# 淨化心靈的輔助 八正道之正語 正業 正命

菩提長老 著　林娟蒂 朱怡康 譯

正語、正業和正命可一起看待，它們整體組成八正道三部分中的第一個部分——戒，
它們並非只作為行為的指導方針，重點是作為淨化心靈的輔助，
它們是達成人類福祉的必要工具，在佛法中也有其正當性，其重要性不可被低估。

八正道中的三道支：正語、正業和正命或許可以一起看待，它們整體組成八正道三部分中的第一個部分——戒，雖然在這部分所訂定的規則，防制了非道德性的行為並鼓勵善行，然而，其最終目的主要的卻是精神性而非倫理性的。它們並非只作為行為的指導方針，重點是作為淨化心靈的輔助，道德戒律是達成人類福祉的必要工具，在佛陀的教誨中也有其正當性，其重要性不可被低估。但是，在八正道這特殊的內容裡，道德規範僅是從屬於八正道的主要目標——即最終的解脫。因此為了讓道德訓練成為道上合宜的一部分，它必須在前二道支也就是正見和正思惟的指導下，進一步走向正定和智慧的練習。

雖然道德戒律的訓練列在戒、定、慧三組練習中的最前面，卻不應輕視它，因為它是整條道路的基礎，是其他練習可以成功的重要因素。佛陀經常督促學生要遵循戒條，「在細微的錯誤中看見危機」。有一次，一位比丘親近並請教佛陀，請他簡要說明修行。佛陀告訴他：「首先，使自己保持在善的狀態中，那即是在淨化的道德戒律中，並具正知見，你應練習四正勤。」(《雜部》47：3)

我們翻譯作「道德戒律」的巴利語「sila」，在文本中有許多相互交疊的意義，它們都與正確的行為有關。在一些文本，它意指符合道德

戒律的行為；有些文本則是指戒律本身；還有一些文本是指由遵守戒律所產生的美德。就「sila」作為「戒律」或「原則」的意義而言，它呈顯了道德訓練的形式面向：作為「德行」的意義而言，代表了精神的提升；而作為「正當行為」的意義而言，則是生活中的美德展現。通常，「sila」被正式地定義為禁絕不善的言行。由於這項定義的重點放在外在行為，看起來似乎有些膚淺。然而，另一種解釋卻彌補了這個缺點，也顯示「sila」的意義比它給人的第一印象來得豐富。舉例來說，阿毘達摩將「sila」等同於三離心所——正語、正業、正命，在將兩者畫上等號時，無疑也清楚說明了：藉由道德戒律所耕耘的，乃是心靈。因此，持戒不僅可以禁止不利於社會的行為，帶來「公共」利益；另一方面，它也能為個人帶來心靈淨化的利益，指導我們所應該遵循的行為，讓我們避免受到染污。

「morality」這個英文字及其衍生字，意味著某種義務或限制，對於佛教戒的概念來說，這是相當陌生的意涵。「morality」的這種隱含意義，可能是在有神論的背景之下進入西方倫理學的。而佛教的架構是無神論，它以「和諧」——而不以「服從」的概念——作為其倫理學的基礎。事實上，註釋書中以另一個字來解釋「戒」：samadhana，意即「和諧」或「協調」。

遵守戒之後，可以在數種層次上達成和諧：社會上、心理上、業報上以及禪觀上。在社會層次上，戒有助於建立和諧的人際關係，將一群從屬於不同團體、各自具有私人利益與目標的烏合之眾，整合在一個協同的社會秩序之下，其中的衝突若非完全被消弭，也至少能減少。在心理層次上，戒帶來心靈和諧，讓人免於因僭越道德的罪惡感及悔恨，造成內在分裂。在業報層次上，遵守戒，可以確保與「業」

香光莊嚴雜誌社出版
Hsiang Kuang Chuang Yen Preliminary Publishing Association
因古書為佛學數位圖書館典藏
Digital Library of Buddhist Classics

