

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《菩提道次第廣論》發心教授之探析

An Study on Teachings of Bodhicitta-Samutpāda of

Lamrim Chenmo

洪琬雯

Wan-Wen Hung

指導教授：釋如亨 助理教授級專業技術人員

郭瓊瑤 助理教授

Advisor: Ru-Heng Shi, Asst. Prof. Rank Specialist

Cyung-Yao Kuo, Asst. Prof.

中華民國 108 年 1 月

January 2019

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

《菩提道次第廣論》發心教授之探析

An Study on Teachings of Bodhicitta-Samutpāda of *Lamrim Chenmo*

研究生： 邱瓊學

經考試合格特此證明

口試委員： 釋如亭
黃國清
陳景章
郭瓊瑋

指導教授： 釋如亭
郭瓊瑋

系主任(所長)： 黃國清

口試日期：中華民國 107 年 12 月 21 日

謝誌

能完成這本碩士論文，要感謝的人實在太多了。身為一個佛弟子，首先要感恩來自三寶的攝護加持。所謂「由佛福德獲飲食」，在這個過程中深有感受。如果佛陀不曾為饒益眾生而出世、祖師們不曾依菩提心而造論、師長們不曾因悲心而說法，我又豈得聽聞正法甘露，為輪迴生死找到一線解脫的曙光？

《廣論》中提到：「能令學者相續之中，下至發起一德，損減一過，一切善樂之本源者，厥為善知識。」所有教導過我的老師，對我都有深厚的化雨之恩。指導教授 釋如亨法師，從學習的一開始，就一直給予大力的指導與引導、陪伴與鼓勵；另一位指導教授郭瓊瑤老師則是不時關心進度和我的身心狀態，把所有的關懷都包裹在指導的話語之中。宗教所黃國清所長則為我開啟了學習佛學的新視野，讓我看到佛學研究領域應有的方法和態度；師母謝美霜女士則提供各種學習資源與資料，並在我們課程進行時，如同母親一樣給予關懷與照顧。陳景章老師則撥冗擔任口考委員，並提供了許多寶貴的意見。釋如得法師對我不但有授課之恩，也不時傾聽我學習與生活上遇到的各種困境，給予了我很大的精神支持。釋覺明法師對我的關懷，則不因課程結束而中斷。釋如證法師雖在擔任住持期間，事務繁忙，卻仍舊指導了佛學實修課程，讓我不只停留在教理的學習領域，也能把所學落實到修行與生活。何建興老師深入淺出地的講說，嚴謹卻又溫和的教學方式，讓我得以對中觀與因明這兩門難度極高的課程，有了入門的認識。

母親一貫是我最堅實的後盾，不論是選擇進入研究所學習，或是生活中，她總是堅持地支持著我，讓我無後顧之憂。先生和一雙子女是心靈的力量，還有來自其他親友給予的支持與陪伴。我幸運地還有一群相濡以沫的同學們，一同學習、互相鼓勵、提供各種支援，把臂共行。還有宗教所助理許依宸小姐、宗教所其他同學、一起在研討《廣論》的同修們、孩子的老師們、事務所的上司與同事們…實在是浩如煙海，難以言盡。

而我最大的收穫，就是深刻體認到對他人的感恩，之所以成為發心動力的原因：因為真的有太多太多的有情在饒益著自己，簡直無以為報。光是一本論文的撰寫是如此、一期生命是如此，更遑論在無限生命中的生生世世。謝謝所有饒益過我的人，謝謝你們，成就了我的一切。

摘要

菩提心的意義在於「發心為利他，欲正等菩提」，是大乘佛教修行很重要的基礎，可說是成為大乘行者的入門檻。宗喀巴在其著作《菩提道次第廣論》中收錄了兩個自藏傳佛教後弘期的重要祖師阿底峽所傳來的發心教授：七因果教授和自他換教授，以幫助修習者從無到有發起菩提心，本論文即主要針對這兩個發心教授予以探析。阿底峽十分重視菩提心與菩提心的修持，自許為其傳人的宗喀巴亦如是，《廣論》中在整理了阿底峽所傳來的七因果及自他換這兩個發心教授前，對菩提心的重要性多所闡述。七因果教授受到佛教的生死輪迴觀及慈悲觀影響甚大，尤其以慈悲觀為其核心內涵。其雖為宗喀巴針對口傳教授的內容，加以彙編整理但實際上可溯源自《大般若經》。而自他換教授的主要依據引自寂天的《入行論》與《集學論》，其與七因果教授間不但有共通性，甚可結合為一個修行法。自他換教授一樣可依序溯源自《華嚴經》中菩薩捨己為眾生的精神。可見兩個教授本質上均以大乘佛教中的核心思想為基礎所開演。且無論是《大般若經》或是《華嚴經》，在漢傳佛法中均為重要經典，顯見漢傳佛法亦有相同內涵，未來可針對此部分加以比較研究。

關鍵字：菩提心、發心、七因果、自他換、廣論

Abstract

The significance of Bodhi-citta (enlightened mind) concept is that one should aspire to benefit others by desiring to cultivate perfect enlightenment. Bodhi-citta is an important basic concept and entry point for Mahayana practitioners. In his book, *Lamrim Chenmo*, Tsongkhapa included two teachings of Bodhicitta-Samutpada (initiating the enlightened mind), transmitted from the important ancestral Master Atisha of the late Tibetan Buddhism period. The teachings are 1) the *Seven Causes-and-Effects* and 2) the *Exchanging of Self and Other* (tonglen). Both Atisha and Tsongkhapa highly valued Bodhi-citta. And *Lamrim Chenmo* expounded the importance of Bodhi-citta many times before sorting out the two teachings from Master Atisha. These two teachings help practitioners initiate Bodhi-citta and is the focus of this study.

The concepts of reincarnation and compassion have a huge influence on the concept of Seven Causes-and-Effects. In fact, compassion became the key concept of Seven Causes-and-Effects. Although, Seven Causes-and-Effect was originally passed on by oral teaching, the lineage can be traced back to Mahā-prajñāpāramitā Sūtra.

The teaching of Exchanging Self and Other was mainly based on *Bodhisattvacaryāvatāra* and *Śikṣāsamuccaya* by Śāntideva. The two teachings have so much in common that they can be combined as one cultivation method. The teaching of Exchanging Self and Other also can be traced back to the spirit of relinquishing oneself for others by the bodhisattvas in *Avataṃsaka Sūtra*.

Thus, it can be seen that the two teachings were developed according to the core ideas of Mahayana Buddhism. Both *Mahā-prajñāpāramitā Sūtra* and *Avataṃsaka Sūtra* are important for Chinese Buddhism, so there might be some similar teachings in Chinese Buddhism. This can be a topic for a future comparative study.

Keywords: Bodhi-citta, Bodhicitta-Samutpāda, Seven Causes-And-Effects, Exchanging Self and Other, Lamrim Chenmo

目 錄

謝誌.....	I
摘要.....	II
Abstract	III
目 錄.....	IV
表 目 錄.....	VII
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、大乘佛教之興起.....	1
二、藏傳佛教之發展.....	4
三、菩提心與《菩提道次第廣論》.....	7
第二節 文獻探討.....	9
一、菩提心思想之研究文獻.....	10
二、藏系佛法與《廣論》之研究文獻.....	11
第三節 研究方法.....	13
第四節 論文架構.....	16
第二章 《廣論》的思想傳承與菩提心概念.....	17
第一節 阿底峽及其重要佛學思想.....	17
一、阿底峽的生平簡述.....	17
二、阿底峽與《道炬論》：.....	18
三、阿底峽的菩提心思想：.....	23
第二節 宗喀巴及其重要佛學思想.....	26
一、宗喀巴生平略述.....	26
二、以《廣論》為主的佛學思想：.....	28

第三節 藏傳佛教中的菩提心.....	32
一、菩提心概念的演變.....	32
二、菩提心的層次分類.....	35
三、《金鬘論》中對發心的探討.....	38
四、《廣論》中對菩提心的闡述.....	43
小結.....	58
第三章 七因果教授之概念.....	60
第一節 《廣論》中七因果教授的架構與意涵.....	60
一、「於其漸次令發定解」段落之架構與意涵.....	60
二、「如此正修」段落之架構及意涵：.....	62
第二節 建立在生死輪迴觀的起點.....	69
一、佛教的生死輪迴觀.....	70
二、輪迴觀與知母的理路聯結.....	77
第三節 建立在慈悲觀的核心點.....	82
一、語義及歷史發展.....	82
二、「大悲」為七因果教授之核心.....	84
三、四無量心與七因果教授的關係.....	89
第四節 七因果教授的因果組合及傳承探源.....	95
一、因果組合.....	95
二、傳承探源.....	96
小結.....	101
第四章 自他換教授之概念.....	102
第一節 《廣論》中自他換教授的架構與內涵.....	102
一、思惟自他換的勝利及不換的過患.....	102
二、若能修習彼心定能發生.....	102
三、正修之次第：.....	103
第二節 人行論與集學論.....	105

一、寂天與《入行論》	105
二、《入行論》與《廣論》中自他換教授之關聯	106
三、《集學論》對《廣論》中自他換教授的影響	112
第三節 自他換教授與七因果教授的關係	115
一、兩種發心教授之共通點	115
二、自他換教授與七因果教授結合之修法-《修心七義論》	119
第四節 自他換教授之傳承探源	120
小結	123
第五章 結論	124
一、在意涵上一脈相承的菩提心概念	124
二、在思想上源遠流長的發心次第	125
三、佛教核心思想對七因果教授有重要的影響	126
四、七因果教授與自他換教授的相共與結合	127
五、從《廣論》展望漢傳佛法中的發心法門之研究	127
參考資料	130
一、經論：（依朝代排序）	130
二、《廣論》及八大教授相關典籍：	131
三、學術專書：（依姓氏筆畫順序排列）	132
四、期刊論文	134
五、學位論文	134
六、網頁資料	135
七、工具書	135

表目錄

【表 1 菩提光王對阿底峽所提的七個問題之可能組成】	20
【表 2：顯乘中對菩提心層次分類一覽】	38
【表 3 《金鬘論》中對《現觀莊嚴論》22 種發心之探討】	42
【表 4 《廣論》「三緣」整理表】	46
【表 5：《四家合註》科判、本文與《掌中解脫》發心利益對照參考】	52
【表 6：《瑜伽師地論》〈發心品〉四緣、四因對照表】	53
【表 7：《廣論》和〈發心品〉四緣對照表】	56
【表 8：《廣論》和〈發心品〉四因對照表】	57
【表 9：七因果教授中與樂慈心及大悲心修習理路的整理】	68
【表 10：悲與大悲之比較】	87
【表 11：《清淨道論》中慈心遍滿之修法所緣】	91
【表 12：四無量心內涵之比較表】	93
【表 13：八大教授對七因果教授傳承之敘述】	98
【表 14：七因果教授傳承一覽表】	100
【表 15：《廣論》自他換教授引用《入行論》之偈頌對照】	109
【表 16：《廣論》自他換教授與《入行論》〈靜慮品〉自他相換架構對照表】	111
【表 17：四無量心、七因果教授、自他換教授中捨心比較】	118

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、大乘佛教之興起

佛陀示寂之後，其所說的法被結集為《阿含經》，成為佛教教團所傳持的重要教法根據。約百年後，主要因對戒律應如何持守出現了不同的看法，教團開始意見分歧，而分裂成為上座部與大眾部，被稱為「根本分裂」；之後又陸續分出許多教派，則被稱為「枝末分裂」。這個時期被稱為「部派佛教」時期，這之前則稱為「原始佛教」時期。部派佛教時期的特色，是以親身實踐的體驗，對教理做深入的極為複雜而細致的分析，欲解構出世界的樣貌和修行方法，因此又被稱為「阿毘達磨¹佛教」。²

阿毘達磨發展到了後來，對佛陀教法的內涵，開始有了不同的詮釋，進而出現了在原始佛教時期未出現的經典，如《般若經》、《華嚴經》、《法華經》等等均屬之。另外「菩薩」(bodhisattva)的意涵隨著佛教文學的興起，從原來的「本生菩薩」單指在過去世尚未成就之時的世尊，擴展為具有特定修行位階的聖位菩薩，以及皈依大乘精神、發起菩提心欲實踐菩薩行的凡夫菩薩。這些對比原始佛教與部派佛教，所呈現出的不同面貌，使得大乘運動在初期受到了很大的質疑、排擠、和駁斥。³然而其中所展現出追求「唯有度他，自己也能得度；沒有利他，自利就無法成立」的核心精神，與以六度四攝的修行，來達到「永遠不入涅槃的無住涅槃」的終極目標，⁴使得大乘思想慢慢受到接納，並將之推展開來。

基本上來說，大乘思想中，佛陀與菩薩都是多數，並認為任何有情都可以循著佛陀修行的模式，而達到與佛陀的成就，因此修行的最終階段是實現圓滿自覺他的佛果，要達到這個目標，則需要實踐利他的菩薩行。一般認為大乘和二乘的根本區別在於對空性的看法：本來佛教就否定了具有常、一、主宰性的「我」實體存在，即所謂「我空」或「人我空」；然而大乘不僅限於此，亦認為應該是

¹ 「阿毘」為梵文 abhi-，意即「對」、「向」；「達磨」為梵文 dharma，即「法」之意。因此在漢譯中稱為「對法」。

² 參見竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空-印度佛教的展開》，(台北：東大圖書，2003年5月)，頁49-53。

³ 參見參見竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空-印度佛教的展開》，頁87-96。

⁴ 參平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，(台北：商周出版，2004年12月二版)，頁218、219。

真實存在的法，也是虛妄非諦實，此即所謂「法空」或「法我空」。⁵

大乘佛教依開展的年代，分為初期（約西元前 1 世紀至西元後 300 年左右）、中期（西元 250 年左右至 700 年左右）與後期（西元 650 年左右至 1200 年左右）三期。初期的大乘佛經包含前述的《般若經》、《華嚴經》、《法華經》、《維摩詰經》、《無量壽經》等，其中《般若經》系統中，《小品般若經》（即《八千頌般若》）與《大品般若經》（《兩萬五千頌般若》）、《金剛般若》為最先成立者，《大般若經》（《十萬頌般若》）與《理趣般若經》應成立於中期大乘。另外《大寶積經》應該是介於初期和中期之間的經典。中期大乘則以論書形式，用哲學的方式探討開展初期大乘的思想。另外含有如來藏思想，如《大般涅槃經》、《如來藏經》、《勝鬘經》亦為此時期出現的經典。後期大乘時期，除努力保有佛教根本思想，亦與民間信仰互動，因此密乘開始盛行，透由特殊的真言、陀羅尼與儀軌來踐行佛教的修行，《大日經》即是此時期的代表經典。⁶

大乘佛教在興起之後，迅速地由印度向外傳播，經由中亞傳入中國。因為其教理與傳統中國文化有相容之處，再加上當時的歷史背景，所以不費多時就被接納，並很快地傳播開來，甚至遠傳至朝鮮半島、日本。到西元 7 世紀時，則隨著唐朝國力的興盛與吐蕃的興起，基於政治考量，當時的藏王松贊干布先後從尊崇佛教的尼泊爾和唐朝迎娶了赤尊公主和文成公主，並建立大、小昭寺，供奉二位公主帶來的本尊釋迦牟尼佛像，佛教因此傳到了西藏，開始受到王室的扶植。雖然在西元 9 世紀時，因朗達瑪實行禁佛運動，曾短暫使西藏陷入近百年的「滅法期」，但直至今日，大乘佛教在西藏仍十分興盛。這些前已因此就目前大乘佛教，即有以中國漢地為主、並傳至日、韓之「漢傳」，和以西藏、蒙古等地為傳播地之「藏傳」的兩大系傳承。

大乘佛教中，發展出最重要的兩大思想體系，分別為中觀派及瑜伽行派。中觀體系以龍樹（Nāgārjuna，約西元 2 世紀）的思想體系為首，將般若經的空觀思想予以理論化、體系化，其唯破不立的歸繆論證法十分獨到。他的弟子提婆（Arya-deva，又譯為「聖天」，約西元 3 世紀）繼承其思想，再之後有佛護（Buddhapālita，西元 470~550 年）、清辨（Bhavyaviveka）、月稱（Candrakīrti，600~650 年）、寂天（Śāntideva，約西元 8 世紀）等將其發揚光大。以清辨的理論思想為主者被稱為中觀自續派，在西藏佛法之前弘期時傳入西藏；而西元 1042 年，阿底峽被迎至西藏譯經弘法，則將以月稱的理論思想為主的中觀應成派思想帶入西藏。至 14 世紀左右，宗喀巴繼承並發展阿底峽的學說，創立了格魯派，奉月稱的應成派為中觀派正統思想。

瑜伽行派則興起於西元 4 世紀前後，是在龍樹的中觀思想上，繼續發展大乘

⁵ 參見竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空-印度佛教的展開》，頁 96。

⁶ 水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，（台北：東大圖書股份有限公司，2009 年 1 月 2 版），頁 68-73。

理論。不同於中觀的唯破不立，瑜伽行派主要用正面表詮的方式去建立佛法中真實的世界觀，特別重視因明邏輯。雖然在立場上也承接中觀派的說法，主張名言所指皆是空妄，卻同時大量採納有部、經部的經院體系，容許假立名相做為認知的工具，於是名相眾多成為這一學派的特色之一。此派只承認有認識活動(識)，而否認有認識物件(境)的存在，正如夢中所見，因此瑜伽行派也稱為「唯識派」(vijñānavādin)。唯識理論的核心關鍵是「阿賴耶識」說法的提出，其又稱種子識、藏識，屬心識中的第八識。此在唯識緣起觀中起樞紐作用，存儲前七識活動生成的種子，並於後時生一切心識活動的現行，種子與現行交互作用產生世界之圖景，唯此是真實緣起，其他所見因果皆是假像。「三性」是該派理論框架，也稱「三自性」或「三自相」，指三種存在方式：唯聖者可見的世界之真實運行機制，其體實有而離言，即「依他起性」；阿賴耶識緣起即依此自性而安立，即凡夫不見此唯識緣起，依名執體而臆造諸法，其體實無所有，稱作「遍計所執性」；若于緣生法如實了知而不生妄執，即見清淨真實的「圓成實性」。既然真相離言，以名言構建的唯識理論體系即非終極，而是引攝觀想指導實踐的方便，所以該派重視止觀修行，故名「瑜伽行」。

相傳瑜伽行派之創派祖師為彌勒(Maitreya，意譯為慈氏)，隨後由無著(asanga，約西元4世紀)繼承而發揚光大。在無著之後，其弟世親(Vasubandhu)與弟子無性⁷等人，繼承《解深密經》與《攝大乘論》的傳統發展他的學說。

藏傳佛教思想，深受世親一系的影響。⁸世親有四大弟子，安慧(Sthiramati，約510~570)傳承了毘曇學，其再傳弟子勝友(Viśeṣamitra)後入藏。陳那(Dignāga，約480~540)和護法(Dharmapāla，約530~561，其弟子戒賢曾為玄奘之師)對瑜伽行派的理論體系亦有所發展，後者被稱為「唯識今義」或「今學」，以區別於無著、世親及其繼承者德慧(Gunamati，約西元5世紀後半至6世紀前半)、安慧等所傳的「古義」或「古學」。陳那還對正理派和佛教的古因明學作出改革，將五支作法變為三支作法，是印度邏輯史上的轉折和飛躍。他撰有《因明正理門論》、《集量論》等多部因明論著。之後，法稱(Dharmakīrti)發展了陳那的因明體系，將印度邏輯學推向高峰。他曾在那爛陀寺受教于護法和陳那的弟子自在軍，著有《釋量論》(《集量論》的注釋)、《定量論》、《正理滴論》等「因明七論」。在中國，因玄奘曾師從護法，故就唯識理論，引進的是護法論師的體系；而因明部分則承襲陳那論師的因明基礎。而安慧一系的唯識理論則傳入西藏，因明體系主要則以法稱為宗。

律學部分則由德光傳承，其著有《律經》，又對說一切有部的戒本加以註說，藏地對於戒律的概念，即以德光為本。般若思想則由解脫軍(Vimuktisena，生卒年不詳)，相傳他在學習《現觀莊嚴論》時，發現它的學說與《般若經》多所不

⁷ 生平不詳，著有《攝大攝論無性釋書》，有玄奘譯本，。

⁸ 參見釋聖嚴，《西藏佛教史》，頁23-26。

合，感到非常疑惑。後透由特殊因緣而尋得二萬頌本，發現其與《現觀莊嚴論》的意旨相同，沒有出入。於是根據這部二萬頌《般若經》與《現觀莊嚴論》，作《二萬五千頌般若經現觀莊嚴論釋》，成為最早揉合瑜伽行派與中觀派學說的論師。藏傳如格魯派，雖以中觀應成見做為空性思想的根本，但其對《般若經》的詮釋，卻以《現觀莊嚴論》為指引，《現觀莊嚴論》也成為格魯派必學的五大論之一。

