

南传菩萨道（下）

（The Great Chronicle of Buddhas）

原作者：明昆三藏持者大长老

The Ven. Mingun Sayadaw

缅译英：乌哥烈及乌叮灵

U Ko Lay and U Tin Lwin

英译中：敬法比丘

目 录

	页
作者简介	i
中译序	iii
第一章：布施波罗蜜	1
第二章：持戒波罗蜜	73
第三章：出离波罗蜜	141
第四章：智慧波罗蜜	147
第五章：精进波罗蜜	161
第六章：忍辱波罗蜜	171
第七章：真实波罗蜜	181
第八章：决意波罗蜜	219
第九章：慈波罗蜜	235
第十章：舍波罗蜜	249

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

礼敬世尊、阿罗汉、正等正觉者

南传菩萨道（下）

第一章：布施波罗蜜

关于布施波罗蜜，巴利文经典里的《佛种姓经》已清楚地阐述须弥陀菩萨训诫自己先修布施波罗蜜，因为过去诸菩萨也是这么做。很明显的，在十波罗蜜之中，布施波罗蜜占了最优先修习的地位。

然而，在《相应部·俱舍品》中有一首偈：“Sile patitthaya naro sapabbo...”——「具戒有慧人……」

在此偈中，佛陀解说若某人投生时三因具足¹，而慧根又已成熟，他只要勤修戒、定、慧，就能解开欲爱之网结。在此佛陀只提及戒定慧三学，他对修习布施甚至些许的暗示也没有。

同时，整部《清净道论》即是注释《相应部·俱舍品》上述偈文的论著，但在其中却完全没有提及布施波罗蜜。而且导向涅槃的八正道只有戒定慧之道，而无布施之道。因此，有些人误以为佛陀认为布施并非要素，是无助于证悟涅槃的，反而是造成不断在轮回中生死因素，因此不

¹ 三因结生心是指在结生那一刹那的心具足了无贪、无瞋与无痴三因。

应该修习布施。

缅甸明敦王的有名大臣乌良在其书《解脱之味》中极端地解释说佛陀只是向非常平凡的俗人才教布施。

有很多佛教徒对「不应该修习布施」这一观点感到很愤怒；也有很多人对乌良所写的「佛陀只是向平凡的俗人才教布施」感到愤怒。但是纯粹对这些观点不喜欢与愤怒是无补于事的。更重要且有益的是正确地去了解佛陀教理的含意。

关于上述《相应部·俱偈品》一偈中，我们应该了解它的真正含意如下：佛教教此偈的对象是上等根器的人，他们有能力在这一生精进修行至证悟阿罗汉果，完全断除一切烦恼，而不会再有来生。若这类具有上等根器的人真正地在这一生精进修行以证悟阿罗汉果，由于他的精进力，他将成为阿罗汉，已经没有再生的需要。布施的业力能制造新生命与新的福报。在这一生已断除生死轮回之人将不会再有来生。由于已经没有新生命去享用布施的福报，因此对他来说，布施并非是必要的。这就是为何在《相应部》的这部经里，佛陀为了上等根器之人的利益，而着重于解说戒定慧，因为在以断除烦恼为目标时，三学是比布施来得更重要的。佛陀根本不曾说过不应该修习布施波罗蜜。

布施有令人柔软的素质。当某人在布施时，这个布施行动即成为亲依止缘，以令心更柔软，更易于持戒、修定及修习观禅来培育观智。每个佛教徒去寺院受戒，或听经，或修禅时，若没有做布施的话，难免会感到有些不自在与不好意思。因此，去寺院的时候一定要布施已经成为圣弟子们的一个习俗，例如每当毗舍佉去拜访佛陀时，若是在早上，她会带饭、糖、水果等去供养；若是下午，她就会

带些饮品和药物。

在这一生里没有成为阿罗汉的人必须继续在轮回里生死。在轮回时，若他们在今世没有行布施，他们将难以投生到好的地方。即使他们得以投生到善道，他们将缺少财物而难以行善。（你可能会说在这种情况下，他们可以投入于修习戒定慧，但是却是易说难行。事实上，只有在过去世的布施善报支持之下，才能成功地修习戒定慧三学。）因此，修习布施对于还必须在娑婆世界里轮回的人是非常重要的。在这漫长的旅途上，只有具备了充足的旅费，即布施，我们才能到达美好的终点。在此，由于过去的布施之善报而拥有了财物，我们才能如愿地投入于修善。

在娑婆世界里的众多旅人当中，菩萨是最伟大的人物。在被授记之后，菩萨必须继续以至少四阿僧祇劫与十万大劫的时间来圆满诸波罗蜜，以证悟一切知智。欲证辟支佛果者须以两阿僧祇劫与十万大劫的时间来圆满波罗蜜。欲成为上首弟子者则须一阿僧祇劫与十万大劫的时间，而欲成为大弟子者则须十万大劫的时间。因此，对于这位在漫长娑婆旅途上的伟大旅客，即菩萨，布施波罗蜜是非常重要的。在巴利文经典中的《佛种姓经》经文里，布施波罗蜜的修持占了主要的地位。

因此，上述《相应部》里的经文的对象是具有证悟阿罗汉果的成熟因缘之人。对于波罗蜜还未圆满之人，他们不应说布施波罗蜜并非重要因素。

有些人问说只修习布施波罗蜜是否能够证得涅槃。这问题可以如此回答：若只修习一个波罗蜜，无论是布施，或持戒，或禅定，皆不可能证得涅槃。因为只修习布施即表示没有持戒与禅定。同样地，只修习禅定即表示没有持

戒与布施的助力。当不以持戒来摄受自己，人们将易于造恶。若有此恶习之人尝试去修禅，他将只是白费气力。这就好像把一粒好的种子放在烧得火红的铁锅里，它将不可能发芽，而只会被烧成灰。因此，「只修习布施」是不正确的。

《佛种姓经》中的布施一章很清楚地提到布施时不可分别受者为上中下等。根据这一段经文，有分别心地选择受者来做布施是不当与不必要的。但是，在《中部·后分五十经篇·施分别经》里，佛陀列出七种僧伽施和十四种个人施。这部经里指出，关于布施给一位受者的个人施，其善业将根据受者而有所差别，最低为动物，依次增加至最高的佛陀。至于僧伽施，善业最强的则是供养以佛为首的僧团。

《饿鬼事·安古罗鬼经》提到两位天神；当佛陀坐在三十三天帝释天王的座位上开示《阿毗达摩论》时，有两位天神——因陀卡（Indaka）和安古罗（Ankura）到来听佛说法。每当有上等的天神到来听法时，安古罗必须让位，如此他退后至距离佛陀十由旬之地。

但是因陀卡安然坐在原位而不须退让。它的原因是：在人类的寿命是一万岁时，安古罗是一位很富有的人。在那一生中，他每天都布施食物给许多的普通人。其煮食之地长达十二由旬。由于这些善业，他得以投生为天神。然而因陀卡只是供养阿那律尊者一汤匙的饭即得以投生为天神。

虽然因陀卡只是布施一汤匙的饭而已，但是由于受者是阿罗汉，因此善业也非常大与圣洁，由于他是上等的天神，因此他不需要让位。反之，虽然安古罗在一段非常长

的时期里做了大量的布施，但是由于受者皆是一般的普通人，因此，他所获得的福报并非上等。所以每当有上等的天神到来时，他就必须让位退后。因此在巴利文经典里有一个训诫：“viceyya danam databbam yatha dinnam mahapphalam.”，意即：「每当做布施时，应选择会带来最大的福报之人为受者。」

从这点看来，在巴利文经典之中，《佛种姓经》和《施分别经》等好像有矛盾。但若了解到《施分别经》的对象是普通人与天神，而《佛种姓经》是专为欲证悟一切知智或佛智的菩萨道行者所讲的，那么，这矛盾即得以解开。菩萨必须布施给任何到来的受者，毫不分别他们为上中下等之人。他不需要想：「这是下等受者，若布施给他，我将只会获得下等的佛智。这是中等的受者，若布施给他，我将只会获得中等的佛智。」因此，对倾向于证悟一切知智的菩萨，无分别心地布施予一切到来的受者已是一种惯常的修习。反之，普通人与天神修布施的目的是获取所喜爱的世俗之乐，因此他们很自然地选择最好的受者为布施的对象。

结论是：以菩萨为对象的《佛种姓经》和以普通人与天神为对象的其他经典（如《施分别经》）之间是没有矛盾的。

波罗蜜的意思

《行藏注疏》中解释「波罗蜜」（parami）这个字可能具有的各种不同意思：

Parami 是由 parama 和 i 组合而成的。Parama 的意

思是「最优越」，在此是指菩萨为最优越者。或者，Parami 是演变自 para（词根）与 ma（后缀）。Para 的意思是「成就」或「保护」。由于他成就与保护布施等诸美德，因此菩萨被称为 parama。

或者，para（前缀）跟意为「结合」的 mara（词根）组合成一字。由于菩萨的行为好像是以美德来吸引众生、跟众生结交来往，因此他被称为 parama。

或者，param（前缀）跟意为「清淨」的 maja（词根）组合成一字。param 的意思是「更加」。由于菩萨心中无染和比他人清淨许多，他称为 parama。

或者，param（前缀）跟意为「走向」的 maya（词根）组合成一字，param 的意思是「上等」。由于菩萨以特别的方式走向涅槃这一上等境界，他被称为 parama。

或者，param（前缀）跟意为「决定」的 mu（词根）组合成一字。由于菩萨决定自己的来世，就有如决定今世的情形，他被称为 parama。（这里是指菩萨有能力准确地分别该做什么事以使今生愉快与无瑕。同样地，对于来世他也能办得到。即是说他有能力改善自己的生命。

或者，param（前缀）跟意为「放进」的 mi（词根）组合一字，param 的意思是「更多」。由于菩萨把越来越多的持戒等美德放进自己的心流里，他被称为 parama。

或者，param 的意思是「不同于」或「对立」，mi（词根）的意思是「粉碎」。由于菩萨粉碎一切跟美德对立与不同的不净法，他被称为 parama。

或者，para（名词）跟意为「清淨」的 maja（词根）组合成一字，para 的意思是「彼岸」。在此，娑婆世界是「此岸」，而涅槃是「彼岸」。由于菩萨清淨自己及他人，

以越渡至彼岸（涅槃），因此他被称为 parami。

或者，para（名词）跟意为「结合」或「置于一处」的 mava（词根）组合一字。由于菩萨把众生结合或置于涅槃，他被称为 parami。

或者，它的词根是 maya，意即「走向」。由于菩萨走向涅槃彼岸，因此他被称为 parami。

或者，它的词根是 mu，意即「了解」。由于菩萨彻底如实了解涅槃彼岸，因此他被称为 parami。

或者，它的词根是 mi，意即「放进」。由于菩萨把众生放进和载至涅槃彼岸，因此他被称为 parami。

或者，它的词根是 mi，意即「粉碎」；由于菩萨在涅槃把众生之敌的不净法粉碎，因此被称为 parami。

（以上各种不同意思是根据词源学分析而得，并非随便分析的。）

Paramanam ayam parami：意即波罗蜜是菩萨的修行。或 Paramanam kammam parami：意即波罗蜜是菩萨的任务。或 paramissa bhavo paramita paramissa kammam paramita：意即波罗蜜的任务是令别人知道他是菩萨。

这些意思是：菩萨必须执行的布施等任务是为波罗蜜。

《胜者庄严疏钞》里提到：“Param nibbannam ayan ti gacchanti etahi ti paramiyo, nibbanasadhaka hi danacetanadayo dhamma parami ti vuccanti.”意即：「组成导向娑婆世界的彼岸（涅槃）之道的布施思等种种思是为波罗蜜。」

《行藏注疏》提到：“tanhamanaditthihi anupahata karun’upayakosalla pariggahita danadayo guna paramiyo.”意即：「波罗蜜是由通过悲智而得以掌握的种种美德组成

的。悲愍的对象是受到渴爱、我慢与邪见极度击溃的众生。」

在此，智是指方法善巧智。以悲智为主导的布施等是为波罗蜜。这是特别针对正等正觉者的波罗蜜的分析法。

波罗蜜

十波罗蜜是：

- 一、布施（dana）；
- 二、持戒（sila）；
- 三、出离（nekkhamma）；
- 四、智慧（pabba）；
- 五、精进（viriya）；
- 六、忍辱（khanti）；
- 七、真实（sacca）；
- 八、决意（adhitthana）；
- 九、慈（metta）；
- 十、舍（upekkha）。

（这些波罗蜜的真正含意将在下文显示得更清楚。）

关于这些波罗蜜，在「稀有的佛出世」一章中有提及四种培育心之法（四成就）。其中之一即是从被授记那一刻到最后一世成佛的漫长期间里，菩萨没有任何一段时期是不修习十波罗蜜的，最少他都会修布施波罗蜜。省察菩萨的种种圣洁修为给了我们很大的鼓励。

波罗蜜的相、作用、现起和近因

修习观禅的人必须了解名色法的相、作用、现起与近因。如此他才能清楚地看透名色法。同样地，只有在了解诸波罗蜜的相、作用、现起与近因之后，人们才能清楚地明了它们。因此在《行藏注疏》里有一章是专门解说诸波罗蜜的相、作用、现起与近因。

十波罗蜜都共同具有：

- 一、援助众生为相。
- 二、提供援助给众生为「执行作用」，坚定地修习波罗蜜为「成就作用」。
- 三、现起是(a)呈现在心中希望众生获得福利之本质，或(b)佛果。
- 四、近因则是大悲心与方法善巧智。

在此必须为上述的名相之定义作一番解释。

相有两种：一、共相，即是每个波罗蜜共同拥有之相；二、特相（自性相），即是个别波罗蜜专有之相。例如，在色法之中，四大中的地大有无常与硬这两个相。在这两者之中，无常是地大与其他诸大共同拥有之相，因此它是共相。反之，硬是地大专有之相，因此它是特相。

作用也有两种：一、执行作用；二、成就作用。例如，善法是在克服恶法之后才能生起的，因此它的执行作用是克服恶法。善业的成就是带来福报，因此善法的成就作用是获得福报。

当人们对某法（心之目标）深入观照时，在他心中会呈现出有关该法的本质（自性）、有关它的作用、有关它

的原因或有关它的成果。现起是指有关法的本质、作用、原因或成果，当中任何一个呈现在他心中。例如，当某人观照「什么是善法？」时，在他心中会现起：一、有关它的本质：「善法之本质是清净。」；二、有关它的作用：「善法克服或对抗恶法。」；三、有关它的原因：「善法只有在接近善知识时才能生起。」；四、有关它的成果：「善是令人获得福报之法。」。

导致某个法生起的最有力与最接近的因素是为近因。例如，在众多导致善法生起的原因之中，如理作意是最接近与最有力的因素，因此它是近因。

一些有关布施波罗蜜值得探讨的层面

对布施波罗蜜必须认知的要素是任何施物或施与的行为都是布施。布施有两种：

- 一、福业境施；
- 二、顺从习俗的布施。

以清净的信心来行布施是福业境施，只有这种布施才是布施波罗蜜。但是因爱、恨、恐惧或愚痴等而做的布施并不属于布施波罗蜜。

布施与舍离

关于善施，若能了解布施与舍离的共同点与差异是有助益的。

《八十集·大鹅本生经》中列举了身为国王的十个责

任，即：布施、持戒、舍离、正直、温和、自制、无瞋、有同情心、忍辱和无碍。在此我们可以看到布施和舍离是分开列于其中的。

根据《本生经》，施物有十种，即：食物、饮品、衣服、交通工具（包括雨伞、拖鞋、或鞋）、花、香粉、药膏、床、住所和点灯的物品。促使布施这些物品的思是为布施。促使布施其他物品的思为舍离。因此，布施与舍离的差别是在于施物种类的不同。

但是《本生疏钞》引用许多论师的观点，说道：「为来生得享福报而给是为布施，为了今生得享成果而给佣人与服务人员报酬是为舍离。」

在巴利文经典的《行藏注疏》和《十三集·本生经注》里有一个故事可显示出布施和舍离的差别。其简要故事如下：有一次菩萨出生为很有学问的婆罗门，名叫阿吉帝。当他的双亲死后，遗留下很多财产给他。受到悚惧智的激励，他如此省思：「我的双亲与历代祖先累积了这么多的财富，但是死时也带不去。至于我，我会在采取它们的精华（即：布施之善业）之后才离去。」然后他获得了国王的同意，在全国各地击鼓宣布他将进行大慈善活动。他用了七天的时间亲自把财产分发给别人，但是财产仍然还有许多。

他感到没有亲自主持分发财产的必要，因此把楼阁、宝库和谷仓的大门开放，以便任何人可以随意拿所喜之物。他就这样离开，出家去了。

在上述的故事里，菩萨在首七天亲自分发财产是为布施，反之在七天之后舍弃财产的行动是为舍离。这差别的原因是布施必须具足四个条件：一、施主；二、施物；三、

受者；四、布施思。阿吉帝智者在首七天分发财产时，这四个条件都具足，因此这是布施。七天之后，他在受者还未到来之前已舍弃财富离去，因此这应该是舍离。

在日常生活里，当我们给某人东西时，我们只是「给」而已，「给」的巴利是 *deti*，这并不属于善业。但是，当我们舍弃自己的财富时想道：「谁要都可拿去，若无人要就让它留在原地。」这样的行为并不是「给」，而是舍离。其巴利文不是 *dana*，而是 *caga*。

简而言之，当我们亲自把财物交给他人时，这就是布施。当我们舍弃对自己的财物拥有权时，这就是舍离。（就有如舍弃无用之物一般。）

另一种分别法是：给与圣洁的人是为布施；给与下等之人是为舍离。因此当国王在执行其十项责任时，供养比丘和婆罗门等是属于布施；当他给乞丐食物时是属于舍离。

布施与舍离的分别即是如此。

布施与舍离的共同点

虽然在国王的十项责任之中，布施与舍离是被分开的，但是事实上并无差别。布施之中可能有舍离的成份，舍离之中也可能有布施的成份。其原因是，无论是给与远或近的受者，这都是属于布施；（在布施的那一刻）当拥有权的感受消失时，这放下即是舍离。因此，在布施之前某人会想：「我将不再需要它」，这即是舍离。因此，舍离时常与布施善业在一起。

关于十波罗蜜，在巴利文经典的《佛种姓经》里，佛陀提及布施波罗蜜，而没有提及舍离波罗蜜，因为（如上

述的解释）舍离已经包括在布施里。《佛种姓经》以究竟法（究竟谛）来讲解（没有运用俗谛的方式），它提到无论给与上、中或下等的受者皆属于布施。因此若说给予圣洁的受者是为布施，而给予下等的受者为舍离是不恰当的。

同样地，在《增支部》和其他巴利文经典里，述及圣人有七个使他流芳百世之素质，即是：信、戒、勤学、舍离、慧、惭与愧。在此只列出了舍离而没有提及布施，因为布施已是理所当然地包括在舍离里。

这些是把布施和舍离作为同意词通用的例子。

称为舍离的布施

虽然一般上每一项布施皆可算是布施波罗蜜，但是（有非凡素质的）大布施在经典里被称为大舍离。大舍离有五种，在不同的注释里有不同的列举法。

《戒蕴》、《根本五十经篇》和《增支部》的注释（在解释「如来」这一词的意思时）所举的大舍离如下：

- 一、舍弃四肢；
- 二、舍弃眼睛；
- 三、舍弃财富；
- 四、舍弃王位；
- 五、舍弃妻子儿女。

《根本五十经篇》的注释在说明《狮子吼小经》时所列举的是：

- 一、舍弃四肢；
- 二、舍弃妻子儿女；

- 三、舍弃王位；
- 四、舍弃身体（生命）；
- 五、舍弃眼睛。

《清净道论疏钞》列举的是：

- 一、舍弃身体（生命）；
- 二、舍弃眼睛；
- 三、舍弃财富；
- 四、舍弃王位；
- 五、舍弃妻子儿女。

《长部·小品》的疏钞在说明《大波那经》时列举的是：

- 一、舍弃四肢；
- 二、舍弃眼睛；
- 三、舍弃身体（生命）；
- 四、舍弃王位；
- 五、舍弃妻子儿女。

《如是语注》在说明《双品·双集经》时列举的是：

- 一、舍弃四肢；
- 二、舍弃身体（生命）；
- 三、舍弃财富；
- 四、舍弃妻子儿女；
- 五、舍弃王位。

《佛种姓经注》列举的是：

- 一、舍弃四肢；

- 二、舍弃生命；
- 三、舍弃财富；
- 四、舍弃王位；
- 五、舍弃妻子儿女。

《维山达拉本生经注》列举的是：

- 一、舍弃财富；
- 二、舍弃四肢；
- 三、舍弃儿女；
- 四、舍弃妻子；
- 五、舍弃生命。

《胜者庄严疏钞》也列举了相同的五种舍离，只是排法不同而已。

虽然上述的列举之间稍微有些差别，但是它们的要素是相同的，即是身外物和自己的身体。（除了自己的身体之外）身外物的项目包括了：舍弃财富、舍弃亲爱的妻子儿女及舍弃人们视为重宝的王位。在自己的身体这一项里，它可分为两类：第一类是没有威胁到生命的，即是肢舍；另一种是有威胁到生命的，即是眼舍、命舍和身舍。在此舍离自己的眼睛或身体被视为会对生命有威胁，因此被视为与舍弃自己的生命相等。

维山达拉王以七种东西，每样的数目为一百来进行布施；注释形容这布施为大布施，而非大舍离。但是人们可以争辩说这可算是五大舍离的舍弃财富。

关于布施不同层面的杂集

为了启发那些发愿成佛，或辟支佛，或声闻弟子的人，在此我们提供了关于布施不同层面的杂集。布施是证悟的条件之一。这杂集将以回答以下的问题来呈现：

- 一、什么是布施？
- 二、为何称为布施？
- 三、什么是布施的相、作用、现起和近因？
- 四、有多少种布施？
- 五、什么是增强布施之福报的因素？
- 六、什么是减弱布施之福报的因素？

（在讨论其他的波罗蜜时，将会采取相同的方式。）

一、什么是布施？

简短的答案是：「促使施与他人适当之物的『思』²是为布施。」它的含意将在下文里显得更清楚。

² 思（**cetana**）：巴利文 **cetana** 与 **citta**（心）是源自同一词根；它是实现识知过程的目的之心所，由此它称为「思」。诸注疏对思的解释是：它组织各相应法以对目标采取行动。其特相是意愿的状况；作用是累积（业）；现起是指导互相配合；近因是相应法。它就有如一位大弟子，不单只自己背诵功课，也确保其他弟子都有背诵功课；所以当思开始对目标作业时，它也指挥其他相应法执行各自的任务。思是造业的最主要因素，因为所采取的行动之善恶即决定于思。——《阿毗达摩概要精解》、第二章、节二。

二、为何称为布施？

「布施思」被称为布施，因为此思导致布施的行动发生。若没有布施思，是不可能布施的；只有在布施思生起时，才可能有布施的行动。

关于这点，思是指：

- 一、在布施当时生起的思，被称为「脱欲思」（mubcacetana），mubca 的意思是脱欲或舍弃。只有具备此思的舍弃行动才能形成真正的布施。
- 二、在布施之前生起准备布施之思被称为「前思」。只要在「我将布施此物」这意愿（思）生起的时刻，而身边又果真有此物，那么，这种思也可算是布施。若在生起布施之思时并没有施物，那么这只算是前思，并不是布施。这只可算是普通善业之善思。

为何思被视为布施是根据“*diyati anenati danam*”这一句的语法定义，它的意思是「促使布施者是为布施。」（在此，思肯定是布施的决定性原因。）

根据“*diyati danam*”这一句的语法定义，布施之物也被称为布施。“*diyati danam*”的另一个意思是「可供布施之物是为布施。」

根据这些语法定义，经典提及两种布施，即是思施和物施。关于这点，有人问为何布施之物也被称为布施？他们感到疑惑是因为只有思才会产生业报，物质是不能有业报的。只有思才会产生业报是不争的事实，因为思是意业。

但是如上述的分析，只有在拥有布施之物时生起的布施思才算是布施，因此布施之物也是布施的重要条件之一。

例如，当我们说：「有得煮饭是因为有火柴。」事实上是以火来煮饭。火能烧是因为有火柴，能煮饭是因为有火。若把这些现象的关系考虑在内，说「饭煮得好是因为有好的火柴」并没有错。同样地，我们可以正确地说「因为有布施之物而获得善报。」

由于布施之物是布施的重要因素，经典根据不同种类的布施之物分别布施的种类。律藏说明有四种布施，即是布施食物、袈裟、住所和药物（比丘的四资具，即四种必需品）。虽然律藏并不注重列举布施的种类，但是由于佛陀准许僧团拥有四资具，因此向僧团所做的供养很自然地被归列于这四个项目。因此律藏列举的这四种布施，基本上是根据布施之物的种类分别出来的。

根据论藏的排列方式，世上的一切事物皆被归纳于六尘（六所缘）的项目之下。因此根据布施之物是属于色、声、香、味、触、法而分为六种布施。虽然论藏里没有直接提及六种布施，若以六尘之物来布施，即有六种布施。由此，根据论藏的排列法，布施一共有六种。

根据经藏列举法，布施一共有十种，即是布施食物、饮品、衣服、交通工具、花、香粉、药膏、床、住所和灯火。在此，事实上经里只提及有十种物品可供布施，但是在以这十种物品来布施时，即有十种布施。由此，在经藏的排列法里，一共有十种布施。

虽然佛陀说有十种物品可供布施，但是我们不应以为只有这十种物品可供布施，而其他物品则不能用以布施。我们必须了解佛陀只是提及十种时常用来布施的物品，或

者是指任何物品皆可归纳入这十种布施的其中之一。因此这十种物品已经包括了圣者的一切日常用品。

从以上看来，布施之物如何成为布施思生起的重要因素已经是很明显的了。在接下来将提及的各种布施之中，有许多是关系到布施之物的。

在此重述这篇的要点：思是布施，因为它促使实行布施；布施之物是布施，因为它可用来行布施。

三、什么是布施的相、作用、现起和近因？

- 一、布施的相是舍弃。
- 二、它的「执行作用」是消灭对布施之物的执着；「成就作用」是获得无瑕的财富。
- 三、它的现起是：不执着，即是在施者的心中感到从执着中解放出来；或者是知道布施有助于投生善道和获得财富，即是在想到布施的成果时，施者知道布施将会使他投生至人间或天界和获得许多财富。
- 四、近因是拥有可布施之物。若没有东西可布施，则不可能有布施的善行发生，而只是空想罢了。因此布施之物是布施的近因。

四、有多少种布施？

这是一个很大的课题，需要以清晰与灵敏的心来探讨

它。

布施有二种

一、物施（财施）和法施

布施饭等物质的东西是为物施。（当向比丘供养四资具时）它也被称为资具施。

以讲座等方式来弘扬佛法是属于法施。佛陀说法施是至上的布施。（这个排列布施为二种的方法是根据布施之物的分别排列的。）

根据这种分法，我们应探讨建佛塔和造佛像的人所行的是属于那一种布施。

有些人认为虽然建佛塔和造佛像需要很多费用，但并不是布施。原因是他们认为布施必须具足三个条件，即：受者、布施之物和施者。肯定有施者在建佛塔和造佛像，可是受者是谁呢？在没有受者的情形之下，这又怎样能算是布施呢？

这一观点的看法是佛塔和佛像并非供以布施之物，而是观想佛陀的美德的工具。建造佛塔与佛像者的心中并没有固定的受者，他只是帮助来礼拜佛陀的人在修习佛随念时，心中能生起清楚的佛陀之相。因此他们认为造佛塔与佛像是跟佛随念这一禅定法门有关，而不是布施。

除此之外，也有人认为造塔与佛像者的本意是礼敬世尊，因此它应该算是一种崇敬佛陀的行为。这是十种带来福业的素质之一。他们也说由于礼敬尊者是一种「行戒」

（作持戒），因此它属于戒而非佛随念。

但是佛随念和崇敬两者皆没有涉及舍弃布施之物，反之造塔与佛像却需要一笔花费。因此这一项善业应是属于布施。

在此有人可能会问：「若它是布施，没有受者也能形成布施吗？」根据经典，我们可以四个要点，即是相、作用、现起和近因来分析某个行为是否算是布施。在前文里已有述及真正的布施的四个要点是什么。现在就把它运用于这个问题。首先我们可看到舍弃之相，因为造塔与佛像者必须舍弃一笔钱。它的作用是消除施者对布施之物的执着。施者也感到这布施会使他投生至人间或天界与变得富有（现起）。最后也有布施之物为近因。在此已具足了布施的四个要点，因此我们可以下结论说造塔与佛像是属于布施。

关于谁来接受布施这一问题，若说一切来顶礼佛塔及佛像以随念佛之功德的天神和人是受者，这并没有什么错。同时，由于它们是天神与人礼拜与修习佛随念的工具，它们可算是布施之物。世上的一切物品都可因物而用，食物是用来吃的，衣服是用来穿的，宗教的信仰物品是用来作为礼敬的代用对象。

若在大路旁造水井和水池，大众就可用它们来喝水，洗东西等等。施者在造这水井和水池时，心中并没有特定的受者。若他的意愿是供给任何过路的旅客用，没人能说这不算是布施，即使是没有进行布施仪式。（见下文）

结论是：造塔与佛像者是施者；塔与佛像是布施之物；来礼拜的天神和人是受者。

另一个问题是：「把佛塔和佛像当作是布施之物不是

有轻读的成份在内吗？」在寺院里，书架用来置放被视为神圣法塔的经典。同样地，佛塔和佛像是用来盛放神圣的舍利子和作为礼拜之像，因此把它们归纳为布施之物是恰当的。

仪式是否是布施的要素？

在此要探讨的是没有通过仪式是否算是布施？事实上经典里并没有提及这一个条件，但是这种习俗已经成为了一个传统。

《律藏·小品·袈裟犍度》的注释里提及仪式这一传统，其文如下：「在一次雨季安居之后，在还未进行布施袈裟仪式之前，有一个寺院的僧团闹分裂。当时有一群在家居士把一些袈裟聚成一堆，然后布施给一群比丘。然而，过后他们却向另一群比丘进行布施仪式，说道：「我们把袈裟供养给另一群比丘。」关于如何在僧团里分配袈裟，

《大注释》提及若在那个地方的施主们没有采用「整体供养」的布施仪式，袈裟是属于亲自接受袈裟的那群比丘，那群只是进行仪式的比丘并没有份。但是，若在那个地方的施主们采用「整体供养」的布施仪式，那么只是进行仪式的那群比丘有分配袈裟的份，亲自接受袈裟的那群比丘也有份，因为袈裟已经布施给了他们。因此这两群比丘应该把袈裟平分。这种分配法是「海洋彼岸」的传统。

斯里兰卡所指的「海洋彼岸」是指印度。因此仪式是印度人的一个传统习俗。

考虑到有些地方的施主有采用「整体供养」的布施仪式，而有些地方的施主则没有采用「整体供养」的布施仪

式，因此，若说只有在进行仪式之后才能算是布施是不正确的。这仪式只是对那些有跟随传统的人重要而已，对于没有跟随这传统的人，仪式并不是布施的重要条件。

法施

关于法施，在这个时代，有些人并没有能力说法，但是为了做法布施而捐钱印赠佛书、贝叶经等。虽然赠送佛书并不算是真正的法施，但是由于读者会在阅读书中导向涅槃的指导之下而从中得益，因此可视赠送佛书者已做了法施。

就有如某人并没有药给病人，但是他却有治病的药方。当依药方配药服下后，病人痊愈了。虽然那人并没有真正给药，但是由于他那有效的药方，他被视为治好那病人。同样地，虽然印赠佛书的人自己并不能教佛法，但是他已令阅读佛书的人获得佛法的知识，因此可以被视为布施法的人。

物施和法施也可以个别被称为物敬（以物质来致敬）和法敬（以法来致敬）。

巴利文“puja”的意思是「敬」，一般上是用在后生供养长辈或上等的人时。根据此普遍用法，有些人认为布施应分为「敬施」和「摄益施」。敬施是用于后生供养长辈或上等之人以致敬时，摄益施则是「长辈或上等之人善意地布施给后辈或下等的人。」

但是「敬」和「摄益」两者皆可适用于上与下等。虽然一般上「摄益」是用于长辈布施给后辈或上等之人布施给下等之人的情形，但是在弘扬佛法的工作里，曾有「物

摄益」和「法摄益」的形容词。在此，「摄益」一词甚至用来形容向佛法做出的布施（受者是佛法）。因此敬施和摄益施之间其实并无绝对的差别，而纯属普遍用法的分别方式而已。

二、内物施和外物施

内物施是指布施自己的生命和肢体；外物施则包括布施一切身外之物。即使在现代，有时我们也能从报纸上看到一些报导，说某某人布施自己的肢体给佛塔或以油包身点火来布施致敬。对于这类涉及自己肢体的布施，世人有诸多评论。他们认为布施生命与肢体是只有伟大的菩萨才可实行，跟普通人是无关的。他们怀疑普通人做这种布施是否能带来善业。

现在让我们来探讨这些观点。菩萨并不会突然间出现在世上。只有在尽其能力渐次地修习诸波罗蜜，他的根器才能逐渐成熟至成为菩萨。古代诗人曾经这么写：「只有渐次地冒险，我们才能在轮回里继续进步。」因此我们不应该冒然地批评那些布施自己肢体之人。若某人以不退缩的思与信心，很有勇气地布施自己的肢体，甚至舍弃生命，他是值得我们尊敬为做内物施的人。

三、物施和无畏施

物施是布施物质的东西。无畏施是对生命或财物给与安全或保护，这是国王时常做的。

四、轮转依止施和不轮转依止施

轮转依止施是在布施时希望来生能够获得财富与快乐，事实上这是在带来轮回的痛苦。不轮转依止施是在布施时希望能够证悟涅槃，即是不再有轮回之苦。

五、有罪施和无罪施

杀动物来布施即是有罪施的例子。不涉及杀生而布施的肉是属于无罪施。第一种是含有恶业的布施，第二种是不含恶业的布施。

让我们看看渔夫的例子，在捕鱼致富之后，他们决定放弃这一行业，想道：「我应该放弃捕鱼的恶业，而转换清净的正命。」改行后，经济上变得越来越不好，再换回本行时，财富又多了起来。这即是过去世造下的有罪施在今生成熟结成果报的例子。由于所做的布施涉及杀生，因此它的福报只有在涉及杀生时才会成熟。当没有涉及杀生时，过去世的有罪施之福报就不能成熟，因此他的财富就退减了。

六、亲自施与非亲自施

这两种即是亲自做的布施和通过他人之手做的布施。（巴利经典的《长部·大弊品宿经》提及亲自施比非亲自施有更大的福报。）

七、细心施与不细心施

这两种即是适当与细心准备的布施和没有适当与细心准备的布施。譬如布施花，在摘好花后，施者把它们做成漂亮的花束才布施，这是属于有适当与细心准备的布施。若少了细心准备，而只是把摘自树上的花原样地拿去布施，以为只是布施花就够了，这是属于不细心施。

一些古代的作者把“sakkacca-dana”和“asakkacca-dana”译成缅甸文时，它们的意思变成是「有敬意的布施」和「无敬意的布施」。这时常误导现代的读者，以为它们的原本含意是布施时对受者有或没有敬意。事实上，「有敬意」在此的意思只是对布施细心的准备而已。

八、智相应施和智不相应施

布施时，对于思和布施的果报具有明觉心是为智相应施。若只是纯粹跟随别人做布施而没有明觉心，那是属于智不相应施。在此必须说明在布施时，只是对布施的因果有醒觉心已足以形成智相应施。关于这点，在此必须解释如下的训诫：「每当布施时都必须具备观智，如下：我这施者是无常的；布施之物也是无常的；受者也是无常的。无常的我布施无常的东西给无常的受者。每当布施时，你都必须如此观照。」

这个训诫只是为了鼓励修习观智，不可误以为没有观智的布施即是智不相应施。

事实上，欲培育观智的人首先必须舍弃我、他、男人、女人的观念，即我和我的假相，而只是观照他们为名色

蕴。接下来必须观照与了解到这些名色蕴的本质是无常、苦、无我的。若不能分别名色蕴，而只是以世俗的观念来省察「我是无常的；布施之物是无常的；受者是无常的。」真正的观智是不可能如此生起的。

九、有行施与无行施

「有行施」是在犹豫和受到怂恿之后才做的布施；「无行施」是自动而无需受到怂恿的布施。在此「有行」的意思是指在某人犹豫不决或不愿意布施时，促使或认真地请求他布施。在如此的怂恿之下所做的布施是为有行施。但是一个简单的请求并不算是怂恿。例如，当人还未决定是否要做布施时，某人到来向他讨取食物，而他愿意与毫不犹豫地给了他。这是一种对简单的要求做出自动反应的布施，因此它是（没受到怂恿的）无行施，而不应只是因为他受了简单的请求而称之为有行施。另一人在受到相同的请求时，首先并不愿意而拒绝布施。但是在受到「请做个布施，请别退缩」的言语再次催促时，他做了布施。这种在受到催促之后才做的布施是属于有行施。即使没有人前来请求做布施，若某人先想要做布施，后来又想要不要做，但是在经过一番自我激励之后，最终做了布施，这种布施也是有行施。

十、乐施与舍施

以愉快的心做布施是乐施，而以平稳、不苦不乐的心做布施是舍施。

十一、如法施与不如法施

以正命赚来的财物做布施是如法施；以涉及杀生、偷盗等的邪命赚来的财物做布施是不如法施。虽然以邪命赚取的财物是不如法的，但是以这些财物所做的布施依然是善业，只是这种布施的福报比不上如法施的福报。这可以以优良与恶劣品质的种子所生出不同的树作比喻。

十二、奴隶施与无拘束施

布施时祈求获得世俗的快乐是奴隶施。这种布施使施者成为贪图欲乐之奴隶；他做这种布施只是在服侍他的主人，即是贪欲，以满足它的欲望。布施时希望证悟道果与涅槃是无拘束施（反抗贪欲主人之命令的布施。）。

在这无止尽的轮回里的众生都有欲望要享受感官的快乐，即享受色、声、香、味、触。这种享受感官快乐的欲望即是贪欲。在生命中的每一刻里，他们都在尝试满足贪欲，为贪欲提供所需，因此他们已成为它的奴隶。尽其一生日夜不停地努力赚钱，无非只是为了满足贪欲的愿望，即是获取最好的食物、衣服和最豪华的生活方式。

不满意今生的生活，我们布施以确保来世生活富裕。这种对来世的世俗欢乐含有强烈欲望的布施肯定是奴隶施。

在未遇到佛法时，我们以为在无止尽的轮回里，这种为满足贪欲而做的布施是最好的。但是，一旦我们有幸听闻佛法时，我们就会了解到贪欲的魔力是有多强，是多么地不知足，而我们必须遭受多少痛苦来满足它的欲望。然

后，我们下定决心：「我将不会再成为这可怖的贪欲之奴隶，我将不再满足它的欲望，我将反抗它。为了根除邪恶的贪欲，我将布施和发愿证悟道果和涅槃。」这种是为了自由而做的无拘束施，也就是反抗贪欲主人的命令而做的布施。

十三、定立施与不定立施

布施长久与不能移动的东西，例如塔、庙、寺院、旅舍、井、水池等是定立施。布施可移动和供短暂用途的东西是不定立施。

十四、有陪施与无陪施

布施时有配以其他合用的物品是有陪施。例如，在布施袈裟为主要物品时，也同时布施其他适当的物品和资具是为有陪施。若除了主要的袈裟之外再无其他陪同的物品，那么，这是无陪施，在布施其他东西时也是如此分别。

佛陀有许多随从的这一特相即是做有陪施的成果。

十五、经常施与非经常施

时常做的布施，譬如每天供养僧团食物是经常施。不时常而只是偶而才做的布施是非经常施。

十六、执取施与不执取施

受到渴爱与邪见污染的布施是「执取施」；没有受到

渴爱与邪见污染的布施是「不执取施」。根据《阿毗达摩论》，在只是受到邪见误导时，我们已经受到污染了，但是邪见是时常与渴爱共存的，所以，当邪见污染与误导我们时，渴爱也已被牵涉在内。在做了布施之后，若某人热诚地表示他的善愿「愿这功德能使我迅速地证悟道果与涅槃。」，那么，这布施即是不轮转依止施，以及可成为证悟道果与涅槃的强大前缘。但是当他受到渴爱与邪见污染与误导时，他并没有发证悟涅槃之善愿，反而希望这功德能够令他成为突出的天神，譬如三十三天的帝释天王，或只是一个长寿的天神，那么，他的布施即不能成为证悟涅槃之前缘，而只是属于受到渴爱与邪见污染的执取施，失去了成为证悟涅槃的前缘。没受到渴爱与邪见污染，而是以证悟涅槃为唯一目的而行之布施是不执取施。

在没有佛法的时期也有许多修布施的机会，但是只有可能修执取施。只有在佛法时期才能修习不执取施。因此在遇到了稀有之佛法时，我们应该尽力确保所做的布施都是不执取的。

十七、残施与非残施

用剩下不要、劣质与残坏的东西来布施是残施；用非剩下不要、非劣质与非残坏的东西来布施是非残施。例如，在某人准备着用餐的食物时，有个受者前来，而他把一些已准备好却还未吃的食物布施给受者，这可算是上等施，也是非残施，因为这并非以剩下来的食物做布施。若当他正在吃，但还未吃完时，有个受者前来，而他即以正在吃的食物来布施，那么这也算是非残施，甚至可说是高尚的

布施。若是以吃完后剩下的食物来布施，那即是残施，是残坏与劣质的。然而我们必须注意到，若某人除了剩下的食物之外再无他物可供布施，那么他那微薄的布施也可算是非残施。只有在有能力做更好的布施，却还是以剩下的来做布施才被视为劣质的残施。

十八、有命施与身后施

在还活着时做的布施是有命施，在死后才生效的布施是身后施（譬如说「我把这些财物给某某人，让他在我死后拿去随意用。」）。

比丘是不准做身后施的，即是他不可以把自己的东西在死后给他人。即使他真的那样做，那也不成为布施，而未来的受者也没有权力拥有它们。若某个比丘在还活着时把自己的东西送给另一个比丘，受者就有权接受；或是他跟另一个比丘共同拥有某些东西，在他死后，活着的比丘即成为唯一的主人。除非具足以上的条件，否则在他死后，他的东西即为僧团所有。因此，若比丘做身后施，说：「在我死后，我把这些东西送给某某人。让他拥有它们。」，这即是把属于僧团的东西送人。他这么做并不成为布施，而未来受者也无拥有权。只有在家众可合法地行身后施。

十九、个人施与僧伽施

布施给个别一个或两个人是个人施；布施给整个僧团是僧伽施。僧伽的意思是组、团或群体，在此是指整个佛陀圣弟子所组成的群体。在布施给僧伽时，施者绝对不可

想着组成僧团的个别圣弟子，而应想着整体的圣弟子群体。只有如此他的布施才是僧伽施。

《中部·施分别经》列举了十四种个人施和七种僧伽施，能明白它们是很有用的。

十四种个人施是：

一、布施给佛陀；

二、布施给一个辟支佛；

三、布施给一个阿罗汉或已证得阿罗汉果之人；

四、布施给一个致力于证悟阿罗汉果或已证得阿罗汉道之人；

五、布施给一个阿那含或已证得阿那含果之人；

六、布施给一个致力于证悟阿那含果或已证得阿那含道之人；

七、布施给一个斯陀含或已证得斯陀含果之人；

八、布施给一个致力于证悟斯陀含果或已证得斯陀含道之人；

九、布施给一个须陀洹或已证得须陀洹果之人；

十、布施给一个致力于证悟须陀洹果或已证得须陀洹道之人；

十一、（在没有佛法的时期）布施给一个已证得禅那或神通的沙门；

十二、布施给一个有戒行的在家凡夫；

十三、布施给一个没有戒行的在家凡夫；

十四、布施给一只畜生。

在这十四种个人施当中，布施一餐给一只畜生将带来一百世长寿、美丽、快乐、强健与聪明的善报。

跟着上升的次序而提高，布施一餐给一个戒行不好的在家人将带来一千世这些善报；在没有佛法的时期布施给一个戒行良好的在家人将带来十万世这些善报；布施给一个已证得禅那的沙门将带来一百亿世善报；在佛法住世时期，布施给一个已归依三宝的在家人，或沙弥，或已证得须陀洹道的圣人，将带来一阿僧祇世的善报；布施给证得更高果位的圣人，直到无上的佛陀，将带来无可计数世的善报。（根据注释，即使是一个只归依了三宝之人也可被视为致力于证悟须陀洹果之人。）

在上述的十四种个人受施者之中并没有提及戒行不好的比丘。佛陀所列举的无戒行之人只是指生于没有佛法时期的人。由于这个原因，有些人会想在佛法时期布施给戒行不清净的比丘是不好的。但是我们必须记得那些人至少已归依了三宝而成为佛教徒，而注释解说任何归依了三宝之人即是致力于证悟须陀洹果之人。再者，在没有佛法的时期布施给没有戒行的俗人已有许多功德，所以无疑地在佛法时期布施给没有戒行的俗人也是有功德的。

再者，在《弥陵陀问经》里，那先长老解释在十个层面上（譬如礼敬佛、礼敬法、礼敬僧等），布施给无戒行的比丘优于布施给无戒行的在家人。因此，根据《弥陵陀问经》，无戒行之比丘是优于无戒行之在家人的；而且，既然注释把他列为致力于证悟须陀洹果之人，我们不可说布施给无戒行之比丘是不好与无益的。

关于这件事，人们也有另一个观点，即在没有佛法的时期，无戒行之比丘就不会危害到佛法，但是当正法存在时，他们就会危害到它。因此缘故，在佛法时期是不应该布施给无戒行的比丘的。但是佛陀已指出了这观点是站不

