

大佛史

Mahābuddhavaṃsa

The Great Chronicle of Buddhas

第一卷 上冊

作者：明昆西亞多——雍基搭薩拉阿毗旺薩
尊者

三藏持者、佛法寶庫看守者、最上大智
者、勝旌旗大國師

Ven. Mingun Sayadaw

Bhaddanta Vicittasārābhivaṃsa

Tipiṭakadhara, Dhammabhaṇḍāgārika,

Agga Mahāpaṇḍita, Abhidhaja Mahārattḥaguru

英譯者： 吳果雷、吳聽林

U Ko Lay & U Tin Lwin

中譯者： 佛弟子等



作者：明昆西亞多

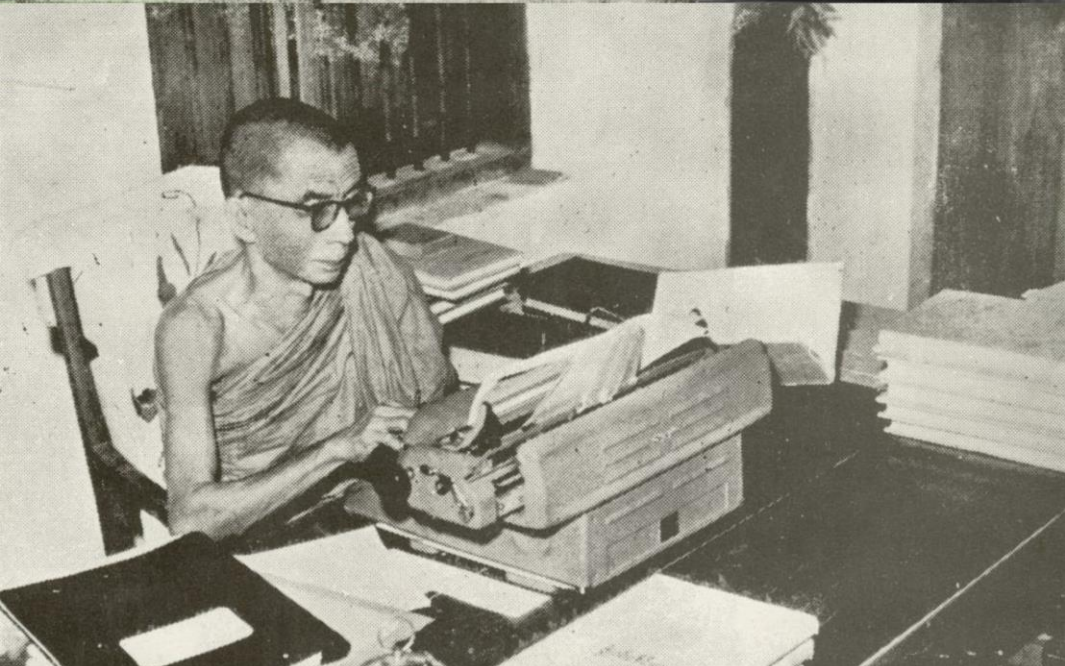
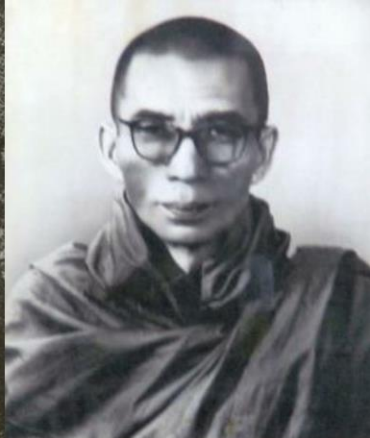
維基搭薩拉阿昆旺薩尊者

Ven. Mingun Sayadaw

Bhaddanta Vicittasārābhivamsa



明昆西亞多在第六次聖典結集期間
擔任聖典的編輯任務



目錄

目錄	i
凡例	xiv
略語表	xv
作者簡介	xx
序言	xxv
英譯版前言	xxx
作者序言	xxxiii
《佛種姓註》	xxxix
大佛史	xxxix
善法瓦提佛史	xl
國家佛教委員會版的大佛史	xl
編者的更替	xli
我接手編撰	xlii
國家佛教委員會的邀請	xliii
總理的書面邀請	xliv
吳林先生的博學	xliv
編撰《大佛史》的新規劃	xlv
致讀者	xlvi
中編序	xlviii
第一章 禮敬與願望	1
第二章 佛陀出世稀有難得	5
生在佛陀出世時代是稀有難得的機會	5
一、菩薩	7

三種未來佛（菩薩）	10
三類菩薩的差別原因	12
不可能在未圓滿波羅蜜的時程之前成佛	15
二、菩薩的任務	16
菩薩的德行	20
修習波羅蜜期間不長住天界	22
波羅蜜與海洋的比較	23
菩薩不會感到強烈痛苦	23
需漫長時間來圓滿波羅蜜	24
三、佛陀	27
四、佛陀的任務	29
省思佛陀出世稀有難得	32
沒有譬喻可形容波羅蜜	35
即使要成為菩薩也是困難的	36
讓這個時機有好結果	39
第三章 善慧婆羅門	41
善慧未來佛	43
第四章 善慧出家	45
大布施	47
出家	48
開始沙門的生活	50
捨棄草庵前往樹下	51
以水果為食修習禪定	53
第五章 授記	57
盛大準備迎接燃燈佛及其僧眾	58
善慧參與修補道路的工作	60
燃燈佛的到來	61
善慧發願成佛	62

善友——未來的耶輸陀羅	63
授記	64
人天的喝彩	68
燃燈佛走進喜樂城	68
善慧的滿意與歡喜	70
天神宣告三十二種預兆	70
天神與梵天鼓勵的話	74
第六章 省察波羅蜜	75
一、布施波羅蜜	77
二、持戒波羅蜜	78
三、出離波羅蜜	79
四、智慧波羅蜜	79
五、精進波羅蜜	80
六、忍辱波羅蜜	81
七、真實波羅蜜	82
八、決意波羅蜜	83
九、慈波羅蜜	84
十、捨波羅蜜	85
省察十波羅蜜後大地震動	86
天神與梵天向善慧致敬	88
隨釋 (Anudīpanī)	91
序言	91
前言	93
第一、二、三章	95
波羅蜜的定義	95
普通波羅蜜、近波羅蜜和勝義波羅蜜的區別	96
決意死	97

劫 (kappa)	98
劫的分類.....	99
中劫等等.....	101
三種中劫.....	102
壽劫.....	103
大劫的分類	107
不死城的名稱.....	109
十種聲音	110
第四章 善慧出家	111
經行道的五種缺失	111
八種沙門安樂	112
在家裝束的九種缺失	119
纖維袈裟的十二種利益	119
纖維袈裟	120
三腳木架	121
水壺和軛形扁擔	121
黑羚羊皮	122
髮髻和頭髮編成的圓髮套	124
八種隱士	125
緬甸有三種人被稱為“ရှင်” (shin,尊者)	129
草庵的八種缺失	130
樹下的十種利益	131
第五章 授記	133
授記	133
尼連禪河	134
“ဗုဒ္ဓဝိဒ္ဓိ” (授記) 的註記	135
天神宣告三十二種預兆	137

預兆的註記	137
第六章 波羅蜜	139
第一節 布施波羅蜜	139
波羅蜜的含義	145
波羅蜜	148
波羅蜜的特相、作用、現起和近因	149
一些關於布施值得注意的要點	151
布施與捨	152
布施與捨的相似處	154
稱為捨的布施	155
關於布施不同層面的雜集	158
一、什麼是布施	159
二、為什麼稱為布施	159
三、什麼是布施的特相、作用、現起和近因	162
四、有幾種布施	162
(一) 布施種類的二法	163
1. 財施和法施	163
儀式是否為構成布施的必要條件 ..	165
2. 內財施和外財施	168
3. 財施和無畏施	169
4. 輪轉依止施和不輪轉依止施	169
5. 有罪施和無罪施	169
6. 親自施與非親自施	170
7. 細心施與非細心施	170
8. 智相應施和智不相應施	171
9. 有行施與無行施	172
10. 喜施與捨施	173

11.如法施與不如法施	173
12.奴隸施與自在施	174
13.不動施與可動施	175
14.有伴隨施與無伴隨施	175
15.經常施與非經常施	176
16.執取施與不執取施	176
17.殘餘施與非殘餘施	177
18.有命施與死後施	178
19.個人施與僧伽施	179
郁伽居士的簡要故事	184
一位寺院施主的故事	190
一些關於個人施與僧伽施值得思考的 觀點	191
《律藏》記載的四種僧伽施	193
20.應時施與非應時施	196
21.現前施與非現前施	197
22.同等施與無比施	198
(二) 布施種類的三法	200
有木者提舍布施的故事	206
(三) 布施種類的四法	212
(四) 布施種類的五法	213
2.五種非善士施	214
3.五種善士施	215
6.五種非福施	217
7.五種大施	219
(五) 布施種類的六法	220
(六) 布施種類的七法	220
(七) 布施種類的八法	220

(八) 布施種類的九法	225
(九) 布施種類的十法與十四法	228
五、什麼是增強布施福報的因素	229
六、什麼是減弱布施福報的因素	229
對「信」的一些探討	233
第二節 持戒波羅蜜	236
犛牛	236
持戒各方面的雜集	236
一、什麼是戒	237
思戒與離戒	238
無貪戒、無瞋戒與正見戒	238
律儀戒與不違犯戒	240
二、為什麼稱為戒	241
三、什麼是戒的特相、作用、現起和近因	245
四、什麼是戒的利益	246
五、有幾種戒	248
(一) 戒種類的二法	248
1. 作持戒與止持戒	248
值得特別思考的要點	250
2. 等正行戒與活命八戒	252
3. 離戒與非離戒	258
4. 依止戒與不依止戒	259
5. 時限戒與終生戒	259
6. 有限制戒與無限制戒	262
7. 世間戒與出世間戒	263
(二) 戒種類的三法	263
1. 下等戒、中等戒、上等戒	263
2. 我增上戒、世間增上戒、法增上戒	

.....	265
3.執取戒、不執取戒、安息戒.....	265
4.清淨戒、不清淨戒、有疑戒.....	266
5.有學戒、無學戒、非學非無學戒	268
(三) 戒種類的四法.....	268
1.退分戒、住分戒、勝分戒、抉擇分 戒.....	268
2.比丘戒、比丘尼戒、未具足戒、在 家戒.....	269
偶爾戒.....	275
梵行五戒.....	280
一食梵行五戒.....	282
布薩八戒.....	283
布薩九戒.....	284
三種布薩戒.....	286
三種布薩日.....	289
a.普通布薩日.....	289
b.警醒布薩日.....	290
c.非常布薩日.....	291
3.自然戒、慣行戒、法性戒、前因戒	297
4.波提木叉律儀戒、根律儀戒、活命 遍淨戒、資具依止戒.....	298
正行.....	303
行處.....	303
(2) 根律儀戒.....	305
大提舍長老例子.....	306

(3) 活命遍淨戒	308
施主家比丘的故事	312
(4) 資具依止戒	314
如何成就這四種戒	317
不惜生命成就波提木叉律儀戒長老們的故事	318
心護長老的故事	319
大友長老的故事	321
舍利弗尊者的故事	323
食芒果大提舍長老的故事	325
兩種省思	326
四種受用	327
四種戒清淨	328
(四) 戒種類的五法	330
大僧護長老的故事	332
大富長者子提舍長老的故事	333
一位大長老的故事	335
六、什麼是戒的雜染	336
七、什麼是戒的淨化	336
第三節 出離波羅蜜	342
出離波羅蜜的要義	342
如何正念地獲得解脫	343
出離與比丘生活的關係	344
五種林野住者	346
兩種出離	348
第四節 智慧波羅蜜	352
三種慧	352
四種智者	355

智慧的本質	356
智慧的種類	361
七種培育智慧的方法	362
智慧的素質	369
第五節 精進波羅蜜	372
菩薩的精進	372
佛陀對過去世精進的深刻印象	372
四正勤	374
培育精進的十一個因素	375
精進的主要來源	379
大藥本生	383
大藥的精進	384
精進的素質	385
第六節 忍辱波羅蜜	388
忍辱的本質	390
富樓那尊者的忍辱	391
帝釋天王的忍辱	393
無忿與忍辱	394
無忿和忍辱都是國王的責任	395
九瞋怒事	395
無理瞋	397
八種力量	397
沙門和婆羅門	398
第七節 真實波羅蜜	402
兩種諦	402
俗諦	403
勝義諦	403
想和慧	404

思想主義者的觀點	406
通俗名稱的重要性	408
教兩種諦的原因	409
自性諦與聖諦	410
聖諦	410
苦聖諦	410
苦集聖諦	413
苦滅聖諦	414
涅槃	416
兩種涅槃	417
三種涅槃	419
道聖諦	420
中道	420
教理諦和行道諦	422
(一) 取信真實語	423
詛咒	427
(二) 滿願真實語	432
蘇巴拉卡的故事	434
希威王的故事	436
佛陀時代真實的力量	443
佛教傳入斯里蘭卡後真實語的力量	444
(三) 離妄真實語	446
菩薩說這三種真實語的情況	449
兩種真實語	449
真實與時間	453
勝義真實波羅蜜	454
第八節 決意波羅蜜	458
各種決意	458

關於布薩的決意	459
關於袈裟的決意	460
關於鉢的決意	460
關於禪那的決意	461
關於神變的決意	463
兩家長老	464
桑給恰沙彌	466
舍利弗大長老	466
入滅盡定之前的決意	469
三種決意	470
(一) 預兆決意	470
(二) 願望決意	472
決意與真實語的差別	475
(三) 任務決意	476
菩薩和三種決意	478
德米亞王子的決意	480
第九節 慈波羅蜜	482
三種愛	482
慈和無瞋	483
五百二十八種慈	484
依《慈經》來修慈的方法	489
(一) 一切攝慈	491
(二) 二法修慈	491
(三) 三法修慈	493
菩薩的慈愛	495
毘舍佉長老的故事	497
一個獵人的慈愛	498
偽裝為慈愛的貪	499

《較佳本生經》	500
《一王本生經》	501
佛陀的慈愛	502
第十節 捨波羅蜜	504
捨的含義	504
修捨	504
大身毛豎立所行	512
成就捨	514
捨的要素	515
十種捨	516
捨波羅蜜與十種捨	520

凡 例

1. 括弧（）內的字是為了補足語氣和幫助讀者了解，依文意加入的。
2. 六角括號〔〕內的字可以取代前面的字或文句。
3. 實心括號【1】內的數字是本書英譯版原文的頁碼。
4. 本書所引的巴利聖典出處，在註腳所標的“Bu.ii,p.1.”數字，是緬甸第六次結集（Chaṭṭha Saṅgāyana）版巴利原文的頁碼。
5. 為了方便學者進一步查閱巴利聖典原文，我們儘可能在註腳附上出處。
6. 我們所採用巴利聖典出處的略語，其表示為：“A.”表示《增支部》，其餘的請見略語表。羅馬字母“i,ii,iii”等表示冊數；“p.1,2,3”等表示頁碼；“v.1,2,3”等表示偈頌的數目。

略語表

- A. = Aṅguttara Nikāya 《增支部》
- AA. = Aṅguttara Nikāya Aṭṭhakathā = Manorathapūraṇī
《增支部註》 - 《滿足希求》
- AT. = Aṅguttara Nikāya Tīkā 《增支部復註》
- Abhid. = Abhidhānappadīpikā 《闡明名詞》
- Abhid. = Abhidhānappadīpikāṭīkā 《闡明名詞復註》
- Abhs. = Abhidhammatthasaṅgha 《攝阿毘達磨義論》
- Abhv. = Abhidhammāvatāra 《入阿毘達磨論》
- Anāgat. = Anāgatavaṃsa 《未來種姓》
- Ap. = Apadāna 《本行經》
- ApA. = Apadāna Aṭṭhakathā = Visuddhajanavilāsini
《本行經註》 - 《優美淨人》
- Bu. = Buddhavaṃsa 《佛種姓》
- BuA. = Buddavaṃsa Aṭṭhakathā = Madhuratthavilāsini
《佛種姓註》 - 《優美甘義》
- Cnid. = Culla Niddesa 《小義釋》
- CnidA. = Culla Niddesa Aṭṭhakathā =
Saddhammapajjotikā 《小義釋註》 - 《正法光明》
- Cv. = Cūlavāṃsa 《小史》
- Cyp. = Cariyāpiṭaka 《所行藏》
- CypA. = Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā = Paramatthadīpanī

《所行藏註》 - 《闡明勝義》

D. = Dīgha Nikāya 《長部》

DA. = Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā = Sumaṅgalavilāsini

《長部註》 - 《善吉祥美》

DṬ1. = Dīgha Nikāya Ṭīkā 《長部復註》

DṬ2. = Dīgha Nikāya Abhinavaṭīkā 《長部新復註》

Dhp. = Dhammapada 《法句經》

DhpA. = Dhammapada Aṭṭhakathā 《法句經註》

Dhs. = Dhammasaṅgaṇī 《法集論》

DhsA. = Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā = Atthasālinī

《法集論註》 - 《殊勝義註》

DhsṬ1. = Dhammasaṅgaṇī Mūlaṭīkā 《法集論根本復註》

DhsṬ2. = Dhammasaṅgaṇī Anuṭīkā 《法集論隨復註》

Dhāt. = Dhātukathā 《界論》

DPPN. = Dictionary of Pāli Proper Names

《巴利專有名詞辭典》

Itv. = Itivuttaka 《如是語經》

ItvA. = Itivuttaka Aṭṭhakathā 《如是語經註》

J. = Jātaka 《本生經》

JA. = Jātaka Aṭṭhakathā 《本生經註》

Jinl. = Jinālaṅkāra 《勝者莊嚴》

Kkvt. = Kaṅkhāvitarāṇī Aṭṭhakathā 《疑惑度脫》

Khp. = Khuddakapāṭha 《小誦經》

KhpA. = Khuddakapāṭha Aṭṭhakathā = Paramatthadīpanī

	《小誦經註》 - 《闡明勝義》
Khus. = Khuddasikkhā	《小學》
Kv. = Kathāvatthu	《論事》
KvA. = Kathāvatthu Aṭṭhakathā = Pañcapakaraṇa Aṭṭhakathā	《論事註》 - 《五部論註》
M. = Majjhima Nikāya	《中部》
MA. = Majjhima Nikāya Aṭṭhakathā = Papañcasūdanī	
MṬ = Majjhima Nikāya Ṭīkā	《中部復註》
Mhv. = Mahāvamsa	《大史》
Mil. = Milindapañha	《彌林達王問》
Mnid. = Mahā Niddesa	《大義釋》
MnidA. = Mahā Niddesa Aṭṭhakathā = Saddhammapajjotikā	《大義釋註》 - 《正法光明》
Netti. = Nettippakaraṇa	《導論》
NettiA. = Nettippakaraṇa Aṭṭhakathā	《導論註》
PañpA. = Pañcapakaraṇa Aṭṭhakathā	《五部論註》
PañpṬ1. = Pañcapakaraṇa Mūlaṭīkā	《五部論根本復註》
PañpṬ2. = Pañcapakaraṇa Anuṭīkā	《五部論隨復註》
Ps. = Paṭisambhidāmagga	《無礙解道》
PsA. = Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā = Saddhammappakāsinī	《無礙解道註》 - 《顯揚正法》
Ptn. = Paṭṭhāna	《巴他那〔發趣〕》
Petaḥ. = Petaḥkopadesa	《藏釋》
Pev. = Petavatthu	《餓鬼事》
PevA. = Petavatthu Aṭṭhakathā	《餓鬼事註》

- Pug. = Puggalapaññatti 《人施設論》
PugA. = Puggalapaññatti Aṭṭhakathā = Pañcapakarāṇa
Aṭṭhakathā 《人施設論註》 - 《五部論註》
S. = Saṃyutta Nikāya 《相應部》
SA. = Saṃyutta Nikāya Aṭṭhakathā = Sāratthappakāsinī
《相應部註》 - 《顯揚心義》
SṬ. = Saṃyutta Nikāya Ṭīkā 《相應部復註》
SārṬ. = Sāratthadīpanī Ṭīkā 《闡明實義復註》
SN. = Sutta Nipāta 《經集》
SNA. = Sutta Nipāta Aṭṭhakathā = Paramatthadīpanī
《經集註》 - 《闡明勝義》
Thag. = Theragāthā 《長老偈》
ThagA. = Theragāthā Aṭṭhakathā = Paramatthadīpanī
《長老偈註》 - 《闡明勝義》
Thig. = Therīgāthā 《長老尼偈》
ThigA. = Therīgāthā Aṭṭhakathā = Paramatthadīpanī
《長老尼偈註》 - 《闡明勝義》
Ud. = Udāna 《自說經》
UdA. = Udāna Aṭṭhakathā 《自說經註》
VajṬ. = Vajirabuddhi Ṭīkā 《金剛覺復註》
Vbh. = Vibhaṅga 《分別論》
VbhA. = Vibhaṅga Aṭṭhakathā = Sammohavinodanī
《分別論註》 - 《迷惑冰消〔除遣癡迷〕》
VbhṬ1. = Vibhaṅga Mūlaṭīkā 《分別論根本復註》
VbhṬ2. = Vibhaṅga Anuṭīkā 《分別論隨復註》

VimṬ.	= Vimativinodanī Ṭīkā	《除疑復註》
Vin.	= Vinaya Piṭaka	《律藏》
VinA.	= Vinaya Piṭaka Aṭṭhakathā = Samantapāsādikā	《律藏註》 - 《普端嚴》
VinsA.	= Vinayaṅgaha Aṭṭhakathā	《律攝註》
VinṬ.	= Vinayālaṅkāra Ṭīkā	《律莊嚴復註》
Vism.	= Visuddhimagga	《清淨道論》
VismṬ.	= Visuddhimagga Mahāṭīkā = Paramatthamañjūsā	《清淨道論大復註》 - 《勝義寶箱》
Vv.p.	= Vimānavatthu	《天宮事》
VvA.	= Vimānavatthu Aṭṭhakathā	《天宮事註》
Y.	= Yamaka	《雙論》

作者簡介

本書作者維基搭薩拉阿毘旺薩尊者（Bhaddanta Vicittasārābhivamsa），也就是眾所周知的明昆三藏持者西亞多（Mingun Tipitakadhara Sayadaw）。1911年11月11日他出生於泰標瓦（Thaibyua）村。八歲時，他被送到敏建縣（Myingyan）莊嚴西亞多（Sayadaw U Sobhita）的明教（Min-gyaung）寺接受基礎佛學教育。十歲時，他出家為沙彌，莊嚴西亞多親自為他受沙彌戒。

十年後，他前往緬甸高僧的靜修地——實皆鎮（Sagaing, 沙蓋）明昆（Mingun）的法吼（Dhammanāda）寺進一步學習。1930年他受具足戒成為比丘，護持他的是明昆著名的博學尼師法行（Daw Dhammacārī）戒尼，她是《諦論復註》（Saccavādī-tīkā）的作者；另一位護持者是仰光大慈善家吳吞（U Thwin）居士。從此，法行尼師給他母親般的關懷；吳吞（U Thwin）給他父親般宗教生活的護持。1937年，他受具足戒的戒師——法吼寺的首任住持過世，他繼任為該寺住持。

從十三歲起，明昆西亞多以優異的成績通過了一系列的宗教考試。值得一提的是，在他成為比丘的第四年，通過了由曼德勒教理益教（Pariyatti

Sāsanahita) 協會舉辦的法師 (Dhammācariya) 考試，這是只有少數人敢參加的高難度考試。考試內容是三大註釋書，應試者通常只能在三年內逐一完成，但西亞多在一年內就通過了三部註釋書的所有測驗，並榮獲該協會頒發「教理益教法師之冠 (Pariyatti Sāsanahita Dhammācariya Vaṭṭamsakā)」的榮銜。

然而，最初讓他真正因博學而聞名的，是他通過了緬甸第一次舉辦的三藏持者甄別考試，據說這是最長也是最難的考試。考試名稱就表明應試者必須誦出所背過的全部三藏。此外，他還必須寫出全部聖典原文和註釋書。他花了四年時間通過整個考試，1953年他獲得了緬甸唯一的三藏持者 (Tipiṭakadhara) 和佛法寶庫看守者 (Dhammabhaṇḍāgārika, 佛法司庫) 的榮銜。西亞多背誦一萬六千頁佛教聖典的能力，在1985年榮登了金氏世界記錄¹。(從他之後，只有四位獲得相同的榮銜。²)

獲得三藏持者和佛法寶庫看守者的榮銜，就足以說明他對佛教巨大的貢獻。在第六次巴利聖典結集進行期間，西亞多被任命編輯這次結集的聖典。此外，結集期間，西亞多擔任了答問者 (Visajjaka) 的角

¹ “Guinness Book of Records”，在各華人地區有不同的譯名——台灣：金氏世界紀錄大全；大陸：吉尼斯世界紀錄大全；港澳及新馬：健力士世界紀錄大全。——中編按

² 這是1990年英譯〔編〕者寫作者簡介時的情形，後來相繼有幾位西亞多也通過了三藏持者的考試。——中編按

色，負責回答三藏聖典的所有問題。提問者（Pucchaka）是由已故的馬哈希西亞多擔任。這次的答問，就像當年大迦葉（Mahā Kassapa）長老主持的第一次結集一樣，優婆離（Upāli）長老和阿難（Ānanda）長老分別回答律和法的問題，而明昆西亞多同時兼任了兩位長老的角色。

結集之後，應當時緬甸總理吳努（U Nu）的懇求，他全心投入編撰《大佛史》（Mahā Buddhavaṃsa）的工作，也就是用緬文來闡述諸佛的生平事蹟，內容主要依據《小部》（Khuddaka Nikāya）的《佛種姓》（Buddhavaṃsa）巴利原典來編輯。本書共有六卷八冊，編撰始於1956年，1969年完成。這部恢弘巨著為緬甸佛教文獻作出了偉大的貢獻，受到僧俗二眾的如潮好評。

1980年緬甸僧伽史上發生了一件歷史性大事：緬甸國家僧伽大尊長（Mahā Nāyaka, 大領導）委員會成立了，它是緬甸佛教僧伽所有宗派代表組成的。明昆西亞多被一致推選為秘書長，該委員會是國家佛教事務的最高權力機構，承擔著緬甸佛教成長、發展與繁榮的重責大任。

除了擔任國家僧伽大尊長委員會秘書長的工作外，明昆西亞多還致力於佛教界的三大服務領域，即：1. 為了佛法久住，提供人力與物力以培養更多的三藏持者；2. 提供人力與物力，以支持佛陀教法在國內與海外的弘傳；3. 提供充分的醫療設施，以照顧全

緬甸的僧團成員。

針對第一項任務，西亞多創立了三藏部（Tipitaka Nikāya）組織，主要宗旨是培養年輕比丘，使他們有朝一日能像他自己一般，成為三藏持者和佛法寶庫看守者。在明昆附近的模媚（Momeik）山，有一群佛門龍象的比丘在他的指導下努力學習。

在國家僧伽大尊長委員會成立後不久，西亞多便著手在仰光和曼德勒創辦兩所獨立的佛教教理

（Pariyatti Sāsana）大學，採用新式的教學法指導正自覺者的正法，以培養弘法的尊者（Thera,長老）們，使他們能弘傳佛法到緬甸和其他國家。為了進行第二個項目，經過西亞多不懈的努力，在仰光和曼德勒大學裡宏偉的校舍拔地而起。從1986年起，這兩所大學的授課方針，已全面推動取得法師（Dhammācariya）和大法師（Mahā Dhammācariya）學位的課程。

為了僧團的福利，明昆西亞多推動第三個重要項目，1990年8月18日在西亞多的親自主持下，在曼德勒成立了佛教命施（Jīvitadāna Sāsana）專科醫院，院裡有一百張床位，設施完備，是完全現代化的僧伽醫療中心。

為了表彰明昆西亞多的博學和上述佛教卓越的貢獻，1979年政府授予他最上大智者（Agga Mahāpaṇḍita）的榮銜，1984年再授予他勝旌旗大國師（Abhidhaja Mahārattḥaguru）的榮銜。

七十九歲的西亞多精力充沛，不知疲倦，夜以繼

大佛史

日地推動這三項工作，為所有想要經由佛法方式促進眾生福利的人樹立了榜樣。

序言

溫納教汀（Wunna Kyaw Htin）· 搭賴博士（Dr. Tha Hla）

仰光綜合醫院皮膚性病學副教授和高級顧問
三藏部（Tipiṭaka Nikāya）協會組織主席

自從 1956 年擔任明昆西亞多維基搭薩拉阿毘旺薩尊者（Bhaddanta Vicittasārābhivamsa）的私人醫生以來，我便成為他的虔誠弟子。當時西亞多剛剛以其在巴利聖典方面的卓越學識，榮膺三藏持者和佛法寶庫看守者的榮銜。

在尊敬的西亞多推動佛教徒學習並弘揚佛陀教法的服務計劃之初，我與他所致力之三大領域就有密切的合作。1978 年，為了推動佛教服務方案的第一步，西亞多創立了三藏部佛教組織，我被西亞多委任為該組織的主席。從 1978 年成立以來，執行委員會負責監督的九大協助分支機構，包括曼德勒和仰光的佛教大學、曼德勒的佛教命施（Jīvitadāna Sāsana）專科醫院和海外弘法團在內的行政機構，種種為佛教服務的工作就迅速地蓬勃發展。

作為具有傳播佛教功能之一的三藏部佛教組織的主席，隨著本組織海外弘法團的建立，我覺得有責任

讓西方讀者能讀到，擁有卓越學識並已揚名全世界的西亞多之著作。因此首先我推動把西亞多的六卷八冊《大佛史》翻譯為英文的計畫。第一卷有兩冊，上冊主要講述了善慧（Sumedha）的故事及其隨釋（Anudīpanī）；下冊是關於所有菩薩或未來佛都要圓滿的波羅蜜之各種面向，以及從燃燈佛（Dīpaṅkara）到迦葉佛（Kassapa）二十四佛的生平故事。

第二卷開始講述佛寶，開啟喬達摩佛的故事，從菩薩投生為兜率天（Tusita）白旗（Setaketu）天神的故事，到開示《牆外經》（Tirokuṭṭa Sutta）及其隨釋（Anudīpanī）。

第三卷繼續討論佛寶，講述了更多故事，一開始是優婆提舍（Upatissa）和拘律陀（Kolita）的故事，他們後來成為佛陀的雙首弟子舍利弗（Sāriputta）和目犍連（Moggallāna）；結尾講述了喜歡爭吵的憍賞彌（Kosambī）比丘們的故事。

第四卷也是討論佛寶，一開始是敘述佛陀來到童鹽（Bālakaḷaṇa）村，結尾是阿闍世（Ajātasattu, 未生敵；未生怨）王皈依三寶的故事。

以第五卷的前半部分來講完佛寶，一開始是婆羅門夫婦的故事，他們前世是佛陀的父母，結尾是阿育王（Asoka）興建佛塔。後半卷是講述法寶，內容涉及從佛陀的九種功德到《寶經》（Ratana Sutta）的各種論題。

第六卷是關於僧寶，如同第一卷分成兩冊。上冊

講述了諸如憍陳如 (Koṇḍañña)、舍利弗 (Sāriputta)、目犍連 (Moggallāna) 等擁有第一頭銜³ 佛陀男弟子的生平故事。下冊講述了諸如摩訶波闍波提喬達彌 (Mahāpajāpati Gotamī)、讖摩 (Khemā)、蓮花色 (Uppalavaṇṇā) 等女弟子的生平故事；以及諸如搭巴士 (Tapassu)、跋利卡 (Bhallika)、給孤獨 (Anāthapiṇḍika)、質多 (Citta) 等重要在家居士的生平故事。

我計畫翻譯西亞多的整部著作。在一個幸運的機緣下，我得到曼德勒大學前副校長吳果雷 (U Ko Lay) 的協助與合作，來執行我的方案。我發現他是西亞多的崇拜者，很適合翻譯西亞多的著作。1963 年他從大學退休後，便致力於修習毘婆舍那，並把巴利三藏聖典翻譯成英文，他是仰光卡跋葉 (Kaba Aye) 緬甸三藏協會編輯委員會的資深編輯。該協會已經出版他的著作有《三藏導讀》(Guide to Tipiṭaka) 和四本《長部十經》(Ten Suttas from the Dīgha Nikāya) 的譯著。此外，他從《中部》、《相應部》和《律藏·小品》所翻譯的其他作品還有待出版。因此我委

³ 「第一頭銜」，是指在《增支部·一集》中的：“Etadaggaṃ bhikkhave, mama sāvakanāṃ bhikkhūnaṃ rattaññūnaṃ yadidaṃ aññāsikoṇḍañño.... Mahāpaññaṃ yadidaṃ sāriputto.... Iddhimantānaṃ yadidaṃ mahāmoggallāno.” (諸比丘，在我的比丘弟子們當中，知夜〔最早出家證果〕第一者，即是已知的憍陳如……大慧第一者，即是舍利弗……神通第一者，即是大目犍連。) A.i.p.23.——中編按

託他執行翻譯整套八冊《大佛史》的方案，以表達對西亞多的敬意。對吳果雷（U Ko Lay）來說，這是一項緊迫繁重的任務。我請他試著至少每年翻譯一冊，以作為慶祝尊敬的明昆西亞多生日的獻禮。

我們還尋請吳聽林（U Tin Lwin）的翻譯合作，他是仰光和曼德勒大學東方研究系前巴利語教授。1989年5月，吳果雷（U Ko Lay）開始從事這項艱鉅的任務。在1989年11月9日西亞多的生日，經過兩位學者六個月的努力，第一卷上冊的全部英文譯稿和註腳與註釋，呈現在西亞多面前。

1990年西亞多的生日慶典訂在11月1日（緬曆1352年搭掃孟（Tazaungmon）月的滿月日），他們獻上了上述手稿的印刷本和下冊的譯稿及詳盡的解釋，其中列舉了在上冊出現的教理要點。

時值尊敬的西亞多七十九歲生日的吉祥日子，我很榮幸地把三藏部佛教組織首部翻譯的著作，獻給對緬甸傳統上座部佛教（Theravāda Buddhism）感興趣的外國讀者，我們希望西亞多著作的其餘各卷能繼續每年翻譯出來。

溫納教汀（Wunna Kyaw Htin）·搭賴博士（Dr. Tha Hla）

仰光綜合醫院皮膚性病學副教授和高級顧問
三藏部（Tipiṭaka Nikāya）協會組織主席

記於仰光 1990 年 11 月 1 日
緬曆 1352 年搭掃孟月 (Tazaungmon) 滿月日

英譯版前言

禮敬彼世尊、阿羅漢、正自覺者。

把明昆西亞多維基搭薩拉阿毘旺薩尊者（Bhaddanta Vicittasārābhivamsa）的六卷八冊緬文版《大佛史》翻成英文，最初方案是由仰光綜合醫院皮膚性病學副教授和高級顧問、三藏部（Tipiṭaka Nikāya）協會組織主席溫納教汀（Wunna Kyaw Htin）居士發起的。

吳搭賴（U Tha Hla）主席在 1989 年 5 月安排我們英譯與編輯這部巨著。由於他的誠懇堅持，促使我們接受了這項艱鉅的任務，儘管工作繁忙，力不從心，我們還是義不容辭。

這項工作不僅僅是將緬文詞句譯為流暢準確的英文。作者是緬甸德高望重博學的高僧之一，他榮膺三藏持者（Tipiṭakadhara）、佛法寶庫看守者（Dhammabhaṇḍāgārika）、最上大智者（Agga Mahāpaṇḍita）、勝旌旗大國師（Abhidhaja Mahāraṭṭhaguru）的榮銜，由此可見全國對他博學多聞的肯定與尊敬。他編撰的《大佛史》涵蓋了歷劫出現世間的二十五尊世尊、阿羅漢、正自覺者。

西亞多流暢靈動的文筆在各種主題間游刃有餘，

他用高貴典雅的詞句描述聖潔大士，以激發人們的信心和崇敬；他用嚴肅精準的語言闡述深奧的教義，以喚醒人們虔誠的思考和對教法的熱忱；他用雍容華麗的文筆展現城市宮殿的輝煌，以及諸如喜馬拉雅山麓沙門住處的自然風光。

不但要用英文重現西亞多的敘述與解說，也要顧及著作的文義和文風，因此困難重重；我們致力於翻譯工作，希望無損原著的文學價值。

雖然作者僅是以緬文翻譯了《小部》的《佛種姓》，但他在著作中對上座部佛教所有面向的描述、說明和真知灼見，涉及整部三藏聖典及緬甸文學的廣大領域。

從事這個艱鉅的任務，我們真誠希望國外讀者可以按照緬甸傳統的理解、解釋和教導來利用上座部佛教的浩瀚寶藏，這種傳承從佛法傳到緬甸以來，代代相傳，綿延不絕。

本書是全英文版，包括第一卷上冊的註腳和註釋。這部分代表西亞多的主要文獻成就。我們希望很快能出版下冊，它詳盡解釋並列舉了出現在上冊中各種教理要點。其餘各卷的譯文，也將隨後繼續出版。

值此吉日，我們對六卷《大佛史》的作者——明昆西亞多致上最崇高的敬意！

願明昆西亞多健康長壽，能繼續為全人類的幸福與安樂來貢獻！

吳果雷 (U Ko Lay) 和吳聽林 (U Tin Lwin)

記於仰光 1990 年 11 月 1 日

緬曆 1352 年搭掃孟月 (Tazaungmon) 滿月日

作者序言

Namo Buddhāya, Siddham

“Kīdiso te mahāvīra, abhinīhāro naruttama;

Kamhi kāle tayā dhīra, patthitā bodhimuttamā.”⁴”

禮敬佛陀耶！成就！

「大雄最上人，您發什麼願？

慧者您何時，志願最上菩提？」

佛陀，您具備四正勤⁵，是人類、天神和梵天中最上者，三界眾生之首！我們應如何理解您決意成佛那遍及無間地獄到有頂天整個世間的偉大榮耀呢？從何時開始您的心傾向於成就超越獨覺菩提和弟子菩提的最上正自覺者呢？

在大曆⁶104年卡宋月（Kason）的第一個新月日，這詢問的歡呼聲響徹迦毘羅衛城（Kapilavatthu）的雲霄。這個問題的背景故事簡要如下：

⁴ Bu.ii,p.305,v.75.—中編按

⁵ 四正勤（Sammappadhāna）：1.未生惡令不生；2.已生惡令斷除；3.未生善令生起；4.已生善令增長。

⁶ 「大曆」（Maha Era）：是佛陀的外祖父——天臂城的安佳納王（Añjana）廢除舊曆，新訂的曆法。大曆元年相當於西元前692年。詳見本書第二卷下冊〈隨譯〉的〈佛陀的外祖父安佳納王廢除紀元〉。因此，大曆104年相當於西元前588年。

——中編按

大曆 103 年⁷，一切知者、三界之尊的佛陀在波羅奈（Bārāṇasī）仙人降處（Isipatana）的鹿野苑度過第一個雨安居。雨安居期間，佛陀教化了五比丘〔沙門〕、富翁之子耶舍（Yasa）和他的五十四位朋友，使他們證得阿羅漢果。雨安居結束時，佛陀要求他們去弘揚最初、中間、結尾三個面向都是美妙的佛法，不要兩個人走在同一個方向。佛陀則獨自一人走向優樓頻螺（Uruvelā）森林，去度化結髮苦行的迦葉（Kassapa）三兄弟和他們的一千位弟子。

在前往優樓頻螺的路上，佛陀在木棉（Kappāsika）林遇見了三十位賢眾（Bhaddavaggiya）兄弟，他們正在尋找一個潛逃的婦女；佛陀使他們建立起較低的道果⁸，並使他們成為來吧比丘（ehi-bhikkhu）⁹。然後佛陀獨自前往優樓頻螺，在那裡佛陀使長兄優樓頻螺迦葉和他的五百位弟子從異教中解脫出來；同樣地，佛陀也使那提迦葉（Nadī Kassapa）和三百位弟子，伽耶迦葉（Gayā Kassapa）和兩百位弟子從異教中解脫出來。最後，佛陀在象頭山（Gayāsīsa）的石板上，為這一千位苦行者開示了

⁷ 大曆 103 年相當於西元前 589 年。——中編按。

⁸ 「較低的道果」：是指有些證得須陀洹道果，有些證得斯陀含道果，有些證得阿那含道果。VinA.iii.p.252.——中編按

⁹ 「來吧比丘（ehi-bhikkhu）」：古譯為善來比丘，是佛陀對具有特別善業的人允許成為比丘時所說的話。在佛陀說了這句話後，那些人就會立刻身著袈裟，現出家相。這是佛陀時代部分比丘加入僧團的方式。——中編按

《燃燒法門經》（Ādittapariyāya Sutta），使他們證得阿羅漢果。在這一千位剛證得阿羅漢的伴隨下，佛陀踏上了前往王舍城（Rājagaha）的旅程。

佛陀抵達王舍城的當天，為頻毘娑羅（Bimbisāra）王和婆羅門長者居士們說法，使頻毘娑羅王和十一萬人證得須陀洹果（sotāpattiṃphala），使另一萬位婆羅門長者居士建立起三皈依，成為虔誠的佛教徒。隔天，佛陀接受了頻毘娑羅王慷慨供養以佛陀為首的僧團竹林（Veluvana）精舍。這是佛陀接受的第一座寺院，在佛陀接受寺院時，大地震動。從此以後，佛陀教導所有前來親近的因緣成熟者，後來其中有人成為上首弟子、大弟子和普通弟子。這樣做猶如佛陀為他們配製了不死之藥。

正當佛陀忙於弘法之時，他的父親淨飯王（Suddhodana）前後派來九個使臣，每位都帶了一千位隨從，他們是來勸請佛陀回到迦毘羅衛城（Kapilavatthu）的。但他們全部都證得阿羅漢，並沒有給國王傳回任何信息。與佛陀同天出生的玩伴——迦留陀夷（Kāludāyī）大臣是第十位特使，也帶了一千位隨從。迦留陀夷及其隨從也都證得阿羅漢，並盡情地享受證道的愉悅。在冷季過去春天到來之時，迦留陀夷以誠懇的六十四首偈頌¹⁰勸請佛陀返回祖國。

¹⁰ 「六十四首偈頌」，《佛種姓註》和《本生經註》提到的是六十首偈頌（saṭṭhimattāhi gāthāhi）。但實際上《佛種姓註》真的列出了六十四首偈頌，詳情請見本書第三卷第十六章。

在搭包月 (Tabaung)¹¹ 的滿月日後第一天，佛陀啟程前往迦毘羅衛城，每天只走一由旬，經過緩慢的行程，在大曆 104 年卡宋月 (Kason)¹² 的滿月日後第一天，佛陀抵達迦毘羅衛城。

這一天，釋迦族 (Sakyan) 的貴族們以盛大的儀式歡迎佛陀及比丘僧團，並引導他們來到先前安排好的榕樹園 (Nigrodhārāma) 寺。抵達寺院後，佛陀坐在特別準備的座位上，兩萬位阿羅漢默默地圍繞著。釋迦族們由於出身輩分較高而感到驕慢，心想：「悉達多 (Siddhattha) 王子是我們的晚輩。他只是我們的弟弟輩、侄子輩，甚至是孫子輩。」於是傲慢地慫恿他們的晚輩說：「你們去禮敬佛陀，我們坐在後面就好。」

佛陀了知釋迦貴族們自認輩分較高而驕慢自豪的意念，心想：「我這些驕傲的親族根本不瞭解自己還沒成就有益之事卻已老去，他們根本不知道佛陀的功德，也不了解佛陀的神通力。假如我顯示佛陀的水火

BuA.p.28; JA.i,p.101.——中編按

¹¹ 「搭包月 (Tabaung)」是緬曆月名，約陽曆的二至三月，農曆的正月十六日至二月十五日，相當於巴利的帕古那月 (Phaggunā)。——中編按

¹² 大曆 104 年相當於西元前 588 年。「卡宋月 (Kason)」是緬曆月名，約陽曆的四至五月，相當於巴利的毘舍佉月 (Vesākha, 維沙卡月)。根據《佛種姓註》和《本生註》等的說法，王舍城到迦毘羅衛城共有六十由旬，佛陀與僧團每天走一由旬，剛好兩個月後抵達迦毘羅衛城。——中編按

雙神變，會怎樣呢？我將在空中變現出一條長一萬個世界的寶製經行道（*ratanacaṅkama*）¹³。我將在上面來回經行，以適宜所有聽眾性行的方式開示甘露法雨。」在佛陀決意之時，梵天和天神們表達了贊成的歡呼。

接著，佛陀以白遍為業處所緣¹⁴進入第四禪。從第四禪出定，佛陀決意把光明遍滿一萬個世界。在決意的瞬間，一萬個世界充滿了光明，人們、天神和梵天都歡欣鼓舞。在他們歡喜之時，佛陀以第四禪為基礎，運用神通昇到空中。接著，佛陀顯示火焰和水流交替噴射的雙神變（*yamakapāṭihāriya*）：1.從身體的上下；2.從身體的前後；3.從眼睛；4.從耳朵；5.從鼻子；6.從肩膀；7.從手；8.從側面；9.從腳；10.從手指、腳趾和從手指之間、腳趾之間；11.從身體的每根毛髮；12.從身體的每個毛孔。噴射出來的火花和水花落在大眾人群和天神身上，彷彿佛陀腳底的塵土落在他們的頭上。佛陀所展示從身體水火交替噴射的雙神

¹³ 「寶製經行道」，《佛種姓註》提到佛陀在空中變現出一條長〔延伸〕一萬個輪圍界一切寶所製的經行道（*ākāse dasasahasacakkaḥāvāṭṭhitatam sabbaratanamayaṃ ratanacaṅkamaṃ māpesi.*），因此我們翻譯為「寶製經行道」。BuA.p.38. 故事詳情請見第三卷第十七章。——中編按

¹⁴ 「所緣（*ārammaṇa*; object; sense-object）」，能緣取目標的是心；被緣取的可見物、聲音等塵境為所緣，也就是被緣取的對象，又稱為所緣境。由於目標或對象不是那麼的文雅，因此本書多處翻為「所緣」。——中編按

變產生了不可思議的壯麗輝煌，使所有釋迦貴族敬畏和尊敬，他們歡呼讚歎。

顯示了雙神變後，佛陀變現出一條東西延伸超過一萬個世界的輝煌寶製經行道。佛陀在寶製經行道上來回經行，開示了幾部適宜人類和天神內心性行的經典。

當時，舍利弗尊者正在王舍城的鷲峰山

（Gijjhakūṭa），他以神通看到迦毘羅衛城發生事件的整個過程，心想：「我現在應該前往佛陀那裡，請佛陀完整地講述菩薩們的生平故事和他們所圓滿的波羅蜜。」於是，他立刻召集共住的五百位阿羅漢，並向他們說：「來吧！我們立即前往導師那裡，請佛陀講述過去諸佛的故事。」在舍利弗尊者的鼓勵下，他們以神通乘空而行，風馳電掣。片刻間舍利弗尊者與同伴比丘們來到佛陀面前，禮敬佛陀。接著，他誦出：“Kīdiso te mahāvīra, abhinīhāro naruttama”（大雄最上人，您發什麼願？）等一開始所提到的偈頌。因此他請佛陀詳細講述他是如何被過去諸佛授記，如何圓滿十波羅蜜的。菩薩的十波羅蜜可開展為三十波羅蜜。

當時佛陀還在寶製經行道上，以：

“pītipāmojjajananam, sokasallavinodanam”（能生喜與愉悅，拔除憂愁箭）等兩首偈頌¹⁵來回答，意思是：

¹⁵ “Pītipāmojjajananam, sokasallavinodanam;
Sabbasampattiṭṭhānaṃ, cittīkatvā sunātha me.
Sabbadukkhakkhayaṃ maggaṃ, sakkaccaṃ paṭipajjathā’ti.

「傾聽《佛種姓》經，能帶給你們喜悅與快樂，拔除憂愁之刺，帶來人間、天界與涅槃的三種快樂。如此聽聞後，如果依此經的開示來行道，將能去除驕慢，根除憂愁，解脫生死輪迴，止息一切痛苦。」於是佛陀出於悲愍，為了鼓勵所有人類、天神和梵天，誦出了四誦分（bhāṇavāra）的偈頌（1070 偈）。（每首偈頌有四行，一誦分相當於 270 偈，是聖典結集時誦出一場經典的份量。）

《佛種姓註》

《佛種姓》經文收錄在第一次、第二次及第三次阿羅漢結集《經藏》的《小部》中。此經的註釋書名為《優美甘義》（Madhuratthavilāsinī），由二十六誦分組成，作者為佛授（Buddhadatta）尊者，他是南印度秋拉（Cola）國卡維拉港（Kāvīrapattana）寺的住眾。

大佛史

緬甸跋既多（Bagyidaw）王是拉搭那普拉（Ratanāpūra）城的第四代建造者，在他統治期間（西元 1819 年-1837 年），第一位納孔（Ngakhon）

大佛史

西亞多曾榮膺日種姓勝旌旗

（Ādiccavaṃsābhīdhaja）、大法王上王師（Mahā Dhammarājādhīrājaguru）的頭銜。他以散文形式編寫佛史，融入經文和註釋書，並穿插著巴利偈頌及其逐字翻譯，這對良家的年青男女有著前述生喜與除憂等利益。他並沒有把整部經文逐字翻譯。（因為已經有稱為依止法（nissaya）的著名譯本了。¹⁶）

緬甸散文體的佛史在 1935 年（緬曆 1297 年），由仰光的佳布滅水（Zabumeitswe）藏經出版社出版，有三卷，書名為《大佛史》。

善法瓦提佛史

《大佛史》出版後不久，《善法瓦提佛史》（Sudhammavati）也出版了，一卷。由編輯吳吞先（U Htun Sein）以詩意散文的形式撰寫。

國家佛教委員會版的大佛史

緬甸聯邦獨立後，僧俗二眾各司其職，認真地準備舉辦第六次聖典結集。吳努（U Nu）總理被佛教徒專注投入的行動深深地感動，在深思熟慮後，想要出

¹⁶ 在緬甸把巴利逐字或詞翻譯成緬文的方式稱為依止法（nissaya）。通常是選關鍵字或詞來翻譯，而不是全文翻譯，這種譯法在緬甸很盛行。——中編按

版一部新版的佛史和註釋書，新版應包括與佛陀相關的每件事。於是，在他官邸的多生（Anekaja）典禮上，即他的佛堂落成時，他請我撰寫這樣的諸佛事蹟，以紀念聖典結集這件大事。

當時我對總理說：「我已經被指定擔任第六次聖典結集大會的三藏持者，大會即將舉行，我必須全力以赴才能勝任這個頭銜。」以這個藉口，我婉拒他的請求。其實，當時我剛通過《律藏》筆試，正在準備《阿毘達磨藏》的考試。

編者的更替

我謝絕總理的請求，但總理堅持他的想法，並努力尋找其他學者來做。編撰工作首先在具慧者吳賽先生（Medhāvī Sayagi U Saing）的主持下開始進行。幾個月後僅完成一部分，編撰工作就中斷了，直到大慧力（Mahā Paññābala）第一郭（Pathamagyaw）的吳肯培先生（Sayagi U Kye Pe）接手主持。後來，編撰工作交給最上大智者（Aggamahāpaṇḍita）吳林先生（Sayagi U Lin, MA, 文學碩士），一年半後，他僅僅完成叢書的第一卷（從善慧到迦葉佛的故事）。當時吳林（U Lin）去世，我們深感遺憾，只留下他的博學名聲。

我接手編撰

1954年12月6日（緬曆1316年那多月（Nadaw）的新月日第11天），吳林先生（Sayagyi U Lin）逝世。四天後，護持我受具足戒的施主，國家佛教委員會主席和第六次聖典結集的慷慨贊助人吳吞（U Thwin）先生——信嚴善法（Thadothiri Thudhamma; Saddhosiri Sudhamma）應總理的要求親自來訪，請我不要拒絕總理編撰佛史的懇求。1955年1月8日（緬曆1316年標投月（Pyatho）的滿月日）總理親自來到我暫住的教法禪修中心（Thathana Yeiktha; Sāsana, “yeiktha”為緬語，意為中心），向我發出正式邀請，如下：

（1）請主持佛史的編撰。編撰中請囊括佛陀的每一件事，不要遺漏任何細節。如果一卷不夠，增為兩卷；假如兩卷不夠，增為四卷、八卷等等。事關重大，務必詳盡。

（2）佛史應當易懂有趣，老少咸宜，包括想要了解諸佛生平的非佛教徒。

（3）由尊敬的西亞多主持編撰緬文《大佛史》，必將受到僧俗二眾的歡迎。

我的施主和總理再三地邀請，第一次在1951年（緬曆1313年），第二次在1953年（緬曆1315年），而這次是1954年（緬曆1316年）。因此，我覺得不應該再拒絕他們的要求了。於是我爽快地答應說：「好的，施主，聖典結集一結束，我就開始主持

這項工作，必將盡我所能。」

總理離開後，我用以下格言勉勵自己：

“Yaṃ hi kayirā taṃ hi vade,

Yaṃ na kayirā na taṃ vade.

Akarontaṃ bhāsamānaṃ,

parijānanti paṇḍitā.”

必行方言，不行勿言；

言而不行，智者必咎。

國家佛教委員會的邀請

在我答應總理的邀請後不久，國家佛教委員會也發出了邀請。在回覆中，我明定接受工作的約法三章：（1）工作自願，謝絕酬勞；（2）不涉及行政事務；（3）僅負責自己能勝任的文獻工作。我補充說：如果國家佛教委員會同意這三個條件，我就接受這個任務。

幾天後，國家佛教委員會三位官員——主編吳跋密（U Ba Hmi）、編輯吞先生（Saya Htun）和吳跋譚先生（Saya U Ba Than）來訪，國家佛教委員會同意我提出的約法三章。在接受編撰任務時，我對吞先生和吳跋譚先生說：「沒有領導，這項工作將失敗！有太多領導，也將失敗！我主持這個任務，期使編撰佛史不至於失敗。你們按照吳林先生在世時分配好的工作繼續做。聖典結集一結束，我就著手編撰工作。」

總理的書面邀請

儘管鐵板釘釘，已成定局，總理還是寫了正式邀請函請人送過來。信的日期是 1955 年 12 月 28 日（佛曆 2449 年，緬曆 1317 年那多月（Nadaw）的新月第 14 日）。

—信的內容譯文在此從略—

吳林先生（Sayagi U Lin）的博學

當 1956 年（緬曆 1318 年）第六次聖典結集和紀念佛教兩千五百年慶典一結束，遵照總理的請求，我履行承諾，開始整理《大佛史》的手稿。我發現吳林先生還健在時，他們已經編寫了超過七百頁，其中充滿了具有深奧涵義且值得注意的細節，涉及範圍之廣，是一般人難以企及的。這些手稿彷彿是吳林先生天才博學的最終展現。

當吳林先生最初編撰《大佛史》時，他只打算編寫簡要版，而且當初也是這樣做的。但吳努總理熱忱地督促他說：「吳林先生，要儘可能詳盡，編寫出所有關於佛陀的已知事蹟，不應以無關緊要而有任何遺漏。為了後代子孫的利益，請盡您所能地編寫！」於是吳林先生把已經寫好的簡要手稿放在一邊，重新編撰，時時刻刻把心放在編寫佛史的題材上。他一到辦

xliv

公室就開始工作，把雙臂放在桌上，就開始不停地給記錄員口述，有時舌頭發出喀嚓聲，有時緊握拳頭，閉上雙眼，緊咬牙關來聚精會神。

—以上信息由吞先生提供—

編撰《大佛史》的新規畫

如此宏偉的文獻工作，充滿了重要且深奧的教理要點，吳林先生展現了一個知識寶庫，彷彿「他已豎起博學的旗幟」，他知道有生之年未必能出版。我擔心這樣的著作對讀者來說將不知所云，難以閱讀和理解。

因此，《大佛史》的編撰不得不重新規劃如下：

- (1) 佛史的主要題材應該分開處理；
- (2) 關於第二章「佛陀出世稀有難得」應當重新撰寫，並得到博學長老們的認可；
- (3) 關於成佛的波羅蜜、菩提資糧的雜集，事涉每一位發願成佛者所應理解與修習的任務，應另立專章增寫；
- (4) 完整的註釋說明和解釋應另立專章題為〈隨釋〉(Anudīpanī)，以作為第一卷上冊的補充；
- (5) 複雜詞應該用簡單的緬甸詞代替，使它淺顯易懂。

當《大佛史》的初稿最終遞交國家佛教委員會出版社時，由巴利語教授吳匿先生(Sayagyi Saya

Nyan) ——大慧力 (Mahā Paññābala) 擔任首席校對。

致讀者

這版《大佛史》與原始《佛種姓》經文及其註釋書等的內容相同，含義相同，它們唯一的不同是使用的語言載體不同，前者是巴利語，後者是緬甸語。

這部佛史能真正賦予讀者的價值是：（1）喜悅和快樂；（2）止息憂愁；（3）成就人間、天界和涅槃之樂的利益，如同佛陀所開示的那樣。用以下一首偈頌來結束序言，願每位讀者都能從中受益！

“Pātubhūto Mahā Buddhavaṃsā,
Buddhatthadīpako,
Buddhavādīnam atthāya,
taṃ nisāmetha sādhave.”

尋求自己和他人利益的賢德人們，以這部國家佛教委員會版的《大佛史》來紀念第六次聖典結集，它像一片土地，有德行的佛教徒在上面播下佛法的種子。為了有德行佛教徒的利益，書中生動地描述了三類眾生之友的佛陀如何從善慧那一生開始，修習無比的善行。因此，所有志願體證四道智、真正覺悟的你們，應以慧眼認真地研讀，深信你們將獲得喜悅和快樂，止息憂愁，成就人間、天界和涅槃之樂的成果。

伍 維基搭薩拉阿毘旺薩 (U Vicittasārābhivaṃsa)
三藏持者 (Tipiṭakadhara)、佛法寶庫看守者
(Dhammabhaṇḍāgārika)
緬曆 1399 年瓦梭月 (Wazo) 的新月第 7 日

中編序

2012年 個人從帕奧禪林返台後，向中國大陸的宋燕（真實）居士提到，建議請大陸佛友合力翻譯《大佛史》的想法。當年5月，她即成立一個翻譯《大佛史》QQ群，於是 個人就開始準備資料以供大家翻譯之用。經由大家的努力，終於在2016年底，六卷八冊的《大佛史》初譯稿大致上已經翻譯出來，只是後續還有很多工作有待完成。

《大佛史》前兩冊的大部分內容，馬來西亞的尋法比丘在1999年已經翻譯過了，也就是《南傳菩薩道》。由於他是選譯，因此對於那些沒有翻譯的段落和章節， 個人都會一一地補譯上去，而且 個人已經把他譯過的所有內容重譯或大量修改過了。在 個人處理的前兩冊中，很多譯文是以尋法比丘的中譯文為基礎，在此特別致上深深謝意！

2016年 個人在深思熟慮後，希望把這部六卷八冊的《大佛史》中譯文處理得更圓滿，因此 個人在處理時，不僅依英譯文來翻譯、修改，而且儘可能找出巴利原文並參照原典，再折衷英譯文與巴利原典的原文，找出一個平衡點，稍作修改，因此當讀者對讀英譯文時，可能會發現並非百分之百與英譯版一致，請大家諒解其中的苦心！

數年前，原本 個人預定自己未來，想把部分生命用在翻譯巴利聖典的註釋書上，然而由於 個人是翻譯《大佛史》的發起人，因為看到譯稿不太理想，所以自己不得不跳進來校對、修改。

在此階段， 個人預計自己先把六卷八冊《大佛史》的前兩冊中譯文處理好，第二卷以後的譯文，可能有待其他賢友來接手，希望 個人所做的拋磚引玉，未來能出現有能力的賢德者來承接後續的翻譯工作！

感謝大陸的宋燕賢友多年來負責整合與分配翻譯的工作！也感謝 Lemontea、Lola、Metta、Music、一然、人生、下雨天、冰沙、法寂、香海蓮心、智成、景閑、海潮音、何宏韜、余熙、孫浩然、曹晶、陶麗霞、黎嘉昕等賢友參與翻譯！其中陶麗霞賢友翻譯的章節最多，台灣的周玉璽居士也曾參與校對工作，由於參與的賢友眾多，在此無法一一列出， 個人在此對所有參與的賢友致上深深的謝意！願他們閤家平安，早證涅槃！

感謝多年來護持的施主們和本書的助印者，願此善業成為他們體證涅槃的助緣！

祝願恩師 帕奧禪師法體安康，少病少惱！
願佛陀正法久住世間！
願一切眾生離苦得樂！

Santagavesaka Bhikkhu 覓寂比丘

2017年11月 於台灣 台中

第一卷 第一部分

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.¹⁷

禮敬彼世尊、阿羅漢、正自覺者。

第一章 禮敬與願望¹⁸

我以最高的敬意禮敬佛陀（Buddha）。就如過去諸佛一般，佛陀出現世間是非常稀有難得的。在三界的人類、天神與梵天之中，佛陀無與倫比，是一切信眾生的皈依處，擁有一切方面的榮耀、戒行與特質。（除了壽量、身高、種姓、修苦行的時間、身體散發的光芒、出家時所使用的交通工具、菩提樹和菩提座的大小這諸佛間八種不同之處¹⁹外）。【2】

¹⁷ 這一句巴利語，是常用來向佛陀致最高敬意之詞，可譯為「禮敬彼世尊、阿羅漢、正自覺者」。通常佛學著作都以這一句來作為開端，以表示作者對佛陀的敬意。

¹⁸ 「願望」的巴利原詞是“paṭiññā”，字義為自認或願。

¹⁹ 「諸佛間八種不同之處」，巴利原文為“atthavemattāni”，瑪拉拉謝克勒（Malalasekera）翻譯為：「諸佛之間八種不同的特徵」。他把這八種翻譯為：出生時代的壽命、身高、種姓（有些出生為刹帝利，有些則出生為婆羅門）、修苦行的時間、身體的光芒（在這方面，吉祥佛（Maṅgala）的身光遍滿一萬個世界，而喬達摩（Gotama）佛的身光則只有一尋（約6英尺或1.829米））、出家時的交通工具、菩提樹的種類、菩提座（pallaṅka）的大小。參見：《巴利專有名詞辭典》（Dictionary of Pāli Proper Names）的「佛陀」一詞。DPPN.ii,p. 298.

我以最高的敬意禮敬法（Dhamma）。法是由佛陀以其一切知智及對一切眾生的深切悲憫而善說的²⁰。而且佛陀自己對法也懷有很高的敬意。

我以最高的敬意禮敬聖僧伽（Saṅgha）。他們善與正直地修習法²¹，是導師真正的兒子。

禮敬了佛法僧後，現在我應當以不太短也不太長的篇幅，不太簡單也不太難懂的語言文字，主要根據《佛種姓》（Buddhavaṃsa, 諸佛史）原典²²與其註釋書，以及其他相關經典和註釋書來撰寫這部《大佛史》（Mahā Buddhavaṃsa）。這是一部關於過去超過恆河沙數無量諸佛²³中二十五尊佛生平的典籍，一開始先敘述燃燈佛（Dīpaṅkara Buddha）為善慧（Sumedha）隱士授記²⁴，預言他將成為喬達摩（Gotama）佛。【3】

願那些想要尋求善業與智慧的有德行者，具備信心且已堅固地建立起皈依佛²⁵法僧三寶，正確、正直

²⁰ 這是法（Dhamma）的第一種特質。

²¹ 這是僧（Saṅgha）的前兩種特質。

²² 《經藏》中《小部》（Khuddaka Nikāya）的第十四部。

²³ 這是從吳佩蒙聽（U Pe Maung Tin）在《通俗巴利偈頌》的由「自覺者（Sambuddha）」一詞為首所作的翻譯：「恆河沙是少的，勝者寂滅是無量的」，相關巴利語的前兩行為：“Appakā vālukā gaṅgā, anantā nibbutā jinā”。

²⁴ 授記（niyata vyākaraṇa, 接受確定的預言）是成為菩薩很重要的一個特徵。我們將在善慧隱士的故事中更深入地探討。

²⁵ 在此作者增加一個形容詞句子來解釋：「在那至高無上的三界猶如一座飾以紅寶石尖頂的宮殿一般。」三界是指：欲界、

地修習戒定慧三學的人，能輕易地體證道、果與涅槃！

第一章 禮敬與願望 已結束

色界及無色界。欲界是指具有感官五欲的領域，包括：四惡趣（apāya）、人間及六欲天；而色界及無色界屬於梵天界（Brahma）。

第二章 佛陀出世稀有難得

生在佛陀出世時代是稀有難得的機會

當供養勝林寺的施主給孤獨（Anāthapiṇḍika）²⁶大富長者來到王舍城（Rājagaha）時，從他的富翁妹婿²⁷口中第一次聽到「佛陀」這個詞。當一聽到「佛陀」這個字眼時，他立刻驚訝地說出：“ghoso’pi kho eso, gahapati, dullabho lokasmiṃ yadidaṃ ‘buddho buddho’ ti”意思是「居士，在世間上即使要聽到『佛陀、佛陀』這個詞的聲音確實是非常稀有難得的事。」

當佛陀住在安古搭拉巴國（Aṅguttarāpa）的阿巴納鎮（Āpaṇa）時，有一位婆羅門導師謝拉（Sela）²⁸，從他的朋友可尼亞（Kenīya）結髮苦行者的口中聽

²⁶ 給孤獨長者是舍衛城（Sāvatti）的富商，是一位佛陀與僧團忠堅的支持者。給孤獨（Anāthapiṇḍika）的意思是「資助貧苦無依者的善人。」他本名為須達多（Sudatta, 善授）。他前往王舍城經商，看到他的妹婿大肆地準備食物要來供養佛陀和比丘僧團。就在佛陀成佛後的第一年期間，他在這個時候第一次聽到「佛陀」這個詞。參閱《律藏·小品》（Cūlavagga）的〈坐臥具捷度〉（Senāsanakkhandhaka）。Vin.iv,p.301.

²⁷ 他們的親戚關係乃是互相娶了對方的姊妹。

²⁸ 他前往他的朋友可尼亞那裡，當時可尼亞正大肆地準備要供養佛陀及比丘僧團。類似像給孤獨長者的情形，兩位在聽到像

到「佛陀」這個詞。當一聽到「佛陀」這個字眼時，他立刻說出：“ghoso’pi kho eso dullabho lokasmim yad idam ‘buddho buddho’ti”意思是「在世間上即使要聽到『佛陀、佛陀』這個詞的聲音確實是非常稀有難得的事。」不久之後，他和他的三【5】百位弟子都成為「來吧比丘（ehi-bhikkhu）」²⁹，七天後，他們都證得阿羅漢果。

從這些經典的摘要可以看出，即使聽到「佛陀、佛陀」的字眼已經是非常稀有難得了，佛陀出現世間，當然更為稀有與難能可貴了。

關於這點，應該注意的是，當有人提到「鑽石」時，可能是真的鑽石，也可能是假貨。同樣地，在佛陀出現世間之前，由於已經廣泛流傳有佛陀出世的謠言，因此給孤獨長者和謝拉兩人之前必定聽過六師外道³⁰謊稱自己是佛陀的事。就如只有在說真正的鑽石

「佛陀」那樣偉大的字眼時，都充滿著歡喜。詳閱《中部·中五十·謝拉經》（Sela Sutta）M.ii,p.347.

²⁹ 「來吧比丘（ehi-bhikkhu）」，是佛陀對有特別善業的人允許成為比丘時所說的話。在佛陀說了這句話後，那些人就會立刻身著袈裟，現出家相。這是最初加入僧團的方式。

「來吧比丘」，古譯為善來比丘。——中編按

³⁰ 六師外道（cha-sāṭṭhara）巴利字義為「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）、波拘陀迦旃延（Pakudha Kaccāyana）、尼乾陀若提子（Nigaṇṭha Nāṭaputta）和刪闍耶毘羅胝子（Saṅjaya Belaṭṭhaputta）。他們全都是非婆羅門的導師，與佛陀同時代，但年紀比佛陀大。

時，「鑽石」這個詞才會使懂得分辨真假鑽石的人感到高興；同樣地，只有在說真正的佛陀時，「佛陀」這個詞才會使有高度智慧的給孤獨長者和謝拉感到歡喜。

就如愚人把假鑽石當做真的是一種錯誤的認知；同樣地，六師外道的弟子誤以為他們的導師（六外道）是真的佛陀也是一種錯誤與邪勝解（micchādhimokkha,有害的決定）。

為了更深入理解佛陀出現世間的稀有難得，（一開始）簡要地瞭解以下關於菩薩與佛陀的事是很重要的——

- 一、菩薩（Bodhisatta）：未來必將成佛的有情（未來佛）；
- 二、菩薩的任務（Bodhisatta-kicca）；
- 三、佛陀：已經圓滿菩薩的任務並成了佛的至上有情；
- 四、佛陀的任務（Buddha-kicca,佛陀的日常作息）。【6】

一、菩薩

與一切知智³¹（Sabbaññutañāṇa）一起生起，或不

³¹ 「一切知智（sabbaññutañāṇa）」是由一切知（sabbaññuta）和智（ñāṇa）組成；前面的「一切知」意指完全知。這個字在《導論》、《長部註》及《分別論註》都有提到。擁有一切知

與一切知智一起生起的四種道智（Maggāñāṇa）³²稱為菩提（bodhi）。

菩提有三種——

（一）三藐三菩提（sammāsambodhi, 正自菩提）：這種菩提是連同一切知智的四種道智。這種菩提是無師自通地自己證得通達四聖諦³³的四種道智，它除了具有斷除內心煩惱的殊勝能力外，也能斷除過去世的習氣（vāsanā）。一切知智是明瞭一切值得了知的事。

（二）辟支菩提（paccekabodhi）：這種菩提是無師自通地自己證得通達四聖諦的四種道智。

（三）弟子菩提（sāvakabodhi, 聲聞菩提）：這種菩提是唯有經由導師（佛陀）的助緣下才能證得通達

（Sabbāññuta）或一切知智（sabbāññutañāṇa）者為一切知者。「佛陀是一切知者，並不是指佛陀了知一切事，而是如果想要的話，他可以了知任何事。」參見：《巴利專有名詞辭典》（Dictionary of Pāli Proper Names）的「佛陀」一詞。

DPPN.ii,p.302.

³² 導至苦滅之道是指構成四聖諦最後一諦的八聖道支。八聖道支為：1.正見（sammādiṭṭhi）；2.正思惟（sammāsaṅkappa）；3.正語（sammāvācā）；4.正業（sammākammata）；5.正命（sammā-ājīva）；6.正精進（sammāvāyāma）；7.正念（sammāsaṭi）；8.正定（sammāsamādhi）。前兩種屬於慧學（paññā），中間三種屬於戒學（sīla），後三種屬於定學（samādhi）。VbhA.p.85(416).

³³ 四聖諦是苦諦（dukkhasacca）、苦集諦（dukkha-samudaya sacca, 集諦）、苦滅諦（dukkha-nirodha sacca, 滅諦）和導至苦滅的道諦（dukkha-nirodha-gāminīpaṭipadā sacca, 道諦）。

四聖諦的四種道智。【7】

（一）有強烈善欲想要證得三藐三菩提者稱為三藐三菩薩（sammāsambodhisatta），即未來圓滿佛³⁴。

（二）有強烈善欲想要證得辟支菩提者稱為辟支菩薩（pacceka-bodhisatta），即未來獨覺佛。（三）有強烈善欲想要證得弟子菩提者稱為聲聞菩薩（sāvaka-bodhisatta）³⁵，即未來佛陀的弟子。

³⁴ 「未來圓滿佛」是指未來正自覺者。

³⁵ 「菩薩（bodhisatta）」，本書英譯版把巴利語的“bodhisatta”與未來佛（Future Buddha）兩字雜著用，由於幾乎書中的「未來佛」都意指菩薩，而且若把同一段文的未來佛與菩薩雜著翻譯，可能會造成讀者混淆，因此我們大致上統一翻為菩薩，只有少數情況才特別翻為「未來佛」。其實我們在巴利原文很難找到“anāgatabuddha”（未來佛）一詞。

辟支菩薩（pacceka-bodhisatta）和聲聞菩薩（sāvaka-bodhisatta）對大部分讀者來說，可說未曾見過，有人可能會以為是本書作者新創的詞，其實不然，這兩個詞在《所行藏註》、《本行註》、《經集註》、《長部註》、《長部復註》等都有提到。CypA.p.100; 278; ApA.i.p.159; 164; SNA.i.p.47; 52; DA.iii.p.69; DṬ1.ii.p.23; 90.

雖然「菩薩」一詞大都意指已經被一尊佛授記必定成佛的有情，但如果大家把「菩薩（bodhisatta）」這個詞解讀為「明智者的有情（paṇḍitasatto）」或「覺悟的有情（bujjhanakasatto）」，而在此的辟支菩薩和聲聞菩薩是指未來將成為獨覺佛的有情和未來將成為佛弟子〔聲聞弟子〕的有情，就可以化解心中的矛盾了。——中編註

三種未來佛（菩薩）³⁶

在這三種聖潔的人當中，第一類的三藐三菩薩，也就是未來圓滿佛，可再分為三種：1. 慧增上型菩薩（paññādhika）；2. 信增上型菩薩（saddhādhika）；3. 精進增上型菩薩（vīriyādhika）。

成佛是證得一切知智（sabbaññutañāṇa）。為了證得這無上的智慧，希求者的心必須以智慧為主導。以智慧為主導的要素是指在作出一切身語意業之前，都經過一番精心思考。如此，他的智慧一生又一生逐漸地敏銳與成熟，在圓滿證得一切知智時，遠遠勝過其他智慧。

就像在世間上，人們投資金融來賺取金錢；同樣地，人們投資智慧來獲得一切知智。

1. 「慧增上型菩薩」的慧根最利，在每一分努力中都以智慧為主導，【8】在修習四阿僧祇³⁷與十萬劫³⁸的波羅蜜³⁹（pāramī）後成佛。

³⁶ 「未來佛（菩薩）」，除非特別說明，從現在起所指的是未來圓滿佛或未來正自覺者。

³⁷ 阿僧祇（asaṅkheyya; asaṅkhyeyya）字義為「不可數」。在《迦旃延文法》（Kaccāyanabyākaraṇa）和《闡明名詞復註》（Abhidhānappadīpikāṭīkā）提到它的數目是一之後再加上一百四十個零，即是 10¹⁴⁰。Kacc. 395; Abhid.pp.322~4(474-6). 威廉在《佛教翻譯》（Buddhism in Translation）裡翻為「無限（immensity）」。Buddhism in Translation, p. 5.

³⁸ 「劫（kappa）」，或許可翻為世界的周期。一劫是相當長的時間。詳細內容請見〈隨釋〉（Anudīpanī）。

根據《佛種姓註》和《所行藏註》，本書所提到的「四阿

2.有些菩薩相信自己經由修習波羅蜜就能成佛，他們的心最顯著的是信。他們的信扮演著比智慧更重要的角色，因此他們稱為「信增上型菩薩」。由於他們並不是以智慧為主導，而是以信為主導來修習波羅蜜，因此他們無法在四阿僧祇與十萬劫之後成佛，只能在八阿僧祇與十萬劫之後才能成佛。

3.還有一類菩薩純粹依靠自己的精進，智慧並不是他們主要的因素，也不太強調相信經由修習波羅蜜就能成佛，而是堅持精進就能成佛。由於他們在修習波羅蜜時把精進放在首要與優先的地位，因此只能在十六阿僧祇與十萬劫之後才成佛。所以他們稱為「精進增上型菩薩」。

在此應該注意的是，慧增上型、信增上型和精進增上型這三個名稱只適用於菩薩而已，而不是已經完全覺悟的佛陀。這三種分類只有他們還是菩薩時才有區分，一旦證得佛果，他們在智慧、信和精進方面是毫無差別的。我們不能說某尊佛在其中一方面比其他佛更圓滿。【9】

Paññādhikānaṃ hi saddhā mandā hoti paññā tikkhā;

僧祇與十萬劫」是指四阿僧祇大劫與十萬大劫（mahākappānaṃ caturo asaṅkhyeyye satahasse ca mahākappe）。BuA.p.86;

CypA.p.12.——中編按

³⁹ 「波羅蜜（pāramī）」，也稱為波羅蜜多（pāramīta）。

《巴英辭典》也解釋為「圓滿」與「最高境界」的意思。波羅蜜共有十個，它們是「菩薩十個主要德行的圓滿實踐」。詳情請見〈隨釋〉（Anudīpanī）。

慧增上型菩薩信弱而慧強；

Saddhādhikānaṃ paññā majjhimā hoti saddhā balavā;

信增上型菩薩慧中而信強；

Vīriyādhikānaṃ saddhā-paññā mandā vīriyaṃ

balavaṃ.⁴⁰

精進增上型菩薩信、慧皆弱而精進強。

三類菩薩的差別原因

如前所述，有三類菩薩，而這三類菩薩修習波羅蜜的時程分別為四阿僧祇與十萬劫、八阿僧祇與十萬劫和十六阿僧祇與十萬劫。這差別的原因在戒傳尊者（Ashin Sīlavaṃsa）⁴¹的《波羅蜜多甘標》

（Pāramīdawgan Pyo）⁴²有提到，這是一部雄偉的古緬甸讚頌偈。根據這部古讚偈，這差別的原因在於個別菩薩所選擇的行道⁴³，即慧增上型菩薩選擇需要四阿

⁴⁰ 出自《經集（Sutta Nipāta）·第一犀牛角經（Khaggavisāṇa Sutta）註》。SNA.i.p.43.

⁴¹ 戒傳尊者（Ashin Sīlavaṃsa）（西元 1453-1520 年）是一位具有作詩及文學天賦的比丘尊者，出生在通敦給（Taungdwingyi）附近的一個村莊，但他在阿瓦（Ava）市時取了這個法名。

⁴² 根據 1953 年仰光出版的《波羅蜜多甘標》（Pāramīdawgan Pyo）序言，這部讚頌偈是在西元 1491 年作的，當時作者三十八歲。這是戒傳尊者最傑出與聞名的作品。前言，同上。

⁴³ 然而，關於讚偈裡所提到的三類菩薩，顯然是基於註釋書式的陳述。值得注意的是，依作者的觀點，取名為慧增上型等只

僧祇與十萬劫就能達到目標的慧行道；信增上型菩薩選擇需要八阿僧祇與十萬劫才能達到目標的信行道；精進增上型菩薩則選擇需要十六阿僧祇與十萬劫才能達到目標的精進行道。【10】

根據其他導師的觀點，就如《所行藏註》（Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā）的〈雜論〉（Pakiṇṇakakathā）所述，會有這樣三種時程的差別，在於強、中、弱三種不同的精進程度。（這種觀點認為慧增上型菩薩由於顯著的精進，因此只需四阿僧祇與十萬劫的時間就能圓滿波羅蜜。這種觀點難免有混亂的過失（saṅkara-dosa）⁴⁴，因為它把慧增上型菩薩與精進增上型菩薩混在一起了。）

根據護法（Dhamanpāla）註釋師和其他導師的觀點，會有這些時程的差別，在於導致解脫的波羅蜜成熟程度（vimutti-paripācanīya dhamma, 導致解脫成熟法）有強、中、弱的差異。

更詳細的解釋——即使在菩薩被授記時就可分為三類：

1. 敏知者菩薩（ugghaṭitaññū bodhisatta）⁴⁵；
2. 廣演知者菩薩（vipañcitaññū bodhisatta）⁴⁶；

屬於菩薩，並不是對佛陀而說的。

⁴⁴ 混亂的缺失（saṅkara-dosa），在梵語中也有這個字，意思是用辭混亂、混雜在一起，或者隱喻為應該保持有所區別。《梵英辭典》

⁴⁵ 「在解說（四聖諦法）期間，就能通達聖諦的人。」《佛教辭典》（Buddhist Dictionary）

3.所引導者菩薩 (neyya bodhisatta) ⁴⁷。

1.如果敏知者菩薩想要在他被授記的那一世證得弟子菩提 (sāvaka-bodhi)，他有能力在佛陀還未開示完一首四行偈的第三行時，就證得連同六神通⁴⁸與四無礙解【11】智⁴⁹ (paṭisambhidāñña) 的阿羅漢果。這是被授記的八個條件之一。

2.如果廣演知者菩薩想要在他被授記的那一世證得弟子菩提，他有能力在佛陀還未開示完一首四行偈的第四行時，就證得連同六神通的阿羅漢果。

3.如果所引導者菩薩想要在他被授記的那一世證得弟子菩提，他有能力在佛陀開示一首四行偈的第四行結束時，就證得連同六神通的阿羅漢果。

⁴⁶ 「在解說 (四聖諦法) 後，才通達聖諦的人」。這即是說，當以簡要的方式對他說法後，還要詳細的解說，他才能通達聖諦。

⁴⁷ 「所引導者 (需要引導者)」，是指此人經由教誡與提問，經由明智地思考，經由經常行訪聖者善友，與他們交往，親近他們，逐漸地通達聖諦。

⁴⁸ 六神通 (abhiññā) 為：1.神變通或如意通 (iddhi-vidhā)；2.天耳通 (dibba-sota)；3.他心通 (citta-pariya-ñāṇa; cetopariya, 他心智)；4.天眼通 (dibba-cakkhu)；5.宿命通 (pubbenivāsānussati; pubbenivāsa, 宿住隨念通)；6.漏盡通 (āsavakkhaya)。前五種為可經由修定而證得的世間神通；而最後一種為僅經由修習觀禪 (vipassanā) 才能證得的出世間神通。(漏盡是指斷盡貪瞋癡等煩惱的流漏。)

⁴⁹ 四無礙解智為：1.義無礙解智 (attha)；2.法無礙解智 (dhamma)；3.辭無礙解智 (nirutti)；4.辯無礙解智 (paṭibhāna)，是指敏銳的智力，能確認前三種無礙解智。

敏知者菩薩導致解脫的波羅蜜成熟程度已經強到在被授記後，只需要再修四阿僧祇與十萬劫就能成佛。廣演知者菩薩導致解脫的波羅蜜成熟程度是中等的，因此被授記後還需要再修八阿僧祇與十萬劫才能成佛。所引導者菩薩導致解脫的波羅蜜成熟程度最弱，因此被授記後還需要再修十六阿僧祇與十萬劫才能成佛。

因此，敏知者菩薩即是慧增上型菩薩，廣演知者菩薩即是信增上型菩薩，所引導者菩薩即是精進增上型菩薩。【12】

不可能在未圓滿波羅蜜的時程之前成佛

需要三四或五個月才能成熟的稻子，不可能在十五天或一個月就能收割。即使一天澆很多次水、除很多次草，它還是無法如自己所願地生莖、長葉，也不可能提早結穗與成熟。同樣地，應該注意的是，這三類菩薩無論如何不可能在修習四、八或十六阿僧祇與十萬劫時程的波羅蜜之前，一切知智之果尚未成熟時就成佛。即使在被授記後，每天有如維山達拉王子⁵⁰

⁵⁰ 維山達拉王子以最敢於布施聞名。從十六歲那年他的父王讓他登基為王起，他每天做了價值六十萬個錢幣的布施。此外，他還違背人民的意願，把有降雨能力的白象送給鬧旱災的接土搭拉國（Jetuttara）的人民，因此他被放逐到旺卡山

（Vankagiri）。在被放逐期間，他還把一對兒女送給想要把他們當做自己奴隸的朱迦卡（Jūjaka）老婆羅門。他也把妻子送給

（Vessantara）那般勤行布施，勤修持戒等各種波羅蜜，也是不可能提早成佛的。

二、菩薩的任務

只想要獲得財富而不付出努力的人將是一事無成的。只有付出足夠的努力，人們才能期待獲得所想要的結果。同樣的道理，三類菩薩想要證得上述三種菩提，必須修習他們的波羅蜜，獻出自己的生命與肢體來修捨（cāga），並經由善行（cariyā）來培育他們的戒德。這是證得他們所想要的菩提之修行方法。

【13】

在商場企業中，能賺取利潤的多寡要看所投入的資本與所付出的努力多少而定。當所投入的資本大且所付出的努力多時，其盈利是可觀的；當所投入的資本和所付出的努力普普通通時，其盈利也普普通通；當所投入的資本和所付出的努力少時，其盈利也少。同樣的道理，由於修習使菩提成熟⁵¹

（bodhiparipācaka）的波羅蜜、獻出生命和肢體的捨與培育戒德的善行之投入程度，使他們證得的菩提與

化成婆羅門來試驗他布施之心的帝釋天王（Sakka）。那一世是我們的菩薩投生到兜率天（Tusita, 欲界的第四層天）之前的最後一世。

⁵¹ 「使菩提成熟（Bodhiparipācaka, 導致菩提生起）」字義為使菩提成熟。

菩提間有所不同。他們所獲得菩提的差別，必定相當於他們所投入修習波羅蜜、捨與善行的程度。

其差別的解釋如下：

三藐三菩薩（未來佛）即使在被（一尊佛說：「此人在某某世，名叫某某，將會成佛」而）授記⁵²之前，就已經累積了許多功德，並在心中發願成佛。

就如在《本行》（Apadāna）中的〈佛本行〉（Buddhāpadāna）經文所說的：

“Aham pi pubbabuddhesu, buddhattam
abhipatthayim,

Manasā yeva hutvāna, dhammarājā asaṅkhiyā.”⁵³

「從無量劫以來，我在過去無數尊佛面前，心裡發願成佛。」

如此，在不可計量的時間中，他不斷地在內心發願成佛，並累積殊勝的功德，當他（有如善慧隱士）具備了八個條件⁵⁴時，菩薩將被一尊佛授記。【14】

在此應當注意的是，發願成佛者所發的至上願⁵⁵（abhinīhāra）是由兩個階段組成的。在具備八個條件之前，他在諸佛前所發的願主要是內心的，而且是不完整的，因此他還沒擁有菩薩的稱號。

⁵² 就如燃燈佛（Dīpaṅkara Buddha）預言善慧（Sumedha）將會成佛一般。

⁵³ Ap.i,p.1. Buddha Vagga vol.4. part.1.

⁵⁴ 八個條件，詳見本章的〈即使要成為菩薩也是困難的〉。

⁵⁵ 至上願（abhinīhāra）是一個決意成佛的行為。作者把它解釋為將自己的心投向成佛。

然而當他猶如善慧那樣具備八個條件時，那時他就會作出自己的決意說：

“Iminā me adhiḱārena, katena purisuttame;
Sabbaññutaṃ pāpuṇitvā, tāremi janataṃ bahuṃ.”⁵⁶

（我為最上人，做此增上行，
證一切知後，度很多眾生。）

意思是：「我為這尊一切知智的佛陀⁵⁷，（不惜奉獻我的生命，）所做的增上行之果，願我證得佛果，得以救度無量眾生！」

這時他的至上願就能完全具足，並使他成為必定被授記的對象。

應當注意的是，這完整的至上願，是由於省察佛陀的不可思議德行，以及為了利益整個世間眾生的大悲心，而生起的大善心⁵⁸。這大善心具有無比的能力，可以激勵他修習波羅蜜、獻出自己的生命與肢體來修捨，並經由善行來培育各種德行。【15】

當菩薩生起該大善心的那一刻，他已經使自己朝向成佛之道。由於他必定步入成佛之道，這時他獲得菩薩的稱號。由於上述的完整至上願是大善心，因此他建立起成佛的善願，並以無比的能力來修習波羅

⁵⁶ 《佛種姓》（Buddhavaṃsa）·〈善慧論〉
（Sumedhakathā）第五十七偈。Bu.ii,p.311,v.57.

⁵⁷ 這裡的佛陀是指燃燈佛（Dīpaṅkara Buddha）。

⁵⁸ 「大善心」，這個阿毘達磨詞的巴利語為“mahākusala-citt’uppada”（生起大善心）。

蜜、獻出生命與肢體的捨、培育德行的這些成佛資糧。

而且由於上述的大善心，他得以省察應當修習的波羅蜜，並確定它們的修習順序。他經由波羅蜜抉擇智（*pāramī-pavicaya-ñāṇa*）等，使他無師自通地能通達諸法。這種智是證得一切知智的前導，接下來就是真正逐一地修習，並圓滿波羅蜜。

就如《所行藏註》⁵⁹的〈因緣論〉（*Nidāna-kathā*）所述，菩薩被授記後，就以四種修習方法不間斷及無比努力來修習波羅蜜、捨和善行⁶⁰，以體證阿羅漢道智（*Arahatta-magga-ñāṇa*）與一切知智的資糧。這四種修習方法為：

（一）一切資糧修習（*sabbasambhāra bhāvanā*）；

⁵⁹ “Catasso hi **bodhisambhāresu bhāvanā** sabbasambhārabhāvanā nirantarabhāvanā cirakālabhāvanā sakkaccabhāvanā cāti.”，
“Catasso”——有些版本为“Tasso”或“Etasso”。CypA.p.19。——中編按

⁶⁰ 波羅蜜、捨及善行（*pāramī-cāga-cariyā*）：波羅蜜有十個。在此的捨是指大捨（*mahāpariccāga*）或非凡性的捨（或布施），即捨錢財、子女、妻子、肢體和生命的五種捨。波羅蜜和捨詳見〈隨釋〉（*Anudīpanī*）。善行（*cariyā*）的字義為「行、行為或實踐」，是指為自己與他人雙方的福利而努力。

善行有三種，即——1.利益世間行（*lokattha-cariyā*）：為了利益一切眾生的修行；2.利益親族行（*ñātattha-cariyā*）：為了利益親戚與親族的修行；3.利益佛陀行（*Buddhattha-cariyā*）：為了成佛所付出的修行與努力。

- (二) 無間斷修習 (nirantara bhāvanā) ；
- (三) 長時修習 (cirakāla bhāvanā) ；
- (四) 恭敬修習 (sakkacca bhāvanā) 。【16】

在這四種修習中，（一）一切資糧修習是全面、完整地修習一系列的波羅蜜；（二）無間斷修習是在最短時程的四阿僧祇與十萬劫、中等時程的八阿僧祇與十萬劫或最長時程的十六阿僧祇與十萬劫，即使一世也毫不間斷地全程修習波羅蜜；（三）長時修習是在至少四阿僧祇與十萬劫漫長的時程中修習波羅蜜，即使少修一劫也是不可能的事；（四）恭敬修習是認真而完整地修習波羅蜜⁶¹。

菩薩的德行

當已被授記的菩薩看到無助的眾生艱苦的生命旅程沒有皈依處，必須面對諸如生、老、病、死、被殺害、被監禁、傷殘、殘疾、謀生艱難、投生惡道等各種難以忍受的痛苦時，被深深地感動而生起大悲心。由於被這大悲心感動，他能忍受那些完全盲目無知的人對他所犯下粗暴、殘酷的罪行，即使面對砍手、砍腳、割耳等諸般劇烈的痛苦，他對他們的大悲

⁶¹ 「認真而完全地」“sakkacca”（恭敬）：通常用於恭敬或尊敬，但在此當做「修習」的副詞，所表達的是認真而完整的意思。對“sakkacca”完整的解釋，詳見：〈隨釋〉（Anudīpanī）兩種布施中的細心施（sakkacca-dāna）。

心，依然恆久不變。

他以此方式對他們遍滿悲心：「我應如何對待這些惡待我的人？我是真正懷著使他們解脫生死輪迴之苦而致力於修習波羅蜜的人。愚癡確實強而有力！貪愛確實強而有力！這是多麼可悲啊！由於被貪愛與愚癡征服，對致力於使他們解脫的我，他們竟犯下如此重大的罪行。【17】由於他們造了這些惡行，嚴重的後果正在等著他們。」

如此對他們散播悲心，他試著尋找解救他們的適宜方法，並思惟：「由於被貪愛與愚癡征服，他們錯誤地把無常視為恆常、把苦視為樂、把無我視為我，並把不淨視為淨。我應該用什麼方法解救他們，使他們解脫由因緣而生起的苦呢？」

當如此省察時，菩薩正確地認清了：唯有忍辱（khanti），才是使眾生解脫生命束縛的方法。對於砍斷他的肢體等對他犯下惡行的眾生，他甚至不會現出最微細的憤怒之心。他心想：「由於過去世所造的不善業，因此我現在受苦。由於過去我自己造了惡業，因此我才會受苦；我是罪行禍首。」如此他視別人的罪行為自己的罪。

接著他如此思惟：「唯有忍辱，我才能解救他們。假如以牙還牙，我將跟他一樣是犯錯的人；我將與他沒有差別。那我如何能使他們解脫生死輪迴之苦

呢？我是辦不到的⁶²。因此，依靠一切力量基礎的忍辱，把他們的惡行視為自己的惡行，我將得以容忍；並以慈和悲為前導，我將圓滿波羅蜜。唯有如此我才能證得一切知智的佛果。唯有證得佛果，我才能救度一切眾生，解脫由因緣而生起的苦。」如此他得以看清正確的情況。

如此觀察後，菩薩以無比的方式來圓滿他的波羅蜜：十個普通波羅蜜、十個近波羅蜜和十個勝義波羅蜜，一共三十個波羅蜜，它們是大家所熟知的菩提資糧（bodhisambhāra）。波羅蜜的修習法即是上述的四種修習方法⁶³。【18】

修習波羅蜜期間不長住天界

當菩薩還在以無比的方式來修習波羅蜜、獻出生命與肢體的捨以及培育德行，而波羅蜜還未完全圓滿有如在維山達拉（Vessantara）那世一般⁶⁴時，由於大善業的果報，菩薩可能經常投生為長壽天神。但他會選擇決意死（adhimutti-maraṇa）⁶⁵來縮短自己在天界

⁶² 作者提到上述所解釋的菩薩戒德是引自《勝者莊嚴復註》（Jinālaṅkāraṭīkā）的〈菩提資糧的解釋〉（Bodhisambhāra-vaṇṇanā）。Jinl.v.23~31.

⁶³ 要看圓滿波羅蜜所需的時程有多長。

⁶⁴ 在投生為悉達多（Siddhattha）王子前，未來的喬達摩佛上次投生人間時是接都達拉（Jetuttara）王。

⁶⁵ 決意死（adhimutti-maraṇa），請見〈隨釋〉

的壽命，因為天界很難修習波羅蜜。因此，他經常投生人間，使他得以繼續修習波羅蜜。

波羅蜜與海洋的比較

無論海洋有多大，它還是有極限的。它的下方以海床為界限，上方以海平面為界限，四周則以環繞著的輪圍山（cakkavāḷa）為界限。然而菩薩所修習與累積的布施波羅蜜海卻是無限的，它的範圍是無限的。關於布施波羅蜜的界限，我們無法以外財施的量，或布施肉、血的量，或所獻出眼睛、頭顱的數量來衡量。同樣地，我們也無法說出持戒波羅蜜等其他波羅蜜的界限。因此，當把海洋與波羅蜜海作比較時，當知前者無論多大都是有極限的，而後者則是無限的。

【19】

菩薩不會感到強烈痛苦

在盛夏的中午，人們會潛入深湖沐浴，把自己浸泡在水中。當他如此做時，就不會感到來自天空的熾熱。同樣地，菩薩使自己遍滿大悲心，當他為眾生謀求福利時，就會潛入波羅蜜海，把自己浸泡在那裡。由於他遍滿大悲心，即使被邪惡殘暴者砍斷他的肢體

（Anudīpanī）。

等而導致強烈的疼痛，他也不會因此感到痛苦。

需漫長時間來圓滿波羅蜜

（一）菩薩從被授記後，至少必須修習四阿僧祇與十萬劫的波羅蜜，直到波羅蜜完全圓滿的最後一世（就如維山達拉的那世一般）。根據《相應部》，一劫的時間相當於猶如一個眾生每一世的骨骸堆積起來，直到這堆骨骸堆成一座高山的時間。因此，在四阿僧祇與十萬劫的漫長期間，菩薩出生的次數可能比大海的水滴還要多。在這無數生中，沒有一個眾生不曾目睹他修習波羅蜜，並從中受益。

《本生經》（Jātaka）的五百五十個故事和《所行藏》（Cariyāpiṭaka）的故事只是菩薩在四阿僧祇與十萬劫漫長時間修習波羅蜜的一小部分例子而已。它有如從大海裡取出一碗海水，以作為鹹味的樣本。佛陀是在適當時機和適當場合才說這些故事的。佛陀已說的故事和未說故事的數量相比可能有如碗裡的水與大海的水一般。【20】

在《勝者莊嚴》（Jināṅkāra）有以下對佛陀修習布施波羅蜜的讚頌：

“So sāgare jaladhikaṃ rudhiraṃ adāsi,
Bhūmiṃ parājiya samaṃsamadāsi dānaṃ;
Meruppamāṇamadhikañca samoḷisīsaṃ,

Khe tārakādhikataraṃ nayanam adāsi.”⁶⁶

「為了無量的智慧，菩薩充滿信心與熱誠布施他那鮮紅的血，比四大海的水滴還要多；為了無量的智慧，菩薩充滿信心與熱誠布施他那天生軟嫩的肉，比有二十四萬由旬（yojana）廣的大地還要多；為了無量的智慧，菩薩充滿信心與熱誠布施他那戴著鑲有九種寶石王冠的頭，堆起來比須彌山還要高；為了無量的智慧，菩薩充滿信心與熱誠布施他那烏黑如金剛石或甲蟲翼般不可思議的微笑之眼，比宇宙的星辰還要多。⁶⁷」

（二）未來獨覺佛也稱為辟支菩薩，他們必須修習二阿僧祇與十萬劫的波羅蜜。假如他們修習波羅蜜的時間少於二阿僧祇與十萬劫，是不可能成為獨覺佛的。就如本章前面所提到的三藐三菩薩一般，由於所修習的波羅蜜時程還未圓滿，因此無法成熟證得辟支菩提。【21】

（三）未來弟子也稱為聲聞菩薩，他們有三種：1. 未來上首弟子（aggasāvaka），就如舍利弗（Sāriputta）尊者⁶⁸與目犍連（Moggallāna）尊者⁶⁹一

⁶⁶ 在《勝者莊嚴》的〈第四品 闡明菩提資糧偈〉

（Bodhisambhārā-dīpanī-gāthā），全書的第31偈。Jinl.v.31.

