

南傳菩薩道

(The Great Chronicle of Buddhas)

原作者：明昆三藏持者大長老

The Ven. Mingun Sayādaw

緬譯英：烏哥烈及烏叮靈

U Ko Lay and U Tin Lwin

英譯中：敬法比丘



南傳菩薩道（上）目錄

作者簡介

中譯序

第一章：禮敬與原意

第二章：稀有的佛出世

第三章：須彌陀婆羅門

第四章：須彌陀出家

第五章：授記

第六章：省察諸波羅蜜

第七章：雜集

第八章：十八不生處

[回首頁](#)



南傳菩薩道（下）目錄

[作者簡介](#)

[中譯序](#)

[第一章：佈施波羅蜜](#)

[第二章：持戒波羅蜜](#)

[第三章：出離波羅蜜](#)

[第四章：智慧波羅蜜](#)

[第五章：精進波羅蜜](#)

[第六章：忍辱波羅蜜](#)

[第七章：真實波羅蜜](#)

[第八章：決意波羅蜜](#)

[第九章：慈波羅蜜](#)

[第十章：捨波羅蜜](#)



作者簡介

[回首頁](#)

本書的作者是緬甸已故的 Bhaddanta Vicittasārābhivamsa，一般上人們都稱他為明昆三藏持者大長老。

他於 1911 年 11 月 11 日出生於 Thaibyawa。八歲時，他被送去 Min-gyaung 寺讀基本佛學。十歲時，他在那間寺院出家為沙彌，授戒師是 U Sobhita 大長老。

十年後，他去到 Sagaing，明昆山的法流寺深造。在 1930 年時，他受了具足戒。當他的授戒師，即第一代法流寺住持在 1937 年去世時，他成了該寺的住持。

大長老在 1953 年成了緬甸有史以來的第一位三藏持者 (Tipitakadhara)。他花了四年的時間通過了在緬甸最艱難的佛學考試。這項考試不單只要求應考者能流利地背誦三藏，更需要精通一切註疏與疏鈔。在 1985 年，大長老能一字不差地背誦一萬六千頁佛教經典的能力被列入健力世大全裡。(過後另有五位比丘通過了這項最艱難考試。目前在世的還有三位。)

在佛教第六次經典結集召開前，他被委為三藏經典總編輯。在召開經典結集的兩年期間內，他扮演了回答者的角色(即第一次結集時優婆離尊者與阿難陀尊者的角色)。其時發問者是已故的馬哈希大長老(他扮演了大迦葉尊者的角色)。

經典結集結束之後，在當時緬甸首相烏努 (U Nu) 多次懇求之下，大長老從 1956 年至 1969 年期間，一共花了

十三年的時間來編這套《大佛史》。這套《大佛史》一共有六集八冊。第一集上下兩冊解釋如何修習菩薩道，其主要資料來源是《佛種姓經》、《行藏》、《本生經》及它們的註疏，也有些部份是引用自其他經典及論著，例如《清淨道論》。其餘五集六冊則解釋佛法僧三寶：第二至第五集細述佛陀降生人間至證入般涅槃期間的事跡；第五集的最後一章解釋法寶；而第六集上下兩冊則簡述諸大弟子的事跡，包括比丘、比丘尼及在家男女居士。這套巨著為緬甸佛教作出了巨大的貢獻，普遍受到僧伽與在家眾的歡迎與稱頌。

除此之外，大長老也成立了三藏協會以訓練年輕一代的比丘成為三藏持者。他也協助推動成立佛教大學與為僧伽特設的佛教命施專科醫院。

一九九三年二月九日，大長老在明昆山法流寺病逝，享年八十一歲。

中 譯 序

[回首頁](#)

此書分為上下兩冊，譯自英文版的《大佛史》（The Great Chronicle of Buddhas）的第一集上下兩冊講解菩薩道的部份。譯此書的原意是希望發願修菩薩道者得以窺見記載於巴利聖典裡的菩薩行道，而對他們在實踐其願方面有所助益；也希望欲證悟阿羅漢道果者能更了解應當如何修習波羅蜜，再實踐之以令其成熟，而早日解脫生死苦海。

在學長推荐之下，譯者細閱此書的英文本，深覺該書極具啟發性，而且實際管用，肯定會令認真的讀者獲益良多。就譯者本身而言，他從以在家身份翻譯此書，再以出家身份校稿，有此轉變實多得此書法水沐浴之故。這的確合乎世尊所說的「護法者法亦護之」，而且在今生亦得見其成效。

在此，譯者謹以翻譯此書來禮敬世尊、正法與聖僧伽。願世尊善說的正法寶藏得以久住於世。

感謝蔡偉恆先生把手稿輸入電腦、靈泉禪寺提供電腦及列印機、弘誓文教基金會提供列印機及銅版紙。也感謝校稿者及所有協助出版此書之人。願他們對此書的貢獻有助於他們早日證悟涅槃。

最後，譯者與他敬愛的母親、長輩、親人、朋友、所有的讀者及一切眾生分享翻譯此書的功德，也把此功德迴向予其已故的父親。願他們的隨喜成為他們早日獲得解脫的助緣。

譯者敬法比丘

一九九九年五月

寫於台灣月眉山靈泉禪寺

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa¹

禮敬世尊、阿羅漢、正等正覺者

南傳菩薩道（上）

[回首頁](#)

第一章：禮敬與原意²

我以最高的敬意頂禮佛陀。有如過去諸佛一樣，他的出現是稀有的；在人、天與梵天三界裡沒有與他同等的伙伴；作為信他的眾生的歸依處，以及擁有一切的榮譽、美德與素質。（除了八個各自的特徵³，即：壽命、高度、家族、修苦行的時間、身體的身光、出家時所用的交通工具、菩提樹與金剛座的面積）。

我以最高的敬意頂禮法。這是由於佛陀憐憫眾生而作

¹ 這一句巴利文常用於向佛陀致最高的敬意。譯為「禮敬世尊、阿羅漢、正等正覺者」。一般上，佛學著作皆以這一句作為開場，以示作者對佛陀的最高敬意。

² 這裡「原意」的巴利原文是 *paṭiññā*，意思是「承諾」或「願」。

³ 八個各自的特徵的巴利原文是 *aṭṭhavemattāni*，被譯為「佛與佛之間不同的特徵」。這八個是：壽命（命劫，當時人類的壽命）、家族[剎帝利（王族，*khattiya*）或婆羅門（*brahmin*）]、修苦行的時間、身體的身光[吉祥佛（*Buddha Maṅgala*）的身光遍佈一萬個世界，釋迦牟尼佛的身光則只有八十腕尺（一腕尺大約是十七至廿二英吋）]、出家時所用的交通工具、菩提樹的種類、證悟時所用的金剛座（*pallaṅka*）的面積。

出最適當的教法⁴。而且佛陀本身也對法懷有很高的敬意。

我以最高的敬意頂禮僧，聖者的僧團。他們正確與正直地修習法⁵，是導師真正的兒子。

禮敬佛法僧之後，我應該以不太短也不太長，不太簡單也不太難懂的文法，主要根據經典中的《佛史》或《佛種姓經》⁶（*Buddhavaṃsa*）和它的註疏，以及其他有關的經典與註疏，著作這部《大佛史》（*Maha-Buddhavaṃsa*）——一本有關過去多過恆河沙數的無數量佛之中的二十五尊佛的生平之書，始於授記⁷須彌陀隱士（妙智，*Sumedha*）為菩薩的燃燈佛（*Buddha Dīpaṅkara*）。

願那些欲尋求善業與智慧的有德之士，已具備信心地歸依了佛法僧三寶，正確與正直的培育戒（*sīla*）、定（*saṃādhi*）、慧（*paññā*）三學的人，能夠證得道、果與涅槃。

⁴ 這是法寶的第一個素質。

⁵ 這是僧寶的首兩個素質。

⁶ 經藏中的《小部》（*Khuddaka-Nikāya*）的第十四部經。

⁷ 授記（*Niyata vyākaraṇa*，肯定的預測）是成為菩薩很重要的一個特徵。我們將在須彌陀隱士的故事裡更深入地討論。

第二章：稀有的佛出世

[回首頁](#)

生於佛陀出世的時代是稀有的機會。

有一次給孤獨長者⁸（*Anāthapiṇḍika*，祇樹給孤獨園 *Jetavana* 的施主）去王舍城（*Rājagaha*）探訪他的妹夫時，第一次聽到「佛陀」這個字眼。當他一聽到「佛陀」這個字時，他即刻頌揚：“*Ghoso’pi kho eso gahapati dullabho lokasmim yad idam ‘buddho buddho’ti*”——意即「朋友，在這世上能夠聽到『佛陀』這個字已是很稀有難得的事。」

當佛陀住在鵝崛多羅波國（*Aṅguttarāpa*）的阿巴那城（*Āpaṇa*）時，有一個聞名的婆羅門導師施羅（*Sela*）從他的朋友哥尼亞隱士（*Keniya*）口中聽到「佛陀」這個字。當他一聽到「佛陀」這個字時，他即刻說：“*Ghoso’pi kho eso dullabho lokasmim yad idam ‘buddho buddho’ti*”——意即「在這世上能夠聽到『佛陀』這個字已是很稀有難得的事。」不久之後，他跟他的三百位弟子都成為「善來比丘」⁹（*ehi-bhikkhu*），再過七天之後，他們都證得了阿羅漢果。

⁸ 給孤獨長者是舍衛城（*Sāvatthi*）的一個富商，是佛陀與僧團的一個忠堅支持者。給孤獨（*Anāthapiṇḍika*）的意思是「養窮苦人家的仁者。」他的原名是須達多（*Sudatta*，善施）。他去王舍城經商時看到妹夫大事準備食物以供養佛陀和僧團。他就是在這個時候（佛陀開悟後的第一年裡），第一次聽到「佛陀」這個字。參閱《律藏·小品》（*Cūlavagga*）的「臥坐具犍度」（*Senāsanakkhandhaka*）。

⁹ 「善來比丘」（*ehi-bhikkhu*）是佛陀接受有特別善業的人成為比丘時所說的話。在佛陀說完這句話後，那些人就會即刻現出出家相。這是最初加入僧團的方式。

這些經典的摘要顯示出，即使是聽到「佛陀」這名詞已是很稀有及難得之事，佛陀出世之難能可貴更是無以形容的。

關於這點，我們須了解，當人們提到「鑽石」時，它可以是指貨真價實的鑽石或假貨。同樣地，在佛陀還未開悟時，早已有佛陀出世的廣泛謠言。給孤獨長者和施羅兩人肯定早已聽過六外道導師¹⁰冒稱自己為佛。就像只有提到真實的鑽石的時候：「鑽石」這兩個字眼才能令一位懂得分辨真假鑽石的人感到高興；同樣地，只有在提到真實的佛陀的時候：「佛陀」這一詞才會令有高度智慧的給孤獨長者與施羅感到歡喜。

就有如一個愚人把假鑽石當真是一種錯誤，六外道弟子誤以為他們的導師（六外道導師）是真的佛陀也是一種錯誤與有害的決定，即「邪勝解」（micchādhimokkha）。

為了更深入的體會與珍惜佛陀的稀有出世，（開始時）簡要地知道以下有關菩薩與佛陀的事是相當重要的：

- 一、菩薩（肯定以後會成佛者，即未來佛）；
- 二、菩薩的任務；
- 三、佛陀（一位已經圓滿菩薩的任務和覺悟的至上者）；
- 四、佛陀的任務（佛陀的日常任務）。

¹⁰ 六外道導師（cha-satthara，六師）是指富蘭那迦葉（Pūraṇa Kassapa）、馬卡里哥沙羅（Makkhali Gosāla）、阿耆多翅舍歡欽婆羅（Ajita Kesakambala）、波拘陀迦旃（Pakudha Kaccāyana）、尼乾陀若提子（Nigaṇṭha Nātaputta）和冊闍耶毘羅胝子（Saṇjaya Belaṭṭhaputta）。他們全是非婆羅門導師，跟佛陀是同時期的人物，但是年紀上老於佛陀。

菩薩

菩提 (bodhi, 覺悟) 是指四個道智¹¹ (maggañāṇa)。一切知智¹² (sabbaññutañāṇa) 可以有或沒有跟它一同生起。

菩提有三種：

(1) 三藐三菩提或正等正覺 (sammāsambodhi)：此菩提是四道智連同一切知智。在此，正等正覺者沒有依靠導師，而是自己證得徹知四聖諦¹³的四個道智。除了能斷除內心的煩惱之外，它也能斷除過去世的習氣 (vāsanā)。一切知是明瞭一切值得了解之事。

(2) 辟支菩提 (paccekabodhi)：此菩提是指無師自通地證得徹知四聖諦的四個道智。

(3) 聲聞菩提或弟子菩提 (sāvakabodhi)：此菩提是指必需依靠導師 (佛陀) 的幫助才能證得徹知四聖諦的四個道智。

有很強烈的善欲想要證得三藐三菩提者是為三藐三菩薩 (sammāsambodhisatta)，即「未來圓滿佛」。有很強

¹¹ 導向滅苦之道即是組成四聖諦中最後一諦的八正道。八正道是 (1) 正見 (sammādiṭṭhi)、(2) 正思惟 (sammāsaṅkappa, 正志)、(3) 正語 (sammāvācā)、(4) 正業 (sammākammata)、(5) 正命 (sammā-ājīva)、(6) 正精進 (sammāvāyāma)、(7) 正念 (sammāsaṭi) 和 (8) 正定 (sammāsamādhi)。首兩個是屬於慧學，3 至 5 是屬於戒學，後三個是屬於定學。

¹² 具備一切知智 (sabbaññutañāṇa) 的人是為一切知者 (sabbaññū)。佛陀是一切知者，這並非說佛陀「知道」一切事，而是若他有意的話，他「可以」知道任何一件事。

¹³ 四聖諦是苦諦 (dukkhasacca)、集諦 (dukkha-samudayasacca)、滅諦 (dukkha-nirodha 滅苦) 與道諦 (dukkha-nirodha-gāminīpaṭipadā, 趣向滅苦之道)。

烈的善欲想要證得辟支菩提者是為辟支菩薩

（*pacceka-bodhisatta*），即「未來辟支佛」。有很強烈善欲想要證得弟子菩提者是為聲聞菩薩（*sāvaka-bodhisatta*），即「未來弟子」。

三種未來佛（菩薩）

未來佛可分為三種，即（a）慧者菩薩（*paññādhika*），（b）信者菩薩（*saddhādhika*）和精進者菩薩（*vīriyadhika*）。

成佛即是證得一切知智（*sabbaññutañāṇa*）。為了獲得這至上的智慧，尋求者的心必須以智慧為主導。以智慧為主導這因素是指在作出一切的身語意業之前，都有一番細心的思考。如此，他的智慧一世復一世地日漸成熟，而在完全圓滿時證得遠遠超越其他智慧的一切知智。

有如在俗世裡，我們投資金錢以賺錢，同樣地，我們投資知識以獲得一切知智。

「慧者菩薩」的慧根最利，在每一分努力裡都以智慧為主導，在勤修波羅蜜¹⁴（*pāramī*）四阿僧祇¹⁵與十萬大劫之後即當成佛。

有些菩薩深信自己能夠通過修習波羅蜜而成佛。他們的心最顯著的是信。這類菩薩的信比智慧扮演了更重要的角色，因此他們被稱為「信者菩薩」。由於他們並不是以智慧為主導，而是以信為主導來修習諸波羅蜜，因此不能在

¹⁴ 波羅蜜（*pāramī*），也稱為波羅蜜多（*pāramīta*）。《巴英辭典》提供的意思是「圓滿」與「最高境界」。一共有十個波羅蜜。它們是「菩薩的十個主要美德之圓滿實行」。

¹⁵ 阿僧祇（*asāṅkheyya*）意即「無量」。有些論師認為它的數目是一個一之後再加上一百四十個零，即是 10^{140} 。

四阿僧祇與十萬大劫之後成佛，而必須在八阿僧祇與十萬大劫之後才能成佛。

還有另一類菩薩純粹依靠自己的精進力，智慧並不是他們的重要因素，也不太注重修習波羅蜜能夠達到成佛這一信念。他們堅持精進就能成佛。因此，在修習波羅蜜時，他們把精進放在首要與優先的地位，而只能在十六阿僧祇與十萬大劫之後才成佛。因此，他們被稱為「精進者菩薩」。

在此，我們必須注意慧者、信者以及精進者這三類分法只是應用於未來佛（菩薩）而已，而不是已經開悟的圓滿佛。只有他們還是菩薩時才有這三類分法；一旦證得佛果之後，他們在智慧、信與精進各方面都是沒有差別的。我們不能說某位佛在其中一方面比其他的佛更圓滿。

Paññādhikānaṃ hi saddhā mandā hoti paññā tikkhā;

慧者菩薩慧強信弱；

Saddhādhikānaṃ paññā majjhimā hoti saddhā balavā;

信者菩薩慧中信強；

Vīriyādhikānaṃ saddhā-paññā mandā vīriyaṃ balavaṃ.

精進者菩薩信與慧皆弱，但精進強。

三類菩薩差別的原因

如前面所提到的，有三類菩薩，以及三種圓滿波羅蜜的期限，即是四阿僧祇與十萬大劫、八阿僧祇與十萬大劫和十六阿僧祇與十萬大劫。這差別的原因是基於菩薩所選擇的行道，即是慧者菩薩選擇需要四阿僧祇與十萬大劫才能達到目標的慧行道；信者菩薩選擇需要八阿僧祇與十萬大劫才能達到目標的信行道；精進者菩薩則選擇需要十六阿僧祇與十萬大劫才能達到目標的精進行道。

根據其他論師的見解[如《行藏註疏》(Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā)中的「雜論」(Pakiṇṇakakathā)所述]，三種期限的差別是由於三種不同的精進力層次，即是強、中與弱。[此見解認為慧者菩薩是由於顯著的精進力而得以在四阿僧祇與十萬大劫的時間裡圓滿諸波羅蜜。這一點免不了有「混亂的缺點」(saṅkara-dosa)，因為它把慧者菩薩與精進者菩薩混合起來。]

根據護法論師(Dhamanpāla)與其他論師的見解，這些期限的差別是由於「導致解脫之波羅蜜的成熟程度」(vimutti paripācanīya dhamma)有所差異，即強、中與弱。

更詳細的解釋：在菩薩被授記時已可分為三類：

- 一、 敏知者菩薩(略開智者菩薩，ugghāṭitaññū bodhisatta)；
- 二、 廣演知者菩薩(vipañcitaññū bodhisatta)；
- 三、 所引導者菩薩(neyya bodhisatta)。

(一) 如果「敏知者菩薩」有意在他被授記的那一世證得弟子菩提(sāvaka-bodhi)，即成為阿羅漢，他有能力在佛陀還未講完一首四行偈的第三行時，即證得阿羅漢果，連同六神通¹⁶與四無礙解智¹⁷(paṭisambhidāñāṇa)。

¹⁶ 六神通(abhiññā)是：一、神變通或如意通(iddhi-vidhā)；二、天耳通(dibba-sota)；三、他心通(citta-pariya-ñāṇa 或 cetopariya)；四、天眼通(dibba-cakkhu)；五、宿命通(pubbenivāsānussati 或 pubbenivāsa)；六、漏盡通(āsavakkhaya)。前五個是可通過修定而證得的世間神通。最後一個是只有通過修觀禪(vipassanā)才可證得的出世間神通。(漏盡即斷盡貪瞋痴。)

¹⁷ 四無礙解智是：一、義無礙解智(attha)；二、法無礙解智(dhamma)；三、詞無礙解智(nirutti)；四、應辯無礙解智

這是被授記的八條件之一。

（二）如果「廣演知者菩薩」有意在他被授記的那一世證得弟子菩提，他有能力在佛陀還未講完一首四行偈的第四行時，即證得阿羅漢果，連同六神通與四無礙解智。

（三）如果「所引導者菩薩」有意在他被授記的那一世證得弟子菩提，他有能力在佛陀剛講完一首四行偈的第四行時，即證得阿羅漢果，連同六神通與四無礙解智。

敏知者菩薩的「導致解脫之波羅蜜的成熟程度」已經強到他只須在被授記之後，再修習四阿僧祇與十萬大劫即可成佛。廣演知者菩薩的「導致解脫之波羅蜜的成熟程度」只是中等而已，因此在被授記之後，還須再修習八阿僧祇與十萬大劫方能成佛。所引導者菩薩的「導致解脫之波羅蜜的成熟程度」很弱，因此他在被授記之後，還須再修習十六阿僧祇與十萬大劫方能成佛。

於此，敏知者菩薩即是慧者菩薩；廣演知者菩薩即是信者菩薩；所引導者菩薩即是精進者菩薩。

不可能在未圓滿波羅蜜的期限之前證得佛果

需要三、四或五個月才能成熟的稻種是無論如何都不可能在十五天或一個月即可收割的。即使在一天裡澆很多多次的水，它還是不能如你所願地生莖、長葉、結米與成熟。同樣地，這三類菩薩無論如何是不可能在四、八或十六阿僧祇與十萬大劫的圓滿波羅蜜期限之前，在諸波羅蜜還未圓滿時證得佛果的。[即使是在被授記之後就每天有如維山

達拉王子¹⁸（Prince Vessantara）一般地行佈施及勤修其他的波羅蜜，如持戒等等，也是不可能提早成佛的。]

菩薩的任務

只空想獲得財富而不事努力的人將會是一無所成。只有付出了足夠的努力，我們才能期望獲得目標。情同此理，欲證得佛果的菩薩必須圓滿諸波羅蜜，奉獻自己的生命與肢體以修捨離（cāga）和善行（cariya）來培育美德。他們以修行作為證悟佛果的管道。

在商場企業裡，能夠賺取多少有視其資本與努力之多寡。當資本巨大與精進力強時，盈利也多。當資本與精進力少時，盈利也少。情同此理，通過修習「導致菩提」

（bodhiparipācaka）的波羅蜜、捨離與善行而證得的覺悟是與其他的覺悟有所不同的。其差別是與其所注入於修習波羅蜜、捨離與善行的差異程度相等的。

其差別的分析如下：

三藐三菩薩（未來佛）在還未被授記時已經累積了許多的功德，以及在心中發願成佛。

有如在《譬喻》（Apadāna）中的「佛譬喻」

¹⁸ 維山達拉王子以最勇敢的佈施出名。當他的父王讓他在十六歲那年登基為王後，他每天都做出價值六十萬個錢幣的佈施。除此以外，他還違背人民的意願，把有降雨力量之白象送給鬧旱災的祇杜達羅國（Jetuttara）的人民。因此他被放逐至梵卡寄里（Vaṅkagiri）。在這時候，他還把兒子與女兒送給如迦卡（Jūjaka），一個要把他的子女作為奴隸的老婆羅門。他也把妻子送給化為婆羅門來試驗他的帝釋天王（Sakka）。這一世是他投生至兜率天（Tusita，欲界的第四層天）之前的最後一世。

（Buddhāpadāna）裡的一段經文提到：

“Aham pi pubbabuddhesu, buddhattam abhipattayim
Manasā yeva hutvāna, dhammarajā asankhiyā.”

「從無量劫以來，未來佛已當著無數尊佛面前，在內心裡發願成佛。」

如此，在難以估計的長時間裡，他不斷地在內心發願成佛，以及累積特殊的功德，而（有如須彌陀隱士）具備了八條件¹⁹時，菩薩將在一尊佛面前被授記。

在此須注意的一點是，發願修菩薩道者所發的「至上願」²⁰（abhinīhāra）是由兩句短語組成的。在他還未具備八條件時，他在許多佛面前所發的願主要是在內心裡，而且是不具足的，因此，那時他還不能夠成為菩薩。

然而當他有如須彌陀一般具備了八條件時，他就會開口說出自己的願：

“Iminā me adhikārena katena punisuttame
Sabbaññutaṃ pāpuṇitvā tāremi janataṃ hahum.”²¹

「願我為這尊一切知的佛陀²²所作出的增上行（不惜奉獻自己的生命）之果，能使我得證佛果，以及得渡無量的眾生。」

如此他的願即刻具足，也令到他自己被授記成為不退

¹⁹ 八條件，請參閱下節。

²⁰ 至上願（abhinīhāra）是一個發願成佛的行為。作者解釋它為心傾向於證得佛果。

²¹ 《佛史》（Buddhavaṃsa）、須彌陀論（Sumedhakathā）、第五十七頁。

²² 這裡的佛是指燃燈佛（BuddhDipaṅkara）。

轉菩薩。

至上願是由於省察佛陀的不可思議之素質，以及對一切眾生的大悲心而生起的大善心²³。這大善心有特殊的能力，可以激使他圓滿波羅蜜、奉獻自己的生命與肢體來修捨離及善行以培育種種美德。

當該大善心在菩薩的心中生起的那一刻，他已經踏上了朝向一切知智之道。由於他已肯定會證得佛果，從這一刻起他獲得了菩薩的稱號。由於上述的至上願是大善心，他建立了菩薩願，以及修習波羅蜜、捨離及善行之無可匹比能力。

也由於上述的大善心，他得以省察應該修習什麼波羅蜜，以及它們的次序。他是以無需導師之助的「波羅蜜思擇智」(pāramī-pavicaya-ñāṇa) 省察諸波羅蜜。此智是證得一切知智的前提，接下來則是真實地實踐與逐一地圓滿諸波羅蜜。

有如《行藏註疏》²⁴裡的「因緣論」(Nidāna-kathā) 所述，菩薩在被授記之後，即通過四成就[即：一、一切資糧成就 (sabbasambhāra bhāvanā)；二、無間斷成就 (nirantara bhāvanā)；三、無時懈怠成就 (cirakāla bhāvanā)；四、恭敬成就 (sakkacca bhāvanā)。]不斷和獨特地修習證得阿羅漢道智與一切知智的先決條件之波羅蜜、捨離及善行²⁵。

²³ 大善心的巴利文是 mahākusala-citt'uppāda。

²⁴ Catasso hi bodhisambhāresu bhāvanā sabbasambhāra-bhāvanā nirantara-bhāvanā cirakāla-bhāvanā sakkacca-bhāvanā cā ti.

²⁵ 波羅蜜、捨離及善行 (pāramī-cāga-cariya)：波羅蜜有十個。在此捨是指大捨 (mahāpariccāga) 或超凡性質的捨棄 (或佈施) 五種東西，即財富、子女、妻子、肢體及生命。善行 (cariya)

在這四成就之中，（一）「一切資糧成就」是全面與完整地培育一切的波羅蜜。（二）「無間斷成就」是在四、八或十六阿僧祇與十萬大劫圓滿諸波羅蜜的期間裡，毫不間斷地實行，甚至沒有一世是沒有修習諸波羅蜜的。（三）「無時懈怠成就」是在漫長的期限裡（最短為四阿僧祇與十萬大劫）毫不懈怠地實行，甚至少修一個大劫也是不可能發生的事。（四）「恭敬成就」是認真與透徹地培育波羅蜜。

菩薩的道德素質

當看到無助的眾生在艱苦的生命旅程裡沒有歸依處，必須面對種種無可忍受的痛苦，譬如生、老、病、死、仇殺、殘廢、謀生的困難及投生到惡道時的痛苦，已被授記的菩薩深深地被此情景所感動而激起大悲心。由於這大悲心，他能忍受盲目與無知的人對他所犯下的惡毒與殘暴之罪行（譬如斬手、切腳、割耳等）所帶給他的痛苦。而且他對他們的大悲心是永恆不變的。

他如此地散佈悲心予他們：「我該如何對待這些折辱我的人？我是一個真正抱著幫他們脫離生死輪迴之苦而致力於修習波羅蜜的人。愚痴的力量是多麼的可怕！愛染是多麼的強勁！他們是多麼的可悲！由於受到愛染與愚痴的控制，他們對我這致力於幫他們解脫的人犯下了極大的罪惡。由於他們犯下了這些殘暴的惡行，嚴重的後果正在等

的意思是為自己與他人雙方的福利而培育的「行為或修行」。善行有三種，即（一）「世間利益行」（*lokattha-cariya*），為眾生的利益而修的善行；（二）「親族利益行」（*ñātatha-cariya*），為親戚與族人的利益而修的善行；（三）「佛果利益行」（*Buddhattha-cariya*），為證得佛果而修的善行。

待著他們。」

如此地對他們散佈著悲心，他嘗試尋找解救他們的方法，而省思：「由於受到愛染與愚痴的控制，他們錯誤地把無常之事物視為恆常、苦的視為樂和無我的視為我。我該以什麼方法解救他們，使他們得以解脫由因緣和合（有為）而生起之苦。」

當菩薩如此省思時，他正確地觀察到忍辱（*khanti*）是唯一可以幫眾生解除生命束縛的方法。對於向他犯下殘暴的行為（如斬斷肢體等）的眾生，他甚至不會懷有最微細的瞋恨心。他想：「由於在過去世所造下的惡業，現在我是應受到這些苦的。我是導致這些惡行的禍首。」如此他視別人的惡行為己惡。

接下來他想：「只有具備了忍辱，我才有能力解救他們。若我以牙還牙，我將跟他們一樣是個犯錯的人。我將跟他們沒有差別。那我又怎麼能夠把他們從生死輪迴之苦中解救出來呢？我是不能夠的。因此，依靠作為一切力量的根基之忍辱，和把他們的惡行視為己惡，我將忍受這一切。再者，以慈悲為引導，我將圓滿諸波羅蜜。唯有如此實行我才能證得佛果。唯有證得佛果之後我才有能力救渡他們，使他們得以解脫由因緣和合而生起之苦。」如此他得以看透正確的情況。

如此觀察之後，菩薩以獨特的方式圓滿諸波羅蜜，即十種普通波羅蜜、十種中等波羅蜜與十種究竟波羅蜜，一共三十種波羅蜜。它們是菩提的資糧（*bodhisambhāra*）。波羅蜜的修習法是以上述的四成就方式實行。

圓滿波羅蜜時不長住於天界

當波羅蜜還未完全圓滿時（還正在修習波羅蜜、捨離及善行），由於大善業的果報，菩薩可能時常投生至長壽的天界。但是他選擇「決意死」（*adhimutti-maraṇa*）來縮短自己在天界的壽命，因為在天界是很難修習波羅蜜的。因此，他時常投生於人間以繼續圓滿諸波羅蜜。

波羅蜜與海洋的比較

無論海洋有多大，它還是有個極限的。它的下方界限是海床，上方界限是海面，而四週的界限是鐵圍山（*cakkavāla*）。另一方面，菩薩所修習與累積而成的佈施波羅蜜之洋是無限的。關於這佈施波羅蜜的界限，我們是不能以「外物施」或「外財施」的數量，或所佈施的血與肉之數量，或所奉獻的眼睛與頭的數量來衡量的。同樣地，我們也無法形容持戒等其他波羅蜜的界限。因此，當把海洋跟波羅蜜之洋作比較時，我們應當知道前者無論多大都是有極限的，反之後者是無限的。

菩薩不會感到極端的痛苦

在夏季的中午時刻，某人可能潛入湖裡沖涼。當他如此做時，他不會感到來自天空的熾熱。同樣地，菩薩將自己沉潛於大悲心之中，當他為眾生尋求福利時，他把自己沉浸在波羅蜜之洋裡。由於他把自己沉潛於大悲心之中，即使邪惡殘暴之徒斬斷他的手足等等，他也不會視這極端的苦楚為痛苦。

圓滿波羅蜜需要極漫長的時間

菩薩在被授記之後，需要以最少四阿僧祇與十萬大劫的時間來修習諸波羅蜜，直到波羅蜜完全圓滿的最後一生（例如維山達拉王子那一世）。根據《相應部》（*Samyutta Nikāya*），一個大劫的時間相等於一個眾生在生死輪迴中，把每世的骨頭堆積成一座高山的時間。因此，在四阿僧祇與十萬大劫這漫長的時間裡，菩薩出生的次數遠比海洋裡的水滴還多。在這無數世裡，沒有一個眾生不曾親眼看到他修習的波羅蜜，或是沒有從中得益的。

《本生經》（*Jātaka*）裡的五百五十個故事及《行藏》裡的故事只是菩薩在這四阿僧祇與十萬大劫極漫長的時間裡的一小部份例子而已。它有如從大海洋裡取來一碗海水，以便作為樣本。佛陀是在因緣具足與情況適合時才說出這些故事的。已說和未說的故事就有如碗裡的水與大海的水的比例。

在《勝者莊嚴》（*Jināḷaṅkāra*）裡有以下對菩薩修習的佈施波羅蜜的稱頌：

“So sāgare jaladhikam rudiraṃ adāsi
Bhumiṃ parājiya samaṃsam adāsi dānaṃ
Meruppamāṇam adhikaṃ ca samolīṣiṣaṃ
Khe tārakādhikataraṃ nayaṇaṃ adāsi.”