住脚的。

在开示七种僧伽施的结论时，佛陀向阿难尊者解说：「阿难，未来将会有无戒行之比丘，他们只是名义上的比丘，穿着袈裟。在布施给他们时，若原意是欲布施给僧伽，那么，我宣布，这样的僧伽施将会带来无可计数的益处。」

还有另一点我们必须考虑的，在四个施清净里，第一个清净是：即使受者戒行不清净，但若施者戒行清净，此布施基于施者之清净而清净。也因为这些缘故，我们不能说无戒行之比丘并非受者，以及布施给他们是不会获得益处的。

因此，我们必须谨慎注意，只有以邪恶之心来布施给他们，即认同与支持他们的恶行时才是应受责备的。若不去理会他们的恶习，而以一顆清净之心来行布施，只是想：「若有人来讨时，我们应该布施。」，那么，这是无可指责的。

七种僧伽施是：

- 一、在佛陀还活着时，布施给以佛陀为首的比丘和比丘尼僧团。
- 二、在佛陀入大般涅槃之后，布施给比丘和比丘尼僧团。
- 三、布施给比丘僧团而已。
- 四、布施给比丘尼僧团而已。
- 五、当施者欲布施给整个僧团却无能力时，他可以向僧团要求派几位比丘和比丘尼来作代表（在他能力之内的人数），以接受他的布施。在僧团选好了代表之后，他心中想着布施给整个僧团地布施给他们。

- 六、在要求僧团派出他能力所及的比丘人数之后，心中想着布施给整个僧团地布施给作为代表的诸比丘。
- 七、在要求僧团派出他能力所及的比丘尼人数之后，心中想着布施给整个僧团地布施给作为代表的诸比丘尼。

在这七种僧伽施之中，可能有人会问在佛陀入般涅槃之后，是否还能做第一种布施，即以佛陀为首的比丘和比丘尼僧团。答案是：「可以的。」而其施法应该如此进行：把内有佛舍利的佛像置放于受邀前来的比丘与比丘尼僧团之前，然后做布施，说道：「我做这布施给以佛陀为首的比丘和比丘尼僧团。」

在做了第一种布施之后，有人会问该如何处理布施给佛陀的东西。就有如在传统上，父亲的财产是留给儿子的，因此，布施给佛陀的东西应该转移给执行佛陀之教育工作的比丘僧团。尤其是供养之物有油、牛油等时，它们应该被用来做灯油以供养光给佛陀；所供养的布应该做成旗帜来供养。

在佛陀时代，一般上人们都没有执着于个人的倾向，在他们心中僧团是整体的，因此他们可以做到圣洁的僧伽施。所以僧团成员之所需多数是由僧团分配而得的，他们不太需要依靠在家男女施者，因此不太会执着在家众为「这些是我寺院的施者，这些是布施给我袈裟的人等。」因此比丘得以解脱执着的系缚。

郁伽居士的简短故事

欲行清净僧伽施的人应该学习郁伽居士（Ugga）所立下的榜样。郁伽居士的故事出现于《增支部·八集·居士品》。

有一次，世尊住在伐地国的象村时，世尊对众比丘说：「诸比丘，你们应该看待象村的郁伽居士为具备八种奇妙素质之人。」如此简短地说后，佛陀没有详尽地解释就走进寺院里。

之后有个比丘在早上去到那居士家问道：「居士，世尊说你是具备八种奇妙素质之人，世尊所说的那八种奇妙素质是什么呢？」

「尊者，我并不很确定佛陀说我拥有的八种奇妙素质是什么，但是请倾听我说我的确拥有的八种奇妙素质。」然后他提出了那八种奇妙素质，它们是：

- 一、第一次见到佛陀时，那时我正在铁木林里饮酒享乐。当我见到佛陀从远处走来时，我即刻变得认真、严肃与虔诚，心中对佛陀的功德生起了信心。这是第一个奇妙。
- 二、就在第一次遇到佛陀时，我归依了佛，以及听他说法，结果成为了须陀洹，以及受持梵行五戒。这是第二个奇妙。（梵行五戒与人们一般上所持的五戒类似，差别只在于它的第三戒并非「不邪淫戒」而是「不淫戒」。一般的五戒禁止跟自己妻子以外的人有性交，但是梵行五戒则绝对禁止性交，即使是跟自己的妻子也不例外。）
- 三、我有四个妻子，当我回到家里，我就向她们说：

「我已发愿持不淫戒，你们之中想要留下的可以留下来，随意用我的财产来行善；想要回去娘家的也可以回去；而想要嫁给其他男人的则只需要告诉我应该把你送给谁。」我的大老婆表示她想嫁给她所讲的男人。我就把那个男人请来，左手握住我的大老婆，右手拿着一壶水，就这样我把她送给了那个男人。在把妻子送给那男人时，我依然完全不受动摇或影响。这是第三个奇妙。

- 四、我决定与有德之士分享我的一切财富。这是第四个奇妙。
- 五、我时常恭敬地对待比丘，不曾有过不敬的。若那比丘向我说法，我只是恭敬地听他说法，不曾有过不敬的。若那比丘没有向我说法，我就会向他说法。这是第五个奇妙。
- 六、每当我邀请僧伽来我家接受供养时，天神就会在他们还未到时先来通知我：「居士，某某比丘是圣人，某某比丘是有戒行的凡夫，某某比丘是无戒行的。」天神们先来通知我关于那些比丘的事，这对我来说并无惊奇之处，奇妙的是当我供养食物或物品给僧伽时，我不曾想过「我将多供养给这个比丘，因为他是个圣人；或我将少供养给这个比丘，因为他的戒行不清净。」事实上，我毫不分别谁是圣者、有德者或无德者，而以平等之心布施给每一个人。这是第六个奇妙。
- 七、尊者，天神们告诉我佛陀的教法是善说的，它有善说之功德。天神告诉我这个消息对我来说并无惊奇之处。奇妙的是在那个时候，我会回答天神

说：「天神，不管你是否告诉我，事实上，佛陀的教法是善说的。」（他并不是因为天神告诉他才相信佛陀的教法是善说的，而是他自己亲身体验了佛法的确是如此。）虽然我可以跟天神们如此交谈，我并不会因此而感到骄傲。这是第七个奇妙。

八、若我比世尊先死，而世尊说：「郁伽居士已完全根除导向欲界轮回的五个结，他是个阿那含。」，这也是无可惊奇的。即使佛陀没有说，我已经知道自己已成为了阿那含。这是第八个奇妙。

在郁伽居士所形容的八个奇妙之中，第六个是平等地布施给圣者、有德者与无德者。我们应该知道在这种情形之下如何会有平等而不分别之心。这平等的态度是可以如此理解的：「由于我存着欲供养整个僧团才作出邀请，当我布施给圣者时，我不会视他为圣者，心中只是想着在供养僧伽。而当我布施给戒行不清净比丘时，我不会视他为无德者，而只是在心中想着供养整个僧团，佛陀的整体圣弟子。」如此则可保持平等心。

我们应学习郁伽居士的榜样，在布施时不去理会受者的层次、不对他有个人的感受，以及致力保持心向着整个僧团，以便所做的布施是属于圣洁的僧伽施。

根据佛陀在《施分别经》里明确的指出，在行僧伽施时，即使受者戒行不清净，但若心中想着的是供养整个僧团，那么，这布施还是会带给施者无可计数的利益。

在行僧伽施时，必须对整个僧团具有恭敬心才算符合，但是这并不是易于办到的。例如某人决定了要做僧伽施，

在做好一切准备之后，他去到寺院里向众比丘说：「尊者们，我想要做僧伽施，请您们派一个人来代表僧团。」若比丘们派了一个当时轮到他作为代表的沙弥，施者就可能感到不快；若他们选了一位大长老作为代表，他又可能会过份兴奋狂喜，说：「我得了个大长老作为受者。」这种受到受者个人为谁影响之布施已不算完满的僧伽施。

只有能够完全没有疑惑地接受僧团轮流派出的任何代表，不去分别受者是个沙弥或比丘，是个年轻比丘或年老比丘，是个愚蠢的比丘或博学的比丘，以及在布施时只是想「我供养给僧团」，心中又是对僧团满怀敬意，这样他才是做了真正的僧伽施。

一个寺院施者的故事

这件事发生在印度。有一个布施了寺院的富有在家居士想要做僧伽施。在做好一切准备之后，他去到僧团那里向他们说：「尊者们，请您们派一个人代表僧团接受我的供养。」刚巧那天轮到一个戒行不清净的比丘作僧团代表接受供养。虽然他很清楚地知道受派来的比丘戒行是不清净的，但是他还是满怀恭敬地招待那比丘。有如是为了庆典地布置那比丘的座位，上面挂了个白色华盖，再以花来点缀及喷些香水。他为那比丘洗脚，又很恭敬地擦上些油，就好像是在服侍佛陀本人一般。然后他对僧团充满敬意地供养那位比丘。

当天下午那比丘再来到他的家，站在门口向他借把锄头，以便修理寺院。那寺院施者甚至懒得从座位起身，只是用脚把锄头推向那位比丘。他家里的成员就问他：「今

早你恭敬得好像是个乞丐般来服侍那位比丘，但是现在连对他表示一点敬意都没有。为什么在早上和下午对待那位比丘的态度会有差别呢？」那人回答：「亲爱的，今早我是在向僧团表示恭敬，并非向这位戒行不清净的比丘。」

一些对于个人施与僧伽施值得考虑的要點

有些人依然认为若人来向我们托钵，而我们又早已知道他是戒行不清净之人，那么，我们就不应该布施给他，若我们布施的话，那就好像是在浇水给一棵有毒之树。

但是我们不能说一切明知地布施给戒行不清净之人的行为是应受责备的。在此我们必须考虑到施者的动机。若施者认同受者的恶习，又是为了支持与鼓励他继续行恶而布施，那他的布施就像是在浇水给一棵有毒之树。若施者并不认同受者的恶习，也无意鼓励他继续行恶，而只是学习上述的寺院施者之模范来布施，那么其布施即是真正的僧伽施，这样的布施是无可指责的。

再者，有些人认为受者的戒行好坏与施者并无关联，那只是受者个人的事，因此无需理会受者的人格是好的，还是坏的，施者只应在心中谨记「这是一个圣人（或阿罗汉）。」他们认为这样的布施是无可指责的，而且就好像布施给阿罗汉一样地好。这种观点也是站不住脚的。

外道的弟子没有能力分辨某人是否圣人或阿罗汉，因此误信他们的导师是圣人，误信导师是已证悟的阿罗汉。这种相信是邪胜解，即做了错误的判断或结论，因此是恶的。若某人明知受者并非圣人，却还是在心中紧挂着「这些人是圣者，是阿罗汉」，那么他肯定做了错误的判断，

因此肯定是恶的。因此持有这种观点是不正确的。

当面对这样的受者时，正确的态度是：「菩萨在成就布施波罗蜜时，并没有分别受者的地位或修为是上、中或下等。我也应该向菩萨学习，毫无分别心地布施给一切来向我讨取之人。」如此，我们不是在支持或鼓励恶习，也不会对受者的修为作出错误的判断或结论。这样的布施是无可指责与没有瑕疵的。

只有在个人施的事件才会发生争执与难以分辨的困惑，因为有许多种善或恶的个人；在僧伽施的事件里，只有一个僧伽存在，并没有善恶两者。（在此僧伽是指佛陀的圣弟子。）圣僧伽并不会被分有上、中或下等的层次或修为，他们都是同样地圣洁。因此，有如前面已解释的，每当有受者前来时，我们都应该不去理会他的人格来行布施，心中想着「我供养佛陀的弟子，圣洁的比丘僧团。」这样即是僧伽施，而受者即是僧团。前来接受供养的受者只是僧团的代表。无论他的戒行如何低劣，真正接受供养的是圣洁的僧团，因此这是真正高尚的布施。

有些人认为这是很难实行的，很难不去理会戒行不清净的受者之人格，也很难把心导向僧团而不是他，把他只当作是僧团的代表。这种困难只是因为缺少了在这方面有惯常的修习。在恭敬地向佛像顶礼时，我们只把它当成佛陀的代表，我们如此习惯于把它当作佛陀本人，没有人会说这是难做到的。就有如佛陀时代的郁伽居士与印度的寺院施者已经惯于在布施给戒行不清净的比丘时只把他当作是僧团的代表，现代的佛教徒也应该把心训练到变成惯于持有这种心态。

律藏提及的四种僧伽施

律藏把原意是对僧团所做出的布施分为四种。但是这四种僧伽施跟在家众并无关系，只有上述的七种僧伽施才跟在家众有关。律藏的方法只是为僧团而设的，以便他们懂得如何在他们之间分配施物。这四种是：

- 一、**现前僧伽物**：把施物分配于在当时当地出席的僧团。例如在某个市镇或村子里有人把袈裟供养给一些在当地集合的比丘众，而施者是布施给整个僧团，说道：「我把这些布施给僧团。」这样是很难把施物分配给那市镇或村子里的所有比丘。因此应该把施物分配于在当时当地出席的僧团。因此它被称为「现前僧伽物」。
- 二、**园住僧伽物**：把施物分配于住在寺院范围之内的僧团。例如有个施者进入一间寺院的范围之内，然后把袈裟供养给他遇到的比丘或比丘众，说：「我把这些布施给僧团。」由于这布施是在寺院的范围之内进行的，因此它是属于住在那间寺院里的整个僧团共有，并非只属于几个现前的比丘所有。由此它被称为「园住僧伽物」。
- 三、**往返僧伽物**：无论被带往何处，施物即是属于当地的僧团所有。例如有个施者来到一间只有一位比丘的寺院，然后布施了一百件袈裟，说：「我布施这些给僧团。」若那位住院比丘精通戒律，他只需要说「当下在这寺院里，我是唯一的比丘，因此这一百件袈裟都是属于我的，而我拥有了它们。」，就可以独自拥有所有的施物。根据戒律，

他是有权如此做的，不能指责他独享供养给僧团之物。若那位比丘并不精通戒律，他可能不懂应该怎么做。若他没有决定「我是唯一的拥有者，我拥有了它们」，那么，当他带着那些袈裟去到其他地方时，而其他比丘们又问他如何获得那些袈裟，知道后若他们为获得分配而说：「我们也有获得分配的份」，结果就必须在他们之间平均分配那些袈裟。这样地分配袈裟是正确的。但若他没有把袈裟分配出去就继续他的旅程，那么，他所遇到的比丘都有权获得分配那些袈裟。如此，无论那位比丘把袈裟带到何处去，其他的比丘都有权获得分配那些袈裟。由此它被称为「往返僧伽物」。

四、**四方僧伽物**：施物属于来自四方的一切比丘。这些施物是贵重与应受到敬重的处理，例如寺院。它们不可以用来分配，而应该给来自四方的僧团共用。由此它被称为「四方僧伽物」。

由于没有觉察到戒律里有这四种僧伽施物的分配法，有些比丘错误地享用施者所做的供养。举个例子来说，若某个居士由于对某位比丘的敬爱，而建了间寺院想要布施给僧团，但是并非布施给那位比丘而已。在布施的仪式，他邀请了十位比丘，包括他所敬爱的比丘。在诵完保护经（paritta）³之后，应该正式宣布布施时，那位比丘却要把这布施作为个人施，因为他觉得住在一间属于僧伽的寺院

³ Paritta 的意思是保护，在佛教的传统上，时常有人会念诵一些经，譬如《吉祥经》、《三宝经》等来辟邪。

有太多的工作与责任。但是施者却比较喜欢做僧伽施，因为他相信这种布施比较高尚与有许多功德。那群比丘最终决定平息施者与那位比丘的争执，而叫施者在布施时说：「我布施这间寺院给现前的僧团。」然后其他九位比丘就向那位比丘说：「我们向您舍弃对这间寺院的拥有权。」，就把新寺院交给他而离去。

如此有些人就会跟随这种程序，以为这样做就能完成施者行僧伽施的心愿，同时又令到喜欢独自拥有的受者欢喜，因为其他九位共同拥有者已经舍弃了他们的拥有权，而使他成为唯一的拥有者。

但是事实上这种程序是不正确及不可依循的。布施寺院是贵重的布施，那十位接受布施的比丘不可以把它用来分配。而施者也没有做到布施给整个僧伽，只是布施给现前的十位比丘而已。

二十、应时施与非应时施

在特别的时刻做的布施是「应时施」；在任何时候都可行的布施是「非应时施」。在雨季安居过后的一个月期间内布施迦絺那袈裟、在雨季安居刚开始时布施袈裟、布施有营养的食物给病人、布施食物给到访的比丘、布施食物给要开始旅程的比丘，都是在特别的时刻、具有特别意义所做出的布施，因此被称为应时施；其他一切不是在特别时刻所做的布施是为非应时施。

应时施比非应时施有更大的功德，因为它是在特别时刻为了符合特别的需求而做的。在应时施成熟时，它会在需要的时刻带来特别的善报。例如，若施者想要吃一些特

别的东西，他的心愿可以即刻实现；同样地，若他想要有特别的衣服穿，他就会得到它们。这些是应时施之特别功德的例子。

廿一、眼前施与非眼前施

巴利文 *paccakkha* 是 *pati* 和 *akkha* 两个字组成的。*Pati* 的意思是朝向；*akkha* 的意思是眼、耳、鼻、舌、身五根。虽然一般上 *paccakkha* 的意思是眼前，它的完整含意应该是「五根可感受的」。因此眼前施有更广的范围，并非只是施者亲眼看到的布施，而是也包括了其他根门可感受到的，即听、嗅、尝和触到的。有关这点，我们必须注意到眼前施并非完全跟亲自施一样的。亲眼看到自己的布施，却没有真正亲自布施是属于非亲自施。（在自己的要求或命令之下由别人代做。）

廿二、同等施与无比施

别人可以比得上的布施是「同等施」，无人可比得上的布施是「无比施」。在做有竞争性的布施时，施者致力在质量上超越其他人。在这样的竞争里，无可匹比的布施是无比施。

根据《法句经·世间品·无比施经》的注释，在每一尊佛的时期只有一个施者会做到无比施。在我们佛陀的时代的故事如下：

有一次在长途旅程之后，佛陀与五百位阿罗汉回到祇园精舍。憍萨罗国的波斯匿王（巴舍那提王，King Pasenadi）

邀请世尊与五百弟子去皇宫里接受极多的供养。国王也邀请舍卫城市民来观看布施仪式，以便他们能够看到及随喜他的功德。隔天舍卫城的市民为了与国王竞争，全城集资地做了比国王所做更大的布施给佛陀与五百弟子。他们也邀请国王来观看他们的布施仪式，以便他可以随喜。

在感受到其竞争精神之下，国王接受了市民的挑战，而在隔天做了更大的布施。市民又再做个超越国王的更大的布施。如此国王与市民双方的竞赛进行到双方各做了六次布施。（而其竞赛还未有胜负。）

在第七圈赛时，国王已感到沮丧，心想：「很难在第七圈里超越市民，若身为统治者的我竟然输给我统治的市民，那么活着就没有意义了。」为了安慰他，他的皇后胜鬘为他想出了一个市民无法匹比的宏大布施之计划。她叫人建了一间很大的殿堂以供佛陀与五百弟子在里边坐，并吩咐五百位公主为他们扇凉，又以香水洒在殿堂内。在五百位罗汉的背后，各跪着一只撑着白色华盖的大象。

当照着计划准备时，他们发现只有四百九十九只温驯的象，因此他们只好把一只出名蛮横的野象放在指鬘尊者背后，再令它有如其他象一般撑着一支白色华盖。当人们看到这只野象也有份参加仪式，又是很温顺地撑着一支白色华盖在指鬘尊者上空时都感到很惊讶。

在僧团用完餐后，国王宣布：「我把这殿堂里的一切东西，包括受准许与不受准许的，都布施给僧团。」在他如此宣布后，市民只好认输，因为他们没有公主、白色华盖与大象。

因此在释迦佛时代行无比施的人即是憍萨罗国的波斯匿王。我们应该知道其他每一尊佛都有一位向他们做了无

比施的施者。

布施有三种

（一）布施也可分为下等、中等与上等三种。它们的功德多大有视在布施中其欲、心、精进与观之强度几何。若这四个因素弱，则布施是为下等；当它们是中等时，布施也是中等；当它们都很强时，其布施即是上等。

（二）当布施是为了获得名誉与赞赏时，其布施是为下等；当布施是为了获得投生作个快乐的人或天神时，其布施是为中等；若布施时是为了恭敬圣者或菩萨，以及学习他们布施之模范，那即是上等的布施。

（在巴利文经典的许多部经典里有提及一些公园与寺院是以施者之名命名的，如祇陀太子布施的祇园、给孤独长者布施的给孤独精舍、美音富翁布施的美音精舍。在第一次经典结集时，众长老采用这种命名法是为了鼓励别人向他们学习，而因此获得功德。所以现今的施者在布施时把自己的名字刻在大理云石或石碑上。在如此做时他们应该以正念摄心，不可为了名誉，而谨记只是为了立下布施的模范，希望他人也会布施而获得功德。）

（三）当施者发愿欲成为快乐的人或天神时，其布施是下等的；当他发愿证悟弟子菩提或辟支菩提时，其布施是为中等；当他发愿欲证得三藐三菩提或正等正觉时，其布施是为上等。

[菩提或觉悟是指四个道智。古代圣者劝告我们，若欲使所做的布施成为脱离生死轮回的助缘（不轮转依止），我们就绝对不可以随便的态度来做布施，应该在布施时认

真地发愿欲证悟三种菩提之一。]

（四）再者，布施也可分为三种，即施仆人、施友人与施主人。

就好像在日常生活中，人们自己享用品质优良的东西，而把品质低劣的给仆人用，因此若我们布施品质低劣过自己享用的东西，那么这即是施仆人，是下等施。就好像在日常生活中，人们与朋友分享同等品质的东西，因此若我们布施品质相等于自己享用的东西，那即是施友人，是中等施。就好在日常生活中，人们以品质优于自己用的东西来送给上司，因此若我们布施上等的东西，那即是施主人，是上等施。

（五）有三种法施。第一种法施之「法」是与前面把布施分为两种的「物法施」有关的。根据记载，「物法施」是布施贝叶经典或经书。在这种分法里，「法」即是经典本身，是佛陀所教而记录在贝叶或书上的教法。因此，这种法施是指教佛法或把佛学知识布施给他人。教法（即佛学理论）是施物，听众是受者，而弘法之人即是施者。

在第二种法施里，「法」是指论藏把布施分为色、声、香、味、触、法六种布施的法施。在此法被解释为一切法尘或意识的目标。法尘是：一、五净色；二、十六种微细色；三、八十九种心识；四、五十二种心所⁴；五、涅槃；

⁴ 诸心所（cetasika）是与心同时发生的名法，它们通过执行个别专有的作用来协助心全面地识知目标。心所不能不与心同时生起，心也不能脱离心所而单独生起。虽然这两者在作用上互相依赖，但心被视为是最主要的，因为诸心所必须依靠心才能协助心识知目标，所以心是识知的主要成份。心与心所之间的关系就有如国王与大臣。虽说「皇上来了」，但国王是不会单独来的，而时常都有随从陪伴。同样地，每当心生起时，它决

六、观念或概念。在教法里，「法」的意思是「圣」；而在此「法」的意思是「诸法实相之究竟谛」。

这种法施是通过帮助感官残缺之人来进行的，譬如帮助视力不良、听觉有问题的人等。帮助别人改善视力是眼（法）施；帮助别人改善听觉是耳（法）施；等等。在这种布施里最为特出的是命施，即使到别人长寿。剩下的香、味、触法施也可以此类推。

在第三种法施里，「法」是指佛、法、僧三宝里的法宝。跟第一种法施一样，法是指佛陀的教法。只是在第一种法施里，法是施物及听众是受者；然而在第三种法施里，身为三宝之一的法宝则是受者，是接受施物的受者。当佛与僧伽是受者时，有关之法也成为受者。

举个例子来说：有一次佛陀住在舍卫城的祇园精舍。当时有个对佛法具有信心的富有居士这么想：「我常常都有机会供养食物、袈裟等给佛陀与僧伽，以向他们致敬，但是我却不曾供养法，以向它致敬。现在是我应该如此做的时候了。」这么想着，他就去请教世尊应该如何做。

世尊答说：「若你想要向法致敬，你应该以食物、袈裟等供养精通佛法的比丘，但是心中必须清楚地知道是在向他所证悟之法致敬。」

当那位居士问世尊那一位比丘适合接受供养时，佛陀

不会单独生起，而必定有心所陪伴。

一切心所都拥有以下四相：

- 一、与心同生（ekuppada）；
- 二、与心同灭（ekanirodha）；
- 三、与心缘取同一目标（ekalambana）；
- 四、与心拥有同一依处（ekavatthuka）。

——《阿毗达摩概要精解》、第二章、节一。

就叫他去问僧团。僧团则指示他去布施给阿难尊者。所以他就邀请了阿难尊者，布施了许多食物、袈裟等，心中想着是在向阿难尊者所证悟之法致敬。这故事记载在《杂集·次第供养本生经》之序文里。

根据这故事，那位居士是施者；食物、袈裟等物品是施物；阿难尊者心中之法是受者。

那位居士并非唯一做这种以法为受者的布施之人。经典清楚地提及阿育王由于对法的敬爱，而建了八万四千间寺院来向八万四千法蕴致敬，这八万四千法蕴即是完整全套的佛陀教法。（「蕴」的意思是「组」。）

（必须小心注意的事项）：许多人都听过阿育王的大布施，也想效仿他如此做。但是正确的学习方法是很重要的。阿育王的真正动机并非只是布施寺院，而是向个别的法蕴致敬。建寺院只是为他提供施物。后代想要向阿育王学习的施者应该明白建寺院并非只是作为施物，也并非为了获得名誉，而是只有向法致敬的唯一目的。

当忆及佛法的重要性时，我们就会珍惜这些法布施的意义。觉音尊者大论师在为注解《法聚论》的《殊胜义注》写结语时这么发愿：「愿正法久住，愿一切众生向法致敬。」

（*Ciram titthatu saddhammo, dhamme hontu sagarava, sabbepi satta.*）他这么发愿是因为他真正透彻地了解法的角色之重要性。他知道只要法还存在，佛陀的教法就不会退减，而每个恭敬法之人将会依法实行。佛陀曾经说：「只有见法者见我。」在他临终时，佛陀又说：「在我入灭后，你们应以法与戒为师。」

因此我们必须致力培育扮演着重要角色的第三种法布施。

（六）另外三种布施是难行施、大布施和普通施。难行施的其中一个例子是「有木者帝须」所做的布施。这故记载于《增支部·一集·一法禅那廿八品》的注释。

有木者帝须布施的故事

以前在斯里兰卡的大村里住着一个很穷的男人，他是卖木柴为生的。他的真名是帝须，但是由于他是卖木柴为生的，因此人们都叫他作「有木者帝须」（意为只有木柴作为财产的帝须）。

有一天，他向妻子说：「我们的生活是那么的低贱，虽然佛陀有教过经常布施的利益，但是我们却无能力培育这种布施。然而我们也能做一件事情，即开始例常地在每个月里布施两次食物，当有能力布施更多时，我们将尝试以食券⁵来做更高等的布施。」他的妻子同意了他的建议，而在隔天早上开始尽他们所能布施食物。

当时是很繁荣的年代，比丘们都能获得许多食物。某些年轻的比丘和沙弥托得有木者之家所布施的劣质食物，但是却当着他们面前把食物倒掉了。有木者的妻子就向他回报说：「他们倒掉了我们的食物。」但是她不曾对这件事感到不快。

过后有木者帝须就跟妻子讨论，说：「我们实在穷到没有能力布施圣者喜欢的食物。我们应该怎么做才能满足他们。」他的妻子说：「有孩子的人是不穷的。」，以便

⁵ 根据霍能所著的《戒律》，食券是在饥荒时发出的。但是有木者帝须的故事提示了食券也在食物充裕时被用来作为高等的布施。

给他安慰与鼓励，以及劝他让女儿去跟人家签约工作，再把所得的钱用来买只乳牛。有木者接受了妻子的劝告，再把所得的十二个钱币用来买只乳牛。由于他们清淨的善意，那只牛产了大量的牛奶。

他们把傍晚挤获的牛奶做成乳酪和牛油。他的妻子又把早上挤得的牛奶用来煮奶粥。他们就把奶粥连同乳酪与牛油布施给僧团。如此，他们终于能够布施僧团乐于接受的食物。从那时起，只有证得高等果位的圣者才会收到有木者的食券。

有一天，有木者向他的妻子说：「我们得以不再受到藐视，真是该感激我们的女儿。我们已经达到圣者很满意地接受我们的食物。现在，当我不在时，别忘了例常布施的责任。我会找工作赚钱，赎回我们的女儿后才回来。」之后，他就在一间糖厂做了六个月的工，而终于存了十二个钱赎回女儿。

一天清晨起程回家时，他看到帝须尊者正走在前头，想要去大村的寺院礼拜。这是一位修习「常乞食头陀支」的比丘，即是只食用在托钵时得来的食物。有木者快步地赶上那位比丘，与他一同步行及听他说佛法。来到一座村子时，有木者见到有个男人带着一包熟饭走出来，他就出价一个钱币来买那包食物。

那人知道有木者肯定有特别的原因才会出价一个钱币来买那包食物，因为那包食物甚至没有十六分之一的价值，所以拒绝卖给有木者。有木者把价钱提高至两个钱，然后三个钱等等，直到十二个钱币。但是那人还是拒绝卖给他（因为那人以为有木者还有更多的钱）。

最后有木者向他解释：「我就只有这十二个钱币，若

有更多的话我是愿意给你的。我买这包食物并不是自己要吃，而是为了用来做布施。我已经邀请了一位比丘在那树下等，我买这食物是要布施给他的。请你以十二个钱币卖给我。你如此做也会获得功德的。」

最终那人答应把食物卖给他，而他很欢喜地拿着那包食物走向正在等他的比丘。有木者向那位比丘接过手中的钵，然后把食物放在钵里，但是那位长老只愿意接受一半的食物。有木者就很认真地向那位比丘恳求说：「尊者，这食物只足够一个人吃。我不想吃它，我是为您而买的，希望尊者慈悲地接受所有的食物。」

在那位长老用完餐后，他们继续一同走，在途中长老问及有木者的自身来历。有木者很坦白地把有关自身的事全盘告诉长老。长老为有木者的极度虔诚感到震撼，心中想道：「这人已经做了个难行施。在他这样的困境之下吃了他布施的食物，我实在欠他良多。我应该对他表示感激。若能够找到一个适合的地方，我将努力奋斗在一次坐禅里证阿罗汉果为止。且让我的皮与血干枯，我将不会起身，直到证悟阿罗汉果为止。」当到达大村时，他们就分手各自离去。

到达帝须大寺时，那长老获得分配一间房间，他就在其地极尽努力地修禅，决定在断除一切烦恼与成为阿罗汉之前不起身。他甚至不起身去托钵，就是如此持恒地修禅。在第七天凌晨时，他成为了具备四无碍解智的阿罗汉。过后他想：「我的身体实在很虚弱，我想是活不久的了。」通过神通，他知道组成自己身体的名色法是持续不了多久的了。收拾好房间后，他带着钵与大衣走到寺院中央的大殿，击鼓召集寺内所有的比丘。

当所有的比丘到齐后，住持问是谁击鼓召开集会的。修习常乞食头陀支的帝须长老答道：「是我击的，尊者。」「为了什么呢？」「我没有其他目的，但若僧团之中有谁对道果有疑问，我希望他们发问。」

住持告诉他没人有问题。然后他问帝须长老为何不惜牺牲性命地为证悟奋斗。帝须长老就告诉他们一切经过，然后说他将会在当天死去。过后他再说：「愿置放我的尸体的灵枢台不会移动，直到我的施主有木者来亲手抬起它。」他就在当天圆寂了。

乌色帝须王命令手下把尸体放在灵枢台上，然后抬去火葬场，但是他们却移不动它。知道了个中缘故之后，国王召来有木者，给他穿上锦衣，再要他抬起灵枢台。

经典很详尽地描述有木者如何轻易地把灵枢台举过头顶，而在他如此做时，灵枢台自己飘上天空与飞往火葬场。

有木者无怨地把六个月赚来作为女儿赎金的十二个钱币用来做布施的确是很难行之布施，因此被称为难行施。

另一个例子记载于《法句经·第十品·乐沙弥》的注释。在成为沙弥之前，有一世他是个很想吃富人丰盛美味食物的穷村夫。名为「气味」的富翁向他说必须做三年工才能赚取这么一餐。所以他就做了三年工来赚取极度渴望的一顿丰盛美餐。当他正要享用那丰富的一餐时，他看到一位辟支佛前来托钵。毫不犹豫地，他把做了三年工赚来的美食布施给那位辟支佛。

在《杂集·痴狂本生经》中有另一个例子。在那故事里，有一个穷女孩为了一套衣服而做了三年工。当正要穿上所渴望的衣服时，她看到一位迦叶佛的弟子前来（由于被土匪抢去了袈裟，因此那位比丘只好以树叶遮体）。她

把辛苦工作了三年才赚取所渴望的衣服布施给那位比丘；这也是难行施。

大量的布施是为大布施。阿育王为了向八万四千法蕴致敬而布施八万四千所寺院是为大布施。对于这件事，大目犍利子帝须尊者说：「在这正法里，甚至包括佛陀时代，没有人在布施四资具方面是与你同等的。你的布施是最大的。」

虽然大目犍利子帝须尊者如此说，但是阿育王的布施是自动而无竞争性的，因此不被列为无比施。波斯匿王是与舍卫城市民在竞赛布施，因此他的布施才是无比施。

其他一切不难也非大量的普通布施是普通施。

除了这些之外，《律藏·附随篇》及其注释也有另一个三种法布施的例举法。它们是：

- 一、在布施给僧团时，口中宣布把施物布施给僧团。
- 二、在布施给佛塔时，口中宣布把施物布施给佛塔。
- 三、在布施给个人时，口中宣布把施物布施给那人。

这些被称为「如法施」。（关于这布施的细节，将在后来的九种不如法施中述及。）

布施有四种

经典并没有提及布施可分为四种。但律藏有列出可作为施物的四资具。它们是：

- 一、袈裟施；
- 二、食物施；
- 三、住所施；

四、药物施。

布施也可根据施者与受者之清淨而分为四种布施，即：

- 一、施者有戒行而受者无戒行之布施；
- 二、受者有戒行而施者无戒行之布施；
- 三、施者与受者都无戒行之布施；
- 四、施者与受者都有戒行之布施。

布施有五种

《增支部·五集·善意品·应时施经》里提及下列五种在恰当的時刻所做的布施：

- 一、布施给访客；
- 二、布施给出发远行之人；
- 三、布施给病人；
- 四、在饥荒时布施；
- 五、把刚收成的谷物布施给有德行之人。

第五种与农夫有直接的关系，但是我们应该明白，它也包括做其他工之人，在首次赚取了钱（东西），而自己还没开始用的时候，就把所赚取的拿去做布施之布施。

五种非善士施

有五种由无戒行之人所做的布施：

- 一、没有确保食物是新鲜、清洁、有益与受到细心准

备的布施。

- 二、布施时没有恭敬心。
- 三、没有亲手布施。（譬如弊宿王⁶并没有亲手布施，而只是叫他的侍从「最上」代他做。）
- 四、有如把剩下不要的东西丢掉般地做布施。
- 五、没有具备善有善报的智慧而做的布施。

五种善士施

有五种由有戒行之人所做的布施：

- 一、确保食物是新鲜、清洁、有益与受到细心准备的布施。
- 二、布施时有恭敬心。
- 三、亲手布施。（自无始轮回以来，有许多世我们是缺手缺脚的。今生有幸得以手脚具足，我们就应该掌握稀有的布施机会，亲手去做，省思我们正在善用自己的手来为解脱而奋斗。）
- 四、细心的布施，而并非有如把剩下不要的东西丢掉一般。
- 五、布施时具备了自业智。

⁶ 弊宿王（Payasi）是憍萨罗国制多毗耶城的首长。由于在人间所行的布施，死后得以投生在四大王天里。他向到访的伽宛巴帝大长老（Gavampati Mahathera）说起往事。他说在布施时没有细心地准备，没有亲手施，没有恭敬心和好像在丢掉东西一样，因此他投生在六个欲界天中最低的一界。但是听从命令为他监督布施的「最上（Uttara）」年轻人却投生在更高的三十三天，因为他布施时很细心与恭敬地亲手施，并非有如在丢掉东西。这故事教导我们正确的布施方法。

这两组五种布施记载于《增支部·五集·三品·经七》。还有另外五种善士施，它们是：

- 一、信施：布施时对因果法则具有信心。
- 二、细心施：确保食物是新鲜、清洁、有益与受到细心准备的布施。
- 三、应时施：在适当的时刻与情形之下所做的布施。
（在用餐的时刻布施食物，在迦絺那时布施袈裟。）
- 四、摄益施：布施是为了帮助受者或向他表示善意。
- 五、无破损施：布施时没有破坏到他人之尊严。

这五种布施都会带来极大的财富。除此之外，信施也会带来清秀美丽的相貌；细心施则使到施者的随从与侍者都很细心及服从命令；应时施的果报则是在适当的时刻带来极大的利益；由于摄益施，施者在善报来时可以真正地享受它；由于无破损施，施者的财富不会受到五敌摧毁。（五敌是水、火、国王、盗贼与敌人。这五种布施记载于上述经典的第八部经。）

在经典中并没有提及与这五种相对的布施，但是我们可以推测五种相对的非善士施是：

- 一、无信施：布施时对因果法则没有信心，而只效仿他人布施，或为了避免受到指责与辱骂才布施。
（这种布施将为施者带来财富，但是却没有美好的相貌。）
- 二、不细心施：没有确保食物是新鲜、清洁、有益与受到细心准备的布施。（这种布施将带来财富，

但是施者的下属将不会有纪律与听从命令。)

三、非应时施：(它将带来财富，但是其利益不大，而且不是在需要的时候。)

四、非摄益施：马虎敷衍地布施，并无帮助受者或向他致敬的意思。(这种布施将会带来财富，但是施者无法真正享用他的财富，或没有机会去享用它。)

五、破损施：布施时破坏他人之尊严。(这种布施会带来财富，但是却会受到五敌摧毁。)

关于上述的应时与非应时施，我们应该注意到即使有好的善意，若在白天供养光给佛陀，或在下午供养食物给他也是不当的。

五种恶施

《律藏·附随篇》里提及五种一般人认为有功德的布施，但是事实上却是有害而无功德之恶施。它们是：

- 一、布施酒与麻醉品；
- 二、办戏场；
- 三、提供妓女给想要享受性交之人；
- 四、把公牛放进母牛群中去交配；
- 五、画或布施春宫图。

佛陀把这些布施形容为恶施，因为在其中是不可能有什么善思的。有些人以为提供白粉给由于没有毒吸而将近死亡的吸毒者是一种善的命施，但是事实上它并无功德，因为

是恶心促使人们布施不适于服用的白粉。对于布施其他麻醉品也是如此。

《本生经注》述及维山达拉菩萨所做的大布施也包括所陈列的酒。

有些人在尝试解说为何维山达拉王的布施也把酒包括在内时，说他在布施时并没有提供酒给人饮用的念头，以及是由思来决定布施是否有功德，所以并无涉及恶思。他只是为了避免人们批评他的大布施里没有酒而已。（但是这种推理是站不住脚的。）像维山达拉王般的伟人是不会担心他人批评的，尤其是对无理的批评。事实上罪恶只在于饮酒，若把酒适当地用来做药是无罪恶的。因此我们应该看待他的大布施包括酒的目的即在于此。

五种大布施

《增支部·八集·第四品·经九》以“Pabcamani bikkhave danani mahadanani”起始详尽地说明五戒是五种大布施。但是我们却不可因为上述的经典把五戒形容为五大布施而错误地认为持戒即是布施。佛陀并无意把持戒与布施两者说为没有差异或完全一样。持戒是摄受自己的言行，而布施是把施物给与他人，这两者是不可被视为一体的。

当有德行之人持不杀生戒时，事实上他是在给与众生无畏施。其余之戒行也可以此类推。因此有德之士善持五戒时，他即是通过摄受而布施给众生无害、无危难、无忧虑等。佛陀是基于这点才把持五戒说为五大布施。

布施有六种

如同经典没有提及布施可分为四种的方法，在此也没有直接提及布施可分为六种的方法。但是注解《法聚论》的《殊胜义注》有说明六种施物，即色、声、香、味、触及法六尘。

布施有七种

同样地，经典里并没有提布施可分为七种的方法。但可以把「布施有二种」的七种僧伽施归纳在此。

布施有八种

在《增支部·八集·第四品·经一》中，佛陀说布施可分为八种，它们是：

- 一、在受者一出现时，即毫不犹豫或拖延地布施。
- 二、由于害怕受到指责或投生恶道受苦而布施。
- 三、由于受者以前曾经给过他东西才布施。
- 四、期望受者将来回报而布施。
- 五、心想着布施是善业而布施。
- 六、基于「我是一个可以自己煮食物来吃的居士。若我自己吃却没有布施给不被准许自己煮食物之人（因为戒律不允许而不能煮食物的佛教比丘），那是不对的」这种想法而布施。
- 七、认为布施会为他带来善名远播而布施。
- 八、认为布施会帮他在修止禅与观禅时获得定力（与观智）而布施。

在这八种布施之中，最后一种是最好与圣洁的。原因是它最为特出，有助于修习止观禅之人获得喜悦，因而对他修禅有帮助。首七种布施并无助于促使心修止观。在这七者之中，第一和第五种是上等施，第七种是下等施，而第二、三、四、六种是中等施。

这八种布施可分为两组，即属于善业的「福境施」和「世俗境施」。第一、五、八种是福境施，而其余的则是世俗境施。

再者，《增支部·八集·布施品·经三》也有另一个八种布施的列法：

- 一、由于挚爱而布施。
- 二、在无可避免的情形之下，不情愿与恼怒地布施。
- 三、不懂得因果法则而愚痴地布施。
- 四、由于害怕受到指责，或害怕投生恶道受苦，或害怕受者会伤害他而布施。
- 五、基于布施是自己祖先之传统的想法而布施。
- 六、为了获得投生天界而布施。
- 七、希望体验清净心之喜悦而布施。
- 八、认为布施会帮助他在修止观禅时获得定力（与观智）而布施。

在这八种布施之中，也只有第八种是最圣洁的。第六与第七种是福境施，因此也是相当善的；其余五种是属于世俗的下等施。

再者，在《增支部·八集·布施品·经五》里，佛陀很详尽地讲解「施再生」，即由于布施而获得的轮回。根

据未来的八个轮回去处，布施可分为八种：

- 一、看到人们今世富裕幸福的生活，他期望来世有富裕舒适的生活而布施，同时致力过着有戒行之生活。死后其愿得以实现，他投生在人间，过着快乐舒适与富裕的生活。
- 二、听到四大王天的天神有大神力，又过着快乐舒适的生活，他发愿投生至其界而布施，同时致力过着有戒行之生活。死后其愿得以实现，而投生在四大王天。
- 三、听到三十三天的天神……而投生在三十三天。
- 四、听到夜摩天的天神……而投生在夜摩天。
- 五、听到兜率天的天神……而投生在兜率天。
- 六、听到化乐天的天神……而投生在化乐天。
- 七、听到他化自在天的天神……而投生在他化自在天。
- 八、听到梵天很长寿、相貌美好、生活快乐，他发愿投生梵天界而布施，同时致力过着有戒行的生活。死后他如愿地投生梵天界。

我们不可以从上文下结论说只须布施就肯定会投生梵天界。如同前两种分法的第八种布施所提及的，只有以布施令心柔软之后，再修四无量心禅法，即慈、悲、喜、舍，直到证得禅那，我们才能投生在梵天界。

再者，在《布施品经七》里提及八种善士施：

- 一、以清洁、纯正与吸引人的施物来布施。
- 二、以特选和品质优良的施物来布施。

- 三、应时施。
- 四、布施适合受者与可接受的东西。
- 五、细心挑选受者与施物后才布施。所选的受者应是如法修习的有德之士，不应选没有戒行之人。当有优质与劣质的施物时，应选品质较好的来布施。
- 六、根据自己的能力而经常布施。
- 七、以清净平和之心实行布施。
- 八、布施后感到快乐。

在经典中并没有提及相对的八种非善士施，但是我们可以猜测它们应是：

- 一、布施不清洁、不纯正与不吸引人的施物。
- 二、布施劣质的施物。
- 三、非应时施。
- 四、布施不适合受者的东西。
- 五、没有细心挑选受者与施物而做的布施。
- 六、虽然有能力强经常布施，却只是偶而才布施。
- 七、心不平静地实行布施。
- 八、布施后感到后悔。

布施有九种

在《律藏·附随篇》里，佛陀说有九种不如法布施。其注释对这九种所作的解释是：

- 一、使到施者原想要布施给某个僧团之物，被转为布施给另一个僧团。

- 二、或转为布施给佛寺。
- 三、或转为布施给某个人。
- 四、使到施者原本想要布施某间佛寺之物，被转为布施给另一间佛寺。
- 五、或转为布施给僧团。
- 六、或转为布施给个人。
- 七、使到施者原本要布施给某个人之物，被转为布施给另一个人。
- 八、或转为布施给僧团。
- 九、或转为布施给佛寺。

在此施者原本想要布施之物是指施者早已在口头上答应要布施给僧团，或某个佛寺，或某个人之袈裟、食物、住所与药物四资具，以及其他必需品。

在律藏之《波罗夷》与《波逸提》中记载为何佛陀开示九种不如法施的故事。有一次佛陀住在舍卫城的祇园精舍里，有一群人决定要布施食物与袈裟给僧团。所以他们就准备好食物与袈裟。但是却有一群无戒行的比丘去向他们强求布施袈裟给自己。由于被强迫布施袈裟给无戒行的比丘，那些人只剩下食物可供养僧团。当少欲知足的比丘知道了这件事后，他们向佛陀揭发无戒行的比丘之恶行。即是在当时，世尊立下了这样的戒条：「任何比丘明知地使到早已宣布为布施给僧团之物转为布施给自己，他即犯了舍堕罪。（必须舍弃所受的施物。）」

