# 南傳菩薩道（下）

（The Great Chronicle of Buddhas）

原作者：明昆三藏持者大長老
The Ven. Mingun Sayadaw
緬譯英：烏哥烈及烏叮靈
U Ko Lay and U Tin Lwin
英譯中：敬法比丘

# 目 錄


| | 頁 |
|---|---|
| 作者簡介 | i |
| 中譯序 | iii |
| 第一章：佈施波羅蜜 | 1 |
| 第二章：持戒波羅蜜 | 73 |
| 第三章：出離波羅蜜 | 141 |
| 第四章：智慧波羅蜜 | 147 |
| 第五章：精進波羅蜜 | 161 |
| 第六章：忍辱波羅蜜 | 171 |
| 第七章：真實波羅蜜 | 181 |
| 第八章：決意波羅蜜 | 219 |
| 第九章：慈波羅蜜 | 235 |
| 第十章：捨波羅蜜 | 249 |

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
禮敬世尊、阿羅漢、正等正覺者

# 南傳菩薩道（下）

# 第一章：佈施波羅蜜

關於佈施波羅蜜，巴利文經典裡的《佛種姓經》已清楚地闡述須彌陀菩薩訓誡自己先修佈施波羅蜜，因為過去諸菩薩也是這麼做。很明顯的，在十波羅蜜之中，佈施波羅蜜佔了最優先修習的地位。

然而，在《相應部‧俱偈品》中有一首偈：“Sīle patiṭṭhāya naro sapaññо…”——「具戒有慧人……」

在此偈中，佛陀解說若某人投生時三因具足[1]，而慧根又已成熟，他只要勤修戒、定、慧，就能解開欲愛之網結。在此佛陀只提及戒定慧三學，他對修習佈施甚至些許的暗示也沒有。

同時，整部《清淨道論》即是註釋《相應部‧俱偈品》上述偈文的論著，但在其中卻完全沒有提及佈施波羅蜜。而且導向涅槃的八正道只有戒定慧之道，而無佈施之道。因此，有些人誤以為佛陀認為佈施並非要素，是無助於證

[1] 三因結生心是指在結生那一剎那的心具足了無貪、無瞋與無痴三因。

悟涅槃的，反而是造成不斷在輪迴中生死的因素，因此不應該修習佈施。

緬甸明敦王的有名大臣烏良在其書《解脫之味》中極端地解釋說佛陀只是向非常平凡的俗人才教佈施。

有很多佛教徒對「不應該修習佈施」這一觀點感到很憤怒；也有很多人對烏良所寫的「佛陀只是向平凡的俗人才教佈施」感到憤怒。但是純粹對這些觀點不喜歡與憤怒是無補於事的。更重要且有益的是正確地去了解佛陀教理的含意。

關於上述《相應部・俱偈品》一偈中，我們應該了解它的真正含意如下：佛陀教此偈的對象是上等根器的人，他們有能力在這一生精進修行至證悟阿羅漢果，完全斷除一切煩惱，而不會再有來生。若這類具有上等根器的人真正地在這一生精進修行以證悟阿羅漢果，由於他的精進力，他將成為阿羅漢，已經沒有再生的需要。佈施的業力能製造新生命與新的福報。在這一生已斷除生死輪迴之人將不會再有來生。由於已經沒有新生命去享用佈施的福報，因此對他來說，佈施並非是必要的。這就是為何在《相應部》的這部經裡，佛陀為了上等根器之人的利益，而著重於解說戒定慧，因為在以斷除煩惱為目標時，三學是比佈施來得更重要的。佛陀根本不曾說過不應該修習佈施波羅蜜。

佈施有令人柔軟的素質。當某人在佈施時，這個佈施行動即成為親依止緣，以令心更柔軟，更易於持戒、修定及修習觀禪來培育觀智。每個佛教徒去寺院受戒，或聽經，或修禪時，若沒有做佈施的話，難免會感到有些不自在與不好意思。因此，去寺院的時候一定要佈施已經成為聖弟

子們的一個習俗，例如每當毘舍佉去拜訪佛陀時，若是在早上，她會帶飯、糖、水果等去供養；若是下午，她就會帶些飲品和藥物。

在這一生裡沒有成為阿羅漢的人必須繼續在輪迴裡生死。在輪迴時，若他們在今世沒有行佈施，他們將難以投生到好的地方。即使他們得以投生到善道，他們將缺少財物而難以行善。（你可能會說在這種情況下，他們可以投入於修習戒定慧，但是卻是易說難行。事實上，只有在過去世的佈施善報支持之下，才能成功地修習戒定慧三學。）因此，修習佈施對於還必須在娑婆世界裡輪迴的人是非常重要的。在這漫長的旅途上，只有具備了充足的旅費，即佈施，我們才能到達美好的終點。在此，由於過去的佈施之善報而擁有了財物，我們才能如願地投入於修善。

在娑婆世界裡的眾多旅人當中，菩薩是最偉大的人物。在被授記之後，菩薩必須繼續以至少四阿僧祇劫與十萬大劫的時間來圓滿諸波羅蜜，以證悟一切知智。欲證辟支佛果者須以兩阿僧祇劫與十萬大劫的時間來圓滿波羅蜜。欲成為上首弟子者則須一阿僧祇劫與十萬大劫的時間，而欲成為大弟子者則須十萬大劫的時間。因此，對於這位在漫長娑婆旅途上的偉大旅客，即菩薩，佈施波羅蜜是非常重要的。在巴利文經典中的《佛種姓經》經文裡，佈施波羅蜜的修持佔了主要的地位。

因此，上述《相應部》裡的經文的對象是具有證悟阿羅漢果的成熟因緣之人。對於波羅蜜還未圓滿之人，他們不應說佈施波羅蜜並非重要因素。

有些人問說只修習佈施波羅蜜是否能夠證得涅槃。這問題可以如此回答：若只修習一個波羅蜜，無論是佈施，

或持戒，或禪定，皆不可能證得涅槃。因為只修習佈施即表示沒有持戒與禪定。同樣地，只修習禪定即表示沒有持戒與佈施的助力。當不以持戒來攝受自己，人們將易於造惡。若有此惡習之人嘗試去修禪，他將只是白費氣力。這就好像把一粒好的種子放在燒得火紅的鐵鍋裡，它將不可能發芽，而只會被燒成灰。因此，「只修習佈施」是不正確的。

《佛種姓經》中的佈施一章很清楚地提到佈施時不可分別受者為上中下等。根據這一段經文，有分別心地選擇受者來做佈施是不當與不必要的。但是，在《中部・後分五十經篇・施分別經》裡，佛陀列出七種僧伽施和十四種個人施。這部經裡指出，關於佈施給一位受者的個人施，其善業將根據受者而有所差別，最低為動物，依次增加至最高的佛陀。至於僧伽施，善業最強的則是供養以佛為首的僧團。

《餓鬼事・安古羅鬼經》提到兩位天神；當佛陀坐在三十三天帝釋天王的座位上開示《阿毗達摩論》時，有兩位天神——因陀卡（Indaka）和安古羅（Ankura）到來聽佛說法。每當有上等的天神到來聽法時，安古羅必須讓位，如此他退後至距離佛陀十由旬之地。

但是因陀卡安然坐在原位而不須退讓。它的原因是：在人類的壽命是一萬歲時，安古羅是一位很富有的人。在那一生中，他每天都佈施食物給許多的普通人。其煮食之地長達十二由旬。由於這些善業，他得以投生為天神。然而因陀卡只是供養阿那律尊者一湯匙的飯即得以投生為天神。

雖然因陀卡只是佈施一湯匙的飯而已，但是由於受者

是阿羅漢，因此善業也非常大與聖潔，由於他是上等的天神，因此他不需要讓位。反之，雖然安古羅在一段非常長的時期裡做了大量的佈施，但是由於受者皆是一般的普通人，因此，他所獲得的福報並非上等。所以每當有上等的天神到來時，他就必須讓位退後。因此在巴利文經典裡有一個訓誡：“viceyya dānaṁ databbaṁ yathā dinnaṁ mahāpphalaṁ.”，意即：「每當做佈施時，應選擇會帶來最大的福報之人為受者。」

從這點看來，在巴利文經典之中，《佛種姓經》和《施分別經》等好像有矛盾。但若了解到《施分別經》的對象是普通人與天神，而《佛種姓經》是專為欲證悟一切知智或佛智的菩薩道行者所講的，那麼，這矛盾即得以解開。菩薩必須佈施給任何到來的受者，毫不分別他們為上中下等之人。他不需要想：「這是下等受者，若佈施給他，我將只會獲得下等的佛智。這是中等的受者，若佈施給他，我將只會獲得中等的佛智。」因此，對傾向於證悟一切知智的菩薩，無分別心地佈施予一切到來的受者已是一種慣常的修習。反之，普通人與天神修佈施的目的是獲取所喜愛的世俗之樂，因此他們很自然地選擇最好的受者為佈施的對象。

結論是：以菩薩為對象的《佛種姓經》和以普通人與天神為對象的其他經典（如《施分別經》）之間是沒有矛盾的。

## 波羅蜜的意思

《行藏註疏》中解釋「波羅蜜」（pāramī）這個字可

能具有的各種不同意思：

Pāramī 是由 parama 和 ī 組合而成的。Parama 的意思是「最優越」，在此是指菩薩為最優越者。或者，Pāramī 是演變自 para（詞根）與 ma（後綴）。Para 的意思是「成就」或「保護」。由於他成就與保護佈施等諸美德，因此菩薩被稱為 parama。

或者，para（前綴）跟意為「結合」的 mara（詞根）組合成一字。由於菩薩的行為好像是以美德來吸引眾生、跟眾生結交來往，因此他被稱為 parama。

或者，param（前綴）跟意為「清淨」的 maja（詞根）組合成一字。param 的意思是「更加」。由於菩薩心中無染和比他人清淨許多，他稱為 parama。

或者，paraṁ（前綴）跟意為「走向」的 maya（詞根）組合成一字，paraṁ 的意思是「上等」。由於菩薩以特別的方式走向涅槃這一上等境界，他被稱為 parama。

或者，param（前綴）跟意為「決定」的 mu（詞根）組合成一字。由於菩薩決定自己的來世，就有如決定今世的情形，他被稱為 parama。（這裡是指菩薩有能力準確地分別該做何事以使今生愉快與無瑕。同樣地，對於來世他也能辦得到。即是說他有能力改善自己的生命。

或者，paraṁ（前綴）跟意為「放進」的 mi（詞根）組合一字，paraṁ 的意思是「更多」。由於菩薩把越來越多的持戒等美德放進自己的心流裡，他被稱為 parama。

或者，paraṁ 的意思是「不同於」或「對立」，mi（詞根）的意思是「粉碎」。由於菩薩粉碎一切跟美德對立與不同的不淨法，他被稱為 parama。

或者，pāra（名詞）跟意為「清淨」的 maja（詞根）

組合成一字，pāra 的意思是「彼岸」。在此，娑婆世界是「此岸」，而涅槃是「彼岸」。由於菩薩清淨自己及他人，以越渡至彼岸（涅槃），因此他被稱為 pāramī。

或者，pāra（名詞）跟意為「結合」或「置於一處」的 mava（詞根）組合一字。由於菩薩把眾生結合或置於涅槃，他被稱為 pāramī。

或者，它的詞根是 maya，意即「走向」。由於菩薩走向涅槃彼岸，因此他被稱為 pāramī。

或者，它的詞根是 mu，意即「了解」。由於菩薩徹底如實了解涅槃彼岸，因此他被稱為 pāramī。

或者，它的詞根是 mi，意即「放進」。由於菩薩把眾生放進和載至涅槃彼岸，因此他被稱為 pāramī。

或者，它的詞根是 mi，意即「粉碎」；由於菩薩在涅槃把眾生之敵的不淨法粉碎，因此被稱為 pāramī。

（以上各種不同意思是根據詞源學分析而得，並非隨便分析的。）

Paramānaṁ ayaṁ pāramī：意即波羅蜜是菩薩的修行。或 Paramānaṁ kammaṁ pāramī：意即波羅蜜是菩薩的任務。或 paramissa bhāvo pāramitā paramissa kammaṁ pāramitā：意即波羅蜜的任務是令別人知道他是菩薩。

這些意思是：菩薩必須執行的佈施等任務是為波羅蜜。

《勝者莊嚴疏鈔》裡提到：“Pāraṁ nibbānnaṁ ayan ti gacchanti etāhī ti pāramiyo, nibbānasādhakā hi dānacetanādayo dhammā pāramī ti vuccanti.”意即：「組成導向娑婆世界的彼岸（涅槃）之道的佈施思等種種思是為波羅蜜。」

《行藏註疏》提到：“taṇhāmānadiṭṭhīhi anupahatā

karun'ūpāyakosalla pariggahita dānādayo gunā pāramiyo."意即：「波羅蜜是由通過悲智而得以掌握的種種美德組成的。悲愍的對象是受到渴愛、我慢與邪見極度擊潰的眾生。」

在此，智是指方法善巧智。以悲智為主導的佈施等是為波羅蜜。這是特別針對正等正覺者的波羅蜜的分析法。

## 波羅蜜

十波羅蜜是：

一、佈施（dāna）；

二、持戒（sīla）；

三、出離（nekkhamma）；

四、智慧（paññā）；

五、精進（vīriya）；

六、忍辱（khanti）；

七、真實（sacca）；

八、決意（adhiṭṭhāna）；

九、慈（mettā）；

十、捨（upekkhā）。

（這些波羅蜜的真正含意將在下文顯示得更清楚。）

關於這些波羅蜜，在「稀有的佛出世」一章中有提及四種培育心之法（四成就）。其中之一即是從被授記那一刻到最後一世成佛的漫長期間裡，菩薩沒有任何一段時期是不修習十波羅蜜的，最少他都會修佈施波羅蜜。省察菩薩的種種聖潔修為給了我們很大的鼓勵。

## 波羅蜜的相、作用、現起和近因

修習觀禪的人必須了解名色法的相、作用、現起與近因。如此他才能清楚地看透名色法。同樣地，只有在了解諸波羅蜜的相、作用、現起與近因之後，人們才能清楚地明瞭它們。因此在《行藏註疏》裡有一章是專門解說諸波羅蜜的相、作用、現起與近因。

十波羅蜜都共同具有：

一、援助眾生為相。

二、提供援助給眾生為「執行作用」，堅定地修習波羅蜜為「成就作用」。

三、現起是（a）呈現在心中希望眾生獲得福利之本質，或（b）佛果。

四、近因則是大悲心與方法善巧智。

在此必須為上述的名相之定義作一番解釋。

相有兩種：一、共相，即是每個波羅蜜共同擁有之相；二、特相（自性相），即是個別波羅蜜專有之相。例如，在色法之中，四大中的地大有無常與硬這兩個相。在這兩者之中，無常是地大與其他諸大共同擁有之相，因此它是共相。反之，硬是地大專有之相，因此它是特相。

作用也有兩種：一、執行作用；二、成就作用。例如，善法是在克服惡法之後才能生起的，因此它的執行作用是克服惡法。善業的成就是帶來福報，因此善法的成就作用是獲得福報。

當人們對某法（心之目標）深入觀照時，在他心中會呈現出有關該法的本質（自性）、有關它的作用、有關它

的原因或有關它的成果。現起是指有關法的本質、作用、原因或成果，當中任何一個呈現在他心中。例如，當某人觀照「什麼是善法？」時，在他心中會現起：一、有關它的本質：「善法之本質是清淨。」；二、有關它的作用：「善法克服或對抗惡法。」；三、有關它的原因：「善法只有在接近善知識時才能生起。」；四、有關它的成果：「善是令人獲得福報之法。」。

導致某個法生起的最有力與最接近的因素是為近因。例如，在眾多導致善法生起的原因之中，如理作意是最接近與最有力的因素，因此它是近因。

## 一些有關佈施波羅蜜值得探討的層面

對佈施波羅蜜必須認知的要素是任何施物或施與的行為都是佈施。佈施有兩種：

一、福業境施；

二、順從習俗的佈施。

以清淨的信心來行佈施是福業境施，只有這種佈施才是佈施波羅蜜。但是因愛、恨、恐懼或愚痴等而做的佈施並不屬於佈施波羅蜜。

## 佈施與捨離

關於善施，若能了解佈施與捨離的共同點與差異是有助益的。

《八十集・大鵝本生經》中列舉了身為國王的十個責

任，即：佈施、持戒、捨離、正直、溫和、自制、無瞋、有同情心、忍辱和無礙。在此我們可以看到佈施和捨離是分開列於其中的。

根據《本生經》，施物有十種，即：食物、飲品、衣服、交通工具（包括雨傘、拖鞋、或鞋）、花、香粉、藥膏、床、住所和點燈的物品。促使佈施這些物品的思是為佈施。促使佈施其他物品的思為捨離。因此，佈施與捨離的差別是在於施物種類的不同。

但是《本生疏鈔》引用許多論師的觀點，說道：「為來生得享福報而給是為佈施，為了今生得享成果而給傭人與服務人員報酬是為捨離。」

在巴利文經典的《行藏註疏》和《十三集・本生經註》裡有一個故事可顯示出佈施和捨離的差別。其簡要故事如下：有一次菩薩出生為很有學問的婆羅門，名叫阿吉帝。當他的雙親死後，遺留下很多財產給他。受到悚懼智的激勵，他如此省思：「我的雙親與歷代祖先累積了這麼多的財富，但是死時也帶不去。至於我，我會在採取它們的精華（即：佈施之善業）之後才離去。」然後他獲得了國王的同意，在全國各地擊鼓宣佈他將進行大慈善活動。他用了七天的時間親自把財產分發給別人，但是財產仍然還有許多。

他感到沒有親自主持分發財產的必要，因此把樓閣、寶庫和穀倉的大門開放，以便任何人可以隨意拿所喜之物。他就這樣離開，出家去了。

在上述的故事裡，菩薩在首七天親自分發財產是為佈施，反之在七天之後捨棄財產的行動是為捨離。這差別的原因是佈施必須具足四個條件：一、施主；二、施物；三、

受者；四、佈施思。阿吉帝智者在首七天分發財產時，這四個條件都具足，因此這是佈施。七天之後，他在受者還未到來之前已捨棄財富離去，因此這應該是捨離。

在日常生活裡，當我們給某人東西時，我們只是「給」而已，「給」的巴利是 deti，這並不屬於善業。但是，當我們捨棄自己的財富時想道：「誰要都可拿去，若無人要就讓它留在原地。」這樣的行為並不是「給」，而是捨離。其巴利文不是 dāna，而是 cāga。

簡而言之，當我們親自把財物交給他人時，這就是佈施。當我們捨棄對自己的財物擁有權時，這就是捨離。（就有如捨棄無用之物一般。）

另一種分別法是：給與聖潔的人是為佈施；給與下等之人是為捨離。因此當國王在執行其十項責任時，供養比丘和婆羅門等是屬於佈施;當他給乞丐食物時是屬於捨離。

佈施與捨離的分別即是如此。

## 佈施與捨離的共同點

雖然在國王的十項責任之中，佈施與捨離是被分開的，但是事實上並無差別。佈施之中可能有捨離的成份，捨離之中也可能有佈施的成份。其原因是，無論是給與遠或近的受者，這都是屬於佈施；（在佈施的那一刻）當擁有權的感受消失時，這放下即是捨離。因此，在佈施之前某人會想：「我將不再需要它」，這即是捨離。因此，捨離時常與佈施善業在一起。

關於十波羅蜜，在巴利文經典的《佛種姓經》裡，佛陀提及佈施波羅蜜，而沒有提及捨離波羅蜜，因為（如上

述的解釋）捨離已經包括在佈施裡。《佛種姓經》以究竟法（究竟諦）來講解（沒有運用俗諦的方式），它提到無論給與上、中或下等的受者皆屬於佈施。因此若說給予聖潔的受者是為佈施，而給予下等的受者為捨離是不恰當的。

同樣地，在《增支部》和其他巴利文經典裡，述及聖人有七個使他流芳百世之素質，即是：信、戒、勤學、捨離、慧、慚與愧。在此只列出了捨離而沒有提及佈施，因為佈施已是理所當然地包括在捨離裡。

這些是把佈施和捨離作為同意詞通用的例子。

## 稱為捨離的佈施

雖然一般上每一項佈施皆可算是佈施波羅蜜，但是（有非凡素質的）大佈施在經典裡被稱為大捨離。大捨離有五種，在不同的註釋裡有不同的列舉法。

《戒蘊》、《根本五十經篇》和《增支部》的註釋（在解釋「如來」這一詞的意思時）所舉的大捨離如下：

一、捨棄四肢；
二、捨棄眼睛；
三、捨棄財富；
四、捨棄王位；
五、捨棄妻子兒女。

《根本五十經篇》的註釋在說明《獅子吼小經》時所列舉的是：

一、捨棄四肢；
二、捨棄妻子兒女；

三、捨棄王位；
四、捨棄身體（生命）；
五、捨棄眼睛。

《清淨道論疏鈔》列舉的是：
一、捨棄身體（生命）；
二、捨棄眼睛；
三、捨棄財富；
四、捨棄王位；
五、捨棄妻子兒女。

《長部・大品》的疏鈔在說明《大波那經》時列舉的是：
一、捨棄四肢；
二、捨棄眼睛；
三、捨棄身體（生命）；
四、捨棄王位；
五、捨棄妻子兒女。

《如是語註》在說明《雙品・雙集經》時列舉的是：
一、捨棄四肢；
二、捨棄身體（生命）；
三、捨棄財富；
四、捨棄妻子兒女；
五、捨棄王位。
《佛種姓經註》列舉的是：
一、捨棄四肢；

二、捨棄生命；
三、捨棄財富；
四、捨棄王位；
五、捨棄妻子兒女。

《維山達拉本生經註》列舉的是：
一、捨棄財富；
二、捨棄四肢；
三、捨棄兒女；
四、捨棄妻子；
五、捨棄生命。

《勝者莊嚴疏鈔》也列舉了相同的五種捨離，只是排法不同而已。

雖然上述的列舉之間稍微有些差別，但是它們的要素是相同的，即是身外物和自己的身體。（除了自己的身體之外）身外物的項目包括了：捨棄財富、捨棄親愛的妻子兒女及捨棄人們視為重寶的王位。在自己的身體這一項裡，它可分為兩類：第一類是沒有威脅到生命的，即是肢捨；另一種是有威脅到生命的，即是眼捨、命捨和身捨。在此捨離自己的眼睛或身體被視為會對生命有威脅，因此被視為與捨棄自己的生命相等。

維山達拉王以七種東西，每樣的數目為一百來進行佈施；註釋形容這佈施為大佈施，而非大捨離。但是人們可以爭辯說這可算是五大捨離的捨棄財富。

# 關於佈施不同層面的雜集

為了啟發那些發願成佛，或辟支佛，或聲聞弟子的人，在此我們提供了關於佈施不同層面的雜集。佈施是證悟的條件之一。這雜集將以回答以下的問題來呈現：

一、什麼是佈施？

二、為何稱為佈施？

三、什麼是佈施的相、作用、現起和近因？

四、有多少種佈施？

五、什麼是增強佈施之福報的因素？

六、什麼是減弱佈施之福報的因素？

（在討論其他的波羅蜜時，將會採取相同的方式。）

## 一、什麼是佈施？

簡短的答案是：「促使施與他人適當之物的『思』[2]是

[2] **思（cetanā）**：巴利文 cetanā 與 citta（心）是源自同一詞根；它是實現識知過程的目的之心所，由此它稱為「思」。諸註疏對思的解釋是：它組織各相應法以對目標採取行動。其特相是意願的狀況；作用是累積（業）；現起是指導互相配合；近因是相應法。它就有如一位大弟子，不單只自己背誦功課，也確保其他弟子都有背誦功課；所以當思開始對目標作業時，它也指揮其他相應法執行各自的任務。思是造業的最主要因素，因為所採取的行動之善惡即決定於思。——《阿毗達摩概要精解》、第二章、節二。

為佈施。」它的含意將在下文裡顯得更清楚。

## 二、為何稱為佈施？

「佈施思」被稱為佈施，因為此思導致佈施的行動發生。若沒有佈施思，是不可能有佈施的；只有在佈施思生起時，才可能有佈施的行動。

關於這點，思是指：

一、在佈施當時生起的思，被稱為「脫欲思」（muñcacetanā），muñca 的意思是脫欲或捨棄。只有具備此思的捨棄行動才能形成真正的佈施。

二、在佈施之前生起準備佈施之思被稱為「前思」。只要在「我將佈施此物」這意願（思）生起的時刻，而身邊又果真有此物，那麼，這種思也可算是佈施。若在生起佈施之思時並沒有施物，那麼這只算是前思，並不是佈施。這只可算是普通善業之善思。

為何思被視為佈施是根據“dīyati anenāti dānam”這一句的語法定義，它的意思是「促使佈施者是為佈施。」（在此，思肯定是佈施的決定性原因。）

根據“dīyatiti dānam”這一句的語法定義，佈施之物也被稱為佈施。“dīyatiti dānam”的另一個意思是「可供佈施之物是為佈施。」

根據這些語法定義，經典提及兩種佈施，即是思施和物施。關於這點，有人問為何佈施之物也被稱為佈施？他

們感到疑惑是因為只有思才會產生業報，物質是不能有業報的。只有思才會產生業報是不爭的事實，因為思是意業。但是如上述的分析，只有在擁有佈施之物時生起的佈施思才算是佈施，因此佈施之物也是佈施的重要條件之一。

例如，當我們說：「有得煮飯是因為有火柴。」事實上是以火來煮飯。火能燒是因為有火柴，能煮飯是因為有火。若把這些現象的關係考慮在內，說「飯煮得好是因為有好的火柴」並沒有錯。同樣地，我們可以正確地說「因為有佈施之物而獲得善報。」

由於佈施之物是佈施的重要因素，經典根據不同種類的佈施之物分別佈施的種類。律藏說明有四種佈施，即是佈施食物、袈裟、住所和藥物（比丘的四資具，即四種必需品）。雖然律藏並不注重列舉佈施的種類，但是由於佛陀准許僧團擁有四資具，因此向僧團所做的供養很自然地被歸列於這四個項目。因此律藏列舉的這四種佈施，基本上是根據佈施之物的種類分別出來的。

根據論藏的排列方式，世上的一切事物皆被歸納於六塵（六所緣）的項目之下。因此根據佈施之物是屬於色、聲、香、味、觸、法而分為六種佈施。雖然論藏裡沒有直接提及六種佈施，若以六塵之物來佈施，即有六種佈施。由此，根據論藏的排列法，佈施一共有六種。

根據經藏列舉法，佈施一共有十種，即是佈施食物、飲品、衣服、交通工具、花、香粉、藥膏、床、住所和燈火。在此，事實上經裡只提及有十種物品可供佈施，但是在以這十種物品來佈施時，即有十種佈施。由此，在經藏的排列法裡，一共有十種佈施。

雖然佛陀說有十種物品可供佈施，但是我們不應以為

只有這十種物品可供佈施，而其他物品則不能用以佈施。我們必須了解佛陀只是提及十種時常用來佈施的物品，或者是指任何物品皆可歸納入這十種佈施的其中之一。因此這十種物品已經包括了聖者的一切日常用品。

從以上看來，佈施之物如何成為佈施思生起的重要因素已經是很明顯的了。在接下來將提及的各種佈施之中，有許多是關係到佈施之物的。

在此重述這篇的要點：思是佈施，因為它促使實行佈施；佈施之物是佈施，因為它可用來行佈施。

## 三、什麼是佈施的相、作用、現起和近因？

一、佈施的相是捨棄。

二、它的「執行作用」是消滅對佈施之物的執著；「成就作用」是獲得無瑕的財富。

三、它的現起是：不執著，即是在施者的心中感到從執著中解放出來；或者是知道佈施有助於投生善道和獲得財富，即是在想到佈施的成果時，施者知道佈施將會使他投生至人間或天界和獲得許多財富。

四、近因是擁有可佈施之物。若沒有東西可佈施，則不可能有佈施的善行發生，而只是空想罷了。因此佈施之物是佈施的近因。

# 四、有多少種佈施？

這是一個很大的課題，需要以清晰與靈敏的心來探討它。

## 佈施有二種

### 一、物施（財施）和法施

佈施飯等物質的東西是為物施。（當向比丘供養四資具時）它也被稱為資具施。

以講座等方式來弘揚佛法是屬於法施。佛陀說法施是至上的佈施。（這個排列佈施為二種的方法是根據佈施之物的分別排列的。）

根據這種分法，我們應探討建佛塔和造佛像的人所行的是屬於那一種佈施。

有些人認為雖然建佛塔和造佛像需要很多費用，但並不是佈施。原因是他們認為佈施必須具足三個條件，即：受者、佈施之物和施者。肯定有施者在建佛塔和造佛像，可是受者是誰呢？在沒有受者的情形之下，這又怎樣能算是佈施呢？

這一觀點的看法是佛塔和佛像並非供以佈施之物，而是觀想佛陀的美德的工具。建造佛塔與佛像者的心中並沒有固定的受者，他只是幫助來禮拜佛陀的人在修習佛隨念時，心中能生起清楚的佛陀之相。因此他們認為造佛塔與佛像是跟佛隨念這一禪定法門有關，而不是佈施。

除此之外，也有人認為造塔與佛像者的本意是禮敬世尊，因此它應該算是一種崇敬佛陀的行為。這是十種帶來福業的素質之一。他們也說由於禮敬尊者是一種「行戒」（作持戒），因此它屬於戒而非佛隨念。

但是佛隨念和崇敬兩者皆沒有涉及捨棄佈施之物，反之造塔與佛像卻需要一筆花費。因此這一項善業應是屬於佈施。

在此有人可能會問：「若它是佈施，沒有受者也能形成佈施嗎？」根據經典，我們可以四個要點，即是相、作用、現起和近因來分析某個行為是否算是佈施。在前文裡已有述及真正的佈施的四個要點是什麼。現在就把它們運用於這個問題。首先我們可看到捨棄之相，因為造塔與佛像者必須捨棄一筆錢。它的作用是消除施者對佈施之物的執著。施者也感到這佈施會使他投生至人間或天界與變得富有（現起）。最後也有佈施之物為近因。在此已具足了佈施的四個要點，因此我們可以下結論說造塔與佛像是屬於佈施。

關於誰來接受佈施這一問題，若說一切來頂禮佛塔及佛像以隨念佛之功德的天神和人是受者，這並沒有什麼錯。同時，由於它們是天神與人禮拜與修習佛隨念的工具，它們可算是佈施之物。世上的一切物品都可因物而用，食物是用來吃的，衣服是用來穿的，宗教的信仰物品是用來作為禮敬的代用對象。

若在大路旁造水井和水池，大眾就可用它們來喝水，洗東西等等。施者在造這水井和水池時，心中並沒有特定的受者。若他的意願是供給任何過路的旅客用，沒人能說這不算是佈施，即使是沒有進行佈施儀式。（見下文）

結論是：造塔與佛像者是施者；塔與佛像是佈施之物；來禮拜的天神和人是受者。

另一個問題是：「把佛塔和佛像當作是佈施之物不是有輕瀆的成份在內嗎？」在寺院裡，書架用來置放被視為神聖法塔的經典。同樣地，佛塔和佛像是用來盛放神聖的舍利子和作為禮拜之像，因此把它們歸納為佈施之物是恰當的。

## 儀式是否是佈施的要素？

在此要探討的是沒有通過儀式是否算是佈施？事實上經典裡並沒有提及這一個條件，但是這種習俗已經成為了一個傳統。

《律藏・大品・袈裟犍度》的註釋裡提及儀式這一傳統，其文如下：「在一次雨季安居之後，在還未進行佈施袈裟儀式之前，有一個寺院的僧團鬧分裂。當時有一群在家居士把一些袈裟聚成一堆，然後佈施給一群比丘。然而，過後他們卻向另一群比丘進行佈施儀式，說道：「我們把袈裟供養給另一群比丘。」關於如何在僧團裡分配袈裟，《大註釋》提及若在那個地方的施主們沒有採用「整體供養」的佈施儀式，袈裟是屬於親自接受袈裟的那群比丘，那群只是進行儀式的比丘並沒有份。但是，若在那個地方的施主們採用「整體供養」的佈施儀式，那麼只是進行儀式的那群比丘有分配袈裟的份，親自接受袈裟的那群比丘也有份，因為袈裟已經佈施給了他們。因此這兩群比丘應該把袈裟平分。這種分配法是「海洋彼岸」的傳統。

斯里蘭卡所指的「海洋彼岸」是指印度。因此儀式是

印度人的一個傳統習俗。

考慮到有些地方的施主有採用「整體供養」的佈施儀式，而有些地方的施主則沒有採用「整體供養」的佈施儀式，因此，若說只有在進行儀式之後才能算是佈施是不正確的。這儀式只是對那些有跟隨傳統的人重要而已，對於沒有跟隨這傳統的人，儀式並不是佈施的重要條件。

## 法施

關於法施，在這個時代，有些人並沒有能力說法，但是為了做法佈施而捐錢印贈佛書、貝葉經等。雖然贈送佛書並不算是真正的法施，但是由於讀者會在閱讀書中導向涅槃的指導之下而從中得益，因此可視贈送佛書者已做了法施。

就有如某人並沒有藥給病人，但是他卻有治病的藥方。當依藥方配藥服下後，病人痊癒了。雖然那人並沒有真正給藥，但是由於他那有效的藥方，他被視為治好那病人。同樣地，雖然印贈佛書的人自己並不能教佛法，但是他已令閱讀佛書的人獲得佛法的知識，因此可以被視為佈施法的人。

物施和法施也可以個別被稱為物敬（以物質來致敬）和法敬（以法來致敬）。

巴利文“puja”的意思是「敬」，一般上是用在後生供養長輩或上等的人時。根據此普遍用法，有些人認為佈施應分為「敬施」和「攝益施」。敬施是用於後生供養長輩或上等之人以致敬時，攝益施則是「長輩或上等之人善意地佈施給後輩或下等的人。」

但是「敬」和「攝益」兩者皆可適用於上等與下等。雖然一般上「攝益」是用於長輩佈施給後輩或上等之人佈施給下等之人的情形，但是在弘揚佛法的工作裡，曾有「物攝益」和「法攝益」的形容詞。在此，「攝益」一詞甚至用來形容向佛法做出的佈施（受者是佛法）。因此敬施和攝益施之間其實並無絕對的差別，而純屬普遍用法的分別方式而已。

## 二、內物施和外物施

內物施是指佈施自己的生命和肢體；外物施則包括佈施一切身外之物。即使在現代，有時我們也能從報紙上看到一些報導，說某某人佈施自己的肢體給佛塔或以油包身點火來佈施致敬。對於這類涉及自己肢體的佈施，世人有諸多評論。他們認為佈施生命與肢體是只有偉大的菩薩才可實行，跟普通人是無關的。他們懷疑普通人做這種佈施是否能帶來善業。

現在讓我們來探討這些觀點。菩薩並不會突然間出現在世上。只有在盡其能力漸次地修習諸波羅蜜，他的根器才能逐漸成熟至成為菩薩。古代詩人曾經這麼寫：「只有漸次地冒險，我們才能在輪迴裡繼續進步。」因此我們不應該冒然地批評那些佈施自己肢體之人。若某人以不退縮的思與信心，很有勇氣地佈施自己的肢體，甚至捨棄生命，他是值得我們尊敬為做內物施的人。

## 三、物施和無畏施

物施是佈施物質的東西。無畏施是對生命或財物給與安全或保護，這是國王時常做的。

## 四、輪轉依止施和不輪轉依止施

輪轉依止施是在佈施時希望來生能夠獲得財富與快樂，事實上這是在帶來輪迴的痛苦。不輪轉依止施是在佈施時希望能夠證悟涅槃，即是不再有輪迴之苦。

## 五、有罪施和無罪施

殺動物來佈施即是有罪施的例子。不涉及殺生而佈施的肉是屬於無罪施。第一種是含有惡業的佈施，第二種是不含惡業的佈施。

讓我們看看漁夫的例子，在捕魚致富之後，他們決定放棄這一行業，想道：「我應該放棄捕魚的惡業，而轉換清淨的正命。」改行後，經濟上變得越來越不好，再換回本行時，財富又多了起來。這即是過去世造下的有罪施在今生成熟結成果報的例子。由於所做的佈施涉及殺生，因此它的福報只有在涉及殺生時才會成熟。當沒有涉及殺生時，過去世的有罪施之福報就不能成熟，因此他的財富就退減了。

## 六、親自施與非親自施

這兩種即是親自做的佈施和通過他人之手做的佈施。（巴利經典的《長部・大弊品宿經》提及親自施比非親自施有更大的福報。）

## 七、細心施與不細心施

這兩種即是適當與細心準備的佈施和沒有適當與細心準備的佈施。譬如佈施花，在摘好花後，施者把它們做成漂亮的花束才佈施，這是屬於有適當與細心準備的佈施。若少了細心準備，而只是把摘自樹上的花原樣地拿去佈施，以為只是佈施花就夠了，這是屬於不細心施。

一些古代的作者把“sakkacca-dāna”和“asakkacca-dāna”譯成緬甸文時，它們的意思變成是「有敬意的佈施」和「無敬意的佈施」。這時常誤導現代的讀者，以為它們的原本含意是佈施時對受者有或沒有敬意。事實上，「有敬意」在此的意思只是對佈施細心的準備而已。

## 八、智相應施和智不相應施

佈施時，對於思和佈施的果報具有明覺心是為智相應施。若只是純粹跟隨別人做佈施而沒有明覺心，那是屬於智不相應施。在此必須說明在佈施時，只是對佈施的因果有醒覺心已足以形成智相應施。關於這點，在此必須解釋如下的訓誡：「每當佈施時都必須具備觀智，如下：我這施者是無常的；佈施之物也是無常的；受者也是無常的。

無常的我佈施無常的東西給無常的受者。每當佈施時，你都必須如此觀照。」

這個訓誡只是為了鼓勵修習觀智，不可誤以為沒有觀智的佈施即是智不相應施。

事實上，欲培育觀智的人首先必須捨棄我、他、男人、女人的觀念，即我和自己的假相，而只是觀照他們為名色蘊。接下來必須觀照與了解到這些名色蘊的本質是無常、苦、無我的。若不能分別名色蘊，而只是以世俗的觀念來省察「我是無常的；佈施之物是無常的；受者是無常的。」真正的觀智是不可能如此生起的。

## 九、有行施與無行施

「有行施」是在猶豫和受到慫恿之後才做的佈施；「無行施」是自動而無需受到慫恿的佈施。在此「有行」的意思是指在某人猶豫不決或不願意佈施時，促使或認真地請求他佈施。在如此的慫恿之下所做的佈施是為有行施。但是一個簡單的請求並不算是慫恿。例如，當人還未決定是否要做佈施時，某人到來向他討取食物，而他願意與毫不猶豫地給了他。這是一種對簡單的要求做出自動反應的佈施，因此它是（沒受到慫恿的）無行施，而不應只是因為他受了簡單的請求而稱之為有行施。另一人在受到相同的請求時，首先並不願意而拒絕佈施。但是在受到「請做個佈施，請別退縮」的言語再次催促時，他做了佈施。這種在受到催促之後才做的佈施是屬於有行施。即使沒有人前來請求做佈施，若某人先想要做佈施，後來又想不要做，但是在經過一番自我激勵之後，最終做了佈施，這種佈施

也是有行施。

## 十、樂施與捨施

以愉快的心做佈施是樂施，而以平穩、不苦不樂的心做佈施是捨施。

## 十一、如法施與不如法施

以正命賺來的財物做佈施是如法施；以涉及殺生、偷盜等的邪命賺來的財物做佈施是不如法施。雖然以邪命賺取的財物是不如法的，但是以這些財物所做的佈施依然是善業，只是這種佈施的福報比不上如法施的福報。這可以以優良與惡劣品質的種子所生出不同的樹作比喻。

## 十二、奴隸施與無拘束施

佈施時祈求獲得世俗的快樂是奴隸施。這種佈施使施者成為貪圖欲樂之奴隸；他做這種佈施只是在服侍他的主人，即是貪欲，以滿足它的欲望。佈施時希望證悟道果與涅槃是無拘束施（反抗貪欲主人之命令的佈施。）。

在這無止盡的輪迴裡的眾生都有欲望要享受感官的快樂，即享受色、聲、香、味、觸。這種享受感官快樂的欲望即是貪欲。在生命中的每一刻裡，他們都在嘗試滿足貪欲，為貪欲提供所需，因此他們已成為它的奴隸。盡其一生日夜不停地努力賺錢，無非只是為了滿足貪欲的願望，即是獲取最好的食物、衣服和最豪華的生活方式。

不滿意今生的生活，我們佈施以確保來世生活富裕。這種對來世的世俗歡樂含有強烈欲望的佈施肯定是奴隸施。

在未遇到佛法時，我們以為在無止盡的輪迴裡，這種為滿足貪欲而做的佈施是最好的。但是，一旦我們有幸聽聞佛法時，我們就會了解到貪欲的魔力是有多強，是多麼地不知足，而我們必須遭受多少痛苦來滿足它的欲望。然後，我們下定決心：「我將不會再成為這可怖的貪欲之奴隸，我將不再滿足它的欲望，我將反抗它。為了根除邪惡的貪欲，我將佈施和發願證悟道果和涅槃。」這種是為了自由而做的無拘束施，也就是反抗貪欲主人的命令而做的佈施。

## 十三、定立施與不定立施

佈施長久與不能移動的東西，例如塔、廟、寺院、旅舍、井、水池等是定立施。佈施可移動和供短暫用途的東西是不定立施。

## 十四、有陪施與無陪施

佈施時有配以其他合用的物品是有陪施。例如，在佈施袈裟為主要物品時，也同時佈施其他適當的物品和資具是為有陪施。若除了主要的袈裟之外再無其他陪同的物品，那麼，這是無陪施，在佈施其他東西時也是如此分別。

佛陀有許多隨從的這一特相即是做有陪施的成果。

## 十五、經常施與非經常施

時常做的佈施，譬如每天供養僧團食物是經常施。不時常而只是偶而才做的佈施是非經常施。

## 十六、執取施與不執取施

受到渴愛與邪見污染的佈施是「執取施」；沒有受到渴愛與邪見污染的佈施是「不執取施」。根據《阿毗達摩論》，在只是受到邪見誤導時，我們已經受到污染了，但是邪見是時常與渴愛共存的，所以，當邪見污染與誤導我們時，渴愛也已被牽涉在內。在做了佈施之後，若某人熱誠地表示他的善願「願這功德能使我迅速地證悟道果與涅槃。」，那麼，這佈施即是不輪轉依止施，以及可成為證悟道果與涅槃的強大前緣。但是當他受到渴愛和邪見污染與誤導時，他並沒有發證悟涅槃之善願，反而希望這功德能夠令他成為突出的天神，譬如三十三天的帝釋天王，或只是一個長壽的天神，那麼，他的佈施即不能成為證悟涅槃之前緣，而只是屬於受到渴愛與邪見污染的執取施，失去了成為證悟涅槃的前緣。沒受到渴愛與邪見污染，而是以證悟涅槃為唯一目的而行之佈施是不執取施。

在沒有佛法的時期也有許多修佈施的機會，但是只有可能修執取施。只有在佛法時期才能修習不執取施。因此在遇到了稀有之佛法時，我們應該盡力確保所做的佈施都是不執取的。

## 十七、殘施與非殘施

用剩下不要、劣質與殘壞的東西來佈施是殘施；用非剩下不要、非劣質與非殘壞的東西來佈施是非殘施。例如，在某人準備著用餐的食物時，有個受者前來，而他把一些已準備好卻還未吃的食物佈施給受者，這可算是上等施，也是非殘施，因為這並非以剩下來的食物做佈施。若當他正在吃，但還未吃完時，有個受者前來，而他即以正在吃的食物來佈施，那麼這也算是非殘施，甚至可說是高尚的佈施。若是以吃完後剩下的食物來佈施，那即是殘施，是殘壞與劣質的。然而我們必須注意到，若某人除了剩下的食物之外再無他物可供佈施，那麼他那微薄的佈施也可算是非殘施。只有在有能力做更好的佈施，卻還是以剩下的來做佈施才被視為劣質的殘施。

## 十八、有命施與身後施

在還活著時做的佈施是有命施，在死後才生效的佈施是身後施（譬如說「我把這些財物給某某人，讓他在我死後拿去隨意用。」）。

比丘是不准做身後施的，即是他不可以把自己的東西在死後給他人。即使他真的那樣做，那也不成為佈施，而未來的受者也沒有權力擁有它們。若某個比丘在還活著時把自己的東西送給另一個比丘，受者就有權接受；或是他跟另一個比丘共同擁有某些東西，在他死後，活著的比丘即成為唯一的主人。除非具足以上的條件，否則在他死後，他的東西即為僧團所有。因此，若比丘做身後施，說：「在

我死後，我把這些東西送給某某人。讓他擁有它們。」，這即是把屬於僧團的東西送人。他這麼做並不成為佈施，而未來受者也無擁有權。只有在家眾可合法地行身後施。

## 十九、個人施與僧伽施

佈施給個別一個或兩個人是個人施；佈施給整個僧團是僧伽施。僧伽的意思是組、團或群體，在此是指整個佛陀聖弟子所組成的群體。在佈施給僧伽時，施者絕對不可想著組成僧團的個別聖弟子，而應想著整體的聖弟子群體。只有如此他的佈施才是僧伽施。

《中部・施分別經》列舉了十四種個人施和七種僧伽施，能明白它們是很有用的。

十四種個人施是：

一、佈施給佛陀；

二、佈施給一個辟支佛；

三、佈施給一個阿羅漢或已證得阿羅漢果之人；

四、佈施給一個致力於證悟阿羅漢果或已證得阿羅漢道之人；

五、佈施給一個阿那含或已證得阿那含果之人；

六、佈施給一個致力於證悟阿那含果或已證得阿那含道之人；

七、佈施給一個斯陀含或已證得斯陀含果之人；

八、佈施給一個致力於證悟斯陀含果或已證得斯陀含道之人；

九、佈施給一個須陀洹或已證得須陀洹果之人；

十、佈施給一個致力於證悟須陀洹果或已證得須陀

洹道之人；

十一、（在沒有佛法的時期）佈施給一個已證得禪那或神通的沙門；

十二、佈施給一個有戒行的在家凡夫；

十三、佈施給一個沒有戒行的在家凡夫；

十四、佈施給一隻畜生。

在這十四種個人施當中，佈施一餐給一隻畜生將帶來一百世長壽、美麗、快樂、強健與聰明的善報。

跟著上升的次序而提高，佈施一餐給一個戒行不好的在家人將帶來一千世這些善報；在沒有佛法的時期佈施給一個戒行良好的在家人將帶來十萬世這些善報；佈施給一個已證得禪那的沙門將帶來一百億世善報；在佛法住世時期，佈施給一個已歸依三寶的在家人，或沙彌，或已證得須陀洹道的聖人，將帶來一阿僧祇世的善報；佈施給證得更高果位的聖人，直到無上的佛陀，將帶來無可計數世的善報。（根據註釋，即使是一個只歸依了三寶之人也可被視為致力於證悟須陀洹果之人。）

在上述的十四種個人受施者之中並沒有提及戒行不好的比丘。佛陀所列舉的無戒行之人只是指生於沒有佛法時期的人。由於這個原因，有些人會想在佛法時期佈施給戒行不清淨的比丘是不好的。但是我們必須記得那些人至少已歸依了三寶而成為佛教徒，而註釋解說任何歸依了三寶之人即是致力於證悟須陀洹果之人。再者，在沒有佛法的時期佈施給沒有戒行的俗人已有許多功德，所以無疑地在佛法時期佈施給沒有戒行的俗人也是有功德的。