「充滿信心與熱誠地，為了無限的智慧，菩薩所佈施的己身之血已遠比大洋之水來得多。充滿信心與熱誠地，為了無限的智慧，他所佈施的己身之肉也超過二十四萬由旬（*yojana*）廣的大地。充滿信心與熱誠地，為了無限的智慧，他所佈施的戴著寶石皇冠之自己的頭堆積起來也比

須彌山為高。充滿信心與熱誠地，為了無限的智慧，他所佈施的自己的眼已多過宇宙中星辰的數目。」

辟支菩薩（未來辟支佛）必須修習波羅蜜長達兩阿僧祇與十萬大劫。如果他們修習波羅蜜的時期少過兩個阿僧祇與十萬大劫，他們是不可能成為辟支佛的。就如三藐三菩薩的情形一般，期限未到時波羅蜜是不能圓滿的，所以不能證得辟支菩提。

弟子菩薩（聲聞菩薩）有三種，即：一、未來上首弟子（*aggasāvaka*），每一尊佛都有兩位上首弟子，就如舍利弗尊者與目犍連尊者一般；二、未來大弟子（*mahāsāvaka*），就如釋迦牟尼佛時的八十大弟子一般；三、未來普通弟子（*pakatisāvaka*），除了上述以外的阿羅漢。因此一共有三種未來弟子。

在這三者之中，未來上首弟子必須修習波羅蜜長達一阿僧祇與十萬大劫；未來大弟子則須修習十萬大劫；關於未來普通弟子的期限，經典裡並沒有提到。無論如何，註解《大本經》²⁶的「宿住論」之註疏與疏鈔提到大弟子可以看到自己的過去世長達十萬大劫，而普通弟子的能力則少過此數。由於他們在每一生皆有修習波羅蜜，從這一點推測，未來普通弟子修習波羅蜜的期限是不會超過十萬大劫的。因此，他們的期限是不定的，它可能是一百或一千大劫等。根據一些論師的看法，它可能只是一或兩世而已，

²⁶ 《大本經》是《長部》（*Dīgha Nikāya*）的第十四部經。它詳盡地細述觀慧佛（*Buddha Vipassī*）的生平。他是釋迦牟尼佛之前的第七尊佛。由於這部經擁有最多章（*bhāṇavāra*），因此註疏把它稱為「經中之王」。

就有如青蛙的故事²⁷中所述一般。

佛陀

如前所述，三類菩薩（未來佛）在各自的期限裡圓滿了諸波羅蜜之後，即會無師自通地證得徹知四聖諦的四道智（*maggañāṇa*），以及能知一切事的一切知智

（*Sabbaññutañāṇa*）。他們同時也獲得了無限（*ananta*）與無量（*aparimeyya*）的佛之特質。這些特質是真的太多了，若一尊佛只是頌揚另一尊佛的素質而不談及其他事，當一個大劫結束後，這些素質還沒能說完。已證得這種菩提，在三界中沒有相等的眾生之聖人被稱為一切知佛或正等正覺者（三藐三菩陀，*Sammāsambuddha*）。

當在兩阿僧祇與十萬大劫的期限裡圓滿了諸波羅蜜之後，辟支菩薩即能無師自通地證得徹知四聖諦的四道智。但是他卻不能證得一切知智和十力智等。這類聖人被稱為辟支佛。

三類未來弟子在各自的期限圓滿了諸波羅蜜之後，即會依靠一位導師（即佛陀）之助而證得徹知四聖諦的四道智。證得弟子菩提的聖人被稱為弟子，他們是上首弟子、大弟子或普通弟子。

佛陀的任務

在這三類覺者之中（即一切知佛、辟支佛與弟子），

²⁷ 在佛陀講經的時候，這隻青蛙聽到佛陀的聲音。由於這個原因，它死後得以投生為天人。當他是天人時，他去聽佛陀說法而成為須陀洹（*Sotāpanna*）。細節請參考《天宮事經》（*Vimānavatthu*）的青蛙（*maṇḍuka*）的故事。

一切知佛被稱為濟渡者（*tārayitu*）；他是至上者，在自渡後再渡他人脫離娑婆苦海（即生死輪迴）。辟支佛在佛陀與其佛法住世時是不會出現的，他們只出現在兩尊佛住世之間無佛的時期。佛陀無師自通地覺悟四聖諦及有能力教導他人覺悟它。辟支佛也是無師自通地覺悟了四聖諦，卻無論如何都沒有能力教導與使他人覺悟。在親自覺悟了道、果與涅槃之後，他無法解說這些證悟的體驗，因為他沒有掌握對於這些出世間法的恰當文字。因此，辟支佛對四聖諦的智慧（*dhammābhisamaya*，法現觀）被論師們譬喻為啞巴的夢或文盲農夫無法以文字來形容的生活體驗。因此辟支佛已自渡，然而卻不能渡他。

辟支佛可以為那些出家為比丘的人剃度，他們也可以教人「等正行儀學」（*ābhisamācārika*），說道：「你應該如此平靜地向前走、向後退、看、說等」。但是卻不能教人如何分別名色（*nāma-rūpa*）以及觀照它們的三相（三法印：即無常、苦和無我）等等，以使他人覺悟道與果。

弟子被稱為受渡者（*tārita*），因為他們是受到佛陀之助與解救而得越渡娑婆苦海的。當烏婆帝沙（*Upatissa*，後來被稱為 *Sāriputta*，舍利弗）聽到阿說示尊者（*Āssaji*）說：“*Ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato.*”——「由因而生之諸法，世尊已說出它們之因。」，他即證得了須陀洹道果。

從這一點，有人可能會以為弟子可以同時是受渡者（*tārita*）與濟渡者（*tārayitu*）。但是弟子的教法是源自佛陀，而不是自己的。他不能不借助佛陀的教法去弘法。因此弟子被稱為受渡者，而不是濟渡者，因為他們是不可能無師自通地覺悟四聖諦，而是只有在佛陀之助力下才能證

得道與果。

因此，辟支佛是自渡者，弟子是受渡者。自從他們證得阿羅漢道與果後，他們時常進入果定（*phalasamāpatti*）和滅盡定（*nirodhasamāpatti*），以體驗寂靜之樂，而不是時常致力於為眾生帶來利益。

在另一方面，佛陀是不會只停留在為自己帶來快樂而已。事實上，在他圓滿波羅蜜的時候，他已下定決心：「在我明瞭四聖諦後，我將使他人同樣地明瞭它。」等等。因此，他日以繼夜地執行佛陀的五項任務。

由於必須執行這五項任務，佛只在用餐過後休息一陣子。晚上時，只用後夜的三分之一時間來休息。其他的時間他都用來執行任務。

只有佛陀才有「獨特與至上的精進力」（*payatta*），這也就是佛陀的多種成就之一；所以只有佛陀才能執行這些任務。執行這些任務並不是在辟支佛與弟子的能力範圍之內。

省思佛陀的稀有出世

深入地省思菩薩與佛陀的四方面，即：菩薩、菩薩的任務、佛陀、佛陀的任務，能夠讓我們醒悟到佛陀的出世是一個非常稀有的現象。

詳盡的解釋：有許多人在看到或聽到佛陀的威神力與成就之後。（譬如擊敗傲慢自大的外道、顯現雙神變等），都發願成佛。當佛陀在三十三天（*Tāvātimsa*）教完論藏（*Abhidhamma*）之後回來人間時，他顯出「自天下降神變」（*devorohaṇa*），令到人、天神與梵天都能互相見到對方。

這自天下降神變的範圍上至有頂天²⁸ (Bhavagga)，下至阿鼻地獄²⁹ (Avīci)，四面八方則遠至無邊世界。那天看到佛陀之非凡風采的人群，沒有一個是不因此而發願成佛的。這點在《法句經註》的自天下降的故事及《勝者莊嚴疏鈔》裡解釋三種神變時有提到。

雖然那些看到或聽到佛陀的成就之後發願成佛的人數很多，但是其中信心、智慧、願力與精進力弱的人，在得悉有關波羅蜜的各方面，圓滿諸波羅蜜的深度及漫長的時間，生生世世不可間斷，以及必須認真、透徹及不惜犧牲性命地實行時，都退縮不前了。只有堅忍不拔地圓滿波羅蜜才能證得三藐三菩提。因此佛果被稱為「難得」³⁰ (dullabha) 之事。佛陀的出世是真正非常稀有的現象。

因此在《增支部·一集·一人品》(Āṅuttara Nikāya, Eka-nipāta, Ekapuggala Vagga) 的第二部經裡提到：

“Ekapuggalassa bhikkhave pātubhāvo dullabho lokasmim: katamassa ekapuggalassa? Tathāgatassa arahato sammāsambuddhassa imassa kho bhikkhave ekapuggalassa pātubhāvo dullabho lokasmim.”

「諸比丘，在這世上有一個人的出現是非常稀有難得的。那是誰呢？那即是世尊、阿羅漢、正等正覺者。他的出現真是非常稀有難得的。」

在這部經的註釋中也有解釋為何佛陀的出世是非常

²⁸ 有頂天是色界梵天最高一層。

²⁹ 阿鼻地獄是地獄的最下一層。

³⁰ Dullabha 意即：「難得」。一共有五個難以遇到或得到的稀有現象，即：一、佛出世 (Buddha'uppāda)；二、人生 (manussattabhāva)；三、信受三寶與因果 (saddhāsampattibhāva)；四、出家為僧 (pabbajitabhāva)；五、聽聞佛法 (saddhammasavana)。

稀有的。單只說到十波羅蜜中的佈施波羅蜜，我們是不可能只修了一次，或兩次，或十次，或二十次，或五十次，或一百次，或一千次，或十萬次，或一千萬次，或十億次，或一千億次，或十萬億次就可成佛的。同樣地，我們是不可能只修了一天，或兩天，或十天，或二十天，或五十天，或一百天，或一千天，或十萬天，或十億天，或一個月，或兩個月，或十萬億個月，或一年，或兩年，或十萬億，或一個大劫，或兩個大劫，或十萬億個大劫，或一阿僧祇大劫，或兩阿僧祇大劫，或三阿僧祇大劫就可成佛。（其他的波羅蜜，即持戒、出離、智慧、精進、忍辱、真實、決意、慈與捨也是同樣的情形。）事實上最短的期限是四阿僧祇與十萬大劫。只有在這麼久的時間裡，非常恭敬、熱誠、認真、透徹與毫無間斷地圓滿諸波羅蜜之後才能成佛。這就是為什麼佛陀的出世是非常稀有的原因。

這部經的疏鈔也強調只有至少修習諸波羅蜜四阿僧祇與十萬大劫之後才能成佛。除此之外，是沒有其他方法的。這是為何佛陀的出世是非常稀有的。

沒有譬喻可以形容波羅蜜

菩薩在四阿僧祇與十萬大劫裡的出生次數（如從須彌陀隱士至維山達拉王子），多過大海洋裡水滴的數目。在生生世世毫不間斷地圓滿的波羅蜜已多至無可計數。實際上這些波羅蜜是無可譬喻的。在《勝者莊嚴》裡有一首頌偈：

“Mahāsamudde jolabinduto’pi
tad antare jāti anappakā va
nirantataṃ puritapāramitaṃ
kathaṃ pamāṇaṃ upamā kuhiṃ va.”

「在須彌陀與維山達拉王子之間，
他出生的次數，
多過大海洋裡水滴的數目。
有誰能衡量，
毫無間斷地圓滿的波羅蜜？
能形容它的譬喻到底在那裡？」

除此之外，《道路糧經》（*Pātheyya Sutta*）的註疏與疏鈔和《勝者莊嚴疏鈔》（註釋有關一百種善業的美德或相，*satapuñña lakkhaṇa*）中提到：「若從須彌陀隱士在燃燈佛面前發願成佛時算起，直到維山達拉王子佈施馬帝王后（*Maddi*）為止的期間之內，把無邊世界眾生所修的佈施等善業累積起來，再跟菩薩於同時期裡所修的善業來作個比較，前者的善業也不足於後者的百分之一，甚至是千分之一。」

即使欲成為菩薩也是非常艱難的

莫說成為一位正等正覺者，即使想要達到有如須彌陀隱士能夠獲得被授記的境界，也需要具備以下八項條件：

- 一、是人
- 二、是男人
- 三、波羅蜜已經圓滿至足以使他在那一生證得阿羅漢果。
- 四、遇到一尊活著的佛陀
- 五、是一位相信業力的隱士（*kammavādi*，佛教以外的出家人）或是一位佛教的比丘。
- 六、具備四禪八定與五神通。

七、有不惜犧牲自己生命修波羅蜜的非凡精進力。

八、善欲足夠強大至令他發願成佛。

只有具備了這八條件的人才能戴上「授記之冠」。因此，莫說成為佛陀，即使想要達到有如須彌陀隱士可以獲得授記的境界也是非常困難的。

若欲被授記成為菩薩已是如此困難，對於在被授記之後還要以至少四阿僧祇與十萬大劫的期限，通過四成就的方式圓滿諸波羅蜜才能成佛的難度是如何才能形容呢？成佛是真正很困難的。

由於佛果是非常難得的，佛陀出世的「時期」也是很難遇到的。關於這一點，《增支部·八集》(Aṅguttara Nikāya, Atthaka Nipāta)舉例了在娑婆世界的八個「不幸的時期」。它們是：

- 一、生於地獄 (niraya)，這是一個不幸的時期，因為生在這裡的眾生時時刻刻都受到極端痛苦的折磨，他們是不可能行善的。
- 二、生於畜生道 (tiracchana)，這是一個不幸的時期，因為這些生物時常活在恐懼裡而不能修善，而且他們也不能分辨善惡。
- 三、生於餓鬼道 (peta)，這是一個不幸的時期，因為這裡的生命時常感到乾燥、熾熱和受盡極度飢渴的折磨，是不可能修善的。
- 四、生於無想有情天 (asaññāsatta-bhūmi)，這是一個不幸的時期，因為這裡的生命是不可能修善的。由於他們沒有耳根，因此連聽聞佛法也是不可能的。(在《勝者莊嚴疏鈔》裡，無色界也 包 括

在內。)

- 五、生於遙遠的部落，這是一個不幸的時期，因為生在這個地方沒有機會接觸到比丘、比丘尼及其他的佛弟子與信徒。這裡的人民都很落後與缺乏知識，因此他們不能修什麼善法。雖然他們有耳根，但是卻沒有機會聽聞佛法。
- 六、生為一個持有「定邪見」(*niyata-micchaditṭhi*) 之人；這是不幸的，因為即使持有「定邪見」的人生於佛陀出現的國度，法音之吼不斷響遍全國，他也不能聽聞與修習佛法。
- 七、生為五根不具足之人；這是不幸的，由於過去世的惡業，他的「結生心」(*paṭisandhicitta*) 缺少了三善因，即無貪、無瞋與無痴 (*ahetuka-paṭisandhika* , 無因結生)。因此他的眼、耳等五根不具足。即使他生於「中國」³¹，也沒持有「定邪見」，但是由於五根不具足，他不能得見聖者，也不能聽聞與修習他們所教的佛法。
- 八、生於沒有佛陀出世的時期；這是不幸的，因為在這段時期，即使人們生於「中國」、五根具足與持有正見 (即業報智)，也沒有機會修習戒定慧三學。

不同於上述的八個「不幸時期」(*akkahana*)，第九個時期是很幸運的，它被稱為「佛出世之第九時期」(*Budd'uppāda-navamakhana*)，因為這是有佛出世的時

³¹ 在此「中國」是指古印度的文化中心 (現在的東北部)，是上等素質之人，包括過去諸佛的出生地。

期。生於這時期、五根具足又持有正見的人，將有機會培育與修習佛陀所教之法。「佛出世之第九時期」包括佛陀在生的時期以及佛法住世的時期。

讓這「佛出世之第九時期」成為有成果的

現今的佛教徒有幸生為人、五根具足、持有正見及生在正法住世的時期，他們已遇到稀有的「佛出世之第九時期」。雖然已遇著如此殊勝的因緣，若他們懈怠而不修習戒定慧，他們已經錯失了黃金機會。生於八個不幸時期的機會是很高與頻密的，反之生於正法住世的時期的機會是非常渺茫的。只有在很漫長的無數大劫之後，才有一尊佛出現。因此「佛出世之第九時期」是非常稀有難得的。

現今的佛教徒已經獲得了兩項祝福。第一即是生於非常難得的正法住世時期，第二即是生為一個持有正見之人。因此，對於這「佛出世之第九時期」，他們應該認真與正確地省察：「我們如何才能了知佛法？我們不可錯失了這個正法住世的黃金時期。若錯失了它，我們將很淒慘地在四惡道裡長期受苦。」

謹記這一點，得遇稀有的「佛出世之第九時期」的人們，希望你們能夠培育與修習佛陀所教的戒定慧三學，直到證得阿羅漢果。

第三章：須彌陀婆羅門

[回首頁](#)

《佛種姓經》或《佛史》(Buddhavaṃsa)是佛陀開悟後第一次回去迦毗羅衛城(Kapilavatthu)時，向其釋迦族(Sakya)親人開示的。釋迦族的長輩在見到佛陀的時候，由於固執和自滿而不肯向他頂禮。為了克制他們的我慢，以使他們向他致敬，佛陀以神通在天空中變出一座由東至西廣伸一萬個世界的寶石台，然後在台上顯現水火雙神變(yamaka-pāṭihāriya)。此時，他接受舍利弗尊者的請求，從須彌陀婆羅門開始，說出了諸佛的生平歷史。

在第一次結集時，大迦葉尊者、阿難陀尊者等為了背誦整部《佛種姓經》及序文，而引用一種特定的背誦方式，以“Brahmā ca lokādhipati Sahampati...”的詩句開始。

在此，當從須彌陀婆羅門的故事開始敘述。

四阿僧祇與十萬大劫之前，有一個很繁榮的城市，名為不死城(Amaravati)。這是一個在各方面都有良好計劃的城市，它很美麗與令人感到愉快。四周是青翠與優美的空地，有許多涼爽的樹蔭與長滿花草。有充足的食物與各種各樣供人娛樂的事物。這城市令到天神與人心都感到溫暖。有十種聲音時常在城市裡響起，即：象、馬、馬車、大鼓、小鼓、琴、歌、螺、拍掌及邀請他人用餐之聲。(其他的城市時常充滿不愉快的聲音與哭喊)

這城市具備了大城市的一切特徵。它不缺乏謀生的商業與藝術。它富有七寶，即：鑽石、金、銀、貓眼、珍珠、翠玉與珊瑚。外來遊客到處可見。它有如天界一般地具備

了各種供品，是有大善業之人享受善報的住所。

須彌陀菩薩

在不死城裡住著一位名叫須彌陀（妙智，**Sumedha**）的婆羅門。他的父母都是婆羅門家族的後裔。因此，他的出身是屬於純正的婆羅門世系。他的母親是一位具有美德的女人。人們不能污辱他的出身，說道：「生於七代祖先皆是低賤之家族。」；他是不可受污辱與輕視之人。事實上，他有純正的婆羅門血統，而且儀表非凡。

他在寶庫中的財富以數千萬計，有大量的穀類及其他日常用品。他修讀與精通梨俱（**Iru**）、耶柔（**Yaju**）和沙磨（**Sāma**）三吠陀（**Veda**），能夠毫無差錯地背誦它們。他毫無困難地掌握與精通詞彙（解釋各種詞彙的意思）、修辭學、語法和古傳說。

他也同樣地精通順世論（**Lokayata**），一種不鼓勵人們修善和鼓勵人們長住於娑婆世界的哲學。他也懂得看相，例如未來佛、未來辟支佛等大人相。他也精通多代傳承下來的婆羅門學問，是一個合格的導師。

須彌陀的父母在還很年輕時就去世了。之後他家裡的總管拿給他一個財務單，打開裝滿金、銀、寶石、珍珠等的寶庫向他說：「小主人，這麼多的財富是你母親遺留下來的財產，那麼多的財富是你父親遺留下來的財產，而這麼多的財富是你祖先遺留下來的財產。」他告訴須彌陀說那些是他的七代祖先所遺留下來的財產，然後說：「你可以隨意動用這些財富。」之後把這些財富移交給他。

第四章：須彌陀出家

[回首頁](#)

有一天，當他在屋子樓上獨自靜坐時，他想：「生是苦的，身體的毀壞也是苦的，受到老的折磨及愚痴地死也都是苦的。」

「這些都逃不過生、老與病。我將尋找息滅老、死與恐懼的涅槃。」

「若我能夠毫不執著地捨棄這充滿尿、糞、膿、血、膽汁、痰、唾、涕等污穢物的身體，那不是太美妙了嗎？」

「肯定是有一個趣向寂靜涅槃之道。不可能是沒有的。我將尋找這趣向涅槃的善道，以便解脫生命之束縛。」

「譬如，這世界有苦（**dukkha**）也有樂（**sukha**），同樣地，有導致苦的生死輪迴，必定也有滅苦的涅槃。」

「再者，有熱必定也有冷，同樣地，有貪瞋痴之火，必定也有息滅這三種火的涅槃。」

「再者，有惡業也有善業，同樣地，有再生必定也有止息再生的涅槃。」

過後，他更深入地想：「譬如有個掉入糞坑而沾滿糞的人，看到遠處有一座以五種蓮花點綴的清澈水池，若他見到這水池之後依然不去找出可通向它的道路，這並不是那水池的錯，而是他自己的錯。同樣地，這世上有個不死的涅槃池以供人們清洗心中的煩惱，若人們不去尋找這涅槃大池，這並不是涅槃的錯。」

「再者，若人為敵所困，然而有路可逃卻不逃，這並不是那條路的錯；同樣地，若有人為煩惱之敵所困時，見

到通往安全的涅槃金城之大道依然不願逃跑，這並不是那條大道的錯。」

「再者，若人患上重病時，遇到明醫卻不求醫，那並不是醫生的錯；同樣地，若人受到煩惱之病折磨時，有明師也不求教，這並不是導師的錯。」

如此省察之後，他再觀察如何捨棄自己的身體：

「若人肩上有個動物死屍之負累，他將捨棄這污穢的屍體，自由自在與快樂地任意漫遊。同樣地，我將捨棄這實際上只是充滿各種蟲類與不淨物的身體，而走向涅槃之城。」

「再者，如人在廁所大便之後，毫不回顧地離它而去；同樣地，我將捨棄充滿各種蟲類與不淨物的身體，而走向涅槃。」

「再者，如一位船主擁有一艘陳舊、損壞、腐爛與破漏的船，他會厭惡地捨棄它；同樣地，對於這個有九個洞孔不斷流出污穢物體的身軀，我將捨棄它而走向涅槃。」

「再者，若有個身懷巨寶的人不幸與強盜同途，見到強盜對巨寶覬覦的危險，他將棄寶逃至安全之地；同樣地，由於善業被盜之險時常令我感到恐懼，我將捨棄有如首要強盜的身體³²，而尋找一條道路以通往肯定帶給我安全快樂的涅槃。」

大佈施

以譬喻的方式省察了出離之後，須彌陀繼續想：「累

³² 作者解釋：當人們不明智地作意，以及受到貪與瞋的鼓動時，這身體變成一個殺生、偷盜等的強盜，搶去自己善的財富，因

積了這許多財物之後，我的父親、祖父，以及上至七代的祖先在去世時，連一個錢幣都帶不去。然而我將找出一個方法以帶它們到涅槃³³。」之後，他去晉見國王，說道：「陛下，由於我心中充滿對生、老等引起之苦的恐懼，我要出家為隱士。我有好幾千萬的財富，請您收下吧。」

「我不想要你的財富。你可以用任何方式分發它。」國王這樣回答。須彌陀說：「好的，陛下。」然後他在不死城各地擊鼓宣佈：「誰要錢財的都來把它取去。」他以平等心、不分等級階層地分發財產，以實行大佈施。

出家

做了此大佈施之後，須彌陀就出家，希望在當天可到達喜馬拉雅山脈的如法山(Dhammika)。帝釋天王(Sakka)看到他出家後前往喜馬拉雅山脈，就招來毗首羯磨³⁴

(Vissukamma)，說道：「去吧，毗首羯磨，須彌陀已經出家為隱士，你就為他準備一間住所吧！」

「好的，大王。」毗首羯磨接受了帝釋天王的命令。他選了一個優美的地方作為禪園，在裡面建了一個堅固的草舍和一條無瑕疵的行禪小道。

[在此，作者解釋這行禪小道沒有五種缺陷，即：一、地面不平；二、道中有樹擋路；三、道上長滿雜草；四、太窄；五、太闊，因此它是無瑕疵的。

作者進一步形容這行禪小道與它的尺寸，它的長度是

此，這身體就有如首要的強盜。

³³ 當然他並不是能夠用身體把財產帶去涅槃。在此，須彌陀是指以財富行佈施之善業所帶來的善報。

³⁴ 毗首羯磨是帝釋天王的首席建築神。

六十腕尺³⁵，有三條行道，主行道居中，闊一腕尺半，兩旁各有闊一腕尺的次道。地面平坦且以沙覆蓋。

作者列舉了可為隱士帶來舒適的禪園的八個條件，就有如毗首羯磨所造的一樣，那即是：

- 一、不收藏財物與穀類；
- 二、易於獲得適當的食物；
- 三、只食用適當的食物（不須殺生）；
- 四、沒有抽稅與充公財物所帶來的憂慮、煩惱與不安；
- 五、不執著於用品與衣物；
- 六、有安全感，不會受到強盜的威脅；
- 七、不須和國王與官員打交道；
- 八、可以自由自在四處走動。

除此之外，作者指出毗首羯磨所造的禪園是特別有助隱士易於證得知見諸法實相（無常、苦與無我）之觀智的。它有房子、山洞、隧道、花樹、果樹和一座清澈的水池。它是一個寧靜之地，不受到鳥獸的干擾。

草舍裡有各種出家隱士的用具，譬如頭罩、袈裟、三腳桌、水壺等。毗首羯磨在草舍內牆刻上「誰想成為隱士的可用這些用具」的字眼，然後返回天界。]

開始隱士的生活

到喜瑪拉雅山下時，須彌陀走在山與峽谷之中，尋找一個適合的地方，以便可以舒適地生活。在如法山區裡的

³⁵ 一腕尺大約是十七至廿二英吋。

一個河灣處，他看到毗首羯磨所造的優美禪園。他慢慢地走到行禪小道旁，但卻看不到足印，他想：「這禪園的住戶應該是在鄰村托鉢回來感到疲倦，因此在草舍裡面休息。」如此想後，他即在外邊等候。

過了好一陣子，他還是沒有看到有人住的跡象，他就想：「我已經等了相當久。現在我應該檢查一下這裡是否有人居住。」他就開門走進草舍裡。探看了一下，他看到了刻在牆上的字，他想：「這些用具很適合我，我可用它們而成為一個隱士。」決定後他再省察俗家服裝的九個壞處與袈裟的十二個好處，然後將身上的俗家裝束換成袈裟。

捨棄草舍而居於樹下

當須彌陀除下錦衣拿起袈裟時，它紅得像是一束阿諾佳花（anoja）。他發現袈裟是折好放在竹架上。他把作為下衣的袈裟圍在腰間，再把作為上衣的金色袈裟穿上。把獸皮坐具放在左肩。用象牙針把頭罩別在髮髻上。他拿起一支輓狀扁擔，一端挑起裝著珊瑚色水壺的網，另一端挑起一支長鉤（用於摘取樹上的果子）、一個籃子、一個三腳木架等。然後把裝齊隱士用具的扁擔放在肩上。右手拿了一支木杖，他走出了草舍。當他在六十腕尺長的行禪小道上來回走著時，看著穿上新裝束的自己，他快樂地想：

「我已經實現了心中的願望。

出家隱士的生活實在太美妙了。

一切智者如佛陀與辟支佛都稱頌出家隱士的生活。

在家生活的束縛已經被捨棄了。

我已經安全地遠離了世俗欲樂的生活。

我已經開始了出家隱士的聖潔生活。

我將努力、精進獲取聖潔修行的利益。」

然後他放下扁擔，莊嚴地靜坐在石頭上度過白天。

當黑夜降臨時，他進入草舍裡，躺在床上，以袈裟當被入睡。清晨醒來時，他省思來此的原因與此地的環境：「看透了俗家生活之惡，再捨棄了巨大的財產、資源與隨從，我來到森林成為出家隱士，是為了尋找解除欲樂陷阱的善法。從今天開始，我不可疏忽失念。人心有三種惡思惟，即：對欲樂的欲貪思惟（*kāma vitakka*）；想要殺生、毀滅與傷害的瞋恨思惟（*vyāpāda vitakka*）；想要傷害別人的傷害思惟（*vihiṃsa vitakka*）。這些惡思惟就有如野蠅一般，以放棄修習內心不執著於煩惱和身體上不執著於欲樂之人為食物。現在是我全心全意地投入於修習捨離（*paviveka*）的時候了。

事實上，在看透俗家生活阻礙與危害到修習法的缺陷之後，我才出家。這草舍實在是很優美，平地金黃細緻，牆白如銀，葉子做的屋頂紅得有如鴿爪之色般美麗，藤做的床有如擁有斑駁的床單。這住所實在是很舒適。我不認為我以前的豪華住宅會比這草舍來得舒適。」

如此省思之後，他再省察草舍的八個壞處與樹下的十個好處。過後，在當天他即捨棄了草舍而住在樹下。

培育禪定和以水果為食物

隔天早晨他去鄰近的鄉村托鉢。村人細心地準備美食來供養。用餐後，他回到森林裡坐下，想道：「我不是因為缺少食物或營養才出家。細心的照顧增長感到身為人的我慢心。作為保持生命的食物給人們沒完沒了的麻煩。我應

該避免食用耕種得來的穀類，而只食用自樹上掉下來的水果來維持生命。」

從那一刻開始，他即只依靠自樹上掉下來的水果來維持生命。他不再躺下身體，而只以坐、立與行三種姿勢連續不斷地精進修禪。七天之內，他證得了八定（四色禪那與四無色禪那）與五神通（*Abhiññā*）。

《佛種姓經》裡有描述須彌陀菩薩的故事；從他行大佈施開始到他得八定與五神通的內容如下：

1. *Evā'haṃ cintayitvāna 'nekakoṭṭisaṃ dhanam. Nāthānāthānaṃ datvāna himavantam upagamim.*
2. *Himavantassāvidūre dhammiko nāma pabbato assamo sukato mayhaṃ paṇṇasāla sumāpitā.*
3. *Caṅkamaṃ tattha māpesiṃ pañca dosavivajjitam aṭṭhaguṇa-samupetaṃ abhiññābalaṃ āharim.*
4. *Sāṭakaṃ pajahim tattha navadosaṃ upāgataṃ vākacīraṃ nivāsesim dvādasaguṇaṃ upāgataṃ.*
5. *Aṭṭhadosa-samākiṇṇaṃ pajahim paṇṇasālakam upāgamiṃ rukkhamūlaṃ guṇe dasaḥ'upāgataṃ.*
6. *Vāpitaṃ ropitaṃ dhaññaṃ pajahim niravasesato anekaguṇa-sampannaṃ pavattaphalam ādiyim.*
7. *Tatthappadhānaṃ padahim nisajjaṭṭhānacaṅkame abbhantaramhi sattāhe abhiññābala-pāpuṇim.*

一、舍利弗，當時是須彌陀菩薩的我，如此省察後決定出家，把數千萬的財產平等地佈施給貧者富者。之後向喜瑪拉雅山前進。

二、離喜瑪拉雅山不遠處，有座山名為如法（因為是古代聖人修習正法的地方）。在如法山區裡，我

造了一所優美的禪園和一間精緻的草屋³⁶。

- 三、在如法山區裡，我造了一條沒有五種缺陷的行禪小道。我造了一所能令人獲得隱士的八種舒適的禪園。成為出家隱士之後，我開始修習止禪與觀禪，以證得五種神通與八定。
- 四、我捨棄有九種缺陷的服裝，披上了有十二種美德的袈裟。
- 五、我捨棄了有八種缺陷的草屋，而走向有十種美德的樹下。
- 六、我完全不吃耕種得來的穀類食物，只吃從樹上掉下來的水果。
- 七、（不躺下身體）以坐、立與行三種姿勢，我精進地修禪，在七天之內，我證得了五種神通。

³⁶ 實際上是毗首羯磨所造的。佛陀這麼說是指這些事物出現是由於他的善業所致。

第五章：授記

[回首頁](#)

在須彌陀隱士成就了聖潔的修行和證得八定與五種神通之後，世上出現了三界之尊的燃燈佛（**Buddha Dīpaṅkara**）。三十二瑞相（例如一萬個世界震動）在燃燈佛出現的四個階段發生，即：入胎、出生、證悟佛果與初轉法輪。但是須彌陀並沒有察覺到這些瑞相，因為他完全沉入於禪悅之中。

開悟之後，燃燈佛在妙樂居（**Sunandārama**）向一萬億的天神與人初轉法輪。過後他開始了為眾生去除內心煩惱的旅途，有如大雨降落於四大洲般，他向眾生遍灑清淨法水。

有一次他帶同四十萬阿羅漢來到「喜樂城」（**Rammāvātī**），住在妙見寺（**Sudassana**）。那時須彌陀還在森林裡沉入於禪悅中，而沒有察覺到燃燈佛已在世上出現。

喜樂城的市民聽到佛陀來到妙見寺時，在吃完早餐之後，帶了牛油等上等的藥食，以及花和香水去拜見佛陀。他們向佛陀頂禮，以花及香水等向佛陀致敬，之後在適當的地方坐下聆聽佛陀說法。佛陀說完後，他們邀請佛陀和比丘僧團隔天用餐。在繞佛為禮後他們即離寺歸去。

大事準備迎接燃燈佛與其隨從

隔天，喜樂城的市民大事準備「無比大佈施」（**asadisa-mahādāna**）。他們建了一座特別的建築物，裡面

散放著純潔美麗的藍蓮花，以四種香水使空氣清新。在四個角落各放置一個冷水壺，再以如翠玉般的蕉葉覆蓋。在天花板上掛著一支以金、銀及寶石星點綴的華蓋。四周掛滿了香花圈。當這建築物的裝飾完畢後，市民開始掃除城市使它整齊。大道兩旁都置放了水壺、花、香蕉樹、旗與布條。在適當的地方也置放了屏飾。

當市內的佈置完畢後，市民就去修補佛陀將會用來走進城裡的路。他們以土來修補被淹水造成的破洞與裂縫，把不平的泥地弄平。他們也在路上蓋上一層白沙，再散放一些花等等。他們如此地進行一切佈施節目的安排與準備。

那時候須彌陀隱士從禪園起飛，在天空中看到喜樂城的市民愉快地為修路與佈置忙碌。他奇怪下面發生了什麼事，就當著眾人面前飛下來，站在一個適當的位置，問道：

「你們愉快與熱忱地補路，
你們是為誰修補路呢？」

市民答道：

「須彌陀尊者，
這世上已出現了無比的燃燈佛，
他已征服了五魔，
是全世界的至上世尊。
我們就是為他修補路的。」

（以上的對話顯示燃燈佛是在須彌陀證得八定與五神通很久之後才出現的。須彌陀沒有察覺到燃燈佛的入胎、出生、成佛與初轉法輪四時是因為他只周遊於森林與天空中，又時常沉入於禪悅與修習神通，對於人間俗事完

全不感興趣。只有這次他在天空飛行，看到喜樂城市民修補路與大掃除時才下來探個究竟。這表示當時須彌陀已經有好幾千歲。燃燈佛那時期的人類壽命是十萬歲）

須彌陀參與修補道路的工作

聽到喜樂城市民說「佛陀」這個字時，須彌陀內心充滿歡喜。他感到非常快樂，不自禁地重覆說：「佛陀！佛陀！」

立於當地，須彌陀心中充滿歡喜，受到信心的鼓勵，他想：「我將在這大福田（即燃燈佛）種下殊勝的善種子，以培育善業。能夠親眼看到佛出世的這一快樂時期，是非常稀有與難得的。現在我已遇到令人快樂的時刻，我不可錯失了它。」