雖然同樣來自印度，但漢傳佛法則以初期及中期的大乘顯教思想為主；而藏傳佛教則是後期大乘思想為主，除了顯教思想，密教思想也是主幹。這使得兩系的大乘思想呈現出不同風貌。

二、藏傳佛教之發展⁹

根據傳說，早在西元前 313 年左右，即有一位中印度的王子因戰爭敗走西藏，而將佛法帶入西藏。約西元 4 世紀中葉藏王拉托托日年贊（ལྷ་མོ་གཉན་བཙན།）在位時期，則有文獻記載了對佛教三寶的供奉。¹⁰前者或尚待考證，但後者可以證明在西元 4 世紀時，佛法已傳入西藏。而佛法真正在藏地弘盛，則是藏王松贊干布（མངོ་བོ་སྐུ་མཚན།，生年不詳～650 年，在位期間約為西元 629 年～650 年）嗣贊普¹¹後，除了一統西藏高原外，還迎娶了唐朝的文成公主及尼泊爾的赤尊公主，兩位公主同時將佛教和大量的經典文物帶入西藏。佛教對松贊干布的影響甚大，他依據佛教的思想，制訂了十善及十六要律做為人民的基本守則。他並派遣大臣吞彌·桑布扎（ཐུ་མི་སུ་ལྷོ་ལྷ་ཏཱ་ལྷ་ཏཱ་།）為首的 16 位青年前往印度學習佛教及音韻學。吞彌·桑布扎回到西藏之後，即仿當時的梵文，調和西藏語而創製了藏文字母，作為藏語的書寫系統；並開始將佛經譯為藏文。

到了 8 世紀中葉，赤德祖贊（འཇིགས་ཅན་བཙན།，西元 704 年～755 年，705 年～755 年在位），與唐朝親善，再次迎娶唐朝公主，即為金城公主。金城公主本身是虔誠佛教徒，同樣帶了中國的僧人及大量佛典入藏。雖然藏王崇佛，卻和西藏原有的苯教勢力發生鬥爭。赤德祖贊之子赤松德贊（འཇིགས་ཅན་བཙན།，742 年—797 年，755 年至 797 年在位）幼年時，支持苯教的大臣掌握大權，而對佛教予以禁止。¹²迨赤松德贊盛年親政後，特別崇揚並發展佛教，除了剪除反佛的勢力外，還派遣大臣分別至中國及印度求法，而有因緣迎請了寂護（Śāntarakṣita，725 年-788 年）入藏弘法。寂護雖然受到了赤松德贊的尊敬，並支持寂護傳教。然而當時苯教的

⁹ 本段主要參考釋聖嚴著：《西藏佛教史》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，1997 年）；及冉光榮：《中國藏傳佛教史》（台北：文津出版社，1996 年）二書；併其他相關資料。

¹⁰ 參見釋聖嚴著，《西藏佛教史》，頁 29。

¹¹ 贊普（བཙན་པོ།）的全稱為聖神贊普（འཇམ་མཉམ་ལྷ་བཙན་པོ།），是吐蕃帝國統治者的頭銜，為吐蕃的最高領袖。

¹² 參見冉光榮：《中國藏傳佛教史》，頁 8；另參見釋聖嚴著，《西藏佛教史》，頁 35。

勢力仍舊非常大，再加上發生了一系列的天災疫病，反佛勢力認為是寂護入藏引起，迫使赤松德贊將寂護送到了尼泊爾。在離藏前，寂護向赤松德贊推薦了蓮花生（Padmasambhava；པདྨ་འབྲུང་གནས།，生卒年不詳）。迨反佛浪潮逐漸平息之後，寂護與蓮花生一同入藏弘法。在赤松德贊的支持下，蓮花生同支持苯教的大臣等人進行了辯論而獲得了勝利。赤松德贊下令全國廢除苯教信仰，獨尊佛教，並建立了桑耶寺（བསམ་ཡུལ་དགོན་པ།）做為寂護及蓮花生弘法之所。¹³

從上述的內容，可以看在佛法傳入西藏初期，除了中國即漢傳佛法的影響外，也有很大的部分是從印度直接傳入。赤松德贊在位之時，印度一系主張以次第漸悟為主要，而漢系則以中國禪宗主張的頓悟為主，兩系所主張的修行方法不同。隨著赤松德贊獨尊佛教，兩派勢力的發展越來越壯大，最終互相攻擊詆毀，達到水火不相容的局面。最後赤松德贊再次主持辯論，在西元 792 年，由寂護的弟子蓮花戒（Kamalaśīla；ཀཾམ་ལ་ཤྲི་ལ།，生卒年不詳，約西元 740 年～795 年間）與禪宗的漢僧堪布摩訶衍（མཁན་པོ་མ་ལུ་ཡཱ་ན།）在邏些城進行激烈辯論。這就是藏傳佛教歷史上的「頓漸之諍」，又稱「拉薩僧諍」。¹⁴這場諍論持續了三年，進行地非常激烈，最後在赤松德贊介入下得以平息。不過，這次諍論的結局在現代藏學界中卻眾說紛紜，至今仍是一個謎。後世藏傳佛教史書多採用與同時期之史書《巴協》（དབང་བཞེད།）¹⁵的記載，聲稱最終由印度一系的漸門獲得勝利，被定為正統，摩訶衍那向蓮花戒獻上花環，並主動離開邏些。然近年在敦煌出土的漢文禪宗文獻《頓悟大乘正理決》（794 年）中，卻有著截然不同的一種記述，聲稱禪宗獲得了勝利，被赤松德贊定為正統派系並得以弘揚。¹⁶

隨著赤松德贊獨尊佛教之後，佛教在西藏的興盛一時，同樣的也迎來了僧侶的腐化和衰敗，而成為後來朗達瑪（ལྷན་དཔལ།，799 年？～842 年）禁佛扶本的藉口，史稱「朗達瑪滅佛」，實際上這是西藏佛教與苯教之爭的延續，雖僅歷時五年，然而整個西藏在政治及宗教上都進入了混亂黑暗期，至百年後，佛教才有復興的徵兆。然而換個角度來說，朗達瑪的禁佛行動雖然給佛教帶來重大的打擊，卻也迎來了革新的曙光。約在西元 975 年後，佛法再次經由僧人自從朵康地區（甘

¹³ 參見冉光榮：《中國藏傳佛教史》，頁 9 到 11；另參見釋聖嚴著，《西藏佛教史》，頁 35 到 40。

¹⁴ 參見釋聖嚴著，《西藏佛教史》，頁 40 到 41。

¹⁵ 《巴協》為記載藏傳佛教歷史的一部重要史書，成書時間大約在 9 世紀至 10 世紀期間，相傳是由巴·賽囊（ཐཱ་གསལ་ལྷན་，法名益希旺波 ཡི་ཤེས་དབང་པོ།，為前弘期著名僧人、赤松德贊時期三名臣之一）撰寫。其記載自赤德祖贊試圖興佛至赤松德贊興建桑耶寺為止的藏傳佛教歷史。之後有人續寫，將記載延續至阿底峽進入西藏弘法為止。由於此書成書於赤松德贊興佛期間，且歷史記載比較詳實，因而後世如《布頓佛教史》、《賢者喜宴》、《西藏王統記》、《西藏王臣記》等等眾多史書在敘述該時期的歷史時，都是依照這本書作為依據的。

¹⁶ 參見周潤年譯註：《賢者喜宴-吐蕃史譯註》（北京：中央民族大學出版社，2010 年），頁 203-205、209-211。

青藏區) 求回佛法，並以此為基礎形成再次傳播，史稱「下路弘傳」。¹⁷而 11 世紀時古格王朝則從印度方面迎請了阿底峽 (Atiśa, ཨ་ཏི་ཤ།, 982 年—1054 年) 入藏，則被稱為「上路弘傳」。¹⁸自此佛法再次復興，並因阿底峽入藏帶來系統化的教理與修行方式，而重新有了秩序和規範。因歷史上，則將「朗達瑪滅佛」前佛法的興盛，稱為「前弘期」；之後則稱為「後弘期」。至此，佛法在西藏已站穩步伐，並且因傳承、典籍及講義等的不同而形成了各具特色的不同宗派。其中以阿底峽與其弟子所建立之噶當派為首，源遠流長地分出了四大派系，分別是：寧瑪、薩迦、噶舉與格魯四大系統。¹⁹

噶當派 (བཀའ་གདམས་པ་) 是後弘期中最早產生的一個教派，發端於阿底峽，而由其弟子種敦巴 (འབྲོ་མ་རྒྱལ་པ་, 1005 年—1064 年) 創立，至博多瓦 (པོ་དོ་བ་རིན་ཆེན་གསལ་པ་, 1031 年—1105 年) 時興盛。藏語中「噶」指佛語，「當」指教授，「噶當」即意為「用佛的教誨，來指導凡人接受佛教道理」，故稱「噶當派」。該教派以修習顯宗為主，主張先學顯宗，後學密宗，其教法傳播甚廣，藏傳佛教各教派均受其影響。

寧瑪 (རྟོང་མ་པ་)，藏語中有「古」、「舊」的意思。因該派遵循前弘期 (大譯師仁欽桑波之前) 所傳之教法，故得此名。也因該派僧人大多戴紅色僧帽，俗稱紅帽派。寧瑪派的教法全部包括在九乘三部裏，九乘包括顯三乘、外密三乘和內密三乘，三部指內密三乘中的最後一乘，包括心部、界部和要門部，即大圓滿。

薩迦 (ས་སྐྱ་པ་)，藏語意為灰土，因該派主寺薩迦寺所在地土色灰白而得名。又因薩迦寺院圍牆塗有象徵文殊、觀音和金剛手菩薩的紅、白、黑三色花條，很多人誤稱之「花教」。其創立於 11 世紀，薩迦派的法座，是以家族傳承的方式延續下去，薩迦派主要有「擦而巴」與「窩而巴」兩大分支，各有傳承上師及傳世喇嘛相續傳法至今。

噶舉 (བཀའ་བརྒྱུད་པ་) 則意為佛語傳承。因該派僧人戴白色僧帽，俗稱白帽派。噶舉派分為香巴噶舉和達布噶舉兩個系統。香巴噶舉一系後來逐漸湮沒消失。通常俗稱的噶舉派是達布噶舉，由瑪爾巴 (མར་པ་ལོ་རྒྱལ་ཚལ་གྱི་ལྷ་མོ་, 1012 年—1097 年) 創立，其教法傳給其主要弟子密勒日巴 (ཇེ་བཙུན་མི་ལ་འཇམ་པ་, 1052 年—1135 年)。密勒日巴的弟子岡波巴 (གླམ་པོ་པ་, 1079 年—1153 年) 於 1121 年創建崗布寺，形成塔布噶舉系統。噶舉派重視「大印」傳承，不重文字，重在論理，即通達「大印」的智慧。奉能使自己證得「大印」智慧的師長為根本上師。大印有顯有密，噶舉派各支系中各有偏重，而各有殊勝之點。雖然每一派系都具備一切教授，但各派系也各有著重發揚的別法，然就其整體而言，俱是噶舉派之教義。

¹⁷ 參見冉光榮：《中國藏傳佛教史》，頁 25 到 28。

¹⁸ 參見冉光榮：《中國藏傳佛教史》，頁 29 到 32。

¹⁹ 以下就各派的說明，來自達賴喇嘛西藏宗教基金會資訊網，網址：

https://www.tibet.org.tw/intro_kinds.php，參訪日期為 2018 年 11 月 10 日。

格魯（དགེ་ལུགས་པ་）則以該派倡導僧人應嚴守戒律而得名。因該派僧人戴黃色僧帽，俗稱黃帽派。其創始人即為《菩提道次第廣論》的作者宗喀巴（ཙཱ་ཁ་པ་，1357年—1419年），其於1409年藏曆正月倡建的拉薩甘丹寺，並舉行了首創的祈願大法會，標誌著格魯派的創立。格魯派始終以組織嚴密、恪守戒律、制度完備、教育精深而著稱。該派有系統的學經制度，先顯後密，循序漸進；所學經論及考核、升遷等規定自成體系。學經僧人須學顯宗五部大論：《量釋論》、《現觀莊嚴論》、《入中論》、《戒律本論》、《俱舍論》。學完可參加格西學位考試。獲得格西學為之後，再入上下密院研習密宗四部。

宗喀巴建立格魯派，主要是為了要振興再度陷入戒律敗壞情況的藏傳佛教。與其說是建立自己的宗派，不如說宗喀巴是在從事宗教改革運動。他的改革運動十分成功，因為他對佛學理解精深、著作深入淺出，且其組織能力卓越、頻繁參與宗教活動，不但僧人守戒的風氣為之一肅，也使得格魯派急速的發展。其弟子克主傑（མཁས་གྲུབ་རྗེ་，1385年—1438年）與根敦朱巴（དགེ་འདུན་གྲུབ་，1391年—1474年）以降分別形成了班禪（班禪額爾德尼，པཎ་ཆེན་ལྷ་མ་，一般簡稱「班禪」）與達賴喇嘛（དྷ་ལའི་ལྷ་མ་）兩個轉世傳承，並在清代以後取得了實質的統治地位後，傳承迄今。現雖因歷史及政治因素而不再有統治西藏之實，但其宗教上的影響力未有任何減損。

三、菩提心與《菩提道次第廣論》

大乘佛法最終的目標在追求圓滿的自利利他，因此菩提心的發起成為修行的要件。藉由發起菩提心，大乘行者能跨越了修行的門檻，而得到究竟的佛果。換言之，菩提心如佛法的種子，發起菩提心是通達成佛之唯一道路。所以在諸多大乘經論中，有很多讚嘆菩提心之內容。如《大方廣佛華嚴經》（下簡稱《華嚴經》）中所言：

菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故。²⁰

寂天菩薩所著之《入菩薩行論》第一品菩提心利益之第9偈亦曰：

生死獄中囚，若生菩提心，即刻名佛子，人天應禮敬。²¹

其他又如《大乘莊嚴經論》，亦提及發心之廿二種勝利²²等等，再再都顯示

²⁰ 參見東晉·佛跋跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》冊10，頁429中。本文引用《大正新脩大藏經》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（2018），所引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序，如本處即為CBETA, T10, no. 279, p. 429, b25-26，本文以下均同。

²¹ 寂天菩薩造，釋如石譯，《入菩薩行》，第一品菩提心利益，第9偈，（台北：福智之聲，98年6月），頁5。

出在菩提心的關鍵性。然而，這樣強調其重要性，但菩提心的意涵，究竟為何？又是如何展現的呢？這樣的展現，又表示了什麼意義呢？而這麼重要的菩提心，又要如何才能發起呢？

從菩提心的重要性可以去推知，發起菩提心並非易事，不但需要多種因緣方能成辦，即便長時間的串習，都不見得能夠發起菩提心。因此教導修習者如何發起菩提心的修行方法，在大乘佛教之義理中，一樣有其重要性與必要性。然而發心的實修方法，卻不易從經論中可被明顯找到。《華嚴經》中提到：「『諸佛子！何等是菩薩摩訶薩初發心住？此菩薩見佛三十二相、八十種好，妙色具足，尊重難遇；或觀神變、或聞說法、或聽教誡、或見眾生受無量苦、或聞如來廣說佛法，發菩提心，求一切智，一向不迴。』」²³並在之後以偈頌體的方式提到有 35 種狀況²⁴使菩薩得以初發心。另在《十住毘婆沙論》提到了發心的七個因緣：²⁵

初發心是諸願根本。云何為初發心？答曰：

初發菩提心	或三四因緣
眾生初發菩提心，或以三因緣，或以四因緣，如是和合有七因緣發阿耨多羅三藐三菩提心。	問曰：何等為七？答曰：
一者諸如來	令發菩提心
二見法欲壞	守護故發心
三於眾生中	大悲而發心
四或有菩薩	教發菩提心
五見菩薩行	亦隨而發心
或因布施已	而發菩提心
或見佛身相	歡喜而發心
以是七因緣	而發菩提心」

如果是佛陀觀察修行者的根性，而以這七個因緣教導，使其得以發心，則一定能成就無上正等菩提；如果是要以前三種因緣發心的話，因為善根深厚，所以也會成就；僅依後四者而發心，因為善根較微弱，就較不易成就。²⁶

²² 參見唐·波羅頗蜜多羅譯：《大乘莊嚴經論》卷 2：「如地如淨金，如月如增火，如藏如寶篋，如海如金剛，如山如藥王，如友如如意，如日如美樂，如王如庫倉，如道如車乘，如泉如喜聲，如流亦如雲，發心譬如是。」CBETA, T31, no. 1604, p. 596b15-20。

²³ 參見《大方廣佛華嚴經》卷 8，CBETA, T09, no. 278, p. 445a2-7。

²⁴ 參見《大方廣佛華嚴經》卷 8，CBETA, T09, no. 278, pp. 446c10-447b25。

²⁵ 參見後秦·鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 35a23-b7。

²⁶ 《十住毘婆沙論》卷 3：「

問曰：汝說七因緣發菩提心，為皆當成有成有不成？答曰：是不必盡成，或有成有不成。問曰：若爾者應解說。答曰：

於七發心中 佛教令發心

以上所說的都是一種發心的機緣，而非一種具體、有次第性的發心方法。但是透由這些內容，可以看出如果深細的思惟、觀修經論中的意涵，確實可以發心，漢傳佛法的修行者多數是藉由這樣子的方式發心，如四弘誓願的反思²⁷。而在藏傳佛教中，因為重視道次第，則呈現出不同風貌的修行路徑。被喻為第二佛陀的格魯派宗師宗喀巴，在其依照阿底峽所撰述的《菩提道燈論》（又譯為《菩提道炬論》、《道炬論》等）及其三傳弟子霞惹瓦的註釋要旨，總攝佛經三藏十二部要義，按道次第（下士道、中士道、上士道）由淺入深編寫而成的《菩提道次第廣論》（以下簡稱《廣論》）中，則分取瑜伽行派傳承之「七因果教授」及中觀派傳承之「自他換教授」，做為上士道中如何發起菩提心之修行方法。本文即欲對《廣論》中兩大發心教授，本於藏傳佛教思想，予以深入探討、剖析及探源，以對比、釐清《廣論》中所展現的菩提思想與特色。本文的研究動機與目的如下：

1. 透由探討阿底峽、宗喀巴的重要佛學思想，藉由認識藏傳佛法的主要佛學概念，來理解藏傳佛法中菩提心之義理與思想內涵，尤其是《廣論》中菩提心概念。
2. 探討《廣論》中菩提心生起次第第二種教授之一——七因果教授之義理意涵、重要核心觀念，並藉此對七因果教授加以剖析探源。
3. 探討《菩提道次第廣論》中菩提心生起次第第二種教授之二——自他換教授之義理意涵、重要核心觀念，及其與七因果教授的結合運作模式，並藉此對自他換教授加以剖析探源。
4. 最後就這兩大發心教授結合藏傳佛法的思想予以探討。

筆者希望透由本文的研究，能夠去理解在大乘佛法中如何展現菩提心的意涵

第二節 文獻探討

由上述研究動機與目的可知本文涉及到：菩提心之思想、《廣論》中七因果教授及自他換教授之義理與思想方面之研究探討。因此就上述層面之相關文獻，

護法故發心	憐愍故發心
如是三心者	必定得成就
其餘四心者	不必皆成就

是七心中，佛觀其根本，教令發心必得成，以不空言故。若為尊重佛法為欲守護、若於眾生有大悲心，如是三心必得成就，根本深故。餘菩薩教令發心、見菩薩所行發心、因大布施發心、若見若聞佛相發心，是四心多不成，或有成者，根本微弱故。」(CBETA, T26, no. 1521, p. 36a11-23)

²⁷ 第 14 世達賴喇嘛著，項慧齡譯：《達賴喇嘛說佛教—探索南傳、漢傳、藏傳的佛陀教義》（台北：橡實文化，2016 年），頁 312。

則於下分述之：

一、菩提心思想之研究文獻

直接與研究菩提心相關的書籍與文獻並不算太多，簡單羅列如下：

日本學者田上太秀所著的《菩提心の研究》²⁸一書，對菩提心的思想做十分全面的整理。其從原始經典中「菩提心（bodhicitta）」之用語出發，順著佛教思想的發展階段，對菩提心的義涵，從經典中步步爬梳深入，做全盤的匯整研究，是研究菩提心思想相當重要的一書。