再者，在《彌陵陀問經》裡，那先長老解釋在十個方

面上（譬如禮敬佛、禮敬法、禮敬僧等），佈施給無戒行的比丘優於佈施給無戒行的在家人。因此，根據《彌陵陀問經》，無戒行之比丘是優於無戒行之在家人的；而且，既然註釋把他列為致力於證悟須陀洹果之人，我們不可說佈施給無戒行之比丘是不好與無益的。

關於這件事，人們也有另一個觀點，即在沒有佛法的時期，無戒行之比丘就不會危害到佛法，但是當正法存在時，他們就會危害到它。因此緣故，在佛法時期是不應該佈施給無戒行的比丘的。但是佛陀已指出了這觀點是站不住腳的。

在開示七種僧伽施的結論時，佛陀向阿難尊者解說：「阿難，未來將會有無戒行之比丘，他們只是名義上的比丘，穿著袈裟。在佈施給他們時，若原意是欲佈施給僧伽，那麼，我宣佈，這樣的僧伽施將會帶來無可計數的益處。」

還有另一點我們必須考慮的，在四個施清淨裡，第一個清淨是：即使受者戒行不清淨，但若施者戒行清淨，此佈施基於施者之清淨而清淨。也因為這些緣故，我們不能說無戒行之比丘並非受者，以及佈施給他們是不會獲得益處的。

因此，我們必須謹慎注意，只有以邪惡之心來佈施給他們，即認同與支持他們的惡行時才是應受責備的。若不去理會他們的惡習，而以一顆清淨之心來行佈施，只是想：「若有人來討時，我們應該佈施。」，那麼，這是無可指責的。

七種僧伽施是：

一、在佛陀還活著時，佈施給以佛陀為首的比丘和比丘尼僧團。

二、在佛陀入大般涅槃之後，佈施給比丘和比丘尼僧團。
三、佈施給比丘僧團而已。
四、佈施給比丘尼僧團而已。
五、當施者欲佈施給整個僧團卻無能力時，他可以向僧團要求派幾位比丘和比丘尼來作代表（在他能力之內的人數），以接受他的佈施。在僧團選好了代表之後，他心中想著佈施給整個僧團地佈施給他們。
六、在要求僧團派出他能力所及的比丘人數之後，心中想著佈施給整個僧團地佈施給作為代表的諸比丘。
七、在要求僧團派出他能力所及的比丘尼人數之後，心中想著佈施給整個僧團地佈施給作為代表的諸比丘尼。

在這七種僧伽施之中，可能有人會問在佛陀入般涅槃之後，是否還能做第一種佈施，即以佛陀為首的比丘和比丘尼僧團。答案是：「可以的。」而其施法應該如此進行：把內有佛舍利的佛像置放於受邀前來的比丘與比丘尼僧團之前，然後做佈施，說道：「我做這佈施給以佛陀為首的比丘和比丘尼僧團。」

在做了第一種佈施之後，有人會問該如何處理佈施給佛陀的東西。就有如在傳統上，父親的財產是留給兒子的，因此，佈施給佛陀的東西應該轉移給執行佛陀之教育工作的比丘僧團。尤其是供養之物有油、牛油等時，它們應該被用來做燈油以供養光給佛陀；所供養的布應該做成旗幟

來供養。

在佛陀時代，一般上人們都沒有執著於個人的傾向，在他們心中僧團是整體的，因此他們可以做到聖潔的僧伽施。所以僧團成員之所需多數是由僧團分配而得的，他們不太需要依靠在家男女施者，因此不太會執著在家眾為「這些是我寺院的施者，這些是佈施給我袈裟的人等。」因此比丘得以解脫執著的繫縛。

## 郁伽居士的簡短故事

欲行清淨僧伽施的人應該學習郁伽居士（Ugga）所立下的榜樣。郁伽居士的故事出現於《增支部・八集・居士品》。

有一次，世尊住在伐地國的象村時，世尊對眾比丘說：「諸比丘，你們應該看待象村的郁伽居士為具備八種奇妙素質之人。」如此簡短地說後，佛陀沒有詳盡地解釋就走進寺院裡。

之後有個比丘在早上去到那居士家問道：「居士，世尊說你是具備八種奇妙素質之人，世尊所說的那八種奇妙素質是什麼呢？」

「尊者，我並不很確定佛陀說我擁有的八種奇妙素質是什麼，但是請傾聽我說我的確擁有的八種奇妙素質。」然後他提出了那八種奇妙素質，它們是：

一、第一次見到佛陀時，那時我正在鐵木林裡飲酒享樂。當我見到佛陀從遠處走來時，我即刻變得認真、嚴肅與虔誠，心中對佛陀的功德生起了信心。這是第一個奇妙。

二、就在第一次遇到佛陀時，我歸依了佛，以及聽他說法，結果成為了須陀洹，以及受持梵行五戒。這是第二個奇妙。（梵行五戒與人們一般上所持的五戒類似，差別只在於它的第三戒並非「不邪淫戒」而是「不淫戒」。一般的五戒禁止跟自己妻子以外的人有性交，但是梵行五戒則絕對禁止性交，即使是跟自己的妻子也不例外。）

三、我有四個妻子，當我回到家裡，我就向她們說：「我已發願持不淫戒，妳們之中想要留下的可以留下來，隨意用我的財產來行善；想要回去娘家的也可以回去；而想要嫁給其他男人的則只需要告訴我應該把妳送給誰。」我的大老婆表示她想嫁給她所講的男人。我就把那個男人請來，左手握住我的大老婆，右手拿著一壺水，就這樣我把她送給了那個男人。在把妻子送給那男人時，我依然完全不受動搖或影響。這是第三個奇妙。

四、我決定與有德之士分享我的一切財富。這是第四個奇妙。

五、我時常恭敬地對待比丘，不曾有過不敬的。若那比丘向我說法，我只是恭敬地聽他說法，不曾有過不敬的。若那比丘沒有向我說法，我就會向他說法。這是第五個奇妙。

六、每當我邀請僧伽來我家接受供養時，天神就會在他們還未到時先來通知我：「居士，某某比丘是聖人，某某比丘是有戒行的凡夫，某某比丘是無戒行的。」天神們先來通知我關於那些比丘的事，這對我來說並無驚奇之處，奇妙的是當我供

養食物或物品給僧伽時，我不曾想過「我將多供養給這個比丘，因為他是個聖人；或我將少供養給這個比丘，因為他的戒行不清淨。」事實上，我毫不分別誰是聖者、有德者或無德者，而以平等之心佈施給每一個人。這是第六個奇妙。

七、尊者，天神們告訴我佛陀的教法是善說的，它有善說之功德。天神告訴我這個消息對我來說並無驚奇之處。奇妙的是在那個時候，我會回答天神說：「天神，不管你是否告訴我，事實上，佛陀的教法是善說的。」（他並不是因為天神告訴他才相信佛陀的教法是善說的，而是他自己親身體驗了佛法的確是如此。）雖然我可以跟天神們如此交談，我並不會因此而感到驕傲。這是第七個奇妙。

八、若我比世尊先死，而世尊說：「郁伽居士已完全根除導向欲界輪迴的五個結，他是個阿那含。」，這也是無可驚奇的。即使佛陀沒有說，我已經知道自己已成為了阿那含。這是第八個奇妙。

在郁伽居士所形容的八個奇妙之中，第六個是平等地佈施給聖者、有德者與無德者。我們應該知道在這種情形之下如何會有平等而不分別之心。這平等的態度是可以如此理解的：「由於我存著欲供養整個僧團才作出邀請，當我佈施給聖者時，我不會視他為聖者，心中只是想著在供養僧伽。而當我佈施給戒行不清淨比丘時，我不會視他為無德者，而只是在心中想著供養整個僧團，佛陀的整體聖弟子。」如此則可保持平等心。

我們應學習郁伽居士的榜樣，在佈施時不去理會受者的層次、不對他有個人的感受，以及致力保持心向著整個僧團，以便所做的佈施是屬於聖潔的僧伽施。

根據佛陀在《施分別經》裡明確的指出，在行僧伽施時，即使受者戒行不清淨，但若心中想著的是供養整個僧團，那麼，這佈施還是會帶給施者無可計數的利益。

在行僧伽施時，必須對整個僧團具有恭敬心才算符合，但是這並不是易於辦到的。例如某人決定了要做僧伽施，在做好一切準備之後，他去到寺院裡向眾比丘說：「尊者們，我想要做僧伽施，請您們派一個人來代表僧團。」若比丘們派了一個當時輪到他作為代表的沙彌，施者就可能感到不快；若他們選了一位大長老作為代表，他又可能會過份興奮狂喜，說：「我得了個大長老作為受者。」這種受到受者個人為誰影響之佈施已不算完滿的僧伽施。

只有能夠完全沒有疑惑地接受僧團輪流派出的任何代表，不去分別受者是個沙彌或比丘，是個年輕比丘或年老比丘，是個愚蠢的比丘或博學的比丘，以及在佈施時只是想「我供養給僧團」，心中又是對僧團滿懷敬意，這樣他才是做了真正的僧伽施。

## 一個寺院施者的故事

這件事發生在印度。有一個佈施了寺院的富有在家居士想要做僧伽施。在做好一切準備之後，他去到僧團那裡向他們說：「尊者們，請您們派一個人代表僧團接受我的供養。」剛巧那天輪到一個戒行不清淨的比丘作僧團代表接受供養。雖然他很清楚地知道受派來的比丘戒行是不清

淨的，但是他還是滿懷恭敬地招待那比丘。有如是為了慶典地佈置那比丘的座位，上面掛了個白色華蓋，再以花來點綴及噴些香水。他為那比丘洗腳，又很恭敬地擦上些油，就好像是在服侍佛陀本人一般。然後他對僧團充滿敬意地供養那位比丘。

當天下午那比丘再來到他的家，站在門口向他借把鋤頭，以便修理寺院。那寺院施者甚至懶得從座位起身，只是用腳把鋤頭推向那位比丘。他家裡的成員就問他：「今早你恭敬得好像是個乞丐般來服侍那位比丘，但是現在連對他表示一點敬意都沒有。為什麼在早上和下午對待那位比丘的態度會有差別呢？」那人回答：「親愛的，今早我是在向僧團表示恭敬，並非向這位戒行不清淨的比丘。」

## 一些對於個人施與僧伽施值得考慮的要點

有些人依然認為若人來向我們托缽，而我們又早已知道他是戒行不清淨之人，那麼，我們就不應該佈施給他，若我們佈施的話，那就好像是在澆水給一棵有毒之樹。

但是我們不能說一切明知地佈施給戒行不清淨之人的行為是應受責備的。在此我們必須考慮到施者的動機。若施者認同受者的惡習，又是為了支持與鼓勵他繼續行惡而佈施，那他的佈施就像是在澆水給一棵有毒之樹。若施者並不認同受者的惡習，也無意鼓勵他繼續行惡，而只是學習上述的寺院施者之模範來佈施，那麼其佈施即是真正的僧伽施，這樣的佈施是無可指責的。

再者，有些人認為受者的戒行好壞與施者並無關聯，那只是受者個人的事，因此無需理會受者的人格是好的，

還是壞的，施者只應在心中謹記「這是一個聖人（或阿羅漢）。」他們認為這樣的佈施是無可指責的，而且就好像佈施給阿羅漢一樣地好。這種觀點也是站不住腳的。

外道的弟子沒有能力分辨某人是否聖人或阿羅漢，因此誤信他們的導師是聖人，誤信導師是已證悟的阿羅漢。這種相信是邪勝解，即做了錯誤的判斷或結論，因此是惡的。若某人明知受者並非聖人，卻還是在心中緊掛著「這些人是聖者，是阿羅漢」，那麼他肯定做了錯誤的判斷，因此肯定是惡的。因此持有這種觀點是不正確的。

當面對這樣的受者時，正確的態度是：「菩薩在成就佈施波羅蜜時，並沒有分別受者的地位或修為是上、中或下等。我也應該向菩薩學習，毫無分別心地佈施給一切來向我討取之人。」如此，我們不是在支持或鼓勵惡習，也不會對受者的修為作出錯誤的判斷或結論。這樣的佈施是無可指責與沒有瑕疵的。

只有在個人施的事件才會發生爭執與難以分辨的困惑，因為有許多種善或惡的個人；在僧伽施的事件裡，只有一個僧伽存在，並沒有善惡兩者。（在此僧伽是指佛陀的聖弟子。）聖僧伽並不會被分有上、中或下等的層次或修為，他們都是同樣地聖潔。因此，有如前面已解釋的，每當有受者前來時，我們都應該不去理會他的人格來行佈施，心中想著「我供養佛陀的弟子，聖潔的比丘僧團。」這樣即是僧伽施，而受者即是僧團。前來接受供養的受者只是僧團的代表。無論他的戒行如何低劣，真正接受供養的是聖潔的僧團，因此這是真正高尚的佈施。

有些人認為這是很難實行的，很難不去理會戒行不清淨的受者之人格，也很難把心導向僧團而不是他，把他只

當作是僧團的代表。這種困難只是因為缺少了在這方面有慣常的修習。在恭敬地向佛像頂禮時，我們只把它當成佛陀的代表，我們如此習慣於把它當作佛陀本人，沒有人會說這是難做到的。就有如佛陀時代的郁伽居士與印度的寺院施者已經慣於在佈施給戒行不清淨的比丘時只把他當作是僧團的代表，現代的佛教徒也應該把心訓練到變成慣於持有這種心態。

## 律藏提及的四種僧伽施

律藏把原意是對僧團所做出的佈施分為四種。但是這四種僧伽施跟在家眾並無關係，只有上述的七種僧伽施才跟在家眾有關。律藏的方法只是為僧團而設的，以便他們懂得如何在他們之間分配施物。這四種是：

一、**現前僧伽物**：把施物分配於在當時當地出席的僧團。例如在某個市鎮或村子裡有人把袈裟供養給一些在當地集合的比丘眾，而施者是佈施給整個僧團，說道：「我把這些佈施給僧團。」這樣是很難把施物分配給那市鎮或村子裡的所有比丘。因此應該把施物分配於在當時當地出席的僧團。因此它被稱為「現前僧伽物」。

二、**園住僧伽物**：把施物分配於住在寺院範圍之內的僧團。例如有個施者進入一間寺院的範圍之內，然後把袈裟供養給他遇到的比丘或比丘眾，說：「我把這些佈施給僧團。」由於這佈施是在寺院的範圍之內進行的，因此它是屬於住在那間寺院裡的整個僧團共有，並非只屬於幾個現前的比丘

所有。由此它被稱為「園住僧伽物」。

三、**往返僧伽物**：無論被帶往何處，施物即是屬於當地的僧團所有。例如有個施者來到一間只有一位比丘的寺院，然後佈施了一百件袈裟，說：「我佈施這些給僧團。」若那位住院比丘精通戒律，他只需要說「當下在這寺院裡，我是唯一的比丘，因此這一百件袈裟都是屬於我的，而我擁有了它們。」，就可以獨自擁有所有的施物。根據戒律，他是有權如此做的，不能指責他獨享供養給僧團之物。若那位比丘並不精通戒律，他可能不懂應該怎麼做。若他沒有決定「我是唯一的擁有者，我擁有了它們」，那麼，當他帶著那些袈裟去到其他地方時，而其他比丘們又問他如何獲得那些袈裟，知道後若他們為獲得分配而說:「我們也有獲得分配的份」，結果就必須在他們之間平均分配那些袈裟。這樣地分配袈裟是正確的。但若他沒有把袈裟分配出去就繼續他的旅程，那麼，他所遇到的比丘都有權獲得分配那些袈裟。如此，無論那位比丘把袈裟帶到何處去，其他的比丘都有權獲得分配那些袈裟。由此它被稱為「往返僧伽物」。

四、**四方僧伽物**：施物屬於來自四方的一切比丘。這些施物是貴重與應受到敬重的處理，例如寺院。它們不可以用來分配，而應該給來自四方的僧團共用。由此它被稱為「四方僧伽物」。

由於沒有覺察到戒律裡有這四種僧伽施物的分配法，

有些比丘錯誤地享用施者所做的供養。舉個例子來說，若某個居士由於對某位比丘的敬愛，而建了間寺院想要佈施給僧團，但是並非佈施給那位比丘而已。在佈施的儀式，他邀請了十位比丘，包括他所敬愛的比丘。在誦完保護經（paritta）[3]之後，應該正式宣佈佈施時，那位比丘卻要把這佈施作為個人施，因為他覺得住在一間屬於僧伽的寺院有太多的工作與責任。但是施者卻比較喜歡做僧伽施，因為他相信這種佈施比較高尚與有許多功德。那群比丘最終決定平息施者與那位比丘的爭執，而叫施者在佈施時說：「我佈施這間寺院給現前的僧團。」然後其他九位比丘就向那位比丘說：「我們向您捨棄對這間寺院的擁有權。」，就把新寺院交給他而離去。

如此有些人就會跟隨這種程序，以為這樣做就能完成施者行僧伽施的心願，同時又令到喜歡獨自擁有的受者歡喜，因為其他九位共同擁有者已經捨棄了他們的擁有權，而使他成為唯一的擁有者。

但是事實上這種程序是不正確及不可依循的。佈施寺院是貴重的佈施，那十位接受佈施的比丘不可以把它用來分配。而施者也沒有做到佈施給整個僧伽，只是佈施給現前的十位比丘而已。

## 二十、應時施與非應時施

在特別的時刻做的佈施是「應時施」；在任何時候都可行的佈施是「非應時施」。在雨季安居過後的一個月期

[3] Paritta 的意思是保護，在佛教的傳統上，時常有人會念誦一些經，譬如《吉祥經》、《三寶經》等來辟邪。

間內佈施迦絺那袈裟、在雨季安居剛開始時佈施袈裟、佈施有營養的食物給病人、佈施食物給到訪的比丘、佈施食物給要開始旅程的比丘，都是在特別的時刻、具有特別意義所做出的佈施，因此被稱為應時施；其他一切不是在特別時刻所做的佈施是為非應時施。

應時施比非應時施有更大的功德，因為它是在特別時刻為了符合特別的需求而做的。在應時施成熟時，它會在需要的時刻帶來特別的善報。例如，若施者想要吃一些特別的東西，他的心願可以即刻實現；同樣地，若他想要有特別的衣服穿，他就會得到它們。這些是應時施之特別功德的例子。

## 廿一、眼前施與非眼前施

巴利文 paccakkha 是 pati 和 akkha 兩個字組成的。Pati 的意思是朝向；akkha 的意思是眼、耳、鼻、舌、身五根。雖然一般上 paccakkha 的意思是眼前，它的完整含意應該是「五根可感受的」。因此眼前施有更廣的範圍，並非只是施者親眼看到的佈施，而是也包括了其他根門可感受到的，即聽、嗅、嚐和觸到的。有關這點，我們必須注意到眼前施並非完全跟親自施一樣的。親眼看到自己的佈施，卻沒有真正親自佈施是屬於非親自施。（在自己的要求或命令之下由別人代做。）

## 廿二、同等施與無比施

別人可以比得上的佈施是「同等施」，無人可比得上

的佈施是「無比施」。在做有競爭性的佈施時，施者致力在質量上超越其他人。在這樣的競爭裡，無可匹比的佈施是無比施。

根據《法句經・世間品・無比施經》的註釋，在每一尊佛的時期只有一個施者會做到無比施。在我們佛陀的時代的故事如下：

有一次在長途旅程之後，佛陀與五百位阿羅漢回到祇園精舍。憍薩羅國的波斯匿王（巴舍那提王，King Pasenadi）邀請世尊與五百弟子去皇宮裡接受極多的供養。國王也邀請舍衛城市民來觀看佈施儀式，以便他們能夠看到及隨喜他的功德。隔天舍衛城的市民為了與國王競爭，全城集資地做了比國王所做更大的佈施給佛陀與五百弟子。他們也邀請國王來觀看他們的佈施儀式，以便他可以隨喜。

在感受到其競爭精神之下，國王接受了市民的挑戰，而在隔天做了更大的佈施。市民又再做個超越國王的更大的佈施。如此國王與市民雙方的競賽進行到雙方各做了六次佈施。（而其競賽還未有勝負。）

在第七圈賽時，國王已感到沮喪，心想：「很難在第七圈裡超越市民，若身為統治者的我竟然輸給我統治的市民，那麼活著就沒有意義了。」為了安慰他，他的皇后勝鬘為他想出了一個市民無法匹比的宏大佈施之計劃。她叫人建了一間很大的殿堂以供佛陀與五百弟子在裡邊坐，並吩咐五百位公主為他們扇涼，又以香水灑在殿堂內。在五百位羅漢的背後，各跪著一隻撐著白色華蓋的大象。

當照著計劃準備時，他們發現只有四百九十九隻溫馴的象，因此他們只好把一只出名蠻橫的野象放在指鬘尊者背後，再令牠有如其他象一般撐著一支白色華蓋。當人們

看到這只野象也有份參加儀式，又是很溫順地撐著一支白色華蓋在指鬘尊者上空時都感到很驚訝。

在僧團用完餐後，國王宣佈：「我把這殿堂裡的一切東西，包括受准許與不受准許的，都佈施給僧團。」在他如此宣佈後，市民只好認輸，因為他們沒有公主、白色華蓋與大象。

因此在釋迦佛時代行無比施的人即是憍薩羅國的波斯匿王。我們應該知道其他每一尊佛都有一位向他們做了無比施的施者。

## 佈施有三種

（一）佈施也可分為下等、中等與上等三種。它們的功德多大有視在佈施中其欲、心、精進與觀之強度幾何。若這四個因素弱，則佈施是為下等；當它們是中等時，佈施也是中等；當它們都很強時，其佈施即是上等。

（二）當佈施是為了獲得名譽與讚賞時，其佈施是為下等；當佈施是為了獲得投生作個快樂的人或天神時，其佈施是為中等；若佈施時是為了恭敬聖者或菩薩，以及學習他們佈施之模範，那即是上等的佈施。

（在巴利文經典的許多部經典裡有提及一些公園與寺院是以施者之名命名的，如祇陀太子佈施的祇園、給孤獨長者佈施的給孤獨精舍、美音富翁佈施的美音精舍。在第一次經典結集時，眾長老採用這種命名法是為了鼓勵別人向他們學習，而因此獲得功德。所以現今的施者在佈施時把自己的名字刻在大理雲石或石碑上。在如此做時他們應該以正念攝心，不可為了名譽，而謹記只是為了立下佈施

的模範，希望他人也會佈施而獲得功德。）

（三）當施者發願欲成為快樂的人或天神時，其佈施是下等的；當他發願證悟弟子菩提或辟支菩提時，其佈施是為中等；當他發願欲證得三藐三菩提或正等正覺時，其佈施是為上等。

［菩提或覺悟是指四個道智。古代聖者勸告我們，若欲使所做的佈施成為脫離生死輪迴的助緣（不輪轉依止），我們就絕對不可以隨便的態度來做佈施，應該在佈施時認真地發願欲證悟三種菩提之一。］

（四）再者，佈施也可分為三種，即施僕人、施友人與施主人。

就好像在日常生活中，人們自己享用品質優良的東西，而把品質低劣的給僕人用，因此若我們佈施品質低劣過自己享用的東西，那麼這即是施僕人，是下等施。就好像在日常生活中，人們與朋友分享同等品質的東西，因此若我們佈施品質相等於自己享用的東西，那即是施友人，是中等施。就好在日常生活中，人們以品質優於自己用的東西來送給上司，因此若我們佈施上等的東西，那即是施主人，是上等施。

（五）有三種法施。第一種法施之「法」是與前面把佈施分為兩種的「物法施」有關的。根據記載，「物法施」是佈施貝葉經典或經書。在這種分法裡，「法」即是經典本身，是佛陀所教而記錄在貝葉或書上的教法。因此，這種法施是指教佛法或把佛學知識佈施給他人。教法（即佛學理論）是施物，聽眾是受者，而弘法之人即是施者。

在第二種法施裡，「法」是指論藏把佈施分為色、聲、香、味、觸、法六種佈施的法施。在此法被解釋為一切法

塵或意識的目標。法塵是：一、五淨色；二、十六種微細色；三、八十九種心識；四、五十二種心所[4]；五、涅槃；六、觀念或概念。在教法裡，「法」的意思是「聖」；而在此「法」的意思是「諸法實相之究竟諦」。

這種法施是通過幫助感官殘缺之人來進行的，譬如幫助視力不良、聽覺有問題的人等。幫助別人改善視力是眼（法）施；幫助別人改善聽覺是耳（法）施；等等。在這種佈施裡最為特出的是命施，即使到別人長壽。剩下的香、味、觸法施也可以此類推。

在第三種法施裡，「法」是指佛、法、僧三寶裡的法寶。跟第一種法施一樣，法是指佛陀的教法。只是在第一種法施裡，法是施物及聽眾是受者；然而在第三種法施裡，身為三寶之一的法寶則是受者，是接受施物的受者。當佛與僧伽是受者時，有關之法也成為受者。

舉個例子來說：有一次佛陀住在舍衛城的祇園精舍。當時有個對佛法具有信心的富有居士這麼想：「我常常都

[4] 諸心所（cetasika）是與心同時發生的名法，它們通過執行個別專有的作用來協助心全面地識知目標。心所不能不與心同時生起，心也不能脫離心所而單獨生起。雖然這兩者在作用上互相依賴，但心被視為是最主要的，因為諸心所必須依靠心才能協助心識知目標，所以心是識知的主要成份。心與心所之間的關係就有如國王與大臣。雖說「皇上來了」，但國王是不會單獨來的，而時常都有隨從陪伴。同樣地，每當心生起時，它決不會單獨生起，而必定有心所陪伴。

一切心所都擁有以下四相：

一、與心同生（ekuppāda）；

二、與心同滅（ekanirodha）；

三、與心緣取同一目標（ekālambana）；

四、與心擁有同一依處（ekavatthuka）。

——《阿毗達摩概要精解》、第二章、節一。

有機會供養食物、袈裟等給佛陀與僧伽，以向他們致敬，但是我卻不曾供養法，以向它致敬。現在是我應該如此做的時候了。」這麼想著，他就去請教世尊應該如何做。

世尊答說：「若你想要向法致敬，你應該以食物、袈裟等供養精通佛法的比丘，但是心中必須清楚地知道是在向他所證悟之法致敬。」

當那位居士問世尊那一位比丘適合接受供養時，佛陀就叫他去問僧團。僧團則指示他去佈施給阿難尊者。所以他就邀請了阿難尊者，佈施了許多食物、袈裟等，心中想著是在向阿難尊者所證悟之法致敬。這故事記載在《雜集・次第供養本生經》之序文裡。

根據這故事，那位居士是施者；食物、袈裟等物品是施物；阿難尊者心中之法是受者。

那位居士並非唯一做這種以法為受者的佈施之人。經典清楚地提及阿育王由於對法的敬愛，而建了八萬四千間寺院來向八萬四千法蘊致敬，這八萬四千法蘊即是完整全套的佛陀教法。（「蘊」的意思是「組」。）

（必須小心注意的事項）：許多人都聽過阿育王的大佈施，也想效仿他如此做。但是正確的學習方法是很重要的。阿育王的真正動機並非只是佈施寺院，而是向個別的法蘊致敬。建寺院只是為他提供施物。後代想要向阿育王學習的施者應該明白建寺院並非只是作為施物，也並非為了獲得名譽，而是只有向法致敬的唯一目的。

當憶及佛法的重要性時，我們就會珍惜這些法佈施的意義。覺音尊者大論師在為註解《法聚論》的《殊勝義註》寫結語時這麼發願：「願正法久住，願一切眾生向法致敬。」（Ciraṁ tiṭṭhatu saddhammo, dhamme hontu sagāravā,

sabbepi sattā.)他這麼發願是因為他真正透徹地了解法的角色之重要性。他知道只要法還存在，佛陀的教法就不會退減，而每個恭敬法之人將會依法實行。佛陀曾經說：「只有見法者見我。」在他臨終時，佛陀又說：「在我入滅後，你們應以法與戒為師。」

因此我們必須致力培育扮演著重要角色的第三種法佈施。

（六）另外三種佈施是難行施、大佈施和普通施。難行施的其中一個例子是「有木者帝須」所做的佈施。這故記載於《增支部・一集・一法禪那廿八品》的註釋。

## 有木者帝須佈施的故事

以前在斯里蘭卡的大村裡住著一個很窮的男人，他是以賣木柴為生的。他的真名是帝須，但是由於他是賣木柴為生的，因此人們都叫他作「有木者帝須」（意為只有木柴作為財產的帝須）。

有一天，他向妻子說：「我們的生活是那麼的低賤，雖然佛陀有教過經常佈施的利益，但是我們卻無能力培育這種佈施。然而我們也能做一件事情，即開始例常地在每個月裡佈施兩次食物，當有能力佈施更多時，我們將嘗試以食券[5]來做更高等的佈施。」他的妻子同意了他的建議，而在隔天早上開始盡他們所能佈施食物。

當時是很繁榮的年代，比丘們都能獲得許多食物。某

[5] 根據霍能所著的《戒律》，食券是在飢荒時發出的。但是有木者帝須的故事提示了食券也在食物充裕時被用來作為高等的佈施。

些年輕的比丘和沙彌托得有木者之家所佈施的劣質食物，但是卻當著他們面前把食物倒掉了。有木者的妻子就向他回報說：「他們倒掉了我們的食物。」但是她不曾對這件事感到不快。

過後有木者帝須就跟妻子討論，說：「我們實在窮到沒有能力佈施聖者喜歡的食物。我們應該怎麼做才能滿足他們。」他的妻子說：「有孩子的人是不窮的。」，以便給他安慰與鼓勵，以及勸他讓女兒去跟人家簽約工作，再把所得的錢用來買隻乳牛。有木者接受了妻子的勸告，再把所得的十二個錢幣用來買隻乳牛。由於他們清淨的善意，那隻牛產了大量的牛奶。

他們把傍晚擠獲的牛奶做成乳酪和牛油。他的妻子又把早上擠得的牛奶用來煮奶粥。他們就把奶粥連同乳酪與牛油佈施給僧團。如此，他們終於能夠佈施僧團樂於接受的食物。從那時起，只有證得高等果位的聖者才會收到有木者的食券。

有一天，有木者向他的妻子說：「我們得以不再受到藐視，真是該感激我們的女兒。我們已經達到聖者很滿意地接受我們的食物。現在，當我不在時，別忘了例常佈施的責任。我會找工作賺錢，贖回我們的女兒後才回來。」之後，他就在一間糖廠做了六個月的工，而終於存了十二個錢贖回女兒。

一天清晨起程回家時，他看到帝須尊者正走在前頭，想要去大村的寺院禮拜。這是一位修習「常乞食頭陀支」的比丘，即是只食用在托缽時得來的食物。有木者快步地趕上那位比丘，與他一同步行及聽他說佛法。來到一座村子時，有木者見到有個男人帶著一包熟飯走出來，他就出

價一個錢幣來買那包食物。

那人知道有木者肯定有特別的原因才會出價一個錢幣來買那包食物，因為那包食物甚至沒有十六分之一個錢幣的價值，所以拒絕賣給有木者。有木者把價錢提高至兩個錢，然後三個錢等等，直到十二個錢幣。但是那人還是拒絕賣給他（因為那人以為有木者還有更多的錢）。

最後有木者向他解釋：「我就只有這十二個錢幣，若有更多的話我是願意給你的。我買這包食物並不是自己要吃，而是為了用來做佈施。我已經邀請了一位比丘在那樹下等，我買這食物是要佈施給他的。請你以十二個錢幣賣給我。你如此做也會獲得功德的。」

最終那人答應把食物賣給他，而他很歡喜地拿著那包食物走向正在等他的比丘。有木者向那位比丘接過手中的缽，然後把食物放在缽裡，但是那位長老只願意接受一半的食物。有木者就很認真地向那位比丘懇求說：「尊者，這食物只足夠一個人吃。我不想吃它，我是為您而買的，希望尊者慈悲地接受所有的食物。」

在那位長老用完餐後，他們繼續一同走，在途中長老問及有木者的自身來歷。有木者很坦白地把有關自身的事全盤告訴長老。長老為有木者的極度虔誠感到震撼，心中想道：「這人已經做了個難行施。在他這樣的困境之下吃了他佈施的食物，我實在欠他良多。我應該對他表示感激。若能夠找到一個適合的地方，我將盡力奮鬥在一次坐禪裡證阿羅漢果為止。且讓我的皮與血乾枯，我將不會起身，直到證悟阿羅漢果為止。」當到達大村時，他們就分手各自離去。

到達帝須大寺時，那長老獲得分配一間房間，他就在

其地極盡努力地修禪，決定在斷除一切煩惱與成為阿羅漢之前不起身。他甚至不起身去托缽，就是如此持恆地修禪。在第七天凌晨時，他成為了具備四無礙解智的阿羅漢。過後他想：「我的身體實在很虛弱，我想是活不久的了。」通過神通，他知道組成自己身體的名色法是持續不了多久的了。收拾好房間後，他帶著缽與大衣走到寺院中央的大殿，擊鼓召集寺內所有的比丘。

當所有的比丘到齊後，住持問是誰擊鼓召開集會的。修習常乞食頭陀支的帝須長老答道：「是我擊的，尊者。」「為了什麼呢？」「我沒有其他目的，但若僧團之中有誰對道果有疑問，我希望他們發問。」

住持告訴他沒人有問題。然後他問帝須長老為何不惜犧牲性命地為證悟奮鬥。帝須長老就告訴他們一切經過，然後說他將會在當天死去。過後他再說：「願置放我的屍體的靈柩台不會移動，直到我的施主有木者來親手抬起它。」他就在當天圓寂了。

烏色帝須王命令手下把屍體放在靈柩台上，然後抬去火葬場，但是他們卻移不動它。知道了個中緣故之後，國王召來有木者，給他穿上錦衣，再要他抬起靈柩台。

經典很詳盡地描述有木者如何輕易地把靈柩台舉過頭頂，而在他如此做時，靈柩台自己飄上天空與飛往火葬場。

有木者無怨地把六個月賺來作為女兒贖金的十二個錢幣用來做佈施的確是很難行之佈施，因此被稱為難行施。

另一個例子記載於《法句經・第十品・樂沙彌》的註釋。在成為沙彌之前，有一世他是個很想吃富人豐盛美味食物的窮村夫。名為「氣味」的富翁向他說必須做三年工才能賺取這麼一餐。所以他就做了三年工來賺取極度渴望

的一頓豐盛美餐。當他正要享用那豐富的一餐時，他看到一位辟支佛前來托缽。毫不猶豫地，他把做了三年工賺來的美食佈施給那位辟支佛。

在《雜集・痴狂本生經》中有另一個例子。在那故事裡，有一個窮女孩為了一套衣服而做了三年工。當正要穿上所渴望的衣服時，她看到一位迦葉佛的弟子前來（由於被土匪搶去了袈裟，因此那位比丘只好以樹葉遮體）。她把辛苦工作了三年才賺取所渴望的衣服佈施給那位比丘；這也是難行施。

大量的佈施是為大佈施。阿育王為了向八萬四千法蘊致敬而佈施八萬四千所寺院是為大佈施。對於這件事，大目犍利子帝須尊者說：「在這正法裡，甚至包括佛陀時代，沒有人在佈施四資具方面是與你同等的。你的佈施是最大的。」

雖然大目犍利子帝須尊者如此說，但是阿育王的佈施是自動而無競爭性的，因此不被列為無比施。波斯匿王是與舍衛城市民在競賽佈施，因此他的佈施才是無比施。

其他一切不難也非大量的普通佈施是普通施。

除了這些之外，《律藏・附隨篇》及其註釋也有另一個三種法佈施的例舉法。它們是：

一、在佈施給僧團時，口中宣佈把施物佈施給僧團。

二、在佈施給佛塔時，口中宣佈把施物佈施給佛塔。

三、在佈施給個人時，口中宣佈把施物佈施給那人。

這些被稱為「如法施」。（關於這佈施的細節，將在後來的九種不如法施中述及。）

## 佈施有四種

經典並沒有提及佈施可分為四種。但律藏有列出可作為施物的四資具。它們是：

一、袈裟施；
二、食物施；
三、住所施；
四、藥物施。

佈施也可根據施者與受者之清淨而分為四種佈施，即：

一、施者有戒行而受者無戒行之佈施；
二、受者有戒行而施者無戒行之佈施；
三、施者與受者都無戒行之佈施；
四、施者與受者都有戒行之佈施。

## 佈施有五種

《增支部・五集・善意品・應時施經》裡提及下列五種在恰當的時刻所做的佈施：

一、佈施給訪客；
二、佈施給出發遠行之人；
三、佈施給病人；
四、在飢荒時佈施；
五、把剛收成的穀物佈施給有德行之人。

第五種與農夫有直接的關係，但是我們應該明白，它也包括了做其他工之人，在首次賺取了錢（東西），而自

己還沒開始用的時候，就把所賺取的拿去做佈施之佈施。

## 五種非善士施

有五種由無戒行之人所做的佈施：

一、沒有確保食物是新鮮、清潔、有益與受到細心準備的佈施。
二、佈施時沒有恭敬心。
三、沒有親手佈施。（譬如弊宿王[6]並沒有親手佈施，而只是叫他的侍從「最上」代他做。）
四、有如把剩下不要的東西丟掉般地做佈施。
五、沒有具備善有善報的智慧而做的佈施。

## 五種善士施

有五種由有戒行之人所做的佈施：

一、確保食物是新鮮、清潔、有益與受到細心準備的佈施。
二、佈施時有恭敬心。

[6] 弊宿王（Pāyāsi）是憍薩羅國制多毘耶城的首長。由於在人間所行的佈施，死後得以投生在四大王天裡。他向到訪的伽宛巴帝大長老（Gavampati Mahāthera）說起往事。他說在佈施時沒有細心地準備，沒有親手施，沒有恭敬心和好像在丟掉東西一樣，因此他投生在六個欲界天中最低的一界。但是聽從命令為他監督佈施的「最上（Uttara）」年輕人卻投生在更高的三十三天，因為他佈施時很細心與恭敬地親手施，並非有如在丟掉東西。這故事教導我們正確的佈施方法。

三、親手佈施。（自無始輪迴以來，有許多世我們是缺手缺腳的。今生有幸得以手腳具足，我們就應該掌握稀有的佈施機會，親手去做，省思我們正在善用自己的手來為解脫而奮鬥。）

四、細心的佈施，而並非有如把剩下不要的東西丟掉一般。

五、佈施時具備了自業智。

這兩組五種佈施記載於《增支部‧五集‧三品‧經七》。還有另外五種善士施，它們是：

一、信施：佈施時對因果法則具有信心。

二、細心施：確保食物是新鮮、清潔、有益與受到細心準備的佈施。

三、應時施：在適當的時刻與情形之下所做的佈施。（在用餐的時刻佈施食物，在迦絺那時佈施袈裟。）

四、攝益施：佈施是為了幫助受者或向他表示善意。

五、無破損施：佈施時沒有破壞到他人之尊嚴。

這五種佈施都會帶來極大的財富。除此之外，信施也會帶來清秀美麗的相貌；細心施則使到施者的隨從與侍者都很細心及服從命令；應時施的果報則是在適當的時刻帶來極大的利益；由於攝益施，施者在善報來時可以真正地享受它；由於無破損施，施者的財富不會受到五敵摧毀。（五敵是水、火、國王、盜賊與敵人。這五種佈施記載於上述經典的第八部經。）

在經典中並沒有提及與這五種相對的佈施，但是我們

可以推測五種相對的非善士施是：

一、無信施：佈施時對因果法則沒有信心，而只效仿他人佈施，或為了避免受到指責與辱罵才佈施。（這種佈施將為施者帶來財富，但是卻沒有美好的相貌。）

二、不細心施：沒有確保食物是新鮮、清潔、有益與受到細心準備的佈施。（這種佈施將帶來財富，但是施者的下屬將不會有紀律與聽從命令。）

三、非應時施：（它將帶來財富，但是其利益不大，而且不是在需要的時候。）

四、非攝益施：馬虎敷衍地佈施，並無幫助受者或向他致敬的意思。（這種佈施將會帶來財富，但是施者無法真正享用他的財富，或沒有機會去享用它。）

五、破損施：佈施時破壞他人之尊嚴。（這種佈施會帶來財富，但是卻會受到五敵摧毀。）

關於上述的應時與非應時施，我們應該注意到即使有好的善意，若在白天供養光給佛陀，或在下午供養食物給他也是不當的。

## 五種惡施

《律藏・附隨篇》裡提及五種一般人認為有功德的佈施，但是事實上卻是有害而無功德之惡施。它們是：

一、佈施酒與麻醉品；

二、辦戲場；

三、提供妓女給想要享受性交之人；
四、把公牛放進母牛群中去交配；
五、畫或佈施春宮圖。

佛陀把這些佈施形容為惡施，因為在其中是不可能有善思的。有些人以為提供白粉給由於沒有毒吸而將近死亡的吸毒者是一種善的命施，但是事實上它並無功德，因為是惡心促使人們佈施不適於服用的白粉。對於佈施其他麻醉品也是如此。

《本生經註》述及維山達拉菩薩所做的大佈施也包括了所陳列的酒。

有些人在嘗試解說為何維山達拉王的佈施也把酒包括在內時，說他在佈施時並沒有提供酒給人飲用的念頭，以及是由思來決定佈施是否有功德，所以並無涉及惡思。他只是為了避免人們批評他的大佈施裡沒有酒而已。（但是這種推理是站不住腳的。）像維山達拉王般的偉人是不會擔心他人批評的，尤其是對無理的批評。事實上罪惡只在於飲酒，若把酒適當地用來做藥是無罪惡的。因此我們應該看待他的大佈施包括酒的目的即在於此。

## 五種大佈施

《增支部‧八集‧第四品‧經九》以“Pañcimāni bikkhave dānāni mahādānāni”起始詳盡地說明五戒是五種大佈施。但是我們卻不可因為上述的經典把五戒形容為五大佈施而錯誤地認為持戒即是佈施。佛陀並無意把持戒與佈施兩者說為沒有差異或完全一樣。持戒是攝受自己的言行，而佈施

是把施物給與他人，這兩者是不可被視為一體的。

當有德行之人持不殺生戒時，事實上他是在給與眾生無畏施。其餘之戒行也可以此類推。因此有德之士善持五戒時，他即是通過攝受而佈施給眾生無害、無危難、無憂慮等。佛陀是基於這點才把持五戒說為五大佈施。

## 佈施有六種

如同經典沒有提及佈施可分為四種的方法，在此也沒有直接提及佈施可分為六種的方法。但是註解《法聚論》的《殊勝義註》有說明六種施物，即色、聲、香、味、觸及法六塵。

## 佈施有七種

同樣地，經典裡並沒有提佈施可分為七種的方法。但可以把「佈施有二種」的七種僧伽施歸納在此。

## 佈施有八種

在《增支部・八集・第四品・經一》中，佛陀說佈施可分為八種，它們是：

一、在受者一出現時，即毫不猶豫或拖延地佈施。

二、由於害怕受到指責或投生惡道受苦而佈施。

三、由於受者以前曾經給過他東西才佈施。

四、期望受者將來回報而佈施。

五、心想著佈施是善業而佈施。

六、基於「我是一個可以自己煮食物來吃的居士。若

我自己吃卻沒有佈施給不被准許自己煮食物之人（因為戒律不允許而不能煮食物的佛教比丘），那是不對的」這種想法而佈施。

七、認為佈施會為他帶來善名遠播而佈施。

八、認為佈施會幫他在修止禪與觀禪時獲得定力（與觀智）而佈施。

在這八種佈施之中，最後一種是最好與聖潔的。原因是它最為特出，有助於修習止觀禪之人獲得喜悅，因而對他修禪有幫助。首七種佈施並無助於促使心修止觀。在這七者之中，第一和第五種是上等施，第七種是下等施，而第二、三、四、六種是中等施。

這八種佈施可分為兩組，即屬於善業的「福境施」和「世俗境施」。第一、五、八種是福境施，而其餘的則是世俗境施。

再者，《增支部・八集・佈施品・經三》也有另一個八種佈施的列法：

一、由於摯愛而佈施。

二、在無可避免的情形之下，不情願與惱怒地佈施。

三、不懂得因果法則而愚痴地佈施。

四、由於害怕受到指責，或害怕投生惡道受苦，或害怕受者會傷害他而佈施。

五、基於佈施是自己祖先之傳統的想法而佈施。

六、為了獲得投生天界而佈施。

七、希望體驗清淨心之喜悅而佈施。

八、認為佈施會幫助他在修止觀禪時獲得定力（與觀智）而佈施。

在這八種佈施之中，也只有第八種是最聖潔的。第六與第七種是福境施，因此也是相當善的；其餘五種是屬於世俗的下等施。

再者，在《增支部・八集・佈施品・經五》裡，佛陀很詳盡地講解「施再生」，即由於佈施而獲得的輪迴。根據未來的八個輪迴去處，佈施可分為八種：

一、看到人們今世富裕幸福的生活，他期望來世有富裕舒適的生活而佈施，同時致力過著有戒行之生活。死後其願得以實現，他投生在人間，過著快樂舒適與富裕的生活。

二、聽到四大王天的天神有大神力，又過著快樂舒適的生活，他發願投生至其界而佈施，同時致力過著有戒行之生活。死後其願得以實現，而投生在四大王天。

三、聽到三十三天的天神……而投生在三十三天。

四、聽到夜摩天的天神……而投生在夜摩天。

五、聽到兜率天的天神……而投生在兜率天。

六、聽到化樂天的天神……而投生在化樂天。

七、聽到他化自在天的天神……而投生在他化自在天。

八、聽到梵天很長壽、相貌美好、生活快樂，他發願投生梵天界而佈施，同時致力過著有戒行的生活。死後他如願地投生梵天界。

我們不可以從上文下結論說只須佈施就肯定會投生梵天界。如同前兩種分法的第八種佈施所提及的，只有以佈

施令心柔軟之後，再修四無量心禪法，即慈、悲、喜、捨，直到證得禪那，我們才能投生在梵天界。

再者，在《佈施品經七》裡提及八種善士施：

一、以清潔、純正與吸引人的施物來佈施。

二、以特選和品質優良的施物來佈施。

三、應時施。

四、佈施適合受者與可接受的東西。

五、細心挑選受者與施物後才佈施。所選的受者應是如法修習的有德之士，不應選沒有戒行之人。當有優質與劣質的施物時，應選品質較好的來佈施。

六、根據自己的能力而經常佈施。

七、以清淨平和之心實行佈施。

八、佈施後感到快樂。

在經典中並沒有提及相對的八種非善士施，但是我們可以猜測它們應是：

一、佈施不清潔、不純正與不吸引人的施物。

二、佈施劣質的施物。

三、非應時施。

四、佈施不適合受者的東西。

五、沒有細心挑選受者與施物而做的佈施。

六、雖然有能力經常佈施，卻只是偶而才佈施。

七、心不平靜地實行佈施。

八、佈施後感到後悔。

## 佈施有九種

在《律藏・附隨篇》裡，佛陀說有九種不如法佈施。其註釋對這九種所作的解釋是：

一、使到施者原想要佈施給某個僧團之物，被轉為佈施給另一個僧團。
二、或轉為佈施給佛寺。
三、或轉為佈施給某個人。
四、使到施者原本想要佈施某間佛寺之物，被轉為佈施給另一間佛寺。
五、或轉為佈施給僧團。
六、或轉為佈施給個人。
七、使到施者原本要佈施給某個人之物，被轉為佈施給另一個人。
八、或轉為佈施給僧團。
九、或轉為佈施給佛寺。