关于这个戒条的从戒，佛陀解释说：「若使到口头上已答应布施给僧团之物被转为布施给自己，这是舍堕罪。明知其物原是要布施给某间佛寺的，却使到它转为布施给

另一间佛寺，或僧团，或个人，那是恶作罪。明知其物原本是要布施给某个人的，却使到它转为布施给另一个人，或僧团，或佛寺，那是恶作罪。」

这故事说明了原本好意之善业如何会被他人干涉而受到损害，以及变成不如法施。佛陀也解说与九种不如法施有关的九种不如法受用，以及跟如法施有关的九种如法受用。

然而我们必须注意，并不是每次使到施者把施物转而布施给其他受者都会造成不如法施。施者可能会基于好的原因而改变主意，或受到他人的劝导而转为去做有更大功德的布施。

其中一个这样的例子是摩诃波阇（大爱道）原本想要把新做好的袈裟供养佛陀的故事。佛陀劝她把袈裟布施给僧团。若这是有罪的，佛陀就不会劝她这么做。事实上，佛陀知道把袈裟布施给以他为首的僧团会为她带来更大的功德。

在另一个例子里，佛陀劝波斯匿王改变让外道在祇园精舍旁建庙的主意。由于受到外道贿赂，国王答应拨地给他们建庙。预见如此将会导致无休止的争论，佛陀先派了阿难尊者与其他比丘，后来又派了舍利弗尊者与目犍连尊者两位上首弟子去劝国王别受贿赂及拨地给外道。国王却找借口对这些大弟子避而不见。最终佛陀必须亲自去见国王，告诉他《二集》里婆留王如何由于接受贿赂而遭受许多痛苦的故事。明白了自己所犯的错误，波斯匿王收回拨地的命令，又充公了外道收集的建筑材料。然后他再用这些材料在当地建了间寺院布施给佛陀。

如同上面所提及的，若施者基于善的原因而改变主意，

布施给另一个受者是没有犯罪的。这直接引据了圣僧伽的其中一个功德（素质）。譬如有个施者为将会来访的比丘准备了施物，但是这时又有证悟的比丘众现前来，他可能就会改变主意而布施给他们，以便获得更大的功德。而他们也可以受用施物。值得接受原本想要布施给他人的施物是圣僧伽的其中一个功德，即称为「极应请」。

布施有十与十四种

经典里也没有提及布施可分为十种，但是注释提到十种可供布施之物。

同样地，《施分别经》列出了十四种个人施。（见「布施有二种」一节）。

五、什么是增强布施福报的因素？

六、什么是减弱布施福报的因素？

《增支部·六集·天神品·布施经》解释了增强与减弱布施之福报的因素。有一次世尊住在舍卫城的祇园精舍时，他以天眼通看到一个名为「难陀母」的女信徒正在远方的「也卢干达基城」（Velukandaki）里供养以两位上首弟子为首的僧团。他向众比丘说：「诸比丘，也卢干达基城的难陀母正在供养以舍利弗和目犍连为首的僧团。其布施有个显著的特征，即是施者具备了三种清净心，它们是：一、布施前感到快乐；二、布施时心清晰与清净；三、布施后感到欢喜。而受者也具备了三种清净心，即是：一、

无贪或正致力于解脱贪；二、无瞋或正致力于解脱瞋；三、无痴或正致力于解脱痴。

「诸比丘，就好像海洋之水是无量的，这种具备了六项特质的布施之福报也是无量的。海洋之水被形容为一团巨大无量之水，同样地，这种具备了六项特质的布施也带来了一堆巨大无量之福业。」

根据这部经典，我们可以看到施者与受者各自的三个素质组成了增强布施之福报的因素。因此缘故，布施之福报将根据施者与受者缺乏这些素质的程度而减低。

再者，《本生·十集·大护法本生经》提及净饭王在过去世有一次是个婆罗门徒。他儿子来自德西拉的老师问他为何他的族人不会在年轻时死亡，而都能活到很老之后才死去。

他即以偈回答：

「在布施前我们已经感到很快快乐，
布施时我们感到喜悦与满足，
布施后我们感到欢喜，不曾后悔。
由于这三个原因，我们族人不曾早死。」

从这个故事中，我们可以猜测若布施时具备这三个条件（思缘），其善报之一是在今生得享长寿。

再者，《殊胜义注》与《法句经注》里提及可在今生带来善报的四个布施因缘：

- 一、如法获取的施物；
- 二、布施时具有信心与三种思缘；
- 三、受者已证得最高等的果位，即阿罗汉或阿那含；
- 四、受者刚从灭尽定中出定。

譬如富楼那（Punna）、迦迦瓦利耶（Kakavaliya）和善意卖花女（Sumana）所做的即是完全具足这四个因缘的布施，因此他们得以在现世得到极大的福报。

在《殊胜义注》中，这四个布施因缘被称为四施清净；在《法句经注》里，它们被称为四圆足。

再者，《后分五十经篇·施分别经》列出另一种四施清净，它们是：

- 一、布施清净是因为施者而非受者。（即使受者无戒行，但若施者有戒行、如法地获取施物、布施前后与当下具备清净思，以及对因果法则有信心，那么，其布施将因施者而得以清净，而会带来极大的福报。）
- 二、布施清净是因为受者而非施者。（即使施者无戒行、不如法地获取施物、布施前后与当下没有具备清净思，以及对因果法则没有信心，但若受者有戒行，那么，其布施将因受者而得以清净，而会带来极大的福报。）
- 三、布施没有受到施者或受者令之清净。（当无戒行的施者布施不如法获取的东西给无戒行的受者，布施前后与当下没有具备清净思，以及对因果没有信心，这样的布施将是不会好好地成长与结果的。）
- 四、布施受到施受两者令之清净。（当有戒行的施者布施如法获取的东西给有戒行的受者，布施前后与当下具备了清净思，以及对因果法则有信心，这样的布施将带来极大的福报，就好像把好的种

子种在好的土地会有好的收成一样。)

当然第三种布施是无清淨可言的，只是为了完整地述及一切情形才把它包括在内。把一切我们已经考虑过的因素浓缩起来，一共有五个增强布施之福报的因素。

- 一、施者有持戒且戒行良好。
- 二、受者也是戒行良好。
- 三、如法地获取施物来布施。
- 四、布施前感到快乐，布施时感到喜悦与满足，布施之后感到欢喜。
- 五、施者对因果法则有完全的信心。

布施必须具足这五个因素才是最清淨与有益的。其福报将会根据缺乏这些因素的程度而减低。

对「信」的一些探讨

清楚地了解第五个因素，即「对因果法则有信心」是很重要的。「信」的巴利文是“*saddha*”，意即「善于持守」。

如同渣物沉淀在底之后，水变得清澈，能够很好地映出日月的影像，以及很好地保持住它，同样地，无内心烦恼的信心可以很稳固地持守、忆念佛陀之功德（作为随念之目标）。

举另一个例子来说，若某人没有手，即使看到珠宝也不能亲手戴上它们。若他没有钱财，就不能为自己买东西。没有种子将不会有收成。同样地，没有信心，我们就不会有布施、持戒与止观禅修之珠宝。也不能享受到人间或天

界之乐，或涅槃之寂乐。由此佛陀把信比喻为拥有手、财富或种子。

在《弥陵陀问经》与《殊胜义注》里，信被比喻为转轮圣王的皇冠宝石，无论水多么骯脏，只要把它放进去，水就会立刻变得清澈。同样地，信能够立刻去除心中的污秽而使心变成清淨。若心充满了信，它就不会有哀伤、忧虑等诸烦恼。

保持心平稳地随念佛陀之功德有多难是每个佛教徒应该自己去体验的，即是说欲保持心中只有信而无烦恼并非易事。但是通过修习，我们能够以信保持心清淨的时间就会更长。

至于上述对因果法则的信心，我们应该如此省思：「我把一些自己的财富用来做布施是不会白花的。通过布施，我得以培育比所花的财富更有价值之思（五十二心所之一，业力即由它产生，因此被称为「思业」）。我的财富有可能受到五敌摧毁，但是此思却无可摧毁，而将随着我轮回，直到我证悟涅槃。」能够如此保持心清淨即是对因果法则之因（即思业）有信心。

在省思「思业」将会带来的果报之后，我们将得到清晰与肯定的结论：「由于这思业，我会在未来的轮回里获得善报，这是无可置疑的。」如此省思与体验令人愉悦的心清淨即是对因果法则之果有信心。

因此，通过省思因果法则来培育有助于清淨之信是很重要的，因为它是增强布施福报的第五个因素。

布施波罗蜜一章至此完毕。

第二章：持戒波罗蜜

牦牛

在缅甸原文里，作者详尽地形容我们译为「牦牛」之 camari。他引据许多权威的看法来排除把 camari 视为是一种鸟类的看法，他也引据曼德勒（Mandalay）的无畏住大长老与毛淡棉（Mawlamyine）的东钵大长老的看法，说它是牦牛，是一种西藏运载货物的动物，也可食用其乳与肉。用其尾巴制成之扇是皇族的象征。

即使是只有一条尾毛被草丛挟住，为了保护不使它受到损坏，它甚至不惜牺牲性命，也不肯挣扎去开脱它。须弥陀隐士以牦牛的模范来训诫自己，为了持清净戒也不惜牺牲性命。

持戒各方面之杂记

如同布施波罗蜜，这些杂记将根据《清净道论》以回答下列问题之方式来呈现：

- 一、什么是戒？
- 二、为何称之为戒？
- 三、什么是戒的相、作用、现起和近因？
- 四、什么是戒的利益（功德）？

- 五、戒有多少种？
- 六、什么是污染戒的因素？
- 七、什么是净化戒的因素？

一、什么是戒？

有许多种心与心所法可被定义为戒，它们是：

- 一、在戒绝杀生等身语恶行时生起之思，或在向长辈、老师等实行应做的义务时生起之思。
- 二、三种离心所，即正语（离语恶行）、正业（离身恶行）、正命（离邪命）。
- 三、无贪心所。
- 四、无瞋心所。
- 五、正见心所（也作无痴与慧）。
- 六、五种律仪。
- 七、不犯心所。

因此我们可以把戒分成五个标题以方便探讨：

- 一、在戒绝身语恶行或在向长辈与老师等实行应做的义务时生起之思。
- 二、离身恶行、离语恶行与离邪命三种离心所。
- 三、无贪、无瞋与正见三种心所。
- 四、五种律仪。
- 五、不犯心所（即避免犯戒时生起的心所）。

思戒与离戒

三种身恶行是杀生、偷盗与邪淫。四种语恶行是妄语、两舌、恶口与绮语（讲废话）。犯这两类恶行可以跟赚取生活有关（譬如渔夫与猎人）或无关（譬如打猎为乐）。

同样地，远离这两类恶行也可以跟赚取生活有关或无关。跟赚取生活无关地远离三身恶行是为正业离；跟赚取生活无关地远离四语恶行是正语离；跟赚取生活有关地远离这两类恶行，以及远离其他邪命（尤其是比丘必须遵守的）是为正命离。

上述的三种心所是为离戒，而陪同它们生起的思心所是为思戒。服侍导师时生起之思也是思戒。

无贪、无瞋与正见戒

贪令到人们贪求他人之财物，心想「若这些是我的那该多好」是贪意恶行。当去除了这种想法时，心中就会生起去除思与无贪心所；这些心所即是戒。

希望他人受到伤害时，心中即会生起瞋心所，这即是瞋意恶行。当去除了这种瞋心所时，心中会生起去除思与无瞋心所；这些心所即是戒。

当某人持着没有布施与没有布施的福报之见时，他所持的邪见是为邪见恶行。当他去除此见时，心中就会生起去除思与无痴或正见心所；这些心所即是戒。

当贪、瞋、邪见这三种恶意行出现时，人们就可能会犯下杀生等恶业而损害了自己的戒。当思与三善意业生起时，人们是不可能犯下杀生等破戒之恶业的。因此无贪、

无瞋与正见三种善意业是为戒。

每当心识生起时，思必定跟它一同生起。这思负责促使心注意目标，它扮演了使心与目标连接之角色。没有它的促使，心与目标就不会连接，心将不会停在目标上，不会觉察到目标。只有通过思的运作，心才会与目标相接。因此在每一个戒行里，陪同心生起之思即是戒。

律仪戒与不犯戒

前面所述诸戒可同等地运用于比丘和在家众。但也有其他戒只与比丘有关，即律仪戒与不犯戒。。

律仪戒：

- 一、「别解脱律仪」：以比丘之根本戒（即 227 比丘戒）来自制；持好这些戒将令到持戒者免受堕入恶趣之苦。
- 二、「念律仪」是指防护眼、耳、鼻、舌、身、意六根门，以使「恶贼」不得其门而入。
- 三、「智律仪」是指以观摄心，以中止渴爱、邪见与无明诸烦恼之常流。它也包括资具依止戒，即正当地善用四资具。
- 四、「忍辱律仪」是指摄心，以便在忍受酷热或严寒时不会受到恶念困扰。
- 五、「精进律仪」是指心精进于防止欲贪思惟（kamavitakka）、瞋恨思惟（byapada-vitakka）与伤害思惟（vihimsavitakka）诸恶念生起。活命遍净戒也包括在此律仪之内。

不犯戒：

此戒是通过在身语方面不犯自己所持之戒而得以培育。从以上对五律仪与不犯戒之描述，我们可以推测在究竟界上，别解脱律仪是指一组心所，包括思、三离、无贪、无瞋与无痴；念律仪指念心所；智律仪是指慧心所；忍辱律仪是指一组以无瞋为首之心与心所，其相是不生气（或可说是无瞋心所）；精进律仪是指精进心所。

至于不犯戒，在究竟界上它是令人避免去犯自己所持之戒的一组心与心所。于布施，思是它的根本。于持戒，思也是其主要因素，然而除了思之外，它也包括以三离（离身恶行、离语恶行、离邪命）、无贪、无瞋、无痴、念、慧、精进诸心所为首之心与心所组合。

二、为何称为戒？

戒之巴利文是 *sila*，它有两种含意：第一个是指天性、行为或习惯。它曾被用来表达「惯于行恶之人」（*papakarana-silo*）；「惯于言恶之人」（*dubbhasana-silo*）；「惯于向尊者致敬之人」（*abhivadana-silo*）；「惯于弘法之人」（*Dhammakathano-silo*）；它也被用来形容自然现象：「树一般上是在雨季时生长」（*Vassana-samaye rukkhaharhana-sila*）；「树一般上是在夏季时落叶」（*gimhasamaye patta patana-sila*）。它的第一个含意是用来形容有德及无德之人的习惯，也用来形容与善恶无关的自然现象。

它的第二个含意是圣洁、有道德之善行。持戒波罗蜜

所指的即是此含意。而在此它再有两种含意，即：一、导向；二、支持。

（一）「导向」是指防护自己的身语业，以及把它们导向正确的方向，以免它们不受控制。没有持戒之人的言行就好像胡乱纺织的纱布一样地混乱。但有持戒之人却会紧密地看守自己的言行，确保它们有秩序与受控制。即使脾气火爆、轻易被激怒之人在持戒时也能守好自己的言行。

（二）戒是「支持」，因为没有戒就不能成就任何善行。只有持戒之人才会有善业，因此戒即是一切善业的基础，它促使行善以成就可获得投生四界之善业。这四界是欲界、色界、无色界与出世间界。

须弥陀隐士在被授记将会成佛之后，训诫自己首先成就布施波罗蜜，但这并非表示他无需持戒地先修布施。在他以「波罗蜜思择智」省察一切成佛之因素时，布施波罗蜜第一个在他心中生起，接着来的是持戒波罗蜜、出离波罗蜜等。经典所列的波罗蜜次序即是诸波罗蜜在须弥陀隐士心中出现的次序。他不可能同时省察所有十个波罗蜜，而只能逐个地省察。恰巧第一个被省察的即是布施波罗蜜，由此它被列为诸波罗蜜之首，但这并非表示波罗蜜的排列即是修习它们的次序。

在实际修行上，只在施者有持戒时，其所做的布施才清净，而有持戒的布施福报会更大。这是为何众比丘受到在家众邀请接受袈裟等物供养时，他们会确保在家众先受戒（即使邀请时并没有提到要受戒）。

因此，对「为何称为戒？」这个问题，其明确的答案是：它称为戒是因为：一、它不让身语业变得残暴与混乱，而控制及使它们变得平静与温和；二、它作为四种善心生

起的基础，而这四种善心是欲界、色界、无色界与出世间之善心。

自这些讨论中，可能会生起以下的疑点：

- 一、若戒与定两者皆属于「导向」，它们的作用有何差别？（其答案是）戒以控制好言行来促进安宁与平静；而定则是把心与心所导向于单一个目标，以防止它们受到干扰及变得散乱。这即是戒与定在作用上的差别。
- 二、若戒与地大两者皆属于「支持」，它们的作用有何差别？（其答案是）戒是四种善心生起的根本原因，由此它是欲界、色界、无色界与出世间四种善心生起的基础。就好像皇家奶奶抱着小王子以防止他四处乱爬，地大也紧紧捉住同时生起的其他三大以免它们四散。这即是戒与地大在支持与协助的作用上的差别。

《清净道论》只提及上述两种含意，但是有些论师又有其他的看法。根据他们的看法，sila 一字是演变自 sira 或 sisa，两者的意思皆是「头」。当头破掉时，一个生命的整个身体已被毁；因此当戒毁坏时，一切善业皆毁坏了。所以戒就好像善业身之头，而sila则是以“l”替换sira和sisa之“r”或“s”演变出来的。

但是作者认为这类看法是不正确的，因为其论点只基于 sira, sisa 和 sila 有类似的发音，而没有涉及《增上财灯》偈 1092 为 sila 所下之定义。

根据《增上财灯》所下的结论，戒有两种含意，即：
一、天性；二、善行。

虽然天性可指善恶两者，但由于我们讨论的是古代圣人、菩萨、阿罗汉等的习惯与修行，我们应该视戒只是指善的一面。譬如法可以是善或恶的，但是当我们说「我归依法」时，其法只是指善法。同样地，虽「僧伽」的意思是「一组」或「一群」，譬如“manussa-sangha”是「一群人」，“sakuna-sangha”是「一群鸟」，但当我们说「我归依僧伽」时，它是指比丘僧伽。

如此考虑之后，戒应是《增上财灯》所说的「天性」。因此它被称为戒是因为它是古代圣人、菩萨、阿罗汉等的天性。

三、什么是戒的相、作用、现起和近因？

戒的相是防护人们的身语业，以及把它们导向正确的方向；它也作为一切善业的基础。

它的作用是防止人们由于不受控制的身语业而变得不道德。它帮人们保持言行无瑕，不受智者指责。

戒的现起是身语意之清净。当智者省察戒的本质时，他觉察它即是身业、语业与意业之清净。

它的因是惭（羞于为恶）与愧（害怕为恶）。虽然听法有助于戒之生起，但这只是较远的原因。只有通过惭愧才会有持戒。

四、什么是戒的利益（功德）？

有戒行之人得享许多利益，譬如心中感到愉悦。接着它会带来喜。对于感受到喜之人，心与身轻安随之生起（在此身的意思是心所），而乐也紧接着生起。心与身轻安将引生定，而此定则令人得以如实知见诸法。当人们获得如实知见智时，他们就会对痛苦的生死轮回感到厌倦与不再执着。在他们心中已生起看透实相的「强力观智」。以此观智他们不再执着于渴爱，而得以证悟道智与果智，最终获得解脱。证悟道果智之后，他培育省察智，此智令他们能够看到自己的名色蕴已止息，即是说他们已证得了圆满寂静之涅槃。因此戒有许多利益，包括证悟涅槃。《增支部，第 515 页）。

在几部经里，佛陀提及持好戒律之人可获得以下五项利益：

- 一、由于持戒之正念，他获得巨大的财富。
- 二、他有好名声。
- 三、他自信（因戒而生之自信）地走进圣者、婆罗门、居士或隐士群中，不会感到自卑。
- 四、他得以活至寿终，死时心不迷惑。（无德之人临终时对其一生不修善业感到懊悔。有德之士临终时则不会感到懊悔，反之心中显现过去所做的善事，而使他感到无畏，心清晰与不迷惑地面对死亡，就好像将要获得金壶之人很愉快地舍弃手中的陶壶一般。）
- 五、他死后投生到快乐的天界或人间。

在《中部·愿经》里，佛陀列举了持戒的十三种利益；它们包括了受到法友之敬重，乃至最高的阿罗汉果。

五、戒有多少种？

戒有二种

一、作持戒与止持戒

在这两者之中，佛陀说「这应该做」而立下之戒条是为作持戒（行戒）。譬如实行对授戒师或导师所应尽的义务即是修习行戒。

不做佛陀所禁止的即是修习止持戒（止戒）。譬如持禁止比丘性交、偷盗、杀人与骗说已证道果智的波罗夷戒即是以不犯来修习止戒。

有些人胡乱地注释这些戒条，说不修作持戒是无罪的，但修习它会使到戒行清净。如此的解释即表示他们并没有分别比丘和在家众。

事实上，佛陀有很清楚地立下弟子必须向授戒师与导师实行义务的戒条。任何没有遵守这些戒条的弟子不单没有实行作持戒，同时也犯了「破责任恶作罪」。

因此对于比丘，不实行作持戒是不可说为无罪的，因为作持戒是佛陀为他们立下必须遵守的戒条。

对于在家众则可以说，不犯肯定导致恶趣轮回之恶业是属于止持戒。反之，不犯可能会也可能不会导致恶趣轮回之恶业，以及尊敬长辈则是属于作持戒。

譬如有在家众必须持守的五戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语及不饮酒或服食麻醉品。沉溺于这些恶行肯定会投生至恶趣。因此戒绝这五个肯定导致恶趣轮回之恶业即是止持戒。

居士也可持守八戒，它包括了不杀生、不偷盗、不妄语、不饮酒或服食麻醉品（这四个是止持戒），以及附加的不淫、过午不食、不歌舞视听取乐也不涂饰香粉、不用高广或豪华之床。这四个附加戒里的行为不一定会导致恶趣轮回。须陀洹与斯陀含在家圣者可以和丈夫或妻子有合法的性关系，可以在午后吃东西、歌舞等，以及睡在高广或豪华的床。但由于他们如此做时并无邪见相应心，因此他们所造之业并不会导致恶趣轮回。

但是凡夫可能以邪见相应心或邪见不相应心来做这些事，因此所造之业可能会也可能不会导致恶趣轮回。因此这四个附加戒是属于作持戒。

当某人归依佛法僧三宝，以及精进地持守五戒，他即是优婆塞或优婆夷，是佛陀的在家弟子。若他更进一步地持守八戒，那么，其目的即是以更高层次的精进来修梵行。但是佛陀并没有说过持守八戒会使人得免堕入恶趣，也没说只守五戒是不足以保护人们不堕入恶趣。

因此，八戒里的四个附加戒是属于作持戒。而佛陀严禁比丘犯这四个戒。由此，对于比丘它们则肯定是属于止持戒。

一些值得特别思考的要点

若只是粗略地读过上述作持戒与止持戒之间的差别，

或只是粗浅地思考有关圣弟子（譬如毘舍佉）涉及合法性关系、午后食、歌舞视听及涂饰香粉、睡高广或豪华的床之事件，这可能会导致错误的观念，以为这些行为都没有错与无可指责。有这种看法之人就可能会具有邪见地越来越沉湎其中。避免堕入这种错误之观念是很重要的。

由于杀生、偷盗、邪淫、妄语与饮酒或服食麻醉品是恶业，它们肯定是导致恶趣轮回的。这是为何即使在受到生命威胁时，圣者也不会做这些事。他们愿意牺牲性命也不肯顺从地做这些事，因他们已经通过道智根除了做这些恶业的潜伏性烦恼。不能只因为圣者（须陀洹与斯陀含）也会好像凡夫一样地享受过午食等，就说他们都是以同样的心态来做这些事。

圣者对欲乐目标的看法是有别于凡夫的；他们享受欲乐的方式也是别于凡夫的。

《增支部注》说圣者对欲乐目标的态度就好像一个身体清洁的婆罗门徒，在受到怒象追赶时，极不愿意地躲在粪池里。当受到还未被道智断除的欲爱困扰时，须陀洹或斯陀含会无邪见相应地享受欲乐，只是为了缓和与平定烦恼之火。

对于这说明必须仔细地思考。在引述毗舍佉等圣者的时候，凡夫有可能会说这些圣者享受欲乐的方式是跟他们一样的。如《增支部注》所指出，圣者以「邪见不相应心」享受欲乐，只是为了平定还未被道智断除的欲爱烦恼之火。反之，一般上凡夫是以「邪见相应心」享受欲乐。

简而言之，在与丈夫或妻子有性关系、过午食、歌舞视听取乐及涂饰香粉、睡高广或豪华之床时，人们可能会以导致恶趣轮回的「邪见相应心」来进行，或以不会导致

恶趣轮回的「邪见不相应心」来进行。因此，戒绝这四种行为是属于作持戒而非止持戒。

把八戒分为四个作持戒与四个止持戒的分法只可用在受戒时是个别受每个戒的方式。若把八戒作为整体地受戒，说：「我受持八戒」，那么这只可算是受持作持戒，因为八戒包括人们可以要或不要持之戒。

至于五戒，无论是作为整体或个别戒来受持，它们肯定是属于止持戒。（在杂集一章有更深入地讨论止持戒与作持戒。）

在这两类戒之中，只有具备了信与精进才能成就作持戒。信是相信持戒之善业将会带来善报；精进则是依据信而毫不厌倦地持戒。

成就止持戒则无需特别的精进，而只需要信。纯粹以信来戒绝佛陀说为邪恶之业已足以成就止持戒。

二、等正行戒与活命八戒

除了活命八戒之外，一切为了证悟道果之戒行皆属于等正行戒。

由于它是初梵行，包含正命之活命八戒也被称为初梵行戒。活命八戒包括了三善身业（不杀生、不偷盗、不邪淫）、四善语业（不妄语、不两舌、不恶口、不绮语）和远离邪命（即正命）。

《清净道论》注明活命八戒也可称为初梵行戒，因为它包括了培育圣道最初阶段必须实行之戒。

这注释论点可能会被人曲解为只有活命八戒才是为了证道而应首先受持的唯一戒之组合。甚至有些人认为现今

一般上人们受持的五戒、八戒与十戒并非求证道而应首先受持之戒。

反之，有些人则说他们甚至不曾听过这种陌生的活命八戒，所以说它不可能是佛陀教的，只可能是后人加上去的无用之戒。

事实上，活命八戒肯定是佛陀亲自教的。《清净道论》引述《后分五十经篇·第五品·经七》的“*Tenaha pubbeva kho panassa kayakammam vacikammam ajivo suparisuddho hoti ti*”来证明佛陀曾经教过活命八戒。

佛陀出现在受到黑暗与邪恶力量掩盖的世间。当时人们是无戒行的，沉湎在身语意恶业里。为了灌输这些野性的众生一些温和的文明，佛陀在许多组戒之中选了一组适合他们粗野之心的戒。于是佛陀在最初阶段教他们活命八戒。当通过活命八戒去除了这些众生较粗的恶习之后，佛陀即不再用它，反之运用五戒和八戒于更进一步的教育工作里。

当人们的戒清净到达某个程度之后，佛陀就把活命八戒置之一旁，而后从佛陀时代至今的导师都不太注重它，在家众也没有特别地去受持它（因为活命八戒起初只是用于野性无德之人）。

在此有个疑问：「既然活命八戒是初行，而且用于佛陀刚出现的时期，现今去受持它不是更适合吗？」

「初梵行」这一词只适用于在最初阶段没有戒律时，人们受持活命八戒作为证道之基础。对于刚舍弃邪见，而开始接受佛法之人，当然应该先受持活命八戒来净化自己，但是当他们早已受到持戒的良好训练而深信佛法时，它已不能再被称为「初梵行」。

即使佛教家庭的子女也早已受到父母教导，明白了杀生等严重恶行之可怕后果，而戒绝去犯这些恶行。所以当长大后开始持戒时，他们已无需受持活命八戒。他们应该渐次地提升自己的修行，从五戒至八戒与十戒。

换句话说，只有那些沉湎在恶行之中的人才需要受持活命八戒来去除自己的恶习。但对于在佛教家庭里受到良好教育长大的孩子们，显然他们早已具备了适量的戒行，因此并没有受持活命八戒的特别需要。上述所说的适用于佛法广为人接受的今日。

虽然是在佛教环境中长大，也受到教育别犯粗显的恶业，但若自觉戒行不足，而且已犯了所有的严重之戒，那么他就别无选择，只好受持活命八戒作为修习圣道的初阶段净化。

若有人指出在受持此戒时，持戒者不需要戒饮酒或吸食麻醉品，不需要禁止歌舞视听取乐，说它是易持与没有任何困难的制限，而且又是证悟道果的基础，那么，对于不爱受制限之人它是深具吸引力的。

找易致富的捷径是人性的弱点。人们忘了或无视即使勤勉奋斗也不一定会实现发达的梦想之事实。许多人都成了自称有神奇魔力可令人致富之欺诈恶徒的受害者。为了寻找易致富的捷径，人们变成贪婪之受害人。

就好像在俗事中有欺诈之人一般，在宗教上也有欺世盗名之人，尤其是对不易证悟之道果的欺世教理。由于倾向于寻求捷径，许多人都跟随自称证悟的导师之虚假教理。这些导师保证若修其教法，他们就会在七天之内得「须陀洹果」，或若有足够的慧根，就可证得「斯陀含果」。

在修完七天的课程之后，这些导师虚假地宣布其弟子

们已成为「须陀洹」或「斯陀含」，而使他们对这些虚幻的成就感到欢喜。由于误信这些导师，他们遭受了极大的损失。

在此我想给句劝告，若铜是可以通过炼金术改变成金，那它将变成拥有与其本质有极大差异的金质。对于已证悟初道与果的须陀洹圣者，那是易于通过他们的言行举止与心态来辨认他们是否是真的圣人或只是凡夫而已。与其轻易地接受这些导师所宣布的「须陀洹果」或「斯陀含果」，他们应该检验自己真正的性格，看看自己是否已经变得良善，以及在这七天的修习当中有何获益。只有如此地自我检讨才能避免受到可疑的宗教导师误导。

因此在持戒或其他修行的事件上，是没有达到目的的捷径或易行道。上了酒瘾之人甚至要持好五戒也不能，更别说有如八戒等更高层次的修行。

在活命八戒之外的戒都属于「等正行戒」（意即促进善行之戒）。即使五戒也被视为优于活命八戒。

有人可能会问：「在四个离语恶行之中只有其中之一（即不妄语）的五戒又怎能优于拥有所有四个的活命八戒？」

其答案在于事实上妄语是犯所有四个不恶语戒的根基。佛陀说一个说谎之人是没有什么恶事他不能做的。所以当人能够戒绝妄语，他就能很容易地持好其余之戒。不说谎之人又怎能沉湎在两舌、恶口与绮语之中呢？这解释了为何五戒之中只有不妄语戒。所以五戒优于活命八戒是毫无疑问的。

再者，有人可能会问：「由于活命八戒包括了五戒所没有的离邪命戒（即正命），它肯定是应该被视为优于五

戒的。」

其简要的答案是：对于持五戒之人，他是不需要离邪命的特别修持。而且邪命即是指通过杀生、偷盗或妄语来赚取生活。通过精进地持守五戒，持戒者自动地避免杀生、偷盗和妄语诸恶业。因此活命八戒的附加离邪命戒并不成为它优于五戒的理由。上述所讨论的只适用于在家众。

至于佛陀为僧团所立下的戒律则被称为「学处」，它们记录在律藏里。根据各自的本质，所犯的罪可分为七大类，即：

- 一、波罗夷（parajika）；
- 二、僧残（sāvghadisesa）；
- 三、偷兰遮（thullaccaya）；
- 四、波逸提（pacittiya）；
- 五、悔过（patidesaniya）；
- 六、恶作或突吉罗（dukkata）；
- 七、恶语（dubbhasita）。

波罗夷罪和僧残罪是属于重罪。其余五类则属于轻罪。

比丘们所持以避免犯下轻罪之戒是为「等正行戒」，而他们所持以避免犯下重罪之戒则是「初梵行戒」。

在律藏的五部律典之中，合称为《两分别》的《波罗夷》与《波逸提》论及初梵行戒；合称为《犍度品》的《大品》与《小品》则解释等正行戒。（最后一部的《附随篇》则提供前四部之摘要。）

（只有在完成持守等正行戒之后，比丘才能成就初梵行戒。当比丘精密地避免犯即使是小小的轻罪时，他会极小心不去犯重罪是不必再说的了。）

三、离戒与非离戒

- 一、离戒是指三个离心所，即正语、正业与正命。（在「什么是戒？」一篇已解释过。）
- 二、非离戒是指除了三个离心所之外与戒有关的种种心所。

四、依止戒与不依止戒

（一）「依止戒」是基于渴爱或邪见而持之戒。当人持戒是为了来世投生于富裕的善界时，其戒被称为「依止渴爱之戒」。具有邪见地持戒或实行仪式（譬如模仿牛或狗），以为它们有助于净化心是为「依止邪见之戒」。

（信奉佛教者不大可能会修依止邪见之戒，但他们应该防护自己别修有可能会修的「依止渴爱之戒」。）

（二）「不依止戒」是不基于渴爱或邪见，而以培育圣行为唯一目标所持之戒。这是指修世间戒作为出世间戒之先决条件。

五、时限戒与终生戒

- 一、「时限戒」是作为在一个时限之内所持之戒。
- 二、终生戒是尽其一生当持之戒。

在形容「时限戒」时，《清净道论》只是一般地提到有持戒之时限。但它的疏钞却更明确地形容其时限，即整天或整夜等。

现今有许多人持戒时并没有提及时限，所以它被视为属于终生的。但由于受某些戒时其原意只是要持一天或在一个时限之内，那么，这肯定是属于时限戒。注疏与疏钞里所说的受戒方式要求人们在受时限戒时注明其时限，但是没有如此做也没有犯错，它依然是时限戒。

虽然并没有说出其原意，但一般上它是被接受为一日，或一夜，或一日一夜。但是根据《无碍解道注》，它并非是完全如此的，人们也可只持一个短暂的时期，譬如在家居士归依了三宝之后，只在供养比丘的过程里持戒。他只是在布施仪式里的时限持戒。他们也可以在寄居于寺院里一两日的时期内持戒。这些都是短暂的时限戒。

根据这注释，即使只持短时间的戒也是有益的。因此导师解释鼓励不惯于不吃晚餐的孩子们只在布萨日的早上持八戒是恰当的。无论时间有多短暂，持戒这一善业肯定是有功德的。

《饿鬼事·小品》里的两个故事说明了这一点。在佛陀时代的王舍城里住着一个猎人，他日夜都猎鹿为生。他有一个朋友是归依了三宝的佛教徒，这朋友劝他戒绝杀动物这一恶业，但是他却不听劝告。这朋友并不感到气馁，他再提议猎人至少在夜间戒绝杀生，而修习持戒之善业。最终猎人屈服于朋友不断的劝导，舍弃在夜间杀生的一切准备而持戒。

死后，他投生在王舍城附近为「宫殿鬼」。白天他受尽极大的痛苦，但是夜晚时他却快乐地生活，可尽情享受欲乐。

那罗陀长老在旅途中遇到这个鬼时，问他在过去世做了些什么善业。那鬼说起前世他是个打猎为生的猎人，又

提及朋友如何劝他舍弃邪命，而他首先拒绝了朋友的劝告，但是最终不大情愿地接受了劝告，不再于夜间杀生，而持戒修善。由于白天所造的残酷恶行，他在白天受尽极大的痛苦，但是在夜间却过着天神般快乐的生活。

第二个故事与上述的类似。（但它是有关一个富有之人日夜地打猎取乐。他首先也不理会朋友为他的利益着想的劝告。最终被一位到他朋友家托钵的阿罗汉说服了；那阿罗汉指导他至少在夜间持戒修善，不好日夜的都在打猎取乐。死后他遭受到与前一个故事中的猎人一样的后果。）

从这两个故事里，我们知道即使只短暂地在夜间修善也会有善报的。所以无论时间多短暂，我们都应该尽力好好地持戒。

六、有限制戒与无限制戒

（一）「有限制戒」是指在持戒的规定时间之前，由于某种原故而中止了戒，譬如受到别人以财富或仆人来诱惑而破戒，或受到别人以自己或亲人的性命或肢体来威胁而破戒。对于这种戒，我们应该知道虽然它受到外来因素的干扰而中止，但是早先所持之戒还是有功德的，而不会因为中止变得白费。

（二）「无限制戒」是指能够持戒到所规定的时间，没有受到外来影响而缩短。

七、世间戒与出世间戒

一、世间戒是指有漏或烦恼之戒（譬如有欲爱、有爱、

邪见与无明)。

二、出世间戒是指无漏或烦恼之戒。

世间戒有助于获得投生善界（作为人或天神），也是一个脱离生死轮回的先决条件。出世间戒导致解脱生死轮回，也是省察智的其中一个目标。

戒有三种

一、下等戒、中等戒、上等戒

（一）若持戒时，欲、精进、心与观（也作慧）四个素质是下等，其戒是为下等戒。当它们是中等素质时，其戒是为中等戒。当它们是上等素质时，其戒为上等戒。

（二）当持戒为了名誉时，它是下等戒。这样的持戒是虚伪的，只是一个虔敬的外表，并没有真正为了修善的清静思，由此它是下等的。

至于为了投生善界而持戒肯定有某些贪欲的成份，但它是一种祈求所做的善业有善报的善愿，以及具备了思与信。由此它是比为名誉持戒更为圣洁。然而由于它的动力依然受到祈求善报的污染，所以不被列为上等，而是中等而已。

持戒时并不是为了名誉或善报，反之，明白持戒是一种清静的圣行，为此而清静持戒是为上等戒。只有这种具备清静善思与无贪的上等戒才是真正的持戒波罗蜜。

（在其中两个过去世之中，当菩萨生为「瞻波龙王」

与「盘达龙王」时，他不能修上等戒，而只是希望来世投生为人地持戒。关于这点，他所持之戒是为中等。然而由于他不惜牺牲性命也不肯破戒，他所做的努力符合了持戒波罗蜜。）

（三）当戒受到自赞与贬低他人之恶念所污染时，它是属于下等戒。（譬如想：「我有道德，他人没有，他们比我低下。」）没有受到这些恶念污染的世间戒是为中等戒。具备出世间道果，没有受到污染之戒是为上等戒。

（四）为了投生快乐的善界而持之戒是下等戒。为了自己脱离生死轮回而持之戒是中等戒（即未来佛弟子与未来辟支佛所持之戒）。菩萨为了把一切众生从生死轮回解救出来而持的戒是为上等戒，也是持戒波罗蜜。（这项注释的注明是指最圣洁的戒。但这并不是指只有菩萨所持的戒才是波罗蜜。虽然辟支佛与佛弟子之戒并不是最圣洁的，但它们还是属于持戒波罗蜜。）

二、自增上戒、世间增上戒、法增上戒

- 一、「自增上戒」是由于自重和通过舍弃不当、无益的来使自心感到满足而持之戒。
- 二、「世间增上戒」是为了世间，以及避免他人指责而持之戒。
- 三、「法增上戒」是由于恭敬佛法而持之戒。修此戒之人深信佛陀所教的道果与涅槃是脱离生死轮回之道，以及持戒是向法致敬的方法。

三、执取戒、不执取戒、安息戒

（一）「执取戒」跟依止戒一样（戒有二种之第四项），是具有渴爱或邪见之戒。由于渴爱，持戒者对自己的戒行将会带来所渴望的善界感到高兴。由于邪见，他以为自己的戒行即是「灵魂或实质」。在任何一种情形里，其戒都是属于执取戒。（即使是在持戒的当下，此戒也受到渴爱与邪见之火燃烧。渴爱与邪见之火并非只在享受欲乐时燃烧，而是在布施与持戒时也会如此。只有在达到禅修层次时，这些善业才不受到它们燃烧毁坏。在修观禅到觉悟了此身是无我的，只是名色法而已时，禅修者即不会受我见所燃烧。）

（二）「不执取戒」是那些已归依了三宝，以及为了证悟道果而开始修习八正道的「有德凡夫」所持之戒。这也是「有学圣者」之戒。（有学圣者是至少已证得须陀洹道，但还未证得阿罗汉果的圣人。）

（三）「安息戒」是在证得四果之后变得平静之戒。

四、清净戒、不清净戒、疑惑戒

（一）「清净戒」是比丘不曾犯罪，或在犯罪之后有向其他比丘忏悔改过之戒。

（二）「不清净戒」是比丘在犯罪之后没有向其他比丘忏悔改过之戒。

（三）疑惑戒是比丘对所接受的肉有所怀疑（不知它是受允许或不受允许的肉（有十种肉是比丘不被允许吃的），或对所犯之罪有所怀疑（比丘不知它是波逸提罪还是恶作罪等），或是不知道所做的事是否有犯罪。[对于正在修禅的比丘，若戒不清净的话，应该使它重新清净。若

犯了轻罪（譬如九十二个波逸提罪之一），他应向另一位比丘忏悔以使其戒清净。若是犯了重罪（指十三僧残罪之一），他应该向僧团忏悔。然后依照僧团的指示先守别住⁷之惩罚，之后再进行摩那埵⁸惩罚。这样他的戒才能重新清净，以及适合修禅。若他对所接受的食物或所做的事有所怀疑，他应该细心地审察它们，或是请教精通律藏的律师，如此才能去除良心的不安且清净其戒。]

五、学戒、无学戒、非学非无学戒

- 一、学戒是还需要再修行之人所持之戒。这是至少已证悟初道（须陀洹道），但还未证悟四果（阿罗汉果）之人所拥有之戒。
- 二、无学戒是不需要再修行之人所持之戒。这是已证悟阿罗汉果之人所拥有的戒。
- 三、世间戒是非学非无学戒。这是非有学圣者非无学者所持之戒，也即凡夫所拥有之戒。

戒有四种

一、退分戒、住分戒、胜分戒、抉择分戒

（一）「退分戒」是为退步戒。（只亲近无德者，却不亲近有德者之比丘并不知道或看不出犯罪的错。他时常

⁷ 别住是对僧残罪的一种惩罚，犯罪者将受到根据他故意隐瞒其罪的天数，实行与其他僧团成员隔离。在别住结束之后，他须再进行摩那埵惩罚。

⁸ 摩那埵惩罚有六天，之后他须请求僧团把他升回正常的比丘。

持有错误的思想，以及不摄受诸根。这种比丘之戒不会提升，反而日渐衰退。）

（二）停留不进不退之戒是为「住分戒」。（比丘满足于现有之戒，不愿修禅以进一步提升自己。他相当满足于只拥有戒，而不为更高层次的修行奋斗，其戒不会进步也不会退步，只是停留在现状。）

（三）会获得优越成绩之戒是为「胜分戒」。（在建起戒之后，某个比丘并不满足于只拥有戒，而为定力奋斗。这种比丘之戒是为胜分戒，或将获得定力特别利益之戒。）

（四）能够透入及去除烦恼之戒为「抉择分戒」。（某个比丘并不满足于只拥有戒，而努力地修习观禅以获得厌离生死轮回之苦的「强力观智」。这是以道智透入及去除烦恼的比丘之戒。）

二、比丘戒、比丘尼戒、未具足戒、在家戒

（一）世尊为比丘所制的戒，以及为比丘尼所制但比丘也须遵守的戒是为比丘戒。

（二）世尊为比丘尼所制的戒，以及为比丘所制但比丘尼也须遵守的戒是为比丘尼戒。

（三）沙弥与沙弥尼所持的十戒是为未具足戒。（非比丘被称为「未具足」。虽然根据这个定义在家居士也是未具足，但是他们被分开列于「在家」里，因此不包括在此。论师只把沙弥与沙弥尼视为「未具足」。除此之外也有另一种被称「正学女」的人。由于「正学女」是正受特别训练以成为比丘尼的年长沙弥尼，她们并没有被分隔开

来，而被视为是沙弥尼。）

（四）在家众所持之戒是在家戒。

关于在家戒，《清净道论》说：

「五戒为常戒（永久戒）；有能力时则持十戒；在布萨日特别受持的是八戒。这些都是属于在家男女应受持之戒。」

对于《清净道论》的「（有能力时）」这一词之含意，有几种不同的看法。

有些法师认为不只是五戒，但包括十戒也应是常戒（永久戒）。他们错误地把只属于五戒之常戒运用于十戒。

根据这些法师的观点，「持五戒是不必要考虑到持戒者之能力的，他们应该永久地持五戒。虽然人们受鼓励永久地持十戒，但是只有有能力的人才可受持。有能力是指有能力不再执着地舍弃自己所有的金银财富。这样地舍弃了财富之后，他应该终生受持十戒，而不是几天或几个月而已。若他只是在持戒期间不动金银，期限过后又用回它们，那么他就应该完全不去持十戒。」

又有一些人错误地说：「人们是很难舍弃自己所拥有之金银财宝的，因此在家众不适合受持十戒。」再者，根据《清净道论疏钞》，「十」（dasa）应视为是沙弥的十戒。他进一步评论说「戒」（sila）在此是指有如「陶师」（Ghatikara）与其他人所持之戒。这论点使到原本早已有错误观点的这些人更混乱。他们的观点极端到认为人们只是避免获取或接受新的财富是不够的，应该有如《中五十经篇·王品·陶师经》里的陶师一般，舍弃一切的财富，再终生戒绝用金银。当人们在这方面能够做到好像陶师般