⁶⁷ 這是緬甸版巴利偈頌的翻譯。由於被菩薩令人敬畏的犧牲精神感動，傑出的作者用最莊嚴的語詞作了適切的修飾。值得一提的是，它是巴—緬依止法翻譯的最佳典範。

⁶⁸ 他在證果前的名字為優婆提舍（Upatissa）。

⁶⁹ 他在證果前的名字為拘律陀（Kolita）。

般的雙首弟子；2.未來大弟子（mahāsāvaka），就如喬達摩佛住世時的八十大弟子⁷⁰一般；3.未來普通弟子（pakatisāvaka）⁷¹，是指除了上述以外的阿羅漢。因此共有三種未來弟子。

在這三種當中，1.未來上首弟子必須修習一阿僧祇與十萬劫的波羅蜜；2.未來大弟子必須修習十萬劫的波羅蜜；3.未來普通弟子修習波羅蜜的時程經典並沒有直接提到。然而在《大本經》（Mahāpadāna Sutta）⁷²·〈宿住論〉（Pubbenivāsakathā）的註釋書與復註提到大弟子能憶念起他們過去世十萬劫的事，而普通弟子能憶念的比這個數目還要少。由於他們在每一生都有修習波羅蜜，因此可以推測，未來普通弟子必須修習波羅蜜的時程不會超過十萬劫。所以他們修習波羅蜜的時程是不定的，它可能是一百劫或一千劫等等。根據某些導師的看法，它可能只是一世或兩世而已，就有如青蛙的故事⁷³中所說的一般。【22】

⁷⁰ 這八十大弟子的排序是以憍陳如（Koṇḍañña）尊者為始，以賓笈雅（Piṅgiya）尊者為終。八十大弟子的名字詳見：

ThagA.ii,p.541; AṬ.ii,p.132.

⁷¹ “Thapetvā aggasāvakamahāsāvake itare satthu sāvakā pakatisāvakā.”（除了上首弟子及大弟子外，其餘的大師弟子為普通弟子。）VismṬ.ii,p.45.

⁷² 《大本經》是《長部》（Dīgha Nikāya）的第十四經。這部經詳細地講述毘婆尸佛（Vipassī Buddha）的生平，他是喬達摩佛（Gotama）前面七佛的第一尊佛。由於這部經擁有最多誦分（bhāṇavāra）或節，因此註釋書把它稱為「諸經之王」。

⁷³ 在佛陀開示時，這隻青蛙正在聆聽佛陀的聲音，因此死後得

三、佛陀

(一) 如前所述，三類菩薩在圓滿了各自時程的波羅蜜後，就會無師自通地證得通達四聖諦的四道智 (maggañāṇa) 與能知一切當知之事的一切知智 (sabbaññutañāṇa)。同時他們也獲得了無邊 (ananta) 與不可計量 (aparimeyya) 的佛陀特質。這些特質是如此的多，假如一尊佛以一劫的時間只讚頌另一尊佛的特質而不談其他事，當一劫結束時，佛陀的特質還沒有說盡。如此證得這種菩提的聖者，在三界中沒有眾生可及，稱為一切知智的佛陀或正自覺者 (sammāsambuddha, 三藐三佛陀)。

(二) 在圓滿了二阿僧祇與十萬劫的必修波羅蜜後，辟支菩薩能無師自通地證得通達四聖諦的四道智菩提。但他無法證得一切知智和十力智⁷⁴等。證得這

以投生為天神。當他投生為天神時，就來到佛陀那裡，由於聽了佛陀開示的佛法而證得須陀洹果 (sotapanna)。詳情請見《天宮事》(Vimānavatthu) 青蛙 (maṇḍūka) 的故事。

Vv.p.72,v.857.

⁷⁴ 《增支部·十集》(Dasa-Nipāta) 列出的十力智 (dasabalañāṇa) 如下——

1. 處非處智 (thānātthāna ñāṇa)：如實了知可能為可能，不可能為不可能的智；
2. 業報智 (kammavipāka ñāṇa)：了知過去、現在及未來業報的智；
3. 行道導至一切處智 (sabbatthagāminī paṭipadā ñāṇa)：了

種菩提的聖者稱為獨覺佛（pacceka-buddha）。【23】

（三）未來上首弟子在圓滿了一阿僧祇與十萬劫的必修波羅蜜後，未來大弟子在圓滿了十萬劫的必修波羅蜜後，未來普通弟子在圓滿了一百劫、一千劫或更少劫的波羅蜜後，會在一尊佛為導師的助緣下證得通達四聖諦四道智的弟子菩提智（sāvaka-bodhiñāṇa）。如此證得弟子菩提智的聖者稱為弟子覺悟者（sāvaka-buddha, 聲聞覺悟者），他可能是上首弟子、大弟子或普通弟子。

知此行道能導至所有利益的智；

4. 多界、種種界世間智（anekadhātu nānādhātu lokañāṇa）：了知世間有許多各種不同界的智；

5. 種種勝解智（nānādhimuttikata ñāṇa）：了知有情各種不同傾向的智；

6. 根上下智（indriya paropariyatta ñāṇa）：了知有情的諸根較低與較高的智；

7. 禪那等的雜染、淨化、出起智（jhānādi samkilesa vodānavuṭṭhāna ñāṇa）：了知關於禪那、解脫、定、等至的雜染、淨化與生起的智；

8. 宿住智（pubbenivāsa ñāṇa）：能記得過去很多世（所發生之事）的智；

9. 死生智或天眼智（cutūpapāta ñāṇa, dibbacakkhu ñāṇa）：能以天眼了知有情如何依他們的業而死亡與投生的智；

10. 漏盡智（āsavakkhaya ñāṇa）：滅盡所有德行昏醉（使心昏迷的不淨）〔滅盡所有煩惱流漏〕的智，即阿羅漢道智（arahattamagga ñāṇa）。A.iii,p.283.

四、佛陀的任務 (Buddha-kicca)

在一切知智的佛陀、獨覺佛和已覺悟的弟子這三種大人中，一切知智的佛陀稱為能渡者 (tārayitu)⁷⁵——最殊勝者，他們在自己渡越生死輪迴 (saṃsāra)⁷⁶大海後，也救渡他人解脫生死輪迴之苦。

獨覺佛稱為已渡者 (tarita)⁷⁷，他們是自己渡越了生死輪迴大海的聖者，但無法救渡他人解脫生死輪迴之苦。更精細地說：獨覺佛在有佛陀的時期是不會出現世間的，他們只會在兩尊佛之間的（無佛）時期才出現世間。佛陀無師自通地自己通達四聖諦，而且有能力教導他人通達四聖諦。獨覺佛也是無師自通地自己通達四聖諦，但卻無法教導，並使他人通達四聖諦。在通達了 (paṭivedha)⁷⁸道、果與涅槃後，他無法講述【24】自己所證的這些體驗，因為他不擁有恰當解說這些出世間教法術語的能力。因此，獨覺佛對四聖諦的智慧 (dhammābhisamaya, 法現觀⁷⁹)，被註釋

⁷⁵ 「能渡者 (tārayitu)」，字義為：使他人渡越者，並幫助他們通過。

⁷⁶ 「輪迴 (saṃsāra)」，字義為：不斷地從一生投生到另一生，亦即生死輪迴。

⁷⁷ 「已渡者 (tarita)」，依文法來說，它是意為「tarati」越過或渡過的過去分詞。

⁷⁸ 「通達 (paṭivedha)」，字義為穿透。它是佛陀教法的三種行相之一，前兩種為教理 (pariyatti) 和行道 (paṭipatti)，分別為學習教法與從事修行。

⁷⁹ 「法現觀 (dhammābhisamaya)」，字義為：徹知法。據諸註釋書所說，是指通達四聖諦。

師比喻為啞巴的夢，或文盲農夫的城市生活經驗，無法用言詞來表達。因此獨覺佛已經自渡生死輪迴，但無法渡他。

獨覺佛能度想要出家為僧者出家，他們也能教人增上行儀（*ābhisamācārika*⁸⁰），說：「你應如此平靜地向前走、向後退；你應如此看；你應如此說」等，但卻無法教導他們如何辨識名色法（*nāma-rūpa*），以及如何觀照它們的無常、苦和無我等特相，使他們體證道果。⁸¹

已覺悟的聖弟子（*sāvaka-buddha*，聲聞佛）稱為被渡者（*tārita*），因為他們經由佛陀的助緣與救渡，才得以渡越生死輪迴大海。舉例來說，當後來的舍利弗尊者——優婆提舍（*Upatissa*）遍行沙門聽到馬勝尊者（*Assaji*）說：“*Ye dhammā hetuppabhavā, tesam hetum tathāgato āha.*”（諸法從因生，如來說其因）⁸²的偈頌時，即證得須陀洹道果。【25】

從這個典故，或許有人會認為聖弟子可能同時是

⁸⁰ 「*Ābhisamācārika*（增上行儀）」，根據《巴英辭典》（*PED*），是指屬於次要的德行；根據《簡明巴利辭典》（*CPD*），是指小戒。

⁸¹ 英譯者註：原文的下一段是在討論獨覺佛所持有的布薩（*uposatha*）戒。由於這些內容對在家讀者來說太過深邃，因此譯文從略。

⁸² 這只是前半偈，後兩行為：

“*Tesañ ca yo nirodho, evaṃ vādī mahāsamaṇo.*”

「及彼等之滅，此大沙門說。」*Vin.iii,p.51.*

被渡者 (tārita) 與能渡者 (tārayitu)。然而佛弟子的教法是源自於佛陀，而不是源自於弟子本身。他若不藉佛陀教法的助緣與指導，是無法自行開示佛法的。因此弟子們稱為被渡者，而不是能渡者，因為他們無法無師自通地通達四聖諦，只有在佛陀的助緣與指導下，他們才能體證道果。

如前所述，獨覺佛是已渡者；而聖弟子是被渡者。因此在證得阿羅漢道果後，他們經常進入果定 (phala samāpatti) 和滅盡定 (nirodha samāpatti)，以享寂靜之樂，而不是經常致力於利益他人。

另一方面，正自覺的佛陀 (Sammāsambuddha) 不會只停在為自己的利益而努力。事實上，即使在修習波羅蜜時，他會決意：「在我覺悟四聖諦後，我將使他人也同樣地覺悟它們 (Buddho bodheyyam)。」等等。因此，他夜以繼日地從事佛陀的五個任務⁸³。

由於必須從事佛陀的五個任務，佛陀每天的白天只在用餐後稍事休息，晚上只用後夜的三分之一來休息，其他時間都用來從事他的五個任務。

只有佛陀才擁有無比與殊勝的精進 (payatta)，這是佛陀的成就 (bhaga, 祥瑞) 之一，因此才能執行如此的任務。從事這些任務，並不是獨覺佛與弟子的

⁸³ 「佛陀的五個任務」，是指佛陀一天五個時段作息的內容。在此作者提到，對於佛陀一天五個時段作息的詳細內容，請見本書第四卷第二十九章〈喬達摩佛種姓〉(Gotama-Buddhavamsa) 的世尊 (Bhagava) 特質。

領域。【26】

省思佛陀出世稀有難得

深入地省思菩薩與佛陀的四方面，即：菩薩、菩薩的任務（Bodhisatta-kicca）、佛陀、佛陀的任務（Buddha-kicca），這些能使我們了解佛陀出現世間是一件非常稀有難得的事。

詳細地解釋：在親眼目睹或親耳聽聞喬達摩佛成佛後，諸如擊敗傲慢的外道、顯現雙神變⁸⁴等威神力與成就之後，發願成佛的人，實在多不勝數。因此，當佛陀開示了阿毘達磨（Abhidhamma），從三十三天（Tāvātimsa）回到人間桑卡薩（Sankassa）城時，顯示了使人類、天神與梵天都能彼此看見的天降神變（devorohaṇa）⁸⁵。這天降神變的範圍上至有頂天⁸⁶（bhavagga），下至無間地獄（avīci）⁸⁷，四面八方則遠至無邊世界。那天來集，看到佛陀莊嚴成就的大

⁸⁴ 「雙神變」：這是眾所周知顯示從佛陀的身體交替噴射出火焰和水流的神變。

⁸⁵ 「天降（devorohaṇa）」，是指從天神的住處降下來，也就是佛陀從天界下來。當時顯示的神變即是在此所說的天降神變。其中最大的特色是，所有眾生可以從一端到另一端、從上到下看透整個世間，反之亦然。當時無論人類或天神的所有眾生，大家都能彼此看見對方，視野上沒有任何障礙。

⁸⁶ 有頂天是梵天界的最高一層。

⁸⁷ 無間地獄是地獄的最下一層。

眾，沒有一個不因此發願成佛。關於所有來集的大眾發願成佛一事，在《法句經註》天降的故事與《勝者莊嚴復註》在解釋三種神變時有提到。【27】

雖然看到或聽到佛陀的成就後發願成佛的人數很多，但其中那些信心、智慧、志願、精進較弱的人，在得知關於波羅蜜種種面向的實情——必須修習眾多波羅蜜，要以勇猛的程度來修習這些波羅蜜，生生世世不間斷地修習波羅蜜，要以認真、透徹、漫長時間、不惜犧牲自己生命來修習波羅蜜，就退卻了。只有堅忍不拔地圓滿這些殊勝的波羅蜜才能成佛，因此成佛是一件非常難得（dullabha）⁸⁸的事。佛陀出現世間確實是一個稀有難得的現象。

因此，《增支部·一集·一人品》（*Aṅguttara Nikāya, Eka-nipāta, Ekapuggala Vagga*）的第二經提到：

“Ekapuggalassa bhikkhave pātubhāvo dullabho lokasmim̐: katamassa ekapuggalassa? Tathāgatassa arahato sammāsambuddhassa imassa kho bhikkhave ekapuggalassa pātubhāvo dullabho lokasmim̐.”⁸⁹

⁸⁸ “Dullabha”字義為難得。有五個難遇難得的事，即：1.佛陀出現世間（*Buddha’uppāda*）；2.獲得人身

（*manussattabhāva*）：得以出生為人；3.信成就

（*saddhāsampattibhāva*）：對三寶與業果法則有信心；4.出家

（*pabbajitabhāva*）：出家為比丘僧團的成員；5.聽聞正法

（*saddhammasavana*）：有機會聽聞佛陀的教法。

⁸⁹ A.i,p.22.——中編按

「諸比丘，有一個人出現世間是非常難得的。是哪一個人呢？諸比丘，如來、阿羅漢、正自覺者這一個人出現世間，確實是非常難得的。」

這部經的註釋，也有解釋為何佛陀出現世間是如此的稀有難得。單單就十波羅蜜中的布施波羅蜜，人們不可能只修了一次就能成佛；人們不可能只修了兩次、十次、二十次、五十次、一百次、一千次、十萬次、一千萬次、十億次、一百億次，或一兆次就能成佛。同樣地，【28】人們不可能只修了一天、兩天、十天、二十天、五十天、一百天、一千天、十萬天、一兆天，或修了一個月、兩個月、一兆個月，或修了一年、兩年、一兆年，或修了一大劫、兩大劫、一兆大劫，或修了一阿僧祇大劫（*kappānaṃ ekam asaṅkhyeyyaṃ*），或兩阿僧祇大劫，或三阿僧祇大劫就能成佛。（其他持戒、出離、智慧、精進、忍辱、真實、決意、慈與捨波羅蜜也是同樣的情形。）事實上，最短的時程是修習了四阿僧祇與十萬劫的波羅蜜。只有在這麼久的時程裡，非常恭敬、熱誠、認真、透徹與毫無間斷地修習了波羅蜜之後，才能成佛。這就是佛陀出現世間非常稀有難得的緣故⁹⁰。

這部經的復註，也強調人們只有至少修習了四阿僧祇與十萬劫的波羅蜜，才能成佛。除此之外，別無他法。這就是為何佛陀出現世間是非常稀有難得的緣

⁹⁰ AA.i.p.87.—中編按

故。

沒有譬喻可形容波羅蜜

菩薩從善慧隱士到維山達拉之間，這四阿僧祇與十萬劫期間的出生次數，比大海的水滴數目還要多。菩薩僅僅一生毫無間斷地修習波羅蜜的數量，多到無可計數。事實上，這些波羅蜜是無可比擬的。在《勝者莊嚴》有一首讚頌偈：

“Mahāsamudde jalabinduto’pi,
Tadantre jāti anappakā va;
Nirantaram pūritapāramīnaṃ,
Katham pamāṇaṃ upamā kuhiṃ vā.”⁹¹ 【29】

「在善慧與維山達拉之間，
他的出生次數比大海的水滴數還多；
有誰知道他不間斷圓滿波羅蜜的數量呢？
哪裡有譬喻能形容它們呢？」

此外，《道糧經》（Pātheyya Sutta）的註釋與復註和《勝者莊嚴復註》在解釋百福特相（satapuñña lakkhaṇa, 百種善業的德行）時提到：

從善慧在燃燈佛足前發願成佛那一刻到維山達拉王子布施其妻馬迪王后（Maddī）的那一刻，此期間無邊世界的無量眾生所做的所有布施等善業，與菩薩

⁹¹ Jinl.v.28.——中編按

獨自在同樣長的時間所修的所有善業比起來，前者的善業比不上後者百分之一，甚至千分之一。⁹²

即使要成為菩薩也是困難的

不要說成為一位正自覺者，即使想要達到像善慧隱士那般能被授記成佛的階段，也必須具備八個條件

- (一) 是人：是真實的人類；
 - (二) 是男人：是真實的男人；
 - (三) 諸如波羅蜜等所有條件已經修到當生可證得阿羅漢的程度；
 - (四) 遇到一尊活著的佛陀；【30】
 - (五) 是一位相信業果法則的隱士 (kammavādi)，或一位佛陀教法期間比丘僧團的成員；
 - (六) 已經證得禪那；
 - (七) 不惜犧牲自己生命勇猛精進地修習波羅蜜；
 - (八) 善欲足夠強到使他發願成佛⁹³。
- 只有具備這八個條件的人才能戴上「授記之

⁹² ST.i,p.328.——中編按

⁹³ 這八個條件的詳細內容在波羅蜜的章末將會論述。

“Manussattaṃ liṅgasampatti, hetu satthāraddassanaṃ; Pabbajjā guṇasampatti, adhikāro ca chandatā; Aṭṭhadhammasamodhānā, abhinīhāro samijjhati.” Bu.ii,p.311.

冠」。因此，別說成為佛陀，即使要修到像善慧隱士那般有被授記成佛資格的階段也是非常困難的。

要成為被授記成佛的菩薩是如此不易，對於被授記後，必須以四種修習方式，至少修習四阿僧祇與十萬劫的波羅蜜，才能成佛，這樣的難度，就更不用說了。成佛確實是很艱難的。

由於佛果是如此難證，佛陀出現世間的「時機」，也是非常難遭遇的。關於這點，《增支部·八集》（*Āṅuttara Nikāya, Aṭṭhaka Nipāta*）列出了生死輪迴中的八個「非時機或不幸的機遇（*akkhaṇa*）」（即所謂的「八難」）⁹⁴。另一方面，出生在佛陀出現世間的時期，稱為幸運的機遇。八難或八個不幸的機遇為——

（一）生在地獄（*niraya*）：這是一個不幸的生命體，因為生在這裡的眾生時時刻刻遭受劇烈的痛苦與折磨，無法修集任何善業。【31】

（二）投生畜生道（*tiracchāyoni*）：這是一個不幸的生命體，因為這些眾生經常活在恐懼中，無法修集任何善業，而且沒有分辨善惡的能力。

（三）投生餓鬼道（*pettivisaya*）⁹⁵：這是一個不

⁹⁴ 「非時機（*akkhaṇa*）」，字義為不當的時機。A.iii,p.60.

《增支部註》把“*khaṇa*”解釋為“*okāsa*”（機會），在本經也把“*akkhaṇā*”與“*asamayā*”（非時）放在一起，因此我們把“*akkhaṇa*”翻成非時機。AA.iii,p.224.——中編按

⁹⁵ 「餓鬼道（*pettivisaya*）」，通常翻譯為亡者、先亡或已去世的鬼神。

幸的生命體，因為這裡的眾生總是感到熾熱與乾燥，並遭受極度口渴與飢餓的痛苦，因此無法修集任何善業。

（四）投生為梵天界的無想有情⁹⁶（asaññasatta-bhūmi; asaññadevanikāya; dīghāyuka devanikāya,長壽天）：這是一個不幸的生命，由於這裡的眾生沒有耳根，因此他們既無法聽聞佛法，也無法修集任何善業。

（五）生在沒有佛法的邊地（paccantimesu janapadesu paccājāto）：這是一個不幸的生命，因為這樣的地方沒有機會親近比丘、比丘尼、其他佛弟子及佛教徒。這裡的人民比較落後，缺乏知識；雖然他們有耳根，卻沒有機會聽聞佛法，因此無法修集任何善業。

（六）生為持有定邪見者（niyata-micchādītthika）⁹⁷：這是不幸的生命，因為即使持有定邪見者生在佛陀出世的中國，佛法之吼⁹⁸不斷地響

⁹⁶ 關於第四難（akkhaṇa），作者說，在《增支部·八集（Aṭṭhaka Nipāta）註》只提到無想有情地（asaññasatta-bhūmi）；然而在《勝者莊嚴復註》把無色地（arūpa-bhūmi）也包括在這第四難（akkhaṇa）中。《增支部》把它排除在外的原因，作者在下一段作了解釋，由於它們太過深邃，因此我們略而不譯。AA.iii,p.224.

⁹⁷ 「定邪見（niyata-micchādītthi）」，字義為：堅定地持有錯誤見解。

⁹⁸ 「吼（nāda）」，字義為吼哮，猶如獅子之吼。

徹全國，他也無法聽聞與修習佛法。【32】

（七）生為諸根不具足的人：這是不幸的生命體，由於過去世的惡業，他的結生心

（patisandhicitta）缺少了無貪、無瞋、無癡的三善因（ahetuka-patisandhika,無因結生），因此他的眼、耳等諸根不具足。即使他生在中國⁹⁹，也沒有持定邪見，但由於諸根不具足，他無法得見聖者，也無法聽聞及修習他們所教導的佛法。

（八）生在沒有佛陀出世的時期：這是不幸的生命，因為這樣的時期，即使人們生在中國，諸根具足，並持有相信業果法則的正見，也沒有機會修習戒定慧三學。

不像上述的八難〔不幸機遇〕（akkhaṇa），值得注意的是，第九個時機是很幸運的，它稱為佛陀出世的第九無難時機（Buddh'uppāda-navamakhāṇa），因為這是有佛陀出世的時機。生在如此的時機、諸根具足且持有正見的人，將有機會培育及修習佛陀所教導的佛法。這佛陀出世的第九無難時機，包括佛陀在世教導佛法期間，以及整個佛法住世的時期。

讓這個時機有好結果

現今的佛教徒有幸得生為人、諸根具足、持有正

⁹⁹ 「中國」，是指中印度以及諸佛等殊勝德行之人的出生地。

見及生在正法住世時期，他們已經遇到難得的佛陀出世的第九時機。雖然遇到如此殊勝的因緣，假如懈怠不修習戒定慧的善行，他們【33】真的將會錯失黃金時機。出生在八個不幸時機的機率，是很高而且頻繁的，而出生在佛陀教法時期的機會，是非常渺茫的。只有在漫長的無數劫後，才有一尊佛陀出現世間，因此佛陀出世的第九時機，是非常幸運且稀有難得的。

現今的佛教徒有幸獲得兩種機遇：第一是有幸生在非常難得佛陀教法傳遍世間的時期；第二是生為一個持有正見的人。對於如此佛陀出世的第九時機，我們應該認真與正確地如此省察：「我們應如何了知佛陀的教法？我們不應錯失這個佛陀出世的第九黃金時機。如果錯失，我們將長時墮在四惡道中受苦。」

謹記這點，有幸得遇稀有難得佛陀出世第九時機的人們，願你們能培育與修習佛陀所教導的戒定慧三學，直到證得阿羅漢果！

第二章 佛陀出世稀有難得 已結束

【 34 】

第三章 善慧婆羅門

這部《佛種姓》(Buddhavaṃsa) 或《諸佛生平史》是佛陀成佛後第一次回到迦毘羅衛城

(Kapilavatthu) 時，向他的釋迦族 (Sakya) 親人開示的。釋迦族的長輩和親戚在見到佛陀時，由於固執和傲慢不願向他禮敬。為了降伏他們的傲慢，使他們向他致敬，佛陀以神通在空中變現出一條東西長一萬個輪圍界 (cakkavāla) 的寶製經行道

(ratanacaṅkama)，然後在經行道上顯示水火雙神變 (yamaka-pāṭihāriya)¹⁰⁰。當時，佛陀接受了常坐其右側的上首弟子舍利弗尊者的請求，開示了從善慧婆羅門故事開始的諸佛生平史¹⁰¹。

在第一次結集時，大迦葉尊者、阿難尊者等大長

¹⁰⁰ 雙神變的巴利語為“yamaka-pāṭihāriya”，瑪拉拉謝克勒 (Malalasekera) 把它稱為：「雙重顯現的神變」。他解釋說：「它是由顯現一雙特性相反的現象所構成，即從上半身射出火焰，從下半身射出水柱，然後從他身體的右側和左側交替（出水與出火）；並從他身體的每一個毛孔散發出六色光芒，上至梵天界，下至輪圍 (cakkavāla) 界的底端。」《巴利專有名詞辭典》DPPN.ii,p.682.

¹⁰¹ 另一位上首弟子為目犍連 (Moggallāna) 尊者，他常坐在佛陀的左側。

老想要誦出整部《佛種姓》及序文¹⁰²，採用了一種以“brahmā ca lokādhīpatī Sahampatī...¹⁰³”偈頌開始的吟誦方式（vacanāmagga, 語道）。

然而在此，我們將從善慧婆羅門的故事開始敘述。【35】

四阿僧祇與十萬劫前，有一座繁榮的城市，名為不死城（Amaravatī）¹⁰⁴。這是一座各方面都有妥善規劃的城市，它優美而怡人。四周是青翠且怡人的空地，有很多清涼的樹蔭和泉水。有充足的食物和必需品，以及各式各樣供人娛樂的事物。這座城市使天神與人們備感溫馨。

這座城市總是響起十種聲音，例如：象聲、馬聲、車聲、大鼓聲、小鼓聲、琴聲、歌聲、螺聲、拍掌聲及邀請用餐聲。（其他城市則充滿不愉快的聲音和哭喊聲。¹⁰⁵）

¹⁰² 在第二卷〈喬達摩佛種姓〉（Gotama Buddhavaṃsa）一章，作者將對序文有詳細的說明。

¹⁰³ 這是《佛種姓》的第一首偈，完整偈頌為：

“Brahmā ca lokādhīpatī sahapatī, katañjalī anadhivaraṃ ayācatha;
‘Santīdha sattāpparajakkhajātikā, desehi dhammaṃ anukampimaṃ pajam’.”（沙杭巴提梵天世間主，合掌恭敬地請求說：「在此有情中有少〔許煩惱的〕塵垢者，請悲愍此人們宣說佛法！」）

Bu.ii,p.1.——中編按

¹⁰⁴ 「不死城（Amaravatī）」：“amara”有「不死」和「神」的意思；不死城是指被許多有威神力的天神占領並保護的王城。詳情請見〈隨釋〉的〈不死城的名稱〉。——中編按

¹⁰⁵ 在此作者也舉出一些其他城市所聽到不愉快聲音和哭喊聲的例子，我們在翻譯時已經把它們省略了。有關十種聲音，請

這座城具備大城市的所有特徵。它不缺乏謀生的商業與工藝；它有豐饒的七寶，即：鑽石、金、銀、貓眼石、珍珠、翡翠和珊瑚；外來遊客到處可見。它有如天界般具備各種物品，是有福德之人得享善報的住處。

善慧未來佛

在不死城住著一位名叫善慧 (Sumedha)¹⁰⁶的婆羅門。他的父母都是世襲婆羅門家族的後裔，因此他出身於父系與母系雙方都純淨的婆羅門。他的母親是一位具有美德的女人。人們不能侮辱他的出身說：「這個人生在七代祖先都低賤的家族。」他是一位不可被侮辱或輕視的人。事實上，他有純正的婆羅門血統，而且儀表非凡。【36】

關於他的財產，他的庫房有數千萬財寶，有大量的穀物及其他的生活用品。他精研梨俱 (Iru)、夜柔 (Yaju, 耶柔) 和沙磨 (Sāma) 三吠陀 (Veda)，能毫無差錯地背誦它們。他輕易地精通——1. 詞彙 (Nighaṇḍu)：解釋各種詞彙的意思；2. 修辭學 (Ketuḥbha)：關於文學作品及解釋博學作者的各種文學修辭法；3. 語法 (Vyākaraṇa; Akkharapabheda)：分

見〈隨釋〉(Anudīpanī)。

¹⁰⁶ 作者說：之所以稱為「善慧 (Sumedha)」，是因為他具有值得讚揚的智慧。

析單字並解釋各種文法規則，以及像字母、子音等的詞彙；4.古傳說（Itihāsa; Purāṇa）：它構成第五吠陀，以及談論傳奇故事和古老的故事¹⁰⁷。

同時，他也精通順世論（Lokayata），這是一種不鼓勵人們修善而鼓勵長時生死輪迴的哲學。他也懂得看各種諸如未來佛、未來獨覺佛等大人相。他也是一位代代傳承婆羅門學問的合格導師。

善慧智者的父母在他還很年輕時就去世了。當時，他家的總管拿出一份財務表，打開裝滿金、銀、紅寶石、珍珠等的寶庫向他說：「小主人，這些是你母親遺留下來的財產，這些是你父親遺留下來的財產，而這些是你祖先遺留下來的財產。」他告訴善慧，所有這些都是他七代祖先所遺留下來的財產，接著說：「你可以隨意動用這些財產。」然後把那些財產移交給他。

第三章 善慧婆羅門 已結束

¹⁰⁷ 作者說：在「古傳說（Itihāsa; Purāṇa）：它構成第五吠陀」這段的意思是，它是依照經典所列出的第五種學科：1.三吠陀；2.詞彙（Nighaṇḍu）；3.修辭學（Ketuḥa）；4.語法（Vyākaraṇa）；5.古傳說（Itihāsa）。根據《長部·戒蘊註》，三吠陀再加上阿闍婆（Āthabbaṇa; Athabbaṇa）為第四；由於古傳說（Itihāsa）在它們之後，因此為第五。DA.i,p.220.

【37】

第四章 善慧出家

有一天，他在樓上陽臺獨自盤腿靜坐，作了以下思惟：「生是苦，身體的毀壞也是苦，被老逼迫及愚癡地死也是苦的。

由於逃不過生、老、病之苦，因此我將尋找不老、不死、安穩的涅槃。

如果我能毫不執著地捨棄這充滿尿、糞、膿、血、膽汁、痰、唾、涕等厭惡之物的身體，那就太好了！

必定有一條趣向寂靜涅槃之道，不可能沒有的。我將尋覓這條趣向涅槃的善道，使我解脫生命的束縛。

就如這個世間有苦（*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，就如有熱也有冷；同樣地，有貪瞋癡的三火，必定也有熄滅這三火的涅槃。

再者，就如有惡也有善；同樣地，有生應該也有止息再投生的涅槃。」

如此思惟後，他更深入地省察：【38】「例如有一個掉入糞坑或沾滿污穢物的人，看到遠處有一座飾

以五種蓮花的清澈池塘，如果看到池塘後，他依然不去尋找到達池塘的正確途徑，這不是池塘的錯，而是他自己的過錯；同樣地，世上有座供人洗除內心煩惱的不死涅槃大池，如果人們不去尋找這座涅槃大池，這並不是涅槃的錯。

再者，如果有人被敵人包圍，雖然有路可逃他卻不逃，這並不是那條路的錯；同樣地，假如有人被煩惱之敵圍困，雖然看到有條大道，可通往沒有煩惱之敵的安全涅槃金城，卻不想脫逃，這並不是那條大道的錯。

再者，如果有人遭受疾病之苦，雖然遇到明醫，卻不醫治，這並不是醫生的過失；同樣地，假如有人遭受煩惱疾病之苦，雖然有明師，可以治療祛除他的煩惱疾病，卻不求教，這並不是導師的過失。」

如此省察後，他再觀察如何捨棄自己的身體：
「就如有人扛著一隻動物屍體，繞著自己的脖子，當他捨棄厭惡的屍體時，就能快樂且自由自在地任意遨遊；同樣地，我將捨棄這充滿各種蟲聚和污穢物的身體，邁向涅槃城。

再者，就如有人在廁所大解後，會毫不回顧地離去；同樣地，我將捨棄這充滿各種蟲聚和污穢物的身體，邁向涅槃城。【39】

再者，就如擁有一艘陳舊、毀壞、腐朽、破漏船的船主，會厭惡地捨棄它；同樣地，我將捨棄這個從九孔不斷流出污穢物的身體，邁向涅槃城。

再者，就如有個帶著財寶的人，恰巧與盜賊同行，在發現財寶有被搶劫的危險（bhaya, 怖畏）後，他會離開他們¹⁰⁸逃到安全的地方；同樣地，由於想到善業之寶有被搶之險常使自己害怕，我將捨棄這猶如大賊的身體¹⁰⁹，尋找一條必定通往安全與快樂的涅槃之道。」

大布施

以譬喻的方式如此省察出離後，善慧智者繼續思惟：「積累了這麼多財產，我的父親、祖父及七代祖先去時連一個錢幣都沒帶走。然而我應該找出一個方法，把這些錢財帶到涅槃¹¹⁰。」於是他來到王宮，向國王說：「大王，由於心中充滿對生、老等引起之苦與危害的恐懼，我要出家為沙門。我有好幾千萬財產，請您收下吧！」

國王回答說：「我不想要你的財產，你可以用你

¹⁰⁸ 根據《佛種姓註》的解釋，這個帶寶的人是離開那些盜賊，並不是指捨棄他的財寶，而下一首偈則把捨棄身體比喻為離開大賊（mahācora）。“yathā so ratanabhaṇḍamādāya corehi saddhiṃ gacchanto puriso te core pahāya gacchati.” BuA.p.95. ——中編按

¹⁰⁹ 作者解釋：當人們不如理作意並被貪欲與瞋恚煽動，這個身體變成一個殺生、偷盜等的盜賊，搶去自己所有善業的財產，因此這個身體有如大賊。

¹¹⁰ 善慧當然無法用身體把財產帶到涅槃，然而在此善慧是指以錢財做布施的善業所帶來的善果。

想要的方式來處理。」

善慧智者說：「好的，大王。」然後【40】他在不死城各處擊鼓宣告說：「想要我的錢財者可以來拿取。」他不分貧賤富貴，以平等心分散財產來做大布施。

出家

如此做大布施後，未來佛善慧智者就出了家，他希望當天就可以到達喜瑪拉雅山脈的如法山

（Dhammika）。帝釋天王（Sakka）¹¹¹看到他出家後前往喜瑪拉雅山，就召喚毘首羯磨（Vissakamma; Vissukamma）¹¹²前來，並說：「毘首羯磨，善慧智者已經出家為沙門，你去為他建造一間住處吧！」

毘首羯磨回答帝釋天王說：「好的，大王。」於是他規劃出一個優美怡人的地方，作為靜修住處，裡面建造了一間堅固的草庵（paṇṇasālā, 葉屋；出家隱士住處），以及一條怡人、無瑕疵的經行道。

（在此，作者解釋這條經行道無瑕疵，因為沒有

¹¹¹ 帝釋天王（Sakka）是諸天之王的的名字。就大家所知道的，他的別名有瓦沙瓦（Vāsava）、蘇將巴提（Sujampati）等等。他統治六欲天的第二層天——三十三天（Tāvatiṃsa）。有很多故事提到他幫助菩薩和其他聖德之人的事跡。

¹¹² 毘首羯磨（Vissakamma; Vissukamma）是帝釋天王的主要工藝及建築天神。他在帝釋天王的命令下建造了菩薩的靜修住處及其它建築。

五種缺失：1.地面粗糙（thaddha,堅硬）不平；2.經行道上長有樹木；3.經行道上長滿灌木雜草；4.太窄；5.太寬。

接著，作者描述這條經行道和它的大小：這條經行道長為六十肘尺¹¹³，由三條行道構成，主行道居中，兩側各有一條較窄的行道。主行道寬一個半肘尺；而兩側的行道寬各一肘尺。整條經行道的地面平坦，鋪滿白沙。¹¹⁴這五種缺失，詳見〈隨釋〉

（Anudīpanī）。【41】

作者進一步列舉了有如毘首羯磨所造的一般，八種能使沙門帶來安樂的適宜靜修住處。這八種能帶來沙門安樂¹¹⁵的住處為：

- 1.不貯藏財產和穀類；
- 2.尋找沒有過失的食物；
- 3.只食用適當的食物；

4.沒有課稅的沉重負擔和充公財產所導致的憂慮與煩惱；

¹¹³ 肘尺（hattha）又稱為腕尺，是指從手肘到中指（或小指）端之間的距離，大約等於48公分或18至22英吋。1肘尺=2張手（vidatthi,又稱為揀手、拈手、指距，是指手掌張開後從拇指到小指端之間的距離）；1張手=12指寬（aṅgula）。——中編按

¹¹⁴ 詳見《佛種姓註》和《本生經註》。BuA.p.97; JA.i.p.9。——中編按

¹¹⁵ 八種沙門安樂（samaṇasukha,沙門樂）與八種沙門賢善（samaṇabhadrā）的比較，請見〈隨釋〉（Anudīpanī）。

- 5.不執著生活用品和裝飾品等；
- 6.能防禦盜匪，有安全感；
- 7.不須應付國王與官員；
- 8.可以自由自在地遊歷四方。¹¹⁶

除了這八種外，作者還提到毘首羯磨所造的靜修住處，特別適宜沙門居住，有助於修習觀禪，毫無困難地照見無常、苦、無我的諸法實相。它有寢室、山洞、隧道、花樹、果樹和一座甘美清澈的池塘。它是一個寧靜之地，沒有野獸和喧囂鳥鳴的干擾。

草庵裡有各種沙門用品，例如：髮套、袈裟、三腳架、水壺等等。接著，毘首羯磨在草庵內的牆上刻了「想要成為沙門者都可以使用這些用品」的文字，然後返回天界。）【42】

開始沙門的生活

來到喜瑪拉雅山的山麓，善慧智者沿著山與峽谷走，尋找一個能夠舒適生活的適宜地方。在如法山區的一個河彎處，他看到帝釋天王請毘首羯磨建造的怡人靜修住處。於是他緩慢地走到經行道旁，卻看不到腳印，他想：「這座靜修住處的主人必定是到附近村莊托鉢集食回來後感到疲倦，因此在草庵裡休息。」如此思惟後，他在外面等候。

¹¹⁶ 八種沙門安樂 (atthimāni samaṇasukhāni) 詳見《佛種姓註》和《本生經註》。BuA.p.98; JA.i.p.9。——中編按

過了相當長的時間，都沒有看到有人居住的跡象，他心想：「我已經等了這麼久，現在我應該去查看這裡是否有人居住？」於是他開門走進草庵。探看了一下，他看到刻在牆上的字，心想：「這些用品很適合我，我將使用它們成為一個沙門。」如此決定後，他再省察在家裝束的九種缺失和纖維袈裟的十二種利益，然後脫下身上的服裝，披上袈裟¹¹⁷。

捨棄草庵前注樹下

當善慧智者脫下精美衣服拿起紅得像一束阿諾佳花（anoja）的纖維袈裟（vākacīra）時，他發現折好的袈裟，放在竹衣架上，以供使用。他把下衣的袈裟圍在腰間，並披上金色纖維袈裟的上衣，再把猶如一大片胡桐（punnāga）花般還帶有完整蹄子的黑羚羊皮坐具放在左肩。他把髮套放在髮髻上，用象牙髮針別住。他拿起一根弧形扁擔，一端掛上有著珍珠般繩結的網袋，並放入珊瑚色的水壺；扁擔的另一端掛上一支（用來摘取樹上果實的）【43】長鉤、一個籃子和一支三腳木架等等。接著，他把裝齊沙門用品的扁擔挑在肩上，右手拿著一支手杖，走出草庵。當他在六

¹¹⁷ 在家裝束的九種缺失（sāṭakaṃ navadosā）與纖維袈裟的十二種益處（vākacīraṃ dvādasa āniśaṃsā; vākacīraṃ dvādasa guṇā）的內容，以及「纖維袈裟」等的涵義，請見〈隨釋〉（Anudīpanī）。

十肘尺長的經行道上來回經行時，看到穿上新裝束的自己，滿心歡喜地想：

「我的心願已經完全實現。
我的沙門生活確實非常殊勝。
所有智者如佛陀與獨覺佛都讚歎沙門生活。
我已經捨棄在家生活的束縛。
我已經安全地遠離世俗欲樂的領域。
我已經開始過聖潔的沙門生活。
我將培育及修習聖潔的生命。
我將致力於獲得聖潔修行的利益。」

然後他從肩膀放下扁擔，有如一座金色的雕像般莊嚴地坐在經行道中央綠豆色的石板上，度過白天。

黑夜降臨，他進入草庵，躺在藤床一側的床板上，以袈裟當被入睡。清晨醒來時，他省思來這裡的動機與這裡的環境：

「由於看到在家生活的缺失，我捨棄了無比的財產、無限的財物和隨從，我來到森林出家為沙門，是想要尋找解脫欲樂陷阱的善法。從今天起，我不應懈怠放逸。有三種邪思惟，即：導向欲樂的欲貪思惟（*kāma vitakka*）；導向殺生、毀壞與傷害他人的瞋恚思惟（*vyāpāda vitakka*）；導向傷害他人【44】的傷害思惟（*vihiṃsa vitakka*）。這些思惟有如野蠅一般，專門叮咬那些捨棄修習內心遠離煩惱、身體遠離欲樂的懈怠者。現在是我全心全意致力於修習遠離（*paviveka*）的時候了。

其實，我是看到在家生活障礙、干擾、危害修習善法的缺失才出家的。這間草庵實在太怡人，如成熟的木橘果（bael fruit）般金黃色的地面平整細緻，銀白色的牆壁，葉子所蓋的屋頂紅得有如鴿子腳的顏色般美麗，藤製的床有著猶如色彩斑駁的床單般的紋理。這住處非常適宜居住。我不認為我以前的豪華住宅，會比這間草庵還要舒適。」

如此省思後，他再省察草庵的八種缺失和樹下的十種利益¹¹⁸。於是，當天他就捨棄草庵，前往具有十種利益的樹下。

以水果為食修習禪定

隔天上午，他前往附近村莊托鉢集食，村民付出很大努力，供養他精緻的食物。用餐後，他回到森林住區，坐下來思惟：

「我並不是由於缺乏食物與營養，才出家為沙門的。美味食物容易使人增長傲慢與自負。維持生命所需的食物帶來沒有止境的麻煩。如果我不食用耕種穀類的食物，只靠樹上掉下來的水果來過活，這將是很好的。」【45】

從那一刻起，他就只靠樹上掉下來的水果來過

¹¹⁸ 草庵的八種缺失（paññasālā aṭṭha ādīnavā; paññasālā aṭṭha dosā）和樹下的十種利益（rukkhamūlaṃ dasa guṇā），請見〈隨釋〉（Anudīpanī）。

活。他的身體完全不躺下來，只以坐著、站立與行走三種姿勢連續不斷地精勤禪修，在七天結束時，他證得了八定（四禪和四無色定）與五神通（abhiññā）。

《佛種姓》經文敘述未來佛善慧智者的故事，從做大布施到他出家為沙門，並證得禪那和五神通，其內容如下：

(1) Evāhaṃ cintayitvāna, nekakoṭṭisaṭaṃ dhaṇaṃ;
Nāthānāthānaṃ datvāna, himavantamupāgamiṃ.

（一）舍利弗，當時為善慧菩薩的我，如此省察後決定出家，

把數千萬財產布施給富人與窮人，然後前往喜瑪拉雅山。【46】

(2) Himavantassāvidūre, dhammiko nāma pabbato;
Assamo sukato mayhaṃ, paṇṇasālā sumāpitā.

（二）在喜瑪拉雅山不遠處，有座山名為如法山（因為這裡是過去大多數菩薩修沙門法的地方¹¹⁹）；在如法山區我規劃了一座怡人的修行區，並建造了一間舒適的草庵¹²⁰。

¹¹⁹ “Yebhuyyena pana bodhisattā isipabbajjaṃ pabbajitvā taṃ pabbataṃ upanissāya abhiññāyo nibbattetvā samaṇadhammaṃ akaṃsu.” BuA.p.97.—中編按

¹²⁰ 在此作者解釋：關於這點，就如前面所說的，事實上靜修住處、草庵、經行道等全部都是帝釋天王命毘首羯磨建造的。然而，佛陀這麼說是指這是從他還是善慧時所累積善業的結果，因此說：「我規劃了一座怡人的修行區，並建造了一間舒適的草庵」等等，猶如他自己所建造的一般。事實上，應該注意的是，無庸置疑它們並不是善慧隱士建造，而是帝釋天王命

(3) Caṅkamaṃ tattha māpesiṃ, pañcadosavivajjitaṃ;
Aṭṭhagaṇasamūpetam, abhiññābalaṃmāhariṃ.

(三) 在如法山區我建造了一條沒有五種缺失的經行道。

我造了一座擁有八種能使沙門帶來安樂的靜修住處。成為沙門後，我開始修習止禪與觀禪，以證得五神通與八定。

(4) Sāṭakaṃ pajahiṃ tattha, navadosamupāgataṃ;
Vākacīraṃ nivāsesiṃ, dvādasagaṇamupāgataṃ.

(四) 我捨棄有九種缺失的衣服，
披上了擁有十二種功德的纖維袈裟。

(5) Aṭṭhadosasamākiṇṇaṃ pajahiṃ paṇṇasālakam;
Upāgamiṃ rukkhamūlam, gaṇe dasahupāgataṃ.

(五) 我捨棄有八種缺失的草庵，
前往擁有十種功德的樹下。【47】

(6) Vāpitaṃ ropitaṃ dhaññaṃ, pajahiṃ niravasesato;
Anekagaṇasampannaṃ, pavattaphalamādiyiṃ.

(六) 我完全不食用耕種得來的穀類食物，
只食用具有許多功德從樹上掉下來的水果。

(7) Tathappadhānaṃ padahiṃ, nisajjattṭhānacaṅkame;
Abbhantaramhi sattāhe, abhiññābalaṃpāpuṇiṃ.¹²¹

(七) (不躺下來) 以坐著、站立和行走三種姿勢，

毘首羯磨建造的。

¹²¹ Bu.ii,p.308,v.27-33.—中編按

我在靜修住處精勤地禪修，我在七天之內證得了五神通。

第四章 善慧出家 已結束

【48】

第五章 授記

在善慧隱士依照聖潔的沙門法成就了沙門行並證得上述的禪那與神通後，三界之尊的燃燈佛

(Dīpaṅkara Buddha)¹²²出現世間。雖然在燃燈佛出現世間的入胎、出生、成佛和初轉法輪的四個時刻，發生了如一萬個世界震動等三十二種瑞相 (dvattiṃsa pubbanimittāni, 預兆相)¹²³，但由於善慧完全沉浸在禪悅之中，因此並沒有察覺到這些瑞相。

燃燈佛成佛後，在善喜園 (Sunandārāma) 向一兆位天神與人類初轉法輪¹²⁴。接著，他有如大雨降在四大洲般遍灑清淨法水，開始為眾生去除內心煩惱的旅程。

接著，燃燈佛在四十萬位阿羅漢的伴隨下，來到

¹²² 關於燃燈佛的生平記事，將在本書第一卷下冊第九章〈二十四佛史〉詳述。

¹²³ 這些瑞相將會在本書第二卷第一章〈喬達摩佛種姓〉提到。三十二種瑞相巴利為“bāttiṃsapubbanimittāni; dvattiṃsa pubbanimittāni” (三十二種預兆 (前兆))，原文請見：JA.i, pp.60~1; BuA, pp.101~5.

¹²⁴ 佛陀的開示通常比喻為治療世間疾病的良藥。因此，作者以優美的語詞來描述燃燈佛的初轉法輪，猶如治療眾生痛苦的藥方。

喜樂城（Rammāvātī），住在善見寺（Sudassana）。當時善慧還在森林沉浸於禪悅之中，完全沒有察覺到燃燈佛已經出現世間。【49】

當喜樂城的居民聽到佛陀來到善見寺，用早餐後，他們帶著香、花及鮮奶油、精煉奶油等上等藥物去拜見佛陀。在禮敬佛陀後，他們以供養香、花等向佛陀致敬，接著坐在適宜的地方，聆聽佛陀最甘美的開示。開示結束時，他們邀請佛陀及比丘僧團，供養隔天的飲食。在右繞禮敬佛陀後，他們就離寺而去。

盛大準備迎接燃燈佛及其僧眾

隔天，喜樂城的居民大肆準備「無比大布施」（asadisa-mahādāna）。他們建了一座臨時大堂，堂內散放純潔美麗的青蓮花，灑了四種香水，使空氣清新，遍撒芳香的碎米花。大堂的四個角落各放了一個冷水壺，再以綠寶石般的香蕉葉覆蓋。大堂的天花板掛著一支以金星、銀星及寶石星點綴的華蓋，四周掛滿用芬芳馥郁的香花和如寶石般綻放的鮮花結成的花環與花彩。當這座臨時大堂的裝飾布置完成後，市民開始把城市打掃整齊清潔。在主要道路兩旁，都放置了水壺、花、結有整串香蕉的香蕉樹，並懸掛旗子與布條。在適當的地方，也放置了飾屏。

當城內布置完成後，市民就開始修補佛陀將會走進城裡的道路。他們用土來填補洪水沖刷造成的凹洞

與裂縫，並把不平的泥地整平。他們還用珍珠白的沙子來覆蓋道路，撒上碎米花，並沿途擺放【50】結有整串香蕉的香蕉樹。他們如此進行所有供養大典的安排與準備。

當時，善慧隱士從他的靜修住處騰空而起，在飛行中看到喜樂城的居民正愉快地修補道路與進行布置。由於好奇下面發生了什麼事，於是他當著眾人面前飛了下來，站在一個適當的地方，問說：

「你們愉快與熱忱地修路，

你們為誰修補道路呢？」

當時市民回答說：

「善慧尊者，無比的燃燈佛已經出現世間，

他征服了五魔的惡勢力，

是整個世間的至上世尊。

我們是為他修補道路的。」

（從這段對話可以得知：燃燈佛是在善慧證得禪那與神通之後一段時間，才出現世間的。由於善慧完全沉浸在禪悅及修習神通，只遨遊於森林與天空，對於人間俗事絲毫不感興趣，因此沒有察覺到燃燈佛的入胎、出生、成佛與初轉法輪。只有這次，他在天空飛行，看到喜樂城的居民修補清掃道路，才下來地面查看究竟。這表示當時善慧已經有好幾千歲了，而燃燈佛出世時期人類的壽量是十萬歲。）【51】

善慧參與修補道路的工作

聽到喜樂城的居民提到「佛陀」的字眼，善慧心中充滿歡喜。由於心中生起強大的喜悅，他喜不自勝地重覆說：「佛陀、佛陀！」

站在從天空降下來的地方，善慧充滿歡喜，受到宗教情操的鼓舞，他如此深深地思惟：「我將在這尊燃燈佛的大福田，播下殊勝的種子，以培植善業。能親眼目睹佛陀出現世間的快樂時光，確實稀有難得。快樂的時光現在已經降臨，我不可錯失良機。」

如此思惟後，他問市民說：「各位，如果你們是為佛陀的到來準備道路，請分配一段道路給我！我也想參與你們修補道路的工作。」

市民回答說：「好的。」由於他們相信他是一位具有大威神力的人，於是分配給他一大段不平且難以修補的泥濘路段。他們分配好後，就對他說：「您可以修補、裝飾，使這段路變得怡人。」

當時，善慧思惟佛陀的德行，內心非常歡喜，他決意：「我能以神通修補這段路，使它變得優美怡人，但假如我這麼做，周遭的人可能不認為有什麼殊勝之處（因為這將很快且輕易地完成）。今天我應該用自己的體力，來達成我的任務。」如此決意後，他從遠處搬運泥土，來填補路上的坑洞。

燃燈佛的到來

在善慧還沒完成所指定的修補工作，燃燈佛與四十萬位阿羅漢已經沿著道路走來。那些阿羅漢都擁有六【52】神通，不被世間八風所動搖，而且內心煩惱已經清淨¹²⁵。

當燃燈佛與四十萬位阿羅漢沿著道路走來，天神與人們打鼓相迎，還唱著歡迎的歌來禮敬佛陀，以表達內心的喜悅。

當時，天神能看到人類，人類也能看到天神。所有這些有情——天神和人類都跟在佛陀後面，有的合掌致敬，有的則以奏樂來致敬。

天神在空中向上下前後左右各方撒下曼陀羅花（mandāra）、蓮花（paduma）和黑檀（koviḷāra）等天界的花來禮敬佛陀。地面上的人們同樣地也以素馨（campā）、長葉松（sarala）、銳棱玉蕊（mucalinda）、龍樹（nāga）、胡桐（punnāga）及露兜（ketakī）等花來禮敬佛陀。

善慧目不轉睛地凝視具有三十二大人相和八十種

¹²⁵ 作者說：這四十萬位阿羅漢是經常跟從及伴隨燃燈佛的。這些阿羅漢的德行在巴利聖典中有提到，他們擁有六神通，不會被世間八風所動搖，而且內心煩惱已經清淨。然而註釋書說，他們的德行除了已經提及的那些外，還有：他們少欲、知足，他們會勸告他人，也會恭敬地接受他人的勸告，他們不執著五欲所緣，不與俗人不必要的交往，並遵守五種律儀等等。（作者也引了戒傳（Sīlavamsa）尊者另一部著名的敘事詩《修唐甘標》（Hsutaunggan Pyo）的一段內容。）

好（anubyañjana）的佛陀。他親眼目睹佛陀色身的殊勝光彩，看起來猶如純金，非常莊嚴，身上總是散發明亮的六色光芒，有如蔚藍天空的一道閃電。【53】

當時他如此決意：「今天我應該在佛陀面前獻出自己的生命，但願他不要踩到泥巴，而有任何不適。願佛陀及所有四十萬位阿羅漢從我的背上走過，就如走過寶石製的橋板（maṇimayaphalakasetu）一般！以我的身體作為佛陀與諸阿羅漢的步道，必將帶給我長久的利益與安樂。」

如此決定後，他解開髮髻，把黑羚羊皮的坐墊和纖維袈裟鋪展在泥沼上，然後俯倒在地，就如一座寶石製的橋板一般。

善慧發願成佛

俯倒在地的善慧生起如此成佛的宏願：「假如想要的話，我能在今天就成為一位諸漏已盡、斷盡煩惱的阿羅漢。然而像我這樣非凡的人，在燃燈佛的教法中，證得阿羅漢果與涅槃，成為一個普通弟子，又有什麼殊勝之處呢？我將盡自己最大的努力，以證得一切知智的佛果。」

既然完全了知自己是擁有智慧、信心與精進能力的非凡之人，自私地獨自解脫生死輪迴，又有什麼殊勝之處呢？我將致力於證得一切知智的佛果，並使包括天神在內的一切眾生解脫生死輪迴的苦海。

以我為至上的燃燈佛俯倒在泥沼上作為一座橋的無比善業，在我證得一切知智的佛果後，我將把無數的眾生從生死輪迴的苦海中解救出來。【54】

在渡越生死輪迴之流、出離三界¹²⁶後，我自己將先登上八聖道支的法船，再拯救包括天神在內的一切眾生。」如此，他的心已傾向於成佛。

善友（Sumittā）——未來的耶輸陀羅 （Yasodharā）

在善慧發願成佛之時，有位名叫善友（Sumittā, 蘇蜜搭）的婆羅門少女，也前來加入迎接佛陀的人群。她帶著八朵蓮花準備要供養佛陀。當她來到人群之中，看到善慧的那一刻，就對他一見鍾情。雖然她想要布施他一些物品，但除了八朵蓮花外，她別無他物。於是她對善慧說：「隱士尊者，我布施您五朵蓮花，您可以供養佛陀，其餘三朵我將自己供養佛陀。」於是，她把五朵蓮花交給善慧，並說出她的願望：「隱士尊者，在您為了成佛而圓滿波羅蜜的整個期間，願我成為您的生活伴侶！」

善慧接受了善友少女的蓮花，在人群中把這些花供養給向自己走過來的燃燈佛，並發願體證正自覺。

¹²⁶ 作者在〈隨釋〉（Anudīpanī）對這方面提供了更詳細的資料。

看到善慧與善友兩人之間所發生的事，佛陀在大眾中如此預言：「善慧，這位善友少女將是你許多生活中的生活伴侶，以相同的熱誠幫助你證得佛果。她的每一個想法和言行，都將使你感到愉快。她將是外表可愛、討人歡喜、言語甜美，並使人心中感到愉快。在你【55】最後一生佛陀的教法中，她將成為你的女弟子，獲得你的阿羅漢果與諸神通的精神財產。」

授記

（就如前面〈省思佛陀出世稀有難得〉¹²⁷的標題文中所提到的：那天來集看到佛陀莊嚴成就的大眾，沒有一個不因此發願成佛。雖然他們想要成佛，但他們當中沒有一個人有資格成佛。然而與當時大眾不同的是，）善慧具備了證得佛果的所有先決條件。事實上，他的心已傾向成佛，如前文〈佛陀出世的第九時機〉（Buddh'uppāda-navamakhana）¹²⁸所述，他已具備了被授記的八個條件——1.是真實的人類；2.是真實的男人；3.已圓滿證得阿羅漢果的所有條件；4.遇見一尊活著的佛陀；5.是一位相信業果法則的沙門；6.已經證得禪那與神通；7.有為燃燈佛獻出自己生命的準備：假如燃燈佛與四十萬位阿羅漢從俯臥在地為橋的

¹²⁷ 見本卷上冊第二章。

¹²⁸ 即在本卷上冊第二章〈即使要成為菩薩也是困難的〉一段中提到。

善慧身上走過去，他將無法活命。明知這一點，他還是毫不猶豫、勇敢地準備把自己奉獻給佛陀，根據經典，這種行為稱為增上行善法（adhikāra kusala）；8. 有很強想要成佛的善欲：即使整個世界充滿燒得火紅的熱炭及尖銳的矛，為了成佛他會毫不退縮地踩踏它們過去¹²⁹。

知道善慧具備這些條件，燃燈佛走向俯倒在地的善慧，站在他的頭前，運用神通觀察俯臥泥地

【56】、發願成佛的善慧，看看他未來是否能實現他的願望。當時燃燈佛了知善慧所有未來的事：「再過四阿僧祇與十萬劫後，善慧將會成佛，名為喬達摩（Gotama）。」還站在那裡的燃燈佛說出了以“passatha imaṃ tāpasam, jaṭilaṃ uggatāpanam”（請看這位勤修善行的結髮隱士沙門）為始的九首授記偈：

(1) Passatha imaṃ tāpasam, jaṭilaṃ uggatāpanam;
Aparimeyyito kappe, buddho loke bhavissati.

一、諸比丘，請看這位勤修善行的結髮隱士，善慧隱士將在四阿僧祇與十萬劫後，在梵天、天神與人類的世間成佛。

(2) Ahu kapilavhayā rammā, nikkhamitvā tathāgato;
Padhānam padahitvāna, katvā dukkarakārikam.

¹²⁹ “Manussattam līngasampatti, hetu sathāradassanam;
Pabbajjā gūṇasampatti, adhikāro ca chandatā;
Aṭṭhadhammasamodhānā, abhinīhāro samijjhati.” Bu.ii,p.311.

——中編按

二、成佛前，善慧將會捨離非常怡人的迦毘羅衛（Kapilavatthu）城出家；

接著他將致力於禪修及修習極端的苦行（dukkharacariyā）。

(3)Ajapālarukkhamūlasmiṃ, nisīditvā tathāgato;
Tattha pāyāsaṃ paggayha, nerañjaramupehiti.

三、坐在一棵名為阿佳巴拉（ajapāla）榕樹下，
他將接受乳飯的供養，再前往尼連禪河（Nerañjarā）¹³⁰。

(4)Nerañjarāya tīramhi, pāyāsaṃ ada so jino;
Paṭiyattavaramaggena, bodhimūlamupehiti.

四、即將成佛時，他將在尼連禪河岸食用乳飯；
然後走在天神整理好的道路，前往菩提樹下。

【57】

(5)Tato padakkhiṇaṃ katvā, bodhimaṇḍaṃ anuttaro.
Assattharukkhamūlamhi, bujjhissati mahāyaso.

五、來到即將成佛之地的菩提樹下，他將順時針方向地右繞而行，從南走向西，從西走向北，再從北走向東。

他將成為無上的佛陀、無人匹比、聲名遠播。

¹³⁰ 當時菩薩住在名為尼連禪河（Nerañjarā）畔附近的優樓頻螺（Uruvela），修習最嚴厲的苦行，後來了解那是徒勞無益的。在食用善生女（Sujātā）供養的奶飯前，他在這條河裡沐浴。用完餐後，菩薩把碗放在這條河上，這個碗漂到龍王河裡的住處沉下，並來到與此賢劫先前三尊佛所放類似的碗碰觸在一起。這條河名字的由來也請見〈隨釋〉（Anudīpanī）。

他將坐在菩提樹下，證得四聖諦的觀智。

(6)Imassa janikā mātā, māyā nāma bhavissati;
Pitā suddhodano nāma, ayam hessati gotamo.

六、這尊佛的母親將名為摩耶王后（Māyā Devā）；

他的父親將名為淨飯王（Suddhodana）；這尊佛將名為喬達摩（Gotama）。

(7)Anāsavā vītarāgā, santacittā samāhitā;
Kolito upatisso ca, aggā hessanti sāvakā.
Ānando nāmupaṭṭhāko, upaṭṭhissatimaṃ jinam.

七、他的雙首弟子將是拘律陀（Kolita）和優婆提舍（Upatissa），

他們將無漏、離貪、心寂靜、得深定。
名為阿難（Ānanda）的比丘，將是佛陀的侍者。

(8)Khemā uppalavaṇṇā ca, aggā hessanti sāvikā;
Anāsavā vītarāgā, santacittā samāhitā.

Bodhi tassa bhagavato, assatthoti pavuccati.

八、識摩長老尼（Khemā）與蓮華色長老尼（Uppalavaṇṇā）將是雙首女弟子，

她們將無漏、離貪、心寂靜、得深定。
阿沙搭（assattha）樹將是這尊佛成佛的菩提樹。

(9)Citto ca hatthālavako, aggā hessantupaṭṭhakā;
Uttarā nandamātā ca, aggā hessantupaṭṭhikā.

九、質多（Citta）和手授的阿拉瓦卡（Hatthālavaka）將是佛陀的上首在家男施主；

同樣地，優多羅（Uttarā）和難陀母（Nandamātā）將是佛陀的上首在家女施主。【58】

人天的喝彩

聽到三界無比、常修善業的燃燈佛預言，天神與人們都高興地歡呼：「據說善慧隱士是真正未來佛的種子。」他們興高采烈地拍著自己的上臂¹³¹。人類與來自一萬個世界的天神和梵天都合掌致敬。

他們也發願說：「即使我們無法在燃燈佛世尊的教法中證得道果（maggaphala），但我們將親身遇到這位未來成佛的聖潔隱士，那時我們將能致力於證得道果。

例如有人試著渡過一條河，雖被河水捲走，暫時無法到達彼岸；然而只要他們在下游找到登岸之處，還是能成功渡越到達彼岸。

同樣地，雖然我們無法從燃燈佛的教導中獲益，但我們將遇到這位未來必定成佛的聖潔隱士，那時我們將能證得道果。」

燃燈佛走進喜樂城

值得接受從遠方帶來供養（Āhuneyya, 應受供養）

¹³¹ 用右掌拍自己的左上臂是一種身體表達高興的方式。

¹³²、擁有【59】觀照三界特質（Lokavidū,世間知）的燃燈佛，如此授記後，以八把花來表達敬意，邁開右腳，從善慧的身旁離開¹³³。

四十萬位阿羅漢（在以香、花來表達敬意後，）也從佛陀授記的地方，右側保持朝向善慧，離開而去。人類、龍¹³⁴與乾闥婆（Gandhabba,天界的樂神）也都以香、花向善慧表達敬意後離去。

就在天神與喜樂城的居民向他致敬時，燃燈佛在四十萬位阿羅漢的伴隨下，沿著裝飾好的道路走進喜樂城，坐在為他特別準備的座位上。坐下之時，他彷彿昇上雙持（Yugandhara）山頂的旭日。猶如旭日的初光，使蓮花完全綻放；同樣地，佛陀散發的菩提之光，也能使解脫邊緣的眾生次第地通達四聖諦的深奧處。四十萬位阿羅漢也依次地坐在他們的座位上。當時，喜樂城的居民對佛陀及比丘僧團做了無比大布施（asadisa-dāna）。

¹³² 應受供養（Āhuneyya）：值得接受從遠方帶來供養。這是僧伽（Saṅgha）九種功德的第五種。

¹³³ 「以八把花來表達敬意，邁開右腳，從善慧的身旁離開」的巴利原文為“aṭṭhahi pupphamuṭṭhīhi pūjetvā padakkhiṇaṃ katvā pakkāmi”。巴利語的“pūja”有「供養」和「恭敬」之意。因此，原本應該翻譯為「以八把花供養後」，但佛陀與阿羅漢是否適合供養或對一位剛被授記的菩薩致敬，的確存有爭議，詳情請見〈隨釋〉。——中編按

¹³⁴ 龍的巴利為“nāga”，是一種具有神通的蛇類非凡眾生。

善慧的滿意與歡喜

當三界導師的燃燈佛與四十萬位阿羅漢離開視線後，善慧高興地從俯臥之處起來，心中充滿歡喜、喜悅、愉快與滿意。他盤腿坐在天神與人們向他致敬而撒下的花堆上，如此省思：【60】「我完全成就了四禪八定與五神通。在一萬個世界中，沒有任何隱士可與我匹比，我不見有神通與我等同者。」

如此省思後，他感到非常地滿意與歡喜。

天神宣告三十二種預兆

當善慧盤腿而坐，高興地憶念燃燈佛的預言時，他感覺一切知智佛陀的珍寶，已如在手中。來自一萬個世界的天神與梵天大聲地宣說¹³⁵：

¹³⁵ 這段的標題為〈天神宣告三十二種預兆〉，在《佛種姓註》只提到「預兆（pubbanimitta）」，並未提到有三十二種。《佛種姓》原文只有二十五首偈，而作者提到三十二種預兆應該是把其中某些偈頌有兩種現象分開來算而成的。這裡提到的預兆與本章之前所提到的「三十二種瑞相或三十二種預兆（dvattimsa pubbanimittāni）」不同，那裡所指的是在菩薩入胎、出生、成佛及轉法輪時有大地震等三十二種瑞相。詳細內容請見：

“Yā pubbe bodhisattānaṃ, pallaṅkavaramābhuje;
Nimittāni padissanti, tāni ajja padissare.

... ..

“Cutī ca upapatti ca, khaṇe tasmim na vijjati;
Tānipajja padissanti, dhuvaṃ buddho bhavissasi.”

1. 聖潔的善慧，三十二種預兆現在已經發生。這些預兆有如現在的您一般，過去所有菩薩被授記盤腿坐著時也發生過，因此您必將成佛。

2. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，寒冷離去、炎熱平息。今天這兩種現象清晰可見，因此您必將成佛。

3. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，一萬個世界沒有聲音、沒有擾亂。今天這兩種現象清晰可見，因此您必將成佛。

4. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，暴風不吹，河水不流。今天這兩種現象清晰可見，因此您必將成佛。【61】

5. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，所有陸生花與水生花同時盛開。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

6. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，所有藤蔓與果樹同時結果。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

7. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，所有天空與陸地上的珍寶都散發光芒。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

8. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，在無人演奏下，天界與人間的樂器都響起奏樂聲。今天也發生

了同樣的現象，因此您必將成佛。

9. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，各種色香奇異與美妙的花如雨般從天而降。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

10. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記時，大海出現漩渦，一萬個世界震動。今天這兩種現象引起了大吼哮，因此您必將成佛。

11. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，一萬個世界的地獄之火都熄滅。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。【62】

12. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，太陽清晰無瑕，所有星辰白天清楚可見。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

13. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，即使沒有下雨，也有水從地湧出。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

14. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，星辰散發閃耀的光芒，氐宿（Visākha, 毘舍佉星宿）出現與滿月會合。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

15. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，住在地洞的蛇、貓鼬等動物，與住在山谷的狐狸等動物，都從牠們的棲息地出來。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

16. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，有情

眾生心中沒有不樂（arati）¹³⁶，都滿足於自己所擁有。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

17. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，有情眾生疾病痊癒，飢餓消除。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。【63】

18. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，有情眾生貪欲薄弱，瞋恚和愚癡消失。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

19. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，有情眾生心中沒有怖畏。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

20. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，空氣清新、無塵、無垢、無霧。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

21. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，空氣沒有難聞的氣味，充滿天界的芳香。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

22. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，除了無色界天外，所有天神與梵天都變得可見。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

23. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，所有地獄都變得可見。今天也發生了同樣的現象，因此您

¹³⁶ 在此作者指出：人們在他們的日常生活中感到不滿，無論擁有什麼，他們不曾感到滿足。從這個特別的現象來判斷，只有有在佛陀授記的這天，他們才暫時解除自己常年的不滿。

必將成佛。

24. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的當天，牆、門、山嶽都敞開，沒有障礙。今天這些牆、【64】門、山嶽也都有如虛空。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

25. 聖潔的善慧，過去諸菩薩被授記的那一刻，既沒有眾生死亡，也沒有眾生懷胎。今天也發生了同樣的現象，因此您必將成佛。

天神與梵天鼓勵的話

來自一萬個世界的天神與梵天如此讚揚與鼓勵善慧說：「聖潔的善慧，持續不斷地熱誠與精勤努力吧！請不要退縮！勇猛地向前邁進！我們毫不懷疑，您必將成佛。」

第五章 授記 已結束

【65】

第六章 省察波羅蜜

善慧菩薩對燃燈佛的授記及天神與梵天的鼓勵感到歡喜，在天神和梵天離開後，他如此省察：「諸佛既不會說模稜兩可的話，也不會說無用的話；諸佛真實不虛，我必將成佛。

就如向上投擲的石頭必定會落在地上；同樣地，最勝諸佛的話永遠必定如此；諸佛真實不虛，我必將成佛。

再者，就如一切眾生必然會死；同樣地，最勝諸佛的話永遠必定如此；諸佛真實不虛，我必將成佛。

再者，就如夜晚結束，太陽必定升起；同樣地，最勝諸佛的話永遠必定如此；諸佛真實不虛，我必將成佛。

再者，就如獅子從洞穴出來，必定吼哮；同樣地，最勝諸佛的話永遠必定如此；諸佛真實不虛，我必將成佛。

再者，就如出生必在婦女懷孕之後；同樣地，最勝諸佛的話永遠必定如此；諸佛真實不虛，我必將成佛。」

如此省察這些譬喻後，善慧確定自己將如燃燈佛的預言，必定成佛。接著他自己如此思惟：【66】

「好的，我將完全思擇（三界¹³⁷）十方成佛條件的基本法則。」

如此，他思考並省察成佛條件的那些因素，即：作佛法（Buddhakaṛa Dhamma, 佛行法；造就成佛之法）¹³⁸。¹³⁹ 【67】

¹³⁷ 三界是指欲界（kāma-vācāra）、色界（rūpa-vācāra）和無色界（arūpa-vācāra）。

¹³⁸ 作者指出：這種省察智是指波羅蜜思擇智（pāramī-pavicayañāṇa）。在善慧心流中生起的這種智慧是非常有力的，它有助於清楚地省察諸波羅蜜、大捨與修行，這些都是證得一切知智的要素，稱為菩提資糧（bodhi-sambhāra）。這種智慧是他自己獲得的，無需導師的助緣。根據《法集論隨復註》（Dhammasaṅgaṇī Anuṭīkā），這種智慧是一切知智的前行（pubbanimitta, 前兆）。DhsT2.p.26.

作者繼續解釋：燃燈佛只是預言善慧未來將會成佛，並沒有解說如何修習才能成佛。善慧必須以自己的波羅蜜思擇智來省察及探索這些修行方法。當他如此省察時，他清楚的了知如何修習與進行。

接著作者引用了戒傳（Sīlavamsa）尊者的《波羅蜜道岡標》（Paramīdawgan Pyo）很長的偈頌來描述善慧省察十波羅蜜。

上一段提到的「基本法則」一詞，是譯自巴利的“dhammadhātu”（法界）。“Dhātu”（界）字義為「取其自性的現象」，即是說它並不是任何人製造出來的現象，而是由某種因緣自然生起的。如果某種現象有造物者，它就不能稱為自然現象。因此，「法界（基本法則）」是指一個現象的生起並不經由某人的努力，而是自然條件與環境的結果，即是巴利的“dhammadhātu”（法界）。

假如有人想要尋求成佛的要素，他應該在法界（基本法則）中去找。因此，「我將在法界（基本法則）中做全面的考察（vicināmi dhammadhātuyā）」。相反地，當以個體來表示它

一、布施波羅蜜

當善慧正在致力於省察成佛的因素時，他首先發現過去菩薩都遵循並修習布施波羅蜜，它有如一條通往佛果的康莊大道。

當時他如此教誡自己：「善慧，假如你想證得道智、果智與一切知智¹⁴⁰，首先你應當持續不斷地修習布施波羅蜜，並努力使它完全圓滿。」

他繼續如此教誡自己：「當一個裝滿水的水壺翻轉朝下時，壺內的水會全都流出來；同樣地，善慧，無論你見到上、中、下的乞求者，你應當如朝下的水壺般，盡己所能地布施他們。¹⁴¹」

的意思而不是一個法則時，在巴利可以說為世間界（lokadhātuya）。（這個意思是把法則說成法界，而把個體說成世間界。）例如就像在說：「世界（lokadhātu）不可能有兩尊佛同時存在。」這裡所說的是關於個體（世間界），以「世間」來取代法界。

¹³⁹ 作佛法（Buddhakarā Dhamma），又可譯為「造就成佛之法」或「佛行法」，是指造就佛果的要素（Buddhattakarā dhammā）。《佛種姓註》解釋為「布施波羅蜜等十法（dānapāramitādayo dasa dhammā）」，也就是十波羅蜜。——中編按

¹⁴⁰ 作者說：這是指成佛。

¹⁴¹ 波羅蜜的詳細內容將在〈隨釋〉（Anudīpanī）解說。其餘波羅蜜每一個項目的詳細內容，也同樣地將在〈隨釋〉（Anudīpanī）解說。

二、持戒波羅蜜

在發現並省察了布施波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有布施波羅蜜，無法構成所有成佛的要素，必定還有其他因素，有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現持戒是過去諸菩薩都修習與圓滿的第二個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，如果你想證得道智、果智與一切知智，你應當持續不斷地修習持戒波羅蜜，並努力使它完全圓滿。」【68】

他繼續如此教誡自己：「如果尾巴被夾住，犛牛¹⁴²會不惜生命地保護牠的尾巴，寧死也不願因掙脫而弄傷尾巴；同樣地，善慧，你應當持守善行基礎的四種遍淨戒，即：1.波提木叉律儀

（pāṭimokkhasaṃvara）¹⁴³；2.根律儀

（indriyasaṃvara）¹⁴⁴；3.活命遍淨¹⁴⁵

（ājīvapārisuddhi）；4.資具依止（paccayasannissita）

¹⁴⁶。就如犛牛不惜生命保護牠的尾巴一般，你應當時

¹⁴² 作者也提到：犛牛的巴利為“camarī”。

¹⁴³ 「波提木叉律儀」，是依照波提木叉（pāṭimokkha）來防護。波提木叉是僧團成員戒條集合的名稱。

¹⁴⁴ 「根律儀」，是指防護諸根。

¹⁴⁵ 「活命遍淨」，是指清淨的謀生方式。

¹⁴⁶ 「資具依止」，是指比丘省察並明智地使用四資具。

常守護自己的戒。」

三、出離波羅蜜

在發現並省察了持戒波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有這兩個波羅蜜，無法構成成佛的要素，必定還有其他因素，有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現出離是過去諸菩薩都修習與圓滿的第三個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，假如你想證得道智、果智與一切知智，你應當持續不斷地修習出離波羅蜜，並努力使它完全圓滿。」

他繼續如此教誡自己：「當一個人長期被囚禁，並時時刻刻被折磨受苦時，他只會找機會逃脫；同樣地，善慧，你應當視欲界【69】、色界和無色界的三界猶如牢獄，尋求出離以解脫三界。」

四、智慧波羅蜜

在發現並省察了出離波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有這三個波羅蜜，無法構成成佛的要素，必定還有其他因素，有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現智慧是過去諸菩薩都修習

與圓滿的第四個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，假如你想證得道智、果智與一切知智，你應當持續不斷地修習智慧波羅蜜，並努力使它完全圓滿。」

他繼續如此教誡自己：「就如比丘不分卑微、中等、高貴挨家挨戶地托鉢集食，以獲得足夠的食物；同樣地，善慧，你應當經常前往所有博學者那裡，無論他們的學問有多深，向他們請教所有應知的事實和含義，諸如：『先生，什麼是善？什麼是惡？什麼是錯？什麼是對？』等等。你應當如此致力於成就智慧波羅蜜。當你如此圓滿時，你將證得道智、果智與一切知智。」

五、精進波羅蜜

在發現並省察了智慧波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有這四個波羅蜜，無法構成成佛的要素，必定還有其他波羅蜜，【70】有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現精進是過去諸菩薩都修習與圓滿的第五個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，假如你想證得道智、果智與一切知智，你應當持續不斷地修習精進波羅蜜，並努力使它完全圓滿。」

他繼續如此教誡自己：「就如萬獸之王的獅子，

無論在蹲伏、站立或行走的姿勢，時常都具有毫不退減的精進與警覺；同樣地，善慧，你應當在每一生不斷地激起精進。當你圓滿精進波羅蜜時，你將證得道智、果智與一切知智。」

六、忍辱波羅蜜

在發現並省察了精進波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有這五個波羅蜜，無法構成成佛的要素，必定還有其他因素，有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現忍辱是過去諸菩薩都修習與圓滿的第六個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，假如你想證得道智、果智與一切知智，你應當持續不斷地修習忍辱波羅蜜，不會反覆無常，就如對此人此時能夠容忍，而對他人他時無法容忍。假如你能如此修習，你將證得道智、果智與一切知智。」【71】

他繼續教誡自己：「就如大地對所有地上物，無論它們潔淨與美好，或者骯髒與惡臭，都不顯示愛恨之相，只會默默地忍受；同樣地，善慧，對所有恭敬和輕視你的人，都應當忍受他們。當你圓滿忍辱波羅蜜時，你將證得道智、果智與一切知智。」

七、真實波羅蜜

在發現並省察了忍辱波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有這六個波羅蜜，無法構成成佛的要素，必定還有其他因素，有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現真實是過去諸菩薩都修習與圓滿的第七個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，假如你想證得道智、果智與一切知智，你應當持續不斷地修習真實波羅蜜。只應說實話，而不說雙重語，就如對此人此時說實話，而對他人他時講假話。假如你以只說實話來圓滿真實波羅蜜，你將證得道智、果智與一切知智。」

他繼續教誡自己：「不管雨季、冬季或熱季的季節遷移，導航的明亮晨星不會偏離軌道；同樣地，善慧，你不應偏離真實之道（vīthi, 路線；軌道）——由八部分所組成的道，即：你所看到、聽到、感覺到、知道的和沒看到、沒聽到、沒感覺到、【72】不知道的¹⁴⁷。當你圓滿真實波羅蜜時，你將證得道智、果智

¹⁴⁷ 作者解釋這個意思是指：當在說你看到、聽到、感覺到或知道時，那是你真正看到、聽到、感覺到或知道；同樣地，當在說你沒有看到、聽到、感覺到或知道時，那是你真正沒有看到、聽到、感覺到或知道。你只是站在真實之道，當你說你看到時，那是你真正用眼睛看到；當你說你聽到時，那是你真正用耳朵聽到；當你說你感覺到時，那是你真正用鼻子、舌頭或身體感覺到；當你說你知道時，那是你真正用你的心知道。在沒有看到、聽到、感覺到或知道的情況，也是同樣的方式。佛

與一切知智。」

八、決意波羅蜜

在發現並省察了真實波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有這七個波羅蜜，無法構成成佛的要素，必定還有其他因素，有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現決意是過去諸菩薩都修習與圓滿的第八個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，假如你想證得道智、果智與一切知智，你應當持續不斷地修習決意波羅蜜。當你堅定不移地圓滿它時，你將證得道智、果智與一切知智。」

他繼續教誡自己：「就如大石山在被暴風吹襲時，會依然如如不動，安住原地；同樣地，善慧，你應當時時刻刻依所決意的來從事善行，毫無缺失。當你圓滿決意【73】波羅蜜時，你將證得道智、果智與一切知智¹⁴⁸。」

陀說如此的說話方式是建立在真實之道，因此可以說是「諸聖者的說話方式（ariyavohāra）」。

¹⁴⁸ 在此作者解釋：「決意」是指一旦你已經下定決心，就決定去看事情按照你所想要的方式發生：「我將要做這個」、「做那個」，或者「我將使它以如此方式發生」等等。例如，雖然德米亞（Temiya）王子不聾也不啞，但他決定假裝成一個聾啞的人，直到允許他出家，如此的決心稱為決意

九、慈波羅蜜

在發現並省察了決意波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有這八個波羅蜜，無法構成成佛的要素，必定還有其他因素，有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現慈是過去諸菩薩都修習與圓滿的第九個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，假如你想證得道智、果智與一切知智，你應當持續不斷地修習【74】慈波羅蜜，並以無比的方式致力於培育並修習慈愛（Mettā-bhāvanā）。」

（adhittāna）。

德米亞（Temiya）的故事出自《啞跛本生經》（Mūgapakkha-Jātaka）（第 539 本生經）。當時菩薩生為卡希（Kāsi）王的兒子，即使在嬰兒期，他就有回憶過去世的能力。過去有一世，他投生到增盛地獄（ussada-niraya），遭受極度痛苦，這是由於他命令處罰罪犯的業果。他的記憶使他非常厭恨王位，當時傘蓋的女神在過去某一世是他的母親，在她的建議下，他決定假裝成一個既聽不到，也無法說話的殘疾者。十六年來，王室父母的徒勞嘗試，都無法打破他的決心。直到他們嘗試任命他為國王的最後一週，他還是不想統治國家，並把他的決意保持堅定不移。接著，他被命令用棍棒打死，並埋在墳墓。當善喜（Sunanda）馬夫載他去墳場，並在挖墳墓的時候，德米亞跟他說話，並表達要過著出家沙門生活的願望。這件事報告到王宮，於是國王和王后趕到現場。但在聽了已經出家為沙門的德米亞開示後，他們也都加入並成為出家沙門。

他繼續教誡自己：「無論良善還是邪惡的人，水會帶給所有洗浴的人清涼，也會洗除他們的塵垢；同樣地，善慧，無論眾生希望你利益或不利，你都應當平等地對他們修習慈愛，當你圓滿慈波羅蜜時，你將證得道智、果智與一切知智。」

十、捨波羅蜜

在發現並省察了慈波羅蜜後，他繼續如此省察：「單單只有這九個波羅蜜，無法構成成佛的要素，必定還有其他波羅蜜，有助於使道智、果智與一切知智成熟，我應當探索它們。」

當如此省察時，他發現捨是過去諸菩薩都修習與圓滿的第十個波羅蜜。

他如此教誡自己：「善慧，當秤的兩端放有同重量的物品時，它會持平，不偏向任何一方；同樣地，假如你的心能在面對苦樂時，均等地保持平衡，你將證得道智、果智與一切知智。」

他繼續教誡自己：「善慧，就如大地對所有地上物，無論它們潔淨或污穢，都不顯示愛恨之相；同樣地，善慧，你應當經常保持寧靜平等的心，不受愛恨的影響。當你圓滿捨波羅蜜時，你將證得道智、果智與一切知智。」【75】

省察十波羅蜜後大地震動

當善慧省察捨波羅蜜之後，他再如此思惟：「有助於成就道智、果智、一切知智、成佛，菩薩所應圓滿的波羅蜜，正是這十個。除此之外沒有其他波羅蜜。成佛要素的這十波羅蜜並不在我身外，既不在上空或地下，也不在東方或其他方向。事實上，它們就在我心中。」如此思惟後，他鼓勵自己說：「善慧，修習這十個殊勝成佛因素的波羅蜜，絕不改變方向。」

接著，他以布施、持戒、出離、智慧、精進、忍辱、真實、決意、慈、捨順次地省察波羅蜜。接著，他以捨、慈、決意、真實、忍辱、精進、智慧、出離、持戒、布施逆序地省察。

接著，他從中間開始，以精進、忍辱；智慧、真實；出離、決意；持戒、慈；布施、捨兩組兩組地省察。接著，他從兩端開始，以布施、捨；持戒、慈；出離、決意；智慧、真實；精進、忍辱兩組兩組地省察。如此，就如榨油機壓榨油籽榨出油一般，他澈底地省察十波羅蜜。

他也省察所有關於成佛要素的波羅蜜之事：布施外在財物是修普通波羅蜜（pāramī）；布施自己的肢體是修近波羅蜜（upapāramī,較高波羅蜜）；布施自己的生命是修勝義波羅蜜（paramattha-pāramī,究竟波羅蜜）。【76】

由於完全省察十波羅蜜及其作用和特相的基本法

則產生的威力，一萬個世界的大地向左右、前後、上下劇烈地傾斜震動。它也造成了巨大、隆隆、有回音的聲響。就如工人操作著榨甘蔗機，或像榨油機的轉輪一般，這大地旋轉、震動。

就如在善慧章後半部分¹⁴⁹所說的，在給善慧授記後，燃燈佛就進入喜樂城，前往邀請他的居民那裡用餐。就在佛陀用餐之時，善慧逐一地省察十波羅蜜。在省察波羅蜜結束時，發生了大地震。由於強烈的地震，所有正在供養佛陀的民眾都無法穩穩地站著。就如雙持山（Yugandhara）上的大沙拉（sāla, 沙羅）樹被暴風吹倒一般，他們七零八落地跌倒在地。在供養的場地，有上千個裝著食物的碗盤與上百個水壺互相碰撞而破碎。

由於內心受到震驚、驚嚇、擾動，他們全都來到燃燈佛那裡，問說：「具有五眼的尊者，這事件對我們是好的，還是壞的預兆呢？恐怖的危難已經降臨在我們身上，願世尊消除我們的恐懼！」

當時世尊回答說：「請不必為這個地震而恐懼！請不要擔心！並沒有什麼好害怕的。我今天已經為善慧授記，未來他將在世間成佛。他剛省察了過去諸佛所圓滿的十波羅蜜，由於善慧毫無遺漏地省察了成佛要素的十波羅蜜，因此【77】一萬個世界的大地才會劇烈震動。」

¹⁴⁹ 即本書第五章〈授記〉的〈燃燈佛走進喜樂城〉一段所說的。——中編按

如此，燃燈佛向喜樂城的居民解釋了大地震的原因，並保證他們沒有任何危難。

天神與梵天向善慧致敬

聽到燃燈佛的話，喜樂城的居民立刻平靜下來，不再憂慮。事實上，他們心中充滿喜悅。他們全都帶著鮮花、香和其他物品走出城外，前往善慧那裡，去供養和禮敬他，以表敬意。

當時，善慧依照過去諸菩薩的傳統，省察佛陀的德行，並以一顆堅定的心，朝著燃燈佛的方向頂禮。然後從盤腿而坐的座位上，站了起來。

當善慧如此從座位上站起來時，天神和人們把所帶來天上與人間的鮮花紛紛向他撒下，以表敬意。

他們稱讚與鼓勵他說：「聖潔的隱士，您發了成佛的大願，願您的願望得以實現！

願您遠離一切災難！願您憂愁與疾病消失！願您沒有任何障礙！願您速證（道智、果智與一切知智的）無上菩提！

大英雄，就如世間的樹在適當的季節開花一般，願您也能開出一切諸佛所擁有的四【78】無畏智

（*catuvesārajjañāṇa*）¹⁵⁰、六不共智（*cha-*

¹⁵⁰ 四無畏智（*catuvesārajjañāṇa*）—— 1.了知障礙法

（*antarāyikadhamme vā jānatā*）：了知構成證得涅槃因素障礙的智慧；2.見出離法（*niyyānikadhamme passatā*）：了知導至解脫

asādhāraṇāñāṇa) ¹⁵¹和十力智 (dasabalañāṇa) 等花！

大英雄，就如所有諸佛所圓滿的十波羅蜜一般，願您也能圓滿十波羅蜜！

大英雄，就如所有諸佛在菩提樹下所通達的四聖諦一般，願您也能在勝利之地的菩提樹下，通達四聖諦後成佛！

大英雄，就如所有諸佛開示《轉法輪經》(Dhammacakkappavattana Sutta) ¹⁵²來初轉法輪一般，願您也能開示《轉法輪經》來初轉法輪！【79】

就如月圓日的滿月在沒有靄、霧、雲、阿修羅王

生死輪迴因素的智慧；3.殺煩惱敵 (kilesārīṇaṃ hatā Arahantā)：了知殺害煩惱敵人的智慧；4.以正自覺正確並由自己覺悟一切法 (sammā sammañ ca sabbadhammāṇaṃ buddhattā sammāsambuddhena)：自己完全地覺悟，即一切知智。

¹⁵¹ 六不共智 (cha-asādhāraṇāñāṇa) —— 1.根上下智 (indriyaparopariyatta-ñāṇa)：了知眾生諸根不同開展階段的智慧；2.意樂隨眠智 (āsayānusaya-ñāṇa)：了知眾生隱蔽及潛在傾向的智慧；3.雙神變智 (yamakapāṭihāriya-ñāṇa)：運用雙神變的智慧；4.大悲智 (mahākaruṇā-ñāṇa)：對眾生大悲的智；5.一切知智 (sabbaññuta-ñāṇa)：了知所有行相及所有因素特相的智慧，即一切知智；6.無礙智 (anāvāraṇa-ñāṇa)：了知所有佛陀所應知道的無障礙智慧。

¹⁵² 全名為《轉法輪經》(Dhammacakkappavattana Sutta)。這部經是在阿沙哈月 (Āsaḥa, 約陽曆六至七月) 的滿月日，佛陀對以憍陳如 (Koṇḍañña) 為首的五比丘在波羅奈仙人降處的鹿野苑開示的。鹿野苑是現在所知的“Sarnath”，靠近現在的瓦拉納西 (Varanasi, 波羅奈)。本經內容包括沙門應當避免的兩種極端修行方式，以及像四聖諦和八聖道支等佛陀的基本教法。

（Asurinda,阿蘇羅王）¹⁵³、煙的五種瑕疵之下照耀一般；願您也能圓滿心願照耀一萬個世界！

就如脫離羅睺（Rāhu）阿修羅王口中的太陽以自己的光芒照耀一般；願您在解脫三有（八世間法的雜染）之後，也能散發佛陀莊嚴的光輝！

就如所有江河匯流大海一般，願所有世間的天神與人們，也聚集在您面前！」

以此方式，天神與人們宣說他的榮耀，並說了祝願的吉祥語。

在如此受到鼓勵、祝福與讚揚後，當時善慧進入喜馬拉雅山的大森林，決意修習並圓滿十波羅蜜。

省察波羅蜜章 已結束

善慧的故事 已結束

¹⁵³ 阿修羅王（Asurinda），字義為阿修羅的首領；阿修羅是一種較低級的天神。事實上，阿修羅是四惡趣之一。阿修羅王不只一位，但這裡是指羅睺（Rāhu）阿修羅王，他會把月亮或太陽捉在口中。當月亮或太陽如此被捉住時，人們相信是月蝕或日蝕的原因。

第一卷 上冊

隨釋 (Anudīpanī)

序言

本〈隨釋〉是國家佛教委員會版《大佛史》第一卷上冊的後半部分，由最尊敬的明昆西亞多維基搭薩拉阿毘旺薩尊者——三藏持者、佛法寶庫看守者、最上大智者、勝旌旗大國師、勝旌旗正法光明 (Abhidhaja Saddhammajotika) 所著的。

本書第一卷的上冊是在緬曆 1352 年搭掃孟月的滿月日 (1990 年 11 月 1 日) 出版的，如期趕上西亞多七十九歲的生日慶典，以表敬意。經由我們的努力，成功地出版本書來慶祝西亞多八十歲生日，這是全緬甸諸多道場僧團成員與信眾歡慶的日子。

本〈隨釋〉詳細地解釋了出現在第一卷上冊前半部分的各種法義觀點，以善慧隱士的故事——省察波羅蜜，並以堅定的決心修習並圓滿十波羅蜜，進入喜瑪拉雅山的大森林為終結。

最特別的是，本〈隨釋〉對十波羅蜜進行了詳細的解釋，尤其對每一個波羅蜜，都全面地引用巴利三藏原典進行詳盡的解釋。十波羅蜜是所有想要提昇心靈，證得佛果、獨覺佛或阿羅漢果各種層次的人所要

修習的。我們希望本書，對於正在修習八聖道支但沒有佛教背景的人能特別有所助益！

在西亞多八十歲生日的這個吉祥日子，我們最歡喜的是，能夠把西亞多的著作——《大佛史》第一卷的英譯版獻給他，以表達敬意。

在此我們想要重複在本卷前部分的前言中，我們所表達的祝願：

願明昆西亞多健康長壽，能繼續為全人類的幸福與安樂來貢獻！

吳果雷（U Ko Lay）和吳聽林（U Tin Lwin）

記於仰光

緬曆 1353 年搭掃孟月四日

1991 年 11 月 10 日

前言

“Anudīpanī”（隨釋）是純粹的巴利字，“anu”的意思是「更進一步」；“dīpanī”的意思是「解釋」。因此，對於原典中未詳盡闡明之處「更進一步的解釋」，就稱為“anudīpanī”（隨釋）。雷迪西亞多（Ledi Sayadaw）在完成《攝阿毘達磨義論》（Abhidhammatthasaṅgaha）的註解書《闡明勝義》（Paramatthadīpanī）後，他撰寫了另一本著作，名為《隨釋》（Anudīpanī），是對《闡明勝義》中模糊之處做進一步的解釋。

同樣地，對於《大佛史》中，某些需要解釋或詳盡闡述的字詞和段落進行解釋，以《隨釋》之名單獨撰寫，作為補充。如果把這些解釋放在原文中，讀者可能會對原文的措辭和其涵義，感到混淆，這將使讀者分心。因此，作為原文要點和論題補充的《隨釋》，對於認真學習《大佛史》的讀者是有益的。

我們希望藉由閱讀《隨釋》，讀者對《大佛史》中艱難的論題，變得更容易理解，並對其中某些用法的深奧義理，能變得更清晰。因此我們建議讀者，在閱讀了《大佛史》後，請仔細地研讀《隨釋》。

願讀者們輕易地理解那些可能會被忽視或不顯露的深奧且重要的義理！

第一冊 上冊 《隨釋》 (Anudīpanī)

【2】

第一、二、三章

波羅蜜的定義(p.17)¹⁵⁴

包括布施、持戒等十種美德的組合，稱為波羅蜜。

菩薩（未來佛）具有諸如：布施、持戒等這十種美德，稱為最上（parama）之人或非凡之人。在這個基礎上，語源學的用法波羅蜜（pāramī）是指：“paramānaṃ bhāvo”（非凡之人的狀態），這從兩方面而來，即：他們所如實知見的智慧，以及他們所如實知見的言語。語源學上的另一種用法為：“paramānaṃ kammaṃ”（非凡之人的業），因此，他們那些由布施、持戒等所構成的行為，稱為波羅蜜（pāramī）。

由以下的偈頌可知十波羅蜜的順序：

“Dānaṃ sīlañca nekkhammaṃ, paññā vīriyena
pañcamam;

Khanti saccamadhiṭṭhānaṃ, mettupekkhāti te dasā”ti.

