

現觀 四聖諦

達摩灑甘露長老 著



現觀
四聖諦

達摩灑甘露長老 著

自序

此次得到梁文道居士的發心護持，以及法護法師帶領“佛門網”的推動，將本書以繁體中文字再版印刷，方便香港及台灣的信眾閱讀，以促使佛陀聖法能普及一切，利樂更多的有緣人，真可說是善哉善利。近年來，南傳佛法在香港的推展也吹起了一股風潮，許多高僧大德陸續地登上香江寶島，傳揚佛陀的原古法音，藉此因緣讓香港信眾能追溯佛陀本懷的教導，諦聽佛陀的慧音法語，更拉近與佛陀的距離。

佛陀的巴利古文教義是公認為簡易及清晰的修學道法，沒有繁瑣的宗教儀軌，沒有玄虛的繆理，可說是單刀直入，直指人心，專門針對眾生心性癥結問題，促使人從學習中轉凡歸真，轉迷成悟。香港是個繁忙的社會，人人都在急促的生活中度過，南傳簡易的修學法很適合港人，能讓學者在輕鬆、簡樸及實務下體證法義，增進自身菩提。

佛法是以體證為主，不是單從信仰

著手，而是以通過實踐來契入佛智，佛陀說：“我已向您們指出解脫的方法，達摩——真理需要自己來證悟。”（“中部”第38經）希望此次再版重印的《現觀四聖諦》能夠達到拋磚引玉的功用，作為港人在修習佛法上的參考書。

諸法因緣生，這次再版重印得到許多善緣的具足下才能圓成，尤其是梁文道賢徒的主催，還有“佛門網”執行編輯林苑鶯小姐與美術設計區詠麟先生的效勞，以及香港與大陸深圳善信的出資助印，尚有許多無法一一詳述的善信，老衲在此以感恩之心祝福善施們“福慧增長，菩提早證”。

善哉！

達摩灑甘露

2011年夏

原版自序

若人皈依佛，皈依法及僧，由於正智慧，明見四聖諦，
苦及苦的因，以及苦之滅，並八支聖道，能使苦寂滅，
此皈依安穩，此皈依無上，如是皈依者，解脫一切苦。

——《法句經》14章佛陀品，第190-192節

長久以來，對自己開始接觸佛法到出家之前，一直都認為自己已經是皈依佛徒。那時候在北傳圈子裡都非常強調這“皈依”課題，偶而有海外高僧名師到來大馬弘法就會發起大型的集體皈依儀式，於是就會有很多的善男信女一窩蜂似的報名參加。當中有不少是已經多次皈依的，手中的皈依證多得像是集郵般，又如更換護照一本又一本的。問他們皈依的動機是什麼，答案不外是沾點名師的光彩，又或成為該寺院屬下會員，以改次到海外有個寄宿處。像這類的皈依者不過是應酬心態或愚痴邪見之故而起，根本不明不知、不曉不覺皈依何義，更莫說對四諦法的認知。

佛在世時，一般上的皈依都是信徒在聞法後心開意解之下，自動自發的跪向佛陀自稱自道：“請世尊作證，從今以後我歸向佛、歸向法、歸向僧，盡形壽成為三寶弟子。”這個心開意解是一種體證心態，是對佛陀的啟示產生了理解與體會，而引發起的一種契會之心態。所以說這真正的皈依是在明見與體悟上，是理智的引發而絕非一時興致或若有所觸感動而起。

就如常言所道“因不了解而結合，因了解而分開”。要做一位正信的佛教徒務必要先明其理、後知其義，有這樣的意念才算是一位合規格的三寶弟子。先明其理是需先懂佛陀的根本教理，而後知其義是體悟法性上的真義。一位皈依後的三寶弟子就要依教奉行提升自己的道業，要圓成菩提堅固四不壞淨。所謂發心容易，長久心難持。修學佛法就得於冗長的時間來練習，並且要依循正規之道法才能達到成果。

然而佛法浩瀚如海，要從哪兒下手？要依據何經何典？這都是一般學佛者必有的經歷。三藏十二部每部每本都可閱讀，但是應當以哪一部作為依據呢？《轉法輪經》就是首推為最妥善、最重要的一部佛法入門必閱之經。

《轉法輪經》的重要性有下列幾點：

1. 為一切經典中之經首，即諸經之母。
2. 得開法眼之經，將“四聖諦”的心髓傳授給後行道者。
3. 無上甚深微妙法，獅子吼聲震動天地。
4. “中道”思想為經中的扼要，是修行道上的準繩書。
5. “禪”宗之典故，闡明禪觀之要義。

佛陀覺悟之後所宣說的第一部經典就是這《轉法輪經》。因此它扮演著一個非常重要的角色，就如北傳所重視的《大方廣佛華嚴經》一樣。因此，南傳佛教將這《轉法輪經》視為一切經典之經首，即諸經之母。也可以稱為一切經典的開序，而《大般涅槃經》則是佛陀說法的總結。這部經典開示出四聖諦四個真理，

佛陀將四聖諦的心髓傳授給五比丘，使他們在聆聽之後入道見法，所以稱它為得開法眼之經。

這部經典我們不能忽略，不能貶視它。學佛的人無論如何都要閱讀及懂得《轉法輪經》。不像其他的經典，《轉法輪經》在一開始就單刀直入地先破眾生無明之殼，即揭開心智的迷昧執著，也就是錯誤的謬見，執取二種極端的觀點、縱欲與折磨。於是佛陀先解開五位聽眾的愚惑，為他們說中道之法。

所以《轉法輪經》之中道思想為經中的扼要，是修行道上的準繩。

佛陀在《轉法輪經》作了三次的重述，每一次的重述都是在道明這四聖諦法的認知與成就，因此有三轉¹四聖諦的說法。

這三轉的用意是佛陀教導聽聞者使用“現觀”²，即禪觀也，藉此通達法義旨且得生五種智，即：眼生、智生、明生、慧生、光明生。

眼生 (cakkhum udapādi) : 生起無漏眼

智生 (ñāṇa udapādi) : 生起無漏智

明生 (vijjā udapādi) : 生起無漏明

慧生 (paññā udapādi) : 生起無漏慧

光明生 (āloko udapādi) : 生起無漏智慧的光明

故所以說《轉法輪經》是禪宗之典故，因為它闡明禪觀之修

及其所獲得的功效。捷克的性空法師稱：“無論我們追求何種法門，為求從苦解脫，只要認為自己是佛教徒，就應該讓自己的修行與佛陀第一次說法開示的四聖諦和八正道產生結合。”³

現代的學佛者很多都抱著急於求功的心態，人人想即身成佛，於是頓悟法門多不堪計，一些僧侶更將佛經竄改變成偽經，搞到人人發神經。修行要認真，學佛要老實，千萬別好高騖遠，貪求方便而學習乖離了佛法真義的法門，弄到自己兩頭不到岸。掌握好四聖諦法，常持誦《轉法輪經》，以它作為依據，則不會偏倚，不會行差踏錯。如此才算是得到安穩、無上的皈依。唯有像如此的皈依者才能解脫一切苦。

善哉！

達摩灑甘露

2007年9月坐夏於護法精舍

1 三轉即：示相轉（*saccañāṇa*）、勸相轉（*kiccañāṇa*）、證相轉（*katañāṇa*）。

2 現觀（*abhisamaya*）：以無漏智直接體驗真理，開悟證果的過程。

3 見性空法師（*Ven. Dhammadipa*）《四聖諦與修行的關係》之〈自序〉。

Dhammacakkappavattana Sutta

evaṃ me sutāṃ:

ekaṃ samayaṃ bhagavā bārāṇasiyaṃ viharati isipatane migadāye.

tatra kho bhagavā pañcavaggiye bhikkhū āmantesi —

dve’me bhikkhave antā pabbajitena na sevitabbā katame dve?

(i) yo cāyaṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo — hīno gammo
puthujjaniko anariyo anattasaṃhito;

(ii) yo cāyaṃ attakilamathānuyogo — dukkho anariyo anattasaṃhito,

ete te bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā

tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī

upasaṃyāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvaṭṭati.

katamā ca sā bhikkhave majjhimā paṭipadā tathāgatena

abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasaṃyāya

abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvaṭṭati

ayaṃ eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo

seyyathidaṃ:

sammā diṭṭhi sammā saṅkappo sammā vācā sammā kam-

manto sammā ājīvo sammā vāyāmo sammā sati sammā

samādhī.

ayaṃ kho sā bhikkhave majjhimā paṭipadā tathāgatena

abhisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasaṃyāya

abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvaṭṭati.

idaṃ kho pana bhikkhave dukkhaṃ ariyasaccaṃ:—

jāti'pi dukkhā jarā'pi dukkhā vyādhi'pi dukkhā maraṇaṃ'pi
dukkhaṃ appiyehi saṃpayogo dukkho piyehi vippayogo
dukkho yaṃ p'icchaṃ na labhati taṃ'pi dukkhaṃ saṅkhittena
pañcupādānakkhandhā dukkhā.

idaṃ kho pana bhikkhave dukkha-samudayaṃ ariya
saccaṃ:— yāyaṃ taṇhā ponobhavikā nandirāgasahagatā
tatratatrābhinandinī — seyyathidaṃ:— kāmataṇhā
bhavataṇhā vibhavataṇhā.

idaṃ kho pana bhikkhave dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ:—
yo tassā yeva taṇhāya asesavirāga-nirodho cāgo paṭinissaggo
mutti anālayo.

idaṃ kho pana bhikkhave dukkhanirodhagāmini paṭipadā
ariyasaccaṃ:—

ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo — seyyathidaṃ:—
sammā diṭṭhi sammā saṅkappo sammā vācā sammā kammanto
sammā ājīvo sammā vāyāmo sammā sati sammā samādhi.

1 (i) idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ'ti me bhikkhave pubbe ananus-
sutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi ñāṇaṃ udapādi paññā
udapādi vijjā udapādi āloko udapādi.

(ii) taṃ kho pan'idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññeyyaṃ'ti
me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ
udapādi ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko
udapādi.

(iii) taṃ kho pan'idaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññātaṃ'ti me
bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi

ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi.

2 (i) idaṃ dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ'ti me bhikkhave
pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi ñāṇaṃ udapādi
paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi.

(ii) taṃ kho paṇ'idaṃ dukkhasamudayaṃ ariya saccaṃ pahātabban'ti
me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi
ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi.

(iii) taṃ kho paṇ'idaṃ dukkhasamudayo ariyasaccaṃ pahīnan'ti me
bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi
ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi.

3 (i) idaṃ dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ'ti me bhikkhave pubbe ananus-
sutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi
vijjā udapādi āloko udapādi.

(ii) taṃ kho paṇ'idaṃ dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ sacchikātabban'ti
me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi
ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi.

(iii) taṃ kho paṇ'idaṃ dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ sacchikatan'ti
me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi
ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi.

4 (i) idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ'ti me bhikkhave
pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi ñāṇaṃ udapādi
paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi.

(ii) taṃ kho paṇ'idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ
bhāvetabban'ti me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu
cakkhuṃ udapādi ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko

udapādi.

(iii) taṃ kho paṇ'idaṃ dukkhanirodhagāmini paṭipadā ariyasaccaṃ
bhāvitā'ti me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu
cakkhuṃ udapādi ñāṇaṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi
āloko udapādi.

yāvakiṃca me bhikkhave imesu catūsu ariyasaccesu evaṃ
tiparivaṭṭaṃ dvādasākāraṃ yathābhūtaṃ ñāṇadassanaṃ. na
suvisuddhaṃ ahoṣi n'eva tāv'āhaṃ bhikkhave sadevake loke samārake
sabrāhmaṇe sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajāya sadevamanussāya
anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho paccaññāsiṃ.
yato ca kho me bhikkhave imesu catūsu ariyasaccesu evaṃ
tiparivaṭṭaṃ dvādasākāraṃ yathābhūtaṃ ñāṇadassanaṃ
suvisuddhaṃ ahoṣi, ath'āhaṃ, bhikkhave, sadevake loke
samārake sabrāhmaṇiṃ pajāya sadevamanussāya anuttaraṃ sammā
sambodhiṃ adhisambuddho paccaññāsiṃ.

ñāṇaṃ ca pana me dassanaṃ udapādi, akuppā me cetovimutti ayaṃ
antimā jāti, natthi'dāni punabbhavo'ti

idaṃ avoca bhagavā attamaṇā pañcavaggiyā bhikkhū bhagavato
bhāsitaṃ abhinandun'ti

imasmiṃ ca pana veyyākaraṇasmiṃ bhaññamāne āyasmato
koṇḍaññaṃ virājaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi - yaṃ kiñci
samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ'ti.

pavattite ca pana bhagavatā dhammacakke bhumma devā
saddaṃ anussāvesuṃ. etaṃ bhagavatā bārāṇasiyaṃ
isipatane migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ

appativattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā
 mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin'ti.
 bhummaṇaṃ devānaṃ saddaṃ sutvā catummahārājika devā saddaṃ
 anussāvesum. etaṃ bhagavatā bārāṇasiyaṃ isipatane migadāye
 anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ appativattiyaṃ samaṇena
 vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā
 lokasmin'ti.
 catummahārājikānaṃ devānaṃ saddaṃ sutvā tāvatimsā devā -
 yāmā devā - tusitā devā - nimmānaratī deva - paranimmitavasavattī
 devā - brāhmakāyikā devā saddaṃ anussāvesum. etaṃ bhagavatā
 bārāṇasiyaṃ isipatane migadāye anuttaraṃ dhammacakkaṃ
 pavattitaṃ appativattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā
 mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin'ti.
 itiha tena khaṇena tena muhuttana yāva brahmalokā saddo
 abbhūggañchi. ayañca dasasahassī lokadhātu saṅkampi sampakampi
 sampavedhi. appamāṇo vā uḷāro obhāso loke pāturahosi atikkamma
 devānaṃ devānubhāvaṃ.
 atha kho bhagavā udānaṃ udānesi:—
 aññāsi vata bho kondañño aññāsi vata bho koṇḍañño'ti. iti h'idaṃ
 āyasmato koṇḍaññassa aññā kondañño t'v'eva nāmaṃ ahosi'ti.

