《人間佛教》學報・藝文｜第二十七期

釋迦牟尼佛及原始佛教理解疫疾的智慧

程恭讓
上海大學文學院教授

從庚子年春節前後到現在，新冠肺炎疫情突然爆發，並在全球逐漸蔓延開來。在這次防疫、抗疫的過程中，漢語媒體經常出現一個詞彙，叫做「佛系抗疫」。如有些名人說新加坡的抗疫是「佛系抗疫」，上海的抗疫不是「佛系抗疫」；德國未「封國」前，說德國是「佛系抗疫」，德國總理一下令封閉邊境，便說德國已經改變「佛系抗疫」的政策了。[1]「佛系」這個詞彙近幾年出現，並愈來愈為一個高頻詞。

我曾經指出「佛系」詞彙的出現有兩面的意義：一方面，這個詞成為今日漢語的流行語，融入當代人的生活中，說明佛教思想信仰對於社會、文化的影響正在深入；另一方面，很多人給這個詞賦予的消極或被動的意義，其實是人們的想當然耳，不一定表現對於佛教思想價值的正解。[2] 如今天傳媒所謂的「佛系抗疫」，貌似也把佛教對於瘟疫或疫疾的態度，理解為是一種消極的態度，一種被動的態度，或者一種不作為的態度。事實果真如此嗎？佛教文化面

1. ※本文是大陸2019年度國家社科基金重大項目「『一帶一路』佛教交流史」（項目編號：19ZDA239）的中期成果之一。
張文宏：〈大流行狀態下的國際抗疫與中國應對〉，http://finance.eastmoney.com/a/202003151418451411.html。
2. 程恭讓：〈佛不是喪——佛是慈悲、智慧、精進〉，《2017人間佛教青年寫作論文集》，高雄：佛光文化、財團法人佛光山人間佛教研究院，2019年。

對人類疫疾現象的考量和智慧究竟如何？這是拙文希望能夠予以澄清的。但是這個問題比較複雜，仔細探究起來牽涉面繁難。所以本文僅把目標限制在討論佛教創始人釋迦牟尼佛及原始佛教處理疫疾病問題的智慧。

在漢譯《雜阿含經》卷 39，編號 1097 的一篇小經，曾經記錄釋迦牟尼佛在弘法傳教的生涯中，遇到過疫疾的問題。這篇經文不長，抄錄如下：

> 如是我聞：一時，佛住釋氏石主釋氏聚落。時，石主釋氏聚落多人疫死。處處人民，若男若女，從四方來，受持三歸。其諸病人，若男若女，若大若小，皆因來者自稱名字：「某甲等，歸佛、歸法、歸比丘僧。」舉村舉邑，皆悉如是。爾時，世尊勤為聲聞說法。時，諸信心歸三寶者，斯則皆生人、天道中。時，魔波旬作是念：「今沙門瞿曇住於釋氏石主釋氏聚落，勤為四眾說法。我今當往，為作留難。」化作年少，往住佛前，而說偈言：「何為勤說法，教化諸人民，相違不相違，不免於驅馳，以有繫縛故，而為彼說法？」爾時，世尊作是念：「惡魔波旬欲作嬈亂。」即說偈言：「汝夜叉當知，眾生群集生，諸有智慧者，孰能不哀愍？以有哀愍故，不能不教化，哀愍諸眾生，法自應如是。」惡魔波旬作是念：「沙門瞿曇已知我心。」內懷憂感，即沒不現。[3]