在此施者原本想要佈施之物是指施者早已在口頭上答應要佈施給僧團，或某個佛寺，或某個人之袈裟、食物、住所與藥物四資具，以及其他必需品。

在律藏之《波羅夷》與《波逸提》中記載為何佛陀開示九種不如法施的故事。有一次佛陀住在舍衛城的祇園精舍裡，有一群人決定要佈施食物與袈裟給僧團。所以他們就準備好食物與袈裟。但是卻有一群無戒行的比丘去向他們強求佈施袈裟給自己。由於被強迫佈施袈裟給無戒行的比丘，那些人只剩下食物可供養僧團。當少欲知足的比丘知道了這件事後，他們向佛陀揭發無戒行的比丘之惡行。

即是在當時，世尊立下了這樣的戒條：「任何比丘明知地使到早已宣佈為佈施給僧團之物轉為佈施給自己，他即犯了捨墮罪。（必須捨棄所受的施物。）」

關於這個戒條的從戒，佛陀解釋說：「若使到口頭上已答應佈施給僧團之物被轉為佈施給自己，這是捨墮罪。明知其物原是要佈施給某間佛寺的，卻使到它轉為佈施給另一間佛寺，或僧團，或個人，那是惡作罪。明知其物原本是要佈施給某個人的，卻使到它轉為佈施給另一個人，或僧團，或佛寺，那是惡作罪。」

這故事說明了原本好意之善業如何會被他人干涉而受到損害，以及變成不如法施。佛陀也解說與九種不如法施有關的九種不如法受用，以及跟如法施有關的九種如法受用。

然而我們必須注意，並不是每次使到施者把施物轉而佈施給其他受者都會造成不如法施。施者可能會基於好的原因而改變主意，或受到他人的勸導而轉為去做有更大功德的佈施。

其中一個這樣的例子是摩訶波闍（大愛道）原本想要把新做好的袈裟供養佛陀的故事。佛陀勸她把袈裟佈施給僧團。若這是有罪的，佛陀就不會勸她這麼做。事實上，佛陀知道把袈裟佈施給以他為首的僧團會為她帶來更大的功德。

在另一個例子裡，佛陀勸波斯匿王改變讓外道在祇園精舍旁建廟的主意。由於受到外道賄賂，國王答應撥地給他們建廟。預見如此將會導致無休止的爭論，佛陀先派了阿難尊者與其他比丘，後來又派了舍利弗尊者與目犍連尊者兩位上首弟子去勸國王別受賄賂及撥地給外道。國王卻

找藉口對這些大弟子避而不見。最終佛陀必須親自去見國王，告訴他《二集》裡婆留王如何由於接受賄賂而遭受許多痛苦的故事。明白了自己所犯的錯誤，波斯匿王收回撥地的命令，又充公了外道收集的建築材料。然後他再用這些材料在當地建了間寺院佈施給佛陀。

如同上面所提及的，若施者基於善的原因而改變主意，佈施給另一個受者是沒有犯罪的。這直接引據了聖僧伽的其中一個功德（素質）。譬如有個施者為將會來訪的比丘準備了施物，但是這時又有證悟的比丘眾現前來，他可能就會改變主意而佈施給他們，以便獲得更大的功德。而他們也可以受用施物。值得接受原本想要佈施給他人的施物是聖僧伽的其中一個功德，即稱為「極應請」。

### 佈施有十與十四種

經典裡也沒有提及佈施可分為十種，但是註釋提到十種可供佈施之物。

同樣地，《施分別經》列出了十四種個人施。（見「佈施有二種」一節）。

## 五、什麼是增強佈施福報的因素？

## 六、什是是減弱佈施福報的因素？

《增支部・六集・天神品・佈施經》解釋了增強與減弱佈施之福報的因素。有一次世尊住在舍衛城的祇園精舍

時，他以天眼通看到一個名為「難陀母」的女信徒正在遠方的「也盧干達基城」（Velukandakī）裡供養以兩位上首弟子為首的僧團。他向眾比丘說：「諸比丘，也盧干達基城的難陀母正在供養以舍利弗和目犍連為首的僧團。其佈施有個顯著的特徵，即是施者具備了三種清淨思，它們是：一、佈施前感到快樂；二、佈施時心清晰與清淨；三、佈施後感到歡喜。而受者也具備了三種清淨心，即是：一、無貪或正致力於解脫貪；二、無瞋或正致力於解脫瞋；三、無痴或正致力於解脫痴。

「諸比丘，就好像海洋之水是無量的，這種具備了六項特質的佈施之福報也是無量的。海洋之水被形容為一團巨大無量之水，同樣地，這種具備了六項特質的佈施也帶來了一堆巨大無量之福業。」

根據這部經典，我們可以看到施者與受者各有的三個素質組成了增強佈施之福報的因素。因此緣故，佈施之福報將根據施者與受者缺乏這些素質的程度而減低。

再者，《本生・十集・大護法本生經》提及淨飯王在過去世有一次是個婆羅門徒。他兒子來自德西拉的老師問他為何他的族人不會在年輕時死亡，而都能活到很老之後才死去。

他即以偈回答：

「在佈施前我們已經感到很快樂，
佈施時我們感到喜悅與滿足，
佈施後我們感到歡喜，不曾後悔。
由於這三個原因，我們族人不曾早死。」

從這個故事中，我們可以猜測若佈施時具備這三個條

件（思緣），其善報之一是在今生得享長壽。

再者，《殊勝義註》與《法句經註》裡提及可在今生帶來善報的四個佈施因緣：

一、如法獲取的施物；

二、佈施時具有信心與三種思緣；

三、受者已證得最高等的果位，即阿羅漢或阿那含；

四、受者剛從滅盡定中出定。

譬如富樓那（Puṇṇa）、迦迦瓦利耶（Kākavaliya）和善意賣花女（Sumanā）所做的即是完全具足這四個因緣的佈施，因此他們得以在現世得到極大的福報。

在《殊勝義註》中，這四個佈施因緣被稱為四施清淨；在《法句經註》裡，它們被稱為四圓足。

再者，《後分五十經篇・施分別經》列出另一種四施清淨，它們是：

一、佈施清淨是因為施者而非受者。（即使受者無戒行，但若施者有戒行、如法地獲取施物、佈施前後與當下具備清淨思，以及對因果法則有信心，那麼，其佈施將因施者而得以清淨，而會帶來極大的福報。）

二、佈施清淨是因為受者而非施者。（即使施者無戒行、不如法地獲取施物、佈施前後與當下沒有具備清淨思，以及對因果法則沒有信心，但若受者有戒行，那麼，其佈施將因受者而得以清淨，而會帶來極大的福報。）

三、佈施沒有受到施者或受者令之清淨。（當無戒行的施者佈施不如法獲取的東西給無戒行的受

者，佈施前後與當下沒有具備清淨思，以及對因果沒有信心，這樣的佈施將是不會好好地成長與結果的。）

四、佈施受到施受兩者令之清淨。（當有戒行的施者佈施如法獲取的東西給有戒行的受者，佈施前後與當下具備了清淨思，以及對因果法則有信心，這樣的佈施將帶來極大的福報，就好像把好的種子種在好的土地會有好的收成一樣。）

當然第三種佈施是無清淨可言的，只是為了完整地述及一切情形才把它包括在內。把一切我們已經考慮過的因素濃縮起來，一共有五個增強佈施之福報的因素。

一、施者有持戒且戒行良好。

二、受者也是戒行良好。

三、如法地獲取施物來佈施。

四、佈施前感到快樂，佈施時感到喜悅與滿足，佈施之後感到歡喜。

五、施者對因果法則有完全的信心。

佈施必須具足這五個因素才是最清淨與有益的。其福報將會根據缺乏這些因素的程度而減低。

## 對「信」的一些探討

清楚地了解第五個因素，即「對因果法則有信心」是很重要的。「信」的巴利文是“saddhā”，意即「善於持守」。

如同渣物沉澱在底之後，水變得清澈，能夠很好地映

出日月的影像，以及很好地保持住它，同樣地，無內心煩惱的信心可以很穩固地持守、憶念佛陀之功德（作為隨念之目標）。

舉另一個例子來說，若某人沒有手，即使看到珠寶也不能親手戴上它們。若他沒有錢財，就不能為自己買東西。沒有種子將不會有收成。同樣地，沒有信心，我們就不會有佈施、持戒與止觀禪修之珠寶。也不能享受到人間或天界之樂，或涅槃之寂樂。由此佛陀把信比喻為擁有手、財富或種子。

在《彌陵陀問經》與《殊勝義註》裡，信被比喻為轉輪聖王的皇冠寶石，無論水多麼骯髒，只要把它放進去，水就會立刻變得清澈。同樣地，信能夠立刻去除心中的污穢而使心變成清淨。若心充滿了信，它就不會有哀傷、憂慮等諸煩惱。

保持心平穩地隨念佛陀之功德有多難是每個佛教徒應該自己去體驗的，即是說欲保持心中只有信而無煩惱並非易事。但是通過修習，我們能夠以信保持心清淨的時間就會更長。

至於上述對因果法則的信心，我們應該如此省思：「我把一些自己的財富用來做佈施是不會白花的。通過佈施，我得以培育比所花的財富更有價值之思（五十二心所之一，業力即由它產生，因此被稱為「思業」）。我的財富有可能受到五敵摧毀，但是此思卻無可摧毀，而將隨著我輪迴，直到我證悟涅槃。」能夠如此保持心清淨即是對因果法則之因（即思業）有信心。

在省思「思業」將會帶來的果報之後，我們將得到清晰與肯定的結論：「由於這思業，我會在未來的輪迴裡獲

得善報，這是無可置疑的。」如此省思與體驗令人愉悅的心清淨即是對因果法則之果有信心。

因此，通過省思因果法則來培育有助於清淨之信是很重要的，因為它是增強佈施福報的第五個因素。

佈施波羅蜜一章至此完畢。

# 第二章：持戒波羅蜜

## 氂牛

在緬甸原文裡，作者詳盡地形容我們譯為「氂牛」之 cāmarī。他引據許多權威的看法來排除把 cāmarī 視為是一種鳥類的看法，他也引據曼德勒（Mandalay）的無畏住大長老與毛淡棉（Mawlamyine）的東缽大長老的看法，說牠是氂牛，是一種西藏運載貨物的動物，也可食用其乳與肉。用其尾巴制成之扇是皇族的象徵。

即使是只有一條尾毛被草叢挾住，為了保護不使它受到損壞，牠甚至不惜犧牲性命，也不肯掙扎去開脫它。須彌陀隱士以氂牛的模範來訓誡自己，為了持清淨戒也不惜犧牲性命。

# 持戒各方面之雜記

如同佈施波羅蜜，這些雜記將根據《清淨道論》以回答下列問題之方式來呈現：

一、什麼是戒？

二、為何稱之為戒？

三、什麼是戒的相、作用、現起和近因？

四、什麼是戒的利益（功德）？
五、戒有多少種？
六、什麼是污染戒的因素？
七、什麼是淨化戒的因素？

# 一、什麼是戒？

有許多種心與心所法可被定義為戒，它們是：
一、在戒絕殺生等身語惡行時生起之思，或在向長輩、老師等實行應做的義務時生起之思。
二、三種離心所，即正語（離語惡行）、正業（離身惡行）、正命（離邪命）。
三、無貪心所。
四、無瞋心所。
五、正見心所（也作無痴與慧）。
六、五種律儀。
七、不犯心所。

因此我們可以把戒分成五個標題以方便探討：
一、在戒絕身語惡行或在向長輩與老師等實行應做的義務時生起之思。
二、離身惡行、離語惡行與離邪命三種離心所。
三、無貪、無瞋與正見三種心所。
四、五種律儀。
五、不犯心所（即避免犯戒時生起的心所）。

## 思戒與離戒

三種身惡行是殺生、偷盜與邪淫。四種語惡行是妄語、兩舌、惡口與綺語（講廢話）。犯這兩類惡行可以跟賺取生活有關（譬如漁夫與獵人）或無關（譬如打獵為樂）。

同樣地，遠離這兩類惡行也可以跟賺取生活有關或無關。跟賺取生活無關地遠離三身惡行是為正業離；跟賺取生活無關地遠離四語惡行是正語離；跟賺取生活有關地遠離這兩類惡行，以及遠離其他邪命（尤其是比丘必須遵守的）是為正命離。

上述的三種心所是為離戒，而陪同它們生起的思心所是為思戒。服侍導師時生起之思也是思戒。

## 無貪、無瞋與正見戒

貪令到人們貪求他人之財物，心想「若這些是我的那該多好」是貪意惡行。當去除了這種想法時，心中就會生起去除思與無貪心所；這些心所即是戒。

希望他人受到傷害時，心中即會生起瞋心所，這即是瞋意惡行。當去除了這種瞋心所時，心中會生起去除思與無瞋心所；這些心所即是戒。

當某人持著沒有佈施與沒有佈施的福報之見時，他所持的邪見是為邪見惡行。當他去除此見時，心中就會生起去除思與無痴或正見心所；這些心所即是戒。

當貪、瞋、邪見這三種惡意行出現時，人們就可能會犯下殺生等惡業而損害了自己的戒。當思與三善意業生起時，人們是不可能犯下殺生等破戒之惡業的。因此無貪、

無瞋與正見三種善意業是為戒。

每當心識生起時，思必定跟它一同生起。這思負責促使心注意目標，它扮演了使心與目標連接之角色。沒有它的促使，心與目標就不會連接，心將不會停在目標上，不會覺察到目標。只有通過思的運作，心才會與目標相接。因此在每一個戒行裡，陪同心生起之思即是戒。

## 律儀戒與不犯戒

前面所述諸戒可同等地運用於比丘和在家眾。但也有其他戒只與比丘有關，即律儀戒與不犯戒。。

**律儀戒：**

一、「別解脫律儀」：以比丘之根本戒（即 227 比丘戒）來自制；持好這些戒將令到持戒者免受墮入惡趣之苦。

二、「念律儀」是指防護眼、耳、鼻、舌、身、意六根門，以使「惡賊」不得其門而入。

三、「智律儀」是指以觀攝心，以中止渴愛、邪見與無明諸煩惱之常流。它也包括了資具依止戒，即正當地善用四資具。

四、「忍辱律儀」是指攝心，以便在忍受酷熱或嚴寒時不會受到惡念困擾。

五、「精進律儀」是指心精進於防止欲貪思惟（kāmavitakka）、瞋恨思惟（byāpāda-vitakka）與傷害思惟（vihiṁsavitakka）諸惡念生起。活命遍淨戒也包括在此律儀之內。

**不犯戒：**

此戒是通過在身語方面不犯自己所持之戒而得以培育。從以上對五律儀與不犯戒之描述，我們可以推測在究竟界上，別解脫律儀是指一組心所，包括思、三離、無貪、無瞋與無痴；念律儀指念心所；智律儀是指慧心所；忍辱律儀是指一組以無瞋為首之心與心所，其相是不生氣（或可說是無瞋心所）；精進律儀是指精進心所。

至於不犯戒，在究竟界上它是令人避免去犯自己所持之戒的一組心與心所。於佈施，思是它的根本。於持戒，思也是其主要因素，然而除了思之外，它也包括了以三離（離身惡行、離語惡行、離邪命）、無貪、無瞋、無痴、念、慧、精進諸心所為首之心與心所組合。

# 二、為何稱為戒？

戒之巴利文是 sīla，它有兩種含意：第一個是指天性、行為或習慣。它曾被用來表達「慣於行惡之人」（pāpakaraṇa-sīlo）；「慣於言惡之人」（dubbhāsana-sīlo）；「慣於向尊者致敬之人」（abhivādana-sīlo）；「慣於弘法之人」（Dhammakathano-sīlo）；它也被用來形容自然現象：「樹一般上是在雨季時生長」（Vassāna-samaye rukkha ruhana-sīla）；「樹一般上是在夏季時落葉」（gimhasamaye patta patana-sīla）。它的第一個含意是用來形容有德及無德之人的習慣，也用來形容與善惡無關的自然現象。

它的第二個含意是聖潔、有道德之善行。持戒波羅蜜所指的即是此含意。而在此它再有兩種含意，即：一、導

向；二、支持。

（一）「導向」是指防護自己的身語業，以及把它們導向正確的方向，以免它們不受控制。沒有持戒之人的言行就好像胡亂紡織的紗布一樣地混亂。但有持戒之人卻會緊密地看守自己的言行，確保它們有秩序與受控制。即使脾氣火爆、輕易被激怒之人在持戒時也能守好自己的言行。

（二）戒是「支持」，因為沒有戒就不能成就任何善行。只有持戒之人才會有善業，因此戒即是一切善業的基礎，它促使行善以成就可獲得投生四界之善業。這四界是欲界、色界、無色界與出世間界。

須彌陀隱士在被授記將會成佛之後，訓誡自己首先成就佈施波羅蜜，但這並非表示他無需持戒地先修佈施。在他以「波羅蜜思擇智」省察一切成佛之因素時，佈施波羅蜜第一個在他心中生起，接著來的是持戒波羅蜜、出離波羅蜜等。經典所列的波羅蜜次序即是諸波羅蜜在須彌陀隱士心中出現的次序。他不可能同時省察所有十個波羅蜜，而只能逐個地省察。恰巧第一個被省察的即是佈施波羅蜜，由此它被列為諸波羅蜜之首，但這並非表示波羅蜜的排列即是修習它們的次序。

在實際修行上，只在施者有持戒時，其所做的佈施才清淨，而有持戒的佈施福報會更大。這是為何眾比丘受到在家眾邀請接受袈裟等物供養時，他們會確保在家眾先受戒（即使邀請時並沒有提到要受戒）。

因此，對「為何稱為戒？」這個問題，其明確的答案是：它稱為戒是因為：一、它不讓身語業變得殘暴與混亂，而控制及使它們變得平靜與溫和；二、它作為四種善心生起的基礎，而這四種善心是欲界、色界、無色界與出世間

之善心。

自這些討論中，可能會生起以下的疑點：

一、若戒與定兩者皆屬於「導向」，它們的作用有何差別？（其答案是）戒以控制好言行來促進安寧與平靜；而定則是把心與心所導向於單一個目標，以防止它們受到干擾及變得散亂。這即是戒與定在作用上的差別。

二、若戒與地大兩者皆屬於「支持」，它們的作用有何差別？（其答案是）戒是四種善心生起的根本原因，由此它是欲界、色界、無色界與出世間四種善心生起的基礎。就好像皇家奶奶抱著小王子以防止他四處亂爬，地大也緊緊捉住同時生起的其他三大以免它們四散。這即是戒與地大在支持與協助的作用上的差別。

《清淨道論》只提及上述兩種含意，但是有些論師又有其他的看法。根據他們的看法，sīla 一字是演變自 sira 或 sisa，兩者的意思皆是「頭」。當頭破掉時，一個生命的整個身體已被毀；因此當戒毀壞時，一切善業皆毀壞了。所以戒就好像善業身之頭，而 sīla 則是以“l”替換 sira 和 sisa 之“r”或“s”演變出來的。

但是作者認為這類看法是不正確的，因為其論點只基於 sira，sisa 和 sīla 有類似的發音，而沒有涉及《增上財燈》偈 1092 為 sīla 所下之定義。

根據《增上財燈》所下的結論，戒有兩種含意，即：一、天性；二、善行。

雖然天性可指善惡兩者，但由於我們討論的是古代聖

人、菩薩、阿羅漢等的習慣與修行，我們應該視戒只是指善的一面。譬如法可以是善或惡的，但是當我們說「我歸依法」時，其法只是指善法。同樣地，雖「僧伽」的意思是「一組」或「一群」，譬如“manussa-sangha”是「一群人」，“sakuṇa-sangha”是「一群鳥」，但當我們說「我歸依僧伽」時，它是指比丘僧伽。

如此考慮之後，戒應是《增上財燈》所說的「天性」。因此它被稱為戒是因為它是古代聖人、菩薩、阿羅漢等的天性。

## 三、什麼是戒的相、作用、現起和近因？

戒的相是防護人們的身語業，以及把它們導向正確的方向；它也作為一切善業的基礎。

它的作用是防止人們由於不受控制的身語業而變得不道德。它幫人們保持言行無瑕，不受智者指責。

戒的現起是身語意之清淨。當智者省察戒的本質時，他覺察它即是身業、語業與意業之清淨。

它的因是慚（羞於為惡）與愧（害怕為惡）。雖然聽法有助於戒之生起，但這只是較遠的原因。只有通過慚愧才會有持戒。

## 四、什麼是戒的利益（功德）？

有戒行之人得享許多利益，譬如心中感到愉悅。接著

它會帶來喜。對於感受到喜之人，心與身輕安隨之生起（在此身的意思是心所），而樂也緊接著生起。心與身輕安將引生定，而此定則令人得以如實知見諸法。當人們獲得如實知見智時，他們就會對痛苦的生死輪迴感到厭倦與不再執著。在他們心中已生起看透實相的「強力觀智」。以此觀智他們不再執著於渴愛，而得以證悟道智與果智，最終獲得解脫。證悟道果智之後，他培育省察智，此智令他們能夠看到自己的名色蘊已止息，即是說他們已證得了圓滿寂靜之涅槃。因此戒有許多利益，包括證悟涅槃。《增支部，第 515 頁）。

在幾部經裡，佛陀提及持好戒律之人可獲得以下五項利益：

一、由於持戒之正念，他獲得巨大的財富。

二、他有好名聲。

三、他自信（因戒而生之自信）地走進聖者、婆羅門、居士或隱士群中，不會感到自卑。

四、他得以活至壽終，死時心不迷惑。（無德之人臨終時對其一生不修善業感到懊悔。有德之士臨終時則不會感到懊悔，反之心中顯現過去所做的善事，而使他感到無畏，心清晰與不迷惑地面對死亡，就好像將要獲得金壺之人很愉快地捨棄手中的陶壺一般。）

五、他死後投生到快樂的天界或人間。

在《中部‧願經》裡，佛陀列舉了持戒的十三種利益；它們包括了受到法友之敬重，乃至最高的阿羅漢果。

# 五、戒有多少種？

## 戒有二種

### 一、作持戒與止持戒

在這兩者之中，佛陀說「這應該做」而立下之戒條是為作持戒（行戒）。譬如實行對授戒師或導師所應盡的義務即是修習行戒。

不做佛陀所禁止的即是修習止持戒（止戒）。譬如持禁止比丘性交、偷盜、殺人與騙說已證道果智的波羅夷戒即是以不犯來修習止戒。

有些人胡亂地註釋這些戒條，說不修作持戒是無罪的，但修習它會使到戒行清淨。如此的解釋即表示他們並沒有分別比丘和在家眾。

事實上，佛陀有很清楚地立下弟子必須向授戒師與導師實行義務的戒條。任何沒有遵守這些戒條的弟子不單沒有實行作持戒，同時也犯了「破責任惡作罪」。

因此對於比丘，不實行作持戒是不可說為無罪的，因為作持戒是佛陀為他們立下必須遵守的戒條。

對於在家眾則可以說不犯肯定導致惡趣輪迴之惡業是屬於止持戒。反之不犯可能會也可能不會導致惡趣輪迴之惡業，以及尊敬長輩則是屬於作持戒。

譬如有在家眾必須持守的五戒：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語及不飲酒或服食麻醉品。沉溺於這些惡行肯定會投生至惡趣。因此戒絕這五個肯定導致惡趣輪迴之惡

業即是止持戒。

居士也可持守八戒，它包括了不殺生、不偷盜、不妄語、不飲酒或服食麻醉品（這四個是止持戒），以及附加的不淫、過午不食、不歌舞視聽取樂也不塗飾香粉、不用高廣或豪華之床。這四個附加戒裡的行為不一定會導致惡趣輪迴。須陀洹與斯陀含在家聖者可以和丈夫或妻子有合法的性關係，可以在午後吃東西、歌舞等，以及睡在高廣或豪華的床。但由於他們如此做時並無邪見相應心，因此他們所造之業並不會導致惡趣輪迴。

但是凡夫可能以邪見相應心或邪見不相應心來做這些事，因此所造之業可能會也可能不會導致惡趣輪迴。因此這四個附加戒是屬於作持戒。

當某人歸依佛法僧三寶，以及精進地持守五戒，他即是優婆塞或優婆夷，是佛陀的在家弟子。若他更進一步地持守八戒，那麼，其目的即是以更高層次的精進來修梵行。但是佛陀並沒有說過持守八戒會使人得免墮入惡趣，也沒說只守五戒是不足以保護人們不墮入惡趣。

因此，八戒裡的四個附加戒是屬於作持戒。而佛陀嚴禁比丘犯這四個戒。由此，對於比丘它們則肯定是屬於止持戒。

## 一些值得特別思考的要點

若只是粗略地讀過上述作持戒與止持戒之間的差別，或只是粗淺地思考有關聖弟子（譬如毘舍佉）涉及合法性關係、午後食、歌舞視聽及塗飾香粉、睡高廣或豪華的床之事件，這可能會導致錯誤的觀念，以為這些行為都沒有

錯與無可指責。有這種看法之人就可能會具有邪見地越來越沉湎其中。避免墮入這種錯誤之觀念是很重要的。

由於殺生、偷盜、邪淫、妄語與飲酒或服食麻醉品是惡業，它們肯定是導致惡趣輪迴的。這是為何即使在受到生命威脅時，聖者也不會做這些事。他們願意犧牲性命也不肯順從地做這些事，因他們已經通過道智根除了做這些惡業的潛伏性煩惱。不能只因為聖者（須陀洹與斯陀含）也會好像凡夫一樣地享受過午食等，就說他們都是以同樣的心態來做這些事。

聖者對欲樂目標的看法是有別於凡夫的；他們享受欲樂的方式也是別於凡夫的。

《增支部註》說聖者對欲樂目標的態度就好像一個身體清潔的婆羅門徒，在受到怒象追趕時，極不願意地躲在糞池裡。當受到還未被道智斷除的欲愛困擾時，須陀洹或斯陀含會無邪見相應地享受欲樂，只是為了緩和與平定煩惱之火。

對於這說明必須仔細地思考。在引述毘舍佉等聖者的時候，凡夫有可能會說這些聖者享受欲樂的方式是跟他們一樣的。如《增支部註》所指出，聖者以「邪見不相應心」享受欲樂，只是為了平定還未被道智斷除的欲愛煩惱之火。反之，一般上凡夫是以「邪見相應心」享受欲樂。

簡而言之，在與丈夫或妻子有性關係、過午食、歌舞視聽取樂及塗飾香粉、睡高廣或豪華之床時，人們可能會以導致惡趣輪迴的「邪見相應心」來進行，或以不會導致惡趣輪迴的「邪見不相應心」來進行。因此，戒絕這四種行為是屬於作持戒而非止持戒。

把八戒分為四個作持戒與四個止持戒的分法只可用在

受戒時是個別受每個戒的方式。若把八戒作為整體地受戒，說：「我受持八戒」，那麼這只可算是受持作持戒，因為八戒包括人們可以要或不要持之戒。

至於五戒，無論是作為整體或個別戒來受持，它們肯定是屬於止持戒。（在雜集一章有更深入地討論止持戒與作持戒。）

在這兩類戒之中，只有具備了信與精進才能成就作持戒。信是相信持戒之善業將會帶來善報；精進則是依據信而毫不厭倦地持戒。

成就止持戒則無需特別的精進，而只需要信。純粹以信來戒絕佛陀說為邪惡之業已足以成就止持戒。

## 二、等正行戒與活命八戒

除了活命八戒之外，一切為了證悟道果之戒行皆屬於等正行戒。

由於它是初梵行，包含正命之活命八戒也被稱為初梵行戒。活命八戒包括了三善身業（不殺生、不偷盜、不邪淫）、四善語業（不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語）和遠離邪命（即正命）。

《清淨道論》註明活命八戒也可稱為初梵行戒，因為它包括了培育聖道最初階段必須實行之戒。

這註釋論點可能會被人曲解為只有活命八戒才是為了證道而應首先受持的唯一戒之組合。甚至有些人認為現今一般上人們受持的五戒、八戒與十戒並非求證道而應首先受持之戒。

反之，有些人則說他們甚至不曾聽過這種陌生的活命

八戒，所以說它不可能是佛陀教的，只可能是後人加上去的無用之戒。

事實上，活命八戒肯定是佛陀親自教的。《清淨道論》引述《後分五十經篇・第五品・經七》的“Tenāha pubbeva kho panassa kāyakammaṁ vacīkammaṁ ājīvo suparisuddho hotī ti”來證明佛陀曾經教過活命八戒。

佛陀出現在受到黑暗與邪惡力量淹蓋的世間。當時人們是無戒行的，沉湎在身語意惡業裡。為了灌輸這些野性的眾生一些溫和的文明，佛陀在許多組戒之中選了一組適合他們粗野之心的戒。於是佛陀在最初階段教他們活命八戒。當通過活命八戒去除了這些眾生較粗的惡習之後，佛陀即不再用它，反之運用五戒和八戒於更進一步的教育工作裡。

當人們的戒清淨到達某個程度之後，佛陀就把活命八戒置之一旁，而後從佛陀時代至今的導師都不太注重它，在家眾也沒有特別地去受持它（因為活命八戒起初只是用於野性無德之人）。

在此有個疑問：「既然活命八戒是初行，而且用於佛陀剛出現的時期，現今去受持它不是更適合嗎？」

「初梵行」這一詞只適用於在最初階段沒有戒律時，人們受持活命八戒作為證道之基礎。對於剛捨棄邪見，而開始接受佛法之人，當然應該先受持活命八戒來淨化自己，但是當他們早已受到持戒的良好訓練而深信佛法時，它已不能再被稱為「初梵行」。

即使佛教家庭的子女也早已受到父母教導，明白了殺生等嚴重惡行之可怕後果，而戒絕去犯這些惡行。所以當長大後開始持戒時，他們已無需受持活命八戒。他們應該

漸次地提昇自己的修行，從五戒至八戒與十戒。

換句話說，只有那些沉湎在惡行之中的人才需要受持活命八戒來去除自己的惡習。但對於在佛教家庭裡受到良好教育長大的孩子們，顯然他們早已具備了適量的戒行，因此並沒有受持活命八戒的特別需要。上述所說的適用於佛法廣為人接受的今日。

雖然是在佛教環境中長大，也受到教育別犯粗顯的惡業，但若自覺戒行不足，而且已犯了所有的嚴重之戒，那麼他就別無選擇，只好受持活命八戒作為修習聖道的初階段淨化。

若有人指出在受持此戒時，持戒者不需要戒飲酒或服食麻醉品，不需要禁止歌舞視聽取樂，說它是易持與沒有任何因難的制限，而且又是證悟道果的基礎，那麼，對於不愛受制限之人它是深具吸引力的。

找易致富的捷徑是人性的弱點。人們忘了或無視即使勤勉奮鬥也不一定會實現發達的夢想之事實。許多人都成了自稱有神奇魔力可令人致富之欺詐惡徒的受害者。為了尋找易致富的捷徑，人們變成貪婪之受害人。

就好像在俗事中有欺詐之人一般，在宗教上也有欺世盜名之人，尤其是對不易證悟之道果的欺世教理。由於傾向於尋求捷徑，許多人都跟隨自稱證悟的導師之虛假教理。這些導師保證若修其教法，他們就會在七天之內得「須陀洹果」，或若有足夠的慧根，就可證得「斯陀含果」。

在修完七天的課程之後，這些導師虛假地宣佈其弟子們已成為「須陀洹」或「斯陀含」，而使他們對這些虛幻的成就感到歡喜。由於誤信這些導師，他們遭受了極大的損失。

在此我想給句勸告，若銅是可以通過煉金術改變成金，那它將變成擁有與其本質有極大差異的金質。對於已證悟初道與果的須陀洹聖者，那是易於通過他們的言行舉止與心態來辨認他們是否是真的聖人或只是凡夫而已。與其輕易地接受這些導師所宣佈的「須陀洹果」或「斯陀含果」，他們應該檢驗自己真正的性格，看看自己是否已經變得良善，以及在這七天的修習當中有何獲益。只有如此地自我檢討才能避免受到可疑的宗教導師誤導。

因此在持戒或其他修行的事件上，是沒有達到目的的捷徑或易行道。上了酒癮之人甚至要持好五戒也不能，更別說有如八戒等更高層次的修行。

在活命八戒之外的戒都屬於「等正行戒」（意即促進善行之戒）。即使五戒也被視為優於活命八戒。

有人可能會問：「在四個離語惡行之中只有其中之一（即不妄語）的五戒又怎能優於擁有所有四個的活命八戒？」

其答案在於事實上妄語是犯所有四個不惡語戒的根基。佛陀說一個說謊之人是沒有什麼惡事他不能做的。所以當人能夠戒絕妄語，他就能夠很容易地持好其餘之戒。不說謊之人又怎能沉湎在兩舌、惡口與綺語之中呢？這解釋了為何五戒之中只有不妄語戒。所以五戒優於活命八戒是毫無疑問的。

再者，有人可能會問：「由於活命八戒包括了五戒所沒有的離邪命戒（即正命），它肯定是應該被視為優於五戒的。」

其簡要的答案是：對於持五戒之人，他是不需要離邪命的特別修持。而且邪命即是指通過殺生、偷盜或妄語來

賺取生活。通過精進地持守五戒，持戒者自動地避免殺生、偷盜和妄語諸惡業。因此活命八戒的附加離邪命戒並不成為它優於五戒的理由。上述所討論的只適用於在家眾。

至於佛陀為僧團所立下的戒律則被稱為「學處」，它們記錄在律藏裡。根據各自的本質，所犯的罪可分為七大類，即：

一、波羅夷（pārājika）；
二、僧殘（saṅghādisesa）；
三、偷蘭遮（thullaccaya）；
四、波逸提（pācittiya）；
五、悔過（patidesanīya）；
六、惡作或突吉羅（dukkata）；
七、惡語（dubbhāsita）。

波羅夷罪和僧殘罪是屬於重罪。其餘五類則屬於輕罪。

比丘們所持以避免犯下輕罪之戒是為「等正行戒」，而他們所持以避免犯下重罪之戒則是「初梵行戒」。

在律藏的五部律典之中，合稱為《兩分別》的《波羅夷》與《波逸提》論及初梵行戒；合稱為《犍度品》的《大品》與《小品》則解釋等正行戒。（最後一部的《附隨篇》則提供前四部之摘要。）

（只有在完成持守等正行戒之後，比丘才能成就初梵行戒。當比丘精密地避免犯即使是小小的輕罪時，他會極小心不去犯重罪是不必再說的了。）

## 三、離戒與非離戒

一、離戒是指三個離心所，即正語、正業與正命。（在「什麼是戒？」一篇已解釋過。）

二、非離戒是指除了三個離心所之外與戒有關的種種心所。

## 四、依止戒與不依止戒

（一）「依止戒」是基於渴愛或邪見而持之戒。當人持戒是為了來世投生於富裕的善界時，其戒被稱為「依止渴愛之戒」。具有邪見地持戒或實行儀式（譬如模仿牛或狗），以為它們有助於淨化心是為「依止邪見之戒」。

（信奉佛教者不大可能會修依止邪見之戒，但他們應該防護自己別修有可能會修的「依止渴愛之戒」。）

（二）「不依止戒」是不基於渴愛或邪見，而以培育聖行為唯一目標所持之戒。這是指修世間戒作為出世間戒之先決條件。

## 五、時限戒與終生戒

一、「時限戒」是作為在一個時限之內所持之戒。

二、終生戒是盡其一生當持之戒。

在形容「時限戒」時，《清淨道論》只是一般地提到有持戒之時限。但它的疏鈔卻更明確地形容其時限，即整天或整夜等。

現今有許多人持戒時並沒有提及時限，所以它被視為屬於終生的。但由於受某些戒時其原意只是要持一天或在一個時限之內，那麼，這肯定是屬於時限戒。註疏與疏鈔裡所說的受戒方式要求人們在受時限戒時註明其時限，但是沒有如此做也沒有犯錯，它依然是時限戒。

雖然並沒有說出其原意，但一般上它是被接受為一日，或一夜，或一日一夜。但是根據《無礙解道註》，它並非是完全如此的，人們也可只持一個短暫的時期，譬如在家居士歸依了三寶之後，只在供養比丘的過程裡持戒。他只是在佈施儀式裡的時限持戒。他們也可以在寄居於寺院裡一兩日的時期內持戒。這些都是短暫的時限戒。

根據這註釋，即使只持短時間的戒也是有益的。因此導師解釋鼓勵不慣於不吃晚餐的孩子們只在布薩日的早上持八戒是恰當的。無論時間有多短暫，持戒這一善業肯定是有功德的。

《餓鬼事・小品》裡的兩個故事說明了這一點。在佛陀時代的王舍城裡住著一個獵人，他日夜都獵鹿為生。他有一個朋友是歸依了三寶的佛教徒，這朋友勸他戒絕殺動物這一惡業，但是他卻不聽勸告。這朋友並不感到氣餒，他再提議獵人至少在夜間戒絕殺生，而修習持戒之善業。最終獵人屈服於朋友不斷的勸導，捨棄在夜間殺生的一切準備而持戒。

死後，他投生在王舍城附近為「宮殿鬼」。白天他受盡極大的痛苦，但是夜晚時他卻快樂地生活，可盡情享受欲樂。

那羅陀長老在旅途中遇到這個鬼時，問他在過去世做了些什麼善業。那鬼說起前世他是個打獵為生的獵人，又

提及朋友如何勸他捨棄邪命，而他首先拒絕了朋友的勸告，但是最終不大情願地接受了勸告，不再於夜間殺生，而持戒修善。由於白天所造的殘酷惡行，他在白天受盡極大的痛苦，但是在夜間卻過著天神般快樂的生活。

第二個故事與上述的類似。（但它是有關一個富有之人日夜地打獵取樂。他首先也不理會朋友為他的利益著想的勸告。最終被一位到他朋友家托缽的阿羅漢說服了；那阿羅漢指導他至少在夜間持戒修善，不好日夜的都在打獵取樂。死後他遭受到與前一個故事中的獵人一樣的後果。）

從這兩個故事裡，我們知道即使只短暫地在夜間修善也會有善報的。所以無論時間多短暫，我們都應該盡力好好地持戒。

## 六、有限制戒與無限制戒

（一）「有限制戒」是指在持戒的規定時間之前，由於某種原故而中止了戒，譬如受到別人以財富或僕人來誘惑而破戒，或受到別人以自己或親人的性命或肢體來威脅而破戒。對於這種戒，我們應該知道雖然它受到外來因素的干擾而中止，但是早先所持之戒還是有功德的，而不會因為中止變得白費。

（二）「無限制戒」是指能夠持戒到所規定的時間，沒有受到外來影響而縮短。

## 七、世間戒與出世間戒

一、世間戒是指有漏或煩惱之戒（譬如有欲愛、有

愛、邪見與無明）。

二、出世間戒是指無漏或煩惱之戒。

世間戒有助於獲得投生善界（作為人或天神），也是一個脫離生死輪迴的先決條件。出世間戒導致解脫生死輪迴，也是省察智的其中一個目標。

# 戒有三種

## 一、下等戒、中等戒、上等戒

（一）若持戒時，欲、精進、心與觀（也作慧）四個素質是下等，其戒是為下等戒。當它們是中等素質時，其戒是為中等戒。當它們是上等素質時，其戒為上等戒。

（二）當持戒為了名譽時，它是下等戒。這樣的持戒是虛偽的，只是一個虔敬的外表，並沒有真正為了修善的清淨思，由此它是下等的。

至於為了投生善界而持戒肯定有某些貪欲的成份，但它是一種祈求所做的善業有善報的善願，以及具備了思與信。由此它是比為名譽持戒更為聖潔。然而由於它的動力依然受到祈求善報的污染，所以不被列為上等，而是中等而已。

持戒時並不是為了名譽或善報，反之，明白持戒是一種清淨的聖行，為此而清淨持戒是為上等戒。只有這種具備清淨善思與無貪的上等戒才是真正的持戒波羅蜜。

（在其中兩個過去世之中，當菩薩生為「瞻波龍王」

與「槃達龍王」時，他不能修上等戒，而只是希望來世投生為人地持戒。關於這點，他所持之戒是為中等。然而由於他不惜犧牲性命也不肯破戒，他所做的努力符合了持戒波羅蜜。）

（三）當戒受到自讚與貶低他人之惡念所污染時，它是屬於下等戒。（譬如想：「我有道德，他人沒有，他們比我低下。」）沒有受到這些惡念污染的世間戒是為中等戒。具備出世間道果，沒有受到污染之戒是為上等戒。

（四）為了投生快樂的善界而持之戒是下等戒。為了自己脫離生死輪迴而持之戒是中等戒（即未來佛弟子與未來辟支佛所持之戒）。菩薩為了把一切眾生從生死輪迴解救出來而持的戒是為上等戒，也是持戒波羅蜜。（這項註釋的註明是指最聖潔的戒。但這並不是指只有菩薩所持的戒才是波羅蜜。雖然辟支佛與佛弟子之戒並不是最聖潔的，但它們還是屬於持戒波羅蜜。）

## 二、自增上戒、世間增上戒、法增上戒

一、「自增上戒」是由於自重和通過捨棄不當、無益的來使自心感到滿足而持之戒。

二、「世間增上戒」是為了世間，以及避免他人指責而持之戒。

三、「法增上戒」是由於恭敬佛法而持之戒。修此戒之人深信佛陀所教的道果與涅槃是脫離生死輪迴之道，以及持戒是向法致敬的方法。

三、執取戒、不執取戒、安息戒

（一）「執取戒」跟依止戒一樣（戒有二種之第四項），是具有渴愛或邪見之戒。由於渴愛，持戒者對自己的戒行將會帶來所渴望的善界感到高興。由於邪見，他以為自己的戒行即是「靈魂或實質」。在任何一種情形裡，其戒都是屬於執取戒。（即使是在持戒的當下，此戒也受到渴愛與邪見之火燃燒。渴愛與邪見之火並非只在享受欲樂時燃燒，而是在佈施與持戒時也會如此。只有在達到禪修層次時，這些善業才不受到它們燃燒毀壞。在修觀禪到覺悟了此身是無我的，只是名色法而已時，禪修者即不會受我見所燃燒。）

（二）「不執取戒」是那些已歸依了三寶，以及為了證悟道果而開始修習八正道的「有德凡夫」所持之戒。這也是「有學聖者」之戒。（有學聖者是至少已證得須陀洹道，但還未證得阿羅漢果的聖人。）

（三）「安息戒」是在證得四果之後變得平靜之戒。

## 四、清淨戒、不清淨戒、疑惑戒

（一）「清淨戒」是比丘不曾犯罪，或在犯罪之後有向其他比丘懺悔改過之戒。

（二）「不清淨戒」是比丘在犯罪之後沒有向其他比丘懺悔改過之戒。

（三）疑惑戒是比丘對所接受的肉有所懷疑（不知它是受允許或不受允許的肉（有十種肉是比丘不被允許吃的），或對所犯之罪有所懷疑（比丘不知它是波逸提罪還是惡作罪等），或是不知道所做的事是否有犯罪。[對於正在修禪的比丘，若戒不清淨的話，應該使它重新清淨。若

犯了輕罪（譬如九十二個波逸提罪之一），他應向另一位比丘懺悔以使其戒清淨。若是犯了重罪（指十三僧殘罪之一），他應該向僧團懺悔。然後依照僧團的指示先守別住[7]之懲罰，之後再進行摩那埵[8]懲罰。這樣他的戒才能重新清淨，以及適合修禪。若他對所接受的食物或所做的事有所懷疑，他應該細心地審察它們，或是請教精通律藏的律師，如此才能去除良心的不安且清淨其戒。］

## 五、學戒、無學戒、非學非無學戒

一、學戒是還需要再修行之人所持之戒。這是至少已證悟初道（須陀洹道），但還未證悟四果（阿羅漢果）之人所擁有之戒。

二、無學戒是不需要再修行之人所持之戒。這是已證悟阿羅漢果之人所擁有的戒。

三、世間戒是非學非無學戒。這是非有學聖者非無學者所持之戒，也即凡夫所擁有之戒。

# 戒有四種

## 一、退分戒、住分戒、勝分戒、抉擇分戒

（一）「退分戒」是為退步戒。（只親近無德者，卻不親近有德者之比丘並不知道或看不出犯罪的錯。他時常

[7] 別住是對僧殘罪的一種懲罰，犯罪者將受到根據他故意隱瞞其罪的天數，實行與其他僧團成員隔離。在別住結束之後，他須再進行摩那埵懲罰。

[8] 摩那埵懲罰有六天，之後他須請求僧團把他升回正常的比丘。

持有錯誤的思想，以及不攝受諸根。這種比丘之戒不會提昇，反而日漸衰退。）

（二）停留不進不退之戒是為「住分戒」。（比丘滿足於現有之戒，不願修禪以進一步提昇自己。他相當滿足於只擁有戒，而不為更高層次的修行奮鬥，其戒不會進步也不會退步，只是停留在現狀。）

（三）會獲得優越成績之戒是為「勝分戒」。（在建立起戒之後，某個比丘並不滿足於只擁有戒，而為定力奮鬥。這種比丘之戒是為勝分戒，或將獲得定力特別利益之戒。）

（四）能夠透入及去除煩惱之戒為「抉擇分戒」。（某個比丘並不滿足於只擁有戒，而努力地修習觀禪以獲得厭離生死輪迴之苦的「強力觀智」。這是以道智透入及去除煩惱的比丘之戒。）

## 二、比丘戒、比丘尼戒、未具足戒、在家戒

（一）世尊為比丘所制的戒，以及為比丘尼所制但比丘也須遵守的戒是為比丘戒。

（二）世尊為比丘尼所制的戒，以及為比丘所制但比丘尼也須遵守的戒是為比丘尼戒。

（三）沙彌與沙彌尼所持的十戒是為未具足戒。（非比丘被稱為「未具足」。雖然根據這個定義在家居士也是未具足，但是他們被分開列於「在家」裡，因此不包括在此。論師只把沙彌與沙彌尼視為「未具足」。除此之外也有另一種被稱「正學女」的人。由於「正學女」是正受特別訓練以成為比丘尼的年長沙彌尼，她們並沒有被分隔開

來，而被視為是沙彌尼。）

（四）在家眾所持之戒是在家戒。

關於在家戒，《清淨道論》說：

「五戒為常戒（永久戒）；有能力時則持十戒；在布薩日特別受持的是八戒。這些都是屬於在家男女應受持之戒。」

對於《清淨道論》的「（有能力時）」這一詞之含意，有幾種不同的看法。

有些法師認為不只是五戒,但包括十戒也應是常戒(永久戒）。他們錯誤地把只屬於五戒之常戒運用於十戒。

根據這些法師的觀點，「持五戒是不必要考慮到持戒者之能力的，他們應該永久地持五戒。雖然人們受鼓勵永久地持十戒，但是只有有能力的人才可受持。有能力是指有能力不再執著地捨棄自己所有的金銀財富。這樣地捨棄了財富之後，他應該終生受持十戒，而不是幾天或幾個月而已。若他只是在持戒期間不動金銀，期限過後又用回它們，那麼他就應該完全不去持十戒。」

又有一些人錯誤地說：「人們是很難捨棄自己所擁有之金銀財寶的，因此在家眾不適合受持十戒。」再者，根據《清淨道論疏鈔》，「十」（dasa）應視為是沙彌的十戒。他進一步評論說「戒」（sīla）在此是指有如「陶師」（Ghātikāra）與其他人所持之戒。這論點使到原本早已有錯誤觀點的這些人更混亂。他們的觀點極端到認為人們只是避免獲取或接受新的財富是不夠的，應該有如《中五十經篇・王品・陶師經》裡的陶師一般，捨棄一切的財富，再終生戒絕用金銀。當人們在這方面能夠做到好像陶師般

時，他們才可以受持十戒。因此這些法師已經言過其實了。

**澄清：**

他們的看法是只有在能夠「不再執著地捨棄自己的金銀財富」才可以受持十戒。這錯誤的看法源自對十戒之「不持金銀學處」的誤解。根據這解釋，只有當人們能夠不再執著地捨棄自己的一切財富時，他們才可以完全地受持十戒。陶師是個阿那含，已不再執著地捨棄自己的一切財富。如今，雖然在家居士在持十戒那天不會獲得新的財富，但是他們在家裡與其他地方收藏著過去所賺來的財富，因此已經觸犯了「不持金銀學處」。由此他們不應該受持十戒，除非能夠不再執著地捨棄自己的一切財富。否則，即使他們受了十戒也不能持好它們。

這些法師的解釋是站不住腳的，因為還有一個比在家眾的更微細的「不持金銀學處」是有關比丘的。根據這學處，比丘不可以親自或叫人為自己接受金錢。若人把金錢放在靠近他的地方，而又沒有人把它收起來，他不應該保持沉默，而應該反對地說：「比丘是不允許接受金銀的，我們不要它。」若他沒有反對，那麼他就犯了罪，那金錢也應被捨棄。這是世尊所制的戒條。

若有施主不理比丘的阻止與拒絕，依然把金錢留下後離去。當另一位施主來時比丘向他說起那件事，而那施主說：「請指示一個安全處，」那麼，那比丘甚至可以帶著那施主走上寺院的七層樓，然後說：「這裡就是安全處。」但是他不可以說：「把它收在這裡。」當那施主把金錢收好離去後，那比丘可以關上房門，再小心地看管它。註釋在分析「不持金銀學處」時很明確地說，那比丘這樣做並沒有犯任何戒。

若受持「不持金銀學處」（jātarūpa sikkhāpada）的在家居士也不被允許擁有金銀，那麼受持更微細、聖潔之戒的比丘是不可能被允許看管金銀的。因此我們應該知道，若比丘如此做沒有罪，那麼受持「不持金銀學處」的在家居士把財富收藏在安全之處是不會影響其戒的。

《清淨道論疏鈔》引述陶師的例子並非為了表示「只有在家眾能夠像陶師一樣不再執著地捨棄一切自己的財富時才可受持十戒」。事實上，引述陶師這位優越的十戒持戒者，只是為了訓誡人們不可以只滿足於自己一般地受持十戒，而應該向陶師學習，以更高層次的方法來修持。即使他們不能做到跟陶師一樣，所引述的也可鼓勵他們盡力效仿陶師。

對於這點的權威評論是來自「護法長老」，也即是《清淨道論疏鈔》的作者所著的《如是語註》：“sīlamayanti niccasīla uposatha niyamādivasena pañca attha dasa vā sīlāni samādiyantassa.”