布施、持戒與出離，智慧、精進為第五，

¹⁵⁴ 括號裡的數字是指本〈隨釋〉標題所引本書英文原文的頁碼，如：(p. 17)為原文第十七頁，即本書所標上的【17】等等。

——中編按

忍辱、真實及決意，慈以及捨共有十¹⁵⁵。

每個波羅蜜有三個層次，即：普通波羅蜜（pāramī）、近波羅蜜（upapāramī, 中等波羅蜜；較高波羅蜜）和勝義波羅蜜（paramattha-pāramī, 究竟波羅蜜；最高波羅蜜）。例如，布施波羅蜜有三種：1. 普通布施波羅蜜（dāna-pāramī）；2. 近布施波羅蜜（dāna upapāramī）；3. 勝義布施波羅蜜（dāna paramattha pāramī）。持戒及其他波羅蜜也是如此。所以詳細算來，一共有三十個波羅蜜。【3】

普通波羅蜜、近波羅蜜和勝義波羅蜜的區別

關於這三種：1. 涉及如金、銀等自己所擁有的財物，以及如自己的妻子與子女等家庭成員；2. 涉及如自己的手、腳等大大小小肢體；3. 涉及自己的生命，這是首先要注意的。接著，對於布施波羅蜜：1. 布施自己的財物為普通布施波羅蜜；2. 布施自己大大小小的肢體為近布施波羅蜜；3. 布施自己的生命為勝義布施波羅蜜。

同樣地，1. 不惜犧牲財物來持戒；2. 不惜犧牲大大小小的肢體來持戒；3. 不惜犧牲生命來持戒，分別為普通持戒波羅蜜、近持戒波羅蜜及勝義持戒波羅蜜。其餘的八波羅蜜也應當以同樣的方式來分類。

不同註釋師的不同觀點可在《所行藏註》

¹⁵⁵ CypA.p.270.—中編按

(Cariyā Piṭaka Commentary) 的〈雜論〉(Pakiṇṇaka Kathā) 在解釋“ko vibhāgo”一詞中看到¹⁵⁶。

決意死 (adhimuttimaraṇa) (p.18)

經由自己決意自願地結束生命，稱為決意死 (adhimuttimaraṇa)。這種死亡是在他一旦決意：「願我的死亡降臨！」即立刻發生。這種死亡只會在諸菩薩發生，而非其他人。

當菩薩投生到欲界天或梵天界時，由於那裡的壽命很長，他瞭解到活在天界沒有機會去圓滿並修習波羅蜜、施捨與實踐的事實，並對如此長的天界生命感到乏味。於是他進入天宮，閉上眼睛，在他決意：「願我的命根終止！」不久，他就體驗到死亡的來臨，並從該【4】天界死去。事實上，他的決意之所以能實現，一方面是由於他對自己的身體，幾乎沒有執著，因為他要把自己的身體，特別繼續用來證得更高的智慧；另一方面是因為他的決意，是基於對眾生充滿強烈與純淨的悲心。

由於控制了心，因此他控制了行為。於是，當他如此自願地死去時，他就投生為人間王子、婆羅門等，因此他能修習任何他所想要的波羅蜜。這就是為什麼，雖然我們的喬達摩菩薩投生到梵天界很多世，並未失去禪那，他在梵天界只活了很短的時間，並自

¹⁵⁶ CypA.p.312.—中編按

願地從梵天界死去，投生人間，積累波羅蜜的資糧。

劫 (kappa) (p.34)

緬語的“ကမ္ဘာ; kambhā”，巴利語為“kappa”

(劫)。因此，《佛種姓》(Buddhavaṃsa)的經文提到：“kappe ca satahasse, caturo ca asaṅkhiye” (四阿僧祇與十萬劫)¹⁵⁷等等。

一劫的時間無法用多少年來計算，只能以譬喻得知。假使有一間長、寬、高各一由旬的大倉庫，裡面裝滿了小芥子。你每一百年取出一粒芥子，當所有芥子都取完時，一劫的時間可能還沒有結束。¹⁵⁸ (由此

¹⁵⁷ Bu.ii,p.306.——中編按

¹⁵⁸ 這個譬喻出自《相應部·無始相應

(Anamataggasaṃyutta)·第一品·芥子經》(Sāsapaṣutta)：

如是我聞：一時，世尊住在舍衛城勝林給孤獨園。

當時，有一位比丘來到世尊那裡。到了之後，禮敬世尊。禮敬之後，坐在一邊。坐在一邊的比丘對世尊如此說：「尊者，一劫有多長？」

佛陀回答說：「比丘，一劫的時間很長，是不容易用幾年、幾十年、幾百年，或幾十萬年能算的。」

比丘問說：「尊者，雖然如此，可以用譬喻來說明嗎？」

佛陀回答說：「比丘，是可以用譬喻來說明的。比丘，譬如有一由旬的鐵城，長一由旬，寬一由旬，高一由旬，裝滿了芥子，猶如用頭巾纏縛一般。當時有一個男子每一百年取出一粒芥子。比丘，芥子有這麼多積集在這裡，以此方式，當鐵城的芥子取完時，一劫的時間還沒到。

比丘，一劫的時間是如此的長。比丘，一劫是如此的長，然而有情眾生的生死輪迴比幾劫還長，比一百劫還長，比一千

可知，巴利語的“kappa”或緬語的“kambhā”，是指一段非常長的時間。但對“kambhā”這個詞，精確的時間到底有多長，現代的人大都忘記了，而且這個詞常用來指地球的主體，如在表達地球的表面

（ ကမ္ဘာမြေဥင် ）、地球（ ကမ္ဘာမြေလုံး ）等等）。【5】

劫的分類

因此，應當注意的是，“kambhā”和“kappa”是相同的。劫可分為六種：1.大劫（mahā-kappa）；2.阿僧祇劫（asaṅkheyya-kappa; asaṅkheyya-kappa,不可數劫）；3.中劫（antara-kappa,中間劫）；4.壽劫（āyu-kappa）；5.減劫（hāyana-kappa）；6.增劫（vaddhana-kappa）。

一個大劫由四個阿僧祇劫組成，即：（1）處於毀滅過程的劫（saṃvatta-kappa,壞劫）；（2）處於毀滅狀態的劫（saṃvattatthāyī-kappa,壞住劫）；（3）處於形成過程的劫（vivatta-kappa,成劫）；（4）已形成的劫（vivattatthāyī-kappa,成住劫）。（也就是說，壞阿僧祇劫、壞住阿僧祇劫、成阿僧祇劫和成住阿僧祇劫這四阿僧祇劫等於一大劫。）

在這四阿僧祇劫中，壞劫是指從預示劫滅的大雨降下開始，如果該劫最後被火毀滅，就直到火焰熄

劫還長，比十萬劫還長。為什麼呢？比丘，生死輪迴是無始的（沒有一個開端的）……足以解脫。」 S.i.p.390.

傳統上，經上所指如此長的時間為一大劫。——中編按

滅；如果該劫最後被水毀滅，就直到洪水消退；如果該劫最後被風毀滅，那壞劫就直到暴風停止的這段期間。

壞住劫是指從毀滅世界的大火熄滅、洪水消退或暴風停止開始，直到預示新世界生成之大雨降下的這段期間。

成劫是指從預示新世界生成的大雨降下開始，直到太陽、月亮、星星和行星出現的這段期間。

成住劫是指從太陽、月亮、星星和行星出現開始，直到預示世界毀滅的大雨降下的這段期間。

如此，有兩種世界劫滅之雨：一種大雨會降在世界接近被大火、洪水或暴風毀滅的任何劫中。首先，整個宇宙全都【6】降下能被大地吸收的傾盆大雨。然後人們利用所降下的雨水開始耕種。當大到足以餵牛的植物長出來時，雨就完全停止。這是預示劫滅之雨。

另一種也是傾盆大雨，但它是降在即將被洪水所毀滅的劫中。這不是普通的降雨，而是一種非常特別的雨，因為它的威力，甚至可以把岩山砸成碎片。

（在《清淨道論》的〈宿住隨念通〉

（Pubbenivāsānussati abhiññā）一章中¹⁵⁹，對劫〔世界〕被大火、洪水或暴風毀滅，有詳細的闡述。）上

¹⁵⁹ 準確地說，是在《清淨道論》的第十三〈說神通品〉

（Abhiññāniddeśo）的〈宿智隨念智論〉

（Pubbenivāsānussatiññakathā）一節中。——中編按

述的四個阿僧祇劫時間是同樣的長，無法用幾年來計算，因此把它們稱為阿僧祇劫“asaṅkhyeyya-kappa”（不可數長久的劫）。

這四個阿僧祇劫構成一個大劫。緬語的“kambhā”一詞，有時會用來指巴利語的大劫；緬語並沒有個別的詞來表示阿僧祇劫，但採用了“အသင်္ချေယျကပ်; asaṅkhyeyya-kap”來作為巴利語的衍生詞。

中劫（antara-kappa, 中間劫）等等

在成住阿僧祇劫開始的時候（即世界生成之時），人類的壽命是阿僧祇（asaṅkhyeyya）歲。隨著時光遷移，他們逐漸地被貪、瞋等煩惱征服，因此他們的壽命逐漸地減少，直到只有十歲。如此遞減的期間，巴利語稱為“hāyana-kappa”（減劫），緬語稱為“ဆုတ်ကပ်; ဆုတ်ကပ်ဟု”。

相反地，由於諸如慈愛（mettā）等殊勝心的善法生起與增長，因此他們後代的壽命逐漸地增加，直到阿僧祇歲。如此壽命從十歲遞增到阿僧祇歲的期間

【7】，巴利語稱為“vaddhana-kappa”（增劫），緬語稱為“တတ်ကပ်; တတ်ကပ်ဟု”。（關於人類壽命遞增和遞減這兩種時期的詳細內容，請見《長部·巴提卡品（Pāthika Vagga）·轉輪王經》（Cakkavatti Sutta）。）

如此，人類的壽命，由於培育善業或被不善征服，而在十歲到阿僧祇歲之間遞增和遞減。這人類壽

命的一個遞增和一個遞減，稱為一個中劫（antara-kappa）。

三種中劫

在世界初始時期，當人類的壽命從阿僧祇歲遞減到十歲時，會發生劫的變化。如果由於貪欲增盛導致（人類壽命的）遞減，就會發生食物缺乏鬧飢荒，而且所有邪惡之人會在該劫的最後七天死亡。如此一個周期稱為飢荒中劫（dubbhikkhantara-kappa）。

如果由於愚癡增盛導致（人類壽命的）遞減，就會發生瘟疫病，而且所有邪惡之人會在該劫的最後七天死亡。如此一個周期稱為疾病中劫（rogantara-kappa）。

如果由於瞋恚增盛導致（人類壽命的）遞減，就會出現人們以武器互相殺戮，而且所有邪惡之人會在該劫的最後七天死亡。如此一個周期稱為刀兵中劫（satthantara-kappa）。

（然而，根據《清淨道論大復註》

（Visuddhimagga-Mahāṭīkā），由於貪欲增盛，導致疾病中劫；由於瞋恚增盛，導致刀兵中劫；由於愚癡增盛，導致飢荒中劫，然後消滅邪惡之人。）

對於每一對壽量遞增與遞減所取名的中劫（antara-kappa, 中間劫），可以如此得知：在成住阿僧祇劫（vivattaṭṭhāyī-asāṅkhyeyya-kappa）結束，所有被

大火、洪水或暴風毀滅【8】之前，而且當壽命遞減到十歲之時，所有邪惡之人都會死於飢荒、疾病或刀兵。根據這個說法，這裡（的中劫），是指在兩個完全毀滅時期之間的中間時期。

每個中劫在災難降臨的最後七天，稱為疾病中劫、刀兵中劫或飢荒中劫，是指壽命（遞減到）十歲之前，在特定城鎮或村莊的區域（而不是整個世界），所降災難的期間。如果該地方發生了瘟疫病，我們稱該區域是處在疾病中劫；如果該地方爆發了戰爭，我們稱該區域是處在刀兵中劫；如果該地方發生了飢荒，我們稱該區域是處在飢荒中劫。如此的說法只是比喻，由於地區性的事件類似於全世界。當祈願者在提到希望免除「三劫（難）」時，通常是在指三大災難。

在六十四個中劫（每個中劫由一個增劫和一個減劫組成）結束時，一個成住阿僧祇劫就結束了。由於在壞阿僧祇劫、壞住阿僧祇劫和成阿僧祇劫期間沒有（人間和欲界天的）眾生存在，這些劫並不是由增劫和減劫所組成的中劫來計算。但應當注意的是，每個阿僧祇劫有如成住阿僧祇劫那般，有六十四個中劫長。

壽劫 (āyu-kappa)

壽劫 (āyu-kappa) 是依據那個時代人類壽命

(āyu) 所計算的時間。如果壽命是一百歲，那一個世紀就是一個壽劫；如果(壽命)是一千歲，那一千年就是一個壽劫(āyu-kappa)。【9】

當佛陀說：「阿難，如來修習、多作、習慣、作根基、實行、熟練、善精勤了四神足(iddhipāda)。阿難，假如想要〔期望〕的話，如來可以活〔住〕一劫或超過一劫。¹⁶⁰」這裡的劫應該是指壽劫，也就是那個時代人類所活的時間。在《增支部·八集》的註釋書解釋，佛陀如此宣說是指，如果想要的話，他可以活到一百歲或超過一百歲¹⁶¹。

然而，大希瓦長老(Mahāsiva Thera)說：「壽劫在此是指稱為賢劫(bhaddaka)的一個大劫。」(他如此說，是由於他認為導致佛陀最後一世出生的業，有能力延長他的壽命到阿僧祇歲，而且由於巴利原典提到護壽果定(āyupālaka-phalasaṃpatti)——能夠抵禦所有危難，延續命根壽行(āyusaṅkhāra)的果定。)但這位長老的觀點，並未被註釋書的導師們接受。

在《律藏·小品》的〈破僧捷度〉

(Saṅghabhedakakkhandhaka) 提到：「導致和合的僧團分裂者，會墮入地獄不斷地受苦一劫。¹⁶²」註釋書

¹⁶⁰ 前一段經文為：「阿難，凡修習、多作、習慣、作根基、實行、熟練、善精勤了四神足(iddhipāda)者，可期望活〔住〕一劫或超過一劫。」D.ii,p.86.; A.iii,p.129.——中編按

¹⁶¹ AA.iii,p.247.——中編按

¹⁶² Vin.iv,p.360.——中編按

解釋：「該劫是指無間地獄（avīci,不斷受苦的最低苦界）的壽量。」根據《律藏》的復註——《闡明實義》（Sāratthadīpanī）的〈十三篇復註〉

（Terasakaṇḍa-Ṭīkā）解釋，「無間地獄眾生的壽量，等於八十分之一（1/80）大劫（一個大劫的八十分之一）。¹⁶³」在同一著作特別提到，這八十分之一的時間，應算為一個（無間地獄眾生的）中劫。因此，根據無間地獄眾生的壽量算法，一個大劫等於八十個中劫。

可以如此理解：如上所述，一個大劫有四個阿僧祇劫；一個阿僧祇劫有六十四（64）個中劫。因此，以人類（壽量）的算法，一個大劫等於兩百五十六（256）個中劫。【10】

兩百五十六除以八十，等於三又五分之一（3 1/5）。因此，人類（壽量）的三又五分之一（3 1/5）個中劫，等於無間地獄眾生的一個中劫。（無間地獄不像人間那樣有成劫和壞劫。由於地獄無時無刻都在遭受痛苦，因此並沒有每個壞劫結束前的（大火、洪水或暴風）三個不幸時期的標相。八十分之一（1/80）大劫是無間地獄眾生的壽量，也是他們的中劫。因此，無間地獄的一個中劫等於人類的三又五分之一（3 1/5）個中劫。）

以此方式，可以論定，一個阿僧祇劫等於人類的六十四（64）個中劫，而且等於無間地獄眾生的二十

¹⁶³ SārT.ii,p.360.——中編按

個中劫。因此，當有些巴利文獻（如《清淨道論大復註》（*Visuddhimagga Mahāṭīkā*）、《阿毘達磨義闡明復註》（*Abhidhammatthavibhāvanīṭīkā*）等）在提到一個阿僧祇劫等於六十四（64）或二十個中劫時，這些數字相互之間是不矛盾的。這兩個數字（六十四和二十）之間的區別，只在於計算的方式不同。要注意的是，這兩者的時間長度是相同的。

有個特別值得注意的是，在阿毘達磨《分別論》（*Vibhaṅga*）的註釋書——《迷惑冰消》（*Sammohavinodanī*）的一個論述。〈智分別〉（*Ñāṇavibhaṅga*）解釋說：「只有導致分裂僧團的業（*saṅghabhedaka-kamma*），會造成地獄受苦一整劫。假如有人由於如此的業，在劫的開始或中間墮入無間地獄，他只有在劫滅時才能脫離無間地獄。如果他今天墮入該地獄，而明天劫就毀滅了，他就只會受苦一天，明天就脫離（無間地獄）了。但這是不可能的。」¹⁶⁴

由於這個論述，有些（導師）認為：「導致分裂僧團的業會造成地獄受苦一整劫（是指大劫）；造這種業的人只有在劫滅時才能脫離。」事實上，《分別論註》在解釋「住劫（*kappatthitiyo*, 持續一整劫）」時所表達的只是一般的方式，它並沒有【11】強調住大劫（*mahākappatthitiyo*, 持續整個大劫）這個詞。表達住劫（*kappatthitiyo*, 持續一整劫）是基於《律藏·小

¹⁶⁴ VbhA.p.409.—中編按

品》的一首偈頌：「分裂了和合的僧團者，在地獄中受苦一整劫。¹⁶⁵」因此，在此的劫應該單單是指壽劫，而不是大劫。在阿毘達磨《論事註》

（Kathāvatthu Aṭṭhakathā）的第十三章提到，據說這首偈頌所說的劫是指（無間地獄眾生）的壽劫，也就是一個大劫的八十分之一¹⁶⁶。

大劫（mahākappa）的分類

大劫可分為兩種：1.空劫（suñña-kappa）和 2.非空劫（asuñña-kappa）。

其中，沒有佛陀出世的劫為空劫，這意指該劫沒有佛陀。

有佛陀出世的劫為非空劫，這意指該劫有佛陀。

雖然諸佛不會在空劫出世，但獨覺佛與轉輪王卻可以（在空劫）出世，這可以從《本行·第一品·優波離長老本行》（Apadāna, Upālitthera-apadānaṃ）推論得知。

在《優波離長老本行》及其註釋書提到，據說在現在這劫的兩劫之前，安佳沙（Añjasa）王之子——剎帝利（Khattiya）王子在離開園林的路上冒犯了迭瓦拉（Devala; Devīla; Revata）獨覺佛（Pacceka

¹⁶⁵ Vin.iv,p.369.——中編按

¹⁶⁶ KvA.p.234.——中編按

Buddha) ¹⁶⁷。並沒有經典提到該劫有佛陀出世。同樣地，在《本行》的《跋達幾長老本行註》

(Bhaddajitthera-apadānavaṇṇanā) 中，提到這位長老曾在一個空劫供養食物給五百位獨覺佛¹⁶⁸。從這些巴利原典可以清楚地得知，獨覺佛出現在空劫。同樣在《本行》的《庫蘇瑪沙尼亞長老本行》

(Kusumāsaniyatthera-apadānaṃ) 提到，「庫蘇瑪沙尼亞長老的前身在(當時的)下一劫【12】投生為瓦拉達希(Varadassī)轉輪王。¹⁶⁹」在同一著作的《提納山搭拉達亞卡長老本行》

(Tiṇasantharadāyakatthera-apadānaṃ) 也提到，「提納山搭拉長老的前身在此劫之前的第二劫投生為密嘎山瑪搭(Migasammata)轉輪王。¹⁷⁰」這意味著轉輪王可以出現在任何空劫。

有佛陀出世的非空劫可分為五類：1.核心劫(sāra-kappa)；2.醍醐劫(maṇḍa-kappa)；3.勝願劫(vara-kappa)；4.精髓劫(sāramaṇḍa-kappa,核醍醐劫)；5.賢劫(bhadda-kappa)。

此中，1.有一尊佛出世的劫稱為核心劫(sāra-kappa)；

2.有兩尊佛出世的劫稱為醍醐劫(maṇḍa-kappa)；

¹⁶⁷ Ap.i,p.49; ApA.i,p.325.——中編按

¹⁶⁸ ApA.ii,p.295.——中編按

¹⁶⁹ Ap.i,p.176.——中編按

¹⁷⁰ Ap.i,p.135.——中編按

- 3.有三尊佛出世的劫稱為勝願劫 (vara-kappa) ；
 - 4.有四尊佛出世的劫稱為精髓劫 (sāramaṇḍa-kappa,核醍醐劫) ；
 - 5.有五尊佛出世的劫稱為賢劫 (bhadda-kappa) 。
- 就如《善慧婆羅門》一章所提到的，見證善慧生存的那一劫為精髓劫，因為該劫有四尊佛出世。不死城 (Amaravatī) 創建於唐杭卡拉 (Taṇhaṅkara) 佛、美唐卡拉 (Medhaṅkara) 佛和薩拉囊卡拉 (Saraṇaṅkara) 佛三尊佛出世之後，燃燈 (Dīpaṅkara) 佛出世之前。

不死城 (Amaravatī) 的名稱(p.35)

“Amara”的意思是「神」(不死)；“vatī”的意思是「擁有」。因此，不死城是指諸神所擁有的大城。

在《律藏·小品》的《藥犍度》(Bhesajjakkhanda) 及其他典籍提到，在蘇尼達 (Sunidha) 婆羅門和瓦沙卡拉 (Vassakāra) 婆羅門計劃建造波吒釐子【13】城 (Pāṭaliputta; Pāṭaligāma, 華氏城) 時，諸神首先到來，並在他們之中分配領地。被有大威神力天神占領的土地，成為王子、大臣和富人等高階層者的住處；被中威神力天神占領的土地，成為中階層者的住處；而被小威神力天神占領的土地，成為低階層者的住處¹⁷¹。

¹⁷¹ Vin.iii,p.323.——中編按

從這段論述可以得知，當王家大城即將創建之時，天神們會前來占為己有，成為祂們的住處。不死城之所以如此取名，是表示在場的天神，標明自己在城中的所在地，並保護那些住在該處的居民。

巴利字“vatī”表示充足地擁有。在世間上，只有一些錢財的人並不叫做富翁，只有那些擁有比別人多很多錢財的人才叫做富翁。因此，不死城意指一座被很多大威神力天神占領，並保護的大王城。

十種聲音(p.35)

《佛種姓》只列出六種聲音，而不是十種。《長部·小品·大般涅槃經》(Mahāparinibbāna Sutta)和《佛種姓註》則列出了全部十種。(為了巴利學者的利益，接下來是從各種典籍，對這十種聲音

(dasasadda)全面與重要的研究論述，包括《佛種姓》、《長部·大般涅槃經》、《佛種姓註》，緬甸版和斯里蘭卡版的《本生經註》，以及根本復註(Mūla-Tīkā)。

—這段內容的譯文，在此從略—

〈隨釋〉第一、二、三章 已結束

第四章 善慧出家

經行道的五種缺失(p.40)

經行道的五種缺失如下：

1.粗糙（thaddha,堅硬）與不平的經行道可能傷及經行者的腳，會起水泡，導致【14】無法完全地專心禪修。另一方面，柔軟與平整的經行道地面能帶來舒適與安樂，有助於完全地專心禪修。因此，粗糙與不平是經行道的第一種缺失。

2.如果在經行道的中央或邊緣有一棵樹，在經行道上經行的禪修者不留意，可能會撞到樹而傷及前額或頭部。因此，經行道上有樹木是經行道的第二種缺失。

3.如果經行道地面被灌木和雜草覆蓋，經行者在黑暗中經行，可能踩到爬蟲類〔爬行類〕等眾生，並殺害牠們（雖然並非故意）。因此，經行道上有灌木和雜草是經行道的第三種缺失。

4.建造經行道時，重要的是要有三條行道。中間的主行道要筆直，長六十肘尺，寬一個半肘尺。在主行道的兩側，各有一條較小的次行道，每條次行道寬一肘尺。如果主行道太狹窄，如寬只有一肘尺或半肘尺，發生意外時，可能傷及經行者的腿或手。因此，

太窄是經行道的第四種缺失。

5.在太寬的經行道上經行，經行者容易分心，精神不易集中。因此，太寬是經行道的第五種缺失。¹⁷²

（接下來是解釋《佛種姓註》裡的巴利語“pañcadosa”（五種缺失）一詞。）

—這段內容的譯文，在此從略—

八種沙門安樂(p.41)

這裡提到的八種沙門安樂（samaṇasukha,沙門樂），與《索納卡本生經》（Soṇaka Jātaka）¹⁷³所講的八種沙門賢善（samaṇabhadra）大致相同。該本生故事簡要如下：

很久以前，菩薩投生為王舍城摩羯陀王之子——阿琳達瑪（Arindama）王子。同一天，國師的兒子索納卡（Soṇaka）也出生了。【15】

這兩個男孩一起成長，到了適當年齡，他們前往搭卡希臘（Takkasilā）學習。完成學業後，他們一起離開搭卡希臘，繼續漫長的遊歷，以學取各種藝術、技藝和當地禮俗等更廣泛與實用的知識。有一天，他們來到波羅奈（Bārāṇasī）王的王家園林，並在隔天入城。

¹⁷² 經行道的五種缺失（pañca caṅkamosā）詳見《佛種姓註》和《本生經註》。BuA.p.97; JA.i.p.9.—中編按

¹⁷³ J.ii.p.53.—中編按

就在當天，正在舉行所謂婆羅門背誦者（brāhmaṇavācaka）的吠陀背誦盛典，會場準備了奶飯，並安排了座位。進城後，阿琳達瑪王子和他的朋友被請進房子，並且就坐。看到王子的座位覆蓋白布，而自己的座位則覆蓋紅布，索納卡從這個預兆得知：「今天我的朋友阿琳達瑪將成為波羅奈王，而我將被任命為將軍。」

用餐後，這兩個朋友回到王家園林。當天正是國王駕崩後的第七天，由於王家沒有王子，大臣們想要尋找一位具有國王資格的人，於是他們派王家馬車出來尋找。王家馬車離開王城，逐漸地來到園林，停在入口處。當時阿琳達瑪王子正躺在一塊吉祥的石板上，蒙蓋著頭睡覺，索納卡則坐在他附近。索納卡一聽到音樂聲，心想：「來找阿琳達瑪的王家馬車已經來了，今天他將成為國王，並授與我將軍的職位。然而我並不想擁有這個職位，當阿琳達瑪離開園林時，我將出家為沙門。」於是他走到一個角落，躲了起來。

波羅奈城的國師和大臣們就在那塊石板上，以隆重的儀式為阿琳達瑪王子灌頂為王，在眾多隨從的伴隨下，進入王城。於是阿琳達瑪王子成為波羅奈王。突如其來的事件及在眾多大臣和隨從的侍奉下，阿琳達瑪王子完全忘了他的好友索納卡。【16】

當阿琳達瑪王離開並前往王城時，索納卡從他藏身的地方出來，坐在那塊石板上。當時，他看見一片

枯黃的沙拉（sāla, 娑羅）葉正好落在他面前，他省思：「就像這片沙拉葉，我的身體必將衰老，被衰老逼迫，我必將死亡，臥倒在地。」如此生起悚懼心，他立刻致力於修習觀禪，就在這一禪坐，他證得了獨覺佛，成為獨覺佛。就在那一刻，他的在家形相消失，現出了出家沙門相。他說出歡喜的話語：「現在我不再有來生了！」接著，他前往喜根山（Nandamūlaka）的山洞。

另一方面，阿琳達瑪王依然醉心於帝王的喜樂。直到四十年後，他突然想起兒時的好友。當時他非常渴望見到他，想知道他現在住在哪裡。但得不到任何關於他朋友的消息與線索，於是他不斷地重複吟誦以下的偈頌：

「我該給聽過索納卡並帶給我消息的誰一百錢？
我該給見過索納卡並告訴我如何見到他的誰一千錢？
無論老少，誰能來告訴我關於和我在塵土中玩耍的朋友索納卡呢？¹⁷⁴」

人們聽到這首偈頌，每個人都吟誦著同一首偈頌，認為這是國王所喜歡的。

五十年後，國王生了幾個孩子，長子名為迪嘎伍（Dīghāvu）。當時，索納卡獨覺佛如此思惟：「阿琳

¹⁷⁴ “Kassa sutvā satam dammi, sahasam dittha soṇakam;
Ko me soṇakamakkhāti, sahāyam paṃsukīlita”nti.
我將給聽過的誰百錢，見過索納卡的千錢？
誰能告訴我索納卡—塵土中嬉戲的朋友？

達瑪王想要見我，我應該前往他那裡，向他開示諸欲的危害和出離的功德利益，激發他的心志，使他傾向過著出家沙門的生活。」於是，他以神通在空中飛行，來到王家園林。在聽到一個男孩一邊砍柴、一邊【17】重複誦吟上述阿琳達瑪王的那首偈頌時，這位獨覺佛教了他一首作為回應的偈頌。

那個男孩前往國王那裡，誦出那首能找到他朋友線索的回應偈。當時，國王在四支軍隊的伴隨下，前往王家園林，並禮敬獨覺佛¹⁷⁵。但作為一個享受世間欲樂的人，國王輕視他說：「你是多麼窮苦啊，過著無父無母如此可憐孤獨的生活！」獨覺佛反駁國王的責難說：「身心享受聖道法之樂的人是不會窮困的！只有自身不與正法相應，隨行非法者，才是窮困之人！此外，自作惡者也是其他作惡者的依怙。」

接著他告訴獨覺佛，他的名字叫阿琳達瑪，所有人知道他是卡希（Kāsi, 迦尸）王，並問這位聖人是否過著快樂的生活。

接著，獨覺佛誦出八首偈頌來讚歎八種沙門的賢善（samaṇabhādra）：

「1. 大王，沙門從在家生活出了家，成為無家的狀態，沒有財產的憂惱，無論何時何地都感到快樂（不僅僅此時此刻在你的王家園林中）。大王，如此

¹⁷⁵ 根據《本生經註》的說法，阿琳達瑪王並未禮敬（avanditvā）索納卡獨覺佛，因為他醉心於五欲的享受，看不起出家的貧苦生活。JA.v.p.265.——中編按

的沙門，並不在庫房或器皿貯藏穀物（不像在家人從事囤積之事，長時增長貪欲）。沙門靠信施家準備、托鉢得來的食物過活；他以如理省思來食用如此的食物。（這是解釋不貯藏財產和穀物的安樂。）

2.（有兩種應受譴責的食物（*sāvajjapiṇḍa*, 有罪的團食）。就如《律藏》所提到的，第一種是經由諸如為人治病等，或以五種邪命的方式，不適當的方法取得的食物；另一種應受譴責的是，儘管食物經由正當的方式取得，但食用時未經省思。）【18】

大王，聖沙門在食用沒有過失的食物時，會如理地省思。沒有過失地食用無可指責食物的人，不會被任何欲望束縛。解脫欲望的束縛是沒有欲望和憂惱沙門的第二種賢善。（這是解釋尋找和食用無可指責食物帶來的安樂。）

3.（凡夫以正當的方式求取食物，並在食用時如理省思，或許可稱為「寂靜食（*nibbutapiṇḍa*, 寂滅的團食）」，也就是說，該食物不會導致生起渴愛。但事實上，只有阿羅漢的食物才是「寂滅的」，因為它不會生起渴愛。）

大王，聖沙門只食用寂靜的食物。於是他不會被任何欲望束縛。解脫欲望的束縛是沒有欲望和憂惱沙門的第三種賢善。（這是解釋只食用寂靜食物的安樂。）

4. 大王，聖沙門前往城鎮和村莊托鉢，不執著施主的物品〔衣食住藥資生具〕，沒有貪欲、瞋恨等執

著 (saṅga)。(以惱怒的方式錯誤地執著感官對象，稱為有過失的執著 (dosasaṅga, 瞋執；過失執)。) 解脫如此的執著是沒有欲望和憂惱沙門的第四種賢善。(這是解釋不執著男女施主及不與他們結交的安樂。)

5. 大王，(沙門擁有過多的物品，把不用的必需品〔衣食住藥資生具〕寄放在施主那裡，以備安全。後來，當他聽說某某施主的房子被大火燒毀時，他會非常憂愁，內心無法平靜。另一方面，另一位沙門只擁有身上的衣物，或能攜帶的物品，就像小鳥帶著翅膀，到處飛翔一般)。當城鎮或村莊被大火燒毀時，他不會受到損失。免於【19】財物遭受火災損失是沙門的第五種賢善。(這是解釋不會遭受火災損失的安樂。)

6. 大王，當城鎮或村莊被強盜掠奪時，沙門就像我一般，只有身上的衣物或能攜帶的物品，不會有任何損失(當其他擁有多餘物品的人，在了知被強盜掠奪而遭受損失時，內心無法寧靜)。解脫守護財物的憂惱是沙門的第六種賢善。(這是解釋面對強盜能感到安全的安樂。)

7. 大王，只擁有八種必需品¹⁷⁶的沙門，能自由自在地往來，不因強盜埋伏或警務人員巡邏，在路上被阻攔、盤問或逮捕。這是沙門的第七種賢善。(這是解釋當強盜、警務人員或稅務官員 (sunḥikā) 在路上

¹⁷⁶ 即：鉢、三衣、剃刀、針、腰帶、濾水器。——中編按

守候時無害旅程的安樂。)

8.大王，只擁有八種必需品的沙門，能隨其所欲遊歷各方，不期望回頭（他的舊住處）。能如此自由往來是沒有財物沙門的第八種賢善。（這是解釋能自由前往不期望舊住處的安樂。）」¹⁷⁷

阿琳達瑪王打斷了索納卡獨覺佛關於沙門賢善的開示，問說：「雖然您讚揚了沙門的諸多賢善，但我無法認同，因為我一直在追求欲樂。我喜愛人間的欲樂，也喜愛天界的欲樂。我能以什麼方式獲得人間與天界呢？」索納卡獨覺佛回答說：「那些貪著欲樂、喜歡欲樂、志向欲樂的人，由於造了惡業必定投生惡趣；只有捨斷欲樂的人才不會投生惡趣。」接著，獨覺佛以譬喻的方式，講述了一隻烏鴉的故事，牠愉快地乘著一頭死象漂浮入海而喪命。接著獨覺佛講述了欲樂的危害，然後飛上天空，乘空而去。【20】

經由獨覺佛的教誡，阿琳達瑪王生起很強的悚懼心，他把王位傳給他的長子——迪嘎伍（Dīghāvu）王子，並離開王城，前往喜馬拉雅山。成為沙門後，阿琳達瑪靠著水果過活，並以（慈、悲、喜、捨）四梵住來修習並開展禪那，他死後投生梵天（Brahma）界。

¹⁷⁷ 八種沙門的安樂（atthimāni samaṇasukhāni）和八種沙門的賢善（attha samaṇabhadrakāni），詳見《佛種姓註》和《本生經註》。BuA.p.98; JA.i.p.9; JA.v,pp.261~77.——中編按

在家裝束的九種缺失(p.42)

在家裝束的九種缺失如下：

- 1.衣服價格昂貴；
- 2.只有與做衣服的人接觸才能獲得；
- 3.穿著時容易髒；
- 4.經常洗滌和染色容易破舊和破爛；
- 5.難以尋找舊衣服的替代品；
- 6.不適用於沙門穿著；
- 7.需要看管以防盜竊的損失；
- 8.穿上時顯出華美裝飾；
- 9.攜帶而不穿著時變成負擔，並使人看起來是貪欲者。¹⁷⁸

纖維袈裟的十二種利益(P42)

纖維袈裟（vākaṭīra,樹皮衣）的十二種利益如下：

- 1.不貴、美好、如法；
- 2.可以自己親手製做；
- 3.穿著時不易髒且容易清洗；
- 4.容易丟棄，穿壞時不需縫合與修補；【21】
- 5.不難找到舊袈裟的替代品；

¹⁷⁸ 在家裝束的九種缺失（sāṭakaṃ navadosā），詳見《佛種姓註》和《本生經註》。BuA.p.98; JA.i,pp.10~1.——中編按

- 6.適合出家沙門穿著；
- 7.不需看管以防盜竊的損失；
- 8.穿上時不會顯出華美裝飾；
- 9.無論穿上或攜帶都無負擔（穿帶簡樸）；
- 10.袈裟為資生具者有少欲之德（不執著）；
- 11.只以樹皮製成，取得如法、無過失；
- 12.即使失去或毀壞也不值得追悔。¹⁷⁹

纖維袈裟（vākacīra, 樹皮衣）

纖維衣是指用芨佳草（muñjatiṇa）的纖維緊繫編織而製成的袈裟。（這是《殊勝義註》（Aṭṭhasālinī）的描述。¹⁸⁰）

根據《修唐甘標》（Hsutaunggan Pyo），只將纖維編緊本身並無法完整地製成袈裟，還必須敲打使它柔軟與平滑。這就是緬語稱它為“ဝေဠုပုံဝေ”（被敲打的纖維）的理由。

纖維衣在巴利語中有“vākacīra”（樹皮衣）、“vakkala”（樹皮）和“tiriṭaka”（提利搭卡樹皮）的名稱。

樹皮衣（vākacīra）字面上意指草製成的袈裟，因此實際上應該翻譯為「草衣」。但傳統上導師們把這

¹⁷⁹ 纖維袈裟的十二種利益（vākacīraṃ dvādasa āniṣamsā; vākacīraṃ dvādasa guṇā），詳見《佛種姓註》和《本生經註》。BuA.pp.98~9; JA.i.p.11。——中編按

¹⁸⁰ BuA.p.98; JA.i.p.11; DhsA.p.39。——中編按

個詞翻譯為「纖維衣」。

其餘的兩個字，樹皮（vakkala）和提利搭卡樹皮（tirīṭaka）都是指由樹皮的纖維製成的袈裟。雖然樹皮（vakkala）中的瓦卡（vakka）這個字是指「樹皮」，但它並不是指純粹、粗厚、堅硬的外層樹皮，而是覆蓋心木的纖維構成內層。應該注意的是，由於把如此的纖維剝【22】取、編緊和敲打使柔軟與光滑，所以如此製做的袈裟稱為纖維衣。雖然樹皮衣（vākaṭīra）有草衣的意思，但在製做袈裟的過程中，剝取樹上的纖維，比從草取得的纖維來製做更為普遍，因此「纖維衣」這個名字，比「草衣」更為人們所知曉。這就是在《修唐甘標》（Hsutaunggan Pyo）採用纖維衣一詞的理由。

三腳木架(p.43)

三腳木架（tidanḍa; tayosūlī）是隱士的一種用品。它是一種木製的三腳支架，用來放置水壺或罐子。

水壺和軛形扁擔(P42)

水壺（kuṇḍikā）是另一種隱士的用品。卡利卡佳（khārikāja）的意思是軛形扁擔，傳統上導師們認為是“khāri”（卡利）和“kāja”（卡佳）的複合詞，它們的

意思相同，是指一根彎曲的扁擔。根據有些人的說法，“khāri”（卡利）是指一套隱士的用品，包括打火石、針、扇子等等。綜合這些解釋，卡利卡佳（khārikāja）可以理解為懸掛各種隱士用品的軛形扁擔。

黑羚羊皮（ajinacamma）(p.42)

帶有完整蹄子的黑羚羊皮，稱為“ajinacamma”，也是一種隱士用品，可以稍作如下闡述：

巴利語“ajinacamma”古代學者一致翻譯為「黑羚羊皮」。因此，通常認為有一種全身黑色的野獸稱為「黑羚羊」……。在《不死名詞辭典》（Amarakosa Abhidhāna）第十七節的第四十七個字彙（section17,v,47），把“ajina”這個詞解釋為「皮革」，是“camma”（皮革）同義詞。《不死名詞辭典》的這個解釋值得注意。

在《殊勝義註》和其他的註釋書，有一個措辭，意思是「就像胡桐（punnāga）花的花床般還帶有完整蹄子的黑羚羊皮」¹⁸¹。【23】

「帶有完整蹄子」（sakhuraṃ）這個詞，是指有蹄動物的皮革。當把它說成「像胡桐（punnāga）花的花床」時，我們必須辨別，這裡所說的胡桐花床，到

¹⁸¹ “Punnāgapupphasantharasadisam sakhuraṃ ajinacammaṃ”. JA.i,p.11; DhsA.p.39.——中編按

底是指像它的顏色，還是像它的柔軟。很多人知道，與其他花相比，胡桐花並不是特別柔軟，因此我們應該理解，這是在指像它的顏色。這表明該皮並不是黑羚羊的皮。

雖然年長的學者把“ajina”翻譯為「黑豹」，事實上，它是指動物的皮革，是“camma”的同義詞，這一點可從諸如《嘉納卡本生經》（Janaka Jātaka）和《黃金色本生經》（Suvaṇṇasāma Jātaka）提到的“ajinamhi haññate dīpi”（殺了一隻豹為了其皮革）得知。《嘉納卡本生經》的註釋書也以提到“ajinamhīti cammatthāya cammakaraṇā”（為了毛皮是指為了得到其皮革）來解釋“ajina”是“camma”的同義詞。在巴利語中只有“dīpi”和“saddūla”這兩個字意指「豹」。而“ajina”並沒有發現有豹的意思。

《佛種姓》的經文也提到：“kese muñcivā’haṃ tattha, vākacīraṇ ca cammakam”。善慧解開髮髻，把皮坐墊和纖維袈裟覆蓋在泥沼上，俯倒在燃燈佛前，獻出自己作為一座橋。這裡所用的巴利字為“cammaka”，與上面所討論的“ajinacamma”意思相同。

所有這一切都指出，“ajinacamma”並不是像老虎、豹或貓那般帶有爪的獸皮；「帶有完整蹄子」（sakhuraṃ），這個形容詞顯示它是像牛、馬那般有蹄動物的皮革。就如在《殊勝義註》提到的，這種皮革具有像胡桐花床的顏色，而且它的觸感非常柔軟。像羚羊（eṇī）這樣的動物，在喜馬拉雅山附近有發

現。由於它的皮革光滑且非常美麗，不容易獲得，因此人們把它珍視為吉祥的象徵。

當悉達多菩薩出生時，四方的四大天王

（Cātumahārājika Deva）從淨居天（Suddhāvāsa）的聖梵天手中，以這種【24】特別動物的皮革接過小王子，這種皮有柔軟的皮毛，並普遍視為吉祥。在《本生經註》的〈因緣論〉和《佛種姓註》中都同樣地提過。

（接著作者說明，所有關於把“ajinacamma”翻譯為黑羚羊皮的討論內容，是《大佛史》的前任編輯吳林（U Lin）大學者的觀點。）

髮髻（jaṭa）和頭髮編成的圓髮套（jaṭāmaṇḍala） (p.42)

應當了知髮髻與頭髮編成的圓髮套之間的差別。髮髻是隱士個人的一部位。為了省去頭髮保持梳理的麻煩，隱士會將他的頭髮牢緊地打結繫住。這就是髮髻的意思。

在《殊勝義註》中提到，毘首羯磨（Vissakamma; Vissukamma, 帝釋天王的工藝天神）化現並留在草庵的其中一種隱士用品，就是稱為“jaṭāmaṇḍala”的頭髮編成圓髮套。這是一種與隱士本人分開的物品，並不是他個人的一部位。從「他把髮套放在髮髻上，用象牙髮針別住」這一句可以清楚地了知，該髮套是一件與善慧的髮髻分開的物品。它後來發展成一種隱士的頭

飾，保護髮髻，使免於灰塵和凌亂，現在緬甸稱為（ဒေါက်ခပ်）。

（作者在此提到蒙維接搭溫（Monyway Zetawun）西亞多大戒傳尊者（Mahāsīlavamsa）的觀點，他說髮髻和髮套是相同的東西。但作者引用《四法核心》（Catudhammasāra, Kogan Pyo）、《摩竭陀名詞》（Māgadha Abhidhāna）和某些《本生經》故事作為這個論題的結論說，這兩者是不同的東西。作者最後引用了《四法核心》和《瑪嘎碟瓦蘭卡》

（Maghadeva Laṅkā）說：【25】就如用一個羅網來捕捉小鳥；同樣地，隱士在髮髻戴上網罩的情況下，一旦牠停在他的心靈森林，就能捕捉八聖道支的大鳥。）

八種隱士（tāpasa）

（首先作者解釋緬語的“ရဝေ”（隱士），是從巴利語和梵語演變來的。）

「隱士」這個字是指佛陀教法之外的人。然而，他們應該被視為當時的神聖之人。

在《長部·戒蘊品》（Sīlakkhandha Vagga）的《安跋搭經註》（Ambaṭṭhasuttam Atṭhakathā）列舉了八種隱士如下¹⁸²：

- 1.saputtabhariya;
- 2.uñchācariya;

¹⁸² 八種隱士（atṭhavidhā tāpasā）。DA.i,pp.241~2.——中編註

- 3.anaggipakkika; 4.asāmapāka;
5.ayamutṭhika (asmamutṭhika); 6.dantavakkalika;
7.pavattaphalabhojana; 8.paṇḍupalāsika.

1.積累財產過著居家生活的隱士，稱為「有妻有子者 (saputtabhariya)」(在此作者提到佛陀時代的哥尼亞 (Keniya) 為例)。

2.既不積累財產，也不過著居家生活，但在打穀場托得在家人未去殼的穀物，並自己煮食的隱士，稱為「托取落穗者 (uñchācariya)」。

3.在村莊托得在家人去殼的穀物，並自己煮食的隱士，稱為「無火熟食者 (anaggipakkika)」。他認為靠自己打穀去殼來過活，並非隱士所適宜。【26】

4.進入村莊托取煮好米飯的隱士，稱為「不自煮者 (asāmapāka)」。他認為自己煮食來過活，並非隱士所適宜。

5.以金屬或石器剝取樹皮為食物的隱士，稱為「鐵拳者 (ayamutṭhika; asmamutṭhika, 石拳者)」。他認為每天托取食物是苦惱 (dukkha) 的。

6.以牙齒咬取樹皮為食物的隱士，稱為「齒咬樹皮者 (dantavakkalika)」。他認為攜帶金屬或石器是苦惱的。

7.靠丟擲石頭或棍子打落果實來過活的隱士，稱為「食落果者 (pavattaphalabhojana)」。他認為以牙齒來咬樹皮是苦惱的。

8.單單只靠樹上自然掉下來的樹葉、花和果實過

活的隱士，稱為「枯葉者（paṇḍupalāsika）」。

枯葉者（paṇḍupalāsika）可分為三種——

1. 上等枯葉者（ukkaṭṭha-paṇḍupalāsika）：他保持坐著不起，靠掉在能拿到範圍的樹葉、花和果實來過活；

2. 中等枯葉者（majjhima-paṇḍupalāsika）：他不從一棵樹移到另一棵樹，而是只靠單單一棵樹掉下來的樹葉、花和果實來過活；

3. 柔性枯葉者（muduka-paṇḍupalāsika）：他從一棵樹移到另一棵樹，尋找自然掉下來的樹葉、花和果實來過活。

這是《安跋搭經註》所列舉的八種隱士。

此外，作者提到《經集·慚經》（Hiri Sutta）的註釋書所列舉的略有不同¹⁸³。【27】

- | | |
|-------------------|------------------|
| 1.saputtabhariya; | 2.uñchācarika; |
| 3.sampattakālīka; | 4.anaggipakkīka; |
| 5.ayamuṭṭhika; | 6.dantaluyyaka; |
| 7.pavattaphalīka; | 8.vaṇṭamuttika. |

1. 靠農耕、貿易等方式謀生，過著居家生活的隱士，就像哥尼亞（Keṇiya）等人，稱為「有妻有子者（saputtabhariya）」；

2. 住在城門附近，教導剎帝利和婆羅門家庭的小孩技藝，不接受金錢，只靠接受穀物和農產品來過活的隱士，稱為「托取落穗者（uñchācariya）」，這種

¹⁸³ 八種隱士（atṭhavidhā tāpasā）。SNA.i, pp.310~1.——中編註

隱士比有妻有子者更殊勝；

3.靠只在用餐時間得來的食物過活的隱士，稱為「到適時者 (sampattakālika)」，這種隱士比托取落穗者更殊勝；

4.只靠未經煮過的果實和蔬菜來過活的隱士，稱為「無火熟食者 (anaggipakka)」，這種隱士比到適時者更殊勝；

5.從一個地方遊行到另一個地方，飢餓時就用手拿金屬或石器剝取樹上的樹皮來過活的隱士，他持守戒律，修習四梵住，稱為「鐵拳者 (ayamuttika)」，這種隱士比無火熟食者更殊勝；

6.從一個地方遊行到另一個地方，飢餓時就以牙齒咬取樹上的樹皮來過活的隱士，他持守戒律，修習四梵住，稱為「齒咬取者 (dantaluyyaka)」，這種隱士比鐵拳者更殊勝；

7.依天然池塘或森林果樹而生活，不前往他處，靠池塘長出來的蓮梗、蓮藕或【28】森林果樹中的果實和花，甚至樹皮（當沒有其他食物時）來過活的隱士，他持守戒律，受持布薩支，修習四梵住，稱為「食落果者 (pavattaphalika)」，這種隱士比齒咬取者更殊勝；

8.靠自然掉下來的葉子過活的隱士，他持守戒律，修習四梵住，稱為「脫莖者 (vaṇṭamuttika)」，這種隱士是最殊勝的。

在這兩組八種隱士中，每一種都比前一種更殊

勝。

此外，在所列出的這些當中，除了稱為「有妻有子者（saputtabhariya）」的第一種外，其他七種都是神聖之人，持守戒律，修習四梵住。

善慧出家後的生活方式，有一天是屬於（《長部·戒蘊品·安跋搭經註》中所列出的）第四種隱士，稱為「不自煮者（asāmapāka）」，也就是只靠托取煮熟的食物來過活的隱士；接下來的日子，他保持第八種隱士的生活方式，稱為「枯葉者

（paṇḍupalāsika）」，也就是只靠樹上自然掉下來的樹葉、花和果實來過活。根據《經集註》所列舉的，他屬於第八種隱士，稱為「脫莖者

（vaṇṭamuttika）」，也就是只靠自然掉下來的葉子來過活的隱士，持守戒律，修習四梵住。

緬甸有三種人被稱為“ရှင်”（shin,尊者）¹⁸⁴

老一代的導師們把巴利語的“pabbajjā”（出家）翻譯為「出家為沙門」。也就是「捨棄世俗生活」，有三種出家——

1. 出家仙人（isi-pabbajjā,仙出家）：捨棄世俗生活，成為一個仙人（隱士）；【29】

¹⁸⁴ 一種宗教上的尊敬稱謂，大致相當於巴利語的“sāmi”（ဆာမိ, 主人；主子）。

2.出家沙門 (samaṇa-pabbajjā,沙門出家)：捨棄世俗生活，成為一個沙門；

3.出家沙彌 (sāmaṇera-pabbajjā,沙彌出家)：捨棄世俗生活，成為一個沙彌。

因此，有三種人在緬甸值得尊敬並被稱為“ရှင်” (shin,尊者)，即：仙人〔隱士〕、沙門和沙彌。

草庵的八種缺失(p.44)

草庵 (paṇṇasālā,葉屋) 的八種缺失如下：

1.草庵的居住者，需要為了建造而努力獲取木材和其他建築材料。

2.需要居住者不斷地細心維護，或者當茅草屋頂和泥牆腐舊及崩落時，需要重建。

3.居住者需要隨時準備適當的空房，以備來訪的長老居住，如此他將無法專心禪修。

4.由於屋頂遮蔽了陽光和雨水，居住者身體易於變得虛弱無力。

5.有屋頂和四周圍牆提供隱私，使得居住者有隱密空間，可以造惡、隱藏應受譴責的過失。

6.使居住者產生執著，他會想：「這是我的住處。」

7.有草庵安身，使居住者好像是生活在有家室的居家生活。

8.居住者需要處理諸如跳蚤、臭蟲、壁虎等居家

害蟲帶來的困擾。¹⁸⁵

這些是善慧察覺出的草庵缺失，促使了他捨棄草庵。【30】

樹下的十種利益(p.44)

樹下的十種利益如下：

1.樹下不需要居住者獲取建築材料，那裡已經提供了天然的住處。

2.不需要居住者不斷地細心維護；無論是否打掃都可安樂地受用。

3.居住者不需要為來訪的長老準備空房。

4.沒有提供隱私，也沒有使居住者有隱密空間可以造惡、隱藏應受譴責的過失。

5.居住者免於肢體僵硬，不像那些住在戶外空地的人會遭受如此不適。

6.居住者不會把它占為己有，視為自己的財產。

7.居住者能捨棄並放得下，不會執著說：「這是我的住處。」

8.居住者不需要為了打掃而要求別人騰出空間。

9.為居住者提供一個怡人（sappītika,有喜的）的地方。

¹⁸⁵ 草庵的八種缺失（paṇṇasālā aṭṭha ādinavā; paṇṇasālā aṭṭha dosā），詳見《佛種姓註》和《本生經註》。BuA.p.99; JA.i.p.12.——中編按

10.由於居住者無論走到哪裡都很容易找到相似的住處，他不會執著地認為：「我的住處。」¹⁸⁶

（接著作者引用《修唐甘標》（Hsutaunggan Pyo），以偈頌的方式，列出了與上述內容相反的缺失。）

〈隨釋〉第四章 善慧出家 已結束

¹⁸⁶ 樹下的十種利益（rukhamūlaṃ dasa guṇā），詳見《佛種姓註》和《本生經註》。BuA.p.99; JA.i,pp.12~3.——中編按

第五章 授記

授記(p.48)

如前所述，善慧省察：「自私地獨自解脫生死輪迴，又有什麼殊勝之處呢？」這句話是出自《佛種姓》的經文：“*Kim me ekena tiṇṇena*”¹⁸⁷。

引用這句巴利語，人們喜歡輕視地說：「在這個世間上，不【31】應自私，自私之人只會尋求自己的利益；只尋求自己利益者是無用之人。」

但如果繼續閱讀同首偈頌的下一行：“*purisena thāmadassinā*”，意思是：「儘管我完全了知自己擁有超凡智慧、信與精進的殊勝之人的事實」，這明確地修飾前面的句子。所有這些都表明，只有那些雖然有能力，但卻自私且不願為他人付出的人，應受指責。但那些沒有如此能力，卻說：「我要利益他人」，並說非實話的人，才是可鄙之人，因為他們不知道自己能力的限度。

其實，那些沒有能力利益他人者，應該先利益自己。這就是《法句經·第二十·自己品》（*Attavagga*）如此開示的原因：

“*Attadattham paratthena, bahunā’pi na hāpaye;*

¹⁸⁷ Bu.ii,p.310.—中編按

Attadatthamabhiññāya, sadatthapasuto siyā.”¹⁸⁸

當不要因利益他人，而犧牲自己的利益；
了知自己能力限度，他應致力自己利益。

這首《法句經》教法的意思是：「沒有能力利益他人的人，但卻說得好像有此能力，他既無法利益他人，也無法利益自己；因此他遭受雙重損失。所以沒有能力利益他人者，應該先利益自己即可。」了知自己能力限度而只利益自己者，（不應被視為自私之人而受譴責，而是）應被稱為善人，因為他盡己所能；相反地，像善慧一般有能力利益他人者，如果只追求自己的利益，卻置他人利益於不顧，這種人才是真正自私之人。【32】

簡言之，假如有能力，應該利益他人；否則，應該先照顧好自己，才不會喪失自己的利益。追求自己利益而假裝謀求他人福利者，必定是不誠實、狡猾、邪惡之人。

尼連禪河(p.56)

尼連禪河（Nerañjarā）是河名，是“nelajala”的衍生詞。“nela”意為「無缺失」；“jala”意為「水」。因此，尼連禪河是指「有清澈潔淨流水之河」。

另一種說法為，尼連禪河是“nilajala”的衍生詞。“nila”意為「藍色」；“jala”意為「水」。「藍水」意

¹⁸⁸ Dhp.p.38,v.166.—中編按

指「清澈的水」；因此，尼連禪河是指「有清澈藍水之河」。

還有一種說法為，尼連禪河是“nari jarā”的衍生詞，意指一種能奏出類似（尼連禪河）流水聲音的樂器。

“𑖦𑖩𑖪𑖫”（授記）的註記(p.56)

在此標題下，作者不只討論“𑖦𑖩𑖪𑖫”（授記）一詞，而且也解釋了其他緬甸字或片語。“𑖦𑖩𑖪𑖫”這個詞通常被認為是源自於巴利語的“byādita”字。但巴利語並沒有“byadita”這個字。作者指出，這個字似乎是古代學者模仿巴利語的“byākaraṇa”或“byākata”而造的。

關於「邁開他的右腳」和「以八把花來對他表達敬意」的片語，作者解釋如下：

「邁開他的右腳」是巴利片語“dakkhiṇaṃ pādāmuddhari”¹⁸⁹的翻譯。燃燈佛離開時不只首先邁出右腳，同時保持善慧在他的右側。這種從尊敬之人面前離開的模式，是一種表示高度敬意的古印度習俗。

【33】

「以八把花來對他表達敬意」的巴利語為“atthahi pupphamutthīhi pūjetvā”，出現在《本生經註》和《佛

¹⁸⁹ Bu.ii,p.312.—中編按

種姓註》¹⁹⁰。關於這一句，有一個爭議：在世的佛陀是否應該向一位多劫以後才能成佛的菩薩致敬？即使有人爭辯：燃燈佛並不是向善慧隱士個人致敬，而是向他將會證得的一切知智（*sabbaññutañāṇa*）致敬。然而這個論點是無法接受的，因為已經擁有一切知智的佛陀向尚未證得一切知智的菩薩致敬，是不適當的。

整個爭議在於與“*pūja*”有關的“*pūjetvā*”一詞的翻譯。《小誦經註》（*Khuddakapāṭha Aṭṭhakathā*）解釋“*pūja*”意為“*sakkāra*”（善待）、“*mānana*”（保持尊重），以及“*vandanā*”（致意、致敬或敬意）。作者提出他的觀點，燃燈佛以八把花來對善慧隱士表達敬意，並非向他禮敬、致敬或敬禮（*vandanā*），只是善待（*sakkāra*）善慧，並對善慧表達高度的敬意。

經文提到，預兆是發生在氐宿（*Visākhā*）與滿月會合之日。這一天緬曆的算法為卡宋月（*Kason*, 四-五月）的滿月日。這一天是一年第一個月的滿月日，通常人們視為吉祥日。

所有過去菩薩被授記成佛時都在卡宋月的滿月日。因此，當善慧在同一個吉祥日被授記時，天神和梵天以宣告來表達對善慧必將成佛的歡喜。【34】

作者進一步提到，卡宋月的滿月日，不只是菩薩被授記日，也是他們最後一世投生為人的生日，而且也是他們的成佛日及般涅槃日。

在緬甸的傳統習俗，卡宋月的滿月日是如此的吉

¹⁹⁰ BuA.p.119; JA.i.p.20.——中編按

祥，從前的國王們會選擇在這一天灌頂及加冕。

天神宣告三十二種預兆(p.60)

這三十二種預兆發生在善慧被授記的當天。這些現象與佛陀入胎、出生、成佛和初轉法輪時所發生的現象不同。這些將在〈喬達摩佛種姓〉（Gotama Buddhavaṃsa）那卷（《大佛史》的第二卷）闡述。

預兆的註記(p.60)

「預兆」的巴利語為“nimitta”，緬語為“နိမိတ်”（nimit），表示預示可能發生好事或壞事的現象。

接著作者提供了緬文同義詞的資料，旁徵博引各種緬甸文學作品。

—這段內容的譯文，在此從略—

〈隨釋〉第五章 授記 已結束

第一卷 上冊 《隨釋》

【35】

第六章 波羅蜜 (Pāramitā)

第一節 布施波羅蜜 (Dāna Pāramī)

關於布施波羅蜜，巴利經典的《佛種姓》已經清楚地闡述，善慧菩薩告誡自己先修習布施波羅蜜，因為過去諸菩薩也是這麼做的。因此可以很清楚地看出，在十波羅蜜中，布施波羅蜜需要最優先修習。

但在《相應部·有偈品》我們找到一首偈頌：“sīle patitṭhāya naro sapañño...”（住戒有慧人……）¹⁹¹，佛陀解釋說：當住立於清淨戒、是三因結生¹⁹²具有智慧的人，精勤地修習定與觀慧，他就能解開愛網之結。在此佛陀只提到戒定慧三學，對於修習布施，甚至一點提示都沒有。

再者，作為解釋上面所引那首《相應部·有偈品》偈頌註釋書的《清淨道論》(Visuddhimagga)，完全沒有涉及布施的主題。而且作為導至涅槃的八聖道支只有戒定慧之道，並沒有布施之道。因此有些人

¹⁹¹ S.i.p.13; 167; Vism.i.p.1.—中編按

¹⁹² 三因結生者 (tihetu-patisandhika)：是指有情在投生那一剎那的心具有無貪、無瞋、無癡三因。

誤解，佛陀不認為布施是重要的，無助於【36】體證涅槃，反而造成更多的生死輪迴，因此不應該修布施。

緬甸明東（Mindon）王的有名大臣——吳然·耀（U Hlaing），在他的《解脫味》（Vimuttirasa）一書中寫說：佛陀只向如辛嘎拉（Siṅgāla）大富長者子等非常平凡的人才教導布施的。

許多佛教徒對「不應該修布施」的觀點感到不以為然，並對耀大臣所寫的「佛陀只向非常平凡的人才教導布施」特別憤怒。但純粹對這些觀點不喜歡與憤怒，是於事無補的。對自己更重要並有助益的是，正確地了解佛陀教法的涵義。

關於上述《相應部·有偈品》的那首偈頌，我們應該了解佛陀開示的真正涵義如下：佛陀開示這部經，是為了那些有能力在現世精進修行，完全斷除煩惱、證得阿羅漢、不再有來生的上等根器之人的利益。如果如此上等根器的人，真的在今生精進修行以證得阿羅漢，由於他的精勤努力，他就成為阿羅漢，不需要為來生而努力了。布施的業能導致新的生命、新的善報。對於今生已經斷除生死輪迴的人來說，將不會再有來生。既然沒有新的生命來享布施的利益，因此布施對他來說，並非必要。這就是《相應部》的這部經，佛陀為了上等根器者的利益，以開示戒定慧為主的原因，因為在以斷除煩惱為目的時，三學是比布施更重要的。佛陀根本未曾說過不應該修布施。

【37】

布施有使心柔軟的特性。當有人做布施時，這個布施行為就成為親依止緣¹⁹³，能使心更柔軟，更易於持戒、修定及修習觀禪來培育觀智。每個佛教徒都有這種經驗，每當前往寺院或道場持戒、聞法或禪修時，假如沒有布施的話，難免會感到不好意思或有些尷尬。因此，前往寺院要布施，已經成為如毘舍佉（Visākhā, 維沙卡）等在家聖弟子們的習慣，每當他們前往佛陀那裡時，早上會帶著飯、甜點或水果等去供養，下午就會帶著飲料和藥物去供養。

所有現世無法證得阿羅漢的人，將繼續在生死輪迴中流轉；在生死輪迴時，如果今生沒有做布施，他們將難以投生善道。即使投生善道，他們將因缺少財物而無法行善。（在這種情況下，有人可能會爭辯說，他們可以致力於修習戒定慧，但卻說易行難。事實上，只有在過去世布施業的善報支持下，才能成功地修習戒定慧三學。）因此，修習布施，對於那些還需要長久生死輪迴的人是非常重要的。在漫長的旅途中，只有具備充足的資糧——布施，人們才能到達善歸趣。在此，由於過去世布施的果報擁有財物，人們

¹⁹³ 親依止緣（upanissaya paccaya）：生命立即的助緣。（原英註）

親依止緣是指使某法生起強而有力的助緣。有所緣親依止、無間親依止和自然親依止三種親依止緣，詳見《阿毗達摩概要精解》〈第八章 緣之概要〉。——中編按

才能如願地致力於從事各種善行。

在生死輪迴的眾生中，菩薩是最偉大的人物。

【38】在被一尊佛授記後，菩薩需要持續修習（至少）四阿僧祇與十萬劫的波羅蜜以證得一切知智；要證得無師自通的獨覺佛者，需要修習二阿僧祇與十萬劫；要證得上首弟子者，需要修習一阿僧祇與十萬劫；要證得大弟子者，則需要修習十萬劫。因此，對於在漫長生死輪迴旅途中的偉大眾生——菩薩，布施波羅蜜是非常重要的。所以在巴利經典的《佛種姓》經文中，堅定地修習布施波羅蜜占了主要的地位。

因此，由於上述《相應部》的經文是對證得阿羅漢因緣成熟的人開示的；對於波羅蜜尚未圓滿者，不應說布施波羅蜜對他們不重要。

有人會問說：如果只修布施是否可能證得涅槃？這個問題可以如此回答：假如只修習一個波羅蜜，無論是布施、持戒或禪定，都不可能證得涅槃的。因為只修布施，就意味著沒有持戒，也沒有禪定；同樣地，只修禪定，就表示沒有持戒與布施來作禪修的助緣。當不以持戒來約束時，人們容易放任為惡；假如有如此惡習的人想要試著禪修，他將只是白費力氣而已；就如把一粒好的種子，放在燒得火紅的鐵塊上，它是不可能發芽的，只會被燒成灰而已。因此，應當注意的是，主張「只修布施」是不正確的。

在《佛種姓》的布施一章，清楚地提到，布施不應分別接受者的身分為高貴、中等【39】或卑賤。根

據這一經文的堅定說法，有分別心地挑選接受者來做布施，是不可取，也不需要的。

但在《中部·後五十·布施分別經》

（Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta）中，佛陀開示了七種對僧伽的布施和十四種對個人的布施。這部經指出，關於十四種對個人的布施，布施給一個接受者所獲得的功德，依接受者的德行而有所差別，從最低的動物逐漸遞增到最高的佛陀；當然，最有功德的布施是供養比丘僧團（僧伽施）。

再者，我們在《餓鬼事（Peta Vatthu）·安庫拉餓鬼事》（Ankurapetavatthu）¹⁹⁴發現了兩位天神的故事。當佛陀在三十三天坐在帝釋天王的寶座開示阿毘達磨時，有因達卡（Indaka, 因陀迦）和安庫拉

（Ankura）這兩位天神也來聽開示。每當有威神力的天神前來時，安庫拉必須讓位，如此直到他退到離佛陀十由旬之遠。

但因達卡卻依然坐在原位，不必讓位。其原因如下：在人類的壽命一萬歲時，安庫拉是一位非常富有的人，在那整整一生中，他布施食物給大量的凡夫，光煮飯的地方就延伸了十二由旬。由於這些善業他得以投生為天神。然而，因達卡是以只供養阿那律阿羅漢一匙飯投生為天神的。

雖然因達卡只布施一匙飯而已，但由於接受者是阿羅漢，因此他所得的福報非常大且殊勝。由於他與

¹⁹⁴ Pev.pp.154~61.—中編按

其他天神有相同的威神力，因此不需要讓位；相反地，雖然安庫拉在很長的期間做了大量的布施，但接受者是凡夫，因此所獲得的福報並非殊勝的。所以每當有威神力的天神前來時，必須讓位。因此在巴利經典有如此的教誡：“viceyya dānaṃ databbaṃ, yattha dinnā mahāphalaṃ.”¹⁹⁵，意思是：【40】「在做布施時，應當選擇能帶來最大果報的人為接受者。」

從這點來看，巴利聖典中的《佛種姓》與《布施分別經》等其他巴利經典，似乎是矛盾的。但如果記得《布施分別經》等經的開示對象是一般人與天神，而《佛種姓》是專為想證得一切知智或佛智的菩薩們開示的，那這似乎的矛盾就可以輕易化解了。這種智慧（一切知智）只有一種，並沒有分成下等、中等或上等的智慧。菩薩必須布施給任何前來的接受者，不管他們是高貴、中等或低賤的身分。他不必如此想：「這個接受者身分低賤，如果布施他，我將只證得下等的佛智；這個接受者只是中等身分，如果布施他，我將只證得中等的佛智。」因此，志願證得一切知智的菩薩們，毫無分別地布施給任何前來的接受者是他們的慣常做法。相反地，一般凡夫、人類或天神做布施的目的是為了獲得所喜愛的世間安樂，因此他們自然地會選擇最好的接受者來做布施。

因此，我們可以得出結論：以偉大菩薩為對象的《佛種姓》和以普通人與天神為對象的《布施分別

¹⁹⁵ Pev.p.160; DhpA.ii.p.144.——中編按

經》等經典之間是沒有矛盾的。

波羅蜜的含義

《所行藏註》¹⁹⁶解釋「波羅蜜 (pāramī)」這個字有各種不同含義，請讀者先有這個觀念。【41】

“Pāramī”是“parama”和“ī”的組合。“Parama”意思是「最上的」，在此是指菩薩為最上的大有情。

或者“pāramī”是“para”的字根與“ma”的字尾所衍生的。字根“para”的意思是「圓滿 (pūraka)」或「保護 (pālaka)」。由於他們圓滿並保護布施等德行，因此菩薩稱為“parama”。

或者，（“pāramī”是）前綴“para”附上意為「結合 (bandha, 束縛；約束)」的“mava”字根（所衍生的）。由於菩薩的行為，就像以特別的德行來結合，並吸引其他眾生一般，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，（“pāramī”是）前綴“param”附上意為「清淨 (sujjhati)」的“maja”字根（所衍生的）；“param”意思是「更加的」。由於菩薩內心無染，並遠比其他人更清淨，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，（“pāramī”是）前綴“param”附上意為「去 (gacchati, 通往；到；至)」的“maya”字根（所衍生的）。“param”意思是「殊勝的 (setṭha)」。由於菩

¹⁹⁶ CypA.pp.269~70.——中編按

薩以特別的方式，到達〔通往〕殊勝的涅槃境界，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，（“pāramī”是）前綴“param”附上意為「確定（paricchindati）」的“mu”字根（所衍生的）。由於菩薩確定他們的來世，就有如今生的情況一般，因此他們稱為“parama”（最上者）。（這意味著，菩薩有能力精準地確定做什麼，能使今生喜樂和沒有過失；同樣地，對於來世他們也能辦到。這是指他們有能力增進自己的生命。）

或者，（“pāramī”是）前綴“param”附上意為「放入（pakkhipati）」的“mi”字根（所衍生的）；“param”意思是「更加的」。由於菩薩把越來越多的持戒等德行，放入自己的心流中，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，“param”意思是「不同」或「敵對」；字根“mi”的意思是「殺害（hiṃsati)」。由於菩薩殺害一切與所有德行不同【42】和對立的不淨法之敵人，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，（“pāramī”是）名詞“pāra”附上意為「清淨（sujjhati）」的“maja”字根（所衍生的）；“pāra”意思是「彼岸」。在此，把輪迴作為「此岸」，而把涅槃作為「彼岸」。由於菩薩在涅槃的彼岸上，清淨自己與他人，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，（“pāramī”是）名詞“pāra”附上意為「結合」或「放在一起」的“mava”字根（所衍生的）。由

於菩薩把眾生結合或置於涅槃，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，它的字根為“maya”，意為「去（gacchati, 通往；到；至）」。由於菩薩到達〔通往〕涅槃的彼岸，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，它的字根為“mu”，意為「了知（yāthāvato, 完全地；如實地）」。由於菩薩完全如實了知涅槃的彼岸，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，它的字根為“mi”，意為「放入（pakkhipati）」。由於菩薩把眾生放入，並載到涅槃的彼岸，因此他們稱為“parama”（最上者）。

或者，它的字根為“mi”，意為「殺害（hiṃsati）」。由於菩薩殺害和根除眾生體證涅槃的敵對煩惱，因此他們稱為“parama”（最上者）。

（以上提出的各種含義，是根據詞源學（sabhāvanirutti, 自性詞）而來，並不是隨便解釋的。）

“Paramānaṃ ayaṃ pāramī”：波羅蜜是指形成菩薩修行的資產；或“paramānaṃ kammaṃ pāramī”：波羅蜜是指菩薩的任務；或者“pāramissa bhāvo paramita, pāramissa kammaṃ pāramitā”：波羅蜜的任務，使人知道如此之人是菩薩。

這些意思是：菩薩所修習的諸如布施等一系列任務，稱為波羅蜜。【43】

在《勝者莊嚴復註》提到：“pāraṃ nibbānaṃ

ayan'ti gacchanti etāhī'ti pāramiyo, nibbānasādhakā hi dānacetanādayo dhammā pāramī'ti vuccanti.”意思是說：「構成導向輪迴彼岸——涅槃之道的布施思等諸法，稱為波羅蜜。」

在《所行藏註》提到：“taṇhāmānadiṭṭhīhi anupahatā karuṇūpāyakosallapariggahitā dānādayo guṇā pāramiyo.”¹⁹⁷——波羅蜜是經由悲與智的方法，得以掌握如布施等德行構成的。悲是指未被愛、慢與邪見所染污〔擊敗〕來對待眾生；智是指方法善巧智。以悲和智為主導的布施等，稱為波羅蜜。（這是特別針對諸自覺者波羅蜜的解釋。）

波羅蜜

十波羅蜜為：

- 一、布施（dāna）；
- 二、持戒（sīla）；
- 三、出離（nekkhamma）；
- 四、智慧（paññā）；
- 五、精進（vīriya）；
- 六、忍辱（khantī）；
- 七、真實（sacca）；
- 八、決意（adhiṭṭhāna）；
- 九、慈（mettā）；

¹⁹⁷ CypA.p.269.—中編按

十、捨 (upekkhā)。

(這些波羅蜜的完整含義，將在下文闡述得更清楚。)關於這些波羅蜜，在「佛陀出世稀有難得」一章(原文第十五頁)中【44】有提到四種修習方法。這些修習方法之一，就是從被一尊佛授記的那一刻起，直到最後一世真正成佛的期間，菩薩在此漫長期間，沒有任何一段時間是不修習十波羅蜜的，至少會修習布施波羅蜜。省察菩薩們奉行的這些聖潔修習，給我們很大的鼓勵。

波羅蜜的特相、作用、現起和近因

修習觀禪的人必須以它們的特相、作用、現起和近因的方式來了解名色法，如此才能清楚地通達它們。同樣地，只有在了知波羅蜜的特相、作用、現起和近因後，才能清楚地了解它們。因此，《所行藏註》中有一章是專門闡述波羅蜜的特相、作用、現起和近因的。

所有這十波羅蜜的共同特徵為：

(一) 特相 (lakkhaṇa)：幫助並利益他人 (parānuggaha)。

(二) 作用 (rasa)：1.為他人提供援助為「執行作用 (kicca rasa)」；2.堅定地修習(波羅蜜)為「成就作用 (sampatti rasa)」。

(三) 現起 (paccupatthāna)：1.呈現尋求眾生的

福利與利益 (hitesitā)；2.顯現在菩薩心中使帶來佛果的有用方法 (buddhatta)。

(四) 近因 (padaṭṭhāna)：1.大悲心 (mahākaruṇā)；或 2.大悲心與方法善巧智 (karuṇūpāyakosalla)。

對上述的定義需要做些解釋。特相 (lakkhana) 有兩方面——1.共相 (samaññasabhāva)：每個 (波羅蜜) 的共通特徵，【45】也適用於其他 (波羅蜜) 的特徵；2.差別相 (visesasabhāva)：不適用於其他 (波羅蜜) 的個別或專有特徵。例如在色法中，四大中的地大有兩種特相，即：無常和硬。在這兩種當中，無常相是可適用於其他諸大的共同特徵，因此它是共相；相反地，硬相只是地大的專有特徵，因此它是差別相。

作用 (rasa) 也有兩方面：1.執行作用 (kiccarasa)；2.成就作用 (sampattirasa)。例如善法是在克服或消除不善法後生起的，因此說善法的執行作用是克服不善法。善業的成就是帶來善報，因此善法的成就作用是獲得善報。

每當人們對某法 (心的所緣) 深入觀照時，通常心中會呈現關於正在觀照的該法本質 [法性]、關於它的作用、關於它的因、關於它的果。如此呈現在心中關於他所正在觀照的法 (心的所緣、作用、因、果)，稱為它的現起。例如當某人開始觀照「什麼是善法」時，他心中會現起——1.關於它的本質：「善

法有清淨的本質」；2.關於它的作用：「善法克服或去除不善法」；3.關於它的因：「善法只有在親近有戒行的善人時才能（生起）」；4.關於它的果：「善法能使人帶來可意的結果。」

導致某法生起最有力與最接近的因素，稱為近因。例如在眾多導致善法生起的因素中，如理作意是最接近與最有力的因素【46】，因此稱為它的近因（padatthāna）。

一些關於布施值得注意的要點

關於布施波羅蜜一詞，應該了知的要點是：任何布施的物品或任何布施的行為都是布施。有兩種布施：

（一）福業境施（puññavisayadāna, 福境施）；

（二）順應世間做法的布施（lokavisayadāna, 世間境施）。

以清淨的信心來做布施的業，是福業境施，只有如此布施，才構成布施波羅蜜。但由於追求貪愛或出於瞋恚、怖畏、愚癡等而做的布施，甚至施與處罰、給予判決死刑，是世間的布施，它們並不構成布施波羅蜜的一部分。

布施與捨

關於可被視為福業的施捨，以下的探討，有助於了解布施（dāna）與捨（pariccāga）之間的差異和相似處。

在《八十集·大鵝本生經》（Mahāhmaṣa Jātaka）¹⁹⁸中，列舉了國王的十種責任（dasa rājadhammā, 十王法），即：布施（dāna）、持戒（sīla）、捨（pariccāga）、正直（ajjava）、溫和（maddava）、自制（tapa）、無忿怒（akkodha）、不傷害（avihiṃsa）、忍辱（khanti）和無障礙（avirodhana, 無敵對）。在此我們看到布施和捨是個別列出的。

根據《本生經註》，有十種可施物，即：食物、飲料、【47】衣服、車乘（包括雨傘、拖鞋或鞋子等有助於旅行的所需用品）、花、香粉、藥膏、床、住處和燈明（燈具）。促使施與這些物品的思為布施；伴隨施與其他物品的思為捨。因此，布施與捨的差別，在於布施物品種類的不同。

但《本生經》的復註引用許多導師的觀點說：「為了期盼來世得享善報所做的施與為布施；為了現世獲得利益而給與雇員和服務人員等報酬為捨。」

在巴利典籍的《所行藏註》和《十三集·本生經註》¹⁹⁹中，有一個故事可提供布施和捨之間差別的另

¹⁹⁸ J.ii,p.97.—中編按

¹⁹⁹ CypA.p.21; JA.iv,p.237.—中編按

一種說明。簡要故事如下：有一次，菩薩出生為一位博學的婆羅門，名叫阿吉帝（Akitti）。他的父母去世後，留下很多財產。在深深地被悚懼感激勵下，他如此省思：「我的父母和祖先積累了這麼多財產，但（死後）卻捨它們而去。我應該採集它們的精華（即做布施）之後才離去。」得到國王允許後，他在全國各地擊鼓宣布，將做大施捨。他用七天的時間親自分發財產，但財產仍然還有很多。

他認為沒有親自分發財產的必要，於是把樓閣、寶庫和穀倉的門打開，以便任何人可以隨意來拿取想要的財物。他出了家，並離開而去。

上面的故事可以這麼說：菩薩在前七天親自【48】分發財產為布施，而在親自分發七天後捨棄其餘財產是捨的行為。這差別的原因是，構成布施必須具備四個條件：1. 施主；2. 所施物；3. 實際接受布施的接受者；4. 布施的思。阿吉帝智者在前七天分發財產時，這四個條件都具足，因此這是布施；七天之後，他在接受者還未前來實際接受布施之前，已捨棄財產離去，因此這種施與應視為捨。

在日常生活中，有些行為並不是福業。例如當我們給某人某物時，我們只是「給」而已，巴利字為“deti”。而當我們捨棄自己的財產時，想說：「想要的人都可以拿走，假如沒有人要，就讓它留著！」這樣的行為並不是「施與」，而是捨；其巴利字並不是“dāna”（布施），而是“cāga”（捨）。

簡而言之，當我們親手把財物交給他人時，這可說是布施或善行；但當我們捨棄對自己財物的擁有權時，這就是捨。（就如捨棄不再使用的物品一般。）

另一種分法為：給與高貴的人為布施；給與較低身分的人為捨。因此，當國王在從事他的十種責任時，供養高貴的比丘、婆羅門等，是屬於布施；當他給卑賤的乞丐食物時，是屬於捨。

以此方式，當知這即是布施與捨的區別。【49】

布施與捨的相似處

雖然布施與捨在上面所列的國王十種責任中，是分開處理的，但在勝義諦上，這兩個字並無差別。當布施時，也可能有捨；當捨時，也可能有布施。原因在於，無論是施與遠或近的接受者都是布施；（在布施的那一刻，）當心中失去所有權的認知時，這種棄權就是捨。因此，每當人們在做布施之前，總是會想：「我將不再需要它了！」這意味是捨。因此，捨經常伴隨著布施的善業。

《佛種姓》在談到十波羅蜜時，佛陀只提到布施波羅蜜，並沒有提到捨波羅蜜，因為（就如上面的解釋，）捨已經包括在布施裡了。因為《佛種姓》是以勝義諦來論述的（，不涉及世俗諦的用法），它提到無論施與高貴、中等或身分卑賤的接受者，都屬於布施。因此，假如說施與高貴的接受者為布施，給與身

分卑賤的接受者為捨，是不恰當的。

同樣地，在《增支部》和其他巴利經典中，列舉了七聖財（satta ariyadhanāni, 諸聖者的七種財），即：信、戒、多聞、捨、慧、慚與愧²⁰⁰。在此只列出捨，並沒有提到布施，因為認為布施已經包括在捨裡了。

這些是布施和捨沒有任何差別，具有相同含義的例子。

稱為捨的布施

雖然任何布施一般上都可表示布施波羅蜜，但經典把（特殊性的）大布施稱為【50】大捨

（mahāpariccāga）。大捨由捨五種財物構成，各部註釋書所列出的各有不同。

《長部·戒蘊品》、《中部·根本五十經》和《增支部》的註釋書²⁰¹（在解釋「如來（Tathāgata）」一詞的含義時，）所列出的大捨如下：

- （一）捨肢體（aṅgapariccāga）；
- （二）捨眼睛（nayanapariccāga）；
- （三）捨財產（dhanapariccāga）；
- （四）捨王位（rajjapariccāga）；
- （五）捨妻子和子女（puttadārapariccāga）。

²⁰⁰ A.ii,p.398; D.iii,p.208.——中編按

²⁰¹ DA.i,p.60; MA.i,p.47; AA.i,p.80.——中編按

《根本五十經》的註釋書在解釋《小獅子吼經》（Cūlasīhanāda Sutta）²⁰²時，提供了另一種列法：

- （一）捨肢體；
- （二）捨妻子和子女；
- （三）捨王位；
- （四）捨身體（attapariccāga, 捨自己）；
- （五）捨眼睛。

《清淨道論大復註》²⁰³所列出的是：

- （一）捨身體（atta, 自己）；
- （二）捨眼睛；
- （三）捨財產；
- （四）捨王位；
- （五）捨妻子和子女。

《長部·大品》解釋《大本經》（Mahāpadāna Sutta）的復註²⁰⁴所列出的是：

- （一）捨肢體（aṅgapariccāga）；
- （二）捨眼睛；
- （三）捨身體（atta, 自己）；
- （四）捨王位；
- （五）捨妻子和子女。【51】

《如是語註》在解釋《第二集·第二品·尋思經》（Vitakkasutta）²⁰⁵所列出的是：

²⁰² MA.i.p.308.——中編按

²⁰³ VismT.i.p.259.——中編按

²⁰⁴ DT1.i.p.101; DT2.i.302.——中編按

²⁰⁵ ItvA.p.111.——中編按

- (一) 捨肢體；
- (二) 捨身體 (atta, 自己)；
- (三) 捨財產；
- (四) 捨妻子和子女；
- (五) 捨王位。

《佛種姓註》²⁰⁶所列出的的是：

- (一) 捨肢體；
- (二) 捨生命 (jīvitapariccāga)；
- (三) 捨財產；
- (四) 捨王位；
- (五) 捨妻子和子女。

《維山達拉本生經 (Vessantara Jātaka) 註》²⁰⁷所列出的的是：

- 一、捨財產；
- 二、捨肢體；
- 三、捨兒女 (puttapariccāga)；
- 四、捨妻子 (bhariyapariccāga)；
- 五、捨生命。

《勝者莊嚴復註》也列出了相同的五種捨，只是順序排列不同而已。

雖然上面所列出的項目稍有不同，應當注意的是，它們的本質是相同的，也就是身外之物和自己的身體。除了自己的身體外，身外之物包括：捨財產、

²⁰⁶ Buva.p.18.—中編按

²⁰⁷ JA.vii.p.333.—中編按

捨親愛的妻子和子女，以及捨自己最為珍貴的王位。關於捨自己的身體，可分為兩種：第一種是沒有危及【52】生命的，即捨肢體（aṅgapariccāga）；另一種是有危及生命的，即捨眼睛（nayanapariccāga）、捨生命（jivitapariccāga）和捨自己（attapariccāga）。此中，捨自己的眼睛或捨自己的身體會有失去生命的風險，因此視為與捨自己生命的本質相同。

維山達拉王（Vessantara）以七種物品，每種物品各一百件來做盛大儀式的布施，註釋書描述這個布施為大布施，而非大捨。但可能有人會爭辯說，這可算是五大捨中的捨財產。

關於布施不同層面的雜集

為了啟發那些發願致力於體證正自覺的佛陀、獨覺佛或佛陀的弟子菩提者，在此我們提供關於布施各種層面的雜集。布施是構成證得菩提的條件之一。這雜集將以以下的問答方式來闡明：

- 一、什麼是布施？
- 二、為什麼稱為布施？
- 三、什麼是布施的特相、作用、現起和近因？
- 四、有幾種布施？
- 五、什麼是增強布施福報的因素？
- 六、什麼是減弱布施福報的因素？

（在討論其他波羅蜜時，將會採用相同的方法

式。)【53】

一、什麼是布施？

簡而言之，可回答說：「給與適當物品來做布施的思」²⁰⁸，稱為布施。其含義將在下文變得更為清楚。

二、為什麼稱為布施？

該思稱為布施，因為此思導致布施的行為發生。如果沒有布施的思，就不可能有布施；只有當布施思生起時，才可能有布施的行為。

關於這點，思是指：

(一) 在布施時生起的思，稱為「捨思 (muñca cetanā)」，“muñca”的意思是放捨。只有具備此思，捨的行為才能形成真正的布施。

(二) 布施前生起準備布施的思，稱為「前思

²⁰⁸ 思 (cetanā)：巴利語的“cetanā”與“citta”（心）是源自同一字根，它是實現識知過程目的的心所，因此它稱為「思」。諸註釋書對思的解釋是：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，也確保其他弟子都在背誦功課；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，因為所採取行動的善惡即取決於思。——《阿毘達摩概要精解》第二章第二節。

（pubba cetanā）」。在手邊有物品可布施時，生起「我將布施此物」的意願（思），那這種思也能算是布施。假如沒有真正的物品可布施，那所生起布施的思只能稱為前思，並不算是布施，只能算是普通善業的善思。

該思如何被視為布施的同義詞，是基於“dīyati anenā'ti dānaṃ”一句的語法定義，意思是「促使施與為布施。」（在此，思必定是布施的決定性原因。）

所施物也稱為布施，是根據“dīyati'ti dānaṃ”一句的語法定義，意思是「可布施的物品為布施。」

根據這些語法的定義，經典提到兩種布施，即：思施和財施。關於這點，有人問說：為什麼所施物稱為布施呢？因為【54】只有思才會產生果報，而物品是不會產生果報的。只有思才會產生果報是不爭的事實，因為思是意業。但就如上面的解釋，只有在有可施物時，所生起的（布施）思，才能稱為布施。因此，布施的財物也是構成布施的重要因素。

例如當我們說：「煮飯是因為有柴火。」其實是用火來煮飯的，但沒有木柴也就沒有火了。火能燒是因為有木柴，能煮飯是因為有火。假如把這些現象的關係考慮進去，說：「飯煮得好是因為有好的柴火」，並沒有錯。同樣地，我們可以正確地說：「因為有布施的財物，所以獲得善報。」

由於所施物是布施的重要因素，經典提到布施種類的不同是依所施物的不同而定。因此，《律藏》提

到有四種布施，即：布施食物、袈裟、住處和藥物。雖然《律藏》不重視列舉布施種類，但由於佛陀允許僧團擁有四種資具，因此對僧團所做的供養，自然地列出了這四種。因此，《律藏》所解釋的四種布施，主要是基於所施物種類的不同而分出來的。

根據阿毘達磨所提到的分類，世間所有事物都歸納在六塵〔六所緣〕的六個項目之下。因此依所施物是色、聲、香、味、觸、法而分為六種布施。雖然在阿毘達磨教法中並沒有直接提到六種布施，但假如把每一塵當所施物，就有六種布施。因此，阿毘達磨的分類法為六種布施。【55】

經教法的分類有十種布施，即：布施食物、飲料、衣服、車乘、花、香粉、藥膏、床、住處和燈明。在此，其實經教中只提到有十種物品可供布施，但當以這十種物品來布施時，就有十種布施。因此，經教的分類法為十種布施。

雖然佛陀只教導這十種可布施的物品，但我們不應以為只有這十種物品可布施，其他物品不能用來布施。我們應當了解，佛陀只是提到十種最常用來布施的物品，或者因為任何物品都可歸類在這十種可布施物品的其中一種。人們應當理解，這十種物品已經包括聖潔接受者的所有日常用品了。

從上面所說的，應當好好留意，所施物如何成為布施思生起的重要因素。接下來將提到各種類型的布施，其中有許多是涉及所施物的。

這段的摘要為：應當記得思是布施，因為它促使做布施；所施物是布施，因為它可用來做布施。

三、什麼是布施的特相、作用、現起和近因？

(一) 布施有捨 (pariccāga) 的特相 (lakkhaṇa)。

(二) 它的「執行作用 (kicca-rasa)」是破除對所施物的貪愛 (deyyadhamme lobhavidhamsana)；或者「成就作用 (sampatti-rasa)」是具有沒有過失的財物。【56】

(三) 它的現起 (paccupatthāna) 是不執著 (anāsatti)，即布施者的心中沒有執著的感覺；或者知道布施有助於投生善道和獲得財富，也就是在想到布施的結果時，布施者感到布施將使他獲得人間或天界成就和大財富成就的果報 (bhavavibhavasampatti, 有、無有成就)。

(四) 布施的近因 (padaṭṭhāna) 是擁有可布施的財物 (paricajitabbavatthu)。假如沒有任何財物可布施，則不可能有布施行為的，只是空想而已。因此所施物是布施的近因。

四、有幾種布施？

這個課題相當廣泛，需要運用相當靈敏的心智與

聰慧來探究它們。

（一）布施種類的二法

1.財施和法施

（1）布施諸如飯等物品為財施（*āmisa dāna*）。（當所施物是比丘們的袈裟、食物、住處、藥物資生具時，）也稱為資具施（*paccaya dāna*）。

（2）以開示、講課等方式來教導佛法為法施（*dhamma dāna*）。佛陀說法施是所有布施中最殊勝的。（這種把布施分為兩種的分法，是依布施的物品而來的。）

（1）財施

關於這種布施種類的分法，有必要探究建佛塔和造佛像的人所做的是哪一種布施的問題。

有些人認為，雖然建佛塔和造佛像需要施捨大量經費，但並不是【57】布施。因為他們認為布施必須具備三種條件，即：必須有接受者、必須有所施物和必須有布施者。明確的是建佛塔和造佛像者為布施者，但他們問說：誰是接受者？在沒有任何接受者的情形下，怎麼能算布施呢？

從他們的觀點，佛塔和佛像並不是用來做布施的對象，而是用來憶念佛陀功德的輔助工具。建造佛塔與佛像者心中並沒有特定的接受者來給他們，建造佛塔與佛像只是幫助禮拜佛陀的人在修佛隨念時，心中

能生起清晰佛陀的形像。因此他們認為建佛塔與造佛像是與修佛隨念有關，而不是布施。

還有一些人認為，作為建佛塔與造佛像者所作出的成品，是為了禮敬最值得禮敬、恭敬的佛陀，他的行為應該算是一種禮敬佛陀的行為（apacāyana, 禮敬），這是十福業事（puññakiriya vatthu）之一。他們更進一步說：由於這種禮敬應禮敬者的善業是一種作持戒（cāritta sīla），因此它應該屬於持戒，而不是在修佛隨念。

但修佛隨念的善業和禮敬的善業都沒有涉及施捨所施物，而建佛塔與造佛像卻需要花大量的經費。因此這些善業應該屬於布施。

在此可能有人會問說：「假如它是布施，那當沒有接受者時，也能成為布施嗎？」根據經典，一個施與是否【58】算是布施的行為，應當以分析它的特相、作用、現起和近因的四個行相來決定。上面我們已經提過什麼是真正布施的四個行相了。現在就把它們運用在這個問題上，我們可以看到捨的特相，因為建佛塔與造佛像者必須施捨一大筆金錢；它的作用是破除布施者對所施物的執著；布施者感到布施使他獲得人間或天界成就和大財富成就的果報（現起）；最後，也有所施物為近因。如此，所有真正布施所需的四個行相在此已經具足，因此我們可以得出結論：建佛塔與造佛像是真正的布施。

關於誰是接受者的問題，假如說所有來禮敬佛

塔，以及對佛像隨念佛陀功德的天神與人類是接受者，這並沒有什麼不對。同時，由於它們是天神與人們禮敬和修佛隨念的輔助工具，因此它們也可算是所施物。世間所有各種物品，都可依它們的性質而作不同利用：食物是用來吃的，衣服是用來穿的，而作為信仰與禮敬的宗教物品，則是用來作為尊敬的對象。

假如在公路附近挖水井和蓄水池，一般大眾就可用來飲用、洗滌等等。布施者在挖掘水井和蓄水池時，心中並沒有特定的接受者。如果他的心意是想提供任何路過的行人飲（使）用，即使並未經由布施的儀式來確認，沒有人能說這不算布施。（請見下文）

現在我們的結論是：可以完全適合地說，建佛塔與造佛像者是【59】布施者；佛塔與佛像是所施物；前來禮敬的天神和人們是接受者。

可能有人會問另一個問題說：「把佛塔和佛像當作所施物真的適當嗎？把它們如此歸類不會有褻瀆之嫌嗎？」就如寺院的經櫃和經架是用來放置被視為神聖法塔（Dhamma-cetiya）的經典；同樣地，佛塔和佛像是用來存放神聖的舍利和作為尊敬的對象。因此可以回答說：把它們稱為所施物是完全適當的。

儀式是否為構成布施的必要條件

在此要考慮的一點是：未經布施的儀式來確認，是否構成布施？事實上，經典並沒有提到這個條件，

然而這種做法是長久以來的固有傳統。

在《律藏·小品·衣犍度》(Cīvarakkhandhaka)的註釋書²⁰⁹中，我們找到布施儀式的傳統，其文如下：「在雨安居結束後，布施袈裟期之前，有一座寺院的比丘僧團分裂了。到了布施袈裟時，在家居士們前來供養袈裟，他們把袈裟堆成一堆，然後布施給一群比丘。接著信眾來到另一群比丘那裡，進行布施儀式，說：『我們供養(袈裟)給另一群比丘。』」關於僧團應如何分配袈裟，《大註釋》(Mahā-aṭṭhakathā)提到：假如那個地方的施主們沒有採用「整體供養」的布施儀式，袈裟屬於直接接受供養的那群比丘，那群只進行儀式的比丘並沒有份。但假如那個地方的施主們採用「整體供養」的布施【60】儀式，那麼只進行儀式的那群比丘也有分配袈裟的份，因為他們有參與布施儀式，直接接受供養袈裟的那群比丘也有份，因為袈裟已經布施給他們了。因此，這兩群比丘應該把袈裟平分。這種分配法是依照「海洋彼岸相(parasamudde lakkhaṇa)」的傳統來分配的。

斯里蘭卡人所指的「海洋彼岸」，是指印度(Jambudīpa,閻浮提)。因此，應該注意的是，該供養儀式是遵循印度人的傳統做法。

考慮到有些地方的施主採用「整體供養」的布施儀式，而有些地方的施主沒有採用「整體供養」的布施儀式，因此不能說只有在進行布施的儀式來確認

²⁰⁹ Vin.iii,p.425; VinA.iv,pp.416~7.——中編按

後，才構成布施。這儀式只是對那些喜歡遵循傳統的人重要而已；很明顯地，對於那些不執著且沒有遵循這傳統的人，儀式就不重要了。因此，應當注意的是，布施儀式並非成功地完成布施的主要因素。

（2）法施

關於法施，現今有些人沒有說法能力，但喜歡捐錢助印佛書、棕櫚葉經等來做法施。雖然如此捐贈佛書並不是真正的法施，但由於讀者在閱讀書中將導至涅槃的教法與修法而受益，因此捐贈佛書者也可視為在做法施。

就如有人沒有藥可給病人，但卻有治病的藥方。當依藥方配藥服用後，疾病祛除了。雖然此人並沒有真正給藥，但由於他的有效藥方，他被視為【61】治癒疾病的人。同樣地，雖然捐贈佛書的人無法教導佛法，但能使閱讀佛書的人獲得佛法知識，因此可以稱他為法施的施主。

現在對這一段做結論，上面所提到的財施和法施，也可以稱為財供養（*āmisapūjā*，以財物來致敬）和法供養（*Dhammapūjā*，以法來致敬）。

“*pūjā*”這個字的意思是「恭敬」，通常是在晚輩供養長輩或較高身分的人時使用。根據這種普遍用法，有些人認為布施應區分為「供養施（*pūjādāna*）」和「攝益施（*anuggahadāna*）」。供養施是在晚輩或較低身分者供養長輩或較高身分者以表敬意時使用；而攝益施是在長輩或較高身分者布施晚輩或

較低身分的人時的善意援助。

但就如我們在前面的（〈隨釋〉）〈授記〉一章所看到的，“pūjā”（供養）一字可以用於較高身分者或長輩與較低身分者或晚輩兩者；而“anuggaha”（攝益）一字同樣的也可適用於兩者。事實上，通常「攝益」是用於長輩布施給晚輩或較高身分者布施給較低身分者。然而我們應該記住：在描述援助及支持弘揚與推動佛法時，有「財攝益（āmisānuggaha）」和「法攝益（Dhammānuggaha）」的用法。在此「攝益」一詞，甚至用來指向至高、最殊勝的佛法所做的布施。因此，當知分為供養施和攝益施兩種布施，並不是絕對的，只是依普遍用法的分類而已。

2. 內財施和外財施

內【62】財施（ajjhattika-dāna, 內施）是指布施自己的生命和肢體；外財施（bāhira-dāna, 外施）則包括布施所有布施者所擁有的身外財物。即使在現代，有時我們也能從報紙上看到一些報導，說某人在佛塔前布施自己的肢體，或用油布包捲全身點火來做供養施。有些人對這種涉及自己肢體的布施做了一些評論。根據他們的觀點，這種涉及自己生命與肢體的布施，只有偉大的菩薩們才會做，與一般人無關。他們懷疑普通人做這種布施是否能帶來善業。