时，他们才可以受持十戒。因此这些法师已经言过其实了。

澄清：

他们的看法是只有在能够「不再执着地舍弃自己的金银财富」才可以受持十戒。这错误的看法源自对十戒之「不持金银学处」的误解。根据这解释，只有当人们能够不再执着地舍弃自己的一切财富时，他们才可以完全地受持十戒。陶师是个阿那含，已不再执着地舍弃自己的一切财富。如今，虽然在家居士在持十戒那天不会获得新的财富，但是他们在家里与其他地方收藏着过去所赚来的财富，因此已经触犯了「不持金银学处」。由此他们不应该受持十戒，除非能够不再执着地舍弃自己的一切财富。否则，即使他们受了十戒也不能持好它们。

这些法师的解释是站不住脚的，因为还有一个比在家众的更微细的「不持金银学处」是有关比丘的。根据这学处，比丘不可以亲自或叫人为自己接受金钱。若人把金钱放在靠近他的地方，而又没有人把它收起来，他不应该保持沉默，而应该反对地说：「比丘是不允许接受金银的，我们不要它。」若他没有反对，那么他就犯了罪，那金钱也应被舍弃。这是世尊所制的戒条。

若有施主不理比丘的阻止与拒绝，依然把金钱留下后离去。当另一位施主来时比丘向他说起那件事，而那施主说：「请指示一个安全处，」那么，那比丘甚至可以带着那施主走上寺院的七层楼，然后说：「这里就是安全处。」但是他不可说：「把它收在这里。」当那施主把金钱收好离去后，那比丘可以关上房门，再小心地看管它。注释在分析「不持金银学处」时很明确地说，那比丘这样做并没有犯任何戒。

若受持「不持金银学处」（jatarupa sikkhapada）的在家居士也不被允许拥有金银，那么受持更微细、圣洁之戒的比丘是不可能被允许看管金银的。因此我们应该知道，若比丘如此做没有罪，那么受持「不持金银学处」的在家居士把财富收藏在安全之处是不会影响其戒的。

《清净道论疏钞》引述陶师的例子并非为了表示「只有在家众能够像陶师一样不再执着地舍弃一切自己的财富时才可受持十戒」。事实上，引述陶师这位优越的十戒持戒者，只是为了训诫人们不可以只满足于自己一般地受持十戒，而应该向陶师学习，以更高层次的方法来修持。即使他们不能做到跟陶师一样，所引述的也可鼓励他们尽力效仿陶师。

对于这点的权威评论是来自「护法长老」，也即是《清净道论疏钞》的作者所著的《如是语注》：“*silamayanti niccasila uposatha niyamadivasena pabca attha dasa va silani samadiyantassa.*”

这注释述及三种戒，即：一、作为常戒来受持的五戒；二、在布萨日受持的八戒（布萨戒）；三、偶而受持的十戒。根据这注释，很清楚地十戒并非作为常戒来持，只是偶而受持而已。

再者，《相应部·俱胝品·帝释相应》记载了以下的事件。有一次帝释天王从胜利殿出来要去花园时，在登上马车之前他向八方顶礼。摩多梨天神就问：「尊者，您是在向谁顶礼？」

帝释天王说：

「有行善的居士，
归依三宝与具备戒，

如法地养妻活儿，
我即是向他们致敬，摩多梨。」

论师在解释帝释天王回答的「具备戒」时说：

「具备戒的居士是指那些已归依三宝、受持五戒和十戒之人。」（根据这注释，很明确地帝释天王所致敬的人是在家受持五戒与十戒的居士。）

再者，《相应疏钞》有这样的评论：「应把五戒视为常戒，把十戒视为偶而戒。」

偶而戒（时而戒）

《摩揭陀辞典》的第 444 首偈简明地解释了偶而戒：「应尽其一生永久受持的戒是常戒，非永久但只是偶而持的戒是偶而戒。」常戒和偶而戒的用法是源自婆罗门。（不伤害、不妄语、不偷盗、不邪淫及不接受供养食物五项是必须永久受持的常戒。清净、易知足、苦行、诵吠陀、观想梵天五项是偶而受持的偶而戒。（《不死茧婆罗门品》、偈 49）

根据《相应部》及其注释，即使必须以正命养家之人也可以受持十戒。因此「只有人们能够像陶师一样不再执着地舍弃自己的一切财富时才可以受持十戒」的观点是不正确的，而只是言过其实罢了。

而且对于《八十集·大鹅本生经》提到国王的十项任务，注释说「戒」是指五戒与十戒两者。因此证明了国王有持十戒为十项任务之一。若说只有能够永远受持时才可受持十戒，那么拥有皇后、妃子、宫女及金银财宝的国王

就因为「不淫戒」与「不持金银学处」两项而不能受持十戒。若国王不可能受持它，论师就不会把它包括在国王的十项任务之内。但肯定地论师有提及它，因此十戒并非常戒，而只是在人们有能力时受持之戒。

再者，《小诵经注》解释了八戒是如何演变自十戒：「在十戒之中，在家众与沙弥应把首两个不杀生和不偷盗作为常戒来受持。（第三个不淫戒于在家众并不是常戒，而是在有能力时受持而已。）第七个不歌舞视听与第八个不涂饰香粉戒合为一戒。最后的『不持金银戒』不包括在内。」

根据这注释，在十戒之中，在家众应该永久受持的有四个，即不杀生、不偷盗、不妄语及不饮酒或服食麻醉品。

在家人不能时常都持守不淫戒。他们也不能永久地持过午不食、不歌舞视听等戒。因此很明显地这些都属于偶而戒。

虽然《小诵经注》提及「不持金银学处」是沙弥当受之戒，但是犯了此戒并不会失去沙弥的资格。因为《律藏·小品》提到，在世尊立下失去沙弥资格的十个因素之中，只有首五戒包括在其中，后五戒并没有包括在内。所以虽然破了后五戒的其中之一，沙弥并不会失去沙弥的资格，而只是受到惩罚罢了。若他们实行导师所给的惩罚，譬如扛沙、抬水等，他们就能够消罪，而再次成为沙弥。

因此即使是必定要受持十戒的沙弥也不会因为破了「不持金银学处」而失去沙弥的资格。所以对沙弥来说，后五戒并不如前五戒来得重要。因此很严厉地训诫在家众必须严守「不持金银学处」是不恰当的，因为即使对沙弥来说，它也不是最为重要的。

人们都认同《清净道论》和《小诵经注》都是由觉音尊者所写的。由于这两本书的作者是同一人，其说明是不应该有差异的。《清净道论》所说的「十戒不是在家众的常戒，而只是在『有能力时』受持的偶而戒」应该和《小诵经注》与《如是语注》所说的相符。

在讨论过有关的沙弥戒后，《小诵经注》讨论有关破戒的事项时说：「在家人在受了五戒之后，若破了其中一个，就只有那个戒被破除了。若他再重新受过其戒，五戒就可恢复完整。」但是有些论师说：「若五戒是个别受持，即逐一个戒受持，那么，破了一个戒并不会导致其他戒被破除。」然而若他们在受戒时说：「我愿受持完整的五戒」，那么，若破了其中一戒，其余的戒也被破除了，因为其愿是一起持守五戒。至于破戒的后果只限与所破的有关，其他戒是不受影响的。

但是有些导师则认为在受持完整的五戒之后，若破了其中一戒，其余的并没有破。若我们接受这观点，如何受戒都没有分别了。关于这点，《迷惑冰消》的「学处分别」说：

「若在家居士受戒后破了其中一戒，就只有那戒破了，其余的并没有破。因为在家众并不像沙弥一样有必定要持受的常戒，他们可以受持在能力范围内的戒，譬如一个、两个或三个戒，并不一定要持所有五戒。我们不能因为他们只持一部份而不是完整的五戒就说这不算是持戒，说他们不会因此而获得任何功德。」

我们应该知道即使在家众不能受持所有的五戒，而只是尽力受持其中几个，他们也会有功德的，以及他们所持之戒也是真实的。关于这点，《无碍解道注》对「制限遍

净戒」（将在「戒有五种」的项目下更全面地分析）作了评论：戒的制限有两种，即戒的数目与持戒的时限。在家众可以受持一、二、三、四、五、八或十戒，但是沙弥与沙弥尼则必须受持全部十戒。这是受持戒的数目制限。

在此其要点是：若在家居士好好地受持一、二、三、四、五、八或十戒，其戒即是数目的「制限遍净戒。」

因此，虽然在仪式上人们并没有发愿受持一、二、三或四个戒，而是所有五戒，但是却不一定受持全部。若只能持一戒，他们就应该持那一戒。若只能持两戒，他们就应该持那两戒等。

有人可能会问，既然在家众有权随心所欲地受持多少戒，为何《清净道论》又针对戒说「在家众应该把五戒作为常戒来受持」？

答案是其注释着重的是持戒的原则，这原则要求人们永久地持守所有五戒。我们并没有权力随心所欲舍掉任何戒。无论是犯了任何一项都是有罪（恶业）的。其实并非只有《清净道论》，其他经典也根据持戒的原则而把五戒例为常戒。

梵行五戒

除了五、八及十戒之外，也有在家众受持的梵行五戒。然而，事实上梵行五戒即是五戒。在受持梵行五戒时，原本五戒的不邪淫戒被换成不淫戒。

在迦叶佛时代，有「伽威斯」居士（Gavesi）受持梵行五戒（《增支部·五集·优婆塞品·伽威斯经》）。在释迦佛时代，有毗舍离城的「郁伽」财政和伐地国授手村

的「郁伽」财政两人受持梵行五戒（《增支部·八集·居士品·经一与经二》）。两位郁伽都向世尊受梵行五戒，然后把各自的四位妻子嫁给她们自己选的男人，之后就终生保持单身。他们两人都是阿那含。我们不可以误以为现今已婚的男人若要受持梵行五戒就必须不再执着地舍弃自己的妻子。换句话说，我们不可以为除非他们准备完全地舍弃自己的妻子，否则不可持此戒，因为上述的《小诵经注》提到，在十戒之中，不杀生、不偷盗、不妄语及不饮酒与服麻醉品四个戒才是常戒。由此证明了不淫戒与过午不食戒等并非常戒，它们只是偶而戒。即使他们不能完全像陶师一样地持守，他们也可尽力把它作为偶而戒来持。所以，关于梵行五戒，两位郁伽都是阿那含，他们都能不再执着地舍弃自己的妻子，然后终生持守此戒。若别人能够做到这点那是很好的，但若他们不能做到完全一样，他们也可以根据自己的能力去持守此戒。

一食梵行五戒

还有另一种戒是「一食梵行五戒」。一食是指一天中只有在早上吃一餐。所以若在家众要受持此戒，他们可以在受了梵行五戒之后，再多受「过午不食戒」。若他们受整体的戒，他们可以说：「我受持一食梵行五戒。」根据《经集·如法经》，在佛陀时代，此戒的受持者有「如法」优婆塞和「难陀母」优婆夷等。在迦叶佛时代，伽威斯优婆塞与其他五百个居士也都受持此戒。（《增支部·五集·优婆塞品·伽威斯经》）

布萨八戒

有人可能会问，在提到五戒时，只用了个「五」字；在提到十戒时，只用了个「十」字，但是在提到八戒时，为何却多了个「布萨」？

布萨有五个意思，即：

- 一、诵念别解脱律仪；
- 二、人或动物的名字；
- 三、受持；
- 四、应受持之戒；
- 五、受持戒的日子。

在这五者之中，（一）只跟比丘有关；（二）是人的名字（譬如布萨王子）或动物的名字（譬如布萨象）等，跟戒是无关的。在这一章里，我们只讨论余下的三个。

余下的三个意思是演变自巴利文的“upavasa”，其意义是受持或实践戒。（三）的意思受持戒的行为；（四）的意思是戒，是人们应持之戒；（五）的意思是受持该戒的日子。

古代大德并没立下受持五戒与十戒的特别日子，只有八戒才有特别受持的日子。由此八戒得了特别的「布萨」之名称。

在此有另一点值得考虑：五戒比八戒来得少，而且它是人们每天受持的，因此并没有特别受持的日子，但十戒比八戒的层次更高，古代大德应为它立下特别受持的日子，然而为何他们并没有如此做？其可能的原因是八戒特别适合在家众，但是十戒并不很适合。根据《清净道论》，十

戒是为沙弥和沙弥尼而设的；《小诵经注》也提及十戒的最后一戒，即「不持金银学处」是特别为沙弥而设的。因此证明了十戒是特别为沙弥而设的，并非为了在家众。

因此在两种与在家众有关的戒当中，古代大德选了更高层次的八戒作为在特别的日子受持之戒。所以在《清淨道论》里只有八戒有「布萨」的名称。

有德之士并不满足于只是持戒，他们要布施行善，而这就需要去买与获取东西来布施。所以他们不能受持「不持金银学处」。因此古代大德只为八戒设下特别受持的日子。

布萨九戒

在《增支部·九集·狮子吼品·经八》说明布萨九戒时有这么地介绍：「九戒是很有利益与力量的。」在列举布萨九戒时，世尊说了八戒，再加上修慈心观的第九戒，即：「我安住于向一方的众生散播慈爱。」

根据这部经，受持布萨九戒的方法是在受持八戒后，再持续地培育慈爱。能够持守八戒不破及持续培育慈爱的人即是九戒受持者。慈爱应受到培育，而戒则应受到持守。因此修习九戒并不需要在受戒时诵念九戒。持戒者只需要受八戒，再尽力培育慈爱，那他就是在修持布萨九戒。

关于培育慈爱，世尊特别提及「一方」，即心朝着一个方向散播慈爱比没有固定的方向更为有效。修行者应该逐一地把慈爱散播于十方（即四周八方加上下方）。他可以从任何一方开始。

虽然有四无量心⁹，但是世尊只选慈心加于八戒之上来作为第九戒，因为慈心有很大的力量。这是为何世尊在《小诵经注》与《经集》里开示了《慈爱经》。

《增支部·十一集·随念品·经五》提及不断培育慈心之人可获得十一种利益：

- 一、他睡得安宁；
- 二、他平静地醒来；
- 三、他不会发恶梦；
- 四、他受到人类喜爱；
- 五、他受到非人喜爱（夜叉和鬼）；
- 六、他受到天神保护；
- 七、火、毒与武器不会伤害到他；
- 八、他的心容易定；
- 九、他相貌安详；
- 十、他死时不会迷惑；
- 十一、若在今生没有证悟阿罗汉道果，他将投生在梵天界。

因此明显地慈心比其他三无量心更为有力。

三种布萨戒

世尊在《增支部·三集·小品·毗舍佉布萨经》开示布萨戒有三种：

- 一、牧牛者布萨；
- 二、裸体外道布萨；

⁹ 四无量心是慈、悲、喜、舍。

三、圣者布萨。

它们的含意是：

（一）以牧牛者的思想来受持布萨戒是为「牧牛者布萨」。放牛吃草一整天之后，牧牛者在黄昏时把它们还给主人。到家时他只是这么地想：「今天我把牛放在某某地方吃草，带它们去某某地方喝水。明天我将放它们在某个草地吃草，带它们去某个地方喝水。」

同样地，受持布萨戒者对食物有贪欲地想：「我今天吃了这样的食物，明天我将吃那样的食物。」若他整天有如牧牛者般地度过，他所持的戒就是牧牛者布萨。

（二）持有邪见的裸体外道所持的布萨戒是为「裸体外道布萨」。譬如根据他们的不杀生戒，东南西北方一百由旬之外的生物是不可杀的。但是在这距离之内杀生是受允许的，因此，给了人们造恶的机会。如此地分别被禁止与不被禁止造恶的地区之后，他们受持自己的布萨。持有这种邪见之人所受持的布萨是为裸体外道布萨。

（三）在以佛随念等清除心中的烦恼之后所持的布萨是为「圣者布萨」。圣者布萨有六种：

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

（a）受持八戒后再不断地随念佛的功德（譬如阿罗汉

等）是梵布萨。

（b）受持八戒后再不断地随念法的功德是法布萨。

（c）受持八戒后再不断地随念僧的功德是僧布萨。

（d）受持八戒后不曾破过任何戒，再不断地随念戒的功德是戒布萨。

（e）受持八戒后再不断地修天随念，他把天与自己来比较地省思：「有些众生在过去世具备了清净信、戒、闻法、布施与智慧的圣洁素质，因此死后得以投生在天界与梵天界。而我也同样地具备了这些圣洁的素质。」这种布萨是天布萨。（在此天代表天神与梵天两者。）

（f）在受八戒后，他如此省思：「就好像阿罗汉绝不会杀生或伤害任何生命，而时常对众生怀有悲心，我也不会杀生或伤害任何生命及时常对众生怀有悲心。如此地修行，我即是在跟随阿罗汉之道。」如此省思八戒的每一条戒来受持布萨是八布萨。

应注意的是布萨是根据其持法而分为三种与六种。然而根本上只有两种布萨戒而已，即布萨八戒与布萨九戒。

三、自然戒、惯行戒、法性戒、前因戒

（一）北俱卢洲的人自然地不会犯五戒是为「自然戒」。（这些人并没有发愿受五戒，而是本性就是不造杀生等恶业。）他们不会犯五戒并不是属于「受戒离」而是「自然离」，即使情况迫使他们犯戒，他们也不会犯戒。

（二）跟随家族、地区或宗派的传统而持戒是为「惯行戒」。（由于祖先们都不造恶，因此现今自己也跟着「家族惯行」远离造恶；由于某个地区的人民普遍上都不造恶，

因此自己也随着「地方惯行」远离造恶；由于自己的宗派的成员们都不造恶，因此自己也随着「宗派惯行」远离造恶。）

（三）由于菩萨的功德，其母亲在怀孕期间里是不会想要男人的，那时她所持的是法性戒。（从怀孕了菩萨那一刻开始，菩萨的母亲就自然地持五戒与不会想要男人，包括自己的丈夫。这是因为极圣洁的菩萨正在她的胎内。由于她是基于自然法则而持戒，因此该戒被称为法性戒。）

（四）没有受到他人指导，而是由于自然倾向而持梵行戒是前因戒，例如大迦叶尊者与大具戒王菩萨。（由于在许多过去世的持戒习惯，他们自然地在今世倾向于持戒。）

四、别解脱律仪戒、根律仪戒、活命遍净戒、资具依止戒

这四个戒主要是关系到比丘。当须弥陀隐士省察持戒波罗蜜时，他向自己说：「同样地，你应该成就四戒地。」

（一）别解脱律仪戒：

使到持戒者解脱四恶趣之戒是「别解脱律仪戒」。持此戒者：（i）应该行为正当；（ii）常去之处是恰当与无可指责的；（iii）应该视小错为大害，其罪可能有如微尘一般的小，但应看它的危险有如在水面上下的高度与深度各有十六万八千由旬的须弥山一般大；（iv）应该正当地修持戒。

更进一步的解释：

（i）在世上有应该修的善惯行法及不应该修的恶惯行

法。杀生、偷盗、邪淫三身恶行与妄语、两舌、恶口、绮语四语恶行，合共七种恶行，以及其他导致犯戒的即是「恶惯行法」。

在此举几个导致犯戒的恶行的例子：在世间有些比丘把竹、叶、花、果、肥皂粉、牙签等东西送给在家众，他们以这种方法为生；这些比丘认同在家众说错的话，奉承他们以讨欢心，所说的话少实多假，因此降低自己的人格。他们有如保姆般地照顾在家众的孩子们，抱他们、为他们穿衣等；他们为在家众跑腿传讯；他们为在家众医病，为他们看管财物，与他们交换饮食。这些及其他受到佛陀指责的邪命是为「恶惯行法」。

即使在家众来讨竹、叶等，比丘都不可以给他们，更何况是他们没有来讨时。这种给与并非比丘们的任务，若他们如此做，他们是在毁坏在家众对戒律的信心。

关于这点有人可能会问，若比丘不给在家众所要的东西，那么不是毁了他们的信心？或者若比丘给在家众所要的东西，那不是使他们有信心，想「这是能够满足我的需求的比丘」？

即使在还未收到礼物之前，在家众对身为世尊弟子的比丘的信心是真实与清净的。但是在收到礼物之后，在家众将把比丘视为送竹、叶等之人，使到心中生起了执着。因此他们对比丘的信心已受到执着污染。真实的信心已经被毁灭了。所以世尊指责比丘送礼物的行为，称这种行为作「污染在家众的信心」。

跟一切上述的恶惯行法相对的即是应受到培育的惯行法。

（ii）去处有两种，即错与对。

错去处：有比丘跟妓女、寡妇、离婚妇女、少女、中性人与比丘尼亲蜜地相处。他们常去比丘不可去的酒馆；他们就好像在家人一般地跟国王、大臣、外道与俗家弟子混在一起。他们跟无信心、诽谤及恐吓佛弟子（比丘、比丘尼、男女居士）的人相处在一起。这一切比丘跟他人的亲密关系和常去之处皆是比丘的错去处。

在此「错去处」是指不善的友情和关系，以及比丘不应去之处。但若有妓女邀请比丘来接受供养食物，他们可以保持正念地去接受它。在此妓女、寡妇、离婚妇女、少女、中性人与比丘尼被视为恶去处是因为她们是五欲之乐根源。酒馆、旅店等会危害到修习佛法。跟国王与大臣相处是无益的，他们所做的供养也可能是具有毁灭性的。无信与时常辱骂恐吓佛弟子的人之家是恶去处，因为他们会令到比丘退心与害怕。

跟上述相对的人与地方是比丘的善去处。有些居士对三宝有信心，相信业力果报，他们就好像比丘可享无尽之泉的井或湖。由于比丘们时常到来，这使到他们的家时常映着袈裟的光彩，空中流着因比丘们走动而生的凉风。这里的人希望比丘、比丘尼及男女居士们健康幸福，这样的屋子是比丘的善去处。

再进一步地解释正行、不正行和行处

不正行是指不正当的行为。

有两种不正行，即身不正行和语不正行。

身不正行：加入僧团之后，某比丘对僧团无礼。他站立或坐着时推挤上座们；站或坐在他们前面；坐高过上座

们；坐着时以袈裟遮头；站着说话；说话时摆手；上座们赤脚走路时，他穿着鞋走；上座们¹⁰走在较低的路时，他走在高的路；他站立或坐着时，不让下座比丘有位子；在没有上座的允许之下，他把柴捆放在火炉里，又把门关上；（在冲凉的地方）他推开上座们而先他们入水冲凉；冲完后推挤着他们先出来；他走在上座的前面；来到村子或市镇时，他急忙地跑去女子的房间；他摸小孩的头（作为喜爱的表示）。这些都是身不正行。

语不正行：加入僧团后，某比丘对僧团无礼。他没有得到上座允许就说法、回答问题或诵念别解脱；站着说话；说话时摆手；来到村子或市镇时，他毫无自制地向女人或少女说：「你们之中某家有什么东西？有没有粥？有没有饭？有没有主要的食物可吃？我们将喝什么？我们将吃什么主要的食物？我们将吃什么甜品？你们会供养我什么？」等等。这即是语不正行。

正行：与不正行相对的即是正行。而且有正行的比丘是有恭敬心、顺从、有惭愧心与良知的。他正确地穿好上下衣，无论前进、后退、旁视、伸弯手脚，他都保持眼光垂视，摄受自己的六根门；他的举止能激起人们的恭敬与信心；他懂得适量地吃，时常保持醒觉、正念与明觉；他少欲知足，勤于修习善法，极小心地持守等正行戒。这即是正行。

行处：行处有三种：一、亲依止行处，对提升心灵很有帮助的行处；二、护行处，作为保护心的行处；三、近缚行处，作为系缚心的行处。

（一）时常说十种有助于解脱生死轮回的正语的朋友

¹⁰ 译按：上座是戒腊较高的比丘，下座则是戒腊较低的比丘。

是「亲依止行处」。依靠了这样的朋友，他得听闻未听过之法、去除疑惑、纠正见解、心变得清晰。除了这些利益之外，他提升了自己的信、戒、多闻、布施与智慧。由此，善友是亲依止行处，对提升诸如戒等善法有助益的行处。

十种有助于解脱的话语：

- 一、少欲论；
- 二、知足论；
- 三、离群论；
- 四、独处论；
- 五、精进事论；
- 六、持戒论；
- 七、定力论；
- 八、智慧论；
- 九、解脱论；
- 十、解脱智见论。

简而言之，善友时常说十种有助于解脱轮回的言论，因此带来得闻所未闻之法等五种好处。他们能够令到别人提升信、戒、多闻、布施、智慧五种素质，而他们就是亲依止行处，提供培育诸如戒等善法的助缘。

防护心的正念是「护行处」。修习正念的比丘在村子或市镇里托钵时眼光下垂，只前视一犁之地，防护六根门。他走着时不会看象群，或马群，或马车队，或军队，或女人，或男人。他不会环顾四面八方或往上下望，而只是向前垂视。没有安住于正念的比丘在村子或市镇里托钵时东张西望的，就好像一只以布盖着鸟笼里的乌鸦。由此正念是保护比丘的心不受邪念侵犯的行处。

由于四念处是心紧系之处，它被称为「近缚处」。

欲使自己的别解脱律仪戒完全清净的比丘必须具备正行、善行处，以及视小错如大危难。

（二）根律仪戒：

防护六根是根律仪戒。（六根是眼、耳、鼻、舌、身、意。）根的意思是支配或控制。在见到色尘时，眼是支配器官。若眼睛瞎了，它就看不到东西。同样地，听到声音时，耳朵是支配器官。若耳聋了，它就听不到声音，因此耳朵是耳根。在嗅到气味时，鼻子是支配器官。若鼻子坏了，它就嗅不到气味，因此鼻子是鼻根。在尝到味道时，舌头是支配器官。若舌头坏了，它就尝不到味道，因此舌头是舌根。在触到东西时，身是支配器官。若身体坏了，它就失去了触觉，因此身体是身根。在认知法尘时，意是支配者，没有意就不会有意识，因此意是意根。所以防护六根即是根律仪戒。

防护六根当是如此：当眼睛看到色尘时，他应该觉知它只是色尘，不应该一般地去认知它，譬如「这是女人」、「这是男人」、「这很美丽」，这样会导致烦恼生起。他也不应该去注意所看到的女人、男人等的细节，譬如手或脸的形状、微笑、大笑、说话、旁视等举止，这些都会导致烦恼不断地生起。

大帝须长老的例子

关于防护眼根，住在寺山的大帝须长老是其中一个榜样。有一天大帝须长老去阿奴罗度托钵。那天有个女人跟

丈夫吵架后穿上漂亮的衣服要回娘家。看到大帝须长老摄受诸根地走向前来，她大声笑着想：「我将引诱他作我的老公。」听到了笑声，大帝须长老抬起头来看是发生了什么事。看到了她的牙齿，他即培育起不净观，（进而修行观禅）而证得了阿罗汉果。

那女人的丈夫赶上来时看到长老，他就问：「尊者，您有没有看到有个女人在此走过？」

「施主，我不知道是男人还是女人走过，我只看到一副骨头走过这条路。」

虽然那长老看到那个女人，但是他只是看到而已，并不知道那是个女人。反之，他只是修禅至成为阿罗汉。这件事应被视为榜样。

没有防护眼根的比丘在看到美好的东西时，心中就会生起贪欲；若他看到的是丑恶的东西，心中就会生起不快与忧愁。因此人们应该以正念防护眼根，以防止这些不善心生起。

其他诸根都应当如此防护，以便在听到声音、嗅到气味、尝到味道、触到东西或识知法尘时，烦恼不会生起。

（三）活命遍净戒：

活命遍净戒是指远离戒律禁止的六种邪命，以及其他邪命。佛陀立下有关活命的六个学处是：

- 一、由于心中怀着邪恶的意图，比丘骗说自己已证得禅那、道与果，而事实上却未曾证过，那么他是犯了波罗夷罪。
- 二、为了生活，他作媒人安排婚事，那么他即是犯了僧残罪。

- 三、虽然没有直接地说：「我是阿罗汉」，但为了谋生而说：「在你的寺院里有个比丘是阿罗汉。」而寺院施者也懂得其意，那么他就犯了偷兰遮罪。
- 四、为了生活，若他没有生病，却讨取与吃了丰富的食物¹¹，那么他就犯了波逸提罪。
- 五、为了生活，若比丘尼没有生病，却讨取与吃了丰富的食物，那么她犯了悔过罪。
- 六、为了生活，若比丘没有生病却讨与吃了菜肴或饭，那么他就犯了恶作罪。

除了以上六种，其他邪命是：

- 一、虚伪；
- 二、虚谈；
- 三、暗示；
- 四、贬抑；
- 五、以利套利。

虚伪有三种：

- 一、虚伪地用资具；
- 二、虚伪地说接近证悟道果的课题；
- 三、欺骗信徒的虚假威仪。

（一）当俗家信徒供养袈裟等给某位比丘时，虽然他想要，但是由于心怀要装出高尚，以获取更多供养的邪恶

¹¹ 丰富的食物是指加入酥油、牛油、油、蜜糖、糖浆、鱼、肉、牛奶和凝乳的食物。

意图，他说：「这些昂贵的袈裟对比丘来说有何用处？只有用弃布做成的『粪扫衣』才是适合他的。」（对于食物）他说：「这么贵的食物对比丘来说有何用？只有托钵得来的食物才是适合比丘的。」（对于住所）他说：「这么好的住处对比丘来说有何用？只有树下或露天才是适合比丘的。（对于药物）他说：「这么贵的药物对比丘有何用？只有牛尿或『没食子』才是适合他的。」

为了依言而行，他只用劣质的袈裟、住所和药物。所以在家信徒把他看得很高尚，想着：「这位尊者真是少欲知足，不会渴求物质与欲乐。他不和在家众混在一起，也很精进地修习佛法。」过后他们邀请他接受越来越多的资具，而那位比丘心怀邪恶意图地自夸，说：「施主，当信心、施物与受者具足时，那么虔诚的施者将会获得许多功德。现在你们肯定是有信心的，也有东西做供养，而我即是受者。若我不接受你们的供养，你们的功德就会退减。由于对你们的慈悲，虽然我不需要它们，也只好接受下来。」如此说后，他接受了许多多的袈裟、食物、住所和药物。因此虽然他很贪婪，却装作少欲与用劣质的资具，以令别人看高他。这即是虚伪地用资具。

（二）虽然没有直接说：「我已经证得了禅那、道与果。」，他却巧妙地暗示以使人们以为他已经证得了它们，说：「有位穿这样的袈裟的比丘修为很高；有位带着这样的钵、这样的滤水器、这样的腰带、这样的拖鞋的比丘修为很高。」这即是虚伪地说接近证悟道果的课题。

（三）为了获得在家信徒的称赞与尊敬，比丘想：「若我这样子走路，人们将会称赞我，以及把我看得很高。」所以他就模仿圣者的行、立、坐、卧的举止。这即是欺骗

信徒的虚假威仪。

虚谈：

虚谈是指怀着邪恶动机地说话。当比丘看到人来到寺院，他先向他们说：「施主，你们来这里的目的是什么？你们是来邀请比丘的吗？若是就请先行，我将带钵随后来。」或说：「我是帝须长老，国王尊敬我，大臣们也尊敬我」等等。当人们说话时，他小心地避免抵触他们，或避免令他们感到烦闷，以避免令他们感到不快。他阿谀地称呼他们为「大财政」、「大厂家」等。这样阿谀地说话以获得信徒的供养即是虚谈。

暗示：

暗示是指怀着邪恶动机地暗示以促使他人做供养。譬如看到有个人带着食物时说：「你已经得到食物了吗？你是在那里得到它的？你是怎么得到的？」等等。看到牧牛者，他就指着小牛说：「这些小牛是喝奶还是喝水长大的？」牧牛者回答说：「尊者，这些小牛是喝奶长大的。」「我不认为如此。若这些小牛有奶喝，比丘们也应该获得牛奶」等等。如此令到牧牛童传讯给父母以供养他们牛奶。这样暗示以促使人们做布施即是暗示。

更直接与明显地暗示要什么的话语被称为「周遍热望」。暗示和周遍热望都是不同种类的虚谈，它们的本质都是邪恶的。

《清净道论》在形容周遍热望时举出了檀越比丘的故事。（檀越比丘的意思是惯于拜访在家众的比丘。）

檀越比丘的故事

有个惯于拜访在家众的比丘想要食物，在无人邀请之下就走进一间屋子里坐下来。屋里的女人看到了那比丘，却不愿意给他食物，于是她发牢骚地说：「我没有米。」然后装作去找米地离去，而逗留在邻居的家里。那比丘就偷偷地走进内室到处看，看到门后有甘蔗，碗里有黄糖，篮子里有鱼干片，罐里有米和壶里有牛油。然后他就出去坐回原位。

那女人回来时低声抱怨地说：「我找不到米。」那比丘就说：「施主，今天早上我看到一些预兆显示我会得不到东西吃。」那女人问：「尊者，那是什么预兆？」「当我来这间家托钵时，在路上我看到有条像门后面的甘蔗般大的蛇。当我想找东西赶走它时，我看到像你碗里那粒黄糖般大的石头。当我用那石头丢向蛇时，他的腮张开到好像你的篮子里的鱼干片般那么大。当那蛇张开嘴咬石头时，他露出的毒牙就好像你罐子里的米粒。那蛇渗了毒的唾液就好像你壶里的牛油。」避免不了这明显表示他的期望的话，那女人想：「没有办法能骗得了这秃头！」所以她不愿意地给他甘蔗，再煮好饭，连同牛油、黄糖和鱼干一起供养给他。

贬抑：

贬抑（激磨）是指抹杀，或研磨，或彻底摧毁在家信徒的德行，以求有所得，就好像研磨或摧毁香料来做香水。这种求取的方法有许多种，例如：用恶语迫使人们布施，指责地说：「你这家伙根本没有信心。」、「你根本不像

其他信徒。」或讽刺没有布施的人说：「啊，施者，伟大的施者！」或在人群中讽刺没有布施的人说：「为什么你们说这人没有布施东西？他时常布施给托钵的人这么一句话『我没有东西』！」这样贬低在信徒的德行以求有所得是为贬抑（激磨）。

以利套利：

这是指受到贪欲煽动的以利套利。譬如在某个施主的家里接受供养食物后，比丘把它分给邻居的小孩子们。他这么做是为了使孩子的家人给他更多，以表示他们对他（那看来像是喜爱孩子）的感谢与欢喜。简而言之，把所接受的施物送给别家人以获得更多是为以利套利。

上述的虚伪等五种邪命只差别在求取的方式。在本质上它们都是相同的，即是骗取在家信徒不情愿的供养。

依靠犯了佛陀立下有关活命的六学处，或通过虚伪、虚谈、暗示、贬抑和以利套利诸恶行而得来的东西生存即是邪命。远离一切邪命，以使活命清净是为活命遍净戒。

（四）资具依止戒：

依四资具成就的戒是为资具依止戒。

四资具是袈裟、食物、住所和药物。它们是不可或缺的，没有了它们就不能生存。但在用它们时，比丘应该省察资具的本质，以便贪、瞋等烦恼不会生起。

比丘应该如此省察：

当穿用袈裟时，他不视它为装饰物（这会导致恶念生起），而是有智慧地省察它，想：「我穿这袈裟是为了御寒；我穿这袈裟是为了不受到烈日曝晒；我穿这袈裟是为

了避免蚊子、牛蝇、蛇、蝎子、跳蚤等的干扰；我穿这袈裟是为了遮盖身体私处。」

吃东西时，他省察：「我吃东西并不是像小孩子一般地为了取乐；我吃东西并不是热衷于提高男性魅力；我吃东西并不是为了要英俊；我吃东西并不是为了皮肤美丽；我吃东西是为了去除饥饿；我吃东西是为了利于修行。吃了这些食物，饥渴的痛苦将会消失；通过适量的饮食，我可避免因吃过多而导致消化不良之苦，也能够保持身体健康。我正当地获取这些食物，以无可指责的方式来吃，如此适量地饮食，我将得以舒适地过活。」

关于适量地饮食，以便得以舒适地过活，佛陀说：「在吃饱前的四或五口，比丘应该以喝水代之。对于决心要修禅的比丘，这已足以使他舒适地活着。」

虽然佛陀所说的主要对象是禅修者，但这对非禅修者也是有益的。跟随这指示，他们能够舒适地过活，免除饮食无节制带来的不适。

住在住所里时，他省察：「我住在这里是为了御寒和避免烈日曝晒；我住在屋子里是为了避免蚊子、牛蝇、蛇、蝎子、跳蚤等的干扰。我视这住所为避开极度的气候及享受独处之地。」

在用药物时，他省察：「我服食这些药是为了治病以保存生命。」这种详尽的省察称为「大省察」。

如何成就这四种戒？（即：别解脱律仪戒、根律仪戒、活命遍净戒和资具依止戒。）

在这四者之中，别解脱律仪戒应以信心来成就。他对佛陀有这样的信心：「立下戒律（学处）的世尊的确是佛陀，他毫无遗漏地知晓一切法则（即是对佛陀有清楚的认

识)。」他对法有这样的信心：「僧团应遵从的戒律的确是佛陀立下的（即是对法有清楚的认识）。」他对僧伽有这样的信心：「僧团的成员是佛陀的弟子，他们都善于持戒（即是对僧团有清楚的认识）。」

因此，若某人对佛、法、僧有信心，他就能够成就别解脱律仪戒。

因此当以信心持守佛陀立下的每条戒，即使牺牲性命也在所不惜。佛陀曾经这么说：「就好像母鸡不惜牺牲性命地保护它的蛋；就好像牦牛不惜牺牲性命地保护它的尾巴；就好像居士怀着慈爱、不惜牺牲性命地保护独生子；就像独眼的人极尽小心地保护唯一的眼睛，所以持戒者在其生命的三个阶段里都应该极关心与挚爱地保护其戒。」

不惜牺牲性命地成就别解脱律仪的故事

有一次在斯里兰卡的大义务山里，有一群强盗捉了一位长老，再以藤把他绑在地上。虽然他有能力挣扎开脱束缚，但他害怕挣扎时会弄断了藤而犯了「草木波逸提罪」。所以他躺在地上七天，修观禅至证悟阿那含果，过后他就当地死去，而投生在梵天界。

在斯里兰卡有另一位长老也遭受到强盗类似的恶待。当时森林起了大火。虽然他有能力逃脱，但他害怕会犯了草木波逸提罪。所以他就躺着修观禅，而成为「等首阿罗汉」¹²，而证入般涅槃。过后身为长部诵者的无畏长老与五百位比丘来到现场。看到了长老的尸体，他就好好地把

¹² 「等首阿罗汉」是证得阿罗汉果后就即刻证入般涅槃的阿罗汉。

它火化，然后再为它建了座塔。因此注释里说：

「善行者为了保持别解脱律仪戒清净，即使牺牲自己的性命也不肯犯了佛陀所立下的戒律。」

有如别解脱律仪戒当以信成就，根律仪当以正念成就。只有在根律仪戒受到正念护持时，别解脱律仪戒才能长久。当根律仪戒破时，别解脱律仪也将随之而破。

在佛陀时代，刚出家为比丘的婆耆舍尊者（Vavgisa）在托钵时看到一个女人而破了根律仪戒，心中充满了欲念，无法摄受诸根。他向阿难尊者说：「阿难尊者，我现已是欲火焚身，心已被欲火吞噬了，请您基于慈悲教我熄灭这烈火之法。」

阿难尊者答道：「当你错误地去认知时，欲火吞噬了你的心。别去认知所见的美好一面，因为它引生欲念；你应见其不净来净化自己的心。」婆耆舍尊者听从阿难尊者的劝告得以止息欲火。

以下是想成就根律仪戒之人应学习的两个模范。

护心长老的故事

在斯里兰卡的古兰陀伽洞的洞壁上画着观慧佛等七尊佛出家的美丽彩图。有一群到访的比丘看到后向护心长老说：「尊者，您这山洞里的画很美丽哪！」护心长老答道：「朋友，我住在这洞已经六十多年了却不知道此地是否有图画。今天你们让我知道了，我想你们的视力真好。」（虽然护心长老已在洞里住了六十多年，但是他却连举目一望洞壁也没有。他也不曾抬头看树，只有看到地上的花瓣时才知道那棵树开花了。）

听到长老如此严格的持守根律仪戒，大村的王三次派人去请他进宫，以便可以亲自向他致敬。但是长老却不愿意去见国王。因此国王下令把村里所有婴儿的母亲的乳房给包扎起来，然后说：「只要长老还是不肯来，就让这些小孩子没有奶喝。」出自对那些小孩子的慈悲心，长老终于来到大村。

听到长老已经到来的报告，国王说：「去把长老请进宫来，我想要受戒。」国王就在内室里向长老顶礼与供养食物，然后说：「尊者，今天我不适于受戒，我将在明天受戒。」在提着长老的钵，跟着长老走了一小段距离后，他和皇后再向长老顶礼。无论是国王或皇后顶礼，长老都是说：「愿国王快乐。」一连七天都是如此。

其他比丘就问护心长老，说：「尊者，为何不论是国王或皇后向您顶礼，您都是说『愿国王快乐』？」长老答道：「朋友，我并不清楚那是国王或皇后。」七天后，当国王知道长老住在皇宫里并不快乐就让他离去。

长老就此回去古兰陀伽洞。夜晚降临时他走出洞外行禅。住在铁树的天神拿了把火炬站在一旁。长老的禅修清净与光明至令他感到欢喜。刚过中夜时长老证了阿罗汉果，令到整座山发出一声巨大的回响。

大弥多长老的故事

有一次大弥多长老的母亲生了乳癌。她就向身为比丘尼的女儿说：「去找哥哥，告诉他我的困难，以及向他要些药回来。」当她的女儿见到大弥多长老时，他说：「我不懂得如何采草配药，但我会告诉你一种药：『自从我出

家后，我不曾因见到异性而生起欲念，不曾因此而破了根律仪戒』，愿如此说真实语能令我母亲病愈。你回去重复我所说的真实语，再按摩母亲的身体。」他妹妹就回家把一切告知母亲，依他的指示去做。那母亲的瘤即刻如水泡破灭般地消失了。她站起来愉快地说：「若世尊还活着的话，他会不以他那有网印的手¹³摸我儿子的头吗？」

大弥多长老与护心长老防护六根的方法是有所不同的。护心长老是以垂视不看东西地防护六根。但大弥多长老并非如此，他只是如实地看一切事物，即使看到异性，他也能够防护眼根，不令欲念生起。

护心长老防护六根的方法就好像把屋子的门全关上，不让任何盗贼进来。大弥多长老防护六根的方法并不是像把门关上，而是守护着门，不让盗贼进来。这两者都是杰出与值得效仿的。

防护六根当以正念来实行，活命遍净则应以精进来实践，因为只有运用精进才能舍弃邪命。因此为了避免不正当的活命方法，比丘应精进地以托钵等正当的求生方式来清静活命。

不可通过暗示、转弯抹角的言语、指示或明白的请示来获取袈裟和食物。但是有关获取住所则只有明白的表示是不受准许的。

暗示：当有多位比丘好像是要建东西地准备空地时，人们问他：「尊者，这是在做什么？又是谁要做的？」而他回答：「没有人。」他这么回答即是一个暗示（暗示还没有施者布施住所）。一切其他带出他需要住所的言行也是暗示。

¹³ 「有网印的手」是三十二大人相之一。

转弯抹角的言语：比丘问在家信徒，说道：「你住什么样的屋子？」「住在巨宅，尊者。」「施主，比丘是不可以住在巨宅的吗？」这样的表达方式是转弯抹角的言语。

指示：「这住所对比丘僧团来说是太小了。」这种含有建议的言语是指示。

关于在生病时获取药物，以上四种言语都是受允许的。但是病好后是否还可以用之前这样得来的药物？关于这点，律师认为既然佛已经开放了用药的方式，那是允许的。但是经师却认为这样虽然没有犯罪，然而已经污染了活命之清净，因此是不允许的。虽然是佛陀允许的，但是想要活命彻底清净之人应该完全不用暗示、转弯抹角的言语、指示和明白的表示。具备了少欲等特别素质，即使在生命受到威胁时，他都不会涉及暗示等而获取资具。这样的人是非常圣洁之人，譬如舍利弗尊者。

舍利弗尊者的故事

有一次，舍利弗尊者和目犍连尊者住在一座森林里。有一天，舍利弗尊者中了极严重的肠胃绞痛。目犍连尊者在傍晚来找他讨论时看到他躺在地上。目犍连尊者就问：「发生了什么事？」听了舍利弗的解释之后，他再问：「那在以前是什么东西会帮到你的病呢？」舍利弗尊人说：「朋友，当我还是在家人时，我母亲煮粥，再加入酥油、蜜糖、糖等给我吃。那可治愈我的病。」目犍连尊人说：「那好，朋友，若你或我有足够的福报，可能明天我们就可以获得一些。」

此时有个住在小径尽头树上的天神听到了他们的交

谈。他就想：「明天我将找粥给长老。」他当下就去一间时常供养目犍连尊者的人家，附上了家中大儿子的身捣蛋。当那小孩的家人到前来时，他就向他们说若他们能够在隔天准备这样的粥给长老，他就放了小孩。他们答道：「即使你不说，我们都是经常供养食物给长老的。」隔天他们就准备了粥。

早上时目犍连尊者就去向舍利弗尊者说：「朋友，你留在这里等我托钵回来。」之后他就去村子里托钵。那家人看到他时就把钵接过来，把依照指示所准备的粥装进去后再还给他。当他想要离开时，他们说：「尊者，请吃吧！过后我们还会再给您更多。」当他吃完后，他们再布施一钵的粥给他。他就把它拿回去给舍利弗尊者吃。当舍利弗尊者看到它时，他想：「这粥很好，它是怎么得来的？」当省察后得知它是如何得来的，他说：「朋友，这食物是不适合吃的。」目犍连尊者并没有因此感不快或想：「像我这样的人带来的食物他竟然不吃。」他只是当下即把食物倒掉（并不是因为生气）。