這註釋述及三種戒，即：一、作為常戒來受持的五戒；二、在布薩日受持的八戒（布薩戒）；三、偶而受持的十戒。根據這註釋，很楚清地十戒並非作為常戒來持，只是偶而受持而已。

再者，《相應部・俱偈品・帝釋相應》記載了以下的事件。有一次帝釋天王從勝利殿出來要去花園時，在登上馬車之前他向八方頂禮。摩多梨天神就問：「尊者，您是在向誰頂禮？」

帝釋天王說：

「有行善的居士，

歸依三寶與具備戒，

如法地養妻活兒，
我即是向他們致敬，摩多梨。」

論師在解釋帝釋天王回答的「具備戒」時說：

「具備戒的居士是指那些已歸依三寶、受持五戒和十戒之人。」（根據這註釋，很明確地帝釋天王所致敬的人是在家受持五戒與十戒的居士。）

再者，《相應疏鈔》有這樣的評論：「應把五戒視為常戒，把十戒視為偶而戒。」

## 偶而戒（時而戒）

《摩揭陀辭典》的第 444 首偈簡明地解釋了偶而戒：「應盡其一生永久受持的戒是常戒，非永久但只是偶而持的戒是偶而戒。」常戒和偶而戒的用法是源自婆羅門。（不傷害、不妄語、不偷盜、不邪淫及不接受供養食物五項是必須永久受持的常戒。清淨、易知足、苦行、誦吠陀、觀想梵天五項是偶而受持的偶而戒。（《不死繭婆羅門品》、偈 49）

根據《相應部》及其註釋，即使必須以正命養家之人也可以受持十戒。因此「只有人們能夠像陶師一樣不再執著地捨棄自己的一切財富時才可以受持十戒」的觀點是不正確的，而只是言過其實罷了。

而且對於《八十集・大鵝本生經》提到國王的十項任務，註釋說「戒」是指五戒與十戒兩者。因此證明了國王有持十戒為十項任務之一。若說只有能夠永遠受持時才可受持十戒，那麼擁有皇后、妃子、宮女及金銀財寶的國王

就因為「不淫戒」與「不持金銀學處」兩項而不能受持十戒。若國王不可能受持它，論師就不會把它包括在國王的十項任務之內。但肯定地論師有提及它，因此十戒並非常戒，而只是在人們有能力時受持之戒。

再者，《小誦經註》解釋了八戒是如何演變自十戒：「在十戒之中，在家眾與沙彌應把首兩個不殺生和不偷盜作為常戒來受持。（第三個不淫戒於在家眾並不是常戒，而是在有能力時受持而已。）第七個不歌舞視聽與第八個不塗飾香粉戒合為一戒。最後的『不持金銀戒』不包括在內。」

根據這註釋，在十戒之中，在家眾應該永久受持的有四個，即不殺生、不偷盜、不妄語及不飲酒或服食麻醉品。

在家人不能時常都持守不淫戒。他們也不能永久地持過午不食、不歌舞視聽等戒。因此很明顯地這些都屬於偶而戒。

雖然《小誦經註》提及「不持金銀學處」是沙彌當受之戒，但是犯了此戒並不會失去沙彌的資格。因為《律藏・大品》提到，在世尊立下失去沙彌資格的十個因素之中，只有首五戒包括在其中，後五戒並沒有包括在內。所以雖然破了後五戒的其中之一，沙彌並不會失去沙彌的資格，而只是受到懲罰罷了。若他們實行導師所給的懲罰，譬如扛沙、抬水等，他們就能夠消罪，而再次成為沙彌。

因此即使是必定要受持十戒的沙彌也不會因為破了「不持金銀學處」而失去沙彌的資格。所以對沙彌來說，後五戒並不如前五戒來得重要。因此很嚴厲地訓誡在家眾必須嚴守「不持金銀學處」是不恰當的，因為即使對沙彌來說，它也不是最為重要的。

人們都認同《清淨道論》和《小誦經註》都是由覺音尊者所寫的。由於這兩本書的作者是同一人，其說明是不應該有差異的。《清淨道論》所說的「十戒不是在家眾的常戒，而只是在『有能力時』受持的偶而戒」應該和《小誦經註》與《如是語註》所說的相符。

在討論過有關的沙彌戒後，《小誦經註》討論有關破戒的事項時說：「在家人在受了五戒之後，若破了其中一個，就只有那個戒被破除了。若他再重新受過其戒，五戒就可恢復完整。」但是有些論師說：「若五戒是個別受持，即逐一個戒受持，那麼，破了一個戒並不會導致其他戒被破除。」然而若他們在受戒時說：「我願受持完整的五戒」，那麼，若破了其中一戒，其餘的戒也被破除了，因為其願是一起持守五戒。至於破戒的後果只限與所破的有關，其他戒是不受影響的。

但是有些導師則認為在受持完整的五戒之後，若破了其中一戒，其餘的並沒有破。若我們接受這觀點，如何受戒都沒有分別了。關於這點，《迷惑冰消》的「學處分別」說：

「若在家居士受戒後破了其中一戒，就只有那戒破了，其餘的並沒有破。因為在家眾並不像沙彌一樣有必定要持受的常戒，他們可以受持在能力範圍之內的戒，譬如一個、兩個或三個戒，並不一定要持所有五戒。我們不能因為他們只持一部份而不是完整的五戒就說這不算是持戒，說他們不會因此而獲得任何功德。」

我們應該知道即使在家眾不能受持所有的五戒，而只是盡力受持其中幾個，他們也會有功德的，以及他們所持之戒也是真實的。關於這點，《無礙解道註》對「制限遍

淨戒」（將在「戒有五種」的項目下更全面地分析）作了評論：戒的制限有兩種，即戒的數目與持戒的時限。在家眾可以受持一、二、三、四、五、八或十戒，但是沙彌與沙彌尼則必須受持全部十戒。這是受持戒的數目制限。

在此其要點是：若在家居士好好地受持一、二、三、四、五、八或十戒，其戒即是數目的「制限遍淨戒。」

因此，雖然在儀式上人們並沒有發願受持一、二、三或四個戒，而是所有五戒，但是卻不一定要受持全部。若只能持一戒，他們就應該持那一戒。若只能持兩戒，他們就應該持那兩戒等。

有人可能會問，既然在家眾有權隨心所欲地受持多少戒，為何《清淨道論》又針對戒說「在家眾應該把五戒作為常戒來受持」?

答案是其註釋著重的是持戒的原則，這原則要求人們永久地持守所有五戒。我們並沒有權力隨心所欲捨掉任何戒。無論是犯了任何一項都是有罪（惡業）的。其實並非只有《清淨道論》，其他經典也根據持戒的原則而把五戒例為常戒。

## 梵行五戒

除了五、八及十戒之外，也有在家眾受持的梵行五戒。然而，事實上梵行五戒即是五戒。在受持梵行五戒時，原本五戒的不邪淫戒被換成不淫戒。

在迦葉佛時代，有「伽威斯」居士（Gavesī）受持梵行五戒（《增支部・五集・優婆塞品・伽威斯經》）。在釋迦佛時代，有毘舍離城的「郁伽」財政和伐地國授手村

的「郁伽」財政兩人受持梵行五戒（《增支部・八集・居士品・經一與經二》）。兩位郁伽都向世尊受梵行五戒，然後把各自的四位妻子嫁給她們自己選的男人，之後就終生保持單身。他們兩人都是阿那含。我們不可以誤以為現今已婚的男人若要受持梵行五戒就必須不再執著地捨棄自己的妻子。換句話說，我們不可以為除非他們準備完全地捨棄自己的妻子，否則不可持此戒，因為上述的《小誦經註》提到，在十戒之中，不殺生、不偷盜、不妄語及不飲酒與服麻醉品四個戒才是常戒。由此證明了不淫戒與過午不食戒等並非常戒，它們只是偶而戒。即使他們不能完全像陶師一樣地持守，他們也可盡力把它作為偶而戒來持。所以，關於梵行五戒，兩位郁伽都是阿那含，他們都能不再執著地捨棄自己的妻子，然後終生持守此戒。若別人能夠做到這點那是很好的，但若他們不能做到完全一樣，他們也可以根據自己的能力去持守此戒。

## 一食梵行五戒

還有另一種戒是「一食梵行五戒」。一食是指一天中只有在早上吃一餐。所以若在家眾要受持此戒，他們可以在受了梵行五戒之後，再多受「過午不食戒」。若他們受整體的戒，他們可以說：「我受持一食梵行五戒。」根據《經集・如法經》，在佛陀時代，此戒的受持者有「如法」優婆塞和「難陀母」優婆夷等。在迦葉佛時代，伽威斯優婆塞與其他五百個居士也都受持此戒。（《增支部・五集・優婆塞品・伽威斯經》）

## 布薩八戒

有人可能會問，在提到五戒時，只用了個「五」字；在提到十戒時，只用了個「十」字，但是在提到八戒時，為何卻多了個「布薩」？

布薩有五個意思，即：

一、誦念別解脫律儀；

二、人或動物的名字；

三、受持；

四、應受持之戒；

五、受持戒的日子。

在這五者之中，（一）只跟比丘有關；（二）是人的名字（譬如布薩王子）或動物的名字（譬如布薩象）等，跟戒是無關的。在這一章裡，我們只討論餘下的三個。

餘下的三個意思是演變自巴利文的“upavasa”，其意義是受持或實踐戒。（三）的意思受持戒的行為；（四）的意思是戒，是人們應持之戒；（五）的意思是受持該戒的日子。

古代大德並沒立下受持五戒與十戒的特別日子，只有八戒才有特別受持的日子。由此八戒得了特別的「布薩」之名稱。

在此有另一點值得考慮：五戒比八戒來得少，而且它是人們每天受持的，因此並沒有特別受持的日子，但十戒比八戒的層次更高，古代大德應為它立下特別受持的日子，然而為何他們並沒有如此做？其可能的原因是八戒特別適合在家眾，但是十戒並不很適合。根據《清淨道論》，

十戒是為沙彌和沙彌尼而設的；《小誦經註》也提及十戒的最後一戒，即「不持金銀學處」是特別為沙彌而設的。因此證明了十戒是特別為沙彌而設的，並非為了在家眾。

因此在兩種與在家眾有關的戒當中，古代大德選了更高層次的八戒作為在特別的日子受持之戒。所以在《清淨道論》裡只有八戒有「布薩」的名稱。

有德之士並不滿足於只是持戒，他們要佈施行善，而這就需要去買與獲取東西來佈施。所以他們不能受持「不持金銀學處」。因此古代大德只為八戒設下特別受持的日子。

## 布薩九戒

在《增支部・九集・獅子吼品・經八》說明布薩九戒時有這麼地介紹：「九戒是很有利益與力量的。」在列舉布薩九戒時，世尊說了八戒，再加上修慈心觀的第九戒，即：「我安住於向一方的眾生散播慈愛。」

根據這部經，受持布薩九戒的方法是在受持八戒後，再持續地培育慈愛。能夠持守八戒不破及持續培育慈愛的人即是九戒受持者。慈愛應受到培育，而戒則應受到持守。因此修習九戒並不需要在受戒時誦念九戒。持戒者只需要受八戒，再盡力培育慈愛，那他就是在修持布薩九戒。

關於培育慈愛，世尊特別提及「一方」，即心朝著一個方向散播慈愛比沒有固定的方向更為有效。修行者應該逐一地把慈愛散播於十方（即四周八方加上下方）。他可以從任何一方開始。

雖然有四無量心[9]，但是世尊只選慈心加於八戒之上來作為第九戒，因為慈心有很大的力量。這是為何世尊在《小誦經註》與《經集》裡開示了《慈愛經》。

《增支部・十一集・隨念品・經五》提及不斷培育慈心之人可獲得十一種利益：

一、他睡得安寧；
二、他平靜地醒來；
三、他不會發惡夢；
四、他受到人類喜愛；
五、他受到非人喜愛（夜叉和鬼）；
六、他受到天神保護；
七、火、毒與武器不會傷害到他；
八、他的心容易定；
九、他相貌安詳；
十、他死時不會迷惑；
十一、若在今生沒有證悟阿羅漢道果，他將投生在梵天界。

因此明顯地慈心比其他三無量心更為有力。

## 三種布薩戒

世尊在《增支部・三集・大品・毘舍佉布薩經》開示布薩戒有三種：

一、牧牛者布薩；
二、裸體外道布薩；

[9] 四無量心是慈、悲、喜、捨。

三、聖者布薩。

它們的含意是：

（一）以牧牛者的思想來受持布薩戒是為「牧牛者布薩」。放牛吃草一整天之後，牧牛者在黃昏時把牠們還給主人。到家時他只是這麼地想：「今天我把牛放在某某地方吃草，帶牠們去某某地方喝水。明天我將放牠們在某個草地吃草，帶牠們去某個地方喝水。」

同樣地，受持布薩戒者對食物有貪欲地想：「我今天吃了這樣的食物，明天我將吃那樣的食物。」若他整天有如牧牛者般地度過，他所持的戒就是牧牛者布薩。

（二）持有邪見的裸體外道所持的布薩戒是為「裸體外道布薩」。譬如根據他們的不殺生戒，東南西北方一百由旬之外的生物是不可殺的。但是在這距離之內殺生是受允許的，因此，給了人們造惡的機會。如此地分別被禁止與不被禁止造惡的地區之後，他們受持自己的布薩。持有這種邪見之人所受持的布薩是為裸體外道布薩。

（三）在以佛隨念等清除心中的煩惱之後所持的布薩是為「聖者布薩」。聖者布薩有六種：

（a）梵布薩；
（b）法布薩；
（c）僧布薩；
（d）戒布薩；
（e）天布薩；
（f）八布薩。

（a）受持八戒後再不斷地隨念佛的功德（譬如阿羅漢

等）是梵布薩。

（b）受持八戒後再不斷地隨念法的功德是法布薩。

（c）受持八戒後再不斷地隨念僧的功德是僧布薩。

（d）受持八戒後不曾破過任何戒，再不斷地隨念戒的功德是戒布薩。

（e）受持八戒後再不斷地修天隨念，他把天與自己來比較地省思：「有些眾生在過去世具備了清淨信、戒、聞法、佈施與智慧的聖潔素質，因此死後得以投生在天界與梵天界。而我也同樣地具備了這些聖潔的素質。」這種布薩是天布薩。（在此天代表天神與梵天兩者。）

（f）在受八戒後，他如此省思：「就好像阿羅漢絕不會殺生或傷害任何生命，而時常對眾生懷有悲心，我也不會殺生或傷害任何生命及時常對眾生懷有悲心。如此地修行，我即是在跟隨阿羅漢之道。」如此省思八戒的每一條戒來受持布薩是八布薩。

應注意的是布薩是根據其持法而分為三種與六種。然而根本上只有兩種布薩戒而已，即布薩八戒與布薩九戒。

## 三、自然戒、慣行戒、法性戒、前因戒

（一）北俱盧洲的人自然地不會犯五戒是為「自然戒」。（這些人並沒有發願受五戒，而是本性就是不造殺生等惡業。）他們不會犯五戒並不是屬於「受戒離」而是「自然離」，即使情況迫使他們犯戒，他們也不會犯戒。

（二）跟隨家族、地區或宗派的傳統而持戒是為「慣行戒」。（由於祖先們都不造惡，因此現今自己也跟著「家族慣行」遠離造惡；由於某個地區的人民普遍上都不造惡，

因此自己也隨著「地方慣行」遠離造惡；由於自己的宗派的成員們都不造惡，因此自己也隨著「宗派慣行」遠離造惡。）

（三）由於菩薩的功德，其母親在懷孕期間裡是不會想要男人的，那時她所持的是法性戒。（從懷孕了菩薩那一刻開始，菩薩的母親就自然地持五戒與不會想要男人，包括自己的丈夫。這是因為極聖潔的菩薩正在她的胎內。由於她是基於自然法則而持戒，因此該戒被稱為法性戒。）

（四）沒有受到他人指導，而是由於自然傾向而持梵行戒是前因戒，例如大迦葉尊者與大具戒王菩薩。（由於在許多過去世裡的持戒習慣，他們自然地在今世傾向於持戒。）

## 四、別解脫律儀戒、根律儀戒、活命遍淨戒、資具依止戒

這四個戒主要是關係到比丘。當須彌陀隱士省察持戒波羅蜜時，他向自己說：「同樣地，你應該成就四戒地。」

### （一）別解脫律儀戒：

使到持戒者解脫四惡趣之戒是「別解脫律儀戒」。持此戒者：（i）應該行為正當；（ii）常去之處是恰當與無可指責的；（iii）應該視小錯為大害，其罪可能有如微塵一般的小，但應看它的危險有如在水面上下的高度與深度各有十六萬八千由旬的須彌山一般大；（iv）應該正當地修持戒。

更進一步的解釋：

（i）在世上有應該修的善慣行法及不應該修的惡慣行法。殺生、偷盜、邪淫三身惡行與妄語、兩舌、惡口、綺語四語惡行，合共七種惡行，以及其他導致犯戒的即是「惡慣行法」。

在此舉幾個導致犯戒的惡行的例子：在世間有些比丘把竹、葉、花、果、肥皂粉、牙籤等東西送給在家眾，他們以這種方法為生；這些比丘認同在家眾說錯的話，奉承他們以討歡心，所說的話少實多假，因此降低自己的人格。他們有如保姆般地照顧在家眾的孩子們，抱他們、為他們穿衣等；他們為在家眾跑腿傳訊；他們為在家眾醫病，為他們看管財物，與他們交換飲食。這些及其他受到佛陀指責的邪命是為「惡慣行法」。

即使在家眾來討竹、葉等，比丘都不可以給他們，更何況是他們沒有來討時。這種給與並非比丘們的任務，若他們如此做，他們是在毀壞在家眾對戒律的信心。

關於這點有人可能會問，若比丘不給在家眾所要的東西，那麼不是毀了他們的信心？或者若比丘給在家眾所要的東西，那不是使他們有信心，想「這是能夠滿足我的需求的比丘」？

即使在還未收到禮物之前，在家眾對身為世尊弟子的比丘的信心是真實與清淨的。但是在收到禮物之後，在家眾將把比丘視為送竹、葉等之人，使到心中生起了執著。因此他們對比丘的信心已受到執著污染。真實的信心已經被毀滅了。所以世尊指責比丘送禮物的行為，稱這種行為作「污染在家眾的信心」。

跟一切上述的惡慣行法相對的即是應受到培育的慣行

法。

（ii）去處有兩種，即錯與對。

錯去處：有比丘跟妓女、寡婦、離婚婦女、少女、中性人與比丘尼親蜜地相處。他們常去比丘不可去的酒館；他們就好像在家人一般地跟國王、大臣、外道與俗家弟子混在一起。他們跟無信心、誹謗及恐嚇佛弟子（比丘、比丘尼、男女居士）的人相處在一起。這一切比丘跟他人的親密關係和常去之處皆是比丘的錯去處。

在此「錯去處」是指不善的友情和關係，以及比丘不應去之處。但若有妓女邀請比丘來接受供養食物，他們可以保持正念地去接受它。在此妓女、寡婦、離婚婦女、少女、中性人與比丘尼被視為惡去處是因為她們是五欲之樂的根源。酒館、旅店等會危害到修習佛法。跟國王與大臣相處是無益的，他們所做的供養也可能是具有毀滅性的。無信與時常辱罵恐嚇佛弟子的人之家是惡去處，因為他們會令到比丘退心與害怕。

跟上述相對的人與地方是比丘的善去處。有些居士對三寶有信心，相信業力果報，他們就好像比丘可享無盡之泉的井或湖。由於比丘們時常到來，這使到他們的家時常映著袈裟的光彩，空中流著因比丘們走動而生的涼風。這裡的人希望比丘、比丘尼及男女居士們健康幸福，這樣的屋子是比丘的善去處。

## 再進一步地解釋正行、不正行和行處

不正行是指不正當的行為。

有兩種不正行，即身不正行和語不正行。

**身不正行：**加入僧團之後，某比丘對僧團無禮。他站立或坐著時推擠上座們；站或坐在他們前面；坐高過上座們；坐著時以袈裟遮頭；站著說話；說話時擺手；上座們赤腳走路時，他穿著鞋走；上座們[10]走在較低的路時，他走在高的路；他站立或坐著時，不讓下座比丘有位子；在沒有上座的允許之下，他把柴捆放在火爐裡，又把門關上；（在沖涼的地方）他推開上座們而先他們入水沖涼；沖完後推擠著他們先出來；他走在上座的前面；來到村子或市鎮時，他急忙地跑去女子的房間；他摸小孩的頭（作為喜愛的表示）。這些都是身不正行。

**語不正行：**加入僧團後，某比丘對僧團無禮。他沒有得到上座允許就說法、回答問題或誦念別解脫；站著說話；說話時擺手；來到村子或市鎮時，他毫無自制地向女人或少女說：「妳們之中某家有什麼東西？有沒有粥？有沒有飯？有沒有主要的食物可吃？我們將喝什麼？我們將吃什麼主要的食物？我們將吃什麼甜品？妳們會供養我什麼？」等等。這即是語不正行。

**正行：**與不正行相對的即是正行。而且有正行的比丘是有恭敬心、順從、有慚愧心與良知的。他正確地穿好上下衣，無論前進、後退、旁視、伸彎手腳，他都保持眼光垂視，攝受自己的六根門；他的舉止能激起人們的恭敬與信心；他懂得適量地吃，時常保持醒覺、正念與明覺；他少欲知足，勤於修習善法，極小心地持守等正行戒。這即是正行。

**行處：**行處有三種：一、親依止行處，對提昇心靈很

[10] 譯按：上座是戒臘較高的比丘，下座則是戒臘較低的比丘。

有幫助的行處；二、護行處，作為保護心的行處；三、近縛行處，作為繫縛心的行處。

（一）時常說十種有助於解脫生死輪迴的正語的朋友是「親依止行處」。依靠了這樣的朋友，他得聽聞未聽過之法、去除疑惑、糾正見解、心變得清晰。除了這些利益之外，他提昇了自己的信、戒、多聞、佈施與智慧。由此，善友是親依止行處，對提昇諸如戒等善法有助益的行處。

十種有助於解脫的話語：

一、少欲論；

二、知足論；

三、離群論；

四、獨處論；

五、精進事論；

六、持戒論；

七、定力論；

八、智慧論；

九、解脫論；

十、解脫智見論。

簡而言之，善友時常說十種有助於解脫輪迴的言論，因此帶來得聞所未聞之法等五種好處。他們能夠令到別人提昇信、戒、多聞、佈施、智慧五種素質，而他們就是親依止行處，提供培育諸如戒等善法的助緣。

防護心的正念是「護行處」。修習正念的比丘在村子或市鎮裡托缽時眼光下垂，只前視一犁之地，防護六根門。他走著時不會看象群，或馬群，或馬車隊，或軍隊，或女人，或男人。他不會環顧四面八方或往上下望，而只是向

前垂視。沒有安住於正念的比丘在村子或市鎮裡托缽時東張西望的，就好像一隻以布蓋著鳥籠裡的烏鴉。由此正念是保護比丘的心不受邪念侵犯的行處。

由於四念處是心緊繫之處，它被稱為「近縛處」。

欲使自己的別解脫律儀戒完全清淨的比丘必須具備正行、善行處，以及視小錯如大危難。

**（二）根律儀戒：**

防護六根是根律儀戒。（六根是眼、耳、鼻、舌、身、意。）根的意思是支配或控制。在見到色塵時，眼是支配器官。若眼睛瞎了，它就看不到東西。同樣地，聽到聲音時，耳朵是支配器官。若耳聾了，它就聽不到聲音，因此耳朵是耳根。在嗅到氣味時，鼻子是支配器官。若鼻子壞了，它就嗅不到氣味，因此鼻子是鼻根。在嚐到味道時，舌頭是支配器官。若舌頭壞了，它就嚐不到味道，因此舌頭是舌根。在觸到東西時，身是支配器官。若身體壞了，它就失去了觸覺，因此身體是身根。在認知法塵時，意是支配者，沒有意就不會有意識，因此意是意根。所以防護六根即是根律儀戒。

防護六根當是如此：當眼睛看到色塵時，他應該覺知它只是色塵，不應該一般地去認知它，譬如「這是女人」、「這是男人」、「這很美麗」，這樣會導致煩惱生起。他也不應該去注意所看到的女人、男人等的細節，譬如手或臉的形狀、微笑、大笑、說話、旁視等舉止，這些都會導致煩惱不斷地生起。

## 大帝須長老的例子

關於防護眼根，住在寺山的大帝須長老是其中一個榜樣。有一天大帝須長老去阿奴羅度托缽。那天有個女人跟丈夫吵架後穿上漂亮的衣服要回娘家。看到大帝須長老攝受諸根地走向前來，她大聲笑著想：「我將引誘他作我的老公。」聽到了笑聲，大帝須長老抬起頭來看是發生了什麼事。看到了她的牙齒，他即培育起不淨觀，（進而修行觀禪）而證得了阿羅漢果。

那女人的丈夫趕上來時看到長老，他就問：「尊者，您有沒有看到有個女人在此走過？」

「施主，我不知道是男人還是女人走過，我只看到一副骨頭走過這條路。」

雖然那長老看到那個女人，但是他只是看到而已，並不知道那是個女人。反之，他只是修禪至成為阿羅漢。這件事應被視為榜樣。

沒有防護眼根的比丘在看到美好的東西時，心中就會生起貪欲；若他看到的是醜惡的東西，心中就會生起不快與憂愁。因此人們應該以正念防護眼根，以防止這些不善心生起。

其他諸根都應當如此防護，以便在聽到聲音、嗅到氣味、嚐到味道、觸到東西或識知法塵時，煩惱不會生起。

### （三）活命遍淨戒：

活命遍淨戒是指遠離戒律禁止的六種邪命，以及其他邪命。佛陀立下有關活命的六個學處是：

一、由於心中懷著邪惡的意圖，比丘騙說自己已證得

禪那、道與果，而事實上卻未曾證過，那麼他是犯了波羅夷罪。

二、為了生活，他作媒人安排婚事，那麼他即是犯了僧殘罪。

三、雖然沒有直接地說：「我是阿羅漢」，但為了謀生而說：「在你的寺院裡有個比丘是阿羅漢。」而寺院施者也懂得其意，那麼他就犯了偷蘭遮罪。

四、為了生活，若他沒有生病，卻討取與吃了豐富的食物[11]，那麼他就犯了波逸提罪。

五、為了生活，若比丘尼沒有生病，卻討取與吃了豐富的食物，那麼她犯了悔過罪。

六、為了生活，若比丘沒有生病卻討與吃了菜餚或飯，那麼他就犯了惡作罪。

除了以上六種，其他邪命是：

一、虛偽；

二、虛談；

三、暗示；

四、貶抑；

五、以利套利。

**虛偽有三種：**

一、虛偽地用資具；

二、虛偽地說接近證悟道果的課題；

[11] 豐富的食物是指加入酥油、牛油、油、蜜糖、糖漿、魚、肉、牛奶和凝乳的食物。

三、欺騙信徒的虛假威儀。

（一）當俗家信徒供養袈裟等給某位比丘時，雖然他想要，但是由於心懷要裝出高尚，以獲取更多供養的邪惡意圖，他說：「這些昂貴的袈裟對比丘來說有何用處？只有用棄布做成的『糞掃衣』才是適合他的。」（對於食物）他說：「這麼貴的食物對比丘來說有何用？只有托缽得來的食物才是適合比丘的。」（對於住所）他說：「這麼好的住處對比丘來說有何用？只有樹下或露天才是適合比丘的。（對於藥物）他說：「這麼貴的藥物對比丘有何用？只有牛尿或『沒食子』才是適合他的。」

為了依言而行，他只用劣質的袈裟、住所和藥物。所以在家信徒把他看得很高尚，想著：「這位尊者真是少欲知足，不會渴求物質與欲樂。他不和在家眾混在一起，也很精進地修習佛法。」過後他們邀請他接受越來越多的資具，而那位比丘心懷邪惡意圖地自誇，說：「施主，當信心、施物與受者具足時，那麼虔誠的施者將會獲得許多功德。現在你們肯定是有信心的，也有東西做供養，而我即是受者。若我不接受你們的供養，你們的功德就會退減。由於對你們的慈悲，雖然我不需要它們，也只好接受下來。」如此說後，他接受了許多的袈裟、食物、住所和藥物。因此雖然他很貪婪，卻裝作少欲與用劣質的資具，以令別人看高他。這即是虛偽地用資具。

（二）雖然沒有直接說：「我已經證得了禪那、道與果。」，他卻巧妙地暗示以使人們以為他已經證得了它們，說：「有位穿這樣的袈裟的比丘修為很高；有位帶著這樣的缽、這樣的濾水器、這樣的腰帶、這樣的拖鞋的比丘修

為很高。」這即是虛偽地說接近證悟道果的課題。

（三）為了獲得在家信徒的稱讚與尊敬，比丘想：「若我這樣子走路，人們將會稱讚我，以及把我看得很高。」所以他就模仿聖者的行、立、坐、臥的舉止。這即是欺騙信徒的虛假威儀。

**虛談：**

虛談是指懷著邪惡動機地說話。當比丘看到人來到寺院，他先向他們說：「施主，你們來這裡的目的是什麼？你們是來邀請比丘的嗎？若是就請先行，我將帶缽隨後來。」或說：「我是帝須長老，國王尊敬我，大臣們也尊敬我」等等。當人們說話時，他小心地避免抵觸他們，或避免令他們感到煩悶，以避免令他們感到不快。他阿諛地稱呼他們為「大財政」、「大廠家」等。這樣阿諛地說話以獲得信徒的供養即是虛談。

**暗示：**

暗示是指懷著邪惡動機地暗示以促使他人做供養。譬如看到有個人帶著食物時說：「你已經得到食物了嗎？你是在那裡得到它的？你是怎麼得到的？」等等。看到牧牛者，他就指著小牛說：「這些小牛是喝奶還是喝水長大的？」牧牛者回答說：「尊者，這些小牛是喝奶長大的。」「我不認為如此。若這些小牛有奶喝，比丘們也應該獲得牛奶」等等。如此令到牧牛童傳訊給父母以供養他們牛奶。這樣暗示以促使人們做佈施即是暗示。

更直接與明顯地暗示要什麼的話語被稱為「周遍熱望」。暗示和周遍熱望都是不同種類的虛談，它們的本質

都是邪惡的。

《清淨道論》在形容周遍熱望時舉出了檀越比丘的故事。（檀越比丘的意思是慣於拜訪在家眾的比丘。）

## 檀越比丘的故事

有個慣於拜訪在家眾的比丘想要食物，在無人邀請之下就走進一間屋子裡坐下來。屋裡的女人看到了那比丘，但卻不願意給他食物，於是她發牢騷地說：「我沒有米。」然後裝作去找米地離去，而逗留在鄰居的家裡。那比丘就偷偷地走進內室到處看，看到門後有甘蔗，碗裡有黃糖，籃子裡有魚乾片，罐裡有米和壺裡有牛油。然後他就出去坐回原位。

那女人回來時低聲抱怨地說：「我找不到米。」那比丘就說：「施主，今天早上我看到一些預兆顯示我會得不到東西吃。」那女人問：「尊者，那是什麼預兆？」「當我來這間家托缽時，在路上我看到有條像門後面的甘蔗般大的蛇。當我想找東西趕走牠時，我看到像妳碗裡那粒黃糖般大的石頭。當我用那石頭丟向蛇時，他的腮張開到好像妳的籃子裡的魚乾片般那麼大。當那蛇張開嘴咬石頭時，他露出的毒牙就好像妳罐子裡的米粒。那蛇滲了毒的唾液就好像妳壺裡的牛油。」避免不了這明顯表示他的期望的話，那女人想：「沒有辦法能騙得了這禿頭！」所以她不情願地給他甘蔗，再煮好飯，連同牛油、黃糖和魚乾一起供養給他。

**貶抑：**

貶抑（激磨）是指抹殺，或研磨，或徹底摧毀在家信徒的德行，以求有所得，就好像研磨或摧毀香料來做香水。這種求取的方法有許多種，例如：用惡語迫使人們佈施，指責地說：「你這傢伙根本沒有信心。」、「你根本不像其他信徒。」或諷刺沒有佈施的人說：「啊，施者，偉大的施者！」或在人群中諷刺沒有佈施的人說：「為什麼你們說這人沒有佈施東西？他時常佈施給托缽的人這麼一句話『我沒有東西』！」這樣貶低在信徒的德行以求有所得是為貶抑（激磨）。

**以利套利：**

這是指受到貪欲煽動的以利套利。譬如在某個施主的家裡接受供養食物後，比丘把它分給鄰居的小孩子們。他這麼做是為了使孩子的家人給他更多，以表示他們對他（那看來像是喜愛孩子）的感謝與歡喜。簡而言之，把所接受的施物送給別家人以獲得更多是為以利套利。

上述的虛偽等五種邪命只差別在求取的方式。在本質上它們都是相同的，即是騙取在家信徒不情願的供養。

依靠犯了佛陀立下有關活命的六學處，或通過虛偽、虛談、暗示、貶抑和以利套利諸惡行而得來的東西生存即是邪命。遠離一切邪命，以使活命清淨是為活命遍淨戒。

**（四）資具依止戒：**

依四資具成就的戒是為資具依止戒。

四資具是袈裟、食物、住所和藥物。它們是不可或缺的，沒有了它們就不能生存。但在用它們時，比丘應該省察資具的本質，以便貪、瞋等煩惱不會生起。

比丘應該如此省察：

當穿用袈裟時，他不視它為裝飾物（這會導致惡念生起），而是有智慧地省察它，想：「我穿這袈裟是為了禦寒；我穿這袈裟是為了不受到烈日曝曬；我穿這袈裟是為了避免蚊子、牛蠅、蛇、蝎子、跳蚤等的干擾；我穿這袈裟是為了遮蓋身體私處。」

吃東西時，他省察：「我吃東西並不是像小孩子一般地為了取樂；我吃東西並不是熱衷於提高男性魅力；我吃東西並不是為了要英俊；我吃東西並不是為了皮膚美麗；我吃東西是為了去除飢餓；我吃東西是為了利於修行。吃了這些食物，飢渴的痛苦將會消失；通過適量的飲食，我可避免因吃過多而導致消化不良之苦，也能夠保持身體健康。我正當地獲取這些食物，以無可指責的方式來吃，如此適量地飲食，我將得以舒適地過活。」

關於適量地飲食，以便得以舒適地過活，佛陀說：「在吃飽前的四或五口，比丘應該以喝水代之。對於決心要修禪的比丘，這已足以使他舒適地活著。」

雖然佛陀所說的主要對象是禪修者，但這對非禪修者也是有益的。跟隨這指示，他們能夠舒適地過活，免除飲食無節制帶來的不適。

住在住所裡時，他省察：「我住在這裡是為了禦寒和避免烈日曝曬；我住在屋子裡是為了避免蚊子、牛蠅、蛇、蝎子、跳蚤等的干擾。我視這住所為避開極度的氣候及享受獨處之地。」

在用藥物時，他省察：「我服食這些藥是為了治病以保存生命。」這種詳盡的省察稱為「大省察」。

如何成就這四種戒？（即：別解脫律儀戒、根律儀戒、

活命遍淨戒和資具依止戒。）

在這四者之中，別解脫律儀戒應以信心來成就。他對佛陀有這樣的信心：「立下戒律（學處）的世尊的確是佛陀，他毫無遺漏地知曉一切法則（即是對佛陀有清楚的認識）。」他對法有這樣的信心：「僧團應遵從的戒律的確是佛陀立下的（即是對法有清楚的認識）。」他對僧伽有這樣的信心：「僧團的成員是佛陀的弟子，他們都善於持戒（即是對僧團有清楚的認識）。」

因此，若某人對佛、法、僧有信心，他就能夠成就別解脫律儀戒。

因此當以信心持守佛陀立下的每條戒，即使犧牲性命也在所不惜。佛陀曾經這麼說：「就好像母雞不惜犧牲性命地保護牠的蛋；就好像犛牛不惜犧牲性命地保護牠的尾巴；就好像居士懷著慈愛、不惜犧牲性命地保護獨生子；就像獨眼的人極盡小心地保護唯一的眼睛，所以持戒者在其生命的三個階段裡都應該極關心與摯愛地保護其戒。」

## 不惜犧牲性命地成就別解脫律儀的故事

有一次在斯里蘭卡的大義務山裡，有一群強盜捉了一位長老，再以藤把他綁在地上。雖然他有能力掙扎開脫束縛，但他害怕掙扎時會弄斷了藤而犯了「草木波逸提罪」。所以他躺在地上七天，修觀禪至證悟阿那含果，過後他就在當地死去，而投生在梵天界。

在斯里蘭卡有另一位長老也遭受到強盜類似的惡待。當時森林起了大火。雖然他有能力逃脫，但他害怕會犯了草木波逸提罪。所以他就躺著修觀禪，而成為「等首阿羅

漢」[12]，而證入般涅槃。過後身為長部誦者的無畏長老與五百位比丘來到現場。看到了長老的屍體，他就好好地把它火化，然後再為它建了座塔。因此註釋裡說：

「善行者為了保持別解脫律儀戒清淨，即使犧牲自己的性命也不肯犯了佛陀所立下的戒律。」

有如別解脫律儀戒當以信成就，根律儀當以正念成就。只有在根律儀戒受到正念護持時，別解脫律儀戒才能長久。當根律儀戒破時，別解脫律儀也將隨之而破。

在佛陀時代，剛出家為比丘的婆耆舍尊者（Vaṅgisa）在托缽時看到一個女人而破了根律儀戒，心中充滿了慾念，無法攝受諸根。他向阿難尊者說：「阿難尊者，我現已是慾火焚身，心已被慾火吞噬了，請您基於慈悲教我息滅這烈火之法。」

阿難尊者答道：「當你錯誤地去認知時，欲火吞噬了你的心。別去認知所見的美好一面，因為它引生慾念；你應見其不淨來淨化自己的心。」婆耆舍尊者聽從阿難尊者的勸告得以止息慾火。

以下是想成就根律儀戒之人應學習的兩個模範。

## 護心長老的故事

在斯里蘭卡的古蘭陀伽洞的洞壁上畫著觀慧佛等七尊佛出家的美麗彩圖。有一群到訪的比丘看到後向護心長老說：「尊者，您這山洞裡的畫很美麗哪！」護心長老答道：「朋友，我住在這洞已經六十多年了卻不知道此地是否有

[12] 「等首阿羅漢」是證得阿羅漢果後就即刻證入般涅槃的阿羅漢。

圖畫。今天你們讓我知道了，我想你們的視力真好。」（雖然護心長老已在洞裡住了六十多年，但是他卻連舉目一望洞壁也沒有。他也不曾抬頭看樹，只有看到地上的花瓣時才知道那棵樹開花了。）

聽到長老如此嚴格的持守根律儀戒，大村的王三次派人去請他進宮，以便可以親自向他致敬。但是長老卻不願意去見國王。因此國王下令把村裡所有嬰兒的母親的乳房給包紮起來，然後說：「只要長老還是不肯來，就讓這些小孩子們沒有奶喝。」出自對那些小孩子的慈悲心，長老終於來到大村。

聽到長老已經到來的報告，國王說：「去把長老請進宮來，我想要受戒。」國王就在內室裡向長老頂禮與供養食物，然後說：「尊者，今天我不適於受戒，我將在明天受戒。」在提著長老的缽，跟著長老走了一小段距離後，他和皇后再向長老頂禮。無論是國王或皇后頂禮，長老都是說：「願國王快樂。」一連七天都是如此。

其他比丘就問護心長老，說：「尊者，為何不論是國王或皇后向您頂禮，您都是說『願國王快樂』？」長老答道：「朋友，我並不清楚那是國王或皇后。」七天後，當國王知道長老住在皇宮裡並不快樂就讓他離去。

長老就此回去古蘭陀伽洞。夜晚降臨時他走出洞外行禪。住在鐵樹的天神拿了把火炬站在一旁。長老的禪修清淨與光明至令他感到歡喜。剛過中夜時長老證了阿羅漢果，令到整座山發出一聲巨大的迴響。

## 大彌多長老的故事

有一次大彌多長老的母親生了乳癌。她就向身為比丘尼的女兒說：「去找哥哥，告訴他我的困難，以及向他要些藥回來。」當她的女兒見到大彌多長老時，他說：「我不懂得如何採草配藥，但我會告訴妳一種藥：『自從我出家後，我不曾因見到異性而生起慾念，不曾因此而破了根律儀戒』，願如此說真實語能令我母親病癒。妳回去重覆我所說的真實語，再按摩母親的身體。」他妹妹就回家把一切告知母親，依他的指示去做。那母親的瘤即刻如水泡破滅般地消失了。她站起來愉快地說：「若世尊還活著的話，他會不以他那有網印的手[13]摸我兒子的頭嗎？」

大彌多長老與護心長老防護六根的方法是有所不同的。護心長老是以垂視不看東西地防護六根。但大彌多長老並非如此，他只是如實地看一切事物，即使看到異性，他也能夠防護眼根，不令慾念生起。

護心長老防護六根的方法就好像把屋子的門全關上，不讓任何盜賊進來。大彌多長老防護六根的方法並不是像把門關上，而是守護著門，不讓盜賊進來。這兩者都是傑出與值得效仿的。

防護六根當以正念來實行，活命遍淨則應以精進來實踐，因為只有運用精進才能捨棄邪命。因此為了避免不正當的活命方法，比丘應精進地以托缽等正當的求生方式來清淨活命。

不可通過暗示、轉彎抹角的言語、指示或明白的請示

[13] 「有網印的手」是三十二大人相之一。

來獲取袈裟和食物。但是有關獲取住所則只有明白的表示是不受准許的。

**暗示：**當有多位比丘好像是要建東西地準備空地時，人們問他：「尊者，這是在做什麼？又是誰要做的？」而他回答：「沒有人。」他這麼回答即是一個暗示（暗示還沒有施者佈施住所）。一切其他帶出他需要住所的言行也是暗示。

**轉彎抹角的言語：**比丘問在家信徒，說道：「你住什麼樣的屋子？」「住在巨宅，尊者。」「施主，比丘是不可以住在巨宅的嗎？」這樣的表達方式是轉彎抹角的言語。

**指示：**「這住所對比丘僧團來說是太小了。」這種含有建議的言語是指示。

關於在生病時獲取藥物，以上四種言語都是受允許的。但是病好後是否還可以用之前這樣得來的藥物？關於這點，律師認為既然佛它已經開放了用藥的方式，那是允許的。但是經師卻認為這樣雖然沒有犯罪，然而已經污染了活命之清淨，因此是不允許的。雖然是佛陀允許的，但是想要活命徹底清淨之人應該完全不用暗示、轉彎抹角的言語、指示和明白的表示。具備了少欲等特別素質，即使在生命受到威脅時，他都不會涉及暗示等而獲取資具。這樣的人是非常聖潔之人，譬如舍利弗尊者。

## 舍利弗尊者的故事

有一次，舍利弗尊者和目犍連尊者住在一座森林裡。有一天，舍利弗尊者中了極嚴重的腸胃絞痛。目犍連尊者在傍晚來找他討論時看到他躺在地上。目犍連尊者就問：

「發生了什麼事？」聽了舍利弗的解釋之後，他再問：「那麼在以前是什麼東西會幫到你的病呢？」舍利弗尊者說：「朋友，當我還是在家人時，我母親煮粥，再加入酥油、蜜糖、糖等給我吃。那可治癒我的病。」目犍連尊者說：「那好，朋友，若你或我有足夠的福報，可能明天我們就可以獲得一些。」

此時有個住在小徑盡頭樹上的天神聽到了他們的交談。他就想：「明天我將找粥給長老。」他當下就去一間時常供養目犍連尊者的人家，附上了家中大兒子的身搗蛋。當那小孩的家人到前來時，他就向他們說若他們能夠在隔天準備這樣的粥給長老，他就放了小孩。他們答道：「即使你不說，我們都是經常供養食物給長老的。」隔天他們就準備了粥。

