

斷慧命、離正法：佛典中眾生擾亂修行之研究

摘要

佛教的修行歷程中會遭遇許許多多的困難，其中有一部分擾亂便是來自於眾生，而為何要擾亂佛教修行人？使得他們遠離佛法，遠離解脫？為了回答這個問題，本文以佛陀及其弟子在佛典中與魔交手的記載，分析魔施行擾亂的目的與原因，以四部《阿含經》與論書為主要的文獻依據。魔在佛典中是他化自在天天主波旬，屬於天眾是實然存在的眾生，本文認為擾亂修行的不單只是天魔波旬及魔軍，還有學習無益佛教定義解脫方法的眾生，這些都會直接間接地使佛教修行人遠離佛法，或動搖對於佛法的信心，天魔的目的是要讓眾生繼續在輪迴流轉，繼續在魔的網羅中，無有出期；外道眾生則是彰顯佛教修行方法的殊勝，能夠更直接地達到解脫，不需要經過極端的苦行，也可以更正確的觀照自身的行為。

關鍵詞：天魔、外道、眾生、修行

一、前言

佛典中可以清楚地看到無論是佛陀還是一般修行人都會受到魔的干擾，魔對於解脫是極大的障礙與傷害，讓人無法超脫輪迴，也無法達到佛教認知的最終境界—涅槃。本文所指的魔限定在佛典之中，所提到的魔眾，《雜阿含經》中魔被視為是眾生中的一類¹，〈魔相應〉中可以看到魔侵擾佛及其弟子的故事²，因此可知在原始佛教時期魔是輪迴中的眾生，雖然有魔鉤、魔網等詞語，但還是不脫天魔的範疇³，部派佛教的《大毗婆沙論》對於魔的定義就更為直接：「問何故名魔？答斷慧命故。」⁴ 慧命是壽命的一種，是智慧的壽命，慧命衰損的原因是邪見、魔而不是一般的老病死，由是魔在此產生了新的意義。種類上《阿毘曇八犍度論》出現了四魔：陰魔、垢魔、死魔、自在天子⁵，爾後魔的分類在後世也越趨繁複如《大方廣佛華嚴經》將魔分為十種⁶，本文將集中觀察佛典中眾生如何擾亂修行人，甚至使人斷慧命。

根據佛滅後六百年後《佛本行經》、《佛所行讚》的記載⁷，佛陀在菩提樹下成道之前，受到兩次魔的侵擾，一次是三位魔女，一次是波旬親率魔軍，這這可能是交雜了《雜阿含經·魔相應品》的記述⁸，從這裡我們可以去思考，魔對於佛教的意義是什麼？是單純的對於未知事物恐懼的具象化，還是有其積極的哲學及宗教的意義。佛陀的成就所代表只要有相應的努力便可以獲得解脫輪迴痛苦的機

¹ 如《雜阿含經》卷 1：「我於諸天、若魔、若梵、沙門、婆羅門、天、人眾中。」與此相同得還有許多例子，在此不一一列舉，這裡的意思為在天、魔等眾生中。〔劉宋〕求那拔陀羅譯：《雜阿含經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 2c6-7)

² 印順法師《雜阿含經會編》將漢譯《雜阿含經》配以南傳大藏經《相應部》的分部，其中關於魔的記載，集中於〈魔相應〉、〈比丘尼相應〉。

³ 如《雜阿含經》卷 3：「隨魔自在，入魔網中，隨魔所化，魔縛所縛，為魔所牽。」(CBETA, T02, no. 99, p. 19b10-11)

⁴ 〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 52 (CBETA, T27, no. 1545, p. 272b9)

⁵ 〔姚秦〕僧伽提婆、竺佛念譯：《阿毘曇八犍度論》，(CBETA, T26, no. 1543, p. 916c17-18)

⁶ 《大方廣佛華嚴經》：「佛子！菩薩摩訶薩有十種魔。何等為十？所謂：蘊魔，生諸取故；煩惱魔，恒雜染故；業魔，能障礙故；心魔，起高慢故；死魔，捨生處故；天魔，自憍縱故；善根魔，恒執取故；三昧魔，久耽味故；善知識魔，起著心故；菩提法智魔，不願捨離故。是為十。菩薩摩訶薩應作方便，速求遠離。」

⁷ 見馬鳴著，曇無讖譯：《佛所行讚·破魔品第十三》(CBETA, T04, no. 192, p. 25a15)

⁸ 《雜阿含經》卷 39，(CBETA, T02, no. 99, pp. 286b22-287c6)

會，進入另外一個寂然的境界，這個道路並非平坦順遂，會遇到不少的考驗，魔的侵擾便是其中之一，從佛陀成道的故事可以知道為了鞏固魔眾的勢力為了鞏固魔眾的勢力，障礙解脫是魔必然會做的事會做的事，為了要讓修行人繼續在輪迴中流轉，受到業力因果的報應往復，無法超脫，所以想盡各種方法威逼利誘修行者使其放棄。。值得注意的是魔只能威逼利誘，不能控制人的意志使他放棄對於更高境界的追求。。由此可知此可知魔的存在相對是相對是以另一種方式呈現了佛教對於個體自由意志的肯定，若非自己的選擇則沒有力量可以脅迫。

《順正理論》作為說一切有部《大毘婆沙論》之後，繼《大毘婆沙論》之後，最後一部有系統撰寫的論書，經過與經部思想辯論之後而產生，可以視為有部的集大成者，這部書依據《阿毘達磨發智論》把魔分類為四種：天魔、死魔、煩惱魔、五蘊魔⁹，在《雜阿含經》中的〈魔相應〉、〈比丘尼相應〉以及佛傳中侵擾佛的魔，即是天魔。《雜阿含經》為原始佛教的經典，經印順、水野弘元等學者的研究，確知為最現行最早集結的經典¹⁰，自《雜阿含經》到《順正理論》魔從單一到分殊，從唯一真實存在到含括內心的力量及生命現象，可以發現這魔的思想，不是一夕之間就出現在佛教體系中，而是逐步的發展成形。