当粥掉在地上的那一刻，舍利弗的病也就好了。（在他剩下的四十五余年里，他不再患上此病。）

过后，他向目犍连尊者说：「朋友，即使饿到肠都掉在地上，这以言语表示得来的食物还是不可吃的。」

在此，我们必须注意到世尊只是禁止比丘以言语表明来获取食物，但是舍利弗尊者并没有以言语表明来获得食物。当目犍连尊者想知道他以前是用什么治好那病时，他只是提起在过去粥能帮他去除病。然而他并不愿接受曾提过的食物。

大帝须长老的故事

莫说佛陀时代像舍利弗尊者般的长老，即使在佛入灭许久后，在斯里兰卡的吉拉昆巴（Ciragumba）有位不甚出名的大帝须长老也是严守戒律的。有一次大帝须长老在饥荒时远行，由于缺乏食物和路途劳顿，他感到非常疲惫与虚弱。所以他躺在一棵长满芒果的树下休息，而有几粒芒果即掉在他身边。虽然他很饥饿，但却不曾想过拾起它们来吃。

其时有个老人经过，看到他虚弱的状况，就弄了些芒果汁供养给长老。然后背起长老带他到要去之处。当被背着时，长老心想：「这人并不是我的父亲，或母亲，或亲戚。但他还是背负着我，这只是因为我所拥有的戒。」如此省思后，他训诫自己必须保持戒与定完美无瑕。然后就在被背负着时，他培育观智与次第地证悟至阿罗汉果。

大帝须长老持戒的态度是值得我们学习的。活命遍净戒当以精进来实践，资具依止戒则应以智慧成就，因为只有智者才能分辨有益与危险的资具用法。因此比丘应该心无贪欲且具有智慧地作了省察之后，才可用合法获取的资具。

两种省察

对四资具的省察有两种，即：一、在接受它们时省察；二、在用它们时省察。不单只是用四资具时应该省察，在接受它们时也应省察它们为界或不净。

（一）省察它们为界：袈裟等只是由八种色法在因缘

具足时结合而成的。（中译按：这八种色法是地、水、火、风、色、香、味和食素。）

（二）省察它们为不净物：对食物的省察是与食厌想禅法一样。对袈裟等的省察是：「这些原本不可厌的袈裟等，在接触到污秽的身体后也变得极度不净了。」

（再提一次，省察的方法一共有三种：一、大省察，即省察四资具的用处；二、界省察；三、厌恶作意省察。）

若比丘在接受与用四资具时有作省察，他由始至终都可以无可指责地受用它们。

四种用法

资具的用法有四种：

（一）盗贼受用：无德之比丘受用资具就好像是盗贼的行为。（世尊只允许有德之士受用资具。在家信徒也只想供养有德之士，期望这会带来极大的福报。因此无德者是无权享用的。由此这些无权无德者受用资具就好像盗贼的行为——《清净道论疏钞》）

（二）欠债受用：有德者在受用资具时，若没有作适当的省察就好像欠了债。每当穿用袈裟或东西时，比丘都应该省察。若在用资具时忘了省察，他应该在早上、黄昏、初夜、中夜与后夜时省察。若破晓还未作省察，他即是欠了债。

每当他走进住所、坐下和躺下时，他都应该适当地省察。在受用药物时也应该适当地省察。若他在接受时有省察，而在用它们时却没有省察，那么他即犯了罪。反之，若他在接受时没有省察，但是在用时有省察，那么他是无

罪的。

四种戒清净：若比丘犯了罪，他应该以四种戒清净的其中一个来净化其戒，即：

- 一、说示清净：以公开言明其罪净化别解脱律仪戒。
- 二、律仪清净：根律仪戒是以决意来净化，说：「我绝不会再做这回事。」
- 三、遍求清净：以舍弃邪命，以及合法地获取资具来净化活命遍净戒。
- 四、省察清净：以前述的省察法来净化资具依止戒。

（三）继承者受用：七种有学圣者受用资具是继承者受用。（有学圣者是指至少已证得初道，但还未证得四果的圣人。）他们是佛陀的孩子。就好像孩子是父亲的继承人，这些身为继承人的圣者可受用佛陀允许的资具。（虽然实际上这些资具是在家众供养的，但由于它们是佛陀所允许的，因此它们被视为是佛陀的资具。）

（四）主人受用：凡夫与有学圣者还未断除渴爱，所以他们还是受渴爱所制，受用资具时并不像是个主人在受用，而只是像渴爱之奴隶在受用。反之，阿罗汉已完全断除渴爱，因此他们就像主人能够控制自如般地受用资具。他们可以在受用不净物时省察其净，或在受用净物时省察其不净，或在受用资具时省察它为非净非不净。

在这四者之中，主人受用和继承者受用是受允许的。在此，主人受用只是属于阿罗汉的，但是若有学圣者与凡夫在受用资具时能够以不净想来去除渴爱，那么他们就好像不再是渴爱的奴隶，而其用法也可归纳于阿罗汉的主人受用。同样地，阿罗汉与凡夫也可被视为佛陀的继承人。

欠债受用是不被允许的，盗贼受用就更别说了。有德者在受用资具时有作省察地受用是与欠债受用相反的，即无欠债受用。受用资具时有适当地省察的有德凡夫可以被视为是有学圣者，因此他们的用法也可被视为是继承者受用。

在这四者之中，阿罗汉的主人受用是最圣洁的。因此想象主人般地受用资具的比丘应以省察来成就资具依止戒。

戒有五种

（A）戒有五种：

- 一、制限遍净戒（pariyanta parisuddhi sila）；
- 二、无制限遍净戒（apariyanta parisuddhi sila）；
- 三、圆满遍净戒（paripunna parisuddhi sila）；
- 四、无执取遍净戒（aparamattha parisuddhi sila）；
- 五、安息遍净戒（patippassadhi parisuddhi sila）。

（一）在家信徒与沙弥所持的戒是制限遍净戒，因为它有戒条数目的制限。《清净道论》有解释制限遍净戒的戒条数目制限，但《无碍解道注》提到两种制限，即：一、学处制限；二、时间制限。

「学处制限」是指在传统上在家信徒所受的戒条数目，即一、二、三、四、五、八或十戒。沙弥和沙弥尼则受持十戒。

「时间制限」：有些信徒在布施仪式的期间里持戒；有些信徒于逗留在寺院的期间里持戒；有些则持戒一、二

或三天，或更多天；有些则在白天或黑夜持戒。

（二）无制限遍净戒：《二分别》的摘要《二本母》列举了两百二十七条比丘戒。在扩大后，这些戒一共有九百十八亿五百零三万六千条。第一次经典结集简要地记录了佛陀为比丘立下的戒律。这些戒的整体是为无制限遍净戒。

（三）致力于证悟的凡夫所持的完满清净戒是为「圆满遍净戒」。其戒在加入僧团时即已非常清净，就好像一粒受到精磨的宝石或细炼而成的黄金。因此它未曾受到邪念污染，以及是阿罗汉果的近因。由此它被称为圆满遍净戒。大护僧长老和他的侄儿护僧长老两人立下了如何持守此戒的模范。

大护僧长老的故事

当戒腊六十（即八十岁）的大护僧长老临终躺在床上时，比丘们问他：「尊者，您已经证悟出世间果位了吗？」

大长老答道：「我还没有证得任何果位。」

其时一位服侍长老的年轻比丘向他说：「尊者，住在十二由旬方圆的人都集合到这里来，他们以为尊者就要证入般涅槃了。如果他们知道您死时还是个凡夫，他们将会感到很失望。」

大长老就说：「朋友，我原本想要见未来的弥勒佛，所以并没有修习观禅。若这样会令到许多人失望，你就扶我坐起来，让我以正念修观。」

那年轻比丘扶长老坐起来后就要离去。当他刚走出室外时，大长老就已经证悟阿罗汉果，以及弹指发声要他回

来。那年轻比丘回去扶他躺下，过后再把这件事报告给僧团。过后他们向长老说：「尊者，您做了一件很难做的事，竟然能够在临终时证悟。」

大长老答道：「朋友，在临终时证悟阿罗汉果对我来说并非难事。我将告诉你们什么是真正难以办到的事。朋友，自从我加入僧团至今，我不曾看到自己有任何言行是没有正念与明觉的。这种时时刻刻都具备正念与明觉的言行才是真正难以办到的。」

大长老的侄儿也在出家为比丘五十六年之后，跟他一样地证悟阿罗汉果。

（四）不受邪见与渴爱污染的戒是「无执取遍净戒」。这就像帝须长老所持的戒。

帝须长老的故事

有位住在斯里兰卡的居士有两个儿子。在父亲死后，身为大儿子的帝须把所有的遗产让给弟弟，然后出家成为比丘，住在一所森林寺院里修禅。他的弟媳心想：「现在我们拥有全部的遗产是因为舅子出家成了比丘。若有一天他想还俗，我们就得还他一半的财产。而这是未可预料之事。只有他死了我们才能安心。」所以她就收买杀手去杀长老。

黄昏时那些杀手去到森林寺院把长老捉住。帝须长老向他们说他没有什么东西他们会要的。那些杀手就说：「我们不是来抢你的东西，而是（受你弟媳之命）来杀你的。」长老说：「我有清净戒，但还未证悟阿罗汉果。由于我想依靠此清净戒来证悟阿罗汉果，请你们让我修观禅到黎

明。」

「我们不能答应你。若你在晚上逃走，我们就必须面对再次捉你的麻烦。」

「我会让你们知道我是如何也逃不掉的。」说后长老就用一块石头打断自己的双膝。

当双膝尽断后，长老说：「现在你们已经看到我的情况。我是无法逃过你们的。我厌恶作为一个还有贪欲的凡夫就死去；我为这感到羞耻。」

在这情况之下，那些杀手才答应让他修禅。长老就依靠他那不受渴爱污染的戒彻夜修禅，在黎明时证悟了阿罗汉果。

一位大长老的故事

有一次有位大长老病得很严重，连举手拿东西吃也不能。他躺在自己的粪尿之中。一位年轻的比丘看到他时说：「噢，生命是多么痛苦的过程！」

大长老说：「朋友，若我现在死去，我肯定会投生天界。对于这点我是毫无疑惑的。但是以破戒¹⁴来获取天悦就好像还俗一般。我已经决定死得有完整无缺的戒¹⁵。」

说后他就躺在原地观照名色蕴之苦直到证悟阿罗汉果。

（这位大长老的戒是属于无执取遍净戒。）

（五）已经完全根除烦恼的阿罗汉等¹⁶之戒是安息遍

¹⁴ 在此破戒是指还未成为阿罗汉就死去。

¹⁵ 完整无缺的戒是指证得阿罗汉果之后才死去。

¹⁶ 在此「等」是指辟支佛与正等正觉者。

净戒。

（B）戒有五种：

- 一、断戒（pahana sila）；
- 二、离戒（veramani sila）；
- 三、思戒（cetana sila）；
- 四、律仪戒（samvara sila）；
- 五、不犯戒（avittikkama sila）。

（一）以舍弃杀生等而持守的戒是为断戒。（在此「等」并不只是包括了偷盗、邪淫等恶行，而是包括了一切应舍弃之法。根据论藏的定义，「断」是一组具有舍弃当舍弃之法的作用的善心及其心所。）

（二）以远离杀生等而持守的戒是为离戒。根据论藏的定义，「远离」是一组以离心所为首的善心及其心所。

（三）跟远离杀生等诸心相应的思是为思戒。

（四）防止杀生等恶念污染心而持守的戒为律仪戒。根据论藏的定义，它是一组以念心所为首的善心及其心所。

（五）以不犯杀生等恶行而持守的戒为不犯戒。根据论藏的定义，它是善心及其心所。

（这五种以「断戒」为首的戒在实际上是无分别的。持其中一戒时也同时持守了其他四戒。）

六、什么是污染戒的因素？

七、什么是净化戒的因素？

这两个问题应同时作答。

污染戒是指破损戒，反之不破损戒即是净化戒。

污染戒的因素可能是名闻利养等，或是色欲七小束缚。

更深入的分析：

在七组罪¹⁷之中，若比丘为了名利等而犯了第一组或最后一组的其中一戒，那么他的戒就好像是剪断布角般地撕破了。

若属于中间组成的戒破损了，那么他的戒就好像布的中间破了个洞般地破裂了。

若两或三个连贯的戒破损了，那么他的戒即是有了斑点污迹，就好像牛身上有不规则的褐、红及其他颜色的斑点。

若戒间隔地破损了，那么他的戒即有了斑纹污迹，就好像牛的身上有不同颜色的斑纹。

因此为了名利等令到戒受到撕破、破裂、斑点污迹和斑纹污迹的破损即是戒的污染。

即使没有上述的破损，戒也可能会受到色欲七小束缚的污染。

佛陀在《增支部·七集·大供牺品·迦努娑泥经》（Janussoni Sutta）中详尽地讲解色欲七小束缚。它们的

¹⁷ 波罗夷、僧残、偷兰遮、波逸提、悔过、恶作（突吉罗）、恶语。

摘要如下：

- 一、某个沙门或婆罗门声称自己修习不淫的梵行，但是却享受女人为他抚摸、按摩和冲凉。（他喜欢受到女人服侍。）
- 二、他没有与女人性交，也没有享受女人服侍，但是却享受与女人玩笑。
- 三、他喜欢与女人眼对眼相望。
- 四、他喜欢隔墙听女人笑、说话、唱歌或哭泣。
- 五、他喜欢回忆以前如何与女人谈天、说笑与玩乐。
- 六、他喜欢观看在家人享受五欲及受到下人服侍。
- 七、他渴望投生天界，所以在修梵行时他发愿：「以此戒、修行、精进和梵行，愿我投生为有大神力的天神。」

名利等和色欲七小束缚是污染戒的因素。

净化戒的因素是：

- 一、不犯任何戒（学处）。
- 二、每当犯戒后有适当地补救。
- 三、远离色欲七小束缚。
- 四、不生气、怀恨、贬低他人、斗争、妒嫉、吝啬、欺诈、虚伪等。
- 五、培育少欲知足、头陀支等。

这些戒是不受污染的。由于它把人们从作为渴爱的奴隶之中解放出来，它也被称为「无拘束戒」；由于它受到智者称赞，它也被称为「智者所赞戒」；由于它不受渴爱或我见污染，因此也被称为「不执取戒」；由于它有助培

育近行定和安止定，因此也被称为「定转戒」。

上述的七个因素，即没撕破、没破裂、没有斑点污迹、没有斑纹污迹、解脱、智者所赞及不受渴爱与邪见污染是有助于净化戒的。只有当戒具足这七个因素时，才能培育近行定与安止定。因此欲培育这两种定的善行者应当认真与努力地确保其戒具足这七个因素。

持戒波罗蜜一章至此完毕。

第三章：出离波罗蜜

在此出离与解脱的涵义相同。解脱有两种，即解脱生死轮回与解脱欲欲，前者是后者之果。只有修习至解脱欲之后才能解脱生死轮回。佛陀开示《佛种姓经》是为了解说如何解脱生死轮回；他把三有¹⁸比喻为监狱。

出离波罗蜜的内涵

根据《行藏注疏》，从论藏的角度来看，出离波罗蜜是在舍离欲欲和三有时生起的善心及其心所。《大义释》中形容了两种欲欲，即事欲（欲乐的目标）与烦恼欲（欲获取欲乐目标的烦恼）。于出离波罗蜜，解脱欲欲是指解脱这两种欲欲。

如何有正念地获得解脱

《大义释》里解释了如何有正念地解脱烦恼欲：

「贪欲！我已经看到你的来源，你源自我的欲贪思惟。我将不会再想要任何欲乐目标。那么，贪欲就不会再生起。」

关于这点，我们必须明白三种邪思惟与三种正思惟。
三种邪思惟是：

一、欲贪思惟，即想象欲乐目标为可喜之物。

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

二、瞋恨思惟，即想要伤害别人。

三、伤害思惟，即想要折磨别人。

三种正思惟是：

一、出离思惟，即是想要解脱欲欲。

二、无恨思惟，即是以慈心对待别人。

三、无害思惟，即是以悲心对待别人。

在深入地检验之下，烦恼欲的来源是属三邪思惟之一的欲贪思惟。只要还想获取欲乐目标，贪欲即会不断地增长，以及不可能解脱烦恼欲。只有不再想获取欲乐目标时，贪欲才不会再生起，而获得解脱。因此，我们应该保持正念以解脱烦恼欲。解脱欲欲就会导向脱离生死轮回，同样地，致力于解脱贪欲即导致解脱事欲。

关于出离波罗蜜的相、作用、现起、近因等，我们在「杂集」中已经讨论过。

出离与比丘生活之间的关系

《行藏注疏》为出离所立下的定义是：“**nekkhammam pabbajja-mulakam**。”这定义有两种解释，即「比丘生活是出离的因」与「出离是成为比丘的因」。第一种解释符合《大生本生经》的故事。大生王先有了袈裟、钵等资具，然后在没有通知皇后、妃子与大臣的情形之下，悄悄地走上皇宫的顶楼使自己成为沙门，过后他才宣布出家。在这事件里，大生菩萨先成为沙门，然后才出家。因此可说比丘生活是因，而出离是果。

第二种解释符合须弥陀隐士、护象兄弟等的故事。须弥陀先出家，然后在到达如法山帝释天王为他准备的住所里成为沙门。同样地，护象兄弟也先出家，然后在不管父母与全国大臣的哀求之下，他们成为了沙门。因此，可以说须弥陀和护象兄弟等出家是因，而成为沙门是果。

《行藏注疏》所给的说明是根据第一种解释。（这在上册「杂集」一章里有更深入的讨论。）虽然须弥陀与护象兄弟等先出家，然后成为沙门，但是他们如此做是因为他们想要沙门的生活。因此虽然出离先发生，但是却可说随之而来的比丘生活是真正的原因。（譬如为了建屋子，人们先斩木材。虽然斩木材比建屋先发生，但是斩木材的本意是为了建屋子。所以应说欲建屋是因，斩木材是果。）

五种森林住宿

《律藏·附随篇》与《头陀支品·优婆离问经》有解说五种森林住宿：

- 一、出自愚痴地住在森林，并不知道住在森林的益处与理由。
- 二、心怀着「若我住在森林，人们就会乐于支助我这个森林隐士」的邪恶念头而住在森林。
- 三、由于精神不正常而住在森林。
- 四、由于是佛陀与有德者所称赞的修行而住在森林。
- 五、由于具备少欲知足等美德而住在森林。

只有最后两种森林住宿是值得称赞的。

出离波罗蜜重要的并不是人们住在何处，因为无论在

何处烦恼欲都是可能生起的。每当烦恼生起时，我们都应该即刻去除它，莫让它继续滋长。如此地解脱烦恼欲是出离之相。

至于解脱事欲的例子则有须弥陀隐士与护象兄弟等，他们出离远至喜玛拉雅山。因此，有人可能会问想要（解脱事欲）成就出离波罗蜜的人是否一定要远离俗世至喜玛拉雅山。若修行者有能力，或有心，或在环境允许之下，他是应如此做的。在有关出离的《本生经》里，多数时候菩萨与弟子们远走至喜玛拉雅山。他们如此做是因为情况适合他们。

根据《摩伽天本生经》（Maghadewa Jataka）与《尼弥王本生经》（Nimi Jataka），从摩伽天王开始至尼弥王之间连续不断的八万四千位国王都是在第一根头发变白后即出家。然而他们之中没有一个是去到喜玛拉雅山的。他们只是住在弥体罗首都附近的皇家芒果园里。经中记载，由于精进修禅，他们都证得了禅那，以及死后都投生到梵天界。这些故事明显地指出虽然没有远走至喜玛拉雅山，但只是离开令烦恼欲滋长的住处已足于成就出离波罗蜜。那八万四千位国王已彻底地舍弃了豪华的皇宫，而得以住在芒果园里成就出离波罗蜜。

因此任何人只要能够彻底地舍弃烦恼欲滋长之处，以及住在无此烦恼的适当地方，他就能够成就出离波罗蜜。

出离有两种

菩萨的出离有两种：

一、年轻与单身时出家；

二、年老与婚后出家。

须弥陀隐士与护象兄弟等出家是为了脱离事欲，即豪华的家。虽然《本生经》中把他们视为欲成就出离波罗蜜者的模范，但是他们其时还年轻，而且又是单身。虽然他们拥有许多可供取乐的事物（指事欲），但却可说他们与事欲之间的束缚还不是很强。只有已有妻儿家庭的年长者才是紧紧地受缚于事欲。由此可说年长已婚者出家的难度比年轻人来得更高。但有些人可能会说德米亚王子在年仅十六岁未婚时出家是真正极难之事。可是他所面对的困难并不是事欲的束缚，而是如何假装全身瘫痪、耳聋与哑吧以达到出家的目的。因此，虽然他在出家前必须面对许多困难，但是在真正出家时，他并没有面对多少阻难，因为他只有非常少的事欲束缚。

《殊胜义注》在出离波罗蜜一章中详细地描述当菩萨生为欢喜王子、护象王子、铁屋王子等时如何成就出离波罗蜜。那注释把小须陀须摩王所修的出离波罗蜜列为究竟波罗蜜。

欢喜王子、铁屋王子、护象王子与德米亚王子出家时都还很年轻。大生王出家的难度比他们更高，因为他比较年老，而且又是已婚的人。他在皇后、妃子与大臣们毫不知情之下成为沙门。只有在出家时他才面对皇后与随从哀求的难题。他们根本没有想到他会出家，也没有作出认为他会出家的反应。

摩伽天王等八万四千位国王则公开宣布自己想要出家的意愿。虽然在家人的哀求之下，他们也不肯降服，而坚决地出家。但是他们并没去到很远的地方，而是住在皇宫

附近自己的芒果园里。

与他们相反的，小须陀须摩王看到头上白发而激起悚惧后，宣布了想要出家的念头。虽然他的皇后、父母与市民们都痛哭哀求他打消出家的计划，他依然对他们的哀求保持平舍与不受动摇，再远走至喜玛拉雅山。因此，小须陀须摩王出离的难度比起摩伽天王等来得更高许多。所以论师形容小须陀须摩王所修的出离波罗蜜为究竟波罗蜜。

出离波罗蜜一章至此完毕。

第四章：智慧波罗蜜

《论藏·分别论》的「智分别」一章里提及三种智慧：

- 一、思所成慧（cintamaya-pabba）；
- 二、闻所成慧（sutamaya-pabba）；
- 三、修所成慧（bhavanamaya-pabba）。

（一）各种不同的智慧，无论是低劣或圣洁的，包括手艺与专业知识，只要是自己通过思考得来，而不是从他人之处听来的，即称为「思所成慧」。

这种智慧不只是世俗的知识而已，也包括佛法。因此它包含了世俗的木工、耕种等知识，也包含了布施、持戒、止观禅等佛学知识。若愿意的话，甚至可以把佛陀的一切知智视为思所成慧，因为悉达多太子是自己思惟出修习一切知智之道，而不是从他人之处听来的。

然而，作为菩萨所修习的第四个波罗蜜的智慧，应该只是包括了道果智与一切知智之前的智慧。在此并没有关系到菩萨在最后一世所证悟的智慧。在直到最后一世之前，菩萨所修的智慧波罗蜜只是到达观智的行舍智的第一部份。后面部份的行舍智将会直接导向道智。所以在最后一世之前菩萨并不会尝试去跨越第一部份，因为若他如此做，他就会证悟道果而成为圣者，以及证入涅槃。这样他就不能成佛。因此我们应注意到菩萨所修的智慧波罗蜜只到行舍智的第一部份而已。

（二）从别人讲解中所听来的智慧是闻所成慧。跟思所

成慧一样，这种智慧的范围也是很广泛的。这两者之间的差别只在于第一种是自己思考而得的智慧，而第二种则是从他人之处听来的智慧。

（三）在体验到禅那、观智或道果时所获得智慧是修所成慧。

《论藏·分别论》在「智分别」一章中列出智慧有一种、二种等，乃至十种。

然而这些智慧的组别都可被归纳在上述三种智慧之内。例如《分别论》在列举了闻、思与修所成慧三种智慧之后，再列举了施所成慧、戒所成慧与修所成慧。施所成慧是布施造成的智慧。与布施相应的思有三种，即布施之前、布施时与布施之后所生起的思。与这些思相应的智慧即是施所成慧。同样地，在持戒之前、当时与之后生起的智慧即是戒所成慧。

若施所成慧与戒所成慧是自己从思考中推理出来的，它们即是思所成慧；若是从他人之处听来的，它们即是闻所成慧。其他智慧的种类也可同样地被归纳在闻、思与修所成慧三种慧之下。

《佛种姓经》中提及的「向智者学习以成就智慧波罗蜜」已清楚地显示佛陀把闻所成慧视为基本的智慧。这是因为还没具备这种基本智慧的世人是无法自己想出什么道理来的。他们必须先听智者讲解而从中学习。因此佛陀说在还未具备基本智慧之前，欲修智慧波罗蜜者应先向智者学习。

简而言之，在培育思所成慧之前应先获得闻所成慧。

《殊胜义注》等注疏描述了菩萨许多世成就智慧波罗蜜的生平，例如比豆梨、大典尊、锄贤人、阿罗迦、菩提

沙门与大药等。在这几世里，菩萨早已具备了基本智慧，也拥有思所成慧。由于他的基本智慧已经非常高，他在那几世里已不再需要刻意去获取闻所成慧。

四种智者

在《增支部四集》里有提及四种智者：

- 一、思智者；
- 二、闻智者；
- 三、注释智者；
- 四、应辩智者。

（一）有能力自己思考某项事情的人是思智者。作诗来歌颂值得称赞的人是属于这种人的范围。因此，思智者是凭着自己的思考力作诗之人。

（二）把听闻得知的写成诗的人是闻智者。

（三）他不是凭着自己的思考力，也不是从别人之处听来，而是以自己已知的有关知识来解释某个难题；这种人被称为注释智者，他根据所提出的题目写诗。

（四）他不需要自己推理，不需要从他人之处听来，不需参考已知的，而有能力即刻深入所举出的题目；这种人被称为应辩智者。（就好像佛陀时代的婆耆舍长老。）

智慧的本质

智慧是一个个别的心所，是究竟法之一。在《法聚论》里，智慧有慧根、慧、智等不同的名称，因为提供每一个

项目应讲的细节是《阿毗达摩论》的特征。

智慧的主要名称是由慧与根组成的「慧根」。

它称为慧是因为它有助于了解四圣谛或无常、苦、无我三相的各方面。

它称为根是因为它能够克服无明与愚痴，或因它主宰了解实相的作用。慧的相是带来光明，就好像光一出现即能驱除暗室的黑暗；同样地，当慧一出现时，它能即刻去除令我们盲目的无明，使到我们能够看清事实。因此佛陀说：「没有其他的光明可以比得上慧。」

慧的另一个相是能够分辨所觉知的事物，就好像明医能够分辨什么食物适合病人，以及什么食物不适合病人；同样地，当慧生起时，它令人能够分辨善恶。

慧有透入地如实知见的相，它就好像高明的射手所射出的箭，毫无误差地射进目标里。

对于智慧的这个相，有个要点需要注意的是：真正的智慧是对诸法如实知见，这是无可指责的智慧。所以在《法聚论》里，慧心所被列入美心所之内。

关于《八集·苏拉莎本生经》中苏拉莎的智慧，人们可能会有所置疑。在波罗奈国，有一个名叫苏拉莎的妓女救了一个快要被处决的强盗苏达迦。过后苏拉莎嫁了给他，跟他一起生活。但贪图她的珠宝的苏达迦说动她戴上值十万个钱币的首饰，再和他一起去山顶。来到山顶时，他就叫她把首饰脱下来，准备把她杀掉。那时苏拉莎心想：「他肯定是要杀死我的。我必须先施计把他杀死。」所以她就假装向他哀求说：「亲爱的，即使你就快要杀死我，我依然是爱你的。请在我临死前让我在你前后左右四方向你顶礼。」他没料到她会有计谋，所以就答应了。当时他就

站在悬崖边，而她在他的左右与前面向他顶礼之后，在来到他的背后时就尽全力把他推下悬崖，把他杀死。

当时菩萨生为住在那山上的天神，见到这情形之后，他说：「并非在一切情形里的智者都是男人，女人也可以是聪明与有远见的。」

有些人觉得身为天神的菩萨称赞苏拉莎为智者不知是否可算是恰当，因为她的动机是要杀死那强盗，属于杀生恶业，而不可能与慧心所相应。

在解答这一点时，有些人说苏拉莎的知识并非真正的智慧。在三种智之中，即想智、识智与慧智，苏拉莎的智只是属于识智，即是说那是想象得来的智。在此所说的智是指这种知识。

又有些人则曲解地说在邪见与正见两者之中，苏拉莎所拥有的是邪见，而菩萨所说的慧是指其邪见，并非称赞她的慧根，因此与《阿毗达摩论》是没有冲突的。

但是这些把识与邪见视为慧的答案是与《阿毗达摩论》的原则相对的，因此是完全错了。

苏拉莎知道自己可以施计打败强盗是属于真正的知识，因此是智慧。我们不置疑真正的智慧是否可以知道涉及恶行的事情。举个例子来说，很详细地知道某种酒有多少酒精、价钱多少，以及喝了会有什么后果是无可指责的。只有在人们开始想要喝酒时，它才算是恶的。

同样地，我们可以透彻地去研究世上的一切见解与信仰，去分辨何为正确有理，以及何为错误的。这样地研究与如实了解它们为善或恶是没有错的。只有在把邪见当作正见时才是错的。

所以在苏拉莎的事件里，知道「我可以施计打败他」

是一种正确的知识，是以智慧得知的，是无可指责的。但自她决定以计谋来杀死丈夫的那一刻开始，她的作为已变成邪恶与当受指责。菩萨称赞她为智者是指她在杀丈夫之前所具有的正确知识。

所以我们应当清楚地分辨，知道何为恶与造恶是两回事。若某人坚持知道何为恶并非真正的智慧，那么他也已犯了一个错误，即把一切知的佛陀视为不能免除指责的。

以他的至上智慧，佛陀能够知道一切事物，包括一切善与恶的，由此他名为一切知者。若真正的智慧是不涉及恶事的，那么佛陀就不会知道什么是恶事。事实上，佛陀的智慧是非常广泛与无边的，因此名为一切知。

简而言之，佛陀对一切善恶是无所不知的。但是由于他已根除了一切潜伏的烦恼，他是绝不会想要造恶的，更别说是付诸行动。在省思佛陀已知一切恶、已舍弃一切恶，以及远离一切恶之后，我们应培育对佛陀的信心。

再者，我们应该研究《大药本生经》。在那故事里，小梵与王和他的属国派兵围攻韦提河王的京城。其时大药智者是韦提河王的左右手。他为了守城而设下许多计谋误导敌军，令到敌军士气动摇，最终彻底溃退。若我们认为大药所采用的诱敌计谋是属于不善，因此不算是智慧，那么菩萨就没有机会去成就智慧波罗蜜。事实上，大药所采用的一切计谋皆是出自菩萨的智慧。因此佛陀特地提出大药的故事作为菩萨成就智慧波罗蜜的例子。

考虑了上面所说的，我们应知道天神称赞苏拉莎为智者是因为她是真正有智慧的人。

智慧的种类

《殊胜义注》等注疏对智慧所下的定义是导向完全了解或完全了解四圣谛与（无常、苦、无我）三相的智慧；这是最高层次的智慧（胜慧）。除此之外也有一些较低层次的智慧。

《分别论注》（即《迷惑冰消》）在解说思所成慧和闻所成慧时说及关于谋生的业处与工巧的智慧。业处与工巧两者的智慧又可分为高低两种。木工是低等业处的例子，耕种和经商则是高等业处的例子。织草席、织布等是属于低等的工巧；写作、会计等是属于高等的工巧。

它们的差别主要在于业处是不需要经过特别训练，而工巧则是需要经过特别训练才得来的谋生技术。当涉及特别的口才训练时则称为「明处」。

当我们分别「大火」或「小火」时，我们不是根据燃料的种类，而是根据燃料的数量来分辨。在智慧这方面也是如此，当把它分别为「强与弱」或「深奥与肤浅」时，我们不是根据知道什么，而是根据知道多少来分辨。我们不应只视注释里提及的高等智慧为智慧，而应把较低等的智慧也包括在内。

因此欲修习智慧波罗蜜的人应该不分高低地向智者学习。所以《佛种姓经》里说：「不断地向智者学习以成就智慧波罗蜜……。」

七个培育智慧的方法

注释《分别论》的《迷惑冰消》的「四念处」一章中

举出了七个培育智慧的方法。

（一）经常不断地问智者。

（二）保持身体与身外物清洁。（对于身体的清洁，头发、指甲与胡须不可太长，也不应满身臭汗与污秽。对于身外物的清洁，衣服不可臭秽、住所应该清洁。当身体和身外物不干净时，所生的智慧就好像在混浊灯油中的骯脏灯蕊，所燃放之灯火也是不明的。若要有如明灯之光一样清净的智慧，我们应保持身体与身外物清洁。

（三）保持诸根平衡。（五根支配众生的心识与心所。若信根过强，其他四根就会较弱，结果精进根不能执行支助奋斗的作用；念根不能执行对目标保持醒觉的作用；定根不能防止散乱；慧根也不能观照。当信根过强时，我们应省思有缓和信根作用之法，或避免省思有增强信根作用之法，以便缓和过强的信根，直到与其他诸根平衡。

若精进根过强，信根就不能执行其作用，其他诸根也不能执行各自的作用。我们应培育轻安或定来平衡过强的精进根。对于其他诸根的情形也是如此。）

智者尤为称赞的是平衡信与慧，以及平衡定与精进。若某人信强慧弱时，他就会盲信不值得信之人。（由于慧弱，他分辨不出谁值得恭敬，把假的佛法僧当作是真的，令到他的虔诚白费了。）对假佛或假法的信仰并非真正的信，而只是邪胜解。

若某人慧强信弱，他就会错失正道而走上误人的狡猾之道。要把这种人引回正途就好像要治好服错药的病人一般地困难。譬如布施有两种，即思施与物施。思想狡猾的人可能会认为只有思而非物会在未来带来福报，因此，不需要以东西来做布施，思施已是足够的了。这种人没有做

到布施的善业，而由于狡猾的思想，死后他将会投生在恶趣。

只有在信与慧平衡时，人们才会对可信之人有正确的信心。而且在没有狡猾的思想干扰之下，他们能够种下许多善业。

精进也应该和定平衡。若精进弱而定强，它可能引致懈怠、心不活跃。人们会把这昏沉之心当成好的定力。

当精进强而定弱时，心就会烦躁激动、不能平稳。受到掉举吞噬的人可能会乱想：「若修行法门不能带来预期的成果，我将舍掉它与改修其他法门。」

当精进与定平衡时，懈怠和掉举就不会产生。这两者的平衡使到禅修者迅速地证得禅那或安止定。

然而念是不可能过多的，有的只是不足。经典把它比喻为盐，是煮一切菜肴的必要成份。它也像是治理一切国家大事的首相。因此在尽力保持最高的正念时，应善于平衡信根与慧根，以及平衡精进根与定根，任何一个过多都是无益的。关于这点，乌佛尊者在其所著的《大念处依止》一书中这么说：

信过多导致过度热忱，
慧过多导致狡猾，
精进过多导致掉举，
定过多导致昏沉，
但绝不会有过多的念。

（四）远离无知的人。（无知之人是指没有观照五蕴、六处等诸法的智慧之人。）

（五）亲近智者。（智者是指体证了生灭随观智五十

个相之人。若欲知生灭随观智五十个相的细节，可参阅《无碍解道》。）

关于第四和五项，论师只提及最高层次的智慧（胜慧）。在第四项里，无知之人是指没有观照五蕴、六处等法的智慧之人。反之，能观照这些法之人肯定是有大智慧之人。但有些人虽然没有观照这些微妙法的智慧，却懂得一般的修行，如：「这种布施是适合的，那种布施是不适合的。应该如此持戒，不应那样持戒。」他们也懂得世俗生活的事情：「这么做会令人长寿，那样做会令人短命。」我们是不能说这种人是完全没有智慧的，而也应该亲近他们。

在第五项里，智者的定义是体证了生灭随观智五十个相之人。论师这么说时只是针对修观禅已经很有成就之人的胜慧。

但关于求知，佛陀在《佛种姓经》里说：「就好像比丘在托钵时毫无分别心地逐户去托，求学之人应该不理社会地位或教育程度地向一切有能力解答问题的人请教。」因此求学之人应该只避开完全无智之人，而请教一切能够增加其知识之人。

简而言之，我们应该只远离完全无能解答任何问题之人。而只要某人能够提供我们些少的知识，我们都应该亲近他。

根据《佛种姓经》，在求知时，我们应该向智者发问及听他解说以培育闻所成慧。过后，若对某一点不清楚，我们应该省察与思考它，以培育思所成慧。

在《增支部·三集·小品·伽罗摩经》（*Avaguttara Nikaya, Tikanipata, Mahavagga, Kalama Sutta*）里，伽罗摩人告诉佛陀有许多宗教导师来到他们的村子，而所有的导

师皆只称颂自己的教理，以及贬低和批评他人的教法，所以他们感到很迷惑，不知应该听从那一个教法是好。佛陀给他们回答的摘要为：「在适当地思考之后，若你发现其教法是无误的，那么就可接受它。」

这部经显示了我们应先听闻导师说法以获取闻所成慧，然后再以思所成慧来分辨何者是无误的教法。

再者，在《初本生·十集·大护法本生经》里，当德迦尸罗（Takkasila）的大导师亲自到护法的家乡去探索为何那村子里的人民都不会早死时，大护法村长（后来的净饭王）向他说：「对一切来此说法之人，我们都听其说法。听后我们都会思考其教法。对于无德者所教的，我们舍弃而不理它。我们只信受有德者所教之法；对其教法我们感到欢喜，也会依法实行。因此在这村子里，不会有年轻人在寿终前早死。」

这部《本生经》清楚地显示了人们是先获取闻所成慧，然后只接受思所成慧印证无误的教法。

「亲近智者」并不是指只是与智者日夜相处，而是指向智者学习与获取他们的智识。

《吉祥经》中所说的「远离愚者」并不是指不跟愚者交往。我们甚至可跟愚者住在一起，以引导他走上正途。在这种情况下，我们并没有违反《吉祥经》中的劝告。其中一个例子即是佛陀逗留在乌鲁维拉园（Uruvela）里跟一群持有邪见的拜火外道相处，以助他们舍弃邪道。

因此只有在信受与实践愚者的教法时，我们才算是亲近愚者。同样地，亲近智者并非只是与他们相处，只有从他们那里学习到某些知识之后，我们才可算是有亲近智者。

（六）省察含有深奥智慧之法。（在此智慧就好像是

燃烧一切大小可燃物之火。火的大小是根据所烧之物的数量。同样地，智慧知道一切可知之法。智慧是肤浅还是深奥是根据所知之法是肤浅或深奥。含有深奥智慧之法包括了五蕴、六处等。深奥智慧指体证这些深奥之法而生起的智慧。深奥智慧的数目跟深奥之法的数目一样多。省察这一切深奥之法会增长智慧。）

（七）倾向于培育智慧。（在行、立、坐、卧四种姿势里，我们都应倾向于培育智慧。这种心态是增长智慧的其中一个原因。）

七个培育智慧的方法之摘要：

- 一、问了再问；
- 二、保持清洁；
- 三、平衡五根；
- 四、远离愚者；
- 五、亲近智者；
- 六、省察深奥之法；
- 七、倾向于培育智慧。

智慧的素质

在（心与心所）执行各种作用的当下，如果智慧占了最显著的地位，它即名为观增上缘，是四个增上缘之一。

在二十二根里，有四根是属于智慧的，它们是：

- 一、三十九个世间智相应心里的慧心所。（世间智相应心的慧心所是为慧根。）
- 二、与须陀洹道心相应的慧心所，名为未知当知根。
- 三、与阿罗汉果心相应的慧心所，名为具最终知根。

四、与须陀洹道心和阿罗汉果心之间的六个出世间心相应的慧心所，名为最终知根。

智慧波罗蜜只涉及世间心，因此它包括在三十九个世间智相应心¹⁹中的十三个智相应善心之内。

[无记唯作心只是阿罗汉才有的，因此跟还是凡夫的菩萨无关。果报心（也作异熟心）是由于过去的业力而自动生起。因此与这两种心识相应的智慧并不算是智慧波罗蜜。]在成就智慧波罗蜜时，菩萨只是专注于修习世间智慧至最高层次。

在三十七菩提分里的五根，其中一个为慧根。这慧根有两种，即世间与出世间。出世间慧根并不包括在菩萨所修习的智慧波罗蜜之内。只有在证悟道果之前，与世间善心相应的智慧才是菩萨所修习的智慧波罗蜜。

同样地，在三十七菩提分里，还有其他四个属于智慧，却有不同名称的菩提分。它们是五力里的慧力、四神足里的观神足、七觉支里的择法觉支、八正道里的正见。

跟慧根一样，这些有不同名称的智慧也有两种，即世间与出世间。与出世间心相应的慧并不包括在菩萨所修习的智慧波罗蜜之内。只有在证悟道果之前，与世间善心相应的智慧才是菩萨所修习的智慧波罗蜜。

在省察智慧的这些特别素质之后，愿你能够修习智慧波罗蜜至最高层次。

智慧波罗蜜一章至此完毕。

¹⁹ 譯按：在三十九個世間智相應心當中，善心、果報心及唯作心各有十三個。

第五章：精进波罗蜜

菩萨的精进力

关于精进波罗蜜，经典举出雄狮的例子。它的本性是无论是捕捉兔子或大象，它都会付出最大的努力。它不会因为兔子是小动物而付出较少的努力，也不会因为大象的体积大而付出较多的努力。在这两件事里，牠都付出同等的努力。

跟雄狮的态度一样，当菩萨在修习精进波罗蜜时，他不会因为事小而付出较少的精进力，也不会因为事大而付出较多的精进力，无论任务大小他时刻都付出同等最高的精进力。

佛陀对过去世精进的深刻印象

由于在过去世身为菩萨时，他已培育了对一切大小事情付出同等精进力的习惯，当他最终成佛之后，每次说法时也付出同等的精进力。他不会在只向一个人说法时减低付出的精进力而随便说说就算，也不会向群众说法时付出较多的精进力。在这两种情形之下，他都付出同等的精进力。

佛陀拥有不可思议的大威神力，在一般说话之下，他的声音已足以同等地让一切听众听到。若只有一个人听他说法，就只有那个人听到；当有许多人听他说法时，无论

远近的每一个人都能清楚地听到。（当舍利弗尊者开示《平等心经》时，由于听众非常多，他正常的声音不能令每个人都听到，所以他必须运用神通之力令他们都能听到，也就是说他必须运用「神通扩音机」。然而佛陀却不需要依靠神通即能让每个听众都可听到。）

每尊佛在过去世身为菩萨时，每世都会修习精进波罗蜜。除此之外，在将要开悟的最后一世里，在出家后他会至少修苦行七天。过后，在将快开悟时，他会坐在菩提树下的金刚座上，下决心奋斗，想：「且让我剩下皮，且让我剩下腱，且让我剩下骨头，且让我的血肉干枯。除非能证悟一切知智，否则我绝不从此座起身。」

通过精进，他培育了大金刚观智，令他首先觉悟了缘起，再得以观照一切名色法的无常、苦、无我三相。

精进与智慧都是属于心所。慧心所只能与美心相应，然而属于杂心所的精进能与善、恶或无记心相应。所以精进可以是善、恶或无记。善的精进是正精进。反之，具有邪恶动机的精进是邪精进。只有正精进才是修精进波罗蜜时应培育的。

四正勤

正精进也名为正勤，其意义是相同的。佛陀在《论藏·分别论》里解说正勤时提及四种正勤，即：

- 一、致力于防止未生之恶生起。
- 二、致力于断除已生之恶。（事实上已生之恶是除不去的。过去的恶已生起又消失，早已不复存在；不存在的东西是除不去的。在此应理解的是我们

应致力于防止造下相同的恶。)

三、致力于激起未生之善。

四、致力保持及提升已生之善。(在此应当理解的是我们应不断地致力于实践相同的善事。)

培育精进的十一个因素

《念处分别注》和《大念处经注》述及培育精进的十一个因素：

(一) 省察恶趣的危险：若有人如此省察：「若疏于修行，我可能会投生到恶趣。在四恶趣之中，若投生到地狱里，我将会遭受残酷的折磨而感到极度痛苦；若投生为畜生，我就会遭受到人类的虐待；若投生到饿鬼界，我就会（在许多大劫里）长期遭受饥饿的折磨；若投生为阿修罗，我将拥有六十或八十腕尺的巨大身体，但却只剩下皮包骨，受尽炽热、严寒与风吹的痛苦。在这其中的任何一个轮回里，我都不会有机会培育四正勤。今生是修行的唯一机会。」那么，他的精进力就会增长。

(二) 明了培育精进的益处：若有人能够省察培育精进的益处，想：「懒惰的人是不会有脱离生死轮回及证悟出世间道果的。只有精进的人才能证悟出世间道果。精进的益处是能证难以证得的道果。」那么，他的精进力就会增长。

(三) 省察进发之道：若有人如此省察：「一切佛、辟支佛与声闻弟子都是修习精进道而达到目标的。精进是圣者所行的直路。怠惰的人不能走这条路，只有精进的人才能走这条路。」那么，他的精进力就会增长。

（四）恭敬信徒所供养的食物：这是特别对比丘有关关系的因素。若他们感激供养食物的信徒，想：「这些信徒并不是我的亲戚。他们并非依靠我维生而供养我食物。他们这么做是因为供养僧团会有极大的功德。佛陀并不允许我们不经心地吃，或懒散地过活。他允许我们吃，以便我们能够修习佛法、解脱轮回。这食物并不是提供给懒人的，只有精进的人才才有资格吃它。」那么，他们的精进力就会增长。