南傳佛教相應部經也有一篇小經（Patir[pasuttam），被認為是與上引《雜阿含經》那篇小經對應的經典。我們試將這篇巴利文小

3.《雜阿含經》卷 39：CBETA, T02, no. 99, p. 288b19-c10。

經漢譯如下：

> 薄伽梵曾經住在拘薩羅國，在名為「一屋」的婆羅門村。當時，薄伽梵被在家人大眾所圍繞，為其說法。當時，極惡魔羅這樣想：「這個沙門喬達摩被在家人大眾所圍繞，為其說法，我要迫近他，使他迷惑。」當時，極惡魔羅就迫近薄伽梵那兒。到了之後，他以頌文對薄伽梵說：「若汝教授於他人，則此所為不合適，願你如此而為時，勿陷溺於順與違。」薄伽梵回答：「若是教授於他人，則是利益是悲憫，如來乃是正覺者，已經解脫順與違。」當時，極惡魔羅心裡清楚：「薄伽梵了解我，善逝了解我。」覺得苦惱、沮喪，就從那兒消失了。[4]

參照北傳（即漢傳）及南傳這兩部同源經，我們比較而知：這部小經是記錄佛陀在拘薩羅國（kosala）所遭遇一場疫疾的事件。發生疫疾的村落，是一個婆羅門種姓的村落。漢譯經這裡所謂的「釋氏」，原來是「婆羅門」的意思。漢譯經這個村莊的名稱為「石主」，考巴利文是「ekasqlq」, 今改譯為「一屋」。比較而言，南傳這部小經記錄得極其簡單，幸虧漢譯中有「石主釋氏聚落多人疫死」等文字、情節，才使我們得以了解此經的內容是記錄一場疫疾事件。

石主釋氏聚落發生的這次傳染病，是一場非常嚴重的傳染病，因為從經文的描述來看，似乎疫情並不限於這個村莊，而是擴展到

4. 參考 Connected Discourses of the Buddha, A Translation of the Samyutta Nikaya by Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications 199 Elm Street Somerville MA 02144 USA © 2000, Bhikkhu Bodhi. p.204。

了周邊的地區（「舉村舉邑」）。佛陀沒有因為這場傳染病緊急撤離這個村落，而是堅持給村民們宣講佛教，這些受到疫情影響的民眾則「舉村舉邑」接受了三皈依的典禮。經文還記載這次接受皈依的疫區群眾，都「生人、天道中」，意思是說疫區群眾身壞命終之後，都能托生「善趣」，有很好的再生渠道。這或者是表示這次抗疫的效果甚好，或者是佛陀對於疫情死難者的心理慰藉。從經文內容可以明確的是：佛陀關心受到疫疾影響的人群，他以悲憫之心對待這些群眾，與他們親切交流，不知疲倦地為他們說法；而這些群眾都接受信仰，皈依了三寶。可見，此時佛陀所宣傳的佛教信仰，對於受到疫疾影響的人群是一個重要的鼓勵。

在這篇小經的末尾，佛陀以與魔王波旬討論的方式，提出了「利益、哀愍」的主張，認為「哀愍諸眾生，法自應如是」，意思是：作為一個宗教師，作為一個覺者，對於受疫疾影響的群眾積極地給與利益，心懷悲憫救助，是合適的行為。可以看出，面對瘟疫式的疾病，佛陀不是選擇逃離或者避開，而是本著悲天憫人的情懷，積極予以救助，積極予以心理支持。對於受疫疾影響的民眾滿腔的同情和支持，是佛陀在經中展示的真實態度和行動。

從南傳相應部經的編排上，我們了解到，這部經典以及此經前後的經典，都排列在「魔羅相應」的部類中，表示包括這部記錄佛陀遭遇疫情的經典，都是與魔羅的活動有關的經典。這為我們更好地理解漢譯《雜阿含經》上引小經的經義內涵，提供了有意義的線索。也就是說，「釋氏石主」村落所發生的疫疾事件，與魔羅的角色和行動，存在密切的關聯。經中，魔羅非常不滿佛陀對疫情展開積極救度的態度和行動，就似乎寓意魔羅在導致人類的疫情方面，起到某種作用。但是魔羅究竟在疫疾中起到何種作用，這篇小經並