梁晉源〈佛教治魔方法綜述（上）（下）〉¹¹針對《楞伽經》提到的五十種陰魔進行分析，並整理對治的方法。黃慧禎的碩士論文《〈相應部·魔相應〉譯註與研究》¹²對於南傳阿含經《相應部·魔相應》的譯註以及魔在印度思想的發展，對於掌握原始佛教及其之前的魔思想相當有幫助，並且梳理了漢譯《雜阿含經》所沒有的篇章，如南傳〈魔相應〉。釋德範〈《雜阿含經》「魔」的探微〉¹³從經典

⁹〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨發智論》卷 20：「魔」有四種，謂：煩惱魔、蘊魔、死魔、自在天魔。應知此中說煩惱魔」（CBETA, T26, no. 1544, p. 1031b13-15）

¹⁰ 詳見水野弘元：《佛典成立史》（台北：東大圖書公司，2017 年 1 月），頁 52-60。印順：《原始佛教之集成》（新竹縣：正聞出版社，2010 年 9 月），頁 486-487。

¹¹ 梁晉源：〈佛教治魔方法綜述（上）〉《菩提樹》388 期（台中：菩提樹雜誌社，1985 年 3 月），頁 33-37；梁晉源：〈佛教治魔方法綜述（下）〉《菩提樹》389 期（台中：菩提樹雜誌社，1985 年 4 月），頁 26-31。

¹² 黃慧禎：《〈相應部·魔相應〉譯註與研究》（台北：國立台灣師範大學國文系碩士論文，2002 年）

¹³ 釋德範：〈《雜阿含經》「魔」的探微〉，《宗教與心靈改革研討會》（高雄：道德院，1997 年）

的角度出發，認為魔不單純只是邪惡或慾望的象徵，而是有真實存在的可能。

Patricia Eichenbaum Karetzky 在 “Māra, Buddhist Deity of Death and Desire”¹⁴則針對四魔分析其來源。在這些文章中我們可以歸結出魔具有象徵的成分，也不能排拒魔的實有性，若遭逢魔的考驗也有其對治方法。

本論文的目的在於處理魔思想的概念發展，處理魔思想形成的各種條件，為日後開展佛教魔思想史做初步的嘗試。本文的研究起點在於魔從單一到分殊的哲學意義，以及魔的指涉是否包含 1、超自然力量，2、人世的具體行為，3、邪惡或慾望的象徵。為了理解這些問題，筆者的研究範圍以《順正理論》為主，參考說一切有部諸論如《六足論》、《大毗婆沙論》、《發智論》，《俱舍論》雖然被認為是經部亦有被視為有部的情況，與《順正理論》對讀可以理解所謂的有部正宗如何，因此《俱舍論》也在本文的參考範圍之內。魔不單純只是鮮血淋漓的惡夢，在佛教中他展現出不同於西方宗教的形象，無論是在儀式或是魔論，與其他宗教都有所不同，而在更深入的宗教比較、文化研究之前，勢必要將佛教自身的魔思想進行爬梳。

二、天魔與魔軍

天魔是他化自在天天主，不同佛出世也有不同的魔障礙正法，釋迦牟尼佛時是波旬，上一章提過他化自在的意義，也說明了他擾亂正法的原因，五蘊在《雜阿含經·魔相應》中被視為波旬的鐵鉤讓眾生不得自在，妨礙正法也是要让眾生不得聽聞解脫的法門，最終的目的是為了自身的妙樂，由是波旬障礙的目標是佛教修行人，以免佛法廣布於世。

（一）欲令佛陀不住世

佛典中的記載僅有少數魔的名號被記錄下來如波旬，但從《大毘婆沙論》、《雜阿含經》中可以看到波旬是有許多眷屬，與他一同妨礙正法，佛陀成道前魔軍的攻擊即是一例。一般眾生因為自身的習氣在輪迴中流轉，為了要让眾生更難

¹⁴ Patricia Eichenbaum Karetzky “Māra, Buddhist Deity of Death and Desire” *East and West*, Vol. 32, No. 1/4 (December 1982), pp. 75-92

聽聞佛法，進而獲取解脫的方法，最根本的方法就是讓佛陀不住世，使佛陀無法親身教導有緣的眾生，讓眾生沒辦法直接的學習解脫的方法。佛教認為學習佛法需要許多因緣促成，不是隨處可得的事物，《增一阿含經·八難品》中說到八個難以修行佛法的環境、條件，若眾生投生在這八難之中，便難以聽聞佛法，學習解脫的方法¹⁵。

八難就是生於地獄、畜生、餓鬼、長壽天、邊地，或是出生時六根不具、修行時邪見、以及佛不出世，這八件事是學佛條件不圓滿的狀態，生於惡道的眾生因為痛苦、愚痴而無法聽聞佛法，長壽天據《大智度論》：「長壽天者，非有想非無想處，壽八萬大劫。」¹⁶論主還特別提到此處「不任得道」《大乘義章》則說明長壽天不利修行的緣故是因為此處寂靜凡夫便以為此處為涅槃境界，固著此心又無佛法可依，只能在此等待天福受盡而墮¹⁷，以上為投生為非人的四難。《雜阿含經》、《大般涅槃經》有盲龜浮木的譬喻指稱生而為人以及聽聞佛法的困難度¹⁸，

¹⁵ [東晉]僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷 36〈八難品〉：「爾時，世尊告諸比丘：『凡夫之人不聞不知說法時節。比丘當知，有八不聞時節，人不得修行。云何為八？若如來出現世時，廣演法教，得至涅槃、如來之所行，然此眾生在地獄中，不聞不覩，是謂初一難也。若復如來出現世時，廣演法教，然此眾生在畜生中，不聞不覩，是謂第二之難。復次，如來出現世時，廣說法教，然此眾生在餓鬼中，不聞不覩，是謂此第三之難也。復次，如來出現世時，廣演法教，然此眾生在長壽天上，不聞不覩，是謂第四之難也。復次，如來出現世時，廣演法教，然此眾生在邊地生，誹謗賢聖，造諸邪業，是謂第五之難。復次，如來出現世時，廣演法教，得至涅槃，然此眾生於中國，又且六情不完具，亦復不別善惡之法，是謂第六之難也。若復如來出現世時，廣演法教，得至涅槃，然此眾生在於中國，雖復六情完具，無所缺漏，然彼眾生心識邪見：無人、無施、亦無受者，亦無善惡之報，無今世、後世，亦無父母，世無沙門、婆羅門等成就得阿羅漢者，自身作證而自遊樂，是謂第七之難也。復次，如來不出現世，亦復不說法使至涅槃者，又此眾生生在中國，六情完具，堪任受法，聰明高才，聞法則解，修行正見：便有物、有施、有受者，有善惡之報，有今世、後世，世有沙門、婆羅門等修正見，取證得阿羅漢者，是謂第八之難。非梵行所修行，是謂，比丘！有此八難，非梵行所修行。』」（CBETA, T02, no. 125, p. 747, a8-b7）