現在我們來思考這種觀點是否合理。菩薩是不會

突然出現世間的，只有在盡其所能地逐漸修習所需的波羅蜜後，他才能逐漸地成長，並成熟到成為菩薩。古代詩人這麼寫：「只有逐步地敢於嘗試，人們才能確保在輪迴中繼續進步。」因此我們不應冒然批評那些布施他們部分身體或整個身體的人。假如有人以不退縮的思與信心，很勇敢地布施自己的身體，甚至捨棄生命的程度，他確實是一位值得我們讚歎內財施的人。

3.財施和無畏施

財施（vatthu-dāna）是關於財物的布施；無畏施（abhaya-dāna）是指給予生命安全或財物保障，這是國王們經常做的。

4.輪轉依止施和不輪轉依止施

輪轉依止施（vattanissita-dāna）是希望未來獲得世間財富與快樂所做的布施，這意味著在生死輪迴中受苦；不輪轉依止施（vivattanissita-dāna）是指希望體證涅槃所做的布施，即解脫生死輪迴之苦。【63】

5.有罪施和無罪施

布施含有殺動物所得肉的食物，即是有罪施

（sāvajja-dāna）的例子；布施不涉及殺動物的食物是無罪施（anavajja-dāna）。第一種是伴隨不善的布施；第二種是未伴隨不善的布施。

我們來看有些漁夫的例子，在捕魚致富後，他們決定放棄這個行業，想說：「我應該捨棄不善的捕魚工作，轉為清淨的謀生方式。」改行後，他們發現經濟越來越差，再換回本行後，財產又多了起來。這就是過去世造了有罪施今生結成果報的例子。由於該布施業伴隨著殺生，因此它的果報只有在伴隨著殺生（捕魚）時才能成就；當沒有伴隨殺生時，過去世有罪施的果報就無法成熟，因此他的財產就減少了。

6.親自施與非親自施

親自施（sāhatthika-dāna,親手施）是自己親手所做的布施；非親自施（anattika-dāna,非自己施）是請他人代自己做的布施，或他人自己的指示下做的布施。（巴利經典的《長部·小品·巴亞希經》（Pāyāsi Sutta,弊宿經）²¹⁰提到親手施比非親手施（asahatthā dāna）能帶來更大的福報。）

7.細心施與非細心施

細心施（sakkacca-dāna,恭敬施）是指適當與精心

²¹⁰ D.ii,p.253; 281.—中編按

準備所做的布施；非細心施（asakkacca-dāna, 非恭敬施）是指未經適當與精心準備所做的布施。例如要布施花時，從樹上採集鮮花後，布施者把它們排好，儘可能做成看起來漂亮且怡人的花鬘才布施，這是適當與精心準備所做的布施。假如未經精心準備，從樹上採集鮮花後直接拿去布施，以為只是布施花就夠了

【64】，這是非細心施，未經適當與精心準備所做的布施。

有些古代的作者把“sakkacca-dāna”和“asakkacca-dāna”翻成緬文時，意思翻為「以恭敬做的布施」和「未以恭敬做的布施」。這經常會誤導現代讀者，以為它們的意思是指布施時對接受者有恭敬或沒有恭敬。事實上，“sakkacca”在此的意思只是對布施精心準備而已。

8. 智相應施和智不相應施

對思業和布施的果報具有明覺的心所做的布施，為智相應施（ñāṇasampayutta-dāna）；只是跟著別人做布施，並沒有如此明覺的心所做的布施，則是智不相應施（ñāṇavippayutta-dāna）。在此必須說明的是：在布施時，只對布施的因果有醒覺的心，就足以成為智相應施。關於這點，有必要對以下的教誡做些解釋：「每當布施時，都應該具有如此觀智（vipassanā ñāṇa）：『我這布施者是無常的，所施物也是無常

的，接受者也是無常的。無常的我布施無常的物品給無常的接受者。」每當做布施時，你都應當如此觀照！」

這個教誡只是為了鼓勵修習觀智，不應誤以為假如施主沒有依教誡觀照的布施，就是智不相應施。

事實上，無論誰想要修習真正的觀智，首先應該完全捨棄我、【65】他、男人、女人的概念，即我和我的假相，觀照他們只是色蘊和名蘊而已。接著必須觀照並瞭解這些名色蘊的無常、苦、無我本質。假如無法識別名色蘊，只是以世俗的概念來省察「我是無常的，所施物是無常的，接受者是無常的」，是不可能真正觀智的。

9.有行施與無行施

有行施（*sasankhārika-dāna*）是在猶豫並被慫恿之後才做的布施；無行施（*asankhārika-dāna*）是未被慫恿自發性所做的布施。這裡的「有行」是指當某人在猶豫不決或不願意做布施時，鼓勵或認真地勸他布施。在如此慫恿下所做的布施為有行施；但一個簡單的請求不應算是慫恿。例如當某人還未決定是否要做布施時，有人前來向他討取物品，而他毫不猶豫樂意地給了他。這是一種對簡單的要求做出自發性反應的布施，因此這是（未被慫恿的）無行施，而不應只因受了簡單的請求，就稱為有行施。另一個人在被相同

的請求時，起初不願意，並拒絕布施，但在一再地被催促說：「請做個布施！請別退縮！」的勸請而做了布施。這種在被催促後才做的布施，為有行施。即使沒有人前來請求做布施，如果某人起初想要做布施，後來又不想做了，但在經過一番自我說服、自我鼓勵之後，最後做了布施，這種布施也是有行施。

10. 喜施與捨施

以歡喜愉快的心所做的布施，為喜施（somanassa-dāna）；以平衡、不苦不樂的捨心所做的布施，為捨施（upekkhā-dāna）。（在布施時【66】伴有喜悅，為喜施；在布施時伴有捨，為捨施）。

11. 如法施與不如法施

以如法賺來的財物所做的布施，為如法施（dhammiya-dāna）；以諸如偷竊、搶劫等不道德的方式得來的財物所做的布施，為不如法施（adhammiya-dāna）。雖然以不道德的方式賺取財物並不如法，然而以這些財物來做布施，還是善業，只是這種布施所得的善報，無法像如法施那麼大。這可以用好的種子與壞的種子所長出植物結果的差別來做比較。

12. 奴隸施與自在施

布施時希望獲得世間的快樂，為奴隸施（dāsa dāna）。這種布施使布施者成為貪圖欲樂的奴隸（dāsa），他做這種布施只是在服侍他的主人——渴愛（tanhā），滿足它的欲望。布施時發願體證道果與涅槃，為自在施（bhujissa-dāna, 脫奴施）（對抗渴愛這個主人命令的布施）。

在這無止盡的輪迴中，眾生都有想要享受色、聲、香、味、觸五欲感官快樂的欲望，這種享受感官快樂的欲望，稱為渴愛。在生命的每一刻，他們都在致力於滿足渴愛，提供渴愛所需，因此他們成為它的奴隸。盡其一生日夜不斷地努力賺錢，無非是為了滿足渴愛的願望，也就是獲取最好的食物、最好的衣服和最富足的生活方式。

不僅滿足於現世當渴愛的奴隸，不但努力滿足它的所有需求，人們更做布施以確保來世生活富足。這種帶有強烈希望來世能繼續享受世間快樂的布施，肯定是奴隸施。【67】

在遇到佛法之前，以為在無止盡的輪迴中，做這種為滿足愛欲，並做渴愛奴役的布施，是最好的；然而一旦我們有幸聽聞佛法，就會瞭解渴愛的力量有多強，多麼的不知足，我們必須遭受多少痛苦來滿足愛欲。然後下決心：「我將不再當這恐怖渴愛的奴隸，我將不再滿足它的欲望，我將反抗它，我將與它作對。為了根除、斷絕這邪惡的渴愛，我將做發願體證

道果和涅槃的布施。」這種布施稱為自在施（也就是對抗渴愛主人命令而做的布施）。

（在“၇၂”一整頁和在“၇၃”頁的前三行都在處理古緬文“တော်လှန်”（revolt, resist, 反抗）一詞的解釋，與布施的種類無關，因此這些內容，略而不譯。）

13. 不動施與可動施

布施諸如：佛塔、廟宇、寺院、住處、挖井、蓄水池等固定、不可移動性的財物，為不動施（thāvara-dāna, 不動產施）；布施諸如：食物、袈裟等可移動性、供暫時使用的物品，為可動施（athāvara-dāna）。

14. 有伴隨施與無伴隨施

做布施時有附加物品連同主要物品一起布施，為有伴隨施（saparivāra-dān）。例如在布施袈裟為主要物品時，同時也附加其他適當的物品和資具，為有伴隨施；在布施時除了主要的袈裟外，並無其他附加的物品，則是無伴隨施（aparivāra-dāna）。這種區分方式，也適用在布施其他物品時。

身上有諸特相的菩薩們之所以有眾多隨從、侍者，是過去做了有伴隨施的善果。【68】

15. 經常施與非經常施

時常或常規性做的布施，例如每天供養僧團食物，為經常施（*nibaddha dāna*）；不時常、非常規性，只是當自己有能力時偶爾才做的布施，為非經常施（*anibaddha dāna*）。

16. 執取施與不執取施

被渴愛（*taṇhā*）與邪見（*diṭṭhi*）雜染（*sankilesa*; *saṃkilesa*）的布施，為執取施（*parāmatṭha-dāna*）；未被渴愛與邪見雜染的布施，為不執取施

（*aparāmatṭha-dāna*）。根據阿毘達磨，在只被邪見誤導時，就已經被雜染了；但邪見是經常與渴愛共存的，所以當有人被邪見雜染與誤導時，渴愛也牽涉其中。因此，上面同時提到渴愛與邪見，這就是渴愛與邪見之所以使人雜染的緣故。做了布施之後，假如有人熱誠地發善願：「以此功德果，願我早證道果與涅槃！」這布施就成為不輪轉依止施（*vivattanissita-dāna*），並可成為證得道果與涅槃的強力助緣。但當他被渴愛和邪見雜染與誤導時，他不但沒有發體證涅槃的善願，反而希望這功德能使他成為諸如三十三天的帝釋天王等殊勝天神，或者只是一位長壽天的天神。那麼他的布施就無法成為體證涅槃的助緣，而只是屬於被渴愛與邪見雜染的執取施，失去成為體證涅

繫的助緣。未被渴愛與邪見雜染，而是以體證涅槃為唯一目的而做的布施，為不執取施。

在沒有佛法時期，也能從事許多布施，但只能做執取施而已；只有在佛陀教法期間，才能做不執取施。因此，有幸在遇到難得的有佛陀教法時機，我們應當盡力確保所做的布施都是不執取的。【69】

17. 殘餘施與非殘餘施

用剩餘、較差、不好的物品來布施，為殘餘施（ucchiṭṭha-dāna）；用非剩餘、非較差、非不好的物品來布施，為非殘餘施（anucchiṭṭha-dāna）。假設正在準備食物時，有一個接受者前來，他把一些已準備好且尚未吃過的食物布施給接受者，這可算是最上施（agga-dāna），也是非殘餘施，因為不是用剩餘的食物來布施。假如有人正在用餐，但尚未吃完，有一個接受者前來，他拿取正在食用的食物來布施，這也是非殘餘施，甚至可說是高尚的布施。如果以用過餐後剩餘的食物來布施，這即是殘餘施，是較差、不好的。然而應當注意的是，如果此人除了剩餘的食物外，別無他物可供布施，那他那微薄的布施也可稱為非殘餘施。只有在當有能力做更好的布施，卻以剩餘的物品來做布施時，其布施才被認為是較差、不好的殘餘施。

18.有命施與死後施

在還活著時做的布施，為有命施（sajīvadāna）；在死後才生效的布施，為死後施（accaya-dāna），如說：「我把這些財物給某某人，在我死後，他可以拿取並隨意使用。」

比丘是不允許做死後施的，也就是他不得把自己的物品死後送給他人；即使他這樣做，也不構成真正布施，未來的接受者也沒有權力擁有它們。如果一個比丘在還活著的時候，把自己的物品送給另一位比丘，接受者完全有權接受；或當比丘在還活著的時候，有比丘是他的親厚取者（vissāśagaha），他可拿取，並擁有該物品；或者是他與另一個比丘共同擁（dvisantaka）有某些物品，在他去世後，活著的比丘就成為唯一的擁有者。除非具足這些條件，即：在還活著時把他的物品布施出去、在他還活著時拿取

【70】親厚取者的物品，或者經由共同擁有而擁有該物品，否則在比丘去世後，他的物品就成為僧團所有物。因此，假如比丘做死後施，說：「在我死後，我把這些物品送給某某人；他可以擁有它們。」這等於把屬於僧團的物品布施出去。他這麼做並不成布施，而未來接受者也無權擁有。只有在家居士之間才可合法地做這種死後施。

19.個人施與僧伽施

布施給個別一個或兩個人，為個人施（puggalika-dāna）；布施給整個比丘僧團，為僧伽施（saṅghika-dāna）。僧伽（saṅgha）的意思是群體、集體或團體，在此是指整個佛陀聖弟子所組成的團體。想要做僧伽施時，施主不應想著要供養組成僧團的個別聖弟子，而是應想著整個聖弟子的團體。只有如此，他的布施才是僧伽施。

巴利經典《中部·布施分別經》

（Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta）²¹¹列出了十四種對個人的布施和七種對僧伽的布施，能了解它們是很有用的。

有十四種對個人的布施：

- （1）布施佛陀；
- （2）布施一位獨覺佛；
- （3）布施一位阿羅漢，或已證得阿羅漢果的人；
- （4）布施一位致力於體證阿羅漢果，或已證得阿羅漢道的人；【71】
- （5）布施一位阿那含（anāgāmi,不來者），或已證得阿那含果的人；
- （6）布施一位致力於體證阿那含果，或已證得阿那含道的人；
- （7）布施一位斯陀含（sakadāgāmi,一來者），或已證得斯陀含果的人；
- （8）布施一位致力於體證斯陀含果，或已證得斯

²¹¹ M.iii,p.295; 297.——中編按

陀含道的人；

(9) 布施一位須陀洹 (sotāpanna, 預流者；入流者)，或已證得須陀洹果 (sotāpattiṃphala) 的人；

(10) 布施一位致力於體證須陀洹果，或已證得須陀洹道的人；

(11) 布施一位 (在佛陀教法之外或沒有佛法時期，) 已證得禪那或神通的沙門；

(12) 布施一位持戒的在家凡夫；

(13) 布施一個沒有戒行的在家凡夫；

(14) 布施一隻動物。

在這十四種對個人的布施中，布施一隻動物一整餐將帶來一百世²¹²長壽 (āyu)、美麗 (vaṇṇa, 容貌)、快樂 (sukha)、強力 (bala, 力) 與聰辯

(paṭibhāna, 辯才) 的善報。接著依次遞增，布施一個沒有戒行的在家人一整餐將帶來一千世這些善報；在沒有佛陀教法且沒有機會皈依【72】三寶時期，布施一位持戒的在家人將帶來十萬世這些善報；布施一位已證得禪那的沙門及隱士將帶來一百億世的善報；在

²¹² 關於「一百世」，《中部》原文提到的是“sataguṇā”，通常翻為「一百倍」，有人會認為本書及帕奧禪師的《如實知見》都指一百世，到底有沒有翻錯？在註釋書把“sataguṇā”解釋為「一百利益 (satānisaṃsā)」，即布施者能得到一百長壽、一百美麗 (vaṇṇa, 容貌)、一百快樂、一百強力 (bala, 力) 與一百聰辯 (paṭibhāna, 辯才)，共有五百利益的善報；也可說成一百世 (bhavasata, 百有) 的善報。而復註解釋，“guṇā”在此並不是指「倍」，而是指「增長 (vaḍḍhika)」的意思。因此並沒有翻錯。M.iii.p.298; MA.iv.p.223; MT.ii.409.——中編按

佛陀教法期間，布施一位已皈依三寶的在家人或沙彌直到²¹³已證得須陀洹道的聖者將帶來一阿僧祇世的善報；布施給證得更高的聖者乃至佛陀將帶來無數世的善報。（根據註釋書，即使是只皈依了三寶的人，也可視為致力於體證須陀洹果的人。²¹⁴）

在上述十四種對個人布施的接受者當中，並沒有提到戒行不良的比丘。佛陀所列出沒戒行的人，只是指在沒有佛陀教法時期的人。由於這個原因，有一種傾向認為，在佛陀教法期間布施給戒行不清淨的比丘是應受遣責的。然而我們應該記住，任何成為佛教徒的人至少已經皈依三寶，而且註釋書提到，任何皈依三寶的人就是致力於體證須陀洹果的人。再者，在沒有佛陀教法時期，當布施一個沒有戒行的在家凡夫就有很大的功德了，因此，毫無疑問，在佛陀教法期間布施給沒有戒行的在家凡夫也是有功德的。

再者，在《彌林達王問》（*Milinda-pañha*, 彌林德問）²¹⁵中，龍軍（*Nāgasena*）長老解釋說：沒有戒行的比丘（*samaṇa*, 沙門）在諸如禮敬佛、禮敬法、禮敬僧等十方面，比沒有戒行的在家人還殊勝。因此，根據《彌林達王問》，沒有戒行的比丘比沒有戒行的在家人還殊勝；而且由於註釋書把他列為是致力於體證須陀洹果的人，我們不應說，布施給沒有戒行的比丘

²¹³ 「直到」是指：已受具足戒的比丘、已受具足戒的圓滿義務者、修觀者、致力於觀禪者。——中編按

²¹⁴ MA.iv,p.223.——中編按

²¹⁵ Mil.p.249.——中編按

是應受遣責且沒有善果的。【73】

關於這點，還有另一個觀點，在沒有佛陀教法時期，沒有戒行的比丘就不會危害到佛陀的教法；但在佛陀教法期間他們就會危害了。因此，在佛陀教法期間不應該布施沒有戒行比丘。但這觀點佛陀已指出是站不住腳的。

在開示七種對僧伽布施（請見下文）的結論時，佛陀向阿難尊者解釋說：「阿難，未來世將有頸部披著袈裟、破戒、惡法、只有沙門之名的比丘；當指定要布施給僧伽而布施給這些沒有戒行的比丘時，阿難，我說即使這樣的僧伽施，將會帶來不可數、不可計量的利益。²¹⁶」

還有另一點需要考慮的，在四種施清淨（*dakkhinā visuddhi*）²¹⁷中，第一種清淨是：即使接受者戒行不清淨，假如布施者戒行清淨，該布施由於布施者的清淨而清淨。由於這些緣故，我們不應說戒行不良的比丘就不是接受者，而且布施他將不會獲得利益。

因此，應該好好注意的是，只有當我們布施他是出於惡意地認同，並支持戒行不良比丘的惡行時，才是應受遣責的。假如不考慮他的習性，只是以一顆清

²¹⁶ M.iii,p.299.——中編按

²¹⁷ 阿難，有四種施清淨。是哪四種呢？阿難，有布施由布施者清淨，而非由接受者；阿難，有布施由接受者清淨，而非由布施者；阿難，有布施既不是由布施者清淨，也非由接受者；阿難，有布施由布施者及接受者清淨。M.iii,p.299.——中編按

淨的心來布施，想說：「假如有人來托鉢，我就布施給他。」這是完全無可指責的。

有七種對僧伽的布施 (Saṅghika-dāna)：

(1) 當佛陀還住世時，布施給以佛陀為首的比丘和比丘尼僧團；【74】

(2) 在佛陀般涅槃後，布施給比丘和比丘尼僧團；

(3) 只布施給比丘僧團；

(4) 只布施給比丘尼僧團；

(5) 心中想著布施給整個僧團，而布施給僧團所指派的比丘和比丘尼。當施主想供養所有比丘和比丘尼卻沒有能力時，他可以前往僧團那裡，請求指定（在他能力所及的）幾位比丘和比丘尼接受他的供養。在僧團選定所請求的比丘和比丘尼人數後，施主心中想著布施給整個僧團，而只布施給這些比丘和比丘尼；

(6) 在請求僧團指派他能力所及的比丘人數後，心中想著布施給整個僧團，而只布施給所指定的這群比丘；

(7) 在請求僧團指派他能力所及的比丘尼人數後，心中想著布施給整個僧團，而只布施給所指定的這群比丘尼。

在這七種對僧伽的布施中，可能有人會問說：在佛陀般涅槃後，是否可能做第一種以佛陀為首的比丘和比丘尼僧團布施呢？答案是：「可以的。」其布施

法應當如此進行：把內有佛舍利的佛像放在受邀前來的比丘與比丘尼僧團之前，在做布施時應說：「我布施給以佛陀為首的比丘和比丘尼僧團。」

在做了第一種布施後，有人會問該如何處理布施給佛陀的物品。就如父親的財產傳統上會留給兒子那般；因此，有意布施【75】給佛陀的物品應該給獻身為佛陀服務的比丘²¹⁸，或給比丘僧團。特別是如果所供養的物品包含諸如油、精鍊奶油等時，應該把它們用來點油燈供養佛陀光明；如果所供養的物品含有布塊時，應該做成旗幟來供養。

在佛陀時代，人們通常不會傾向於執著某個人，或與自己相關的個人，他們心中傾向於整體的比丘僧團，因此他們可以做到聖潔的僧伽施。所以僧團成員的生活所需大多從僧團分配得來，他們幾乎沒有必要依靠在家男女施主，因此不太會執著他們為「這些是我寺院的施主，這些是我袈裟的施主等等。」因此，比丘得以解脫執著的繫縛。

郁伽居士的簡要故事

想要做清淨僧伽施的人，應該效法郁伽居士（Ugga, 伍嘎）的榜樣。郁伽居士的故事出自巴利經典《增支部·八集·居士品·第二郁伽經》（Dutiya-

²¹⁸ 「獻身為佛陀服務的比丘」，應該是指負責打掃佛殿、佛塔，甚至弘揚佛法的比丘。——中編按

ugga Sutta) ²¹⁹。

一時，世尊住在跋耆（Vajji, 瓦基）國的象村（Hatthigāma）。在那裡，世尊對比丘們說：「諸比丘，你們應當憶持象村的郁伽居士具有八種稀有、未曾有法（acchariyehi abbhutehi dhammehi）。」世尊說了這些話。善逝如此說了之後，（未詳盡開示，就）從座而起，進入寺院。

當時，有位比丘上午著好下衣，手持衣鉢，前往象村的郁伽居士家。到了之後，坐在敷設的座位上。當時，象村的郁伽居士前往該比丘處，到了之後，禮敬該比丘，並坐在一邊。那位比丘對坐在一邊象村的郁伽居士說：「居士，世尊說你具有八種稀有、未曾有法。居士，你具有哪八種稀有、未曾有法呢？」

【76】

（郁伽居士回答說）：「尊者，我不知道（自己）具有世尊所說的哪八種稀有、未曾有法。尊者，但請聽我確實具有的八種稀有、未曾有法，請好好地作意，我將要說了。」

那位比丘回答象村的郁伽居士說：「好的，居士。」

（1）象村的郁伽居士如此說：「尊者，當我（喝醉）在龍樹林（Nāgavana）遊走時，第一次從遠處見到世尊。尊者，就在見到之時，我對世尊生起淨信心，並且捨斷迷醉的酒。尊者，這是我具有的第一種

²¹⁹ A.iii,pp.50~3.——中編按

稀有、未曾有法。

(2) 尊者，我以淨信心奉侍世尊（，皈依佛陀並聽聞佛法）。世尊對我次第說法，即：布施論、戒論、天界論，闡明了諸欲的過患、卑下、雜染，出離的功德。當時世尊知道我堪任心、柔軟心、離蓋心、踴躍心、明淨心，就對我開示了諸佛最勝之法，即：苦、集、滅、道。就如潔淨、無瑕的布，完全堪能染色；同樣地，我就在座位上遠塵、離垢，生起法眼：『凡任何集法，一切都是滅法。』尊者，我見法、得法、知法、深解法，渡越疑惑、離諸猶豫、得無所畏，非由他緣，在大師的教法，就在那裡皈依了佛、法、僧，並受持了梵行五戒（brahmacariyapañcamāni sikkhāpadāni, 梵行為第五的學處）。尊者，這是我具有的第二種稀有、未曾有法。

（梵行五戒與在家居士一般所受持的五戒類似，差別只在於把第三條「離欲邪行學處」，換為「離非梵行學處」。一般的五戒禁止與自己妻子以外的人行淫，而梵行五戒則完全禁止行淫，即使自己的妻子，也不例外。）

(3) 尊者，我有四個年輕的妻子。尊者，當時我前往那些妻子那裡，到了之後，對那些妻子說：『妹妹們，我已經受持梵行五戒了，想要的話，妳們可以留下來隨意享用財物，並行善積福，或者也可以回去自己的娘家，或者如果有想嫁的男人，請告訴我，我將把妳們送給他。』尊者，當我如此說時，大夫人對

我說：『尊者（*ayyaputta*），請把我許配給某某男子。』尊者，當時我就把那個男子請來，左手牽著妻子，右手拿著水壺，就把她許配給那個男子。尊者，在我把【77】年輕的妻子送出去時，我沒感覺心有所動搖〔影響；變異；改變〕。尊者，這是我具有的第三種稀有、未曾有法。

（4）尊者，我家有財產，我把它們與諸持戒者、善法者分享。尊者，這是我所具有的第四種稀有、未曾有法。

（5）尊者，我前往奉侍比丘，我只恭敬地前往奉侍，不會不恭敬。假如那位尊者對我說法，我只會恭敬地聆聽，不會不恭敬。假如該尊者沒有對我說法，我就向他說法。尊者，這是我具有的第五種稀有、未曾有法。

（6）尊者，在我邀請僧團（來我家供養）時，天神們就前來告訴我：『居士，某某比丘是俱分解脫者（*ubhatobhāgavimutto*, 兩分解脫）²²⁰，某某比丘是慧解脫者，某某比丘是身證者（*kāyasakkhī*），某某比丘是見得者（*ditṭhippatto*），某某比丘是信解脫者，某某比丘是法隨行者（*dhammānusārī*），某某比丘是信隨行者，某某比丘是持戒的善法者，某某比丘是破戒的惡法者』時，並不稀有。尊者，當在供養僧伽時，我的心不會生起：『（認為該比丘戒行不好，）我供養

²²⁰ 「俱分解脫、慧解脫」等的涵義，請見《清淨道論》〈第二十一 說行道智見清淨品〉。Vism.ii,p.297.——中編按

這位少一點，（認為該比丘是聖者，而供養）這位多一點。』尊者，當時我只是以平等心來供養。尊者，這是我具有的第六種稀有、未曾有法。

（7）尊者，當天神們前來之後，告訴我說：『居士，世尊的法是善說的』時，並不稀有。尊者，在如此說時，我對那些天神如此說：『天神們，無論你們如此說或沒有說，世尊的法確實是善說的。』（他相信佛陀的教法是善說，並不是因為天神們告訴他，而是他親身體驗確實如此。）尊者，我的心不會由此緣而感到高傲：『天神們來到我這裡，我與天神們一起交談。』尊者，這是我具有的第七種稀有、未曾有法。【78】

（8）尊者，假如我比世尊先死，而世尊如此記說〔預言〕：『象村的郁伽居士已經沒有相應的結再來此（欲界）世間²²¹』時，並不稀有（，即使在佛陀預言之前，我已經了知自己是一位阿那含了）。尊者，這是我具有的第八種稀有、未曾有法……

在郁伽居士所敘述的八種稀有、未曾有法中，第六種是平等地布施給聖者、持戒者與不持戒者。我們應該知道，在這種情況下如何能具有平等心。這平等的態度可以此方式來理解：「由於我所做的邀請是想供養整個僧團，當我布施給一位聖者時，我將不視為

²²¹ 這是指他已經斷了五下分結，證得不還的三果了。——中編按

他是聖者，我將不去想我正在布施給一位聖者，我心中將只存著我正在供養僧伽——佛陀的整體聖弟子。當我在布施給一個戒行不清淨者時，我將不視為他是戒行不清淨者，我將不去想我正在布施給一個戒行不清淨的人，我心中將只存著我正在供養僧伽——佛陀的整體聖弟子。」以此方式就可保持平等心。

我們應該效法郁伽居士的榜樣，在布施時，應當忽視接受者的身分，不要對他有個人的感受，並努力保持堅定的心只向著整個比丘僧團，如此這個布施就可算是聖潔的僧伽施。就如上述《布施分別經》佛陀明確教導的，當在做僧伽施時，即使接受者是戒行不清淨的人，假如心裡想著是供養整個比丘僧團，那這布施將能帶給布施者不可計數、不可計量的利益。

在做僧伽施時，必須對僧團有完全的恭敬心，但這並非經常都容易【79】辦得到。假使有人決定要做僧伽施，在做了所需的準備後，他前往寺院，並對比丘們說：「尊者們，我想要做僧伽施，請您們指派僧團中的一位來做代表！」假如比丘們指派所輪到的一個沙彌代表僧團，施主可能會不高興；如果他們選了一位資深的大長老代表僧團，施主通常會非常歡喜的說：「我得到一位資深的大長老作為接受者。」這種被接受者個人影響的布施是無法成為圓滿僧伽施的。

只有能完全地接受僧團所輪到派出的代表，而不憂慮和在意接受者是一位沙彌還是一位比丘，是一位年輕比丘還是一位年老比丘，是一個愚癡比丘還是一

位多聞比丘，在布施時只是想著：「我供養給僧團」，對僧團充滿恭敬心，這樣做才是真正的僧伽施。

一位寺院施主的故事

這件事發生在大海的彼岸——印度。有一位富有的居士在供養了寺院後，想要做僧伽施。在做了所需的準備後，他前往比丘僧團那裡，向他們說：「尊者們，請您們指派一位去接受我的僧伽施！」那天剛好輪到一個戒行不清淨的比丘代表僧團接受供養。雖然這位施主很清楚那個被指派的比丘戒行不清淨，但他還是充滿恭敬地招待他：就如為了慶典場合般準備那個比丘的座位，上面飾以華蓋，再以鮮花點綴，並灑了香水。他為那個比丘洗腳，並很恭敬地擦上了油，就好像在服侍佛陀本人一般。接著他對僧團充滿敬意地供養那個比丘。【80】

當天下午，那個戒行不清淨的比丘再來他家，站在門口向他借鋤頭，用來整修寺院。那位寺院施主甚至懶得從座位起來，只是用腳把鋤頭推向那個比丘。他的家人問他說：「父親，今天上午您恭敬得好像乞丐般來服侍這個比丘，但現在您對他連一點表示敬意都沒有。為什麼早上與下午您對那個比丘的態度會有這麼大的不同呢？」這位居士回答說：「孩兒，今天上午我是在向僧團表示恭敬，而不是向這個戒行不清

淨的比丘。」

一些關於個人施與僧伽施值得思考的觀點

有些人認為：假如有人來向我們托鉢，而我們事先就知道他是戒行不清淨的人，那我們就不應該布施給他；如果布施的話，就好像在給一棵有毒的樹澆水一般。

但我們不能說，明知此人戒行不清淨又布施給他的所有行為是應受遣責的。在此我們必須考慮布施者的動機。假如布施者認同接受者的惡行，並為了支持與鼓勵他繼續做不道德的行為而布施，那他的布施就像在給一棵有毒的樹澆水一般；然而，如果布施者並不認同接受者的惡行，也無意鼓勵他繼續為惡，只是效法上述寺院施主的典範來布施，那他的布施即是真正的僧伽施，這樣的布施是無可指責的。

再者，有些人認為：接受者是好的戒行或壞的戒行與布施者無關，那只是接受者【81】個人的事，因此不必在意接受者的人格是好還是壞，布施者應該心中懷有：「這是一位聖者（或阿羅漢）。」他們認為這樣的布施是無可指責的，而且會有像布施給阿羅漢一樣的結果。這個觀點也是站不住腳的。

外道弟子沒有分辨某人是否聖者或阿羅漢的能力，因此誤信他們的導師是聖者，誤信自己的導師是覺悟的阿羅漢。這種相信稱為邪勝解

（micchādhimokkha），也就是做了錯誤的判斷或結論，這是不善的。假如有人明知接受者並非聖者，卻還心中懷有：「這些是聖者，是覺悟的阿羅漢」，那他必定做了錯誤的判斷，而且一定是不善的。因此持有這種觀點是不正確的。

在布施時，面對這樣的接受者，心中應當懷有正確的態度：「菩薩在修習布施波羅蜜時，對接受者的身分或修為高貴、中等或低劣是不會有差別待遇的；我應該效法菩薩們的典範，毫無分別地布施給任何來向我索取的人。」如此，就不是在支持或鼓勵惡行，也不會對接受者的修為作出錯誤的判斷或結論。這樣的布施是無可指責，或沒有過失的。

只有在個人施的情況下，才會出現爭議與困境，因為有各種善或不善的個人；在僧伽施的情況下，只有一種僧伽而沒有善與不善兩種。（在此僧伽是指佛陀的聖弟子們。）聖僧伽是高貴的，他們並沒有身分或修為高貴、中等或低劣的區分，都是同樣的聖潔。因此，就如前面解釋的，每當接受者前來時，不必在意他的人格，在布施時應當【82】想著：「我供養佛陀的弟子們，聖比丘僧團。」這種布施即是僧伽施，而接受者即是僧團。前來接受供養的接受者，只是僧團的代表而已。無論他的戒行如何低劣，真正接受供養的是聖僧團，因此這是真正聖潔的布施。

有些人認為，這是很難真正實踐的，當接受者出現在自己面前時，很難不去在意該戒行不清淨者的人

格，也很難把心導向聖僧團而不是他，只把他視為僧團的代表。出現這種困境，只是由於缺乏這方面實修的習慣。在恭敬地頂禮佛像時，人們只把它當成佛陀的象徵，我們如此習慣地把佛像當作佛陀本人來禮拜，沒有人會說這是難以做到的。就像佛陀時代的郁伽居士與印度的寺院施主，已經習慣在布施給戒行不清淨的比丘時，把他當作僧團的代表；因此，現代的佛教徒也應該把心訓練到習慣於這種態度。

《律藏》記載的四種僧伽施

《律藏》提到四種想供養給僧團的布施。但這四種僧伽施與在家施主無關，只有上述的七種僧伽施才與他們有關。律藏的規定只是為僧團而制定的，使他們了解如何在他們之間分配所施物。這四種是——

【83】

(1) 現前僧伽物 (sammukhībhūta saṅghika, 在場僧伽物)：是指把所施物在僧團中，分配給當時當地實際在場的僧眾。假使某城鎮或村莊有人要把袈裟供養給一些在當地集合的比丘們，而施主想要布施給整個聖僧團說：「我布施給僧團。」這樣是很難把所施物分配給該城鎮或村莊裡所有聖僧伽的，因此應該把所施物在僧團中，分配給當時當地在場的僧眾，所以稱為「現前僧伽物」。(“sammukhībhūta”是指當時當地在場的；“saṅghika”是指屬於僧團的。)

(2) 寺住僧伽物 (ārāmatṭha Saṅghika, 住僧園的僧伽物；常住僧伽物)：是指把所施物分配給住在整座寺院範圍內的僧團成員。假使有一位施主來到一座寺院的範圍，然後把袈裟供養給他遇到的比丘或比丘們，說：「我布施給僧團。」由於這個布施是在寺院的範圍之內進行，因此它是屬於住在整座寺院範圍的所有僧團成員，並不只是附近的比丘而已，所以稱為「寺住僧伽物」。(“ārāmatṭha”是指住在寺院範圍〔僧園〕；“saṅghika”是指屬於僧團的。)

(3) 所到僧伽物 (gatagata saṅghika)：是指無論拿到哪裡，所施物都是屬於當地僧團的。假使有一位施主來到一座只住一位比丘的寺院，然後布施了一百件袈裟，說：「我布施給僧團。」假如那位比丘精通戒律，他只需要說：「目前這座寺院，我是唯一的僧團成員，因此所有這一百件袈裟都是屬於我的，我擁有它們」，就可以獨自擁有所有所施物。根據戒律，他是有權如此做的，不能指責他獨享供養給僧團的物品。假如那位比丘不精通戒律，他可能不知道該如何做。如果他沒有決意：「我是唯一的擁有者，我擁有它們」，假使他帶著那些袈裟到其他地方，而他所遇到的比丘們【84】問他如何獲得這些袈裟。假如那些比丘了解戒律的規定，聲稱他們也能分配袈裟說：「我們也有分配的份」，結果就在他們之間平等地分配所有袈裟。這樣的分配袈裟是正確的。但如果他沒有把袈裟分配出去，就繼續他的旅程，那他所遇

到的比丘們都有權分配那些袈裟。以此方式，無論那位比丘把袈裟帶到哪裡，那裡的比丘們都有權分配那些袈裟，因此稱為「所到僧伽物」。（“gatagata”是指所到之處；“saṅghika”是指屬於僧團的。）

（4）四方僧伽物（catuddisā saṅghika）：是指所施物屬於來自四方所有比丘的。這些所施物是屬於比較貴重與重要的²²²，應該謹慎地處理，例如：寺院。它們不可以分配，只供來自四方的僧團成員使用，因此稱為「四方僧伽物」。（“catuddisā”是指來自四方；“saṅghika”是指屬於僧團的。）

由於沒有覺察到戒律中有這四種僧伽所施物的所有權與分配法的事實，當在家居士做供養時，有些比丘沒有依照戒律的規定來做。舉例來說，假使有一位施主由於對某位比丘的虔誠與敬愛，建了一座寺院，但並不是想要給他，而是要給整個僧團。在布施儀式，他邀請了包括他所敬愛的比丘在內的十位比丘。在誦完護衛經（paritta）²²³後，當要正式宣告布施時，那位比丘要把所布施的寺院作為個人施，因為他覺得住在一座屬於整個僧團的寺院，有很多義務與責任。但施主卻比較喜歡做【85】僧伽施，因為他相信這種

²²² 也就是所謂的「五類不可捨物（avissajjiyavatthu）」或「重物（garubhaṅḍāni garuparikkhārāni）」。詳見《律藏·經分別》〈第四他勝〉和《律藏·小品》〈坐臥具捷度〉（Senāsanakkhandhaka）。Vin.i.p.115; Vin.iv.p.321。——中編按

²²³ “Paritta”的字義為護衛、保護。在佛教的傳統，通常會念誦一些諸如《吉祥經》、《寶經》、《慈經》等經來消災解厄。

布施比較殊勝，而且功德比較大。那群比丘決定要化解施主與那位比丘之間的不同意見，請施主在布施時說：「我布施這座寺院給現前僧（sammukhībhūta saṅgha）。」然後其他九位比丘就向那位比丘說：「我們向您捨棄這座寺院的擁有權。」就把新寺院交給他後離去。

如此，有些人就跟著這種方式來做，以為這樣做既能滿足施主做僧伽施的心願，又能使喜歡獨自擁有的接受者歡喜，因為其他九位共同擁有者已經捨棄他們寺院的擁有權了，使他成為唯一的擁有者。

但事實上，這種做法是不正確且不可依循的。布施寺院是貴重、重要的布施，那十位接受布施的比丘不可以把寺院在他們之間做任何分配。而施主也只算布施給在場的十位比丘而已，並不是布施給整個僧團。

20. 應時施與非應時施

在特別時機所做的布施，為應時施（kāla-dāna）；在任何時候都可做的布施，為非應時施（akāla-dāna）。在雨安居結束後的一個月期間內布施卡提那（kaṭhina, 迦絺那）衣、在雨安居剛開始時布施袈裟、布施營養的食物給病人、布施食物給到訪的比丘、布施食物給要出發旅程的比丘，都是在特定時刻、具有特別意義而做的布施，稱為應時施；其他只

出於自己意願，而不是在特別時刻所做的所有布施，稱為非應時施。

應時施比非應時施的功德更大，因為它是在特別時刻為了符合特別需求而做的。在應時施的果報成熟時，會在需要的時刻帶來特別的善報。例如，假如布施者想要吃一些特別的食物，他的心願可以馬上實現；同樣地，假如【86】他想要穿特別的衣服，他就會得到它們。這些是在特別時刻為了符合特別需求而做布施所產生特別功德的例子。

21. 現前施與非現前施

施主在場所做的布施，為現前施（paccakkha-dāna, 眼前施）；施主不在場所做的布施，為非現前施（apaccakkha-dāna, 非眼前施）。巴利字“paccakkha”是由“pati”和“akkha”組成的。“Pati”的意思是朝向；“akkha”（眼）的意思是眼、耳、鼻、舌、身五根。雖然“paccakkha”通常是指「眼前」的意思，它的完整含義應該是「可感受的諸根」。因此現前施有更廣的範圍，並非只是布施者親眼看到的布施，而且也包括其他諸根可感受到的，即：聽、嗅、嚐和觸到的。關於這點，應該注意現前施並不完全與親自施相同。布施時自己在場，卻沒有真正親自布施，屬於非親自施，那是在自己的請求或命令下，由別人代為布施的。

22. 同等施與無比施

別人可以比得上的布施，為同等施（sadisadāna）；沒有任何人可比得上、可匹敵的布施為無比施（asadisadāna）。當在做有競爭性的布施時，布施者努力在布施的規模和豐盛上勝過其他對手。在這樣的競爭裡，無人可比、無可比擬的布施，稱為無比施。

根據《法句經註》在解釋〈世間品〉（Lokavagga）無比施的故事²²⁴，在每一尊佛期間，只有一位施主能做到無比施。在我們佛陀時代的故事如下：

一時，世尊長途遊歷後，在五百位阿羅漢比丘的伴隨下，回到舍衛城勝林精舍。憍薩羅（Kosala）國的波斯匿（Pasenadi）王來到世尊那裡，禮敬之後，邀請世尊及五百比丘僧團隔天前往王宮接受豐盛的

【87】供養。國王也邀請舍衛城的居民前來觀看布施儀式，並隨喜功德。舍衛城的居民看了之後，為了與國王競爭，於是全城集資，隔一天對世尊與五百比丘僧團做了比國王更盛大的布施。他們也邀請國王前來觀看布施儀式，並隨喜功德。

在好勝心的驅策下，國王接受城民的挑戰，隔一天又做了比城民更盛大的布施。城民再隔一天又做了比國王更盛大的布施。如此，直到國王與城民的競賽

²²⁴ DhA.ii, pp. 119~23.——中編按

進行到雙方各做了六次布施。（其競賽尚未分出勝負。）

隨著第七輪比賽的到來，國王感到沮喪，心想：「我將很難在第七輪中勝過城民，假如身為統治者的我在這一輪輸給我所統治的國民，活著還有什麼意義呢？」為了安慰他，茉莉（Mallikā, 瑪莉咖；末利）王后想出一個城民無法與他匹敵的真正盛大布施計劃。她命人建了一座可供佛陀與五百阿羅漢弟子坐在裡面的大堂（maṇḍapa），並派五百位公主為他們扇涼，又在大堂內灑香水。在五百位阿羅漢的背後，各跪著一頭撐著白色傘蓋的大象。

在按照上面的計劃進行安排時，他們發現只有四百九十九頭馴服的象，因此就把一頭狂野、以凶殘惡名昭彰的象安排在指鬘（Aṅgulimāla）尊者後面，並使牠就如其他象一般撐著一支白色傘蓋。當人們看到這頭狂象也參加儀式，並溫馴地撐著一支白色傘蓋在指鬘尊者頭頂上時，都感到非常驚訝。【88】

在把食物供養給僧團後，國王宣告：「我把這座大堂裡的所有允許（kappiya）與不允許（akappiya）的物品，全都布施給僧團。」在他如此宣告後，城民只好認輸，因為他們既沒有公主，也沒有白色傘蓋與大象。

因此，在三界之尊的喬達摩佛時代，無比施的施主是憍薩羅國的波斯匿王。當知其他每一尊佛陀都有一位向他們做了無比施的施主。

（布施種類的二法已結束。）

【89】

（二）布施種類的三法

1.布施也可分為三種，即：下等（hīna,低劣）、中等（majjhima）和上等（paṇīta,殊勝）。它們善業的程度取決於其布施行為的欲（chanda）、心（citta）、精進（vīriya）、觀（vimamsā）強度而定。當這四種因素弱時，該布施稱為下等的；當它們是中等時，該布施為中等的；當它們都很強時，該布施則是上等的。

2.當布施的動機是為了想要名譽與稱讚時，該布施為下等的；當布施的目的是為了獲得人間或天界的快樂時，該布施為中等的；假如布施是為了向聖者或菩薩們致敬，並效法他們布施的榜樣，該殊勝的布施是上等的。

（在巴利聖典的各部經中，提到的一些僧園與寺院是以個別的施主來取名的，例如：勝利王子布施的勝林（Jetavana,祇園）、給孤獨大富長者布施的給孤獨園（Anāthāpiṇḍikārāma）、美音大富長者布施的美音精舍（Ghositārāma）。第一次聖典結集的長老們採用這種命名方式，是為了鼓勵其他人效法他們的榜樣，並因此獲福。所以現今的施主們在做這種布施

時，會把他們的名字刻在大理石或石碑上。在如此做時，他們應該攝心正念，不可沽名釣譽，謹記只是為了那些想要獲福的人立下布施的榜樣而已。）【90】

3.當布施者發願獲得人間或天界的快樂時，其布施是下等的；當他發願體證弟子菩提或獨覺菩提時，其布施是中等的；當他發願證得正自覺智或一切知智時，其布施是上等的。

（菩提或覺悟是指四道智之一。古代聖者勸告我們，為了使所做的布施成為解脫生死輪迴的助緣（vivattaṇissita,不輪轉依止），我們不應以隨便或馬馬虎虎的態度來布施，而是在布施時，應該認真地發願體證三種菩提中的一種。）

4.再者，有三種布施，即：僕人施（dāna-dāsa）、朋友施（dāna-sahāya）與主人施（dāna-sāmi）。

就如在日常生活中，人們自己使用品質好的物品，把品質較差的物品給僕人使用；同樣地，假如把比自己所使用更差品質的物品來布施，稱為僕人施，是下等的布施。就如在日常生活中，人們與朋友共享與使用物品；同樣地，假如把與自己所使用同等品質的物品來布施，稱為朋友施，是中等的布施。就如在日常生活中，人們把比自己所使用更好品質的物品送給長上；同樣地，假如布施上等品質的物品，稱為主

人施，是殊勝的布施。

5.有三種法施（dhamma-dāna）。（這種分法是根據每一種對“Dhamma”（法）一字的意思不同，而分出來的。）第一種法施的「法」，是與上述布施種類二法的財法施（āmisā dhamma-dāna）有關。根據記載，財法施是指布施棕櫚葉經典或經書。在這種分法中，「法」就是經典本身，是佛陀【91】所教導並記載在棕櫚葉或經書上的教法（pariyatti dhamma,教理之法）。因此，這種法施是指教導經典或把佛法知識布施給他人。教法（pariyatti,教理）是所施物，聽眾是接受者，而老師或弘法者為布施者。

在第二種法施中，「法」是指在阿毘達磨中把布施分為色施、聲施、香施、味施、觸施、法施，六種布施的法施。法在這特定的情況下解釋為一切法塵或心識的所緣。法塵為：（1）五淨色（pasāda rūpa）；（2）十六種細色（sukhuma rūpa）；（3）八十九心（citta）；（4）五十二心所（cetasika）²²⁵；（5）涅

²²⁵ 心所（cetasika）是與心同時生起的名法，它們經由執行個別專有的作用，來協助心全面地識知目標。心所無法不與心同時生起，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分。心與心所之間的關係，就有如國王與大臣。雖然說「國王來了」，但國王是不會單獨來的，通常都有隨從伴隨；同樣地，每當心生起時，它決不會單獨生起，必定有心所伴隨。

一切心所都擁有以下四相：

樂；（6）施設（paññatti,概念）。然而在教理之法中，「法」的意思是「聖」；而在此「法」的意思是「關於諸法實相的真諦」。

這種法施是經由向諸如視力不良、聽覺困難者等諸根〔感官〕有所殘缺的人提供援助來進行。幫助他人改善視力是眼（法）施；幫助他人改善聽力是耳（法）施等等。這種布施中最殊勝的是命施（jīvita-dāna），也就是促進他人長壽。當知其餘的香、味、觸、法施，也是同樣的方式。

在第三種法施中，「法」是指佛、法、僧三寶中的法寶。就如第一種法施一般，這裡的法是指佛陀所教導的經典。只是在第一種法施中，法是所施物，聽眾是接受者；而在第三種法施中，佛法僧三寶之一的法寶是接受者，是接受布施的【92】接受者。當佛陀與僧伽為接受者時，相關的法也成為接受者。

舉例來說：一時，佛陀住在舍衛城勝林精舍，當時有一位對佛法有信心的大富長者如此想：「我經常有機會供養佛寶與僧寶食物、袈裟等以表敬意，但我卻不曾供養法寶以表敬意。現在應該是我如此做的時候了。」有了這個想法，他前往世尊那裡，請示世尊該如何做。

-
- 1.與心同生（ekuppāda）；
 - 2.與心同滅（ekanirodha）；
 - 3.與心緣取同一目標（ekālabhāna; ekārammaṇa）；
 - 4.與心擁有同一依處（ekavattuka）。

——《阿毘達摩概要精解》第二章第一節。

世尊回答說：「假如你想要向法寶致敬，你應該供養食物、袈裟等給善於修習佛法的比丘，而心中清楚地知道是在向他所體證的法致敬。」

當那位長者問世尊哪一位比丘適合接受如此的供養時，佛陀告訴他去請問僧團。僧團指示他去供養阿難尊者²²⁶。於是他就邀請阿難尊者，布施了豐盛的飲食及優質的袈裟等，心中想著是在向阿難尊者所體證的法致敬。這個故事記載在《本生經·雜集

（Pakiṇṇaka Nipāta）·次第供養本生經》

（Bhikkhāparampara Jātaka）²²⁷的序文中。

根據這個故事，那位長者是布施者；食物、袈裟等物品是所施物；深植在阿難尊者心中的法是接受者。

這位長者並不是唯一在佛陀教法期間做這種以心中所持的法為接受者的布施者。在佛典中清楚地提到，由於對法非常的虔敬，法阿育王（Sīri Dhammāsoka）建了八萬四千座寺院來向八萬四千法蘊（Dhammakhandha）致敬，這八萬四千法蘊即是佛陀的完整教法。【93】

（注意事項：）許多人在聽了阿育王的大布施

²²⁶ 在《本生經註》原文為：「當時導師（回答）他說：『假如你想要向法寶致敬，就向佛法寶庫看守者的阿難致敬吧！

（Atha naṃ satthā āha – “sace dhammaratanassa sakkāraṃ kattukāmo, dhammabhaṇḍāgārikassa ānandassa sakkāraṃ karohī”ti.）」JA.iv,pp.370.——中編按

²²⁷ JA.iv,pp.369~70.——中編按

後，也想效法他如此布施。但重要的是，要以正確的方式來學習他的典範。阿育王真正的動機並不是只布施寺院，而是向個別的法蘊致敬。建寺院只是為他提供所施物。後代想要效法阿育王的布施者，應該了知建寺院並不只作為所施物，也不是為了獲得寺院施主的名聲，而是向法致敬的唯一目的。

當人們記起佛法的重要性時，就會領會這些法施的意義。偉大的註釋師大佛音（Mahā Buddhaghosa）尊者在註解第一部阿毘達磨《法集論》

（Dhammasaṅgāṇī）的《殊勝義註》結尾時，發願說：「願正法久住，願一切眾生向法致敬！」²²⁸他發這個願，是因為他完全了解法的角色之重要。他知道只要法還存續著，佛陀的教法就不會退滅，而每一個恭敬法的人將會持續恭敬法，並依法奉行。佛陀曾說：「見法者即見我。」²²⁹在佛陀即將般涅槃時，曾說：「阿難，我所說的法與所制定的律，在我入滅後即是你們的導師（so vo mamaccayena satthā.）。²³⁰」

因此，我們必須努力修習扮演如此重要角色的第三種法施。

²²⁸ “Ciraṃ tiṭṭhatu saddhammo, dhamme hontu sagāravā, sabbepi sattā.” DhsA.p.453.——中編按

²²⁹ “Yo kho, vakkali, dhammaṃ passati so maṃ passati; yo maṃ passati so dhammaṃ passati.”（瓦卡利，見法者即見我，見我者即見法。）S.ii,p.98.——中編按

²³⁰ “Yo vo, ānanda, mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo mamaccayena satthā.” D.ii,pp.126~7.——中編按

6.另外三種布施為難行施（dukkara-dāna）、大布施（mahā-dāna）和普通施（sāmañña-dāna）。難行施是指很難做出的布施；大布施是指令人振奮的盛大布施；普通施是指既不太難，也不太豐盛的布施。

【94】

關於第一種難行施，有木者提舍（Dārubhaṇḍaka Tissa,以木柴為財產的提舍）布施的故事就是一個例子。這個故事記載在《增支部·一集·第廿八一法禪那品》（Ekadhammajhāna vagga）²³¹的註釋書。

有木者提舍布施的故事

在斯里蘭卡大村（Mahāgāma）住著一個很貧窮的人，名字叫提舍（Tissa），他以賣柴為生。由於他以賣柴為生，因此人們叫他為有木者提舍

（Dārubhaṇḍaka Tissa,只有木柴為財產的提舍）。

有一天，他向妻子說：「我們的生活是那樣的窮困、粗陋、卑微，雖然佛陀教導經常布施（nibaddha-dāna）的利益，但我們卻沒有能力從事這種布施。然而我們能夠做一件事，就是開始每個月常規性地布施兩次食物，當有更多能力時，我們將嘗試以食券

（salākabhatta,行籌食；籤券食）²³²來做更殊勝的布

²³¹ （18. Aparā-accharāsaṅghātavaggo, 十八 後彈指品; XX. Jhāna vagga, 禪那品）。AA.i, pp.395~8.

²³² 根據霍納（I.B.Horner）（所翻譯）的《律藏》，食券是在

施。」他的妻子同意他的提議，並從隔天早上開始，盡他們所能地布施食物。

那是一個很繁榮的年代，比丘們容易獲得豐富的美食。有些年輕的比丘和沙彌在接受了有木者家裡所供養的粗劣飲食時，卻在他們面前倒掉了。有木者的妻子向他回報說：「他們把我們的食物倒掉了。」但她不曾對這件事感到不高興。

後來，有木者提舍與妻子討論說：「我們是如此的貧窮，以致於無法布施聖者們所歡喜的食物，我們該如何做才能滿足他們呢？」為了給他安慰與鼓勵，他的妻子說：「有孩子的人是不窮的」，並且勸他讓女兒去與人家簽約工作，再把所得的錢用來買一頭乳牛。有木者接受了妻子的建議，再把所得的十二個大錢（kahāpaṇa）買了一頭【95】乳牛。由於他們清淨的善思（puñña, 福；功德），那頭乳牛分泌出大量的牛奶。

他們把傍晚擠得的牛奶做成乳酪和奶油，他的妻子再把早上擠得的牛奶用來煮奶粥。他們就把奶粥連同乳酪和奶油布施給僧團。如此一來，他們終於能夠布施僧團樂於接受的食物了。從那時起，只有證得較高果位的聖者才會收到有木者的食券。

有一天，有木者向他的妻子說：「我們得以免於蒙羞，真該感激我們的女兒。我們已經到達聖者們很

飢荒時分配的。但從有木者提舍的故事顯示，食券也可在食物充裕時用來作為更殊勝的布施。

滿意地接受我們食物的位置了。如今當我不在時，別忘了例常布施的責任。我將去找工作賺錢，贖回我們的女兒後才回來。」接著，他就到一家糖廠工作了六個月，終於存了十二個大錢可以贖回女兒。

在啟程回家的一個清晨，他看到提舍（Tissa）尊者走在前面，正要前往大村禮拜佛塔。這位比丘是修托鉢集食頭陀支者，也就是他只食用托鉢集食得來的食物。有木者快步趕上那位比丘，與他同行，並想聽他說法。臨近一座村莊時，有木者看到一個男子手裡拿著一包熟飯走出來，他就出價一個大錢要買那包食物。

那個人了解有木者一定有特別的原因，才會出價一個大錢要買那包食物，因為那包食物甚至還不值十六分之一個大錢，所以拒絕以一個大錢賣給他。有木者把價錢提高到兩個大錢，接著三個大錢等，直到他所有的十二個大錢，但那個人還是不賣給他（因為他認為有木者還有更多錢）。【96】

最後有木者向他解釋說：「我就只有這十二個大錢，假如有更多的話，我是願意給你的。我買這包食物，並不是要自己吃，而是想要用來做布施的。我已經邀請一位比丘在那棵樹下等我，我買這包食物是要供養那位比丘的，請以十二個大錢賣給我吧！如此你也會獲得功德的。」

最後那個人答應把食物賣給他，有木者很歡喜地拿著那包食物，走到正在等他的比丘那裡。有木者接

過那位比丘手中的鉢，然後把食物放在鉢裡，但那位長老只願意接受一半食物。有木者很誠懇地向那位比丘請求說：「尊者，這包食物只夠一個人食用，我不要吃，我是特別為您買的，請尊者悲愍我，接受所有食物吧！」因此，長老才答應他接受整包食物。

在那位長老用完餐後，他們繼續一起同行，途中長老問及有木者自己的來歷，有木者很坦白地把關於自己的事，全都告訴長老。長老被有木者的虔誠行為感動，生起悚懼感，心中想：「這個近事男做了難行施，在如此困境下我吃了他布施的食物，我實在欠他良多。我應該表示感激來回報他。假如得到一個適合的住處，我應當盡最大努力，在一坐的禪修中證得阿羅漢。即使我的皮、肉、血乾枯，我也不離開此座，直到證得阿羅漢為止。」在抵達大村時，他們就分手，各自離去。

到達提舍大寺（Tissa Mahāvihāra）後，長老被分配到一間寮房，他就在那裡盡最大努力來禪修，決意在斷盡一切煩惱，成為阿羅漢之前，不離該處。他甚至不起來前往托鉢集食，他如此堅定不移地禪修，直到第七天清晨，他證得【97】連同四無礙解智的阿羅漢。接著他自己如此想：「我的身體非常虛弱，我還能活多久呢？」經由運用神通，他知道組成自己身體的名色法，是持續不了多久了。在收拾好住處後，他帶著鉢和大衣來到寺院中央的集會堂，擊鼓召集寺院的比丘僧團。

當所有比丘來集後，僧中長老問誰擊鼓集眾。修托鉢集食頭陀支的提舍長老回答說：「尊者，是我擊的鼓。」「你擊鼓是什麼目的？」「尊者，我沒有其他目的，但如果有任何僧團成員對體證道果有疑問，請他們可以問我。」

僧團長老告訴他，在此沒有人有問題。然後他問提舍尊者，為何不惜犧牲生命地為證得阿羅漢而努力。他把所有經過告訴他們，並告知他將在當天去世。接著他決意說：「在直到我的施主有木者前來，親手抬起放置我屍體的靈柩台之前，願它無法移動！」他就在當天般了涅槃。

當烏色提舍王（Kākavaṇṇatissa）前來，並命令部下把屍體放在靈柩台上，然後抬去火葬場時，但他們卻無法移動。在得知其中緣故後，國王派人把有木者請來，給他穿上精美服裝，並請他去抬靈柩台。

巴利原文詳盡地描述，有木者如何輕易地把靈柩台抬在頭上，在他如此做時，靈柩台自己飄上天空，飛往火葬場。【98】

有木者毫不吝嗇地把六個月賺來作為女兒贖金的十二個大錢用來做布施，確實是很難行的布施，因此稱為難行施。

難行施的另一個例子，是出自《法句經註》解釋第十品快樂沙彌的故事（Sukha Sāmaṇera vatthu）²³³。在成為沙彌前的某一世，他是一個很想吃富翁豐盛美

²³³ DhpA.ii,p.55.—中編按

食的窮村民。甘達（Gandha,香）富翁告訴他必須做三年的工才能賺取這麼一餐。因此他做了三年的工賺取非常渴望的一頓豐盛美食。當他正要準備享用時，有一位獨覺佛前來托鉢集食，他毫不猶豫地把做了三年工所賺來的美食，布施給那位獨覺佛。

在《本生經·五十集·癡狂本生經》

（Ummādanī Jātaka）²³⁴中有另一個例子。那個故事提到，有一個窮女孩為了一套衣服做了三年的工。在正要穿上所渴望的衣服時，她看到一位迦葉佛的弟子前來（，由於強盜搶了他的袈裟，因此那位比丘只以樹葉遮體），於是布施給他。她把工作三年才賺取所渴望的衣服布施出去，也是難行施。

令人敬畏的盛大布施，稱為大布施。偉大的法阿育王（Siri Dhammāsoka）為了向八萬四千法蘊致敬而布施八萬四千座寺院，為大布施。對於此事，大目犍連子提舍（Mahāmoggaliputta Tissa,大目犍連子帝須）尊者說：「在佛陀的教法中，甚至在佛陀時代，沒有人在布施四資具方面是比得上你的。你的布施是最大的。」

雖然大目犍連子提舍尊者如此說，但阿育王的布施是自己主動，沒有任何人與他競爭，因此不必

【99】歸類為同等施或無比施。憍薩羅國的波斯匿王是與舍衛城居民做競爭的布施，因此他的布施才是無比施。

²³⁴ J.ii,p.39; JA.v,p.220.—中編按

其他一切既不困難也非盛大的普通布施，為普通施。

7.除了這些之外，《律藏·附隨》及其註釋書²³⁵也敘述了三種法施的另一個分法，即：

(1) 在布施給僧團時，口頭宣稱把所施物布施給僧團。

(2) 在布施給佛塔時，口頭宣稱把所施物布施給佛塔。

(3) 在布施給個人時，口頭宣稱把所施物布施給個人。

這些稱為如法施 (dhammika-dāna)。(關於這些布施的細節，將在下面的九種不如法施 (adhammika-dāna) 中討論。)

(三) 布施種類的四法

1.經典並沒有提到布施可分為四種。但《律藏》有列出可作為所施物的四種資具。它們是：

(1) 袈裟施 (cīvara-dāna, 衣施；衣料施)；

(2) 食物施 (piṇḍapāta-dāna, 鉢食施；團食施)；

(3) 住處施 (senāsana dāna)；

(4) 藥物施 (bhesajja dāna)。

²³⁵ Vin.v,p.244; VinA.v,p.182.— 中編按

2. 布施也可依布施者與接受者的清淨而分為四種布施，即：

(1) 布施者有戒行而接受者無戒行的布施；

【100】

(2) 接受者有戒行而布施者無戒行的布施；

(3) 布施者與接受者都無戒行的布施；

(4) 布施者與接受者都有戒行的布施。²³⁶

(四) 布施種類的五法

1. 五種應時施：

《增支部·五集·善意品 (Sumanā Vagga) · 應時施經》 (Kāladāna Sutta)²³⁷ 提到以下五種在適當時間所做的布施：

(1) 布施給訪客；

(2) 布施給出發遠行者；

(3) 布施給病人；

(4) 在飢荒時布施；

(5) 把剛收成的穀物與農作物布施給有戒行的人。

第五種直接涉及農夫和耕種者，但應當了知，也包括勞工剛領到錢或最初獲得勞動成果，在自己享用

²³⁶ M.iii,p.299.——中編按

²³⁷ A.ii,p.35.——中編按

前就拿去做布施。

2.五種非善士施

有五種無戒行者所做的非善士施（asappurisa dāna）：

（1）沒有用心注意所施物為精心準備、新鮮、有益、潔淨的布施（asakkaccaṃ deti）；

（2）沒有尊重或恭敬心的布施（acittīkatvā deti）； 【101】

（3）沒有親手施（asahatthā deti）。（例如巴亞希王（Pāyāsi,弊宿）²³⁸並沒有親手施，而是請他的隨從較上（Uttara）代他做布施）；

（4）以丟棄自己剩餘的物品般來做布施（apaviddhaṃ deti,丟棄施）；

（5）沒有現在所做的善業未來必將帶來善報的智慧（kammaśakatā nāṇa,業為自己所擁有的智）而做的布施（anāgamanadiṭṭhiko deti,未來見者施）²³⁹。

²³⁸ 巴亞希王（Pāyāsi,弊宿）是憍薩羅國謝搭毘亞城（Setavyā）的首長，由於在人間所做的布施，死後得以投生四大王天。他向來訪的嘎宛巴提大長老（Gavampati Mahāthera）說起往事。他說在布施時沒有精心準備、沒有親手施、沒有恭敬心、好像丟棄一般，因此他投生在六欲天中最低的一層。但被他請去監督布施的較上（Uttara）青年，卻投生在更高的三十三天，因為他布施時精心準備、親手施、恭敬心、沒有像丟棄一般。這個故事教導了正確的布施方法。D.ii,p.253; 282.

²³⁹ A.ii,p.151; AA.iii,p.52.——中編按

3.五種善士施

有五種有戒行者所做的善士施（sappurisa dāna）：

（1）在用心注意了所施物為精心準備、新鮮、有益、潔淨才做的布施；

（2）以恭敬心堅定地專注在所施物上的布施；

（3）親手施。（在無始生死輪迴中，由於無知，因此有許多世我們是手腳殘缺的。今生有幸得以手腳具足，我們應當把握難得的布施機會，親手做布施，省察到有幸生而肢體具足，我們應該善用雙手為解脫而努力）；

（4）細心的布施，而不是有如丟棄自己剩餘的物品般來做布施；【102】

（5）具備現在所做的善業未來必將帶來善報的智慧而做的布施。

這兩組五種布施記載於《增支部·五集·提堪達基品（Tikaṇḍakīvagga）·非善士施經》（Asappurisdānasutta）²⁴⁰。

4.另外還有一組五種有戒行者所做的善士施（sappurisa dāna）——

（1）信施（saddhā-dāna）：相信因果法則所做的

²⁴⁰ A.ii,p.151.——中編按

布施；

(2) 細心施 (sakkacca-dāna, 恭敬施)：在用心注意了所施物為精心準備、新鮮、有益、潔淨才做的布施；

(3) 應時施 (kāla-dāna)：在適當的時機與適當的場合所做的布施。(在用餐時布施食物，在卡提那 (kaṭhina, 迦絺那) 時布施袈裟)；

(4) 攝益施 (anuggaha-dāna)：為了幫助接受者或向他表示仁慈而做的布施；

(5) 無傷害施 (anupaghāta-dāna)：不會以任何方式傷害到自己尊嚴與他人尊嚴的布施。

這五種布施都有會帶來巨大財產與財物的果報。此外，信施會帶來美麗、英俊相貌的果報；細心施有使布施者的隨從與侍者細心與服從的果報；應時施有在適當時刻帶來很大利益的果報；攝益施有使布施者可以完全得享善業成果的果報；無傷害施有使布施者的財產不會被水、火、國王、盜賊、不肖子嗣五敵所摧毀的果報。(這五種布施出自上述經典的第八經²⁴¹。)

5. 經典中並沒有提到與這五種相對的布施，但我們可以假定五種【103】相對的非善士施為——

(1) 無信施 (asaddhiya-dāna)：不相信因果法

²⁴¹ 《增支部·五集·提堪達基品 (Tikaṇḍakīvagga) ·善士施經》(Sappurisadānasutta)。A.ii,p.151.——中編按

則所做的布施，而只效法他人布施，或為了避免被指責或辱罵才布施（，這種布施將為布施者帶來財富，但卻沒有美好的相貌）；

（2）不細心施（*asakacca-dāna*）：沒有用心注意所施物為精心準備、新鮮、有益、潔淨的布施（，這種布施將帶來財富，但布施者的部屬將不會服從紀律與命令）；

（3）非應時施（*akāla-dāna*）（，它將帶來財富，但無法在需要時刻帶來很大的善報）；

（4）非攝益施（*ananuggaha-dāna*）：敷衍地布施，並沒有想要幫助或尊敬接受者（，這種布施將會帶來財富，但布施者無法真正享用他的財富，或沒有機會去享用它們）；

（5）傷害施（*upaghāta-dāna*）：以某種方式傷害自己尊嚴與他人尊嚴的布施（，這種布施可能會帶來財富，但容易被五敵摧毀。）

關於上述的應時施與非應時施，應該好好注意的是：即使有最好的善意，假如在白天供養佛陀光明，在午後供養食物給（佛陀或僧侶），都是不適當的布施。

6.五種非福施

《律藏·附隨》²⁴²提到五種一般人通常以為

²⁴² Vin.v,p.231.—中編按

【104】有功德的布施，但其實是有害且無功德的非福施（apuñña dāna）。它們是：

（1）布施酒類（majja-dāna）；

（2）舉辦節日祭會提供歌舞表演（samajja-dāna, 祭會施）；

（3）提供妓女給想要行淫者（itthi-dāna, 女施）；

（4）把公牛放進母牛群中交配（usabha-dāna, 牡牛施）；

（5）繪畫及布施色情圖片或娛樂性圖畫（cittakamma-dāna, 繪畫施）。

佛陀把這些布施形容為非福、不善的布施（apuñña dāna），因為它們不可能伴有善思。有些人以為提供鴉片給由於沒有毒品可吸而將近死亡的吸毒上癮者是一種命施（jīvita-dāna）的善行。事實上這樣做並無功德，因為是不善心促使人們布施不適宜服用的鴉片。對於布施其他麻醉物品，也是如此。

《本生經註》²⁴³提到菩薩維山達拉王在做大布施時，所列的物品也包括酒。

有些人在試圖解釋為維山達拉王的布施也包括酒開脫時說，國王在布施時並沒有提供酒給人飲用的意圖，只有思才能決定布施是否有功德；維山達拉王並沒有要任何人喝酒，所以不涉及不善思，他只是為了避免人們批評他的大布施中沒有酒而已。

²⁴³ JA.vii,p.259.—中編按

（但這樣的合理化是站不住腳的。）像維山達拉王這般的偉人是不會擔心他人【105】批評的，尤其是無理的批評。事實上罪惡只在於飲酒，如果把酒適當地用來做外用藥水或配藥是沒有過失的。因此我們應當看待維山達拉王的大布施包括酒的目的，即是如此。

7.五種大施

《增支部·八集·布施品·第九經》²⁴⁴以“pañcimāni bikkhave dānāni mahādānāni”（諸比丘，有這五種布施為大施）為始，詳細地說明五戒為五種大施（mahā-dāna）。但不應只因為上述的經典把五戒形容為五大施，就誤解持戒就是布施。佛陀並無意把持戒與布施兩者說成沒有差異或完全相同。持戒是適當地克制自己的言行；布施則是把財物施與他人，兩者不應視為一體。

當有戒行的人持不殺生戒，並戒除殺害其他眾生的生命時，有戒行者其實是在給眾生無畏施（abhaya-dāna）。其餘的戒也可以此類推。因此，當有戒行者好好地持守所有五戒時，他即是經由克制而給一切眾生無害、無危難、無憂、無慮等等。正是如此，佛陀在此才把持五戒說為五大施。

（布施種類的五法已結束。）

²⁴⁴ A.iii,p.76.—中編按

（五）布施種類的六法

就如經典沒有提到布施可分為四種的列法，同樣地經典也沒有直接提到布施可分為六種的列法。但註解【106】《法集論》的《殊勝義註》解釋六塵為六種所施物，即色施、聲施、香施、味施、觸施及法施。

（六）布施種類的七法

同樣地，經典也沒有提到布施可分為七種的列法，但可以把上述「布施種類的二法」的七種僧伽施，歸為這種布施。

（七）布施種類的八法

1. 佛陀在《增支部·八集·布施品·第一經》²⁴⁵開示有八種布施，即：

（1）在接受者一出現（āsajja, 接近），就毫不猶豫、毫不拖延地布施；

（2）由於害怕（bhaya）被指責或投生惡道受苦而布施；

（3）由於接受者過去曾布施他而布施；

²⁴⁵ A.iii,p.68.——中編按

(4) 由於期望接受者未來將回報而布施；

(5) 由於心想布施是善業而布施；

(6) 由於有「我是一個可以自己準備並煮食物來吃的居士，假如我自己吃，卻沒有布施給不允許自己準備並煮食物的人（戒律上規定比丘不能自己煮食物），那是不適合的」這種想法而布施；

(7) 認為布施將為他帶來善名遠播而布施；

【107】

(8) 認為布施將有助於在修習止禪與觀禪時獲得定力（與觀智）而布施。

在這八種布施中，最後一種最好、最殊勝。因為它是獨特的，有助於修習止禪與觀禪的人獲得喜悅與快樂，對他致力於禪修很有幫助。前七種布施無助於促使心修習止禪與觀禪。此中，第一種和第五種是殊勝（*pañīta*）施，第七種是低劣（*hīna*）施，而第二、第三、第四、第六種是中等施。

這八種布施可分成兩組，即屬於福業的福境施（*puññavisaya-dāna*）和屬於世俗的世間境施（*lokavisaya-dāna*）。第一、第五、第八種是福境施，其餘五種則是世間境施。

2.再者，《增支部·八集·布施品·第三經》²⁴⁶也列出了另一組八種布施：

(1) 由於欲愛（*chanda*）而布施；

²⁴⁶ A.iii,p.68.—中編按

(2) 在無法避免的情況下，不情願並生氣地 (dosa) 布施。

(3) 不了解因果法則而愚癡地 (moha) 布施；

(4) 由於害怕 (bhaya) 被指責、由於害怕投生惡道受苦，或由於害怕接受者可能因此傷害他而布施；

(5) 由於有「布施是我祖先的傳統，我應該保持這個傳統」的想法而布施；

(6) 為了得以投生天界而布施；【108】

(7) 希望以清淨心體驗喜悅與快樂而布施；

(8) 認為布施將有助於在修習止禪與觀禪時獲得定力 (與觀智) 而布施。

在這八種布施中，也只有第八種最殊勝；第六種與第七種是福境施，而且完全是善的；其餘五種是屬於世間境的低劣施。

3.再者，佛陀在《增支部·八集·布施品·第五經》²⁴⁷很詳細地教導施投生 (dānūpapatti)，也就是由於布施之緣而獲得好的投生處。依照未來獲得的八種投生處，把布施分為八種：

(1) 看到人們今生富裕幸福的快樂生活，他希望自己來世有富裕舒適的生活而布施，同時努力過著有戒行的生活。死後他的願望實現，投生人間，過著快樂、舒適、富裕的生活。

²⁴⁷ A.iii,p.70.—中編按

(2) 聽到四大王天的天神有大神力，並過著快樂舒適的生活，他發願投生到有如此大神力、過著快樂舒適生活的四大王天而布施，同時努力過著有戒行的生活。死後他的願望實現，投生四大王天。

(3) 聽到三十三天的天神……投生三十三天。

(4) 聽到夜摩 (Yāma) 天的天神……投生夜摩天。

(5) 聽到兜率天的天神……投生兜率天。

【109】

(6) 聽到化樂天的天神……投生化樂天。

(7) 聽到他化自在天的天神……投生他化自在天。

(8) 聽到梵天很長壽、相貌莊嚴、享受喜悅、生活快樂，他發願投生梵天界而布施，同時努力過著有戒行的生活。死後他如願投生梵天界。

不應從上面的敘述就下定論說：單靠布施就保證必定能投生梵天界，過快樂的生活。就如上面兩種方法的第八種布施所提到的，只有經由布施使心柔軟，再修習慈、悲、喜、捨四無量心來培育定力，直到證得禪那的階段，人們才能投生梵天界。

4.再者，同樣在《布施品·第七經》²⁴⁸提到以下八種有德行者所做的善士施 (sappurisa-dāna)：

(1) 以清潔、純淨 (suci)、有吸引力的所施物

²⁴⁸ A.iii,p.74.—中編按

來布施；

- (2) 以精選、優質 (paṇīta) 的所施物來布施；
- (3) 應時、適時 (kāla) 的布施；
- (4) 布施接受者適合 (kappiya) 並可受用的物品；

(5) 精選接受者與所施物後才布施 (viceyya-dāna, 審察施)。所選的接受者應該是遵循佛陀教法的有戒行者，不應是沒有戒行的人；當有優質與劣質的所施物時，應選品質較好的物品來布施；【110】

- (6) 依自己的能力經常 (abhiṇha) 布施；
- (7) 以清淨、寂靜的心來布施；
- (8) 布施後感到歡喜。

5. 經中並沒有提到相對的八種非善士施 (assappurisa-dāna)，但我們可以推測如下：

(1) 以不清潔、不純淨、沒有吸引力的所施物來布施；

- (2) 以劣質的所施物來布施；
 - (3) 非應時、非適時的布施；
 - (4) 布施接受者不適合受用的物品；
 - (5) 未精選接受者與所施物就布施；
 - (6) 雖然有能力經常布施，但卻只偶爾才布施；
 - (7) 沒有以寂靜心來布施；
 - (8) 布施後感到後悔。
- (布施種類的八法已結束。)

(八) 布施種類的九法

在巴利聖典《律藏·附隨》²⁴⁹，佛陀開示了九種不如法施（adhammika-dāna）。其註釋書對這九種施的原文解釋如下：

(1) 使布施者想要布施給某僧團的物品，轉布施給另一個僧團；

(2) 或轉布施給佛塔（cetiya）；

(3) 或轉布施給個人（puggala）；【111】

(4) 使布施者想要布施某座佛塔的物品，轉布施給另一座佛塔；

(5) 或轉布施給僧團；

(6) 或轉布施給個人；

(7) 使布施者想要布施給某個人的物品，轉布施給另一個人；

(8) 或轉布施給僧團；

(9) 或轉布施給佛塔。

在此布施者想要布施的物品是指，布施者已經在口頭上答應要布施給僧團、某座佛塔或某個人的袈裟、食物、住處與藥物四資具，以及其他生活用品。

在巴利聖典《律藏》的《他勝篇》（Pārajika kaṇḍa）與《心墮》（Pācittiya）²⁵⁰中，記載佛陀為何

²⁴⁹ Vin.v,p.245; VinA.v,p.181.——中編按

²⁵⁰ Vin.i,p.379; Vin.ii,p.203.——中編按

開示這九種不如法施的故事。當時，佛世尊住在舍衛城勝林給孤獨園。當時有一個團體決定要布施食物與袈裟給僧團，因此他們就準備好要布施食物與袈裟的所需。有一群沒有戒行的比丘前往施主們那裡，強行要求轉布施袈裟給他們。由於如此被強迫布施袈裟給沒有戒行的比丘，那些人只剩下食物可供養僧團。當少欲知足的比丘們聽到這件事後，就指責那些沒有戒行的比丘，並報告世尊所發生的事。接著世尊制定了一條戒：「凡是比丘明知（欲）施向僧團的所得，假如迴入自己者，捨心墮。²⁵¹」【112】

在闡明這條戒所附帶的戒時，佛陀解釋說：「假如使口頭上已答應布施給僧團的物品轉布施給自己，為捨心墮罪。

如果使轉布施給其他僧團或佛塔者，為惡作罪。明知該物品要布施給某座佛塔，假如使轉布施給另一座佛塔、僧團或個人者，為惡作罪。明知該物品要布施給某個人，如果使轉布施給另一個人、僧團或佛塔者，為惡作罪。²⁵²」

上面的故事說明了，原本好意的善業如何被人不當的干預介入而被損害，以及如何變成不如法施

（*adharmika-dāna*）。佛陀也解說了九種不如法施的九種不如法接受（*adharmika paṭiggaha*）與九種不如

²⁵¹ Vin.i,p.380.——中編按

²⁵² Vin.i,p.380.——中編按

法受用 (adhammika paribhoga) ²⁵³。

然而應該注意的是，並不是每一種使布施者把所施物轉布施給其他接受者都會變成不如法施。布施者可能會由於好的原因而自己改變心意，或被他人好意的勸導而轉去做有更大功德的布施。

其中轉布施的一個例子是佛陀的姨母大愛道 (Mahā Pajāpati) 原本想要把新做好的袈裟供養佛陀的故事。佛陀建議她把袈裟布施給僧團。如果這是有罪，佛陀就不會給她這個建議了。事實上，佛陀知道把袈裟供養給以佛陀自己為首的僧團，會為大愛道帶來更大的功德²⁵⁴。【113】

另一個例子是佛陀勸憍薩羅國的波斯匿王改變讓外道在祇園精舍 (Jetavana) 附近建道場的心意。由於被外道賄賂，國王答應撥地給他們建道場。預見如此未來將會導致無窮無盡的爭執，佛陀首先派了阿難尊者與其他比丘，後來又派了舍利弗尊者與大目犍連尊者兩位上首弟子去勸阻國王，不要受賄賂及撥地給外

²⁵³ 意思為：接受九種不如法施為九種不如法接受；受用九種不如法施的所施物為九種不如法受用。

“Nava adhammikāni dānāni. Nava adhammikā paṭiggahā. Nava adhammikā paribhogā.” Vin.v,p.245.

“Nava adhammikāni dānānīti saṅghassa pariṇatam aññasāṅghassa vā cetiyassa vā puggalassa vā pariṇāmeti, cetiyassa pariṇatam aññacetiya vā saṅghassa vā puggalassa vā pariṇāmeti, puggalassa pariṇatam aññapuggalassa vā saṅghassa vā cetiyassa vā pariṇāmetīti evam vuttāni. Nava paṭiggahaparibhogāti etesaṃyeva dānānaṃ paṭiggahā ca paribhogā ca.” VinA.v,p.181. ——中編按

²⁵⁴ M.iii,p.296. ——中編按

道。國王卻找藉口避免見到這些大弟子。後來佛陀不得不親自前往國王那裡，告訴他在《本生經·二集·跋盧本生經》(Bharujātaka)²⁵⁵中跋盧(Bharu)王如何由於接受賄賂，遭受許多痛苦的故事。完全瞭解自己所犯的錯誤，波斯匿王收回撥地的命令，並沒收外道收集的建築材料。然後國王用這些材料在該地點建了一座寺院，布施給佛陀。

就如上面所提到的，假如布施者由於好的原因而改變當初的心意，布施給另一個人是沒有犯罪的。這直接涉及到聖僧伽的其中一種功德〔素質〕。假如有一個施主為將要來訪的比丘準備了所施物，如果當時也有善建立於較高之法（是指證得較高果位）的聖僧伽比丘們前來，他可能改變心意布施給他們，以獲得更大的功德。他們可以接受如此的所施物，而且也可以受用如此接受的所施物。值得接受原本想要布施給來訪者的所施物是聖僧伽的一種功德，稱為「應受供奉(pāhuneyya)」。

（布施種類的九法已結束。）

【114】

（九）布施種類的十法與十四法

就如布施種類的四種、六種或七種一樣，經中也沒有直接提到有十種布施，但諸註釋書提到有十種可供布施的物品。

²⁵⁵ J.i,p.57; JA.ii,pp.155~8.——中編按

同樣地，《布施分別經》（Dakkhināvibhaṅga Sutta）列出了十四種對個人的布施。（詳見布施種類二法的第十九類布施）。

布施種類的部分已結束。

五、什麼是增強布施福報的因素？

六、什麼是減弱布施福報的因素？

《增支部·六集·諸天品（Devatā Vagga）·布施經》（Dāna Sutta）²⁵⁶解釋了增強與減弱布施福報的因素。一時，世尊住在舍衛城勝林給孤獨園。當時，世尊以過人的清淨天眼，看到難陀母（Nandamātā）近事女正在遠方的維盧肯德基（Veḷukaṇḍakī）城，供養以舍利弗和目犍連兩位上首弟子為首的僧團。他對比丘們說：「諸比丘，維盧肯德基城的難陀母近事女正在供養以舍利弗和目犍連為首的僧團，是具備六支的布施（chaḷaṅgasamannāgatā dakkhiṇā）。諸比丘，什麼是具備六支的布施呢？諸比丘，布施者有三支，接受者有三支。布施者有哪三支呢？諸比丘，布施者布施前喜悅（sumano），布施時有清淨的信心（cittaṃ pasādeti），布施後歡喜（attamano）。接受者有哪三支呢？諸比丘，接受者已離貪或為調伏貪（rāgavinaya）而行道，已離瞋或為調伏瞋而行道，已離癡或為調伏癡而行道。【115】

²⁵⁶ A.ii,p.295.—中編按

諸比丘，就如大海的水是不易測量：『有多少阿卡哈（āḥhaka）²⁵⁷的水、有幾百阿卡哈的水、有幾千阿卡哈的水，或者有幾十萬阿卡哈的水。』大海水蘊只能用不可數、不可量來算的。同樣地，諸比丘，如此具備六支的布施，其福德是不易去量：『有多少福報（abhisanda, 等流）、善報、享樂、生天之因、樂報、導至天界，導至可愛、可樂、可意、利益、快樂。』大福蘊只能用不可數、不可量來算。」

根據這部經，可以看出布施者擁有的三種特質和接受者擁有的三種特質形成了增強布施福報的因素。由此，布施的福報將依布施者與接受者缺乏這些特質的程度而減低。

再者，在《本生經·十集》大護法（Mahādhammapāla）第九世的故事²⁵⁸，提到淨飯王在過去有一世是一個婆羅門，來自搭卡希臘（Takkasilā）他兒子的老師問他，為何他的族人不會在年輕時死亡，都能活到很老才去世。

他以偈頌回答說：

「在布施前我們喜悅，
布施時我們也歡喜，
布施後我們不後悔。
因此我們不在年輕死。²⁵⁹」

²⁵⁷ 阿拉卡（āḥhaka）是液量的單位。——中編按

²⁵⁸ J.i,p.; JA.iv,p.49.——中編按

²⁵⁹ “Pubbeva dānā sumanā bhavāma,
dadampi ve attamanā bhavāma.

從這個故事可以推測：當布施具備這三個思緣（意志條件）時，其善報是在今生得享長壽。【116】

再者，在《殊勝義註》與《法句經註》²⁶⁰中提到，布施能在現世帶來善報的四個條件：

（一）所施物是如法獲得的（paccayānaṃ dhammikatā, 資具如法性）；

（二）對布施具有淨信心，並具備三種思緣（cetanāmahattaṃ, 大思，即布施前、布施時、布施後歡喜）；

（三）接受者是證得高果位的阿那含或阿羅漢（vatthusampatti, 對象成就）；

（四）接受者剛從滅盡定出定（guṇāṭirekata, 超德性）。

例如：本那（Puṇṇa）²⁶¹、卡咖瓦利雅（Kākavaliya）²⁶²和善意賣花女（Sumanā）²⁶³所做的布施，就完全圓滿這四個條件，因此他們得以在現世獲得很大的福報。

《殊勝義註》把布施的這四個條件稱為四種清淨施（dakkhiṇā visuddhi）；《法句經註》把它們稱為四成就（sampadā）。

datvāpi ve nānutappāma pacchā,
tasmā hi amhaṃ daharā na mīyare.” —— 中編按

²⁶⁰ DhsA.p.206; Dhpa.ii,p.59. —— 中編按

²⁶¹ MA.iv,p.3. —— 中編按

²⁶² MA.iv,p.4; Vism.ii,p.33. —— 中編按

²⁶³ Dhpa.i,p.306. —— 中編按

再者，《中部·後五十·布施分別經》

（Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta）列出關於布施的四種清淨施（dakkhiṇā visuddhi），它們是：

（一）該布施由布施者得以清淨，而非由接受者。（即使接受者戒行不好（dussīla, 惡戒），但假如布施者有戒行、所施物如法取得，布施前、布施時、布施後具有清淨的善思，而且完全相信因果法則，那該布施是由布施者得以清淨，而且將帶來很大的福報。）

（二）該布施由接受者得以清淨，而非由布施者。（即使布施者戒行不好、所施物非如法【117】取得，布施前、布施時、布施後沒有清淨的善思，而且不相信因果法則，但假如接受者有戒行，那該布施是由接受者得以清淨，而且將帶來很大的福報。）

（三）該布施既不是由布施者得以清淨，也非由接受者。（當戒行不好的布施者布施非如法取得的物品給戒行不好的接受者，布施前、布施時、布施後沒有清淨的善思，而且不相信因果法則，這樣的布施將無法帶來很大的福報，就如劣質的種子種在貧瘠的土壤將無法長出好的農作物一般。）

（四）該布施由布施者及接受者得以清淨。（當有戒行的布施者布施如法取得的物品給有戒行的接受者，布施前、布施時、布施後具有清淨的善思，而且完全相信因果法則，這樣的布施將帶來很大的福報，就如優質的種子種在肥沃的土壤將能長出好的農作物

一般。)

當然第三種布施完全與清淨無關，但為了完整提到所有相關情況，才把它包括在內的。概括我們考慮過的所有因素，有五種增強布施福報的因素：

1. 布施者持戒且戒行良好；
2. 接受者也是戒行良好；
3. 布施的所施物是如法取得的；
4. 布施前愉悅、布施時喜悅與滿足、布施後感到歡喜；
5. 布施者完全相信因果法則。【118】

這五種因素必須具足，布施才是最清淨與有益的；當布施缺少這些因素時，福報將依這些因素的程度而減少。

對「信」的一些探討

清楚地了解第五種因素——「相信因果法則」的完整含義是很重要的。在此，「信」的巴利字為“saddhā”；語法上意思是「善於持守與保持」。

就如在所有沉積物和雜質沉澱水底後的清水，能映出日月的影像，並很好地保持住；同樣地，沒有內心煩惱的信，也能很穩固地保持佛陀的功德與特質（作為隨念的所緣）。

舉另一個例子來說明，假如人沒有手，即使看到珠寶也無法親手戴上它們；假如人沒有錢財，就無法

為自己買各種物品；假如沒有種子，就不會有收成，也不會有穀物。同樣地，沒有信心，我們就無法獲得布施、持戒及修習止觀之寶，也無法享受人間之樂、天界之樂，或涅槃之樂。因此佛陀在他的教法中，把信比喻為擁有手、財富或種子。

《彌林達王問》和《殊勝義註》²⁶⁴把信比喻為轉輪王的王冠寶石，無論水有多髒，只要把它放進去，水就會立刻變得清澈、澄淨；同樣地，信能立刻平息心中的煩惱，使心馬上變得清淨、清晰。假如心中充滿了信，就不會有悲傷、憂慮等煩惱了。【119】

把心堅定地保持隨念佛陀的功德到底有多難，是每個佛教徒都應該去體驗的。換句話說，要保持心中只有信而完全沒有煩惱，並不是一件簡單的事。但經由修習，我們能以信來保持心清淨，從原來很短的時間，經由堅定不移的努力，就能持續到很長的時間。

關於上述的相信因果法則，我們應該如此省思：「我把自己的一部分財產拿來做布施是不會白花的。經由此布施，我將培育比所花的錢財更有價值的思（五十二心所之一，業力即由它產生，因此稱為「思業」）。我的財產可能被五敵摧毀，但這思業是無法摧毀，而是將跟著我輪迴直到體證涅槃的。」能如此保持心清淨，就是對因果法則的因——思業有信心。

在省察思業將帶來果報之後，我們將得到非常清晰、明確的結論：「由於這思業，我將在未來的生死

²⁶⁴ DhsA.p.162; Mil.p.34.——中編按

輪迴中獲得善報，這是無庸置疑的。」如此省思，並體驗使人愉悅的心清淨，就是對因果法則的果有信心。

因此，經由省思因果法則來培育有助於心清淨的信是很重要的，因為它是增強布施福報的第五種因素。

布施波羅蜜一節 已結束

第二節 持戒波羅蜜 (Sīla Pāramī)

犛牛

作者詳細解說了我們翻為「犛牛」的“camarī”。他引用各種權威性的觀點，來排除許多人把“camarī”認為是一種鳥類的說法。不管如何，作者引用曼德勒（Mandalay）的無畏寺（Abhayārāma）西亞多與毛淡棉（Mawlamyine）的東鉢（Taung Pauk）西亞多的看法，主張是指犛牛，是西藏運載貨物的一種動物，也可食用其乳和肉，其尾巴製成的扇子是王室的象徵之一。

即使只有一根尾毛被灌木叢的樹枝夾住，為了防止損傷，犛牛甚至不惜犧牲生命，也不願掙開。善慧隱士以犛牛的例子來教誡自己，即使犧牲生命，也要把戒持得清淨。

持戒各方面的雜集

就如布施波羅蜜，這些雜集是引《清淨道論》以回答下列問題的方式呈現的：

- 一、什麼是戒？
- 二、為什麼稱為戒？

- 三、什麼是戒的特相、作用、現起和近因？
- 四、什麼是戒的利益？
- 五、有幾種戒？
- 六、什麼是戒的雜染？
- 七、什麼是戒的淨化？

【121】

一、什麼是戒？

有幾種因素可定義為戒：（一）思（cetanā）：在離殺生等身惡行者生起的思，或在向長輩、老師等奉行義務時生起的思；（二）三種離（virati）心所，即：正語（離語惡行）、正業（離身惡行）、正命（離邪命）；（三）無貪（alobha; anabhijjhā）；（四）無瞋（adosa; abyāpāda）；（五）正見（sammāditṭhi）或無癡（amoha）；（六）五種律儀（將在下面詳述）；（七）不違犯（avītikkama）心所。

因此，可以把戒歸為五個部分以方便探討——

- （一）思（cetanā）：伴隨著離身惡行或離語惡行者的思，或伴隨著向長輩、老師等奉行義務的思；
- （二）三種離心所：離身惡行、離語惡行與離邪命；
- （三）無貪、無瞋與正見三種心所；
- （四）五種律儀（saṃvara）；
- （五）不違犯心所（即避免犯戒時生起的心

所)。

思戒與離戒

(一) 思戒 (cetanā sīla) 與 (二) 離戒 (virati sīla) :

三種身惡行為殺生、不與取和欲邪行。四種語惡行為妄語、離間語、粗惡語 (辱罵) 與雜穢語 (無用、輕佻的言語)。這兩種惡行可能與謀生 [活命] 有關 (例如漁夫或獵人)，也可能與謀生無關 (例如打獵取樂)。【122】

同樣地，離這兩種惡行也可能與謀生有關，也可能與謀生無關。與謀生無關的離三種身惡行為正業離 (sammā kammanta virati)；與謀生無關的離四種語惡行是正語離 (sammā vaca virati)；與謀生有關的離這兩種惡行，以及離各種邪命 (特別是禁止比丘違犯的) 為正命離 (sammā ājīva virati)。

上述三種離心所為離戒 (virati sīla)，而伴隨它們生起的思心所為思戒 (cetanā sīla)。在侍奉老師的大善業時所生起的思也是思戒。

無貪戒、無瞋戒與正見戒

(三) 無貪戒、無瞋戒與正見戒 (anabhijjhādi sīla) :

貪促使人貪取他人的財物，心想：「假如這些是我的該有多好！」這是貪意惡行（abhijjhā manoduccarita）；當去除這種想法時，心中會生起去除思與無貪心所，這些心所稱為戒。

想要傷害某人時，心中就會生起瞋心所，這就是瞋意惡行（byāpāda manoduccarita）；當去除這種瞋的想法時，心中會生起去除思與無瞋心所，這些心所稱為戒。

當有人持著沒有布施與沒有布施善報的見解【123】時，他所持的邪見稱為邪見意惡行（micchā ditṭhi manoduccarita）；當他去除這種見解時，心中會生起去除思與無癡或正見心所，這些心所稱為戒。

當貪（abhijjhā）、瞋（byāpāda）、邪見（micchā ditṭhi）這三種意惡行現前時，人們就可能犯下殺生等不善業而破自己的戒；當思與三意善行生起時，人們就不可能犯下殺生等不善業而破自己的戒。因此，無貪、無瞋和正見三種意善行稱為戒。

當心生起時，思通常會伴隨生起。這思負責促使心注意所緣，扮演聯繫心與所緣的角色。沒有它的促使，心與所緣就無法連接，心將不會停在所緣上，不會覺察到所緣。只有經由思的運作，心才可能與所緣連接。因此在每一個戒行伴隨心生起的每一個思，稱為戒。

律儀戒與不違犯戒

前面所述的各種戒，可同樣地適用於比丘和在家居士，但也有其他形式的戒只與比丘有關，即律儀戒與不違犯戒。

(四) 律儀戒 (saṃvara sīla) ——

1. 波提木叉律儀 (pātimokkha saṃvara)：以比丘的根本 (227 條) 戒來自制，持守這些戒，將使持戒者解脫投生惡趣受苦的危險。【124】

2. 念律儀 (sati saṃvara)：即是以正念來防護眼、耳、鼻、舌、身、意六根門，使「不善之賊」不得其門而入。

3. 智律儀 (ñāṇa saṃvara)：即是以智慧防護心，中止愛、邪見與無明煩惱的相續之流。這項也包括資具依止戒，即適當地省思及使用四資具。

4. 忍律儀 (khantī saṃvara)：即以忍耐來防護心，使在忍受酷熱或嚴寒等時，不會被不善念擾亂。

5. 精進律儀 (vīriya saṃvara)：即是心精進地致力於防止欲貪思惟 (kāma vitakka)、瞋恨思惟 (byāpāda vitakka) 和傷害思惟 (vihimsa vitakka) 的不善思惟生起。活命遍淨戒 (ājīvapārisuddhi sīla) 也包括在這個項目。

(五) 不違犯戒 (avītikkama sīla)：

此戒是經由身與語不違犯自己所受持的戒來培育的。從以上對五種律儀戒及不違犯戒的描述，可以推斷，在本質上，波提木叉律儀戒是指一組心所，包括

思與無貪、無瞋、無癡的三離；念律儀是指念心所（它也伴隨著思）；智律儀是指慧心所（它也伴隨著【125】思）；忍律儀是指一組以無瞋為首的善心與心所，它有不生氣的特相，換句話說，即無瞋心所；精進律儀是指精進心所（它也伴隨著思）。

至於不違犯戒，在勝義上，它是使人避免違犯自己所受持戒的一組善心與心所。在布施的情況，思是它的根本；對於持戒，思也是主要的因素，但除此之外，還包括以（離身惡行、離語惡行、離邪命）三離和無貪、無瞋、無癡三心所，與念、慧、精進三心所為首的善心及心所組合，而且它們也扮演著各自的角色。

戒的定義已結束。

二、為什麼稱爲戒？

巴利語“sīla”一字翻為「戒」，緬語完全採用為“sīla”。它有兩種含義：第一，戒是用來傳達天性、行為或習慣的意思。在這個意思上，通常用來表達「習慣作惡者（pāpakaraṇa-sīlo）」、「習慣說惡語者（dubbhāsa-sīlo）」、「習慣向值得尊敬者致敬的人（abhivādana-sīlo）」、「習慣說法者（Dhammakathana-sīlo）」。它也用來形容自然現象：「樹通常在雨季生長（vassāna-samaye rukkha rūhana-sīla）」、「樹葉通常在夏季時掉落

（gimhasamaye patta patana-sīla）」。戒的第一種含義是用來形容有德者與無德者的習慣，也用來形容與善惡無關的自然現象。【126】

第二，戒有善行的含義，意味著只從事聖潔、道德、倫理的行為。本節持戒波羅蜜所指的，就是這個含義。在這個意思上，也有兩種含義，即：（一）導向；（二）支持。

（一）「導向（samādhāna,正持）」是指防護自己的身語業，並把它們導向正確的方向，以免它們失控。沒有持戒者的身語業是以雜亂的方式來進行，就像胡亂捲繞在捲筒的鬆散紗線一般；但持戒的人會嚴密地看守自己的身語業，注意在他的控制下，有秩序的方式進行。即使被輕微刺激就容易生氣的脾氣不好之人，在持戒時也能守好自己的身語業。

（二）戒是「支持（upadhāraṇa）」，因為沒有伴隨戒行就無法成就任何善行。只有持戒的人才能生起善業，因此戒是所有善業的基礎，它促使經由行善而生起的善業，導致投生欲界、色界、無色界和出世間的四界（catubhūmaka,四地）。

在本章的布施波羅蜜²⁶⁵提到，善慧隱士在被授記必將成佛後，教誡自己首先應當修習布施波羅蜜，但

²⁶⁵ 其實是指在本卷第六章〈省察波羅蜜〉的布施波羅蜜，原文第 67 頁；英譯版指「在本章的持戒波羅蜜」有誤。由於現在正在闡述第六章〈省察波羅蜜〉的隨釋，假如讀者沒有細察，可能會誤解為目前這一章，其實是指本文部分的第六章〈省察波羅蜜〉。——中編按

這並不意味他先修習布施就不用持戒。在他運用波羅蜜思擇智（pāramī pavicaya ñāṇa）來省察成佛的因素時，布施波羅蜜首先在他的心眼呈現，接著是持戒

【127】波羅蜜、出離波羅蜜等等。經典所列的波羅蜜順序，是善慧隱士心眼所呈現的順序。他不可能同時省察所有十波羅蜜，只能如前所述一個接一個地省察。首先省察的波羅蜜，剛好是布施波羅蜜，因此它排在諸波羅蜜之首，但這並不表示波羅蜜的排列順序就是修習波羅蜜的順序。

在實際修行上，只有布施者持戒所做的布施才清淨，持戒者做布施福報會更大。這就是當在家居士邀請比丘們接受袈裟等物品供養時，他們會先為在家居士受戒的原因（即使邀請時，並沒有提到要受戒）。

因此，對於「為什麼稱為戒」的問題，清楚、明確的答案是：它稱為戒是因為：（一）不容許身語業以粗暴、失序的方式進行，而是控制並引導它們變得平靜與溫和；（二）它作為四種善心生起的基礎，這四種善心為欲界善心、色界善心、無色界善心及出世間心。

從這些討論可能會生起以下疑問：

（一）如果戒與定都是導向，它們的作用有何不同？（其答案為：）戒是經由保持身語業受到適當的克制，來促進平穩與寂靜；而定則是把相應的心與心所導向專注於單一所緣，以防止它們受干擾而散亂。這就是戒與定在導向作用上的差別。【128】

(二) 如果戒與地大 (pathavī dhātu) 都是支持，它們的作用有何不同？(其答案為：) 戒是四種善心生起的根本原因，因此說它是生起欲界善心、色界善心、無色界善心與出世間心的基礎。就如王家乳母抱著小王子，以免他在寢宮到處亂爬；同樣地，地大也把其他同時生起的三大保持在一起，以免它們從各個方向散開。如此，這就是戒與地大在支持與協助作用上的差別 (《清淨道論大復註》·〈說戒品〉²⁶⁶)。

《清淨道論》²⁶⁷只提到上面所解釋這兩種語法上的意思，但其他導師也有不同的觀點。根據他們的看法，巴利語的“sīla”一字是從“sira”或“sīsa”演變的，兩者的意思都是「頭」。當頭被砍斷時，有情的整個身體就毀壞了；同樣地，當戒毀壞時，一切善法也都毀壞了。因此，戒就好像善法之身的頭，而“sīla”這個字則是以“l”來取代“sira”或“sīsa”的“r”或“s”而演變來的。

但作者認為這種看法是牽強的，因為其論點只基於“sira”、“sīsa”和“sīla”有類似的發音，並沒有涉及像《闡明名詞》(Abhidhānappadīpikā) 第 1092 偈²⁶⁸那樣為“sīla”字本身下定義。

作者根據《闡明名詞》所下的結論，戒有兩種含義，即：(一) 天性 (sabhāva, 自性)；(二) 善行 (subbata, 善的義務行)。

²⁶⁶ VismṬ.i.p.27.——中編按

²⁶⁷ Vism.i.p.8; VismṬ.i.p.27.——中編按

²⁶⁸ 但我們的資料是第 1091 偈。 Abhid.p.88; AbhidṬ.p.584.——中編按

就如上面的解釋，雖然天性可指善和惡兩者，但由於我們是在討論【129】古代聖者或菩薩、阿羅漢等的習慣與修行，因此我們應該把戒只看作是善的一面。例如，雖然法（dhamma）可以是善或不善的，但當我們在說「我皈依法」時，這裡的法只能是指善法；同樣地，雖然僧伽（saṅgha）的意思是「團體」或「群體」，例如：“manussa-saṅgha”（人群）、“sakuna-saṅgha”（鳥群）的詞，但當我們在說「我皈依僧」時，它是特指比丘僧團。

在如此考量下，戒應該也有《闡明名詞》所說「天性」的含義。因此，應該說它稱為戒是因為它是古代聖者、菩薩、阿羅漢等的天性。

三、什麼是戒的特相、作用、現起和近因？

戒的特相是克制自己的身語業，並把它們導向正確的方向；它也作為一切善法的基礎。

戒的作用是防止人們由於不克制身語業，而變得沒有戒行。它幫人們保持言行無瑕，不被智者指責。

戒的現起是身語意的清淨。當智者省察戒的本質時，他們會了解它是身業清淨、語業清淨和意業清淨的。

戒的近因是慚（hiri,羞於為惡）與愧（ottappa,害怕為惡）。雖然聞法有助於戒的生起，但這只是較遠的原因，只有經由慚愧才會持戒。

【130】

四、什麼是戒的利益？

持戒者能獲得許多利益。《增支部·第十一集·依止品·何益經》(Kimatthiyasutta)²⁶⁹佛陀回答阿難尊者持沒有過失的戒有以下利益：持戒有不後悔 (avippaṭisāra) 的利益，不後悔有愉悅 (pāmojja) 的利益，愉悅有喜 (pīti) 的利益，喜有身心輕安 (passaddhi) 的利益，輕安有樂 (sukha) 的利益，樂有定 (samādhi) 的利益，定有如實智見 (yathābhūtañāṇadassana) 的利益，如實智見有厭離 (nibbidā) 的利益，由厭離能生起強力觀智 (balava vipassanā-ñāṇa) 的離欲 (virāga)，離欲有解脫智見 (vimuttiñāṇadassana) 的利益，即由於離欲不再執著渴愛，證得導至完全解脫的阿羅漢道智與果智；證得道智與果智後，他培育省察智 (paccavekkhaṇa-ñāṇa)，使他見到自己名色蘊的止息，換句話說，他已經證得完全寂靜的涅槃。²⁷⁰因此，戒有包括體證涅槃的許多利益。

²⁶⁹ A.iii,p.515.——中編按

²⁷⁰ 這段中編者已依《增支部》稍作修飾，這些內容與《律藏·附隨》相似：「毘奈耶意在於律儀，律儀意在於無後悔，無後悔意在於愉悅，愉悅意在於喜，喜意在於輕安，輕安意在於樂，樂意在於定，定意在於如實知見，如實知見意在於厭離，厭離意在於離欲，離欲意在於解脫，解脫意在於解脫知見，解脫知見意在於無取涅槃。」Vin.v.p.288.——中編按

在幾部經中，佛陀開示持戒者可獲得以下五種利益：

(一) 基於持戒的正念，他獲得大財富；

(二) 他有好名聲；

(三) 他（因戒生的自信）無畏地走進剎帝利眾、婆羅門眾、居士眾或沙門眾中，不會感到羞愧、不好意思；

(四) 他可以活到壽終，死時心不迷亂。（沒有戒行的人臨命終時，對他一生不修善業而感到後悔；有戒行的人臨命終時，不會【131】有任何後悔之苦，反而在他的心眼顯現過去所做的善行，使他無畏懼、心清晰、不迷惑地面對死亡，就如將要獲得金壺的人，很愉快地捨棄手中的陶壺一般。）

(五) 他死後投生快樂的人間或天界²⁷¹。

在《中部·假如希望經》（Ākaṅkheyya Sutta）²⁷²，佛陀列舉了持戒的十三種利益，這些利益包括受

²⁷¹ Vin.iii,p.322; D.ii,p.73; A.ii,p.221.