夏埏·降央克珠、魏德東主編的《國際佛學論叢第3輯—菩提心》²⁹則是2014年11月中國人民大學國際佛學研究中心主辦的「第四屆國際佛學論壇-菩提心思想與實踐暨《菩提道次第廣論四家合注》出版發布會」之論文集。其論文均出自於前開佛學論壇，主要包括三個方面：從漢傳佛教史的角度研究菩提心思想的內涵與發展、從藏傳佛教文獻研究菩提心，最後則是對《菩提道次第廣論四家合注》的介紹。此論叢集中，有篇佐倉尊珠所撰之〈佛法心要菩提心的實踐方法〉³⁰，即是從藏傳佛教原典出發，簡要論述介紹如何從七支因果（即七因果教授）修持菩提心的具體方法，與本文有直接的關聯性。

阿忠榮所撰的〈藏傳佛教關於菩提心的義理敷演與踐行次第〉³¹一文則是以菩提心之價值意義、踐行次第到菩提心的心智引導功能為架構，將藏傳佛教中從四無量心、願菩提心和行菩提心三層次歸納和泉納菩提心的修持和踐行次第為簡要的介紹。

丘子紘所著的「善財童子發菩提心之研究～以『十玄門』主詮之華嚴發菩提心」³²則為碩士學位論文。其以發菩提心為全文之縱軸、五十三參學程為橫軸，以善財童子為研究之文人翁，透由十玄門連結華嚴經與普賢十大願王的精神與意涵，來闡發菩提心的殊勝與功德總相，來說明大乘佛法中菩提心為其共法的特色。

另一本學位論文則是邱湘凌的「《華嚴經》的菩提心思想」³³，一樣就《華

²⁸ 田上太秀著：《菩提心の研究》，（日本：東京書籍株式会社，1990年）。

²⁹ 夏埏·降央克珠、魏德東主編：《國際佛學論叢第3輯—菩提心》，（北京：中國社會科學出版社，2015年）。

³⁰ 夏埏·降央克珠、魏德東主編：《國際佛學論叢第3輯—菩提心》，頁187-205。

³¹ 阿忠榮：〈藏傳佛教關於菩提心的義理敷演與踐行次第〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》第37卷第6期（2015年11月），頁83-87。

³² 丘子紘：《善財童子發菩提心之研究～以「十玄門」主詮之華嚴發菩提心》（新北：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2005年）。

³³ 邱湘凌：《《華嚴經》的菩提心思想》（新北：華梵大學東方人文思想研究所，2006年）。

嚴經》中的菩提心思想為闡發。其對「初發心」、「入法界」、「十哲思」做出統整及總攝，就《華嚴經》的菩提心思想格局做出深入探討。

二、藏系佛法與《廣論》之研究文獻

《藏傳佛教研究》³⁴一書是寧波寶慶講寺叢書之一，是學者許德存³⁵就藏傳佛學研究的文集共計 36 篇，其中又以對宗喀巴大師及格魯派的討論為主，是研究藏傳佛學時，尤其是宗喀巴大師及格魯派的重要參考書目。

另一本重要參考書目，即為《神聖與世俗—藏傳佛教研究論集》³⁶，編者為才讓，內容為中國西北民族大學研究藏傳佛教者的部分論文。全書收集之論文分為幾個角度：歷史傳播篇、思想教義篇、倫理道德篇、文獻篇及社會文化篇，其中牛宏所撰之〈《菩提道次第廣論》佛學思想探微〉³⁷及〈試析《入菩薩行論》對《菩提道次第廣論》的影響〉³⁸二文與本文相關。

陳玉蛟（即釋如石）³⁹所著的《阿底峽與菩提道燈釋-附《入二諦》《中觀要訣》⁴⁰，則是對於藏傳佛教中重要祖師阿底峽與其重要著作，以《菩提道燈論》、《菩提道燈釋》為主做翻譯與探討。因為要了解《廣論》的佛學思想，對於阿底峽及其著作不可不知。因此本書具有相當關鍵的影響力。

其另一本著作《現觀莊嚴論一滴》⁴¹，則是介紹另外一本影響《廣論》中佛學思想的論典《現觀莊嚴論》。除了探索其中的佛學思想，還翻譯了《現觀莊嚴論》的重要注釋書：獅子賢的《現觀莊嚴論明義釋》與宗喀巴的《金鬘疏》。同樣可以從中為《廣論》的佛學思想加以溯源。

針對本文主軸「七因果教授」與「自他換教授」，他也在法光雜誌提出兩篇專文，分別是〈菩提心修習次第「七因果」探源〉⁴²與〈《入行》與《廣論》對

³⁴ 許德存：《藏傳佛教研究》，（北京：宗教文化出版社，2008年1版，2012年）。

³⁵ 許德存又名索南才讓，藏族，先後就讀于西北民族大學和中國社科院分別獲得學士學位和碩士學位。為西藏民族學院民族研究院研究員，華東師範大學兼職博士生導師。

³⁶ 才讓（許德存）編：《神聖與世俗—藏傳佛教研究論集》（上海：上海古籍出版社，2011年）。

³⁷ 才讓（許德存）編：《神聖與世俗—藏傳佛教研究論集》，頁 169-207。

³⁸ 才讓編：《神聖與世俗—藏傳佛教研究論集》，頁 222-238。

³⁹ 即釋如石，陳玉蛟為其俗名，為現代重要的佛學學者與僧侶，尤其是藏傳佛學領域。本文如引用其著作，則依該書或該文所標之作者名為先。

⁴⁰ 陳玉蛟（即釋如石）：《阿底峽與菩提道燈釋-附《入二諦》《中觀要訣》》（台北：東初出版社），1991年。

⁴¹ 釋如石（即陳玉蛟，下略）：《現觀莊嚴論一滴》，（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2002年7月）。

⁴² 釋如石：〈菩提心修習次第「七因果」探源〉，《法光雜誌》332期，2017年5月。

「依自他換修菩提心」之歧見⁴³。前者提及從七因果教授係從四無量心開展，從三支因果，慢慢發展到六支因果，最後由宗喀巴完備成七支。後文則提到《廣論》中自他換教授，在道次第中的修習時機似與《入菩薩行論》有所不同，會導致「自他換教授」修習在難度上有所不同。這兩篇文都為筆者提供了啟發性的思想。

朱麗霞所著之《宗喀巴佛學思想研究》⁴⁴是其博士論文，其從宗喀巴大師的師承及佛學淵源開始，由緣起即性空、納唯識入中觀、解構與重建、去頓悟而重漸修、印藏漢佛教背景下的宗喀巴佛學等層面解析宗喀巴大師的佛學思想，對理解宗喀巴大師及格魯派的思想，幫助極大。

除了學術論書或論文，各大藏系師長開示的相關書籍是理解《廣論》義理的關鍵途徑。《覺燈日光一道次第講授成滿智者所願》⁴⁵為第 14 世達賴喇嘛所講。其內容為尊者在 1987 年印度達蘭薩拉大昭寺所傳授的《廣論》教授之整理。《菩提道次第簡明釋論》⁴⁶亦為第 14 世達賴喇嘛所傳，其為第 3 世達賴喇嘛所著之《淬鍊精金》的開示，《淬鍊精金》內容仍為阿底峽尊者《菩提道燈論》及其所傳「菩提道次第」內涵的講授。《廣論》所本即為阿底峽尊者之《菩提道燈論》，故兩者內涵基本上相同。《真愛無限》⁴⁷則是第 14 世達賴喇嘛以現代簡單通俗的用語來說明「七因果教授」的內涵。《開心—達賴喇嘛的快樂學》⁴⁸亦用現代文字說明佛法用在現代生活中，使生命更快樂。之中第四篇「高階修行」即是《廣論》中上士道的內涵，包含利他心及大悲心等菩提心的要素，第 18 章「自他交換」即是說明「自他換教授」的內涵。《達賴喇嘛說佛教》⁴⁹一書則是就三系佛教（南傳、漢傳及藏傳）的內涵予以簡要的介紹探討對照，其中第十二章「菩提心」部分，即直接提及七重因果教授與自他交換（即七因果教授與自他換教授），同時亦提及中國佛教中的菩提心內涵。

宗喀巴另本大作即為《菩提道次第略論》（下簡稱《略論》），其內容為《廣

⁴³ 釋如石：〈《入行》與《廣論》對「依自他換修菩提心」之歧見〉，《法光雜誌》334 期，2017 年 7 月。

⁴⁴ 朱麗霞：《宗喀巴佛學思想研究》，（北京：中國社會科學出版社，2007 年）。

⁴⁵ 第 14 世達賴喇嘛作，蔣揚仁欽譯：《覺燈日光一道次第講授 成滿智者所願》（台北：商周，2012 年）。

⁴⁶ 第 14 世達賴喇嘛傳法，彌勒若巴喇嘛編撰：《菩提道次第簡明釋論》（台北，曼尼文化，2009 年）。

⁴⁷ 第 14 世達賴喇嘛著，傑佛瑞·霍普金斯英譯，莊嫻婷中譯：《真愛無限》（台北：天下雜誌股份有限公司，2006 年）。

⁴⁸ 第 14 世達賴喇嘛著，傑佛瑞·霍普金斯英譯，翁仕杰中譯：《開心—達賴喇嘛的快樂學》（台北：天下雜誌股份有限公司，2015 年）。

⁴⁹ 第 14 世達賴喇嘛作，項慧齡譯：《達賴喇嘛說佛教》（台北，橡實文化，2016 年）。

論》的精要版。日宗仁波切對《略論》開示有《菩提道次第略論講記》⁵⁰二冊，對於《略論》內容有相關精要的解釋論析，亦為理解《廣論》內容的重要開示集。

另外簡吉君（釋空行）所撰之「《菩提道次第廣論》中『七因果教誡』和『自他相換』修心法之探究」⁵¹一文。該文從宗喀巴大師之生平開始介紹，再由造論因緣、《菩提道次第廣論》之特色、安立三士道之目的等內涵闡釋《菩提道次第廣論》之重要性，進而論述菩提心之內涵，之後特別就本文之主題——《菩提道次第廣論》中兩個菩提心生起之法門——做簡單探究與介紹。

最新一本相關碩士論文為黃阿日的《菩提心觀修方法之探究-以《菩提道次第廣論》為研討依據》，該文同樣是以《菩提道次第廣論》中「七因果教授」和「自他換教授」做為研究重心，除了義理上竹的探討外，並與現代生活做了結合，探求兩種教授在生活中的實踐意義，相當具有意義。

第三節 研究方法

現代佛學的研究方法可有下列幾種：一、文獻研究法；二、哲學研究法；三、思想研究法。另外印順導師則認為以佛學的特殊性，上開研究方法有其侷限性，而提出以「佛法研究佛法」的主張。

文獻研究法為佛法義理研究的重要基礎，簡言之，係指使用文獻學的工具，儘可能適切地且一步接著一步施加在做為研究對象的文獻上，以至於就文獻層次所關注的議題，可望依次得到探討、釐清、解釋、論斷、或解決。⁵²經由文獻學的研究，可以得到完整、可靠又經過完善整理的文獻資料；獲得有關原典的重要知識；特別是能夠對文本的詞句作更精確的訓讀。這些對文獻所含思想之研究，有莫大的助益。⁵³其實中國在漢學研究領域，即有一套嚴謹的文獻學研究法。然在佛學領域中，文獻研究法不只是傳統的版本校勘學，亦涵蓋了語言學、文法學、

⁵⁰ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》（台北：釋如性，2015年）。

⁵¹ 簡吉君（釋空行）：《〈菩提道次第廣論〉中「七因果教誡」和「自他相換」修心法之探究》（宜蘭：佛光大學樂活生命文化學系宗教學組碩士論文，2013年）。

⁵² 蔡耀明：〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀雜誌》，2005年9月27日第34期，頁93-236。

⁵³ 參王開福著，〈思想研究方法綜論〉，《國文學報》，1998年第27期，頁147-188。

考古學、聲韻學等等，在方法上較中國傳統的文獻研究更為精密細緻。⁵⁴

而哲學研究法，即透過哲學概念的分析來把握其思想的一種研究方法。故這種方法所注意的，不是文獻本身的表面意義，而是它背後的哲學內涵；即是說，要看那些思想包含了什麼哲學觀念，反映了些甚麼哲學問題，和根據甚麼理論立場，對這些問題如何處理。⁵⁵哲學的研究，須透過表面的文義，對所蘊涵的思想內容作深入而整體的省思，而非只是從事一些支離、片段之事實知識的累積而已。哲學的研究，在廣度上要能綜覽思想的全域；在深度上要能直探思想的底蘊。一方面要有宏觀的器識；一方面又要有微觀的功力。⁵⁶

所謂「思想研究法」，指對「思想」進行理解與創造所使用的方法。在理解已存在的思想，或創造新的思想時，這樣的理解或創造本身，就是心靈或心理的一種思想的運作，而必然要求合理與有效性。因此，也必須講求「思想方法」。但「思想研究法」並非專門研究「思想方法」，而是運用合理有效的「思想方法」，以及各種研究方法，從事思想的理解與創造。⁵⁷

印順導師的「以佛教研究佛法」則出自《妙雲集》下編第三冊之第一篇文章，印順導師認為以緣起三法印來研究佛法，才能檢證研究者之方向，是否合於佛法。與其說是一種研究方法，不如說是佛學研究的原則性提示。⁵⁸使吾人在研究佛教義理之時，除儘量保持學術客觀性外，卻不至悖於佛教的精神，而能貼緊佛法的內涵為研究。

本文以《菩提道次第廣論》為文獻基礎，探析其中菩提心發起的兩大教授：「七因果教授」及「自他換教授」，除針對義理加以討論外，並結合藏傳佛法的背景、及整體佛學的思想深入剖析，並加以探源。就藏傳佛法歷史及思想、與菩提心思想方面，以各種佛教史書籍，並佐以日本學者田上沼秀所著的《菩提心の研究》一書，故採用思想研究法。針對《菩提道次第廣論》中發心教授的義理研究，則以文獻研究法為主。至於對於發心教授的探源，則須再次回到用思想研究法來處理。因此，本文透由文獻學方法，對《菩提道次第廣論》中之文獻資料進

⁵⁴ 參釋昭慧著：《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》（桃園：法界出版社，2015年），頁34。

⁵⁵ 吳汝鈞著：《佛學研究方法論》（台北：臺灣學生書局有限公司，1983），頁125。

⁵⁶ 王開福著：〈思想研究方法綜論〉，《國文學報》，1998年第27期，頁147-188。

⁵⁷ 王開福著：〈思想研究方法綜論〉，《國文學報》，1998年第27期，頁147-188。

⁵⁸ 參釋昭慧著：《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》，頁69-70。

行研究，了解其中所述之義理內涵；再透由思想研究法，對藏傳佛教中的菩提心思想與發心教授，做系統性的認識與理解；並深入追溯兩大發心教授的內涵及源流，以便對其有全面的理解與分析。

在文本方面，就《菩提道次第廣論》主要參考的文本則以釋法尊所翻譯的《菩提道次第廣論》⁵⁹為主，並佐以其他的譯本：包括祈順來及海月同譯的《菩提道次第廣論 白話本》⁶⁰、以及英譯版⁶¹等為輔助。另外同時參考所謂的「格魯派八大教授」——即除《廣論》外，尚有宗喀巴所著的《菩提道次第略論》⁶²（以下簡稱《略論》）、《菩提道次第攝頌》⁶³（以下簡稱《攝頌》）、《菩提道次第引導—粹煉精金》⁶⁴（以下簡稱《粹鍊精金》）、《安樂道論》⁶⁵、《文殊口授—菩提道次第引導文》⁶⁶（以下簡稱《文殊教授》）、《菩提道次第直授—趣入一切智速疾道》⁶⁷（以下簡稱《速疾道論》）、與《善說精髓》⁶⁸。另外如《達賴喇嘛開示之《覺燈日光—道次第講授 成滿智者所願》⁶⁹、《菩提道次第簡明釋論》⁷⁰、日宗仁波切開示之《菩提道次第略論講記》⁷¹、第三世墀江仁波切筆錄整理之《掌中解脫》⁷²、昂旺堪布上師釋之《菩提道次第略論釋》⁷³、《最勝

⁵⁹ 宗喀巴著，釋法尊譯：《菩提道次第廣論》（台北：福智之聲，2010年9月，第三版）。

⁶⁰ 宗喀巴著，祈順來、海月譯：《菩提道次第廣論 白話本》（西寧：青海民族出版社，2014年）。

⁶¹ Joshua W. C. Cutler Editor-in-Chief, 《The Great Treatise On The Stages of The Path to Enlightenment》（US: Snow Lion Publications, 2004）

⁶² 宗喀巴著，釋法尊譯：《菩提道次第略論》，（台北：福智之聲，1999年）。

⁶³ 本文所採用參考的版本為釋法尊譯，自網路下載，來源為 http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html。

⁶⁴ 又有譯為《道次第熔金論》，為第三世達賴喇嘛所造，本文所採用參考的版本為第四世夏壩仁波切譯，自網路下載，來源為 http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html。

⁶⁵ 第四世班禪造，釋法音譯：《安樂道論》，（高雄：妙音佛學會，2009年）。

⁶⁶ 又有譯為《妙音教授》，為第五世達賴所著，本文所採用參考的版本為釋緣宗譯，自網路下載，來源為 http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html。

⁶⁷ 一般稱為《速疾道論》，為第五世班禪所著，本文所採用參考的版本為釋緣宗譯，自網路下載，來源為 http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html。

⁶⁸ 為昂旺札巴所造，為江波（仁欽卻札）譯，自網路下載，來源為 http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html。

⁶⁹ 第十四世達賴喇嘛作，蔣揚仁欽譯，《覺燈日光—道次第講授 成滿智者所願》第二冊，（台北：商周，2012年）。

⁷⁰ 彌勒若巴喇嘛編撰，達賴喇嘛傳法，《菩提道次第簡明釋論》，（台北，曼尼文化，2009年）。

⁷¹ 日宗仁波切釋，釋如性譯，宗喀巴大師造，《菩提道次第略論講記》第二冊，（台北：釋如性，2015年）。

⁷² 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫—菩提道次第第二

耳傳修心七義論講記》⁷⁴等資料，都是在《廣論》義理探討的重要輔助。

第四節 論文架構

本文共分五章。第一章為「緒論」，分別探討研究動機與目的、文獻回顧與探討、研究方法及論文架構。第二章則為「《廣論》的思想傳承與菩提心概念」，首先對介紹阿底峽及宗喀巴的簡要生平、對藏傳佛教的影響、與其佛學思想（尤其是對菩提心的看法）；之後並對藏傳佛教中——尤其是《廣論》中的菩提心概念，加以探討釐清。最後就本章予以小結。

第三章及第四章則就兩種發心次第教授為探析。第三章則探討《廣論》中的「七因果教授」。首先略整理《廣論》中「七因果教授」的架構與意涵，再深入去探討其中十分重要的兩個關鍵：做為起點的生死輪迴觀及做為核心點的慈悲觀。之後去探討「七因果教授」的因果組合，並承繼之前的幾節的討論，對「七因果教授」的傳承做一個探源。最後就本章予以小結。

第四章聚焦於《廣論》中的「自他換教授」。一樣先略整理《廣論》中「自他換教授」的架構與意涵。接下來針對「自他換教授」傳承來源的寂天(*śāntideva*)的相關著作，去剖析其中「自他換教授」的思想。再來討論「自他換教授」與「七因果教授」的關係。再者承繼之前的幾節的討論，對「自他換教授」的傳承做一個探源。最後就本章予以小結。

最後第五章則為本文之結論，統整全文之結論，並對初期研究的目的、動機及研究之結果加以比對檢視，同時展望未來與漢傳佛教中做對比研究的可能性。

十四天教授》，(台北：白法螺，2004年)。

⁷³ 昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯：《菩提道次第略論釋》(台北：財團法人佛陀教育基金會，2014年)

⁷⁴ 昂旺朗吉堪布口授，郭和卿譯：《最勝耳傳修心七義論講記》，網頁

<http://baus-ebs.org/sutra/fan-read/009/004-4-04.htm>，查閱日期：2016年2月15日。

第二章 《廣論》的思想傳承與菩提心概念

第一節 阿底峽及其重要佛學思想

在藏傳佛教史中，阿底峽有著舉足輕重的地位。他是後弘期的關鍵人物之一，將「朗達瑪滅佛」後衰微的藏傳佛教教理重整，並予以系統化的重建，目前藏傳佛教各教派都深受阿底峽佛學思想的影響。除《廣論》本身即以阿底峽之重要著作《菩提道燈論》為本外，宗喀巴及格魯派甚至自詡為阿底峽所傳之噶當派傳人。

一、阿底峽的生平簡述

據考，阿底峽生於西元 982 年⁷⁵，俗名為月藏（Candragarbar），法諱為燃燈吉祥智（Dīpaṃkara śrījñāna）⁷⁶，「阿底峽」（梵語：atiśa，藏文為 ཨ་ཉི་ག་）為其入藏後藏王對其之尊稱，意指「殊勝」。