¹⁶ [姚秦]鳩摩羅什譯：《大智度論》卷 38〈往生品 4〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 339, a6-7）

¹⁷ 《大乘義章》卷 8：「名長壽天。彼天之中寂靜安隱，凡夫生彼，多謂涅槃，保著情深，又無佛法可依求出，所以是難。問曰：『經說生般涅槃行無行等皆在長壽得涅槃果，云何說言長壽是難？』釋言：『難者就凡以說。彼生般等，是那舍人，生上得滅，是以無過。』」〔隋〕慧遠：《大乘義章》（CBETA, T44, no. 1851, p. 629, b16-21）

¹⁸ 《雜阿含經》卷 15：「佛告阿難：『盲龜浮木，雖復差違，或復相得。愚癡凡夫漂流五趣，暫復人身，甚難於彼。所以者何？彼諸眾生不行其義、不行法、不行善、不行真實，展轉殺害，強者陵弱，造無量惡故。是故，比丘！於四聖諦當未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。』」〔東晉]僧伽提婆譯：《雜阿含經》（CBETA, T02, no. 99, p. 108, c13-19）

《大般涅槃經》卷 23〈光明遍照高貴德王菩薩品 10〉：「人身難得如優曇花，我今已得；如來難值過優曇花，我今已值；清淨法寶難得見聞，我今已聞。猶如盲龜值浮木孔。」〔北魏]曇無讖譯：《大般涅槃經》（CBETA, T12, no. 374, p. 498, c23-26）

剩下的四難便是說明投生人道後可能遇到四個不利修行的條件，六根不具即肉體的殘損，這裡說的特指眼、耳兩個器官，沒有辦法聽聞受持，雖然佛在面前也無法受持。邪見者拒斥佛法，不信佛法揭示的理論或是其他宗教的法門，這裡所說的是完全不屬於某個宗教，認為世間道理無因無果也無後世，如此便不可能有所謂的解脫或是成就，這樣的人自然不會接受佛法。邊地《大智度論》指出為無佛法處¹⁹，除此之外這裡的人還誹謗賢聖，造諸惡業，可見邊地不是完全沒有佛法，而是此處的眾生對於佛法是蔑視的，縱然佛陀出世這裡的人也不會信受奉行。佛不出世指的就是佛陀已經離世或是尚未降生，縱然六根完具、不具邪見、不處邊地，如無佛出世則一切都是枉然。可見修行佛法需要非常深厚的福澤因緣並不是唾手可得，此八難又稱為八無暇，進而衍生出五種自圓滿即五種他圓滿。筆者以為魔直接或間接的使眾生進入八難的狀態，也使十圓滿缺損。

佛陀成道之後，波旬曾經勸請佛陀入滅，而不是請佛陀廣轉法輪，與梵天所為正好相反。佛陀成道之前波旬也率領魔眾攻擊佛陀，意圖阻止佛陀成就，佛陀的成就對於波旬來說是：「心生大憂苦。」²⁰，佛陀的入滅則是：「唯有魔王喜，奏樂以自娛。」²¹，從這兩種情緒的變化可以知道佛陀的成就對於天魔來說是極不願見到的事，佛陀的涅槃卻是值得慶賀，這與世間眾生的反應大相逕庭，這是因為佛陀的成就與住世會讓更多的眾生能夠學習解脫的方法，脫離欲界天王的掌控，這是波旬所不願意見到的²²，因此在佛陀即將成道時，派遣魔女、親自率眾障礙佛陀的修行，《佛所行讚》如此記載：

魔王惕然疑，心口自相語：「曾為雪山女，射魔醯首羅，能令其心變，而

¹⁹ 《大智度論》卷 67：「若憊惜法，則常生邊地無佛法處。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 532c21-22)

²⁰ 馬鳴菩薩著，〔北涼〕曇無讖譯：《佛所行讚》(CBETA, T04, no. 192, p. 28, b10)

²¹ 《佛所行讚》卷 5〈大般涅槃品 26〉(CBETA, T04, no. 192, p. 50, a15)

²² 《佛所行讚》卷 3〈破魔品 13〉：「父具以其事，寫情告諸女：『世有大牟尼，身被大誓鎧，執持大我弓，智慧剛利箭，欲戰伏眾生，破壞我境界。我一旦不如，眾生信於彼，悉歸解脫道，我土則空虛，譬如人犯戒，其身則空虛。及慧眼未開，我國猶得安，當往壞其志，斷截其橋梁。』」(CBETA, T04, no. 192, p. 25, a27-b6)

