集，造者自逐去，  
譬如责物主，追逐人不置。是诸业果报，无有能转者，  
亦无逃避处，非求哀可免。……  
从地飞上天，从天入雪山，从雪山入海，一切处不离，  
常恒随逐我，无一时相舍。

与此偈相关的一个“四仙避死”的故事说：有四个仙人，各个神通自在，以天眼看见自己将受恶报而死，力图以神通力逃避，乃尽其所能，上天，入地，赴雪山，入海底，结果仍无法摆脱如影随形般的业报，都死在其神通所到之处。<sup>②</sup>

善恶业必生同类果报，还意味着：一个人若既行善又作恶，则其善、恶各自生果报，不可能互相抵消，不可能用行善的方法消灭恶业之恶报；而恶业再大，也不能消灭其所作善业的善报。《佛说未曾有因缘经》卷下佛言：

<sup>①</sup> 巴宙译，中国社会科学出版社，1997年，182页

<sup>②</sup> 见《增一阿含经》卷二三等





夫人修福，不与罪合，不共和故，要须方便，令得灭罪。

谓善恶各有其果报，不相混合，若要消灭恶业罪报，必须用能消灭恶报的方法（修学智慧、至诚忏悔等）。禅宗六祖惠能《坛经》偈说：

拟将修福欲灭罪，后世得福罪还在。

## 2、自作自受，不由于他。

众生既然以自我为中心而造业，有一个造业的人格主体“俗我”，则其所造业的果报，按因果决定不杂乱等缘起义，只能由造业者自己或其五蕴的相续而生者承受果报，不可能由别个承受。而众生现在所承受的业报，必定是自己以前乃至前生宿世的业力所感。就像饮食睡眠，不能由别人替代，就是至亲如父母子女，也不能互相承受业报，只能是自作自受，不必怨天尤人。《般泥洹经》载佛言：

父作不善，子不代受，子作不善，父不代受，善自获福，恶自受殃。

《无量寿经》佛告诫世人：“天地之间五道分明，恢廓窈冥浩浩茫茫，善恶报应祸福相承，身自当之无谁代者。”《楞严经》卷八说：

如是恶业，本自发明，非从天降，亦非地出，亦非人与，自妄所招，还来自受。

皆强调自作自受，把行为的责任和后果只归诸于行为的主体。这与中国儒家以血缘家族关系为中心所宣扬的“积善之家必有余庆，积恶之家必有余殃”，和道教的子孙承受先人罪业的“承负”、基督教人类皆负有人祖的“原罪”说，颇有不同。

## 3、业因多类，果报五种

众生所造能生必然果报的业，佛典中从作为生果之因的角度，有二因、三因、六因、十因等多种分类。

二因：贪淫等多作则淫欲愈益增长，如渴饮咸水，愈饮愈渴，名“习因”



或“同类因”；善恶业因能生来生后世的果报，名“报因”或“异熟因”（异时异地而成熟）。

三因：生因（异熟因）、习因、依因（识等之所依），出《成实论》。

六因，见《俱舍论》：能助成或不障碍果报出生者，名“能作因”；互相依存而生果，名“俱有因”；能出生同类果报，名“同类因”；同时相应而生，名“相应因”；无明、身见、邪见、见取见、疑等，能遍生一切烦恼惑业，名“遍行因”；恶业及有漏善业能生来世成熟于五道中的果报，名“异熟因”。

十因，见《瑜伽师地论》卷五：随说因、观待因、牵引因、生起因、摄受因、引发因、定异因、同事因、相违因、不相违因。其中值得注意者是引发、相违、不相违三因。引发因，谓三界有漏的善业不但能引发自界的有漏、无漏善业，还能引发其余二界的有漏无漏善果，如多行好事容易坐禅入定，这当属间接引发；相违因与不相违因说明：果报将生时，若有障碍之缘现前阻挡，便暂不得生，如一高中毕业生按平时成绩决定能上大学，但临考试前生了重病不能参加高考，便上不了。

诸种业因出生的果报，多说有五种：

一、现法果或士用果，指当前现世就可得实际受用的果报，如学习知识技术，从事工商农业等，现前便得果报利益，臣民效忠得王赏赐、出家学道得人们供养、修行证果得国王礼敬等，这在《增一阿含》卷三九、《瑜伽师地论》卷七等有论述。《瑜伽师地论》卷九说两种极重的善、恶业必得现法果：极重善业，指于佛法僧三宝正信正解，以佛法为指导作大善行，能现世获得福寿安乐等果报；极重恶业，指“五无间”（五种必堕于无间地狱的重业）——奸污阿罗汉和生母、打最后身菩萨、出佛身血、劫夺僧财寺产、诽谤大乘佛法等，得现世恶报。

二、等流果，谓同类因果相续，有如同一河水相续而流，如抽烟后形成难以禁绝的烟瘾，杀过一次人者还可能再次杀人。

三、异熟果，果报成熟于来生后世，使人流转五道六趣。佛经说人一日一夜有八万四千念，每一念都可以牵引出一生乃至多生的异熟果。《大乘阿毘达磨杂集论·决择谛品》说：



或有业，由一业力牵得一身，谓由一业力，长养一生异熟种子故；或有业，由一业力牵得多身，谓由一业力，长养多生异熟种子故；或有业，由多业力牵得一身，谓由多业刹那数数长养一生异熟种子故；或有业，由多业力牵得多身，谓多刹那业更相资待，展转长养多生异熟种子故。

谓出生五道异熟果的业因颇为复杂，有的业，一个便能招致一期乃至多期生死，有的生死之身由一业所生，有的则由多业所生。人一生多造无数业，死后如何受异熟果呢？论中回答说：

重者先熟，或将死时现在前者，或先数习者，或最初所引者，彼异熟先熟。

谓极重业、临死时现前的业（近死业、临终业）、一生常作成习的业（习惯业），和宿世积累储备、未生果报而于临终、死后最先成熟的业（累积业、储备业）四种业，决定死后最先受的异熟果，亦即决定死后的去向。四种业中数极重业与临终业，对决定死后去向来说起着关键性的作用。《业道经》谓“业道如秤，重者先牵。”古人云：“临终片刻，能胜多时。”

四、增上果，指主体的业行对其生存环境发生的作用。佛法认为众生的生存环境，包括地域、时代、气候、物产、人缘、社会生态环境等条件，都是众生业力所感，为业报的一部分，与主体“正报”相应，称“依报”。行善，会感得好的生存环境，生于富强文明之邦；作恶业，会招致不好的生存环境。《增一阿含经》卷四三佛说由十恶而导致十种“外物衰耗”。《业报差别经》佛言：

若有众生于十不善业多修习故，感诸外物悉不具足。

五、与他增上果，指一众生所造的业对他的亲属、他周围的人乃至社会所产生的影响，如常言“一人得道，鸡犬升天”，一人犯罪，则全家人脸上无光。

众生，尤其人类，是社会性的存在，生活于众人、社会、自然界乃至动物界的缘起关系中，互相关联，按五果中的增上果、与他增上果二义，则一



人所造业的果报，可波及于他的生活环境（社会、自然界），而众人共同造的业（共业），则感得众人共同依止享用的或好或坏的生存环境。按此，一个民族、一个国家、一个地区的贫富强弱、先进落后、文明程度、社会秩序、社会心理氛围、生存环境等，乃这个社会群体所共造业的果报，由社会群体“自作自受”。

#### 4、果依众缘，报通三世

业因虽然必定生果，但因仅为缘起果报诸条件中最重要的一种，尚须待必要的一切条件齐备，才能生出果报。按《中论》等说，缘起一个现象的条件，有因缘（因）、所缘缘（外境）、增上缘（起关键作用的其他条件）、等无间缘（因果相续中间没有停顿）四种缘。具伦理、社会性的业因出生果报，须视造业主体和业所作用的对象之间的因缘际遇等而决定，有一种条件不具备，便不得生果，就像植物的种子，不一定即刻便能落地发芽，要等到一定的时候，具备适宜的温度、湿度、土壤、光照等条件时，才会发芽、生长、开花、结果。众生所造业的果报，也未必都能现前或今生现世便能见到，也许要经历长时，或到来生乃至极久远的后世才能成熟。业力果报，要从整个生死轮回的漫长过程去观察，不能仅局限于眼前和今生。

按佛经说，业因之果报，按其成熟的时间，分成三种报应形式：

一是现报（现世报），果报在现前、今生便会成熟，这在生活中是大量存在的，如学习工作，现前便见成效（“士用果”），信修佛法，不久便身心获益；犯罪违法，现前便遭法律制裁、众人唾弃等。《中阿含经》卷五三《痴慧地经》佛言，造恶业者，现前身心要受被人责骂、蔑视、抛弃，受国法处罚及临死时畏惧堕入恶道三种忧苦，而行善者则现前受被人称赞尊重、无所忧畏、坦然善终三种喜乐。

二是生报，今生造业，来生受报，而今生所受果报的因，自然要追溯于前世了。佛经说：“欲知前世因，今生受者是；欲知来世果，今生作者是。”这主要指异熟因、异熟果而言。异熟果，当指生来既定、不容自己选择的诸条件，如所生的时代、地域、家庭，天生的身体、容貌、智力、性格等禀赋。《瑜伽师地论》卷七说：



或有诸苦，唯用宿作（宿世所造业）为因，犹如有一自业增上力故，生诸恶趣及贫穷家。

谓生于恶趣及贫穷家庭等异熟果报，唯由前世的业决定。

三是后报，谓今生或宿世所造的某些业，由于诸缘未具，要在多生后世，乃至极为久远的未来，才会诸缘齐备，果报成熟。但不管受后报的时间多长，即使长到多劫之后，只要已经种下业因种子，便会出生果报，没有不受报的道理。《大宝积经·入胎藏会》有偈子说：

假使经百劫，所作业不亡，  
因缘会遇时，果报还自受。

《法句经》偈云：

妖孽见福，其恶未熟，至其恶熟，自受罪虐；  
贞祥见祸，其善未熟，至其善熟，必受其福。

《大般涅槃经》卷九说，人间虽然不乏“作恶不即受”的现象，然而“如乳即成酪”，总有果报成熟的一天，犹如灰覆火上，似乎无火，愚痴之人贸然踏过，只会招致烧足之祸。不能因看到社会上有好人受罪、恶人享福的现象，便轻易说善恶无报。好人受罪，受的是他前世所作恶业的果报；坏人享福，享的是他前世所作善业的果报。“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候不到”，“善恶到头终有报，只争来早与来迟”。这种报通三世说，长期以来深入中国民间，成为被很多人所信奉的伦理信条，对促进人们行善修德、平衡社会心理、稳定社会秩序，起了不可估量的作用。

又，众生大多皆既造善业，也造恶业，善业、恶业关系如何，如何受报？《成实论》卷八回答说，是业力强者先受报：

一切众生皆集善不善，业力相障故不得并受。如负二人物，强者先牵。

佛学还分众生所造业为定、不定两种。定业，谓果报已经决定，难以转变。《大般涅槃经》卷三一解释说：



若定心作善恶等业，作已深生信心欢喜，若发誓愿供养三宝，是名定业。

定业，指以决定心、深重心所造的重业，作后没有反悔，其善者如发愿供养佛法僧等，其恶者如五无间业、杀人等。定业的报应，又分三种：一者报定，肯定会有果报；二者时定，受报的时间已成定数；三者报定而时不定，要等到时机成熟才受定报。除定业外，其他非以决定心作、作后反悔改正者，属不定业，不一定必受果报。《优婆塞戒经·业品》就定不定，分业为四种：

一者时定果报不定，二者报定时不必定，三者时定果报亦定，四者时、果二俱不定。

当然，不定业之不定，只是说所作业的力弱，或有可能因其他强大障缘而难得生果，如植物种子成熟得不太好，或有可能会被破坏，便不一定能发芽生长，并不意味业因无报。

### 5、业由心生，转消有道

以上四条规律，只是就业力因果的自然规律而言，说因必有果，业必有报。人若知晓佛法，掌握了业力因果律，了彻业由心造、可由心转的本质，再加上殊胜增上缘等“方便”，便可以利用因果律，可以转移、消除宿世所造恶业的果报。这一问题内涵颇深，留待后面作专节阐述。

## 三、善恶果报与生死轮回

佛教认为：驱动众生在生死苦海中轮回不休、饱尝种种苦果的，唯是自己所造的有漏善恶业力。《本事经》卷一佛言：

当知一切有情，皆由自业，业为伴侣，业为生门，业为眷属，业为依趣，业能分定一切有情下中上品。

《华严经·入法界品》谓“一切诸报，皆从业起。”而业由心发起，无非是善恶之“念”，亦即意业。佛经说一个有漏的念，便能感得一生的果报，



我人每天都起许多念头，会出生多生多世的果报，如《净度三昧经》所言：

一念受一身。善念生天上人中身，恶念受三恶道身。百念受百身，千念受千身。一日一夜种生死根，后当受八亿五千万杂类之身。

关于各种善、恶业各自所生的果报，佛经中有多种述说。通常说得最多的，是十善业、十恶业。《佛说十善业道经》谓“能永离杀生、偷盗、邪行、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见”，是名十善业道，反此则为十恶业。其中前三种为身业，中间四种为口业，后三种为意业，所谓“身三口四意三”。据《杂阿含经》卷三六、《增一阿含经》卷四三、《业报差别经》《华严经·十地品》等所说，十善业、十恶业的现法果、等流果、异熟果、增上果大略如下：

1、不杀生（杀害有情识的众生）而仁慈护生，得身常无病、寿命长远、鬼神守护、无怨无嗔、无噩梦、心常慈安等现法果，得命终生天的异熟果，招致外物美好庄严、树木花草光泽莹润、果实饱满富有营养等增上果。反之，杀生恶业，得多病、短命、怨家侵损、心常不安、鬼神不护等现法果，生存环境恶劣、饮食不佳、果实成熟不好等增上果，命终堕于地狱、饿鬼、畜生三恶道的异熟果，罪毕后纵得生人，亦短命多病。

2、不偷盗（“不非与取”）而廉洁的善业，得资财丰饶、多人爱念、善名流布、处众无畏等现法果，得命终生天的异熟果，感外界风调雨顺、果实丰美等增上果。反之，偷盗恶业，则得国法治罚、恶名流布、众人憎恶等现法果，堕三恶道，后生于人中贫穷卑贱等异熟果，干旱少雨，果实朽坏干枯等增上果。

3、不邪淫而贞洁的善业，得举止安详、心理平衡、世人称赞、夫妻和谐等现法果；生天、人中，妻妾贞良的异熟果；生存环境洁净优美的增上果。反之，邪淫恶业，得恶名流布、妻不贞良、家庭不和、身体羸弱等现法果，堕三恶道、后生人中妻不贞良、眷属不称心的异熟果，所居之处秽恶不净的增上果。邪淫，指不符合所在社会伦理规范和卫生法则的两性关系。

4、不妄语而实语的善业，得人所信敬、口常洁净等现法果，生于人天的异熟果，作事顺遂的增上果。反之，妄语恶业，则得人不信赖、恶名流布等



现法果，堕三恶道，后生人中为他所骗、多被诽谤的异熟果；务农经商等事业多不顺利、人事不和等增上果。妄语，即说假话骗人。

5、不两舌而常作和合语的善业，得眷属称心、人所拥戴、多良朋益友等现法果，生于人天的异熟果，所居之处平正等增上果。反之，两舌恶业，则得人缘不好、多狐朋恶友等现法果，堕三恶道，后生人中眷属乖离、亲知弊恶的异熟果，行住之处多险阻坑坎的增上果。两舌，即挑拨离间。

6、不恶口而常作文明礼貌语的善业，得人所爱乐等现法果，生于人天的异熟果，所居之处安稳称心的增上果。反之，恶口之业，得人不爱乐的现法果，堕三恶道、生于人中常闻恶言、言多谗讼的异熟果，行止之处多荆棘毒刺、沙石瓦砾、土地干涸盐碱等增上果。恶口，指粗言恶语骂人伤人。

7、不绮语的善业，得智者所爱、多有威德等现法果，生于人天的异熟果，居处多果树园林等增上果。反之，绮语恶业，得智者所弃、少威德之现法果，堕三恶道，后生人中言无人受、言不明了之异熟果，所居处不可意的增上果。绮语，指说没有实际用途的花言巧语、废话，及夸大不实、色情淫秽之语，创作诲淫诲盗的文艺作品等。

8、不贪欲的善业，得福德自在、诸事顺遂、心常安详等现法果，生于人天的异熟果，谋事易成等增上果。反之，贪欲恶业，得所求不遂、多有怨家、心常不安等现法果，堕三恶道、生于人中多欲无厌的异熟果，所有盛事渐渐衰减等增上果。贪欲，即营谋策划，贪图他人之所有。

9、不瞋恚而慈悲的善业，得心恒柔和、众所尊敬等现法果，生于梵天的异熟果，远离怨家恐怖的增上果。反之，瞋恚恶业，得身心不宁、多诸怨憎、人不敬爱等现法果，堕三恶道、后生人中常被他人恼害的异熟果，生活环境多天灾人祸、毒虫猛兽盗贼等增上果。

10、不邪见而正见的善业，得福慧增长、常不作恶等现法果，生于人天、趋向佛法解脱之道的异熟果，环境平正优美的增上果。反之，邪见恶业，得增长诸恶、减损福德等现法果，堕三恶道、后生人中其家邪见、其心谄曲不直等异熟果，环境不安乐清净等增上果。邪见，指不信三宝、执善恶无报等见解。

佛典中还说，犯五戒等恶业，能引起五脏疾病的现法果报。如杀生伤肝，





邪淫损肾，偷盗损心，妄语损肺，酗酒损脾胃等。

龙树《中观宝鬘论》有一首偈颂，概括十恶业等的异熟果，颇为简明：

杀生寿短促，害他损恼多，偷盗乏资财，邪淫多怨敌，  
妄言招诽谤，两舌亲乖离，粗语闻恶声，绮语言失信，  
贪欲摧所求，瞋恚多恐怖，邪见生恶执。饮酒心狂乱，  
不施感贫穷，邪命逢欺诳，骄生卑种族，嫉故少威德，  
由忿形貌丑。不问智者愚，此果在入道，先当往恶趣，  
诸不善异熟。如前所宣说，一切善业报，翻彼而生起。

此类宣扬三世因果的偈颂中，传颂最广者为一首着眼于现实社会中人们各种不同命运宿因的“十来偈”：

端正者忍辱中来，贫穷者慳贪中来，  
高位者礼拜中来，下贱者傲慢中来，  
瘖哑者诽谤中来，盲聋者不信中来，  
长寿者慈悲中来，短命者杀生中来，  
诸根不具者破戒中来，六根具足者持戒中来。

《地藏菩萨本愿经》缕述各种恶业所得的恶报说：邪淫者得生为雀鸽鸳鸯之报，毁谤他人者得无舌疮口之报，瞋恚者得丑陋残废报，慳吝者得所求不遂报，饮食无度者得饥渴咽病报，田猎恣情者得惊狂丧命报，悖逆父母者得天地灾杀报，纵火烧山林者得狂迷取死报，后父后母对非亲生子女恶毒虐待者得被鞭撻毒害之反报，网捕雏鸟者得骨肉分离报，毁谤三宝者得盲聋瘖哑报，轻法慢教（指佛教）者得永处恶道报，破用佛寺常住财物者得亿劫轮回地狱报，污梵（清净离欲之人）坏僧者得永在畜生报，汤火斩斫杀生者得轮回偿命报，破戒破斋者得禽兽饥饿报，自高自大者得卑使下贱报，两舌斗乱者得无舌多舌报，邪见者得生边地（无佛教流传的边鄙之地）报，等等。这里所说诸果报，主要指来生后世的异熟果。

诸恶业中，尤以杀、盗、邪淫三种恶业，最为驱使人轮回生死的罪魁祸首。《楞严经》卷四说：



汝负我命，我还汝债，以是因缘经百千劫常在生死；汝爱我心，我怜汝色，以是因缘经百千劫常在缠缚，唯杀盗淫三为根本，以是因缘业果相续。

## 四、业性本空与业果相续

即使确如佛教所言，造善恶业必生异熟果，牵引众生轮回不休；然生报异熟果既然隔生而熟，后报还须多生方熟；今生的张三作恶，来世的李四尝受苦果，此则异作异受，岂同善恶无报？又，佛教一面大谈空、无我，一面又盛说因果报应，空之与有，岂非矛盾？业力因果，是否也是空？

佛家解释此类疑惑的原则，仍是缘起法之中道观。“业果非空我非有”，或业、因果皆空而业果相续，是业、因果这种因缘所生法的一体两面，在佛法看来本来统一，无矛盾可言。《大般涅槃经》卷十六佛言：

有业有报，不见作者，如是空法，名第一义空。

谓佛法所言第一义空，乃是有业报（俗谛）与无造业之实我（真谛）统一之空。从佛法的俗谛，以世人的认识、表达方式而言，业果相续，自作自受，丝毫不乱。由世俗的人格主体自我造业，由此俗我之五蕴相似相续而生的五蕴受报。《优婆塞戒经》卷四比喻说：

譬如置毒乳中，至醍醐时故能杀人，乳时异故，醍醐亦异，虽复有异，次第相生，相似不断，故能害人。五阴亦尔，虽复有异，次第而生，相续不断。

该经中还比喻：就像人种植橘种，其种子从发芽生根到开花结果，并无橘子的酸甜味，只有到橘子成熟，甜味才发，如是甜味“非本无今有，亦非无缘，乃是过去本果因缘”。众生的身口意业也是如此，所造业因犹如橘种，所受业报犹如橘种发芽成长后所结橘子的甜味。橘子的甜味虽非原橘子种，但从原橘子种子次第相生，相续而来。五蕴和合中，虽然没有常一不变的造业主体，所造业因与所受业报也都念念生灭不可常住，受报者非造业者的原



样，所受报非所造业的照搬，但从以前的造业者与所造业因“次第相生，相似不断”，相续而来。按世人称相似相续者为同一人、同一物的惯例，应说自作自受，因果不爽。行善作恶，生异熟果，死后升天堂、下地狱的，虽然不全是生前的身心，却是生前身心的相似相续。如有人生前作恶死后堕地狱，就同他生前今天犯法、明天去蹲监狱一样，世人不会说去蹲监狱的这个人不是昨天犯法的那个人。《优婆塞戒经》卷四比喻说：如有一人抛一火星于柴堆中，造成火灾，大火绵延烧数十村。后被人追查擒获，此人辩解：“我所放的那粒火星很小，早已熄灭，后来的大火非我所放。”人言：“后来的大火虽非你抛的火种，却从你抛的火种引发，你是造成大火灾的放火人！”生前的念念生灭相续如是，死后的生死相续也是如是，即便投胎转世，改头换面，今生的张三成为来生的李四，李四纵不记得他的前生为张三，但仍为张三身心的次第相续，有资格承受张三未成熟的业果。若以不记得前世为理由否认前生后世的联系，那么人不记得自己的4岁前，难道就能否认自己有过4岁前？人不记得自己熟睡时，难道就能否认自己曾经熟睡？

从佛法的真谛、第一义谛而言，业、因果既然是缘起法，凭借众缘而生，则当体无常、无我、空。《摩诃般若经·四摄品》说得很清楚：

世谛故，分别说有果报，非第一义，第一义中不可说因缘故报。

虽有而空，如同梦幻，没有常一不变的造业者、受报者及业因业果，这是“业”真实不变的本性，是追求超出生死业报的佛教修行者不能不观察体证的第一真理。佛经中对业的这种本性多所揭示，如《华严经》卷十三偈云：

随其所行业，如是果报生，作者无所有，诸佛之所说。

众报随业生，如梦不真实，念念常灭坏，如前后亦尔。

如机关木人，能出种种声，彼无我非我，业性亦如是。

《大宝积经》卷七三说：所作业及果报皆不失坏，只是佛法的世俗谛，“但随世俗故有，非第一义”。从佛法的第一义（最高真理）看，业及业报本空，“无有一法从于此世至于他世而有生灭”，“无有作业者，无有受报者”。龙树在其《中论》中，发挥《般若经》义，反复推析，论证业从因缘生故非常，念念生灭，无有自性，无自性则本来不生，不生则不灭。若业是



常，有自性，则无生果之理，正因为它无自性，才能出生果报。业、因果皆是“假名”，造业受报一事，就像佛由神通力变出的“化人”行事，虽有形相，能说话做事，却非同人们所执着的那样，有其实体实事。对这如同幻化的现象，须以中道观，如实见其两面，不堕于断、常两极偏见，偈云：

虽空亦不断，虽有而不常，  
业果报不失，是名佛所说。

真正理解佛法空、无我义，坚持中道的人，必然见及善恶必报、因果不爽，自行劝他，弃恶行善，非常审慎，绝不会堕入恶取空见而起负面的教化作用。以盛说空寂无碍著称的禅宗名篇《永嘉证道歌》云：

豁达空，拨因果，莽莽荡荡招殃祸。

强调否认因果报应的“豁达空”（即恶取空），只会招来自误误人的恶报殃祸，这种见地其实并未真正通达空的真义。佛家对否认有来生后世、因果报应，极力斥责，列为有害邪见，认为它会起助长、劝导世人作恶的坏作用。《杂阿含》卷三八第 1075 经佛言：

不计于后世，无恶而不为。

《地藏十轮经》说：“拨（否定）无因果，断灭善根！”

认为世人若不害怕后世恶报、不相信因果报应，便取消了应当行善的理由，只能是无恶不作了。是耶非耶？有智者当不难深思明辨。

## 五、业由心造，转消有道

这是因果律的第五条规律，说的是若依佛法看破业之本质的智慧，则已造有漏业可以转变，业力可以摆脱，这是佛教因果说的真谛所在。若仅见及前四条业必生果的属于世俗谛的法则，而未见及于此，则失了佛法的神髓。

《杂阿含经》卷三十二第 916 经载：那罗聚落主言外道尼乾子说杀生等恶业必堕地狱，佛批评其说，谓佛法呵责杀生等恶业、赞叹不杀生等善业，为的



是让闻者悔责恶业，离杀生等而得解脱。《华手经》所载佛言甚至说：

以我所说世间正见、顺生死理、业缘果报可戏论法为上智慧，是人则为毁谤如来及如来法！

《大般涅槃经》卷三十一佛言谓认为诸业定得报者，“当知是人非我弟子，是魔眷属！”为什么？因为若一切业皆须受报，“则不得有修习梵行、解脱涅槃”。宗喀巴《显密修行次第科颂》云：“因果若决定，众生不成佛。”如果业力因果决定不可转、消，则一切众生自无始以来造业无量，只能业果相续、生死不休，不可能摆脱业力之束缚，至多是行善生于人天，报尽还堕，岂有横渡生死之流、到达涅槃彼岸的可能性？何况因果报应，并非佛家孤发独明，是婆罗门教等也都宣扬的世间学说，非佛家独有的、核心的出世间之说，以此为最上真理，当然是贬低了佛法，要被斥为谤佛谤法了。因此，佛典中多处宣说：业报可转，并非决定。《大般涅槃经》卷三十一佛言：

当知作业有定得果、不定得果……或有重业可得作轻，或有轻业可得作重……非一切业悉定得果，虽不定得，亦非不得。

有智之人以智慧力，能令地狱极重之业现世轻受，愚痴之人则令现世轻业地狱重受。而且：

一切众生不定业多，决定业少，以是义故，有修习道，修习道故，决定重业可使轻受，不定之业非生报受。

龙树《十住毗婆沙论》中说：具有大智慧大福德者，虽然作了恶，能“不令堕地狱，现身而轻受”。比如佛经中所讲一位名鸯掘魔罗的外道，杀过许多人，又曾想谋害生母和佛，罪大恶极，堕地狱无疑了，然而竟因闻佛说法，得大智慧，悔过修行，现身证阿罗汉果。宗喀巴《菩提道次第广论》卷三说：佛经和戒律中说“假使百千劫，所作业不亡”，是对缺乏佛法之智慧、不知转消业报之道者而言，若有大智慧，得佛法转消业报之道，“则虽定当受果，亦能清净”，这是《小品般若经释》中所说。

转变乃至消灭已造业之恶报，唯靠如实彻了业报真实本性的智慧，由依



佛法修道。经中把依佛法智慧修道可转变、消灭恶业果报，比喻为能治疗百病的妙药“阿伽陀药”和一种据说一擂便能消除诸毒的“除毒鼓”。

业报为什么可依智慧而转而消？首先，若以智慧掌握因果法则，则可利用因果律“果须众缘”方能出生的定律，创造条件阻碍业果之出生，便可转移业报。现代太虚大师《真现实论》说：

虽佛亦不能超越及改变于因果律，然若了知于因果律，则能创造善业，和集善缘，生于善果。因不值缘终不生果，故因亦非必能生果。或远其助缘，或别造强因，皆可使此因之果暂不生起，或终不生起。

如人因前世杀生业报，命中本应遭遇车祸夭折，若特别注意乘车安全（远其助缘），依佛法发菩提心，努力护生、放生（别造强因），便能延寿乃至长寿。

其次，依佛法的智慧观察，则业、因果缘起无自性，本性是空，空故可转，就像一张白纸好随意图画。如果业有其不变改的自性，那便没有可转可消的道理了。而且，业由心造，心之为物，在佛家看来是世间最为灵妙、最不可思议、力量最大者。业力虽大，虽不可思议，但不及心力之大，不及心力之不可思议。心，无形无相，却具有创造一切的奇妙能力，潜具诸多不可思议的功能、智慧。《禅经》中说，地水火风四大元素中，水的力量大于地，火的力量大于水，风的力量大于火，比风更为轻巧无形的心，其力量大于风。心力虽大，心性本空，与本性空相契合的智慧心，即是真实、绝对，超越时空，不生不灭，超越了因缘生灭的因果界，具有消融一切的巨大力量。《永嘉证道歌》说：

证实相，无人法，刹那灭却阿鼻业。

即应堕入阿鼻（无间）地狱的极重恶业（五无间业），也可因心与实相契合，证入无人无我一切皆空的境界，于一刹那间被融化消灭。

还有，已证实相的佛、菩萨，依实相成就了转、消众生业报的巨大能力，众生依虔敬信心的净因，通过礼拜、供养、诵经、持咒、念佛、忏悔等修行，仰仗佛菩萨的“加持”作强大增上缘，也能转、消恶业果报。



关于业随心转的道理，清代彻悟禅师语录中论述颇为精辟：

心能造业，心能转业。业由心造，业随心转。心不能转业，即为业缚。业不随心转，即能缚心。心何以能转业，心与道合，心与佛合，即能转业。业何以能缚心，心依常分，任运作受，即为业缚。一切现前境界，一切当来果报，皆唯业所感，唯心所现。唯业所感故，前境来报，皆有一定，以业能缚心故。唯心所现故，前境来报，皆无一定，以心能转业故。若人正当业能缚心，前境来报一定之时，而忽发广大心，修真实行，心与佛合，心与道合。则心能转业，前境来报，定而不定。又心能转业，前境来报不定之时，而大心忽退，实行有亏，则业能缚心，即前境来报，不定而定。

佛典中不但说转、消业报之理，而且设计有多种转、消业果之道的具体操作方法，小乘主要由忏悔灭罪，大乘、密乘灭罪方法颇多，《菩提道次第略论》卷三总结大乘所说清净业障罪报之法为依四种力：

1、依能破力，指忏悔。佛经中多处讲，内心对所犯过错深自忏悔，决心悔改，具有消灭罪障、转变身心的强大力量。《增一阿含经·马血天子品》载佛言：

人作极恶行，悔过转微薄，  
日悔无懈怠，罪根永已拔。

《金光明经》卷二谓“干劫所作，极重恶业，若能至心一忏悔者，如是众罪，皆悉灭尽。”《四十二章经》比喻忏悔灭罪如有病出汗，渐致痊愈。《大集经》比喻忏悔灭罪如“百年垢衣，一日而浣，可得鲜净”。

佛教诸乘诸宗，都以忏悔业障为佛教徒修行中不可或缺的重要内容，列为修行者的日课之一。忏悔又分事忏、理忏。事忏，是在众僧或佛像，或自己伤害的人之前，诚恳坦白发露过错，表示悔过，“所未作者，更不敢作，已作之业，不敢覆藏”<sup>①</sup>。大乘《观普贤菩萨行法经》说观想专表忏悔灭罪

<sup>①</sup> 《金光明经》卷二



的普贤菩萨而忏悔之法。汉传佛教界依经编有多种忏悔的仪轨，如《法华忏法》《金光明忏法》《药师忏法》《华严忏法》《礼念弥陀道场忏法》《梁皇宝忏》《慈悲水忏》《大悲忏》等，以供佛教徒依法修忏悔。密乘则主要观想密法总管、普贤菩萨的秘密身金刚萨埵，诵念其“百字明”（咒语）而忏悔，这被列为密乘修行者必修的“四加行”之一。

事忏忏至罪障消除，有严格标志，称“见罪净相”。依《准提陀罗尼经》所说，见罪净相有：看见或梦见佛菩萨、光明，或梦见听闻佛法，吐恶食、或吐或饮乳及酪，或梦见日月、空行母、猛火、水牛、黑色人、僧尼、乳树、象、牛王、山、狮子座、微妙宫殿及飞行上升等。

理忏，又名“实相忏悔”“无相忏悔”，即依佛法真理，观业从心起，由自心妄想而生，妄想依缘而生，即生即灭，无实自性，本来是空，如空中风，无所依止。《观普贤行经》偈云：

一切业障海，皆从妄想生，  
若欲忏悔者，端坐念实相，  
众罪如霜露，慧日能消除。

这种理忏，因与绝对真理——本来空性相契合，故消灭罪障恶业的力量比事忏更大。

2、对治现行力。即修佛教所说种种能对治业障的法门，如礼拜佛菩萨、读诵大乘经，观空、无我，持诵有消罪力用的真言密咒，及以虔敬心、忏悔心塑画佛像、供养佛和佛塔，持念佛菩萨名号等。多种大乘、密乘经典中，都盛说此类修行能消业灭罪。如《观普贤行法经》说若昼夜六时礼十方佛，诵大乘经、思第一义甚深空法，“一弹指顷，除却百万亿阿僧祇劫生死之罪”。

《金刚经》说诵持该经能转后世重罪为现世受人轻贱的轻报。《观无量寿佛经》说临终者至心称“南无阿弥陀佛”名号一声，灭八十亿劫生死重罪，观想佛的形相、净土等也皆灭罪无量。《大悲心陀罗尼经》说供养观世音菩萨并专称其名号，“得无量福，灭无量罪，命终往生阿弥陀佛国”，持诵此菩萨“大悲咒”，一宿诵满五遍，“除灭身中百千万亿劫生死重罪”，甚至接触从虔诵此咒者身边吹过的风，也“一切重障恶业，并皆灭尽，更不受三恶





道报，常生佛前”，然“唯除一事：于咒生疑者”。密乘经典中此类说法比比皆是，多数佛、菩萨真言皆被说为有消罪灭障之效。这类灭罪法门的神力，来自佛菩萨与真实相应的誓愿和历劫修行所成就的功德，与众生虔诚敬仰心、忏悔心的清净心力之因缘和合。

3、遮止力。指严格遵守以“防非止恶”为旨的佛教戒律，谨言慎行，不作诸恶，奉行诸善，以实际行动证明已痛改前非，洗心革面重新做人了。

4、依止力。指皈依佛法僧三宝，发普度、普利一切众生的“菩提心”，依靠三宝的巨大法力和菩提心的强大愿力为殊胜增上缘，自能起到消罪灭障的作用。

佛教虽说恶业罪障可以依以上种种法门，随心转、消，但也说是否实际转、消，须具严格条件。如前所述，事忏须修到“见相”，方算见效；理忏则须修至明心见性，与空性相契，《永嘉证道歌》曰：

了即业障本来空，未了应须还夙债。

了，指明了自心佛性，证见空性本面，其境界相当高深，非可轻易达到。若不能“了”，那就还得受因果律制约，偿还宿世所欠的债。可转可消之业，主要指非决定心作、作已有悔的“不定业”。《优婆塞戒经·业品》说：

若时不定果报不定，是业可转，或果报定应后受者，是业可转现在受之。

没有说重大定业可以不受。佛典中说，以佛力之大，亦难卒灭定业，但也非绝对不可灭，只不过消灭转移的因缘难具罢了。智顗《法华文句》卷十谓“若其机感厚，定业亦能转”，肯定深厚的非常机缘和大感应，可以转、消定业。

至于佛教所设各种忏悔灭罪法，虽可奏效，但经论中还是强调作了恶业之后忏悔而净，与注意防护不作恶业的清净，两者大有差别。《瑜伽师地论·菩萨地》说，若破犯杀、盗、淫、妄（语）的“根本戒”（性戒），虽然可以通过深重忏悔灭罪后，重新受戒，但障碍现生证入菩萨初地。有些佛书中说，只有皈依佛教、受佛教戒以前所造的重大恶业能忏悔而净，皈依受戒后所造



的重业难以忏悔。僧尼戒条规定，同性恋等重大恶业是不可忏悔（僧团不接受其悔，非驱逐不可）的。这就避免了业可转消说可能产生的“今天先尽情作恶，明天再忏悔念经持咒以消灭恶报”等副作用。

## 六、“野狐禅”公案

中国禅宗门下，流传着一则著名的“野狐禅”公案（参禅故事），讲的便是业报是否可以转、消的教理。

故事说：禅宗六祖惠能三传弟子百丈怀海禅师，每日上堂，见常有一不认识的老人听他说法，听毕随众僧散去。有一天，众僧散去后，老人独自留下来，百丈乃问：“站在那里还不走的是什么人？”

老人回答：“我于过去迦叶佛出世时，曾住此山为大禅师，有学禅者请教：‘大修行的人还会落于因果（受因果律束缚）吗？’我答：‘不落因果。’因为答错，遭受恶报，堕为野狐，已经五百生，今请大和尚代作一正确答案。”

百丈说：“你只管问。”

老人便问：“大修行的人还落因果也未？”

百丈答：“不昧因果。”

老人于言下大悟，告辞说：“我已脱野狐身，住在山后，请求能按葬送亡僧的仪式烧送。”百丈乃命维那师（掌管僧众秩序的僧职）敲钟招集僧众，斋饭后率领大家去后山葬送亡僧，果然在后山发现一只死狐狸。①

迦叶佛（释迦牟尼以前出世的佛）时的一位大禅师，因为答徒众所问，一字之差，竟然落得个五百生堕为野狐的下场，此事的确发人深省。这禅师答错的，正是佛法中关于业报因果的重大理论问题：依佛法修行，究竟能否超越因果律，不受业力果报的束缚？禅师的答案，究竟错在哪里？如果说他答错了，那么惠能高徒永嘉玄觉禅师说：“证实相，无人法，刹那灭却阿鼻业”，岂非更错？

---

① 见《古尊宿语录》卷一等



依佛法义理，因果律，从世俗谛的角度来讲，是铁的自然规律，只能从遵循中获得自由，不得随意超越。经载，释迦牟尼在成佛后，还曾因过去世的宿业，受“金枪马麦”（被木片伤足、施主忘记供食而屈尊食用马料）等报，佛神通第一的高足摩诃目犍连尊者和禅宗西天第二十四祖狮子尊者等，尽管已证阿罗汉果，仍因酬偿宿世所欠命债，被人打死、杀死。说明业报不是那么好超越的。《优婆塞戒经》说，依佛法修行，只有修到阿那含果（第三果）和阿罗汉果，才能转应后世重受的欲界重业果报，在现世提前受报或从轻受报，轻业不受，不是一修行便可转、消业报。说大修行人不落因果，笼统肯定因果律可超越，忽略了可转、消宿业的条件，未能将真、俗二谛统一，堕于“恶取空”的边见、断见，会起使人纵心放任、不勤苦修行的负面教化作用，令学人智眼不明，造下了宣扬邪见的恶业，因此应堕于畜生道，受痴暗无智之报。然毕竟善根不浅，五百世后，得遇百丈禅师说法，当下解脱。百丈回答“不昧因果”，与“不落因果”虽然只一字之差，但这个“昧”字非常关键，肯定因果律不可超越，只能如实认识，“不昧”，与常人的“不明”有别，意谓对前因后果及因果本空的性质看得清清楚楚，如大珠慧海禅师所说：

现前心通，前后生事犹如对见。<sup>①</sup>

据载，摩诃目犍连、狮子尊者，不是不知宿业果报，而是以神通智慧看清楚了，才主动找上宿世冤家债主的门，去痛痛快快地接受被打杀之报。

至于永嘉玄觉禅师《证道歌》所说的“刹那灭却阿鼻业”“了则业障本来空”，是从真谛的角度，肯定证实相（空性）有消灭阿鼻地狱重业的巨大力量，这完全符合佛教教义。按大小乘所说修道阶位，修行者观修实相，当达见道前“四加行位”的第二位“忍位”时，便已转、消重业，不堕恶道，继而入见道位以上，便永断恶道之因，再也不会堕入地狱等恶道了。禅宗说的“证实相”与“了”，一般指见道，那当然已消灭了阿鼻地狱重业，若未达“了”，对不起，那还是得遵循因果律安排，去偿还宿债。

<sup>①</sup> 《景德传灯录》卷二八

“野狐禅”公案因而被禅门重视，用以懲懲未得真“了”而无视因果业报的假开悟者，以后又被人加以引申，变成了对未得真正了悟的“狂禅”之贬称。

## 七、佛典中对宿命论等的批判

佛教中道的业力因果说，不仅从缘起法则出发，否定断、常两极“边见”，而且还否定了宿命论、神意论、机运论等多种不符合缘起法则的“异论”。

《中阿含经》卷三《度经》等佛说世间有三种邪见，信之者即使德行无亏，也必然对自己的行为不负责任。这三种邪见是：

- 一、认为人的苦乐等境遇纯粹出于前定的宿命论；
- 二、认为人的命运完全系之于神意安排的神意论；
- 三、认为人的命运纯由机会运气决定的机运论。

经中多处对这三种邪见进行了批判。此类邪见，佛典中归之于“邪因论”——其所认决定人命运的原因，是错误的，或片面的。据佛经讲，这类邪见，是当时印度的修道者依禅定中所发宿命通的不究竟的直观，加上推理不当而导致。此类邪见，不仅当时，就是在今天，持之者还大有人在。

宿命论，佛典中汉译为“宿作因论”“宿业论”，佛世的苦行（无系）外道、尼乾子（耆那教）等，即持此见，认为今生所受的苦，为宿世恶业的果报，只有勤修苦行，“吐尽宿业”，现世不再造新的恶业，待宿业由主动的苦行消尽，便是解脱涅槃。实际上，一些对佛法业力论缺乏完整、正确理解的佛教徒，也往往由广泛流传的“欲知前世因，现在受者是”一偈，堕入现世一切遭遇均由宿世之业所前定的宿命论。这种见地不仅可能导致以苦行消宿业、盲目折磨自己的愚蠢行为，而且有使人对一切逆来顺受、不想去改革现实社会不合理现象的消极作用，容易被封建统治者利用为麻痹人民反抗意志的工具。

从缘起法则看，宿作因论的错误，在于把今生一切果报之因机械地、片面地全部归诸宿业，违背了因果念念相续，因而必念念有新因能生果报的规律，违背了果依众缘、报通三世，非一切果皆由宿因、尚有现因生现法果的



定律。若今生一切皆由宿因，今生所作唯招来世之果，应无生活中大量存在的今生作事今生得果报的道理。如此则农民种地应无收获，工人作工应无产品，学生学习应不得知识，其果实只有等来世的另一个人去享用，这显然不符事实。《大般涅槃经》卷四十佛批判宿命论说：

一切众生有过去业，有现在因。

众生虽然有前世所造能得今生寿命的业，而有赖于现在的饮食等条件，才能活着。若说众生受苦受乐唯由前世的本业因缘，是事不然。为什么？譬如有人为国王除去怨敌，因此被赏赐以大量财宝，因这财宝受现在乐，如是之人现作乐因，现受乐报。又如有人杀害国王的爱子，以是因缘遭杀身之祸，如是之人现作苦因，现受苦报。因此说“一切众生不必尽因过去本业受苦乐也。”

至于现在修苦行以图“吐尽宿业”，只能得到受苦的现报。如果苦行能够得道，那么比人类苦得多的畜生们，都早应得道了。

《瑜伽师地论》卷七批判无系外道的宿作因和苦行论说：若唯有宿世业为因，则由现世的苦行消尽宿业而涅槃，没有理由；若说由“现方便”（今生所作业）为因，则否定了众生今生所受唯是宿业之果。该论指出：唯宿因、唯现因两种极端，皆属片面。正确的说法应该是：

或有诸苦，唯用宿作为因。

这指天生已定的生恶道、生贫穷人家及天生残疾等果报。然生贫穷人家等，只是决定其今生命运的诸多条件之一，并非唯一而且未必是起决定性作用的条件，如虽然出身贫寒，也不乏“朝为田舍郎，暮登天子堂”和发财致富的。又：

或复有苦，杂因所生。

如人以“邪方便”（不正当的方法技巧）务农、经商、劫盗、服务于国王等，有成功获福者，也有失败遭殃者，其中原因复杂，宿因、现因都可能。又：



或复有法，纯由现在功用因得。

如今生新造的重业、听闻修学佛法、学习知识及工巧技艺等，都纯粹由现世因得现法果。

《那先比丘经》记述那先罗汉解答弥兰陀王关于业因的疑问说：比如一块土，被人掷向空中，复落于地，这纯属现在之因，非大地之宿因所招致。由此应知，佛传中所载佛陀之足曾被嫉妒他的提婆达多暗中推石击伤，这并非佛陀前世恶业的果报。又说：

复如人死，有因先业力尽而死，亦有由现行能毁先业，非时而死，或及时而不死。

人的死亡、寿数，也并非皆出前定，有寿数到而老死的，也有因保养不善及意外灾祸等现因不到天年便夭亡的，也有因积善及养生等现因延寿添算，超过天年还不死的。

与宿作因论相近的邪因论还有多种。如认为人的命运由生辰八字、星象、面相、骨相、阴阳宅风水等决定，即现在尚颇为流行的各种算命看相术的理论根据。佛法认为这些见解皆违背缘起法则，是比宿作因论更为有害的邪见。

《大集经》卷二十佛批评星宿仙人执一切人的命运由其星象（出生时所属的星宿）决定之见说：

星宿虽好，亦复生于牛马狗猪。亦有同属一星生者，而有贫贱富贵参差。是故我知是不定法。

《优婆塞戒经·净三归品》也批驳了业果由时节（生辰）、星宿（星命）决定的邪见：

若以时节、星宿因缘受苦乐者，天下多有同时、同宿，云何复有一人受苦，一人受乐？一人是男，一人是女？天、阿修罗有同时、同宿生者，或有天胜、阿修罗负，阿修罗胜、诸天不如；复有诸王同时、同宿俱共治政，一人失国，一则保土？



若命运由八字、星宿决定，那么同时、同宿而生的人，天下不知有多少，其性别、命运、愚智等便都应相同了，这很容易被事实证伪。还有一种认为恶年恶星会带来厄运、应作法禳解的说法，经中认为也属于没有根据的迷信，强调“一切众生皆由自作善恶业之因受苦受乐，非由年、宿”。佛教规定：一个受过三皈五戒的佛弟子，若相信此类邪见，去算命、占卜、视吉良日，便犯了皈依正法戒。

神意论，佛典中汉译为“自在所作论”，自在，即自在天，为一神教信仰的天主、造物主，被说成是本来即有、不依他存的至上神、唯一神，天地万物、人类，皆是此神的作品，一切皆由此神的意志所决定。各人命运，当然也系之于此神，唯有皈依神、敬畏神、爱神，获得神的欢心，才有好运，否则便会受到神的无情惩罚。所有一神教，皆以这种意义上的神为教义主干，一些中国人心目中能决定人命运的老天、上苍，也多少具有这种至上神的性质。

佛典中对神意论（自在所作论）批驳颇力，认为它与宿作因论有同样的消极作用，在理论上是站不住脚的。《长阿含·梵动经》以这种信仰为违背真实的“六十二见”之一，同经《三明经》佛指出，那种“奉事日月水火，唱言扶接我去梵天”的信仰“无有是处”，获得清净解脱，唯由自己，不由自在天、梵天等天主。龙树《十二门论·观作者门》批驳自在天创造一切的邪见说：如果自在天能创造众生，便不应拿苦给他所创造的子女受。若一切皆由自在天主宰、安排、决定，则信奉供养自在天的人应都无苦唯乐，不信自在天者应唯苦无乐，但现实却非如此，不信自在天的人如佛教徒、无神论者等，也有过得很幸福的，信仰自在天的人，也不乏受苦受难、多灾多病的。若说自在天不能使所有的人都受乐，那就非全能、非可随意主宰一切，又岂能称得起“自在”？若说自在天故意不给一些人幸福，则岂非有偏心而非平等博爱？又，所谓“自在”，乃不依任何条件之义，若说自在天创造（“作”）一切，则一切创造，必须凭仗因缘，借助条件，既然有所创造，则必依仗因缘，依仗因缘则非自在；若说自在天是自在，从本便有，那么它便不可能有所创造。还有，若一切皆由自在天创造主宰，则众生的善恶苦乐，应不作而自来，人应不劳动工作，便坐享现成，持戒行善修行，都成为多余，人们只



要仰赖神的恩赐就行了，这样岂非破坏了世间的事业，否定了人的自由意志和主观能动性的发挥，其消极作用自不待言。

其余多神论者所信奉的命运由多神（如道教所奉五斗众神、东岳大帝等）主宰，其消极作用亦同一神主宰说，只不过理论上更为粗俗些罢了。相信神明有主宰人吉凶祸福之权，向神献供设祭以求宥免其罪过，赐福降吉祥，甚至为让灶神爷爷上天曹只汇报好事，不如实反映人们所作坏事，特在他上天之日供上麦芽糖，好把他的嘴粘住讲不成坏话，这种信仰和风俗，完全是中国人那一套贿赂官吏以谋其私的陋习和民族劣根性在宗教信仰上的反映。神明们若真能因人纳贡献祭便免罪赐福，满其所愿，岂能称得上聪明正直的神明？如此神明，按理只能是贬向人间作贪官污吏了。

机运论，认为人的命运决定于运气、机会，如南北朝著名无神论者范缜说，人之有贫贱富贵，就像树上的花，随风飘堕，有的落于茵席之上，有的落在篱笆墙头，有的还落在厕所粪秽之中。<sup>①</sup> 现代人中，认为成败纯由运气机会决定者，也不在少数。这种见解，属佛典中所斥“无因论”或“自然论”——即认为业报纯属自然或偶然，没有其原因。其错误在于违反缘起法则最基本的因果相续、果必有因的定律，因而必然是违背真实、不符实际的。既然无因，则应无果，这样，一切现象便都没有了存在的理由。机运论的伦理教化效果，和宿命论、神意论一样，也是贬抑人的主观能动性之发挥，既然一切皆出自然，则行善修德，又有何用？作恶多端，也是其天性自然，或社会现象之自然，合情合理，没有理由受到指责。其助恶抑善的害处，比神意论、宿命论更大。

从佛家业论、轮回说的内容看，它既然唯依一朴素辩证法的原理缘起法则观察一切，奉为最高皈依对象“法宝”，有理有据地否认造物主、至上神的存在，从无神论、有神论的一般定义而言，则非有神论而包含无神论的重要精神；但它又强烈反对人死断灭，盛谈六道轮回、来生后世，大乘更信仰佛菩萨有不可思议的神力，此则又非无神论。非有神论无神论，这大概应是我们审视佛家学说时应持的中道观吧。

---

① 《南史·范缜传》





## 八、佛家因果说的伦理学价值

佛教的业报因果说，作为一种伦理教化的思想体系，在有大多数以上的人信仰佛教的国家和地区，对社会秩序的维持和国民、民族的道德品位、精神面貌，起过或还在起着决定性的作用。从伦理学的角度来看，这种学说有其不可否认的正面价值。

道德信条、行为规范的依据，是诸家教化体系、伦理学说建立的根本问题。自古以来，所有宗教、哲学等社会教化体系，都在用各种形式谆谆告诫人们：当行善，勿作恶。各家所说善恶准则中的最重要内容，如犹太教、基督教的摩西十诫，儒家的五常，佛教、道教的五戒十戒，印度教、耆那教的五戒等，大抵多互相重合、相近相通。而人们为什么必须用这些条条框框来约束自己，不可纵意随心、无所顾忌地作恶呢？这是几千年来一直困扰诸家学说的重大问题。

仅仅把伦理规范归结为社会群体共同利益的反映，为社会契约公定，未免有社会强加于个人身上的枷锁之嫌，对于不满现实及反传统主义者来说，毫无约束力。于是，便有种种理论的、宗教的论证，其论证方式大略可分为神学论证、玄学论证、人性论论证三说。

神学论证，乃基督教等一神论、多神论宗教所立，宣扬人的命运悉取决于神意安排，宗教经典中所示道德规范乃神意敕定的圣谕，神圣不可凌犯，违者不仅现世遭殃，死后还要受地狱火刑等的永罚。一方面利用神的无上权威进行威慑，一方面又利用人敬畏、顺从强者的低层次宗教心理及对神的敬爱，威慑人服从神谕，按实际为社会需要的伦理信条约束自己的言行，这就像大人吓唬怕他、爱他的小孩：要这样做，不许那样做，不听话就打死你！这对敬畏、依怙的宗教心理基础深厚，深信神的人来说，自不无巨大约束力，但在尚理智、自信心强、不信神的人看来，至多不过“神道设教”，聪明人哄骗傻瓜而已。何况神意决定论和神建立的理论漏洞，正如佛典所批判，中西无神论者反驳之辞甚多，一般人也容易从社会现实的不公正怀疑其说。神意决定论对受过近代科学洗礼、认为“上帝死了”的现代人，越来越失去约



束力。

玄学论证，是通过哲学思辨，给伦理规范安立哲学支撑点。如西哲黑格尔将伦理规范的依据归诸于绝对精神，而绝对精神最终亦难免回归于上帝，堕入神意论。康德在穷究理性极限后也不得不将道德归结于不可证明的绝对命令（相当于儒家的“天命”）。中国儒、道二家，主要取法天道（自然界的法则）以建立人极（做人的根本准则），把中国封建社会的伦理规范三纲五常等说成天经地义的自然法则，法天象地合五行，只可从而不可违。这种理论的威慑力、普及性要比神意决定论小得多，而且其理论依据只是哲人们的玄学预设，不会没有漏洞，也难于为一般平民百姓所把握。玄学论证还往往把特定社会的伦理规范（如三纲）神化为不变的天道，违背了伦理规范总是随社会、时代的变革而变革的实际，在一定时候会表现出反动性，被社会革命思潮所推翻。

人性论论证，是将伦理规范的根子安置于人性中，认为这是由人的本性所决定，若不按此伦理规范做，便是悖逆人性，失去了做人的资格。如中国的孟子、王阳明，西方的葛华士、克拉克、罗哲等，都将道德上的善说成是人性或“良知”的本能，以良心反省为道德自律、道德教化之要。但人性、良知这种东西的有无，在理论上就一直有争讼，难得共识。良心反省，反省到心灵深处，不但可能发现良心等善性，而且也往往会发现如弗洛伊德所揭示的粗劣情欲、攻击性、破坏性等属于恶的东西。因此，以人性、良知为伦理基石，也是很脆弱的。即使承认有良心这种凡人必具的人性，会反问“良心值多少钱一斤”者，恐怕大有人在，商业社会中的拜金主义者，为了金钱，友谊、声名、肉体、妻女都可出卖，甚至连命都不顾，还管什么良心热心。就算圣贤哲人们利用现代宣传工具怒斥“不是人，不是人”，恐怕也收效甚微。

至于自然科学，更难为伦理规范提供依据。根据生物学上物竞天择的法则，还会导出反伦理的社会达尔文主义，成为侵略者、殖民主义者、强盗杀手们的精神支柱，为他们弱肉强食、杀掠侵夺的罪恶行径辩护。

比较一下佛家因果说和诸家伦理学说，则因果说所具有的优点，盖不容否认：



1、佛家因果说的着眼点，是从个人的损益、苦乐的利害关系，推及于社会群体和生存环境的损益（增上果、与他增上果），这实际上是各种社会里绝大多数人行为的基本出发点，现代人考虑当为不当为，更多从自身利害关系出发。从这一点来宣扬行为规范，只是作为一种合理生活的智慧提供予人，不借任何神意、社会力量等的威胁强加，容易被各种人所接受。

2、佛家因果说以简明而不可证伪的缘起法则为理论依据，非断非常，推论逻辑严密，排除了神意论、宿命论、机运论等理论有误、有消极作用而至今尚广泛流行的偏见，从如实认识自己的角度，将业报因果强调为自然法则，极具理性色彩。善恶有报、因果有五种等定律，在现实生活中可发现大量例证，若以现代科学统计学的、定量的研究方法做社会调查，并通过心身医学、行为科学、天人关系等进行论证，发展充实，升华为一种科学的伦理学提供给人们，大概会被大多数现代人所自觉接受。唯有报通三世，须依轮回说建立，而轮回说则可通过心灵学、人体科学的研究提供证据，纵然暂时尚不能全部证明，起码也可作为一种有其依据的科学假说。

3、佛家因果说倡言自作自受，把行为的责任承担者归于行为者自身，肯定人的自由意志、其主旨在鼓励人发挥主观能动性，作自己的主人，行善积德，提高精神境界和生命层次。其精神颇为积极，避免了神意论、宿命论、机运论等的弊端。佛家所设消除业障的操作技术忏悔、观实相等，具有良好的心理治疗作用，能帮助人卸下心理包袱，自铸理想人格，若予以现代化的发挥改造，可以广泛运用于社会教育、罪犯改造、心理治疗等方面，而且已经被西方心理医生们应用，获得很好的疗效。

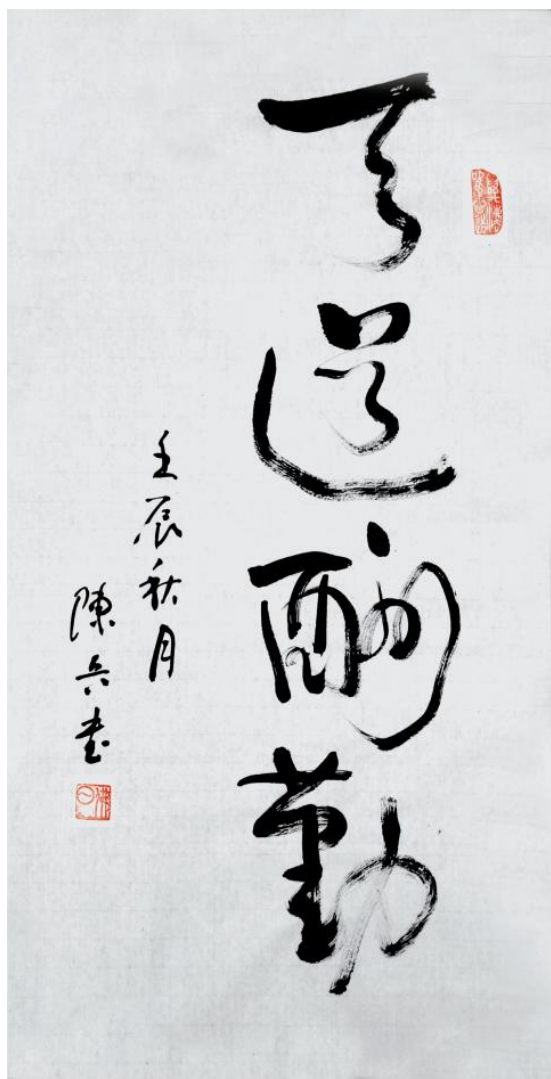
4、佛家因果说所宣扬的伦理规范，如五戒、十善、慈悲喜舍、报答四恩（父母、众生、国家、佛）等，多具时地的超越性，不像儒家所宣扬的三纲那样随时代推移而成为被人们抛弃的陈腐说教。而且佛家伦理规范的内涵颇为深广，既有为一般人所设、简易切实的生活艺术，又有至为严格广大，堪令人精神升华到至高境界的“但为众生求安乐”“庄严地狱”“不舍一众生”等菩萨道伦理规范，可以作为人格高尚者、社会精英的精神支柱。

从心理学的角度看，佛教的业力因果论，还有良好的心理治疗作用。观察自己所受的病痛、失意、挫折、受人毁谤等苦，乃由自己以前或前世的恶



业所导致，能消弭怨天尤人、愤懑不平、抑郁悲观等有害情绪，治疗由此引起的心理疾病、心理失调。教人忏悔、行善，更是医治心理疾病的有效方法。对佛教业论的这种疗效，西方心理学家颇为认可，有些心理医师已将其应用于临床治疗。

若从社会心理学的角度看，佛教业力因果论，提供了医治社会性心理疾病、从根本上医治病态社会的一剂良方。



天道酬勤



## 第四章 众生相种种

现代汉语中常用的“众生”一词，本是佛典中梵语“萨埵”（Sattva）的意译，正译“有情”，《唯识述记》卷一释为“有情识”——即具有情（感情、情绪、性情、意志等）和识（心识）者。用这个词来概括同为有情识的一切种类，要比现代通用的“生命”二字语义更为准确。本书中多处用“生命”，是不得已随俗而已。

众生，梵语“膳那”，有众多共生、五蕴和合而生、在众多生死之中等释义。实际上，人们大概都作“众多生灵”理解，更近“有情”之原意。

佛典中所描述的众生种类，要比古代诸家学说和现代自然科学所涉及者多得多，不仅包括肉眼可见的人和动物，而且数说了许多人类肉眼看不见的有情类，并对其生存状态、形貌、生活方式、寿量、业因等，作了颇为详悉的介绍。《华严经》卷三一说一切众生的趣、死、生、住、处、品类、境界皆甚微细，而佛菩萨皆悉知晓。

浏览一下佛教对众生种类和情状的描述，起码可以使人开阔眼界、开拓思路，对生命科学研究，大概会有所启迪。

### 一、众生及其类别

佛典中将一切众生按生存状况，从不同角度分为各种类别，常见的类别有三界、四生、五道、六道、七道、九类、十二类、二十五有。

三界，是按性欲的有无和身体的物质形态所作的粗略划分，界，乃界限、类别之义。

1、欲界，此界众生的共同特征，是具有有质碍的物质身体，有男女雌雄之性别，有饮食、男女、睡眠（食、色、睡）三种根本欲求或需要，故名欲界。欲界之“欲”，主要指性欲而言。欲界众生包括六道中的人、畜生、饿鬼、地狱、阿修罗五道和天道中的六重欲界天。

2、色界，色，乃形相质碍义，色界众生的特征，是无食、色、睡之欲，



而有有形的身体，唯属天道中的色界天，按其精神状态分为四级禅天。

3、无色界，此界众生不但无食、色、睡等欲，而且没有有形有碍的固定身体，为天道中的无色界天，按其精神层次分为四层无色界天。

四生，是从出生的方式，划分所有众生为四类：一胎生，如人及哺乳动物等，经在母胎中孕育而生；二卵生，由卵所孵化，如鸟类；三湿生，凭借湿气而生，如昆虫等；四化生，由变化而有，“诸根顿具，无而歟有”<sup>①</sup>，如诸天。《大般涅槃经》卷三二举例说人类中也具有四种生，又说，“劫初之时，一切众生皆悉化生”。

《显识论》说四生为：一触生，如男女交会生人；二嗅生，如牛羊等，雄性嗅雌性性器；三沙生，如鸡雀等以身舐尘沙之中而产卵；四声生，如鹤、孔雀等，雌性闻雄性声而产卵。

五道或五趣，是从众生死后去处的角度，分为五类：天、人、饿鬼、畜生（傍生）、地狱，简称天、人、鬼、畜、狱。轮回五道，乃早期佛典所说，《大智度论》卷十云：

佛亦不分明说五道，说五道者，是一切有部僧所说。

标明五道，当是说一切有部的僧人从佛经中所归纳。

六道或六趣，是在五道中加阿修罗，《大智度论》卷十说：犍子部僧说有六道，该论也主张立六道。六道中天、人、阿修罗称“三善道”，畜、鬼、地狱称“三恶道”，又名刀、火、血“三涂”。

七道说，唯见于《楞严》一经，是在六道末，加上神仙。因神仙并非生就，乃人修炼而成，故立为一道，为余经所不言。

九类众生，有三说。一谓异身异想（欲界天及人）、异身一想（梵众天）、一身异想（光音天）、一身一想（遍净天），及四无色天，称“九有情居”

“九众生居处”，是从身形与想（感知觉）的角度区分，见《杂阿含经》卷十七、《增一阿含经》卷四十等。二指卵生、胎生、湿生、化生、有色、无色（无色界）、有想、无想（色界中的无想天）、非有想非无想（无色界中的非想非非想天）九类，见《金刚经》等。其中前四类就生的方式而观，中

① 《俱舍论》卷八



间两类就有无形色而言，后三类从有无想（感知觉）来区分，实际上并非一种分类体系。二指天、人、阿修罗、鬼、畜、地狱、声闻、缘觉、菩萨“九法界”，为中国天台宗所立十法界中的前九（除第十佛法界）。其中前六法界为未出三界生死轮回的凡夫，称“六凡法界”，后四法界为已出三界生死的圣人，称“四圣法界”（佛家区分圣、凡，系从是否超出生死轮回着眼）。四圣法界中的前三声闻（罗汉）、缘觉（辟支佛）、菩萨，虽然已出三界生死，但尚未超出三界外的“变易生死”，故划归众生阵营。

十法界之“法界”，为类别义，既包括主体众生，又包括所依止的世界，是在前九法界上，加一佛法界。佛虽然超出众生界，但也是有情有识。

十二类众生，出《楞严经》卷七，为卵生、胎生、湿生、化生、有色、无色、有想、无想、非有色、非无色、非有想、非无想。其中有色类指“休咎精明”（被认为能示吉凶之兆者）等，有想类指神鬼精灵等，无想类指“精神化为土木金石”，非有色类指水母、虾等身体透明者，非无色类指“咒诅厌生”等，非有想类指蒲卢等“异质相成”之类，非无想类指“附块为儿”的土梟、“以毒树果抱为其子”的破镜鸟等。此经所说的十二类众生，包括未必有情识的精神所化之土木金石，同经卷九又说有天地大力山精、海精、风精、河精、土精、一切草树积劫精魅、日月薄蚀精气，金玉、芝草、麟凤龟鹤“经千万年不死为灵”，意谓麟凤龟鹤等动物，草木灵芝等植物，乃至无生命的山、海、风、河、土、草木、日蚀月蚀精气等物质，时间久了也可以具有精神，成为精灵（属鬼类）。这种说法，与其他佛书中一般说法有所不同，关涉生命（情识）与无生命之间界限的重大问题，值得注意。古籍记载和民间传说中有许多动植物乃至草木土石、扫帚、石臼成精的事，今发现，植物与动物之间，并没有明显的界限，有些植物有类似人情绪和记忆的功能，如有的树木在伤害过它的人走过时，会战栗；乃至水、某些金属，也有类似于人类记忆的功能。现代太虚大师《评花草有灵》一文认为：众生一名，包括有情无情之类，“情与无情间，原无一定划然之分界”，植物固有灵而近于有情者，动物亦有蠢而近于无情者。

二十五有，即二十五种生存形态，“有”，为生存、存在之义。将三界众生作进一步细分，则总计有二十五种。欲界有十四有：四大部洲（佛经所



说有人居住的四大洲）人、六欲天、阿修罗、鬼、畜生、地狱；色界七有：初禅天、二禅天、三禅天、四禅天及初禅天中的大梵天、四禅天中的净居天、无想天；无色界四有，即四层无色界天。

## 二、皆依食住，皆有生死

一切种类众生的共同特征，按佛典说法，可总结为两点：一、皆依食住；二、皆有生死。

佛经说：“一切众生皆依食住”，皆依食住，谓必须靠食物的滋养以维持其生存。《杂阿含经》《增一阿含经》等说一切众生进食的方式有四种：

一段食（分段食），亦译“抔食”，是从口鼻二门一点点或一段段（一顿一顿）地摄入食物，所食之物在感官上起香（气味）、味（味道）、触（触觉）“三尘”（三种感觉），如人和多数动物的进食方式。另外，从冷热、涂香、洗浴、抚摸、按摩等，到嗅觉和触觉的满足，也有滋养身心的作用，也被归于段食一类。段食，唯是欲界凡夫众生的进食方式，所食之物分粗细两种，粗者如人畜所食，有渣滓粪尿排泄，细者如婴孩食乳、“中有”食香（气味）等。

二触食，亦译“更乐食”，指内心与外境接触，生起悦意的感知，能使众生感到快乐，获得心灵上的补充与满足，这种补充满足也有滋养身心的作用，故名之为食。如人观赏风景、艺术品，阅读喜欢的书报，游戏娱乐等，皆属触食。

三思食，亦译“意思食”“念食”，不须口鼻摄入食物，也不须接触外境，只在自己内心起分别、思虑，即“心想事成”，获得满足，色界众生唯以这种方式进食。人的理性思维、道德反省、艺术构思、宗教修养等精神生活，也有益养身心的作用，应属思食。

四识食，识指心识最根本的功能，大乘唯识学谓之“阿陀那识”（执受识），当指被末那识执为内自我的阿赖耶识，其功能产生生的意志，储存和处理各种心识“种子”，是维系众生生存的根本因素，故亦名为食。《起世经》卷七谓“皆用识持，以为其食”，故名识食。《长阿含经》卷二十《世





记经》说地狱众生及无色界天唯用识食。

《大毗婆沙论》卷一三〇说，欲界众生具有四食而以段食为主，色界众生具有三食（除段食）而以触食为主，鬼道众生具有四食而以思食为主，湿生众生具有四食而以触食为主。《成唯识论》卷四说：

四种食能持有情身命，令不断坏，故名食。

四食的“食”，是广义的，包括了物质生活、精神生活和深层心识活动。从现代人体科学的概念，佛家四食说大概可作这样的解释：众生的生命是多层次的开放系统，是摄取物质、心理、精神等各层次的良性信息，以维持自身稳定延续的过程。四食，表示四个生命层次：生物层次、感性层次、心理层次、精神层次。

众生生命的另一重要特征，是生死，这是“众生”的含义所在。《大乘义章》卷七谓“多生相续，名曰众生。”《般若灯论》解释说：

有情者数数生，故名众生。

生了又死，死了又生，生死死生循环往复，因此叫作众生。生死，在大乘教义中分为两种；一段生死（阶段性的生死），是三界六道的一切凡夫生死之方式，《成唯识论》卷八解释：

三界粗异熟果，身命短长，随因缘力有定齐限，故名分段。

意谓三界凡夫由宿业所成熟的生命形态，寿命有定数，如人的天年为120—180岁，狗的寿命为20岁等，命尽必死，然后再生为一新的个体，分段的阶段生死，故名分段生死。变易生死，为已超出三界分段生死，但尚未证得佛果的阿罗汉、辟支佛（缘觉）、菩萨的生死方式，“改转身命，无定齐限，故名变易”<sup>①</sup>，寿数没有定限，只是身心有微细的生灭，或有如神通变化一样的形相转变，故亦名生死，或称“不思議变易死”。实际上，受分段生死的凡夫，其身心亦恒常处于微细的生灭变异中，也可名变异生死。或分生死

① 《成唯识论》卷八



为粗细两种，《大乘止观述记》说：

须知此身生老病死，为粗生死；心念生住异灭，为细生死。凡夫刹那刹那在生死中。

实则不仅心念，即身体，也在刹那刹那生灭变易，新陈代谢。即便分析到最小的时间单位、极短的刹那之间，身心皆不得暂住不变，这叫作“刹那无常”，亦即“刹那生死”。

在佛教看来，生死，即是无常，无常即是苦，因为无常变易是客观的、外在的，不受众生意志之主宰，与众生本性中常乐（永恒幸福）的趋求相矛盾，此可谓众生存在的根本矛盾。佛法，即以解决这根本矛盾（“了生死”）为中心课题。

### 三、天界奇谈

世界各种宗教，几乎无不崇拜天神、天主，就连不少无宗教信仰的中国人，在遭遇厄难不平时，也往往祷祝老天爷，或埋怨老天爷不公、天公瞎眼，实际上内心深处还是有崇拜上天、相信天上有公平主宰、可靠依怙的原始宗教信仰。的确，仰望那浩渺苍穹、深邃无底的宇宙，令人不能不怀神秘莫测之感，从理性深处升起团团疑云：天上有无智慧和能力比人类大的神明或高级智慧生物？有无比人间更美好的另一个世界？如果有，它又是如何？

对此，佛家的回答十分明确肯定：不但有，而且有多种种类，多个层次，天外有天，难可穷尽。佛典中对天界描述之详，在世间所有学说中，可谓首屈一指。乘着佛经文字之飞船，漫游那茫茫苍穹、离奇天界，就算是在想象中作星际旅游吧，也是饶有趣味的事。

佛经所说天，为梵语提婆（deva）或素罗（sura）的意译，原意为光明、自然、清静、自在、最胜，常用为形容修饰语。作为六道之首的天道，被认为是六道中最佳最上者，《正法念处经》卷二二谓“诸乐集故，名之为天”（享受各种快乐叫作天）。《法华经》谓身、乐等“众事皆胜余趣，常以光自照，故名为天”。《大毗婆沙论》卷一七二解释：



于诸趣中彼趣最胜、最乐、最善、最妙、最高故，名天趣。

《大乘法苑义林章》卷六谓“神用光洁自在，名天。”

佛经中说天道，分三界，凡二十八重，总称三界二十八天，有地居、空居之别，下劣上胜，寿量逐级倍增。其从上至下，名目、身高、寿数如下表所列：

界	天 名			身 高	寿 长
无色界	非想非非想处				8 万大劫
	无所有处				6 万大劫
	识 处				4 万大劫
	空 处				2 万大劫
色界	四禅天	五不还天	色究竟天	16 千由旬	1.6 万大劫
			善现天	8 千由旬	8 千大劫
			善见天	4 千由旬	4 千大劫
			无热天	2 千由旬	2 千大劫
			无烦天	1 千由旬	1 千大劫
		广果天、无想天		500 由旬	500 大劫
		福生天		250 由旬	250 大劫
		无云天		125 由旬	125 大劫
	三禅天	遍净天		64 由旬	64 大劫
		无量净天		32 由旬	32 大劫
		少净天		16 由旬	16 大劫
	二禅天	光音天		8 由旬	8 大劫
		无量光天		4 由旬	4 大劫
		少光天		2 由旬	2 大劫
	初禅天	大梵天		1.5 由旬	1.5 中劫
		梵辅天		1 由旬	1 中劫
		梵众天		0.5 由旬	0.5 中劫



欲界	他化自在天	3 里	16 千天年 ( 934400 万年 )
	化乐天	2.5 里	8 千天年 ( 233600 万年 )
	兜率天	2 里	4 千天年 ( 58400 万年 )
	夜摩天	1.5 里	2 千天年 ( 14600 万年 )
	忉利天	1 里	1 千天年 ( 3650 万年 )
	四王天	0.5 里	500 天年 ( 912.5 万年 )

欲明诸天的住处，须先略知佛教的世界说：一日月绕一须弥山（意译妙高山），外围四大部洲、八中部洲，须弥山下入香水海中，水面以上分上下两段。下段分为四层，第一层名坚手天（一译器手天），第二层名持鬘天，第三层名恒檐（亦译常放逸）天，为四天王所统帅之夜叉神所居，属于鬼类，非天道所摄。一说第三层之上还有日月星宿天，为日月星宿诸神所居。第四层为四天王天，与日月在一水平面上。《大宝积经·广博仙人会》详述持鬘天、四王天、忉利天状况。

须弥山顶为忉利天，此天与四天王天皆地居，忉利天以上为空居（天宮在虚空中），依次为夜摩、兜率、化乐、他化自在四天。

六欲天之上覆一初禅天，与六欲天之下的人等五道众生所居世界，为一“小世界”，乃宇宙中最小的世界单位。一千个小世界之上覆一二禅天，组成一“小千世界”，如《长阿含经》卷十八《世记经》佛言：

如一日月周行四天下，光明所照，如是千世界，千世界中有千日月、千须弥山王，四千天下，四千大天下、四千海水、四千大海、四千龙。四千大龙、四千金翅鸟、四千大金翅鸟、四千恶道、四千大恶道、四千王、四千大王，七千大树、八千大泥犁、十千大山，千阎罗王、千四天王、千忉利天王、千焰摩天、千兜率天、千化自在天、千他化自在天、千梵天，是为一小世界。

一千个小千世界之上覆一三禅天，为一“中千世界”。

一千个中千世界之上覆一四禅天，为一“大千世界”，为宇宙“世界海”中基本的独立世界单位。一大千世界为三个千数相乘，故称“三千大千世界”，



总计约有百亿日月，亦即百亿个小世界。

小乘说一三千大千世界为“一佛土”（“一佛刹”），即一佛所教化的范围、所居净土。大乘《华严经》等说大千世界之上还有“世界种”，为梯形，分二十层，每层皆有无量微尘数大千世界。无量微尘数世界种组成一“世界海”，为一佛净土。在宇宙中有无量无数的世界海。

一大千世界中三界二十八天从下至上的概况大略如下：

1、欲界天。因共有六层，故称“六欲天”。

最下层四王天，居须弥山腰乾陀罗山。去地四万二千由旬，纵广亦然，为六欲天中国土幅员最广者。此天分东南西北四大天区，每天区各有一位天王，故称四天王天。四大天王，即汉传佛寺中天王殿内的四位威武天神，俗称“四大金刚”。他们是：

东方持国天王，梵语名提头罗咤，手持琵琶，领乾闥婆、毗舍阁神将，护四大部洲中的东胜身洲。

南方增长天王，梵语名毗楼勒叉，手持宝剑，领鸠盘荼、薜荔神将，护四大部中的南赡部洲（即我人所居）。

西方广目天王，梵语名毗流博叉，手上缠龙，领龙及富单那神将，护四大部洲中的西牛货洲。

北方多闻天王，梵语名毗沙门，右手持伞，左持银鼠，领夜叉、罗刹神将，护四大部洲中的北俱卢洲，这位天王在藏传佛教界被看作财神。

《摩诃僧祇律》卷三十四说，东南西北四方各有七星、八天女，并述其一名号。东方天有支提（塔）名弓杖，南方有支提名阿毗钵施，皆常放光明，诸天恭敬供养。西方有山名饶益，日月居中。北方有山名积罗苏，鬼神常居中。四方二十八宿及日月、三十二天女、四大天王等，“常护世间令得如愿”。

四天王各有八大名将、九十一太子，所统人民众多，除本天国土外，还有散居于须弥山周围的各小山，所居天众，有持鬘天、迦留足天（鸟足天）、常恣意天（常醉天）、箜篌天四种，各有十住处。四天王天的天众，身高半里，衣重半两，寿五百岁，其天中一日当于人间五十年，其天寿五百岁，合人间 912 万年。

四天王所居城池，庄严富丽，《长阿含经》卷二十《四天王品》描述东方增长天王所居贤上城：

纵广六千由旬<sup>①</sup>，其城七重，七重栏楯，七重罗网，七重行树，周匝校饰，以七宝成，乃至无数众鸟，相和而鸣。……

《增一阿含经》卷三四说须弥山上住五种天：细脚天居银城，尸利沙天居金城，欢悦天居水晶城，力盛天居琉璃城，毗沙门天王居金银城之中间，毗留波叉天王居金城水晶城中间，毗留勒天王居水晶城琉璃城中间，提头赖吒天王居琉璃城银城中间。

第二忉利天，意译“三十三天”，以有三十三个天国而得名。居须弥山顶，去地八万四千由旬，纵广亦然。中央为主国帝释天，为三十三天之主释提桓因（帝释，意译能为）所居，八方各有八个天国。四角四峰，有帝释天保护神金刚手（金刚密迹）居止。帝释所居善现城，周长一万由旬，中有殊胜宫殿，周千由旬。外有众车、杂林、粗恶、喜林四苑。城外东北有圆生树，花香熏百由旬，西南有善法堂，为帝释之礼堂、会议厅。

三十三天人身高一由旬，衣重六铢（一铢约合 2.4 钱），寿一千岁，一日当人间百年，其天寿命合人间 3650 万年。《增一阿含经》卷四八说三十三天“身体香洁，光明彻照”，“有自然之座，四尺入地，设天子起，座离地四尺”。此天天主帝释，梵名憍尸迦，一称因陀罗、千眼、能天子，为三十三天、四天王天之主，中国佛教徒多说他便是道教所奉玉皇大帝。

四王、忉利二天，与人间关系密切。四王天的职责是守护四大部洲，管理各种鬼神，不令侵损人类，维持天下太平。《金光明经》等说，若四天王失驭，鬼神作乱，则日月星宿失度，风雨不调，人间必有战乱灾荒，所谓“鬼神乱则国土乱”。四天王天还在冥冥中监督、管理人类及鬼、畜等众生。《杂阿含》卷四十第 1113 经、《长阿含》卷二十《世记经·忉利天品》佛言：每月初八日，四天王遣大臣按行人间，十四日遣太子，十五日自下世间观察众生善恶业行，予以记录管理。而四天王天，又归忉利天帝释领导。

第三夜摩天，全称苏夜摩，意译“善分”“时分”“妙善”，在忉利天

---

<sup>①</sup>由旬：亦译“由延”，一由旬当 10—15 公里



之上十六万由旬的虚空中，凡有三十六处，天主名牟修楼陀。此天“日月光明上照不及，是诸人等自有光明”。①《正法念处经》说此天天人女多男少，《佛地经论》卷五说：

夜摩天者，谓此天中随时受乐。

此天人身高一里半，衣重三铢（约合 1.2 钱），寿二千岁，一日当于人间二百年，其天寿合人间一亿四千六百万年。

第四兜率天，亦译“睹史多”“兜率陀”等，意译“妙足”“知足”，在夜摩天之上三亿二万由旬处。此天天人身有光明，高二里，衣重二铢（约合 0.8 钱），寿四千岁，一日等于人间四百年，其天寿合人间五亿八千四百万年。此天宫殿分内、外两院，内院是一生补处菩萨（候补佛）所居净土，现由弥勒菩萨住持。外院为欲界天，所居多各宗教教主及欲界退位天王。佛教认为，对修道者来说，兜率天是欲界天中最好的地方，尤其兜率内院，为不少佛教徒向往的归宿。《大般涅槃经》卷三十二：

兜率陀天，欲界中胜。在下天者其心放逸，在上天者其心暗钝，是故名胜。修施修戒，得上下身，修施戒定，得兜率身。

欲界上下诸天，皆不及此天众生清净少欲，自在无为。上下界诸天，皆来此天听佛菩萨说法。《楞严经》卷八称此天“不接下界诸人天境，乃至劫坏，三灾不及”，是个清净安全的去处。

第五化乐天，梵语名尼摩罗，亦译“乐变化天”“化自乐天”“妙变化天”，在兜率天之上十六亿四万由旬处。此天人身高二里半，衣重一铢（约合 0.4 钱），寿八千岁，一日当人间八百年，其天寿合人间二十三亿三千六百万年。名“化乐”者，谓此天人能随意变化出种种悦意器物，随意娱乐。

第六他化自在天，梵语曰婆舍跋提，略称“他化天”，在化乐天之上十二亿八千由旬处。此天人身高三里，衣重半铢（约合 0.2 钱），寿一万六千岁，一日合人间一千六百年，其天寿共合人间九十三亿四千四百万年。《大智度论》卷九说：

① 《楞严经》卷八



此天夺他所化而自娱乐，故言他化自在。

大概是享受别人变化的东西。其天主为常与佛作对的魔王波旬，《大智度论》卷五十六说，波旬虽有福德，而常怀邪见，“见欲界人皆往趣佛，不来归己，失供养故，心生嫉妒，是以佛菩萨名为怨家”。又说波旬为六欲天之主。《瑜伽师地论》卷四等则说此天中别有魔罗天宫，即他化自在天摄，然处所高胜。

六欲天人，不仅寿数甚长，而且享受诸乐，无病无苦，衣食自然，不劳而得，不忧生计。其相貌皆端严美丽，世人常以“美如天仙”形容美貌，佛经中则说人中最上佳丽，比起天女，犹如猕猴与人相比。《本事经》卷七佛言：

略有三事，天胜于人，云何为三？一者长寿，二者端严，三者快乐，如是三事，天胜于人百千万倍，不可称计。

欲天的宫殿园林器物，率皆清洁典雅。佛经中所描述的欲天胜妙五欲（色、声、香、味、触），完全是人间富贵者物质生活的理想化，如《瑜伽师地论》卷四说欲天们游戏娱乐于雅洁可意的园林池馆，“常闻种种歌舞音乐、鼓噪之声、调戏言笑谈谑之声，常见种种可意之色，常嗅种种微妙之香，恒尝种种美好之味，恒触种种天诸美女最胜之触，恒为如是乐牵引其意，以度其时”，这确是许多人，尤其是现代人艳羡的幸福生活。

欲天还有凡人所无法企及的诸多自在，如《长阿含经》卷二十说欲天有十事：

一者飞去无限数；二者飞来无限数；三者去无碍；四者来无碍；五者其身无有皮肤骨体筋脉血肉；六者身无臭秽大小便；七者身无疲累；八者天女不产；九者其目不眵；十者身色随意，好青则青，好黄则黄，赤白等色，随意而现。

又说六欲界天、阿修罗与人类一样，都有金色、火色、青色、黄色、赤色、黑色、白色七种肤色。

六欲天的社会制度，大略也是人间阶级社会的翻版。《大吉义经》说六





欲天皆有君臣、尊卑、上下之分，有龙、象、孔雀等为其坐骑。《正法念处经·观天品》说忉利天以下，有贫富之别，有诸天同器而食、所食各异之说，如《大宝积经》卷一二〇广博仙人会言：

有诸仙人报不纯者，虽同器食，或感赤色，或感苍色，乃至黄黑诸杂等色。天容无别，唯食有异。

夜摩天以上直至色界诸天，贫富皆等，亦无国家、政府。

六欲天的家庭体制，诸经论皆说有夫妻、嫁娶之事，亦不乏一夫多妻的现象，据称帝释的姬妾多达亿数。然其性生活的方式，与人间有别。《俱舍论》卷十一有偈概括此事：

六受欲、交、抱、执手、笑、视淫。

意谓六欲天的做爱方式，从下到上依次为交而不泄（下二天）、拥抱（夜摩天）、握手（兜率天）、微笑（化乐天）、凝视（他化自在天）。《五次第善显炬论》卷十一偈谓“四王、忉利同交抱，夜摩执手兜率笑，化乐熟视他暂视，斯为六欲心迹交。”《正法念处经》卷三十九则说，四天王男女交合，与凡人无别，只不过不泄精液，只泄“风气”而已，用道家丹功术语来讲，这是“体交气交”了。忉利天男女“彼此相抱，根不相触”即得性满足，夜摩天语笑成事，兜率天相视（互递秋波、互相凝视）成欲，化乐天和他化自在天只要听到对方的声音、闻到对方的气味便满足，这可谓“体隔神交”了。

据《正法念处经》卷三十九之说，六欲天的性关系，颇有人间原始社会非对偶婚的意味，男女各以所有的天男天女为爱人：

若一天子，一切天女之所爱念，大生敬重，心不疲倦，亦无病患。

彼天之心，不守一女，于一切女，心皆乐见。

六欲天的生育，与凡人不同，无怀胎接生之事，《俱舍论》卷十一说“随彼诸天男女膝上，有童男童女欻尔化生，即说为彼天所生男女也”，比人类胎生是要简便干净多了。初生时的形貌，从四王天到他化天，依次如人中五、



六、七、八、九、十岁孩童，生后不久，即迅速长大成人。

六欲天的业因，共同者是行十善业、守戒、布施。《佛为首迦长者说业报差别经》说：具足修行增上十善，能令众生得欲界天果报。依所修十善的品级，所生欲界天有上下层次之别。《六趣轮回经》云：

于父母三宝，恭敬随能施，具忍辱柔和，得生忉利天。  
自不乐念诤，劝他会和顺，纯善修净因，得生焰摩天。  
乐多闻正法，专修解脱惠，喜赞他功德，得生兜率天。  
于施戒诸行，自性常爱乐，起精进勇猛，得生变化天。  
是最上有情，其沙门梵行，增长解脱因，得生他化天。

其次，生于欲界天的条件，是不同程度地节欲禁欲，如《楞严经》卷八说，人若未能离夫妻恩爱，只是“于邪淫中心不流逸”，一点也不想有婚外性关系，则能生四天王；“于己妻房淫爱微薄，于净居时，不得全味”（独居禁欲时还不能完全没有性的想望），能生忉利天；“逢欲暂交，去无思忆，于人间世，动少静多”，能生夜摩天。《正法念处经·观天品》谓“若能离妇女，则生夜摩天”。更进一步，“一切时静，有应触来，未能违戾”（虽然坚持禁欲生活，但对送上门的美色不能力拒），能生兜率天；“我无欲心，应汝行事，于横陈时，味如嚼蜡”，能生化乐天；“无世间心，同世行事，于行事交，了然超越”，能生他化自在天。另外，兜率天以上，还须修禅达初级定（初禅未到地），方得往生。《俱舍论》卷十五说“若生欲天及生色界，皆容得有静虑律仪”，意谓欲界天人也可能持不淫戒。

欲界天虽然快乐长寿，但欲望尤其男女之欲，成了迷惑天男天女们不得解脱的绳索，经称女色为诸天的大系缚，天人多因此堕落恶道，即天王也难免。《华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》卷二十五说欲界各天王皆为女色所迷醉，如说：

帝释手执金刚杵，威德能碎阿修罗，常为女色昏醉心。

2、色界天。色界十八天的共同业因，是行上品十善且修禅入正定。《业报差别经》说“修行有漏十善，与定相应”，能令众生生色界天。依所入禅



定的深浅，有初、二、三、四禅天之阶差。因以禅定伏欲界之欲，故虽有身体，而无男女之欲，无家庭，恒处于禅定中享受“禅悦”。可以想象，那是一个清净离欲的禅定、瑜伽修行者们各自坐禅的社会，自然是安静异常，超然世外，没有人间和欲天的各种纷扰，是瑜伽行者生活的理想化。

初禅三天，为成就初禅者所生。第一梵众天，为大梵天王治下的人民百姓，该天身高半由旬，寿命以中劫计算（一中劫略当三十二亿年），为半劫。第二梵辅天，为大梵天王的辅佐臣僚，身高一由旬，寿一中劫。第三大梵天，所居为大梵天王，身高一由旬半，寿一中劫半。《楞严经》卷九说修禅定者：

但能执身不行淫欲，若行若坐，想念俱无，爱染不生，无留欲界，是人应念身为梵侣，如是一类，名梵众天。

欲习既除，离欲心现，于诸律仪爱乐随顺，是人应时能行梵德，名梵辅天。

身心妙圆，威仪不缺，清净禁戒，加以明悟，是人应时能统梵众，为大梵王，如是一类，名大梵天。

大梵天王的业因，除增上十善、住初禅外，还有慈、悲、喜、舍“四无量心”。此王为一小世界主，道德高尚，清净仁慈，但因生于天地万物之先，自以为天地万物是他所创造，以众生之父、造物主自居。《大日经》卷六说：

所谓大梵天，名我慢自然。

南传《长部梵网经》说：光音天众生因不喜彼天而降坠初禅天，最初生者，较长寿、英俊、荣耀，自谓我是梵天、大梵天、不败及全知之伟大者、有权者、自在者、创造主、化生主、最上指挥者、主宰者、一切众生之父，认为一切有情皆我所化。后下生者较短命、丑陋、少权力，承认彼为主为父，后来降生人间，出家修定发通，忆前世而敬梵天，这便是一神教信仰的来历。太虚《真现实论》说大梵天王先天而生，超越阴阳，即是基督教等一神教信仰的上帝。

二禅三天，为成就二禅者所生，此天常受发自深心的禅定“喜”乐，超离了一切由外而来的感觉经验，其寿数以大劫计算（一大劫略当人间一百二



十八亿年)。第一少光天，身長二由旬，寿二大劫。第二无量光天，身高四由旬，寿四大劫。第三光音天，身高八由旬，寿八大劫。《楞严经》卷八云：

统摄梵人，圆满梵行，澄心不动，寂湛生光，如是一类，名少光天。  
光光相然，照耀无尽，映十方界，遍成琉璃，如是一类，名无量光天。  
吸持圆光，成就教体，发化清净，应用无尽，如是一类，名光音天。

是则二禅天特以光明为著。光音天，即不用语言，以放光代音声以交流信息之意，此天天王，为一小千世界主。光音天为我等众生的老家，佛经说地上众生乃劫初时从光音天降坠，火灾坏灭初禅天以下时则又返回光音天。南传《长部梵网经》说：世界坏灭时，有情多生光音天，“以喜为食，自发光辉，飞行空中，住于庄严之所”。

三禅三天，为成就三禅者所生，此天常受发自深心的禅“乐”，此乐自内源源而出，绵绵寂静，被称为三界中最上之乐。第一少净天，身高十六由旬，寿十六大劫。第二无量净天，身高三十二由旬，寿三十二大劫。第三遍净天，身高六十四由旬，寿六十四大劫。此天天王，为一中千世界主。三禅天盖以身心清净为著，《楞严经》卷九称此天众生“身心安稳，得无量乐”。

四禅九天，分凡、圣二级，皆为成就四禅者所生。此天恒处于“舍”的定心中，苦乐双亡，心如明镜止水，无丝毫扰动。其中凡夫天有四：一无云天，身高一百二十五由旬，寿一百二十五大劫。二福生天，身高二百五十由旬，寿二百五十天劫。第三层并列二天，一广果天，是由三禅无量净天中福慧圆明而上升者所居；二名无想天，乃外道人双厌苦乐，力舍一切念想，“身心俱灭，心虑灰凝”，生于此天，虽如广果天，亦身高五百由旬，寿五百大劫，但因“既以生灭为因，不能发明不生灭性，前半劫灭，后半劫生”。①被佛教斥为因地不正的“无想外道”，其所入定称“无想定”。一说此天广果天同在一处。

广果天以上五重，为佛教中证到第三“不还果”（阿那含），已断欲界烦恼的圣者所居，称“五不还天”（再不复返欲界受生），其名目为：

---

①《楞严经》卷九



无烦天，身高一千由旬，寿一千大劫；

无热天，身高二千由旬，寿二千大劫；

善见天，身高四千由旬，寿四千大劫；

善现天，身高八千由旬，寿八千大劫；

色究竟天，梵文名阿咤尼迦，身高一万六千由旬，寿一万六千大劫。此天为色界之顶巅，故名色究竟，为第十地菩萨住处。又名魔醯首罗天、伊舍那天，意译“大自在天”“众生主”，其天王摩醯首罗（Makesvara），乃三千大千世界主，是诸神中最尊者，《天地本起经》谓“诸神中摩醯首罗神最大第一”，“摩醯首罗为诸神主”。密教说此天形相为八臂三目或二臂三目，骑白牛（或黄牛），手持盛满鲜血的杯子和三叉戟，身浅青色，即婆罗门教信仰的至上神湿婆。《供养十二大威德天报恩品》说：摩醯首罗天喜时，诸天皆喜，魔众不乱；嗔时，诸天皆嗔，“魔众皆现，国土荒乱”。此天王遂被看作一切魔众之主，其眷属有常醉天、喜面天、器手天、大黑天、毗那夜迦等。佛经说释迦牟尼佛的报身，亦居色究竟天，为诸十地菩萨说法。

3、无色界。此界四天，依所入定而区分，皆恒处禅定中，连固定的形体亦消失，寿命甚为绵永。因为只有意识存在，亦名“意生（成）天”。说无色，也非完全没有物质身体，只不过其形质极为微细，如《俱舍论》卷二八所言：

由彼色微，故名无色，如微黄物，亦名无黄。

《大法鼓经》卷上谓无色天有色而不可知，“亦不可知似此似彼”，大概为场态。据说此界众生只有佛才能看见。《守护国界主陀罗尼经》卷八谓世界无有身相诸众生等，“非外五通天眼所见，亦非二乘及菩萨眼之所见，唯有如来天眼明见”。此类众生为数不少，“或有其地量如车轮，其无身相诸众生等充满其中，多于三千大千世界所有人天，佛皆明见”。

第一空处，住“空无边处定”，定中唯见无边虚空，寿二万大劫。第二识处，住“识无边处定”，定中唯见心识无量无边，“唯留阿赖耶识，全于



末那半分微细”（只以一半的末那识缘阿赖耶识）<sup>①</sup>，寿长四万大劫。第三无所有处，住“无所有处定”中，“空色既亡，识心都灭，十方寂然，迥无他往”，唯见一无所有，寿长六万大劫。第四非想非非想处，住“非想非非想定”，“于无尽中，发宣尽性，如存不存，若尽非尽”<sup>②</sup>，没有任何感知觉（非想），但还有分别无念无想的一点微细心识存在（非非想），《大智度论》卷十七解释：

是中有想，微细难觉故，谓非有想；有想故，非无想。

此天寿长八万大劫，为三界中的长寿冠军。非想非非想处为三界之顶巅，故名“有顶”。《胜天王般若经》卷四说人生无色界者“八万四千劫中唯一识，无有住处，亦无所缘”，当指非想非非想处天而言。《成实论》卷十六则说无色界众生“能起余地心及无漏心”，意谓此类众生也能起色界、欲界的心识及无漏心。

《楞严经》卷九说生四无色界天者有两种人：一是从无想天等外道天继续深入禅定而入，为凡夫；二是从五不还天上升，多住于超越三界的“受想灭尽定”中，而寄居于非想非非想处，为不回向大乘的钝根阿罗汉。或依外道见地修定者得生于空无边处、无所有处者，依佛法修定而尚未见道者可生于识无边处、非想非非想处。

关于四无色界天的住处，有二说：一说在色究竟天之上；一说无别住处，如元代帕思巴《彰所知论》说：

无色界者无别处所，若有生者，何处命终即彼生处，住无色定，故名无色。

佛经中还说，每个人降生之时，也有天神随生。《长阿含经·世记经》，经云：

一切男子女人初始生时，皆有鬼神随逐拥护，若其死时，彼守护鬼

---

① 《楞严经》卷九

② 《楞严经》卷九



摄其精气，其人则死。

此鬼神称“俱生神”，一译“同生神”，《华严经》卷六十称其为天神：

如人生已，则有二天恒相随逐，一曰同生，二曰同名，天常见人，人不见天。

据《药师琉璃光如来本愿功德经》、吉藏《无量寿经义疏》等说，俱生神为一男一女，分别在人左右肩上，故名“左右肩童子”，或在人背后，其职事是记录我人所造善恶业，定期向四王天或地狱之主琰（阎）摩王汇报。或说俱生神住在人鼻腔中。此盖即中国人所谓善恶童子、西方人所谓守护灵之类。

关于诸天，还有其他一些说法，如《长阿含经·世记经·忉利天品》佛言：有地神、水神、风神、火神四大天神，此四大天神，盖属忉利天。《中阿含经》卷五《等心经》佛言，有诸“等心天”，或十名乃至六十名“共住锥头处，各不相妨”，此盖属色界天。《孔雀明王经》等说有“九曜”之天神：日、月、金（太白星）、木（岁星）、水（辰星）、火（荧惑星）、土（镇星）、罗喉星（黄幡星，日月蚀神）、计都（彗星、豹尾星），亦称“九执”，巡行二十八宿，能令昼夜时间增减，预兆人间的丰俭苦乐，密教有依九曜占卜之法。密教《北斗七星念诵仪轨》等说北斗贪狼、巨门、禄存、廉贞、文曲、武曲、破军七星神，为七佛化现，“囊括七曜，照临八方，上曜于天神，下直于人间，以司善恶”。《大般涅槃经》卷二十四说众生所奉神有八十种：十二日、十二大天、五大星、北斗、马天、行道天、婆罗堕跋奢天、功德天、二十八宿、地天、风天、水天、火天、梵天、楼陀天、因提天、拘摩罗天、八臂天、摩醯首罗天、半奢罗天、鬼子母天、四天王天、造书天、婆菽天。

佛教虽然说诸天神或有统御世间乃至处理业报的权力，但以诸天为五道众生之一，不像多数宗教那样以天神为皈依的对象，不主张祭天求神，而强调以自己的努力去获得人间的幸福安乐及出世间的解脱，《阿含经》载，佛陀多次批判外道行火供等祭祀天神为迷信，认为自在天等天神不能赐予人们福乐，《瑜伽师地论》卷七十四说：



谓诸世间及出世间吉祥盛事，一切皆依自功力，若离功力，虽于诸天极申敬事，亦不能得。

但因为诸天善业德行在人类之上，有神力和有统御权，故佛教对之颇为尊重。佛教徒修行重要内容“六念”“十念”中，皆有“念天”：思考诸天持戒、布施的功德以策励自己，相信自己持戒布施，也能生天；想诸天尤其是四天王天、俱生神等录人善恶，在冥冥中监督着我人，无疑有促使人止恶行善的巨大鞭策作用。《优婆塞戒经》卷六说，有智之人应当时常观察：

诸天具足无量福德——神足、天耳、天眼，具他心智，遥能见闻，虽近于人，人不能见，若我作恶，如是等天当见、闻、知；若是天等了了见我，我当云何不生惭愧、故作罪耶？

大乘佛教颇重视崇奉诸天，汉传佛教寺院中，依《金光明经》等，在大雄宝殿两侧供奉有护持佛教的二十位天神：大梵天王、帝释、四大天王、金刚密迹、大自在天、散脂大将、大辩才天、大功德天、韦驮、坚牢地神、菩提树神、鬼子母、摩利支天、日天、月天、娑揭罗龙王、阎摩罗王。

金刚密迹，一名金刚手，为一种手持金刚杵护持佛法的夜叉神，住忉利天，汉传佛寺山门殿所供“哼哈二将”，即是密迹金刚。

散脂大将，为二十八部鬼神之首，常住支那国（中国）。

大辩才天，即藏密所谓妙音天女，能赐予人智慧、辩才、才华，多为手持琵琶的少女相。

大功德天，即藏密所奉吉祥天女，为毗沙门天王之妹，能赐予人福报。

韦驮，为南方增长天王八大将之一，即汉传寺院天王殿所供持金刚杵的护法神将，佛经中说他为初地菩萨、贤劫千佛之最末一位，故亦称韦陀菩萨。

坚牢地神，为地神之主。

菩提树神，专门保护佛陀成道处的菩提树。

鬼子母，梵语名诃哩底里，为众多鬼神之母，曾吃过许多小儿，后经佛陀教化，发愿保护小孩。

摩利支天，女神，行于日月之前，能救人间兵戈之难。

日天、月天，即太阳神、月亮神，给予大地以光明，日天为星辰、七曜





及游空一切光神之主，月天为二十八宿等一切星宿神之主。

娑揭罗龙王，为诸龙蛇之主。

阎摩罗王（阎王），乃地狱之主。

中国佛教有“斋天”的法事，供养诸天神，以求福消灾，祈祷风调雨顺、国泰民安。

佛教密教更敬奉诸天，说有八大天神分工护持人间，谓之“八方天”“护世八天”：

天神	所护	所主
帝释	东方	须弥山等一切诸山所摄诸天、鬼神
焰摩罗天	南方	五道冥官、太山府君、司命神、饿鬼
水天	西方	江河湖海龙众
毗沙门天	北方	夜叉
伊舍那天	东北方	魔众
火天	东南方	火神及持明仙
罗刹天	西南方	罗刹鬼
风天	西北方	风神

或加上方梵天、下方地天（地神）、日天、月天，为十二大天神。梵天为色界天之主，地天为地上、树下、旷野诸神之主。

又密教金刚界曼荼罗最外层所奉护法神，有“二十天”：那罗延天、拘摩罗天、梵天、帝释、日天（君荼利）、月天、彗星、荧惑星、金刚鬘、调伏天、罗刹天、风天、火天、毗沙门、金刚面、阎摩天、伊舍那天、水天。此二十天或被分为上界、飞行、虚空、地居、水居五类。其中那罗延天意译“生本”。金刚力士，或说即梵天，或说属欲界，身绿金色，八臂，乘金翅鸟。拘摩罗（鸠摩罗伽）天，意译童子天，为初禅梵天王，颜貌如童子，手持鸡与赤色幡，乘孔雀。

密教有修毗沙门天王、北斗七星、吉祥天女、妙音天女、摩利支天母、毗那夜迦、大黑天、冰揭罗等诸天神以求消灾免难、护国、降伏怨敌、得财



富文才官位等密法。供养祈祷北斗七星神，能延寿、消灾。毗那夜迦，意译“有障碍神”，称“大圣欢喜天”，又称象鼻天，人身象首，或为双身合抱，男暴恶，女慈善（据说为观音化身），能满足人官禄、寿命、降伏等多种愿求。大黑天，梵语名摩诃噶拉，身色青黑，为战斗神、厨房神、冢墓神、福德神，据说为大日如来或观世音菩萨化现，乃密教的大护法，能降魔、使密法成就及获福德。冰揭罗，为鬼子母之幼子，童子形（一作少女形），能予人财宝、福德。佛教崇奉的诸天神，也多为婆罗门教、道教所奉。

诸天虽然长寿快乐，神通自在，或有权力威德，为世人艳羡，但也仍有其苦恼。欲界天下二层天中，有因宿世修福不多而相对贫穷者，或为人臣妾，受他所制，或神通未能如意，或受阿修罗作乱的战祸威胁。而且，不管寿命多长，福报多大，即贵为天主，也终有一死。佛经说六欲天临死前有五种预兆出现，称“五衰相现”：花冠枯萎、天衣垢坏、身光消失、腋下流汗、不乐本座，平时一起嬉戏玩乐的天女们，见到这种现象，皆悉远离。又以天眼观见自己将生何处，若是堕落，则更是凄惶恐怖，痛苦不堪。如《增一阿含经》卷二十四说有一切利天人五衰相现，自见将堕于罗阅城内母猪胎中，乃“愁忧苦恼，捶胸叹息”。《正法念处经·观天品》偈云：

如蜜和毒药，是则不可食，  
天乐亦如是，退没时大苦。

色界天、无色界天恒处于禅定中享受禅乐，但禅乐亦非纯粹是乐，经中说色界四禅分别有声、想、息等为刺而非完全安宁，无色界四天分别有如疮、如痛、如病、如箭入体之微细苦，并非完全如意。色界、无色界天寿数虽长，亦有命终福尽、堕落六道之时，四禅天以下，还会遇火、水、风三灾而遭毁灭。因此，佛陀虽说诸天快乐，而又告诫众生：不可贪着天界之乐，应思出离三界。

#### 四、似天非天——阿修罗

阿修罗（梵 Asura），又译“阿素洛”“阿须伦”，略称“修罗”，意



译“非天”“不端正”“无酒”等，意谓此道众生虽然近似于天，而德行受用等不如诸天，故称非天。《菩萨本缘经》卷下说：

阿修罗者，虽受天欲，与天无别，骄傲自高，无谦下心。

《瑜伽师地论》卷四说诸非天“当知天趣所摄，然则多怀诈伪，谄诳多故，不如诸天为净法器……且不受行诸天法故，说为非天。”或说阿修罗遍采名花，酿于大海，欲成美酒香醪，而因鱼龙业力故不成，故曰无酒。

不端正，谓其因傲慢嫉妒，感得相貌凶恶丑陋，然此仅指其男性而言，阿修罗女据称极为美貌。无酒，谓其不饮酒，或无酒可饮。阿修罗，原为印度古代神话中的一种好战的恶神。佛教所说阿修罗，实际上不应作为一道，而是六道众生中的一派或一类。

《正法念处经》卷十八说阿修罗分两种：一种属鬼道摄，即魔身饿鬼，有神通力，住在地上众山中，其力最劣，为修罗中的下等。另一种属畜生道摄，有四大阿修罗王各自统领无数阿修罗众。北方须弥山侧海底地下一万二千由旬处，有罗睺阿修罗王，寿五千岁，其一昼夜当于人间五百年。再下二万一千由旬，有勇健阿修罗王，寿六千岁，其一昼夜当于人间六百岁。次下二万一千由旬，有华鬘阿修罗王，寿七千岁，其一昼夜当于人间七百年。次下二万一千由旬，有毗摩质多阿修罗王，寿八千岁，其一昼夜当于人间八百年。

《楞严经》卷九说阿修罗有四种，分别摄于天、人、鬼、畜四道：

若于鬼道，以护法力，乘通入空，此阿修罗从卵而生，鬼趣所摄。若于天中降德贬坠，其所卜居，邻于日月，此阿修罗从胎而出，人趣所摄，有修罗王，执持世界，力洞无畏，能与梵王及天帝释、四天争权，此阿修罗因变化有，天趣所摄。阿难，别有一分下劣修罗，生大海心，沈水穴口，旦游虚空，暮归水宿，此阿修罗因湿气有，畜生趣摄。

阿修罗所居宫殿，壮丽高大可比天宫，其衣食娱乐等，等同欲界天，但凡所食，最后一口，皆要变为青泥。《长阿含经》卷二十《世记经阿须伦品》描述阿修罗宫殿及其王与臣民娱乐的情况，谓阿修罗王中以罗呵（罗睺）阿

修罗王为最大，此王宫殿在大海水下，有住、持、不动、坚固四种风持大海水，“悬处虚空，犹如浮云，去阿须伦宫一万由旬，终不堕落”。阿修罗虽然多时受乐，但“一日一夜，三时受苦，苦具自动来入宫中”，其每天受苦的时间要占四分之一了。

阿修罗王以身体高大、神通自在著称。《增一阿含经》卷三《阿须伦品》说阿修罗王身高八万四千由旬，其口纵广六千由旬，变化时可增大一倍。罗睺阿修罗王站在大海中，海水不能过其膝，其身高过须弥山，可踞山顶俯视忉利天，能于欲界中随意变大变小，举起手来，可以遮掩日月，佛经称日月蚀即为罗睺（彗星）阿修罗王所致。《正法念处经》说罗睺阿修罗王身形大如须弥，勇健修罗王其形长大如二须弥山，华鬘修罗身形如三须弥山，毗摩质多阿修罗王身形长大如四须弥山，神通福报皆超过前三阿修罗王。四阿修罗王身形皆能随意变化，可大可小。

阿修罗是一小世界主欲界天王、大梵天王的反对派，或政治上的在野派，《菩萨本缘经》谓其“于上诸天常生恶心，系念伺求诸天过失”，专门挑诸天王们的毛病，待时机成熟时便发动阿修罗众，与四天王、忉利天等展开激战，《长阿含经·世记经·战斗品》等描述其战斗场面，颇为神奇壮观。

阿修罗与天争权的原委，据称有二：一是出于嫉妒，阿修罗王见日月、诸天在自己头上，因而愤懑不平，发大嗔恚；或说如意果树长在阿修罗地界，却在天界开花结果，阿修罗不得享用，因而屡屡砍斫如意果树。二是为了争夺忉利天的美食佳酿“须陀”，忉利天则是为争夺美丽的阿修罗女，与人间的战争没有多大区别。双方大战的结果，多以阿修罗败北告终，《观佛三昧经》卷一等载，毗摩质多阿修罗王一次战败，无处躲藏，钻入藕丝孔中。但有时阿修罗也能取胜，夺得帝释的宝座而称天王，据说其时世人便会遭殃。《正法念处经·畜生品》说：

以阿修罗胜故，雨泽不时，人民饥馑，兵刃数起。

《法华经》说，若无佛出世，无佛教流传，或佛教衰微，世人便多作十恶，导致诸天减少、战败，阿修罗因增多而取胜。

阿修罗虽被列为常在佛前听法的“天龙八部”中之一部，但对佛法难以



生起深信，难以全盘接受，对佛教疑惑排斥，“虽见诸佛，心无敬信”①，“常疑于佛，谓佛助天”②。据称阿修罗王在佛前听法后，吸收佛法，以己意增删，自张教帜，与佛教对抗。如佛说四谛，阿修罗王则改为五谛。

阿修罗是以骄傲、谄诌等不净心修布施等善业的果报。因其布施，行不具足的十善，故感福报如天而有所不及。《正法念处经》卷十八说阿修罗的业因有十：身口意三业行微恶、起七种慢心、将诸善根回向于生阿修罗。罗睺阿修罗王的前因，是布施一缘觉圣人，发愿得神力自在，后来如愿以偿。或说过去为婆罗门，曾救一佛塔得免火灾，发愿得大身，又于外道中多行布施，故受斯报。其民众于过去世见人杀生，强逼令放，但其出发点非慈悲心，又不持净戒，不作诸善。勇健、华鬘、毗摩质多三阿修罗王及其民众，大抵因前世以不净心、邪见布施，或劫夺他物布施外道，而得果报。

阿修罗因为嫉妒、傲慢、怀疑佛法，德不如天，故男性形貌丑陋，常受妒恨不平、战乱等苦。因其多邪见嗔嫉，较难接受佛法，故《大智度论》等将其列于人道之下，有的佛书还把它归入恶道。

## 五、鬼神掠影

鬼的观念深入人心，多数人都有下意识的怕鬼心理。鬼与神又常联系在一起。中国人所说的鬼神，佛教多归于“饿鬼”一道，饿鬼，为梵语薛荔多（Preta）意译，一译“闭多”，略称“鬼”，但与中国传统的“人死回归”意义上的鬼有所不同。佛教所说鬼道，是一个比天道更为复杂的类别，其中形相之异多比畜类，苦乐受用有天渊之殊，业因亦各不同。总的说来，此道众生的绝大多数，有两个共同特点：一是希求，意谓希望他人施予饮食，因其本身不事生产，靠他为食，“他作自受”。《佛说立世阿毗昙论》卷六云：

谓五道中从他有情希望多者无过此故，由此因缘，故名鬼趣。

二是虚怯多畏，《大毗婆沙论》说：

① 《菩萨本缘经》卷下

② 《大智度论》卷三五



鬼者畏也，谓虚怯多畏，故名为鬼。

据称众鬼昼伏夜出，活动于黑暗中，常害怕人，若遇到人，要躲避隐藏。人言：“鬼鬼祟祟”“心怀鬼胎”，便是取鬼之隐于暗处、不光明正大为喻。

鬼的业因，如《正法念处经·饿鬼品》说：

一切饿鬼，皆为悭贪嫉妒因缘，生于彼处。

又说若邪佞谄曲、欺诳他人，或积财不施、悭吝贪婪，命终皆生饿鬼道。《业报差别经》说生饿鬼道有十种业因：造轻的身口意恶业、悭吝多贪、起非分恶、谄曲嫉妒、邪见、爱着财产即使命终，及因饥渴而死。《大智度论》《十地经论》等说于下品十恶业中，随作其一，即堕饿鬼。总的看来，悭贪不施、嫉妒谄曲，其心阴险不直，是生于饿鬼的共同业因。悭贪吝啬，故受饥渴逼迫之报，心地阴暗，故受畏惧光明之报。又据诸经论说，造十恶等业堕于地狱的众生，地狱罪毕后，即生为饿鬼。至于各种鬼的业因，则千差万别。