的宇宙法則維持和諧，因此，在未來的生死輪迴中，將可以得到善果。在禪觀的層次上，藉由循序漸進地培養平靜與內觀，戒以一種深刻而全面的方式協助我們完成初步的心靈淨化。

簡單來說，道德訓練的面向通常是以否定、禁止的詞彙來表達，但戒的意涵卻比「不做錯的事」來得豐富許多。我們將會看到，在戒律中的每項原則實際上都有兩個面向，而它們對於整體訓練是同樣重要的：一個是棄絕不善法；另一個是致力於善法。前者謂之「止持」(varitta)；後者謂之「作持」(caritta)。在剛開始修行時，佛陀強調的是「止持」的面向。他之所以如此教導，並非因為棄絕不善法本身便已足夠，而是希望能藉此建立一套適切的修行次第。這些次第是依它們自然的呈顯順序排列的(比時間上的順序排列更具邏輯性)，它們出現在有名的《法句經》中：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」除了諸惡莫作之外，其他的兩個步驟——眾善奉行，自淨其意——也都有它們的重要性，但為了確保它們的成功，決志棄絕不善法是必須的。沒有這樣的決心，發展善的品質的嘗試會走上歧途，阻礙成長。

道德戒律的修行主導了言語及身體兩種外在行為的規範，而對於維持生活所需的部分，道德戒律的修行亦扮演了重要角色。因此修行涵蓋了三個面向：正語、正業、正命。現在我們要依照它們在道上所列舉的順序，個別地檢視。

## 正語

佛陀將正語分為四個組成成分：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語。因為語言的影響力，並不像肢體行為那麼顯而易見，因此它的重要性和潛在力量常被忽略。但是，略微反思，我們會發現語言和它的

旁支——文字，都可能在正負面上具有巨大的影響力。事實上，對生活在非語言溝通階段的生物而言，肢體語言是重要的。

而對於浸濡在口語溝通的人類而言，語言則具有更重要的地位。語言可以破壞生活，製造敵人並發動戰爭；或者可以賦予智慧，消弭分歧並創造和平，自古以來都是如此的。現代因傳播工具、速度、範圍的急速擴增，語言的正負面潛能都加倍地擴大。語言能力，無論是口頭或書面，常被視為人類特有的標記，基於這點，我們可讚歎，口語須求的這項能力，是促使人類優異的手段工具，而非如我們經常看到的情況——人類墮落的徵兆。

## 不妄語

於此，人們不妄語，避免妄語，說誠實語，及致力於真實、可靠、值得信賴，不做一個會欺誑別人的人。在聚會的場合或人群中、處於親友群、在社會或在法庭，被傳喚做為證人，說出他所知道的事物。如果他什麼都不知道，就會回答「我一無所知」；如果他知道，就會回答「我知道」；如果他不曾目擊，就會回答「我不曾看過」；而如果他曾目擊，他回答「我看過」。因此，他不會刻意說謊，不論是為了己身利益或他人利益，或其他任何利益。（《增支部》10：176；《佛陀的話》，頁50）

這段敘述，佛陀揭示了戒律的消極面向和積極面向。消極面指不說妄語，積極面是指說誠實語，決定是否違犯（妄語戒）的背後因素為「是否有欺騙的意圖」。如果一個人說了他自己本身認為是真實的「妄語」，這並不構成犯戒，因為他並沒有欺騙的意圖。雖然所有的妄語都有欺騙的意圖，但是，妄語會因為不同的動機原由——不論是貪婪、憤恨或是繆見錯覺（delusion），而個別呈顯出不同的形貌。若貪婪是主要

Publish from Seminary Publishing Association
否元莊嚴研究社出版
國立臺灣大學佛學數位圖書館典藏
National Taiwan University Digital Library of Buddhist Studies

動機，就會導致謊言是以獲得某些私人利益或親近者的利益為導向，如物質上的財富、地位、尊敬或讚美。如果憤恨是主要動機，妄語就會以憤恨的謊言形式呈現，這謊言意圖傷害或損害他人。如以繆見錯覺（delusion）作為主導動機，謊言就比較不會造成有害或致命的後果。這種謊言，如：非理性的謊言、無法自我控制的謊言、有趣的誇大，以及為了玩笑而說謊。