其出生為東孟加拉國超越城（Vikramapura）之三王子，生而早慧，據傳 18 個月大即能讀誦「讚佛」等文句，自幼廣習各類經典及五明，熟諳佛教和外道的文化。其對聲明尤其擅長，15 歲時曾在寺中代師與外道辯論，以聲明問題折服對方而揚名。⁷⁷曾追隨當世著名學者那洛巴、響底跋、勝敵、羅怛羅笈多等，而精通顯密各種論典法要。

據藏文史料記載，他因於夢中多次見佛菩薩及瑜伽母等示現提示，而於 29 歲出家。⁷⁸31 歲更出海至金洲法稱處廣習論典，尤其是習得多種發菩提心的共、不共教授。十二年後回到印度，旋為國王迎請至超戒寺，廣弘發心教授。由於其盛名，至其 57 歲應邀入藏時，已身佩百八隻寺鑰，掌理多數道場⁷⁹。

⁷⁵ 目前多數資料咸認為阿底峽的出生年份是西元 982 年。如陳玉蛟所著《阿底峽與菩提道燈釋》（台北：東初出版社，1991 年，頁 14）、辜琮瑜著《西藏密教之父-阿底峽尊者》（台北：法鼓文化事業有限公司，2009 年，頁 152）、及鄭堆所撰〈阿底峽大師早年生平考〉（《宗教學研究》，2010 年第 2 期，頁 137-139）一文，均如此記載。然釋聖嚴所著的《西藏佛教史》一書中，則引用了日本學者的著作，提及阿底峽的出生年份及入藏年份有各家不同之說法（參見該書第 53 頁）。

⁷⁶ 亦有譯為「吉祥燃燈智」，如鄭堆所撰〈阿底峽大師早年生平考〉一文即是。依照梵文語意，dīpaṃkara 意指「燃燈」，śrī 則為「吉祥」之意，jñāna 意旨「智慧」。

⁷⁷ 參見《廣論》，頁 3。又參見釋法尊譯：《阿底峽尊者傳》（台北：福智之聲出版社，2007 年），頁 15。

⁷⁸ 參見《阿底峽尊者傳》，頁 14-15；及《廣論》，頁 3-4。

⁷⁹ 參見陳玉蛟著：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 16。

當時，佛教在印度正處理於理論成熟之時期，顯密融貫，次第井然圓滿。然西藏佛教卻尚處於「朗達瑪滅佛」⁸⁰後的混亂期，雖然已有有志之士以各種努力欲加以重振，然因政治和社會長期的動盪不安，而未能盡全功，整體呈現出沒有修行次第、不重視修行次第、顯密互謗、輕視戒律等等充滿紛亂擾攘的狀態。為此，阿里地區古格王朝的智光王在聽聞到阿底峽的名聲後，決意迎請阿底峽入藏振興佛法，然遲至菩提光王在位時才完成這個心願。⁸¹

阿底峽入藏後，菩提光王向其詳述西藏佛教當時不符正法之紊亂狀況，並請求阿底峽撥亂反正。阿底峽為此撰述了《菩提道燈論》，並四處宣講，建立藏地修行之道次第系統。除《菩提道燈論》與道次第外，阿底峽並撰寫多部著作、譯經、宣講經論與戒律，其所說法義及所傳之噶當派，影響西藏佛教至今。

阿底峽除了為藏傳佛教帶來鉅大的興革，使之得以系統化地理解、軌範化地修持佛教教理，並對其他教派的產生和發展有重要影響外，同時也為藏地的醫學；文學等事業有重要貢獻。因為阿底峽本身精通醫學，所以將印度醫學知識帶入了西藏，利於藏地醫、藥的形成和發展。再者亦把印度的語言學知識、文學寫作方式及文學思維帶入西藏，包括辯論方式；並利用經論翻譯的過程，為藏地帶來未曾有的印度佛學詞彙。另外因為阿底峽亦精通天文地理及工巧明，也推動藏地曆法及工巧明的發展。最重要的是，隨著阿底峽的入藏，印、藏之間文化上有重要的交融，並為西藏佛教帶來振衰起蔽、承前啟後的復興時期。

二、阿底峽與《道炬論》：

（一）《菩提道燈論》的寫作背景：

《菩提道燈論》（梵語為 bodhipathapradīpa，藏文為 byang chub lam gyi sgron ma(བྱང་ཆུབ་ལམ་གྱི་སྒྲོན་མེ)）又稱《菩提道炬論》、《道炬論》或《道燈論》（本文以下稱《道炬論》），阿底峽一生中最重要的著作之一。阿底峽與《廣論》的關係，是建立在《道炬論》之上。

於阿底峽入藏後，菩提光王向其詳述當時西藏佛教所面臨的問題，已如前述。菩提光王並提出了針對西藏佛教最廣泛關注的七個疑問。為了解答這七個疑問，

⁸⁰ 朗達瑪（Glang dar ma，ལྷན་དང་མ།，生卒年約為西元 799 年至 842 年），是吐蕃帝國末代贊普，赤德松贊之次子，西元 838 年至 842 年在位。其於 840 年聲稱佛法的推行致天神震怒，而下令禁止佛教，並強制推行苯教，史稱「朗達瑪滅佛」。

⁸¹ 據載，智光王後半生傾盡全國之力欲迎請阿底峽入藏，然於征討叛兵時，不幸兵敗被俘。當時叛兵要求智光王或者放棄對佛教的信仰，或以等身重之黃金贖取自由。智光王卻囑其王嗣菩提光王將贖金全數作為迎請阿底峽入藏之供養金，而死於獄中。

參見《阿底峽尊者傳》頁 40-41；釋如法、釋如密等譯註：《菩提道第廣論四家合註白話校註集·第 1 冊》（台北：福智文化股份有限公司，2016 年），頁 138；釋聖嚴著，《西藏佛教史》頁 53。

阿底峽始撰著了《道炬論》。

菩提光王所提的七個問題，《阿底峽尊者傳》中說包含「共乘二問、顯教二問、密教三問」⁸²，然具體內容，在阿底峽的各類傳記及《道炬論》中均未記載或說明，後世論典及現代學者各依其依據而揣測出下列⁸³七個問題：

出處	問題內容
《阿底峽尊者傳》 ⁸⁴	「五事」部分： 1. 方便及慧，隨以一支成不成佛？ 2. 菩薩律儀所依，須不須別解脫戒？ 3. 未得金剛阿闍黎之灌頂，可講說密乘經否？ 4. 梵行者可否受密、智之灌頂？ 5. 未得灌頂，可否行密咒之行？
《燈論釋難·殊勝歡喜供雲》 ⁸⁵	1. 何謂大乘士夫？ 2. 凡夫所依，能否生起菩提心？ 3. 別解脫戒是否需要菩薩律儀？ 4. 已具別解脫戒者再受密乘律儀，需要轉依？還是可以二者兼具？ 5. 圓滿二資糧者，是否需要菩薩律儀？ 6. 中觀與唯識，何者為清淨正見？ 7. 大乘與密乘之門，從何抉擇？
《菩提道次第廣論引文考證》一文引自《解脫手冊》	1. 顯密佛法間應如何取捨？ 2. 修行之次第應為如何？ 3. 行戒之依，需不需要別解脫戒？ 4. 方便與智慧，隨以一支成不成佛？ 5. 未得灌頂，能否講說密法？ 6. 梵行者可否真正授予（密宗）智慧灌頂？ 7. 未得金剛上師灌頂，可否修習密宗？

⁸² 參見《阿底峽尊者傳》，頁 61。

⁸³ 本表係整理鄭堆所撰〈論阿底峽道次第理論及其傳承〉一文（《中國藏學》2010 年第 2 期，頁 62 至 64）之內容所成。

⁸⁴ 此部分係引自《阿底峽尊者傳》，其中提到：「次至拉朵絳時，供敦永仲、迦格瓦、賈之格瓦勤薄、迦瓦釋迦自在、枯敦尊主永仲、善慧譯師六人共議五事，請決於尊者。…尊者曰：汝等不具心力（無智也）較彼尚多，拉尊跋途已問訖，盡載於菩提道炬論中，汝等所問者亦有之。諸人取論觀之，抉擇已訖，辯才遂窮也（途中事記甚繁，今悉從略）。」，參頁 67-68。因此認為此五事應包含在 7 個疑問之中。

⁸⁵ 此係摘自阿喬甘丹苗科林寺刻本《拉卜楞智者衛芒·袞喬堅贊全集》中，轉引自鄭堆：〈論阿底峽道次第理論及其傳承〉《中國藏學》2010 年第 2 期，頁 63。

蔡惠明所撰文中引自 拏措譯師之《菩提道燈 論注》	<ol style="list-style-type: none"> 1. 大乘道所依之補特伽羅怎樣？ 2. 異生身中能否發菩提心？ 3. 菩薩戒是否須要為別解脫戒所依？ 4. 有別解脫戒者持菩薩戒時是前一種戒體轉後一種，還是二種戒體同時並存？ 5. 修習二種資糧是否需要方便、般若雙運？ 6. 中觀、唯識以哪種理論為究竟？ 7. 怎麼樣入大乘密咒門？
張福成所撰文中整理 如下資料： 阿底峽之藏文傳記 《道炬論》 《道炬論釋難》 《廣論》	<ol style="list-style-type: none"> 1. 如何得入於正法？ 2. 如何可獲解脫？ 3. 方便與慧，隨以一支成不成佛？ 4. 菩薩律儀所依，需不需別解脫戒？ 5. 未得金剛阿闍梨灌頂，可講說密乘經否？ 6. 梵行者可否受密、智灌頂？ 7. 未得灌頂，可否行密咒行？

【表 1 菩提光王對阿底峽所提的七個問題之可能組成】

由上表可以看出，雖就七問之具體內容未有明確定論，但基本上都大同小異，呈現出當時西藏佛教所面臨的難題：不但有顯、密之間的紛擾，也無法依法、依教抉擇、持守戒律；更嚴重的是對於如何修行，沒有正確之引導。

針對這些困境，《道炬論》共分成〈皈依頌〉、〈三士道〉、〈供養歸依〉、〈發菩提心〉、〈別解脫律儀〉、〈菩薩律儀〉、〈禪定與神通〉、〈智慧與方便〉、〈道位次第〉以及〈密咒乘〉等段落。⁸⁶在這樣的架構下，可以看到阿底峽對七個疑問的答覆。這之中，阿底峽為藏傳佛教引進了三士道的思想，以之說明什麼樣的人是「大乘士夫」；再說明歸依、集資是大乘及二乘共同的基礎，而發起菩提心是大乘必經之路。接下來回答別解脫戒和菩薩戒之關係，再說明智慧和方便均是修行所需具備，並抉擇了中觀見做為對空性的見解。在密乘部分，則說明想要依密乘來迅速累積資糧者，應受密宗灌頂；並指出梵行者在上師的灌頂或允許下，可以講說、閱讀密乘經典。

（二）《道炬論》中呈現的佛學思想

整體而言，《道炬論》是阿底峽佛學思想的總體現。阿底峽首先提出的是如下的概念：「⁸⁷

由下中及上，應知有三士，當書彼等相，各各之差別：

⁸⁶ 此處參照陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》一書就《道炬論》之分段加以略調，頁 65-72。

⁸⁷ 《廣論》，頁 586。

若以何方便，唯于生死樂，但求自利益，知為下士夫；

背棄三有樂，遮止諸惡業，但求自寂滅，彼名為中士；

若以自身苦，比他一切苦，欲求永盡者，彼是上士夫。

這就是所謂「三士道」或「三士說」。三士道是以所追求的目標做為分別的依據：在輪迴生死中單單追求自身離苦得樂者，是下士夫；斷除惡業、連三有中的快樂都棄捨，只為求寂滅之樂者，是中士夫；而推己及人，追求自他永恆的利益及快樂者，就是上士夫。這三士可別別而立，各有追求；亦可密切相關，分別構成通往菩提道究竟果位的三種不同階段，而又被分別稱為「共下士道」、「共中士道」及「上士道」，故名「三士道」。

與三士道概念相應的，就是道次第的概念。在三士道概念為基礎之上，由共下、共中至上士，依次循序漸進，各階段自有其所應追求之目標及依循之修行方法，先顯而後密，在見行修方面次第井然而嚴密。這兩個概念雖非阿底峽所獨創，但在他引入藏傳佛教後，始由阿底峽依著藏傳佛教之實際狀況加以融合內化，並由後繼者發揚光大，讓後來的藏傳佛教修行者，能夠明確地知道自己所應追求的目標，並能依著相應的修行法門，以提升自己的修行心量及境界。二者對藏傳佛教在修行上有著關鍵決定性的作用，並成為藏傳佛教最與眾不同的鮮明特徵。

在確認了整體修行總架構後，阿底峽在《道炬論》中強調了供養、皈依和發起菩提心的重要性。據說在當時藏地貧富差距甚大，富貴者以大量財物做為供養，而多數平民縱使想要拜見阿底峽以求法，卻無力負擔金銀財寶等供具。⁸⁸此外修行者多半追求高深的密法，其中又有很多對密法有錯誤的認知見解，反而對於佛法中最基礎的業果法則及皈依及菩提心的發起置若無物。因此在《道炬論》中採普賢行願中的七支供養，配合以「不退轉之心」為動機來做大乘皈依，並對菩提心及其發起次第、儀軌做相當篇幅的闡明。如此架構並重建藏地對於大乘基礎修行的正確認知及重視。

針對戒律部分，阿底峽主張在受學菩薩戒之前，應先受任一一種七眾別解脫戒，換言之，七眾別解脫戒是受持菩薩戒的前行基礎。在別解脫律儀的部分，阿底峽所採的是說一切有部的說法。實際上依據他的傳記記載，他本身應該是受持大眾部的律儀。採取說一切有部的說法，主要是因為西藏所採的是說一切有部的律儀。因此以修行實踐的角度做為出發點，阿底峽不再另外採大眾部的戒律，而直接組織說一切有部的戒律到自己在藏地所推廣的修行體系中，使《道炬論》的修行系統在藏地更有針對性和可操作性，而能快速地在藏地推行。⁸⁹另外對於菩

⁸⁸ 第12世嘉察仁波切講授，倫多祖古譯：《解脫，從這裡開始：阿底峽尊者《要義定攝》之開示》（台北：橡實文化，2015年），頁44-45。

⁸⁹ 參薩爾吉：〈略論《菩提道炬論》涉及的相關問題及其對西藏佛教的影響〉，《中國藏學》2006年第1期，頁34-35。

薩戒部分，則以無著在《菩薩地·戒品》為架構，佐以寂天在《集學論》中的學說，成為其對菩薩戒學的特別整理。⁹⁰

在定學部分，則強調了福德、智慧二種為圓滿修行的資糧，缺一不可；而神通的引發則可以迅速圓滿福智資糧、利益自他，所以引發神通有其必要性。這可能和密乘的風行有關係，密乘中提到有些悉地的內容，與顯教所說的五神通有相似性，因此進而在顯乘定學的修習中，來強調神通的重要性。而慧學部分，阿底峽明顯地採取了中觀的立場來闡明、論證空性。至於就阿底峽究竟採中觀派中自續派或應成派的觀點，後人則有不同的看法。雖然其後宗喀巴及格魯派認為其所採為中觀應成見，然在《道炬論》中，阿底峽確實並舉月稱和清辨的論點，縱有分析認為其略有批判自續派、贊同應成派之意⁹¹，但目前無法做完全肯定的結論。

在慧學採中觀見，不表示阿底峽只看重中觀派的學說。在其他有關具體修行的實踐方法部分，他大量地採用了瑜伽行派的說法。依阿底峽的師承關係來看，他也確實接受了兩派的傳承，因此承襲的這些思想，在《道炬論》這本指引佛法實用修學方法的著作中，就把兩派揉雜交融，使「深見」（即指中觀派）和「廣行」（即瑜伽行派）成為整個道次第的兩大車軌，「以中觀見導瑜伽行」成為阿底峽在修行上重要的宗旨意趣。這不但是一個很重要的結合，更對後來宗喀巴的佛學思想，有了很重要的影響。

阿底峽給予密乘在修行體系中一個明確的位階：他將密乘放入道次第之中，先顯後密，密乘是顯乘修學之後更上階的修行法門，成為一個顯密貫通的完整修學模式。如此對於當時的顯、密之爭，給予了最明確的指引；這樣的修行順序及概念的建立，也能有效避免只修習密法可能會產生的種種弊端。

綜上而言，可以整理出下列幾點特色：

1. 以三士道為道次第的修行體系架構；
2. 以中觀見導瑜伽行為修行兩大車軌；
3. 以大乘皈依發心為貫通顯密之軸心；
4. 以戒、定、慧三學為修行之進程；
5. 由顯後密，以不共修法圓滿福、智二種資糧，以成就正覺。

⁹⁰ 陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》頁 48-49。

⁹¹ 陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 50-51 頁。薩爾吉〈略論《菩提道炬論》涉及的相關問題及其對西藏佛教的影響〉，頁 39。

阿底峽的佛學思想便如此以《道炬論》為主軸，弘揚至藏地各處，不但達到了菩提光王迎請阿底峽入藏、希望為藏傳佛教正本清源的目的；同時也豐富了藏傳佛教的教理、教義，使其有了新的碰撞和發展。

三、阿底峽的菩提心思想：

阿底峽在藏地傳法的過程中，特別重視推行皈依、業果、戒律等幾個法類的修持，另外一個被他所重視的，就是菩提心。在《廣論》中二次提到，阿底峽對空正見所持的是中觀派的見解，而金洲法稱所採的唯識見解，但是因為阿底峽是透由金洲法稱學習到菩提心的眾多教授，所以在阿底峽視金洲法稱為最為重要的老師。⁹²另外在《道炬論》共 68 偈中，其中有 10 偈和發菩提心直接相關。⁹³這些都可以看出阿底峽對於「菩提心」的重視程度。

（一）阿底峽與金洲法稱：

金洲法稱的法號應為「法稱」(dharmakirti)，因其長時居住在「金洲」(據說應為現今蘇門答臘，其因出產黃金而在中國被稱為「金洲」，為區別起見，下稱「該洲」)，故被尊稱為「金洲大師」。

就金洲法稱確實生卒年，並沒有確切的資料。他同樣生於王室，依釋法尊在其所譯的《阿底峽尊者傳》中補述到⁹⁴：該洲居民原均非佛教徒，但並未禁信佛教。因金洲法稱本人夙世的福業力，所以金洲法稱和佛法極為相應。某次金洲法稱意外得到一尊釋迦牟尼佛的鑄像，而帶回宮中廣興供養，結果該洲不但豐收，且災疫大減，使得洲民開始信仰佛教，並請金洲法稱至印度求法。後來金洲法稱捨棄王位出家，法名為「金剛法稱」；又因其注重慈悲心、菩提心，所以亦有「彌勒」⁹⁵之名。因此阿底峽會向金洲法稱學習菩提心相關教授，其來有自。

《阿底峽尊者傳》特別描述阿底峽向金洲法稱學習的經過。⁹⁶提及阿底峽因金洲法稱名遍印度，更聽說金洲法稱是「慈悲說法要者」，所以特別搭船到該洲欲向金洲法稱求法。在航行的過程中，遇到了種種的難關，花了 13 個月才到達該洲，後又費些時日和波折，始得見金洲法稱。金洲法稱見到阿底峽後，問到：「能學慈悲菩提心嗎？願意在這裡花 12 年學習嗎？」阿底峽表示同意後，12 年間一直待在金洲法稱身邊學習所有大乘經論，包括《現觀莊嚴論》、《集學論》和《入行論》等等，尤其是菩提心的發心教授。因此阿底峽入藏後，凡是要說到或聽到「金洲」之名，一定合掌頂禮，以偈頌讚美後才會稱其名。有人問阿底峽為

⁹² 《廣論》，頁 33、207。

⁹³ 陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 66-67。

⁹⁴ 即前述釋法尊所譯之《阿底峽尊者傳》，頁 25-27。

⁹⁵ 即「慈氏」之意。

⁹⁶ 釋法尊譯，《阿底峽尊者傳》，(台北：福智之聲出版社，2007 年 7 月二版)，頁 27-31。

何對於他其他的老師不會那麼慎重，是因為師長的功德差別嗎？阿底峽回答到：「我的所有老師，都是成就者，他們的功德並沒有差別。但我會生起一些菩提心，卻是因為金洲大師的慈悲教授，所以對我來說，在恩澤上有所不同的。」⁹⁷

上面這段記述顯然和《廣論》所提到故事是相吻合的。從阿底峽如此尊敬金洲法稱的原因，完全可以觀察出阿底峽對於「菩提心」的重視程度，也可以看出菩提心對大乘修行者的重要性。