這樣想後，他問那些市民：「朋友們，若你們為佛陀準備路，可否分配一段路給我，我也想參與你們修補道路的工作？」

「好的！」市民答道。由於他們相信他是一位有超凡能力之人，他們分配給他一大段不平，且難以修補的地段。分配好後，他們說：「你可以修補和裝飾，使它變得美麗。」

其時，須彌陀省思佛陀的美德而感到非常喜悅，他想：「我有能力以神通來修補此路，使它變得美麗愉人，但是若這麼做，周圍的人可能不認為這有什麼好（因為這麼做可以很容易又很快就辦好了）。今天我將以自己的體能來執行我的任務。」這麼決定之後，他親自從遠處載泥土來修補破洞。

燃燈佛的到來

當須彌陀還來不及完成補路工作時，燃燈佛與四十萬阿羅漢已經到來。那些阿羅漢都證得了六神通，是八風吹不動且已經完全清淨內心煩惱的聖人。當燃燈佛與四十萬阿羅漢來到路上時，天神與人擊鼓來迎接他們。他們也唱禮敬世尊之歌來表露內心的喜悅。

當時天神與人能夠互相見到對方，他們都跟在佛陀的後面，一些合掌致敬，其他則奏樂致敬。眾天神在天空中向上下前後左右各方撒下曼陀羅（*mandārava*）、蓮花（*paduma*）和俱毘陀羅（*kovilāra*）等天界之花，以禮敬佛陀。地上的人們也同樣地以各種花來禮敬佛陀。

須彌陀不眨眼地凝視具足三十二大人相與八十種好的佛陀。他親眼見到佛陀至高成就的色身光彩，其身如純金，身上時刻散發六色身光，有如蔚藍天空中的一道閃電。

此時他想：「今天我應該在佛陀當前奉獻自己的生命。且讓佛陀與所有的四十萬阿羅漢從我的背上踏過，就有如踏過寶石色之橋一般。以身體作為佛陀與諸阿羅漢的通路，肯定會帶給我長久的福利與快樂。」

如此決定之後，他解開了髮髻，用黑豹皮與袈裟來覆蓋泥坑，然後有如一座拱橋般地在其上做五體投地之禮。

須彌陀發願成佛

此時做五體投地之禮的須彌陀心中生起了發願成佛之念：「若我願意，我可在今天即成為一位漏盡的阿羅漢。但是像我這樣超凡之人，在燃燈佛的教法之中，證得阿羅漢果與涅槃而成為一個普通弟子，這對我有什麼好處呢？

我將付出至上的精進力以證得正等正覺。」

「既然我清楚地知道自己是擁有超凡智慧、信與精進的非凡人，自私地獨自脫離生死輪迴又有什麼好處呢？我將致力於成就佛果，再解救一切眾生脫離生死輪迴的苦海。」

「我在泥坑上向燃燈佛頂禮，作為一座橋來為他奉獻生命，當我因此無比善業證得佛果後，我將把無數的眾生自生死輪迴之苦海中解救出來。」

「捨棄三界、渡過生死苦海之後，我將踏上八正道之法筏，再去解救一切眾生。」如此，他的心已傾向於成佛。

須蜜多（Sumittā）：未來的耶輸陀羅（Yasodharā）

在須彌陀發願成佛的當下，有位名叫須蜜多的婆羅門少女來參與觀看佛陀的人群。她帶了八朵蓮花來禮敬佛陀。來到人群中，第一眼看到須彌陀時，她即對他一見傾心。雖然她想送他禮物，但是除了那八朵蓮花之外，她再無他物。因此，她對須彌陀說：「尊者，我送你五朵蓮花以便你可以自己佈施給佛陀。其餘三朵我將親自佈施給佛陀。」過後她把五朵蓮花交給須彌陀，再說出她的願望：「尊者，在你圓滿波羅蜜的時期裡，願我成為與你共同生活的伴侶。」

須彌陀接受了須蜜多送他的五朵蓮花，然後在人群當中送給向他走過來的燃燈佛，再發願成佛。

看到須彌陀與須蜜多兩者之間所發生的事情，佛陀在人群裡做了預言：

「須彌陀，這個名叫須蜜多的少女，將會是你許多生命中的伴侶，永遠一樣熱誠地助你證悟佛果。她的每一個身

語意言行都能令你感到愉快。她外表甜美、言語柔和及令人心感到愉快。在你最後一生成佛的時候，她將成為你的女弟子，獲得你的阿羅漢果與諸神通之精神財產。」

授記

須彌陀具備了成就佛果的先決條件。事實上，他的心已傾向成佛，因為他已具備了被授記的八項條件。即是：(1) 生為人、(2) 生為男性、(3) 具足證悟阿羅漢果的條件、(4) 遇到一位活著的佛陀、(5) 是一位相信業報的修行者、(6) 具有四禪八定與五神通、(7) 願為燃燈佛奉獻自己的性命、(8) 有極強想要成佛的善欲。若燃燈佛與其四十萬阿羅漢弟子在作為拱橋的須彌陀身上走過去，他將無法活命。明知這一點，他還是毫不猶豫、勇敢地奉獻自己以服侍佛陀，根據經典，這是增上行善法 (*adhikāra kusala*)。即使整個宇宙滿佈著燒得火紅的火炭與尖利的矛，他也會毫不退縮地踏上它們，以證得佛果。

知道須彌陀具備了這八項條件，燃燈佛走到在泥地上向他敬禮的須彌陀面前，運用神通去看發願成佛的他在未來是否能實現心願。如此省察之後，燃燈佛知道「須彌陀在四阿僧祇與十萬大劫之後，將會成佛，名為喬答摩 (*Gotama*)。」立在當地，佛陀說了九首預言偈 (授記)：

- 一、諸比丘，你們看這勤修善行的修行者，須彌陀隱士。他將在四阿僧祇與十萬大劫之後，在眾梵天、天神與人當中，出現為佛。
- 二、在成佛的邊緣，須彌陀將會出家，捨棄了非常令人愉快的迦毘羅衛城。之後他投入禪修和實行極度的苦行 (*dukkharacariyā*)

- 三、在一棵阿闍波羅榕樹（*ajapāla nigrodha*）下，他接受了乳飯的供養，再走去尼連禪河（*Nerañjarā*）。
- 四、在將要成佛時，他在河邊吃了乳飯。然後在天神整理好的道路上，走向菩提樹。
- 五、來到證悟地點的菩提樹下，他順時針向它繞轉，從南走向西，從西走向北，再從北走向東。他將成為正等正覺者、無人可匹比、善名遠播。坐菩提樹下，他將證得徹知四聖諦之觀智。
- 六、這尊佛的母親名為摩耶夫人（*Māyā Devī*）；他的父親是淨飯王（*Suddhodana*）。這尊佛則名為喬答摩（*Gotama*）。
- 七、他的一對上首弟子是拘利多（*Kolita*）和優婆低沙（*Upatissa*）。已經無漏、無貪、心平靜與定力極深。一位名叫阿難陀（*Ānanda*）的比丘將是佛陀的侍者。
- 八、訶摩長老尼（*Khemā*）與蓮華色長老尼（*Uppalavaṇṇā*），兩者皆已無漏者、心靜且定，將是一對上首女弟子。阿剎陀榕樹（*asattha*）將是這尊佛的菩提樹；他即在此樹下證得佛果。
- 九、吉達（*Citta*）和阿多羅婆各（*Hatthālavaka*）將是佛陀的首席俗家男弟子。同樣地，優多羅（*Uttarā*）和難陀母（*Nandamātā*）將是佛陀的首席女弟子。

天神與人的喝采

聽到三界中獨一無二、常住於善法的燃燈佛之預言，天神與人皆快樂地歡呼：「須彌陀隱士是真正的未來佛。」

他們愉快地拍著自己的上臂³⁷。來自一萬個世界的天神與梵天，連同人們都合掌致敬。他們也祈禱道：

「即使我們在燃燈佛世尊的教導之下未能如法修行，我們將親身遇到在未來出世為佛的聖潔隱士，那時我們將能夠致力於證悟正智之法。

譬如某人嘗試越渡一條河，但是由於被河流捲走而未能到達彼岸。無論如何，在下游某地，他們將找到踏足之地，而成功越渡至彼岸。同樣地，雖然我們在燃燈佛的教導之下未能如法修行，我們將會遇到這在未來肯定成佛的聖潔隱士，那時我們將會證得道與果。」

燃燈佛向喜樂城前進

「應受自遠地前來供養」（Āhuneyya）與「世間知」（Lokavidū）的燃燈佛授記之後，把八朵蓮花送給須彌陀，再從他的旁邊走過去。在佛陀授記之地，四十萬阿羅漢也以右肩朝向須彌陀，離開遠去。人、龍與乾闥婆（天界音樂神）也都以花及香水向須彌陀致敬後離去。

在天神與喜樂城的市民向他示敬之下，燃燈佛與四十萬阿羅漢走進城裡，坐在為他特設的座位上。坐在當地，他有如從持雙山（Yugandhara）升上來的旭日。有如旭日之光令到蓮花盛放；佛陀也散發菩提之光，令在覺悟邊緣的眾生得以次第地透視四聖諦。四十萬阿羅漢也整齊地坐在當地。喜樂城市民則實行「無比大佈施」（asadisa-dāna）來供養佛陀及眾比丘。

³⁷ 以右掌拍左上臂是一種表示愉快的方式。

須彌陀感到喜悅與滿足

當燃燈佛與四十萬阿羅漢離開視線之後，須彌陀愉快地起身，心中充滿喜悅與滿足。他盤足坐在天神與人拋來向他致敬的花堆上省思：「我具足了四禪八定與五神通的頂點。在一萬個世界之中沒有任何一位修行者可與我匹比。我沒有看到任何人的神通是與我同等的。」

如此的省思後，他感到非常的喜悅與滿足。

天神宣佈三十二種預兆

當須彌陀盤坐著回憶燃燈佛的預言時，他快樂得感到一切知之寶有如已在掌握之中。來自一萬個世界的天神與梵天前來向他大聲地宣佈：

(1) 聖潔的須彌陀，三十二種預兆已經發生了。這些預兆在過去諸菩薩被授記，以及有如你一般地盤腿坐著時也發生過，因此你肯定會成佛。

(2) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，天氣的嚴寒與熾熱消失。今天這兩個現象可以很清楚地察覺到，因此你肯定會成佛。

(3) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，一萬個世界完全寧靜、毫無吵雜之聲。今天這兩個現象可以很清楚地察覺到，因此你肯定會成佛。

(4) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，沒有暴風吹，河水停止不流。今天這兩個現象可以很清楚地察覺到，因此你肯定會成佛。

(5) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，一切陸上與水中的花都一齊盛開。相同的現象已在今天發生，因

此你肯定會成佛。

(6) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，一切的爬藤與果樹一齊結果。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(7) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，一切天上與陸地的寶石皆散發光芒。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(8) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，在無天神與人奏樂之下也可聽到響亮的天上與人間的音樂。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(9) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，異花如雨從天而降。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(10) 聖潔的須彌陀，當過去諸菩薩被授記時，大海洋出現了漩渦，一萬個世界都震動。今天這兩個現象帶來了嘯吼，因此你肯定會成佛。

(11) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，一萬個世界的地獄之火皆熄滅。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(12) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，太陽變得潔白無瑕，一切的星辰皆可清楚地看到。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(13) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，沒有下雨也有水自地底流出來。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(14) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，星辰皆散發出華麗的光芒。氏星（Visākha）在月圓日出現。相

同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(15) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，住在坑洞裡的蛇、貓鼬等，和住在峽谷裡的狐狸等動物，都自窩裡跑出來。相同的現象已經在今天發生，因此你肯定會成佛。

(16) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，眾生的心中沒有不滿足之感，他們都滿足於自己所擁有的。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(17) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，眾生的病痛與飢餓都獲得消除。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(18) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，眾生得以暫時不執著於貪瞋癡的外塵。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(19) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記的當天，眾生心中沒有恐懼。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(20) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，空氣清新、無塵無霧。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(21) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，空氣沒有惡臭的氣味，而充滿了天界的香味。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(22) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記當天，天神與梵天（除了無色界梵天之外）都變得可見到。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(23) 聖潔的須彌陀，過去諸菩薩被授記當天，牆與門，

甚至山嶽都打開，不成為障礙或阻礙物。今天這些牆、門與山嶽都有如無物的空間或天空。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

(24) 聖潔的須彌陀，在過去諸菩薩被授記的那一刻，沒有眾生的生與死發生。相同的現象已在今天發生，因此你肯定會成佛。

天神與梵天的鼓勵

來自一萬個世界的天神與梵天如此讚美與鼓勵須彌陀：「聖潔的須彌陀，持恆與熱誠地奮鬥、絕不退縮、精進地向前邁進。我們絕不懷疑，你是肯定會成佛的。」

第六章：省察諸波羅蜜

[回首頁](#)

須彌陀菩薩對於燃燈佛的預言和天神與梵天的鼓勵感到很歡喜。在天神與梵天離去之後，他如此省察：

「佛陀是不會說意義含糊的話，也不會空口說白話。他們的話不曾錯過。肯定的，我會成佛。

一粒拋向天空的石頭肯定會掉回地上，同樣地，佛陀之言是永遠不會錯的。肯定的，我會成佛。

再者，生者必有死亡的一天。同樣地，佛陀之言是永遠不會錯的。肯定的，我會成佛。

再者，有如獅子從洞穴出來之後肯定會嘯吼，同樣地，佛陀之言是永遠不會錯的。肯定的，我會成佛。

再者，有如受孕之後必會出世，同樣地，佛陀之言是永遠不會錯的。肯定的，我會成佛。」

如此省察這些例子之後，須彌陀肯定自己會有如燃燈佛的預言一般證得佛果。過後他想：「好，我將透徹地探索十方（指三界³⁸）成就佛果的因緣之基本原則。」

因此他省察成就佛果的種種因緣，即：「佛行法」（*Buddhakara Dhamma*³⁹）。

³⁸ 三界是欲界（*kāmāvacara*）、色界（*rūpāvacara*）與無色界（*arūpāvacara*）。

³⁹ 作者指出此一省察智是為「波羅蜜思擇智」（*pāramī-pavicayañāṇa*）。在須彌陀心流中生起的此一智慧具有極大的潛能。它有助於清楚地省察諸波羅蜜、捨離與善行，這些都是證悟一切知智的要素，被稱為菩提資糧（*bodhi-sambhāra*）。這智慧是無師自通的。根據《法聚論》（*Dhammasaṅgani*）的疏鈔，這智慧是一切知智的前導。

一、佈施波羅蜜

當須彌陀正在省察成佛的因素時，他首先發現到過去諸菩薩皆修習佈施波羅蜜；它有如一條通向佛果的康莊大道。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證悟道果智與一切知智，你首先必須持續不斷地培育佈施波羅蜜，以使它達到圓滿。當一個盛滿水的水壺被倒轉過來時，內盛之水全部流出，同樣地，須彌陀，你應盡你所有，不分上、中、下地佈施予一切眾生。」

二、持戒波羅蜜

當發現與省察了佈施波羅蜜之後，他繼續省察：「佈施波羅蜜不可能是成佛的唯一因素，肯定還有其他因素有助於成就道果智與一切知智，我必須探索。」

如此省察時，他發現持戒是過去諸菩薩皆修習的第二個波羅蜜。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證悟道果智與一切知智，你必須持續不斷地培育持戒波羅蜜，以使它達到圓

作者繼續解釋：燃燈佛只是預言須彌陀在未來會成佛。他並沒有開示如何修習才能成佛。須彌陀必須以波羅蜜思擇智來自己省察及探索這些修行法。當他如此省察時，他很清楚的看到如何去修習與進行。

前一段的「基本原則」是譯自巴利文的 *dhammadhātu*（法界）。*Dhātu*（界）意即「自然現象」，即是說它並不是受某人製造出來的現象，而是由某種因緣自然生起的。若某種現象有造物者，它即不能稱為自然現象。因此「基本原則」（法界）是指「不是緣於某人的造作，而是自然因緣的成果之現象。」

滿。若尾巴被夾住時，犛牛⁴⁰會不惜性命地保護牠的尾巴，寧願死也不肯因掙扎而弄傷了尾巴。同樣地，須彌陀，你必須以四清淨法來持戒，即是（1）別解脫律儀⁴¹（paṭimokkhasamvara）、（2）根律儀⁴²（indriyasamvara）、（3）活命遍淨⁴³（ājīvaparisuddhi）與（4）資具依止⁴⁴（paccayasannissita）。它們是善業的根基。有如犛牛不惜性命地保護尾巴，你必須不斷地防護自己的戒律。」

三、出離波羅蜜

發現與省察了持戒波羅蜜之後，他繼續省察：「這兩個波羅蜜不可能是成佛的全部因素。肯定還有其他因素有助於成就道果智與一切知智，我必須探索。」

如此省察時，他發現出離是過去諸菩薩皆修習的第三個波羅蜜。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證悟道果智與一切知智，你必須持續不斷地培育出離波羅蜜，以使它達到圓滿。當人長期受困與時時刻刻受盡折磨時，他只會尋找機會逃脫。同樣地，須彌陀，你必須視欲、色與無色三界為牢獄，並尋找出離以逃脫三界。」

⁴⁰ 牛的巴利文是 camari。

⁴¹ 別解脫律儀是據別解脫戒（paṭimokkha）去攝受。

⁴² 根律儀即是防護諸根。

⁴³ 活命遍淨即是正命。

⁴⁴ 資具依止是指比丘省察善用四資具。

四、智慧波羅蜜

發現與省察了出離波羅蜜之後，他繼續省察：「這三個波羅蜜不可能是成佛的全部因素。肯定還有其他的因素有助於成就道果智與一切知智，我必須探索。」

如此省察時，他發現智慧是過去諸菩薩皆修習的第四個波羅蜜。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證悟道果智與一切知智，你必須持續不斷地培育智慧波羅蜜，以使它達到圓滿。比丘不分上中下地逐戶托鉢以獲得足夠的食物。同樣地，須彌陀，你必須時常向一切有學問的人請教。不管他們的學問有多深，都向他們發問以請教應懂的知識。譬如問道：「先生，什麼是善？什麼是惡？什麼是錯？什麼是對？」等等。你必須致力於成就智慧波羅蜜。當你成功圓滿它時，你將證得道果智與一切知智。」

五、精進波羅蜜

發現與省察了智慧波羅蜜之後，他繼續省察：「這四個波羅蜜不可能是成佛的全部因素。肯定還有其他因素有助於成就道果智與一切知智，我必須探索。」

如此省察時，他發現精進波羅蜜是過去諸菩薩皆修習的第五個波羅蜜。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證得道果智與一切知智，你必須持續不斷地培育精進波羅蜜，以使它達到圓滿。身為萬獸之王的獅子無論是在蹲伏、站立或行走的姿勢，皆具有毫不退減的精力與警覺。同樣地，須彌陀，你必須在每一生裡持續不斷地激起精進力。當你成功圓滿它

時，你將證得道果智與一切知智。」

六、忍辱波羅蜜

發現與省察了精進波羅蜜之後，他繼續省察：「這五個波羅蜜不可能是成佛的全部因素。肯定還有其他有助於成就道果智與一切知智的因素，我必須探索。」

如此省察時，他發現忍辱是過去諸菩薩皆修習的第六個波羅蜜。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證得道果智與一切知智，你必須持續不斷地培育忍辱波羅蜜。絕不可因人因時而有所差別。若你能如此修持，你將證得道果智與一切知智。大地對一切異於其身之物皆不顯示愛恨之相，而只是默默地承受，無論它們是清潔與美好的，或是污穢與惡臭的。同樣地，須彌陀，無論人們稱讚或輕視你，你都必須忍受它們。當你成功圓滿了忍辱波羅蜜時，你將證得道果智與一切知智。」

七、真實波羅蜜

發現與省察了忍辱波羅蜜之後，他繼續省察：「這六個波羅蜜不可能是成佛的全部因素。肯定還有其他因素有助於成就道果智與一切知智。我必須探索。」

如此省察時，他發現真實是過去諸菩薩皆修習的第七個波羅蜜。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證悟道果智與一切知智，你必須持續不斷地培育真實波羅蜜。你只可說真話，所說的話絕不可時真時假或因人而有真假。若你能只說真

話，在圓滿了真實波羅蜜時，你將證得道果智與一切知智。指航的晨星絕不因季節的變異（如雨季、冬季或夏季）而偏移其軌道。同樣地，須彌陀，你絕不可偏移了八部真實之道，即是所見、所聞、所感、所知、所不見、所不聞、所不感與所不知。當成功圓滿了真實波羅蜜時，你將證得道果智與一切知智。」

八、決意波羅蜜

發現與省察了真實波羅蜜之後，他繼續省察：「這七個波羅蜜不可能是成佛的全部因素。肯定還有其他因素有助於成就道果智與一切知智，我必須探索。」

如此省察時，他發現決意是過去諸菩薩皆修習的第八個波羅蜜。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證悟道果智與一切知智，你必須持續不斷地培育決意波羅蜜。當你不動搖地圓滿了它時，你將證得道果智與一切知智。一座岩石山巒在受到暴風吹打時，依舊穩固地立於原地，絕不動搖，同樣地，須彌陀，你必須時時刻刻如願行善。當成功圓滿了決意波羅蜜時，你將證得道果智與一切知智。」

九、慈波羅蜜

發現與省察了決意波羅蜜之後，他繼續省察：「這八個波羅蜜不可能是成佛的全部因素。肯定還有其他因素有助於成就道果智與一切知智，我必須探索。」

如此省察時，他發現慈是過去諸菩薩皆修習的第九個波羅蜜。

他訓誡自己道：「須彌陀，若你欲證悟道果智與一切知智，你必須持續不斷地培育慈波羅蜜和以無比的方式去修習慈心。對於所有來洗澡的人，不論是有道德或邪惡之人，水皆給與他們清涼，也為他們清除塵土。同樣地，須彌陀，無論眾生願你幸福與否，你都必須平等地對他們懷有慈心，當你成功圓滿了慈波羅蜜時，你將證得道果智與一切知智。」

十、捨波羅蜜

發現與省察了慈波羅蜜之後，他繼續省察：「這九個波羅蜜不可能是成佛的全部因素。肯定還有其他因素有助於成就道果智與一切知智，我必須探索。」

如此省察時，他發現捨是過去諸菩薩皆修習的第十個波羅蜜。

他訓誡自己道：「當秤的兩端放有同等重量時，它不向任何一方偏斜。同樣地，若你的心能在面對苦樂時保持平穩，你將證得道果智與一切知智。須彌陀，大地對一切異於其身之物皆不顯示愛恨之相，無論它們是清潔或污穢的，大地皆默默地承受。同樣地，須彌陀，你必須時刻保持心境平穩，不受愛恨所影響。當你成功圓滿了捨波羅蜜時，你將證得道果智與一切知智。」

省察完十波羅蜜之後發生大地震

當須彌陀省察捨波羅蜜之後，他想：「成就道果智、一切知智、成佛與身為菩薩必須修習的波羅蜜，即是這十個。除此之外再無其他的波羅蜜。它們並不在我身外，也

不在天上或地下，不在東方也不在其他的方向。事實上，它們就在我心中。」如此想後，他鼓勵自己道：「須彌陀，絕不改變方向地修習這十個波羅蜜，這十個優越的成佛因素吧！」

過後他以順序省察諸波羅蜜：佈施、持戒、出離、智慧、精進、忍辱、真實、決意、慈與捨。再以逆序省察：捨、慈、決意、真實、忍辱、精進、智慧、出離、持戒與佈施。

過後他以雙對從中間開始省察：精進與忍辱、智慧與真實、出離與決意、持戒與慈、佈施與捨。再以雙對兩端開始省察：佈施與捨、持戒與慈、出離與決意、智慧與真實、精進與忍辱。如此，他透徹地省察十波羅蜜，就有如榨油機精密地壓出種子裡的油一般。

他也省察一切有關諸波羅蜜的事：佈施外物為普通波羅蜜(pāramī)、佈施自己的身體為中等波羅蜜(upapāramī)和佈施自己的生命為究竟波羅蜜(paramattha-pāramī)。

由於思擇十波羅蜜及其作用和相所產生的力量，一萬個世界之大地向左右、前後、上下激烈地傾斜震動。它也造成了巨響、波動及有回聲的聲音。這大地有如工人操作的榨甘蔗機，或有如榨油機的轉輪一般地旋轉與震動。

當須彌陀逐一省察諸波羅蜜時，剛好是燃燈佛在喜樂城裡用餐。在省察波羅蜜完畢後，地震才發生。由於強烈的地震，所有正在招待佛陀的市民都不能站穩。有如持雙山(Yugandhara)上的榕樹受到暴風吹倒一般，他們七零八落地跌倒在地上。在供養的場地，有上千盛裝食物的碗盆及上百的水壺互相碰撞至粉碎。

由於受到大地震的驚嚇，以及弄至心中困擾，他們全

體一致地去請教燃燈佛，問道：「具足五眼的尊者，這是好還是壞的預兆？極恐怖的危難已降臨於我們身上，願世尊能為我們消除恐懼。」

世尊答道：「不必為這地震感到驚慌與憂慮。並沒有什麼值得害怕的事發生。今天我已經授記須彌陀為未來佛。他剛省察了過去諸佛所圓滿的十波羅蜜。由於須彌陀毫無遺漏地省察了十波羅蜜，也就是成佛的重要因素，一萬個世界之大地才會強烈地震動。」

如此，燃燈佛向喜樂城的市民解釋了大地震的原因，以及確保他們並無任何危難。

天神與梵天向須彌陀致敬

聽了燃燈佛的話之後，喜樂城的市民即刻平靜下來而不再憂慮。事實上，他們心中非常喜悅。他們帶了花、香水及其他以供佈施的物品，出城去供養須彌陀，以向他致敬和頂禮。

根據過去諸菩薩的傳統，須彌陀省察佛之美德。以一顆平穩的心，他面向燃燈佛的方向頂禮。然後從盤坐的座位上站立起來。當須彌陀站立在座位上時，天神與人都把所帶來的天上與人間的花拋向他致敬。

他們稱讚及鼓勵他道：「聖潔的隱士，你已發願成佛，願你的願望得以實現。」

願你的一切危難與障礙自動消失，不再出現。願你沒有憂慮、沒有危險。願你早日證悟道果智與一切知智。

大英雄，有如世上的樹在適當的季節開花一般，願你能夠獲得諸佛所有的四無畏智（*catuvesārajjāñāṇa*）、六不共智（*cha-asādhāraṇaṇāṇa*）和十力智（*dasabalañāṇa*）等。

大英雄，有如過去諸佛一般地圓滿十波羅蜜吧！願你能夠辦到這點。

大英雄，有如過去諸佛在菩提樹下證悟四聖諦一般，願你能在菩提樹下、勝利之地證悟四聖諦後成佛。」

大英雄，有如過去諸佛開示《轉法輪經》（Dhammacakkappavattana Sutta），願你能夠開示《轉法輪經》來轉法輪。

有如月圓日的月亮在沒有靄、霧、雲、阿修羅王（Asurinda）和煙五種瑕疵之下照耀，願你能夠光采地出世於一萬個世界之中，心願得以實現。

有如自阿修羅王口中解放出來的太陽，以自己的光芒照耀大地。願你能夠自三界解脫出來之後，散發佛陀的光輝。有如一切河都流向大海洋，願一切的天神與人在你面前聚合。」

如此，在受到天神與人歌頌、鼓勵與祝福之後，須彌陀回去喜馬拉雅山裡的大森林、意志堅定地修習十波羅蜜。

第七章：雜集

[回首頁](#)

這是提供給發心修菩薩道者有關波羅蜜多方面的探討與分析之雜集。

在此我們結束須彌陀隱士（Sumedha，妙智）的故事，以便根據《行藏註疏》（Cariyāpiṭaka-aṭṭhakathā），提供十波羅蜜之雜集給予發心修菩薩道者。希望對於探討、理解、修習與累積波羅蜜方面對他們有所助益。

這一章將以問答方式來討論有關波羅蜜的性質與特色。有關題目如下：

- （一）什麼是波羅蜜？
- （二）為何稱為波羅蜜？
- （三）有多少個波羅蜜？
- （四）波羅蜜的次序是如何排列的？
- （五）什麼是波羅蜜的相、作用、現起與近因？
- （六）什麼是波羅蜜的基本條件？
- （七）什麼是污染波羅蜜的因素？
- （八）什麼是淨化波羅蜜的因素？
- （九）什麼是波羅蜜的對立因素？
- （十）什麼是修習波羅蜜之詳細與深入的方法？
- （十一）什麼是波羅蜜的全面分析？
- （十二）什麼是波羅蜜的組合？
- （十三）什麼是圓滿波羅蜜的因素？
- （十四）需要多長的時間圓滿波羅蜜？
- （十五）波羅蜜可以帶來什麼利益？

(十六) 什麼是波羅蜜的果？

第一篇：什麼是波羅蜜？

這問題的答案是：波羅蜜是那些以大悲心和行善之方法善巧智為基礎的聖潔素質，例如佈施、持戒等。而且這些素質必須不受渴愛、我慢與邪見所污染。

進一步的解釋：當行佈施時，若作此想：「這是我的佈施。」，那它已被渴愛污染了；或作此想「這佈施就是我。」，那它已被我慢污染了；或另作此想「這佈施就是我自己。」，那它已被邪見污染了，這類佈施被稱為已受渴愛、我慢及邪見所污染。

只有不受渴愛、我慢及邪見污染的佈施才配稱波羅蜜。(持戒波羅蜜等也是如此。)

為了具備成為波羅蜜的條件，諸善行如佈施、持戒等不單只必須不受渴愛、我慢及邪見所污染，而且必須以大悲心（*māha-karuṇā*）和行善之方法善巧智（*upāya-kosallañāṇa*）作為基礎才成。

大悲心：菩薩必須對無邊眾生，無論遠近，皆培育深切的憐憫，視眾生為自己的親生孩子。他視眾生為同是在生死輪迴中打滾的天涯淪落人，受盡貪、瞋、癡、生、老、死、愁、悲、苦、憂及惱之烈火所煎熬，而不以分別心來分辨他們為朋友或敵人。他以此觀想而對眾生培育起強大的悲愍心。他的悲心必須強大至足以使他不惜犧牲自己的生命來幫助一切眾生脫離苦海。如此的悲心即是形成所有波羅蜜之根基的大悲心。

當須彌陀隱士在遇到燃燈佛（*Buddha Dīpaṅkara*）時，

他的修為已圓滿至足以使他自己脫離苦海。(若是他願意的話，他即可在那一生證得阿羅漢果。)但是他是一個具有大悲心的偉人，為了圓滿所有的波羅蜜以便得以解救苦難的眾生脫離苦海，他願意在生死輪迴中多受苦長達四阿僧祇與十萬大劫的漫長時間。

方法善巧智：這是對行佈施、持戒等善行的方法善巧智，以使它們成為成就正等正覺的管道與助力。發心修菩薩道者必須只抱著唯一的目標，即是成就正等正覺，而以此心全心全意地投入修習佈施、持戒等善法。他不可祈求投生天界等福報，因為這些事實上是導致生死輪迴之苦的原因。他只可以以涅槃為最終的目標。方法善巧智即是能令他只視正等正覺為唯一的成果之智慧。

上述之大悲心與方法善巧智即是修習波羅蜜和成佛的根基。發心修菩薩道者應該先致力於具備這兩個基本條件。只有具足這兩個基本條件的佈施、持戒等波羅蜜才是真正的波羅蜜。

第二篇：為何稱為波羅蜜？

有個疑問可能會生起，即是：為何佈施、持戒等十種素質被稱為波羅蜜（pāramī）？

答案是：pāramī 在巴利文是 parama 和 ī 的組合。

Parama 的意思是「至上」，而在此被用以代表菩薩，因為：

- 一、他們具有超凡的素質，例如佈施、持戒等，因而在眾生之中他們是最高尚的。
- 二、他們修習與護持這些特別的素質，例如佈施、持戒等。

-
- 三、他們的作為有如以這些特質來吸引其他的眾生。
 - 四、他們以最熱誠的方式來化除他人的煩惱。
 - 五、他們只是朝向正等正覺這唯一的目標。
 - 六、他們以觀照今世而得知來世去到何方。
 - 七、他們以無可匹比的方式來修習這些特質，有如它們已根深蒂固地深埋在他們的心流裡。
 - 八、他們排除與消滅所有威脅他們的煩惱。
- 因此，菩薩被稱為“parama”。

菩薩無可匹比地具備了佈施、持戒等特別素質。因此才有「此人是菩薩，他是 parama——至上的人。」的聲稱與知識出現。因此佈施、持戒等特質被稱為“pāramī”（波羅蜜）。

再者，只有菩薩才能以無可匹比的方式來修習佈施、持戒等諸善法。由此，這些善法被稱為波羅蜜（pāramī），意思是菩薩的責任（paramānaṃ kammaṃ pāramī），或是菩薩的財富（paramānaṃ ayaṃ pāramī）。

第三篇：有多少個波羅蜜？

Dānaṃ silaṃ ca nekkhamāṃ, paññā vīriyena pañcamaṃ,
khantī saccaṃ’ adhiṭṭhānaṃ, mett’upekkhā ti te dasa.