（五）省察遗产的圣洁性：若有人如此省察：「佛陀所遗留下来给弟子们的功德宝藏之遗产有七种，即信、戒、多闻、舍离、智慧、惭与愧。懒人并没有资格接受佛陀的遗产。就好像被父母断绝关系的坏孩子是不能接受父母的遗产，同样地，懒人也没有资格接受佛陀遗下来的「功德宝藏」。只有精进的人才才有资格接受它。」那么，他的精进力就会增长。

（六）省察师尊（佛陀）的圣洁性：若有人如此省察：「我的师尊（佛陀）是多么的圣洁，以致当他入母胎（菩萨的最后一世）、出家、开悟、初转法轮、在舍卫城显现双神通以击败外道、自三十三天下去僧迦舍城、舍弃命行，以及进入般涅槃时，一万个世界都在震动。身为如此圣洁的佛陀之子女，我怎么能够疏懒于修习他的教法呢？」那么，他的精进力就会增长。

（七）省察传承的圣洁性：若有人如此省察：「我的传承不是低贱的，我是高级与清净的大选出王的后代，是罗候罗的兄弟，罗候罗是净饭王与摩耶夫人的孙子，是佛陀的儿子。由于我已加入而成为释迦传承弟子，他和我即是兄弟。由于我的传承是如此圣洁，我不应该懒散地过活，

而应该精进地修习圣法。」那么，他的精进力就会增长。

（八）省察梵行同伴的圣洁性：若有人如此省察：「我梵行中的同伴，包括舍利弗尊者、目犍连尊者，以及八十大弟子都修习圣法而证悟了出世间道果。我应该跟随这些梵行同伴的作法去修。」那么，他的精进力就会增长。

（九）远离怠惰之人：远离怠惰的人将会使到我们的精进力增长。怠惰之人是那些已经放弃修身语意善业的人，他们时常有如刚吃饱的蟒蛇一般地昏睡。

（十）亲近精进之人：亲近精进与全心全意地执行任务之人将会令到我们的精进力增长。

专精之人时常都有决心与精进地执行任务，直到成功为止（若没有成功的话，就努力到死去）。没有责任感的人在还未开始做事时已在犹豫，想：「不知我能否成功？」在办事时，若不能轻易地达到目标，他就会退缩，想：「即使我继续做下去也是不会成功的。」因此就不再继续奋斗。

（十一）倾向于在一切四种姿势里都培育精进：若有人倾向于在卧、坐、立、行四种姿势里都培育精进，那么，他的精进力就会增长。

以上是培育精进的十一个因素。

精进的主要来源

精进的主要来源是悚惧感。悚惧感一共有三种：

- 一、心困扰悚惧；
- 二、愧悚惧；
- 三、智悚惧。

（一）心中对大象、老虎、武器等生起的恐惧与困扰

是为「心困扰悚惧」。从《阿毗达摩论》的角度来说，它是瞋心所。由微弱的瞋而生起恐惧；由强烈的瞋而生起攻击性。

（二）害怕造恶是为「愧悚惧」，这是一个美心所。

（三）由于省察因果而生起的恐惧为「智悚惧」。这是有德者对生死轮回的恐惧。在经典里，智悚惧也被指为与愧相应的智慧。

（若把「法悚惧」也包括在内，那么就一共有四种悚惧。法悚惧是阿罗汉看到有为法之危害时，与悚惧相应的智慧。）

在这些悚惧里，只有智悚惧才是精进的真正主要来源。当某人以智慧看到生死轮回的危险而感到悚惧时，他肯定会为解脱这些危险而奋斗。若没有这种智慧，人们将不可能为解脱而奋斗。

即使在日常的世俗生活里，学生也会对贫穷感到悚惧而勤奋地读书，省思：「若没有受到好的教育，长大时我将会贫穷。」而其他没有这种悚惧感之人将不会努力学习。

同样地，由于对贫穷的悚惧，工人就会努力工作以获得生活的必需品。反之，没有考虑到将来的人就会继续疏懒地过活。从这一点我们可以猜测到只有智悚惧才会导致精进力增长。但这只是指增长属于波罗蜜的精进。在前文已有述及两种精进，即正精进和邪精进。邪精进的来源也是悚惧感，但这种悚惧感是心困扰悚惧而非智悚惧。

有些急需钱用的穷人会去偷盗，他们没有如理作意。这即是一个由不善的心困扰悚惧引生邪精进的例子。没有正确心态的心就会以邪精进防止危难。但心态正确的人决不会造恶，而时常努力向善。

所以，虽然悚惧感是精进的主要来源，但心态才是决定正或邪精进的因素。邪精进并不属于波罗蜜，只有无可指责的正精进才算波罗蜜。

当我们考虑到四正勤时，我们可能会觉得只有行善的精进才算是波罗蜜。但有些精进并不涉及行善，也不是邪精进或会造恶业，这种精进也可能是属于精进波罗蜜的。

其中一个例子是注释里提到的大生王子的超凡精进波罗蜜。当时生为大生王子的菩萨在大海洋里奋力游了七天七夜（他所乘的船已沉入海里）。他的精进力并非为了行善，或布施，或持戒，或修禅而激起的。它也没有涉及贪、瞋、痴，所以它是无可指责的精进力。大生王子无可指责与非恶的超凡精进力被视为属于精进波罗蜜。

当他所乘的船快要沉时，船上的七百人都绝望地伤心哭泣，根本没有尝试去脱困。但是与众不同的大生王子却心想：「在面对危难时恐惧地伤心与哭泣并非智者所为，智者应该奋力自救。像我这么有智慧的人应该奋力游至安全之地。」以这决心，他毫不恐慌而充满勇气地尝试游上岸。由于其心是圣洁的，所以他这一举动是值得称颂的，而他的精进力也是非常值得称颂的。

菩萨在每一世里都勇敢与毫不退缩地做当做之事。别说生为人，即使他生为牛时也会如此做。当时菩萨是一只名为阿黑的牛，由于对养它的女主人感恩，它拖了五百车的货物越过一片大沼泽。

即使生为动物，菩萨也不会疏于培育精进波罗蜜。所以当生为人时，精进的倾向依然存在。当他生为枯沙王（King Kusa）时，他几经辛苦地才赢回巴峇娃帝公主的芳心（在之前她基于他的丑恶外貌而离开了他）。这些都是

菩萨坚定的精进力及勇于面对困难的例子。这种欲培育精进的倾向生生世世都常存在菩萨的内心里。

大药的生平

经典把大药（Mahosadha）的生平列为成就智慧波罗蜜的例子。但在那一生里，菩萨也修习精进波罗蜜。在整体上，大药以智慧作为执行各种任务的主导，但当他决定如何实行后，他即会以持续不断的精进力去完成它。虽然大药的精进力并非用于布施、持戒或禅修，但由于他是为了别人的幸福着想而做，所以应是属于精进波罗蜜。

大药的精进

有些人可能会问有些大药所做的事不是导致其他人受苦吗？例如，当小梵与王带领十八支无敌军围攻弥帝罗城时，大药运用计谋彻底击溃了他们，为小梵与王及他的军队带来许多痛苦。难道大药令到敌军痛苦是不应受到指责的吗？

对于这疑问的答案是：举惊吓一条将要捕捉一只青蛙的蛇来说，有些人认为这么做是错的，因为那只青蛙虽然得以脱离危险，但是那条蛇却得饿肚子。佛陀说在这种情况下，思是决定性的因素。若某人吓跑那条蛇是为了使它饿肚子，那即是错的。反之，若他如此做只是为了帮助那只青蛙脱离危险，而没有想到要令那条蛇饿肚子，那么是无可指责的。

再者，在《弥陵陀问经》里，弥陵陀王问那先尊者道：

「尊者，难道佛陀不是早已事先知道若让提婆达多成为比丘的话，他就会造成僧团分裂？若早已知道，为何佛陀还是让他加入僧团？若他没有加入僧团，他就不可能导致僧团分裂。」

那先尊者答道：「噢，国王，佛陀是真的预先知道提婆达多会导致僧团分裂，但佛陀也知道若不让提婆达多加入僧团的话，他将会犯下持有『定邪见』等恶业，由此他须遭受的痛苦将比分裂僧团的后果更糟。分裂僧团无疑会使他投生地狱，但在地狱受苦依然是有时限的。然而，若他没得加入僧团，而犯下持有『定邪见』等恶业，他将会在地狱里无限期地受苦。由于预见他的痛苦是有期限的，佛陀基于悲心的缘故而让他加入僧团，如此在某个程度上已减低了痛苦。」

同样地，在击退小梵与王的军队时，大药在没有使到敌国人民受苦的情况之下，保全了自己的国家。他这么做是为了双方的好处，因此是无可指责的。

精进的素质

（一）在（心与心所）执行各种作用时，若精进扮演最显著的角色，它即被称为精进增上缘，是四个增上缘之一。

（二）精进是二十二根之一，称为精进根。但只有与世间善心相应的精进才是属于精进波罗蜜。在三十七菩提分的五根里，它被称为精进根。就好像慧根一样，只有在世间清净里的精进才算是波罗蜜。

同样地，关于四正勤，只有属于世间清净的精进才算

是波罗蜜。

（三）在五力里的精进名为精进力；在四神足里的精进名为精进神足；在七觉支里的精进名为精进觉支；以及在八正道里的精进名为正精进。这些具有不同名称的精进只有在与世间清净的世间善心相应时才算是精进波罗蜜。

省察了精进的种种特别素质之后，愿你得以成就精进波罗蜜至最高境界。

精进波罗蜜一章至此完毕。

第六章：忍辱波罗蜜

经典训诫我们「耐心地忍受称赞与藐视。」我们不应该在遇到美好的目标时感到高兴，也不应该在遇到令人不快的目标时感到气愤。若我们在顺境时令到贪欲增长，那么我们即是不能忍受美好。若我们在逆境时感到愤怒，那么我们即是不能忍受不快。在此的要义是：「只有能够无贪地面对顺境及无瞋地面对逆境时，我们才是真正的有耐心。」

然而，关于忍辱波罗蜜，一般上注释只是形容忍辱波罗蜜为无瞋地忍受他人加诸己身的身体或语言上的攻击。

《行藏注疏》在「杂集」一章中提到：「以大悲心及方法善巧智为根基，在忍受他人的折磨时，以无瞋心所为主的心与心所组合是为忍辱波罗蜜。」

《初疏钞》在注解《殊胜义注》里简要提到的（戒、念、慧、忍辱、精进）五律仪时，把忍辱律仪定义为：「忍辱事实上是在忍受的四个名蕴。有些导师认为它是慧，或者只是无瞋心所。」

有些学者认为：「巴利经典中训诫『耐心地忍受称赞与藐视』好像是指我们应该忍受称赞与藐视两者。但实际上人们只有在受到折辱与藐视时才会感到不快与生气，没有人会在受到尊敬时感到生气。因此，忍辱这一词应只适用于无瞋地面对一般上人们会感到生气的处境。若在文字的含意上接受巴利经典的训诫，那么忍辱波罗蜜和舍波罗蜜两者之间是无差别的。」

由于这些学者所引据的是《行藏注疏》和《初疏钞》，所以他们的见解是不可不受考虑的。然而，我们必须注意到忍辱是忍受他人的对待，而舍是无瞋无爱地对众生保持中舍。

列迪长老在其《吉祥经义释》一书中为忍辱所立的定义是「遇到美好的目标时不狂喜，遇到困难时也能无瞋地忍受。」这定义符合「耐心地忍受称赞与藐视」这一训诫。

注释与经典的中和解释是：「菩萨在本性上是认真的人，所以美好的处境并不会令他贪心激动。他自然无需特别努力即能安然不动心地面对美好的处境。然而，在面对不快的事件时，他必须付出特别的精进以耐心地忍受它们，以便成就其忍辱波罗蜜。」

修习忍辱波罗蜜的菩萨必须忍受美好与不快的体验，以便贪和瞋不会增长。由此，经典训诫我们应无贪地忍受称赞，以及无瞋地忍受辱骂与恶待。但对本性认真的菩萨来说，能不受贪欲动摇地忍受美好的体验并不是奇事。因此注释才会只说忍受他人不能忍的不快境遇是忍辱波罗蜜。这样看来，注释与经典的说明是没有冲突的。

忍辱的本质

忍辱是以无瞋心所为首的心与心所组合。无瞋心所的相是无恶念或不生气，它并不像智慧与精进一样是个别的究竟法（这是指无瞋心所并不是忍辱专有）。然而，无瞋心所当然是其中一个究竟法。

虽然忍辱是无瞋，但并不是每一个无瞋都是忍辱。在每一个美心里都有无瞋心所随之生起，但只有在其作用是

忍受他人的恶待时才属于忍辱。若那美心是由于其他原因生起，那么随之生起的无瞋心所即不是属于忍辱。

富楼那尊者的忍耐力

富楼那尊者（Punna Thera）的心态是一个修习忍辱的人应学习的好榜样，所以在此我们会简短地描述它。在佛陀时代，有一次富楼那尊者向世尊说他想去住在西方输那（Sunaparanta）。佛陀问他：「富楼那，西方输那的人民很粗鲁与野蛮。若他们辱骂你，你会有什么感受？」

长老答道：「世尊，若西方输那的人民辱骂我，我会把他们视为好人，无瞋与耐心地忍受他们，想：『他们是好人，是非常好的人，他们只是辱骂我，却没有以拳头和手肘来攻击我。』」

佛陀再问他：「富楼那，若西方输那的人民以拳头和手肘来攻击你，你会有什么感受？」

「世尊，我会把他们视为好人，无瞋与耐心地忍受他们，想：『他们是好人，是非常好的人，他们只是以拳头和手肘攻击我，却没有用石头丢我。』」

（过后佛陀再问他若那些人用石头丢他、用木棍打他、用刀斩他，甚至杀死他，那他会有什么感受？）

长老答道：「世尊，我会无瞋与耐心地忍受他们，想：『世尊的弟子，譬如瞿低迦尊者和阐那尊者，由于对身体与生命感到厌恶，所以必须自杀。我是多么的幸运，因为我不需要自杀。』」

过后佛陀称赞他的看法，以及为他祝福。（《中部·后分五十经篇·六处品·教授富楼那经》）

再者，在《舍罗邦伽本生经》里，帝释天王问舍罗邦伽沙门道：「噢，拘利若传承的沙门，什么东西是我们杀了之后不会懊悔的？什么东西是我们舍弃之后会受到智者称赞的？我们应该耐心地忍受谁人的辱骂？请回答我这些问题。」

当时是舍罗邦伽沙门的菩萨答道：「我们可以毫不后悔地杀死瞋恨；舍弃无感恩心以获得智者的称赞；无论对方是比我们高级、低级或与我们同等，我们都耐心地忍受每个人的辱骂，有德者称这为最高级的忍辱。」

帝释天王再问：「噢，隐士，我们可能忍受比我们高级或与我们同等的人辱骂，为何我们应该忍受比我们低级之人的粗言恶语呢？」

菩萨答道：「我们可能基于害怕而忍受比我们高级之人的无礼，或为了避免斗争而忍受与我们同等之人的辱骂（这两种都不是上等的忍辱）。但是智者认为不基于任何原因地忍受比我们低级之人的粗言恶语是最上等的忍辱。」

帝释天王的忍耐力

有一次三十三天的众天神与阿修罗打仗。最终天神们捉住了身为阿修罗王的吠波质底，把他带到帝释天王的面前。他在前来及离开的时候都以粗言恶语辱骂帝释天王，但帝释天王却毫不生气地默默忍受。（《相应部·俱偈品·帝释天王相应·吠波质底经》）。

（帝释天王的马车夫）摩多梨就问他为何能够平静而不气愤地默默忍受辱骂。帝释天王就以偈来回答：

「在各种提升之中，自我提升是最好的。

在各种自我提升的修行之中，忍辱是最好的。
身为强者而能忍受弱者，
智者称这为最优等的忍辱。」

虽然上述摘自《帝释天王相应》及《舍罗邦伽本生经》的文篇是专指忍受言语上的辱骂，但我们应该知道它是包括了身体上的攻击。经典提及言语上的辱骂是因为这是比身体上的攻击较常遇到。富楼那尊者的故事即包括了忍受各层次身体上的攻击。

在《忍辱主义者本生经》里，忍辱主义者沙门立下了至上的忍辱模范。他无瞋地忍受迦蓝浮王切断他的耳、鼻、手脚直到死去。

无忿与忍辱

忍辱是在受到他人言行上的攻击时控制自己，不使自己生气。但另一种瞋怒是与他人言行上的恶待没有关系的。譬如有人请个工人办某件事，而那工人已尽力办事，但雇主却不满意而生气。能够在这种情形之下控制自己的脾气并非忍辱，而只是无忿而已。

无忿与忍辱都是王的任务

在《大鹅本生经》里，佛陀所教的国王的十项任务即包括了无忿与忍辱两者。

在执行转轮圣王的命令时，下属们可能已尽力而为，却仍然不能令到国王满意。国王的无忿这一项任务即是要

他在这种情形之下不生气。反之，忍受他人的言行攻击是国王的另一项任务。

瞋恨的九个原因

有九个关系到自己、亲友或敌人而导致瞋恨生起的原因。瞋恨也可以关系到过去、现在或未来的事件而生起。

因此在对人对时上，一共有九个瞋恨的原因：

- 一、在关系到本身的事件上，某人生气地想：「他曾经伤害过我。」
- 二、在关系到本身的事件上，某人生气地想：「他正在伤害我。」
- 三、在关系到本身的事件上，某人生气地想：「他将会伤害我。」
- 四、在关系到亲友的事件上，某人生气地想：「他曾经伤害过我的亲友。」
- 五、在关系到亲友的事件上，某人生气地想：「他正在伤害我的亲友。」
- 六、在关系到亲友的事件上，某人生气地想：「他将会伤害我的亲友。」
- 七、在关系到敌人的事件上，某人生气地想：「他曾经帮助过我的敌人。」
- 八、在关系到敌人的事件上，某人生气地想：「他正在帮助我的敌人。」
- 九、在关系到敌人的事件上，某人生气地想：「他将会帮助我的敌人。」

无理之瞋

除了上述的九个瞋恨的原因之外，人们也会对雨下得太大、风太强、天气太热等感到气愤。对于这些不应生气之事感到生气是为无理之瞋（atthanakopa）。一般上它是生于无理解能力之人的瞋心所。远离这种无理之瞋即是无瞋（akkodha）。

八种力量

在八种力量之中，忍辱是圣者与有德者的力量。（《增支部·八集·居士品·经七》）那八种力量是：

- 一、哭是小孩的力量；
- 二、生气是女人的力量；
- 三、武器是强盗的力量；
- 四、统治大国是国王的力量；
- 五、吹毛求疵是愚者的力量；
- 六、细心探索是智者的力量；
- 七、重复思考是博学者的力量；
- 八、忍受他人恶待是沙门与婆罗门的力量。

沙门与婆罗门

关于上述的第八项，有人可能会问沙门与婆罗门是否是同等的。

在没有佛法的时期，沙门是指隐士。在佛法时期里，它是指比丘，是僧团的一份子，是佛子。因此沙门一词已

是众所周知而无须再多作解释。

需要详细解释的是「婆罗门」一词。在《长部·起世因本经》里提及婆罗门一词是如何被人开始采用的。

在这世界的早期，（在人类住在地球很久之后）人群之中开始出现了邪恶，所以他们选了「大选出王」来统治世界。其时有些人说：「世界已经充满了邪恶力量，我们不想与那些腐败至需要王来管制的人相处。」所以他们就离开人群，去住在森林里修禅，而证得了禅那。由于他们这样地过活，所以被称为婆罗门。

婆罗门一词是源自巴利文 *brahmana*，意即已去除邪恶的人。婆罗门并没有自己煮食；他们依靠树上掉下来的水果或去村镇托钵得来的食物过活。他们称为婆罗门是因为他们过着清静圣洁的生活。因此他们是「德婆罗门」，即有德行的婆罗门。

经过许久之后，有些德婆罗门无法继续修禅及证入禅那。他们就去住在村镇的外围，编着吠陀，以及把它教给渴望学习的人。他们不再修禅入定以去除邪恶。但他们还保留着婆罗门的名称。然而，事实上他们已不再是德婆罗门，因为他们已不再具有任何梵行的素质。他们只配称为「生婆罗门」，即由于是德婆罗门的后代而被称为婆罗门。由于他们不能修禅入定，所以他们是属于低等的。但经过一段时期之后，由于他们会编写及教导吠陀，他们被视为是相当可敬与圣洁的。虽然这些「生婆罗门」没有修禅以去除邪恶，但他们却浸入河水里来欺骗别人，说他们这种作法是「净体礼」，能够洗去不净。

在《盘达龙本生经》里提及婆罗门这种洗掉罪恶的修行。盘达龙王经常去到人间受戒。有一次，他无法在预定

的时间内回到龙宫。所以他的两位兄弟就去找他。（他们终于及时把他自折磨他的弄蛇师手中救出来。他会被弄蛇师捉去是因为当他在蚁冢上持戒时受到名为「腊师」的婆罗门陷害。）

当他的弟弟苏波伽龙沿着耶牟那河找他时，苏波伽龙遇到了致使他被弄蛇师捉去的腊师婆罗门。其时那婆罗门正浸在耶牟那河里以洗掉他陷害盘达龙的罪恶。

当佛陀说忍辱是沙门或婆罗门的力量时，他心中所想的只是德婆罗门而已。在《起世因本经》中以穿白衣来去除烦恼的修行者只是普通婆罗门或生婆罗门。但佛陀所说的「德」是指婆罗门的美德。在《法句经》里，佛陀用了整整一品，即拥有四十三首偈的「婆罗门品」解说令人称为婆罗门的圣洁素质。这些婆罗门都是德婆罗门，是没有等级之分的。然而「生婆罗门」是有许多等级的。

忍辱波罗蜜一章至此完毕。

第七章：真实波罗蜜

就好像晨星不曾脱离方位一般，我们应该正真与坦诚地说话，这即是真实语。因此觉音论师以晨星来比喻真实语。

两种谛

谛（真实）并非有如慧或精进一般是个别的究竟法。它是真实不虚，包括了离心所、思心所等。真实在不同的情况之下有不同的层次，一般上它可分两类，即：一、俗谛；二、究竟谛（真谛）。（佛陀只教这两种谛，除此之外再无其他谛。）

俗谛

在这两种谛之中，俗谛是符合一般上人们给予事物的名称。一般人们是根据形状来为东西命名。他们称这种形状的东西为「人」，那种形状的东西为「牛」，另一种形状的东西为「马」。再者，在人类之中，他们称这种形状的人为「男人」，那种形状的人为「女人」。如此，有多少东西就会有多少名称。

若你把人称为「人」，那么它是属于俗谛，因为在世俗上这么称呼是对的。若你把人称为「牛」，那么它即不

是俗谛，因为在世俗上这么称呼他是错的。若你把女人称为「男人」，那么它也不是俗谛，因为在世俗上这么称呼她是错的。

究竟谛

在究竟上存在的真实法是为究竟谛。譬如，当人们说：「识知各种事物的是心」，那认知之法本身即是究竟谛，因为在究竟上它是存在的。当人们说：「由于热和冷等相对的现象而变化的东西即是色」，那变化之法本身即是究竟谛，因为在究竟上它们是存在的。如此，心所及涅槃也是究竟谛，因为在究竟上它们是存在的。

想和慧

在这两种谛之中，俗谛是与想有关系的。换句话说，俗谛是有赖于想的。自孩儿时期开始，我们已经根据形状去认知事物，说这是男人，这是女人，这是牛，这是马等等。这些即是想。以想来认知事物的人会说：「真的有人体存在，真的有男人，真的有女人。」等等。

究竟谛是慧的目标。换句话说，它是通过智慧而显现的。智慧愈强就能看透愈多的究竟谛。智慧分析及看透一切事物的本质。当说及「识知各种事物的是心」，智慧即会探索是否有认知之法存在，而终于找出它是真的存在。若没有认知之法存在的话，智慧即会思虑众生岂非都是不存在的，有的只是色法组成的东西而已，就好像石头、岩石一般。但一切众生都有认知的能力。当智慧如此思虑时，

认知事物之心即显现了出来。

因此以智慧省察的人能很清楚地知道心在究竟上是存在的。当省察得更多时，他们就会了解到更多。但对于想来认知事物的人，心是什么依然是模糊的，是不能够省察到的。这是因为想是在认知形状。当说有心的存在时，思想主义者就会问：「心是圆的，扁的，还是四方的？它是粉状，液体，还是气体？」但你不能够回答它是圆的，扁的或是四方的。你也不能说它是粉状，液体或是气体。若你不能够形容它，他就会争辩说心是不存在的，因为若心是存在的话，那它一定是圆的，扁的或四方的；一定是粉状，液体或气体。对于执着形状观念的思想主义者来说，心是不存在的，因为它没有任何形状。

就好像思想主义者不能看到究竟谛一样，智者看不到俗谛。当智者看思想主义者所认为的「人」时，他就会分析那人为三十二个部份，即头发、体毛、指甲等。「头发是人吗？」「体毛是人吗？」这些问题的答案当然是「不」。同样地，在问到身体的其他部份时，其答案也是「不」。若没有任何部份可称为「人」，那么智者就会说：「事实上是没有『人』的存在。」

只有以想来认知事物时，俗谛才会出现。当以智慧来省察时，俗谛即会消失。同样地，只有以智慧来省察时，究竟谛才会出现。当以想来认知事物时，究竟谛即会消失。

在此有一点值得我们特别注意的是涅槃也是究竟谛。它是止息一切苦的寂乐。而只有强劲的观照力才能省察到它，想是不可能省察到它的。

思想主义者的看法

现今有些人可能会问：「在涅槃里有宫殿吗？那些已证入涅槃的人在那边是如何享受？」等等。他们这么问是因为他们以想来认知应以智慧省察的涅槃。

事实上，在涅槃里并没有宫殿，也没有人进入涅槃。（那些已证悟阿罗汉果及涅槃之寂乐的人将不再生死；当他们在最后一生圆寂时，他们的名色法将不复存在，就好像熄灭之火一般。这种止息称为入般涅槃。在涅槃里并没有生命存在。）

思想主义者将会说：「若是这样的话，涅槃是不存在的。所以它是无用与不必要的。」为了鼓励他，有人就会说：「涅槃是有情以另一种特别的心与形体常住不死之地，他们住在宫殿里享受着无比的快乐。」只有这样思想主义者才会感到满足，因为这种说法符合他们的成见。

若以想来认知事物形状，那么那事物并不是究竟法，而是观念或概念。同样地，当以智慧来观照事物，直到事物的形状消失，这也不是究竟法而只是观念。只有以智慧知见事物的本质时，那才是究竟法。这样观得愈多，所观到的究竟法也愈多。因此，寂乐的涅槃是非常特别的究竟法，是不能以想来看到的。反之，应以看破事物形状及能看透事物本质的智慧来看它，这样涅槃才会显现出来。

从以上看来，俗谛和究竟谛都是被人接受的。譬如有人发誓说：「我说在世间上真的有男人与女人存在。若我所说的是错的话，那就让我遭遇不幸。」而另一个人则发誓说：「我说在世间上真的没有男人与女人存在。若我所说的是错的话，那就让我遭遇不幸。」这样，他们两人都

不会遭遇不幸。原因是：虽然他们两人所说的相反，但从各自的观点来看，他们双方都是对的。前者在世俗的观点来看是对的，因此是俗谛。后者在究竟的观点来看是对的，因此是究竟谛。

虽然佛陀的最终目的是教导究竟法的本质而已，但他并没有完全除去世俗惯用的名称。反之他把世俗和究竟法的名称互相配合来用。譬如在初转法轮时，虽然是想说修行的两个极端与中道，但他却说：「沙门不应修习两个极端。」在此「沙门」一词只是属于世俗名称而已。

世俗名称的重要性

在教究竟法时，佛陀会在必要时采用世俗的名称。他这么做并不是为了显示它们的差异。对于普通人来说，俗谛就跟究竟谛一般地重要。若佛陀只以究竟名称来说法，那么有慧根的人将会懂得什么是：「诸行是无常的、苦的及无我的。」他们也会精进地修习导向涅槃的观禅。

反之，没有慧根的人则会这么想：「佛陀说世间只有无常、苦和无我的名色法而已，一切都是无我的，也没有他人的存在。那即是说没有『我的财富、我的儿子、我的妻子』的存在。人们都可以随心所欲地取用任何东西，因为根本就没有『他』，所以也就没有『杀死他』、『偷他的东西』、『偷他的妻子』这些事。」所以他们就会随顺着兽欲去做尽恶事。死后，他们就会投生到恶道。为了避免这些不幸的事，佛陀开示采用世俗名称的经藏。所以经藏能够有效地防止他人堕入四恶道。

除此之外，经藏的教育也能带引众生投生至人、天与

梵天诸善界，这是因为它的教育包含了能带引众生投生至善界的布施、持戒与禅定。（譬如若要形成布施，那就必须有施者、布施思、受者与施物。在以上的条件之中，只有布施思是究竟法，其他的都只是观念。但若没有它们就不可能有布施。）因此俗谛能带引众生投生善界是无可置疑的。若没有俗谛的话，修习波罗蜜的路上就会有阻碍。

虽然经藏的教育令人避免造恶，但佛陀在经中所说的「我」、「他」、「我的」、「他的」、「我的妻子儿女」、「他的妻子儿女」等也有令人认为及执着他们果真存在的危险性，而导致人们渐渐远离道果与涅槃。为了帮助人们证悟道果及涅槃，佛陀在论藏里教究竟法。

教两种谛的原因

经藏中说到有人物的存在是为了符合一般世俗的用法。但在论藏里，佛陀则除去人们对「我」、「他」、「男人」、「女人」等存在的邪见。所以我们不应该只因为经藏引用世俗名称就误认他们是真的存在。事实上它们都是无常、苦、无我的。

如此，佛陀向人们解说在世俗上是有「我」、「他」、「男人」、「女人」等的存在，但在究竟上他们都是不存在的。由此他必须教两种谛。

自性谛与圣谛

究竟谛有两种：一、自性谛；二、圣谛。所有四种究竟法即，心、心所、色法及涅槃组成了自性谛

（sabhava-sacca），因为在究竟上它们是真实的。

在世间的事里，有属于自性谛的身体快乐和心的愉悦两者。若某人接触到可喜的目标，由于触觉他会感到快乐。无人能够否认说：「不，那不是真的」，或是说：「接触可喜的目标是不可喜的。」无人能这么说是因为那人所接触的是真正的可喜触所缘。

同样地，若某人的心接触到可喜的法尘，他的心也会感到愉悦；这种感受称为悦受。这也是无可争论的，因为这心的愉悦是真实的。所以在世间的事里，身体的快乐和心的愉悦都是存在的。

苦圣谛

在圣谛方面，人们在世间法里看不到有任何快乐与愉悦。若某人执着有快乐和愉悦的存在，他就无法舍弃世俗，不能证悟圣果。因此发心成为圣者的人应该致力于看清属于自性谛的乐与悦心所都是苦的。这些乐与悦的感受是不可能保持永恒不变的。事实上，它们在每一秒钟里都迅速地变化。

凡夫会贪求人间与天界的快乐，误认它们为快乐的泉源。他们会这么做是因为他们并不知道这些快乐都是短暂与无常的。由于无知而多欲，他们不能了解这些快乐的真正本质。在它们还没有毁坏之前，无知的人都把它们视为可喜可爱的。但是它们的本质却是无常的；当无常显现时，这些人就会感到非常痛苦。

举个例子来说，一个穷人在听到自己赢获了巨彩之后感到非常的高兴。所以他就开始想象如何去享受这笔财富，

以弥补过去的穷苦。当他正在建起空中楼阁时，他不幸地失去了所有的财富。我们可以想象其时他是多么的伤心。失去财富的悲伤会远远超越突然间发达的快乐。

在每一件世间的事情里都具有乐与苦两面。五根的欲乐对凡夫来说是一种享受，但佛陀说它们苦的成份比乐来得多。然而，不同于凡夫的是，佛弟子并不认为它们是乐的，更别说佛陀对它们的看法是如何。在此佛陀并没有说它们是完全无乐可言，而只是说它们苦多于乐而已。

对于任何事情，智者首先考虑的是它的对与错，而不是它的乐与苦。若是错的，即使它带来多大的快乐，智者也没有兴趣。若是真的，即使无乐可言，智者也会认为是好的。

假若有谁愿意的话即可当一天的转轮圣王，但是隔天就会被处决，这样的王是没有人敢或愿意当的。从世俗的观点来看，当一天的转轮圣王是很令人动心的，但隔天就要死却是极大的害处，所以没有人会有心去享受只有一天的转轮圣王的生活。

同样地，在看到一切东西都是易坏的时候，圣者再也不会执着短暂的快乐。只有在省察「世间没有快乐这回事，一切因缘和合而成的事物都是无常的。由于无常则无乐，有的只是苦而已」之下，人们才可能成为圣人。

只有在省察世间一切事物苦的本质而培育起观智之后，人们才可能成为圣者。作为禅修目标的五蕴即是圣谛（意即五蕴是苦）。换言之，由于圣者在禅修中如实知见五蕴，所以它被称为圣谛。

那些正致力于获得及已获得圣果的人所拥有的正见或观智能够如实知见三界轮回只苦不乐这一项圣谛，即苦圣

谛。

简而言之，五取蕴（也被称为三界的现象）皆是苦。五取蕴即是色、受、想、行、识，是造成执着「我」、「我的」和「我自己」的东西。这五蕴即是苦谛。

集圣谛

组成苦谛的五取蕴并不会无缘无故地自己生起。它们有各自生起的原因，最基本及重要的原因即是渴爱。

在世间上，每个生命都必须受苦，因为他必须为生存而劳动，而这一切都是受到渴爱的鼓动。对美好的生活有更强的渴爱即有更多的痛苦。若某人能满足于简朴的生活，只以简单的必需品维生的话，他的痛苦即会依其知足的程度而获得减轻。所以，很明显地渴爱是误视苦为美好生活的原因。

众生为了在今生与来世有美好的生活而奋斗。当因此而获得新生时，新生的真正原因即是渴爱。

渴爱被称为集圣谛是因为它是苦（五取蕴或新生命）的原因。

灭圣谛

渴爱执取世间感官的目标，但没有投入于涅槃之中的能力。其原因是涅槃是属于无为的究竟法，在渴爱的观点来看是毫无吸引力的。根据佛陀在缘起所说的「受缘爱」，渴爱是由受产生的。但是在无为（没有因缘和合）的涅槃里是没有感受的，有的只是寂乐而已（没有感受之乐）。

那么有人会问：「若完全没有感受，涅槃还可说是可喜可乐的吗？」

若有人会这么问，那是因为他认为感受才是真正的快乐，或不认为寂乐才是真正的快乐。

其答案是：乐有两种，即感受乐和寂乐。在此打个比喻，假若有个贪吃的富翁，花了许多钱来享受美味的食物，但是持明咒者（以咒术力量维生之人）则可能会对那富翁的美食感到厌恶，因为他凭着咒术的力量得以不食而生存。若问在食物方面这两者之中谁比较乐，有渴爱的人就会说是富翁比较快乐，因为那富翁可以随意享用美食，而持明咒者则没得享受。他们会这么说是因为他们受到渴爱的控制，以为欲乐感受是可取的。

反之，智者则会说持明咒者比较快乐。因为由于贪吃，那富翁必须面对购买与准备食物之苦，以及渴望之苦。为了享受感受的快乐，他必须面对准备与渴望两种苦。反观持明咒者则没有这些苦，能够不必为食物烦恼而快乐地过活。他的快乐是绝对的，是没有丝毫忧虑的。因此智者说他比较快乐。

有渴爱之人说那富翁比较快乐是因为他们没有看到内在的烦恼，他们看到的只是享受食物之乐而已。他们不以为无须饮食的持明咒者的清净生活有什么好。反之，他们妒嫉的是那富翁的生活，也希望自己能够发达。同样地，渴爱本身是不会希望证悟寂乐的涅槃，因为涅槃是没有感受的，有的只是寂静而已。

关于这点，《增支部·九集·大品·经三》里提及：

有一次，舍利弗尊者向众比丘说：「朋友，涅槃真是快乐，涅槃真是快乐。」

伏陀夷尊者就问他：「舍利弗友，若涅槃里并没有感受，它怎能是乐的呢？」

舍利弗尊者答道：「伏陀夷友，涅槃没有感受即是乐。」

缺少智慧的凡夫把苦的五蕴视为乐；具有智慧的凡夫与圣人则视息灭五蕴为乐。以下举个息灭五蕴之乐比喻：一个患了肠胃气胀的病人在服食良医所给的药后病愈了。我们可以想象其时他是多么的快乐，而他的快乐却纯粹是来自肠胃气胀的消失而已。他肯定会愉快地想：「啊，我的烦恼已经没有了！」若与生死轮回的痛苦比起来，肠胃气胀的痛苦是微不足道的。若人们对除去肠胃气胀的痛苦也感到快乐，难道他对断除生死轮回之苦还会感到不快乐吗？他肯定会非常快乐。

涅槃

什么是灭苦的涅槃？当四道智证悟了无为界（涅槃；其相为寂）时，所有一千五百个烦恼都被根除及不会再生起。当证悟阿罗汉道后，阿罗汉就不会再有来生，死后五蕴都全部息灭，就好像熄灭的火一般。那无为界即是涅槃。

凡夫不能有如圣者一般清楚地明了涅槃的本质。若他们不清楚却勉强要说或写有关涅槃的情况，以让他人明白，他们是可能会犯错的。暂且别说涅槃，就只说他们从书中得知的俗事，若他们想要当作亲眼看过的来向人解说，他们也很可能会犯错。由于凡夫不能有如圣者一般看到涅槃的各层面，他们应该只以上述的解说法来向他人解说。

当那些还未如实知见涅槃的人在想象何为涅槃时，他们可能会以为涅槃是一个金刚不坏的城市或国家。当有部

经把涅槃形容为安全的城市时，那只是一种形容法而已。涅槃并不是一个城市或国家。但还是有人相信涅槃是一个城市，而其居民的身心是没有老病死的。事实上，佛陀、辟支佛和阿罗汉进入涅槃是指五蕴完全止息，死后不会再出生在任何一界里。（涅槃是道心和果心的目标，是一个究竟法。般涅槃则是五蕴或名色法完全止息，不再生起。）他们进入涅槃并非进入涅槃城。在究竟上是没有涅槃城这个东西的。

当人们行善时，他们的导师会训诫他们发愿证悟涅槃。虽然他们照办了，但一般上他们都不晓得涅槃的含意，所以他们对欲证悟涅槃并不热心。因此，导师应该要他们发愿解除一切痛苦，这样信徒才能真正明白，而能够热诚与认真地发愿。

两种涅槃

譬如有一件很名贵的衣服。当它的主人还活着时，你会说：「这是一件有主人的名贵衣服。」当那主人死后，你就会说：「这是一件没有主人的衣服。」同样地，阿罗汉在活着时以道果体证的涅槃（涅槃的相是寂，在各种究竟法之中，它是唯一的无为究竟法。）是为有余涅槃（有余涅槃是指五蕴还存在时所体验的涅槃）。然而，在他们死后，五蕴已不再生起，所以其时的涅槃是为无余涅槃。

只有在以智慧克服渴爱之后，心想及涅槃时才会想要证得涅槃的寂静。若人还未能以智慧克服渴爱，他是不会发愿想要证悟涅槃的。

三种涅槃

根据其最为显著的素质，涅槃可分三种，即：一、空涅槃；二、无相涅槃；三、无愿涅槃。

（一）涅槃的第一个素质是没有执受（无我），所以它被称为空涅槃。

（二）涅槃的第二个素质是没有因缘和合的（有为法）心、心所和色法；有为法是烦恼的原因。这些有为的名法或色法是互相配合而生起的。色法在至少八种色法相聚在一起时才能生起（这是为何它们被称为八法聚）。名法也是至少八种名法相聚在一起时才能生起（这是就眼、耳、鼻、舌和身五识而言）。当名法和色法组合在一起形成五蕴时，它们被人误认为「我自己」、「我的身体」、「一个有实质的东西」，所以它们导致渴爱等诸烦恼产生。因此有为法被称为「相」或「因」。准确地来说，世间心、心所和色法是为相。然而在涅槃里是没有「我自己」、「我的身体」等烦恼之因的，由此它被称为无相涅槃。

（三）涅槃的第三个素质是没有渴爱。由于涅槃里并没有可贪爱的东西，因此它被称为无愿涅槃。如此，根据其素质，涅槃一共可分为三种。

灭谛是无为法，也被称为无缘法。

道圣谛

虽然涅槃本身是无为或没有原因的，而是永远地存在，但是没有足够的因缘却是不可能证悟涅槃（涅槃本身是没有原因的，但是我们却必须有足够的因缘才能令道心和果

心生起。这两种心的目标即是涅槃。），而那因缘即是八正道。因此导向涅槃的八正道被称为导向灭苦之行道。

中道

随顺着渴爱去享受世间的欲乐并非趣向涅槃之道。它只是一种欲乐束缚，是不好的。反之，以火的热气和阳光来折磨自己，或长时期举手不放，以为这样就会去除烦恼，这种修行法也不是趣向涅槃之道。这种方法是苦行，也是不好的。避开欲乐和苦行两端，而适中地取其中道，就有如不太紧也不太松的琴弦，肯定是趣向涅槃之道。

这中道即是趣向涅槃之道。不善的邪见等是为恶趣道或邪道，因为它们导向四恶道的。善的正见等是为善趣道或正道，因为它们导向涅槃的。《谛分别注》中有说明道心里的正见等心所是为道，因为它们欲证悟涅槃之人所寻求的、因为它们导向涅槃、因为它们断除烦恼之后达到涅槃。

此道并非只有一支而已，而是拥有八支，由此它被称为八道支。这八道支是：

- 一、正见（了解苦、集、灭、道四圣谛的智慧。所以一共有四种智慧。）；
- 二、正思惟（有三种思惟，即出离思惟、无恨思惟及无害思惟。）；
- 三、正语（远离四种恶语业。）；
- 四、正业（远离三种恶身业。）；
- 五、正命（职业不涉及七种恶行。）；
- 六、正精进（未生恶令之不生，已生恶令之断，未生

善令之生，已生善令之增长。）；

七、正念（对身、受、心、五盖等保持警觉。）；

八、正定（初禅、第二禅、第三禅与第四禅。）。

在世间心里，这八支不会同时生起。然而在出世间心里，八支则会同时生起。只有在证得出世间道、八支在同一个心里生起时，它们才被称为道圣谛。因此导向灭苦的道谛是指同时生起的八道支。跟圣果及涅槃同被包括在出世间法里的圣道即代表道谛的八正道。

教法谛及行道谛

到目前为止，我们所讨论的只是从经典学来的教法谛（理论）。但事实上却是菩萨等智者所修习的行道谛（修行）才算是真实波罗蜜。行道谛是指真实语。落实所成就的真实波罗蜜即是真实语。真实语有三种，即：

一、取信真实语；

二、许愿真实语；

三、离妄真实语。

一、取信真实语

在这三种真实语之中，《杂集·莲根本生经》述及菩萨如何成就「取信真实语」。以下是其故事的简要内容。

以前有一个名为大黄金的年轻婆罗门。他的出生地是波罗奈国。他连同另外十人一起出家，包括六个弟弟、一

个妹妹、一个男仆、一个女仆和一个朋友。他们住在森林里的一个莲花池旁，以摘野果维生。

开始时他们一同出去摘野果，依然有如村人一般地交谈，并不像是森林隐士。为了终止这种不良的情形，身为大哥的大黄金说：「我单独一个人去找水果。你们都留下安静地修行。」其兄弟则说：「您是我们的首领，所以不应该让您去摘水果。妹妹和女仆也不应该去，因为她们是女人。我们八个人应该轮流去摘水果。」每个人都同意这个建议。

过了一段日子，他们的心变得非常知足。他们不再贪求水果，而只取近处莲花池里的莲藕来维生。值班的人把莲藕拿去茅屋里分为十一份。最年长的先拿他的份，击石鼓为讯，然后回到自己的地方安静地吃，再继续自己的修行。排行第二的在听到石鼓响后就去拿自己的份，然后再击鼓为讯。如此他们一个接一个地去拿自己的食物，回去自己的住处安静地吃，然后继续修行。如此，除非有特别的原因，他们是没有相见的。

由于他们非常精进修行，因此导致帝释天王的宝座震动。帝释天王想了一下就知道其原因所在。其时他对他们是否真的不执着欲乐存有疑心。为了探其究竟，他连续三天以神通藏起作为大哥的食物。

第一天，大哥去拿自己的食物时，他没有看到自己的食物，他想应该是值班的人遗忘了。他没有说什么，只是回去自己的住处继续修禅。第二天，他也没有看到自己的份，他想可能是其他人误会他做了错事，而故意不给他食物来惩罚他。他有如第一天般保持沉默。第三天又没有看到自己的份时，他想若自己果真有做错事的话，他应该向

他人道歉。所以他在黄昏时击鼓招集众人，说：「为什么你们没分食物给我？若我有做错的话你们就讲出来吧，我将向你们道歉。」二弟就起身向大哥致敬，然后说：「大哥，可否让我为自己说几句话？」在获得大哥的允许之后，他就发誓说：「大哥，若我偷了您的食物，让我现在就拥有许多马、牛、银、金和一位美丽的妻子，跟我的家人住在一起，尽情享受世俗的生活。」（这种誓言表示只要我们还执着欲乐，当我们失去它时就会感到痛苦。发这誓言是为了表示厌恶欲乐。）

大哥说：「你已经发了很严重的誓。我相信你没有拿我的食物。你可以回去坐下。」

其他人则掩耳说道：「哥哥，请您别这么说。您的话实在太严重、太可怕了。」（他们掩耳是因为身为禅修者的他们对欲乐感到厌恶。欲乐实在可怕到他们不能忍受听到有关欲乐的话。）