早上時目犍連尊者就去向舍利弗尊者說：「朋友，你留在這裡等我托缽回來。」之後他就去村子裡托缽。那家人看到他時就把缽接過來，把依照指示所準備的粥裝進去後再還給他。當他想要離開時，他們說：「尊者，請吃吧！過後我們還會再給您更多。」當他吃完後，他們再佈施一缽的粥給他。他就把它拿回去給舍利弗尊者吃。當舍利弗尊者看到它時，他想：「這粥很好，它是怎麼得來的？」當省察後得知它是如何得來的，他說：「朋友，這食物是不適合吃的。」目犍連尊者並沒有因此感不快或想：「像我這樣的人帶來的食物他竟然不吃。」他只是當下即把食物倒掉（並不是因為生氣）。

當粥掉在地上的那一刻，舍利弗的病也就好了。（在他剩下的四十五年餘生裡，他不再患上此病。）

過後，他向目犍連尊者說：「朋友，即使餓到腸都掉

在地上，這以言語表示得來的食物還是不可吃的。」

在此，我們必須注意到世尊只是禁止比丘以言語表明來獲取食物，但是舍利弗尊者並沒有以言語表明來獲得食物。當目犍連尊者想知道他以前是用什麼治好那病時，他只是提起在過去粥能幫他去除病。然而他並不願接受曾提過的食物。

## 大帝須長老的故事

莫說佛陀時代像舍利弗尊者般的長老，即使在佛入滅許久後，在斯里蘭卡的吉拉昆巴（Ciragumba）有位不甚出名的大帝須長老也是嚴守戒律的。有一次大帝須長老在飢荒時遠行，由於缺乏食物和路途勞頓，他感到非常疲憊與虛弱。所以他躺在一棵長滿芒果的樹下休息，而有幾粒芒果即掉在他身邊。雖然他很飢餓，但卻不曾想過拾起它們來吃。

其時有個老人經過，看到他虛弱的狀況，就弄了些芒果汁供養給長老。然後背起長老帶他到要去之處。當被背著時，長老心想：「這人並不是我的父親，或母親，或親戚。但他還是背負著我，這只是因為我所擁有的戒。」如此省思後，他訓誡自己必須保持戒與定完美無瑕。然後就還在被背負著時，他培育觀智與次第地證悟至阿羅漢果。

大帝須長老持戒的態度是值得我們學習的。活命遍淨戒當以精進來實踐，資具依止戒則應以智慧成就，因為只有智者才能分辨有益與危險的資具用法。因此比丘應該心無貪欲且具有智慧地作了省察之後，才可用合法獲取的資具。

## 兩種省察

對四資具的省察有兩種，即：一、在接受它們時省察；二、在用它們時省察。不單只是用四資具時應該省察，在接受它們時也應省察它們為界或不淨。

（一）省察它們為界：袈裟等只是由八種色法在因緣具足時結合而成的。（中譯按：這八種色法是地、水、火、風、色、香、味和食素。）

（二）省察它們為不淨物：對食物的省察是與食厭想禪法一樣。對袈裟等的省察是：「這些原本不可厭的袈裟等，在接觸到污穢的身體後也變得極度不淨了。」

（再提一次，省察的方法一共有三種：一、大省察，即省察四資具的用處；二、界省察；三、厭惡作意省察。）

若比丘在接受與用四資具時有作省察，他由始至終都可以無可指責地受用它們。

## 四種用法

資具的用法有四種：

（一）盜賊受用：無德之比丘受用資具就好像是盜賊的行為。（世尊只允許有德之士受用資具。在家信徒也只想供養有德之士，期望這會帶來極大的福報。因此無德者是無權享用的。由此這些無權無德者受用資具就好像盜賊的行為——《清淨道論疏鈔》）

（二）欠債受用：有德者在受用資具時，若沒有作適當的省察就好像欠了債。每當穿用袈裟或東西時，比丘都應該省察。若在用資具時忘了省察，他應該在早上、黃昏、

初夜、中夜與後夜時省察。若破曉還未作省察，他即是欠了債。

每當他走進住所、坐下和躺下時，他都應該適當地省察。在受用藥物時也應該適當地省察。若他在接受時有省察，而在用它們時卻沒有省察，那麼他即犯了罪。反之，若他在接受時沒有省察，但是在用時有省察，那麼他是無罪的。

四種戒清淨：若比丘犯了罪，他應該以四種戒清淨的其中一個來淨化其戒，即：

一、說示清淨：以公開言明其罪淨化別解脫律儀戒。

二、律儀清淨：根律儀戒是以決意來淨化，說：「我絕不會再做這回事。」

三、遍求清淨：以捨棄邪命，以及合法地獲取資具來淨化活命遍淨戒。

四、省察清淨：以前述的省察法來淨化資具依止戒。

（三）繼承者受用：七種有學聖者受用資具是繼承者受用。（有學聖者是指至少已證得初道，但還未證得四果的聖人。）他們是佛陀的孩子。就好像孩子是父親的繼承人，這些身為繼承人的聖者可受用佛陀允許的資具。（雖然實際上這些資具是在家眾供養的，但由於它們是佛陀所允許的，因此它們被視為是佛陀的資具。）

（四）主人受用：凡夫與有學聖者還未斷除渴愛，所以他們還是受渴愛所制，受用資具時並不像是個主人在受用，而只是像渴愛之奴隸在受用。反之，阿羅漢已完全斷除渴愛，因此他們就像主人能夠控制自如般地受用資具。他們可以在受用不淨物時省察其淨，或在受用淨物時省察

其不淨，或在受用資具時省察它為非淨非不淨。

在這四者之中，主人受用和繼承者受用是受允許的。在此，主人受用只是屬於阿羅漢的，但是若有學聖者與凡夫在受用資具時能夠以不淨想來去除渴愛，那麼他們就好像不再是渴愛的奴隸，而其用法也可歸納於阿羅漢的主人受用。同樣地，阿羅漢與凡夫也可被視為佛陀的繼承人。

欠債受用是不被允許的，盜賊受用就更別說了。有德者在受用資具時有作省察地受用是與欠債受用相反的，即無欠債受用。受用資具時有適當地省察的有德凡夫可以被視為是有學聖者，因此他們的用法也可被視為是繼承者受用。

在這四者之中，阿羅漢的主人受用是最聖潔的。因此想像主人般地受用資具的比丘應以省察來成就資具依止戒。

## 戒有五種

（A）戒有五種：

一、制限遍淨戒（pariyanta pārisuddhi sīla）；

二、無制限遍淨戒（apariyanta pārisuddhi sīla）；

三、圓滿遍淨戒（paripunna pārisuddhi sīla）；

四、無執取遍淨戒（aparāmattha pārisuddhi sīla）；

五、安息遍淨戒（patippassadhi pārisuddhi sīla）。

（一）在家信徒與沙彌所持的戒是制限遍淨戒，因為它有戒條數目的制限。《清淨道論》有解釋制限遍淨戒的戒條數目制限，但《無礙解道註》提到兩種制限，即：一、

學處制限；二、時間制限。

「學處制限」是指在傳統上在家信徒所受的戒條數目，即一、二、三、四、五、八或十戒。沙彌和沙彌尼則受持十戒。

「時間制限」：有些信徒在佈施儀式的期間裡持戒；有些信徒於逗留在寺院的期間裡持戒；有些則持戒一、二或三天，或更多天；有些則在白天或黑夜持戒。

（二）無制限遍淨戒：《二分別》的摘要《二本母》列舉了兩百二十七條比丘戒。在擴大後，這些戒一共有九百十八億五百零三萬六千條。第一次經典結集簡要地記錄了佛陀為比丘立下的戒律。這些戒的整體是為無制限遍淨戒。

（三）致力於證悟的凡夫所持的完滿清淨戒是為「圓滿遍淨戒」。其戒在加入僧團時即已非常清淨，就好像一粒受到精磨的寶石或細煉而成的黃金。因此它未曾受到邪念污染，以及是阿羅漢果的近因。由此它被稱為圓滿遍淨戒。大護僧長老和他的侄兒護僧長老兩人立下了如何持守此戒的模範。

## 大護僧長老的故事

當戒臘六十（即八十歲）的大護僧長老臨終躺在床上時，比丘們問他：「尊者，您已經證悟出世間果位了嗎？」

大長老答道：「我還沒有證得任何果位。」

其時一位服待長老的年輕比丘向他說：「尊者，住在十二由旬方圓的人都集合到這裡來，他們以為尊者就要證入般涅槃了。如果他們知道您死時還是個凡夫，他們將會

感到很失望。」

大長老就說：「朋友，我原本想要見未來的彌勒佛，所以並沒有修習觀禪。若這樣會令到許多人失望，你就扶我坐起來，讓我以正念修觀。」

那年輕比丘扶長老坐起來後就要離去。當他剛走出室外時，大長老就已經證悟阿羅漢果，以及彈指發聲要他回來。那年輕比丘回去扶他躺下，過後再把這件事報告給僧團。過後他們向長老說：「尊者，您做了一件很難做的事，竟然能夠在臨終時證悟。」

大長老答道：「朋友，在臨終時證悟阿羅漢果對我來說並非難事。我將告訴你們什麼是真正難以辦到的事。朋友，自從我加入僧團至今，我不曾看到自己有任何言行是沒有正念與明覺的。這種時時刻刻都具備正念與明覺的言行才是真正難以辦到的。」

大長老的侄兒也在出家為比丘五十六年之後，跟他一樣地證悟阿羅漢果。

（四）不受邪見與渴愛污染的戒是「無執取遍淨戒」。這就像帝須長老所持的戒。

## 帝須長老的故事

有位住在斯里蘭卡的居士有兩個兒子。在父親死後，身為大兒子的帝須把所有的遺產讓給弟弟，然後出家成為比丘，住在一所森林寺院裡修禪。他的弟媳心想：「現在我們擁有全部的遺產是因為舅子出家成了比丘。若有一天他想還俗，我們就得還他一半的財產。而這是未可預料之事。只有他死了我們才能安心。」所以她就收買殺手去殺

長老。

黃昏時那些殺手去到森林寺院把長老捉住。帝須長老向他們說他沒有什麼東西他們會要的。那些殺手就說：「我們不是來搶你的東西，而是（受你弟媳之命）來殺你的。」長老說：「我有清淨戒，但還未證悟阿羅漢果。由於我想依靠此清淨戒來證悟阿羅漢果，請你們讓我修觀禪到黎明。」

「我們不能答應你。若你在晚上逃走，我們就必須面對再次捉你的麻煩。」

「我會讓你們知道我是如何也逃不掉的。」說後長老就用一塊石頭打斷自己的雙膝。

當雙膝盡斷後，長老說：「現在你們已經看到我的情況。我是無法逃過你們的。我厭惡作為一個還有貪欲的凡夫就死去；我為這感到羞恥。」

在這情況之下，那些殺手才答應讓他修禪。長老就依靠他那不受渴愛污染的戒徹夜修禪，在黎明時證悟了阿羅漢果。

## 一位大長老的故事

有一次有位大長老病得很嚴重，連舉手拿東西吃也不能。他躺在自己的糞尿之中。一位年輕的比丘看到他時說：「噢，生命是多麼痛苦的過程！」

大長老說：「朋友，若我現在死去，我肯定會投生天界。對於這點我是毫無疑惑的。但是以破戒[14]來獲取天悅就

[14] 在此破戒是指還未成為阿羅漢就死去。

好像還俗一般。我已經決定死得有完整無缺的戒[15]。」

說後他就躺在原地觀照名色蘊之苦直到證悟阿羅漢果。

（這位大長老的戒是屬於無執取遍淨戒。）

（五）已經完全根除煩惱的阿羅漢等[16]之戒是安息遍淨戒。

（B）戒有五種：

一、斷戒（pahāna sīla）；

二、離戒（veramani sīla）；

三、思戒（cetanā sīla）；

四、律儀戒（samvara sīla）；

五、不犯戒（avitikkama sīla）。

（一）以捨棄殺生等而持守的戒是為斷戒。（在此「等」並不只是包括了偷盜、邪淫等惡行，而是包括了一切應捨棄之法。根據論藏的定義，「斷」是一組具有捨棄當捨棄之法的作用的善心及其心所。）

（二）以遠離殺生等而持守的戒是為離戒。根據論藏的定義，「遠離」是一組以離心所為首的善心及其心所。

（三）跟遠離殺生等諸心相應的思是為思戒。

（四）防止殺生等惡念污染心而持守的戒為律儀戒。根據論藏的定義，它是一組以念心所為首的善心及其心所。

（五）以不犯殺生等惡行而持守的戒為不犯戒。根據論藏的定義，它是善心及其心所。

---

[15] 完整無缺的戒是指證得阿羅漢果之後才死去。

[16] 在此「等」是指辟支佛與正等正覺者。

（這五種以「斷戒」為首的戒在實際上是無分別的。持其中一戒時也同時持守了其他四戒。）

## 六、什麼是污染戒的因素？
## 七、什麼是淨化戒的因素？

這兩個問題應同時作答。

污染戒是指破損戒，反之不破損戒即是淨化戒。

污染戒的因素可能是名聞利養等，或是色欲七小束縛。

**更深入的分析：**

在七組罪[17]之中，若比丘為了名利等而犯了第一組或最後一組的其中一戒，那麼他的戒就好像是剪斷布角般地撕破了。

若屬於中間組成的戒破損了，那麼他的戒就好像布的中間破了個洞般地破裂了。

若兩或三個連貫的戒破損了，那麼他的戒即是有了斑點污跡，就好像牛身上有不規則的褐、紅及其他顏色的斑點。

若戒間隔地破損了，那麼他的戒即有了斑紋污跡，就好像牛的身上有不同顏色的斑紋。

因此為了名利等令到戒受到撕破、破裂、斑點污跡和斑紋污跡的破損即是戒的污染。

[17] 波羅夷、僧殘、偷蘭遮、波逸提、悔過、惡作（突吉羅）、惡語。

即使沒有上述的破損，戒也可能會受到色欲七小束縛的污染。

佛陀在《增支部・七集・大供犧品・迦努娑泥經》（Jāṇussoni Sutta）中詳盡地講解色欲七小束縛。它們的摘要如下：

一、某個沙門或婆羅門聲稱自己修習不淫的梵行，但是卻享受女人為他撫摸、按摩和沖涼。（他喜歡受到女人服侍。）

二、他沒有與女人性交，也沒有享受女人服侍，但是卻享受與女人玩笑。

三、他喜歡與女人眼對眼相望。

四、他喜歡隔牆聽女人笑、說話、唱歌或哭泣。

五、他喜歡回憶以前如何與女人談天、說笑與玩樂。

六、他喜歡觀看在家人享受五欲及受到下人服侍。

七、他渴望投生天界，所以在修梵行時他發願：「以此戒、修行、精進和梵行，願我投生為有大神力的天神。」

名利等和色欲七小束縛是污染戒的因素。

淨化戒的因素是：

一、不犯任何戒（學處）。

二、每當犯戒後有適當地補救。

三、遠離色欲七小束縛。

四、不生氣、懷恨、貶低他人、鬥爭、妒嫉、吝嗇、欺詐、虛偽等。

五、培育少欲知足、頭陀支等。

這些戒是不受污染的。由於它把人們從作為渴愛的奴隸之中解放出來，它也被稱為「無拘束戒」；由於它受到智者稱讚，它也被稱為「智者所讚戒」；由於它不受渴愛或我見污染，因此也被稱為「不執取戒」；由於它有助培育近行定和安止定，因此也被稱為「定轉戒」。

上述的七個因素，即沒撕破、沒破裂、沒有斑點污跡、沒有斑紋污跡、解脫、智者所讚及不受渴愛與邪見污染是有助於淨化戒的。只有當戒具足這七個因素時，才能培育近行定與安止定。因此欲培育這兩種定的善行者應當認真與努力地確保其戒具足這七個因素。

持戒波羅蜜一章至此完畢。

# 第三章：出離波羅蜜

在此出離與解脫的涵義相同。解脫有兩種，即解脫生死輪迴與解脫欲欲，前者是後者之果。只有修習至解脫欲欲之後才能解脫生死輪迴。佛陀開示《佛種姓經》是為了解說如何解脫生死輪迴；他把三有[18]比喻為監獄。

## 出離波羅蜜的內涵

根據《行藏註疏》，從論藏的角度來看，出離波羅蜜是在捨離欲欲和三有時生起的善心及其心所。《大義釋》中形容了兩種欲欲，即事欲（欲樂的目標）與煩惱欲（欲獲取欲樂目標的煩惱）。於出離波羅蜜，解脫欲欲是指解脫這兩種欲欲。

## 如何有正念地獲得解脫

《大義釋》裡解釋了如何有正念地解脫煩惱欲：

「貪欲！我已經看到你的來源，你源自我的欲貪思惟。我將不會再想要任何欲樂目標。那麼，貪欲就不會再生起。」

關於這點，我們必須明白三種邪思惟與三種正思惟。

[18] 三有是：一、欲有，即生於欲界；二、色有，即生於色界；三、無色有，即生於無色界。

三種邪思惟是：
一、欲貪思惟，即想像欲樂目標為可喜之物。
二、瞋恨思惟，即想要傷害別人。
三、傷害思惟，即想要折磨別人。

三種正思惟是：
一、出離思惟，即是想要解脫欲欲。
二、無恨思惟，即是以慈心對待別人。
三、無害思惟，即是以悲心對待別人。

在深入地檢驗之下，煩惱欲的來源是屬三邪思惟之一的欲貪思惟。只要還想獲取欲樂目標，貪欲即會不斷地增長，以及不可能解脫煩惱欲。只有不再想獲取欲樂目標時，貪欲才不會再生起，而獲得解脫。因此，我們應該保持正念以解脫煩惱欲。解脫欲欲就會導向脫離生死輪迴，同樣地，致力於解脫貪欲即導致解脫事欲。

關於出離波羅蜜的相、作用、現起、近因等，我們在「雜集」中已經討論過。

## 出離與比丘生活之間的關係

《行藏註疏》為出離所立下的定義是：“ nekkhammam pabbajja-mūlakam.”這定義有兩種解釋，即「比丘生活是出離的因」與「出離是成為比丘的因」。第一種解釋符合《大生本生經》的故事。大生王先有了袈裟、缽等資具，然後在沒有通知皇后、妃子與大臣的情形之下，悄悄地走上皇宮的頂樓使自己成為沙門，過後他才宣佈出家。在這事件

裡，大生菩薩先成為沙門，然後才出家。因此可說比丘生活是因，而出離是果。

第二種解釋符合須彌陀隱士、護象兄弟等的故事。須彌陀先出家，然後在到達如法山帝釋天王為他準備的住所裡成為沙門。同樣地，護象兄弟也先出家，然後在不管父母與全國大臣的哀求之下，他們成為了沙門。因此，可以說須彌陀和護象兄弟等出家是因，而成為沙門是果。

《行藏註疏》所給的說明是根據第一種解釋。（這在上冊「雜集」一章裡有更深入的討論。）雖然須彌陀與護象兄弟等先出家，然後成為沙門，但是他們如此做是因為他們想要沙門的生活。因此雖然出離先發生，但是卻可說隨之而來的比丘生活是真正的原因。（譬如為了建屋子，人們先斬木材。雖然斬木材比建屋先發生，但是斬木材的本意是為了建屋子。所以應說欲建屋是因，斬木材是果。）

## 五種森林住宿

《律藏・附隨篇》與《頭陀支品・優婆離問經》有解說五種森林住宿：

一、出自愚痴地住在森林，並不知道住在森林的益處與理由。

二、心懷著「若我住在森林，人們就會樂於支助我這個森林隱士」的邪惡念頭而住在森林。

三、由於精神不正常而住在森林。

四、由於是佛陀與有德者所稱讚的修行而住在森林。

五、由於具備少欲知足等美德而住在森林。

只有最後兩種森林住宿是值得稱讚的。

出離波羅蜜重要的並不是人們住在何處，因為無論在何處煩惱欲都是可能生起的。每當煩惱生起時，我們都應該即刻去除它，莫讓它繼續滋長。如此地解脫煩惱欲是出離之相。

至於解脫事欲的例子則有須彌陀隱士與護象兄弟等，他們出離遠至喜瑪拉雅山。因此，有人可能會問想要（解脫事欲）成就出離波羅蜜的人是否一定要遠離俗世至喜瑪拉雅山。若修行者有能力，或有心，或在環境允許之下，他是應如此做的。在有關出離的《本生經》裡，多數時候菩薩與弟子們遠走至喜瑪拉雅山。他們如此做是因為情況適合他們。

根據《摩伽天本生經》（Maghadeva Jātaka）與《尼彌王本生經》（Nimi Jātaka），從摩伽天王開始至尼彌王之間連續不斷的八萬四千位國王都是在第一根頭髮變白後即出家。然而他們之中沒有一個是去到喜瑪拉雅山的。他們只是住在彌體羅首都附近的皇家芒果園裡。經中記載，由於精進修禪，他們都證得了禪那，以及死後都投生到梵天界。這些故事明顯地指出雖然沒有遠走至喜瑪拉雅山，但只是離開令煩惱欲滋長的住處已足於成就出離波羅蜜。那八萬四千位國王已徹底地捨棄了豪華的皇宮，而得以住在芒果園裡成就出離波羅蜜。

因此任何人只要能夠徹底地捨棄煩惱欲滋長之處，以及住在無此煩惱的適當地方，他就能夠成就出離波羅蜜。

## 出離有兩種

菩薩的出離有兩種：
一、年輕與單身時出家；
二、年老與婚後出家。

須彌陀隱士與護象兄弟等出家是為了脫離事欲，即豪華的家。雖然《本生經》中把他們視為欲成就出離波羅蜜者的模範，但是他們其時還年輕，而且又是單身。雖然他們擁有許多可供取樂的事物（指事欲），但卻可說他們與事欲之間的束縛還不是很強。只有已有妻兒家庭的年長者才是緊緊地受縛於事欲。由此可說年長已婚者出家的難度比年輕人來得更高。但有些人可能會說德米亞王子在年僅十六歲未婚時出家是真正極難之事。可是他所面對的困難並不是事欲的束縛，而是如何假裝全身癱瘓、耳聾與啞吧以達到出家的目的。因此，雖然他在出家前必須面對許多困難，但是在真正出家時，他並沒有面對多少阻難，因為他只有非常少的事欲束縛。

《殊勝義註》在出離波羅蜜一章中詳細地描述當菩薩生為歡喜王子、護象王子、鐵屋王子等時如何成就出離波羅蜜。那註釋把小須陀須摩王所修的出離波羅蜜列為究竟波羅蜜。

歡喜王子、鐵屋王子、護象王子與德米亞王子出家時都還很年輕。大生王出家的難度比他們更高，因為他比較年老，而且又是已婚的人。他在皇后、妃子與大臣們毫不知情之下成為沙門。只有在出家時他才面對皇后與隨從哀求的難題。他們根本沒有想到他會出家，也沒有作出認為

他會出家的反應。

摩伽天王等八萬四千位國王則公開宣佈自己想要出家的意願。雖然在家人的哀求之下，他們也不肯降服，而堅決地出家。但是他們並沒去到很遠的地方，而是住在皇宮附近自己的芒果園裡。

與他們相反的，小須陀須摩王看到頭上白髮而激起悚懼後，宣佈了想要出家的念頭。雖然他的皇后、父母與市民們都痛哭哀求他打消出家的計劃，他依然對他們的哀求保持平捨與不受動搖，再遠走至喜瑪拉雅山。因此，小須陀須摩王出離的難度比起摩伽天王等來得更高許多。所以論師形容小須陀須摩王所修的出離波羅蜜為究竟波羅蜜。

出離波羅蜜一章至此完畢。

# 第四章：智慧波羅蜜

《論藏‧分別論》的「智分別」一章裡提及三種智慧：
一、思所成慧（cintamaya-paññā）；
二、聞所成慧（sutamaya-paññā）；
三、修所成慧（bhāvanāmaya-paññā）。

（一）各種不同的智慧，無論是低劣或聖潔的，包括手藝與專業知識，只要是自己通過思考得來，而不是從他人之處聽來的，即稱為「思所成慧」。

這種智慧不只是世俗的知識而已，也包括佛法。因此它包含了世俗的木工、耕種等知識，也包含了佈施、持戒、止觀禪等佛學知識。若願意的話，甚至可以把佛陀的一切知智視為思所成慧，因為悉達多太子是自己思惟出修習一切知智之道，而不是從他人之處聽來的。

然而，作為菩薩所修習的第四個波羅蜜的智慧，應該只是包括了道果智與一切知智之前的智慧。在此並沒有關係到菩薩在最後一世所證悟的智慧。在直到最後一世之前，菩薩所修的智慧波羅蜜只是到達觀智的行捨智的第一部份。後面部份的行捨智將會直接導向道智。所以在最後一世之前菩薩並不會嘗試去跨越第一部份，因為若他如此做，他就會證悟道果而成為聖者，以及證入涅槃。這樣他就不能成佛。因此我們應注意到菩薩所修的智慧波羅蜜只到行捨智的第一部份而已。

（二）從別人講解中聽來的智慧是聞所成慧。跟思所成慧一樣，這種智慧的範圍也是很廣泛的。這兩者之間的差別只在於第一種是自己思考而得的智慧，而第二種則是從他人之處聽來的智慧。

（三）在體驗到禪那、觀智或道果時所獲得智慧是修所成慧。

《論藏・分別論》在「智分別」一章中列出智慧有一種、二種等，乃至十種。

然而這些智慧的組別都可被歸納在上述三種智慧之內。例如《分別論》在列舉了聞、思與修所成慧三種智慧之後，再列舉了施所成慧、戒所成慧與修所成慧。施所成慧是佈施造成的智慧。與佈施相應的思有三種，即佈施之前、佈施時與佈施之後所生起的思。與這些思相應的智慧即是施所成慧。同樣地，在持戒之前、當時與之後生起的智慧即是戒所成慧。

若施所成慧與戒所成慧是自己從思考中推理出來的，它們即是思所成慧；若是從他人之處聽來的，它們即是聞所成慧。其他智慧的種類也可同樣地被歸納在聞、思與修所成慧三種慧之下。

《佛種姓經》中提及的「向智者學習以成就智慧波羅蜜」已清楚地顯示佛陀把聞所成慧視為基本的智慧。這是因為還沒具備這種基本智慧的世人是無法自己想出什麼道理來的。他們必須先聽智者講解而從中學習。因此佛陀說在還未具備基本智慧之前，欲修智慧波羅蜜者應先向智者學習。

簡而言之，在培育思所成慧之前應先獲得聞所成慧。

《殊勝義註》等註疏描述了菩薩許多世成就智慧波羅

蜜的生平，例如比豆梨、大典尊、鋤賢人、阿羅迦、菩提沙門與大藥等。在這幾世裡，菩薩早已具備了基本智慧，也擁有思所成慧。由於他的基本智慧已經非常高，他在那幾世裡已不再需要刻意去獲取聞所成慧。

## 四種智者

在《增支部四集》裡有提及四種智者：

一、思智者；

二、聞智者；

三、註釋智者；

四、應辯智者。

（一）有能力自己思考某項事情的人是思智者。作詩來歌頌值得稱讚的人是屬於這種人的範圍。因此，思智者是憑著自己的思考力作詩之人。

（二）把聽聞得知的寫成詩的人是聞智者。

（三）他不是憑著自己的思考力，也不是從別人之處聽來，而是以自己已知的有關知識來解釋某個難題；這種人被稱為註釋智者，他根據所提出的題目寫詩。

（四）他不需要自己推理，不需要從他人之處聽來，不需參考已知的，而有能力即刻深入所舉出的題目；這種人被稱為應辯智者。（就好像佛陀時代的婆耆舍長老。）

## 智慧的本質

智慧是一個個別的心所，是究竟法之一。在《法聚論》

裡，智慧有慧根、慧、智等不同的名稱，因為提供每一個項目應講的細節是《阿毗達摩論》的特徵。

智慧的主要名稱是由慧與根組成的「慧根」。

它稱為慧是因為它有助於了解四聖諦或無常、苦、無我三相的各方面。

它稱為根是因為它能夠克服無明與愚痴，或因它主宰了解實相的作用。慧的相是帶來光明，就好像光一出現即能驅除暗室的黑暗；同樣地，當慧一出現時，它能即刻去除令我們盲目的無明，使到我們能夠看清事實。因此佛陀說：「沒有其他的光明可以比得上慧。」

慧的另一個相是能夠分辨所覺知的事物，就好像明醫能夠分辨什麼食物適合病人，以及什麼食物不適合病人；同樣地，當慧生起時，它令人能夠分辨善惡。

慧有透入地如實知見的相，它就好像高明的射手所射出的箭，毫無差誤地射進目標裡。

對於智慧的這個相，有個要點需要注意的是：真正的智慧是對諸法如實知見，這是無可指責的智慧。所以在《法聚論》裡，慧心所被列入美心所之內。

關於《八集・蘇拉莎本生經》中蘇拉莎的智慧，人們可能會有所置疑。在波羅奈國，有一個名叫蘇拉莎的妓女救了一個快要被處決的強盜蘇達迦。過後蘇拉莎嫁了給他，跟他一起生活。但貪圖她的珠寶的蘇達迦說動她戴上值十萬個錢幣的首飾，再和他一起去山頂。來到山頂時，他就叫她把首飾脫下來，準備把她殺掉。那時蘇拉莎心想：「他肯定是要殺死我的。我必須先施計把他殺死。」所以她就假裝向他哀求說：「親愛的，即使你就快要殺死我，我依然是愛你的。請你在我臨死前讓我在你前後左右四方

向你頂禮。」他沒料到她會有計謀，所以就答應了。當時他就站在懸崖邊，而她在他的左右與前面向他頂禮之後，在來到他的背後時就盡全力把他推下懸崖，把他殺死。

當時菩薩生為住在那山上的天神，見到這情形之後，他說：「並非在一切情形裡的智者都是男人，女人也可以是聰明與有遠見的。」

有些人覺得身為天神的菩薩稱讚蘇拉莎為智者不知是否可算是恰當，因為她的動機是要殺死那強盜，屬於殺生惡業，而不可能與慧心所相應。

在解答這一點時，有些人說蘇拉莎的知識並非真正的智慧。在三種智之中，即想智、識智與慧智，蘇拉莎的智只是屬於識智，即是說那是想像得來的智。在此所說的智是指這種知識。

又有些人則曲解地說在邪見與正見兩者之中，蘇拉莎所擁有的是邪見，而菩薩所說的慧是指其邪見，並非稱讚她的慧根，因此與《阿毗達摩論》是沒有衝突的。

但是這些把識與邪見視為慧的答案是與《阿毗達摩論》的原則相對的，因此是完全錯了。

蘇拉莎知道自己可以施計打敗強盜是屬於真正的知識，因此是智慧。我們不置疑真正的智慧是否可以知道涉及惡行的事情。舉個例子來說，很詳細地知道某種酒有多少酒精、價錢多少，以及喝了會有什麼後果是無可指責的。只有在人們開始想要喝酒時，它才算是惡的。

同樣地，我們可以透徹地去研究世上的一切見解與信仰，去分辨何為正確有理，以及何為錯誤的。這樣地研究與如實了解它們為善或惡是沒有錯的。只有在把邪見當作正見時才是錯的。

所以在蘇拉莎的事件裡，知道「我可以施計打敗他」是一種正確的知識，是以智慧得知的，是無可指責的。但自她決定以計謀來殺死丈夫的那一刻開始，她的作為已變成邪惡與當受指責。菩薩稱讚她為智者是指她在殺丈夫之前所具有的正確知識。

所以我們應當清楚地分辨，知道何為惡與造惡是兩回事。若某人堅持知道何為惡並非真正的智慧，那麼他也已犯了一個錯誤，即把一切知的佛陀視為不能免除指責的。

以他的至上智慧，佛陀能夠知道一切事物，包括一切善與惡的，由此他名為一切知者。若真正的智慧是不涉及惡事的，那麼佛陀就不會知道什麼是惡事。事實上，佛陀的智慧是非常廣泛與無邊的，因此名為一切知。

簡而言之，佛陀對一切善惡是無所不知的。但是由於他已根除了一切潛伏的煩惱，他是絕不會想要造惡的，更別說是付諸行動。在省思佛陀已知一切惡、已捨棄一切惡，以及遠離一切惡之後，我們應培育對佛陀的信心。

再者，我們應該研究《大藥本生經》。在那故事裡，小梵與王和他的屬國派兵圍攻韋提河王的京城。其時大藥智者是韋提河王的左右手。他為了守城而設下許多計謀誤導敵軍，令到敵軍士氣動搖，最終徹底潰退。若我們認為大藥所採用的誘敵計謀是屬於不善，因此不算是智慧，那麼菩薩就沒有機會去成就智慧波羅蜜。事實上，大藥所採用的一切計謀皆是出自菩薩的智慧。因此佛陀特地提出大藥的故事作為菩薩成就智慧波羅蜜的例子。

考慮了上面所說的，我們應知道天神稱讚蘇拉莎為智者是因為她是真正有智慧的人。

## 智慧的種類

《殊勝義註》等註疏對智慧所下的定義是導向完全了解或完全了解四聖諦與（無常、苦、無我）三相的智慧；這是最高層次的智慧（勝慧）。除此之外也有一些較低層次的智慧。

《分別論註》（即《迷惑冰消》）在解說思所成慧和聞所成慧時說及關於謀生的業處與工巧的智慧。業處與工巧兩者的智慧又可分為高低兩種。木工是低等業處的例子，耕種和經商則是高等業處的例子。織草蓆、織布等是屬於低等的工巧；寫作、會計等是屬於高等的工巧。

它們的差別主要在於業處是不需要經過特別訓練，而工巧則是需要經過特別訓練才得來的謀生技術。當涉及特別的口才訓練時則稱為「明處」。

當我們分別「大火」或「小火」時，我們不是根據燃料的種類，而是根據燃料的數量來分辨。在智慧這方面也是如此，當把它分別為「強與弱」或「深奧與膚淺」時，我們不是根據知道什麼，而是根據知道多少來分辨。我們不應只視註釋裡提及的高等智慧為智慧，而應把較低等的智慧也包括在內。

因此欲修習智慧波羅蜜的人應該不分高低地向智者學習。所以《佛種姓經》裡說：「不斷地向智者學習以成就智慧波羅蜜……。」

## 七個培育智慧的方法

註釋《分別論》的《迷惑冰消》的「四念處」一章中

舉出了七個培育智慧的方法。

（一）經常不斷地問智者。

（二）保持身體與身外物清潔。（對於身體的清潔，頭髮、指甲與鬍鬚不可太長，也不應滿身臭汗與污穢。對於身外物的清潔，衣服不可臭穢、住所應該清潔。當身體和身外物不乾淨時，所生的智慧就好像在混濁燈油中的骯髒燈蕊，所燃放之燈火也是不明的。若要有如明燈之光一樣清淨的智慧，我們應保持身體與身外物清潔。

（三）保持諸根平衡。（五根支配眾生的心識與心所。若信根過強，其他四根就會較弱，結果精進根不能執行支助奮鬥的作用；念根不能執行對目標保持醒覺的作用；定根不能防止散亂；慧根也不能觀照。當信根過強時，我們應省思有緩和信根作用之法，或避免省思有增強信根作用之法，以便緩和過強的信根，直到與其他諸根平衡。

若精進根過強，信根就不能執行其作用，其他諸根也不能執行各自的作用。我們應培育輕安或定來平衡過強的精進根。對於其他諸根的情形也是如此。）

智者尤為稱讚的是平衡信與慧，以及平衡定與精進。若某人信強慧弱時，他就會盲信不值得信之人。（由於慧弱，他分辨不出誰值得恭敬，把假的佛法僧當作是真的，令到他的虔誠白費了。）對假佛或假法的信仰並非真正的信，而只是邪勝解。

若某人慧強信弱，他就會錯失正道而走上誤人的狡猾之道。要把這種人引回正途就好像要治好服錯藥的病人一般地困難。譬如佈施有兩種，即思施與物施。思想狡猾的人可能會認為只有思而非物會在未來帶來福報，因此，不需要以東西來做佈施，思施已是足夠的了。這種人沒有做

到佈施的善業，而由於狡猾的思想，死後他將會投生在惡趣。

只有在信與慧平衡時，人們才會對可信之人有正確的信心。而且在沒有狡猾的思想干擾之下，他們能夠種下許多善業。

精進也應該和定平衡。若精進弱而定強，它可能引致懈怠、心不活躍。人們會把這昏沉之心當成好的定力。

當精進強而定弱時，心就會煩躁激動、不能平穩。受到掉舉吞噬的人可能會亂想：「若修行法門不能帶來預期的成果，我將捨掉它與改修其他法門。」

當精進與定平衡時，懈怠和掉舉就不會產生。這兩者的平衡使到禪修者迅速地證得禪那或安止定。

然而念是不可能過多的，有的只是不足。經典把它比喻為鹽，是煮一切菜餚的必要成份。它也像是治理一切國家大事的首相。因此在盡力保持最高的正念時，應善於平衡信根與慧根，以及平衡精進根與定根，任何一個過多都是無益的。關於這點，烏佛尊者在其所著的《大念處依止》一書中這麼說：

信過多導致過度熱忱，
慧過多導致狡猾，
精進過多導致掉舉，
定過多導致昏沉，
但絕不會有過多的念。

（四）遠離無知的人。（無知之人是指沒有觀照五蘊、六處等諸法的智慧之人。）

（五）親近智者。（智者是指體證了生滅隨觀智五十

個相之人。若欲知生滅隨觀智五十個相的細節，可參閱《無礙解道》。）

關於第四和五項，論師只提及最高層次的智慧（勝慧）。在第四項裡，無知之人是指沒有觀照五蘊、六處等法的智慧之人。反之，能觀照這些法之人肯定是有大智慧之人。但有些人雖然沒有觀照這些微妙法的智慧，卻懂得一般的修行，如：「這種佈施是適合的，那種佈施是不適合的。應該如此持戒，不應那樣持戒。」他們也懂得世俗生活的事情：「這麼做會令人長壽，那樣做會令人短命。」我們是不能說這種人是完全沒有智慧的，而也應該親近他們。

在第五項裡，智者的定義是體證了生滅隨觀智五十個相之人。論師這麼說時只是針對修觀禪已經很有成就之人的勝慧。

但關於求知，佛陀在《佛種姓經》裡說：「就好像比丘在托缽時毫無分別心地逐戶去托，求學之人應該不理社會地位或教育程度地向一切有能力解答問題的人請教。」因此求學之人應該只避開完全無智之人，而請教一切能夠增加其知識之人。

簡而言之，我們應該只遠離完全無能解答任何問題之人。而只要某人能夠提供我們些少的知識，我們都應該親近他。

根據《佛種姓經》，在求知時，我們應該向智者發問及聽他解說以培育聞所成慧。過後，若對某一點不清楚，我們應該省察與思考它，以培育思所成慧。

在《增支部•三集•大品•伽羅摩經》（Aṅguttara Nikāya, Tikanipāta, Mahāvagga, Kalama Sutta）裡，伽羅摩人告訴佛

陀有許多宗教導師來到他們的村子，而所有的導師皆只稱頌自己的教理，以及貶低和批評他人的教法，所以他們感到很迷惑，不知應該聽從那一個教法是好。佛陀給他們回答的摘要是：「在適當地思考之後，若你發現其教法是無誤的，那麼就可接受它。」

這部經顯示了我們應先聽聞導師說法以獲取聞所成慧，然後再以思所成慧來分辨何者是無誤的教法。

再者，在《初本生・十集・大護法本生經》裡，當德迦尸羅（Takkasila）的大導師親自到護法的家鄉去探索為何那村子裡的人民都不會早死時，大護法村長（後來的淨飯王）向他說：「對一切來此說法之人，我們都聽其說法。聽後我們都會思考其教法。對於無德者所教的，我們捨棄而不理它。我們只信受有德者所教之法；對其教法我們感到歡喜，也會依法實行。因此在這村子裡，不會有年輕人在壽終前早死。」

這部《本生經》清楚地顯示了人們是先獲取聞所成慧，然後只接受思所成慧印證無誤的教法。

「親近智者」並不是指只是與智者日夜相處，而是指向智者學習與獲取他們的智識。

《吉祥經》中所說的「遠離愚者」並不是指不跟愚者交往。我們甚至可跟愚者住在一起，以引導他走上正途。在這種情況之下，我們並沒有違反《吉祥經》中的勸告。其中一個例子即是佛陀逗留在烏魯維拉園（Uruvela）裡跟一群持有邪見的拜火外道相處，以助他們捨棄邪道。

因此只有在信受與實踐愚者的教法時，我們才算是親近愚者。同樣地，親近智者並非只是與他們相處，只有從他們那裡學習到某些知識之後，我們才可算是有親近智者。

（六）省察含有深奧智慧之法。（在此智慧就好像是燃燒一切大小可燃物之火。火的大小是根據所燒之物的數量。同樣地，智慧知道一切可知之法。智慧是膚淺還是深奧是根據所知之法是膚淺或深奧。含有深奧智慧之法包括了五蘊、六處等。深奧智慧指體證這些深奧之法而生起的智慧。深奧智慧的數目跟深奧之法的數目一樣多。省察這一切深奧之法會增長智慧。）

（七）傾向於培育智慧。（在行、立、坐、臥四種姿勢裡，我們都應傾向於培育智慧。這種心態是增長智慧的其中一個原因。）

七個培育智慧的方法之摘要：

一、問了再問；

二、保持清潔；

三、平衡五根；

四、遠離愚者；

五、親近智者；

六、省察深奧之法；

七、傾向於培育智慧。

## 智慧的素質

在（心與心所）執行各種作用的當下，如果智慧佔了最顯著的地位，它即名為觀增上緣，是四個增上緣之一。

在二十二根裡，有四根是屬於智慧的，它們是：

一、三十九個世間智相應心裡的慧心所。（世間智相應心的慧心所是為慧根。）

二、與須陀洹道心相應的慧心所，名為未知當知根。

三、與阿羅漢果心相應的慧心所，名為具最終知根。
四、與須陀洹道心和阿羅漢果心之間的六個出世間心相應的慧心所，名為最終知根。

智慧波羅蜜只涉及世間心，因此它包括在三十九個世間智相應心[19]中的十三個智相應善心之內。

［無記唯作心只是阿羅漢才有的，因此跟還是凡夫的菩薩無關。果報心（也作異熟心）是由於過去的業力而自動生起。因此與這兩種心識相應的智慧並不算是智慧波羅蜜。］在成就智慧波羅蜜時，菩薩只是專注於修習世間智慧至最高層次。

在三十七菩提分裡的五根，其中一個是慧根。這慧根有兩種，即世間與出世間。出世間慧根並不包括在菩薩所修習的智慧波羅蜜之內。只有在證悟道果之前，與世間善心相應的智慧才是菩薩所修習的智慧波羅蜜。

同樣地，在三十七菩提分裡，還有其他四個屬於智慧，卻有不同名稱的菩提分。它們是五力裡的慧力、四神足裡的觀神足、七覺支裡的擇法覺支、八正道裡的正見。

跟慧根一樣，這些有不同名稱的智慧也有兩種，即世間與出世間。與出世間心相應的慧並不包括在菩薩所修習的智慧波羅蜜之內。只有在證悟道果之前，與世間善心相應的智慧才是菩薩所修習的智慧波羅蜜。

在省察智慧的這些特別素質之後，願你能夠修習智慧波羅蜜至最高層次。

[19] 譯按：在三十九個世間智相應心當中，善心、果報心及唯作心各有十三個。

智慧波羅蜜一章至此完畢。

# 第五章：精進波羅蜜

## 菩薩的精進力

關於精進波羅蜜，經典舉出雄獅的例子。牠的本性是無論是捕捉兔子或大象，牠都會付出最大的努力。牠不會因為兔子是小動物而付出較少的努力，也不會因為大象的體積大而付出較多的努力。在這兩件事裡，牠都付出同等的努力。

跟雄獅的態度一樣，當菩薩在修習精進波羅蜜時，他不會因為事小而付出較少的精進力，也不會因為事大而付出較多的精進力，無論任務大小他時刻都付出同等最高的精進力。

## 佛陀對過去世精進的深刻印象

由於在過去世身為菩薩時，他已培育了對一切大小事情付出同等精進力的習慣，當他最終成佛之後，每次說法時也付出同等的精進力。他不會在只向一個人說法時減低付出的精進力而隨便說說就算，也不會在向群眾說法時付出較多的精進力。在這兩種情形之下，他都付出同等的精進力。

佛陀擁有不可思議的大威神力，在一般說話之下，他的聲音已足以同等地讓一切聽眾聽到。若只有一個人聽他

說法，就只有那個人聽到；當有許多人聽他說法時，無論遠近的每一個人都能清楚地聽到。（當舍利弗尊者開示《平等心經》時，由於聽眾非常多，他正常的聲音不能令每個人都聽到，所以他必須運用神變通之力令他們都能聽到，也就是說他必須運用「神通擴音機」。然而佛陀卻不需要依靠神通即能讓每個聽眾都可聽到。）

每尊佛在過去世身為菩薩時，每世都會修習精進波羅蜜。除此之外，在將要開悟的最後一世裡，在出家後他會至少修苦行七天。過後，在將快開悟時，他會坐在菩提樹下的金剛座上，下決心奮鬥，想：「且讓我剩下皮，且讓我剩下腱，且讓我剩下骨頭，且讓我的血肉乾枯。除非能證悟一切知智，否則我絕不從此座起身。」

通過精進，他培育了大金剛觀智，令他首先覺悟了緣起，再得以觀照一切名色法的無常、苦、無我三相。

精進與智慧都是屬於心所。慧心所只能與美心相應，然而屬於雜心所的精進能與善、惡或無記心相應。所以精進可以是善、惡或無記。善的精進是正精進。反之，具有邪惡動機的精進是邪精進。只有正精進才是修精進波羅蜜時應培育的。

## 四正勤

正精進也名為正勤，其意義是相同的。佛陀在《論藏・分別論》裡解說正勤時提及四種正勤，即：

一、致力於防止未生之惡生起。

二、致力於斷除已生之惡。（事實上已生之惡是除不去的。過去的惡已生起又消失，早已不復存在；

不存在的東西是除不去的。在此應理解的是我們應致力於防止造下相同的惡。）

三、致力於激起未生之善。

四、致力保持及提昇已生之善。（在此應當理解的是我們應不斷地致力於實踐相同的善事。）

## 培育精進的十一個因素

《念處分別註》和《大念處經註》述及培育精進的十一個因素：

**（一）省察惡趣的危險：**若有人如此省察：「若疏於修行，我可能會投生到惡趣。在四惡趣之中，若投生到地獄裡，我將會遭受殘酷的折磨而感到極度痛苦；若投生為畜生，我就會遭受到人類的虐待；若投生到餓鬼界，我就會（在許多大劫裡）長期遭受飢餓的折磨；若投生為阿修羅，我將擁有六十或八十腕尺的巨大身體，但卻只剩下皮包骨，受盡熾熱、嚴寒與風吹的痛苦。在這其中的任何一個輪迴裡，我都不會有機會培育四正勤。今生是修行的唯一機會。」那麼，他的精進力就會增長。

