



略论“苦行”

赵 菲

角度解释。第三部分，佛陀对苦行的破斥与修正。

一、古印度之苦行

苦行(tapas)直译为“热”，引申为“劳苦”、“痛苦”，指以自苦获得神通或超自然的力量，这种力量甚至能够胁迫神祇屈服^[1]。印度很早就有苦行的传统，但它是印度土著的文化，还是另有雅利安文化的源头，不得而知。最古老的祭典《梨俱吠陀》已多次提到苦行，如其中一首赞歌(10.136)提到“蓄长发的苦行尊者”，他以“褐污”为衣，“以风为带”，而“诸神则降临到他身上”；他舍却了身体，跟随神祇飞翔，并能“了解他们的思想”^[2]。可见，最早的苦行行者，便是以巫师、具有超自然能力的先知形象出现的。

“苦行”一词的所指其实并不明晰，赴火、投渊、自饿、食粪一类的自我折磨属于苦行自不待言，瑜伽冥想这样并不极端的修行功夫也常被划入苦行一类。还有些时候，苦行直接与禁欲合流，以至于如克己自抑等，只要是与入世“行乐”相背驰的举动，都被唤作了“苦行”。这里的讨论，限于前两种。下面试就苦行观念的来源进行诠释。

1、吠陀时期

苦行与永生、超自然力之联系，在最古老的吠陀经典中已经表露出来了。按照《梨俱吠陀》(10.1129)，“太初之时，黑暗藏于黑暗之中”，而“热”(苦行产生的

苦行及类似苦行的修行实践，是凸显于多数宗教中的独特共相。笔者对此题的兴趣，其一是来源于相信苦行如同冰山一角，向下挖掘，可以探见遵苦行为救赎的宗教，其教理主旨的概貌。因为，对于任一宗教来说，整部的教理无论玄奥芜杂至何种程度，最终总要落实于获救赎、得解脱的修行实践，而通过作为一种修行实践的苦行，便多少可以还原出教理整体的精神了。其二，是因为好奇于苦行本身的异乎寻常、其形式上荒谬不经、然实质上却是严肃着对待生命问题的特质，尤其是古印度高度成熟了的苦行之道的极端与多样性，以及佛陀对如彼苦行的破斥与修正。本文打算从三个方面来讨论这些关于苦行的问题：第一部分，古印度的苦行。其中，随宗教思想的发展，不同时期的苦行者，其所背靠的思想背景不同，其对自己所行苦行的解释也会有所变化，这部分便试图连贯起这些变化，显现苦行观念绵延存续而变化的历程。第二部分，由具体的苦行推而广之，讨论宗教中普遍的苦行主义、乃至人性中的苦行主义倾向，以苦行主义为宗教性的流露之一，为可爱敬，并试图从宗教心理的

热)生出了“一”、“潜能”,即“胚胎”^[13]。也就是说,甚至世界的创生也是透过“苦行”的力量予以发动的。此外,诸神也是通过苦行永生和强大,反过来,因为弃苦行的修持由于纵欲而失去力量。韦伯认为这种“苦行”(字根 tap,意为“产生热”、“煮沸”)与“创世”、“永生”之力量的勾联,始于人的“孵化狂热”^[14]。相比之下,伊利亚德则显得是更“同情”地进入于印度传统之中,而得出更客观的概括:他承认“苦行”在印度宗教传统中被视为有着“多方面的创造性”,包括宇宙起源、宗教与形而上学^[15]。第一,“生主通过苦行产生热,创造了世界”,这样,“苦行”具有了宇宙论意义下的根本重要性;其次,“苦行使得再生成为可能”,人藉“苦行”,从“世俗”境界过渡到“神圣”境界、从此岸凡夫羽化为圣贤神灵,这样,“苦行”又具有了修行解脱意义下的重要地位;第三,“苦行有助于冥想者‘孵化出’密教知识的奥秘”,这实际上是从修行的实际体验再次肯定了苦行效力的不虚。自此,几乎人们关心的所有领域及能够达到的所有福祉——世界起源、力量、知识、不朽、渡向彼岸——都与“苦行”建立了联系,如此,它必然成为精进者所首选的修行法门之一了。