沒有給出清楚的交代。不過這篇漢譯經文的末尾，在佛陀與魔羅對話的部分，佛陀稱呼魔羅為「夜叉」，我們從這個稱呼可以獲得理解經文意蘊的新線索。

新疆克孜爾石窟第 38 窟繪有慈力王本生故事

在漢譯佛陀本生類經典中，有一部《菩薩本生鬘論》，譯者雖然是宋朝的紹德、慧詢等人，但所譯依據的梵本文獻 Jātakamālā，最早則可能成立在二世紀，所以這部文獻毫無疑問包含了原始佛教的一些思想和記憶。我們在《菩薩本生鬘論》卷 3，可以讀到其第 8 篇〈慈力王刺身血施五夜叉緣起〉，其中寫到：

> 佛告阿難：「乃往古世經于無量阿僧祇劫，此閻浮提有一國王，其名慈力，有大名稱福智深廣，相貌端嚴，威神罕匹，統領八萬四千小國，后妃眷屬其數十千，二萬臣佐共治政事。彼慈力王，久遇先佛植眾善本，樂修慈行仁恕和平，於諸眾生施之快樂，復起悲心矜恤貧窶，有苦眾生皆蒙拯拔；復生喜心崇重賢者，常以愛語普令忻悅；復起捨心不生喜慍，於內外財而無慳悋，等視眾生如一子想。如是修作四平等行，於多劫中未嘗懈廢。復以十善誘掖臣庶，各各遵承嚴持清潔，國土安泰靡不相慶。有諸疫鬼及五夜叉，常噉血氣觸惱於人，由彼皆修十善之行，淨身、語、意，眾殃消殄，諸天善神常為守護，設有邪魅諸惡鬼神，雖懷損害而不得便。

時五夜叉來詣王所，咸作是言：『我等徒屬仰人血氣得全軀命，由王教導一切人民皆修十善，我輩從此不得所食，飢渴頓乏求活無路。大王慈德救諸苦惱，獨於我曹不施恩惠。』王聞是說，極傷憫之，即自思惟：『夜叉之徒唯飲人血，作何方計滿其所求？當破我身可能濟彼。』乃刺五處，血即迸流。時五夜叉各持器至取之而飲，既飽且喜。王乃語曰：『我以身血救汝之命，若充足者吾無所希，唯修十善則為報恩，願未來世我成佛時，最初說法先度汝等，以甘露味除汝三毒，諸欲飢渴令得清淨。』」

佛告阿難：「欲知往昔慈力王者，豈異人乎？我身是也。五夜叉者，今此會中憍陳如等五比丘是。由我宿昔本願力故，今得成佛，於鹿野苑初轉法輪，最先悟解，得盡苦際成阿羅漢，是時始有佛、法、僧寶差別名字出現世間。」[5]

這個佛本生故事講的是：佛陀弟子阿難向佛陀請教：為什麼佛陀覺悟後初轉法輪，是憍陳如等五位比丘最早加以擁護。為了回答阿難這個問題，佛陀講述了慈力王這個本生故事。原來在很久之前的過往生命中，佛陀曾為慈力王。這位慈力王是一位轉輪聖王，是統領地球的君主。他提倡修習慈、悲、喜、捨四平等行，提倡修習「十善」，於是在閻浮提世界引起二個方面的結果：其一是人間「國土安泰，靡不相慶」，人類社會成為一個吉祥、安寧的社會，道德文明及文化生活都極其發達，人民過著幸福的生活，自然而生，自然而死；另一個結果是夜叉的世界，則出現不得安寧的局面，因為夜叉要靠「人血」為生，而其時的人類因為文明發達，