**（二）明瞭培育精進的益處：**若有人能夠省察培育精進的益處，想：「懶惰的人是不會有機會脫離生死輪迴及證悟出世間道果的。只有精進的人才能證悟出世間道果。精進的益處是能證難以證得的道果。」那麼，他的精進力就會增長。

**（三）省察進發之道：**若有人如此省察：「一切佛、辟支佛與聲聞弟子都是修習精進道而達到目標的。精進是聖者所行的直路。怠惰的人不能走這條路，只有精進的人

才能走這條路。」那麼，他的精進力就會增長。

**（四）恭敬信徒所供養的食物：**這是特別對比丘有關係的因素。若他們感激供養食物的信徒，想：「這些信徒並不是我的親戚。他們並非依靠我維生而供養我食物。他們這麼做是因為供養僧團會有極大的功德。佛陀並不允許我們不經心地吃，或懶散地過活。他允許我們吃，以便我們能夠修習佛法、解脫輪迴。這食物並不是提供給懶人的，只有精進的人才有資格吃它。」那麼，他們的精進力就會增長。

**（五）省察遺產的聖潔性：**若有人如此省察：「佛陀所遺留下來給弟子們的功德寶藏之遺產有七種，即信、戒、多聞、捨離、智慧、慚與愧。懶人並沒有資格接受佛陀的遺產。就好像被父母斷絕關係的壞孩子是不能接受父母的遺產，同樣地，懶人也沒有資格接受佛陀遺下來的「功德寶藏」。只有精進的人才有資格接受它。」那麼，他的精進力就會增長。

**（六）省察師尊（佛陀）的聖潔性：**若有人如此省察：「我的師尊（佛陀）是多麼的聖潔，以致當他入母胎（菩薩的最後一世）、出家、開悟、初轉法輪、在舍衛城顯現雙神通以擊敗外道、自三十三天下去僧迦舍城、捨棄命行，以及進入般涅槃時，一萬個世界都在震動。身為如此聖潔的佛陀之子女，我怎麼能夠疏懶於修習他的教法呢？」那麼，他的精進力就會增長。

**（七）省察傳承的聖潔性：**若有人如此省察：「我的傳承不是低賤的，我是高級與清淨的大選出王的後代，是羅候羅的兄弟，羅候羅是淨飯王與摩耶夫人的孫子，是佛陀的兒子。由於我已加入而成為釋迦傳承弟子，他和我即

是兄弟。由於我的傳承是如此聖潔，我不應該懶散地過活，而應該精進地修習聖法。」那麼，他的精進力就會增長。

**（八）省察梵行同伴的聖潔性：**若有人如此省察：「我梵行中的同伴，包括舍利弗尊者、目犍連尊者，以及八十大弟子都修習聖法而證悟了出世間道果。我應該跟隨這些梵行同伴的作法去修。」那麼，他的精進力就會增長。

**（九）遠離怠惰之人：**遠離怠惰的人將會使到我們的精進力增長。怠惰之人是那些已經放棄修身語意善業的人，他們時常有如剛吃飽的蟒蛇一般地昏睡。

**（十）親近精進之人：**親近精進與全心全意地執行任務之人將會令到我們的精進力增長。

專精之人時常都有決心與精進地執行任務，直到成功為止（若沒有成功的話，就努力到死去）。沒有責任感的人在還未開始做事時已在猶豫，想：「不知我能否成功？」在辦事時，若不能輕易地達到目標，他就會退縮，想：「即使我繼續做下去也是不會成功的。」因此就不再繼續奮鬥。

**（十一）傾向於在一切四種姿勢裡都培育精進：**若有人傾向於在臥、坐、立、行四種姿勢裡都培育精進，那麼，他的精進力就會增長。

以上是培育精進的十一個因素。

## 精進的主要來源

精進的主要來源是悚懼感。悚懼感一共有三種：

一、心困擾悚懼；

二、愧悚懼；

三、智悚懼。

（一）心中對大象、老虎、武器等生起的恐懼與困擾是為「心困擾悚懼」。從《阿毗達摩論》的角度來說，它是瞋心所。由微弱的瞋而生起恐懼；由強烈的瞋而生起攻擊性。

（二）害怕造惡是為「愧悚懼」，這是一個美心所。

（三）由於省察因果而生起的恐懼為「智悚懼」。這是有德者對生死輪迴的恐懼。在經典裡，智悚懼也被指為與愧相應的智慧。

（若把「法悚懼」也包括在內，那麼就一共有四種悚懼。法悚懼是阿羅漢看到有為法之危害時，與悚懼相應的智慧。）

在這些悚懼裡，只有智悚懼才是精進的真正主要來源。當某人以智慧看到生死輪迴的危險而感到悚懼時，他肯定會為解脫這些危險而奮鬥。若沒有這種智慧，人們將不可能為解脫而奮鬥。

即使在日常的世俗生活裡，學生也會對貧窮感到悚懼而勤奮地讀書，省思：「若沒有受到好的教育，長大時我將會貧窮。」而其他沒有這種悚懼感之人將不會努力學習。

同樣地，由於對貧窮的悚懼，工人就會努力工作以獲得生活的必需品。反之，沒有考慮到將來的人就會繼續疏懶地過活。從這一點我們可以猜測到只有智悚懼才會導致精進力增長。但這只是指增長屬於波羅蜜的精進。在前文已有述及兩種精進，即正精進和邪精進。邪精進的來源也是悚懼感，但這種悚懼感是心困擾悚懼而非智悚懼。

有些急需錢用的窮人會去偷盜，他們沒有如理作意。這即是一個由不善的心困擾悚懼引生邪精進的例子。沒有正確心態的心就會以邪精進防止危難。但心態正確的人決

不會造惡，而時常努力向善。

所以，雖然悚懼感是精進的主要來源，但心態才是決定正或邪精進的因素。邪精進並不屬於波羅蜜，只有無可指責的正精進才算波羅蜜。

當我們考慮到四正勤時，我們可能會覺得只有行善的精進才算是波羅蜜。但有些精進並不涉及行善，也不是邪精進或會造惡業，這種精進也可能是屬於精進波羅蜜的。

其中一個例子是註釋裡提到的大生王子的超凡精進波羅蜜。當時生為大生王子的菩薩在大海洋裡奮力游了七天七夜（他所乘的船已沉入海裡）。他的精進力並非為了行善，或佈施，或持戒，或修禪而激起的。它也沒有涉及貪、瞋、痴，所以它是無可指責的精進力。大生王子無可指責與非惡的超凡精進力被視為屬於精進波羅蜜。

當他所乘的船快要沉時，船上的七百人都絕望地傷心哭泣，根本沒有嘗試去脫困。但是與眾不同的大生王子卻心想：「在面對危難時恐懼地傷心與哭泣並非智者所為，智者應該奮力自救。像我這麼有智慧的人應該奮力游至安全之地。」以這決心，他毫不恐慌而充滿勇氣地嘗試游上岸。由於其心是聖潔的，所以他這一舉動是值得稱頌的，而他的精進力也是非常值得稱頌的。

菩薩在每一世裡都勇敢與毫不退縮地做當做之事。別說生為人，即使他生為牛時也會如此做。當時菩薩是一隻名為阿黑的牛，由於對養牠的女主人感恩，牠拖了五百車的貨物越過一片大沼澤。

即使生為動物，菩薩也不會疏於培育精進波羅蜜。所以當他生為人時，精進的傾向依然存在。當他生為枯沙王（King Kusa）時，他幾經辛苦地才贏回巴咎娃帝公主的芳

心（在之前她基於他的醜惡外貌而離開了他）。這些都是菩薩堅定的精進力及勇於面對困難的例子。這種欲培育精進的傾向生生世世都常存在菩薩的內心裡。

## 大藥的生平

經典把大藥（Mahosadha）的生平列為成就智慧波羅蜜的例子。但在那一生裡，菩薩也修習精進波羅蜜。在整體上，大藥以智慧作為執行各種任務的主導，但當他決定如何實行後，他即會以持續不斷的精進力去完成它。雖然大藥的精進力並非用於佈施、持戒或禪修，但由於他是為了別人的幸福著想而做，所以應是屬於精進波羅蜜。

## 大藥的精進

有些人可能會問有些大藥所做的事不是導致其他人受苦嗎？例如，當小梵與王帶領十八支無敵軍圍攻彌帝羅城時，大藥運用計謀徹底擊潰了他們，為小梵與王及他的軍隊帶來許多痛苦。難道大藥令到敵軍痛苦是不應受到指責的嗎？

對於這疑問的答案是：舉驚嚇一條將要捕捉一隻青蛙的蛇來說，有些人認為這麼做是錯的，因為那隻青蛙雖然得以脫離危險，但是那條蛇卻得餓肚子。佛陀說在這種情況之下，思是決定性的因素。若某人嚇跑那條蛇是為了使牠餓肚子，那即是錯的。反之，若他如此做只是為了幫助那隻青蛙脫離危險，而沒有想到要令那條蛇餓肚子，那麼是無可指責的。

再者，在《彌陵陀問經》裡，彌陵陀王問那先尊者道：「尊者，難道佛陀不是早已事先知道若讓提婆達多成為比丘的話，他就會造成僧團分裂？若早已知道，為何佛陀還是讓他加入僧團？若他沒有加入僧團，他就不可能導致僧團分裂。」

那先尊者答道：「噢，國王，佛陀是真的預先知道提婆達多會導致僧團分裂，但佛陀也知道若不讓提婆達多加入僧團的話，他將會犯下持有『定邪見』等惡業，由此他須遭受的痛苦將比分裂僧團的後果更糟。分裂僧團無疑是會使他投生地獄，但在地獄受苦依然是有時限的。然而，若他沒得加入僧團，而犯下持有『定邪見』等惡業，他將會在地獄裡無限期地受苦。由於預見他的痛苦是有期限的，佛陀基於悲心的緣故而讓他加入僧團，如此在某個程度上已減低了他的痛苦。」

同樣地，在擊退小梵與王的軍隊時，大藥在沒有使到敵國人民受苦的情況之下，保全了自己的國家。他這麼做是為了雙方的好處，因此是無可指責的。

## 精進的素質

（一）在（心與心所）執行各種作用時，若精進扮演最顯著的角色，它即被稱為精進增上緣，是四個增上緣之一。

（二）精進是二十二根之一，稱為精進根。但只有與世間善心相應的精進才是屬於精進波羅蜜。在三十七菩提分的五根裡，它被稱為精進根。就好像慧根一樣，只有在世間清淨裡的精進才算是波羅蜜。

同樣地，關於四正勤，只有屬於世間清淨的精進才算是波羅蜜。

（三）在五力裡的精進名為精進力；在四神足裡的精進名為精進神足；在七覺支裡的精進名為精進覺支；以及在八正道裡的精進名為正精進。這些具有不同名稱的精進只有在與世間清淨的世間善心相應時才算是精進波羅蜜。

省察了精進的種種特別素質之後，願你得以成就精進波羅蜜至最高境界。

精進波羅蜜一章至此完畢。

# 第六章：忍辱波羅蜜

經典訓誡我們「耐心地忍受稱讚與藐視。」我們不應該在遇到美好的目標時感到高興，也不應該在遇到令人不快的目標時感到氣憤。若我們在順境時令到貪欲增長，那麼我們即是不能忍受美好。若我們在逆境時感到憤怒，那麼我們即是不能忍受不快。在此的要義是：「只有能夠無貪地面對順境及無瞋地面對逆境時，我們才是真正的有耐心。」

然而，關於忍辱波羅蜜，一般上註釋只是形容忍辱波羅蜜為無瞋地忍受他人加諸己身的身體或語言上的攻擊。《行藏註疏》在「雜集」一章中提到：「以大悲心及方法善巧智為根基，在忍受他人的折磨時，以無瞋心所為主的心與心所組合是為忍辱波羅蜜。」

《初疏鈔》在註解《殊勝義註》裡簡要提到的（戒、念、慧、忍辱、精進）五律儀時，把忍辱律儀定義為：「忍辱事實上是在忍受的四個名蘊。有些導師認為它是慧，或者只是無瞋心所。」

有些學者認為：「巴利經典中訓誡『耐心地忍受稱讚與藐視』好像是指我們應該忍受稱讚與藐視兩者。但實際上人們只有在受到折辱與藐視時才會感到不快與生氣，沒有人會在受到尊敬時感到生氣。因此，忍辱這一詞應只適用於無瞋地面對一般上人們會感到生氣的處境。若在文字的含意上接受巴利經典的訓誡，那麼忍辱波羅蜜和捨波羅

蜜兩者之間是無差別的。」

由於這些學者所引據的是《行藏註疏》和《初疏鈔》，所以他們的見解是不可不受考慮的。然而，我們必須注意到忍辱是忍受他人的對待，而捨是無瞋無愛地對眾生保持中捨。

列迪長老在其《吉祥經義釋》一書中為忍辱所立的定義是「遇到美好的目標時不狂喜，遇到困難時也能無瞋地忍受。」這定義符合「耐心地忍受稱讚與藐視」這一訓誡。

註釋與經典的中和解釋是：「菩薩在本性上是認真的人，所以美好的處境並不會令他貪心激動。他自然無需特別努力即能安然不動心地面對美好的處境。然而，在面對不快的事件時，他必須付出特別的精進以耐心地忍受它們，以便成就其忍辱波羅蜜。」

修習忍辱波羅蜜的菩薩必須忍受美好與不快的體驗，以便貪和瞋不會增長。由此，經典訓誡我們應無貪地忍受稱讚，以及無瞋地忍受辱罵與惡待。但對本性認真的菩薩來說，能不受貪欲動搖地忍受美好的體驗並不是奇事。因此註釋才會只說忍受他人不能忍的不快境遇是忍辱波羅蜜。這樣看來，註釋與經典的說明是沒有衝突的。

## 忍辱的本質

忍辱是以無瞋心所為首的心與心所組合。無瞋心所的相是無惡念或不生氣，它並不像智慧與精進一樣是個別的究竟法（這是指無瞋心所並不是忍辱專有）。然而，無瞋心所當然是其中一個究竟法。

雖然忍辱是無瞋，但並不是每一個無瞋都是忍辱。在

每一個美心裡都有無瞋心所隨之生起，但只有在其作用是忍受他人的惡待時才屬於忍辱。若那美心是由於其他原因生起，那麼隨之生起的無瞋心所即不是屬於忍辱。

## 富樓那尊者的忍耐力

富樓那尊者（Puṇṇa Thera）的心態是一個修習忍辱的人應學習的好榜樣，所以在此我們會簡短地描述它。在佛陀時代，有一次富樓那尊者向世尊說他想去住在西方輸那（Sunāparanta）。佛陀問他：「富樓那，西方輸那的人民很粗魯與野蠻。若他們辱罵你，你會有什麼感受？」

長老答道：「世尊，若西方輸那的人民辱罵我，我會把他們視為好人，無瞋與耐心地忍受他們，想：『他們是好人，是非常好的人，他們只是辱罵我，卻沒有以拳頭和手肘來攻擊我。』」

佛陀再問他：「富樓那，若西方輸那的人民以拳頭和手肘來攻擊你，你會有什麼感受？」

「世尊，我會把他們視為好人，無瞋與耐心地忍受他們，想：『他們是好人，是非常好的人，他們只是以拳頭和手肘攻擊我，卻沒有用石頭丟我。』」

（過後佛陀再問他若那些人用石頭丟他、用木棍打他、用刀斬他，甚至殺死他，那他會有什麼感受？）

長老答道：「世尊，我會無瞋與耐心地忍受他們，想：『世尊的弟子，譬如瞿低迦尊者和闡那尊者，由於對身體與生命感到厭惡，所以必須自殺。我是多麼的幸運，因為我不需要自殺。』」

過後佛陀稱讚他的看法，以及為他祝福。（《中部・

後分五十經篇・六處品・教授富樓那經》）

再者，在《舍羅邦伽本生經》裡，帝釋天王問舍羅邦伽沙門道：「噢，拘利若傳承的沙門，什麼東西是我們殺了之後不會懊悔的？什麼東西是我們捨棄之後會受到智者稱讚的？我們應該耐心地忍受誰人的辱罵？請回答我這些問題。」

當時是舍羅邦伽沙門的菩薩答道：「我們可以毫不後悔地殺死瞋恨；捨棄無感恩心以獲得智者的稱讚；無論對方是比我們高級、低級或與我們同等，我們都耐心地忍受每個人的辱罵，有德者稱這為最高級的忍辱。」

帝釋天王再問：「噢，隱士，我們可能忍受比我們高級或與我們同等的人辱罵，為何我們應該忍受比我們低級之人的粗言惡語呢？」

菩薩答道：「我們可能基於害怕而忍受比我們高級之人的無禮，或為了避免鬥爭而忍受與我們同等之人的辱罵（這兩種都不是上等的忍辱）。但是智者認為不基於任何原因地忍受比我們低級之人的粗言惡語是最上等的忍辱。」

## 帝釋天王的忍耐力

有一次三十三天的眾天神與阿修羅打仗。最終天神們捉住了身為阿修羅王的吠波質底，把他帶到帝釋天王的面前。他在前來及離開的時候都以粗言惡語辱罵帝釋天王，但帝釋天王卻毫不生氣地默默忍受。（《相應部・俱偈品・帝釋天王相應・吠波質底經》）。

（帝釋天王的馬車夫）摩多梨就問他為何能夠平靜而不氣憤地默默忍受辱罵。帝釋天王就以偈來回答：

「在各種提昇之中，自我提昇是最好的。
在各種自我提昇的修行之中，忍辱是最好的。
身為強者而能忍受弱者，
智者稱這為最優等的忍辱。」

雖然上述摘自《帝釋天王相應》及《舍羅邦伽本生經》的文篇是專指忍受言語上的辱罵，但我們應該知道它是包括了身體上的攻擊。經典提及言語上的辱罵是因為這是比身體上的攻擊較常遇到。富樓那尊者的故事即包括了忍受各層次身體上的攻擊。

在《忍辱主義者本生經》裡，忍辱主義者沙門立下了至上的忍辱模範。他無瞋地忍受迦藍浮王切斷他的耳、鼻、手腳直到死去。

## 無忿與忍辱

忍辱是在受到他人言行上的攻擊時控制自己，不使自己生氣。但另一種瞋怒是與他人言行上的惡待沒有關係的。譬如有人請個工人辦某件事，而那工人已盡力辦事，但僱主卻不滿意而生氣。能夠在這種情形之下控制自己的脾氣並非忍辱，而只是無忿而已。

## 無忿與忍辱都是王的任務

在《大鵝本生經》裡，佛陀所教的國王的十項任務即包括了無忿與忍辱兩者。

在執行轉輪聖王的命令時，下屬們可能已盡力而為，

卻仍然不能令到國王滿意。國王的無忿這一項任務即是要他在這種情形之下不生氣。反之，忍受他人的言行攻擊是國王的另一項任務。

## 瞋恨的九個原因

有九個關係到自己、親友或敵人而導致瞋恨生起的原因。瞋恨也可以關係到過去、現在或未來的事件而生起。因此在對人對時上，一共有九個瞋恨的原因：

一、在關係到本身的事件上，某人生氣地想：「他曾經傷害過我。」

二、在關係到本身的事件上，某人生氣地想：「他正在傷害我。」

三、在關係到本身的事件上，某人生氣地想：「他將會傷害我。」

四、在關係到親友的事件上，某人生氣地想：「他曾經傷害過我的親友。」

五、在關係到親友的事件上，某人生氣地想：「他正在傷害我的親友。」

六、在關係到親友的事件上，某人生氣地想：「他將會傷害我的親友。」

七、在關係到敵人的事件上，某人生氣地想：「他曾經幫助過我的敵人。」

八、在關係到敵人的事件上，某人生氣地想：「他正在幫助我的敵人。」

九、在關係到敵人的事件上，某人生氣地想：「他將會幫助我的敵人。」

## 無理之瞋

除了上述的九個瞋恨的原因之外，人們也會對雨下得太大、風太強、天氣太熱等感到氣憤。對於這些不應生氣之事感到生氣是為無理之瞋（aṭṭhānakopa）。一般上它是生於無理解能力之人的瞋心所。遠離這種無理之瞋即是無瞋（akkodha）。

## 八種力量

在八種力量之中，忍辱是聖者與有德者的力量。（《增支部・八集・居士品・經七》）那八種力量是：

一、哭是小孩的力量；

二、生氣是女人的力量；

三、武器是強盜的力量；

四、統治大國是國王的力量；

五、吹毛求疵是愚者的力量；

六、細心探索是智者的力量；

七、重覆思考是博學者的力量；

八、忍受他人惡待是沙門與婆羅門的力量。

## 沙門與婆羅門

關於上述的第八項，有人可能會問沙門與婆羅門是否是同等的。

在沒有佛法的時期，沙門是指隱士。在佛法時期裡，它是指比丘，是僧團的一份子，是佛子。因此沙門一詞已

是眾所周知而無須再多作解釋。

需要詳細解釋的是「婆羅門」一詞。在《長部・起世因本經》裡提及婆羅門一詞是如何被人開始採用的。

在這世界的早期，（在人類住在地球很久之後）人群之中開始出現了邪惡，所以他們選了「大選出王」來統治世界。其時有些人說：「世界已經充滿了邪惡力量，我們不想與那些腐敗至需要王來管制的人相處。」所以他們就離開人群，去住在森林裡修禪，而證得了禪那。由於他們這樣地過活，所以被稱為婆羅門。

婆羅門一詞是源自巴利文 brāhmaṇa，意即已去除邪惡的人。婆羅門並沒有自己煮食；他們依靠樹上掉下來的水果或去村鎮托缽得來的食物過活。他們稱為婆羅門是因為他們過著清淨聖潔的生活。因此他們是「德婆羅門」，即有德行的婆羅門。

經過許久之後，有些德婆羅門無法繼續修禪及證入禪那。他們就去住在村鎮的外圍，編著吠陀，以及把它教給渴望學習的人。他們不再修禪入定以去除邪惡。但他們還保留著婆羅門的名稱。然而，事實上他們已不再是德婆羅門，因為他們已不再具有任何梵行的素質。他們只配稱為「生婆羅門」，即由於是德婆羅門的後代而被稱為婆羅門。由於他們不能修禪入定，所以他們是屬於低等的。但經過一段時期之後，由於他們會編寫及教導吠陀，他們被視為是相當可敬與聖潔的。雖然這些「生婆羅門」沒有修禪以去除邪惡，但他們卻浸入河水裡來欺騙別人，說他們這種作法是「淨體禮」，能夠洗去不淨。

在《槃達龍本生經》裡提及婆羅門這種洗掉罪惡的修行。槃達龍王經常去到人間受戒。有一次，他無法在預定

的時間內回到龍宮。所以他的兩位兄弟就去找他。（他們終於及時把他自折磨他的弄蛇師手中救出來。他會被弄蛇師捉去是因為當他在蟻冢上持戒時受到名為「臘師」的婆羅門陷害。）

當他的弟弟蘇波伽龍沿著耶牟那河找他時，蘇波伽龍遇到了致使他被弄蛇師捉去的臘師婆羅門。其時那婆羅門正浸在耶牟那河裡以洗掉他陷害槃達龍的罪惡。

當佛陀說忍辱是沙門或婆羅門的力量時，他心中所想的只是德婆羅門而已。在《起世因本經》中以穿白衣來去除煩惱的修行者只是普通婆羅門或生婆羅門。但佛陀所說的「德」是指婆羅門的美德。在《法句經》裡，佛陀用了整整一品，即擁有四十三首偈的「婆羅門品」解說令人稱為婆羅門的聖潔素質。這些婆羅門都是德婆羅門，是沒有等級之分的。然而「生婆羅門」是有許多等級的。

忍辱波羅蜜一章至此完畢。

# 第七章：真實波羅蜜

就好像晨星不曾脫離方位一般，我們應該正真與坦誠地說話，這即是真實語。因此覺音論師以晨星來比喻真實語。

## 兩種諦

諦（真實）並非有如慧或精進一般是個別的究竟法。它是真實不虛，包括了離心所、思心所等。真實在不同的情況之下有不同的層次，一般上它可分兩類，即：一、俗諦；二、究竟諦（真諦）。（佛陀只教這兩種諦，除此之外再無其他諦。）

### 俗諦

在這兩種諦之中，俗諦是符合一般上人們給予事物的名稱。一般人們是根據形狀來為東西命名。他們稱這種形狀的東西為「人」，那種形狀的東西為「牛」，另一種形狀的東西為「馬」。再者，在人類之中，他們稱這種形狀的人為「男人」，那種形狀的人為「女人」。如此，有多少東西就會有多少名稱。

若你把人稱為「人」，那麼它是屬於俗諦，因為在世

俗上這麼稱呼是對的。若你把人稱為「牛」，那麼它即不是俗諦，因為在世俗上這麼稱呼他是錯的。若你把女人稱為「男人」，那麼它也不是俗諦，因為在世俗上這麼稱呼她是錯的。

## 究竟諦

在究竟上存在的真實法是為究竟諦。譬如，當人們說：「識知各種事物的是心」，那認知之法本身即是究竟諦，因為在究竟上它是存在的。當人們說：「由於熱和冷等相對的現象而變化的東西即是色」，那變化之法本身即是究竟諦，因為在究竟上它們是存在的。如此，心所及涅槃也是究竟諦，因為在究竟上它們是存在的。

## 想和慧

在這兩種諦之中，俗諦是與想有關係的。換句話說，俗諦是有賴於想的。自孩兒時期開始，我們已經根據形狀去認知事物，說這是男人，這是女人，這是牛，這是馬等等。這些即是想。以想來認知事物的人會說：「真的有人體存在，真的有男人，真的有女人。」等等。

究竟諦是慧的目標。換句話說，它是通過智慧而顯現的。智慧愈強就能看透愈多的究竟諦。智慧分析及看透一切事物的本質。當說及「識知各種事物的是心」，智慧即會探索是否有認知之法存在，而終於找出它是真的存在。若沒有認知之法存在的話，智慧即會思慮眾生豈非都是不存在的，有的只是色法組成的東西而已，就好像石頭、岩

石一般。但一切眾生都有認知的能力。當智慧如此思慮時，認知事物之心即顯現了出來。

因此以智慧省察的人能很清楚地知道心在究竟上是存在的。當省察得更多時，他們就會了解到更多。但對於以想來認知事物的人，心是什麼依然是模糊的，是不能夠省察到的。這是因為想是在認知形狀。當說有心的存在時，思想主義者就會問：「心是圓的，扁的，還是四方的？它是粉狀，液體，還是氣體？」但你不能夠回答它是圓的，扁的或是四方的。你也不能說它是粉狀，液體或是氣體。若你不能夠形容它，他就會爭辯說心是不存在的，因為若心是存在的話，那它一定是圓的，扁的或四方的；一定是粉狀，液體或氣體。對於執著形狀觀念的思想主義者來說，心是不存在的，因為它沒有任何形狀。

就好像思想主義者不能看到究竟諦一樣，智者看不到俗諦。當智者看思想主義者所認為的「人」時，他就會分析那人為三十二個部份，即頭髮、體毛、指甲等。「頭髮是人嗎？」「體毛是人嗎？」這些問題的答案當然是「不」。同樣地，在問到身體的其他部份時，其答案也是「不」。若沒有任何部份可稱為「人」，那麼智者就會說：「事實上是沒有『人』的存在。」

只有以想來認知事物時，俗諦才會出現。當以智慧來省察時，俗諦即會消失。同樣地，只有以智慧來省察時，究竟諦才會出現。當以想來認知事物時，究竟諦即會消失。

在此有一點值得我們特別注意的是涅槃也是究竟諦。它是止息一切苦的寂樂。而只有強勁的觀照力才能省察到它，想是不可能省察到它的。

## 思想主義者的看法

現今有些人可能會問：「在涅槃裡有宮殿嗎？那些已證入涅槃的人在那邊是如何享受？」等等。他們這麼問是因為他們以想來認知應以智慧省察的涅槃。

事實上，在涅槃裡並沒有宮殿，也沒有人進入涅槃。（那些已證悟阿羅漢果及涅槃之寂樂的人將不再生死；當他們在最後一生圓寂時，他們的名色法將不復存在，就好像熄滅之火一般。這種止息稱為入般涅槃。在涅槃裡並沒有生命存在。）

思想主義者將會說：「若是這樣的話，涅槃是不存在的。所以它是無用與不必要的。」為了鼓勵他，有人就會說：「涅槃是有情以另一種特別的心與形體常住不死之地，他們住在宮殿裡享受著無比的快樂。」只有這樣思想主義者才會感到滿足，因為這種說法符合他們的成見。

若以想來認知事物形狀，那麼那事物並不是究竟法，而是觀念或概念。同樣地，當以智慧來觀照事物，直到事物的形狀消失，這也不是究竟法而只是觀念。只有以智慧知見事物的本質時，那才是究竟法。這樣觀得愈多，所觀到的究竟法也愈多。因此，寂樂的涅槃是非常特別的究竟法，是不能以想來看到的。反之，應以看破事物形狀及能看透事物本質的智慧來看它，這樣涅槃才會顯現出來。

從以上看來，俗諦和究竟諦都是被人接受的。譬如有人發誓說：「我說在世間上真的有男人與女人存在。若我所說的是錯的話，那就讓我遭遇不幸。」而另一個人則發誓說：「我說在世間上真的沒有男人與女人存在。若我所說的是錯的話，那就讓我遭遇不幸。」這樣，他們兩人都

不會遭遇不幸。原因是：雖然他們兩人所說的相反，但從各自的觀點來看，他們雙方都是對的。前者在世俗的觀點來看是對的，因此是俗諦。後者在究竟的觀點來看是對的，因此是究竟諦。

雖然佛陀的最終目的是教導究竟法的本質而已，但他並沒有完全除去世俗慣用的名稱。反之他把世俗和究竟法的名稱互相配合來用。譬如在初轉法輪時，雖然是想說修行的兩個極端與中道，但他卻說：「沙門不應修習兩個極端。」在此「沙門」一詞只是屬於世俗名稱而已。

## 世俗名稱的重要性

在教究竟法時，佛陀會在必要時採用世俗的名稱。他這麼做並不是為了顯示它們的差異。對於普通人來說，俗諦就跟究竟諦一般地重要。若佛陀只以究竟名稱來說法，那麼有慧根的人將會懂得什麼是：「諸行是無常的、苦的及無我的。」他們也會精進地修習導向涅槃的觀禪。

反之，沒有慧根的人則會這麼想：「佛陀說世間只有無常、苦和無我的名色法而已，一切都是無我的，也沒有他人的存在。那即是說沒有『我的財富、我的兒子、我的妻子』的存在。人們都可以隨心所欲地取用任何東西，因為根本就沒有『他』，所以也就沒有『殺死他』、『偷他的東西』、『偷他的妻子』這些事。」所以他們就會隨順著獸欲去做盡惡事。死後，他們就會投生到惡道。為了避免這些不幸的事，佛陀開示採用世俗名稱的經藏。所以經藏能夠有效地防止他人墮入四惡道。

除此之外，經藏的教育也能帶引眾生投生至人、天與

梵天諸善界，這是因為它的教育包含了能帶引眾生投生至善界的佈施、持戒與禪定。（譬如若要形成佈施，那就必須有施者、佈施思、受者與施物。在以上的條件之中，只有佈施思是究竟法，其他的都只是觀念。但若沒有它們就不可能有佈施。）因此俗諦能帶引眾生投生善界是無可置疑的。若沒有俗諦的話，修習波羅蜜的路上就會有阻礙。

雖然經藏的教育令人避免造惡，但佛陀在經中所說的「我」、「他」、「我的」、「他的」、「我的妻子兒女」、「他的妻子兒女」等也有令人認為及執著他們果真存在的危險性，而導致人們漸漸遠離道果與涅槃。為了幫助人們證悟道果及涅槃，佛陀在論藏裡教究竟法。

## 教兩種諦的原因

經藏中說到有人物的存在是為了符合一般世俗的用法。但在論藏裡，佛陀則除去人們對「我」、「他」、「男人」、「女人」等存在的邪見。所以我們不應該只因為經藏引用世俗名稱就誤認他們是真的存在。事實上它們都是無常、苦、無我的。

如此，佛陀向人們解說在世俗上是有「我」、「他」、「男人」、「女人」等的存在，但在究竟上他們都是不存在的。由此他必須教兩種諦。

## 自性諦與聖諦

究竟諦有兩種：一、自性諦；二、聖諦。所有四種究竟法即，心、心所、色法及涅槃組成了自性諦

（sabhāva-sacca），因為在究竟上它們是真實的。

在世間的事裡，有屬於自性諦的身體快樂和心的愉悅兩者。若某人接觸到可喜的目標，由於觸覺他會感到快樂。無人能夠否認說：「不，那不是真的」，或是說：「接觸可喜的目標是不可喜的。」無人能這麼說是因為那人所接觸的是真正的可喜觸所緣。

同樣地，若某人的心接觸到可喜的法塵，他的心也會感到愉悅；這種感受稱為悅受。這也是無可爭論的，因為這心的愉悅是真實的。所以在世間的事裡，身體的快樂和心的愉悅都是存在的。

## 苦聖諦

在聖諦方面，人們在世間法裡看不到有任何快樂與愉悅。若某人執著有快樂和愉悅的存在，他就無法捨棄世俗，不能證悟聖果。因此發心成為聖者的人應該致力於看清屬於自性諦的樂與悅心所都是苦的。這些樂與悅的感受是不可能保持永恆不變的。事實上，它們在每一秒鐘裡都迅速地變化。

凡夫會貪求人間與天界的快樂，誤認它們為快樂的泉源。他們會這麼做是因為他們並不知道這些快樂都是短暫與無常的。由於無知而多欲，他們不能了解這些快樂的真正本質。在它們還沒有毀壞之前，無知的人都把它們視為可喜可愛的。但是它們的本質卻是無常的；當無常顯現時，這些人就會感到非常痛苦。

舉個例子來說，一個窮人在聽到自己贏獲了巨彩之後感到非常的高興。所以他就開始想像如何去享受這筆財

富，以彌補過去的窮苦。當他正在建起空中樓閣時，他不幸地失去了所有的財富。我們可以想像其時他是多麼的傷心。失去財富的悲傷會遠遠超越突然間發達的快樂。

在每一件世間的事情裡都具有樂與苦兩面。五根的欲樂對凡夫來說是一種享受，但佛陀說它們苦的成份比樂來得多。然而，不同於凡夫的是，佛弟子並不認為它們是樂的，更別說佛陀對它們的看法是如何。在此佛陀並沒有說它們是完全無樂可言，而只是說它們苦多於樂而已。

對於任何事情，智者首先考慮的是它的對與錯，而不是它的樂與苦。若是錯的，即使它帶來多大的快樂，智者也沒有興趣。若是對的，即使無樂可言，智者也會認為是好的。

假若有誰願意的話即可當一天的轉輪聖王，但是隔天就會被處決，這樣的王是沒有人敢或願意當的。從世俗的觀點來看，當一天的轉輪聖王是很令人動心的，但隔天就要死卻是極大的害處，所以沒有人會有心去享受只有一天的轉輪聖王的生活。

同樣地，在看到一切東西都是易壞的時候，聖者再也不會執著短暫的快樂。只有在省察「世間沒有快樂這回事，一切因緣和合而成的事物都是無常的。由於無常則無樂，有的只是苦而已」之下，人們才可能成為聖人。

只有在省察世間一切事物苦的本質而培育起觀智之後，人們才可能成為聖者。作為禪修目標的五蘊即是聖諦（意即五蘊是苦）。換言之，由於聖者在禪修中如實知見五蘊，所以它被稱為聖諦。

那些正致力於獲得及已獲得聖果的人所擁有的正見或觀智能夠如實知見三界輪迴只苦不樂這一項聖諦，即苦聖

諦。

簡而言之，五取蘊（也被稱為三界的現象）皆是苦。五取蘊即是色、受、想、行、識，是造成執著「我」、「我的」和「我自己」的東西。這五蘊即是苦諦。

## 集聖諦

組成苦諦的五取蘊並不會無緣無故地自己生起。它們有各自生起的原因，最基本及重要的原因即是渴愛。

在世間上，每個生命都必須受苦，因為他必須為生存而勞動，而這一切都是受到渴愛的鼓動。對美好的生活有更強的渴愛即有更多的痛苦。若某人能滿足於簡樸的生活，只以簡單的必需品維生的話，他的痛苦即會依其知足的程度而獲得減輕。所以，很明顯地渴愛是誤視苦為美好生活的原因。

眾生為了在今生與來世有美好的生活而奮鬥。當因此而獲得新生時，新生的真正原因即是渴愛。

渴愛被稱為集聖諦是因為它是苦（五取蘊或新生命）的原因。

## 滅聖諦

渴愛執取世間感官的目標，但沒有投入於涅槃之中的能力。其原因是涅槃是屬於無為的究竟法，在渴愛的觀點來看是毫無吸引力的。根據佛陀在緣起所說的「受緣愛」，渴愛是由受產生的。但是在無為（沒有因緣和合）的涅槃裡是沒有感受的，有的只是寂樂而已（沒有感受之樂）。

那麼有人會問：「若完全沒有感受，涅槃還可說是可喜可樂的嗎？」

若有人會這麼問，那是因為他認為感受才是真正的快樂，或不認為寂樂是真正的快樂。

其答案是：樂有兩種，即感受樂和寂樂。在此打個比喻，假若有個貪吃的富翁，花了許多錢來享受美味的食物，但是持明咒者（以咒術力量維生之人）則可能會對那富翁的美食感到厭惡，因為他憑著咒術的力量得以不食而生存。若問在食物方面這兩者之中誰比較樂，有渴愛的人就會說是富翁比較快樂，因為那富翁可以隨意享用美食，而持明咒者則沒得享受。他們會這麼說是因為他們受到渴愛的控制，以為欲樂感受是可取的。

反之，智者則會說持明咒者比較快樂。因為由於貪吃，那富翁必須面對購買與準備食物之苦，以及渴望之苦。為了享受感受的快樂，他必須面對準備與渴望兩種苦。反觀持明咒者則沒有這些苦，能夠不必為食物煩惱而快樂地過活。他的快樂是絕對的，是沒有絲毫憂慮的。因此智者說他比較快樂。

有渴愛之人說那富翁比較快樂是因為他們沒有看到內在的煩惱，他們看到的只是享受食物之樂而已。他們不以為無須飲食的持明咒者的清淨生活有什麼好。反之，他們妒嫉的是那富翁的生活，也希望自己能夠發達。同樣地，渴愛本身是不會希望證悟寂樂的涅槃，因為涅槃是沒有感受的，有的只是寂靜而已。

關於這點，《增支部・九集・大品・經三》裡提及：

有一次，舍利弗尊者向眾比丘說：「朋友，涅槃真是快樂，涅槃真是快樂。」

伏陀夷尊者就問他：「舍利弗友，若涅槃裡並沒有感受，它怎能是樂的呢？」

舍利弗尊者答道：「伏陀夷友，涅槃沒有感受即是樂。」

缺少智慧的凡夫把苦的五蘊視為樂；具有智慧的凡夫與聖人則視息滅五蘊為樂。以下舉個息滅五蘊之樂的比喻：一個患了腸胃氣脹的病人在服食良醫所給的藥後病癒了。我們可以想像其時他是多麼的快樂，而他的快樂卻純粹是來自腸胃氣脹的消失而已。他肯定會愉快地想：「啊，我的煩惱已經沒有了！」若與生死輪迴的痛苦比起來，腸胃氣脹的痛苦是微不足道的。若人們對除去腸胃氣脹的痛苦也感到快樂，難道他對斷除生死輪迴之苦還會感到不快樂嗎？他肯定會非常快樂。

## 涅槃

什麼是滅苦的涅槃？當四道智證悟了無為界（涅槃；其相為寂）時，所有一千五百個煩惱都被根除及不會再生起。當證悟阿羅漢道後，阿羅漢就不會再有來生，死後五蘊都全部息滅，就好像熄滅的火一般。那無為界即是涅槃。

凡夫不能有如聖者一般清楚地明瞭涅槃的本質。若他們不清楚卻勉強要說或寫有關涅槃的情況，以讓他人明白，他們是可能會犯錯的。暫且別說涅槃，就只說他們從書中得知的俗事，若他們想要當作親眼看過的來向人解說，他們也很可能會犯錯。由於凡夫不能有如聖者一般看到涅槃的各層面，他們應該只以上述的解說法來向他人解說。

當那些還未如實知見涅槃的人在想像何為涅槃時，他

們可能會以為涅槃是一個金剛不壞的城市或國家。當有部經把涅槃形容為安全的城市時，那只是一種形容法而已。涅槃並不是一個城市或國家。但還是有人相信涅槃是一個城市，而其居民的身心是沒有老病死的。事實上，佛陀、辟支佛和阿羅漢進入涅槃是指五蘊完全止息，死後不會再出生在任何一界裡。（涅槃是道心和果心的目標，是一個究竟法。般涅槃則是五蘊或名色法完全止息，不再生起。）他們進入涅槃並非進入涅槃城。在究竟上是沒有涅槃城這個東西的。

當人們行善時，他們的導師會訓誡他們發願證悟涅槃。雖然他們照辦了，但一般上他們都不曉得涅槃的含意，所以他們對欲證悟涅槃並不熱心。因此，導師應該要他們發願解除一切痛苦，這樣信徒才能真正明白，而能夠熱誠與認真地發願。

## 兩種涅槃

譬如有一件很名貴的衣服。當它的主人還活著時，你會說：「這是一件有主人的名貴衣服。」當那主人死後，你就會說：「這是一件沒有主人的衣服。」同樣地，阿羅漢在活著時以道果體證的涅槃（涅槃的相是寂，在各種究竟法之中，它是唯一的無為究竟法。）是為有餘涅槃（有餘涅槃是指五蘊還存在時所體驗的涅槃）。然而，在他們死後，五蘊已不再生起，所以其時的涅槃是為無餘涅槃。

只有在以智慧克服渴愛之後，心想及涅槃時才會想要證得涅槃的寂靜。若人還未能以智慧克服渴愛，他是不會發願想要證悟涅槃的。

## 三種涅槃

根據其最為顯著的素質，涅槃可分三種，即：一、空涅槃；二、無相涅槃；三、無願涅槃。

（一）涅槃的第一個素質是沒有執受（無我），所以它被稱為空涅槃。

（二）涅槃的第二個素質是沒有因緣和合的（有為法）心、心所和色法；有為法是煩惱的原因。這些有為的名法或色法是互相配合而生起的。色法在至少八種色法相聚在一起時才能生起（這是為何它們被稱為八法聚）。名法也是至少八種名法相聚在一起時才能生起（這是就眼、耳、鼻、舌和身五識而言）。當名法和色法組合在一起形成五蘊時，它們被人誤認為「我自己」、「我的身體」、「一個有實質的東西」，所以它們導致渴愛等諸煩惱產生。因此有為法被稱為「相」或「因」。準確地來說，世間心、心所和色法是為相。然而在涅槃裡是沒有「我自己」、「我的身體」等煩惱之因的，由此它被稱為無相涅槃。

（三）涅槃的第三個素質是沒有渴愛。由於涅槃裡並沒有可貪愛的東西，因此它被稱為無願涅槃。如此，根據其素質，涅槃一共可分為三種。

滅諦是無為法，也被稱為無緣法。

## 道聖諦

雖然涅槃本身是無為或沒有原因的，而是永遠地存在，但是沒有足夠的因緣卻是不可能證悟涅槃（涅槃本身是沒有原因的，但是我們卻必須有足夠的因緣才能令道心

和果心生起。這兩種心的目標即是涅槃。），而那因緣即是八正道。因此導向涅槃的八正道被稱為導向滅苦之行道。

## 中道

隨順著渴愛去享受世間的欲樂並非趣向涅槃之道。它只是一種欲樂束縛，是不好的。反之，以火的熱氣和陽光來折磨自己，或長時期舉手不放，以為這樣就會去除煩惱，這種修行法也不是趣向涅槃之道。這種方法是苦行，也是不好的。避開欲樂和苦行兩端，而適中地取其中道，就有如不太緊也不太鬆的琴弦，肯定是趣向涅槃之道。

這中道即是趣向涅槃之道。不善的邪見等是為惡趣道或邪道，因為它們是導向四惡道的。善的正見等是為善趣道或正道，因為它們是導向涅槃的。《諦分別註》中有說明道心裡的正見等心所是為道，因為它們是欲證悟涅槃之人所尋求的、因為它們導向涅槃、因為它們在斷除煩惱之後達到涅槃。

此道並非只有一支而已，而是擁有八支，由此它被稱為八道支。這八道支是：

一、正見（了解苦、集、滅、道四聖諦的智慧。所以一共有四種智慧。）；

二、正思惟（有三種思惟，即出離思惟、無恨思惟及無害思惟。）；

三、正語（遠離四種惡語業。）；

四、正業（遠離三種惡身業。）；

五、正命（職業不涉及七種惡行。）；

六、正精進（未生惡令之不生，已生惡令之斷，未生

善令之生，已生善令之增長。）；
七、正念（對身、受、心、五蓋等保持警覺。）；
八、正定（初禪、第二禪、第三禪與第四禪。）。

在世間心裡，這八支不會同時生起。然而在出世間心裡，八支則會同時生起。只有在證得出世間道、八支在同一個心裡生起時，它們才被稱為道聖諦。因此導向滅苦的道諦是指同時生起的八道支。跟聖果及涅槃同被包括在出世間法裡的聖道即代表道諦的八正道。

## 教法諦及行道諦

到目前為止，我們所討論的只是從經典學來的教法諦（理論）。但事實上卻是菩薩等智者所修習的行道諦（修行）才算是真實波羅蜜。行道諦是指真實語。落實所成就的真實波羅蜜即是真實語。真實語有三種，即：

一、取信真實語；
二、許願真實語；
三、離妄真實語。

## 一、取信真實語

在這三種真實語之中，《雜集・蓮根本生經》述及菩薩如何成就「取信真實語」。以下是其故事的簡要內容。

以前有一個名為大黃金的年輕婆羅門。他的出生地是波羅奈國。他連同另外十人一起出家，包括六個弟弟、一

個妹妹、一個男僕、一個女僕和一個朋友。他們住在森林裡的一個蓮花池旁，以摘野果維生。

開始時他們一同出去摘野果，依然有如村人一般地交談，並不像是森林隱士。為了終止這種不良的情形，身為大哥的大黃金說：「我單獨一個人去找水果。你們都留下安靜地修行。」其兄弟則說：「您是我們的首領，所以不應該讓您去摘水果。妹妹和女僕也不應該去，因為她們是女人。我們八個人應該輪流去摘水果。」每個人都同意這個建議。

過了一段日子，他們的心變得非常知足。他們不再貪求水果，而只取近處蓮花池裡的蓮藕來維生。值班的人把蓮藕拿去茅屋裡分為十一份。最年長的先拿他的份，擊石鼓為訊，然後回到自己的地方安靜地吃，再繼續自己的修行。排行第二的在聽到石鼓響後就去拿自己的份，然後再擊鼓為訊。如此他們一個接一個地去拿自己的食物，回去自己的住處安靜地吃，然後繼續修行。如此，除非有特別的原因，他們是沒有相見的。

由於他們非常精進修行，因此導致帝釋天王的寶座震動。帝釋天王想了一下就知道其原因所在。其時他對他們是否真的不執著欲樂存有疑心。為了探其究竟，他連續三天以神通藏起作為大哥的食物。

第一天，大哥去拿自己的食物時，他沒有看到自己的食物，他想應該是值班的人遺忘了。他沒有說什麼，只是回去自己的住處繼續修禪。第二天，他也沒有看到自己的份，他想可能是其他人誤會他做了錯事，而故意不給他食物來懲罰他。他有如第一天般保持沉默。第三天又沒有看到自己的份時，他想若自己果真有做錯事的話，他應該向