鬼神的数量极多，与人类的关系颇为密切，《长阿含经·世记经·忉利天品》载佛告比丘言：

一切人民所居舍宅，皆有鬼神，无空过者。一切街巷四衢道中，屠儿市躔及丘冢间，皆有鬼神，无有空者。凡诸鬼神，皆随所依，即以为名，依人名人，依村名村，依城名城，依国名国，依土名土，依山名山，依河名河……一切树木极小如车轴者，皆有鬼神依止，无有空者。

还说人人皆有鬼神守护，作十恶的恶人，若百若干，才有一鬼神守护，如群牛群羊，一人放牧；行十善、具正信的善人则一人有百千神护，如国王、大臣有百千人卫护。由是之故，世人有被鬼神触挠、附着而得病遇祸者，有不受鬼神触扰者。又说人宅地的好坏，与封于该处的鬼神之大小相应，大神所封之宅居之安乐炽盛，小神所封之宅为下人所居。经载，佛一日以天眼见无量鬼神在德里（时为旷野）分宅分地，预言不久后其地将兴盛，后来果然被建成印度第一大城。南传《小部·饿鬼事经》佛陀列举了阿傍、罗刹、山精、杂魅等鬼类。阿傍，亦作阿防罗刹，为地狱鬼卒，《五苦章句经》谓其牛头



牛蹄人手，持三股叉，力壮排山。

关于鬼的种类，诸经论中有二种、三种、十种、三十六种等区分。

二种鬼：弊鬼、饿鬼，为《大智度论》等所说。弊鬼因生前布施，形貌福报，皆比欲界天。如《婆沙论》言：

鬼中好者，如有威德，形容端正，诸天无异。又一切五岳四渎山海诸神，悉多端正，名为好也。又有威德者，或住山谷，或住空中，或住海边，皆有宫殿，七宝庄严，首戴华鬘，身着天衣，受甘露食，犹如天子。乘象马车，各各游戏，果报过人。一切山河诸神，悉有舍宅依之而住。

此类鬼即弊鬼，俗称为神，虽然福德如天，但大概有不如天之处，或寿命较短，或须食人香火，或常与饿鬼生活在同一社会，故归于鬼趣。《大智度论》卷二说弊鬼在饿鬼中住，即为饿鬼之主。《长阿含经》卷十二《大会经》列举的地神及所统七千夜叉、雪山神将及所统六千夜叉、舍罗神将及所统三十夜叉、马国毗波蜜神及所统五百鬼、王舍城山神金毗罗，四大天王所统乾闥婆、鸠盘荼、夜叉等有神足威德之鬼，当皆属弊鬼。

饿鬼，多受饥渴所迫，大概因此类占鬼道中绝大多数，故鬼道以饿鬼命名。

三种鬼，出《顺正理论》卷三一，为多财、少财、无财三类，系从其贫富着眼，每类中又各有三种，合为九种：多财（富）鬼，以饮食充足为特点，分希祀（食人祭祀）、希弃（食人遗弃之物）、大势（有权势）三种，希祀、大势二种鬼，即《大智度论》所言弊鬼或神；少财鬼，虽有饮食而不充足，按其形相，分针毛（身毛如针）、臭毛、癭鬼（腹大如癭瘤）三种；无财鬼难得饮食，即使得到也难以享用，分炬口（焰口，口中出火）、臭口、针口（咽小如针）三种，其中炬口鬼即佛家焰口施食的对象“面燃饿鬼”。

十种鬼，见《楞严经》卷九。谓破戒作恶而堕于大小地狱的众生，地狱罪毕，依本业因，成为鬼类，凡十种：

1、怪鬼。本由贪占财物作恶，罪毕“遇物成形”，盖即所谓妖怪，如狐精之类。



2、魅鬼。本由贪色作恶，罪毕遇风成形。

3、魅鬼。本因贪惑（迷惑他人）作恶，罪毕遇音成形。

4、蛊毒鬼，又名“魔胜鬼”。本因仇恨而作恶，罪毕遇虫成形。

5、厉鬼。本因贪忆（忆念宿怨等）作恶，罪毕遇衰（枯骨等衰败之物）成形。

6、饿鬼。本因傲慢而作恶，罪毕遇气成形。

7、魔鬼。本因贪罔（欺骗人）作恶，罪毕遇幽（幽暗之气）成形，能使人梦魔。

8、魍魉鬼（山精）。本因贪明（自作聪明）作恶，罪毕遇精成形。

9、役使鬼。本因贪成（谄诈诱人以成己私）作恶，罪毕遇明（咒术）成形，即被符咒役使的鬼类。

10、传送鬼。本因以结党营私而作恶者，罪毕遇人成形。

该经说，这十种鬼中的怪鬼、魅鬼、魅鬼、蛊毒魔胜鬼、厉鬼，及大力鬼（夜叉罗刹）等，年老成魔，能恼乱修禅定受阴已尽（入第四禅）而想阴未尽者。

三十六种鬼，出《正法念处经》卷十六《饿鬼品》：

1、镬身鬼（迦婆离），身高为人的两倍，无面目，形如镬足，热火满中，焚烧其身。前世受人雇佣，作杀生之业，及贪占别人寄存的物品者，死后受此恶报。

2、针口鬼（苏支目佉），咽喉细如针尖，腹大如山，滴水难进，常受饥渴，并受寒热、蚊叮、热病等苦。生前雇人杀生，及妇人诳夫惜财而不布施者，死后受此恶报，报尽生为遮咤迦鸟，唯食雨水，常不得饱。其后生于人中，亦常饥渴贫困。

3、食吐鬼（盘多婆叉），求人呕吐物为食，而多时不得，常被饥火焚烧，于旷野中四处奔走。女人诳骗其夫，憎恶其子，美味独享，不与丈夫子女者，死后受此恶报，报尽受畜生身，亦常食呕吐秽物，后生人中，多为乞丐之流。

4、食粪鬼（毗师他），以人粪为食，求之不得。生前怪贪不施，或以不净食物施僧道，得受此报。报尽生于人中，贫穷多病，身体臭秽，受人轻贱。

5、无食鬼（阿婆叉），饥渴火燃，悲啼奔跑，才见泉池，水即枯竭，或





见守水恶鬼殴打而不得饮。为人慳嫉妄语，诬陷好人，令其身陷图圉，饥渴而死，由此恶业，生为无食鬼。报尽生人，多难保胎，即令出生，也多短命多难，饿死狱中。

6、食气鬼（犍陀），唯得人祀神祭天的供品气味为食，常不能多。生前独食美味，不给妻子儿女，故受此报。报尽生于人中，亦贫穷多病。

7、食法鬼（达摩婆叉），头发蓬乱，身毛甚长，身体羸瘦，唯皮包骨，爪甲长利，泪流如雨，常被饥渴所苦，唯于僧寺听人说法及赞叹说法，得以活命。生前为活命求财而说法，心不敬重，所说不符佛法，得财吝啬不施，故受此报。报尽生人，多为天祠神庙的看管者，常靠乞食活命。

8、食水鬼（婆利兰），形如焦木，常受饥渴，只能靠渡河人足下遗落之余水活命，若自己取水，守水鬼便以杖撻打。生前卖酒为业，掺水以骗人，不修福德，而得此报。报尽生人，亦贫穷困厄，生在干旱之地，常受渴乏。

9、希望鬼（阿奢迦），面色皱黑，双泪常流，头发覆面，手足破裂，身色如黑云，常受饥渴，只能得世人祭祀亡灵之供品而食之。生前贪恶，买卖常欺诳人，故受此报。报尽生人，为下贱僮仆。

10、食唾鬼（企咤），常受饥渴，唯能食人唾沫以自活。生前以不净食物说为净食，施出家人，或以非所可食之物施持净戒人，因得此报，报尽生人，贫穷下贱，多病消瘦，作除粪事，或于僧寺乞残食活命。

11、食鬘鬼（摩罗婆叉），生于寺庙中，有神通，能示祈神者以噩梦，唯能得人所祭供的花鬘为食。生前偷佛像前及师长的花鬘，故得此报。报尽生人，多守园种花，卖花活命。

12、食血鬼（啰訖咤），即罗刹鬼，世人或名夜叉神，以血涂泥而祭供，即以此血为食，能恐吓信奉祈祷之人。生前嗜食血肉，杀生血食，不给妻子儿女，死受此报。报尽若人生中，为贱民之类，嗜食人肉。

13、食肉鬼（菩娑婆叉），夜叉之一，生于巷陌寺庙，形状丑恶，有神通，食肉。生前屠宰卖肉，斗秤不平，以贱为贵，而能以肉设宴待客，故得此报。报尽若生人中，为边鄙之地蛮夷之属，喜食人肉。

14、食香烟鬼（苏犍陀），夜叉之一。身涂众香，妓乐自娱，并有神通，以世人所供香烟为食。生前以卖香为业，以劣为贵，而得此报。报尽若生人



中，家世贫寒，而身有香气。

15、疾行鬼（阿毗遮多），夜叉之一。于不净处啖食不净，“其行迅疾，一念能至百千由旬”，能扰恼行不净（淫秽等事）之人，现身恐吓，或示噩梦，可用恶咒召来，作害人之事，被世间迷信者奉事供养。生前出家而破戒，游走乡镇，欺逛求财，故受此报。报尽若生人中，生巫覡家，守鬼神庙。

16、伺便鬼（蚩陀逻），遍身毛孔自出火焰，烧炙其身，常奔走悲号，求索饮食，唯能入逆塔而行、敬拜天神庙及淫秽人身中，食其精气，常伺人之此类过错，故名。生前逛骗取财，或伺人之隙勒索劫夺财物，受此恶报。若报尽生人，多遭厄难灾祸。

17、地下鬼（波多罗），身長二十里，头发蓬乱，身体羸瘦，风寒噤战，常受饥渴，在地下黑暗之处受剧苦。生前枉法取财，诬陷人使坐黑牢，而得此报。报尽纵得生人，多目盲，常处幽暗，贫穷下贱。

18、大力神通鬼（牟利提），生于深山海渚，神力自在，常受诸乐，只是有无量苦恼饿鬼围绕左右。生前非法取财，为图私利，以不净心布施（送礼贿赂等），故受此报。若报尽生人，于饥荒之世为国王大臣。

19、炽燃鬼（阎婆利），火从身出，号叫奔走。生前逛骗、抢劫他人财物，破人城郭，杀戮人民，掠得财宝，贡与国王大臣豪贵以求尊荣，死受此报。报尽若人生中，常被人害，财物常被王、贼劫夺，登高颠坠而伤身失命。

20、伺婴儿便鬼（蚩陀罗），夜叉之一，神力自在，常念宿世怨家，嗔恨含毒，见妇女生儿，便伺求其过失（如门中大小便等），杀害婴儿，若不得便，则怀恨命终。生前因人杀其婴儿而发恶誓报复，故受此报。报尽若人生中，犹常怀怨恨。

21、欲色鬼（迦摩），俗称如意夜叉，能随心变形，欲美则美，欲丑则丑，能入人家盗食，化作妇女与男人交合。生前卖淫得财，施与凡人，死受此报。报尽若生人中，多为戏子妓女。《央掘魔罗经》卷二说，断善根的“一阐提”具足诸恶，但能行布施，生于饿鬼趣，“贪欲极炽然，念念贪欲心，众多女人应，亦生中道子，长夜不得乐。”即是这种欲色鬼。

22、海渚鬼（牟陀罗提波），生于海渚中，常受暑热，瘦得皮包骨，不得水饮，唯食朝露。生前在旷野中趁机敲诈远行病乏之人，死受此报。报尽



若生人中，亦在海渚，或仅一足，或短足。

23、执杖鬼（阎罗王使者），形状丑恶可怕，手持刀杖，头发蓬乱，长唇下垂，长耳大腹，受阎罗王（俗称阎王）派遣，捕捉罪人。唯以风气为食。生前为国王大臣豪贵之爪牙，专行暴恶，心无慈悯，死受此报。报尽若生人中，多在边僻险难之处，为人作向导。

24、食小儿鬼（婆罗婆叉），偷取人家婴儿为食。生前以巫术咒龙除雹等以诳惑病人，骗人钱财，堕地狱中，从地狱出，受此恶报。

25、食人精气鬼（乌殊婆叉），常受饥渴，见空中降刀，斩斫其身，奔走逃避。唯能伺恶人之便，入其身中食其精气。生前巧言骗人，诈言为人亲友，骗人投军战死，取其财物，死受此报。报尽若生人中，常守祠庙，贫穷困厄。

26、婆罗门罗刹，常被饥渴逼，奔驰急走，于空巷道路婆罗门（祭司）杀生祭神之处，伺机杀害人。生前杀生设宴，贱买贵卖，贪嫉破坏，死受此报。报尽若生人中，常好食人肉。

27、火炉烧食鬼（君荼），为饥渴所逼，奔走求食，唯能得天祠神庙中火祭之残食，带火而食。生前贪吃僧食，死受此报。报尽若生人中，多遭火烧。

28、不净巷陌鬼（阿输婆啰他），生于厕所等污秽之处，以粪为食，然有恶鬼守粪，常不得食，一月半月方得一餐，若食饱，守粪恶鬼强打令吐。生前以不净食物施梵行清净之人，死受此报。报尽若生人中，多为淫女、妇女。

29、食风鬼（婆移婆叉），常被饥渴所逼，奔走四方，张口求食，风从口入，见为饮食，实则空无一物。生前许诺出家人、贫病者，答应施给饮食，及至其来，却不守诺，死受此报。报尽若生人中，贫穷卑贱，人有所许，终皆落空。

30、食火炭鬼（央伽啰婆叉），常至冢墓，以烧尸炭火为食。生前典主刑狱，虐待囚犯，令其饥渴，死受此报。报尽若生人中，多在饥荒之处，所食粗恶。

31、食毒鬼（毗沙婆叉），生于山窟极寒极热险恶之处，以毒药丸为食，



食后即死，死而又活，被鸟啄眼。生前用毒药害人以贪取其财物，堕地狱中，从地狱出，受此恶报。报尽若生人中，犹喜以毒药害人，复堕地狱。

32、旷野鬼（阿咤毗），饥火烧身，奔走旷野，呼叫求水，遥望见水，近之则无，受荆棘刺足、雕鹗啄目等苦。生前为强盗，于旷野无水险难之处，破坏林木水源，以伺机劫人财物，死受此报。报尽若生人中，常行山野险路。

33、冢间食热灰土鬼（奢摩舍罗），常饥渴热恼，以烧尸处热灰土为食，一月方得一餐，或不得。头戴热铁鬘，烧炙头面，并受多刺刀杖打斫。生前盗人供佛之花卖之，死受此报。报尽若生人中，为贱民、屠儿、刽子手等。

34、树中住鬼（毗利差），生于树中，受寒热交迫、虫蚁噬食等苦，唯得人弃于树下之残食而食之，盖即所谓树神。生前砍伐人造林木或盗伐僧寺园林树木，死受此报。报尽若得生人，多以贩卖药草林木花卉为业。

35、交道鬼（遮鬼波地），住十字路口，自然有铁锯截身，唯得人于道口祭供之食物而食之，常受饥渴。生前劫夺赶路人的干粮而令其受饿，死得此报。报尽若得生人，贫穷下贱，操屠宰之业。

36、杀身鬼（魔罗迦那），为魔王所摄，憎嫉佛法中修行之人，于僧众坐禅等时，伺机扰乱其心，或发恶声恐吓，常有热铁锤从口入。生前邪见迷信，不信正法，堕于地狱，多劫受苦，从地狱出，受此恶报。纵生为人，亦贫穷下贱，多盲聋瘡哑。

三十六种鬼是否实有，姑且不论，仅就其作为业因而说的三十六种人来看，在现实社会中恐怕还是大有其人吧。

佛经中所说常来佛前听说法的“天龙八部”中的乾闥婆、紧那罗、夜叉、罗刹、摩呼罗伽，及四大天王所统之毗舍闍、鸠槃荼、富单那等，亦包括在鬼道中，多属多财鬼。

乾闥婆，意译“香阴神”“寻香”“执乐天”，擅长音乐，为天帝释乐神，属东方持国天王统领，在雪山右有其城阙宫殿，受乐如天，有时赴天帝释处奏雅乐。《长阿含经》说乾闥婆王子般遮翼弹琉璃琴唱歌赞佛，佛称赞其歌声“悲和哀婉，感动人心”，具备佛法众义。他因此成为帝释的乘龙快婿。

紧那罗（真陀罗、紧捺洛、甄陀罗），意译“人非人”“疑神”“歌神”，



亦为乐神，形貌似人，头上有一角，无手足，故名非人。《慧琳音义》谓此类男性马首人身，女性端正美丽，常嫁与乾闥婆作妻室。住须弥山北大黑山中，居七宝宫殿，寿命甚长。因前世布施沙门，又怀疑沙门瞻视其妻，咒愿此沙门手足断坏，故受此报。此神乃音乐高手，《大树紧那罗经》说有紧那罗王名头娄摩，鼓琴歌唱赞佛，须弥山及诸树林悉皆震动，迦叶大阿罗汉亦不能自安，踏歌起舞，五百飞行仙人闻声沉醉，失其神通，一时堕地。紧那罗女的歌声，也曾令五百飞行仙人沉醉落地。

夜叉（梵 yakṣa），又译药叉、悦叉、野叉，意译轻捷、勇健、捷疾鬼、祠祭鬼等。乃毗沙门天王所统。《大智度论》卷十二分为三种：一地行夜叉，因前世多嗔狠戾、嗜酒肉而行财物布施，常得种种欢乐、音乐、饮食，然不能飞行。二虚空夜叉，前世刚愎强梁而布施车马，具有大力，飞行虚空。三宫殿飞行夜叉或天夜叉，因前世嫉妒好诤论而能以房舍、卧具、衣服、饮食布施，飞行虚空，有种种娱乐及便身之物。所谓天兵天将，盖多属天夜叉，经载毗沙门天王麾下有无病、吉祥等十六夜叉大臣及因陀罗、苏摩等五十夜叉将军、三万六千夜叉众。密教中有密迹金刚力士、夜叉八大将、十二夜叉大将、十六大夜叉将等，皆为佛教护法神。每一大夜叉手下，各有七千小夜叉。

密教所奉女性护法“空行母”，多属“荼格（枳）尼”（梵 dāgṇi），为女性夜叉之一种，或说荼格尼为“辰狐”，盖即俗称狐仙、狐狸精中护持佛法者。《吒枳尼旃陀利经》说从地涌出“白辰狐王”，有六臂，表利六道众生，称“狐王菩萨”，即是荼格尼之一种。

摩睺（呼）罗伽（莫呼洛），意译“大蟒神”“大腹行”，人身蛇首，据说亦属乐神，或曰庙神。

鸠槃荼，意译“瓮形鬼”“冬瓜鬼”，以其形如瓮，或说其阴囊大如冬瓜。一说名厌媚鬼、食人精气鬼，即三十六鬼中之食人精气鬼，属北方毗沙门天王所统。《大智度论》说：宰官剥削人民以取财布施，堕鸠槃荼鬼中，能作种种变化，五欲自娱。

富单那，又译“布但那”，意译“臭饿鬼”，又称热病鬼、灾害鬼，虽身形臭秽，而为饿鬼中之最有福报者，属西方广目天王所统。《护诸童子陀



罗尼经》说此鬼形状如猪，能令睡眠中的小儿惊怖啼哭。

毗舍阁，颠狂鬼或啖精鬼、吸血鬼，腹大如海，咽小如针，为东方持国天王所统。

佛经中常说的鬼类还有：

部多（bhuta），意译自生、已生，一种化生的鬼，属夜叉类，从父母生者名夜叉，化生者名部多。

迦咤富单那，意译“奇臭鬼”，又称“噪作灾怪鬼”。

起尸鬼，梵语名毗陀罗，或译作厌魅，外道修“毗陀罗法”所役使的恶鬼，能使尸体站立杀人。《十诵律》卷二佛陀禁止比丘作此法。

此外，如《楞严经》卷九所言附坐禅人而令其入魔的鬼神，还有山林土地城隍川岳鬼神（属多财鬼），及天地大力山精、海精、风精、河精、土精，一切草木积劫精魅，龙魅，日月薄蚀精气，金、玉、芝草、龙、凤、龟、鹤“经千万年不死为灵”（即所谓精灵）。各种精灵，盖属该经所说遇物成形的“怪鬼”（俗言妖精之类）。

鬼类的身形，如《五道经》所述，极大者身長一由旬，头如泰山，极小者如有如小儿，乃至仅长三寸。《大法炬陀罗尼经》说：

亦有多饿鬼全无名字，于一弹指顷转变身体，作种种形。

真是千奇百怪，形类多端。鬼类的出生方式，据《俱舍论》卷八，有胎生、化生两种。

鬼类的寿命，一般皆说比人长。如《长阿含经》卷二十说：

鬼以人间一月为一日，乘此成月岁，后寿五百年。

合人间五万四千年之久。该经又说：“饿鬼寿十万岁，多出少减。”《正法念处经·饿鬼品》说三十六种鬼的寿命，多为鬼寿五百岁，以人间十年为一昼夜，其寿命达人间一百八十万岁。《观佛三昧经》说鬼类最长寿为八万四千岁，短者不定。《成实论》则说饿鬼极寿七万岁，短则不定。中国古代有人死为鬼、鬼死为“𩇑”的说法。

鬼类的住处，《正法念处经》说有人中及饿鬼界两大处所。人中住者，



若人夜行，或有见者。饿鬼界，在此阎浮提之下五百由旬，当在地下深处，其主宰者名阎摩罗王，即俗称阎王。《立世阿毗昙论》说阎罗王名闭多，为第一位生于饿鬼界者。《大毗婆沙论》卷一七二分饿鬼为正住、边住二类，正住即主要住处，名饿鬼世界，在地下，长三万六千由旬，由阎罗王统辖。边住，即次要住处，其中有威德者住山谷、空中、海边、忉利天、四王天等处，无威德者住在人间草木、冢墓、厕所、空舍、旷野等处。晋译《灌顶冢墓因缘四方神咒经》说：

若人生时无善无恶，精魂未有去处，是以在冢塔中。

鬼类虽然隐蔽不现，但多数与人生活于同一空间，关系相当密切。鬼神可以护卫人，佛教所谓保护修行者的“护法”，多为夜叉、罗刹等鬼神。鬼类也可以危害人，使人生病乃至死亡。《大宝积经》卷一一三佛告迦叶：人若被非人（罗刹等鬼类）饮其血气，“彼人羸瘦，无有色力”，“如是之人失血气故，诸药、咒术及诸刀杖，所不能治，必至于死”。

鬼神实有，是许多民族及大多数宗教普遍具有的信仰，因而形成祠祀鬼神、祭奠先亡之民俗。鬼神是否需要人祭祀？祭祀的物品究竟能否为鬼神、祖先所享用？是不少人所疑惑的问题。对此，佛经中有明确的回答。如《杂阿含》卷四十第 1049 经佛答生闻梵志之问说：亲属若生畜生、饿鬼、人中者，各得彼处饮食，不得家人祭供所施，然饿鬼趣中有一处名为“入处饿鬼”，若亲族生于彼处，能得家人施食。若无亲族生入处饿鬼而祭祀布施者，施者也“自得其福”。南传《增支部·生闻婆罗门经》说：只有饿鬼中之“他施活命饿鬼”能因他人回向而获得利益。大乘《优婆塞戒经》卷五《杂品之余》说，若死者生天、入地狱及堕为畜生，皆不能受用其亲属的祭祀供养，但是：

若父丧已，堕饿鬼中，子为追福，当知即得。

这是因为死者本因贪爱、悭吝堕于饿鬼，常悔其过，思念欲得。故劝世人为饿鬼勤作福德，以香花、乳酪、酥药祭供。祭祀之物，决不白费，都会被鬼神享用，祭祀者因得布施的福报，若问谁受，答言：

若有祠祀，谁是受者？随其祠处，而为受者，若近树林，则树神受；



舍、河、泉、井，山林、堆阜，亦复如是。是人祠已亦得福德。何以故？令彼受者生喜心故。是祠福德，能护身财。

## 六、地狱漫游

地狱，几乎是各宗教一致给恶人安排的死后归宿，酷刑重罚，悲嚎痛哭，令人毛骨悚然，被认为是人间监狱在宗教想象中反映。专门讲地狱的佛经颇多，其中对地狱的描述，较鬼神更见详尽。

地狱，梵语曰那洛迦（Narakaa）或泥犁（Niraya），意译还有不乐、可厌、苦器、苦具等，意谓六道中最苦之处。地狱众生的共同业因，是在上品十恶中作一种以上。依生前所造恶业的轻重和性质，所入地狱的刑罚、苦痛有种种差别。经中说有八大地狱、十大地狱、十六小地狱、十八地狱、三十地狱、一百二十六地狱等。《楞严经》卷八云：

若诸众生，恶业圆造，入阿鼻狱，受无量苦，经无量劫；六根各造，及彼所作兼境兼根，是人则入八无间狱；身口意三，作杀盗淫，是人则入十八地狱；三业不兼，中间或为一杀一盗，是人则入三十六地狱；见一根，单犯一业，是人则入一百八地狱。

《瑜伽师地论》卷四据地狱所在之处及刑苦轻重，分作三大类：一根本地狱，或名正地狱，为最重罪业受报之处，在大海下，即八大地狱、八寒地狱，细分为一百三十六所。二近边地狱，为围绕根本地狱的副狱，亦名“游增地狱”。三孤独地狱，在人间山中、旷野、树下、空中等处。

根本地狱——八大地狱，又名“八热地狱”，其处所有二说：一说在四大部洲之外的两大金刚山之间——按佛经说，有人居住的东西南北四大部洲之外，有八千小洲围绕，外有大海水周匝围绕八千小洲，复有大金刚山围绕大海水，金刚山外复有第二大金刚山，二山之间，黑暗窈冥，日光光照不及，八大地狱即在其中，每一地狱，皆有十六小地狱围绕。①一说八大地狱在此

---

① 见《长阿含经》卷十九等





南赡部洲地下五百由旬至四万由旬处阎罗界，作阶梯式分布。<sup>①</sup>

八大地狱从浅至深依次为：第一想地狱，又译“等活地狱”，其中众生互相残杀，死已复苏，反复受苦，故名“等活”（等于活着）、“想”（反复作已死想）。分十六小地狱：

- 1、黑沙地狱，热风暴起，吹热黑沙，烧皮彻骨。
- 2、沸屎地狱，有沸屎铁丸烧灼罪人身体，咽下腹中，五内俱焚。
- 3、铁钉地狱，罪人卧热铁上，以钉钉身。
- 4、饥地狱，卧热铁上，吞热铁丸，以填辘辘饥肠。
- 5、渴地狱，卧热铁上，以铜汁灌口，以解焦渴。
- 6、一铜釜地狱，罪人被倒投铜釜中，随沸汤翻滚。
- 7、多铜釜地狱，从一铜釜沸汤出，又投入另外铜釜，往复无穷。
- 8、石磨地狱，以大热石为磨盘，碾磨罪人。
- 9、脓血地狱，奔驰于脓血沸涌中，遍身烂坏。
- 10、量火地狱，强迫罪人手执热铁斗以量大火。
- 11、灰河地狱，堕沸腾的热灰河中，饱受熬煎。
- 12、铁丸地狱，罪人被逼迫手捉热铁丸。
- 13、斤斧地狱，强迫罪人卧热铁上，以斧砍斫其身。
- 14、豺狼地狱，狱中豺狼成群，竟来啖食罪人。
- 15、剑树地狱，驱罪人上剑树，剑为树叶，遍刺其身，并有铁鸟啄食其目。
- 16、寒冰地狱，寒风吹身，举体冻伤，皮肉脱落。

佛经称身口意三皆造恶业的众生，死后堕想地狱，其惨酷情状，确如《长阿含经》偈所言，令人闻之亦“怖惧衣毛竖”。

八大地狱之二黑绳地狱及其所属十六小地狱，大略是捉罪人令扑于热铁上，以铁绳缠身，刀斫锯解等。其业因如《长阿含经》卷十九《世记经·地狱品》偈所言：

恶意向父母、佛及诸声闻，则堕黑绳狱，苦痛不可称。

<sup>①</sup> 见《俱舍论》等

第三众合地狱，又译“堆岬地狱”，狱中大石山两两相对，罪人被驱入山间，两山自然相合，挤压罪人，并有大铁象践踏、石磨碾压等酷刑。亦分十六小狱。其业因是：“但造三恶业，不修三善行。”

第四叫唤地狱，亦译“号叫地狱”，与其所辖十六小地狱，大略多以镬汤熬煮罪人，或置于铁笼中蒸、铁釜中煎烤，罪人号叫不绝，惨不忍闻。其业因：

嗔意怀毒害，杀生血污手，造诸杂恶行，堕叫唤地狱。

第五大叫唤地狱，亦以大铁镬等煎煮罪人，罪人痛苦比叫唤地狱更深，叫唤声更大。其业因：

常习众邪见，为爱网所覆，造此卑陋行，堕大叫唤狱。

第六烧炙地狱，又译“炎热地狱”，驱罪人入铁城中，四围火起，或于铁室内、铁楼上、铁陶中受猛火烧炙之苦。如偈云：

常为烧炙行，烧炙诸众生，堕烧炙地狱，长夜受烧炙。

第七大烧炙狱，亦译“大热地狱”，狱卒用铁叉挑罪人置大火上烧，及推入大火坑等。偈云：“为众弊恶行，堕大烧炙狱。”

第八无间地狱，音译“阿鼻”，亦译“无择地狱”，以其中罪人昼夜受苦，无休息间歇之时而得名。有剥皮、火轮碾、铁城火烧等酷刑，为犯五无间业、五逆等极重罪者所堕之处。《起世经》偈云：

恒多造作诸恶业，不曾发起一善心，是人直趣阿鼻狱，当受无量众苦恼。若说正法为非法，说诸非法为正法，既无增益于善事，彼人当入阿鼻狱。

《央掘魔罗经》卷一说：“若诸众生非法谓法，命终当堕无择地狱”，非法谓法，意谓将邪见当作真理宣扬。

《长阿含经》卷十九还说，在两大金刚山间，除八大地狱所摄十六小狱外，还有原云、无云、呵呵、奈何、羊鸣、须干提、优钵罗、拘物头、芬陀



利、钵头摩十大地狱，多与《大般涅槃经》卷十一等所说与八热地狱相并的八大寒地狱重合，这些地狱，皆以寒冷冰冻为刑罚：

1、疱地狱（頞部陀），冻得身上生疱。

2、胞疱狱（尼刺部陀），严寒更剧，冻得身体疱裂。

3、阿咤咤。4、呵呵。5、虎虎婆。皆因罪人被严寒逼迫，口中发出如是之声而得名。

6、优钵罗，意译青莲花。7、钵头摩，意译红莲花。8、摩诃钵头摩，大红莲花。此三狱皆以身体冻裂状如各色莲花而得名。

中国民间俗话常说“打入十八层地狱”的十八地狱，出《十八泥犁经》，其名目为：

1、光就居，其中罪人自然手出兵器，互相残杀。

2、居虚淬略，罪人被驱入火中，赤身相斗，受苦为前光就居狱之二十倍。

3、桑居都，常被火烧。

4、楼，居大火铁楼中被烧烤。

5、房卒，在大深谷猛火中，罪人被烧烂而不死。

6、草乌卑次，处火城中，被焚烧而不死。

7、部卢鸡蛋，有大火铁穿透罪人身。

8、不卢半呼，常处火中烧炙。

9、乌竞部，有寒冷逼迫。

10、泥卢都。

11、乌略。

12、乌满。

13、乌借。

14、乌呼。

15、须健居。

16、末都干直呼。

17、区逋涂。

18、陈莫。各有其苦刑。

此十八地狱名字古怪，不似梵文音译，盖出华人编造。



《问地狱经》所说十八地狱为：泥犁、刀山、沸沙、沸屎、黑耳、火车、镬汤、铁床、峰山、寒冰、剥皮、畜生、刀兵、铁磨、冰、铁筋、蛆虫、烓铜，各以刑具为名。

八大地狱与其各属十六小狱，合计 136 地狱，为佛书中列举地狱总数之最。

在汉传佛教徒中广为传诵的《地藏菩萨本愿经》亦广说地狱，其《地狱名号品》载地藏菩萨说阎浮提东方铁围山间，有极无间、大阿鼻、四角、飞刀、火箭、夹山、通枪、铁车、铁床、铁牛、铁衣、千刀、铁驴、烓铜、抱柱、流火、耕舌、剉首、烧脚、啖眼、铁丸、诤论、铁鉢、多瞋等大地狱，其数无限。还有叫唤、拔舌、粪尿、铜锁、火象、火狗、火马、火牛、火山、火石、火床、火梁、锯牙、剥皮、饮血、烧手、烧脚、倒刺、火屋、铁屋、火狼等地狱，其中又各有小地狱，名号各各不同，大略皆以刑具为名，所受刑罚可顾名思义，如经中描述：

或有地狱，取罪人舌，使牛耕之；或有地狱，取罪人心，夜叉食之；或有地狱，镬汤盛沸，煮罪人身；或有地狱，赤烧铜柱，使罪人抱；或有地狱，使诸火烧，趁及罪人；或有地狱，一向寒冰；或有地狱，无限粪屎；或有地狱，纯飞蒺藜；或有地狱，多攒火枪；或有地狱，唯撞胸背；或有地狱，但烧手脚；或有地狱，盘缴铁蛇；或有地狱，追逐铁狗；或有地狱，尽驾铁骡。仁者：如是等报，各各狱中，有百千种，业道之器，无非是铜是铁，是石是火，此四种物，众业行惑。若广说地狱罪报等事，一一狱中，更有百千种苦楚，何况多狱！

自唐末以来，汉传佛教界流传“十殿阎君”说，谓地狱主管为十大阎王，各居一殿，各有专司：

第一殿秦广王，专司人间寿夭、生死簿籍，统管阴间鬼判，居大海中正西黄泉黑路上。

第二殿楚（初）江王，主管等活大地狱，下设黑云沙等十六小地狱，在大海之底、正南方沃焦石下。

第三殿宋帝王，主管黑绳大地狱，下设碱卤等十六小地狱，在大海之底、



东南方沃焦石下。

第四殿五官王，主管等合大地狱，下设沸汤等十六小地狱，在大海之底、正东方沃焦石下。

第五殿阎罗王，主管叫唤大地狱，下设十六诛心小地狱，在大海之底、东北方沃焦石下。

第六殿卞（变）城王，主管大叫唤地狱，下设常跪铁沙等十六小地狱，在大海之底、正北方沃焦石下。

第七殿泰山王，主管热恼大地狱，下设锤舂自吞等十六小地狱，在大海之底、西北方沃焦石下。

第八殿都市王，主管大热恼大地狱，下设车崩等十六小地狱，在大海之底、正西方沃焦石下。

第九殿平等王，主管阿鼻大地狱，下设敲骨灼身等十六小地狱，在大海之底、西南方沃焦石下。

第十殿转轮王，主管投生转世，在沃焦石外正东方，设有金、银、玉、石、木板、奈何六座桥。

据称此说始于唐张果老，或说乃唐道明和尚神游地府所见。十殿阎君也被道教和民间广泛接受，并流行于日本、朝鲜等地，有《预修十王生七经》及《玉历宝钞》等劝善书详述其事。

地狱的苦，还不仅在种种残酷刑具的逼迫，且为时极长，易入难出。据佛经讲，地狱众生的寿命，可与诸天相比。《长阿含经·世记经》说，八寒地狱中的红莲花狱，寿长一中劫，无间地狱寿长一大劫（整个大千世界成、住、坏、空一次），甚至劫尽，亦未必能出，还有移置他方世界地狱的。极长的寿命亦即极长的苦刑，这正好与人、天相反：人、天求长生不死而难得，地狱众生则求短命夭亡而不得。而且，即便罪毕得出，也还要受增上果、等流果等余报。《中阿含经》卷十二《天使经》佛言：

若彼众生地狱恶不善业悉尽，一切尽、尽无余者，彼于其后或入畜生，或堕饿鬼，或生天中。

《楞严经》说，作重大恶业堕于地狱的众生，从地狱出，按其所造业因，



堕为十类饿鬼，鬼寿亦极长，鬼寿尽后，生于畜类中，畜类命终，然后才有可能再生于人中，还要受余报，或偿命还债，或贫穷厄难，并且由等流果，形成继续作恶的习气，导致再次堕入地狱，恶性循环，无有出期。

据《瑜伽师地论》卷五八等说，人死堕于地狱者，多记得生前所作，只有少数极愚痴、极放逸、极邪见的众生，神识昏昧，不忆生前，地狱王会以种种方法令其忆念，使其明白咎由自取，罪有应得。

佛经称老、病、死三者为警悟世人的三大“天使”。《长阿含经·世记经·地狱品》《中阿含经》卷十二《天使经》等说，作恶者命终堕于地狱，地狱之王先要问他：你是天使召来的吧，你见过第一天使吗？那就是头白齿落、鸡皮鹤发、佝偻而行的老人，你为何不早自思量：我将来也会变成这样？第二天使，即是困顿呻吟的病人。第三天使，即身坏命终、身体僵直有如枯木的死人。你为何不自思忖：我不久也难免会这样？罪人答言：我是见过，但那时骄纵放逸，没好好考虑过这个问题。狱王乃言：“如今当令你明白，你放纵作恶，今应自受恶报，此非父母兄弟、祖先、天公之过，而是你自己放逸不自检束的结果。”罪人无话可说，只有随狱卒去受苦刑。

地狱若是实有，则无疑是生灵的莫大耻辱。然而，那些作恶多端、害人祸世而在人间未受应得恶报的恶人，死后堕入地狱受罚，也是善良正直的好人希望中的事。人们很容易把佛经对地狱的描绘看作人间的罪恶和监狱刑罚在宗教幻想中的反映，从这种角度看，地狱也确实提供了一面反观人世阴暗面的镜子。地狱即使虚构，而造成它的五逆十恶等业因，在人世间却是屡见不鲜的。而且，不论地狱有无，像地藏菩萨那样，深入最黑暗污秽的罪恶深坑教化济拔众生，“地狱不空，誓不成佛”的宏愿，及释迦牟尼佛“我不下地狱谁下地狱，不但下地狱，而且庄严地狱”的精神，不愧为人心中最璀璨的善性光明之发射。

## 七、畜生种种

畜生，亦译“傍生”“旁生”，略当于现代汉语中的“动物”。因此类被人所豢养，故名畜（蓄）生，多为傍行（背朝天爬行），故名傍生。其种



类极多，千差万别。《楼炭经》分为鱼、鸟、兽三大类，每一类中又有数千种。《正法念处经》说畜生种数多达四十亿。其形状、生存方式、寿命长短，差别多端，难以尽述。

畜生道的业因，是造中品十恶业。《业报差别经》说堕畜生有十种业因：身口意起恶业、从贪嗔痴起恶业，毁骂、伤害众生，施不净物、邪淫。而随种类之别，业因各异。大略而言，以愚痴、杀生二业为主要的因。又，贪爱某物，尤其临终时贪恋某物，亦可能生为畜生，如《居士物故为妇鼻虫经》说一男居士临终之际顾恋其妻，死后生为其妻鼻中虫。《大智度论》卷十七讲有一沙弥贪爱奶酪，死后生为奶酪中虫。

畜类的突出特点，是愚痴，如《法华经》所言：“唯念水草，余无所知”，意识不发达，无自觉之明，多无自由，或被人类驱役屠宰，或互相食啖，弱肉强食，常怀惊怖。

生于畜类，大略有二途：一是愚痴业重者，人中命终，直接生为畜类；二是从地狱生饿鬼，由饿鬼生为畜生，酬偿宿债。《楞严经》卷八说十类鬼报尽生于畜生的情况为：

物怪之鬼（怪鬼），物消报尽，多生为梟类；

风魃之鬼（魃鬼），风消报尽，多生为咎征（被认为能预兆凶事的乌鸦、猫头鹰等）；

畜魅之鬼（魅鬼），畜死报尽，多生为狐类；

虫蛊之鬼（蛊毒鬼），蛊灭报尽，多生为毒类（蛇蝎蜈蚣等）；

衰厉之鬼（厉鬼），衰穷报尽，多生为蛔类；

受气之鬼（饿鬼），气消报尽，多生为食类（猪羊鸡鸭等）；

绵幽之鬼（魔鬼），幽消报尽，多生为服类（牛马驴驼等为人服役者）；

和精之鬼（魍魉鬼），和消报尽，多生为应类（春燕秋鸿等候鸟）；

明灵之鬼（役使鬼），明灭报尽，多生为休征（被认为能预示吉兆的麟凤喜鹊等）；

依人之鬼（传送鬼），人亡报尽，多生为循类（犬猫等顺从人意的宠物）。

畜类多数为粗四大所成身，与人同一物质层次，是人肉眼能见到的唯一异己生命种类。地球上，畜生的数量比人多得多，海洋中的动物又比陆地动



物多得多，占地球动物总量的百分之九十九。《新婆沙论》说畜生类最先皆在大海中，后来才散居各处，与生物学的观点颇相近。

畜生之愚痴，必然产生愚痴的“等流果”，不易上升。《中阿含经》卷五三《痴慧地经》佛言：

若愚痴人从畜生出，还生为人，极大甚难。

将其难度比喻为盲龟值浮木之孔。又经言：佛一次指着阶前的一只蚂蚁，告诉弟子：佛以宿命通见此众生自七佛以来，恒为蚂蚁。

佛经中说有两种畜生，为人肉眼所不见：

一是极小畜生，经称“微虫”，分布极广，经称佛眼见一杯水中，有八万四千微虫，又说人身中有八万四千户虫，八万四千当非实数，是形容其数目之多。《解脱道论》详说人身中各个部位所住的八万四千户虫的名目。现代佛学家解释这类微虫即是在显微镜下观察到的微生物、细菌。今发现人体内细胞百分之九十是细菌，人体内外细菌约 100 万亿个，皮肤上有 1000 亿个细菌，一只手掌上有 100 多万种细菌。

二是杂处于天、鬼、地狱等处的畜类，其身体由微细四大构成，人肉眼不见。这类畜生中最著名的是列于“天龙八部”中的龙、金翅鸟。

这两种畜生的数量，尤其是极小畜生，要比肉眼可见的畜生多得多，《杂阿含经》卷十六第 442 经载，佛用指甲从地上挑起一点土说：众生形体可见者，少如佛指甲上的土，其形微细不可见者，多如大地土。

龙，梵语名那伽，是有鳞爬行动物的总称。佛经中所说的龙，主要指如中国人自认为“龙之传人”的龙，此龙有胎、卵、湿、化四种生类，及天龙、海龙、地龙三种之分，天龙在天上，为诸天坐骑守卫，海龙在海中，以四大龙王为统率，地龙在地下，其职责是守护伏藏（地下宝藏）。这几种龙的寿命可达一劫，福报略比天神，海龙王尤以富有珍宝著称。龙有神通变化，能随意隐显、变大变小、上天入地，“龙力不可思议”，为佛经所说四不可思议之一。《增一阿含经》卷二一佛说：龙仅凭意念，便能兴云致雨，是名不可思议。《大宝积经》卷三十文殊师利普门会说龙能“兴澍大云雨，遍满阎浮提”。佛教密宗有祷龙王求雨之法。





龙的缺点是嗔恚多睡，发起脾气来了不得，有五时不能隐身变化：生时、死时、淫时、嗔时、睡时。又有四种毒：闻声、见形、气嘘、触身，皆能毒害人。南本《大般涅槃经》卷六说，恶龙欲害人时，或以眼视，或以气嘘，闻声见形，或触其身，无不丧命。

龙还有三种难以避免的苦：一、被热风热沙着身，烧其皮肉骨髓。二、恶风暴起，吹龙宫内，失宝饰衣，龙身自现。三、为金翅鸟所食，唯除娑揭罗、阿耨达等十六大龙王能免此厄。《迦叶诘陀难经》说龙类三苦为：一虽食美味，入口即化成蛤蟆；二龙女虽然美丽无比，做夫妻时两蛇相交；三龙背上有逆鳞，砂石生于其中，痛彻心胸。

龙的业因，如《分别业报略经》偈言：

修行大布施，急性多瞋怒，不依正忆念，后作大力龙。

《海龙王经》卷二说僧尼修禅定而破戒，多堕为龙。《大宝积经》卷三十说“受此诸龙身，由不修于忍”，修习禅定而不修“忍”，忍耐力、承受力、自制力太小，性子急，脾气太大，故堕为龙。《迦叶诘陀难经》说有一沙弥因爱上龙女，得相思病而死，生为龙子。《楞严经指掌疏》卷六云：

先多瞋恚，心曲不端，犯戒斗争，故堕龙中。

《佛说阿难四事经》谓“射猎、屠杀、鱼网、中毒死者，其魂神或堕海中为龙”，因对杀害过它们的人类怀有宿怨，故能兴起灾厄疾病：

国中多有盗贼水火灾异变生，毒气流布，疾病纵横，悉是海中龙神鬼王之所为也。

《华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》卷三十七有言：

譬如有人为龙所持，自谓是龙，入于龙宫，见龙眷属，于少时间，自谓已经日月年载。

谓龙可以“加持”人令入龙宫，中国古代的“柳毅传书”便是此类故事。龙的克星是金翅鸟，梵语名迦楼罗，是一种极大的神鸟，据说身高达四



十里，亦有胎、卵、湿、化四种生法，有如意宝珠为璎珞，变化万端，无事不办。此鸟以龙为食，金翅鸟王日食一龙王及五百小龙。此鸟死时，能令十宝山一齐火起，死后其心脏不坏，难陀龙王取为镇宫之明珠，转轮圣王得之，为如意珠。

金翅鸟的业因，如《分别业报略经》偈云：

能修大布施，高心陵蔑人，由斯业行生，大力金翅鸟。

《长阿含经·世记经·龙鸟品》说“先本布施，心高凌虚，苦恼众生，心多瞋慢”，生为金翅鸟。傲慢、脾气大，是金翅鸟的性格特征。胎生金翅鸟唯能随意取食胎生龙，不能取食其余三种龙；卵生金翅鸟唯能随意取食卵生龙而不能取食其余三种龙；湿生金翅鸟能随意取食湿生、卵生、胎生三种龙，不能取食化生龙；化生金翅鸟能随意取食胎卵湿化四种龙。又说：

若有众生奉持龙戒，心意向龙，具龙法者，即生龙中。若有众生奉持金翅鸟戒，心向金翅鸟，具其法者，便生金翅鸟中。

龙、金翅鸟皆有婚嫁，交合时二身相触即得满足，不泄精液，如欲界忉利天。其寿命皆为一劫，或有增减。一说金翅鸟寿八千岁。

## 八、《楞严》十种仙

中国人崇尚神仙，佛教一般不立神仙一道，《大智度论》卷五六说：

“神仙”者，有二种：或天、或人。

天指天道，为世人所崇奉的天神，道教所谓居于天上的“天仙”，可摄于天道；人，为人中居山修道而得禅定、神通、长寿者，梵语称哩师（ris），佛经中经常提到，当于道教所言不离地面的地仙、人仙。佛经中有时也称佛为“大仙”，道教则称为“金仙”“大觉金仙”。

佛经中，唯有《楞严经》别立神仙为一道，加在六道之后，成为七道。该经所说神仙，是在人中“不依正觉修三摩地（禅定），别修妄念，存想固



形”，隐居于山林人不到处的特殊人，略有十种仙：

1、地行仙，由“坚固服饵而不休息”，“食道”（服食长生药饵）圆成而成就。

2、飞行仙，以能飞行于空中而得名，由“坚固草木而不休息”，“药道”（服食草木类药物）圆成而得成就。

3、游行仙，盖以能漫游于仙山海岛而得名，由“坚固金石（金石类丹药）而不休息”，“化道”（以服金丹而脱胎换骨）圆成而成就。

4、空行仙，亦以能飞行虚空而得名，由“坚固动止（动静功）而不休息”，“气精”圆成——炼化精气而成就。

5、天行仙，盖以能游行于诸天、上谒天王玉帝而得名，由“坚固津液而不休息”，“润德圆成”——即吞咽金精玉液及炼化精气而成就。

6、通行仙，由“坚固精色而不休息”，“吸粹圆成”——吸收天地日月人物等的精华而成就，通行，盖谓其神通无碍。

7、道行仙，由持咒守戒而得道术，能以道术养身济世者。当于道教符箓派所谓“南宫列仙”。

8、照行仙，由“坚固思念而不休息”，修“存想”一类道功，而达念力自在。

9、精行仙，由“坚固交媾而不休息”，由男女双修或坎离交媾而得成就。

10、绝行仙，由“坚固变化而不休息”，修神通变化之道而觉悟天地万物之性理。

经称，这十种仙虽然“别得生理，寿千万岁，休止深山或大海岛，绝于入境”，但因不依佛法正道修心修慧以得正觉，故不能超出生死轮回，还是要死，“报尽还来，散入诸趣”。

佛教密乘，亦多说修佛教密法，持咒加持药物等服食，可成“持明仙”及“悉地持明仙”，这种仙人或住人间，或入仙山海岛、修罗宫等处，其形象为结发或披发，长须，腰着鹿皮，与道教所描述的仙人形象相类。现在西藏的密乘瑜伽行者，尚颇有结发挽髻或披发，犹如道士者，此当为晚期印度佛教密乘瑜伽行者的常见装束。

## 九、劫灾与众生之来源

汉语中常用的“浩劫”“劫难”“劫数”之“劫”，源出佛典，为梵语劫波（Kalpa）音译之略，原意为极久远的时间。佛经中称世界有大变化的周期为劫，有小劫、中劫、大劫三级。一般说人寿每百年增一岁，从十岁增至八万四千岁后，复从八万四千岁渐减至十岁，如是一增一减，名一小劫，合一千六百八十万年。如是增减十八反，为一中劫，或言二十小劫为一中劫，合二亿三千六百万年。四中劫为一大劫，合十三亿四千四百万年。一大劫中，三千大千世界同时成坏，分为成、住、坏、空四中劫。成劫世界开始形成，住劫为形成后的相对稳定期，只有在此期间，三禅天以下的众生才渐次出现。坏劫世界破坏，众生不存。空劫为从坏尽到再生成的间歇阶段。

佛经中还说，三界众生由共业所感，在轮回程途中有共同的“三灾”恶报。三灾分小、大两种，小三灾主要在人间，为疾疫、饥馑、刀兵。疾疫灾起时，种种传染病、瘟疫蔓延，世人在七日之内死亡殆尽，地上处处白骨狼藉，无人收葬，唯留一万人作种子。饥馑灾起时，六七年间天不降雨，地上寸草不生，滴水难得，一日一夜死人无算，亦唯留一万人作为种子。刀兵灾起时，人们自相残杀，草木皆成兵器，七日之内，人类死亡殆尽。

小三灾发生的时间，《杂阿毗昙心论》说疾疫灾在住劫第一小劫人寿十岁时，饥馑灾在第二小劫人寿十岁时，刀兵劫在第三小劫人寿十岁时。《优婆塞戒经》卷七则说每一小劫中，有饥馑灾三次，疾疫灾三次，刀兵灾一次。

大三灾，为火、水、风三灾，其破坏范围广及欲、色二界。火灾起时，有七个太阳并出，草木土石、山河大地乃至须弥山、欲界诸天宫，悉被烧毁，大火绵延历一小劫，烧至二禅天而止，坏尽初禅天、六欲天及人间、地狱、饿鬼界。被火灾破坏的次第，是地狱—畜生—饿鬼—阿修罗—四王天—梵天—人，人类最后灭尽。

水灾起时，大水漂溺，历时一小劫，淹至三禅天，毁尽三禅天以下。风灾起时，有大猛风吹坏世界，“乃至极微亦无余在”。①亦历时一小劫，毁

---

① 见《俱舍论》卷十二



尽四禅天（一说广果天）以下。

大三灾的发生规律，《杂阿毘昙心论》说为：

七火次第过，然后一水灾，七七火七水，复七火后风。

即七次火灾过后有一水灾，七次水灾过后，再经七次火灾过后来一次风灾。《优婆塞戒经》卷七则说：

谷贵三灾，疾病三灾，刀兵一灾，名一小劫。水火二灾各五段过，有一风灾，五风灾过，名一大劫。

三灾到来时，世界毁坏，其中生活的众生乃至诸天，自然是在劫难逃。然而，按佛经之说，那时也是沦堕众生上升解放之日。于火灾到来之前，人们大概是受“天谴”的启示警省，都不再作恶，而各各齐修十善，三恶道众生报尽后也都生于人间修十善行。劫灾来临时，人中有自然修禅定证初禅者，乃力宣初禅的寂静安乐，教人修禅，人类皆依其法修行，死后都上生于初禅天。当大火快烧到初禅天时，初禅天中修得二禅者力宣二禅的安隐快乐，诸天皆依其教修证二禅，上升于二禅光音天，躲过火灾焚毙之苦。《中阿含经》卷三九《婆罗婆堂经》说众生生于光音天，“以喜为食，自身光明，升于虚空，净色久住”。光音天，为诸经所说的众生老家。当火灾坏尽初禅天，众生皆回光音天老家后，“尔时无日月星辰，唯有大冥”<sup>①</sup>，宇宙中是一片死寂的黑暗。

经过极其漫长的坏劫后，渐渐从黑暗虚空中兴起大云，降注大雨，依次生成风、金、水、地“四轮”（四种球状原初物质凝聚体）。水轮中藏有一切物类的种子。然后再慢慢形成天宫、日月星辰、山河大地。其时光音天有人寿终，堕于初禅天，即为大梵天王。后来又有人从光音天相继堕落，初堕者见之，便以为是自己所创造、变化，后堕者见先堕者，亦以为自己是其所创造，认之为天父。此天父又见日月星辰、山河大地及各类众生，都在他以后渐次出现，便以为这些也都是他的作品，这便是上帝创世说的来由。

《长阿含经·世记经》等说，地上众生，皆从光音天堕落，“众共生世，

<sup>①</sup> 《长阿经》卷七

故名众生”。初时身有光明，飞行自在，衣食自然。《增一阿含经》卷四五说：天地欲成时，光音天来至此间，“辗转相视，兴起欲想，欲意偏多者便成女人，欲意少者成男子，辗转交接，便成胞胎，由此因缘故，最初有人”。“四十华严”卷十二说：

劫初成时，此器世间人皆化生，肢体圆满，不藉衣食，形相充盈，照耀身光，无有昼夜。宿感既胜，地味随生，乃至渐生自然香稻。

地味，指一种薄饼状的地衣，味道甚美，因人们贪着其味，食物滋味变薄，且越来越少，然后地味渐尽，渐生味美的自然香稻，人们贪食，令身体沉重，失去光明与神通。后来自然香稻也被食尽，人们只好自己耕种而食。渐渐夺物争地，有了私有观念，贫富分化，贵贱有别，分疆立界，你争我抢，斗讼陷害，刀杖相加，演出这人间善恶交争、兴衰成败、悲欢离合的一幕幕活剧。

“四十华严”卷十一说外在世界（器界）的成住坏灭的五个阶段（“五时流变”），与人从生到死的五时流变相应：劫初成时，人寿无量，自然化生，无我我所，犹如婴孩位，心无分别，无我我所；次食段食，贪等现行，如童幼位，能辨是非，分别自他；次由我所，共立田主以为统御，如壮年位，纵贪嗔痴；次寿渐减，乃至十年，由恶业故，起小三灾，衰老位，众病所侵；至第五时，世界将坏，火灾既起，梵世皆空；水灾风灾，相续亦尔，如至死位，身坏命终。

佛家的这种人类起源说，属于以天为本位的球外智慧生命移植论。其劫初水轮中藏有一切物类种子，及畜类本生存于大海中的生命起源说，与近代生命科学的生命起源学说有所相近。

## 十、天龙鬼神等实有的论证

佛教所说六道众生中，除人和畜生中的大部分之外，其余天、鬼、阿修罗、地狱及畜类中的龙、金翅鸟等，究竟实有，抑或是庄生寓言、神话想象，或古印度神话的承袭？若说实有，有何根据？如说天神住在天上，那么如今



人造飞船漫游太空，造访月球，为何不见天宫、天仙及佛教所说月天子？如说地狱在地底下，那么如今地下钻探，最深已达三万多米，为什么只发现地下有水石岩浆等，不见有地狱存在？

关于此类疑问，佛经中早有解答：此类众生身，为由微细四大集成的“细身”，与人身边常住的鬼神相类，非人类肉眼所能见。故即使至天宫地狱，若仍以肉眼观之，则视而不见。近人王恩洋《佛学通释》一书中，总结佛典诸说，列举出五条理由论证天等界趣、细身众生实有不虚：

1、由圣言闻知故，应信实有。佛教千经万论，皆一致说有天龙鬼等细身众生，这出自证得圣智的佛陀及其弟子们天眼智等超常智慧的观见，应予相信。如佛经说水中、人身中有肉眼不见的微虫，今已由科学证实，其余未证实者，亦可由此理推论而予相信。

2、由因果不违法则，应信实有。据因果报应之定理，应有他生后世的因果相续，行善修禅之因，应感得天道之果。作恶之因，应感得地狱之报。

3、“识之所缘有限，自界地亦有不见者”，何况他界。我人天赋的感官感知能力有限，视听嗅触等皆有其阂阂，无理由据有限感知之所见，便否定感知阂阂之外的东西为子虚乌有。如 X 光、紫外线等，皆肉眼所不见，而科学已证明其为实有。以目前科学仅就人、动物之生命现象而得出的不究竟的认识，否定其他生命类型细身众生的存在，理由并不充足。

4、异类虽不相见，同类相见。如蚂蚁虽有声，人却不闻，而蚁类互相能闻；人虽能了了见蚂蚁，蚂蚁却未必能了了见人，及承认人类的存在。依此类推，无理由否认人类虽不能见他，他却能了了见人类的更高级文明生物的存在。无理由局定人类为生命进化的终极形态。若以人不见有高于自己的生命存在，便以宇宙间最高文明生物、智慧生物自居，很可能是狂妄自大，如“蚂蚁缘槐称巨国”无异。

5、“譬如多人一室共梦”，虽然各自在做自己的梦，有自己梦中的经验世界，互相却不见不知，无理由以自己经验中没有，便否认他人（如佛、罗汉、有天眼者等）经验中也没有。

这五条理由中，第一条信圣人之言，只适用于信仰佛教者；后四条理由，可以否定断言天等细身众生为子虚乌有的论断在逻辑上的错误或理由不充



足，难以确证天等确实是有，只能证明可能是有。但要说绝对没有，从逻辑和科学来讲不成理由，爱因斯坦说得对：

科学只能证明某种物体的存在，但不能证明某种物体不存在。

宇宙浩瀚无垠，人类的知识范围在宇宙中极其有限，断言绝无球外的诸天等，是为狂妄。不少科学家，如前苏联天文学家伟利相信：“在这个宇宙中，有很多星球上住着有智慧理性的天人。”或认为外星人即是天使、上帝，前苏联太空实验室的宇航员曾看见过天使（1985年），美国太空船拍到过七个小天使的照片，一艘前苏联太空船飞越冥王星时拍到一辑被极强金光照射的“天堂”之照。《从宇宙中归来》一书说，美国阿波罗宇宙飞船飞行员中的几位感到上帝的存在，有的曾与上帝对话。

天龙鬼神等实有不虚，古人大概主要根据人、神交通及祭祀灵验等巫术的、宗教的途径去认识和相信，今天也只有通过对此类现象的科学研究（一般为心灵学、超心理学研究的对象）去测度。这种方法，当然只能了解到一鳞半爪，难以窥其全貌。欲知其详情，大概只有修定发通，以超越人类肉眼的天眼、法眼去直观。

## 十一、“人身难得，佛法难闻”

佛家虽然谈天说鬼，极为玄乎，但从其说法的底里，我们并不难看出：说六道九有，实质上都以现实的人类为出发点和落脚点，不离以人类为中心的立场。不论是高高在上、快乐自在的诸天，还是黑暗恐怖的地狱、丑恶的鬼类、愚痴的畜生，都被作为人行善作恶的果报，作为人生前死后生命的延续形态，亦即人生在时间上的广延。盛说六道众生及其生死轮回、因果报应，终归在于如实认识人自身，对现实人生作出冷静的价值评判，旨归终在现实社会的伦理教化和宗教实践。其立场，可谓是“人本”的。因此，佛典于六道中说得最多的还是人。

人，梵语摩奴沙，其词根“man”译为“意”，“摩奴沙”表明，意（意识、思维、意志）是人类的突出特点。佛经中说一三千大千世界中的每一小





世界，都有人居住，我们所生存的这个小小世界，住人的“洲”共有四处，称“四大部洲”，其所居人的形相、寿数、生活方式等，各有差别。

据《长阿含经·世记经》等说，东胜身洲地形如半月，人面亦如半月形，寿三百岁（一说二百岁）。南瞻部洲地如三角，人面亦三角形，寿百岁。西牛货洲地形如满月，人面亦圆形，寿三百岁，以牛马珠玉互相贸易，故名。北拘卢洲（郁单越国）地为正方形，人面亦近方，定寿千岁。东西南三洲人具行十恶，死后去向各异，北拘卢洲人只有绮语、贪、嗔、邪见，不作余恶，多行十善，死皆生天。

现代佛学家有释四大部洲为银河系中四大住人行星者，有释为地球上的南美、亚洲南半、澳大利亚、亚洲北半及欧洲者，一般多说南瞻部洲即地球，佛典中论述最多，以为人类代表者，亦指此洲人而言。

据佛经讲，在四大部洲的所有人类中，此南洲人寿命最短，作恶最多，生活最为贫困。我等南洲人类的缺陷，佛经中所举大略有四：

一、处胎及出生之苦。《佛说五王经》等说，人在母胎，如处糞秽热锅之中，常感痛苦，母亲的冷热饥渴病痛等，胎儿皆感同身受。出生之时，头向产门犹如两石山相夹，挣扎而出，柔嫩的身体堕于草垫上，如被刀刺，乃失声大哭。出生之后，愚痴无知，不能自立，甚至连畜类的幼崽也不如，必须靠人照管，如《中阿含经·天使经》所言：“仰向自卧大小便中，不能语父母，父母抱移，离不净处。”家庭、身体容貌、先天禀赋等皆不由自主，若生贫穷无怙家庭、资质鲁钝、生来残疾、容貌丑陋等，皆悉痛苦终身，此属佛法四谛中苦谛所谓“生苦”。

二、寿命短促。在四大部洲中，数此南洲人寿最短，一般不过百年，古语云：“人生七十古来稀。”《增一阿含经》卷五十一佛言：

命极危脆，极寿不过百年。

人命极短，在世须臾间耳。

即在这短短的几十年，除去三分之一“如同小死”的睡眠、初生后愚痴无知的几年，清醒有知、能做事、能享受的有意义岁月，实际上并没有多少。不要说与寿长经劫的诸天相比，即比起寿命千岁的北俱卢洲人，“生年不满



百”的我等地球人，是短命得可怜了。何况还有不少夭折、横死者。更可悲的，是谁也不知道自己哪一天死。但无论是谁，每活一天，便是朝死亡的归宿靠近了一步，经中比喻如“屠夫牵牛，步步趣死”。基督教圣奥古斯丁也说：“我们的一生就是一场奔向死亡的竞赛。”《中阿含经》卷四十《阿兰那经》佛譬喻人命如朝露、如泡、如山水等。《四十二章经》佛问比丘人命在几何间？比丘的回答，佛皆不认可，而说正确的答案应是：“人命在呼吸间。”所谓“一息不来，便属后世。”长生不死，因此成为人们的美丽理想。

三、其身危脆不净，多所障碍。我人四大所成的肉体，脆弱多碍，必须依靠严格条件才能生存，冷热湿燥、空气、环境、食物等稍有失调，便会致病。犹如鱼不得离水而活，人类，只能局限于这小小寰球上的适宜地区，地球上沙漠深处、南北极、大海中等处，人即难以适应，不要说上天入地、遨游宇宙了。即便有人能乘飞船飞离地球，也需穿著厚重的宇宙服，生活在人造的与地球生存条件相同的小环境里，不得自由自在。而且，此肉体多诸臭秽不净，内盛粪尿，“九孔常流”，绝非理想的心识载体，佛经中对此有许多描述，冷眼观来，实无夸大。即便以时装、高贵装饰品、精美香水等打扮得风度翩翩、花枝招展，也如佛经中所比喻：就像外表美丽的宝瓶，里面装满了屎尿，实际上没有什么可爱、可贪恋之处。《修行道地经》说此身如聚沫、粪、沙城、裂器、画瓶、溷（厕所）、幻、露、疮、宅等 55 物。《别译杂阿含经》卷二说人身充满脓汁，就像露天的死尸。《大般涅槃经》卷一甚至说：

是身可恶，犹如死狗。

至于死后尸体腐烂出虫的情景，着实可怕，令人作呕，是谁都不愿意看见、不愿意想到的。

我人所用食物及进食方式，亦多不净，古人有偈说，即便是享用盛饌美味，“下喉三寸成何物？不用将心细较量！”比起以微细四大为身、以气味为食，可以自由生存、来往于宇宙中任何处所的诸天，我等地球人，理应自惭形秽。

四、具足老病死等诸苦。人，不论贫富贵贱、人种族别，皆有不可避免



的老、病、死、怨憎相会、恩爱别离、所求不得等苦，这些苦终归为“五蕴炽盛苦”——能障蔽本性光明的身心活动所导致，加上生苦，合前七苦，说为八苦。《增一阿含经》卷五十一佛言：

当知，有四大畏恒逼人身，终不可制约，亦复不可咒术、战斗、药草所能抑折，生、老、病、死，亦如四大山从四方来，各各相就，摧坏树木，皆悉磨灭。

诸苦中最大的痛苦，为死亡之苦，如经言：

生死长远，多诸畏难。若死来至，于中呼哭，骨节离解，身体烦疼，尔时无有救者，非有父母妻子奴婢仆从国土人民所能救也。

《大般涅槃经》卷十二比喻：人，如长在临河险岸边的树木，总有被暴风吹倒的一天。我人生存于总会衰老的险岸，死亡的暴风必将到来，不可抗拒。

《杂阿含经》等又说人生有三苦：一苦苦，正受苦时的苦；二行苦，一切皆迁流变灭所生之苦；三坏苦，快乐坏灭所生的感伤追怀、失落寂寞等苦。最根本的苦，是人的存在，身心皆念念生灭变易，不可常保，这与人本性追求常乐的意欲相违，从本质上来说，“无常即苦”。数说人间诸苦，揭露人生缺陷，是佛家“四圣谛”之首“苦圣谛”的内容。其余三洲，苦虽少于南洲人类，但也难免生、老、病、死等苦。

人生多苦，并非佛教一家之言，乃自古及今许多人的共同感叹，如希罗多德《历史》载：波斯王泽克西斯远征希腊途中，望着自己率领的大军，潸然泪下，对其叔父说：“当我想到人生的短暂，想到100年后，这支浩荡大军中没有一人能活在世间，便感到一阵突然的悲哀。”其叔回答：“人生中还有比这更可悲的事。人生虽然短暂，但无论在这大军之中，或在别的地方，都找不出一个人能真正幸福得从来不会感到，活着还不如死去。灾难会降临在我们的头上，疾病会时时困扰着我们，使短暂的生命似乎也漫长难捱了。”

然而，佛家并非只是悲观地否定人生、诅咒人生，只是如实揭露人生缺陷及存在的根本矛盾，而且这也只是佛家对人生价值评判的一个方面。另一



方面，佛家又肯定人生尤南洲人的优胜，认为此南洲人类，是六道中最佳的所在。《长阿含经》卷二十载佛言：此南洲人有三点胜过其余三洲人及鬼道、欲界天：

一者勇猛强记，能造业行；二者勇猛强记，勤修梵行；三者勇猛强记，佛出其土。

三点皆强调“勇猛强记”，意谓人以很强的意志力和记忆力、思维能力为突出特点，这使南洲人能不断向上趋求，依靠理性和创造力创造、发达自己的文化，力求改造和超越自然，其智慧成熟的结果，便是佛出此土，发明了如实认识自己、超出生死轮回之道。《大毗婆沙论》总结人有止息、忍、摩奴沙三义，止息，谓具有很强的自我调制的能力，能自调其心令趋寂静，乃至止息、消灭自心的烦恼，论云：

能寂静意故名人，以五趣中能寂静意无如人者。

忍，谓有意识地忍受困苦厄难，表现出强大的毅力、韧性和包容性、承受力。《法苑珠林》谓“人者忍也，于世违顺，人能安忍”，能忍受顺境和逆境，名之为人。摩奴沙，谓“于工巧业处得善巧”，指人在工艺技术方面特别聪明，是其他部洲的人和诸天都比不上的。该论还说人具聪明、业果胜、意细微、能正觉、智慧增上、能别虚实、圣智正器、聪明业所生八大优点。《俱舍论颂疏》卷一云：

多思虑故，名之为人。

谓人类的思维特别发达。《大乘义章》卷八依《涅槃经》云：

以多恩义，名之为人，人中父子亲戚相怜，名多恩义。

所谓人是社会动物、感情动物，知恩报恩、亲属之间互相恩爱，是人类的又一大特点。《大日经》卷一更说：

云何人心？谓思念利他。



以能利他，为人类心灵的突出特征。太虚大师《真现实论》总结说：

人之特性，具有造作、思想、觉悟之自由活动的能力。

佛家如此高推人类，主要是从接受佛法、依法修持的角度着眼。按佛教之说，人所具有的这些长处，及苦乐间半、八苦交攻的生存现实，使人类最容易信受佛法、修学佛道。对大乘菩萨行者来说，人间可谓最好的道场：人间多有贫穷困苦病厄故，最好修布施；人间多有作恶犯戒故，最好修持戒；人间多有逆缘干扰故，最好锻炼安忍；人类最有意志力故，最好修精进；人类最多散乱浮躁故，最好修禅定；人间最多知识技术学问故，最好修智慧；人间最多邪见众生故，最需要以正见度化；人类最富感情故，最好修四摄法去结缘。就此而言，人比快乐自在、长寿远胜于人的诸天，要强得多。《增一阿含经》卷二六、二八载佛言：

人间于天则是善处。

佛世尊皆出人间，非由天而得也。

我身生于人间，长于人间，于人间得佛。

同经卷十八佛告波斯匿王：“我今亦是人数”，“诸佛出于人”。《本事经》卷七佛说，诸天命终后来生人中，名往善趣；至人间已，于佛法获得正信，名得善利；正信增长广大，根深坚固，名曰成办。欲界天将命终时，其余诸天来集其所，教诫祝愿说：

当愿汝天仙，往生于善趣，得预人同分，生中国聪明，于佛法、律中，获得于正信。

因为诸天虽然也见佛闻法，但因为过于快乐长寿，没有苦和人生短暂的紧迫感的激励，反而较人类难于修学佛道。至于常被嫉妒斗争所烦恼的阿修罗，及饥寒交迫只知求索饮食的饿鬼、愚痴无智的畜生，和苦刑逼迫无暇思索生死问题的地狱囚徒，修学佛法，障碍比人类多得多。《中阿含经》卷十二《天使经》佛言：过去有阎王在园观中发愿，愿命终后生于人中富贵之家，出家修行，解脱生死。所以，佛经称赞人为“能生一切诸善果”和贤圣道果



的“福田”（种植幸福的田地）。敦煌写本《佛说天地八阳神咒经》谓人乃天地之间“最胜最上者，贵于一切万物”。“人身难得，佛法难闻，中国（有佛教流传的发达地区）难生，善友难逢”，于是便为佛教诸多经论所强调。

佛经说，在无尽轮回的长夜中，生于人间的机会极为难得，难于“盲龟值浮木孔”——一只瞎眼的乌龟在茫茫大海中碰到一根上面有藏身之洞的树干漂浮而来，借以渡过大海，其机遇率极低。因为世人作恶时多，行善时少，命终多堕三道中，易入难出，能直接生于人间者甚罕。按佛教之说，人是修行五戒等善法的果报，只有生前行善、不作诸恶的好人，死后才能直接转生为人，生前多行布施，有功于民众，才能转生为福报大的富贵人。《增一阿含经》卷二三佛言：

身、口、意、命清净无瑕秽者，若命终时得生人中。

只要审视一下自己和周围的人，便不难发现这种身口意及命（谋生手段）清净无瑕的人，在这个人间并不是很多，作恶者倒是不少，其结局当然是死后堕三恶道者多，再生为人者少了。《杂阿含经》卷三四载，佛陀用他小指的指甲从地上挑起一点土，问众弟子：“我指甲上的土多，还是大地的土多？”回答当然是：大地土比世尊（佛的尊号之一）指甲上土，不知要多出多少倍。佛乃教诫他们：从人中命终还生人中者，从天中命终还生天中者，从三恶道命终生人、天者，少如佛指甲上土，而堕三恶道者，多如大地土。

一堕三恶道，则寿数绵永，经劫难出，即使出头再生为人，亦由宿世余习，容易再作恶而再次堕三恶道。要得圆满的、聪明智慧善良、易于信受佛法的人身，是很难了。即使得人身，能碰上有佛法流传、有缘信受修学的机会，则更为难得。佛经中说：佛陀出世，极为难逢。一大劫中，人间仅有千佛出世，佛出世、住世及佛法流传的时间，在茫茫劫海中，只如长夜中电光一闪，如极难开花，开花后又很快凋落的优钵昙花。释迦牟尼乃这一大劫（名“贤劫”）出世的第四佛，住世仅八十年，其正法流传仅五百年，正法之后的“像法”（相似于正法）时期也早已过去，早已到了佛法衰微的“末法”时代。将来佛法灭尽之后，要过 56 亿年，到人寿八万岁时，贤劫第五佛弥勒佛才会出世成佛。生值佛法而有缘信受奉行，其难中之难，是更过于“盲龟



值浮孔”了。《长阿含经》卷九、《八无暇有暇经》等佛总结障碍学佛修行的八种情况，称“八难”或“八无暇”（没有学佛的闲暇）：堕于地狱、饿鬼、畜生，生于无佛法流传的边鄙之地及长寿天，及生于人中而盲聋瘡哑（诸根不具），世智辩聪（邪见、世俗的小聪明）、生于佛出世之前或灭度以后。反之谓“八有暇”。藏传佛学常讲“暇满难得”，暇谓八有暇，满谓“十圆满”——修学佛法的十大条件：生于人中、生于中国（有佛法流传的发达地区）、无宿业颠倒容易发心、正信、佛出世、佛说法、教法住世、住法随转（佛教正常流传）、遇善知识。《大般涅槃经》卷三三佛告诫世人：

有人舍身还得人身，舍三恶身得受人身，诸根完具，生于中国，具足正信，能修习道，修习道已能修正道，修正道已能得解脱，得解脱已能入涅槃，如爪上土。舍人身已得三恶身，舍三恶身得三恶身，诸根不具，生于边地，信邪倒见，修习邪道，不得解脱常乐涅槃，如十方界所有地土。

在佛教看来，人生极其宝贵，极其重要，是无尽轮回途中的关键，可谓六道中枢、凡圣的中转站，不仅现世能享受种种人生幸福，创造人生价值，而且决定后世乃至长劫的升沉苦乐。寂天（静命）《入菩萨行论》说：

要想永久受苦，与永久受乐，均视此身。

太虚《优婆塞戒经讲录》称“人道为罪福、圣凡户枢”。享有这难得易失的人身，具备八有暇十圆满，极其难得，极为幸事，应理解它的宝贵，珍惜人生，善用人生。若能生逢佛法，信受奉行，解脱生死轮回，或起码种下解脱生死的种子，则此人生便是极富价值、最值得庆幸的。若非如此，不遇佛法或虽遭遇而无善根信受，只知追求无常的金钱与物质享受，甚至为此而作恶造业，则是浪费了难得可贵的人生，埋没了人特具的长处，如此人生，不仅八苦交攻，而且成了造堕三恶道苦种、长劫沉溺生死苦海的“苦田”“恶田”，在佛家看来是最为可悲、可惜、可叹的事。岗波巴大师《宝鬘集》说得好：

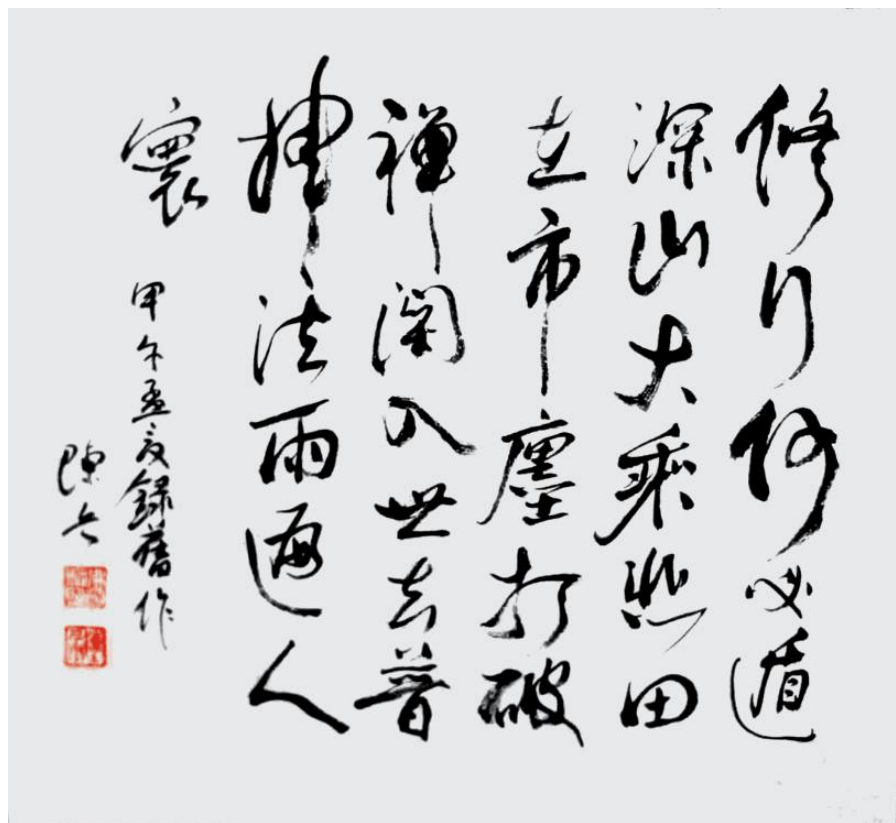
此十分难得的清净人身，如果用它来作罪业和恶行之工具，实在是



十分可悲的事。

此难得暇满的人身，不用它来学佛，而让它白白地空过死去，实在是十分可悲的事。

在这个恶浊短暂的世界里，把自己的生命全部消耗在无意义的事情上，实在是十分可悲的事。



修行何必遁深山，大乘悲田在世廛。  
打破禅关入世去，普挥法雨遍人寰。  
(陈兵 自撰诗作)





## 第五章 死亡、死后与出生

佛典中把众生一期的生命，分为生有、本有、中有、死有四大阶段，这里的“有”，为生存、存在形式之义。生有，指投胎受生的最初一刹那身心；本有，指从出生至濒死的全过程；中有，亦译“中阴”，指从死后到再生的中间过渡阶段；死有，指命终时刹那间的身心状态。其中生、死二有，为时短暂，《阿毗昙杂心论》谓“生有及死有，是各一刹那”。

四有说的独特内容，是与人的出生、临死、死后有关的生、中、死三有的情状。对这一与每个人密切关联、而谁也无法破解、难以研究清楚的谜，佛书中揭示颇悉。

### 一、死亡诸相

专门研究人死亡这一重大问题的“死亡学”（Thanatology），建立还没有多少年，尚属幼稚。关于临死之际的生理变化，近现代医学还有较多揭示，至于死亡时的心理、精神状况，作为旁观者实在是不易测知，佛典中对此有明确解答，其所述临死时身心变化的规律和主观体验，大略如下：

#### 1、死有多种

对死亡，佛典中有多种分类。《本事经》卷五佛陀分死为调伏死、不调伏死两种。不调伏死，指未得修行解脱的一般凡夫众生的死，此类死亡者“定于诸趣中，受诸苦轮回，经无量往返”。调伏死，指已获解脱的阿罗汉等圣者的死亡，死后不再轮回再生。又说由业尽、寿尽两种原因，决定命终。《十二品生死经》将人的死亡分为十二种，前四种无余死、度于死、有余死、学度死，依次为证得阿罗汉果至初果的佛教圣者不同形式地超出生死之死亡；后八种无欺死、欢喜死、数数死、悔死（凡夫临死生种种追悔）、横死、缚着死、烧烂死、饥渴死，指凡夫众生的各种死亡。《缘起初胜法门经》说六种死相（死亡状况）。《大般涅槃经》卷十二说两种死：一命尽死，寿数尽



自然死亡，所谓寿终正寝，亦称“时死”（到应该死的时候而自然死亡）。命尽死者又分三种：一者命尽非是福尽（寿数已到），二者福尽非是命尽（寿数未到而福报已尽），三者福、命俱尽。二外缘死，非属寿终，因外缘而早死夭亡，或曰横死，亦称“非时死”（未到应该死的时候而死）。外缘死者亦有三种：一放逸死，因诽谤大乘佛法而堕入地狱；二破戒死，因破戒而杀害“慧命”，堕于恶道；三坏命根死，因被损坏生命之根本而死。藏传佛学说受密法灌顶后不护戒及与不护戒的人相伴、心意不安宁、经常苦于失望和悔恨、遭受大惊吓、受大嗔怒摧残、被咒师诅咒伤害等，皆可减寿，使人非时横死。《大毗婆沙论》卷二十说死有四种：寿尽故死、财尽故死、寿尽及财尽故死、非寿尽亦非财尽故死。

《瑜伽师地论》卷一总结诸说，将凡人的死亡分为三种情况：

一寿尽死，即活到天年而老死。

二福尽死，同财尽死，生理上的寿限虽然未到，却因福报已享尽、缺乏生存的物质保障而死，如今非洲的许多人被饿死。

三非时死，又称“横死”，寿数未到，福亦未尽，而是因意外的原因导致早死。《佛说医经》《九横经》把人非时死的原因归纳为九种，称“九横”：食过饱、食所不宜、宿食未消而又进食、纵欲、禁大小便、犯罪、结交恶友、不注意避免危险等。《药师本愿功德经》举九种横死为：患病不得医药及用药不当而死、被处死刑而死、纵欲过度被鬼魅夺精气而死、遭火灾烧死、淹死、被猛兽毒蛇咬死、从绝壁山崖堕落摔死、中毒而死、饥渴而死。现代人的横死，还可列举出多种：遭车祸而死、遇空难而死、因地震台风泥石流等天灾而死、被人杀死、被电打死、遭雷击而死、冻死、醉酒而死、吸毒而死、沉迷网吧麻将而死，等等。

另外，从古到今屡见不鲜的自杀而死，也应列为重要的非时死。

## 2、濒死体验由业而异

多种佛经，皆说人临终时心中会再现一生中的经历，如《杂阿含》卷四第七第1244经，佛说烧燃与不烧燃法：若人三业恶行成就，临终时疾病困苦，沉顿床褥：



当于尔时，先所行恶，悉皆忆念，譬如大山日西影覆，如是众生先所行恶身口意业诸不善法临终悉现，心乃追悔，……心生烧燃，心生变悔，心生悔已，不得善心命终，后世亦不善心相续生，是名烧燃法。

行善者则反之，于临终病苦之时，回忆一生所行之善，攀缘善法，想将会生于善趣乐处，不堕恶趣，“心不变悔，不变悔故，善心命终，后世续善，是名不烧燃法”。《大宝积经》卷一〇九《贤护长者会》说人命终之时于身触有身受、念受二受，身受指感觉，念受谓回忆。同经卷七十三说人临死之时，“最后识灭，见先所作，心想中现”，“如似梦境，念梦中事”。《大般涅槃经》卷二十九描述人临终之际的情状说：

如人舍命受大苦时，宗亲围绕，号哭懊恼，其人惶怖，莫知依救；虽有五情，无所觉知，肢节战动，不能自持，身体虚冷，暖气欲尽，见先所修善恶报相。

《楞严经》卷八也说人在临终时，身中暖热未尽将尽之际，心中会顿然快速显现一生所作的善、恶业：

临命终时，未舍暖触，一生善恶，俱时顿现。

临终时由善恶决定重现以往回忆，为诸乘诸宗佛学所共说。据《清净道论》等，南传上座部将心的运作进程分为十四“行相”（运作状况），临终时，先现起善、不善等19种异熟心，重现一生中印象最深刻的经历，称“返缘心”，为第十三行相。临死时现起的返缘心、死心与受生心（第一行相），皆为一生业报之果，无意识地自然现起，犹如梦境，属“异熟心”（或译“果报心”）。

大乘唯识学《显扬圣教论》卷十九，说死亡时或在分明心（明了意识）中，或在非善非恶的不分明心中。在分明心中死亡者，有善心死、不善心死、无记心死三类。

据《瑜伽师地论》卷一描述，善心死，谓由生平善业因缘，于临终之际，自忆先前所作令人心安理得、喜悦愉快的善事，或因有关人的在场和劝导，使其陷入善的、幸福的回忆中，先是“粗想”（明明白白的回忆，《显扬圣



教论》称分明心），接着转为“细想”（逐渐模糊的回忆，《显扬圣教论》称不分明心），然后转为“无记心”（无所忆念的空白心境），从此命终。不善心死，谓由作恶因缘，或有关的人、境物的触发，回忆起生平所作恶事及与烦恼相关联的事，生起贪、瞋、嫉恨、邪见、畏惧等恶心，也是从粗想转为细想，从细想中命终。无记心死，谓由某种因缘，临终时什么也不回忆，在非善非恶、无所思念的无记心中死去。三种死的区别，是“善心死时，安乐而死，无极苦受逼迫于身”，“见不乱色相”（看见不会扰乱安乐心的情境）。恶心死时，苦恼而死，将命终时，“极重苦受逼迫于身”，“见乱色相”。无记心死则既非安乐又非苦恼。使人命终的，是两种能起决定作用的“增上力”：一“乐着戏论因增上力”，指长期形成的认知习惯；二“净不净业增上力”，所造善或不善的业。

《成唯识论疏钞》说众生命终时，生起四种爱：一于自身起现有爱（爱自身）；二贪恋、喜欢眷属之爱；三对自己的田宅资财等身外之物的贪爱；四于未来起“后有爱”（贪爱来生）。这四种爱，是一切众生受生的根本，其中前三种爱起“助润生”（帮助受生）的作用，第四种后有爱直接导致受生（正润生），称“受生心”。

至于死时的最后一念，《成唯识论》卷三引据《阿含经》云：

诸有情类受生、命终，必住散心，非无心、定。

此说被大小乘诸论所引据，然因诸家心识解析的不同，对临终时所住“散心”解释有别。

建立“有分心”为心体的南传佛学，认为此“散心”即是返缘心或有分心。人在心的第十四行相“死”中死亡，死心为有分心，“那一生（有）之中最后的有分，因为是从生（有）而灭，故称为‘死’”。①有分心无明显意识活动，但亦非完全无心如木石。

不立有分心、只讲六识的说一切有部，看法则有不同，《俱舍论》卷十颂云：

---

① 《清净道论》，中国佛教协会印行，1982年，425页



许唯意识中，死、生唯舍受，非定、无心二。

意谓凡夫众生死亡及受生（投生）时的心，唯是第六意识，其时的感受是不苦不乐的“舍”受，而不会在定中及无意识的“无心位”，因为：

在无心位，命必无损，若所依身将欲变坏，心必定还起，属所依心，然后命终。

认为心始终与身不相离，身体正在死亡之际，心识必然会生起，由业报决定，在或善或恶的意识中死去。只有临终入涅槃的圣者，临终时在非善非恶的“无记心”中。《大宝积经》卷一〇九《贤护长者会》则说人命终最后识“譬如入寂灭三昧”“入寂灭内住”，寂灭，盖指无表层意识活动的“无心”状态。

《成唯识论》卷三及此论《述记》卷四认为：依据大小乘所共同认可的《阿含经》之说法，众生在受生、命终二时，必然在散心而非定心、无心，其时“身心昏昧，如睡无梦”，如极闷绝之时。大乘唯识学认为斯时虽然没有明了的意识现起，却并非没有心识，故说非无心，此时有的，是第八阿赖耶识，此即上座部所谓有分心。藏传密教一般也说临终时最后在如昏迷般状态下死去。

人死亡的心理状态，大概相当复杂，因人而异，故经论中有不同的说法。

经中多处描述，临终之际，极其痛苦，除了永诀人世、亲属的心理上的痛苦，还有当心识离身、“风刀解体”之时，有如“生龟脱壳”般的身体上的痛苦，《正法念处经》卷六十七云：

命终时，风刀皆动，如千尖刀刺其身上，十六分中犹不及一。

这仅指不善心死者而言，善心死者则不大痛苦乃至完全没有痛苦。风刀，大概是比喻神经疼痛。经中将临终时的身体痛苦分为地水火风四大失调四种情况：地大（肌肉骨骼脂肪等）失调者，感到“举身皆闭，互相破坏”，如被活活地夹在两山之间，有大黑风吹此二山，互共相击；水大（血液精津尿等）失调者，觉得举身皆烂，“脓血流出，呼吸逼迫，一切皆动，如两山压”；火大失调者，觉得全身如被烧煮，热炎炽然；风大失调者，觉得全身悉皆散坏，“干燥无腻，互相割裂，从足至顶，分散如沙”。又说人血液中有



十种虫，临终时诸虫依次被风杀死，血则干燥。

佛经中还说，渐死之人，临终时有身体上“断末摩”之苦。《俱舍论颂疏》卷十解释：所谓末摩，并非别有一物，只是身中的“异支节”（特殊构件），触之便死。“若水、火、风随一增盛，如利刀刃触彼末摩，因此便生增上苦受，从斯不久，遂致命终。”

### 3、临终一念决定死后去向

佛典中多处强调：临终一念，是能决定死后去向的增上缘，至为关键。如《大宝积经》卷七十三说：

最后识为主，彼业因缘故，以此二缘，生分之中，识心初起，或生地狱，或生畜生，或生阎魔罗界，或生阿修罗，或生天、人中。前识既灭，生分识生，生分相续，心种类不绝。

谓临终一念（“最后识”）和重大善恶业，决定人死后生于何处。婆罗门教典《薄伽梵歌》中，也强调临终一念攸关死后去向。

临终一念所决定的死后去向，据《净度三昧经》《瑜伽师地论》卷一等，大略是：在善心中死者，生于善道，恶心中死者，生于恶道。善心死和不善心死者，临终时所自然记起或被他人、境物引导而记起的，一般是一生中多次、长时间所习、力量最强、印象最深者，除此之外，其他皆忘。若平时既行善又作恶，则在心中最先现起的善或恶心中死去。此最后一念心能决定其死后的去向。临终一刹那间，由认识的习惯和所造的业两种增上缘所决定，现起犹如梦境之相，行善者见天神佛菩萨或尊贵人来迎、楼台壮丽、日月明朗、天宫佛国等可意景象，如由暗趋明，安乐愉悦地生于人天善道或净土，外在表现为神情安详、面带微笑、脸色润泽，身体柔软；作恶者则见暮色、山影、地裂山崩、洪水滔天、烟雾晦暗、牛头马面、狱卒拘捕、兵士围绕、冤家讨债等种种变怪相，因而汗流毛竖、手足纷乱、扞摸虚空、翻睛吐沫、遗屎遗尿，如从明趣暗，痛苦恐怖地堕于地狱等恶道。

《楞严经》卷八把临终时能决定死后去向的意念分为“想”与“情”两种。“想”，原意为知觉、观念、思考、想象，这里盖指精神层面的、向上



的、善的想望、憧憬，“情”则指感官、感情层面的，向下的低层次动物性欲求。情、想二极，略有中国哲学阴阳二极的意味。按想与情的不同比例，可判断死后的去向：

纯想即飞，必生天上；若飞心中，兼福兼慧，及与净愿，自然心开，见十方佛，一切净土，随愿往生。

那纯粹思念道和善者，必然生天；若兼具福慧和往生净土信愿的佛教徒，则可随愿往生于十方诸佛的净土。次一等者：

情少想多，轻举非远，即为飞仙、大力鬼王、飞行夜叉、地行罗刹，游于四天，所去无碍。

再次一等者：

情、想均等，不飞不堕，生于人间，想明斯聪，情由斯钝。

情想均等中，想心明晰、理性势强者，生为聪明人，情欲重些的则为人鲁钝。再下一等的则要堕为畜类了：

情多想少，流入横生，重为毛群，轻为羽族。

情多于想，情重些的堕为披毛的兽类，情轻些的堕为能飞的鸟雀。若七分情三分想，临终会自见沉下水轮，生于猛火之中，成为常被饥饿之火焚烧的饿鬼。九分情一分想，则见堕入火轮，身入风、火相交之处，堕于有间、无间二种地狱。纯情无想，即堕入最苦的阿鼻地狱。该经同卷还说：

一切众生，六识造业，所招恶报，从六根出。

谓众生都是由眼耳鼻舌身意六种心识生起烦恼而造恶业，其所招致的死后恶报，表现于濒死经验，是从起惑造业的六识上显现。若平生由眼识贪色等而造恶业，临终时“先见猛火满十方界，亡者神识飞坠乘烟，入无间狱”。平生由耳识闻声造恶业，临终时先见波涛没溺天地，亡者神识从大水中堕入无间地狱。平生由舌识贪味造恶业，临终时先见铁网，猛焰炽燃，遍覆世界，

亡者神识下透铁网，头下脚上，倒堕入无间地狱。平生由贪着触觉造恶业，“则临终时，先见大山四面来合，无复出路，亡者神识见大铁城、火蛇火狗、虎狼狮子、牛头狱卒、马头罗刹，手执枪矛，驱入城门，向无间狱。”若平生由意识算计而造恶业，“则临终时，先见恶风吹坏国土，亡者神识被吹上空，旋落乘风，堕无间狱”。此类将堕入地狱的临终经验，佛经中称为“地狱相现”。《净度三昧经》则说：

生天堕狱，临命终时，各有迎人，病欲死时，眼自见来迎……所见不同，口不能言，各随所作，得其果报。

生天与堕地狱这两种人，临终时会看见有人来，应生天者会看见天人拿着天衣伎乐来迎接，应生他方净土者，会看见佛菩萨为说妙法；应堕地狱者，会看见兵士持刀盾矛戟索来抓捕。

《大智度论》卷二十三引《佛分别业经》，解释临死时少许心为何能胜终身业行之力而决定死后去向：是心虽然短暂，“而心力猛利，如火如毒，虽少能成大事。是垂死时心决定猛健故，胜百岁行力，是后心名为大心。以舍身及诸根事急故，如人入阵不惜身命名为健，如阿罗汉舍是身故得阿罗汉道。”

亡者的临终主观经验和神识去向，也可从其外在的表征验知。如《守护国界主陀罗尼经》卷十列举将生于六道的临终迹相：

将生天道者，有十种相：起怜悯心、善心、欢喜心、正念现前、无诸臭秽、鼻不欹侧、心无恚怒、于家财妻子眷属心无爱恋、眼色清静、仰面含笑想念天宫来迎。

将生于人道，也有十种相：生善念、身无痛苦、忆念父母、怜悯爱视妻子儿女、于善恶心不错乱、其心正直不谄、知父母亲属之护念、赞叹感谢亲人等的照护管理、遗嘱家事、生净信佛法僧之心。

将生饿鬼有十相：好自舔唇、身热如火、常患饥渴好说饮食、张口不合、两目干枯、无小便、遗漏大便、右膝先冷、右手常拳。

将生畜生道有五种相：爱染妻子贪恋不舍、蜷手足指、遍体流汗、出粗涩声、口中嚼沫。





将堕地狱有十五相：恶眼瞻视眷属、举两手扞摸虚空、不听善友劝诫、悲号啼泣呜咽流泪、遗失大小便、闭目不开、常覆头面、侧卧吃喝、身口臭秽、脚膝颤动、鼻梁欹侧、左眼瞤动、两目变赤、倒伏而卧、蜷身左肋着地而卧。

#### 4、寿暖识之解体与死后去向之验知

《本事经》卷五偈谓“寿、业未消亡，有情终不死，寿、业若尽灭，含识死无疑”，说人死决定于寿命和业。佛经又说，人的生命是寿（寿命）、暖（体温、生命热量）、识（心识）三要素的结合体，临终之际，三者解体，当即死亡。《杂阿含经》卷二一佛偈云：

寿暖及与识，舍身时俱舍，  
彼身弃冢间，无心如木石。

三者的解体，实际上是暖与识的分离。《俱舍论颂疏》卷五说死亡的关键是“命根”断坏，命根属“心不相应行法”（非属心理现象亦非物质现象），乃生命之本，以寿为体，起着维持寿、暖、识三者结合的作用。寿，可以看作决定寿命的基因之类因素。

同书卷十从死亡时间的长短，分死亡为顿、渐二种，顿死者，如往生天上、净土，及遭斩首、枪毙等横死，“意识、身根，忽然总灭”，在极短的时间内身心皆忽然死亡。渐死则完全死亡的过程较长，身内水、火、风三大元素增盛，触及遍布全身、形相甚小的生命之关键“末摩”（译“死穴”“肢节”，相当于感觉神经的作用），令身体失去感觉，即“风刀解体”或“解肢节”，这有一个渐变的过程，“非如斩薪令成两段”。至于意识，则与暖热同时存在，同时离身。

根据暖热在身上最后消失的部位，可以验知亡者神识离身的出口，据此可占知其死后的去向。《瑜伽师地论》卷一、《大乘阿毗达摩杂集论》卷四说，作恶生恶道者，识与暖热从上往下走，身体从上往下冷；行善生善道者，识与暖热从下往上走，身体从下往上冷。颂曰：

善业从下冷，恶业从上冷，二皆至於心，一处同时舍。



心识最后从心脏处离身，投生时则最先生成此处。若心识最后从脐而出（身体自足至脐而冷）者，生于人道；从头顶出（身体自足至头顶而冷）者生天；从腰出（身体自头顶至腰而冷）者堕于饿鬼；从膝盖而出（身体自头顶至膝盖而冷）者堕于畜生；从足底出（身体自头顶至足底而冷）者堕于地狱；死后头顶或心脏处数日犹温热者入涅槃。《俱舍论》则说从心而出者生天及证罗汉果，或说从头顶灭者证阿罗汉。另有说暖热最后从眼灭者生天，从心灭者生人，从脐灭者生阿修罗，从右膝盖或肛门灭者堕饿鬼道，从左膝盖灭者生畜生道，从足下灭者堕于地狱，从头顶灭者则超凡入圣或往生佛国净土。《杂宝藏经》有偈云：

顶圣眼生天，人心饿鬼腹，旁生膝盖离，地狱脚板出。

藏密一般则说，临终时神识最后离体的出口共有九个，称“往生九门”：由头顶梵穴出，得解脱或往生净土，从眉际出，生于色界天，由眼出，生为转轮王，由左鼻孔出生为人，由耳出，生为阿修罗，由右鼻孔出，生为药叉，由口或生门（尿道口、阴道口）出，生为饿鬼，由脐出，生于欲界天，由密处（会阴）出，生为畜生，由肛门出，生于地狱。道教则说元神从头顶出（出神）则为天仙，为内丹修炼成就的标志。

## 二、藏密所说临死诸相

在主要流传于康藏地区的晚期佛教密乘无上瑜伽部典籍中，对人临死时的身心变化规律，数说更为详悉，为密法中临死解脱法的重要内容。据《大幻化网导引法》《明行道六成就法》等所述，密法有关死相（死亡情状）之说，依死亡之进程，分远死相、近死相、最近死相三个阶段，识别各阶段的死亡征兆，叫“辨死相”。

远死相，死期尚较远，有外、内、密三相。外死相者，如梦见有人导游花园，园中之花尽赤，或梦见骑驴往南方，及去加格采摘红花等。性格脾气大转变、无缘无故大发脾气、经常唉声叹气、脸色突然难看失去光泽、行为不正常、食欲减少等，为将要死亡的征兆。



内死相者，如手按两耳及牵引手指而无声，瞳孔中不现人、物之影等。

密死相者，如二鼻孔中换气不调匀、气唯从一孔中出，性情突变、爱憎陡变，重病突然好转（回光返照）等。

又，6 月内必死之十三相：1、吸气于掌中，若冷则必死；2、视他人瞳仁不见己形；3、手足四小指作痛；4、大便白；5、牙变黑；6、耳枯；7、鼻斜；8、日月光下不见影；9、不畏日光；10、额上皱纹肿而不见；11、白昼见星宿与夜无异；12、小便发酸；13、内息错乱。

近死相，即死期已至，不可挽回。如耳失听觉六日后死，舌失味觉五日后死，目失视觉四日后死，鼻失嗅觉三日后死，身失触觉二日后死，无精血一日后死。又鼻两边收缩，舌黑枯，也是即将死亡的征兆。又：化轮处生红色疙瘩，或二足心、印堂同时如针刺痛，为三日内必死相。

《大密妙义深道六法》附由行气、失觉判定死期之法，如下表所示：

行气期、失觉状	死期
单右鼻行气一昼夜	三年零一月半
单右鼻行气六日至一年	三年、二年、一年、六月、三月
单左鼻行气一昼夜	三年零一月半
单左鼻行气三昼夜	二年半
单左鼻行气六、九、十二、十五、十八昼夜	二十七月、二十四月、二十月、十八月、十五月
单左鼻行气廿一、廿四、廿七、三十昼夜	十二月、九月、六月、三月
耳失听觉	六日
舌失味觉	五日
目失视觉	四日
鼻失嗅觉	三日
身失触觉	二日
无精血	一日

最近死相，即临终濒死时的身心变化，此分粗质收灭、细质收灭、极细



质收灭三个阶段。

粗质收灭，乃最初死亡时，生理功能坏灭，并伴随有相应的心理反应，详分为二十个步骤：

- 1、收色蕴（肉身），身体衰弱，精疲力尽。
- 2、收大圆镜智，心不明觉，意识暗昧。
- 3、收地大，身体枯瘦。
- 4、收眼根，视察不明，眼珠不能转动。
- 5、收色，容颜光泽消失殆尽。
- 6、收受蕴，感觉渐失。
- 7、收平等性智，不能分别苦、乐及不苦不乐。
- 8、收水大，汗与唾液干涸。
- 9、收耳根，听觉失灵。
- 10、收声，不闻自他之声。
- 11、收想蕴，失去知觉，思想停止活动。
- 12、收妙观察智（意识），连亲人近侍亦不能辨认。
- 13、收火大，不能消化饮食。
- 14、收鼻根，呼吸断续迟缓。
- 15、收嗅，不辨自身臭秽。
- 16、收行蕴，身体不能动作。
- 17、收成所作智，不知作事与所需。
- 18、收风大，身中十种气各各归于本所住处。
- 19、收舌根，舌短而粗大。
- 20、收味，味觉丧失。

其次收细质，指身中地、水、火、风四大元素的收摄，分四步：

1、地收入水。身体不能动，不能自持，自觉天地崩溃，沉重不堪，明显的视觉影像消失（“光消灭”）。其时周身的气开始向心轮（两乳中点后脊骨内）收摄，内见如缕缕烟雾之相。

2、水收入火。外现汗、唾液等干涸，内见如阳焰（阳光被反射在墙上闪动如火焰）之相。



3、火收入风。外现体热由手足端向心部收摄，内见如萤火之微光。

4、风收入识。外现呼吸由出多入少，到完全停止（断气），是时作恶业者受诸痛苦。内见如灯光朗燃、不被风所摇动之相。

以上四相，或依次出现，也可能在短暂时间内顿然俱现。《明行道六成就法》则说当断气之后，神识与生命能量（气）尚留体内之际，会生起能感知到的境相：觉外如日光之明，内如烟雾，称“光”境。继而觉外如日光照射，内如流萤明灭，称“燃”境。不久转为外觉如月蚀日之时日中所现黑月光影，内觉如油灯外蒙半透明灯罩，称“持”。继而转入本有心光显现的“净光明”境。

《大幻化网导引法》谓在细质收灭之后，还有四种极细质（身中最极微细的微观质料）收灭之相（极细质收灭相）：

1、识收入现。见如无云晴空月光皎洁，名“显白道相”，简称“现”。

2、现收入增。见如无云晴空中朝阳初出时的浅橙色光明，称“红道相”，略称“增”。

3、增收收入得。见如傍晚无云晴空黄昏黑暗之相，是时知觉已失，名“暗黑道相”，略称“得”。

4、从无知觉中恢复知觉时，见如黎明晴空明湛之相，这时身中一切气皆收摄于心轮内如黄豆大的明点“都帝”中，心离一切粗细分别，呈露出尚未被分别识心遮盖的本有心地，名“死光明”，亦称“空”。

现、增、得、空四相，与前地收入水等四相，合称“临死八相”，为各种无上密典中共同披露的濒死经验。根据八相之最后豁露本来心地光明的原理，设计有“中阴成佛”的密法。这临死八相，在修持瑜伽气入住融于中脉时也会出现，参禅者也说须经过“大死一回”。

《大幻化网导引法》还说，临死时有“血点三击”的微细征兆，当身中血点被击命根时，口眼翻成灰色，气出仅一肘许。至血点二击，则头俯下，气出一箭。血点三击，喉中格格作响，气出四尺，外气断。最后气入于识，忽然晕厥，是为内气脱断的反应。藏密所说从迅速收摄一法性中有一类似昏厥无觉知一出现四或五种光明的死亡体验，或说与从睡梦中醒来有些相似。

中国古代认为人的完全死亡，约需三天，《礼记·问丧》曰：



人死三日而后敛，以俟其生也。三日而不生，则已不生矣。

停尸三日而后下葬，数千年来相沿成习。藏传佛学说人完全死亡通常需要 2—4 天，呼吸与心跳停止，尚非完全死亡。

医学界历来以心脏停止跳动为死亡标准，1968 年哈佛医学院确定死亡标准为 4 条：不可逆转的深度昏迷、自发呼吸停止、脑干反射消失、脑电波消失。当今不少国家以脑死亡为标准，但一些专家对脑电图能否完全测定大脑皮层活动存疑，一些事例说明：大脑意识与脑电活动并不完全同步，故脑电波消失，未必都是脑死亡、完全死亡。

今发现：死亡为一过程，在呼吸、心搏、脑波停止后，生命活动可能还会持续数秒、1 小时甚至更久。心脏病发作，在 10 秒内丧失意识，几分钟后死亡。砍头者意识在脊髓重创后持续片刻，大脑在 7 秒钟内尚起作用，头被砍下后眼睛、嘴巴最多活动 30 秒。人死亡 37 小时后，脑会继续发出电脉冲，最长者达 168 小时，被认为乃胶质细胞的作用。德国一位身首因车祸分离者，通过医学技术，使其大脑存活了 6 天，并能通过电脑与人对话，在开始的 76 小时中思维完全正常，以后逐渐衰退。脑细胞经冷冻，可活几十年，如 1962 年青年韦尔登阿尔卑斯山时，被冻死埋在雪堆中，25 年后（1987 年）被发现救活。阿尔卑斯山还发现过一被冰冻的法国士兵菲力普，69 年后（1986 年）被救活。1988 年，西伯利亚雪坑里发现的冻死工人，近 67 年而头脑复活，能通过电脑回答问题。美国佳琳小姐成为植物人几年后，拔去人工呼吸机管子，竟然复活。

### 三、“中有”情状

中有（梵 Antara—bhava），旧译“中阴”，意谓从死后到再生之间的五蕴（身心）。《俱舍论疏》卷八颂云：

死、生二有中，五蕴名中有。

中有亦名犍达缚（梵 Gandhava），或译乾闥婆，意为食香、寻香，原为古印度神话中一种以香（气味）为食的鬼神，佛教列为天龙八部之一。中



有亦名犍达缚，是因为它也以“食香而存济”，这仅指欲界中有而言。《俱舍论疏》卷九列举中有异名五种：一意成，谓由意识所成，亦名意生身；二求生，谓常喜寻求当生之处；三食香，以气味为食；四中有，前后二生之间的过渡阶段；五名起，谓即将受生，暂时而起。

与中国习俗以人死为鬼不同，佛教一般说人死后先经中有阶段，即使堕于饿鬼，也得经中有而往，有一个生于饿鬼的过程，这生，可以理解为一种身心上大的变化。在《杂阿含经》《七有经》《掌马族经》《五不还经》等原始教典中，即有人死后经历中有之说，大乘经说有中阴者甚多，如《大乘入楞伽经》卷七偈云：

应知诸趣中，众生种种身，胎卵湿生等，皆随中有生。

谓一切众生皆从中有而生，当然死后应必有中有阶段。《大般涅槃经》卷二九、卷三四更详说中有，比喻从现世的五蕴生中有五蕴，中间没有间断，如同灯灭而暗生，灯亮而暗灭。“此阴灭时，彼阴续生。”又比喻死后随即生中阴，如盖印章：

如蜡印印泥，印与泥合，印灭文成，而是蜡印不便在泥，文非泥出，不余处来，以印因缘而生是文。现在印灭，中阴阴生，是现在阴终不变为中阴五阴，中阴五阴亦非自生，不从余来，因现在阴生中阴阴，如印印泥，印坏文成。

但也并非所有众生都必经中有，上善（生无色界天等）、重恶（径堕地狱）者不经中有，其余必经。中有分为二种：一善业果，二恶业果。善业者得善觉观，恶业者得恶觉观。《大智度论》卷十二说：

中阴身无出无入，譬如燃灯，生灭相续，不常不断。

谓中有的性质，也和现前的五蕴一样，生灭相续而非断灭，从本有生中有，就如灯焰之相续；没有一个自在不变的东西从本有搬到中有，中有也是一个生灭相续的过程，无常无我，故说非常。

佛灭百年至五百年间分裂出的佛教诸部派，对中有之有无问题发生了异



议。其中大众部、化地部、分别说部、南传上座部、《成实论》等，主张无中有；东山部、正量部、说一切有部主张有中有，《俱舍论》卷八论证中有必有说：

现见世间相续转法，要处无间刹那续生，且如世间谷等相续，有情相续，理亦应然，刹那续生，处必无间。

观世间一切相续而生的事物，都是刹那刹那生灭相续，就像稻子等植物，从发芽、生长、开花、结实，中间不可能有所间断。众生生死相续也应如此，死后应从临终最后一念不间断地生起死后的五蕴——中有。《瑜伽师地论》卷一说生起中有的根本动力，是长时间所惯习、从无间断的“我爱”，被这种形成和维系以自我为中心的力量所驱动，临终时唯恐所认自我消灭，产生对自身的贪爱，从而不间断地生起中有，死亡与中有的生起是同时的，“死生同时，如秤两头，低昂时等”。

关于中有的形状、生活方式、行为方式、功能、去向等，《俱舍论》卷八有偈颂总结说：

此一业引故，如当本有形。本有谓死前，居生刹那后。

同净天眼见，业通疾、具根，无对、不可转，食香非久住；倒心趣欲境，湿化染香处。天首上三隐，地狱头上下。

中有形状：与本人“本有”（死前）形貌相同，具眼耳鼻舌身意六根，身高如五、六岁孩童，会渐渐转大，但小于生前。

中有行路时作“环走”状（大概有似时装模特儿小姐的表演步法）。一说中有前期现前世形貌，后期现后世身形。《大毗婆沙论》卷六九说欲界中有形状如五六岁小儿，多无衣，色界中有形同本有，形量圆满，有衣。或说诸天中有皆有衣，人中有不定。或说具惭愧中有有衣，余者无衣。

中有体质由“微细四大”（微观层次的物质）构成，非凡夫肉眼所能见，唯有同类中有互相之间，及修得净天眼的人能见。正量部说中有“上得见下，下不见上”：天道中有能见下五道中有，人之中有能见除天道以外的其余四道中有，畜生中有能见畜生地狱中有，地狱中有唯得见地狱中有。或说一切





中有皆得互见。

中有的颜色，唯有黑白二种，造恶业者的中有如黑蠕光、黑暗夜，作善业者的中有如白衣光或晴明夜。《大般涅槃经》卷二九说弊恶众生所受中阴，其色灰暗，如粗涩缕褐；纯善众生所受中阴，其色白净，犹如白布。《菩萨地持经》说中有颜色或如明月光，或如波罗捺衣，或如夜黑暗，或如黑羊毛光。《大宝积经》卷五六说将生地狱者的中有容貌丑陋，如炭黑色，将生饿鬼的中有如水色，将生畜类的中有如烟色，将生欲界天及人道的中有容貌端正，身如金色，将生色界天的中有所为鲜白色。又说中有的形貌如其将投生之道，有二手二足、四足、多足、无足种种差别，将入地狱之中有，头下足上倒栽入地狱；将生天之中有，头上足下如箭射空上升天界，其余中有皆如人直立行走。“凡诸中有，皆具神通，乘空而去”，犹如具有天眼，能遥见其所应去处，不论距离多么遥远，也能顷刻即到，高山石壁不能障碍。

中有大抵以香（气味）为食，《大般涅槃经》卷二九说中阴用思食、触食、意食三种食。其中有福者食用祭供的饭食花果等的悦意气味，无福者食用糞秽、臭烂食物的秽浊气味。一说色界中有离“段食”（一顿一顿吃），欲界中有必资段食。

关于中有生存的期限，部派佛教诸师有四种看法：一说中有经少时便生往诸道；一说中有最多住七天即必定转生（世友）；一说中有七日一死生，最多经七七四十九日，必定转生（设摩达多）；一说中有寿命无定限，随其受生之缘而定，若不遇生缘，可住经长劫亦不会死亡（法救）。藏密则多说中有若至七日尚不受生，即如暂时闷绝昏迷而死，然后复生，如此经七番生死，至多至四十九日，必定受生。

中有在死生之间，大概有无家可归之感，其心境甚为孤寂凄苦，《正法念处经》卷五十八佛言：

若住于中阴，自业受苦恼，  
长夜远行苦，此苦不可说！

处于长夜远行颠簸无依的中有，其唯一的希望，大概便是快些找到归宿。《阿毗达磨杂集论》卷六认为：住中有境，也可以造业，因为前世造业的习

惯在中有境仍然相续，中有仍然生起能造业的善、不善心所法。关于中有业是否可转的问题，据《大毗婆沙论》卷六九，有两种不同看法：一种认为中有业可转，因一切业皆可转故，即将堕于无间地狱之业，也有转的可能。另一种认为中有业不可转，因为其业极为猛利，这是阿毗达摩诸论师的主张。

## 四、《正法念处经》十七种中有

有“小乘《华严经》”之称的《正法念处经》，其卷三十四说六道众生共有十七种“中阴有法”（中有的情况）：

1、人死将生天者，临终见“乐相中有”，犹如白氈（白色毛织品）垂挂，细软白净；又见园林池沼，花树丛中，有人歌舞戏笑；次闻妙香，快乐无比，即生天上。其面色清静，愉悦含笑，亲属尽管啼哭悲号，亦不闻不见，唯见天界乐境，欢喜向往，即生天上。