《轉法輪經》

如來所說（一）

如是我聞，一時，世尊住波羅奈國仙人墮處鹿野苑。

爾時，世尊告五比丘：“諸比丘！出家者不可從事於二邊。以何為二邊耶？”

以愛欲貪著為事者，乃下劣、卑賤、凡夫、非聖賢、無義相應。以自我苦行為事者，為苦、非聖賢、無義相應。諸比丘！如來捨此二邊，依中道現等覺。以此資於眼生、智生、寂靜、證智、等覺、涅槃。

諸比丘！云何如來能以中道現等覺，資於眼生、智生、寂靜、證智、等覺、涅槃？謂八支聖道是。即：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。諸比丘！此是如來現等覺之中道，資於眼生、智生、寂靜、證智、等覺、涅槃。

諸比丘！苦聖諦者，即：生苦、老苦、病苦、死苦、愁悲憂惱苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦。略說為五取蘊苦。

諸比丘！苦集諦者，即：渴愛引導再生、伴隨喜貪、隨處歡喜之渴愛，謂：欲愛、有愛、無有愛。

諸比丘！苦滅聖諦者，即：於此渴愛息滅無餘、棄

捨、遣離、解脫、無著。

諸比丘！順苦滅道聖者，所謂八正道。即：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

諸比丘！苦聖諦者，即是此，是前所未聞之法，我眼生、智生、慧生、明生、光明生。諸比丘！對此苦聖諦應遍知，諸比丘！已遍知，於前所未聞之法，我眼生乃至光明生。

諸比丘！苦集聖諦者，即是此，是前所未聞之法，我眼生、智生、慧生、明生、光明生。諸比丘！對此苦集聖諦應斷除，諸比丘！已斷除，於前所未聞之法，我眼生乃至光明生。

諸比丘！苦滅聖諦者，即是此，是前所未聞之法，我眼生、智生、慧生、明生、光明生。諸比丘！對此苦滅聖諦應現證，乃至已現證，於前所未聞之法，我眼生乃至光明生。

諸比丘！順苦滅道聖諦者，即是此，前所未聞之法，我眼生、智生、慧生、明生、光明生。諸比丘！對此順苦滅道聖諦應修習，乃至已修習，於前所未聞之法，我眼生乃至光明生。

諸比丘！我於四聖諦以如是三轉十二行相之如實智見未達悉皆清淨時，諸比丘！我則不於天、魔、梵、沙門、婆羅門、人、天眾生中，宣稱證得無上正等現等覺。

諸比丘！然而我於此四聖諦，如是三轉十二行相之如實智見未達悉皆清淨故，諸比丘！我於天、魔、梵、沙門、婆羅門、人、天眾生中，宣稱證得無上正等現等覺。又，得生智與見，心解脫不動，此為我最後生，不受後有。

世尊如是說已，五比丘歡喜、信受於世尊之所說。具壽憍陳如生遠塵離垢之法眼，了知：有集法者，皆有此滅法。

世尊轉如是法輪時，地居之諸天發聲言：世尊如是於波羅奈國仙人墮處鹿野苑，轉無上之法輪，沙門、婆羅門、天、魔、梵或世間之任何者，皆不能覆。

聞得地居諸天音聲之四大天王諸天，發聲言：世尊如是於波羅奈國仙人墮處鹿野苑，轉無上之法輪，沙門、婆羅門、天、魔、梵或世間之任何者，皆不能覆。

聞得四大天王諸天音聲之忉利諸天、焰摩諸天、兜率諸天、化樂諸天、他化自在諸天、梵天諸天發聲言：世尊如是於波羅奈國仙人墮處鹿野苑，輪無上之法輪，沙門、婆羅門、天、魔、梵或世間之任何者，皆不能覆。

如是於其剎那諸天梵世普聞其聲。又，十千世界地涌震動，現起無量廣大，超越諸天威神之光明。

是時，世尊稱讚言：憍陳如悟矣，憍陳如悟矣！因此即名具壽憍陳如為阿若憍陳如。

目 錄

自序	3
原版自序	5
Dhammacakkavattana Sutta	9
《轉法輪經》 如來所說（一）	14
第一章 轉法輪經	22
緒論	22
經序：六成就	38
（一）聞成就、信成就	38
（二）時成就	54
（三）主成就	55
（四）處成就	56
（五）眾成就	61
第二章 波羅密	71
十波羅密	72
（一）布施波羅密	72
（二）戒波羅密	75
（三）出離波羅密	78
（四）慧波羅密	80
（五）精進波羅密	82
（六）忍辱波羅密	86
（七）真諦波羅密	90
（八）決意波羅密	92
（九）慈波羅密	96
（十）捨波羅密	98
十波羅密與六波羅密	99

菩薩的種類	100
當菩薩的條件	103
道德觀念沒落的時代	104

第三章 中道之行	115
中道與實相	118

第四章 苦聖諦	122
苦的根源	127
三苦	129
(一) 苦苦	129
(二) 壞苦	129
(三) 行苦	130
八苦與十二苦	131
苦的漩渦	134

第五章 集聖諦	141
集是因、苦是果	141
(一) 渴愛引導再生	143
(二) 集是眾苦的根源	144
(三) 三種渴愛	147
集諦四行相	149
(一) 因相	149
(二) 集相	149
(三) 生相	149
(四) 緣相	149
集諦四行觀	150

(一) 我愛	150
(二) 後有愛	152
(三) 喜貪俱行愛	152
(四) 彼彼喜樂愛	153
十二緣起為集	154
佛教緣起論	160
四緣說	161
(一) 因緣	161
(二) 次第緣	161
(三) 所緣緣	162
(四) 增上緣	163
煩惱為集	164
第六章 道聖諦	167
正道的意涵	169
(一) 八正道即是順苦滅道	169
(二) 八正道即是緣滅聖道	170
(三) 八正道即是順行滅道	171
(四) 八正道即是身見滅道	173
八正道的內容	174
(一) 正見	174
(二) 正思惟	182
(三) 正語	188
(四) 正業	190
(五) 正命	191
(六) 正精進	193
(七) 正念	196

(八) 正定	203
八正道的準繩	208
第七章 滅聖諦	210
兩種涅槃	212
(一) 有餘涅槃	212
(二) 無餘涅槃	213
法輪三轉四諦十二相	222
(一) 三轉苦諦	224
(二) 三轉集諦	228
(三) 三轉滅諦	229
(四) 三轉道諦	230
結說四聖諦	233
(一) 四聖諦是究竟空	234
(二) 無漏道實現三學	235



第一章 轉法輪經

禮敬世尊 此位阿羅漢 圓滿的大覺者

因為未通曉，證悟四聖諦，

我與汝等長久以來，流轉生死。

四者為何？苦聖諦、苦集聖諦、

苦滅聖諦，以及達至苦滅之道。

——《長部》16，《大般涅槃經》

緒 論

這部《初轉法輪經》（或稱《轉法輪經》、《法輪經》），是佛門非常重要的一部經。因為它是一切經典之首，佛陀覺悟之後所宣說的第一部經就是這《初轉法輪經》。佛陀在這部經典裡開示出四聖諦的真理，為世人揭露了生命之本來面目。所以，這部經是我們學佛者不能忽略、務必研究的一部經。學佛的人無論如何都要懂曉《初轉法輪經》。這初轉法輪，就如初升旭陽的一道光線投射在大地，驅散黑漆的暗地。讓人在乍醒下看到了新的一天，充滿期望與光明。

佛陀說法有自說和受請說之別，自說是在某種場合因了個別因緣而不請自說；受請說是在受到邀請下為求者授教說法。受請說又稱為“請轉法輪”，在北傳的經典裡面，特別是普賢行願品裡的十大願就有提到這個“請轉法輪”。

普賢在北傳是位著名的菩薩，是四大菩薩之一；普賢菩薩的塑像是騎乘一頭大象。這象徵什麼？大像是象徵巨大、穩固。即普賢菩薩的修行及願力有如大象般穩重，所謂的“穩如泰山”。普賢菩薩發了十個大願，在這十個大願裡有一個是“請轉法輪”。從字眼上看，這“請轉法輪”，含有勸請的意思，即殷勤的勸請；法輪則代表了佛法好像車輪一樣有輾轉的功用：當車的四個輪子在地面上行駛時，輪子不停息的輾過地面、轉動不息，就是比喻佛法不停息的輾動，法輪能輾碎人心裡的煩惱。所以“請轉法輪”整句話的意思是勸請那些在修行中掌握了佛法的人，不要收藏起來，要把佛法宣示演說。

為什麼要“請轉法輪”呢？“請轉”含有尊重的意思，即尊重佛法！因為佛法的神聖、可貴，所以我們要請。相傳，當初佛陀在菩提樹下覺悟後的七個星期裡，也就是四十九天內，在菩提迦耶的菩提樹周圍，換了七個地方歇息。在最後的一個星期，他在一棵榕樹下享受著解脫三昧的喜悅之餘，朗誦了一首勝利之呼的偈子：

經過多生劫輪迴，不斷尋覓造屋者，
但始終無法尋得，痛苦再再地衍生。

這也是佛陀覺悟了之後，首次開口宣講的法語。但在北傳派系一般上指佛陀稱言“奇哉！奇哉！大地眾生皆有佛性！”這就是南北各異的說法。

佛陀所說的“造屋者”到底指什麼？這“造屋者”不是指我們眼睛所看到的建築工人。這是指使我們的生命一直不斷延續、得以重生的原創者，他是驅駛我們流轉在生死苦海中不斷更換不同色身、不同軀體的創作者。有時他給我人穿戴人皮，有時卻又讓人披上獸皮，如此輾轉不息地更換著。這工程師他到底是誰？即貪愛也。

貪愛是一股動力、一股能量。它製造世間、創造眾生、締造生死之網。世間萬有皆因它而存在，所以說人間有愛，方有多姿多彩的萬花筒社會。還有在宗教上有神愛世人，才會有人神共憤的眾生相。常言道，愛是力量、愛是鼓舞，就是這道理。愛與貪是一對孿生兒，有貪則有愛，有愛則有貪，它們潛伏於內心發動執著，靠此而使我們對一切執持不放。但我人卻看不見貪愛如何而生、何時而生，在“不省人事”之下愛得迷糊，貪得無厭。它就是造就這色身的主腦，即是生死的因緣。

這間屋子是什麼？它就是我們這由頭頂到腳指的這一棟富麗堂皇的大廈！這棟大廈名為“graha kāya”，即“卡也大廈”。巴利文的卡也（kāya），是指色身或軀體。我們這一具軀體在佛法裡被形容為一棟富麗堂皇的屋子。然而住在裡頭的我人，卻一直不知是誰造了這間屋子。我們這些無明凡夫還樂在其中——當然也苦在其中！

佛陀更說：“始終無法尋得！”由於無明遮障心智，所

以眾生在看不到源頭、看不到來處之下，生生世世都在苦海裡跟生死糾纏不清。所謂有身就有苦、有心就有欲，因迷惑而起心動念，行於種種造作，衍生煩惱，因此痛苦再再的衍生。這一節就是指凡夫迷惑的境界、生死煩惱的領域。

接下來第二段偈子裡，佛陀稱：

嘻！彼造屋者終於被我尋獲了；

汝無法再造新屋，椽桷與棟樑皆毀；

我已經證得無為，一切貪愛已盡滅。¹

這第二段偈子，顯示佛陀在菩提樹下夜睹明星之後的那一剎那，即已經覺悟了、找到了、尋獲了造屋者，也就是看到生命的來源、生命的始創者。

再下來，佛陀還稱“汝沒辦法再重新造一間房屋，椽桷與棟樑皆毀”。這話中的“汝”，就是指造屋者。“房屋無法再造”就是指房屋主要的材料，就是椽桷與棟樑，靠了椽桷與棟樑之支撐，房子才能蓋上屋頂、四周才能釘木板，才能造成一間美麗的房屋，因此椽桷與棟樑就是輪迴的因緣。椽桷在此是指煩惱，而棟樑是指無明，靠了這無明與煩惱配合，架起了這副披毛戴角的臭皮囊。當佛陀看到緣起法的時候，就將這造屋的材料摧毀了，並以智慧砸

1 anekajāṭisaṃsāraṃ sandhāvissaṃ anibbisaṃ. gahakāraṃ gave santo dukkha jāti punappunaṃ. gahakāraka diṭṭhosi puna gehaṃ na kāhasi. sabbā te phāsukā bhaggā gahakūṭaṃ visaṅkhatāṃ. visaṅkhāragataṃ cittaṃ taṇhānaṃ khayaṃ ajjhagā.