佛陀對妄語的指責基於許多因素。其一，妄語會造成社會分裂，人們可同處在一個社會，就是基於相互的信任，他們相信他人所說的是誠實語；摧毀了這信任的基礎，就會產生懷疑。妄語的廣泛流布，是社會團結走向混亂的前兆訊號。而且，妄語還有其他惡果，就是對深層人性會造成危害。一旦說了謊，並發覺我們的話語可疑，我們會不得不再度說謊，來捍衛自己的信用，把那些事件，交織貫串成一幅天衣無縫的圖像。於是，一再地重複這樣的過程：謊言延伸、繁衍、交織，直到將自己鎖進難以逃脫的謊言之牢，這謊言，因而成為整個自我幻象過程的小型範例。無論如何，那個自欺的創造者，被他自己的謊言所吞沒，最終成為其受害者。

從佛陀對他兒子——剛剃度為僧的年輕羅睺羅——所做的勸告，或許可看出隱藏其中的這般考量。一天，佛陀走近羅睺羅，指著一個殘留少許水的水盆並問他：「羅睺羅，你看到水盆中剩下些許的水嗎？」羅睺羅回答：「是的，尊者。」「所以，羅睺羅，一個故意說謊而不感到羞恥的人，他的修行成就（沙門法）就像這麼少。」然後，佛陀把水倒掉，將水盆倒蓋並問他：「你看到水如何被倒掉嗎？同理，一個故意說謊的人，他的修行成就，就像這樣被丟棄了。」他再次問：「你看到現在水盆是空的嗎？同理，一個說謊而不感到羞恥的人，他的修行

成就，就像這樣空無一物。」然後，佛陀把水盆倒蓋並問：「你看到了嗎？羅睺羅，這水盆是如何倒蓋的？同理，一個說謊的人，如同將他的修行成就覆蓋，無法再進步。」因此，佛陀總結說：「即使是玩笑的話語，也不應說謊。」

據說，在多生長期修行以便獲得覺悟的過程中，一位菩薩可以打破許多戒條，除了說實語的誓言，這是有甚深道理的。同時，揭示了：致力於真實有其超越道德，甚至心靈淨化的重要性，能帶領我們走向智識與存在的領域。誠實的談話，在人與人的溝通中，其重要性如同智慧之於個人覺知的重要。二者同樣是信守真實，只是內在與外在的不同形式。智慧包含了對真理的瞭解，真實不只是口頭上的論述，且是事物的原貌。要瞭解實相，我們整個人必須朝向依據事實、符合事件的原貌，即是在與他人的相互溝通中，我們說誠實語表示對事物原貌的尊重。真實的言語在我們內在與現象的真實性間，建立起對應關係，使智慧升起並洞徹現象的真實性。因此，不只是持守戒律時，致力於真實語，關乎吾人立於真實性上，而非幻象中；站在智慧獲取的真相上，亦是如此，而非欲望織就的幻象中。

Buddhist Studies Digital Library of Buddhist Seminary Publishing Association
佛光山叢林學院佛學數位圖書館典藏

## 不兩舌

人們不兩舌，避免兩舌。不在他地重複在此處聽到的言語，以致於在他處製造意見的分歧；也不會在此處重複在他處所聽聞的話語，以致於在此處製造分歧。因而，他整合分歧並鼓勵團結一致。和諧令他高興，他對和諧感到欣喜和愉悅；同時，自己也會散播和諧性的話語。（《增支部》 10：176；《佛陀的話》，頁50）

兩舌的言語，是意圖製造敵意和分歧的話語，以在個人或團體中挑

撥離間；隱藏在這些語言背後的動機，往往是厭惡或憎恨對手的成功或善行，意圖用污衊的言語來摧毀他人。也可能有其他動機隱於其中：傷害他者的殘酷意圖；為贏得他人仰慕的邪惡動機；看到朋友彼此的間隙，所產生的不合情理的喜悅。