2、此南阎浮提（南瞻部洲）人将生于北郁单越洲（四大部洲中的北洲）者，临终先见细软赤氈，颜色可爱，即生贪着，以手去摸，亲属见其两手摸空。次觉有适意之风吹来，冬暖夏凉，令心喜乐；复见青莲花池塘中，有鹅鸭鸳鸯游戏，其神识随境而游，见有雌雄鹅交合（即其来世父母），遂生贪染，自觉身亦为鹅，与彼交欢，若与雄鹅交欢，则生为女子，与雌鹅交欢，则生为男子。

3、此南瞻部洲人将生西牛货洲者，临终见有黄色屋宅遍覆如云，空中有黄氈垂挂，乃举手揽之，亲属见其双手揽空。又见自身为牛，入牛群中，求偶交欢，若于公牛生贪爱，则生为女子，于母牛生贪爱则生为男子。

4、此南瞻部洲人将生东胜身洲者，临终见青氈，一切皆青，遍覆虚空。见其屋宅皆同虚空，因怕青氈，以手遮拒，亲属见其以手遮空。即便命终，自见中有如马形，入群马中觅偶，于牡马生贪爱生为女子，于牝马生贪爱生为男子。

5、北郁单越洲人行上品十善，临命终时自觉上升，见有花树，香花盛开，生起贪爱，攀上花树，于是生于天上。

6、北郁单越人行中品十善，临终时见莲花甚为可爱，入莲池中，乘空而



飞，即生天上。

7、北郁单越人行上品十善，临终见有庄严殿堂，进入其中，即生忉利天为天王。

8、北郁单越人临终见园林游玩之处，香洁可意，以清净心入内，升宫殿中，即生忉利天。

9、西牛货洲人临终时，气不咽浊，脉不断坏，见大池水，游至彼岸，见诸天女戏笑歌舞，遂起爱心，拥抱女人，即时生于天上。

10、东胜身洲人临终时，或见殿堂殊胜庄严，心生欢喜，见殿堂外有众女人与其夫歌舞娱乐，遂入其中，如梦而觉，生于天上。

11、若饿鬼业报已尽，当受宿世所作善业果报者，便不再饥渴，见食不贪，见天界可意，即赴彼处，乃生天上。

12、若畜生业报已尽，将受宿世善业果报者，临死见光明或乐处，即奔走往趋，到于彼处，便生天上。

13、若地狱众生业报已尽，当受宿世善业果报者，不见地狱、狱卒等，而于虚空中见歌舞戏笑，香风可人，觉身受妙乐，即生天上。

14、人中命终还生为人者，临死时见大石山，犹如影像，压迫其身，动手欲推，家人见其手推虚空，又见此山如同白氈，变为赤色，即便命终，生中阴身；复见有光明处，男女交合（即是其来世父母），起“颠倒想”，趋前求欢，与男交则生为女，与女交则生为男。

15、若天中命终，当生上天者，则无所苦恼，不失自身庄严之具，而升更上之天。

16、若天中命终，当生下层天界，则见下天莲花园林池沼胜于本处，渴望赴彼，遂堕于下层天。

17、东胜身洲、西牛货洲人命终，若彼此互生，则于临死时见黑暗洞窟，窟中有赤电光下垂如幡，以手揽之，即便命终，缘幡而入窟中，受中阴身。于受生时所见之相，如前所述。

此经所说十七种中有法，是将命终时所见幻相与中有、投生合一而论，仅局限于投生善道者，旨在教人预知死时将生善趣之相，以便到时辨识，自作抉择。

## 五、藏密所说“中有”境界

藏传佛教密法中，以“中阴成佛”“中阴救度”为超脱生死的一种极为重要的秘诀，对中有境界的描述，较显教更为清晰系统。

《大幻化网导引法》总结中有境相为四声、三境、六相。

四声，谓中有境闻四种恐怖之声：山谷崩裂、江河澎湃、林木焚烧、劫尽罡风，分别为地、水、火、风四大之力在听觉上的反应。

三境，指所见三种可怖之境：由内心贪嗔痴三毒之力，见白、红、黑三种崎岖险阻之境；由迷乱习气色影之力，见罗刹、夜叉、食肉等恶鬼。

六相，谓中有身所具六种特征：无影无碍，刹那间能巡绕多处，随自所作他人不见，能知人之所作所思，不见日月星辰，见俱生鬼神（与人同生的善恶童子）算其善恶，虽见饮食未必能受用。

该书还说，中有所现诸境相，随各自业力而有差别，迷乱如梦，并无一实，亦不稳固。

藏传宁玛派的一部超度死人的念诵仪轨《中有闻教得度密法》<sup>①</sup>述中有四十九日境界差别，颇为详悉。该书分中有为六种：

一处胎中有，指中有投生处于母胎中的阶段。

二梦境中有，谓梦中或神识脱体（“出神”），或修密法“梦观法”而成就的能自由离身的神识，亦称中有。或称“意生身”，民间俗称“生魂”。

三禅定中有，指修禅定者定中所体验如死亡或死后之境界。

四命尽中有，临终时，出息已断、入息未断之际，身中灵热（生命热量）沉入位于心轮的“智慧中脉”，一切分别心念中断，呈现出本来心地之光明，此光明“一如青天万里无云”，亡者自觉心识如真空，通体透明，无瑕无蔽，无中无边，此即实相、真如的暂现，名“实相中有”。实相光明停留之久暂，视亡者身中诸脉的强弱及生前业力、是否闻法修行而定。或者极为短暂，不知体认，或者为时较长。书中描述自性光明发射时，“恰如春天无边景色，海市蜃楼，闪动其中”，并闻光中发出有如万千雷鼓齐鸣的巨响，此乃实相

---

<sup>①</sup> 亦译《中阴救度密法》《西藏度亡经》，乃伏藏《甚深法寂忿本尊密意自解脱》之一部分《中阴闻教大续》。



本有之音。当灵热与神识离身之际，亡者入昏沉状态，所见光明由变暗到消失。

五法性中有。当气入于识，忽然晕厥、内气脱断之际，斯时见山河大地一切质碍通通消失，一切所见犹如锦绣，或如以纱束目而视日光，所显境相皆极灿烂，不分内外，皆呈闪动耀射之状。若生平不修密法者，这种光明如流星闪现，转瞬即失。

六受生中有，即将转生的中有。

灵热、气与神识完全离开身体的时间，是三日半。当知觉恢复时，先有临死八相中后四相逆行而现（空、得、增、现），次生形似生前的中有身，同时外现中有幻境，依次见无上瑜伽所说寂静、忿怒诸本尊（佛、菩萨、金刚、空行母等），这些本尊，实际上都是心识中所蕴藏内容的自显现。

第一个七日内，寂静（安乐）部的佛菩萨及六道之光依次显现。

第一日，大日如来（毗卢遮那佛）现白色双身像，出自中央，胸射蓝色法界体性智光，照中有身，同时见天道的灰暗白光。

第二日，东方不动佛报身金刚萨埵（身蓝色）及其侍从地藏、弥勒等菩萨，嬉舞、持花二女神，从东方显现。金刚萨埵胸射白色大圆镜智光，照中有身，同时地狱放阴沉的烟雾色光来勾摄。

第三日，南方宝生佛（身黄色）及虚空藏、普贤二大菩萨，念珠、持香二女神从南方显现。宝生佛射黄色平等性智光，同时有人道暗黄色光并行发射，照中有身。

第四日，西方阿弥陀佛（身红色）及观音、文殊二菩萨，伽陀、持灯二女神等，从西方显现。阿弥陀佛胸放红色妙观察智光，同时有饿鬼道暗红色光并行发射，照中有身。

第五日，北方不空成就佛（身绿色）及金刚手、除盖障二菩萨，散香、供养二女神等，从北方显现。不空佛胸射绿色成所作智光，同时有阿修罗道暗绿色嫉光并行发射，照中有身。

第六日，五方五佛双身，胜利明王、马头明王、大威德明王、甘露明王四金刚，六道之佛等四十二位本尊一齐显现，各放智光，同时亦有六道之光发射，照中有身。



第七日，持明部诸本尊无上、地居、司寿、司舞，红色、绿色等持明仙及诸空行母、护法天神地祇等显现，同时有表畜生道的淡蓝色光随诸本尊智光放射，并闻雷鸣石崩、喊杀等声。当寂静诸本尊智光与六道之光同时照射时，若平素无佛法的修持，不知辨识，即可能随六道之光而生于六道中。

第二个七日内，忿怒本尊五十八位依次显现：

第八日忿怒部主，第九日金刚部主，第十日莲花部主，第十一、第十二日业部主，第十三日八位寒林女神、八位兽首女神出自脑部，第十四日四门守护忿怒女神显现。这些忿怒本尊，为五方佛、诸大菩萨等的化身，但形象却狰狞可怖，如大日如来之忿怒化身形相为：

裸体化身，深褐为色，三首六臂，四足稳立，右脸白色，左脸红色，中脸深褐。周身发光，犹如火焰，九目圆睁，怒视可怖。眉毛闪动，如电发光，巨牙外露，上下榫合，口发巨吼“阿拉拉”声，“哈哈”之声，音调尖锐。发红黄色，竖立放光。冠饰骷髅，象征日月。腰系黑蛇，悬有人首，以为身饰。右首三手，上手持轮，中手持刀，下手持斧。左首三手，上手执铃，中持脑盖，下持犁头。身被佛母大忿怒母双臂抱持，佛母右手紧抱佛颈，左手奉佛红色蚌壳，满贮鲜血，舌颌相接，磋磨作声。继而隆隆，有如雷鸣……

若平素不修持密法，不认识这些本尊，不知其皆为自心现相，必然极度恐怖，往往被吓得昏死过去，又复苏醒，或惊惶逃避，堕下悬崖，落入恶道。或见冥府主宰阎王狱卒等，手持善恶簿籍，口出“杀杀”之声，蜂拥而至，中有身在惊怖之际，即随之堕入地狱。

二七以后，命尽中有转为投生中有。此时中有已确知自己已死，寻见生前亲友，想与其通话，而见亲友不睹不闻，于是凄楚悲痛，“如鱼离水，掷诸烈焰”，欲归无所，孤苦无依。时有强劲的业力狂风从背后吹来，推其奔波不已，想望得一归宿之处。或见无边黑暗，或如入浓雾中，黑暗中出喊杀声，令肝胆惧裂。或见食人罗刹恶鬼各持兵刃，口出杀声，蜂拥而至。或见猛兽扑来，或见狂风暴雨，大雪深雾，闻巨响如山崩海啸，如火喷轰，如风怒吼。于惊慌逃命之际，见面前有白、黑、红三色千仞绝壁挡道。此时六道



之光愈益强烈，前来勾摄，中有被自作业力决定，应生何道，即身不由主，随彼道之光而去。投生中有受生时所见境相，如下表所示：

投生处	所见境相
东胜身洲	见湖中雌雄鸿雁在水面互相追逐
南瞻部洲	见富室壮丽堂皇
西牛货洲	见湖滨牛马，牝牡合群
北俱卢洲	湖滨树木四绕，牲畜成群
阿修罗	见悦目林树，或见火圈相向旋舞
畜生	见山穴石窟，地有深洞，烟雾弥漫
饿鬼	见原野荒无人烟，林木不生，地裂浅孔，或见空林，衰草枯根
地狱	闻歌声悲哀凄切，身坠其中，不可抗拒，见黑暗无间，屋宇散布，黑白交错，遍地陷阱，道路昏暗。

显密佛典，皆一再强调：中有如同梦境，一切所见所闻，是自己心识变现。然生前未经佛法之切实修行而得了悟者，自然会视为实有，难免被业力牵引，受中有凄楚之苦后，寻觅归宿，再生于六道。

## 六、“中有”投生及人之出生

关于中有投生，尤其是投生于人中的情状，亦即人从何处来，父母未生前生命如何形成的问题，在《增一阿含经》卷十二、《修行道地经》《毗奈耶杂事》《大毗婆沙论》《俱舍论》《大宝积经·入胎藏会》《瑜伽师地论》等多种大小乘佛典中，有着颇为明晰的解答。按其所说，人的出生，是各种条件合集的结果，所需诸条件中若缺一件，便不能成胎。《增一阿含经》卷十二佛说：识来受胎，须具四大条件：

父母集在一处，父母无患，识神来趣，然复父母俱相有儿，此则成胎。

四大条件为：父母交合、父母双方健康无病、中有来投胎、中有与父母有能成为眷属的业因。《大宝积经》卷五六佛说成胎的四大条件为：

若父母染心共为淫爱，其母腹净，月期时至，中蕴现前，当知尔时名入母胎。

比喻如依奶酪、瓶子、钻、人工转动等条件而产生酥油；又如依青草、牛粪、枣、奶酪四物生青、黄、红、白四种虫，虫非四物，亦不离四物，然依于四物，因缘和合而生虫。又如五谷的种子完好，播于良田，得合宜的水、温度、阳光，才能发芽生长。综合诸说，形成胎儿的四大条件为：

1、父母及子女须有宿世所造能感得父子（女）、母子（女）关系之果报的业因。

《瑜伽师地论》卷一说，若父母未曾有感得子女之业，或子女未作感得父母的业，或者父母所作为感得其他子女的业，子女所作为感得其他父母的业；或者虽有感得眷属之业而双方各被其他业缘所牵，都不能形成血缘眷属关系。形成父母子女关系的业，大概以财物及感情上的债务酬偿居多，如《十二因缘经》说子女以三种因缘生：一者父母前世欠子女的钱，二者子女前世欠父母的钱，三者怨家。过去杭州城隍庙有副对联：

夫妻是前缘，善缘恶缘，无缘不合；

子女原宿债，讨债还债，有债方来。

当然，也并非天下父母子女皆属债主怨家，佛典中说也有因前世的深厚感情和善缘而结成的。另外，即使宿世有债务怨家关系，能否结为亲眷，互相间的福报是否相配，也很重要。《大宝积经》卷五六说：

若父母尊贵有大福德、中阴卑贱，或中阴尊贵有大福德、父母卑贱，或俱福德无相感业，若如是者亦不受胎。

只有父母与子女“有相感业”，或曰“有缘”，才能成胎。





## 2、父母交合以时，情投意合。

中有所投生的父母，必须由爱染心交合，交合适时，在“其母腹净月期时至”<sup>①</sup>——妇人腹中无胎、月经正常、受孕期内交合，才可怀胎。《增一阿含经》卷十二说，父母交合时，双方若性欲、情意配合不上，一方殷勤，一方冷淡，亦不怀孕。《善见毗婆沙律》卷六解释女人怀胎的生理说：

女人法。欲怀胎时，于儿胎处生一血聚，七日而破从此血出，若血出不断者，男精不住即共流出，若尽出者，以男精还复其处，然后成胎。

意谓在月经净后受精，方能成胎。

## 3、父母双方生理上无缺陷。

《增一阿含经》卷十二说，或父患风病（神经病）、母患冷病（火气不足），或父患冷病母患风病，或父身水气偏多（湿重），或父母有一方患重病乃至双方皆患重病，都不能成胎。《大宝积经》卷五六等强调，即使男女按时交合，若双方在生理上有缺陷，如女方产房有风、热、黄、痰瘕、血气闭塞、胎闭塞、内增结（肿瘤等）、麦腹、蚁腰、及各种畸形者，皆不能怀孕。而且，交合时父母双方须同时泄出“精”（精液）或“不净”，双方须“净”（健康、清洁），若有一方不出精或不净，皆不能成胎。《修行道地经》卷一谓“种子”（精子）必须正常，“其精不清亦不浊，中适，不强亦不腐败，不为风寒众毒杂错”，方有成胎的可能性。

## 4、中有及时投入。

与父母有宿世业缘，正当父母交合时投入的中有，是成胎不可或缺的条件。这是佛典中所说的成胎条件中最为重要、为各家学说所忽视者。诸佛书中皆说，中有投生，必须在见到来世父母交合时，于父母身起贪爱的“颠倒想”，方由产门入胎。《大宝积经》卷五六说：如果中有对所见男女交合的境界没有男女二爱，也不受生。中有欲入胎时，“心即颠倒，若是男者，于

<sup>①</sup> 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷十一

母生爱，于父生憎；若是女者，于父生爱，于母生憎”。《大毗婆沙论》卷七描述中阴在投入时的“颠倒想”说：当中有见其父母交合达高潮时，若于母身生贪爱，即于父身生瞋嫉，即作如是念：

若彼丈夫离此处者，我当与此女人交会，作如是念已，颠倒想生，见彼丈夫远离此处，自见与女人和合，父母交会精血出时，便谓父精是自所有，见已生喜，而便迷闷，以迷闷故，中有稍重，已粗重已，便入母胎。

如此则形成男胎。若于男身生贪爱，则于母生瞋嫉，自见己身与未来的父亲交合而迷闷入胎，则生为女子。论中还说，双胞胎是两个中有同入一胎，而有先后，“先入胎者，必后出故”，应以后生者为长。《瑜伽师地论》卷一说当父母“贪爱俱极”（达性高潮），“各出一滴浓厚精血，二滴和合，住母胎中，合为一段，犹如熟乳凝结之时”，中阴身即投入其中。《大般涅槃经》卷二十九云：

父母交会伴合之时，随业因缘向受生处，于母生爱，于父生瞋，父精出时，谓是己有，见已心悦而生欢喜。以是三种烦恼因缘，中阴阴坏，生后五阴，如印印泥，印坏文成。

《长阿含经》卷十二将识入胎的状况分为四种：乱入住出、不乱入乱住出、不乱入住乱出、不乱入住出。《大宝积经》卷五十七说入母胎有四种情况：一、正念入、住、出，行善持戒、极善防护自心的凡夫乃至初果、二果圣者，为上利根，临终时、入胎时、再生出胎时皆正念不迷乱。二、正念入、住，不正念出，行善持戒的凡夫乃至初、二果圣者，为中利根，虽临终及入胎时正念不乱，而出胎时迷乱。三、正念入胎、不正住、出，持戒行善的凡夫及七生初果圣者，属下列根。四、入住出俱不正念，犯戒作恶的凡夫，临终时痛恼逼切，其心迷乱，不能忆识自己是谁，从何而来，向何处去。《俱舍论》卷九说转轮圣王入胎时无倒想，正知入胎不知出、住；独觉圣人入胎正知入、住，不知出胎。只有大菩萨及佛，于入、住、出胎皆明白了知，不起“倒想”。《大般涅槃经》卷十八说已超出生死的“一生补处菩萨”（一



生候补佛位），因离男女性爱，所以在入胎时不从生门入，而从右肋入，无“颠倒想”。转轮圣王、独觉圣人，入胎虽无“颠倒想”，但也起淫爱，或无淫爱。又云：

菩萨摩訶萨初入胎时，自知入胎；住时知住，出时知出，终不生于贪嗔之心，是故复名不可思议。

《大宝积经》卷五十六等还说，中有入胎时，因宿世业力，有逼迫其入胎的幻化境相现前，“而作妄想，起邪解心”，感觉寒冷，见寒风阴雨、云雾，听到大众喧闹等声音，寻找隐身之处，若无福德者，见草庵、草丛、林中、窟穴、墙根、篱间等，入内躲避，遂入母胎；有福德者则见避入高楼、殿阁，或闻悦耳的音乐，或登舒适的床座，不觉入于母胎。中有入胎后，若男胎，依母右肋，向背蹲坐；女胎则依母左肋，向腹而住。

中有入胎后到出生的过程，佛书中分为五位，称“胎内五位”：

一、羯罗兰位，意译“和合”或“杂秽”“凝滑膜”，指父母赤白二物最初和合成一团凝滑的东西。

二、頔部昙位，意译“疱”，至二七一十四日，渐渐长成之块形。

三、闭尸位，意译“血肉”，至三七二十一日，渐成一团血肉之物。

四、键南位，意译“坚肉”“凝厚”“肉团”，至四七二十八日，血肉逐渐坚实。

五、钵罗奢佉位，意译“支节”“形位”“五支”，至五七三十五日，渐具身首四肢，初具人形，如此渐长，直至出生。

《增一阿含经》卷三十佛偈总结处胎的过程说：

先当受胞胎，渐渐如冻酥，遂复如息肉，后转如像形。

先生头项颈，转生手足指，支节各各生，发毛爪齿成。

若母饮食时，种种若干饌，精气用活命，受胎之原本，

形体以成满，诸根不缺漏，由母得出生，受胎苦如是。

谓由如冻酥变为如息肉，再变为粗略的人形，然后次第生头、顶、颈、手足、四肢、毛发牙齿。在胎中靠母亲饮食的精气生长，至身体圆满时分娩



出生。

南传上座部《解脱道论》说人处胎的时间为 42 个七日（294 天），至第 29 个七日全身各部分具足。《大宝积经》卷五十六则说：人处胎的历程，一般为 38 个七日（266 天），每七日为一个阶段，详述每个七日的状况：

第一七日，状如粥或奶酪，名羯罗兰，如卧糞秽，如处热锅，“壮热煎熬，极受辛苦”。

第二七日，状如稠酪或凝酥，名頰部曇，先业所生“遍触风”触胎，“内热煎煮，四界现前”。

第三七日，状如铁箸或蚯蚓，名闭尸，“刀鞘口风”触胎，四大现前。

第四七日，状如鞋襖或温石，“内门风”吹击胎箭。

第五七日，“摄持风”触胎，如春雨降草木生发，形成臂、胫、头。

第六七日，“广大风”触胎，形成肘与膝。

第七七日，“旋转风”触胎，形成手脚，如聚沫或水苔。

第八七日，“翻转风”触胎，形成手指、脚指。

第九七日，“分散风”触胎，形成眼、耳、鼻、口及下身二穴。

第十七日，“坚鞭风”令胎坚实，又有“普门”之风吹胎令胀满。

第十一七日，“疏通风”触胎，令诸窍通畅。

第十二七日，“曲口风”形成大小肠，又有“穿发风”使胎内形成 130 节及 100 禁处。

第十三七日，“知有饥渴，母饮食时，所有滋味，从脐而入，籍以资身”。

第十四七日，“线口风”令胎生 1000 筋。

第十五七日，“莲花风”形成 20 种乃至八百、八万脉，一一与毛孔相连。

第十六七日，“甘露行风”令眼耳鼻口咽喉胸臆等处气息畅通。

第十七七日，“毛拂口风”令以上诸处润泽。

第十八七日，“无垢风”令六根清净。

第十九七日，形成眼耳鼻舌四根。

第二十七日，“坚固风”令脚、膝、髀、腰、臂、手、肩、项、颌、头等处生骨。



第二十一七日，“生起风”令身上生肉。

第二十二七日，“浮流风”令生血。

第二十三七日，“净持风”令生皮。

第二十四七日，“滋漫风”令皮肤光泽。

第二十五七日，“持城风”令血肉滋润。

第二十六七日，“生成风”令身生毛发指甲。

第二十七七日，“曲药风”令毛发指甲成就，身材容貌根据先业而形成。

第二十八七日，胎儿于所处胎生房屋、车船、园、楼、阁、树林、床座、河、池八种颠倒之想。

第二十九七日，“华条风”吹胎形成肤色。

第三十七日，“铁口风”令毛发指甲生长。

第三十一七日，第三十五七日，逐渐长大。

第三十六七日，胎儿不乐意住于胎中。

第三十七七日，胎儿于所住处生不净、臭秽、黑暗三种不颠倒想。

第三十八七日，“蓝花风”或“拘缘风”吹胎儿转身，“趣下风”吹胎儿头向产门，乃至一朝分娩。若胎儿前世造众恶业，则身体不能转侧，或死于胎中，或造成难产。

现代有关研究证明：受精卵 14 天后，神经系统开始发育，有了感知能力。大约在 20 周时具有听觉，对音响的反应与时俱增，之后脑皮质很快发育，有了表示在做梦的快波眼动睡眠和慢波睡眠。满 4 个月时开始产生快与不快等感觉和味觉，满 5 个月时会感觉声音并记忆母亲的声音，开始有嗅觉，记忆母亲的气味，开始性分化；满 7 个月时对外界声音感到喜欢与否。满 8 个月时，会出现表示愉快或不快等动作。

《佛说五王经》等言，胎儿在母胎之中，感觉常与其母相同，母觉冷胎儿亦觉冷，母觉热胎儿亦觉热，若母食热羹，胎儿如堕热水锅，母食冷餐，胎儿感到如冰触身，母进食过饱，胎儿感到被压迫，母亲饥饿时，胎儿亦感饥饿。《大宝积经》卷五十五处胎会说，至第十三个七日，胎中有名“饥渴”的业风生起，令胎儿生饥渴感，“母所有饮食，滋益于胎中，由此身命存，渐渐而增长”。



人出生七日之后，身中有八万户虫生起，散布全身，各有名字，“日夜啖食，由令此身热恼、羸瘦、疲困、饥渴”，心亦生起种种苦恼、忧愁、闷绝，众病现前，良医难治。一生经婴孩、童子、少年、盛年、老年五大阶段，称“胎外五位”。“四十华严”卷十一分胎外为婴孩、童幼、壮年、衰老、死亡五时，说这五时正好如世界及众生从形成到坏灭的五个进程。《增一阿含经》卷四十三、《大宝积经》卷五十七以此阎浮提人极寿百岁计算，以每10年为一阶段：

最初10年，婴儿，卧于襁褓，幼小无知。

第二个10年，童子，乐为儿戏，虽多少有知而不能贯了。

第三个10年，少年，受诸欲乐，“欲意炽盛，贪着于色”。

第四个10年，少壮，“勇健多力”，“多诸技艺，所行无端”。

第五个10年，盛年，“解义明了，所习不忘”，“有智谈论”。

第六个10年，成就，“恠着财物”，“能善思量，巧为计策”。

第七个10年，渐衰，“懈怠喜眠，体性迟缓”，“善知法式”。

第八个10年，朽迈，“众事衰弱”，无有少壮之心及荣饰。

第九个10年，极老，“无所能为”。

第十个10年，百年，“诸根衰耗，骨节相连，多忘意错”，“是当死位”。

最后走向死亡，由所造新业而经中有，入六道，如此循环不休。实际上，许多人不到第六个十年，便已表现出第九个十年“多诸疾病，皮缓面皱”的老态。

凡人入胎时起“颠倒想”后，即入昏昧不觉、有如熟眠的状态，唯有阿赖耶识携带业的种子潜藏于胎中，处理胎儿长成，成胎后渐有低级感觉，而无明显意识，及至出生与婴儿时期，皆无记忆。经过这一阶段的昏昧和身心的巨大变化，前世所历，自然忘得一干二净。《大宝积经》卷五十七说大善之人及依佛法修行证得初、二果的圣者，临终时皆能保持正念，心不散乱，又能正念入住于母胎，但不能正念出胎，未必能不昧前生，有“声闻犹昏隔阴（或作初果犹昏隔阴），菩萨尚昧出胎”之说，只有即将成佛的最后身菩萨和圆满觉悟的佛陀，才能于入、住、出胎皆不迷昧，了了自忆前生宿世。

人出生后，难免带有生前的习性，故从一个人的性格、人格，可以占知

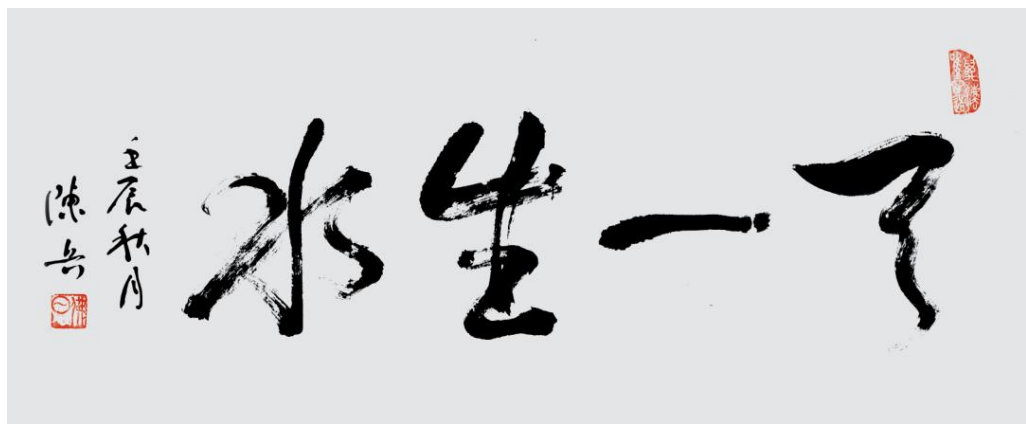


其从哪一道来。《大宝积经》卷七十二佛言：

从地狱来者，其声嘶哑，作破锣声、匆急声、怖畏声、高声、浅声，“小心常怖，数数战悚，其毛数竖；梦中多见大火炽然，或见山走，或见火聚，或见釜镬沸涌”。

从畜生来者，“暗钝少智，懈怠多食，乐食泥土，其性怯弱，言语不辩，乐与痴人而为知友；喜黑暗处，爱乐浊水”。

从天上来者，“为人端正，乐好清静；喜着花鬘及以香熏，乐香涂身，常喜沐浴……喜乐音声及以歌舞，纯与上人而为交友，不与下人而为朋党。好喜楼阁、高堂、寝室，乐慈为道，含笑不瞋，吐言柔美。”其中从持鬘天来者，在胎令母爱花鬘及果实，生后喜白衣花鬘，“好游亲属，耽着欲乐，情恋女人，往来轻躁。”从四王天来者，相貌端严，眼紺青色，“常乐舍施，爱妙香衣，性好数食，常喜歌舞，园林女色，靡不留恋”。从三十三天来者，好布施持戒，“其心柔软，少于嗔心，乐行他妻，于自妻妾不生爱乐，于诸亲旧兄弟眷属，心不爱恋。



天一生水



茶禅



无我





## 第六章 生死唯由心现造

三界六道的芸芸众生，生死轮回的恶性循环，在佛家看来，无非是众生自心所造所现。“三界唯心，万法唯识”，被奉为大乘佛法的心要，为千经万论所反复宣说。按此，则如实认识轮回，揭破生死之谜的关键，在于如实认识自心。生死轮回现象的解释，须通过对自心结构与功能的研究而建立。心识解析（心理分析），于是便成为佛家生死轮回说的理论基石。

### 一、生死唯由心所作

众生为什么落入既定的生命形类？为什么各自有不同的形貌、寿数、习性、际遇？为什么会生了死、死了又生？对此类问题，佛教的回答十分明确：这一切既非上帝天神所造，亦非天地、山川、父母、社会等外缘所决定，亦非偶然，而是由众生自心所造作。《杂阿含经》卷十载佛言：众生心之复杂，过于那斑色鸟色彩斑驳的羽毛，“众生心种种故色种种”——各种动物形类之别，唯是它们心之差别所致。心，是生命形类状貌及各人命运的造作者，就像画师们用彩色的颜料，随意画作种种形相。这个比喻见于多种佛经，以《华严经·夜摩宫中偈赞品》中的一首偈子流传最广：

心如工画师，能画诸世间，  
五蕴悉从生，无法而不造。

不仅众生的身心，就是众生所依存的整个世界或经验世界，都是“心”这个技艺高明的画师的作品。《五苦章句经》载佛言：

心取地狱，心取饿鬼，心取畜生，心取天、人，作形貌者，皆心所为。

谓众生流转于六道中，受不同的形貌，皆是自心所取、所造。《成唯识论》卷八说：



生死相续由内因缘，不待外缘，故唯有识。

说众生生死轮回，相续不尽，完全是由内在的主体心识为因，由心识所决定，非由外在条件，这是说“万法唯识”的重要理由。

心怎样造三界六道、种种世间？答曰：由心起业，由业感果，落入了业力因果律所编定的自然程序，由此而有五蕴、业果、三界六道。《正法念处经》谓“心业画师，业作众生”，“心业画师，自业画作业果地分，种种异心，他处受苦”。众生及其生死轮回，是“心”这个画师用“业”画成的作品。《华严经·十回向品》偈云：

一切世间之所有，种种果报各不同，莫不皆由业力成。

这是佛家诸乘诸宗共同宣说的“业感（惑）缘起论”。

## 二、心的功能

心如何造业？这须从心的性能和心如何发挥其性能两方面观察。从心的性能讲，心本来具有能造各种业的功能。佛典中常说的“心”，梵语为质多（citta），意为“集起”，即各种功能的集合体。关于心的功能，一般皆说有根本功能“心法”和附属功能“心所法”两大部分，根本功能有眼、耳、鼻、舌、身、意六识，相当于心理学所言视、听、嗅、味、触五种感觉及意识的功能。这六种识虽为造业之本，但本身并无善恶属性，非直接造业而引起生死轮回的罪魁祸首。直接造业者，为根本功能附属、派生的“心所法”——心所具有的作用，因数目众多，亦称“心数”。《正法念处经》、部派论典皆有心所法的分类，大乘法相唯识学把心所法分为六类（位）、五十一种：

第一、遍行心所法。在一切心理活动中都普遍生起的心识功能，共有五种：

- 1、触，心识的门户主动打开，接触外境，进行运作。
- 2、作意，即注意，主动地发起某种心识活动。
- 3、受，领纳、感受、情绪。



4、想，“谓于境取相为性，施設种种名言为业”。① 意识分别接收到的信息，形成感觉、知觉、概念、观念。

5、思，“谓令心造作为性，于善品等役心为业”。意识发起思考、考虑等运作，作出决意，这即是三业中的意业，为造身口二业的先行官。

第二、别境心所法。只在个别情况下发起的心理活动，也有五种：

1、欲，意欲、欲望，对所喜欢的东西之希求。

2、胜解，确定的见解、理解。

3、念，记忆、忆念。

4、定，梵语“三摩地”（samadhi），专注，指对所观察、想象的某种对象持续专注不散。

5、慧，“于所观境，简择为性”，② 明辨是非，确定真伪正邪的心理功能。

第三、善心所法。《成唯识论》卷五解释：

能为此世他世顺益，故名为善。

从所产生的伦理效应、社会效益而言，对自他的今生、后世都有益无害的心理活动，有十一种：

1、信，“谓于实德，能信忍乐欲，心净为性”，③ 对于真实者的确信、喜乐，主要指对佛、法、僧三宝功德和对自己依法修行能得解脱的确信。

2、惭，因自己的过错而惭愧内疚。

3、愧，因犯有过错而感羞愧、羞耻，无颜对人。

4、无贪，不贪着财色名利等世俗之物。

5、无瞋，心平气和，具容忍性，无恼怒愤恨。

6、无痴，认同佛法的因果报应、缘起无我之理，没有黑暗愚痴的蒙蔽。

7、精进，做善事时坚毅不懈、坚忍不拔、奋进不已的意志力、毅力、韧性。

8、轻安，安恬轻快，离人欲的躁动，无思想负担，为修禅定的效应，分

① 《成唯识论》卷三

② 《成唯识论》卷五

③ 《成唯识论》卷六



身轻安、心轻安两个方面。

9、不放逸，严格要求、约束自己。

10、行舍，无烦恼妄念，平静安然、完全放松的心境。

11、不害，不损害众生。

第四、根本烦恼。烦恼，梵语吉隶舍（Klesa），是佛书中用得极多的一个术语，为令心烦乱不安之义，《大智度论》卷七解释：

能令心烦，能作恼故，名为烦恼。

《成唯识论述记》卷一解释“烦是扰义，恼是乱义，扰乱有情，故名烦恼”。烦恼是有损无益的、不善的心理活动，有“漏”“结”“使”“缠”等异称。佛典中所举烦恼有“三毒”“十使”“八缠”“九结”乃至百八烦恼等，其中能为一切烦恼生起之根本者，称根本烦恼，唯识学所说有六种：

1、贪，贪着爱恋，与占有欲相联系的爱欲、贪欲。

2、瞋，恼怒怨恨，对不喜欢的东西排斥、破坏的心理。

3、痴，指对佛法所说宇宙万物的真实本面、真理实事——因果业报、缘起无我等真理的无知。

4、慢，傲慢，细分为七种。

5、疑，怀疑，专指对佛法僧三宝，对佛法真实义理狐疑不信。

6、恶见，指由推理错误而形成的不符真实、有害的见解，主要指违背佛法缘起法则的无因果业报、无修道解脱、死后断灭等。

第五、随烦恼。伴生或跟着根本烦恼而起的附属烦恼、副烦恼，共二十种：

1、忿，心中气愤不平，怒形于色。

2、恨，怨恨，记恨在心，耿耿于怀。

3、覆，掩饰自己的过错。

4、恼，由忿恨而恼怒狠毒，欲报复对方。

5、嫉，妒嫉。

6、悭，吝啬。

7、诳，诈骗、欺骗心理。



- 8、谄，谄曲、阴险、狡诈，不正直不坦率。
- 9、害，损恼众生，伤人害人之心。
- 10、憍，骄傲自大。
- 11、无惭，自有过错而不知惭愧自责。
- 12、无愧，自有过错，心无羞愧，厚颜无耻。
- 13、掉举，浮躁，心动荡不定，浮想联翩，为修定的障碍。
- 14、昏沉，心晦暗不明，昏昏如睡，亦为修定的大障。
- 15、不信，信的反面，不信佛法僧三宝的真实功德等实理实事。
- 16、懈怠，精进的反面。
- 17、放逸，不放逸的反面，放纵自己，不受拘束。
- 18、失念，忘失正念，忘记应该记住的东西。
- 19、散乱，杂念丛生，乱无头绪，为修定的大障。
- 20、不正知，不正确的断、常等见解。

第六、不定心所法。善恶属性随缘而不定，有四种：

- 1、悔，后悔。作恶后悔为善，做了好事后悔则属恶。
- 2、眠，睡眠。需要的睡眠为善，多余的嗜睡、睡懒觉为恶。
- 3、寻，思维，对某一问题较粗的思察、推究、寻思。
- 4、伺，深度思察。

关于心所法，还有五十二种（南传上座部）、五十三种（《瑜伽师地论》）等分类法。佛教密乘《大日经·住心品》列举众生的世间心为一百六十种，称“百六十心”。藏密说意识底层有“八十性妄”——八十种生来便有的具迷妄性的本能性心理功能。

正因为众生的心生来便具善、恶等性能，并由无始以来的心理活动形成能产生现行心理活动的“习气”“种子”，当遇到生活中种种顺缘逆缘时，便会自然生起有漏的心所法，生起烦恼、随烦恼，由此造善恶等业，生善恶果报，堕于三界六道的轮转中。从人性论角度看，佛家的心识功能说，可谓一种善恶兼具的人性论。



### 三、业从惑起

心如何发挥其功能，造出能招致生死苦果的有漏善恶业？答曰：由惑起业，由业生苦，惑、业、苦三者循环不休，为佛法业惑缘起论的大纲。《成唯识论》卷二说：

生死相续，由惑、业、苦。

惑，即迷惑，谓能迷惑人使不识真实的事理。《大乘义章》卷五谓“能惑所缘，故称为惑。”惑，一般解释为烦恼的总称。诸烦恼中，尤以贪、瞋、痴三种根本烦恼，为造杀、盗、淫等恶业，引起生死流转的主要原因，称为“三毒”——三种能害众生慧命的毒药。三毒中的贪与瞋，往往紧密相连，有如阴阳，嗔恨终因贪爱而起，因为爱某种东西，才会恨取得所爱的障碍。如因贪爱某位异性，必然嫉恨情敌；因贪图权位，必然嫉恨政敌。贪爱，被佛陀强调为导致众生轮回六道的直接原因。《杂阿含经》卷三二第 913 经佛言：

若诸众生所有苦生，一切皆以爱欲为本。

《法华经·方便品》佛言“诸苦所因，贪欲为本。”《圆觉经》卷上说：“当知轮回，爱为根本。”

贪爱，大略可分为欲爱、色爱、无色爱三大层次，贪爱欲界的色声香味触等（欲爱）生于欲界，贪爱四禅八定之“禅悦”（色爱）生于色界，贪爱无色界四空定之寂静（无色爱）生于无色界。《成实论》卷十二说：

以爱淫欲故卵生胎生，贪香等味故受湿生，随其所爱故起殷重业则受化生，故知四生皆由贪爱。

生于人中，则以性爱和人伦间的亲情之爱为本，如《楞严经》卷四所说：

汝爱我心，我怜汝色，以是因缘，经百千劫，常在缠缚。想爱同结，爱不能离，则诸世间父母子孙，相生不断，是等则以欲贪为本。



人出生的直接原因，是中有因性爱而起“颠倒想”，从而钻入母腹。而此贪爱，终因贪爱自身之“我爱”而有。我爱及伴随它所生的瞋、嫉、疑、慢等诸烦恼、随烦恼，终以“痴”为根本而生起。《佛说骂意经》云：

痴为恶父，爱为恶母。

痴，意谓愚痴无智，不知宇宙人生的真实本面，就像孩童幼稚无知，不谙世事。痴与无明为同义语，无明，谓缺乏明见宇宙人生实际的智慧之光，暗昧不明。《分别缘起初胜法门经》解释：

不知真实，说为无明。

无明、痴又与“执”紧密联系，执，即执着，紧紧抓住某种东西不放，专指执着某种并非真实的东西为真实。烦恼、无明、执着，能障蔽真实，阻碍人超出生死、获得自由，形成烦恼、所知二障。烦恼障，谓起诸烦恼，能引起三界分段生死，障碍出离三界；所知障，障蔽如实尽知真实，引起变易生死。《佛地经论》卷七解释：

恼乱身心，令不寂静，名烦恼障，覆所知境无颠倒性令不显现名所知障。

佛家诸乘诸宗，将无明、痴、惑、执着分为多种层次，各有其具体的诠释。大略而言，小乘所说引起三界分段生死的见、修二惑，为诸乘诸宗所公认。见惑，又名理惑，指经过意识表层的思维、推理而得的不符真实的见解，大略当于理性认识的层次，主要通过后天的学习、受教、思考，接受、认同某种学说、思想，或独立思考而形成。见惑主要有五种：

- 1、身见，梵语萨迦耶见，执着五蕴和合的假我及我所占有的东西为实我、实有。
- 2、边见，片面、极端之见，主要指执死后断灭及灵魂不死等。
- 3、邪见，认为无善恶报应、无佛法所说解脱之事及解脱的阿罗汉等圣者，执着邪因论等。
- 4、见取见，以身见、边见、邪见等下劣见解为殊胜，自以为是，自是非



他。

5、戒禁取见，执着不正的戒条禁忌如苦行、断食、食牛狗食、自戕等，以为生天或涅槃之道，以持守此类禁戒而得意。

这五种见惑性能虽然锐利，而修道时易断，称“五利使”，为“十使”（十种烦恼）之前五种。五利使中，身见、边见二种，还有与生俱来（俱生），不经学习思考便具有者。

修惑，亦称事惑、思惑，指随缘处事、生心起念时，从感性层次自然产生的烦恼，主要有贪、嗔、嫉、慢等。这些烦恼，多与生俱来，根深难拔，对境自然生起。主要有十使中的后五使——贪、嗔、痴、慢、疑，被称为“五钝使”，或贪、嗔、痴、慢、嫉“五毒”。

见、修二惑生起之本，从执着的角度讲，即是大乘所说的我、法二执，或称“人我执”“法我执”。人我执，是执着有实常自我。法我执，是执着一切世间、出世间的东西为离心识实有。人我执以法我执为本。大乘法相唯识学分人、法二我执各为分别起、俱生两个层次。分别起人法二我执，在意识表层，经思考而得，当于见惑；俱生人法二执与生俱来，在意识深层及意识层下，俱生人我执属于修惑。

由见修二惑、人法二执为本起惑造业的过程，这里不妨作一通俗易懂的解析：比如有人强奸人妻，抢走她家的财物，杀了她的丈夫，一时造杀、盗、淫三恶业，因而身陷囹圄，被判处死刑。此人因何而作此恶？是因为见色生心、见财起意，贪爱财色，欲图占有，而偷而淫；因贪爱而憎嫉财色的已占有者、保护者而杀人；贪财贪色，是执着身外之物为实有，他肯定是物质实有论者，是为分别法执；贪财贪色的出发点和落脚点终归在贪爱自身，满足自己的占有欲；贪爱自身，必认为自身实有，他一定自我执着甚深，特别自私自利；执我身我心和我之所有为我，是为身见、分别起人我执；他必定还有其他世界观为主导：肯定不相信作恶必受恶报，总认为或许能逃出法网，不相信即使躲过法网，也有死后地狱饿鬼的恶报；肯定自认为人死一切皆完，生前不择手段地尽情享受最为实际，是为邪见、边见、见取见；而他见财起意、见色生贪，是被一种恶习驱动，自然而起，是为修惑；修惑的根源，在于与生俱来的一种本能性自我执着和身外有实物的本能性执着，是为俱生人





法二我执。

若是造有漏的善业，情况则有所不同：造业者或许不是出自邪见、边见、见取见、嗔恨嫉妒等烦恼心，但也起码离不了身见、贪、我执、法执，施佛斋僧，是为自己或自己亲属今生来世的世俗福报；尽职尽责，往往是与晋职提薪的考虑牵连；帮助别人，往往心怀需要时得到别人帮助的打算；即使进行道德修养，也往往离不了我的德名远扬、我的人格圆满之精神需要，总之，是离不了以自身为实有的我执、以名利权位等为实有的法执。即鄙夷名利权位的高人隐士，也不离“保性全真”（保全我自然的性灵）或“我自由自在”之我爱；不求人间富贵只求修道生天者，终基于“我”常享净福的向往；乃至住于寂静澄明的禅定中及上升于色界、无色界天，也还是离不了一个能入定的“我”及对这种定境的贪爱（色贪、无色贪）。

天台宗据《胜鬘经》《菩萨本业璎珞经》等进一步发挥，在见思二惑之上增加了尘沙、无明两种惑。尘沙惑指修大乘道的菩萨尚未能穷彻众生的根性和知晓济度他们的合宜方法。无明惑，指最根本的俱生法执。这两种惑只感召三界外的变易生死。

#### 四、惑由不如实知

能生善恶业、感生死果的见修等惑，又是从何而生？佛法对此作了颇为深入的探讨，其答案是：惑由“不如实知见”，“无明亦缘非理作意”，①是见解、心理活动不符合实际、真理。质言之，不知真实，不符合真实的认识，是烦恼惑业生起的源头。认识，于是成为佛学所着力研究的问题。

佛学研究人的认识，仍是从缘起法则出发，先着眼于认识形成的诸条件。根（感知器官）、境（尘，认识对象）、识（认识能力）三缘和合而生诸识，是佛学所说认识形成的基本条件。认识既然依缘而生，依人天生特定的认识机制作主动的分别而有，则非不依缘起、常恒不变意义上的“真实”本面之原样呈现，具有相对性、局限性、虚妄性，对此缺乏正确反思，执非真实的认识为绝对真实，是无明之本。

① 《分别缘起初胜法门经》卷上



大乘《楞伽经》《密严经》等说凡夫众生认识的形成，大致经相—名—妄想三个过程。首先，眼、耳、鼻、舌、身五大感知门户开放，接收、分别外境，在自心中形成色、声、香、味、触之“相”（相状、感觉经验）。随之，经意识分别而形成“名”（名言、概念、知觉）。对相、名素材进行思择，因为对相、名缘起的真实无知和错觉，误以相、名为真实本面，形成“妄想”（一译“分别”）——含有主观成分的，不真实甚至是虚妄颠倒的知觉、观念、想法、看法，“妄想”即是生起烦恼的祸根。“妄想”分别何以为妄？大乘法相唯识学通过对认识的分析，对此作出了颇为精致的说明。

### 1、相依他起，依心变造、随心而转故非真

感觉经验（相）必依内外诸因缘和合，才能形成生起。如视觉的形成，据佛教解析，最少须仗眼、色、光明、欲（想看见的意欲）四种缘，乃至加作意（注意）、根本依（阿赖耶识）、染净依（末那识）、分别依（意识）、种子，共九种缘和集。《大般涅槃经》卷三五云：

是眼识性，非眼非色，非明非欲，从和合故，便得出生。如是眼识，本无今有，已有还无，是故当知无有本性。

依众缘所生的视觉经验，青黄黑白等相，既非纯粹的主观心识，也非境相的本身，亦非光明与想要看见的意欲，而是主体心识通过既定的感知方式，接触、分别视觉对象，再加上光明等条件的参与，所共同创造的作品。既然依赖众缘而生，必然生灭无常，生后必灭，非哲学意义上实常不变的实在，非认识论意义上的纯粹客观真实。众缘和合中，既然离不开心识的主动认知作用，则所得眼识等，必然打上主观烙印，非认知对象本面的原样呈现，具有符号的性质。近今心理学、认知科学证实，感知觉（相、名）乃是客观对象在人的特定感知机制中形成的主观映象、主观经验，我们以感知觉为工具所认识的世界，实际上是一个带有主观性的符号世界。

大乘法相唯识学把心识分为见分（能了知的心识作用）、相分（所了知的对象）二分，相分又分为亲、疏二种所缘缘（认知对象）。感觉经验（相）的形成，是心识的见分“变带”亲所缘缘相分——即色声香味等感知符号而



生。变带，即通过心识和感官的共同作用，变起一个相似于境相实体的“影像尘”，由见分进行分别。所谓“影像尘”，即如影子和镜中像，虽然不离实物，相似于实物，但非实物本身。即实物本身（“疏所缘缘”），也由心识见分“挟带”而起，终归不离心识，而且并非等同于心识见分所见的影像尘。如分析视觉所见实物，便可发现它们由地水火风四大元素乃至“极微”（最小的物质单位）构成，而视觉却无法看见四大和极微，无法看见分子、原子。这种心识见分“变带”影像尘而生视觉等感觉经验的事，在某种意义上与古印度流行的“幻化”之术——如通过念力或咒力变石头为黄金之类——具有同样性质，因此，佛书中常说，诸相如同幻化。

关于感觉经验的如幻不实，佛书中还常通过同一实物在不同种类众生那里所见不同为论据。经中有一偈说明：

天见宝庄严，人见为清水，鱼见为窟宅，鬼见为脓血。

同一清水，在不同众生的感知中会完全异样：诸天见它为珍宝，人见其为清水，鱼以它为窟宅，鬼类见它为脓血。至于清水的实体，大概皆非如天、人、鱼、鬼各自所见，亦非完全不同于天、人、鱼、鬼各自所见，佛书谓其难以言说，或比喻为一种本无固定色彩，遇什么色彩反映什么色彩的摩尼宝珠。由此可以推知：佛书所谓天宫地狱、鬼府神宅、佛国净土，未必在这个世界之外，或许就近在身旁而视之不见。它们只不过存在于肉眼不见的细身众生之主观经验中而已。佛经中多处说：凡夫众生居住的这个充满污秽、罪恶的“五浊恶世”，当下就是释迦牟尼佛的灵山净土，在佛眼里是备极庄严清净，在心未净化的众生眼里，才是秽浊不堪。

感觉经验既然缘起非实，依心变造、依心转变，则具相对性、局限性、虚妄性，非绝对的真实，佛书中称之为“妄”“假”，以妄、假者为绝对真实，被佛家称为“颠倒见”，认为颠倒见及依颠倒妄执而生的烦恼，才是造业感果之本，而非感觉经验本身能造业感果。《杂阿含经》卷二一第 572 经诸佛弟子言：

非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，然于中间，欲贪是其缚也。

谓从眼见色等并不直接导致生死系缚，而是从眼见色后所生的贪爱等烦恼，才能造有漏业，系缚人流转生死。

## 2、识后于境故不实

从认识形成的过程看，在心、境相接的最初刹那，意识尚未起分别，心中尚不能形成关于境物的认知或仅为“现量”（直觉经验），待这一刹那过后，意识才起分别，形成知觉，佛家名为“念”。《大智度论》卷十二说：

眼识知色，色生灭，相似生，相似灭，然后心中有法生，名为念。

世间万物，皆处于念念生灭、刹那生灭中，当意识起念形成感知觉时，前一刹那的境相已灭，新的境相相续、相似而生，但意识还认为所分别者是前一刹那的境相，并生境在心外等见解，如《成唯识论》卷七所说：

现量证时，不执为外，后意分别，妄生外想。

因此，人的认识永远是落在境相之后，认后为前的。

若依南传上座部关于一念心生十七刹那、九心轮的分析，则形成知觉（第四“等寻求心”）时，已是心境相接后的第五刹那了，认识落后于境相整四刹那。四刹那虽然为时极短，不足一秒钟，境相所起的变化也未必明显，认识误差并不大，但若精确而言，则认后为前，终属错误，可谓不实。

## 3、名依相立，唯假不实

名（词语、概念）在认识过程中的形成，从时间上来看更在知觉之后，从其实质言，名言显然是人为造设，是意识对感觉经验进行抽象、舍象等加工后，所创造的一种认识符号，其非实物本身，更是显而易见。佛书中说，若名为实事实物，则说火之时，口应被烧，说食之时，腹应能饱。又同一事物，在不同语言中有不同的名言表示。

名言虽假借非实，却是人们进行思维、交流思想包括弘扬佛法的重要工具。人们在生活中，基本上念念都在名言概念上转圈子，往往忽视名言是假非实的实质，错误地认假为实。



关于名、相之不实，《大乘密严经》偈说：

名为遍计生，相是依他起。

谓相依他（因缘）而生，非自然本有；名依相假立，经过了主观意识的加工。人们往往忘记了名言之假借不实，而执着名字所表即是实事，男即是男，女即是女，我即是我，众生即是众生……这叫“遍计所执”（周遍计度一切名言即是实事）。遍计所执，即是我、法二执。有比喻说：遍计所执的名，就像人夜行踩着一段绳子，误以为是蛇而惊惶恐惧；依他起的相，就像那绳子的本身，虽然没有误认为蛇，但却不知绳子也是假相，是草缕、人工等因缘和合而成，唯认绳为绳，也属法执。

佛学指出，众生由误认名、相为实的我、法二执，尤其是我、我所执，是生起贪嗔等烦恼、造作有漏善恶业，使众生堕于生死苦海中的根本原因。贪爱财色名位，终归是因执着财色名位为实有；执着财色名位等实有，终归是误认色、声、香、味、触、法的相、名为实有，为客观的真实。如果能看破名、相之不实，如实知见，“如理作意”，则自然心平气静，不会有烦恼生起。

## 五、“藏识持于世，犹如线贯珠”

大乘《大宝积经》卷一〇九《贤护长者会》以“识界”或“神识界”为轮回生死的主因。识界，又译“识大”，为构成生命和世界的基本元素“五大”之一，同经卷七十三《菩萨见实会》中说识界“不依诸根，亦不依界”，虽然无形无质，无聚处、无积贮处，毕竟不可得，如梦如幻，而起着最重要的作用。同经卷一〇九《贤护长者会》比喻从神识界生众生如植物从种子生芽，出生后神识无处可住，亦不离神识有身。即便在猪狗等腹内受胎，神识界也不为臭秽所染，“命终之时，此神识舍身已，成后身种子因”。神识，常被中国佛教徒理解为灵魂一类。

为了更清晰地解释生死轮回现象，大乘法相唯识学依据《阿含经》及一类大乘经，对心识作了更加深入的分析，在眼、耳、鼻、舌、身、意六识底



层，又分析出两层或三层潜在心识。

第七末那识，意译“意”，其义为“思量”，其思虑量度有两方面含义：一是“恒审思量”，其思量的功用无时不在发挥，为第六意识生起之本，亦名“意根”（意识之根）；二是思量的对象主要是内自我，思量内心深处有一恒常不变的自我，产生深层的、本能性的自我意识、自我执着，这种思量念念相续，没有停息之时，贯穿于一切表层意识活动中，贯串于无始以来的轮回过程中。这种在意识层下对内自我的思量，产生我痴（不知无实常自我）、我见（认为有实自我）、我慢（自我骄傲）、我爱（对自我的本能性贪爱）四种最根本的烦恼。末那识的思量内自我，既然生前念念相续无有间断，在熟睡、晕厥休克等医学所谓无意识之时也未曾间断，那么死后也应惯性延续，于胎内、婴孩乃至转生为畜类时，犹相续不断，为产生、维系众生生命的本源动力。如果一定要找到一个轮回主体的话，末那识对内自我的恒审思量，可以假名为轮回主体。然而，这种思量，既然有一个所思量的对象内自我，便已堕入二元对立中，属因缘所生法，称不起真常自在的真我，在佛学看来，只不过是一种恒常相续的妄执，是“无量劫来生死本”。

第八阿赖耶识，意译“藏识”（仓库意识）又称“本识”“种子识”“一切种”“阿陀那”“心（质多）”等。它深藏于末那识层下，其见分，即是末那识所恒审思量的内自我，亦即《大宝积经》所谓“神识界”。此识名“藏”，谓其功能以储藏为主，《成唯识论》卷二解释此识之“藏”有能藏、所藏、执藏三义。能藏，谓此识具有能储藏的功用；所藏，谓此识所收藏储存者，为前七识活动所生的“种子”；执藏，谓此识有执持所藏种子令不消失、错乱的作用，众生执之为内在自我。从唯识学的论述看，阿赖耶识可看作一意识层下的心灵电脑，具有储存信息、按自然的因果律等法则处理信息的功用，实为心识之本，被称为“心体”“心王”“本心”，比喻说，藏识犹如大海，前七识就像海面上兴起的波浪，《楞伽经》卷一偈云：

藏识海常住，境界风所动，  
种种诸识浪，腾跃而转生。

按唯识学论述，众生的生命活动，是一个阿赖耶识所藏种子与前六识现



行的心理活动“种、现互生”的立体延续过程，第七识则在前六识与第八识之间起着不间断的联络作用。每一心理活动及所作善恶等业，除了在横向联系和纵向的时间关系上产生相应果报外，还在自心深层仓库中留下“种子”。种子，系以植物的种子，比喻内心深处能产生心理活动的因、潜在势能，《成唯识论》卷二说种子“谓本识中亲生自果功能差别”，亦称“习气”，即行为所形成的习惯，如世间所言“流氓习气”“军阀习气”等，喻如装酒的瓶子，虽然酒已喝光，瓶子还留有酒的余味。习气分名言（认知方式）、我执、有支（三界异熟业种）三种。种子分名言种子（认知）、业种子（造业）两类，又分本有（无始以来本自具有）、新熏（现在的业熏习而成）两类，又分有漏、无漏两类。每一现行心理活动的生起，必以阿赖耶识中所藏的种子为因，这叫“种子生现行”，种子生现行，当然得诸缘具足，就像植物种子只有在具备适宜的温度、湿度时才能发芽。现行的心理活动及身口意三业，又不断留下新的种子（新熏种子），储藏于阿赖耶仓库中，这叫“现行生种子”。种子生现行、现行生种子，叫作“种、现互生”。种子虽然也是念念生灭，但“前后自类相生”，不断地生起同类种子，这叫“种子生种子”。种子生现行、现行生种子、种子生种子，相续不断，工作繁忙，由新熏种子的不断成熟，给生命园地中不断增添着新的景观。

打个简单的比方说，如有人看到香烟，产生抽的欲望（有人不会有），说明他心识仓库中有某种与抽烟有关的种子为因；他抽烟时对烟味产生贪爱，则会在他心识中形成喜好抽烟的新熏种子，促使他在下一次见到香烟时，便情不自禁地要抽，乃至见不到香烟时也想抽，不抽就不舒服，形成烟瘾。

就生命现象来说，一般人长到十多岁，情窦初开，对异性发生兴趣，这说明他（她）心识中一定有前世爱异性的惯习所形成的异熟种子；这种子遇到合适的人缘，便促使他（她）被对方吸引，然后求偶、恋爱、结婚、生育子女。今生从性爱中获得幸福，深生贪着，产生依赖性，又在阿赖耶识中埋藏下新的性爱种子，必然会出生死后再生于欲界，再求偶、再恋爱的异熟果。不难想象：若死后心识真的续存，一个一生几十年每天不能离饮食男女、不能离亲人恩爱已成习惯的人，死后决不会突然不再需求饮食男女、亲属恩爱，在孤独凄凉的中阴境寻求所需，从而再生为人，乃势在必然。



众生的种类，及各自的愚智、性情、爱好等的先天差别，都可解释为阿赖耶识中所藏种子的不同。《唯识三十论》颂说：

由诸业习气，二取习气俱，前异熟既尽，复生余异熟。

因有漏善恶业，及其根本我、法二执的习气种子潜藏于阿赖耶识中，形成必然出生异熟果的因种，使众生死此生彼，轮回不休。

在无休无止的生死轮回中，阿赖耶识储藏种子、生起七识现行及异熟果的功能贯彻始终，如《密严经》偈所说：

藏识持于世，犹如线贯珠。

比喻阿赖耶识贯通轮回全程的作用，颇为形象。传为玄奘撰的《八识规矩颂》说阿赖耶识“去后来先作主公”，是死时最后离身、生时最先来投胎的轮回主人公（主体），这应指末那识执为内自我的阿赖耶识见分而言。前六识有时间断，记忆今生多失，隔世全灭，作为生命根本和种子储藏所的阿赖耶识，却一刻也不间断其工作，就是在晕厥、睡眠和生前处胎、生后婴儿期无意识阶段，阿赖耶识也一直在暗中发挥其作用。

具这种贯摄三世功用的阿赖耶识，容易被误解为灵魂一类的东西，指责它的建立，违背了佛学的核心义理“诸法无我”。实际上，只要全面理解法相唯识学所说阿赖耶识的性质，便不难看出它与灵魂及婆罗门教等所说阿特曼不同：阿赖耶识只是分析心识功能时的假设，并非一个真常不变的实体，而是某种深层心识作用的相续，唯识学说此识也是生灭变异、因果相续、依缘而生的因缘所生法，并非实常自我。《解深密经》卷一谓阿赖耶识“一切种子如暴流”，《唯识三十论》也说此识“恒转如暴流”，是一像奔腾直泻的江河一样的流变过程。《成唯识论》卷三说此识“非断非常，以恒转故”，“恒，谓此识无始时来一类相续，常无间断”，“转，谓此识无始时来念念生灭，前后变异”。非断非常，便否定了它非真常自我，又念念相续而贯串轮回全程。非常是真谛，非断是俗谛，真俗二谛，如手心与手背，是为中道。这种意义上的阿赖耶识，较部派佛教建立的穷生死蕴、一味蕴、根边蕴、胜义补特伽罗、有分心等，在理论上的确要圆满得多。





阿赖耶识不仅是众生前七种识及“净色根”（微细的内在感知机制）生起的根本，众生个体生命的根本，而且还是众生所居住的依报“器世间”（客观世界）的根本。法相唯识学把山河大地等（“器世间”）亦摄于阿赖耶识的相分，认为众生六识所分别的境界实体——“本质尘”或“疏所缘缘”，是由阿赖耶识见分“挟带”而生，虽然可以说在六识见分或哲学、心理学所谓“意识”之外，却不在全体心识之外，不离阿赖耶识。所谓客观世界，实际上终归是自己心识变造。《成唯识论》卷二说：

谓异熟识由共相种成熟力故，变似色等器世间相，即外大种及所造色。虽诸有情所变各别，而相相似，处所无异，如众灯明，各遍似一。

每一众生阿赖耶识所藏异熟种子中由共业所成的“共相种子”（相状相同），成熟生果（增上果）而变为物质世界，虽然每一众生都由自心阿赖耶识相分种子变起各人所受用、各有特色的经验世界，而大家同类共见的客观世界大致相似，同在一个空间。大家共认的客观世界，实际上是各自经验世界的重合，就像千灯一室，光光交迭，成一片光明，而每盏灯还是各放各的光，互相并不妨碍。众生总是把自己的经验世界误认为客观世界，实际上其所认“客观世界”，各人所见未必尽同，人与各种动物及诸天、鬼神等所见，更是明显不同。

唯识古学摄论师等还有依据经言，说阿赖耶识之下还有第九阿摩罗识者，亦译庵摩罗识，意译无垢识、白净识，为解脱成佛之本，是能证真实的心体，不生不灭，清净无染，即是“真心”异称。护法系唯识学不立此识，将其功用摄于阿赖耶识所藏无漏种子或真如理。

## 六、生死唯一真心现

依如来藏系《楞伽》《胜鬘》《无上依》等大乘经发挥阐释的大乘性宗，包括中国天台、华严、真言、禅宗等，西藏宁玛、萨迦、迦举等派密法，皆从佛所证的功德潜在于众生身心（“如来藏”）着眼，以一绝对心——如来藏心、心真如、心实相、自性清净心、佛性、心性、心体、真心、真性、阿



摩罗识、净菩提心、真心、本觉、自性明体等，为宇宙万有所依的终极体性，亦称“所依界”（本始基、基界）、一真法界，从哲学体用论、体相论的角度，统主体与客体、众生与诸佛、生死与涅槃、世间与出世间于一体，说宇宙万有、生死涅槃等一切现象，皆是此绝对真心内蕴功能的显现。《华严经》谓“知一切法，即心自性”，“三界唯心，三世唯心”。《楞严经》卷一、卷二云：

诸法所生，唯心所现，一切因果、世界、微尘，因心成体。  
色心诸缘，及心所使诸所缘法，唯心所现。

这里的“心”，即指心体、真心而言，经中名之为“妙明真精妙心”“妙明真心”等。华严宗《贤首五教仪》解释：

唯心所现者，一切诸法真心所现，如大海水举体成波。

真心，被认为是众生心的体（主质、本质）、性（不变的本性），是生灭变异的心理活动底里的不生不灭、不变不易者，喻如众水中的湿性、各种金器中的金性、各种面食中的面性，及“水中盐味，色里胶青”等。

大乘性宗经论描述真心本不生灭（本寂）、本来清净、本来明觉，具足一切超自然的不思议无碍妙用、清净功德，然此心离一切相，超绝一切言思心行，非语言所能诠表，非由主客二元对立的认识渠道所能体认，非众生经验中物，只有离却众生的生灭妄念、我法二执，达“名言道断，心行处灭”，才能“自内证”——亲自体验。此心本来不生不灭，即是本来涅槃，圆证此心即名为佛。因为众生无不以此心为自心体性，所以都有成佛的本钱和可能性（佛性），故《大般涅槃经》说“一切众生皆有佛性”。甚至还可以说：一切众生本来是佛。

真心，本是佛及佛教徒们禅观中自内证的主观经验的逻辑外化，被认为是心与宇宙万有本具的实性（或真如、实相）相应（契合一致）的境界，实为真如、实相的别名，或者说，万有的终极真实——真如、实相，从能觉证它的主体心而言，称为真心、阿摩罗识，从所证的境或理而言，称为真如、实相，实则能证与所证，在自内证时是一非二，超越了能、所二元对立。这



种自内证经验，通过哲学本体论、体用论的论证，安置于众生的身心，便成了众生皆可成佛的根据。

真心所现或“真常唯心论”，从表面上看来接近婆罗门教的“神我”及“梵我一如”的理路，因而被一些学者认为源出婆罗门教，非佛法的正宗。实际上，真心与神我、“心之实相即是真如”与“梵我一如”，还是有着在佛学看来是至为重要的区别。天台宗《大乘止观》卷二对此曾有论述：外道说神我遍在万物中，真常不灭，认万物皆实，未离二元论；佛法所说真心则不于心外建立实事，说宇宙万有，皆同以一大真心为体，超越了二元论、一元论。真心虽有时被称为“大我”“真我”“佛性真我”，但仍以诸法无我、毕竟空为其本性，被看作空、无我的别名，《楞伽经》卷二佛言“当依无我如来之藏”，强调如来藏（真心）是无我的，并不自作主宰，无自我意识，与婆罗门教神我论的有我论很是不同。

从真心现起论看来，生死与涅槃，众生与诸佛，皆唯一真心所现，皆悉空、无我，如梦如幻，体性无二。然众生与诸佛的实际受用与功用、价值，有天渊之别。造成这种区别的根本，是对本具真心的迷与觉。众生迷昧本心，“背觉合尘”，心理活动与真心本具空性不相应，追逐虚幻不实的感觉、知觉，起惑造业，因而昏头昏脑地沉沦于生死苦海，不能自拔，妄受诸苦；诸佛明觉本心，“背尘合觉”，与真心空性相应，故超出生死，无碍自在。生死轮回之因，终被归诸于对本觉真心的迷昧。这种迷昧，即是根本无明，其生起，据《楞严经》《大乘起信论》等说，是因不知本觉真心绝待不二（“真如法一”“法界一相”），心起妄动，“因明立所”，妄于真心外见有所认识的客体，既有客体，则自有能认识的主体，于是堕入二元对立，迷失了本觉真心无所不照的功用。然后随迷妄之渐深，逐渐生起虚空、世界、众生。如《楞严经》卷六偈所说：

迷妄有虚空，依空立世界，想澄成国土，知觉乃众生。

与世界由虚空渐次生起的过程相应，众生的生起，是先有无色界天，次有色界天，最后才形成欲界众生。各类众生形成的直接原因，是各自不同的“乱想”（杂乱的念想）：由飞沉乱想有卵生类，由横竖乱想有胎生类，由



翻覆乱想有湿生类，由新故乱想有化生类，由精耀乱想有有色类，由阴隐乱想有无色类，由潜结乱想有有想类，由枯槁乱想有无想类，由因依乱想有非有色类，由呼召乱想有非无色类，由回互乱想有非有想类，由食父母乱想有非无想类。由三世（时间之过去、现在、未来）与四方（空间）和合相涉，变化出十二类众生。

《大乘起信论》则说，依如来藏，每一众生各有生灭与不生灭和合的阿赖耶识，不生灭者即本具觉心、心体真如；生灭者，是由不如实知自心觉性本无生灭，而起妄念，谓之“无明业相”，从而生能见与所见的二元对立，由能见的心识分别境界，生智（爱与不爱）、相续（念念相续）、执取、计名字（分别名言）、起业（造有漏业）、业果苦（因业而受生死果报）六相，六相的相续不断，即是生死轮回的恶性循环。

众生虽然迷背本觉真心，起惑造业，流转生死，然轮回本来空、唯心现、如幻如化的本性并未稍有改变。《楞严经》卷九说：

精研七趣，皆是昏沉诸有为相，妄想受生，妄想随业，于妙圆明无作本心，皆如空花，元无所着。

虽然随业轮回，实际上并无实受轮回的主体及轮回的实体，轮回这件事，就像眼睛因昏眩或生眼病后在虚空所看见的花等，如同幻觉，如同梦中受苦受乐，都在本觉真心中显现，能显所显，皆不离本觉真心。本觉真心真常无碍的体性分毫未减，只是众生被一点迷妄蒙蔽，不能受用本觉真心无碍自由的妙用而已。就像《法华经》所譬喻：一位贫穷少年不知自己衣襟里缝有一颗价值连城的宝珠，流浪他乡，为人作佣，饱尝人间贫穷之苦。

不论真心还是妄心，本性皆毕竟空，故心所现所造之生死轮回，本性亦空，《大宝积经》卷七十四比喻生死如梦：“如人梦中与诸婬女及众人等共相娱乐，是人觉已，忆念梦中众人婬女。”愚痴凡夫眼见可意色而心生执着：

生执着已，起于爱乐；起爱乐已，生染着心；生染着已，作染着业。

乃至临死之时，最后识灭，见先所作心想中现，以最后识为主，受业力支配，生起“受生心”，再生于六道之中。然生时无所从来，灭时亦无所至。



“何以故？自性离故”。因为没有有一个实受生死的自性、实我，故生死轮回体性空，一切世间体性空；乃至涅槃，体性亦空。生死与涅槃、世间与出世间不二，乃佛法中道的第一义，龙树《大乘二十颂论》说得好：

洞察生死与涅槃，二者俱是不真实，  
既无污染亦无变，本来寂静常明照。  
犹因睡醒者醒寤，梦中境界无所见；  
了悟愚痴之暗闭，生死轮回亦不见。①

涅槃，只是心与万有毕竟空的本性完全相应时证得的解脱心，犹如梦醒者见梦境本空，唯心所现，虚幻不实。《宗镜录》卷七四谓“身命本空，生死恒寂。”藏密大圆满法称生死与涅槃皆为“法界之游舞”——法界或心的一场游戏。《大乘起信论》比喻众生的生死之本无明，就像迷人认东为西，还是依本具能觉之性而生迷，迷虽害人，却并无实体，一朝醒悟，便会发现“涅槃生死等空华”（唐张拙秀才悟道偈语）。佛陀之名为大觉，所觉悟的便是这一真实。这，可谓佛家所揭破的生死之谜的谜底。

真正勘破生死涅槃之本面，则不畏生死、不厌生死、不住涅槃，《宗镜录》卷六六说：

凡夫迷梦，怕怖生老病死；以二乘偏见，厌离成住坏空；若顿悟之时，不厌不怖，全将生死法，度脱于群生，以生死性空故。

只有处于迷梦中不知生死实相的凡夫，才贪生怕死。小乘人厌离生死，急欲超出三界，尚属偏见。顿悟生死本空的菩萨，对生死既不厌离，也不畏惧，而敢于出生入死，把生死苦海当作度化众生、利乐众生的道场。

---

① 巫白慧译，《法音》1981年3月，26页



## 七、生死只在一念中

依真心现起论发挥的中国天台、华严、禅宗等，从“一即一切，一切即一”的原理出发，只把生死轮回放在我人现前一念上来观察。按天台宗的著名哲学命题“一念三千”，众生当下的一念，便是宇宙全体的缩微，便具足宇宙万有。湛然《金刚錍》说：

洞见法界生佛、依正一念具足，一尘不亏。

因为一念从实相、绝对真心而起，当体即是实相、真心，而实相、绝对真心本来具有天、人、阿修罗、鬼、畜、地狱、声闻、缘觉、菩萨、佛十重法界；一法界又各具十法界，十十相乘成百法界；每一法界具有五蕴、众生、国土三种世间，十法界即具三十种世间，百法界总共具有三千种世间。《摩诃止观》卷五云：

此三千在一念心，若无心而已，介尔有心，即具三千。

只要起一念，当体便具足三千世间，这叫“理具三千”；一念随缘，便能“事造三千”。若背觉合尘，随众生之缘，则当下造成六道众生的五蕴、众生、国土。随天法界缘，行十善，修禅定，则当下造天法界的五蕴、众生、国土之因；若随地狱法界缘造十恶五逆，则当下成地狱道五蕴、众生、国土之因。甚至当下一念随六道之缘时，当下便已受用六道之三种世间：一念随天道缘行十善、修禅定时，身心当下轻安愉快，面容亦顿显端庄安详，所见的国土、众生等境物也都使他觉得安恬自在；一念随地狱道缘作五逆十恶时，身心当下被贪婪狠毒恼扰不安，面容顿现凶恶丑陋，所见的国土、众生都给他一种压力，使他觉得无亲可依，四面皆敌，良辰美景也难以使他愉快。总之，一念念什么，即现什么，念众生即现众生，念佛即现佛，六道轮回，说到底只是念念念六道所现。虽然显现六道，而其本具的佛法界——佛的自在解脱、无碍智慧，甚至佛身的庄严相等，亦不曾亏失。

就观心而言，一刹那起，名一众生，即起即灭，名为一期生死，念念之



中若恒起三毒烦恼，即是水火风三灾。以天台宗不思議止观观此三毒一念心无有起处，即是“一唾而劫火灭”；了念成智，即是“一吹而世界成”。

天台宗还从一念三千继续推论：既然十法界一切皆唯一真心体上本具（“性具”），则不仅善，即烦恼、随烦恼等恶，也是自性中本有。恶乃性具（“性恶”），尤称此宗孤发独明之见。《天台传佛心印记》说：本宗“性具之功，功在性恶”。性恶，即心性中本具能发起诸恶的功能，这在诸佛也是不能断的。正因为性中有恶，众生才能作恶多端，堕三恶道，这叫“修恶”。修恶不断，轮回不止。而性恶，只要证见真心，可以智慧回转自主，变为佛菩萨教化众生的必要“方便”（方法、技巧）。如现威猛嗔怒之相降魔，现贪爱相度多贪众生等。

从现前一念观生死轮回，有教人着眼于现前言行的积极的伦理教化意义。从这种角度看，即不考虑他生后世的报应，现前念念也都在六道中轮回，如唐代大珠慧海禅师所言：

九类众生一身具足，随造随成。是故无明为卵生，烦恼包裹为胎生，爱水浸润为湿生，歎起烦恼为化生。①

药山惟俨禅师说得更为明白：

尔欲识地狱道，只今镬汤煎煮者是；欲识饿鬼道，即今多虚少实不令人信者是；欲识畜生道，见今不识仁义、不辨亲疏者是，岂须披毛戴角、斩割倒悬？欲识人天，即今清净威仪，持瓶挈钵者是。②

明人袁宗道《西方合论序》谓“眼前一念瞋相，即是怪蟒之形；眼前一念贪相，即是饿鬼之形。无形之因念甚小，有形之果报甚大。“且不用说来生后世，今生现世，当念即因即果，随善恶之念轮回于六道，念念都在生死，如《宗镜录》卷七三所言：“念即生死”。《万善同归集》卷四引证《大集经》“汝日夜念念常起无量百千众生”之言，说众生“即是自身日夜所起无量妄念之心”。元代明本禅师说得好：

① 《景德传灯录》卷二八

② 《景德传灯录》卷二八



心不迷不坠生死，业不系不受形质，爱不重不入娑婆，念不起不生业果。……爱憎之情作，则死生之迹动转迁流，心心不住，念念相续，岂待百年气泯然后为生死者哉？①

不用说天上地下，即现实人间，实际上六道俱备，富贵安逸者即是诸天，阴险奸诈吝啬者即是饿鬼，杀盗奸淫者即是地狱，嫉妒好斗者即是修罗，愚昧下贱、只知吃饭干活者即是畜生，并非所有外形像人的都是人。

佛家这样讲的实质，是教人活在当下，注意现前一念，念念在自心上做功夫，行善弃恶，起码先做一个念念像人的合格人，在此基础上以智慧看破念念缘起性空，所谓了却现前一念，即是了生死，见念念皆空，即是度众生。

《大珠禅师语录》卷下谓“菩萨只以念念心为众生，若了念念心体俱空，名为度众生也。”《大乘止观述记》卷二言：

若一念觑破生死根本，方得解脱。

觑破生死根本，在于觑破现前一念妄心空故，当体无生、寂灭，《憨山梦游集》卷五十一谓“了得生灭心寂灭，便得了生死”。

太虚《真常之人生》谓自证本不生真常心体，“以本不生故无死灭，以无死灭故是真常。人能悟此，则顿了生死之本空，故谓之了生死”。

这可谓佛家生死观的根本立场。

## 八、三层身心与轮回

印度佛教晚期盛行的密乘无上瑜伽，虽然也以真心现起论为基本的哲学体系，但吸收印度教之说，重视心识的物质基础，其三层身心说，用于解释轮回现象，别具特色。

三层身心说从身、心相互缘起、相互依待出发，把人的存在，从粗至细分为三层身心：

第一层粗身粗色。粗身，又称“分位身”，指四大集成的血肉之躯，肉

---

① 《天目中峰和尚广录》





眼可见，业报所生，为粗；粗心，指眼、耳、鼻、舌、身五识，或加第六意识，或再加第七末那识。

第二层细身细心。细，谓其隐微难见，须在禅观中内省而察知。细身，指内在的微细生理机制，由气、脉、明点三大要素组成。细心，指与生俱来的本能性心理活动，下意识及潜意识、无意识的心理活动。或曰气与细心结合成细身，亦称“风心之身”“根本身”，与肉眼可见的粗色身相对应，先于粗色身而成，在粗色身形成后，潜在于其底层起着极为重要的作用。

第三层最细身心，为最极微细的身心本原。最细心，指未经无明烦恼遮蔽污染的“本来心”“心光明”。最细身，又名最细风、本来气，是一种最极微细、不可言说的气，略当于某种能或场。

三层身心，皆互相依待。粗心依粗身六根而生，以细身中的五大气为其所乘，或说即是五大（地、水、火、风、空）的功能。所谓气为识马，心识骑手，乘气而行。细身为细心所依，无明、烦恼，在细身气、脉、明点中必有其物质基础，表现为脉道不通、气有壅滞、明点不明。众生的生命活动，由“无明业气”所推动。最细身、心则一体不二，“智慧气”“离戏明点”为实证真实的智慧发生的物质基础。

三层身心中，以第二层细身心，与生死轮回的关系最为密切。细身的气、脉、明点，为生命能量之本，在内层起着维持粗身生理机制正常工作的作用。明点为生命能量凝聚体，主要为红、白二大，红大（红菩提）禀自母血，为阳性生命能量，以脐下四指“生法宫”为根蒂；白大（白菩提）禀自父精，为阴性生命能量，以颅顶为本位。气为红白二大及后天饮食精华所生、循环于全身的生命能量，分为五种根本气（持命气、下行气、上行气、等住气、遍行气）与五种支分气（行气、循行气、正行气、最行气、决行气）。根本气维持全身生理机能，以住于脐部的持命气最为生命之本。支分气为五官感觉功能之能源。脉为气循行的管道，以左、中、右三脉最为重要，左、右二脉位于脊柱两侧，分别通行气、血，中脉则为智慧气的通道。

凡夫众生由宿世有漏业所感的果报身，生来便由宿业决定，气脉有阻滞壅塞，通行智慧气的中脉扁缩不通，犹如干枯羊肠。只有左、右二脉等通行后天业气，使众生（主要指人）的生命形态落入后天的分段生死型类，日夜



须通过鼻孔呼吸，与外界交换气息。而且，本有的心性光明被通行业气的脉络缠缚于心轮（心后中脉内）中，不得显发，其中住有阿赖耶识见分，藏有宿世有漏业的习气种子，染污明点，使明点不明。这被缠缚于心轮中的阿赖耶识见分，有的藏密书中说即是世俗所谓灵魂，是最初与父母精卵结合而成胎者。

后天的粗心对境起惑，造有漏业，一方面以阿赖耶识所藏染污种子为因，一方面又能不断产生新种子，污染阿赖耶识，使明点更不明，使气脉更为不通。大的烦恼恶业，会使气脉严重阻滞，形成粗身肉体的诸种疾病，甚至能危及持命气，促使人夭亡短命。

生、死、中有，被认为皆以细身中的气等为关键，为基础。《金刚鬘续》云：

生、住及死灭，并安住中有，  
乃至世间观，皆心、风变化。

生，因气、明点与中有神识的结合而有，气与明点提供维持机体生命活动的能量，及至临死，粗身的生理机能或者衰败而不能继续维持，但周身微细难见的气并非散失，而是向心轮内收摄，与携带着诸种子的阿赖耶识合一，外则表现为各种死亡征兆、濒死经验，内则阿赖耶识与所乘生命余气离开身体，在体外或攫集虚空中的四大，生成中有身。或曰：由气构成，在生命形成和维持中起着根本作用的细身、根本身，在人死亡时并不随粗色身的坏败而坏灭。宗喀巴《胜集密教王五次第教授善显炬论》卷十一云：

初于胎中、结生相续等位，粗身虽未生，然非无有情身。如是死时，大种粗身虽舍，然不舍有情身，故彼非根本身，如水中暖性。风心之身，于彼一切位始终不灭，故是根本身，如水中湿性。即于现在粗色身位，其根本身，亦唯风心身。其粗色身，如彼房舍。

谓众生在处胎、投生等时，没有肉体粗色身，但并不是没有身体。由气、细心构成的风心之身（细身），乃在投生、处胎、死亡、中有等一切时间皆起作用而不消灭的“根本身”，此身如同水中的湿性，是众生生命的根本，



是人活着时肉体粗身得以维持其活动的根本，是生命的主体，粗色身就如同细身主人暂住的房舍。所以肉体粗身死亡，住在这房舍中、从来不曾死的细身（根本身），并不会随之死亡，它脱离肉体后，会随即生起中有身。

说人身中有一微细的根本身，颇似婆罗门教等所谓自我、灵魂，与佛法的无我论岂非相左？这种根本身或细身，应该说是世俗谛意义上的生命根本乃至轮回主体，它虽然贯穿整个轮回进程，应非真常之实我，而亦为五蕴的相似相续，为念念生灭的流动过程。其形相、机能应有转变，非永远常一。永远常一的生命之本，应是超越心色、不可言说的本来心性，或无上瑜伽所谓第三层最细风心。

由生前生命余气与心识结合形成的中有，在渡过中有阶段，投生进入母胎后，与父母精血——红大、白大结合为一，逐渐形成新的生命。在形成新生命过程中，来自中有的前生余气，与红白大结合后，从中获得新的能源，从母亲身上不断得到血气营养的滋养，在中有携来的阿赖耶识电脑处理下，塑造出一个婴孩形象。

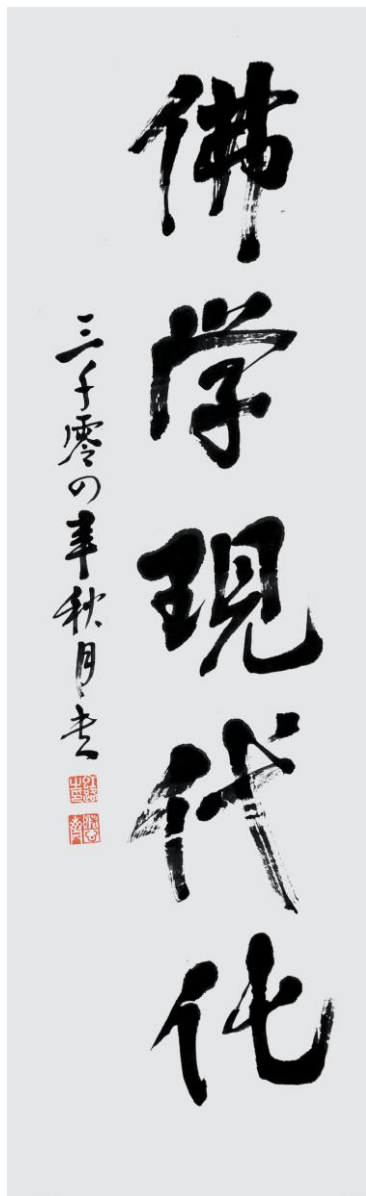
密乘无上瑜伽三层身心的理论，并未能按其思路发挥臻于圆熟。实际上，若利用一些中国传统的阴阳学说，解释生死轮回现象，大概要比无上瑜伽所用印度的日、月概念，更为精密清晰。生前贪嗔炽盛，作诸恶业，耗尽生命能量，导致阳极生阴，则其“中有”只能以阴气为质，现黑暗之相，沦坠于三恶道；生前行善修禅，生命能量聚而不散，阴尽阳纯（道教谓之“纯阳”），则其“中有”应以阳气为质，现白净光明之相，上升于天界。《楞严经》按人临终时“想”与“情”的比例，判其死后神识之升沉，系从心识方面着眼，“想”可看作阳性，“情”可看作阴性，大概可以说是经中蕴而未明之义。唐译密乘经典《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》即以阴阳解释人的心理活动，有云：

贪为阴，瞋为阳，痴为风。

从阴阳学说着眼，人的气（生命能量）与乘此气而生的诸心识既有阴阳，则必无散尽断灭之理：若生命活动由阳气或阴阳二气和合而维持，当阳气耗尽，肉体死亡，应是阳尽而生阴气，或阴气尚存，由阴气与心识结合而生起



“中有”、后世五蕴。阴阳可以转换，能量总是守恒，没有散尽消失、一死永灭的道理。



佛学现代化



## 第七章 超越生死之道

佛家大谈轮回业报，缕述生死之苦，乃至分析心识，检讨认知，都出于一个战胜生死、超脱生死之苦的理想或信仰，超越生死，是佛教生死观乃至全部教义的立足点和核心。佛家明确将“了生死”作为自家之标帜，为解决一切人生问题、精神心理问题、社会问题，进行社会教化的根本。了生死之“了”，有了彻生死的真实本面及了结被动的生死流转两个方面的含义。佛家不仅指出、突出了生死问题，尽力探究生死轮回的因果本末，而且指出了超越生死的正道，提供了超越生死的具体操作技术和无数成功范例。佛家自信：自家所昭示的解脱生死苦恼系缚之道，并非假设、空想，并非只是一种主观的信仰，而是经佛陀及其圣弟子们的修行实践所证明的真理，是生命本然规律的发现，不管是谁，只要肯依佛法勤苦修行，都可以或快或慢地达到超越生死的自由境地。

### 一、从畏惧生死到超越生死

佛教生死观的基本思想，可以归结为由畏惧生死、直面生死而超脱生死。

佛教首先承认：畏惧生死，是人类的本性，《杂阿含经》卷二六等将畏惧死亡列为凡夫众生普遍具有的五种恐怖之一。畏惧生死而且会考虑这一问题，未必是懦弱的表现，没有什么不光彩，正是具有很强理性的人类的一大特点。生老病死，生死轮回，在佛教看来确实是苦，是应该畏惧的。当然，人不应只是消极地畏惧生死，而应把本能的畏惧变为智慧的畏惧，从对生死的畏惧，激发出战胜生死、超出生死，从而彻底解除死亡畏惧的强烈愿望和坚毅意志。畏惧生死，可谓佛教的出发点。《过去现在因果经》卷二载，佛陀出家后对父王的表白说得明白：

我今不为生天乐故，亦复非不孝顺父母，亦无忿恨瞋恚之心，但以畏彼生老病死，为除断故，来至此耳。……老病时至，岂有定时，人虽



少壮，焉得免此！

后来佛教徒中，很多也都是从对生死轮回的畏惧出发，思求超越之道，建立起佛教信仰。西哲说死亡乃产生一切宗教的母胎，确实是有道理的。

畏惧生死尤其畏惧死亡，虽然是人普遍的本性，但大概因为避免这一命运的困难性，使人及人所创造的世俗文化，总是有意无意地掩盖生死苦恼，回避对死亡问题的考虑。这其实也是对死亡焦虑无意识消极抗拒的一种表现。一些哲人提供的生死观，则以种种理由，论证死亡不足畏惧，生死问题不值得考虑，教人用理智遮掩死亡焦虑。如西哲伊壁鸠鲁说：“我们活着的时候没有死亡，我们死亡的时候什么都不知道”，故不必考虑死亡，最经济的是获得现前的快乐。帕斯卡则将无法回避的死亡委托给神去解决。现代的无神论存在主义者萨特认为：生、死都是虚无荒谬，故死亡亦无须畏惧。弗兰克的意义疗法教人以幽默和好奇心排遣死亡恐惧。此类达观哲学和心理疗法，大概多少具有减轻死亡焦虑的作用，然亦不无自我麻醉以回避死亡命运之嫌。

多数宗教及一些大哲，则认为死亡问题应该慎重考虑。如基督教有“不断凝视死的宗教”之称，道教亦以战胜死亡为出发点；古罗马斯多葛派哲学家主张不断用正确的态度想到死亡，压榨出生命中精华，以活得好、感谢生命而战胜死亡畏惧。现代大哲海德格尔主张“先行到死”，通过思考必死的命运而赋予生命和死亡以意义，态度颇为积极。但对生死问题的重视程度，及解决死亡恐惧的彻底性，显然不及佛教。

极度正视死亡、直面生死，将对生死问题的考虑解决，当作人生的头等大事，是佛教的突出特征。中国佛教徒常说：“生死事大”，强调生死问题是做人应予严肃对待的头等大事。王羲之《兰亭集序》云：

死生亦大矣，岂不痛哉！

此言精炼地表达了佛教徒重视生死问题的态度，曾引起过许多人心弦的共鸣。佛教不但不掩盖、回避死亡，而且极带感情而又无情地揭露甚至渲染生死之苦，教人如实地观察生老病死及轮回之可畏。如《杂阿含》卷三十六第 1001 经佛偈云：



冥运持斧去，故令人短寿，为老所侵迫，  
而无救护者，观此有余过，令人大恐怖！

此类言句，在佛经中比比皆是。多种佛典中，详细描述、列举、归纳了老病死的苦况。从佛法的眼光看来，老、病、死、恩爱别离、怨憎相会、所求不得、贫穷、灾祸、战乱等诸苦，也都罢了，最苦、最应该畏惧的，乃是生死流转之苦。自无始以来，众生被业力驱迫，没有休止地轮回于六道中，若非修行超出三界，这一过程永远不会完结。《本事经》卷一，《杂阿含经》卷三十三、卷三十四，《增一阿含经》卷四八、卷五十等载，佛说每一众生于无始生死长夜轮转，劫数不可算计，“积骨成山，髓血成流”，所出身血、所饮母乳多过恒河水，死此生彼，“无有穷尽，不可限量，无有边际，无有出期”。无尽轮回途中，若生于人、天善道，倒也罢了，可怕的是世间多诸恶缘，造恶堕落易，行善上进难，何况业有等流果，恶业等流，相续成习，恶性增殖，驱人堕入三恶道受剧苦，长劫难出。《杂阿含》卷十六第 442 经佛说，无尽轮回中，生于人道者、中国者、知佛法者、持五戒者、从地狱饿鬼畜生命终生人中者、人道中死还生人中者、从天上命终还生天者，少如佛指甲上土，生非人者、生边地者、不知佛法者、不持戒者、从地狱饿鬼畜生命终还生地狱者、人中死生三恶道者、从天上命终生三恶道者，多如大地土。同经卷四十二第 1146 经佛说，众生多时是：

从暗入暗，从厕入厕，以血洗血，舍恶受恶，从冥入冥。

无穷无尽生死轮回，犹如急流、大海、深渊，佛称之为“生死流”“生死海”“生死渊”。而每一众生出生入死，始终是孤独的，如《无量寿经》所说：“独生独死，独去独来”，在三界六道的生死苦海中沉浮漂泊，孤苦凄惶，无依无怙，找不到一块永恒安乐的归宿之地。纵有所作为，有幸福欢乐，也难免被无常铁轮所碾碎，找不到一个真正自我作为安立、创造一切价值的基础。对有理智、有佛性的人来说，这无疑是极为可悲的事。佛经常说，众生轮回生死“无义利”——没有意义和价值。

佛教将如实观察人生诸苦，如实观察生死轮回之可怕、无义利，列为佛教徒修行的重要内容。诸乘通修的“十念”（十想）法门中有“念死”，内



容为想象死亡的痛苦，《增一阿含经》卷三五佛教导弟子“当于出入息中思惟死想”——在呼吸时思考“一息不来，即属后世”。禅定二大门之一的不净观，其“九想”“十想”观，内容为想象人从死亡到尸体肿胀、腐烂、虫食、骨散、火化等过程的可怕可厌，其中的“白骨观”（想象自他身为一具白骨）修习者颇众。

深观人生诸苦、轮回生死苦、无常苦，是修行最核心的慧观中四谛观第一苦谛观的内容，观到证得一种深切体认、直观苦谛的智慧，为最初“见道”。《根本说一切有部毗奈耶》卷三十四谓佛陀规定：寺院墙壁上，应画“五趣生死轮”图，以警觉佛弟子思考生死轮回之可怖。此图为车轮状，五轂表五趣，各画其形，中间画佛像，佛前画分表贪瞋痴三毒的鸽、蛇、猪，又画罗刹、陶家轮、猕猴、人乘船、六根、男女爱抚、男女受苦乐、女人抱儿、男子汲井、大梵王、女人生育、衰老、病、死、忧戚、啼哭、受苦、男子调伏骆驼，依次表十二因缘。轮顶端画无常大鬼张口吃人，鬼头上画一白色圆坛以表涅槃，两旁写警策偈云：

汝当求出离，于佛教勤修，  
降伏生死军，如象摧草舍！

鼓励人们依佛法努力修行，降伏生死魔军。印度阿旃多石窟第17窟现存古代五趣生死轮图。这种图所表示的内容，实际上是佛教教义的总摄，为一种曼荼罗（表示佛法密义的图像）。近代力弘净土宗的印光大师教人“要时常将‘死’字贴在额颅上”。藏传佛教更重视深观生死轮回无义利、六道众生苦而发起坚定的出离心、菩提心。生死轮图，在今西藏各地的寺院中都可以看到。

深观生死轮回之可怕、无义利，旨在厌离生死，力求超出生死，证得“常乐我净”的涅槃，是佛教生死观的精髓。在佛教看来，具有很强理性、意志力的人类，理应反省人生的缺陷和生死轮回的无义利，追求超出生死。《杂阿含》卷三第71经佛言：

云何超越境界？谓究竟无始生死。





超越境界，即超越生死，了结无始生死，这才是难得易失的人生之意义和价值所在。缺乏对自身存在的理性审视，不谋求超越自己存在的悖论——生死，“与畜生同死，自投黑暗”，<sup>①</sup>被佛看作做人的耻辱；缺乏有关生死问题解决之智慧，被佛斥责为未超出动物界的“人身牛”。能思考生死问题而追求超越解脱，是人与动物之间的一大区别。

在佛陀看来，了却生死，应当作为最重要、最急切的大事，精勤修行，争取利用这宝贵的人生，乘佛法智慧之舟，渡过险恶的生死流。《杂阿含经》卷七第175—186经佛反复教诫弟子：

头衣烧燃，尚可暂忘，无常盛火，应尽除断灭！

应该把渡过生死流看作比头和衣服着火更为急迫，“起增上欲”，“殷勤方便，时救令灭”。因为人身难得，人命无常，今生若不能获得解脱，死后堕入轮回，则再得人身、重遇佛法，殊为不易。中国禅师将明心见性而获得解脱生死之把握，称为“大事”，常讲：“大事未明，如丧考妣”——未开悟时，像父母双亡失去依怙那样悲伤。

佛教不仅大讲了生死，更具体提供出经过佛及无数佛弟子修行实践验证的了生死之道。佛教的修行之道，系根据众生的不同根机而设，有八万四千法门之多，大乘对众多法门予以总结，分为人、天、声闻、缘觉、菩萨（佛）五乘法——即五种载人抵达目的地的车船。五乘道的内容，正好构成一个从浅入深的阶梯式结构，下乘道为登上上乘道的必经台阶。藏传佛教迦当派的开创者阿底峡，将五乘法归纳为分别适宜于下、中、上三种根机所修的“三士道”。五乘法、三士道的基本内容，可以藏传佛教诸派通用的见（见地）、行（所修之行）、果（所证之果）为纲宗，三士道又依次以增上心、出离心、菩提心三种心为因。

佛家所谓了生死，往往被误解为专门解决死亡问题亦即“了死”，学佛，甚至被一些人称为“学死”。实际上，佛法之了生死，虽然大谈死亡，而着眼、着手处及其效应，实在现实人生乃至当下。诸乘诸宗的修行，其实质无不在以如实知见的智慧自净其心，而获得现前的利乐。晚近提倡人间佛教的

<sup>①</sup> 《大智度论》卷十五



大德，特别强调了生死的关键在于“了生”，如太虚《人生佛教开题》说：

所谓死，实即生之一部分；我们要能了生，才能了死。相反的，若只了死，非唯不能了生，而且也不能了死。

宋智明《漫谈从生死解脱到返归人生》一文认为，从解脱尘累的意义，人亟需“死过一回”，只有在真正参透了生死的本面后，从新的高度高瞻远瞩，投入人生的建设，才能了生死。了死在于了生，“如果能够好好地了生——使生得光明，生得洒脱，生得自在，生得有意义，也就对死毫无恐怖与执着了。”

当代圣严法师《108 自在语》提出超越死亡的三大原则：

不要寻死，不要怕死，不要等死。

不要寻死，谓万不可轻生自杀；不要怕死，谓不可只是消极地畏惧死亡，明白死亡是可以战胜的；不要等死，谓好好修行，做好积极的死亡准备。又说：“死亡不是喜事，也不是丧事，而是一件庄严的佛事。”要把死亡当作一项佛法的关键性修行，通过求生净土、为人助念、为临终者说法安慰等，将临终当作禅机、道场，将死亡这件常人视为可悲的事情，变为了脱生死的殊胜机缘。

## 二、人天乘道

人乘道、天乘道，是为根机最浅的“下士”所设，共同以“增上心”为因，为修行动力。此所谓增上心，亦称“胜进心”，略同今所言“上进心”，指求活得更好、更殊胜的一种在自我塑造与人生目标方面的进取心。缺乏这种上进心，便容易向下堕落，只求低层次物质生活，沦同畜类。

人乘道、天乘道作为指导思想，是深信因果，确信善有善报、恶有恶报，对人生有一定的反省和自觉，知道人身难得，生命可贵，佛法难闻，从而珍惜此生，决心做个合格的人。天乘道所须的人生反省，还要更为深刻，有希望来生较今生更加幸福长寿的追求。



人乘道的修行，以三皈五戒为主。三皈，为自觉地皈依佛、法、僧“三宝”，这在佛教中有规定的仪式，在家人只要在一位出家具戒的比丘僧前求受三皈依，由此僧证明，自愿皈依佛，不依外道鬼神；自愿皈依法（佛法），不依外道邪见；自愿皈依僧（修行佛道证到圣果者），不依外道邪众，口宣心想，便成为正式佛教徒。受三皈者往往加受五戒：一不杀生，二不偷盗（“不与取”），三不邪淫，四不妄语，五不饮酒。五戒中，前四戒称“性戒”，意谓受戒与否，违犯者都要受恶报；不饮酒戒名“遮戒”，是为防止酒等麻醉剂（应包括毒品、香烟）乱性，以保证前四戒的持守。五戒可根据自愿，或具足受（全受），或仅受一、二、三、四戒。戒的作用是“防非止恶”，自愿以一种行为规范约束自己，不造恶业。

人乘道还包括不少过好世俗生活的规诫，《佛说善生经》《玉耶女经》《佛说孛经》等，载佛为在家弟子所示立身处世的法则，如从事正当的职业、勤勉工作、合理收支、孝敬父母、爱护妻子、和睦家庭、劝诫亲友、布施行善、如法治国等，相当平易切实。

按人乘法修行的果，是今生得到“现法安乐”（现前的幸福安乐），生活吉利安详，命终后直接再生于人中，不失人身，获得“后世安乐”。

天乘道的共同内容，是“十善业道”：不杀生而仁慈护生，不偷盗而清廉，不邪淫而贞洁，不妄语而实语（说老实话），不恶口而作文明礼貌语，不绮语而作有益语，不贪而能布施，不瞋而慈悲祥和，不邪见而正见。布施，尤为天乘道所强调。

依天乘道修持，现世能成就圆满人格、高尚情操，精神超出凡愚，按其修证品位的高下，命终后可生于欲界诸天。《中阿含经》卷三《伽弥尼经》佛言：人若修十善业道，命终时粗色四大之身虽然“尽为粉尘”，而彼心意识常为信、精进、多闻、布施、智慧所熏，必然因此升上，生于善处。

若生色、无色界，尚须修习禅定，按其所成就禅定的深浅，命终后生于相应的天界。若欲作大梵天王，尚须修“四无量心”，用观想等方法，增广慈、悲、喜、舍四种心，慈爱众生，惠及万民。

人天乘道虽能得今生后世的利乐，但因缺乏出离三界的追求和看破缘起性空的智慧，佛家认为仅属“世间法”，不可能使人超出三界生死，但只要



行善修德，对自己与社会皆为有益，能保住人、天身，加之已行三皈依，与佛法有缘，有了来世再修佛法、超出生死的保障。人天乘道往往被后世的佛教著述所忽视，实际上，从佛经看，它是佛法中非常重要的基本内容，被强调为一切出世间道的共同基础。

按人天乘道修行的佛教徒，即便过着居家世俗生活，未能即生证得道果、禅定、神通，只要受三皈依，确立了对三宝的正信，按佛陀教诫持戒行善布施，获得后世快乐的保证，也能大大减轻死亡焦虑。《杂阿含》卷三十三第930经载，佛族弟摩诃男居士畏惧自己会死于狂象，请问自己命终如何，佛答：

汝已长夜修习念佛、念法、念僧，若命终时，此身若火烧、若弃冢间，风漂日暴，久成尘末，而心意识久远长夜正信所熏，戒、施、闻、慧所熏，神识上升，向安乐处，未来生天。

比喻为大树自然顺流而下，绝不会溯流而上。佛的回答，使摩诃男解除了畏惧。后来琉璃王率军攻破佛陀故国迦毗罗卫城，摩诃男牺牲自己以救护城中人民，表现出不怕死亡的大无畏精神。

若如当今多数在家佛教徒，能诵经念佛，或阅读佛书、听人说法，多少知晓佛法的道理，更能帮助其正确对待死亡，排除死亡畏惧，并能医治亲人生亡故的创伤。《佛说未曾有因缘经》卷上佛言：

听法之功，虽于今身不能得道，五道受身，多所利益。

唯识学说听闻佛法（包括阅读佛书、研究佛法）在阿赖耶识中所生的种子，性为无漏无为，经中比喻为不可被破坏的金刚（钻石），不同于有为法的种子刹那灭，而是永远不坏不灭，如古人所言“一染识神，永成道种”，只要遇缘，便会出生菩提道果。白居易《见元九悼亡诗，因此以寄》一诗说得好：

夜泪暗销明月幌，春肠遥断牡丹庭，



人间此病治无药，唯有楞伽四卷经。<sup>①</sup>

经言佛语所开示的佛法正见，对治疗因畏惧死亡及亲人死亡悲痛而致的精神心理疾病，具有特效。《佛说解忧经》偈云：

譬如群鸟兽，暂聚各分飞，  
生死人亦然，云何怀忧苦？

观察人无不有一死的事实，可以缓解亲人死亡的哀痛。

再下，即便未能具足皈依、持戒，未能诵经念佛，而只要相信佛教的轮回说，也有减轻死亡焦虑、增强心理健康的极佳效应。

即如鲁迅所塑造的阿 Q 那样谈不上有何修行的小人物，只是相信轮回，也能怀着“二十年以后又一条汉子”的信念而临刑不哀不惧，那种境界，恐怕也不是确信人死永灭者所能轻易达到的。

### 三、二乘道

二乘，为声闻乘、缘觉乘的合称。声闻乘之“声闻”，谓听闻佛说四谛法，依法修行，证得涅槃。缘觉，一译“麟觉”，梵语辟支迦佛陀（Pratyekabuddha），略译辟支佛，意为由观因缘和合（主要指十二因缘）而觉悟得道，有两种：一是听佛说十二因缘法，自己观修而得觉悟；二是出于无佛之世，独自观察事物的因缘和合本质而得觉悟，这种缘觉圣人称“独觉”。大乘佛教称二乘为“小乘”（语出《增一阿含经》等），意谓其愿力、果证比大乘要小，义理比大乘浅。阿底峡称二乘道为“中士道”，说它是专求自己超出生死的中士所修。修学二乘道的共同前提，是深发“出离心”——即切感生死轮回苦、志求超出三界的愿心。在声闻乘法中，出离心通过思维无常（思人决定有死、思死无定时、思死时无可依怙）、思维世间诸苦而生起。

二乘道的见地，一般归纳为“业感（惑）缘起”或“爱非爱缘起”，即

<sup>①</sup> 《全唐诗》第 426 卷，152 页



四谛、十二因缘，阐明“染净因果”。四谛为声闻乘法的纲宗，亦可看作佛教诸乘诸宗教义的纲宗。四谛，即四条真实不虚的谛理：一苦谛，谓人生有生、老、病、死、怨憎会、爱别离、所求不得、五阴炽盛等苦，这些苦确实是苦；二集谛，集谓集起，指苦谛所言苦果，由自心所起贪瞋痴等烦恼为因而集起；苦、集二谛，为染缘因果。三灭谛，谓息灭烦恼，即入涅槃，不生不灭，寂静安乐；四道谛，谓寂灭涅槃，由修三学、八正道等为因而实现；灭、道二谛，为净缘因果。

十二因缘，亦称“十二缘起”。为缘觉乘法的内容，为阐明染净因果的十二个因果链条，分生起、还灭二门。生起门述染缘因果，从老、病、死、忧悲苦恼之果，追溯其成因，见老病死等因“生”而有，生因“有”（能感三界果报的业）而有，有因“取”（希取追求）而生，取因爱（贪爱）而生，爱因“受”（领纳）而生，受因“触”（接触外境）而生，触因“处”或“六入”（六根之窗开放）而生，处因“名色”（五蕴）而生，名色因“识”（能知之心）而生，识因“行”（意欲、所作）而生，行因“无明”而生。利用缘起法则“此有故彼有”“此生故彼生”的规律，从自心中追寻到最后，发现无明为造成老病死苦的渊源。

十二因缘还灭门，是据缘起法则“此无故彼无”“此灭故彼灭”的规律，逆观如何消灭老病死苦，如《过去现在因果经》佛言：

若灭无明，则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则三有业灭，三有业灭则生灭，生灭则老死忧悲诸苦灭。

总之，灭掉自心所起无明，则老病死的苦果永灭，臻于不生不灭之涅槃。

十二因缘，也为大乘经典所宣说，如《佛说宝雨经》卷二讲菩萨行六度中般若度中的“舍离生死善巧智”说：

谓诸菩萨如是思惟：离无明故不着诸行，舍诸行故则无有爱，远离爱故则无有取，能离取故有不相续，舍彼有故则无有生，能离生故永断老死忧悲苦恼。由是菩萨以正般若如实了知，是名菩萨得舍离生死善巧。



无明或痴的寂灭，只有依靠如实观察真实的智慧，所谓“以智慧剑，断烦恼根”。这种智慧，被概括于诸行无常、诸法无我、涅槃寂静“三法印”（佛法的三大标帜）。如实观一切行（生灭变迁的现象）无常，念念生灭，无常一自在的实我，便能不受色声香味触法、五欲六尘的诱引，厌离世间，息灭无明、烦恼，乃至断尽能产生烦恼的根子，改造凡夫无明烦恼的心理模式，重铸成清净无染的出世间心理结构，证得超越生灭的寂静涅槃，所谓“以智慧火，成涅槃食”。如《杂阿含》卷一第 11 经佛言：

色无常，受想行识无常。无常者则是苦，苦者则非我，非我者则非我所。圣弟子如是观者，厌于色，厌于受想行识，厌者不乐，不乐则解脱。解脱知见：我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。

如此说法，为《阿含经》中反复宣说的解脱法要，不仅如是观五蕴，而且如是观六入、十二处、十八界，从而厌离五蕴十八界，厌离世间，心不受世间一切的束缚，获得解脱，解脱之心，即是涅槃。苦、空、无常、无我，为声闻、缘觉二乘法的基本见地。

声闻、缘觉二乘所修的道，即四谛中道谛的内容，佛归纳为八正道、四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分，共三十七项，称“三十七品助道法”“三十七道品”，以八正道为本。八正道为：

- 一正见，树立佛家所说因果业报、缘起无我等正确的见地；
- 二正思维，依正见思考抉择；
- 三正语，不妄语等；
- 四正业，不行杀盗淫等恶业；
- 五正命，按佛家所说如法正确地生活；
- 六正精进，精勤修学善法；
- 七正念，时时摄护自心，不忘失正见，念念行于正道；
- 八正定，以正见为导，摄心专注不散，深入禅定。

四念处：观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。四念处被强调为总摄一切佛法，经中佛说此法若精勤修行 3 个月至 9 年，即可以证得阿罗汉果，称“一乘道”。



四正勤：已生恶令断、未生恶不生、未生善令生、已生善令增长。

四如意足：为欲（意欲）、念、进、慧四种修禅定、神通之法。

五根、五力：信（确信三宝）、进（精进）、念、定、慧五法，在内心生根，名五根，由五根生长出自然断灭烦恼恶业的强大力量，名五力。

七觉支，亦名“七菩提分”：为念（牢记正法）、择法（选择适宜自己修习之法）、精进、喜、轻安、定、舍（放松），是七种修习禅定、调节自心、获得智慧的要点。

三十七道品，被概括为“三无漏学”（能断灭烦恼的三大方法），简称“三学”：一增上戒学，恪守佛教所制定的各种在家、出家的戒律；二增上定学，亦译增上心学，修习四禅八定等禅定；三增上慧学，用正见观察思维（修观），证得与真实相应的智慧。三学为一阶梯式结构：由戒生定，因定发慧，以智慧断烦恼。三学的修习次第，大略如《杂阿含》卷二二第 597 经偈所言：

持戒明智慧，自修习正受，

正直心系念，炽然忧悉灭。

得平等智慧，其心善解脱。

此偈前两句今译“住戒有慧人，修习心（定）与慧”，意谓在持戒的基础上，以“闻思慧”（对佛法义理的知晓理解）为指导修定（三摩地、奢摩他），依定心修观（毗婆舍那），证得堪断烦恼的真实智慧（“修慧”）。

声闻乘法的修证次第（程序），南传佛学依据《中阿含经·七车经》，分为戒、心（定）、见、度疑、道非道智见、行道智见、智见七种清净，所修内容依次为四清净戒律（戒清净）、禅定（心清净），及名色分别智（见清净至智见清净）等十六种观智。北传佛学《瑜伽师地论》等归纳为七贤、四圣凡十五个阶梯，十五阶梯又分为顺解脱分、顺抉择分、见道、修道、无学道五位，如下表所示：





七贤	五停心	顺解脱分 ( 资粮道 )	四圣	预流向	见道
	别相念			预流果	修道
	总相念			一来向	
	暖	一来果			
	顶	不还向			
	忍	不还果			
	世第一	顺抉择分 ( 四加行 )		阿罗汉向	
				阿罗汉果	

修行者入门之初，须受三皈依，发增上心、出离心，具备修行所需的种种资粮——如亲近善知识、听闻正法、如理作意、严持诸戒、调节饮食睡眠、乐住静处等，才能进入修学的“正行”——禅观。

首先修的，北传佛教为“五停心观”——即五种止息妄想杂念波澜的方法：

一不净观，观想尸体及自身中诸物，思惟肉身污秽不净，以止息性爱情欲的躁动。

二慈悲观，想象众生受苦的情状，产生增长怜悯慈悲、护助拔救之心。

三因缘观，观十二因缘的流转还灭。

四界差别观，观析自身由地水火风四大及十八界集成。

五持息念，梵语阿那波那，又译“数息观”，由默数呼吸入门，止息杂念，渐入正定。

一说五停心观为不净观、慈悲观、因缘观、数息观、念佛观（思念佛的相好、功德等），分别对治五种粗重烦恼，有云：

多贪众生不净观，多瞋众生慈悲观，愚痴众生因缘观，多散众生数息观，多障众生念佛观。

五停心观中以不净、数息二门最为重要，有“二甘露门”（两道长生不死之门）之称。

经过五停心的反复修习，躁动难制之心逐渐平息，能渐渐入定，此时在



定心中修四念住（四念处）观，此观分别相念、总相念两步。别相念，于身、受、心、法，——分别如实观察其苦、空、无常、无我；总相念，通观身、受、心、法皆悉苦、空、无常、无我。

五停心、别相念住、总相念住三个阶位的修学，都是以闻、思所得智慧为指导，随顺、学习趋向解脱之道，故名“顺解脱分”，亦名“资粮道”——初步积集向涅槃境地前进的资粮。

此后所入“顺抉择分”，抉择，指以智慧观察而决定取舍，此位还只是随顺、学习修观，故名。其修习是在定中观修四谛，依所观修的深浅而分为四个阶位，称“四善根位”“四加行”（预备位）：