碎無明脊樑，故造屋者也就失去了建造屋子的機會。

然後佛陀又說：“我已證得無為！”這“無為”是指他的心已徹底漏盡了一切煩惱，漏盡生死了，所以稱為“無為”，也就是指貪愛及根本煩惱已斷滅了，即涅槃之義。在經典裡，佛陀經常形容那些證入無為的聖者為：“生死已斷，梵行已立，所作亦辦，不受後有。”

以上就是佛陀在菩提迦耶自述的一段話。這段話非常重要，如果學佛者不了解佛陀勝利的呼喊是什麼，那麼就不能體會到佛陀講這部《初轉法輪經》的因緣；因了他的呼喊，才引使他去推轉法輪。

接著，佛陀也就細心思惟他已經覺悟了、已經明白了的真理。這無上甚深法，要講給誰聽？誰是最適合聽的？在還沒有講述《初轉法輪經》之前，我首先要道出佛陀講這部經的動機和緣起在哪裡。

前面說到佛陀在吶喊了勝利之呼後，他曾動了一個打退堂鼓的念頭。他想到：“這無上甚深的法，世間沒有人會聽得懂；如果我向他們說，他們不會相信。因不相信，他們就會動歪念，就會毀謗這個聖法！算了！算了！我還是取大涅槃，離開人世吧！”² 就在佛陀動念的那一剎，這個念頭變成一種燙熱的能量，這股能量從佛陀的意念散發出

2 甚深不易法，無須宣於眾，貪嗔束縛人，實難了此法。貪婪愚昧人，不見此正法，此法逆世法，深奧妙難悉。見《佛陀與佛法》，那難陀長老著。

去，一直升空到達大梵天神的寶座，把寶座上的大梵天神燙得坐立不安。

佛陀這個訊息，就好像現代人使用手機發出短訊一般。佛陀位於人間將訊息發送直達到色界大梵天神的寶座，試想佛陀的念力多麼厲害！而我人使用的手機，短訊有時都會失靈無法發送出去！

大梵天神（Mahābrahmā），就是泰國人崇拜的四面神。坐得渾身不自在的大梵天神不禁驚訝的問：“不得了！誰在燒我啊？弄得我坐立不安！”於是他就用雙手撥開雲層，利用天眼瞄視人間到底發生了什麼事情。這一瞧，瞧到了在菩提迦耶的佛陀之動念，得曉佛陀不欲宣講聖法，要即刻離開人世。大梵天神一收到佛陀的訊息後，驚呼道：“不得了，不得了！如果佛陀這就取涅槃離開人世，那麼對世間而言將會是一個大損失！不能！不能！我得前去勸請。”

於是大梵天神一躍身就從梵天界下來了人間，他這一躍就像伸腳跨下前面這個台階，就那麼快的一剎那，便來到菩提迦耶。然後他就跪在佛陀前，合掌說道：“世尊啊！今此眾生中，有塵垢微薄，諸根猛力，俱恭敬心，亦可教化者……”這就是大梵天神跪在佛陀面前虔誠邀請陀佛開金口、宣說聖法的一段請示之話。大梵天神的這個動作代表什麼？就是請轉法輪。

為何要勞動大梵天神？而不是其他的天神呢？

對於這一小節，勞煩大梵天神出動請佛大轉法輪之說，端倪詭譎，我們學佛的人總得以理智看待。當年老衲在斯里蘭卡求學的時候，曾與一位西方出家人討論過這問題。他說：“佛陀是個大覺者，之前在菩提樹下動念要捨壽取涅槃、不欲講法，於是就驚動了大梵天神來請他！這一點有些講不過去。”那西方和尚認為，這種說法顯示佛陀的智力與悲心量度不夠，需要大梵天神來請他，他才慈悲饒益眾生。所以說我們看經典不能只是局於翻閱罷了，而是要深入的從每個角度來看事情的端倪。至於這當中的理由是什麼？真的需要大梵天神來請佛陀說法嗎？其實有這種說法是跟當時的社會背景、宗教信仰有關。

印度教崇敬大梵天神，大梵天神就是印度教裡的上帝。他的地位崇高至上，印度人對他的崇拜也是非常的敬畏。佛教當時面對婆羅門教的勢力衝擊，挑戰極大。佛陀為了要把聖法普遍流傳，先得轉移印度人對大梵天神的錯執，經常會借用大梵天神的神聖來形容法與行法者的殊勝。例如著名的“四梵住”禪修法，這“梵住”就是取大梵天的清淨高尚之意，簡稱之為四種清淨高尚的品德、精神。在這裡，佛陀的用意是要將印度人對那崇高至上的主神地位之意識形態予以轉變，不是取那神祇之相而是學習其根本精神。

大梵天神下凡請佛轉法輪之說足以顯示梵佛二者身份地位之別，這樣才能消滅印度人的梵天至上及種族階級觀念，他的用意不過是如此。試想，崇高至上的大梵天神要跪在佛陀的跟前，求佛說法度生，身份是如何的低微！

另外，在舍利弗傳裡亦有著顯明記載，阿羅漢與大梵天神之間的地位殊勝差別。舍利弗——佛陀這位智慧高超的大弟子，在自取涅槃前，因為想到要報答母親養育之恩，特意選擇返回老家取涅槃。他要在離開人世之前完成最後的一件任務就是要引度母親歸信佛法，藉以報答母親的恩惠。憑這一點，讓我們能認識到身為一位阿羅漢聖者的舍利弗是富於人情、充滿理性的。

舍利弗尊者的母親向來對孩子的出家抱持極度不滿的態度，對於舍利弗的歸來，仍然以冷言冷語來對待，並且對他奚落一番。舍利弗持不以為然之心，像往常一樣任由母親笑罵，直往小時候住過的房間，盤腿安坐在床上。

待至晚上時分，坐在廳裡的母親看到從遠處有一顆好像星星的光芒，不斷閃耀地一直飄向她家來，這星光來到門前就飄進舍利弗的房間。她好奇的並靜悄悄的跟了過去，向房裡瞧，她看到四大天王跪在舍利弗的面前頂禮。她不禁驚訝地自語：“咦？怎麼這四大天王都來了？”於是她就想：“想不到我的孩子也是蠻了不起的，竟然連四大天王都來跪在他的面前。嗯……但還不及我那大梵天神，這

批不過是小神而已。還是大梵天神比較厲害啦！”於是舍利弗母親便走開了。

過了不久，一道比剛才更亮、更大的光芒不斷閃耀地一直飄向她家來，這光來到門前就飄進他孩子的房間。舍利弗母親也跟了過去看看，一看之下，原來是帝釋天神，這位神也就是我們華人所講的玉皇大帝。看見帝釋天神跪在她孩子面前頂禮，舍利弗母親又想：“真不可小看我的孩子，不同凡響啊！但還是不及我的大梵天神！”於是她又走開了。

再過不久，遠處又有一團很猛烈的光芒，這光又飄進了她孩子的房間，舍利弗的母親又跟了過去看。一看之下，把她嚇個正著——不得了！原來她日夜所崇拜的大梵天神也來了，還跪在他兒子的前面！這一驚嚇下，也就把她引進了佛門，皈依三寶。

舍利弗使用這種技巧成功地引度到他的母親，也就安心地在原處直接取涅槃。從這個故事裡，我們自然也就識別出阿羅漢的身份更殊勝於大梵天神。

話再說回來，為什麼佛陀需要大梵天神來請轉法輪？其實就是為了借助大梵天神的歸順來提高佛教的地位。難道佛陀不知道要度誰嗎？他知道。因此我們需用理智來看待這件事！就如我們常聽到的，佛陀一出世，就走七步，然後一手指天，一手指地的說法。這些奇異的說法都是一

種象徵，雖知這是一種善巧方便的說法。我們應該抱持正確之態度去實踐佛陀的教法，而不是去追求旁門外道的東西。應當認真看待自己切身的問題，然後設法修學這能夠解決在現世、此時此處所面對的問題的道法。生活上的問題是怎樣來的？為何人生會有那麼多問題？有解決的方法嗎？其實，放著問題不管，去追求那些怪異功能，對離貪愛、斷煩惱都幫不上忙的。

接受了大梵天神的恭請之後，隨接著下來佛陀就思惟一番，尋找適合的聽眾。佛陀這時想到他之前的第一位老師，也就是他昔日剛從王宮出來潛入森林修行時，所遇上的阿羅羅伽羅摩仙人。觀看之下，他覺得這位仙人是最適當的聽眾，就在這時，空中有聲音傳出，告訴佛陀說：

“世尊！阿羅羅伽羅摩仙人已經去世一個星期了！”佛陀於是用天眼觀察一番，察覺果真是如天人所言。於是佛陀又再審查，尋找第二位聽眾，他想起了第二位老師優陀伽羅摩子，就在這時，空中又有聲音傳出，告訴佛陀說：“此人剛於前晚逝世。”佛陀使用天眼再次觀察，查獲確實無誤，惋惜兩位對象都無法聆聽聖法。於是佛陀再度審查，才想到五位過去曾陪伴他修行的侍者；細看之下，確定此五人是最佳聽眾，是時機成熟受度化的時候。於是，佛陀就前往波羅奈斯城郊外的鹿野苑，大轉法輪。

佛陀這種“觀機逗法”是每天早上要去托鉢之前的工

作。每天凌晨四時，他會盤腿禪坐，進入甚深的禪定，在其智慧網（insight net）中審觀，有哪個眾生和他有緣、需要度化的。佛陀不會是無所事事的待在樹林裡，痴痴地等候求道者的到來。佛陀的“智慧網”在我們現在語言裡，就像“上網”搜尋一樣。由此可見二千五百多年前，佛陀就使用“上網”了，佛陀在“網”裡以他的法眼來觀看。

佛陀經過審觀之後，就從菩提伽耶走去波羅奈國的鹿野苑，以前也叫“仙人墮處”。這兩個地方的距離就像從吉隆坡走到新山一般。試想想，為了給這五位昔日侍者說法，佛陀不惜跋涉千里之勞苦，走這麼長遠的路途中，只為“普度眾生”。這是佛陀多麼偉大的慈悲和恩澤啊！佛陀的普度眾生，並不像我現在的講經說法，我只是佛法的“推銷員”吧了，只負責把佛法推銷給你們。當中有人證得一果、二果等，才叫“普度眾生”。如果我講了，你們依舊證得“無花果”，那就只能稱為“娛樂眾生”。

這段路可不容易走。途中也發生了一些事情，但不是在我要講的範圍內。

當佛陀風塵僕僕抵達鹿野苑時，在林園內的五位苦行僧中看到佛陀，就針對佛陀放棄苦行的不是，紛紛議論，商議妥了不會接待他。但是，佛陀的威儀使他們都自動走近佛陀，並殷勤地接待他。佛陀見是適宜之時，就告知五人他已證悟不死之道，要來教導他們修學這不死之法。

開始時五人對佛陀存有的偏見仍然阻擾著他們，固執不信，經過佛陀三次的重複，並莊重宣稱他覺悟的成果後，五人也就攝心攝意的信服了佛陀。於是佛陀也就開始為這五人細說無上聖法，引領他們至覺悟之境域，成為首批的後知後覺聖者，即阿羅漢也。

隨著佛陀初轉法輪，度化了五比丘，成立了僧團，這時佛、法、僧三寶俱足了，佛教也就誕生了。這就是初轉法輪的可貴性了。

佛陀初轉法輪時，並不是先講四聖諦，而是先講中道之法，主要是要帶出八正道。為什麼佛陀先講中道呢？因為世人在無明的作祟之下，總是生活在縱欲與折磨的兩極化中。“縱欲”就是沉溺在享受主義裡，“折磨”是自我折磨的苦行。因此，佛陀以中道來破除世人的主觀與偏見。這好比推銷保健產品前，先講解人體內有很多毒素，是因為平時亂吃而引起。為此，要解除這個毒素，才把產品推銷介紹給人。因此，唯有先攻破我人的主觀和偏見，持於中立，才能和佛法相應。如果主觀未破，即使佛陀講了最精彩的內容，那些人還是會執持己見，認為：“你講罷了嘛！”因此佛陀先用中道來破除這五個人的主觀與偏見，讓他們知道問題在哪裡；讓他們了知縱欲和苦行的禍害，然後才講四聖諦，為他們揭露生命的真相；然後再從四聖諦，帶出關鍵的十二因緣法。

這《初轉法輪經》裡的豐富內容，對我人修行上起非常關鍵的作用。主要的是先建立起正見。如果沒有正見，一切的演說都是徒勞無功，所以佛陀先以破主觀的邪見而立正見為首。

此外，四聖諦所涵蓋的內容，能從經典慢慢的去發揮。在此，我們不妨先約略的歸納於雙重因果的道理。依據下列圖表闡述：

	苦	果
	集	因
	滅	果
	道	因

四聖諦的苦、集、滅、道，很明顯地帶出佛教的因果根本道理，彼此間相互交集的關係。

先從苦諦和集諦來談。在因果的位上，這苦諦就是果，集諦就是因。有因才有果。苦從集來，沒有集就沒有苦。這苦諦是生活的實況。試問有誰沒有感受過苦？苦是肯定存在的。這個苦不是頭痛、或失去親人的苦那麼簡單。這苦是逼迫之義，凡是在精神上產生的一種動彈不得、又無可奈何的感受就是苦。簡單的說，壓力就是苦！人們都在不同的生活中，感受著不同層次的壓力：求學的學生從小學到大學，時常面對功課和考試的壓力；在職場

上幹活的人時常感受工作的壓力；即使是出家人，也有修行上的壓力。因此，只要活著，壓力就無所不在。這就是苦。所以佛法稱之為“苦海”。苦有什麼苦？我們將在苦諦裡詳談。

集諦是因，集有招引、匯集的意思。由於依靠了無知和無明，我們生生世世承擔了很多不明不白的事，還感到莫名其妙為何要去承擔。因此承擔到心不甘情不願，終日在悲嘆、惋惜與惆悵中，始終是不了解真相何在。光是悲嘆並無濟於事，必須找出它的源頭，即佛法說的“集因”，才能解決這個問題。靠了“無明”使我們累積（招集）了生死種子和煩惱，造作了繼續再生的業，就得承受這個富於苦的生命。