不動菩薩。非復以此箭，及天三玉女，所能移其心，令起於愛恚；當更合軍眾，以力強逼迫。」作此思惟時，魔軍忽然集，種種各異形，執戟持刀劍，戟樹捉金杵，種種戰鬥具。²³

從這段引文中可以看到，波旬在招集魔軍來恫嚇佛陀之前，先以魔女誘惑，再以自身的大力恐嚇，波旬想要讓佛陀產生愛恚之想，希望佛陀能夠離開金剛座，使得佛陀的修行前功盡棄，而波旬這樣的作法，先前曾經成功的動搖魔醯首羅，魔醯首羅即印度教中的濕婆神²⁴，關於雪山女與濕婆的故事散見於十八部《往世書》中²⁵，雪山女的前世為薩蒂，薩蒂為濕婆的第一任妻子，但是薩蒂的父親達剎輕視濕婆，某一次宴會濕婆被達剎故意冷落不在受邀之列，薩蒂在質問父親之後不堪屈辱，最後自焚而亡，爾後轉世成雪山女，濕婆因為薩蒂的死亡而進入雪山修練最嚴格的苦行，雪山女隨侍在側，最初濕婆不受雪山女的影響，無計可施的雪山女只好請愛神以箭射入濕婆的心臟激起濕婆對於雪山女的愛欲，最終兩人結為夫妻，生有室建陀與象神兩子。馬鳴在此引用這個故事可見佛教對於印度教神祇的看法，縱然魔醯首羅是三千界之主，但還是不如佛陀對於修行的堅持，而作為苦行者的濕婆無法抵禦愛神的箭，最後放棄了修行，足見苦行對於解脫是沒有幫助的，大苦行者濕婆還是會升起愛欲、嗔恚，但魔王的誘惑與恐嚇對於佛陀卻是沒有任何的影響，以致於波旬要招集更多的魔軍來恫嚇佛陀，但是佛陀依然不為所動，任何意圖針對佛陀的攻擊皆無效甚至反噬自身²⁶，最終佛陀還是在金剛座上成就，波旬的行動可說是失敗，眾生也得以聽聞佛陀的教導，但波旬並未放棄障礙佛陀，從《雜阿含經·魔相應》中便可窺知一二。

²³ 《佛所行讚》卷3〈破魔品 13〉(CBETA, T04, no. 192, p. 25, c3-12)

²⁴ 〔唐〕慧琳：《一切經音義》卷21：「摩醯首羅，正云：『摩醯溼伐羅，言摩醯者此云大也，溼伐羅者自在也，謂此大王於大千界中得自在故。』」(CBETA, T54, no. 2128, p. 440, c8)

²⁵ 季羨林主編：《印度古代文學史》(北京：北京大學出版社，1991年8月)，頁171-172。

²⁶ 《佛所行讚》卷3〈破魔品 13〉：「菩薩默然觀，如看童兒戲，眾魔益忿恚，倍增戰鬥力。抱石不能舉，舉者不能下，飛矛戟利稍，凝虛而不下，雷震兩大雹，化成五色花，惡龍蛇啣毒，化成香風氣。諸種種形類，欲害菩薩者，不能令傾動，隨事還自傷。」(CBETA, T04, no. 192, p. 26, a18-26)

雖然波旬沒有成功的阻止佛陀成就，卻成功地勸佛入滅，使佛陀無法長久住世。《大般涅槃經》說到佛陀表示他已經超越生死，可以繼續住世利益眾生，暗示阿難應該要請佛住世，如《大智度論》所說佛將入涅槃時弟子應勸請佛住世繼續利益眾生²⁷，但是阿難被魔迷惑，無法完成這個任務，直到因為大地震動心生恐懼，請問佛陀地震的原因，才了解到佛陀將入滅，進而請佛住世，但已經來不及了。經中還提到佛陀初成道時，波旬便已勸請入滅，只是佛陀認為四眾教團尚未成立，外道尚未降伏，因此拒絕入滅，但當四眾教團已經建立，也就沒有拒絕波旬所請的理由，而弟子也錯失了請佛住世的機會，佛陀只好隨波旬所請示現涅槃²⁸。佛陀在波旬勸請示寂時，便已捨壽，因為要教導弟子無常之理，因此延壽三月現身說法，眾生都無盡悲戚，只有波旬歡喜無盡，在天宮彈奏樂器慶祝。這裡可以看到，波旬並沒有招集魔軍以力量逼迫佛陀入滅，而是相當理性的與佛陀對話，筆者以為這可能是波旬知道佛陀已經不是尚未證果的菩薩，更何況波旬連尚未證道的菩薩都無法動搖，更何況是佛陀，因此以佛教教團及教法已經建立為由，勸請佛陀示寂，也順利達成目標。

綜上所述，波旬不遺餘力的阻止佛陀成道，勸請入滅，從佛典中可以看到他這樣做的原因是不會讓眾生學習解脫的方法，維持自身物質、眷屬的豐足，也造成眾生面臨八難之一的「佛不住世」，直接地造成後世眾生學佛的極大困難，這也是天子魔對修行最直接的障礙。

²⁷ 《大智度論》卷 7：「諸佛欲捨無量壽命入涅槃時，菩薩亦夜三時、晝三時，偏袒右肩，合掌言：『十方佛土無量諸佛，我某甲請令久住世間，無央數劫度脫一切，利益眾生。』」(CBETA, T25, no. 1509, p. 109b10-13)

²⁸ 《大般涅槃經》卷 1：「阿難！四神足人，尚能住壽滿於一劫若減一劫，如來今者有大神力，豈當不能住壽一劫若減一劫？」爾時，世尊既開如是可請之門，以語阿難，阿難默然，而不覺知；世尊乃至殷勤三說，阿難茫然，猶不解悟，不請如來住壽一劫若減一劫，利益世間諸天人民。所以者何？其為魔王所迷惑故。爾時，世尊三說此語，猶見阿難心不開悟，即便默然。爾時，魔王來至佛所，而白佛言：「世尊！今者宜般涅槃，善逝！今者宜般涅槃。所以者何？我於往昔在尼連禪河側，勸請世尊入般涅槃，世尊爾時而見答言：『我四部眾——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——猶未具足，又未降伏諸餘外道，所以未應入般涅槃。』世尊今者四部之眾，無不具足，又已降伏諸餘外道，所為之事皆悉已畢，今者宜應入般涅槃。」于時，魔王如是三請，如來即便答言：「善哉！我於往昔，在尼連禪河側，已自許汝，以四部眾未具足故，所以至今；今已具足，却後三月當般涅槃。」是時，魔王聞佛此語，歡喜踊躍，還歸天宮。」(CBETA, T01, no. 7, p. 191, b16-c7)

（二）干擾心所

《大般涅槃經》及《長阿含經》都提到阿難在面對佛陀及將入滅時，被魔所惑以致矇矓不悟，這種精神狀態在佛學的觀點上，是心與心所相應的結果，可見天魔是有能力創造干擾心所的境象。《阿毘達磨集異門足論·三法品》對心所的解釋：「心所法，依止於心、繫屬於心，依心而轉、扶助於心」²⁹，據此可以看到，心所與心相應，不可分割是互相依止的存在，《俱舍論》將心所分為十大地法、十大善地法、六大煩惱地法、二大不善地法、十小煩惱地法、八不定地法，共計四十六類心所法，大地法相應一切心、善地法相應一切善心、大煩惱地法相應一切染污心、不善地法相應一切不善心、小煩惱地法相應無明、不定地法攝前五類所不攝³⁰。由是人經歷的諸多精神狀態皆為心所與心相應而成，依相應的是善、不善、染污而有不同的展現。