波羅蜜有十個，即：佈施、持戒、出離、智慧、精進、忍辱、真實、決意、慈與捨。

第四篇：波羅蜜的次序如何排列？

有五種排列的方式：

- 一、真實發生的次序（pavattikkama）。
- 二、去除的次序（pahānakkama）。
- 三、修習的次序（paṭipattikkama）。
- 四、生命界的次序（bhūmikkama）。
- 五、佛陀教法的次序（desanākkama）。

（一）真實發生的次序：例如懷孕。根據經典的記載。“Paṭhamam kalalam hoti, kalalā hoti abbudam...”胎生生物的第一階段的生命是七天的液體形態（卵黃，kalala），第二階段是七天的泡沫形態（abbuda），第三階段是肉團形態（pesi）等。

這種依據事物真正如何連貫性發生的次序之教法稱為真實發生的次序。

（二）去除的次序：例如去除煩惱的次序。根據經典的記載：“Dassanena pahātabbā dhammā, bhāvanāya pahātabbā dhammā...”有些不善法是在第一聖道（magga）中被去除，有些不善法是在其他三個較高的聖道中被去除。

這種依據去除不善法的步驟之教法被稱為去除的次序。

（三）修習的次序：例如修習七清淨的次序。第一階段的修習是戒清淨；第二階段是心清淨；第三階段是見清淨；第四階段是度疑清淨；第五階段是道非道智見清淨；第六階段是行道智見清淨；第七階段是智見清淨。清淨之層次必須照此次序進行。這種依據修習的次第之教法被稱

為修習的次序。

（四）生命界的次序：第一層次的教法是屬於欲界（*kāmāvacara*），接著是色界（*rūpāvacara*），再接著是無色界（*arūpāvacara*）。依此排列之教法被稱為生命界的次序。

（五）佛陀教法的次序：除了上述四種排列法，第五種是佛陀基於某些特別的原因而排列的教法。例如五蘊之色、受、想、行與識。這種排列法被稱為佛陀教法的次序。

對於前四個排列法，每一個次序都有固定的原因。因為懷孕的階段是真的依照固定的次序而發生；不善法的確是依照固定的次序被去除；七清淨的確是依照固定的次序修習；生命界的確是如此排列。但是有關第五種排列法，佛陀是基於特別的原因而採取特定的排式，以符合個別的佛法，例如五蘊（*khandhā*）、十二處（*āyatana*）等。

關於波羅蜜這一章，它並不是採取真實發生、去除、修習與生命界的次序排列，而是根據第五個方式，即是基於特別原因的佛陀教法的次序（*desanākkama*）。

你可能會問：為何佛陀採取特別的排式來教佈施、持戒、出離等波羅蜜，而不是其他的排式？

答案是：當須彌陀隱士第一次被授記為菩薩之後，他就觀察必須修習什麼波羅蜜，而他所發現的波羅蜜是依據一個特定的次序排列，因此他也依照這個次序去修習。在他開悟之後，他也依照同樣地次序來教波羅蜜。

進一步的解釋：在十波羅蜜之中，佈施特別有助於持戒，即使是一個沒有道德修養的人（在他的兒子受戒出家時作為一個施主），也很可能毫無困難地持戒。而且修習佈施是比較容易的。（雖然某人可能會覺得難以持戒，但是卻覺得行佈施很容易。）由此，佈施波羅蜜被排在第一位。

只有以持戒為根基的佈施才是最有效益的，因此持戒排在接下來的的位置，即是第二個。

只有以出離為根基的持戒才是最有效益的，因此持戒後的下一個波羅蜜即是出離。

以此類推，出離基於智慧；智慧基於精進；精進基於忍辱；忍辱基於真實；真實基於決意；決意基於慈；慈基於捨，才是最有效益的。因此教完慈後即教捨。

只有以大悲心為根基的捨才是最有益的。而菩薩這個大偉人早已具備了大悲心這基本條件。

有關大悲心與捨的問題

你可能會問：身為一位具有大悲心的菩薩，為何會以捨心（平等、不分別）來看待眾生呢？

有些導師說：「菩薩並不是在任何時候及每一個事件中都以捨心對待眾生，他只是在有必要時才如此做。」

其他導師說：「他們並沒有以捨心看待眾生，而是以捨心看待眾生所做的惡事（對事不對人）。因此大悲心與捨波羅蜜並沒有對立。」

波羅蜜排列法的其他解說

(1) 最先舉出的是佈施：

- 一、因為它是一切眾生所共有，即使是普通人也有能力行佈施。
- 二、因為它的成果比不上持戒等。
- 三、因為它最易於修習。

(2) 在佈施之後舉出持戒：

- 一、因為持戒可以淨化施者與受者。
- 二、因為教完為他人提供服務之後（例如佈施），佛陀希望教眾生不去傷害他人（例如不殺生）。
- 三、因為佈施是積極的行動，而持戒是戒禁的修習。佛陀為了在教積極行動（即佈施）之後，即教戒禁的修習。
- 四、因為佈施帶來財富，而持戒則導致投生到人間或天界。佛陀為了在教完如何獲得財富之後，即教如何獲得來世投生為人或天神。

(3) 在持戒之後即舉出出離：

- 一、因為通過出離，持戒可以達到圓滿。
- 二、為了在解說身語的善行（持戒）之後，再指出心的善行（出離⁴⁵）。
- 三、因為持戒清淨的人較易於證得禪那（jhāna），即達到捨離欲樂。
- 四、因為持戒可去除身語的惡業，由此而獲得身語的「加行清淨」（payogasuddhi）。通過出離則可去除心的煩惱，由此潛在的常見（sassatadiṭṭhi）與斷見（uccheda-diṭṭhi）這兩種邪見可被去除；另外他也通過觀智（vipassanāñāṇa）與自業智（kammassakatāñāṇa，自己所造的業是屬於自己的）而獲得了意清淨（asaya-suddhi）。而佛陀希望在教完身與口精進之清淨之後，即教意清淨（通過出離而達到的清淨）。

⁴⁵ 出離並不僅是捨棄物質而已，而是包括去除內心的煩惱。

五、為了解說只有在通過持戒去除違犯性的煩惱⁴⁶
（vitikkamakilesa）之後，才有可能通過出離來去
除困擾性的煩惱（pariyutthanakilesa）。

(4) 在出離之後即舉出智慧：

- 一、因為出離緣於智慧而獲得圓滿與淨化。
- 二、為了解釋沒有禪那即無智慧可得，因為它是慧的近因，而慧是定的現起。
- 三、為了在解說定力的基本原因（即出離）之後，再指出捨心的基本原因（即智慧）。
- 四、為了解說只有不斷地為世人的利益著想（出離），行善之方法善巧智才可能顯現出來。

(5) 在智慧之後即舉出精進：

⁴⁶ 煩惱的顯現有三個層次：

- 一、潛伏性或隨眠（anusaya）：煩惱潛藏在心流裡，而沒有呈現在心識中，有如在冬眠的狀態。
- 二、困擾性（pariyutthana）：煩惱已從潛伏狀態出來而顯現在意門裡。
- 三、違犯性（vitikkama）：煩惱已經非常暴烈與不可控制，它已顯現在身語的惡業裡。

持戒可以阻止違犯性的煩惱顯現在身與口的惡業裡。這是暫時性的去除煩惱（tadanga-pahana，暫時捨斷）。

修習止禪可以阻止困擾性的煩惱顯在意門裡，尤其是在禪那（jhāna）之中。這足以去除煩惱而令它不在短時期裡再顯現（vikkhambhana-pahana，鎮伏捨斷）。

通過智慧，即道果智，則可以連在冬眠層次的煩惱也根除，而不留一點一滴在心中。這已完全去除了煩惱，使它無從再顯現（samuccheda-pahana，正斷捨斷）。

-
- 一、因為智慧必須具備精進力才能發揮其作用。
 - 二、為了在解說洞察究竟法之空與無我實相的智慧之後，再指出為眾生之利益而付出的精進力之非凡德行。
 - 三、為了在解說捨心的原因之後，再指出奉獻的原因。
 - 四、為了在解說先具足小心地思考與分析之後，再作出的持恆與精進才會有特出效益。

(6) 在精進之後即舉出忍辱：

- 一、因為忍辱通過精進而達到圓滿（只有充滿精進力的人才能忍受所面對的種種苦難。）
- 二、為了解說精進是忍辱的莊嚴（一個因無能而表現出忍氣吞聲之人並不值得敬仰，而一個充滿精進力之人，即使是在優勢之中也表現出他的忍耐力與涵養）。
- 三、為了在解說精進力的原因之後，再指出定力的原因（由於過多精進力而產生的散亂“uddhacca”可以通過「法忍觀想法」“Dhammanijjhanakkhanti”而得以去除）。
- 四、為了解說只有充滿精進力的人才能持恆（只有具備無量忍辱心之人才不會散亂煩躁，而能時時刻刻皆在行善。）
- 五、為了解說當某人在具有正念地努力為他人之福利而奉獻時，祈求回報的貪欲心是不能生起的。
- 六、為了解說即使菩薩在盡力為他人之福利而奉獻時遭受到惡劣的對待與折磨，他也難忍能忍地忍

受它。

(7) 在忍辱之後即舉出真實：

- 一、因為具備真實的忍辱才會長久，沒有真實時，忍辱就不復存在。
- 二、因為在教完如何忍受他人加諸己身的痛苦與折磨之後，佛陀欲解說菩薩如何實踐他所立下援助眾生的誓願，甚至對惡人以德報怨。

[在被授記時，菩薩發願渡脫一切眾生。果真如其堅定之決意，他甚至對傷害他的人也以德報怨。例如《大迦比本生經》(Mahākapi Jātaka) 中記載，在那一世生為猴子的菩薩為了救出一個掉在深坑裡的婆羅門而費盡了全身的力氣，過後疲乏與毫無戒心地躺在那人身上睡著了。那個心腸惡毒的婆羅門醒來後，竟然想把救他一命的猴子作為食物充飢。而毫無感恩心地以石頭擊打那猴子的頭。然而，菩薩不但毫無一絲瞋恨地默默忍受頭上的傷痛，而且繼續幫那人脫離野獸的威脅。通過在樹上跳躍，它以滴血的方式為那人指出一條走出森林之路。]

- 三、為了解說具有忍辱的菩薩是絕不放棄只說真實話的修行，即使是被他人錯誤與醜化地形容他時。
- 四、因為佛陀要在解說無我觀法之後，再解說法忍觀想法⁴⁷ (Dhammanijjhanakkhanti)。

(8) 在真實之後即舉出決意：

⁴⁷ 「法忍觀想法」並不是真正直接地體驗真諦，而是在還沒有能力體證真諦時所作的思惟。因此在理論上理解了實相（如無常、無我、緣起等），而產生了適當程度的信心、接受與忍辱之能力。

-
- 一、因為真實通過決意而達到圓滿。對於一個決意只說真實話的人，即使在受到生命威脅時也絕不動搖。
 - 二、為了在解說真實之後，指出菩薩對自己的誓願的堅決與不動搖之責任感。
 - 三、為了解說只有已了解有關波羅蜜之人才有能力修習與圓滿波羅蜜。而已了解真諦（如實知見諸法）的人才能決意地修習諸波羅蜜，在面對種種對抗力時也毫不猶豫地圓滿它們。

(9) 在決意之後即舉出慈：

- 一、因為慈心有助於生起決意為他人之福利而奉獻。
- 二、為了在解說決意行善之後，指出如何才能真正地為他人帶來福利。（決意修習波羅蜜的菩薩的心時常安住於慈愛。）
- 三、因為只有已具備堅決與不動搖之決意於為眾生的福利奉獻時，菩薩才能以慈心平穩地實踐他的悲願。

(10) 在慈之後即舉出捨：

- 一、因為捨淨化慈。（只修慈而不修捨是可能被戴上慈心面具的欲欲欺騙的。）
- 二、為了指出如何在助人反受他人傷害時保持捨心。（菩薩帶著慈愛的心為眾生之福利而奉獻，他也保持一個平穩的心，原諒眾生對他所做出的一切傷害。）
- 三、在解說如何修習慈心後，再指出如何修習從慈心

中更上一層的捨心。

四、為了指出菩薩對祝福他的人也能保持平穩捨心之非凡修養。

我們的導師世尊即以上述的適當次序解說十波羅蜜，是本著開示的原則，而不是隨便與錯亂的排列。

第五篇：什麼是波羅蜜的相、作用、現起與近因？

首先我們先解釋何謂相、作用、現起與近因。之後我們再討論十波羅蜜的定義、涵義和它們共同與個別的相、作用、現起與近因。

只有通過直接觀照每一個究竟名法（paramatha-nāma）和色法（paramatha-rūpa）之相、作用、現起與近因，才有可能證得超越我見（atta-diṭṭhi）的智慧。同樣地，只有在了解十波羅蜜共同與個別的相、作用、現起和近因之後，我們才會對它們有明確的認識。因此，經典常對波羅蜜做出這四方面的解釋。

相（lakkhaṇa）：註疏提供的定義是：“Sāmaññaṃ vā sabhāvo vā, dhammānaṃ lakkhaṇaṃ mataṃ.”

相有兩種：

- 一、共相（sāmañña）是共有的；
- 二、特相或自性相（sabhāva）是某一法特有的特別素質，而不與他法共有。

[例如色法中的地大（paṭhavī）有兩種相；即是：

(a) 無常、苦、無我；

(b) 硬。

其中(a)是與其他三大（水、火、風）共有的共相，而(b)硬則是地大專有的特相，而不與其他三大共有。

作用 (rasa)：也作味。註疏提供的定義是：“kiccaṃ vā tassa sampatti, rasoti paridīpaye.”

作用有兩種：

一、執行作用 (kicca rasa) 是實行的作用；

二、成就作用 (sampatti rasa) 是獲得成果的作用。

現起⁴⁸ (pacupaṭṭhāna)：註疏提供的定義是：“phalaṃ va paccupaṭṭhānam-upaṭṭhānākāropi vā.”

當人們對某法（心之目標）深入觀照時，在他的心中會呈現出：一、有關那法的本質；二、有關它的作用；三、有關它的原因；四、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。

近因 (padaṭṭhāna，也作足處)：註疏提供的定義是：“Asannakāraṇaṃ yaṃ tu, padaṭṭhānanti taṃ matam.”——「導致某個究竟法生起的最接近原因。」

那麼，十波羅蜜的上述四個素質是什麼呢？答案是：首先這十波羅蜜皆共有：

一、援助眾生為相。

二、提供援助給眾生為執行作用，或不猶豫地修習波

⁴⁸ 現起是 phala 和 upaṭṭhānākāra。Phala 是究竟法的成果，upaṭṭhānākāra 是某法在修行者心中的呈現方式。當修行者深入觀照某個究竟法時，有關那個究竟法的本質、作用、因或果會呈現在他的心中，其中的任何一個皆是現起。

羅蜜為成就作用。

三、現起是呈現在修行者心中，希望他人獲得福利之本質，或佛果。

四、近因是大悲心與方法善巧智。

以下是個別波羅蜜的定義與專有的相、作用、現起與近因。

(1) 佈施波羅蜜（*dāna*）是以大悲心與方法善巧智為基礎的捨思，是願捨棄自己本身和所擁有的身外物給他人的捨思。（思的巴利文是 *cetanā*，是一個心所法，業力即是由它產生。）

一、它的相是捨棄。

二、作用是消滅對佈施之物的執著。

三、現起是呈現在修行者心中的不執著，或是獲得財富與投生至善界。

四、近因是可供佈施之物，因為只有它存在時，佈施才可能發生。

只有在透徹地明瞭這四個共有與四個專有的素質之後，才是真正地認識了佈施波羅蜜。如此則能明確地掌握到佈施是具有捨棄相的行為；同時它有消滅使施者執著佈施之物的貪欲的作用；也有不執著或獲得財富與善界的現起；而其近因則是可供佈施之物。對其他波羅蜜也應當能夠如此掌握。

(2) 持戒波羅蜜（*sīla*）是以大悲心與方法善巧智為基礎的善身語業。根據論藏的定義則是離心所（*viratī*

cetasika) 與實行當行之善的思心所 (cetanā)。

- 一、它的相是不讓身與口為惡，而保持它們行善；它的另一個相是作為一切善業的基礎。
- 二、作用是防止道德淪落（即防止造三種惡身業與四種惡語業），它也有幫助獲得無瑕疵、無可批評的完美道德之作用。
- 三、現起是身與語的清淨。
- 四、近因是慚 (hiri，羞於為惡) 與愧 (ottapa，害怕為惡)。

(3) 出離波羅蜜 (nekkhamma) 是以大悲心與方法善巧智為基礎的出離心識 (viññāṇa) 與心所 (cetasika)。出離是指在感受到「欲樂目標」或「事欲」(vatthukāma)、「煩惱欲」(kilesakāma) 與其他生命界的不圓滿之後所生起的捨棄欲界之願。

- 一、它的相是捨棄欲欲（對欲樂的欲求）與欲界。
- 二、作用是看透欲樂與生命的不圓滿。
- 三、現起是遠離欲欲與欲界。
- 四、近因是悚懼智 (samvegañāṇa)。

(4) 智慧波羅蜜 (paññā) 是以大悲心與方法善巧智為基礎的透視諸法之共相與特相的心所。

- 一、它的相是透視諸法之實相，或是毫無錯誤地觀照目標的共相與特相，有如一個熟練的射手一箭即射中紅心。
- 二、作用是有如燈般照明其目標（驅除掩蓋事物之本質的黑暗愚痴，moha）。

三、現起是不混亂，有如嚮導為迷失在森林中的旅人引路，或是對目標不再愚痴的成就。

四、近因是定力或四聖諦。

(5) 精進波羅蜜 (vīriya) 是以大悲心與方法善巧智為基礎，而為眾生之福利所付出的身與心之努力。

一、它的相是奮鬥（吃得苦）。

二、作用是支持與提昇跟精進同時生起的素質，令它們不會在行善的努力上鬆弛下來。

三、現起是對抗有損害善業的昏沉、無心力。

四、近因是悚懼智 (samvegañāṇa)，或八精進事 (vīriyarambavatthu)。

（悚懼智是對生、老、病、死、輪迴、惡道的危險之懼怕而形成的智慧。）

八精進事：八個助長精進的因素，兩個關於維修工作；兩個關於遠遊；兩個關於生病和兩個關於食物。

兩個關於維修的因素：

一、某人可作此想：「我需要修補袈裟。那時我將難以全心全意地投入於世尊的教導。我必須在還未修補之前更努力修行。」

二、在修補之後，他想「我剛完成修補工作，修補時我不能專注於世尊的教導，現在我應更努力修行來補救這損失。」

兩個有關遠遊的因素：

一、他想：「我必須遠行，在旅途上是難以專注於佛

陀的教導的。我必須在遠行之前更努力修行。」

- 二、遠遊之後，他想：「我剛完成遠行，遠行時我不能專注於佛陀的教導，現在我應更努力修行來補救損失。」

兩個有關生病的因素：

- 一、剛生小病時，他想：「我感到不適，這病可能會變得更嚴重。我必須在它還未變得更糟之前努力修行。」
- 二、復原之後，他想：「我剛剛病好，它任何時候都可能再來。我必須在舊病未復發之前努力修行。」

兩個有關食物的因素：

- 一、當得不到足夠的食物時，他想：「剛才托鉢只得一點食物，吃得少可保持身輕體健不昏沉，我應即刻努力修行。」
- 二、當獲得足夠的食物時，他想：「充足的食物給我精力修行，我應即刻開始努力。」

以上是八個激起精進力的因素，與這八個因素對立的是八懈怠事（*kuṣītavatthu*），即：

當某人需要做維修工作時，他想：「這將使我感到疲倦，我應在未修補之前先好好睡上一覺。」當他有遠行時也作此想。當稍微感到不適時，他即埋怨身體虛弱而去睡大覺；當吃得飽時他只管打瞌睡，因為肚子太重了。當修補完畢或剛遠行回來，或是剛病好，或吃不飽，他就發牢騷，說：「我很累，我要休息。」如此，愚痴的人為自己多

找藉口而不努力修習善法。

八精進與八懈怠事記載在《長部・巴帝迦品・僧吉帝經》(Dīgha Nikāya, Pāthikavagga, Sangīti Sutta) 裡。

(6) 忍辱波羅蜜 (khanti) 是以大悲心與方法善巧智為基礎，而忍受他人惡待自己的忍耐力。(根據論藏則是在忍耐的時候生起以無瞋為主的心所與心識。)

一、它的相是耐心地忍受。

二、作用是克服喜歡與厭惡的事物的影響力。[對於無忍耐心的人，在遇到喜歡的事物時貪欲即生起；遇到厭惡的事物時則不喜歡或生氣。如此，他已被可喜與不可喜的事物打敗。具有忍耐心的人在面對貪和瞋時能夠穩立不倒與不受影響。因此忍辱足以克服任何感官的目標（六塵）的影響力，包括可喜與不可喜的事物。]

三、現起是耐心地接受可喜與不可喜的事物，或是不與它們對抗。

四、近因是如實知見諸法（看清事物的本來面目）。

(7) 真實波羅蜜 (sacca) 是以大悲心與方法善巧智為基礎，而只說實話及言而有信。[根據論藏則是離心所 (viratī-cetasika)，或思心所 (cetanā-cetasika) 或是慧心所 (paññā-cetasika)，這有視情況而定。]

一、它的相是誠實不欺的言語。

二、作用是指明事實。

三、現起是聖潔、美妙。

四、近因是身、語、意的清淨（誠實）。

(8) 決意波羅蜜 (adhiṭṭhāna) 是以大悲心與方法善巧智為基礎、行善毫不動搖之決心。[根據論藏則是下定決心時所生起的心識與心所。]

- 一、它的相是修習波羅蜜、捨離 (cāga)、善行 (cariya) 之不動搖決心。
- 二、作用是克服與菩薩行對立的惡法。
- 三、現起是修習菩薩行之堅貞不移。
- 四、近因是菩薩行 (波羅蜜、捨離、善行)。

(9) 慈波羅蜜 (mettā) 是以大悲心與方法善巧智為基礎、為眾生之福利與快樂所做的奉獻。根據論藏則是無瞋心所，adosacetasika。

- 一、它的相是希望眾生富有與快樂。
- 二、作用是為眾生的福利而努力，或消除九個瞋恨的因素。
- 三、現起是平靜、友善。
- 四、近因是視眾生可接受的一面。(若視眾生為不可接受，慈心是不可能生起的。)

(10) 捨波羅蜜 (upekkhā) 是以大悲心與方法善巧智為基礎，對一切可喜與不可喜之法採取平衡與不分別的態度，捨棄愛與恨。[根據論藏則是中捨性心所。]

- 一、它的相是對愛與恨採取中立的位置。
- 二、作用是減輕愛與恨。
- 三、現起是減輕愛與恨。
- 四、近因是自業智 (眾生是自己所造的業之主人)。

以上每一個波羅蜜的解釋皆有「以大悲心與方法善巧智為基礎」這一個合格標準。這兩個基本素質時時刻刻皆存在於菩薩的心流中，而只有以它們為基礎的佈施、持戒等才是真正的波羅蜜。

第六篇：什麼是波羅蜜的基本條件？

簡短的說，它們是：

- 一、至上願（**abhinīhāra**）；
- 二、大悲心與方法善巧智；
- 三、四佛地（**Buddhabhūmi**）；
- 四、十六種內心氣質（**ajjhāsaya**）；
- 五、省察智（**paccavekkaṇañāṇa**）：觀察不佈施等的壞處和佈施等的好處；
- 六、十五種行（**carana**）、五種神通（**abhiññā**）及它們的組成部份。

至上願

至上（**abhi**）是指正等正覺。願（**nīhāra**），是指朝向，或意向；由此至上願即是願得正等正覺。

在第一次被授記成為菩薩時，修行者必須具備八個條件，即：

- 一、他必須是人；
- 二、必須是男人；
- 三、修行已圓滿至可在那世成為阿羅漢；

-
- 四、遇見在世的佛陀；
 - 五、出家；他必須出家為比丘或是一位相信業報的修行者；
 - 六、聖潔成就；他必須擁有四禪八定與五神通；
 - 七、增上行；極強的誠意，不惜為佛而犧牲自己的生命；
 - 八、極深之欲；極強的善欲，不畏艱難地去成就佛果。

當具備以上八個條件時，至上願才有生起的條件。其時，菩薩即會不必受任何人指點之下如此思惟（如須彌陀隱士）：

「當我脫離苦海之後，我必須渡脫眾生；當我得以解脫娑婆世界之鎖後，我必須渡脫眾生；當我成功克服六根後，我當教導眾生克服它們；當我消滅內心煩惱之烈火後，我必須去平靜眾生有如在火中燃燒之心；當我證得涅槃最美妙的寂靜後，我當與眾生分享此樂；當我消滅自己的三種生死輪迴之火⁴⁹後，我當消滅焚燒眾生之火；當我清除自己的煩惱之後，我當使眾生獲得清淨；當我證得四聖諦之後，我當把它教給眾生。（簡而言之，我當為成佛而奮鬥，再去解救眾生。）

（沒有具足八條件的這類思惟並不是至上願。）

如此，成佛之願這大善心（mahākusala-citta）及其心所則連續不斷與強烈地生起。這發願成佛的大善心與心所即是至上願，也是十波羅蜜的基礎。

事實上，只有至上願生起之後，他才能被佛陀授記為

⁴⁹ 三種生死輪轉：業輪轉（kammavaṭṭa）、煩惱輪轉（kilesavaṭṭa）和果報輪轉（vipākavaṭṭa）。

菩薩。被授記之後，「波羅蜜思擇智」即會順序發生，再決意修習諸波羅蜜至圓滿。

至上願的相是內心傾向於正等正覺；作用是發願成佛與希望成佛之後解救眾生，讓他們得證涅槃；現起是菩薩行的根本條件；近因是大悲心（或是主要的輔助條件已達到圓滿。有關方面過後將會討論。）。

至上願的目標是不可思議的佛果與無邊世界眾生的福利，因此是波羅蜜、捨離（cāga）、善行（cariya）這些菩薩行的基礎，也是擁有無比力量的最崇高善法。

簡短地分析此特別力量：

在至上願生起的那一刻，菩薩即已準備好進入「大菩提乘行道」（mahābodhiyāna-paṭipatti）。他已肯定將在未來成佛。在至上願生起之後，這一切已是不退轉的了，因此他被稱為菩薩。（當一個人還未具備至上願時，他還不配被稱為菩薩。）

從那一刻開始，菩薩完全傾向於成就正等正覺。而其修習波羅蜜、捨離與善行的力量也已具備。

由於須彌陀隱士已具備至上願，因此他可以準確無誤地以「波羅蜜思擇智」（pāramī-pavicayañāṇa）來觀察全部的波羅蜜。這是他不需要導師的幫助而自己獲得的智慧，因此也稱為「自生智」（sayambhūñāṇa），也是正等正覺的預兆。在明確無誤地省察十波羅蜜之後，他再以四阿僧祇與十萬大劫的時間去修習以達到圓滿。

至上願有：

- (a) 四緣（paccaya）；
- (b) 四因（hetu）；
- (c) 四力（bala）。

(a) 四緣（遠的因素）是：

- 一、當發願修菩薩道之偉人親眼目睹佛陀顯現神通之後，他想：「正等正覺具有非凡的力量，佛陀在證得它之後變得如此超凡、美妙與擁有不可思議的力量。」親眼得見佛陀的力量之後，他的心已傾向於正等正覺。
- 二、雖然沒有親眼見到世尊的非凡力量，但是他從他人之處聽到：「世尊擁有如此如此的威神力。」聽後，他的心也已傾向於正等正覺。
- 三、雖然沒有親見或耳聞世尊之威神力，他學到有關佛陀的威神力之經典。學後，他的心已傾向於正等正覺。
- 四、雖然沒有親見或耳聞世尊之威神力，也沒有學到有關佛陀威神力的經典，但他本身已具備非常聖潔的傾向，所以他想：「我將護持佛陀的傳承、血統、傳統與正法。」由於這對法至高的敬仰（Dhammagaru），他也傾向於正等正覺。

(b) 四因（近的、直接的因素）是：

- 一、這偉人具有為過去佛做出增上行（adhikāra）之特別善業為親依止（upanissaya）。
- 二、他自然地擁有悲憫的性格，而願意不惜犧牲自己的生命去減輕眾生之苦。
- 三、他具有持恆之精進力，足以使他長期奮鬥至成就佛果，不會因為輪迴之苦與為眾生的福利奉獻之艱難而生退心。

四、他樂於跟勸他人離惡行善之善知識結交為友。

在以上四因之中，擁有親依止是指他曾當著過去佛面前（經典並沒有記載需要多少尊佛），在心中默念與親口發願修菩薩道，他一直傾向於正等正覺與為眾生之福利而奉獻。

由於他具備此親依止，他在某些方面與那些未來將成為辟支佛或弟子的人有很明顯的差別，即是：

- 一、五根（indriya）；
- 二、為眾生福利的修行；
- 三、助 人 之 善 巧 與 辨 別 善 惡 智
（thānāthāna-kosalla-ñāṇa）。

（從以上三個素質，可以推斷菩薩在過去佛前曾種下特別的善業。）

有關親近善知識這一點，善知識是指具備八個素質的人，即是信、戒、多聞、出離、精進、念、定與慧。

具備了信，善知識對世尊之正等正覺及自業果報有充份的信心。由於此信念，他絕不放棄為眾生圖福利之願，而此願是成就正等正覺的基本原因。

具備了戒，尊敬他的眾生感到他很親切。

具備了多聞，他時常開示為眾生帶來福利與快樂的深奧道理。

具備了出離，他少欲知足，不執著於五根（感官）的享受，而保持超越的態度。

具備了精進，他時常為提昇眾生之福利而奮鬥。

具備了正念，他從不忽略修善。

具備了定力，他的心不散亂而專注。

具備了智慧，他能如實知見諸法。

善知識以正念分析善業與惡業之果報；通過智慧他真正地明瞭什麼是對眾生有益與有害的；他以定力保持穩定的心；通過精進力，他使眾生遠離有害的事物，再引導他們努力不懈地向善。

如此菩薩親近與依靠具備這八種素質的善知識，而努力地加強自己的親依止。通過持續的努力，他獲得了潔淨的智慧與非常清淨的身語業，由此他具備了四力。不久之後，他將具備被授記之八條件，再無畏與明確地發至上願，如此他成為真正的菩薩。

自此以後，除了正等正覺他再無其他願望。他已成為一個聖潔的人，成佛已是肯定且不可退轉的成果。

(c) 四力是：

一、內力（*ajjhāṭṭikabala*）：[單憑自身之能力與對法至高的敬仰（*Dhamma gāraṇa*，上述之第四緣）而極度傾向於正等正覺（三藐三菩提）。]他自力更生、具有慚心（羞於造惡），再運用此內力，菩薩發願證得佛果，修習諸波羅蜜，直至最終證得正等正覺。

二、外力（*bāhirabala*）：[憑藉外力，上述之前三緣，他極度傾向於正等正覺。]運用此外來之力，再加以自尊與自信：「我是具有能力證得佛果之人。」菩薩發願證得佛果，修習諸波羅蜜，直至最終證得正等正覺。

三、親依止力（*upanissayabala*）：[憑藉上述四因的第

一項而極度傾向於正等正覺。]他具有敏銳的根、擁有正念的自然清淨，再運用此力，菩薩發願證得佛果，修習諸波羅蜜，直至最終證得正等正覺。

四、精進力 (**payogabala**，加行力)：[具備了足夠證得正等正覺的正確精進力，他持續不斷地累積助緣與善行。]運用此身語清淨與不斷修善之力，菩薩發願證得佛果，修習諸波羅蜜，直至最終證得正等正覺。

具備了此四緣、四因與四力，而後在修至有如須彌陀修行者的階段，他將具足被授記為菩薩之八個條件。具足此八條件之後，他將生起發至上願的大善心與心所：「我將毫不懈怠地致力修行以成就佛果與解救眾生。」這大善之至上願是為十波羅蜜的根本條件。

四大奇跡

自從至上願生起之後，聖潔的菩薩即擁有了四大奇跡的素質：

- 一、他對每一界的眾生皆培育慈心，視他們為親生孩子般，然而卻不受世俗感情污染。
- 二、他的傾向與精進力已轉向為眾生謀求福利與快樂。
- 三、他潛在的佛陀之素質已日漸增長與成熟。
- 四、由於菩薩擁有至善與仁愛之流、快樂的泉源，他成為應供（值得接受最好的供養），值得被眾生致以最高的恭敬，是世間的無上福田。

大悲心與方法善巧智

有如大善之至上願，大悲心與方法善巧智也是十波羅蜜的根本條件。（這兩個條件在前面已討論過。）通過它們，菩薩得以持續不斷地為眾生謀求福利與快樂，而無視自身的利益。雖然修菩薩道是非常艱難且非常人所能辦到，但是他卻不以為苦。

由於他具有大悲心與方法善巧智，那些對他有信心、恭敬，或只見到、憶念他的眾生皆可獲得福利與快樂。

進一步的解釋：菩薩通過智慧證得正等正覺，而通過大悲心執行佛陀的任務。他通過智慧得以脫離苦海，而通過大悲心去解救眾生。他通過智慧對苦感到厭倦，而通過大悲心視苦為樂致力於解救眾生。他通過智慧發願證得涅槃，而通過大悲心在娑婆世界中輪迴。

如此，大悲心與智慧在多方面是有益的，它們不單只是波羅蜜的基礎，也是發菩薩願的根本條件。

四佛地

有如至上願、大悲心與方法善巧智，以下之四佛地也是波羅蜜的根本條件：

- 一、精進（ussāha）：這是修習波羅蜜、捨離與善行的精進力。
- 二、上智（ummañya）：即是方法善巧智。
- 三、決意（avatthāna）：這是對修菩薩道不可動搖之決心。
- 四、善行（hitacariya）：即是培育慈悲心。

這四個因素名為四佛地，因為它們利於成就正等正覺。

十六種內心氣質

（內心氣質即是傾向或性格，它影響人的個性之形成，基本上有兩種，即是善與惡。）有十六種善的內心氣質，即是傾向於出離（*nekkhammajjhāsaya*）、隱居（*pavivekajjhāsaya*）、無貪（*alobhajjhāsaya*）、無瞋（*adosajjhāsaya*）、無痴（*amohajjhāsaya*）、解脫（*nissaranajjhāsaya*）及每一個波羅蜜。

由於強烈的出離傾向，菩薩看透欲樂與在家生活的危險；由於強烈的隱居傾向，他看透群體與社交生活的危險；由於強烈的無貪、無瞋與無痴傾向，他看透貪、瞋、痴的危險；由於強烈的解脫傾向，他看透各生命界的危險。若不能看到貪、瞋、痴等的危險，也無強烈的無貪、無瞋、無痴等傾向，他是不可能修得什麼波羅蜜的。因此無貪等六種傾向是波羅蜜的根本條件。

同樣地，十個對波羅蜜的傾向也是波羅蜜的根本條件。佈施傾向是看到它的對立法（即：不佈施）的危險之後所強化的無貪所造成的堅定不移之傾向於佈施。

由於強烈的無貪傾向，菩薩看透其對立法自私的危險，因此努力修習佈施；由於強烈的持戒傾向，他看透無道德的危險，因此努力修習持戒。對於其他波羅蜜也是如此。

在這裡必須特別注意的是：與出離對立的傾向是欲樂

與在家生活；與智慧對立的是愚痴和疑；與精進對立的是懈怠；與忍辱對立的是無忍和瞋；與真實對立的是妄語；與決意對立的是猶豫不決（不夠堅定於行善）；與慈對立的是瞋恨；與捨對立的是屈從世事的興衰變遷。