這持戒的五種利益，直譯成中文為：「諸居士，具戒的持戒者有此五利益。何等為五？諸居士，具戒的持戒者因不放逸得大財聚，這是具戒持戒者的第一利益。再者，諸居士，具戒的持戒者得揚善名，這是具戒持戒者的第二利益。再者，諸居士，具戒的持戒者當前往剎帝利眾、婆羅門眾、居士眾、沙門眾時得無畏、不羞愧，這是具戒持戒者的第三利益。再者，諸居士，具戒的持戒者臨命終時不昏昧，這是具戒持戒者的第四利益。再者，諸居士，具戒的持戒者身壞命終得生善趣、天界，這是具戒持戒者的第五利益。」——中編按

²⁷² M.i,p.39.——中編按

同梵行者們的喜愛、尊敬、敬重，乃至體證阿羅漢果。

五、有幾種戒？

（一）戒種類的二法

1. 作持戒與止持戒

作持戒（cāritta）與止持戒（vāritta）：

在這兩種當中，佛陀說：「這應該做！」而制定的戒為作持戒。例如，奉行對戒師的義務（upajjhaya vatta）或老師的義務（ācariya vatta, 阿闍梨的義務；依止師的義務等），即是經由實踐來修作持戒。

佛陀禁止說：「這不應做！」不去違犯，即是修止持戒。例如，遵守禁止比丘行淫欲法、偷盜、殺人和妄說自己證得道果智的他勝戒等，即是經由離來遵守止持戒。

有些人隨便亂解釋這些戒規說，假如不奉行作持戒是無罪的，但遵守【132】它有助於自己戒行清淨。這麼解釋，表示他們沒有區分比丘與在家居士的差別。

事實上，佛陀明確地制定弟子必須向戒師和老師奉行義務的戒規。任何沒有遵守這些戒規的弟子不但沒有奉行作持戒，同時也犯了破義務的惡作罪（vatta bhedaka dukkaṭa āpatti）。

因此，對於比丘不奉行作持戒不能說是無罪的，

因為作持戒是佛陀制定他們必須遵守的戒規。

對於在家居士，可以說不違犯必定導致投生惡趣的不善業，是屬於止持戒；另一方面，不做可能會也可能不會導致投生惡趣的惡業，以及尊敬長輩，則是屬於作持戒。

例如在家居士必須持守離殺生、偷盜、欲邪行、妄語及飲酒的五戒。假如沉溺於這些行為而不戒除，必定會投生惡趣。因此戒除這五種必定導致投生惡趣的惡行為止持戒。

在家居士也可持守八戒，它包括離殺生、偷盜、妄語、飲酒（這四戒屬於止持戒），另外還有離非梵行、離非時食、離歌舞觀聽及離坐臥高大豪華的床四條戒。所附加這四條戒的業不一定會導致投生惡趣。

【133】須陀洹（sotāpanna）、斯陀含（sakadāgāmi）等在家聖者可以與自己配偶有合法的性關係，可以過午食、唱歌、跳舞等，以及睡在高大豪華的床。但由於他們如此做時，是以邪見不相應心（diṭṭhi-vippayutta citta），因此他們的業不會導致投生惡趣。

但凡夫就可能以邪見相應心（diṭṭhi-sampayutta）或邪見不相應心（diṭṭhi-vippayutta）來做這些事，因此這些業可能會也可能不會導致投生惡趣。因此所附加的離非梵行、離非時食、離歌舞觀聽等、離坐臥高大豪華的床這四條戒，應稱為作持戒。

當有人皈依了佛法僧三寶並嚴持五戒，他即是佛陀的在家弟子——近事男（upāsaka）。如果他更進一

步受持八戒，那其目的即是以更高層次的精進來修梵行。但佛陀並未曾說過持守八戒能使人免於墮入惡趣，也沒說只持守五戒不足以保護人們不墮惡趣的。

因此，在這個意義上，八戒的四條附加戒應視為屬於作持戒。但佛陀是嚴禁比丘違犯這四條戒的。因此對於比丘而言，戒除這些行為必定屬於止持戒。

值得特別思考的要點

如果只是粗略地讀過上述作持戒與止持戒之間的差別，或只是粗淺地思考諸如毘舍佉（Visākhā）等聖弟子從事合法的性關係、午後食、【134】跳舞、唱歌、奏樂等，以及睡在高大豪華的床等行為，可能使人導致錯誤的觀念，容易使人生起認為所有這些行為是沒有過錯、無可指責的邪見。接著使他容易沉迷其中，並使他的邪見（micchā-ditṭhi）越陷越深。避免落入這種錯誤的觀念，是很重要的。

由於殺生、偷盜、欲邪行、妄語與飲酒的不善業，必定會導致投生惡趣，沒有人能夠逃脫這種不幸的結果。這就是聖者們即使受到生命威脅，也不會造作這種業的原因。他們寧願犧牲生命，也不願去做這些行為，因為他們已經經由道智根除了會做這些不善業的潛伏性煩惱（anusaya, 隨眠）。不能只因為如須陀洹、斯陀含、阿那含聖者也會像凡夫一般從事過午食等，就不正確地說，他們都以同樣的心態來做這些行

為。

聖者對欲樂所緣的看法與凡夫不同，他們享受欲樂的方式也與凡夫有別。

《增支部註》²⁷³提到聖者對欲樂所緣的態度，就好像一個潔淨的婆羅門在被狂象追逐時，非常不情願地躲在厭惡的糞坑裡。在被欲愛困擾時，還未以道智斷除欲貪煩惱的須陀洹或斯陀含，會以邪見不相應心來享受欲樂，只是為了緩和、平息煩惱之火。【135】

這個解釋值得仔細地思考。在引如毘舍佉等聖者為例時，凡夫可能會錯誤地說，這些聖者享受欲樂的方式與他們完全相同。就如《增支部註》所指出的，聖者以邪見不相應心享受欲樂，只是為了平息還未被道智斷除的欲貪煩惱之火，而凡夫通常是以邪見相應心來享受欲樂的。

總而言之，人們在與自己的配偶有性關係、過午食、歌舞觀聽等、睡高大豪華的床等時，可能會以導致投生惡趣的邪見相應心來進行，也可能以不會導致投生惡趣的邪見不相應心來進行。因此，戒除這四種（可能不會導致投生惡趣的）行為，應屬於作持戒，而不是止持戒。

把八戒分為四條作持戒和四條止持戒的分法，只可用在受戒時每條戒個別分開來受的方式。如果把八戒作為整體來受戒，說：「我受持八戒」，那只能算是受持作持戒，因為八戒是人們可以受持，也可以不

²⁷³ A.i.p.28; AA.i.p.353.——中編按

受持的戒。

至於五戒，無論把五戒作為整體或個別的戒來受持，必定屬於受持止持戒。（對於止持戒與作持戒，在雜集一章有更深入的討論。）

在這兩種戒中，只有具備了信與精進才能成就作持戒。信是相信【136】持戒的善業將會帶來善報；精進則是以他的信為基礎，毫不鬆懈地努力持戒。

要成就止持戒無需特別的精進，只需要信即可。純粹以信來戒除佛陀所說的不善業，就足以成就止持戒了。

2. 等正行戒與活命八戒

等正行戒（*ābhisamācārika sīla*）與活命八戒（*ājīvatṭhamaka sīla*）：

等正行戒（*ābhisamācārika sīla*）是指促進善行以及除了活命八戒之外的所有戒。為了體證道果而教導所有形式的戒行，都屬於等正行戒的範圍。

由於它是構成道支的初梵行，並以正命構成了這組八戒，因此活命八戒也稱為初梵行戒

（*ādibrahmacariyaka sīla*）。活命八戒（*ājīvatṭhamaka sīla*，以正命為第八的戒）包括離殺生、偷盜、欲邪行的三善身業，離妄語、離間語、粗惡語、雜穢語的四善語業，以及離邪命。

《清淨道論》²⁷⁴說活命八戒也可稱為初梵行戒，因為它包括了修習聖道最初階段所應當奉行的戒。

這註釋書²⁷⁵的解釋，許多人可能會誤解，只有活命八戒才是為了體證聖道首先應受持的戒。甚至有些人認為，現今通常所受持的五戒、八戒與十戒

【137】，並不是為了體證聖道首先應受持的戒。

另一方面，有些人則說，他們甚至不曾聽過這種陌生的活命八戒，不可能佛陀親自教導的，可能是後人添加沒有特別價值的戒。

事實上，活命八戒必定是佛陀親自教導的。《清淨道論》引用《中部·後五十·第五品·大六處經》（Mahāsaḷāyatanikasutta）²⁷⁶的“pubbeva kho panassa kāyakammaṃ vacīkammaṃ ājīvo suparisuddho hoti”（他的身業、語業、活命先前已極清淨）來證明佛陀曾教導過以正命為第八的活命八戒。

佛陀在被黑暗及惡勢力籠罩的時期出現世間，當時人們沉淪、沒有戒行，沉湎在不善的身語意業中。為了經由戒行教導這些未受教化的眾生一些溫和的文明，佛陀在許多組戒中，選了一組最適合他們粗野之心的戒。於是佛陀在最初階段教導他們受持活命八戒。當以活命八戒去除這些眾生較粗的惡習後，佛陀就不再採用它，改為致力於教導他們進一步教化的五

²⁷⁴ Vism.i,p.12.——中編按

²⁷⁵ 「這註釋書」是指《清淨道論》。根據上座部佛教的傳統，《清淨道論》是經藏的註釋書。——中編按

²⁷⁶ M.iii,p.337.——中編按

戒和八戒。

當人們的戒已經清淨到某個程度時，佛陀就把活命八戒放在一旁。後來，從佛陀時代直到現今的導師們不太注重活命八戒，在家居士也沒有特別去受持（因為活命八戒當初只是用來教化戒德卑微的人而已）。

在此出現一個問題：既然活命八戒構成聖道最初的修行，而且用於佛陀剛出現世間的時期，現在受持不是更適合嗎？

「為了聖道最初的修行」這一詞，只適用於最初沒有戒律的階段，人們受持活命八戒以作為證得聖道的基礎。對於那些剛捨棄邪見並開始接受佛法的人，當然應該先受持活命八戒來淨化自己，但當他們早已受到持戒的良好訓練深信佛法時，就不應該再稱它為「為了聖道最初的修行」了。

即使是佛教徒的孩子，父母早已教導他們明白殺生等嚴重惡行的可怕後果，進而戒除去違犯這些惡行。所以當他們長大開始持戒時，就不需要受持活命八戒了。他們應該從五戒、八戒到十戒逐漸地提昇自己的戒學。

換句話說，只有那些沉湎在沒有戒行中的人才需要受持活命八戒，以去除他們的惡習。但對於那些在佛教家庭受到良好教育長大的孩子們，顯然他們已經擁有一定程度的戒行，因此並沒有受持活命八戒的特別需要。上面所說的適用於佛陀教法廣泛弘傳的今

天。

雖然在佛教的環境中長大，也被教導戒除粗顯的惡行，但假如自認戒行不足，而且【139】已犯了所有嚴重的戒，那他就別無選擇，只好受持活命八戒來作為修習聖道的最初階段淨化。

如果有人指出，在受持此活命八戒時，持戒者既不需要戒除飲酒及服食麻醉物品，也不需要禁止歌舞觀聽取樂，認為是容易持守又不難防護，而且又是體證道果的基礎，對於那些不喜歡受限制的人而言，活命八戒是很有吸引力的。

尋找容易致富的捷徑是人性的弱點。人們忘記或無視於即使勤奮地努力工作，也不一定能實現發財夢的事實。其中有許多人成了自稱擁有神奇魔力可使人致富之欺詐惡棍的受害者。為了尋找容易致富的捷徑，人們變成貪婪的受害者。

就像世俗事務中有欺詐者一般，宗教上也有欺世盜名之徒，尤其是以不易體證的道果來欺騙世人。由於傾向於尋求捷徑，許多人喜歡追隨自稱證悟的導師欺騙性的教法。他們保證依照他們的方法來修習，就能在七天之內證得須陀洹；假如有足夠慧根，就可證得斯陀含。在修完七天的課程後，這些導師就虛假地宣布他的弟子們已經證得須陀洹或斯陀含了，使他們對這些虛幻的成就感到歡喜。由於誤信這些導師，他們遭受巨大的損失。

在此我們想勸告幾句：如果銅可以經由【140】煉

金術變成黃金，那它是把原來的銅變成擁有與其本質大不相同的黃金；同樣地，已經證得初道與初果的須陀洹聖者與凡夫之間，是很容易從他們身語意的舉止行為來辨認的。與其輕易地相信這些導師宣布自己已經證得須陀洹或斯陀含的境界，他應該經由自我省察來檢驗自己真正的性格，看看自己是否已經變得更好，在這七天的修行當中，是否真正受益。只有如此自我評估，才能避免被可疑宗教導師的誤導。

因此在持戒或其他修行上，並沒有到達自己珍貴目的的捷徑或易行道。沉迷於飲酒的人，即使要持好五戒都不容易，更別說如八戒等更高層次的修行了。

活命八戒以外的戒都屬於等正行戒（意思是促進善行的戒）。即使是五戒，也被視為勝於活命八戒的。

有人可能會質疑說：「五戒只有四種離語惡行中的離妄語一種，怎麼會比戒除所有（離妄語、離間語、粗惡語、雜穢語）四種離語惡行的活命八戒還殊勝呢？」

答案在於，其實在四種語惡行戒中，妄語是違犯所有語惡行戒的根本。佛陀開示說，對於一個故意妄語者，沒有什麼惡事是他不能做的。²⁷⁷而能戒除妄語的人，就能很容易地持好其餘的戒了。【141】不會說

²⁷⁷ “Evameva kho, rāhula, yassa kassaci sampajānamusāvāde natthi lajjā, nāhaṃ tassa kiñci pāpaṃ akaraṇīyanti vadāmi.”（同樣地，羅睺羅，對於無恥的故意妄語者，我說沒有什麼惡事是他不能做的。）M.ii.p.78.——中編按

謊的人，怎麼會沉湎於離間語、粗惡語與雜穢語之中呢？這就是為何只有作為主要語惡行戒的不妄語戒列入五戒的緣故。所以五戒勝於活命八戒是毫無疑問的。

再者，有人可能會問說：「由於活命八戒包括了五戒所沒有的離邪命戒，所以必然應視為比五戒還殊勝。」

這個問題的簡要答案為：對於受持五戒者並不需要特別努力去戒除邪命。畢竟邪命是指經由殺生、偷盜或妄語等不正當的方式來謀生的。經由嚴持五戒，持戒者能自動地避免殺生、偷盜和妄語等不善業。因此活命八戒所附加的離邪命，不足以證明勝於五戒的理由。以上討論只適用於在家居士。

對於佛陀為僧團成員所制定的戒規，在《律藏》（Vinaya Piṭaka）中闡述的稱為學處（sikkhāpada）。依它們的性質，所犯的罪可分為七類，即：

- （1）他勝（pārājika, 波羅夷）；
- （2）僧初餘（saṅghādisesa, 僧初殘）；
- （3）粗罪（thullaccaya, 偷蘭遮）；
- （4）心墮（pācittiya, 波逸提）；
- （5）悔過（pāṭidesanīya）；
- （6）惡作（dukkata, 突吉羅）；
- （7）惡說（dubbhāsita）。

他勝罪和僧初餘罪屬於重罪（garukāpatti）；其餘五種則屬於輕罪（lahukāpatti）。【142】

比丘們所持守以避免違犯輕罪的戒為等正行戒；而他們所持守以避免違犯重罪的戒則是初梵行戒。

在五卷《律藏》中，第一卷《他勝》（Pārājika pāli, 他勝巴利）與第二卷《心墮》（Pācittiya pāli, 心墮巴利）也稱為《兩部分別》（Ubhato vibhaṅga），是論及屬於初梵行的戒；第三卷《大品》（Mahā vagga pāli, 大品巴利）與第四卷《小品》（Cūḷa vagga pāli, 小品巴利）合稱為《犍度品》（Khandhaka vagga），則是解釋等正行戒。（第五卷《附隨》（Parivāra）是前四卷的摘要與戒條分類。）

（比丘唯有在完全地持守等正行戒之後，才能成就初梵行戒。當比丘對於即使微細的輕罪也能嚴持不犯時，更不用說他會非常小心地不去違犯重罪了。）

3. 離戒與非離戒

離戒（virati sīla）與非離戒（avirati sīla）：

（1）離戒是指三種離心所，即：正語、正業與正命，在「什麼是戒？」的標題下已經解釋過了（請見原文第 117 頁）。

（2）非離戒是指除了三種離心所之外，其他諸如思等與戒有關的各種心所。

4.依止戒與不依止戒

依止戒（*nissita sīla*）與不依止戒（*anissita sīla*）：【143】

（1）依止戒是基於渴愛或邪見而持的戒。當有人持戒是為了來世投生在富裕的善趣時，他的戒稱為渴愛依止戒。以錯誤的信念來持戒或奉行儀式（例如模仿牛或狗），認為它們有助於淨化內心，稱為邪見依止戒。

（信奉佛教者不大可能會從事邪見依止戒，但他們應該保護自己不要從事有可能會做的渴愛依止戒。）

（2）不依止戒是不基於渴愛或邪見，而是以培育聖行為唯一目標所持的戒。這是指修世間戒作為出世間戒的先決條件。

5.時限戒與終生戒

時限戒（*kālapariyanta sīla*）與終生戒（*āpāṇakoṭika sīla*）：

（1）時限戒是指在一段限定期間受持的戒。

（2）終生戒是指盡其一生受持的戒。

在解釋時限戒時，《清淨道論》²⁷⁸只是以一般的方式提到「作了時間限定所受持的戒（*kālaparicchedaṃ katvā samādinnaṃ sīlaṃ*）。」但其

²⁷⁸ Vism.i,p.12.—中編按

《復註》²⁷⁹則更明確地說明時限：整天或整夜等（*kālaparicchedaṃ katvāti* “*imañca rattim, imañca diva*”*ntiādīnā viya kālavasena paricchedaṃ katvā.*）。

現今許多人受戒時並沒有提到時限，所以視為屬於終生戒。但由於其原意只想受持某條戒一天【144】或一段限定期間，因此這當然屬於時限戒。就如上面註釋書與復註所提到的受戒方式，要求人們在受時限戒時，應該說出他要受持的確切期間。但不這麼做也沒有過失，仍然是時限戒。

雖然沒有說出原意，但一般上把它認定為一天、一夜，或一天一夜。但根據《無礙解道註》²⁸⁰的說法，不必完全如此，人們可以只持守一坐次的時間。例如在家居士邀請比丘來到他家，皈依了三寶後，只在供養比丘的期間持戒。他們可以只在布施儀式的期間持戒，也可以在暫住寺院的一兩天或更久的期間受持戒。這些都是持守短暫的時限戒。

根據這部註釋書，即使只持守很短時間的戒，也是有益的。因此導師們解釋鼓勵不習慣不吃晚餐的孩子們，只在布薩（*uposatha*）日的整個早上受持八戒

²⁷⁹ “*Kālaparicchedaṃ katvāti* ‘*imañca rattim, imañca diva*’*ntiādīnā* (a. ni. 8.41) *viya kālavasena paricchedaṃ katvā.*”

（「作了時間限定」：以如「這日與這夜」等作了時間的限定後。）*VismT.i.p.33.*「這日與這夜」是引自《增支部·八集·布薩品·布薩略經》（*Saṅkhittūposathasuttaṃ*）的經文。*A.iii.p.79.*

——中編按

²⁸⁰ *PsA.i.p.188.*——中編按

是十分恰當的。無論持守的時間有多短，人們持戒的善業一定是有功德的。

《餓鬼事·小品》(Peta Vatthu, Cūḷa Vagga)²⁸¹的兩個故事說明了這一點。在佛陀時代，王舍城有一個獵人日夜都以殺鹿為生。他有一個朋友是皈依三寶的佛弟子，這個朋友勸獵人戒除殺動物的惡業，但他對朋友的勸告充耳不聞。這位朋友並不感到氣餒，建議獵人至少在晚上戒除殺生，並修習持戒的善業。最後獵人【145】屈服於朋友不斷的勸導，捨棄夜間殺生的所有準備工作，並用來持戒。

獵人死後投生為王舍城附近的宮殿餓鬼(vemānika peta)，白天遭受巨大的痛苦，但晚上卻過著快樂的生活，可盡情地享受五欲之樂。

那蘭陀(Nārada)長老在旅途中遇到這個餓鬼，問他在過去世造了什麼善業。那個餓鬼述說他前世是以打獵為生的獵人，又提到他那位皈依三寶的朋友是如何勸他捨棄邪命的，起初他拒絕朋友的好意勸告，但最後不大情願地接受勸告，不在晚上殺生，而是致力於持戒的善行。由於白天所造的殘酷惡業，使他白天遭受巨大的痛苦，但晚上卻過著天神般快樂的生活。

第二個餓鬼的故事與上述類似。(但它是關於一個富翁日夜以打獵為樂，而不是為了謀生。起初他也

²⁸¹ Pev.p.176; PevA.p.189.—中編按

不理會朋友為他利益著想的善意勸告，最後被一位到他朋友家托鉢集食的阿羅漢說服，那位阿羅漢教導他至少在晚上持戒修善，不要日夜都在打獵取樂。死後他與前一個故事的獵人遭受同樣的後果。) ²⁸²

我們從這兩個故事得知，即使只在晚上短暫地從事善行，也會獲得善報的。因此無論時間多麼短暫，我們都應該努力好好地持戒。

6. 有限制戒與無限制戒

有限制戒 (sapariyanta sīla) 與無限制戒 (apariyanta sīla) : 【146】

(1) 有限制戒是指在持守的規定時間之前，由於某種原因而終止持戒，例如被人以提供錢財或僕人的誘惑或哄騙而破戒，或被人以自己或親人的生命或肢體來威脅而破戒。對於這種戒，應該注意的是，雖然被外來因素干擾而終止，但所持的戒還是有功德的，先前所持的戒，不會因為中止而沒有結果。

(2) 無限制戒是指能持守到所規定的完整時間，不會因任何外來因素的影響而中止。

²⁸² Pev.p.177; PevA.p.192.—中編按

7. 世間戒與出世間戒

世間戒 (lokiya sīla) 與出世間戒 (lokuttara sīla) ：

(1) 世間戒是指受制於 (或伴隨) 欲愛、有愛、邪見、無明諸漏 (āsava) 煩惱的戒。

(2) 出世間戒是指不受制於 (或伴隨) 諸漏煩惱的戒。

世間戒有助於投生善趣 (為人或天神)，而且也是解脫生死輪迴的先決條件。出世間戒導致解脫生死輪迴，也是觀察智 (paccavekkhaṇa ñāṇa) 的一個觀照所緣。

(戒種類的二法已結束。) 【147】

(二) 戒種類的三法

1. 下等戒、中等戒、上等戒

下等戒 (hīna sīla, 低劣戒)、中等戒 (majjhima sīla)、上等戒 (paṇīta sīla, 殊勝戒) ：

(1) 當欲 (chanda)、精進 (vīriya)、心 (citta)、觀 (vīmaṃsā) 四種因素低劣時，所持的戒是下等戒；當它們是中等時，所持的戒是中等戒；當它們是殊勝時，所持的戒則是上等戒。

(2) 當為了名聲而持戒時，是下等戒。這樣的持戒是虛偽的，只是一個虛有虔敬的外表，並沒有真正

修善業的清淨思，因此它是下等的。

為了投生善趣而持戒必定含有一定程度的貪欲，但它是一種希望自己所做的善業有善報的善願，而且伴有思與信，因此它比為了名聲而持戒更聖潔。另一方面，由於它的動機被希求善報所雜染，因此不歸為上等，只是中等而已。

持戒不是為了名聲，也不是希望自己的善業得到善報，而是由於瞭解持戒是一種清淨的聖行，而且了知自己確實應當修習這些戒行，僅僅為了聖性而持戒稱為上等戒。只有這種具備清淨善思、不與貪相應的【148】上等戒，才是真正的持戒波羅蜜。

（當菩薩過去投生為瞻波龍王（Campeyya Nāga）和廣授龍王（Bhūridatta Nāga）這兩世時，他無法修上等戒，而是持戒只希望投生為人。在這個含義上，他所持的戒為中等的。然而由於他即使犧牲生命也不願破戒，因此他所做的努力可視為在修習持戒波羅蜜。）

再者，（3）當戒被自讚與貶他的不善心念所雜染，例如想：「我是具戒者，其他人沒有戒行，不及我」，是下等戒；沒有被這些煩腦雜染的世間戒，為中等戒；完全沒有雜染而且與出世間道果相應的戒，則是上等戒。

再者，（4）為了投生快樂的善趣而持的戒，為下等

戒；為了自己解脫生死輪迴之苦而持的戒，為中等戒，例如未來普通佛弟子或未來獨覺佛所持的戒；菩薩們為了使一切眾生解脫生死輪迴而持的戒，為上等戒，而且也是持戒波羅蜜。（這個註釋書的說明是指最殊勝的戒。但這並不是指【149】唯有菩薩所持的戒才是波羅蜜，雖然獨覺佛與佛弟子的戒並不是最殊勝的，但也應該算是持戒波羅蜜。）

2.我增上戒、世間增上戒、法增上戒

我增上戒（attādhīpateyya sīla）、世間增上戒（lokādhīpateyya sīla）、法增上戒（dhammādhīpateyya sīla）：

（1）我增上戒是指出於自我尊重和經由捨棄不當、無益使自心感到滿足而持的戒。

（2）世間增上戒是指為了尊重世間，以及避免他人指責而持的戒。

（3）法增上戒是指為了恭敬殊勝的佛陀教法而持的戒。修此戒者相信佛陀所開示的道、果與涅槃教法是真正指出解脫生死輪迴之道，而且持戒是恭敬法、尊敬法的最佳方式。

3.執取戒、不執取戒、安息戒

執取戒（parāmatṭha sīla）、不執取戒

（aparāmatṭha sīla）、安息戒（paṭippassaddha sīla）：

（1）執取戒與依止戒一樣（戒種類二法的第四類），是執持渴愛或邪見而持的戒。由於渴愛，持戒者【150】對自己的戒行將帶來他所渴望的善趣果報而感到高興，並認為勝過一切。由於邪見，他執持自己的戒為「我、靈魂或實體」。在任何一種情況下，其戒都屬於執取戒。

（即使在持戒之時，渴愛與邪見之火也燃燒著戒。渴愛與邪見之火並非只在享受欲樂時才燃燒，即使在布施與持戒時也是如此。只有修善達到禪修的境界，才能免於這些火的蹂躪。經由修習觀禪修到了知此身無我、沒有個人，只是名色法而已，禪修者就能擺脫有身見（sakkāya diṭṭhi）之火。）

（2）不執取戒是那些已皈依三寶，並為了體證道果而開始修習八聖道支的良善凡夫（kalyāṇa puthujjana）所持的戒。這也是有學（sekkha）聖者的戒。有學聖者是指由修習八聖道支，已經證得四種聖道或前三種聖果之一，但還需要為證得最終的阿羅漢果而努力。

（3）安息戒是指與證得（須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢）四果相應，而變得寂靜的戒。

4.清淨戒、不清淨戒、有疑戒

清淨戒（visuddha sīla）、不清淨戒（avisuddha

sīla)、有疑戒 (vematika sīla)：【151】

(1) 清淨戒是指比丘不曾犯罪，或犯罪後已經懺悔的戒。

(2) 不清淨戒是指比丘犯了罪，並在犯罪後尚未懺悔的戒。

(3) 有疑戒是指比丘對所接受的肉有所懷疑（到底是不允許的熊肉，還是允許的豬肉²⁸³），或對所犯的罪有所懷疑（到底是犯了心墮罪，還是惡作罪），或者懷疑他所做的行為是否構成犯罪的戒。

（致力於禪修的比丘，假如戒不清淨，應該努力使他的戒清淨。如果他犯了輕罪（例如九十二心墮罪之一），應該向一位比丘懺悔，如此他的戒即清淨。如果他犯了重罪（即十三僧初餘罪之一），應該前往僧團那裡懺悔他的罪。然後依照僧團指示，首先他應該奉行別住²⁸⁴的懲罰，接著再進行摩那埵 (mānatta)²⁸⁵的懲罰（最後在滿二十位比丘的僧團中出罪）。唯有這樣，他的戒才能清淨，而且他才適合禪修。假如他對所接受的食物或所做的任何行為有所懷疑，應該細心地審察它們，或者請教精通戒律的律學導師，

²⁸³ 佛陀在《律藏》規定有十種肉比丘不得食用，又稱為不允許的肉 (akappiya maṃsa)。Vin.iii,pp.310~4。——中編按

²⁸⁴ 別住 (parivāsa)：是指對僧初餘罪的一種懲罰，犯戒者將依照他故意隱瞞該罪的天數，實行與其他僧團成員隔離。在別住結束後，他需要再進行摩那埵 (mānatta) 的懲罰。

²⁸⁵ 摩那埵 (mānatta)：是指經由六天的懲罰使僧團滿意，接著他必須請求僧團給予出罪，使他恢復清淨比丘的身分。

如此才能去除他的疑慮，並清淨其戒。）

【152】

5.有學戒、無學戒、非學非無學戒

有學戒（sekkha sīla）、無學戒（asekkha sīla）、非學非無學戒（nevasekkhanāsekkha sīla）：

（1）有學戒是還需要修學者所持的戒。這是指已證得四道和前三果者²⁸⁶所相應的戒。

（2）無學戒是不需要再修學者所持的戒。這是指已證得阿羅漢果者所相應的戒。

（3）不屬於有學戒與無學戒的世間戒為非學非無學戒。這是既非有學聖者也非無學聖者所持的戒，也就是凡夫所持的戒。

（戒種類的三法已結束。）

（三）戒種類的四法

1.退分戒、住分戒、勝分戒、抉擇分戒

退分戒（hānabhāgiya sīla）、住分戒（ṭhitibhāgiya sīla）、勝分戒（visesabhāgiya sīla）、抉擇分戒（nibbedhabhāgiya Sīla）：

（1）必定會退滅的戒，稱為退分戒。（有比丘只

²⁸⁶ 有學（sekkha）是指七類聖者，即：須陀洹道、須陀洹果、斯陀含道、斯陀含果、阿那含道、阿那含果及阿羅漢道。——中編按

親近沒有戒行者，不親近持戒者；他不知道或看不出犯罪的過失；他經常懷有邪【153】思惟，而且不守護諸根。如此比丘的戒不會增長，只會日漸退減。）

(2) 保持停留不前的戒，稱為住分戒。（有比丘滿足於現前戒的成就，不願進一步禪修來提昇自己；他相當滿足僅有的戒，不為更高的境界而努力；他的戒既沒有增長，也沒有退減，只停在現狀。）

(3) 將獲得殊勝的戒，稱為勝分戒。（有比丘在建立起戒後，不滿足於只擁有戒，而是為了定力而努力。這種比丘的戒稱為勝分戒，或將獲得定力殊勝利益的戒。）

(4) 能通達並去除煩惱黑暗的戒，為抉擇分戒。（有比丘不滿足於只擁有戒，而是努力修習觀禪，以獲得厭離生死輪迴之苦的強力觀智。這種比丘的戒是以道果來通達，並去除煩惱黑暗。）

2.比丘戒、比丘尼戒、未具足戒、在家戒

比丘戒（bhikkhu sīla）、比丘尼戒（bhikkhunī sīla）、未具足戒（anupasampanna sīla）、在家戒（gahatṭha sīla）：

(1) 世尊為比丘制定的戒，以及雖然為比丘尼制定，但比丘也應該遵守的戒，稱為比丘戒。【154】

(2) 世尊為比丘尼制定的戒，以及雖然為比丘制定，但比丘尼也應該遵守的戒，稱為比丘尼戒。

(3) 沙彌 (sāmaṇera) 與沙彌尼 (sāmaṇerī) 所持的十戒，稱為未具足戒。(非比丘稱為未受具足戒者。根據這個定義，雖然在家居士也是未具足者，但由於把他們分開歸於「在家」裡，因此不包括在此。註釋師只把沙彌與沙彌尼視為未受具足戒者。此外，還有另一種稱為「正學女 (sikkhamānā)」的人。由於正學女是正在接受特別訓練以成為比丘尼的年長沙彌尼，因此這裡沒有特別提到，而是把她們視為沙彌尼。)

(4) 在家居士所持的戒，為在家戒。

關於在家戒，《清淨道論》說：

「近事男和近事女的常戒是五戒 (pañcasikkhāpadāni, 五學處)，有能力 (ussāha) 則持十戒，以布薩支則為八戒，這是在家戒。²⁸⁷」

對於《清淨道論》的巴利“sati vā ussāhe” (有能力) 一詞的含義，有不同的看法。

有些導師認為，不僅五戒，而且十戒也應該作為常戒來受持。他們錯誤地把只屬於五戒的「常戒」，運用在十戒上。【155】

根據這些導師的觀點，「受持五戒不必考慮持戒者是否有能力，他們應該永遠持守五戒。關於十戒，雖然鼓勵應該作為常戒來受持，但只有有能力的人才能受持。有能力是指，有能力捨棄自己的金銀財寶不

²⁸⁷ “Upāsaka upāsikānaṃ niccasīlavasena pañcasikkhāpadāni, sati vā ussāhe dasa, uposathaṅgavasena aṭṭhā’ti idaṃ gahaṭṭha-sīlaṃ.” Vism.i,p.15.—中編按

再執著它們。如此捨棄錢財後，他應該終生受持十戒，而不是幾天或幾個月而已。如果他想只在持戒期間不碰金銀，過後再使用它們，那他應該完全不要受持十戒。」

又有一些人錯誤地認為說：「人們很難捨棄自己所擁有的金銀財寶，因此在家居士不適合受持十戒。」而且根據《清淨道論大復註》（*Visuddhimagga Mahāṭīkā*）²⁸⁸，「十（*dasa*）」應視為沙彌十戒來受持。復註進一步解釋說，戒在此是指猶如陶師

（*Ghaṭikāra*）及其他人所持的戒一般。復註的這個解釋，使那些原本已經有錯誤觀念的人更加混淆。他們的觀點偏激到認為，只戒除獲取及接受新的錢財是不夠的，而是應該像《中部·中五十·王品·陶師經》（*Ghaṭikāra Sutta*）²⁸⁹中的陶師一般，捨棄所有已經擁有的錢財，並終生戒除使用金銀。當人們在這方面能做到像陶師一般時，才能完全持好十戒。如此他們是誇大其詞了。

澄清：

他們的觀點是，只有在能「捨棄自己的金銀財寶不再執著它們」才可以受持十戒。這個錯誤的看法源自於對十戒的金銀學處（*jātarūpa sikkhāpada*）的誤解。根據這個解釋，唯有當人們能捨棄自己所有的錢

²⁸⁸ 原文為：“*Dasāti sāmaṇerehi rakkhitabbasīlamāha ghaṭikārādīnaṃ viya.*”（「十」是指沙彌應守護的戒而說的，就如陶師等一般。）*VismT.i.p.36.*——中編按

²⁸⁹ *M.ii.p.236.*——中編按

財不再有【156】任何執著時，他們才可以完全地受持十戒。陶師是一位阿那含聖者，已經捨棄他的所有財產，不再有任何執著。現今，在家居士雖然在受持十戒的當天沒有獲得新的錢財，但他們在家裡及其他地方儲存著先前所賺取的錢財，因此已經違犯金銀學處了。所以他們不應該受持十戒，除非能捨棄自己所有的錢財，不再執著它們。否則，即使他們受了十戒，也無法持得清淨。

這些導師的解釋是站不住腳的，因為關於捉持與擁有金錢方面，比丘的金銀學處（rūpiya sikkhāpada）是比在家眾居士的金銀學處更微細、更殊勝的。根據該學處，比丘不應接受金錢，也不得使他人為自己接受金錢。在沒有人接受的情況下，如果有人把金錢放在他附近，他不應該保持沉默，而是應該拒絕說：

「比丘是不允許接受金銀的，我們不要它。」如果他沒有拒絕，那他就犯了罪，而且該金錢也應當捨棄。這是世尊所制定的戒規。

假設有施主前來，想要布施比丘金錢，於是把金錢放在比丘附近說：「這是要給您的（tuyhidam hotu，願這是您的）。」即使比丘按照戒律拒絕說：「這是不允許的。」那位施主認為：「我已經把金錢布施給您們了！」就離開。假如有另一位居士前來，並問說：「尊者，這是什麼？」這位比丘可以把所發生的事告訴他。如果那位居士說：「尊者，我將保護它，請指示我一個安全的地方！」這位比丘甚至可以帶那

位居士到寺院的七樓，然後說：「這裡就是安全的地方。」但不可以說：「把它放在這裡。」當那位居士把金錢放在比丘指示的安全地方後離去，這位比丘可以把門關上，小心地看管。註釋書在解釋金銀學處時明確地說，那位比丘這樣做，並沒有犯任何戒²⁹⁰。

【157】

如果受持金銀學處的在家居士不允許擁有金銀，是不可能允許受持更微細、更殊勝戒的比丘看管金銀的。因此應該注意的是，如果比丘這麼做並沒有罪，那受持金銀學處的在家居士把錢財收藏在安全的地方，是不影響持戒的。

《清淨道論大復註》引述陶師的例子，並沒有傳達「只有在家居士能像陶師一般捨棄自己所有錢財，不再有任何執著時，才可受持十戒」的意思。其實引述陶師這位優秀持十戒者的例子，只是為了勸告人們不要滿足於自己平庸地受持十戒，應該效法陶師榜樣，致力於持更高層次的戒。即使他們無法做到像陶師那樣，但引述可以鼓勵他們儘可能效法陶師。

《清淨道論大復註》的作者護法長老（Ācariya Dhammapāla Thera），在他所著的《如是語註》對這點作出權威性的註釋：“**sīlamayanti nicasīla-uposathaniyamādivasena pañca, aṭṭha, dasa vā sīlāni samādiyantassa.**”（「戒所成」：由常戒、布薩、非常

²⁹⁰ VinA.ii,p.270.——中編按

態等而受持五、八或十戒。) ²⁹¹

這部註釋書提到三種戒，即：a.作為常戒（*nicca sīla*）受持的五戒；b.在布薩日受持的八戒（*uposatha sīla*,布薩戒）；c.偶爾（*niyama*,非常態；特定；決定）受持的十戒。根據這部註釋書，十戒並不是永久性受持，而是偶爾受持是很清楚的。

再者，在《相應部·有偈品（*Sagāthāvagga*）·帝釋相應》（*Sakka Saṃyutta*）²⁹²有以下的記載。從前，帝釋天王從最勝殿（*Vejayanta*）下來，要前往花園，在登上馬車前，他合掌向八方禮敬。當時瑪搭利（*Mātali*）天神問他說：「大王，您是在向誰禮敬呢？」【158】

帝釋天王說：²⁹³

“*Ye gahaṭṭhā puññakarā, sīlavanto upāsakā;*
Dhammena dāraṃ posenti, te namassāmi mātali”ti.

「居家修福者，具戒近事男，

如法養妻兒，瑪搭利，我禮敬他們。」

（瑪搭利，對於那些修福業，也具備戒德，皈依了佛法僧三寶，如法地贍養妻子與子女的人，我禮敬

²⁹¹ Itv.p.194.——中編按

²⁹² S.i.p.236.——中編按

²⁹³ 帝釋天王回答的第一首偈頌為：

“*Ahañca sīlasampanne, cirarattasamāhite;*
Sammāpabbajite vande, brahmacariyaparāyane.”

「我禮具戒者，長夜得定者，

正確出家者，梵行歸趣者。」——中編按

他們。)

註釋師在解釋帝釋天王回答的「持戒 (sīlavanto, 具戒)」一詞時，如此說：「『具戒者

(sīlavanto)』：是指 (已皈依三寶的) 近事男住立於具有五戒和十戒 (sīlavantoti upāsakatte patitṭhāya pañcahihi dasahihi sīlehi samannāgatā.)²⁹⁴。」(根據這部註釋書，帝釋天王所禮敬的人是受持五戒和十戒的在家居士是很清楚的。)

在《相應部復註》也如此解釋：「應把五戒視為常戒，把十戒視為非常態〔偶爾〕戒 (niccasīlavasena pañcahi, niyamasīlavasena dasahi.)²⁹⁵。」

偶爾戒 (niyama sīla)

在《摩竭陀辭典》(Magadha Dictionary) 的第 444 偈，簡要地解釋偶爾戒 (niyama sīla, 非常態戒) 的含義為：「必須永久受持的戒，為雅馬戒 (yama sīla, 常態戒)。並非永久受持只是偶爾為之的戒，稱為偶爾戒 (niyama sīla)。」雅馬戒和偶爾戒的用法源自於婆羅門教。(不傷害、不妄語、不偷盜、不邪淫、不接受施捨食物，這五條是必須永久受持的雅馬戒。清淨、容易滿足、修苦行、誦吠陀、觀想梵天，這五條是應該偶爾受持的偶爾戒。)(《不死寶庫婆

²⁹⁴ SA.i,p.322.——中編按

²⁹⁵ ST.i,p.341.——中編按

羅門品》（Amarakosa Brāhmaṇa Vagga）第 49 偈）

【159】

根據《相應部》及其註釋書，即使是以正命來養家的人也可以受持十戒是很明確的。因此「只有能像陶師一樣捨棄自己所有錢財，不再有任何執著的人，才可受持十戒」的觀點是不正確的，只是誇大其詞罷了。

此外，在《本生經·八十集·大鵝本生經》

（Mahāhaṃsa Jātaka）²⁹⁶提到國王的十種責任（dasa rājadhammā, 十王法），註釋書說「戒」是指五戒與十戒。因此很明顯地，國王也有持守十戒的責任。如果堅持地認為「只有當他們能永久受持時才可受持十戒」，那擁有王后、妃子、宮女及金銀財寶的國王，由於非梵行（abrahmacariya）與金銀學處就不能受持十戒了。如果國王不可能受持，那註釋師就不會把十戒包括在其解釋國王十種責任的戒裡了。由於註釋師在解釋時確實有提到，因此十戒並不是常戒，而是在人們有能力時受持的戒。

此外，《小誦經註》在解釋十學處如何演變為八戒時說：「在這（十學處）²⁹⁷中，前二（殺生和不與

²⁹⁶ J.ii,p.97; JA.v,p.403.—中編按

²⁹⁷ 十學處（dasa sikkhāpada）為：1.離殺生（pāṇātipāta）；2.離不與取（adinnādāna）；3.離非梵行（abrahmacariya）；4.離妄語（musāvāda）；5.離穀酒、花果酒（surāmeraya）；6.離非時食（vikālabhojana）；7.離觀聽跳舞、唱歌、音樂、表演（nacca gīta vādita visūka dassana）；8.離穿戴、莊嚴、妝扮原因

取學處)和第四、第五(妄語和穀酒花果酒這四學處)是近事男與沙彌共同的常戒。(並沒有提到第三非梵行學處為在家居士的常戒,所以是有能力時才受持的戒。)把第七(跳舞唱歌學處)和第八(花鬘塗香學處)合為一支,並除去一切(學處之中)最後的(第十金銀學處),為近事男的布薩戒。²⁹⁸【160】

根據這部註釋書,在十戒中,在家居士應當永久受持的有四條,即:離殺生、偷盜、妄語和飲酒。在家人無法經常持守非梵行學處,也無法永久受持離非時食、跳舞、唱歌等戒。因此,很明顯這十戒是有能力時才受持的偶爾戒。

雖然《小誦經註》提到金銀學處是沙彌的特別戒,破了也不會失去沙彌的資格。因為世尊在《律藏·小品·大犍度》(Mahākhandhaka)²⁹⁹制定失去沙彌資格的十支(aṅga)中,只有十戒中的前五戒包括在十支裡,後五戒並不包括在內。因此,雖然破了後五戒的其中之一,也不會失去沙彌資格,只要受到適當懲罰即可。如果他們接受其導師所施與的扛沙、抬水等懲罰,就能完全除罪,再度成為好沙彌。

因此,即使是必定要受持十戒的沙彌,也不會因破了金銀學處而失去沙彌資格。所以對沙彌來說,十

的花鬘、塗香、香(mālāgandha vilepana dhāraṇa maṇḍana vibbūsanatthāna);9.離高、大床座(uccāsayana mahāsayana);10.離接受金銀(jātarūpa rajata paṭiggahaṇa)。

²⁹⁸ KhpA.p.14.——中編按

²⁹⁹ Vin.iii,p.119.——中編按

戒中的後五戒並不像前五戒那麼重要。因此嚴格教誡在家居士必須嚴守金銀學處是不恰當的，因為即使對沙彌來說，也不是最為重要的。

人們都認同《清淨道論》和《小誦經註》都是佛音（Buddhaghosa）尊者撰寫的。由於這兩本書是由同一作者撰寫，所以解釋不應有所不同。《清淨道論》的這句「近事男和近事女的常戒是五戒，有能力則持十戒（upāsaka upāsikānaṃ niccasīlavasena pañcasikkhāpadāni, sati vā ussāhe dasa）」應該與《小誦經註》和《如是語註》所說的相符合。【161】

《小誦經註》在解釋關於破戒的規定時，討論了沙彌的情況後，說：「在家居士受了五戒後，破了一戒時，只有一條戒破了；只要再受那條已破的戒，他就再度具足五戒了。但有些導師（apare）主張說：

『如果五戒是（一條一條）各別地受，破了一戒時，其餘的戒並沒有破。如果以：「我受持具足五支的戒（pañcaṅga samannāgataṃ sīlaṃ samādiyāmi）」，如此一起受，破了一戒時，其餘所有的戒也都破了。為什麼呢？因為當初受戒時是誓願一起持守的。但只有違犯的那條戒會結成業報，其餘的戒不受影響。』」³⁰⁰

但有些導師把這個觀點合理化說，在誓願受持完整的五戒後，如果破了其中一戒，其餘的戒並沒有破，不受影響³⁰¹。假如我們接受這種合理化，那他們

³⁰⁰ KhpA.pp.18~9.——中編按

³⁰¹ 這句英譯版原文為：“if one of them is broken, all are not

的觀點就完全沒有差別了。關於這點，《迷惑冰消》的〈學處分別〉（Sikkhāpada Vibhaṅga）說：「在家居士受戒後，如果破了其中一戒，只有那條戒破了，其餘的並沒有破。為什麼呢？因為在家居士不像沙彌那樣，有必定要受持的常戒。³⁰²在五戒中，他們可以依其能力來受持一戒、兩戒或三戒，不一定要受持所有五戒。我們不能因為他們只持一部分而非完整五戒，就說他們不算在持戒，也不會因此獲得任何功德。」

應該注意的是，即使在家居士無法受持所有的五戒，只是盡其所能地受持幾戒，也會獲得功德，而且他們的戒是真實的。關於這點，《無礙解道註》³⁰³

【162】在解釋限制遍淨戒（pariyanta pārisuddhi sīla）（這種戒在戒種類的五法將完整地討論）時說：戒有兩種限制，即受戒數目的限制與受持時間的限制。在家居士可以受持一戒、兩戒、三戒、四戒、五戒、八戒或十戒，但正學女、沙彌與沙彌尼則必須受持全部十戒。這是受戒數目的限制。

在此的要點是：如果在家居士好好地受持一戒、

broken; others remain unaffected.”（如果破了其中一戒，所有的戒都沒有破，其餘的戒不受影響。）由於不但不符上下文且有違義理，因此我們已稍作修飾。——中編按

³⁰² “Gahaṭṭhā yaṃ yaṃ vītikkamanti, taṃ tadeva khaṇḍaṃ hoti bhijjati, avasesaṃ na bhijjati. Kasmā? gahaṭṭhā hi anibaddhasīlā honti, yaṃ yaṃ sakkonti, taṃ tadeva gopenti.” VbhA.p.368.——中編按

³⁰³ PsA.i.p.187.——中編按

兩戒、三戒、四戒、五戒、八戒或十戒，他的戒即是數目的限制遍淨戒（*sikkhāpada pariyanta pārisuddhi sīla*, 學處限制遍淨戒）。

因此，雖然實際上人們並沒有誓願受持一戒、兩戒、三戒或四戒，而是全部五戒，但並不一定要全部受持。如果只能持一戒，他們就應該持那條戒；假如只能持兩戒，他們就應該持那兩條戒等等。

可能有人會質疑說，既然在家居士有權隨心所欲地受持多少戒，為什麼《清淨道論》只針對五戒說：「近事男和近事女的常戒是五戒³⁰⁴」呢？

答案是：這部註釋書在此著重於持戒的原則，這原則要求在家居士永久持守所有五戒（*niccasīlavasena pañca sikkhāpadāni*）。我們沒有權力隨心所欲地捨棄任何戒，無論犯了五戒的任何一條，都是有罪的。其實不只《清淨道論》，其他經典也根據持戒的原則，把五戒列為常戒。

梵行五戒

除了五戒、八戒和十戒外，在家居士也可以受持梵行五戒（*brahmacariya-pañcama sīla*）。然而，其實梵行五戒就是【163】五戒。只是在受持梵行五戒時，把原來五戒的第三戒「我受持離欲邪行學處（*kāmesu*

³⁰⁴ “Upāsakopāsikānaṃ niccasīlavasena pañca sikkhāpadāni.” — 中編按

micchācārā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi) 」換成
「我受持離非梵行學處 (abrahmacariyā veramaṇī
sikkhāpadaṃ samādiyāmi) 」。

在迦葉佛時代，有嘎維希近事男 (Gavesī upāsaka) 受持梵行五戒 (《增支部·五集·近事男品·嘎維希經》 (Gavesī Sutta)³⁰⁵)；在喬達摩佛時代，有毘舍離城的郁伽大富長者和跋耆 (Vajji, 瓦基) 國象村 (Hatthigāma) 的郁伽大富長者兩人受持梵行五戒 (《增支部·八集·居士品·第一經和第二經》³⁰⁶)。兩位郁伽居士都向世尊受梵行五戒，然後把各自的四個妻子嫁給她們自己喜歡的男子，之後就終生保持單身，他們兩位都是在家的阿那含聖者。不應誤以為現今已婚的男子，如果想要受持梵行五戒，就必須捨棄他們的妻子，不再有任何執著。換句話說，我們不應以為除非他們準備完全捨棄自己的妻子，否則不可受持此戒。因為上述的《小誦經註》提到，在十戒中，只有離殺生、不與取、妄語及飲穀酒花果酒四條戒才是常戒。因此，顯然非梵行學處和其餘的非時食等戒並非常戒，它們只是偶爾戒。雖然他們無法完全像陶師那樣持戒，但可以儘可能作為偶爾戒來受持。所以關於梵行五戒，兩位郁伽居士都是阿那含聖者，都能捨棄他們的妻子，不再有任何執著，終生持守此戒。如果其他人能效法他們的榜樣來持此戒，當

³⁰⁵ A.ii,p.189.—中編按

³⁰⁶ A.iii,pp.47~51.—中編按

然很好，但假如他們無法做到完全一樣，可以依照自己的能力來持守此戒。【164】

一食梵行五戒

另外還有一種一食梵行五戒（brahmacariya-pañcama ekabhaddika sīla 或 ekabhaddika sīla, 一食戒）。一食，是指一天當中只在早上吃一餐。因此，如果在家居士想要受持此戒，可以在受了梵行五戒後，再多受一戒說：「我受持離非時食學處。³⁰⁷」假如想要受整體的戒，他們可以說：「我受持一食梵行五戒。³⁰⁸」根據《經集·如法經》（Dhammika Sutta）³⁰⁹的註釋書，佛陀時代受持此戒的有如法近事男（Dhammika upāsaka）和難陀母近事女（Nandamatā upāsikā）等。在迦葉佛時代，嘎維希（Gavesī）近事男和五百位居士也都受持此戒。（《增支部·五集·近事男品·嘎維希經》³¹⁰）

³⁰⁷ “Vikālabhojanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi.”——中編按

³⁰⁸ “Brahmacariya pañcama ekabhaddika sīlaṃ samādiyāmi.” ——中編按

³⁰⁹ SNA.ii,pp.101~2.——中編按

³¹⁰ A.ii,p.190.——中編按

布薩八戒

布薩八支戒 (aṭṭhaṅga uposatha sīla)：

可能有人會質疑說：關於五戒，只用了“pañca”（五）字；對於十戒，只用了“dasa”（十）字，什麼在提到八戒時不是只用“aṭṭha”（八）字，而是多了“uposatha”（布薩）字呢？

布薩 (uposatha) 這個字有五種含義，即：

- a. 誦波提木叉；
- b. 人或動物的名字；
- c. 受持；
- d. 應受持的戒；
- e. 受持戒的日子。

在這五種中，第一種 a. 的意思只與比丘有關；第二種 b. 意思是人的名字（例如布薩王子）或動物的名字（例如布薩象）等，這兩種與目前討論的戒無關，這裡只討論其餘三種含義。【165】

其餘三種含義是從巴利語“upavasa”演變的，意思是持守或奉行戒。第三種 c. 的意思是受持戒的行為；第四種 d. 的意思是戒，是應持的戒；第五種 e. 的意思是受持戒的日子。

古代大德並沒訂下受持五戒和十戒的特別日子，只有八戒才有特別受持的日子。因此這八戒得到「布薩」的特別名稱。

還有一點要思考的：五戒比八戒少，而且是每天受持的，因此並沒有取特別受持日子的名稱；但十戒

比八戒殊勝，古代大德應該訂下特別受持的日子，為什麼他們沒有這麼做呢？可能的原因是：八戒特別適合在家居士，而十戒並不很適合。根據《清淨道論》，十戒是為沙彌和沙彌尼設的；《小誦經註》也提到十戒的最後一戒金銀學處是特別為沙彌設的。因此，很明顯十戒是特別為沙彌設的，並不是為在家居士設的。

因此在兩種與在家居士有關的戒當中，博學的古代大德選了更高層次的八戒，作為在特別日子受持的戒。所以在《清淨道論》的解釋中，只有八戒稱為布薩。

有德者並不滿足於僅僅持戒，他們也想要布施來行善修福，而這就需要購買和獲取物品來布施。所以他們無法完全受持金銀學處。因此古代大德只把八戒訂為特別受持的日子。

【166】

布薩九戒

布薩九支戒 (navāṅga uposatha)：

《增支部·九集·獅子吼品 (Sihanāda Vagga) ·第八經》³¹¹在解釋布薩九戒時有這句引言：「諸比丘，住了具有九支的布薩 (戒) 有大果、大利益、大光輝、大遍滿³¹²。」在列舉布薩九戒時，世尊從殺生

³¹¹ A.iii,p.192.—中編按

³¹² “Navahi bhikkhave, aṅgehi samannāgato uposatho upavuttho

學處到高大床座學處開示了通常的八戒，最後加上修慈的第九戒：“mettā sahaḡatena cetasā ekaḡ disaḡ pharitvā viharāmi.”（我以慈俱心遍滿一方而住）。

根據這部經，受持布薩九戒的方法是在受持通常的八戒後，再持續地修習慈愛。能不破所持的八戒並持續修習慈愛的人，稱為九戒受持者。慈愛是應該修習的，而戒是應該持守的。因此修習九戒並不需要在受戒時念出九戒。持戒者只需要受通常的八戒，再盡力修習慈愛，那他就是在修持布薩九戒了。

關於修習慈愛，世尊特別提到「一方（ekaḡ disaḡ）」，是指把心朝著一個方向散播慈愛，比沒有固定的方向更為有效。禪修者可以從任何一方開始，把心逐一地對十方（即四方、四維再加上、下方）的一切眾生散播慈愛。

雖然有四梵住³¹³，但世尊只把慈加在八戒上使成為第九戒，因為慈愛有很大的力量。這就是【167】世尊在《小誦》與《經集》都開示《慈經》（Mettā Sutta）的緣故。

《增支部·十一集·隨念品·第五經》³¹⁴提到一再地修慈者可獲得十一種利益：

a. 他睡眠安樂（sukhaḡ supati）；

mahapphalo hoti mahānisaḡso mahājutiko mahāvipphāro.” —— 中編按

³¹³ 四梵住又稱為四無量心，即：慈（mettā）、悲（karuḡā）、喜（muditā）、捨（upekkhā）。

³¹⁴ A.iii,p.542.——中編按

- b.他醒來安樂 (sukhaṃ paṭibujjhati) ；
- c.他不見惡夢 (na pāpakaṃ supinaṃ passati) ；
- d.人們喜愛他 (manussānaṃ piyo hoti) ；
- e.非人 (夜叉和餓鬼) 喜愛他 (amanussānaṃ piyo hoti) ；
- f.天神守護他 (devatā rakkhanti) ；
- g.他不會被火、毒或武器所傷 (nāssa aggi vā visaṃ vā satthaṃ vā kamati) ；
- h.他的心迅速得定 (tuvaṭaṃ cittaṃ samādhīyati) ；
- i.他面容明淨 (mukhavaṇṇo vipasīdati) ；
- j.他死時不昏迷 (asammūlho kālaṃ karoti) ；
- k.如果今生沒有通達阿羅漢道果的上位，他將投生梵天界 (uttari appaṭivijjhanto brahmalokūpago hoti, 未通達上位則投生梵天界) 。

因此，很明顯慈愛比其他三梵住更為有力。

三種布薩戒

世尊在《增支部·三集·小品·毘舍佉布薩經》 (Visākhuposatha Sutta) ³¹⁵開示有三種布薩戒 (uposatha sīla) ：

- a.牧牛者布薩 (gopāla uposatha) ；
- b.尼乾陀布薩 (nigaṇṭha uposatha, 裸體外道布

³¹⁵ A.i.p.206.——中編按

薩)；

c. 聖者布薩 (ariya uposatha)。

它們的要義為：【168】

a. 以牧牛者的想法來受持布薩戒，稱為牧牛者布薩。放牛吃草一整天後，牧牛者黃昏把牠們還給主人。回到家後他只這麼省思：「今天我把牛放在某某地方吃草，帶牠們到某某地方喝水。明天我將帶牠們到某某地方吃草，帶牠們到某某地方喝水。」同樣地，受持布薩戒者如此省思：「我今天吃了如此這般的食物，明天我將吃如此這般的食物。」假如他有如牧牛者般以貪俱心度過一整天，他所持的布薩戒就稱為牧牛者布薩 (gopāla uposatha)。

b. 持有邪見的尼乾陀所持的布薩戒，稱為尼乾陀布薩。例如根據他們不殺生戒的做法，東西南北方圓一百由旬之外的眾生不可以殺，但在如此的距離之內是允許殺生的，因此給人有造惡的機會。在如此分出禁止與未禁止造惡的地區後，他們受持自己的布薩。持有這種邪見者所奉行的布薩，稱為尼乾陀布薩 (nigaṇṭha uposatha, 裸體外道布薩)。

c. 如果在以佛隨念等淨化內心的雜染後所持的布薩，稱為聖者布薩 (ariya uposatha)。聖者布薩有六種：

(a) 梵³¹⁶布薩 (brahmuposatha)；

(b) 法布薩 (dhamma uposatha)；

³¹⁶ 梵 (brahma)：這裡的梵是指佛陀——最聖潔的有情。

(c) 僧布薩 (saṅgha uposatha) ；

(d) 戒布薩 (sīla uposatha) ；

(e) 天布薩 (devata uposatha) ；

(f) 八支布薩 (aṭṭhaṅg'uposatha) 。

(a) 受了八戒後一再地隨念佛陀功德（例如阿羅漢等）而持守的布薩，稱為梵布薩。【169】

(b) 受了八戒後一再地隨念法功德而持守的布薩，稱為法布薩。

(c) 受了八戒後一再地隨念僧伽功德而持守的布薩，稱為僧布薩。

(d) 不破所受的八戒並一再地隨念戒功德而持守的布薩，稱為戒布薩。

(e) 受了八戒後，把自己與天比較來省思：「世間有天神和梵天過去世具備了清淨信、戒、聞、捨、慧的聖潔素質，因此死後得以投生天界和梵天界；而我現在也具備了這些聖潔的素質。」如此持守布薩，稱為天布薩。（在此天是指天神和梵天。）

(f) 受了八戒後，如此省思：「就像阿羅漢終生不殺害或傷害任何眾生，並經常悲愍一切眾生；同樣地，今天我也不殺害或傷害任何眾生，並經常悲愍一切眾生。我這種做法是在效法阿羅漢。」如此省思八戒的每一條戒來受持布薩，稱為八支布薩。

應當注意的是，把布薩分成三種和六種是根據所持守的方式。然而基本上只有兩種布薩戒，即布薩八戒和布薩九戒。

三種布薩日

有三布薩日：

- a. 普通布薩日 (pakati uposatha) ；
 - b. 警醒布薩日 (paṭijāgara uposatha) ；
 - c. 非常布薩日 (pāṭihāriya uposatha, 神變布薩日) 。
- 【170】

這種分類是出自《增支部·三集·天使品 (Devadūtavagga) ·四大王經》(Catumahārāja Sutta)³¹⁷等所說的：“uposatham upavasanti paṭijāgaronti.” (持守、警醒布薩) 以及

“cātuddasiṃ pañcadasiṃ, yā ca pakkhassa aṭṭhamī; pāṭihāriyapakkhañca, aṭṭhaṅgasusamāgatam.”

(半月的第八，十四十五日，
及非常半月，善具備八支) 。

a. 普通布薩日

上面巴利偈頌所提到的“cātuddasiṃ pañcadasiṃ, yā ca pakkhassa aṭṭhamī.” (半月的第八，十四十五日) 指的是普通布薩日。根據這點，每月盈的半個月或月虧的半個月有三個布薩日，即：第八、第十四和第十五日；因此一個月有六個布薩日，這稱為普通布薩日。

³¹⁷ A.i,p.141.——中編按

然而註釋書提到，月盈的白半月有四個布薩日，即：第五、第八、第十四和第十五日；月虧的黑半月也有四個布薩日，即：第五、第八、第十四和第十五日，一個月共有八個布薩日。這八個普通布薩日是在家居士通常所受持的。

（然而，現今的在家居士每個月只持守四個布薩日，即月盈的第八、滿月日、月虧的第八和新月日。）

b. 警醒布薩日

警醒布薩日是指在八個普通布薩日的前後再各加一天。（“*paṭi*”意思是一再地；“*jāgara*”意思是警醒。因此警醒戒可以解釋為一再地從煩惱睡眠中醒來的戒。）這種布薩日的算法為：月盈第五日的前一天即第四日，後一天即第六日為布薩日；月盈第八日的前一天即第七日，後一天即第九日為布薩日；月盈

【171】第十四日的前一天即第十三日為布薩日（但沒有後一天的布薩日）；第十五滿月日的前一天已是布薩日了，後一天即月虧的第一日為布薩日。因此，依序為月盈的第四、第五、第六、第七、第八、第九、第十三、第十四、第十五日和月虧的第一日。如此，月盈的白半月有十天，月虧的黑半月也有十天；每個月共有八個普通布薩日和十二個警醒布薩日。

c.非常布薩日

比警醒布薩更強而有力的布薩，稱為非常布薩（pāṭihāriya, 神變；特別）。警醒布薩在月盈白半月與月虧黑半月的中間還有間隔的日子，而非常布薩則沒有間隔日，而是連續不斷地持戒。

如果在家居士想要受持非常布薩，他們應該不間斷地受持完整三個月的雨安居期；假如無法受持完整三個月，他們應當從阿薩尤佳（Assayuja）月的滿月日到卡提咖（Kattika）月的滿月日受持一個月。如果無法受持一個月，他們應該從阿沙由佳月的滿月日到卡提咖月的新月日受持半個月。這是《增支部註》³¹⁸的解釋。

然而，根據《經集·小品·如法經》（Dhammika Sutta）³¹⁹的註釋書，非常布薩是指不間斷地受持完整五個月的布薩；但其他導師則說，完整地受持阿沙哈月、卡提咖月和帕古那月三個月沒中斷的布薩稱為非常布薩³²⁰。還有其他導師說，根據巴利經典，每半個

³¹⁸ AA.ii,p.124.

阿薩尤佳月（Assayuja）是指印度雨季的第三個月，約陽曆的九至十月；卡提咖月（Kattika）為雨季的第四個月，約陽曆的十至十一月。上文是指在雨季的最後一個月受持非常布薩，或者從比丘僧團的第一個自恣日開始受持半個月的非常布薩。

——中編按

³¹⁹ SNA.ii,p.108.——中編按

³²⁰ 完整五個月是指從雨季的前一個月——阿沙哈月

（Āsāḥamāsa）和雨季的四個月；其他導師主張的完整三個月

月有第八、第十四和第十五日三個普通布薩日。如果把那三個普通布薩日再加四天，即：每半月第八日的前一天即第七日，後一天即第九日；第十四日的前一天即【172】第十三日；以及第十五日的後一天，每半個月在這些日子受持的布薩，稱為非常布薩。註釋師說：為了想要獲得功德善人的利益，上面解釋的所有布薩戒，可以依自己喜歡的方式來受持。

在這三種觀點中，從《經集註》顯示註釋師自己的看法是：「受持五個月的布薩為非常布薩」，與《增支部註》所主張不斷地受持完整三個月本質上一致，只是《經集註》是五個月罷了，這是唯一的差別。

《經集註》的第三種觀點與《本生經·尼米本生經》（Nimi Jātaka）、《天宮事·較上天宮事》（Uttara Vimānavatthu）、《長老尼偈》及《本生經·雜集·善喜本生經》（Suruci Jātaka）的註釋書³²¹一致。

然而，根據《相應部·有偈品·因達卡品（Indaka Vagga）·第五經》的註釋書³²²，非常布薩日是指每半個月的第七、第九、第十三日和第十五日的後一天（即月盈或月虧的第一日），以及兩安居結束

是指阿沙哈月（Āsāhamāsa, 熱季的第四個月）、卡提咖月（Kattikamāsa, 雨季的第四個月）和帕古那月（Phagguṇamāsa, 冬季的第四個月）。——中編按

³²¹ JA.iv,p.321; vi,p.148; VvA.p.65; ThigA.p.39.——中編按

³²² SA.i,p.281.——中編按

後的半個月（即從阿沙由佳月滿月日的隔天到卡提咖月的新月日）受持布薩。

在此，有一件值得思考的事：雖然《增支部》、《經集》、《本生經》和《相應部》的註釋書都是由同一位註釋師——大佛音（Mahā Buddhaghosa）尊者撰寫的，為什麼關於布薩日它們之間會有不同的說法呢？

事實上，佛陀在《毘舍佉布薩經》（Visākhuposatha Sutta）³²³清楚地提到三種布薩，但佛陀在開示中並沒有訂出三天或六天的特別日子作為布薩日。之前世尊並沒有提到把第十四布薩、第十五布薩、第八布薩和非常布薩作為布薩日來受持。事實上，是帝釋天王告訴三十三天的天神說：「人們在第十四、第十五和第八日受持布薩；這些日子稱為非常布薩，他們也要受持布薩。」這起因於四大天王

【173】在巡視人間後，把人間修福的情況報告帝釋天王，佛陀只是重述帝釋天王的話而已。把每半個月的第八、第十四和第十五日作為布薩日，只是傳統上人們受持布薩日的陳述。世尊並沒有在經中特別開示說：必須在這些日子受持布薩，在其他日子則不得受持。

古代大德把每半個月的第八、第十四和第十五日訂為布薩日來受持，所以傳統上每半個月只有三個普通布薩日，但後來人們也在初五受持，因此每半個月

³²³ A.iii,p.84.—中編按

就有四個布薩日。所以註釋書才提到初五為布薩日。而現今人們每個月只受持四個布薩日而已。

佛陀並沒有規定任何特定的日子作為布薩日，因為人們可以在任何自己所喜歡的日子來持戒。提到警醒布薩日和非常布薩日作為特定的日子來受持，諸註釋師只是依人們的各種習慣做法來記載而已。所以這些註釋書才會似乎有所不同。

此外，《增支部》、《經集》、《相應部》和《本生經》對戒的解釋方式是屬於經教法（suttanta desanā），又稱為通俗教法（vohāra desanā）。因為在這些經中，無與倫比的佛陀在通俗用法上，採用了人們無法一致的用語和措辭。因此，關於布薩的不同分類，由於這些都是為了修習善業，因此沒有必要判斷哪一種觀點正確，哪一種觀點錯誤。《經集註》提到的三種觀點，建議讀者接受自己喜歡的那一種。

受戒者可以選擇自己喜歡的合適日子，並依各種方式來受持布薩戒。而且他們所受持都是有功德的，因此諸註釋師【174】記載了人們採用的方式。在經教法中，即使是佛陀的開示，也會沿用人們的慣用法。為什麼世尊以這種方式來解釋呢？因為他希望人們不要破壞自己的傳統習俗，那是不善的。

世尊的根本教法是在闡述有助於體證道、果與涅槃的名色勝義法（nāma-rūpa paramattha dhamma）。教導如此深奧的教法有利於那些有正確觀念的人。但這也可能使那些缺乏這種觀念的人造作惡業，導致投

生四惡趣。例如，那些對名色法有錯誤觀念的人可能會認為：「世間上只有名色法而已，既沒有『我』，也沒有『他人』；既然沒有『他人』，那殺害他們就沒有危害了。並且既然沒有『我的』，也沒有『他人的』，因此偷盜、通姦等就沒有危害了。」以此方式，他們將隨便地破壞社會秩序，並造下不善業，使他們投生惡趣。

就勝義諦（paramattha sacca）而言，既沒有「我」，也沒有「他人」；既沒有「男人」，也沒有「女人」等，只有名色法（精神現象與物質現象）而已。對於那些無法理解勝義諦的人，佛陀使用經教法（suttanta desanā）的世俗諦（samuti sacca）來開示。儘管所有都只是名色聚，但在通俗用法上還是很容易辨別出某某聚是「我」、某某聚是「他們」、某某聚是「母親」、某某聚是「父親」等的。如果人們背離通俗用法所建立的規範，將會誤入歧途，造作惡業。為了防止他們造作惡業而墮入惡趣，佛陀以世俗諦來講經說法。

然而，假如只是開示（通俗的）經教法，人們會認為有「我」、「他們」、「我的兒子」、「我的女兒」【175】、「我的妻子」、「我的財產」等，以勝義諦而言，它們是有身見（sakkāya-ditṭhi），這將使他們無法證得道、果與涅槃。

因此佛陀教導名色的勝義法。

有些導師寫說：「《律藏》³²⁴中規定比丘們不得在非布薩日誦比丘波提木叉；假如誦者，犯惡作罪。同樣地，在家居士也不應在非布薩日受持八戒。」

這樣的撰寫，表明他們在解釋佛陀的教法方面不成就。律教法（vinaya desanā）在佛教文獻上稱為威令教法（āṇādesanā），是指世尊所制定的權威性命令。即使是善意，如果比丘違犯所禁止的行為，就有罪，因為他違反了世尊的命令，而且違犯戒條。誤以為這樣的律規也適用於在家居士受持布薩上，說人們不得在非布薩日受持八戒，如果這麼做是有罪的。很明顯，這是對教法的誤解。簡而言之，布薩是清淨和聖潔的，可以在任何日子受持，受持越多，善報越大。

因此，《長部·小品·大善見經》（Mahā Sudassana Sutta）的復註³²⁵說：「布薩名為具有八支在家居士可在所有日子受持〔守護〕的戒。³²⁶」（這部復註的作者是護法（Dhammapāla）尊者，他也撰寫了隨復註（Anuṭīkā）、根本復註（Mūlaṭīkā）、《清淨道論大復註》、《如是語註》等，以及其他復註。）

在此結束比丘戒、比丘尼戒、未具足戒及在家戒。【176】

³²⁴ Vin.i,p.190.——中編按

³²⁵ DT1.ii,p.193.——中編按

³²⁶ “Uposatham vuccati aṭṭhaṅgasamannāgatam sabbadivasesu gahaṭṭhehi rakkhitabbasīlam.” ——中編按

3. 自然戒、慣行戒、法性戒、前因戒

自然戒（pakati sīla）、慣行戒（ācāra sīla）、法性戒（dhammatā sīla）、前因戒（pubbahetuka sīla）：

（1）北俱盧洲的人自然地不會違犯五戒，稱為自然戒（pakati sīla）。（這些人並沒有誓願受五戒，而是本性就戒除殺生等惡業。）他們不會違犯五戒並不是經由受持離（samādāna-virati）而是自性離（sampatta-virati, 得達離），即使環境迫使他們犯戒，本性上他們也不會違犯的。

（2）遵照自己家族、地方或教派的傳統做法，稱為慣行戒（ācāra sīla）。（由於自己的祖先不造惡，因此自己也不造惡，稱為家族慣行（kula ācāra）；由於自己居住地區的人通常都不造惡，因此自己也不造惡，稱為地方慣行（desa ācāra）；由於自己的教派不造惡，因此自己也不造惡，稱為教派慣行（pāsaṅga sīla, 教派戒）。）

（3）由於菩薩的功德，他的母親從懷孕開始就不會想念男人，因此菩薩的母親所持的戒，稱為法性戒（dhammatā sīla）。（從懷孕的那一刻起，菩薩的母親就自然地持守五戒，而且不會想要男人，即使自己的丈夫。這是因為非常聖潔的菩薩正在她的胎內。由於菩薩的母親是因為法性而持戒，因此稱為法性戒。）

(4) 如畢巴利 (Pippali) 青年 (即後來的大迦葉尊者)³²⁷ 等清淨有情，以及如大具戒王 (Mahāsīlava)³²⁸ 等菩薩未經他人教導，而是由於自然傾向持的戒，稱為前因戒 (pubbahetuka sīla)。(由於過去世的持戒習慣，使他們今生自然地傾向於持戒。) 【177】

4. 波提木叉律儀戒、根律儀戒、活命遍淨戒、資具依止戒

波提木叉律儀戒 (pātimokkhasaṃvara sīla)、根律儀戒 (indriyasaṃvara sīla)、活命遍淨戒 (ājīvapārisuddhi sīla)、資具依止戒 (paccayasannissita sīla)：

這四種戒主要是關於比丘的。當菩薩善慧隱士省察持戒波羅蜜時，他向自己說：「同樣地，你應該圓滿四地戒。³²⁹」

(1) 波提木叉律儀戒：

使持戒者解脫四惡趣之苦的戒，稱為波提木叉律儀戒 (pātimokkhasaṃvara sīla)。(“pāti”是指守護、持守者；“mokkha”是指解脫。)

持此戒者：a.應該行為適當；b.行處 (gocara) 應

³²⁷ ThagA.ii,pp.438~43; ApA.i,pp.292~6.——中編按

³²⁸ JA.i,p.279~84.——中編按

³²⁹ “Tatheva tvam catūsu bhūmīsu, sīlāni paripūraya.” BuA.p.130.——中編按

是適當且無可指責；c.微小過失應見到大危害，其罪可能小如微塵，但應見其危害大如水面上下高深各有十六萬八千由旬的須彌山一般；d.應該好好地遵守並奉行戒。

更進一步的解釋：

a.世間上有應該從事的正行法（*ācāra dhamma*）與不應做的不正行法（*anācāra dhamma*）。殺生、偷盜、邪淫三身惡行與妄語、離間語、粗惡語、雜穢語四語惡行，共有七惡行（*duccarita*），以及其他導致犯戒的行為，稱為不正行（*anācāra*）。

在此舉幾個導致犯戒不正行的例子：世間上有些比丘把竹、葉【178】、花、果、肥皂粉、齒木等送給在家人以謀生；認同在家人說妄語等惡語，奉承他們以討歡心，就像一鍋很多未煮熟的綠豆混在少許煮熟的綠豆一般，所說的話虛假多、真實少，他們以此來降低自己的人格；他們就像保姆般照顧在家人的孩子，抱他們、為他們穿衣等；他們為在家施主走使傳訊；他們為在家人醫病治療，為他們看管財物，與他們交換飲食。這些邪命和其他佛陀譴責的邪命，稱為不正行法（*anācāra dhamma*）。

即使在家人前來並索取竹、葉等供他們使用，比丘都不可以給他們，何況他們沒有來索取。這種給與並不是比丘該做的。如果比丘這麼做，就戒律而言，會破壞在家人的信心（*kuladūsana*, 污家）。

關於這點，有人可能會問說：如果比丘不給在家

人想要的物品，那不是會破壞他們的信心嗎？或者假如比丘給在家人想要的物品，那不是會使他們有信心地想：「這是能滿足我們需求的比丘」嗎？

即使在還未收到比丘的物品之前，在家居士對身為世尊弟子的比丘其信心是真實且清淨的。但在收到物品後，在家人將把比丘視為送竹的人、送葉的人等，使他們心中生起執著。因此他們對比丘的信心已經被執著雜染了，真實的信心已經破壞了。因此世尊譴責比丘送物品給在家人的行為，稱這種行為是「污損在家人的信心（kuladūsana, 污家）」。

所有與上述不正行（anācāra）相反的做法即是應該做的正行（ācāra）。

b.行處（gocara）有兩種，即：不適宜的行處和適宜的行處。【179】

不適宜的行處：有些佛教的比丘與妓女、寡婦、離婚婦女、少女、般達卡（paṇḍaka）³³⁰、比丘尼親密往來。他們常去比丘不適宜前往的酒店；他們就像一般在家人似的與國王、大臣、外道及信徒密切交往；他們與沒有信心、辱罵及恐嚇佛弟子、比丘、比丘尼、男居士、女居士並希望他們不得安樂的人相處在一起。所有這些比丘的親密交往者和經常前往處都是比丘不適宜的行處。

³³⁰ 「般達卡（paṇḍaka）」是指沒有生殖能力或性向怪異的人，共有五種，詳細內容請見本卷下冊第八章〈十八不生處〉。VinA.iv,p.297.——中編按

在此「不適宜的行處」是指不適當的友誼和交往，以及不適合比丘前往之處。但如果有妓女邀請比丘去接受食物供養，他們可以保持正念地前往並接受供養。在此妓女、寡婦、離婚婦女、少女、般達卡（paṇḍaka）和比丘尼被視為不適宜的行處，因為她們是五欲之樂的根源。酒店、小酒館等會危害到佛法的修習。與國王和大臣交往也是無益的，他們所做的供養，可能有如雷電霹靂般具有毀滅性。沒有信心、辱罵及恐嚇佛弟子者的家，是不適宜的行處，因為他們會使比丘退失信心和害怕。

與上述相反的人和地方，是比丘的適宜行處。有些在家居士對三寶有淨信心；他們也相信業果法則；他們就像可以提供比丘得享無盡之泉的井或湖一般。由於比丘們時常到來，使他們家時常映著袈裟的光輝，空氣中充滿因比丘們走動而生的微風。這裡的人希望比丘、比丘尼、男居士、女居士安樂，希望他們得以幸福，這樣的房子是比丘的適宜行處。

更進一步解釋正行、不正行和行處

不正行是指不適當的行為。【180】

有兩種不正行（anācāra），即身不正行（kāyika anācāra）和語不正行（vācasika anācāra）。

身不正行：進入僧團後，比丘對僧團不恭敬；他

推擠長老³³¹們站著，推擠他們坐著，站立或坐在他們前面，坐在比長老們還高的座位，用袈裟蓋著頭坐著，站著說話，揮手說話；長老們赤腳經行，他卻穿鞋經行；長老們在較低的經行道經行，他卻在較高的經行道經行；長老們在地面經行，他卻在經行道經行；他推開長老們坐著，推開他們站著，不給下座比丘有座位；（在浴室）未經長老們許可他把柴火放進火爐，把門關上；（在沐浴的地方）他推開長老們並在他們前面下水，推開他們並在他們之前沐浴；推擠他們並在他們之前出來；趕上長老們並走在他們前面；到達村莊或城鎮時，他急忙進去在家人私密的房間和婦女的臥室；他撫摸小孩的頭（表示喜愛的象徵）。這稱為身不正行（kāyika anācāra）。

語不正行：進入僧團後，比丘對僧團不恭敬；他未經長老們許可就說法、回答問題，未經許可就誦波提木叉；站著說話；揮手說話；到達村莊或城鎮時，不自我約束，他向婦女或少女說：「妳們某某家有什麼？有粥嗎？有飯嗎？有副食品可吃嗎？我們將喝什麼？我們將吃什麼副食品？我們將吃什麼主食？妳們會供養我什麼？」等等。這稱為語不正行（vācasika anācāra）。【181】

³³¹ 在此「長老（thera）」是指戒齡較高的比丘；「下座（nava bhikkhu）」則是戒齡較低的比丘、新學比丘。——中編按

正行

正行：當知與不正行相反的為正行。此外，比丘恭敬、順從、有慚愧與良知。齊整地穿著下衣，齊整地披著上衣；無論前進、後退、前視、旁視、屈伸肢體、目光垂視、攝護根門，他的威儀舉止都能使人們生起恭敬與信心；他飲食知節量，經常保持醒覺，具備正念與正知；他少欲、知足，精勤修習善法，小心嚴謹地持守上述的等正行戒。這稱為正行（ācāra）。

行處

行處（gocara）：有三種行處——（a）親依止行處（upanissaya gocara）：對提昇自己德行有強力助緣的行處；（b）守護行處（ārakkha gocara）：作為保護心的行處；（c）近縛行處（upanibandha gocara）：作為繫住心的行處。

（a）經常說十種有助於解脫生死輪迴正語的善友，稱為親依止行處。依靠這樣的朋友，他聽聞先前未曾聽聞的法、遣除疑惑、端正見解、心得明淨。除了這些利益外，他也增長了信、戒、多聞、捨、慧。因此，善友是親依止行處——增長戒等善法有強力助緣的行處。

十種有助於解脫的言論為：

- i. 少欲論（appiccha kathā）；
- ii. 知足論（santutṭhi kathā）；

- iii. 遠離論 (paviveka kathā) ；【182】
- iv. 獨處論 (asamsagga kathā, 不雜處論) ；
- v. 發勤精進論 (vīriyārambha kathā) ；
- vi. 戒論 (sīla kathā) ；
- vii. 定論 (samādhi kathā) ；
- viii. 慧論 (paññā kathā) ；關於觀禪以及道智的言論 ；
- ix. 解脫論 (vimutti kathā) ；關於解脫之果的言論 ；
- x. 解脫智見論 (vimuttiñānadassana kathā) ；關於道果省察智的言論 。

簡而言之，善友經常說十種有助於解脫生死輪迴之苦的言論，因此帶來聽聞先前未曾聽聞之法等五種利益。善友能使別人增長信、戒、多聞、捨、慧五種素質，因此這種人稱為親依止行處，提供增長戒等善法的強力助緣。

(b) 防護心的正念，稱為守護行處。

(“ārakkha”是守護心；“gocara”是指行處、行訪處、正念。) 修正念行處的比丘在前往村莊或城鎮托鉢集食時，目光垂視，只見一犁之地，攝護根門。他在行走時不看象軍、馬軍、車軍、步兵、女人或男人。他在行走時不仰望、不向下看、不看四面八方。沒有修正念行處的比丘在前往村莊或城鎮托鉢集食時，東張西望，好像一隻用布蓋著鳥籠裡的烏鴉一般。因此正念是保護比丘的心不被邪念危害的行處。【183】

(c) 由於四念處業處 (satipatṭhāna kammaṭṭhāna) 是繫住心的行處，所以稱為近縛行處。(“upanibandha”是指把心繫住、固定住；“gocara”是指行處、行訪處。)

想要使自己波提木叉律儀戒完全清淨的比丘應該具有正行、行處適當，並對微小罪過也見其危害。

在此結束波提木叉律儀戒。

(2) 根律儀戒

攝護根門稱為根律儀戒 (indriyasamvara sīla)。(眼、耳、鼻、舌、身、意稱為六根。) 根的意思是統理或支配。在看到色塵時，眼睛 (cakkhu pasāda, 眼淨色) 是統理器官。如果眼睛有殘缺，就無法看到物體 (眼識無法生起)，因此佛陀把眼睛稱為眼根 (cakkhundriya)。同樣地，在聽到聲音時，耳朵 (sota pasāda, 耳淨色) 是統理器官。如果耳朵有殘缺，就無法聽到聲音 (耳識無法生起)，因此耳朵稱為耳根 (sotindriya)。在嗅到氣味時，鼻子 (ghāna pasāda, 鼻淨色) 是統理器官。如果鼻子有殘缺，就無法嗅到氣味 (鼻識無法生起)，因此鼻子稱為鼻根 (ghānindriya)。在嚐到味道時，舌頭 (jivhā pasāda, 舌淨色) 是統理器官。如果舌頭有殘缺，就無法嚐到味道 (舌識無法生起)，因此舌頭稱為舌根 (jivhindriya)。在碰觸可觸物時，身體 (kāya pasāda,

身淨色)是統理器官。如果身體有殘缺，就無法覺知可觸物(身識無法生起)，因此身體稱為身根

(kāyindriya)。在識知法塵時，意(mana,心)是統理者。沒有意就無法生起意識，因此意稱為意根

(manindriya)。所以防護這六根稱為根律儀戒(indriyasamvara sila)。【184】

以下是如何防護六根門：當眼睛看到色塵時，他應該覺知那只是色塵，不應該以一般所見到的方式去認知，例如：「這是女人」、「這是男人」、「這是美麗的」，這將會導致煩惱生起。也不應該注意所看到女人、男人等的細相(anubyañjana,隨好)，如手、腳等的外形，微笑、大笑、說話、旁視等舉止，這將會導致煩惱不斷地生起。

大提舍長老的例子

關於守護眼根，住在支提山(Cetiyaḥabbatā,塔山)的大提舍長老(Mahā Tissa Thera)就是一個榜樣。有一天，大提舍長老前往阿努拉德普勒

(Anurādhapura,阿奴拉達普拉)托鉢集食。那天有一個婦女與丈夫吵架後，穿著漂亮的服裝要回娘家。看到大提舍長老收攝諸根走過來，她大聲笑著想：「我將勾引他作我的丈夫。」聽到笑聲，大提舍長老抬起頭來看看發生了什麼事。看到了她的牙齒，他即修習不淨想(asubha saññā)，(進而修習觀禪並)證得了

阿羅漢果。

她的丈夫趕上來看到長老，就問說：「尊者，您在途中有看到一個女人嗎？」

大提舍長老回答說：

「我不知道是女是男從此走去，

只知一堆骨聚走在此大道上。³³²」

（施主，我沒有注意到到底是男子還是女人從這裡走過去，我只知道有一副骨頭沿著這條大路走過去。）

雖然長老看到那個女人的外相，但他只是看到而已，並不注意那是一個女人；相反地，他只是禪修，並證得阿羅漢果。這件事應該視為很好的例子。

【185】

沒有防護眼根的比丘在看到可意的所緣時，心中就會生起貪欲（*abhijjhā*）；如果看到不可意的所緣，心中就會生起不愉快與憂惱（*domanassa*）。因此人們應該以正念來守護眼根，以防止不善心生起。

其餘的根門也應當如此防護，使在聽到聲音、嗅到氣味、嚐到味道、碰觸可觸物或識知法塵時，不會生起煩惱。

在此結束根律儀戒。

³³² “Nābhijānāmi itthī vā, puriso vā ito gato;
Apica atthisaṅghāto, gacchatesa mahāpathe.”——中編按

(3) 活命遍淨戒

活命遍淨戒 (ājīvapārisuddhi sīla) 是指遠離《律藏》所禁止的六種活命，以及遠離其他各種邪命。佛陀制定關於活命的六條學處為：

a. 懷有惡欲 (pāpiccha, 不當的希求)³³³、被惡欲逼惱，假如比丘妄稱證得禪那、道和果等上人法，但自己卻未曾真實證得，他就犯了他勝罪 (pārājika āpatti)。

b. 為了活命，假如比丘³³⁴作媒人安排婚事，他就犯了僧初餘罪 (saṅghādisesa āpatti)。

c. 雖然沒有直接提到「我是阿羅漢」，但假如比丘為了活命說：「住在你的寺院有個比丘是阿羅漢。」如果寺院的施主也明白他的意思，他就犯了偷蘭遮罪 (thullaccaya āpatti, 粗罪)。【186】

d. 為了活命，假如比丘沒有生病，卻為自己索求

³³³ 惡欲 (pāpiccha) 是指不當的希求、邪惡的欲求。《清淨道論》及其大復註解釋說：「惡欲」是指想要表露出自己不存在的信、戒、多聞等功德 (guṇa)。也就是自己沒有信、持戒、多聞、捨、慧、慚、愧，或者禪定、聖道、聖果等功德，但為了想要使自己有名聲、受人尊敬或獲得利養，就對人明示或暗示自己有那樣的功德，以期達到自己不當希求的目的。

Vism.i.p.23; VismṬ.i.p.52.—中編按

³³⁴ 「比丘」原文為「他」，由於《清淨道論》及本節所討論的波提木叉律儀戒、根律儀戒、活命遍淨戒和資具依止戒這四種遍淨戒是針對比丘的，為避免在家居士閱讀時誤解，因此我們改翻為「比丘」。——中編按

並食用勝妙飲食³³⁵，他就犯了心墮罪（pācittiya āpatti）。

e.為了活命，假如比丘尼沒有生病，卻為自己索求並食用勝妙飲食，她就犯了悔過罪（pāṭidesaniya āpatti）。

f.為了活命，假如比丘沒有生病，卻為自己索求並食用豆羹（sūpa）或飯，他就犯了惡作罪（dukkata āpatti）。

除了以上六種外，其他邪命有：

a.虛偽（kuhanā,詭詐）；

b.虛談（lapanā）；

c.現相（nemittikatā,暗示）；

d.貶抑（nippesikatā,瞋罵示相）；

e.以利求利（lābhena lābhaṃ nijigīsanatā）。

a.虛偽（kuhanā,詭詐）有三種：

（a）使用資具（paccayaapaṭisevana）的虛偽；

（b）談論接近證得禪那、道果話題

（sāmantajappana,周邊貪求；迂迴之談）的虛偽；

（c）改變威儀（iriyāpatha saṅghapana,調整威儀）

來欺騙信徒的虛偽。

（a）當在家信徒要供養袈裟等給比丘時，雖然他想要，但由於惡欲，故意假裝他不存在的德行，以獲取更多的供養，（對於袈裟）他說：「這麼昂貴的袈

³³⁵ 勝妙飲食（paṇītabhojana）：是指加了熟酥、生酥、油、蜂蜜、糖漿、魚、肉、牛奶和凝乳的食物。

裳，對比丘有什麼用呢？只有用陳棄布做成的塵堆衣（pamsukūlika, 糞掃衣）才是適合比丘的。」（對於食物）他說：「這麼昂貴的食物，對比丘有什麼用呢？只有托鉢集食得來的食物才是適合比丘的。」（對於住處）他說：【187】「住這麼好的住處，對比丘有什麼用呢？只有住在樹下或露地才是適合比丘的。」（對於藥物）他說：「這麼昂貴的藥物，對比丘有什麼用呢？只有牛尿或訶子片（haritakīkhaṇḍena）才是適合比丘的。」

為了按照所說的來做，他只用粗劣的袈裟、粗劣的住處和粗劣的藥物。因此，在家信徒認為他修為很高，如此心想：「這位尊者真是少欲知足，他不貪求物欲和享樂，不與在家人雜處，也很精勤地修習佛法。」於是他們邀請他接受越來越多的資具，而那位比丘以惡欲自誇地說：「施主，當信心、所施物與接受者三事現前時，有信心的善人就能培育很多功德。現在你們必然有信心，也有物品可做供養，而我是接受者。如果我不接受你們供養，你們的功德就會退減。由於為了悲愍你們，雖然我不需要，也只好接受你們的供養了。」如此說了之後，他就接受大量的袈裟和食物、很多住所和大量的藥物。因此，雖然他很貪心，卻假裝少欲並使用粗劣的資具，以期別人認為他修為很高。這稱為使用資具的虛偽

（paccayaṭṭisevana kuhana, 拒絕資具的詭詐事）。

（b）雖然沒有直接說：「我已經證得禪那、道與

果」，他卻迂迴地暗示使他人以為他已經證得地說：「披著如此袈裟的比丘是大威力（mahesakka）³³⁶者；拿著如此鉢、如此水瓶、如此濾水器、如此腰帶、如此拖鞋的比丘是大威力者。」這稱為談論接近證得禪那道果話題（sāmantajappana, 周遍貪求；迂迴之談）的虛偽。

(c) 為了獲得在家信徒稱讚和高度尊敬，比丘心想：「假如如此走【188】路，人們將會稱讚我，並認為我修為很高。」於是他就裝出聖者的行走、站立、坐下、躺臥的威儀。這稱為改變威儀來欺騙信徒的虛偽（iriyāpathasaṅkhātamaṃ kuhanavattu, 假裝威儀的詭詐事）。

b. 虛談 (lapanā) :

虛談是指以邪惡的動機來說話。當比丘看到有人來到寺院，他先向他們說：「施主，你們來這裡是什麼目的？你們是來邀請比丘嗎？如果是的話，你們先走，我拿著鉢隨後就來。」或說：「我是提舍長老，國王尊敬我，大臣們尊敬我」等等。在與人們說話時，他小心地避免違逆他們，或避免使他們感到厭煩，以免他們不高興。他阿諛地稱呼他們為「大地主」、「大船主」、「大財主」等等。以如此各種阿諛的方式說話來誘騙信徒的供養，稱為虛談。

³³⁶ 根據《清淨道論大復註》的解釋，「大威力（mahesakka）」是指證得上人法（uttarimanussadhammādhigama）。也就是證得禪那、聖道與聖果。VismṬ.i.p.52.——中編按

c.現相 (nemittikatā,暗示)：

現相是指以邪惡的動機，經由（手勢或言語）示相 (nimitta) 或作出指示來暗示，以促使他人做供養。例如看到有人拿著食物，他想要獲得一些食物而暗示說：「你已經得到食物了嗎？你在哪裡得到的？你是怎麼得到的？」等等。看到牧童時，他指著小牛說：「這些小牛是喝奶還是喝水長大的？」牧童回答說：「尊者，這些小牛是喝奶長大的。」比丘說：「我不認為如此。如果這些小牛有奶喝，比丘們也應該獲得牛奶才對」等等。如此使牧童傳訊息給他們的父母，以供養他們牛奶。這樣暗示來促使人們做布施，稱為現相。

更直接、更明顯地暗示自己要什麼的說話形式，稱為迂迴之談 (sāmantajappana, 周邊貪求)。現相與迂迴之談都是不同種類的虛談 (lapanā)，它們的本質都是邪惡的。

《清淨道論》在敘述明白地暗示想要物品的迂迴之談時，舉了一個經常到俗人家比丘 (kulūpaka bhikkhu) 的故事。【189】

施主家比丘的故事

有一個經常到俗人家的比丘想要食物，在未經邀請下就進入一戶人家，並坐了下來。房子的女主人看到那個比丘，不願意給他食物，於是發牢騷地說：

「我們沒有米了。」然後假裝出去借米，就逗留在鄰居。那個比丘就偷偷地走進內室到處看，看到門後有甘蔗，碗裡有棕櫚糖塊，籃子裡有魚乾片，米缸裡有米，罐子裡有奶油。然後他就出來，坐在原位。

那個女人回來就低聲訴苦說：「我借不到米。」那個比丘就說：「女施主（dāyikā），今天早上我看到一些我會得不到食物可吃的預兆。」那個女人問說：「尊者，是什麼預兆？」那個比丘說：「當我來妳們家托鉢集食時，在路上看到有一條像門後甘蔗般大的蛇。當我要找東西趕牠走時，看到像妳碗裡那塊棕櫚糖般大的石頭。當我用石頭要丟向那條蛇時，牠的頸鼓脹到好像妳籃子裡的魚乾片那麼大。當那條蛇張開嘴要咬石頭時，牠露出的毒牙，就像妳米缸裡的米粒一般。那條憤怒的蛇流出的毒液，就像妳罐子裡的奶油一般。」由於無法擺脫他那明顯表示想要的話網，那個女人想說：「無法欺騙這個光頭了！」於是她不情願地給他甘蔗，再煮好飯，連同奶油、棕櫚糖和魚乾一起供養給他。

d. 貶抑（nippesikatā, 瞋罵示相）：

貶抑是另一種邪惡的形式，意思是經由抹除、研磨或粉碎在家信徒的德行來求取利養，就像研磨或粉碎香料來做香水一般。這種求取的方式有許多種，例如用辱罵語來迫使人們布施，指責說：「你這個傢伙根本沒有信心」、「你根本不像其他信徒」；或諷刺沒有布施的人說【190】：「哦，施主啊！哦，大施主

啊！」或在人群中嘲諷沒有布施的人說：「為什麼你們說這個人沒有布施任何東西？他經常布施給來托鉢集食的人一句話『我沒有東西』！」如此以貶低在家信徒的德行來求取利養，稱為貶抑。

e.以利求利（*lābhena lābhaṃ nijigīsanatā*,以利貪求利）：

以利求利是指被貪欲促動的以利養求取利養。例如在某個施主家接受食物供養後，比丘把它分給鄰居的孩子們。他這麼做是為了使孩子的家人回報他更多，以表達他們（對他看起來像喜愛孩子）的感謝與歡喜。簡而言之，把所接受少許的所施物送給另一家以求取更多布施，稱為以利求利。

上述的虛偽等五種邪命，僅是求取的方式不同，本質上都是相同，即騙取在家信徒不情願的供養。

如此靠違犯佛陀制定關於活命的上述六學處，或經由虛偽、虛談、現相、貶抑和以利求利諸惡行得來的物品生活，稱為邪命（*micchājīvā*）。戒除所有形式的邪命，並以清淨的方式來生活，稱為活命遍淨戒。

在此結束活命遍淨戒。

（4）資具依止戒

依四資具成就的戒，稱為資具依止戒（*paccayasannissita sīla*）。

四資具是指袈裟、食物、住處和藥物。它們是不

可或缺，沒有【191】它們就無法生存的。但在使用它們時，比丘應該省思資具的本質，使貪、瞋等煩惱不會生起。

比丘應該如此省思：

在穿著袈裟時，比丘不把它當成裝飾物（這會導致不善念生起），而是如理地省思：「我穿這袈裟是為了防禦寒冷，我穿這袈裟是為了防禦太陽的炎熱，我穿這袈裟是為了防禦蚊子、牛蠅、風吹、日曬、蛇、蝎子、跳蚤等的觸惱，我穿這袈裟是為了遮蔽身體的羞密處（否則會良心不安）。³³⁷」

在食用飲食時，比丘如理地省思：「我食用飲食不是像孩童般為了嬉戲，我食用飲食不是為了陶醉於男性魅力，我食用飲食不是為了英俊，我食用飲食不是為了皮膚美麗。我食用飲食只是為了這個身體持久存續，我食用飲食是為了消除飢餓的苦惱，我食用飲食是為了助益梵行。經由食用這些飲食，我將會消除飢渴的舊受，我將可避免因吃太飽等消化不良的新受。經由適量的飲食，我將不生起飢渴的舊受和吃太飽消化不良的新受，而且我的身體將能維持。我正當地獲取這些飲食，並以無可指責的方式來食用，如此適量的飲食，我將安適地過活。³³⁸」

關於適量飲食安適地過活，佛陀開示說：

Cattāro pañca ālope, abhutvā udakaṃ pive;

³³⁷ M.i.p.12.—中編按

³³⁸ M.i.p.12.—中編按

Alaṃ phāsuvihārāya, pahitattassa bhikkhuno.