一、暖位，如钻木取火，虽然尚未出火，而已见暖热，比喻虽然尚未得无漏智，但不久将得。《禅秘要法经》说修至暖位，恒常在定中：

出定之时顶上温暖，身毛孔中恒出诸香，出定入定恒闻妙法；续复见身体温暖，悦豫快乐，颜貌熙怡，恒少睡眠，身无苦患。

二、顶位，以山顶、人之头顶等，比喻在尚未坚固的善法中，已登峰造极。《禅秘要法经》称修至顶位：

出定入定，恒见顶上火出，如真金光，身毛孔中亦出金光，如散粟金，身心安乐，如紫金光明，还从顶入。

三、忍位，谓于四谛能信解认同，完全接受，毫不动摇。

四、世第一位，谓于世间，此为最上第一，即将超出世间。《俱舍论》颂总结修至四善根位的功德说：

暖必至涅槃，顶终不断善，忍不堕恶趣，第一入离生。

谓修到暖位，将来必定会趋向涅槃；到顶位则不会再断了善根；到忍位不会堕于恶道；到世第一位，必然会继续前进进入见道位。

五停心观等三资粮位与暖等四加行位，虽然逐渐坚固了对佛法的信解，力行诸善，不作诸恶，并渐入正定，但还未真正证到堪断烦恼的智慧，故称“七贤位”，又称“七方便位”——为见道证圣果作预备工作的阶位。



## 四、四双八辈与辟支佛

声闻乘证道的圣位，分为初、二、三、四果，每个果位又分向位（接近）和正果位，合为八个阶梯，称“四双八辈”。

初果须陀洹，意译“预流”，初入圣者之流义。于世第一位，在定中继续深入观察四谛，于四谛现前证见，称“圣谛现观”，现观，谓真理自然显现于直觉中。由亲自证见从来所未曾见到过的真实，故名“见道”“见谛”。见，是以直觉“证知”，而非仅由理性推论而知。

证初果的过程，分无漏十六心，前十五心为见道，断三界见惑尽，名“预流向”；第十六心为须陀洹果，永断三恶道之流转，最多只经欲界人、天中七返生死，必证阿罗汉果。一说观四谛得八种“忍”（完全接受）为初果向，亦称“八人（忍）地”，得“信解脱”（确立了对三宝的正信），于命终前必得初果；得八种智为初果，亦称“见至”，得“见解脱”（确立了正见）。《杂阿含经》卷十六第 440 经佛比喻说：

如是多闻圣弟子具足见谛，得圣道果，断诸苦根，如截多罗树头，于未来世成不生法，余不尽者，如彼士夫发毛指端所滴之水。

同经卷五第 109 经佛言，须陀洹人见谛所断众苦，如 50 由旬方、深的池水，未断者如人以毛、草或指甲所蘸之水。

二果斯陀含，意译“一来”“一往来”，谓证此位者命终生欲界天，只须再来人间一次，必证阿罗汉果。以见道所见智慧修治自心，渐断思惑，至烦恼微薄。三界思惑各分九品，已断欲界三四品思惑的初果人，名“家家”，谓还须于天上受生三次（天三人二或人三天二）、二次（天二人一或人二天一）。断至欲界五品思惑尽，名一来向；断欲界六品思惑，名一来果。一来向、一来果人，只须于人天中再受生一次。《瑜伽师地论》卷一说：初、二果人命终之际，我爱虽然也现行，然“于此我爱，以智慧力，数数推求，制而不着”，就像壮汉制伏羸弱之人。

三果阿那含，意译“不还”，谓此位圣人已断尽欲界思惑九品，命终后



上生于色界、无色界天，再也不来人间受生，在天上证阿罗汉果。由不还人间的方式不同，又分为中般涅槃（死后于中有位证阿罗汉）、生般涅槃（生于色界天不久证阿罗汉）、有行般涅槃（生于色界天后久修方证阿罗汉）、无行般涅槃（生色界天后懈怠不修而自然入涅槃）、上流（于色界四禅天依次转生递升至色究竟天方证阿罗汉）、行无色（直接生于无色界天而证阿罗汉）、现般涅槃（继续进修于此生即证阿罗汉）。《瑜伽师地论》卷一说，三果人命终之际，我爱不会现行，因而不会再生于欲界。阿那含得“心（定）解脱”，成就正定，可以入“受想灭尽定”。

四果阿罗汉（Arhat），亦译“阿罗呵”，略称“罗汉”，意译无生（不再入生死轮回）、应供（人天应当供养）、杀贼（杀尽烦恼贼）等。与前三果称“有学”（于解脱道尚未修学完毕）相对，此位则称“无学”，意谓已修完声闻乘道的一切课程而毕业，亦称“无极果”，即声闻乘的最高果位。修至此位，断尽了三界的见思二惑，消灭了再生于三界的因，心自然与空、无我的真实相应，不起烦恼，解脱自在，称“无功用道”（不作主观努力自然而然）。从阿那含果向上进修，从初断色界烦恼，到断尽无色界非想非非想处（有顶）烦恼而超三界的“金刚喻定”（像金刚一样无坚不摧能断灭一切烦恼的禅定），名阿罗汉向。

已证阿罗汉果者，据《俱舍论》等说，有退法（有可能遇缘而退）、思法（时时害怕退失果位）、护法（精进防护不令退失）、安住法（安住所证不进不退）、堪达法（能迅速达不退转）、不动法（不再退堕）六种，前五种皆有可能因遇强缘（如生重病等）退至下三果，但不会再退到凡夫位。

从所证解脱的角度而言，阿罗汉又分慧解脱、定慧俱解脱二种。慧解脱阿罗汉，仅依初禅未到地定等浅定修慧观见道，断尽见思二惑，解脱三界生死，尚未必成就禅定及神通。（定慧）俱解脱阿罗汉，不仅断尽见思惑，而且禅定、神通自在，能入“灭尽定”，具六通、三明等神通智慧。六通：一宿命通，知自他宿世前生，最远可追溯到八万四千大劫以前；二天眼通，见六道众生及其生死去向，超越时空而前知、遥视；三天耳通，能闻常人不闻的障外之声（遥听）及所有六道众生之声；四他心通，知晓他人的心意；五神变通，能速疾来往、飞行、穿山透壁，变化无方；六漏尽通，断尽一切烦



恼，能自主其心。六通中唯漏尽通，只有阿罗汉才得证得。六通中，宿命、天眼、漏尽三通的直观能力与智慧结合，称“三明”：知宿世多生的经历及业报因果，称“宿命明”；见自他生死去向及因果，称“天眼明”；知自他烦恼是否断尽及其因果，称“漏尽明”。

阿罗汉虽然断尽烦恼的现行，但尚未断尽烦恼的习气，因而会因各人宿习的不同，表现出不同的个性，有时从表面上看来似乎有烦恼。如佛典中所载佛大弟子舍利弗，宿世曾为蛇，多瞋，证大阿罗汉后尚有瞋习，因应“六群比丘尼”之请赴斋，被佛批评，遂誓不应请；孙陀罗难陀长老宿世喜爱女人，证罗汉后有贪习，入大众中问讯致意时，先女后男；毕陵伽婆蹉罗汉有慢习，称恒河神为“小婢”，河神不高兴，到佛那里告了他的状；蜜婆和咤罗汉曾五百生为猕猴，证道后尚喜跳跃上树。与烦恼不同的是，习气虽然使罗汉们貌似有烦恼，但并不致于造能引起三界生死的有漏业。

二乘道修证所需时间，《增一阿含经》卷四十五佛言：比丘若精进修持，“六年成六通”。若十一年学十一头陀法成就，“即于现身成阿那含，转身便成阿罗汉。”《杂阿含经》佛说九年至三月精进修四念处者可得阿罗汉果或阿那含果。佛经中多处记载，佛弟子有的听佛说法后当下证阿罗汉果，不少人观修不久即证阿罗汉果，如《中阿含经》卷二十九《小品请请经》《杂阿含》卷四十五第 1212 经佛告舍利弗：当时在佛身边的五百比丘中，得三明、得俱解脱阿罗汉者各有 90 人，其余皆证慧解脱阿罗汉。《增一阿含经》卷三五佛言：他的出家弟子中，最下者也证初果，“不过七死七生而尽苦际”。同经卷三十九说佛在罗阅城耆婆伽梨园中：

与大比丘千二百五十弟子俱，尽是罗汉，诸漏已尽，六通清彻，唯除一人：阿难比丘也。

同经卷三《弟子品》《比丘尼品》（一译《阿罗汉具德经》）中，佛赞叹了他的百余名阿罗汉比丘、比丘尼弟子们各具的德行，其中不乏神通智慧不可思议的俱解脱阿罗汉。如善肘比丘“恒飞虚空，足不蹈地”，大目犍连比丘“神足轻举，飞到十方”，阿那律“天眼第一，见十方域”。果衣比丘、跋陀迦毗离比丘尼“自忆宿命无数劫事”，优钵华色比丘尼“神足第一，感



致诸神”，奢拘利比丘尼“天眼第一，所照无碍”。同经卷四十佛言：

又此朱利槃特比丘，能化形作若干形，复还合为一。

《杂阿含》卷二十三第 604 经记目犍连“以足指践地，地即震动，至于天宫”，又降伏难陀、跋难陀二大龙王。

即在家佛弟子，也有不少人当世证到初、二、三果。《杂阿含》卷三十四第 964 经佛言，有三千名乃至更多的优婆塞、优婆夷（男女居士）“居家妻子，香花严饰，畜养奴婢”，而分别证得须陀洹果、斯陀含果、阿那含果。同经卷三十第 856 经载，佛住那梨迦聚落（村镇）时，此聚落中有多人命终，其中有 500 名优婆塞得第三阿那含果，250 名优婆塞得第二斯陀含果，500 名优婆塞得初须陀洹果。《增一阿含经》卷三《清信士品》《清信女品》，佛列举了他的在家男女弟子中的佼佼者。

由此看来，证果迟速，应由各人根器和修学勤怠所定，不应有固定的时间。追求当世解脱乃至当下解脱，不远推于来生后世，可谓声闻乘法的基本精神。《杂阿含》卷三十九第 1099 经载，诸比丘自言：他们不像婆罗门教等信徒“舍现世乐求他时非时之乐”——舍弃今生的幸福乃至修苦行以求死后生天，而是“舍非时乐就现世乐”，以智慧如实观察而现前获得解脱之乐。部派论典中一般说声闻乘最快三生证果，第一生入顺解脱分（资粮道），第二生入顺抉择分（加行道），第三生见道乃至证阿罗汉果，最慢者须修行六十小劫方证阿罗汉。缘觉乘最快四生证果，最慢百劫。

阿罗汉大多出在佛在世时及佛灭度后约 500 年间的所谓“正法时期”，据《法住记》等言，正法即“证法”，这一时期以多有证得阿罗汉果者为特征。此后，进入“有修无证”（无证得阿罗汉果者）的“像法”时期（约 1000 年），证得阿罗汉果的记载越来越少。佛教于像法初期传入中国，魏晋南北朝至唐宋，证得初果至三果乃至显现神通的高僧，犹不乏其人。如《高僧传》载昙猷依安世高修行证果，佛陀跋陀罗（觉贤）证三果，神迹不测，罽宾僧求那跋摩临终前自言证得二果，北齐僧稠禅师证须陀洹果，智旷自言证阿那含果。宋代以后，进入佛教所谓的“末法”时期，史传中所载证得圣果、显现神通者虽然尚非没有，也是寥寥无几。这自与佛教的衰落、社会的日益世



俗化、修行条件的恶化有关。

阿罗汉断尽烦恼后证得的境界，称“涅槃”，或译“泥洹”，词义本为息灭，指息灭烦恼的扰动而证得心性的本来寂静。《杂阿含》卷十八第 490 经说：

贪欲永尽，瞋恚永除，愚痴永尽，一切烦恼尽，是名涅槃。

涅槃有“寂灭”（不生灭）、“不生”（不再轮回）、“圆寂”（圆满的寂灭）、“无为”“不死”“无烦恼”“无炽燃”“解脱”（解除、摆脱烦恼生死的束缚）、“归趣”（究竟归宿）、“避难所”等数十个异称。据佛经所述，那是一种迥然不同于凡夫众生生灭妄心的心境，超越了生灭、有无、时空、物质和精神，不可以言语诠表，只好用否定众生意识分别的“遮诠”（否定表述法）描述，如《本事经》卷三描述：

如是清净无戏论体，不可谓有，不可谓无，不可谓彼亦有亦无，不可谓非有非无，唯可说为不可施設，究竟涅槃。

从肯定的角度“表诠”，则涅槃境界被描述为“毕竟寂静，究竟清凉”“实极安乐”“涅槃是常”等。

阿罗汉所入的涅槃，又分有余依、无余依二种。《本事经》卷三佛偈云：

漏尽心解脱，任持最后身，名有余涅槃；诸行犹相续，诸所受皆灭，寂静永清凉，名无余涅槃。

有余依涅槃，谓虽已断尽再生于三界之因，但尚有宿世有漏业所感召的苦果如肉身等残留，或者还须酬偿宿世的冤债，这主要指证得阿罗汉果后尚生活于人间者而言。无余依涅槃，谓已灭尽宿世业残留的苦果，完全获得解脱的清净心恒常相续，永享清凉自在之乐，这主要指死后的归宿而言。无余依涅槃由于常被用遮诠法描述得不可思议，寂灭不生，往往被人们误解为一死永灭的代称，僧尼的死都被美称为涅槃、圆寂、寂灭。《杂阿含经》卷五第 99—100 经焰摩迦比丘起邪见，谓漏尽阿罗汉命终更无所有，众比丘批评，经舍利弗教化，认识到漏尽阿罗汉“苦者寂静，清凉永没”。

实际上，涅槃的实义更近于永生不死。对其永生不死的境界，一些大乘经论中描述得相当清楚。如《瑜伽师地论》卷八十说，入无余涅槃的阿罗汉：

彼以所留有根实身，即于此界赡部洲中随其意乐远离而住，一切诸人尚不能睹，何况其余众生能见！

说此类圣者死后还是以具眼耳鼻舌身意的有实质的身体而存在，就住在这个世界上僻静之处，不过其身体结构或生存空间发生了变化，非肉眼、天眼所能看得见。大乘经论中称阿罗汉们所住之处为“方便有余净土”，或说出三界外专门有阿罗汉所居净土，或说阿罗汉多往生于诸佛净土。《楞严经》卷九说：

如今世间旷野深山、圣道场地，皆阿罗汉所住持故，世间粗人，所不能见。

据《增一阿含经》卷四十四等：释迦牟尼在世时，曾命大迦叶、君屠钵叹（降龙罗汉）、宾头卢、罗睺罗四大阿罗汉不入涅槃，须等佛法灭尽后再般涅槃，其中大迦叶持释迦佛衣钵入摩竭国毗提村鸡足山中入定，等待弥勒出世时出来为作证明，中国佛教界以云南宾川县鸡足山为大迦叶入定处。或说释迦佛命宾头卢等十六大阿罗汉“留形住世”，其中宾头卢罗汉常住此南赡部洲，其他或住于其余三洲、天上等处。《杂阿含》卷二十三第 604 经载，佛灭度后二百余年，宾头卢尊者“头须皓白”，来见阿育王，“以手举眉毛视王”，人称“长眉罗汉”，自言与六万阿罗汉共住于北方犍陀摩罗山。中国佛教界据唐道宣《律相感通传》等记载，认为浙江雁荡山为八百罗汉道场，天台山为五百罗汉道场，四川彭县三昧水为迦腻色迦罗汉道场，等等。

入无余依涅槃的阿罗汉，还有因厌离世间，自身出火焚尽肉身，入于息灭一切感知活动的“受想灭尽定”者，其住处在非想非非想天（无色界之顶），此类罗汉恒住定中，以清净心恒缘真如，寿命无量。大乘不主张这种入涅槃法，贬称为“灰身灭智”，批判他们是偏执于空的钝根阿罗汉，大乘号召阿罗汉们“回小向大”，发大乘心，去济度、利乐众生。

缘觉乘的修证，与声闻乘大同小异，其修证阶次，大乘经中有缘觉十地





（十阶位）之说。其极果称辟支佛，因其观修的智慧要比声闻乘四谛法较深细些，故而智慧胜阿罗汉一筹，能断一些烦恼习气。《增一阿含经》卷三二佛言：他所住灵鹫山（耆闍崛山），亦名仙人窟山，佛未出世时，有五百辟支佛居此。

按声闻乘道修行，虽然未必能解除肉体上的老病等身苦，却起码可以解除精神上的“心苦”。《杂阿含》卷五第 103 经中，佛弟子舍利弗向那拘罗长者解释佛说“于此苦患之身常当修学不苦患身”云：佛弟子以智慧如实知五蕴等，不执五蕴是我、我所，心不随色身之衰老变异及老病之苦恼而转，不恐怖、不顾念、不贪恋，因而即便有苦，也不能障碍，“是名身苦患心不苦患”。

若断尽烦恼，证得阿罗汉果，则现前获得永恒的生命，自信“所作已办，永不受后有”，永远超越了生死之苦，彻底解除了死亡畏惧，真实“视死如归”，坦然接受肉体这暂时住宅的坏灭。即便还有宿世的业报应受，也绝不逃避，而是主动欢喜承受。《杂阿含》卷十三第 311 经：富楼那罗汉欲赴西方输楼那弘法，佛问他：彼地之人凶恶轻躁，若杀汝，当如之何？答言：

彼西方输卢那人贤善智慧，于我朽败之身以少作方便，便得解脱。

同经卷九第 252 经载：佛弟子优波先那罗汉独自在内室坐禅，被一毒蛇所啮，唤舍利弗赶快扶他到外面，“莫令内身坏败如糠糟聚”，舍利弗见他“色貌诸根，不异于常”，然外出后，“身中毒，碎坏如聚糠糟”，时舍利弗说偈赞叹，谓其：

久植诸梵行，善修八圣道，欢喜而舍寿，犹如弃毒钵。

又“如人重病愈”，“如出火烧宅，临死无忧悔”。

证得定慧俱解脱的阿罗汉，还能随愿延长或缩短寿命。若欲延寿住世弘扬佛法，将自己的衣钵等财物布施，发愿延寿，即得遂愿，这叫“留多寿行”。或以神足通延寿，《增一阿含经》卷十八佛言：

若比丘比丘尼修四神足，欲住寿经劫者，亦可得耳。



同经卷二十九佛说神通第一的摩诃目犍连比丘“欲住寿至劫，亦复能办”，然他不愿这样做，而主动酬偿宿业，遭执杖外道打成重伤，阿闍世王欲烧死打他的外道，被目犍连劝止，说这是自己的宿业报应，乃先于佛而圆寂。若不想住世，可随时便走，称“舍多寿行”，走得极为利落神奇，与凡夫之自杀大为不同。如《杂阿含经》卷三八等载，陀骠摩罗子阿罗汉请示可否在佛前入涅槃，得到佛许可，乃入定，自焚其身而入无余涅槃，“譬如空中燃灯，油炷俱尽”。佛说偈赞叹：

譬如烧铁丸，其焰洞炽然，热势渐熄灭，莫知其所归。

如是等解脱，度烦恼淤泥，诸流永已断，莫知其所之。

速得不动迹，入无余涅槃。

又《增一阿含经》卷四九载：大爱道等五百比丘尼欲先佛而灭度，得佛许可，乃腾身虚空坐、卧、经行，现身上下出水火等十八种神变后，入四禅而灭度。尔时天地大动，四面吹来凉风，诸天在空中作伎乐，涕泪悲泣，如春雨降，诸神散花散香，以表赞叹供养。

即便未得证果解脱，只要依法精勤修行，积累了福德资粮，具备了正见，也不必畏惧死亡，当视死亡如旅客归家，如参加法会，如《大毗婆沙论》偈云：

待死如寄客，去如至大会，多集福德故，舍命时无畏。

又以佛法无常观观察，死亡，无非是念头之灭。实际上生前念念都在灭，如果临终一念之灭可怕，那么当下的念念生灭，皆应畏惧了。

## 五、大乘共道

大乘（菩萨乘、佛乘）是在所谓“弹小叹大”——批评小乘、赞扬大乘的旗帜下兴起的，大乘反对小乘只顾自己解脱的“自了汉”路子，宣扬一切众生互相缘起，解脱生死束缚，应该以普报众生恩的报恩心和拔苦与乐的无限慈悲心，率领、度化一切众生共趋解脱之域。《大日经》卷一云：



菩提心为因，悲为根本。

菩提心，被强调为修学大乘直至究竟成佛的因、种子。菩提心，即普度一切众生皆悉趋于最圆满究竟的大觉之域——无上菩提或成佛的志愿。发菩提心（又译“发道意”），为大乘入门必修的最重要“加行”（准备）。大乘、密乘，有通过观察众生苦、轮回苦、众生恩、诸佛功德、自心佛性等而发起菩提心的具体修习方法。

在见地方面，大乘也批评小乘法未能将诸法无我之义阐发得圆满彻底，有执着于空之嫌，“空见不除”，障碍断尽所知障。大乘将小乘义理深入发挥，其见地大体可分为空、相、性三宗。

空宗，亦称中观宗、般若宗，主要依《般若经》阐释发挥，由印度龙树、提婆师徒开创，中国三论宗、天台宗和藏传迦当派、格鲁派等的见地，皆属于空宗一系。空宗立“一实相印”为大乘教义之标帜，以对实相不如实觉知而生的种种“戏论”（片面、偏执的名言概念分别）为起惑造业之本，以离绝戏论、觉证实相为解脱成佛之要。所谓诸法实相，即依缘起法则观察一切现象，见一切皆依缘而生，无实自性而空，空的观念亦空，依有为法建立的真如、涅槃等无为法亦空，名“毕竟空”。不着有，不着无，不着亦有亦无、非有非无，离绝一切名言概念分别，“言语道断，心行处灭”，即与实相相应而见道。以与实相相应的心修六度四摄等大乘各种菩萨道，如《金刚般若经》所说：

以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提。

以“无所得”为诀要，以“无所住”的解脱心，不断主动地利乐众生、济度众生，功德圆满，福智双全，才能证得佛果。

相宗，亦称“有宗”，主要依《解深密经》等阐释发挥，由印度无著、世亲兄弟开创的瑜伽行派，中国摄论师、法相唯识宗（慈恩宗）等，皆属此系。相宗在空宗学说的基础上，进一步从分析心识和认识的角度着眼，说众生有八识或九识，由于不如实了知认识的缘起关系，不知相、名非真，执为实有，起分别、俱生两种我、法二执，为起惑造业之本。解脱成佛之要，在



于如实觉知相、名之非真，我、法之非有，知内外一切皆心识变造，离我、法二执，转凡夫有漏有着有碍的诸识为清净无染无碍的圣智（“转识成智”）——转第六意识为“妙观察智”，转第七末那识为“平等性智”，转第八阿赖耶识为“大圆镜智”，转前五识为“成所作智”，即究竟成佛。转识成智，须以观万法唯识、心识亦空的正见为指导，修大乘菩萨行，在利济众生中圆满福智，渐臻佛果。

性宗，核心思想为如来藏缘起论、真如缘起论、法界缘起论等，源出《楞伽》《华严》《法华》《涅槃》等大乘经。中国华严宗、禅宗、真言宗等，皆依其义发挥，建立一宗之学。藏传宁玛、迦举、萨迦、觉朗诸派的密法，见地亦多属性宗一系。性宗大略立一本觉真心为成佛依据，谓众生、诸佛，皆同一本觉真心，众生本来具足三身四智乃至三十二相等佛性功德，不欠不亏，只因迷昧本觉真心而起无明，造有漏业，才轮回三界，妄受生死。若离妄想执着，识自本心，见自心佛性，则可解脱。

大乘诸宗对生死的看法，皆以生死与涅槃不二的中道观为宗，三论宗名曰“不二正观”。如《摄大乘论》卷下偈所言：

生死即涅槃，二无彼此故，是故于生死，非舍非非舍；  
于涅槃亦尔，无得无不得。

谓与生死涅槃本来不二的真实相应，于生死非舍亦非不舍，于涅槃无得亦无不得。即使自己已断烦恼，已出三界，而不住于涅槃，主动出生入死；虽然出生入死，而由般若慧力，不起烦恼，不造恶业，不住着于生死。这样才是真正的超出生死，圆显法界、自心佛性的体相用，与二乘圣者仅仅依法界体性而自己独享涅槃颇有不同。《华严经》卷七十三谓菩萨：

以波罗蜜船，于生死流中，不依此岸，不着彼岸，不住中流，而度众生无有休息。

从这一精神出发，大乘要求菩萨为度化、利乐众生，一方面以生死涅槃不二的般若智慧转化自心的烦恼，其心不住三界，超越生死，如《大集经》卷九十偈云：



常行生死即涅槃，于诸欲中实无染。

一方面“观世间苦而不恶生死”，不畏生死，于无量劫主动入于生死之中，生为众生的亲友眷属，与其同事，乃至为众生奴仆，为众生服务，逐渐与众生广结善缘，将他们引向成佛之路。《心地观经》卷四厌舍品谓“世间最上大丈夫，虽入死门不畏惧。”为了入生死度众生，菩萨已见道者甚至不忙于断尽烦恼，而特意“留惑润生”（留一点烦恼作为入生死度众生之因）。《华严经》卷十一偈云：

为了一一众生，轮回经劫海，  
其心不疲懈，当成世导师。

虽处生死海中，而以超越心，将出入于生死大海看作游览园林，谓之“游戏生死”。《华严经》卷五十四云：

生死是菩萨园林，无厌舍故。

称“生死是菩萨器仗，不断菩萨行教化众生故。”不但来往人间天上，而且出入地狱等三恶道，《法华经·譬喻品》谓菩萨：

常处地狱，如游园观。

其典型为地藏菩萨，他主动长住于地狱中度化罪苦众生，发愿地狱不空誓不成佛。

大乘诸宗所修之道，包括小乘的三学、三十七道品等，主要为大乘特有的六度、四摄。

六度之度，梵语为“波罗蜜多”（pāramitā），意为到彼岸、抵达目的地，六度，指六种能使自他抵达涅槃、成佛目的地的途径。

第一布施度（檀那波罗蜜多），为人天乘法所倡布施行的深广化。分三种施：一财施，以财物，包括自己所有的身肉骨血、眷属妻子等，毫无吝惜地施予需求者；二无畏施，解救急难，施予众生安全感；三法施，以佛法、善法（包括经书等）开导人，使众生获得“法益”，这在三种布施中功德最



大。

第二戒度（尸罗波罗蜜多），为人天乘、小乘道持戒一行的深广化。大乘所持的戒，除与小乘相共的在家五戒、八关斋戒，出家沙弥、沙弥尼戒，比丘、比丘尼戒外，还有大乘特有的菩萨戒。这些戒律分三类或三个方面：摄律仪戒，其精神是约束言行，“诸恶莫作”，如五戒、比丘戒等；摄善法戒，其精神是积极地行善，“诸善奉行”，如十善戒等；饶益有情戒，其精神是以利益、济度众生为必尽的职责。

第三忍度（羼提波罗蜜多），锻炼坚韧不动的毅力。分三种忍：一耐怨害忍，忍受众生的毁谤、欺辱、打骂、毒害、烦恼而不动肝火，忍受赞誉颂扬而不起骄傲；二安受苦忍，忍受寒热饥渴病痛等诸苦而修道不懈；三谛察法忍，对甚深难解的佛法义理，能以坚韧的意志观察思索，穷研彻究，承受甚深空理而不惊惶疑惧。

第四精进度（毗离耶波罗蜜多），以勇毅不懈的精神修习诸度及一切善法。分三种精进：一被甲精进，于所修法生大誓愿、大决心，决意成功，有如入阵作战，先着好甲铠；二摄善法精进，正修诸行时精进不息，不疲不懈；三饶益有情精进，于济度利益众生的事积极投入，勇猛不懈。

第五禅定度（禅那波罗蜜多），为小乘道增上定学的深广化。所修禅分三种：一安住静虑（禅），离昏沉散乱等，摄心安住于正定而不动；二引发静虑，依所得正定，引发神通、智慧；三办事静虑，能利益众生，为众生解决现实问题，如能消灾免难、治病、益智开慧等的禅定。

第六慧度（般若波罗蜜多），为小乘道增上慧学的深广化，所修学的智慧主要有三种：一缘世俗谛慧，通达世间的哲学、医学、语言声韵、工程技术等种种知识、学问、技艺；二缘胜义谛慧，与实相相应，自内证人法二无我真实的超越性智慧，此为断烦恼、出世间之本；三缘饶益有情慧，通晓利益济度众生的种种方法、技巧的智慧。

六度的修习，前五度必须以第六般若度为导首，有“般若如目，五度如足”之喻。以般若度为导首，主要在于以与实相相应的心，修布施等五度，虽然精进修习，却心无所着，不执着能修、所修及修行功德，如修布施度则不分别所施对象和所施物，不见能施之我，不计所得功德大小，心与空性相



应，无所牵挂，叫作“三轮体空”，这样才能算波罗蜜，才能内断烦恼，外集福智，度到涅槃彼岸。若非如此，于能修、所修有所执着，便成世间有为法，不能出生出世间的功果。

《解深密经》《华严经》等还在六度之上加四度，共成十波罗蜜多。后四度系从般若度所开出：七方便善巧波罗蜜多，掌握度化众生的种种巧妙方法；八愿波罗蜜多，成就上求佛果、下度众生的宏大誓愿；九力波罗蜜多，获得思择、修法的智慧力；十智波罗蜜多，获得受用法乐、成熟众生的智慧。

四摄，为四种摄引、度化众生修德行善、趋向佛道的方法，源出《阿含经》，是佛所示在家佛弟子应修的课目之一。一布施，满足众生的需求，施以恩惠而获得其信任感激；二爱语，以亲切关怀的话语赢得众生的喜爱；三利行，从事和助成有益于众生的种种善举，以取得众生的拥戴；四同事，走到众生中去，和他们打成一片，同甘苦共患难，以平等的态度，获得众生的信赖。菩萨行者须用这四种方法，主动与众生结缘，建立友好感情，逐渐将他们吸引到佛法中来。

六度被分为两大方面：前五度合称“方便”，旨在修福，第六般若度旨在修慧，福慧双修，般若与方便不二，方便为般若指导下的方便，般若是在用于方便行中的般若，在济世度人中圆满功果，是大乘菩萨道的根本精神。阿底峡《菩提道灯论》据《维摩经》说：

般若离方便，方便离般若，  
俱说为系缚，故二不应离。

菩萨道六度四摄等的修行，要求行此道者（皆称菩萨）走到众生中、社会上去，在济世度人的活动中，将自度与度人结合为一，是为自度与度他不二之中道。

## 六、菩萨三贤十地

菩萨道的修证次第，经论中一般分为三贤（十住、十行、十回向）、十地，加等觉、妙觉（佛），共四十二个阶位；或于三贤位前加十信位，成五



十三阶位；或在十地前、十回向后加四加行位，成五十六个阶位。诸经论中所说各个阶位的修行内容和所生功德，不无出入，后来各宗派多有自家的阐释系统。一般来说，佛经中所言五十六个阶位的名目和内容如下：

十信位：系凡夫位，为进入贤位的预备，主要确立、增长对三宝和大乘法的信心。由信心的浅深，分为十种心：一信心，深信不疑；二念心，不忘所信；三精进心；四慧心，出生慧解；五定心，能入正定；六不退心，信心不退转；七护法心，护持佛法不令损失；八回向心；九戒心，持戒清净；十愿心，所作随愿。至第六不退心，才得对大乘信心坚固，不再退失。

十住位：十住亦译十地，谓住于般若智慧中而生诸功德。一发心住，真实发起菩提心，入菩萨位；二治地住，调心明净，有如平整土地好植佛种；三修行住，常修菩萨诸行而成为习惯；四生贵住，受佛之气分，如同生为佛子，具佛稟性；五方便具足住，具备了济世度人的方法技巧；六正心住，相貌心行，皆似于佛；七不退住，所证功德，有进无退；八童真住，具足佛之十身灵相，有如王子处胎，即具贵相；九法王子住，为佛法王子，将继承法王（佛）之位；十灌顶住，堪行佛事，受佛灌顶，表授予职权，有如印度王子受灌顶后即位为王。

十行位：主要修度人利他之行，分十个阶位：一欢喜行，以欢喜心随顺十方众生；二饶益行，其所修所行能利益众生；三无嗔恨行，对众生平等济度，于拂逆众生不起嗔恨；四无尽行，随所度众生的根机、种类，而利他之行无穷无尽；五离痴乱行，所作无谬，离诸过失；六善现行，善于在同类众生中现异相，于——异相中现同相，同异圆融；七无着行，修行诸度而心无所着；八尊重行（难得行），于六度中特修般若度而得极难得的智慧；九善法行，圆融之德，合于诸佛之轨则；十真实行，一切所行皆与真实相应，清净无漏。

十回向位：此十位中主要修度化众生趋向佛果之行，回向，意谓将所修之行应得的果报施于一切众生，愿与众生一起共同成佛。一救护一切众生离众生相回向；二不坏回向，回向心坚固不可破坏；三等一切佛回向；四至一切处回向，回向遍于一切空间；五无尽功德藏回向，于——世界互相摄入无碍；六随顺平等善根回向；七随顺等观一切众生回向；八真如相回向，回向





心与真如相应无间；九无缚解脱回向；十法界无量回向，回向心如同法界无量无边。至第六回向，其福德已可作“威德广被、名震天下”的大国统御者。

四加行位为由十回向修完向初地见道进修前的预备，是在定中依大乘见地观察诸法实相。先依“明得定”观无所取，为暖位；次依“明增定”观无所取，为顶位；再依“印顺定”发上等如实智，决定无所取，为忍位；最后依“无间定”（恒定无间断）发上等如实智，深悟人法二无我义，为世第一法。《成唯识论》卷九说四加行位的修观，须以第四禅定心为基础。

十地，为诸经论公认的大乘圣位。

初欢喜地，初证真如（万有真实不变的体性），见道，断见惑，转第六意识为妙观察智，并开始转第七末那识为平等性智，初见前所未见的妙法，生大欢喜，庆幸见到了真正自我、自心佛性，故名。此地菩萨菩提心坚固不动，具备深入经论、应机说法的大智慧，其修行以布施度为主，大舍成就，能毫无吝惜地施舍一切内外财。菩萨住此地多作阎浮提主（大国王），若出家修行，能得百种三昧（定），见百佛，震动百世界，光照百世界，化度百世界众生，示现百身，以百菩萨为眷属。

第二离垢地，成就戒度，永离微细犯戒之垢，所行自然符合戒律。菩萨住此地多作转轮圣王（佛经所说统治四大部洲的圣王），若出家修道，能得千三昧，见千佛，震动千世界，光照千世界，示现千身，——身有千菩萨为眷属。

第三发光地，成就诸禅定，发五神通，主要修忍度，得谛察法忍，智慧光明显发，故名。菩萨住此地多作忉利天主，于一念顷能得百千三昧，见百千佛，震动、光照百千世界，示现百千身，——身有百千菩萨为眷属。

第四焰慧地，成就精进度，智慧光明极为璀璨，故名。菩萨住此地多作夜摩天主，于一念顷能得亿数三昧，见亿数佛，震动、光照亿世界，示现亿数身，——身有亿数菩萨为眷属。

第五难胜地，成就禅定度，真俗二智圆融相应，智慧神通能降伏诸魔，故名。菩萨住此地多作兜率天王，于一念顷能得千亿三昧，见千亿佛，震动、照耀千亿佛世界，示现千亿身，——身示千亿菩萨眷属。

第六现前地，成就般若度，发最胜智慧，使现前一切无染净区别，故名。



菩萨住此地多作化乐天王，于一念顷能得百千亿三昧，见百千亿佛，示现百千亿菩萨以为眷属。

第七远行地，成就方便度，断尽烦恼障，智慧超过一切声闻缘觉。菩萨住此地多作他化自在天王。于一念顷能得百千亿那由他（无量数）三昧，见百千亿那由他佛，示现百千亿那由他菩萨为眷属。

第八不动地，成就愿度，任运无功用相续，智慧、功德、愿力无有退转，坚固不动，故名。菩萨住此地多作大梵天王，主管大千世界，于一念顷能得百万三千大千世界微尘数三昧，示现百万三千大千世界微尘数菩萨为眷属。

第九善慧地，成就力度，具足十力，于一切处能知众生可度与否，具善于应机教化的智慧，故名。菩萨住此地“常在三昧，恒见诸佛”<sup>①</sup>，多作二千世界主大梵天王，于一念顷得百万阿僧祇（无量数）国土微尘数三昧，乃至示现百万阿僧祇国土微尘数菩萨为眷属。

第十法云地，成就智度，具足无边功德，如大云普覆虚空，出无尽功德之水滋润万类，故名。菩萨住此地得大神通，证满法身，能分身化现无量无数，恒常度化众生，得诸佛灌顶授职，行诸佛事，多作色究竟天王，为三千大千世界之主，于一念顷能得十不可说百千亿那由他佛刹微尘数三昧，乃至示现十不可说百千亿那由他佛刹微尘数菩萨以为眷属。

十地之上，或立“等觉”，意谓功德智慧与佛相等。于等觉之上立“妙觉”，即是佛位。

大乘诸宗派的修证阶位，依所断惑，可大略作比较对照。印度中观派、瑜伽行派，中国法相唯识宗、三论宗及藏传佛教诸派，皆以十地前为贤位，十地为圣位，初地断见惑见道，七或八地断思惑、烦恼障，佛位断习气及根本法执。全部修证过程分五位：十住、十行、十回向为资粮位，四加行为加行位，初地见道位，二至十地修道位，佛位为究竟位。

天台、华严二宗以“圆教”（最圆满的佛法）自居，高推佛果，以入圆教初信位为断见惑，七信断思惑，十信断尘沙惑，初住断一分无明惑，证一分法身。台、贤二宗各有其判别诸经论、诸宗修证阶位之系统。

---

① 《华严经·十地品》



真言宗《大日经疏》依据《宝炬陀罗尼经》，说十地每一地分十心，初地初心断见惑见道，至第四心得五通，称“度五通仙人地”，五至八心度声闻缘觉地，第十心名成佛，得《华严经·十地品》所说于百佛土示现成佛的初地菩萨功德。

诸家修证阶位，仅就所断惑，可依华严宗的五教修证阶位说，略表如下：

宗义	断见惑	断思惑	断无明惑
大乘始教	初地	八地	佛地
大乘终教	初住	七住	初地
一乘圆教	初信	七信	初住
《大日经疏》	初地初心	初地七心	初地十心

佛陀时代，佛出家弟子中修习大乘道者不多，经中所载只有著名的文殊、弥勒二比丘，皆为大菩萨示现。《增一阿含经》佛授记（预言）弥勒（阿逸多）比丘将于未来成佛，称赞其“发趣大乘意甚广”。《观弥勒上生经》说阿逸多比丘“具凡夫身，未断诸漏”，“虽复出家，不修禅定，不断烦恼”（大概主要以弘法度人为事），佛授记他十二年后上生兜率天为天主，名弥勒菩萨。南北朝萧梁的居士傅大士（名傅翕），五代时的契此（即寺院中供奉的布袋和尚）等，据载为弥勒菩萨化身。大乘经中，佛说文殊比丘为过去七佛之师，也是他的老师，为般若智慧的表征，唐法顺和尚（华严宗初祖）、贫士寒山子，北宋僧戒阁黎、西藏宗喀巴等，被看作文殊菩萨化身。唐新罗僧金地藏，被看作地藏菩萨化身。观音、普贤，经中说皆为他方世界菩萨或古佛化现，梁僧宝志，唐僧伽、万回等，被看作观音菩萨化身；唐孤儿拾得、宋周婆等，被认为普贤菩萨化身。这些被认为是菩萨化身者，皆以身教显示佛法，多有神通灵异。观音、文殊、普贤、地藏四大菩萨，最受中国佛教徒崇拜，奉为大乘大悲、大智、大行、大愿四大精神的表征。

佛世修学大乘道的在家信徒不少，如胜鬘夫人、贤护长者、月光童子、郁伽长者、质多长者、善财童子、宝女童女、一切世间乐见离车童子等，而以《维摩经》所描述的维摩诘居士为典型，他资财无量，德高望重，示有眷属而常修梵行，随所至处，度化众生，其智慧超过佛的所有声闻弟子，佛说

他乃东方妙喜世界大菩萨的化现。

公元1世纪，大乘佛教开始大兴于印度，出过许多行菩萨道的高僧大德，但公认为证得初地以上菩萨果位者不多，一般说马鸣为八地菩萨，龙树为初地菩萨（《大乘入楞伽经》偈说），无著为三地菩萨，世亲“位邻极喜”（接近初地）。以大乘为主的中国佛教，所出僧俗行菩萨道的优秀人物极多，其中亦不乏证得大乘果位、示现神通者。如在中国佛教弘传上功劳极大的西域高僧佛图澄，现遥视、知他心、听铃音辨吉凶等神异，教诫石勒、石虎兄弟，其神迹载《晋书·方伎传》。北魏玄高得无生法忍（地上菩萨），其门下“学究诸禅，神力自在”者，如玄绍、玄畅等，达十一人。天台宗二祖慧思自信能证得“铜轮”（圆教十住位），因领众过早而只证得铁轮（十信位），智慧超过阿罗汉，表现出知宿命、隐现自如、雨不湿衣等神通。史传中所载表现出超人智慧和神异的“神僧”，多达百名以上。至于证得初果至三果者，虽然人数不多，但一直到近今，也还是代有其人。大乘佛教流传地区的优秀人物，大多受到菩萨道慈悲、智慧、精进精神的熏陶，表现出菩萨品性，这不难从史传中发现，例证太多，难以具述。

## 七、佛果境界

大乘道的极果佛，为梵语佛陀（Buddha）音译之略，意为“觉者”，谓圆满觉知宇宙人生的真实本面、并能令众生亦达圆满正觉的圣人。所谓“自觉已圆，能觉他者，如来应世。”<sup>①</sup>对于佛果境界、佛所证的功德，大乘经论中描述极多，总的来看，佛果功德主要有天台宗等所归纳的法身德、般若德、解脱德三大方面。

法身德，谓佛由心与宇宙万有的终极本性真如或实相契合无间，生命升华，以真如、实相为身，名曰“法身”（Dharmakaya），又称“自性身”。此身以万有实性为本，离相绝言，不生不灭，超越时空、有无、一异，有如虚空，而具足无量功德，能现一切形相。释迦牟尼的法身，名毗卢遮那佛（大日如来），《观普贤菩萨行法经》云：

---

① 《楞严经》卷六



释迦牟尼，名毗卢遮那，遍一切处，其佛住处，名常寂光。

“常寂光”，即永恒不变、不生不灭的智慧光明。从法身出生报身。报身，亦称“受用身”，乃佛历劫修行积集的福慧所感召的果报身，此身多为天冠、天衣、披发的色界天王相，相貌圆满福态，极为高大，非二乘、凡夫心眼所能睹，如赞阿弥陀佛偈称“白毫宛转五须弥”，谓阿弥陀佛的报身仅眉间一白毫，就大如五座须弥山。报身永恒不变，居于备极清净庄严的“实报土”，如释迦牟尼佛的报身毗卢遮那佛（一译卢舍那佛）所居实报净土名“华藏庄严世界”，其中有无量微尘数三千大千世界。报身又分二种：佛自己受用者，称“自受用身”；为十地菩萨所示现者，称“他受用身”，释迦牟尼佛的他受用身居于色界之顶色究竟天，常为十地菩萨说法。应所度众生的机缘，从报身出生许多化身，亦称“变化身”，分两类：一为佛身，亦称“应身”，如生于人间的释迦牟尼，大乘经说乃毗卢遮那佛的百亿化身之一，此身虽示同人类，而相貌圆满庄严，具“三十二相、八十随形好”。二为随类化身，随缘而现，无有一定，既可现为六道众生，又可现为菩萨、罗汉、缘觉，还可现为山河大地、草木药物等饶益众生。应化身应缘而现，随缘而灭，如释迦牟尼。《华严经》等还广说佛身有十种之多。

般若德，谓佛所证的超人智慧。有二智、三智、四智等说。二智，指实证真如的“如理智”或“根本智”“无分别智”，和尽知一切现象因果、相状、作用、性质、关系等的“如量智”或“后得智”“有分别智”。三智：一证知宇宙万有体性的“一切智”，略同如理智；二了知佛教种种修道之法及度化众生方便技巧的“道种智”；三穷证宇宙万有体性、尽知一切现象及一切修道法门和度人方便的“一切种智”。四智：大乘相宗所说由众生的四层心识所转：一妙观察智，为第六意识所转，是一种善于如实观察万有、分别是非邪正、善于说法祛惑的奇妙智慧；二平等性智，为第七末那识所转，直觉宇宙万有、一切众生体性平等的智慧；三大圆镜智，为第八阿赖耶识所转，心如大圆镜，于中显现宇宙万象、庄严净土等，无所不现而无所执着的智慧；四成所作智，能于十方世界随缘变现，神通自在，随意成办济世度人事业的智慧。菩萨入初地时证妙观察、平等性二智，成佛时证大圆镜、成所作二智。



总之，按多数大乘经的描述，佛为全知，具无所不知的智慧。但小乘佛典和一类大乘论著如龙树《十住毗婆沙论》等，说佛称一切知，是尽知依本然之理所能知晓的一切，并非一切时中一切皆知。《南传弥兰陀王问经》龙军罗汉谓佛乃全知，不需经过思惟而知。

解脱德，指佛超出三界内外的一切生死，永远解除了生死等的系缚。佛不仅永出三界，而且断尽无明惑、烦恼习气、所知障、根本法执，超出三界外的变异生死。佛不仅入与阿罗汉解脱同等的无余依涅槃，而且常住于唯佛独入的“无住（处）涅槃”。所谓无住，是虽入涅槃，常享常、乐、我、净或常、恒、安、清凉、不老、不死、无垢、快乐之“八味”，却不住涅槃，不耽溺涅槃之乐，不断从无住真心起用，不断发挥所证无碍自在的功用，度化、利乐众生而不休息；虽然出生入死，度化众生而不休息，却不起烦恼惑业，不住于生死。不住涅槃不住生死，是名无住。所谓无住涅槃，是一个以清净无染的心精进不息地利乐众生、庄严国土的无穷无尽的活动过程。如《佛说未曾有因缘经》卷下佛言：

戒慎究竟，定慧明了，慧明了故，游诸万行，通达无碍；行无碍故，名为解脱；解脱心者，即涅槃也。

佛所独证的功德，诸经中常说的还有大慈大悲、四无所畏、十力、十八不共法，八大自在等。

大慈大悲，是佛重要的人格特征，唯有的感情。慈，是以深度的爱护之心予众生以快乐幸福；悲，是以深度的同情怜悯心拔除众生的诸苦。慈悲扩展至无限，名大慈大悲。此所谓大，略有三方面的含义：一是广大，慈悲普遍于全宇宙一切众生，在时、空上皆无量无边；二是平等，慈悲等视一切众生，“视诸众生犹如一子”<sup>①</sup>，没有恩怨亲疏之分别，就是对毁谤佛法、断尽善根的“一阐提”和杀、盗、邪见的恶人，也“悉生悲心，同于子想”；三是深厚，视众生如子女父母，知其苦乐，如同身受，《守护国界主陀罗尼经》比喻说：

---

① 《大般涅槃经·高贵德王菩萨品》



二乘之悲，如割皮肤；菩萨悲心，如割脂肉；如来大悲，深彻骨髓。

佛的大慈大悲，出于与众生一体性的体证，从所证真如本性中自然流出，名“同体大悲”“本性大悲”。虽然慈悲普覆，恒思为一切众生拔苦与乐，而又不执着，不住于众生相，不计众生是否有反报，其慈悲是无条件的，名“无缘大悲”。经云：“佛无一切心，唯有悲心在。”俗话说：“多情唯佛心。”

十力，为佛所独具的十种智慧力：一知是处非处智力，如实了知善恶业等应得的果报；二知过现未来业报智力，悉知一切众生过去、现在、未来的业因果报；三知诸禅解脱三昧智力，于诸禅定自在无碍，如实遍知其层次、功德等；四知诸根胜劣智力，遍知一切众生的根性差别；五知种种解智力，悉知一切众生的意欲和对佛法的理解；六知种种界智力，如实知世间众生的种性与烦恼差别；七知一切至处道智力，如实遍知一切有漏、无漏的道所得的果报；八知天眼无碍智力，清净天眼如实知见一切众生的生死去向；九知宿命无漏智力，悉知一切众生无始以来生死流转的历程；十知永断习气智力，于一切烦恼习气永断无余，如实遍知。

四无所畏，指佛所证四种说法的功德：一说一切智无所畏，敢于自称是悉知世间、出世间一切的“一切智者”；二说漏尽无所畏，敢于承认已断尽一切烦恼；三说障道无所畏，敢于说一切烦恼染污者皆为解脱之道的障碍；四说尽苦道无所畏，敢于说如实悉知断尽生死等诸苦的道。

十八不共法，是唯独佛所具备的功德：一身无失，二口无失，三念无失，四无异想（于一切众生无分别心），五无不定心，六无不知已舍，七欲无减（常欲度众生，心无疲厌），八精进无减，九念无减，十慧无减，十一解脱无减，十二解脱知见无减，十三一切身业随智慧行，十四一切语业随智慧行，十五一切意业随智慧行，十六智慧知过去世无碍，十七智慧知未来世无碍，十八智慧知现在世无碍。

八大自然，亦名“八大自然”，出《大般涅槃经》卷二三：

一能示一身为多身，二于一尘身满大千界，三大身轻举远到，四现无量类常居一土，五诸根互用，六得一切法如无法想，七演说一偈之义



经无量劫义亦不尽，八身遍诸处犹如虚空。

佛还具有五眼、六通、三明等智慧神通。五眼，为五种直观能力，肉眼、天眼、慧眼（见诸法空性）、法眼（见众生种种根性及三世一切事）、佛眼，五眼中唯佛眼是佛所独具，为全知一切的智慧眼，《大智度论》卷三十三说：

是佛眼无事不闻，无事不见，无事不知，无事为难，无所思维，一切法中，佛眼常照。

三明六通虽然罗汉、缘觉、菩萨也有，但佛的三明六通要比罗汉、缘觉乃至十地、等觉菩萨，都透彻得多，不受时空拘碍，如经言罗汉的宿命明最多能见八万四千劫往事，佛则见无量无数劫。罗汉的天眼能见一三千大千世界，佛的天眼见无穷无尽的世界海。佛的神通智慧、自证境界，就是已接近佛果的十地、等觉菩萨，亦无法测度。

《阿含经》中，说一大千世界同时只有一佛出世，过去有毗婆尸等七佛，未来有无量数佛。《杂阿含经》卷三四第 946 经佛告婆罗门：

未来佛者，如无量恒河沙。

大乘经中，则说十方无量世界有无量过去佛，同时有无量现在佛，将来有无量未来佛。诸佛所具法身、解脱、智慧、十力、四无所畏等功德，皆无差别，如《华严经》偈所言：

一切诸佛身，唯是一法身，一心一智慧，力无畏亦然。

只有化身佛，因其本愿及与众生的缘分不同，寿命、身高、光明、功能及正法住世时间等不无差别。如《无量寿佛经》说佛之光明有照百千佛刹者，有仅照及七尺者，无量寿佛的光明“最尊第一，诸佛光明所不能及”。

佛虽然穷彻法性，于生死迷梦中觉醒，得大自在，无所不知，但尚非如一神教所信仰的上帝、真主之具“全能”。佛在自受用、他受用（与法身菩萨交往）的境界中，获绝对自由，随心所欲，超越因缘，可谓全能，但当他分身化现入生死界度化众生时，在一定程度上还要受生死界因果业报法则的





限制，其功用须依佛与众生双方的因缘和合，才能显发，不能一厢情愿成办所欲。唐代嵩岳元珪禅师告岳神说：

佛能空一切相成万法智，而不能即灭定业；佛能知群有性，穷亿劫事，而不能化导无缘；佛能度无量有情，而不能尽众生界，是谓三不能也。①

然定业亦非绝不可灭，无缘亦可结缘而变为有缘，度尽众生虽不能由一佛在短期内实现，却是诸佛长远的目标，十方三世诸佛不断共同努力，终有度尽众生的一天。因此，佛虽然未必称得上全能，却是在全能的不断实现中，得到了按宇宙万有的本然法则所能实现的最大自由，被佛教树为生命自我变革、升华的终极形态，理想的圆满人格楷模。大乘如来藏学宣扬：一切众生，本性本来是佛，具足十方诸佛所证的一切功德，只要肯依佛法勤修不懈，最终都能成佛。

从佛传看，大乘认为应化身佛的历史人物释迦牟尼，虽然也如常人，享寿 80 岁而灭度，但与一般人的逝世颇为不同：佛陀的寿命本来为 120 岁，因为化缘已毕，所应度者皆已度脱，所未度脱者已作得度的因缘，所以示同当时一般人的中等寿命；又，他宣布圆寂后，因弟子的劝请，延长了三个月②，也属“舍多寿行”，是自愿自主的舍世。《长阿含经》卷二等说，佛本来可以住寿一劫有余，因弟子阿难被天魔所蒙蔽而不劝请佛住世，故不得不应天魔之约而灭度。佛灭度时，如诸大阿罗汉，先次第进入四禅八定，从四禅出，安详示寂。其遗体入棺，将欲火化时，大弟子迦叶从外地赶来，佛从棺中出其二足，足下的“轮相”现彩色。然后自身出火，大火焚尽棺槨及缠身的多层白布，而佛贴身所着袈裟和最上面覆盖的一领衣服完好，并留下许多舍利，八国国王分取，起塔供养。③后来护法阿育王又造八万四千舍利塔供奉佛舍利。

按《大般涅槃经》《法华经》等说，释迦牟尼之灭度，只是一种“示现”，实际上并不同于众生之死亡，而仍然住天上及灵鹫山等处说法，其法身毗卢

① 《景德传灯录》卷四

② 见《发智论》等

③ 见《杂阿含经》卷四四、《长阿含经》卷五等

遮那佛则常住色究竟天，为十地菩萨说法。乃至释迦牟尼实际“成佛以来甚大久远”，为早已成就的古佛，其降生人间、修道成佛说法，实际上是一种“示现”（提供榜样给人类看）。这些，便非人智所能证明和证伪了。

## 八、圆顿秘密之道

按大乘通说，从初发菩提心到成佛，必须经历三大阿僧祇（无量数）劫的精进修行，第一大阿僧祇劫入初地见道，第二大阿僧祇劫入八地断烦恼障，第三大阿僧祇劫圆满十地功德后，尚须以一百劫专修佛三十二相的净因，才能圆满成佛。法相唯识宗视此为不可变更的成佛定律。《瑜伽师地论》卷四十八还说：三大阿僧祇劫成佛，这只是就“恒常勇猛精进”修行者而言：

若正修行最上上品勇猛精进，或有能转众多中劫，或有乃至转多大劫，当知决定无有能转无数大劫。

即使勇猛精进至极点，也只能提前若干中劫乃至大劫而成佛，但绝不能超越无数大劫而成佛。佛果须历多生多世的苦修，经长得不可想象的时间，方能证到，这对于鼓励菩萨行者下恒久不懈的决心来说，未必无积极意义，但对一般信徒而言，确是“佛道悬远，闻者生畏”了。

大乘经中，也有不须三大阿僧祇劫方可成佛的说法，如《惟日杂难经》称“菩萨精进行，二十劫可得佛”；《华严经·梵行品》说有菩萨于“初发心时，即成正觉”；《法华经》描述一八岁龙女现身说法，于屈伸手臂的工夫，即于佛前转为男子身，于他方世界成佛。依此说阐释发挥的“一乘圆教”天台宗，宣扬依本宗圆满的见地圆满修行（“起圆行”），即生便可证入初住，分证佛性，当于相宗等所说佛果位、密宗所言即身成佛。华严宗则说过去世见闻圆教，今生依法精进修行，来生即可证入初住，是为三生成佛。禅宗高唱言下见性，“顿悟成佛”；净土宗保证，即凡夫恶人，只要肯深信切愿念阿弥陀佛，临终皆可往生西方极乐净土，永出三界生死；密乘宣扬“即身成佛”。禅、净、密三种法门，以圆顿秘密、速成顿了吸引信众，成为大乘佛教圈内最为盛行的超越生死之道。



## 1、见性成佛的顿悟禅

禅宗之禅，与藏密光明大手印、大圆满心髓法，皆依真心现起论，从众生心性本来是佛，只因妄念遮蔽而不显的见地，倡言单刀直入，于言下“一念相应”而见性，或顿观自心，照破迷昧，顿悟本来是佛。顿悟后只要保持所见佛性或心体光明，不令迷失，便可尽快成佛，不须多劫苦修。顿见佛性的诀要，是内观其心，照破一念缘起无生，“本来无一物”，当下与真如相应，见到未经无明烦恼遮蔽污染的本来心地。具体观心法，有壁观、参究、参话头、默照、念“呬”斥念法等，皆以自调其心顿息妄念为要。禅宗、藏密的见性，多分依靠已见性明师的锤炼、印证、勘验、加持，“以心传心”，这被强调为关键性的殊胜增上缘。

禅宗唯贵见地，只论见性，虽然高唱见性成佛，但多分只就见道、悟理而言，并非说一悟便是佛，还是讲悟后须“保任”，修“一行三昧”，渐除烦恼习气，所谓“顿悟渐修”。唐代沩山灵佑禅师说：

生生若能不退，佛阶决定可期。

并不是即生顿悟，便实际成佛。若真见性，亲证本来清净涅槃，即确信本来超越生死，当下解除死亡焦虑。不少彻悟的禅师，超然于生死，表演出来去自如、“坐脱立亡”的奇迹。不想住世了，双腿一盘立时坐化，甚至还有站着死、倒立死的。如唐邓隐峰禅师，“倒立而化，衣皆顺体，推之不倒”<sup>①</sup>。庞蕴居士决定某日午时坐化，命其女灵照到门口去看日影，灵照骗父亲亲自去看，而她却抢先坐在父亲的座位上合掌圆寂，庞居士乃延长七日，最后头枕来看他的州官于某之膝而化，其子听说，在田中倚锄立化。<sup>②</sup> 仰山慧寂提前数年作偈预告大众：

年满七十七，老去是今日，任性自浮沈，两手攀屈膝。

到时乃以两手抱膝（作“仙人坐”）而终。<sup>③</sup> 纸衣道者参曹山本寂禅师，

① 《宋高僧传》卷二一

② 《景德传灯录》卷八

③ 《景德传灯录》卷十一



问“如何是纸衣下用？”以立时坐脱回答，曹山谓其只解去而不解来，已死的纸衣忽然开眼问曰：“一灵真性不假胞胎时如何？”答：“不借借。”纸衣乃“珍重而化”。① 洞山良价禅师集众告别，大众再三请求，他答应延长七日，于七日后端坐而去。北宋芙蓉道楷禅师临终偈谓“生不爱天堂，死不怕地狱，撒手横身三界外，腾腾任运何拘束？”② 汾阳善昭临终告众：“老僧去也，谁人随得？”侍者云：“但和尚到处，某甲即到。”师曰“随得”，言讫“停箸而逝”，侍者即立化。遇安禅师临终澡身易衣，安坐入棺，三日后门人启棺，见师右胁吉祥卧，四众哀恸，师乃再起，升堂说法，言讫复入棺长往。

即在家修行的小老百姓，也有自在坐脱的，如《隐居通议》卷十载宋末吉州龙泉卖豆腐王老者，年八十六，素不识字，临终前请人代书《豆腐诗》云：

朝朝只与磨为亲，推转无边大法轮，  
碾出一团真白玉，将归回向未来人。

言讫坐化。其行其诗所表现的，显然是参禅了悟的境界。

禅师中死得最奇特的是唐代镇州普化和尚，他乃盘山宝积禅师法嗣，悟后常佯狂犹如疯癫，临走前入市向人乞讨一领直裰（大褂），人给他却不接受，后来临济义玄禅师送他一口棺木，才笑着接受了，接连三天辞别众人出城去死，人们跟着去看，他却说今日时辰不宜，到第四日，他自己扛着棺木出城西门，摇铃入棺而逝，人们打开棺盖看，却不见他的踪影，只听见空中铃声渐渐远去。这可以看作藏密大圆满彻却法成就“身体归空不见”的实例。日本有崇拜普化和尚的“普化宗”。③

还有一些禅人在面临死亡威胁时，表现出大无畏的精神，如南宋华亭性空妙普禅师，冒死往见贼人徐明，劝其停止杀戮，作偈自祭：

劫数既遭离乱，我是快活烈汉，

① 《指月录》卷十八

② 《五灯会元》卷十四等

③ 《五灯会元》卷四等



如今正好乘时，便请一刀两段！

徐明终于被他感化，合郡蒙益。后来他要走时，决定学唐代船子德诚禅师而行水葬，于绍兴十年（1140年）造一大盆，写信给雪窦持禅师，言将圆寂并行水葬，两年后，持禅师来看他，见他康强如常人，乃作偈嘲笑之，性空笑言：“正等你来作证。”于是招集僧众，说法要，并作偈云：

坐脱立亡，不若水葬：一省柴烧，二省开圹。撒手便行，不妨快畅！

说毕，坐木盆入江中，盆底开洞，他盘坐盆中，吹着横笛，顺流而下，“又戾水而回”，再别大众，高唱：

船子当年返故乡，没踪迹处妙难量，  
真风遍寄知音者，铁笛横吹作散场。

笛声呜咽，歌毕，只见他“以笛掷空而没”。三日后，人见于沙洲上端坐如生，乃迎归火化。<sup>①</sup>

南宋末温州无学祖元禅师在元兵利刃加颈之下，从容赋诗曰：“珍重大元三尺剑，电光影里斩春风。”元兵被他视死如归的气度所折服，礼敬有加。明紫柏大师因“妖书案”牵连下狱，定罪后慨叹：“世法如此，久住何为？”乃沐浴端坐，数称毗卢遮那佛而逝。<sup>②</sup>明末崇祯进士黄端伯，得法于寿昌慧经禅师，清兵破金陵，迫降，不肯，临刑留偈云：

覩面绝商量，独露金刚王，若问安身处，刀山是道场！

即便未得来去自在，按禅宗之说，只要领悟生死本一真心所现，亦足以抵御死亡畏惧。唐宗密禅师答“一期寿终之后灵性何依”之问说：

纵然不能一生彻悟、断尽烦恼，只要以空寂灵知为自性而不认色身、妄念，妄念若起，都不随之，即临命终时，自然业不能系，虽有中阴，

① 《五灯会元》卷十八

② 《紫柏大师全集》卷三十《达观大师塔铭》



所向自由，天上人间随意寄托。①

禅宗彻悟者不仅不畏惧生死，而且敢入生死，百丈禅师谓“往来生死如开门相似”。乃至敢入畜生道，所谓“向异类中行”，如沩山灵佑禅师临终时上堂示众云：“老僧百年后，向山下作一头水牯牛，左胁书五字云：沩山僧某甲。”② 南泉普愿也说“今时师僧须向异类中行”，③ 归宗禅师解释：“虽行畜生行，不得畜生报”。北宋悟新禅师为其师黄龙祖心火葬颂云：“而今两脚捎空去，不作牛兮定作驴。”依《大宝积经》卷六十八，菩萨得“超过一切法三昧”，可以生于地狱、畜生道而不迷，且“皆生乐受，不生苦受”。

## 2、依他力往生的净土法门

依《无量寿经》《阿弥陀经》《观无量寿佛经》等建立的净土宗，宣扬依阿弥陀佛初发心修道时的本愿，仗阿弥陀佛他力的接引，临终时可见佛或菩萨来迎，欢欢喜喜地往生于西方极乐世界莲花胎中，从此便“长揖娑婆”，永出三界，横渡生死之流。

极乐世界是一个佛教徒的理想国和超级佛学院，那里具足种种能保证只进不退、快速成佛的优越条件：寿命无量，恒受仅次于涅槃的极乐，常常见佛闻法，生活环境庄严优美，无女人及此世界的种种能孳生烦恼惑业的染缘，水鸟树林皆演法音，宝地金池悉宣妙理。在佛菩萨的直接指导下，种种胜缘的熏陶下，修行者可尽快断诸烦恼，证到分身化现、入生死中济度众生的神通、福德、方便，然后再回到这个世界度化众生，这样可以大大缩短成佛的时间，避免走出生入死中难以避免的退转弯路，为“安乐易行之道”。

这一法门确是“三根普被”，上至十地菩萨如普贤，亦不能出其范围，至于凡夫众生，尤其处于佛教衰微阶段“末法时代”的众生，若不入此门，几乎没有即生解脱的希望。依自力修小乘道、大乘道，都没有即生超出生死的可能，小乘说最快三生证果，大乘说一大阿僧祇劫方可见道，何况到了末法时代，据说是“有教（教义）无修无证”，虽然佛经、寺庙很多，但天下

① 《景德传灯录》卷十三

② 《景德传灯录》卷九

③ 《五灯会元》卷三



没有几个精进修行、能当世证到圣果的人，佛教徒即生出离生死的唯一可行途径，便只有依仗阿弥陀佛他力，求生西方净土了。而净土法门的修行，又极为简易，老少愚智，无有一人不能修。不须广学玄深教理，不须参禅明心见性，只凭一亟求解脱、确信净土法门的深信切愿，在发菩提心、修人乘法的基础上，持念“南无阿弥陀佛”或“阿弥陀佛”的名号，或观想佛的形相、光明、净土等，常念不忘，即于念中，消无量亿劫生死重罪，于临命终时，便会蒙佛接引，于“屈伸臂顷”，即得往生于极乐世界莲花胎中，寿命无量，永超生死。乃至未曾修习净土法门、造多恶业必将多劫堕于地狱，及临终之际已见地狱猛火等相者，若遇善知识教以念佛，下至十念称“南无阿弥陀佛”，亦能于念念之中灭八十亿劫生死重罪，蒙佛菩萨接引往生极乐净土。虽然依当世修证的浅深，往生有九品之差，证得方便回入此土，有快慢之别，但只要一生西方，便已永出生死、稳操成佛左券了。这一“安乐易行”法门，给凡入门者以彻底解除死亡焦虑的保证，适应佛教徒的宗教需要和修行条件，无疑会被大乘佛教圈内的大多数佛教徒所接受，成为中日韩等地区流传最广的佛教法门。直到今日，“阿弥陀佛”在我国犹家喻户晓，成为童稚皆知的庆幸、祝福用语。

若确信净土法门，则死亡成了一件幸运事、乐事，如囚出狱，如子归家，即暂受些老、病及恩爱别离、贫穷倒运等苦，亦无足轻重了。大量实例表明：净土宗信徒的心态尤其临终时大多安详，对慈善救济事业普遍热心，有不少由念佛而治愈、减轻癌等重病的事例。有的人能提前预知死期，从容告别亲友，沐浴、礼佛后“安详舍报”。往生净土的证据，是临终前看见或梦见佛菩萨来迎接，因而“预知时至”，至期安详而逝，面容怡悦，身体柔软，顶上温热。还有旁观者亦有见佛菩萨来迎，听到天乐、闻见异香、看见光明，及死者多日尸体不变且放异香等瑞相。《净土往生传》（北宋戒珠撰）、《净土圣贤录》（清彭希涑撰）、《净土圣贤录续编》（清胡珽撰）、《近代往生随闻录》（宽律撰）等书中，记录往生西方者一千余人。在正史中，也不乏此类记载。如《梁书·庾诜传》说，庾诜，不治产业，不乐仕进，晚年礼忏诵经，一夜忽见一僧自称愿公，呼诜为上行先生，授香而去。中大通四年（532年）昼寝，醒后说：“梦愿公复来，言不可久住。”言终而卒，举室咸闻空

中唱云：“上行先生已生弥陀净域矣！”时至今日，修习净土法门而临终“预知时至，安详舍报”的事件，尚颇有其例，不难调查到。

### 3、三密相应即身成佛的密法

大乘晚期盛行的密乘，以“即身成佛”的响亮口号，吸引佛教徒。密乘《大日经》说，众生被粗、细、极细三重妄执遮蔽，不见自心佛性，故流转生死，若依密法修持，一生破三重妄执，便可于一生超越三大阿僧祇劫而成佛。所谓“父母所生身，能证大觉位。”

密乘法的主要部分，是以“三密相应”为修习之要的“本尊法”。此法系依佛、菩萨等“本尊”所证的果位功德而建立，以佛果的身、口、意“三密”（表示真如体用的三种深奥秘密）为禅观境，修行者身依本尊姿势而坐，手结本尊密印（手势语言），为身业与本尊身密相应；口诵本尊真言密咒，为口业与本尊口密相应；意观本尊的形相、心性，为意业与本尊意密相应。如此相应不离，则能得到本尊神力的加持（加被摄持），激发自性本具的佛性功德速疾显现，即肉身而成佛果，谓之“三密加持速疾显”。

密乘法分事、行、瑜伽、无上瑜伽四部，四部的本尊法依见地的深浅，在观修方法上有所区别。事、行二部本尊法，据《金刚顶经》说，若精进修持，现生能见道入菩萨初地，此后最多经十六生，必定成佛。无上瑜伽部本尊法多说最迟七生解脱，若修“生起次第”成就，观想境界明白显现，可于命终往生于本尊化身所居净土，若进而修“圆满次第”成就，则能即生见道乃至成佛。至于光明大手印、大圆满心髓等密法，被视为密法中的顶尖，其修习近于顿悟禅。

密乘无上瑜伽本尊法的独特之处，在于通过自观为本尊的禅修，能在短期内修成一内气所成、形同本尊的“天身”，亦称“幻身”，这在显教，须多劫修持六度，才能感得。无上瑜伽还将生有、死有、中有结合为一体观修，特别重视利用临终和中有境心性光明的自然显现而获得解脱。另外，密乘还通过特有的仪轨化的供养、施食法等，积集福报资粮，据称在短期内，便能积集显教修行者多劫布施方能感得的福报。

密乘法尤其是无上瑜伽部法，还有一些超出生死轮回的特殊秘诀，如延





寿法、颇哇法、中阴成佛法、换体法、自在转生法、夺舍法等。

延寿，是各种密法本尊法的修持效果之一，四种悉地中增益悉地的成就，就包括延寿。《大日经疏》说修密法达成延寿的要求不低：须成就有相、无相二种瑜伽。密教经典中说了多种专用以延寿的真言，如“圣六字增寿大明”“一切如来金刚寿命陀罗尼”“延寿妙门陀罗尼”等。

藏密说修行本尊法生、圆二次第、宝瓶气、长寿法、大圆满、空行火供等，及清除路障、建造咒石桥、多行善、放生、塑佛像，皆可延寿。修行圆满次第成就获得的“八大悉地”中，以延寿悉地为其一。藏密有多种“赎死”仪轨，如对重病将死者可做勾魂仪轨：以木碗盛酥油作生魂羊，其肚中装与病人岁数相等的米粒，置于外有八吉祥图案、内注净水的铜锅，诵咒，用长寿箭绕生魂羊，直到它面朝他方。若米粒增多、长寿箭变长，为成就征兆。但若寿命、业缘、福德皆已耗尽，则无法延寿。《大乘要道密集》述“饮空赎命法”：于清晨能看见掌纹时，作七支跏趺坐，观想东方青色之气入自己口中，随之咽津，并观想青气流注全身。每日恒作不缺，即垂死者亦可延寿 5 年。这是一种观想吸收东方少阳之气以补身中正气的气功。

修习藏密延寿者不乏实例，如开创觉域派、息结派的印度当巴桑杰，以食精华法享年 987 岁；莲花生大师的佛母、弟子移喜措嘉寿 250 岁，与米拉日巴同时的女性大成就者玛基洛准寿 160 岁，她们在高寿时还保持 16 岁少女的形象；香巴迦举派祖师穷波瑜伽师高寿 150 岁。

中阴成佛法，系依人临死之际妄念止息、本性光明（“死光明”“实相中有”）暂时呈露的规律设计的解脱秘诀。生前于禅定中注意体认“临死八相”的显现，反复修习，令臻熟悉，纵使生前未能见道成佛，只要在临死之际注意体认本性光明，保持融入，便可于临终之际或中有境超脱生死。白玛格桑仁波切《生死的幻觉》说：

在学修大圆满法的瑜伽士眼里，死亡正是成就佛果的契机。①

颇哇法，意译“转识法”“生西法”，系利用死时神识从顶门梵穴出即

① 白玛格桑仁波切著. 生死的幻觉[M]. 拉萨：西藏人民出版社，2005 年，222 页



获解脱的原理，生前着意用观想、提气的方法打通顶门之路（“开顶”），观想阿弥陀佛等本尊或根本上师在顶端坐，修习成就，可以自主生死，临终或不想活时，只要依法将神识循熟路提出顶门，投入本尊心中，即可往生本尊净土。此法七日至二十一日即可修习成就，被称为最稳最快的成佛捷径。藏密修大手印、大圆满等法而未得中上成就者，唯依此道求即生解脱。

换体法，为瑜伽成就者在肉身已衰败时通过调换迁居而继续生活于人间密法，也为印度教、道教等修行者所用。其法为择一非器质性疾病致死的年轻新死尸体，对之修颇哇法，将自己神识迁出体外，投入尸体身中，则会使尸体复活而自身死亡。虽然模样姓名变了，但人格和意识得以延续。

自在转生法，为修学有成就、有把握者自在转生于人中，以继续弘扬佛教之法，此法系于中有境辨识各种幻相，选择具足诸缘的父母，按特定的入胎法起“倒想”而投胎。藏传佛教界修持好者，多依此法转生，被佛教界、社会公认者，名曰“朱古”，汉地俗称“活佛”，即自在转生者、化身之义。若在出生时、出生后以神通福德力请走原有神识，进入其肉体，便能自忆宿世，称为“夺舍”（夺占别人的肉体舍宅）。这种机会据说是极为难得的。

修持密法而证得果位、显示神通灵验的例证甚多，如唐“开元三大士”之一的善无畏，记载证入菩萨初地，日本真言宗之祖空海和尚被认为证得三地。《唐书·不空传》载密宗大师不空作法，人见空中现神人，称毗沙门天王次子独健，率神兵赴安西救急，帮助唐军获胜。藏传佛教史传中所记能飞行、化身、分身、在石头上留下手印足迹、趺坐空中、穿山入岩、令死鸟复活等神异，例证不少。如《青史》说莲花生大师神通广大，其弟子中，就有王臣二十五人得如上所说各种成就。《米拉日巴大师传》记述迦举派二祖米拉日巴苦修十几年得大成就，彻证法性，四季常着一领单布衣，现飞行自在等神通，被认为即身成佛的典型，其悟境有诸多“道歌”为证。其《歌集》中说，他们下弟子：

得成就者二十五，具证悟者有百名，任运觉显百零八，与法相应及千人，结法缘者逾万亿。

光明大手印、大圆满心髓法，则说利根者依其法修持，即生便可实际成



佛，中根者于中有境成佛，下根者须加修“颇哇”法求生诸佛净土。《日月和合续》说修持大圆满法成就者有空行、持明、自耗如火、隐没如空四种死亡方式，皆化尽身中四大至无形状可见，更不复取其他色身。又有四种消融：

一、且却成就隐没于空，临终时肉体归空不见；

二、妥噶成就突然隐没，想死或临死时，身体慢慢发光，或完全消灭，仅留下指甲和头发，谓之“虹化”；

三、色身化为光蕴（光明所成身），亦称“大迁转身”“童瓶身”，看似有形，触之无质，永葆十六岁面容，可随意趋入任何世界，长存不灭；

四、化为可见之虹光身（光蕴身），或唯留光明与音声。

据载，仅川西噶托一寺，几百年来虹化者竟多达十万人。虹化现象，在当代也不乏其例。《西藏佛教》1990年第2期载：1960年，青海西宁市喇嘛劳改农场一从多珠仁波切学修大圆满的汉族和尚，劳动时化白光腾空，只见一片五彩浮云乘风而去，多珠活佛特撰文祈祷。《哥隆加哲传记》载：青海瓦萨县甘穹乡五世华日仁波切，修大圆满20多年，“文革”入狱，一夜传法于哥隆加哲仁波切，说明准备往生，次日晨起，监狱内只见其镣铐，不见遗体，香气弥漫经久不散。

获最高成就“大迁转身”者，如莲花生，其身体有形而无质碍，藏王曾试以手探其腰，觉如摸虚空。这种成就者在当代据说犹有其人，《大圆满大史》载：四川红原县才旺仁真堪布（1883—1958年），师从麦彭仁波切修大圆满，成就虹光身，无影，身体无碍，1958年被捉回批判，走到萨多栋南时，忽起狂风，骑在牦牛上的堪布消失，只闻其在空中念诵莲花生大师心咒的声音渐渐远去。

修大手印成就者也有证大迁转身的，《青史》载，米拉日巴弟子中，有惹琼玛、热巴细哇峨、桑杰交等，证（见道）、断（断尽烦恼）成就，在众目睽睽之下，肉身飞赴空行净土，热穹巴弟子中，亦有一歌女手摇铃铛，飞往空行净土。这种超越人类生理结构的微妙身体，不须乘飞船，不穿宇宙服，也可以自由来往于宇宙间任何界域，可谓理想的生命型态。



群峰环抱认灵山，不尽云泉日往还。  
恍似法筵犹未散，潮音花雨满人间。

一九七八年九月书赵朴初诗



群峰环抱认灵山，不尽云泉日往还。  
恍似法筵犹未散，潮音花雨满人间。  
(赵朴初诗)



红酥手，黄藤酒，满城春色宫墙柳。东风恶，欢情薄，一怀愁绪，几年离索。错、错、错。春如旧，人空瘦，泪痕红浥鲛绡透。桃花落，闲池阁，山盟虽在，锦书难托。莫、莫、莫。



陆游词《钗头凤》

一九七八年秋月书



陆游词《钗头凤》



## 第八章 生死关怀

出生与死亡，乃尽人难免的大事，个人与社会，皆应对此予以高度关怀。有关出生与死亡的堕胎、优生、临终关怀、死亡危机干预、殡葬、死亡教育等，关系每个人的切身利益，乃当代生死学重点讨论、不无争议的重大课题，佛教在这些问题上，有自家的独特说辞和处理方法。

### 一、堕胎与优生

堕胎，在当今世界是一个极其普遍、被许多人认为合理合法的现象，据有关统计，全球平均每分钟有 10 名少女做流产手术，美国每年堕胎者达 150 万次，台湾达 50 万次。然堕胎一事，历来被基督教等看作莫大之罪恶，天主教会对于堕胎至今持反对态度。佛教亦以堕胎为杀人，而且列为杀人罪中最重、不可忏悔的“五无间业”之一。

唐佛陀波利译《佛说长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》载，佛告文殊师利菩萨：过去普光正见如来出世时，有颠倒优婆夷（女居士，即文殊菩萨前身）来到佛所，要求出家，忏悔说：“我曾怀胎，已满八月，因为婆家不喜生育，遂服毒药杀子伤胎，结果生下死儿，人形具足。有一智者对我说：若故意伤胎，现世得重病之报，寿命短促，命终堕阿鼻地狱，受大苦恼。我想起这话，极度恐惧，唯愿世尊以慈悲力为我说法，许我出家，以免恶报之苦！”佛乃告言：

世间有五种忏悔难灭：一者杀父，二者杀母，三者杀胎，四者出佛身血，五者破和合僧。如此恶业，罪难消灭。

佛言：杀胎者，当堕阿鼻地狱，受苦无有休息，并详说阿鼻地狱苦况。女人听后，啼号哽咽，求佛开示忏悔灭罪之法。

古代人口稀少，寿命短促，为了民族的繁衍、国家的兴旺，当政者鼓励多生，禁止堕胎。佛教将堕胎看作一种重罪，大概与此有关。现在人口膨胀，



成为威胁人类生存的一大问题，政府实行计划生育是符合人民利益、关系国家命运的政策。但从业报及伦理的角度看，实行堕胎，特别是将已成人形的胎儿杀死，应是残忍之举。《佛说五王经》等说，胎儿从怀孕后的第 6 周开始便有了感觉，应算作“有情”。现代医学认为，大约从怀孕的第 8 至 9 周，神经开始分布，表现出某种对刺激的反应。到 22 至 26 周中间，原始的神经系统开始产生，有了脑电波图，说明有了原始觉知。将已有感觉、觉知的胎儿打掉，佛教认为属于杀人。《佛说长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》所说颠倒优婆夷所堕胎儿，已满八个月，当然是重罪。计划生育，主要应计划避孕，这需要避孕技术的提高。笃信佛法、受持五戒的佛弟子，按理是不应堕胎的，起码不应在怀孕 6 周以后堕胎。

万一避孕失败或不慎怀胎而行人工流产，也不是必堕地狱、无法挽救了，《佛说长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》即开示有忏悔灭罪之法，经中佛言：虽造堕胎重罪，若遇佛及圣僧，“至诚忏悔，不复更作，罪得消灭”。六亲眷属可于堕胎后七日之内，请佛迎僧，为胎儿转读大乘方等经典，烧香散花，当有检查善恶的冥使禀告阎王：此人积善，阎王便会从轻发落。若更受持此经，书写读诵，能令杀罪消灭，得生梵天。

20 世纪 40 年代，优生学提出不久，中国佛教领袖太虚就有回应，他在《建设人间净土论》一文中，以《佛说起世因本经》所言北郁单越洲为佛教理想之人间净土的典范，经言：该洲“人皆一类、一形、一色”，形状相貌没有美丑之别，太虚按语谓“此条甚要”，“是言人种进化，淘汰劣种，今格尔通的优生学，正是讲此事”。

如何实现优生，保证生出健康、端正、聪明的子女？佛教早就提供了技术。大乘经中，主要是通过礼拜、供养、祈祷佛菩萨，满求生理理想子女之愿，以求观音菩萨者最多，观音诸相中有“送子观音”，即专满求子之愿者。《法华经观世音菩萨普门品》佛言：

若有女人，设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男；  
设欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，众人爱敬。

《楞严经》卷六观世音菩萨自言：他由修耳根圆通法门成就“闻熏闻修



金刚三昧”，能令法界无子众生欲求男者，诞生福德智慧之男，欲求女者，诞生端正福德柔顺、众人爱敬有相之女。也有祈祷其他菩萨的，如笔者即是家人祈求大势至菩萨而生。

据《药师琉璃光如来本愿功德经》，东方药师佛亦能满足人们求生子女之愿。经中佛告文殊菩萨：净信善男子善女人等，若造药师琉璃光如来像，散花烧香，幢幡庄严其处，七日七夜受持八关斋戒，食清净食，澡浴香洁，着新净衣，怀无垢浊心、无怒害心、利益安乐一切众生心、慈悲喜舍平等之心，鼓乐歌赞，右绕佛像，念彼如来本愿功德，读诵此经，思惟其义，演说开示，随所乐求，一切皆遂，“求男女得男女”。

佛经中还列有防止难产、夭折，从而保证优生的方法，大略亦礼佛、诵经及持咒、不杀生等。《药师琉璃光如来本愿功德经》说：若女人临产时极为痛苦，至心称名礼赞恭敬供养药师佛，能令“众苦皆除，所生之子身分具足，形色端正，见者欢喜，利根聪明，安隐少病，无有非人夺其精气”。《地藏菩萨本愿功德经》佛言：妇女临生产前七日之中，若能为之读诵此经，并念地藏菩萨名号万遍，能令所生子女解脱宿业殃报，“安乐易养，寿命增长。若是承福生者，转增安乐及与寿命”。又说：人出生或将生之时，若亲属行善，令土地欢喜，拥护子母，得大安乐。出生后慎勿杀生，勿以肉食供给产妇，勿设宴饮酒食肉。因为妇女生产时，有无数饿鬼精魅欲食腥血，若杀生食肉，令守护鬼神远离，饿鬼魍魉得便，能令母子不得安乐。

《佛说长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》中，医王菩萨耆婆列举了婴儿短命夭折的九种原因：1、父母非时行房事。2、初产时血污于地，令恶鬼得便。3、初产时未去脐间小毒虫。4、初产时不以棉花拭净胎中秽血。5、生产时杀生害命设宴欢庆。6、其母食用冷果。7、婴儿有病喂肉。8、初产时眼见死尸等不祥。9、夜行被恶鬼打。

此经中，佛特为城中一位因儿子未满周岁即夭折而悲痛欲绝的女人开示其宿缘，并说增益童子寿命咒曰：

波头弥波 头弥提婢 奚尼奚尼 奚弥诸梨 诸罗诸丽 候罗候罗 由  
丽由罗 由丽波罗波丽闻 制唵迭 频迭波逝末迭迟那迦梨 苏波诃



谓若能受持读诵此咒，为在胎、出胎及患病的儿童念诵，于七日七夜烧香散花，书写供养，“所有重病、前身业障，皆得消灭”。又有金刚力士亦说过去诸佛护诸童子吉祥神咒，能令受持者“终不短命，得寿无量，无有病苦”。又说：若女人怀胎时杀生食鸟卵，容易难产夭亡，若能广发誓愿，书写此经，即免难产，无诸灾障，母子安乐，“须男须女，随愿得生”。

优生的另一重要方法是在怀孕期间行胎教。据汉代贾谊《新书·胎教》，公元前11世纪周妃后妊成王时，就行胎教，“立而不跛，坐而不差，笑而不泄，独处不倨，虽怒不骂”。《圣经》及希波克拉底《日记》中也有母亲对胎儿有影响之说。《素问·奇病论》说怀孕期间母亲若受大惊，“气上而不仁，精气并居”，使胎儿发癫疾，名“胎病”。《诸病源候论》说孕妇应在怀孕三月时行胎教，常口谈正言，身行正事，则子端正庄严；佩白玉则子美好；看诗书则子贤能，是谓“外象而内感者”。《千金方·养胎》说，胎教之道，当“弹琴瑟，调心神，和性情，节嗜欲”，养气和顺，乃至“目不视恶色，耳不听淫声，口不出恶言，嘴不食邪味，常行忠孝友爱善良之事，往往生子聪明，才智贤德过人”。

按佛教唯识学说，胎中虽然未必有眼鼻舌三识、明显的意识和记忆，但有耳、身二识，其所接收的信息会贮藏于阿赖耶识中，成为成胎的一种外缘，对人出胎后性格的形成肯定会起一定作用。《瑜伽师地论》卷二说，孕妇不注意避免有损健康的诸因素，如多食灰盐等、多近暖热寒冷、好热食热饮、纵欲、多跳远奔跑等剧烈运动，会使胎儿头发、皮肤乃至肢体不正常。今科学已证明：胎儿大约在第20周时具有听觉，满7个月时对外界声音感到喜欢与否；满8个月时，会出现与母亲的同感，母亲的感觉，经由母脑所制造的荷尔蒙传给胎儿。母亲若情绪强烈紧张会立刻传达给胎儿，使胎儿缺氧和养分，严重者造成假死（生命活动暂停）乃至死亡。胎儿明知母亲不想要他时会产生自杀念头。怀孕期情绪不良的母亲容易生出心理不正常的孩子。母亲醉胎儿亦醉，严重影响胎儿脑的发育，酗酒孕妇所生子女较多患发育畸形、动作迟滞、心智薄弱、智力低下等“胎儿酒精综合征”。孕妇吸烟酗酒，还容易导致流产及胎儿发育不良、畸形、兔唇、先天性心脏病等。父亲酗酒吸烟，也能损伤精子，造成胎儿畸形、弱智。母亲的呵斥声、汽车刹车声、电





话声、父母吵架声等，对胎儿有害，温和的声音、鸟鸣风吹等自然音会安抚胎儿。突变的温差、不自然的状态、震动，会使胎儿感到痛苦。孕期母亲过多食用鸡蛋、牛奶、大豆，容易使胎儿形成过敏性体质，称“三恶食品”。

当代胎教方法，即依据此类发现而设计，一般分三期：早期（美丽期）母亲通过经常想象双亲的理想容貌或理想中的美貌，塑造胎儿的美好仪容。中期（聪明期）母亲多看有益的书籍，多欣赏优美的图画，听好的音乐。有“胎教仪”贴在孕妇腹部向胎儿讲话，播放音乐给胎儿听。第三期（健康期）孕妇须注意营养，保持精神愉快，情绪饱满，以使胎儿身心健康。孩子出生后15分钟内脐带未剪断时，让孩子趴在母亲身上，接受母亲的爱抚，传达祝愿的信息，称“15分钟效应”。母亲精神上的充实，心理平衡健全，避免情绪的大幅度转折，保持平稳、愉快的心情，是做一个称职母亲的先决条件。当代西方有专门进行胎教的“胎儿学校”。对照组研究证明，经过胎教的婴儿，语言能力发展明显快于未经胎教者，智力超常者的比例也要高得多。音乐为最佳的胎教方式，胎孕期间常听轻柔优美音乐的儿童，大部分具有音乐和舞蹈才能。

深受本土传统文化影响的中国佛教，对胎教十分重视，并以佛教的观点作了发挥。晚近印光法师教导在家弟子说：

母教第一是胎教，胎教乃教子禀质之初。凡女人受孕之后，务必居心动念行事，唯诚唯谨，一举一动，不失于正。尤宜永断腥荤，日常念佛，令胎儿禀受母之正气，则其生时，必安乐无苦。所生儿女，必相貌端正严，性情慈善，天资聪明。

从受孕后，其形容必须端庄诚静，其语言必须忠厚和平，其行事必须孝友恭顺。行住坐卧，常念观音圣号。……果能如此谨身口意，虔念观音，俾胎儿禀此淳善正气，则其生也，定非凡品。①

播放佛教音乐、念佛声等，应该有益于胎儿，对胎儿产生佛教信仰、养成恬淡、宁静、慈悲的个性，当有特别的作用。上海女居士褚美晔怀孕期间

---

① 《净土丛书》第11册，498页，536页

以念佛机为胎教，婴儿出生后仍然让其常听念佛机的念佛声，当将要哭闹时，一开念佛机，婴儿即转哭为笑。

## 二、临终关怀与死亡危机干预

人临终之际，身心深受痛苦，最需要关怀照顾。现代医学发现，病危时没有精神支持网络的人，尤其是男性，死亡率比具有精神支持网络者高 3 倍。西方天主教于 1967 年创办“善终院”，提倡对重病垂危濒死者给以“善终照顾”或“临终关怀”（Hospice），对其作为“全人”的身体、心理、社会、心灵各个层面的需要给予关怀照顾，进行心理辅导，帮助其解除痛苦和恐惧，俾能平安、尊严地迎接死亡。此后，临终关怀逐渐受到重视，行施一系列临终照顾的“安宁病房”，现在已在西方普遍设立。国内首家临终关怀研究中心，1989 年由天津医学院与美国一大学合办。

佛教，其实有久远的临终关怀传统，长期以来自觉进行临终关怀工作，形成了甚为丰富的临终关怀操作体系。

佛陀生前便经常作临终关怀的工作。如《杂阿含》卷五第 103 经载：有一位那拘罗长者，年一百二十岁，“羸劣苦病”，往见佛陀，请求“长夜安乐”之道，佛陀教他：“于此苦患之身常当修学不苦患身”，然后教给他如实观察五蕴无常、涅槃寂静的办法，使其获得解除死亡恐惧的智慧。同经卷三七第 1023 经载：叵求那比丘（未断五下分结）病笃，佛为种种说法，断五下分结，“当命终时，诸根喜悦，颜貌清静，肤色鲜白”。第 1024 经载，比丘阿湿波誓病笃，畏惧退失，佛为说法安慰，“不起诸漏，心得解脱，欢喜踊跃，欢喜踊跃故，身病即除”。第 1025 经载，一年少新学比丘病笃，佛往说法，分明解了，得般涅槃，不久命终，“临终时，诸根喜悦，颜貌清静，肤色鲜白”。

佛陀还教诫弟子，应以智慧和慈悲积极从事临终关怀。《杂阿含》卷四十一第 1122 经载，佛告难提等居士：有智慧的优婆塞（居家佛弟子）应当看望被疾病痛苦折磨、迟早要命终的佛教徒，根据其具体情况，以能使其获得安乐的法门教诫说法：首先应教其于佛、法、僧三宝坚定信心，这叫作“三



种酥息处”——三种能使人精神获得安息的归宿之处。然后教其不顾恋父母，不顾念妻子奴婢财产。若病人顾恋人间的五欲，应说明人间五欲“恶露不净，败坏臭处，不如天上胜妙五欲”，教其志愿生于天上，享受更为胜妙的五欲。进一步说明天上的胜妙五欲，亦属无常变坏之法，也不值得贪恋，应当舍离，欣求涅槃寂灭之乐。如是“先后次第教诫教授”，令病人趋向涅槃甚至获得涅槃，“犹如比丘百岁寿命解脱涅槃”。佛弟子颇多实践佛陀教诫者，如《增一阿含经》卷四十八载：舍卫国阿那坩祁（给孤独）长者病笃，佛弟子舍利弗以天眼见之，命阿难前往看望，为说念三宝法、第一空法，令长者“悲泣涕零，不能自止”，解除了死亡畏惧，之后不久善终，生于三十三天。

佛教还将关怀临终者列入戒律而制度化。《四分律行事钞》说，上座法师应到重病垂危的僧人那里，为之说法，说明人生时不带一物来，死时也不可能带一物去，教其舍弃一切爱恋之情，将衣物等布施大众，称赞其一生修行的功德，令其欢喜，正念不乱，往生善处。《摩诃僧祇律》卷三十四载僧尼为亡人施福咒愿偈云：

一切众生类，有命皆归死。随彼善恶行，自受其果报。  
行恶入地狱，为善者生天。若能修行道，漏尽得泥洹。

《大唐西域记》说，印度祇洹精舍在寺院西北角设有专门安置照顾重病僧人的“无常院”，安排重病僧尼住宿院内，意在令其闻名见题，体悟一切法无常而消解死亡焦虑。据此，中国佛寺中设有无常堂、延寿堂、往生堂、涅槃堂、重病阁等，专供老病临终的僧尼居住，给以照顾。《四分律行事资持记》说临终的僧尼应安排住在往生堂，头靠西方，面向墙上挂的西方三圣像，可设置供佛幡，为之沐浴更衣，轮流念诵圣号，说法示导，开导安慰。

《四分律南山钞》详说无常堂安置法：堂内安置一阿弥陀佛立像，涂成金色，其左手中指系一五彩幡，幡脚坠地，为病重比丘洗浴换衣，安置佛像后，左手执幡脚，作随佛往生之意。看望者应为其烧香散花，命僧念诵经咒佛号。若病人有吐唾及大小便，看望者应随时除去。佛教界还为临终者作“法事”超度，《饬终津梁》之类专讲如何为临终者进行关怀工作的书，在教界流传颇广。



大乘佛教的临终关怀，还有通过作福、念佛、诵经、鸣钟磬等为临终者消除业障、超生善处之法。《地藏菩萨本愿经·利益存亡品》说，父母临终时，眷属不可杀生拜祭鬼神，而应为之设福，或悬幡盖、燃油灯，或诵读佛经，或供养佛菩萨像，或念佛菩萨、辟支佛名字，能消灭其必堕于恶道的重罪：

临命终时，父母眷属，将是命终人舍宅财物、宝贝衣服，塑画地藏形象，或使病人未终之时，眼耳见闻，知道眷属将舍宅宝贝等为其自身塑画地藏菩萨形像，是人若是业报合受重病者，承斯功德，寻即除愈，寿命增益。是人若是业报命尽，应有一切罪障业障，令堕恶趣者，承斯功德，命终之后，即生人天，受胜妙乐，一切罪障悉皆消灭。

临命终日，得闻一佛名、一菩萨名、一辟支佛名，不问有罪无罪，悉得解脱。

同经《如来赞叹品》说，对久卧病榻、常做噩梦、“眠中叫苦，凄惨不乐”的垂危重病人及神志不清的“植物人”，家属应在病人前对佛菩萨像高声读诵此经，或高声告诉病人：我们为你将财物施舍，用以建寺、造像、印经、供僧。若已死亡，于一至七日之间继续读经、禀告，能使亡者宿殃重罪永得解脱。

《药师琉璃光如来本愿功德经》言：若重病人死相现前，昏迷不醒，自觉魂神被阎王拷问，其亲属朋友若能为彼皈依药师琉璃光佛，请僧转读此经，燃七层之灯，悬五色续命神幡，或经七日，乃至经三十五日、四十九日，病人神识便能回还，如从梦觉，苏醒后会自忆知善恶业报，永不作恶。《梵网经》卷下所列 48 条菩萨戒之第 20 条“不行放救戒”规定：在父母兄弟死亡之日，应延请法师讲菩萨戒经律，为之荐福，令得见佛，生于人、天。“若不尔者，犯轻垢罪。”

净土宗所奉“净土三经”之一的《观无量寿佛经》说，一生“多造恶法”，及毁犯五戒、八戒、僧尼戒，临终时“地狱众火一时俱至”的众生，临终时遇善知识为说大乘经题目、赞叹阿弥陀佛功德、教令念阿弥陀佛名号，皆能灭多劫生死重罪，往生西方净土。《华严经》卷十五贤首菩萨偈，谓菩萨放光名“见佛”：



此光觉悟将歿者，令于佛所深归仰，  
令随忆念见如来，命终得生其净国。  
见有临终劝念佛，又示尊像令瞻敬，  
俾于佛所深归仰，是故得成此光明。

《佛说无常经》附临终方诀云：令病人右肋而卧，合掌至心面向西方，为宣说净土因缘、庄严及十六观等，令病者心乐生净土，复教谛观佛身相好，称念阿弥陀佛名号。据此等经义，大乘佛教徒多于亲友临终前，延僧或召集众居士诵经念佛。特别是净土宗信徒，更多于“莲友”、亲友临终时，约集莲友热心看护安慰，劝导念佛或齐声念佛，造成一种集体祈祷的气氛，以帮助临终者保持正念，心无痛苦，在念佛声中，怀着必然往生西方极乐世界的信心，欢欢喜喜地去那究竟安乐的家园。此名“助念”。现代印光法师教人“临终三大要”：

第一，善巧开导安慰，令生正信。第二，大家换班念佛，以助净念。第三，切戒搬动哭泣，以防误事。<sup>①</sup>

现在有用“念佛机”给病人放念佛的录音，也有很好的助念、安慰作用。佛教界经常报道因为助念而使莲友病情减轻、正念分明，现往生“瑞相”之事例。

中国佛教还有为临终者击钟鸣磬之制，称“无常钟”“无常磬”。击钟（梵语犍椎），本为招集僧众的信号，见《增一阿含经》等。《付法藏因缘传》谓印度闍闼咤王死后堕为千头鱼，有剑轮常绕其身而转，因闻罗汉击钟之声，剑轮升于空中。《佛祖统纪》卷六记智者大师临终时告维那（寺院中专司仪式者）：

人命将终，闻钟磬声，增其正念，惟长惟久，气尽为期。

《唐高僧传》载有亡者托梦谓僧智兴击钟“声振地府，受苦者皆解脱”

<sup>①</sup> 《印光法师文钞》下册



的故事。中国佛寺在击钟时，祝愿一切众生闻声息苦。故钟声成为一种代表佛法的信息符号，有提醒正念、解除痛苦的作用。磬为念佛、诵经时所用乐器，与钟有同样的作用。

藏传佛教在人临终前直到死后，延请僧人念诵度亡经，讲解临终、死后解脱之要，修“颇哇”法帮助其往生净土、善道，与汉传佛教的超度法事和净土宗的助念法有异曲同工之妙，都有安慰临终者及其家人之效，比医学界的临终关怀自是高出一筹。据称密法修持成就、神通广大者，可用颇哇法随意超度亡人神识往生净土，叫作“送生”。一般认为只有证到初地菩萨以上，才可实际超度亡者。美国人奈温，年轻时沉溺于藏密，回国后办“走向死亡的人送别之家”，与临死者对话，教他们将死亡当知“接近人格完成的时刻”。

当代佛教在“人间佛教”思想指导下，越来越重视临终关怀。台湾慧律法师编著的《临终备览》一书，述临终关怀法则甚悉，说首要之举，在于关怀临终病人心灵的需求，乘其神智清楚时，探问有何遗愿及未了之心事，极力应承，满其所愿，劝其放下万缘，一心念佛。慧哲法师提出心灵照顾的三部曲：第一步帮助病人确认病情，知晓存活期还有多少，在这段时间里应该如何做。第二步帮助病人整理自己的思绪，写遗书、安排后事，想象向亲朋好友道最后一声再见。第三步协助病人观想死亡的景象，想自己漂浮在身体的上方，俯瞰一切。圣严法师认为：人的过世，不是丧事而是喜事，是庄严的佛事，应替亡者诵念“三皈依文”，进行临终助念。佛教界办的安老院在临终关怀方面积累了大量经验。如天津鹤童老年公寓的具体做法为：

- 1、在病人房间西墙上贴西方三圣像。

- 2、家属对病人应真切孝敬，病危时要组织助念团助念，全家为病人吃素修福并告知病人。

- 3、病危时要了解患者有无牵挂之事，若有，应及早解除。劝其放下一切，安心念佛往生净土。

- 4、病人见到恶形等而恐怖，说明这一切皆是心识幻化，要一心念佛，自然会消失，不必恐怖。若病人害怕死亡而悲哀痛哭，说明死亡是离苦趋乐，如游子归家、囚徒出狱，有何恐怖焦虑。若病人怀疑自己不得往生西方，劝其具足信心。



5、人死后 24 小时内不动其身体，不哭泣。

6、丧事从俭，火葬。49 天内为亡者念佛诵经作福。

当代佛教界一般强调尽量使临终者正念分明，得以往生净土，从而反对使用插气管内管、做心脏按压、电击等方法作无用的急救，甚至不主张注射强心剂、吗啡等药物延长死亡过程、减轻临终时的痛苦，认为这会扰乱临终者的正念。临终之际至死亡之后，忌亲属哭泣及搬动尸体。

现代医学发现，人临终之际陷入无意识，只有听觉可以保持到最后，证明佛教的临终助念法，确能令亡者听到，起码起到精神安慰的作用。

临终关怀的另一项重要内容，是对亡者的家属提供“全家照顾”，进行咨询，协助他们减轻哀痛，这属于“死亡危机干预”。其方法是对亡者家属进行安慰，讲清人死不可复生、死亡乃自然规律，过度的悲伤只会损伤自己的身心，劝导他们节哀。佛教早就有这一传统，佛陀在世时即经常做这一工作，如《法句譬喻经》卷五载，一婆罗门的爱子上树采花，枝折摔死，全家哀恸，怨天尤人，啼哭不止，佛乃往其家问候抚慰，以无常的道理和宿命业报相劝，使这家人不再哀痛。《波斯匿王女命过诣佛经》载波斯匿王爱女亡故后，极为愁苦，佛为广说“一切恩爱皆当分离，所生之物必当败坏”，使王领悟释怀。《增一阿含经》卷二四载，波罗奈国文荼王最宠爱的第一夫人死后，国王“极怀愁恼，不食不饮，不治王法，不理王事”，佛弟子那罗陀罗汉为说欲使不老、病、死、不失去所爱等不可得之理，教其思惟：

“我今失去所爱，并非只有我一人如此，一切人都必如此，如果我因此忧愁悲痛，是不明智的：这样只会使亲属更加悲痛，仇人冤家庆幸欢喜，会令人饮食不得消化，因此致病，折寿早死。您这样想，便能拔除忧苦之刺。”

国王听后，当下见效，“所有愁苦今日永除”，皈依佛教。《杂阿含经》卷四四第 1173 经载：婆罗门妇女婆四咤因六个子女相继死亡，悲极发狂，裸体乱跑，路遇佛陀，当下清醒，“即得本心”，听佛说法，欢喜作礼，之后她的第七个儿子夭折，她也不再悲痛啼哭。《佛说解忧经》记载了佛说解除亲属亡故忧苦的偈子：

爱别离最苦，忧火镇烧燃，若欲自安心，端居作观想：

譬如群鸟兽，暂聚各分飞，生死人亦然，云何怀忧苦？……



三界大轮回，无有免斯者，平等受无常，云何怀忧苦？……  
唯有正等觉，是其依仗处，信受汝谛听，能解诸忧恼。

张淑美《失落与悲伤的面对与超克》应用佛家的见地，开出自我治疗的悲痛药方：透视失落与悲伤的本质，看清自己的肉身生命以及人我关系等，都是因缘假合，必然都会随因缘变化而消失，则该去的就会去，会来的也终会出现。“如是平常看待，则失去了也不是失落，悲伤也无须太过。”<sup>①</sup>

《四分律》规定，僧尼若死亡，前来吊唁的客人应该到尸体前具仪设礼，握亡者弟子之手，好言安慰，以减轻其哀痛。《毗尼母论》说僧尼死亡，应“合寺众僧，并送葬所。”这其实也是对存者的一种心理安慰。

### 三、度亡济幽

佛教更重视对亡者死后“追福”“追荐”“超度”，由对亡者死后的尽责与实际利益，解除亲属“人死永灭”的深刻痛苦，以“利益存亡”。这可谓佛教死亡危机干预的独特方法。

为亡者“追福”之制，本出原始佛教，其方法是布施僧尼。佛经说，人死之后，家属应代为亡人将其生前衣物遗产施予僧尼，或用其财物“斋僧”（设饭食供僧尼食用），这样可使亡人的中有得到布施僧宝的福报。《随愿往生经》说：

若以亡者严身之具、堂宇屋宅园林浴池以施三宝，此福最多，功德力强，可得拔彼地狱之殃。

南传《长部·教授尸迦罗经》佛言：子女有义务行善并将功德回向给去世的父母。俗家人亡故，僧尼应安慰祝愿，《摩诃僧祇律》卷三四《明威仪法之一》说为亡人施福咒愿偈曰：

一切众生类，有命皆归死。随彼善恶行，自受其果报。

---

① 《生死学研究通讯》第三期





行恶入地狱，为善者生天。若能修行道，漏尽得泥洹。

《大唐西域记》卷二说：出家僧众在丧葬时不可号哭，“父母亡丧，诵念酬恩，追远慎终，实资冥福。”

大乘《地藏菩萨本愿经·利益存亡品》说，人命终后七七日之前，亡者如痴如聋，或在诸司辩论审定业果，未测之间，千愁万苦，念念之间希望骨肉眷属为之造福救拔，此时：

若能更为身故之后，七七日内，广造众善，能使是诸众生永离恶趣，得生人天，受胜妙乐，现在眷属利益无量。

《优婆塞戒经》卷四说：若亡者堕于饿鬼道，需要亲属为其作福（追福）布施，奉劝人们“为饿鬼勤作福德”：

若以衣食、房舍、卧具、资生所须，施于沙门、婆罗门等贫穷乞士，为其咒愿令其得福，以是施愿因缘力故，堕饿鬼者得大势力，随施随得。

并说为亡者追福的时间有三：春之二月、夏之五月、秋之九月。

大乘佛教宣扬：佛法僧三宝，有超度亡灵、利济幽冥的巨大法力，亲属依仗三宝之力，为死人追福超度，可以利益存亡。《大乘本生心地观经》卷三偈云：

以其男女追胜福，有大金光照地狱，光中演说深妙音，  
开悟父母令发意。忆昔所生常造罪，一念悔心悉除灭。  
口称南无三世佛，得脱无暇苦难身。往生人天常受乐，  
见佛闻法当成佛。

说子女为其亡故父母追福，即便父母已堕于地狱，也能感通佛菩萨，以金光照烛，说法令亡魂开悟，忏悔念佛，得脱离地狱，往生人天，乃至将来见佛闻法，修行成佛。《地藏菩萨本愿经·利益存亡品》说：

若有男子、女人，在生不修善因，多造重罪，命终之后，眷属大小为造福利一切圣事，七分之中而乃获一，六分功德，生者自利。



这种说法，适应了人们追怀亡故亲属的感情需要，能起抚慰失去亲人的痛苦心灵之作用，尤其在具有深长孝亲祭祖传统的中土，与本有的丧葬礼俗结合，再加上统治者从伦理教化目的出发的提倡推广，产生出种种度亡济幽的“法事”，盛行于社会，形成民俗，至今尚不绝如缕。费尔巴哈因而称“中国人是最为死者操心的民族”。藏传佛教界以亡者财产施予寺庙追福及延僧超度之风更盛。

为亡者追福设斋的风俗，始于北齐，于亡后三日设斋，请僧众诵经超度，称“三日斋”。唐人元休所撰《冥报记拾遗记》记述了一个有关三日斋的传说：北齐有梁姓官员，死后其家以家奴殉葬，四日后家奴复活，告言，在冥府见主人魂魄受压脂之刑，而经妻子设斋诵经，压脂不得，传语妻子：愿再营斋相救，慎勿杀生祭奠。民间还根据佛教中有身七日一死、历七七日必转生的说法，于人死后七七日的每一七日，设斋追荐，称“累七斋”。累七斋那天，主斋僧剪纸幡焚化，称“斋七幡子”，此系据《正法念处经》将生天的中有见白氎能垂下之说而作，旨在令亡者中有见到白氎，得以生天。

为亡者追福的盛大佛事，是七月十五日所举行的“盂兰盆会”。此会依西晋竺法护译的《佛说盂兰盆经》而设立。经称：佛神通第一的弟子摩诃目犍连（大目连）阿罗汉，以天眼见亡母堕于饿鬼中受罪，饥渴交迫，大动孝心，乃持钵飞往忉利天，取天上美味饮食奉献于母，不料饮食到其母口边，皆化为火炭，不得下咽。目连啼泣告佛，佛谓其母业重，非目连罗汉一人的神通力可消，须以十方众僧的威神之力方可救拔，并告世人：

是佛弟子修孝顺者，应念念中常忆父母，乃至七世父母，年年七月十五日，为作盂兰盆，施佛及僧，以报父母长育慈爱之恩。

梵语盂兰盆，意为解救倒悬（饿鬼之苦犹如被倒悬）。以器皿盛百味饮食，施安居自恣（僧尼夏季集体安居不出）结束的僧众，名盂兰盆供。自梁武帝大同四年（538年）于同泰寺设盂兰盆供以来，盂兰盆会蔚成风俗。唐代的盂兰盆会颇为壮观，各寺皆设花蜡、花瓶、假花果树、巨幡等，倾城赴寺游观，为一年盛大节庆。至宋代后变为以盆施鬼，于竹竿上织灯窝状，挂搭衣服、冥钞而焚化，谓之盂兰盆。



度亡济鬼的方法，据大乘经所说，还有供养佛、读诵大乘经、塑画佛菩萨形象、捐资建寺修庙印经、诵念佛菩萨名号、抄经等。汉地流行的度亡追福法事，有念普佛、念经忏、做水陆法会等。念普佛，内容大略同僧尼早课，诵念诸经咒及佛菩萨名号，回向亡者，祝其超升。诵经也被认为有同样用场。忏法，即忏悔仪式，原系佛教徒自己修行时忏除业障之法，内容包括礼拜、供养、念诵佛菩萨名号和大乘经、观实相等，编为仪轨，遂成为一种重要的法事活动，后来渐多被用于度亡造福，流行的忏法有传为梁武帝所制“梁皇忏”（《慈悲道场忏法》）、传为唐知玄国师编的“水忏”及大悲忏（主要念诵大悲咒）、金光明忏（主要念诵《金光明经》）、万佛忏（念万佛名号）、地藏忏（念诵《地藏经》、地藏菩萨名号），等等。

汉地度亡济幽最盛大的法事活动，是“水陆法会”，亦称“水陆道场”，简称“做水陆”，全名为“法界圣凡水陆普度大斋胜会”。相传是梁武帝受神僧启示和宝志禅师的指点而编撰，盛行于宋代。宋人杨铈吸取密教的“冥道无遮斋法”，编成《水陆仪》。现在流行的水陆道场，分内、外坛，外坛做梁皇忏，诵念诸大乘经，内坛念诵水陆仪文，为期七日，参加者有48名僧人。这是一种综合多种显密经忏斋法的盛大法会。

宋代以来，民间逐渐流行一种较为简易的“钱行道场”，或三日或七日，请僧三位，或五位、九位，主要通过念诵诸经咒，祝亡者顺利通过冥界审判而生天，并烧送灵房，施食饿鬼，为亡者追福。这种法事渐渐与道教斋醮结合，加进了撞七、避煞、步虚、踏罡、游灯等仪式。

密乘用以度亡济鬼的咒术甚多。汉传佛教界流行最广的是“放焰口”，全称“瑜伽焰口施食”。源出唐代不空译的《救拔焰口陀罗尼经》。焰口，亦译作“面然（燃）”，为一种食物入口即化为火炭的饿鬼。经称佛的侍者阿难一次坐禅中，见焰口鬼王来告：你三日后将命终，生于我等饿鬼中，若欲免苦，须于明日以摩揭陀国所用之斛，普施鬼神。阿难以此事问佛，佛为说施恒河沙数饿鬼及诸仙等饮食之法。此法遂成为唐代密宗修行者每到傍晚必修的日课。元代时其法又从西藏传入内地，至今尚传行于各寺庙，不限于密宗。还有一种“蒙山施食法”（“放蒙山”），仪轨简略，据传是明代四川蒙山的甘露法师所编，被编入僧尼晚课中，为汉地僧尼日课中的一部分。



焰口、蒙山施食法，是以多种密咒加持少许饮食，观想化为极多，以咒打破地狱，放开焰口鬼的食道，普施孤魂野鬼。

大乘显密经典中，还说了多种有度亡济幽神力的密咒，如阿弥陀佛往生咒（往生净土神咒）、观音六字大明咒、佛顶尊胜神咒、毗卢遮那佛光明真言、不动顶髻佛咒、大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼等，或持诵，或书于幡上悬挂，皆有度亡生西或生天之效。南北朝时盛行以佛顶尊胜神咒度人生天，或以神咒刻石、书于棺上，以资超度。据《佛顶尊胜陀罗尼经》说，佛顶尊胜真言，乃十方一切诸佛共同宣说，能净除一切恶道、一切生死苦恼，破一切地狱，“若有人闻，一经于耳，先世所造一切地狱恶业悉皆消灭，当得清净之身”，随意往生诸佛刹土及诸天宫。若人命欲将终，须臾忆念此陀罗尼，还得增寿，身无苦痛。《不空罽索毘卢遮那佛大灌顶光真言》说，以此光明真言加持土沙一百八遍，名“金光明沙”，以之散亡者尸骸上或墓上，彼亡者不论在地狱或饿鬼、阿修罗、畜生中，“应时即得光明及身，除诸罪报，舍所苦身，往于西方极乐国土，莲华化生，乃至菩提，更不堕落”。清代宫廷中依藏传密法，将有度亡之用的各种梵文密咒印于布帛上，由高僧加持，名“陀罗尼经被”，赐予亡故王公大臣，入殓时盖于尸身，以期超度。藏传佛教徒家家户户悬挂经幡，其上多印六字大明咒（略称“玛尼”），相信有度亡避邪之用。