因此這“集”是非常關鍵的問題。好比要止水流，就得去關掉水的源頭一樣。如果沒有找到苦的源頭，永遠找不到苦從何來的答案。集諦裡有很多闡明招集生命的道理，若你明白了這集諦的道理，自然就會斷其招集之過。一旦斷止，苦就自然的滅。因此苦和集是屬於世間的因果，世間的二重因果。因為這是可以看到，切切實實的讓我們看見。我們生命就是一直在這兩個真諦裡打轉，持續不斷地在招集受苦，現在受苦，然後又不明不白的添加未來出世的因緣，如此一直重蹈覆轍、集合復集合的……。所以我們就變成猶如香港的電視連續劇，一齣又

一齣的，永遠沒有結局。如果要戲終人散，唯有通過修習佛法、了解真諦，我們才能收場，圓成大結局。這就是所謂的世間雙重因果。

道諦跟滅諦之間也是有它的前因後果。正所謂道是因，滅是果。

滅是一種功能，一種成就。它的功能就是寂滅和止息。在滅諦裡，詳晰的解說了離苦的境域，讓我們明白沒有苦後，就能體會到安寧的狀態，以佛法的專有名詞稱之為“涅槃”（nibbāna）。在經典裡，涅槃是指火熄滅了，恢復冷卻、安寧和清淨的意思。

因此，要達到涅槃的境界，就像渡河一樣，從此岸到對岸去需要藉“道”橋才能通達止息的彼岸。從因果來看，道諦是在因位上，是起步點、著手處，既是指一種能夠通向滅苦的途徑，和達到解脫之道。這道諦跟滅諦的因果就是出世間的二重因果，它指示了我們人生解脫的歸屬。

在出世間法裡，這兩個諦是屬於勝義的，而前面的苦諦跟集諦是世俗的。在二重因果裡，這集諦和苦諦是轉起的因果。轉起就是延續不斷的再生。而道諦跟滅諦是轉出的、是出離的，它不會再延續。因此苦、集、滅、道在因果位上有著這樣的兩種區別。

這個“法輪”本來是佛教專有的，但是現在卻被

人利用了，將它變成“法輪功”！大家要知道，“法輪功”和《法輪經》是兩回事，彼此是毫無關係的。請別問：“那‘法輪功’是不是從《法輪經》開展出來的？”

《法輪經》沒有講述“法輪功”，而“法輪功”也不是從《法輪經》而來！

經序：六成就

（一）聞成就、信成就

evaṃ me sutaṃ: ekaṃ samayaṃ bhagavā bārāṇasiyaṃ
viharaṭi isipatane migadāye. tatra kho bhagavā pañcavaggiye
bhikkhū āmantesi —.

如是我聞，一時，世尊住波羅奈國仙人墮處鹿野苑。
爾時，世尊告五比丘：……

當我們閱讀佛經時，開始都會看到上述一段經文。這是佛經的經序，在經序裡主要是要註明六事，稱為六成就。從“如是我聞”到“爾時，世尊告五比丘”這一段經文裡，就帶出了聞成就、處成就、時成就、主成就、眾成就、信成就。

這六成就好比社團會議的程序。秘書詳細的把時間、地點、議程，主持會議的主席，當天出席和列席的人數，這六事完整無誤的記錄下來。在每次會議的檢討前期議案時，會議上就會由秘書宣讀一番之前的記錄，經過大家的認同，然後通過覆准前期的議案。最後才交予主席與秘書簽名，這份議案的公信力由此而產生。

每部經典的經序必定是詳細地記載著收集的由來，即聞成就；所在地，即處成就；聚會時候，即時成就；領首的佛陀，即主成就；現場的聽眾，即眾成就；及轉載撰著的可靠性，即信成就。

佛經的首句“如是我聞”，顯示了記錄這部經的由來。佛陀在二千五百多年前講經說法時，沒有人在旁用筆記錄，更沒有錄音器材，全靠弟子們旁聽，把它銘記在心。在適當的時候，以重複朗誦出所聽聞過的法，並以口傳的方式將教法一代又一代的延續相傳。

佛陀的經法能夠保存下來，最主要是靠阿難陀尊者。因為他是跟隨在佛陀身旁最久的一位貼身侍者，佛陀所到之處、所講的法，每一字、每一句，他都全記在腦海裡，更勝於我們現代的電腦。在佛陀入滅後，阿難陀尊者就成為朗誦經典的關鍵人物。所以阿難陀尊者在佛教裡是一位偉大的功臣，是靠了他把所聽聞過的法銘記在心，然後在首次的“集經”大會上將聽聞到的聖法，再次在僧眾前重複朗誦出來，才匯集成三藏之一的“經藏”，今天我們才有機會閱讀佛經、參考佛經。這句“如是我聞”就是要顯示經法其存在的真實與可靠性。

講到阿難陀尊者，我們就得花點時間來認識這位關鍵人物。阿難陀跟佛陀是同一血統的人，彼此是堂兄弟關係。佛陀的父親是淨飯王，阿難陀的父親是甘露飯王。他們倆是同年同日生的，同樣是從兜率天下降到這人世間，作最後一生。所以我們說，佛陀跟阿難陀，就好像身體跟影子一樣，他們倆的關係是非常密切的。無論佛陀到什麼地方，就有阿難陀尊者跟隨，佛陀具足的好相，阿難同樣

也具有。

悉達多太子在29歲時離開王宮出家，一直到35歲成佛的第一年之後，才回到他的祖國迦毘羅衛國。他回國之目的是探望他的父親、前妻和親戚們。藉著這因緣，阿難陀尊者才有機會接觸到佛陀。待至翌年，也就是佛陀37歲那一年，阿難陀尊者才要求佛陀接納他成為座下的弟子，剃度為僧。當時跟他一起出家的還有同父異母的弟弟阿那律（Anuruddha）。他們兩人出家之後就依止阿彌陀達那（Amitodāna Belatthasisa）阿羅漢為戒師。

剃度後的阿難陀尊者跟阿那律尊者才依附滿願子長老，成為他們的親教師，兩人在長老的教導下，精進修習禪法。在第一次的結夏安居，當滿願子長老跟他們講五蘊法的時候，阿難陀尊者就在當場證得第一聖果成為須陀洹。他只是證得第一果，仍然是一個有待學習的聖者，也就是說還沒有達到圓滿四果阿羅漢的聖位。

在佛陀成道初期的二十多年裡，身邊都沒有一個固定的侍者。經常都是隨順弟子們之發心，大家互相輪流照顧佛陀。直到有一天，也就是佛陀55歲那一年，在一個月圓的晚上，佛陀跟眾羅漢弟子在一起集會的時候，就開口跟眾弟子說：“如來已經55歲了，算是一個老人家。希望擁有一個固定的弟子，侍候在旁，聽從差使。”

聽了佛陀所言，大迦葉尊者馬上合掌對佛陀說：

“請容許弟子做世尊的固定侍者。”

佛陀看了看大迦葉尊者，就跟他說：

“大迦葉！你的年齡比我還大，怎樣來照顧我呢？”

大迦葉尊者被佛陀婉拒了。

接下來目犍連尊者、舍利弗尊者及其他的聖弟子們，都要求佛陀給他們一個機會，做他的貼身侍者。但是佛陀都一一拒絕。為什麼？因為佛陀心中已經有了適當人選，只是在等對方開口。與此同時，在眾弟子之中，也有一個弟子像佛陀一樣的心態，有心要成為侍者的，但他不欲開口提問，他等待佛陀親口問他。在大家互相推薦之時，舍利弗尊者眼看弟兄們都各自提出要求，唯獨阿難陀尊者仍然保持靜默，不發一言。於是，舍利弗尊者看著阿難陀並向他問道：

“賢者阿難陀！你為什麼不開口？請願佛陀讓你做他的貼身侍者呢？”

阿難陀尊者回答道：

“賢者舍利弗！世尊如果他需要，他會問我的。”

佛陀聽了之後，馬上就問他：

“阿難陀！你是否願意成為如來的長期待者呢？”

這時阿難陀尊者見是適當的時機了，於是他就跪在佛陀面前說道：

“世尊！弟子非常樂意成為世尊的貼身侍者。不過，

弟子有八個請願，世尊如果答應，弟子就鞠躬俯首當您的侍者。”

佛陀問道：“如來想聽聽你的請願，請說吧。”

於是阿難陀尊者就在眾阿羅漢面前向佛陀提出以下八個條件：

1. “凡是信徒們供養給世尊的袈裟，弟子不能受取享用。”
2. “凡是信徒們供養給佛陀的飲食，弟子不能受取享用。”
3. “凡是世尊養息的寮房，弟子不能與世尊共住。”
4. “如果世尊受邀到居士家應供，不能指定強要弟子隨行。”
5. “如果弟子受邀到居士家應供，世尊一定要接受弟子的邀請，與弟子相隨同去。”
6. “世尊，無論在任何時候，如果在家居士或出家的弟子們，他們想要覲見世尊，向世尊請示討論聖法、或教義方面的事宜，世尊當慈愍饒益接見，並允許弟子引領他們覲見。”
7. “世尊，無論在任何時候，若是弟子們對聖法有疑問，欲向世尊來請示，世尊務必馬上給以回答，不能延遲，不能拒絕。”
8. “凡是世尊之前所講過的法，在弟子缺席之下，或不曾聽聞過的，世尊必須重複再為弟子詳說一番。”

佛陀聽了阿難陀尊者的八項請願之後，也就欣然地接

受了，於是阿難尊者就在55歲那一年成為了佛陀的貼身侍者。佛陀有阿難陀尊者的細心照顧，不管佛陀走到哪裡，不論什麼時候、什麼環境，佛陀在衣、食、住、行的生活起居上都得到阿難陀尊者之細心打點，一切安排得非常妥當。

由此可見，要作佛陀的稱心侍者可不是一件容易的事，沒有相當的睿智與條件都不能作得出色。阿難陀尊者就擁有這些優點，從他提出的八項請願來論，就可以窺見一二。

如請願1、2及3，阿難陀尊者要求佛陀不要與他分享任何物質上的必需品，以及居住上的舒適，以免淪為一個被人恥笑的貪圖享受者。這是阿難陀尊者的明智與君子風度。

這第4跟第5個請願恰好相反，第4個請願是阿難陀尊者不要獨佔好處，他要其他比丘也擁有機會跟隨佛陀去受供，這是他的大公無私之心。而第5之請願要佛陀答應和他一起去接受供養，此是阿難陀尊者的尊師重道的精神，及懷有一顆感恩的心。

當時的阿難陀尊者所扮演的角色除了是個侍者，還得做個“公關”。所以在第6及第7的請願裡，他就向佛陀要求擁有權力帶領求法者覲見佛陀；他又好像私人助理一樣，為佛陀作種種的安排。所以佛陀在世的時候，不管去到哪

裡，如果有人想見佛陀，一定會先請示阿難陀尊者，阿難陀尊者就會妥善的為求者作安排，因為只有他知道什麼時間適宜覲見佛陀，絕對不會給佛陀帶來任何的不便。

至於最後的請願，阿難陀尊者要求佛陀重說法義，那是因為在他當佛陀侍者之前的二十年裡，佛陀所宣說過的法，阿難陀尊者都不在現場，不曾聽聞過的。故會有這麼一個請願，而這也是八個請願中最具意義、最神聖的一項。

阿難陀尊者跟佛陀的關係非常密切與殊勝。他們至親的關係不單止在這一生，多生多劫以來都非常密切。在他倆的菩薩生涯裡，曾經有時候佛陀是出世身為一位大王，而阿難陀尊者可能是一位大臣；又或者佛陀是一個平民，阿難陀尊者是一個大王。抑或他是一個貧民，而另一個是老師。他們總是在因緣巧妙之下會合，然後就會共同一起行事“打天下”。總而言之，他們之間有著不可分、不可離的因緣。

順道在此敘述阿難陀尊者的前世因緣，好讓大家知道中間的點滴，陳年舊事。

話說在過去世中，阿難陀尊者與佛陀初次相遇之前，當時阿難陀尊者在菩薩生涯中出世為一位太子，名叫蘇馬拉童子（Sumana Kumāra）。他當時出世在勝蓮花佛（Padumuttaram Buddha）時代，而勝蓮花佛是他的兄長。

身為太子時的勝蓮花，年輕時就對紅塵世俗已感到厭倦，於是就潛入森林去修行，把繼承王位的大事託附弟弟蘇馬拉童子。出家修行了一段時間，很快他也就成道覺悟了，號稱為勝蓮花佛。

成道之後的勝蓮花佛也就大作獅子吼、大轉法輪，四處去弘法度生，當時他身邊有一位侍者，同樣名叫蘇馬拉比丘，他對勝蓮花佛的照顧非常細心。

有一回，勝蓮花佛在弟弟蘇馬拉童子的御花園裡結夏安居，在為期三個月的安居期間，蘇馬拉太子經常都會親近勝蓮花佛，在每一次覲見勝蓮花佛的時候，他都很留意佛陀身邊的侍者蘇馬拉比丘。察覺到這位侍者對於勝蓮花佛在生活起居上的打點，都會細心盡意、作的稱心適意的，並且以一片虔成恭敬之態度來服侍勝蓮花佛。太子看在眼裡感到非常歡喜與欽佩，覺得當佛陀的侍者是一項神聖的任務。當下他心裡就湧起了一個念頭，希望來世能夠像蘇馬拉比丘一樣成為某位佛陀的侍者。