（二）阿底峽生平中有關菩提心的特殊故事：

《阿底峽尊者傳》中記載了一些事蹟，說明了阿底峽對修持菩提心的重視。

阿底峽把菩提心、增上心、六度四攝等當做平常修持的定課，對於他的弟子，也只教導菩提心教授，因此他的弟子中，很多都以修持菩提心，就得到成就及神通。⁹⁸尤其是入藏後，專教菩提心的修持，認為如果沒有修持菩提心，就算修持很多法類，卻是一點益處都沒有；不是依著菩提心、甚至會妨害菩提心而做的善行，阿底峽說「悉屬魔業」。因此像其入藏後重要的弟子種敦巴等噶當祖師，都是依照阿底峽所教授的菩提心教授而修持得到各種成就。⁹⁹

在阿底峽入藏前，在止迦摩羅尸羅寺¹⁰⁰中，曾有一年少的比丘，被居士看到以神通力騰空至遠方取衣滿鉢而回。後來那位居士把這件事告訴阿底峽，阿底峽把年少比丘招來問到：是否有這件事？又是憑藉什麼才有這樣的神通力？年少的比丘回答是因為菩提心的力量。阿底峽聽了十分高興，說：「確實如此，沒有什麼比菩提心的力量還大。」¹⁰¹

又有弟子不管修持什麼都得不到成果，阿底峽就教他修持慈悲及菩提心。那名弟子照著阿底峽所教導的修持，馬上得到「悉地」¹⁰²。還有一個修行者修「明王法」，修到成忿怒相，看他的人立刻就會死掉，後來也是阿底峽教他修習慈悲和菩提心，才不再有這種狀況。¹⁰³

某日阿底峽在菩提迦耶的大菩提寺繞金剛座時，見到有一泥像起立問其他泥像：「如果要快速證得佛果，應修學什麼法類呢？」其他泥像回答：「應該要修學菩提心。」泥像針對菩提心的修法而有問答。後來，一樣在繞金剛座時，看到

⁹⁷ 《阿底峽尊者傳》，頁 31。

⁹⁸ 《阿底峽尊者傳》，頁 32。

⁹⁹ 《阿底峽尊者傳》，頁 33。

¹⁰⁰ 即超戒寺 (vikrama śīla vihāra)，又稱超行寺、超岩寺，古代印度佛教寺院，建於 8 世紀時波羅王朝時代，與那爛陀寺、烏丹塔普拉寺 (udandapura)、婆耆羅沙納寺 (vajrāsana) 並稱印度四大寺。

¹⁰¹ 《阿底峽尊者傳》，頁 33。

¹⁰² 梵文 siddhi，即「成就」之意。

¹⁰³ 《阿底峽尊者傳》，頁 33。

金剛座南方天空中出現了兩名天女，又做出相同的問答。類似神異的情況又發生了好幾次，都讓阿底峽一再提醒自己，並要以大悲為本尊，好好地修持菩提心。

104

阿底峽入藏後，有漾那穹等四人向阿底峽請法¹⁰⁵，阿底峽告知要抓到修持的重點。當請教什麼是修持的重心時，阿底峽回答到：因不忍看見其他所有有情受苦而從悲心開始發起菩提心；為了要圓滿菩提心的修持，則要圓滿福、智二種資糧；把從中生起的善根，回向一切有情；再來才是修習內外一切法類，這個就是修行的心要。

有人請問阿底峽是否有不用修行而能成佛的方法？阿底峽回答：「如果有這種方法，我也想知道。但我也沒聽說過有不用圓滿福、智二種資糧而成就的佛陀。」

很多人想要向阿底峽請求教授，漾那穹就跟他們說：「不管想請什麼法，尊者都只教要修習菩提心而已。」阿底峽聽到這件事之後，就跟漾那穹說：「確實是這樣啊！我在印度時，也看到有人像你一樣，只喜歡請法，卻不喜歡修持的人，他同樣也對菩提心沒有任何信念。」¹⁰⁶又有傳說阿底峽一天之中，只要見到弟子，不管幾次，都會問：「是否發起菩提心了呢？」¹⁰⁷

（三）《道炬論》中對菩提心修持的闡述：

在《道炬論》中，阿底峽以 10 個偈頌、共 34 句頌文對菩提心及發心次第、儀軌做了簡明的詮釋：¹⁰⁸

次一切有情 以慈心為先 觀惡趣生等 及死歿等苦
無餘諸眾生 為苦所苦惱 從苦及苦因 欲度脫眾生
立誓永不退 常發菩提心
如是發願心 所生諸功德 如華嚴經中 彌勒應宣說
或讀彼經或師聞 了知正等菩提心
功德無邊為因緣 如是數數發其心
勇施請問經 亦廣說此福 彼略攝三頌 今此當摘錄

¹⁰⁴ 《阿底峽尊者傳》，頁 35。同樣公案亦見於《廣論》：「傳說覺窩繞金剛座時，心作是念：『當修何事而能速證正等菩提？』時諸小像起立請問諸大像曰：『欲速成佛，當修何法？』答曰：『當學菩提心。』又見寺上虛空之中，有一少女問一老婦，亦如前答。」，頁 237。

¹⁰⁵ 《阿底峽尊者傳》，頁 75

¹⁰⁶ 《阿底峽尊者傳》，頁 75-76。此公案亦見於《廣論》：「故如響那窮敦巴說：『於覺窩所雖請教授，終唯教云捨世間心，修菩提心。』善知識敦巴譏笑告曰：『此是掘出覺口窩所有教授中心。』」，頁 212-213。

¹⁰⁷ 《廣論》：「又傳說大覺口窩一日隨見幾次，爾時定問：『生善心否？』」，頁 199。此處所謂「善心」即指菩提心。

¹⁰⁸ 《廣論》，頁 587。

菩提心福德 假使有色者 充滿虛空界 其福尤有餘
若人以寶珍 遍滿恒沙數 一切佛世界 供獻於諸佛
若有人合掌 心敬大菩提 此供最殊勝 其福無邊際
既發菩提願心已 應多勵方遍增長
此為餘生常憶念 如說學處當遍護
除行心體諸律儀 非能增長正願心
由欲增長菩提願 故當勵力受此律

從「次一切有情」到「立誓永不退」等句，說明了發心次第：以慈心為先導，引出想為眾生除苦的悲心而生起不退轉的菩提心。再說明這樣生起的是「願菩提心」，並說明願菩提心的功德¹⁰⁹及其學處：首先應讀誦大乘經典；再者要依止師長；然後憶念願心功德令心歡喜；最後要數數發心並守護學處，使其增長。最後一偈，則是說明發起願心後，應受持菩薩戒，以進入「行菩提心」的修持。

在《菩提道燈論釋》（以下簡稱《道炬論釋》）¹¹⁰中，則有更深入的說明。在發心次第的部分，說明了「慈心」的生起，是因為思惟無始以來一切有情皆為我母而生起圖報之心。在發心儀軌的部分，則再次強調了如法的供養及皈依。其後增添說明發心的學說，同時就發願菩提心的次第、功德及發心儀軌，為更細緻的說明與補充，並闡述了願菩提心與行菩提心之差別，最後提到彌勒於《現觀莊嚴論》的 22 種發心，是在不同階段發心所形成的種類差別，但本質上菩提心在一切因位及果位都具有同一種性質。

第二節 宗喀巴及其重要佛學思想

一、宗喀巴生平略述

宗喀巴（藏文：ཙོང་ཁ་པ་：Tsong-kha-pa）於西元 1357 年是生於安多宗喀地方（今青海湟水流域，即今塔爾寺一帶），家族世信佛教。在他年滿 3 歲時，正值噶瑪噶舉派黑帽系第四世噶瑪巴活佛若貝多傑（ཇལ་པའི་རྗེ།，西元 1340～1383 年）欲赴北京而途經宗喀地方，他隨父母拜見，第四世噶瑪巴遂為其授予近事戒，並賜名

¹⁰⁹ 即「如是發願心」到「彌勒應宣說」一偈。

¹¹⁰ 《道炬論釋》全名應為《菩提道炬釋難》，又為譯為《菩提道燈論難處釋》或《道炬自釋》（參見《菩提道次第廣論四家合註白話校註集 2，頁 306 之註 5》。一般認為《道炬論釋》是阿底峽對《道炬論》的自釋，但宗喀巴對此則採不同見解，在《廣論》中提到，阿底峽在藏地最重要的弟子種敦巴所傳承的系統中，均未提及《道炬論釋》是阿底峽自釋；拏錯的傳承中則說那是阿底峽特別傳給拏錯的秘密教授。另外有種說法是阿底峽在布讓一地停留時，有做一個簡單的略釋，後來在桑耶時，拏錯譯師請阿底峽就略釋做更進一步的增釋，而阿底峽要他自己添加即可。於是拏錯就以阿底峽的略釋為基礎，再加上自己所聽聞到內容成為現今的《道炬論釋》，所以多數都是正確的，但少數地方則稍有謬誤。參《廣論》，頁 244。

貢噶寧布(གུན་དགའ་སྒྲིབ་པ་)。7 歲時在甲瓊寺出家，師從當地大僧人頓珠仁欽(དོན་གྲུབ་རིན་ཆེན་，公元 1309 年生，卒年不詳)出家受沙彌戒，而得法名為洛桑札巴貝(ལྷོ་བཟང་གཞག་པ་དཔལ་，通省稱為洛桑札巴，ལྷོ་བཟང་གཞག་པ་，前已受賜密宗名號為頓悅多吉(དོན་ཡོད་དུང་))。其出家後十年間，均在甲瓊寺學習藏文、顯、密經論等各種基礎。於 16 歲時開始到衛藏地區參學，自 17 至 25 歲(宗喀巴 1373 年至 1381 年)共 9 年期間，是其學習顯教經論為主之學習階段。

其係於 20 歲(西元 1376 年)時在孜欽寺值遇其重要師長仁達瓦(རེད་མདའ་བ་，本名迅努洛卓 གཞོན་ནུ་ལྷོ་གོ་ལོ་，西元 1352¹¹¹-1416 年)，開始和他學習。從 24 歲到 25 歲(西元 1380 到 1381 年)這兩年期間，他在前後藏若干講經寺院依《俱舍論》、《集論》、《釋量論》、《戒經》四論為立宗答辯¹¹²。而這幾部論書涵蓋著大乘顯教各重要發展階段、流派及修行方法等內涵，宗喀巴能學完並加以掌握，代表其對顯教經論的學習已有紮實的基礎。接下來約十年間(1385 至 1392 年)，則是其對密乘的學習時期。在歷經二十逾年的學習，宗喀巴完成作為一個佛教思想家和宗教家所需要的教育，其佛學思想體系，亦隨之逐漸成形。

類似於阿底峽入藏前的局勢，在宗喀巴當時，西藏的佛教亦面臨幾乎相同混亂情況，尤其是戒律的敗壞特別嚴重。為此，宗喀巴於 32 歲(西元 1388 年)時拋棄當時藏族僧人所戴的紅帽，改戴黃色尖帽。在宗喀巴之前，曾有兩位藏地祖師¹¹³帶過同樣的黃色尖帽，這兩位對於戒律在藏地的傳承有重要的貢獻。此意味著宗喀巴立願要重整戒規，復興戒律。後來他即用此黃帽為象徵，開始他對藏傳佛教的改革。

在提倡嚴守戒律的同時，宗喀巴也透過著書立說來整理其理論基礎，先後於西元 1402 年和 1405 年在熱振寺先後完成其思想體系中最具代表性的著作：《菩提道次第廣論》和《密宗道次第廣論》。

宗喀巴所建立的宗派名為「格魯」。在西元 1409 年藏曆正月，宗喀巴在拉薩成功舉辦了祈願法會(之後藏傳佛教一年一度皆會承襲舉行)。同年，他依戒律創建了甘丹寺(དགའ་ལྷན་)，除任首位的「甘丹赤巴」(即甘丹寺寺主)外，同時創立格魯派(དགེ་བླག་པ་)，以便更有系統地推廣他的佛學思想及主張。「格魯」即以甘丹寺得名，意為「甘丹寺派」，「格魯」即為「甘丹寺派」之藏文讀音：「派藏文讀魯，甘丹貝魯省為噶魯，按藏文讀音變化的規律，讀為格魯，黃教稱為格

¹¹¹ 亦有說其生於 1349 年。

¹¹² 《入中論》在當時尚無寺院有立宗答辯的條件，參見王森：《宗喀巴傳論》(北京：中國科學院民族研究所少數民族社會歷史研究室內部編印資料，1965 年)，頁 2。

¹¹³ 兩位祖師分別為格瓦饒塞(དགེ་བ་རབ་གསལ་，892-975)，其因在朗達瑪滅佛後，最初出家的衛藏 10 人是從其出家受戒，而被認為對佛教能再傳播有重要貢獻，而又被尊稱為拉欽(ལྷ་ཆེན་，意即「大師」)。另一位是釋迦室利跋陀羅(śākyaśrībhadrā，1127-1225 年)，為喀什米爾人，為印度那爛陀寺最後一位座主，在後來印度受伊斯蘭教徒侵略時，帶弟子逃至西藏，對藏傳佛教有一定的影響，尤其是戒律部分。參見王森：《宗喀巴傳論》，頁 49-50。

魯巴。」¹¹⁴。又有說「格魯」一詞同「善規」之音，即意味格魯派是重視戒律，且注重持戒修行，故稱「善規派」（格魯派）。

格魯派吸取了噶當派的修習次第思想以及宗風，恪守戒律、組織嚴密、制度完備、教育精深等，又被稱為「新噶當派」。其具有系統性的學經制度，先顯後密，循序漸進；所學經論及考核、升遷等規定自成體系。學經僧人須學顯宗五部大論：《量釋論》、《現觀莊嚴論》、《入中論》、《俱舍論》、《戒論》。學完可參加格西學位考試，獲得格西學為之後，再入上下密院研習密宗四部，以系統的學習，結合修行以求驗證，不許專修某一密法而不修其他。¹¹⁵這些特點，可以看出宗喀巴十分重視經論的系統學習，並希望培養戒律嚴明、兼通顯密教理的僧眾。

宗喀巴於 63 歲時（西元 1419 年）於甘丹寺示寂，相傳在他圓寂時顯出了很特殊的瑞祥¹¹⁶。其後格魯派依著宗喀巴建立的教法弘傳，勢力急劇發展，其影響力遠遠超過以往其它教派，迄至今日。

二、以《廣論》為主的佛學思想：

宗喀巴一生著述相當多，自 30 歲（西元 1388 年）開始，相繼撰寫《金鬘論》（1389 年成書）、《廣論》（1402 年成書）、《密宗道次第廣論》（1406 年成書）、《中觀根本慧論注釋·正理海》（1408 年成書）等重要著作，依後人所編的《宗喀巴全集》中，其著作共 19 函（帙）、140 餘部（篇）。其中最具代表性的，除《密宗道次第廣論》外，就是《廣論》；而以影響性來看，《廣論》的影響性遠勝於《密宗道次第廣論》。

在十餘年參學藏地各派高僧名師後，宗喀巴形成了自己的道次第修學體系。《廣論》是宗喀巴於 1401 年返回噶當祖庭熱振寺（རྟ་བློན་དགོན།）¹¹⁷時開始撰述，而在 1402 年完成。¹¹⁸據說，宗喀巴在熱振寺上部的阿底峽像前祈禱多日，而親眼見到釋迦牟尼佛到阿底峽等噶當歷代傳承祖師現身達一個月之久，並廣傳許多教

¹¹⁴ 王森：《宗喀巴傳論》，頁 73。

¹¹⁵ 王森：《宗喀巴傳論》，頁 22。

¹¹⁶ 《如意寶樹史》中記載：大師異熟之身入定，如持金剛入滅，呈孺童子相，膚色紅黃，戒香四飄，虛空明淨，虹光回旋，空中器樂聲鄉，花雨紛紛等，出現多種奇兆。轉引自朶藏加：〈宗喀巴大師生平事迹略考〉，《中國藏學》2015 年第 4 期，頁 113。

¹¹⁷ 又稱「翹角寺」，位於目前中國西藏自治區拉薩市林周縣唐古鄉唐古村普央崗欽山麓。西元 1056 年初，種敦巴率阿底峽的其他弟子護送阿底峽的遺體來到了普央崗欽山麓，同年興修熱振寺。熱振寺建成後，將阿底峽的遺骨供奉在熱振寺的銀塔內。噶當派便以熱振寺為根本道場而形成。寺名「熱振」的意思是「根除一切煩惱，持續到超脫輪迴三界為止。」

¹¹⁸ 參王森：《宗喀巴傳論》，頁 8。

授給宗喀巴，最後融為阿底峽一人，告知宗喀巴「可廣作佛事，修大菩提，饒益有情眾生」，並告知將會幫助他。基於這樣的瑞相，宗喀巴於是造了《廣論》一書。¹¹⁹

（一）《廣論》的架構和主要內容

《廣論》以《道炬論》所提的三士道為架構，依共下士道、共中士道及上士道的次第由下而上依次漸修。共下士道分為四個部分：思惟此世無常、思惟三惡趣苦、皈依三寶、及深信業果。共中士道的四大段則為：思惟苦諦、思惟集諦、思惟十二緣起、四惟解脫生死正道。上士道則為二大主軸：發菩提心及修菩薩行；修菩薩行則分為：總說六度四攝和別說止觀之修法。而在進入三士道前，又以親近知識軌理及思惟暇滿難得為重要的前行基礎。¹²⁰

在一開始皈依敬頌之後，宗喀巴先闡明其造論主要依據為《道炬論》，並提到「人殊勝」（阿底峽的略傳及功德事蹟）和「法殊勝」（《道炬論》的四大殊勝），藉此來說明自己造論的清淨傳承。之後，則說明「聽聞」及「講說」正法時應該要做好的準備，及結束時應如何回向。再之後再進入道前基礎的部分。首先說明正確的跟隨老師學習，是修學一切佛法的重要根本，無師不立，要正確的依止師長才能趣入佛法，在修行上才能有進益。然後透由思惟得以用來修行的暇滿身，是如此難得可貴，來策勵修行者要珍惜此身精進學習。

共下士道是先以希求後世安樂為目標，因此要先看到此生短暫無常，來生亦可能墮落三惡趣中，才能捨棄對現世的貪戀，而生起對後世的追求。而要追求後世的安樂，則是至誠皈依三寶，並深信業果法則，才會斷惡修善，遠離墮落三惡道的可能。

然僅是如此，只能得到人天善趣的短暫快樂。因此進入共中士道之後，要先思惟苦諦，看清輪迴生死的痛苦；再思惟集諦，了解是什麼原因讓有情在生死中不斷地輪回受苦；再從十二緣起去思惟；最後認識到以出家身及戒定慧三學，是斷除生死和修行最好的條件和方法，才能真正生起對輪迴生死的厭離之心，決心出離三界輪迴。因此，共中士道的目標，就是生起出離心。

之前，共下士道、共中士道雖各有追求，但那都是短期和中期目標，真正要追求的目標，是佛果的成就，因此要發起菩提心並修持菩薩行，這就是上士道的修行重心。上士道另一個重點，則是空正見的正确理解，所以整個《廣論》最後一個部分為毘鉢舍那，即空觀。為了修習毘鉢舍那，因此之前先要修行奢摩他，也就是止的修習。

¹¹⁹ 土觀·洛桑却吉尼瑪：《土觀宗派源流》，（甘肅出版社，1984年藏文版），頁291-292。轉引自尕藏加：〈宗喀巴大師生平事迹略考〉《中國藏學》，2015年第4期，頁109。

¹²⁰ 參見《廣論》「附錄三：釋法尊著：〈宗喀巴大師的「菩提道次第論」〉」一文，頁595。

由上可以看出：出離心、菩提心、及空正見三者為《廣論》主要骨幹，在共中士道之前，為出離心的修習；上士道一直到總說六度四攝，則廣說菩提心的發起與行持；最後的奢摩他及毘鉢舍那，則是要建立並修習空正見。另外整本《廣論》亦可以戒定慧三學做為其架構：在從一開始到總說六度四攝結束均屬戒學的部分，奢摩他為定學，毘鉢舍那為慧學部分。