除了“苦行”,自吠陀时期起就得以确立的另一修行法门,是“献祭”。其实,“苦行”与“献祭”内在不二,因为一方面生主通过“苦行”创造,而另一方面,真正的创造同时就是“献祭”。按照《梨俱吠陀》中著名的《原人歌》,“原人”(atman)创造世界的过程,实际上是在献祭自身:他“头生天空,足生大地,意识生月亮,凝视生太阳,口生因陀罗,呼吸生风”等等^[16]。由上观之,从“创造”入手,“苦行”与“献祭”已经内在的同化了,即:吠陀时代的修行者之遵守苦行,实际上是遵守了向神的献祭(“噢,阿耆尼,奉献你自己的身体吧!”^[17]“奉献你自己,就是增强你的身体!”^[18]“通过献祭,诸神才会施予献祭者”^[19])。

2. 梵书时期

吠陀时期的苦行已与献祭同化。如果说林栖隐修者坚持着否定自我生命的苦行是在奉行对神的祭祀

的话,梵书时期(公元前700到800年间)则是延续并确立了这一准则(“行礼者就是祭品”^[10]、“献祭者是真的将自己祭献给神”^[11])。然不仅仅如此,梵书、森林书时期已在着重强调“内在的”献祭。与吠陀时期苦行者内修苦行实践、外守祭祀仪式(尽管苦行与祭祀已经同化)相比,这一时期的修行者已开始轻鄙甚至摒弃外在的献祭形式,类似道教的外丹炼制转向内丹修行。若说吠陀时期是以献祭诠释苦行,梵书时期已经是由苦行融摄献祭了。

梵书森林书中的哲学内容更为丰富,《旧约梵书》中有一段经文描写了“‘金色原人’如米粒或粟粒般存在于人的心中,然而又比天空、以太、大地和一切事物都要大:‘灵性本身就是我的自我;我死时,我将获得这个自我。’”^[12]可见,“神”与“我”都发生了抽象化、内在化的转变,“梵”的地位上升,其比“生主”、“原人”更为抽象而脱去了原始神祇的“神—人”特征。此“梵”、“我”的合一,为后来奥义书的修行理想发了先声。

3. 奥义书时期

到了奥义书时起,献祭彻底内在化(“年长者知道真正的祭祀是不供养火祭的”^[13]、“真正的祭祀包括以呼吸为供品”^[14])。苦行修习具有了一种更加明确的宗教理想,即:证得“梵我合一”。奥义书宣说甚深哲理,最终以“梵我合一”的宗教体认为归宿,这种体认是一种神秘的“知识”,人若获得了这种“知识”便得解脱,而“苦行”成为体认这种“知识”的有效力的手段。

观察三个时期苦行所依背景思想的变化,我们发现古印度人行苦行的两点极富洞见的预设:其一,人之所以行苦行,其实是已经首先承认了“道德”特质在行为因果链中的决定作用。因为“苦行”首先是禁欲修行的道德无咎,相信诸如“永生”、“超自然”、“力量”、“解脱”等种种福祉奠基于此之上,便是已经将道德律提升至相当的地位了;其二,东方特质的精神实体观。古典基督教也有苦行传统,其自苦为“赎罪”,但至于为何自苦能“赎罪”,并没有正面解释。古印度苦行者则依一种“东方式”的宇宙观得以自圆其说:精神与体力

的集中,甚至能产生物质性的积累作用,反之,精神与体力也可以如物质般流失。而因为苦行必通过禁欲,禁欲如同“关闭”了能量外泄的阀门,据此使人获得超凡的力量。这种将某种“功用”物质化、甚至可以计算收支的宇宙观,具独特的东方色彩(可类比于印度教“业”的观念、道教“五行”学说),于西方神秘主义传统也时略见(诺斯提教、普罗提诺“流溢说”)。而这种内涵着二元论、实体论的思路,在其后的苦行思想中继续发展,逐渐走向极端的偏执,而为佛陀所破斥,这在第三部分会再述及。