有一次他當著勝蓮花佛的面前，立下了這個心願。他這個念頭被勝蓮花佛解讀到，勝蓮花佛即刻替他授記。然後就跟他說：“蘇馬拉！在久遠的將來世你將會成為喬達摩佛陀的貼身侍者，取名阿難陀。”蘇馬拉太子聽了勝蓮花佛所言後，心中湧起了一片喜悅，過了不久他也出家修道。此後這位經過授記的菩薩也就開始趣向菩提道，締

造了與未來覺者喬達摩（釋迦牟尼佛）在菩提道上相遇因緣、彼此同甘共苦的為未來的成果累積菩提資糧，成就主僕的師徒關係。這就是阿難陀尊者的累世因緣。

什麼是授記？這就好像討個商業註冊一般，先註冊，後營業。它也等於是預言，而這是一種信心策略。要成為佛陀的侍者，必須要具足多方面的優良條件。基本上他必須是一個聰慧的人，必須是一個人緣極佳的人，而阿難陀尊者都具足了這些美德。佛陀的莊嚴相好除了阿難陀尊者之外，沒有一個人能夠跟佛陀媲美。

話說有一回，佛陀獨自一人在森林結夏安居，採取閉關、不接見外人的三月精進修持。在那段時間，阿難陀尊者就被選為代替佛陀在每月的集會上為僧眾們略談佛法。每次聚會時，僧眾們都會把坐在高座上為他們說法的阿難陀尊者，錯認為佛陀的化身。由此可見阿難陀尊者的莊嚴相好亦能如假亂真。

除此以外，佛陀在經典裡曾用五種美德來讚揚阿難陀尊者：

1. 俊俏親切：長相俊俏，態度親切。阿難陀不但具足了佛的三十二好相，而且態度親切謙下，也是一個樂助好施的人。有時佛陀的弟子有困難而難以開口的時候，阿難陀尊者往往成為他們的代言人。
2. 記憶力強：阿難陀尊者擁有一種特別的功能，就是充耳

不忘。凡是他聽過的，一句一字，他都能夠詳細的記在腦海裡，而且還有解讀的功能，聽了之後，馬上能夠領會、意解。這就是所謂的“聞則善解”。

3. 法音清流：阿難陀他開口說話時，他的用詞、句子與聲音都是柔和，咬字清晰，詞達意曉，使人聽了非常心怡與舒適的。

4. 品行高尚：阿難陀尊者的人品清高，身口意業都是清淨無染，就好像一疋純白的白布。在《長老偈》裡就有記載：“修持二十五年，於增上戒學，未有貪欲生，未有嗔恚生，足見法殊聖。”靠了他堅毅的信心，所以他的戒行清淨，三業無雜。

5. 僧尼之父：女眾能夠出家修行，全是憑著阿難陀尊者用他的智慧善巧，向佛陀勸請，才被佛陀接納成立了比丘尼僧團，所以他是比丘尼的開山祖師。故所以女眾們都比較尊敬阿難陀尊者，不管大事小事，都會向阿難陀尊者請示，尋求協助。

此外，在經典上也記載了阿難陀尊者的另五種品德：

1. 多聞
2. 聖記
3. 善巧解意
4. 精勤
5. 細心

佛陀讚嘆阿難陀謂：“佛法大海，流入阿難心……。”

這就是形容佛法如浩瀚大海般寬闊，而這些海水都湧進了阿難陀尊者的心。所以，三藏九部、八萬四千個法這麼多，阿難陀尊者都能夠銘記於心中。佛在世時眾人有口皆碑的稱阿難陀尊者為「法藏第一」，即所謂「多聞第一」。

“八萬四千”這個數字佛門眾所皆知。八萬四千個法是指什麼呢？簡單的說是指世間存有的現象。凡是能夠用眼睛看得見的、能夠用語言來稱的、能夠觸摸到的、能夠用心去思量的現象，籠籠統統的就有八萬四千這麼多，則包羅萬象之義。佛教發展到了後期就有人在八萬四千法安上了一個“門”字，於是就出現了“八萬四千個法門”之說。事實上它不是指法門，所謂的法門是指修學的方法與門路。如果法門真的有那麼多，哪要如何下手修呢？要多少劫的時間來修成？

這數字在《長老偈》裡就有明確的說明，特別是《阿難陀自稱》之偈子裡：“從佛學習得八萬二千個法，另有二千個法從眾比丘處得。”從此偈中自可以窺察到，阿難當時與佛共行共住，完全沒有提及關於“法門”的問題，這就足以證明沒有“八萬四千個法門”的說法。

正所謂人非聖賢，豈能無過？阿難陀尊者除了有他好的一面，也有少許的過失，他的一些小過失也造成了他日後遭受到僧團非議的因緣。話說在佛陀離開人世三個月之

後，眾比丘就在附近的七葉窟召開第一次僧伽大會。當時阿難陀尊者並沒有被邀請出席大會，事因他還沒有成證阿羅漢，不具足資格入洞出席大會。在內心自責之下，阿難陀於是在大會召開之前幾日，發奮圖強的精進辦道。在一連串的勤修之下，他終於在大會召開之前就取得成證阿羅漢，這才被邀請准許出席大會。在大會召開之前僧眾首先進行“僧伽羯摩”，他就首當其衝的被眾僧圍堵譴責。過後才被推舉為僧伽大會裡的重要角色，負責諷誦——把佛陀所教過的法，一一重複誦念。

依據經典記載阿難陀尊者的四個過失是：

1. 當佛陀將要離開人世時，弟子們都很悲傷難過，尤其是阿難陀尊者；由於他仍是一果預流聖者，尚待學習的有學者，故還有凡夫感性的一面。眼看佛陀要離開人世了，他悲傷的躲在一旁偷偷的哭泣。其他的弟子就勸他：“阿難陀尊者，現在不是悲哭的時候，還有很重要的事情等著你去解決的。你要在這緊要的關頭，向佛陀請示，尚有什麼重要的指示，什麼需要吩咐的。”阿難陀尊者在眾比丘的勸請下，收斂了悲泣的心，並且走向躺在沙羅雙樹下的佛陀，跪在佛陀跟前提出了好幾個問題。佛陀也都一一為他解答，並且跟他提起，將來佛陀滅度後，佛教的發展傳揚到了某些地方，因為生活環境、風俗的不同，那些小小戒可以捨。阿難陀尊者聽了之後，當

下卻沒有向佛陀請示問明，在已經制定好的戒律條文裡，哪一些是小小戒可以捨。所以因了這一點，其他比丘們就怪責他沒有把握時機向佛問明，於是就受到譴責。

2. 有一次，佛陀的袈裟已經褪色了。所有的比丘都齊心合力的給佛陀做一件新的袈裟，當完成後，他們將新袈裟攤開在地面之時，阿難陀尊者因一時疏忽，不小心從衣上踏過，觸犯了不敬之罪。當他被僧眾譴責時，他也承認自己的過失，並且願意接受僧團之裁決。

3. 佛陀入滅之後，阿難尊者安排信眾、弟子、國王、居士等上前瞻仰佛陀的遺容時，卻偏讓女眾先行。其他弟子看在眼裡，心裡很不舒服及不滿，怪責他有偏袒女眾之意。在大會上提及此事時，受到上座僧老責問，阿難陀尊者就向大眾解釋說道：由於當時快到入夜時分，婦女人家必須要在天黑之前回家準備晚餐，出於憐憫心，所以我就讓她們先行在前，上前瞻仰佛陀遺容。他的解釋獲得僧團的接受。

4. 比之上述過失，這是一項被視為最嚴重的。事情發生在佛陀要離開人世前的三個月之某一天，佛陀曾跟阿難陀尊者說：“阿難陀，當一個擁有四如意足的聖者，在必要時、或信徒們的要求下，他可以延長他的壽命到一個劫之久。”可惜的是，當時的阿難尊者是魔迷心竅，並沒有會意到佛陀的意思，也就白白地錯失了這請佛住世的機會。

佛陀如是說過了三次之後，不見阿難陀有任何反應，也就察覺到自己的陽壽將盡，與眾生之緣也告滅了。於是他就決意在三個月後，要捨壽離世了。

當這件事在大會上重提起，僧眾譴責阿難陀尊者的不是，而阿難陀尊者回應，當時自己只不過是一個預流聖者的有學者，行事上難免有些差錯。僧眾對他的解釋不以為然，都一致認為這是阿難陀尊者的過失而應當予以譴責。在面對僧團的指責下，他也惟有默默地承受。

佛陀住世時身旁的得力助手，皆是已經入果位的眾阿羅漢弟子，就如眾星伴月般圍繞著他。當中傑出的羅漢弟子有“智慧第一”的舍利弗尊者、“神通第一”的目犍連尊者、“解空第一”的須菩提尊者、及“持戒第一”的優婆塞尊者等，弟子們都各有專長、各有特殊之處。佛陀經常在一夥聖弟子的簇擁之下，其場面就猶如一局豪傑雲集的群英會。

於眾弟子中，阿難陀尊者與大迦葉尊者是佛教中最具代表性的兩位高僧。在佛陀心中，大迦葉尊者是一個修行了得的弟子，是個“苦行第一”的阿羅漢。而阿難陀尊者是一個“多聞第一”的初果聖弟子。大迦葉尊者是個嚴肅的人，所以入佛門後，他以嚴持戒律之精神而獲得“苦行第一”之雅稱。而阿難陀尊者是個溫和、親切和藹的人，兩人的性格剛好相反。就因了這一剛一柔的態度，讓我們

看到了佛教的感性與理性的教誡。前者是“法藏第一”，表徵經藏的“經法傳人”；後者是“苦行第一”，表徵戒律，即“正法住世”的捍衛者。

他們兩人向來鮮少共聚一起，但間中也發生了一些零星的小磨擦。

話說有一次，阿難陀尊者受到比丘尼眾邀請，往僧尼中心為比丘尼眾進行羯摩。戒律上規定比丘尼僧團在每逢初一、十五的羯摩集會上，必須邀請大比丘來訓誡。當比丘尼僧團的代表前去邀請阿難陀尊者的時候，碰巧大迦葉尊者也在該處。阿難陀尊者為了表示尊敬法及大迦葉尊者之原故，就轉讓給大迦葉尊者，恭請他到比丘尼僧院去為她們訓誡。當大迦葉尊者抵達時，眾比丘尼對這突發性的更換感到極度不滿、感覺到被愚弄了。然而，她們卻沒有怨怪阿難陀尊者；相反的卻認為大迦葉尊者強奪了阿難陀尊者的檔子，於是整夥人在背後非議，嫌怪大迦葉尊者。後來這些不滿的聲音被大迦葉尊者獲曉了，他就找來阿難陀將他訓誡一番，指責他處事不當之過失。

曾經有一回，阿難陀尊者帶領著二十七位新學比丘在外遠行時，阿難陀尊者卻沒有嚴加看管他們，任由他們自由活動。在路途上大夥兒放逸之心對所見所聞起了莫大的追逐與攀緣，結果這批新學比丘過後就捨戒還俗去了。這件事被大迦葉尊者知道，非常不滿地差人把他請來，對他

訓誡了一番。

正所謂不打不相識，大迦葉尊者和阿難陀尊者兩人因了這兩件事而得以互相切磋，從此相識相知。

在佛陀入滅後，大迦葉尊者為了要保留佛陀的教法，於是他就向僧眾宣佈三個月之後，在七葉窟召開僧伽大會。他慎重聲明，凡是來出席的僧人必須是成證四果的阿羅漢。而阿難尊者當時仍只是一果聖者，這一條條例使得他無所適從。在這苛刻的條件下，他就變成被動了。由於他對聖法的崇敬和愛護，讓他感到如果不能出席這僧伽大會，那將會很遺憾。於是他在這關鍵之際，惟有加緊修行，策勵自己必須在大會前得於成證阿羅漢，結果他在大會召開的前夕即刻成證了四果阿羅漢。所以我們說，大迦葉尊者從中幫助了阿難陀尊者，造就了一個逆增上緣，讓阿難陀尊者有機會成證阿羅漢，使他從生死裡面解脫出來。大迦葉尊者的心機可以說是用心良苦，他自然成為了阿難陀尊者的恩人。

在僧伽大會的第一天，證得阿羅漢果的阿難陀尊者就利用他的神通潛進七葉窟，出現在眾阿羅漢的面前，大迦葉尊者即刻推薦他為大會諷誦經法。在這種情形之下，阿難陀尊者也就得以成就了兩件事，一是成證阿羅漢，二是完成了經藏的收集。這就是他和大迦葉尊者的因緣。

佛陀離開人世之後，大迦葉尊者和阿難陀尊者就成了

僧團裡的主角與配角，把持了佛教的命脈。阿難陀尊者負責把佛陀教過的法，重複敘述演說、傳授教導給晚輩們，而大迦葉尊者就以苦行來引領晚輩們能證悟佛法。此後，佛教就是靠了這兩位大弟子——大迦葉尊者跟阿難尊者，共同荷擔著如來的事業，引領僧眾走向解脫道；所以說這兩位聖僧是佛教的最佳代表人物。如今我們能夠聽聞到佛法，能研修佛法都是仰賴這兩位尊者的慈悲心與大智慧的守護，可真是功不可沒。