（二）《廣論》的主要特點：

1. 深受《道炬論》的影響而加以開展：

在《廣論》開篇即言：「

總此教授，即是至尊氏所造現觀莊嚴所有教授。別此之教典，即是菩提道炬。故彼造即亦即此之造者。彼復即是大阿闍黎勝燃燈智，別諱共稱勝阿底峽。」¹²¹

開宗明義地指出《道炬論》是其立論架構的基礎。所以在《廣論》中很大地承襲了《道炬論》中的佛學思想，前述的幾個《道炬論》的特點，《廣論》亦呈現出來。所以整體來說，《廣論》同樣地以三士道為道次第基礎架構，結合中觀及廣行的兩大流派的修行方法及見解，以戒定慧三學為修行的進程，並強調由顯再入密的修行次第。就在這樣的基礎上，《廣論》對於《道炬論》的內涵有更深入、更龐大、更系統的詮釋。這當然有賴於在阿底峽之後，藏傳佛教中蓬勃發展的各種道次第理論專書。等於在《廣論》的撰述上，宗喀巴總結了前人的成果，再加上自己的思想來完成此書，而成為藏傳佛教中道次第理論的集大成者。在《廣論》之後，則以《廣論》的注釋及闡揚為主，顯見《廣論》的繼往開來重要性。

2. 噶當三派特色的結合：

噶當派為阿底峽所建立，依循著阿底峽的佛學思想，噶當派因傳承方式的不同又形成教典派、教授派與教誡派。教典派以博多瓦（པོ་ཏོ་བ་，1031-1105）為代表，以較重視經典的學習而得名；懂哦瓦（ལྷོ་འོ་བ་）則是教授派的代表，重實踐、尊上師。

至於教誡派，其所傳教授名恆住五念：一念師長為皈依，二念自身為本尊，三念語言為持誦，四念眾生為父母，五念心性為本空。另外，以釋迦佛、觀世音菩薩、度母、不動明王四本尊為佛寶，三藏為法寶，如此四尊三藏名為「噶當七寶」。此派據說由阿底峽密傳給種敦巴，歷代都是單傳，一直到根敦珠才廣弘於前後藏。¹²²

¹²¹ 參《廣論》，頁2。

¹²² 參《阿底峽尊者傳》後附錄：〈阿底峽的佛學思想及其對西藏佛教的影響〉，頁92-94頁。

前已略述宗喀巴深受噶當派的思想影響，並以噶當派的傳人自居。因此除了以《道炬論》為架構基礎，《廣論》亦揉合了噶當三派的特色。在《廣論》中，引用了廣大的經論做為依據，每個主題，或引經論來立宗，或以經論來佐證，十分重視經論的依據。這部分顯然與教典派不謀而合。在注重以經論依據的同時，也注重修行的實踐，強調修持的重要性。在《廣論》多處，都對修持方法數數加以闡明釐清。此外，《廣論》又以「不離善知識為教授之首」的引導法，十分重視「親近知識軌理」。這兩個部分顯然吻合了教授派的特色。另外，教誡派中五念、或四尊三藏的內涵，雖為密乘修學的重心，但實際上，在如皈依、發菩提心中，都有相共的內涵，因此《廣論》亦含有教誡派的特色。所以說《廣論》結合噶當三派的特點，並不為過。

3. 以三主要道為核心：

三主要道即指出離心、菩提心及空正見，前已略述三主要道為《廣論》的主要內容，實際上，其亦是《廣論》顯著的特色。在《廣論》之前，噶當派先賢就已強調出離心和菩提心，這樣的理論即為宗喀巴的「三主要道」思想建立基礎。《廣論》即以三主要道做為對佛法核心的全面揭示，展現出在三士道以外的更進一層的修學目標。

4. 就空正見採中觀應成派的見解：

在《廣論》中，對止觀理論的闡發是宗喀巴佛學思想十分精彩的篇章，尤其在中觀思想上，相較於《道炬論》雖以中觀為主，但無法明顯看出阿底峽在自續、應成兩派是如何抉擇；宗喀巴則十分明顯地以應成派的思想，來闡述他對空正見的理解。《廣論》十分仔細羅列了當時對修行空正見主要的看法，並以中觀應成的理論予以分析，申明修行空正見的正确方法，對「緣起有」和「二諦說」，均有深刻的闡發。尤其是與中觀應成派最相近的中觀自續派見解，《廣論》不但列出其四種看法，再一一加以說明應成派正確的見解。¹²³有學者認為¹²⁴，這樣的思想，讓藏傳佛教原有理論上的盲點被治癒，而發展成為一個完整的體系。

5. 破除時人對修觀的錯誤見解：

《廣論》十分重視止（奢摩他）及觀（毘鉢舍那）的修持，而這個部分恰又是修行者最容易誤解的法門。基於當時許多錯誤的修行風氣，《廣論》特別針對當時修行者對於修觀的錯誤觀念，羅列出四種見解，除詳加敘述見解本身的內容外，之後再一一加以闡明正確的見解。¹²⁵這樣「撥亂反正」的說明，都使得當時修行者有正確的引導；時至今日，仍為修行的最佳指引。

¹²³ 參見《廣論》，頁 470-484。

¹²⁴ 朱麗霞著，〈格魯派哲學思想述略〉，《青海民族學院學報（社會科學版）》，1999 年第 3 期，頁 29、112。

¹²⁵ 參見《廣論》，頁 534-550。

6.整理並收錄發起菩提心教授：¹²⁶

在《廣論》之前，發心教授的記載並不全面，多半由祖師應機對境，而略說數語，且幾無明確的文字記載。然《廣論》將阿底峽從其師金洲法稱處學來，而傳至藏地的兩種發心教授（即本文所探析的七因果教授與自他換教授），加以收錄、整理，完備了原為口傳或語錄的內容，使之具體明確，讓後世修行者都有所依循，可依次第漸次修行。因此在《廣論》傳世之後，藏傳佛教中提到發心教授，均依《廣論》中所載的這兩個發心教授。

第三節 藏傳佛教中的菩提心

一、菩提心概念的演變

（一）整體佛教中菩提心概念的變化¹²⁷

菩提心是從梵文中「*bodhi-citta*」翻譯而來。*bodhi* 音譯為「菩提」，代表覺悟、開悟之意；「心」則是 *citta* 的意譯。在漢傳佛法中，對這個概念以八個字來概括：「上求菩提，下化眾生」；而藏傳佛法中，則多半引用《現觀莊嚴論》中所言：「發心為利他，欲正等菩提。」來說明菩提心的本質。學者對於菩提心也有試著加以定義¹²⁸，但基本上都不離開上述的意涵。¹²⁹ 這樣包含著兩個面相的定義，和大乘佛教思想緊密相扣合。在一開始，菩提心意涵的重心，僅放在對無上菩提的追求上；隨著大乘思想的開展，重心漸漸轉移至「利他」的層面，也就是以「下化眾生」為追求的主軸。此時，「悲心」（*karuṇā*, *kṛpā*）成為了菩提心的根本。到了後期，菩提心不僅具有悲心做為本質，空性也包括在內。¹³⁰

因此很多人會認為「菩提心」（*bodhi-citta*）這個用語是在大乘思想開展之後的新詞彙。除了定義中帶有濃厚的大乘思想外，這種說法成立的另外一個原因，則是在原始佛教的文獻中只能看到「*ājñā-citta*」（巴利文：*aññā-citta*）這個詞彙，意為慧心、求悟之心，表示對無上智智的追求之心。原始佛教中的 *ājñā-citta* 是對阿羅漢果的追求，而大乘思想中的菩提心則是追求佛陀的境界，這樣目標的差

¹²⁶ 參見《廣論》「附錄三：釋法尊著：〈宗喀巴大師的「菩提道次第論」〉」一文，頁 601-603。

¹²⁷ 本部分主要參考田上太秀所著《菩提心の研究》一書之內容，加以簡化濃縮並摘要。

¹²⁸ 如宇井伯壽定義到：「菩提心是利他之心，利他是指自未得度先度他，出於為了他人的目的，而非為了自己。…」引自田上太秀：《菩提心の研究》，頁 18。

¹²⁹ 田上太秀：《菩提心の研究》，頁 18-19。

¹³⁰ 參見田上太秀：《菩提心の研究》，頁 19。

別性，就讓 *ajñā-citta* 和菩提心之間有了明顯的分隔。¹³¹

在大乘思想開展之前的部派佛教時期，文獻中基本上並沒有「菩提心」或之類的用語，而相類的概念則是「世第一法」（*laukikāgradharma*）。世第一法意指有漏法中最殊勝的善根，和煖、頂、忍並稱為「四善根」，是聲聞解脫道中，進入見道之前的最後一個修行位階，為聖、俗區別的分界線。說一切有部早期的《品類足論》、《法蘊足論》、《集異門足論》、《識身足論》、《界身足論》及《發智論》均未有「菩提心」的用詞，唯一例外是在《施設足論》（又稱為《施設論》）中有提到：「又問：何因菩薩於一切眾生中最上最勝，有不發大菩提心而能正信出家者邪？答：菩薩長時觀諸眾生等同一子，勤修善業長養成熟，勝妙果報現前克成，法爾如是。殑伽沙等諸菩薩眾，未有不發大菩提心而能正信出家之者。如其所說，即是不能受欲樂故。」¹³²從文中可以看出菩提心已和「正信出家」、「菩薩」等概念結合，然在意涵上應仍是單純指對無上正覺的追求，和大乘思想中的菩提心仍有差距，尚不得謂為大乘菩提心思想的先驅。到了較後期的《阿毘達磨大毘婆沙論》¹³³（以下簡稱《大毘婆沙論》）中，有將世第一法和菩提心兩個概念加以比較，並聯結兩者的關係。《大毘婆沙論》成書的年代約為西元二世紀左右，此時大乘思想已有一定的發展，更可看出具備「上求菩提，下化眾生」意涵的菩提心一詞，是大乘思想發展後的特有用語。¹³⁴

最早出現「*bodhi-citta*」用語的經典為《大寶積經》中的〈迦葉品〉與《八千頌般若》，這都是初期大乘時期的經典。而在〈入法界品〉中，則典型地展現了菩提心在作用上具備的特殊力量，以 118 個譬喻來說明發心的利益；另外《無量壽經》中則提到生起菩提心得轉成丈夫性，其他經典如《般若經》等也有類似內容。這些都是在說明發起菩提心會得到特別的力量。¹³⁵

大乘經典中呈現的菩提心有幾個特徵。首先是心性本淨，在《般若經》和《華嚴經》都有提到，而這樣的特徵則衍生出後來如來藏中的佛性思想。在如來藏系的經典中，特別強調用「菩提心」結合佛性思想，在教理中也多有闡述。第二個特徵是強調利他行，此時悲心的特質就被突顯，在「上求菩提，下化眾生」的意義中，更看重「下化眾生」的部分，同時完善了菩提心須兼求自利與利他的雙面性。第三個特徵則是與空性結合，這是《般若經》一系的特徵，在相關的論書中也特別加以發揚。而到了密乘中，更明確地深入研析菩提心空心部分的面相。第四個特徵則是強調成佛的可能性。¹³⁶在《華嚴經》中提到：「心、佛及眾生，是

¹³¹ 參見田上太秀：《菩提心の研究》，頁 25 到 62，及頁 471。

¹³² 參宋·法護、惟淨譯：《施設論》，CBETA, T26, no. 1538, p. 519c12-17。

¹³³ 為唐玄奘所譯。

¹³⁴ 參見田上太秀：《菩提心の研究》，頁 65 到 108。

¹³⁵ 參見田上太秀：《菩提心の研究》，頁 128 到 137、頁 471。

¹³⁶ 參見田上太秀：《菩提心の研究》，頁 476 到 478。

三無差別。」¹³⁷就是這個特徵的體現。

(二) 大乘論書中闡述的菩提心概念：

大乘論書中，有不少對於菩提心概念的闡述，內容也更為深入詳細。龍樹撰有《菩提心釋》¹³⁸，此論書為偈頌體，共 112 偈，將菩提心的概念分為「勝義菩提心」與「世俗菩提心」來說明。前部分闡明勝義菩提心，並針對部派佛教與瑜伽行派的空性無我理論，指明不夠圓滿之處，並加以破除，最後立出中觀派所認最徹底究竟的空性主張；第 74 偈以後則說明世俗菩提心。¹³⁹本論先前並無漢譯本，但有藏譯本，因此影響了藏傳佛教中，對勝義菩提心與世俗菩提心的解釋。關於「勝義菩提心」與「世俗菩提心」的意涵，本文下一節會有較詳細的說明。

《瑜伽師地論》與《大乘經莊嚴論》則是中期大乘瑜伽行派的重要論典。立於唯識的基礎上，其對菩提心的論述則與阿賴耶識無漏種子的概念相結合，¹⁴⁰因此也提到菩提心與菩薩種性的問題。¹⁴¹對初發心菩薩的自性、行相、所緣、功德、與最殊勝性也有加以論述。¹⁴²其他如菩提心生起後是否會退轉、什麼情況下會退轉、什麼情況下不會退轉、還有發心的因緣，都詳加說明。以《瑜伽師地論》〈發心品〉的內涵為例來看：菩提心的意義在對「無上正等菩提」，以及「想要利益有情」二大目標的追求。而就發心來說，以初次發心最為重要。隨著發心的堅固與否，而有「永出」（不退發心）及「不永出」（退發心）兩種，而就「不永出」的情況下，亦有「究竟退」與「不究竟(退)」兩種可能。如果能堅固發心（即「永出」），則具有五種勝利。而退心的四種因緣，則與發心的四緣、四因、四力中的四因相對應。發心的四緣、四因分別為發心的外在條件與和個人因素，彼此相呼應。如果以發心是以「自力」或「因力」所發起，發心則堅固不退轉；如以「他力」或「加行力」發心，則不堅固而容易生起退心。因為兩論均有漢譯及藏譯本，且流傳甚廣，所以對漢、藏佛教的菩提心思想，有舉足輕重的影響力。

據傳為彌勒（maitreya）所造的《現觀莊嚴論》（*abhisamayālaṅkāra*），全名《般若波羅密多要訣現觀莊嚴論頌》或稱《現觀莊嚴般若波羅蜜多優波提舍論》（梵：abhisamayālaṅkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstra）。該論全部以偈頌體寫成，共有十品、273 頌，是《大品般若經》的注釋書。在近代釋法尊將之略譯為漢文版之前，《現觀莊嚴論》始終未傳入漢地；然而因為該論雖為瑜伽行派的

¹³⁷ 參《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 465c29。

¹³⁸ 本無漢譯，然有藏文本，今有滇津額摩與蔣揚仁欽將其由藏文譯為中文；另邵頌雄亦譯有中文本並由全佛出版社出版，書名為《菩提心釋密意》。

¹³⁹ 參見第 14 世達賴喇嘛傳授，滇津額摩譯：《菩提心釋》（台南：如意寶影音流通佛學會，2010 年 11 月），出版說明頁 2 到頁 3。

¹⁴⁰ 參見田上太秀：《菩提心の研究》，頁 478。

¹⁴¹ 參見田上太秀：《菩提心の研究》，頁 393 到 400。

¹⁴² 參見田上太秀：《菩提心の研究》，頁 373。

代表作，但因探討般若的觀點符合中觀派的理論，在印度及藏地重要性極高，等同漢地中的《大智度論》。相較於《大智度論》採用逐句闡釋的注釋方式，《現觀莊嚴論》則等同為《小品般若經》的濃縮精鍊版，以「現觀」¹⁴³「三智境、四加行道和法身果」等 8 個修行階位，與「發心、教授、抉擇分」等 70 個要義，對《小品般若經》做統攝與詮釋。¹⁴⁴ 該論將「發心」界定為：「發心為利他，欲正等菩提。」並提到二十二種發心狀態，將之列為 70 要義之首要，從此為始點來對《小品般若經》做詮釋。可以看出該論對「發心」一事的重視程度。由於《現觀莊嚴論》與其眾多注釋書中對「發心」的深入探討，而使得極為重視該論的藏傳佛教，據此建構出對於「菩提心」的認識方向。因此談到藏傳佛法中對菩提心的概念，《現觀莊嚴論》具有相當重要的地位。

另外一本對藏傳佛教中的菩提心概念有相當影響力的論典是寂天(Śāntideva)所著的《入菩薩行論》。《入菩薩行論》基本上分為十品，發心的相關內容，則在前三品。¹⁴⁵ 第一品為〈菩提心利益〉，透由說明發心的好處勸人真實發起菩提心；第二品則是提到發心前應先皈依三寶並廣修供養；第三品則是提到發起願菩提心¹⁴⁶並受持菩薩戒。其後第四品到第六品的〈不放逸〉、〈護正知〉與〈安忍〉的主旨，則是告誡修行者要守護已生起的菩提心及所受持的菩薩戒。第七品到第九品則以〈精進〉、〈靜慮〉和〈智慧〉為主軸，使修行者能強化世俗菩提心，並引生勝義菩提心；最後再透由第十品「迴向品」來迴向發願。¹⁴⁷ 這之中，第八品〈靜慮〉後半部內容，即是本文研究重心「自他換教授」的主要依據。¹⁴⁸ 換言之，整本《入菩薩行論》包含了完整從未發心到發心後實踐的圓滿修行次第，因此該論成為藏傳佛法中菩提思想及修菩薩行的重要論典根據。

二、菩提心的層次分類

在佛教經藏中，基本上是看不到明確以「分類」的方式去理解菩提心。然而在論書中，卻可以看到對菩提心加以層次分析、詳細闡明的模式，此由本文前段內容即可察知。這是由於造論者造論的目的，即是要對經藏的義理加以詮釋並闡

¹⁴³ 「現觀」之梵語為 *abhisamaya*，其有「融合、契合」之意，在該書則指「能觀之智與所觀真實性完全契合為一」的狀態，意即為「現證」、「親證」之意。參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 8。

¹⁴⁴ 參見釋如石（即陳玉蛟，下略）：《現觀莊嚴論一滴》，（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2002 年 7 月），自序頁 5 到 6。

¹⁴⁵ 參見釋如石（即陳玉蛟，下略）：《入菩薩行導論》（高雄：諦聽文化事業有限公司，2008 年 3 月），頁 15。

¹⁴⁶ 有關「願菩提心」的意涵，在本文第二章第三節中「二、菩提心的層次分類」（即下一段），有較詳細的說明。

¹⁴⁷ 參見釋如石：《入菩薩行導論》，頁 15。

¹⁴⁸ 詳見本文第四章第二節。

揚的緣故，所以會在著作中加入自己對於經典的理解，以便於後學者去理解經義。因此佛學的思想概念，在論書中會有細緻的解說。¹⁴⁹如前所述，龍樹就造有《菩提心釋》¹⁵⁰，專門闡述勝義菩提心和世俗菩提心的意涵。而藏傳佛教因為歷史發展等因素，較漢傳佛教更為重視論書的學習，因此透過論書的影響，對於菩提心有著與漢傳一系較為不同的認識角度。

藏傳佛教並非簡單地一個整體概念去認知菩提心，而是在修行的次第上對其加以區分。一般採「二諦說」將之分為世俗菩提心和勝義菩提心。世俗菩提心是指依著大悲心而希望以各種方便來利益眾生的菩提心，簡言之，一般所言的「為利有情願成佛」的心；而勝義菩提心（paramārtha-bodhi-citta）則還進一步地須與智慧空性結合。如蓮花戒（kamalaśīla，約西元 740-795 年）在其著作《修習次第論》中篇（以下簡稱《修次中篇》）即提到：¹⁵¹

彼菩提心行相有二：世俗及勝義。彼世俗，謂許誓以悲心，現前拔濟一切有情，為饒益眾生故，心願獲證佛位，且以欲求無上正等圓滿菩提之行相，初發起心。如《戒品》所示之儀軌，當由安住菩薩戒之餘智者處發心。如是，即發世俗菩提心，為發勝義菩提心故當勵力。彼勝義菩提心，謂出世間盡離諸戲論，極其光明、勝義所行境、無、不動、宛如無風處的酥油燈之光明不動搖。彼由恒時恭敬，長時修習奢摩他、毘鉢舍那瑜伽而成就。

世俗菩提心與勝義菩提心兩者的意涵，構成了菩提心的全貌。如果以順序來看，必須先生起世俗菩提心，成為菩薩，其後累積一大阿僧祇劫的資糧，成為聖者時才能生起勝義菩提心。一般說法是要初地以上的菩薩，才能把世俗菩提心轉為勝義菩提心，成為真正意義上的菩薩。

除了意義上、順序上的不同外，藏地祖師岡波巴（ཀ་པོ་པ་， 1079~1153）¹⁵²在其所著的《解脫莊嚴寶大乘菩提道次第論》（以下簡稱《解脫莊嚴寶》）中引用了《大乘經莊嚴論》¹⁵³，說明世俗菩提心和勝義菩提心在發起的因相上亦有不同：

¹⁴⁹ 參見田上太秀著，《菩提心の研究》，頁 450-451。

¹⁵⁰ 此論書為偈頌體，共 112 偈，前 73 偈闡明勝義菩提心，第 74 偈以後則說明世俗菩提心。本無漢譯，然有藏文本，今有蔣揚仁欽將其由藏文譯為中文，另邵頌雄亦譯有中文本並由全佛出版社出版，書名為《菩提心釋密意》。