由於強烈的捨傾向，菩薩看透其對立法（即是屈從世事的興衰變遷）的危險，因此努力修習捨波羅蜜。如此，對十波羅蜜的傾向也是波羅蜜的根本條件。

省察智

——觀察不佈施等的壞處和佈施等的好處

省察不修十波羅蜜的壞處與修十波羅蜜的好處之省察智也是波羅蜜的根本條件。

（發心修菩薩道者應詳細地研究這一篇。）

一、深入地省察佈施波羅蜜

「私人財物如地、金、銀、牛、水牛與男女奴僕等和自己的妻兒將為執著的主人帶來災害，因為這些是五欲的目標，許多人都在垂涎；他（它）們會被五敵（水、火、王、賊和敵人）所搶或消滅；他（它）們導致爭吵；他（它）們不是實在的；為了爭取與保護他（它）們則必須騷擾或侵襲他人；失去他（它）們則帶來極度的痛苦；由於執著而滿懷自私的人死後則很可能投生惡道，因此財物與妻兒為物主帶來多種的傷害，給掉與捨棄他（它）們是唯一開脫至快樂的途徑。」

菩薩如此地省察與修習正念，以免怠於行佈施。

每當懇求者來討時，他如此省察：「他是我親近的朋

友，向我吐露自己的秘密；他在指示我如何通過佈施把死不帶去的財物帶到來世；這世間有如被死亡之火焚燒的火宅，他是幫我把財物帶往安全處的好朋友；他就有如一個絕妙的藏室，可好好地保存我的財物，以免被燒毀；他是我最好的朋友，通過給與我佈施的機會，他已在幫我獲取最傑出與艱難的成就，那即是佛地」。

他也應如此省察：「這人在給我行至善的機會，我不可錯失此良機。」「生命終有結束的一天，我應該不求而給，何況人家親自來求我。」「強烈傾向於佈施的菩薩四處尋訪欲接受佈施之人，而現在由於我的福報，竟然有乞求者親自來接受我的佈施。」「雖然接受財物的是受施之人，然而我才是真正的受惠者。」「我應利益眾生如利益我自己。」「若無人來接受我的佈施，我怎麼能修習佈施波羅蜜？」「我應該只為了給與乞求者而賺取與累積財物。」

「何時他們才能不請自來地給我機會行佈施？」「我如何才能親切地對待受施者，而他們又如何才能變得對我友善？」「如何才能在佈施之時與之後充滿喜悅？」「如何才能使受施者到來？」「又如何培育傾向於佈施？」「如何才能獲知他們的心思，而無須請教地提供他們所需之物？」

「當我有東西可供佈施而又有人願意接受時，若我沒有佈施的話，這將是我極大的錯誤與損失。」「如何才能佈施我的生命與肢體給與乞求它們的人？」

他如此不斷地培育佈施的傾向。

「有如回力捧（*kīṭaka*⁵⁰）般飛回投擲者，善報也一樣

⁵⁰ *Kīṭaka*：在標準的辭典之中沒有符合上文的意思，回力捧可能是最好的猜測。根據緬甸《巴利三藏辭典》，它的意思是「跳躍的昆蟲」，根據莫尼爾·威廉士（*Monier Williams*）所著的《梵英辭典》，它的意思則是「武器」。根據《餓鬼事註疏》，

地回到不祈求回報的施者。」如此地省察，他培育了不祈求任何成果之心而行佈施。（在此成果是指天界或人間的快樂，而不是指佛果。）

佈施時的內心態度

當受施者是親近的人時，他愉快地想：「親近的人來向我討東西。」若施者是中立的人（不親近也不厭惡），他愉快地想：「做了佈施之後，我將獲得他的友情。」若施者是個厭惡的人時，他特別愉快地想：「我的敵人來向我討東西，佈施之後他將成為我親近的朋友。」

因此，他必須如同對待親近的人一樣，具有慈悲心地佈施給中立與厭惡的人。

當陷入極大的困境時

若發心修菩薩道者發現由於長久以來受到貪欲的影響，而對某物起了執著，他應省察：「你這好人，在發願修菩薩道時，你不是說願意奉獻自己的生命與所修得的善業以援助眾生嗎？執著身外物就有如大象在沖涼⁵¹，因此你不該執著任何東西。就有如一棵可作藥的樹，需要根的人可以取走它的根；任何需要樹皮、幹、枝、木心、葉、花、果的人皆可任取所需。雖然被摘取了根、皮等，藥樹不會因此而受影響，不會想：『他們奪取了我的東西。』」

它的意思則是（熱）銅盤。

⁵¹ 其他的動物沖涼是為了清洗身體。但是大象沖涼並不是為了清洗身體，而只是為了踩踏蓮花。大象沖涼是無用的，執著於身外物也是毫無結果的，它不會帶來佛果的利益。

菩薩也如此省察：「為眾生之福利而極力奮鬥的我，即使對非常微小的壞念頭都不可放縱，而應善用這充滿痛苦與不淨的身體。內在（身體）與外在（身外）的四大皆逃不過壞滅，內外的四大根本沒有什麼差別。在無此差別之下，若執著身體而想：「這是我的，這就是我，這是我自己」，這只是愚痴的展現（*sammoha vijambhita*）。因此，有如對待身外物一般，我無須顧慮自己的手、腳、眼、肉和血，而準備好捨棄全身地想：『讓任何需要那一部份的人取走它吧！』」

如此省察之後，他不再對自己的生命與肢體有任何顧慮，而肯為了覺悟而捨棄它們，因此他的身、語、意就很容易獲得淨化與提昇。菩薩如此淨化自己的身、語、意業之後，即擁有了分辨善惡的智慧，因此，他成為一個真正能夠給與眾生越來越多的物施（*vatthudāna*）、無畏施（*abhaya-dāna*）與法施（*dhammadāna*）的人。

（以上即是菩薩對佈施波羅蜜的深入省察。）

二、深入地省察持戒波羅蜜

「戒律是甘露法水，能洗淨連恆河之水也洗不清的內心煩惱。戒律是良藥，能醫連檀香木等也治不好的貪婪之火。它是智者的莊嚴，並不與凡人的服飾如項鍊、皇冠、耳環等相同。

它是一種天然的香，香味廣播四方，而且適於任何情況；它是一個具有吸引力的卓越咒語（*vasikaraṇa mantam*），能獲得王室與婆羅門等的貴族、天神與梵天的尊敬與頂禮。它是修證禪那與神通的方便，也是通向涅槃大城的大道，也是三類覺悟（正等正覺、辟支菩提、弟子

菩提)的根基。由於它實現持戒者的所有願望，因此它比願望寶石(cintamani)與寶樹(kappa rukkha)更優越。」我們應該如此地省察持戒的素質。

[註疏介紹《火蘊譬喻經》(Aggikkhandhapama Sutta)作為省察不持戒的害處。以下是《增支部·七集·火蘊譬喻經》(Aṅguttara Nikāya, Sattaka Nipāta, Aggikkhandhopama Sutta)的摘要。]

一時佛與眾比丘在憍薩羅國(Kosala)遊方，在某處看到一堆烈火。佛陀即離開那條路，走到一棵樹下，坐在阿難陀尊者以袈裟為他準備好的座位上。過後佛陀問眾比丘：

(i) 諸比丘，是那一者比較好，是坐下抱著一團烈火好呢，還是坐著抱著一位身體柔軟、觸覺美妙的少女？

眾比丘(無知)地回答說抱著少女會比較好。

佛陀即解釋對不持戒的人來說，抱著烈火是比較好的，因為這只會讓他痛苦一生，然而抱著少女將導致他們投生惡道。

過後佛陀再問眾比丘：

(ii) 是給一個強壯的人折磨、鞭打雙腳至皮、肉、骨都破裂與粉碎比較好呢，還是樂受信徒的頂禮比較好？

(iii) 是給一個強壯的人以尖利的矛刺穿胸膛比較好，還是接受信徒的頂禮比較好？

(iv) 是給一個強壯的人以一塊燒得火紅的鐵片緊捆全身比較好，還是穿用信徒佈施的袈裟比較好？

(v) 是給一支燒得火紅的器具拉開嘴巴，再投入一粒燒得火紅的鐵球以燒掉從口唇、口腔、舌頭、喉、胃與腸至肛門的全部內臟比較好，還是食用信徒佈施的食物比較

好？

(vi) 是給一個強壯的人緊抓頭肩，再強壓下去坐或躺在一個燒得火紅的鐵床比較好，還是用信徒佈施的床比較好？

(vii) 是頭上腳下地給一個強壯的人抓著，再拋進一大鍋燒得火滾的鐵裡比較好，還是住在信徒佈施的寺院裡比較好？

對於較後的六個問題，眾比丘也給予有如第一題（無知）的答案。而佛陀的解釋也有如第一題，即：對於不持戒的人，雙足給人撕裂、打碎或胸給利矛刺穿等是比較好的，因為他們將只受苦一世。反之，若樂受信徒的頂禮、接受信徒的頂禮等，將會導致他們投生惡道，在漫長的日子裡遭受極端的痛苦。

佛陀以下面的話結束這一次的開示：

「為了帶給佈施的信徒最大的利益，和使自己在僧團裡的生活有益，比丘必須致力於三學⁵² (sikkhā)；希望帶給自己與他人福利的比丘必須時時刻刻保持正念與精進。」

開示結束時，六十位不持戒律的比丘當場口吐熱血；六十位犯了輕戒的比丘則即刻還俗；六十位持戒清淨的比丘則證得阿羅漢果位。

我們必須繼續如下地省察持戒的性質：

「持戒清淨的人歡喜地想，我做了一件毫無錯誤的善業，它保護我得以不受傷害。」他不會受到自責與智者責備的煩惱，對他來說懲罰與投生惡道是不可能的事。智者

⁵² Sikkhā（學），佛弟子必須致力於三學；即增上戒學（adhīśīlasikkhā）、增上心學（adhīcittasikkhā）與增上慧學（adhīpaññāsikkhā）。這三學組合成為八正道的三個部份，即戒，定與慧。

稱讚他說：「這是一個有德行的人，他跟沒有道德的人不一樣，因為他是絕對無悔的。」

持戒是安全的基礎，因為它是正念的根本原因，而且帶來眾多的利益，例如：避免失去財產等。而且它能去除不善業，因此它是我們幸福與快樂的最主要來源。

即使一個出身低微的人，當他具有道德時，也會受到出身高貴的王族與婆羅門等的尊敬與頂禮。因此持戒的成就是優於高貴的出身。

道德的財富超越了外在的財富，因為它不會受五敵威脅。它將跟隨我們到來世，帶來極大的利益，也是修定與慧的基礎。

即使所謂的世界統治者也控制不了自己的心，而只有持好戒律的人可以控制自己的心（*cittissariya*），因此持戒優於國王的權力等。

有道德的人在生時獲得優越的素質。

道德甚至比生命更可貴，就有如佛陀所說的：「一天有道德的生活遠比一百年無道德的日子來得好。」而且若活著時並沒有什麼道德，那跟死了並沒有什麼差別。

由於有道德的人甚至會受到敵人的敬仰，也由於他不會受到老、病與惡運所征服，因此他的德行超越了外表的美麗。由於它是天界與涅槃之樂的基礎，因此它遠比世界上最好的樓閣與皇宮更可貴，也遠比最高階級的國王、王子與大將軍等更高貴。

持戒也比關懷你的幸福的親戚朋友們來得更好，因為它真正帶給你福利與益處，而且是緊隨著你去到來世。

戒律有如一位特別的保鏢，保護這難以看護的軀體，甚至能防止軍隊、毒藥、咒語與魔法的危害。

當你省察：「持戒充滿了無可計數的品德」，你不圓滿的戒律將會變得圓滿，或不清淨的戒律將會變得清淨。

如果由於過去所累積的力量，與持戒對立的反感等法不時生起，發心修菩薩道者應如此省察：

「你不是下定決心要證得阿羅漢道智（arahatta-maggañāṇa）與正等正覺的嗎？若你的戒行有缺陷，你根本連世俗的事都不會有成就，更別說是出世間的事。你發願欲證得的正等正覺是最高的成就。由於持戒是正等正覺的根基，你的戒行必需具有很高的素質。因此你應該是一個熱愛戒律的人。」

再者，為了解救眾生，你需要教他們佛法，教他們觀照無常、苦與無我三相；你也需要幫助五根未成熟的人達到五根成熟，即是信根、精進根、念根、定根與慧根。給錯醫法的醫生是不可信任的，同樣地，人們也不能信賴沒有道德的人之言論。如此這般地省察，若要成為一個值得信任的人，你必須有清淨的戒行，這樣才能解救眾生，幫助他們達到五根成熟。

而且，只有在我擁有禪那等特別素質之後，我才能有力量幫助他人，以及圓滿智慧等波羅蜜。若沒有清淨的戒行，是不可能獲得禪那等特別素質。因此你必須自然地已具備清淨的戒行。如此省察之後，菩薩就很認真地致力於清淨他的戒行。

（以上是對持戒波羅蜜的深入省察。）

三、深入地省察出離波羅蜜

菩薩必須省察在家生活的缺點，即是被對妻子兒女們的責任所約束。反之，應該省察比丘生活的好處，即有如

天空般廣闊自由，而不受不必要的責任所約束。

《中部·苦蘊經》提到，我們必須謹記欲樂目標帶來的是比較多的憂慮與悲痛，而不是快樂的事實。認清在追求欲樂目標時，必須經歷熱、冷、蚊子、蒼蠅、風、烈日、爬蟲類、跳蚤、昆蟲等所帶來的苦難。認清在努力追求欲樂目標遇到失敗時所帶來的失落、傷痛與煩躁。認清在獲得它們之後，又會擔心與憂慮是否能夠保護它們不受五敵的損害。認清只是為了追求欲樂目標而展開的惡戰所帶來的極度痛苦。認清因為欲念而造惡的人將在現世面對三十二種嚴重的果報（*kamma-karāṇa*）。認清來世投生四惡道時將面對的極恐怖的苦楚。

（以上是對出離波羅蜜的深入省察。）

四、深入地省察智慧波羅蜜

「沒有了智慧，佈施等一切波羅蜜則不清淨，佈施之思、持戒之思等則不能執行應有的作用。」我們應如此省察智慧的素質。

「沒有生命，這身體則失去重要性，不能正常運作。沒了心識，眼、耳等根門則不能執行各自的作用，如看、聽等。同樣地，沒有了智慧，信根、精進根等就不能有效地運作。因此智慧是圓滿佈施等波羅蜜的主要因素。」

智慧如何幫助圓滿其他波羅蜜？

（一）由於時常保持張開的慧眼，因此菩薩在佈施肢體與內臟的時候，也能不讚揚自己或貶低他人。他有如（前述）的偉大藥樹，毫無惡意地奉獻自己，不論在過去、現在、未來都時常充滿歡喜。

只有在擁有智慧時，你才能具有方法善巧智地做佈

施、惠益他人，而只有這樣的佈施才是真正的波羅蜜。(若沒有智慧，人們則易以自己的利益為出發點來行佈施，這類為自己的利益而行的佈施就有如進行投資來獲取利益。)

(二) 沒有具備智慧的戒行可能是充滿貪念、瞋心等的，難以達到清淨，更別指望它成為正等正覺的基礎。

(三) 只有具備智慧的人才能觀察到在家生活的害處與出家生活的好處、欲樂的害處與禪那的好處、生死輪迴的害處與涅槃的好處。如此的觀察之後，他走向無家的生活、培育禪那及朝向證悟涅槃。他也能幫助他人出家與培育禪那和朝向證悟涅槃。

(四) 沒有智慧的精進是錯誤的努力，它無助於達到所期望的目標。(比起錯誤的精進，完全不努力是來得更好的。) 當具備了智慧，它就成為正精進，得以達到目標。

(五) 只有具備智慧的人才能有耐心地忍受他人的折辱。對於沒有智慧的人，他人的惡待往往激起他與忍辱相反的不善心，如瞋恨等。對於智者，折辱只是在幫助他培育忍辱，以及提昇它到更高的層次。

(六) 只有具備智慧的人才能如實地明瞭三種真實，即是真實戒、真實語、真實智，以及它們的起因與相對因素。在透徹地明瞭它們之後(通過去除應去除的和培育應該培育之法)，他有能力幫助他人走上聖道。

(七) 以慧力滋養自己之後，智者得以成就禪定。基於很有定力的心，他有能力發下不動搖的決心去圓滿一切波羅蜜。

(八) 只有具備智慧的人才能對三種不同的人持有不變的慈心，而不分別他們為親近、中立或敵對的。

(九) 只有通過智慧才能對生命中的(好與壞等)起

落保持捨心而不受影響。

我們應該如此省察智慧的素質，知道它是清淨波羅蜜的原因。

再者，菩薩應如此反省：「沒有智慧是不可能有正見的，沒有正見就不可能有清淨的戒行，沒有清淨戒就不可能有正定。如果沒有正定，想為自己帶來福利也不可能，更別說去幫他人。因此，為了他人的福利而修行，你應該認真努力地培育智慧。」

由於智慧的力量，菩薩才得以成就四住處⁵³，以四攝法⁵⁴利益眾生，幫他們繼續走在解脫道上，以使他們五根達到成熟。

同樣地，由於智慧的力量，他勤於觀照究竟法，如五蘊、根門等，才得以如實地了解生死輪迴與它的止息。他致力於提昇自己的佈施波羅蜜等善行至最高境界，也致力於證悟道果。因此，他致力於圓滿與成就菩薩行。

如此省察智慧的各種素質之後，他持續不斷地培育智慧波羅蜜。

（以上是對慧波羅蜜的深入省察。）

五、深入地省察精進波羅蜜

即使是可預見其成果的世間事，若不努力的話也不可能成功達到目的。反之，一個精進而毫不氣餒的人是無事

⁵³ 四住處（*caturādhiṭṭhāna*）：慧（*paññā*）、真實（*sacca*）、捨離（*cāga*）與寂靜（*upasama*）。

⁵⁴ 四攝法（*catusaṅgahavatthu*）：佈施、愛語、利行（善與有益處的行為、）與同等（舊譯為同事），即是沒有分別心，有如對待自己一樣地對待每一個有情。

不可成就的。我們應該如此省察：「缺乏精進力的人根本連去開始把眾生從生死輪迴的漩渦中解救出來也不能。一個具有中等精進力的人會開始這項工作，但是卻中途而廢。只有具備最上等精進力的人才能不顧自身的利益地完成這項工作，證得正等正覺。」

再者，缺少了足夠的精進力，即使發願成為阿羅漢或辟支佛的人也解救不了自己，不能證悟涅槃。那麼，若缺少了足夠的精進力，發心修菩薩道者又如何能夠解救眾生？

無量的貪、瞋等煩惱就有如醉象般難以控制，而由這些煩惱所造成的業力就有如死刑執行者正在高舉利刀，就要把我們處死；四惡道的門永遠為我們的惡業開著；惡友時常圍繞著我們，鼓勵我們為惡，因此把我們送到四惡道。愚痴的凡人的本性是易於服從這些惡友的不良勸告，因此，我們必須遠離這些愛詭辯的惡友，因為這些詭辯的人時常提出錯誤與不理智的論點，說道：「若解脫生死是實有的話，我們應該可以不付出努力而自動獲得它。」只有通過精進力才能遠離這些錯誤的言論。

或者：「若能夠依靠自己的能力證得佛果，像我這般高等的人又有什麼精進的難題呢？」

應該如此省察精進的素質。

（以上是對精進波羅蜜的深入省察。）

六、深入地省察忍辱波羅蜜

「忍辱可以去除對抗所有美德的瞋恨心，也是善者培育種種美德的萬靈工具。它是領導眾生的菩薩之服飾；是沙門與婆羅門的力量；是一道撲滅怒火的流水；是中和惡

人無禮之毒的神咒；是已成功攝受五根的非常者的自然本性與態度。」

「忍辱之素質如海深，也有如海洋的大浪停止之地，即海岸。它有如直透天界與梵天界的雲梯，也有如一切美德皆聚在一起的聖殿。它是身、語、意的至高清淨。」我們應該如此的省察忍辱的素質。

再者，我們必須如此省察以不斷地培育忍辱：「若不緊握帶來平靜與安寧的忍辱，眾生就會追求傷害自身的惡業，後果是他們在今生及來世皆要受苦。」

「雖然我是真的被他人折辱而受苦，然而起因卻是在我自己，因為此苦是以我的身體為田，以他人的作為為種子。」

「我的忍辱是還清苦債的方法。」

「若沒有做壞事的人，我又怎麼可能修持忍辱波羅蜜？」

「雖然此人現在折辱我，但是過去他也曾經惠益過我。」

「他的惡行是我修持忍辱的因，因此它對我有益。」

「眾生就有如我的親生孩子們，一位智者又怎麼可以對自己做錯事的孩子生氣呢？」

「他折辱我是因為他已被憤怒之魔控制了，我應該幫他驅除這隻魔鬼。」

「我也是這帶來痛苦的惡行的原因之一。（因為若我不存在的話，這件事就不會發生。）

「是名色法在為惡，是名色法受折辱，這兩組名色法在此刻已消逝。那麼是誰在生誰的氣呢？瞋恨是不應該生起的。」

「究竟法都是無我的，並沒有造惡者，也沒有受折辱的人。」如此省察之後，他不斷地培育忍辱。

若是由於長期以來的習氣，對折磨而生的怒氣繼續控制他的心，發心修菩薩道者應該如此省察：「忍辱是對治折辱的修行。」

「帶給我痛苦的折辱是一個激起我的信心的因素（因為苦是信心的親依止緣），也是一個感受世間苦與不圓滿的因素。」

「眼等五根門會遇到各種不同的目標是自然的，包括可喜與不可喜的，若想不會遇到不喜歡的目标是不可能的事。」

「由於服從瞋恨的命令，他已因憤怒而精神狂亂。向這種人報復又有什麼用呢？」

「佛陀視眾生為自己的親生孩子。因此，發願修菩薩道的我不可為他們而灰心與生氣。」

「若折辱我的人是具有戒行等聖潔的美德，我應該省察：『我不可對這有德行的人生氣。』」

「若折辱我的人沒有戒行等聖潔的美德，我應該省察：『我應該對你懷有大悲心。』」

「瞋恨使我的美德與名譽受損。」

「對他生氣使我將看來醜惡，令我不得安眠等⁵⁵。而這些是我的敵人所期望與感到高興的。」

「瞋恨是個強敵，它帶來許多危害及破壞一切成就。」

「具有忍辱的人沒有仇敵。」

「造惡者會因其惡行而在未來遭受痛苦。只要我能忍

⁵⁵ 其他的後果是失去財物、失去屬下、失去朋友及投生惡道。
（《增支部·七集》）

辱，我就不會和他一樣遭受痛苦。」

「若我以忍辱克制瞋恨，我將克服我那成為怒火之奴的敵人。」

「我不可為了瞋恨而放棄忍辱這一個聖潔的美德。」

「身為一個具有戒行等聖潔美德的人，我怎麼可以讓排斥這些美德的污染趁著生氣而生起？而且缺少了這些美德，我又怎能援助眾生與證得佛果。」

「只有具備了忍辱，我們才不會受到外物干擾，而心才有定力。只有具備了定力，我們才能觀到諸行

（saṅkhara，有為法）是無常與苦的，諸法（有為法與無為法）是無我的，涅槃是無為法，是不死的等等，而佛性是不可思議與具有無邊的力量。」

通過觀照而培育了「隨順忍」（anulomika khanti），他了解：「他們是無我的自然現象，根據各自的因緣而生滅。他們不從何處來，也不到何處去。他們並不是一個永恆的個體，也沒有一個主宰這些現象的主人。（因為根本就是無我的。）」得以如此如實知見之後，他們明瞭自己不是「我」的住所。如此省察之後，菩薩不動搖與不退轉地朝向目的地，肯定會獲得正等正覺。

（以上是對忍辱波羅蜜的深入省察。）

七、深入地省察真實波羅蜜

應該如此省察真實波羅蜜：

「沒有真實就不可能擁有戒行等美德，因為不真實就根本不會依願實行。」

「當不守真實時，全部的惡行也跟著而來。」

「不時時刻刻皆說真實話的人在今生也不會受到他

人信任，在每個來世，他的話也無人肯接受。」

「只有具備了真實，我們才能培育戒行等美德。」

「只有以真實作為基礎，我們才能淨化與成就聖潔的美德，譬如波羅蜜、捨離與善行。因此，在對各種現象保持真實之下，我們才能實行波羅蜜、捨離與善行的作用。而成就菩薩行。」

（以上是對真實波羅蜜的深入的省察。）

八、深入地省察決意波羅蜜

「若無不動搖的決意修習佈施波羅蜜等善行，在遇到敵對的吝嗇、不道德等煩惱時，我們就不能再堅定與平穩地行善。若不能堅定與平穩，我們即不能善巧與勇猛地行善。缺少了善巧與勇猛，就不能成就正等正覺的先決條件，即佈施波羅蜜等。」

「只有對修習佈施波羅蜜等善行持有不動搖的心，在遇到敵對的吝嗇、不道德等煩惱時，才能繼續堅定與平穩地行善。若能保持堅定與平穩，即能善巧與勇猛地行善。唯有如此才能成就正等正覺的先決條件，即佈施波羅蜜等。」我們應該如此省察決意的素質。

（以上是對決意波羅蜜的深入省察。）

九、深入地省察慈波羅蜜

「一個很愛自己、時常都為自己的利益著想（自私）的人，若對他人沒有慈心，不想去利益他人，那他在今生與來世都不會有成就。那麼，一個想要幫助眾生證得涅槃之樂的菩薩又該具備多少的慈心呢？只有對眾生孕育了無

量慈心，菩薩才能幫助眾生證得涅槃之樂。」

「我希望在成佛之後能夠幫助眾生獲得出世間之樂——涅槃，因此現在我必須開始希望他們能夠獲得世間的成就。」

「若我在心裡也不能為眾生的福利著想，何時才能從身語的行為上去幫助他們獲得福利？」

「我現在對眾生懷有慈心，未來他們將得以分享我所遺下之法，成為法的繼承人與同伴。」

「沒有這些眾生，就沒了修習波羅蜜的條件。因此他們提供了成就佛陀種種德行之條件。他們是一塊良田，適於播下善業的種子，是最好修善的場所，是一個值得尊敬的特別地點。如此我們更應該對眾生懷有慈心。」

我們也可如此省察慈的素質：

「悲心是導向佛果的第一與最重要的根本修行。因為菩薩樂於毫無分別地為眾生提供福利與快樂（慈），所以他為眾生除苦的心念（悲）也已根深蒂固而有非常的力量。因此我們必須培育對眾生的慈心，也即是悲心的基礎。」

（以上是對慈波羅蜜的深入省察。）

十、深入地省察捨波羅蜜

「若沒有捨心，他人的污辱與折磨可能會干擾與動搖我的心。心不平穩就不能修善，譬如佈施等成佛的先決條件。」

「若不培育捨心，而只是對眾生培育慈愛，那是不可能淨化諸波羅蜜的。」

「沒有捨心，就不能把善業與善果導向提昇眾生的福利。」

「菩薩對所施之物與受者是不含分別心的。沒有捨心就不可能做到這一點。」

「若不具備捨心，我們難以不顧慮生命與肢體的危險地修持淨戒。」

「只有以捨心克服了不喜於善行及克服樂於感官享受之後，我們才會有出離心的力量。」

「只有以智捨（*nāṇupekkhā*）才能正確地省察諸波羅蜜的作用。」

「沒有捨心，過多的精進力將導致不能修禪。」

「只有具備了捨心才能專注於忍辱。」

「由於捨心，我們才會真誠。」

「由於對生命中的起起落落保持捨心，我們對修習波羅蜜的決意才能堅定不移。」

「只有捨心才能不顧他人的折辱，這樣才能長久住於慈心。」

如此修習諸波羅蜜，保持不動搖的決心去圓滿與成就它們。只有具備了捨心才可能辦得到這點。

我們應該如此省察捨波羅蜜。

（以上是對捨波羅蜜的深入省察。）

因此省察不修十波羅蜜的壞處與修十波羅蜜的好處之省察智也是諸波羅蜜的根本條件。

十五種行、五神通及它們的組成部份

有如上述的省察智，十五種行、五神通及它們的組成部份也是波羅蜜的根本條件。

十五種行是：

-
- 一、持戒（*sīlasamvara*）。
 - 二、以正念攝受六根門（*indriyesu guttadvarata*），即眼、耳、鼻、舌、身、意，以便惡行不會生起。
 - 三、知足於食（*bhojanamattannuta*）。
 - 四、在一天二十四小時裡的六個部份，即上午、中午、下午、初夜、中夜與後夜，只用中夜的時間睡覺，其他五段時間皆以兩種姿勢來修禪，即是坐禪與行禪。
 - 五至十一、七種美德，即：信、念、對造惡的羞恥心（慚）、對造惡的恐懼心（愧）、勤學、精進與慧。
 - 十二至十五、四禪（初、第二、第三與第四禪）。

在這十五種行之中，前四個的組成部份是十三頭陀支⁵⁶（*dhutaṅga*）及少欲知足等美德。

⁵⁶ 在《清淨道論》裡有提到十三頭陀支：

- (1) 穿用糞掃衣（*pamsukūlik'aṅga*）；
- (2) 只穿用三件袈裟（*tecīvarik'aṅga*）；
- (3) 托鉢（*piṇḍapātik'aṅga*）；
- (4) 緣戶托鉢，不漏掉任何一家（*sapadānik'aṅga*）；
- (5) 一日一食（*ekāsanik'aṅga*）；
- (6) 只食用托鉢得來的食物（*pattapiṇḍik'aṅga*）；
- (7) 拒食其他的食物（*khalupaccha-bhattik'aṅga*）；
- (8) 住在森林（*āraññik'aṅga*）；
- (9) 住在樹下（*rukkha-mūlik'aṅga*）；
- (10) 住在露天下（*abbokāsik'aṅga*）；
- (11) 住在墳場（*susānik'aṅga*）；
- (12) 知足於任何住所（*yathā-santhatik'aṅga*）；
- (13) 只以坐的姿勢睡覺和絕不躺下身（*nesajjik'avga*）。

善法的七種美德的組成部份是：

(a) 信：

- 一、佛隨念 (Buddhānussati)；
- 二、法隨念 (Dhammānussati)；
- 三、僧隨念 (Sanghānussati)；
- 四、戒隨念 (sīlānussati)；
- 五、捨隨念 (cāgānussati，此捨是指捨離或佈施)；
- 六、天隨念 (devatānussati，即是以天人為證，而隨念自己的信、戒、勤學、捨離與慧)；
- 七、寂靜隨念 (upasamānussati)，即隨念涅槃的素質；
- 八、遠離無信之人 (lukhapuggala parivajjana)；
- 九、親近具有信心與親切的人 (siniddhapuggala)；
- 十、省察能激發信心之法 (pasādanīya dhamma paccavekkhanā)；
- 十一、時時刻刻都傾向於提昇信心 (tadadhimuttatā)。

(b) 念：

- 一、正念與明覺於七種動作，即前進、後退等；
- 二、遠離粗心與無正念的人；
- 三、親近有正念的人；
- 四、時時刻刻都傾向於提昇正念。

(c-d) 慚與愧：

- 一、省察惡法的危險；
- 二、省察投生惡道的危險；
- 三、省察善法的支持性、援助性；
- 四、遠離無慚愧心的人；

-
- 五、親近有慚愧心的人；
 - 六、時時刻刻都傾向於提昇慚愧心。

(e) 勤學：

- 一、過去對學習所付出的努力；
- 二、不斷地學習與探索；
- 三、親近與修習善法；
- 四、學習無可責備的知識；
- 五、成熟的五根，即信、精進、念、定與慧；
- 六、遠離煩惱；
- 七、遠離無知的人；
- 八、親近博學者；
- 九、時時刻刻都傾向於增廣知識。

(f) 精進：

- 一、省察投生惡道的危險；
- 二、省察努力精進的益處；
- 三、省察跟隨智者（佛陀等）所行之道的益處；
- 四、以勤修佛法來尊敬供養食物的施主；
- 五、省察神聖的善法遺產；
- 六、省察我們的導師——即佛陀的無上素質；
- 七、省察我們的特出傳承，即是佛陀的後代；
- 八、省察我們佛法上的同伴的聖潔德行；
- 九、遠離懶人；
- 十、親近精進的人；
- 十一、時時刻刻都傾向於提昇精進力。

(g) 慧：

- 一、重覆地觀照五蘊、六根、四大等；
- 二、保持體內與體外皆清潔；
- 三、時常保持信與慧平衡，精進與定的平衡，有如一句格言：
「過多的信導致太過熱忱；
過多的慧導致狡滑；
過多的精進導致煩躁散亂；
過多的定導致心昏沉；
但是絕不會有過多的念。」
- 四、遠離愚痴的人；
- 五、親近智者；
- 六、省察有關微細的目標（譬如五蘊等）之廣泛與深奧的智慧；
- 七、時時刻刻都傾向於培育智慧。

(h) 四個禪那的組成部份是：

- 一、（上述）始於持戒的十五種行的首四個；
- 二、止禪；
- 三、禪那的五自在。

通過十五種行與五神通，則可以獲得加行清淨、意清淨。通過加行清淨，我們做了無畏施給眾生。而通過意清淨，我們就會行物施。通過兩種清淨，我們就可以做法施。

如此，我們可以了解十五種行與五神通如何是諸波羅蜜的根本條件。

第七篇：什麼是污染波羅蜜的因素？

對於這個問題：「什麼是污染波羅蜜的因素？」，它的答案是：由於渴愛、我慢與邪見，而以為諸波羅蜜是「我的」、「我」與「我自己」，這些就是污染波羅蜜的原因。

對污染每一個波羅蜜的因素更精確的答案如下：

- 一、對佈施之物之間有分別心，與對受者之間有分別心便污染了佈施波羅蜜。（在修習佈施波羅蜜時，無論菩薩有什麼東西，他都毫無分別心地給與任何一個來討取的人。他不應該對佈施之物的品質作此想：「這個太差，不好拿去佈施。這個太好了，不能拿去佈施。」他也不應對受者作此想：「這是個沒有道德的人，我不可以佈施給他。」這分別心污染了佈施波羅蜜。）
- 二、對不同的生物與不同的時候有分別心即污染了持戒波羅蜜。（在修習持戒波羅蜜時，不應該對生物與時間有分別心地想：「我只須對某某生物持不殺生戒，對其他眾生我可以不持戒。我只須在某個時候持戒，其他時候我可以不持戒。」這種分別心導致持戒波羅蜜不清淨。）
- 三、認為兩種欲⁵⁷與三界生命是快樂的，而認為欲與生命的止息是苦的；這些是污染出離波羅蜜的原因。
- 四、錯誤地認為有「我」與「我的」是污染智慧波羅蜜的原因。