藏传佛教的度亡法事，主要是延僧为亡者念诵度亡经。近代以来流传于西方的一部《中阴救度密法》（或译《中有闻教得度密法》），即是宁玛派僧人超度亡者的念诵法本。其法于临终前至中有七七四十九日内，依次念诵有关临死诸相、实相中有、中有诸境相的介绍和解脱要点的警诫，以帮助亡者体认自性光明和中有幻相，上等者融入实相光明而获解脱，中等者认识本尊形相、光明或称念阿弥陀佛、观音菩萨名号以往生西方净土，下等者认识善趣中有相以生于人天。修行有成就者，还在临终时作“破哇”（迁识）法，加持亡者往生净土，有引将死者往生法：或用药加持真言擦其顶以引其神识至顶，或以吸铁石于顶上加持，或用舍利子装藏之佛像于其顶上引之。

度亡济幽一类法事活动，行径有似巫术，与佛教依自力修行，以智慧“自净其心”以求解脱的主旨相悖，而且流行民间，往往成为僧人营生捞钱的工



具。作为佛陀弟子、“传佛家业”的僧尼，若侧重于此，终日敲打唱念而不务“一禅二诵三劝化”的正业，则势必丑化自身形象，令世人目为巫覡之流，掩盖了佛教发达人生、以智慧净化人心的主旨。近代佛教界的革新派如太虚法师等，对僧界“重死度鬼”、应赴经忏的风气，予以力斥，斥应赴僧“行同俳優，心存利养”，为佛教之重大弊病，呼唤将弘扬佛法的重心，转移到净化人心、启迪智慧，劝导世人行善修德、善度人生上来。然而，此类法事，毕竟有其深厚的社会心理基础，适应了人们的宗教需要，也不无其安慰人心、“敦人伦、厚风俗”的教化作用，故直到如今，在社会上仍颇有市场。

#### 四、自杀及安乐死

乐生怕死，可谓人普遍共具的本性，但是，也有不少人的表现似乎与此本性相反，以主动取死的自杀提前迎接死亡。自杀，是自古以来习见不鲜的现象，在物质生活飞速提高的现代社会、发达国家，自杀率并未降低，已成为人类十大死因之一。韩国、日本自杀率高居世界之先。美国自 60 年代至今，青少年自杀率上升 3 倍，中国自杀者每年超过 20 万人，未遂者约 6 倍，有自杀念头者约几十倍。高级知识分子、名人自杀者由来比例偏高。

自杀，乃人对现实绝望时所采取的唯一、最后的自我保护手段，一般分自杀为合理、不合理两类。杀身成仁的义士、被强敌环伺而英勇自刎的豪杰、为保护贞操而牺牲生命的烈女等的自杀，历来受到人们的敬仰赞叹，是合理的英雄之举；不能忍受一时的挫败打击，或为缙细小事、夫妻口角、情侣相怨、人事不和、成绩不好、晋职不遂等而轻生自杀，则被认为是怯弱的表现，为不合理。又有因恨别人而自杀者，其实质是杀所恨之人。或说自杀出于失望、敌意、报复的心理，自杀者有寻求帮助、逃避绝望处境、抑郁、尝试操纵某人等不同目的。大多数自杀未遂者并非想结束生命，而是企图用自杀行为影响他人。研究证明百分之八十以上的自杀者在自杀前患有精神病，其中以患抑郁症者居多。若主动要求安乐死，其性质与自杀基本相同。在佛法看来，各种自杀，及因不堪忍受疾病痛苦而主动要求实施安乐死者，其实都是受某种极大的逼迫而不得不选择死亡，并非其本性乐死不乐生。



佛教一方面数说人生的痛苦、缺陷，揭露人类的肉身危脆、不净，是产生老、病、苦和种种有害的欲望之渊藪，一方面又说人身难得，教人珍惜人生，以此不净多苦的肉身为“修学不苦患身”的“法器”。不珍惜此生而浪费生命、虚掷光阴，被佛陀所斥责，若因一时想不开而轻生自杀，更是佛教所力戒。即因厌弃人间，以求往生于天上、净土或解脱而自杀，亦为佛教所不许，列为犯杀生之罪。《杂阿含》卷二十九第 809 经载，佛弟子有由修不净观极厌患人身而自杀者，佛认为属“恶不善法”，乃修法的偏差，为说安那般那（观息）禅定法予以纠正，并因此制定不可自杀戒。《四分律》卷二、《弥沙塞五分戒本》《十诵律》等比丘戒律皆规定：若比丘亲手自杀，或请别人杀死自己，或教别人自杀，赞誉死亡说：“人何必这么痛苦地活着？死要比生好得多！”此比丘便犯了属“波罗夷”的杀生重戒，失去作比丘的资格，须驱出僧团。自杀与杀他一样，都属杀生重罪，按佛教说法，不仅不得解脱，而且要堕入地狱。《南传弥兰陀王问经》谓佛曾告诫比丘不应投崖自杀。

《未曾有经》卷下载：裴扇舍国婆罗门妇人提韦，无子女，守寡，听从婆罗门教士之言，欲积薪自焚，佛弟子钵底婆比丘为之说理劝止：

汝身罪恶，随逐精神，不与身合，徒苦烧身，安能灭罪？

如果说今世的不幸是前世罪业之果报，那么罪业属于精神，与身体无关，焚烧身体，岂能灭罪而改变命运？“假令烧坏百千万身，罪业因缘相续不绝。”而且，当烧身之时，心未坏故，“身心被煮，识神未离，故受苦毒，烦闷心恼，从是命终，生地狱中，苦恼尤剧”。自焚，是极其愚蠢的举动。真正能消灭罪业的方法，是忏悔，钵底婆比丘为说忏悔灭罪法，成功地劝止了妇人自杀。《维摩经·文殊师利问疾品》说，菩萨若未具佛法，“亦不灭寿（自杀）而取证也”。

密教虽然有自主生命、随时自杀的“抛斡”法，但也反对于命未终时行之，道然巴罗布仓桑布讲述《那洛六法》云：

若未到其时而行抛斡，则其罪之大，与杀佛等。因未到时而抛斡，犹如杀死其平日所修之本尊，罪业甚大，是犯密宗根本戒之第八条，即



出佛身血是也。

自杀者不但杀死了自己难得的宝贵人身，还杀死了依赖自身而生存的八万四千虫，并给自己的亲人带来莫大悲痛，给社会带来损失。

太虚曾撰《论陈独秀〈自杀论〉》（1920年）一文，专论佛教的自杀观，他分自杀为为己、为他两大类，为己自杀，有投真（视如灭沤还水）、尊我、患失、报怨（偿还宿债）四种，虽然近似厌世解脱，而实非也。为他自杀，有省累（免连累他人）、去碍（为令他人成功）、悟世（警觉世沉迷）、利人四种，佛教赞成为他自杀中的前三种，反对为己自杀中的前三种，反对“用身主义”的自杀：为求悟真理、流通正法、报怨偿债、供给需要、增长福德、消除罪恶、伏断迷惑、脱离苦恼、圆满悲愿、护持众生等：

能善用其身以达到超尘世色身以上之高尚目的者，不论乐生与自杀，无何不可。

若不悟未尝生死的自体、身世本空、心体圆满清净者，则未有不糊涂乐生及自杀者。对以厌世及解脱为原因的自杀者，救济的方法有消极、积极二种，消极者：1、破除一死永灭的危险人生观。2、变急躁、狭迫、零碎、警外的实验主义为安详、远大、根本、贯彻的实验主义。积极者：1、认清未尝生死的自体。2、认清所要杀的自己究为何，“自且没有，又何从杀起呢？”

当代星云和尚有不少关于自杀的论述，批评自杀是很自私的行为，不但伤害自己的生命，还把痛苦留给别人，既不能引起别人的同情，更不能获得家人的谅解，岂能安心、解脱？他在《当代人心思潮·自然与生命》中说：

有些人以为自己有权力来决定自己的生死，但从“缘起”真理来看，我们的生命是由父精母血所和合产生，是因社会士农工商提供日用而继续存活，所以世间上没有一个实体的“我”。生命既是天地万物自然所共有，所以凡自杀、杀他都是逆天行事，违反自然。

他劝告有自杀念头的人：“自杀前应该多想一想”，如日本青木原自杀森林入口处的告示牌说：



生命是双亲所给与的珍贵之物，请再想想你的父母、兄弟和孩子。不要一个人烦恼，请试着与我们谈谈。

应该找人好好谈谈，多给自己一些机会。对于人生，不必想得太过悲哀，人间千万条道路，何必只选择自杀一途呢？一首劝诫殉情自杀者的歌词说得好：

天上的星星千万颗，地上的人儿比星多；  
傻人儿！为什么自杀，只为她一个？

几乎所有的正规宗教都反对自杀。基督教认为生命属于上帝，自杀表示对上帝的蔑视，自杀者死后永远不能进入天堂，要在地狱遭受酷刑。印度教说自杀者的灵魂不能入神道、祖道，将成为能加害于人的恶灵。

红叶居士《自杀以后的真相》一书中，据西方心灵学所研究的自杀被救活者之自述和中国有关记载，列举多例，证明不合理自杀者不但自杀前极其痛苦，而且在自杀时须经受始料未及之巨苦：投河而死者，当江水急进、肺气外逼，内外交攻之际，其痛苦非言语之能形容，虽一霎时即闷绝，而对胸部闷塞之难受依然觉知。将死的一刹那间，意识忽然转清，过去和现在的一切，分明现于心眼之中，往往悲从中来，后悔无已，然为时已晚了。今发现，溺水自杀者先无意识地试图屏住呼吸，30~90秒后，水进入肺，感到撕心裂肺、火烧火燎，很快异常平静，失去意识，然后死亡。

自缢窒息而死者情况相仿，在咽喉骤被压迫的20~30秒内，发生呼吸痉挛运动，身如刀割，浑身麻痹，虽意识昏乱，而身体之痛苦无不了了在心。服鸦片、吗啡及安眠药等麻醉而死者，初麻醉后有头眩气粗、心脏闷痛等苦，大都发出凄惨而微细的呻吟，之后陷入极深失神状态，但还会醒转，痛苦更剧，而且往往被判为已死亡而入殓。服毒而死者多经呕吐、晕眩、头疼、腹泻、抽搐等折磨，方在极度痛苦中死去。用自刎、卧轨、跳楼等方式自杀者，也多在痛苦中挣扎多时方才死亡，坠亡者须经肺部破裂、心脏爆裂、肋骨断裂、器官受损等过程。自焚者受剧烈疼痛，先是一些感觉丧失，之后死于有毒气体和窒息。触电自杀者在10秒后失去意识而死亡。自杀痛苦最大者为绝食而死，须经数十日饥饿、体温遽升遽降、兴奋暴躁等苦。自杀后，则有灵





魂昏迷、自杀时之丑态常留、痛苦恒现及堕入地狱等痛苦。安乐死虽然可能要快得多，但大概也不会没有一点痛苦。

现代心灵学研究者用招魂术等方法研究自杀，发现与自杀者的灵魂进行沟通极其困难，极少数招魂成功的案例说明：自杀后灵魂极端寂寞，遭受犹如地狱的巨大痛苦。《今世前缘》一书列举有自杀者通过魂灵附体、自动书写等自述死后状况的几个案例。<sup>①</sup> 研究者认为：自杀而死者的灵魂与自然死亡者不同，各有毁坏，如自缢而死者的灵体脑髓、血管受损严重，失去生前丰姿；服毒自杀者的灵体只有百分之十安全脱离肉体，内脏各器官受损；跳楼、坠崖自杀者的灵体破碎不全；自焚者的灵体被分解四散，难以聚集成形；溺水自杀者血管、心脏也有损伤。无论用哪种方法自杀，其灵魂都难以完整脱离肉体，无法超度，也不能进入冥界（饿鬼世界），要遭受地狱的痛苦刑罚。穆迪博士研究濒死体验的名著《死后见闻》中说，自杀被救活而有濒死体验者们一致认为：自杀而死很不愉快，“一死了之的痛苦的心理死后仍然存在，而且更加复杂。灵魂离体后仍无法解除忧愁，无法挽回因错误行为所造成的恶果。”一位服毒自杀死亡 20 多分钟被抢救过来的妇女说：“如果在这个世界里感到痛苦，到了那个世界仍感到痛苦。”<sup>②</sup>

对安乐死，当今佛教界也多认为属自杀杀他，持反对态度。星云《佛教的道德观》则说：佛教对“安乐死”虽不绝对否定，也不断然肯定。万一不得已而必须施以“安乐死”，如果确认是出于慈悲心，是为了不忍病人受苦，也没有什么不对，重要的关键在于是否以慈悲心为出发点。又说：安乐死与自杀不同，是在不得已、自己不得作主的情况下，由其亲属决定。安乐死与堕胎非宗教、法律、道德所能决定，只有爱他的人有权决定。<sup>③</sup>

对已证得阿罗汉果之圣者的自杀，佛陀则不一概反对。据《杂阿含经》卷三十八、卷三十九、卷四十七等，证得阿罗汉果的圣者若疾病痛苦或害怕退堕，经佛允许，可以自杀。《杂阿含》卷四十七第 1266 经载，阐陀阿罗汉“疾病苦痛逼身，难可堪忍”，以刀自杀，佛即此事告舍利弗：

① 中国戏剧出版社，1994 年 5 月出版

② 黑龙江教育出版社，1989 年，82 页

③ 《普门学报》23 期，310 页，《佛教对“安乐死”的看法》



若有舍此身，余身相续者，我说彼等则有大过。若有舍此身已，余身不相续者，我不说彼有大过也。

同经卷三十九第 1091 经载，瞿低迦比丘证得阿罗汉果后，六度退转，他畏惧第七次退转，乃“以不住心执刀自杀”，魔绕其身，四方上下遍求其识神而不见，佛说偈赞之，谓其得般涅槃。当然，这种自杀，与凡夫的自杀不可同日而语。

## 五、殡葬与阴宅风水

殡葬，可谓人生一件大事，既是遗骸的处理，又表达了活人对死者的评价、纪念，不仅是殡葬死者，而且与活人的生活、信仰密切相关。

古人处理尸体的方式，各地、各民族虽有不同，然大略不过土葬、火葬、水葬、林葬、野葬五种。《列子》有言：

既死，焚之亦可，沉之亦可，瘞之亦可，露之亦可。

这是古代华夏民族的葬法，其中被认为最上者为土葬。《礼记·祭义》谓“众生必死，死必归土。”

印度自古即有土葬、火葬、水葬（投弃河中）、野葬或林葬（弃尸于旷野或森林）、鸟葬（令野鸟啄食）等多种葬法，而以火葬为多，梵语谓之荼毗，即收尸于棺中，再积薪焚烧之。《有部毗奈耶杂事》卷十八载佛言：比丘死后，当行火葬，若无柴薪焚烧，可弃河中，若无河则穿地埋之，若夏天地湿多有虫蚁，可于丛林深处，令尸体头向北，右胁而卧，以草叶覆其身上，此即野葬。

释迦佛圆寂后也用火葬，其舍利造塔供奉，塔，为梵语窣堵波（stūpa）音译之讹，或译塔婆、数斗婆、私偷簸、苏偷婆等，意译方坟、圆冢、高显等，指埋藏遗骨、经卷，或为标示特别灵地而造的建筑物。造塔是古印度贵族的埋葬法，相当于中国人的坟墓。据《增一阿含经》卷十九等，可以造塔供人礼拜的，只有佛、辟支佛、声闻（罗汉）、轮王四种人。《僧祇律》说凡僧也可造塔，但不可有露盘。多种佛经，皆言造佛塔的功德，如《僧祇律》



偈云：

真金百千担，持用行布施，不如一泥团，散心治佛塔。

造塔、扫塔、右绕佛塔、礼拜佛塔，成为佛教徒重要的修行方式。《僧祇律》谓“人等百千金，持用行布施，不如一善心，恭敬礼佛塔。”

佛教入华之初，佛塔同寺院一起在华夏出现，谓之浮屠。其形制逐渐融合中国建筑风格和艺术特色，成为瞩目的佛教标志，常用以改善风水，还成为不少地方的地方标志。

中国僧人死后，以火葬者为多，也曾有行水葬、野葬者，如《续高僧传》卷十七载唐僧玄奘发愿死后“沉骸水中”，北宋兜率从悦禅师圆寂后弟子遵其遗嘱投骨灰于江中。同书卷十八载唐僧法纯圆寂后，在白鹿原南“凿龕处之，外开门穴”以施禽兽。法喜遗愿“欲露尸山野给施众生”。牛头法持“遗嘱令露骸松下，饲诸鸟兽”。从谏禅师遗嘱“送尸于建春门外尸陀林中施诸鸟兽”。保福清豁遗嘱“将遗骸施诸虫蚁，勿置坟塔”。

佛教僧人的火葬，对中国民间葬俗颇有影响。北宋洪迈《有容斋续笔》卷十三《民俗火葬》说：

自释氏火葬之说起，于是死而焚尸者，所在皆然。

唐代朝廷曾发布禁止民间火葬之诏令，谓火葬“背孝弃礼”。理学家更激烈反对火葬，但仍然有行火葬者。信仰世界末日死亡者皆会复活的基督教、伊斯兰教，也反对火葬。

提倡火葬，在人满为患、“葬身无地”的现代社会，特有积极意义。1938年第9卷19号《佛学半月刊》载有持松法师《论火葬》一文，列举火葬的优越性：

盖各种葬法中，以火葬最优，省经营，节耗费，一也；灭臭秽，息疫种，二也；不坏农事，不损风景，三也；此三者有利于生者也；不遭尸蛆之攒齿呿噬，四也；免膨胀青瘀凌迟剥烂，五也，此二者，有利于死者也。



并批判儒家“入土为安”说及民俗误认死者魂魄在坟墓中的迷信曰：亡者之尸，不过数十年中音声笑貌动作施为，假托此四大五蕴以传，今精神离之而去，此尸即同渣滓，岂能复认死者之真身在此？土葬之弊甚多，诸如：或择地未惬意而再四迁移；或因购地兴讼，棺未纳壤而家已萧条；或兄弟因争各房风水而化为仇雠；或遭盗墓劈棺；或因沧桑变异而遭毁露。“若人尽土葬，则中国膏腴之地，多为冥圻夜台所侵，以致可稻可麦之田，悉成蒿蓼。而名胜山水风景秀丽之处，亦多为族墟丛祠所托。倘土葬之制不废，则势将遍地鬼府，满界穢宫，农夫无可耘之田，商旅无可通之衢。”呼吁速行火葬。

火葬虽好，但骨灰放置或埋葬，也要占用日益紧张的土地、空间，故颇有遗嘱将自己骨灰洒在祖国大地，或投入大海者，乃高尚之举。佛教徒中，历来有遗嘱将自己骨灰和面粉做成丸子投入海中喂鱼，与鱼虾结缘者。深受大乘佛教以身命骨血布施众生影响的西藏，实行天葬（将尸体剁碎喂鹰鹫）、水葬（将尸体剁碎投入江中喂鱼鳖），表现出一种菩萨道精神，可谓对尸体的最佳利用，比土葬、火葬既经济又高尚。今台湾等地有实行“树葬”者：将骨灰加某种有机物做成肥料，在埋葬处栽一棵树而不立坟墓，几个月后，骨灰便被吸收尽净。这种葬法既有火葬之优点，又能绿化环境，能令亡者家属祭奠有地，值得推广。今又有所谓“网葬”者，将亡者生平事迹发布于网上，以资纪念。

当代佛教界本着菩萨道以身肉骨血布施众生的精神，提倡遗体器官捐赠。星云和尚在《当代问题座谈纪实·佛教对‘临终关怀’的看法》中，批判看重保全尸体的传统观念说：每个人活在世间，难免都有缺陷，何必要求死后一定要“全尸”呢？死后八小时不能移动身体、不能损伤器官，这种陈腐观念，早已不合时宜，应随着时代的进步，正确认识生死。就净土宗信徒而言，一个人只要自愿将身体布施出来利益别人，临终时就不怕因器官摘除而因痛生嗔，造成无法安详往生极乐净土的顾忌。捐赠器官，是自利利他、十分有意义的事，值得全民推广、响应：

当你捐出一个眼角膜，就能把光明带给别人；当你捐出一个心脏，就能给别人生命的动力；当你捐赠骨髓，就是把生命之流，流入他人的



生命之中。<sup>①</sup>

在这种精神感召下，捐赠器官，在台湾佛教界已经蔚然成风。

中国古代认为亡者的灵魂住在坟墓中，从此观念出发，形成厚葬的风习。东晋帛尸梨蜜多罗译《灌顶冢墓因缘四方神咒经》对这一观念有所解释，问：人命终后“精魂”在坟塔中吗？佛言：

亦在亦不在。若人生时无善无恶，精魂未有去处，是以在冢塔中。若生时大修福，或生天上人中。若生时造恶，堕在三涂，是以不在冢塔中也。

说只有生前无善无恶、不得生于人天、也不堕于三恶道者的“精魂”，才住在坟墓中。一说一部分堕于饿鬼者，也住在坟墓中。

风水文化，是华夏传统文化的重要组成部分，风水说不但认为人所居舍宅（阳宅）对居住者的身心、命运有重大影响，而且说祖先的坟墓（阴宅）影响甚至决定其家族及后代的命运。这种信念影响甚深，至今仍有许多人相信，风水师成为一种收入不菲的职业。这种信念在佛法看来，基本属于迷信，明莲池大师在《直道录》中特撰《风水》二篇批判。他指出，因为星命不可更改而风水可以措置，故世人信风水尤甚，求之至勤，罕有能破其惑者，乃告曰：

寒微之家，无力寻地，或崛起高科；世禄之门，百计营坟，或子孙贫窘，至有狼狈不可言者。

认为贫富贵贱等由风水、阴宅决定，是一种不难以事实辩驳的迷信：无力选择风水宝地的寒微之家，也有登科第、居高官者，千方百计营求阴宅以求子孙世世发达的富贵之家，其子孙往往贫贱。秦始皇统一天下，尺地寸土莫非其有，又将六经子史焚尽，独存卜筮种树杂术之书，岂无精于风水者为其经营，然为何一二世而亡？明太祖少时贫寒，无地葬父，感邻居舍地为塋，

① 《当代问题座谈纪实：佛教对“安乐死”的看法》



其子孙为何至今为帝王？

惑者或曰：此必其先世久远以来的风水所致，乃云：唐尧、汉高祖、宋太祖，其先祖是谁择天下第一稀有之风水宝地，令其子孙多世为帝王？若言其祖先或无帝王之想，而偶得帝王之地，则曰：“天文易验，地理难明”，脉从何来，穴从何结，地不能言，只是决定于风水师之口，不足凭信。又其应验，远在多年，非朝安措而暮现吉凶，何从检验其所言之真伪？

若言：彼风水师乃某公所推荐，其术精高，曾为某某葬父葬母，皆历历有徵，此则莫如之何。

又，不同的风水师各个所言，往往歧异，甲所卜葬之地，乙非之，乙所改，则丙又非之，于是有卜地数年而不得，暴露其亲属遗体者；有言此不利长、此不利次、此不利老三，于是暗中各为自己打算，贿赂风水师，导致兄弟竞争不和者；有地邻他宅，彼此认为伤我犯我，因而成讼者。这些，其实都是风水师所造成。然而，高明贤淑之士亦多堕于风水迷信而不能自觉。

风水之学，亦非全无道理，佛教一般虽然不明言风水，而深受风水文化浸润的中国僧界，修建寺院及坐禅，亦多讲究地理风水，藏传佛教还有名为“萨虚”的风水之学。从佛法依正不二的观点看，居住地的环境，可以看作外在的身体，必然影响所住人的身心。至于阴宅风水，笔者认为若确有作用，其原因在于物理学上的“协调共振”：阴宅的各种环境因素，通过影响祖先尸骨，由相同或相近基因的共振，有可能影响到与其有血缘关系的后代。民间一般说阴宅起作用的时间不超过 60 年，大概意味尸骨朽灭基因不存，或后代基因差别越来越大，故逐渐失去共振作用，这与亡者的魂魄应无关。

莲池大师也认识到了风水亦非完全不必考虑，他指出：

或曰：风水果无之乎？曰：古有明白真切之言矣：取其无石、无水、无风，无他日为势家侵夺之患，安稳平妥，而人子之心倭如矣。①

若贪图富贵而营求风水宝地，因此被风水师所欺骗，就不应该了。这一说法，在今天看来，也可以说是一种对待风水问题的科学态度。

---

① 《莲池大师全集》，41 页



从佛法看来，即便阴宅风水有其作用，而这种作用，终归由人心所决定，属于业报，是由心所造的业所感得。欲图得到好的阴宅，根本在于修心行善。俗语说：“穴在人心不在山。”林则徐《十无益》格言云：“存心不善，风水无益。”夏莲居居士诗谓“福地须从心地卜。”持松《论火葬》说得对：

若夫风水之谈，首重阴鹭，倘蓄德有愧，而妄冀卜牛眠之地，以福利其子孙，其可验耶？

## 六、生死教育

生死教育，指对公民进行有关生与死亡的教育，其内容包括生与死的情状及相关科学知识、正确生死观的树立、对待死亡的应有准备及有关死亡的各种问题等。

近百年来，生死问题在发达国家逐渐受到重视，诺贝尔医学奖得主梅契尼可夫于 1903 年在《人的本质》一书中提出建立死亡学（Thanatology），定义为“研究死亡与临终之学”。1955 年，诺贝尔文学奖得主艾略特倡导：死亡教育与性教育同等重要。1959 年，美国南加州大学赫门·菲雯尔主编《死亡的意义》一书，从多学科角度探讨死亡，引起强烈反响。德人阿尔弗斯迪肯（Alfons Deeken）教授自 20 世纪 80 年代以来在日本上智大学讲授“死亡教育”课程，编辑出版《死的准备教育》（1986 年）、《生与死的教育》（2001 年）等，《死的准备教育》解释说：

生与死是表里一体的，将此作为与死相关的课题进行学际的探究就是生死学。

傅伟勋教授于 1993 年在《死亡的尊严与生命的尊严——从临终精神医学到现代生死学》一书中提出生死学（Life and Death Studies），分广狭（个体、总体）二义，在台湾引起对这门学科的重视，南华大学成立生死学研究所，招收研究生，台北护理学院成立“生死教育与辅导研究所”，高雄师大有“生死教育”硕士班。

生死学很快从理论走向实用，生死教育是其重要环节，其中主要者为死



亡教育或称“死的准备教育”，内容包括：理解死亡进程，思考如何有尊严地去死，不再将死亡禁忌化，如何克服死亡的恐惧与不安，防止自杀，病情告知与灵性关怀，临终关怀，安乐死，脏器移植，葬礼，幽默教育，哲学、宗教对死后的考察等。

西方古代其实早就有死亡教育，西哲柏拉图教人：由死的完成（真挚地考虑死）才能得到不死的永生。马其顿帝国国王亚历山大在凯旋途中病倒，临终时留下三个遗愿，旨在教育世人反省生与死：

1、由医师独自运送灵柩：让人们认识到医师不能治疗死亡，人必须懂得自己珍爱生命。

2、通往墓园的路上撒满金银宝石：希望世人不要把生命浪费在追求金钱、征战、财富、权位上，死亡时这些都会化为尘土。

3、将双手放在棺材外：希望人们明白我空手来到这个世界，也空手离开这个世界。

当代西方兴起的死亡教育，与存在主义哲学有密切关系。存在主义哲学家极其关注死亡，他们对生与死的深沉考虑，与佛教颇为相近。海德格尔认为哲学就是对死亡的研究，学习哲学即学习死亡，“人是向死的存在”，死亡意味随时随地存在的可能性，人只有在“死亡之畏”中，才能经验到自己生存的时间性，借此由日常生存转到“本己”生存。只有人才有死亡，动物只是生命的终结。人类面对死亡，沉思死亡。克尔凯郭尔称人生是“存在的瞬间”，死亡是恐惧的最本质的对象。有言曰：生命是一道减法，一旦出生，就步步逼近死亡，生命尽头的最后一道算式是除数为死亡的除法，结局为零。看清人生的短暂无常，才会珍惜和热爱活着的每一天，“向死而生”。每个人都应站在死亡的角度看今天，静下心来和死亡谈一谈。

随着经济文化的发展，生死教育越来越受到重视。当代西方有了教人善待死亡以解除死亡畏惧、减轻死亡痛苦的“死亡学校”及“临终关怀”设施。美国医科大学设有死亡必修课目：与患者交流的方式、对其需要的抉择、护理方法、与其家属的关系、帮助其过好最后时刻等。韩国人高明书举办生命咨询公司，开假死课程（2004年），让人体验死亡，其过程为：

穿寿衣——拍遗照——生命定时器倒计时——思考“今天就死，你想告





诉家人什么？怎么评价自己的人生？”——写遗嘱——进棺材（5分钟）——盖棺撒土。

参加学习的学员，每年超过万人。西安一中学教师布置学生写墓志铭，也是一种死亡教育。

以“了生死”为主旨的佛教，可以说就是一门实行生死教育之教，专门教人以对待生死的智慧和超越生死之技巧。佛教不但重视死亡教育，而且重视生（出生）的教育，佛陀四圣谛的第一苦圣谛，教人如实观察人生的生老病死等苦，其中观生苦，即是一种生的教育，教人思察人出生方式的缺陷，如实认知人生。《大乘本生心地观经》报恩品教人必须报答四种恩，第一父母恩，特别强调母恩，应如实念母恩：

世间悲母孕其子，十月怀胎长受苦，  
于五欲乐情不着，随时饮食亦复然。  
昼夜常怀悲悯心，行住坐卧受诸苦。  
若正诞其胎藏子，如攒锋刃解肢节。  
迷惑东西不能辨，遍身疼痛无所堪。  
或因此难而命终，六亲眷属咸悲恼。  
如是众苦皆由子，忧悲痛切非口宣。  
若得平复身安乐，如贫获宝喜难量。  
顾视容颜无厌足，怜念之心不暂舍。  
母子恩情常若是，出入不离胸臆前。  
母乳犹如甘露泉，长养及时曾无竭。  
慈念之恩实难比，鞠育之德亦难量。

又说：“十月处于胎藏中，常衔乳根饮胎血，自为婴孩及童子，所饮母乳百斛余。饮食汤药妙衣服，子先后母为常则。子若愚痴人所恶，母亦恩怜不弃遗。”为人应孝敬父母，知恩报恩，珍惜人生。《梵网经》强调“孝名为戒”。这种教育，在今天特别需要。

陈述死亡的种种苦况，更是佛经中的常谈，如前所举《佛说五王经》描述死苦。《坐禅三昧经》偈云：



谁能知死时，所趣从何道？譬如风中灯，不知灭时节。

苦圣谛中观察死苦，八念中的念出入息（想“一息不来即属后世”）、念死（南传十随念中的“死随念”），及十想中的“死想”，乃佛教徒的必修课程。被作为禅修二大“甘露门”之一的不净观，有“九想观”，想象尸体从肿胀至火化的九个过程：胀想、坏想、血涂想、脓烂想、青瘀想、啖想（想被虫蛆所食）、散想、骨想、烧想。南传佛学称“十不净”：膨胀相、青瘀相、脓烂相、断坏相、食残相、散乱相、斩斫离散相、血涂相、虫聚相、骸骨相。修习者一般先到停尸场、坟园观察尸体，牢记其相状，然后静坐观想。这是一种死亡教育的有效方式。郑石岩《禅·心的效能训练》说：

墓地和祭扫仪式，是真实的死亡教育。

前全国人大李瑞环委员长有言曰：“有两个地方能使人受教育：一是火葬场，在那里不管是什么人，男人、女人、当官的、老百姓，都一样，往火炉子里一推，一按电钮，立即变成骨灰。为些小是小非争个没完没了，有啥意思？捞那么多钱财，到头来也是一把骨灰。”



道法自然



## 第九章 中土人士的生死观

世界四大文明古国之一的华夏，是有高度发达传统文化的泱泱大国。华夏民族的传统生死观，具有不同于印度、欧西生死观的显明民族文化特质。从公元一世纪起，佛教由填补所缺和顺应本有两条渠道，源源不绝地输入中土，逐渐渗入华夏文化的土壤，成为中国传统文化的三大支柱之一。佛教的生死观，尤六道轮回、因果报应之说，广泛流传于社会，深深印入中土各阶层人士的意识、潜意识，至今尚有不可忽视的影响。另一方面，中土的传统生死观，也影响了佛教学说，使中国佛教的生死观，带有了中土传统文化的特征。

### 一、中土生死观概观

和世界各国民族的先祖一样，华夏民族的远祖，从有遗迹可考的山顶洞人开始，便有了死而不亡的观念和相应的葬礼。到氏族公社制时期，形成了崇拜祭祀英雄祖先魂神的制度和“家为巫史”的风俗。奴隶制产生后，鬼神观念进一步清晰，由人为宗教规范化，被统治者利用作统御人民的工具。《礼记·表记》说：

殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。

谓殷商统治者把率领民众敬事鬼神置于礼治（伦理教化）之先。人死为鬼神，是当时社会人士毋容置疑的一致观念。鬼，据《尔雅》解释，是“归”，即回老家的意思，意谓人死后灵魂的归宿。英雄人物和统治者的鬼，被称为“神”“神明”，意谓有不可见而奇妙难测的作用。《礼记·祭义》曰：

气也者，神之盛；魄也者，鬼之盛。

《左传》昭公二十年记郑子产之言曰：



用物精多，则魂魄强，是以有精爽，至于神明。

说神、神明是精气强盛的人之魂魄，一般人死后为鬼。或说神为阳，鬼属阴。鬼神的住处，或说“魂气归于天”，或说鬼住地下、冢墓中，或说人死“魂归泰山”，张华《博物志》谓“泰山一曰天孙，言为天帝孙也。主召人魂魄。东方万物始成，知人生命之长短。”或说鬼魂归于丰都。人死为鬼神的观念，及建筑于此种观念的祭祖习俗，长期以来被华夏社会的全体成员所接受，至今在农村尚普遍遗存。这种人死为鬼神的观念，成为佛教轮回说被中土人士广泛接受的基础。

从西周开始，随生产和文化的发达，形成了以人为本、鬼神为次的思想和制度。《礼记·表记》：

周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。

统治者改变了殷商首重敬事鬼神的制度，将伦理教化及调节人际关系的“礼制”等人事置于首位，将人民的思路导向现实生活，逐渐形成了华夏民族现世主义的人生态度和政治伦理为中心的文化形态。至人智大开、百家争鸣的春秋战国时代，与同一时期印度思想界诸家多以个人解脱的宗教性追求为旨不同，中国的诸子百家，虽然也还承袭自古相传的鬼神观念和祭祀制度，但对此类问题多存而不论，对人死后生前的问题无多考虑，其思考的着眼点，都在于现实社会的政治和伦理教化，及以政治、伦理教化、个人修养为一体的所谓“内圣外王之道”。儒家持理性实用主义、功利主义的生死观，眼光不出政道人伦圈子。道家哲学思考的落脚点也不离现实人事，持自然主义的生死观。先秦诸子中对鬼神问题最为重视的墨子，虽然撰有《明鬼》篇论述鬼神无处不有，提倡“尊天事鬼”，但其出发点，也和儒家、道家一样，仍在政治和伦理教化，其提倡事鬼，旨在利用鬼神在冥冥中监察人善恶而行奖惩的民间信仰，有效地进行社会教化，督促人们自觉按社会的伦理规范约束自己，不出所谓“以神道设教”的立场。

到了汉代，随文明的进一步发展，及沿“近人”的路子思考的深入，伦理现世主义思想逐渐深入人心，儒、道两家打出“贵生”（《孝经》）、“重生”（《太平经》）的旗号，成为逐渐形成中的汉民族人生观、生死观的标



帙。贵生重生，肯定、挚爱人生，思考范围、价值取向只着眼于现实人生的世俗生活，成为汉民族根深蒂固的民族文化心理特质。

另一方面，儒、道等诸家的哲学思考，形成了天人合一、辩证取象，以道、太极、元气、阴阳、五行、八卦为结构的思维模式，成为诸家共同的哲学框架。

当理性实用主义的人生态度和天人合一、辩证取象的哲学模式结合，思考生死、身心问题时，从中土的知识阶层中，便产生出一种主张人死神灭的无神论思潮，这股思潮涌流不绝，渐趋澎湃，在佛教输入后，遂将其批判的矛头对准佛家的轮回、因果报应说，成为佛教在华弘传的强劲阻力。就人死神灭与否的问题，佛教徒与无神论者展开过多次论战，将中土人士对生死问题的思考，推向深化。汉民族现世主义的人生态度，使在中土流传的一切思想都不得受其制约，使儒学始终以政治伦理为中心，使道教以长生不死为信仰，使佛教主流禅宗以顿悟成佛、“活在当下”，获得一种洒脱、超然的生活艺术为特质。

佛教入华后，中土思想界基本上为儒、佛、道（合道教与道家）三家鼎立的格局，维持近两千年之久。三家的生死观，免不了在互相吸收融摄、互相排斥斗争中发生相互作用。中国知识分子的生死观，大抵出入、依违于三家之间，接受佛家生死轮回、因果报应说者固然不少，但以儒家、道家思想为本者居多，不少思想家持理性实用主义、自然主义的生死观，虽然也免不了吸收佛家哲学观、心性论等思想因素，却多排拒、反驳佛家的生死轮回说。道教则对佛家生死观多所吸收，用以组织、改造自家的教义体系，然尚有其独具特色的生死观。自远古以来的鬼神观念、祖先崇拜，则以民间为基地而流传不断，并与渗入民间的佛家、道教生死轮回、因果报应、鬼神之说杂糅为一，通过家教、民俗、寺庙、传说、文艺等多条信息渠道，默默地储入一代代中国人的心灵电脑。

## 二、儒家的功利主义生死观

源出周朝专司礼制（宗法等级制度仪礼）的“司徒”之儒家，独得周朝



“尊礼”“近人”道统的正脉嫡传。生当周室衰微、“礼崩乐坏”乱世的儒家“先师至圣”孔老夫子，一生以“克己复礼”——教化已不守旧制的世人克制自己、回归周朝礼制，为自己的使命。孔老夫子对周礼向往至极，衷心赞叹：

郁郁乎文哉！吾宗周。①

以梦见周朝开国元勋、礼制奠基者周公为最大的幸福。他老人家一生唯以天下大事、万世功业为念，孜孜奔走列国，授徒编书，人生态度可谓积极至极，树立了儒家阳刚进取人生态度的身教典范。

对于人事以外的玄学问题、生死灵魂之秘奥，孔子没有多少论述，当然，这种不论述，是一种经过理性审视的理性实用主义，与释迦之不回答“十四无记”问题有某种可相比较之点。孔夫子对生死问题、鬼神的理性实用主义态度是：

未知生，焉知死！

未能事人，焉能事鬼！②

意谓人应把心思用于实实在在的人生问题上，不应过多考虑那些人智不可能解决的死后去向、鬼神问题。孔夫子拒绝谈论怪、力、乱、神等神秘现象，对“六合之外存而不论”，但对周朝传统的事鬼敬神之制，还是俨然维护的，教人“祭如在，祭神如神在”，当作鬼神就在面前，恭恭敬敬依古制民俗亲自参与祭祀鬼神，不可马虎，尤其敬畏天神，谓“获罪于天，无所祷也”。③不过他遵依周朝的原则，对鬼神“敬而远之”，耻于堕入那种鬼里鬼气的巫觋之流。孔子也反对追求长生不死，有言曰：“老而不死，是为贼。”孔夫子读不释手的，是《周易》，这是依神明而行卜筮以占验吉凶之书。看来，孔子绝非无鬼论、无神论、人死断灭论者，不过他不想当、也称不上鬼神问题的专家。

---

① 《论语·八佾》

② 《论语·先进》

③ 《论语·八佾》



富阳刚之气的儒家，面对人不可能回避的死亡威胁，当然也会有所抗拒，其抗拒的方式，首先是在现实人生的积极进取中去创造“不朽”。《左传》襄公二十四年载叔孙豹之言曰：

太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。

后汉人荀爽说：

其身歿矣，其道犹存，故谓之不朽。<sup>①</sup>

基本表达了儒家创造不朽以抵抗死亡的方式。叔孙豹所说三不朽中，第一等立德，指由“内圣外王之道”修养，实现道德圆成，以一种高尚的精神超越死亡，留给后世一个永恒的人格楷模。这被儒家视为人生的最高价值，其重要性在生命之上，当道德圆成与生命发生矛盾时，应“杀身成仁”“舍生取义”，舍弃低等的肉体生命，获取至高的道德“仁义”之成就。孔子《论语》有名言曰：

朝闻道，夕死可矣！

以道义和真理为人生的最高价值。在这种精神感召下，中华民族的一代代优秀儿女、民族精英，为道义、真理、民众利益毫不犹豫地奉献出自己宝贵的生命，表现出“与天地并存、日月并明”的崇高精神，文天祥“人生自古谁无死？留取丹心照汗青”的诗句，是这种精神的典型写照。

叔孙豹所言次一等的不朽立功，指创造辉煌业绩，功垂天地，惠及后世，象孟子所赞颂的大舜一样，“创业垂统”，“为法于天下，可传于后世”。<sup>②</sup>这种精神也是够积极的。再次一等立言，谓著书立说，留下思想与后人作精神财富，此亦有功于世，堪称不朽了。

不管这三种创造不朽的方式是否真能使人不朽，这种积极的人生态度，高尚的价值取向，无疑是有益于社会人生的，是儒家思想、中华民族传统生死观的精华所在。当然，若执着于德、功、言不朽的物质性，则势必要降而

<sup>①</sup> 徐干《中论》

<sup>②</sup> 《孟子·离娄》



为“立名”，孔夫子即有言曰，“君子疾殁世而名不称焉”，这就庸俗多了。以“雁过留声，人过留名”为人生价值者，恐怕无多高的德可立，也不会做出多大真正有益于世的功业，因为他关心的只是自己的名字。有人甚至为自己姓名的不朽，“纵不能名扬千古，也要遗臭万年”。今天在中国的旅游、风景名胜区的树木竹石上处处可见的“×××到此一游”，大概便与“君子疾殁世而名不称”的古训不无瓜葛。

儒家创造不朽的另一重要方法，是通过子孙、家族的嗣续以达到不朽。这是所有动物都具有的延续自己生命的本能，不少昆虫的唯一使命似乎便是交配以繁衍后代，复制自己的种类，雄虫往往在交配完成后精弹力尽，奄奄待毙。对于不可能立德立功立言、留名千古的绝大多数芸芸众生而言，这显然是最为现实的战胜死亡的方式了。只要不是性无能，即使白痴也有这种本事。西哲柏拉图、大文豪莎士比亚等都揭露过人们的这种战胜死亡的方式。极重宗族绵延兴旺的中国人，在这方面表现最为突出。而儒家，则是把这种华夏民族传统的战胜死亡之道理性化、制度化、礼仪化的代表。儒家所极力宣扬的封建宗法社会伦理规范的基石——孝，便是出于家族传续的需要，“不孝有三，无后为大”，无能力或未尽职分生子延嗣，被视为最大的不孝，妇人不生育，会受到家族和社会群体的鄙视，不得入祖坟。“断子绝孙”，被中国人看作最恶毒的诅咒。与“不孝有三，无后为大”相关联的正面价值观念是“福”，福、禄、寿三星并列，集中代表了中国人的人生价值观。福，主要指多子，子孙成群、数世同堂，被当作人生的最大幸福和荣耀。这种价值观念代代相传的成果，当然是以世界第一人口大国称雄，然繁衍至今，人满为患的烦恼，也成了政府和国民难以卸除的沉重包袱。

儒家抵抗死亡的第三种方式，是颇带哲学气味的实用自然主义的“重生安死”的生死观。这种生死观通过哲学考察，将生死看作一个不可逆转的自然规律，不可违拒的“天命”。《易传·系辞上传》云：

原始反终，故知死生之说。

谓生则有死，如有始则必有终。汉代思想家扬雄《法言·君子》据之解释说：





有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。

人必有死为不可改易的自然规律，理智的、现实的态度，是认识到天命、自然之道的不可违逆，对死亡一事听天由命，“生则乐生，死则安死”，快快乐乐地生活，安安然地死去。

但儒者们尚非庸人式的安生乐死，《礼记·檀弓》曰：

君子曰终，小人曰死。

君子之死，是尽到职分、圆成道德，完成做人的使命后，安然而死，这叫作“终”（使命的完成），与凡庸小人轻于鸿毛的死是不同的。如孔子弟子子贡，自觉尽到了各种责任，将死看作休息，《荀子·大略篇》云：

君子息焉，小人休焉。

与小人们“完蛋”意义上的死大不一样。另一孔门弟子曾子在临死前尚不姑息苟且，“得正而毙”<sup>①</sup>，将严正的品性保持到最后一息。

孔门后学，率多以这种理性自然主义的态度对待生死。如宋代理学大家之一张载《正蒙·乾称》说：

存，吾顺事；没，吾宁也。

活一天便好好做人，死到临头则平静安然，不畏不拒。朱熹也是同样信念：

人受天赋许多道理，自然完具无欠缺，须尽得这道理无欠缺，到那死时，乃是生理已尽，安于死而无愧。<sup>②</sup>

生时保全人天赋的善性，具足仁义礼智信，到死时俯仰无愧，安然而死。王船山认为禽兽与人死亡的区别，在于禽兽患死（怕死），不知哀死，人则知哀死而不必患死。死虽不足惧，但实在是一件可悲可哀的事，所以儒家重

① 《礼记·檀弓》

② 《朱子语类》卷三九



视丧礼，以表哀戚。既然哀死，则死毕竟不是一件痛快的事吧。

儒家的这种自然主义达观生死观，在佛经中也可以发现相似的说法，如《杂阿含》卷三十第 854 经佛言：

夫生者有死，何足为奇。

但佛是就证得果位、亲见不生不死涅槃的弟子之死而言，儒家则仅就尽到了做人的职分而言。

对于佛教超出生死、期求涅槃之旨，儒家人士尤理学家们，从功利主义、自然主义生死观出发，多持否定态度，指摘佛家以人为违背自然天理，徒然“患死”而未识透生死为自然规律，更反对佛家之出世、出家。宋明理学家虽多受惠于佛学，带有浓厚的释道气味，但对佛家生死观的主旨却多所非议，还往往拾取佛家词句来指斥佛家。如胡五峰说：

释氏之学，必欲出死生者，盖以身为己私也。

指摘佛家汲汲于了生死，乃出于自私，把自己的身家性命看得太重要，不知“天道有消息，故人理有始终，不私其身，以公于天下”，不知应将自身看作天下公物。他用佛家的词句，摄取佛家“即事而真”“当相即真”之说，其《知言》批评佛家说：

四大和合，无非至理；六尘缘影，无非妙用，何事非真？何物非我？生生不穷，无断无灭，此道之自然，又岂人之所能为哉！

论证生死乃自然之道，指斥佛家出生死为私、为邪。殊不知佛家出生死的精义，在于如实观假我之无我、空，“以身为己私”，正是佛家着力破斥的我见。佛家说一切皆真，是对认四大六尘为真的“妄想”作绝对否定后的绝对肯定，胡五峰则直接认四大六尘为真、为我，生生不穷，无断无灭。既然生生不穷，即是生灭无常，岂能称得上真我？王阳明《传习录》谈论生死问题，口气更近禅师：

学问功夫，于一切声利嗜好，俱能脱落殆尽，尚有一种生死念头，毫发挂带，便于全体有未融释处。人于生死念头，本从生身命根上带来，



故不易去。若于此处看得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性至命之学。

以心之全体融释与生俱来的对死亡的畏惧，达到对生死无芥蒂于胸中，虽然有取于佛家的心性论和禁欲主义，其立足点仍不离儒家传统的自然主义生死观。

### 三、道家的自然主义生死观

道家之学，源出周代史官，其职份在深研历史，为现实政治提供教训和理论指针。道家创始人老子，顺应时代思潮，将由来依卜筮而得的“天道”移植于理性玄思，将贯穿于自然界万事万物中的法则意义上的“道”，奉为高于天帝神鬼的至上原理。所谓“以道莅天下，其鬼不神”，道“神鬼神帝”，比上帝鬼神还要神。对鬼神问题，老子也是存而不论，其着眼点也在于现实的人事。老子看到了人“出生入死”的悖论，以“长生久视”“死而不亡者寿”来抗拒死亡。何谓长生久视、死而不亡？老子没有像儒家“身歿而道存”那样的明确回答，只是从对道的思辨，强调一切成功，包括长生久视、死而不亡，皆在于效法自然之道：

天地之所以能长久者，以其不自生，故能长生。

若想如天地那样长生，就要取法天地所以能长生的诀窍——“不自生”，不主观地生灭妄动，始终以自然为本。“谷神不死，是谓玄牝”，那不死或死而不亡的东西，是虚而空灵的精神，那是像母性一样，能出生化育物类的万物本根。欲令自己的“谷神”不死，当保持自心的空虚灵明，恬淡寡欲，去奢去泰，“致虚极，守静笃”，进行类似禅定的调心调息的锻炼，以与道相契合。要把自身小我看淡乃至忘掉、舍弃，“外其身而身存”，“吾所以有大患者，为吾有身”，以身为外物，保养谷神，自然便实现了精神不死。这些原则，奠定了道家以道为本超越死亡的自然主义生死观的基础，这种以自然（本有）的精神不死为特质的自然主义，与儒家顺天安命的自然主义生死观颇为不同。



道家之学到了庄子，着眼点从政治哲学转移到个人精神修养，有追求个人精神解脱自由的明确目标。庄子是对生死问题论述最多的中国古代哲学家，他从浩渺宇宙、万物一体的广大视角俯瞰人生，提出了生死的本质与人生之归宿问题，《天下》篇云：

死与生与？天地并与？神明往与？芒乎何之？忽乎何适？

生死匆匆，前路茫茫，心灵的归趋，究竟往何处？庄子看到了生死乃理数、天命之自然：

生之来不能却，其去不能止。（《达生》）

死生亦大矣，而不得与之变。（《德充符》）。

死生，命也，其有夜旦之常，天也。（《大宗师》）

有生必死，是人为不可改变的事实，就像有白天必有黑夜一样，是不可以逆转的天命。庄子深刻反省人生的意义和价值，看到了芸芸众生们生命之可悲：

一受其成形，不亡以待尽，与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，繇然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益？其形化，其心与之然，可不谓大哀乎！人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？①

人们一生下来，便踏上了向死亡行进的路途，陷入与自然、社会的种种矛盾冲突中，急匆匆地追名逐利，弄得精疲力尽而不见有什么成功，不知自己的归宿何在，就算活着不死，究竟有什么意义？最可悲的是没有真正自我，心跟着形体变化不居。人们都是这么糊里糊涂地活着，还是也有不糊涂的？

对于儒家所推崇的以身殉名、殉利、殉天下，以求立德立功而创造不朽的抗拒死亡方式，庄子也认为属糊涂之举，伯夷、盗跖，一为仁义而死，一为财死，虽然“事业不同，名声异号”，而其逐物不返、丧失自己真性，“诛

---

① 《齐物论》



生伤性”的本质，是一样的。庄子当然要找到一种令精神超越生死的有效之道，他以理性审视生死的实质，以“齐一生死”“以生死为一条”的超然态度解除死亡焦虑。在庄子看来，生死存亡，本来一体，是一个本原的展现、生化过程。生与死就如同一个人身上的脊梁与尻股。生，只是假借，是尘垢，是一气之流变，一气“聚则为生，散则为死”（《知北游》）。若再深究父母未生之前：

察其始，而本无生；非徒无生也，而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生；今又变而之死，是相与为春秋冬夏四时行也。（《至乐》）

推溯到诞生以前，是本来“无生”，也无气，从混沌恍惚中产生气，气变化而有形体和出生，生后有死，这就像一年四季的代谢，本出自然。理智的人生态度，应顺其自然，“生而不悦，死而不祸”（《秋水》）。这个肉体的生存，本来便没有什么值得贪恋的，甚至应看作“附赘悬疣”，死，便如“决剝溃痛”，说不定要比活着更为快活。就像丽姬远嫁晋国，起初还涕泣沾襟，及至与晋国国君同享富贵，才后悔当初白白哭啼。庄子妻死，庄子鼓盆而歌的故事，传颂千古，成为于死亡达观超然的榜样，这与儒家的哀死大为不同。《至乐》篇甚至歌颂死亡比当帝王还要快活：

死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事，纵然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。

然而，这只是庄子外在的达观表现，其内在的深意，未必是不分青红皂白地齐一生死，盲目地庆慰死，而是以对“道”的体证超越死亡的理想者、胜利者的达观。庄子向往那种精神“与道为一”，获得绝对自由，精神超出生死而不屑于考虑肉体死亡的“至人”“真人”“神人”。

庄子不仅有成为至人、真人、神人的向往，而且有“与道为一”的具体操作技术“坐忘”“守道”“心斋”等。“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”（《大宗师》）。忘掉身体的存在，摒弃感觉，远离对自身的知觉，便与无所不通的道合一，由此便能超越肉体的凡庸人生，将此



身的生死置之度外（“外生”）。

已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独，见独而后能无古今，无古今而后入于不死不生。①

忘掉肉体生命的存亡，便能大彻大悟，犹如清晨从长夜迷梦中醒觉（朝彻），见到绝对的道（见独），从此便超越时间，不死不生，获得了永恒的生命，超越了肉体的生死。这与佛家由见真实而入涅槃，不生不死，颇有相通。庄子认识到人的生命“方生方死，方死方生”，以“无己”“无待”为获得绝对自由之要，与佛家的核心思想无常、无我也大略相近。后来不少中国知识分子，便是从庄学出发，归于禅宗之顿悟。庄子描述的至人、神人的风采，成为后世道教神仙信仰的渊源之一，庄子书也被后世道教奉为《南华真经》。

庄子书中，还有一些似乎可以解释为生死轮回说的语句，如说“死生有待”，“生也死之徒，死也生之始”（《知北游》），“死生为昼夜”（《至乐》）。既然生死互相依待，那么生则必有死，有死则必应还有再生，死亡意味着另一新生命的开始，就像白昼完了是黑夜，黑夜过去还必有白昼，与佛教《本事经》比喻生死相同。《养生主》篇还说：

指穷于为薪，火传也，不知其尽也。

以薪火相传、薪尽而火不灭、继续点燃别的柴薪，比喻生命现象，与佛典中常用以说明生死轮回、死非断灭的比喻相同。一些以佛解庄者，自然可以解释为生死轮回、相续不断。当然，庄子的论述过于简略，没能作出具体的说明。

道教教团诞生以后，道家基本上再未以一个独立的学派出现于世，但历代还是有一些深受道家尤其庄学熏陶的知识分子，持类似庄子的自然主义生死观。如陶渊明诗有云：

甚念伤吾生，正宜委运去，纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，

---

① 《大宗师》



无复独多虑。

以随顺自然、不喜亦不畏惧的态度对待谁也难免的死亡。玄学（包括庄学）流行的魏晋时代的士人中，阮籍、刘伶等人，便能“恬于生而静于死”，视死如归，以达观名世。但他们在精神内涵、哲学思想上要比庄子低好多，没有那种与道为一、逍遥自在的宏大气度。

#### 四、汉代关于形神关系的思考

在佛教西来之前，中土人士便通过对形神关系的哲学思考，对人死后续存与否的问题作出了解答。汉初重要哲学名著《淮南子》，主要继承庄子之说，进一步论述了精神与形体的关系。该书《精神训》说，人的生命是受之于天的精神与禀之于地的形体之结合，身心二者有主从之分：

故心者，形之主也；而神者，心之宝也。

强调心、神（心之精华或内核）的主导作用。举例说，比如缺一只脚的人，不妨碍其精神健全，而精神有毛病的狂人，即使形体健全，也神志不清，会干出糊涂事来。由此推论出人的“神”不会随形体而死亡：

故形有糜，而神未尝化者，以不化应化，千变万殄，而未始有极。化者，复归于无形也；不化者，与天地俱生也。

从道家的万有本根论出发，说形体尽管会死亡腐烂，但作为心之宝的“神”（指一种奇妙不可思议、不可见的精神本体），本来是以不变应万变的，因而不会随形体之死亡腐烂，而是与天地齐寿。就像树木之死，是青绿的枝叶消失了，但使树木能成活生长的力量岂是树木本身？那充满于人形体，使形体具有生命的东西（神），岂是形体？

故生生者，未尝死也，其所生则死矣。化物者，未尝化也，其所化则化矣。

能够出生、变化出万物的本原，是不会死亡、变化的，死亡、变化的，



只是它所出生、变化出来的东西。能出生、化育形体的神，是不死不变的，死亡、化灭的只是由神所出生、化育的形体。

同书《原道训》中，说人的生命是形、神、志气三者的结合，以庄子《养生主》所举膏烛燃烧、“火逾燃而消愈极”，比喻精神、志气越耗越少，只有“静而日充”，才能保持少壮。人应“轻天下”“细万物”，以自己宝贵的精神为重，注意保养，防止被物欲所诱，因躁动而耗散。这是《淮南子》注重精神、论证神不灭的着眼点所在。其后，司马迁在《史记·太史公自序》中也强调神为生之本，形为“生之具”（生命的载体、工具）：

神大用则竭，形大劳则散，形神离则死，死者不可复生，生者不可复合。

其旨归与《淮南子》一样，也在现世的精神修养、心理卫生。

《淮南子》强调神为形主，认识到了精神的特质，在中国古代关于形神关系、生命本质的认识上，无疑是一大进步。但仅依神为本原、主导论证死神不灭，忽视了形体对精神的制约作用，其论证在逻辑上不无漏洞。到了东汉，有桓谭、王充等从被《淮南子》所忽视的形体着眼，通过形神关系的辨析，论证其人死神灭的主张。桓谭《新论》利用庄子、《淮南子》所用的烛火之喻，得出与二者完全相反的结论：

精神居形体，犹火之燃烛矣，如善扶持，随火而侧之，可毋灭而尽烛。烛无，火亦不能独立于虚空，又不能后燃其焰；犹人之耆老，齿堕发白，肌肉枯腊，而精神弗为之能润泽。

精神居住于形体中，就像火点燃蜡烛，若蜡烛燃完，火也不能独自存在于虚空，不能点燃蜡烛之余烬。如同人若衰老，形体机能衰退，纵然有精神，也不能令其形体恢复青春。由此可知，精神依赖形体而存在，人死则精神亦随灭。

桓谭看到了、强调了精神对形体的依赖，阐明了被《淮南子》所忽视的形神关系的另一重要方面。然其论证，亦不无漏洞可寻：光有蜡烛，并不能独燃，须得火种来点燃，这火种从哪里来？与蜡烛是一抑非一？烛灭火不能





独燃于虚空，却可以点燃别的蜡烛；人老精神虽难以使形体回复青春，但只要存活一日，便不能说没有精神。对此，桓谭似乎亦有所考虑，他比喻说：

草木五谷，以阴阳气生于土，及其长大成实，实复入土，而后能生；犹人与禽兽昆虫，皆以雌雄交接相生。生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。

就像草木五谷从其种子而生，人和动物的生命从其父母交合的“种子”而有，使种类繁衍不断，生死，就如同四季之代谢。关于生命的来源，桓谭也只从物质方面做出解释。桓谭所用的草木以种子繁殖之喻，也为佛书如《佛说孝经》等所用，却是作为有生死轮回的比喻。

桓谭之后，著名的无神论思想家王充，沿着从形体实质着眼的路线，进一步论证神依形存，批判当时社会上广为流传的人死为鬼说。王充从元气本体论出发，认为人的生命源于元气，在元气之中。其《论死》中说：

元气荒忽，人气在其中。人未生，无所知，其死，归无知之本，何能有知与？

元气是混沌无知的，从元气所生的人，死后复归元气，岂能有知？人之有聪明智能，是因为身内五脏中的五常之气，若五脏健全，则人神清智足，五脏有病，则人精神恍惚愚痴。人死，身体五脏腐朽，五常之气无所寄托，何来智慧？他也利用烛火之喻说：

天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？

人之死，犹火之灭也，火灭而耀不照，人死而知不惠。

强调智慧、精神不能离开肉体之物质基础而独存，肉体死亡后精神不能续存，不可能以“鬼”的形式存在。他说：人死血脉枯竭，精气灭，形体朽，哪里会有人能看得见的有形相的鬼？若看到有似活人形状的鬼，那肯定非某一死后的续存，而是与死人无关的另一种生物。又用梦和殄（假死）比较说，做梦、假死与真死是同类的事，当人做梦、假死时，肉体尚未死，已无知觉智慧，不知道他身边发生的事，何况死后形体朽败，岂能有知？



人梦不能知觉时所作，犹死不能识生时所为矣。

至于有人看见死人的鬼魂，那是因为思念存想或疾病造成的幻觉，不可能真是死人的鬼魂。

王充看到了形体对精神的作用，却忽视了精神的主导宰制作用和生命活动生灭相续的进程。他的神灭论和无鬼论，有着明显的漏洞。人生从无知之元气来，死归元气而无知，仅属推测，元气的概念过于朦胧，既可推测其无知，也可推测其有知。王充《死伪》篇论证人死无鬼说：

人生万物之中，物死不能为鬼，人死何故独能为鬼？

否认了人尤其是心灵、精神与万物的差异，若按其逻辑，也可以反驳说：人生万物之中，万物无智慧，人岂能独有智慧？何况王充的神灭论并不彻底，如说：

人之精神，藏于形体之内，犹粟米在橐囊中也。死而形体朽，精气散，犹橐囊穿败，粟米弃出也。

承认了精神与形体为二，只是藏在形体仓库中，那么形体虽死，精神当然还会存在于形体之外了。

王充之后，有三国吴国的杨泉，也从人身体的构造着眼，论证人含气而生，精尽而死，其《物理论》云：

死，犹澌（消尽）也，灭也。譬如火焉，薪尽而火灭，则无光矣。故灭火之余，无遗炎矣；人死之后，无遗魂矣。

死亡就像蒸汽逐渐消尽，又如同薪尽火灭，不出桓谭、王充的思路。

## 五、中土佛教的神不灭论

佛教入华之初，便发现了中土知识界兴起的人死神灭思潮对佛教流传的障碍，故着力宣扬六道轮回、三世因果之说。在译佛典、弘扬佛法时，佛教弘传者们往往借助、顺应中土本有的宗教观念，这在宣扬生死轮回方面，



表现颇为突出。

早期汉译佛典中，普遍采用中土传统的“魂神”“魂灵”“神”等现成词语，沿袭中土传统的鬼神观念，来介绍翻译佛典中的生死轮回思想。如传为后汉安世高译的《阿含正行经》说：

人身中有三事：身死，识去、心去、意去。

身体当断于土，魂神当不复入泥犁、饿鬼、畜生、鬼神中。

东汉译《修行本起经》卷下译五蕴中的识蕴为“魂识”。三国吴康僧会译《六度集经·布施度无极章》谓“命尽神去，四大各离。”康译《察微王经》还采用了中土“元气”的概念。有云：

魂灵与元气相合，终而复始，轮转无际。

同时代支谦译《佛说未生冤经》言“魂灵空去，谓之非身。”维祇难译的《法句经·生死品》有偈说：

如人一身居，去其故室中，神以形为庐，形坏神不亡。

精神居形躯，犹雀藏器中，器破雀飞去，身坏神逝生。

这类译法，在原典中也可能有其依据，但翻译并未能准确表达出佛家人死五蕴相续的基本思想，有近于婆罗门教自我轮回观之嫌，尤其是“神以形为庐，形坏神不亡”一偈，与《奥义书》中以从这间屋子走向那间屋子比喻轮回完全相同。《佛说七女经》载：波罗奈国王的七个女儿观死尸后，各说一偈，将身死神去比喻为舍毁人去、车败马去、渡水舍船等，然七女所述，未必是佛法。中土的“神”“魂”，本来就有住在身体中的独立精神实体的意味，导致中土佛教界内外人士普遍将生死轮回理解为人死神不灭，魂神入天鬼地狱等道，脱离了印度佛学轮回观的基本思路。此二偈，也不见于南传上座部佛教传诵的同一书中。

中土最早的佛学论著——传为汉末牟子所撰的《理惑论》，便利用中土人死为鬼神的传统观念，论证“人死当复更生”。谓人临死，其家人要上房呼唤其魂魄归于肉体，若呼唤不回，才确认为死。这种习俗说明人死“魂神



固不灭矣，但身自朽烂耳。身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实；根叶生必当死，种实岂有终亡”？又说：

有道虽死，神归福堂；为恶既死，神当其殃。

并引证儒家《孝经》“为之宗庙，以鬼享之，春秋祭祀，以时思之”“生事爱敬，死事哀戚”等言，证明人死神不灭，也是东土圣人之教。这种顺应、利用中土本有观念来宣扬生死轮回、善恶报应的说法，固然有其有利于佛教在中土传扬的作用，但也给中土佛教的轮回报应说造成理论漏洞，使佛家原有的缘起中道的生死观，难于被中土人士全面、准确地把握。

后来东晋人罗含著《更生论》，则用当时流行的玄学崇有思想，论证人死更生，说：

有不可灭而为无，彼不得化而为我。聚散隐显，环转于无穷之涂，贤愚寿夭，还复其物，自然贯次，毫分不差。

神、形质为对偶关系，对偶分离，身死神在。而散必有聚，到头来形神还会再结合，形成新的生命。新的生命其实便是旧的生命，“凡今生之生，为即昔生”“今谈者徒知向我非今，而不知今我故昔我耳”，抹煞了前世今生的区别。这种崇有论的神不灭论，离佛家轮回说的本意更远。罗含同时代人孙盛，即就《更生论》提出相反意见：

吾谓形既粉碎，知亦如之，纷错混淆，化为异物。他物各失其旧，非复昔日。①

从“万物一理”的一元论角度，论证形体既死，知觉也会跟着化为异物，不能回复旧观。

佛教界较深入地论证人死神不灭的代表人物，是东晋江南佛教领袖庐山慧远法师（334—416年），他在《沙门不敬王者论》中，从反击当时社会上反佛思潮的论战角度，专论“形尽神不灭”。慧远论证形尽神不灭，主要

---

① 《弘明集》卷五



举出两大论据。

首先，他强调神非形体，具神妙之特性，乃“精妙而为灵者”，作用神妙，体质幽微，超越阴阳，非卦象所能图，即使上智，也不能定其体状，穷其幽致。

神也者，圆应无生，妙尽无名。感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。

神（精神）本来与无生（空）的理性相应，超出了语言所能诠表的范围，是无形无名而有神妙作用的形而上者，虽然能感物而起心动念，但它并不就是物，所以物（包括形体）尽管变化，而神却不会变化；虽然借助于数（时间的流逝）而发起活动，但它并不是数，所以时数（寿命）即使终尽，神并不会终尽。在《明报应论》中，慧远从神的有知有情，说明神与地水火风四大等物质截然不同：

神既有知，宅又受痛痒以接物，固不得同天地间水火风明矣。

以形体为宅，有痛痒等知觉作用的神，与无知觉的水火风等有质的不同，不能将高级的、形而上的精神，混同于、降低为低级的、形而下的物质。慧远还引证中土古圣先贤的有关言论，如文子称黄帝之言曰“形有靡而神不化，以不化乘化，其变无穷”等，以证明神因精妙不变，不会随形体之死亡而断灭。

慧远强调神的形而上，具“妙物之灵”的特性，以论证人死神不灭，虽然不是一般印度佛典中常用以论证人死非断灭的方法，但因抓住了形神关系中被神灭论者所忽视的重要方面，因而具有一定说服力。把具创造性、自主性、发达理性、顽强意志、丰富情感，能掌握客观规律而超越自然的精神或人心，等同于低层次的物质和生物性的肉体，论证它与肉体同灭，显然是有问题的。只要略作内心反省，便不难发现精神的神妙特性和形而上的性质。后来，唐译《楞严经》记述佛为波斯匿王破析人死非断灭的方法，就与慧远强调神之精妙以论证人死神不灭的思路，有所相近。经言：佛令波斯匿王自省其身，无常变坏，“念念迁谢，新新不住，如火成灰，渐渐销殒”，必灭



无疑；然肉身虽无常变灭，身中还是有不变灭者，那就是心性、精神之本体，就其能见能知的角度，名曰“见精”（能见之性）。譬喻说：如波斯匿王三岁时曾见过恒河水，今已衰老，发白面皱，身非往昔，而能见恒河水的见性，并未尝改变。佛言：

大王，汝面虽皱，而此见精，性未曾皱，皱者为变，不皱非变。变者受灭，彼不变者，元无生灭，云何于中受汝生死？

既然见精本不变灭，则当然不会随肉体的变灭而永灭。不过，这里所说不变灭的，并非一般的心理、精神活动，而是能出生心理、精神活动的心性，经中称为“菩提妙净明心”“妙明真精妙心”，是从体用论、真心一元论角度所建立的一种绝对心，较慧远以笼统的“神”的神妙特性论证死后神不灭，在理论上要深刻、严密得多。

慧远论证人死神不灭第二个论据，是薪火之喻。这一譬喻为神灭论和神不灭论者所共同使用，而结论却完全异辙。慧远的论证是：

火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。

以火喻神，以薪喻形。薪靠火种点燃，火靠柴薪延续，就像形体从神而有生命，神依形体而发生作用。柴薪虽会燃尽，可火却会从此薪传向彼薪，展转相燃无尽；形体虽有死亡，可神会从此形生起彼形，生生无有穷尽。前薪非后薪，而彼此相燃无尽；今生的形体非前世的形体，而以维系前世形体生命的神为其本原和主宰。若无前世之神为因，则生命源出何处？若说受之于形，形能生神，那么一切万物都应有精神；若说受之于神，“以神传神”，神有遗传性，那么丹朱应与他的父亲帝尧齐圣，大舜应与他的父亲瞽叟同愚了，而实际情况却非如此。

固知冥缘之构，著于在昔，明暗之分，定于形初。

由此可知，人们生命之因，在于前世，愚智之别，在受形之初便已由宿世的业所决定，非完全取决于形体，亦非其父母精神之遗传。



魏晋以来，印度佛典被纷纷传译，中土人士研习佛典渐成风气，与当时玄学思潮相通的佛教般若学，尤盛行于两晋间。由于佛典译未齐，华人研究未深，尚未能脱离佛教入华之初尽量顺应、依附中土传统思想的路子，对佛学义理的把握，往往从本土思想的视角着眼。当时般若学的六家七宗，多依玄学本体论的框架解释佛家般若空义，未能准确理解缘起性空的原意，神不灭论更是如此。

印度佛典中论述生死轮回的基本主导思想，是缘起法则，依缘起法则观察，生命现象是五蕴合集、生灭相续的无穷进程，既非死后断灭，亦非实常不变之神、灵魂、自我出入生死，断、常两极，皆属违背真实的偏见。从印度佛学中道的轮回观来看，说人死神灭，固属断见，而说形尽神不灭，亦有常见之嫌，两者都未能依缘起法则正观生死。僧佑《出三藏记集》序卷八总结说：

此土先出诸经，于识神性空明言处少，存神之文，其处甚多。

中土佛教界以神不灭论反驳神灭论，未准确把握印度佛学缘起中道的轮回观，与系统、准确地论述中道的轮回观之印度佛典译出较晚有关。系统论述轮回、破斥断见的《长阿含·弊宿经》《大智度论》等，东晋时始由鸠摩罗什、佛陀耶舍等人在后秦译出，尚未广为流传。慧远虽撰有《大智度论钞序》，但他在撰《形尽神不灭论》时，还未研读过《大智度论》，其佛学思想体系尚带有一定的玄学本体论色彩。

神不灭论本是中土的出产，其出发点是中土自古相传的人死为鬼神、灵魂不死的观念。形、神为二，形尽神不灭，在哲学观上属二元论。《淮南子》、罗含《更生论》、慧远《形尽神不灭》分别从道家万物本原论、玄学崇有论、玄学本体论的角度，深化了中土的神不灭论。中土形神关系及神灭神不灭论中的“神”，字义本为“伸”（引出万物等），引申为无形而有神妙作用的东西，所谓“阴阳不测之谓神”，实际主要指人的精神，有佛学所说心识（五蕴中的识蕴）和婆罗门教所说“神”（神我、灵魂）的双重含义，本来是一含义宽泛、浑沦不清的概念，神灭论、神不灭论诸家对它的理解也不无差别。按佛家中道的轮回观，只能说五蕴相续不断，不能单独说识蕴（神）不灭。



当时中土佛教界的神不灭论者，基本上都未以佛家的中道为原则依缘起法则论证轮回。其中影响最大的慧远，也主要从玄学本体论出发，以神为超越万物、本不生灭、“精极而为灵”的“本根”，有似于玄学所说的万物本根、本体——“本无”。这种意义上的神，具有深厚玄学气息，接近了后来在佛学中才明朗化的本不生灭之心性。而且，慧远还将“情”（人心之烦恼贪爱等）与“神”分开，说“情为化之母，神为情之根”，以神为人心理活动、精神活动的根本，与心性的含义相近，但论述毕竟不太明晰，太多玄学气味。慧远强调神的超物质性、神妙性，以火传异薪喻神传异形，对佛教轮回说不无深化发展，但他论证形尽神不灭的思路，基本上仍是中国式、玄学化的，与印度佛教缘起的、中道的轮回观基本思路不同。这种中国式的神不灭论，难免忽视精神对形体依赖关系，既堕于不灭之一端，自难免神灭论者从另一极端发起攻讦。

与慧远同时代的佛教徒、处士戴逵，便对轮回报应之说深怀疑惑。他在《流火赋》中写道：

火凭薪以传焰，人资气以享年；苟薪气之有歇，何年焰之恒延？

通过薪火之喻，认为人死如薪尽火灭，怀疑精神能在死后永恒存续。戴逵从自己一生饬身正行而“荼毒备经”的坎坷遭遇，怀疑因果报应之说，向慧远致书请教，认为“积善积恶之谈，盖是劝教之言耳”，并著《释疑论》陈述其疑惑。慧远命周续之撰《难释疑论》答复戴逵，戴逵不服，撰文驳难，慧远方亲自出马，撰《三报论》，以佛经所言因果报应有现报、生报、后报三种方式，解释对报应的疑惑，戴逵阅后认为“三报旷远，难以辞究”，方无话可说。

从东晋起，由于适宜的社会历史条件，佛教得以盛传中土，至南北朝，臻于极盛，南北各族统治者，大多虔诚奉佛，民间建寺造像写经蔚然成风，僧团队伍急剧膨胀，僧尼人数于北周时达到中国历史上的顶峰三百万。僧团寺院与世俗政治经济、佛教与儒道二教的矛盾激化，导致了反佛势力对佛教的排击，被社会人士看作佛教教义基石的神不灭论，成为反佛派理论攻击的主要目标。就神灭、神不灭问题，佛教徒和反佛派之间，曾有过三次论战，





一次在南朝刘宋，一次在南朝萧梁，一次在北朝的北齐。

## 六、刘宋朝的神不灭不灭之辨

东晋末，佛教在江南已相当兴盛，达官士人信仰佛教、深入佛学蔚然成风。大概由于慧远思想的影响，神不灭论成为一时显学，士人中的佛教徒，沿慧远开辟的思路，对神不灭论做了进一步阐发。先有官至刘宋尚书右仆射的郑鲜之（363—427年）撰《神不灭论》，设主客问答，力论人死神不灭。郑鲜之的理论出发点，仍是玄学的本末论（王弼所立），他强调“理精于形，神妙于理”，形神关系中，神的功用神妙，“神体灵照，妙统众形”，为生命活动的本根和主脑，“神为生本”，形体和气为末，精妙的神与粗的形“精粗异源”，不可混同为一。人身之内，肌骨能知痛痒，而爪发没有知觉，岂非说明爪发非生命之本吗？“生在本则知存，生在末则知灭”，那作为“生本”，“其源真妙”、有知觉的神，“神理独绝，器所不邻”，与作为末、无知觉的形器，性质截然不同，本原不是一个，岂会随七尺之躯而同朽呢？中土传统哲学所谓的太极，只不过是混元之气，尚能为两仪之母、万物之本，统摄万类，造化一切，“不变其一”，何况那极为灵妙，超越太极、统摄生命乃至一统有、无的神，岂会随形体之朽腐而消灭？郑鲜之也用薪火之喻来论证神不灭，不过其论证方法与前人皆有不同：

夫火以薪则有火，无薪则无火，薪虽所以生火，而非火之本。火本自在，因薪为用耳。若待薪然后有火，则燧人之前，其无火理乎？火本至阳，阳为火极，故薪是火所寄，非其本也。神形相资，亦犹此矣。

强调火为本，至阳，是第一性的存在（自在），只是寄居于薪而燃，而非以薪为本、依赖薪而生。如果说火依赖薪而生，那么在燧人氏发明钻木取火方法以前，应是没有火存在了。精神，就像火一样，自在本有，只是寄托形体以显其用，并不依赖形体而产生，“神不赖形，神不待形”，故形体纵然衰朽，神无随灭之理。这种玄学气味极浓的神本形末论，与慧远之说同一路数。



郑鲜之后，有隐士宗炳（375—443年）、官至国子祭酒的颜延之等佛教徒，撰文论证神不灭。宗炳的《明佛论》（一名《神不灭论》），是一篇受到宋文帝刘义隆赞赏的长篇论文，文中据《易传》“阴阳不测之谓神”之语，强调神为本，“妙万物而为言”，作用神妙于万物，能上际于天，下盘于地，穷机研微，使人为圣为贤，与后天的形体不可同日而语，不得说形朽神灭，与郑鲜之基本同调。宗炳论证神为本为妙，有几个值得注意的论点：

一、神在未生之前，非形所生。若说神由形生，则顽愚的瞽叟，如何能生出贤明的大舜？贤明的大舜，又如何生出不肖的商均？精神既非由形体遗传，则必在人未出生之前，便已有了精粗之分。“既本立于未生之先，则知不灭于既死之后矣”。

二、若形生则神生，形死则神亡，“则宜形残神毁，形病神困”，但实际并非如此，肢体残疾的人，精神未必不健全，大病卧床的人，往往表现出顽强的意志。可见“神非形作”，只不过与形体结合在一起，随缘迁流，成粗妙之识，但神之本并未曾灭，故死后也不会消灭。

三、若神由形生，那么人们的形体结构，饮食所需，并无多大区别，此则贤圣应与凡愚相同，岂能“精神四达，并流无极”，表现出博大高尚的精神品格？

四、华夏自古有祭祀后稷、文王等圣人之俗，相信其形体虽死，而魂神不灭，周公谓“斋三日，必见所为斋者”，不可以一般人之不见，便断言周公亦必不见后稷、文王的神灵。

五、人之生，以情为先。《易》言：“男女媾精，万物乃生”，精由情生，“情为生本”，“以情贯神”的凡夫众生，身虽坏死，其生命之本“情”，必应生出新的生命。

六、神为“虚明之本”，始终常住，不可凋谢。人禀神之本而有心识，心识为物所累，随境流转，生灭无常，却非断灭，而是“用用妙接，识识妙续，如火之炎炎相即而成焰耳”。就像那明镜当台，尘秽丛集，蒙蔽其本明，“伪有（虚假的现象）累神，成精粗之识，识附于神，故虽死不灭。”学佛者“澄不灭之本”，休歇情识，息心悟空，修至“唯神独照”，则不再受生而入涅槃，“无身而有神，谓之法身”。



宗炳的主要论点，虽然仍为魏晋玄学的本末论，但他据佛家“心为法本”（《法句经》）的思想发挥，以多种反证论证神为本故不灭，他所说的神，是能产生心识与情的精神本体，当于大乘性宗所说的心性、心体。其神不灭论既具中土玄学色彩，又较他以前的神不灭论更为明晰，更接近印度佛学的轮回说。当然，也还是留有理论漏洞。

宗炳等佛教徒的神不灭论，并未能说服当时的反佛派代表人物——官至御史中丞的何承天（370—447年），他特撰《答宗居士书》，反驳宗炳“人形至粗，人神实妙”的论点，承认神之殊妙，但他从“形神相资”的角度，用薪火之喻，强调神赖形而存：

古人譬以火薪，薪弊火微，薪尽火灭，虽有其妙，岂能独传？

认为“生必有死，形毙神散”，就像草木春荣秋落，四时代谢，乃自然之理，岂有死后再生之事？他反对宗炳依佛家之言，将人与畜类皆视同众生，认为人非天地不生，天地非人不灵，人与动物的本性不同，所以不可能轮转为畜类。何承天对佛家的因果报应说反驳尤力，撰《报应问》专门批驳，认为若有报应，“宜取符于见事”——应有眼前的事实验证，然事实并非如佛家所说。如鹅唯食草戏水，不侵犯其他生物，到头来却不免被宰烹；燕子专吃飞虫，杀生无数，但却被人们喜爱，任其做窝于屋檐之下。由此可见：“杀生者无恶报，为福者无善应。”何承天反佛的根本出发点，是儒家传统的伦理现世主义，认为社会教化应教人重视现实生活，“穷则独善其身，达则兼济天下”，反对佛教以生死轮回、因果报应说教人们积善修福，希求毫无验证的来世福报。

对何承天的反佛之论，宗炳、颜延之、刘少府等佛教徒进行了反驳。宗炳修书答复何承天，就何的形神相资、形尽神灭说而辨曰：

夫火者薪之所生，神非形之所作。意有精粗，感而得，形随之；精神极，则超然独存。

强调神非形体所生，心意的活动能对形体发生作用，精神通过修炼，达到极致，可以超越形体而独存。与何承天之说可谓各执一端。当时大诗人、



佛教徒颜延之（384—456年），撰文反驳何承天，说人与畜类的出生无异，宜共称为众生；然人异于草木，故死后非同草木之无知，“精灵必在”，必将再受形。他抓住何承天不敢否定儒家经典、“信鬼于五经而疑神于佛”的弱点，以儒书中的鬼神、祭祀之说为证，论证既然人死为神，灵魂不死，即是神不灭，有何理由反驳佛家神不灭论？他还驳何承天的善恶无报论说：

凡气数之内，无不感对，施报之道，必然之符。

强调因果报应是气数之内的一切现象都必然遵循的自然规律，并引证《荀子》“莽卤灭裂，报亦如之”“报应之势，各以类至”等儒书之言，说明善恶报应，乃儒、道二家的传统思想。刘少府（名字不详）也专驳何承天的《报应问》，作《答何衡阳书》，“昔日月之行，幽明之信，水火之降，风云之作，皆先因而后果，不出感召之道”，万物皆有先因后果，佛家的因果报应也是同样的道理。至于何所举鹄被宰烹、燕之无报，应从报通三世去观察，鹄也许前世杀生今世受报，燕子吃虫杀生，也许后世必会受报，“报由三世，业有迟疾”，不能只着眼于现前。何承天的理论思维水平本来就不高，又不离儒家立场，信鬼而疑神不灭，自相矛盾，对宗炳等人的神不灭论，本无全面的辨析反驳，在论战中，当然只能以失败告终。

## 七、萧梁、北齐的神灭不灭之争

南朝萧梁之世，武帝萧衍（464—549年）极度崇佛，江南佛教极度鼎盛，佛寺僧尼，遍于国中，仅都城建康（今南京）即有佛寺五百余所，僧尼十余万人，“天下户口几亡其半”。这种局面，自然难免激起反佛思潮的抗击。以刚直不阿、好危言高论讽刺时政的尚书左丞范缜（约450—515年），大胆地站出来反潮流，撰《神灭论》，自设问答，对汉魏以来中国佛教徒所宣扬的神不灭论进行了尖锐的批判。

范缜驳斥神不灭论的意图，在论中有坦直的表白：他是从维护世俗政治和传统伦理观念的立场，看到“浮屠害政，桑门蠹俗”，佛教盛传对世俗政治和人心民俗带来危害，认为人们信佛后会“竭财以赴僧，破产而趋佛，而



不恤亲戚，不怜穷匮者”，并且会纷纷出家，“家家弃其亲爱，人人绝其嗣续”，破坏现实的封建社会秩序。因此想力陈时弊，摧毁在他看来为佛教信仰建立基础的人死神不灭论，以阻碍佛教之传扬，尽到谏主矫俗的责任。

范缜破神不灭，力论人死神灭，主要是从唯物论着眼，强调形体为精神的物质基础，其析理之清晰、思想之彻底，高出他以前的神灭论者一筹。其论点大致是：

1、“神即形也，形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭也。”针对神不灭论者割裂形神联系、以神为离形自在的形神二元论，范缜从形神一元论着眼，强调形、神互不能离，“形神不二”“名殊而体一”，不可分割。既然形神一体，当然是形存神存、形谢（衰亡）神灭了。

2、形质神用，犹如刃之与利。针对神不灭论者强调神为生命主导、生因，忽视精神对形体之依赖关系的理论漏洞，范缜提出形为神之质（物质实体、物质基础），神为形之用（作用、功能）。他不取以往双方立论所常用的薪火之喻，另设刃（刀）与利（锋利）之喻，说明形质神用。

利之名非刃也，刃之名非利也，然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？

形体之物质基础一旦不存，凭何能有精神的作用？

3、人有异木之质。针对若形神是一、则草木土石亦应有知觉的诘难，范缜指出，人的形质有其特殊性，与草木的形质不同。草木无人的特殊形质，故无知，人有特殊形质，故有特殊作用——神、知觉。若人死亡，形质发生变化，非同生时，便应无知，如同枯木便非荣木。

4、“心为虑本”。范缜进一步阐明人有能知觉作用的特殊器质，认为人的神只有一个，一统知觉、思虑，思虑功能乃“心器所主”，心，指五脏中的心脏。从何而知心为虑本？从“心病则思乖”，证明思虑是心的作用。

5、凡圣异器。针对神不灭论者以圣人与凡人形体类同而神相异，证明神非由形生的论点，范缜肯定圣人之神超越凡人，必有形质超凡的物质基础，“岂有圣人之神，而寄凡人之器？亦无凡人之神，而托圣人之体”。如古书载大舜“八彩重瞳”，轩辕“龙颜马口”，比干之心七窍并列，姜维之胆其

大如拳等。至于说阳货似孔子、项羽像大舜，那必定是“貌似而实非”，其心器必有不同，有如“珉似玉而非玉，鸛类凤而非凤”。

6、鬼非人死而成。针对神不灭者屡引古籍儒书中鬼神、祭祀之言证明形尽神不灭，范缜认为《孝经》言“为之宗庙，以鬼飨之”，是圣人所设宣扬孝道的教化手段，即使有鬼这种东西，那也是“幽冥之别”，不过是人眼看不见的一种生物罢了，不可能是人死神存，变成了鬼。

对于范缜激烈反佛的神灭之论，笃信佛教的梁武帝萧衍作为宣布佛教为国教的封建皇帝，态度可以说相当开明。他阅过范缜所上《神灭论》后，写了《答臣下神灭论》示王公大臣和名僧六十二人，表示不赞同范缜之说，列举儒书中有关祭祀鬼神之言，从儒家的立场，判范缜“违经背亲，言语可息”，命臣下就神灭论进行辩论，辩论“应设宾主，标其宗旨，辨其短长”，充分说理，以理服人。当时信佛的大臣文士中，有曹思文、萧琛、沈约、庾黔娄等，撰文批驳范缜《神灭论》。

曹思文，官任尚书论功郎，他先撰《难神灭论》，举两条论点驳难范缜：

#### 一、驳范“形神相即”之论说：

形非即神也，神非即形也，是合而为用者也，而合非即矣。生则合而为用，死则形留而神逝。

谓形、神不是相即关系，而是合作关系，神自有其实体，故不因形坏而消灭。他举史书所载赵简子因病五日不知人事，神游天宫之事，说若形神相即，则应形体有病，神亦有病，何以赵简子形病而神并未病，能独游上帝之所？

二、儒书教人祭祀鬼神，如《孝经》说周公郊祀后稷以配天，宗祀文王以配上帝，若后稷、文王身死神灭，祭祀配天，岂非圣人欺人欺天了？《礼记·乐记》云：“乐以迎来，哀以送往。”若人死神灭，白白哀乐，迎谁送谁？圣人难道会以欺妄之辞设教骗人吗？

范缜览曹思文的文章后，撰《答曹舍人书》反驳说：若如曹言，形神合则有用，那自然是不合便无作用了，这适成神灭之根据，不能作神不灭的理由。至如赵简子、秦穆公神游天上，既然说在天宫耳听钧天之乐，口尝百味



等，显然是有身体了，其神若能独存，为何还要依赖身体？若说形神相即，则应形病则神病，那么形神非相即关系，则应形病神不病了，而现实却是伤之则感痛、恼之则生忧，若神与形无干，还用得着伤痛忧恼吗？若以庄子梦为蝴蝶，证明神可离形，则人有梦见做牛做马者，醒后何不见有死牛死马？梦，只不过是“神昏于内，妄见异物”罢了，岂能当作事实！至于儒书先圣祭祀鬼神之教，旨在顺应黎民百姓的信仰，利用神道设教，以宣扬孝道，未必在说明人死神不灭。子路问事鬼神，孔子答：“未能事人，焉能事鬼！”子贡问死而有知，孔子答：“吾欲言死而有知，则孝子轻生以殉死；吾欲言死而无知，则不孝之子弃而不葬。”<sup>①</sup>可见孔子是从伦理教化角度对待鬼神有无问题，唯重人事的。

曹思文见信后，又撰《重难神不灭论》，就四个问题反驳范缜：

一、范言：形神合而有用，应离则无用，这不能作为神灭之据。曹思文原文说形神本为二物，合以为用，无理由断言离则无用。如范缜所举形神如蛩𧈧（古书中所说北方两种互相帮助而生存的走兽）之喻，蛩非𧈧，𧈧非蛩，斩𧈧而蛩不死，灭蛩而𧈧不亡。

二、若以刃利关系喻形神，“今刃之于利，是一物之两名耳。然一物两名者，故舍刃则无利也”，而形、神是两物之结合，“二物之合用者，故形亡则神逝也”。

三、范缜引证延陵空子之言：“骨肉复归于土，而魂气无不之也。”解释为形消于下，神灭于上，而范又说形神是一体，“今形灭于此，即应神灭于形中，何得云形消于下、神灭于上，而云无不之乎？”

四、范缜说周公以后稷配天、文王配帝而祀，有如商汤放桀、武王伐纣，是权假设教，以救时弊，然有虞氏王天下时，淳风未殄，时非权假，若说是借神道设教，岂不是诬蔑圣人欺天罔帝吗？

范缜的内弟萧琛（478—530年）也撰有《难神灭论》反驳范缜。他的主要论点是神与形异、不得共体的形神二元论。认为形体不过是精神的住宅而已，形与神不是一个东西。如人做梦时，形体无知，而精神独自漫游，“形

<sup>①</sup> 《说苑·辨物篇》



静神驰”，说明精神能离开肉体而独自发生作用。他就范缜以刀利之喻说明形神关系而反驳说：

夫刀之有利，砥砺之功，故能水截蛟螭，陆斩兕虎。若穷利尽用，必摧其锋锷，化成钝刃。如此，则利灭而刃存，即是神亡而形在，何云舍利无刃、名殊而体一邪？刃利既不俱灭，形神则不共亡。

以利灭而刃存，反证形灭而神不灭。他又反驳范缜“形病则思乖”之言，说若神以形为体，应体全神全，体伤神伤，然而，人有被断手足、伤肌肤的，其识虑并不因此错乱。如孙臆受刖刑失去双脚，兵略却愈明；肤浮被截腕失臂，而儒道方谧。这是“神与形离，形伤神不害之切证也。”对范缜凡圣之别在于形体有异之说，他驳难道：若形神为一，非宿世前因，则圣应生圣，贤应生贤，勇怯愚智，悉应肖其父母，然事实并非如此。如大舜和项羽都是重瞳子，形貌相类，而品格截然不同。若女娲蛇身，皋陶马口，有类虫畜之体了，何以贤明过人？就像马，毛色相同者甚多，而其中不无驽骏之分；人类的形貌相类，精神却千差万别，由此可知，形神为二，圣人之精神，也可寄居于凡人的躯体。

在驳难范缜的诸人中，大文学家沈约（441—513年），最称渊通佛典。他撰《难范缜神灭论》，主要驳范缜的刀利之喻，谓刀是全体之称，利为一处之用，刀与利并非相同，神与形不是一物。还说：

又，昔日之刀，今铸为剑，剑利即是刀利，而刀形非剑形。于利之用弗改，而质之形已移，与夫前生为甲，后生为丙，天人之道或异，往识之神犹传。与夫剑之为刀，刀之为剑，有何异哉？又，一刀之质分为二刀，形已分矣，而各有其利；今取一牛之身而剖之为两，则饮齧之生即谢，任重之用不分，又何得以刀之为利，譬形之与神邪？

一方面以刀可铸为剑而其利之用不改，比喻轮回转世，形体虽异而神不灭。一方面又说一刀分为二刀，而利之用尚有，一牛若截为两半，则生命活动结束，谓以刀与利喻形与神，比喻不当。又说：若形即是神，则神亡之时，形亦顿亡，而眼见有知之神虽亡，而无知之形体犹在，说明“神本非形，形





本非神”。沈约还撰有《六道相续作佛义》《佛知不异众生知义》等，说众生之知（能知之性）与佛之知不异，而且知性相续不灭，所以生生世世修炼，陶练之功积累至极，便能成佛。若无明为因，则所识转暗，沦于六道。

范缜在佛教贵为国教的梁武帝朝，不随大流，不顾个人安危，不受高官利诱，勇敢地挺身而出，宣明自己与众不同的主张，攻击被多数人深深信仰的佛教，这种精神、骨气，的确是难能可贵、令人敬佩的。他驳斥神不灭论，较前人彻底深刻，深化了人类对自身的认识，在思想史上有其突出的贡献。然而，他的反佛高论，应该说在现实中是失败了，他并没有说服谁接受他的思想而放弃佛教信仰，佛教也并未因他大挖其理论台基而垮台，反而是更加繁盛。这恐怕不能仅从社会的宗教需要着眼去考虑其原因，而应对范缜的神灭论作严肃客观的审察，看到其理论缺陷。

应该承认，范缜并未能摧毁佛教的理论墙脚，其思想方法、论证逻辑均不无漏洞，不足以说服佛教徒。何况范缜批判的，只是被尚未吃透印度佛学神髓的中国佛教徒以魏晋玄学思想曲解的、未必完全符合佛家轮回观的神不灭论，并非印度佛教轮回说的本面。当然，反驳范缜的佛教徒们，以中国式的神不灭论反驳神灭论，亦难免有理论破绽，大概也未能说服范缜，如曹思文给武帝的奏章中所承认：“无从折其锋锐”。这场论战，虽然深化了关于形神关系等问题的认识，但论战双方可以说是各执一端，互有得失，范缜既未能取胜，他的论敌们也很难说得胜凯旋。对双方理论上的得失，这里不妨略作总结。

1、形神相即与形神为二。形神关系，乃双方争论的焦点，各自立论的前提。针对佛教徒们以形神为二的论点，范缜首先强调形神相即，一体不离，是符合辩证法的，即从佛家的缘起法则来看，也应予以肯定。《阿含经》中即以三捆芦苇互相支撑而得竖立、若去其一余二即倒，喻名色（包括形）与识（当于神）的关系，按此，应说形依神存、神依形存，形神二者不可分离。这很容易从经验事实中取得例证。而神不灭论者们都以形神为二的二元论为立足点，强调神可离形而独在，忽视了精神对形体的依赖性，这从根本上违背了佛学的基本原理缘起法则，必然难以提供可靠的经验事实论据。曹思文和萧琛，都以做梦和神游为神可离形独存之论据，范缜则以做梦、神游时皆

感到自己有形体反驳，何况认做梦为灵魂脱离肉体漫游，是不了解做梦原理的原始人的误解，已被近代科学所证伪，范缜的破析也颇为有力。

然而，形神相即，只是缘起法则的一个方面，仅据此不足以全面认识复杂的生命现象，佛家并不据此得出形尽神灭的结论。缘起法则的另一面，是一切现象必生灭相续、因果相续，绝不会戛然灭尽。按此，则形神二者，皆无断灭之理。二者在生前从来都是结合在一起，都是念念生灭、新新相续，这种进程若能因形体衰谢而突然中断，岂非生灭相续、因果相续的普遍规律不起作用了？佛学依此理说死后非断，五蕴（形神）仍会相续而生，以别种方式继续活动。范缜断言形谢神灭，根本错误便是违背了生灭相续、因果相续的规律。而对这一点，神不灭论者们未能明确指摘。另外，范缜的形神相即还有以形神为一物之义，这就难以回答诸般诘难。对此，清人黄宗羲曾予以指摘。

2、形为神质与神为生本。形神二者，谁重谁轻？孰主孰客？双方各执一端。神不灭论者依佛学“心为法本”的思想，强调神的神妙、主导作用，以神为生命之本，反对把它等同于低级的物质现象，这无疑是正确的。其所举形病神不病的论据，较范缜“心病则思乖”的论据，要显得有力。形病而知痛苦烦恼，正说明精神并未跟着形体一起出毛病。但神不灭论者们将精神孤立，忽视形体对精神的制约作用和精神发生的生理机制，未免片面。范缜正是从他们所忽视之处着眼，强调形为神之质，并说明精神是人特殊器质的作用，“心为虑本”，对启发人们科学地认识自身生理机制，确有贡献。然范缜在论证形为神质时，又犯了简单化的、机械唯物论的错误，如说凡圣之别在其形质之异等，难免被对方击破。而且，即便形为神质，也不见得能证明形谢神灭。物质形态有肉眼可见的，有不可见的，范缜也承认有“幽明之别”——有人不见的另一种生物意义上的鬼，那么有何理由断然否定有不可见的特殊形质，如佛家所言微细四大，作为相续而生的神识所依之形质呢？

至于范缜所用以说明形质神用的刃利之喻，实在算不上高明。任何譬喻，严格而言都可以说是蹩脚的，前人和佛书中以薪火喻形神关系，结果神灭论者和神不灭论者都可以此喻说明其论点。用简单的、低级的、死气沉沉的、冷冰冰的刀刃与锋利，来比喻复杂的、高级的、生气勃勃的人类生命活动，



较薪火之喻，更为蹩脚。这在逻辑学上，是以非同类的东西作类比推理，依因明学，则是“同喻依”（正面论据）不能成立。就算能成立，依逻辑学，也只能得出盖然性结论。因此，论敌们得以作多种反驳，甚至用刀利之喻来说明轮回转世，范缜对此根本无法反驳。

3、鬼神之说与神道设教。佛教徒们遵照梁武帝的诏示，辩论中不引证佛典之言，而只依双方公认的道理推论，当时社会尤其读书人共奉为圣典的儒书之说，是佛教徒们最有力的论据。如佛教徒庾黔娄反驳范缜，只引儒书中有关鬼神祭祀的七条言论，其他人也无不引证此类言论。范缜仅认此等言论为先王古圣神道设教以宣扬孝道的愚民手段，既不符合事实，亦难摘掉对手们给他扣上的“诬谤圣贤”帽子。

4、佛教的社会教化作用。对佛教这样一个内涵极为丰厚、已在中国流传了数百年，根深难动的社会教化体系、文化体系，若不作出客观全面的评估，是难以服人的。范缜反佛的出发点，是看到佛教盛传的某些流弊，便全面否定，力图消灭，这无疑是偏激的、片面的。萧琛即就范缜所举的佛教流弊辩解说：

佛之立教，本以好生恶杀、修善务施，修善以忠信为上，务施以周给为美。

这是佛教的本义。至于俗人为贪求福报，竭财以施佛斋僧而不顾亲戚贫病，那是“体佛未深，解法不妙”，不是佛教的过错。何况诸家之说，谁无流弊？先秦六家，各有所失，抓住一些流弊而“罪我如来，贬兹正觉”，无异“忿风涛而毁舟楫”。佛家智慧为本、慈悲为怀，提倡五戒十善、布施利人、普度众生等主要精神，生死轮回、因果报应说劝善止恶的良性教化作用，是一般稍了解佛教的人都公认的，而范缜竟全盘否定，自不免暴露出其思想方法之偏激，难于被世人所赞同。至于范缜自己所宣扬的神灭论、无因论所可能发生的放纵人欲、助长恶行的负面教化作用，他显然未尝深虑。他大概没有想过：人死永灭、尽情享受，是纵欲主义者和作恶多端者、罪犯们共许的人生观、生死观。

范缜之后，有北齐文学家邢劭（496—569年）主张人死神灭，《北齐

书·杜弼传》载他与佛教徒杜弼关于神灭问题的辩论。邢劭的主要论点，是历来神灭论者所比喻的：

神之在人，犹光之在烛，烛尽则光穷，人死则神灭。

谓人死再生之说是画蛇添足。杜弼反驳说：若以人死归无，没有能生之力，那么任何事物在未生之前，本来也是无，凭何怀疑“因前生后”？而且，无情的草木，死后尚能再生，含灵之物的人类，何妨再造？若说草死有种子在，那么人死也应有“识种”；若以看不见识种便予否认，那么神之在形，也是难以目睹的。以烛尽光穷比喻人死神灭，未免失当。因为：

烛则因质生光，质大光亦大；人则神不系于形，形小神不小。

神之于形，亦犹君之有国。国实君之所统，君非国之所生，不与同生，孰云俱灭？

强调神为形之主宰，与形体非简单的依存关系，故不会随形而灭。邢劭本不懂佛学，思辨水平也不高，经往复辩论，“理屈而止”。

总之，从东晋至北齐，持续了一百五十年之久的神灭、不灭的争论，基本上是中国式、玄学化的神不灭论与反对它的神灭论之争，论战双方都未能准确全面地理解印度佛学的轮回说，各自沿着自己的思路走到了尽头，也还是各执一端，互有得失，实际上并未能真正有效地捍卫或攻击印度佛学中道的轮回观。神灭论者所失较重，社会影响不大，对佛教的传播并未形成多少阻力。

## 八、唐宋以来的形神观

从南北朝后期起，中国佛学趋于成熟。中国佛教学者不仅深研、吃透了印度佛学，而且开始以自己民族文化传统赋予的特殊智慧，沿佛学的原思路深切发挥，组建自家的佛学体系。三论宗的传扬，使般若中观原意大显于世；唯识经论的移译和法相宗的弘传，提供了关于生死轮回的至为明晰的解释；性宗关于佛性义理的探讨，使人们不大注意轮回报应的世俗谛。佛门中人不



大再宣扬中国式的神不灭论，而将理论探讨的重心移向更为玄深的“心性”问题，终而以唯重于在观心实践中体证心性以求当下解脱，不屑于谈论轮回报应的禅宗，为中国佛学的核心。若谈到轮回，禅师们一般持身虽死而心性或识性不灭之论。心性本来不生不灭，虽轮回生死而不改其性。僧问：“万法尽空，识性亦尔，譬如水泡，一散更无再合，身死更不再生，即是空无，何处更有识性？”大珠慧海禅师回答：

泡因水有，泡散可即无水，身因性起，身死岂言性灭？

僧曰：既言有性，拿出来给我看看。禅师反问：你信有明天吗？答言信。禅师说：我正拿着明天看呢。僧曰：明天确实有，只是如今不可得。禅师曰：明天不可得，不是没有明天。“汝自不见性，不可是无性。”有佛性，你才得着衣吃饭、行住坐卧，对面不识，可谓愚迷。就像有人不见太阳，并非等于没有太阳<sup>①</sup>。此所谓心性，实际上是神不灭论中“神”的更为精确的表述。

隋唐五代，虽然也有过几次反佛运动，但攻击的矛头，都不再指向佛家的神不灭论。到了宋代，儒者们在复兴先秦儒学的旗号下，吸收佛、道二家的哲学思想和修行方法，创建理学、心学体系，其排佛的谈锋笔阵，主要指向佛家的核心思想心性论，攻讦佛家唯“空心而无理”，未将封建社会的伦理规范三纲五常等安置于心性之中。排佛的儒者中，也有从气一元论出发，对形神、鬼神问题间或做进一步辨析者，往往兼驳佛家的轮回、报应、涅槃之说。

北宋理学大家张载，从气一元论的哲学观出发解释一切，认为天地万物，无非一气之聚散，气聚而为形，人乃见之，形散而归于气，虽然不见，并非虚无。气之聚散，由气本具一阴一阳、一阖一辟之作用而屈伸运动，是名道、神、易。先圣儒书所言的鬼神，亦不过阴阳之气的屈伸而已。他在《正蒙·乾称篇》解释《易·系辞》“游魂为变”之言曰：

形聚为物，形溃反原。反原者，其游魂为变与？所谓变者，对聚散、

<sup>①</sup> 《大珠禅师语录》卷下



存亡为文，非如萤、雀之化，指前后身而为说也。

认为所谓“游魂为变”，只是说形体死亡者还原为气，并不是变成灵魂一类东西，不是今生的某甲变成后世的某乙，如同卵变成萤火虫、鸟雀。他反对佛家的生死轮回和超脱生死说：

浮屠明鬼，谓有识之死，受生循环，遂厌苦求免，可谓知鬼乎！

指责佛家说生死流转、超生脱死，并未悟透一气聚散之道。张载只承认有气之聚散，不相信神识会转生轮回。后来明儒罗钦顺、王廷相、吕坤，清代王夫之、黄宗羲、熊伯龙等，皆循张载气一元论的思路立言，各有论形神、鬼神，辟佛家轮回报应说之话语。

罗钦顺曾参禅省悟，后来出禅归儒。他强调气为万物本体，理为气之理，至理，即《易传》“一阴一阳之谓道”“阴阳不测之谓神”的道、神，此神动而能静，静而能动，与太极并非一物，然其体则同一阴阳。释氏不识阴阳与道，“但见得此心有一点之灵，求其体而不可得，则以为空寂”，谓之为神，以为心性。罗钦顺认为这“万无是处”。在《困知记续记》卷上，他用朱熹的“理一分殊”说论证人死神灭：

然人心之神即阴阳不测之神，初无二致，但神之在阴阳者则万古如一，在人心者则与生死相为存亡，所谓理一而分殊也。

既说人心之神即万古如一的阴阳不测之神，并非二，则人心之神按其逻辑当然也应万古如一、不会消灭了，而又说人心之神生存死亡，岂非自相矛盾？

王廷相也从气一元论出发，强调人的神必借形气的物质基础而存在，无形气则神灭。“欲离气而为神，恐不可得。”<sup>①</sup> 阴阳之气，“精则为神，为生，为明灵；迹则为形，为死，为糟粕。神之气终散归于太虚，不灭息也；形之气亦化归于太虚，为腐臭也。”造化之本性始终是实有之一气。佛家以造化本体为“空”，被他斥为“古之大迷”。殊不知佛家说的空，是无自性

<sup>①</sup> 《内台集·答何柏斋造化论》



而缘起之义，并非空无一切，乃事中之理。若以气为造化之本体、实体，则气既有聚散，何能当得起实体之名？

吕坤则以气一元论为据，强调气为形本，形中必有气，气为神的物质基础，其《呻吟语》卷三曰：

气存则神存，气亡则神亡，如烛尽而火灭。

从气一元论立场“批佛老以正人心”，在王夫之笔下达到了最高水平。他强调气为万有本体，器为道本，反对佛家说万法唯心、万有皆妄。认为万有唯是气之聚散阖辟，反对佛家说万物生灭。他以气之本体为吾人“死而不亡”的大我，谓“即气，聚亦吾体，散亦吾体”<sup>①</sup>，以建立其安生乐死的自然主义生死观。关于形神问题，他主张形神不离，“形非神不运，神非形不凭”<sup>②</sup>，就像车子与驾驭车的人。神，为阴阳二气的清通之理，为气之灵，“不离乎气而相与为体”，“神与性乃气所固有”<sup>③</sup>，反对佛家于气外求理。对佛家的生死轮回说，他斥之为不悟“化机之妙”（指男女媾精而生人）的异端之言。

气一元论，毕竟是一种过于混沌的古代哲学猜想，不可能用它揭破极为复杂的生命现象之谜。它既可用以论证人死神灭，也可用以论证神不灭——气既然不灭，则依气而有、被认为阴阳气之灵之妙的神，自然也有不灭之理了。实际上，气一元论思想家们，也多未能得出人死神灭的断然结论。如明人储泳《祛疑说》中，即据气一元论论鬼神为有：

盖人之与鬼，阴阳一气耳，一气受形而为人，一气离形而为鬼。

又说神为天阳之精，鬼为地之阴气，鬼神为阴阳之变化、阴阳之粹精，“天之一气，列而为清明之神，主造化，运四时；地之一气，钟而为福德之鬼，镇土宇，司五岳”。只不过气之形质幽微，视之不见，听之不闻。

王廷相也只是强调神必借形气而有，未肯定人死神灭，说若人死有神，“亦乘夫未散之气而显者，如火光之必附于物而后见”，还肯定“人死而气

① 《张子正蒙注·太和篇》

② 《周易外传》卷二

③ 《张子正蒙注·乾称篇》



未散，仍凭物以祟人”<sup>①</sup>，只是不相信鬼神能被人役使、为人祸福。

吕坤既强调“形神一息不离”，却又从气为形本、形中有气，推出“气用形，形尽而气不尽；火用薪，薪尽而火不尽”，既然形尽而气不尽，当然有神识乘余气而存的可能了。

黄宗羲破佛老之说，依儒书解释魂魄，颇为精到，谓昭昭灵灵者是魂，运动作为者是魄，人身只有魂魄二者而已。其《破邪论·魂魄》比喻说：

譬之于烛，其炷是形，其焰是魄，其光明是魂。

人之生，先有魄而后有魂，人死，则有魂先去而魄尚存者，有魄已落而魂未去者。问：释氏所言投胎转生之事有没有？回答是有，而不尽然。禀得气厚、培养功深及专心致志透过生死者，或有投生转世为人；或有性与人殊的凶暴之徒转生于异类。此不过亿兆分之一，其余皆随气而散。“散有迟速，总不能留也”，反对佛家说一切人皆轮回不已。试观世上有近于死亡的人，已精神懵懂，就在未死前魂已欲散，死后岂能复聚？至于圣贤，则与凡愚之魂有聚必有散不同，其精神长留天地而不散。

即王夫之，亦依其哲学思想得出实际有似于轮回说的结论，其《张子正蒙注·太和篇》说：

生之则散而为死，死亡可复聚为生，其理一辙。

并依《易传》“精气为物，游魂为变”解释：

游魂者，魂之散而游于虚也；为变，则还以生变化明矣。

又从“神者气之灵，不离乎气而相与为体”，推论神无灭尽之理，只是“聚可见，散而不可见尔”，谓“尧、舜之神，桀、纣之气，存于絪縕之中，至今而不易”。从气不灭论走到神不灭论，大概是其思路的必然趋归。这种神即是气的神不灭论，和中国佛教徒神为本体的神不灭论，从相反的两极出发，而在同一终点碰面，从哲学上来说，也是一发人深思、饶有趣味的事。两种神不灭论，若与佛家非断非常，及依多层次心识和身心结构阐发的中道

<sup>①</sup> 《内台集·答何柏斋造化论》





的轮回说相比，都显逊色。

明末，天主教传入中国，与佛教之间发生过争论，轮回即是争论的一大问题。如教士利玛窦撰《天主实义》，宣扬人类的灵魂乃上帝赋予，“不容泯灭”，攻击佛教轮回说为谬，当时高僧莲池在其《竹窗三笔·天说》驳斥说：如果人类灵魂常在而不轮回，那么大禹、商汤、周文王、周武王等圣明的灵魂，何不显灵训诫他们不肖的子孙夏桀、殷纣王、周幽王、周厉王呢？先秦两汉唐宋的诸明君，何不显灵惩罚李斯、赵高、曹操、李林甫、秦桧、蔡京之流乱臣贼子呢？灵魂常在，实无证据。若无轮回，则儒书中所记载羊祜等大量转世事件，又作何解释？利玛窦不知儒书，不识此理，亦不足为怪。

在清代，还有颜元、熊伯龙、洪亮吉等人力排佛教，有驳斥轮回因果之词，然其思辨水平皆不高，无多深的哲学论证。如熊伯龙《无何集》卷三否定天堂地狱之说曰：

今之信因果者，谓人死为鬼，善升天堂，恶入地狱。请问九州之内有天堂地狱乎？曰：无有也。六合以内四海之外，有天堂地狱乎？曰：无有也。然则天堂地狱在何处？曰：人世无天堂地狱，天堂在天之上，地狱在地之下。夫人世无有，则真无矣，人死岂有鬼乎？

其论据不出有限的经验与常识，以人世无有便断然否定人世以外的东西，其在逻辑上的错误，佛典中早已多处辩驳。遗憾的是中国排佛的士人中，真正博通佛典、吃透其说者，几乎没有一个。

## 九、道教生死观

在佛教传来后才成立教团的道教，教义“杂而多端”，大略如刘勰《灭惑论》所总结：“上标老子，次述神仙，下袭张陵。”综合了华夏民族传统巫教的符篆咒术、“中华仙学”的神仙炼养之道和多神崇拜等信仰，在道家以道为本、清静无为的哲学思想旗号下，组建起一家之学。道教承道家兼容并蓄之长，有博综诸家之传统，受惠于佛教者最多。自教团成立后不久，道教从教义到教制，便不断吸收、效仿佛教，其生死观更是深受佛家生死观影



响，越到后来，越接近于佛教。道教生死观的内容及其与佛教生死观的关系，大略有以下三个重要方面。

### 1、从肉体长生到超出生死

长生不死，乃道教诸派共同的理想。这种信仰，早在道教教团成立以前很久，便流传于华夏民族中。长生不老乃至不死、永生，称为“成仙”，从字义看，仙的古字“僊”，指迁居山中修炼而达长生不死的特殊人物。

早期道教所信仰的成仙，主要指肉体长生，如传说彭祖寿八百岁，安期生、王子乔三千岁等，被作为上古成仙的范例。《抱朴子·论仙》说：

若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改。

后来虽然说仙有飞升天界的天仙、游于名山海岛的地仙及死后蜕变的尸解仙三类之分，或天仙、神仙、地仙、鬼仙、人仙五种仙，但为世所重者，在早期实在“旧身不改”而仍旧生活于人间的人仙、地仙。《抱朴子·对俗》说得明白：

求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚，以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？

表现出一种肯定人间、挚爱人身的人生态度。诚如释道安《二教论》所言：“道称不死”，“道法以吾我为真实”。这种旧身不改而长生于人间的憧憬，完全是物质性的、自我为中心的，与佛家的人生观、精神解脱论及诸法无我说颇为不同。