（二）時成就

ekaṃ samayaṃ

一時

在這經序之（二）指的是“時成就”。ekaṃ 意思是“一”，samayaṃ 中譯是“時”，這“時”不是一般以鐘點來算的時間，而是活動集會的時間。

“沙馬央”（samayaṃ）的根字是“沙馬”（sama），
“沙馬”就是集會、相聚的意思。在古印度，通常人們都是日作夜息，黃昏時分才去進行私人的活動，比如聚會、到寺院叢林聽出家人、修行人講經說法。因此這一時並不是特定的時間，而是指活動時候。古印度人的時間觀念是計分為六時，即白天三個時辰，晚上三個時辰，每四個小時計一個時辰。因此白天劃分為初日分、中日分、後日分；晚上則劃分為初夜分、中夜分、後夜分。因此在佛教

的一些節日裡常見有“六時吉祥”的祝福字眼，這個“六時”就是古印度的晝夜二十四小時。

佛陀闡述《轉法輪經》是在成道後的“衛塞月”之後的一個月，約在6月至7月之間的“阿沙他月”（āsāḷha）之時於鹿野苑所宣講的。同時也是他在該處結夏安居，持續三個月為五比丘所作的開示。與此同時，也包括了五比丘受度之時。總的來說，這個“一時”的意義涉及極廣，而不是固定在某個時間，涵蓋了月份、時日及聞者根機成熟的時候。

（三）主成就

Bhagavā

世尊

這裡的“主”是指講經說法的主角，即佛陀也！在經典上慣稱他為“薄伽梵”（Bhagavā）。這“薄伽梵”是佛陀九大洪名裡的其中一個，中譯“世尊”，即世界上最尊貴的聖者。

世尊亦是：阿羅漢、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士調御丈夫、天人師、佛陀、世尊。¹

這九大洪名也是屬於禪修上的四十種禪作業處的一科，則“十隨念法”之一稱：“佛隨念”。在《旗尖經》裡

1 itipi so bhagavā araham sammāsambuddho vijjā-caraṇa-saṃpanno sugato lokavidu anuttaro purisa damma-sarathi satthā deva-manussānaṃ buddho bhagavāti

（相應部第十一帝釋相應；第一帝釋品之第三），佛陀向弟子們宣說“佛隨念”法有著如下殊勝與功德：

聖弟子念如來、應供、等正覺所行法淨，離貪欲覺、離嗔欲覺、離害覺。如是聖弟子，出染著心；何等為染著心？謂五欲功德；於五欲功德離貪、恚、痴，安住正念正智，乘於直道，修習念佛，正向涅槃。是名如來、應供、等正覺所知、所見說第一出苦處昇於勝處，一乘道淨於眾生，離苦惱，滅憂悲，得如實法。

這裡所指的聖弟子，包括了出家弟子與具有清淨戒等之德的凡夫，對於佛的作意隨念以達到攝心止意，由於隨念佛的功德，能使到隨念者的心得欣淨，以欣淨的心力，即得鎮伏諸蓋，成就大和悅，可以修止觀，而證得阿羅漢。這就是原始佛教所稱的“念佛”禪法，那是一種理性的持念，是以佛陀的德行與精神作為自修上的啟參，跟現代求生極樂的念佛法門大相徑庭。

（四）處成就

bārāṇasiyaṃ viharati isipatane migadāye

住波羅奈國仙人墮處鹿野苑

這是指佛陀講經說法的地方，即“處成就”。巴利文的“威哈拉”（vihāra），有兩個意思，一是居住、安住之義，二是指寺院之義。在此是指佛陀居住的地方，故稱

“vihāraṭi”。

佛陀專程從菩提伽耶步行到波羅奈國（或作波羅那國）的鹿野苑為五比丘說法，這段路程相當遙遠，當時在交通不方便的時代，長途跋山涉水極是平常。佛陀悲愍眾生之心切，不辭勞苦的遠赴波羅奈國敲擊法鼓、大作獅子吼。

波羅奈國是個文明古國，現已改稱為“瓦拉那斯”（Varānasi），是印度最古老的城市之一，市區面積很大。追溯古時，這個波羅奈國已經是一個非常重要的地方，因為它是印度教文化之發祥地；許多印度教的聖典故事都跟這古城扯上關係，尤其吠陀典籍所講的關於不死之法即淵藪於此。

這古城的盛名來自一條聖河——恆河，從喜馬拉雅山上的“剛果特里”雪山口噴出的冰水一直往下流，經過這瓦拉那斯城。古時很多外道修士、宗教家都喜歡聚居在河岸邊，進行神聖的“聖浴”活動。聖浴是指“洗滌罪惡、靈魂超升”的神聖沐浴；由於婆羅門教的鼓吹，強調恆河的功能，恆河因此不脛而走，成為聞名於世的聖河。聞風而來的信徒不斷的湧入變成了宗教文化匯集之地，人們也就開始在兩岸建立起房寓來，朝聖沐浴者及經商貿易的人潮，都陸續接踵而來，恆河岸邊從浴場演變成一座城市。從古至今、從佛世到現世，整個瓦拉那斯城每一天每一日

都是人潮湧動、熱哄喧嘩，一片盛旺的不死城。

恆河流域從雪山頂直奔而下穿越山巒、森林、流過村莊田野及城市，潤澤印度人民的心靈，豐溢了許多追求靈修的隱士。瓦拉那斯城不是印度唯一的洗浴處，在恆河上游的“里士給”（Rishikesh），這座位於喜馬拉雅山腳下的市鎮，就是另一個著名的“聖浴”市鎮。這個市鎮又稱為“神仙地”，它是婆羅門教徒修煉之地，亦是苦行僧、隱士們所喜好聚居之處。如今已經成為“仙人”的名城，也是“聖浴”之處。

這裡有兩類仙人，一是老實的苦行僧，以修煉定功達到有神通的瑜伽士；第二類是靠吸大麻而取得飄飄、醉生夢死的“吹仙”。這一類的“吹仙”道友向遊人吹擂自稱不吃、不睡，不食人間煙火的功力。不懂的人，還當真相信他們“修行有功”，奉獻錢財，祈求祝福。

里士給為恆河流域的第一灘，地點靠近首都新德里，它也是著名的瑜珈訓練中心，許多的瑜珈訓練學院建立在這一帶。里士給跟瓦拉那斯這兩處，一般的印度教徒比較喜歡去瓦拉那斯。

在印度教的教誨下，信徒們皆相信恆河的水能洗去罪惡，死後靈魂就可以升天；所以教徒們一生中，無論貧窮富有、有識之士或文盲，至少要去恆河沐浴一次。這條河從遠古流到至今，仍然會把這種思想流傳下去。恆河氾

濫是因為信仰的力量，使得這條聖河負載無數的人體及動物的屍首，從聖潔的河流演變成今日骯髒及腥臭無比的穢河，已經被公認為世界最偉大的骯髒之河。

在瓦拉那斯的恆河沿岸，建有無數棟的樓宇，這些樓宇又稱為“死亡之家”。它是專門提供給那些富人、將瀕臨死亡之際的垂死者之暫居處。所謂“近水樓臺先得月”，為求死後靈魂即刻超升，這些垂死者的親屬就會安排妥當，將之送來“死亡之家”。當人一死，印度教祭司就差人馬上把屍體抬到恆河洗乾淨，淨化後就以白布包裹，祭祀一番然後抬進火化爐將屍首焚化，死者的靈魂也就化為一縷青煙浮升天國。

至於貧窮的人，他們只限於在河岸邊的空露處焚燒。在岸上數處可以看見堆疊有如人高的薪材，這些材堆就是提供給貧窮者使用。在金錢掛帥的影響下，屍首的體高成了問題，往往在錢財不夠造成薪材不足的情況下，置放在堆架上的屍體僅剩餘兩隻腳凸出，往往屍首燒成灰燼，惟獨那雙腳仍完好無損，而斷截的雙腳脫落了掉進河裡，然後就半浮半沉地順水漂流而下。

與此同時，在下游沐浴的朝聖者正興高采烈地在洗浴、漱口、汲取聖水，此時，縱然是目睹兩支斷腳漂在眼前，他們也不以為然的將它撥開，繼續各自的聖浴。

佛陀住世時也曾在恆河岸邊經過，有一次，看到一個

婆羅門大清早就在恆河裡洗浴。佛陀就向他問道：“婆羅門啊！你在河裡幹什麼？”

婆羅門回答道：“我正在洗滌罪惡。”

佛陀追問他：“恆河的水能夠洗滌罪惡麼？”

婆羅門應道：“當然能啦，吠陀經典有記載嘛。”

然後佛陀就問他：“請問，河裡邊還有魚、龜、蝦嗎？”

婆羅門說：“當然有啊。”

佛陀就說：“這些魚類就是前世罪惡深重，所以牠生在河裡做魚類。既然如此，為什麼恆河的水不能洗滌它們的罪惡，讓它們超生？”

婆羅門頓時啞口無言。於是佛陀就說了以下的法語：

惡由自身作，自身受污染。

惡由自身除，自身得清淨；

淨非淨由己，非從他人淨。

佛陀眼見當時婆羅門教徒的偏執與迷信，於是選擇了瓦拉那斯聖城作為弘法的首站，其目的有兩個：一是要度化五比丘；二是從古至今瓦拉那斯一帶集聚了許多文人學者，為了要使聖法普遍流傳，接引這些有識之士同時，破解這些愚惑的眾生，讓正智正見之法能在此立足。

鹿野苑位於瓦拉那斯的郊外，是一個野鹿群集居的地方（Migadāya）。鹿與牛在印度教裡被視為最馴良、慈善的

兩種畜牲。既不傷人，也不害人，而鹿群居住的地方，象徵著吉祥之處。

巴利文的“怡思”(isi)，釋義仙人；“怕他列”(patane)，意指降落；整句“怡思怕他列”(Isipatane)，即仙人喜歡落腳之處，故經典上稱之為“仙人墮處”。依據經典記載，許多修到四禪八定、擁有神通的修士，彼此很喜歡在此聚會，敘談討論各自的修持，或小息養神，過後再繼續往他們要去的地方，所以叫做“仙人墮處”。傳聞佛陀在他多生多世的菩薩生涯裡，都曾來過這地方，此趟風塵僕僕地來到鹿野苑，可說是舊地重遊。

這就是所謂的“處成就”了。

(五) 眾成就

tatra kho bhagavā pañcavaggiye bhikkhū āmantesi

爾時，世尊告五比丘

這“眾成就”是指說法對象，也就是聽眾也，這部經的主要聽眾是五比丘。

比丘中譯為“乞士”。這“乞士”與乞丐不同，所謂的乞士是“乞求佛法的大士”。另一個意思是伏魔，就是指出家人有伏魔的本事。這個魔不是指外面的妖魔，而是針對內心的“我慢”之魔。出家的比丘首要功夫是必須降伏內心自我貢高的觀念，剃除鬚髮就是剔除人相，破除執著

完美的相貌；毫無委屈的沿家挨戶去乞求飯食來滋養自己的生命，藉以消除自我傲慢的心。乞食的另一個用意是使到修行者明瞭到，靠了這討回來的飯食所提供的熱能以修行佛法，並求達到成證聖位。這是一種隨遇而安、隨緣放下、少欲無為的精神。

在老衲所辦的短期出家，一定會帶新出家眾上街去托鉢的。

有些人會問：“托鉢啊！有此需要嗎？”

我就問：“為什麼？”

他們回說：“不好啦。沿門挨戶的向人乞求飯食很是丟臉的，在佛教會裡化緣就好啦。”

瞧！說什麼短期出家人，修學佛法的人，竟然感覺到去托鉢是羞恥的事，這起步的第一關都過不了，還說什麼“難行能行”！要知道這托鉢可是佛陀一貫的生活習俗，身為他的追隨者卻畏縮不敢效行，真是說不過去。所以要體驗出家生活，就先得過這一關，這是降伏自心的內魔，那個“自我”，我慢之魔。可別小看這化緣、托鉢，它涵蓋很多用意。它是訓練內心挑戰的最佳方法。試想，你從來不曾這樣作過，突然間要你站在路邊等人施捨、看人臉色的，這是何等的苦差！要踏出學佛的第一步，也就是先要破我執、破我見。

認識五比丘

所謂的五比丘，即：

1. 憍陳如尊者 (Koṇḍañña)
2. 跋提尊者 (Bhaddiya)
3. 衛跋尊者 (Vappa)
4. 摩訶那摩尊者 (Mahānāma)
5. 阿說示尊者 (Assaji)

這五比丘和佛陀之間的殊勝因緣，亦是靠了過去世的因緣牽引，使得大家在菩提道上再相聚，這也可說是有約在先。這五個人在過去十萬個大劫之前，彼此曾經在蓮華勝佛住世時，一起在佛前立大願、發大心，希望有機會成為某尊佛的首批比丘。這五人當時都得到勝蓮華佛的授記，所以他們有機會碰到喬達摩佛陀，成為佛陀的首批僧眾。

1. 憍陳如尊者 (Koṇḍañña)

在勝蓮花佛時代，憍陳如只是一個普通人，在聆聽了勝蓮花佛的弘法開示後，對法生起了信心。有一天聽到勝蓮花佛讚嘆他的首位弟子，指他智慧如何的殊勝。昔日的憍陳如聽了，非常仰慕那位大弟子，打從內心裡發出了一個心願：“我希望將來能像這位比丘一樣，有機會成為某一尊佛的首個覺悟弟子。”勝蓮華佛獲悉他發的弘願，於是馬上就替他授記。隨接著在往後的多生劫裡，他勤修波羅