魔在佛陀滅度之前有兩個動作，一障蔽阿難、二勸佛入滅，這兩件事的目的都是一樣的，為了要讓人天導師示寂，使佛法不存於世，眾生便會永生永世的屬於天魔眷屬。勸佛入滅比較好理解，波旬在《雜阿含經》中就時常使用言語燒亂比丘、比丘尼及佛陀，魔女也是如此，魔眾最常使用騷擾眾生的工具是語言，《阿毘達磨大毘婆沙論》中記載梵天為了要與佛辯論，認為波旬常與佛作對，應該能夠遠勝佛陀，因此請波旬上到梵世，但邪不勝正，波旬雖然鼓舌如簧仍然無法辯駁佛陀³¹。佛陀的入滅卻還是讓波旬得逞了，如果阿難依照佛陀的指示在第一次就請佛住世則波旬便功虧一簣，由是阿難被魔障蔽才是波旬行動成功的關鍵。

《中阿含經》提過波旬有造成身體不適的能力，他可以化作細小鑽入肚腹使

²⁹ 〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨集異門足論》(CBETA, T26, no. 1536, p. 379, b19-20)

³⁰ 〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》(CBETA, T29, no. 1558, pp. 19a07-20c16)

³¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 52：「魔與如來恒為怨對必能抗敵，即以神力引置梵世化作欲地而安處之。爾時彼梵復白佛言：「此處是常乃至廣說。」世尊告曰：「此處非常廣說如上。」魔便白佛大仙：「應隨梵天所說，勿復違拒當奉行之，若違拒者譬如有人吉祥天神來過其舍，以刀杖等驅逐令出。亦如有人從高轉墮放捨手足便墜深坑。又如有人從樹端落放捨手足墮必至地故。應奉順梵天所說。」復白佛言：「仁豈不見我等梵眾圍繞梵天，敬順其言不敢違逆。」佛時告曰：「汝非梵王亦非梵眾，乃是惡魔，無有恥愧，橫來相擾。」爾時惡魔知佛覺已。心懷愧惱不能自退。梵以神力令彼還宮。」〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 272c2-15)

人不舒服，目犍連曾受其害³²。這裡波旬對阿難做的不是造成他身體不適，而是障蔽其心讓他矇矓不悟，。經文提示的矇矓不悟，與大煩惱地法中的昏沈相似，《俱舍論》說明：「昏謂昏沈。對法中說：『云何昏沈？謂身重性、心重性，身無堪任性、心無堪任性，身昏沈性、心昏沈性，是名昏沈。』」³³昏沈是一種精神與肉體的狀態，稱為無堪任性，身心要具堪任性，輕安是唯一的方法，輕安為十大善地法之一，與昏沈相同有身輕安與新輕安得分別，心輕安為禪定升起的清淨狀態，在入定或未入定時都可能處於輕安的狀態，身輕安則限定在未入定之時，堪忍之性與眼等五識相應為身輕安，與意識相應為心輕安。因此昏沈就是與輕安完全相反的狀態，無論是定或散皆無法清淨，是混屯不清的狀態，昏沈由無明所攝，無明即宿世的煩惱，在未證道之前無明所攝的昏沈對修行的障礙就會存在，透過禪定、正行才可以對治。

阿難這種矇矓不悟的狀態，《長阿含經》中並沒有說明是確切怎樣的作法引起，但阿難在佛陀入滅時尚未證果³⁴，有餘依涅槃為生死之因已滅但色身仍存，無餘依涅槃則是連色身都無，由是可以推斷阿難在佛陀入滅前仍沒有進入有餘依涅槃的境界，雖然多聞第一，卻還是凡夫之身，到佛陀入滅之後經迦葉提點後，努力精進後才頓悟證果³⁵，凡夫的心所不斷相應的狀態下，五蘊仍起作用，根境識所產生的現象仍歷歷在目。從經典中來看波旬可以使人身體不適，可以變化外型，可以宣講亂心，但是不能夠直接控制意識，日後在第一次集結對於迦葉關於未請佛住世的責難，阿難回答道：「魔蔽我心，是故無言；我非惡心而不答佛。」³⁶從這個回答來看，魔是可以對心作用，因此波旬對阿難所做的應該是變

³² 請見第二章第三節

³³ 《阿毘達磨俱舍論》(CBETA, T29, no. 1558, p. 19c8-11)

³⁴ 《大智度論》卷2：「是中夏安居三月，初十五日說戒時，集和合僧。大迦葉入禪定，以天眼觀，今是眾中，誰有煩惱未盡應逐出者！唯有阿難一人不盡，餘九百九十九人諸漏已盡，清淨無垢。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 68a3-7)

³⁵ 《大智度論》卷2：「是時中間，阿難思惟諸法，求盡殘漏；其夜坐禪經行，懇勸求道。是阿難智慧多，定力少，是故不即得道；定智等者，乃可速得。後夜欲過，疲極偃息，却臥就枕，頭未至枕，廓然得悟；如電光出，闇者見道。阿難如是入金剛定，破一切諸煩惱山；得三明、六神通、共解脫，作大力阿羅漢。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 69a7-14)

³⁶ 《大智度論》卷2：「大迦葉復言：『佛問汝：『若有人四神足好修，可住壽一劫，若減一劫；佛四神足好修，欲住壽一劫，若減一劫。』』汝默然不答。問汝至三，汝故默然。汝若答佛：『佛四神

化外境使得阿難進入昏沈的狀態，這個外境是怎樣的並不清楚，但昏沈與癡所攝，《俱舍論》解釋癡為：「癡者所謂愚癡，即是無明、無智、無顯。」³⁷癡是根本煩惱之一，應該置放在第二節煩惱魔來討論，將此視為天魔的燒亂，是因為筆者以為阿難的昏沈是因為魔所引起，並非自身無明根本煩惱所致，從動作主使者的角度來看，便可以理解為何將此視為波旬的燒亂，而阿難在佛陀之時未曾證道，但他隨侍佛陀二十五年，從經論中有許多說法的對答是佛陀與阿難完成³⁸，多聞第一的稱號也看得出阿難對於修行的努力，由是不可以將阿難視為一般的凡夫，他只是未證果的修行人，之後還是證得阿羅漢果，在這邊的位置應該將他視同為《雜阿含經·比丘尼相應》中的比丘尼，精進修行卻尚無果位。