¹⁵¹ 參周拉：《蓮花戒名著《修習次第論》研究》，（北京：宗教文化出版社，2010 年 10 月），頁 300-301。

¹⁵² 其為密勒日巴的三大弟子之首，融合噶當派生起菩提心口訣以及密宗大手印教授，顯密融通，為噶舉派傳承的建立者。

¹⁵³ 參見《大乘莊嚴經論》：「次說受世俗發心。偈曰：

友力及因力 根力亦聞力 四力總二發 不堅及以堅

釋曰：從他說得覺而發心，是名受世俗發心。此發心由四力：一者友力發心，或得善知識隨順故；二者因力發心，或過去曾發心為性故；三者根力發心，或過去曾行諸善根所圓滿故；四者聞力發心，或處處說法時無量眾生發菩提心故；又習善根者。或現在如法常聞受持等故。復次彼

前者是因受正法之指示而發起，而後者則是因見空性而發起。更詳細地來說，發起世俗菩提心的因緣有五種：「友力」（與師友為伴之力）、「因力」（內具佛種姓之因力成熟所致）、「根力」（因為因緣而使內具之佛種姓作用所致）、「聞力」（聽聞佛法）、「善業串習力」；而發起勝義菩提心的因緣則有三種：透由聽聞佛法、透由修行定慧、及由現量證悟。¹⁵⁴勝義菩提心另外具足三種殊勝：一、經教殊勝：多聞；二、因殊勝：集二資糧；三、內證殊勝：現證空性。

世俗菩提心中，又包括了願菩提心（*praṇidhāna-bodhi-citta*）和行菩提心（*caryā-bodhi-citta*）兩個層次（以下簡稱為願心及行心）。如寂天所造的《入菩薩行論》中即說：「略攝菩提心，當知有二種：願求菩提心、趣行菩提心。」¹⁵⁵關於願心和行心區分的方法有很多種說法，《道炬論釋》中提到，「緣念圓滿的菩提果就是願心」、「緣念道上的法就是行心」；並引彌勒之《現觀莊嚴論》中提到的22種譬喻發心階段加以說明。¹⁵⁶《解脫莊嚴寶》中也提到：有關願心、行心差別的不同說法，主要有兩種：「文殊傳龍樹之一派」及「彌勒傳無著之一派」。前者即為所謂「深見派」，對願心和行心的區別和《道炬論釋》相同：願心是欲求圓滿佛果，行心則是開始踐行菩薩行；而另一派則為所謂「廣行派」，認為願心是發起為利益眾生而要成就圓滿佛果的誓願，行心則是誓願學習並實踐六波羅密。¹⁵⁷從上面兩本道次第論著來看，雖然對願心和行心的區別，各家在細節上有不同說法，但整體來說，願心重點在於發起求得佛果的誓願，而行心則在於發起願心後實際的行持。

綜上所述，藏傳佛法中的菩提心概念，在次第上分為由願心、行心構成的世俗菩提心，和勝義菩提心。釋印順在《學佛三要》中對這三者的概念，做了精要的說明：¹⁵⁸

世俗菩提心著重悲願，勝義菩提心，能不離悲願而得智慧的現證。也可以說：願菩提心重於起信發願，行菩提心重於從事利他，勝義菩提心重於般

四力發心總為二種：一者不堅發，謂友力發心故；二者堅發，謂因等三力發心故。已說世俗發心。次說第一義發心，偈曰：

親近正遍知 善集福智聚 於法無分別 最上真智生

釋曰：第一義發心顯有三種勝：一教授勝，親近正遍知故；二隨順勝，善集福智聚故；三得果勝，生無分別智故。此發心名歡喜地，由歡喜勝故。」CBETA, T31, no. 1604, pp. 595c27-596a16。

¹⁵⁴ 參見張澄基譯著：《張澄基先生佛學翻譯與論著全集(四)》（台北：慧炬出版社，2015年），頁97-98。

¹⁵⁵ 參見寂天造，釋如石譯：《入菩薩行論》（台北：福智之聲出版社，2009年），第一品第15偈，頁7。

¹⁵⁶ 參陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁127-128。

¹⁵⁷ 參見張澄基譯著：《張澄基先生佛學翻譯與論著全集(四)》，頁95-96。

¹⁵⁸ 參見釋印順：《學佛三要》，CBETA, Y15, no. 15, pp. 98a14-99a2。此部分資料係自CBTETA 2018版中查閱，Y表釋印順之著作集，PP表頁碼。

若證理。

分類		簡義	經論定義		
勝義菩提心		與智慧空性結合			
世俗菩提心		依著大悲心而希望以各種方便來利益眾生的菩提心	《道炬論釋》	《解脫莊嚴寶》	
				深見派	廣行派
	願菩提心	發起求得佛果的誓願	緣念圓滿的菩提果就是願心	欲求圓滿佛果	發起為利益眾生而要成就圓滿佛果的誓願
	行菩提心	發起願心後實際的行持	緣念道上的法就是行心	開始踐行菩薩行	誓願學習並實踐六波羅密

【表 2：顯乘中對菩提心層次分類一覽】

以上是在顯乘中的分類說法。在密乘中，除了這三者外，尚有三摩地菩提心（*samādhi-bodhi-citta*）、滾打菩提心（*kuṅḍalī-bodhi-citta*）（又稱為明點菩提心或軍荼利菩提心），¹⁵⁹後兩者是密乘的特法。這樣層次性的分類方式，有助於修行者清楚認知到自己修行的次第與位階，顯示出藏傳佛法講求修行道次第的特色。需加以說明的是，以上這樣的分類概念是包含在經藏中，只是透由論師在論書中的解釋而加以突顯。因此在漢傳一系，或許沒有像藏傳一系對菩提心明確地以次第分類，但不表示這樣的修行認知不存在於漢傳祖師們的修行中。

三、《金鬘論》中對發心的探討

《廣論》除了參考《道炬論》的架構做為造論依據外，其總體指導方向，則是《現觀莊嚴論》（*abhisamayālaṅkāra*）。¹⁶⁰該論在印度時極有多本注釋著，

¹⁵⁹ 參見釋印順：《華雨集（三）》：「在『秘密大乘』的五種菩提心——願菩提心

（*praṇidhāna-bodhi-citta*）、行菩提心（*caryā-bodhi-citta*）、勝義菩提心（*paramārtha-bodhi-citta*）、三摩地菩提心（*samādhi-bodhi-citta*）、滾打菩提心（*kuṅḍalī-bodhi-citta*）中，是前四種（還有後來居上的滾打，也就是春點）。」，CBETA, Y27, no. 27, pp. 194a12-195a3。此部分資料係自 CBETA 2018 版中查閱，Y 表釋印順之著作集，PP 表頁碼。

¹⁶⁰ 「總此教授即是至尊慈氏所造《現觀莊嚴》所有教授。別則此之教典，即是《菩提道炬》。」參見《廣論》，頁 2。

最為著名的則是獅子賢（Haribhadra）¹⁶¹的著作。因為《現觀莊嚴論》在藏地極受看重，已如前述，因此《廣論》之作者宗喀巴本身亦十分重視《現觀莊嚴論》，首次參加辯論即以《現觀莊嚴論》立宗答辯，之後多次學習、多次參與立宗辯論，可謂對《現觀莊嚴論》嫻熟於心。¹⁶²其第一本著作《現觀莊嚴論金鬘疏》（又簡稱為《金鬘論》，以下同），即是為獅子賢對《現觀莊嚴論》的重要注釋書《現觀莊嚴論明義釋》做詳疏，同時還博引其他各家注疏多達 21 本，並以印度佛教的觀點來探討許多佛學上重要議題，因此列為宗喀巴重要著作之一。¹⁶³因為宗喀巴對於《現觀莊嚴論》的看重及熟稔，加上其在藏傳佛教中執牛耳的地位，所以在宗喀巴之後，藏傳佛教對《現觀莊嚴論》的探討論書，就依宗喀巴對《現觀莊嚴論》的解釋為中心。因此透由《金鬘論》，應該可以更容易來理解《現觀莊嚴論》對於菩提心的解釋。

《金鬘論》將「發心」又分為兩個角度來解釋：從整體大乘內涵解釋的「發心總義」，及解釋《大品般若經》與《現觀莊嚴論》中特殊涵義的「發心別義」。¹⁶⁴首先提到需憑藉何種條件才能發心。依照《金鬘論》的說法，發起菩提心，並不限於受持別解脫戒，或限於「不具備八無暇」的狀況下，才能發心。¹⁶⁵一般來說，別解脫戒需人道才能受持；而八無暇則指具備八種不適合學習佛法的條件，在廣論中引用龍樹的《親友書》說明這八種條件：執邪見、生三惡趣之中（此處為 3 個條件）、生在無佛教之處、生在沒有開化之處、智能受損或瘖啞、以及生在長壽天。¹⁶⁶照這樣的說法，基本上任何條件下都能發心。另外發心的因緣則列出三種：因為對佛生出淨信、對有情生起悲愍、因聽聞發起菩提心的好處而生起嚮往。¹⁶⁷

如本文前後多次提到：《現觀莊嚴論》對於菩提心的定義是：「發心為利他，欲正等菩提。」在這個定義之下，對於發心的本質究竟是心王還是心所，從印度

¹⁶¹ 獅子賢又有譯為「師子賢」，梵語 hari 為「獅子」之意；而 bhadra 則為「賢者」之意。在漢語中，「獅子」又可寫作「師子」，因此有兩種漢譯之譯名寫法。經學者推定，認獅子賢為西元 8 世紀中葉之人，日本學者真野龍海則推定其生卒年為 730 到 795 年。參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 434。

¹⁶² 參見王森：《宗喀巴傳論》，頁 35 到 36。

¹⁶³ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，序頁 6。

¹⁶⁴ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 212。

¹⁶⁵ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 213。

¹⁶⁶ 「八無暇者，如《親友書》云：『執邪倒見、生傍生、餓鬼、地獄、無佛教，及生邊地憊戾車、性為駘啞、長壽天。於隨一中受生已，名為八無暇過患，離此諸過得閒暇，故當策勵斷生死。』」參見《廣論》，頁 59。又《親友書》即為漢譯之《龍樹菩薩勸誡王頌》：「邪見生鬼畜，泥黎法不聞，邊地蔑戾車，生便癡瘖性，或生長壽天，除八無暇過，閒暇既已得，爾可務當生。」(CBETA, T32, no. 1674, p. 752c23-27)

¹⁶⁷ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 214。

就一直是具有爭議的思考題，在此處《金鬘論》羅列了不同宗派的說法。¹⁶⁸基本上瑜伽行派（唯識）認為發心是一種具有希求的思心所；也有一派主張發心是欲心所；而解脫軍、獅子賢一系則修正瑜伽行派這種緣自無著、世親的主張，認為應該是和欲心所相應的第六識，才是發心的主體。¹⁶⁹所謂「和欲心所相應的第六識」，是指與「為利有情願成佛」的欲心所相應，而發起的第六識（意識），這也是《金鬘論》中發心的定義。¹⁷⁰主張發心是心王，是因為既然稱為「發『心』」，那如果是心所，則有失其意義；至於對菩提果的「欲求」，是把「欲」這樣的名稱假立在發心之上，「欲」不是發心本體。¹⁷¹

其次，《金鬘論》以性質、產生方式、道位高低及意願等四個方面對菩提心加以分類。¹⁷²依性質可分為願心和行心；¹⁷³而依產生方式又可分為透由名言所生的菩提心及透由修力所生的菩提心，前者即世俗菩提心，後者即勝義菩提心。¹⁷⁴本文前面已就此略述，不再反覆說明。至於依道位來區分，則是參考《大乘莊嚴經論》所提的分類¹⁷⁵：在勝解行地，發起勝解菩提心；在前七地則發起清淨增上意樂菩提心；至於從第八地到第十地所發為異熟菩提心；成就佛果之後，所發為斷障菩提心。¹⁷⁶勝解菩提心在此處會產生「佛陀是否發心」的疑問：若單純承許佛陀具菩提心，則會引發問難，說佛陀已成就後是否還「希求佛果」，或是否還須「上求佛道」呢？依照《金鬘論》的解釋，如果佛陀沒有發心，不但就前述依道位發心的敘述有所矛盾，在修證上無異劣於菩薩，因此佛陀所發的是無分別的欲求心所。¹⁷⁷

第四種分類則是依意願區分，以三種喻來說明：牧人喻、舟喻與國王喻。牧人喻是指發心時，希望安立讓一切有情都成就無上菩提之後，自己才成就，如同牧人放牧，最好的例子就是誓言「地獄不空，誓不成佛」的地藏王菩薩。舟喻是

¹⁶⁸ 以下參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 214 到 217。

¹⁶⁹ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 251 到 252。針對中觀宗解脫軍的見解，在該書第 252 頁寫為「與欲求無上菩提的『思心所』相伴隨的第六意識」，然考同書第 215 到 217 頁的內容，應為「與欲求無上菩提的『欲心所』相伴隨的第六意識」。

¹⁷⁰ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 218。

¹⁷¹ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 215 到 216。

¹⁷² 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 218。

¹⁷³ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 218。

¹⁷⁴ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 222

¹⁷⁵ 《大乘莊嚴經論》：「信行與淨依，報得及無障；發心依諸地，差別有四種。釋曰：菩薩發心依諸地有四種差別：一信行發心，謂信行他；二淨依發心，謂前七地；三報得發心，謂後三地；四無障發心，謂如來地。」(CBETA, T31, no. 1604, p. 595c8-13)

另藏譯版則為：「發心於諸地：勝解、清淨意，許餘為異熟，如來乃斷障。」參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 224。

¹⁷⁶ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 224。

¹⁷⁷ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 224 到 225。

指發心時，希望自他都能同時成就無上菩提，如搭船渡河之時，當船到達目的地，船上的掌舵者與乘客都能同時到達。至於國王喻，則是指自己先成就再使他人成就，如國王引領臣民一般。¹⁷⁸

除了上述的分類外，在「發心別義」的部分，則說明《現觀莊嚴論》偈頌中所提到 22 種發心：¹⁷⁹

如地金月火，藏寶源大海，金剛山藥友，如意寶日歌、
王庫及大道，車乘與噴泉，雅音河流雲，分二十二種。

這 22 種發心，各有其意涵。而最前兩種喻是所有的因，最後兩種則是所有的果相；至於中間十八種心，則前後互有因果關係：前前為因，後後為果。以下則略以表列¹⁸⁰方式整理：

	喻	性質 (具...的發心)	喻與性質間 之連結點 ¹⁸¹	界限
1	地	希求菩提	為一切善法之基礎	資糧道下品
2	金	相續安住意樂	直至菩提永不變	資糧道中品
3	初月	增上意樂	將增上一切善法	資糧道上品
4	火	了知三種無生加行	能燒掉障三智的柴薪	加行道
5	大庫	布施波羅蜜多	能滿足一切有情	初地
6	寶源	持戒波羅蜜多	是功德的依處	二地
7	大海	忍辱波羅蜜多	臨一切違逆不亂	三地
8	金剛	精進波羅蜜多	信心堅固不受擾	四地
9	山王	禪定波羅蜜多	對所緣不散動	五地
10	藥	般若波羅蜜多	能滅煩惱及所知二障	六地
11	友 (善知識)	方便波羅蜜多	一切時不捨有情利益	七地

¹⁷⁸ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 225 到 226。

¹⁷⁹ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 239。

另外《大乘莊嚴經論》也同樣提及，參見唐·波羅頗蜜多羅譯：《大乘莊嚴經論》卷 2：「如地如淨金，如月如增火，如藏如寶篋，如海如金剛，如山如藥王，如友如如意，如日如美樂，如王如庫倉，如道如車乘，如泉如喜聲，如流亦如雲，發心譬如如是。」CBETA, T31, no. 1604, p. 596b15-20。

¹⁸⁰ 本表內容係依釋如石：《現觀莊嚴論一滴》頁 240 至 248 中之內容為整理編列。

¹⁸¹ 意思是說：為什麼具備該性質的發心為何要以該喻來比擬。

	喻	性質 (具...的發心)	喻與性質間 之連結點 ¹⁸¹	界限
12	如意	願波羅蜜多	能成辦所願求之果	八地
13	日	力波羅蜜多	能完全成所度有情	九地
14	歌 (妙法音)	智波羅蜜多	開示有情所希求法	十地
15	王	神通波羅蜜多	勢力無礙成辦他利	三淨地所攝
16	倉庫	福智資糧	無量福智資糧倉庫	
17	大路	三十七菩提分法	眾聖先行及隨行	
18	車乘	專注於利他的悲 心和通達無自性 的觀慧	能自在不墮輪迴和涅 槃	
19	噴泉	總持和辯才	憶持已聞、未聞之法而 辯說不盡	
20	雅音	四法印 ¹⁸² 喜筵	於求解脫者宣雅音	佛地加行
21	河流	唯一共道	饒益眾生平等無異	佛地正行
22	雲	法身	能示現住兜率天等 12 種佛行	佛地結行

【表 3 《金鬘論》中對《現觀莊嚴論》22 種發心之探討】

再來則對於發心的功德，引用了《入菩薩行論》、《菩提心釋》來說明發心的暫時與究竟利益，並引用《勇施請問經》總結出發起菩提心的福德是無量無盡的。¹⁸³

綜上所述，《金鬘論》中「發心總義」之內容，針對發心的條件、因緣、本質、分類與功德做了全盤而明確的介紹。又《廣論》中提到：「總相如前所引《現觀莊嚴》教義。其差別者，隨順《華嚴經》義。《入行論》云：『應知如欲往，正往之差別，如是智應知，此二別如次。』此說分為願、行二種。...此中雖有多種爭難，茲不廣說。」¹⁸⁴之所以「不廣說」，依照《廣論》注釋書四家合註中的說法，是因為在《金鬘論》中已說明清楚的緣故。¹⁸⁵藉由《金鬘論》，不但可以理解《現觀莊嚴論》對菩提心的詮釋，也可以與《廣論》做最適當的連結，更能探求到《廣論》所展現的菩提心思想。

¹⁸² 即：諸行無常，諸漏皆苦，諸法無我，寂靜涅槃。

¹⁸³ 參見釋如石：《現觀莊嚴論一滴》，頁 226 到 227。

¹⁸⁴ 參見《廣論》，頁 224。

¹⁸⁵ 參見跋梭天王等著，宗峰、緣宗譯：《菩提道次第廣論四家合注》，上冊頁 408。

四、《廣論》中對菩提心的闡述

(一) 上士道前對菩提心的闡述：

《廣論》最開始的內容是「歸敬頌」，之後為說明了全書的重要性，而做了以下的闡述：¹⁸⁶

此中總攝一切佛語扼要，遍攝龍猛無著二大車之道軌，往一切種智地位勝士法範，三種士夫、一切行持所有次第無所缺少，依菩提道次第門中，導具善者趣佛地理，是謂此中所詮諸法。

以上這段話，展現出《廣論》做為一本道次第，其重心在幫助修行者從修行一開始，按照佛教經論中三藏、十二部的精要，依循深見、廣行兩大重要修行軌道，由淺入深地循著三士道的修行階梯往上邁進，直到成就無上菩提。由上可知，對於無上菩提的追求，是全書所立下的終極目標；其中所提到的各種修行法類，都與這個終極目標緊緊相扣。因此雖然《廣論》中將關於菩提心的重要性、如何發起與發心教授，放到上士道的部分做陳述，但實際上菩提心中「上求菩提，下化眾生」的內涵，卻是貫穿全文。

《廣論》的整體架構中，扣除屬於傳軌的「歸敬頌」，以及解釋全書具有清淨傳承的「造者殊勝」和「教授殊勝」外，是依照從下士（共下）、中士（共中）上士道將修行法類依序闡述；而在進入三士道之前，則是說明修行根本觀念的「道前基礎」。而從「道前基礎」開始直到最後，所有修行法類都是建立在菩提心中對於「無上菩提」目標的追求之上。

比如在「道前基礎」的部分，先說明不管是聽聞佛理或說法，其目的都是為了要饒益眾生而追求成就無上菩提。¹⁸⁷而依止善知識時有許多好處，首先就提到可以迅速成就佛果位；¹⁸⁸且因為具備正念，其所做皆是菩薩行，使得功德和資糧可以日漸累積，所以一切眼前及最終的目標均能達成。這裡的最終目標，當然一樣是成就無上菩提。¹⁸⁹在約略說明修行的方法時，則提到七支供養（ཡན་ལག་བདུན་）

¹⁸⁶ 參見《廣論》，頁 2。

¹⁸⁷ 「總之，應作是念發心，謂我為利一切有情，願當成佛。為成佛故，現見應須修學其因，因須先知，知須聽法。是故應當聽聞正法，思念聞法勝利，發勇悍心，斷器過等而正聽聞。」、「以何意樂加行而說中，其意樂者，謂應攷住《海慧問經》所說五想。...《妙法白蓮經》云：『智者常應無嫉妒，...為利世故而說法，思彼即我安樂具。』」此處所謂「安樂具」的「安樂」，一般說法認為就是指「成就佛果」。參見《廣論》，頁 20、21-22。