肉体长生的成仙信仰，出于对人生、人间的挚爱，植根于华夏民族挚爱人生的现世主义人生态度。希求长期地、无限期地生活于人间，饱享人世间的各种幸福，当然是出于对人生、人间的肯定与贪恋。因人生幸福美满，意味着幸福之结束的死亡，在道教徒看来便成为最可悲、最可怕的事。“生可惜也，死可畏也”<sup>①</sup>。人生太值得珍惜眷恋了，只可惜过于短暂，“百岁光

---

<sup>①</sup> 《抱朴子·地真》



阴石火烁，一生身世水泡浮”，① 百年匆匆，如白驹过隙，还来不及嚼透人生的甘甜，衰老、死亡便接踵而至，催人与草木同朽，秋虫共腐，这种无情的现实，激发起道教徒战胜死亡威胁的强韧意志。他们不像儒家、道家的哲人们那样，只是以自然主义的达观哲学自我安慰，以冲淡死亡焦虑，而对获得长生战胜死亡充满自信。“我命由我，不在于天”，是道教徒向死亡宣战的口号，他们确信，人可以凭智慧达造化之理，盗取天地阴阳之机，作自己生命的主人，逆转生命衰亡的趋向。

早期道教除了叹惜人生短暂外，对人生的缺陷无多指摘，也不大谈论他生后世。以中国人传统观念中的死后做鬼为不幸，其“贵生”“重生”，以人生为本，肯定人生价值的态度很是明显，与佛家着力揭露人生诸苦交攻、轮回可畏的人生态度，很是不同。关于生死，佛家重在窥破生之空、无生（无实体出生）的本性，道教则追求现世的肉体生命不死，“佛倡无生，道求不死”，是当时人们对于佛道二教宗旨的概括。

长生不死，虽然是出自人乐生畏死本性的憧憬，但树为宗教教旨，容易被从逻辑和经验两大方面证伪：从逻辑上讲，既然有生，便无不死之理；从经验事实看，千古无不死之人。道教的长生不死尤肉体不死说，历来便被主要属儒家的反对派驳难指责。

从东晋起，随佛教之盛传，道教开始大幅度地融摄佛家之说，以组建自家教义体系。佛家的三界、五道、轮回、因果、天堂地狱、劫灾等说，或被原封不动搬进道经，或略加改造而成为道教的东西。和佛家一样，道教经典也说众生由自作善恶业的因缘，轮回于三界五道中。如《洞玄灵宝诸天世界造化经》云：

众生死时，形灭而神移，皆缘其生时所作罪福，至彼五道之处。何谓五道？一者天道，二者人道，三者地狱之道，四者饿鬼之道，五者畜生之道。

天地败而复成，众生死而复生，无有穷已。

谓世界成已，末后有七日并出，焚尽一切，然后再成，无有休止。佛家

① 张伯端《悟真篇》



说众生有胎卵湿化四生，道经则说有花、化、胎三种生；佛家说三界有二十八天，道经则说有三界三十六天；佛家说有八大地狱，道经则说有九幽地狱。道经说善恶报应，亦略同佛经，如《太上洞玄灵宝业报因缘经》说，今世作帝王国主者，系因累劫修斋奉戒、广种福田、不瞋不恨、设大斋醮济度有情，命终生天，受天福尽，下降人间；“若作帝子王孙公主王妃者，从历劫修善、多种因果中来”；“破斋饮酒食肉者，后生饥寒作饿身”；“毁坏经像及轻慢，后生虫癞脓烂形”；“诽谤三宝并訾毁，后生无告猪羊狗”。偈云：

罪福如影响，吉凶若车轮，为善得善报，为恶受恶缘，皆自蒙其福，莫不由本身。

显然效仿佛经。不过道教说生死轮回、善恶报应，与其本有多神崇拜的信仰结合，说众生生死寿夭、贫富祸福，皆有众神司掌。《太上洞神天公消魔护国经》说，凡人受胎，即天降司命司录常来拥护，“籍系三元，名书上帝”，在神那里上了户口。《太上老君说五斗金章受生经》曰：

受生之时，五斗星君、九天圣众注生注禄，注富注贫，注长注短，注吉注凶，皆由众生自作自受。

虽然吉凶祸福寿夭等，终归是自作自受，但也有神明在冥冥中监察、管理、裁决。职掌众生生死祸福的神祇，由玉皇大帝、紫微帝君、太微帝君、五斗、三元（天官、地官、水官）、泰山府君等组成严密的机构，各有职掌，如《太上说中斗大魁保命妙经》云：

东斗主算，西斗记名，北斗落死，南斗上生。

《太上玄灵北斗本命长生妙经》谓“为男为女，可寿可夭，皆出其北斗之政命也。”《太上洞神三元妙本福寿真经》说天官掌山岳城隍社令等神祇及君臣人物，地官掌妖魔魍魉及有情无情生成化育，水官掌江河湖海诸龙神鱼鳖等精怪；东岳泰山府君主治死生，为百鬼之主帅；青城丈人为五岳之上司，专主地仙。又有深入每家每户的北斗七元使者灶君及每人身中的三尸神等，录人善恶，按时上报天曹裁决，行大善者增福添寿，作大恶者降殃减命。



至于死亡，也由神明判定。《太上灵宝业报因缘经》说：

人欲终亡之时，皆是地司上奏诸天，诸天按察，依其部籍定其死名，敕下三界官属、四司五帝收其魂魄，绝其生气矣。凡人有疾病、刑厄、凶祸、官灾、牢狱、水火、刀兵种种苦恼，皆是其司考罚。

吸收了轮回说的道教，其信仰宗旨也从注重肉体长生不死上升到超出生死、“与道合真”，接近了佛家所倡的解脱、涅槃。此所谓超出生死，指永不堕于三界五道的轮回。传为钟离权授吕洞宾的《钟吕传道集》，在缕述众生轮回堕落的可悲情状后，指出：

人生欲免轮回，不入于异类躯壳，常使其身无病老死苦，顶天立地、负阴抱阳而为人，勿使为鬼，人中修取仙，仙中升取天矣。

继承钟、吕道统的全真道，更是极力渲染做人之苦，说功名富贵如同幻梦，妻妾儿女实为冤家债主，地狱惩罚可畏，轮回之途险恶，“气不来身卧荒郊，改头换面，轮回贩骨几千遭。世华非坚，如石火，火宅难逃”<sup>①</sup>，有似佛家说有生皆苦、三界火宅。全真道像佛家一样，斥肉体四大假合、无常不净，以体证“本来真性”而超出三界生死为大道，斥肉体长生为“小术”。全真道祖王重阳《立教十五论》说：

今之人欲永不死而离凡世者，大愚不达道理也。

其高徒丘处机《长春祖师语录》说：

吾宗所以不言长生者，非不长生，超之也。此无上大道，非区区延年小术也。

明全真道士葆真子《真诠》谓“上仙不以长生为事。”清初中兴全真龙门派的王常月更鄙视肉体长生，其《碧苑坛经》云：

人之色身，修也要死，不修也要死，纵活得千年，终归于土。

<sup>①</sup> 刘处玄《仙乐集》卷四



甚至说活得千年亦“不名为仙，只名为妖”，强调唯精神超出生死，与道合一是真。道教在宗旨上，便这样一步步向佛家的涅槃说靠拢。

## 2、形神、魂魄、精气神与道即是心

道教继承发挥华夏传统思路，综合道家哲学、中医、巫术、气功内观等以观察自身，对形神关系、身心结构、生命本原，有自家独特的解释。

道教认识人自身的基本思路，是以“人身一小天地”的天人合一论为基点，模拟宇宙学而建立生命学。认为人身与天地同一本原，同一生成程序，同一运转规律，同一构造，人体小天地与宇宙大天地在各方面有对应、协同关系。就生命形成程序而言，如同道或元气造化天地万物，人之生，也是由道（虚无）生神，神生炁，炁生精（父母交媾），精生形；或无极而太极→阴阳→五行。就构造而言，人身亦同天地，具阴阳、五行、四气、八卦，而且其形相亦法天象地，如《太上洞神天公消魔护国经》所说：

夫人者，皆禀妙道天地之气而生，故头圆象天，足方象地，肉象土，骨象石，气象风，血象水，眼象日月，发象草木，听象原洞，言象雷叫，寤象昼，寐象夜，行象云，坐象山，喜象晴，怒象雨，五藏象五行，四肢象四气，九窍象洞穴。

人身中气液的运行法度，也与天地日月一致，一日十二时当一年十二月，身中三百六十脉当一年三百六十日，心肾相距八寸四分为天地定位之比，一昼夜间气液在身中的运转，与一年间天地之气的运转同度。“气液升降如天地之阴阳，肝肺传导若日月之往复”。① 总之，人“法天象地”，为天地之缩影，而天地，也可看作人身之放大，所谓“天法象我，我法象天”。② 天地有神明主宰，人身中各部位也皆有神居住职掌，《黄庭经》等列举人身中诸神的名讳、形貌、肤色，谓居于脑中泥丸宫的太一帝君，为身中诸神的统帅，人身诸神，为天地诸神的缩影。这种天人合一论，可谓一种独具特色的生命全息论。

---

① 《钟吕传道集》

② 《真气还元铭》



道教对形神关系颇有研讨，一般认为形神相互依存，而神为主宰，功用殊胜。《太平经》曰：

形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。

强调精神为生命的主要因素。《抱朴子·至理》说：

夫有因无而生焉，形须神而立焉，有者，无之官也；形者，神之宅也。

就像无形的道、“一”，居住于有形的世界，无形的精神居住于人身中，为人生命之本原。《太平经》还以神、气、形为生命三大要素，比喻说：

故形体为家也，以气为舆马，精神为长吏。

若形体家宅中缺了精神，就像田宅城郭没有官吏主宰治理，便会乱了套。道教还指出精神在人身中的居止之处是脑，与一身之神的主宰太一帝君所居之处一致。也有神在于心（心脏）之说。

形神从另一角度或深一层次，称为魂魄。《太清真人络命诀》承华夏传统的魂为神、魄为形之说，谓“人死魂去，魄独在，形魄归土中，魂上天去”。魂为阳精，魄为阴精，如天上的日月，“在天为日月，在人为魂魄”。魂的居处是肝，魄的居处是肺。魂魄，当是一种能产生精神与形体生命活动的本原，分为三魂七魄。《太上老君内观经》说人在胎中时，“三月阳神为三魂，动以生也；四月阴灵为七魄，静镇形也”。三魂七魄还被说成是一种具外在性、有如鬼神的东西。《云笈七签》卷五四卷载张陵言：人身三魂，一名胎光，为太清阳和之气，属之于天，令人心清静，绝秽乱之想，为人延寿添算，主命；二名爽灵，乃阴气之变，属于五行，使人机谋思虑，多生祸福灾衰刑害之事，主财禄；三名幽精，阴气之杂，属于地，使人好色嗜欲，秽乱贪睡，主灾衰。三魂又称三命，胎光常居本属宫宿，爽灵居地府五岳，幽精居水府。三魂中，爽灵、幽精二魂孳生机心与贪欲，令人劳神耗气，精华枯竭，“名生黑簿，鬼录罪著，死将至矣”。七魄则为身中的阴气、浊鬼，其名为尸狗、伏矢、雀阴、吞贼、非毒、除秽、臭肺，主生理功能。三魂七魄说是对人精



神、心理、生理活动的一种独特的分析体系，其旨归在说明清净寡欲乃养生延寿之要。

形神关系从更深层次观察，为精气神、性命关系。原始道经《太平经》即以精、气、神为人生命的三大要素，谓三者本天、地、人之气，“神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和”，三者“共一位”，“相与共为一道”，结合为一体，互不能离，“相助为治”，以“爱气尊神重精”为养生延寿之要。精气神又称“三一”“三宝”，内丹学称为能炼就金丹、令人超生脱死的上药，《心印妙经》云：

### 上药三品：神与气精。

神的功用是主宰智照，气的作用是运动流行，精的作用是生长化育。唐宋以来的内丹学更分精气神为后天与先天，强调唯先天精气神——名元精、元气（炁）、元神，方可作炼成内丹的大药。先天精气神中，元精、元气合称为“命”（生命之本），元神称为“性”（精神本原、本体）。先天精气神，主要根据气功静定中的主观体验而建立，当心念寂定不动，返归先天，离杂念的干扰，超越阴阳五行时，斯际一念不生、寂照不动的心为元神，生发充溢身中的气为元气，气的运动为元精。元神的居处在脑，元气、元精的根本在肾，所谓“顶为性根，脐为命蒂”。

内丹学认为，先天精气神与后天精（交感精）、气（呼吸气）、神（思虑神、识神）为体用关系，先天精气神为本为体，后天精气神为用，《还真集》谓“非先天不能生后天，非后天不能成先天”。先天精气神又相互依存，共为一体，互不能离，而神，特具主宰功用，最为重要，张伯端《青华秘文》说神为主，气为用，精从气；王重阳《授丹阳二十四诀》说性为根、命为蒂，性为主、命为客。

内丹学还将人的生命之本分为精、神、魂、魄、意五种东西，分别为水、火、木、金、土五行之气，藏于肾、心、肝、肺、脾五脏。五行，为阴阳交变的形态。阴阳交变的形态和数量，又常用八卦来表示，用坎离二卦表真阴真阳，离中生火（神）为真阴，乃性根；坎中生水（精）为真阳，乃命本。性根命本，即先天精气神在后天形体中的潜藏，喻名青龙白虎。





从神为主宰、其用神妙的传统立场出发，道教不断受佛家万法唯心说的影响，越来越重视心、神。南北朝所出道书中，便像佛教一样，将众生生死轮回的原因归诸于自心。《济众经》说：

五种烟炷，聚而成体，会其宿业，因而受识，轮转其神，有其生也。因识受染，流入恶缘。

谓众生因宿世心识受污染，才因宿业而投胎受生。道教一般把受污染的心看作阴，将清静不染的心（神、道性）看作阳，认为心若贪着色声犬马、功名富贵，耗尽阳气，则死后难免沦为阴性的下鬼；心若不染诸尘而完全净化，使“阴尽阳纯”，则上升而成纯阳的神仙。升沉之机，唯在一心。《太上老君内观经》说：

人以难伏，唯在于心，心若清静，则万祸不生。所以流浪生死，沉沦恶道，皆由心也。

该经甚至把心等同于出生主宰万物，本不生灭的最高存在——道：

道者，有而无形，无而有情，变化不测，通神群生，在人之身则为神明，所谓心也。所以教人修道则修心也，教人修心则修道也。

道教对道的认识，也是从人身小天地有无形的神主宰，类推出宇宙大天地有无形的宇宙精神——道——为主宰。后来内丹学对心、神作了进一步分析，从本体论、体用论再度分开后天的识神与先天的元神，或妄心与真心，只以元神、真心为“本来真性”，此物本不生灭，超出生死，为道、金丹的同义语，其性为纯阳或纯乾。其说与禅宗的心性论甚为相近。道教中人亦常和会释道二教乃至儒释道三教心性论，说人的元神、真性，道教称为道、金丹，释氏称为圆觉，儒家名为太极，本是一物，“天下无二道，圣人无二心”。其受佛家尤禅宗影响之迹，灼然可见。

### 3、从养气炼形到性命双修、以性兼命

早期道教从道为元气的哲学立场出发，在宗教实践上注重养气炼形，追



求肉体长生的显效。其修炼方法，综合了华夏传统的仙道、养生术，有服饵、服丹、服气、辟谷、行气（闭息）、导引、按摩、叩齿、咽津、存思等多种花样，主要从调制身体和呼吸及外服丹药入手，当然也重视心意的调摄，强调清静寡欲。大概因养气炼形一类方法长生实验的结果不理想，促使道教渐重修心，从先秦道家老庄守静、守心、坐忘、心斋等修心炼神之道出发，融摄吸收佛家擅长的修心之道。《西升经》即重养神而轻养形，有云：

伪道养形，真道养神，真神信道，能亡能存。神能飞形，并能移山，形为灰土，其何识焉！

该经所倡“守一”之道，以调心令合于道之虚无体性为要。后来道书中所述坐忘、心斋、定观等，皆强调离绝妄念，以智慧观察身、心、物之空无虚幻，令心寂定不动，乃至“寂无所寂”，与道合一。受佛家真如三昧、实相禅、止观的影响非常明显。

修心炼神与传统的养气修命之术的结合，是唐宋以来以“性命双修”为纲宗的内丹之道。所谓性命双修，实际是道教内丹命术与禅宗之禅的双修、合修，是禅宗影响于道教的产物。性命双修的丹法，依修炼次第，分先命后性与先性后命二途。先命后性，为钟吕内丹派南宗张伯端一系的路线，其修炼先从道教调息闭气等方法入手，炼精化炁，炼炁化神，至炼神还虚阶段，参究禅宗，了彻心性，以归于佛家所谓究竟空寂之本源为究竟。先性后命，为钟吕内丹派北宗全真道王重阳一系所主，其修炼先参酌禅法，收心炼己，识心见性，然后依所见元性炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚。两种丹法，实际上都以修性为主，张伯端强调先须“以性引命”，丘处机谓全真内丹“七分性学，三分命术”。关于识心见性，皆效法禅宗，以“一念不生”“对境无心”为要，还采用了禅宗的打坐、参究、圆相、机锋等方式方法。还有一种极端之说，是参照禅宗以深化老庄心斋坐忘之道，认为命在性中，只要径直做了性或炼神还虚的功夫，则以性兼命，精自然化炁，炁自然化神，神自然还虚。这种类似禅法的内丹，被奉为“上品丹法”“最上一乘”“顿法”。

早期道教宣扬：修道学仙，得上等成就，可肉体飞升天界，甚至如晋代许逊，举家拔宅飞升，留下“一人得道，鸡犬升天”的佳话；次等者延寿数



百千岁而不死；下等者尸解，尸体如生，爪发潜长，默炼于地下，谓之“太阴炼形”，久之得道。尸解者或先为“地下主”（地府冥官），久久积功而得道成仙。尸解又有棺解（于棺中失其尸体，唯留爪发）、水解、火解、兵解、杖解等多种方式，还有未入殓而失尸者。内丹学谓依丹法修炼，炼精化炁，可成“人仙”，百病不生，延年益寿；“大药过关”，可成“地仙”，长生住世，寒暑不侵；炼炁化神，可成“神仙”，具诸神通，出有入无；神仙传道度人，济世功圆，上帝诏赴，炼就的“阳神”弃壳升天为天官，称“天仙”。后来受禅宗影响，说炼神还虚，粉碎虚空，了彻性源，与道合真，则永远超出生死，为自己生命的主宰乃至自然界万有的主宰。粉碎虚空者，获证法身，散则为炁，聚则为形，可分身无数，传道度人，谓之“形神俱妙”。形神俱妙，颇类藏密大圆满心髓法的最高成就“大迁转身”。

道教内丹还有调神出壳（“出神”）、分身、投胎、夺舍、移居等密法。《真龙虎九仙经》说元神离体后，“或归住本性，或离入他身，或别从初起，或夺他安己，或令他离体”，与藏密的幻身、颇哇等密法相类。明初道士赵宜真述《灵宝归空诀》，说人临终时识破幻相、解脱轮回之法，略谓先是“顶门天鼓若雷轰”，次见鬼神、佛菩萨、仙人、旷野、殿宇、猪羊猫犬、花街柳巷等，皆应识为自心变现，“坚持心印休贪着”；若见雷火电光、白光毫光，应“将身猛去不动心，即证人天归净土”；若识自性法身本无生灭，则能永超轮回，成“无生大法王”。诀称此法传为达摩禅师作，实则盖出藏传密法。

另外，道教也有其度亡济幽之法，称“炼度”，意谓以法师自己炼就的纯阳之气，炼化亡魂之阴气，令其阳全升天。其法事仪式亦与佛家之法事相类。

道教的辟谷、炼气、导引等方术及多神崇拜，对佛教也有影响。内丹炼化精气、男女双修及服食丹药、辟谷服石、以符篆驱役鬼神之术等，大概还曾传入印度，影响于印度教及佛教密乘。佛家密法中，诸如服药成仙、崇祀北斗等诸天鬼神、修气脉明点、辟谷服气、男女双运及拳法等，实多与道教之术相近者，透露出两家曾有交流、互相摄取之蛛丝马迹。

道教虽多融摄佛教，越来越近似于佛法，而尚保留自家传统的特点，在



哲学观尤对自心的认识上，其说始终较佛学为粗浅。中国佛门中正统人士，对道教历来持批判态度，以《楞严经》十仙之说为据，批评道教执着于肉体或虚无，落于有、无二边见，虽精勤苦修，而不得真出生死，仅可成仙生天，终不出三界，斥为“守尸鬼”“落空亡的外道”。道教中人，自晚唐以来率多出入于佛、道间，融合道、禅，由道归佛，成为普遍的趋势。这大概是历史对道教长生实验结果的一种总结。



茶趣



## 第十章 史料中的轮回事件

生死轮回、天堂地狱，虽然被婆罗门教、佛教、道教等东方宗教所宣传，几千年来，一直是被东方的大多数人所接受的概念，但毕竟非常人经验中的事实，难免在一些人心中布下团团疑云：这真是圣贤们以其超人智慧所知见？还是古代哲人的玄学假设？抑或是圣人们利用民间迷信“神道设教”，用以教化愚民百姓的手段？或者像那些反宗教斗士们所揭穿：是骗子欺哄傻瓜的谎言？在现代社会，除了虔诚佛教徒外，真正把生死轮回说认作确定不移的事实来接受者，大概没有多少人。为古代多数人所信奉的生死轮回观念，在现代的一些科学主义者看来，至多是一种出自某种内心需要的信仰，甚至是值得怜悯的迷信。

然而，古人、佛教徒们对生死轮回观念的接受，亦非简单轻率，除了信仰佛言祖语，或按经论所说进行哲学思考外，还依多种经验事实的凭据确立其信念。记忆前生、死后复活经验、鬼神附体、借尸还魂、亡魂鬼神托梦、入冥、神游、见鬼神、往生征兆、佛菩萨感应、因果现报等事件，尽管多属个别人或少数人的主观经验，只是偶尔发生，但总是时有出现，流传民间，书之楮墨，向世人泄漏生死黑谜的“天机”，提供生死轮回的证据，支持佛教等宗教的传播。在东西方的古籍中，有关于此类事件的大量记述。由这类事件加工而成的文艺作品，及文艺作品中所反映的轮回、鬼神思想，更是广为流传，将生死轮回观念的信息输入人们的心灵电脑。

在世界上以重史著称的中华民族，对此类现象的记述最多。尽管正史的编撰者们多属“不语怪力乱神”的孔夫子徒裔，对神鬼幽冥之事持严肃态度，但在官方敕修的二十四史中，也还是有不少关于此类事件的记载。历代稗官野史、文人笔记中，所载此类事件更多。自东晋以来，历代皆有专门记述神怪异闻的笔记、志传、小说，如《搜神记》《搜神后记》《集灵记》《灵鬼志》《冥祥记》《玄怪录》《集异记》《旌异记》《述异记》《神异记》《宣验记》《幽明录》《冤魂志》《甄异传》《志怪记》《宣室志》《夷坚志》《子不语》《阅微草堂笔记》等，现存者尚有数十种之多。《法苑珠林》《太

平御览》《太平广记》《分门古今类事》《山堂肆考》《古今图书集成》《少室山房笔丛》等类书中，皆有关于仙佛、鬼神、怪异的专类。佛教界所编撰的佛教史传，多达数百卷，其中多有关于生死轮回事件的记述，还有《冥报记》《感通录》等记述生死轮回证据的专著。晚近流传于佛教界，现在在寺院的法物流通处常可看到的宣传轮回、因果事实的小册子，如《了凡四训》《放生杀生现报》《因果轮回实录》《近代果报见闻录》《近代往生随闻录》《金刚经灵感录》《自杀以后的真相》《科学时代的轮回录》等，也有一二十种。

这些书籍中所记录的关于轮回、因果报应的事件，总计不下数千例。它们作为东方“鬼神文化”，及宗教、民俗、思想、文学方面的文献，其研究、欣赏的价值，世有专论，本书不拟赘言。仅从破解生死之谜、研究轮回有无的角度，分类选录若干，以供读者参考。

## 一、不昧宿因

记忆的连贯，是我人确认自己存在、建立自我意识的最重要根据，不记得有什么前生宿世，当然便成为怀疑轮回说的首要原因。然而，并非所有人都不记得前生，偶尔也有人能明记前生宿世，并有一定的事实可供验证。在古希腊文献中，便有此类记述。据载，著名哲人毕达哥拉斯自忆灵魂在几个人身上轮回了二百零九年，并见其友人死后转生为狗。还有古希腊人阿波洛纽斯（Apollonius）等，也自知前生。

印度佛典和婆罗门教典，所载记忆前生事极多，多属由修道而发能记忆宿世的“宿命通”。婆罗门教典《圣薄伽夜谭》记述了一位巴拉达国王三世轮回的故事：此王晚年弃位，勤苦修道于山林，然因迷恋一头小鹿，死后竟转生为鹿，悔过、修行，再生为人，明记宿命，隐忍潜修，终臻解脱。佛经载：佛祖释迦牟尼，常以宿命通说法，随缘向徒众们讲述自己多劫修行的故事，或就现在之事，追溯宿缘。这类事例散见于多种佛经、律典中。专门记述释迦宿世故事者，称“本生谭”，南传佛教巴利文经典《小部》中的《本生经》（Jātaka），即是本生故事总集。汉译佛典中的此类经典有《六度集经》



《生经》《菩萨本行经》《菩萨本生鬘论》等。《六度集经》八卷，吴康僧会译，收本生故事九十多个。西晋竺法护译的《生经》，收佛说宿世因缘事凡五十五件。据载，释迦弟子中，得阿罗汉果、发宿命通而知自他宿世者，多达千余人。

中国正史中关于生来自知前世的最早记载，是《晋书》所载东晋人羊祜、鲍靓。《羊祜传》云：

羊祜五岁时，令乳母取所弄金环。乳母曰：“汝先无此物。”祜即诣邻人李氏东垣桑树中探得之。主人惊曰：“此吾亡儿失物也，云何持去！”乳母具言之，李氏悲惋。时人异之。

五岁的羊祜，叫奶妈给他拿金环玩，奶妈说：“你没有这东西呀。”羊祜便自己跑到邻居李姓人家的东墙根桑树中，取得金环，主人惊异：“这是我家亡儿玩丢的东西，你怎能拿去！”奶妈详告以缘由，主人悲惋，当然认羊祜为他亡儿的转世了。后来做到东海太守的鲍靓，记忆前世更悉，他也是在五岁时，告其父母：“我本曲阳李氏子，九岁堕井而死。”父母寻访，果得曲阳李氏，“推问，皆符验”，证实确系李氏亡儿转生。

后世关于此类事件的记述，多见于野史笔记，多达数十百例。诸如：

唐人白敏中《滑州太史崔彦武事》，记崔自忆前生为杜明福妻，骑马直抵杜家，而明福已老矣。叙说前世旧事，一一符验，并从墙中取出前世所藏的金钗。杜明福于是舍宅为寺，名“明福寺”。见《文苑英华》。

《明皇杂录》载：唐房琯（玄宗时任宰相）与道士入一废寺，掘地得书，自忆前生为永禅师。

《李吉甫记》载：唐唐绍，自记前生为女，刺死灯前之犬，犬转生为李貌，杀绍。

《冷斋夜话》载：北宋佛印和尚等三僧于一夜同梦已故五祖寺戒禅师，次日苏东坡来访，自言于七八岁时，曾梦为一独目僧，来往于陕西。苏轼之母刚怀孕时，梦见一位身躯瘠瘦、一目眇细的僧人来家，后来生下苏轼。此僧形貌，符合五祖戒禅师特征。且戒禅师圆寂方五十年，苏轼这时正好四十九岁。世人遂认为苏东坡乃五祖戒禅师转世。



宋人洪迈《夷坚志补》卷十一载：代州崞县卢忻，三岁时自言前身为回北村赵氏子，访之符验。

明人陈士元辑《象教皮编》卷三述：嘉靖甲辰（1544年），陈士元与同年友张子征饮宴，张指同坐的表弟赵生说：他前世为赵某之子，于暑月迎督学（巡查教育的官员），饮火酒，途中大醉而死，自觉魂游溪边，有犬来，畏被啮，避于一孕妇身边，不觉入其身，当晚生下，始悟已转生。生始三日，其母出门送饭，婴儿在床上呼曰：“出外请关上门，别让狗进来咬我。”母闻大骇，奔告于其夫，夫以为妖，执锄欲击之，自此不敢再说话。五岁时，见有一骑马人路过，唤其名曰：“我是赵某托生，为你舅父，不知我父母妻子现在如何？”其人归报，赵氏父母以钱为谢，携归，其妻尚未改嫁。最奇异的，是赵生不经学习而知书能写：

生未尝从师，凡前生所读书，一一能记，作字亦与前生字相类。

当时在座的客人西安张茂参、成都王可庸，各有诗纪其事。

《酌泉录》载：明嘉靖年间秀才张子蒙，两岁能言，说前生事甚悉。六岁时去无锡惠山，于五里街遇一姓敖的老太太，大哭着扑入其怀中，言敖为其前生之母，说前生事，件件符验。从此敖老太常来张家看望子蒙，如同亲戚。子蒙七岁时出痘很重，敖老太说他前生是因出痘而死。病好后，子蒙不再能记忆前生。

《清朝野史大观》卷八、王渔洋《池北偶谈》卷二一载：清初山东济宁进士邵士梅，自记前生为宁海州人（一说栖霞人），记前生事甚悉。中进士后，初任登州教官，即至前生故里，访得前生的儿子，济以资财，教之读书。士梅妻早卒，士梅知其再生为馆陶某家女，待彼长大，聘娶之，为再世夫妇。邵还能自知官止于县令，果验。

《池北偶谈》卷二一《记前生》条，记河南张文光给事（官名）能记三生事，李嵩阳御史、李焕章贡士，皆能记前生事。这是作者“耳目睹记之尤著者”。

《池北偶谈》所说李嵩阳御史记前生事，又见于《莒乡赘笔》。谓嵩阳小时自记前生姓刘，住邦邱县城东关读书。一日遇李某，邀他到家，忽然推





倒，以红纱罩之，觉气闷难受，以后便不能再忆前生。

纪晓岚《阅微草堂笔记》卷二一载：清人恒南台的叔父，几岁时自言前生为城西万寿寺僧，能画出该寺的大门路径、大殿走廊、花树摆设等，核对其，一一符契。然一生不肯入该寺。同书卷十四载：亲戚长山袁守侗，自言三四岁时，记前生事，至五六岁时模糊，后来只记得前世为一贡生，家离长山不远，至于姓名、家中详情等，完全忘却。

《巢林笔谈》载：清儒方矫亭，自言前生为富家子，五六岁夭亡，每言之，辄流泪。

清人薛福成《庸盦笔记》载：无锡汪写园，在四川做知县时，其上司牛知府，为嘉庆甲子科（1804年）亚元（乡试第二名举人），与汪为同年，告汪：能自知三世。前二世为一武官，因征伐苗人，杀人过多，死后罚投马胎，跳叫不食而死。又生为马，做某武官的坐骑。一次打仗，敌兵追杀，不顾危险跳跃山涧，使主将得以逃命，而自身被尖石戳死。因忠心救主，阴官许投生为人做四品官。鬼差剥其马皮，痛不可忍，最后剥至左蹄，难忍而缩之，故牛知府左手为马蹄。又自知不久人世，果如其所言。

《见闻录》所述陈直方，甚至能知四世。他是清朝宰相陈彦升之子，一日对同年友福建黎愧曾说：“我来日无多，以后怕再难见面了。”问他为何说这话，陈直方说，他自知四世事：第一世为四川通判之子，外出经商。第二世为富贵人家公子。第三世为京师竹林寺僧，一日放参外出，见一群妇女走过，偶一注目，因此投生陈府。八岁时随父到竹林寺，斋房路径，一如故知。不久，直方果然亡故。黎愧曾言：直方生平为人质朴，从不妄语，深信其所说。笔者曾祖的好友李克明（清末举人，曾任甘肃教育厅厅长）有《再世叹》一诗，自述前身为一烈女之事迹。

还有一类人，幼时未必记忆前世，后来由前生境物的触发，忽忆前生，以前生为僧者居多。如《冥报记拾遗》载，唐玄宗天宝末年，安史乱军入长安，尚书王戡携弟王鄂入蜀避难，行至利州百堂寺前，十七岁的王鄂忽然说：“我曾有经一卷，在此寺石函中。”因令人相随，寻访获得。寺僧曰：“此我童子也。”屈指计其死之年日，恰与王鄂生年相合。

又，北宋名宦张方平，出任滁州太守时，游琅琊山寺，于僧舍见手抄《楞



伽经》，恍觉为自己所书，笔迹亦与自己无异，吟味经首四句偈，大悟流涕，忆前世为该寺僧。宋人《冷斋夜话》《侯鯖录》，张方平友人蒋之奇《楞伽阿跋多罗宝经序》，皆述此事。

《修水县志》载：北宋著名文学家黄庭坚，26岁任黄州知州，在州衙午睡时，连续数日梦见吃芹菜面，醒后感齿颊间尚有余香，心中疑怪，遂出门寻找，见一老妇人正献芹菜面为26年前亡故的女儿作忌辰，黄忽然记忆前世正是此妇的女儿，随老妇归其家，发篋，见其女所作诗文，也与自己的作品雷同，乃奉养老妇终身。

清人袁枚《子不语》卷十三述：明末曹能始，中进士后，过仙霞岭，恍如前世所游，暮宿旅店，闻邻舍有妇哭之甚哀，问人，曰：为其亡夫作三十周年祭。问其夫死之日，即自己诞生之辰。遂入其家，历举某屋某径，毫发不爽，见其旧稿尘封，尚锁于书房。唯妻已白发盈头，不可复认。曹乃以家财分一半与之，俾终余年。

另一种记忆前生的情况，是高僧由修道坐禅发宿命通。如《续高僧传·慧思传》述，天台宗二祖南岳慧思（515—577年），精勤苦修，发宿命等通，“得见三生所行道事”。后至南岳，告徒众：“吾前世时曾履此处。”行至衡阳，见一处林泉可人，又说：“此古寺也，吾昔曾住。”依其言发掘，果见殿宇基址、僧用器皿。又指岩下说：“我前世在此坐禅，贼斩我头，因而命终，这里应有我前世的尸体。”与众人寻觅，果得一干枯尸体，又细寻之，找到髅骨。慧思“得而顶之，为起胜塔”，以表报恩。

中国高僧传中所载最富传奇性的不昧三世事件，是《大宋高僧传》卷二十的圆观传。圆观，唐洛阳慧林寺僧，于大历末（779年）与士人李源为忘形之友。三年后，李源约圆观取水路过荆州赴蜀，圆观则想由斜谷道赴长安，两人争此二途，半年未决。后来圆观拗不过李源，遂与李取水路南下，至南浦泊舟，见岸边一妇人汲水，圆观低头垂泣而言：“我原不想走这条路，便是怕碰见这个妇人。这妇人王氏，应为我托身之处。今既至此，只有请君以符咒催其速生，并少驻行舟，葬我于山谷。其家浴儿时，望君一顾，若相视一笑，是认识您的表示。十二年后，中秋月夜，在钱塘（今杭州）天竺寺外，与君相见。”李源追悔莫置，哀恸殆绝。圆观果然命终，王氏女生儿，三日



后，李源往视，新生儿果然一笑。十二年后中秋夜，李源如约赴天竺寺，忽见葛洪井畔一牧童双髻短衣，乘牛扣角唱《竹枝词》云：

三生石上旧精魂，赏月吟风莫要论，  
惭愧故人远相访，此身虽异性长存。

徐行至寺前问讯，曰：“李公真诚信之士，我与君殊途，慎勿近我；君俗缘未尽，只有勤修不堕，将来后会有期。”说完，又唱起《竹枝词》，杳然而去，词切调高，莫知所谓。李源感叹：“真得道之僧也！”

此类事件，在僧传野史、地方志中，所记尚不在少数。如《冥报记》载：南朝刘宋时侍中琅琊王琨，与一胡僧为好友，胡僧曰：“我死后将托生为您家公子。”后来僧死，王琨即生子，名曰练，始能言，即解胡语。《释氏通鉴》载：唐成都龙怀寺昙相禅师，临终时告弟子僧会：“我将生于广汉绵竹峰顶王氏家，七年后来见我。”言讫而逝。僧会后来忘了这事，梦见师父责备他负约，惊醒，乃赴绵竹，访得王家，见其父，告以前事，迎王氏子归龙怀寺剃度，法名慧宽，神异日显，人称“圣和尚”。慧宽自言十世为大僧，著有《十生记》述十世始末。又《黄州志》载：明初湖北黄梅四祖寺僧法幢，临终前告其师智和尚：“我将投生于广济余家。”其时广济余志五家生子，至能言，自称法幢转生。智和尚访得，问以前生旧事，并以前生遗物验之，一一不爽。后来出家，人称“再来僧”，仍居四祖寺。

记忆前生的案例，在其他国家也有发现。如日本江户时代末期，武藏国多摩郡（今东京市多摩）农家子胜五郎，7岁时（1815年）说他前世为程洼村久兵卫之子胜藏，6岁时因疮疮而死，3年后转生到这里。他被带到程洼村后，立即指出久兵卫家的方向，认出前世的母亲。当时住在日本的英国作家拉佛加提欧采访此事后，写成《胜武郎转世记》一文发表，官方对此事也有记录。

佛经中还有人转生为动物后尚能记其前生之说。如《中阿含·鸚鵡经》说：摩纳之父都提，死后再生为摩纳家之白狗。摩纳听佛指示，归家试探白狗，问曰：“若前生为我父者，可上床。”狗即上床。又曰：“若前生为我父者，可告诉我藏宝之处。”白狗即用嘴与脚示意一处，掘之，果得宝藏。中国佛



门中也有此类记载。如清代四川新都宝光寺监院某僧，将施主供养僧众的金银一罐暂置床边而忘却，后来地板朽裂，金罐陷入地下。不久监院圆寂。数年后，有一头水牛突然直奔寺内，至原监院房内，跪、哭、脚蹬，用角撞破地板，人见有金罐，异之。细观牛身，毛色显出“宝光寺监院某”字样，僧众大惊，乃买牛养于寺中。牛死后，以其角藏于库房，每年结帐时取出示众，以作警诫。至今僧众犹能言其事。<sup>①</sup> 笔记小说中，也不乏此类故事。

## 二、活佛转世

将高僧大德转生不昧制度化，至今尚为社会承认的活佛转世，是在西藏这块土地上产生的特殊社会现象。活佛，乃汉地俗称，藏语名“朱古”，蒙语译为“呼毕勒罕”，意为“化身”“转世化身”，指修行有成就的高僧死后乘愿转生，或以化身转生于人中，经佛教界和政府以特定方法寻找辨认其转生的幼童，从小予以培养，以继承主持教事。这种制度的社会实质，是利用高僧自在转生的信仰，以解决教团、寺院主持者的继承问题。

活佛转世在佛教教义上的依据，是大乘菩萨乘愿转生或化身入生死中度化众生，及密教瑜伽成就者自在转生、化身之说。此事始于印度“光明大手印”传承一系，原为教团内部用以证明修行获成就的方法，与世俗社会无关。西藏的活佛转世，始于噶玛噶举派第二代祖师噶玛拔希（1204—1283年），据传他神通广大，曾受元宪宗蒙哥供养，赐以金边黑色僧帽。他圆寂后，弟子邬坚巴主持教务，觅得攘迺多吉为噶玛拔希转世幼童，携入粗朴寺培养成才，继承法位，并说噶玛拔希是噶玛派开创者、著名的“知三世者”杜松浅巴（1110—1193年）的转世，杜松浅巴又为观音菩萨化身。以后噶玛派法王位便以转世方法继承，分黑帽、红帽两大活佛转世系统。黑帽系第五世活佛得银协巴（1384—1415年），被明成祖敕封为“如来大宝法王西天大善自在佛”，此后黑帽系代代法王皆袭号称“大宝法王”，转世至今，为第十七代。格鲁派成立后，承袭了噶玛噶举派的活佛转世制，先立达赖、班禅两大活佛转世系统。以后藏传佛教诸派寺院普遍采用了活佛转世制，并受到清

---

<sup>①</sup> 见《法音》1990年第4期



朝政府的承认、管理，大、中活佛，概由政府册封。

确认转世灵童的程序，一般是根据活佛生前的预示、遗嘱等线索，通过降神、占卜、观圣湖等方式，占知其转生的方向、地点，然后派人化装秘密寻访灵童，再对寻访到的幼童进行观察、试验，以作筛选定夺。

前世活佛生前的预言、预兆，藏语称“龙单”者，为寻访转世灵童的重要依据。如噶玛拔希的转生，即据他临终前对弟子邬坚巴的预言：“拉朵方面，必出一位承黑帽系者，至彼未来以前，汝当代理一切。”邬坚巴根据其预言，在后藏贡塘找到了转世灵童。三世班禅罗桑丹珠圆寂前，向大弟子克珠桑结益希预言他将很快转生于后藏贝哇地方，克珠桑结益希也曾做了同样内容的梦。克珠在后藏竹贝哇村住了一月，经仔细观察调查，找到了三世班禅的转世灵童罗桑曲结。<sup>①</sup> 外蒙最大的活佛哲布尊丹巴一世多罗那他（1575—1634年），圆寂前预言：“达尔罕亲王与申年所生之女结婚所生之子，即为二世哲布尊丹巴。”时喀尔喀土谢图汗适生一子，于是便被认定为多罗那他转世。

活佛转世的生前预示，还有多种方式。如十三世达赖喇嘛于1908年回藏途中，经青海夏琼寺，曾将一双靴子遗放寺后，称赞该寺所在村子为美丽的吉祥地。他圆寂后，此事遂成为寻找其转世灵童的重要线索。还有于活佛圆寂时，根据其面朝、手指的方向，或在其屋顶燃火，视烟飘的方向，以占知转生方向等方法。

若活佛生前无预示，则在其圆寂后，由专司降神的僧人“垂仲”祈祷护法神，降神附体，以指示转生去向。另一种方法是由高僧在神湖拉莫拉措祈祷后，观看湖中所现景象，以预测活佛转生处所。还有以打卦问卜确定活佛转生方向、处所的。

由以上几种方法占得活佛转生方向等后，派人化装潜行寻访。一般会找到多位与所占知方向、地貌及活佛圆寂时日相符，诞生时有祥瑞的幼童，然后用各种方法试验，从中筛选出证据确凿、各方面素质好的一位。在其所依证据中，最有说服力的便是宿命通，以灵童能否记忆前世活佛及其所用物品

<sup>①</sup> 见《菩提道次第相承高僧传》



(混以假的)、所认识的人、所诵经文等,进行测试辨认,其中也确有明记前世、证据确凿的。

如《夷俗记》载:三世达赖喇嘛索南嘉措生前,每指今松木台吉所居曰:“此地数年后将有佛出世。”不久圆寂,不一年(1588年),松木台吉之妻有孕,生儿之后,此儿自言:“我是前一世达赖喇嘛。”以前世达赖所乘马及所诵经,及其他物品令其辨认,幼童指达赖所乘马曰:“此我之马也。”于诸物品中,独取念珠曰:“此我故物也。”遂被确认为四世达赖(云丹嘉措)。七世达赖于康熙五十三年(1714年)赴青海途中,凡遇前世达赖认识之人,皆如素识。乾隆三年(1758年),卓尼罗桑咨锥携五世班禅遗物,借沐浴之名,赴扎希密访灵童,灵童见他,即呼其法名曰:“罗桑扎巴。”以前世班禅法物试之,灵童取而不舍,即被认为六世班禅。伏藏大师大乐洲,朝拜印度路过锡金时说:“我现在要在这里圆寂,六年后转生于锡金某某家。”侍者加西扎扬留下等待,六年后,按遗嘱找到大师的转世灵童,请回西藏多芒寺,闭关修持一个月,即对前世所造16部论无师自通。

活佛转世还有身、语、意、功德、功业五身之说:修行成就特高者,可以如大乘经中所言初地以上菩萨,有多位化身同时转世。如近世萨迦派高僧绛央钦孜旺波(1820—1892年)、噶举派高僧贡珠云丹嘉措(1813—1899年),皆同时有五位转世活佛。还有“在世转世”的,即活佛在去世前指定某人為自己转世(实为化身),如宁玛派年拉索朗嘉措生前指定色达拉荣寺晋美堪布为其转世,他去世后又由宗萨仁波切认定索甲仁波切为其转世。

汉地笔记小说中,也偶有活佛转世故事。如袁枚《子不语》卷二三《喇嘛》条言:西藏谟勒孤喇嘛王死,其徒卜知他降生于维西某所,乾隆八年,众喇嘛携其旧器访之。有么些头人之子,年七岁,名达机,忽请其父母出迎喇嘛,延请到家,达机端坐,为众僧——摩顶,试以旧物,伪间杂他物,达机辨认无误。众喇嘛乃向其父母坚乞,携达吉至达摩洞寺,留三日,赴西藏。达机谓其父母:“勿虑无后,明年将生一子。”至期果如所言。同书卷十七《清凉老人》条,记五台山僧清凉老人,以禅理见知于鄂相国。雍正四年卒,时西藏生一儿,至八岁尚不言,一日剃发,忽曰:“我清凉老人,请速通知鄂相国。”召入,试以前世之事,皆不谬,见前世熟人,皆能认识,知其姓



名，遂命为五台山方丈。然因偶观淫画，长大后淫乱无状，被人劾奏，奏章未上，而老人已知，端坐而逝，年仅二十四。

活佛转世的例证，在近世也有报道。如民国三年（1914年）某英国人致书《大陆报》，自述其妻生子前，有佛教徒告将生之子为其师父转世，详告以婴儿的面貌等体征，皆应验。此儿七日能行走，周岁能言笑。太虚《真常之人生》（1917年）曾引述之。美国妇女嘉英莲·勃劳兹（1950年—）从未读过佛经，而通晓佛教教义，1985年被印度瑞保智活佛认证为转世喇嘛，认为她的智慧与17世纪一位西藏圣者的智慧相同。

### 三、借尸还魂

说灵魂不死或死后神识非断，肉体不过是精神躯壳、住宅的活证，稀奇莫过于所谓“借尸还魂”一事。借尸还魂的事态表现，是某人死后复活，人格、记忆完全转换为另一已经亡故的人，并有证据可验。

这种怪事比记忆前生的事件要少见得多。然而往往关涉民事诉讼，故正史中也有记载。如《金史·五行志》云：

大定十三年，尚书省奏：宛平张孝善有子曰合得，大定十二年三月旦，以疾死，至暮复活，云本是良乡人王建子喜儿，而喜儿前年已死。建验以家事，能具道之。此盖假尸还魂，拟付王建为子。上曰：若是，则恐佞幸小人竞生诈伪，渎乱人伦，止付孝善。

河北宛平县张孝善之子合得得病，旦亡暮活，精神变为良乡人王建前年已死的儿子喜儿，能具道王建家事，证据确凿，确属借尸还魂，两家上诉于官府，地方官主张将合得判归王建，张家不服。此案上奏朝廷后，金世宗为防止奸邪之徒竟为诈伪，还是判归张孝善。然此事毕竟惊动皇帝，永垂史册了。

又《明史》载，洪武二十四年（1391年），河南龙门民妇司牡丹死后三年，借袁马头之尸而复生。

野史笔记中，也偶见此类故事。如《子不语》卷二《灵璧女借尸还魂》



条载：乾隆二十一年（1756年），河南灵璧县农妇李氏，貌丑而目盲，患腹胀十余年，腹大如豕。一夕死，棺到，将验尸而复生，双目尽明，腹亦平复。其夫喜而近之，妻坚拒而泣曰：“我某村王姑娘也，尚未婚嫁，何为至此！”并告以其父母姊妹里居姓名。其夫急赴，则见举家哭其幼女，尸已埋葬。其父母闻言，狂奔而至，妇一见抱泣，“历叙生平，事皆符合。”两家为争此妇归属而告于官府，县官王砚判归村农。

近代人记载的此类事件，笔者所见有三例。一是四川学者王恩洋先生所记，乃王在新津讲学时，听友人汪休渊所述，而汪又是在小时候闻之于塾师。谓某处考官，自言前世为一穷秀才，教书为生，年六十余。一年岁暮，携所得薪水六千文钱回家过年，路上听见一茅屋中哭声甚哀，乃入内打听，得知这家人因欠别人六千文钱，无法奉还，债主紧逼，只得卖妻还债，夫妻儿女不忍离别，合家抱头大哭。秀才愍之，以六千文钱悉数付与，供其还债，使合家团圆。出门赶路，不慎坠于崖下摔死。不久，自觉如梦初醒，开眼一看，见自身卧于一富贵人家闺房内，锦被绣褥，摆设颇为讲究，床边一老太太惊喜而言：“我儿复活了！”又有二年轻女子，正在流泪，过来抚摸其身体，好像自己的妻妾。方悟借尸还魂，成了这家人的公子。此公子原极愚笨，请一塾师教之，复活后竟变得颇为聪慧，诗文立就，塾师疑之，多次请问缘由，公子才告以还魂之事。后来考中秀才、举人、进士，任为考官，上任后，回老家看望前身妻子儿女，为之购置产业。其事传开，时人作为宣传善有善报的典型事例。

另一例发生于民国初年，山东一张姓青年，因恚气喝煤油而死，复活后，不识家人，操外国语。原来系一崔姓朝鲜人借尸还魂。身体康复后，人格大变，且有原来所不会的探知地下水的技术。此事经当时地方官员查询，见报，尤智表《一个科学者研究佛经的报告》及王小徐《佛法省要》等书皆引述之。

又一例为台湾南亭法师所记，系于1966年听退休高级军官、东北人黄大定所述。黄于民国三十六年（1947年）春，任职锦州，赴新民县团管区视察完毕，欲返锦州，新民县长、县警察局长请求他多留一日，以见识当地所出的一件借尸还魂的奇事：新民县城一家戏院管茶炉老头之子，四十多岁，一足跛，卖卦算命为生。民国三十四年夏，病亡殡葬。当年冬，其母忽然接





到一封自哈尔滨北小蒿子车站来的信，竟是他儿子来的，说想念父母妻子，并附有五百元汇票一张。其母疑怪惊骇，奔告其夫，老头以为老伴发疯，将信撕碎投火。次年正月，老妇人家来了一对青年夫妇，叩头称爹妈，自言即是其子还魂。说死后只觉得有两人将他带到空中，因眷恋家人，恳请放回，只觉如堕入万丈深渊，醒后发现还魂于小蒿子车站站长之尸，有一妻一妾。该站长原会讲日语，复活后不能。他指着老妇家墙上照片，——说出照片中人的姓名家景，令老妇人不能不信。他还将前身 17 岁的儿子带到哈尔滨，为谋得一小差事。

藏密和道教等所说“夺舍”，则是一种自主的借尸还魂法，意为亡魂夺占别人的肉体而复活。西藏活佛，也偶有以此法转世者。如《玛尔巴大师传》载迦举派初祖玛尔巴大师之子达玛多德坠马夭折，在玛尔巴大师指导下，亡魂先迁移心识于一只死鸽子，鸽子立即复活飞翔，落在大师肩上，并按大师的指示绕焚尸炉而飞，后来又借一位 13 岁印度婆罗门男孩尸体复活，出家修行，即是著名的瑜伽大成就者德补巴（“德补”意为鸽子）。《安多政教史》载，三世东科尔活佛杰瓦嘉措（1588—1639 年），圆寂于甘肃凉州（今武威市），遗体被送往东科尔寺途中，碰到送葬队伍，死者为 19 岁的汉族青年，这青年当即复活，自称东科尔，遂被认定为三世东科尔活佛夺舍转世。青海却摩寺最后一代却摩仓活佛，也以夺舍法转世。这种情况在活佛中甚为罕见。

## 四、死后复生与神游

死后复活，体验一下死亡和死后境界，无疑是死而不亡的有力证据、打开死后黑门之锁的钥匙。这类事件并非绝无仅有，而且比记忆前生、借尸还魂更为多见。中外古籍中，如柏拉图《理想国》中战士艾尔死而复生一类的记述甚多。其所言死后经历，大多是入冥上天，与已死亲朋相见，以被冥府误捉而放回复活者最多。所说死后经历、冥府地狱及天宫情状，多甚为详悉。佛教《弟子死复生经》记述了一位青年佛弟子死亡十日后复活，说神游地狱之见闻，其父母受到感化，皈依了佛教。

此类事件载于正史者如：《汉书》载，元始元年（公元 1 年）十二月，



朔方广牧女子赵春病死，敛棺，六日后复活，出在棺外，自言见其亡父曰：“年二十七，不当死。”太守谭某奏于有司。

《后汉书》载：建安四年（199年）二月，武陵女子李娥亡故，葬于城外已十四日。有人闻其冢中有声，发棺，复活。注言：“李娥见冥中事甚悉”。

《晋书·干宝传》载：东晋人干宝之父有宠妾，其母甚妒之。干宝父死，下葬时，干宝母推此妾于其夫墓中而活埋之。十余年后，干宝母死，因下葬开墓，见父妾伏于棺上如生，渐有气息，载还家，经日而苏。言干宝父常取饮食给她，与她寢息，恩爱如生时。家中吉凶，辄告知之，校之悉验。干宝之兄常病，气绝，积日身体不冷，后寤，如梦觉，言见天地间鬼神事，不自知已死。干宝有见于此，乃收集古今神奇怪异之事，著成《搜神记》。

《晋书·戴洋传》载：三国东吴吴兴长城人戴洋，十二岁病死，五日后复活，自言天帝任其为酒藏吏，授予符篆，给吏从幡麾，上蓬莱、昆仑等仙山，未几遣归。从此妙解占卜，知东吴将亡，托病不仕。

《隋书·辛彦之传》载：隋朝辛彦之，任随州刺史，后迁潞州刺史，俱有善政，并崇信佛教，于城内建塔二处。开皇十一年（591年），州人张元暴死，数日后复活，自言神游上天，见新建殿堂，极为崇丽，人言：“为潞州刺史辛彦之所造。”彦之听说，自知不久人世，果然于这一年卒于州府。

《辽书》载：辽孩里，随从皇帝打猎，堕马，死而复苏，自言被二人引至一城，宫室宏敞，有着绛袍者坐殿上，左右列侍，一持牍（文件）者曰：“误执汝。”以牍示之，上写其官当至使相，寿七十七。冥吏挤之于大壑而寤。事闻于朝廷，帝命笔录其言，后皆应验。

野史笔记中记录的这类事，更是多不胜数。唐人阎选《再生记》，专记死而复生事九例。如《土人甲》说：晋元帝时，有贵族某甲暴病卒，自觉有人携之上天，诣司命神，推算寿数未尽，令还，甲脚痛不能行路，司命神命易以新召西门外胡人康乙之脚，令二人闭目，倏忽，脚已互易，甲豁然复生，急视其足，果变为胡人之脚，丛毛连结而有胡臭，心殊厌恶，终身不再赤足见人。

又《王抡》条言：唐玄宗天宝十一年（752年），朔方节度判官、大理司宣王抡，巡查至中城病死，经十六日复活，自言：临死时，见二人邀去，



入一大城，见上司朔方节度使李林甫，以为平生时。又见李邕、裴敦复等在一府庭共责李林甫，双方辨对，冥司判曰：“李林甫死后破家，杨国忠代其为相。”这年冬，果如此言。又见其已死六年的兄长王掇，说他尚不应死，若得钱三千贯，便可重生。王掇家在西定远，离中城数百里，王掇驰归其家，告其妻：“我已死，若得钱三千贯，可再生。”这天晚上，全家皆闻窗牖间窾然有声，家犬迎吠，天明，王掇妻啼泣而言：“夜梦夫来，言已死，须钱三千贯。”乃以纸剪为钱，请巫者焚化。王掇在冥中得之，见与真钱无异。又言：冥中无昼夜，常如冬日大阴天降雪时，有鬼王，着紫衣，判官数十人。定罪以负心为至重，被审理者，多为僧尼及达官贵人。定王掇罪时，冥吏谓其生时虽食肉有过，然不故杀生，曾手写《金光明经》置佛堂内，以此善业，得见地藏菩萨，将更生。鬼王判官数人，虽皆平生友好，然相见亦不叙旧。又见其已死诸兄弟等，亦无兄弟之情。鬼吏嘱曰：“还阳后不得泄露此中事。”言毕，乃奄然复活。

又《崔敏毅》条：崔敏毅，博陵人，性耿直，不惧鬼神。十岁时暴死，经十八年而复活。自言被冥司枉拘，申辩一年多获释，然屋舍（尸体）已坏，冥王许再托生，倍与官禄，崔固执不肯，王不得已，派鬼至西国求再生药，数年方得，布尸生肉，唯脚心不生，遂露骨。此后家人频梦敏毅来告：“我已活。”遂试开棺，果然复活。崔在冥中，见簿籍载自己当为十任刺史，复活后累求凶宅，轻侮鬼神，而终无恙。果然累任刺史。

苏轼《东坡志林》记有再生事二件：卷二《李氏子再生说冥间事》，记儋耳城西李氏子死而复活，说阴间事，谓所见拘系者，僧占十分之六七，皆为娶妻者。卷三《陈昱被冥吏误追》，事亦相类。

多数所谓死而复生，述上天入冥经历者，是休克或昏厥一至数日，失去知觉，不省人事，而心窝尚暖。如《史记·赵世家》载：春秋时赵简子病笃，“五日不知人”，召名医扁鹊视之，扁鹊看后说：“这病不要紧。昔日秦缪公曾如此，七日而寤，醒后告公孙支与子舆，说他到天帝那里，玩得很是快乐。今主公的病，与秦缪公同。”过了两天半，赵简子醒过来，告诉大夫：“我去了上帝那里，甚乐，与百神游于钧天，广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心。”这位赵简子也神游天国，欣赏了人间所无的音乐歌舞。秦缪



公与赵简子神游中，都蒙天帝预告以晋国的兴衰，醒后命人书而藏之，后来皆应验。

《晋书·刘聪传》载：刘聪之子刘约死，因为手指犹温热，未殡葬，经八日后复活，言见元海，游不周山、昆仑山，元海谓其父三年后当死，作遮须夷国王。刘约还与猗尼渠余国公主缔结了婚约，及醒，见国王所赠皮囊印信在桌上。后刘约果死，死后白昼现形。刘聪不悦，三年后亦如期而死。

《梁书·海南传》载：刘萨阿因病暴死，因为心下犹暖，其家人未敢殡葬，经十日后复活，自述：临终，见两吏来召，向西北行，不测远近。见十八地狱，罪人们各随其生前所造业之轻重，受诸楚毒，不可尽述。忽见观世音菩萨告曰：

汝世缘未尽，若得复活，可作沙门。洛下、齐城、凡阳、会稽，皆有阿育王所造塔，可往礼敬，寿终则不堕地狱。

语毕，刘自觉如从高岩堕下，忽然醒悟。因而出家为僧，云游礼拜诸佛舍利塔。

野史笔记中所记此类事，如《搜神记》卷十五载：会稽人贺瑀，曾得疾，“不知人，惟心下温，死三日，复苏。”自言被吏人带上天，得一剑，吏言可役使社公（土地神）。疾愈，果然见有鬼来，自称社公。

清袁枚《子不语》卷二载：苏州杨宾，工书法。六十岁时病死，复苏，曰：“天上书府召我赴试，若合格，则不得复生。”三日后，闻空中有鸾鹤之声，杨乃瞑目而逝。

《虞铎笔记》载：陈惟精，任官江苏，因母丧，回安徽六安抱儿山做佛事，工人陶亦昌在焚化冥衣时忽然昏倒一昼夜，不省人事，醒转后自述：被一差役用铁链牵进一城，路旁男女甚多，到了衙门，听见敲云板声，见许多面貌凶恶的人立在堂下，气氛森严可怕。官员传他上去，拍案怒骂：“你敢大胆打死亲娘！”陶分辨并无此事，官请一老妇人来对证，老妇一看，说这人不是我儿，我儿名姚亦昌。官遂打差役三百杖，吩咐送陶还阳。醒后，手腕尚有铁链痕迹。这是光绪十九年（1893年）八月二十七日的事。又记有唐元素所述一事：唐父做扬州知县时，有看门人王锡，五十岁上得病，死而复



生。自言见二差役来唤，跟着走进城隍庙，跪于庭下听候发落，有一官说：“此人阳寿已尽，但二十年前，曾救活二命，应延寿一纪（十二年）。”命送其还阳。差役领出庭，见来一人面如车轮，大喝：“快走！”惊骇而醒，见自己睡在床上，满身出汗，病亦痊愈。问他有无救两命事，答言：洪杨军（太平天国军队）至江阴时，见一老妇携幼女在路旁哭，问之，为已死知县的女儿和其奶娘，他便领她们到厘捐局，找着知县的朋友帮忙，使她们得到生路。

佛教界所记的这类事如：倓虚《影尘回忆录》自述：17岁时，患腹泻而死，见来二鬼，驾起自己飘过很多山水，送到一衙门，架到殿堂见阎王，与之问辩，他以在生时曾诵《高王观音经》千遍为理由，要求放回念诵《金刚经》，获准，命二鬼从原路送回还阳。《虚云和尚年谱》述，1951年，高僧虚云老和尚在广东乳源云门寺，因受拷打而病危，先端坐九日，至三月十一日晨，“渐倒下，作吉祥卧，侍者以灯草管试鼻官，气已绝矣。诊左右手，脉亦已停矣，唯颜色如常，体尚温。十二日早，微闻呻吟，旋开目”。侍者告以气绝时间，老和尚说：“我只觉才过了几分钟”。命侍者法云速执笔记之，勿轻与人说，以避疑谤。老和尚从容而言：

余顷梦至兜率内院，庄严瑰丽，非世间有。见弥勒菩萨在座上说法，听者至众，其中有十余人，系宿识者。……余合掌致敬，彼等指余坐东边头序第三空位，阿难尊者当维那，与余坐靠近。听弥勒菩萨讲《唯心识定》未竟，弥勒指谓余曰：“你回去！”余曰：“弟子业障深重，不愿回去了！”弥勒曰：“你业缘未了，必须回去，以后再来。”①弥勒菩萨并示以“识智何分，波水一个”等偈。

藏传《药师经八百颂》说：人死后可以再度复活如初，西藏将死而复活者称为“还魂师”，女还魂师更桑丘真著有《还魂传记》。

神游、魂游一类经验，还有非由死亡、疾病昏迷而致，或于坐禅中得，或如寻常做梦，多升天入地，游天宫地府、佛国净土，见仙佛神鬼，其经验

① 岑学吕编，大悲印经会印行，148页



与死后、昏厥复苏者所述相类，与一般迷乱的梦境有所不同。在当事者，有看作神游、魂游，认为乃灵魂、识神出壳而游历者，有视为奇梦者，多留下极为深刻的印象，常能左右人的世界观与信仰。如明代文学家袁中道《珂雪斋外集·纪梦》一文，自述于万历甲寅（1614年）十月十五日坐禅中所得神游西方净土的奇梦，大略谓：坐中自觉“形静神爽，忽瞑去，如得定，俄魂出屋上，月正明，觉飘轻举，疾如飞鸟”，见云中来二童子，导之西行，至一处下，见坦道如绳，地平如掌，渠中五色莲开，树上好鸟和鸣，楼阁壮丽无比。会晤亡兄袁中郎（袁宏道），说他自己“净愿虽深，情染未除”，死后初生于极乐净土边地，今已迁于净域。携之共游，见净土中地行众生境界，邀于一楼下共谈，劝勉持戒念佛。告曰：

因多劫兄弟之情，恐弟堕落，以方便神力摄至净土。净秽相隔，不得久留。

忽凌空而逝。中道“起步池上，如堕，一骇而醒，通身汗下。时残灯在篝，明月照窗，更四漏矣”。神游时间，计有数小时。西藏乔美仁波切《自传》中说：幼时曾神游峨眉山，见普贤菩萨，途经康定时听见砍柴人颂观音心咒，回家时见奶奶在煮牛奶，醒后问之，果然如此。

## 五、生摄冥职

这是与死后复活者所述说类似的一种特殊神游经验。当事者自觉被冥差请去，任冥官或冥差，理阴间及阴阳交涉之事。其身则如熟睡或休克、晕厥，事毕而醒。这种经验往往在相当长的时间内经常发生，甚至每日必有。这种人谈阴间情状、幽明关系，甚为详悉。野史笔记中所载不少。

如《冥报记》述：唐代河东人柳智感，贞观初（627年）为长举县令，某夜暴死，至天明复苏，自言：被冥吏摄至冥府，权任录事，就座，群吏将文书簿籍呈上后，退立阶下，告言：“我们的阴气袭人，只能遥以案中事对答。”有顷，送食至，冥官共食之，柳亦欲就食，诸冥官说他不宜食。事毕，送之归家而醒。从此冥吏常来迎，“于是夜判冥事，昼临县职”，达一年多，



能知幽显。曾在冥中见一妇人，问之，答言：乃典州司仓参军之妻，被摄来有事案问。柳智感还阳，问司仓，答言其妻无病，柳告以冥中所见，不甚信之。十几天后，司仓妇忽然暴死。又有州官二人，将赴京候选，请问得何官职，柳入冥问吏，后来二人所得官职果与冥簿所书相符。柳于冥簿见亲识故旧名状及当死年月，报之令修福，多得免死。一日，冥吏来告：“已得隆州李司户授正官，公不须再来。”遂不再入冥。遣人往隆州验之，李司户果亡，其死亡之日，即冥吏来告之时。

《酌泉录》载：清乾隆年间，蠡峰乡下人邓野狐，常作冥差，入冥时昏倒如死，经二三时辰方醒。有友人求与共去，邓许之，一日入冥，摄友人之魂同往，凡捉九人，皆送去投猪胎。醒转后，见友人尚沉睡不醒，乃去生猪人家查看，见生下十只小猪，拿一只掷死，说：“跟我回家。”友人方醒。邓为阴差凡三年。

《果报见闻录》言：清圆通和尚，江苏常熟梅里人，未出家时，一日忽接冥府公文，命他捉人。初到冥府，见头门外有一井亭，接差事者身穿皮袄，手持大棍，向井里一照，面现虎形，身体腾空，一霎时千万里便到。将人的魂摄来后，吊于棍上，虽然吊一二十人，也轻如鸿毛。每五日一去，颇感厌烦，百计摆脱不得，出家后仍脱不了。后来于玄墓剖石老和尚座下受三坛大戒，始摆脱阴差。同书又载：清初太仓人徐娄东（字成民），从小吃素念佛行善，一日忽做冥官，任阎王分司。每夜在堂中暗处坐，呼叫两边冤鬼，声音洪亮严厉，判断斩钉截铁。朋友家人在别房记录其判案，日久成一厚册，题名《娄东冥判》，流通书坊，阅者毛竖。

《子不语》卷二述：仁和廩生（秀才）谢鹏飞为阴曹判官，昼如常人，夜间入冥。同书卷十六言：刑部郎中杭州人闵玉苍，每夜任阎王之职，二更时，有仪从轿马相迎，审案前先吞铁丸一枚以定心。常劝人持大悲咒，谓在冥间见此咒神力不可思议。

近代名人黎澍①、章太炎，也各有任冥官事。黎澍入冥事，由黟襄笔录

---

① 黎澍（1883—1954年）黄陂人，北京师范大学毕业，曾任总统府副秘书长、湖北省财政厅厅长。



其口述，为《幽冥问答录》八十四条，述冥间事甚详。略谓其入冥为光绪庚子（1900年）十九岁时事。一夕，于梦中见有古衣冠人入室造访，说有事恳请帮忙，含糊应允，醒后以为是梦，未经留意。四五日后，又梦前人以马来迎，导至一厢房，请升堂审案，审毕，仍以马车送还。任东岳大帝部下分庭庭长，管辖华北五省。审案时间，每次数小时。每日皆往，最初在晚间，后来下午也能去。前后计四五年。入冥时身卧床上，状似熟眠，回阳后觉精神微倦，有似失眠。若时将入冥，而亲朋忽至，又不便以此事告之，则瞑目对答客问，但不能出语发问，也不记得与客作何语。入冥审判，未见有阎罗法律，而提案判决，自中肯綮，不费思索，绝无差错。人间种种思想行为，鬼神悉知悉见，记录无遗，又视人头上之光，知其善恶。冥司所管，皆庸碌无大善行者，若大修行人，死后立登天界，不由冥府经过。尚须由冥府经过者，冥官亦避位而迎之。冥府对三教皆重，而最尊佛教，最重忠孝节义，最恶淫杀二业。冥刑种类甚多，较人间刑罚惨酷百倍，锯解、锥磨、刀山、油锅等刑，皆系实有。因富贵人家，仆从年少，阳气甚重，鬼难拘系，故有时用阳世人生魂为冥差而捉之。阴间虽有昼夜，然不见日月星辰，白昼亦如四川大雾及华北黄沙天气。所见之鬼，远至宋元而止，其容貌与病殁时同，若刀杀等惨死者，则面目较为模糊，伤处有血痕，容貌惨戚，如怀痛苦。鬼有婚娶生育，即以坟墓为栖息之处，所供食物，唯闻其气而已。鬼足部模糊，行走甚疾，若行于烟雾中。若与人相碰于途，不及回避，则鬼被撞倒，人身亦打寒噤。鬼说话之声，尖锐而短促。上午八至十一时，鬼畏阳气熏灼，皆避匿阴暗处，午后渐多外出。僧道做法事追福超度，是否有实益于亡者，须视其道行与悲悯心之有无深浅而定。

章太炎之梦做阎君，在被袁世凯幽禁于北京龙泉寺期间，章有书信与友人宗仰和尚，具述其事。略云：去年（1915年）十二月初，夜梦有人持名片请吃午餐，视其主名，则明武宗时贤相王鏊也。至门外，已有马车候之，至其宅，主人以大餐相饷。陪客中，汉人、印度人、欧洲人皆有，汉人有夏侯玄、梅尧臣。王鏊告言：“与君共理簿籍事耳。梅君则总检查，吾辈皆裁判官，以九人分主五洲刑事；而我与君，则主东亚事件者也。”又谓生死轮转，本无主者。此处唯受控诉，得有传讯逮捕之事，传讯者不皆死，逮捕则死矣。





判决处分，期满释放，又转生诸道，则非此处所管。本无制法之人，法律参用汉、唐、明及西洋日本诸法，罪重者禁锢一劫，短则百年。本无铁床铜柱等事，然询之罪人，皆言实有，固其心所现也。从此，每晚辄梦到署视事，所审以械斗谋杀、诈欺取财为多，无重大案件。唯星期日无此梦。一日自书请假条焚之，夜亦无梦。服人参以安心神，并于晚饭后静坐观心一小时，思欲去此幻梦，终不可得。章氏自以为因长期愤世事之不平，更值国体变更问题，“心之嗔恚，益复炽然，以此业感，而得焰摩地位，固其所宜”。然如他之通达佛法，智慧过人，以佛教禅观观心法，观能嗔所嗔作何体性，也终不能破坏入冥之梦。后经数月，此梦方辍。

近世佛教界记述的此类生摄冥官事，尚有湖南曾心田、北京某官、香港麦某等数例。其所述阴间情状、鬼类境遇、幽明关系等，大略类似。

## 六、亡魂鬼神托梦

梦见亡故的亲朋熟人，是常人皆有的普遍经验。古人和一些后进民族，将这类梦一概视为会见亡故者的灵魂，现在看来显然是错误的。但也有一类见到亡故者的梦，与一般的梦有所不同，醒后有一定事实可资验证，多与死后境遇、转生相关，古人当然要看作亡魂来托梦了。此类现象较为常见，有关记述多不胜数，载于正史者如：

《晋书·吕光传》载：吕光夜梦张掖督邮傅曜告曰：因考覆属县，被丘池县令尹兴杀害，投尸于空井，并自述衣服形状。吕光醒后尚见之，久之乃灭。乃遣使查核，果然如梦所告。遂杀尹兴。

《魏书·宋颖传》载：宋颖之妻邓氏，已亡故十五年。一夜，梦见邓氏来辞拜说：“妾今已被发落，为高崇之妻，故来辞君。”泫然流涕。梦醒，闻高崇死讯。

《北史》载：魏临漳县令李庶亡后，其妻元氏改嫁赵起。一夕，元氏梦李庶曰：“我福薄，明早将托生于刘氏为女，其家甚贫，怕难以抚养，念你我夫妻旧恩，特来相告，请取我而养育之。刘家在七帝坊十字街东南穷巷中。”元氏于梦中未应允，李庶又说：“你似乎是怕赵公不同意，我自己向他说之。”



赵起也做了同样的梦。于是持钱帛访得刘氏，携其女归家养育，长而嫁之。

《南史·官都王铿传》载：齐宗室萧铿，三岁丧母，及有识，自悲不识母，常乞求幽冥，祈求梦中见母一面。至六岁，梦一女人，自称是他母亲。醒后向人说所梦母亲的容貌衣服，皆如生时，闻者莫不唏嘘。萧铿死后，其旧友陶宏景忽然梦见他，惨然告别，说他于某日命终，生前无罪，三年后将托生于某家。陶宏景问以幽冥中事，多秘而不述。醒后访之，果与梦符。

《宋史》载：王氏妇梁某，婚后数月，遇元兵至，妇告夫言：“我不愿受元兵污辱，必死。若以后再娶，请告诉我。”不久，梁被元兵掳掠，不肯受辱而死。其夫因无子嗣，谋求再娶，梦其妻曰：“我死后生于某家，今已十岁，七年后，当再为君妇。”醒后，遣人至某家聘之，一言即成。问其女年庚，其诞生年月与梁氏死之年月相同。

野史笔记中的此类故事，更是不胜枚举。如《搜神记》卷十六记述：三国曹魏蒋济，为领军将军，封昌陵亭侯，其妻梦见亡儿涕泣而告：“我今在地下，为泰山伍伯（兵卒），憔悴困苦，今太庙西讴士孙阿，将被召为泰山令，望母告父，嘱托孙阿，求他给我调换一个快乐轻松的差事。”其母“忽然惊寤”。次日告夫，夫以为是梦。日暮，又梦亡儿言：“我来迎新主，暂得归家，明日中午新主上任，至时多事，不能再来。我父气强，难以感悟，故自诉于母，愿再告我父，为何不作一试验？”并言孙阿形貌甚详。其母再告蒋济，乃遣人访得孙阿，形貌果如梦中所示。嘱以亡子事，孙应允，厚赏之。蒋济想速知其验，派兵十步一岗，以报孙阿消息，辰时告孙阿心痛，至午时果然报孙阿命终。其后月余，蒋妻复梦亡儿来告：“已得调为录事。”此事又见《列异传》等。

又如《酌泉录》载：士人陈萃，妻杜氏，生一子名善才，颇聪明，七岁上出痘而死。陈萃用墨在儿子尸体左股上做一标记，祷告说：“望你再来我家投生。”一夜，梦善才来告：“我来投生已有了定期，望父亲勿再悲痛。”到辛丑年上元夜，又梦善才告言：“儿子再来。”这夜果然生子，左股上有黑色胎记，取名筠堂，做到观察官，常向人宣说轮回非假。

还有不少梦告托生为畜类的。如《香祖笔记》述：邯郸人侯二，不孝父母，康熙三十九年（1700年），一日因其母以米施乞丐，发怒打骂驱逐，妻



子哭劝无效。不久，侯二全身生毒疮，溃烂而死。死后其子梦父来告：“我因忤逆，罚到京城宣武门西车子营张二家投猪胎，你快去救我！”其子依梦寻访，找到张二家，果见其家新生一猪崽，面如其父，但张二不许他买回。

又如《阅微草堂笔记》作者纪晓岚自述：先祖父性旷达，有某货郎借他的钱不还，且说负心话，他唯一笑而已。一天，先祖父午睡起来后，对先父姚安公说：“适才梦见某货郎，说 he 已死。”这时马房来报，新生下一只青骡，都说乃货郎来还债，对青骡戏呼货郎之名，骡即抬头作发怒状。货郎生前最喜弹三弦唱边关曲，有人对青骡弹唱这种曲子，青骡即竖起耳朵聆听。当时在纪家任教的辛彤甫，因此而作《述异》诗：

六道谁言事杳冥？人羊转毂迅无停，  
三弦弹出边关调，亲见青骡侧耳听。

诗作于康熙辛丑（1721年）。又如《果报见闻录》言：昆山邬翔如，欠内兄沈伯蘧的银子，拟以两只小猪作抵。康熙十二年（1673年）十二月二十八日夜，其弟邬右式梦见在自家猪圈边遇一男子，告言：“我姓李，生前因奸淫一寡妇，今罚为猪，四蹄白色的即是。你哥哥要拿我抵还沈伯蘧的银子，伯蘧是我的女婿，你可说明这因果，叫他切勿杀我。”右式梦醒，见家人正在猪圈里捉此猪，便说明所梦，弟兄俩亲送此猪到安禅庵放生。该书还载有金陵华山居道人梦告转生为驴等事。

1928年4月1日《新闻报》载萧山倪耀楣报道：杭州某绸商，火灾时为方便抢运自家货物，堵住侧门，致使只能从侧门出入的贫户全家葬身火海。一年后，绸庄主人突然去世，托梦于其子，言因此将投生某农户家为一头有花斑的猪，其子按梦中所言，果然找到，乃买回猪仔，供养如父，每餐必供以其父生前嗜好的烟酒。几年后，又梦其父托梦说：如此供养，会加深其罪孽，不必了。

还有梦见非属已故亲朋的鬼神告以某事，醒后应验者，也被视作鬼神托梦，载诸史册者亦甚多。如《后汉书·杨震传》注云：杨震之父杨宝，九岁时至华阴山北，见一黄雀为鸱鸢所搏，坠于树下，为蝼蚁所困，取置箱中，饲以黄花，伤愈飞去。其夜梦黄衣童子再拜曰：“我乃西王母使者，感君爱护，



持献白玉环四枚，令君子孙洁白，位登三公，如此环。”后杨宝生杨震，震生赐，赐生彪，四世三公，清白无比。此事被古人作为护生受善报的典型，与战国魏颗遇老人结草帮助擒敌之事并列而成典故，形成“衔环结草”的成语。

《梁书·江綰传》载：江綰幼年孝顺，父患眼病，綰侍奉将满月，夜间衣不解带，夜梦一僧告言：“患眼者饮慧眼水必愈。”其父遂舍宅为寺，敕名慧眼，寺成淘井，井水清冽异于寻常，依梦取水洗目而愈。

《南史·何点传》：何点生性孝顺，长不婚宦，信佛法，人称“孝隐士”。少时患痢疾，积年不愈，后来在吴中石佛寺讲经，一天午睡时，梦见一僧，形貌非常，授丸一掬令服之，醒后病愈，人以为淳德所感。同书《何允传》：何允通佛学，乐善素食，曾患病，其妻江氏梦神告言：“你丈夫寿数已尽，但因有大德行，应得延寿，你将代他而死。”江氏果然得病而死，何允病愈。何允八十六岁时，梦一神女，携八十多人行列在前，拜于床下，醒后还能看见，自知不久人世，命人办理葬具，不久果然逝世。

《明史·黄绂传》载：四川左参政黄绂，按察崇庆州途中，有旋风起于轿前，不得行，绂曰：“这必定有冤曲，我将处理。”风遂散。至州城，祈祷城隍神，夜梦若有言“州西寺”者，醒后发兵围寺，发现有寺僧杀人，沉于塘下，并窝藏许多妇女于窟中。遂捕诛其僧。同书《贺逢圣传》载，大学士贺逢圣，遇张献忠攻陷武昌，被擒，投墩子湖而死。乡人有梦神告言：“我守贺相国殊苦，你快守而视之，有黑子在其左手。”乡人醒而异之，在湖上守候，见一尸浮出，验之，左手有黑子，果为贺逢圣尸，虽死一百七十余日，而面色如生。报之于官，以礼安葬。又《玉亭县君传》：伊府宗室典柄之女，嫁与杨仵，其夫未两月而亡，守节。万历二十一年（1593年），河南饥荒，其家缺食，母子纺织三日，不得一餐，相抱恸哭，夜梦神告曰：“汝节行上闻于天，当有以相助。”母子所梦皆同。其子取屋后土作坯易粟，每日掘土皆得钱，因以度过饥荒。

野史笔记中所记此类事更多，此不赘录。此类事在现代亦不无报道，如1947年11月上海《申报》载：福建仙游人郑清静，在台湾经商，9月30日致电在家的太太：他10月1日乘飞机回福州，三天后回家。其妻久等，不



见丈夫回家，至10月26日，梦见丈夫说他已被吴超、张良栋谋杀，尸体藏在地板下，要她即刻赴福州起尸伸冤。其妻赶往福州，邀丈夫朋友同至吴、张住处，朦胧中忽见有人指示旧地板有新铁钉，如说找到，打开后露出郑尸，当局遂将凶犯缉拿查办。原来郑到吴家去讨债，被吴串通张谋财害命。

## 七、死后来报与亡者现形

《长阿含·弊宿经》中，弊宿长者以不见有死者的灵魂来报告其死后境况，为不信人死续存的重要论据。然人死后来报，亦非绝无，如《杂阿含经》卷二一第575经，卷二二第593经、594经，记述佛弟子庵罗聚落质多罗长者、给孤独长者、旷野长者命终生天，皆来告人，身放光明，说偈而没。中国史册中也载有此等事件。如《晋书·王坦之传》载：北中郎王坦之，与僧竺法师相交甚厚，常论及死生罪福、因果报应之事茫昧难明，相约：谁若先死，当来相报。一年多后，王坦之忽见竺法师来告曰：

贫道以某月某日命终，罪福皆不虚，应若影响。施主唯当勤修道德，以期神识超升。因与君有约在先，故来相报。

言毕，忽然不见。不久，王坦之也死了。

佛教史传中所载，如《莲社高贤传》等述：东晋阙公则，入庐山白莲社，念佛求生西方，与社友相约，若往生，当来相报。未几，阙公则死。有同社人至洛阳白马寺，夜中为阙公则修忌日祭，忽然见林木殿宇，皆作金色，空中有声曰：

我是阙公则，祈生极乐国，今已得生矣。

言讫，一无所见。

笔记中所载，如《子不语》卷一《大乐上人》条言：有洛阳水陆庵僧，人称大乐上人者，多财好施，邻人周某借其钱积至七两银子，大乐知他无力偿还，不索要。周某感恩，发誓说：“死后当作驴马以相报。”不久，大乐



闻叩门声甚急，问为谁，答言：“周某，来报恩。”开门则寂无所见，而所畜驴适产一驹，奋首翘足，若相识者。访之，周某果然已死。后有一山西客人借此驴去不还，置钱于案上，视之，恰为七两银子。

史册还载有不少人死后现形的事件。如《左传·僖公十年》载：晋国太子申生，受骊姬之谮害，自缢。后来其御臣狐突过下国，遇申生于途中，载之于车上，告曰：上帝将令以晋国与秦。并约定十天后在新城西偏将巫者处相见。狐突至期而往，果见申生，告以上帝已命罚晋，令晋国败于韩地。后来晋惠公果然被秦兵俘获于韩国之地。《史记·晋世家》亦载此事。

《左传》所载这类事还有；赵简公枉杀其臣庄子义，后来简公将入桓门，见庄子义起于道左，执彤杖捶简公，将简公击毙于车下。又：驷带率国人杀郑伯有，九年后，郑人互相惊告：“伯有来了！”皆奔走。有人梦伯有告言：“王子，我将杀驷带；王寅，将杀公孙段。”至期，驷带、公孙段果死。郑子产为伯有立后而抚慰之，乃止。又《宣公十五年》载，魏武子有一嬖妾，无子，武子病，嘱其子魏颗：“我死后将此妾嫁人。”后来病危，又说：“以此妾殉葬。”魏武子死后，魏颗依其前嘱，嫁父嬖妾。后来他与秦将杜回战于辅次，看见有一老人结草绊倒杜回坐骑，因而生擒杜回。当天夜里，梦见那个老人来说：“我是你父嬖妾的亡父，特来报您不以我女儿殉葬之恩。”此即“结草衔环”成语中“结草”之由来。

《国语》《史记·周本纪》载：周宣王听信谗言，枉杀忠臣杜伯，后三年，宣王出城打猎，行至城南门外，见杜伯乘赤马，鬼兵侍从，手执弓箭，当路向宣王射之，百官悉见，百姓惊走。宣王心部中箭，即感心痛，还宫不三日而死。

《后汉书·王恽传》：王恽被命为郿县令，上任，至齰亭（官方所设招待所），亭长禀告说：“此亭有鬼，已杀死过好几位投宿的客人了，不可住。”王恽曰：“仁胜凶邪，德除不祥，何鬼之避！”即入亭宿。夜半，闻有女子鸣冤之声，恽曰：“有何冤枉，可申诉！”女子答：“无衣，不敢进来。”王恽掷衣与之，见一妇人进门申诉说：“本为涪县令某人之妻，随夫上任，宿于此亭，一家十余口被亭长杀害，埋在楼下，钱财悉数被劫去。”问凶手姓名，答言：“即今门下游徼者（巡查的兵卒）。”王恽答应为其审理，妇



人“解衣于地，忽然不见”。次日，王饨召游徽审讯，招供，并其同谋十余人，悉诛之，遣吏送妇人全家尸骨归葬于其故里，齧亭从此清安无事。

《三国志·吴志》载：孙策杀道士于吉后，“每独坐，仿佛见吉在左右，甚恶之。”未几，治疮方愈，引镜自照，见于吉在镜中，细看则不见，“如是再三，因扑镜大叫，疮皆崩裂，须臾而死。”

《晋书·会稽王世子道生传》：司马道生被废世子（王位继承人）位而卒，无后。孝武帝即位后，白昼见道生与其父临川献王司马郁，郁曰：“大郎（司马道生）饥乏辛苦。”言毕不见。孝武帝感伤，为之立后。

《南史·袁粲传》：萧道成欲代宋，尚书令袁粲不从，举兵反抗，被诛。袁粲有幼儿方数岁，乳母携之投袁粲门生狄灵庆家避难，狄报之于官，儿遂被杀。后狄灵庆常见此儿骑一大狗嬉戏，如平时。经一年余，忽有狗入其舍，啖死灵庆及其妻、子，视之，即袁氏小儿在生时常骑之狗。

《南史·衡阳公谌传》：齐宗室萧季敞，粗猛无德，被萧谌提拔，累为郡守，为政贪秽，萧谌辄掩之。及萧谌被诛，季敞拘系萧谌之弟萧詵，深加摧辱致死。后来季敞任广州刺史，白日见萧詵带兵来捕捉他。不几日，受周世雄袭击，失败，逃奔山中，为蛭所啖，惨楚备至，肉多尽而死，头被山民所砍。

《魏书·夏侯道迁传》：夏侯夬亡后三日，其亲朋相率至灵堂祭奠，时日晚天阴，众人皆见夏侯夬坐灵堂上，“衣服形容，不异平昔，但无语耳。”其堂兄夏侯欣宗，忽作夏侯夬语，揭发家人阴私窃盗，颇有头绪。

《唐书·高宗废后王氏传》：唐高宗时，伍昭仪（武则天）争宠，害死王皇后、萧良娣，此后武氏频见王、萧二人披发沥血讨命，召巫祝解谢。迁居蓬莱宫，又看见王、萧二人。故多时住东都洛阳。

《唐书·李景略传》：李景略，任职于朔方节度使李怀光幕府。有偏将张光杀妻，多以财货贿赂有司，前后不得劾断，后来李景略审理，判张死刑。张光伏法之日，人见有女鬼，披发，浑身是血，膝行，向李景略致谢而去。左右有识张光妻者曰：“这是张光之妻。”李景略因此得授官大理司直。

《唐书·郭霸传》：御史郭霸，谄上虐下，害死芳州刺史李思征。后郭屡看见李思征。一日退朝，命家人速延僧诵经设斋，须臾，见李思征率数十骑



入庭，郭霸骇惧，以刀自剖其腹而死。这一天，邻里也有人见数十骑入郭霸府，少顷不见。

《五代史·苏逢吉传》：苏逢吉诬杀后晋宰相李崧族人五十名后，一日夜宿金祥殿东阁，告人言：“昨夜未能入睡，已见李崧在侧。”自以为不吉，不久果然被杀。

《宋史·雷德骧传》：雷有邻弹劾友人刘伟，致死，因此升官，自此屡上书告人。不久患病，白昼见刘伟入室，以杖笞其背，号呼声闻于外。数日而死。

《宋史·萧雷龙传》：萧雷龙任临安府（今杭州）代知府，元兵至，不降，奔入闽，被刘圣仲杀害。后来刘圣仲去西湖小孤山，见有巨船冲前，大旗书“萧知府兵”，见萧雷龙坐在船上。刘圣仲大呼，有顷不见，刘乃受惊而死。

《宋史·文同传》：崔公度与著名画家文同为旧友，见文同于京南，告诉崔：“吾闻人不妄语者，舌可过鼻。”即吐其舌，三迭之，如卷饼状，引之至眉间，公度大惊。及到京，才听说文同已死于陈州宛丘驿舍，方悟所见非活文同。

此类故事，载于史册者，还可举出多例，尤以卧病、临终时见到被自己所害死的人为最多。至于野史笔记，述亡故者“形见”之事，更是多不胜数，甚至还有许多记述与已死者的鬼魂恋爱、交合，乃至尸体复活、生儿育女的传奇故事，文繁不录。

另外，还有以方术令人与已死之人相见的记载。如《史记·封禅书》载：汉武帝所宠爱的李夫人死后，帝思念不已。方士李少翁自称能招致其魂。乃夜施帷帐，燃灯烛，令武帝居别帐遥视之，见美女如李夫人之状，居帐中，然不得近前就视。

又《后汉书·方术列传》载：颍州人刘根，于汉成帝时入嵩山学道，遇异人授以秘诀，成仙，能召鬼。太守史祈以为妖异，遣人招来，告曰：“你使我见鬼，要不然，便杀你。”刘根曰：“此事甚易，请借笔砚书符。”。须臾，忽见五六鬼，缚二囚于前，史祈熟视之，乃其亡故父母，向刘根叩头言：“小儿无知，分当万死。”叱史祈：“得罪神仙，连累双亲至此！”史祈惊哀悲泣，叩首请罪。刘根默然忽去，不知所之。





《搜神记》卷二、《列异传》述：汉北海营陵有道士，能令人与已死人相见。有一同郡人求见其亡妻，道士曰：“可往见之，若闻鼓声，须急出勿留！”乃告以相见之术，得见其妻，与之言语，悲喜如生。良久，闻鼓声阵阵，不得再停留，出门时，衣裾被闭于门内，掣断而出。一年余后，此人身亡，家人与其妻合葬，开妻冢，见其妻棺盖下有掣断之衣裾。

佛教史传中，也有一些高僧死后现形、显现灵验的记述。如《高僧传》卷十一载北魏高僧玄高（402—444年）曾密语弟子：自己与另一高僧慧崇将有祸，佛法应衰，不久果如其所言，被太武帝杀害，遇害之夕，弟子见有光绕其居处三匝，入禅窟中，空中有声告言：“吾已逝矣。”弟子们才知师父遇害，迎回尸体，玄畅等哀泣虔祷之，玄高竟然复活起坐，“两眼稍开，光色还悦，通体汗出，其汗甚香”，教诫徒众，预言除玄畅外，众弟子不久皆当遇祸而死，死后佛法将重兴。说完后，又卧倒而死。后有僧法达哀祷玄高现身，“应声见高飞空而至”，给以开示，“言讫，奄然不见”。密访其弟子，知玄高乃得无生忍（初地以上）菩萨。

又，著名的禅宗初祖菩提达摩，被人五度下毒，第六次终于被毒死，于西魏大统二年（536年）葬于河南熊耳山，三年后，西魏宋云出使西域，回国时于葱岭遇见达摩“手携只履，翩翩独逝”，问何处去？答云：“西天去。”宋云归朝后具说其事，门人启圻，空棺内唯有一只革履。这“只履西归”的事件，成为国画的一大题材。（见《五灯会元》卷一等）

又，《续高僧传·智顗传》载，天台宗二祖智顗（523—597年）大师圆寂后七年，“忽振锡被衣，犹如平昔，凡经七现，重降山寺”，与弟子言问如常，良久而隐。《隋智者大师别传》载智者在圆寂后一年（开皇十八年）四月十六日，现形于天台山佛陇禅堂中，“上座道修良久瞻奉”。

又，《宋高僧传》卷十八载，唐代泗州普光王寺神僧僧伽（638—710年），生前屡现神异，卒后多年，还多次现形显灵。至他圆寂后70年的唐德宗建中元年（780年），犹现形于皇宫内殿，乞免邮亭之役，五代末后周世宗时犹托梦于州民。宋人《铁围山丛谈》卷五载，宋徽宗宣和己亥（1119年）夏，东京大水，“泗州僧伽忽现于大内明堂顶云龙之上，万众咸睹，殆夕而没”。这已是他圆寂后的409年了。

## 八、附体传语

这类事件的外在表现，是有人忽然大格转变，作已死的某人之语，说已死者的事，往往有证据可验：当事者或与死者无关甚至不相识，而能说出死者家人等的隐私事，往往以已死者的声音说话；说完后，往往晕而复苏，不记其所言。古人认为这是死者的灵魂附于活人之身而传语，称“附体”“附语”。还有巫祝以附体的方式传达神鬼旨意的。这种情况在古代颇为多见，《左传·昭公七年》记郑子产论附体之言曰：

匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依人，以为淫厉。

认为强死（暴卒、少壮而死）者的魂魄，能凭附于活人之身，危害活人。苏轼《东坡志林》论附体传语说：

世有附语者，多婢妾贱人，否则衰病，不久当死者也。其声音举止，皆类死者，又能知人密事，然皆非也。意有奇鬼能为是邪？

怀疑未必是死者魂灵附语，而是另外的奇鬼所凭附。

史籍中所载这类事不少。如前所引《魏书·夏侯夬传》载夏侯欣宗作夏侯夬语发家人隐私事。又如《元史》卷一八六《张桢传》说，高邮千户狗儿，听信小妇（妾）谰言，将妻子崔氏杀死，埋尸于屋后，隔了一天，崔氏鬼魂凭附一个七岁小女孩，独自诣县衙诉冤，备言死状及埋尸处所。县尹张桢率吏卒至其所，掘之见尸，遂拘狗儿及小妇，皆伏罪而诛之。同书《张义妇传》载：张义妇，其夫戍福宁而死，张至丈夫死地，求其葬处，见榛莽四塞，不可识，哀恸欲绝。其夫忽然附于一童子，“言动无异其生时，告张死时事甚悲，且指示骨所在处。如其言，果得之”。

《明史·刘球传》载：翰林侍读刘球，因谏王振，被王弹劾下狱，命指挥马顺暗杀之，埋尸于狱户下。马顺有子病久，忽然揪其父头发，拳击脚踢，骂道：“老贼，令你他日祸逾于我，我刘球也！”俄顷而死。与马顺同杀刘球的小校，马顺、王振及谮害刘球的彭德清，皆被诛杀。



同书《毛吉传》所载附语事，则传贞廉之语：广东佗事毛吉战死，方出军时，带有犒军费白银千两，交驿丞余文司出纳，已用十分之三。毛吉死后，余文怜其家贫，以所剩银授毛吉仆人，以为毛吉治丧。这夜，仆人之妇忽坐中堂，作毛吉语，命请夏宪长（按察使夏坝）来，请至，仆妇揖拜曰：

吉受国恩，不幸死于贼，今余文以所余官银付吉家，吉负垢地下矣，愿亟还官，毋累我！

仆妇言毕倒地，过了一会才苏醒，不知其所言。

又《明史·刘烈女传》：刘烈女，遭邻居富家子张阿官诬告，自缢死。张阿官请讼师（有如今之律师）丁二辩解，刘女附魂于丁二曰：“汝以笔污我，我先杀汝！”丁二立死。时江涛震吼，岸崩裂，人以为烈女之冤所感，有司遂杖杀张阿官。

野史笔记中，记此类事更多。如袁枚《子不语》中，所记附体事即有数则：卷三《土地神告状》，述洞庭山棠里徐氏家私自向寺僧买一土地神庙建造亭台，一日，徐妻韩氏与小婢俱倒地，少顷婢起，取大椅置堂上，扶韩氏南面而坐，韩氏自称苏州城隍，来审徐某占土地庙事，口音变为燕赵间男子。韩氏本不识字，而素笔书判词如飞。判毕，掷笔而卧，问其原委，茫然不知。卷十一《通判妾》，述乾隆四十年春，徽州府署之东司马署一老姬忽然倒地，苏醒后饭量倍常，左足微跛，作北方口音，自言为前通判妾哈什氏，索衣。为焚之，弹琵琶作歌以报答。歌毕，又倒地而醒，则依然蠢姬，足亦不跛。卷十二《择风水贾祸》，记河南孝感县张息村造宗祠迁原墓葬时，工人某忽然倒地，自称唐节度使崔洪，葬于此八百余年，张某何人，竟敢动我棺。言毕而起。张息村忽病，不数日而死。卷十四《许氏女报奶娘仇》、卷十六《香虹》，皆记女鬼附体报仇事。

《搜神记》卷十七所记附体事，则为鬼的恶作剧：南阳张汉直，出门学习，走后数月，忽附其刚回娘家的妹妹之身而言：“我已病死，常苦饥寒，有傅子方送我五百钱在北墙下，买李幼牛的字据，在书篋中。”家人依言取得钱与字据，又因其妹本不知此事，遂信以为真，举家哀哭而赴北方迎丧。见张汉直正在路上游戏，犹以为鬼。具说本末，方知被鬼所戏弄。



附体之事，在西方也有记载。如 1878 年，美国伊利诺州少女露兰西在一段时间里经常陷入昏迷状态，一次清醒后忽然说：自己是附近洛夫夫妇已亡故 13 年的女儿玛丽，闹着要回玛丽家，她对洛夫夫妇和玛丽的妹妹表现出真挚的亲情，能准确地讲出有关玛丽的生活细节，使洛夫夫妇不能不相信这是他们亡女的“复活”。但几个月后，玛丽离开了她的身体，她又变成了以前的露兰西。

此类事今日也偶有发现，如台湾《今日佛教》杂志 1961 年李玉的一篇报道，记述了亲自采访过的附体活例：麦寮中山路 95 号吴秋德之妻林罔腰，身体被自称名朱秀华的金门女子占据，口音、人格完全变为另外一个人，自言被台西乡一渔夫抢走金子后推入海里溺死，调查结果证明她所说朱秀华的情况完全属实。抢走朱秀华金子的渔夫，不久全家人相继死亡，只剩下一个患精神病的孩子。

鬼神附体现象，佛经中叫作被鬼神“加持”，如《华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》（“四十华严”）卷三十七说：

譬如有人为鬼所持，见种种事，色相、眷属，随其所问，悉皆能答。

## 九、见鬼神、闹鬼

见鬼见神、凶宅闹鬼之事，史册及野史笔记中记录颇多。

这里所说见鬼见神，与前述见亡者现形不同，指见到所祀奉或传说中的神，见到不相识的鬼，有偶然见到与经常能见两种情况。

偶见神鬼事件，载于正史者不少。如《史记·赵世家》载：春秋末赵简子病，不省人事，神游天帝之所，苏醒后，一日出宫，见有人当道谒见，其人说赵神游天上见天帝时，他便在天帝身边，悉知其所见，为其解释天帝之言，预言晋国大事。自称：“臣山野之人，特来传达天帝的敕命。”语毕不见。赵简子笔录其言，藏之于府，后来应验。

《后汉书·阴兴传》：汉宣帝时，南阳阴兴（子方）至孝好施，喜祀灶神。腊日晨炊，见灶神现形，乃祀以黄羊。阴从此暴富。此事传开，人皆以黄羊



祀灶神。

《三国志·袁绍传》裴注：泰山人胡母班，于泰山侧遇一绛衣使者，称泰山府君召见，命胡闭目，少顷便至一府第，见泰山府君，托他捎信给女婿河伯。胡如其言，乘舟至黄河中流，扣舟呼青衣，便有一女仆出，取信而没。少顷复出，说河伯想见胡母班，亦命胡瞑目，即至水府，见到河伯，赠以青丝履。胡归家时，扣树求见泰山府君，见其亡父戴枷作苦力，说情于府君，乞为社公。及还家，儿孙死亡殆尽。于是又扣树谒见泰山府君而问其故，府君召其父至，曰：“确实想念诸孙儿，故招他们来。”后来胡母班所生子，皆无恙。此事又见于《搜神记》等。

《晋书·王机传》：王机之兄王矩，升任广州刺史，将赴任，忽见一人持牒谒见，自称京兆杜灵之，询问，答言：“乃天上京兆之使，召君为主簿。”王矩甚恶之。至广州，月余而卒。

《晋书·贾充传》：贾充率兵伐吴，屯军帐下，忽然消失。其帐下都督周勤昼寝，梦见百余人引贾充入一径，惊醒，闻贾充失踪，出营寻找，忽见所梦路径，沿之前行，见贾充在一府第受斥责，神人预告其一家将受罚而死，言毕命去。后来事皆应验。

对无鬼论最具挑战性的事件，是《晋书·阮瞻传》所载无鬼论者阮瞻“活见鬼”之事：

阮瞻，字千里，素执无鬼论，物莫能难。每自谓此理足以辨正幽明。忽有客通名诣瞻，寒温毕，聊谈名理。客甚有才辩。瞻与之言良久，及鬼神之事，反复甚苦，客遂屈。乃作色曰：‘鬼神，古今圣贤所共传，君何得独言无？即仆便是鬼！’于是变为异形，须臾消灭。瞻默然，意色大恶。岁余，病卒。

平素坚执无鬼论的阮瞻，遇一客人通名报姓登门谒见，谈及鬼神之事，阮坚持无鬼，客则言有鬼，双方辩论许久，客人终不能说服阮瞻，于是变脸大骂：“古今圣贤皆共说有鬼神，你凭什么说没有，即我便是鬼！”乃现鬼形而灭，使阮瞻大受打击，精神崩溃，一年多后病故了。

后来偶然见神鬼之事载于史册者如：《宋史·韦太后传》载，北宋末年，



韦太后好佛老。康王赵构（宋高宗）一次出使，有小妾说：“我看见有四个金甲神人执刀剑护卫康王。”韦太后曰：“我礼拜四圣甚谨，必定是他们暗中帮助。”后来立四圣祠于西湖。

还有虽不见鬼神之形，而闻其声，并有应验的记载。如《晋书·魏舒传》言：魏舒年轻时曾寄宿于野店，值店主之妻夜间生孩子。魏舒听见有车马之声，问所生是男是女，报云是男，有声音命令：“记下来，十五岁，以兵（兵器）死。”又问寄宿者为谁，答曰：“魏公舒。”十五年后，魏舒赴其处验之，主人言：十五年前所生之子，不久前因伐树被斧头砍死。魏舒乃自知将作国公，后来果验。

野史笔记中所记见神见鬼之事极多。如《竹书纪年》沉注言：

汤在亳，能修其德。梼杌之神见于巫山，有神牵白狼衔钩而入商朝。

谓商汤（商朝开国者）在亳州时，因为能修德，梼杌之神（一种凶兽）现形于巫山，有牵着口衔镰刀白狼的神入朝。

《搜神记》卷四载：吴兴张成夜起，见一妇人立于宅南角，举手召他，自称蚕室之神，告言：“明年正月十五，宜作白粥，泛膏于上，令君蚕桑百倍。”言毕失之。此事传开，时人遂以白粥祭蚕神。

《搜神记》卷十六还记有一则类似阮瞻见鬼的奇事：吴兴施续，任浔阳都督，能言论，有一门生，常持无鬼论。忽有一黑衣白衿（夹衣）的客人来见，与门生共语，谈及鬼神之事，辩论终日，客辞屈，乃曰：“君言辞虽巧，而理则不足，我即是鬼，何以说无？”问他来干什么，答曰：“奉命来抓你，明日食时，期限便到。”门生哀求宽免，鬼问：“还有人像你这样主张无鬼的吗？”门生答：“施续都督，与我相似。”鬼便与他一起去见都督，与施对坐。鬼手中出一铁凿，长尺余，安在都督头上，举锥打之，都督说：“我头微痛。”痛渐转剧，食顷便死。

还有一种能经常见鬼神的奇人，这种人往往充当巫祝，承揽人与鬼神之间的中介。史书载有召巫祝交通鬼神之事颇多。如《吴志·朱夫人传》注说：三国东吴孙峻，杀孙权之女朱主，埋于石子岗。孙皓即位后，欲为改葬，而冢墓已不可识别，只有宫人中还有认识朱主死时所着衣服的。乃召二巫，各



在一处视之，不令相近，以鉴别真伪。久时，二人都说：见一女人，着何衣裳，从石子岗上，以手抑膝长叹息，至一冢上，奄然不见。其言不谋而合，并符合宫女所言朱主衣服。于是开冢，果为朱主葬处。《搜神记》卷二亦记此事。

野史笔记中所载能常见鬼神的奇人，如《搜神记》卷二、《杂鬼神志怪》言：东晋人夏侯弘，自称能见鬼，与鬼交谈。镇西将军谢尚所乘马死，甚烦恼，对夏侯弘说：“你若能使我的马复活，我便承认你真能见鬼。”夏侯弘去后，良久而还，告言：“庙神喜欢您的马，故取去，我已给您要回。”须臾，见马从门外走进，至马尸边便灭，而死马果然复活。谢尚又请求问他无子嗣之事。夏侯弘乃拦住一鬼车而问之，车中人动容而言：“君所说谢尚，正是我儿，他少时与家中一婢女私通，发誓不再结婚，后违背失约，其婢死，诉之于天，天罚他无子。”归告谢尚，承认确有此事。

清代著名画家、“扬州八怪”之一的罗聘（两峰），据载常能见鬼，以画鬼出名。《阅微草堂笔记》卷十九说：

胡太初中丞、罗两峰山人，皆能视鬼，恒兰台阁学亦能见之，唯不能常见，曾述鬼之形状云：“仍如人，惟目直视。衣纹则似片片挂身上，而束之下垂，与人稍殊。质如轻烟，望之依稀似人影。侧视之，全体皆见。正视之，则似半身入墙中，半身凸出。其色或黑或苍，去人恒在一二丈外，不敢逼近。偶猝不及避，则或瑟缩匿墙，偶或隐入坎井，人过，乃徐徐出。盖灯昏月黑，日暮月阴，往往遇之，不为讶也。”

谓当时名人胡太初、罗聘、恒兰台皆能见鬼，恒兰台所言鬼之情状，与胡、罗二人所言略相类而较详。

史书中还有不少凶宅令居者患病、死亡，系宅户所葬或所居之鬼妖所致的记载，多说或者被有道术者所除，或有德行者居之而无恙。如《魏志·管辂传》说，信都令家妇女常感惊恐，轮流患病，请善卜者管辂筮之，辂曰：

君家北堂西头有二死男子，一持矛，一持弓箭，头在壁内，脚在墙外。持矛者主刺头，故使人头痛；持弓箭者主射胸腹，故令人心中悬痛，不得饮食。昼则浮游，夜来病人，故使人惊恐。



掘其室中，果得二棺，如其所言，乃迁葬之，家人不复有疾病。又安平太守王基“家数有怪”，请管辂筮之，言有贱妇生一男堕地便走、入灶而死等怪异，符合实情，令王基惊异。管辂谓此系“客舍久远，魑魅魍魉共为怪耳，无足怪”。

《宋史·王旦传》载：王旦，太平兴国五年（980年）进士及第，赴平江任知县，县中传言官廨有物怪凭戾，所居者多不安宁。王旦将至前夕，守吏闻群鬼呼啸云：“相君至矣，当避去！”从此鬼怪遂绝。

此类故事，载于史册者颇多，野史笔记中更是俯拾皆得，如《太平广记》载：唐狄仁杰任宁州刺史，其官宅凶，已死刺史十余人，无人敢居。狄仁杰偏是不怕，命修葺而居之，数夕，“诡怪奇异，不可胜纪”。狄怒骂之，便见有一人出见，自称是某朝官，葬于阶西树下，尸被树根所穿，痛不可忍。此前有数公欲自陈而不达，以至如今。乞为迁葬。狄命人发掘，果如其言，乃为改葬，自后此宅清安无事。

## 十、狐精物怪及扶鸾降仙

狐精物怪、扶鸾降仙，是古书中所常见，直到如今尚未绝迹的民间信仰。

能使人致病、死亡者，常被古人认为是狐、蛇等的精魅，所谓“物怪”“妖怪”者。如《后汉书·方术传》载，寿光侯“能劾百鬼众魅，令自缚见形”，乡人有妇为魅所病，寿光侯劾治之，见有大蛇数丈死于门外，妇病遂愈。又一大树有精魅，人止其下辄死，鸟过亦堕，寿光侯劾治之，见大蛇七八丈，悬死树间。这是蛇精作怪了。

狐狸精媚人，人狐相恋，尤为明清志怪小说的主要题材。这类事在正史中也有所记载。如《晋书·韩友传》说，韩友（景先）善占卜厌胜，刘世则之女患魅病积年，召巫治之而不愈，韩友命以皮囊张窗牖间，闭户作气驱除，见皮囊胀大，急缚囊口，悬树上，二十多日后渐缩，开视，见有二斤狐毛，女病遂愈。

纪晓岚《阅微草堂笔记》卷十对狐精之说作了考索，谓据《西京杂记》，狐能幻化人形入梦之说，最早见于汉代。张鷟《朝野僉载》称初唐以来，百





姓多事狐神，有谚语云：“无狐魅，不成村。”元稹有诗云：“惟有空心树，妖狐藏媚人”。《太平广记》载狐怪事凡十二卷，唐代居十分之九。其源流始末，则以刘师退所述为详。刘系问知于沧州南一学究之狐友。据狐友言，凡狐狸皆可修道，而以成道者所生之“狴狐”为最灵。狐之修行，先成人道，辛苦一二百年，能化为人身，饮食男女、生老病死，皆与人同，所居常近于人。其修行有炼形服气与媚惑采补二途，炼形服气必渐积而成，成功者能游仙岛、登天曹；媚惑采补为走捷径，然伤害或多，触犯天律，则遭神明惩罚。

清人王应奎《柳南随笔》卷三说，汉阳人朱方旦之妻为狐精，着红衣。朱以方术游公卿间，以符水治病，皆其妻出神为之，一时趋求者甚众，皇帝亦曾召见。因谋夺正一真人（张天师后代）所居，其妻被雷震死。妻死后，朱方旦懵无所知，被下狱，诛杀之。

笔记中的这类故事多不胜数。如明人谈迁《枣林杂俎》说天台县桃源洞有古桃树化为精魅迷人，王安石夜坐，此精曾化为美女与之谈《易》。

物怪现形一类奇事，在西方也非绝无。如英国伦敦海盖特区旁特广场，传说有一只鸡的幽灵现形，这只鸡本是著名哲学家培根于1626年3月路过此地时所宰杀，培根以恶作剧的方法处理完那只鸡后，忽然晕倒，几天后逝世。此后多次有人夜晚在此地看见一只发抖的、半拔光毛的鸡的幽灵，直到1970年，还有出现。

交通鬼神的方术，以扶乩降仙最常见，自南宋以来尤为盛行。扶乩又称“扶鸾”，一般是以一至数人持一笥箕，下插竹筷或特制鸾鸟形木笔，祈祷后，在灰沙上写字、绘画，也有不经人持而笔自写画者。随问作答，往往自称某某大仙、菩萨或古昔名人，能作诗词、开药方、示吉凶、说经诀，明清道士常以此降道经，读书人常依此猜考题，佛教徒也有从事者。宋人张世南《游宦纪闻》卷三述其幼时所见扶乩中，作诗词、诗赋、时论、记跋之类，往往敏而工，言祸福，却多不验。近时都下有士人许某，能迎致大仙，所言多奇中。宋人周密《齐东野语》卷十六《降仙》说：

降仙之事，人多疑为持箕者狡狴，以愚旁观，或宿构诗文，诤为仙语，其实不然，不过能致鬼之能文者耳。



认为降仙并非像有些人所怀疑的那样，是扶鸾者骗人的把戏，而是招来了能为诗文之鬼。

佛教著述中，论及扶乩降笔一事，一般也都说绝非菩萨真仙，而乃“灵鬼”所为。如明代高僧莲池《直道录·降仙》谓扶鸾所降：

多精灵不散之鬼，其能诗能文者，则在生聪慧人，滞于鬼录而未及受生，随符请而来，非真仙也。

持松《心灵感通录释惑》谓扶乩之术，“舍诚心作伪者外，则多为灵鬼所托，纵有仙界莅临，然佛法中，仙亦鬼之族类也”。

## 十一、尸解、遇仙、祷神等灵异

与生死轮回有关的怪异现象，载诸史料者，还有尸解、遇仙、出神、神灵感应、雷击恶人、人死为神等。

尸解一语，出自道教，为成仙之下等。其具体表现，是死后埋葬，而又现形与人交游，发其棺，则唯余爪（指甲）发及衣履。道教史料中所载此类事例甚多，佛教史料中也有达摩祖师“只履西归”的记述——谓达摩死葬熊耳山，这年有魏使宋云从西域回，见达摩杖头挂一只草鞋西行，归而言之，发达摩棺，见棺中唯有草鞋一只。这故事成为中国人物画的重要题材。

史料中还有生前未必修道学佛死后亦现尸解的记载。如《汉书·外戚传》载，汉武帝钩弋夫人有罪，被处死。既殡葬，尸体不臭，香闻十余里，葬于云陵。武帝哀悼之，又疑其非常人，乃发冢开视，见“棺空无尸，唯双履存”。又《万历野获编》卷二七《尸解》条说，明嘉靖时少师刘健（晦庵）九十余岁死，“嗣后游行人间，闻至今尚在”。近年罗近溪（汝芳）卒后，一日忽至同乡曾同亨寓所，快谈连日。

人修道成仙事例，正史及道教史传中所载不少，如乘龙升天的黄帝，及先秦的安期生、王子乔等，多为养生长寿及有神通异能者。也有历数百千岁而犹传有人遇之者，最著名者为唐吕洞宾，《宋史·陈抟传》说他在五代宋初“年百余岁，顷刻数百里”，一般认为乃晚唐人。《邵氏见闻录》卷二九载：



宋太祖赵匡胤初即位，吕仙“自后苑中出，留语良久，解赭袍衣之，忽然不见”。金元以迄明清，历代都有遇吕仙的记述，如明末陆西星自称吕仙住其家三月余，清嘉庆时四川乐山李西月亦称遇吕洞宾、张三丰（元人）传道。清人《柳南随笔》卷五述：明末瞿汝稷，八岁时生足疮，危急时，恍见吕祖面授方药数味，服之即愈。自是常出入神入异境，见神仙，见自己名列仙籍。陆游《渭南集》说，他的高祖曾在路上见空中有一人飞行，与之叙谈，自称为唐人施肩吾（传为吕洞宾弟子），其时施肩吾应有200岁以上了。