除了讓阿難矇矓不悟，智者大師在清涼山修行時也曾經遭遇魔燒，《隋天台智者大師別傳》記載到：

先師（智者大師）捨眾獨往頭陀。忽於後夜大風拔木，雷震動山魑魅千群一形百狀，或頭戴龍鬚，或口出星，火形如黑雲，聲如霹靂，倏忽轉變不可稱計。圖畫所寫降魔變等，蓋少小耳可畏之相復過於是，而能安心湛然空寂，逼迫之境自然散失。又作父母師僧之形，乍枕乍抱悲咽流涕，但深念實相體達本無，憂苦之相尋復消滅，強軟二緣所不能動。³⁹

智者大師遇到的魔燒有兩種，一種是強緣，即各種可怕的事物，想要讓修行人心生恐懼喪失對佛法的信心，《雜阿含經》中波旬變化的力士、大龍、象都屬於此類。第二種是軟緣，即俗世的種種因緣羈絆，《雜阿含經》波旬以大財利誘惑佛陀應屬此類，這兩類考驗若沒有堅定的心智皆是難以度過。智者大師所遭遇的境

足好修，應住一劫，若減一劫。」由汝故，令佛世尊早入涅槃，是汝突吉羅罪！」阿難言：「魔蔽我心，是故無言；我非惡心而不答佛。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 68a25-b3）

³⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4（CBETA, T29, no. 1558, p. 19c4-5）

³⁸ 例如《阿毘達磨俱舍論》卷 9：「佛告阿難陀言：識若不入胎，得增廣大不？不也。世尊！乃至廣說。」（CBETA, T29, no. 1558, p. 48b6-8）在《阿含經》中也可以看到相關的紀錄。

³⁹ 〔隋〕灌頂：《隋天台智者大師別傳》（CBETA, T50, no. 2050, p. 193b2-10）

象，是否如同佛陀一般是天魔波旬所帶的眾生，還是單純為心識的變現？但可知其目的就是在阻止修行人更進一步的修為，由此也可以確認魔是有能力變化外境，達到擾亂心智的目標，阿難的矇矓不悟應該就是由此而起，只是智者大師是在修法的過程，澄明不動可以了知眼前境相，但阿難是在散位，因為根境識的作用而無法了知眼前或感知的事物是魔的把戲，因而錯失了請佛住世的因緣。

綜上所述，波旬的擾亂在經論中還是以修行人為主，對於沒有開始修行的眾生，因為他們自身無始劫以來的煩惱習氣，以致於自身在輪迴中輪轉難有出期，在欲界的眾生本在波旬的領域之內，提供他快樂的來源，《雜阿含經·魔相應》中瞿底洎比丘未免退轉自盡之後，魔眾便在他自殺之處尋找瞿低迦比丘的識神，目的就是要確認他繼續在欲界中輪迴⁴⁰，因此筆者以為天魔的擾亂針對會脫離天魔羅網的眾生，以求自身資源無虞。

三、外道

（一）攻擊三寶

波旬除了直接現形意圖恐嚇、迷惑修行人，也會進入人體造成不適，《中阿含經·降魔經》記載目犍連與波旬的對話，起初波旬化身細小進入波旬的口中造成目犍連肚子不舒服，目犍連因此入定觀察自身腹中的異狀，發現是波旬在其中作亂，便勸波旬不要造惡以免墮地獄，波旬出來後目犍連便與他說明傷害佛弟子與佛的果報，原來目犍連在覺礫拘苟如來時是魔名叫惡，而波旬是目犍連的外甥，在這品經文中可以看到惡魔擾亂佛、佛弟子的方法，並不是像波旬一般展現威力、誘惑、宣揚外道，而是策動外道或自己直接攻擊佛、佛弟子

波旬！彼時惡魔便教勅梵志、居士，彼梵志、居士罵詈精進沙門，打破責數。彼梵志、居士或以木打，或以石擲，或以杖撻，或傷精進沙門

⁴⁰ 《雜阿含經》卷 39：「佛告比丘：「汝等見瞿低迦比丘周匝遶身黑闇烟起，充滿四方不？」比丘白佛：「已見，世尊！」佛告比丘：「此是惡魔波旬於瞿低迦善男子身側，周匝求其識神，然比丘瞿低迦以不住心，執刀自殺。」爾時，世尊為瞿低迦比丘受第一記。」(CBETA, T02, no. 99, p. 286b9-14)

頭，或裂壞衣，或破應器。爾時，梵志、居士若有死者，因此緣此，身壞命終，必至惡處，生地獄中。彼生已，作是念：「我應受此苦，當復更受極苦過是。所以者何？以我等向精進沙門行惡行故。」⁴¹

波旬！彼時惡魔復作是念：『我以此事求精進沙門便，而不能得。我寧可化作年少形，手執大杖，住其道邊，打尊者音頭，令破血流污面。』波旬！覺礫拘荀大如來、無所著、等正覺於後所依村邑遊行，彼於平坦著衣持鉢，入村乞食，尊者音在後侍從。波旬！爾時，惡魔化作年少形，手執大杖，住在道邊，擊尊者音頭破血流污面。波旬！尊者音破頭流血已，隨從覺礫拘荀大如來、無所著、等正覺後，猶影不離。⁴²

兩段經文說的是惡魔攻擊佛弟子尊者音，音受到惡魔攻擊頭破血流，作惡者也得到相應的果報墮入地獄受極苦，惡魔也是如此，從受天宮妙樂墮入極為痛苦的地獄，時間長久不能解脫，不管何種形式的擾亂，目的都是要讓佛法不要存在，這與提婆達多出佛身血生身入地獄有相似之處。這裡外道修行人也是魔的操控工具，使用了「教敕」一詞代表魔在這些人之中具有權威性，不是一般的誘惑，而是更為強力的命令，而他們也願意接受魔的命令，願意作為魔的臣屬，魔攻擊的原因除了要讓尊者心生怨對增長嗔恨煩惱，但這樣的意圖並未成功，佛因此教導弟子應該要「心與慈俱，無結無怨，無恚無諍」⁴³這是修慈的重要機緣，進而悲、喜、捨都如是觀修，展示了色身的痛苦與無明煩惱是無法相提並論，但色身往往與煩惱也是無法清楚分割的存在，若沒有禪觀以及適切的教導尊者音可能就退轉於佛道了。惡魔見外道的攻擊沒有用便自己出手，最後落得生身下地獄的果報，並不是覺礫拘荀如來將他打入地獄，而是他犯了極大罪以致於受此惡果，充