⁵⁷ 兩種欲：事欲（欲樂目標）與煩惱欲。

-
- 五、軟弱無力的心帶來昏沉與散亂是污染精進波羅蜜的原因。
 - 六、分別自己與他人（我的人和他的人）的心是污染忍辱波羅蜜的原因。
 - 七、沒有看到、沒有聽到、沒有觸到與不知道的說是有看到、聽到、觸到與知道。反之，有看到、聽到、觸到與知道的卻說沒有看到、沒有聽到、沒有觸到與不知道；這些都是污染真實波羅蜜的原因。
 - 八、認為波羅蜜、捨離與善行諸菩提資糧是無益的，反而認為與它們對立的惡法是有益的；這些是污染決意波羅蜜的原因。
 - 九、分別誰人對自己有恩與否（誰是友善與不友善的）是污染慈波羅蜜的原因。
 - 十、分別所遇到的感官目標為可喜與不可喜的心是污染捨波羅蜜的原因。

第八篇：什麼是淨化波羅蜜的因素？

對於這個問題：「什麼是淨化波羅蜜的因素？」，它的答案是：不被渴愛、我慢與邪見污染破壞，以及（有如上述的）無分別心是淨化波羅蜜的因素。

因此，只有不受渴愛、我慢、邪見與分別心污染的波羅蜜才是清淨的。

第九篇：什麼是波羅蜜的對立因素？

對於這個問題：「什麼是波羅蜜的對立因素？」，答案是：概括來說，一切煩惱與惡法皆是波羅蜜的對立因素。

深入的探討：執著佈施之物和自私跟佈施波羅蜜對立。身、語、意惡行跟持戒波羅蜜對立。取樂於欲樂目標、煩惱欲與生命跟出離波羅蜜對立。愚痴跟智慧對立。前述的八懈怠事跟精進波羅蜜對立。由於貪或瞋而不能忍受可喜與不可喜的目標跟忍辱波羅蜜對立。沒有如實地說出真相跟真實波羅蜜對立。無能力去克服那些與波羅蜜對立的惡法是決意波羅蜜的對立因素。九個導致瞋恨的原因是慈波羅蜜的對立因素。不中立地看待可喜與不可喜的目標是捨波羅蜜的對立因素。

更深入的探討：

- 一、對佈施之物起執著（貪）、對受者起反感（瞋）和對佈施與其善果的愚痴（痴）都是佈施波羅蜜的對立因素，因為只有在無貪、無瞋、無痴時才能成就佈施。
- 二、十惡業是持戒波羅蜜的對立因素，因為只有在身語意遠離邪惡時才能成就戒行。
- 三、出離是遠離欲樂、遠離惡待他人與遠離自我折磨的聖行。因此沉迷在欲樂（貪）、惡待他人（瞋）與自我折磨（痴）是出離波羅蜜的對立因素。
- 四、貪瞋痴導致眾生盲目，反之，智慧令盲目的眾生復明。因此，這導致眾生盲目的三惡法是智慧波羅蜜的對立因素。

-
- 五、由於貪欲，我們對行善退縮不前；由於瞋恨，我們無能建立善行；由於愚痴，我們不能正確地努力。只有通過精進我們才能行善，建立起善行與朝向正確的方向去努力。因此，貪瞋痴三惡法是精進波羅蜜的對立因素。
- 六、只有具備了忍辱，我們才能對治對可喜的目標起貪欲的傾向，對治對不可喜的目標起瞋恨的傾向，以及能夠觀察到無我與空的本質。因此，令人不能觀察諸法無我與空之本質的貪瞋痴是忍辱波羅蜜的對立的因素。
- 七、缺少了真實，我們就可能在接受人的善待時被貪欲誤導，以及在受到他人折辱時被瞋恨誤導，因此在這種情況之下失去了真實。只有具備了真實，我們才能在面對優與劣的情況之下不會因為貪而有所偏差，也不會被瞋與痴阻礙真實的顯現。因此這貪瞋痴三惡法是真實波羅蜜的對立因素。
- 八、具備了決意，我們得以克服生命中的苦、樂、起、落，以及保持不動搖的心去圓滿諸波羅蜜。因此令人不能克服生命中的起落的貪瞋痴是決意波羅蜜的對立因素。
- 九、培育慈心可以克服五蓋（提昇精神道的阻礙⁵⁸），因此這三個構成障礙的貪瞋痴惡法是慈波羅蜜的對立因素。

⁵⁸ 有五個提昇精神之道的阻礙，即五蓋：一、各類的渴愛與欲（kāmacchanda）；二、瞋恨（vyāpāda）；三、昏沉與睡眠（thina-middha）；四、掉舉與追悔（uddhacca-kukkucca）；五、疑（vicikicchā）。

十、沒有捨心將不能停止與消滅對可喜目標之貪婪和對不可喜目標之憎恨（反感），我們也無法以平等心去看待它們。只有具備了捨心，我們才能做到這一點。因此這三惡法是捨波羅蜜的對立因素。

第十篇：什麼是修習波羅蜜之 詳細與深入的方法？

對於這問題：「如何去圓滿波羅蜜？菩薩又是怎樣修習波羅蜜的？」，其答案如下：

關於佈施波羅蜜

為了眾生的利益，菩薩以多種方法圓滿佈施波羅蜜：致力為眾生謀求福利、捨棄自己的肢體與生命、防止將發生在他們身上的危險、給予他們佛法的指導等。

詳細的答案是：佈施有三種，即：一、物施；二、無畏施；三、法施。

一、物施

物施又可分為兩種，即（i）內物施和（ii）外物施。（根據經藏的列舉法）可以佈施的外物有十種：食物、飲品、衣服、交通工具、香水、花與藥膏、座位、床、住所和點燈的物品。這些物品可以再分為更多種，譬如食物可以分為硬食、軟食等。

同樣地，（根據論藏的列舉法）物品可以依據六塵（六所緣）的分法分為六種，即可視物、聲音等。這些六塵的物品又可以再分為許多種類，譬如可視物可以是藍的、黃的等等。

同樣地，物品可以分為許多無生命的種類，譬如寶石、金、銀、珍珠、珊瑚、稻田、其他適於耕種的地、公園、花園等。而有生命的則可以分為女奴、男奴、牛等。因此有許多可以佈施的東西。

如何行外物施？

當菩薩行外物施時，他佈施所需之物給需要的人。當他知道某人需要某物時，即使是那人不討，他也會佈施。若他人來討，他會佈施得更多。當行佈施時，他毫無條件地實行。

當有足夠的物品，他就給每一個人足夠的份量。若物品不足時，他則平均分配。

這裡有一項須注意的特點：在行佈施時，他不佈施會帶來壞處的物品，譬如武器、毒藥與麻醉物。他也不佈施沒有益處且導致懈怠、忽視與嬉戲的玩樂物。

對於病人，他不佈施不適當的食物與飲品，他只佈施適當與適量的物品。

同樣地，當有人向他討時，他給在家人適合在家人的物品；給比丘適合比丘的物品。（他不給在家人比丘所用的東西，反之也是如此。）佈施時，他不會給親近的父母親、親戚、朋友、同事、孩子們、妻子、僕人及工人帶來麻煩。

答應了給優等的東西，他不會給劣等的東西。佈施時，他不會期望利益、尊敬、名譽或回報。除了正等正覺

之外，他不會期望投生善界、富有之類的善報。他行佈施的唯一願望即是證得正等正覺。

佈施時，他不會厭惡受者或所施之物。甚至對於辱罵他的受者，他也絕不以無禮的態度（不會像在倒垃圾般）或惱怒地行佈施。他時常具有悲心、尊敬與平靜地行佈施。行佈施時，他絕不相信吵鬧的歡呼是吉祥事，而是堅定地對因果有信心。

佈施時，他不會令受者自認卑下及須向他致敬，也不會有誤導或導致分裂的動機。他只以一顆非常平靜的心行佈施。佈施時，他絕不用粗言惡語，或驕傲地撅嘴，或愁眉不展，而只用愛語、面帶笑容及心平和寧靜。

每當對某物生起太強的執著或貪欲時，可能是因為它的優等品質，或是因為長期為個人所用，或是自己對有價值與特出的物品有貪欲的性格，菩薩會清楚地覺察此貪念，以及很快地去除它，然後去尋找受者，直到遇到受者與佈施了那物品為止。

假設他即將食用一餐只夠一人份量的食物時，有人來到向他討取，在這種情況之下，菩薩會毫不猶豫與尊敬有禮地佈施全部給那人，就有如我們的菩薩身為阿吉帝⁵⁹

（Akitti）時所做的一樣。

當有人向他討他的孩子、妻子、奴僕等時，首先會向他的孩子、妻子等解釋所建議的佈施，只有在他們同意時，他才把這些樂於幫他圓滿波羅蜜的人送給他人。但是若知道向他討取的是非人（例如夜叉、阿修羅等），那他就不會

⁵⁹ 有一次我們的菩薩出生在波羅奈國的一個婆羅門富豪家，名為阿吉帝（Akitti）。在佈施了所有的財產之後，他隱居在森林裡。在那裡他繼續把獲得的東西佈施給他人，甚至只剩下古拉葉（Kura）可吃的地步。

行此佈施。

同樣地，他絕不會把國家送給為人民帶來危害與痛苦的人，而只送給會正當地保護人民的有德之士。這就是行外物施的方法。

如何行內物施？

菩薩有兩種行內物施的方式：

- 一、佈施全身：有如為了衣食而賣身為奴去服侍他人的人，菩薩甚至做出獻身捐軀地服務眾生，完全不期求欲樂或投生到善界，只是希望為眾生帶來至上的福利與快樂，以及把佈施波羅蜜圓滿至最高境界。
- 二、佈施四肢與器官：他毫不猶豫地佈施自己的四肢與器官（譬如手、腳、眼等）給與需要的人。有如佈施外物一般，他絕不執著於自己的四肢與器官，也不會有一絲的心不甘情不願。

兩個目的

在捨棄自己的四肢、器官與全身時，菩薩有兩個目的：

- 一、成全受者的心願與讓他獲得所需。
- 二、通過慷慨與不執著地佈施而獲得修習波羅蜜的善巧。菩薩在佈施全身或任何器官（內物施）時，就有如在行慈善時佈施外物一般，想道：「通過這樣的佈施，我肯定會證得正等正覺。」

在佈施時，他只給對受者有益之物。若知道來討取的

是欲傷害他的魔王或他的兵卒，菩薩就不會佈施身體或器官，而作此想：「別做這對他們毫無結果的佈施。」同樣地，他也不佈施身體或器官給受魔王魔兵所控制的人與精神不正常的人。除此之外，在其他人向他討取時，他會即刻佈施，因為做這類佈施的機會是非常稀有的。

二、無畏施

當眾生面臨國王、盜賊、大火、敵人、野獸、龍、夜叉、阿修羅等的危害時，菩薩就會佈施無畏予他們，保護與解救他們，甚至不惜捨卻自己的生命。

三、法施

法施是指以一顆無貪、無瞋、無痴與清淨的心，毫不模稜兩可地教導真實法。

對於一個有很強的善念想要成為弟子（阿羅漢）的人，菩薩將會向他開示三歸依、持戒、防護諸根、知足於食、修習正念、七善法、修止禪與觀禪、七清淨、四道智、三明、六神通、四無礙解智與弟子菩提，即阿羅漢果。

他詳細地闡述以上諸法的素質而做法施，協助尚未建立三歸依、持戒等之人建立這些德行。協助已建立這些德行之人更進一步地提昇與淨化它們。

同樣地，對於那些發願成為辟支佛與圓滿佛之人，菩薩向他們詳細地解說十波羅蜜的相、作用等，而行法佈施。他也詳細地闡述菩薩三個階段的榮譽，即修習波羅蜜時、成佛時及執行佛陀的任務時。他幫助他人建立足以證得辟支佛果與佛果的修行，協助已建立的進一步提昇與淨化。

根據經藏列舉法之十種外物施

關於外物施，當菩薩佈施外物時，他作此想：「通過此物施，希望我能幫助眾生獲得長壽、美麗、快樂、體力、聰明與至上的阿羅漢果。」

同樣地，他佈施飲品以減輕眾生貪婪的飢渴。

他佈施衣服以獲得金黃色的皮膚和慚愧的莊嚴。他佈施交通工具以獲得神通與涅槃之樂。他佈施香水以獲得無比戒行之清香。他佈施花與藥膏以獲得佛陀的威神力。他佈施座位以獲得菩提樹下的金剛座。他佈施床以獲得佛陀之睡，即進入第四禪。根據一句格言：「向左躺是貪欲之睡，向右躺是獅子之睡，仰躺是餓鬼之睡，進入第四禪是佛陀之睡。」他佈施供旅客休息之房舍等住所，以成為眾生的歸依處。他佈施燈以獲得五眼⁶⁰。

各種佈施及所施之物

他佈施顏色（*rūpadāna*）以獲得身光。此身光經常照亮佛陀周圍八十腕尺方圓之地，即使是在新月、雲蓋滿天空時的半夜裡，而且是在黑暗的密林中，它也明亮如常。他佈施聲（*saddadāna*）以獲得梵天之聲。他佈施味道以成

⁶⁰ 五眼即五種慧眼，根據註釋的解釋是：

- 一、佛眼：可以即刻完全地知道他人的傾向、意念、願望、渴望、性格、德行等。
- 二、普眼：周遍知、智慧圓滿之眼（即：一切知智）。
- 三、法眼或智眼：真諦之眼，即首三個聖道。
- 四、天眼：即天眼通，能清楚地看到世界各隱蔽之處。
- 五、淨眼或肉眼。

為一個眾生可親之人。他佈施觸覺以獲得佛之柔和性（**Buddha sukhumālatā**）。他佈施藥以獲得無歲無死的涅槃。他佈施自由給奴僕以獲得正法之樂。他佈施自己的孩子以便眾生成為他聖生（出家）的孩子。他佈施妻子（例如馬蒂王后⁶¹）以成為世界之尊。他佈施十種珍寶（例如金、寶石、珍珠、珊瑚等）以獲得三十二大人相。他佈施種種裝飾品以獲得八十種好。他佈施財產以獲得正法寶藏。他佈施國家以成為法之王。他佈施花園、水池與公園以獲得禪那、解脫、定力、道與果。他佈施雙足給與需要的人，以便能夠以具有吉祥輪之相的雙足走向菩提樹。他佈施雙手，因為他希望得以伸出正法的雙手去幫助眾生渡過四大瀑流⁶²，他佈施耳、鼻等以獲得信根等。他佈施眼睛以獲得普眼（**samantacakkhu**），即是一切知智。他佈施肉與血，想道：「願我的身體時刻為眾生帶來福利與快樂，即使是我在看、聽、省思幫助自己的時候。願它成為幫助世界之物。」他佈施頭，身體最高的部份，以成為世間至上之人。

在行佈施時，菩薩絕不採取不正當的方式，或惡待他人，或由於害怕才佈施，或由於羞恥才佈施，或使到受者惱怒，或在有上等之物時佈施下等之物，或稱讚自己與貶低他人，或期望佛果之外的成果，或帶著厭惡、討厭與輕視的心去佈施。事實上，他的佈施是經過細心的準備、親力而為、在適當的時刻進行、對受者充滿敬意、無分別心，以及在（佈施之前、當時與之後）三時皆充滿歡喜心。

⁶¹ 馬蒂王后（**Maddi**）是以佈施聞名的菩薩維山達拉王子（**Vessantara**）之妻。

⁶² 四大瀑流（**ohga**）：欲、有、邪見與無明。

因此他不會在佈施之後感到後悔。他也不會目中無人或輕視受者，而是很友善地對待他們。他明白受者的話，是個平易近人之人。佈施時，他會連同佈施其他物品，譬如當他想佈施食物時，他想：「我將連同食物一起佈施飲品、袈裟等其他適當的物品。」當他想佈施袈裟時，他想：「我將連同袈裟一起佈施其他適當的物品。」因而也佈施食物等。對於佈施交通工具等也是如此。

每當他想佈施顏色時，他也同時佈施聲音等。在佈施聲音等時也是如此。

在根據經藏的方式佈施十種物品，如食物、飲品等時，這些物品都是可觸摸及易於理解的。但是在根據論藏的方式佈施感官的目標，如顏色、聲音等時，是相當難以理解怎樣才算是佈施顏色（色施），或是必須有怎樣的佈施心態才能做到色施。以下將會解釋如何實行這類佈施。

論藏列舉法的六種佈施

（一）色施（rūpadāna）

根據論藏列舉法的六種佈施，色施是：在獲得花、衣服、藍黃紅白寶石等佈施之物時，他只把它們當作是顏色，想道：「我將做色施，這是我的色施。」而後把花與衣服當作顏色佈施；這種佈施是為色施。

當然我們是不可能把顏色與物品分開來做佈施，我們必須選擇所要的顏色的花、衣服、寶石等做佈施，想道：「我將做色施，這是我的色施。」這就是行色施的方法。

（二）聲施（saddadāna）

聲施是通過鼓聲等進行的。做聲施是不可能以佈施蓮花的蕊與根或一束藍蓮花給受者來進行的。聲施是通過佈

施可以發出聲音的物品，例如鼓或鐘。當他想：「我將做聲施」的時候，他奏樂或促使他人奏樂以禮敬三寶。或是建立寺院的平台，再去擊鼓或是促使他人擊鼓，想道：「這是我的聲施。」或是佈施給法師可潤喉之物，如蜜糖、糖漿等。或是報告與邀請大眾來聆聽佛法。或是對來求法的人講法與討論佛法。或是對他人供養食物給比丘或建寺院的善行表示歡喜，或促使他人表示歡喜。這類的佈施是為聲施。

（三）香施（*gandhadāna*）

同樣地，香施是在獲得一些有香味的物品（譬如根、枝與粉等）之後，把它們只當作是香味（而不是物品）佈施給三寶，想道：「我將做香施。」或者是佈施一些香木，如檀香木，而心願是想實行香施。這類的佈施是為香施。

（四）味施（*rasadāna*）

同樣地，味施是在獲得一些好味的根、蕊等時，把它只當作是味道（而不是物品）地佈施給受者，想道：「我將做味施，這是我的味施。」或佈施一些好味的食物，譬如飯、玉蜀黍、豆、奶等，這類的佈施是為味施。

（五）觸施（*phoṭṭhabbadāna*）

觸施是通過佈施椅子、床、床單、被單等進行的。在獲得椅子、床、床單、被單等柔軟舒適的物品之後，把它們只當作是觸的素質（而不是物品）地佈施，想道：「我將做觸施，這是我的觸施。」這類佈施是為觸施。

（六）法施（*dhammadāna*）

法施是指佈施法塵⁶³（六塵或六所緣之一）。根據一句

⁶³ 法塵或法所緣：根據那拉陀長老（*Narada Thera*）所著的《阿

格言：「營養、飲料與生命是為法施。」因此法施是通過佈施營養、飲料與生命進行的。

更深一層的解釋：在獲得一些富有營養的食物（譬如牛油與酥油）之後，把它們只當作營養（事實上是法塵）佈施，想道：「我將佈施法塵，這是我的法塵施。」或者佈施八種由果與根所做成的飲料⁶⁴，想道：「這是生命施。」他也佈施適於延長壽命之物，譬如以餐票佈施食物，或帶醫生去看病人，或消除魚網、鳥籠與捕獸器，或釋放被關的人，或擊鼓宣佈：「止殺動物，不可賣魚或肉。」親自或促使他人保護眾生的生命。這類的佈施是為法施。

菩薩奉獻一切佈施的成就為眾生帶來快樂與福利，直到他們證得涅槃為止。他把這些成就導向成為支助證悟正等正覺的條件，導向證悟阿羅漢果以獲得無止竭的欲（chanda）、精進（vīriya）、定（samādhi）、慧（paññā）與解脫（vimutti）。

在修習佈施波羅蜜時，菩薩培育起對自己的生命與財物無常的領悟力。他也看待這些財物是與他人共有。他連續不斷地對眾生培育大悲心。在培育大悲心時，他從財物中收聚了功德的精華。有如某人的屋子陷入火海時，自己逃出以保命，以及帶出最珍貴之物到安全的地方。同樣地，菩薩慷慨無私地佈施全部的財物而不留一物，如此得以從

毗達摩手冊》，法塵包括一切意識的目標。法包括名色兩者，第 126，128，181 頁。許然傲先生（U Shwe Zan Aung）的《哲學概要》（A Compendium of Philosophy）一書裡形容意識的目標是「感官的目標或意識的目標。」他進一步形容有五種意識的目標，即：一、心；二、心所；三、淨色與微細色；四、概念；五、涅槃。而結論是這五種即是法塵（第 2-3 頁）。

⁶⁴ 八種飲料是從芒果、玫瑰蘋果、大蕉、香蕉、蜜果、葡萄、

不斷被欲火等十一種火⁶⁵肆虐的（人、天、梵天）三界宮殿裡解救出自己，以及帶出珍貴的財物。佈施時，他毫不顧慮佈施何物與保留何物給自己，而且是沒有分別心的。

（以上是修習佈施波羅蜜的方法。）

如何圓滿持戒波羅蜜？

若想在物質上給予他人援助，我們首先必須賺取財物。同樣地，為了給眾生穿上戒行的裝飾，菩薩首先清淨自己的戒行。

有四種淨化戒行的方式：

- 一、淨化自己的傾向；
- 二、從他人處受戒；
- 三、不犯戒；
- 四、懺悔所犯的戒。

- 一、由於清淨的傾向，某人會自然地厭惡邪惡之事。通過激起對造惡的羞恥心（慚），他的戒行變得很清淨。
- 二、同樣地，當某人從他人之處受戒過後而作此想：「我從這位導師處受戒。」而且由於對眾生的尊敬，他激起對造惡的恐懼心（愧）而使戒行清淨。
- 三、當具備了慚愧心，他就不會去犯戒。由此他的戒行變得很清淨與圓滿。
- 四、若是由於疏忽而犯了一兩個戒，那麼，由於自己

睡蓮與「巴魯沙果」所做成的飲料。

⁶⁵ 十一種火：貪、瞋、痴、生、老、死、愁、悲、苦、憂、惱。

的慚愧心，他即向其他比丘懺悔或實行別住（*parivāsa*）與摩那埵（*mānatta*）的處罰來補救，以使戒行再次清淨。（在犯了僧殘戒後，比丘必須實行別住與摩那埵的處罰。在家人與沙彌則必須再次受戒以恢復已失去的戒。）

止戒（*Varitta Sīla*）與行戒（*Cāritta Sīla*）

通過以上四個方式淨化的戒行可分為兩種，即止戒與行戒。

- 一、止戒（止持戒）是不做佛陀和其他聖人所禁止的事，說道「這是錯的，是不應做的，是應被禁止的。」因此不造殺生等十惡業是為止戒。
- 二、行戒（作持戒）是向應受尊敬的導師、雙親、善友等致敬，以及向他們實行無可指責與有益的責任。

菩薩如何持止戒？

(a) 菩薩對眾生有大悲心，即使在夢中也不會對眾生有瞋恨心，因此他戒殺生。

(b) 由於他時刻獻身助人的精神，他對待別人的財物就有如在握著一條毒蛇，是不會有不正當的傾向的。

(c) 身為比丘或隱士時，他修習梵行。他不單只避免同婦女行房事，也避免《增支部》提到的色欲七小束縛，即：

- (i) 樂於女人的撫摸；
- (ii) 樂於和女人嬉笑；

-
- (iii) 樂於和女人眼對眼互相注視；
 - (iv) 樂於隔牆聽女人的笑聲、歌聲與哭聲；
 - (v) 樂於回憶過去與女人相處的歡樂；
 - (vi) 樂於觀看他人享受欲樂及希望獲得這種快樂；
 - (vii) 希望投生天界地修梵行。

基於他連色欲的七小束縛都避免，對他來說破邪淫戒是不可能的。他從很久以前即已戒絕邪淫。

在身為在家人時，菩薩絕不放縱甚至只是一個對別人的妻子生起欲念的念頭。

(d, e, f, g) 說話時，他避免四種不正當的語言，而只說真實的話、有助於朋友之間和平相處的話、友善的話、及在適當的時候講適度的佛法。

(h, i, j) 他的心沒有貪婪（這貪婪是指貪圖他人之物）與瞋恨（這是指想害人之心），以及時常信受正見，具有眾生自業智⁶⁶（*kammassakatañāṇa*）。他對修習正法的隱士有信心與善意。

由於他避免導致投生惡道的惡業，也由於他通過身語意的清淨而建立導向天界與涅槃的善業，菩薩希望眾生獲得福利與快樂之願得以很快地實現，也獲得圓滿的波羅蜜。

戒止行惡的好處

通過不殺生（*pāṇātipāta*），菩薩佈施無畏給眾生。他毫無困難地培育慈心與獲得它的十一種利益。除了獲得健

⁶⁶ 眾生自業是指業力是屬於自己造的，只有他自己去負責自己所造的業，包括善與惡。

康、長壽與快樂的益處，他也獲得特出的大人相，譬如長與尖的手指和腳趾。他能去除瞋恨的習氣。

通過不偷盜，菩薩獲得不會被五敵毀壞的財富。他不會令別人起疑心。他友善、親切、值得信任、不執著於財富、具有捨棄財富的傾向，以及能夠去除貪欲的習氣。

通過不邪淫，菩薩保持謙虛、身心平靜、對眾生友善與親切、不被他們厭惡。他有良好的聲譽。他對女人不會有執著與強烈的貪欲。由於認真地傾向於出離，他得以去除貪欲的習氣。

通過不妄語，菩薩受到眾生很高的敬仰、信任與依靠。他的言語易被接受、對大眾有很大的影響力；他對天人友善與親切。他有香甜的口氣。他在言語與行為上有良好的克制。他獲得特出的大人相，譬如身體上的每一個毛孔只有一條毛等。他能去除煩惱的習氣。

通過不兩舌，菩薩獲得不能被毀壞的身體和不能被奸計分裂的弟子及隨從。他對法有不動搖的信心。他是一個穩定的朋友、對眾生親切，以及得享少煩惱的好處。

通過不惡口，菩薩對眾生友善、有愉快與親切的性格、言語溫和、受眾生所敬仰。他獲得有八種素質的聲音⁶⁷。

通過不綺語，菩薩對眾生友善與親切、受他們敬仰。他只說適度的話。他的言語易於被接受及對眾生有很大的

⁶⁷ 根據《長部·小品·摩訶哥雲陀經》（*Dīgha Nikāya, Mahā Vagga, Mahāgovinda Sutta*），沙南子梵天（*Sanankumara Brahmā*）的聲音有八種素質：一、發音清晰；二、明確；三、音調美妙；四、悅耳；五、完整圓滿；六、不散亂；七、深沉與有共鳴力；八、不超越聽眾範圍。跟梵天一樣，佛陀的聲音也有這八種素質。

影響。他擁有大權與能夠善巧地立刻回答他人所問的問題。他只用一種語言，即摩揭陀語（Magadhi），也即聖者之語來回答。（單只用摩揭陀語來回答也可讓一百零一個不同語言與種族的聽眾明白。）

通過不貪婪，菩薩毫無困難地實現所願。他能根據所喜的獲得優越的財富。他受富有的國王、婆羅門與在家人所敬仰。他不會被困境折服。他的眼、耳、鼻、舌與身五根沒有缺陷。他成為無上士。

通過不瞋恨，菩薩成為一個親切的人、受到眾生愛戴。他很容易地激起別人對他的信心。他的本性不粗野、常住於慈心及擁有極大的力量。

通過不接受邪見而培育正見，菩薩獲得善友。即使是受到斬頭的威脅，他也不願造惡。他持有自己是己業的主人之正見（自業智），因此不會迷信於預兆⁶⁸之論。他對正法與佛陀有堅定的信心。（有如天鵝不會在糞堆裡取樂）除了正見之外他絕不會樂於迷信。他對無常、苦與無我三相有全面（親身體驗）的理解。在最後一生成佛時，他獲得了無礙智（anāvaranañāṇa），即是可以毫無障礙地得知所有想知道的事。還未成佛時，在每一世他投生的地方，他都是最主要的人物，獲得最好的幸福。

「戒行是各種成就的根基與來源，是佛陀一切素質的來源，是諸波羅蜜的起點。」如此地省思與具備了高層次的戒行，菩薩培育起念力與對四事保持明覺。四事是：一、克制身語的行為；二、防護諸根；三、清淨的正命；四、

⁶⁸ 迷信的預兆（ditṭha suta mutamaṅgala）。《三藏巴利緬甸辭典》形容它的意思是 akotūhalaṁgala（在《行藏註疏》中提到），即是「對五根門的色、聲、香、味、觸五種目標的迷信，視它們為某某事件的預兆。」

善用四種必需品（即袈裟、食物、住所與藥物）。他充滿敬意與小心地修習持戒，視利益與名聲為偽裝成朋友的敵人。

（這是如何修習止戒的方法。）

菩薩如何修持行戒

菩薩對朋友時常保持歡迎，有敬意及有禮地合掌問候與招待他們。對病人他親自周到地服侍。聽了佛法之後他表示歡喜。他讚賞有德者的美德。對別人的折辱他耐心地忍受，以及不斷重覆地回憶他們對他的恩惠。他隨喜他人的善行，而奉獻自己的善業以證得正等正覺。他時刻不忘修習善法。若他做了錯事，他會承認（不會嘗試隱瞞）及向法友懺悔。他修習越來越多的法，成就也越來越高。

同樣地，採取自己可接受，同時又可惠益眾生的方式，他善巧又精進地為眾生服務。當他們受到疾病折磨時，他會盡力去解除他們的痛苦。當不幸（*vyasana*）降臨在他們身上，譬如危害到他們的親戚、財富、健康、戒律與信仰時，他帶給他們安慰和消除他們的痛苦。他正義地指出他們需要被糾正的不當行為，帶他們脫離邪惡而建立善行。對於應受支持的人，他正義地給予援助。

在聽到過去的菩薩如何付出最高尚的努力圓滿最難實行、具有不可思議的力量和肯定為眾生帶來快樂與福利的波羅蜜、捨離與善行時，菩薩也完全不害怕、不氣餒與不灰心。

他省察：「過去諸菩薩也跟我一樣只是人而已，然而通過持續不斷地修習戒定慧而達到正等正覺。跟過去諸菩薩一樣，我將實行完整的戒定慧三學。如此，在完成同等的三學之後，最終我將證得同樣的目標，即正等正覺。」

因此，以信心為先驅，再通過不氣餒的精進，他實行成就戒學等。

同樣地，菩薩不會宣傳自己的善行，反之，他不隱瞞地承認自己的過錯。他少欲知足、樂於隱居而不混雜於社會之中。他忍受種種苦難、不對任何事物起貪欲或煩躁的反應。他不傲慢自大、不惡意地說罵人的話、也不說廢話。他安寧、平靜與脫離不正當與虛偽的生活。

他具有正當的身語行為與禪修的業處。對最微小的過錯，他也看出它的危險，因此很嚴謹地持戒。由於對身體與生命沒有執著，他全心全意只為了證得正等正覺與涅槃，同時不斷地投入於善行。他不會對身體與生命有最微小的執著，反之他捨棄它們。他去除會敗壞德行的污染因素，例如惡意、怨恨等。

他不會對小小的成就感到自滿，而不斷地為更高層次的目標奮鬥。由於這樣的精進，他的禪那等成就不會退減或停滯不前，而不斷地朝向更高的境界成長與邁進。

同樣地，菩薩幫助盲人去到目的地或引導他們走上正確的路。對於聾啞之人，他以手勢與他們溝通。他提供椅子或交通工具給殘障人士，或在有必要時親自背他們到目的地。

他勤奮地致力於令無信心的人建立信心、懶惰的人培育起精進力、沒有正念的人培育起正念、煩躁與多憂慮的人培育起定力，及愚痴迷糊的人培育起智慧。他努力使受到五蓋干擾的人得以克制它們，也使受貪欲、瞋恨與殘忍的惡念壓迫之人得以去除這些壓迫力。

他感恩幫過他的人，以親切的言語來問候他們、以同等或更多的份量來回報他們、及在他們遭遇不幸時成為他

們的良伴。

明瞭了眾生各種不同的本性，他幫助他們解脫惡法與培育善法。他親近他們以實現他們的需要與願望。[這是指和他們作朋友以幫助他們遠離惡法而建立美德。他通過四攝法來達到目標，即佈施給予喜歡接受佈施的人、說愛語給喜歡聽友善的話之人、展示一個有益處的生活（有益處、向善的行為，即利行）給認同這類生活的人、以平等心對待喜歡別人對待他們有如對待自己一樣之人。]

同樣地，在幫助他人的時候，他不會傷害他們或與他們爭吵、不會羞辱他們或讓他們感到後悔。他不會輕視或專門挑出他人的缺點。在與人相處時他不自居高尚、不會傲慢而能保持謙虛。

他不對別人保持優越的態度，卻也避免在不當的時候與他們相處或過度的親切。他只在適當的時間與地點跟值得交往的善友相處。他不在某人的朋友面前提起那人的壞處，或在某人的敵人面前稱讚那人。他不跟不適於交往的人有密切的關係。

他不拒絕適當的邀請，卻也不過度地縱容他人的要求。他不接受超過他所需的份量。通過講解信的功德，他鼓勵有信心的人，使他們感到歡喜。同樣地，對於具有戒行、勤學、佈施和智慧的人，他講解以上的素質以鼓勵他們，使到他們感到喜悅。

若菩薩成就了禪那與神通，通過這些力量，他激起怠惰（於修善行）之人的恐懼，顯現給他們看到某些惡道的恐怖；他使到那些沒有信心與其他美德之人建立信心等，以及帶領他們接觸佛法。他幫助那些已具有信心等美德之人達到成熟。

如此，菩薩的行戒有如無量善行的「洪水」一般，一世又一世地變得越來越大。

（以上是修習持戒波羅蜜的方法。）

如何修習出離波羅蜜？

如前所述，出離波羅蜜是以大悲心與方法善巧智為基礎、欲脫離欲樂與生命界的心與心所。它的前提是對欲樂與生命界的不圓滿感到厭惡及悚懼智。因此，菩薩首先以過患智如實地觀照欲樂與生命界的不圓滿。

他如此觀照它們的不圓滿：「由於在家生活是諸多煩惱的住所；由於有妻子兒女等約束是自己修善的障礙；由於牽涉與受束縛在種種活動當中，譬如經商與耕種，因此它不是一個可以獲得出離之樂的適當地方。」