他人道歉。所以他在黃昏時擊鼓招集眾人，說：「為什麼你們沒分食物給我？若我有做錯的話你們就講出來吧，我將向你們道歉。」二弟就起身向大哥致敬，然後說：「大哥，可否讓我為自己說幾句話？」在獲得大哥的允許之後，他就發誓說：「大哥，若我偷了您的食物，讓我現在就擁有許多馬、牛、銀、金和一位美麗的妻子，跟我的家人住在一起，盡情享受世俗的生活。」（這種誓言表示只要我們還執著欲樂，當我們失去它時就會感到痛苦。發這誓言是為了表示厭惡欲樂。）

大哥說：「你已經發了很嚴重的誓。我相信你沒有拿我的食物。你可以回去坐下。」

其他人則掩耳說道：「哥哥，請您別這麼說。您的話實在太嚴重、太可怕了。」（他們掩耳是因為身為禪修者的他們對欲樂感到厭惡。欲樂實在可怕到他們不能忍受聽到有關欲樂的話。）

接下來三弟則說：「大哥，若我偷了您的蓮藕，願我變成戴花塗檀香的人，擁有許多孩子，很沉迷及執著欲樂。」

（其他八人也發了類似的誓言。）

在這故事裡，身為大哥的大黃金隱士即是菩薩，其他人則是未來大弟子。由於他們的心已非常清淨，他們真的厭惡欲樂。他們每人都很勇敢地發了可怕的誓言以取信他人。由於這些誓言是根據事實而發，所以是和真實語一樣的。在他們每人的誓言裡，其要點是「我們沒有偷您的蓮藕」。由於它是真實的話語，所以它是真實語。「願我擁有這或那」等字眼則是建議應受到的懲罰，以取信他人。所以這種真實語是為取信真實語。

## 詛咒

沒有根據事實，而是想要他人遭遇災害的話並非發誓，而是詛咒。以下的故事裡就有一個例子。

從前，當梵與王統治波羅奈國時，有一個名為提雨羅的沙門住在喜瑪拉雅山裡。有一次他去波羅奈城討取醋和鹽。在獲得主人的允許後，他住在城附近一個陶師的小屋子裡。不久又有位一名叫那羅陀的沙門為了同樣地目的而跟他住在一起。晚上睡覺的時刻到來時，那羅陀先看好了提雨羅睡覺的位置及門的位置才上床睡覺。但當他睡後，提雨羅卻跑去睡在門口。

在半夜那羅陀起身出去小解時，他不刻意地踏到提雨羅的髮髻。提雨羅就說：「是誰踏我的頭髮？」那羅陀溫和地回答道：「尊者，是我，因為我不知道你睡在這裡。請接受我的道歉。」在提雨羅的牢騷聲中，他走出了屋子。

為了避免事情重演，提雨羅掉轉位置來睡。當那羅陀回來時，他想：「由於不知道他的頭在那裡，我出來時不小心地踏到他的頭髮。現在我應該從另一邊進去。」因此他又不小心地踏到提雨羅的頸。提雨羅就問：「是誰踏我的頸？」那羅陀答道：「是我，尊者。」提雨羅就說：「你這惡毒的沙門。第一次你踏我的頭髮，這一次你又踏我的頸，我要詛咒你！」那羅陀說：「尊者，這並非我的錯。第一次我不小心犯錯是因為我不知道你睡在那裡。為了避免重犯，這次我特意從你的腳的位置走過。請你原諒我。」

「哼！你這惡毒的沙門，我要詛咒你。」提雨羅威脅著說。雖然那羅陀請求他別這麼做，提雨羅依舊詛咒說：「當明天太陽升起的時候，願你的頭裂成七塊。」那羅陀

則說：「我道歉了你還要詛咒我。願錯的一方的頭裂成七塊。」如此那羅陀也回報一個詛咒給提雨羅。（跟提雨羅不同的是，那羅陀的詛咒是沒有害人的惡意的。他詛咒提雨羅是為了讓提雨羅感到害怕而認錯。當時他是具有很強神通力的人，能夠看到過去四十個大劫及未來四十個大劫，一共八十個大劫。）當他以神通看提雨羅的未來時，他預見後者將會死亡。由於對提雨羅的悲憫，他用神通令到太陽不能升起。

在太陽應升起卻沒有升起時，市民們湧到皇宮前齊聲叫喊：「國王，太陽在您統治時沒有升起。請改善您的行為以讓太陽重現。」國王在檢討自己的言行後並沒有發現有什麼錯失。他想肯定是有特別的原因導致太陽沒有升起，可能是在他的國家裡有沙門吵架。在查探之下，他得知有兩位沙門吵架。所以他在黑夜裡去見那兩位沙門。聽從那羅陀的指示，他令人把一塊石頭放在提雨羅的頭上，再用力把提雨羅推進水池裡。當那羅陀撤去神通時，太陽即刻升起，而那塊石頭已同時裂成七塊。提雨羅則潛在水裡從另一邊安全地出來。

在這故事裡，提雨羅詛咒那羅陀是出自瞋恨心，所以它不是發誓，而只是詛咒。

在《須陀須摩本生經》裡，我們也可以看到取信真實語的例子。以下是它簡要的故事。

以前有個名為食人鬼的人住在森林裡。他原本是波羅奈國的國王（後來因為被諸大臣發現他吃人肉，所以被逼下台）。他發了個願，若他受到相思樹的刺割傷的腳在七天之內不藥而癒，他就會以一百零一位國王的血來拜祭一棵榕樹。（因為他要求那棵榕樹的樹神醫好他的腳傷。）

過後他的腳傷果然好了（但那是它自己好的，並非樹神醫好的），而他也成功捉到了一百位國王（及把他們都吊在樹上）。隨著樹神的要求，他必須捉俱盧國的須陀須摩王為第一百零一位國王（因為樹神知道只有須陀須摩王才能制服他。）。他成功在鹿勝園裡捉到須陀須摩王，再把那王背回森林裡去。須陀須摩王就向他說：「我必須回家一下子，因為在我去鹿勝園的途中，我遇到一位名為難陀的婆羅門，他要教我值得四百個錢幣的四首偈。我已經答應他從園裡回去時向他學那四首偈，所以叫他在我家裡等我。請你放我回去學它們以完成我的諾言。過後我會再回來找你。」

食人鬼則說:「你說得好像已經脫離了死神的手掌心。我不相信你。」

須陀須摩王就說：「我的朋友，（食人鬼與須陀須摩兩人還是王子的時候本是同學。）食人鬼，在這世間裡，有道德地過活後死去好過長壽卻充滿罪惡，因為它是人們所厭惡與指責的。不真實的話語不能保護人們在死後不投生惡道。朋友，甚至有人說『狂風把岩嶽吹到天空去了』，或『太陽和月亮掉在地上了』，或『所有的河水都向上逆流了』，你都可以相信。但若有人說『須陀須摩講騙話』，那是不可信的。朋友，若有人說『天空已經裂開了』，或『海洋已經乾枯了』，或『須彌山已經被磨到不遺下絲毫痕跡了』，你都可以相信。但若有人說『須陀須摩講騙話』那是不可相信的。」然而食人鬼依舊不相信他。

由於食人鬼還是不相信，須陀須摩心想：「食人鬼還是不肯相信我。我將發誓讓他相信我。」所以他就說：「朋友，請你放我下來，我要發誓來說服你。」

當食人鬼把他放下來時，他說：「朋友，我拿著劍與矛發誓：我要離開你一陣子，以實現我對難陀婆羅門所許下的諾言，去城裡向他學四首偈。過後我會堅守我的承諾回來見你。若我不是說實話，願我不會投生在受到劍矛等武器保護的皇族裡。」

食人鬼聽後心想：「這須陀須摩王已經發了普通國王不敢發的誓。不管他是否會回來，反正我自己也是個國王。若他沒有回來，我就割破自己的手臂取血來拜祭榕樹神。」這麼想後，食人鬼就讓須陀須摩菩薩離去。

須陀須摩王用以說服食人鬼的真實語也是屬於取信真實語。這是菩薩應該成就的真實波羅蜜。

## 二、許願真實語

在《黃金睒摩本生經》（Suvaṇṇasāma Jātaka）和其他本生經裡，我們可以看到「許願真實語」的例子。

在《黃金睒摩本生經》裡提到，有一次，照顧瞎眼父母的黃金睒摩菩薩去河裡取水。正在打臘的華利夜佉王看到他時以為他是龍王，所以就用箭射他。菩薩中了毒箭後不醒人事。過後華利夜佉王把菩薩的雙親帶到他昏迷的地方。菩薩的父親「黃麻」抱著他的頭；菩薩的母親「波利迦」則抱著他的雙腳痛哭。就在他們摸著兒子的身體時，他們感到兒子的胸部還有微溫。作母親的就對自己說：「我的兒子還沒有死，只是中毒昏迷而已。我當說真實語來為他除毒。」於是她就說了含有七個要點的真實語，即：

一、之前我的兒子是修習正法的。若這是真的，願我兒子所中的毒得以清除。

二、之前我的兒子時常修習梵行。若這是真的，願我兒子所中的毒得以清除。

三、之前我的兒子只說實話。若這是真的，願我兒子所中的毒得以清除。

四、我的兒子有照顧父母。若這是真的，願我兒子所中的毒得以清除。

五、我的兒子尊敬家中的長輩。若這是真的，願我兒子所中的毒得以清除。

六、我愛我的兒子更勝於自己的生命。若這是真的，願我兒子所中的毒得以清除。

七、以他父親和我所做的善業，願我兒子所中的毒得以清除。

這麼說後，向一邊躺著的黃金晬摩轉身躺向另一邊。

作父親的心想：「我的兒子還活著。我也要說跟他母親所說一樣的真實語。」

過後菩薩再轉換躺著的姿勢。

在當時有一位名為多孫陀利的女神。她在過去有七世是黃金晬摩的母親。現在她住在香醉山。她也從山上下來到黃金晬摩昏迷的地方，自己說：「我已經住在喜瑪拉山裡的香醉山很久了。在我的一生裡，我最愛的人即是黃金晬摩。若這是真的，願黃金晬摩所中的毒得以清除。在我所住香醉山裡，那邊的樹都是香的。若這是真的，願黃金晬摩所中的毒得以清除。」

當父母與女神正在悲傷時，年輕的黃金晬摩菩薩很快地清醒起身。

在這故事裡，父母和女神說真實語是為了實現清除黃

金睒摩所中的毒之願，所以它們是許願真實語。

## 蘇波羅哥的故事

在《蘇波羅哥本生經》（Suppāraka Jātaka）裡也有許願真實語的例子。以下是其簡要的故事。

從前菩薩有一次名為蘇波羅哥，是很有學問的。他住在拘樓卡雜港口。他曾經當了船長很久，但雙眼由於接觸到海水的蒸氣變瞎了，所以他就退了休。然而在一些商人的要求之下，他再次作船長去航海。七天後，他們的船遇上了意外的狂風，而不能保持原來的航線，胡亂地漂流了四個月。它越過了許多大海，譬如剃刀海、火海、凝乳海、吉祥海和那羅海，而最終就快要到達最可怖的最上力海了。其時蘇波羅哥船長說所有的人都不可能再有機會回去了，只有溺死在海裡這一條路而已。這令所有的商人都感到非常驚慌。

後來菩薩心想：「我要說真實語來解救這些人。」所以他就鄭重地說：「自從我長大後，我不曾惡待過任何一個人。我不曾偷過別人的東西，甚至一根草或一小支竹子也沒有偷過。我不曾以貪愛的眼瞧過別人的妻子。我不曾說騙話。我不曾喝過酒，甚至連一小滴也沒喝過。願我這真實的話語，能令船安全地回到原處。」當他這麼說後，原本漫無目的四處漂蕩了四個月的船，變得好像有超能力一般，通過菩薩所說的真實語的力量，在一天之內就安全地回到拘樓卡雜港。

蘇波羅哥所說的真實語也是屬於許願真實語，因為他這麼做是為了實現解救船上的人的生命之願。

## 尸毘王的故事

有一次菩薩是住在尸毘國阿利吒城的尸毘王（King Sivi）。他每天都拿六十萬個錢幣來做佈施。雖然佈施了這麼多，他還是不夠滿意，所以他想把身體的一部份拿來佈施。為了實現國王的願望，帝釋天王化身為一個瞎眼的婆羅門來向國王說：「噢！國王。您的雙眼都看得到，但我的卻不能。若您肯把一粒眼睛給我，那您還能以剩下的另一粒眼睛看東西，而我也能以您所給的眼睛看東西。希望您慈悲地給我一粒眼睛。」

國王聽了很高興，因為他剛想要佈施時就有人來向他討取。所以他就把斯雨迦御醫叫來，然後說：「把我的一粒眼睛拿出來。」御醫、眾大臣和皇后妃子們都嘗試說服他放棄這麼做，但他卻還是堅持他的命令，所以斯雨迦只得把他的一粒眼睛取出來。看著割下來的眼睛，國王很愉快他發願證悟正等正覺，而後把那粒眼睛交給那位婆羅門。

當由帝釋天王所化裝的婆羅門把那粒眼睛放進自己的眼眶時，它就好像是原本的那麼恰恰好。尸毘王看了很是高興，因此他再向斯雨迦說：「把我的另一粒眼睛也拿出來。」雖然眾大臣都反對，但國王還是把剩下的眼睛割下來給那位婆羅門。後者把國王給的睛放進自己的另一個眼眶，這粒也好像是原本的那麼好。過後他為國王祝福後就離開了。

由於尸毘王已經全瞎，以及不再適合治理國家，所以他就退休住在皇家花園裡的水池旁。他就在那裡省思自己所做的佈施。這時帝釋天王又來到他的身邊來回走著，以便他能夠聽到腳步聲。當國王聽到腳步聲時，他就問是誰

在走。帝釋天王答道：「我是帝釋天王。你可以向我要求任何東西。」

國王說：「我有許多的財富，有寶石，有金也有銀。現在我只是要死，因為我已經沒有了雙眼。」

帝釋天王說：「噢，國王，你說你想死。你是真的想要死？還是因為你瞎了才這麼說？」

當國王說是因為瞎了才想死時，帝釋天王說：「噢，國王，我不能令你重看得見。但你可以用自己真實的力量得以重新看得見。你可以說句真實語。」

國王聽後就說：「我敬愛那些向我討取禮物的人。我也敬愛那些真正來向我討取必需品的人。以這真實語，願我得以重見光明。」當他這麼說後，他的第一粒眼睛即刻出現。過後他再說：「當那瞎眼的婆羅門向我討取眼睛時，我把雙眼都給了他。當時我是滿心歡喜地做的。以這真實語，願我得到另一隻眼。」

而他也果真獲得第二隻眼。這兩隻眼睛並非他與生俱來的那兩隻，也不是天眼。事實上，它們是因為他的真實波羅蜜而出現的。

尸毘王所說的真實語也是許願真實語，因為他這麼說是為了實現重見光明之願。

在《魚族本生經》裡提到，有一次菩薩投生為魚時，牠所住的水池由於乾旱而乾枯了。有些烏鴉就來吃池中的魚。其時菩薩就真實地宣說：「雖然我生為魚而必須吃其他生物來過活，但我卻不曾吃過有如米粒般大小的魚。以這真實語，願這裡下場大雨。」當牠如此說完後，天就即刻下大雨。

在《鵪鶉本生經》裡提到，有一次菩薩投生為鵪鶉。

當牠還不會飛或走時，森林起了大火，而牠的父母都飛逃了。牠心想：「在這世間裡有清淨戒、真實與悲心等美德。除了發真實誓言之外，我再也沒有其他方法了。」這麼想後，牠就說：「我有翅膀，但不能飛。我有腳，但不能走。我的父母都飛逃了。噢，森林大火莫燒我！」那森林大火也就此滅了，而完全沒有傷害到那隻小鵪鶉。

關於這點，在此必須給予澄清。在前面所提及的黃金睒摩等故事裡，他們所說的真實語都是有關善業，所以他們的願望得以實現是應該的。但這小鵪鶉所說的卻與善業無關。牠所說的只是「我有翅膀，但不能飛。我有腳，但不能走。我的父母都飛逃了。」牠所說的真實語根本與善業無關。那為何又能得償所願呢？

事實上，說真實語的要點是在於真實，而不是善或惡。若說及善事，但並不是真實的，那也算不得是真實語，是沒有力量的，也不能實現其願。只有真正的真實語才有力量，才能實現所願。

由於是真實的，所以菩薩所說的即是真實語，而能令牠得償所願。雖然牠所說的與善業無關，卻也與惡業無關。即使是有關惡業的，只要真實地說，它也算是真實語，而能實現其願。在《黑島乘本生經》裡就可看到這樣的例子。

有一次名為島乘的菩薩和一位朋友在把家產完全拿去佈施後，去到喜瑪拉雅山裡成為沙門。過後人們稱他為黑島乘。有一天，佈施住所給他的施主帶同妻子和兒子來拜訪他。當父母在跟黑島乘交談時，名為祭施的兒子就在路上玩著陀螺。那陀螺滾進蛇住的土墩洞裡。當那男孩伸手進洞去拿回陀螺時被蛇咬了一口。中了蛇毒之後，他就倒在地上昏迷不醒。

當時那對父母得知兒子中毒之後，他們就把兒子帶到黑島乘面前來。當他們要求他醫那男孩時，他說：「我不懂得醫治蛇毒的藥方，但我將以宣誓來嘗試醫治他。」他就把手放在那男孩的頭上說：「由於厭倦了世俗的生活，我出家為沙門。但我只能快樂地作個沙門七天，從第八天開始，我就不再快樂，至今已經有五十年了。這麼久以來我都很勉強地掙扎著維持下去。以這真實語的力量，願這男孩所中的毒得以清除，願他得以活著。」這麼說後，那男孩自胸部以上的毒就流了出來，再流進地下。

祭施張開眼睛看見了父母，只說了一聲「爸爸，媽媽」就又昏迷過去。那沙門就向男孩的父親說：「我已盡了自己的責任，而你也應盡自己的本份。」那父親說：「每當沙門或婆羅門來見我時，我都不曾感到歡喜，但我不曾向別人透露這一點。我只是把自己的感受藏在心裡。當我供養食物時，我的心很不願意。以這真實語，願我小兒子所中的毒得以清除，願他得以活著。」這麼說後，那男孩自腰部以上的毒就流了出來，再流入地下。

那男孩坐了起來，但還不能站起來。當作丈夫的叫妻子也說些真實語時，她說：「我有些話可作為誓言，但我不敢在你面前說出來。」當作丈夫的堅持要她說時，她只好遵從地說：「我恨那咬我兒子的蛇。而我恨我的丈夫，就像我恨那蛇一般地深。以這真實語，願我兒子所中的毒得以清除，願他得以活著。」這麼說後，祭施所中的毒全部都流了出來，再流入地下。而他站起身後又再去玩陀螺。

那沙門與兩位信徒所發的誓言都是各自收藏了很久的壞事。現今他們都很勇敢地如實透露出來。由於這些都是真實的，他們的願望都得以完全實現。

關於這點，有人可能會問：「若無論有善業或惡業的真實語都有效的話，在現代是否也是一樣地有效？」

答案是：在三種真實語之中，離妄真實語是有德者時時刻刻都持守的。發有如上述的誓言的古代大德們都是一直持守離妄真實語的。他們的真實是非常的聖潔至能令他們實現願望。當真實在古代非常普遍時，說騙話是會即刻帶來惡報的，而真實語也會很快地帶來善報。我們可以從塔王的故事裡看到妄語即刻帶來惡報的例子。（在那故事裡，塔王故意說騙話。他把兩位國師候選人的長幼輩份掉轉來說，結果他被大地吞掉了。）

然而現代的格言是「無謊則言不美」，所以大多數的人都有講騙話，因此現代是謊言為主的世界，令到現代的真實語不能顯著地帶來其善報。同樣地，妄語的惡報也是不顯著的。

以下是其他涉及真實誓言的《本生經》：

《蘆飲本生經》述及生為猴王的菩薩如何宣誓真實語而令到許多蘆葦變得中空。

《姍波拉本生經》述及姍波拉公主所說的真實語完全地治好了吉祥軍王子的癲瘋病。

《德米亞本生經》述及月天女皇后如何在持戒後宣誓真實語而懷了德米亞王子。

《生本生經》述及波拉生王子以真實語逃脫鐵鏈與囚牢。

《運薪本生經》述及一個砍材為生的母親如何在宣誓真實語後把兒子丟向空中，以令國王相信那是他的兒子。由於那真實語的力量，那孩子得以盤腿坐在空中而沒有掉下來。

《大孔雀王本生經》述及一位辟支佛如何宣誓真實語而令到許多鳥得以脫離關住牠們的鳥籠。那辟支佛之前是位獵人，他捉到生為孔雀王的菩薩。在聽了菩薩所說的法後，他開悟成了辟支佛。（根據菩薩的勸告）他宣說：「現在我已脫離煩惱的束縛。願所有我關在鳥籠的鳥像我一樣得到自由。」從這些故事中，我們應知道真實的力量有多強大。

## 佛陀時代真實的力量

在佛陀時代，有一次毘舍離城同時遭遇了三種不幸，即：瘟疫、飢荒和夜叉的危害。佛陀帶同眾比丘去到那城市時就教阿難尊者誦念宣說真實語的《三寶經》。阿難尊者花了整夜的時間繞著城的三道圍牆內邊誦念《三寶經》。由於那經的力量，那三種不幸即刻消失。《三寶經》裡詳細地描述當時的情形。這部經文包含了幾首宣說真實語的偈。它始於宣說佛陀的素質，即「在人、天、龍、金翅鳥各界有許多珍寶，但沒有一樣可比得上佛寶。以這真實語，願一切眾生得以解脫不幸而獲得快樂。」在《三寶經》裡，有十二首偈宣說佛法僧三寶的素質。（再加上帝釋天王所說的三首偈，一共有十五首偈。）在結集時，這部經被排列為《經集・小品》的第一部經，也是《小誦經》的第六部經。

《中部・王品・指鬘經》裡有佛陀時代的另一個故事。當佛陀住在舍衛城的祇園精舍裡時，指鬘尊者告訴佛陀有位臨盆的婦女生產有困難。在佛陀的指示之下，指鬘尊者去到那婦女的跟前，以宣說真實語來幫她順利的生產。尊

者說：「自從我成為聖人的那一天開始，我不曾有意地殺害生命。以這真實語，願這對母子都安康。」這麼說後，那婦女就很順利與毫無困難地生下了兒子，而母子兩人都安康。

所以，在佛陀時代，宣誓真實語也是有效的。

## 真實語在斯里蘭卡的力量

在佛陀入滅幾百年後，佛法傳到斯里蘭卡。有一次，一位名為大友（大彌多）的長老的母親患上了乳癌。那母親就叫她出家為比丘尼的女兒去向長老討藥。長老說：「我不懂得醫藥。我將告訴妳一種治病的方法：『自從我出家後，我不曾以貪欲的眼光看過任何女人。以這真實語，願我母親得以復原。』當妳回去時，妳用手指按摩母親的身體，同時說我剛才所說的話。」那比丘尼就回去她的母親身邊，再遵從那長老的指示照辦了。當她這麼做後，她母親的瘤就好像泡沫一般地消失了(《清淨道論》、說戒品)。

《殊勝義註》的「門論」裡述及一個類似的故事。有一個婦女生了某種病。醫生告訴她必須以野兔的肉來配藥。她的一個兒子吩咐名為札迦納的弟弟去田捉野兔。有一隻野兔看到札迦納時驚慌地逃跑，卻不小心被蔓藤纏住了。牠害怕得驚叫起來。札迦納就跑過去捉住那野兔，但他心想：「為了救母親的生命而把這小生命殺了是不合理的。」所以他就放走了那野兔。回去時，他哥哥問：「你有捉到野兔嗎？」當札迦納告訴哥哥他做了什麼時，後者很生氣地罵他。札迦納就走到母親的面前站著說：「自從出生以來，我不曾看到自己刻意地殺害生命。以這真實語，

願我母親健康快樂。」其時他的母親即刻復原與再次快樂起來。

如此可見在佛陀入滅後也是有人說許願真實語的。

## 三、離妄真實語

在《比豆梨本生經》（Vidhura Jātaka）和其他《本生經》裡，我們可以看到離妄真實語的例子。以下是《比豆梨本生經》的簡要故事。

高羅婆王和富樓那迦夜叉玩骰子時下了這麼樣的賭注：若國王輸了，富樓那迦可拿走國王的任何東西，除了國王本身、皇后和白色華蓋；反之，若富樓那迦輸了，國王可以贏得他的「意所成寶石」和馬。結果國王輸了，富樓那迦就說：「我贏了！噢，國王，把賭注給我。」

由於國王是真的輸了，所以他不能拒絕，只好讓富樓那迦任選所要的東西。富樓那迦選了國王的大臣比豆梨。國王聽後哀求說：「這大臣就是我本身，是我的歸依處，因此不能把他拿來跟我的金銀等財寶比較。他即是我的生命，所以我不能把他讓給你。」

富樓那迦說：「我們爭論下去是沒有結果的。就讓我們去見他，聽他的判斷。」國王答應了，所以他們就去見那大臣。富樓那迦問道：「噢，大臣，身為俱盧國大臣的你受到天神們的稱讚為公正的人。這是真的嗎？你是高羅婆王的僕人？或是國王的親戚，跟他是同等級的？或是國王的親戚，卻比他更高級的？你的名字比豆梨是有意義的，還是無意義的？」

（最後一個問題的意思是：在世上有兩種名字。無意

義的名字是沒有代表性的，只是隨便選的而已。另一種是有意義的名字，代表其人果真如其名。譬如，若有個醜陋的男孩名叫「英俊的男孩」，那麼這只是一個沒有意義的名字而已，因為這名字並不符合那男孩。若有個英俊的男孩名叫「英俊的男孩」，那麼這即是有意義的名字，因為它與那男孩的外表是相符的。當富樓那迦問比豆梨名字是無意義或有意義的時候，他是想證實那大臣是否真的公正，因為「比豆梨」的意思是「一個公正無邪之人」。若那大臣是不公正的話，那麼他的名字即是無義的。若他是公正的話，那麼他的名字即是有意義的。）

其時，比豆梨心想：「我可以說自己是國王的親戚，或比國王更高級，或跟國王完全沒有關係。但這世上沒有其他歸依處可比得上真實。所以我應該說實話。」所以他就說：「朋友，在這世間裡有四種服務，即：一、奴隸的服務；二、為金錢而服務；三、自願的服務；四、俘虜的服務。在這四種服務之中，我是屬於自願服務國王的。」因此他很真實地回答。

這真實無欺的回答是真實語，但並非取信真實語，因為它並不是為了取信他人而說的。它也不是許願真實語，因為它並不是為了實現願望而說的。它只是純粹為了避免說騙話，因此它是「離妄真實語」。

同樣地，在《黃金睒摩本生經》裡，當華利夜佉王問黃金睒摩說：「你是什麼族人？你是誰的兒子？」當時若黃金睒摩告訴國王說他是天神，或龍，或人非人，或是王族的人，國王都會相信。但是他想他應該只說實話，所以他真實地說：「我是漁夫的兒子。」黃金睒摩與比豆梨所說的話是一樣的，即不是為取信別人，也不是為了實現願

望。事實上它只離妄真實語而已。

在《槃達龍本生經》裡，當尼沙陀婆羅門問持戒的菩薩（當時他是龍王）：「你是誰？你是天神？還是有大神力的龍？」龍王心想：「即使我說自己是天神，這人也會相信我，但我應向他說實話。」所以就告訴婆羅門說自己是龍。這龍王所說的和比豆梨所說的一樣，並非為了取信他人，也不是為了實現願望。它是為了避免騙人而說出事實，所以是離妄真實語。

組成第七個波羅蜜的即是這離妄真實語。古代的菩薩都時時刻刻培育這離妄真實語。他們生生世世皆以只說實話來成就真實波羅蜜。若他們只是保持沉默以避免說謊，那並不是真正的真實語，因為他們本來就沒有說話。那只是離妄而已。

## 菩薩如何運用這三種真實語

只有在需要取信他人的情況之下，菩薩才會說取信真實語，否則他是不會說的。同樣地，只有在需要實現願望的情況之下，他才會說許願真實語。至於離妄真實語，那是菩薩時時刻刻都持守的。所以有德者應向菩薩學習，努力培育只說離妄真實語。

## 兩種真實

上述的三種真實語可歸納為兩種，即：

一、語發表成就真實；

二、隨後實踐真實。

大黃金所說的取信真實語；黃金睒摩、蘇波羅哥、尸毘王、魚、小鵪鶉、黑島乘、蘆飲、珊波拉、德米亞、生、運薪和大孔雀王故事裡的許願真實語；以及比豆梨、黃金睒摩和槃達龍王故事裡的離妄真實語都在說完後即完成了它們的作用，因此這些真實語是「語發表成就真實」。

然而須陀須摩王對食人鬼所說的真實語卻是不同的。那是為了取信食人鬼，讓他相信須陀須摩王會再回來見他的取信真實語。但只有當那國王實踐他的承諾回去見食人鬼時，那真實才是真的完成了。所以這是「隨後實踐真實」。

同樣地，伏敵王和羅摩王子所說的真實語也是屬於隨後實踐真實。以下是伏敵王的簡要故事。

有一次，當迦毘羅國北般闍羅城的伏敵王去打獵時，他在途中遇到從德迦斯拉回來的難陀婆羅門。這婆羅門想向國王說法，國王也答應從森林回來時才聽他說法。

來到森林時，國王與大臣們分區獵鹿。有一隻鹿從國王的獵區逃出去，所以國王就追趕了過去。在經過一番很久的追逐後，國王終於捉到那隻鹿。他把那隻鹿斬成兩半，挑在肩上。半途中他在一棵榕樹下休息。當他起身想繼續走時，住在那棵榕樹的「人夜叉」阻止他離去，說：「你現在已經成了我的獵物，你不可以走！」（人夜叉並非真正的夜叉。事實上他是那國王的哥哥。在還是嬰孩時，他被一個母夜叉捉走了，但她卻不想吃那嬰孩，而對待他有如親生子一般地養大。當他的母夜叉養母死後，他就一個人有如夜叉般地獨自生活。）

伏敵王說：「我和從德迦斯拉回來的婆羅門有個約會。我已答應了聽他說法。且讓我先回去聽法，過後我將會回

來。我會遵守承諾的。」那人夜叉很爽快地接受了國王的承諾，而放他回去。（其實這人夜叉和國王是親兄弟。由於血緣的關係，雖然兩者皆不知道，但前者對後者懷有某個程度的慈悲，所以放後者回去。）那國王就回去聽那婆羅門說法。過後當他想要回去見那人夜叉時，他的兒子阿利那沙度王子（我們的菩薩）要求自己代替父親去。由於兒子的堅持，國王最終讓他去。之前國王所說的「我將會回來」必須在說後果真有實踐才是真實語，所以它是隨後實踐真實。

羅摩王子的簡要故事:十車王的皇后在生了大兒子(羅摩）、二兒子（相）和女兒（悉達女）後就去世了。國王就娶了一位新皇后。這新皇后生了婆羅達王子。新皇后不斷地壓迫國王把王位交給她自己的兒子。國王就叫來大兒子和二兒子說：「我為你們擔心，怕你們會有危險，因為新皇后和婆羅達王子可能會害你們。占星家說我還可多活十二年。你們應該住在森林裡十二年，過後回來接收王位。」

羅摩王子答應了，所以他們兩兄弟就出城而去。由於不願與他們分離，他們的妹妹也跟他們一起離去。雖然占星家預測國王還可活十二年，但由於他時常為兒女擔心，在九年後他就死了。當時那些不想立婆羅達王子為王的眾大臣就去找他們三兄妹，告訴他們國王已經死了，以及邀請他們回去治理國家。但羅摩王子卻說：「我已經答應父親過了十二年才回去。若我現在回去，我就是沒有遵守對父親立下的承諾。我不想破誓，所以你們應把我的弟弟和妹妹帶回去，立他們為太子與公主。你們這些大臣則負責治理國家。」在此羅摩王子決意要等到十二年的時限過去，以實現他對父親所立下的承諾。這也是隨後實踐真實。

## 真實與時間

為了更容易明白「語發表成就真實」和「隨後實踐真實」之間的差別，真實可再分為四種，即：

一、只關係到過去的真實；

二、關係到過去和現在的真實；

三、只關係到未來的真實；

四、沒有特定時間的真實。

在這四種真實之中，只關係到未來的真實即是隨後實踐真實，其他三種則是語發表成就真實。

在《黃金睒摩本生經》裡，菩薩的父母所說的真實語關係到過去的，因為他們說：「之前我的兒子有修習正法；他時常修習梵行；他只說實話；他有照顧父母；他有尊敬長輩。」

當他的父母說及「我們愛睒摩更勝於自己的生命」和多孫陀利女神所說的「我最愛的人即是黃金睒摩」時，這些真實語是沒有特定時間的。

《蘇波羅哥本生經》和《尸毘王本生經》中的許願真實語是與過去有關的。同樣地，《黑島乘本生經》和《蘆飲本生經》裡的許願真實語也是與過去有關的。

在《鵪鶉本生經》裡，小鵪鶉所說的「我有翅膀，但不能飛。我有腳，但不能走」是跟過去與現在兩者有關的。

《姍波拉本生經》裡所說的「你是我最愛的人」，以及《德米亞本生經》裡月天女皇后所說的真實語都沒有特定的時間。

如此，我們可以把真實語和時間互相聯繫。

## 究竟真實波羅蜜

關於真實波羅蜜，《殊勝義註》和《佛種姓經註》解釋須陀須摩王的真實波羅蜜是究竟波羅蜜，因為為了遵守承諾，他必須冒著生命的危險回去見食人鬼。在這事件裡，他在食人鬼面前發誓，但其時那誓言只是誓言而已，它的作用還未完成。為了完成誓言，他必須去實踐它。而他果真遵守承諾，在已經回到因陀跋達城後，再回去找食人鬼。起初當他許諾「我將回來」時，那還不是他犧牲生命的時刻。只有在他再回去見食人鬼時，他才是真正地犧牲生命。因此註釋稱他為「以犧牲自己的生命來保護真實語的國王」，而不是「冒著生命危險發誓的國王。」

須陀須摩王與比豆梨大臣的真實是值得拿來作個比較的。比豆梨說他是個僕人；當他說完後，他的真實已完成了。但當他那麼說時，他並不須為自己的生命擔心，他不會因為自己是個僕人而死去。因此有人可能會說比豆梨所成就的真實是比須陀須摩來得低。

然而比豆梨可能早已準備犧牲自己的生命，心想：「這人在得到我後可能會殺死我。若他真的那麼做，我也願意接受死亡。」這是因為他是個智者，他應該曾經這麼想：「這年輕人要得到我並非為了向我致敬。若他想要向我致敬，他應該早已公開地說出來意及作出請求。現在他並沒邀請我。他是以賭博來贏取我。他是不會讓我自由的。」除此之外，他還是個夜叉。雖然外表是個年輕人，但看到他的行為之後，大臣應該知道他是個粗野的人。另一點應受到考慮的是：當比豆梨要離去時，他訓誡國王及自己的家人，然後說：「我已盡了自己的責任。」富樓那迦夜叉

則回答說：「別害怕。捉緊我的馬的尾巴。這是你最後一次活著看這世界。」比豆梨說：「我沒有做會令我投生惡道的惡業。為何我要害怕呢？」那大臣的話已顯示了他早已決定犧牲自己的生命。

這幾點顯示了比豆梨的真實也是冒著生命危險的，因此並不低於須陀須摩王的真實。所以，若它並不是比較高級的，至少也與須陀須摩王的真實同等級。

真實波羅蜜與之前的波羅蜜不同的特點是它具有以說真實語來實現願望的能力。在《須陀須摩本生經》裡也有說到：「在世間的一切味道當中，真實之味是最甜美的。」因此我們應該非常精進地修行，以體驗真實的美味。

真實波羅蜜一章至此完畢。

# 第八章：決意波羅蜜

決意的巴利原文是 adhiṭṭhāna。若有人想修決意波羅蜜，那麼他的決意必須是堅定與穩固地深植於心中。這是為何當須彌陀菩薩在省察決意波羅蜜時，他把它比喻為一座不受狂風動搖的岩嶽。

這比喻很清楚地顯示決意是指心中對已決定去做的事絕不動搖。因此，若有人想要證悟道果智或一切知智（即想要成佛），那麼他對修行以證悟它們的決心必須穩固如岩嶽般地深植於心中。

## 各種決意

經典裡提及各種不同的決意。

### 關於布薩的決意

《律藏・大品》裡的布薩犍度提及三種布薩，即：僧伽布薩、組合布薩和個人布薩。「僧伽布薩」是在滿月及新月那一天，至少四位比丘在戒堂裡所進行的布薩。其中一位比丘會誦出別解脫戒，其他比丘則恭敬地聆聽。這布薩被稱為「誦經布薩」。

若當天只有兩位或三位比丘，他們應該實行「組合布

薩」，因為至少需要四位比丘才能組成僧團，所以在只有兩或三位比丘的時候，他們必須先宣說動議；若只有兩位比丘的話則不需要動議，然後每位比丘都以巴利文宣說自己的戒是清淨的。所以它也被稱為「遍淨布薩」。

若只有一位比丘的話，他就必須實行「個人布薩」。在他還沒有這麼做時，若還有時間的話他應該等其他比丘來參與。當時間到時還沒有其他比丘來的話，他只好獨自實行布薩。根據佛陀的訓示，他應該決意地說：「今天是我的布薩日。」這是指他時常警覺到今天是布薩日。這種布薩是為「決意布薩」。這即是關於布薩的決意。

## 關於袈裟的決意

在接受袈裟之後的十天之內，比丘必須對那袈裟作出決意或說淨（即與其他比丘共有那袈裟）。若過了十天還未對那袈裟作出決意或說淨，那麼他必須根據戒律捨棄它。那比丘也犯了尼薩耆波逸提罪。因此在接受袈裟之後的十天之內，他必須決意地說：「這是我的袈裟。」那麼他就不必捨棄那袈裟，也沒有犯罪。對那袈裟作出決意是指心要堅定地決定用那袈裟為下衣，或上衣，或外衣，或作為一般的用途。

## 關於缽的決意

同樣地，當比丘獲得缽之後，他必須在十天之內決意它的用途，說：「這是我的缽。」若他沒有在十天之內這麼做，他也犯了尼薩耆波逸提罪，必須根據戒律捨棄它。

對缽作出決意是指心要堅定地決意：「這是我的缽。」

決意在以上三個事件裡是屬於戒律的術語，它與以下的三個事件是無關的。

## 關於禪那的決意

在證得初禪後，禪修者應培育初禪的五種自在，這點在《清淨道論》的「說地遍品」及其他地方都有解釋。五自在是五種掌握的善巧。在證得初禪後，禪修者必須繼續修習初禪，直到能夠掌握初禪的五種自在。

第一種自在是「轉向自在」，即轉向於禪那的禪支，以及各禪支的相。開始時，他不能很容易地省察它們，可能會稍微慢一點，因為他還不善巧於轉向。當他有經驗後，他就會比較容易省察它們。那時他已具備轉向自在。

第二種自在是「入定自在」。禪修者在掌握了轉向自在後，必須再掌握入定自在。他可以不斷重覆進入他已證得的禪那來培育入定自在（就好像通過重覆背誦，人們就能掌握早已能記得的課文一般）。在還沒有掌握入定自在時，若他嘗試進入禪那，禪那心是不會很容易在他的心流中生起的。只有在他已掌握了入定自在時才能比較容易地辦到。

第三種自在是「決意自在」或「住定自在」，即決定入禪多久。在還沒有掌握決意自在時，若他嘗試決定入禪的時間，他可能會入禪比原先決定的時間來得長或短，譬如他決定「讓我入定一小時」，他可能在一小時之前或之後出定。這是因為他還未掌握決意自在。當他已經很熟練時，他就能很準確地根據自己的決定入定多久。

第四種自在是「出定自在」，即準確地在所決定的時間出定。

第五種自在是「省察自在」，即省察禪那裡的所有禪支。就好像轉向自在一般，在還未掌握好時，那些禪支是不易顯現的。只有在掌握了省察自在後，它們才比較容易顯現。（轉向自在發生在心路過程的意門轉向心裡；省察自在則發生在接著生起的速行心裡，意即它們發生在同一個心路過程的不同心裡。）若禪修者掌握了轉向自在，他也已掌握了省察自在。因此經典中解說具備了轉向自在的心也已掌握了省察自在。

在這五種自在裡，關於禪那的決意是指決意自在。

## 關於神變的決意

《清淨道論》的「說神變品」述及十種神通，即：

一、決意神變；
二、變化神變；
三、意所成神變；
四、智遍滿神變；
五、定遍滿神變；
六、聖神變；
七、業報生神變；
八、具福神變；
九、咒術所成神變；
十、彼彼處正加行緣成神變。

（神變的巴利文是 iddhi，意即成就，或所願成就。）

**（一）決意神變**：譬如，當某人決意：「讓我現出百身或千身。」而他果真在當時即能現出百身或千身，就有如他所決意數目一樣多。（這是能夠變出多個跟自己一樣的身體，而自己在當時並沒有消失。那些所變出來的身體的姿勢跟原來身體姿勢可以是一樣的，也可以是不同的。）

**（二）變化神變**：這是隱去本來的形態，而顯現為龍或金翅鳥的形態，乃至種種形態的能力。

**（三）意所成神變**：這是用心在自己的身體之內再造另一個自己的色身的能力。（這並不是有如決意神變所映現的色身，也不是有如變化神變般改變自己的形態，而是在自己的體內再造出一個自己的小色身的能力。）

**（四）智遍滿神變**：即將生起的（阿羅漢道）智所導致的神奇現象。例如兩家長老（薄拘羅長老）等。

## 兩家長老

以下是《增支部・一集》兩家長老（Bākula Thera）的故事的摘要。

兩家是憍賞彌國一位富人之子。在慶祝他出生那天，他被帶到耶牟那河中沐浴。由於乳母不慎使他掉入河裡，而被一條魚吞了下去。那魚感到腹部非常熾熱，所以就游走了。此魚游到波羅奈城附近的渡頭為漁夫捕獲，並且賣給一位長者的妻子。那婦人對此魚起愛好心，說道：「我自己來煮。」當她剖開魚時，忽見一幼兒在魚腹中儼如金像。由於她自己並沒有孩子，而且很渴望有個孩子，所以她非常高興地說：「這就是我的兒子。」

當這件事傳到住在憍賞彌國的親生父母時，他們趕快

去到波羅奈城討回孩子。但那波羅奈城的婦女卻拒絕把孩子還給他們，說：「這嬰兒來到這裡是因為我們應獲得他。我們不能把他還給你們。」

當他們去法庭解決這項爭論時，法官判決那嬰兒平等地屬於那兩對夫妻。如此，那嬰兒有兩位母親和兩位父親，所以他被命名為「兩家」。

嬰兒能夠在被魚吞下後毫無損傷的確是件奇蹟。那奇蹟的原因是智遍滿神變，即兩家肯定會在那一世證得阿羅漢道智。（或是因為那嬰兒具備肯定會令他在那一世證得阿羅漢道的波羅蜜智的影響之故。）

## 僧結笈沙彌

當僧結笈沙彌（Saṅkicca Sāmaṇera）還在母胎時，他的母親在快要生產前死了。在火葬時，人們用叉刺穿她的屍體以便燒得更好時，有一支叉刺傷了那嬰兒的眼睛，令到他哭了。當知道嬰兒還活著時，人們便取屍剖腹，取出那嬰兒。那小孩在長大至七歲時就成了阿羅漢。

那小孩得以逃生的奇蹟也是因為智遍滿神變的緣故。

**（五）定遍滿神變：**在生起（初禪等）定之前或之後或那一剎那之間所產生的殊勝妙用是為定遍滿神變。關於這種神變，《清淨道論》描述了幾個故事，在此我們只提及舍利弗尊者的故事。

## 舍利弗大長老

有一次舍利弗尊者與目犍連尊者住在一個名為迦布德

的山峽裡時。當時舍利弗尊者新剃了頭髮，於月夜中坐在露地入禪。有一位兇惡的夜叉與另一位朋友來到時，看到了尊者的光頭正在發亮，而想用手敲它。他的朋友勸他別做，但他還是盡全力給予舍利弗尊者當頭一擊。那一擊強至所發出的聲音有如雷鳴。然而大長老卻沒有感到任何疼痛，這是由於大長老的定遍滿神變的緣故。

**（六）聖神變：**聖者有能力省察不淨為淨，或省察淨為不淨。聖者可以隨意省察事物為淨或不淨的能力即是聖神變。

**（七）業報生神變：**鳥能夠在空中飛；牠們在今生並不需要特別努力即有飛行的能力。這是過去世所造的業的果報。天神、梵天、世上第一代的人與阿修羅都有飛行的能力。這些能力是屬於業報生神變。

**（八）具福神變：**轉輪聖王等能在天空中飛行。他們能這麼做是因為他們所累積的善業。那些和轉輪聖王在空中一起飛行的人的飛行能力真正來源是與擁有福報的轉輪聖王相處的緣故。殊勝居士（Jotika）、髮髻居士（Jatila）、美音居士（Ghosaka）和文荼居士（Meṇḍaka）等的財富也是來自具福神變。

（業報生神變和具福神變之間的差別：業報生神變並不是因為今世所造之業產生的力量，而是由在過去世造下之業產生的力量，它隨著那人出生而來。具福神變並不只是由於在過去世造下的業產生，而是在今世的業支持過去世的業之下才能產生。它並沒有隨著那人出生而來，而必須在那人於今世造了足夠的善業時才能生效。例如轉輪聖王的寶輪並不是在他出生時即有，而必須在他持守某些戒及實行了轉輪聖王的特別任務之後才能出現。所以這種神

變並不只是基於過去業即能產生，而必須也有今世的努力之下才能產生。）

**（九）咒術所成神變：**咒術師能在天空中飛行及擁有其他超能力。

**（十）彼彼處正加行緣成神變：**由於某種正加行戒或努力而獲得的成就。（此神變包括的範圍很廣。由於正精進而證語的道果智是最高等的彼彼處正加行緣成神變。簡而言之，由於學習工巧業、三吠陀、三藏，乃至耕種等而獲得的成就都是彼彼處正加行緣成神變。

在以上十種神變之中，決意神變就如周利槃陀迦尊者（小路尊者）等所擁有的。他們能夠現出百身千身。若沒有這種神變的普通人也決意要現出百身千身，由於他們沒有禪那等基本條件，他們不能實現所決意的。反之，擁有這種神變的人能實現其決意，那是因為他們的禪那或定足夠強的緣故。

## 入滅盡定之前的決意

當一位具備八定的阿那含或阿羅漢要入滅盡定時，他會如此決意：「在我入滅盡定的期間裡，願我別處的東西不會遭到毀壞。若僧伽要召見我的話，願我在傳訊的人還未到前已出定。當佛陀要見我時，願我能夠即刻前去。」只有如此決意之後，他才入滅盡定。

根據他的決意，在他入滅盡定的期間，他在別處的東西不會遭到五敵摧毀。其時若僧伽召見他，在傳訊的人還未到時他已出了定。當佛陀要見他時，他已即刻出定。雖然他沒有決意，但五敵也不能摧毀他身上的袈裟等。那是