5.《菩薩本生鬘論》卷 3：CBETA, T03, no. 160, p. 339c9-340a25。

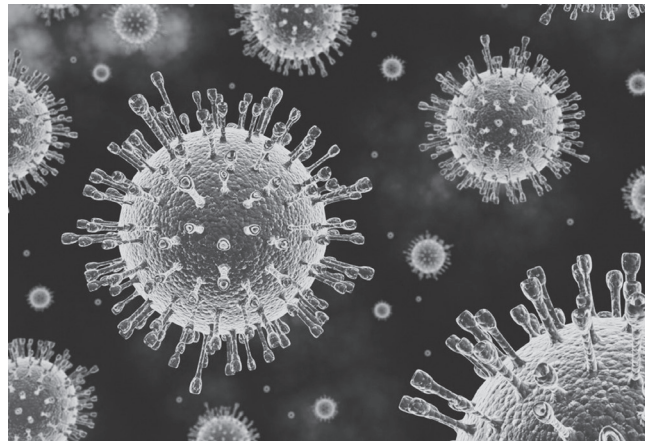
受到「諸天善神」的保護，所以嗜血為生的夜叉無法獲得生存的資源。這些生存受到逼迫的夜叉，就尋求慈力王的眷顧。慈力王的做法是刺破身體，用自己的血飽足這些飢餓的夜叉。經典最後揭曉：慈力王曾經是佛陀的一個本生，而那些夜叉中領頭的五位夜叉，也就是佛陀首次轉法輪時前來報恩的五位弟子：憍陳如等五位著名的比丘。

這個佛陀本生故事關於「邪魅諸惡鬼神」，特別是「五夜叉」嗜好人類「血氣」的記載，使得漢譯《雜阿含經》那個抗疫故事中出現的魔羅波旬干預佛陀抗疫的情節，得到了很好的解釋。原來魔王波旬本質上就是一位大夜叉，同其他的夜叉一樣，他也是靠人類血氣為生的神靈，所以經中佛陀才稱呼其為「夜叉」。根據這個佛陀本生故事，也可以清理出一條線索：從釋迦牟尼佛、原始佛教，到之後的部派佛教、大乘佛教，佛教的思想信仰擁有一貫的智慧，那就是把嗜血的夜叉視為人類疫疾的製造者，所以佛典中的「夜叉」，事實上就是現代生物學、生命科學及傳染病學中所謂的「病毒」。

我們在佛陀之後成熟起來的佛教世界觀裡，可以看到所謂「八部天龍」的宇宙構架。所謂「八部」，是指：一、天神，二、龍王，三、夜叉，四、乾闥婆，五、阿修羅，六、迦樓羅，七、緊那羅，八、摩睺羅伽。它們是自然界中除現實的人類生命及一般動物生命以外威力強大的各種生命，未必可以為人類的肉眼所見，然而是客觀的實在，並且具有影響世界秩序的重要力量。「八部」中的一種，便是所謂的「夜叉」。所以夜叉在佛教的世界觀譜系中，是一種宇宙生命力量的代表，是作為人類傳染病來源的一種生命存在；根據今天科學的世界觀，它就是所謂的「病毒」，包括今

天人類正在遭遇的「新型冠狀病毒」。

我們在這部佛陀本生故事裡，還可以看到經文明確提示：踐行十善是人類達到幸福安寧的根本途徑，也是使夜叉影響人類的力量式微或消失的重要條件。「十善」的內容，依據佛教的傳統說法，包括「身三」，即不殺、不盜、不淫；「口四」，即不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語；「意三」、即不貪、不瞋、不痴。身、口、意，表示人類的行為、語言和思想。人類如果在行為、語言、思想諸方面都能趨於淨化，則「眾殃消殄，諸天善神常為守護」，人類因為自己的錯誤導致的所有禍害就會消除，而諸天善神也會經常地守護人類的生命和社會。所以人類若能發展和建設道德高尚、生活合理的文明，則夜叉自然缺乏影響人類的可能。這應當可以視為釋迦牟尼佛、原始佛教關於人類疾疫問題的一個根本原理。


佛典中的「夜叉」，就是現代生物學所謂的「病毒」。

在原始佛教的著名經典《長阿含經》卷22，有一部《世紀經》，其中提到三種中劫的說法。思考原始佛教關於疫疾的理解和智慧，不能不進一步解讀這部經典的相關說法。所謂三種中劫，分別是指刀兵劫、饑饉劫及疾疫劫。這三種中劫也稱為「三小災」，是指稱人類平均壽命十歲時地球文明的發展階段，反映原始佛教對於人類文明的一種重要認識。其中關於疾疫劫，有這樣一段經文：