人們的欲樂就有如在利劍尖端上的一滴蜂蜜，實是危害多於享受的。這些享受都是很短暫的，就有如電影片段的影像。只有像瘋子的服裝扭曲般（的混亂）知覺才會享受它們。它有如掩蓋一堆糞的掩飾物般具有誤導性。有如舔舐手指上的水份一般難以滿足。它們有如飢餓過度的人吞食的食物一般，帶來許多的不幸與具有危害性。有如鉤上之餌帶來過去、現在與未來諸苦。有如焚燒之火的熾熱。有如樹膠之黏。它有如兇手的斗篷，掩飾了兇器。首先省察了欲樂與生命界的壞處，再省察脫離它們（指出離）的好處之後，菩薩致力於修習出離波羅蜜。

由於出家是出離波羅蜜的根基，在沒有佛法的時候，為了修習此波羅蜜，菩薩就在相信業力與相信作業的修行者之下出家為隱士。但是，若佛陀出現，他將加入比丘僧

團。

出家後，他培育止戒與行戒；為了清淨這些戒行，他再修持頭陀行。

菩薩以受頭陀行加持的淨戒水洗掉內心的煩惱，而具備了無可指責的清淨身語業。他對任何所獲得的袈裟、食物與住所都感到知足。跟從了聖者的四個傳統⁶⁹

（ariyavaṃsattaya）之前三項之後，他致力於獲得第四個，即樂於禪修（bhāvanārāma），而從四十種業處當中選修一個適合的，直到證得近行定（upacāra）與安止定（appanā）。證得禪那時，菩薩即成就了出離波羅蜜。

（有關四十種業處的深入解釋，可以參考《清淨道論》）

（以上是修習出離波羅蜜的方法。）

如何修習智慧波羅蜜？

由於智慧之光不能與愚痴之暗共存，修習智慧波羅蜜的菩薩避免導致愚痴的原因，譬如對善法反感（arati）、怠惰、昏沉（無正念）地伸手等，而精進地致力於獲得更廣泛的智慧、各種禪那等。

智慧有三種：一、聞所成慧（sutamaya paññā）；二、思所成慧（cintāmayā paññā）；三、修所成慧（bhāvanāmayā paññā）。

⁶⁹ 聖者的四個傳統即知足於任何袈裟、食物、住所與樂於禪修。

一、聞所成慧

為了把（也稱為聞諦的）聞所成慧帶至成熟，菩薩以方法善巧智為根基，而具有正念、精進與智慧地細心讀、聽、學、記、問和分析探討，以培育聞所成慧。聞所成慧的整體組合是：

（i）五蘊、十二處、十八界、四聖諦、廿二根、十二因緣、由四念處等所組成的三十七菩提分，以及善惡等各種法的排式。

（ii）無可責備、有助於為眾生帶來快樂與福利的世間知識。如此菩薩培育了聞所成慧而成為智者，成就自己，也為他人建立智慧。

同樣地，為了服務眾生，菩薩培育了可以即刻在當地找到適當方法的智慧，也即是方法善巧智。運用這種智慧，菩薩有能力在與人交往的時候明瞭有助益的因素與導致破壞的因素。

二、思所成慧

同樣地，菩薩通過深入地省察五蘊等究竟法，以培育思所成慧。（細心地讀、聽、學與記五蘊等諸究竟法為聞所成慧。先思考而後省察已讀、已聽、已學與已記的諸究竟法是思所成慧。）

三、修所成慧

同樣地，在透徹地了解五蘊等究竟法的特相與共相，而建立了俗諦的知識之後，菩薩進而修禪以便獲得前面部

份的修所成慧（通過禪修而親自體證的智慧），即是前九個觀智，譬如觀察有為法無常、苦、無我的思惟智。

如此地修習觀智，菩薩全面地觀到身外與身內之物皆只是名色的現象而已：「這組自然現象，只是名色而已，根據因緣而生滅。事實上，並沒有造作者或被造者。名色在生起之後肯定會消失，因此它是無常的。由於它不斷地生滅，因此它是苦的。它是無可控制的，因此它是無我的。」如此地觀照內外物的實相，他捨棄了對它們的執著，也助他人做到這一點。

在未成佛之前，菩薩基於大悲心去幫助眾生進入三乘行道（*paṭipatti*，通過這三乘行道，眾生可以成就三種菩提），或幫已進入行道之人達到成熟。

對於他本身，菩薩致力於獲得禪那的五自在與諸神通。由於禪那與神通的定力之助，他達到智慧的頂峰。

[關於修習禪那、神通與十種觀智的方法，可參考《清淨道論》。有一點值得注意的是，《清淨道論》解釋佛弟子的智慧進展直到證得道的階段。然而此書所討論的是發心修菩薩道者的智慧進展；他們注入於禪修的一切精進力必須以大悲心與方法善巧智為基礎，再停留在屬於第六階段的行道智見清淨，也即是在證得聖道之前。道也被稱為智見清淨。關於十個觀智，菩薩的智慧進展只能達到行捨智（*saṅkhārupekkhañāṇa*）的第一部份，即是只能獲得首九個觀智。]

（以上是修習智慧波羅蜜的方法。）

如何修習精進等波羅蜜？

一個為了打敗敵人的將軍會毫不間斷地奮鬥，如是，欲依靠自力而不依賴他人的幫助克服煩惱敵，以及帶領眾生進行同等征服行動的菩薩，需要時時刻刻皆精進於圓滿諸波羅蜜。

因此菩薩不斷具有正念地省察：「今天我累積了什麼菩提資糧與智慧？今天我幫了他人什麼？」每天如此省察，他精進地致力於為眾生服務。

為了幫助眾生，他很慷慨地佈施自己的財物，包括生命與肢體。無論是什麼言行，他的心只是傾向於正等正覺。無論獲得什麼功德，他也奉獻給唯一的目標，即正等正覺。

即使是上等與稀有的欲樂目標，他的心也不執著而傾向於出離，更別說是下等與普通的欲樂目標。

在做每一件事時，他都培育與運用方法善巧智。

他時刻精進地為眾生的福利而努力。

他有耐心地忍受所有可喜與不可喜的感官目標。

他堅持真實，即使受到生命威脅也不動搖。

他毫無分別心地對一切眾生散播慈悲。有如一個人父親願意承擔孩子們的痛苦，因此他願意承擔一切將降臨於眾生的痛苦。

他對眾生的善行都感到歡喜。他時常省察佛陀的偉大與無邊的力量。無論是造作任何言行，他的心只傾向於正等正覺。

如此這般，菩薩持續地獻身於佈施等諸善行，而日復一日地累積了無可匹比的功德。

而且，他捨棄自己的生命與肢體去幫助與保護眾生；

他尋找與實行各種方法來減輕眾生的種種痛苦，譬如飢餓、口渴、寒冷、熾熱、風吹、日曬等。

他無分別心地希望一切眾生能夠獲得種種身心舒適的快樂，譬如消除上述諸苦而得來的快樂；住在愉人的公園、花園、宮殿、池塘、森林之樂；佛陀、辟支佛、弟子與菩薩出家後體證禪那之樂。

（至目前為止，所述的一切活動都是在菩薩還未證得禪那時所做的。）

當他成就禪那時，他致力於讓他人也可體驗喜、靜、樂、定及如實知見的智慧，就跟他所體驗的一樣。

而且，他明白眾生無助地沉淪在生死輪迴之苦、煩惱之苦、令眾生逗留在輪迴裡的諸行業之苦。

他如此看待苦難的眾生：他清楚地看到地獄的眾生長期持續不斷地體驗極端的痛苦，被砍、切、研磨成粉與烈火焚燒。

他清楚地看到生為動物的眾生時刻受到互相仇恨、壓迫、傷害、互相殘殺或為人所用的極大痛苦。

他清楚地看到身為餓鬼的眾生受盡烈火折磨，受盡餓、渴、寒風、烈日等的苦楚，食用人們嘔吐出來的食物、痰等，以及不斷地痛哭與悲傷。

他清楚地看到某些人類為生活勞苦，犯罪時被罰斬掉手足等，醜陋難看，深陷於痛苦的泥坑，跟地獄眾生的痛苦並無差別。有些人在飢荒時遭受的飢渴就跟餓鬼一樣地痛苦。某些質量弱的人則受強者征服，被壓迫去為他們服務，以及必須依靠主人生存。他視這苦與動物所受的一模一樣。

他清楚地看到六個欲界的天神（被人類認為只有快樂

而沒有痛苦）在吞食「欲樂之毒」與受盡貪瞋痴之烈火焚燒，而遭受心煩意亂之苦，有如乾柴烈火受到風的助力，而不曾有一刻的寧靜，只是不斷地掙扎著活下去。

他清楚地看到色界與無色界的梵天在享盡最長的八萬四千大劫天壽後，還是逃不過無常的自然法則，而掉入無敵的生老病死輪迴之苦海裡。這就像強健的鳥，在飛至遙遠的天邊時必有力盡的一刻，或有如一個有神力之人射往天空的箭，最終還是會掉下來。

這般清楚且透徹地看到眾生之苦後，菩薩的內心生起了悚懼感，而毫無分別心地對三十一界的眾生散佈慈悲。

菩薩毫無間斷地以身語意至善之業來圓滿諸波羅蜜，恆心地徹底奮鬥，以便所有的波羅蜜都可達到最高峰的境界。

再者，負責把他帶往佛果（即不可思議、無上、無邊、無染與諸清淨美德之庫）的精進力有不可思議的力量。普通人甚至不敢聽聞菩薩所付出的精進力，更別說親自去實行它。

更深入的解釋：只有通過精進力，菩薩才得以培育、累積與成就種種證得正等正覺的條件，即：三願（成就佛果之願、解脫之願、越渡苦海之願）；四佛地；四攝法⁷⁰；大悲心；省察佛陀的美德以得知成就佛界的殊勝因緣；在諸行中不受渴愛、我慢與邪見的污染；視眾生為自己的親生孩子；在為佛果奮鬥時不會因娑婆世界之苦而感到厭倦；施捨一切可供佈施之物；在佈施方面不會自大地作此想：「在這宇宙裡，無人可以在佈施方面與我匹比。」；致

⁷⁰ 四攝法，即佈施、愛語、利行（有益的行為）與同待（平等心）。

力於培育增上戒、增上定、增上慧；對修習諸善法有不動搖的決心；喜愛和樂於善行；傾向於三種遠離⁷¹；致力於培育禪那；不會認為修習無可指責之法到了某個程度就夠了；善意地教導所聞之法；勇猛精進於實行圓滿諸波羅蜜；具有勇猛的堅毅恆心；不受他人的指責與折辱所困擾；建立了不可動搖的真實；掌握禪那的五自在；獲得諸神通之力；觀照諸行的無常、苦、無我三相；通過修習四念處等以培育證悟四出世間道智的資糧；成就九個出世間法⁷²。只有通過精進力，才能實行致力於培育、累積與實踐種種菩提資糧。因此從發願到開悟成佛的期間，菩薩徹底、不間斷、勤奮而不懈怠地致力於圓滿精進波羅蜜，以便能夠不斷地提昇至更高善法之境。

當他成就了精進波羅蜜的勤勇（*parakkama*，前進力）之後，跟隨在後的忍辱、真實等諸波羅蜜，以及之前的佈施、持戒等諸波羅蜜，也由於修習諸波羅蜜的精進力而達到圓滿。因此，應該如此地理解忍辱與其餘波羅蜜之修習法。

因此，以種種方法佈施來利益及帶給眾生快樂是修習佈施波羅蜜的方法。

不毀壞而保護眾生的生命、財物與家庭；不離間；說愛語；說有益的話（不說廢話）等是修習持戒波羅蜜的方法。

同樣地，接受眾生佈施的四資具（*cattāro paccaya*，即袈裟、食物、住所與藥物），以及行法佈施等善法是修習出

⁷¹ 三遠離，即：一、身遠離，遠離世俗的社交；二、心遠離，心無欲樂之念；三、依遠離，不執著於諸煩惱。

⁷² 九個出世間法是四道、四果與涅槃。

離波羅蜜。具備方法善巧智地提供眾生福利是在修習智慧波羅蜜。熱忱地致力於實行此善巧，面對種種困難也絕不退縮是修習精進波羅蜜。耐心地忍受眾生對己的折辱是修習忍辱波羅蜜。不欺騙而遵守援助眾生的承諾是修習真實波羅蜜。即使是在為眾生服務時有損於己也保持不動搖的決心是修習決意波羅蜜。重覆地省思眾生的利益與快樂是修習慈波羅蜜。在受到別人幫助或為難時保持不受動搖是修習捨波羅蜜。

因此，菩薩致力於累積無上的善業與智慧，是不與普通人共有的。他為了無邊眾生而徹底細心地修習以上諸波羅蜜的條件。簡而言之，這種種修行可稱為修習「成就波羅蜜」

第十一篇：什麼是波羅蜜的全面分析？

對於這問題：「有多少個波羅蜜？」，簡短的答案是：波羅蜜有三十個，即是十個普通波羅蜜（*pāramī*）、十個中等波羅蜜（*upapāramī*）和十個究竟波羅蜜（*paramatthapāramī*）。

佈施有普通佈施波羅蜜、中等佈施波羅蜜和究竟佈施波羅蜜。關於持戒、出離等其他九個波羅蜜，每個皆有三個層次，因此原本的十個波羅蜜則可分為三十個波羅蜜。

普通、中等與究竟波羅蜜

對於這問題：「什麼是普通、中等與究竟波羅蜜？」，在《行藏註疏》的「雜集」一章裡有給與答案。在那裡，

論師詳盡地回答這個問題，提供各導師不同的解釋、見解與評論。若在此提供註疏的全文，可能會給讀者帶來混亂。因此我們將只提供大護法上座論師認為最恰當的見解。

（一）佈施妻子、兒女與財產這些外物是屬於普通佈施波羅蜜。佈施自己的手腳等肢體是屬於中等佈施波羅蜜。佈施自己的生命是屬於究竟佈施波羅蜜。

（二）同樣地，不為了妻子、兒女與財產外物而犯戒是屬於普通持戒波羅蜜。不為了自己的手腳等肢體而犯戒是屬於中等持戒波羅蜜。不為了自己的生命而犯戒是屬於究竟持戒波羅蜜。

（三）斷除對外物的執著而出家是屬於普通出離波羅蜜。斷除對自己的手腳等肢體的執著而出家是中等出離波羅蜜。斷除對自己的生命之執著而出家是究竟出離波羅蜜。

（四）捨棄對外物的執著，而明智地分析善惡法是普通智慧波羅蜜。捨棄對自己肢體的執著，而明智地分析善惡法是中等智慧波羅蜜。捨棄對自己的生命之執著，而明智地分析善惡法是究竟智慧波羅蜜。

（五）致力於成就（前述與後述的）普通波羅蜜是普通精進波羅蜜。致力於成就中等波羅蜜是中等精進波羅蜜。致力於成就究竟波羅蜜是究竟精進波羅蜜。

（六）耐心地忍受危害自己的外物之事是屬於普通忍辱波羅蜜。耐心地忍受危害自己的手腳等肢體之事是屬於中等忍辱波羅蜜。耐心地忍受危害自己的生命之事是屬於究竟忍辱波羅蜜。

（七）不為了自己的外物而捨棄真實是屬於普通真實波羅蜜。不為了自己的手腳等肢體而捨棄真實是屬於中等真實波羅蜜。不為了自己的生命而捨棄真實是屬於究竟真

實波羅蜜。

（八）即使自己的外物受到危害也不動搖修習諸波羅蜜的決心是普通決意波羅蜜。即使自己的肢體受到危害也不動搖的決心是中等決意波羅蜜。即使自己的生命受到危害也不動搖的決心是究竟決意波羅蜜。

（九）即使眾生傷害到自己的外物也不捨棄對他們的慈愛（連續不斷地對眾生散播慈愛）是普通慈波羅蜜。即使眾生傷害到自己的手腳等肢體也不捨棄對他們的慈愛是中等慈波羅蜜。即使眾生傷害到自己的生命也不捨棄對他們的慈愛是究竟慈波羅蜜。

（十）對眾生有助與有害於自己外物的事物保持捨心是普通捨波羅蜜。對眾生有益與有害於自己的手腳等肢體的事物保持捨心是中等捨波羅蜜。對眾生有益與有害於自己的生命的事物保持捨心是究竟捨波羅蜜。

應該如此理解波羅蜜的分類法。

第十二篇：什麼是波羅蜜的組合？

對於這個問題：「什麼是波羅蜜的組合？」，它的答案如下：

三十個波羅蜜可以縮小成十波羅蜜，即把性質相同的組成一個（譬如三種層次的佈施波羅蜜組成一個；三種層次的持戒波羅蜜組成一個等等。）同樣地，十波羅蜜可以再縮小為六波羅蜜，把性質有關聯的組成一個。六波羅蜜是佈施、持戒、忍辱、精進、禪那與智慧。

以下是如何把它們縮小為六波羅蜜的方法：

出離是指過隱士生活、禪那及普遍性的善業。在此，

隱士生活的出離可算是持戒波羅蜜，因為它們有相同的性質。同樣地，禪那的出離，即克服五蓋，可算是禪那波羅蜜。普遍性善業的出離則可歸列於一切波羅蜜之中。

真實有三種：真實語、真實離（即不妄語，也就是正語心所）、真實智（屬於慧心所）（屬於究竟諦的涅槃並不包括在內）。在此，真實語和不妄語跟持戒有關，因此可歸列在持戒波羅蜜之內。屬於慧心所的真实智則歸列在智慧波羅蜜裡。

慈波羅蜜與禪那波羅蜜有相同的性質，因此被歸列在後者之中。

捨波羅蜜擁有中捨性心所與慧心所。由於有關連的性質，中捨性心所應列為禪那波羅蜜。而跟智捨有相同性質的慧心所則應歸列在智慧波羅蜜裡。

決意波羅蜜應該被歸列在所有六波羅蜜之中。

（修佈施之不動搖決心應歸列在佈施波羅蜜之中。修持戒、忍辱、精進、禪那與智慧的不動搖決心則應歸列在各別的波羅蜜之中。）

把六波羅蜜組成雙對的好處

佈施、持戒、忍辱、精進、禪那及智慧這六波羅蜜可以配成十五對，即：

- 一、佈施與持戒；
- 二、佈施與忍辱；
- 三、佈施與精進；
- 四、佈施與禪那；
- 五、佈施與智慧；
- 六、持戒與忍辱；

-
- 七、持戒與精進；
 - 八、持戒與禪那；
 - 九、持戒與智慧；
 - 十、忍辱與精進；
 - 十一、忍辱與禪那；
 - 十二、忍辱與智慧；
 - 十三、精進與禪那；
 - 十四、精進與智慧；
 - 十五、禪那與智慧。

菩薩修習：

- 一、佈施與持戒這一對，而獲得了利益眾生與避免傷害他們的雙重好處。
- 二、佈施與忍辱這一對，而獲得了無貪與無瞋的雙重好處。
- 三、佈施與精進這一對，而獲得了慷慨與勤學的雙重好處。
- 四、佈施與禪那這一對，而獲得了遠離貪欲與瞋恨的雙重好處。
- 五、佈施與智慧這一對，而獲得了止禪與觀禪的雙重好處，也獲得學習經典禪定的雙重好處。
- 六、持戒與忍辱這一對，而獲得了身語清淨與意清淨的雙重好處。
- 七、持戒與精進這一對，而獲得了止禪與觀禪的雙重好處。
- 八、持戒與禪那這一對，而獲得了去除違犯性煩惱與困擾性煩惱的雙重好處。（違犯性煩惱是導致造

作身語惡業的煩惱；持戒可以去除這類煩惱。困擾性煩惱是浮現在心裡的煩惱；禪那可以去除這類煩惱。)

九、持戒與智慧這一對，而獲得無畏施與法施的雙重好處。只有具備了戒行才可能行無畏施，而只有具備了智慧才可能行法施。

十、忍辱與精進這一對，而獲得了耐心與恆心的雙重素質。(只有忍辱才能經得起生命中的起起落落，而只有具備了精進才能熱心於行善。)

十一、忍辱與禪那這一對，而獲得去除因瞋恨而生起的怨仇及因貪欲而生起的偏愛之雙重好處。(沒有了忍辱就會對世上不可喜的一面生起厭惡感。沒有了禪那就會因貪欲而受到世上可喜的一面控制內心。)

十二、忍辱與智慧這一對，而獲得觀照名色性空無我和觀照涅槃的雙重好處。

十三、精進與禪那這一對，而獲得了正勤與心平衡的雙重好處。

十四、精進與智慧這一對，而獲得了身為眾生之歸依處與自身之歸依處的雙重好處。(通過精進成為眾生之歸依處；通過智慧成為自身之歸依處。)

十五、禪那與智慧這一對，而獲得了止禪與觀禪的雙重好處。

三元的好處

(同樣地，也有把六波羅蜜組成三元的好處。)

菩薩以修習三元組合而獲得了三重好處。譬如：

-
- 一、通過佈施、持戒與忍辱三元，而去除了貪瞋痴三個惡法之根源。
 - 二、通過佈施、持戒與精進三元，而得以提煉出自己的財物、身體與生命的精華。（由於逃不開五敵，財物並沒有實際的價值，只有把它們拿去佈施才是真正有價值。由於必須面對種種病痛，這身體也是沒有實質的，它的真正精華是在於持戒。生命終有一死，因此它也是沒有實質的，它的真正精華是在於培育觀智。這方面的課題在《十集・干哈本生經》的註疏有解釋。）
 - 三、通過佈施、持戒與禪那三元，而獲得了佈施、持戒與禪那三重善業的好處。
 - 四、通過佈施、持戒與智慧三元，而行三種佈施，即：物施、無畏施與法施。（以佈施而行物施，以持戒行無畏施，以智慧行法施。）

如此，可以把六波羅蜜組成不同的三個一組或四個一組來同時修習，而獲得相等的三重與四重好處。

把六波羅蜜歸納入四住處⁷³的列舉法

說明如何把十波羅蜜縮成六波羅蜜之後，在此應該再講解如何把六波羅蜜歸納入四住處裡。

⁷³ 住處（*adhiṭṭhāna*）：之前我們把 *adhiṭṭhāna* 翻譯為「決意」。但是這意思在這裡並不符合，而「住處」或「依處」是比較適當的意思。《巴英辭典》把 *adhiṭṭhāna* 譯為「決定；決意；自我決定」等之外，也把它譯為「固定、不變的住處」。

-
- 一、真實住處；
 - 二、捨離住處；
 - 三、寂靜住處；
 - 四、慧住處。

（一）真實住處是：究竟諦的涅槃及導向涅槃的前分道，即：真實語（正語心所）、真實離（也是正語心所）及真實智（智慧心所）。（真實語、真實離及真實智是菩薩在修波羅蜜的期間和成佛那一世所依靠的住處。屬於究竟諦的涅槃是他成佛那一世所依靠的住處。因此它們組成了真實住處）。

（二）捨離住處是：以阿羅漢道捨棄與根除一切煩惱，而不再有一絲一滴殘留下來。在起先還是菩薩的時候，他通過修習佈施波羅蜜等來捨棄欲樂目標與欲念。（當他還是在修習波羅蜜的菩薩時，他是不可能捨棄與根除一切煩惱。他只能通過佈施波羅蜜等暫時捨斷或鎮伏捨斷欲樂目標。只有如此菩薩才能建立可供依靠的住處。只有在他證得阿羅漢果與正等正覺而成佛時，他才可算是穩固地建立了完全捨棄與根除一切煩惱的住處。因此，以阿羅漢道完全捨棄與根除煩惱和暫時捨斷與鎮伏捨斷欲樂目標及欲念成了捨離住處。）

（三）寂靜住處是：通過阿羅漢道平息一切「煩惱之火」、證得涅槃以斷除生死輪迴之苦，以及在還是菩薩時通過修習佈施等諸波羅蜜來暫時平息或鎮伏「煩惱之火」。（當還是身為菩薩時是不可能完全平息「煩惱之火」與斷除生死輪迴之苦的。因此菩薩只能修習佈施等來減輕它們，暫時平息或鎮伏「煩惱之火」。如此菩薩得以為自己建立暫時

立足的住處。只有在證佛果時，他才能完全去除「煩惱之火」與生死輪迴之苦，而建立了穩固住處。在此平息「煩惱之火」與生死輪迴之苦組成了寂靜住處。）

（四）慧住處是：阿羅漢果智、正等正覺及一切在他開悟之前已擁有的智慧，例如方法善巧智等。（在身為菩薩時，他只有前面部份的智慧，例如方法善巧智等。只有在證得佛果時，他才能以阿羅漢果智與正等正覺建立穩固的住處。因此上述的種種智慧組成慧住處。）

至於一般無知的俗人，他們只能依靠欲樂目標與欲念，而這些就組成了他們的住處。然而菩薩則能很清楚地看到欲樂目標與欲念的危險，因此為自己建立了真實、捨、寂靜與慧住處，以朝向解脫欲樂目標與欲念，即涅槃。

菩薩如何在心流裡成就四住處？

被授記後，菩薩以波羅蜜思擇智省察諸波羅蜜。之後，他發願成就一切波羅蜜，進而依願實行。如此真實住處即在菩薩的心流裡現起。

在他修習諸波羅蜜時，他捨棄對立的煩惱、欲樂與欲念。因此捨離住處也現起。

由於波羅蜜的德行而得以去除煩惱，寂靜住處也因此現起。

菩薩通過諸波羅蜜而具備了方法善巧智，慧住處也因此現起。

（這裡的意思是：每當他修習十或六波羅蜜時，或實行與波羅蜜有關的善業時，在菩薩的心流中即會現起：

一、真實住處，精進而不畏縮地如所發之願實行；二、捨離住處，即捨棄與波羅蜜對立的煩惱；三、寂靜住處，即

去除煩惱；四、慧住處，即利益眾生的方法善巧智。因此六波羅蜜可以再縮小為真實、捨離、寂靜與慧四住處。）

當某人在進行無可指責的事業後得到盈利時，他將更努力與勤勞地繼續投入於事業裡。在此，起先進行事業得來的盈利是因，更努力與勤勞地繼續投入於事業是果。

同樣地，在菩薩實行無可指責的諸波羅蜜時，他得享其四住處的成果，即真實語的甘味、捨棄煩惱（捨離住處）、去除「煩惱之火」（寂靜）及方法善巧智。因此，他一生復一生，以越來越強的精進力實行諸波羅蜜。在此，修善而獲得四住處之利益是因，連續不斷地付出更大的精進力則是果。在這裡必須明白一點，即是修習諸波羅蜜善行與獲得四住處是同時發生的，只是從不同的角度來看而已。

更深入的分析：

（一）在修行佈施波羅蜜時，菩薩得享以下的利益：（a）真實住處，即得以依願而行，沒有失去自己曾說過「我將在見到乞求者時行佈施」的承諾；（b）捨離住處，即得以捨棄跟佈施對立的吝嗇等惡法；（c）寂靜住處，即去除對佈施之物的貪婪、去除對受者的瞋恨（發生在不願意佈施的人），以及去除對佈施的愚痴（比較易於發生在不慣於佈施的人，因為他們害怕浪費了佈施之物，害怕所施之物會受到毀壞）；（d）慧住處，即有智慧地依照計劃在適當的時候佈施適當的東西。

得享四住處的利益之後，菩薩更勤於修習佈施波羅蜜。

（二）同樣地，在修行持戒波羅蜜時，菩薩得享以下的利益：（a）真實住處，即得以如願不犯戒；（b）捨離住處，即得以捨棄惡思與惡法；（c）寂靜住處，即去除惡行所帶來的危害；（d）慧住處，因為智慧是主要的因素。

得享四住處的利益之後，他更勤於修習持戒波羅蜜。

(三)在修行忍辱波羅蜜時，菩薩得享以下的利益：(a) 真實住處，即得以依願修習忍辱；(b) 捨離住處，即得以捨棄因他人的邪惡言行而生起的惡念；(c) 寂靜住處，即去除兇暴的瞋恨；(d) 慧住處，因為智慧是主要的因素。

得享四住處的利益之後，他更勤於修習忍辱波羅蜜。

(四)在修行精進波羅蜜時，菩薩得享以下的利益：(a) 真實住處，即得以依願為眾生的福利付出努力；(b) 捨離住處，即得以捨棄懈怠；(c) 寂靜住處，即去除惡法所帶來的危害；(d) 慧住處，因為智慧是主要的因素。

得享四住處的利益之後，他更勤於修習精進波羅蜜。

(五)在修行禪那波羅蜜時，菩薩得以享以下的利益：(a) 真實住處，即依願深思如何利益眾生；(b) 捨離住處，即捨棄五蓋；(c) 寂靜住處，即心平靜；(d) 慧住處，因為智慧是主要的因素。

得享四住處之後，他更勤於修習禪那波羅蜜。

(六)在修行智慧波羅蜜時，菩薩得以享以下的利益：(a) 真實住處，即與其願相符的方法善巧智；(b) 捨離住處，即捨棄邪道與惡行；(c) 寂靜住處，即去除一切因無明而生起的憂慮；(d) 慧住處，因為智慧是主要的因素。

得享四住處的利益之後，他更勤於修習智慧波羅蜜。

如此，在每付出一份努力修習波羅蜜，四住處皆會生起。因此六波羅蜜是可以被歸納在四住處裡的。

四住處歸納於一住處

就有如六波羅蜜可以歸納在四住處裡，每一個住處皆可包含其他三個住處。其方法如下：

捨離、寂靜與慧住處跟真實住處一樣，皆有誠意依願而行的本質，因此可以歸納於真實住處裡。

真實、寂靜與慧住處跟捨離住處一樣，皆有捨棄對立因素的本質，是為完全捨棄的成果，因此可以歸納於捨離住處裡。

真實、捨離與慧住處跟寂靜住處一樣，皆有去除因業與煩惱而生起之火的本質，因此可以歸納於寂靜住處裡。

真實、捨離與寂靜住處皆以智慧為首，因此可以歸納於慧住處裡。

四住處如何帶來利益？

因此一切波羅蜜皆始於真實住處，現起於捨離住處，成長於寂靜住處，通過慧住處而得以遠離煩惱、達到清淨。

再者，在修習波羅蜜的最初階段，真實住處扮演領導的角色，因為只有具備了真實住處才能開始實行成就波羅蜜。在中期時，捨離住處扮演領導的角色。在以真實住處開始修習波羅蜜之後，於中期時再通過捨離住處來為眾生的福利而捨棄自己的軀體與生命，以繼續成就諸波羅蜜。在最後階段，寂靜住處扮演領導的角色。只有完全去除了一切生死輪迴之苦，才能達到成就諸波羅蜜的任務。

慧住處在初、中與後三個階段皆處於最高的地位。只有具備了智慧，才能開始修習諸波羅蜜，完全捨棄自己的軀體與生命，以及最終完全斷除一切生死輪迴之苦。

每一住處皆不斷地提昇自己與眾生的福利，以及致使某人受到尊敬與愛戴。在這四住處裡，菩薩在身為在家人時，通過真實與捨離住處行物施來利益眾生。在身為出家人時，通過寂靜與慧住處行法施來利益眾生。

四住處的利益

以真實住處而得戒清淨；以捨離住處而得命清淨；以寂靜住處而得心清淨；以慧住處而得智清淨。

再者，以真實住處（因為他不乖離真理），他得以不走向瞋恨的邪道；以捨離住處（因為他不執著於欲樂目標），他得以不走向貪欲的邪道；以寂靜住處（因他清淨無染），而無所畏懼，他得以不走向恐懼的邪道；以慧住處（因為他如實知見諸法），他得以不走向愚痴的邪道。

除此之外，通過真實住處，他得以毫不生氣地忍受寒冷、炎熱、飢餓、蚊蟲、蒼蠅、風吹、日曬、爬蟲類所帶來的不適、他人的污辱、及病痛的折磨。通過捨離住處，他得以善用袈裟、食物、住所與藥物四資具，而沒有因貪欲生起的執著。通過寂靜住處，他避免野象、野馬、野狗等的危險，而徹底地保持平靜。通過慧住處，他毫無愚痴地去除貪欲、瞋恨與殘惡的念頭，以及其他惡法的因素。

通過真實住處，他獲得出離的快樂；通過捨離住處，他獲得獨處之樂；通過寂靜住處，他獲得平靜之樂；通過慧住處，他獲得四道智之樂。

通過真實住處，他獲得初禪之樂；通過捨離住處，他獲得第二禪之樂；通過寂靜住處，他獲得第三禪之樂；通過慧住處，他獲得第四禪之樂。

應如此理解如何把所有的波羅蜜歸納於四住處，以及它們的種種素質。

如何把所有的波羅蜜歸納於兩個因素？

就有如諸波羅蜜可被歸納於四住處，它們也可被歸納

在兩個因素，即悲心與智慧。事實上，只有以悲心和智慧為根基的佈施等諸德行才能成為證得正等正覺的條件。

（以上即是波羅蜜的組合。）

這一篇裡解釋了：

如何把三十波羅蜜縮成十波羅蜜，再濃縮為六波羅蜜，即佈施、持戒、忍辱、精進、禪那與智慧；再如何把六波羅蜜歸納於四住處；最終把一切的波羅蜜歸納於兩個因素，即悲心與智慧。

第十三篇：什麼是圓滿波羅蜜的因素？

對於這問題：「什麼是圓滿波羅蜜的因素？」，它的答案是：

- 一、培育四種成就；
- 二、省察諸波羅蜜的對立因素，再進而去除它們；
- 三、獻身於佛。

簡而言之，圓滿波羅蜜的方法即是：一、斷除自私的愛；二、培育對眾生的慈愛。

詳盡的解釋：

（一）四種圓滿波羅蜜的良方即是：（a）一切資糧成就——心中只抱著正等正覺這唯一的目的，而毫不餘漏地培育與累積一切波羅蜜、捨離與善行菩提資糧；（b）恭敬成就——以至上的敬意去實行；（c）無間斷成就——在每一世裡毫不間斷地實行；（d）無時懈怠成就——在直到成佛為止的漫長時間裡，毫不懈怠地實行。

（二）菩薩應有這樣的決心：「我將毫不猶豫地佈施他

人向我討取之物，包括我所有的財物與自己的生命。我只用佈施之後所剩下來的東西。」因此，他甚至在乞求者還未上門時已把自己擁有的一切財物佈施予人。

如此，他已首先在心中決定捨棄任何自己擁有之物。但是有四個阻礙他佈施的因素（佈施之繫縛）：

- (1) 以往不慣於佈施；
- (2) 沒有足夠的財物以供佈施；
- (3) 所擁有之物太好了，捨不得佈施；
- (4) 憂慮財物會減少。

對於這四個障礙：

(1) 當菩薩有東西可供佈施，而又有乞求者到來，但是他的心卻沒有傾向於佈施時，他了解到：「肯定的，我以往並不慣於行佈施。因此在有這麼好的因緣時我也沒有佈施的念頭。」之後他再省思：「雖然佈施之念沒有在我心中生起，我將佈施以便慣於行佈施及樂於其中。從現在開始，我將慷慨地行佈施。我不是已決定佈施所有的財物給向我討取的人嗎？」

如此省思之後，他快樂與不執著地行佈施。因此菩薩得以去除「以往不慣行佈施」這第一個障礙。

(2) 當沒有足夠的財物以供佈施時，菩薩這麼省思：「由於以往我沒有佈施，因此現在我陷於缺乏財物的困境。所以無論我有什麼東西，我都應該拿去佈施，不管它只是少量或品質劣等，甚至是使到我的生活更困苦也願意。通過這佈施，未來我將得以達到佈施波羅蜜的頂點。」

如此省思之後，他很快樂與不執著地行佈施。因此他得以去除「沒有足夠的財物以供佈施」這第二個障礙。

（3）當所擁有之物品質太好而捨不得佈施時，菩薩這麼省思：「嘿！你不是發願欲證得最聖潔、最令人羨慕的正等正覺嗎？為了獲得它，你應該佈施最聖潔、最令人羨慕之物。」

如此省思之後，他很快樂與不執著地佈施最上等與美妙之物。因此他得以去除「所擁有之物品質太好而捨不得佈施」這第三個障礙。

（4）在佈施之後看到財物減少時，菩薩這麼省思：「逃不開毀滅與損失是財物的本質。由於以往我沒有進行毫不減損的佈施，因此我現在面對財物減損。我將不論多或少地佈施我所擁有的財物。通過這佈施，未來我將得以達到佈施波羅蜜的頂點。」

如此省思之後，他很快樂與不執著地佈施所擁有的東西。行了此佈施，他得以去除「憂慮財物減少」這第四個障礙。

通過適當的省思而去除這些佈施的障礙是一個圓滿佈施波羅蜜的良方。同樣的方法也適用於持戒等其他波羅蜜。

（三）除此之外，菩薩初見佛陀時已自願奉獻身軀，說道：「我願把自己的軀體獻給佛陀。」這獻身於佛陀是一個圓滿波羅蜜的良方。

事實上，已獻身於佛的菩薩這麼省思：「我已把此身獻給佛陀，無論什麼（難題）都盡管來吧！」在每一世奮力修習諸波羅蜜時，若是遇到可能傷害他身體或生命的苦難，或難以忍受的困苦，或受到他人的傷害，甚至可能奪去他的性命，他也這麼地省思。如此省思之後，他保持絕對不動搖的心去面對一切難題，甚至是威脅到性命的，而

堅決地累積諸波羅蜜善業。

如此，先獻身予佛是圓滿諸波羅蜜的一個良方。

再一次簡短表明圓滿波羅蜜的方法，即：一、斷除自私的愛；二、培育對眾生的慈悲心。

詳盡的解釋：

通過透徹地明瞭一切現象的真實本質，菩薩在面對它們時得以保持不受渴愛、我慢與邪見的污染。看到自己其實只是五蘊的自然現象，對自己的執著則日復一日地減輕。

他重覆地培育大悲心，視眾生為自己的親生孩子，對他們的慈悲心不斷地增長。

因此菩薩時常遠離吝嗇等與波羅蜜對立的因素，得以暫時脫離對自己與眾生的貪瞋痴，再運用時常與四住處為伴的四攝法來援助眾生。四攝法是佈施、愛語、利行（有益的行為）與同待（即：平等心；待人如待己之心）。他以導向三種菩提的戒定慧三學幫助眾生，使未得其門而入者得以入門，使已入門者達到成熟。

菩薩的悲心與智慧的確是受到四攝法之佈施莊嚴。（沒有佈施，悲心與智慧就不能顯現。它們在進行佈施時同時顯現。）愛語使到佈施更加優美，因為菩薩是不會在佈施時對受者或侍從粗言惡語，而只說親切友善的話。利行使到愛語更加優美，因為菩薩並不是為了膚淺的快樂說愛語，而是真心誠意地為了眾生的利益服務。）修習波羅蜜、捨離和善行這些菩提資糧即是為了眾生的福利而修習，因此利行是四攝法之一。平等心（同待）使到利行更優美，因為在修習諸波羅蜜時，無論是在任何苦樂的情況之下，菩薩都是有如對待自己一樣地看待一切眾生。

成佛之後，他也以四攝法來進行馴服與教導眾生的任

務，以利益眾生。而他早已通過四住處把四攝法修至最高峰。

再詳盡地分析：

佛陀的佈施已經通過捨離住處而達到圓滿，愛語通過真實住處而達到圓滿，利行通過慧住處而達到圓滿，平等心（同待）通過寂靜住處而達到圓滿。

關於四住處與四攝法，《行藏註疏》有四首頌揚其德行的偈：

“Sacco cāgī upasanto
paññava anukampako
sambhatasabbasambhāro
kaṃ nāmattham na sādhave.”