二、苦行主义

“人为何选择行苦行”是个有趣的问题。

对于笃信“宗教是人类集体强迫性精神症”的弗洛伊德主义者而言,“苦行”至多是一种不可理喻的变态与自戕;对于言必及原始宗教性力崇拜的泛性论者而言,“苦行”源自先民的性力崇拜。尽管并没有信足的史料证其伪,但这样一些带有严重偏见的臆断实在显得过于单薄和轻率。诚然,苦行者的团体中必然有自戕者,苦行主义也可能包含性力崇拜的起源,但是就像任何文明现象一样,苦行及苦行主义本身是具有多样性的复合体,因此,其能够吸纳不同类型的心灵加入其中、包含多方面的起源因素都是自然无比的事情,这样来看,以偏概全地轻易下结论,应该不是解释的上策。

说如上理论之“偏”,是因为其仿佛都有意忽略了行苦行者所经历的真实心态、在其心灵中占据支配地位的宗教情感,以及苦行者在现实中所真实展露的人格特质。这些方面的材料,来自于活生生的心灵,应该比精神症定义和性力理论的玄想更为重要,也更具说服力。而我们其后会发现,也正是这些材料,能够使我们对苦行及苦行主义动机的多样解释,渐渐移离于以上两种说明,而聚拢在另一个重心周围:宗教性,及其表露的方式。

以上所指的这些材料,应该来自体验者真实的叙述;而符合要求的例证,威廉·詹姆士在《宗教经验种

种》一书中已罗列得足够充分,以供参看。他们来自圣徒、普通信徒、神学家、哲人、文学家、诗人、精神病患者及更多普通的人,当我们越发普遍地搜集类似的例子,我们惯常对于苦行及苦行主义的成见,便越发显得站不住脚;我们对其的消极评价,至少会转变到中性;对于为数不少的来自“健全心灵”的动人表述,甚至能使我们觉得:与凡人相比,苦行主义之明智,远胜于其之荒诞;苦行者之应为人所钦佩,远胜于其之应为人所讥嘲。

(一) 苦行主义的心理解释

1、退出

趋向苦行主义的第一阶段,是“退出”世界。苦行者首先是一个发愿退隐者,这便是相对于“沉溺”的“出离”、相对于“着世”的“出世”。一个退出世界的人,必是首先发觉出其所生活的世界,有些“问题”。而这些“问题”,往往是根本性的缺陷,令人绝望。就是因为这种“发觉”,世间的福祉、价值,不再显得具有原先那般的无可置疑的合理性,进而,这个“发觉者”像睁开了睡眠一般,开始惊讶于碌碌大众对于这有“问题”的世间、有“缺陷”的人性的安之若素、乐着不疲。在这里,与“宗教是精神症”的定义相反,有生之年能入此阶段者,恰恰大多是精神上“极健全”的人,并且通常生活优裕、地位尊贵——偏偏是这些人,更愿“出离”和“隐退”——这也便说明了宗教不仅仅是生活之下的避难之所,而更是生命之上的求圆满之路。

“退出”是对原先生活的不认同,处于这一阶段的人,心灵被一种强烈的疏离之要求所占据。据托尔斯泰在《我的忏悔》中讲述,他在50岁左右,突然有了“疑惑”的情绪,进而感受了一种拉他“离开生活的力量,比任何单纯的欲望都更丰满,更强烈,更普遍”。他说:“这个大力像我从前要活的那个渴望,不过它现在推我往相反的方向走罢了。这是我整个人要脱出生活外的渴望。”^[15]这是“退出”阶段很典型的例子。

2、舍弃

有些人止于“退出”,做一个永远心怀疑惑与不

平、生活于社会却不再认同于社会的漂流者；另一些人则彻底的“退出”了，是为“舍弃”。

进入“舍弃”阶段的人，已经常常被人称作“苦行者”了，因为其已进入了一种新的生活境域：相比于世人的“拥有”，他以“舍弃”为生命的主旨；相比于世人纳为己有、贪无所贪，他恰是倾其所有、简无可简。世界的宗教，大都讲求过极简的生活，此“简”有二：一是物质生活的精简乃至苛抑；二是精神重心从世俗联系中特立出来，舍弃世俗对象对自身的种种挂累，也取消自身对世俗对象的种种粘附——“精简”即“舍弃”，“舍弃”至终，独独建立起自身与一超越体的交流，才是宗教的理想。