因為他的定力的緣故。

# 三種決意

根據不同的內容，決意可分為三種，即：

一、預兆決意；

二、願望決意；

三、任務決意。

## 一、預兆決意

我們可以在《瞻波龍王本生經》和其他故事裡看到這種決意。以下是《瞻波龍王本生經》的摘要。

當瞻波龍王告訴美意皇后說他要去人間持戒時，皇后說：「人間充滿了危險。若您發生了什麼事，有什麼相是可令我知道的呢？」龍王就帶她到皇家水池，說：「看那水池。若我被敵人捉去了，那池水就會變黑。若我被金翅鳥捉去，那池水就會滾。若我被玩蛇的人捉去了，那池水就變得血紅。」過後龍王就去人間持戒十四天。

然而在過了一個月後龍王還沒有回去，因為他被玩蛇的人捉去了。由於擔心他的安全，皇后去到那水池，看到池水變得血紅。

瞻波龍王所作的決意是預兆決意，因為他在預兆還未出現之前已作了決意。

同樣地，根據《本生經註》，當悉達多太子出家時，他剪斷了頭髮，再把它丟向天空，說：「若我會開悟的話，

願這頭髮留在空中，不然就讓它掉回地面。」那頭髮有如花圈一般地留在空中。這也是預先作出的預兆決意，以知道他是否能夠成佛。

再者，在修了極度的苦行六年之後，當他在尼連禪河邊吃完善生所供養的乳飯之後，他把金缽放在河中，決意地說：「若我會成佛，願這缽向上流漂去，不然的話就讓它往下流漂去。」而那缽果真向上流漂去，最終沉入迦羅龍王的龍宮裡。這項決意也是預兆決意。

同樣地，在這世上人們為了預先知道其願是否能實現而作出決意，以獲取其預兆。這也是一種預兆決意。在今天這種決意還是受到普遍採用的（尤其是在緬甸）。有些人會去出名的佛塔前或神廟前，在提起石頭之前決意地說：「若我的計劃會實現，願這石頭是重的，否則就讓它是輕的。」或是相反的決意。在提起那塊石頭時，他就以感覺那石頭的重量來判斷他是否會成功。

## 二、願望決意

願望決意是為了實現其願而作出的決意。我們可以在《比豆梨本生經》裡看到這種決意的例子。

註釋裡提到，當富樓那迦夜叉就快要帶走比豆梨大臣時，那大臣勇敢地說：「我並不怕死。」然後他決意地說：「願我的下衣不會損壞。」在省察自己的波羅蜜之後，他綁緊自己的衣服，再儼如獅王般無畏地捉住富樓那迦的馬的尾巴，跟著他離去。比豆梨所作的這項決意是願望決意。

在《蘆飲本生經》裡，身為猴王的菩薩帶領著八萬隻猴子。他發現到要喝某一座池塘的水會有困難。牠就拿起

一根長在池邊的蘆葦，說句真實語再發願使那根蘆葦的節都通了，而那根蘆葦也就整根變成中空了。所以牠的隨從都得以用那根中空的蘆葦飲水。然而其時猴子的數目太多了，猴王不能給牠們每隻一根中空的蘆葦。所以就決意地說：「讓這池塘四周的蘆葦變成中空。」猴王為了實現讓每隻猴子有得飲水之願而作出的決意即是願望決意。

《犬本生經》裡述及，有一次波羅奈國梵與王的馬車皮帶被城裡的狗咬壞了。由於誤會是城外的狗咬壞的，兵卒們就去追殺城外的狗。所以城外的狗都害怕得躲到墳場去。作為狗群首領的菩薩（當時他是狗）知道是城內的狗咬壞皮帶的，因此牠叫其他的狗等牠，而牠自己獨自進宮去。當牠進城時，牠專注於省察自己的波羅蜜，再散播著慈愛，然後決意地說：「願沒有人能夠用石頭或棍子丟我。」這為了實現城外的狗得以脫離危害之願而作出的決意也是願望決意。

《摩登伽本生經》提及，有一次當梵與王統治波羅奈國時，菩薩生為一個低級的首陀羅，名為摩登伽。有一位長者的女兒名為「見吉祥」，因為她相信吉祥的預兆。有一天當她帶同侍女們去花園玩樂的途中，她看到正在進城的摩登伽。雖然摩登伽已因為自己是低級的人而避開在一旁，但是看到了他的見吉祥還是感到不快。過後她就轉身回去了，因為她覺得看到首陀羅表示那天對她來說是不吉祥的。她的隨從感到非常生氣，說：「為了你，我們今天沒得好玩。」然後把摩登伽打得昏死過去才離開。過了一陣子，當摩登伽回復知覺時，他心想：「見吉祥的隨從竟然折磨我這無辜的人。」他就去到見吉祥父親的家，躺在門口，決意不贏獲見吉祥絕不起身。摩登伽為了使見吉祥

低頭的決意也是願望決意。

《律藏・大品》的註疏也提到：在剛開悟過後，佛陀在菩提樹四周的七個地方入定七個星期，每個地方一個星期。在王處樹下過了最後七天之後，達布沙和跋梨伽兩兄弟供養糕餅給佛陀。當佛陀在考慮如何接受他們的供養時（陶師梵天供養的缽在佛陀接受善生供養乳飯時已消失了），四大天王來到佛前，以及供養四個翠玉缽給佛陀。然而佛陀拒絕了。四大天王再供養四個腰豆色彩的石缽給佛陀。此時，為了增強他們的信心，佛陀接受了他們所供養的缽，然後決意說：「願這四個缽變成一個。」其時那四個缽就變成一個有四道環口的缽。佛陀的這項決意也是願望決意。

## 決意與真實語的差別

看起來好像預兆決意、願望決意和許願真實語都是一樣的，因為它們都涉及實現願望。

關於許願真實語，當黃金晬摩的父母與多孫陀利女神各自說真實語時，他們都希望黃金晬摩所中的箭毒得以清除。關於預兆決意，當菩薩作出決意再把剪下來的頭髮丟向天空時，他希望若自己能夠成佛的話就讓那頭髮掛在天空中。關於願望決意，當比豆梨作出決意時，他也希望自己的下衣能夠完整無損。它們都與願望有關連令到人們以為它們都是一樣的。這是為何現今有些人把真實和決意兩個不同的詞作為一詞來用，說：「我們在修真實決意。」

然而，事實上在十波羅蜜裡，真實和決意是個別不同的波羅蜜。因此，它們是兩個不同的東西。而它們的差別

是：無論是善惡，只要是事實的即是真實。以真實為根基的願望是許願真實。沒有以任何事實為根基，只是決意實現願望的作法是決意。

再作進一步的解說，當黃金睒摩的父母說真實語時，他們說:「之前睒摩有修正法。」（這是作為根基的事實。）然後再說：「以這真實語，願他的毒得以清除。」（這是他們的願望。）因此以事實作為根基的願望是為許願真實語。

當菩薩把剪斷的頭髮丟向空中時，他決意地說：「若我能夠成佛的話，願這頭髮留在空中。」他這麼做時是沒有以任何事實為根基的。他所作的決意是為了預先知道他是否能夠成佛。

當比豆梨捉住馬尾，就要跟富樓那迦離去時，他決意地說：「願我的下衣完整無損。」他這麼做時也是沒有以任何事實為根基的，所以是願望決意。

所以，真實語和決意的差別是在於有沒有以事實為根基。

## 三、任務決意

在此任務是指佈施、持戒等善行。當某人決意實踐這些善行時，他的決意可稱為任務決意，但只是決意並非已成就了決意波羅蜜。其原因是那決意是不屬於過去與現在的。只有在未來他果真有如已決意的去實踐時，他才是成就了決意波羅蜜。無論現在他的決意有多強，若過後並不能實踐的話，那麼他的決意是無用且毫無意義的。

《佛種姓經》裡提及決意必須是堅定不移的，就好像

犀牛角一樣，只有一個，而不是兩個。

之前所提及的布薩決意，以及關於袈裟和缽的決意，是不能被歸納在預兆決意、願望決意及任務決意之內的，因為它們只是戒律指定必須作的決意而已。反之，入定決意和入滅盡定之前的決意，則是願望決意。

## 菩薩與三種決意

在以上三種決意之中，菩薩實行預兆決意和願望決意並不是為了成就決意波羅蜜，而只是為了符合情況的需求罷了。反之，菩薩修任務決意則是為了成就決意波羅蜜，以證悟阿羅漢道智和一切知智。

以下是摘自《行藏》形容菩薩如何修決意波羅蜜的經文之片段：

「舍利弗，當我是尸毗王時，我在皇宮裡這麼想：

『在人們所做的佈施之中，沒有一種是我不曾做過的。若有人來向我討眼睛的話，我將心不動搖地把眼睛佈施給他。』」

這是指尸毗王已經堅決地決意：「若今天有人來向我討取眼睛，我將毫不猶豫地把眼睛佈施給他。」

當帝釋天王化成一個婆羅門來向他討一粒眼睛時，他果真有如早已決意的，毫不猶豫地把雙眼送給那婆羅門。尸毘王的這項決意是與佈施有關的。

在槃達龍王一章裡提到：

“Caturo ange adhiṭṭhāya semi vammikamuddhani chaviyā cammena maṁsena nahāru aṭṭhikehi vā yassa etena karaniyam dinnaṁ yeva harātu so”

這段巴利經文形容了槃達龍在持戒時如何決意。它的

意思是：「在對我身體的：一、厚皮與薄皮；二、血與肉；三、肌肉；四、骨四個部份作出決意之後，我就躺在蟻丘上。任何人想要用到我身體的任何部份，都可以把它拿去，因為我已決意用身體來做佈施。」為了提昇戒行，槃達龍王決意地說：「我將犧牲我身體的四個部份來保護我的戒。」

槃達龍王的這項決意是與持戒有關的。

在《瞻波龍王本生經》裡，瞻波龍王告訴他的皇后什麼是他遇難的兆相之後，就到人間去持戒。關於這點，註疏提到：

「在說完兆相及決意新月十四布薩日當天持戒之後，瞻波龍王離開了龍界，去到人間躺在蟻丘上。」

瞻波龍王的這項決意是純粹與持戒有關的。

在以上的所有故事裡，佈施或持戒是一回事，而決意則是另一回事。尸毘王的佈施在他把眼睛送出去時發生，但他的決意則在佈施之前已發生。因此是決意在先，佈施在後。在龍王持戒的事件，也是決意在先，持戒在後。在俗事裡，一般上也是在決意「我將這麼做」之後，才會真正有去做的行動。

## 德米亞王子的決意

有一次菩薩生為迦尸國國王的兒子，名為德米亞。（他父親把他命名為德米亞是因為在他出生那天，迦尸國全國下了一場大雨，這令到百姓們都很歡喜。）當王子一個月大時，他的父親抱著他審判四個小偷，每個小偷都受到處罰。當王子看到時感到很驚駭與悲傷，心想：「我應怎麼做才能脫離這皇宮？」

隔天當他獨自躺在白色華蓋之下時，他想起了父親的作為，而害怕以後會成為國王。當時保護那華蓋的女神在過去其中一世是他的母親，她抱起菩薩說：「孩子，別害怕。若你想要脫離這皇宮，你只須決意裝成啞巴、耳聾及全身癱瘓，那麼你的願望就會實現。」其時王子就決意照著辦。

在接下來的十六年裡，王子受到了各種考驗，但他還是對自己的決意堅定不移。最後他的父親下令說：「我的兒子真的是啞巴、耳聾及全身癱瘓。把他帶去墳場活埋了。」

雖然他在漫長的十六年裡受到各種艱難的考驗，他還是有如不受動搖的岩嶽一般地堅定。他那堅定不移的決意是非常高難度的決意。只有人們能夠有如德米亞王子一般盡全力不動搖地去實行任務決意時，他們才是在成就菩薩所修的決意波羅蜜。

決意波羅蜜一章至此完畢。

# 第九章：慈波羅蜜

慈的巴利原文是 mettā，pema 則是愛。慈是一種特定的愛，pema 則是愛的普遍用語。所以 pema 可分為三種，即：

一、愛愛（taṇhā-pema）；

二、世俗愛（gehasita-pema）；

三、慈愛（mettā-pema）。

（一）愛愛是男女之間的愛，是由渴愛與貪欲所引起的。

（二）世俗愛是父母子女、兄弟姐妹之間的執著，是由於一家人相處所引起的。

愛愛和世俗愛兩者皆是不善的，前者是愛欲（taṇhā-rāga）後者則是貪（lobha）。

（三）慈愛是無界限地希望他人幸福。這是完全無執著、不會想要時常與他人相處的愛。人們可能各處一方，然而卻在聽到住在遠方的那人生活幸福而感到快樂。這種分離不會令到他感到不滿足。因此慈愛是清淨與聖潔的，所以它被稱為梵住。這即是說，培育慈心即住在梵心裡。除了慈之外，悲、喜與捨也是梵住。

所以梵住包含了這四種美德；它們也名為四梵住。（梵住的另一個名稱是無量心，因為它們是應受到培育與散播給無量眾生的內心素質。）

我們必須小心地注意到培育慈愛並非培育不淨的愛愛與世俗愛，而是清淨與聖潔的慈愛。過後我們將討論如何培育慈愛。

## 慈與無瞋

慈是一個究竟法。然而在列舉諸究竟法（即心、心所、色及涅槃）時，慈並沒有被列為個別的究竟法，因為它是包括在無瞋心所之內的。無瞋心所本身有很廣泛的含意。所以慈是無瞋心所的一部份。

再進一步的解釋：根據《阿毗達摩概要》，無瞋心所與五十九種美心相應。每當這五十九個心的任何一個生起時，無瞋心所也會同時生起。無瞋的目標有許多種，然而慈卻只能以有情生命為目標。只有在取有情生命為目標，心想「願他們健康快樂」，希望他們幸福時，所生起的無瞋心所才是慈。

關於之前所提及的忍辱波羅蜜，忍辱也是無瞋心所，但不是一切的無瞋心所都是忍辱。只有在受到他人的惡待，而能保持不生氣時，那時生起的無瞋心所才是忍辱。同樣地，不是一切無瞋都是慈，只有在希望眾生幸福時生起的無瞋才是慈。

## 五百二十八種慈愛

關於慈，有些人說慈愛有五百二十八種，但實際上並非如此。我們應該知道，人們會這麼說是因為《無礙解道》裡列出了培育慈愛的五百二十八種方式。

在這五百二十八個方式中，五個是無限的，即：

一、一切有情；

二、一切有息者；

三、一切生物；

四、一切人；

五、一切有生命者。

當禪修者採用這五個方式的任何一個去散播慈愛給三十一界的一切眾生時，一切眾生都毫遺漏地被包括在內。由於沒有任何眾生是不被這五個方式包括在內的，所以它們被稱為無限。（也稱為五無限眾生。）

散播慈愛給有限眾生時，其分類法如下：

一、一切女眾；

二、一切男眾；

三、一切聖者；

四、一切凡夫；

五、一切天人；

六、一切人類；

七、一切惡道眾生。

以上每一個皆是屬於個別種類的眾生，所以他們被稱為有限眾生（也被稱為七有限眾生。）

如此我們應該散播慈愛給這十二種眾生，五無限的與七有限的。

我們應以下列的方法散播慈愛給這十二種眾生：

一、願他們得以脫離仇敵；

二、願他們得以脫離身體的痛苦；

三、願他們得以脫離內心的痛苦；
四、願他們生活快樂。

當以這四個方式散播慈愛給每一組的眾生時，散播慈愛的方式一共有了四十八個。在這四十八個方式裡是沒有方向的分別的。

在這四十八個方式裡，若再依東、西、南、北、東南、西北、東北、西南、下方和上方十個方向分別時，一共再有另外四百八十個方式。譬如：「願東方的一切有情得以脫離仇敵、得以脫離身體的痛苦、得以脫離內心的痛苦、生活快樂。」也應如此地散播慈愛給其他方向的眾生。

若把沒有分別方向的四十八個方式跟有分別方向的四百八十個方式加起來，那麼就一共有五百二十八個方式。

這五百二十八個為人們所熟悉的培育慈愛的方式是《無礙解道》裡所教的。該經在解釋如何散播慈愛後，並沒有提及散播悲心、喜心與捨心。然而現今有些課文在列出散播慈愛之後，再列出：

一、「願他們得以脫離痛苦」，即屬於培育悲心；
二、「願他們所得不失」，即屬於培育喜心；
三、「願他們以自己的業為自己的資產」，即屬於培育捨心。

古代導師把它們列入課文裡的，以便那些想培育悲、喜與捨心的人可以運用培育慈心為前導。因此想要培育悲心的人應該心想：「願一切有情得以脫離痛苦。」想要培育喜心的則心想：「願一切有情所得不失。」想要培育捨心的則心想：「願一切有情以自己的業為自己的資產。」

然而這並不意謂我們只可採用經典裡所提及的方式，因為不只是「有情、有息者、生物、人、有生命者」這些詞才包含無限眾生，其他的詞句，譬如「身、命、生類」等也包含了無限眾生的意義。所以我們也可以「願一切身得以脫離仇敵」來散播慈愛給一切眾生。

《無礙解道》中列了四個散播慈愛的方式，然而我們也可以採用其他方式，譬如「願一切有情快樂」、「願一切有情平安」，這些心念也是慈心。事實上，《慈愛經》已證明了可採用其他句子與方式培育慈愛。

## 《慈愛經》培育慈愛的方式

《慈愛經》是佛陀向一群住在森林裡的比丘所說的。在結集時，這部經被列入於《經集》和《小誦經》裡。這部經的開端舉出了欲培育慈愛的人所應具備的素質。

經中說：

「欲獲得寂靜（涅槃）的善行者應具備：

一、能幹；

二、坦誠；

三、絕對正直；

四、謙恭；

五、溫文；

六、不驕傲；

七、知足；

八、易於護持；

九、事務少；

十、簡樸（即遠行時不應帶太多自己的物品。比丘應

該只帶自己的八資具，簡便如鳥只帶著雙翼地去遠行。）

十一、五官安詳；

十二、攝受諸根；

十三、謹慎；

十四、不執著俗家（這是為比丘特設的，因為這部經原本的對象是比丘。在家眾則不應該執著家庭和朋友。）

十五、只要智者會指責，即使是最小的錯也不犯。」

經中解說在具備了上述十五個條件之後，應如何培育慈愛。它提到「願他們快樂與平安，願一切眾生快樂」等。

以下是《慈愛經》所教的培育慈愛的方式：

一、對一切眾生培育慈愛（全體慈愛）；

二、把眾生分為兩組來培育慈愛（二組慈愛）；

三、把眾生分為三組來培育慈愛（三組慈愛）。

## 全體慈愛

若有人想以這個方式來培育慈愛，他應該心念：

一、「願一切眾生身體舒適」；

二、「願一切眾生平安」；

三、「願一切眾生內心快樂」。

## 二組慈愛

眾生可分為四對，即：

一、弱與強（指阿羅漢）兩種眾生；
二、可見與不可見兩種眾生；
三、住在遠處與近處兩種眾生；
四、不會再生（指阿羅漢）與還會再生兩種眾生。

所以我們可以這麼培育二組慈愛：
一、「願一切弱與強的眾生身心皆快樂」；
二、「願一切可見與不可見的眾生身心皆快樂」；
三、「願一切住在遠處與近處的眾生身心皆快樂」；
四、「願一切不會再生與還會再生的眾生身心皆快樂」。

## 三組慈愛

三組的眾生有三種，即：
一、長、中與短的眾生；
二、大、中與小的眾生；
三、胖、中與瘦的眾生。

所以我們可以這麼培育三組慈愛：
一、「願一切長、中與短的眾生身心皆快樂」；
二、「願一切大、中與小的眾生身心皆快樂」；
三、「願一切胖、中與瘦的眾生身心皆快樂」。

由於運用全體、二組及三組培育慈愛都是希望看到他人幸福與快樂，所以它被稱為「樂利益處慈愛」。

希望看到他人脫離不幸痛苦的慈愛則被稱為「滅苦利

益處慈愛」。巴利文有這麼形容這種慈愛：

「願無人欺騙他人，
或在任何地方輕視任何人，
願他們不互相懷恨，
不思挑撥與敵對。」

有人可能會問：「為何《無礙解道》和《慈愛經》形容多種培育的方式，而不是一個方式而已？」

其答案是：凡夫的心不斷地從一個感官目標飄蕩至另一個目標。這樣的心是難以用單一個培育慈愛的方法來使它穩定下來的。只有採用不同的方式才能使心定下來。因此，佛陀教導多種培育慈愛的方式。後代的聖者也這麼解說各種培育慈愛方式。

另一種解釋是：修慈心的人都有不同的資質，對於有些人，無限的方式比較易於理解；有些人則對有限的方式比較明白；有些人以各種方向來散播慈愛比較清晰；有些人對全體慈愛比較清楚；有些人比較適合二組慈愛；有些人則感到三組慈愛比較恰當。由於修慈愛的人有不同的資質，因此佛陀教各種不同的方式，以適合每個人，所以後代的導師也這麼解說。

## 菩薩的慈愛

《行藏》與《大集》解釋在《黃金睒摩本生經》裡的菩薩如何修慈愛。摘自《行藏》的故事簡要如下：

「舍利弗，當時我是黃金睒摩，住在帝釋天王所準備好的住所。我散播慈愛給森林裡的獅子與老虎。我與獅子、

老虎、花豹、野狼、水牛、花鹿和熊相處在一起生活。這些動物都不怕我，我也不怕牠們。我很快樂地住在森林裡，因為我充滿了慈愛的力量。」

從這段經文裡，我們並不知道黃金睒摩的家庭、出生等，我們只知道他是聖潔的，以及無畏而快樂地與野獸住在森林裡，心中充滿了慈愛。

然而《大集》則說當黃金睒摩菩薩中箭時，他問道：「為何你用箭射我？」華利夜佉王則答道：「當我瞄準一隻花鹿時，牠卻被你嚇跑了。所以我生氣地射傷了你。」

黃金睒摩就說：「鹿是不會因為看到我而害怕的。森林裡的其他動物也不會怕我。」他也說：「噢，國王，即使住在香醉山非常膽小的人非人，當他們來到這座山林漫遊時，也會歡喜地來見我。」

從這段經文裡，我們就知道住在森林裡的黃金睒摩菩薩時常播慈愛給森林裡的一切動物，包括人非人。因此他與每隻動物都能互相愛護。

在培育慈愛的十一個益處之中，其中一個是受到人、天人與非人的喜愛。然而從黃金睒摩的故事裡，我們知道動物也會喜愛有慈心之人。關於受非人喜愛的益處，《清淨道論》的「說梵住品」舉出毗舍佉長老（Visākha Thera）故事為例子。

## 毗舍佉長老的故事

住在波吒厘子城的毗舍佉居士聽到錫蘭的情形後，就想到那個國土去修習佛法。離家後，他乘船去到錫蘭，在大寺成了比丘。在他已有五個戒臘時，他已通曉二部母論

（比丘戒本及比丘尼戒本）。過後，他離開大寺出外遊歷，準備在每一間寺院居留四個月修禪。

在去羯但羅山寺的途中，他遇到條分叉路。當他在想該走那一條路時，住在該山的山神向他指明正確的路。來到羯但羅山寺時，他就在那裡住了四個月。當他準備好明天去另一間寺院後就去睡覺。當他正在睡時，摩尼樹的樹神便坐在梯級上哭泣。長老問：「是誰在哭？」「尊者，我是摩尼樹神。」「為什麼哭？」「尊者，因為您就要離去了。」「我住在這裡對你有什麼好處？」「尊者，您住在這裡令到此地諸非人得以互相慈愛。您走後，他們就會互相爭吵，甚至說粗言惡語。」

長老說：「若我住在這裡能幫助你們快樂地過活，那麼我就再多住四個月。」當四個月過後，他再想要離去時，那樹神又再悲泣。如此那長老無法離開那寺院，最終在那寺院裡進入般涅槃。

這故事顯示了接收到慈愛的人（眾生）不單只喜愛那散播慈愛的人，在他們之間（接收者）也因為那慈愛的影響而互相慈愛。

## 一位獵人的慈愛

在《大鵝本生經》裡提到，有一次大鵝王（菩薩）中了陷阱而受了重傷。看到牠時，後悔的獵人細心地拾起鵝王，散播慈愛給牠以減輕牠的痛苦。由於這獵人慈愛的力量，鵝王的傷竟即刻恢復，變得有如不曾受傷一般，完全沒有留下任何傷痕。

## 偽裝為慈愛的欲愛

修習慈愛者應小心避免錯誤地培育了偽裝為慈愛的欲愛。註釋裡警告說：「偽裝為慈愛的欲愛是很會欺騙人的。」《清淨道論》的「說梵住品」也說：「去除了瞋恨即是成就慈愛，然而欲愛的生起卻表示慈愛已被毀了。」

其意義是：若有人能對他所生氣的人散播慈愛，而令到怒意消失，取而代之的是慈愛。因此瞋恨的消失導致慈愛生起。若在他培育慈愛時生起了欲愛，那麼他的慈愛即是消失了。現在他已受到外表跟慈愛相似的欲愛所欺騙。

至於要達到波羅蜜的程度，所散播出去的慈愛必須足以令到對方也以慈愛來回應，就好像黃金睒摩的例子一般。慈愛不只是屬於十波羅蜜之一，同時它也是四十種止禪之一，能夠令到禪修者證得禪那與神通。因此菩薩與古代大德皆以非常深且強的定力來修慈，直到證得禪那與神通。我們可以從《善人本生經》與《一王本生經》看到這種修慈的成就。

## 《善人本生經》

以下是善人本生經的簡短摘要：

當梵與王統治波羅奈國時，他公正地治理國家，盡了國王的十項任務。他行佈施、持五戒與布薩戒。其時有一位犯了罪的大臣被國王驅逐出境。那大臣就去到鄰近的憍薩羅國，為那裡的國王服務。他煽動憍薩羅王派兵去攻打與佔領波羅奈國，說那是很容易就可辦到的。憍薩羅王照他的建議去辦，很輕易地就捉到及囚禁了毫不反抗的梵與

王及其眾大臣。

在牢裡，梵與王散播慈愛給憍薩羅王，而證得了慈心禪那。由於那慈愛的力量，憍薩羅王感到全身有如被火焚燒一般。受到這痛楚時，他問眾大臣道：「為什麼我會這樣？」眾大臣答道：「噢，陛下，您會這麼痛苦是因為您囚禁了具有德行的梵與王。」

聽後，憍薩羅王就趕去見梵與王，請求他原諒，再把國家還給他。從這故事裡，我們已清楚地知道慈愛是有助於證獲禪那的。

## 《一王本生經》

《一王本生經》、《善人本生經》與《大戒本生經》裡的故事是差不多一樣的。

在《一王本生經》裡的不同點是：當梵與王與大臣們坐在皇宮裡時，憍薩羅王到來把他捉住綁起來，再把他倒吊在宮門上。其時梵與王散播慈愛給憍薩羅王，而證得了禪那與神通。過後他成功脫綁及盤腿坐在空中。憍薩羅王感到全身有如被火燒一般，痛得他在地上翻來滾去，不斷地號叫：「很熱，很熱！」過後他問眾大臣道：「為什麼我會這樣？」眾大臣答道：「噢，陛下，您現在這麼痛苦是因為您把無辜而有德行的梵與王捉起來倒吊。」「若是如此，你們就快去把他給放了！」

在他的命令之下，大臣們即刻趕去見梵與王，卻見到梵與王盤腿坐在空中。所以他們轉回去告訴憍薩羅王他們所見之事。

## 佛陀的慈愛

有一次，以佛陀為首的僧團去拘尸那羅時，馬羅國的眾王子在他們之間立了一個協議，若有誰不去歡迎僧團的話就要受到懲罰。當時有一位名為羅加的馬羅王子，他是阿難尊者還未出家前的朋友。（雖然他不想去迎接，卻也）只好依照協議去歡迎僧團。其時阿難尊者就告訴羅加說能這麼做是一個難得的機緣，因為那僧團是以佛陀為首的。羅加則答說不是因為對三寶信心，而是因為他們之間的協議才這麼做。由於不滿意羅加的回答，阿難尊者把這件事告訴佛陀，也請求佛陀設法令羅加的心變得更柔軟。佛陀就單散播慈愛給羅加一個人，令到他好像一隻離開母牛的小牛，即刻趕來寺院見佛陀。由於真正對佛陀生起了信心，他向佛陀頂禮，再聽他說法，而成為須陀洹。

另一回，當以佛陀為首的僧團進王舍城托缽時，早已跟阿闍世王商量好的提婆達多放了醉象那拉奇林去攻擊佛陀。佛陀散播慈愛給那隻醉象而制伏了牠。當時王舍城的市民都歡呼道：

「有些馴牛師、馴象師與馴馬師以棒擊、鞭打地來馴獸。然而佛陀不用棍棒或任何武器即馴服了瘋象那拉奇林。」

慈波羅蜜一章至此完畢。

# 第十章：捨波羅蜜

## 捨的含意

在此捨的巴利原文是 upekkhā，意為避開苦樂兩端而保持中捨。若不深入省察的話，有些人會把它曲解為「不關心」或「漠視」。然而捨心並非不關心或漠視。捨心是對目標有關心的，只是它是以中捨與平穩的態度去面對苦樂而已。

## 培育捨心

培育捨心的方式與《無礙解道》中提及培育慈愛的方式是一樣的。由於修習慈愛有四種基本方式，所以一共有五百二十八個方式。反之，修習捨心只有一個基本方式，即「願一切眾生以自己的業為自己的資產」，所以只有一百三十二個方式，即五百二十八的四分之一。

跟修習慈愛一樣，眾生可分為十二組，即五無限及七有限。由於修習捨心只有一種基本方式，所以沒有分別方向的散播方式只有十二個，即：

一、「願一切有情以自己的業為自己的資產。」

二、「願一切有息者以自己的業為自己的資產。」

三、「願一切生物以自己的業為自己的資產。」

四、「願一切人以自己的業為自己的資產。」

五、「願一切有生命者以自己的業為自己的資產。」
六、「願一切女眾以自己的業為自己的資產。」
七、「願一切男眾以自己的業為自己的資產。」
八、「願一切聖者以自己的業為自己的資產。」
九、「願一切凡夫以自己的業為自己的資產。」
十、「願一切天人以自己的業為自己的資產。」
十一、「願一切人類以自己的業為自己的資產。」
十二、「願一切惡道眾生以自己的業為自己的資產。」

當把這十二個方式運用於十個方向時，即有一百二十個方式。所以加上十二個沒有分別方向的方式，一共有一百三十二個方式。任何一個適合的方式皆可以採用來修習捨心，然而不可把其他方式視為無效。

與修習慈愛一樣，若採用其他字眼來修習捨心也是可以的。我們可以把「以自己的業為自己的資產」跟有相同涵義的字句相換，就有如《增支部・五集・蓋品・常習經》裡提到的，即：

一、「以自己的業為自己的資產。」
二、「以自己的業為自己的遺產。」
三、「以自己的業為自己的出處。」
四、「以自己的業為自己的朋友。」
五、「以自己的業為自己的依歸。」

由於它們都有相同的涵義，所以修習捨心者可用任何一個他喜歡或最明白的來替換。如把「願一切有情以自己的業為自己的資產」換成以下任何一個：

「願一切有情以自己的業為自己的遺產。」

「願一切有情以自己的業為自己的出處。」
「願一切有情以自己的業為自己的朋友。」
「願一切有情以自己的業為自己的依歸。」

在此，有一點值得考慮的是：慈愛屬於波羅蜜是可以理解的，因它是為了促進眾生的幸福。反觀也是屬於波羅蜜之一的捨心，它持有「樂或苦是各自擁有的。若某人有獲得樂的善業，他就會快樂。若某人擁有的是獲得苦的惡業，他就會痛苦。我是無法改變他們的業力的」的態度，這不是很難說這種態度是聖潔的嗎？若說捨心是不理會他人的幸福，是一種無情的態度，難道會有錯嗎？因此我們應該思考為何捨心被列為崇高的波羅蜜。

在世俗與精神兩方面，自然地難得的東西是珍貴的，易得到的東西則只有低微的價值。因此世上易得的東西，譬如沙石都是便宜的。而難得的金、銀、寶石等都是珍貴的。

在精神方面也是如此。貪、瞋等不善心易於生起，所以它們是沒有價值的。我們不需要特別努力它們也會生起。事實上，難得的是如何防止它們變得不受控制。它們根本就像是無用的雜草。反之，若沒有正精進的話，佈施、持戒等善業就不會產生，它們是不會自動發生的。在眾善業之中，修習慈愛是其中之一，它比佈施和持戒更為崇高。事實上要培育慈愛是很難的。

人可分為三類，即敵人、中立之人（非敵人也非友人）和友人（親近之人）。散播慈愛給敵人來修慈是很難的，散播給中立之人比較不難，而散播慈愛給友人則最容易。若慈愛的對象並無敵人與中立之人，而只是友人，那麼無

論修習多久，那慈愛依然是沒有很大價值的，因為這只是一件易辦之事。

若有人想正確地成就慈波羅蜜，他必須先散播慈愛給自己。由於每個人都樂於對自己慈愛，所以慈愛能夠很容易與透徹地生起。這對自己的透徹慈愛可作為一個榜樣或標準。由此他應先散播慈愛給自己。

當散播慈愛給敵人、中立之人與友人時，他應平等與無分別心（無喜惡之心）地散播慈愛給他們，就好像對待自己一樣。這是易辦到的嗎？不，這是不容易的。事實上，要像對待自己一樣地散播慈愛給友人也是很難的，更別說是散播給敵人或中立之人，因為我們最愛的人即是自己。只有在我們能夠有如對自己的慈愛一樣，平等與不分別地散播慈愛給友人、中立之人和敵人時，那才是真正屬於慈波羅蜜的標準。

這顯示了要培育真正的慈愛是多麼的難，以及它的價值是多麼的高。由於培育了這種慈愛，黃金睒摩受到老虎、獅子等野獸喜愛。而修捨波羅蜜卻比修慈波羅蜜更為困難。

即使要對中立之人培育捨心也是不易的。有些人會說：「現在我對他保持捨心」，或在這件事裡，我要採取「自己的業是自己的資產」的態度等等。這種說法看起來像是沒有關心與熱忱，使到捨心看來是不重要的。事實上，捨心是對目標有關心與熱忱的，但它只是站在中捨的立場而已。

以友人為對象易於培育慈愛，以中立之人為對象則易於培育捨心。由於對中立之人不愛也不恨，我們比較容易保持中捨的態度，而沒有想要見到他快樂或痛苦之心。但對於敵人，要培育捨心就比較困難。由於恨他，當見到他

失敗時，我們就會高興；見到他有成就時，我們就會妒嫉。要防止這兩種心生起是很難的。當其中任何一個只要生起了一點點，我們已經失去了捨心。

更困難的是對友人保持捨心。由於執著於朋友，當見到他有成就時，我們就會高興；當見到他遭遇不幸時，我們就會傷心。要防止兩種心生起是很難的。

只有在能不受到這些困難影響地對那三種人與自己保持中捨的心時，我們才能修習捨心。只要對這三種人還有分別心，我們的捨心就還離成功很遠。

如前所述，捨心並非不關心或漠視的態度，反之，它是對目標具有關心與熱忱的。在這麼修習捨心時，他心想：「我無法令到眾生與自己快樂或痛苦。有善業的人會快樂，有惡業的人則會痛苦。由於他們的苦樂是與過去業有關，我不能做什麼去改變他們由於過去業成熟而須面對的果報。」只有以眾生為目標，作了如此清晰的省察才是真正的捨心。由於它不涉及憂慮與不安，它是聖潔、安詳與平靜的。當它超越慈愛愈遠時，它的精神層次就愈高。

跟慈一樣，捨也是四十種止禪之一，也是十波羅蜜之一。想要修捨心禪的人，只能在最高的禪那層次修它，而不能在較低的禪那層次修捨。那些鈍慧的人必須經過五個層次才能證得最高的禪那，對於這些人，佛陀教他們的色禪分為五個禪那，即第一次證得的禪那是初禪；第二次是第二禪；第三次是第三禪；第四次是第四禪；第五次是第五禪。

然而，利慧者只需要四次即可證得最高的禪那。對於這些人，佛陀教他們的色禪分為四個禪那，即第一次證得的禪那是初禪等。

至於那些未曾證得禪那的人則不應嘗試修捨以證得最高的禪那，因為捨心禪是屬於禪那五分法的第五禪及禪那四分法的第四禪。鈍慧者只可在通過其他止禪證得第四禪之後才修捨心禪，而利慧者只可在證得第三禪之後才可修捨心禪。其原因是捨心是非常微細、安詳與聖潔的，所以它只屬於最高的禪那，而不屬於較低的禪那。

反之，慈心則是屬於較低的四個禪那（禪那五分法）或三個禪那（禪那四分法）。這顯示了捨心比慈心更高級。若不是把捨心作為禪修，而是作為波羅蜜來修，那麼我們是可以在任何時候都培育捨心的。

## 大身毛豎立行

關於捨波羅蜜，在此我們將舉出《行藏註疏》裡提到的「大身毛豎立行」。

有一次，菩薩出生於一個富有的貴族之家。長大後他去向一位聞名的老師求學。學成後他回家鄉照顧雙親。在雙親死後，親戚要他保護所獲得的遺產，以及賺取更多的財富。然而，由於看透一切有為法（因緣和合之法）的無常性，菩薩對所有三界都感到害怕。他也看透了身體的不淨，所以他也不想被世俗生活的煩惱纏住。事實上，長久以來他都一直想要脫離欲樂的世界。所以他想在捨棄自己的財富之後就出家。他又心想：「但人們稱頌我所做的捨棄將令我聞名。」由於他不喜歡出名與榮譽，所以他並沒有出家。為了考驗自己是否能夠毫不動搖地面對世間的一切起起落落，譬如得失等，他穿著平時的衣服就離家而去。他這麼做是為了通過忍受他人的惡待來成就最高等的捨波

羅蜜。他的艱苦修行與作為令到人們以為他只是一個懦夫，是不會向別人發怒的。當他漫遊於各大小村鎮時，人們都無禮地對待他，認為他是不值得尊敬的人。當某地的居民對他侮辱得更厲害時，他就在其地逗留更久。當衣服破損時，他嘗試以所剩的來遮蔽身體。當剩下的再破損時，他也不接受任何人給他的衣服，而只以可用之物來遮蔽身體，然後繼續漫遊。

過了一段很長的日子之後，他來到一個村子。那村子的小孩子們非常粗野。有些寡婦與皇族的孩子們非常自大、性格不定及愛說廢話。他們四處游蕩、作弄他人。當見到老弱之人在走路時，他們跟在後面，把灰撒在老人們的背後。他們也把一些葉子放在老人的腋下，令老人們感到發癢。當老人轉回頭來看時，他們模仿老人走路的樣子，駝背彎腰、啞聲無言地，以作弄人為樂。

當菩薩見到這些粗野的孩子們時，他想：「現在我已找到很好的東西來幫助我成就捨波羅蜜。」所以他就留在那村子裡。看到他時，那些壞孩子就來作弄他。而他則裝作無法忍受與害怕他們地逃走。然而他走到那裡，那些孩子就跟到那裡。

當菩薩來到一座墳場時，他想：「在這裡沒有人會阻止這些壞孩子做壞事。現在我有機會成就高等的捨波羅蜜。」他就走進這墳場，以骷髏頭當枕地睡了。在獲得做壞事的良機之下，那些愚昧的孩子們就用盡各種方法來侮辱菩薩，向他吐痰等，然後離去。如此他們每天都來折磨菩薩。

看到這些壞孩子惡待他，有些智者就阻止他們。他們想：「這是一位有大神力的梵行沙門。」所以他們以最高

的敬意向菩薩頂禮。

對於愚昧的孩子和這些智者，菩薩皆採取相同的態度。他沒有喜歡向他致敬的後者，也沒有討厭侮辱他的前者。反之，他對兩者皆採取不喜不怒的中捨態度。他如此修習捨波羅蜜。

（雖然故事名為《大身毛豎立行本生經》，但是大身毛豎立行並非菩薩的名字。它是指出對知道菩薩如何修行的人會有什麼效果。這恐怖的故事能令聽者毛髮豎立，因此它被名為大身毛豎立行。）

## 成就捨心

無愛無恨即是成就捨心。（捨波羅蜜是指這兩種心的平息，否則是不會有捨波羅蜜的。）

對事物漠視與不關心則破壞了捨心。這種態度是不能稱為捨的，只是人們誤以為它是捨而已。事實上，它是不醒覺的心。真正的捨並非無動於衷或不醒覺，而是清楚地看到導致樂與苦的善惡。修習捨心的人這麼省察：「這些苦樂與我無關，這些是他們自己的惡業與善業的果報。」

註釋裡提到：「顯現為對各種好惡目標無動於衷的不醒覺（失念）是具有誤導性的。（偽裝為捨的痴是具有誤導性的。）不願意修善也是會欺騙人的；它會顯現為好像是捨心一般。懶於行善也會偽裝成捨心。因此我們應該小心，以免受到偽裝成捨心的愚痴或懈怠欺騙。

## 捨的要素

捨是一個究竟法，是中捨性心所。然而並非一切的中捨性心所都可稱為捨波羅蜜。中捨性是其中一個與一切美心相應的心所。屬於捨波羅蜜的中捨性心所以眾生為目標而省思：「眾生的苦樂是緣於他們自己的業，是無人能夠更改的。」若這中捨性心所並非省思眾生，而是省思三寶、佈施與持戒，那麼它就不是捨波羅蜜。

當保持中捨地省思眾生的苦樂時，中捨性心所並非獨自生起的，而是與一切相應的心與心所同時生起。雖然它們都有同一個目標，然而對眾生的苦樂保持中捨則是最主要的作用。因此這中捨性心所被列為捨波羅蜜。與它相應的心及心所都被包括在捨波羅蜜之內。在此中捨性扮演了主導的角色；這即是它與相應的心及心所唯一差別之處。

## 十種捨

也有其他不屬於捨波羅蜜的捨，然而它們每一個都是究竟法。《清淨道論》與《殊勝義註》列舉了以下十種捨：

一、六支捨；
二、梵住捨；
三、覺支捨；
四、精進捨；
五、行捨；
六、受捨；
七、觀捨；
八、中捨性捨；

九、禪捨；

十、遍淨捨。

（一）出現在六根門的有好與壞的六塵。當六塵是好的時候，阿羅漢不會因此而感到歡喜；當六塵是壞的時候，阿羅漢也不會排斥它們。時時刻刻皆持有正念與明覺的他們能保持中捨地去面對它們，而保持自然清淨的心。這種內心的平衡名為六支捨。（六支是指六根門與六塵。）

（二）中捨地看待眾生因自業而遭遇到的樂與苦是為梵住捨。（捨波羅蜜即是這種捨。）

（三）當精進修行以證悟道果時，若諸支有強弱，則必須增強弱支與壓制強支。然而當諸支達到覺支層次時，它們都有同等的力量。此時諸支之中的捨即是捨覺支。

（四）在精進修行以證悟道果時，注進不多不少，而是恰恰好的精進即是精進捨。

（五）在精進修行以證悟道果時，對五蓋等諸行（有為法）不執著是為行捨。（當觀智成熟時行捨才會生起，即在行捨智時生起。）

（六）對六塵的感受不苦不樂即是受捨。

（七）在修觀禪時，以中捨的心觀照五蘊的無常等相是為觀捨。

（八）無需刻意努力即能保持相應之法平衡地運作的捨即是中捨性捨。

（九）對第三禪裡的樂保持捨心即是禪捨。（只有在最高的禪那裡才有這種捨。）

（十）在去除了相對因素之後，不必再致力於去除它們即是遍淨捨。

在以上十種之中，其中六種，即六支捨、梵住捨、覺支捨、中捨性捨、禪捨與遍淨捨在究竟上是一樣的；它們都是中捨性心所。

那麼為何把它們分為六種？那是因為它們在不同的時候生起。上述註疏舉出一個比喻來解釋這一點。一個男人在孩兒時期被稱為「男孩」；較年長時被稱為「少男」；更年長時被稱為「成年男人」、「將軍」、「國王」等。如此，一個男人在不同的生活階段有不同的名稱。

更進一步的解釋：它們的分別是在於它們有不同的作用，即：

一、中捨地觀察一切好壞的六塵是六支捨的作用。
二、中捨地觀察眾生的苦樂是梵住捨的作用。
三、在致力於證得禪那與道果時，中捨地觀察應受去除的五蓋是覺支捨的作用。
四、不多不少地培育精進是精進捨的作用。
五、平等地觀察諸行是行捨的作用。
六、中捨地感受目標是受捨的作用。
七、中捨地觀察（無常、苦、無我）三相是觀捨的作用。
八、中捨地觀察平衡的諸相應法是中捨性捨的作用。
九、中捨地觀察禪那之樂是禪捨的作用。
十、中捨地觀察已被去除的相對因素是遍淨捨的作用。

因此不只它們的作用不同，它們的目標也是不同的。精進捨是精進心所；受捨是受心所。行捨與觀捨皆是慧心所，然而它們卻有不同的作用，即：

不需刻意努力即能觀照諸行的三相是觀捨；中捨與無畏地觀照諸行是行捨。

## 捨波羅蜜與十種捨

在論師們所舉出的上述十種捨之中，並沒有直接列出波羅蜜捨。因此有人可能會急著想知道：它們之中沒有波羅蜜捨是因為捨波羅蜜根本就跟這十種捨沒有關係，或是因為論師們的疏忽？論師們是不會疏忽到把它們遺漏的，事實上，波羅蜜捨是包含在梵住捨之內。

然而有些人認為梵住捨與波羅蜜捨是兩個不同的東西。他們說平等地對待敵人、友人與自己是波羅蜜捨；平等地對待眾生的苦樂，視它們為眾生自己業力的果報是梵住捨。這即是說，（他們認為）省察眾生的苦樂的捨波羅蜜並非波羅蜜捨，而是梵住捨。

然而《佛種姓經》如此解釋捨波羅蜜的本質：

Tath'eva tvam pi sukhadukkhe
Tulābhūto sadā bhava
Upekkhāpāramitaṁ gantvā
Sambodhiṁ pāpuṇissati.

在這首偈裡，"sukhadukkhe tulābhūto"的意思是「對於樂與苦，他有如一個平等的尺度。」

因此省察苦樂是捨波羅蜜的根基。《行藏》的大身毛豎立行也說：

"Ye me dukkaṁ upadahanti
Ye ca denti sukhaṁ mama
Sabbesaṁ samako homi. "

「有些人傷害我，有些人幫助我。我對他們的態度都是同等的。」Sukhadukkhe tulābhūto yasesu ca，意即「無論苦樂與毀譽，我都有如一個平等的尺度。」這些生活的相對兩面也是捨波羅蜜的根基。

《殊勝義註》與《本生經註》也以苦樂兩種心境為根基而作解釋：「雖然村童的惡待（吐痰等）一般上會帶來苦，以及村民以花、香等來致敬一般上會帶來樂，然而菩薩對這兩者皆持有平等的心態。菩薩那不脫離平衡點的捨心是究竟捨波羅蜜。」

除此之外，《清淨道論》與《殊勝義註》在解釋梵住捨的相等時說道：sattesu majjhattakaralakkhaṇa upekkhā，意即「捨的相是平等地看待有情。」在此「有情」是一般用語，它是指侮辱與善待自己的人，或那些快樂與痛苦的人。因此對自己的敵人與朋友採取中捨的態度是梵住捨。所以它也很清楚地表示了波羅蜜捨是包括在梵住捨之內。

捨波羅蜜一章至此完畢。

Ciraṁ tiṭṭhatu saddhammo,
dhamme hontu sagāravā, sabbepi sattā.
願正法久住，願一切眾生向法致敬。