少吃四五口，即應當飲水；

精勤的比丘，足以安樂住。³³⁹

（在吃飽前的四、五口，比丘應該以喝水取代之。對於【192】決心要禪修的比丘，這足以使他安樂住了。）

雖然這部經佛陀開示的主要對象是禪修者，但對非禪修者也是有益的。遵循這個教導，他們將能住於安樂，不會有飲食不節制所帶來的不適。

住在住處時，比丘如理地省思：「我住在這住處是為了防禦寒冷，我住在這住處是為了防禦太陽的炎熱，我住在這住處是為了防禦蚊子、牛蠅、風吹、日曬、蛇、蝎子、跳蚤等的觸惱。我了解這住處是為了避免極端氣候的危險，得享（禪修）獨處之樂。³⁴⁰」

在服用藥物時，比丘如理地省思：「我服食這藥物是為了抵抗疾病，為了保護生命，為了免除已生起或正在生起的病苦而已。³⁴¹」

這種詳盡的省思法稱為大省思（mahā paccavekkhaṇā）。

在此結束資具依止戒。

³³⁹ 其實這首偈並非由佛陀直接開示，而是出自《長老偈》，由舍利弗尊者誦出的。Thag.p.343,v.983.—中編按

³⁴⁰ M.i,p.13.—中編按

³⁴¹ M.i,p.13.—中編按

如何成就這（波提木叉律儀戒等）四種戒

在這四種中，波提木叉律儀戒應當以信（saddhā）來成就。他對佛陀有這樣的信心：「制定學處的世尊確實是佛陀，他毫無遺漏地了知一切法則（即是對佛陀有清楚的認知）。」他對法有這樣的信心：「僧團所奉行的學處確實是佛陀制定的（即是對法有清楚的認知）。」他對僧伽有這樣的信心：「僧團的成員是佛陀的弟子，他們都善奉行這些學處（即是對僧團有清楚的認知）。」【193】

如此，如果比丘對佛、法、僧有信心，就能成就波提木叉律儀戒。

因此，應當以信心毫無例外地持守佛陀所制定的學處，即使犧牲生命也在所不惜。佛陀確實曾經這麼說：「“kikīva aṇḍam camarīva vāladhiṃ...”就如母雞不惜犧牲生命來保護牠的蛋，就如犛牛不惜犧牲生命來保護牠的尾巴，就如居士會不惜犧牲生命以慈心保護獨生子，就如獨眼人會非常小心地保護他唯一的眼晴，所以持戒者在生命的三個階段，都應該高度重視戒，並摯愛地守護。³⁴²」

³⁴² DA.i.p.56; Vism.i.p.34.

這段話《清淨道論》並沒有明確提到是佛陀開示的，而本書則提到是佛陀說的，經我們查證得知，這段話是出自《長部註》，而在三藏中只有《本行》有類似的記載。Ap.i.p.67.—中編按

不惜生命成就波提木叉津儀戒長老們的故事

從前，在斯里蘭卡的大道（Mahāvattani）林有一些盜賊捉住一位長老，用黑藤把他捆綁，並把他放倒在地。雖然如果想要的話，他有能力掙脫開來，但由於害怕掙扎時會弄斷黑藤而犯了草木心墮罪

（bhūtagāma pācittiya āpatti, 草木生物心墮罪）。因此他躺在地上修習觀禪七天，證得阿那含果，並在那裡去世，投生到梵天界。

在斯里蘭卡有另一位長老也遭受盜賊類似的折磨。當時發生森林大火，雖然他有能力逃脫，但擔心會犯了草木心墮罪（bhūtagāma pācittiya āpatti）。所以他沒有掙斷蔓藤而是修習觀禪，成為等首阿羅漢（samasīsī arahant）³⁴³，並證大般涅槃（mahā parinibbāna）。當時，長部誦者無畏長老（Abhaya Thera）與【194】五百位比丘來到現場。看到長老的屍體，就好好地把他火化，並建了一座塔。因此註釋書³⁴⁴說：

Pātimokkhaṃ visodhento, appeva jīvitam jahe;

Paññattaṃ lokanāthena, na bhinde sīlasaṃvaram.

即使捨生命，要使波提木叉清淨；

不破世間主，所制戒律儀。

³⁴³ 「等首阿羅漢（samasīsī arahant）」，是指斷盡煩惱和生命結束同時發生的阿羅漢，也就是在證得阿羅漢的當下，就般了涅槃。

³⁴⁴ 「註釋書」在此是指《清淨道論》。Vism.i.p.35.——中編按

（善行者為了保持波提木叉律儀戒清淨，即使犧牲自己的生命，也不應違犯佛陀所制定的戒。）

就如波提木叉律儀戒以信來成就，而根律儀戒則應以正念來成就。只有當根律儀戒以正念善防護時，波提木叉律儀戒才能持久。當破了根律儀戒時，波提木叉律儀戒也將隨之而破。

在佛陀時代，剛出家為比丘的婆耆舍（Vaṅgīsa, 鵬耆舍）尊者，在托鉢集食的途中看到一個女人而破了根律儀戒，充滿貪欲，無法攝護諸根。他向阿難長老說：「阿難尊者，我正被欲火燃燒，心中充滿貪欲之火，請您悲愍地教導我息滅燃燒之火的法吧！」

當時阿難尊者回答說：「由於你錯誤地認知，所以欲火吞噬你的心。去除讓你看到會生起貪欲的可意想，修習不淨來淨化你的心。³⁴⁵」婆耆舍尊者聽從阿難尊者的勸告，並止息了貪欲之火。

以下有兩個想要成就根律儀戒者所應效法的典範。【195】

心護長老的故事

在斯里蘭卡庫蘭達卡（Kurandaka）大窟的壁上有毘婆尸（Vipassī）等七佛出家的精美壁畫。有一群來訪的比丘看到後，向心護長老（Cittagutta Thera）說：「尊者，您洞窟的畫是多麼精美呀！」心護長老回答

³⁴⁵ S.i,pp.189~90; Thag.pp.369~70,v.1232-4.——中編按

說：「賢友們，我住在這個洞窟已經超過六十年了，卻不知道這裡是否有畫。今天經由你們這些明眼人我才得以了知。」（雖然長老住在洞窟已經超過六十年，但他卻未曾抬頭看洞壁一眼。在他洞窟的門口有一棵大龍樹（mahānāgarukkha），長老也不曾抬頭看樹，只有當每年看到地上的花瓣時，才知道那棵龍樹開花了。）

聽到長老如此嚴謹地持守根律儀戒，大村（Mahāgāma）的國王三次派人請他進宮，想要頂禮他。但長老卻不願意去，於是國王下令把那個村子所有有嬰兒婦女的乳房綁起來，並貼上封條，說：「只要長老還不來，這些嬰兒就沒奶喝。」出自對那些嬰兒的悲愍，長老來到大村。

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。」國王在王宮內室向長老頂禮，並供養食物，然後說：「尊者，今天我不適合受戒，明天我再受戒。」拿著長老的鉢，跟著長老走了一小段路後，他和王后再向長老頂禮。無論是國王還是王后向他頂禮，長老都祝福說：「願國王快樂！」一連七天都是如此。

其他比丘就問心護長老說：「尊者，為什麼無論是國王還是王后向您頂禮，您都說：『願國王快樂』呢？」長老回答說：【196】「賢友們，我並沒有特別辨認（vavatthāna）那是國王還是皇后。」七天後，當國王知道長老住在這裡並不快樂，於是就讓他離開。

於是長老就回到庫蘭達卡 (Kuraṇḍaka) 大窟。當夜晚降臨，他走出窟外經行，住在龍樹的樹神拿著一把火炬站在一旁。當天長老的禪修業處特別清淨和光明，使他感到喜悅。剛過中夜，長老證得了阿羅漢果，整座山發出巨大的迴響。

(這個故事是說明應如何持守根律儀戒的很好例子。)

大友長老的故事

大友長老 (Mahāmitta Thera) 的母親乳房長了腫瘤。她告訴出家為比丘尼的女兒說：「去妳哥哥那裡，告訴他我的病，並向他要些藥回來！」當她前往並告訴他時，大友長老說：「我不知道如何採草配藥，但我可以告訴妳一種藥：『自從出家以來，我不曾以貪俱心 (lobhasahagata citta) 去看異性的色身而破壞我的根律儀戒』，以此真實語，願我母親安好³⁴⁶！妳回去重複我所說的真實語，並按摩近事女的身體。」他妹妹回家，把一切都告訴她的母親，並按照他哥哥的指示去做。就在那一刻，她母親的腫瘤有如水泡破滅般消失了。她站起來喜悅地說：「如果正自覺者還在世的話，難道不會用他那網紋 (jālavicitra) 的手³⁴⁷來撫摩像我兒子這般比丘的頭嗎？(必然會

³⁴⁶ “Iminā saccavacanena mātuyā me phāsu hotu.”——中編按

³⁴⁷ 「網紋的手 (jālavicitrena hatthena, 網飾的手)」，即手足網

的。）」

大友長老防護諸根的方式與前面的心護長老是有
些不同的。心護長老是以目光垂視不看任何事物來防
護諸根的；而大友長老並不是【197】以目光垂視來防
護諸根，他只是如實地看一切事物，即使看到異性，
他也能防護眼根，不使貪欲生起。

心護長老防護諸根的方式就像把房子的門完全關
起來，不讓任何盜賊進來；大友長老防護諸根的方式
並不是像把門關上，而是看守著門，完全不讓盜賊進
來。這兩種防護都是很殊勝與值得效法的。

就如根律儀以正念來成就，而活命遍淨則以精進
來成就，因為只有運用正精進才能捨棄邪命。因此，
為了避免不當、不合適的活命方式，比丘應該精進地
以托鉢集食等正當的尋求方式來成就活命遍淨。

對於袈裟和食物，是不允許經由示相
（nimitta）、暗示（obhāsa）、迂迴之說（parikathā）
或明白表示（viññatti）來獲取的；但關於獲取住處則
只有明白表示是不允許的。

「示相（nimitta）」：當比丘就像要建造住處那
樣而準備空地等之時，在家人問他說：「尊者，這
是在做什麼？是誰要做的？」比丘回答說：「沒有
人。」他這麼回答即是一個示相（暗示還沒有施主來
布施住處）。所有傳達他需要住處的其他言行，也構

縵相（jālahatthapāda），是三十二大人相（mahāpurisa
lakkhaṇa）之一。詳情請見《長部》第二冊和第三冊。D.ii,p.15;
D.iii,p.118; 125.

成示相。

迂迴之說（parikathā）：比丘問在家信徒說：

「你住什麼樣的房子？」在家信徒回答說：「尊者，我住在豪宅。」比丘說：「施主，難道比丘不可以住豪宅嗎？」這樣的表達方式即構成迂迴之說。

指示：「這住處對比丘僧團來說太小了。」或其他如此含有提示性的言論即構成指示。【198】

對於生病時獲取藥物，示相等四種說話的形式都是允許的。但在病癒後是否還可以服用之前如此得來的藥物呢？關於這點，律師認為：既然佛陀已經開緣使用的方式，所以是允許的。但經師認為：這樣雖然沒有犯罪，然而已經使活命清淨雜染了，因此是不允許的。雖然這些是佛陀允許的，但想要過著圓滿清淨梵行的人應該不使用示相、暗示、迂迴之說和明白表示。具備了少欲等特別素質者，即使生命受到威脅，他只會使用示相等以外的方式所取得的資具。這種人稱為最儉約生活者（paramasallekhavutti），就像舍利弗尊者一般。

舍利弗尊者的故事

有一次，舍利弗尊者想要修梵行，與大目犍連尊者住在一座僻靜的森林。有一天，舍利弗尊者患了嚴重的腸胃絞痛。傍晚，大目犍連長老前來與他討論，發現他躺著。大目犍連尊者問說：「發生了什麼

事？」聽完舍利弗尊者的解釋，他再問說：「你過去是怎麼治好的？」舍利弗尊者說：「賢友，當我還在家時，我母親會給我一些添加精煉奶油、蜂蜜、糖等的奶粥（khīrapāyāsa）。吃了之後就好了。」當時大目犍連長老說：「那好，賢友，如果你我有足夠福報的話，也許明天我們會得到一些。」

這時，有一個住在經行道盡頭樹上的樹神聽到他們的談話。他心想：「我將使長老明天得到此粥。」於是他立刻前往一戶經常供養大目犍連尊者的人家，附在長子的身上，使他不舒服。當那男孩的家人聚集時，他就向他們說如果他們隔天能準備如此這般的奶粥給長老，他就放了男孩。【199】他們回答說：「即使你不說，我們也會經常供養食物給長老的。」隔天他們就準備了奶粥。

早上大目犍連尊者來到舍利弗尊者那裡，向他說：「賢友，你留在這裡，等我托鉢集食回來。」然後他就前往村子托鉢集食。那戶人家看到他，就把鉢接過來，把按照指示所準備的奶粥裝滿鉢，然後還給他。當長老要離開時，他們說：「尊者，請吃吧！我們還要再供養您更多。」當長老吃完後，他們再供養一鉢奶粥給他。長老就把食物帶回去給舍利弗尊者，並請他食用。當舍利弗尊者看到奶粥時，心想：「這奶粥很好，到底是怎麼得來的？」接著他省察，在得知如何得來後，就說：「賢友，這食物是不適合食用的。」大目犍連尊者並沒有因此感到不愉快或心想：

「他竟然不吃像我這樣的人帶回來的食物。」而是立刻拿著鉢緣把食物倒掉（並不是因為生氣）。

就在奶粥落在地上的那一刻，舍利弗尊者的病就好了。（在他餘生的四十五年期間，就不曾再復發此病。）然後，他向大目犍連尊者說：「賢友，即使餓到腸子跑出來掉在地上，也不適合食用經由言語表示得來的奶粥。」

在此應該注意的是：世尊只禁止比丘用言語表示來獲取食物，但舍利弗尊者並沒有用言語表示來獲取食物。當大目犍連長老想知道他以前是用什麼治好該病時，他只是提起過去奶粥曾使他病癒。然而，他不認為接受經由言語表示得來的奶粥是合適的。

食芒果大提舍長老的故事

別說佛陀時代像舍利弗尊者這般的長老，即使在佛陀般涅槃【200】很久之後，在斯里蘭卡的其拉滾跋（Ciragumba）有一位不是很有名的大提舍長老（Mahā Tissa Thera），也是嚴持戒律者。有一次，大提舍長老在飢荒期間出遠門，由於缺乏飲食和路途勞頓而感到非常疲憊與虛弱，因此他躺在一棵結滿芒果的芒果樹下。有幾個芒果掉在他附近的地面上，雖然他很飢餓，但卻不曾想要撿來吃。

當時有個老人經過，看到他處於虛耗的狀態，於是就做了些芒果汁供養長老，然後背著長老到他要去

的地方。在被背著時，長老心想：「這個人並不是我的父親、母親或親戚，只是因為我擁有的戒，所以他才背著我。」如此省思後，他教誡自己必須保持戒與定完美無瑕。然後就在那個人的背上修習觀智，直到次第地證得阿羅漢果。

這位聖潔的大長老節制飲食的持戒精神，值得我們效法。

就如活命遍淨戒以精進來成就，而資具依止戒則應以慧來成就。由於只有智慧的人才能分辨四資具的利益與危害，因此資具依止戒是經由慧來成就的。所以比丘應該對四資具心無貪愛，並以慧如前所說的方式省思後，才可使用如法獲得的資具。

兩種省思

四資具有兩種省思（paccavekkhaṇā），即：a.接受時的省思；b.使用時的省思。不僅在使用資具時需要省思，而且在接【201】受時也應省思它們為：

（a）只是界而已（dhātu paccavekkhaṇa, 界省思）或
（b）不淨物（paṭikūla paccavekkhaṇa, 厭惡省思），並將其放著以備後來使用。

（a）省思為界：這袈裟等只是由八種色法³⁴⁸在因緣具足時聚合而成，因此是誰在使用它們呢！

³⁴⁸ 「八種色法」是指地、水、火、風、顏色、香、味和食素。

(b) 省思為不淨物：對食物的省思與修習食厭想（āhāre paṭikūla saññā）是一樣的。對袈裟等的省思為：「這些原來並不厭惡的袈裟等，在接觸到污穢的身體後，就變得非常厭惡了。」

（概括地說，共有三種省思：a.大省思（mahā paccavekkhaṇa），即省思四資具的使用目的；b.界省思，即省思四資具只是界而已；c.厭惡作意省思（paṭikūlamanasikāra paccavekkhaṇa），即無論其自性還是在使用時，省思它們為不淨物。）

假如比丘在接受袈裟等時省思，在使用時也再度省思，他所使用的資具是從始至終都無可指責的。

四種受用

為了消除對使用資具的疑惑，應該了解這四種受用——

a.盜受用（theyyaparibhoga）：戒行不良的比丘在僧團中受用資具，就好像盜賊的行為，稱為盜受用。（世尊只允許持戒者使用四資具。在家信徒也只想供養持戒者，以期他們的善行能帶來很大的果報。因此戒行不良者是無權享用資具的。【202】所以無權的戒行不良者受用資具，就好像盜賊的行為一般。《清淨道論大復註》³⁴⁹）

b.欠債受用（iṇaparibhoga）：持戒者未經省思就

³⁴⁹ VismṬ.i.p.72.—中編按

使用資具，就好像欠了債一般。每當在穿著袈裟或在吃每一口食物時，比丘都應該省思。如果在使用資具時沒有省思，他應該在早上、傍晚、初夜、中夜或後夜省思。假如到了破曉還沒有省思，他就欠了債。

每當比丘從屋簷進入住處、坐下或躺下之時，都應該省思。在接受藥物和服用藥物時，他也應該省思。但如果他在接受時有省思，在服用時卻沒有省思，他即犯了罪。另一方面，即使他在接受時沒有省思，但如果在受用時有省思，那他即無罪。

四種戒清淨

四種戒清淨：假如比丘犯了罪，他應該採取以下四種戒清淨的其中一種來淨化其戒——

(a) 懺悔淨 (desanāsuddhi)：波提木叉律儀戒是以向其他比丘發露懺悔所犯的罪而淨化的。

(b) 律儀淨 (saṃvarasuddhi)：根律儀戒是以決意：「我絕不再這麼做了」而淨化的。

(c) 遍求淨 (pariyetṭhisuddhi)：活命遍淨戒是以捨棄邪求，並以如法獲取資具來淨化的。【203】

(d) 省思淨 (paccavekkaṇasuddhi)：資具依止戒是以上述的省思方式來淨化的。

c.繼承者受用 (dāyajjaparibhoga)：是指七種有學聖者受用資具。(有學聖者是指已經證得四道與前

三果，但還未證得阿羅漢果的聖者。）這七種有學是佛陀的兒子。就如兒子是父親的繼承人，這些作為繼承人的聖者可受用佛陀所允許的資具。（雖然這些資具實際上是在家信徒供養的，但由於它們是佛陀所允許的，因此它們被視為佛陀的資具。）

d.主人受用（*sāniparibhoga*）：是指阿羅漢受用資具。凡夫和有學聖者還沒有斷除渴愛，因此還被渴愛支配著，他們使用資具並不像主人在受用，而是像渴愛的奴隸在受用。另一方面，阿羅漢已經解脫渴愛的奴隸，因此他們受用資具就像主人一般，完全不受渴愛的支配。所以他們能在受用不淨物時省思其淨性，在受用淨物時省思其不淨性，或在受用資具時省思其為非淨也非不淨。

在這四種受用中，主人受用和繼承者受用是允許的。在此，就如前面所說的，主人受用只可適用於阿羅漢；但如果有學聖者與凡夫在使用資具時，能經由不淨想來去除渴愛，就好像解脫渴愛的奴隸一般，因此這種受用也可歸類為阿羅漢的主人受用。同樣地，阿羅漢與凡夫也可視為佛陀的繼承人。

欠債受用是不允許的，盜受用就更不用說了。持戒者在省思後才【204】受用資具與欠債受用相反，這種受用稱為無債受用（*āṇāyaparibhoga*）。同時，持戒凡夫在省思後才受用資具，可視為猶如有學聖者。因此，持戒凡夫在省思後才受用資具，也可視為繼承者受用。

在這四種受用中，阿羅漢的主人受用最殊勝。因此想要像主人般受用資具的比丘，應當在省思後才受用四資具，以成就資具依止戒。

（戒種類的四法已結束。）

（四）戒種類的五法

1.有五種戒：

（1）限制遍淨戒（pariyanta pārisuddhi sīla）；

（2）無限制遍淨戒（apariyanta pārisuddhi sīla）；

（3）圓滿遍淨戒（paripunṇa pārisuddhi sīla）；

（4）無執取遍淨戒（aparāmaṭṭha pārisuddhi sīla）；

（5）安息遍淨戒（patippassadhi pārisuddhi sīla）。

（1）限制遍淨戒（pariyanta pārisuddhi sīla）：在家居士和沙彌所持的戒，稱為限制遍淨戒，因為他們所受持戒條的數目是有限的。《清淨道論》³⁵⁰解釋限制遍淨戒是指戒條數目的限制。但《無礙解道註》³⁵¹則提到有兩種限制，即：a.學處的限制（sikkhāpada pariyanta）；b.時間的限制（kāla pariyanta）。

【205】

³⁵⁰ Vism.i,p.44.——中編按

³⁵¹ PsA.i,p.188.——中編按

a.學處的限制：是指傳統上，在家居士所受持的戒條數目為一、二、三、四、五、八或十戒（他們可以受持任何數目的戒）。正學女、沙彌和沙彌尼則受持十戒。這種限制是指受持戒的數目。

b.時間的限制：有些在家居士會在做布施儀式的限定期間受持戒；有些會在前往寺院停留的那段時間受持戒；有些會受持一天、二天、三天或更多天的戒；有些會在白天或晚上受持戒。這種限制是指受持戒的時間。

(2) 無限制遍淨戒 (apariyanta pārisuddhi sīla)：〈兩分別〉 (ubhato vibhaṅga) 的摘要〈兩部本母〉 (dve mātikā)³⁵²列舉了兩百二十七條比丘學處。展開後，這些學處共有九百十八億五百零三萬六千條。第一次聖典結集簡略地記載了佛陀為比丘制定的這些戒條。這些戒條的整體稱為無限制遍淨戒。

雖然佛陀所制定的戒條有明確的數目，但僧團必須毫無例外地持守所有戒條，而且不被利養、名聞、親戚、肢體、生命這五種條件所限制而持戒。由於這些緣故，這些戒條的整體稱為無限制遍淨戒。上述的

³⁵² 〈兩分別〉 (ubhato vibhaṅga)，是指大分別和比丘尼分別。大分別 (mahāvibhaṅga)，也稱為比丘分別

(bhikkhuvibhaṅga)，是指《律藏》中第一冊和第二冊的前半部分，也就是比丘戒的廣律；比丘尼分別 (bhikkhunīvibhaṅga) 是指《律藏》第二冊的後半部分，也就是比丘尼戒的廣律。

〈兩部本母〉 (dve mātikā) 是指比丘波提木叉及比丘尼波提木叉。——中編按

其拉滾跋（Ciragumba）大提舍長老所持守的就是這種戒。

（3）圓滿遍淨戒（paripuṇṇa pārisuddhi sīla）：致力於善法（kusaladhamma）的凡夫所持的圓滿清淨戒，稱為圓滿遍淨戒。他的戒是從加入【206】僧團時就已經非常清淨了，就像一顆精心研磨的明亮寶石或像善冶煉的黃金一般。因此他的心沒有絲毫塵垢的雜染，而且是體證阿羅漢的近因，所以稱為圓滿遍淨戒。大僧護長老（Mahā Saṅgharakkhita Thera）和他的外甥僧護長老（Saṅgharakkhita Thera）樹立了如何持守此戒的典範。

大僧護長老的故事

當超過六十個戒齡（即過八十歲）的大僧護長老（Mahā Saṅgharakkhita Thera）躺在臨終之床時，比丘們問他說：「尊者，您已經證得出世間法了嗎？」長老回答說：「我還沒有證得任何出世間法。」當時有一位服侍大長老的年輕比丘向他說：「尊者，住在方圓十二由旬的人都聚集在這裡，他們以為尊者就要入般涅槃了。如果他們知道您是以凡夫的身分死去，他們會非常失望的。」

當時大長老說：「賢友，由於我想要見未來的彌勒（Metteya）佛，所以沒有致力於修習觀禪。如果這樣會使許多人失望，請扶我坐起來，給我一個以正念

修觀的機會。」那位年輕比丘扶長老坐起來後，就走了出去。就在他離開寮房的那一刻，大長老就證得了阿羅漢果，並彈指示相要他回來。於是那位年輕比丘就走回來，並扶他躺下，然後把這件事報告給來集的僧團。他們向長老說：「尊者，您做了一件非常艱難的事，竟然能在臨終之時證得出世間法。」大長老回答說：「賢友們，在臨終之時證得阿羅漢果，對我來說並非難事。我現在告訴你們真正難以辦到的事：賢友們，自從出家受戒以來，我不曾看到自己有任何言行，是沒有正念、正知的。只有這【207】種經常具有正念、正知的言行，才是真正難以辦到的。」

大長老的外甥在出家為比丘五十六年後，也像他一樣地證得阿羅漢果。

(4) 無執取遍淨戒 (aparāmaṭṭha pārisuddhi sīla)：有學聖者所持不執取邪見的戒，與凡夫所持不執取貪愛的戒，稱為無執取遍淨戒。就像大富長者子提舍長老所持的戒一般。

大富長者子提舍長老的故事

在舍衛城³⁵³有位長者有兩個兒子。在他們的父親

³⁵³ 「舍衛城」，《清淨道論》並沒有提到這位長老是哪裡人，本書原本為「斯里蘭卡」，但《長部註》和《中部註》等原文提到的是「舍衛城」，應該是作者記錯或英譯者譯錯吧！DA.ii,p.339; MA.i,p.238; AT.i,pp.86~7。——中編按

去世後，長子提舍（Tissa）把所有遺產給他的弟弟，然後出家成為比丘，並在一座偏僻的叢林寺院禪修。當時，他的弟媳心想：「現在我們得到全部遺產是因為夫兄〔大伯〕出家為比丘。如果有一天他想還俗，我們必須還他一半財產。而這是無法預知的事，只有他死我們才能安心。」於是她僱了五百個盜匪（cora）要去殺長老。

傍晚，那些盜匪來到叢林寺院捉住長老。提舍長老告訴他們，他沒有什麼東西是他們會要的。那些盜匪解釋說：「我們並不是來搶你的錢財，而是（受你弟媳之命）來殺你的。」長老說：「我擁有清淨戒，但尚未證得阿羅漢果。由於我想要依這清淨戒來體證阿羅漢果，請讓我修習觀禪到破曉之前吧！」那些盜匪說：「我們無法答應您的請求。如果您在晚上逃走，我們必須面對再去捉您的麻煩。」長老說：「我會讓你們清楚地知道，我怎樣也逃不了的。」於是長老就用一塊大石頭把自己的雙膝打斷。【208】

在雙膝完全斷了之後，長老說：「現在你們已經看到我的情況，我是無法逃跑的。我厭惡以一個還有貪欲的凡夫死去，我以此為恥。」在這種情況下，那些盜匪才答應讓他禪修。當時長老依他那不執取貪愛的戒，整夜精勤地禪修，直到黎明之時，他證得了阿羅漢果。

一位大長老的故事

有一次，有一位大長老病得很嚴重，無法用手吃飯。他躺在自己的糞尿之中。一個年輕比丘看到他，就說：「哦，生命過程是多麼痛苦啊！」大長老說：「賢友，假如我現在死去，必定會投生天界，對此我毫無疑慮。然而以破此戒³⁵⁴來獲取天界之樂，就好像捨戒還俗一般。但我決意以完整無缺的戒而死³⁵⁵。」說了之後，他躺在原處，觀照自己名色五蘊的病苦，直到證得阿羅漢果。

（這些大長老的戒是屬於無執取遍淨戒。）

（5）安息遍淨戒（patippassadhi pārisuddhi sīla）：經由止息煩惱之火來淨化的阿羅漢等³⁵⁶的戒，稱為安息遍淨戒。

2.有五種戒：

- （1）捨斷戒（pahāna sīla）；
- （2）離戒（veramaṇī sīla）；
- （3）思戒（cetanā sīla）；【209】
- （4）律儀戒（saṃvara sīla）；
- （5）不犯戒（avītikkama sīla）。

（1）經由捨斷殺生等來持戒，稱為捨斷戒

³⁵⁴ 「破戒」，在此是指還未成為阿羅漢就死去。

³⁵⁵ 「完整無缺的戒」，是指證得阿羅漢之後才死去。

³⁵⁶ 在此的「等」，是指其他覺悟者，即獨覺佛和正自覺的佛陀。

（pahāna sīla）。（在此「等」並不只包括偷盜、欲邪行等惡行，而且也包括各種善法階段，所有應捨斷之法。根據阿毘達磨的定義，「斷（pahāna）」是一組具有捨斷當捨之法作用的特性之善心及其心所。）

（2）經由離殺生等來持戒，稱為離戒（veramaṇī sīla）。根據阿毘達磨的定義，「離」是一組以離心所為首的善心及其心所。

（3）經由與離殺生等心相應的思來持戒，稱為思戒（cetanā sīla）。

（4）經由防護殺生等意惡行的雜染心來持戒，稱為律儀戒（saṃvara sīla）。根據阿毘達磨的定義，「律儀」是一組以念心所為首的善心及其心所。

（5）經由不違犯殺生等惡行來持戒，稱為不犯戒（avītikkama sīla）。根據阿毘達磨的定義，「不犯」是善心及其心所。

（這五種以捨斷戒為始的戒，並不像其他組戒一樣是分開的；在經由捨斷殺生等來持守捨斷戒的一種戒時，就持守其餘四種戒了。）

（戒種類的五法已結束。）

戒種類的部分已結束。【210】

六、什麼是戒的雜染？

七、什麼是戒的淨化？

戒的雜染與淨化這兩個問題應該一起回答。

戒的雜染是指戒的破損 (khaṇḍa) 等；相反地，戒不破損等即是戒的淨化。

戒的破損等，可能由利養、名聞等因素而破戒，或經由淫欲七小縛 (sattavidhamethunasamyoga) 而造成。

進一步解釋：

在七罪聚³⁵⁷中，如果比丘為了貪愛利養、名聞等而破了第一聚或最後一聚的其中一條戒，他的戒稱為破損 (khaṇḍa)，就如布的邊緣被剪斷一般。

如果比丘破了中間聚的一條戒，他的戒稱為破洞 (chidda)，就如布的中間破了一個洞一般。

如果比丘連續破了兩三條戒，他的戒稱為斑點 (sabala)，就如牛的背部或腹部有褐色、紅色及其他顏色不規則的斑點一般。

如果比丘間雜地破了數條戒，他的戒稱為雜色 (kammāsa)，就如牛的身上不同顏色的斑紋一般。

因此，由於利養、名聞等經由破損、破洞、斑點、雜色而破戒，稱為戒的雜染。【211】

即使沒有經由破損、破洞、斑點、雜色來破戒，戒也可能經由淫欲七小縛而雜染。

佛陀在《增支部·七集·大獻供品 (Mahāyañña

³⁵⁷ 七罪聚 (satta āpattikkhandha) 為：1.他勝 (pārājika)；2.僧初餘 (saṅghādisesa)；3.偷蘭遮 (thullaccaya,粗罪)；4.心墮 (pācittiya)；5.悔過 (pāṭidesaniya)；6.惡作 (dukkata)；7.惡說 (dubbhāsita)。

Vagga) · 生聞經》(Jāṇussoṇi Sutta)³⁵⁸詳細地開示淫欲七小縛。其內容簡要如下：

(一) 有沙門或婆羅門聲稱自己修梵行，他並未與女人行淫欲法，但卻喜樂於女人為他撫摸、按摩、沐浴和擦身。(他喜歡女人服侍。)

(二) 他並未與女人行淫欲法，也沒有喜樂於女人服侍，但卻喜樂於與女人戲笑。

(三) 他並未與女人行淫欲法，也沒有喜樂於女人服侍乃至戲笑，但卻喜樂於與女人兩眼相望。

(四) 他並未與女人行淫欲法，也沒有喜樂於女人服侍乃至與女人兩眼相望，但卻喜樂於隔牆聽女人歡笑、說話、唱歌或哭泣。

(五) 他並未與女人行淫欲法，也沒有喜樂於女人服侍乃至隔牆聽女人說笑、哭泣，但卻喜樂於經常回憶以前如何與女人談話、說笑和嬉戲。

(六) 他並未與女人行淫欲法，也沒有喜樂於女人服侍乃至回憶以前如何與女人談笑、嬉戲，但卻喜樂於觀看居士或居士子享受五欲之樂，以及被一群僕人和下人服侍。

(七) 他並未與女人行淫欲法，也沒有喜樂於女人服侍乃至觀看在家人享受五欲之樂及被服侍，但卻喜樂於渴望投生天界，並把所修的梵行發願：「以此戒、修行、精勤及梵行，願我投生為大天神或某一天神。」

³⁵⁸ A.ii,p.438.——中編按

由於利養、名聞等因素使戒破損、破洞、斑點或雜色，以及【212】經由淫欲七小縛造成的破戒，稱為戒的雜染。

七、戒的淨化：能帶來不破損、不破洞、無斑點或無雜色為特相的清淨戒，其因素有：

（一）不違犯任何學處（sikkhāpada）；

（二）每當犯戒後即應適當地懺悔；

（三）遠離淫欲七小縛；

（四）不生起忿怒、怨恨、貶低他人、敵對、妒嫉、吝嗇、欺騙、虛偽等惡法；

（五）生起少欲、知足、儉約等德。

這些不破損、不破洞、無斑點和無雜色類型的戒，也能採用諸如自在戒等其他名字。由於它們使人從渴愛的奴隸中解脫出來，因此也稱為自在戒

（bhujissa sīla,脫奴戒）；由於它們被智者稱讚，因此也稱為智者所讚戒（viññūpasattha sīla）；由於他們不執取貪愛地認為：「我的戒非常清淨，未來將會帶來大利益的果報」，或執取我見地認為：「這是我的戒，我的戒非常清淨，沒有人的戒像我一樣」，因此也稱為不執取戒（aparāmatṭha sīla）；由於它們有助於培育近行定和安止定，因此也稱為定的助成戒（samādhi samvattanika sīla）。

如上所述，不破損、不破洞、無斑點、無雜色、自在、智者所讚、不執取愛與邪見這七種因素，有助於戒的淨化。只有在戒具備這七種因素時，才能培育

近行定和安止【213】定。因此，想培育這兩種定的善人，應該認真地致力於使自己的戒具備這七種因素。

持戒波羅蜜一節 已結束

第三節 出離波羅蜜 (Nekkhamma Pāramī)

這裡的出離 (nekkhamma) 和解脫是同義詞。解脫有兩種：解脫生死輪迴 (saṃsāra) 和解脫欲貪 (kāma)，前者是後者的結果。唯有修到解脫欲貪成就，人們才能解脫生死輪迴。在這兩種解脫中，佛陀開示《佛種姓》是為了解脫生死輪迴的目的，他把三有 (bhava)³⁵⁹ 比喻為牢獄。

出離波羅蜜的要義

根據《所行藏註》，在阿毘達磨的用法，出離波羅蜜是在捨離欲貪和三有時，生起的善心及其心所。《大義釋》³⁶⁰ 提到兩種欲貪，即事欲 (vatthu kāma, 對可喜事物的欲貪) 和煩惱欲 (kilesākāma, 想獲取可喜事物的貪煩惱)。關於出離波羅蜜，解脫欲貪是指解

³⁵⁹ 三有是指：1. 欲有 (kāma-bhava)，即欲界的生命體；2. 色有 (rūpa-bhava)，即色界的生命體；3. 無色有 (arūpa-bhava)，即無色界的生命體。

³⁶⁰ MnidA.p.9.——中編按

脫這兩種欲貪。

【214】

如何正念地獲得解脫

關於如何解脫煩惱欲（kilesākāma）的繫縛，《大義釋》（Mahā Niddeśa）³⁶¹解釋說：

Addasaṃ kāma te mūlaṃ, saṅkappā kāma jāyasi;

Na taṃ saṅkappayissāmi, evaṃ kāma na hohisi.

（已見你欲之根，欲從思惟所生；

我將不再思惟，如此則沒有欲。）

「貪欲，我已見到你的根源，你是我的欲思惟（kāma vitakka, 欲尋；kāma saṅkappa, 欲思惟）所生的。我將不再想任何欲樂所緣。貪欲，那你就不會再生起了。」

關於這點，應該了解三種邪思惟和三種正思惟。

三種邪思惟為——

一、欲貪思惟（kāma vitakka）：想著欲樂所緣為可喜之物；

二、瞋恚思惟（vyāpāda vitakka）：想著傷害他人；

三、惱害思惟（vihimsā vitakka）：想著折磨他人。

三種正思惟為——

³⁶¹ Mnid.p.22.— 中編按

一、出離思惟（nekkhamma vitakka）：想著要使自己解脫欲樂所緣；

二、無瞋思惟（avyāpāda vitakka）：想著以慈對待他人；

三、無害思惟（avihiṃsā vitakka）：想著以悲愍對待他人。

在仔細地考察下，煩惱欲是源自三種邪思惟之一的欲貪思惟。只要一直想著欲樂所緣，貪欲就會不斷地增長，而且無法解脫煩惱欲。唯有停止去想欲樂所緣，貪欲才能不再生起，並且得以解脫。因此，

【215】如上所述，我們應該保持正念以解脫煩惱欲。就如解脫欲貪就能導致脫離生死輪迴；同樣地，致力於使自己解脫貪欲就能導致解脫事欲。

這出離波羅蜜的特相、作用、現起、近因，以及其餘論題，將在下一章——〈雜集〉章中討論（即第一卷下冊第七章）。

出離與比丘生活的關係³⁶²

《所行藏註》把出離定義為：“nekkhammaṃ pabbajjā-mūlakam”（出離是出家的根本）³⁶³。這個定

³⁶² 從下文的解釋可知，這裡所說的「比丘生活」，是指出家生活或沙門與隱士的出家生活，並不是我們一般所說的隨佛出家，在僧團中所過的比丘生活。——中編按

³⁶³ CypA.p.306.

義有兩種解釋：「比丘生活是出離的因」和「出離是比丘生活的因」。第一種解釋「比丘生活是出離的因」，符合《大生本生經》（Mahājanaka Jātaka）³⁶⁴的故事。大生王先準備好袈裟、鉢等資具，在沒有告知王后、王妃和大臣的情況下，走上王宮的樓上平台成為沙門，然後才宣布出家。在這個事例，大生菩薩先成為沙門，然後才出家。因此可說比丘生活是因，出離是果。

第二種解釋「出離是比丘生活的因」，符合善慧智者、象護（Hatthipāla）兄弟等的故事。善慧智者先出家，然後來到如法（Dhammika）山帝釋天王為他準備的住處，然後才成為沙門。同樣地，象護兄弟先出家，然後在其父王和母后為首全國人民的追隨下，全都出家為沙門³⁶⁵。因此，可以說善慧智者和象護兄弟等出離是因，比丘生活是果。【216】

《所行藏註》的說明是根據第一種解釋。（這在下冊的〈雜集〉一章，將有詳細的討論。）雖然善慧智者和象護兄弟等先出家，然後再成為沙門，他們這麼做，是為了想要過沙門的生活。因此，即使出離先發生，但卻可以說，隨之而來的比丘生活才是真正的

出離的巴利語為“nekkhamma”，出家的巴利語為“pabbajjā”，雖然某些層次它們的意思相同，但英譯版在這節，有幾處把出離的英文“renunciation”，用在出家的含義上，出家的英文為“go forth”。——中編按

³⁶⁴ J.ii,p.159.——中編按

³⁶⁵ JA.iv,pp.480~94.——中編按

原因。（例如為了建造房子，人們先砍木材。雖然砍木材比建房子還早發生，但砍木材的目的是為了建房子。所以應該說，想建房子是因，砍木材是果。）

五種林野住者

《律藏·附隨》的〈增一法·五法分〉

（Ekuttarikanaya Pañcakavāra）與〈優婆離問·頭陀支品〉（Upāli Pañhā Dhūtaṅga Vagga），解說了五種林野住者（āraññika,住阿蘭若者）³⁶⁶：

一、由於愚鈍、愚癡而住在林野，既不知道受持，也不知道住在林野的利益；

二、以惡欲而住在林野：「如果我住在林野，人們將會認為我是林野住者，而恭敬地供養我袈裟等四資具」；

三、由於瘋狂、心亂（精神失常）而住在林野；

四、由於認為是諸佛與佛弟子所稱讚的修行而住在林野；

五、由於依於少欲、知足、儉約、遠離而住在林野。

只有最後兩種林野住者才是值得稱讚的。

出離波羅蜜重要的，並不是人們住在哪裡，因為無論在哪裡，貪愛可喜事物的煩惱欲都可能生起。每

³⁶⁶ Vin.v,p.233; v,p.335; A.ii,p.193.—中編按

當煩惱欲生起時，【217】就應該立即去除，不要讓它繼續滋長。以此方式來去除煩惱欲，是出離的真實相。

關於解脫事欲，有善慧智者和象護兄弟等的例子，他們遠至喜瑪拉雅山出家。因此，有人可能會問，想要（解脫事欲）修習出離波羅蜜的人是否一定要遠至喜瑪拉雅山出家呢？如果修行者有能力，如果他想要，或如果環境許可的話，他應該這麼做。在有關出離的《本生》故事中，他們大部分都遠至喜瑪拉雅山出家。他們這樣做，是因為情況對他們有利。

根據《本生經·一集·瑪嘎天本生經》

（Maghadeva Jātaka）與《本生經·大集·尼彌本生經》（Nimi Jātaka）³⁶⁷，從瑪嘎天王開始到尼彌王之間，連續八萬四千位國王都是在頭上出現一根白髮就出家。然而他們當中，沒有一位是前往喜瑪拉雅山的。他們只是住在彌提拉（Mithila）首都附近的王家芒果園。據說，由於精進禪修，他們都證得禪那，死後都投生到梵天界。從這些故事可以看出，雖然沒有遠走到喜瑪拉雅山，只是離開煩惱欲滋長的地方，就足以成就出離波羅蜜。像瑪嘎天王那樣的八萬四千位國王，完全捨棄豪華的王宮，並以住在芒果園來修習出離波羅蜜。

因此，任何人只要能完全地捨棄煩惱欲滋長的地

³⁶⁷ JA.i,p.154; J.ii,p.185; JA.vi,p.119.—中編按

方，並住在沒有如此煩惱的適宜地方，就能修習出離波羅蜜。【218】

兩種出離

菩薩有兩種出離：

- 一、年輕單身時出家；
- 二、婚後年老才出家。

善慧智者與象護兄弟等出家，是為了解脫他們豪華的王宮或家庭的事欲繫縛。《本生經》把他們視為修習出離波羅蜜者的典範，他們當時還年輕且未婚。雖然他們是各種物欲享樂（即事欲）的擁有者，但可以說他們並沒有被事欲綁得很緊。唯有擁有妻兒家庭的年長者，才會被事欲的束縛緊緊地綁住。關於這點，可以說已婚的年長者，比年輕人更難出家。但有些人可能會指出，菩薩德米亞（Temiya）王子在年僅十六歲未婚就出家，是真正艱難的事。可是他所面對的困難，並不是事欲的束縛，他最大的難題是如何假裝殘障、耳聾、啞巴以達到出家的目的。因此，雖然他出家前要面對很多困難，但真正出家時，並沒有遇到多少阻礙，因為他的事欲束縛很少。

《殊勝義註》³⁶⁸在出離波羅蜜一章中，詳細地描述菩薩生為歡喜（Somanassa）王子、象護

³⁶⁸ DhsA.p.73.——中編按

(Hatthipāla) 王子、鐵屋 (Ayoghara) 王子等無數生中修習出離波羅蜜。該註釋書把小聞月 (Cūla Sutasoma) 王所修的出離波羅蜜，歸為勝義波羅蜜。

【219】

歡喜王子、鐵屋王子、象護王子和德米亞王子在年輕時就出家。大生 (Mahā Janaka) 王的出家比他們更艱難，因為他較年長且是已婚的人。他在王后、王妃與大臣們毫不知情下成為沙門。只有在出家時，他才面對王后與隨從苦苦勸說他還俗的困境。他們完全沒有想到他會出家，因此沒有採取任何確保他無法出家的措施。

像瑪嘎天等八萬四千位國王，則公開宣布自己想要出家的意願。儘管他們家人的懇求，他們也不肯聽從，並堅決地出家。但他們並沒有到很遠的地方，而是住在王宮附近自己的芒果園。

與他們相反，小聞月 (Cūla Sutasoma) 王在看到自己頭上的白髮生起悚懼感後，宣布想要出家的想法。雖然他的父王、母后、王后和聚集的人民都淚流滿面地懇求他打消出家的念頭，他依然堅持，並對他們誠懇的請求保持捨心，然後離開走到喜瑪拉雅山。因此，小聞月王的出離，遠比瑪嘎天王等強得多。所以註釋師敘述，小聞月王所修的出離波羅蜜為勝義波羅蜜。

出離波羅蜜一節 已結束

第四節 智慧波羅蜜 (Paññā Pāramī)

三種慧

在阿毘達磨《分別論》的〈智分別〉(Ñāṇa Vibhaṅga)³⁶⁹一節提到三種慧：

- 一、思所成慧 (cintāmaya paññā) ；
- 二、聞所成慧 (sutamaya paññā) ；
- 三、修所成慧 (bhāvanāmaya paññā) 。

一、無論是低劣或殊勝的各種智慧，包括各種技術和專業知識等，只要是經由自己思考得來，而不是經由詢問他人，或從別人那裡聽來的，就稱為思所成慧 (cintāmaya paññā)。(“cinta”為思考；“maya”為所成。因此字義為「思所成慧」。)

這種智慧不僅包括世間事物的知識，而且也包括佛法的課題。因此它包含如木工、農耕等一般世間事物的知識，也包含如布施、持戒、止禪、觀禪等佛法的知識。假如想要的話，甚至可以把諸佛的一切知智也稱為思所成慧，因為菩薩悉達多王子是自己思惟，進而修習導至一切知智，並不是從他人那裡聽來的。

然而，作為菩薩所修習第四個波羅蜜的智慧，應

³⁶⁹ Vbh.p.325; 337.—中編按

該是指，只包括證得道智、果智與一切知智所需的基本智慧，而且在此不包括菩薩最後一生成就佛果所得的智慧。在最後一生之前，【221】菩薩所修的智慧波羅蜜，只修到十種觀智的第九觀智——行捨智

（saṅkhārupekkhā ñāṇa）的第一部分。行捨智的最後部分直接導至道智。所以在最後一世之前，菩薩不會嘗試跨越（行捨智的）第一部分，如果這麼做，他們就會因而體證道果，並成為聖者，並且在那幾世就般涅槃。這樣他們就無法成佛了。因此應該注意，菩薩所修的智慧波羅蜜，只修到行捨智的第一部分而已。

二、在自己無法思考時，經由自己請求或智者自己講解，聽聞而來的智慧，稱為聞所成慧（sutamaya paññā）。（“suta”為聽聞；“maya”為所成。因此為聞所成慧。）就如思所成慧，這種智慧的範圍非常廣泛。這兩種之間的差別，只在於第一種是經由自己思考得來的智慧，第二種則是從他人那裡聽聞來的智慧。

三、在實際體驗禪那或道果時所獲得智慧，稱為修所成慧（bhāvanāmaya paññā）。

在阿毘達磨《分別論》的〈智分別〉（Ñāṇa Vibhaṅga）³⁷⁰一節，列出智慧有一法（ekaka）、二法（duka）等，乃至十法（dasaka）。

然而所有這些智慧的分類法，都可歸納在上述三種智慧中。例如《分別論》在列舉思所成慧、聞所成

³⁷⁰ Vbh.p.323.—中編按

慧和修所成慧這慧的三法後，再列舉了施所成慧（*dānamaya paññā*）、戒所成慧（*sīlamaya paññā*）和修所成慧（*bhāvanāmaya paññā*）。施所成慧是布施所生成的智慧。與布施相應的思有三種，即布施前、布施時和布施後所生起的思。在每種情況與這些思相應的慧，即是施所成慧。【222】同樣地，在持戒的情況，心想「我將持戒」所生起的慧、持戒時所生起的慧和持戒後省察所生起的慧，這三種都是戒所成慧。

如果施所成慧和戒所成慧，是自己從思考中推理出來的，那它們就屬於思所成慧；假如是從他人那裡聽聞來的，它們就屬於聞所成慧。其他種類的智慧，也同樣地可歸納在聞所成慧、思所成慧和修所成慧這三種慧中。

《佛種姓》³⁷¹提到的「“*paripuccham budham janaṃ paññā pāramitaṃ gantvā*”（遍問有智人，達成智慧波羅蜜〔向智者學習以成就智慧波羅蜜〕）」，清楚地表明，佛陀把聞所成慧視為基本的智慧。因為在這個世間上，尚未具備基本智慧的人是無法自己想出什麼道理的，他必須先從智者那裡聽聞來學習。因此，佛陀開示想修智慧波羅蜜的人，在擁有基本智慧之前，應先向智者學取智慧。

簡而言之，在修思所成慧之前，應先獲取聞所成慧。

³⁷¹ Bu.ii,p.317.——中編按

諸如《殊勝義註》等註釋書³⁷²，敘述了菩薩無數世如投生為維督拉（Vidhura, 比豆梨）、大果因達（Mahāgovinda, 大典尊）、庫達拉（Kudāla, 鋤賢人）、阿拉卡（Araka）、菩提（Bodhi）沙門和大藥（Mahosadha）等智者修習智慧波羅蜜的故事。在那幾世，菩薩已經具備基本智慧，因此已擁有思所成慧。由於他的基本智慧已經非常高，因此在那幾世，他不需要再特別去獲取聞所成慧。【223】

四種智者

《增支部·四集》³⁷³提到四種智者（kavi）：

- 一、思智者（cintā kavi）；
- 二、聞智者（suta kavi）；
- 三、義智者（attha kavi）；
- 四、應辯智者（paṭibhāna kavi）。

（“kavi”是從“kava”字根衍生的，意思是「稱讚」。因此，把稱讚值得稱讚之事的人，稱為「智者（kavi, 詩人）」。）

一、有能力經由自己思考的方式，了知特定事物的人，稱為思智者（cintā kavi）。吟詩來歌頌值得讚頌的人，屬於這種人的領域。因此，思智者是只憑自己的思考力作詩的人。

³⁷² DhsA.p.73; JA.i,p.55.——中編按

³⁷³ A.i,p.553.——中編按

二、把聽聞得知寫成詩的人，稱為聞智者（suta kavi）。

三、並不是經由自己的思考得知，也不是從別人那裡聽來，而是基於自己已經擁有類似問題的知識來解釋某個難題的人，稱為義智者（attha kavi）。他根據所出的主題來寫詩。

四、不需要依靠自己思考，或從別人那裡聽聞，也不需要參考已知的，而是有能力馬上通達特定主題意思的人，稱為應辯智者（paṭibhāna kavi）。（就像佛陀時代的婆耆舍（Vaṅgīsa）長老一般。）

智慧的本質

智慧是一個個別心所，是勝義法之一。在《法集論》中，智慧有諸如慧根（paññindriya）、慧（paññā）、知（pajānana）等各種【224】名稱，因為論述每一個項目應講授的完整細節是阿毘達磨的特色。智慧的主要名稱，是由慧（paññā）和根（indriya）組成的慧根（paññindriya）。

因為它有助於了解四聖諦或無常、苦、無我三有的所有行相，所以稱為慧（paññā）。因為它能克服無明（āvijjā）和愚癡（moha），或因為它主導了解實相的作用，所以稱為根（indriya）。慧有光明（obhāsa）的特相。就如光一出現，就能驅除暗室的黑暗；同樣地，當慧一出現，就能去除使我們盲目的

無明，使我們能看清事物。因此佛陀說：「“paññā samā ābhā natthi.”³⁷⁴（沒有光明能像慧一般。）」

慧有能分辨所覺知事物（pajānana）的特相。就如明醫能分辨什麼食物適合他的病人，什麼食物不適合；同樣地，當慧生起時，能使人分辨善與不善。

慧也有通達真實法（yathāsabhāvapaṭivedha）的特相。它就像神箭手所射出的箭一般，毫無偏差地射穿標靶。

關於智慧的特相，有一個要點要注意：真正的智慧是如實知見諸法，這是一個無可指責的智慧。所以《攝阿毘達磨義論》（Abhidhammattha Saṅgha）把慧心所（paññā cetasika）歸在美（sobhaṇa, 淨）心所中。

關於《本生經·八集·蘇拉莎本生經》（Sulasā Jātaka）³⁷⁵中蘇拉莎的智慧，有人可能會有所質疑。波羅奈（Bārāṇasī）國有一個名叫蘇拉莎（Sulasā）的妓女，救了一個即將被處決的強盜【225】蘇塔卡（Suttaka）的性命。後來蘇拉莎嫁給他，與他一起生活。由於貪圖她的珠寶，蘇塔卡說服她戴上值十萬個

³⁷⁴ 在三藏聖典中，我們並沒有找到佛陀開示過這句話，只有在《相應部註》提到：“paññāya ca samā ābhā nāma natthi.”（沒有與慧等同的光明〔沒有光明能像慧一般〕。）在《殊勝義註》則提到“paññobhāsasamo obhāso nāma natthi”，雖然與《相應部註》用字不同，但意思相當。SA.i.p.32; DhsA.p.166。——中編按

³⁷⁵ J.i.p.177; JA.iii.p.413。——中編按

錢幣的首飾，再與他一起去山頂。到了山頂，他就叫她將首飾脫下來，準備要殺她。當時蘇拉莎心想：

「他肯定要殺我，我必須先施計把他殺死。」所以她假裝向他哀求說：「親愛的，即使您即將要殺我，但我依然愛您。請您在我臨死前，讓我在您前後左右四方向您頂禮吧！」由於沒有覺察到她的計謀，所以就答應了。她向站在懸崖邊的蘇塔卡左右和前面頂禮之後，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座山的山神，看到這件事後，就說：「並不是所有情況男人都是智者，女人也可以是聰明與有遠見的。³⁷⁶」

有些人提出質疑，身為天神的菩薩，稱讚蘇拉莎為智者是否恰當，因為她的動機要殺死那個強盜，是屬於殺生的不善業，不可能與慧心所（pañña cetasika）相應。

在回答這個問題時，有些人說蘇拉莎的知識並不是真正的智慧。在想（sañña）智、識（viññāṇa）智和智慧（pañña）智的三種智中，蘇拉莎的智只是識智，也就是說，那是運用想像力得來的。在此所說的智，是指這種識智。

其他人則錯誤地辯護：在邪見（micchā diṭṭhi）和正見（sammā diṭṭhi）的兩種見中，蘇拉莎擁有的是邪

³⁷⁶ “Na hi sabbesu ṭhānesu, puriso hoti paṇḍito; itthīpi paṇḍitā hoti, tattha tattha vicakkhaṇā.” J.i,p.177; JA.iii,p.416.—中編按

見，而菩薩天神所說的慧，是指她的見解，並不是因為慧根而稱讚她【226】，因此與阿毘達磨並沒有衝突。

這兩種答案把識與見視為慧，有違阿毘達磨的教法，是完全錯誤的。

蘇拉莎知道如果自己施計就可以打敗強盜，是真正的知識，因此是智慧。人們不應懷疑，真正的智慧是否能涉及與惡行有關的事件。例如，精細地了知那些不應沉迷且會導致不善行的酒類含有多少酒精、價錢多少、如果喝了會有什麼後果，是無可指責的。只有在人們想要喝酒的那一刻起，才是不善的。

同樣地，人們可以澈底地研究世間上的所有各種觀點與信仰，毫無例外地去分辨什麼是正確有理，什麼是錯誤的。因此，研究並如實了知它們到底是對還是錯，是完全沒有過失的。只有在把邪見誤認為正見時，才是有過失的。

所以在蘇拉莎的例子，知道「如果我施計可以打敗他」，是正確地了知，是以智慧得知的，因此是無可指責的。但從她決定以計謀來殺死她丈夫的那一刻起，她的行為就變成應受指責與不道德了。菩薩天神稱讚她為智者，是指她在殺丈夫之前所具有的正確知識。

如上所述，我們應該清楚地區分，關於什麼是惡的知識是一回事，而造作殺生等惡又是另一回事。如果有人堅持認為，關於什麼是惡的知識，並不是真正

的智慧，那他就犯下一個錯誤，即認為一切知智的佛陀，也無法避免有所缺失。【227】

經由他的無上智慧，佛陀能了知所有善與不善法的知識，由此稱為一切知者。如果真正的智慧不涉及任何惡事，那佛陀就不會知道什麼是惡法了。事實上，佛陀的智慧是非常廣泛無邊的，因此稱為一切知者。

簡而言之，佛陀對所有善惡是無所不知的。但由於已經根除所有潛伏性的煩惱，所以他不會想要造作任何惡業，更別說付諸行動了。在如此省思佛陀已知一切惡、已捨斷應捨之法、戒除一切惡的功德後，我們應培育對佛陀的信心。

再者，我們也應該探究《大藥本生經》

（Mahosadha Jātaka）³⁷⁷中，所描述大藥智者的故事。在那個故事中，小梵授（Cūḷani Brahmadaṭṭa）王和他的屬國派兵圍攻維碟哈（Videha）王的王城。當時大藥智者是維碟哈王的左右手。大藥為了防禦王城，想出許多戰略來欺騙敵軍，使敵軍士氣動搖，最後澈底潰敗，退散而去。如果我們認為大藥所採用的欺敵戰略是屬於不善，因此不算是智慧，那菩薩就沒有機會修習智慧波羅蜜了。事實上，大藥所採用的所有戰略，都是出自菩薩的智慧，因此佛陀特別提到大藥的

³⁷⁷ 這部本生經名為《隧道本生經》（Umaṅgajātaka; Mahāummaggajātaka, 大隧道本生經）。 J.ii,p.204; JA.vi,p.235.—
—中編按

故事，來作為菩薩如何修習智慧波羅蜜的例子。

考慮到上面所說的，應當了知在蘇拉莎的故事中，菩薩山神稱讚蘇拉莎為智者，是因為她確實有智慧。

（以上是對智慧特相疑點的解釋。）【228】

智慧的種類

在如《殊勝義註》³⁷⁸等註釋書，對智慧所下的定義，是導向完全了知四聖諦與（無常、苦、無我）三相的智慧，這是最上（*ukkatṭha*）的智慧。此外也有一些較低層次的智慧。

阿毘達磨的《分別論註》³⁷⁹在闡述思所成慧和聞所成慧時，談到關於手工謀生（*kammāyatana*, 工作領域）與技藝謀生（*sippāyatana*, 工巧領域）的幾種智慧。每一種智慧都可分為較高與較低的兩種。木工是較低手工的例子；農耕和經商則是較高手工的例子。編織草蓆、織布等屬於較低的技藝謀生；寫作、會計等屬於較高的技藝謀生。

這些謀生形式之間的主要差別，在於手工謀生不需要經過特別訓練；技藝謀生則是需要經過特別訓

³⁷⁸ “Pajānātīti paññā. Kiṃ pajānāti? ‘Idaṃ dukkha’ntiādinā nayena ariyasaccāni. **Aṭṭhakathāyaṃ** pana ‘paññāpetīti paññā’ti vuttaṃ. Kinti paññāpetīti? Aniccaṃ dukkhaṃ anattāti paññāpeti.”

DhsA.p.166; 191.——中編按

³⁷⁹ VbhA.p.392.——中編按

練，它稱為工巧領域（sippāyatana, 技藝謀生）。當需要特別口才訓練的技能時，則稱為明處（vijjāṭṭhāna）。

我們在區分「大火」或「小火」時，並不是根據燃料的種類，而是根據燃料的數量來區分。智慧的情況也是如此，當把它區分為「強」或「弱」，或者「深奧」或「膚淺」時，我們並不是根據知道什麼，而是根據知道程度的多少來區分。我們不應只限制於註釋書所闡述較高層次的智慧為智慧，也應該認定較低層次的智慧為智慧。【229】

因此，想修習智慧波羅蜜的人，不應在意智慧程度的高低，只要是不懂的，就應該去向智者學習。所以《佛種姓》說：「“paripucchaṃ budhaṃ janaṃ paññā pāramitaṃ gantvā”（遍問有智人，達成智慧波羅蜜〔一再地詢問智者，即已達成智慧波羅蜜〕）。³⁸⁰」

七種培育智慧的方法

阿毘達磨《分別論》的註釋書《迷惑冰消》的〈念處〉（Satipaṭṭhāna）³⁸¹章，提到七種培育智慧的方法³⁸²——

（一）遍問（paripucchakatā）：即一再地詢問智

³⁸⁰ Bu.ii,p.317.——中編按

³⁸¹ VbhA.p.263; DA.ii,p.376.——中編按

³⁸² “Satta dhammā dhammavicayasambojjhaṅgassa uppādāya samvattanti.”（七法導致擇法覺支生起）。——中編按

者。（這是根據上面引用的巴利經文。）

（二）清淨依處（vatthuvisadakiriya）：即使身體內外潔淨。（身體內部的潔淨是指自己的頭髮、指甲和鬍鬚不應太長，身體不應沾滿汗水和污垢。身體外物的潔淨是指自己的衣服不應太舊與惡臭，自己的住處應該保持清潔。當身體內部與外物不潔淨時，所生的智慧就像混濁燈油中骯髒的燈蕊，所發出的燈火也不明亮。為了擁有如同明燈的火焰一般清淨與明亮的智慧，我們應該保持身體內外潔淨。）

（三）諸根平等行道

（indriyasamattapatipādanā）：即是使信等諸根保持完全平衡。（五根³⁸³支配眾生的心與心所。如果信根

【230】太強，其他四根就會變弱，因此精進根無法執行支持和鼓舞策勵的作用；念根無法執行保持專注所緣的作用；定根無法執行防止心散亂的作用；慧根也無法執行觀照的作用。當信根太強時，應試著藉由省思能緩和信根之法，或避免省思會增強信根之法，以緩和過強的信根，使與其他諸根平衡。

如果精進根太強，信根將無法執行其作用，其他諸根也無法執行各自的作用。對於過強的精進根，應

³⁸³ 五根為信、精進、念、定、慧。每一根都有各自的作用：信能使人專注於虔敬的對象；精進給予支持和勇氣，使人能勇猛地奮鬥與努力；念使人持續保持專注在所緣上；定防止心散亂；慧能使人觀照、了知。這五根必須保持平衡，因為如果有一根太強，其他根就會變弱、失去平衡，無法執行它們的作用。

該培育輕安來緩和精進。對於其他諸根的情況也是如此。)

智者特別稱讚平衡信與慧，以及平衡定與精進。如果信強而慧弱，他將盲目地相信不值得相信的人。（由於慧弱，他無法精準地分辨誰值得恭敬，誰不值得恭敬，把假的「佛、法、僧」誤認為真的，使他的虔誠白費了。）錯誤地信仰假的佛或假的法，並不是真正的信，而是邪勝解（micchādhimokkha）。

如果慧強而信弱，他就會偏離正道，步入狡猾的歧途。要把這種人引回正途，就有如要治好服錯藥的病人一般地困難。例如有思施（cetanā dāna）和財物施（vatthu dāna）這兩種布施。思想狡猾的人可能會認為，只要思不用物品，就能在未來帶來福報，因此不需要用物品來做布施，思【231】施就夠了。這種人沒有做到布施的善業，但由於他的狡猾，死後將會投生惡趣。

只有在信與慧平衡時，人們才能對可信之人有正確的信心，並在沒有狡猾下能培育許多善業。精進與定也應該平衡。當精進弱而定強時，可能會導致懈怠（kosajja），心不活躍就像靜止的空氣一般。人們會把被昏沉征服的心當成好的定力。

當精進強而定弱時，心就會掉舉與激動，無法安定。被掉舉（uddhacca）征服的人，可能會胡思亂想：「如果這種修行法門無法帶來預期的成果，它就不適合我，我應放棄改修其他法門。」

當精進與定平衡時，懈怠和掉舉就沒有機會生起。這兩者的平衡，能使禪修者迅速地證得禪那或安止定。

然而念根不可能過多，只可能不足而已。經典把念比喻為鹽，是煮所有菜餚的必要成分，或者像治理所有國家大事的宰相。因此在保持最大可能的正念時，應該使信根與慧根、精進根與定根這兩對各自保持完全平衡，任何一根太強都是不利的。關於這點，伍佛（U Buddha）尊者在他的《大念處依止》（Mahā Satipaṭṭhāna Nissaya）有以下的註釋：

信過多導致過度的熱忱，
 慧過多導致狡猾，【232】
 精進過多導致掉舉，
 定過多導致昏沉，
 但念是不會過多的。

（四）遠離劣慧的人（duppaññapuggala parivajjanam）：即遠離沒有智慧的人。（劣慧的人是指沒有智慧來觀照通達五蘊、六處等諸法的人。人們應該使自己遠離這樣的人。）

（五）親近有慧人（paññavanta puggalasevana）：即親近智者。（智者是指擁有生滅隨觀智（udayabbaya ñāṇa）五十相的人。生滅隨觀智五十相的內容，可參閱《無礙解道》

（Paṭisambhidāmagga）³⁸⁴。）

³⁸⁴ Ps.p.52. 也可參見《清淨道論》〈第二十 說道非道智見清

關於第四和第五這兩項，註釋師只提到修習最殊勝（*ukkatṭha*）類型的智慧。在第四項，劣慧的人是指沒有智慧來觀照通達五蘊、六處等諸法的人，唯有具有能通達這些法的智慧之人才是大智慧者。但有些人雖然沒有觀照五蘊、六處等微妙法的智慧，卻知道一般佛法的修行：「這種布施是適合的；那種布施是不適合的。應當如此持戒；他們不應那樣持戒。」他們也懂得世俗生活的事：「這麼做會使人長壽；那樣做會使人短命。」不能說這種人完全沒有智慧。人們也應該去親近他們。

在第五項，智者的定義是指擁有生滅隨觀智

【233】五十相的人。註釋師這麼說，只是以殊勝的方式（*ukkatṭha naya*）來指修習觀禪有最高進展的人為智者。

但關於獲得知識方面，佛陀在《佛種姓》開示說：「就如比丘無分別地挨家挨戶托鉢集食一般，學習者應該不分對方的社會地位或教育程度，去向一切有能力解答問題的人請教。³⁸⁵」因此他應該只遠離完

淨品〉。 *Vism.ii,p.265*. 英文版可參見智髻比丘（*Bhikkhu Ñāṇamoli*）翻譯的“*The Path of Purification*”第二十章第 93~104 段，第 657~660 頁。

³⁸⁵ “*Yathāpi bhikkhu bhikkhanto, hīnamukkaṭṭhamajjhime; Kulāni na vivajjento, evaṃ labhati yāpanaṃ. “Tatheva tvam sabbakālaṃ, paripucchaṃ budhaṃ jaṇaṃ; Paññāpāramitaṃ gantvā, sambodhiṃ paṇuṇissasi.”*

（如比丘乞食，不避卑、中、貴，不分別諸家，如此得活命。

全無知的人，並前往向所有能增加知識的人請教。

簡而言之，應該只遠離那些完全無法解答任何問題的人。即使只能提供少許知識，人們也應該親近他。

根據《佛種姓》，在獲取智慧時，應該先向智者發問及學習，以培育聞所成慧。接著如果對任何要點有不清楚的地方，應該加以省察並思考，以培育思所成慧。

在《增支部·三集·第二五十·小品·卡拉瑪經》(Kālāma Sutta)³⁸⁶，卡拉瑪人告訴佛陀有許多宗教導師來到他們的地方，所有這些來訪的導師都只稱讚自己的教義，貶低和批評他人的教義，所以他們感到很迷惑，不知應該聽從哪一個教法是好。佛陀給他們回答的要義為：「在適當地思考後，如果你們發現沒有過失，那就可以接受該教法。」

這部經顯示，我們應該先聽聞導師說法，以獲取聞所成慧，然後再以思所成慧來思辨，什麼是沒有過失的教法。【234】

再者，在《本生經·十集·大護法本生經》

如此你一切時，遍問有智人，

達成智慧波羅蜜，將證自菩提。) Bu.ii,p.317.——中編按

³⁸⁶ 這部經又名《柯沙目提經》(Kesamuttisutta)或《柯沙子經》(Kesaputtasutta)，由於是對卡拉瑪族人開示的，所以一般人熟知為《卡拉瑪經》(Kālāma Sutta)。

根據《增支部註》的解釋，卡拉瑪是剎帝利族，由於他們住在柯沙目搭(Kesamutta)鎮，所以稱為柯沙目提的卡拉瑪(Kesamuttiyā Kālāmā)。 A.i,p.189; AA.ii,p.181.——中編按

(Mahā Dhammapāla Jātaka)³⁸⁷，當搭卡希臘

(Takkasilā)的大導師親自來到護法(Dhammapāla)的家鄉，以了解為什麼這個村莊的年輕人在他們壽終前不會死亡時，大護法(Mahādhammapāla)村長(淨飯王的前身)向他說：「對所有前來說法的人，我們都聽其說法，聽了之後，我們都會思考其教法。對於沒有德行者所教的，我們捨棄而不理；我們只信受有德行者的教法，並歡喜奉行。因此，在我們的村莊，不會有年輕人在壽終前就死亡。」

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

親近智者：

「親近智者」一詞，並不是指僅僅與智者日夜相處，而是意味著向擁有智慧的人學習，並獲取一些知識。

《吉祥經》所開示的吉祥之一——「不結交愚人」，並不是完全不與愚人交往。我們甚至可以與愚者住在一起，說服並引導他步入正途。在這種情況下，並沒有違反《吉祥經》的教法。佛陀住在優樓頻螺(Uruvelā)森林，與一群持有邪見的拜火外道相處(以幫助他們捨離邪道)，就是一個例子。

因此，只有在信受愚人的觀點，並依他的教法來奉行，才算是親近愚人。同樣地，《吉祥經》所教導的親近智者，並不僅僅與他們相處，只有從他們那裡

³⁸⁷ J.i,p.214.——中編按

學習到一些知識後，才算是親近智者。【235】

（六）省察深奧的智行（gambhīrañāṇacariya paccavekkhaṇā）：即省察含有深奧智慧的法性。（在此，智慧就像燃燒所有大大小小可燃物的火。火的大小是根據燃料的大小來決定。同樣地，智慧知道所有可知之法。智慧是膚淺還是深奧，是根據所知之法是膚淺或深奧來決定。含有深奧智慧的法，包括五蘊、六處等等。從這些深奧之法的知識生起的智慧，為深奧智慧。如此深奧智慧的數目與深奧之法的數目一樣多。省察分析所有這些深奧之法，能增長智慧。）

（七）彼勝解性（tadadhimuttatā）：即傾向於培育智慧。（在行走、站立、坐下、躺臥所有四威儀中，都應該傾向於只培育智慧。有這種心態是增長智慧的原因之一。）

伍佛尊者的摘要偈：

- 1.一再地詢問；2.保持潔淨；
- 3.平衡五根；4.遠離愚者；
- 5.親近智者；6.深入地省察；
- 7.傾向於培育智慧。這是構成增進智慧的七法。

智慧的素質

（一）當執行各種作用時，智慧占最顯著的地位，即獲得四增上緣之一的觀增上（vīmaṃsādhipati）之名。【236】

(二) 在二十二根中，有四根關於智慧：

1. 包括在三十九個世間智相應心

(lokyañāṇāsampayutta citta) 的慧，稱為慧根 (paññindriya) ；

2. 與須陀洹道心 (sotāpatti magga citta) 相應的慧，稱為未知當知根 (anaññātāññassāmit'indriya) ；

3. 與阿羅漢果心相應的慧，稱為具知根 (aññātāvindriya) ；

4. 與須陀洹道心和阿羅漢果心之間六個出世間心相應的慧，稱為已知根 (aññindriya) 。

由於菩薩所應修的智慧波羅蜜，只涉及世間心，因此它包括在三十九個世間智相應心³⁸⁸中的十三個智相應善心 (kusala ñāṇa sampayutta citta) 。

(唯作心 (kriyā citta) 只是阿羅漢才有的，因此與還是凡夫的菩薩無關；果報心 (vipāka citta, 異熟心) 是由於自己過去的業自動生起的。因此與這兩種心相應的智慧並不算波羅蜜。) 在修習智慧波羅蜜時，菩薩只專注在世間的智慧上，直到最高的層次。

三十七菩提分法 (bodhipakkhiya dhamma) 中有五根，其中一根為慧根。慧根有兩種：世間與出世間。出世間慧根並不包括在菩薩所修的智慧波羅蜜中。只有證得道果之前，在修戒清淨和心清淨時所生起與世間善心相應的智慧，才是菩薩所修習的智慧波

³⁸⁸ 在三十九個世間智相應心中，善心、果報心和唯作心各有十三個。

羅蜜。

(三) 同樣地，在三十七菩提分中，還有其他四個屬於智慧，卻有不同名稱的【237】菩提分。它們是五力中的慧力 (pañña bala)、四神足中的觀神足 (vīmaṃsiddhipāda)、七覺支中的擇法覺支 (dhammavicaya sambojjhaṅga) 和八聖道支 (ariya maggaṅga) 中的正見 (sammā-ditṭhi)。

和慧根一樣，這些不同名稱的智慧，在修習上也有世間和出世間兩種不同的層次。與出世間心相應的慧，並不包括在菩薩所修的智慧波羅蜜中。只有證得道果前，在修戒清淨和心清淨時所生起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時，願你們能修習智慧波羅蜜到達最高層次！

智慧波羅蜜一節 已結束

第五節 精進波羅蜜（Vīriya Pāramī）

菩薩的精進

關於精進波羅蜜，經典舉雄獅的例子。雄獅的本性，無論是捕捉兔子還是追捕大象，牠都會付出最大的努力。牠不會因為兔子是小動物，付出較少的努力，也不會因為大象體形大，付出較多的努力。在這兩種情況下，牠付出相同的努力。

和雄獅的做法一樣，菩薩在修習精進波羅蜜時，不會因為一般的任務，付出較少的精進，也不會因為艱鉅的任務，付出【238】較多的精進。無論任務大小，他經常都付出同樣最大的精進。

佛陀對過去世精進的深刻印象

由於過去世作為菩薩時，已經培養對所有大大小小的事付出同樣精進的習慣，所以當他最終成佛後，每當開示佛法時，也付出同等的精進。他不會在只向一個人開示時，減少精進，也不會在向廣大群眾開示時，付出較多的精進，使外圍的聽眾能聽得到，例如在開示《轉法輪經》時。在這兩種情況下，他付出同等的精進，保持平穩的聲音。

佛陀威神力——佛陀具有不可思議的大威神力，在正常說話下，佛陀的聲音可以均等地使所有聽眾聽到。如果只有一個人聽他說法，就只有那個人聽到；當有很多人聽他說法時，無論遠近，每一個人都能清楚地聽到佛陀的開示。（當上首弟子舍利弗尊者開示《同心經》（*Samacitta Sutta*）³⁸⁹時，由於聽眾非常眾多（，其中有無數來自一萬個輪圍界的同心天神），他正常的聲音無法使所有聽眾都聽得到，所以他必須借助神變通（*iddhividha abhiññāṇa*）之力，使他們都聽得到，也就是他必須運用「擴音神通」。然而佛陀並不需要靠神通，就能使每個聽眾都聽得到。）這是佛陀的威神力。

每尊佛在過去世作為菩薩時，每一世都會修習精進波羅蜜。此外，將要覺悟的最後一世，在出家後，他至少會精進地努力修習苦行（*dukkaracariyā*）七天。修苦行後，在即將成佛之時，他會坐在菩提樹下的草座上，以堅定的精進來決意：「即使我只剩下皮，即使我只剩下腱，即使我只剩下骨，即使我的血
【239】肉乾枯，除非證得一切知智（*sabbaññuta ñāṇa*），否則我將不離此座。」

經由此精進，他培育了大金剛觀智（*mahāvajira*

³⁸⁹ 本經取名為《同心經》，是由於這些來自一萬個輪圍界的天神為同心天（*samacittā devatā*）。《增支部註》解釋「同心天」有幾種說法，大致上是指所有天神同樣都有微細的心、同樣的心態、同一所緣等相同的心。A.i,pp.64~6; AA.ii,p.34.——中編按

vipassanā ñāṇa)，使他能首先了知緣起法，接著得以觀照所有名色法的無常、苦、無我三相。

像慧一樣，精進屬於心所。如前所述，慧只與善心相應，然而屬於雜心所（pakiṇṇaka cetasika）的精進則能與善、惡或非善非惡的無記（abyākata）心相應。因此精進可以是善、惡或無記。善的精進稱為正精進（sammā vāyāma）；運用邪惡動機的不善精進稱為邪精進（micchā vāyāma）。只有正精進才能完全用來修習精進波羅蜜。

四正勤

正精進（sammā vāyāma）也稱為正勤（sammappadhāna），其含義相同。佛陀在阿毘達磨《分別論》³⁹⁰中，解說正勤時提到四種正勤，即：

（一）致力於防止未生起的任何諸惡不善所緣在任何時間、任何地點生起；或者致力於防止自己心無法憶起在某時間、某地點所生起的某一所緣，使不憶起。³⁹¹

（二）致力於捨斷已生起的諸惡不善法。³⁹²（其

³⁹⁰ Vbh.p.216; D.iii,p.185.—中編按

³⁹¹ 為了使未生起的諸惡、不善法不生起而生起意欲、努力、發動精進、策勵心、精勤（anuppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya chandaṃ janeti vāyamati vīriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati）——中編按

³⁹² 為了使已生起的諸惡、不善法斷除而生起意欲、努力、發

實已生起或已生並謝滅的惡，是不可能斷除的。過去已生起的惡已經息滅，早【240】已不復存在。不存在的事物是無法斷除的。在此當知我們應致力防止類似於以前自己曾生起的諸惡不善法，使新惡無法生起。）

（三）致力於使未生起的善法生起；或致力於無法憶起曾在某時間、某地點生起的某一善法所緣，使心憶起。³⁹³

（四）致力於使已生起或正在生起的善法維持與增長。³⁹⁴（在此當知，我們也應致力類似於自己已生起的善法，使一再地生起。）

培育精進的十一個因素

《分別論·念處分別（Satipaṭṭhana Vibhaṅga）

勤精進、策勵心、精勤（*uppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya chandaṃ janeti vāyamati vīriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati*）。——中編按

³⁹³ 為了使未生起的善法生起而生起意欲、努力、發勤精進、策勵心、精勤（*anuppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ uppādāya chandaṃ janeti vāyamati vīriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati*）。——中編按

³⁹⁴ 為了使已生起的善法住立、不忘、增長、廣大、修習、圓滿而生起意欲、努力、發勤精進、策勵心、精勤（*uppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ ṭhitiyā asammosāya bhīyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāripūriyā chandaṃ janeti vāyamati vīriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati*）。——中編按

註》和《大念處經（Mahā Satipaṭṭhana Sutta）註》³⁹⁵
敘述了培育精進的十一個因素³⁹⁶——

（一）省察惡趣的危險（apāya bhaya paccavekkhaṇata, 省察惡趣的怖畏）：當如此省察：
「如果疏於精勤，我可能會投生惡趣（apāya）。在四惡趣中，如果投生地獄（niraya），我將遭受無數殘酷的折磨，感到劇烈痛苦；如果投生畜生界，我可能會遭受人類各種形式的虐待；如果投生餓鬼界（peta loka），我將在兩尊佛出世之間的多劫中，長期遭受飢餓的折磨；如果投生阿修羅界（asura loka），我將擁有六十或八十肘尺高的巨大身體，但卻只剩下皮包骨，受盡熾熱、嚴寒和風吹的痛苦。投生在這四惡趣中，我將沒有機會修習四正勤。今生是我修習的唯一機會。」那他的精進就會增長。【241】

（二）看出培育精進的利益（ānisaṃsadassāvītā, 見到利益）：當如此省察，並見到培育精進的利益：
「懶惰的人是無法解脫生死輪迴，並證得出世間道果的。唯有精進的人才能證得出世間道果。精進的利益能證難以證知的出世間道果。」那他的精進就會增長。

（三）省察所行之道
（gamanavīthipaccavekkhaṇatā）：當如此省察：「一

³⁹⁵ VbhA.p.265; DA.ii.p.378.——中編按

³⁹⁶ “Ekādaśa dhammā vīriyasambojjhaṅgassa uppādāya saṃvattanti.”（十一法導致精進覺支生起）。——中編按

切諸佛、獨覺佛和聲聞弟子，都經由沿著行精進之道而實現他們的目標。精進是聖者們所行的康莊大道。怠惰的人無法沿行這條大道，只有精進的人才能走在這條大道。」那他的精進就會增長。

（四）恭敬信徒供養的食物（piṇḍapātāpacāyanatā, 恭敬鉢食）：這個因素是特別關於比丘們的。當尊重與感激信徒供養的豐富食物，並如此省察：「這些信徒並不是我的親戚；他們供養我這些食物，並不是由於想靠我來維生；他們這麼做只因為供養僧團有很大的功德。佛陀不允許我們漫不經心、不負責任或懶散生活的方式來用餐。他只允許為了修習佛法以達到解脫生死輪迴的目的而用餐。這食物並不是提供給懶人或怠惰的人，只有精進的人才有資格食用。」那他的精進就會增長。

（五）省察遺產的聖潔（dāyajjamaḥatta paccavekkhaṇatā, 省察遺產的偉大）：當如此省察：「佛陀遺留給弟子們【242】的有七種『功德法財』：信（saddhā）、戒（sīla）、多聞（suta）、捨（cāga）、慧（paññā）、慚（hiri）與愧（ottappa）。懶惰者沒有資格接受佛陀的遺產。就像被父母斷絕關係的壞孩子無法獲得父母的遺產；同樣地，懶惰的人沒有資格接受佛陀遺留下來的『功德法財』。只有精進的人才有資格獲得遺產。」那他的精進就會增長。

（六）省察導師——佛陀的偉大（satthumahatta

paccavekkhaṇatā)：當如此省察：「我的導師——佛陀是多麼偉大啊！當他在（作為菩薩的最後一生）入母胎、出家、成佛、初轉法輪

（Dhammacakkapavattana Sutta,開示轉法輪經）、在舍衛城顯現雙神變以擊敗外道（titthiya）、從三十三天下來桑卡薩城（Saṅkassa nāgara）、捨棄壽行

（āyusaṅkhāra），以及入般涅槃時，一萬個世界都在震動。身為如此殊勝佛陀的子女，我怎麼能怠惰而不精進地修習他的教法呢？」那他的精進就會增長。

（七）省察傳承的偉大（Jāti mahatta

paccavekkhaṇatā,省察出生的偉大）：當如此省察：

「我的家世不是低賤的，我是純淨高種姓大選

（Mahāsammata）王的後裔；我是羅睺羅（Rāhula）的弟弟，他是淨飯（Suddhodana）王與摩耶（Mahā Māyā,大摩耶）王后的孫子，屬於大選王後裔之一的歐伽卡（Okkāka）王族。羅睺羅是佛陀的兒子，由於我也取了釋迦（Sakya）後裔佛子之名，因此我們即是兄弟。由於我的傳承是如此殊勝，我不應懶散地過活，應該精進地修習聖潔的教法。」那他的精進就會增長。【243】

（八）省察同梵行者的偉大（sabrahmācāri mahatta paccavekkhaṇatā）：當如此省察：「我的同梵行者

中，舍利弗尊者、大目犍連尊者，以及八十大弟子都修習聖潔的教法而證得出世間道果。我應該追隨這些同梵行尊者之道（magga）。」那他的精進就會增

長。

(九) 遠離懈怠的人 (kusīta puggala parivajjanatā)：遠離那些放棄修身語意善業，像吃飽的蟒蛇躺著昏睡一般怠惰的人，將使他的精進增長。

(十) 親近發勤精進的人 (āraddha vīriya puggala sevanatā)：親近精進努力，並全心全意地致力於自己任務的人，將使他的精進增長。

精勤 (pahitatta) 的人會經常決意，不捨精進地執行任務，直到成功為止 (如果沒有成功，就會努力到死)。即使在開始工作之前，那些沒有責任感的人，會猶豫不決地想：「不知我是否能成功？」在執行任務時，如果無法輕易地達到預期的目標，他就會退縮地想：「即使繼續做下去，我也是不會成功的。」因此他們就不再繼續努力了。

(十一) 在所有四威儀中，傾向於培育精進 (tad adhimuttatā, 彼勝解)：在行走、站立、坐下、躺臥所有四威儀中，都傾向於培育精進，那他的精進就會增長。

這些是培育精進的十一個因素。【244】

精進的主要來源

精進的主要來源為悚懼感。有三種悚懼：

- (一) 心怖悚懼 (cittutrāsa saṃvega)；
- (二) 愧悚懼 (ottappa saṃvega)；

(三) 智悚懼 (ñāṇa saṃvega) 。

(一) 被大象、老虎，以及如劍、矛等武器威脅心生恐懼而擾亂，稱為心怖悚懼 (cittutrāsa saṃvega) 。在阿毘達磨的用法，它是瞋 (dosa) 心所。微弱的瞋會生起恐懼；強烈的瞋會造成攻擊性。

(二) 害怕造惡，為愧悚懼 (ottappa saṃvega) ，是一個美心所 (sobhaṇa cetasika, 淨心所) 。

(三) 經由省察因果而產生悚懼感的恐懼，稱為智悚懼 (ñāṇa saṃvega) 。這是有德行者對生死輪迴的一種恐懼。在經典中，智悚懼也指伴隨著愧 (sahottappa) 的智慧。

(如果把法悚懼 (dhamma saṃvega) ³⁹⁷ 包括在內，就共有四種悚懼。法悚懼是阿羅漢看到有為法的怖畏，與愧一起生起的智慧。)

在這些悚懼中，只有智悚懼才被視為精進的主要來源。當有人以智慧見到生死輪迴的危險，並生起悚懼感時，他必定會為解脫這些危險而努力。如果沒有這種智慧，人們不會為解脫而努力。

³⁹⁷ DT1.ii,p.12.