“舍弃”是一切苦行主义的基调，且它并不外于人性。人不只要求更多、更多，同样也时时告诫自己舍去、舍去。“舍弃”是潜在的一股否定的力量，于十二因缘顺行生起烦恼之时，念念准备倒转的用功，令染心还灭。“舍弃”便是这样一种力量，对治着生命之负担的过于沉重。

3. 牺牲

“舍弃”的极端化成为“牺牲”，在已有了主神预设的宗教徒那里，因为“委身”与“献祭”的原因，“舍弃”极易走向极端，产生过分舍弃乃至自我折磨的苦行主义，是为“牺牲”。行苦行极端之如“牺牲”者，除了对神祇的全然信赖和委身外，大概已经抱持了如上文印度教苦行者之“以身体为祭品”的信念了。首先，随着“退出”与“舍弃”的实践，人之“感觉精神上不和谐的敏感度增大了，因之将生活涤除去残暴的和肉感的成分变成必要了……这种求精神纯洁的需要趋于自苦的方向，因之肉体的各项弱点受了严厉到冷酷的处理。”^[16]另一方面，圣徒会觉得“牺牲和苦行可以计量他对于那高级权利的忠诚的程度，并可以表示这个程度。”^[17]因此他绝不试图避免接近其能承受的苦痛的极限，而且，甚至是越痛苦，越受推崇。

(二) 二元论的哲学前提

苦行主义在根本上依赖着二元论的方法。

人性追求存在、妙乐、知识，苦行主义同样是，只是其追求的方式与常相反：恰是以否定存在以追求获得全然的存在；恰是以否定妙乐，希望获得更高的、永久的妙乐；对于知识，也是同样。

这种思路看似不可思议，但若将其放入宗教体验中去设想，便并不难理解。物质生活的完全精简、肉体感受的尽量靡钝，确实能为苦行者的精神活动开辟出新的视野。试想：身无长物的林栖者，除了终年不剪除的长发，甚至无所掩体。如果外不需掩体（裸形）、内无须填食（自饿），苦行者便几乎没有了“异己”可以对待，那么，世上大概没有谁能比他更是他自己，也没有谁能像他这般纯粹的直面全然的“存在”了。

神圣与世俗、纯洁与染污、狂喜与痛苦……这些对立贯穿于宗教体验的始终。苦行及苦行主义，成为这种建立于“对立”之上之体验的极端形式的表达。我们先需同情其存在，再跟随佛陀追究其真正意义下的合理性。

三、佛陀的解答

佛陀出世之时，印度的修行者还是以祭祀和苦行^[18]为主要解脱法门。遁世者，有步入人生第三、四期的婆罗门，苦行尊者(muni)和“浮浪者”(vratyas)^[19]，托钵乞食的“沙门”(sramana)。这些人聚于林中，以多样的修定或苦行名目为解脱因，《涅槃经》归结出六种：“自饿外道、投渊外道、赴火外道、自坐外道、寂寞外道、牛狗外道。”^[20]

世尊出家，初慕名前往毗舍离城的跋伽仙苦行林问学^[21]，然观诸仙人自苦甚奇，却只求生天果报，佛陀认为其所修习“非真正解脱之道”，翌日即离去。世尊做了这样的解释：“但汝所修，修长苦因。我今学道，未断苦本，以此因缘，是故去耳。”之后，佛陀跟随阿罗逻和郁陀迦罗摩子两位仙人修定，证得“无所有处定”和“非想非非想处定”。仙人定境至此，复无可授，但世尊却不以这“诸学者之彼岸”为“究竟解脱”。他的解释是，虽定境甚高，却还是有“我”：“为我耶，为无我耶”。

……我若有知，则有攀缘。既有攀缘，则有染着。以染着故，则非解脱。汝以尽于粗结，而不自知细结犹存。以是之故，谓为究竟。细结滋长，复受下生，以此故知非度彼岸。若能除我及以我想，一切尽舍，是则名为真解脱也。”