「他真實、慷慨與寂靜，
有智慧與慈悲，
具足一切資糧（波羅蜜），
還有什麼是辦不到的呢？」

佛陀已達到真實與捨離住處的最高成就；他已息滅了煩惱之火、擁有正等正覺、以大悲心看待一切眾生、具備了諸波羅蜜。還有什麼是他辦不到的呢？

“Mahākaruṇiko sattha
hitesī ca upekkhako
nirapekkho ca sabbattha
aho acchariyo jīno.”

「他是有大悲心的導師，
有捨心卻又為眾生的福利著想，

任何時刻皆不起執著，
這勝利者是多麼的美妙！」

佛陀是人天師，具有大悲心，為眾生尋找福利，直到他們證得涅槃。他對生命中的起起落落保持平衡的捨心。對身內與身外物完全沒有愛染與執著。戰勝五魔⁷⁴的佛陀是多麼的美妙！

“Viratto sabbadhammesu

Sattesu ca upekkhako

Sadā sattahite yutto

Aho acchariyo jīno.”

「不執著於諸法，
以捨心對待眾生，
卻還是熱心於眾生之福利，
這勝利者是多麼的美妙！」

他不執著於諸法，以捨心對待眾生，但還是日以繼夜地致力於為眾生帶來福利。戰勝五魔的佛陀是多麼的美妙！

“Sabbadā sabbasattānaṃ

hitāya ca sukhāya ca

uyyutto akilāsū ca

⁷⁴ 五魔是：一、時常挑戰佛陀智慧之座，帶有一群魔兵的天子魔王，是一位他化自在天的天神；二、煩惱之魔；三、導致生死輪迴之諸行業（上行魔）；四、名色法之五蘊（五蘊魔）；五、死亡（死魔）。

aho acchariya jīno.”

「時時刻刻致力於為眾生
帶來福利與快樂，
而不曾因難題而退縮。
這勝利者是多麼的美妙！」

時刻致力於為眾生（人、天、梵天）帶來福利與快樂，
日以繼夜地執行佛陀的任務，卻沒有顯示出疲累之相。戰
勝五魔的佛陀是多麼的美妙！

（圓滿波羅蜜的因素一篇至此完畢。）

第十四篇：圓滿波羅蜜需要多久？

對於這問題：「圓滿波羅蜜需要多久？」，它的答案
是：

圓滿波羅蜜的最短期限是四阿僧祇與十萬大劫；中等
的期限是八阿僧祇與十萬大劫；最長的期限是十六阿僧祇
與十萬大劫。以上的期限是從被授記為菩薩之後算起。（只
有在固定的期限裡修習了諸波羅蜜，波羅蜜才能達到圓
滿，然後菩薩才能成佛。）

三種不同的期限是跟三類菩薩有關聯的，即是慧者菩
薩、信者菩薩與精進者菩薩。（慧者菩薩需要四阿僧祇與十
萬大劫來圓滿波羅蜜；信者菩薩需要八阿僧祇與十萬大
劫；精進者菩薩需要十六阿僧祇與十萬大劫。）

對於這問題：「他們同樣都是菩薩，為何有三種不同
圓滿波羅蜜的期限？」，它的答案是：慧者菩薩信弱而慧

強，信者菩薩信強而慧中等，精進者菩薩則慧弱。正等正覺是通過慧力得證。慧強則速於證悟，反之慧弱則慢於證悟。智慧強弱的差異決定了圓滿波羅蜜的期限。（這是註疏所提供的解釋。）

「同等論師」（與作者有同等資格的論師）認為三種不同期限是因為精進力的不同層次，即強、中等與弱。

再者，其他論師則認為是由於導致解脫之波羅蜜的成熟層次有所差異，即強、中等與弱。

若我們考慮以下三類菩薩之差別後，在以上的三個觀點當中，註疏所提供（第一種）的是為最適當。

三類菩薩

在菩薩第一次被授記時（例如須彌陀隱士），他們已可被分別為三類菩薩：一、敏知者菩薩（略開智者菩薩）；二、廣演知者菩薩；三、所引導者菩薩。

在三類菩薩中，如果敏知者菩薩有意在他被授記的那一世證得弟子菩提（即成為阿羅漢），他有足夠的善業可以使他在佛陀還未講完一首四行偈的第三行時，即證得阿羅漢果，連同六神通與四無礙解智。敏知者菩薩也被稱為慧者菩薩，他們有最強的智慧。

如果廣演知者菩薩有意在他被授記的那一世證得弟子菩提，他有足夠的善業可以使他在佛陀還未講完一首四行偈的第四行時，即證得阿羅漢果，連同六神通與四無礙解智。廣演知者菩薩也被稱為信者菩薩，他們的智慧屬於中等。

如果所引導者菩薩有意在他被授記的那一世證得弟子菩提，他有足夠的善業可以使他在佛陀剛講完一首四行

偈的第四行時，即證得阿羅漢果，連同六神通與四無礙解智。所引導者菩薩也被稱為精進者菩薩，他們的智慧是最弱。

以上三類菩薩皆在還未被授記的無數劫以前已在心中下定決心欲修習菩薩道。在被授記之後，他們如前述地圓滿諸波羅蜜，而根據固定的期限成就佛果。

提前成就佛果是不可能的

就好像稻種必定在過了固定的時候才會開花、結米與成熟。即使是很勤力地為它灌水等，它也不會提前開花、結米與成熟。情同此理，每一類菩薩是不可能以任何方法在固定的期限之前證得佛果的。即使他每天都以更強的精進力修習波羅蜜、捨離與善行，但因為他的智慧還未成熟，成佛的條件也就不能具足。

因此必須很清楚地知道只有根據固定的期限實踐諸波羅蜜才能令它們達到圓滿。

第十五篇：波羅蜜可以帶來什麼利益？

對於這問題：「波羅蜜可以帶來什麼利益？」，它的答案是：波羅蜜帶來的利益是不會投生至阿鼻地獄等。

更詳細的解釋：

波羅蜜帶來的利益是：不會投生至十八不生處，譬如阿鼻地獄等（將在第八章作更詳細的解釋）、有能力為這世界的福利去修行、二十種美妙（如《中部·後分五十經篇·

空品・美妙經》所描述般)、實現菩薩所有的願望及精於種種工藝。(如《本生經》與《佛種姓經》等所述。)

(在第十二篇:「什麼是波羅蜜的組合」裡所提到十五對波羅蜜的好處也是波羅蜜所帶來的利益。)

再者,以下也是波羅蜜所帶來的利益:

自從發願成佛之後,菩薩時刻為眾生的福利著想,就有如他們的父親。他擁有特殊的素質,值得接受佈施與禮敬。他有如一塊優越的福田。他受天與人敬愛。他的心充滿了慈悲,不會受到獅、豹、虎等野獸的傷害。由於擁有超凡的善業,不論投生到那裡,他的相貌、名譽、快樂、體力與權力都比他人來得優越。他沒有病痛。他有非常清淨的信、精進、念、定與慧。他只有很輕微的煩惱,因此他易於接受批評。他很有耐心、樂於行善。他不會顯露生氣或瞋恨,或毀壞他人的名譽。他不樂於鬥爭、妒忌、狡猾與虛偽。他不傲慢與自大。他很平靜,時刻警覺於善法。他耐心地忍受他人的折辱,而不去報復傷害他們。無論他住在那裡,是城鎮、鄉村或某個地區,那地方就不會有危險與災難。每當他由於所造的惡業投生到惡趣時(譬如在他身為德米亞王子的前二世投生在增盛地獄裡時),他不會跟其他的眾生一樣感到極度的痛苦,反而培育起更強的悚懼智。

再者,命圓足、色圓足、族性圓足、主權圓足、可信語與大威神力也是波羅蜜所帶來的利益。

命圓足是指無論他投生到那裡皆得到長命,他以此圓足而得以修習更多的善業。

色圓足是指相貌美好。菩薩以此圓足得以激起懂得欣賞相好之人對他的信心與敬意。

族性圓足是指投生於上層階級的家族。通過此圓足，菩薩得以影響自滿於高貴出身的人們，引導他們清除我慢心。

主權圓足是指巨大的財富、權勢與眾多的隨從。通過此圓足，菩薩得以運用四攝法幫助應獲益之人，以及正義地阻止人們不當的言行。

可信語是指他為人誠實可靠。以此他成為眾人所依靠的非凡尺度與毫無偏心的標準。他是無可質疑的權威。

大威神力是指有無邊的力量。他不會被擊敗，而只以正義征服他人。

如此，命圓足等皆是波羅蜜帶來的利益。它們本身也是促使波羅蜜增長至無量的原因，也是進入三乘及使它達到成熟的管道。

（以上是波羅蜜帶來的利益。）

第十六篇：什麼是波羅蜜的果？

對於這問題：「什麼是波羅蜜的果？」，它的簡短答案是：波羅蜜之果是以阿羅漢道智與一切知智為首的無量之佛陀素質。即是說，得證佛果是波羅蜜之果。

詳盡的解釋：

其果是獲得具三十二大人相；八十種好；從身體散發出來的八十腕尺周圓身光（此身光即使是在四種情形⁷⁵之下也不會減弱。）；以色身為根基而具有十力智、四無畏智、六不共智和十八不共法⁷⁶等無量素質的法身。

再者，論師提到以下這一首詩：

“Buddhopi buddhassa bhaṇeyya vaṇṇam

Kappam pi ce aññaṃ abhasamāno

Khīyetha kappo cira dīgham antare

Vaṇṇo na khīyetha tathāgatassa.”

「若某尊佛只是頌揚另一尊佛的美德，而在整個大劫裡不另談他事，直到這個大劫結束，而還不能盡頌世尊的美德。」

⁷⁵ 四種情形是：午夜、新月、大森林之中與烏雲滿天而沒有閃電。

⁷⁶ 十八不共法是：一、毫無障礙的過去世智；二、毫無障礙的現世智；三、毫無障礙的未來世智；四、一切的身業皆以智慧為主導；五、一切的語業皆以智慧為主導；六、一切的意業皆以智慧為主導；七、欲不退減；八、勤（精進）不退減；九、定不退減；十、慧不退減；十一、弘法不退減；十二、解脫不退減；十三、不嬉戲或開玩笑；十四、不會犯錯；十五、沒有任何事是他的智慧不可理解的；十六、沒有任何急事；十七、不會粗心大意；十八、不會在沒有適當的省察之下實行某事。

以上佛陀的一切美德皆是波羅蜜之果。

在此，為了激起讀者對佛陀無量之素質的信心與欣賞，進而修習有助於智慧增長的善行，我將在此以善喜隱士（後來的舍利佛尊者）頌揚高見佛（Anomadassi Buddha）的三首詩來結束「雜集」一章。

“Sakkā samudde udakam
pametum ālhakena vā
na tveva tava sabbaññu
ñāṇam sakka pametave.”

「大海洋之水雖無量卻還是可以度量，
但是對於一切知的佛陀，
沒有任何天神或人，
可以測知世尊智慧的深度。」

“Dhāretum paṭhavim sakkā
ṭhapetva tulamaṇḍale
na tveva tava sabbaññu
ñāṇam sakkā dharetave.”

「大地雖無量卻還是可以以秤來度量，
但是對於一切知的佛陀，
沒有任何天神或人，
可以測知世尊智慧的深度。」

“Ākāso minitum sakkā
rajjuvā angulena vā
na tveva tava sabbaññu

ñāṇaṃ sakkā pametave.”

「天空雖遼闊卻還是可以以尺或手來度量，
但是對於一切知的佛陀，
沒有任何天神或人，
可以測知世尊智慧的深度。」

在此結束探討波羅蜜各方面的「雜集」一章。

第八章：十八不生處

[回首頁](#)

十八不生處是指已被授記之菩薩不可能投生的地方。那些跟須彌陀隱士一樣具備了八項條件⁷⁷，再得到授記的菩薩，以後在娑婆世界裡是不可能投生至這十八不生處。這點在《經集·犀牛經》的註釋有提到。

十八不生處是：

- (1) 天生瞎眼。
- (2) 天生耳聾。
- (3) 生為瘋子。
- (4) 生為啞吧。
- (5) 生為殘廢。
- (6) 生為野人。
- (7) 生於女奴之胎。
- (8) 生為頑固邪信者。
- (9) 生為變性人（從男變女）。
- (10) 造五逆惡業⁷⁸者。
- (11) 癲瘋患者。
- (12) 小於鵝鶉。

(13) 生為「飢渴餓鬼」(khuppipāsika peta)、「燒渴餓鬼」(nijjhāmatanhika peta) 或「起尸阿修羅」(kāḷakañcika asura)。「飢渴餓鬼」是永久都受飢渴折磨之鬼，極少有機會得到吃。「燒渴餓鬼」是永久感到熾熱之鬼，因為他時

⁷⁷ 八項條件是授記成為菩薩的八個條件。

⁷⁸ 五逆惡業是弑父、弑母、殺阿羅漢、出佛身血與破和合僧團。

刻都被火焚燒。這些餓鬼在過去世皆是比丘或出家人，就有如目犍連尊者在靈鷲山所遇到之鬼。「起尸阿修羅」的體積有三伽浮他⁷⁹之大，但是卻只有少許的血肉，因此膚色有如枯葉一般。他的眼睛吊在頭上，有如龍蝦之眼一般突出來。由於他細如針尖的嘴巴也長在頭上，即使找到食物也不得不彎下頭來拾取。）

(14) 生於阿鼻地獄與「世界中間地獄」。(世界中間地獄是三個世界相接的空間，在那裡，為惡者受到惡業果報的痛苦。)

(15) 生為他化自在天的魔王。

(16) 生於無想梵天界與淨居梵天界。

(17) 生於無色梵天界。

(18) 生往其他的世界。

關於十八不生處，《殊勝義註》和《佛種姓經註》兩者與《經集註》之間有共同點也有差異。對於上述《經集註》所提出的十八不生處，以下八項並沒有在《殊勝義註》裡提到：

(1) 生為瘋子。

(2) 天生殘廢。

(3) 生為野人。

(4) 生為變性人。

(5) 生於女奴之胎。

(6) 生為癲瘋病患者。

(7) 生為魔王。

(8) 生往其他世界。

⁷⁹ 伽浮他：根據《巴英辭典》是稍為少於兩英里。

《殊勝義註》沒有肯定地指出有多少個不生處。

而《經集註》沒有提到的是：

- (1) 生為女人。
- (2) 生為雙性人。
- (3) 生為黃門。

(《佛種姓經註》所列舉的跟《殊勝義註》的一樣。)

南傳菩薩道上冊至此完畢。

Ciraṃ tiṭṭhatu saddhammo,
dhamme hontu sagāravā, sabbepi sattā.
願正法久住，願一切眾生向法致敬。

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 Sayādaw

緬譯英：烏哥烈及烏叮靈 U Ko Lay and U Tin Lwin

英譯中：敬法比丘



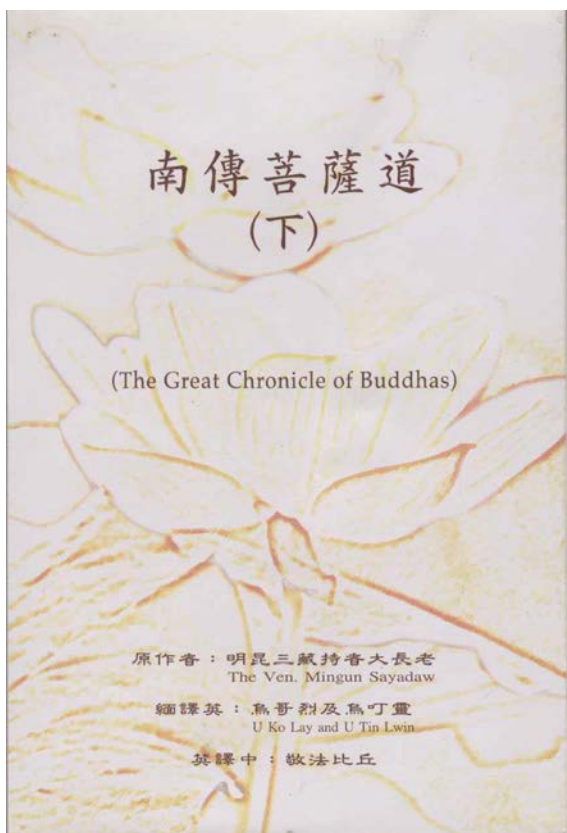
目 錄

	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



[回首頁](#)



作者簡介

[回首頁](#)

本書的作者是緬甸已故的 Bhaddanta Vicittasārābhivamsa，一般上人們都稱他為明昆三藏持者大長老。

他於 1911 年 11 月 11 日出生於 Thaibyawa。八歲時，他被送去 Min-gyaung 寺讀基本佛學。十歲時，他在那間寺院出家為沙彌，授戒師是 U Sobhita 大長老。

十年後，他去到 Sagaing，明昆山的法流寺深造。在 1930 年時，他受了具足戒。當他的授戒師，即第一代法流寺住持在 1937 年去世時，他成了該寺的住持。

大長老在 1953 年成了緬甸有史以來的第一位三藏持者 (Tipiṭakadhara)。他花了四年的時間通過了在緬甸最艱難的佛學考試。這項考試不單只要求應考者能流利地背誦三藏，更需要精通一切註疏與疏鈔。在 1985 年，大長老能一字不差地背誦一萬六千頁佛教經典的能力被列入健力世大全裡。(過後另有五位比丘通過了這項最艱難考試。目前在世的還有三位。)

在佛教第六次經典結集召開前，他被委為三藏經典總編輯。在召開經典結集的兩年期間內，他扮演了回答者的角色(即第一次結集時優婆離尊者與阿難陀尊者的角色)。其時發問者是已故的馬哈希大長老(他扮演了大迦葉尊者的角色)。

經典結集結束之後，在當時緬甸首相烏努 (U Nu) 多次懇求之下，大長老從 1956 年至 1969 年期間，一共花了

十三年的時間來編這套《大佛史》。這套《大佛史》一共有六集八冊。第一集上下兩冊解釋如何修習菩薩道，其主要資料來源是《佛種姓經》、《行藏》、《本生經》及它們的註疏，也有些部份是引用自其他經典及論著，例如《清淨道論》。其餘五集六冊則解釋佛法僧三寶：第二至第五集細述佛陀降生人間至證入般涅槃期間的事跡；第五集的最後一章解釋法寶；而第六集上下兩冊則簡述諸大弟子的事跡，包括比丘、比丘尼及在家男女居士。這套巨著為緬甸佛教作出了巨大的貢獻，普遍受到僧伽與在家眾的歡迎與稱頌。

除此之外，大長老也成立了三藏協會以訓練年輕一代的比丘成為三藏持者。他也協助推動成立佛教大學與為僧伽特設的佛教命施專科醫院。

一九九三年二月九日，大長老在明昆山法流寺病逝，享年八十一歲。

中譯序

[回首頁](#)

此書分為上下兩冊，譯自英文版的《大佛史》(The Great Chronicle of Buddhas)的第一集上下兩冊講解菩薩道的部份。譯此書的原意是希望發願修菩薩道者得以窺見記載於巴利聖典裡的菩薩行道，而對他們在實踐其願方面有所助益；也希望欲證悟阿羅漢道果者能更了解應當如何修習波羅蜜，再實踐之以令其成熟，而早日解脫生死苦海。

在學長推荐之下，譯者細閱此書的英文本，深覺該書極具啟發性，而且實際管用，肯定會令認真的讀者獲益良多。就譯者本身而言，他從以在家身份翻譯此書，再以出家身份校稿，有此轉變實多得此書法水沐浴之故。這的確合乎世尊所說的「護法者法亦護之」，而且在今生亦得見其成效。

在此，譯者謹以翻譯此書來禮敬世尊、正法與聖僧伽。願世尊善說的正法寶藏得以久住於世。

感謝蔡偉恆先生把手稿輸入電腦、靈泉禪寺提供電腦及列印機、弘誓文教基金會提供列印機及銅版紙。也感謝校稿者及所有協助出版此書之人。願他們對此書的貢獻有助於他們早日證悟涅槃。

最後，譯者與他敬愛的母親、長輩、親人、朋友、所有的讀者及一切眾生分享翻譯此書的功德，也把此功德迴向予其已故的父親。願他們的隨喜成為他們早日獲得解脫的助緣。

譯者敬法比丘

一九九九年五月

寫於台灣月眉山靈泉禪寺

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

禮敬世尊、阿羅漢、正等正覺者

[回首頁](#)

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·俱胝品》中有一首偈：“Sīle patiṭṭhāya naro sapañño...”——「具戒有慧人……」

在此偈中，佛陀解說若某人投生時三因具足⁸⁰，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·俱胝品》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，是無助於證悟涅槃的，反而是造成不斷在輪迴中生死因素，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

⁸⁰ 三因結生心是指在結生那一剎那的心具足了無貪、無瞋與無癡三因。

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·俱胝品》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 dānaṃ databbaṃ yathā dinnam mahāpphalaṃ.*”，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，param（前綴）跟意為「走向」的 maya（詞根）組合成一字，param 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，param（前綴）跟意為「放進」的 mi（詞根）組成一字，param 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，param 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。)

Paramāṇaṃ ayaṃ pāramī：意即波羅蜜是菩薩的修行。或 Paramāṇaṃ kammaṃ pāramī：意即波羅蜜是菩薩的任務。或 paramissa bhāvo pāramitā paramissa kammaṃ 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：“Pāraṃ nibbānaṃ ayaṃ ti gacchanti etāhi 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：“taṇhāmānadiṭṭhihi anupahatā karuṇ’ūpāyakoṣalla 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·小品》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』⁸¹是為佈施。」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

⁸¹ 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。

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·小品·袈裟毘度》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，即我和我的假相，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鉢，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）⁸²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：

⁸² 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。

「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⁸³；五、涅槃；六、觀念或概念。在教法裡，「法」的意思是「聖」；而在

⁸³ 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（*ekālabhāna*）；

四、與心擁有同一依處（*ekavatthuka*）。

——《阿毗達摩概要精解》、第二章、節一。

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。」

（*Ciraṃ 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⁸⁴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

⁸⁴ 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。

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，即是只食用在托鉢時得來的食物。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鉢，然後把食物放在鉢裡，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，他就在那里極盡努力地修禪，決定在斷除一切煩惱與成為阿羅漢之前不起身。他甚至不起身去托鉢，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，他帶著鉢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。」

住持告訴他沒有人有問題。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鉢。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・癡狂本生經》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⁸⁵並沒有親手佈施，

⁸⁵ 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

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。

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

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。

裘。)

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、什麼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

犛牛

在緬甸原文裡，作者詳盡地形容我們譯為「犛牛」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）的東鉢大長老的想法，說牠是犛牛，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夾住，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。須彌陀隱士以犛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（*kāma*vitakka）、瞋恨思惟（*byāpāda*-vitakka）與傷害思惟（*vihiṃsa*vitakka）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、無癡、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」(*dubbhāsa-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 rukkhaharuṇa-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 *sisā*，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 *sisā* 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*, *sisā* 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-saṅgha*”是「一群人」，“*sakuṇa-saṅgha*”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 kāyakammaṃ vacīkammaṃ ājīvo supārisuddho 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困難的制限，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《毘度品》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鉢的阿羅漢說服了；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⁸⁶之懲罰，之後再進行摩那埵⁸⁷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。

⁸⁶ 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。

⁸⁷ 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。

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」（*Ghāṭikāra*）

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 nīccasīla 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，很清楚地十戒並非作為常戒來持，只是偶而受持而已。

再者，《相應部·俱舍品·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·小品》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⁸⁸，但是世尊只選慈心加於八戒之上

⁸⁸ 四無量心是慈、悲、喜、捨。

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·小品·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；
- 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⁸⁹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

⁸⁹ 譯按：上座是戒臘較高的比丘，下座則是戒臘較低的比丘。

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鉢時眼光下垂，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鉢時東張西望的，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。

由於四念處是心繫繫之處，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鉢。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⁹⁰，那麼他就犯了波逸提罪。

⁹⁰ 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。

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取與吃了菜餚或飯，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；
- 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？只有托鉢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；有位帶著這樣的鉢、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，我將帶鉢隨後來。」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？」「當我來這間家托鉢時，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？他時常佈施給托鉢的人這麼一句話『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」⁹¹，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（Vaṅṣisa）在托鉢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

⁹¹ 「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。

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圖畫。今天你們讓我知道，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。」在提著長老的鉢，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，以及向他耍些藥回來。」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⁹²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，

⁹² 「有網印的手」是三十二大人相之一。

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，比丘應精進地以托鉢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。他就像：「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，你留在這裡等我托鉢回來。」之後他就去村子裡托鉢。那家人看到他時就把鉢接過來，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，他們再佈施一鉢

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。」

其時一位服侍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⁹³來獲取天悅就好像還俗一般。我已經決定死得有完整無缺的戒⁹⁴。」

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⁹⁵之戒是安息遍淨戒。

（B）戒有五種：

- 一、斷戒（pahāna sīla）；
- 二、離戒（veramaṇī 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。

⁹³ 在此破戒是指還未成為阿羅漢就死去。

⁹⁴ 完整無缺的戒是指證得阿羅漢果之後才死去。

⁹⁵ 在此「等」是指辟支佛與正等正覺者。

（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。

（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⁹⁶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。

⁹⁶ 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·大供犠品·迦努娑泥經》（*Jāṇussoṇi 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⁹⁷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。
三種邪思惟是：

一、欲貪思惟，即想像欲樂目標為可喜之物。

⁹⁷ 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。

- 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：“*nekkhammaṃ pabbajja-mūlakaṃ*。”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、鉢等資具，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：「就好像比丘在托鉢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·小品·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：「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⁹⁸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。

智慧波羅蜜一章至此完畢。

⁹⁸ 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。

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、癡，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峇娃帝公主的芳心（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》在注解《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，譬如瞿低迦尊者和闍那尊者，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·俱胝品·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鉢得來的食物過活。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理由。

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·小品·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，提兩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《黃金啖摩本生經》（*Suvaṇṇasāma Jātaka*）和其他本生經裡，我們可以看到「許願真實語」的例子。

在《黃金啖摩本生經》裡提到，有一次，照顧瞎眼父母的黃金啖摩菩薩去河裡取水。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，向一邊躺著的黃金啖摩轉身躺向另一邊。

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实語。」

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啖摩的母親。現在她住在香醉山。她也從山上下來到黃金啖摩昏迷的地方，自己說：「我已經住在喜馬拉山裡

的香醉山很久了。在我的一生裡，我最愛的人即是黃金啖摩。若這是真的，願黃金啖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，願黃金啖摩所中的毒得以清除。」

當父母與女神正在悲傷時，年輕的黃金啖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啖摩所中的毒之願，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。後者把國王給的眼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《鵝鵝本生經》裡提到，有一次菩薩投生為鵝鵝。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鵝鵝。

關於這點，在此必須給予澄清。在前面所提及的黃金睽摩等故事裡，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。但這小鵝鵝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时刻刻都持守的。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《黃金曄摩本生經》裡，當華利夜佉王問黃金曄摩說：「你是什麼族人？你是誰的兒子？」當時若黃金曄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。」黃金睽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；黃金啖摩、蘇波羅哥、尸毘王、魚、小鶴鶉、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、黃金啖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、只關係到過去的真实；
- 二、關係到過去和現在的真实；
- 三、只關係到未來的真实；
- 四、沒有特定時間的真实。

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《黃金啖摩本生經》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「我們愛啖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啖摩」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《鴈鵝本生經》裡，小鴈鵝所說的「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·小品》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。

關於鉢的決意

同樣地，當比丘獲得鉢之後，他必須在十天之內決意它的用途，說：「這是我的鉢。」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。對鉢作出決意是指心要堅定地決意：「這是我的鉢。」

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）和文茶居士（Menḍaka）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，有什麼相是可能我知道的呢？」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，他把金鉢放在河中，決意地說：「若我會成佛，願這鉢向上流漂去，不然的話就讓它往下流漂去。」而那鉢果真向上流漂去，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·小品》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（陶師梵天供養的鉢在佛陀接受善生供養乳飯時已消失了），四大天王來到佛前，以及供養四個翠玉鉢給佛陀。然而佛陀拒絕了。四大天王再供養四個腰豆色彩的石鉢給佛陀。此時，為了增強他們的信心，佛陀接受了他們所供養的鉢，然後決意說：「願這四個鉢變成一個。」其時那四個鉢就變成一個有四道環口的鉢。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，當黃金啖摩的父母與多孫陀利女神各自說真實語時，他們都希望黃金啖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，當黃金啖摩的父母說真實語時，他們說：「之前啖摩有修正法。」（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，以及關於袈裟和鉢的決意，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：

“Caturō ange adhiṭṭhāya semi vammikamuddhani chaviyā cammena maṁsena nahāru atṭhikehi vā yassa etena karaniyam dinnam 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《黃金毘摩本生經》裡的菩薩如何修慈愛。摘自《行藏》的故事簡要如下：

「舍利弗，當時我是黃金毘摩，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，我們並不知道黃金毘摩的家庭、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》則說當黃金毘摩菩薩中箭時，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。」

黃金睽摩就說：「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睽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。然而從黃金睽摩的故事裡，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，就好像黃金睽摩的例子一般。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鉢時，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，黃金睽摩受到老虎、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
Upekkhāpāramitaṃ gantvā
Sambodhiṃ 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 dukkaṃ upadahanti
Ye ca denti sukhaṃ mama
Sabbesaṃ 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 majjhatakaralakkhaṇa 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。

Ciraṃ tiṭṭhatu saddhammo,
dhamme hontu sagāravā, sabbepi sattā.
願正法久住，願一切眾生向法致敬。

[回首頁](#)