佛告比丘：「云何為疾疫劫？爾時，世人修行正法，正見，不顛倒見，具十善行。他方世界有鬼神來，此間鬼神放逸婬亂，不能護人，他方鬼神侵嬈此世間人，撾打捶杖，接其精氣，使人心亂，驅逼將去。猶如國王勑諸將帥有所守護，餘方有賊寇來侵嬈，此放逸之人劫於村國。此亦如是，他方世界有鬼神來，取此間人，撾打捶杖，接其精氣，驅逼將去。」

佛告比丘：「正使此間鬼神不放逸婬亂，他方世界有大力鬼神來，此間鬼神畏怖避去，彼大鬼神侵嬈此人，撾打捶杖，接其精氣，殺之而去。譬如國王、若王大臣，遣諸將帥守衛人民，將帥清慎，無有放逸；他方有強猛將帥，人兵眾多來破村城，掠奪人物。彼亦如是，正使此間鬼神不敢放逸，他方世界有大力鬼神來，此間鬼神恐怖避去，彼大鬼神侵嬈此人，撾打捶杖，接其精氣，殺之而去。時，疾疫劫中人民身壞命終，皆生天上。所以者何？斯由時人慈心相向，轉相問：『汝病差不？身安隱不？』以此因緣得生天上。是故名為疾疫劫。」[6]

本篇經文中關於刀兵劫、饑饉劫和疾疫劫的說明，是非常不同的。關於刀兵劫形成的原因，經文說明「是時，眾生但增十惡，不復聞有十善之名，乃無善名，況有行善者？」因此人類不道德、不合理的行為，是引起刀兵劫的重要原因。關於饑饉劫的原因，經文的說明是「爾時，人民多行非法，邪見顛倒，為十惡業」，這說明人類不正確的行為，同樣也是導致饑饉劫的重要理由。但是關於疫

6.《長阿含經》卷 22：CBETA, T01, no. 1, p. 144b26-p. 145a2。

疾劫出現的理由，經文這樣描寫：「世人修行正法，正見，不顛倒見，具十善行。」從表面的邏輯看，這似乎說，人類的道德文明是疾疫劫出現的理由。如果不能周詳地思考佛教的經典和思想，這裡恐怕很容易得出這樣的結論。

其實疾疫劫到來的時候，正如在人類道德文明興盛的時代一樣，還是「他方」來的「鬼神」，或「大力鬼神」，侵入人類世界，它們劫奪人類的「精氣」，甚至殺之而去。所以，這些鬼神與前面經文所說的「夜叉」一樣，都是製造人類傳染病的罪魁禍首。

為什麼這些「他方鬼神」，要侵犯人間呢？根本的理由當然要歸於惡神或夜叉的本質，因為它們的存在本質就是嗜血，它們必須要靠破壞人類的生命，才能發展自己的生命。至於為什麼疫疾劫會出現，也就是人類的傳染病為什麼會大規模、普遍性地爆發，乃至人類文明整體進入極其卑微的階段呢？關於這個問題，經中給出二個理由：一是因為這些惡鬼惡神從他方世界侵入，而此方世界職在守護人類的鬼神，則「放逸婬亂，不能護人」；二是此方世界守護人類的鬼神，未必放逸婬亂，但是它們缺乏力量，所以「畏怖避去」。可以看出，由於守護人類生命的這些「此方善神」，或者力量已經敗壞，或者力量有所不足，因而無法與侵入人類社會、引發大規模傳染病的惡神——夜叉——對陣，才是導致大規模傳染病流行的根本原因，也是導致人類文明疾疫劫形成的根本原因。