兩舌的言語，是道德逾越最嚴重的其中一項。憤恨的根，已使不善業夠深重了。但經過思量後所採取的行動，負面力量甚至更強，因為事前的思量增強其力道。當兩舌的言語是虛妄的，妄語和兩舌雙重的錯誤結合在一起，會製造出極強而有力的不善業。聖典記載了一些例子：毀謗清淨團體會導致立即墮到惡趣的結果。

兩舌的相反，如同佛陀所指出的，是鼓勵友誼、和諧的言語。這樣的言詞源於一顆慈悲和同理的心。那將贏得他人的信賴和喜愛，人們向他吐露事情，而不用擔憂他們所透露的話語會被利用來對付自己。除了帶來在此生中顯而易見的好處外，據說不兩舌的善業果報，是獲得親朋好友不會因他人兩舌的言語而對付我們。

Buddhist Seminary Publishing Association
佛光山叢林學院出版部
國立臺灣大學佛學數位圖書館典藏
NTU Digital Library of Buddhist Studies Web Archive

## 不惡口

他不惡口，避免惡口的行為。他說溫和、柔軟，這般悅耳的言語，動人的言語，進入人的心田。還有謙恭、友善與和藹可親的言語。（《增支部》 10：176；《佛陀的話》，頁50-51）

惡口，是生氣地說出的語言，意圖使聽者傷痛。這樣的言語以不同的形式呈現，我們也許可描述其中三項。一、罵人的言語：以嚴酷的話語生氣地責備、辱罵或指責他人。二、侮辱：以指稱他人具有負面特質來傷害人，貶抑他人的尊嚴。三、嘲諷：表面是稱揚，實際卻是以某種語調口吻或迂迴的措辭，使諷刺的內容變得清晰並引起傷痛。

惡口主要的原由是憎惡，而以憤怒的形式呈現。因為在此，煩惱是以衝動的模式運作，沒有經過深思熟慮，犯的戒較兩舌輕微，業報通常沒有那麼嚴重。可是，惡口仍是一種不善業行，在當下或未來都會為自己與他人帶來不善的果報，所以應該被禁止。最理想的解藥是耐心——學習容忍別人的指責和批評，對他人的缺點具同理心，尊重不同觀點，容忍他人的責罵而不興起報復心。即使在最嚴酷的情況下，佛陀依然要求（比丘）忍耐：「比丘們！即使受到強盜、謀殺者截斷手足，不論是誰，只要屈服於憤怒，就是沒有遵照我的教誨。因此，你應該自我訓練：『心應當保持在不惱亂變異的狀態，不出惡言，充滿慈悲，沒有任何隱藏的敵意。以深廣、無量的慈心思惟穿透對方，沒有憤怒和憎恨。』」（《中部》21；《佛陀的話》，頁51）

## 不綺語

他不綺語，免於綺語。在適當的時刻，依據事實，說有益的言語，說法或說戒。說出的話語就像寶物，富理性、合宜，具有意義。（《增支部》10：176；《佛陀的話》，頁51）

綺語，是沒有意義的言談，談話沒有目的或深度。這般的談話溝通不具任何價值，只在自己和他人心中激起煩惱。佛陀建議：應抑制綺語，且言談應盡可能侷限在真正重要的事物。對比丘而言，如上文所引述，說話應具選擇性，重點擺在佛法的核心關懷。在家眾會有較多跟朋友、家人寒暄聊天的須要，與相識者禮貌性地交談，還有和工作事務有關的談話。但是，即使如此，他們更需注意，不要讓談話有如放牛吃草般。散亂的心總是喜歡黏著甜美的、有味道的東西，可能就會乘機耽於染著的習性。

香光莊嚴雜誌社出版
Publishing Luminary Publishing Association
NTU Digital Library of Buddhist Studies
國立臺灣大學佛學數位圖書館典藏