世尊观苦行非断苦本、修定不尽我想，因而都不是解脱真因，便决定另行“难行之道”，入摩揭陀国伽耶城南方的优楼频罗村苦行林，苦修六年，至于日食一麻一麦的地步，却仍旧不证解脱，终于放弃苦行，受食入定，伏魔证智，最终觉悟。世尊向憍陈如等开转法轮时，对自己“弃舍苦行”做了解释：“汝等莫以小智轻量我道成与不成。何以故？形在苦者，心则恼乱；身在乐者，情则乐着。是以苦乐，两非道因。譬如钻火，浇之以水，则必无有破暗之照。钻智能火，亦复如是。有苦乐水，慧光不生。以不生故，不能灭于生死黑障。今者若能弃舍苦乐，行于中道，心则寂定，堪能修彼八正圣道，离于生老病死之患。我已随顺中道之行，得成阿耨多罗三藐三菩提。”

这三段解释，是世尊所发见到的苦行之迷妄处：其一，不离苦因，复还受报；其二，未断我想，细结犹生；其三，非离苦乐，智慧不起。简言之：于“因果”不正观，于“解脱”不正观。以下便从直接或间接论及苦行的经论出发，试讨论佛陀对苦行的“破”与“立”。破外道苦行之不正观。

（一）虚妄因果，空断无获

一部分苦行者是宣讲因果的，比如沙门思潮中极有影响力的教派——耆那教徒。耆那教义中称“苦”是恶业果，人若以苦行灭宿业，同时不造新业，等到诸业毕尽就可解脱^[22]。尼乾看似宣讲因果，但其并不解因果正义。

其一，因果前后相引，无限连贯，生生不息。而尼乾见“因”时不见“果”，断“果”时，则又不晓其复可为新“因”。在连贯不息的刹那生灭中，苦行即使可以灭宿业，然其岂不又作为苦“因”，埋下新的种子，往复不已，无有了期？即：苦行不会只“灭”不“引”，而尼乾信

其能“灭”，却又忘其能“引”，是截断了因果之流、因果位孤立的邪见。

其二，“因”有苦乐熟异，“果”有苦乐熟异，因何道理，“苦行”能以“一味”了结“多味”因，成就“一味”乐果？世尊提醒诸尼乾：“诸尼乾！是谓乐报业，彼业不可因断、因苦行转作苦报。诸尼乾！苦报业，彼业不可因断、因苦行转作乐报。诸尼乾！现法报业，彼业不可因断、因苦行转作后生报。诸尼乾！后生报业，彼业不可因断、因苦行转作现法报。诸尼乾！不熟业，彼业不可因断、因苦行转作熟报。诸尼乾！熟报业，彼业不可因断、因苦行转作异者。”^[23]苦乐熟异，各自相引，随缘受报，“苦行”插踵其间，除去更生一重因果外，复何作用？因之，尼乾因果义错乱。

其三，若我们用心观察便能发现，作为现行之“苦”，其实已经是“果”了。尼乾由诸苦果生瞋，心迫热恼，行种种苦行以求断彼苦果；可是，其果已成，复何可断？佛陀有言：“本所为者，其义已成。若复断苦，是处不然。”^[24]

苦“因”具生发烦恼的效力，苦“果”是其义已成的受报。明因果者，见苦果现，心生警策，精进断“因”。而不会沉溺于瞋恚，只求断“果”，自苦其身。

由此可见，尼乾是不如实知晓因果正义，才依“自苦”为究竟解脱。世尊正观因果，提示“苦行”本也是内在于因果之中，诸尼乾恰恰是因以往“恶业、恶合会、恶为命、恶见、恶尊佑”，才“于今生受极重苦”^[25]。人之所以行苦行，受种种苦，也是因果所成。因之，“苦行”并不具有多么究竟的解脱法地位，也只是因缘链条中，可以制他法、同时也受制于他法的普通一项罢了。

（二）不修心法，不逾故际

苦行者往往制“身”远胜于制“意”，《中阿含经·优婆离经》提到：“我尊师尼捷亲子施設身罚为最重，令不行恶所，不作恶业。口罚不然，意罚最下，不及身罚极大甚重……世尊答曰：苦行，此三业如是相似。我施設意业为最重，令不行恶业，不作恶业。身业、口业则不然也。”可见佛陀甚至与其恰恰相反。