信神祀神而得灵验，受神明保佑济助的事例，在正史和野史笔记中所载极多。如《晋书·刘殷传》载：刘殷少时至孝，一年冬天，其曾祖母王氏想吃春天才有的菹菜，刘殷乃哀祷于天，“声不绝者半日”，忽然好像听见有人说：“停止吧，不要祈祷了。”刘殷收泪视地，见地上竟然长出了菹菜。刘殷又梦神人告言：“西篱下有粟。”醒后如言掘之，得粟十五钟，铭文云：“七年粟百石，以赐孝子刘殷。”食之七载方尽。

《隋书·张季珣传》载：张祥为并州司马，值汉王杨谅反，张祥勒兵拒守，贼纵火焚郭下，张祥见百姓惊骇，入城侧西王母庙再拜号啼，求神明降雨相救。“言讫，庙上云起，须臾骤雨，火遂灭。”

《周书·达奚武传》载：达奚武做同州刺史时，因天旱，祀华岳神求雨，以六十余岁人登山祈祷，暮不得还，铺草而卧，夜梦一白衣人执其手曰：“辛苦你了，值得赞赏。”惊醒，更加虔祷，至天明，果然降大雨。

《元史·刘秉直传》：刘秉直任卫辉路总管时，有贼劫杀汲县民张聚而逃，案难侦破，刘秉直乃祷于城隍神，忽见有村民阿莲战怖仆地，具言贼之姓名及所在，如其言，果然捕获。又虫螟为害，刘祷于八蜡祠，虫皆自灭。天旱，刘又祷于苍峪神祠，见有青蛇蜿蜒而出，辞神而返，雷雨大至。《明史·谢子襄传》载处州知府谢子襄祷神除虎息旱蝗之事，亦属同类。

又《明史·徐学颜传》：徐学颜之母病，学颜祈祷于天，请以自身代母，夜梦神人授以药。醒后按所梦药之形色寻觅，得荆沥，其母饮之即愈。笔记小记中所记此类事更多。

还有一类因得罪于神而遭殃的记载，如《魏书·安南王桢传》述：魏宗室元桢任相州刺史，因旱祈雨，告石季龙庙神像：“三日不雨，当加鞭罚。”



祈之不验，遂鞭打神像一百。是月，元桢发背疽而死。《宋史·李全传》载：节度使李全，乞灵于茅司徒庙，无应，李全怒断神像左臂，有人梦神告曰：“李全伤我，死亦当如我。”后李全作乱，被官军碎尸，左掌无一指。这类记述，宣扬神明的威严，颇具威慑力。

最具威慑力、令作恶负疚之人心骇胆战的故事，是雷殛恶人。被雷击死，被认为是遭天神诛罚。这类故事在正史、笔记中都有不少，尤以宋代以来的笔记中为多，近今佛教界所印行的劝善书中也载有多例。如《信征录》述：清康熙三十五年（1696年）六月初三日，苏州养育巷母子二人，遇雷电绕门前，儿躲入母亲怀中，被雷击死，其母吓死后，次日复苏，说曾骗一妇女从育婴堂所领米三斗，致使其妇含冤自缢，理应遭雷打死，说完即口吐绿水而死。又杜之英《读幽冥问答录书后》述：远亲周某，滤县人，娶媳张氏悍泼忤逆，老夫妇与其子接连两夜梦见天上露金字一行：“六月十三日雷劈周张氏”，言之于媳，初不置信。至期，上午尚风和日丽，张氏嘲笑公公婆婆迷信，邀邻人打牌。至午时，忽雷电交作，张氏骇奔楼上，严闭门窗，藏身大衣柜中。岂料霹雳一声，楼上门窗洞启，张氏竟被摄至街前击毙。

人死为神之事，正史野史所载不少，有的是事后于梦中告知，有的是于临死时自言，有的是祈祷而有灵应。如《隋书》载韩擒虎死为阎罗王，《莲池笔记》述明代万历间常熟赵定宇死为五殿阎君等，此不赘录。

## 十二、佛教感应故事与修证、因果实录

以解决生死问题为中心，以轮回说为教义基础，以重修证为突出特征的佛教，尤其是具有华夏民族重史传统的中国佛教，对其教义及实践结果的事实证据之记述宣传，甚为重视。中国佛教典籍中的数百卷史志僧传及数十种感通类著述中，所提供的佛菩萨感应、修行证果及轮回、因果报应的验证等事件，达数千件。近今佛教界，尚在继续记述、编写此类宣传品。官方正史、地方史志和笔记野史中，也有不少这方面的内容。这些资料，对于揭破生死之谜、证明佛教的效应来说，虽然十分重要，但过于繁多，非本书所能详尽缕列。这里仅归纳其主要内容，每类事件略举一二例，以供读者参考。



佛教感应事件，主要是佛菩萨及经像等的感应故事，有经像放光、佛菩萨现相、见菩萨化身及诵经奉佛祈念菩萨而得治病、延寿、脱厄等灵验。

经像放光，如《释氏通鉴》载：东晋宁康初（373年），释道安至襄阳立檀溪寺，铸铜像，能起自行，光明烛天。秦主苻坚送外国金弥勒像，道安设讲，一夕，佛像光照放室，顶有舍利。又，咸和四年（329年），丹阳太守高悝获金佛像于张侯桥侧浦中，此像原在内宫供养，常现光瑞。时临海人张系，于海滨获金铜莲花座，以安高悝金佛像之足，俨然相符，这天夜间，佛像放光烛天。刘宋元嘉中，江陵张僧定之妹从小奉佛，矢志出家，曾奉小金佛像，父母密为许嫁，迎娶之日，女悲呼不就，烧香伏地请死，佛像放金光照一村，父兄惊异，乃顺其志而不嫁。此类记述，在佛教史志和感通类著述中不下数十百例。

佛菩萨现相之事，见于正史者如《梁书·滕昙恭传》所言：滕昙恭至孝，父母卒，哀恸呕血，蔬食终身。一日见其门外树上有神光起，现佛及侍从容光显明，自门而入。昙恭合家皆共礼拜，久之乃灭。这类事在佛教感通类书中载有许多例。

见到菩萨，以入五台山见文殊菩萨、入普陀山见观音菩萨的记载为最多。如《宋高僧传》卷二十一载：释法照，唐大历二年（767年）于衡州云峰寺，在粥钵中现一山，中有“大圣竹林寺”，人言其景为五台山，法照乃朝礼五台，果见山景如粥钵中所见，入大圣竹林寺，见文殊、普贤二大菩萨，示以念佛法门。后又与五十余僧虔祷，见文殊、普贤等一万菩萨。遂于该处建竹林寺，力弘净土法门，被尊为净土宗四祖。又同卷《牛云传》述：僧牛云，极为鲁钝，入五台虔拜文殊，遇文殊化身为老人，为说宿缘，为断心头淤肉，现文殊相。牛云下山后，变得极为聪利，“凡日经典，目所一览，即诵于口”。同书卷十四《唐百济国金山寺真表传》，说百济（今属朝鲜）僧真表，恳祈受戒七日七夜，见地藏菩萨、弥勒菩萨为其授比丘戒，遂发天眼通，自后常有二虎左右随行。孙中山先生游普陀山时，亦曾亲见彩门、奇僧迎接之灵异，有专文记其事。

因奉佛、诵经而得诸感应者，记载最多。见于正史者如：《晋书·前秦纪》载，徐义，被慕容永所获，械系其足，将杀之，徐义诵观世音经，至夜半，



械开得脱，若有人导之而行，得以逃命。《宋书·王元谟传》：王元谟战败，将被杀，梦人告言：“诵观音经千遍则免。”觉而诵足千遍，临刑犹诵之不辍，忽传呼停刑，得免一死。此类事例，佛书中所载在千件以上。有遇难得脱者，有延寿增算者，有求生子女如愿者。以祈念观音菩萨而得解脱厄难及诵《金刚经》得延寿消灾的记述为最多。

佛教修行的效应，实际上应主要从启迪智慧、增长慈悲，塑造高尚人格、提升精神境界、获得现前安乐、解除死亡焦虑、净化社会人心等心灵效应方面去认识，这是佛教的主旨所在。这可以从观察分析佛教徒的人格、精神、行为而得出结论。在历代史传及各种《高僧传》《居士传》中，有大量资料，如大乘龙象马鸣、龙树之智慧超凡，阿育王、孔雀王、梁武帝萧衍等之以正法治国，法显、玄奘、义净等不畏艰难险阻万里取经求法，白居易、苏轼、耶律楚材、龚自珍、林则徐、谭嗣同等的为民请命及超脱，都体现出佛教智慧慈悲精进的精神。至于调节心理、令人安详快乐的心理保健、心理治疗效应，更不难从观察当今佛教徒的心理状况而确认，今西方心理学家有从事这一研究者，如美国威斯康大学麦逊迪分校研究小组对一些虔修多年的佛教徒进行大脑扫描，发现他们左脑的“快乐中心”经常出于比一般人高得多的活跃状态，证明他们经常保持快乐平和的良好心态。

若要讲佛教徒超出生死、死而不亡的物质性证据，最常见到的是舍利子，汉译“骨身”，是佛及一些佛教徒火化后骨灰中捡出的坚固结晶物。大乘《金光明经》卷四等解释舍利乃戒定慧熏修所成，密教说舍利是由坚固明点（不漏精）所致。道教《唱道真言》一书认为佛家之舍利乃是精气、命，“彼修性而不修命，故灭度之后，神升于虚，而精气留于后世也”。许多高僧及精勤修行的居士火化后也有舍利，高僧中还有如释迦之自身出火自焚、留下许多舍利的记载。起码，修行者烧出舍利，说明修行有改变身体物质结构的效果。一般认为佛的舍利坚固不坏，高僧的舍利时间长了之后会风化消失。据载，释迦牟尼佛灭度后，自身出火烧身，留下一斛六斗舍利，分为八分，七分在瞻部洲，一分在龙宫。有四佛牙舍利在帝释处、健陀罗国、羯陵伽国、阿罗摩邑海龙王宫。阿育王（无忧王）开七塔取舍利，于瞻部洲兴建八万四千塔供养，来华者凡十九处，今存北京西山佛牙舍利、陕西法门寺佛指骨舍



利、南京大报恩寺佛顶骨舍利，及宁波鄞县阿育王寺佛舍利、四川新都宝光寺佛舍利等。佛教史籍中有不少佛舍利放光、变化形状的记述，今天礼拜佛舍利者，也往往有见舍利放光、现佛像等灵瑞。笔者于 1998 年在北京广济寺遇西山佛牙舍利，亲见放五色带状光三次。

还有虔诚礼拜而感得舍利的记载，如《高僧传》卷一等述天竺僧康僧会于汉末来华，被东吴孙权任为博士，虔诚祈祷 21 日，感得舍利降于瓶中，孙权与群臣观之，见“五色光焰照耀瓶上”，将舍利倒于铜盘，盘即破碎，又置舍利于铁砧上命力士以铁锤击之，无损，孙权乃敬服，准造建初寺传扬佛教。这枚舍利近年从南京大报恩寺与佛顶骨舍利一起出土，在栖霞寺展览，笔者有幸看到，晶莹剔透，大如花生米。《日本书纪》卷二十载，敏达天皇十三年（584 年），中国人司马达等设斋会时，感得舍利，大臣苏我马子以铁锤击之不坏，投入水中不沉，因此笃信佛教。又日本圣德太子二岁时，面向东方口称“南无佛”，忽然从其掌中落下一粒白色舍利，被称为“南无佛舍利”，是日本著名的佛教圣物。

高僧圆寂后肉身不坏、显现灵异者，为数不少，藏密称这种肉身为“全身舍利”。如《高僧传》载：来华天竺僧诃罗竭于西晋元康八年（298 年）端坐圆寂，焚化时火燃几日而肉身犹不坏，弟子乃移还石室安置，咸和中（326—334 年），西域僧竺定观视之，肉身仍未腐坏，已俨然平坐了 30 多年。《隋天台智者大师别传》：智者圆寂后，弟子按其遗嘱装龕归于佛陇南峰，入龕后肉身“流汗遍身”。时连雨不休，弟子咒愿祈祷，才举禅龕，立即雨停，云开雾散。“龕坟虽掩，妙迹常通”。《佛祖统纪》载，天台宗高僧智威于唐永隆元年（680 年）趺坐禅堂而化，“异香七日不歇”，僧众见他坐逝于寺，而上阪之人犹见他赴施主家。《宋高僧传》载：宋天台宗山外派高僧智圆（976—1022 年）圆寂入陶龕后，门人开视，见“肉身不坏，爪髓俱长，唇微开露，齿若珂玉”。此类事历代皆有，不少佛寺中以前皆有供奉，“文革”中多遭破坏，现存可考证者，如禅宗六祖惠能的肉身（在广东韶关南华寺），至今尚栩栩如生。另外还有九华山金地藏和尚的肉身、唐石头希迁禅师肉身（被日本人盗去）、明憨山大师及无瑕和尚肉身（也在韶关南华寺），当代月溪和尚肉身（在香港沙田万佛寺）、慈航法师肉身（在台湾）等。仅



1980年以来，九华山僧尼中又出现3名肉身不坏者。这种尸体，一般加防腐处理后，外贴泥、金供奉。西藏此类祖师肉身更多，处理方法是将肉身置于食盐中脱水，然后涂泥、贴金。更加奇特的，是有的修行者死后肉身会缩小至一二尺高，而比例不变。

至于高僧圆寂时显现灵异、焚化时烧出舍利者，更为常见。如《高僧传》载：西晋贤护临终时，“口出五色光明，照满寺内”，焚尸后“指节都尽，唯一指不燃”。求那跋摩临终时“坐绳床，颜貌不异，似若入定，并闻香气芬烈。咸见一物状若龙蛇，可长一匹许，起于尸侧，莫能铭者”，火葬时“五色焰起，氛蕴丽空”。僧普恒平坐而逝，尸体扳不倒，手曲三指，其余皆伸（意谓证得第三阿那含果），“众僧试取捋之，亦随手即伸，伸已复更曲。生时体黑，死更洁白”。法琳“焚尸之日，两眉涌泉，直上于天”，焚尸时“五色烟起，殊香芬馥”。僧周圆寂时“火从绳床后出烧身，烟焰涨天，而房不烬”。朱士行焚化时“薪尽火灭，尸犹能全”。鸠摩罗什焚化时“薪灭形碎，唯舌不灰”。法进于饥荒之年自割身肉施与贫贱而死，“尸骸都尽，唯舌不烂”。烧出舍利，藏密认为乃持不淫戒多年清净的结果，这种事经常发现，如民国高僧印光、太虚、弘一火化后皆有舍利千粒以上，当代高僧烧出舍利者也不乏其例。如阿拉顿岳仁波切圆寂（1992年）七日后，遗体缩小到一肘，火化时天空现彩虹。阿措仁波切圆寂（1997年）七日后，遗体缩小三分之一，火化得舍利三百余粒。瓦滚意西弓曲居士舍利子变成大光团。

舍利按颜色可分为骨舍利（白色）、血舍利（红色）、发舍利（黑色）、胆舍利（绿色）等，还有舌头、心脏等烧成坚硬舍利者，及状如开花者的“舍利花”，有的舍利还能自行增生或自行消失。

至于修行证得禅定、神通者，《阿含经》中多有描述，史传中记载甚多。如《晋书》卷九五等记西域高僧佛图澄表现出遥视、遥听、遥知人意、听铃音以占吉凶等神通，单道开不畏寒暑、昼夜不卧、日行七百里，僧涉日行五百里，预言皆能应验，鸠摩罗什能预知未来。《北史》《南史》记南北朝僧檀特、宝志、志言等皆能预知，志言甚至能穿过门墙，将所食之鱼吐于水中复活。各种《高僧传》所记中国历代有禅定神通的高僧颇多，如东晋杯渡以能乘木杯渡江而著名，还有分身、预言、治病之能。北齐僧稠禅师常入定经





旬，禅定功深，表现出知他心等神异，留下“解虎锡”（以锡杖分开两只打架的老虎）的故事。证得三果的智旷，表现出分身、预知、知宿命、以天眼见地下物、呼无人舟自到等神异。如此之类，不胜枚举。明清以来，此类高僧虽然越来越罕见，但直到今日，尚未必绝无其人。

佛教界还编撰有一类宣传因果现报实例的著述。如清人彭希涑辑《二十二史感应录》，从佛家因果报应及儒道两家天人感应的角度，从二十二史中选出显著事件三百多例。近人聂云台、许止净编的《历史感应统记》，主要从二十四史中选录有关因果现报的事件，达一千多例，分为二十四类。清释戒显撰《现果随录》四卷，记述了作者亲自见闻的因果报应之事一百零三则。近今佛教界编述的这类读物有《近代果报见闻录》《放生杀生现报》等。

见诸史册的因果现报，以杀人害人者当世被杀、临死见所杀者来讨命，及救人济世、信佛诵经者一生得善报的事例为最多，也有不少与鬼神、冥府、梦告等与轮回有关的故事。还有一类因破坏佛教、诽谤佛法受恶报的事例，如《南史·南平无襄王伟传》载梁宗室萧伟毁襄阳寺铜佛像铸钱，迫害寺僧，而得恶疾，终以疾死。《魏书·崔浩传》载，崔浩非毁佛法，取妻郭氏所敬佛经焚之，弃灰厕中。后以国事获罪，被囚于槛笼，使卫士数十人洒尿于其身，呼声嗷嗷，闻于行路，“世皆以为报应之验”。

明人袁了凡（约1534—1607年）所撰《了凡四训》，以自己一生的经历，论证命由我立，因果可转。大略说：他少时遇一精于《皇极书》算命术的孔先生，为之推命，言其历考名次、所得廩米、功名止于贡生、某年任知县三年半、寿五十三、无子嗣。后二十年间，考中名次、廩米等，果然皆如其言，乃深信之，以为命由前定。后来见到南京栖霞山云谷禅师，指示他命由心造，可由心转，授以“功过格”。从此振作，以每日自记功过为监督，力行诸善，有过辄改，积一万善行，从此孔某所算之命不灵了，袁进士及第，官至兵部主事，子孙兴旺，享寿七十四。这一自造命运的典型，作为佛家因果说的活证据，在近世佛教界内外广泛流传，起了相当大的劝善作用。

### 十三、对史料中轮回事件的检讨

有关轮回证据的种种事件，白纸黑字，充斥史籍，不胜枚举。在今天这个科学昌明的时代，对这类记述如何看待，如何作出科学评价，这是一个既牵涉史学、文献学、宗教学等人文科学，又牵涉宇宙人生奥秘及人体科学的复杂问题。因事态离奇，甚而荒唐，有封建迷信之嫌，故从来治史学、宗教学者，对此多取回避态度。笔者既已列举多例，不妨略呈管见数端，以提供一种认识此类记述的思路。

1、此类事件的记述，在古籍中占有相当大的分量，是古文献中不可忽视的重要内容，是古人破解生死之谜的重要认识成果。此类纪事在现代社会尚有相当大的传播市场，被不少佛教徒所确信，佛教界还在记述着新近发生的此类事件。无论是研究探索生命、生死现象，还是研究佛教等宗教，措置褒贬，都必须认真对待此类记述，不容回避。即便是论证轮回虚妄，也必须对此类记述作出科学的说明解释。

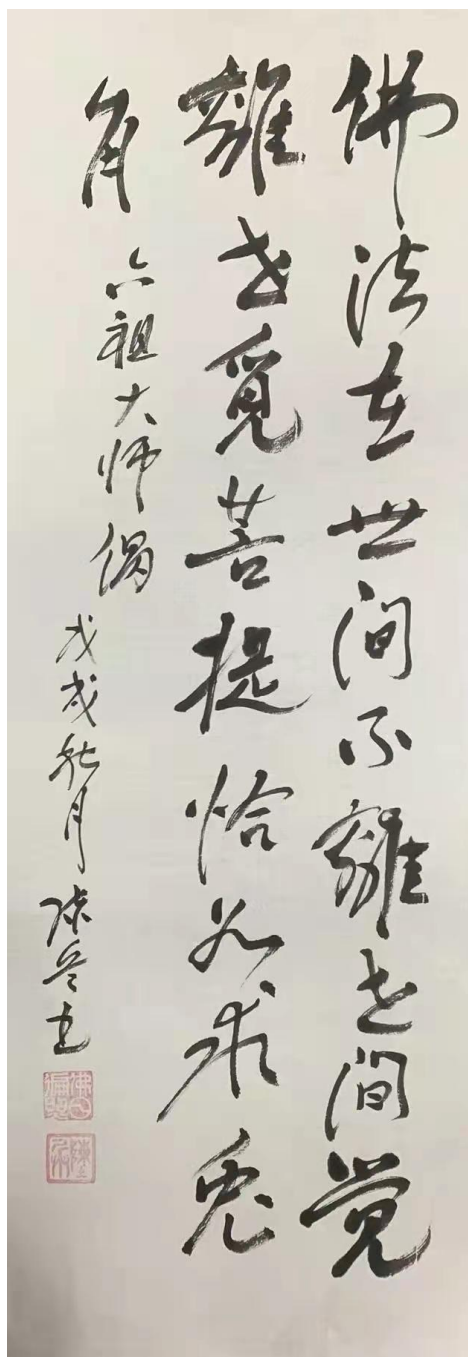
2、此类记述的数量之多和渗透之深，说明死而不亡、生死轮回的观念在古代社会的影响和演变。此类记述，是反映古代文化形态，纪录人类心灵进程的重要史料，从文化学、宗教学、民俗学、人类学等多种角度看，都有整理研究的价值。从中国古籍中的此类记述看，对此类事件的记述，与当时流行的宗教观念密切关联。佛教传来之前，所记者主要是见鬼神、死后现形、亡魂托梦及妖异之类，与华夏传统的人死为鬼神的观念相一致。佛教传入后，才有了与轮回六道有关的记忆前生、转生畜类、佛菩萨感应等记述，说明中国人的生死观受佛家轮回说影响而有了演变。虽然深受佛家轮回、因果说影响，但此类记事中反映出的轮回、因果思想，仍带有华夏传统观念的特色，与印度佛典中的轮回说不尽相同：几乎没有中阴身的记述，一般皆称人死后续存者为鬼或神，冥府地狱中的囚犯概称为鬼，多数皆记人死时见鬼差来捉，死后入冥见泰山府君或城隍神，轮回观念与魂魄观念常结合在一起，因果报应则常混杂以华夏传统的神明惩恶奖善的天人感应观念。

3、从破解生死之谜、如实认识自己的角度来讲，最重要的问题，当然是



此类记述的真伪。它们究竟是真实事件的如实纪录，还是社会群体宗教观念的产物？抑或经过了宗教观念的加工？从史学角度看，这类记述，尤其是载于正史者，应该说它们一般都有事实依据，起码是据当时较为可靠的传闻记述，非编史者所杜撰。若判为史家杜撰，则主要据以编史的其他大量史料，皆应失其真实性，历史便无法编写了。若以此类事件过于奇异为理由而判其非真，则史书中的奇异之谈，非仅此类。即今日世界上现有的奇异现象，如卵生人、三腿人、狗面人、无脑人等，出人常识之外者，不知有多少，以事态奇异而否定古人的记载，理由自难成立。即使野史笔记，也多依实录、传闻、见闻写成，多有作者亲历及闻之于可靠的亲朋者，对事件的年代、地点，当事人及见证者姓名里居，交代清楚，接近于现代的调查报告者，并非罕见，不可仅当作小说故事，视为艺术虚构。至于所据传闻、见闻之真伪，则实非由史学、文学、文献学的方法所能断定，可以肯定的只是：古人传闻记述，缺乏现代科学严密的调查、观测方法，其所记可能经过加工，打有流行观念的烙印，但也不能武断绝无如实记述的情况。总之，此类数据，尤载于正史和可靠的野史、笔记者，基本上可看作古代人体特异现象的纪实，不过既冠以“古代”二字，则表明其非近现代科学的纪实，带有前科学现象纪实的性质。

4、欲以文学、史学、宗教学等方法，弄清大量古代记述的真相，乃属不可能之事。今天所能做的，只能是从今天的现实生活中，用科学的调查研究等方法，调查此类现象是否为有，据之方足以判定古代有无此类事件。这是人体科学、超心理学、死亡学等现代“人学”所应研究的课题。



佛法在世间，不离世间觉，  
离世觅菩提，恰如求兔角。



## 第十一章 轮回说与心灵学

人类对自身生死之谜的探究，虽然早就发轫于远古，极受祖先们的重视，但长期以来，主要是从宗教和哲学二途进行，信仰和玄学色彩太浓；所记述的大量与生前死后有关的事件，也多带有前唯象学记述的性质，不及近现代科学观测实验方法之精密。16 世纪以来，从物质方面研究人自身的生理、生物、医学等学科的长足发展，使“人是一架机器”的机械唯物主义生命论风行一时，直到时下尚为许多人所认同。作为对这种片面见解的反对和补充，从一百多年前起，有一批重视自身灵性的西方人，便开始用近代科学的方法研究透露生死黑谜若干信息的种种“心灵现象”（Psychical phenomena）——与心灵（Psyche，心理内核）相关，用正统科学理论无法解释的超常现象，这种研究称为“心灵研究”或“心灵学”（Psychical research），曾略译为“灵学”。19 世纪 50 年代，“剑桥大学心灵调查会”（有时称“鬼神会”）等几个组织开始从事心灵研究，1882 年，世界上第一个“心灵研究会”在伦敦成立。此后，欧美各国陆续建立了心灵学研究团体，心灵学研究曾风靡一时，有许多知名科学家关注和参与。最近几十年来，心灵学逐渐被“超心理学”（Parapsychology）一语所代替，这方面的研究又呈发展之势，在世界几十个国家和地区已有了二百多个超心理学研究机构。在中国，西方灵学曾被引进介绍，但自 20 世纪 50 年代以来，被戴上迷信帽子，成为禁区。

西方的心灵学研究，在早期主要以唯灵论（Spiritualism）为主导。唯灵论认为：人死后续存，并能通过与无形实体交流来获取证实。早期心灵学研究的现象，主要是与生前死后相关的鬼魂、再生、神动，多用降神术、通灵术、招魂术、催眠术等方法。由于方法上的一些失误，曾引起思想界、科学界的攻讦。但其研究成果相当可观，积累了成千上万件经过周密调查观测的超常事件记录报告，这类事件有再生、魂灵显示、鬼魂作祟、鬼魂托梦、脱体经验、濒死体验、神动现象、巫术、灵魂照相术等，实际上多属中国古籍中所载的记忆前世、死后复活、见鬼神、神游、闹鬼等事件。医学界、心理学界的有关人士，也对濒死和死后复活经验做了大量调查研究，其成果被新



近才兴起的“死亡学”所利用。

心灵学等的研究成果表明：古代所记述的许多有关生前死后的超常现象，是超时代、超地域而存在的，在今日的人世间并不难发现，有些现象甚至是相当普遍的，在古代当然也应如此。这类实实在在的现象，虽然尚不能完全揭开生死之谜的黑幕，但毕竟打开了一些可以窥视黑幕内情的孔洞，提供了大量暗示着死后续存、轮回转世的证据。

近几十年来，心灵学、超心理学，及国内新建立的以超常心灵现象为主要研究课题之一的“人体科学”，受社会思潮的左右，主要着重于与人体潜能开发有关的“超感官知觉”（Extra sensory Perception）和“心灵致动”（Psychokinesis）两类特异功能，但还是有一些研究者对再生、魂灵、濒死等现象继续进行研究，成果不少。西方社会上流行的这方面专著，如《死后的生命》《体外旅程》《关于‘捉弄人的鬼’现象》《轮回的秘密》《轮回转世的科学确证》等，仅1984—1985年世界书目大全所载者，便达一百多种。灵魂、再生、闹鬼等现象的科学考察及轮回观念，已成为西方社会人士广泛知晓的话题。据1982盖洛普民意测验，有四分之一美国人相信轮回转世，相信有来世的老年人占百分之七十七。英国《星期日电讯报》说10年中相信轮回者从百分之十八上升到百分之二十八。日本某帝国大学百分之五十一的学生相信灵魂的存在。在国内，近几年来也有人开始从人体科学、生命科学的角度研究灵魂问题，调查再生等事件，试图对生死之谜、灵魂问题作出理论解释。

再生、灵魂、鬼神等现象的超常性、神秘性，与近代科学观念的不兼容性，及其长期以来与宗教、巫术纠缠不清的关系，使这方面的调查研究，极易受世人非议，被斥为“伪科学”和迷信骗术。这方面的研究者们，从百余年来的探索中，形成了较为严谨的学风，一般都尽量抛开传统宗教观念，力求客观周密，不轻易下结论。自20世纪30年代以来，从定性研究走向定量研究，运用了统计学的技术和电子计算机。其研究成果，主要在于用人体科学、气功学所谓“唯象”的方法，对超常事件进行调查、观察、测试、记录、统计。他们所记述的有关生死之谜的大量事件，自然要比古籍中的同类记述更为真实可靠。



## 一、“再生人”何其多

“再生”（Reincarnation）一译“复活”，指灵魂在人死后于另一肉体中重生的现象，即是轮回、转世之意。这种观念出自古希腊和古印度，19世纪法国唯灵论者颇主张此说。这种观念的最有力证据，是回忆前生及表现出“先前人格”（前世的人格）。这种现象有两种：一种是对前生的自动记忆。这种事件在世间虽称稀奇，但经研究者们调查，在世界各地都有发现，其绝对数字很是不小，仅现存的记忆前世者，便要比古籍中所载全部记忆前世的人数多出好多倍。不仅在深受轮回思想浸润的南亚、中国等地现存多例，即在不信奉轮回转世的基督教、伊斯兰教文化圈内，也不乏记忆前世的确凿事例。美国华尼西亚大学医学院精神病学系的史蒂文森教授（Ian-Stevenson，1918—2007），多年来从事这一现象的研究，他从印度、日本、缅甸、斯里兰卡等国，调查收集到1600多例自动记忆前世的事件，从中筛选出20个证据最确凿者，写成《说明再生的二十人事例》（1966年）一书，认为“我们绝对无法证明没有转世这件事”，他晚年又出版了《欧洲典型的轮回案例》一书（《European Cases of the Reincarnation Type》，2004年）他的后继者塔克尔博士（Jim B Tucker）重点研究了多例美国儿童中的记忆前世现象。美国加州的临床心理学家海伦·万巴赫（H.Wambach）搜集有1088宗记忆前生的案例。英国 Joseph Head 与 S·L·Cranston 合编的《东西方轮回事迹汇编》，瑞士 Guenther Wachsmuth 著的《灵魂转世》等书中，都载有大量记忆前生之现证。

记忆前生的情况大多类似：多发现于2—5岁的儿童中，平均年龄为38—39个月，常自称是已死的某人，能详细陈述前生的经历和家庭状况，对前生的亲人深怀感情，认得前生常走的路径，认识前生的熟人，表现出前生的人格和嗜好，知晓前生所藏的财物。按他（她）们今生的经历，这是不可能有的。前生记忆往往集中在与之融为一体的某人过去的某一年、某一月或某一天的生活事件。有时前生记忆比对现在生活的体验更真实。大约有四分之三的人声称记得前生如何死去。从5岁开始，大量语言信息掩盖了传输前生



记忆的意象，随年龄的增长，前世记忆逐渐模糊乃至完全消失。当然：

在两个家庭相会之前，便把儿童关于前生的陈述记录下来的案例，只占全部调查案例的 1%。①

大多数是在前后生两家相会、事件传出后，才去调查的。

幼时自动记忆前世的事件，以印度所调查到者为最多，最著名的是德里女孩萨那提（1926 年生）的案例。萨那提从会讲话起，便经常谈论自己前世的丈夫、孩子、亲戚朋友等，说自己前世是马图茹阿市克达尔先生的太太，1925 年因剖腹产死亡，其所述剖腹产细节非常真实，家人按其所述地址找到克达尔家，她一眼就认出前世的丈夫，说出他的体貌特征、饮食爱好及前世夫妻之间的私事，使克达尔确信她是前世妻子转世。她对前世剖腹产的孩子表现出母爱，对前世丈夫违约续娶表示不满。此事传出，轰动一时，国父圣雄甘地亲自任命一个 15 人组成的专家委员会进行调查，证明转世证据确凿。后来世界各地又有三百多位专家对此事进行核实，此案例被多家报刊登载。

又，1948 年出生于潘拉市的女孩丝万塔娜，3 岁时便经常说自己是卡特尼妇人毕娅（死于 1939 年），旅游途经卡特尼时，她忽然要求去前世的家中。1955 年，印度拉查斯坦大学超心理学教授巴奈尔吉（H·Bannerjee）进行采访测试，1961 年美国史蒂文森博士又进行了调查，证明丝万塔娜在尚未去过卡特尼之前，所言她前世毕娅及其家庭的情况——属实。后来在探访中，她不用介绍便一下认出所有前世毕娅熟识的人，此后经常去看望前世的亲朋好友，对他们表现出诚挚的爱意。当被问起从死亡的 1939 年到再生的 1948 年之间的去向，她回答说投胎为孟加拉乡村的女孩，9 岁死亡。她从小会唱一首孟加拉民歌并随歌声翩翩起舞，这歌舞从没人教她，只能说出自前世的记忆。丝万塔娜后来硕士毕业，任教于大学。

史蒂文森调查证实过的同类事件还有多例，诸如：1953 年出生于孟加拉邦坝帕林的女孩吉普塔，从 1 岁半起常说自己是 11 英里外拉塔拉的妇女玛拉，6 岁时，她带领家人前往拉塔拉，——认出今生从未晤面的前世亲属。1955

---

① 吉尼斯著、张燕云译《心灵学》，辽宁人民出版社，1988 年，150 页





年生于伯黑拉林的女孩弗玛，3岁半时开始说前世是25英里外达尔彭加乌尔都巴扎区铁匠的妻子森娜丽（死于1950年）。1956年出生于斯里兰卡中部的女孩跋迪韦丰娜，2岁时自言出生前为塔勒沃凯莱村（离她家16公里）的男孩提力克拉尼，经调查确如她所言，被安排与前世家人见面时，从人群中认出前世的7位亲属、两位乡亲和老师。她保留着前世男孩喜欢蓝色等习气，她畏惧登高——前世的那个男孩，乃从高处跌下摔死。

又，1952年，印度北方省德拉洞3岁女孩穆丽杜拉自言前世为富商之女梅陀（亡于1945年），认出梅陀的父母和妹妹，讲出前世梅陀家的许多事，得到证实。斯里兰卡阿拉哈巴大学副校长拉伽博士仆人之子鸠摩罗，1950年被毒蛇咬死，不久转生于30英里外钵罗德伽一贫穷农家，5岁时忆及前世，偷跑至阿拉哈巴城，认出前世的母亲，此事上告官方，警察局及县长经观察认为其所言属实，判归前世父母。此二事为周祥光教授所亲见。

又，1960年，斯里兰卡戈玛力县哈杜那瓦村4岁半女孩戈那那提拉卡自言前世为某县某村男孩杜令，13岁病死，14个月后转生，经有关单位组团调查，认为确属转世，国家电台曾播送过这一事件。

斯里兰卡中部汉古兰凯特村的一名22个月大的男孩，虽然被父母取名“维杰巴胡”，却自称“帕雷玛达沙”（1993年遇害的前总统的名字），把前总统的家人说成是自己的家人，并言前世被名叫巴布的人杀害，而前总统确是被叫巴布的印度教敢死队员炸死。他相貌酷似前总统，并和前世总统一样，每天凌晨3点钟起床做佛教仪式。1999年1月18日，斯里兰卡多家报纸报道了这一事件，人们纷纷涌到小孩出生地观看，无不认定这位一岁多的农家小孩确为前总统转世。

又，泰国僧人超空，从小记得自己前世为今生的舅父奈楞，奈楞信佛虔诚，喜欢打坐，几度想出家，后来染病身亡，死后感到自己很轻松，能随意游走，但人们都看不见他，他来到妹妹家，看到妹妹刚生的婴儿，觉得很可爱，突然觉得身体像陀螺一样旋转，不久不省人事，苏醒后看到自己已成为那个婴儿。这个婴儿刚开始说话时，喊自己的母亲为妹妹，叫外祖母为妈妈。长大后继续前世习惯，喜欢学佛，出家做了和尚。

史蒂文森调查证实过的轮回事件中，还有两姐妹双双转世的：1958年出



生于英国诺森柏兰郡的双胞胎吉莲、简尼弗姐妹，自会说话起便讲她们前世是这个家庭里的两姐妹，1957 年遇车祸而死，又投生于这家。她们能认识前世各自喜欢的玩具，讲出它们的名字，认出前世所上的学校，并保留着前世姐姐教妹妹写字的习气。

在没有轮回观念流传的土耳其，竟然也有此类案例发现。1956 年出生于亚达那地方的男孩伊士迈记忆前世的奇闻，曾一度轰动世界。事件的经过大略是：当伊士迈一岁半时，一天忽然以大人的口吻对其父梅菲默特说：“我不愿再在这个家住下去了，我要回去和我的子女们团聚。”他自称是几个月前被人杀害，家住 1 公里以外的五十岁男子阿比，说出阿比被害的情况，及原配妻、第二个妻子、一儿一女的名字，一再恳求回到儿女们身边去，其父怒斥而不许。嗣后，每当父母喊他“伊士迈”时，他拒不应声，只有叫他“阿比”，他才答应。他表现出阿比嗜好杯中之物的习惯，常瞒着父母偷喝“辣克”酒。一次被其叔父马哈默特撞见，斥责他，他顶撞说：“小子！你在我果菜园当园工时，曾偷喝过我的辣克酒，被我发觉，我默不作声，如今竟忘恩负义，胆敢骂我，连畜生也不如！”马哈默特被他揭出隐私，终于折服。一天，见到一个卖冰淇淋的小贩，伊士迈以大人的口吻与其打招呼，道出那人从前卖西瓜蔬菜，自称曾为那人行过割礼，那人惊愕之余，不得不承认他是阿比再世。伊士迈对阿比遗族关怀眷恋的骨肉之情与日俱增，常在就寝时梦呓般呼唤阿比子女的名字，有好吃的东西，便要求其父送与阿比的妻儿。

伊士迈三岁时，双亲带他去阿比家，伊士迈今生从未去过那地方，却领头在前面走，同行者故意指错路，伊士迈不予理睬，径自走到阿比家。看到阿比的下堂妻，他跑过去喊着她的名字，拥抱着她，淌着眼泪（这情景拍有照片）。他向阿比的亲属一一问安，领着人们观看了阿比被杀害的马厩和阿比的墓地。他能说出只有阿比本人知道，别人不可能向他灌输的知识，说出与阿比有借贷关系的人。他常围着一条围巾走路，当地人无此习惯，这是阿比生前爱好的独特服饰。

1962 年，伊士迈 6 岁时，超心理学家巴奈尔吉博士专程赴亚达那，实地调查了阿比再世的实情，报告书曾由他所在的大学印行。日本宗教心理研究所所长本山博士评论巴奈尔吉的调查报告说：



巴奈尔吉博士身为科学家，用科学眼光谨慎探究这件事情真伪，是有诈骗钱财之嫌等等，把所假设疑问一一示证，结果证实伊士迈确实确实是阿比的再世。

巴奈尔吉博士现任拉查斯坦大学超心理学系主任，他从美国获得一项很大数目的金钱资助，专用于研究轮回转世问题。他说：每周平均有四件轮回事实的报道，从世界各地送往该大学。在印度本土，他曾收到轮回报道八百多件，其中有二百件已经实地调查。在印度拉加桑一所大学变态心理学部任教的英国人彭乃杰博士，也曾花费十二年时间，从世界各地调查到转世投胎事例约三百件。

另外，也有在长大后，遇一前生的亲属或重游前生故地，而忽然表现出记忆前生的案例。其中最著名者为香蒂·戴薇（Shanti Devi）女士的故事。她1926年生于印度德里市一个商人家庭，从会说话时便表现出记忆前生的若干言语举动，其双亲未予重视，9岁时，看到家中来的一位谈商务的客人后，香蒂一反羞怯之常态，如同遇见故知一般，向客人亲热地微笑着说：“您不是我前世丈夫的堂兄吗？依旧住在姆特拉吗？……”当客人听到香蒂所说的前生丈夫和三个孩子等的姓名时，脸孔发青，干脆地答道：“不错，一点不错！”不久之后，按两家的商量安排，香蒂前生的丈夫凯达带着三个都要比香蒂大的孩子来到香蒂家。香蒂马上认出了他们，不顾一切地扑进凯达怀里哭泣起来，又抚摸着三个孩子，流着眼泪叫他们的名字，使在场的人都大为惊愕。这一奇事很快在德里市传扬开来，由多学科的科学学家们组成的调查委员会对此事进行了周密的调查测试。香蒂被带上一辆火车，但她并不知道要上哪儿去。当她被带到前生故地姆特拉市时，一看到前世的亲属，香蒂用家乡话一一喊出了他们的名字。她又被蒙上双眼坐进马车，而车夫竟按香蒂的命令，直达前世丈夫的家，接着，在调查团的见证下，按香蒂的指示，从家中地下室挖掘出了藏钱的箱子。她前世的丈夫凯达颤抖着说：“太可怕了。虽然面貌与亡妻不同，但声音、动作、性情，却一模一样！”香蒂后来毕业于旁遮普大学研究院，在德里大学女子文理学院执教。二十多年后，印度大学周祥光教授见到她时，问起是否尚能忆及前生。答言：尚能忆及，只是不及幼时清晰。忆及前生，有如银幕上放映的影片，转瞬即逝，否则，便难以生活下



去了。香蒂后来是印度政界名人。

美国西奈山大学精神医学中心主任布莱恩·魏斯（Brian L. Weiss）博士调查过一名叫大卫的 7 岁男童，当随其母游览意大利一古罗马别墅时，忽然记起前世曾在此处放过马和加斯鱼。后来去法国干西游览时，大卫说一处地穴的墙壁中有个男子的尸体，并提供此人姓名，打开墙壁，果然发现一具骨架，查阅档案，证实百余年前确实关押过这名犯人。又一次在参观伦敦博物馆古埃及木乃伊时，大卫昏厥了过去，醒后写出三个古埃及鸟形文字，解释说：“这是我的姓名。”又，英国格拉斯哥市小男孩卡梅伦·兰姆，婴儿时喊爸爸妈妈之外的第三个词是“巴拉岛”（220 英里远 从未去过的偏远小岛），以后常说自己是巴拉岛的一个男孩，谈论那里的家有三个卫生间，有一姓罗伯逊的妈妈（他现在的妈妈名诺玛），在他要求下，诺玛带他去了巴拉岛，发现那里的空宅果然有三个卫生间。英国电视 5 台追踪拍成《这个男孩以前活过》的纪录片。又，英国老人亚瑟·福楼多从小常记起前世在 2000 多年前约旦古城佩特拉的情景，协助考古学家找到许多新资料。

月称《中观四百论释》有言：“前世躯体所留之疤痕，于后世身躯上亦会出现”，比喻为鸽子在茅棚屋脊上走动时，茅棚内的酸奶表面会出现鸽子的爪痕。超心理学研究者们所调查的“再生人”中，即有带有前世的伤痕，以及能不经学习而讲前世所用的语言者。如前述土耳其男孩伊士迈，生来头顶便有黑色疤痕，恰是前生阿比遇害时被击破之处。印度乌达布拉狄思省心理学研究所所长幕纳·布拉沙德博士在新德里调查到的一名印度人，自忆为第二次世界大战中阵亡的一位英兵转世，出生时身上有枪伤疤痕，即为前世所受枪伤部位。他出世后始终不能接受印度生活方式，以刀叉进食，喜着军服，未经人教即能讲一口流利英语。1953 年 9 月 15 日的《香港时报》报道了此事。20 世纪初，英国少女罗安·玛丽突然自称前世为公元前 1400 年的叙利亚人，被掳至埃及当奴隶，能讲一口流利的外国语，埃及学者证实她所讲确是早已失传的古埃及语。史蒂文森调查过的美国阿拉斯加印第安渔夫乔治·威廉，1949 年临死时预告家人：他死后将转生为儿子的后代，那个小孩身上有两颗跟他身上一样的黑痣。次年，其儿媳妇生下一男孩，身上有与祖父相同部位的黑痣，长大后其外表、举止、性格，几乎与祖父一模一样，并从保险箱中



取出祖父送给儿子的手表，说：“这是我的手表。”

英国菲尔丁·荷尔在其《人的灵魂》一书中，叙述了在缅甸调查到的一七岁女孩，自忆其前世为一开傀儡戏院的男子，曾被第三个妻子用刀刺伤肩膀，今生她的肩上还带有疤痕。她未经人教，便能熟练地操纵木偶，唱出傀儡戏台词。

又，缅甸塔曼市妇女曼德奥蜜 1953 年生下一女婴，4 岁才开口讲话，声称自己是一名在缅甸服役的日本军队的厨师，前世因敌机扫射，臀部中弹，死在离现在的家约 75 米的地方，中弹处如今有一紫黑色瘢痕。她经常哭喊着要回日本，说她在日本有五个孩子。她依然保留着一些前世的习气，不喜缅甸食物，不爱穿女人服装，爱着男装，喜欢刀枪之类的玩具。每听到飞机声，总会吓得尖声惊叫。

近年来英国一婴儿初生时，手臂上有已故摇滚乐巨星“猫王”皮礼士利肖像，六个月时便能哼出多首“猫王”名曲，其相貌亦毕肖“猫王”幼时，原来其母怀孕时，多次梦见“猫王”，又不时听到“猫王”名曲在耳际响起。

在调查到的众多记忆前世的案例中，有不少是从小就展示出某方面天才的神童：

长期从事研究转世现象的研究者们发现，许多接受调查的儿童宣称他们有前世，而且他们从小就具有建筑或木工技术。经过对这些事例的抽样研究，发现今天神童的特殊技能跟他们所称的前世职业有关。<sup>①</sup>

如美国路易斯安那州男孩詹姆斯·雷宁格从两岁起，接连不断地在梦中惊叫：“飞机着火坠毁了！”他对飞机结构有惊人的了解，逐渐回忆起二战时期往事：其时他为名 W·胡斯顿的 21 岁飞行员，在太平洋上执行任务时，被日军炮火击中而坠毁身亡。詹姆斯的父母在加州找到胡斯顿 90 岁的姐姐安妮，安妮完全相信并证实了詹姆斯许多回忆的正确性。父母将詹姆斯的事写成《灵魂幸存者：一名二战飞行员的转世》一书。

在中国民间，也流传着不少再生故事。笔者近年来听说的便有三例。台

---

① 《今日印度》，1993 年第一季度第九期，19 页



湾《中文文摘》第五期曾绘声绘色地记述过陕西彬县人张生有一出娘胎便开口讲话、记得前生的故事，此事乃曾任永寿县、彬县县长的韦勉斋采访记述，有可靠的目击证人及证明材料。张生有自述：他前世为家住彬县西南一小镇的田三牛，因暴雨窑洞坍塌，被湿土活埋而死，但不知自己已经死亡，挣扎着爬出来回家，家人就像没看见他，都不理睬，他失望地来到彬县城东名胜鸣玉池，想去观光，从小门拼命挤进去，顿觉头晕目眩，出生为张家的婴儿。他注意到自己的手，不禁开口说：“我的手怎么变得这么小？”家人大惊，以为妖孽，差点把他扔进粪坑。从此他装聋作哑，一直到六七岁，在爷爷的询问下才讲出了实情。此事逐渐传播彬县，田三牛家因田产与邻居打官司，找不到地契，不得不询问据传为田三牛再世的张生有，张马上回忆起：地契藏在窑洞某角落的石缝里。田家如说找到地契，打赢了官司，大家这才承认张生有确是田三牛转世，此事当时传遍了彬县、永寿县。

笔者熟识的上海供电局倪维泉总工程师，曾自费赴广西某地大地镇调查一名叫春耕的男孩再生的情况，写有《关于特异记忆功能的调查报告》。《麒麟文化》创刊号《再生之谜破密》（贾天全、张建伟）一文中，简述了六例“再生人”，附有多幅照片及转生路线图。例一折国娥，1978年生，女，两岁多时便唠叨前世之事，自称为一男子张福大转世。例二张成保，男，1967年生，为一叫武林娥的妇女转生，刚会说话时突然道出前世同村的收猪人的姓名，从此常念叨前世的事。例三于马马，男，1957年生，刚会说话时便问他母亲：“我出生时，你打算把我在尿盆里淹死，但未能成功，我的头在盆边碰了一个大包，对不对？”他母亲惊呆了，这从未和任何人说过的事，他怎么能知道呢？此后于马马自称为十五里外的王乔家转生。其他几例，大略类同。事件的结果几乎千篇一律：经多方验证，证实确系再生，前后世两家皆予承认，从此来往如同亲戚，再生人对其前世的亲属还怀着深厚感情。再生人们在幼小时几乎都表现出前世的某些生活习惯，如妇女转生为男子的张成保，六岁就会缝衣服，喜欢玩女孩子的游戏，至今尚保留着前世不喝红稀饭的习性。于马马三岁时便喜欢玩拉骆驼的游戏，喊他从未听到过的拉骆驼的口令，对骆驼表现出特殊的感情，原来其前生王乔家，便是个拉骆驼的人。

又，安徽宿县人周秉全（1924年-），生下三天就会说话，自言乃灵璧



县西三十里王庄瓦匠王士章，42岁犁地时被牛梭子打死，自觉被风飘去，脚不着地，因感到累，坐在路边歇息，恍如打盹，醒来后发现已变成小男婴。16岁时回前世生活的王庄老家，认识庄上的人，取出当年亲手藏在墙壁中的地契，使人们确信他真是王士章转世。新中国成立后他当过区长，退休后住宿县韩树村乡高家庄。

2002年第7期《东方女性》详载转世奇人唐江山奇闻：海南东方县感城区不磨村唐江山，出生于1976年，从3岁起常说自己是儋州人陈明道，因两村械斗被人打死。6岁时，强烈要求回儋州新英镇黄玉村找前世亲人，他带父亲到儋州，认出前世的父亲、熟人、情人及使用过的东西，会说儋州话，前世临死时的致命伤痕出现在今世身体的同一部位，其事令全村痛哭，轰动一方，前后生两家从此经常来往。唐江山只读过小学二年级，但认得许多字，觉得是以前读过的。他从未见过枪，但对枪很熟悉，可以很快拆卸，准确射击，这是他前世当民兵干部的记忆。他的事迹被凤凰卫视、海南电视台等多家媒体多次调查、报道。

活佛转世不昧宿因者，在当世也不乏例证。现代著名高僧、曾任中国佛教协会长的喜饶嘉措大师，能清晰记忆自己前世为一被土石压埋而死的藏族妇女。四川康定南无寺大吉活佛，约1914年生，因前生生于江西，人称“江西活佛”。幼年被认定为南无寺老活佛转世，迎往南无寺，闭关静修“大威德”法二十余年。今生生于雅安，二岁时即求母亲背着他找到前生故寺，认出前生寮房之钥匙，开门入室，在室中内壁挖出前生所藏剃刀，求师为之剃度，又找到前生所用的木钵。倪维泉先生曾于1989年拜访调查。笔者熟识的夏坝活佛，自言小时候常如做白日梦，觉得自己在这之前是另外一个人。噶玛噶举派第十六世大宝法王日白多吉，在1977年52岁时，便立下寻找自己转世灵童的遗嘱，密封存箱。四年后，日白多吉圆寂于美国。1992年，噶玛派四大活佛开启日白多吉遗嘱，见遗嘱中有关于转世的三条预示：灵童位于昌都县拉多乡藏语中“巴”字打头的村庄；父名顿珠，母名洛嘎；灵童属相为地上行走的动物。根据西藏自治区人民政府的指示，寻访灵童的人员终于在昌都县拉多乡巴果村中，访得一户牧民家属牛的男孩阿布嘎嘎，其父名嘎玛顿珠，母名洛嘎。经过依传统方法测试及政府批准，阿布嘎嘎8岁时被



认定为十六世噶玛巴转世灵童，举行了隆重的坐床典礼。《人民日报》和中央电视台等均报道了此事，台湾佛教界将此事拍摄为长达两个小时的电视纪录片。1998年，美国广播电视公司曾播放一活佛转世事件的纪录片，记述的是：美国一白人单亲家庭的6岁小男孩，自幼便知晓自己是尼泊尔某活佛转世，被原寺庙喇嘛找到，带回庙里，小孩如回老家，坐在前世老喇嘛的座椅上，为来参见的喇嘛摸顶，口中念念有词。电视台跟踪拍摄了事件的全过程，片子长达一个多小时。

史蒂文森调查证实的轮回事件中，还有借尸还魂而记得前世的案例。如印度3岁小孩贾斯伯，1954年患天花病死亡，尸体已放进棺材，准备天亮后埋葬，半夜时其父听见棺材里有声音，打开一看，见小孩竟然苏醒，但所说的话完全不是原先的他，自称为家住20里外维西地方的22岁的婆罗门男子索伯哈，在参加亲戚婚礼时吃了仇人给的有毒的糖果，归途中毒性发作，从马车上掉下摔死。按其所言找到前世的婆罗门家，证明这3岁小孩所言属实，索伯哈的死亡和贾斯伯的复活，正好是同一时刻，但人们并不知道他前世是被仇人毒死。此后贾斯伯经常在前后世两家之间来回。

史蒂文森调查证实的另一种记忆前世的事件，是托梦转世：缅甸品拉玛一个名为“惠”的妇人，与丈夫非常恩爱，如胶似漆，然而在1959年病逝。死后不久，其妹妹“桑”多次梦见亡姊给她：“我舍不得离开丈夫，要跟着你。”一年后，桑嫁给了自己的姐夫。有了身孕后，桑又梦见亡故的姐姐来家，告诉她：“现在可好了，我可以永远跟着你了，因为只有这样才能跟着我的先生。”未几，桑生下一个女孩，取名廷廷明，这个女孩从会讲话起便说出许多前世的事，记得自己乃母亲桑的姐姐——亦即父亲的前妻惠转世而来。史蒂文森观察到：当父母坐在一起时，女儿廷廷明会表现出嫉妒，故意插在父母之间把他们分开。

在“再生人”案例中，不仅有由地球人死后转生为地球人的，而且还有自记由动物转生的人，印度巴奈尔吉教授举出调查过的两例：一位很美丽的已婚妇女，自称乃一只猴子转世，用测试猴子的方法测试，结果发现有相当的证据。一位富人声称他前生是一条蛇，他的外表看起来的确像蛇。

中国佛教界记录有一些人转为畜类的事件。如1933年，上海报刊上曾





登载过狄子平写的《人畜轮回之铁证》，并附有一人手猪之照片。报道说：民国十二年（1923年），江北某甲病危，遇一云水僧告他必堕猪身，劝令忏悔，乃以左手向僧作礼，如僧家之半合掌式，遂即命终，时邻舍新生一小猪，前左足为人手形，行时不着地，时时对人作合掌之状。其家购得，送至上海大场宝华寺放生园内。这一奇闻，当时曾震动沪上。

又，台湾《中国佛教》第七卷第十一期载既明《三世猪身》一文述：作者1937年在四川西昌筑海渡船上，见一牧童右手为带毛之猪脚，以衣襟覆盖之，船客告言：此童能忆三世转为猪身之事，谓每次被宰杀，挂肉街头出售，每割一刀，即觉疼彻心肺，直至售尽，神识方能脱离。最后一生，肉甚久未能售尽，至仅余一蹄，感痛不可忍，猛然用力一挣，魂灵虽脱，得转生为人，而余业未尽，仍留一猪爪以示世人。1973年，若愚目击台北一位翁老先生的左手为猪蹄，老人自述前前世为一穷困潦倒的老学究，死后转生为猪仔，拒绝进食而死，得转生为人，但左手为猪蹄。

1958年台湾台中《民声日报》刊登了一则题为“生前冤死一条命，死后大名浮牛背”的报道：屏东县恒春镇医师林新教，失窃稻谷两千多斤，怀疑乃自家长工尤万达偷窃，刑警对尤严刑拷打，屈打成招，尤自杀以表清白。林新教死后10年，尤万达之兄尤万金家新产的一头小牛背上，竟然浮现“林新教”三字。林新教的儿子获知后，央求买回小牛收养，被牛主拒绝。消息传出后，轰动遐迩，闻者惊叹不已。

台湾《中国时报》1982年7月12日报道：1948年，马来西亚森州淡边村张秋潭一家杀死一只穿山甲，5个月后，其妻生下一半人半穿山甲的女孩（张四妹），1982年，作家柏杨亲见之。

还有人转世为鹌哥、鹦鹉的奇事：1993年，江苏东台市鼓楼路483号马先生18岁的女儿患白血病死亡，临终前安慰父母说：自己死后还会到家里来投胎。1995年3月12日，马家忽然飞来一只鹌哥，喂养两个多月后，未经人教，这鹌哥竟然会说话，口音、音色酷似马先生病故的女儿，并叫出马先生的小名“马三猫”和他妻子的乳名“凤小”，还能叫出几乎所有亲友邻居的小名。一次，几位已故女儿的同学来家，鹌哥竟脱口叫出她们的名字。这鹌哥很懂人事，主人玩麻将正开心时，它会提醒说：“快下雨了，还不收



被子。”甚至对打麻将的客人说：“你今天脸色不发，怕要输了。”1997年，多家新闻媒体记者采访了这一奇事，《医学文选》1998年第6期载有报道。

又，瑞士贝恩市某大学女教授法兰茜丝·史贝克49岁时丧夫，她非常思念亡夫艾米，邮购了一只鹦鹉解闷，收到后发现：这只鹦鹉出生的那天，正好是她丈夫亡故之日。鹦鹉很快便学会说话，她给鹦鹉起了一个名字，鹦鹉竟然拒绝接受，大叫：“我是艾米”，并能讲出以前与女教授的婚姻、家庭生活细节，甚至讲对了他们的结婚纪念日。

据英国心灵学会瑞士籍会长穆勒博士研究，大量再生事件表明：死亡和再生的间隔期，从几天到数千年，平均约为一百年。有说死后至再生，须经七个阶段，所需时间迟速不等，平均约为五百年。美国史蒂文森博士则说，死亡至再生的期限，因地区而不同：土耳其4个月，斯里兰卡21个月，印度需45个月。再生人能忆前世者，以前生暴死者居多。记忆前世的时间多在2—4岁，至5—8岁时，多有遏止记忆之念。众多轮回实例证明：临终前最后的意识决定投生之后最深层次的心理，对新生活影响极大。

《麒麟文化》创刊号《再生之谜破密》从国内近年搜集到的再生事件中，总结出再生现象的几个特点：再生事件多发生于山区、农村；从死到再生的时间，从4小时至18年不等；再生人对前世经历的最佳记忆年龄是3—7岁，7岁后前事逐渐淡漠；再生人中具遥诊、透视、预测、搬运等超常功能的人较多；再生人在回忆前世时，身体往往有不适感，甚至每讲一次会病一场，到成年后这种病态反应会明显减轻；转世的路程都不是很远，去再生地点，有坐马车、毯子等的，有步行的，皆感身体无重量，行动自由；再生人的记忆中，死和投生的瞬间，都是不自觉的，都说死后进了母亲的房间，正赶上生孩子，便投胎转生了。国外心灵学家们调查到的再生案例中，也反映出这些特点，一般说对从死后到再生之间的经历，再生人多记忆不清。

除了可取得客观事实验证的对前生的强型记忆外，还有不少不易获得事实验证，唯属主观经验的对前世的弱型记忆。这种记忆往往由特定境物的触发，偶尔出现，多是由一些恍如隔世的生活片断，记起自己在成为今天这个我之前，曾是一个大略为什么身份的人，而记不清姓名和其他情况。这种记忆为时短暂，孩童时多不予注意而遗忘，也有能自觉注意的，虽然不堪作科



学测试的案例，却常能使自觉注意这种经验者确信有前生后世。如著名心理学大师荣格在第一次到达非洲时，忽然回忆起自己 5000 年前在此地战死的情景。以严谨庄重著名的已故学者梁漱溟先生，1990 年在中国佛教协会召开的一次会议上，曾郑重其事地宣布：“我前生是个和尚，是禅宗的和尚。”笔者也曾有过六七次这类经验，多发生在童年时，大约三四岁时，有次在院子里玩，仰头看见大门屋顶，忽记起在生于这家人之前，曾被一个人领着，在这家大门屋顶停留，那人称自己为“星官”。另一次忽记起自己曾是个当官的，坐在轿子里，前呼后拥。还有一次记起自己曾白衣披发，在山中蹲坐（后来才知道那种坐式即是密教之“仙人坐”）。上初中、大学时，还有过此类经验，一次忽然记得自己之前是个德国人，一次忽然记得自己曾是唐代的某仙人。现在回想起来，那种经验都发生于完全放松、无意识的刹那间，如独处玩完后、打完篮球往回走时、吃完饭放下筷子时。那种记忆与普通主动的追忆不同，是一种自然呈现的直觉，在刹那间似乎可现出相当长的经历，但当自觉意识到，想要有意追忆时，则转而渺茫。据西方心灵学家调查，这种经验在人众中相当普遍。

这类弱型的前世记忆，在修习禅定的佛教徒和气功锻炼者中，往往有发现。笔者的朋友中，便有几个由坐禅和练气功，自称能回忆前世者，有的还能知晓别人的前世。如美国朋友弗利克斯，来华修禅定几年后，自称能自知好多世，被甘南拉卜楞寺承认为该寺一成就喇嘛转世。

据自述，能知晓他人前生者大略有两种：一种是由气功所说“天目”的直觉，据在所看对象身后或自己额部屏幕上所现的形象，判断其前生；另一种是由直觉随口说出他人前生。虽然多难于验证，但笔者相信他们并非妄言，而有某种主观经验的依据，不管这种经验是否符合真实。在精勤修行的僧尼道士中，颇有自称能看别人前生者，以藏传佛教的僧人中为多。

从再生转世的眼光看来，记忆前生的现象可以说相当普遍，甚至尽人皆有。记忆有强型的，有弱型的，有显性的，有隐性的，弱型的、隐性的记忆虽然未必自觉到，但从再生的角度可以观察到。史蒂文森教授认为，儿童对某种境物表现出的恐惧心理、偏嗜、特别技巧、与父母间的反常关系、性别错乱、胎记、先天性畸形、同胚双胞胎的性格差异等普遍存在的现象，只有追



溯于前生，方可获得解释，它们实际上可看作对前生的隐性记忆（记在潜意识里）。自知为古埃及法老转世、写有多部以古埃及为题材的小说之英国琼·格兰特女士，也认为人的习性、行为往往受前世（隐性）记忆的支配。另外，还有一类超出儿童知识范围的奇梦，如前所述苏东坡小时梦自己为独目僧来往陕右之类，可以解释为前世经历在梦中的再现，这种现象更为常见。至于神童现象，看作对前世的隐性记忆，大概是最为合理的解释。

## 二、催眠回溯及“前世疗法”

记忆前生的另一种案例，是由心理分析特别是催眠的方法引出的。心理医生经常发现，通过精神分析疗法的自由联想和暗示诱导等技术，可以使病人回归孩提时代，有时能回到更早的子宫内或出生时，一些人可以回溯到出生前，甚至过去几世。运用催眠术，效果更为显著。T·德特弗莱森认为一系列再生可包括几百代，跨越 12000 年。19 世纪法国艾伯持·德罗卡斯用催眠术对此做了系统的实验研究。用听觉、视觉刺激及暗示等方法，使人精神松弛而又集中，进入介于醒与睡之间的“被催眠状态”或“假眠状态”（hypnagogic state），可使百分之十五的人随催眠者的暗示退回童年，有些人甚至可以退回前生，表现出先前人格，这被称为“催眠回溯”（hypnotic regression）、“往世回归”（past life regression），一些催眠术者宣称能用催眠回溯法使任何人回忆起前世。美国心理学家海伦·方巴克通过对一千名志愿者的催眠，声称约有百分之九十的人可以清晰地回忆前世。捷克精神病学家 C·格罗夫通过催眠，曾使人回归动物祖先的状态（1982 年），他发现前生体验往往与现在的问题和神经病有关，这些意象和体验具有明显的治疗效果。许多精神疾病和某些肉体疾病似乎是前生创伤的结果。英国皇家医学院凯尔塞博士与他具超常能力的妻子格兰特合著《多生多世》，介绍催眠回归研究成果（1967 年）。内瑟顿《往世疗法》介绍不用催眠、用病人自述中反复出现的关键性字句推知其前世的疗法。

对催眠回溯的一般解释，是让心摆脱念虑的扰动，使本来不受逻辑、时间、空间限制的潜意识扮演要角，则随催眠状态的深入，会自然呈现出超越



意识的前世记忆。布莱恩·魏斯《生命轮回—超越时空的前世疗法》(Through Time Into Healing)一书说：

催眠的时候，你的心灵一直保持清醒，也随时在观察中。许多人在深沉的催眠状态里，往往内心之眼或心灵有电光闪过，经验到幼时或前世的记忆，或看到某种地形、某个年代，但仍能用目前的语言说话，回答治疗师的问题，整个道理就出在这里。被催眠的心灵仍然保有目前的知识与觉察，所以才能掌握幼时与前世的来龙去脉。①

该书中将前世回溯分为两类：一类称古典型，可以回忆出从出生到死亡的非常详尽的前世历程，犹如有头有尾的小说。另一类称关键型，只能回忆出若干前世最重要的事件或关键时刻。前世回溯经验与做梦的感觉相似，但梦境约有百分之八十五的内容由象征、隐喻、变形和伪装组成，只有百分之十五的实际记忆，前世回溯则百分之八十为实际记忆，百分之二十为象征、隐喻、变形、伪装，就像一部历史小说，可能添加了想象，或经过加工、修饰，但整个事件的核心是真实可信的。

这种“催眠性倒退”的成功案例的确很多，仅布莱恩·魏斯医生做过的，迄今已有 2 万多例。大多数回归体验不仅记得而且再现了各种体验，他们的感情色彩和生理反应变得超出了所有偶然性或假装的合理范围。其中颇有能获得确凿证据、令人不能不相信确有前世的案例，如被回归者提供的信息包含了他们在今生不可能得到的东西，如模糊（但后来被证实的）历史、地理细节及他们所不知道的某人的历史等。《心灵学》一书总结说：

在极少的案例中，被试者产生出极少为人所知、但又得到证实的资料，按理说，他或她靠正常渠道是肯定无法获知这种资料的。另外，有时一名被试者可以应答性地讲起众所闻知的一种语言，而根据现有证明来看，他或她从未正式学习过这种语言。②

---

① 谭智华译，台湾张老师文化公司出版，1994 年，15 页

② 辽宁人民出版社，1988 年，148 页



心灵学称这种现象为“应答性异语”。如美国俄亥俄州杰伊太太，从1970年起经常记起前世是19世纪德国华尔德市市长的女儿格勒纯·葛莱卜，在催眠状态下，用她今生从未学过的德语讲话对答。

这方面最有影响的案例，是1952—1953年，美国青年实业家莫烈·凡斯丹对社交界著名女士鲁斯·西蒙斯施行催眠术出现年龄退回，引出前生记忆的报告。报告以《寻找勃莱狄·玛菲》为题，连载于拥有数百万读者的书报，被翻译为二十几种语言，其录音唱片售出了数万张，全美的报纸杂志，争相报道此事，成为当时的爆炸性新闻。这一催眠性倒退的情况大体是：

28岁的鲁斯·西蒙斯，在被催眠后，先倒退回5岁，以5岁女童的声音，说出幼儿园里坐在她左右的小孩的名字、衣服；然后又退回到3岁、1岁。继而，倒退到出生前，用爱尔兰语说出其前世是名叫勃莱狄·玛菲的女人，1798年生于爱尔兰克谷的墨多士，父母、兄弟、丈夫、公公的名字和职业等，一一知晓，并详细道出了结婚时花马车经过的很多地名，及烟草公司、上过学的学校、教会、送葬式、结婚典礼、女式服装店、伯尔浮士德报、钱币、习惯、老歌、方言等旧事。之后，爱尔兰组织了有图书馆员、律师、记者等参加的调查委员会，对西蒙斯所讲一百多年前的爱尔兰旧事进行查核。结果是：西蒙斯在催眠状态下所说的很多人名、地名、风俗习惯、方言等，竟与史料中所载相符。芝加哥德里报社的特派员调查后说：

当地的图书馆员等，经过好几个星期才调查出来的事实，为何美国的鲁斯·西蒙斯能够知道得那么清楚？只有拿出“前世的记忆”来说明此事而外，别无可说明。

凡斯丹在催眠中继续往前追溯，西蒙斯回忆起再前世在美国临终的情景及父母名字、住所，此外不能再追忆。至于勃莱狄·玛菲于1864年死于爱尔兰，至1923年再生于美国之间80年的经历，西蒙斯的回答是：记得死后观看自己的送葬式，然后侍候在丈夫身边，丈夫死后回娘家侍候哥哥，曾与死去的弟弟相会，却未能会见死去的丈夫，对鬼灵界的情形一无所知。

澳大利亚心理学家彼得·拉牧斯特1983年拍摄《灵魂转世实验》纪录片，片中一女子在催眠状态中回忆起前世在法国大革命时期的生活，能讲流利的



法语，所说当时的一些街道名称，现已改造，查对老地图，证明她所说无谬。

在美国西奈山大学精神医学中心主任布莱恩·魏斯博士对患有严重焦虑症、恐惧症的女病人凯瑟琳进行催眠治疗时，凯瑟琳先记起幼年的一些心理创伤，之后越过今生，回忆起自己曾经是公元前 1863 年溺死的女孩阿朗达、石器时代的穴居女子、古埃及的女奴、19 世纪美国弗吉尼亚的奴隶艾比、西班牙殖民王朝的妓女、第二次世界大战的飞行员等，前后共出现 86 次前生情景。有时让她说话的是“幽冥大师”和“守护天使”，告诉魏斯许多有关神和幽冥界的事。4 年后，魏斯据治疗录音带将凯瑟琳催眠回溯的过程写成《前世今生—生命轮回的前世疗法》（Many Lives, Many Masters）一书，被译为 11 种文字，畅销一时，仅中文译本在台湾便发行 30 万册，排行畅销书冠军（1992 年）。原来不信轮回的译者黄汉耀，在译完此书后也经“孵梦”和接受催眠，经历了前世之旅。魏斯用同样的方法获得 50 多个类似案例，其中最令人信服的是一位 5 岁男孩，他在催眠回溯中说出前世所住欧洲城市的街道名称及周围人们的职业等他绝不可能知道的事情。魏斯还发现，许多小孩不经催眠也能记得前世。

魏斯医生在催眠回溯中还发现：一些被催眠者在回溯到前世结束，至回溯下一生的空档中，有时会出现“神灵附体”现象：被催眠者会用完全不同于本人的声音，说出一些富有高度哲理和智慧的话，诸如：

生命是无止境的，人决不会死，实际上也没有出生，只是在不同的肉体 and 空间中度过，永无休止。

人之所以要到世间以肉体的形式存在，是为了做事或还债。

你一生的遭遇完全是你自己造就的。

我们表面上的不平等，正如钻石上的灰尘，厚薄不等，而我们的本心就像钻石都能够放光一样，是平等、相同的。

此类颇符合佛法的思想，是不懂佛法的被催眠者不可能具有的。魏斯医生将搜集的此类事件编成一本题为《来自于神灵的讯息》的书，畅销一时。

美国马里兰州 38 岁的李亚伦，是一个只读过 10 年级、文化程度不高的人，他被心理医生艾文·莫德斯博士催眠后，回溯出十六世轮回转世，他不仅



能描述出每一生的概况，还能用他本来不懂的那一生的语言讲话，并写下那一生所用的文字。其中有一世是在公元前 341—344 年，做过古埃及法老，名叫卡立克拉特斯，他写下的象形文字，经专家鉴定，确是一种世界上没有几个人懂的古埃及文字，考究历史，发现确有在公元前 341—344 年统治埃及的卡立特拉斯法老。另一生是 1847 年生的美国士兵布鲁特斯，1863 年战死，经查找美国南北战争中死伤士兵的名册，果然查到有这么一个士兵。还有一世是在很久远以前的海王星，为一个灵体生命，飞到地球上来，当时地球尚无人，他寄居在一个动物身上，死于一次核爆炸。他在催眠中讲这时，能用一种很高、很怪的“海王星语言”，并写出一种“海王星文字”。美国好莱坞名影星史泰龙，以演拳王成名，他被催眠后记起自己五世轮回，最近一世是死于 1935 年的拳师。

美国人类学家马里奥博士通过催眠，发现有由动物转生为人的病例。如一总觉得孤独寂寞的 30 岁男子，被催眠后自称生前为一条聪明的海豚，一次发现一群杀人鲸正向它们靠拢，它警告同伴赶快逃走，但同伴贪食不听，皆被杀人鲸吞食，剩下这条聪明海豚孤独寂寞地度过余生。虽然因善念转生为人，但还带着孤独寂寞的习气。另一女医生爱马成癖，在催眠中她记起自己前世是一匹有名的赛马，才明白自己为何如此爱马。还有经催眠记起自己曾为大灰熊、蟒蛇、黑豹等动物的。

用迷幻药使人进入催眠状态，也可以发现前世回溯，格罗夫（Grof）用迷幻药 LSD 使病人几乎回溯了进化史上所有生物，其经验时常包含隐晦的动物学细节，后来证实正确。（1960 年）如一名女病人回溯史前时代曾是一条雌性爬虫，详尽描述了作为爬虫时的感觉，特别是说出雄性爬虫身上最具吸引力的部位是头部两侧的一块彩色鳞片，她事先无此知识，后经动物学家证明属实。

催眠回溯并不完全真实可靠，因为受催眠者暗示，及被催眠者的意识、潜意识影响，难以避免虚假性，童年的回忆、听过的故事的联想、读过的书及任何幻想，在催眠回溯中都可能再现，被误认作前世记忆。如《搜寻碧悌梅菲》一书所记美国妇人维珍尼亚提葛太太（1922 年—），在被催眠中回忆起自己曾是生于 1798 年的爱尔兰女子碧悌梅菲，说出其童年家庭的有





关细节，但经调查未落实，而是她今生忘记了的生活插曲。专家们一般认为催眠回溯的可靠率大约为百分之四五十。

催眠回溯也可以不靠心理医生，用自我催眠的方法和其他技巧自己达到。魏斯《生命轮回—超越时空的前世疗法》一书中，介绍了四种前世回溯技巧：

1、写做梦日记。整理其趣向与类型，发现其中的前世记忆线索，将心思集中在这些线索上，凝视它们，让其扩充或移动。尽量不去干扰、禁止、评论它们。用直觉与想象扮演梦中的前世人物。

2、冥想与图式拟想法。去除杂念，令心放松、平和，犹如一张白纸，在这种状态下静观，即是冥想，类似佛教所谓禅定“舍”的心境。或先注意呼吸，静观杂念的悠然而去；或将心思集中在某些字、某个数目、某个物体上，令心慢慢进入冥想状态。再用图式冥想法（亦即佛教所谓“观想”），拟想自己置身于不同时代，注意这时自然浮现的前世信息。

3、自我观察。以超然、不评价的态度，分析自己的现在，发现其中隐藏的前世线索，诸如特殊的才能和嗜好、对某种语言 and 技术的熟练、对某些人和某种文化的倍感亲切、恐惧、似曾相识的经验等。

4、进入前世的“游戏”。放松心情，闭上眼睛，想或念带有感情涵义的字词，如战争、行军、行刑、诞生等，注意观察此时浮现的印象、景象、感觉，将它们记录下来，找出其中的前世类型或主题，或作为图式拟想回溯的线索。

魏斯在书末附录有自制放松与回溯录音带的方法，大略是通过做深呼吸、逐渐放松全身肌肉、想象头上射来亮光、光浸润全身、放松，达到深沉的放松、宁静状态，这时通过想象穿过一道门、进入另一时空，观察自身与环境，逐渐引出前世记忆。另外还有：

“看脸”技巧：在灯光朦胧、轻音乐声中与朋友对坐，注意观察对方脸部的变化，也可以在镜中观察自己脸部的变化。与有宿命通的人士谈话以触发前世记忆。

身体治疗（body work），在接受按摩、反射等治疗或刺激身体的某个部位时，可能会闪现前世的景象。魏斯自己便在接受按摩时忽然浮现前世景



观。针灸某些穴位，特别是肩上的两个穴位，也能唤起前世记忆。

这些技巧，是精神分析法与佛教宿命通修习法的结合运用。据《大智度论》等，佛教修宿命通，是在第四禅（或初、二禅）澄澈寂静的定心中，用从现在逐渐往过去追溯的方法，再现前世。因为其心特别寂静、中立，不受意识的牵引及环境信息的暗示，所得前世记忆应更为真实可靠，更为自在。在一般的、低级的冥想状态中运用拟想等技巧所得前世记忆，容易受意识诱导和环境暗示而失真。藏传佛教有依靠梦境回忆前世的方法，据传乃阿底峡大师所传，有《梦境中阴闻解脱大生起次第法》等述其修法，其法实质上主要是一种自我催眠。宗喀巴肯定依梦境修法之要诀及修气要诀等法，可使众人清楚了知自己的前世。

相关研究还发现，前世记忆不仅可以由催眠和自我催眠引出，还可能由电流刺激脑部某区域及服用某种药物而引起。

心理医生发现，前生体验往往与现在的心理问题和神经病有关，许多精神疾病和某些肉体疾病似乎是前生创伤的结果，生活中的愤怒、仇恨、嫉妒、恐惧等负面情绪，可能溯源于前生。这些意象和体验，具有明显的治疗效果，运用其他治疗方法不能治愈的疾病和心理障碍，最后经“前世疗法”而愈。如前面所讲魏斯治疗过的凯瑟琳，经用一般心理疗法治疗 18 个月，及服用抗抑郁药、由催眠疗法说出幼年的创伤之后，病情并未好转。后来经前世回溯，方得痊愈。魏斯写道：

初遇凯瑟琳之后，我已进行了数百次的前世治疗，我亲眼看到，患者生理和心理上的症状，甚至不必服药就能快速痊愈。①

魏斯治疗过的病人中，约有百分之四十需要用回溯疗法返回不同的前世，才能解除症状。他认为前世疗法治病的原理，大概是因发掘出了原始的创伤；或者领悟到灵魂不死而解除了死亡焦虑，扩充了爱心和责任心；或者领悟业报而放弃了仇恨、愤懑、悲伤，增长了宽容。这种疗法特别适用于肌肉骨骼疼痛，药石罔效的头痛、过敏、哮喘，因压力造成的溃疡、关节炎等生理疾

---

① 《生命轮回—超越时空的前世疗法》，61 页



病，及因冲突关系、婚姻问题、生离死别等引起的焦虑、痛苦、悲伤等精神心理疾病和恐惧症等神经症。他在《超越时空的前世疗法》一书中分类列举了多个病例。如患多种疾病的飞行员杰克，回忆起前世为德军飞行员时，因友军炮弹击中飞机右翼而机毁人亡的情景，放下了今生每天早晨飞机右翼会掉下去的担心；回忆起前世动物的角刺进头部，今生这一部位的偏头痛不药而愈。崔西亚回忆起前生为住在山洞中的希腊人，被一武士用矛刺穿正是今生偏头痛的部位，她的偏头痛也从此消除。戴安娜与女儿泰玛的长期敌意关系导致沮丧抑郁，母亲回忆起前生与女儿为情敌，在没有告知女儿的情况下，女儿的前生回忆竟然与母亲完全相同，母女俩由互享前世经验而和好。阿丽回忆起前世发高烧被误认为死亡而埋葬，醒后痛苦挣扎，又一世为躲避轰炸的小孩，被大人压在身上而恐惧，之后其恐惧症开始消失。如此等等。

台湾陈胜英《生命不死—精神科医师的前世治疗报告》一书中，也有亲自用催眠法追溯前世治愈心理疾患的案例：一位患恐惧症的女士，经催眠后回忆起几千年前为一王妃，国王死后被活埋殉葬，在极其恐惧中死去。另一位经常失眠、非常怕水的女患者，被催眠后回忆起前世被丈夫捆绑在一块大石头上扔进水中淹死。另一无缘无故怨恨丈夫的女患者被催眠后回忆起今生的丈夫前世为兄，将她扔进水中淹死。经回忆治疗，患者们的心理疾病逐渐痊愈。

英国著名心理学家伍尔德博士催眠回溯的案例中，颇有证明因果报应的。如女病人波娜在被催眠中记起一世为久远过去古老部落的女人，因饥饿而将自己刚生下的婴儿用斧子劈死吃了，后来她被一只野兽吃掉，死后投生为另一古老部落的婴儿，被母亲用斧子劈死吃掉，而这位母亲，正是她前世所吃婴儿的转世。另一女病人西尔德格，总觉得做女人是上天对她的惩罚，催眠中她记起前世为中世纪的欧洲女人，被三个士兵强暴而死。再往前追溯，原来这女人前世为一健壮凶恶的男子，强暴、杀害过很多妇女，一天不慎从马上摔下，临死时觉得自己一生作恶，来生恐怕要做女人了，结果果然转世为女人。

美国心理医师吉姆森在其代表作《前世疗法的神奇功效》中，列举了多个经催眠回溯法找到前世病因的案例。如从小患有严重抑郁症的女病人莲西，



总觉得活着是一种羞耻，自杀过三次，被催眠后记起自己的好几次前世，有一世是二战时的一名欧洲少女，父亲及弟弟都被纳粹士兵打死，她被掳到集中营强暴，被一德国军官看中，起了与他过日子的妄想，后来看到她的母亲及许多人被送进毒气室，深深内疚，觉得活着是耻辱，遂割腕自杀。另一女病人芭芭拉，27岁时患了一种极其害怕鸟的恐惧症，总是害怕鸟从空中冲下来袭击她。在催眠中，她记起自己前世为19世纪美国西部的一个浪荡白人男子，27岁时因强奸了一名印第安少女，被受害人家属反绑，在他胸部割了一道口子，扔在沙漠里，被秃鹰啄食，在极度恐怖中死去，故今生也在27岁时患上恐鸟症。一些嬉皮士经吉姆森催眠后，记起他们前世是被白人杀害的土著印第安人。

伊斯迪·菲奥里医生的《你到过这里》一书，通过再生案例中三世因果的研究，论述前生的人际关系如何微妙地影响今生的婚姻，给人们提供了一种奇特的婚恋学说。

前世疗法的另一种，是具能知宿命的特异功能者（psychic），用看别人前世亦即佛教所谓宿命通，治疗疑难疾病。美国最著名的特异功能者、超心理学家埃德加·凯斯（1877—1945年）一生所表演的一万四千多个案例中，有两千五百个与轮回转世有关。凯斯知晓别人前世的方法，通常是躺在长椅上进入自我催眠状态，在这种状态下似乎有神灵借他的口讲话，这即是中国巫师、萨满的通神术，亦即神灵附体。凯斯用这种方法可以“读出前世”（犹如佛教所言宿命通），并用这种方法治病。他所著《现代预言家》四卷本中，有多个成功治病的案例。心理学家休格孟斯特堡博士、基纳·萨敏纳拉博士等对其病案进行了研究，发现其中颇有可以证实者，如一患者在催眠中回忆起前世是一百多年前美国南北战争中的士兵巴尼特·索伊，基纳从档案中查出确有人。

又如，1939年，19岁的大二学生格罗弗·詹森因对前途疑虑而咨询于凯斯，凯斯劝告他不须担忧，说他前世名为埃尔德·莫西的大农学家，再前世为罗马帝国被三位皇帝重用的大臣，擅长自然资源保护开发和农林，今生宜从事这方面的工作并会成功。詹森听从其说，逐渐显露出野生动物和资源保护方面的能力，后来任职于国家公园事务处、鱼类及野生生物事务处，干得很



好。

又，34 岁的保罗·杜尔宾患多发性硬化症，咨询于凯斯，凯斯说他的病乃前世过度放纵负面情绪所得的业报，所有的病都是罪业，忠告他须忏悔、净化灵魂，改变自心，只要还有仇恨、恶毒、不公，疾病便无法治愈。

又，一位生来失明的大学教授求教于凯斯，凯斯回溯他的前四世，说其中一世在公元前一千年的波斯，为一野蛮部族成员，专用烧红的烙铁弄瞎敌人的眼睛，这业报道致了他今生的失明。

又，一小孩直到 11 岁还尿床，医药和心理治疗都无效，咨询于凯斯，说他前世曾为一福音教长，将被认为是巫师的人绑在凳子上沉入水塘，导致今生尿床的业报，教其父母每晚临睡前对孩子进行精神上的语言暗示：“你善良而又乖巧，会使许多人幸福。”经几个月的暗示，这孩子完全被治愈，并由原来的内向性格转变为对他人十分宽容友好的外向型性格。

内瑟顿与雪弗莱合著的《宿命疗法的理论和实践》（一译《前生疗法》）一书介绍的前世疗法，明显源出佛家，其法大略是：先向病人讲述再生及三世因果的道理，使他们确信善恶必报。然后以宿命通观察各人疑难杂症的宿因，令其各自忏悔改过，行善修德，以消除宿世恶业。通过 36 位病人陈述的心得体会，证明这种疗法不仅能治愈多种宿疾顽症，而且能改变恶劣人格，使人身心健康，喜逢再生。

### 三、濒死体验、临终视觉与死后来报

濒死体验（Near death experience），简称 NDE，指在死亡边缘上经历的主观体验，实际上即是古籍中所载死而复生及昏死不省人事者复苏后自述的体验。这种体验虽非尽人皆有，却也相当普遍，在医院里可谓司空见惯之事。18 世纪瑞典著名科学家阿曼纽·斯威登堡（1688—1772 年）曾宣称自己经历过死亡的早期阶段，对死后景象作了生动的描述，认为人死只是心识离体，并非意识永远死亡。19 世纪的一位杰出的地理学家阿尔伯特·海姆，在一次登山中遇意外事故几乎丧命，获得一种濒死体验，从此对垂死境况与濒死体验产生了浓厚兴趣，几十年如一日地搜集了大量危险事故中幸存者们自

述的濒死体验。

对这种透露出死后境况的信息、暗示着死后续存的特殊体验的研究，在当代西方有新的进展，成为新兴的“死亡学”之重要内容。美国医学哲学家雷德·穆迪博士于1976年出版的《生命之后的生命》（Life after life，一译《死后见闻》），分析了150名濒死复苏者的自述。同类著作还有穆迪《远方的光》（The Light Beyond）、斯·格罗夫《死亡探秘——人死后的另一种境况》、莫尔斯《亲近光》（Closer to the Light）、林格《濒死的生命》（Life at Death）等。美国西雅图小儿科医生莫尔斯，从1983年起记录儿童的濒死经验，发表了50多个案例。美国心脏病科专家迈克尔·萨博竟毅然以身家性命为赌注，亲自“去地狱出差”，他建立了一个由有、无濒死经验两类人组成的小组监督，一个高水平的抢救小组负责“起死回生”，以医学方法亲自体验了死亡，复活后写成名著《死亡的回忆》，宣称濒死经验是人类最大的奇迹。1985年，由心理学家林格发起，美国康涅狄格大学成立了“国际濒死经验研究协会”。所谓“复活期间的意识”，成为美国医学研究的一个课题。1988年，纽约世界民意测验研究所在全美国所做的广泛调查结果，令人震惊：竟有800万美国人声称自己有过濒死体验，经历了“地狱之行”，其中32%表示“生活回顾”是其体验的一部分。美国神经外科教授亚历山大《天堂的证明》描述了他的“阴间旅程”：

当时我处于昏迷状态，感觉自己在天堂，周围有蝴蝶飞舞还有一些类似于天使的物质。

研究者们调查的濒死体验自述者，据《死后见闻》一书的总结，大略有两类人：一类是已被医生判定或宣布为死亡而又复生者，另一类是在事故中受到严重损伤而接近肉体死亡者。至于第一类死而复生的死亡标准，指医学上至今通用的心脏跳动和呼吸停止、血压为零、瞳孔扩散、体温开始下降等。最新的由脑电图平直等判定脑死亡的测试技术，还未能应用于濒死体验研究。一般认为，按医学通用标准诊断，死亡5分钟以上，脑便会因缺氧而受损，不可能再复活。但专家们调查的情况中却频有例外。精神病学家乔治·里奇在1943年因肺炎被诊断为死亡，9分钟后竟然复活，脑未受损，有灵魂离体的



体验。穆迪博士《死后见闻》中说他采访的濒死者的经历，“比绝大多数人离死亡线更近”，其中有被诊断为死亡 20 分钟后又复活的，其所述体验，按通用医学标准，实际上应称为“死后复生体验”。如美国特克萨斯州医生贝尔茨，1889 年患伤寒昏迷，呼吸停止 30 分钟，4 小时内无脉搏和心跳，被宣布死亡，之后复活，自忆感觉身体如同海蜇、肥皂泡，脱离身体，冉冉上升，逐渐变成蓝色半透明的人形，但别人都看不见他，后来被岩石障碍、黑云压顶而失去知觉，醒后复活。英国《独立报》2014 年 10 月 7 日报道医学杂志《复苏》载：对来自英、美、澳大利亚的 15 家医院的 2600 名病人 4 年的研究表明，心脏骤停者中有约百分之四十的幸存者自述，在被宣布死亡后还有某种形式的意识。其中 46% 经历了广泛的精神记忆，9% 的经历符合濒死体验的传统定义，2% 有充分的意识，可清楚地回忆出所见所闻之事。

除了极少数案例外，绝大多数死而复生者和濒死者都记得“死”后的精神历程，死而复生者和濒死者的这种经历大致相近，只是前者比后者对这种经历的叙述更为炫耀、完整，死亡时间较长的人要比死亡时间较短的人叙述得更为深刻。从各人的体验中尽管可以发现共同点和相似点，但任何两个叙述都不完全相同。各人体验的最根本的共同点，是都体验到意识、灵魂或自我离开肉体而出游，其体验非人类的语言所能明确表述。这种体验对大多数当事人都留下极为深刻的印象，往往能改变其生死观、世界观，使他们确信死后续存，不再畏惧死亡，变得更热爱生活 and 更加慷慨。长期研究濒死经验的美国弗吉尼亚大学医学院格雷森教授发现：许多有过濒死经验的人，变得注重精神生活的质量，对财富、权力、名望十分淡漠，爱心和责任心增长，他认为濒死经验打开了窥视另一世界的窗口。有些患有不治之症的病人在有过濒死经验后，疾病竟然奇迹般地痊愈。

专家们通过对大量案例的分析统计，将一般体验的过程描述如下：

首先，听到医生和旁观者说自己已经死亡，想极力表白：“我没有死！”可他们根本没有反应。

接着，头脑里发出嘈杂声、咔嚓声、轰鸣声、猛撞声、铃声、风呼啸声等，而后听到悦耳的音乐声，感到极度平静、安详、轻松。

觉得自己被一股旋风吸入一个巨大的黑洞，在洞里飘游，感到非常舒适、

平静。

之后觉得自己离开身体，游离到天花板上、半空中，在远处观看着医生和亲人们在自己的肉体周围忙碌，听到了亲人的哭泣声，心情极度不安。然后发现自己虽离开肉体，而仍有身躯，其特性与原来很是不同。

而后看到闪烁的光，见到已故的亲朋好友迎接自己去另一个幸福世界。这时，自己一生中的重大经历在眼前一幕幕飞逝而过，或觉与灿烂的光明融为一体，与宇宙合一而获得极为静谧和穆的永生体验，或觉到达世界的边缘后，觉得身后有一种力把自己往回拉，回归肉体而“复活”。

这些过程，有的书中分为五个阶段。实际上，这并非是一个固定的模式。有些人只是经历了以上综合经历的若干阶段，有些人先看到明亮的光，同时自觉离开肉体。

在此类主观体验中，也有“死后”游离体外时所看到的事物可在现实中获得客观验证的少量案例，如斯特拉顿在 1957 年调查过这样一例：一位病人“死”而复生后，记起当她濒死时，似乎坐在病床的窗户旁，观看医务人员在抢救她。还从窗中望出去，看到下面院子里一些被单晾在绳子上，有一株圣诞树，一个男孩正在逗弄一个女孩，而窗外的院子，她入院后从未看见过。恢复知觉后，她立即请一位护士观看窗外，证实了她“死后”所见。美国加利福尼亚大学心理学专家塔特（C.Tart）研究的一名少女，从小每周心识都会飞离身体二到四次，在空中巡视，在她床的上方放置一电钟，检测的结果，证明她心识离体后所看到电钟上的数字符合实际。

与濒死经验相近的，还有临终体验（Deathbed experience），即真正死亡、不再复生的人在临终时的体验。这种体验有叙述出来的，更多是从其临死时的表情动作等而观察判断。通常是看到已死的家庭成员或种种宗教的形象（如天使、耶稣、佛菩萨等）来迎接，护送死者去另一个世界，称“临终视觉”，即佛经所言临终见天使贵人等迎接之类。奥西斯和哈拉特森在 1977 年调查到的一些案例说明：

有几个垂死者显然看见了他或她至今还不知道的一个已死亡的人；而这个人死亡的消息或者还没有到达垂死者的所在地，或者一直被有意





地向他或她隐瞒着。①

西方学者们在对濒死体验、临终体验的研究中，发现了此类体验与东西方宗教对死亡描述之一致性。有人把穿过黑洞说成是《圣经》中的“死亡笼罩的山谷”，把看见光明解释为耶稣所说“我就是世界之光”，深受基督教观念浸润的人，在濒死体验中往往将所见光明理解为天主或耶稣，与之融合，获得与主合一的极乐体验，乃至自认为获得了关于宇宙奥秘的知识。还有认为濒死体验中的与光融合，与印度瑜伽所说昆达利尼灵蛇（潜藏于脐下的生命能量）被唤醒后的体验极为相似。美国赖因格教授与加拿大“昆达利尼研究中心”主任合编的《超智能之人》一书中，认为濒死体验是释放人类潜能、变人为超人的快捷方式，是人类将向一种新的状态飞跃的预兆。而佛家大乘、密乘对死亡和中有的详悉描述，与心灵学研究的濒死体验，应该说更多一致之点。如《楞严经》说人临死时“一生善恶俱时现前”，藏密说临死际听到各种声音、看见光明、进入黑暗等，皆属濒死体验中的重要内容。《死后见闻》一书在列举了濒死体验与藏密《中阴救度密法》对死亡过程的描述后说：

这本书所记载有关死亡早期阶段，与我所采访的几位有过濒死经验的人所言若合一契，令人惊讶不已。

笔者曾听三个人讲述过其濒死体验。1974年，笔者因采访，住在新疆呼图壁县天山林场伐木工的帐篷中，听一位四川籍的老工人讲述他死而复生的经历：当听到医生宣布死亡后，他自觉离体出游，轻快无比，如鸟出笼，留下了极为深刻的印象，从此不再畏惧死亡。近两年，又听到湖南人体科学研究会的一位女士讲她幼年病死，自觉离体，观看家人为她准备丧事，还看到家里一些其他事情，不久又回归肉体，问大人“死”后所见之事，得到证实。另一位成都的女士，曾因车祸濒临死亡，自述出事之际，先觉眼前闪耀光明，然后沉入幽深的黑暗。此类体验，都深刻影响了他（她）们的世界观，对佛家的死后非断说表示认同。至于临终者眼见有来迎者等体验，笔者曾听闻过多例，亲自见过的，是1960年，自己的祖母临终前，正好在她跟前，当时

---

① 《心灵学》，147页



她端着碗在吃饭，忽然放下饭碗，惊愕地望着门外，似乎看到了意外的来客，朝她的视线看去，却不见有人影。回头一看，只见她慢慢倒了下去，阖上双眼，脸色由苍白而转青黄，连呼不应，才意识到这大概就是死亡。

对濒死经验，我国近年来也有了研究，如《大众医学》1993年第5期载：天津安定医院院长、精神医学专家冯志颖对唐山大地震中经历濒死体验者81人进行研究，将其濒死体验归纳为回顾一生、意识与躯体分离、失重感、身体陌生感、身体异常感、世界毁灭感、同宇宙融为一体感、时间停止感等40种类型，绝大多数人有两种以上感觉并存，半数以上有生活回顾，近半数有灵魂离开躯体感，约三分之一有“隧道体验”，约四分之一遇见灵魂，多为死去的亲人。其中47人濒死后性格改变：濒死体验具有思维清晰感者，多变得温顺；看见非尘世的灵魂、思维及行为不受意识控制和被审判的，多变得盲目乐观或急躁。绝大多数对濒死体验记忆犹新，一二十年后仍然刻骨铭心。中南大学湘雅医院肖桂林教授多年从事濒死复生现象研究，搜集15例，大多是去地府接受阎王审判，也有去从所未见的地方。

说明死后状况的最有说服力的例证，当数“死后来报”了，现代也有人用科学方法对此进行研究，德国科学家、美国心脏病专家迈克尔·萨博等做过“死亡试验”：对自愿供研究者用药物使其处于与死亡相似的完全失去知觉的状态，再以高水平挽救复活，复活者有人自称看见已亡故的亲友，有人看见自己的灵魂发着蓝光从体内逸出，有人看见一条发光的隧道。日本跨国公司实施的“阿尔法3号”计划，对16位来自不同国家、濒临死亡的志愿者进行了研究，将一种电极植入其头骨，与电脑相连，到1989年，死亡的10人中，有2人出现脑电波：福特死后3天，电脑荧光屏出现：“我是福特，告诉你们，我很快乐，没有痛苦”，“没有痛苦”反复20多次才消失。另一女子死后3天，电脑荧光屏出现：“这里是个美丽的地方，我很高兴来到这里，我感到很愉快。”“很多人与我在一起，我很爱他们。”其余8人皆无反应。

## 四、脱体经验

脱体经验（Out of body experience），缩写OBE，一译“灵魂离体经



验”或“灵魂出窍”，心灵学的诠释是：

一个人似乎从身外的角度知觉世界并常常报告说看到了自己躯体的一种经验。<sup>①</sup>

“星际投射”“行进的遥视”“超感官知觉的投射”，都曾是用来描述这种现象的词汇。古籍中所载神游、魂游、入冥、出神等，及许多濒死体验，都可以看作脱体经验一类。

这类在中国古籍中屡见不鲜的特殊经验，在西方人士中也非属罕见。前述 17 世纪瑞典著名科学家斯威登堡，从 55 岁到 84 岁逝世，每日接连做神识脱体的“白日梦”，在“梦”中神游天上地下，会晤天使和众多古代帝王、圣人的魂灵，与月球、水星、火星入交游，其著作中对神游经历有详细的记述。他依神游经验及与天使的交谈，创立了“幽明对应”理论。他于逝世前一年给友人的信中，准确地预告自己将在来年 3 月 29 日离开人世。

对神游、脱体一类现象的研究，在西方已有一百多年的历史。早期对这类经验的最流行的解释，是以神智学说为基础的“星际投射”说，这种理论认为人有可与肉体分离而出游的“星际躯体”（Astral body）——一种略似灵魂的东西。1929 年，英国卡林顿与美国马尔登合著的《离开躯体的灵体》，列举有许多灵体神游的事例。后来，为避免与星际投射说混淆，心灵学一般称此类现象为“脱体经验”。

据有关专家们的调查统计，脱体经验是一种相当普遍的体验，有这种经验的人出乎意料地多。从美国、英国、冰岛、荷兰等地调查的大学生和市民中，承认有过脱体经验的人，竟然占到 8%—34%，有许多人有数次脱体经验，个别人声称能任意引发这种经验。这种经验与宗教信念和兴趣无关。大多数有这种经验的人都坚持说，它们与普通的梦境不同，在脱体经验中能更清晰地思考、回忆。并非所有的脱体经验都牵涉星际躯体或幽灵。

脱体经验的一般事例，如格林所调查的一名妇女自述：她那时病势沉重，躺在病床上，病房是 L 形的，根本无法从病床上看到拐角处。一天早晨，她感到自己飘浮起来，俯视着其他病人，看见自己正靠在枕头上，十分虚弱苍

<sup>①</sup> 《心灵学》，523 页



白，她妹妹和护士带着氧气瓶冲到她床边，拐角处的病床上，有个头上缠绷带的大个子女人坐在床上，用蓝毛线织东西，脸蛋很红。忽然，一切都变成一片空白。等她睁开眼睛时，看见妹妹正伏在她面前。她告诉妹妹刚才的体验，妹妹大为吃惊，因为她所说的情景完全符合事实，而这不是躺在病床上昏迷的她所能看得见的。美国加利福尼亚大学心理学家查尔斯·塔特（C.Tart，1937年—）发现一女孩每周心识离体飞行2—4次，醒后常看到自己的心识在空中而躯体躺在床上，经测试，她在脱体中能准确说出设定的5个数字。

有这种经验者，都把他（她）们的体验描述得逼真生动，说在脱体经验中，视觉要比平时更为明亮清楚，视线能穿透墙壁，能怀着一种轻松惬意的愉快感随意行走，任何实物都不能阻碍其行动。但当企图移动某物时，几乎总是失败。力图使别人看见和感觉到自己的尝试也总是失败。但也有极个别灵魂出窍后被别人目击的案例，如美国罗伯特·莫里斯博士对一学生做脱体测试时，看见一幻影般的物体离开该生身体。摩里斯博士的实验证明：人类肉眼看不见的脱体灵魂，猫似乎能感觉到。

在被诊断为死亡而又复生者和濒死者的体验中，多有脱体经验发生。大多数脱体经验，出现在身心松弛，如正要躺下去休息、松弛地坐着之际，有的脱体经验中有能遥视远方等超感官知觉。

脱体经验在西方人士中既然普遍发生过，在中国人身上也不应该没有。笔者曾听一些人讲述过他们的这种经验，甚至还听到过有能入冥之人。笔者自己从19岁到29岁的十年间，曾有过六次脱体经验，这种经验与西方专家们调查的一般脱体经验有所不同，其特征主要有：一、每次都是被动发生的，多是在躺下休息时，先听到一种奇特的声音（后来才发现是佛经中的一个咒语），而后听到说：“某某来请”，或肉眼看见有古装“人”在眼前突然出现，其时一切都非常清晰，绝非做梦。然后觉得自己的意识乘着一种能量从身体的某个部位（面部、胸部、腹部等）猛然脱体而出，脱出时有挣脱身体内的一种吸引力之感。二、离体后即可发现，自己仍有身躯，但与本人长相衣着不同，为一披发、白衣的古代童子形状，每次所见皆同。此“我”能看见自己的肉体躺在床上，其体质和行动与肉体我不同，自然能穿门透壁，行走甚速，行时作“环走”状，足似不触地，危急时能升于空中，远距飞行时



速度愈来愈快，最快时只觉得自己为一极小的粒子，两千公里路程，约半小时可到，在空中飞行时能看到火车和飞机在下面慢慢移动。当穿过墙壁、门窗、屋顶等障碍物时，回头一看，身后有无数道微细金光迸射，当时理解为自身与实物擦撞而生的光电效应。三、离体之“我”意识清晰，不同于梦中，虽能意识到自己是离体之“魂”，但对自己是谁，变得模糊，有时觉得曾是另外的某人，有时自忆本从天外而来，暂时寄身这个世界，已辛苦备尝了。四、离体之后，有时先见光明灿烂，有如春日骄阳，而光有清凉感。所见熟识之人，皆与平时所见形貌不同：有的身有光明，可见其内脏，有的一团漆黑，有的现某种动物凶猛之相。能听见人们说话，但觉其声远而又近，隔着一个难以言喻的界限。能清晰看见并听见其语声同属一界者，主要是自称为钟离权、吕洞宾及天使、龙王、土地神一类仙、神，还看见有古装武士等在电线上空飞行。他们的形貌基本如人，多为明代以前古装，与人的主要区别，在于人是光照于其面部有明暗之分，仙神们则光从其自身发出，眼眸不动而目光中蕴含深沉智慧。他们称离体之“我”为“生魂”，叮嘱应尽快归还“本宅”，时间久了对身体有损。有时有政治、人事方面的预言，后来都有应验。还见到一些亡故之人，如已死去 50 多年，连父辈都不记得的祖父，然只能远观，见其为一黑影，告言死后境况，谓见离体之“我”光明炽盛，不能接近。五、每次离体时间，多为两小时左右，最长曾达六小时，时间稍长后，即有饥乏与无归属感，终而回归肉体。先在肉体前回忆此次经历，确认有归入此肉体之必要。然后卧于肉体之上，便立即如梦初醒，醒后虽意识清楚，而觉胸闷不适，四肢僵冷不能活动，需经一二小时后方慢慢温热能动，下床行走时犹觉腿关节僵硬，往往跌倒。

笔者最离奇的一次脱体经验，在 1974 年农历四月初七日傍晚，晚餐后躺下休息时，忽见有周朝衣冠的人来宣读玉帝圣旨，谓去参加三百年一度的“万仙会”，脱体后穿过屋顶，坐一龙椅迅速飞升，看到了地球外“大香海”中的仙山和四层天宫，当到第四层天时，如回老家，自然记起那是曾生活过四千年之久的兜率宫。在那里见到了佛教、道教二教的教主各自说经的场面，目睹玉皇大帝、耶稣基督、圣母、穆罕默德、阿修罗主、迦楼罗主和多位东西方古代圣哲们听释迦牟尼说法，往生并游览了西方极乐世界。有自称西方



极乐世界摩诃目犍连者，称“奉佛法旨，为你演化十二因缘”，只觉头上白光一闪，即退回无数劫前，重现无数轮回历程，又自觉于未来恒久修菩萨道，一级级上进，最后于将来大火劫中，作为 994 位大菩萨之一，从火海中运载众生达安乐处，终至成佛，乃至入无余涅槃。其间自觉历无数劫，而实际只有几个小时，可谓至极稀奇。回归肉体后虽然多半忘失，但在禅定中能部分呈现。其中所闻佛教术语如“十二因缘”“唯心所现”等及多位佛教祖师（如李叔同）名字，皆为此前所未曾见闻，回归后数月方从佛典中发现。所见无量寿佛赤色形相，于十多年后看到藏传佛教的无量寿佛像，才发现与之相近。这一神游“奇梦”，使笔者激动不已，当时在天外曾想，为将这见闻回报于人类，还须返回人间。笔者由此而引发研究佛学的浓厚兴趣，在钻研了显密诸家的教义十多年后，确认总体佛法与自己“演化”体验中所蕴含者一致。笔者曾多番反省研究这次体验和自己当时的心境、生活条件等，自认为绝非解释为一个偶然的奇梦便可说服自己。一个在当时毫无宗教知识信息储存、日常沉迷于作“大革命”中口号式歪诗的人，能作出这种奇梦，是不可思议之事。

有的人还能经过类似禅定的练习达到意识自由脱体，此即道教等所谓“出神”。道教宣扬：修内丹炼成“元神”，可随意“调神出壳”，离体漫游。出神又有可令人见、能移动物体的“阳神”与肉眼不能见、不能移动物体的“阴神”二种，阳神只从顶门出，阴神从眼耳等窍穴中出。佛教《楞严经》卷九说，修禅定达受阴尽（当于第四禅）者：

其心离身，反观其面，去住自由。

心离其形，如鸟出笼。

藏密称修成“幻身”和“颇哇”法者，其神识可从顶门梵穴离体而出游，菩萨的清净幻身称“意生身”——由意识制造的身体，根据菩萨地位的高低，意生身可分为三种。

印度教也有“出神”之术，美国采矿专家施伯尔·丁格 1923 年攀登喜马拉雅山时，亲见印度教大师艾米尔出神的奇迹，当他们花了五天时间到达 140 公里外的目的地时，看见留在出发地的艾米尔大师竟然前来迎接他们，大师



自言，这只是他的灵魂，他的肉体还在村里，黄昏时便会被唤来。后来此事由留在出发地的队员证实：在施伯尔等看见大师时，大师正与他们聊天，忽然说：“先走的人应该到了，我去和他们打个招呼。”然后靠着椅子休息，不久身体不动了，到黄昏时逐渐变得模糊，最后完全消失了。施伯尔所撰《喜马拉雅山圣者的生活研究》一书中对此事做了详细记述。这种现象被称作“先身而至”（False arrival cases）——在物质身体到来之前出现。《内在自我的秘密》一书载：美籍黎巴嫩后裔阿列克塞·塔努斯，能灵魂离体超越时空旅行，一次将他关在一间实验室监视，见他离开肉体到另外一间房子，并移动了那里的一件东西。

近现代西方人也有进行“灵魂出窍”训练而成功的，已被超心理学作为重要的研究课题。如 1929 年，著名通灵者三田光一在日本大阪进行“精神旅行”，于 100 秒钟内，出神远赴伦敦郊外，拍摄下他从未见过的英国心理学研究会会长霍普的照片，设计这一实验的福来友吉博士，在其名著《心灵与神秘世界》一书中记述了这一灵魂出窍事件。三田光一出神拍下月球背侧的照片，26 年后苏联宇宙飞船才拍到同样的情景，他还在出神中拍下日本密宗祖师空海（唐代人）的照片。英国作家福克斯于 1938 年成功地意识脱体飞行 20 分钟，飞行中所见北欧的一个小村庄，后来被证实。罗伯特·莫利斯博士 42 岁（1958 年）经历脱体经验后，研究出一套自我训练灵魂出窍的方法，撰有《灵魂出窍经验》一书。1975 年，帕尔默及其同事们通过放松身体、呈示单调的声音和景象，加上脱离身体的暗示（类似藏密颇瓦法），成功地使受试者们获得了脱体经验。

西方有关方面的专家用多种方法对脱体经验做了探测研究。对一些能随意进入脱体经验的人用各种仪器测试的结果表明，在进入脱体经验时，心率、脑电图、眼动等生理指数都逐渐发生了变化，然与睡眠和做梦时的这些生理指数有别，与进入禅定者的脑波相近，说明脱体经验并非在睡眠中发生，是与一般的梦不同的一种特殊心理状态。用磁强仪、紫外线和红外线探测器、应变仪、热变电阻器及磁电效果探测器等测定脱体经验时，很少发现仪器上有反应，说明脱体经验中没有已知的物理实体逸出体外，或逸出体外的东西难以探测，尚未找到可靠的探测方法。1973 年，美国奥西斯测试的 100 名

受试者中，有 15% 能提供脱体后辨物的可靠证据，有些事例证据确凿。研究者们还对脱体经验中的超感官知觉进行了测试，结果表明其命中率比在直接的超感官实验中测试到的略高些。

## 五、魂灵、鬼、降神术及其他奇事

西方心灵学调查研究的与生死有关的超常心灵现象，还有魂灵、作祟、降神、着魔、神动、自动书写、巫术、超感官知觉、人格转换等，多属古籍中所载的那些与鬼有关的奇闻异事。

那种令人毛骨悚然的鬼的故事，在东西方各地的民间都有广泛流传。西语中的“鬼”（ghost）被定义为“离开死者尸体的神性存在”，“魂灵”（Apparition）则指“鬼所特有的一种形象”。心灵学中的“鬼”，指能导致作祟（Haunting）现象的不可见的实体，“魂灵”则包括虽被看见而实际上未出现的活人和景色。早期心灵学特别重视对魂灵、鬼及与其有关的各种奇事的研究，调查搜集了大量此类事例，发明了一些观测研究的技术。

为避免传统的鬼魂观念引起的感情联想，心灵学家们多将已死或未死而不在场的人在视觉中呈现的现象（魂灵）称为“幻觉”（hallucination），看见过魂灵出现或幻觉的人数之多，令人吃惊。这方面调查的首次权威性成果——西奇威克于 1894 年出版的厚达 400 页的《幻觉的调查》一书表明：根据对收到的 17000 份调查回复的统计，大约每十个人中，就有一个人有过这种经验。其中 830 份属第一手资料，看到死者魂灵的，约占其 20%。所见魂灵形状具共同特点：并非如传说中龇牙咧嘴、阴森可怖的鬼，而更像一位穿着平常的活人，有时栩栩如生，具实体感，有时为半透明状，仅仅呈现片刻，然后突然消失或逐渐隐没。在房中、野外等凡是人迹可至之处都有出现，在上了锁的房中也会突如其来，有时能投下阴影、遮住灯，或映现在镜子中。极少数还能开口讲话、触摸人，或使人感到冰凉。既可出现于暗夜，也能目睹于白天。有个人独自看见的，也有多人集体共见的。其出现多数时候毫无来由，与看见者的心境、健康状况、文化程度、宗教信仰、所处环境无关。近年来美国一女教授的调查结果表明，14 岁以下的少年儿童中，有过“幻觉”





者最多，她收集的此类事例多达两万余件。《心灵学》一书总结一百多年来魂灵调查的成果说：

看来无可置疑，正常、健康的人们的确会偶然看见魂灵，只有白痴才会否认这些事实。

人们看见的魂灵大略有三类：一是不在场的活人，二是不认识的无名魂灵，三是刚刚死亡和已亡故者的魂灵。第二类的案例，如《心灵学》所举 1975 年 12 月接到的一个报告：一个 4 岁的幼儿简，正躺在床上，约晚上 9 点，她开始哭喊并发出尖叫，其父走上楼去想看看发生了什么事时，看到一个女子的形象在楼梯顶上向着她站立着，身穿白色礼服，上绣红蓝小花，连小花上的针脚都看得清清楚楚，然从衣领往上整个是姜黄色，看不清鼻子、眼睛，看上去不是固体物，仿佛能看透而不能看穿。这个形体大约持续了 5 秒钟，然后转身走进楼梯右拐弯，从视线中消失。当父亲赶紧来到女儿房间时，简正站在她的小摇床上，边喊边说：“请别让那位女士拿走我的童车。”此后好几个星期，简都不愿独自留在她的房间里。

同书所举的第三类案例，摘自西奇威克夫人 1922 年的著作中。事件出自皇家空军中尉 J·拉金于 1918 年 12 月 22 日写的报告，附有其同伴加纳·史密斯和希尔曼的两份证明。事件的过程大概是：在写报告 5 天前（12 月 7 日），拉金的同事——空军中尉戴维·E·穆康内尔，身着海军飞行服，戴上海兵帽，驾机离开斯坎普敦机场，临行前向拉金告别说，下午喝茶时他就会来。大约下午 3 时 25 分，拉金在火炉边读书，听到有人走过走廊，伴着戴维日常特有的喧哗声和脚步声，门开了，听见他说：“喂，伙计！”拉金从椅子上半转过身子，看见戴维站在门口，身子一半在门里，一半在门外，手握着门把手，穿著全套飞行服，戴着海兵帽，外貌与平时没有半点不同。他微笑着回答拉金的问候说：“回来了，一切顺利，这一趟挺不错……”然后说了声：“好，再见！”便重重地关上门走了出去。在傍晚时，拉金听说穆康内尔已经坠毁丧生，他身上的手表停在下午 3 时 25 分，正是拉金看见他回来之时。