對綺語的傳統註釋，指的是避免參與此種談話本身。但是，也許今日賦予不同的觀點是有意義的，尤其是針對我們這時代的某些發展是迫切的，以避免經常性地暴露在現在科技所創造出的傳播媒體的轟炸之下。這些發展在佛陀時代還有傳統注疏中，是不為所知的。一大批不可思議的媒材，如電視、收音機、報紙、渲染的刊物、影片等，如流水般的無用訊息和令人分心的娛樂，其連鎖反應是使人心變得消極、空虛與貧乏。這些發展被無知地認定為「進步」，使我們的審美能力和心靈感知變得遲鈍，並使我們聽不到更深層的禪修呼喚。一心志求解脫之道的修行者，必須敏銳地審辨：哪些是他們允許自己暴露的環境。為了有更多時間投入於自己的志向，他們會將那些娛樂放逸的來源和無用的資訊，列入綺語的範疇，並努力避免。

香光莊嚴雜誌社出版
Publication Department of Hsiang Kuang Chuang Yen Seminary Publishing Association NTU Digital Library of Buddhist Studies
國立臺灣大學佛學數位圖書館的典藏

## 正業

正業，指的是不隨著身體自然的表現方式，而做出不善行。此一道支的核心，其實是節欲的心所。由於節制是透過身體行為來展現，所以它被稱為「正業」。佛陀指出了「正業」的三項內容：不殺生、不偷盜、不邪淫。以下我們將依序簡短地討論之：

## 不殺生

不殺生，指的是不取奪眾生的生命，並遠離殺生的行為。一個不殺生的人，會放下棍棒與刀劍，富有良知與同情，並關懷一切有情眾生的福祉。（《增支部》10：176；《佛陀的話》，頁53）

除了單純的「不殺人」之外，「不殺生」還有著更廣的含意：不殺害任何一個有情眾生。有情眾生，指的是有思想或知覺的生命。就實

際意涵而言，他們指的是人類、動物以及昆蟲。至於植物，並不被認為是「有情眾生」，因為雖然它們的確展現出某種程度的感知力，但由於它們沒有完整的意識，故不符合「有情眾生」的定義。

我們所應避免的殺生是：「有意地」去殺害，刻意地去摧毀一個具有意識的生命。這項戒律的出發點在於：所有的眾生都熱愛生命、懼怕死亡，都尋求幸福而厭惡痛苦。犯下這條戒律的決定性因素是殺生的意志。這種意志將進而發動行為，奪去一個眾生的生命。一般而言，自殺也被認為是犯了殺戒；但出於意外而殺了某個眾生，卻不被認為是犯了殺戒，因為在這種情況中，殺生的意圖是不存在的。這條戒律適用於兩種層面的行為：主要層面是真的摧毀了某個眾生的生命；次要層面是故意地傷害或虐待另一個眾生，即使沒有加以殺害。

佛陀對於不傷害的觀點，十分簡單而直接；但之後的註釋書對於此一戒律，則做出了十分詳盡的分析。有一份來自泰國，由泰國博學的長老所寫成的論文，對照整理了許多早期的相關資料，並做了十分全面的處理，我們將在以下簡要說明。（HRH Prince VajiraJanavarorasa, The Five Precepts and the Five Ennoblers（Bangkok, 1975）, pp. 1-9.）

這篇論文指出：殺生在道德責任上有輕重之別，並會帶來不同的後果。三項影響道德責任輕重的主要因素是：對象、動機以及所投入的努力。在對象方面，殺人和殺動物的嚴重性是不一樣的，殺人的業比殺動物更重，因為跟動物比起來，人有更高的道德感，更大的心靈潛能。而在人類之中，殺人的業的輕重又取決於：所殺之人的素質以及他與加害者的關係。因此，殺害一個具有更高心靈素質的人，或殺害一個對加害者有恩的人（如父母或師長），是造了尤其嚴重的業。

殺生的動機也影響了道德責任的輕重。殺生的行為可能是由貪、瞋

或痴所誘發的。在三者之中，由瞋念所引起的殺業是最嚴重的。而如果這個行為是預謀的，則其嚴重性就更大。此外，在殺生時所投入的精力也會影響道德責任的輕重。惡業的嚴重性與煩惱的強度成正比。