接下来三弟则说：「大哥，若我偷了您的莲藕，愿我变成戴花涂檀香的人，拥有许多孩子，很沉迷及执着欲乐。」

（其他八人也发了类似的誓言。）

在这故事里，身为大哥的大黄金隐士即是菩萨，其他人则是未来大弟子。由于他们的心已非常清净，他们真的厌恶欲乐。他们每人都很勇敢地发了可怕的誓言以取信他人。由于这些誓言是根据事实而发，所以是和真实语一样的。在他们每人的誓言里，其要点是「我们没有偷您的莲藕」。由于它是真实的话语，所以它是真实语。「愿我拥有这或那」等字眼则是建议应受到的惩罚，以取信他人。所以这种真实语是为取信真实语。

诅咒

没有根据事实，而是想要他人遭遇灾害的话并非发誓，而是诅咒。以下的故事里就有一个例子。

从前，当梵与王统治波罗奈国时，有一个名为提雨罗的沙门住在喜玛拉雅山里。有一次他去波罗奈城讨取醋和盐。在获得主人的允许后，他住在城附近一个陶师的小屋子里。不久又有位一名叫那罗陀的沙门为了同样地目的而跟他住在一起。晚上睡觉的时刻到来时，那罗陀先看好了提雨罗睡觉的位置及门的位置才上床睡觉。但当他睡后，提雨罗却跑去睡在门口。

在半夜那罗陀起身出去小解时，他不刻意地踏到提雨罗的发髻。提雨罗就说：「是谁踏我的头发？」那罗陀温和地回答道：「尊者，是我，因为我不知道你睡在这里。请接受我的道歉。」在提雨罗的牢骚声中，他走出了屋子。

为了避免事情重演，提雨罗掉转位置来睡。当那罗陀回来时，他想：「由于不知道他的头在那里，我出来时不小心地踏到他的头发。现在我应该从另一边进去。」因此他又不小心地踏到提雨罗的颈。提雨罗就问：「是谁踏我的颈？」那罗陀答道：「是我，尊者。」提雨罗就说：「你这恶毒的沙门。第一次你踏我的头发，这一次你又踏我的颈，我要诅咒你！」那罗陀说：「尊者，这并非我的错。第一次我不小心犯错是因为我不知道你睡在那里。为了避免重犯，这次我特意从你的脚的位置走过。请你原谅我。」

「哼！你这恶毒的沙门，我要诅咒你。」提雨罗威胁着说。虽然那罗陀请求他别这么做，提雨罗依旧诅咒说：「当明天太阳升起的时候，愿你的头裂成七块。」那罗陀

则说：「我道歉了你还要诅咒我。愿错的一方的头裂成七块。」如此那罗陀也回报一个诅咒给提雨罗。（跟提雨罗不同的是，那罗陀的诅咒是没有害人的恶意的。他诅咒提雨罗是为了让提雨罗感到害怕而认错。当时他是具有很强神通力的人，能够看到过去四十个大劫及未来四十个大劫，一共八十个大劫。）当他以神通看提雨罗的未来时，他预见后者将会死亡。由于对提雨罗的怜悯，他用神通令到太阳不能升起。

在太阳应升起却没有升起时，市民们涌到皇宫前齐声叫喊：「国王，太阳在您统治时没有升起。请改善您的行为以让太阳重现。」国王在检讨自己的言行后并没有发现有什么错失。他想肯定是有特别的原因导致太阳没有升起，可能是在他的国家里有沙门吵架。在查探之下，他得知有两位沙门吵架。所以他在黑夜里去见那两位沙门。听从那罗陀的指示，他令人把一块石头放在提雨罗的头上，再用力把提雨罗推进水池里。当那罗陀撤去神通时，太阳即刻升起，而那块石头已同时裂成七块。提雨罗则潜在水里从另一边安全地出来。

在这故事里，提雨罗诅咒那罗陀是出自瞋恨心，所以它不是发誓，而只是诅咒。

在《须陀须摩本生经》里，我们也可以看到取信真实语的例子。以下是它简要的故事。

以前有个名为食人鬼的人住在森林里。他原本是波罗奈国的国王（后来因为被诸大臣发现他吃人肉，所以被逼下台）。他发了个愿，若他受到相思树的刺割伤脚在七天之内不药而愈，他就会以一百零一位国王的血来拜祭一棵榕树。（因为他要求那棵榕树的树神医好他的脚伤。）

过后他的脚伤果然好了（但那是它自己好的，并非树神医好的），而他也成功捉到了一百位国王（及把他们都吊在树上）。随着树神的要求，他必须捉俱卢国的须陀须摩王为第一百零一位国王（因为树神知道只有须陀须摩王才能制服他。）。他成功在鹿胜园里捉到须陀须摩王，再把那王背回森林里去。须陀须摩王就向他说：「我必须回家一下子，因为在我去鹿胜园的途中，我遇到一位名为难陀的婆罗门，他要教我值得四百个钱币的四首偈。我已经答应他从园里回去时向他学那四首偈，所以叫他在我家里等我。请你放我回去学它们以完成我的诺言。过后我会再回来找你。」

食人鬼则说：「你说得好像已经脱离了死神的手掌心。我不相信你。」

须陀须摩王就说：「我的朋友，（食人鬼与须陀须摩两人还是王子的时候本是同学。）食人鬼，在这世间里，有道德地过活后死去好过长寿却充满罪恶，因为它是人们所厌恶与指责的。不真实的话语不能保护人们在死后不投生恶道。朋友，甚至有人说『狂风把岩岳吹到天空去了』，或『太阳和月亮掉在地上了』，或『所有的河水都向上逆流了』，你都可以相信。但若有人说『须陀须摩讲骗话』，那是不可信的。朋友，若有人说『天空已经裂开了』，或『海洋已经干枯了』，或『须弥山已经被磨到不遗下丝毫痕迹了』，你都可以相信。但若有人说『须陀须摩讲骗话』那是不可相信的。」然而食人鬼依旧不相信他。

由于食人鬼还是不相信，须陀须摩心想：「食人鬼还是不肯相信我。我将发誓让他相信我。」所以他就说：「朋友，请你放我下来，我要发誓来说服你。」

当食人鬼把他放下来时，他说：「朋友，我拿着剑与矛发誓：我要离开你一阵子，以实现我对难陀婆罗门所许下的诺言，去城里向他学四首偈。过后我会坚守我的承诺回来见你。若我不是说实话，愿我不会投生在受到剑矛等武器保护的皇族里。」

食人鬼听后心想：「这须陀须摩王已经发了普通国王不敢发的誓。不管他是否会回来，反正我自己也是个国王。若他没有回来，我就割破自己的手臂取血来拜祭榕树神。」这么想后，食人鬼就让须陀须摩菩萨离去。

须陀须摩王用以说服食人鬼的真实语也是属于取信真实语。这是菩萨应该成就的真实波罗蜜。

二、许愿真实语

在《黄金啖摩本生经》（Suvannasama Jataka）和其他本生经里，我们可以看到「许愿真实语」的例子。

在《黄金啖摩本生经》里提到，有一次，照顾瞎眼父母的黄金啖摩菩萨去河里取水。正在打腊的华利夜佉王看到他时以为他是龙王，所以就用箭射他。菩萨中了毒箭后不醒人事。过后华利夜佉王把菩萨的双亲带到他昏迷的地方。菩萨的父亲「黄麻」抱着他的头；菩萨的母亲「波利迦」则抱着他的双脚痛哭。就在他们摸着儿子的身体时，他们感到儿子的胸部还有微温。作母亲的就对自己说：「我的儿子还没有死，只是中毒昏迷而已。我当说真实语来为他除毒。」于是她就说了含有七个要点的真实语，即：

一、之前我的儿子是修习正法的。若这是真的，愿我儿子所中的毒得以清除。

- 二、之前我的儿子时常修习梵行。若这是真的，愿我儿子所中的毒得以清除。
- 三、之前我的儿子只说实话。若这是真的，愿我儿子所中的毒得以清除。
- 四、我的儿子有照顾父母。若这是真的，愿我儿子所中的毒得以清除。
- 五、我的儿子尊敬家中的长辈。若这是真的，愿我儿子所中的毒得以清除。
- 六、我爱我的儿子更胜于自己的生命。若这是真的，愿我儿子所中的毒得以清除。
- 七、以他父亲和我所做的善业，愿我儿子所中的毒得以清除。

这么说后，向一边躺着的黄金啖摩转身躺向另一边。

作父亲的心想：「我的儿子还活着。我也要跟他说跟他母亲所说一样的真实语。」

过后菩萨再转换躺着的姿势。

在当时有一位名为多孙陀利的女神。她在过去有七世是黄金啖摩的母亲。现在她住在香醉山。她也从山上下来到黄金啖摩昏迷的地方，自己说：「我已经住在喜马拉雅山里的香醉山很久了。在我的一生里，我最爱的人即是黄金啖摩。若这是真的，愿黄金啖摩所中的毒得以清除。在我所住香醉山里，那边的树都是香的。若这是真的，愿黄金啖摩所中的毒得以清除。」

当父母与女神正在悲伤时，年轻的黄金啖摩菩萨很快地清醒起身。

在这故事里，父母和女神说真实语是为了实现清除黄

金毗摩所中的毒之愿，所以它们是许愿真实语。

苏波罗哥的故事

在《苏波罗哥本生经》（Supparaka Jataka）里也有许愿真实语的例子。以下是其简要的故事。

从前菩萨有一次名为苏波罗哥，是很有学问的。他住在拘楼卡杂港口。他曾经当了船长很久，但双眼由于接触到海水的蒸气变瞎了，所以他就退了休。然而在一些商人的要求之下，他再次作船长去航海。七天后，他们的船遇上了意外的狂风，而不能保持原来的航线，胡乱地漂流了四个月。它越过了许多大海，譬如剃刀海、火海、凝乳海、吉祥海和那罗海，而最终就快要到达最可怖的最上力海了。其时苏波罗哥船长说所有的人都不可能再有机会回去了，只有溺死在海里这一条路而已。这令所有的商人都感到非常惊慌。

后来菩萨心想：「我要说真实语来解救这些人。」所以他就郑重地说：「自从我长大后，我不曾恶待过任何一个人。我不曾偷过别人的东西，甚至一根草或一小支竹子也没有偷过。我不曾以贪爱的眼瞧过别人的妻子。我不曾说骗话。我不曾喝过酒，甚至连一小滴也没喝过。愿我这真实的话语，能令船安全地回到原处。」当他这么说后，原本漫无目的四处漂荡了四个月的船，变得好像有超能力一般，通过菩萨所说的真实语的力量，在一天之内就安全地回到拘楼卡杂港。

苏波罗哥所说的真实语也是属于许愿真实语，因为他这么做是为了实现解救船上的人的生命之愿。

尸毗王的故事

有一次菩萨是住在尸毗国阿利咤城的尸毗王（King Sivi）。他每天都拿六十万个钱币来做布施。虽然布施了这么多，他还是不够满意，所以他想把身体的一部份拿来布施。为了实现国王的愿望，帝释天王化身为一个瞎眼的婆罗门来向国王说：「噢！国王。您的双眼都看得到，但我的却不能。若您肯把一粒眼睛给我，那您还能以剩下的另一粒眼睛看东西，而我也能以您所给的眼睛看东西。希望您慈悲地给我一粒眼睛。」

国王听了很高兴，因为他刚想要布施时就有人来向他讨取。所以他就把斯雨迦御医叫来，然后说：「把我的一粒眼睛拿出来。」御医、众大臣和皇后妃子们都尝试说服他放弃这么做，但他却还是坚持他的命令，所以斯雨迦只得把他的一粒眼睛取出来。看着割下来的眼睛，国王很愉快他发愿证悟正等正觉，而后把那粒眼睛交给那位婆罗门。

当由帝释天王所化装的婆罗门把那粒眼睛放进自己的眼眶时，它就好像是原本的那么恰恰好。尸毗王看了很是高兴，因此他再向斯雨迦说：「把我的另一粒眼睛也拿出来。」虽然众大臣都反对，但国王还是把剩下的眼睛割下来给那位婆罗门。后者把国王给的睛放进自己的另一个眼眶，这粒也好像是原本的那么好。过后他为国王祝福后就离开了。

由于尸毗王已经全瞎，以及不再适合治理国家，所以他就退休住在皇家花园里的水池旁。他就在那里省思自己所做的布施。这时帝释天王又来到他的身边来回走着，以便他能够听到脚步声。当国王听到脚步声时，他就问是谁

在走。帝释天王答道：「我是帝释天王。你可以向我要求任何东西。」

国王说：「我有许多的财富，有宝石，有金也有银。现在我只是要死，因为我已经没有了双眼。」

帝释天王说：「噢，国王，你说你想死。你是真的想要死？还是因为你瞎了才这么说？」

当国王说是因为瞎了才想死时，帝释天王说：「噢，国王，我不能令你重看得见。但你可以用自己真实的力量得以重新看得见。你可以说句真实语。」

国王听后就说：「我敬爱那些向我讨取礼物的人。我也敬爱那些真正来向我讨取必需品的人。以这真实语，愿我得以重见光明。」当他这么说后，他的第一粒眼睛即刻出现。过后他再说：「当那瞎眼的婆罗门向我讨取眼睛时，我把双眼都给了他。当时我是满心欢喜地做的。以这真实语，愿我得到另一只眼。」

而他也果真获得第二只眼。这两只眼睛并非他与生俱来的那两只，也不是天眼。事实上，它们是因为他的真实波罗蜜而出现的。

尸毗王所说的真实语也是许愿真实语，因为他这么说是为了实现重见光明之愿。

在《鱼族本生经》里提到，有一次菩萨投生为鱼时，它所住的水池由于干旱而干枯了。有些乌鸦就来吃池中的鱼。其时菩萨就真实地宣说：「虽然我生为鱼而必须吃其他生物来过活，但我却不曾吃过有如米粒般大小的鱼。以这真实语，愿这里下场大雨。」当它如此说完后，天就即刻下大雨。

在《鹌鹑本生经》里提到，有一次菩萨投生为鹌鹑。

当它还不会飞或走时，森林起了大火，而它的父母都飞逃了。牠心想：「在这世间里有清净戒、真实与悲心等美德。除了发真实誓言之外，我再也没有其他方法了。」这么想后，它就说：「我有翅膀，但不能飞。我有脚，但不能走。我的父母都飞逃了。噢，森林大火莫烧我！」那森林大火也就此灭了，而完全没有伤害到那只小鹌鹑。

关于这点，在此必须给予澄清。在前面所提及的黄金啖摩等故事里，他们所说的真实语都是有关善业，所以他们的愿望得以实现是应该的。但这小鹌鹑所说的却与善业无关。它所说的只是「我有翅膀，但不能飞。我有脚，但不能走。我的父母都飞逃了。」它所说的真实语根本与善业无关。那为何又能得偿所愿呢？

事实上，说真实语的要点是在于真实，而不是善或恶。若说及善事，但并不是真实的，那也算不得是真实语，是没有力量的，也不能实现其愿。只有真正的真实语才有力量，才能实现所愿。

由于是真实的，所以菩萨所说的即是真实语，而能令它得偿所愿。虽然它所说的与善业无关，却也与恶业无关。即使是有关恶业的，只要真实地说，它也算是真实语，而能实现其愿。在《黑岛乘本生经》里就可看到这样的例子。

有一次名为岛乘的菩萨和一位朋友在把家产完全拿去布施后，去到喜马拉雅山里成为沙门。过后人们称他为黑岛乘。有一天，布施住所给他的施主带同妻子和儿子来拜访他。当父母在跟黑岛乘交谈时，名为祭施的儿子就在路上玩着陀螺。那陀螺滚进蛇住的土墩洞里。当那男孩伸手进洞去拿回陀螺时被蛇咬了一口。中了蛇毒之后，他就倒在地上昏迷不醒。

当时那对父母得知儿子中毒之后，他们就把儿子带到黑岛乘面前来。当他们要求他医那男孩时，他说：「我不懂得医治蛇毒的药方，但我将以宣誓来尝试医治他。」他就把手放在那男孩的头上说：「由于厌倦了世俗的生活，我出家为沙门。但我只能快乐地作个沙门七天，从第八天开始，我就不再快乐，至今已经有五十年了。这么久以来我都很勉强地挣扎着维持下去。以这真实语的力量，愿这男孩所中的毒得以清除，愿他得以活着。」这么说后，那男孩自胸部以上的毒就流了出来，再流进地下。

祭施睁开眼睛看见了父母，只说了一声「爸爸，妈妈」就又昏迷过去。那沙门就向男孩的父亲说：「我已尽了自己的责任，而你也应尽自己的本份。」那父亲说：「每当沙门或婆罗门来见我时，我都不曾感到欢喜，但我不曾向别人透露这一点。我只是把自己的感受藏在心里。当我供养食物时，我的心很不愿意。以这真实语，愿我小儿子所中的毒得以清除，愿他得以活着。」这么说后，那男孩自腰部以上的毒就流了出来，再流入地下。

那男孩坐了起来，但还不能站起来。当作丈夫的叫妻子也说些真实语时，她说：「我有些话可作为誓言，但我不敢在你面前说出来。」当作丈夫的坚持要她说时，她只好遵从地说：「我恨那咬我儿子的蛇。而我恨我的丈夫，就像我恨那蛇一般地深。以这真实语，愿我儿子所中的毒得以清除，愿他得以活着。」这么说后，祭施所中的毒全部都流了出来，再流入地下。而他站起身后又再去玩陀螺。

那沙门与两位信徒所发的誓言都是各自收藏了很久的坏事。现今他们都很勇敢地如实透露出来。由于这些都是真实的，他们的愿望都得以完全实现。

关于这点，有人可能会问：「若无论有善业或恶业的真实语都有效的话，在现代是否也是一样地有效？」

答案是：在三种真实语之中，离妄真实语是有德者时时刻刻都持守的。发有如上述的誓言的古代大德们都是一直持守离妄真实语的。他们的真实是非常的圣洁至能令他们实现愿望。当真实在古代非常普遍时，说骗话是会即刻带来恶报的，而真实语也会很快地带来善报。我们可以从塔王的故事里看到妄语即刻带来恶报的例子。（在那故事里，塔王故意说骗话。他把两位国师候选人的长幼辈份掉转来说，结果他被大地吞掉了。）

然而现代的格言是「无谎则言不美」，所以大多数的人都有讲骗话，因此现代是谎言为主的世界，令到现代的真实语不能显著地带来其善报。同样地，妄语的恶报也是不显著的。

以下是其他涉及真实誓言的《本生经》：

《芦饮本生经》述及生为猴王的菩萨如何宣誓真实语而令到许多芦苇变得中空。

《姗波拉本生经》述及姗波拉公主所说的真实语完全地治好了吉祥军王子的痲疯病。

《德米亚本生经》述及月天女皇后如何在持戒后宣誓真实语而怀了德米亚王子。

《生本生经》述及波拉生王子以真实语逃脱铁链与囚牢。

《运薪本生经》述及一个砍材为生的母亲如何在宣誓真实语后把儿子丢向空中，以令国王相信那是他的儿子。由于那真实语的力量，那孩子得以盘腿坐在空中而没有掉下来。

《大孔雀王本生经》述及一位辟支佛如何宣誓真实语而令到许多鸟得以脱离关住它们的鸟笼。那辟支佛之前是位猎人，他捉到生为孔雀王的菩萨。在听了菩萨所说的法后，他开悟成了辟支佛。（根据菩萨的劝告）他宣说：「现在我已脱离烦恼的束缚。愿所有我关在鸟笼的鸟像我一样得到自由。」从这些故事中，我们应知道真实的力量有多强大。

佛陀时代真实的力量

在佛陀时代，有一次毗舍离城同时遭遇了三种不幸，即：瘟疫、饥荒和夜叉的危害。佛陀带同众比丘去到那城市时就教阿难尊者诵念宣说真实语的《三宝经》。阿难尊者花了整夜的时间绕着城的三道围墙内边诵念《三宝经》。由于那经的力量，那三种不幸即刻消失。《三宝经》里详细地描述当时的情形。这部经文包含了几首宣说真实语的偈。它始于宣说佛陀的素质，即「在人、天、龙、金翅鸟各界有许多珍宝，但没有一样可比得上佛宝。以这真实语，愿一切众生得以解脱不幸而获得快乐。」在《三宝经》里，有十二首偈宣说佛法僧三宝的素质。（再加上帝释天王所说的三首偈，一共有十五首偈。）在结集时，这部经被排列为《经集·小品》的第一部经，也是《小诵经》的第六部经。

《中部·王品·指鬘经》里有佛陀时代的另一个故事。当佛陀住在舍卫城的祇园精舍里时，指鬘尊者告诉佛陀有位临盆的妇女生产有困难。在佛陀的指示之下，指鬘尊者去到那妇女的跟前，以宣说真实语来帮她顺利的生产。尊

者说：「自从我成为圣人的那一天开始，我不曾有意地杀害生命。以这真实语，愿这对母子都安康。」这么说后，那妇女就很顺利与毫无困难地生下了儿子，而母子两人都安康。

所以，在佛陀时代，宣誓真实语也是有效的。

真实语在斯里兰卡的力量

在佛陀入灭几百年后，佛法传到斯里兰卡。有一次，一位名为大友（大弥多）的长老的母亲患上了乳癌。那母亲就叫她出家为比丘尼的女儿去向长老讨药。长老说：「我不懂得医药。我将告诉你一种治病的方法：『自从我出家后，我不曾以贪欲的眼光看过任何女人。以这真实语，愿我母亲得以复原。』当你回去时，你用手指按摩母亲的身体，同时说我刚才所说的话。」那比丘尼就回去她的母亲身边，再遵从那长老的指示照办了。当她这么做后，她母亲的瘤就好像泡沫一般地消失了（《清淨道论》、说戒品）。

《殊胜义注》的「门论」里述及一个类似的故事。有一个妇女生了某种病。医生告诉她必须以野兔的肉来配药。她的一个儿子吩咐名为札迦纳的弟弟去田捉野兔。有一只野兔看到札迦纳时惊慌地逃跑，却不小心被蔓藤缠住了。它害怕得惊叫起来。札迦纳就跑过去捉住那野兔，但他心想：「为了救母亲的生命而把这小生命杀了是不合理的。」所以他就放走了那野兔。回去时，他哥哥问：「你有捉到野兔吗？」当札迦纳告诉哥哥他做了什么时，后者很生气地骂他。札迦纳就走到母亲的面前站着说：「自从出生以来，我不曾看到自己刻意地杀害生命。以这真实语，愿我

母亲健康快乐。」其时他的母亲即刻复原与再次快乐起来。

如此可见在佛陀入灭后也是有人说许愿真实语的。

三、离妄真实语

在《比豆梨本生经》（Vidhura Jataka）和其他《本生经》里，我们可以看到离妄真实语的例子。以下是《比豆梨本生经》的简要故事。

高罗婆王和富楼那迦夜叉玩骰子时下了这么样的赌注：若国王输了，富楼那迦可拿走国王的任何东西，除了国王本身、皇后和白色华盖；反之，若富楼那迦输了，国王可以赢得他的「意所成宝石」和马。结果国王输了，富楼那迦就说：「我赢了！噢，国王，把赌注给我。」

由于国王是真的输了，所以他不能拒绝，只好让富楼那迦任选所要的东西。富楼那迦选了国王的大臣比豆梨。国王听后哀求说：「这大臣就是我本身，是我的归依处，因此不能把他拿来跟我的金银等财宝比较。他即是我的生命，所以我不能把他让给你。」

富楼那迦说：「我们争论下去是没有结果的。就让我们去见他，听他的判断。」国王答应了，所以他们就去见那大臣。富楼那迦问道：「噢，大臣，身为俱卢国大臣的你受到天神们的称赞为公正的人。这是真的吗？你是高罗婆王的仆人？或是国王的亲戚，跟他是同等级的？或是国王的亲戚，却比他更高级的？你的名字比豆梨是有意义的，还是无意义的？」

（最后一个问题的意思是：在世上有两种名字。无意义的名字是没有代表性的，只是随便选的而已。另一种是

有意义的名字，代表其人果真如其名。譬如，若有个丑陋的男孩名叫「英俊的男孩」，那么这只是一个没有意义的名字而已，因为这名字并不符合那男孩。若有个英俊的男孩名叫「英俊的男孩」，那么这即是有意义的名字，因为它与那男孩的外表是相符的。当富楼那迦问比豆梨名字是无意义或有意义的时候，他是想证实那大臣是否真的公正，因为「比豆梨」的意思是「一个公正无邪之人」。若那大臣是不公正的话，那么他的名字即是无义的。若他是公正的话，那么他的名字即是有意义的。）

其时，比豆梨心想：「我可以说自己是国王的亲戚，或比国王更高级，或跟国王完全没有关系。但这世上没有其他归依处可比得上真实。所以我应该说实话。」所以他就说：「朋友，在这世间里有四种服务，即：一、奴隶的服务；二、为金钱而服务；三、自愿的服务；四、俘虏的服务。在这四种服务之中，我是属于自愿服务国王的。」因此他很真实地回答。

这真实无欺的回答是真实语，但并非取信真实语，因为它并不是为了取信他人而说的。它也不是许愿真实语，因为它并不是为了实现愿望而说的。它只是纯粹为了避免说骗话，因此它是「离妄真实语」。

同样地，在《黄金啖摩本生经》里，当华利夜佉王问黄金啖摩说：「你是什么族人？你是谁的儿子？」当时若黄金啖摩告诉国王说他是天神，或龙，或人非人，或是王族的人，国王都会相信。但是他想他应该只说实话，所以他真实地说：「我是渔夫的儿子。」黄金啖摩与比豆梨所说的话是一样的，即不是为取信别人，也不是为了实现愿望。事实上它只离妄真实语而已。

在《盘达龙本生经》里，当尼沙陀婆罗门问持戒的菩萨（当时他是龙王）：「你是谁？你是天神？还是有大神力的龙？」龙王心想：「即使我说自己是天神，这人也会相信我，但我应向他说实话。」所以就告诉婆罗门说自己是龙。这龙王所说的和比豆梨所说的一样，并非为了取信他人，也不是为了实现愿望。它是为了避免骗人而说出事实，所以是离妄真实语。

组成第七个波罗蜜的即是这离妄真实语。古代的菩萨都时时刻刻培育这离妄真实语。他们生生世世皆以只说实话来成就真实波罗蜜。若他们只是保持沉默以避免说谎，那并不是真正的真实语，因为他们本来就没有说话。那只是离妄而已。

菩萨如何运用这三种真实语

只有在需要取信他人的情况之下，菩萨才会说取信真实语，否则他是不会说的。同样地，只有在需要实现愿望的情况之下，他才会说许愿真实语。至于离妄真实语，那是菩萨时时刻刻都持守的。所以有德者应向菩萨学习，努力培育只说离妄真实语。

两种真实

上述的三种真实语可归纳为两种，即：

- 一、语发表成就真实；
- 二、随后实践真实。

大黄金所说的取信真实语；黄金啖摩、苏波罗哥、尸毗王、鱼、小鹌鹑、黑岛乘、芦饮、珊波拉、德米亚、生、运薪和大孔雀王故事里的许愿真实语；以及比豆梨、黄金啖摩和盘达龙王故事里的离妄真实语都在说完后即完成了它们的作用，因此这些真实语是「语发表成就真实」。

然而须陀须摩王对食人鬼所说的真实语却是不同的。那是为了取信食人鬼，让他相信须陀须摩王会再回来见他的取信真实语。但只有当那国王实践他的承诺回去见食人鬼时，那真实才是真的完成了。所以这是「随后实践真实」。

同样地，伏敌王和罗摩王子所说的真实语也是属于随后实践真实。以下是伏敌王的简要故事。

有一次，当迦毗罗国北般阁罗城的伏敌王去打猎时，他在途中遇到从德迦斯拉回来的难陀婆罗门。这婆罗门想向国王说法，国王也答应从森林回来时才听他说法。

来到森林时，国王与大臣们分区猎鹿。有一只鹿从国王的猎区逃出去，所以国王就追赶了过去。在经过一番很久的追逐后，国王终于捉到那只鹿。他把那只鹿斩成两半，挑在肩上。半途中他在一棵榕树下休息。当他起身想继续走时，住在那棵榕树的「人夜叉」阻止他离去，说：「你已经成了我的猎物，你不可以走！」（人夜叉并非真正的夜叉。事实上他是那国王的哥哥。在还是婴孩时，他被一个母夜叉捉走了，但她却不想吃那婴孩，而对待他有如亲生子一般地养大。当他的母夜叉养母死后，他就一个人有如夜叉般地独自生活。）

伏敌王说：「我和从德迦斯拉回来的婆罗门有个约会。我已答应了听他说法。且让我先回去听法，过后我将会回来。我会遵守承诺的。」那人夜叉很爽快地接受了国王的

承诺，而放他回去。（其实这人夜叉和国王是亲兄弟。由于血缘的关系，虽然两者皆不知道，但前者对后者怀有某个程度的慈悲，所以放后者回去。）那国王就回去听那婆罗门说法。过后当他想要回去见那人夜叉时，他的儿子阿利那沙度王子（我们的菩萨）要求自己代替父亲去。由于儿子的坚持，国王最终让他去。之前国王所说的「我将会回来」必须在说后果真有实践才是真实语，所以它是随后实践真实。

罗摩王子的简要故事：十车王的皇后在生了大儿子（罗摩）、二儿子（相）和女儿（悉达女）后就去世了。国王就娶了一位新皇后。这新皇后生了婆罗达王子。新皇后不断地压迫国王把王位交给她自己的儿子。国王就叫来大儿子和二儿子说：「我为你们担心，怕你们会有危险，因为新皇后和婆罗达王子可能会害你们。占星家说我还可多活十二年。你们应该住在森林里十二年，过后回来接收王位。」

罗摩王子答应了，所以他们两兄弟就出城而去。由于不愿与他们分离，他们的妹妹也跟他们一起离去。虽然占星家预测国王还可活十二年，但由于他时常为儿女担心，在九年后他就死了。当时那些不想立婆罗达王子为王的众大臣就去找他们三兄妹，告诉他们国王已经死了，以及邀请他们回去治理国家。但罗摩王子却说：「我已经答应父亲过了十二年才回去。若我现在回去，我就是没有遵守对父亲立下的承诺。我不想破誓，所以你们应把我的弟弟和妹妹带回去，立他们为太子与公主。你们这些大臣则负责治理国家。」在此罗摩王子决意要等到十二年的时限过去，以实现他对父亲所立下的承诺。这也是随后实践真实。

真实与时间

为了更容易明白「语发表成就真实」和「随后实践真实」之间的差别，真实可再分为四种，即：

- 一、只关系到过去的真实；
- 二、关系到过去和现在的真实；
- 三、只关系到未来的真实；
- 四、没有特定时间的真实。

在这四种真实之中，只关系到未来的真实即是随后实践真实，其他三种则是语发表成就真实。

在《黄金啖摩本生经》里，菩萨的父母所说的真实语关系到过去的，因为他们说：「之前我的儿子有修习正法；他时常修习梵行；他只说实话；他有照顾父母；他有尊敬长辈。」

当他的父母说及「我们爱啖摩更胜于自己的生命」和多孙陀利女神所说的「我最爱的人即是黄金啖摩」时，这些真实语是没有特定时间的。

《苏波罗哥本生经》和《尸毗王本生经》中的许愿真实语是与过去有关的。同样地，《黑岛乘本生经》和《芦饮本生经》里的许愿真实语也是与过去有关的。

在《鹳鹑本生经》里，小鹳鹑所说的「我有翅膀，但不能飞。我有脚，但不能走」是跟过去与现在两者有关的。

《娑波拉本生经》里所说的「你是我最爱的人」，以及《德米亚本生经》里月天女皇后所说的真实语都没有特定的时间。

如此，我们可以把真实语和时间互相联系。

究竟真实波罗蜜

关于真实波罗蜜，《殊胜义注》和《佛种姓经注》解释须陀须摩王的真实波罗蜜是究竟波罗蜜，因为为了遵守承诺，他必须冒着生命的危险回去见食人鬼。在这事件里，他在食人鬼面前发誓，但其时那誓言只是誓言而已，它的作用还未完成。为了完成誓言，他必须去实践它。而他果真遵守承诺，在已经回到因陀跋达城后，再回去找食人鬼。起初当他许诺「我将回来」时，那还不是他牺牲生命的时刻。只有在他再回去见食人鬼时，他才是真正地牺牲生命。因此注释称他为「以牺牲自己的生命来保护真实语的国王」，而不是「冒着生命危险发誓的国王。」

须陀须摩王与比豆梨大臣的真实是值得拿来作个比较的。比豆梨说他是个仆人；当他说完后，他的真实已完成了。但当他那么说时，他并不须为自己的生命担心，他不会因为自己是个仆人而死去。因此有人可能会说比豆梨所成就的真实是比须陀须摩来得低。

然而比豆梨可能早已准备牺牲自己的生命，心想：「这人在得到我后可能会杀死我。若他真的那么做，我也愿意接受死亡。」这是因为他是个智者，他应该曾经这么想：

「这年轻人要得到我并非为了向我致敬。若他想要向我致敬，他应该早已公开地说出来意及作出请求。现在他并没邀请我。他是以赌博来赢取我。他是不会让我自由的。」除此之外，他还是个夜叉。虽然外表是个年轻人，但看到他的行为之后，大臣应该知道他是个粗野的人。另一点应受到考虑的是：当比豆梨要离去时，他训诫国王及自己的家人，然后说：「我已尽了自己的责任。」富楼那迦夜叉

则回答说：「别害怕。捉紧我的马的尾巴。这是你最后一次活着看这世界。」比豆梨说：「我没有做会令我投生恶道的恶业。为何我要害怕呢？」那大臣的话已显示了他早已决定牺牲自己的生命。

这几点显示了比豆梨的真实也是冒着生命危险的，因此并不低于须陀须摩王的真实。所以，若它并不是比较高级的，至少也与须陀须摩王的真实同等级。

真实波罗蜜与之前的波罗蜜不同的特点是它具有以说真实语来实现愿望的能力。在《须陀须摩本生经》里也有说到：「在世间的一切味道当中，真实之味是最甜美的。」因此我们应该非常精进地修行，以体验真实的美味。

真实波罗蜜一章至此完毕。

第八章：决意波罗蜜

决意的巴利原文是 *adhittana*。若有人想修决意波罗蜜，那么他的决意必须是坚定与稳固地深植于心中。这是为何当须弥陀菩萨在省察决意波罗蜜时，他把它比喻为一座不受狂风动摇的岩岳。

这比喻很清楚地显示决意是指心中对已决定去做的事绝不动摇。因此，若有人想要证悟道果智或一切知智（即想要成佛），那么他对修行以证悟它们的决心必须稳固如岩岳般地深植于心中。

各种决意

经典里提及各种不同的决意。

关于布萨的决意

《律藏·大品》里的布萨犍度提及三种布萨，即：僧伽布萨、组合布萨和个人布萨。「僧伽布萨」是在满月及新月那一天，至少四位比丘在戒堂里所进行的布萨。其中一位比丘会诵出别解脱戒，其他比丘则恭敬地聆听。这布萨被称为「诵经布萨」。

若当天只有两位或三位比丘，他们应该实行「组合布萨」，因为至少需要四位比丘才能组成僧团，所以在只有

两或三位比丘的时候，他们必须先宣说动议；若只有两位比丘的话则不需要动议，然后每位比丘都以巴利文宣说自己的戒是清净的。所以它也被称为「遍净布萨」。

若只有一位比丘的话，他就必须实行「个人布萨」。在他还没有这么做时，若还有时间的话他应该等其他比丘来参与。当时间到时还没有其他比丘来的话，他只好独自实行布萨。根据佛陀的训示，他应该决意地说：「今天是我的布萨日。」这是指他时常警觉到今天是布萨日。这种布萨是为「决意布萨」。这即是关于布萨的决意。

关于袈裟的决意

在接受袈裟之后的十天之内，比丘必须对那袈裟作出决意或说净（即与其他比丘共有那袈裟）。若过了十天还未对那袈裟作出决意或说净，那么他必须根据戒律舍弃它。那比丘也犯了尼萨耆波逸提罪。因此在接受袈裟之后的十天之内，他必须决意地说：「这是我的袈裟。」那么他就不必舍弃那袈裟，也没有犯罪。对那袈裟作出决意是指心要坚定地决定用那袈裟为下衣，或上衣，或外衣，或作为一般的用途。

关于钵的决意

同样地，当比丘获得钵之后，他必须在十天之内决意它的用途，说：「这是我的钵。」若他没有在十天之内这么做，他也犯了尼萨耆波逸提罪，必须根据戒律舍弃它。对钵作出决意是指心要坚定地决意：「这是我的钵。」

决意在以上三个事件里是属于戒律的术语，它与以下的三个事件是无关的。

关于禅那的决意

在证得初禅后，禅修者应培育初禅的五种自在，这点在《清净道论》的「说地遍品」及其他地方都有解释。五自在是五种掌握的善巧。在证得初禅后，禅修者必须继续修习初禅，直到能够掌握初禅的五种自在。

第一种自在是「转向自在」，即转向于禅那的禅支，以及各禅支的相。开始时，他不能很容易地省察它们，可能会稍微慢一点，因为他还不善巧于转向。当他有经验后，他就会比较容易省察它们。那时他已具备转向自在。

第二种自在是「入定自在」。禅修者在掌握了转向自在后，必须再掌握入定自在。他可以不断重复进入他已证得的禅那来培育入定自在（就好像通过重复背诵，人们就能掌握早已能记得的课文一般）。在还没有掌握入定自在时，若他尝试进入禅那，禅那心是不会很容易在他的心流中生起的。只有在他已掌握了入定自在时才能比较容易地办到。

第三种自在是「决意自在」或「住定自在」，即决定入禅多久。在还没有掌握决意自在时，若他尝试决定入禅的时间，他可能会入禅比原先决定的时间来得长或短，譬如他决定「让我入定一小时」，他可能在一小时之前或之后出定。这是因为他还未掌握决意自在。当他已经很熟练时，他就能很准确地根据自己的决定入定多久。

第四种自在是「出定自在」，即准确地在所决定的时

间出定。

第五种自在是「省察自在」，即省察禅那里的所有禅支。就好像转向自在一般，在还未掌握好时，那些禅支是不易显现的。只有在掌握了省察自在后，它们才比较容易显现。（转向自在发生在心路过程的意门转向心里；省察自在则发生在接着生起的速行心里，意即它们发生在同一个心路过程的不同心里。）若禅修者掌握了转向自在，他也已掌握了省察自在。因此经典中解说具备了转向自在的心也已掌握了省察自在。

在这五种自在里，关于禅那的决意是指决意自在。

关于神变的决意

《清净道论》的「说神变品」述及十种神通，即：

- 一、决意神变；
- 二、变化神变；
- 三、意所成神变；
- 四、智遍满神变；
- 五、定遍满神变；
- 六、圣神变；
- 七、业报生神变；
- 八、具福神变；
- 九、咒术所成神变；
- 十、彼彼处正加行缘成神变。

（神变的巴利文是 *iddhi*，意即成就，或所愿成就。）

（一）**决意神变**：譬如，当某人决意：「让我现出百

身或千身。」而他果真在当时即能现出百身或千身，就有如他所决意数目一样多。（这是能够变出多个跟自己一样的身体，而自己在当时并没有消失。那些所变出来的身体的姿势跟原来身体姿势可以是一样的，也可以是不同的。）

（二）变化神变：这是隐去本来的形态，而显现为龙或金翅鸟的形态，乃至种种形态的能力。

（三）意所成神变：这是用心在自己的身体之内再造另一个自己的色身的能力。（这并不是有如决意神变所映现的色身，也不是有如变化神变般改变自己的形态，而是在自己的体内再造出一个自己的小色身的能力。）

（四）智遍满神变：即将生起的（阿罗汉道）智所导致的神奇现象。例如两家长老（薄拘罗长老）等。

两家长老

以下是《增支部·一集》两家长老（Bakula Thera）的故事的摘要。

两家是憍赏弥国一位富人之子。在庆祝他出生那天，他被带到耶牟那河中沐浴。由于乳母不慎使他掉入河里，而被一条鱼吞了下去。那鱼感到腹部非常炽热，所以就游走了。此鱼游到波罗奈城附近的渡头为渔夫捕获，并且卖给一位长者的妻子。那妇人对此鱼起爱好心，说道：「我自己来煮。」当她剖开鱼时，忽见一幼儿在鱼腹中俨如金像。由于她自己并没有孩子，而且很渴望有个孩子，所以她非常高兴地说：「这就是我的儿子。」

当这件事传到住在憍赏弥国的亲生父母时，他们赶快去到波罗奈城讨回孩子。但那波罗奈城的妇女却拒绝把孩

子还给他们，说：「这婴儿来到这里是因我们应获得他。我们不能把他还给你们。」

当他们去法庭解决这项争论时，法官判决那婴儿平等地属于那两对夫妻。如此，那婴儿有两位母亲和两位父亲，所以他被命名为「两家」。

婴儿能够在被鱼吞下后毫无损伤的确是件奇迹。那奇迹的原因是智遍满神变，即两家肯定会在那一世证得阿罗汉道智。（或是因为那婴儿具备肯定会令他在那一世证得阿罗汉道的波罗蜜智的影响之故。）

僧结笈沙弥

当僧结笈沙弥（Savkicca Samanera）还在母胎时，他的母亲在快要生产前死了。在火葬时，人们用叉刺穿她的尸体以便烧得更好时，有一支叉刺伤了那婴儿的眼睛，令他哭了。当知道婴儿还活着时，人们便取尸剖腹，取出那婴儿。那小孩在长大至七岁时就成了阿罗汉。

那小孩得以逃生的奇迹也是因为智遍满神变的缘故。

（五）定遍满神变：在生起（初禅等）定之前或之后或那一刹那之间所产生的殊胜妙用是为定遍满神变。关于这种神变，《清净道论》描述了几个故事，在此我们只提及舍利弗尊者的故事。

舍利弗大长老

有一次舍利弗尊者与目犍连尊者住在一个名为迦布德的山峡里时。当时舍利弗尊者新剃了头发，于月夜中坐在

露地入禅。有一位凶恶的夜叉与另一位朋友来到时，看到了尊者的光头正在发亮，而想用手敲它。他的朋友劝他别做，但他还是尽全力给予舍利弗尊者当头一击。那一击强至所发出的声音有如雷鸣。然而大长老却没有感到任何疼痛，这是由于大长老的定遍满神变的缘故。

（六）圣神变：圣者有能力省察不净为净，或省察净为不净。圣者可以随意省察事物为净或不净的能力即是圣神变。

（七）业报生神变：鸟能够在空中飞；它们在今生并不需要特别努力即有飞行的能力。这是过去世所造的业的果报。天神、梵天、世上第一代的人与阿修罗都有飞行的能力。这些能力是属于业报生神变。

（八）具福神变：转轮圣王等能在天空中飞行。他们能这么做是因为他们所累积的善业。那些和转轮圣王在空中一起飞行的人的飞行能力真正来源是与拥有福报的转轮圣王相处的缘故。殊胜居士（Jotika）、发髻居士（Jatila）、美音居士（Ghosaka）和文茶居士（Mendaka）等的财富也是来自具福神变。

（业报生神变和具福神变之间的差别：业报生神变并不是因为今世所造之业产生的力量，而是由在过去世造下之业产生的力量，它随着那人出生而来。具福神变并不只是由于在过去世造下的业产生，而是在今世的业支持过去世的业之下才能产生。它并没有随着那人出生而来，而必须在那人于今世造了足够的善业时才能生效。例如转轮圣王的宝轮并不是在他出生时即有，而必须在他持守某些戒及实行了转轮圣王的特别任务之后才能出现。所以这种神变并不只是基于过去业即能产生，而必须也有今世的努力

之下才能产生。)

（九）咒术所成神变：咒术师能在天空中飞行及拥有其他超能力。

（十）彼彼处正加行缘成神变：由于某种正加行戒或努力而获得的成就。（此神变包括的范围很广。由于正精进而证语的道果智是最高等的彼彼处正加行缘成神变。简而言之，由于学习工巧业、三吠陀、三藏，乃至耕种等而获得的成就都是彼彼处正加行缘成神变。

在以上十种神变之中，决意神变就如周利盘陀迦尊者（小路尊者）等所拥有的。他们能够现出百身千身。若没有这种神变的普通人也决意要现出百身千身，由于他们没有禅那等基本条件，他们不能实现所决意的。反之，拥有这种神变的人能够实现其决意，那是因为他们的禅那或定足够强的缘故。

入灭尽定之前的决意

当一位具备八定的阿那含或阿罗汉要入灭尽定时，他会如此决意：「在我入灭尽定的期间里，愿我别处的东西不会遭到毁坏。若僧伽要召见我的话，愿我在传讯的人还未到前已出定。当佛陀要见我时，愿我能够即刻前去。」只有如此决意之后，他才入灭尽定。

根据他的决意，在他入灭尽定的期间，他在别处的东西不会遭到五敌摧毁。其时若僧伽召见他，在传讯的人还未到时他已出了定。当佛陀要见他时，他已即刻出定。虽然他没有决意，但五敌也不能摧毁他身上的袈裟等。那是因为他的定力的缘故。

三种决意

根据不同的内容，决意可分为三种，即：

- 一、预兆决意；
- 二、愿望决意；
- 三、任务决意。

一、预兆决意

我们可以在《瞻波龙王本生经》和其他故事里看到这种决意。以下是《瞻波龙王本生经》的摘要。

当瞻波龙王告诉美意皇后说他要到人间持戒时，皇后说：「人间充满了危险。若您发生了什么事，有什么相是可令我知道的呢？」龙王就带她到皇家水池，说：「看那水池。若我被敌人捉去了，那池水就会变黑。若我被金翅鸟捉去，那池水就会滚。若我被玩蛇的人捉去了，那池水就变得血红。」过后龙王就去人间持戒十四天。