「悚懼 (saṃvega) 」，在各種註釋書及復註大都解釋為「悚懼是指愧俱的智 (saṃvego nāma sahottappañāṇam.) 」，也就是伴隨著愧，或與愧一起生起的智。一般在提到「悚懼」時，大都指宗教上的警惕心，也就是這裡提到的「智悚懼」。在此提到三種或四種悚懼，是比較廣泛的涵義，是以怕或害怕 (bhaya) 為基礎。VvA.p.197; DT1.ii,p.179; DT1.iii,p.182; MT.ii,p.104; AT.ii,p.326.——中編按

即使在日常的世俗生活，學生也會由於害怕貧窮的智悚懼而用功讀書，如此省思：「如果沒有接受好的教育，長大後我就會面臨貧窮。」其他沒有【245】智悚懼激勵的人就不會好好用功，努力學習。

同樣地，由於害怕貧窮的動機，工人會努力工作以獲得生活所需；而那些沒有考慮到將來的人，就會繼續懈怠懶惰地過活。從這一點可以推測，只有智悚懼才能導致精進增長。

但這精進的增長，只適用於波羅蜜上。如前所述，有兩種精進，即正精進和邪精進。邪精進也需要悚懼感來促成，但這種悚懼感是基於心怖悚懼，而非智悚懼。

缺錢的窮人會去偷盜，是由於他無法如理作意（yoniso manasikāra）。這是一個如何由不善的心怖悚懼引生邪精進的例子。沒有如理作意的人，就會利用邪精進來防止可能的危難降到自己身上。

因此，雖然悚懼感是精進的主要基礎，但心態才是決定所修的精進，到底是正精進還是邪精進的因素。邪精進並不是波羅蜜，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，可能認為，只有行善的精進才算波羅蜜。但有些精進雖然不涉及行善，如果它既不是邪精進，也不會產生【246】惡業，這種精進可視為精進波羅蜜。

註釋書引用大生（Mahājanaka）王子的故事，作

為勝義精進波羅蜜的例子³⁹⁸。菩薩投生為大生王子時，在大海中奮力游了七天七夜（當時他所乘的船已沉入大海）。他奮發精進的動機，並不是為了行善、布施、持戒或禪修。它不會導致如貪、瞋、癡等不善法生起，所以可視為是無可指責的精進。大生王子無可指責與沒有任何不善的殊勝精進，算是在修精進波羅蜜。

當他所乘的船快要沉沒時，船上的七百個人都絕望地傷心哭泣，沒有試著從船難中逃生。但與眾不同的大生王子心想：「在面對危難時害怕地傷心哭泣，並不是智者的做法，智者應該在危難即將降臨時努力自救。像我如此有智慧的人，應該奮力游到安全之地。」以此決心，他毫不恐慌勇敢地游過大海。在如此聖潔想法的激勵下，他的舉動是值得稱讚的，而他的精進也是非常值得讚歎的。

菩薩在每一世，都會勇敢且毫不退縮地做當做之事。別說投生為人，即使投生為牛，菩薩也會執行艱鉅的任務。

當時菩薩是一頭名為阿黑（Kaṇha）的年輕公牛，出於對養過牠的老婦人感恩，牠拖了五百車的貨

³⁹⁸ 大生王子的故事請見《大生本生經》

（Mahājanakajātaka）。提到《大生本生經》為勝義精進波羅蜜的註釋書有《本生經註》、《所行藏註》和《殊勝義註》。

J.ii,p.159; JA.vi,p.42; JA.i,p.55; CypA.p.265; DhsA.pp.73~4.——中

編按

物越過一片大沼澤³⁹⁹。

即使生為動物，菩薩也不會疏於修習精進波羅蜜；當投生為人時，他精進的傾向依然堅定。當他生為庫沙（Kusa）王時，他歷經非常【247】艱苦的努力，才贏得巴跋瓦蒂（Pabhāvātī）公主的芳心（之前由於他醜陋的外表而離開他）⁴⁰⁰。這些都是菩薩堅定的精進以及不屈不撓面對困難的例子。這種想修精進的傾向，生生世世都潛藏在菩薩的心中。

大藥本生

經典把大藥（Mahosadha）的故事列為菩薩在修習智慧波羅蜜⁴⁰¹。但在那一生中，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，但一旦作出慎重的決定，就會以持續不斷的精進來完成。雖然大藥的精進並不是用在培育布施、持戒或禪修等善業，但由於他是為了他人的福利著想而做的，所以應該屬於精進波羅蜜。

³⁹⁹ 詳見《黑本生經》（Kaṇhajātaka）。J.i,p.7; JA.i,p.210。——中編按

⁴⁰⁰ 詳見《庫沙本生經》（Kusajātaka）。J.ii,p.66; JA.v,p.296。——中編按

⁴⁰¹ J.ii,p.204; JA.vi,p.235; JA.i,p.55; CypA.p.265; DhsA.p.73。——中編按

大藥的精進

有人可能會問說，大藥努力做的某些事，不是導致他人受苦嗎？例如，當小梵授（Cūḷani-Brahmadatta）王帶領十八支無敵（akkhobhaṇī, 不動）軍圍攻彌提拉（Mithilā）城時，大藥運用計謀澈底擊潰敵軍，使小梵授王和他的軍隊遭受很大的痛苦。大藥企圖使敵軍受苦，難道我們不應該指責嗎？

對於這個質疑的回答：舉嚇跑一條要捕捉青蛙的蛇為例，有些人認為這麼做是錯的，因為雖然那隻青蛙得以脫離危險，但那條蛇卻會飢餓。佛陀教導在這種情況下，思是決定的因素。如果有人嚇跑那條蛇是為了使牠飢餓受苦，那是應受指責的；反過來說，假如他這麼做只是為了使那隻青蛙脫離危險，並沒有想要使那條蛇飢餓，那是完全沒有過失的。【248】

再者，在《彌林達王問（Milindapañha）·門達卡品（Mendaka Vagga）·提婆達多出家問》（Devadattapabbajja pañha）⁴⁰²中，彌林達王問龍軍（Nāgasena）尊者說：「尊者，佛陀不是事先知道如果允許提婆達多（Devadatta）出家為比丘的話，他就會分裂僧團嗎？早知如此，為何佛陀還是允許他加入僧團呢？如果沒有允許他加入僧團，他就無法分裂僧團了。」

龍軍尊者回答說：「是的，大王，佛陀確實預知提婆達多會分裂比丘僧團，但佛陀也知道，如果不允

⁴⁰² Mil.p.114.——中編按

許提婆達多加入僧團，他將會犯下如持有『定邪見（niyata micchādittḥi）』等不善業，那將使他遭受比分裂僧團後果更大的痛苦。分裂僧團無疑會使他墮入地獄，在這些地獄中，受苦是有時限的。然而，如果他沒得加入僧團，而犯下如持有『定邪見』等不善業，他將在地獄受無限之苦。由於預見他的痛苦是有限的，佛陀出於悲愍心，允許他加入僧團，如此在一定程度上，已經減輕他的痛苦了。」

同樣的道理，在擊敗小梵授王的大軍時，大藥是在拯救自己的彌提拉國不被消滅，並沒有想要敵國的人民受苦。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）在執行各種作用時，如果精進占取最主要的地位，就稱為精進增上（viriyādhipati），是四增上緣之一。

（二）精進是二十二根之一，稱為精進根（vīriyindriya）。但只有與世間善【249】心相應的精進，才算精進波羅蜜。在三十七菩提分法（bodhipakkhiya dhamma）的五根中，它也稱為精進根。就像慧根一樣，只有世間的（戒清淨和心）清淨的精進才算波羅蜜。同樣地，關於四正勤（sammappadhāna），也只有世間清淨的精進才算波

羅蜜。

（三）在五力中的精進，稱為精進力（vīriya bala）；在四神足中的精進，稱為精進神足（vīriyiddhipāda）；在七覺支中的精進，稱為精進覺支（vīriyasambojjhaṅga）；在八聖道支（ariya maggaṅga）中的精進，稱為正精進（sammā vāyāma）。在這些不同名稱的精進中，只有在修習世間清淨時，生起與世間善心相應的精進，才算精進波羅蜜。

省察這些精進的特質後，願你們修習精進波羅蜜到達最高境界！

精進波羅蜜一節 已結束

第六節 忍辱波羅蜜 (Khantī Pāramī)

經典勸告說：「耐心地忍受恭敬與輕視 (sammānāvamānakkhamo) ⁴⁰³。」人們不應該在遇到可喜所緣時歡欣鼓舞，也不應該在遇到不可喜所緣時苦惱。如果在順境時增長貪欲，那就無法忍受美好；如果在逆境時增長瞋怒，那就無法忍受不愉快。在此的要義是：唯有能無貪地面對順境和無瞋地面對逆境，才是真正的忍耐。【250】

然而，關於忍辱波羅蜜，諸註釋書通常用於解說性故事，忍辱波羅蜜一詞，僅僅是無瞋地忍受他人加諸自己身體或語言上的攻擊。《所行藏註》的〈雜集章〉 (Pakiṇṇakakathā) 提到：「以悲愍和方法善巧來執持〔為基礎〕，在忍受他人惡待時，以無瞋心所 (adosa cetasika) 為主導所相應的心與心所組合，稱為忍辱波羅蜜。也就是以如此方式，忍受有情過失所形成的心與心所組合，稱為忍辱波羅蜜。⁴⁰⁴」

《根本復註》 (Mūlaṭīkā) 在註解《殊勝義註》

⁴⁰³ Bu.ii,p.317.——中編按

⁴⁰⁴ “Karūṇūpāyakosallapariggahitaṃ sattasaṅkhārāparādhasaṅgamaṃ adosappadhāno tadākārappavattacittuppādo **khantipāramitā**.”

CypA.p.273.——中編按

中，簡要提到的（戒、念、慧、忍、精進）五律儀時，把忍律儀定義為：「“**khantīti** adhivāsanā, sā ca tathāpavattā khandhā. paññāti eke, adoso eva vā.”『忍（**khantī**）』意為容忍；事實上，容忍是在這種忍受方式下形成的四個名蘊。有些導師（**eke**）認為它是慧（**paññā**），或者只是無瞋（**adoso**）心所⁴⁰⁵。」

有些學者認為：「巴利經典勸告『耐心地忍受恭敬與輕視（**sammānāvamānakkhama**）』，好像是指人們應該忍受恭敬與輕視。但實際經驗上，人們只有在被侮辱和輕視時才會感到不愉快與生氣，沒有人會在被恭敬和禮敬時顯現出那樣的情緒。因此，忍辱一詞，應該只用在無瞋地面對通常人們會感到生氣的處境。如果接受巴利經典勸告中字面上的含義，那忍辱波羅蜜和捨波羅蜜兩者之間，是沒有差別的。」

【251】

由於這些學者所引據的是《所行藏註》和《根本復註》，因此他們的觀點不可置之不理。然而應該注意的是，忍辱是忍受他人的對待，而捨是無瞋或無愛地對眾生保持中捨。

列迪西亞多（**Ledi Sayadaw**）在他的《吉祥經依止》（**Maṅgala Sutta Nissaya**）一書中，對忍辱（**khantī**）所下的定義為：「遇到歡喜的境遇時不感到高興，遇到困苦時能忍耐不發脾氣。」這個定義符合「耐心地忍受恭敬與輕視

⁴⁰⁵ DhsT1.p.162.——中編按

（sammānāvamānakkhamo）」的勸告。

調和經典與註釋書的解釋為：菩薩們的本性是認真的人，所以歡喜的經驗或快樂的境遇，並不會使他們貪愛、興奮。他們通常不用特別努力克制其心，就能安然不動地面對順境。然而在面對不愉快的事件時，他們必須付出特別的努力，耐心地忍受它們，以此來修他們的忍辱波羅蜜。

菩薩們在修習忍辱波羅蜜時，必須忍受可喜與不可喜的歷練，使貪和瞋不會增長。因此，經典勸告人們應該無貪地忍受恭敬，並且無瞋地忍受辱罵與惡待。但對心性認真的菩薩來說，能忍受順境不被貪心動搖，就沒有什麼好奇怪的了。因此註釋書才會只說，忍受常人所不能忍的逆境是忍辱波羅蜜。這樣看來，註釋書的解釋和經典的教法是沒有衝突的。

【252】

忍辱的本質

忍辱是以無瞋心所（adosa cetasika）為首的心與心所組合。無瞋心所有不瞋恚或不生氣的特相，它並不像智慧或精進一樣，是個別的勝義法（這是指無瞋心所並不是忍辱所專有）。然而，無瞋心所本身當然像智慧或精進一樣，是一個勝義法。

雖然忍辱（khantī）是無瞋心所（adosa cetasika），但並不是每一個無瞋都是忍辱。在每一個

美 (sobhaṇa, 淨) 心中，都有無瞋心所伴隨生起，但只有在他人挑釁時，克制瞋怒才稱為忍辱。如果美心是由於其他原因生起，那伴隨生起的無瞋心所，就不稱為忍辱。

富樓那尊者的忍辱

富樓那 (Puṇṇa, 本那) 尊者的心態是修習忍辱者所應學習的榜樣，所以在此我們簡要地講述他的故事。佛陀時代，有一次富樓那尊者向世尊說，他想前往西方輸那 (Sunāparanta)，並住在那裡。佛陀問他說：「富樓那，西方輸那的人民是很粗暴、殘酷的。如果他們辱罵、誹謗你，你會怎麼想？」

長老回答說：「尊者，如果西方輸那的人民辱罵、誹謗我，我會認為他們是好人，克制情緒，並耐心地忍受他們，心想：『這些是好人，是很好的人，他們只辱罵、誹謗我，並沒有用拳頭和手肘來攻擊我。』」

佛陀再問他說：「富樓那，如果西方輸那的人民以拳頭和手肘來攻擊你，你會怎麼想？」

長老回答說：「尊者，我會認為他們是好人，克制情緒，並耐心地忍受他們，心想：『這些是好人，【253】是很好的人，他們只用拳頭和手肘攻擊我，並沒有用石頭丟我。』」

(接著佛陀再問他，假如那些人用石頭丟他、用

棍子打他、用刀砍他，甚至殺他，他會怎麼想？）

長老回答說：「尊者，我會克制情緒，並耐心地忍受他們，心想：『世尊的弟子，如瞿低迦（Godhika, 果地卡）尊者、闍那（Channa, 強那）尊者等，由於對身體和生命感到厭惡，所以要自殺（satthahāraka kamma, 以刀自殺），而我是多麼幸運，不用自殺。』」

接著，佛陀稱讚他的看法，並祝福他。（《中部·後五十·六處品·教誡富樓那經》（Puṇṇovāda Sutta）⁴⁰⁶）

再者，在《本生經·四十集·沙拉邦嘎本生經》（Sarabhaṅga Jātaka）⁴⁰⁷中，帝釋天王問沙拉邦嘎（Sarabhaṅga）沙門說：「憍陳如（Koṇḍañña）傳承的沙門，在殺了什麼之時不會悲傷（socati）？捨棄了什麼會被仙人（isi）稱讚？應該忍受誰的辱罵？憍陳如請告訴我此義！」⁴⁰⁸

菩薩沙拉邦嘎沙門回答說：「在殺了忿怒之時不會悲傷；捨棄不知感恩的覆（makkha）會被仙人（isi）稱讚；應該忍受無論是高貴、與自己同等或不如自己所有人的辱罵，古代智者說這是最高的忍辱。」

⁴⁰⁶ M.iii,p.311.——中編按

⁴⁰⁷ J.ii,p.7.——中編按

⁴⁰⁸ “Kiṃ sū vadhivā na kadāci socati, kissappahānaṃ isayo vaṇṇayanti; kassīdha vuttaṃ pharusamaṃ khametha, akkhāhi me koṇḍañña etamatthaṃ.”——中編按

409
」

帝釋天王再問說：「隱士，人們可能忍受比自己高貴或與自己同等者的辱罵，但應如何忍受比自己低劣者的辱罵語呢？憍陳如請告訴我此義！⁴¹⁰」【254】

菩薩回答說：「人們可能由於害怕而忍受比自己高貴者的惡語，或為了避免爭執而忍受與自己同等者的辱罵（這兩種都不是上等的忍辱）。能沒有特別因地忍受比自己低劣者的辱罵語，古代智者說，這是最高的忍辱。⁴¹¹」

帝釋天王的忍辱

有一次，三十三天（Tāvātimsa）的天神與阿修羅（Asura）打仗，天神們俘虜了維巴其提（Vepacitti）阿修羅王，把他帶到帝釋天王面前。他在進入和離開善法堂（Sudhammasabhā）時，都以粗惡語辱罵帝釋天王，但帝釋天王卻毫不生氣地忍受。（《相應部·有偈品·帝釋相應·維巴其提經》（Vepacitti Sutta）

⁴⁰⁹ “Kodhaṃ vadhitvā na kadāci socati, makkhappahānaṃ isayo vaṇṇayanti; sabbesaṃ vuttaṃ pharusāṃ khametha, etaṃ khantiṃ uttamamāhu santo.”——中編按

⁴¹⁰ “Sakkā ubhinnaṃ vacanaṃ titikkhituṃ, sadisassa vā seṭṭhatarassa vāpi; kathaṃ nu hīnassa vaco khametha, akkhāhi me koṇḍañña etaṃmatthaṃ.”——中編按

⁴¹¹ “Bhayā hi seṭṭhassa vaco khametha, sārambhahetū pana sādissa; yo cīdha hīnassa vaco khametha, etaṃ khantiṃ uttamamāhu santo.”——中編按

412) 。

當時，（帝釋天王的駕駛）瑪搭利（Mātali）問他，為何保持平靜且沒有表現出任何憤怒地忍受辱罵。帝釋天王以偈頌回答說：

“Sadatthaparamā atthā, khantiyā bhiyyo na vijjati.
Yo have balavā santo, dubbalassa titikkhati;
Tamāhu paramaṃ khantiṃ.”

「各種利益中，自利為最上；
各種自利中，沒有勝忍辱。
強者忍弱者，智者說此最上忍。」

雖然上面引自《帝釋相應》及《沙拉邦嘎本生經》的經文專指【255】忍受言語上的辱罵，然而當知也包括忍受身體上的攻擊。經典提到言語上的辱罵，是因為這比身體上的攻擊更為常見。上述富樓那尊者的故事，就包括了忍受身體在內各層面的攻擊。

在《忍辱主義者本生經》（Khantivādī Jātaka）中，忍辱主義者（Khantivādī）沙門樹立了殊勝忍辱的典範。他忍受卡拉布（Kalābu）王的折磨不只是言語上，而且也折磨身體直到死去。

無忿與忍辱

如上所述，忍辱是在受到他人言語或身體的攻擊時，克制自己不要生氣。但還有另一種形式的忿怒，

⁴¹² S.i,p.222.——中編按

與他人言語或身體的惡待無關。假設有人僱用某人辦某件事，雖然那個工人盡其所能地辦事，但僱主卻對他的工作不滿意，而且可能會發脾氣。能在這種情況下控制自己脾氣的人，並不是忍辱（khantī），只是無忿（akkodha）而已。

無忿和忍辱都是國王的責任

在《本生經·八十集·大鵝本生經》（Mahāhamṣa Jātaka）⁴¹³中，佛陀教導國王的十種責任（dasa rājadhammā, 十王法），就包括了無忿和忍辱。

在執行國王的各種命令時，部下們可能盡其所能地執行，但卻無法得到國王的滿意。作為國王十種責任之一的無忿（akkodha），就是要防止他在這種情況下生氣。相對地，忍受他人言語或身體攻擊而不生氣的忍辱（khantī），是國王的另一種責任。【256】

九瞋怒事

有九種關於自己、朋友、親人或敵人而導致瞋怒生起的原因（nava āghātavatthu, 九瞋怒事）。瞋怒也可能關於過去、現在或未來的行為而生起。因此，關於人和時間有九種瞋怒生起的原因：

（一）關於自己的事，有人生氣地想：「他曾使

⁴¹³ J.ii,p.97.——中編按

我不利。⁴¹⁴」

(二) 關於自己的事，有人生氣地想：「他正使我不利。⁴¹⁵」

(三) 關於自己的事，有人生氣地想：「他將使我不利。⁴¹⁶」

(四) 關於親友的事，有人生氣地想：「他曾使我的親友 (piyassa manāpassa, 喜愛、可意的人) 不利。⁴¹⁷」

(五) 關於親友的事，有人生氣地想：「他正使我的親友不利。⁴¹⁸」

(六) 關於親友的事，有人生氣地想：「他將使我的親友不利。⁴¹⁹」

(七) 關於敵人的事，有人生氣地想：「他曾促進我的敵人 (appiyassa amanāpassa, 不喜愛、不可意的人) 利益。⁴²⁰」

(八) 關於敵人的事，有人生氣地想：「他正促進我的敵人利益。⁴²¹」

414 ““anattamaṃ me acarī’ti āghātaṃ bandhati.”——中編按

415 ““anattamaṃ me caratī’ti āghātaṃ bandhati.”——中編按

416 ““anattamaṃ me carissatī’ti āghātaṃ bandhati.”——中編按

417 ““anattamaṃ caratī’ti āghātaṃ bandhati.”——中編按

418 ““piyassa me manāpassa anattamaṃ acarī’ti āghātaṃ bandhati.”——中編按

419 ““anattamaṃ carissatī’ti āghātaṃ bandhati.”——中編按

420 ““appiyassa me amanāpassa atthamaṃ acarī’ti āghātaṃ bandhati.”——中編按

421 ““appiyassa me amanāpassa atthamaṃ caratī’ti āghātaṃ bandhati.”

(九) 關於敵人的事，有人生氣地想：「他將促進我的敵人利益。⁴²²」(《增支部·九集·瞋怒事經》(Āghātavatthusutta)⁴²³)

無理瞋

除了上述九種瞋怒的原因外，人們也可能由於雨下得太大、風太強、天氣太熱等而生氣。對於不該生氣的事發脾氣，稱為無理瞋(atthāna kopa, 不合理的瞋怒)。它大多是由沒有理解能力【257】的人所生起的瞋心所(dosa cetasika)。克制這種無理瞋，即是無忿(akkodha)。

八種力量

在八種力量中，包括了忍辱是沙門和婆羅門的力量。(《增支部·八集·居士品·第一力經》(Paṭhamabalasutta)⁴²⁴) 八種力量為：

- (一) 哭是小孩的力量；
- (二) 生氣(kodha)是女人的力量；
- (三) 武器是強盜的力量；

——中編按

⁴²² “‘appiyassa me amanāpassa atthaṃ carissatī’ ti āghātaṃ bandhati.”——中編按

⁴²³ A.iii,p.208.——中編按

⁴²⁴ A.iii,p.58.——中編按

(四) 統治權 (issariya) 是國王的力量；

(五) 專找他人過失 (ujjhatti, 不滿) 是愚者的力量；

(六) 仔細探索 (nijhatti, 審慮) 是智者的力量；

(七) 一再地思考 (paṭisaṅkhāna, 思擇) 是多聞者的力量；

(八) 忍受他人惡待 (khanti, 忍辱) 是沙門和婆羅門的力量。

沙門和婆羅門

關於上面第八種的沙門和婆羅門這兩個詞，有人可能會問沙門與婆羅門的身分是否相同。

在佛陀的教法之外（及沒有佛陀教法時期），沙門 (samaṇa) 是指隱士；在教法之內，沙門是指比丘，是僧團的成員，是佛陀之子。因此沙門一詞，是眾所周知，不需要進一步解釋。

需要詳細解釋的是婆羅門 (brāhmaṇa) 一詞，緬語為“ပုဂ္ဂိုလ်”。在《長部·巴提卡品 (Pāthika Vagga)·起世經》(Aggañña Sutta)⁴²⁵中，提到婆羅門一詞是如何被開始採用的。【258】

在世界的開端，（人類住在地球數劫之後，）人類當中開始出現惡行，因此他們選了大選王 (Mahā Sammata) 來統治他們。當時有些人說：「世間正逐

⁴²⁵ D.iii,p.66.——中編按

漸被邪惡的勢力淹沒，我們不想和那些墮落到需要國王統治的人一起生活。我們何不前往森林致力於去除諸惡不善法呢！」於是他們離開人群，前往並住在森林禪修，而且證得禪那。由於他們以此方式來生活，所以稱為婆羅門（brāhmaṇa）。

婆羅門（brāhmaṇa）是一個巴利詞，意思是已去除邪惡的人。婆羅門並沒有自己煮食物，他們靠樹上掉下來的果實或前往村莊和城鎮托鉢集食得來的食物過活。他們稱為婆羅門，是因為他們過著清淨聖潔的生活，這符合巴利語“brāhmaṇa”一詞的字面含義。因此，他們是德行婆羅門（guṇa brāhmaṇa），也就是有德行的婆羅門。

經過數劫後，有些德行婆羅門無法繼續禪修及證得禪那，於是就住在村莊和城鎮的近郊，編撰吠陀（Veda），並教導想要學習吠陀的人。他們不再禪修入定以除惡，但他們還保留婆羅門的名稱。然而，由於他們不再擁有任何梵行的素質，因此不再是德行婆羅門，只能稱為生婆羅門（jāti brāhmaṇa），也就是由於生為德行婆羅門的後代，而稱婆羅門的。由於他們無法禪修入定，所以他們屬於次等的。但經過一段時期後，由於能編寫及教導吠陀，因此他們被視為是相當可敬與聖潔的。雖然這些生婆羅門沒有實際禪修來去除、洗滌內心煩惱，但他們把自己浸泡在河水中，欺騙世人，謊稱他們這種做法是淨體禮，能洗除不淨。【259】

在《廣授本生經》（Bhūridatta Jātaka）⁴²⁶提到婆羅門洗除罪惡的這種做法。廣授龍王經常前往人間受戒。有一次，他無法在預定的時間內返回龍宮，所以他的兩位兄弟就去找他。（他們最終及時把他從折磨他的捉蛇師手中救出來。他會被捉蛇師捉去，是因為當他在蟻垤上持戒時，被名為臘師（Nesāda）的婆羅門陷害。⁴²⁷）

當他的弟弟蘇伯嘎龍（Subhoga Nāga）沿著閻牟那河（Yamunā）找他時，蘇伯嘎龍遇到了害他哥哥被捉蛇師捉去的臘師婆羅門。當時那個婆羅門正浸泡在閻牟那河中，想洗除他陷害廣授龍王的罪。

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行婆羅門而已。在《起世經》中以穿白衣修行來去除煩惱的隱士，只是普通婆羅門或生婆羅門。但當佛陀出現世間，並開始教導佛法時，那時他所用的詞，只有有德行者才稱為婆羅門。在《法句經》中，佛陀總共用了四十二首偈頌的整個〈婆羅門品〉（Brāhmaṇa Vagga），完整地解說擁有資格稱為婆羅門的聖潔素質。這樣的婆羅門，全是德行婆羅門，沒有等級之分。然而生婆羅門，則分成許多等級。

（英譯者註——最後四段是在討論緬語婆羅門一詞的詞源學，這四段內容的譯文，在此從略。）

⁴²⁶ J.ii,p.221.—中編按

⁴²⁷ 這段是英譯者為了故事的連續性插入的。

忍辱波羅蜜一節 已結束

第七節 真實波羅蜜 (Sacca Pāramī)

（本節一開始的段落，是在論述緬語是如何採用“khantī”（忍辱）和“sacca”（真實）這兩個巴利詞的一些變化，以及緬甸文學是如何把真實比喻為不會偏離軌道的晨星。這些內容的譯文，在此從略。）

然而要注意的是：就如經典所提到的，就像晨星不會偏離軌道一般⁴²⁸；同樣地，人們應該坦誠與如實地說話，這即是真實語。因此佛音註釋師以晨星來比喻真實語。

兩種諦

諦 (sacca, 真實) 並不像慧 (paññā) 或精進 (vīriya) 那樣是個別的勝義法。它是真實不虛，包括了離心所 (virati-cetasika)、思心所 (cetanā-

⁴²⁸ “Yathāpi osadhī nāma, tulābhūtā sadevake;
Samaye utuvasse vā, na vokkamati vīthito.”

（也猶如明星，平行天界，
無論時季節，不偏離軌道。）

《佛種姓》這段經文的解釋，請見本書第六章〈省察波羅蜜〉的〈七、真實波羅蜜〉內文。Bu.ii,p.318.——中編按

cetasika) 等。真實在不同的情況下有不同的層次，基本上有兩種諦：（一）俗諦（sammuti-sacca, 通俗的真理）；（二）勝義諦（paramattha-sacca, 究竟的真理；真諦）。（佛陀只教導這兩種諦，沒有第三諦，在這兩種諦之外，世間沒有其他諦。）

俗諦

在這兩種諦中，俗諦是符合人們給予事物名稱的真理。人們通常會根據形狀來為事物取名。他們稱這種形狀的事物為「人」，那種形狀的事物為「牛」，另一種形狀的事物為「馬」。再者，在人類當中，這種形狀的人稱為「男人」，那種形狀的人稱為「女人」。如此，有多少事物就有多少名稱。【261】

如果你把人稱為「人」，那是俗諦，因為在通俗上，你這麼稱呼是對的。如果你把人稱為「牛」，那就不是俗諦，因為在通俗上，你這麼稱呼是錯的。如果你把女人稱為「男人」，那也不是俗諦，因為在通俗上，你這麼稱呼是錯的。以此方式，人們應區分這兩種諦的差別。

勝義諦

不只經由人們取名，而是在究竟意義上真實存在的法，稱為勝義諦（paramattha-sacca）。例如當人們

說：「能識知各種事物的是心（citta）」，能識知的法本身即是勝義諦，因為在究竟意義上它是真實存在的。當人們說：「由於熱和冷等相反的現象而變化的事物即是色（rūpa）」，那變化的法本身即是勝義諦，因為在究竟意義上，它是真實存在的。以此方式，心所（cetasika）和涅槃（nibbāna），當知也是勝義諦，因為在究竟意義上，它們也是真實存在的。

想和慧

在兩種諦中，俗諦和想相應；換句話說，俗諦是依於想。從兒童時期開始，人們依照他們各自的形狀來認知事物，說：「這樣的形狀是男人」，「這樣的形狀是女人」，「這樣的形狀是牛」，「這樣的形狀是馬」等，這即是想。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。

勝義諦是慧的所緣。換句話說，它是經由智慧顯現的。智慧越高，就能辨識越多勝義諦。智慧能分析並觀照一切事物的真相。當人們說：「能識知各種事物的是心」，智慧就會探索是否有認知【262】之法存在，並下判斷。如果沒有認知之法存在，智慧就會思慮：這並不是眾生，一切只是像石頭、岩石等純粹的色法而已，色法是沒有認知能力的。但所有眾生是能認知各種所緣的。當智慧如此思慮時，認知事物的心

就顯現出來。

因此，以智慧省察的人能清楚地了知，心在勝義上是存在的。當省察更多時，他們就觀照得越清楚。但對於那些以想來認知事物的人，心是什麼，依然模糊，依然無法省察得到。因為如前所述，想是認知形狀。當你說有心存在時，思想主義者可能會問說：「心是圓的、扁的，還是方的？它是粉狀、液體，還是氣體？」但你不能回答它是圓的、扁的，還是方的；你也不能說它是粉狀、液體，還是氣體。如果你沒有辦法說出，他就會爭辯說，心是不存在的。因為如果心存在的話，它一定是圓的、扁的或方的；一定是粉狀、液體或氣體。對於執著於形狀觀念的思想主義者來說，心是不存在的，因為它沒有任何具體形狀。

就如思想主義者無法看到勝義諦一般，慧者也看不到俗諦。當慧者看思想主義者所認為的「人」時，就會分析那個人為頭髮、體毛、指甲等三十二身分。「頭髮是人嗎？」「體毛是人嗎？」這些問題的答案當然是否定的。同樣地，在問身體的其他部分時，答案也是否定的。如果沒有任何部分可稱為「人」，慧者就會說：「事實上並沒有所謂的人存在。」

只有經由想來認知事物時，俗諦才會出現；但當以智慧來觀照時，俗諦就會消失。【263】同樣地，當以智慧來觀照時，勝義諦才會出現；當以想來認知事物時，勝義諦就會消失。

關於這點，值得特別注意的是，其實涅槃也是勝義諦，此勝義諦是止息一切憂苦的寂靜。只有敏銳的觀照力才能省察到此寂靜，想是無法省察到的。

思想主義者的觀點

現今有些人可能會問說：「在涅槃裡有宮殿嗎？那些已證入涅槃的人如何在那裡享樂呢？」等等。他們會這麼問，是因為他們用想來認知應以智慧省察的勝義諦涅槃。

可以確定的是，在涅槃中並沒有宮殿，也沒有任何人進入涅槃。（那些已經證得阿羅漢而體證涅槃寂靜的人就不再有投生；當他們在最後一生去世時，其名色法將不復存在，就如大火熄滅一般。這種止息稱為入般涅槃（parinibbāna）。在涅槃中，完全沒有眾生存在。）

思想主義者可能會說：「如果這樣的話，涅槃是不存在的，因此它沒有用且不必要。」為了鼓勵他，其他人可能會主張說：「涅槃是有情以一種特別的心與形體常住不死之地，他們住在宮殿中，享受著無比的快樂。」只有這樣，思想主義者才會感到滿意，因為這種說法符合他們的成見。

如果以想來認知事物，所看到的是外在具體的形式，那並不是勝義（paramattha）法，只是概念

（paññatti, 施設）法而已。同樣地，如果有人以智慧來

觀照事物，並看到事物的外在形式消失，這也不是勝義法，也只是概念法【264】而已。只有當人們以智慧觀照，並見到事物的真相時，那才是勝義法。如此觀照得越多，所照見的勝義法也越多。因此，寂靜的涅槃是非常獨特的勝義法，不應以想試著執取具體形式來探尋。相反地，應該以智慧審察來去除事物形狀與實體，並探究它們的真相。如此，寂靜的涅槃才會顯現出來。

從上面的各種論述來看，俗諦和勝義諦都是可以接受的。假使有人發誓說：「我說世間上真的有男人和女人存在。如果我說的不對，就讓不幸降臨在我身上吧！」假設另一個人發誓說：「我說世間上真的沒有男人和女人存在。如果我說的不對，就讓不幸降臨在我身上吧！」如此，他們兩人都不會遭遇不幸。原因是：雖然他們兩人所說的正好相反，但從各自的觀點來看，他們兩人都是對的。前者從通俗用法的觀點來看是對的，因此是俗諦；後者在究竟的觀點來看是對的，因此是勝義諦。

雖然諸佛只想教導勝義法的本質，但他們的教法並沒有完全排除通俗的用詞。相反地，他們把世俗和勝義諦的用法互相配合使用。例如在開示《轉法輪經》時，雖然是在強調兩種極端和中道，但佛陀卻開示說：「諸比丘，出家人不應習行兩種極端。⁴²⁹」在

⁴²⁹ “Dveme, bhikkhave, antā pabbajitena na sevitaḥḥā.” S.iii,p.369.

——中編按

此，「出家人（pabbajitena）」只是通俗名稱而已。

通俗名稱的重要性

佛陀教導勝義諦時，必要時會採用通俗的名稱。他這麼做並不是只為了作對比。對於一般人來說，俗諦就像勝義諦那樣重要。如果佛陀只用勝義的用語來說法，那些【265】慧根利的人能夠了解：「世間上存在的諸行都是無常、苦、無我的。」他們將會精進地修習導至涅槃的觀禪。

另一方面，那些慧根鈍的人就會這麼想：「據說世間上只有無常、苦、無我的名色法而已，因此沒有自我，也沒有他人。也就是說，沒有『我的財產、我的兒子、我的妻子』存在；也沒有『他的財產、他的兒子、他的妻子』存在。人們可以隨心所欲地使用任何物品。由於沒有所謂的『他』，所以也就沒有『殺他』、『偷他的財物』、『侵犯他的妻子』這些事。」於是他們就會隨其狂野的欲望去做懷事。因此，他們死後就會投生惡道。為了避免這種不幸，佛陀所開示的經教法（Suttanta Desanā），就採用通俗的名稱。因此，經教法能有效地防止眾生墮入四惡道。

此外，經教法也能導至眾生投生人間、天界和梵天界的善趣，因為經教法大多是在教導眾生導至投生善界的布施、持戒與禪定。（例如如果要成就布施的善業，就必須有布施者、布施思、接受者和所施物。

在這些因素中，只有思是勝義法，其餘的都只是概念法，但如果沒有它們，就不可能做布施了。持戒和禪定也是如此。) 因此應該注意的是，俗諦能導至眾生投生善趣是無庸置疑的。如果沒有俗諦的話，至少會阻礙修習成佛所需的波羅蜜。

儘管單單佛陀的經教法就足以使眾生避免造惡，【266】由於佛陀自己也說有「我」、「他」、「我的」、「他的」、「我的妻兒」、「他的妻兒」等存在，但如果人們錯誤地認為，並強烈地執著他們真實存在，是很危險的，這會使人們逐漸地遠離道果與涅槃。為了幫助他們證得道果與涅槃，佛陀必須在阿毘達磨教導勝義諦。

教兩種諦的原因

經教法中，說有個人和事物的存在，是為了符合一般通俗的用法。但在阿毘達磨中，佛陀必須去除他們錯誤的認知，而說沒有所謂的我、他、男子、女人等等。因此，不應只由於經教法使用通俗名稱，就誤認他們真實存在。事實上，一切都是無常、苦、無我的。

如此，佛陀只在俗諦上開示有我、他、男子、女人等存在，但在勝義諦上，這些事物都是不存在的。因此佛陀必須教導兩種諦。

自性諦與聖諦

勝義諦有兩種：（一）自性諦（sabhāva sacca）；（二）聖諦（ariya sacca）。所有心、心所、色法和涅槃這四種勝義法，構成自性諦，因為在究竟義理上，它們是真實的。

在世間事務的領域中，身體的快樂（sukha,樂）與心的愉悅（somanassa,喜）構成自性諦。如果有人接觸到可喜的所緣，由於那個觸覺，他會感到快樂。沒有人會否認說：「不，那不是真的」，或者說：

「不，接觸可喜的所緣是不好的。」沒有人可以這麼說，因為那個人接觸到可喜的觸所緣

（iṭṭhaphoṭṭhabbārammaṇa），是真實的快樂。【267】

同樣地，如果有人心接觸到可喜的法塵，他的心會感到愉悅，這種受稱為悅受（somanassa-vedanā,喜受）。這是無可辯駁的，因為心生起愉悅是真實的。所以在世間的事務中，身體的快樂和心的愉悅都是存在的。

聖諦

苦聖諦

在聖諦（ariya sacca）方面，人們在世間法中，看不到任何快樂或愉悅。如果有人執著有作為自性諦的快樂和愉悅存在，他就無法擺脫世俗的觀點，因而無

法證得聖（ariya）果。因此，想要成為聖者的人，應該致力於看清稱為自性諦的樂（sukha）與悅

（somanassa）心所，全都是苦的。這些稱為樂和悅的受，是不可能保持恆常不變的。事實上，它們每一秒都在迅速地變化。

凡夫貪愛人間與天界的快樂，錯誤地相信它們是快樂和喜悅的泉源。他們這麼做，是因為他們不知道這些快樂都是短暫且不斷地變化。由於他們智慧膚淺、貪愛熾盛，因此無法了知這些快樂的真正本質。在它們呈現壞滅與消失之前，如此無知之人會把它們視為可喜可愛的。但它們的本質是變易的，當無常顯現時，這些人就會變得憂傷，痛苦遠比所經歷的快樂來得多。

例如，當一個窮人聽到自己贏得一筆彩券獎金時，會變得非常高興。接著他會開始做如何花費並享用這筆錢財的白日夢，以彌補過去的窮苦。當他正在建造空中樓閣時，不幸地失去了所有錢財。我們可以想像當時他是【268】多麼的傷心。他失去錢財的悲傷，將遠遠地超過突然變得富有的快樂。

在世間事務的領域中，一切事物都有樂苦兩面。五欲對凡夫來說是喜樂的，但佛陀說它們樂少苦多。然而不同於凡夫的是，佛陀的弟子們不認為它們是喜樂的，更別說佛陀對它們的看法了。然而佛陀並沒有說，它們完全無樂可言，他只說它們樂少苦多。

在任何情況下，智者與有德行者總是先思考到底

有過失還是沒有過失，而不是到底是樂還是苦。如果有過失，即使會帶來快樂，他們也是沒有興趣的，他們會決定不想要它。如果沒有過失，即使無樂可言，他們也會想要的。

假使有人被告知他可以當一天的轉輪王，但隔天就會被處決，這樣的轉輪王是沒有人敢當或想要當的。從世俗的觀點來看，對於沒有當過轉輪王的人來說，能當一天轉輪王是很有吸引力的，但隔天就要死亡是非常的不利，所以沒有人會去享受這種只有一天的轉輪王生活。

同樣的道理，看到一切事物都是易壞滅的，聖者不會執著一生起就消失的短暫快樂。只有經由省察「世間上沒有快樂的事物，一切事物都是無常的；由於無常，因此沒有樂，只有苦而已」的人，才能成為聖者。

只有在省察世間一切事物苦的本質培育起觀智時，【269】人們才能成為聖者。以五蘊的現象作為禪修所緣，稱為聖諦。換句話說，由於聖者在禪修中如實知見世間五蘊的現象，所以稱為聖諦。

那些正致力於證得及已證得聖果的人所擁有的正見或觀智，能如實知見三界輪迴只有苦，完全沒有樂的這一聖諦，稱為苦聖諦（*dukkha ariya sacca*）。

簡而言之，五取蘊（*pañca-upādānakkhandha*）（也稱為三界的現象）都是苦的，而且除了苦之外，別無他物。五取蘊是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊和識

蘊，是形成執著為「我」、「我的」和「我自己」的所緣。這五蘊稱為苦聖諦。

苦集聖諦

形成苦聖諦的五取蘊，並不是它們自己生起的。它們有各自生起的原因，而最基本且最重要的原因為渴愛（*taṇhā*）欲樂所緣。

世間上每個眾生都會受苦，因為他（她）每天要為生活所需而勞碌，而這一切都是渴愛的動機。人們對美好生活越渴愛，就會遭受更大的痛苦。如果人們能滿足於簡樸的生活，只以非常簡單的生活用品來維生，他的痛苦就會依其知足程度而減輕。因此很明顯地，由於渴愛，錯誤地把苦視為美好的生活才是原因。【270】

眾生為了今生與來世有更好的生活，造作各種行為〔業〕。當由於這些行為導致新的投生時，新投生的真正原因，是促動這些行為的渴愛。

渴愛稱為苦集聖諦，是因為渴愛確實是苦（*upādānakkhandha*，取蘊或新生命）的原因。換句話說，渴愛是形成苦的諸蘊之真正原因。這苦集聖諦（*dukkha samudaya ariya sacca*）也簡稱為集諦（*samudaya sacca*）。

渴愛稱為苦集聖諦，就像苗開（myaukhnai, 緬語）樹的樹膠一般，黏著各種世間的欲樂所緣，但卻像蒼蠅無法靠近熱鐵一般，造成無法接近涅槃。

其原因為：涅槃是無為界的勝義法，在渴愛的觀點來看，是沒有吸引力的。根據佛陀在解釋緣起法（*paticca-samuppāda*）所說的「受緣愛（*vedanā paccayā taṇhā*）」，渴愛是由受產生的。但無為的涅槃並沒有感受（沒有感受之樂），只有寂靜之樂（*santi-sukha*）而已。

於是就出現了這個問題：如果完全沒有感受，涅槃還能說是可喜可樂的嗎？

如果有人這麼問，那是因為他認為感受是真正的快樂，或者不認為寂靜之樂是真正的快樂。

其答案為——有兩種樂：受樂（*vedayita-sukha*）和寂靜樂（*santi-sukha*）。在此有個比喻：假使有一個貪吃的【271】富翁花了很多錢來享受美味的食物，但持明咒者（*vijjādhara*, 以咒術力量維生的人）可能會對那個富翁的美食感到厭惡，更不用說對那些食物有食慾，因為他憑著咒術的力量得以不吃就能生存。當在問說：「就食物方面，這兩者誰比較快樂？」有渴愛的人會說富翁比較快樂，因為富翁可以隨意享用美食，而持明咒者則沒得享受。他們這麼說，是因為自己被渴愛征服，以為被渴愛促動的感受是可取的。

另一方面，明智的人會說持明咒者比較快樂。由

於貪吃，富翁必須面對購買和準備食物之苦

（paṭisaṅkharāṇa-dukkha），以及渴望之苦（āsā-dukkha）。為了享受感受的快樂（vedayita-sukha, 受樂），他必須面對準備和渴望之苦（āsā-dukkha），無法解脫它們。而持明咒者則沒有這些苦，能不必為食物煩惱而快樂地生活。他的快樂是絕對的，沒有後顧之憂。因此明智的人說他比較快樂。

有渴愛的人說那個富翁比較快樂，是因為他們沒有看到富翁的內在煩惱，他們看到的只是他享受食物之樂而已。他們對完全無需飲食的持明咒者之寂靜生活，沒什麼好印象。相反地，他們妒嫉富翁的生活方式，並希望自己也能富有。同樣地，渴愛本身並不希望證得寂靜之樂的無為涅槃，因為涅槃沒有感受，是確實寂靜的。

關於這點，《增支部·九集·小品·涅槃樂經》（Nibbānasukhasutta）⁴³⁰提到：

有一次，舍利弗尊者向比丘們說：「諸賢友，這涅槃是快樂的；諸賢友，這涅槃是快樂的⁴³¹。」

當時優陀夷（Udāyī）尊者問說：「舍利弗賢友，如果涅槃沒有受，怎麼會是快樂的呢？」【272】

舍利弗尊者回答說：「優陀夷賢友，涅槃沒有受，就是快樂的。」

⁴³⁰ A.iii,p.213.—中編按

⁴³¹ “Sukhamidaṃ, āvuso, nibbānaṃ. sukhamidaṃ āvuso, nibbānaṃ.”——中編按

無智凡夫把苦諦的五蘊認為是快樂的；有智凡夫與聖者則認為，如同熄滅大火聚般地息滅五蘊是快樂的。以下有一個為無智凡夫說明息滅五蘊之樂是殊勝的比喻：一個患了胃腸脹氣的病人在服用良醫所開的藥後痊癒了。可以想像當時他是多麼的快樂，然而那一刻他並沒有樂受，只是感到胃腸脹氣之苦消失而已。他一定會高興地想：「哦，現在我已經沒有痛苦了！」好像他的痛苦已經完全止息似的。與生死輪迴之苦相比，胃腸脹氣之苦是微不足道的。如果人們對消除微不足道的胃腸脹氣之苦感到高興，當他止息生死輪迴的大苦時，難道不會感到快樂嗎？他必定會非常快樂的。

涅槃

什麼是苦滅的涅槃？當以四道智體證了寂靜相、無為界、勝義的涅槃時，就完全斷除了所有一千五百個煩惱，不會再生起。當證得阿羅漢道，在般涅槃之時，所有形成五蘊之苦立刻止息，就如一堆熄滅的大火聚般，不會再投生任何界。這寂靜相、無為界的勝義法，以及所有上述無比的特質，稱為涅槃。

凡夫無法像聖者般完全地了知涅槃的本質。如果他們不了解【273】涅槃，卻說或寫得像自己有如聖者般了解涅槃，想使他人明白，他們可能會犯錯。不要說涅槃，即使是他們從書中得知的世間法，如果他們

想要當作親眼看過的來向人解說，他們也可能會犯錯。由於一般凡夫無法像聖者般看到涅槃的各個面向，因此他們應該只以上述的方式來解說。

當那些尚未如實知見涅槃的人在思考涅槃像什麼時，他們可能會以為涅槃是一個堅不可摧的城市或國家。當一部滴水禮的經把涅槃形容為安全城時，那只是一個比喻性的用法。涅槃並不是一座城市，也不是一個國家。但還是有人相信，並堅持涅槃是一座城市，是那些身心沒有老病死的入涅槃者之安樂住處。事實上，佛陀、獨覺佛和阿羅漢入般涅槃，是指名色法五蘊的完全止息，阿羅漢是最後一生，死後就不再投生任何一界。（涅槃是道心和果心的所緣，是勝義法。般涅槃（parinibbāna）則是名色法的五蘊完全止息，不再生起。）他們入般涅槃，並不是進入涅槃城，也沒有所謂的涅槃城。

緬語“နိဗ္ဗာန်”（nibbān）一詞是巴利語的衍生詞。

當人們行善時，他們的導師會教誡他們發願體證涅槃。雖然他們照著做，但通常不了解涅槃的涵義，所以對體證涅槃不是很熱心。因此，導師應該要他們發願止息一切痛苦，因為用純粹的緬語，信徒才能完全了解，並熱心與真誠地發願。【274】

兩種涅槃

假使有一件很昂貴的衣服，當它的主人還活著，你會說：「這是一件有主人的華美衣服。」當那個主

人去世，你會說：「這是一件沒有主人的華美衣服。」（同一件衣服，根據主人是否活著就有不同的說法。）同樣地，寂靜相、無為界、勝義的涅槃是像舍利弗尊者等阿羅漢在活著時以道果觀照的所緣，稱為有餘依涅槃（sa-upādisesa nibbāna,還有五蘊來觀照的涅槃）；然而在他們死後，由於不再有五蘊來觀照涅槃，所以稱為無餘依涅槃（anupādisesa nibbāna,沒有五蘊來觀照的涅槃）⁴³²。

只有在以智慧省察並克服了渴愛之後，才會想要證得涅槃的寂靜。如果人們不先以智慧省察並克服渴

⁴³² 關於上述涅槃的涵義，有必要稍作補充說明，在帕奧禪師的《正念之道》第393頁提到：「有涅槃（nibbāna）、煩惱般涅槃（kilesa parinibbāna）及五蘊般涅槃（khandha parinibbāna）三種涅槃。四道智與四果智所緣取的涅槃又稱為「無為涅槃」（asaṅkhata nibbāna）。當禪修者證得緣取無為涅槃為所緣的阿羅漢道智時，他的一切煩惱完全滅盡，稱為煩惱般涅槃，也稱為有餘依涅槃（sa-upādisesa nibbāna），因為雖然阿羅漢已經根除了煩惱，但還有五蘊存在。由於一切煩惱完全滅盡，當阿羅漢證入般涅槃時，一切五蘊都完全滅盡，稱為五蘊般涅槃，也稱為無餘依涅槃（anupādisesa nibbāna）。」

第一種「無為涅槃」即是苦滅聖諦，是須陀洹道聖者等在他們四道智與四果智心中所緣取的所緣。無為是指沒有生、住、滅，非因緣生法；其特相是寂樂的；是色、心、心所及涅槃四種勝義法之一。第二種「有餘依涅槃」的「依」是指五蘊，是指在證阿羅漢道時，他們完全斷盡一切煩惱，但還有五蘊相續存在。第三種「無餘依涅槃」是指，當阿羅漢入般涅槃時，一切五蘊都完全滅盡。一般人死亡之後還會再投生，所以稱為死，但阿羅漢聖者死後不再投生，所以稱為般涅槃。雖然阿羅漢入般涅槃後還遺留有舍利，但由於不再有生命狀態，不再有生命體，所以依然視為五蘊已經滅盡無餘。——中編按

愛，他是不會真正了解，並發願證得寂靜涅槃的。

三種涅槃

根據最顯著的特質，涅槃也可分為三種：（一）空涅槃（suññata nibbāna）；（二）無相涅槃（animitta nibbāna）；（三）無願涅槃（appaṇihita nibbāna）。

（一）涅槃的第一個特質是沒有任何干擾（palibodha,障礙），所以稱為空涅槃（suññata nibbāna）。（“suññata”意思是「空」。）

（二）涅槃的第二個特質是沒有有為法的心、心所和色法，有為法是煩惱的原因。無論名法還是色法，有為法無法單獨生起，是互相配合生起的。色法至少在八種【275】色法聚合一起時，才能生起（這就是它們稱為八法聚的緣故）。名法也是至少在八種名法聚合一起時，才能生起（這是指眼、耳、鼻、舌、身五識,pañca-viññāṇa）。當名法和色法如此組合在一起形成五蘊時，就被人們誤認為「我自己」、「我的身體」、「有個實體」，所以它們導致渴愛等煩惱生起。如此有為法稱為「相（nimitta）」或「因」。特別是世間的心、心所和色法稱為相。然而在涅槃中，沒有實質的「我自己」、「我的身體」等導致煩惱之因，因此稱為無相涅槃（animitta nibbāna）。

（三）涅槃的第三個特質是沒有渴愛（taṇhā,

愛)。如前所述，由於涅槃沒有渴愛，也沒有被渴愛，因此它也稱為無願涅槃（*appaṇihita nibbāna*）。如此，根據它的特質，有三種涅槃。

這苦滅聖諦（*dukkha nirodha ariya sacca*）簡稱為滅諦。這滅諦是無為界（沒有任何條件因素）。因此《法集論》⁴³³把這無為界、勝義涅槃的滅諦稱為非緣法（*appaccaya-dhamma*）、無為法（*asaṅkhata-dhamma*）。

道聖諦

雖然涅槃是無為、沒有原因，而且總是存在，但沒有因緣是不可能證得寂靜涅槃的。唯有因緣才能體證涅槃，而此因緣就是八聖道支。因此，八聖道支導至苦滅的涅槃，稱為導至苦滅之道（*dukkha nirodhagāmini paṭipadā*）。【276】

中道

為了滿足渴愛的需求去享受世間欲樂的生活，並不是體證苦滅的涅槃之道，這只是一種低劣的行為，稱為從事欲樂享受（*kāmasukhallikānu yoga*）。努力把自已的身體曝露在火源或太陽下，或者長時間舉手不放，使自已受苦，以為這樣就可以防止煩惱生起，這

⁴³³ Dhs.p.277.—中編按

種做法也不是導至苦滅的涅槃之道，這是另一種低劣的行為，稱為從事自我折磨（attakilamathānuyoga）。遠離從事欲樂享受和自我折磨的苦行，只遵循既不太安逸也不太艱苦的中道，猶如既不太緊也不太鬆的琴弦一般，這種修行必定能導至涅槃。這種既不太易也不太難的修行稱為中道（majjhīmapatipadā）。

這中道稱為導至涅槃之道。不善的邪見等稱為惡趣之道（duggati-magga）或邪道（micchā-magga），因為它們導至四惡道（apāya）。世間善的正見等稱為善趣之道（sugati-magga）或正道（sammā-magga），因為它們導至涅槃。《分別論·諦分別註》⁴³⁴解釋構成道心的正見等支稱為道（magga），因為它們是那些希求涅槃者所尋求的，因為它們是導至涅槃的因素，因為它們在斷除煩惱後達到涅槃。

這道並不只一支，而是有八支，由此稱為八道支（atthaṅgika magga, 八支道）。這八道支為——

（一）正見（sammā-ditṭhi）：苦諦智、苦集諦智、苦滅諦智、導至苦滅的道諦智，因此有四種智；

【277】

（二）正思惟（sammā-saṅkappa）：有三種思惟，即：出離思惟——使自己從煩惱欲和事欲中解脫出來，這在出離波羅蜜一節已經解釋過了；無恚思惟及無害思惟；

（三）正語（sammā-vacā）：離四種語惡行；

⁴³⁴ VbhA.p.107.—中編按

(四) 正業 (sammā-kammanta)：離三種身惡行；

(五) 正命 (sammā-ājīva)：謀生不涉及七種惡行；

(六) 正精進 (sammā-vāyāma)：努力使未生起的諸惡不善法不生起，努力斷除已生起的諸惡不善法，努力使未生起的善法生起，努力使已生起的善法住立、增長；

(七) 正念 (sammā-sati)：對自己的身、受、心、五蓋等法保持正念正知；

(八) 正定 (sammā-samādhi)：初禪、第二禪、第三禪和第四禪。

在世間領域中，這八支是不會同時生起的，但它們很可能與另一支結合而生起。然而在出世間領域中，它們八支是同時生起的。只有在證得出世間道的剎那，這八支會同時生起，它們整體才稱為道聖諦。因此，導至苦滅的道聖諦是指同時生起以正見為首的整體八道支。與果和涅槃同時被【278】包括在出世間法 (magga phala nibbāna, 道、果、涅槃) 中的道，即是構成道聖諦的八聖道支。

聖諦部分到此結束。

教理諦和行道諦

到目前為止，我們所討論的諦是從經典學來的

(pariyatti-sacca,教理諦)。但菩薩等聖潔之人所修的行道諦 (paṭipatti-sacca)，才真正算是真實波羅蜜。行道諦是指真實語或語真實 (vacī-sacca)。自己實踐這種真實語就是修習真實波羅蜜。這是菩薩和聖潔之人特別修習的真實語。有三種真實語——

(一) 取信真實語 (saddahāpana-sacca)：說真實語使他人相信；

(二) 滿願真實語 (icchāpūraṇa-sacca)：說真實語以滿自己的願；

(三) 離妄真實語 (musāviraṃaṇa-sacca)：說真實語以離妄語。

(一) 取信真實語

在這三種真實語中，《本生經·雜集·蓮藕本生經》(Bhisa Jātaka)⁴³⁵提到菩薩成就取信真實語的方式。《蓮藕本生經》的完整故事請閱讀《本生經》，《蓮藕本生經》的故事簡要如下：

從前，有一次菩薩出生在波羅奈城名為大金 (Mahākāñcana) 的年輕婆羅門。他和十個同伴一起出家，【279】包括六個弟弟、一個妹妹、一個僕人、一個婢女和一個朋友。他們住在一座蓮花池旁的區域，靠採集果實為生。

剛開始他們一起出去尋找果實，他們的舉止行為

⁴³⁵ J.i.p.285; JA.iv,p.304.——中編按

有如村民般互相交談，並不像林野住者。為了終止這種不良的情況，大金大哥說：「我獨自一個人去找果實就好，你們都留下來安詳地修習沙門法。」接著其他弟弟則說：「您是我們的老師，我們依您出家，所以請您在此修習沙門法，不要去採集果實。妹妹和婢女是女人，所以她們也不應該去。我們八個人會輪流去採集果實。」所有人都同意這個意見，於是這八個人就輪流採集果實來養活大家。

過了一段時間，他們變得非常知足，不再貪求果實，只採取附近蓮花池的蓮藕來維生。輪值者把蓮藕拿到草庵（paṇṇasālā, 葉屋；出家隱士住處），分為十一份。他們當中，最長者先拿他的份，以敲石鼓為信號，然後回到自己的地方安詳地吃，繼續修自己的沙門法。當排行第二的成員聽到石鼓聲後，就去拿自己的份，然後再以敲石鼓為信號。以此方式，他們一個接一個地去拿自己的食物，回去自己的住處安詳地吃，然後繼續修行。如此，除非有特別因緣，否則他們不互相見面。

由於他們如此精進地修行，導致帝釋天王的住處震動。帝釋天王觀察，並得知原因所在。當時他懷疑這些人是否真的不執著欲樂。為了一探究竟，他連續三天以神通把大哥的食物隱藏起來。

當第一天大哥前來拿取自己的食物時，沒有看到自己的份，他想應該【280】是輪值者遺忘了。他沒有說什麼，就回到自己的住處繼續禪修。第二天，他也

沒有看到自己的份，他想可能有人誤會他做錯事，故意不給他食物來懲罰他，於是就像第一天那樣保持沉默。第三天，當他沒有看到自己的份時，他想如果自己真的有做錯事的話，應該向他懺悔。所以他在黃昏時刻敲石鼓來召集眾人，說：「為什麼你們沒有分食物給我？如果我有做錯的話，請你們講出來，我將向你們道歉。」當時二弟站起來向大哥致敬，然後說：「大哥，是否允許我為自己說幾句話？」在得到大哥的允許後，他發誓說：「大哥，如果我偷了您的食物，願我現在就擁有馬、牛、白銀、黃金、一位美麗的妻子和子女，與我的家人住在一起，盡情地享受世俗的生活吧！」（這種誓言表示，只要人們還執著自己所擁有的欲樂所緣，當自己失去它們時，就會感到憂惱和痛苦。發這個誓是為了表示自己厭惡欲樂所緣。）

大哥說：「你已經發很重的誓了，我相信你沒有拿我的食物，請坐回你的座位！」其他人則摀住自己的耳朵說：「二哥，請您不要這麼說，您的話太重、太可怕了！」（他們摀住耳朵，是因為身為禪修者，他們對欲樂感到厭惡。欲樂是如此的可怕，以致於他們無法忍受聽到有關欲樂的話。）

接著三弟說：「大哥，如果我偷了您的蓮藕，願我變成戴花、塗卡希（Kāsi）國檀香膏的人，擁有很多子女，非常沉迷及執著欲樂。」【281】

（其餘八人也各自發了類似的誓言。）

在這個本生故事中，首領大金隱士即是菩薩，其他人則是未來的上首弟子及大弟子等等。由於他們的心智已經相當成熟，因此他們真的厭惡欲樂。他們每個人都很勇敢地發了可怕的誓言來取信他人。在這部《蓮藕本生經》中，並沒有直接用「發誓」這個字，而是採用「“sapatha”（誓言）」這個字。由於這些誓言是根據事實說出，所以與菩薩所修的真實語（vacī-sacca）是一樣的。在他們各自的誓言中，其要點是「我們沒有偷您的蓮藕」。由於這是真實的陳述，所以相當於真實語。例如「願我也有這或那」（實際上意味著「願我遭受這或那」）等字眼，則是以自己受到懲罰的誓言，使他人相信自己。所以這種真實語稱為取信真實語。從古代的大選（Mahāsammata）王到現代的政府，所發的誓言都是屬於取信真實語。

個人宣誓

在把誓言的內容寫入聖典之前，口頭上的宣誓稱為「發誓」。自從書面的神聖誓言出現以來，純粹的口頭宣誓就被手持聖典取代（或把它放在頭上）；如此以手持聖典來進行個人宣誓，就開始流行起來。這使緬甸出現了一種說法：為了進行個人宣誓而「手持聖典」，以及使某人也手持聖典而「進行個人宣誓」。無論口頭上還是手持聖典，唯有對自己宣誓，為了使別人相信說：「我所說是真實的，如果不是的

話，就讓某某不幸降臨在我身上吧！」等，就稱為取信真實語（saddahāpana-sacca）。【282】

詛咒

沒有根據事實，說出想要他人遭遇不幸的言論，並不是誓言，而是詛咒。以下的故事就是一個例子。

兩個隱士的故事：

從前，在梵授（Brahmadatta）王統治波羅奈城時，有一個名為碟維拉（Devīla）⁴³⁶的隱士（tāpasa），他在喜馬拉雅山住了八個月，然後來到波羅奈城，想住四個月以補充鹽分和酸性物質（loṇambilasevana）。在得到屋主同意後，他住在波羅奈城附近一間陶師的房子。不久之後，另一位名為那蘭陀（Nārada）的隱士為了同樣目的與他住在一起。在晚上睡覺的時候，新來的那蘭陀先看好碟維拉睡覺的位置及房子門口的位置後才上床睡覺。但在他躺下之後，碟維拉卻移到門口，橫躺在門口中間睡覺。

深夜那蘭陀起身出去方便時，剛好踩到碟維拉的髮髻。當時碟維拉說：「是誰踩到我的頭髮？」那蘭陀溫和地回答說：「尊者（ācariya,老師），是我。因為我不知道您睡在這裡，請接受我的懺悔！」在碟維拉的抱怨聲中，他走出房外。

⁴³⁶ “Devīla”，有些版本拼為“Devila”或“Devala”。——中編按

為了避免事件重演，碟維拉把睡姿掉轉過來再入睡。當那蘭陀回來時，他想：「由於不知道他的頭在那裡，我出來時不小心踩到他的頭髮。現在我應該從另一邊進去。」於是他恰巧踩到碟維拉的脖子。碟維拉就問說：「是誰踩到我的脖子？」那蘭陀回答說：「是我，尊者。」碟維拉就說：「你這個惡毒的隱士！第一次你踩到我的頭髮，這一次你又踩到我的脖子，我要詛咒你！」那蘭陀說：「尊者，我並沒有過失。第一次我犯錯，是因為不知道您睡在那裡。為了避免重犯，這次我特意從您的腳邊走過。請您原諒我吧！」

碟維拉威脅說：「惡毒的隱士，我要詛咒你！」當時，儘管那蘭陀請求別這麼做，碟維拉依然詛咒說：「當明天早上太陽一升起，願你的頭破成七塊！」那蘭陀則說：「雖然我已經道歉了，您還是詛咒我。願有過失者的頭破成七塊，而不是沒有過失者！」於是，那蘭陀也回報碟維拉一個詛咒。（不同於碟維拉的詛咒，那蘭陀並沒有瞋恨，他的詛咒沒有傷害碟維拉的惡意。他詛咒碟維拉只是為了使碟維拉感到害怕並認錯。他具有大神通力，能看到過去四十劫和未來四十劫，一共八十劫。）當他以神通觀察碟維拉的未來時，預見碟維拉將會（頭破七塊而）死。出於對碟維拉的悲憫，那蘭陀運用神通來防止太陽升起。

當太陽在應升起卻沒有升起時，人民湧到王宮，

並齊聲叫喊：「大王，太陽在您統治我們之時沒有升起。請改善您的行為來使太陽重現吧！」國王觀察自己的言行，並沒有發現任何不當之處。他想必定有特別原因才導致太陽沒有升起，可能是他的國度中有沙門發生爭吵。經過探查，他得知有兩個沙門爭吵。於是國王在黑夜中去見那兩個隱士。在那蘭陀的教導下，他命人把一塊堅硬的土塊（mattikāpiṇḍa）放在碟維拉的頭上，再用力把碟維拉推進池塘中。當那蘭陀收回神通時，太陽即刻升起，而那塊土塊就破成七塊。當時碟維拉潛在水中，從另一邊安全地出來。

（《法句經註·雙品·提舍長老的故事》

（Tissattheravatthu）⁴³⁷）

在這個故事中，碟維拉對那蘭陀詛咒：「當明天早上太陽一升起，願你的頭破成七塊！」是出於瞋恨，所以不是誓言，而是詛咒。

就像這個故事中的詛咒一樣，在古老的緬甸碑文也有詛咒的記錄。例如在蒲甘（Bagan）小牟尼塔（Cūlāmuni Pagoda）北面的納道搭（Nadaungtat）塔，在緬曆 537 年間所刻的碑文中，在碑文接近結束之處【284】記載著：「他破壞我的功德業。願他的子孫七代都被殺死！願他在無間地獄受苦！即使未來劫的諸佛出世並想度他，願他無法解脫（生死輪迴）！」這種詛咒並不是菩薩所做的行為。其實這是一種語惡行，稱為「粗惡語（pharusa-vācā）」。

⁴³⁷ DhpA.i.p.26.——中編按

話說，這是一種鄙惡之人所說的辱罵語。

取信真實語的例子，不只在《蓮藕本生經》中可以看到，在《本生經·八十集·大蘇搭索瑪本生經》（Mahāsutasomajātaka）⁴³⁸也可以看到。以下是簡要的故事。

（從前有個食人者（Porisāda），過去曾經是波羅奈城的國王，由於被發現吃人肉，所以被放逐，現在住在森林中。他發了一個願，如果他被刺槐樹刺傷的腳能在七天之內痊癒，就以一百零一個王族（khattiya, 剎帝利）的血來塗洗那棵榕樹的樹幹。後來他的腳傷果然痊癒，並成功地俘虜一百個國王。在樹神的要求下，他必須捉捕俱盧（Kuru）國的蘇搭索瑪

（Sutasoma）王，以滿第一百零一個國王。當蘇搭索瑪王從鹿勝（Migājina）園返回時，他成功地逮捕，並把蘇搭索瑪扛在肩上，帶回森林。）當時，蘇搭索瑪向他說：「我必須回去一會兒，因為在鹿勝園的途中，我遇到一位難陀（Nanda）婆羅門，他要教我價值四百錢的四首偈頌。我已經答應他從鹿勝園返回時向他學那四首偈頌，並請他等我。請讓我回去學偈頌，以履行我的承諾吧！學完後，我會回來你這裡的。」食人者說：「你說得好像已經脫離死神的手掌心似的。」蘇搭索瑪說：「我將會回來受死的。」食人者回應說：「我不相信。」

蘇搭索瑪王就說：「食人者賢友，在世間上，持

⁴³⁸ J.ii,p.131; JA.v,p.495.—中編按

清淨戒（parisuddhasīla）而死，比充滿罪惡活著還殊勝，因為那是會被人們指責的。說不實的話，無法保護人們死後不墮惡道。食人者賢友，如果有人說：

『狂風【285】把大岩山吹上天空』，或『太陽和月亮已經掉在地上』，或『所有河水都往上逆流』，你都可以相信；但如果有人說：『蘇搭索瑪說妄語』，請勿相信！食人者賢友，如果有人說：『天空已經裂開』，或『海洋已經乾枯』，或『須彌（Meru）山已經被摧毀到毫無痕跡』，你都可以相信；但如果有人說：『蘇搭索瑪說妄語』，請勿相信！」食人者依然不完全相信。

由於食人者依然不相信，蘇搭索瑪心想：「這個食人者仍然不相信我，我要發誓使他相信。」於是就說：「食人者賢友，請把我從你的肩上放下來，我要發誓讓你相信！」於是食人者把他從肩上放下來。蘇搭索瑪說：「食人者賢友，我拿著劍和矛發誓：我要離開你短暫的時間，到城裡向難陀婆羅門學取四首偈頌，以履行我對他許下的諾言。然後我將履行我承諾，回來見你。如果我說的不是實話，願我不會投生在被這劍矛等武器保護的王族中！」

當時食人者心想：「這個蘇搭索瑪王已經發了一般國王所不敢發的誓。不管他是否回來，我自己也是一個剎帝利王。如果他沒有回來的話，我就取自己手臂的血來祭拜榕樹神。」這麼想著，食人者就放蘇搭索瑪菩薩離去。

大蘇搭索瑪王用來說服食人者的真實語，也是屬於取信真實語。這是菩薩所必須修習的真實波羅蜜。

（二）滿願真實語

說第二種滿願真實語（icchāpūraṇa-sacca）的例子，我們可以在《本生經·大集·黃金色本生經》（*Suvaṇṇasāma Jātaka*）⁴³⁹和其他本生故事中看到。

【286】

在《黃金色本生經》提到，照顧雙目失明雙親的黃金色菩薩到河邊提水。出來打臘的霹利夜叉（*Pīliyakkha*）王看到他，誤以為是天神或龍王，所以就箭射他。菩薩中了毒箭後，昏迷不醒。霹利夜叉王把菩薩的雙親帶到菩薩昏迷的地方。他們到達後，菩薩的父親黃麻（*Dukūla*）坐下並抱著他的頭；菩薩的母親巴莉卡（*Pārikā*）坐下並抱著他的雙腳，在她的大腿上哭了起來。當他們摸著兒子的身體時，感到兒子的胸部還有體溫，他的母親就對自己說：「我的兒子還沒死，只是中毒昏迷而已。我應該說真實語來為他解毒。」於是說了包含七點的真實語：

1.我兒子黃金（*Sāma*）以前是法行者；以此真實語，願黃金之毒得消除⁴⁴⁰！

⁴³⁹ J.ii,p.174; JA.vi,p.85.——中編按

⁴⁴⁰ “Yena saccenayaṃ sāmo, dhammacārī pure ahu; etena saccavajjena, viṣaṃ sāmassa haññatu.”——中編按

2.我兒子黃金以前是梵行者；以此真實語，願黃金之毒得消除⁴⁴¹！

3.我兒子黃金以前是真實語者；以此真實語，願黃金之毒得消除⁴⁴²！

4.我兒子黃金有扶養父母；以此真實語，願黃金之毒得消除⁴⁴³！

5.我兒子黃金尊敬家族長輩；以此真實語，願黃金之毒得消除⁴⁴⁴！

6.我愛我兒子黃金勝於我的生命；以此真實語，願黃金之毒得消除⁴⁴⁵！【287】

7.我和他父親所做的功德；以此一切善，願黃金之毒得消除⁴⁴⁶！

接著，她把躺著的黃金色，轉身向另一邊。

他的父親也想：「我的兒子還活著，我也應該說真實語。」接著就說了與菩薩的母親那樣包含七點的真实語。然後再把菩薩轉換躺著的姿勢。

⁴⁴¹ “Yena saccenayaṃ sāmo, brahmacārī pure ahu; etena saccavajjena, visaṃ sāmassa haññatu.”——中編按

⁴⁴² “Yena saccenayaṃ sāmo, saccavādī pure ahu; etena saccavajjena, visaṃ sāmassa haññatu.”——中編按

⁴⁴³ “Yena saccenayaṃ sāmo, mātāpettibharo ahu; etena saccavajjena, visaṃ sāmassa haññatu.”——中編按

⁴⁴⁴ “Yena saccenayaṃ sāmo, kule jeṭṭhāpacāyiko; etena saccavajjena, visaṃ sāmassa haññatu.”——中編按

⁴⁴⁵ “Yena saccenayaṃ sāmo, pāṇā piyataro mama; etena saccavajjena, visaṃ sāmassa haññatu.”——中編按

⁴⁴⁶ “Yaṃ kiñcitthi kataṃ puññaṃ, mayhañceva pitucca te; sabbena tena kusalena, visaṃ sāmassa haññatu.”——中編按

當時，有一位名為多孫達莉（Bahusundarī）的女神，過去七世曾經是黃金色的母親，現在住在香醉（Gandhamādāna）山。她從山上來到黃金色躺著的地方，自己也說出真實語：「我住在喜瑪拉山的香醉山已經很久了。在我一生中，最愛的人是黃金色；以此真實語，願黃金之毒得消除！在我所住的香醉山，所有樹都是香的；以此真實語，願黃金之毒得消除！」

當他的父母和女神正如此悲傷時，年輕英俊的黃金色菩薩很快地甦醒，並坐起來。

在這個故事中，黃金色的母親巴莉卡（Pārikā）、父親黃麻（Dukūla）和多孫達莉女神所說真實語，是為了實現消除黃金色之毒的願，所以稱為滿願真實語（icchāpūraṇa vacīsacca）。

蘇巴拉卡的故事

在《本生經·十一集·蘇巴拉卡本生經》（Suppāraka Jātaka）⁴⁴⁷也有滿願真實語的例子。以下是簡要的故事。

從前，菩薩投生為博學的蘇巴拉卡（Suppāraka），住在庫盧卡恰（Kurukaccha; Bharukaccha）港口城鎮（paṭṭanagāma）。他曾經長期擔任船長，由於眼睛接觸到海水【288】蒸氣，導致雙眼失明，於是就退休。然而，在一些商人的請求下，

⁴⁴⁷ J.i,p.239; JA.iv,p.139.——中編按

他再度出海當船長。七天後，由於非季節性的強風（akālavāta, 非時風），使他們的船無法保持原來的航線，因此在海上四處漂流了四個月。他們越過了許多大海，例如：剃刀鬘海（Khuramālīsamudda）、火鬘海（Aggimālīsamudda）、凝乳鬘海（Dadhimālīsamudda）、草鬘海（Kusamālīsamudda）和蘆葦鬘海（Naḷamālīsamudda），而且即將來到最恐怖的強力口海（Balavāmukhasamudda）。當時蘇巴拉卡船長說，所有來到這片海的人都不可能再回去，只會溺死而已。這使所有的商人都驚嚇地哭泣。

當時菩薩心想：「我要說真實語來解救所有這些人。」於是就莊重地說：「自從懂事以來，我不曾殺害任何眾生；我不曾偷過他人財物，甚至一根草或一片竹子；我不曾以貪愛之眼看過別人的妻子；我不曾說妄語；我不曾喝過酒，甚至草端的量。以此真實語，願船平安返回！⁴⁴⁸」當時，由於菩薩真實語的威力，原本漫無目的漂流四個月的船就像有神通似的，一天之內就平安地回到庫盧卡恰港。

蘇巴拉卡智者所說的這真實語，也是屬於滿願真實語，因為他這麼做，是為了實現解救所有人生命的願。

⁴⁴⁸ “Yato sarāmi attānaṃ, yato pattosmi viññutaṃ; nābhijānāmi sañcicca, ekapāṇampi hiṃsitaṃ. etena saccavajjena, sotthiṃ nāvā nivattatu.”——中編按

希威王的故事

《本生經·二十集·希威本生經》(Sivijātaka)⁴⁴⁹提到，在希威(Sivi)國的阿利搭普拉(Aritthapura)城，菩薩希威(Sivi)王每天都布施六十萬錢。雖然布施了這麼多，但他還是不滿意，所以想布施身體的一部分。為了使國王的願望得以實現，帝釋天王化成一個雙目失明的老婆羅門，來到國王那裡，並說：「大王，您有雙眼能看，但我卻沒有。如果您願意把一顆眼睛給我，那您還能用剩下的一隻眼睛來看，而我【289】也能用您所給的眼睛來看。因此，請您慈悲地給我一顆眼睛吧！」

國王聽了很高興，因為他正想要布施，馬上就有接受者來向他索取。於是就把希威卡(Sīvika)御醫叫過來，命令說：「把我的一顆眼睛取出來！」御醫、大臣、王后和妃子等所有人都嘗試勸阻，但他還是堅持他的命令，因此希威卡不得不把國王的一顆眼睛取出來。用剩下的一隻眼睛，看著取下來的眼睛，國王歡喜地發願成佛(Sammāsambodhi, 正自菩提)，並把他的那顆眼睛交給那位婆羅門。

當帝釋天王所化成的婆羅門把那顆眼睛放進自己的眼窩時，就好像他原來的那樣合適。希威王看了非常高興，於是要求希威卡說：「把我的另一顆眼睛也取出來！」儘管大臣們都反對，但國王還是把僅剩的眼睛取下來，給那位婆羅門。婆羅門再把國王給的眼

⁴⁴⁹ J.i,p.316; JA.iv,p.402.——中編按

睛放進自己的另一個眼窩，這顆也好像是原來的那麼好。然後，他為國王祝福後就離開，返回自己的住處。

由於希威王已經全盲，不再適合治理國家，所以就退任下來，搬到王家花園池塘附近的一個住處，並在那裡省思自己所做的布施。當時，帝釋天王來到他的附近來回地走，使國王能聽到他的腳步聲。當國王聽到腳步聲時，就問是誰在走。帝釋天王回答說：

「我是帝釋天王，你可以向我要求任何願望。」

國王說：「我有很多珠寶、金、銀等財產。我現在只是想要死，我已經沒有雙眼了。」帝釋天王問說：「大王，你說你想要死。你是真的想要死嗎？還是因為你瞎了才這麼說的？」當國王回答是因為瞎了才想要死時，帝釋天王說：「大王，我無法使你重見光明，你只能靠自己真實的力量重見光明，說些莊重的真實語吧！」

當時國王就說：「我敬愛那些想要向我索取財物的人，我也敬愛那些真正來向我索取財物的人。以此真實語，願我重見光明！」當他這麼說時，他的第一顆【290】眼睛立即出現。

為了使第二顆眼睛出現，他再說：「當雙目失明的婆羅門來向我索取眼睛時，我把雙眼都給他，這麼做，我的心充滿歡喜。以此真實語，願我的另一隻眼睛重見光明！」

於是，他重獲第二隻眼睛。這兩隻眼睛並不是他

與生俱來的那兩隻，也不是天眼。事實上，它們是他的真實波羅蜜威力而出現的。

希威王所說的真實語，也是滿願真實語，因為他這麼說是為了實現重見光明的願。

在《本生經·一集·瓦盧納品（Varuṇa Vagga）·魚本生經》（Maccha Jātaka）⁴⁵⁰中提到，當菩薩投生為魚時，牠所住的池塘由於久旱不雨，逐漸乾枯，於是有些烏鴉來吃池塘中的魚類，因此菩薩莊重地說了真實的誓言：「雖然我生為必須吃其他生物來維生的魚，但我卻不曾吃過米粒般大小的魚，也不曾殺害其他生物；以此真實語，願天降大雨使我的親族脫苦！」當牠這麼說時，不久天即降下大雨。

再者，在《本生經·一集·鳥巢品（Kulāvaka Vagga）·鶴鶉本生經》（Vaṭṭaka Jātaka）⁴⁵¹中提到，有一世菩薩投生為鶴鶉。當牠還無法飛、不會走時，森林發生了大火，而牠的父母都已經飛走。牠如此想：「在這世間上，有持戒、真實和悲愍等德行。除了說真實的誓言外，我再也沒有其他方法了。」於是牠說：「我有翅膀，但不能飛；我有腳，但不能走。我的父母已經飛走了。森林大火請不要燒我！」森林大火就退去十六卡利沙（karīsa,面積的單位）的範圍，並熄滅，完全沒有傷害到小鶴鶉。【291】

關於這點，有需要做些澄清。在上述的黃金色本

⁴⁵⁰ J.i,p.18; JA.i,p.348.——中編按

⁴⁵¹ J.i,p.9; JA.i,p.228.——中編按

生故事和其他故事中，他們所說的真實語都以善業為基礎，因此實現他們的願望，是適當的。但小鶴鶉所說的並非以善業為基礎。牠只是說：「我有翅膀，但不能飛；我有腳，但不能走。我的父母已經飛走了。」事實上，牠所說的真實語與善業無關。那為什麼牠的願望得以實現呢？

真實語的基礎在於真實，無論善或不善。即使所說的話與善有關，但如果不是說實話，那也不算真實語；那樣既沒有力量，也無法實現願望。只有真正的真實語才有力量，才能實現願望。

由於是真實的，所以菩薩所說的屬於真實語，而且使牠如願以償。雖然牠所說的與善無關，但也與不善無關。即使與不善有關，但假如所說是真實的，也算是真實語，能實現他的願望。這可從《本生經·十集·黑島行本生經》（Kaṇhadīpāyana Jātaka）⁴⁵²中得知。

（有一次，島行（Dīpāyana）菩薩和一位好友由於看到五欲的危害，把他們的財產布施後，來到喜瑪拉雅山出家為沙門。後來人們稱他為黑島行（Kaṇha Dīpāyana）。故事詳情請見《黑島行本生經》。）有一天，他住處的施主曼達貝（Maṇḍavya）居士、他的妻子和兒子獻授（Yaññadatta）前來拜訪黑島行。當父母在與他們的導師黑島行交談時，獻授在經行道的盡頭玩陀螺（geṇḍuka）。那個陀螺滾進有蛇住的蟻埕

⁴⁵² J.i.p.208; JA.iv,p.28.—中編按

洞中。當男孩伸手到洞裡去拿回陀螺時，被蛇咬傷，由於中了蛇毒，突然間就倒在地上，昏迷不醒。

【292】

在得知兒子所發生的事後，那對父母就把兒子抱到黑島行面前。當他們請求他為兒子醫治蛇毒時，他說：「我不懂醫治蛇毒的方法，但我會試著宣說誓言來治癒他。」他把手放在男孩的頭上，並說：「由於厭離世俗的生活，我出家為沙門，但我的沙門梵行生活只快樂了七天，從我成為沙門的第八天開始，就不樂出家生活，至今已經五十年了。長久以來，我都自我克制勉強地掙扎著。以此真實願平安，願獻授的毒消除，並得以活命！」就在說真實語的當下，獻授從胸部以上的毒流了出來，並滲入大地。

獻授張開眼睛，看著他的父母，只叫了一聲「爸爸、媽媽」，就再度昏迷過去。那位沙門就向男孩的父親說：「我已經盡力了，你也應該盡自己的力！」於是那個父親說：「每當沙門或婆羅門來找我時，我不曾感到歡喜，但我不曾向任何人透露這一點，而是把自己的感受藏在心裡。當我做布施時，是不情願的。以此真實願平安，願獻授的毒消除，並得以活命！」就在說真實語的當下，獻授從腰部以上的毒流了出來，並滲入大地。

那個男孩坐了起來，但還無法站起來。當那個父親要求男孩的母親也跟著說些適當的話時，她說：「我有些話可作為誓言，但不敢在你面前說出來。」

她的丈夫堅持要她說出來，她只好說：「我恨咬我兒子的那條蛇。我恨孩子的父親就像我恨那條蛇一般。以此真實願平安，願獻授的毒消除，並得以活命！」就在說真實語的當下，獻授的毒全部流了出來，並滲入大地。獻授站了起來，再度玩他的陀螺。

那位沙門導師和他的兩個信徒所說的誓言，都是基於各自長久以來深藏內心的不善【293】事。如今他們勇敢地真實透露出來。由於這些都是真實的，所以他們的願望得以完全實現。

關於這點，有人可能會問說：「如果無論基於善或不善的真實語都如上述有效的話，現今是否能一樣有效呢？」

答案是：在三種真實語中，離妄真實語（*musāviraṃaṇa-sacca*）是有德行者恒常所說的話。說出如經典所述的誓言，是古德恒常持守的離妄真實語。他們的真實是如此清淨與聖潔，以致於能實現願望。當真實在古代非常普遍與盛行時，說妄語等不善業會很快地帶來不善的果報，而真實語也會很快地帶來善的果報。古代說妄語很快帶來不善果報的例子，可以從《本生經·八集·支提本生經》（*Cetiya Jātaka*）的故事中得知⁴⁵³。（根據這個故事，支提王故意說妄語，他把兩位國師候選人的長幼輩分變換來說，結果他被大地吞沒，墮入無間地獄。）

然而現代的格言是「無謊則詞不美」，所以大多

⁴⁵³ J.i.p.180; JA.iii.p.431.—中編按

數人喜歡說謊。因此現代是謊言為主的世界，使得現代的真實語無法明顯地帶來善報；同樣地，妄語的惡報也不明顯。

其他關於說真實語有善報的本生故事如下：

《本生經·一集·蘆葦本生經》(Naḷapāna Jātaka) ⁴⁵⁴提到猴王(Kapirāja)菩薩經由說真實語使蘆葦變成中空。【294】

《本生經·三十集·娑布拉本生經》(Sambulā Jātaka) ⁴⁵⁵提到經由娑布拉公主說真實語使安軍(Sotthisena)王子的癡瘋病(kuṭṭha)痊癒。

《本生經·大集·啞跛本生經》(Mūgapakkha Jātaka) ⁴⁵⁶提到月亮王后(Candā Devī)在受持布薩戒後說真實語而懷了德米亞王子。

《本生經·大集·大生本生經》(Mahājanaka Jātaka) ⁴⁵⁷提到波拉生(Polajanaka)王子以真實語逃脫鐵鏈和監獄的束縛。

《本生經·一集·運薪本生經》(Kaṭṭhahāri Jātaka) ⁴⁵⁸提到砍材為生的菩薩母親，為了使國王相信他是她兒子的父親，在宣說真實語後，把菩薩拋向空中，由於真實語的力量，菩薩得以盤腿坐在空中，沒有掉下來。

⁴⁵⁴ J.i,p.5; JA.i,p.186.——中編按

⁴⁵⁵ J.i,p.393; JA.v,p.92.——中編按

⁴⁵⁶ J.ii,p.149; JA.vi,p.1.——中編按

⁴⁵⁷ J.ii,p.159; JA.vi,p.39.——中編按

⁴⁵⁸ J.i,p.2; JA.i,p.150.——中編按

《本生經·雜集·大孔雀本生經》(Mahāmora Jātaka)⁴⁵⁹提到，一位獨覺佛宣說真實語，使鳥類得以逃脫牠們的鳥籠。那位獨覺佛之前是一個獵人，他在廣場捉到孔雀王的菩薩。在聽了菩薩的法語後，他通達獨覺菩提智，成為獨覺佛。(依菩薩的建議，)他如此宣說誓言：「現在我已經解脫煩惱的束縛，願所有被我關在鳥籠的鳥像我一樣得到自由！」從這些故事我們可以得知，真實語的威力是如此大。

佛陀時代真實的力量

在佛陀時代，有一次毘舍離(Vesālī)城發生了瘟疫、夜叉和飢荒三種災難。佛陀在比丘僧團的伴隨下，來到這座城，並教導阿難尊者如何念誦宣說真實語的《寶經》。阿難尊者花了整個晚上的時間，繞著三道城牆念誦《寶經》。由於這部經的威德力，那三種災難全都消除。【295】

這個故事在《寶經註》有詳細記載。這部包含幾首宣誓偈構成的護衛(paritta)經，稱為《寶經》。這部經一開始宣說佛陀的特質：「在人類、天神、龍、金翅鳥的世間有各種珍寶，但沒有一種能與佛寶相比。以此真實語，願一切眾生脫離三種災難，得以快樂！⁴⁶⁰」在《寶經》中有十二首宣誓偈，是在宣說

⁴⁵⁹ J.i.p.293; JA.iv,p.333.——中編按

⁴⁶⁰ 「凡此世他世財富，或於天界殊勝寶，無有等同如來者，

佛法僧三寶的各種特質。（再加上帝釋天王所說的三首偈，共有十五首宣誓偈。）在聖典結集時，這部經收錄在《經集·小品》的第一部經，同時也收錄在《小誦經》（Khuddakapāṭha）的第六部經⁴⁶¹。

在《中部·中五十·王品·指鬘經》

（*Āṅgulimāla Sutta*）⁴⁶²中，有佛陀時代發生的另一個故事。當佛陀住在舍衛城勝林精舍時，指鬘尊者向佛陀報告有一個臨盆的婦女正在難產。在佛陀的指示下，指鬘尊者前往那個婦女那裡，以宣說真實語的方式助她順利生產。尊者說：「姊妹，自從我在聖生出生以來，我不知曾經故意殺害生物的生命。以此真實願妳平安！願胎兒平安！」⁴⁶³」於是那個婦女就毫無困難地順利產下兒子，而且母子均安。

以此方式，在佛陀時代，莊重地宣說真實語也是有效和果報的。

佛教傳入斯里蘭卡後真實語的力量

佛陀般涅槃後，當佛教傳入斯里蘭卡，大友長老（*Mahāmitta Thera*）的母親乳房長了腫瘤。她告訴出

這是佛的殊勝寶，以此真實願平安！」——中編按

⁴⁶¹ Khp.p.4; KhpA.p.132; SN.p.312; SNA.i,p.263.——中編按

⁴⁶² M.ii,p.301.——中編按

⁴⁶³ “Yatohaṃ, bhagini, ariyāya jātiyā jāto, nābhijānāmi sañcicca paṇaṃ jīvītā voropetā, tena saccena sotthi te hotu, sotthi gabbhassa.”
——中編按

家為比丘尼的女兒說：「去妳哥哥那裡，告訴他我的病，並向他要些藥回來！」當她前往並告訴他時，大友長老說：「我不知道如何採草配藥，但我可以告訴妳一種藥：『自從出家【296】以來，我不曾以貪俱心（lobhasahagata citta），去看異性的色身而破壞我的根律儀戒』，以此真實語，願我母親安好！⁴⁶⁴妳回去重複我所說的真實語，並按摩近事女的身體。」他妹妹回家把一切都告訴她的母親，並按照他哥哥的指示去做。就在那一刻，她母親的腫瘤有如水泡破滅般消失了。這個故事出自《清淨道論·說戒品》⁴⁶⁵。

在《殊勝義註·心生篇（Cittuppāda Kaṇḍa）·善業道論》（Kusalakammapha Kathā）⁴⁶⁶提到一個類似的故事。當在解釋自然離（sampattavirati,得離）一詞時提到：有一個婦女患有某種疾病。醫生說需要用野兔肉來配藥。她的長子派他的弟弟佳嘎納（Jaggana）去田裡尋找野兔。有一隻野兔看到佳嘎納時驚慌地逃跑，卻不小心被蔓藤纏住，於是驚叫起來。佳嘎納就趕快跑過去抓住那隻野兔，但他心想：「為了救母親的命，殺害這隻小動物是不適宜的。」於是就把那隻野兔放走，然後回家。大哥問他說：「你有捉到野兔嗎？」當佳嘎納把所發生的事告訴大哥時，他大哥很生氣地罵他。當時，佳嘎納來到母親面前，站著說：

⁴⁶⁴ “Iminā saccavacanena mātuyā me phāsu hotu.”——中編按

⁴⁶⁵ Vism.i,p.38.——中編按

⁴⁶⁶ DhsA.p.146.——中編按

「自從出生以來，我不知曾經故意殺害生物的生命。⁴⁶⁷以此真實語，願我母親健康快樂！」他的母親立刻康復，並再度快樂起來。

由此可知，在佛陀般涅槃後，也有人說滿願真實語。

（三）離妄真實語

在《本生經·大集·維督拉本生經》（Vidhura Jātaka）⁴⁶⁸和其他《本生經》中，我們可以看到離妄真實語（musāvīramana sacca）的例子。以下是《維督拉本生經》的簡要故事。

當高拉跋（Korabya）王和本那卡（Puṇṇaka）夜叉以擲骰子來賭博時，同意了以下的賭注：如果

【297】國王輸了，本那卡可拿取除了（1）國王本身、（2）王后、（3）白色傘蓋以外，國王的任何財物；另一方面，假如本那卡輸了，國王可以贏得他的意所成（manomaya）寶（maṇiratana, 摩尼寶）和駿馬。結果國王輸了，本那卡就說：「大王，我贏了，把賭注給我吧！」

由於國王真的輸了，無法拒絕，所以只好讓本那卡任選所要的財物。本那卡說他要選維督拉大臣。當

⁴⁶⁷ “Yato ahaṃ jāto nābhijānāmi sañcicca paṇaṃ jīvītā voropeta.”
——中編按

⁴⁶⁸ J.ii,p.275; JA.vii,p.151.——中編按

時國王懇求說：「維督拉大臣就等於我本身，他是我的皈依處，因此請不要把他和我的金銀等財寶相比。他就等於我的生命，因此我不能把他交給你。」

當時本那卡說：「如果我們繼續爭論下去的話，是沒有結果的。就讓我們去維督拉那裡，聽他的判決吧！」國王同意他的看法，他們就前往維督拉大臣那裡。本那卡問說：「大臣，你身為俱盧（Kuru）國大臣，甚至天神都稱讚你是住立於法（dhamme ṭhitam）的人。這是真的嗎？你是高拉跋王的奴隸（dāsa）嗎？你是和國王地位同等的親戚嗎？或是比國王地位更高的親戚呢？你的名字維督拉是有意義（anvattha），還是沒有意義（ruḥhī）呢？」

（最後一個問題的意思是：世間上有兩種名字，第一種是沒有意義的（ruḥhī）名字，它並沒有代表性，只是隨便取的而已。另一種是有意義的（anvattha）名字，代表人同其名。例如，如果有一個醜陋的人名叫英俊男孩（Maung Hla），那只是一個沒有意義的名字，因為這個名字並不符合那個男孩。如果有一個英俊的人名叫英俊男孩，那是有意義的名字，因為它與那個男孩的外表相符。當本那卡問維督拉的名字是有意義還是沒有意義時，他是想確認這位大臣是否公正，因為維督拉（Vidhura）的【298】意思是一個公正無邪的人。如果這位大臣不住立於法的話，他的名字就沒有意義。如果他住立於法的話，那他的名字就有意義，與他的真性相符。）

當時，維督拉心想：「我可以說自己是國王的親戚，或我的地位比國王高，或者與國王完全沒有關係。但在這個世間上，沒有比得上真實的皈依處，所以我應該說真實語。」於是維督拉大臣誠實的回答說：「賢友，世間上有四種奴隸（dāsa）：1.女奴生的奴隸；2.用錢買的奴隸；3.自願服務的奴隸；4.戰俘的奴隸。在這四種奴隸中，我是自願為國王服務的奴隸。」

這種真實無欺回答的真實語，並不是取信真實語，因為它並不是為了使他人相信而說的；也不是滿願真實語，因為它並不是為了實現願望而說的。它只是為了避免說謊，因此它是離妄真實語。

同樣地，在《黃金色本生經》中，當霹利夜叉（Pīliyakkha）王問黃金色說：「你是什麼族人？你是誰的兒子？請告訴我，你和你的父親屬於什麼家族（gotta）！」如果黃金色回答國王說：「我是天神」、「我是龍（nāga）」、「我是緊那羅（kinnara, 人非人）」，或「我是剎帝利」等，國王都會相信。

【299】但他想自己應該只說實話，所以他誠實地說：「我是漁夫的兒子。」黃金色與維督拉所說的話一樣，並不是為了使別人相信，也不是為了實現願望，其實他是為了避免妄語而說的，因此是離妄真實語。

同樣地，在《廣授本生經》（Bhūridatta Jātaka）中，當內薩達（Nesāda）婆羅門前來問持戒的（龍王）菩薩說：「您是誰？您是有大威神力的天神嗎？

還是有大威神力的龍呢？」龍王心想：「即使我說自己是天神，這個人也會相信，但我應該說實話。」於是就告訴婆羅門，自己是有大威神力的龍。這龍王所說的和維督拉所說的一樣，並不是為了使別人相信，也不是為了實現願望，而是為了避免妄語說出事實，因此是離妄真實語。

構成十波羅蜜的第七個波羅蜜，就是這離妄真實語。過去的菩薩們經常修習這種離妄真實語，他們生生世世都以說實話來修習真實波羅蜜。如果他們以保持沉默來避免說謊，並遵守真實，這並不是純正的真实語（vacī sacca, 語真實），因為他們根本沒有說話。那只是離虛妄而已。

菩薩說這三種真實語的情況

只有在需要使他人相信的情況下，菩薩才會說取信真實語，否則是不會說的。同樣地，只有在需要實現願望的情況下，他們才會說滿願真實語。至於離妄真實語，這是菩薩在所有情況下，經常持守的。有德行者應該效法他們的榜樣，努力只說離妄真實語。

【300】

兩種真實語

上述三種真實語可歸納為兩種，即：

(一) 說出成就真實語 (vacībhedaśiddhi sacca, 說了馬上達成的真實語) ；

(二) 後隨護真實語 (pacchānurakkhaṇa sacca, 說了需要隨後實現的真實語) 。

如前所述，《蓮藕本生經》(Bhisa Jātaka) 中大金所說的是取信真實語；黃金色 (Suvanṇasāma)、蘇巴拉卡 (Suppāraka)、希威 (Sivi) 王、魚 (Maccha)、小鵝鶉 (Vaṇṇaka)、黑島行 (Kaṇhadīpāyana)、蘆飲 (Naḷapāna)、姍布拉 (Sambulā)、德米亞 (Temiya)、大生 (Janaka)、運薪 (Kaṭṭhavāhana) 和大孔雀 (Mahāmora) 王故事中所說的是滿願真實語；而維督拉 (Vidhura)、黃金色 (Suvanṇasāma) 和廣授 (Bhūridatta) 龍王故事中所說的是離妄真實語，這些是在他們一說出，馬上產生結果，因此這種真實語稱為說出成就真實語 (vacībhedaśiddhi sacca) 。

然而在上述《大蘇搭索瑪本生經》(Mahā Sutasoma Jātaka) 中的蘇搭索瑪 (Sutasoma) 王對食人者 (Porisāda) 所說的真實語，是不同的。那是為了使食人者相信蘇搭索瑪王必定會再回來，而說的取信真實語。但只有在蘇搭索瑪王實現他的承諾回到食人者那裡時，該真實語才真正達成。為此，菩薩必須作出特別安排，使他能如期返回。所以蘇搭索瑪王的真實語屬於後隨護真實語 (pacchānurakkhaṇa sacca) 。

同樣地，在《本生經·三十集·勝敵本生經》

(Jayaddisa Jātaka)⁴⁶⁹的勝敵王和在《本生經·十一集·十車本生經》(Dasaratha Jātaka)⁴⁷⁰的拉瑪(Rāma)王子所說的真實語，也是屬於後隨護真實語。