與不殺生（止持）相對應的正面行為（作持），則如佛陀所言，在於培養對於其他眾生的慈心與悲心。佛教徒不只應該避免殺生；還應該時時充滿同情心，關切所有眾生的利益。遵守不傷害以及關切其他眾生的利益，便是以善意和無害的方式，來實踐第二道支——正思惟。

## 不偷盜

一個受持不偷盜戒的人，對於他人在村落或森林中所擁有的產業，不會起盜心而私取。（《增支部》10：176；《佛陀的話》，頁53）

不與而取，意指對於他人所正當擁有的產物生起盜心，並據為己有。如果取走的是無主物——例如無主的石頭、木材、甚至由土地所淬煉出的寶石，即使是不與而取，也不算是犯了不偷盜戒。而在另一方面，雖然戒律沒有明確聲明，但也隱含了應該給別人的東西，如果扣留而不給，也算是犯了不偷盜戒。

註釋書中，提到了許多「不與而取」的方式，以下我們列舉最常見的幾種：

（1）偷竊：秘密取走他人的所有物，例如闖空門、扒竊……等等。

（2）搶劫：公然以暴力或威脅方式，取走他人的所有物。

（3）掠奪：在對方還來不及抗拒時，突然取走其所有物。

（4）詐欺（或侵占）：藉由不實地宣稱他人的所有物是自己的，來取得其產業。

（5） 詐騙：運用不實的砝碼秤鉈與度量工具（如尺），欺騙消費者。

Published from Luminary Publishing Association
香光莊嚴雜誌社出版
國立臺灣大學佛學數位圖書館典藏
Digital Library of Buddhist Studies, National Taiwan University

偷盜，在道德層次上的輕重，端視三項因素而定：取走之物的價值；受害者的素質；以及偷盜者的主觀意圖。就第一項因素來說，道德上的嚴重性與取走之物的價值成正比；就第二項因素來說，道德嚴重性隨被盜之人道德品質的差異而有所不同；就第三項因素來說，偷盜行為的動機可能是貪念或瞋念，雖然最常見的動機還是貪念，但當一個人盜走另一個人的東西，不是因為他想要那個東西，而是因為他想傷害那一個人的時候，瞋念還是有可能成為偷盜行為的動機。在這兩種行為中，因瞋念而起的偷盜比只因貪念而起所造的業更重。

與不偷盜（止持）相對應的正面行為（作持）是誠實。誠實，意謂尊重他人的所有物，以及他們對其所有物的自由使用權。另一個相關的德行是知足——對於已經擁有的感到滿足，而不會不擇手段地企圖增加自己的財富。至於與之（指偷盜）相反的最上美德則是「捨」：為了利益他人而放棄自己的財產和所有物。

香光莊嚴雜誌社出版
國立臺灣大學佛學數位圖書館典藏

## 不邪淫

一個不邪淫的人，不會與以下幾種人發生性關係：仍在父母、兄姊、或其他親屬庇護下的人、已婚婦女、女囚，以及別人的未婚妻。（《增支部》 10：176；《佛陀的話》，頁53）

從倫理立場來看，這項戒律的主要目的是保障婚姻關係，使其不受外來的干擾，並增進婚姻中的信任與忠誠。而從心靈立場來看，這項戒律有助於抑止龐大的性慾，以便能更進一步走向禁欲，完成僧侶們所恪守的獨身（brahmacariya）。對於在家眾來說，這項戒律則意味著：不與不正當的伴侶發生性關係。對於不邪淫戒，最主要違犯是完全的性結合，其他較不完全而有相關性的行為，則被認為是較為次級的違犯。

這項戒律所牽涉的主要問題是：誰算是「不正當的伴侶」？佛陀的教法是從男性的角度界定「不正當的伴侶」的意義；而後來的註釋書則進一步發展這些論述，讓它們的適用範圍同時擴及男性與女性。