然而在过了一个月后龙王还没有回去，因为他被玩蛇的人捉去了。由于担心他的安全，皇后去到那水池，看到池水变得血红。

瞻波龙王所作的决意是预兆决意，因为他在预兆还未出现之前已作了决意。

同样地，根据《本生经注》，当悉达多太子出家时，他剪断了头发，再把它丢向天空，说：「若我会开悟的话，愿这头发留在空中，不然就让它掉回地面。」那头发有如花圈一般地留在空中。这也是预先作出的预兆决意，以知道他是否能够成佛。

再者，在修了极度的苦行六年之后，当他在尼连禅河边吃完善生所供养的乳饭之后，他把金钵放在河中，决意地说：「若我会成佛，愿这钵向上流漂去，不然的话就让它往下流漂去。」而那钵果真向上流漂去，最终沉入迦罗龙王的龙宫里。这项决意也是预兆决意。

同样地，在这世上人们为了预先知道其愿是否能实现而作出决意，以获取其预兆。这也是一种预兆决意。在今天这种决意还是受到普遍采用的（尤其是在缅甸）。有些人会去出名的佛塔前或神庙前，在提起石头之前决意地说：「若我的计划会实现，愿这石头是重的，否则就让它轻的。」或是相反的决意。在提起那块石头时，他就以感觉那石头的重量来判断他是否会成功。

二、愿望决意

愿望决意是为了实现其愿而作出的决意。我们可以在《比豆梨本生经》里看到这种决意的例子。

注释里提到，当富楼那迦夜叉就快要带走比豆梨大臣时，那大臣勇敢地说：「我并不怕死。」然后他决意地说：「愿我的下衣不会损坏。」在省察自己的波罗蜜之后，他绑紧自己的衣服，再俨如狮王般无畏地捉住富楼那迦的马的尾巴，跟着他离去。比豆梨所作的这项决意是愿望决意。

在《芦饮本生经》里，身为猴王的菩萨带领着八万只猴子。他发现到要喝某一座池塘的水会有困难。它就拿起一根长在池边的芦苇，说句真实语再发愿使那根芦苇的节都通了，而那根芦苇也就整根变成中空了。所以它的随从都得以用那根中空的芦苇饮水。然而其时猴子的数目太多

了，猴王不能给它们每只一根中空的芦苇。所以就决意地说：「让这池塘四周的芦苇变成中空。」猴王为了实现让每只猴子有得饮水之愿而作出的决意即是愿望决意。

《犬本生经》里述及，有一次波罗奈国梵与王的马车皮带被城里的狗咬坏了。由于误会是城外的狗咬坏的，兵卒们就去追杀城外的狗。所以城外的狗都害怕得躲到坟场去。作为狗群首领的菩萨（当时他是狗）知道是城内的狗咬坏皮带的，因此牠叫其他的狗等牠，而它自己独自进宫去。当它进城时，它专注于省察自己的波罗蜜，再散播着慈爱，然后决意地说：「愿没有人能够用石头或棍子丢我。」这为了实现城外的狗得以脱离危害之愿而作出的决意也是愿望决意。

《摩登伽本生经》提及，有一次当梵与王统治波罗奈国时，菩萨生为一个低级的首陀罗，名为摩登伽。有一位长者的女儿名为「见吉祥」，因为她相信吉祥的预兆。有一天当她带同侍女们去花园玩乐的途中，她看到正在进城的摩登伽。虽然摩登伽已因为自己是低级的人而避开在一旁，但是看到了他的见吉祥还是感到不快。过后她就转身回去了，因为她觉得看到首陀罗表示那天对她来说是不吉祥的。她的随从感到非常生气，说：「为了你，我们今天没得好玩。」然后把摩登伽打得昏死过去才离开。过了一阵子，当摩登伽回复知觉时，他心想：「见吉祥的随从竟然折磨我这无辜的人。」他就去到见吉祥父亲的家，躺在门口，决意不赢获见吉祥绝不起身。摩登伽为了使见吉祥低头的决意也是愿望决意。

《律藏·小品》的注疏也提到：在刚开悟过后，佛陀在菩提树四周的七个地方入定七个星期，每个地方一个星

期。在王处树下过了最后七天之后，达布沙和跋梨伽两兄弟供养糕饼给佛陀。当佛陀在考虑如何接受他们的供养时（陶师梵天供养的钵在佛陀接受善生供养乳饭时已消失了），四大天王来到佛前，以及供养四个翠玉钵给佛陀。然而佛陀拒绝了。四大天王再供养四个腰豆色彩的石钵给佛陀。此时，为了增强他们的信心，佛陀接受了他们所供养的钵，然后决意说：「愿这四个钵变成一个。」其时那四个钵就变成一个有四道环口的钵。佛陀的这项决意也是愿望决意。

决意与真实语的差别

看起来好像预兆决意、愿望决意和许愿真实语都是一样的，因为它们都涉及实现愿望。

关于许愿真实语，当黄金啖摩的父母与多孙陀利女神各自说真实语时，他们都希望黄金啖摩所中的箭毒得以清除。关于预兆决意，当菩萨作出决意再把剪下来的头发丢向天空时，他希望若自己能够成佛的话就让那头发挂在天空中。关于愿望决意，当比豆梨作出决意时，他也希望自己的下衣能够完整无损。它们都与愿望有关连令到人们以为它们都是一样的。这是为何现今有些人把真实和决意两个不同的词作为一词来用，说：「我们在修真实决意。」

然而，事实上在十波罗蜜里，真实和决意是个别不同的波罗蜜。因此，它们是两个不同的东西。而它们的差别是：无论是善恶，只要是事实的即是真实。以真实为根基的愿望是许愿真实。没有以任何事实为根基，只是决意实现愿望的作法是决意。

再作进一步的解说，当黄金啖摩的父母说真实语时，他们说：「之前啖摩有修正法。」（这是作为根基的事实。）然后再说：「以这真实语，愿他的毒得以清除。」（这是他们的愿望。）因此以事实作为根基的愿望是为许愿真实语。

当菩萨把剪断的头发丢向空中时，他决意地说：「若我能够成佛的话，愿这头发留在空中。」他这么做时是没有以任何事实为根基的。他所作的决意是为了预先知道他是否能够成佛。

当比豆梨捉住马尾，就要跟富楼那迦离去时，他决意地说：「愿我的下衣完整无损。」他这么做时也是没有以任何事实为根基的，所以是愿望决意。

所以，真实语和决意的差别是在于有没有以事实为根基。

三、任务决意

在此任务是指布施、持戒等善行。当某人决意实践这些善行时，他的决意可称为任务决意，但只是决意并非已成就了决意波罗蜜。其原因是那决意是不属于过去与现在的。只有在未来他果真有如已决意的去实践时，他才是成就了决意波罗蜜。无论现在他的决意有多强，若过后并不能实践的话，那么他的决意是无用且毫无意义的。

《佛种姓经》里提及决意必须是坚定不移的，就好像犀牛角一样，只有一个，而不是两个。

之前所提及的布萨决意，以及关于袈裟和钵的决意，是不能被归纳在预兆决意、愿望决意及任务决意之内的，

因为它们只是戒律指定必须作的决意而已。反之，入定决意和入灭尽定之前的决意，则是愿望决意。

菩萨与三种决意

在以上三种决意之中，菩萨实行预兆决意和愿望决意并不是为了成就决意波罗蜜，而只是为了符合情况的需求罢了。反之，菩萨修任务决意则是为了成就决意波罗蜜，以证悟阿罗汉道智和一切知智。

以下是摘自《行藏》形容菩萨如何修决意波罗蜜的经文之片段：

「舍利弗，当我是尸毗王时，我在皇宫里这么想：

『在人们所做的布施之中，没有一种是不曾做过的。若有人来向我讨眼睛的话，我将心不动摇地把眼睛布施给他。』」

这是指尸毗王已经坚决地决意：「若今天有人来向我讨取眼睛，我将毫不犹豫地把眼睛布施给他。」

当帝释天王化成一个婆罗门来向他讨一粒眼睛时，他果真有如早已决意的，毫不犹豫地把双眼送给那婆罗门。尸毗王的这项决意是与布施有关的。

在盘达龙王一章里提到：

“Caturo ange adhitthaya semi vammikamuddhani chaviya cammena mamsena naharu atthikehi va yassa etena karaniyam dinnam yeva haratu so”

这段巴利经文形容了盘达龙在持戒时如何决意。它的意思是：「在对我身体的：一、厚皮与薄皮；二、血与肉；三、肌肉；四、骨四个部份作出决意之后，我就躺在蚁丘上。任何人想要用到我身体的任何部份，都可以把它拿去，

因为我已决意用身体来做布施。」为了提升戒行，盘达龙王决意地说：「我将牺牲我身体的四个部份来保护我的戒。」

盘达龙王的这项决意是与持戒有关的。

在《瞻波龙王本生经》里，瞻波龙王告诉他的皇后什么是他遇难的兆相之后，就到人间去持戒。关于这点，注疏提到：

「在说完兆相及决意新月十四布萨日当天持戒之后，瞻波龙王离开了龙界，去到人间躺在蚁丘上。」

瞻波龙王的这项决意是纯粹与持戒有关的。

在以上的所有故事里，布施或持戒是一回事，而决意则是另一回事。尸毗王的布施在他把眼睛送出去时发生，但他的决意则在布施之前已发生。因此是决意在先，布施在后。在龙王持戒的事件，也是决意在先，持戒在后。在俗事里，一般上也是在决意「我将这么做」之后，才会真正有去做的行动。

德米亚王子的决意

有一次菩萨生为迦尸国国王的儿子，名为德米亚。（他父亲把他命名为德米亚是因为在他出生那天，迦尸国全国下了一场大雨，这令到百姓们都很欢喜。）当王子一个月大时，他的父亲抱着他审判四个小偷，每个小偷都受到处罚。当王子看到时感到很惊骇与悲伤，心想：「我应怎么做才能脱离这皇宫？」

隔天当他独自躺在白色华盖之下时，他想起了父亲的作为，而害怕以后会成为国王。当时保护那华盖的女神在

过去其中一世是他的母亲，她抱起菩萨说：「孩子，别害怕。若你想要脱离这皇宫，你只须决意装成哑巴、耳聋及全身瘫痪，那么你的愿望就会实现。」其时王子就决意照着办。

在接下来的十六年里，王子受到了各种考验，但他还是对自己的决意坚定不移。最后他的父亲下令说：「我的儿子真的是哑巴、耳聋及全身瘫痪。把他带去坟场活埋了。」

虽然他在漫长的十六年里受到各种艰难的考验，他还是有如不受动摇的岩岳一般地坚定。他那坚定不移的决意是非常高难度的决意。只有人们能够有如德米亚王子一般尽全力不动摇地去实行任务决意时，他们才是在成就菩萨所修的决意波罗蜜。

决意波罗蜜一章至此完毕。

第九章：慈波罗蜜

慈的巴利原文是 metta, pema 则是爱。慈是一种特定的爱，pema 则是爱的普遍用语。所以 pema 可分为三种，即：

- 一、爱爱（tanha-pema）；
- 二、世俗爱（gehasita-pema）；
- 三、慈爱（metta-pema）。

（一）爱爱是男女之间的爱，是由渴爱与贪欲所引起的。

（二）世俗爱是父母子女、兄弟姐妹之间的执着，是由于一家人相处所引起的。

爱爱和世俗爱两者皆是不善的，前者是爱欲（tanha-raga）后者则是贪（lobha）。

（三）慈爱是无界限地希望他人幸福。这是完全无执着、不会想要时常与他人相处的爱。人们可能各处一方，然而却在听到住在远方的人生活幸福而感到快乐。这种分离不会令他感到不满足。因此慈爱是清净与圣洁的，所以它被称为梵住。这即是说，培育慈心即住在梵心里。除了慈之外，悲、喜与舍也是梵住。

所以梵住包含了这四种美德；它们也名为四梵住。（梵住的另一个名称是无量心，因为它们是应受到培育与散播给无量众生的内心素质。）

我们必须小心地注意到培育慈爱并非培育不净的爱爱

与世俗爱，而是清净与圣洁的慈爱。过后我们将讨论如何培育慈爱。

慈与无瞋

慈是一个究竟法。然而在列举诸究竟法（即心、心所、色及涅槃）时，慈并没有被列为个别的究竟法，因为它是包括在无瞋心所之内的。无瞋心所本身有很广泛的含意。所以慈是无瞋心所的一部份。

再进一步的解释：根据《阿毗达摩概要》，无瞋心所与五十九种美心相应。每当这五十九个心的任何一个生起时，无瞋心所也会同时生起。无瞋的目标有许多种，然而慈却只能以有情生命为目标。只有在取有情生命为目标，心想「愿他们健康快乐」，希望他们幸福时，所生起的无瞋心所才是慈。

关于之前所提及的忍辱波罗蜜，忍辱也是无瞋心所，但不是一切的无瞋心所都是忍辱。只有在受到他人的恶待，而能保持不生气时，那时生起的无瞋心所才是忍辱。同样地，不是一切无瞋都是慈，只有在希望众生幸福时生起的无瞋才是慈。

五百二十八种慈爱

关于慈，有些人说慈爱有五百二十八种，但实际上并非如此。我们应该知道，人们会这么说是因为《无碍解道》里列出了培育慈爱的五百二十八种方式。

在这五百二十八个方式中，五个是无限的，即：

- 一、一切有情；
- 二、一切有息者；
- 三、一切生物；
- 四、一切人；
- 五、一切有生命者。

当禅修者采用这五个方式的任何一个去散播慈爱给三十一界的一切众生时，一切众生都毫遗漏地被包括在内。由于没有任何众生是不被这五个方式包括在内的，所以它们被称为无限。（也称为五无限众生。）

散播慈爱给有限众生时，其分类法如下：

- 一、一切女众；
- 二、一切男众；
- 三、一切圣者；
- 四、一切凡夫；
- 五、一切天人；
- 六、一切人类；
- 七、一切恶道众生。

以上每一个皆是属于个别种类的众生，所以他们被称为有限众生（也被称为七有限众生。）

如此我们应该散播慈爱给这十二种众生，五无限的与七有限的。

我们应以下列的方法散播慈爱给这十二种众生：

- 一、愿他们得以脱离仇敌；
- 二、愿他们得以脱离身体的痛苦；
- 三、愿他们得以脱离内心的痛苦；

四、愿他们生活快乐。

当以这四个方式散播慈爱给每一组的众生时，散播慈爱的方式一共有四十八个。在这四十八个方式里是没有方向的分别的。

在这四十八个方式里，若再依东、西、南、北、东南、西北、东北、西南、下方和上方十个方向分别时，一共再有另外四百八十个方式。譬如：「愿东方的一切有情得以脱离仇敌、得以脱离身体的痛苦、得以脱离内心的痛苦、生活快乐。」也应如此地散播慈爱给其他方向的众生。

若把没有分别方向的四十八个方式跟有分别方向的四百八十个方式加起来，那么就一共有五百二十八个方式。

这五百二十八个为人们所熟悉的培育慈爱的方式是《无碍解道》里所教的。该经在解释如何散播慈爱后，并没有提及散播悲心、喜心与舍心。然而现今有些课文在列出散播慈爱之后，再列出：

- 一、「愿他们得以脱离痛苦」，即属于培育悲心；
- 二、「愿他们所得不失」，即属于培育喜心；
- 三、「愿他们以自己的业为自己的资产」，即属于培育舍心。

古代导师把它们列入课文里的，以便那些想培育悲、喜与舍心的人可以运用培育慈心为前导。因此想要培育悲心的人应该心想：「愿一切有情得以脱离痛苦。」想要培育喜心的则心想：「愿一切有情所得不失。」想要培育舍心的则心想：「愿一切有情以自己的业为自己的资产。」

然而这并不意谓我们只可采用经典里所提及的方式，

因为不只是「有情、有息者、生物、人、有生命者」这些词才包含无限众生，其他的词句，譬如「身、命、生类」等也包含了无限众生的意义。所以我们可以「愿一切身得以脱离仇敌」来散播慈爱给一切众生。

《无碍解道》中列了四个散播慈爱的方式，然而我们也可以采用其他方式，譬如「愿一切有情快乐」、「愿一切有情平安」，这些心念也是慈心。事实上，《慈爱经》已证明了可采用其他句子与方式培育慈爱。

《慈爱经》培育慈爱的方式

《慈爱经》是佛陀向一群住在森林里的比丘所说的。在结集时，这部经被列入于《经集》和《小诵经》里。这部经的开端举出了欲培育慈爱的人所应具备的素质。

经中说：

「欲获得寂静（涅槃）的善行者应具备：

- 一、能干；
- 二、坦诚；
- 三、绝对正直；
- 四、谦恭；
- 五、温文；
- 六、不骄傲；
- 七、知足；
- 八、易于护持；
- 九、事务少；
- 十、简朴（即远行时不应带太多自己的物品。比丘应该只带自己的八资具，简便如鸟只带着双翼地去

远行。)

十一、五官安详；

十二、摄受诸根；

十三、谨慎；

十四、不执着俗家（这是为比丘特设的，因为这部经原本的对象是比丘。在家众则不应该执着家庭和朋友。）

十五、只要智者会指责，即使是最小的错也不犯。」

经中解说在具备了上述十五个条件之后，应如何培育慈爱。它提到「愿他们快乐与平安，愿一切众生快乐」等。

以下是《慈爱经》所教的培育慈爱的方式：

一、对一切众生培育慈爱（全体慈爱）；

二、把众生分为两组来培育慈爱（二组慈爱）；

三、把众生分为三组来培育慈爱（三组慈爱）。

全体慈爱

若有人想以这个方式来培育慈爱，他应该心念：

一、「愿一切众生身体舒适」；

二、「愿一切众生平安」；

三、「愿一切众生内心快乐」。

二组慈爱

众生可分为四对，即：

一、弱与强（指阿罗汉）两种众生；

- 二、可见与不可见两种众生；
- 三、住在远处与近处两种众生；
- 四、不会再生（指阿罗汉）与还会再生两种众生。

所以我们可以这么培育二组慈爱：

- 一、「愿一切弱与强的众生身心皆快乐」；
- 二、「愿一切可见与不可见的众生身心皆快乐」；
- 三、「愿一切住在远处与近处的众生身心皆快乐」；
- 四、「愿一切不会再生与还会再生的众生身心皆快乐」。

三组慈爱

三组的众生有三种，即：

- 一、长、中与短的众生；
- 二、大、中与小的众生；
- 三、胖、中与瘦的众生。

所以我们可以这么培育三组慈爱：

- 一、「愿一切长、中与短的众生身心皆快乐」；
- 二、「愿一切大、中与小的众生身心皆快乐」；
- 三、「愿一切胖、中与瘦的众生身心皆快乐」。

由于运用全体、二组及三组培育慈爱都是希望看到他人幸福与快乐，所以它被称为「乐利益处慈爱」。

希望看到他人脱离不幸痛苦的慈爱则被称为「灭苦利益处慈爱」。巴利文有这么形容这种慈爱：

「愿无人欺骗他人，
或在任何地方轻视任何人，
愿他们不互相怀恨，
不思挑拨与敌对。」

有人可能会问：「为何《无碍解道》和《慈爱经》形容多种培育的方式，而不是一个方式而已？」

其答案是：凡夫的心不断地从一个感官目标飘荡至另一个目标。这样的心是难以用单一个培育慈爱的方法来使它稳定下来的。只有采用不同的方式才能使心定下来。因此，佛陀教导多种培育慈爱的方式。后代的圣者也这么解说各种培育慈爱方式。

另一种解释是：修慈心的人都有不同的资质，对于有些人，无限的方式比较易于理解；有些人则对有限的方式比较明白；有些人以各种方向来散播慈爱比较清晰；有些人对全体慈爱比较清楚；有些人比较适合二组慈爱；有些人则感到三组慈爱比较恰当。由于修慈爱的人有不同的资质，因此佛陀教各种不同的方式，以适合每个人，所以后代的导师也这么解说。

菩萨的慈爱

《行藏》与《大集》解释在《黄金睽摩本生经》里的菩萨如何修慈爱。摘自《行藏》的故事简要如下：

「舍利弗，当时我是黄金睽摩，住在帝释天王所准备好的住所。我散播慈爱给森林里的狮子与老虎。我与狮子、老虎、花豹、野狼、水牛、花鹿和熊相处在一起生活。这

些动物都不怕我，我也不怕它们。我很快乐地住在森林里，因为我充满了慈爱的力量。」

从这段经文里，我们并不知道黄金睽摩的家庭、出生等，我们只知道他是圣洁的，以及无畏而快乐地与野兽住在森林里，心中充满了慈爱。

然而《大集》则说当黄金睽摩菩萨中箭时，他问道：「为何你用箭射我？」华利夜佉王则答道：「当我瞄准一只花鹿时，它却被你吓跑了。所以我生气地射伤了你。」

黄金睽摩就说：「鹿是不会因为看到我而害怕的。森林里的其他动物也不会怕我。」他也说：「噢，国王，即使住在香醉山非常胆小的人非人，当他们来到这座山林漫游时，也会欢喜地来见我。」

从这段经文里，我们就知道住在森林里的黄金睽摩菩萨时常播慈爱给森林里的一切动物，包括人非人。因此他与每只动物都能互相爱护。

在培育慈爱的十一个益处之中，其中一个是要受到人、天人与非人的喜爱。然而从黄金睽摩的故事里，我们知道动物也会喜爱有慈心之人。关于受非人喜爱的益处，《清净道论》的「说梵住品」举出毗舍佉长老（Visakha Thera）故事为例子。

毗舍佉长老的故事

住在波咤厘子城的毗舍佉居士听到锡兰的情形后，就想到那个国土去修习佛法。离家后，他乘船去到锡兰，在大寺成了比丘。在他已有五个戒腊时，他已通晓二部母论（比丘戒本及比丘尼戒本）。过后，他离开大寺出外游历，

准备在每一间寺院居留四个月修禅。

在去羯但罗山寺的途中，他遇到条分叉路。当他在想该走那一条路时，住在该山的山神向他指明正确的路。来到羯但罗山寺时，他就在那里住了四个月。当他准备好明天去另一间寺院后就去睡觉。当他正在睡时，摩尼树的树神便坐在梯级上哭泣。长老问：「是谁在哭？」「尊者，我是摩尼树神。」「为什么哭？」「尊者，因为您就要离开了。」「我住在这里对你有什么好处？」「尊者，您住在这里令到此地诸非人得以互相慈爱。您走后，他们就会互相争吵，甚至说粗言恶语。」

长老说：「若我住在这里能帮助你们快乐地过活，那么我就再多住四个月。」当四个月过后，他再想要离去时，那树神又再悲泣。如此那长老无法离开那寺院，最终在那寺院里进入般涅槃。

这故事显示了接收到慈爱的人（众生）不单只喜爱那散播慈爱的人，在他们之间（接收者）也因为那慈爱的影响而互相慈爱。

一位猎人的慈爱

在《大鹅本生经》里提到，有一次大鹅王（菩萨）中了陷阱而受了重伤。看到它时，后悔的猎人细心地拾起鹅王，散播慈爱给它以减轻它的痛苦。由于这猎人慈爱的力量，鹅王的伤竟即刻恢复，变得有如不曾受伤一般，完全没有留下任何伤痕。

伪装为慈爱的欲爱

修习慈爱者应小心避免错误地培育了伪装为慈爱的欲爱。注释里警告说：「伪装为慈爱的欲爱是很会欺骗人的。」《清净道论》的「说梵住品」也说：「去除了瞋恨即是成就慈爱，然而欲爱的生起却表示慈爱已被毁了。」

其意义是：若有人能对他所生气的人散播慈爱，而令到怒意消失，取而代之的是慈爱。因此瞋恨的消失导致慈爱生起。若在他培育慈爱时生起了欲爱，那么他的慈爱即是消失了。现在他已受到外表跟慈爱相似的欲爱所欺骗。

至于要达到波罗蜜的程度，所散播出去的慈爱必须足以令到对方也以慈爱来回应，就好像黄金睽摩的例子一般。慈爱不只是属于十波罗蜜之一，同时它也是四十种止禅之一，能够令到禅修者证得禅那与神通。因此菩萨与古代大德皆以非常深且强的定力来修慈，直到证得禅那与神通。我们可以从《善人本生经》与《一王本生经》看到这种修慈的成就。

《善人本生经》

以下是善人本生经的简短摘要：

当梵与王统治波罗奈国时，他公正地治理国家，尽了国王的十项任务。他行布施、持五戒与布萨戒。其时有一位犯了罪的大臣被国王驱逐出境。那大臣就去到邻近的憍萨罗国，为那里的国王服务。他煽动憍萨罗王派兵去攻打与占领波罗奈国，说那是很容易就可办到的。憍萨罗王照他的建议去办，很轻易地就捉到及囚禁了毫不反抗的梵与

王及其众大臣。

在牢里，梵与王散播慈爱给憍萨罗王，而证得了慈心禅那。由于那慈爱的力量，憍萨罗王感到全身有如被火焚烧一般。受到这痛楚时，他问众大臣道：「为什么我会这样？」众大臣答道：「噢，陛下，您会这么痛苦是因为您囚禁了具有德行的梵与王。」

听后，憍萨罗王就赶去见梵与王，请求他原谅，再把国家还给他。从这故事里，我们已清楚地知道慈爱是有助于证获禅那的。

《一王本生经》

《一王本生经》、《善人本生经》与《大戒本生经》里的故事是差不多一样的。

在《一王本生经》里的不同点是：当梵与王与大臣们坐在皇宫里时，憍萨罗王到来把他捉住绑起来，再把他倒吊在宫门上。其时梵与王散播慈爱给憍萨罗王，而证得了禅那与神通。过后他成功脱绑及盘腿坐在空中。憍萨罗王感到全身有如被火烧一般，痛得他在地上翻来滚去，不断地号叫：「很热，很热！」过后他问众大臣道：「为什么我会这样？」众大臣答道：「噢，陛下，您现在这么痛苦是因为您把无辜而有德行的梵与王捉起来倒吊。」「若是如此，你们就快去把他给放了！」

在他的命令之下，大臣们即刻赶去见梵与王，却见到梵与王盘腿坐在空中。所以他们转回去告诉憍萨罗王他们所见之事。

佛陀的慈爱

有一次，以佛陀为首的僧团去拘尸那罗时，马罗国的众王子在他们之间立了一个协议，若有谁不去欢迎僧团的话就要受到惩罚。当时有一位名为罗加的马罗王子，他是阿难尊者还未出家前的朋友。（虽然他不想去迎接，却也）只好依照协议去欢迎僧团。其时阿难尊者就告诉罗加说能这么做是一个难得的机缘，因为那僧团是以佛陀为首的。罗加则答说不是因为对三宝信心，而是因为他们之间的协议才这么做。由于不满意罗加的回答，阿难尊者把这件事告诉佛陀，也请求佛陀设法令罗加的心变得更柔软。佛陀就单散播慈爱给罗加一个人，令到他好像一只离开母牛的小牛，即刻赶来寺院见佛陀。由于真正对佛陀生起了信心，他向佛陀顶礼，再听他说法，而成为须陀洹。

另一回，当以佛陀为首的僧团进王舍城托钵时，早已跟阿闍世王商量好的提婆达多放了醉象那拉奇林去攻击佛陀。佛陀散播慈爱给那只醉象而制伏了它。当时王舍城的市民都欢呼道：

「有些驯牛师、驯象师与驯马师以棒击、鞭打地来驯兽。然而佛陀不用棍棒或任何武器即驯服了疯象那拉奇林。」

慈波罗蜜一章至此完毕。

第十章：舍波罗蜜

舍的含意

在此舍的巴利原文是 *upekkha*，意为避开苦乐两端而保持中舍。若不深入省察的话，有些人会把它曲解为「不关心」或「漠视」。然而舍心并非不关心或漠视。舍心是对目标有关心的，只是它是以中舍与平稳的态度去面对苦乐而已。

培育舍心

培育舍心的方式与《无碍解道》中提及培育慈爱的方式是一样的。由于修习慈爱有四种基本方式，所以一共有五百二十八个方式。反之，修习舍心只有一个基本方式，即「愿一切众生以自己的业为自己的资产」，所以只有一百三十二个方式，即五百二十八的四分之一。

跟修习慈爱一样，众生可分为十二组，即五无限及七有限。由于修习舍心只有一种基本方式，所以没有分别方向的散播方式只有十二个，即：

- 一、「愿一切有情以自己的业为自己的资产。」
- 二、「愿一切有息者以自己的业为自己的资产。」
- 三、「愿一切生物以自己的业为自己的资产。」
- 四、「愿一切人以自己的业为自己的资产。」
- 五、「愿一切有生命者以自己的业为自己的资产。」

- 六、「愿一切女众以自己的业为自己的资产。」
- 七、「愿一切男众以自己的业为自己的资产。」
- 八、「愿一切圣者以自己的业为自己的资产。」
- 九、「愿一切凡夫以自己的业为自己的资产。」
- 十、「愿一切天人以自己的业为自己的资产。」
- 十一、「愿一切人类以自己的业为自己的资产。」
- 十二、「愿一切恶道众生以自己的业为自己的资产。」

当把这十二个方式运用于十个方向时，即有一百二十个方式。所以加上十二个没有分别方向的方式，一共有一百三十二个方式。任何一个适合的方式皆可以采用来修习舍心，然而不可把其他方式视为无效。

与修习慈爱一样，若采用其他字眼来修习舍心也是可以的。我们可以把「以自己的业为自己的资产」跟有相同涵义的字句相换，就有如《增支部·五集·盖品·常习经》里提到的，即：

- 一、「以自己的业为自己的资产。」
- 二、「以自己的业为自己的遗产。」
- 三、「以自己的业为自己的出处。」
- 四、「以自己的业为自己的朋友。」
- 五、「以自己的业为自己的依归。」

由于它们都有相同的涵义，所以修习舍心者可用任何一个他喜欢或最明白的来替换。如把「愿一切有情以自己的业为自己的资产」换成以下任何一个：

- 「愿一切有情以自己的业为自己的遗产。」
- 「愿一切有情以自己的业为自己的出处。」

「愿一切有情以自己的业为自己的朋友。」

「愿一切有情以自己的业为自己的依归。」

在此，有一点值得考虑的是：慈爱属于波罗蜜是可以理解的，因它是为了促进众生的幸福。反观也是属于波罗蜜之一的舍心，它持有「乐或苦是各自拥有的。若某人获得乐的善业，他就会快乐。若某人拥有的是获得苦的恶业，他就会痛苦。我是无法改变他们的业力的」的态度，这不是很难说这种态度是圣洁的吗？若说舍心是不理会他人的幸福，是一种无情的态度，难道会有错吗？因此我们应该思考为何舍心被列为崇高的波罗蜜。

在世俗与精神两方面，自然地难得的东西是珍贵的，易得到的东西则只有低微的价值。因此世上易得的东西，譬如沙石都是便宜的。而难得的金、银、宝石等都是珍贵的。

在精神方面也是如此。贪、瞋等不善心易于生起，所以它们是没有价值的。我们不需要特别努力它们也会生起。事实上，难得的是如何防止它们变得不受控制。它们根本就像是无用的杂草。反之，若没有正精进的话，布施、持戒等善业就不会产生，它们是不会自动发生的。在众善业之中，修习慈爱是其中之一，它比布施和持戒更为崇高。事实上要培育慈爱是很难的。

人可分为三类，即敌人、中立之人（非敌人也非友人）和友人（亲近之人）。散播慈爱给敌人来修慈是很难的，散播给中立之人比较不难，而散播慈爱给友人则最容易。若慈爱的对象并无敌人与中立之人，而只是友人，那么无论修习多久，那慈爱依然是没有很大价值的，因为这只是

一件易办之事。

若有人想正确地成就慈波罗蜜，他必须先散播慈爱给自己。由于每个人都乐于对自己慈爱，所以慈爱能够很容易与透彻地生起。这对自己的透彻慈爱可作为一个榜样或标准。由此他应先散播慈爱给自己。

当散播慈爱给敌人、中立之人与友人时，他应平等与无分别心（无喜恶之心）地散播慈爱给他们，就好像对待自己一样。这是易办到的吗？不，这是不容易的。事实上，要像对待自己一样地散播慈爱给友人也是很难的，更别说是散播给敌人或中立之人，因为我们最爱的人即是自己。只有在我们能够有如对自己的慈爱一样，平等与不分别地散播慈爱给友人、中立之人和敌人时，那才是真正属于慈波罗蜜的标准。

这显示了要培育真正的慈爱是多么的难，以及它的价值是多么的高。由于培育了这种慈爱，黄金睽摩受到老虎、狮子等野兽喜爱。而修舍波罗蜜却比修慈波罗蜜更为困难。

即使要对中立之人培育舍心也是不易的。有些人会说：「现在我对他保持舍心」，或在这件事里，我要采取「自己的业是自己的资产」的态度等等。这种说法看起来像是没有关心与热忱，使到舍心看来是不重要的。事实上，舍心是对目标有关心与热忱的，但它只是站在中舍的立场而已。

以友人为对象易于培育慈爱，以中立之人为对象则易于培育舍心。由于对中立之人不爱也不恨，我们比较容易保持中舍的态度，而没有想要见到他快乐或痛苦之心。但对于敌人，要培育舍心就比较困难。由于恨他，当见到他失败时，我们就会高兴；见到他有成就时，我们就会妒嫉。

要防止这两种心生起是很难的。当其中任何一个只要生起了一点点，我们已经失去了舍心。

更困难的是对友人保持舍心。由于执着于朋友，当见到他有成就时，我们会高兴；当见到他遭遇不幸时，我们就会伤心。要防止两种心生起是很难的。

只有在能不受到这些困难影响地对那三种人与自己保持中舍的心时，我们才能修习舍心。只要对这三种人还有分别心，我们的舍心就还离成功很远。

如前所述，舍心并非不关心或漠视的态度，反之，它是对目标具有关心与热忱的。在这么修习舍心时，他心想：「我无法令到众生与自己快乐或痛苦。有善业的人会快乐，有恶业的人则会痛苦。由于他们的苦乐是与过去业有关，我不能做什么去改变他们由于过去业成熟而须面对的果报。」只有以众生为目标，作了如此清晰的省察才是真正的舍心。由于它不涉及忧虑与不安，它是圣洁、安详与平静的。当它超越慈爱愈远时，它的精神层次就愈高。

跟慈一样，舍也是四十种止禅之一，也是十波罗蜜之一。想要修舍心禅的人，只能在最高的禅那层次修它，而不能在较低的禅那层次修舍。那些钝慧的人必须经过五个层次才能证得最高的禅那，对于这些人，佛陀教他们的色禅分为五个禅那，即第一次证得的禅那是初禅；第二次是第二禅；第三次是第三禅；第四次是第四禅；第五次是第五禅。

然而，利慧者只需要四次即可证得最高的禅那。对于这些人，佛陀教他们的色禅分为四个禅那，即第一次证得的禅那是初禅等。

至于那些未曾证得禅那的人则不应尝试修舍以证得最

高的禅那，因为舍心禅是属于禅那五分法的第五禅及禅那四分法的第四禅。钝慧者只可在通过其他止禅证得第四禅之后才修舍心禅，而利慧者只可在证得第三禅之后才可修舍心禅。其原因是舍心是非常微细、安详与圣洁的，所以它只属于最高的禅那，而不属于较低的禅那。

反之，慈心则是属于较低四个禅那（禅那五分法）或三个禅那（禅那四分法）。这显示了舍心比慈心更高级。若不是把舍心作为禅修，而是作为波罗蜜来修，那么我们是可以在任何时候都培育舍心的。

大身毛竖立行

关于舍波罗蜜，在此我们将举出《行藏注疏》里提到的「大身毛竖立行」。

有一次，菩萨出生于一个富有的贵族之家。长大后他去向一位闻名的老师求学。学成后他回家乡照顾双亲。在双亲死后，亲戚要他保护所获得的遗产，以及赚取更多的财富。然而，由于看透一切有为法（因缘和合之法）的无常性，菩萨对所有三界都感到害怕。他也看透了身体的不净，所以他也不想被世俗生活的烦恼缠住。事实上，长久以来他都一直想要脱离欲乐的世界。所以他想在舍弃自己的财富之后就出家。他又心想：「但人们称颂我所做的舍弃将令我闻名。」由于他不喜欢出名与荣誉，所以他并没有出家。为了考验自己是否能够毫不动摇地面对世间的一切起起落落，譬如得失等，他穿着平时的衣服就离家而去。他这么做是为了通过忍受他人的恶待来成就最高等的舍波罗蜜。他的艰苦修行与作为令到人们以为他只是一个懦夫，

是不会向别人发怒的。当他漫游于各大小村镇时，人们都无礼地对待他，认为他是不值得尊敬的人。当某地的居民对他侮辱得更厉害时，他就在其地逗留更久。当衣服破损时，他尝试以所剩的来遮蔽身体。当剩下的再破损时，他也不接受任何人给他的衣服，而只以可用之物来遮蔽身体，然后继续漫游。

过了一段很长的日子之后，他来到一个村子。那村子的小孩子们非常粗野。有些寡妇与皇族的孩子非常自大、性格不定及爱说废话。他们四处游荡、作弄他人。当见到老弱之人在走路时，他们跟在后面，把灰撒在老人们背后。他们也把一些叶子放在老人的腋下，令老人们感到发痒。当老人转回头来看时，他们模仿老人走路的样子，驼背弯腰、哑声无言地，以作弄人为乐。

当菩萨见到这些粗野的孩子们时，他想：「现在我已找到很好的东西来帮助我成就舍波罗蜜。」所以他就留在那村子里。看到他时，那些坏孩子就来作弄他。而他则装作无法忍受与害怕他们地逃走。然而他走到那里，那些孩子就跟到那里。

当菩萨来到一座坟场时，他想：「在这里没有人会阻止这些坏孩子做坏事。现在我有机会成就高等的舍波罗蜜。」他就走进这坟场，以骷髅头当枕地睡了。在获得做坏事的良机之下，那些愚昧的孩子们就用尽各种方法来侮辱菩萨，向他吐痰等，然后离去。如此他们每天都来折磨菩萨。

看到这些坏孩子恶待他，有些智者就阻止他们。他们想：「这是一位有大神力的梵行沙门。」所以他们以最高的敬意向菩萨顶礼。

对于愚昧的孩子和这些智者，菩萨皆采取相同的态度。他没有喜欢向他致敬的后者，也没有讨厌侮辱他的前者。反之，他对两者皆采取不喜不怒的中舍态度。他如此修习舍波罗蜜。

（虽然故事名为《大身毛竖立行本生经》，但是大身毛竖立行并非菩萨的名字。它是指指出对知道菩萨如何修行的人会有什么效果。这恐怖的故事能令听者毛发竖立，因此它被名为大身毛竖立行。）

成就舍心

无爱无恨即是成就舍心。（舍波罗蜜是指这两种心的平息，否则是不会有舍波罗蜜的。）

对事物漠视与不关心则破坏了舍心。这种态度是不能称为舍的，只是人们误以为它是舍而已。事实上，它是不醒觉的心。真正的舍并非无动于衷或不醒觉，而是清楚地看到导致乐与苦的善恶。修习舍心的人这么省察：「这些苦乐与我无关，这些是他们自己的恶业与善业的果报。」

注释里提到：「显现为对各种好恶目标无动于衷的不醒觉（失念）是具有误导性的。（伪装为舍的痴是具有误导性的。）不愿意修善也是会欺骗人的；它会显现为好像是舍心一般。懒于行善也会伪装成舍心。因此我们应该小心，以免受到伪装成舍心的愚痴或懈怠欺骗。」

舍的要素

舍是一个究竟法，是中舍性心所。然而并非一切的中

舍性心所都可称为舍波罗蜜。中舍性是其中一个与一切美心相应的心所。属于舍波罗蜜的中舍性心所以众生为目标而省思：「众生的苦乐是缘于他们自己的业，是无人能够更改的。」若这中舍性心所并非省思众生，而是省思三宝、布施与持戒，那么它就不是舍波罗蜜。

当保持中舍地省思众生的苦乐时，中舍性心所并非独自生起的，而是与一切相应的心与心所同时生起。虽然它们都有同一个目标，然而对众生的苦乐保持中舍则是最主要的作用。因此这中舍性心所被列为舍波罗蜜。与它相应的心及心所都被包括在舍波罗蜜之内。在此中舍性扮演了主导的角色；这即是它与相应的心及心所唯一差别之处。

十种舍

也有其他不属于舍波罗蜜的舍，然而它们每一个都是究竟法。《清净道论》与《殊胜义注》列举了以下十种舍：

- 一、六支舍；
- 二、梵住舍；
- 三、觉支舍；
- 四、精进舍；
- 五、行舍；
- 六、受舍；
- 七、观舍；
- 八、中舍性舍；
- 九、禅舍；
- 十、遍净舍。

（一）出现在六根门的有与坏的六尘。当六尘是好的时候，阿罗汉不会因此而感到欢喜；当六尘是坏的时候，阿罗汉也不会排斥它们。时时刻刻皆持有正念与明觉的他们能保持中舍地去面对它们，而保持自然清静的心。这种内心的平衡名为六支舍。（六支是指六根门与六尘。）

（二）中舍地看待众生因自业而遭遇到的乐与苦是为梵住舍。（舍波罗蜜即是这种舍。）

（三）当精进修行以证悟道果时，若诸支有强弱，则必须增强弱支与压制强支。然而当诸支达到觉支层次时，它们都有同等的力量。此时诸支之中的舍即是舍觉支。

（四）在精进修行以证悟道果时，注进不多不少，而是恰恰好的精进即是精进舍。

（五）在精进修行以证悟道果时，对五盖等诸行（有为法）不执着是为行舍。（当观智成熟时行舍才会生起，即在行舍智时生起。）

（六）对六尘的感受不苦不乐即是受舍。

（七）在修观禅时，以中舍的心观照五蕴的无常等相是为观舍。

（八）无需刻意努力即能保持相应之法平衡地运作的舍即是中舍性舍。

（九）对第三禅里的乐保持舍心即是禅舍。（只有在最高的禅那里才有这种舍。）

（十）在去除了相对因素之后，不必再致力于去除它们即是遍净舍。

在以上十种之中，其中六种，即六支舍、梵住舍、觉支舍、中舍性舍、禅舍与遍净舍在究竟上是一样的；它们都是中舍性心所。

那么为何把它们分为六种？那是因为它们在不同的时候生起。上述注疏举出一个比喻来解释这一点。一个男人在孩儿时期被称为「男孩」；较年长时被称为「少男」；更年长时被称为「成年男人」、「将军」、「国王」等。如此，一个男人在不同的生活阶段有不同的名称。

进一步的解释：它们的分别是在于它们有不同的作用，即：

- 一、中舍地观察一切好坏的六尘是六支舍的作用。
- 二、中舍地观察众生的苦乐是梵住舍的作用。
- 三、在致力于证得禅那与道果时，中舍地观察应受去除的五盖是觉支舍的作用。
- 四、不多不少地培育精进是精进舍的作用。
- 五、平等地观察诸行是行舍的作用。
- 六、中舍地感受目标是受舍的作用。
- 七、中舍地观察（无常、苦、无我）三相是观舍的作用。
- 八、中舍地观察平衡的诸相应法是中舍性舍的作用。
- 九、中舍地观察禅那之乐是禅舍的作用。
- 十、中舍地观察已被去除的相对因素是遍净舍的作用。

因此不只它们的作用不同，它们的目标也是不同的。精进舍是精进心所；受舍是受心所。行舍与观舍皆是慧心所，然而它们却有不同作用，即：

不需刻意努力即能观照诸行的三相是观舍；中舍与无畏地观照诸行是行舍。

舍波罗蜜与十种舍

在论师们所举出的上述十种舍之中，并没有直接列出波罗蜜舍。因此有人可能会急着想知道：它们之中没有波罗蜜舍是因为舍波罗蜜根本就跟这十种舍没有关系，或是因为论师们的疏忽？论师们是不会疏忽到把它们遗漏的，事实上，波罗蜜舍是包含在梵住舍之内。

然而有些人认为梵住舍与波罗蜜舍是两个不同的东西。他们说平等地对待敌人、友人与自己是波罗蜜舍；平等地对待众生的苦乐，视它们为众生自己业力的果报是梵住舍。这即是说，（他们认为）省察众生的苦乐的舍波罗蜜并非波罗蜜舍，而是梵住舍。

然而《佛种姓经》如此解释舍波罗蜜的本质：

Tath'eva tvam pi sukhadukkhe
Tulabhuto sada bhava
Upekkhaparamitam gantva
Sambodhim papunissati.

在这首偈里，“sukhadukkhe tulabhuto”的意思是「对于乐与苦，他有如一个平等的尺度。」

因此省察苦乐是舍波罗蜜的根基。《行藏》的大身毛竖立行也说：

“Ye me dukkam upadahanti
Ye ca denti sukhā mama
Sabbesam samako homi.”

「有些人伤害我，有些人帮助我。我对他们的态度都是同等的。」Sukhadukkhe tulabhuto yasesu ca，意即「无

论苦乐与毁誉，我都有如一个平等的尺度。」这些生活的相对两面也是舍波罗蜜的根基。

《殊胜义注》与《本生经注》也以苦乐两种心境为根基而作解释：「虽然村童的恶待（吐痰等）一般上会带来苦，以及村民以花、香等来致敬一般上会带来乐，然而菩萨对这两者皆持有平等的心态。菩萨那不脱离平衡点的舍心是究竟舍波罗蜜。」

除此之外，《清净道论》与《殊胜义注》在解释梵住舍的相等时说道：sattesu majjhattakaralakkhana upekkha，意即「舍的相是平等地看待有情。」在此「有情」是一般用语，它是指侮辱与善待自己的人，或那些快乐与痛苦的人。因此对自己的敌人与朋友采取中舍的态度是梵住舍。所以它也很清楚地表示了波罗蜜舍是包括在梵住舍之内。

舍波罗蜜一章至此完毕。

Ciram ti tthatu saddhammo,
dhamme hontu sagarava, sabbepi satta.
愿正法久住，愿一切众生向法致敬。