密，不斷的進取菩提，直待他最後這一生遇上了喬達摩佛陀，成為座下的首位證悟弟子為止。由於之前他發願要成為座下弟子，所以他無法成為三藐三菩陀，只得成證為阿羅漢。

僑陳如出世比佛陀早，生在富有的婆羅門之家，自小受到良好的教育，尤其對吠陀經典瞭如指掌，熟悉通曉，也非常熱衷於研究相學。因為他的智慧高超，年青時就受到淨飯王的器重，聘請為國師，負責相學的占星家；他是淨飯王屬下八個占星家裡最年輕的一個。僑陳如是一個族姓的名字，由於他替這個家族爭光，成為占星家，所以被稱為僑陳如。悉達多太子誕生後，淨飯王請了屬下八個占星家到皇宮為太子占相，其他六人預言太子會成為輪輪聖王，唯獨他與阿私陀共同認太子會出家修行成佛。

於是，他就要求留在淨飯王身旁，以等待太子出家修道。當悉達多太子決意大出離，離宮出走，潛入森林追求真理時，在其苦修六年期間，愛兒心切的淨飯王，怕太子受不了苦或怕他遇到不測，就派僑陳如去照顧太子，成為悉達多太子苦行時的侍者。

而另外的四位占星家，彼此在臨終前，也各自吩咐叮嚀自己的孩子，一旦太子出家修行，就得跟隨太子修行，追隨在其身邊。

不過在第六年，當悉達多太子放棄苦行，開始實踐

中道之行時，這五位侍者對於太子的轉變態度感覺到很失望，大夥兒就決定離開太子，留下太子獨自在菩提迦耶，而他們卻到遙遠的鹿野苑去了。

當佛陀從菩提迦耶步行到鹿野苑的樹林時，在樹林裡的這五比丘遠見佛陀正前來，彼此就交頭接耳的議論著。在他們心中仍將佛陀視為尚未證悟前的悉達多太子，大夥就商議好不要接待佛陀，不跟他講話、不理睬他。豈知當佛陀越走越近時，這五個人卻被佛陀的慈容及莊嚴儀態所攝收，都情不自禁地自動站了起來，走上前去迎接。一個替佛拿鉢、一個準備水、一個獻座，另一個替佛抹腳，都很殷勤的接待佛陀。待佛陀坐好了以後，這五個人也就侍候在旁。

然後佛陀就對他們說：“你們五個剛才不是說不要迎接如來的嗎？怎麼現在又毀約迎接了啊？”佛陀先使出第一招，即顯示“他心通”的功夫。

這五個人被佛陀一問，心想：“咦！他怎會知道？”佛陀出的這一招，即刻將五個人的傲慢之心給降伏了五十巴仙。佛陀看他們心已柔軟，抓準這個機會，就開始為五人說這部《初轉法輪經》。當佛陀三講完畢之後，憍陳如就在現場證得“遠離塵垢之法眼”而開悟，取證須陀洹果。於是佛陀即對他說：“開悟的憍陳如”（aññāsi vata bho koṇḍañño aññāta-koṇḍañño）。

證入一果後的憍陳如馬上向佛請求剃度出家，而成為座下的首位出家弟子，同時也應驗了他初遇見蓮花勝佛所發的志願。由於他比佛陀早三十五年出世，而佛陀是35歲成道，因此當時的憍陳如已是70高齡老者。因為他是首位聖弟子，也是最老的出家人，故他又被稱為“耆宿”。

“宿”在巴利文稱為“納但若”（*rattaññū*），意思是他擁有智慧，為最大、最老的弟子。

佛陀成道之後納收的首位弟子是個老邁者；同樣的，佛陀涅槃之前納收的最後一個弟子，也是一個老邁者。這一前一後都是兩個老人領先，兩老跟佛陀的因緣都是別具一格。

在佛陀講述完《轉法輪經》後的第五天，又再為五人開示《無我相經》，憍陳如及其他四人在聽完《無我相經》後就覺悟，成為後知後覺的證阿羅漢聖者。

憍陳如尊者個性穩重沉默，向來都是獨善其身。即使是追隨在佛陀身邊，圍繞在眾人之下，都是靜默寡言。隨接著佛陀納收了舍利弗和目犍連這兩大弟子後，信徒也逐漸增多了。每當信徒到來聞法，都會上前向佛陀、舍利弗、目犍連及他逐一的頂禮。他卻對這禮節感到不勝其煩，覺得場面很混亂。於是向佛陀請求，讓他獨自一人隱居，佛陀答應了他的要求。於是他就獨自去六象牙林居住，十二年之後他就在樹林裡取大涅槃了。換句話說，從

他70歲出家，在六象牙林居住了十二年，活到82歲。他在涅槃之前，先拜見佛陀，跟佛陀辭別後，才回到六象牙林取涅槃，告別世間。這就是憍陳如尊者。

2. 跋提尊者（Bhaddiya）

跋提尊者是淨飯王的八位占星家之一的兒子。他非常年輕，當初他父親聽到憍陳如說悉達多太子肯定出家後，就對他說：

“兒子啊，將來悉達多太子出家修行、成道了之後，你一定要跟隨他。”受父親的影響，加上得到淨飯王的委託，他也就跟隨憍陳如他們一起到苦行林照顧悉達多太子。靠了這個因緣，他在佛陀第二天講完了《轉法輪經》之後，才成證第一果，是第二位證果的弟子。同樣的，在佛陀講完《無我相經》之後，他也成證了阿羅漢。

3. 衛跋尊者（Vappa）

衛跋尊者在經典裡的記載不詳，只是略述而已。他也是跟另外四人為夥一起同在蓮華勝佛的時候發願。之後在多生劫的菩薩生涯裡，他曾經當過十六次的國王。因了這特殊的緣份，他跟王族們有很密切的關係。他的父親也是被淨飯王所聘為王族的占星家，過後受到父親所託才隨憍陳如等侍奉悉達多。

4. 摩訶那摩尊者（Mahānāma）

又稱大名，他是在佛陀講完《轉法輪經》的第三天

才成證第一果須陀洹。與其同時也是在佛陀講完《無我相經》之後才成證阿羅漢。證悟之後就獨自一人往樹林靜修。他在樹林獨自居住之時曾度化了一位叫吉達的居士。在經典裡，吉達居士是一個有名望的富商，而且他擁有聰慧根機，在大名尊者度化之下證成三果阿那含。

5. 阿說示尊者（Assaji）

或稱馬勝尊者。他是五人中最年輕的一位，也是最後一個入道的。他在佛陀講完《轉法輪經》的第四天後，才成證一果須陀洹。他也是舍利弗尊者的首位啟蒙老師，或接引師。

話說佛陀度化五比丘後，隨著在前往優樓頻螺的途中也度化了三十位年輕人，接著在優樓頻螺攝收了迦葉三兄弟，同時也在該處度化了舍利弗及目犍連。

話說當時的舍利弗本名叫優婆提沙（Upatissa），而目犍連又名柯利達（Kolita），兩人都因多年無法尋獲名師指示解脫之道而從外地遊化回到故鄉來。這一天，舍利弗在王舍城漫遊時碰巧遇見正在托鉢的阿說示尊者，他看見阿說示的高貴的長相，及托鉢的莊嚴威儀，深深地被攝收著。於是他跟隨阿說示尊者之後，等到阿說示尊者在路邊的樹下休息時，他即刻跑上前跟阿說示打招呼，說道：

“朋友啊！看你的長相莊嚴、威儀端正，相信你的老師肯定是一位偉大的聖人，請問你在誰的座下修學啊？”

阿說示回他說：“我是在佛陀的座下修學。”舍利弗一聽到“佛陀”這兩個字，全身就感覺很興奮，內心湧現出喜悅。

他就再問道：“你這位偉大的老師教了些什麼啊？可以與我分享嗎？”

“我的老師確是教了我們很多，但我只記得少許的法義，無法為你仔細詳述。”阿說示如此回答。

舍利弗即忙催他：“沒關係，那你就講一些你所懂的吧。”

“好吧，我就略略的講一些給你聽。”

ye dhammā hetuppabhavā, tesaṃ hetuṃ tathāgato āha.

tesaṃ ca yo nirodho evaṃ vādi mahāsamaṇo.

諸法因緣生，諸法因緣滅，

吾師大沙門，常作如是說。

舍利弗敏捷的悟性在聽到第一及二的偈語時就心開意解，即刻證得了第一果，成為須陀洹聖者。

他由衷感激阿說示尊者為他所說的法語，並且高興的向阿說示問道：“請問朋友啊！你這位老師現在住在哪裡啊？”

阿說示就告訴他佛陀的所在處。隨後舍利弗就謝別了阿說示，趕快回去告訴他的同伴目犍連。

在樹林裡的目犍連老遠看到摯友欣喜的神情，馬上就

問：“摯友優婆提沙！你今天怎麼這樣高興？”

舍利弗應道：“摯友柯利達！告訴你個好消息，我總算找到了！我找到了佛陀！”

目犍連一聽到佛陀這聖號，身心即感覺一片激奮與高興。然後他就追問：“摯友優婆提沙！你見過佛陀了嗎？”

於是舍利弗就把遇見阿說示的前因後果向他敘述一番，並且也把所聽聞到的法偈唸誦一遍：“諸法因緣生，諸法因緣滅……”目犍連聽到第三句時也豁然覺悟，證得第一果，成為須陀洹聖者。於是兩人就到優樓頻螺的寺院覲見佛陀，並且拜佛為師，成為佛陀座下的兩大法將。

對於舍利弗來講，打從遇上阿說示尊者並且聆聽了他背誦的法偈，證入一果。阿說示尊者在舍利弗的心目中成為他的恩師，是佛法啟蒙師，也是他的接引師。舍利弗對他極為恭敬，自從剃度以後，無論舍利弗走到何處，他都要打聽清楚阿說示尊者的住處，並且朝向恩師方向合十致敬，甚至晚上睡覺也會把頭朝向該處。因為頭是人體最高的地方，在印度頭被認為代表智慧。而腳是人體最低的部位，尤其是雙足整日赤腳走動很是骯髒。所以舍利弗的這些舉動是屬於禮節觀念，也是尊師重道的精神。

第二章 波羅密

上一章介紹了佛陀最早說法的五比丘，這五比丘靠了過去所累積的波羅密，才有緣成為佛陀的首批出家弟子。這“波羅密”(pāramitā)是巴利文的音譯字，中譯“到彼岸”。“波羅密”是個組合字，由“波羅”+“密”而成。

“波羅”(pāra)的意思是超越、或對岸；“密”(mī)是從gacchāmi 的尾字“密”而來，這“密”即“去”的意思。二字合起來即為：去向超越、安全的地方，佛法常稱“到彼岸”。

此外，波羅密也有人譯作：功德、圓滿、圓成的條件。就是說，圓滿了“到彼岸”的條件，就能夠越過生死，到達彼岸的涅槃。要覺悟、得涅槃主要就是靠十個波羅密。即：

1. 布施波羅密 dāna pāramī
2. 戒波羅密 sīla pāramī
3. 出離波羅密 nekkhamma pāramī
4. 慧波羅密 paññā pāramī
5. 精進波羅密 viriya pāramī
6. 忍辱波羅密 khanti pāramī
7. 真諦波羅密 sacca pāramī
8. 決意波羅密 adhiṭṭhāna pāramī

9. 慈波羅密 mettā pāramī

10. 捨波羅密 upekkhā pāramī

十波羅密

圓成十個波羅密並非只限於成就三藐三菩陀的菩薩，甚至包括了要成就阿羅漢及辟支佛的聲聞菩薩或緣覺菩薩，他們也得具足這十個波羅密。

十個波羅密又分三個層次，即初、中、上三個層次。在經典上稱之為：初層的波羅密（pāramī）、中層的近波羅密（upapāramī）、上層的勝義波羅密（paramattha pāramī）。如是每一個波羅密就有三個層次，十乘三則等於三十，所以又把它稱為三十波羅密（tiṃsapāramī）。

（一）布施波羅密

初層的布施波羅密（dāna pāramī）

這一類初層的布施即普通的布施，就是以六種物質作為布施品，則：色、聲、香、味、觸、法。

布施色：例如送人一幅畫，捐獻電視機給老人院，這是視覺上的布施。

布施聲：如布施收音機，送光碟給人，這個是聽覺上的布施。

布施香：如送人香水、空氣劑等，屬於嗅覺上的布

施。

布施味：請吃請喝，飽滿口福的，就是所謂的味覺上的布施。

布施觸：如為老人搥背按摩，送衣服給人取暖，造屋建廟，送空調等，這些都屬於觸感上的布施。

以上五種都是外在物質的布施，是最普通、極易行的善舉，每個人都可以做得得到，所以稱為初層的布施波羅密。

中層的布施近波羅密 (dāna upapāramī)

這一類近波羅密的布施較初層的來得難行難為，因為這是內在物質的布施，即人體內的器官，諸如布施眼睛、眼角膜、骨髓、腰腎、肝、心臟及捐血等。由於人人都惜身如命，加上意識形態的影響下，對於捐獻器官都是聞之喪膽，不欲與之。所以這種布施鮮少人為之，它的性質即是屬於中層的布施近波羅密。

上層的布施勝義波羅密 (dāna paramattha pāramī)

至於最上層的勝義波羅密就是布施生命，捨身獻命之舉是殊勝、罕有的。布施生命有兩種方式，一是捨命救人等利益他人的善舉，或立願在逝世後捐獻軀體給醫院作醫學研究。佛陀在多次的菩薩生涯裡，曾布施他的生命給眾生，捨身餵虎的故事是大家都熟悉的！二是將生命奉獻給

眾生，如作義工或出家修行。社區義工奉獻自己的時間、體力，甚至有時面對生命危險地服務人群。而出家修行即等於捨己為人，將自己奉獻給佛教、給眾生。出家是上求佛道、下化眾生的任務，抱著普利眾生的理念，無怨無私地為社會人群服務。