從男性的角度來說，有三種女性是不正當的伴侶：

（1）已與另一位男性結婚的女性。除了已婚女性之外，這一項的範疇還包括雖然還沒有正式婚姻關係，但已被大家公認是另一位男性的配偶的女性，她可能與他一起居住、受他照顧，或是以某種方式被承認是他的伴侶。這些女性對男性來說，是除了她們自己丈夫外的非法伴侶。這一項的範疇還包括已經訂婚的女性。然而，寡婦和離婚的女性並不被認為是不正當的伴侶，除非有其他的因素出現。

（2）仍受其他人保護的女性。這裡指的是仍在父母、親戚、或其他合法監護人的保護之下的女孩或婦女。由於這項規定，私奔或是違反保護人的意願而私訂終身，都是不可以的。

（3）習俗上所不容做為伴侶的女性。這包括了：社會傳統所禁止成為伴侶的女性近親、比丘尼，或其他守獨身戒的女性，以及當地法律所禁止成為伴侶的女性。

從女性角度來看，有兩種男性應被視為不正當的伴侶：

（1）對於已婚的女性來說，除了丈夫以外的男性，都是此戒所約束的對象。因此，如果她違反了對於丈夫的忠誠誓言，她就犯了戒。但是寡婦或離婚的女性，是可以自由再嫁的。

（2） 對於所有的女性來說，習俗上所不容做為伴侶的男性——例如：近親或守獨身戒的男性，都是不正當的伴侶。

除此之外，所有因為脅迫、暴力或是強制的性結合，都是犯了不邪淫戒。但在這種案例中，犯戒的只是侵犯者，受到強迫而屈就的人並

台灣佛教研究社出版
國立臺灣大學佛學數位圖書館的典藏

沒有犯戒。

對在家眾來說，與不邪淫相對應的正面德行是婚姻上的忠誠。夫妻之間應對彼此忠誠、相互奉獻，對於彼此的關係感到滿足，不去尋找其他伴侶而破壞彼此的婚姻關係。然而，這條戒律並不禁止婚姻中的性關係，隨著社會風俗的不同，它也容許做出彈性的調整。因為正如我們所說過的，這項戒律的主要目的，是防止會讓他人受到傷害的性關係。當兩個雖然沒有結婚、但成熟而獨立的人，出於自由而同意發生性關係，也沒有其他人被有意地傷害，那麼此一道支便未被違反。

受戒的比丘、比丘尼，以及發願守八戒或十戒的男性與女性，都有義務保持獨身。他們不只要遠離邪淫，還要遠離所有牽涉到性的事物，至少在他們發願期間必須如此。神聖修行生活的最高目標在淨化思想、語言、文字和行為，而這須要對性的欲望之潮的退卻。

## 正命

正命，是為了確保一個人以正當的方式維持生活所需。佛陀教導在家眾們：財富的獲取必須符合某種標準。這些標準包括：要以合法而不以非法的方式取得財富；要用和平而非脅迫或暴力的方式來獲得它；要用誠實的方式獲得它，不可詐欺或欺騙；還有獲得它的方式，不可造成他人的傷害與痛苦。佛陀指出了五種會造成他人傷害，因此應該加以避免的職業：販售刀械武器、買賣眾生（包括飼養動物以供宰殺、奴隸交易以及賣人為淫）、從事肉類加工或屠宰、製造毒品及麻醉品（《增支部》5：177）。此外，佛陀還指出了五種不誠實而獲得財富的行為，因此也不符合「正命」的規範：欺騙、背信、預言、詐欺以及高利貸。由此看來，很明顯地，任何違反正語及正業的職業，都不會是正命。而諸