如果說，這些「他方鬼神」是今天科學所講的病毒，那麼「此方的善神」則正是今日所講的人體免疫力，以及促成及增進人體免疫力的各種東西。因此，人體免疫力的缺失或不足，是夜叉或「他方鬼神」侵犯人類能夠成功的重要關鍵。而人類整體人體免疫力

人體免疫力缺失或不足，是「夜叉」（病毒）成功侵犯人類的重要關鍵。

的普遍缺失或不足，則是導致「他方鬼神」或夜叉對人類成功侵犯、乃至造成人類平均壽命十歲的根本原因。所以，在人壽十歲的疾疫劫，正如在人類道德文明常態化的狀況下一樣，人類社會道德和文明的進步，都不是「他方鬼神」或夜叉攻擊人類的根本理由。所以《長阿含經》描寫疾疫劫的人類具有良善的道德行為，並且「得生天上」，正如《雜阿含經》那篇描寫疫情的經典一樣，都是旨在表達原始佛教對於受到疫疾影響的人類無盡的同情和無條件的支持。

最後，我們還需要說明：佛陀的主張是積極推動人類文明的進步，因為只有如此，人類方能免於夜叉或鬼神的攻擊，方能免於大規模傳染病的出現。但是另一方面，從佛教的世界觀來看，任何一種生命也都是生命，凡是生命也都有其固然的機理，有其自身的意義與價值。靠人類血氣為生的夜叉或邪神，與能夠踐行道德十善的人類，同樣都屬生命。人類文明愈是進步、提升，意味著夜叉愈是失去生存的機會；夜叉愈是進攻人類，意味著人類愈是需要提升其道德和文明。所以人類與夜叉，人類正常的生命機理與夜叉製造的不正常的傳染病之間，構成一對矛盾體。當人類文明發展到比較完美極致狀態的時候——例如，慈力王時代的道德文明——夜叉為了其最後的生存權利，就會轉向與人類的文化聖人佛陀糾結。所以在前述佛陀的本生故事中，佛陀是以自己的血氣養活夜叉，這是釋迦

牟尼佛及原始佛教所昭示的，人類與夜叉之間不可克服的矛盾的終極解決之道。所以從佛教的世界觀來看，這個世界不僅需要五戒、十善，不僅需要道德淬鍊、文明的進步和培育，還需要一些出世間的聖賢，也許只有他們的犧牲或奉獻，才能解決宇宙的這種終極矛盾吧。

基於以上對原始佛教相關經典的解讀，我們大體上可以復盤釋迦牟尼佛及原始佛教關於疫疾問題幾點原則性的智慧。

首先，佛教對於受到傳染病影響的人群，抱有深刻的慈悲救助的理念和情懷，佛陀以其自身的實踐，給我們展示了原始佛教面對疫疾問題的這種基本態度。

其次，佛教認為疫情的來源是以人類血氣、精氣為生的夜叉，或惡鬼邪神，在佛教的世界觀裡，承擔著與今天流行病學所言的「病毒」相同的角色；在正常情況下，人類生命會得到此方善神的維護，這些此方善神使得人類的身體免遭夜叉的襲擊，它們是佛教世界觀中與現代醫學所言的人體免疫力大體相通的角色；人類需要努力建設道德、文明的社會和文化，必須奉行十善，建立合理社會，這是人類戰勝夜叉病毒的根本途徑；人類需要警覺人體免疫力整體性、普遍性下降及不足的問題，合理的道德、文明的建設、合理的人類生活的開展，應當包含免疫力文明的建設和提升，免疫力文明應當視為人類文明的重要組成部分。

最後，釋迦牟尼佛和原始佛教的世界觀是包含一切生命的世界觀，在這一世界觀的譜系裡面，代表病毒的夜叉與代表道德和文明的人類生活的矛盾是客觀存在的，這一矛盾的終結解決，不僅需要人類道德文明的進步，還需要以慈悲和智慧為基礎的超越性宗教文化的建設，需要超出世間的修行、犧牲和奉獻。