还有集体见鬼的怪事。如《德意志报》载：1785 年 1 月 27 日，上西西里亚地区在田中劳动的 50 多个农民看见一个步兵团排成 3 列走来，由 2 名



戴红帽的军官领队。1 月内发现 3 次，惊动当地普鲁士驻军，派兵与之交战，问而不答，开枪后立即消失。

当代美国华盛顿大学物理学教授克里斯多夫的妻子卡娜丽娅亡故三年后，每天犹现形回家，一如生时。教授在房间里安装了录像机、录音机等进行观测，结果发现亡妻魂灵出现时，只有微波探测仪接收到电磁波信号。教授又用微波探测仪对多个死者的尸体进行探测，发现人在死亡一、二小时后，于 4、5 分钟时间内，有一种肉眼看不见的物质脱体而出，他认为此乃灵魂离体，灵魂具有物质性。他所写《生命·灵魂》一书，颇为畅销。根据他的研究创制的“测鬼仪”，已在美国上市。

还有不见其形、而闻其声的事件。如《神鬼交通》一书载：英国海军少校仆登，游历美国菲尔特非奥，住在他的朋友渥立佛司的书房中，夜来登榻而卧，将至夜半，忽闻室中有歌声唱道：“马鞭草与朱色之丹樱兮，打破我迷恋的快乐”，声音低细如蚓鸣。他下榻巡视，一无所见，及回榻，歌声又起。因而惊问：“是谁？”即闻有低细的女子声答道：“我莎娜唱歌，与你何干？”说完又歌。次日，少校以此事告渥立佛司，渥立佛司自己来此室住，果然听到歌声，从歌词上辨知，确系莎娜生前所唱之歌。后来灵学会派人到此，将其歌录音，其唱片保存于美国灵学研究总会中。据说鬼音声波，比人音低百分之五十二。还有不经人为，超自然地自行录于磁带上的声音，通常是一已死者的声音，心灵学称这类现象为“电声现象”（Electronic voice phenomenon）。研究者们发明了采集灵界声音的仪器，录制的魂灵界录音已经积累有 7 万件。

19 世纪 60 年代，照相术进入平民生活后不久，便有一批在相片上出现的无法用正常光学方法解释的奇异效果，被心灵研究所发现。这类相片显示：在被拍照者的头像旁，出现了多余的头像或形体，通常是其已故亲属的形象，在当时被称为“灵魂照相”。一张照片上出现已故总统林肯及其夫人的事件，曾轰动一时，摄影师被控告妖言惑众，经法院调查，并未作假。这种情况并非罕见，有的显示出形象的“多余者”在其有生之年从未拍过照片。由持怀疑态度的专家在严格试验条件下选择和冲洗的底片上，有时也会显示出类似结果。著名物理学家威廉·克鲁克斯便因亲自拍摄到一女幽灵的照片，全力投



入心灵学研究。美国有个专门研究鉴定此类照片的组织 BISP（超常照片调查局），经认真鉴定，许多灵魂照片并非伪造。

此类事件在中国亦不乏其例，1920 年 5 月 23 日上海《申报》曾载一照片，上现无头鬼。次年 12 月 12 日，该报又载：刘湘就任四川总司令照片上，出现已故军长赵友新及前直督蓝天蔚二鬼影。1924 年，陕西汉中一驻军营长新婚照上，出现被他谋害的前妻及三个儿女的影像，经审讯，营长被判处死刑，新娘羞愤自缢，照片被翻洗多张，到处分送，四川赵尧老曾题叙事略，结尾云：“劝人少结冤仇，时时回头一看。”1959 年 4 月 30 日台北《大华晚报》转载《伦敦星期日》画报所载“照片拍出鬼太婆”的消息：章南为他太太拍的车内照片中，出现一周前埋葬的岳母，坐在汽车后座，“虽然影像稍模糊，但仍清晰可辨”。

近年，日本医生田贺志教授在长子出车祸亡故的富岗山麓吊念后，全家合影，照片洗出后，上面竟然多出其已故长子的形象。日本影星冲雅 1983 年自杀前 3 天拍的照片中，桌角旁现一影像模糊而眉目分明的男子面相。高桥 1988 年在关西山阴道山为同伴 8 人拍的照片中，多出一白发人。

另一类并不罕见，通常被认为与魂灵、鬼、精灵有关的怪事，是所谓“捉弄人的鬼”，亦译“神动现象”（poltergeist），源出德文，意为“精灵的喧嚷和吵闹”。安德鲁·兰于 1911 年在《不列颠百科全书》中解释神动现象一词说：

此词用来指某种不可解释的自然现象，比如，物体的毫无原因的运动，同样地毫无原因的声音；在某些案例中还显示出智力的活动，例如，按一种密码发出叩击声，以此来回答出一个问题。按照神动现象一词来看，各种现象都来源于一个精灵或妖怪的行动——这是对死后续存现象的古老而通俗的解释。

这类现象在一所住宅或一个处所屡屡出现，被认为是魂灵、精灵“作祟”（Hauting）。这显然便是中国古籍所载和民间传说的凶宅闹鬼妖一类现象。

这类怪事在西方广为流传，记载不少，心灵研究搜集有大量案例。黛安·诺曼调查英国 30 座有闹鬼传说的古宅，撰成《英国古老大宅的幽灵》一书（1969



年），以索塞克斯郡布莱特宅的幽灵现象最为奇特。斯福克州索德柏立市附近的普宁修道院，自公元 863 年以来，鬼魂出现 1500 次以上，白天夜晚都有出现，有 50 多种，如无头男鬼等。美国心灵学会会长哈里布兰博士、英国柯里霍威斯教授等专门考察后，认为是世界上最出奇的鬼屋。英国海港城市吉里姆斯比亦频繁闹鬼。心理学家罗宾·富尔曼率组考察 100 多次，侦破 30 起闹鬼案。位于伦敦西郊泰晤士河畔的汉普顿宫（建于 1525 年），素以闹鬼出名，亨利八世的第四任妻子简西摩难产死后，有人看见她的鬼魂手持蜡烛走过庭院。亨利八世被砍头的第五任妻子死后，也有人看见过她身穿一袭白衣的鬼魂在画廊间飘荡。1892 年，修缮王宫时破坏了 267 年前埋葬的一位王子保姆的坟墓，之后人们常听到凄惨的呻吟声。2000 年，心理学家理查德怀斯曼领导的研究小组调查了 400 名游客，其中一半以上回答说到此突然感到毛骨悚然，有几人自称看见了伊丽莎白时代的鬼影。2003 年 10 月，王宫警卫们多次报告：王宫内展览区的一扇防火门经常被莫名其妙地打开，一位女游客在留言簿上说她在那个区域看见一个幽灵。检查监视系统录像，发现开门者为身穿古装长袍的男性“鬼魂”，其脸色惨白得吓人。这个“幽灵照片”公布后，当年 12 月 20 日，西方多家报刊媒体相继报道了这件事，称为闹鬼事件“迄今为止最确凿的证据”。

美国白宫也多次出现已故总统等的鬼魂，日本首相官邸也有闹鬼传闻。法国警官 C·蒂萨诺（Tizané）创造了一种收集这类事实的方法。

“捉弄人的鬼”作祟的表现令人瞠目结舌，给当事者的生活造成难以忍受的干扰，诸如：听到敲门声或重重撞击墙壁门窗的声音，开门一看，却什么也没有；石头等物莫名其妙地向房间掷来，有时会砸伤人；沉重的家具，不知被什么力量移开几米远，家里的东西被翻得凌乱不堪，然并无贼行窃的证据；门窗和牢牢关上的小橱自动打开，乐器自行鸣响，东西被抛出去……这类中世纪传说中的现象，在科学昌明的西方，至今尚时有发生。弗莱堡的心理学边缘领域和精神卫生学会在 35 年中调查了 50 多个神动现象案例，其中一例，在沃特姆堡的一个小城堡中，闹鬼持续了几乎一个世纪。沃·高尔德和 A·D·科内尔在《神动现象》（1979 年）一书中，列出了 500 件神动现象案例的年表和特征。B·B·沃尔曼的《超心理学手册》中，所收罗尔写于 1977 年



的一篇文章，概述了 116 件神动案例。研究这一问题的专著还有 A·R·G·欧文 的《我们能够解释神动现象吗》（1964 年），W·G·罗尔的《神动现象》（1972 年）等。专家们对调查过的典型案例的真实性做出肯定，证明属实，非蓄意的 欺骗和恶作剧。其中最耸人听闻的，是 1967 年发生在西德罗森海姆的事件， 此事由德国著名超心理学家 H·伯德尔亲自做了调查。

事件的概略是：在慕尼黑附近的罗森海姆小镇，荧光灯管突然无缘无故 熄灭，电工们发现螺丝几乎全被旋松。枪支未扣动扳机而自动发射出子弹， 响亮的敲击声响成一片。被拴在挂锁上的电话机，在记进装置上显示：一分 钟打了 6 次电话；后来，发现一位年轻的女雇员安·玛丽走过走廊时，悬挂的 灯骚动起来，直撞到天花板上。但当伯德尔约请生物物理学专家来共同调查 研究时，却发现电流和电伏都正常，没有异常的静电电荷，在外部磁场中也 没有特殊变故。最后，安·玛丽吐露，是她为了摆脱追求她的男士，她的无意 识求助于捉弄人的鬼，导致了这场闹剧。这位女士因此被解雇。

《心灵学》所举的另一典型案例，发生于法国的阿尔萨斯，吉玛一家在 三年中，一直被“捉弄人的鬼”纠缠：家中的东西被搬挪，夫妻俩正睡觉时， 枕头硬被拽开，床常常移动。摹拟的声响令全家惊恐。女主人有时带着被绞 勒的痕迹从噩梦中惊醒，这时她看到有鬼显现。这家人终于搬家，以避骚扰， 伍德尔和法国物理学家雅奎博士曾一起调查过此事（1982 年）。

闹鬼引出了与鬼魂交流的所谓“人灵交通”“降神术”，成为早期心灵 学研究的重要技术。早在 1848 年，美国纽约州海德维尔的福克斯姐妹家闹 鬼之事，便引起过巨大轰动。夜里的敲门声、击打声、家具移动声和脚步声， 使全家无法安寝，当他们用简单的暗号询问“敲门人”时，居然有回答声， 得知此鬼是几年前在这座房子里被害的小商贩，尸体埋在地下室里。挖开地 下室的土，果然发现了人骨和小商贩的铁皮箱。福克斯姐妹因而成为人灵交 通术的发明者。此后，人灵交通风行于世，成为当时心灵学的主要课题和引 起全社会关注的重要新闻，不少一流科学家热心参与此事，如爱迪生晚年即 致力于人灵交通机的发明而未能成功，恩格斯也曾亲自考察过降神会。一批 能与鬼灵交通的巫师，如 D·D 霍姆、派珀夫人、格拉迪斯·奥斯本·伦纳德夫人 等，成为驰名一时的新闻人物。日本青森县恐山，为著名的招魂之地。



降神招魂、人灵交通中，虽然不无作弊现象被揭露，从而大大影响了这种研究的声望，但经研究者们严密观测而证实的事例也不在少数。如著名物理学家威廉·克鲁克斯（1832—1919年）等，对霍姆进行了长达20年的测试观察，从未发现他有任何假冒行为。美国心理学之父威廉·詹姆士对派珀夫人的降神会做过几次考察，美国心灵研究会的主持人霍奇森对派珀夫人作了秘密侦察和多次测试，均未发现有漏洞可寻。奥利弗·洛奇证实了伦纳德夫人的奇迹。

人灵交通中的怪事可谓无奇不有：魂灵现形、发声、对象自行移动、悬空，乐器不鼓自鸣，自称某某亡故者通过灵媒的“自动书写”或“维加板”（一种类似乱盘的东西）传达其信息等等，都是降神会上常见的表演。那种情景当时在中国也有所报道。如《平等阁笔记》说：

从前伍廷芳博士游历美国的时候，参观灵学会十余处，所见种种不同。有闻鬼声的，有与鬼言语的，有与鬼握手的，有鬼现形与人跳舞的。据说，伍博士曾赠鬼一束花，鬼即挟之而去，云云。

当时所译《死的研究》（On Death）一书，载加灵顿所记降神会情景说：

由撒比阿（中介人，即灵媒）所主的灵感会，每次开始时，中介人面前的灵感桌，在灯光灿烂之中，众人严密监视之下，忽然腾起，浮扬空中，离地约二尺许，留止空中二十秒至三十秒不坠，如是者，不下数百次。有一次，内房的小桌，忽然腾空向外，乘于灵感桌的上面。

每会之中，必有一二种乐器自然鸣奏。有一次，小鼓突然作响，飞到中介人头上，继而移至内房下落。

人形及面部的发现，也有过一二次。一次，中介人右面的监视人，觉肩部有物相触，回头看时，明明见有人形，继而渐渐的淡薄如烟，移入内房而没。

一次，中介人撒比阿的手足，被人用索缚住，不久，忽现白手一只，将索解去。因此，中介人再请人把他的手足牢牢缚定，那时白手又现，索又解去，投索于旁观人之一。另一次会中，一绅士从他的衣袋中，取出烟匣一只，当众放在灵感桌上，但见那烟匣忽开，香烟自动的纳入绅士口中。



我到灵感会总计不下四十次，对于会中所显一切现象，绝少疑惑，更因其一再表现，故可断定无伪。

克鲁克斯长期测试的巫师霍姆，在降神会中表现出：他的身体似被托起，悬空 8 英寸高；一玻璃水瓶和一高脚酒杯自行飞起，从一名当事者飞向另一名当事者，用轻叩声敲打出问题的答案；用带子将一只手风琴吊起来后，见有一幽灵似的形象绕屋子走动，弹奏手风琴，然后慢慢透过地板而消失。

派珀夫人则是在恍惚状态中，以一种与从前迥异的声音，称是她的“控制者”，与人们交谈那些亡故者的事，有时能道出唯当事者知晓的秘密，能说出她从不认识的亡故者熟人的姓名。这显然是中国古籍和传说中的“附语”。心灵研究会的早期领导人西奇威克夫人和霍奇森等逝世后，其灵魂通过派珀夫人等与阳间保持联系，联络途径主要是巫师的“自动书写”（Automatic Writing）——巫师在恍惚状态中书写，但对书写内容毫无所知，书写的笔迹也与本人笔迹不同。20 世纪初，一位嘉郎太太通过自动书写撰述文学作品，声称是 17 世纪的英国作家蓓卒斯·沃丝附体而作。当代巴西神医阿里戈，本无医学基础，自称据右耳中所听到的已故德国医生弗里兹之声，为人治病，驰名一时。巴西另一文盲灵媒，竟然写出已亡故作家的二百篇作品。日本神户一妇人写出剖腹自杀的著名作家三岛由纪夫的告白书信，其笔迹与她本人的笔迹完全不同。

最奇特的人灵交通实验，是著名科学家克鲁克斯（当时任英国学士院会长）所做的魂灵通过灵媒显形的所谓“灵的物质化”实验。1870 年后，克鲁克斯依据细胞分裂的原理，把 15 岁的灵媒少女库克缚在椅子上，直到她昏迷，然后和他的同事一起期待魂灵的物质化现象降临。终于，一位自称凯特的魂灵显现了几次，并与人交谈，她自称是生于 17 世纪威尔兹地方的安妮·莫尔干，其相貌与灵媒相似而身材较高，肤色黝黑，体温与皮肤触觉与人相同，脉搏为 90 次。其显形并与研究人员交谈的场面，拍有 40 多张照片。当魂灵出现时，灵媒库克的体重下降了一半。实验结束时，魂灵从脚尖开始“熔化”，终至消失，这时灵媒体重恢复。当魂灵现形时，灵媒处于昏迷状态，研究者通过在她身上固定的电极等，观察其生理变化。专家们对实验结果下结论说：显现的魂灵的确是灵媒有机质的另一部分。近年来，这种实验又有人进行，



有哥顿、海伦·威廉等被选作显形者的灵媒。灵媒需要体力健壮，承受力超强，大概因为魂灵乃阴性，附体对灵媒的身体颇有负面影响，附体一次，体力需要多日才能恢复。

人灵交通的研究，在当代也未完全停止。据《疗愈场》一书所说，美国亚利桑那大学用一批灵媒做实验，灵媒通常都能说出已逝亲属的 80 多条信息，从姓名到个人怪癖、再到其死亡过程的细节，其准确率达百分之八十三到九十三，而非灵媒控制组的准确率仅达百分之三十六。最简单的解释，是灵媒们和死者取得了直接联系，证明死后续存。

西方心灵研究者们还通过具有遥视、透视超常能力的人观察人死亡的情景。如安特留和惹克逊等所记阿摩尼亚观看一老妇人死亡的过程大略是：当心身分离之际，病人似感非常痛苦，不久，她的头部似被一种美丽柔和、有光辉的气所包围，大小脑皆形扩大，脑电作用终止。头部光辉热度增加，肢体各末端发冷而现黑色。从环绕头部的灵气中，别现一头部轮廓，逐渐清晰，发剧烈光辉，从肉体头部映现而出，其时四周有气滉漾波动，至离体之头已具模形时，气消失，而后离体之灵自肩胸乃至全体成形，立于灵体头部。忽然有疾速的电气一流，一部分归于肉体，分播全身。离体之灵体开始呼吸大气中灵的部分，初似困难，后转习惯，现愉快之状，其形貌与肉体完全一致，态度宁静，不因家属之痛哭而悲哀。约两小时半，灵体移步向外，步行空中，继见有另外两个魂灵出现，与妇人魂灵一同上升虚空，转瞬不见。翟维所撰《死及来生》中，也有遥视者所见濒死的记载，情状大致相同。俄罗斯科学家康斯坦丁克罗特科夫用气体放电显像法（克里安照相法）摄下人死亡时代生命力的蓝色逐渐脱离身体，生命力从肚脐和头部最先流失，从腹股沟和心脏最后脱出。死前遭受暴力及猝死人的灵魂通常会显示处一种混乱状态，并在死后的几天内返回身体。

西方心灵研究者调查研究的超常现象中，还有中国古籍中所载借尸还魂、附体一类的奇事。如 1958 年冬，美国伊利诺斯州瓦达西加地方，曾发生过一起被称为“瓦达西加奇事”的事件：14 岁的健康女孩罗兰·文纳姆，突然陷入神志昏迷状态，苏醒后，人格大变，有极显著的证据表明她的人格变成了邻居夫妇在十二年前亡故的女儿玛丽·洛甫。她不认识家人了，恳求让她“回





家”，能讲出玛丽家的琐事，认识玛丽生前熟识的人，并找出玛丽的遗物，描述以前如何用它。3 个月后，她哭喊：“罗兰回来了。”向玛丽的家人忧郁地道别。然后突然失去知觉，醒转之后，人格又回复为罗兰，不记得那段转换人格的经历。著名心理学家霍奇逊博士对此事曾亲作调查，证明报道属实，此事曾被美国《万人文摘》等广为报道。匈牙利布达佩斯 15 岁女孩阿莉丝，死后复活，而讲西班牙语，自称是马德里一工人的妻子，40 岁，有 14 个小孩，经调查果有其人，死于 1 月前。不久，她又恢复远离的阿莉丝，对那一时期复活为西班牙妇女的事，全然不记得。

西方研究者甚至还收集到中国古代的“八仙”显灵救护西方幼童的事件：一名患先天性心脏病的幼童，一次手术后看到有八位古代中国人来加护病房看望他，说他将会康复，其中一人手持一把宝剑挥舞，割去其胡须，胡须一瞬间又长了出来。以后这八位中国古人仍然常来拜访，提供了许多信息。好奇的母亲研究幼童所详尽描述的八位古代中国人形象后，认为即是道教所谓八仙，持宝剑不断自割胡须者乃吕洞宾。<sup>①</sup>

心灵学研究者根据多种研究结果，一般认为：人肉体死亡后，灵魂继续存在，并继续人的意识活动；死后的魂灵为稀薄物质构成的有机体，大体保持生前的形貌，体重约 35—37 克，有脑髓、神经、血管、心脏等器官，可以通过各种方法与活人沟通，乃至让活人看得见；活人的魂灵也可以脱体而出，云游灵界；魂灵与物质并非截然二物，而是同出一源。人和亡者魂灵的心灵力量，可以对人和物质世界产生一定作用。

西方心灵学所调查研究的大量与魂灵、鬼有关的事件，在中国这块“鬼神文化”深深浸润的土地上也不会没有。虽然尚未看到关于这方面研究的报告，但鬼的现实故事，在各地都时有流传，仅笔者偶尔听说的，便在一打以上。在笔者的亲友熟人中，大约有十分之一的人有过见鬼神一类“幻觉”。笔者本人在 11 岁时曾有过一次奇遇：当时全家租住在县城一许姓人家的房子里，一日晚上约 10 时许，笔者正在一煤油灯下读书，忽觉灯光闪烁，其光焰忽而变小，又忽而变大，似被风吹，但不倾斜。正惊疑间，忽见对面约两米

---

<sup>①</sup> 见魏斯《生命轮回—超越时空的前世疗法》，183 页



远处出现一物：似人，高约一米，头上、身上披白布，自胸以下渐模糊，然面容却十分清晰，脸盘大小如五六岁儿童，脸色黄绿如病人，正在以嘲弄的眼光看着我。我也审视其物，并未害怕，心思此是何物（其时尚无清晰的“鬼”之概念），觉有冷气入骨，以为是彼物以气吹我，乃还吹他一口气，只见彼物现畏惧退缩状，急转身钻入墙中而没，从其身后放出微细金光，与笔者后来在脱体经验中穿过门、墙时身后所见金光相同。彼物退没后，闻空中有极凄厉之声，忽近忽远。笔者以此事告诉母亲，母亲说：“那是房东家主人（死后尚不足一年）回来看他妻女吧？”然后又否定：“没有那种事！小孩子不要记着这些！”回思所见物的面容，确与房东女儿相像。后来读了佛书，才想到所见物与“中阴身”颇有一致点。笔者还有在如打盹中“梦见”鬼神的数次经验。实则每次都与做梦不同：并未入睡，所见场景亦不离当处，见完即醒，也分不清是梦还是一种潜能的发现。如1973年，在乌鲁木齐住院时，一天中午饭后忽如打盹，“看到”有一约一米高的古装女子正向房顶飞升，俯视笔者，用陕西话说：“我是罗刹女周某，与你有缘，刚才吸了你的精。”她裙下的紧身红裤和一寸金莲，看得十分清楚。几年后，笔者才从佛书中弄清了“罗刹女”的含义。又一次中午时忽然看见从病房门口进来一位面放红光、相貌威严的神，有数位提着篮子的古装妇女从各病床前匆匆回避，她们大概也是佛经所言采食人精血脓的罗刹鬼。1975年3月的一天晚饭后，在宿舍躺着休息时，从关着的门中忽然进来一汉代衣冠、佩剑的黑衣人，拱手作礼说：“我是你门口的树神，西汉张骞的随从，见你念佛诵经，也发愿往生西方，今蒙观世音菩萨来接引，我先去了，八十年以后在净土再见！”他消失后听到外面响起雷声（这时节在新疆不可能有春雷），门口一株碗口粗的槭树，春回时无故枯死。

此类经验，恐怕不只是笔者所专有。常能见鬼的“狗眼人”，笔者曾听说有好几位。报刊上报道过有人在故宫中常看到有古代帝王宫人出没的消息。笔者遇见的一些练气功开了“天目”的人中，便很有自称能见到亡故者甚至死蛇等的“遗留信息”的，并以驱除这种信息为人发功治病，效验颇著。其中有些人从不相信有鬼神存在。姜友石《周恩来拍摄内幕》（中国工人出版社，1992）一书中记述了一些当今的神奇现象，如说不少人在已故许世友将



军坟前焚香祈祷，常有灵应。

## 六、对有关生死的超常现象之科学解释

心灵研究，可以说是人间所有学科中发展最慢的一门，一百多年来的研究成果，主要在于积累了大量超常现象的调查观测报告。用近代科学方法调查、统计、观测过的关于再生、魂灵、濒死体验、脱体经验、神动现象、人灵交通等的大量实例，向人们透露了生死黑谜的不少信息，以传统的轮回观念解释之，自是顺理成章。佛教等宗教的信徒们，当然有理由以它们为轮回的铁证。但这类事实，尚不足以完全揭破生死之谜，何况它们总是少数人的主观经验，难以迫使没有这种超常经验的人确信死后续存和轮回说。《心灵学》一书在总结关于死后续存问题的研究时，说得很是客观公允：

研究者们已经发现了大量的、暗示着人在死后续存的证据。但是，证据并不等于证明，更何况人们对于现有证据还可以做出另外的解释。这些证据可以使人相信死后的续存，但并不能迫使人完全信服它。

在西方心灵研究者中，对此类证据，从来便有两种解释：一类解释认为，这些事实提供了人死后续存和轮回的证据，除了发现并比较调查到的大量事实与东方佛教等和西哲柏拉图关于死亡的描述多所符契外，一些专家们还利用现有的科学成果，提出了死后续存或轮回的假说和理论解释。另一类解释认为，再生等案例即使属实，也不足以作死后续存的证据，他们也利用近现代科学知识，从否定死后续存、轮回说的角度，对所谓续存证据作了种种解释。

轮回转世的最有力证据再生（记忆前世），被有的研究者解释为超感官知觉的衍生物——是用一种戏剧性的方式表现“无躯体者”传出的信息或对前生的回忆，这种解释称作“超感官知觉假说”。这种假说，可通过几种可靠的调查方法所获得的事实，予以有力反驳。而且，若说其记忆前生的信息源于一“无躯体者”的心灵传感，那么这“无躯体者”岂非人死后续存的魂灵之类？若说是某一活人的心灵传感，那么这恶作剧的活人是谁？何况，如



《心灵学》一书所说：

从原则上讲，超感官知觉的任何证据，也就是人类人格在死后续存的证据。

因为正如“超感官知觉”的词义所表示，既然人有不依赖感官和大脑活动的知觉，那么这种知觉不会随肉体之死亡而消失，便是顺理成章的推论了。

关于濒死体验，美国阿尔肯、加拿大帕辛格、英国卡尔·简森等，解释为大脑缺氧或临终前神经系统功能紊乱所生的幻觉和病态意识，或根据相关实验，解释为脑中感知机制受到有关刺激所产生的幻觉：用微弱磁场刺激人右脑感知部位，可取得与濒死者相似的经验，其机理是使脑部产生大量强效神经替质——克他命，人服用这种迷幻药，或身体被施以高强度的离心力，也会产生类似濒死经验的体验。

穆迪《死后见闻》一书中通过分析比较，说明濒死体验与药物、脑缺氧、大脑受刺激所产生的幻觉及隔绝状态下的心理体验，虽然有相似之处，而有质的不同：与大脑缺氧者和精神病者的幻觉及由迷幻药物、电磁刺激等所致幻觉之混乱支离、人各相异不同，濒死体验皆十分近似，当事者对其濒死体验与幻觉和梦，都分辨得很清楚，多数都把濒死体验当作确实实的事，深刻影响了他们的生死观。在现今的文化背景中，这种经验对大多数人而言是不可思议的，与古代文献中的相关描述却不谋而合。至于从悬崖上摔下等突然事故产生濒死体验，并不会有大脑缺氧的情况，怀疑者们或用心理学知识，解释为对死亡恐惧的无意识反应或生物学上的适应性，这种解释显然不足以否定濒死体验中有意识离开肉体。

与濒死体验相近的脱体经验，被与梦及由药物所致幻觉相比较，看作一种大脑内产生的意识变更状态、特殊心理活动。实验室中对能自行脱体者的观测表明：当产生脱体经验时，生理指数虽与眠、梦不同，但肉体终归是活着的，大脑还是在活动的，测不出有灵魂从体内逸出，不堪作精神可离体独存的证据。至于脱体经验中所见事物被证实的案例，可看作超感官知觉潜能的发现。

然而，脱体经验千差万别，所测定的，只是能随意发生的一类。仅据测



不出体内有实物逸出，不足以断定绝无尚无法测定或根本就不可测的意识、灵魂离体而出。若以测到有物质离体为意识离体，则研究者们多次测定的人死后体重减轻若干克，便应看作灵魂的重量了。1907年，美国马萨诸塞州哈佛山邓肯·麦克杜加尔博士测得6位病人死亡时体重减轻21.3克，后来不少人测得人死后体重平均减轻7克。莫斯科人脑研究所维多罗夫斯基教授及美国华盛顿大学的克里斯多夫教授等研究发现：人死亡后尸体中会发放出一种肉眼看不见而可以用仪器测到的物质；加拿大研究电子显微镜下人的死亡过程（1982年），发现大脑神经细胞在缺氧后数分钟内即死亡，如气球泄气般萎缩、凹陷，于2秒钟内放出几粒犹如气泡状的东西，很快消逝，科学家认为这气体非任何物质、元素，无法捕捉。这种死亡时放出的物质、气泡，更可看作有灵魂离体的证据了。

至于令人怵目惊心的神动现象，或被解释为活人们的意念致动，这种情况未必没有，但难以解释多数案例，只须让研究者和当事者做一下主动意念致动的实验，大概便可以令持此论者无话可说。另一种解释是据荣格心理学，解释为“集体无意识”的创作：这种最深层心灵，与大自然浑然一体，它所具有的原始意象，具有安排事物的力量，其物质方面能在一个无生命的物体上显现出来，使这种物体像有生命的人一样行动。用这种心理学的假设来解释耸人听闻的闹鬼现象，显然不及假设一个有意识的鬼灵更具说服力，何况这种心理学解释，并不具有排斥鬼灵存在的逻辑力量。

至于魂灵显现，则常被解释为人对有意识悲伤或恐惧的潜意识反应，催眠术通过暗示，的确可以制造出逼真的魂灵，如方士使汉武帝看到李夫人的亡魂之类，便可能是玩的催眠术一类把戏。但集体共见魂灵及不知死亡消息而见到死者一类案例，无论如何非解释为当事者潜意识的外化便可了事。何况见魂灵的事件，大多发生于偶然的、非属悲伤恐惧的情况下。悲伤哀悼，极度想一睹已死亲人魂灵的人，却极难遂愿。正像佛教徒和神教徒们日夜修行，一心想象佛或神，但真正看见的实际很少。

对各种有关生死的超常心灵现象从否定死后续存、灵魂实有角度所做的解释，在科学理论上不无贡献，深化了人们研究此类现象的思路，有利于避免受宗教、迷信观念影响而轻信盲从。但其理由多较牵强，显然打有科学主

义流行思潮影响的印迹。持此论者，多属自己无这方面超常体验的人，从旁观者的立场观察别人的神秘超常体验，难免如隔靴搔痒。

研究过各类心灵现象后，尚坚持人死断灭论的人，除了有怕涉迷信之嫌的防范心理外，在理论上大抵多从意识依赖于大脑活动着眼，否定有能离肉体而独存的意识、精神或灵魂，不出中国古代神灭论者“薪尽火灭”“利依刃存”的思路。

这种说法看到了精神对大脑活动的依赖关系，自有其理由，但难以解释“脑外记忆”（记忆前世）等超常现象。按这种理论，超常心灵现象应测得其生理活动的依据如电磁信号等，但在实验中并未测得。何况仅依据精神活动和脑神经活动有极密切的联系，并不足以断言死后精神活动停止。若将精神活动归结为大脑中电磁和场的作用，则这种作用也许不仅仅依赖于生物性的大脑方能发生，无理由否定它在死后还能以另外人尚不知的形式继续。

说精神完全是大脑神经活动的作用，也还面临着“无脑人”等特异现象的挑战：美国弗吉尼亚州男孩安德鲁生来无大脑（有头无脑），其颅中只是囊肿，而活了5年，看电视时会笑。塞菲尔德大学一学生大脑皮质与脑室之间只有1毫米厚的薄层（一般人厚4、5厘米），颅腔内几乎全是脑脊液，脑重只有150克，仅为常人的十分之一，然其智商与行为很正常，曾得过数学竞赛优胜奖。一名法国男公务员脑室充满脑脊液，脑组织也薄如纸，而智商达75（一般人85—100）。美国女人蜜雪儿，出生时仅半个脑，左脑损毁，而记忆力超强。此类“无脑人”，已发现数十位，多数智力偏高。脑手术证明：切除大脑皮质的一半，并不影响意识。

即据脑科学的最新成果，也不足以完满解释意识纯属大脑活动的作用，还可得出完全相反的推论。当代脑科学权威、诺贝尔医学奖得主F·C·艾克尔斯（Sir John Eccles），通过多年实验研究，认为人是有形的物质和无形的精神构成的奇妙化合物，精神或自我意识精神（selfconscious mind）、心力的自我，像物理世界一样，也是独立存在的实体，虽然居住于大脑中，有其依赖大脑的一面，但不具物质性，无颜色，无形状，是一种有其结构的独立实体，它联系神经细胞并存在于它们中间。在胚胎时期或极年幼时，这种自我进入人体内大脑之中，它能操纵大脑的一切功用，就像人脑掌控电脑一



样，乃“机器中的精灵”，使人拥有自由意志、个性、感情。精神只要对大脑施加一种暗语，就足以使一些神经产生兴奋，另一些神经保持平静。注意、选择信息、永远同一的统觉能力，及个体存在的一致性、连续性，从脑神经的活动中并不能发现其终极根源，只有归诸于非物质性的自我意识精神。精神与脑的联络，好比多路扫描与探测装置的关系。这种幽灵似的精神，对大脑、身体及外部世界，能起主动、积极的反作用。假定人有 3 万个基因，遗传密码就有产生 10 的 1 万次幂个遗传密码不同的“自我”之潜力。精神既然是先天本有的非物质实体，则应在大脑死亡之后依然存在，并仍拥有生命活动的形态，甚至可以永生不灭。艾克尔斯因此宣称：

我常说，我可以降生成和现在不同的男性或女性，而我仍将是我（非物质自我）。

英国基勒学院唐纳德·麦凯（Donald Makkay）博士也认为：

心识的这种“自我”特性可以统治大脑，当脑死亡发生后，心识还将持续存在。

密德《死亡研究》说心不仅能离开大脑而自立，更能使用大脑，现出种种功用。心理学大师荣格在《找寻灵魂的现代人》一文（1961 年）中说：

与脑的关系不能证明心灵乃是副现象——因果地依赖生物化学历程的次等功能……脑之结构与心理学对于心灵历程未提供任何解释。心灵具备不可化为其他事物的独特性质。

心理学家 S·格罗夫据超心理现象推测：意识也许并不只存在于皮肉之内，“而且也存在于一种延伸的场中”。

英国物理学家保罗·戴维斯《上帝与新物理学》一书中说：精神是一种抽象的、整体的组织模式，甚至可以离体存在，其主要成分是信息。使我们成为我们的，是大脑之内的模式，而非大脑本身。精神似乎的确仰仗大脑细胞活动，但认为精神只是大脑细胞活动的看法陷入了还原论，是错误的。譬如小说是用文字写成，但也可以声音的形式储存于磁带，或变成数字存到电



脑里，可以设想从科学的角度来理解轮回及永生：

大脑死亡之后，精神能够转依到另一个机制或系统里，继续活下去吗？显然，这在原则上是可能的。<sup>①</sup>

美国宇宙学家弗兰克·蒂普拉也认为：生命可以只以信息处理的方式存在。万有引力的崩溃点可达到单一的无维点—— $\omega$ 点，宇宙越接近此点，信息处理能力越大，所有信息包括死去人的信息皆可复活。现代实验心理学的奠基人 G·费克纳（Gustav Fechner）在一场大病痊愈后写下一段名言：

当我们中的一个人死去时，就好像世界闭上了一只眼睛，因为来自那特定区域的所有感知、贡献都停止了。但是，使它们自己围绕那个人的感知力形成的记忆和概念关系在更大的地球生命（Earth Life）中仍像以前一样清晰地存在着，并形成新的关系，而且在所有的未来时间内不断地成长和发展，就好像我们自己思想的清晰对象，一旦在记忆中储存起来，就形成新的关系并在我们今后的整个有限生命中得到发展一样。

所谓记忆和概念关系，用佛教唯识学的语言来讲，即储藏于阿赖耶识中的“名言种子”“我执种子”，还应加上身心的活动所形成的“业种子”，它们在人死后存在于更大的地球生命中，形成新的关系并得到发展，岂非便是佛教所谓轮回？

即从心物一元论的立场，或仅从物质方面研究生命现象，考察心灵奇迹，也仍有得出人死续存、灵魂永生结论之可能。著名科学家、发明大王爱迪生，即研究灵魂多年，主张生命不灭，精神永存，相信人死再生。曾说：

我相信生命有如物质，是不能毁灭的。世界上一直有定量的生命存在，而这个量是永远不变的。

他认为生命单位由亿兆光电实体组成，人死时实体进入太空，进入另一

---

<sup>①</sup> 保罗·戴维斯《上帝与新物理学》，徐培译，117 页。





肉体而循环，不会永灭。一些前苏联科学家研究了脱体经验后认为：心灵可能是能量的一个类型，心灵离体后也可能把这种能量变为媒介物运载自己，不同类型的离体现象或可能各有不同的相应媒介物。或认为，人体内有一个可以形成离体自我的能量系统“生物等离子体”。心灵既然可乘生物等离子体等能量离体神游，则当然应在人死后继续其存在了。生物等离子体等能量系统，当于佛家密乘所说心识所乘的由气为质的“细身”。

国内人体科学和灵魂问题研究者们，也多倾向于将意识、精神归结为一种特殊的物质，据物质不灭定律，自然可推论出精神或生命信息不灭了。如林清泉等的“阴性物质”说，利用中国传统的阴阳学说解释特异现象和生命本质，认为宇宙是由阴阳两种物质按各自的规律运动而组成的整体。与人类目前所认识的所有运动极速为光速的“阳性物质”相对，还存在着——类运动最低速度为光速的“阴性物质”，与可见的粒子（“实子”相对，亦称“虚子”），不能被肉眼所见，不可测而来去自如。生命由阴性波型物质“灵魂”和阳性物质躯体所组成。所谓灵魂，系由各类型号不同、储藏生命活动程序密码的信息波组成，在生命的全过程中起着“指令”的电脑作用。生，是某一组特定的阴性物质灵魂和某一组特定的阳性物质组装体（肉体）的组合。死，即生命体中的灵魂离开了躯体（阴阳离决）。离开躯体的阴性物质灵魂，自不会消灭，它上哪里去了？若它又与另一阳性物质组合体结合而形成新的生命，岂非佛家所说的轮回转世？具有智慧者，以意念自控自己的灵魂离开躯体漫游，便会有真正灵魂脱体的经验，亦即道教所说“出神”，佛家所言“心离其身，反观其面”。

还可推测：应有一不可见的阴性宇宙，渗透于可见的阳性宇宙中；应有不可见的阴性生命——灵魂生命或宇宙人，当他们调节自身的运动速度低于光速时，便会显现于人类面前，乘“飞碟”突然出现的外星人，盖即此类。按此，则亡故者不灭的灵魂生命，便可能偶尔显现。而佛家所言诸天等“细身众生”和超出生死的罗汉、菩萨、佛，乃至天宫佛国等，便都应有存在的理由甚至必然性了。因为：

生物进化必然导致“星球智慧动物”的出现，然后再过渡到宇宙人



## 的最高生命阶段。①

进化的峰巅，应是无所不知、自由无碍、永生不灭的宇宙人——佛了。

柯云路用“意识体”一词来代替“灵魂”，说意识、思维不仅表现为大脑内的运动，而且是波状的、辐射的，是特殊结构的场。意识体可理解为一种复杂结构的特殊物质，这种物质是整个宇宙结构密码、运行法则通过生命形成而集中、浓缩起来的。意识体既然具离体独立的特性，则由记忆前世、驱邪治病等特异功能暗示的轮回转世、死后续存，便都是可能而且是简单明了的事。

日本岸根卓郎《宇宙的意志》一书中论证说：当一直健康的人突然死亡时，构成其身体的物质要素具有与活着时一样的 DNA 结构图，然而却不得再生。这说明，最终赋予生命的，是人类以外的第三者——作者所谓“宇宙的意志”，亦即各宗教所说的神、道、法性。

俄罗斯《晨报》2012 年 10 月 30 日文章认为：灵魂较之神经元更为根本，意识一直存在于宇宙中，可能从大爆炸时期开始。当心跳停止，微观失去其量子状态，但存在于其中的量子信息不会被破坏，即脑中储藏的信息不会随之消逝，继续在宇宙中扩散。量子信息会在不确定的期限内存在于肉体之外，即所谓灵魂。

总之，根据记忆前生、魂灵显现等大量事例，假设一种死后续存、轮回转世说来解释，要比相反的解释更有理由。不要说此类事实已收集、证实有成千上万例，即使有一例证据确凿者，从逻辑上讲，便已对否定人死续存、轮回转世说提出了尖锐挑战。无视这类自然界向人类透露生死秘机的暗示，岂是科学态度？对它们做不出有力的否定，便武断人死断灭，力排轮回说，并将其未必正确的理论当作“科学结论”来宣扬，是对世人极不负责的态度。

实际上，若与生物进化论、宇宙大爆炸一类被世人普遍接受的学说相比，轮回转世的逻辑必然性和事实证据，应该说更为充分有力。根据一百多年来心灵学、生死学研究的成果，甚至可以断言：“死后的生命”（Life after

---

① 林清泉《灵魂学手记》，136 页



death) 已得到证实。如雷蒙·穆迪医生研究了大量濒死经验后表明：他相信人死后有某种东西继续存在。① 伊安·库里 (Ian Currie) 《你不会死》(1978 年) 一书总结：

死亡作为人类生命最古老、最神秘和最无情的悖论，从上个世纪开始，便已由科学家们通过不同的领域进行了系统的研究。更少人知道，这些研究已经取得了令人惊异的丰硕成果，由这些成果可以引出下面四个必然的结论：

人是可以超越生理死亡的；

他们死后会在意识与创造性的各个层面上继续生存，这种生存范围是正常人所不能够以正常的方式去认知的；

这个范围在个人找到新的身体时会暂时性地消失，这时候，对于这个范围以及前世生活的全部回忆，便会被抹去；

连续的重新投胎并不是无故地发生的，它是与神秘而又奇妙的因果规律相互关联的。

这些结论是惊人的，其中的寓意是带有爆炸性的。而且，它们是牢固地建立在科学研究的基础上的。

巴布巴《再回来》说：轮回已不是一个信仰体系、理论，或用来逃避死亡的心理安慰，“而是一门精确的科学”，此言可谓有据。但这种精确的科学，并未受到应有的重视，社会影响甚小，至今尚不能获得公认，英国灵学会会长曾感叹：

一个经过科学证实的事实，直至现在还令人议论纷纷，实在是可耻的事。

至于将这种重要的研究及其成果视为“伪科学”，予以封杀，就更是一件可悲的事了。

---

① 《远方的光》，1988 年



## 七、从佛法看心灵现象

国内人体科学研究者，对这一领域的探索满怀信心，深信特异功能等现象，是揭破人类自身乃至整个宇宙之秘奥，令科学和人类文明发生飞跃的突破口。佛学“若知于心，则能得知一切诸法”<sup>①</sup>的思想，被不少人体科学研究者无意识地认同。《灵魂学手记》说得好：

地球人必须在一步步深入认识自身之后，方能认识到产生它自身的宇宙之真面貌。

面对特异功能等不可思议的现象，中国的人体科学研究者几乎都认为：必须突破现有科学知识的框架，设想一种全新的理论，采用全新的研究方法。东方传统的佛、道、儒诸家学说，在认识自身方面，较近代西方科学的思想高出一筹，应继承发扬其精华，以开拓新的思路。东方传统的天人合一思想，经过发挥，成为人体科学主导理论“人天观”的主干。佛、道等诸家的禅定、瑜伽、气功，被誉为认识自己、开发潜能、变革生命的简而灵的最高技术，研究自身心灵的根本方法，佛家五蕴和合的生命结构说、轮回说，被认为是很深刻的思想；佛的智慧和理想境界，被视作最高智慧和气功的终极归宿。这大概不仅是佛家文化长期影响下的一种社会信仰的余晖，而是人们思索特异功能、气功等神秘现象时必然会趋归的思路。即使在未经东方文化浸润的欧美，当专家们面对再生、魂灵、禅定、瑜伽、气功时，也不能不援引东方古学，惊异东方古代圣哲们智慧之深湛。一批西方前沿思想家已经以整合现代科学成果和包括佛教在内的古代心灵智慧为职志，提出了新的宇宙模式论。

对心灵现象的探索研究，早就起步于古代东方人，佛教尤专重认识自心、开发潜能，对心灵现象作了大量记载，提出了各种理论解释，并以禅定等方法实验履践，形成了自家研究心灵现象的独特方法。在佛家看来，今人所谓的神秘、特异现象，实际上并不神秘、特异，是宇宙本然法则、人心潜具功能的显现。人们因戴着偏谬之见的有色眼镜（佛教谓之“法执”），才把本

---

<sup>①</sup> 《大乘宝云经》卷五



来寻常的现象看得神秘、奇异，甚而拒不承认。沿着佛家的思路，参以东方其他传统思想和现代科学知识，各种超常心灵现象，都可得到解释，作为一种假说，大概不无参考价值。

为什么有人能记忆前生，而大多数人都记有前世？按佛家唯识学，往事的遗留信息，虽然储藏于第八阿赖耶识中，为人能记忆之本，但明显的记忆（念），主要是第六表层意识的功能，现在看来须依脑中的记忆机制而发挥其功用。人不能自忆三四岁以前事，应是脑中的记忆机制未能发育健全的缘故。死后再生，经中有、入胎、住胎、出胎，约四年左右，生命形态、记忆机制发生巨变，自然有佛家所说“隔阴之昏”，不能明记前世，未必是像民间所传说，是在阴间饮了“孟婆汤”所致。虽然表层意识不能明记前世，但阿赖耶识中还藏有前生宿世的各种“种子”，能使人在幼年便表现出性格、爱好、行为习惯等方面不易以今生家庭、环境、遗传等条件解释的倾向，这实际上可解释为对前生宿世习气的隐性记忆，可以从一个人人格和心理的分析而推知。

一些人能记忆前生，证据确凿，大概有两种情况：一种应属佛家密乘等所说的“夺舍”。即因特殊原因，不是在父母交合受孕时投胎，而是在降生之际或出生以后投胎，逼走原来胎中的神识，夺其肉体舍宅而居。其神识未经住胎之迷，便可能明记前生。心灵学调查到的记忆前生案例，多数盖属这种情况。那些记忆前生者，说起投生的经过，几乎都说正赶上生孩子，进去就发现已投了胎，生为另一婴儿。而且，记忆前生者中，以前生少壮暴卒者为多，如《晋书》所载羊祜、鲍靓，都是前生几岁夭亡后转生。这种人阳气尚盛，与阳气有关的记忆功能强，故夺舍转生后，尚能明记前生。道书中曾论及此事，如《云笈七签》卷八八《道生旨》说：

于强死中其神或渐耗未尽，却被气将去，为人则分明记得前生事也。

认为年少暴死者的魂神没有像老年人那样耗尽，乘其强盛的阳气离体、投生，便能明记前世。至于其所夺舍宅的原识，佛书中有释为“代识”（暂替代投胎）的。道教则有释为魄先投胎，魂于降生时投胎的。魂与魄，按佛教唯识学，可以解释为阿赖耶识的不同部分，魂为与意识结合的“见分”，



魄为具有维持根身（肉体）生命功能者，属于“相分”。

记忆前生的另一种情况，是由修道而开发宿命通，将这种神通力带到后世，如活佛转世不昧宿因之类。宿世多生的遗留信息，皆储藏于自心阿赖耶识仓库中，乃至自己的过去、现在、未来，无量众生、诸佛的过去、现在、未来，皆不出一绝对真心。故无量世的过去、未来，皆有可能被自心所知见。世人终日被声色货利所诱，杂念妄动，有如猿猴躁动不停，因而不能直窥自心底层的库藏。修道者通过瑜伽禅定等方法，止息念虑之波动，其寂静、自主的意识，便可能提取自心深层储藏的前世信息，知晓宿命，宿命通熟练坚固到一定程度，便可投胎转世而犹不昧前生。中国史籍中所载少时记忆前世者，即以前世曾为僧尼、修过道者为多。有的人虽小时未必知宿命，但偶遇前生境缘，或身心放松，达到如四禅“舍”的心境时，也可能在刹那间突然显现潜在宿命通，忽忆前世。有些人则可能在被催眠而达类似禅定“舍心”的状态下，显现出潜在的宿命通。

至于濒死体验，其中“死而复生”一类，应当看作死后真实的精神历程。按藏密说法，死亡是一周身之气逐渐离体的过程，人完全死亡约需三日半至四日。故死亡不久，如穆迪所调查死后 20 分钟复活的案例，虽然心跳、呼吸停止，但尚有余气在身，维持脑组织不致因缺氧而坏死，还有神识归体而复活的可能。美国得克萨斯州的贝尔茨医生于 1889 年被宣布死亡，4 小时后复活，中国辽宁北方气功协会的吴中原在 1967 年心脏停搏，三夜后复活，都有死后神游的体验，证明藏密所说死亡时间并非虚言。当然，濒死体验中也有不少并非“死而复生”，只是临近死亡边缘，其体验只能由濒死之际的生理和心理变化，解释为一种活人身上的特殊心理状态。藏密对此早有描述和解释。

心灵学所研究的脱体经验中的多数，大概属于幻觉、意想或某种超感官知觉的暂现，不是真正的灵魂脱体。但也不能否认脱体经验中确有神识离体出游者。肉体尚活及测不到有某种物理实体脱体而出，不足以作为否定神识离体的依据。按佛家之说，心识是多层次多功能的集合体，可能有一部分意识乘气离体出游，一部分心识或余气维持肉体生理活动。用道教魂魄说来解释，可能有三魂或一二魂离体，七魄守舍。这时虽然有神识或魂脱体出游，



但肉体还是活着的。当然，真正的神识或灵魂脱体，在肉体上应能测出相应的生理变化。至于修道者自在“出神”神游者，据佛家之说，是修禅定、瑜伽达色界四禅时，由身中细气或色界四大形成一“幻身”或“意生身”，有净、不净之分，皆可离体出游。自行离体不归，即是自主了死，表现为“坐脱立亡”。按道教之说，则是修内丹等达炼气化神（当于佛家二至四禅定境）时，体内形成一纯阳之“阳神”，可脱壳而出，肉眼可见。若炼气化神未能完成，神气中的阴滓尚未炼尽，其神虽亦能出，称为“阴神”，肉眼不能见。幻身、阳神、阴神之脱体神游，在生理反应上与一般的灵魂脱体应有所不同。

心灵学所证实的大量魂灵显现，“捉弄人的鬼”现象，按佛家之说，自是人死非断的确证。佛家虽说中阴、鬼神、诸天等细身众生，其身体由微细四大集成，非凡人肉眼所能见，唯天眼能见，但凡人也可能都有潜在的天眼功能，中阴鬼神诸天等也可能具有以念力显形于凡人的功能。当人的潜在天眼因偶达无念而得显现，或中阴鬼神等显现自身的念力能激发人的潜在天眼时，便会发生见鬼神的怪事。这类事以发生于少儿中者为多，盖因少儿入世未深，无念时较多，潜在天眼较易显现。人们日常偶达如四禅“舍”的无念状态，主要是在入睡前，万念俱息而尚未进入睡眠状态之际，其时心中空空如也，易于接收任何表层散乱意识所无法接受的信息，中阴鬼神等传达信息容易成功，故“梦见”亡灵鬼神而确有验证之事，多发生于斯时。而“梦”毕即醒，恍如打盹，与一般的梦很是不同。

只要证实了人死非断、鬼神实有，则借尸还魂、附体传语、扶乩降神、巫术治病、作祟之类，并无奇异可言。亡者的神识或中阴，进入他人新死未坏的肉体，以亡者的人格而复活，即是所谓“借尸还魂”。这种怪事充分说明精神是生命组合体中主导的、决定性的因素，肉体不过是精神的舍宅而已。亡者的中阴或鬼神凭陵于活人之身，将活人的生命能量与神识往下压，亦即一半的暂时夺舍或还魂，便表现为暂时性的人格转变，附体传语。因传语者非本人原有意识，故本人不能知晓此事。凭依的神识离开后，原来的意识需一恢复过程，或其阳气被凭附物的阴气所伤，故传语之后，一般都晕厥一段时间方能苏醒，有的附体传语者在数日后身体方能复元。能凭附人者，多为暴死者的神魂，古人早就发现了这一点，道书《云笈七签》卷八八《道生旨》



解释说：

若人之暴横而死者，元气犹强而未弱，还元返本不得，或为匿鬼而凭陵于人。

谓这类鬼能附人传语，是因为其元气（阳气）尚盛，而被凭附者，多属病弱妇孺、意志和念力不强，阴气较重，与暴死者魂灵在阴阳方面接近。巫师之附体传语，则需由虔祷或服迷幻药物，进入无念心态，其时鬼神方能凭附其身或以传心术传达信息。当然，附体传语一类事，也有非鬼类附体，而为癔病症状者；巫师降神，也有假装做戏以欺骗人者，但不能因此而否定有真实的鬼神附体。即使真实的鬼神附体，其所附者也有可能并非其自称者，而为其他鬼类假托，如《搜神记》所载张汉直之妹附体事。人既有恶作剧者、骗人假冒者，鬼类中当亦不乏此类。

异物凭附之事，在修道坐禅、练气功者中出现较多，佛书称为“魔事”，道书谓之“入魔”。佛书中对此事论述甚悉。坐禅练功之易被异物凭附，大概与巫师及病弱者被凭附的道理差不多：当放松入静之后，自我意识转薄，心境空虚，各种信息容易打入，容易被凭附或得到感应。凭附、感应之异类，当与所入静定的层次一致。禅经中说，当人坐禅入欲界定和初禅未到地定时，因其心态与鬼神及欲界诸天同一层次，故可能被鬼神、欲界天加持或凭附，表现出一些神通异能，此为修禅的大障，须拒弃之。《楞严经》卷九、卷十详述修禅者在破色、受、想、行、识五阴境界中，可能被各种鬼神凭附而入魔，表现出不同的神通异能和见地。入魔的主要原因，在于自身无正见防护，有隙可乘，才使魔得其便：

主人若迷，客得其便。当处禅那觉悟无惑，则彼魔事无奈汝何。

缺乏正见，希求神通、功夫，贪图名利，是被鬼魔所凭附的罅隙。但鬼神之附体，也并非全属害人，尚有附体或加持媒介为人治病除难，以自修功德的。现在气功师中，便颇有自称某位师父附体及驱役鬼神为人治病的。有的特异功能者声称，是某位凡人看不见的“老爷爷”等帮助他实现了意念移物。





鬼神既属实有，则当有其意志、功能，作祟一类怪事，便极易理解了。扶乩降神，完全可能是鬼神以意念加持于扶乩者的无意识而书写。当然，也不能排除其中有以魔术骗人者，及书写者自身无意识的作品。

佛法虽说人死非断、轮回转世、鬼神实有，但并不建立灵魂之实体以解释此类现象。与国内外研究者们建立灵魂，并将灵魂、精神归结为一种特殊物质不同，佛法观察生命现象的根本立场，是辩证的缘起心枢论、中道的身心境不二论，认为众生的存在是色受想行识——即身、心、境或心与物的集合体。身、心、境或心、物相互关联，不可分割，非一非异。其中心识虽不能离物独存，却功用神妙，在生命活动及超出生死中，始终起着关键性的主枢作用，不可将其仅仅归结为一种物质，不可离开心识的主枢作用而片面地仅从物质方面研究自身，也不可设定一个离开物质而独存的精神、意识实体。前者属断见，后者属常见，非断非常，是为正见。

## 八、“若畏未来世，则为有智眼”

不论从大量古代有关记载及百余年来心灵学研究的成果看，还是从逻辑推理看，死后续存、生死轮回的理由，显然比人死断灭论的理由要充足得多。即便将生死轮回看作一种尚有待于进一步证实的假说，也完全算得上一种很有根据的科学假说。对个人而言，相信此说，比不信此说要聪明得多，正如西方某心灵学家所说：

如果有来世，无论相信或不相信，都必将经过它；如果没有来世，不相信者亦无法证明其正确。

在佛法看来，对于攸关自己最切身利益、有大量理由证明必有的后世来生，不予考虑，不做准备，岂非如同过一天算一天而不考虑以后？将自己的未来完全押在一个无法证明其正确的人死断灭论上，就像以自己的全部财产作为赌注去赌博，实乃冒险之举。《正法念处经》卷五六偈言：

若畏未来世，则名有智眼，  
若与此相违，是为大愚痴。



为什么？因为相信有来生后世，自然容易相信因果报应，容易建立自利利他的正确人生观，督促人行善积德，不敢作恶。何况相信有来世，特别是由此而积极行善，有解除死亡焦虑的良好疗效，使人精神有所寄托，活得有意义感、价值感，心理健康安乐，且不论来世如何，即现前便得到诸多益处。何况宗教重视精神生活，佛教更强调无我、利人，有给予人坚实的安身立命之本、提高人精神境界的巨大作用，爱因斯坦说得好：

在我看来，一个人受了宗教感化，他就是已经尽他的最大可能从自私欲望的镣铐中解放了出来，而全神贯注在那些因其超越个人价值而为他所坚持的思想、感情和志向。<sup>①</sup>

他认为在科学研究上要做出大的贡献，也需要有这种全神贯注于事业的宗教精神，“那些我们认为在科学上有伟大创造成就的人，全都浸透着真正的宗教的信念”。统计表明，从1900—1996年诺贝尔奖得主639名中，信仰宗教者占到百分之九十六。

即便只相信轮回及灵魂不死，其心理安慰的功用也非同小可。心理学大师荣格在《寻求灵魂的现代人》中，以一个心理学家的眼光评价说：

我认为，相信宗教的来生之说是最合乎心理卫生的。当我住在一间我知道两个星期便会倒塌的房子时，我的一切重要机能一定会受此观念的影响而遭到破坏。可是，相反地，如果我自己觉得已很安全，我便能很正常、很舒适地住在里边。

荣格还说：不恢复某种宗教的人生观，个人就不能回复健康。（1969年）现代社会精神心理疾患在发达国家的泛滥及越来越严重的势头，与宗教信仰淡化的趋势同步，是一件发人深省的事。人本主义心理学即明说：它的创建，是想在宗教衰落、精神心理疾病泛滥的时代，提供一种可以安慰心灵的宗教替代品。

正如一些心理学家、人类学家所说，具有天使般的理智而又明白自己终

---

① 《爱因斯坦文集·科学和宗教》，许良英等编译，商务印书馆，1979年，181页



将为蛆虫口中食的人类，面对这自身存在的悖论，不能不深怀死亡焦虑，这种“心灵的蛀虫”，潜伏在人各种幸福欢乐的虚饰之后，盘踞于无意识深处，是使人心灵不安的根株。人若相信真有来世，由早做准备，自然容易无忧、无惧、无悔。反之，若不相信生死轮回，不考虑来生后世，则极易堕于利己主义、享乐主义、拜金主义等低劣的人生观，缺乏精神监督机制，容易纵欲、作恶、犯罪，自害害人，污染社会。若没有来生后世，今生尽情享乐，自然是最聪明的活法了；若没有来生后世，只要能设法躲过警察和法律制裁，为什么不可以不择手段地满足自己的欲望？为什么便不能贪污、盗窃、杀人、奸淫、制造恐怖事件？《中阿含经》卷三《罗云经》佛言：

不畏后世，无恶不作。

《杂阿含经》卷三十八第 1076 经佛偈谓“不计于后世，无恶而不为”。不畏后世业报，正是许多作恶者所持的信念。何况不信有前生后世，并不能解除自己本性中的死亡焦虑，即便未必明显考虑这一问题，死亡焦虑也必然会在其潜意识中积储发酵，表现为各种精神心理乃至生理性疾病，使其欲图快乐适意的今生现世，也未必能快乐适意。若作恶犯罪，现世就要受佛陀所说忧虑畏惧、身败名裂、难逃法网等现法报，即便巧妙躲过法律制裁，也难免身心疾病。若死到临头，才发现真有来世时，已悔之晚矣。歌德说：“对来世不抱希望的人，在今世就是死了的。”当代心理学、心身医学的研究证明：罪犯、贪官，罹患癌症、心血管疾病等的比例，要比一般人高得多，平均寿命也要比一般人短。而道德高尚、热心助人特别是有信仰的人，患病比例比一般人低，平均寿命比一般人高，也比一般人活得快乐。

生死轮回，绝不仅仅是一个解开生死之谜的认识问题，而是一个与每个人切身利益及社会教化关系极大的伦理问题、社会问题。佛教视人死断灭论为对人类极其有害的邪见、恶见，是很有道理的。就社会效应而言，人死断灭论，实为真正的精神毒品，流毒甚深，害人不浅。当今世界人欲横流、道德沦丧、精神心理疾病越来越严重，无疑与人死断灭论的泛滥有密切关联。通过心灵学等的研究证实人死非断，本是一个有关世道人心及每个人身心健康的重要课题。但从总体上来看，现代科学家、哲学家考虑这一问题者不

多，多数人尚出于科学主义和断灭论的先入之见，对超常心灵现象拒不承认，心灵学、超心理学往往被正统科学界斥为“伪科学”。超心理学、人体科学界，一般也不敢将有关生死问题的心灵现象直接列为研究课题，只有不多一些有特殊兴趣的个人和民间学术团体，在从事这方面的研究，力量甚为薄弱。

在笔者看来，当今主流文化所表现出的对研究人生前死后及灵魂问题的不重视，对轮回说的排拒，大概是人们对自己所造恶业果报的一种潜意识抗拒回避的表现，用佛法的语言来讲，是一种重大“业障”在遮蔽着应该打开的智慧眼。



无我





## 第十二章 对生死之谜破解历程的反思

当结束这本已显冗长的书之际，还有必要对人类关于自身生死之谜的破解历程来一番大略的回顾与总结，以便从整个人类认识史、文明史的视角，对佛教轮回说作出公允的评价。

自先民们的自我意识明朗之日起，生死之谜，便困扰着人类的心灵。出于本性中抗拒死亡威胁的意欲，人们一代又一代继续着对它的破解，至今尚研究未已。人类破解生死之谜的方法，不出宗教、哲学、科学三途，迄今为止，大体经历了四大阶段。

### 一、前宗教——宗教的生死信仰

这一阶段的上限，可远溯至十多万年前，下限，在几大文明古国，约在公元前 2—1 千年，古埃及宗教、古印度婆罗门教、犹太教等形成之时，在中亚、西亚延迟至公元 7 世纪伊斯兰教之创立，在一些后进地区则一直拖延至近代。这一阶段，由前宗教的巫教和后来人为的一神教、多神教所提供的死而不亡、灵魂不死之说，成为全社会共同接受的观念。人们破解生死之谜的方法，是基于内心需要和感情的信仰，其所信仰的关于生死真相的答案，系通过人神或人灵交通的途径，由巫师或“圣人”“使者”传达出的神明之降谕。

这种降谕，被人们奉为圣知圣见，非人类智慧所堪窥探。其对生死真相之描述，甚为简单粗略。史前的原始灵魂不死观念对生前死后的说明多模糊不清，中国先秦巫教只留下人死“魂归于天，魄归于地”或“魂归太山”的朦胧观念。婆罗门教圣典《吠陀》中只有关于死后灵魂去处的暗示，在后来出现的《梵书》和《奥义书》中才有了粗略的三道轮回说和对至上神梵天的信仰。犹太教、基督教的《圣经》和伊斯兰教的《古兰经》，宣说人生前死后亦甚简略，《圣经·旧约》中只有两章大略提到死后的问题。早期道教《太

平经》对生前死后的叙述亦不甚详明。

犹太教、基督教、伊斯兰教等一神教的基本信仰大体相近，都信奉唯一至上神，此神为创世主、世界的主宰，具有无上的权威，能赐福、降罪于人，甚至“全知全能”。《圣经》说上帝耶和華能赐予信仰他的人幸福，令不信仰他的人及恶人遭殃。《古兰经》说安拉是治理万物、大权在握的主，对天地人类具有无上的权威，能使人尊贵荣耀或卑贱屈辱，能让人窘困，也能使人富裕。安拉没有形体，却具有主宰一切的作用，比喻为吹动百草的风。

犹太教、基督教、伊斯兰教都说世界、人类乃至至上神所创造，《圣经》说耶和華在六天内依次创造出天地万物，于第七天创造出人祖亚当及其妻夏娃，人祖繁衍出人类，凡属人类，皆负有人祖在天园偷尝禁果的“原罪”，因而必有一死。《古兰经》说真主安拉在六天内创造天地，安拉赐予人生命，也赐予人死亡。锡克教《阿底格兰特》也说绝对神创造世界。婆罗门教《吠陀》说世界万物从至上神湿婆（自在天）而生。

犹太教等一神教的信仰，皆建立于对生死的审视、对死亡的畏惧，基督教特被称为“不断凝视死的宗教”。《圣经》说人有神所赋予的灵魂，肉体会死亡而灵魂不死。《哥林多前书》15章圣徒保罗说：人有血气的身体，也必有灵性的身体，血气之躯是必朽坏的，灵性的身体必复活而成为不朽坏的。人死后犹如沉睡，到了世界末日，天使吹响号筒，已死者皆闻声复活，经受审判。信神行善者，永生于天堂“伴主同乐”“与主同在”，永生不死，不信神、行恶者的灵魂则受地狱火刑等的永罚，谓之“永死”，其中一部分入“炼狱”，经忏悔，灵魂净化后，也可以升天。《圣经·但以理书》第12章第2节说：

睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的。

《圣经》中原有一些关于轮回的内容，但在公元553年的君士坦丁堡第二次大公会议上被有意删除，视为异端，主张轮回的欧里真（Origen）教派的信徒及相关文献被清除。

伊斯兰教也说人只有灵魂不死，在尸体埋葬后的次日离体而去。世界末



日到来前，战乱四起，贱民掌权，麦加神殿遭毁，日自西出，审判天使伊斯坦布尔吹响喇叭，一切生物死亡。经四十年，天使吹响第二声喇叭，万物复活，人与动物会聚广场，从天使手中领取记录善恶的账本，安拉用天秤计量审判，穆罕默德为穆斯林说情，时穆斯林脸色变白，非穆斯林则脸色变黑。审判结束后，须从比头发更细、比利刀更锐的桥上渡过，桥下为无底深渊，善人如同光一样过桥升天，有小恶者过桥时险象环生，恶人行经一半即跌进地狱野火中承受自责之苦，直至悔改。伊斯兰教认为现世短暂的生活无足轻重，应该重视的是死后永恒的生命，应努力为此积善，不应畏惧死亡，而应担心尚未积足来世的善因。

神教的主旨，是教人以敬畏心、依怙心归伏于有绝对权威的神明膝下，按被称为神明颁布的法则生活，不容许以凡夫俗子的知识去妄测生死之间、天人之际的奥秘。显然，这是人类在生产水平、认识能力相当低下、不可能依自己的智慧窥破生死之谜时，在强大自然力量的威逼下发自深心的信仰。

神教在窥视生死秘奥的智慧方面显然幼稚，但其社会教化、安慰人心的功用甚为巨大，因为它们立足于多数人敬畏、依怙至上神的感情性信仰需求，又曾长时间政教合一，容易获得绝大多数人乃至全民的信从。基督教被称为“爱的宗教”，她将人本性中具有的爱从对尘世、亲人引向对上帝的爱，伊斯兰教则主要将敬畏心引向对真主的绝对信从、对后世永恒幸福的追求。神教的升天永生之道简单易行，容易解除信徒内心深处的死亡焦虑。但神教较难经得起理性的考量，且难免增益“人我执”（“只有我信仰的是真神”），排斥异己，导致宗教战争乃至恐怖主义，故其随科技的发达、理性的高扬、全民文化素质的普遍提高而渐趋衰落，应属必然。

## 二、哲学及宗教哲学的生死思考

这一阶段的上限，在几大文明古国，大约在公元前一千年左右，《奥义书》出现，佛教、耆那教等创立，中国先秦百家争鸣，欧洲希腊罗马哲学家出现于思想舞台上之时，其下限，在欧洲约至16世纪，在中国和印度等地推后了大约三百年，延及近代。



这是人类理性从觉醒到成熟，发挥其逻辑思辨与悟性之能，力图依自己的智力从宏观上窥破宇宙奥秘的哲人时代。宗教观念虽然还是统治许多地区全社会的主导思想，但通过哲学思辨解释世界，对生死等问题作出经过理性审视的定性认识，已成为不可遏制的时代思潮。即各宗教，亦被这时代思潮所推动，对其教义不断作哲学的论证，宗教思想家们多数兼披哲学家的衣装。

东西方的诸家哲学、宗教虽然思路各异，然其对生死之谜的解答，大略不出灵魂不死与人死断灭即中国哲学所谓神不灭与神灭二端。在社会上影响较大，被多数人所接受的，是主要由宗教所提供的灵魂不死论。对于灵魂及人死后断灭与否的论证，皆以身心或形神问题的辨析为理论基础。

主张灵魂不死者，大抵皆从人心、精神具主动性、超物质性，功用神妙，为身心结构中的主宰者着眼，说精神或灵魂不会因肉体躯壳之死亡而消灭，死后续存或轮回转生。其哲学立场多属二元论或精神本原论，认为灵魂、精神是一种不同于物质的形而上的实体，是先于形体而存在的本原性的东西，人生不过是这种东西与肉体的暂时结合过程。东西方哲人、宗教哲学家们对灵魂的性质及其与肉体结合的方式作了种种解析：婆罗门教《奥义书》分心灵、人的存在、自我为五个层次，认为最深层的真理性无意识心灵或“妙乐我”与宇宙精神大梵同一而不死，谓之“梵我一如”。西哲毕达哥拉斯、柏拉图皆将灵魂区分为三个部分，新柏拉图派的柏罗丁（约206—270年）等，从灵魂是“太一”出发，论证其为超物质的“始基”或“本原”，永恒不灭。道教说人有三魂七魄，以精气神为身心的内在结构，人死则魂魄离体而去。基督教教父哲学家的最高权威奥古斯丁（354—430年）说灵魂有自觉的记忆、理智、自由意志三大功能，遍布全身而是一非多，是非物质、无形体、不占有空间的实体“精神”（spirit）。基督教经院哲学正统派代表人物托马斯·阿奎那（1226—1274年）虽据亚里士多德的身心同一说，论述“灵魂活动有赖于肉体的一切器官”，而又从灵魂是身体的主人公出发，说灵魂因具主动性和无可比拟的思考、抉择、决断之能，是可与肉体分离而独存的形式，故人死而灵魂不死。中国的《淮南子》和以魏晋玄学为基础的佛教神不灭论者，也从精神为“不化应化”的本原、本体，论证人死神不灭。伊斯兰教苏菲派将心灵从浅到深分为五层，认为最深层“秘密”（sirr）不朽，能与真主合一，





宛如一滴水消融于大海。

人死断灭论者则着眼于精神对肉体的依赖关系，从唯物论的身心一元论出发，强调精神的物质基础，认为精神既然与肉体同一，则应随肉体之死亡而消灭。如印度的顺世论，说人的生命不过是地水火风等元素的组合，人死“四大”解散，无灵魂、轮回可言。古希腊的伊壁鸠鲁（前 341—前 270 年）、古罗马的卢克莱修（前 99—前 55 年），从原子论的本原论出发，认为灵魂是由原子构成的有形体的东西，必须借助身体的器官才能表现出感觉等作用，当身体死亡、结构分散，灵魂也就没有了感觉。

人死断灭论在中国影响最大，理论阐释最为充分，王充、何承天、范缜及多数宋明理学家，都从形神不能相离着眼，以元气论、气一元论为本，论证人死如薪尽火灭，物质基础既已破坏，岂有精神独存之理。范缜的“形质神用”之说，集中概括了神灭论的基本理论依据。

佛教轮回说，发明于哲学阶段的初期，近代以来无多发展，基本上属这一阶段的精神成果。它虽属宗教学说，却颇多哲学色彩，在这一阶段的东西诸家学说中，对生死之谜的解答最为明了完备，其主张与灵魂不死、人死断灭二端皆有不同，在同一阶段的诸家生死说中独树一帜，具有如下突出特点：

1、佛教轮回说不片面着眼于灵魂或物质，而是从朴素辩证法缘起论出发，把生命活动、众生存在看作身心合集、心识主枢、非断非常的流变过程。它既否认有不变不灭的灵魂，又反对人死断灭论，避免了灵魂不灭论和人死断灭论的理论破绽和弊端。佛家轮回说始终坚持缘起论、中道的哲学立场，独辟出以朴素辩证法穷究生死秘奥的蹊径。

2、佛教轮回说描写论述三界、六道、十法界之事相、因果，及生前、临死、死后情状，至为详悉，提供了一幅极为壮阔的多层次宇宙全景图，为世间迄今为止的所有同类学说所无与伦比。如印度教、基督教、伊斯兰教等虽然也说天堂地狱、天使魔鬼，但说法粗略，境界相当低，大体是人间生活的美化，不出于佛经所言欲界天，与佛家之详说三界二十八天、百八地狱相比，精粗立见。即大幅度吸收佛家天堂地狱鬼神说的道教，其有关描述尚远不及佛家之周详。

3、佛家不仅详述众生情状、凡圣因果、宇宙全景，而且建立多种哲学体



系，力图从理论上作出解释。如大乘法相唯识学主要从心识分析入手，建构了一种多层次、多功能的心识集合体变造主客观世界、形成生死流转的理论解释，其对心识之分析，从现代心理学来看，犹显精密；大乘性宗以绝对一心依缘现起论解释生死唯一真心现，宇宙全息具足于当下一念，将本体论、体用论发挥得淋漓尽致；密乘无上瑜伽的身心多层次缘起说，论析身心的内在结构、微观结构更是慧眼独具。总之，与世间多数哲学宗教仅以直线性的、静态的思维方法解释生命现象不同，佛家尤其大乘佛学的轮回说，提供了一种多层次的、立体的、圆融的、动态的生命结构说，高出直线性哲学一筹。就以哲学思辨破解生死之谜而言，佛学，可谓已穷极人类理性思辨之能事，堪称登峰造极。

4、佛家不仅以哲学思辨、心理分析观察解释生命现象，而且用禅思内观的方法，开发超理性的超常智慧，以直窥生命秘奥，其关于生死轮回的现象描述与理论解释，终以禅思内证开发的超越性智慧直观为依据。其破解生死之谜的方法，与西方哲学、宗教之仅依信仰、思辨很是不同，可与中医之以哲学直贯医疗实践相比较。印度教、道教等东方宗教破解生死之谜的路子与佛教有所相类，但其理论、实践技术皆未及佛家之丰满。禅思与辩证哲学紧密结合以开发潜在智慧的方法，使佛家的生死轮回说具有了超时代、超阶段的性质和价值。

### 三、科学时代的生死争讼

这一阶段主要开始于西方 16 世纪以来的科技革命，延伸至现代。其时程最短，而变化甚巨。传统宗教的生死观虽然还有约半数人信仰，但信仰大多淡化，在社会生活中退居次要地位，宗教失去了几千年来独宰人心的力量。科学代之而起，成为左右一切的新权威。人类认识的主攻方向，转为通过以归纳、分析、比较、观察、实验整理感性材料的精密科学方法，从物质方面穷研宇宙，力图征服自然，以增加财富，方便生活。科技进军节节获胜，战果辉煌，使人类一改历来对超自然力量俯首屈躬的敬畏姿态，昂首挺胸，以大自然主人的雄姿纵观天地，充满了以自己的理性揭破所有宇宙之谜的信心。



生前死后的问题，从表面上看来已不被科学和多数人所关注，似乎已被解决或被视为无关紧要的玄虚问题。但从一些人类学家的眼光看来，人类不可能摆脱对死亡的恐惧，通过科技途径力作征服自然的英雄，还是一种出于潜意识深处的对死亡的恐惧，而采取的一种抗拒死亡命运的“移情”手段。

科学从物质方面对人自身的研究，实质上也是对生死之谜的破解，其成果也足以令人欢欣鼓舞。进化论关于人类由猿猴进化而来的论证，打破了神教上帝创世造人的神话。科学对人自身机制的详尽揭示，使古代哲学、宗教的有关说法显得粗浅幼稚。生物学、生理学、医学等研究人机体的学科日益进展，不断分支，借助显微镜等仪器和物理学、化学、数学的成果，对人身体的认识，从细胞深入到了微观的分子、基因、电子层次。基因学的发展，蛋白质的合成，生物工程学无性繁殖、“试管婴儿”实验、“克隆”技术的神奇，及医学除脑以外的器官移植的成功，使人成为能改变和创造生命的神祇。脑科学、思维科学、行为科学、认知科学、心理学等对人类心理、精神的研究，详悉揭示了人类感觉、意识发生的生理机制和社会条件。模拟人类知觉、记忆、思维的人工智能研究，已制造成功了智力仅次于人类甚至在某些方面大大超过人类的计算机、机器人。这一切，似乎已基本揭开了人类自身的谜底，否定了人身中有不灭的“灵魂”实体因而死后续存的古老观念，给古代神灭论者“形质神用”的思想提供了有力的证据，对各宗教提出尖锐挑战。正如英国物理学家保罗·戴维斯《上帝与新物理学》所说：

科学会继续危及大部分宗教教义的基础，很多关于上帝、人以及宇宙本质的宗教观念已被新物理学所破除，否认这个事实是愚蠢的。

灵魂不死、轮回转世，只有从科学尚未彻底究明的两大问题上，还可发现考虑其可能性的余地：一、精神怎样从人脑的神经网络中产生，生命最初如何从无机物中产生，尚是个待解之谜；扫除灵魂作用的最有力的实验证据——人造生命、人造精神离成功尚远，生物工程人造生命，克隆动物，尚须利用活细胞为材料，克隆动物的成功率尚很低，少数成功的例证，也不能排除有肉眼所不能见的神识投入；机器人即便做得多接近活人，与活人还是有某种本质区别。二、对心灵研究调查证实的大量记忆前生、魂灵显现等暗



示着死后续存、轮回再生的实例，科学无法作出合理的解释。

这一阶段，哲学和其他人文科学，无不唯自然科学的马首是瞻，哲学成了对科学成果的总结概括或补充。哲学对人自身的探究，大多都回避灵魂不死的宗教信条，着重从身心关系、心脑关系究明精神的本质，随科学的进展，出现了形形色色的身心学说，大体上可归纳为身心二元论、身心同一论（一元论）、身心平行论三说。

身心二元论的早期代表人物笛卡尔（1596—1650 年），将人看作身、心两种绝然不同东西的结合体，最切实的存在，是一个能思维的主体自我、灵魂（anima）、精神（esprit）、心灵（mind），这是没有广延性、物体性、不依赖他物而自存的实体；肉体，是具广延性而能思维的主体，全然是—架机器，与动物属同类。心、身相互交感，惊、喜、憎、悲、欲望、快乐等精神的活动与体验，是客体的刺激经肉体神经、生命精气的传输在精神中形成，形成后能引起相应的生理变化。身心相互作用的接触点和联络站，是脑中小小的松果腺。

笛卡尔后学有反对身心交感的，有主张“灵魂是肉体的样态，思想是机械运动”的，有将心身协调的偶因归结于上帝的。后来还有主张心理为生理活动的伴随现象的“副现象论”和身心互为副现象论。

策动心理学创始人 W·麦独孤（1871—1938 年）则为泛灵论辩护，认为精神的生命过程不可能完全用机械论术语描述解释，应假设—没有广延性和可度量性的灵魂，它可看作思想、感情、抉择的努力等功能的集合，具有策动、控制的力量，人的有意识行为、形态发生、自动化动作、遗传等，都是灵魂和物质共同作用的结果。

总之，科学时代的哲学身心二元论，和古典的身心二元论一样，首先肯定了精神的超物质性、自主性，不把它简单地归结为肉体的机能或一种物质，又考虑到自然科学的成果，肯定身体对精神的作用和精神对肉体的作用，显然有调和基督教传统灵魂观念与科学新知的色彩。

身心同一论，有唯物、唯心二端。唯物主义的身心同一论，针对二元论灵魂观念的理论漏洞，根据科学成果，从精神活动的物质基础着眼，将精神活动看作身体的一种机能。如英国机械唯物论哲学家霍布士（1588—1679



年），认为物质和运动是唯一的终极实在，是一切心理、精神活动的终极基础，作为精神活动直接基础的心灵或灵魂，只不过是人头脑中的一种内在实体。一切心理活动，都按机械力学规律发生，表象是感觉时体内运动的遗迹，高级的推理活动也可看作一种机械的加减。英国“百科全书派”以“人是机器”的口号著称，灵魂被视为人体机器的一个部件。这一学派的代表人物之一拉美特利医生（1709—1751 年）甚至骄傲地宣称：借助医生的手术刀和生理学家的解剖刀，可从人体中“把心灵解剖出来”，他利用当时流行的“振动说”解释心理活动，把心灵得到感觉的过程比喻为琴弦受到振动而发出声响，被声浪打击的脑弦激动起来，便发出那些触动他们的话语。19 世纪法国庸俗唯物主义开创者卡巴尼斯（1757—1808 年），认为意识、半意识状态和无意识的本能，都是大脑活动的产物，从脑中产生思想，就像从肝脏分泌出胆汁、从唾液腺分泌出唾液一样。福格特（1817—1895 年）认为精神是人头脑中一种物质性的活动和机能，是与光、热、化学运动无本质区别的物质运动形式，其区别只在于复杂程度，思想是地球上最复杂的物质的一种最高级的运动形式。毕希纳（1824—1899 年）认为智力水平的高下，取决于大脑的褶皱和脑外层灰质的发达程度。“自然科学唯物主义”的代表人物之一、著名生物学家海克尔（1834—1919 年），认为全部灵魂活动可用物理学的方法予以描述，它们都遵循物理学、化学的规律，他用历史考察的方法论述了灵魂从低等生命中发生进化的进程。英国约翰·泰勒的《向超自然挑战》一书宣布：

精神是现在和过去的脑神经活动的组合，精神虽然不是物理性的物体，但可以对物理行为产生影响。某一个过去的兴奋（记忆、回忆）常常和现在的脑神经活动有极为紧密的关系。各种关系的组合和神经细胞牢固地结合在一起。缺少哪一方，另一方就不能存在。

根据这个“相关理论”，如果没有大脑，精神不要说行动，就连存在也是不可能的。不伴随肉体的精神是不存在的。也就是说，不可能有灵魂。

在唯物主义身心一元论中，数费尔巴哈（1804—1872 年）之说较带辩证色彩：他把精神活动看作非感性的、非物质性的活动与感性的、物质性活

动的统一，主观活动与客观活动的统一，认为从“灵魂的逻辑学”看，精神或灵魂确是非物质的，独立的，而从“灵魂的物理学”看，精神或灵魂又为脑的活动。心身互为因果，互为工具。

唯心主义的心身同一论，也是看到身心二元论的弊病，从精神着眼，力图把世界统一于精神之一元。如主观唯心主义哲学鼻祖贝克莱（1685—1753年），强调精神是充满活动的指挥者、施动者，为唯一实体，而肉体是无活力的受动者，为自然属性的集合，精神乃肉体生存的基质、支撑物，必然依赖精神而存。他从自然科学引入“以太”概念，说以太或不可见的火，是联系万物的中间环节，是它把灵魂与粗笨的物体联系起来，而灵魂这种中性自然，又把理智与以太或不可见的火联系起来。德国古典唯心主义集大成者黑格尔（1770—1831年），以一绝对精神按客观逻辑辩证地展开一统宇宙万有，说主观精神的发生发展经历了灵魂、意识、自我规定着的精神（简称“精神”）三大阶段，每一阶段又各有三个发展阶段。精神一经出现，即高于其他事物，不断向前发展，具自我同一性、无限性、自由性，是一种统一的能动的活动。具体到心身关系，黑格尔吸取自然科学成果，将心身看作对立面的统一，精神有其依赖于肉体的一面，又恒为主导，能以肉体为其工具和占有物。唯意志主义者叔本华（1788—1860年）、尼采（1844—1900年）则以意志为精神王国的最高统治者，一统万物及人身，认为意志是一纯粹的精神本体、物自体，自由、全能、不可分割，具有无尽的追求。身体、外物之表像和意志以外的一切精神活动，都是意志所派生，身体是意志的客体化和工具，直接服从于意志，间接服从于理性。除意志外，其他精神活动都依赖于人脑、身体乃至外部物质。叔本华因而认为：

死亡为物质生命的最后，而不是自己存在的最后。

另外，还有中立一元论的身心平行说，如斯宾诺莎（1632—1677年）强调身心并非两个根本对立的实体，思想和广延性亦非两个实体的根本属性，它们是同一个东西的两面，从思想方面看则为心灵，从广延性方面看即为身体、物质。19世纪末构造主义心理学派的冯特（1832—1920年）等，认为心理与生理是同一经验世界的两个方面，平行发生作用，心身之间协调对应，



但不是互为因果，而是“两种并行存在的因果系列的平行”关系。

总之，根据尚未究竟身心秘奥的科学成果，对灵魂、心身问题所作的哲学推论，仍然异说纷纭，各执一端，未能避免各自的片面性和理论漏洞，不能提供一个举世公认的关于自身谜底的合理答案。随着不究竟的科学知识之普及，否认有灵魂、确信人死永灭的观念，风行社会，在 20 世纪占据了全球约半数人的精神王国。学友胡孚琛博士说得好：否定灵魂，是 20 世纪科学的最大失误。研究灵魂、生死的心灵学常被认为伪科学，但因为人本性中有揭破生死黑谜乃至解脱生死系缚的向上欲求，总还是有些人重视生死、灵魂问题的探究。

德国伟大思想家康德（1724—1804 年），从另一高度纵观以往的西方思想，超越关于心身问题的争讼，首先对人的认识能力进行审查，划定了理性的极限。他认为：心灵实体、意志自由、心身有无及相互关系等问题，都是人类理性主观设计的“幻想”，是不可能依理性思辨而解决的。论证灵魂不朽，犯了形式逻辑上“四概念”的错误。灵魂实体存在与否，是超越人类理性认识的问题，只有现象，方为人可以认识的直接对象。康德对灵魂、心身问题的探讨所作的这一结论，在今天看来还有其明智之处。

#### 四、综合科学、哲学、宗教的生死研究

近几十年来，科学向纵深突飞猛进，对人自身的研究越来越受到重视。随着整个科学走向统合的趋势，研究物质现象的学科和研究人自身的学科互相交涉渗透，开发出脑科学、神经心理学、脑生物化学、精神物理学、人工智能等新学科。自然科学与哲学的结合更为紧密，哲学家掌握科学知识、科学家探讨哲学问题，蔚成风气，出现了像脑科学家艾克尔斯和哲学家波普合作研究身心问题的典型事例。系统论、控制论、信息论等新方法被普遍运用于对自身的研究，使以往对心身问题的直线性认识，提高到了多层次的、整体的、曲线性的层次。宗教中出现利用科学成果阐释和革新传统教义的趋势，东方宗教的瑜伽、禅定等修行方法，被心理学、超心理学、心身医学等研究、利用。研究神秘心灵现象的超心理学再次掀起热潮，轮回转世、因果报应之



说引起一些心灵研究者、心理学家的重视。人的存在、死亡问题被提上议程，专从人的存在着眼的存在主义哲学等风行西方，研究死亡问题的“死亡学”诞生问世。总之，人类记起了古哲“认识自己”的口号，注意力开始转向自身内的“黑箱”，对自身之谜的破解，表现出科学、哲学、宗教三大方法结合的势头。但对精神、心身问题的看法，仍然是异说纷纭，一元论、二元论、平行论之争，仍在继续进行。

多数科学家、哲学家，坚持身心同一论的立场，批判二元论和其他各种旧的身心学说，利用最新科学成果，提出种种新说以解释精神现象，出现了格式塔心理学的同型论、机能主义的心身一元论、突现论的精神一元论、心理生理等同论、功能主义、异态一元论、突现的唯物论、动力模式论等心身学说。这些新说都否认有精神实体、灵魂存在，将精神、心理活动归结于人脑的功能，然多用系统论方法观察精神现象，大大深化了以往的唯物主义身心同一论。

格式塔心理学将心理、物理现象都看作“格式塔”（stalt）——一种通体相关的完整现象，具有本身完整的特性，不能分割、还原为简单的元素。M·彭特莱创立的功能主义，也认为心理机能不能还原为生理过程，非某一具体生理活动的对应物。1981年诺贝尔生理学奖得主、脑科学家斯佩里，根据对裂脑人多年研究的结果，强调意识是大脑的整体特性，不同于和大于大脑各部分之和，是作为动力系统的大脑在高水平的层次上的突现特性，它产生后以一独立的层次存在，能对脑过程起巨大的反作用，从地位和价值上来说比大脑、物质更重要、更优越。H·普特南主张的功能主义，认为心理属性是人脑的一种功能属性，不能等同于物理化学属性。L·史蒂文逊创立的“非还原论的唯物主义”，将精神活动归结为中枢神经系统的活动，然心理与生理、物理并非机械等同的对应，而是随机应变的对应或等同。M·邦格强调依据系统论及多层次的宇宙观，对精神现象进行多方法、多角度、全方位的扫描，将它放到突现它的系统中去考察，才能成功地解决心身问题。他提出系统的唯物论的“纲领性假说”，认为精神活动是极为复杂的、具可塑性的大脑神经系统整体的一种突现的特性，它突现出来后，有自身相对的独立性，有自身特定的结构与层次，其对大脑的反作用，亦有赖于大脑系统。J·先塔戈泰的





动力模式论，据最新的脑科学成果，认为意识是大脑这个复杂系统的高层次的机能。

从新的唯物一元论观点看，人死后是否以另外如佛家所说五蕴相续、业果相续的方式继续其生命进程，也不无可以考虑的余地：既然精神从产生或突现出来后，便具有独立性和不同于其他物理现象的特性，具主动性，能对肉体 and 物质世界起反作用，那么它是否还有在肉体死亡后继续其主动的进程之特性？心灵研究调查证实的大量记忆前生、濒死经验、魂灵显现等事件，为这种思路提供了颇具挑战性、启示性的活证。拒绝考虑这类暗示着自身秘密的重大事实，岂能对精神本质、生死之谜作出全面、合理的解释？岂是无所禁区的科学应有的态度？

从身心二元论立场建立的灵魂实体，虽然已被多数学者所否定，但根据最新科学成果，主张有灵魂或精神实体者，仍大有人在。如基督教新托马斯主义利用生物学家摩根的“突创论”（“层创进化论”），说世界万物处于从低级物质向最高级的上帝层层进化之中，心灵、精神是在进化的特定阶段被突创出来的，其中除了知觉、记忆等需依赖物质性的头脑发生外，还有纯粹精神性、非物质性的灵魂实体，具思维、概念等功能，不能等同于物质，不能等同于神经系统的运作，不能用物理学、生理学来解释。法国天文学家卡明·富拉玛利欧（1842—1925 年）、牛津大学生理学家查理士·谢灵顿（Charles Sherrington）、加拿大神经生物学家潘菲特（Wilder Graves Pemfield）、1981 年诺贝尔医学发明奖得主罗杰·史柏理（Roger Sperry）、著名数学家约翰·纽曼（John Von Neumann）等，皆主张人体内有非物质而能控制大脑的心识、灵魂或自我。纽曼认为人类非物质的自我不但能控制大脑，而且能遥控物质，生出一切，诺贝尔物理学奖得主尤金·威格纳（Eugene Wigner）评价他的这种看法“是非常值得我们赞叹的”。英国物理学家保罗·戴维斯《上帝与新物理学》一书中说：

宇宙中存在着精神，精神是一种抽象的、整体的组织模式，甚至可以离体存在。于是，还原论者认为我们不过是一堆堆活的原子的看法就受到了反驳。

物理学家波尔认为：在物理学上和生物学上没有找到任何东西和知觉有些微的关连，但我们每个人都有知觉，故知觉一定是自然本性的一部分、是真实存在的一部分。对它的认识，应该采用与物理学、化学定律之外的另外一套性质不同的律例。弗拉曼宁（Flammarion）《死亡及其奥秘》认为：

心灵自有它的灵智，而且心灵是整体的，独立的，所以也是不灭的。

著名哲学家 K·波普在他与艾克斯合著的《自我及其大脑》中，将世界分为物理世界（世界 1）、主观精神世界（世界 2）、客观精神世界（世界 3）三个层次，认为主观精神世界是在进化的特殊阶段由物理世界中产生出来的，与物理世界一样，是一个实在的世界，不能看作物质现象的副现象，不能还原为物质现象。三个世界互为因果，互相作用，低层次的物理结构可作用于高层次的精神活动（“上向因果作用”），高层次的精神结构也可作用于低层次的物理世界（“下向因果作用”）。自我或精神是宇宙中真正的、唯一的、严格意义上的动因。

在认真考察了脑科学和心灵学研究的成果后，还是有不少严谨、公正、诚实的科学家，大胆主张人死而精神过程并非终结。如英国物理学家保罗·戴维斯说：现代认知科学虽然没有给传统的关于灵魂的概念留出多少地盘，“但这些研究又为人死后继续存在留出了可能性”（《上帝与新物理学》）。英国物理学家沙·奥·罗其（1851—1940 年）认为“死并不代表结束，对某些人而言则是到达更高的层次，且此世界与彼世界是可以互通的”。法国诺贝尔生物学奖得主查理·玛修认为：

如果灵魂与生命合为一体的话，死就不能算是死，而应该说是踏出前往新生命的门。

法国诺贝尔医学奖得主亚历克西·卡雷尔博士《人，未知的人》批判文艺复兴以来由自然科学家所创造的宇宙是“偏颇的理论”，“切不可轻信”，认为人能够超越时空、延伸到另外一个世界，生活在充满美、爱以及恩宠的无限里。

随着科学走向整合、思想文化走向全球一体化的趋势，一些西方思想精



英，试图整合各门科学的成果和宗教特别是东方传统宗教的智慧，亦即整合全人类已有的知识和智慧，对身心世界进行全方位的研究，解开生死这一亘古谜团。保罗·戴维斯《上帝与新物理学》说得好好：

只有从各方面全方位地了解世界，从还原论和整体论的角度，从数学和诗的角度，通过各种力、场、粒子，通过善与恶，全方位地了解世界，我们才能了解我们自己，了解我们的家——宇宙背后的意义。

片面依赖现有科学的唯科学主义受到批判，宗教，特别是东方佛教等的智慧被重识。如后现代心理学家们说科学本身也是一种文化现象，对具有文化背景、价值观念、信仰和自觉能动性的人，不能一味采取科学主义的方法进行研究，应以整体论、系统观克服原子论、还原主义方法的局限，主张与宗教研究双向互动，对宗教中的意识转换、生死体验、宇宙觉知、人类协同等问题给予密切关注，在更广阔的视野中评价宗教，使宗教经验从被传统科学的排斥中解脱出来，获得与现代文明对话的基础。

当代著名系统论哲学家欧文·拉兹洛创立“双重透视论”，强调用系统方法探索心身问题，将实在、功能和组织联系在一起，抛弃过时的物质概念。认为人类所具使用语言、工具，进行概念思维等特性，并非唯人独有，而是以潜在的形式存在于所有生物中，人只不过是这些潜在形式的能力得到特别发展而已。人这个自然系统，可作双重透视：从常识的说明模式来看，表现为精神与肉体两个方面；从科学解释的模式来看，表现为功能和“整体和谐的排阵”两个方面。两方面是同一的、同时发生的，然精神与肉体是知觉经验的集合，非实在本身。肉体“可能是具有稳定形式的力场所表现出来的非常复杂而又整体和谐的排阵”<sup>①</sup>，而所谓精神，实际是大脑系统信息处理的功能行为。精神事件和物理事件并非两种实在，而是同一自然系统及其功能呈现于人知觉中的两个方面。拉兹洛根据心灵学研究，将记忆前世、濒死体验等列为心灵现象中的未解之谜，整合现代科学成果和包括佛法在内的东西方精神传统，设计出一幅新的宇宙图景：

---

① 《双重透视论》



物质、生命及心灵现象，皆是唯一终极实体“零点真空场”或量子真空 $\omega$ ，这一实体具有物理和精神两极，精神一极是本来潜在的。宇宙，被比喻为一大“微滴之塘”，它进化而形成物质世界、生命和意识。我们的身体和精神，既然都以这永不消灭的实体为体，其所产生的信息，也必然不会是暂时性的，它把自己读进大宇宙能量海而持久存在：

尽管我们的身体衰亡了，但我们心灵的痕迹进入了真空并继续存活着。这是一种永恒的直觉。

一死永灭，按照拉兹洛的宇宙论，是不可能的，没有哪一滴水能逃逸出这个制造、容纳、作为它的本体之宇宙微滴之塘。拉兹洛用一种更为宏大深刻，整合了量子力学、系统论等最新理论成果的假说，给人死非断灭论或轮回说提供了更为深刻的理论依据，他认为：

我们作为具有一种进化了的心灵的复杂系统，不可能没有任何痕迹地从宇宙住所中消失。我们无论做了什么，甚至想了和感觉到了什么，都被储存在宇宙的记忆中，正如费克纳所写的那样，它们形成了新的关系并在未来所有的时间里成长和发展。<sup>①</sup>

拉兹洛所言作为万有本体的零点真空场，颇近于大乘佛学所讲真空妙有、绝对唯一，含藏有一切种子，随心念变现为物质世界、生命和众生的法界、所依界、如来藏。然拉兹洛之说，是一种理论假说，在佛法看来不离意识计度分别，只属主观的推测建构；而佛法的真如、法界，出于佛菩萨的修证经验，虽然也有所表述，而其究竟终归是不可言说。

近代佛学大师太虚早就批判过西方的科学研究方法的片面性，认为它只是狭义的，只有加上东方佛教等宗教长期使用的“瑜伽实证”方法，才是广义的、完全的科学方法，才有可能揭破宇宙之谜。<sup>②</sup>若接近几十年来科学、哲学、宗教三大方法结合的趋势发展下去，在正确哲学观的指导下，科学的

---

① 钱兆华译《微滴之塘——宇宙进化的新图景》，社会科学文献出版社，2001年，352—353页

② 太虚《人生观的科学》（1924年）



精密描述与宗教智慧相结合，生死之谜虽然不一定能完全揭破，但弄清心识与脑及心与物的深层关系，进一步确证人死续存、轮回转世，大概为期不会太远。

## 五、回归佛法，彻了生死

据笔者管见，自然界一直在向人类泄漏生死秘机，人类完全具备破解生死之谜的能力，甚至可以说，从哲学和宗教结合的途径入手，生死之谜，早已被佛陀的法眼所窥破。问题只在于自 16 世纪以来，人们对从物质方面获取精确答案过于寄重，依据总是不能究竟的科学认识进行推论，遮蔽了应有的智慧光明，才陷入灵魂不死与人死断灭二端的诤讼，造成人死断灭论的风行。殊不知仅依有极限的理性思辨和以理性思维整理有限的感性材料的科学方法，即使走到尽头，是否能揭破生死之谜，本身还是个谜。康德对人类理性所作的批判，在今天尚发人深省。

生死之谜难以解开的关键，从佛法看来，应是对心识或“识大”的忽视，及唯求物质的片面的认识方法。佛法，可谓以“如实知见”的智慧自净其心而得自在解脱为主旨，从其理论基石“缘起法则”看，人，乃是色受想行识“五蕴”或心与色（物）的集合体，而心识功能殊胜，在这个集合体的形成和存在中起着中枢作用。针对举世重物轻心的偏向，佛法特强调唯心。而科学界或者从心物为二的二元论出发，将意识、灵魂看作与肉体、物质无关的独立实体；或者从唯物一元论出发，将意识、精神仅仅看作大脑的作用，堕于人死断灭论，故难以解开心识、灵魂之谜。解不开心识、灵魂之谜，也就难以彻底解开物质世界之谜。

艾克斯等一批科学家说精神为独立实体，不能还原为物质现象，虽然出于二元论，也符合佛法世俗谛。《阿含经》即将构成世界的基本元素分为地水火风空识“六大”，亦称“六界”（产生万有的六种因），前五大为物质，后一“识大”，即能产生心识的基本作用，将这种作用作为基本元素之一，而且看作起中枢作用的基本元素，说明它的性质独特而重要，不可还原为物质或仅仅归结为物质的副现象。密教无上瑜伽说粗身（血肉之躯）中有



起本源作用的本来身心，由本来心及气脉明点构成的细身组合而成，肉体虽然死亡，微细的本来身心不会死亡。

从佛法的胜义谛来看，识大与五大、精神与物质，乃一体不离的“不二”关系，从来都紧密结合在一起。《杂阿含经》中说识与名色（五蕴、身心世界）为依存关系，比喻为三束芦苇互相支撑而得竖立。《楞严经》卷三说地水火风空识觉“七大”皆是如来藏本具功能随缘生起、随业发现。《大乘起信论》说“从本以来，色心不二”，《宗镜录》卷九十二谓“心该色末，色彻心源，心色一如”，重誉《密宗要诀抄》说：

一切色心，即是一体，心必具色，色必具心

从没有外于物质的独立心识，欲图从肉体中发现并提取出独立的灵魂、精神实体，如同从肉体细胞中分离出某种化学物质那样，是不可能的。即便死后续存，那续存的也不会是独立的精神，而仍然是五蕴的相续，如中有，也是具有物质性形体的存在，不过其物质微细，非肉眼能见，现有仪器难以测到而已。即便测出死亡时离体的某种东西，那也不会是纯粹的意识、精神、灵魂，而肯定具有物质性。如证得无色界定生于无色界天，也不是完全没有物质性的身体，大概是某种场态身。

从大乘如来藏学色心一体不二的见地看，识大（心识作用）既是一种性质、作用与其余物质性五大（地水火风空）截然不同的基本元素，不可还原为某种物质，又是一切物质的体性（法界、所依界）所本具，这从当今的一些科学发现可以见其端倪。如有的金属能记忆，人的情感可以影响植物。科学家因此猜测：多少低等生物中闪现有某些基本的意识，并随着神经结构和脑复杂程度的提高而逐步成长。甚至被视为绝对无情的水，据日本江本胜博士的实验，也能感应人的情绪，甚至能读懂各种文字，听懂各种语言，理解各宗教的祈祷唱诵而产生美丽的结晶，仇恨、嫉妒、压力等负面心绪则会使水产生丑陋结晶。据“量子纠缠”等现象，还有推测说一切原子、电子也都有某种程度的意识者。

在解开生死之谜方面，佛法，应在未来社会进一步显现其价值，也许具有永恒的参照价值。佛法缘起论的辩证方法，从集成生命的色受想行识五蕴



的整体活动进程着眼，作多层次的、动态的观察，重视心识的主枢作用，可以避免哲学方法上偏此偏彼的片面、直线性思维的肤浅和静态观察的失真，免堕理论误区，息灭断、常两极片面见解纠缠不清的争论。佛家多层次的、动态的心识结构说、多层次心身缘起说、真心现起说等，蕴含着系统论、控制论、信息论、生物全息论等思想因素，而且还可发掘出超越这些思想的微妙智慧。

从佛法看来，自身及宇宙的奥秘，大概不是仅以理性思辨和从物质方面观测实验的科学方法所能穷其底蕴；大量心灵现象虽然泄露出不少生命谜底的信息，然仅此一斑，尚不足以窥全豹。理性有其极限，无法穷极绝对真实；自然科学观测物质现象的方法难以测定微细灵活的心理、心灵现象；人类理智难以臆测高于人类的生命及其文明。这大概是人类理性历数千年探索尚不能破解生死之谜，心灵研究百余年来无大进展的根本原因所在。

欲图穷彻理性难穷的心灵底蕴，须用一种超物质科学的研究方法，获得一种超理性的慧眼、法眼。佛法指出：这种慧眼、法眼，人人自心本来潜具，这种方法早已被佛陀发明——以瑜伽方法自观其心、自知其心，开发出自心潜具的各种智慧。当一个人通过佛法修持开发出宿命通、天眼通时，生死之谜自然解开。当代西方的心理学家，尤其是以整合西方科技成果和东方精神传统自命的所谓“第四心理学”的“超个人心理学”家们，便以实修瑜伽、禅定为主要研究方法之一，并将“宿命疗法”运用于精神心理疾病临床治疗，疗效甚佳。当然，想要将这种直观的智慧普遍传达给世人，需要科学方法的观测研究、理论解释。

若开悟见道，开发直窥真如、法界的“慧眼”，则更能体会涅槃之乐，获得自主其心的巨大力量和足以超越生死的智慧；若进一步修学智慧，打开“法眼”，获得“道种智”乃至唯佛具有的“佛眼”“一切种智”，则一切生死之谜、宇宙之谜悉皆解开，获得普度众生、庄严国土的大智、大力。

佛法是一种以了生死为着眼点的宗教学说，着重在通过如实知见，从现实世界中发现真实之理，找到超出生死、提升生命之道，并不在于构想一种模式来解释世界。就了生死而言，通过瑜伽实践自知其心、自治其心、自净其心、自主其心，显然是一条快捷方式，甚至是唯此一径，别无他途。佛法



发现：心，本具超物质、超时空、超生死、无碍自由之性，是世间最为奇妙而又最为切近、最好掌握者，舍此别求，是为舍本逐末。

处于科技飞速发展、科学主义泛滥环境下的现代人，仍然免不了老病死亡等痛苦，对死亡的畏惧，解脱生死等痛苦的需求，毕竟深潜于人的本性中。既然科学家、哲学家们揭不破生死黑谜，提供不出一个有效地解除人死亡焦虑、存在性焦虑的方案，则传统宗教，当然便不会没有它的市场。尤其佛家，说生前死后、诸天鬼神，如数家珍，周详明了，理论解析，精辟透彻，指示解脱之道，有条不紊，可行可证，对生死之谜解答之明晰，可谓无与伦比。其为“上帝已死”“自我消失”迷惘中的现代人所关注，便成为时势之必然。

佛法以“了生死”为人生大事的智慧，对科学的发展乃至整个人类文明的建设，更具有深刻的启迪意义。在佛法看来，人类文明创造的目的，未必在无止境地征服自然、增益财富，而在如实知见宇宙人生，以正见指导生活，使人获得现前、后世的安乐，自觉变革生命，从生来具诸多缺陷、不完美的地球人向上提升，升华为自在无碍的宇宙人（天人、菩萨、佛），解决其存在的悖论，充分开发其潜能，超越生死，彻了生死。

实现这一目标，需要包括瑜伽实证方法在内的完全的科学发展，尤其是研究人类身心之科学的飞跃，还需要有符合科学精神的宗教精神和智慧为人们作安身立命之本，爱因斯坦说得对：

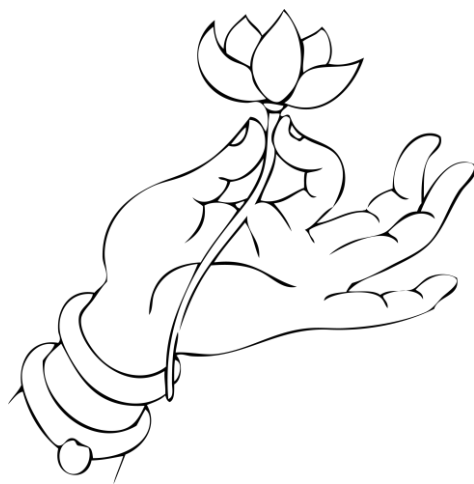
未来的宗教将是宇宙的宗教，它应当超越个人化的神，避免教条和神学，涵盖自然和精神两方面。它的根基，应建立在某种宗教意识上，这种宗教意识来源于宇宙万物合而为一的体验。佛教正是以上所描述的那种宗教。若问哪种宗教可以应付现代科学进展的需求，那么这个宗教便是佛教。

爱因斯坦所说可以应付现代科学进展需求的佛教，应该指佛教的智慧——佛法，而它，也需要科学的验证和促进。若佛法的立足点轮回及核心了生死被科学完全证实，成为一种像自然科学的结论那样具有强迫人接受的威力、因而被全社会普遍信受的真理，其结果应该是文明的大转型、科学的大飞跃，佛教所理想的人间净土的实现。





纵观人类破解生死之谜的历程，大致是从宗教出发，经哲学思辨、科学检验之否定，科学、哲学、宗教又呈同趋一轨之势。按辩证法否定之否定的规律，沿这一路子走下去，科学、哲学当在其究极认识的高度上，回归于经它们严格审查过的宗教，尤其是宗教的最高智慧成果——佛法，引导全人类臻于无住涅槃的理想境地。这是有待于未来社会的发展去证实的推论。





## 主要相关著述

- 1、缪涤源编《念佛救度中阴法》，上海佛学书局，1938
- 2、巴布巴著、林犹康译《再回来》，海天出版社，1991
- 3、(美)布莱恩·魏斯著，谭智华译《前世今生—生命轮回的前世疗法》，台北张老师文化事业公司，1992
- 4、林清泉著《我是谁》，西南师范大学出版社，1993
- 5、傅伟勋著《死亡的尊严与生命的尊严—从临终医学到现代生死学》，台湾正中书局，1993，北京大学出版社，2006
- 6、郑晓江著《中国死亡智慧》，台北东大图书公司，1994
- 7、(美)布莱恩·魏斯著，黄汉耀译《生命轮回：超越时空的前世疗法》，1994
- 8、孙景风译《重要教授听闻解脱密法》，上海佛学书局，1994
- 9、《今世前缘》，中国戏剧出版社，1994
- 10、约翰·鲍克著，商戈令译《死亡的意义》，台北，正中书局，1994
- 11、莲花生著，徐进夫译《西藏度亡经》，宗教文化出版社，1995
- 12、(瑞士)雷蒙德·穆迪著，朱晓平、孙延敏编译《死后见闻》，黑龙江教育出版社，1995
- 13、罗德喇嘛著，林慧卿译《中阴教授—死亡与转生之道》，台湾圆明出版社，1996
- 14、(日)盛永宗兴著，郭俊敏译《无生死之道》，台北东大图书公司，1996
- 15、(日)岸本英夫著，阚正宗译《凝视死亡之心》，台北东大图书公司，1996
- 16、扬金伽卫洛周著，倪维泉译《藏传佛教中的生死与中阴》，上海佛学书局，1996
- 17、陈由斌编《生死关全集》，四川省宗教文化经济交流服务中心印，1997



18、肯内斯·克拉玛著，方蕙玲译《宗教的死亡艺术》，台北，东大图书公司，1997

19、菲利普·开普鲁著，杜默译《禅的生死哲学》，台北，双月书屋，1998

20、艾丽森·摩根著，屈贝琴译《认识死后的世界》，台湾校园书屋出版社，1999

21、Jean Rithie 著，徐和平译《打开生死之门》，陕西旅游出版社，1998

22、索甲仁波切著，郑振煌译《西藏生死之书》，中国社会科学出版社，1999

23、（美）罗林《生死之间》，湖南出版社，1999

24、逢尘主编《天堂印象—100个死后还生者的口述故事》，外文出版社，1999

25、（日）高柳和江著、王原等译《面对死亡》，中国青年出版社，1999

26、元音老人述《中有成就秘笈—中有闻教得度释义》，四川省宗教文化经济交流服务中心印，1999

27、靳凤林著《窥视生死线：中国死亡文化研究》，中央民族大学出版社，1999

28、释常律著《中国生死书》，台北宇河文化出版公司，2002

29、张立文著《寻求人生的真谛—生死问题的探索》，百花洲文艺出版社，2002

30、冯沪祥著《中西生死哲学》，北京大学出版社，2002

31、慈诚罗珠著、索达吉译《前世今生论》，澳门康华出版社，2003

32、白马格桑仁波切著《生死的幻觉》，西藏人民出版社，2005

33、武文军著《今世与来世》，甘肃人民出版社，2005

34、郑晓江著《解读生死》，社会科学文献出版社，2005

35、钟茂生讲述《因果轮回的科学证明》，成都大慈寺菩提功德会印，2006

36、云登仁增达吉桑布编著《神识离体与往生西方极乐世界》，银河出版社，2007



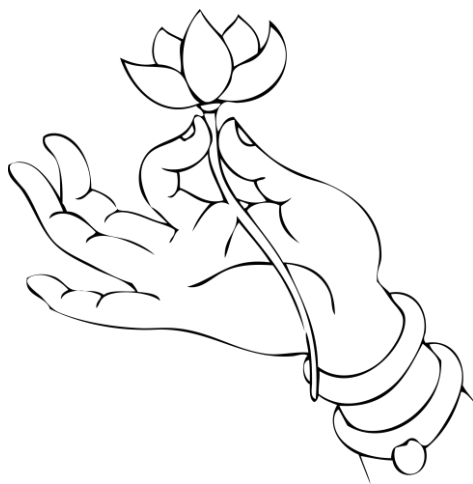
37、海波著《佛说死亡—死亡学视野中的中国佛教死亡观研究》，陕西人民出版社，2007

38、紫图、杨典编《唐卡中的六道轮回与地狱精神》，陕西师范大学出版社，2007

39、雷蒙德·穆迪著《死亡回忆》，吉林文史出版社，2007

40、谈锡永著《生与死的禅法》，华夏出版社，2008

41、郑志明著《佛教生死学》，中央编译出版社，2008





## 论文

- 1、台湾南华大学生死学系编《生死学研究》《现代生死学理论建构学术研讨会论文集》
- 2、东京大学大学院社会人文系研究科编《死生学研究》
- 3、《东京大学生死学基地会报》
- 4、东洋英和女学院大学生死学研究所编《死生学年报》
- 5、王雷云《谈佛教对生死的看法》，《内明》1995 第 10 期
- 6、郑振煌《佛教的生死观—生死轮回》，台湾《历史月刊》1998，第 8 期
- 7、郭顺朝《无我的轮回—佛教的生死观》，台湾《元培学报》第 5 期，1998，12
- 8、星云《佛教的生死观》，《普门学报》第 210 期，1997，3
- 9、宋智明《中有生命的奇观》，《广东佛教》，1995，6
- 10、杨白衣《生有之研究—兼论中有观》，《佛光学报》，1997，7
- 11、释道兴《从佛教瞻病送终法谈临终关怀》，台湾中华佛学研究所硕士论文，1997
- 12、潘素卿《佛教徒的死亡观念与生命意义的关系研究及其在谘商上的应用》，台湾彰化师范大学博士论文，1995
- 13、释惠敏《安宁疗护的佛教用语模式》，《中华佛学学报》，1999 第 7 期
- 14、吴绮芬《佛教信徒濒死经验之研究—以嘉义四信徒为例》，南华大学硕士论文，2004



## 佛教生死学

---

【作 者】陈兵著

【ISBN 号】978—7—5117—0985—1

【中图法分类号】B948

【主题词】佛教—生命哲学—研究—死亡哲学

【参考文献格式】陈兵著. 佛教生死学

北京：中央编译出版社，2012. 04.

---

### 内容提要：

本书主要内容包括：灵魂和轮回观念的产生；非断非常的佛教轮回观；业与轮回；众生相种种；死亡、死后与出生等。