香光莊嚴雜誌社出版
國立臺灣大學佛學數位圖書館典藏
NTU Digital Library of Buddhist Studies

如：販售武器或麻醉品等職業，也不會是正命。因為這些行為的結果，會傷害到其他眾生，所以是錯的。

泰國論典，以三個容易記的標題，討論了正命的積極面向：「事」的正當性、「人」的正當性、「物」的正當性。「事的正當」指的是：員工應該熱誠而有良心地盡好自己的本分，不浪費時間，不多報工時，也不取走公司的財物。「人的正當」指的是：應該給予雇主、員工、同事及顧客應得的尊重與體諒。例如：雇主應該根據員工的能力，而給予任務，給他們應得的薪水，該升遷的時候讓他們升遷，並給予他們假期與獎金。同事之間應該合作而非競爭。商人也應該公平地對待顧客。「物的正當」指的是：在商業交易中，要賣的貨品應該被誠實地呈現，不應作不實廣告，誇大品質及份量，也不應作不實的宣傳。

香光莊嚴雜誌社出版
Publishing Association Buddhist Studies Archiving

【編者按】

本文譯自菩提長老（Bhikkhu Bodhi）所著《八正道》（The Noble Eightfold Path —— Way to the end of suffering）一書第四章。本書由斯里蘭卡佛教出版社出版。

文章中引用的《佛陀的話》一書，是三界智尊者所著。本文作者參考的版本，是1968年第14版，由斯里蘭卡佛教出版社出版。

心田四季

# 十二月的祝福

洪瓔真

每年十二月初便收到各路好友傳來歲末的祝福，臨近耶誕節時，電子郵件更是萬箭齊發。看著各種充滿年節喜氣的文字、圖片、音樂，我心裡不免懷疑著：怎會有這麼多人製作那麼多節氣性的作品，在網路間流竄呢？

不過疑惑歸疑惑，收到祝福總是令人開心的事。開心歸開心，然而心中還是疑惑。「耶誕」對大部分人的意義究竟在哪裡？是宗教性的？商業性的？還是民族性的？除了基督教徒紀念教主的降生，商人喜於另一次的商機外，對大部分的國人來說，耶誕除了隨俗的「慶祝」之外，究竟樂從何來？莫非「樂」來自於一頓大餐或是一夜狂歡？若是，只要我願意，何日何時不能為呢？非要等到耶誕？

而對於大部分的跨年慶祝活動，「新年快樂」不絕於耳，我更是疑惑：「一年春盡一年春，野草山花幾度新；天曉不因鐘鼓動，月明非為夜行人。」每年春去又春來，年年年尾接年頭，歲月的流轉極自然不過。一年過去並非因為我們的努力，若未完成特別的建樹，是該慶祝還是反省呢？每年看著跨年活動似乎成為全民運動，態度「嚴肅」如我者，總難跟著附和。「新的一年快樂」應是決定於過去、現在與未來持續的努力。「快樂」是一種追求的結果，想擁有這個結果，過程中的努力是必要的。但顯然，它卻一直被忽略。

依我對「歲末祝福」的看待，與其說是「祝福」，另一層意義是否也在「提醒」？提醒一年將盡的事實，提醒生命把握應及時！過去，逢年過節過生日，多半時候我總不自覺地念著每日晚課課誦的「普賢警眾偈」：「是日已過，命亦隨減，如少水魚，斯有何樂？當勤精進，如救頭燃，但念無常，慎勿放逸。」想著生命漸行漸短，想著一事無成，總多一分的戒慎恐懼。也正因戒慎恐懼，更應經常提醒自己：當勤精進，慎勿放逸！生命已過了一大半，我未來的目標呢？生命的「達成率」呢？這輩子，我可不想沒有「進度」！今天是「耶誕」，我的心情顯然與街上的氛圍極為不搭。明天早上，當您打開mail，收到我這封信，看到有人如此「雜念」，會不會猜想：這人心情不好喔？

是因為「上了年紀」的關係嗎？似乎並不是。我知道我已經「老成」很久了，「無情歲月增中減，有味詩書苦後甜。」老成如我，長久以來都不認為唱歌、跳舞、啖大餐是快樂的方式。在每一個重要的日子，我選擇讀一篇美麗的文字，誦一卷喜愛的經文，甚至只是與家人的互相陪伴，作為我賦予那個日子的「意義」！歲末，祝福我們的地球風調雨順，國家國泰民安！祝福每一個人少病少惱，多福多慧，日日是好日，年年是好年！