《八大人覺經》裡有提到：“願代眾生，受無量苦，令諸眾生，得大利樂。”試想想，出家人在初期的訓練過程裡，要獨往森林隱修，睡墳墓、住山穴，生命隨時面對被老虎猛獸噉吃、被毒蛇爬蟲咬，生存環境受到無法想像到的侵襲與威脅。若是真的意外而死，都不能存有任何怨怪之心，因為那是求法殉身，是件死無遺憾的大丈夫事。一旦修行有所成就就得負起如來家業之擔，弘法利生。所以說出家是件神聖的使命，是一種最高尚的布施。由於出自“不忍眾生受諸苦”的信念，不惜個人的犧牲、奉獻自己的生命，而為著眾生、為社會、為國家、為世間之利樂，趣向菩提，修道求證果，此種作為是捨己為人、大公無私的精神。佛陀曾說：

以功德而論：供養父母親是行於孝道、論其功德總比不上供養一個開了法眼的修行者；

而供養一百個法眼開的修行者，總比不上供養一位一果聖者；

而供養一百位一果聖者，總比不上供養一位二果的聖者；

（依此類推：三果聖者……；四果聖者……；）
而供養一百位阿羅漢，總比不上供養一位辟支佛；
而供養一百位辟支佛，總比不上供養一位等正覺者；
而供養一百位等正覺者，總比不上將自己供養給
眾生——出家。

這就是所謂高尚的布施勝義波羅密。

從上述布施的初、中、上三個層次可以理解到這是
依布施的種類與性質而區分出淺易的、中等的及高尚的功
德。

（二）戒波羅密

初層的戒波羅密（sīla pāramī）

戒的意義是指道德，它是指正常或事物本來的面貌，
任何有助於道德且不混亂的事，就可稱為戒，造成這種狀
態的“法”稱之為“道德法”。佛教重視受持戒律，因為
這是實行佛法的基因，是進入佛道的先決條件。佛教的戒
律同樣是有著克己攝眾的功用，不過，它主要的精神是以
慈悲為主，在於以救度眾生、憐憫眾生的意念來受持它。

持戒的用意是為自己的生活制定一個規則與方針，
讓自己過著符合道德標準的生活。持戒應當抱著積極的態
度，而不是消極沮喪的，並且是富於理性而不是迷信的心
態。

依據波羅密的層次來論，社會一般上所擬訂的規條，起著維持社會秩序功用的在佛教都稱之為戒律。甚至包括其他宗教的規則，如“十誡”及佛教的五戒、八戒，都是世俗性、最淺易、最普通的戒。五戒的不殺、不盜、不邪淫、不欺詐及不服用麻醉品，是契合社會道德，為世人所共識，公認為基本的人文道德。

中層的戒近波羅密 (sīla upapāramī)

所謂的次層戒近波羅密是指“根律儀戒”。這根是指六根，為人體的六個感官，即眼、耳、鼻、舌、身、意。一般人所講究的享受主義，無非都是佛教所講的六根生活狀況，即五欲享受。當今世人追逐的感官生活享受已經到了氾濫成災的境地，由於貪婪之心作祟，世人不擇手段從生活中，不論是從政治到經濟、從文化到藝術，都是以謀求個人享受至上的心態，以此來發展社會，物欲橫行，難免就引生倫理敗喪的社會百態。

控制感官是佛陀在戒律中所設定的一項規則，主要是讓修行者在日常生活中能保持清心寡欲的心念，而不是不食人間煙火的態度來過活。在佛陀的教導下，這根律儀戒就是在感官上安置一位守門人，例如每當眼對色境時，不論是美或醜，心裡要保持清醒的意念，不要著迷；以免造成“色不迷人，人自迷”。迷是因為大意，沒有控制感官而

上當。

當聽到聲音時，別管甜言或惡語，切莫動情生氣，搞到大動干戈，那就是失控了，沒有戒備了。所以，當你聽到別人講你壞話的時候，先得忍住，不跟人家吵罵，等他講完之後，你就跟他說聲：“謝謝你，謝謝你提醒我，原來我這麼壞的。”這一招包管你受用，也就是你做到了、修成了。

控制感官即有著防範的作用，你不會超越那個危險的境地，你不會傷害到自己，也不會去傷害別人。因為你控制了它。這個叫作根律儀戒。¹

高層的戒勝義波羅密（sīla paramattha pāramī）

在戒律上這又稱為“活命清淨戒”，是指符合規則的謀生方式。這個“活命”一般是指出家人的生活，一定要根據戒律，不得有欺詐的行為，不可以做出家人不應該做的事情。但是現在時代不同了，現代的出家人都得具備十八般武藝的功夫不可，要能言能寫、能演能唱、能吹能攀，方能立足在這萬花筒的社會，要不然，準要你吃不了兜著跑。有一回老衲在車站候車時，有位男士趨前來要老衲替他看相，老衲告訴他不會看相，那人不屑地回應：“都沒有

1 根律儀戒：守護六根之門則產生無染（貪嗔）之樂（avyāsekasukha）。眼見色之時收攝眼根，而貪欲、憂傷等惡不善法無法得逞侵擊。乃至意想法之時收攝眼根，而貪欲、憂傷等惡不善法無法得逞侵擊。

料的，你不是和尚。”這可真是叫人費解。所以現在的出家人真的是不易當，要樣樣精通，要會看相、賣佛牌、看風水、捉妖怪，萬事皆曉的。常說做人難，其實做和尚更難。連這些非僧人的本份、非佛教的事情都要涉及，真的是“人在江湖，身不由己”。

這戒勝義波羅密，對於在家信眾，即是要以正當的生活營計，不得從事違犯戒律的生活，這樣才可以問心無愧、隨遇而安地生活。

（三）出離波羅密

初層次的出離波羅密（nekkhamma pāramī）

出離不是出家，這是一種隔離、遠離之義，巴利文又稱“唯味卡”（viveka）。

出離分為：身出離、心出離、依離三種。

身出離即身體遠離邪惡、不當的行為舉止，就是遠離煩惱的作為。只要身不造殺、盜、淫的作為，口不造妄語、惡口、兩舌及綺語的語態，那就可以避開了煩惱，從煩惱中出離，同時也就能夠得到“獨居之樂”。

中層的出離近波羅密（nekkhamma upapāramī）

這是指心出離的近波羅密。也就是說心思意念從不善法，即那些纏繞在我們心中，阻撓著心智發展的五蓋。這

五蓋是貪蓋、嗔蓋、掉舉蓋、懷疑蓋及昏沉蓋。一旦心能遠離這五蓋，就能夠帶來禪樂或寂靜之樂。

高層的出離勝義波羅 (nekkhamma paramattha pāramī)

這是指完全潛伏在我們心裡面那些揮不掉、斬不斷的貪、嗔、痴煩惱種子。一旦連根拔起即徹底的從煩惱束縛中出離，就可以得到菩提之樂。

這個出離跟出家是兩回事，有些人身出家，心不出家。有些人對出家產生錯誤的觀念，以為出家就可以改運，會帶來好運。甚至有些人認為出家是還願或是為親人祈福等的宗教儀軌。各式各樣的人就會有各種的理由而出家。如果能夠為了法而出家、看到苦而出家的，這種出家的動機才是健全，就是在正念、正見的驅使下而出家。由此能得菩提之樂。

有些人說：“師父，最近我常做夢，老是夢見自己披上袈裟，是什麼意思呢？”

一些大師就說：“好啊，你做了這樣的夢，就是說你出家的因緣到了，你要出家了。”

他聽了這解釋還是認為不妥當，然後就去向另一位小師父請示，那個小師父就跟他講：“這個是心法來的，它在你潛意識裡發作。也許你前世真的披過袈裟，當過僧

人。現在底片再次浮現起來，因了你對佛法的信心，這個信心演化成袈裟的境相，以夢來啟示你。”

那個年輕人聽了後說：“那我是不是要出家？”

小師父應他道：“你看到夢境裡披袈裟就想出家啊？千萬不可！等你有一天夢醒過來的時候，就會後悔莫及了。到時怎麼辦？”

年輕人繼續說：“師父！某個大師父曾跟我講，夢見披袈裟是好預兆，應該出家。”

小師父再跟他講：“不能。你要見到了苦才能出家，方才安全。”

那年輕人聽了小師父的話，疑團頓時得以撥開，解了他心頭之結，高興地回家當個好信徒。

所以說，千萬不要有樣學樣，沒樣學和尚的。要見到苦才出家，那才是在正見的引領之下，百無一失。如果只靠夢見披袈裟就想出家，那真的是夢話罷了。所以出離跟出家是兩回事。

這就是出離勝義波羅密。

（四）慧波羅密

佛教注重於智慧的開展，修學佛法就是在於一個“悟”字。開悟是靠經驗的累積，漸次的提升而得以圓成並沒有什麼捷徑、方便之門可以圓成。佛陀稱謂聞、思、修三慧就是

開展智慧的途徑，同樣的慧波羅密三個層次亦是以聞、思、修三慧來論。

初層的慧波羅密 (paññā pāramī)

聞慧 (sotāmayā paññā) 是開展智慧的首要條件。佛陀說“廣學多聞，增長智慧”，靠了聽聞而啟發自己的心智，使得自己從所聽聞過的法達到心開意解，產生共識的作用。這裡的“聞”亦包含了閱讀之意，古時印度在紙筆不發達之時，學習的過程皆以口誦為主，所以聽聞就變成學習的主要途徑。時代進步了，紙筆、錄音視聽器材就取代了以聞為主的途徑。

中層的慧近波羅密 (paññā upapāramī)

思慧是慧近波羅密的主因，經過對佛法的入微思考，仔細思惟再加以分析，然後所得到的領會與悟解即能契入。

高層的慧勝義波羅密 (paññā paramattha pāramī)

常人所說的智慧其實是兩個不同的東西，智與慧就如人體與影子，在佛法上智是因而慧是果。智在巴利文稱“呀那” (ñāṇa)，慧是“般若” (paññā)。要達到這高層的勝慧就是靠了修慧。所謂的修慧是靠了實踐，以禪修而從中證得無上智。在“毘鉢舍那”禪的作觀上就是要達到“轉識成智”的功用，同時以“毘鉢舍那”禪的作觀下透

視到苦、無常、無我三法印，這種修慧就是屬於真實智，是最高尚的慧勝義波羅密。

（五）精進波羅密

“精”就是專一的意思，“進”就是沒有倒退、沒有後退的意思，所以叫作精進。精進主要是依據身、口、意三業來作初、中、上三個層次之分。

初層的精進波羅密（virīya pāramī）

就是指身精進，即行動上的精進。就是精進於放、精進於防、精進於修、精進於保，這四種精進也就是三十七道品其中之一的四正勤：

1. 已生惡令其斷

放下。這是指在動作上有不良及壞惡傾向的習慣，如好殺、好偷、好騙、好作壞事的時候，要趕緊停止它、放下它。就好比蚊子來叮，我們很自然的反應，不加思索的一個“如來神掌”拍下去，把蚊子給“掌斃”了。那種惡習慣，你要捨、要放，使用精進、努力堅毅地棄掉它。把如來神掌放下，徹底放下，斷除你這雙殺手。

2. 未生惡防其生

提防。精進地保持警惕之心，以防惡習慣的發作，注意它，防範它，不讓它有絲毫的空隙侵入，別讓它得逞。

3. 未生善令其生

進修。要精進地培養良好的習慣，激發善心將它帶動起來，促成它滋長。

4. 已生善令其生

保持。已經生起的好習慣，讓它繼續保持，片刻不懈地維持著。這好比我們經常抱持的“助人為快樂之本”之精神，要繼續保持它、發揮它。這個就是身的精進，動作上的精進了。

中層的精進近波羅密 (virīya upapāramī)

這中層的精進是指在語言上的警戒。常言道“禍從口出”，我人這張嘴巴在一個不謹慎之下，常會“言多必失”、“出口傷人”，或是“語無倫次”的，給自己招惹許多不必要的煩惱。修道的人要學習防心守口，恆常策勵自己好好善用這片三寸不爛之舌，不作無義的放矢之言語，才不致招惹到無妄之災。

1. 已生惡令其斷

放下。當與人發生口角時，想要臭罵人，講些不堪入耳的粗語時，馬上“斷除它，放了它”。別讓惡口使到自己的嘴巴變成口臭，也別讓這張利嘴砍傷自己同時也殺戮別人。

2. 未生惡防其生

提防。時常保持警惕，防其口疏，別讓惡言脫口而出。語言是代表我們心靈的一種工具，如果你的心是惡的，語言必然就是惡毒無比。所以要多加小心，提防張嘴，別習慣於信口開河，不經大腦的而口沫橫飛。

3. 未生善令其生

進修。對於那些激發性、鼓勵性、溫馨柔軟的好話，要勤加以進修促使它生長。轉變你的言語習慣，藉以轉變你對人的口氣。

4. 已生善令其生

保持。一旦自己已經成功改變初衷，對和悅的語言已琅琅上口，就要善加勤奮地保持它、改進它，直到能口出蓮花，得廣長舌。

高層的精進勝義波羅密 (virīya paramattha pāramī)

這是攝心守意上的用功，即御心繫心的精進。我們經常說“外賊易防、家賊難防”，外面的賊是破門而入的，還容易防範，而裡面的賊是難以提防的，因為他靜悄悄的佔據你的心房，然後偷盡你的自身法寶，弄得你心慌意亂。這內賊就是六塵煩惱之賊。這六賊常伺守候地潛入心房，所以習法的人要剷除這六賊，四正勤就是剷除煩惱賊的最佳武器。

1. 已生惡令其斷