制身虽可以达神通、住于一定的修行境界,但不根本解脱。《佛说黑氏梵志经》中,一梵志通过修定、苦行,获“四禅成五神通,独步四域,超升梵天,不以为碍”。但就算拥有这样非比寻常的功力,他还是得知七日死后会堕地狱。原因是“临寿终时,当值恶对起瞋恚恨,意欲有所害,失本行义,故趣阎界”。可见意业之重要。当此梵志求助于佛陀时,佛陀宣说一颂,中有“潮水径顺崖,未曾越故际”,制身不制意的梵行者,即使修习再难行的苦行,实际上都不曾逾越烦恼生命的旧有轨迹。是故,当一位姓迦叶的裸形梵志认为苦行法“难”时,世尊宣讲了心法之更难:“所谓沙门法、婆罗门法难。迦叶,乃至优婆夷亦能知此法,离服裸形,乃至无数方便苦役此身。但不知其心,为有恚心,为无恚心,有恨心,无恨心,有害心,无害心。若知此心者,不名沙门、婆罗门。为已不知故,沙门、婆罗门为难。”(《长阿含经·裸形梵志经》)

(三)粘着苦乐,去道甚远

苦行者还陷于对苦乐的甚深贪着之中,并且,不仅仅是“苦乐”,还包括是“苦乐”因贪着于依“我”见而生种种相,因“自计有身,而念有人,而备有寿,而言有命,着于男女,猗于三有,离于所有,恃于所起,依于所灭,受于生死,怙于泥洹。”^[26]

对于这种种见,佛陀开出的对治,即是“中道”。中道不仅仅是离苦离乐的“中庸”之取道,它更是一种彻底的“放舍”。“佛曰所舍,令舍其前,亦当舍后,复舍中间,使无处所,乃度生死众患之难。”^[27]这大可略见佛说中道的深意。

(四)佛陀所立之正见

佛陀舍离外道苦行,根本上是因他对外道行苦行的原因及目的——“苦”、“苦因”、“苦灭”开了新诠。

“苦”是业所引,对于将“业”看作物质性实体的外道(如尼乾子外道)而言,“苦”是客观存在,甚至可以通过修行加减计算,苦行因此得以合理。但佛陀不同意这样的实体观,“苦”,首先是“无常”,《阿毗昙五法行经》释“苦”曰:“何等为苦,一切在生死皆为苦。会欲

亦不欲会欲,谓人诸所欲得亦不欲,谓人意诸所不欲,是皆为苦。”又说:“苦生有本……本从万物。万物无有亦不尽,已不尽人亦不忧,已不忧人亦无有苦。”“苦”本身是众缘和合相,并没有实体的存在,无积聚、无扰动、犹如虚空不可得,虽受用不爽,然算计不得。灭时,不是如外道实体观,通过苦行将其“耗散”,而是通过拆除苦“本”,苦“相”自然不再可得。

苦生有本,本在何处?保持着二元论宇宙观的苦行者,认定“苦”之本在“身”,因为“身”通常显得充满欲望,与灵魂相比,是邪恶、沉重的物质。但对于佛陀而言,他首先不承认将精神与肉体对立起来的二元论。其次,人是五蕴和合,没有任何单独一蕴足以为“苦”负责。第三,众生苦本,在于无明和渴爱,因此,适度的“苦行”,只有在净心法、断欲结的意义下才被接纳,外此,皆堕虚妄。“问头陀何相何味何起,答少欲为相,知足为味,无疑为起。复次无所著为相,无过为味,不退为起。云何初中后?谓受为初,修行为中,欢喜为后。”^[28]——佛教十二头陀苦行,即强调了这样的智慧和精神。至于修习十二头陀苦行的真实义,乃是“从外至内,从内至外,推求我相,了不可得,精勤不已,遂见色心,念念生灭,如水流灯焰,生无所从来,灭无所至,现在不住,知此五阴从本以来,空无所有。灭除诸相,证如实智,成阿罗汉。诸菩萨等,思惟法已,得无生忍,满足十地。”^[29]即证“我空”,入“无生法忍”。这才是佛陀宣说正见苦行的实义。

参考书目:

- 《中阿含经》,宗教文化出版社,2003。
- 《宗教思想史》,米尔恰·伊利亚德著,宴可佳、吴晓群译,上海社会科学院出版社,2004。
- 《印度的宗教——印度教与佛教》,韦伯著,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社,2005。
- 《宗教经验种种》,威廉·詹姆士著,商务印书馆,2005。
- 《印度教与佛教史纲》,查尔斯·埃利奥特著,商务印书馆,1982。
- 《印度哲学概论》,梁漱溟著,上海世纪出版集团,2005。