⁴¹ 〔東晉〕僧伽提婆譯：《中阿含經》卷 30 (CBETA, T01, no. 26, p. 621a23-b2)

⁴² 《中阿含經》卷 30 (CBETA, T01, no. 26, p. 622a1-10)

⁴³ 《中阿含經》卷 30 (CBETA, T01, no. 26, p. 621b13)

分體現自業自得的概念，除了暴力相待，魔也會以盛大的供養以圖影響修行

波旬！彼時惡魔復作是念：「我以此事求精進沙門便，而不能得。我寧可教勅梵志、居士，汝等共來恭敬、供養、禮事精進沙門，或以恭敬、供養、禮事精進沙門，儻能起惡心，令我得其便。」波旬！彼梵志、居士為惡魔所教勅已，即共恭敬、供養、禮事精進沙門，……爾時，梵志、居士若有死者，因此緣此，身壞命終，必至善處，生於天上。生已，作是念：「我應受是樂，當復更受極樂勝是。所以者何？以我等向精進沙門行善行故。」⁴⁴

這裡說明到惡魔策動外道以盛大的供養禮敬沙門，甚至以髮布地，外道接受魔的命令恭敬精進沙門，他們的目的並不是要使修行者在物質上可以完足，而是要讓修行人升起貪欲，增長無明煩惱，進而退失所學的佛法，〈魔相應〉中三位魔女引誘釋迦也是基於同樣的目的，但是佛陀已經脫離了五蘊對於愛欲已無渴盼，

《降魔經》中的惡魔針對的目標是精進沙門，也就是尚未證果的修行人，是覺礫拘荀如來的弟子。雖然惡見外道的目的是為了要讓修行人退失，但還是做了供養佛法僧的行為，這是有極大的善報，甚至披髮蓋地請精進沙門行走於上，在燃燈佛授記的故事中儒童佈髮掩泥，得燃燈佛授記，後世得證菩提，號釋迦如來，外道受惡魔教敕也代行供養，與釋迦前生所為並無二致，在果報上卻僅生於天上，可能是供養的發心不同，以致於有不同的果報，生於天上若無行持，天福受盡便會墮入人間甚至惡道。

（二）邪見

波旬在〈魔相應〉的變化，除了想要讓佛陀感到恐怖化為蛇、象，還有一類是化為宣揚外道法門的人物

⁴⁴ 《中阿含經》卷 30 (CBETA, T01, no. 26, p. 621b24-c15)

時，魔波旬作是念：「今沙門瞿曇住鬱鞞羅處尼連禪河側菩提樹下，初成正覺。我今當往，為作留難。」即化作年少，住於佛前，而說偈言：「大修苦行處，能令得清淨，而今反棄捨，於此何所求？欲於此求淨，淨亦無由得。」爾時，世尊作是念：「此魔波旬欲作擾亂。」即說偈言：「知諸修苦行，皆與無義俱，終不獲其利，如弓彈有聲。戒定聞慧道，我已悉修習，得第一清淨，其淨無有上。」時，魔波旬作是念：「沙門瞿曇已知我心。」內懷憂感，即沒不現。⁴⁵

這段引文中波旬化為少年，質問佛陀為何放棄苦行，反而去追求無法得清靜的佛法呢？據佛傳的記載佛陀在成道前曾修習苦行，雖證得無色界定但不是正等正覺的終極目標，因此轉向修習佛法最終在菩提樹下證道⁴⁶，這裡可以看到佛陀對於苦行的態度，苦行對於獲得清淨是沒有幫助的，只有戒定慧才能獲得無上清淨，但波旬提出了一個完全不同的說法，認為苦行才是獲得真正清淨的法門，苦行在婆羅門教是相當重要的修行方式，倒懸、禁食都是常見的苦行方法，可以說波旬提出的是當時普羅大眾對於修行的看法，從《佛本行集經》可以看到苦行的方法對於身體有相當大的傷害，佛陀行斷食苦行時天眾為免佛陀喪命，意圖運用神力將食物灌進佛陀的體內⁴⁷，之後佛陀自悟色身受極大的痛苦，卻還是沒有證得解脫可見苦行是一條不通的路，進而思維當初證得初禪的禪定方法，認為這可能是成正覺菩提的道路，而最後證明這條路才是對的⁴⁸，因此佛陀成道開始說法之

⁴⁵ 《雜阿含經》卷 39 (CBETA, T02, no. 99, pp. 287c25-288a10)

⁴⁶ [隋]闍那崛多譯：《佛本行集經·精進苦行品》，(CBETA, T03, no. 190, p. 758a15)

⁴⁷ 《佛本行集經》卷 24〈29 精進苦行品〉：「爾時，彼處忽有諸天隱身不現，來菩薩所，白菩薩言：『大聖仁者！願莫如是思惟此念，欲得全斷一切不食。所以者何？仁今若欲斷一切食而行行者，我等諸天，各將一切天味，下來入於仁者毛孔之中，而令仁者得存活命。又復，仁者！不損害身。』」(CBETA, T03, no. 190, p. 767a25-b1)

⁴⁸ 《佛本行集經》卷 25：「爾時，菩薩復作如是思惟念言：『若有沙門及婆羅門，過去世時，求自利故，受於大苦，或心不喜，或復身心悉皆不喜，如是所受，彼諸沙門及婆羅門，不過此苦。如我今求自利益故，今受於此身意及心不喜等苦，若復來世有諸沙門及婆羅門，為自利故，所受身心一切苦時，不過於此。如我今求自利益故身心受苦，唯未證得上人之法，未得知見，未證增益，更復何道而取菩提？』菩薩更復如是思惟：『我念昔在父王宮內，觀作田時，值一涼冷閻浮樹