關於勝敵王的真實語，以下是簡要的故事。當卡毘拉(Kapila)國北般恰拉(Uttara Pañcāla)城的勝敵王出去打獵時，途中遇到從搭卡希臘(Takkasilā)回來的難陀(Nanda)婆羅門。這個婆羅門想要向國王說法，【301】而國王也答應從森林回來時會聽他說法。

來到森林時，國王與大臣們分區狩獵，每一個人在各自的區域狩獵。有一隻鹿從國王的狩獵區逃出去，於是國王盡力追趕過去。經過一番漫長的追逐，國王終於捉到那隻鹿，並把牠切成兩半，用一根扁擔挑在肩上。途中他在一棵榕樹下休息。當他站起來，準備繼續趕路時，住在那棵榕樹的人夜叉

(manussayakkha)阻止他離去，並說：「你現在已經是我的獵物了，你不可以走！」(人夜叉並不是真的夜叉。其實他是這位國王的哥哥，在他還是嬰孩時，被一個母夜叉捉走。但她並不想吃這個男嬰，而是有如自己的兒子般把他養大。因此他的身心和言行舉止有如夜叉一般。當他的夜叉養母死後，他就像夜叉般獨自生活。)

⁴⁶⁹ J.i.p.365; JA.v,p.22.—中編按

⁴⁷⁰ J.i.p.236; JA.iv,p.126.—中編按

當時，勝敵王說：「我與從搭卡希臘回來的婆羅門有個約定，我已經答應聽他說法。請讓我回去聽法，之後我會遵守承諾回來的！」那個人夜叉爽快地答應國王的要求，放他回去。（其實人夜叉和國王是親兄弟。由於血緣的關係，雖然他們都不知道，但人夜叉對國王有一些悲愍心，因此放他回去。）那位國王就回去聽那個婆羅門說法，當他準備要返回人夜叉那裡時，就在那一刻，他的兒子阿利那沙度

（Alīnasattu）王子（我們的菩薩）懇求自己代替父親前往。由於兒子的堅持，國王就讓他去。國王之前所說的「我會回來」，必須在說了之後真正實現，才是真實語，所以它是後隨護真實語。

拉瑪王子的簡要故事如下：十車王的王后在生了長子拉瑪（Rāma）、次子特相（Lakṣhaṇa）和女兒悉達天女（Sītādevī）後，【302】就去世了。後來國王再娶了一位新王后，並生下跋拉搭（Bharata）王子。新王后不斷地向國王施壓，要把王位交給她自己的兒子跋拉搭。國王就把長子和次子召喚過來，說：「我為你們擔心，由於新王后與她的兒子跋拉搭可能會傷害你們，你們可能會有危險。占相婆羅門說我還可以再活十二年，因此你們應該住在森林十二年，之後再回來繼任王位。」

當時拉瑪王子答應了他父親的交代，於是他們兩個兄弟就離城而去。由於不願與他們分離，他們的妹妹也跟他們一起離去。儘管占相婆羅門預測國王還可

再活十二年，但由於他經常擔心兒女，所以九年後他就去世了。當時那些不想立跋拉搭王子為國王的大臣就去找他們三兄妹，告訴他們國王已經去世，並懇求他們回去治理國家。然而拉瑪王子說：「我已經答應父王的命令，過了十二年才回去，如果我現在回去，就沒有遵守對父親所立下的承諾。我不想違背我的承諾，所以請你們把我的弟弟特相王子和妹妹悉達天女公主帶回去，立他們為王子和公主，你們這些大臣則負責治理國家。」在此拉瑪王子必須等十二年的期限結束，以實現他對父親的承諾，這也是後隨護真實語。

真實與時間

為了更容易明瞭說出成就真實語和後隨護真實語之間的差別，可簡要地分為四種真實：

- (一) 只關於過去的真實；
- (二) 關於過去和現在的真實；
- (三) 只關於未來的真實；
- (四) 沒有特定時間的真實。【303】

在這四種真實中，只有只關於未來的真實為後隨護真實語，其他三種為說出成就真實語。

在《黃金色本生經》中，菩薩雙親所說的真實語是關於過去的，因為他們說：「我兒子黃金（Sāma）以前是法行者；他是梵行者；他是真實語者；他有扶

養父母；他尊敬家族長輩。」

他父母所說的「我愛我兒子黃金勝於我的生命」，以及多孫達莉女神所說的「在我一生中，最愛的人是黃金色」，這些真實語是沒有特定時間的真實。

《蘇巴拉卡本生經》和《希威本生經》中的滿願真實語，是與過去有關的。同樣地，《黑島行本生經》和《蘆飲本生經》中的滿願真實語，也是與過去有關的。

在《鶴鶉本生經》中，小鶴鶉所說的「我有翅膀，但不能飛；我有腳，但不能走」，是與過去和現在有關的。

《娑布拉本生經》中所說的「你是我最愛的人」，以及《啞跛本生經》中月亮王后所說的真實語，都是沒有特定時間的。

如此，可以思考並注意真實語與各自所涉時間的關係。

勝義真實波羅蜜

關於真實波羅蜜，《殊勝義註》和《佛種姓註》⁴⁷¹提到大蘇搭索瑪王的真實波羅蜜是勝義波羅蜜，因為為了履行諾言，他必須冒著生命危險，回到食人者那裡。在這個故事中，【304】他對食人者發誓，但當

⁴⁷¹ BuA.p.81; CypA.p.266; DhsA.pp.74; JA.i.p.55.——中編按
454

時那誓言只是誓言而已，他的目的還未實現。為了實現誓言，他還要去履行。在他承諾「我將會回來」後，回到因達巴搭（Indapattha）城後，他果真再返回食人者那裡。當初他承諾「我將會回來」時，還不是他犧牲生命的時刻。唯有在他從因達巴搭城返回食人者那裡時，才是他真正犧牲生命的時刻。因此註釋書稱他為「捨棄生命來保護真實語的國王（jīvitam cajitvā saccaṃ anurakkhantassa）⁴⁷²」，而不是「捨棄生命來說真實語的國王（jīvitam cajitvā saccaṃ bhaṇantassa）。」

對兩個真實語故事的思考：

在這方面，大蘇搭索瑪王與維督拉大臣的真實值得做比較。在《維督拉本生經》（Vidhura Jātaka）的第 102 偈，維督拉大臣誠實地說：「我是奴隸（dāsohamasmi）。⁴⁷³」一旦他如此說，他的真實已經達成。但當他那麼說時，並不用為自己的生命擔心，他不會只因為自己是一個奴隸而死。因此有人可能會說，維督拉所成就的真實，不如蘇搭索瑪來得殊勝。

然而，維督拉可能已經準備犧牲自己的生命，心想：「這個年輕人在得到我後，可能會殺我。如果他真的這麼做，我也願意受死。」由於他是智者，他應

⁴⁷² BuA.p.81; DhsA.p.74.——中編按

⁴⁷³ J.ii,p.287.（即《本生經·大集》的第 1448 偈）。——中編按

該這麼想過：「這個年輕人要得到我，並不是為了向我致敬。如果他想要向我致敬，他應該先公開地告訴我來意，並作出請求。現在他並沒有邀請我，而是以賭博來贏取我的，所以應該不會讓我自由。」此外，雖然是年輕人，但他還是一個夜叉。從他的行為舉止來看，大臣應該知道他是一個粗野的人。另一件應當思考的事為：在維督拉要離開時，教誡國王和自己的家人，然後說：「我已經盡自己的責任了。」本那卡夜叉則回答說：「別害怕！【305】捉緊我的馬尾，這將是你活著最後一次看這個世界。」（第 196 偈）維督拉勇敢地說：「我沒有做過會使我墮入惡道的惡業，為什麼我要害怕呢？」從大臣的這些話，顯然他已經決定犧牲自己的生命。

所有這一切都表明，維督拉的真實，也有冒著生命危險的成分，因此並不遜於蘇搭索瑪王的真實。所以可以結論為，如果沒有比較殊勝，至少也與蘇搭索瑪王的真實相等。

道德上的勸勉：

真實波羅蜜與前面波羅蜜的不同特點，在於它具有經由說真實語來實現願望的能力。在《大蘇搭索瑪本生經》（第 62 偈）中也提到：「在此大地的所有味道中，真實味是最甘美的（Ye kecime atthi rasā pathabyā, saccaṃ tesam sādhutaram rasānaṃ,在此大地的

所有諸味中，真實是它們諸味中較甘美者）。⁴⁷⁴」因此，人們應該盡最大努力，以品嚐真實的美味。

真實波羅蜜一節 已結束

⁴⁷⁴ J.ii,p.140. (即《本生經·八十集》的第433偈)。——中編按

第八節 決意波羅蜜 (Adhiṭṭhāna Pāramī)

巴利語“adhiṭṭhāna”通常翻譯為「決意」。 (接著作者進一步解釋緬語“ဆောက်တည်” (決意) 這個詞，它不僅是“adhiṭṭhāna”的翻譯，而且也用在持戒“samādāna” (受持) 的翻譯。雖然作者詳盡地解釋，但由於主要是在討論緬語的用法，因此這段內容，我們略而不譯。) 如果有人想修決意波羅蜜，他必須建立起堅定不移的決心。這就是善慧菩薩在省察決意波羅蜜時，把決意波羅蜜比喻為一座安住原地、不被暴風動搖的大石山之理由。【306】

從這個比喻清楚地表明，決意是指心中對所有已決定要做的事，毫不動搖。因此，如果有人想要證得道果智或一切知智 (即如果有人決定想要成佛)，那他對修習以證得它們的決心，必須猶如大石山那般堅定不移。

各種決意

經典把決意比喻為一座不可動搖的大石山，而且也提到各種決意。

關於布薩的決意

在《律藏·小品·布薩捷度》(Uposathakkhandhaka)⁴⁷⁵提到三種布薩：僧伽布薩 (Saṅgha uposatha)、小眾布薩 (gaṇa uposatha) 和個人布薩 (puggala uposatha)。僧伽布薩是指在滿月日和新月日，至少四位比丘聚集在界堂 (sīmā) 舉行布薩。其中一位比丘誦波提木叉 (pātimokkha)，其他比丘則恭敬地聆聽。這種布薩也稱為誦經布薩 (sutt'uddesa uposatha) (這種布薩是僧團略誦出《律藏》的基本戒條)。

如果當天只有兩位或三位比丘，他們應該舉行小眾布薩 (gaṇa uposatha)，因為僧團 (Saṅgha) 一詞，是指至少四位比丘聚會，所以當只有兩位或三位比丘時，就用小眾 (gaṇa) 這個字。如果是三位比丘的小眾布薩，首先必須告白 (ñatti)；如果只有兩位比丘，則不需要告白，然後每位比丘都用巴利語宣說自己的戒是清淨的。因此這也稱為清淨布薩 (pārisuddhi uposatha, 比丘們各自宣稱自己清淨的布薩)。

如果只有一位比丘，他應該進行個人布薩 (puggala uposatha)。但在從事個人布薩之前，如果還有時間，他應該等其他比丘來參加。如果時間已

⁴⁷⁵ Vin.iii,pp.166~8.——中編按

到，並沒有其他比丘前來，他只好獨自進行布薩。佛陀規定他應該決意說：「今天是我的布薩日。」這

【307】是指他經常留意今天是布薩日。這種布薩稱為決意布薩（adhīṭṭhāna uposatha, 堅定其心來持守布薩）。這是關於布薩的決意。

關於袈裟的決意

比丘在獲得袈裟的十天之內，需要對那件袈裟作決意（adhīṭṭhāna）或淨施（vikappanā, 與其他比丘共有）。如果超過十天還沒有對那件袈裟作決意或共有，他必須依照戒律捨棄那件袈裟。該比丘也因而犯了心墮（pācittiya）罪。因此，在獲得袈裟的十天之內，比丘必須決意說：「我受持這件袈裟。」那麼就不用捨棄那件袈裟，他也沒有犯罪。關於袈裟的決意是指，堅定其心，決定那件袈裟為下衣、上衣、外衣，或作為一般用途。（《律藏》第一冊他勝·捨心墮篇·衣品·第一卡提那學處）⁴⁷⁶。

關於鉢的決意

同樣地，當比丘獲得鉢，他應該在十天之內決意受持說：「我受持這個鉢。」如果他沒有在十天之內決意受持，他必須依照戒律捨棄那個鉢。該比丘也因

⁴⁷⁶ Vin.i,p.249.——中編按

而犯了心墮罪。關於鉢的決意，是指心要堅定地決意：「這是我的鉢。」

以上三種情況的決意，是屬於戒律的術語用法，與以下三種情況的決意無關。

關於禪那的決意

關於禪那的情況，例如在證得初禪後，禪修者應培育並修習初禪的五種自在（*vasībhāva*），這在《清淨道論》的〈說地遍品〉（*Pathavīkaṣiṇa Niddesa*）⁴⁷⁷和其他地方都有解釋。巴利語“*vasībhāva*”意思是「自在」。五【308】自在是五種掌握禪那的善巧。當證得初禪後，禪修者必須繼續修習初禪，直到完全熟練初禪的五種自在。

第一種自在為轉向（*āvajjana*）自在，即省察禪那的禪支，以及各禪支的特相。一開始禪修者無法輕易地辨識它們。由於他還不善巧於省察，因此可能會稍微慢一點。但當他有經驗後，就能更輕易地辨識它們。那時可說他已經擁有轉向自在了。

第二種自在為入定（*samāpajjana*）自在，即禪那心完全融入到自己的心流中（也就是禪那心不斷地在自己的心流中生起）。在熟練了轉向自在後，禪修者必須熟練入定自在。他可以經由一再地重覆進入已證得的禪那，來培育入定自在（就像經由一再地背誦，

⁴⁷⁷ Vism.i,pp.149~50.——中編按

人們就能掌握已記得的課文一般)。在熟練入定自在之前，如果他試著進入禪那，禪那心不會輕易地在他的心流中生起。只有在熟練入定自在後，才比較容易辦到。那時可說他已經擁有入定自在了。

第三種自在為決意 (adhittāna) 自在或住定自在，即決意他要停留在禪那多久。在熟練決意自在之前，如果他試著決意入禪的時間，停留在禪那時間可能會比他所決意的時間更長或更短。假使他決意：「就讓我持續入定一小時！」他可能在一小時之前或之後出定。這是因為他還沒有熟練決意自在。一旦已經熟練決意自在，他就能精準地依照自己的決意入定多久。那時可說他已經擁有決意自在了。

第四種自在為出定 (vuttāna) 自在。(出定是指從禪那心轉變為有分心 (bhavaṅga-citta, 生命相續流的心))。熟練於精準地在他所決意的時間出定，稱為出定自在 (vuttānavasībhāva)。【309】

第五種自在為省察 (paccavekkhaṇā) 自在，即省察禪那中的所有禪支。就如轉向自在一般，在還沒有熟練省察自在時，那些禪支是不容易顯現的。只有在熟練省察自在後，它們才比較容易顯現。(轉向自在是在省察心路過程 (paccavekkhaṇā vīthi) 的階段，即在心路過程的意門轉向心發生；省察自在則是立即緊跟著的省察階段，也就是在緊接著生起的速行心發生。如果禪修者已經熟練轉向自在，他也就熟練省察自在。因此經典中提到，擁有轉向自在的人，他也擁

有省察自在。)

在這五種自在中，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〉⁴⁷⁸列舉了十種神變 (iddhi)：

- (一) 決意神變 (adhiṭṭhānā iddhi)；
- (二) 變化神變 (vikubbanā iddhi)；
- (三) 意所成神變 (manomayā iddhi)；
- (四) 智遍滿神變 (ñāṇavipphārā iddhi)；
- (五) 定遍滿神變 (samādhivipphārā iddhi)；
- (六) 聖神變 (ariyā iddhi)；
- (七) 業報生神變 (kammavipākajā iddhi)；
- (八) 具福神變 (puññavato iddhi)；
- (九) 明所成神變 (vijjāmayā iddhi)；
- (十) 正加行神變 (sammāpayoga iddhi)。

(“iddhi”是一個巴利詞，意思是神變，或得以成就自己的願望。在緬甸，它的意思是神通力。)

(一) 決意神變 (adhiṭṭhānā iddhi)：例如當有人決意：「讓我變現出百身或千身。」於是正如他所決意的數目，果真不可思議地現出百身或千身。(這種威力能在自己並未消失的情況下，變現出多個與自己

⁴⁷⁸ Vism.ii,p.6.——中編按

相同的身體。那些變現出來的身體姿勢，可能與原來的的身體姿勢相同，也可以不同。)

(二) 變化神變 (vikubbanā iddhi)：這是隱去本來的形體，變現為龍或金翅鳥 (garuḷa) 的形體，乃至各種形體的能力。(“vi”意思是「各種的」；“kubbana”意思是「做；形成」。即依自己意願使自己變現出各種形體的能力) 【310】

(三) 意所成神變 (manomayā iddhi)：即是以心，在自己的身體之內，變現出另一個自己色身的力量。“manomayā”意思是「心所做的」。(這既不像決意神變所變現的色身，也不像變化神變改變自己的形體，而是在自己的體內，再變現出一個自己縮小色身的力量。)

(四) 智遍滿神變 (ñāṇavipphārā iddhi)：由於即將生起出世間 (阿羅漢道) 智所產生的不可思議現象。這種神變可以從兩家長老和其他人的故事得知。

兩家長老

兩家長老 (Bākula Thera) 的故事出自《增支部·一集·第一品》(Etadagga Vagga) 的註釋書⁴⁷⁹。以下是兩家長老的簡要故事。

兩家是憍賞彌城一位大富長者的兒子。在慶祝出生的那一天，他被抱到閻牟那河 (Yamunā) 進行沐浴

⁴⁷⁹ AA.i,p.236.——中編按

儀式。第五天在河邊沐浴時，一條大魚誤以為小嬰兒為食物，在保姆的驚慌中，嬰兒被那條大魚吞了下去。由於嬰兒的福德力，不但沒死，而且使那條魚腹部感到非常熾熱，因此迅速地游了三十由旬。那條魚游到波羅奈城附近被漁夫捕獲，並在城裡叫賣。波羅奈城有一位大富長者的妻子把牠買了下來。那個婦人對這條魚生起愛好心，心想：「我自己來煮。」當她剖開魚肚時，發現一個金色莊嚴的嬰兒在魚腹中。由於她自己沒有孩子，而且很渴望有個孩子，於是她非常高興地說：「這就是我的兒子。」

當這個不可思議的消息傳到憍賞彌城親生父母那裡時，他們趕到波羅奈城，要認領自己的孩子。但那位波羅奈城的婦女不願意把孩子交還給他們，說：

「這個嬰兒來到這裡，是因為我們應該得到他。我們不能把他還給你們。」於是他們前往法庭解決這個爭端，法官判定那個嬰兒同時屬於這兩對夫妻。如此，由於那個嬰兒有兩個母親和兩個父親，所以把他取名為兩家（Bākula）。（“Bā”為「二」；“kula”為「家」，因此是兩個家庭的男孩。）【311】

這個嬰兒雖然被魚吞下，但能毫無損傷是一個奇蹟。這個奇蹟是由於兩家必定會在那一世證得阿羅漢道智的威力。（或者可能由於這個嬰兒具有使他必定在那一世能證得阿羅漢道智的殊勝波羅蜜智的影響。）這種威力稱為智遍滿神變。

桑給恰沙彌

舍衛城有一位長者的女兒懷了桑給恰沙彌（*Saṅkicca sāmaṇera*, 僧結笈沙彌）。當他的母親即將生產時，卻去世了。在火化時，人們用鐵叉刺穿她的屍體，使更容易燒，有一支鐵叉刺傷了那個嬰兒的眼睛，使他哭了起來。知道嬰兒還活著，人們就把屍體從火葬堆上抬下來，剖腹並取出那個嬰兒。這個小孩逐漸長大，在七歲時就證得阿羅漢⁴⁸⁰。

這個男孩得以逃脫死亡的奇蹟，也是由於必定會在那一世證得阿羅漢道智的威力。（或者由於這個男孩具有助他證得阿羅漢道智的波羅蜜智之威力影響。）

（五）定遍滿神變（*samādhivipphārā iddhi*）：當禪修者在即將進入、正在進入或剛進入禪定時，由於定（*samādhi*）而產生不可思議現象。這種產生不可思議現象的威力，稱為定遍滿神變。關於這種神變，

《清淨道論》⁴⁸¹敘述了幾個故事，在此我們只重述舍利弗尊者的故事。

舍利弗大長老

有一天，當舍利弗尊者與目犍連尊者住在名為卡

⁴⁸⁰ DhpA.i,pp.425~33.——中編按

⁴⁸¹ Vism.ii,p.8.——中編按

波搭（Kapota）的峽谷時【312】，他剛剃頭，並在有月光的晚上坐在露地，進入禪定。當時有一個兇惡的夜叉和一個夜叉朋友前來，看到大長老的頭剃得光光亮亮，想用手來打長老的頭。儘管他的朋友勸他不要這麼做，但他依然盡全力打了大長老的頭。那一擊是如此的重，以致於所發出的聲音有如雷鳴一般。但由於定遍滿全身的威力，大長老並沒有感到任何疼痛⁴⁸²。

（六）聖神變（ariyā iddhi）：當聖者想把不淨所緣觀為淨，或把淨所緣觀為不淨時，他們就能這麼做。聖者能把任何所緣，依他們的意願來觀照的能力，稱為聖神變。

（七）業報生神變（kammavipākajā iddhi）：像鳥類般的有情能在空中飛翔。他們今生不需要特別努力，就擁有飛行的能力，這是過去世所造之業的果報。天神、梵天、世間最初的人類和苦界阿修羅（vinipātika asura）都有飛行能力。這種能力屬於業報生神變。

（八）具福神變（puññavato iddhi）：轉輪王（cakkavatti）等人能在天空飛行，他們能這麼做，是因為過去所累積的善業。那些伴隨轉輪王在空中一起飛行的人之所以能飛行，是因為親近擁有真正福報的轉輪王之緣故。諸如光輝（Jotika）、結髮（Jaṭila）、美音（Ghosaka）和門達卡（Meṇḍaka）等大富長者，

⁴⁸² Ud.pp.123~5.——中編按

他們的財富與榮華也是來自具福神變。

（業報生神變和具福神變之間的差別為：業報生神變並不是現世自己造業產生的力量，而是由於過去世自己所造之業產生的力量，它是與生俱來的。具福神變並不只是靠過去世自己所造之業產生的力量而已，而且也需要自己現世的努力來【313】支持過去世的那些業才能產生。它不僅是與生俱來，而是只有在現世自己所造之業的支持下，才能達成並發揮作用。舉例來說：轉輪王的輪寶並不是在他出生時就有的，而是必須在他持守某些戒，並履行轉輪王的特別任務後才會出現的。所以這種神變並不是完全由於自己過去業的力量，而且也要靠自己現世的努力支持下，才能產生。）

（九）明所成神變（vijjāmayā iddhi）：咒術師（vijjādhara,持明咒者）能在空中飛行及擁有其他超能力。（這些神變是經由特別的咒術、藥物等明的方式得來的。）

（十）正加行神變（sammāpayoga iddhi）：從各種成就獲得的威力。（這種神變所涵蓋的範圍非常廣。由於正精進而證得道果是最高正加行神變。總之，由學習技藝、工巧、三吠陀、三藏，乃至從耕地、播種等農耕而獲得的所有成就，都是正加行神變。）

在這十種神變中，周利槃陀伽（Cūḷa Panthaka,小路）尊者等人所擁有的決意神變，是以決意的威力變

現出自己的百身或千身。沒有這種神變能力的凡夫，如果也想要決意變現出百身千身，由於沒有禪那的基本條件，所以他們的決意無法實現。另一方面，擁有這種神變的人則能實現他們的決意，因為他們的禪定夠強的緣故。

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（nirodhasamāpatti）時，他要如此決意：「在我入滅盡定期間，願我放在身外別處的物品不會損壞；如果僧團要我到場，願我在傳喚者【314】還未來到之前就已出定；當佛陀要召喚我時，願我在傳喚者還未來到之前就已出定。」只有在如此決意後，他才入滅盡定。

按照他的決意，在他入滅盡定期間，他放在身外別處的物品不會被（水、火、風等）五敵毀壞；在他入定期間，如果僧團要他到場，在傳喚者還未到達之前他就已經出定；當佛陀要召喚他時，他能即刻出定。即使入滅盡定前他沒有決意，（水、火等）五敵也無法毀壞他身上的袈裟等物品，這是由於其定力的緣故⁴⁸³。

⁴⁸³ Vism.ii,pp.348~50.——中編按

三種決意

根據不同的情況，決意可分為三種：

（一）預兆決意（pubbanimitta adhiṭṭhāna,作決意使預兆相在事件發生前出現）；

（二）願望決意（āsīsa adhiṭṭhāna,作決意使自己的夢想成真）；

（三）任務決意（vata adhiṭṭhāna,作決意使自己達成任務）。

（一）預兆決意

這種決意可以從《本生經·二十集·瞻波本生經》（Campeyya Jātaka）和其他故事得知。《瞻波本生經》⁴⁸⁴的簡要故事如下：當瞻波龍王告訴牠的茉莉王后他要前往人間受持布薩戒時，王后問說：「人間充滿凶險，如果您發生了什麼事，有什麼徵兆可以讓我
知道呢？」龍王就帶她到王家池塘，說：「看這座池塘。如果我被敵人捉去，池水就會變混濁（āvila）；如果我被金翅鳥捉去，池水就會沸騰；如果我被捉蛇師【315】捉去，池水就會變得血紅。」然後，龍王就前往人間，受持十四天的布薩戒。

然而大約一個月過去了，龍王卻還沒有回來，因為他被捉蛇師捉去了。由於擔心他的安危，王后前往那座池塘，看到池水變得血紅。

⁴⁸⁴ J.i,p.338; JA.iv,p.457.——中編按

瞻波龍王的這個決意是預兆決意，因為他所決意的，是在事件還未發生前的預兆相。

同樣地，根據《本生經註·因緣論》（Nidānakathā），當悉達多王子出家時，他剪下自己的頭髮，把它拋上天空，決意說：「如果我會成佛，願這頭髮留在空中；假如不會的話，願它墜回地上！⁴⁸⁵」頭髮就如花環般懸在空中。這決意使提前知道是否能成佛，也是預兆決意。

再者，修了六年的精勤苦行後，他在尼連禪河（Nerañjarā）岸吃了善生（Sujātā）夫人供養的乳飯，再把金鉢放在河面上，決意說：「如果今天我能成佛，願這個鉢逆流而上；假如不能的話，願它順流而下！⁴⁸⁶」於是那個鉢果真逆流而上，直到卡拉（Kāla）龍王的龍宮。這個決意也是預兆決意。

同樣地，世間上為了事先知道自己的願望是否能實現，而作出的任何決意，也是預兆決意。這種決意直到今天仍然被人們採用，因此眾所周知。有些人會到著名的佛塔或神廟前，在拿起石頭之前決意說：「如果我的計劃能實現，願這個石頭是重的；如果無法實現，願它是輕的！」反之亦然。在拿起那個石頭時，他們就以感覺那個石頭的輕重，來判斷自己是否

⁴⁸⁵ “Sacāhaṃ buddho bhavissāmi, ākāse tiṭṭhatu, no ce, bhūmiyaṃ patatu.”JA.i,p.76.—中編按

⁴⁸⁶ “Sacāhaṃ, ajja buddho bhavituṃ sakkhissāmi, ayaṃ pāti paṭisotaṃ gacchatu, no ce sakkhissāmi, anusotaṃ gacchatū’ti.”JA.i,p.82.—中編按

會成功。【316】

（二）願望決意

願望決意（*āsīsa adhiṭṭhāna*）是使自己的願望得以實現的決意。這種決意可以從《維督拉本生經》得知。

（在本那卡夜叉擲骰子贏了高拉跋王，並即將把賭注維督拉大臣帶走時，）這部《本生經》的註釋書在解釋第 197 偈時提到：維督拉大臣勇敢地說：「我並不怕死。」然後決意說：「願這件衣服不會違背我的意願離去！⁴⁸⁷」在省察自己的波羅蜜後，他束緊自己的衣服，並猶如獅王般無畏地捉緊本那卡的馬尾，隨他離去。維督拉所做的這個決意為願望決意。

在《本生經·一集·戒品·蘆葦本生經》

（*Naḷapāna Jātaka*）⁴⁸⁸中，八萬隻猴子首領的猴王菩薩發現池塘被一個水羅剎（*dakarakkha*）占據了（，他會吃進入池塘喝水的動物），使得要喝池水有困難。猴王就拿起一根長在池塘旁的蘆葦，說出真實語發願，使那根蘆葦的節都變成無節中空，並吹氣進去。而那根蘆葦也果真整根變成無節中空。由於蘆葦變成無節中空，所以牠的隨從都得以用中空的蘆葦來喝

⁴⁸⁷ “Ayaṃ sātako mama aruciya mā muccatū’ti.” JA.vii,p.208.——

中編按

⁴⁸⁸ J.i,p. 5; JA.i,p.186.——中編按

水。但由於猴子的數量眾多，猴王無法提供每隻猴子各一根中空的蘆葦。於是牠就決意說：「願池塘周圍的所有蘆葦變成中空！」猴王為了實現讓每隻猴子都能個別喝水的願而作出的決意，即是願望決意。

在《本生經·一集·羚羊品 (Kurunga Vagga) · 犬本生經》(Kukkura Jātaka)⁴⁸⁹提到，波羅奈城梵授王的馬車皮帶被城裡的狗啃咬。由於誤以為皮帶是城外的狗啃咬的，國王的部下就去追殺城外的狗。所以狗都不敢住在城中，而是群聚躲在墳場。身為狗群首領的菩薩了解問題的真正原因，而且知道王家馬車的皮帶【317】是被城內的狗啃咬的，因此牠要求其他的狗等牠，牠要獨自進宮。在牠進城時，牠專注於省察自己的波羅蜜，並散播慈愛，然後決意說：「願沒有人能用石頭丟我或棍子打我！」為了實現城外的狗得以脫離危害的願而作出的這個決意，也是願望決意。

在《本生經·二十集·瑪唐嘎本生經》(Mātanga Jātaka)⁴⁹⁰提到，在梵授王統治波羅奈城時，菩薩生為城外卑賤種姓的旃陀羅 (caṇḍāla)，名為瑪唐嘎 (Mātanga)。有一位波羅奈城大富長者的女兒名為見吉祥 (Ditṭha Maṅgalikā)，因為她相信可意的景象是吉祥的。有一天她帶侍女到花園玩樂，途中看到正在進城的瑪唐嘎。雖然瑪唐嘎由於出身卑微，自己已經避開一旁，但看到他時，見吉祥還是感到不高興。因

⁴⁸⁹ J.i.p. 6; JA.i.p.191.——中編按

⁴⁹⁰ J.i.p.309; JA.iv.p.376.——中編按

此她就轉身回家，因為她認為看到旃陀羅，對她來說那天是不吉祥的。她的隨從也生氣地說：「因為你，今天我們沒有什麼好玩的了。」於是把瑪唐嘎打到昏了過去才離開。過了一陣子，當瑪唐嘎醒過來，心裡想說：「見吉祥的這些隨從竟然折磨我這個沒有過失的人。」然後，他前往見吉祥父親的家，躺在門口決意說：「在沒有贏得見吉祥（的婚約）之前，我將不起來。」瑪唐嘎使驕傲的見吉祥謙卑的決意，也是願望決意。

《律藏·小品》的註釋書⁴⁹¹也提到：剛成佛後，佛陀停留在菩提樹附近的七個地方七個星期，每個地方各停留七天。在王處（rājāyatana）樹下第七個七天結束時，搭普沙（Tapussa）和跋利卡（Bhallika）兩個商人兄弟前來，並供養佛陀糕點和蜜團（manthañca madhupiṇḍikañca）。當佛陀正在思惟如何接受糕點的供養時，（陶師梵天供養的鉢在佛陀接受善生夫人供養乳飯時，已經消失，）於是四大天王來到佛陀那裡，並供養佛陀四個綠寶石（indanīlamanīmaya, 帝綠寶石製）的鉢。但【318】佛陀拒絕接受。接著四大天王供養佛陀四個綠豆色（muggavaṇṇasilāmaya, 綠豆色石製）的石鉢。為了增強他們的信心，佛陀接受他們供養的鉢，並決意說：「願這四個鉢合成一個！」於是那四個鉢就變成一個有四層鉢緣的鉢。佛陀的這個決意，也是願望決意。

⁴⁹¹ VinA.iii,p.238.—中編按

決意與真實語的差別

本節的預兆決意、願望決意和真實波羅蜜一節的滿願真實語，看起來似乎相同，因為它們都與實現自己的願望有關。

關於滿願真實語，當黃金色的父母與多孫達莉女神各自說真實語時，他們都希望黃金色所中的箭毒得以消除。關於預兆決意也是如此，當菩薩作出決意，再把剪下的頭髮拋上空中時，他希望如果自己能成佛的話，頭髮就能掛在空中。關於願望決意也是如此，當維督拉作出決意時，他希望自己的衣服能完好無損。這些決意都與它們各自的願望有關，使得人們以為它們都是相同的。這就是現今有些人把真實和決意這兩個字合為一個詞來說：「我們在修真實決意（sacca-adhitthāna）」的緣故。

然而事實上，十波羅蜜中的真實和決意是各別不同的波羅蜜。因此，它們兩者是不同的事，它們的差別為：如前所述，無論是善是惡，只要是事實，就是真實。以真實為基礎的願望是滿願真實語。但在沒有任何形式的真實為基礎下，決意使自己的願望得以實現為決意。

進一步解釋：在《黃金色本生經》中，當黃金色的父母說真實語時，他們說：「我兒子黃金以前是法行者。」（這是作為基礎的事實。）然後再說：「以

此真實語，願黃金【319】之毒得消除！」（這是他們的願望。）因此，以事實為基礎而說出的願望為滿願真實語。

當菩薩把剪下的頭髮拋上空中時，決意說：「如果我會成佛，願這頭髮留在空中！」他這麼做時，並沒有任何事實為基礎。他的決意是使預兆相讓他事先得知，自己是否能成佛。

當維督拉捉著馬尾就要跟著本那卡離去時，他決意說：「願我的衣服完好無損！」這也是願望決意，因為它並沒有任何事實為基礎，所以只是願望決意。

因此，真實和決意的差別，在於有沒有以事實為基礎。

（三）任務決意

這些習慣和做法屬於牛戒（*gosīla*）和牛儀法（*govata*）：牛在吃草和大小便時是站著的。（在佛陀時代）有些苦行者模仿牛的行為，錯誤地相信這麼做能使他們清淨，並解脫生死輪迴。（這並不是說，牛持有邪見，而是那些模仿牛行為的苦行者持有邪見。）這種儀法（*vata*）與不善有關⁴⁹²。

⁴⁹² 作者之所以闡述這一段，是因為與目前要討論的“*vata*”有關。戒禁取的巴利語為“*sīlabbataparāmāsa*”或“*sīlabbatupādāna*”，註釋書通常解釋為：「『戒禁及該執取』為戒禁取；即執取牛戒、牛儀法等為『如此是清淨的』，或者只是自身執取

（*Sīlabbatañca taṃ upādānañcātipi sīlabbatupādānaṃ*。

但決意與這種錯誤的做法無關，因為它屬於修波羅蜜的善行。在此任務（vata）是指從事布施、持戒等善行。當有人決意從事這些善行時，他的決意可稱為任務決意（vata adhiṭṭhāna），但只是決意和只是指定，並不意味著在修習決意波羅蜜。原因是那個決意，既不屬於過去，也不屬於現在。只有未來他真正對現在所決意的付諸實踐，才是在修決意波羅蜜。無論現在他的決意有多堅定，如果後來他不付諸實踐的話，那他的決意是無用，且沒有意義的。【320】

這個說法可以在《詩相搭波》（Kavilakkhaṇa Thatpon）中得知。其中有一行提到決意的效用應該比喻為犀牛角。一頭犀牛只有一支角，而不是兩支角。就如犀牛只有一支角，因此人們應該堅定不移地堅持他的決意，而不是搖擺不定。《詩相》

（Kavilakkhaṇa）的這一行與《佛種姓》⁴⁹³提到的「亦猶如堅石山（yathā pi pabbato selo）」等所說的一致。其含義前面已經提過了。

前面提到關於布薩的決意、袈裟的決意和鉢的決意，不能包括在預兆決意、願望決意和任務決意，因為它們是根據戒律需要而做的決意。另一方面，關於

Gosīlagovatādīni hi “evaṃ suddhī”ti abhinivesato sayameva upādānāni.）」 Vism.ii,p.203. 其中戒禁“sīlabbata”為“sīla”+“vata”，所以作者才會因“vata”這個字，談到牛戒等論題。關於牛戒、狗戒等，詳情請見《中部·狗行者經》

（Kukkuravatikasutta）。M.ii,p.50。——中編按

⁴⁹³ Bu.ii,p.318; BuA.p.136。——中編按

禪那五自在的決意、入滅盡定前的決意和屬於十種神變的決意，則是願望決意。

菩薩和三種決意

在這三種決意中，菩薩從事預兆決意和願望決意，並不是為了修習決意波羅蜜，而是為了符合特定情況下的需求而已。另一方面，菩薩從事任務決意，則是為了修習決意波羅蜜，以證得阿羅漢道智和一切知智。

為了使大家對菩薩所修的這種決意有所了解，以下是《所行藏》⁴⁹⁴的摘要：

“Nisajja pāsādavare, evaṃ cintesaḥaṃ tadā.

‘Yaṃ kiñci mānuṣaṃ dānaṃ, adinnaṃ me na vijjati;

Yopi yāceyya maṃ cakkhuṃ, dadeyyaṃ

avikampito.’”

「舍利弗，當我是希威王時，我坐在王宮如此思惟：『在人們所做的布施中，沒有一種布施是我不曾做過的；如果有人來索取我的眼睛，我會毫不動搖地布施給他。』」【321】

這個意思是指，希威王堅定地決意：「如果今天有人來索取我的眼睛，我會毫不猶豫地把眼睛布施給他。」

當帝釋天王化成一位婆羅門來向希威王索取一顆

⁴⁹⁴ Cyp.ii,p.390.—中編按

眼睛時，果真如同其決意，他毫不猶豫地把雙眼送給那位婆羅門。希威王的這個決意是與布施有關的。

在《所行藏·廣授所行》（Bhūridattacariyā）一章中提到：

“Caturō aṅge adhiṭṭhāya, semi vammikamuddhani.
chaviyā cammena maṃsena, nahāru atṭhikehi vā;
yassa etena karaṇīyaṃ, dinnam yeva harātu so.”⁴⁹⁵”

這段經文是在描述廣授龍王在持戒時是如何決意的。意思是：「在對我身體的（1）厚皮和薄皮、（2）肉和血、（3）筋、（4）骨這四個部分作出決意後，我就躺在蟻塚上。任何想要我身體這四個部分的人都可以來拿取，我已經決定把身體做布施了。」由於希望增進自己所受持的戒，廣授龍王決意說：「我將犧牲自己身體的四個部分來保護我的戒。」廣授龍王的這個決意是與持戒有關的。

在《本生經·二十集·瞻波本生經》中，如前所述，瞻波龍王告訴他的王后，什麼是自己遇到危難時的徵兆，然後就前往人間持戒。關於這點，註釋書提到：「“nimittāni ācikkhitvā cātuddasī uposatham adhiṭṭhāya nāgabhavanā nikkhamitvā tattha gantvā vammikamatthake nipajji.”（在說了徵兆並決意在新月的十四日持布薩戒後，瞻波龍王離開龍宮，前往人間，躺在蟻塚上。）⁴⁹⁶」瞻波龍王的這個決意純粹與

⁴⁹⁵ Cyp.ii,p.240.—中編按

⁴⁹⁶ JA.iv,p.459.—中編按

持戒有關。

在所有這些故事中，布施或持戒是一回事，而決意又是另一回事。希威王的布施是在他把眼睛送出去時發生，但他的決意則在【322】實際布施前做決意時就已經發生。因此決意在先，布施的行為在後。在龍王持戒的情況，也是決意在先，然後才持戒。在世俗的事務中，通常也是在下定決心「我將這麼做」之後，才會付諸行動。

德米亞王子的決意

有一次，菩薩生為卡希王的兒子，名為德米亞（Temiya）⁴⁹⁷。（他父親把他取名為德米亞，是因為在他出生那天，卡希國全國下了一場大雨，使得人民都很歡喜。）當王子一個月大時，他父親抱著他審判四個小偷，國王下命令對他們刑罰。王子看到這個景象，感到震驚與悲傷，心想：「我應該怎麼做才能逃離這座王宮呢？」

隔天，當他獨自躺在白色傘蓋下時，他省察自己父親的作為（，並回憶起自己過去世當國王後墮地獄的經歷），害怕自己以後會成為國王。他驚嚇得有如被手碾碎的蓮花般蒼白，當時那座傘蓋的守護女神，在過去有一世是他的母親，她安慰菩薩說：「孩子，別害怕！如果你想要逃離這座王宮，必須決意裝成跛

⁴⁹⁷ J.ii,p.149; JA.vi,p.1.——中編按

腳（pīthasappī）、耳聾和啞巴，那你的願望就能實現。」於是王子就決意，並照著辦。

接下來的十六年中，王子經過了各式各樣的考驗，但他對自己的決意堅定不移。最後他父王下令說：「我兒子真的是跛腳、耳聾和啞巴。把他帶去墳場給埋了！」

雖然他在漫長的十六年中面對各種艱難的考驗，《佛種姓》提到他的決意有如大石山般，堅定不移。他那堅定不移的決意是非常殊勝的決意。只有在人們能有如德米亞王子般盡全力、【323】毫不動搖地從事任務決意時，他才是在從事菩薩所修的決意波羅蜜。

決意波羅蜜一節 已結束

第九節 慈波羅蜜 (Mettā Pāramī)

三種愛

古代的導師們把“mettā”或“mettā pāramī”（慈波羅蜜）翻成緬語“ချစ်ခြင်း”（慈愛）。同樣地，他們也把“pema”（愛）翻為愛。慈（mettā）是一種特定的愛，而“pema”則是愛的普遍用語。因此，愛（pema）可分為三種：

- （一）愛愛（taṇhā pema）；
- （二）居家之愛（gehasita pema）；
- （三）慈愛（mettā pema）。

在這的三種愛中：

（一）愛愛（taṇhā pema）是指男女之間的愛，是由渴愛、貪欲產生的。這種愛在修辭學的書中稱為情愛（siṅgāra, 情欲之愛）。

（二）居家之愛（gehasita pema）是指父母和子女、兄弟和姊妹之間的執著，而且是以一起住在同一房子為基礎。這種愛在修辭學的書中稱為親情之愛（vacchala）。

愛愛和居家之愛這兩種都是不善的，愛愛是愛貪（taṇhā rāga），而居家之愛則是貪（lobha）。

（三）慈愛（mettā pema）是指無界限地希望他

人幸福的愛。這種愛是完全沒有執著或想要【324】經常與他人一起生活的。人們可能各處一方，然而聽到住在遠方的人生活幸福，就感到快樂。由於他們的安康，即使這樣的分離，也無法阻礙他感到滿足。因此慈（mettā）是清淨和聖潔的，也稱為梵住

（brahmavihāra）。這即是說，修習這種慈就是住在梵心中。不僅是慈，而且悲（karuṇā）、喜（muditā）、捨（upekkhā）也是梵住。

因此梵住包含這四種德行，它們也稱為四梵行（brahmācariya）。（梵住的另一個名字是無量，因為它們是修習並散播給所有無量眾生的內心素質。）

應當留意的是，修慈並不是修習不純淨的愛愛（tanhā pema）和居家之愛（gehasita pema），而是純淨與聖潔的慈愛（mettā pema）。關於如何修慈，後面我們將會解說。

慈和無瞋

慈是一個真正存在的勝義（paramattha）法。但在列舉勝義法（即心、心所、色和涅槃）時，慈並沒有被個別地列出來，因為它包括在無瞋心所（adosa cetasika）中。無瞋心所的含義很廣，而慈是無瞋心所的一部分。

更進一步解釋：根據《攝阿毘達磨義論》（Abhidhammattha Saṅgaha），無瞋心所與五十九個美

心（*sobhaṇa citta*, 淨心）相應。每當這五十九個心生起時，無瞋心所也會同時生起。無瞋能有各種所緣，然而慈只能以有情眾生為所緣。在從事各種布施或受持各種戒時，無瞋總是會生起；但每當無瞋生起時，慈不一定會生起。只有在以有情眾生為所緣，心想「願他們平安快樂」，希望他們幸福時，所生起的無瞋心所，才稱為慈。【325】

關於前述的忍辱波羅蜜，忍辱也是無瞋心所，但並不是所有無瞋心所都是忍辱。當在被他人惡待而克制自己不生氣時，只有那時生起的無瞋心所，才是忍辱。同樣地，並不是所有無瞋都是慈，只有在希望其他眾生幸福時，所生起的無瞋才是慈。

五百二十八種慈

關於慈，有人說慈有五百二十八種，但其實並非如此。應知人們會這麼說，是因為根據《無礙解道》⁴⁹⁸，修慈有五百二十八種方式。

在這五百二十八種方式中，五種是無界限（*anodhisa*）的眾生，即：

- （一）一切有情（*sabbe sattā*）；
- （二）一切有呼吸者（*sabbe paṇā*）；
- （三）一切眾生（*sabbe bhūtā*）；
- （四）一切個體（*sabbe puggalā*）；

⁴⁹⁸ Ps.p.314.——中編按

(五) 一切擁有自己生命者 (sabbe attabhāvapariyāpannā) 。

當禪修者以這五種方式的任何一種，把自己的心散播慈愛給三十一生存界⁴⁹⁹的一切眾生時，所有眾生都包括在內，毫無遺餘。由於沒有眾生不包括在這五種方式之內，所以這五種稱為無界限 (anodhisa) 。

(也稱為五種無界限的個體。) “anodhisa” (無界限) 中的“odhi” (界限)，意思是「界限」或「限制」。因此“anodhisa”為無界限。

(下一段只是在論述關於“satta” (有情) 和 “puggala” (個人) 這兩個字的含義在緬語的用法，因此我們略而不譯。) 在散播慈愛給有界限的眾生時，

⁴⁹⁹ 三十一生存界 (bhūmi,地) 為：惡趣地有地獄 (niraya)、畜生道 (tiracchānayani)、餓鬼道 (pettivisaya)、阿修羅道 (asurakāya) 四界；欲界善趣地有人間 (manussā)、四大王天 (cātumahārājikā)、三十三天 (tāvatiṃsā)、夜摩天 (yāmā)、兜率天 (tusitā)、化樂天 (nimmānarati)、他化自在天 (paranimmitavasavatti) 七界；色界地有梵眾天 (brahmapārisajjā)、梵輔天 (brahmapurohitā)、大梵天 (mahābrahmā)、少光天 (parittābhā)、無量光天 (appamāṇābhā)、光音天 (ābhassarā)、少淨天 (parittasubhā)、無量淨天 (appamāṇasubhā)、遍淨天 (subhakinhā)、廣果天 (vehapphalā)、無想有情天 (asaññasattā)、無煩天 (avihā)、無熱天 (atappā)、善現天 (sudassā)、善見天 (sudassī)、色究竟天 (akanitṭhā) 十六界；無色界地有空無邊處天 (ākāsānañcāyatana)、識無邊處天 (viññāṇañcāyatana)、無所有處天 (ākīñcaññāyatana)、非想非非想處天 (nevasaññānāsaññāyatana) 四界，所以一共有三十一界。Abhs.p.29.——中編按

其分類法如下：【326】

- (一) 一切女性 (sabbā itthiyo) ；
- (二) 一切男性 (sabbe purisā) ；
- (三) 一切聖者 (sabbe ariyā) ；
- (四) 一切非聖者 (sabbe anariyā, 一切凡夫，尚未證得聖道的有情) ；
- (五) 一切天神 (sabbe devā) ；
- (六) 一切人類 (sabbe manussā) ；
- (七) 一切墮惡趣者 (sabbe vinipātikā) 。

這七種的每一種都是屬於個別種類的眾生，因此他們稱為有界限 (odhisa) 的眾生 (或七種有界限的眾生。)

如此，人們應該散播慈愛給這十二種眾生，五種無界限的和七種有界限的。

散播慈愛給這十二種眾生的方法如下：

- (一) 願他們沒有怨敵 (averā hontu) ；
- (二) 願他們沒有身體的痛苦 (abyāpajjā hontu, 願無瞋害) ；
- (三) 願他們沒有內心的痛苦 (anighā hontu, 願無惱害) ；
- (四) 願他們自己保持快樂 (sukhi attānaṃ pariharantu) 。

當以這四種方式，一一地散播慈愛給上面的十二種眾生時，於是共有四十八種散播慈愛的方式。這四十八種方式是沒有方向的。

在這四十八種方式中，如果再對（東、西、南、北）四方，（東南、西北、東北、西南）四維及上方和下方這十個方向來散播慈愛，一共就有四百八十種散播慈愛的方式。（例如：「願東方的一切有情沒有怨敵、沒有身體的痛苦、沒有內心的痛苦、【327】願他們自己保持快樂！」如此，也應該散播慈愛給其他方向的眾生，如此一來，散播慈愛的方式共有四百八十種。）

如果再把沒有特定方向的四十八種方式和有方向的四百八十種方式加起來，一共就有五百二十八種方式。

這五百二十八種散播慈愛的方式，古代的導師把它們略稱為「遍滿慈」，並把它們編成祝願的念誦文。如果有人想要以第一種方式用巴利語來修遍滿慈，他應該如此誦：「“sabbe sattā averā hontu.”（願一切有情沒有怨敵！）」以這種方式一再地持續修慈。如果有人想要以第二種方式用巴利語來修遍滿慈，應該如此誦：「“sabbe sattā abyāpajjā hontu.”（願一切有情沒有身體的痛苦！）」以這種方式，也一再地持續修慈。（以此方式，當知修遍滿慈共有五百二十八種方式。）

上述這五百二十八種人們所熟知的修慈方式，是出自《無礙解道》。這部經典在解釋修慈的方法後，並沒有提到修悲、喜和捨。然而現今有些散播慈愛的書籍，在散播慈愛的內容後，再列出：

（一）願他們脫離痛苦（*dukkhā muccantu*），這是修悲（*karuṇā*）；

（二）願他們不失去所得的成就（*yathā laddha sampattito māvigacchantu*），這是修喜（*muditā*）；

（三）他們是業的所有者；每一個眾生造自己的業（*kammasakā*,業是自己的），這是修捨（*upekkhā*）。

古代的導師把它們編入書籍，是為了使那些想要修悲、喜、捨的人能以修慈為前導，接著再修悲、喜、捨。

因此，如果有人想要修悲，應該把自己的心傾向眾生：「願一切有情脫離痛苦（*sabbe sattā dukkhā muccantu*）！」如果有人想要修喜，應心想：「願一切有情不失去所得的成就【328】（*sabbe sattā yathā laddha sampattito māvigacchantu*）！」如果有人想要修捨，則應心想：「一切有情的業是他們自己的所有者（*sabbe sattā kammasakā*）。」

然而這並不意味著，只能採用經典所提到的方式，而不能採用其他方式。因為不僅是有情、有呼吸者、眾生、個體、擁有自己生命者這些詞才是指無界限的眾生，而其他諸如：身體（*sarīrī*）、有身者（*dehī*）、生命（*jīva*）、眾生（*pajā*,人）、有情（*jantu*）、生類（*hindagu*,人）等字，也可以用來當無界限的眾生。所以也可以用「願一切有身者沒有怨敵（*sabbe sarīrī averā hontu*）」等來散播慈愛給一切眾

生。

雖然《無礙解道》提到四種散播慈愛的方式，然而我們也可以採用其他方式，例如：「願一切有情快樂（sabbe sattā sukhino hontu）」、「願一切有情平安（sabbe sattā khemino hontu）」，這樣的心念也是慈愛。事實上，《慈經》（Mettā Sutta）已證明可以採用其他巴利語句和其他散播慈愛的方式來修慈。

依《慈經》來修慈的方法

《慈經》是佛陀對五百位住阿蘭若比丘開示的，在聖典結集時，這部經收錄在《經集》（Sutta Nipāta）和《小誦經》（Khuddaka Pāṭha）⁵⁰⁰中。這部經一開始提到那些想修慈的人應具備的十五種德行。這十五種在巴利語中，即是大家所熟知的十五慈前分（mettāpubbabhāga），也就是在修習慈愛之前所應具備的德行。

《慈經》說：

「對於證知了寂靜的境界，善於利益者應當做的是（聖潔與善於利益自己的明智者，想要以智慧來觀照寂靜和快樂的涅槃，應該致力於具備）：【329】

- （一）堪能（sakko, 有能力從事善法）；
- （二）正直（ujū, 行為正直）；
- （三）端正（suhujū, 完全端正）；

⁵⁰⁰ SN.p.300; Khp.p.10.—中編按

(四) 易受勸 (suvaco, 接受智者的勸告) ；

(五) 柔和 (mudu) ；

(六) 不驕慢 (anatimānī) ；

(七) 知足 (santussako) ；

(八) 容易護持 (subhara) ；

(九) 少事務 (appakicco, 沒有不必要的憂慮和責任負擔) ；

(十) 生活簡樸 (sallahukavutti, 即遠行時不攜帶太多個人的物品；比丘遠行時應該只攜帶自己的八種資具，如鳥飛行只帶雙翼一般) ；

(十一) 寂靜諸根 (santindriyo) ；

(十二) 明智 (nipako, 在沒有過失的事物上智慧成熟) ；

(十三) 不魯莽 (appagabbho, 謙遜的身語意) ；

(十四) 不貪著諸俗人家 (kulesvananugiddho, 這是特別關於比丘的，因為這部經原本就是對比丘開示的。在家居士也不應執著朋友。)

(十五) 凡其他智者會指責的，即使是小事也不做 (na ca khuddamācare kiñci, yena viññū pare upavadeyyum) 。

這部經在解說具備這十五種德行後，應如何修慈時說：「願一切有情快樂與安穩，願（他們）自得其樂 (sukhino va khemino hontu, sabbasattā bhavantu sukhittā) 」等。

以下是《慈經》教導如何修慈的簡要方法：

(一) 一切攝慈 (sabbasaṅgāhika mettā, 對一切眾生修慈) ；

(二) 二法修慈 (dukabhāvanā mettā, 把眾生分為兩組來修慈) ；

(三) 三法修慈 (tikabhāvanā mettā, 把眾生分為三組來修慈) 。【330】

(一) 一切攝慈

在這三種修慈的方式中，以巴利語來散播一切攝慈為：「願一切有情快樂與安穩，願（他們）自得其樂 (sukhino va khemino hontu, sabbasattā bhavantu sukhitattā) ！」如果有人想要按照這種解釋來修慈，他應該持續念誦並省思：

1. 「願一切有情快樂 (sabbe sattā sukhino hontu) 」；
2. 「願一切有情平安 (sabbe sattā khemino hontu) 」；
3. 「願一切有情自得其樂 (sabbe sattā sukhitattā hontu) 」。

這是《慈經》教導修習一切攝慈的方法。

(二) 二法修慈

那些不知道如何解釋二法修慈與三法修慈巴利原

文的人，可能會混淆。（由於人們可能會混淆，因此應該稍作解釋，以免引生更多困擾。）二法修慈的修法如下：

眾生可分為四對，即：

1. 脆弱和穩固的二法（*tasa thāvara duka*, 會害怕和不會害怕眾生的一對）；

2. 已見和未見的二法（*diṭṭhādiṭṭha duka*, 看得見和看不見眾生的一對）；

3. 遠處和近處的二法（*dūra santika duka*, 在遠處和近處眾生的一對）；

4. 已生和尋求出生的二法（*bhūta sambhavesi duka*, 阿羅漢和凡夫及有學的一對）。

1. 「願脆弱或穩固盡無遺的一切有情自得其樂（*tasā vā thāvarā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhittā*, 願所有脆弱的凡夫和有學聖者以及穩固的【331】阿羅漢毫無例外地身心都快樂）！」如此觀照來修習脆弱和穩固的二法修慈。

2. 「願已見或未見盡無遺的一切有情自得其樂（*diṭṭhā vā adiṭṭhā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhittā*, 願所有已見或未見的有情毫無例外地身心都快樂）！」如此觀照來修習已見和未見的二法修慈。

3. 「願遠處或近處盡無遺的一切有情自得其樂（*dūrā vā avidūrā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhittā*, 願所有住在遠處或住在近處的有情毫無例外地身心都快樂）！」如此觀照來修習遠處和近處的二

法修慈。

4. 「願已生或尋求出生盡無遺的一切有情自得其樂（bhutā vā sambhavesī vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhittā,願所有已生的阿羅漢及尋求出生的凡夫和有學的有情毫無例外地身心都快樂）！」如此觀照來修習已生和尋求出生的二法修慈。

上述修慈的四種方法稱為二法修慈（dukabhāvanā mettā,把有情分成兩組來修慈）。

（三）三法修慈

這三法修慈有三種：

1.長、短和中的三法（dīgha rassa majjhima tika,高的、矮的和中等的有情三法）；

2.大、小和中的三法（mahantāṇuka majjhima tika,大的、小的和中等的有情三法）；

3.粗、小和中的三法（thūlāṇuka majjhima tika,胖的、瘦的和中等的有情三法）。

1. 「願長、短或中盡無遺的一切有情自得其樂（dīghā vā rassā vā majjhimā vā anavasesā sabbasattā bhavantu sukhittā,願所有【332】長的身體、短的身體和中等身體的有情毫無例外地身心都快樂）！」如此觀照來修習長、短和中的三法修慈。

2. 「願大、小或中盡無遺的一切有情自得其樂（mahantā vā ṇukā vā majjhimā vā anavasesā sabbasattā

bhavantu sukhittā,願所有大的身體、小的身體和中等身體的有情毫無例外地身心都快樂)！」如此觀照來修習大、小和中的三法修慈。

3. 「願粗、小或中盡無遺的一切有情自得其樂

(thūlā vā aṇukā vā majjhimā vā anavasesā sabbasattā

bhavantu sukhittā,願所有胖的身體、瘦的身體和中等身體的有情毫無例外地身心都快樂)！」如此觀照來修習粗、小和中的三法修慈。

上述修慈的三種方法稱為三法修慈 (tikabhāvanā mettā,把有情分成三組來修慈)。

由於一切攝慈、二法修慈和三法修慈這三種修慈的方式，都是在修習希望看到他人幸福與快樂的慈心，因此它們稱為希望利益和快樂到來之慈

(hitasukhāgamapattanā mettā)。

同樣地，修習希望看到他人沒有不幸和沒有痛苦的慈心，則稱為希望不利和痛苦不來之慈

(ahitadukkhānāgamapattanā mettā)。

這種慈巴利原文是這麼形容的：

Na paro paraṃ nikubbetha,

nātimaññetha katthaci na kañci;

Byārosanā paṭighasaññā,

nāññamaññassa dukkhamiccheyya. 【333】

意思是：「願不要有人欺騙他人！願不要有人輕視任何地方的任何人！願他們不要以憤怒與厭惡想而彼此希望對方受苦！」如此觀照是在修習希望不利和

痛苦不來之慈。

有人可能會問說：「為什麼《無礙解道》和《慈經》所教導修慈的方法不只一種，而是有幾種不同的方式呢？」

答案是：凡夫的心不斷地從一個欲樂所緣飄移到另一個所緣。這樣的心很難用僅僅一個修慈方式，使它穩固地保持在慈愛所緣上。只有一再地變換觀照方式，才能使心穩固地專注。因此，佛陀教導各種修慈的方式。後代的聖者們也依此來解說各種修慈方式。

另一種解釋：修慈的人有不同的資質，有些人比較能理解無界限慈的方式；有些人比較能明白有界限慈的方式；有些人以不同方向遍滿眾生來修慈比較清晰；有些人以《慈經》一切攝慈的方式比較清晰；有些人比較適合二法修慈；有些人則比較合適三法修慈的方式。由於修慈的人有不同的資質，因此佛陀教導各種方式，以提供不同禪修者的需求，而後代的導師也如此解說。

菩薩的慈愛

《所行藏》和《本生經·大集》在提到《黃金色本生經》時，解釋了菩薩如何修習慈波羅蜜。《所行藏》⁵⁰¹提到的簡要故事如下：

「舍利弗，當我是黃金色時，住在帝釋天王所準

⁵⁰¹ Cyp.ii,p.418; CypA.p.249.—中編按

備的住處。我散播慈愛給森林裡的獅子和老虎。我與獅子、老虎、豹子、狼、水牛、【334】梅花鹿和熊一起生活。這些動物都不怕我，我也不怕牠們。由於慈愛力量的支持，當時我樂於住在森林。」

從這段經文，我們並不知道黃金色的家庭、出生等，我們只知道他的聖潔，由於其慈愛之德的支持，他不怕森林的野獸，並樂於住在那裡。

然而《本生經·大集》則說，當黃金色菩薩被箭射中時，他問說：「為什麼你用箭射我？」霹利夜叉王回答說：「我正瞄準一隻鹿，當箭頭即將射到那隻鹿時，卻被你嚇跑了，所以我才生氣地射你。」

黃金色就說：「鹿是不會因為看到我而害怕的，森林的其他動物也不會怕我（na maṃ migā uttasanti, araññe sāpadānipi）⁵⁰²。」他也說：「國王，即使住在香醉山非常膽小的緊那羅（kinnara），當他們來這座山林遊走時，也會歡喜來見我的。」

從這首巴利偈頌可以得知，住在森林的黃金色菩薩，經常散播慈愛給森林中包括緊那羅（kinnara）的所有動物，因此住在森林的每隻動物都非常喜愛他，並和諧相處。

在修慈的十一種利益中，其中一種是被人類、天神、夜叉和餓鬼喜愛。然而從黃金色的故事我們可以得知，動物也會喜愛修慈的人。（修慈的十一種利益在本章〈持戒波羅蜜〉一節關於布薩九戒的內容已經

⁵⁰² J.ii,p.175; JA.iv,p.97.——中編按

提過，詳見原文第 167 頁【167】。）在十一種利益中，關於被天神、夜叉和餓鬼等非人喜愛（amanussānaṃ piya），《清淨道論》的〈說梵住品〉（Brahmavihāra Niddesa）引用了毘舍佉長老（Visākha Thera）的故事。【335】

毘舍佉長老的故事

波吒釐子城（Pāṭaliputta, 華氏城）的毘舍佉長者聽到錫蘭的情況後，想要到那個國家修學佛法。在把財產交給家人後，他就乘船前往錫蘭，在大寺（Mahāvihāra）出家為比丘。在五個戒齡時，他精通了兩部本母（dve mātikā, 比丘戒本和比丘尼戒本），並離開大寺，到各寺院去參學，想在每一座寺院禪修四個月。

在前往莊嚴（Cittala）山寺的途中，毘舍佉來到一個三叉路口。當他正在想著應該走哪一條路時，山神向他指出正確的路。於是他來到莊嚴山寺，並在那裡住了四個月。在他打算好隔天將前往另一座寺院後，就去睡覺。當他正在睡覺時，馬尼拉樹（mañilarukkha）的樹神坐在經行道盡頭的階梯板上哭泣。長老問說：「是誰在那裡哭泣？」樹神回答說：「尊者，我是馬尼拉樹神。」長老問說：「你為什麼哭泣？」樹神回答說：「因為您就要離開了。」長老問說：「我住在這裡對你有什麼好處？」樹神回答

說：「尊者，您住在這裡，使這裡的天神、夜叉等非人互相慈愛（他們之間充滿慈愛）。您離開後，他們之間就會爭吵，甚至說粗惡語。」

長老說：「如果我住在這裡，真的有助於你們快樂地生活，那我就再多住四個月。」過了四個月後，當長老準備要離開時，那個樹神又再哭泣。於是，長老無法離開莊嚴山寺，最後在那座寺院般涅槃。

這個故事顯示，接受慈愛者不僅喜愛那位散播慈愛的人，而且在他的慈愛影響下，（接受慈愛者）他們之間也會互相友愛。【336】

一個獵人的慈愛

在《本生經·八十集·大鵝本生經》（Mahā Haṃsa Jātaka）⁵⁰³中提到：當鵝（Haṃsa）王菩薩中了陷阱身受重傷。看到鵝王的情況，後悔的獵人溫柔地撿起鵝王，散播慈愛給牠，以減輕牠的痛苦。由於獵人慈愛的力量，不但鵝王的筋、肉、皮變得毫無損傷，甚至被陷阱捆過的腳也沒有留下傷痕。

這個故事只是《大鵝本生經》的摘要，完整故事請見《本生經》原文。在《本生經·八十集·第一小鵝本生經》（Paṭhama Cūḷa Haṃsa Jātaka）⁵⁰⁴、《本生

⁵⁰³ J.ii,p.90; JA.v,p.377.——中編按

⁵⁰⁴ J.ii,p.83; JA.v,p.355.——中編按

經·二十集·赤鹿本生經》(Rohaṇa Miga Jātaka)⁵⁰⁵及《本生經·二十集·小鵝本生經》(Cūla Haṃsa Jātaka)⁵⁰⁶都有講到類似的故事。慈愛的力量也可以從這些故事得知。

偽裝為慈愛的貪

想要對有情修慈者，應該小心不要誤修偽裝為慈愛的貪(rāga)，就如《導論註》提醒說：「偽裝為慈的貪是會欺騙人的(mettāyanāmukhena rāgo vañceti.)⁵⁰⁷。」《清淨道論》的〈說梵住品〉

(Brahmavihāra Niddesa)也提到：「瞋恚的止息為慈的成就，生起愛著為慈的失敗(byāpādūpasamo etissā sampatti, sinehasambhavo vipatti.)⁵⁰⁸。」

意思是：當有人對自己所生氣的人散播慈愛時，因而使他的怒氣消除，並生起善意的慈愛。因此瞋恨的消除導致慈愛生起。如果在他修習真正的慈愛時，卻生起了愛執，那他所修的真正慈愛是失敗的。現在他已經被表面與慈愛相似的貪愛欺騙了。

作為十波羅蜜之一的慈波羅蜜，應該散播慈愛給其他眾生，直到使對方也以【337】善意來回應的程

⁵⁰⁵ J.i,p.323; JA.iv,p.413.——中編按

⁵⁰⁶ J.i,p.326; JA.iv,p.425.——中編按

⁵⁰⁷ NettiA.p.90.——中編按

⁵⁰⁸ Vism.i,p.311.——中編按

度，就像黃金色菩薩和其他的例子一般。慈不僅包括在十波羅蜜中，而且也包括在四十種止禪中，它能使禪修者證得禪那與神通（abhiññāṇa）。因此菩薩和古德們都修慈，並以非常深且強的定力來證得禪那與神通（巴利語稱為“appanā”安止定）。我們可以從《本生經·三集·內部品（Abbhantara Vagga）·較佳本生經》（Seyya Jātaka）⁵⁰⁹和《本生經·四集·卡琳嘎品（Kāliṅga Vagga）·一王本生經》（Ekarāja Jātaka）⁵¹⁰得知這種修慈波羅蜜的成就。

《較佳本生經》

《較佳本生經》（Seyya Jātaka）的簡要故事如下：波羅奈城的梵授王（Brahmadatta）公正地統治國家，奉行國王的十種責任（dasa rājadhammā, 十王法）。他做布施、持五戒，並受持布薩戒。當時，有一個大臣在王宮犯了罪，被國王驅逐出境。他就前往鄰近的憍薩羅國，在該國任職時，他煽動憍薩羅王派兵攻打並占領波羅奈城，說這是很容易辦得到的。憍薩羅王聽從他的建議，逮捕並監禁毫不抵抗的梵授王及他的大臣們。

在牢獄中，梵授王散播慈愛給奪取他國家的憍薩羅王，並因而證得慈禪（mettājhāna）。由於該慈愛的

⁵⁰⁹ J.i,p.84; JA.ii,p.359.——中編按

⁵¹⁰ J.i,p.94; JA.iii,p.12.——中編按

力量，搶奪的憍薩羅王感到全身有如被火炬焚燒一般。遭受這種特別的苦楚，他問大臣們說：「為什麼我會這樣？」他們回答說：「大王，您會這麼痛苦，是因為您監禁了【338】具有戒行的梵授王。」於是，憍薩羅王就趕快前往菩薩梵授王那裡，請求他原諒，並把國家還給他，他對梵授王說：「請您再度統治您的國家吧！」從這個故事可以清楚地得知，慈愛有助於證得禪那。

《一王本生經》

《一王本生經》的故事：有一次，波羅奈城的梵授王有一個大臣犯了罪。故事一開始與上述《較佳本生經》的故事相同。《一王本生經》和《較佳本生經》與《本生經·一集·大具戒本生經》（Mahā Sīlava Jātaka）⁵¹¹的故事大致相同。完整故事請見《大具戒本生經》。

《一王本生經》的不同之處為：當波羅奈王與大臣們坐在王宮的庭院時，憍薩羅國的杜毘謝納（Dubbhisena）王前來，把他捆綁、囚禁，並倒吊在宮門上。在散播慈愛給搶奪他國家的憍薩羅王來修慈時，梵授王證得了禪那與神通。他設法使自己鬆綁，並盤腿坐在空中。杜毘謝納王感到全身有如被火燒一般，痛得在地上翻滾，哀號說：「很熱啊！很熱

⁵¹¹ J.i.p.13; JA.i.p.279.—中編按

啊！」於是他問大臣們說：「為什麼我會這樣？」大臣們回答說：「大王，您會這麼痛苦，是因為您把如法、無罪的梵授王逮捕，並倒吊在宮門上。」憍薩羅王說：「如果這樣的話，你們趕快去把他給放了！」在他的命令下，國王的部下趕快到梵授王那裡，卻看到梵授王盤腿坐在空中。於是他們轉身回去報告杜毘謝納王所發生的事。

佛陀的慈愛

有一次，在以佛陀為首的僧團前往拘尸那羅（Kusināra）時，末羅（Malla）國的王子們在他們之間訂了一條規約，如果有人不去迎接僧團的話，就要罰五百錢。因此，有一位阿難尊者還未出家前的朋友，名叫羅佳（Roja）的末羅王子【339】，他不情願地依規約和其他末羅王子們去迎接僧團。因此，阿難尊者稱讚羅佳能來迎接以佛陀為首的僧團，是非常難得的機緣。羅佳回答說，他這麼做並不是由於對三寶有信心，而是因為他們之間訂了規約。由於不滿意羅佳的回答，阿難尊者前往佛陀那裡，把這件事報告佛陀，並請求佛陀使羅佳的心更柔軟。佛陀就特別對羅佳一個人散播慈愛，使他有如一頭離開母牛的小牛一般，無法留在自己的住處，立刻前來寺院見佛陀。由於對佛陀生起真正的信心，他禮敬佛陀，並聽他說

法，因此證得須陀洹果⁵¹²。

另一次，當以佛陀為首的僧團進入王舍城托鉢集食時，在與阿闍世（Ajātasattu, 未生怨）王討論後，提婆達多（Devadatta）放出那拉奇利（Nāḷāgīri）醉象，要攻擊佛陀。佛陀以對那頭大象散播慈愛來調伏牠。當時，王舍城的居民以偈頌歡呼地說：

“Daṇḍen’eke damayanti, aṅkusehi kasāhi ca;
adaṇḍena asatthena, nāgo danto mahesinā.”

（有人用棍杖，鉤和鞭調禦，
大仙無刀杖，就能調伏象⁵¹³。）

有些馴牛師、馴象師和馴馬師會用刺棒或鞭子刺或打來馴服牠們。然而佛陀不用任何棍棒或武器，就馴服了那拉奇利狂象。

慈波羅蜜一節 已結束

⁵¹² Vin.iii,pp.345~6.——中編按

⁵¹³ Vin.iv,pp.356~7.——中編按

第十節 捨波羅蜜 (Upekkhā Pāramī)

捨的含義

巴利語“upekkhā”字面上可翻為「捨」，意思是在苦與樂兩種極端之間保持中捨。傳統上，緬甸學者翻為「“indifference”（中立）」。

如果這個譯詞的含義沒有好好思惟的話，人們可能會誤解為「不關心」或「漠視」。然而捨並不是保持不關心或漠視。捨是有專注在所緣上的，只是它是以中捨與平衡的態度，去面對苦所緣或樂所緣而已。

修捨

修捨的方式與《無礙解道》所提到修慈的方式一樣。如上所述，由於有四種基本方式，所以修慈共有五百二十八種方式。然而，修捨只有一種基本方式，即「一切有情都是業的所有者（kammassakā,業是自己的）」。所以修捨只有五百二十八的四分之一，為一百三十二種方式。

就如修慈一般，眾生可分為十二類，即五種無界限和七種有界限的。由於修捨只有一種基本方式，所

以在運用十個方向之前，只有十二種修習方式：

（一）sabbe sattā kammassakā（一切有情都是業的所有者）；

（二）sabbe pāṇā kammassakā（一切有呼吸者都是業的所有者）；

（三）sabbe bhūtā kammassakā（一切眾生都是業的所有者）；【341】

（四）sabbe puggalā kammassakā（一切個體都是業的所有者）；

（五）sabbe attabhāvapariyāpannā kammassakā（一切擁有自己生命者都是業的所有者）；

（六）sabbā itthiyo kammassakā（一切女性都是業的所有者）；

（七）sabbe purisā kammassakā（一切男性都是業的所有者）；

（八）sabbe ariyā kammassakā（一切聖者都是業的所有者）；

（九）sabbe anariyā kammassakā（一切非聖者都是業的所有者）；

（十）sabbe devā kammassakā（一切天神都是業的所有者）；

（十一）sabbe manussā kammassakā（一切人類都是業的所有者）；

（十二）sabbe vinipātikā kammassakā（一切墮惡趣者都是業的所有者）。

當把這十二種方式運用在十個方向時，就有一百二十種方式。再加上十二種沒有提及方向的方式，共有一百三十二種方式。這一百三十二種中的任何一種合適方式，都可以用來修捨，但不應認為其他方式是不適用的。

使更明瞭：就像修慈的情況一樣，如果想要的話，人們也可以採用其他語詞來修捨。我們也可以把業的所有者（kammassakā）用相同含義的其他巴利詞取代，就如《增支部·五集·蓋品（Nīvaraṇa Vagga）·應當經常省察處經》

（Abhiṇhapaccavekkhitabbāhāna Sutta）提到的：一切有情是業的所有者、是業的繼承者、以業為根源、以業為眷屬、以業為皈依（sabbe sattā kammassakā, kammadāyādā, kammayoni, kammabandhu, kammaṭṭisaraṇā.）⁵¹⁴。【342】

- （一）kammassakā（自己是業的所有者）；
- （二）kammadāyādā（自己是業的繼承者）；
- （三）kammayoni（業為自己的根源）；
- （四）kammabandhu（業為自己的眷屬）；
- （五）kammaṭṭisaraṇā（業為自己的皈依）。

由於這五個巴利詞都有相同的含義，所以人們可以用以下四種用詞中，自己喜歡或最能理解的任何一種替代“sabbe sattā kammassakā”（一切有情是業的所

⁵¹⁴ A.ii,p.63.—中編按

有者)來修捨：

“sabbe sattā kammaḍāyādā” (一切有情是業的繼承者)；

“sabbe sattā kammayoni” (一切有情以業為根源)；

“sabbe sattā kammabandhu” (一切有情以業為眷屬)；

“sabbe sattā kammaḍāṣaraṇā” (一切有情以業為皈依)。

關於這方面，有一點值得思考：顯然慈是為了眾生利益而修的波羅蜜，因此應被視為一個聖潔的波羅蜜。另一方面，雖然捨也是一個應修的波羅蜜，它持有「快樂或痛苦是自己生命的一部分。如果人們擁有快樂的善業，就會快樂；假如人們擁有痛苦的惡業，就會痛苦。我並無法改變他們的業」的態度。這不是很難說，這種態度是聖潔的嗎？如果有人說，捨是不關心眾生的幸福，是一種無情的態度，難道有錯嗎？因此，有必要思考，為何捨被列為崇高德行的波羅蜜。

在世俗和精神這兩方面，很難得到的物品珍貴，而容易獲得的物品沒什麼價值，這是自然的事。因此，世間上容易【343】獲得的諸如石頭、沙等物品便宜；而很難得到的金、銀、紅寶石和其他珠寶珍貴，這是眾所周知的。

在精神方面也是如此，貪、瞋等不善心特別容易

生起，因此它們沒什麼價值。人們不需要特別努力使它們生起。事實上，比較難辦的是，如何防止它們無法控制地隨意生起。其實它們就像無用的雜草。另一方面，如果沒有付出必要的精進，布施、持戒等善行就無法產生，它們不會自動發生。在這些善業中，修慈是其中之一，它比布施和持戒更為殊勝。事實上，這種真正的慈愛是難以修習的。

有三種類型的人：怨敵（verī-puggala）、中性的人（majjhatta-puggala,既非敵人也非朋友）和朋友（piya-puggala,喜愛的人）。散播慈愛給怨敵來修慈是很難的，而散播慈愛給中性者就不會那麼困難了；相反地，散播慈愛給喜愛的人則是容易的。如果只對喜愛的人修慈，既不對怨敵也不對中性者修慈，那無論修習多久，該慈愛還是沒有很大價值，因為這是一件容易辦到的事。

如果有人想要正確地修習慈波羅蜜，他應該先對自己修慈。由於每個人都愛自己，所以對自己修慈是很容易生起，而且不容易失敗的。應該把對自己修完全的慈作為一個例子。因此應該先對自己修慈。

當散播慈愛給怨敵、中性者和喜愛的人時，人們應該就像對待自己那般，平等無分別地對他們散播慈愛。這是容易辦到的嗎？不，這並不容易。事實上，即使要像對待自己那般對喜愛的人修慈，也是困難的，更不用說對怨敵或中性者修慈了，因為佛陀曾開示說：【344】“attasamaṃ pemaṃ n’atthi.”沒有比自己

更愛的人了⁵¹⁵。唯有當人們對難以修慈的喜愛的人、中性者和怨敵能修到有如對自己一般，沒有絲毫的分別時，那才是真正慈波羅蜜的境界。

這表明修習真正的慈愛有多麼難，價值有多麼高。如上所述，由於修了這種慈愛，黃金色受到老虎、獅子等野獸喜愛。雖然修習波羅蜜的目的相同，但修習捨波羅蜜比修習慈波羅蜜更困難。

在這三類人中，即使要對中性者修捨也不容易。人們會說：「現在我對他保持捨心」或「在這件事我採取自己是業的所有者（kammassakā）的態度」等等。這種說法看起來好像漠不關心與毫無興趣，使捨看起來似乎並不重要。其實捨對所觀照的所緣，是有在專注與有在關心的，只是立場中捨而已。

就如對喜愛的人修慈比較容易，而對中性者修捨則比較容易。由於對中性者不愛也不恨，人們比較容易保持中捨的態度，沒有想要見到他快樂或痛苦。但對怨敵修捨就比較困難了。由於恨他，當看到他失敗時，自己就會高興；在看到 he 成就時，自己就會妒嫉。要防止這兩種心生起是很難的；甚至只要其中一種，以最輕微的方式生起，人們所修的捨，就算失敗了。

對喜愛的人修捨比對怨敵修捨更困難。由於執著喜愛的人，當看到他成就時，自己就會高興；在看到

⁵¹⁵ 巴利原文為：“Natthi attasamaṃ pemaṃ, natthi dhaññasamaṃ dhanam.”。S.i.p.6.——中編按

他遭遇不幸時，自己就會悲傷。要防止自己出現高興和悲傷是很難的。【345】

只有當人們能有如對自己那般，以同樣的態度對那三種人修捨，沒有任何上述的困難時，才能修捨。只要自己對這三種人還有喜好和厭惡的態度，他的捨就還離成功很遠。

如上所述，修捨並非漠不關心或毫無興趣的態度；相反的，它對所觀照的所緣，是有專注與關心的。在如此修捨時，他心想：「我無法使包括自己在內的眾生快樂或痛苦。那些擁有善業的眾生會快樂，而擁有惡業的眾生則會痛苦。由於他們的快樂和痛苦與過去的業有關，因此我無法為他們做些什麼。」只有以眾生為觀照所緣，作了如此清晰的深度省察，才是真正的捨。由於它不涉及憂慮與不安，它是聖潔、安詳與平靜的。當它超越慈越多時，它的精神層次就越高。

像慈一樣，捨也是四十種止禪業處之一，也是十波羅蜜之一。想要按照止禪修捨的人，只能在最高的禪那修捨，無法在較低的禪那修捨。那些理解力較鈍的人，需要經過五次才能證得最高的禪那。佛陀為他們教導了五種禪那，稱為禪那五法（pañcaka）。他們第一次證得的禪那為初禪，第二次證得的為第二禪，第三次證得的為第三禪，第四次證得的為第四禪，第五次證得的為第五禪。這是鈍慧者所修的五種禪。

然而，利慧者只需要四次就可證得最高的禪那。

佛陀為他們教導了四種禪那，稱為禪那四法（catukka）。他們第一次證得的禪那為初禪等等。這是利慧者所修的四種禪。【346】

那些尚未以這兩種禪那分法證得禪那的人，不應該試著修捨以證得最高的禪那，因為捨業處屬於禪那五法的第五禪及禪那四法的第四禪。鈍慧者只能在經由其他止禪業處證得禪那五法的第四禪後，才修捨禪；而利慧者只能在經由其他止禪業處證得禪那四法的第三禪後，才修捨禪。因為如上所述，捨是聖潔、安詳與平靜的，所以它只屬於最高的禪那，而不屬於較低的禪那⁵¹⁶。

另一方面，慈則屬於（禪那五法）的前四禪或（禪那四法的）前三禪。這表明捨比慈更為殊勝的事實。如果沒有要把捨作為禪修業處，而是想作為波羅蜜來修，那在任何時候都可以修捨。

⁵¹⁶ 以一般人常用的四種禪那分法來說，運用在禪那的捨有梵住捨和禪捨這兩種。捨梵住是在修慈、悲、喜這三種梵住的其中一種，達到第三禪後才能修的，也就是必須以前三梵住為基礎，而且捨梵住只在第四禪而已。而禪捨是指某些可修到第四禪或無色定的止禪業處中的捨禪支。第四禪有兩個禪支：捨和心一境性。空無邊處定等四無色定也是有捨和心一境性兩個禪支，因此無色定也可說為第四禪。由於第四禪有捨禪支，所以在此的禪捨只屬於第四禪，因為前三禪沒有捨禪支。——中編按

大身毛豎立所行

關於捨波羅蜜，我們將引《所行藏註》中《大身毛豎立所行》（Mahā Lomahaṃsa Cariyā）⁵¹⁷的故事，來說明菩薩精進努力地修習捨波羅蜜。

有一次，菩薩出生在一個富有的貴族家庭。到了受教年齡，他前往一位聞名的老師那裡求學。學成後，他回家鄉照顧父母。雙親去世後，親戚勸告他守護遺產，並賺取更多的錢財。

然而，菩薩已經對三界產生怖畏，並對一切有為法的無常法則感到害怕。他也體會到身體的不淨，所以不想被居家生活相應的煩惱叢林束縛。其實，長久以來，他已經培育起出離世間的想法。因此他想要在捨棄自己龐大的財產後出家。他心想：「然而，由於人們稱讚我出家，將會使我出名【347】。」由於不喜歡名聞、利養和受人恭敬，所以他並沒有出家。為了測試自己面對生命的得失等起起落落，是否能毫不動搖，他穿著平常的衣服就離家而去。他想要經由忍受他人的惡待來修習最高形式的捨波羅蜜。他過著艱苦的生活，並使人以為他是一個不會向他人生氣的怪異懦夫。當他在大大小小的村鎮遊歷時，如果當地的人認為他是不值得尊敬的人，他就只在那個地方住一個晚上。如果當地的人羞辱他更厲害，他就在那裡住更久。當衣服穿破時，他試著以剩下的布來遮蔽身體。

⁵¹⁷ Cyp.ii,p.419; CypA.p.259.—中編按

當剩下的布再破損時，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，並繼續遊歷。

過了一段很長的時間，他來到一座村莊。那個村莊的孩子們非常粗野。有些寡婦與貴族的孩子性格不定、傲慢、心浮氣躁、饒舌、愛說雜穢話。他們四處遊蕩，總是喜歡作弄別人。當看到老人和可憐的人在走路時，他們會跟在後面，把灰撒在他們背後。他們會把露兜樹（ketaki）的樹葉放在老人的腋下，使他們感到不舒服。當老人轉身回頭看他們時，他們模仿老人走路的樣子，彎腰駝背、彎著腳、裝聾作啞等，以作弄他人為樂。

當菩薩看到這些粗野的孩子時，心想：「現在我已經找到有助於我修習捨波羅蜜的很好方式了。」於是他就留在那座村莊。看到他時，那些調皮的孩子就來作弄他，而他則裝作無法忍受，並害怕地逃走。然而無論他走到哪裡，那些孩子就跟到那裡。【348】

當菩薩來到一座墳場時，他想：「這是一個沒有人阻止這些調皮孩子做壞事的地方。現在我有機會圓滿最殊勝的捨波羅蜜了。」他就走進墳場，以骷髏頭當枕頭來睡。在得到做壞事的機會下，那些愚昧的孩子用盡各種方法來侮辱菩薩，向他吐痰等惡行，然後離去。如此他們每天都來折磨菩薩。

看到這些壞孩子所做的惡行，有些智者就會阻止他們。他們了知：「這確實是一位有大威神力的神聖沙門。」於是他們以最高的敬意向菩薩致敬。

對於愚昧的孩子和智者，菩薩採取同樣的態度。他沒有喜歡向他致敬的智者，也沒有討厭侮辱他的愚昧孩子。相反地，他對這兩種人採取不喜不怒的中捨態度。他如此修習捨波羅蜜。

（雖然這個故事名為《大身毛豎立本生經》

（Mahā Lomaḥṣa Jātaka）⁵¹⁸，但大身毛豎立並不是菩薩的名字。它只是指知道菩薩如何修行的人會有什麼感動。這驚人的故事能使聽聞者毛髮豎立，因此這個故事取名為大身毛豎立。）

成就捨

去除恨和愛為捨的成就。（捨波羅蜜是指平息愛恨這兩種心。除非這兩種心平息，否則不會有捨波羅蜜。）

對事物保持漠不關心或毫無興趣的態度，導致捨的失壞。這種態度不能稱為捨，其實它是不覺知的心，只是人們誤以為它是捨而已。【349】真正的捨並不是漠不關心或不覺知，而是清楚地看到導致樂與苦的善與惡。修捨者清楚地省察：「這些樂和苦與我無關，這些是他們自己善業與惡業的果報。」

《導論註》提到：表現為對各種善或惡的欲樂所緣漠不關心的失念是會欺騙人的。

⁵¹⁸ J.i,p.22; JA.i,p.412.——中編按

(upekkhāvihārapatirūpena kusalesu dhammesu nikkhattachandatā vañcetīti yujjati,相似於捨住，放下對善法的欲是會欺騙人的。⁵¹⁹) 不想要行善，而表現出好像是殊勝的捨一般，也是會欺騙人的。(怠惰行善也會偽裝成捨。) 因此人們應該小心，以免被偽裝成捨的愚癡或懈怠欺騙。

捨的要素

捨是個別的勝義法，稱為中捨性

(tatramajjhataṭṭā) 心所。但並不是所有中捨性心所都可稱為捨波羅蜜。中捨性是與所有美心 (sobhana citta, 淨心) 相應的一個心所，它伴隨著每一個美心同時生起。能視為真正捨波羅蜜的中捨性心所以眾生為所緣，並省思：「眾生的快樂與痛苦取決於他們自己的業，沒有人能改變。他們為自己業的所有者，並以業為根源。」如果中捨性心所的生起，並不是由於觀照眾生，而是由於三寶、布施或持戒，那就無法構成捨波羅蜜。

當保持捨心來觀照眾生的快樂與痛苦時，中捨性心所並不是單獨生起，而是與所有相應的心和心所同時生起。雖然中捨性心所的所緣與其相應的心和心所同一所緣，但對眾生的快樂與【350】痛苦保持中捨，

⁵¹⁹ NettīA.p.90~1.——中編按

才是它的主要作用。因此，這中捨性心所被稱為捨波羅蜜。與它相應的心和心所也包括在捨波羅蜜中。中捨性扮演著主導的角色，這是它與相應的心和心所之間的唯一差別。

十種捨

還有其他類型的捨不屬於捨波羅蜜，但它們都是勝義法。《清淨道論》⁵²⁰和《殊勝義註》⁵²¹列舉了以下十種捨：

- (一) 六支捨 (chalaṅg'upekkhā) ；
- (二) 梵住捨 (brahmavihār'upekkhā) ；
- (三) 覺支捨 (bojjhaṅg'upekkhā) ；
- (四) 精進捨 (vīriy'upekkhā) ；
- (五) 行捨 (saṅkhār'upekkhā) ；
- (六) 受捨 (vedan'upekkhā) ；
- (七) 觀捨 (vipassan'upekkhā) ；
- (八) 彼中性捨 (tatramajjhatt'upekkhā) ；
- (九) 禪捨 (jhān'upekkhā) ；
- (十) 遍淨捨 (pārisuddh'upekkhā) 。

(一) 出現在六根門的有可喜和不可喜的六塵境 (ārammaṇa, 所緣)。當六塵境可喜時，阿羅漢不會因此感到歡喜；當六塵境不可喜時，阿羅漢也不會抗

⁵²⁰ Vism.i,p.155.—中編按

⁵²¹ DhsA.p.216.—中編按

拒。他們經常擁有正念與正知，能對它們保持中捨，保持自然清淨的心。這種內心的平衡稱為六支捨（chaḷaṅg'upekkhā）。（六支捨是指對六根門與六塵境的捨。）

（二）中捨地看待眾生依他們的業而招感快樂與痛苦，為梵住捨（brahmavihār'upekkhā）。（捨波羅蜜即是這種梵住捨。）

（三）當精進修行以體證道果時，如果有些支弱而其他支強，則應該增強弱支，抑制強支。然而當道支到達覺支的階段時，它們的相應支都有相等的強度。【351】這時諸支中的捨，為覺支捨（bojjhaṅg'upekkhā）。

（四）在精進修行以體證道果時，既不過度精進，也不太鬆懈，而是恰到好處的精進，為精進捨（vīriy'upekkhā）。

（五）在精進修行以證得禪定、道果時，對初禪等所鎮伏的五蓋等諸行法保持不執著，為行捨（saṅkhār'upekkhā）。（當觀智成熟時，這行捨才會生起。在觀智成熟之前，人們必須努力去除諸行法。然而，當觀智一旦成熟，就不需要特別努力來去除它們，只需要中捨的態度來達成目的。）

（六）對六塵境感受為不苦不樂的中捨，為受捨（vedan'upekkhā）。

（七）在修觀禪時，以中捨心觀照五蘊的無常等相，稱為觀捨（vipassan'upekkhā）。（在此簡要地解

釋“vipassanā”（觀）的意思。“vi”是指「特別的、不同的」；而“passanā”是指「見」。因此“vipassanā”為觀照。理解諸如男人、女人等具體的事物，是一般通常的知識。這種認知是基於想，而不是基於特別深奧智慧的了知。觀是指：「其實沒有一個所謂的『我』或『他』。所謂的『我』或『他』只是不斷地生滅的五蘊名色法而已。這五蘊是不斷地生滅。然而這五蘊並沒有缺損的跡象，因為每一個壞滅所緣不斷地被新的有為法取代。」）

（八）無需特別努力就能保持相應法平衡地執行它們各自作用的捨，稱為彼中性捨

（tatramajjhatt’upekkhā）。【352】

（九）在修習禪那時，對第三禪所生起的樂保持中捨，稱為禪捨（jhān’upekkhā）。（只有在最高的禪那才有這種捨。）

（十）（捨念清淨的第四禪）已經淨化所有敵對法，不需要再努力平息它們，稱為遍淨捨

（pārisuddh’upekkhā）。（在第四禪階段的捨，是完全沒有敵對法的。）

在這十種中，六支捨、梵住捨、覺支捨、彼中性捨、禪捨和遍淨捨，這六種捨在究竟意義上是一樣的，它們都是中捨性心所。

那為什麼把它們分為六種呢？因為它們出現的時間彼此不同。上述引用的註釋書舉了一個比喻來解釋這一點。一個男子在兒童時期稱為「男孩

（kumāra）」；較大時稱為「青年（yuva）」；更年長時則稱為「成年人（vuḍḍha）」、「將軍（senāpati）」、「國王（rāja）」等。如此，一個男子依不同的生命階段，有不同的名稱。

進一步解釋：它們的區別在於其如下作用的不同：

（一）如前所述，以中捨看待所有可喜與不可喜的六塵境，是六支捨的作用。

（二）以中捨看待眾生的快樂與痛苦，是梵住捨的作用。

（三）在致力於證得禪那與道果時，以中捨看待應去除的五蓋，是覺支捨的作用。

（四）根據情況所需，付出既不過多也不太少的精進，是精進捨的作用。

（五）以中捨看待所有相應法〔諸行法〕，不策勵或抑制，是行捨的作用。【353】

（六）以中捨看待感受，是受捨的作用。

（七）以中捨看待（無常、苦、無我）三相，是觀捨的作用。

（八）以中捨看待已平衡的諸相應法，是彼中性捨的作用。

（九）以中捨看待禪那中殊勝的樂，是禪捨的作用。

（十）以中捨看待已淨化的所有敵對法，是遍淨捨的作用。

因此，不只它們的作用不同，而且應注意它們的所緣也是不同的。精進捨是精進心所，而受捨是受心所，這兩種捨在法方面，與其他心所是完全分開的。行捨與觀捨都是慧心所，但它們卻有不同的作用：不需要特別努力就能觀照諸行的三相為觀捨；以中捨無畏地觀照諸行為行捨。

捨波羅蜜與十種捨

註釋師所列出的這十種捨中，並沒有直接提到作為波羅蜜的捨。因此有人可能會急於想知道：十種捨中沒有作為波羅蜜的捨這個事實，到底是捨波羅蜜與這十種捨沒有關係，還是註釋師的疏忽呢？註釋師們是不會疏忽而把它們遺漏的，事實上，作為波羅蜜的捨包含在梵住捨中。【354】

然而，有些人認為，梵住捨與波羅蜜捨是兩回事。根據他們的觀點，以同樣的態度對待自己的敵人和朋友為波羅蜜捨；認為眾生的苦樂是他們自己業的結果，並以同樣的態度對待眾生的苦樂為梵住捨。也就是說，（他們認為）觀照眾生苦樂的捨波羅蜜並不是波羅蜜捨，而是梵住捨。

然而《佛種姓》⁵²²如此解釋捨波羅蜜的本質：
Tath'eva tvam sukhadukkhe,
tulābhūto sadā bhava;

⁵²² Bu.ii,p.319.——中編按

upekkhāpāramitaṃ gantvā,
sambodhiṃ pāpuṇissasi.

如此你對苦樂，應該時常如秤，
達捨波羅蜜後，你將證得菩提。

這首偈頌中的“sukhadukkhe tulābhūto”，意思是「對於快樂與痛苦，應該有如天平秤一般（不偏向一方）」。

因此，《所行藏·大身毛豎立所行》（Mahā Lomaḥsa Cariyā）⁵²³也說，觀照苦樂是捨波羅蜜的基礎：

“Ye me dukkhaṃ upaharanti,
ye ca denti sukhaṃ mama;
sabbesaṃ samako homi,
dayā kopo na vijjati.”

給我帶來苦，及給我快樂，
我一切平等，沒有愛與忿。

生命中也有兩個層次的基礎，即所教導的：「有些人傷害我，而有些人給我安慰。我對他們的態度都是相同的。」“Sukhadukkhe tulābhūto, yasesu ayasesu ca.”意思是「無論是快樂和痛苦，或者名聲和恥辱，我都有如天平秤一般（不偏向一方）」。

在上述的《殊勝義註》和《本生經註》⁵²⁴，也以快樂與痛苦【355】這兩種心境為基礎來解釋：「雖然村童（吐痰等）的惡待通常會帶來痛苦，而村民以

⁵²³ Cyp.ii,p.419.—中編按

⁵²⁴ DhsA.p.75; JA.i,p.56.—中編按

花、香等致敬通常會帶來快樂，然而菩薩對這兩者以平等的心態來看待。菩薩那不偏離平衡立場的捨，為勝義捨波羅蜜。」

此外，當《清淨道論》和《殊勝義註》在解釋梵住捨的特相（、作用）等時如此說：“sattesu majjhattākārappavattilakkhaṇā upekkhā”（對於諸有情生起的中性行相，為捨的特相）⁵²⁵，意思是「捨有平等地看待有情的特相。」在此「有情（satta）」是作為一般用語，是指那些冒犯自己和善待自己的人，或那些快樂和痛苦的人。因此，對自己的敵人與朋友採取中捨的態度，顯然是梵住捨。因此，這也明顯地意味著，波羅蜜捨包括在梵住捨中。

捨波羅蜜一節 已結束
〈隨釋〉第六章 波羅蜜 已結束

⁵²⁵ Vism.i.p.311; DhsA.p.238.——中編按

書名：**大佛史**

作者：明昆三藏持耆西亞多

Ven. Mingun Tipiṭakadhara Sayadaw

英譯者：吳果雷和吳聽林

U Ko Lay & U Tin Lwin

中譯者：佛弟子等

版次：2018年1月初版

出版者：

地址：

電話：

願佛教久住！

Buddhasāsanam ciraṃ tiṭṭhatu.

May the Buddha's Dispensation be prolonged.

☉ 以此法施功德，回向給我們的父母、師長、親友、讀者，以及一切眾生。願一切眾生早日體證涅槃，解脫一切身心痛苦！☉

☉ 結緣書 · 歡迎翻印 · 請勿添減本書內容 ☉