【注 释】

[1] 韦伯《印度的宗教——印度教与佛教》，广西师范大学出版社，2005，p.194。

[2] 《梨俱吠陀》(10.136)。见伊利亚德《宗教思想史》，上海社会科学院出版社，2004，p.200。

[3] 同上书，p.192。

[4] 韦伯《印度的宗教——印度教与佛教》，广西师范大学出版社，2005，p.194。

[5] 伊利亚德《宗教思想史》，上海社会科学院出版社，2004，p.198。

[6] 《梨俱吠陀》(10.90)，同上书 p.191。

吠陀材料均取自伊利亚德《宗教思想史》，以下注释均只标明于吠陀出处，以及伊氏书中页码。

[7] 《梨俱吠陀》(6.11.2)，同上书 p.189。

[8] 《梨俱吠陀》(10.81.5)，同上书 p.189。

[9] 《梨俱吠陀》(10.90.16)，同上书 p.189。

[10] 《泰迪黎耶本集》(6.1.45)，同上书 p.189。

[11] 《爱多列雅梵书》(2.11)，同上书 p.189。

[12] 《偈道梵书》(10.6.3.2)，同上书 p.196。

[13] 《考史多启奥义书》(2.5)，同上书 p.199。

[14] 《唱赞奥义书》(5.19-24)，同上书 p.199。

[15] 威廉·詹姆士《宗教经验种种》，商务印书馆，2005，p.150。

[16] 同上书 p.269。

[17] 同上书 p.268。

[18] 以下的“苦行”，便特指佛陀所处的古印度社会之“苦行”了。

[19] 伊利亚德《宗教思想史》，上海社会科学院出版社，2004，

p.200。

[20] 梁漱溟《印度哲学概论》，上海世纪出版集团，2005，p.200。

自饿外道：此类外道修行，不羹饮食，常忍饥虚。执此苦行以为得果之因。

投渊外道：此类外道，寒入深渊，忍受冻苦。执此苦行以为得果之因。

赴火外道：此类外道，常热炙身，乃熏鼻等，甘受热恼。执此苦行以为得果之因。

自坐外道：此类外道修行，常自裸行，不拘寒暑，露地而坐。执此苦行以为得果之因。

寂寞外道：此类外道修行，以尸林冢间为住处，寂寞不语。执此苦行以为得果之因。

牛狗外道：此类外道修行，自谓前世从牛狗中来，即持牛狗戒，噬草啖污，唯望生天。执此苦行以为得果之因。

[21] 以下据《过去现在因果经》。

[22] 《中阿含·尼乾经》(宗教文化出版社，2003，p.58)：诸尼乾等如是见如是说，谓人所受皆因本作。若其故业因苦行灭，不造新者，则诸业尽。诸业尽已，则得苦尽，得苦尽已则得苦边。

[23] 同上书 p.60。

[24] 同上书 p.62。

[25] 同上书 p.61。

[26] 《特心梵天所问经·分别法言品第三》。

[27] 《佛说黑氏梵志经》。

[28] 《解脱道论卷第二·头陀品第三》。

[29] 《佛说十二头陀经》。

甘肃酒泉市佛教协会成立

本刊讯 8月24日，酒泉市佛教协会成立大会暨第一次代表会议，在酒泉航天宾馆召开，来自酒泉市6个县、市、区的49名代表出席会议。甘肃省佛教协会嘉木样会长的代表严肃成以及酒泉市政协主席杨林、市委统战部部长王锋、市政府副市长塞力克、市政协副主席龚智志、市民政局局长何义录、市宗教事务局副局长杨健等领导莅会致贺。

会议由酒泉市宗教事务局局长胡晓华主持。道

证法师向大会作了《酒泉市佛教协会筹备小组工作报告》，大会审议和通过了《酒泉市佛教协会章程》、《酒泉市佛教协会第一届代表大会选举办法》，选举产生了酒泉市佛协第一届理事会，道证法师当选为会长，理顺法师、红旗喇嘛、王柱庭居士为副会长，孙平为秘书长。会上，道证法师、杨林主席、王锋部长为酒泉市佛教协会成立揭牌。

(酒泉市佛协办)