後，並不要求弟子施行苦行，而是觀察生命現象苦的本質，行為上的約束則在戒律之中，仍然還是要學習禪定，穩定自身紛亂的心意識。這段經文可以視為佛教對於當時其他宗教的看法，苦行不能真正的解脫，就算契入無想定還是在三界之中，並不能夠脫離輪迴，前面說過魔最終的目的是要讓眾生在三界輪迴，永生永世提供他快樂。

四、結語

眾生的燒亂在佛教中並不只是另外一道的眾生，根據佛典可以看到外道也是燒亂修行的徒眾。魔的燒亂應該要擴展為眾生的燒亂，外道修行人在佛典中雖然沒有直斥為魔，但是外道的修行方法成為波旬侵擾佛陀的工具，外道徒眾在久遠以前也曾受魔教敕攻擊佛弟子，都顯示了魔與外道的關係是相當密切，這不單純是貶斥其他宗教或修行方法，而是展現了佛教對於無益解脫的的方法的看法，對於不信奉佛教的人而言，受到魔的影響，做出各種惡事增長自身的惡業，最終還是在輪迴中無有出期。由是本文梳理了佛典中眾生侵擾的事例，重新定義佛典中魔的侵擾，尚未觸及佛教如何對治魔燒，與西方宗教的惡魔也可以進行跨域的對話，因此本文希望能夠提供上述議題的前緣工作。

蔭，我見彼已，坐彼蔭下，捨離一切諸欲染心，厭薄一切不善之法，起分別心，樂於寂定而生喜樂，證得初禪。我今可還念彼禪定，此路應向菩提之道。」菩薩如是思惟念已，如法正觀，一心而入彼之寂定，望因此道至於菩提。」(CBETA, T03, no. 190, pp. 769c24-770a10)

五、參考資料

《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟 (2016)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄, 例如: (T30, no. 1579, p. 517, b6~17)。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄, 採用《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京: 國書刊行會)、《卍大日本續藏經》(Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都: 藏經書院)、《卍續藏經·新文豐影印本》(R: Reprint。台北: 新文豐) 三種版本並列, 例如: (CBETA, X78, no. 1553, p. 420, a4-5 // Z 2B:8, p. 298, a1-2 // R135, p. 595, a1-2)。

1、原典文獻

- 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 440, c8)
- 《大乘義章》(CBETA, T44, no. 1851, p. 629, b16-21)
- 《大般涅槃經》(CBETA, T12, no. 374, p. 498, c23-26)
- 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 123a8-9)
- 《中阿含經》卷 30 (CBETA, T01, no. 26, p. 621a23-b2)
- 《佛本行集經》, (CBETA, T03, no. 190, p. 758a15)
- 《佛所行讚》(CBETA, T04, no. 192, p. 25a15)
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 272b9)
- 《阿毘達磨俱舍論》(CBETA, T29, no. 1558, p. 2b13-18)
- 《阿毘達磨發智論》(CBETA, T26, no. 1544, p. 1031b13-15)
- 《阿毘達磨集異門足論》(CBETA, T26, no. 1536, p. 379, b19-20)
- 《阿毘曇八犍度論》, (CBETA, T26, no. 1543, p. 916c17-18)
- 《隋天台智者大師別傳》(CBETA, T50, no. 2050, p. 193b2-10)
- 《增壹阿含經》(CBETA, T02, no. 125, p. 747, a8-b7)
- 《雜阿含經》, (CBETA, T02, no. 99, p. 2c6-7)

2、中文專書

- 水野弘元:《佛典成立史》(台北:東大圖書公司, 2017年1月)
- 弗朗索瓦·高提耶 (Francois Gautier) 著:《被誤解的印度大歷史》, (台北:本事出版, 2018年6月)
- 任繼愈主編:《宗教大辭典》(上海:上海辭書出版社, 1998年8月)
- 印順:《原始佛教之集成》(新竹縣:正聞出版社, 2010年9月)
- 印順法師:《雜阿含經會編》(北京:中華書局,)

巫白慧：《印度哲學－吠陀經探義和奧義書解析》（北京：東方出版社，2000年12月）
季羨林主編：《印度古代文學史》（北京：北京大學出版社，1991年8月）
林太：《梨俱吠陀精讀》（上海：復旦大學出版社，2008年12月）
金克木：《梵語文學史》（江西：江西教育出版社，1999年9月）
高楠順次郎、木村泰賢：《印度哲學宗教史》（新北市：台灣商務，2017年3月）

3、論文與網路資源

黃慧禎：《《相應部·魔相應》譯註與研究》（台北：國立台灣師範大學國文系碩士論文，2002年）
梁晉源：〈佛教治魔方法綜述（上）〉《菩提樹》388期（台中：菩提樹雜誌社，1985年3月），頁33-37
梁晉源：〈佛教治魔方法綜述（下）〉《菩提樹》389期（台中：菩提樹雜誌社，1985年4月），頁26-31。
蔡奇林：〈《漢譯南傳大藏經·相應部》譯文的若干問題－兼談語言文獻學對佛教學研究的眾要性〉〉（台南：阿含經及巴利佛典的翻譯與教學綜合研討會，2003年11月30）
釋德範：〈《雜阿含經》「魔」的探微〉，《宗教與心靈改革研討會》（高雄：道德院，1997年）
水野弘元：〈《長阿含經》研究〉《佛光大藏經·阿含部·附錄》網址：
<http://etext.fgs.org.tw/search01.aspx?index=1>
李世傑：〈原始佛教資料論〉《佛光大藏經·阿含部·附錄》網址：
<http://etext.fgs.org.tw/search01.aspx?index=1>
莊春江譯：《相應部·蘊相應·執取者經》，網址：
<http://agama.buddhason.org/SA/SAsearch1.php?str=被魔束縛&path=SA0015.htm>

4、西文論著

Arthur Anthony Macdonell, *Vedic Mythology*, (India: Motilal Banarsidass, April 1995)
Patricia Eichenbaum Karetzky “Māra, Buddhist Deity of Death and Desire” *East and West*, Vol. 32, No. 1/4 (December 1982), pp. 75-92
Ralph T. H. Griffith, *The Hymns of the Rigveda* (Benares: E.J. Lazarus and Co)