¹⁸⁸ 即「近諸佛位」，參見《廣論》，頁 37。

¹⁸⁹ 「終不違越菩薩所行，於菩薩行具正念故，功德資糧漸漸增長，悉能成辦現前究竟一切利義。」參見《廣論》，頁 37。

修法。七支供養又稱七支行願，在藏傳佛教中，經阿底峽傳入西藏¹⁹⁰，是很重要的前行法。此源自《華嚴經》中〈普賢菩薩行願品〉，即漢傳佛教中所謂「普賢十大願王」，因此目標也是為了佛果的成就。¹⁹¹

迨進入三士道的修學體系，更容易可以看出強烈追求無上菩提的目標性。《廣論》先提到：¹⁹²

佛初發心，中集資糧，最後現證圓滿正覺，一切皆是為利有情，故所說法一切亦唯為利有情。

這句話為明確地立出佛陀於發心後，設立出一個目標，為達成這個目標而歷經了三種階段。這個一大目標，也是佛陀唯一的目標，即是「一切所做唯是為利有情」。在藏傳佛教中有名的《布頓佛教史》（བུ་སྟོན་མཚན་འབྲུང་）¹⁹³中，也曾依著同樣內涵的話，十分詳細、幾乎是巨細靡遺地去說明，佛陀是如何初發心（包含發心的體性、因緣、勝利、差別等）、如何積聚各種資糧、又如何催伏四魔來成就 12 種事業的三種階段，來達到利益眾生這個唯一目標。¹⁹⁴而佛陀這樣成就的歷程，自然應成為欲追求成就的修行者，去追隨、去實踐的重要道路。因此，三士道的修行方法及歷程，就是要幫助修行者依照佛陀行跡，而達到歷經三種階段以成就一大目標的重要工具。

提到三士道，首先要了解《廣論》的三士道理論中，雖然是以「三士」為名，但其中的下士道與中士道，都只是進入上士道的前行，所以更正確的名稱應為「『共』下士道」及「『共』中士道」。在文中很明確地提到：¹⁹⁵

如是雖說三士，然於上士道次第中，亦能攝納餘二士道無所缺少，故彼二種是大乘道或分或支。馬鳴阿闍黎所造《修世俗菩提心論》云：「無害與諦實，與取及梵行，捨一切所執，此是善趣行。遍觀生死苦，斷故修諦道，斷除二種罪，此是寂靜行。亦應取此等，是出離道支。由達諸法空，生悲眾生流，無邊巧便行，是勝出離行。」是故此中非導令趣，唯以三有之樂，

¹⁹⁰ 參見《廣論》附錄三：《菩提道燈論》，頁 586。另見陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 88-95。

¹⁹¹ 參見《廣論》，頁 42 至 45。

¹⁹²

¹⁹³ 直譯為《善逝教明法生寶藏史》，又譯為《佛教史大寶藏論》、《正法生源寶藏》、《善逝教法史》、《布頓教法源流》、《善逝教法源流》、《善逝教法史》，與《青史》與多羅那他的《印度佛教史》並列為藏傳佛教史的重要著作。其成書於 1322 年，早《青史》154 年，較多羅那他之《印度佛教史》早出 286 年，為薩迦派布頓大師的代表作，史料極其珍貴。內容分成三大部份，包括佛教概論、佛教歷史與藏傳大藏經分類目錄。參見郭和卿譯，布頓：《布頓佛教史》，（台北：華宇出版社，1988 年 2 月），出版前言。

¹⁹⁴ 參見布頓著，郭和卿譯：《布頓佛教史》，頁 81 到 148。

¹⁹⁵ 參見《廣論》，頁 67 至 68。

為所欲得下士夫道，及為自利唯脫生死，為所欲得中士夫道，是將少許共彼二道，作上士道引導前行，為修上士道之支分。

在共下士道中，強調了對「皈依三寶」一事應認真修習。為了使修行者可以確實皈依，因此詳加說明三寶的功德。尤其是佛功德，更是分為「身功德」、「語功德」、「意功德」及「業功德」四個方向細說；¹⁹⁶之後在很多地方都提到要各種方式憶念佛功德、好好地修習皈依，以求使修行者因為對佛功德的嚮往，而堅定對無上菩提的追求。另外也提到，透由修習十善業、遠離十不善業，希望未來能得到圓滿具備八種條件、三種因緣（簡稱「八因三緣」）的異熟身。所謂「八因三緣」中的「八因」，是指：¹⁹⁷

- (1) 壽量圓滿：透由在身語意三業中不害有情，能感得到長壽的異熟果（以下均指異熟果）；
- (2) 形色圓滿：透由布施燈及衣物等物，而感得不管是相貌、身形都很端嚴，諸根完具；
- (3) 族姓圓滿：透由催伏慢心、恭敬尊長及他人，而感得出身高貴，使他人能恭敬稱揚；
- (4) 自在圓滿：透由布施別人所需的資財，而感得具備財力及眾多親友、朋翼及僚屬；
- (5) 信言圓滿：透由不去做四個不善語業（即不妄語、不離間語、不粗惡語、不綺語），而感得有情都會聽話照做，且因為不會欺騙他人，所以別人都會請其斷證諍訟之事；
- (6) 大勢名稱：透由廣發宏願而以各種功德供養三寶、父母、師長等等，而感得有很好的名聲，因此成為大眾所供養的對象；
- (7) 丈夫性：透由希望自己具備得以修行的條件，而感得可以修行的身分；
- (8) 大力具足：透由積極幫助別人，而感得身體健康，對修行十分勇猛精進。

在具備上面八個因相之後，如果同時有「三緣」的輔助，則能得到最好的異熟果。所謂「三緣」是指「心清淨」、「加行清淨」及「田清淨」，詳如下表所示：

¹⁹⁶ 參見《廣論》，頁 100 至 102。

¹⁹⁷ 參見《廣論》，頁 139 至 142。

心清淨 (純淨的 意樂)	待自	①將自己所造的各種善業全部迴向無上菩提，而不是只希望得到好的異熟 ②具有很強烈的意志力，而使修行的力度十分強大。
	待他	①看到同修行者，遠離嫉妒、比較、輕毀，勤修隨喜。 ②即便做不到上述的事項，也要每天多次提醒自己該如何行事。
加行清淨	觀待自	要長時間、持續地、殷重地修行。
	觀待他	對於尚未修行者，鼓勵他使他能修行；對於已修行者，讚美隨喜他，使他歡喜持續修行。這樣的行誼也要長時間地去做。
田清淨		是指透由前面所說的「心清淨」與「田清淨」，而感得許多善果，如同妙田一般。

【表 4《廣論》「三緣」整理表】

上面所述具備「八因三緣」的異熟身，其作用在於可以做為修行成就佛果的「工具」。而進入共中士道的部分後，則在一開始就提到：¹⁹⁸

如是隨念當死及思死後墮惡趣之道理，能令其心厭捨現世，於後善趣發生希求。次由共同歸依及由定解黑白業果，勵力斷惡修善，則能獲得善趣妙位。然非以此便生喜足，是令發起共下士之意樂及發共中士之意樂，厭捨生死一切事已，依此因緣而發大菩提心，引入上士。故於此中，須修中士之意樂。

在此闡明了雖然修習中士道中要解脫生死的法門，但實際上並不只是單單停留在自己可以解脫的層次，而是為了要「發大菩提心，引入上士」。所以對於菩薩而言，因為厭離自己不斷地輪迴生死之中，而希望自己得到解脫，這樣的出離心，用在其他有情的上，則成為悲心能引發的原因。¹⁹⁹由上述內容，可以看出《廣論》中共下士道、共中士道完全是為上士道的修行而鋪路，即便同樣是修習人天善法、修習解脫生死之法，最終的目標仍不離開對佛果的追求上。如果說這些內容體現出菩提心意涵中「上求菩提」（或可說「欲正等菩提」）的部分，則進入「上士道」之後所有要修行的法門，都基於菩提心的永恆宗旨：「下化眾生」，引領修行者永遠以這樣的動機，步步邁向金剛寶座之上。

（二）上士道到兩種發心教授前的闡述：

¹⁹⁸ 參見《廣論》，頁 152。

¹⁹⁹ 參見《廣論》，頁 221。

《廣論》中上士道是以菩提心及建立在發起菩提心之上應為之菩薩行，做為開展的主軸，共分成三個部分：先開宗明義地說明「顯示入大乘門唯是發心」，再說明如何生起菩提心，最後說明發起菩提心後的學處。對於菩提心概念的詮釋，基本上建立在前兩個部分。其中雖未直接敘明菩提心為何，尤其未特別詳說前述對菩提心的次第分類，實際上這些概念都包括在內。

1. 菩提心與大乘的關係

《廣論》最先說明的，是菩提心與大乘的關係：只有發起菩提心，才能安立為大乘行者。這個概念與前述對願心的定義是相吻合的，所以可以說大乘行者以發起願心為基本要件。在說明之前，要先釐清大乘的意涵：「謂波羅蜜多大悉與密咒大悉，除此更無所餘大乘」²⁰⁰，也就是大乘包含了顯教大乘和密教大乘。然而不管何者，都需要以菩提心的發起做為分水嶺及入門檻，否則縱然具備其他的修行德相（如對空正見的理解相當通達），仍非在大乘行者之列。

這裡特別強調的是進入密乘特別需要發起菩提心。前面有提過，阿底峽入藏時，藏地佛法面對的困境之一，就是修行者對密法的錯誤理解及修行方式所產生的亂象；在宗喀巴的年代，同樣有這樣的狀況。依史書及傳記上的記載，修習密法的僧侶常以密法行各種惡事，成為社會很大的亂源。²⁰¹因應這個問題，當初阿底峽提出的是要由顯入密，先顯後密。既然如此，顯乘的修行都需要以發起菩提心做為入門檻，更遑論修習次第應在顯乘之後的密乘呢？透由對於菩提心確實的修習，可以有效而正確地指引並導正修行者的行為，來大幅減少因私欲而假藉修行之名傷害他人。宗喀巴在面對相同的情況，其因應之道除了強調並重整戒律外，也同樣承繼這樣的思路，在《廣論》中強化菩提心在此的關鍵作用，引用了《金剛手灌頂續》，首先強調能修學密乘者，不能是「諸惡有情」。所以能否修習密乘，關鍵在於是否發起菩提心；唯有發起菩提心者，才能夠進入壇城並聽聞密法。²⁰²同時再次重申發起菩提心才是修行者是否為大乘行者的標準，而非以其所修習的法類做為依據。

接下來說明的則是以發起菩提心作為揀擇關鍵的重要性及理由。重要性在於修行者在大乘道上的修行程度，取決於自己對於菩提心的理解及修習有多少：愈少則程度愈低；愈是擁有清淨的發心，則修行愈圓滿。而理由部分則引《華嚴經》及《寶性論》中十分生動而有趣的譬喻來說明：修習空性智慧是大乘道修行的共

²⁰⁰ 《廣論》，頁 204。

²⁰¹ 參見王森著，《宗喀巴傳論》，頁 21。

²⁰² 參見《廣論》卷 8：「《金剛手灌頂續》云：『諸大菩薩，此極廣大，此最甚深，難可測量，秘密之中最為秘密，陀羅尼咒大曼陀羅，不應開示諸惡有情。金剛手，汝說此為最極希有，昔未聞此，此當對何有情宣說？金剛手答曰：曼殊室利，若有正行修菩提心，若時此等成就菩提心。曼殊室利，爾時此諸菩薩行菩薩行、行密咒行，當令入此大智灌頂陀羅尼咒大曼陀羅。若菩提心未圓滿者，此不當入；亦不使彼見曼陀羅，亦不於彼顯示印咒。』」，頁 205。

同因子，而菩提心的發起與修習，是不相共的因子；二乘行者也能證得空性智慧，不能以此分判二乘行者和大乘行者之差別，只有發起菩提心而去行持菩薩行，才能成為大乘行者，有機會成為菩薩。就像陽光、土壤和水等因素，對植物的生長是共同必須的，具備這些條件，任何一種植物都能生長，但種子的品種不同，絕不會種出來相同品種的植物。也如同在過去的觀念中是以父系而非母系來決定子女的血統，所以父親是藏人，子女也才會被視為是藏人，不會以母親的血統來決定。因此般若被稱為佛母，而菩提心則被喻為「父之種」。在這之後強調了大乘修行要以菩提心為教授中正而殷重修習，如果僅是把菩提心當成口號，「顯然於法知見太淺」；並接續著前述空性為母、菩提心為父的詮釋，說明大乘道的修行，要同時修行以菩提心為首要概念的方便分，及以空正見的達為核心的智慧分，才能達到圓滿的果位。

從上述的內容，可以看到《廣論》所針對並釋疑的修行偏差狀況。除了前述對密法的修行運用上以及其與菩提心關係的誤解外，還包括：無法釐清大乘及二乘在修行上區別界限、僅重視空性的修習、輕忽菩提心的修習、與沒有正確認識在大乘修行時需同時兼修方便智慧二支而僅偏重其中一支等。而這些問題，其實是當初菩提光王迎請阿底峽入藏所欲釐清並解決的疑點，而阿底峽也清楚地在其著作中加以解答，並是噶當傳承的重要概念。然而宗喀巴再次地在《廣論》中特別提出來加以強調，可以推想與宗喀巴同時代的修行者應該也出現同樣的問題，所以才有反覆闡明的必要性。我們可以進一步地去推論，修行者特別會在這樣的概念上出現偏差，因此這些都是修行的關鍵難點，在阿底峽入藏的時代是，在宗喀巴的時代是，那麼即便到了現代，仍會是修行者要正確理解、釐清並予以重視的癥結點。

2. 菩提心的功德利益

對於生起菩提心會有的功德利益，《道炬論》中提到在《華嚴經》中有詳細的說明²⁰³，而在《華嚴經》在〈入法界品〉中確實用了 118 個譬喻來說明²⁰⁴。在前述說明發菩提心與大乘關係的段落中，《廣論》中同樣地昭示了發心的功德與利益，略為引用《華嚴經》及了其他的經論的內容來證成說明。

《廣論》中提到第一個發心的功德，就是破題所示的能入大乘之門。再來引

²⁰³ 「如是發願心，所生諸功德，如華嚴經中，彌勒應宣說。」，頁 587。

²⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經》：「菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故；菩提心者，則為良田，長養眾生白淨法故；菩提心者，則為大地，能持一切諸世間故；菩提心者，則為淨水，洗濯一切煩惱垢故；菩提心者，則為大風，一切世間無障礙故；菩提心者，則為盛火，能燒一切邪見愛故；菩提心者，則為淨日，普照一切眾生類故；菩提心者，則為明月，諸白淨法悉圓滿故；…(中略)菩提心者，則為寶藏，受持一切諸佛法故；菩提心者，則為因陀羅網，攝諸煩惱阿修羅故；菩提心者，則為毘樓那風，震動教化眾生心故；菩提心者，則為因陀羅火，焚燒一切煩惱習故；菩提心者，則為無上塔，一切天人應供養故。」，CBETA, T09, no. 278, pp. 775b19-776c23。

用寂天的《入菩薩行論》（以下簡稱《入行論》）來說明第二個功德：得名為佛子。²⁰⁵關於何謂「佛子」，從字義來說，為佛陀之子，最狹義所指即世尊之子羅睺羅。而《雜阿含經》中提到：「若正說佛子從佛口生，從法化生，得佛法分者，則我身是也。所以者何？我是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分，以少方便，得禪、解脫、三昧、正受。」²⁰⁶《梵網經》則提到：「眾生受佛戒，即入諸佛位。位同大覺已，真是諸佛子」²⁰⁷《大智度論》謂：「佛子有五，皆從口生、法生：須陀洹乃至阿羅漢，入正位菩薩。」²⁰⁸《十住毘婆沙論》中說：「諸佛子者，諸佛真實子諸菩薩是，是故菩薩名為佛子。」²⁰⁹《瑜伽師地論》則認為：「又彼聲聞雖緣最勝解脫法境作意集成，而非佛子；菩薩雖緣下劣諸行有情法境作意集成，而是佛子。」²¹⁰有認為須陀洹果以上的聖者即為佛子，也有認為菩薩始得稱為佛子。而在這裡，《廣論》引用《入行論》中，定義發起菩提心（在此指願心），即可得佛子之名。

再來引用《聖彌勒解脫經》²¹¹發心之後，即便尚未學習勝行（此指菩薩行），然在種姓上便可超勝一切聲聞、獨覺，此為第三個功德。²¹²第四個則引龍樹的話，說明以發起菩提心才是成就自、他二利的堅實根本。²¹³再來引《華嚴經》說明從菩提心如一切佛法的種子，從修習中可以得到正法。²¹⁴

《廣論》中另外特別強調的是要「於此精勤」²¹⁵才能獲得的利益。此處引《入行論》，先說有智慧的佛子會把發心當做稀世珍寶，因為發心不但可以得到人天禮敬，而且才能得到真正的佛法心要內涵。²¹⁶而且發起並修習菩提心後，可以迅

²⁰⁵ 《廣論》：「如《入行論》云：『發菩提心刹那後，諸囚繫縛生死獄，然應稱為善逝子。』又云：『今日生佛族，今為諸佛子。』此說發心無間，即為佛子。」，頁 205。

²⁰⁶ 宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 132b1-4。

²⁰⁷ 後秦·鳩摩羅什譯：《梵網經》，CBETA, T24, no. 1484, p. 1004a20-21。

²⁰⁸ 後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 564a10-11。

²⁰⁹ 後秦·鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521, p. 23a6-7

²¹⁰ 唐·玄奘：《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 744b21-23

²¹¹ 依釋如法、釋如密等譯註：《菩提道第廣論四家合註白話校註集·第 1 冊》之註釋所言，此經在藏文大藏經中並未查見，引文應是出自《修次初篇》中所載，頁 376。

²¹² 《廣論》：「《聖彌勒解脫經》云：『善男子，譬如破碎金剛寶石，然能映蔽一切勝妙金莊嚴具，亦不棄捨金剛寶名，亦能遣除一切貧窮。善男子，如是發起一切智心金剛寶石，縱離修習，然能映蔽聲聞、獨覺一切功德金莊嚴具，亦不棄捨菩薩之名，能除一切生死貧窮。』此說雖未學習勝行，然有此心，便名菩薩。龍猛菩薩云：『自與此世間，欲證無上覺，其本菩提心，堅固如山王。』」，頁 205。

²¹³ 《廣論》：「龍猛菩薩云：『自與此世間，欲證無上覺，其本菩提心，堅固如山王。』」，頁 205。

²¹⁴ 《廣論》卷 8：「如《華嚴經》云：『善男子，菩提心者，猶如一切佛法種子。』」頁 205。

²¹⁵ 參見《四家合註》，頁 379。

²¹⁶ 《廣論》卷 8：「《入行論》云：『餘自利不起，利益有情心，此希勝心寶，先無今得生。』又云：『豈有等此善，何有此知識，豈有如此福？』又云：『誰發勝心寶，即禮彼士身。』又云：

速的累積福德，憑著發心即便稍行布施，都能視為菩薩行而有無量的功德，而且可以一直無盡增長；亦能迅速地淨除罪障，如同用一把鋒利的鐮刀除草一般，事半功倍。²¹⁷

總體來說，《廣論》在此提到發起菩提心的功德利益為下列幾點：

- (1) 能入大乘之數。
- (2) 得名為佛子。
- (3) 種姓得超勝聲聞、獨覺行者。
- (4) 為自、他二利之堅實根本。
- (5) 能生一切佛法。
- (6) 得人天禮敬。
- (7) 得佛法心要。
- (8) 能迅速累積成佛所需之福德。
- (9) 能使其所行之善無盡增長。
- (10) 能快速淨除罪障。

在《掌中解脫》中，亦有就此整理發心的十種利益。²¹⁸為更明確理解發心的利益，以下將《菩提道次第廣論四家合註》（以下簡稱《四家合註》）中第一世嘉木樣（，1646-1721年，又被稱為妙音笑）一家的分科，與《掌中解脫》及本文所列之發心利益表列對比如下：

	《四家合註》 ²¹⁹	本文 ²²⁰	《掌中解脫》
1	說唯二(大)乘後，將示其入門。	1.能入大乘之數	1.顯示入大乘門唯是發心
2	此二之入門是依於此(菩提心)		

「從搖正法乳，出此妙醍醐。」此說是出佛語心藏勝教授故。」，頁 207。

²¹⁷ 《廣論》卷 8：「《入行論》云：『大力極重惡，非大菩提心，餘善何能映。』又云：『此如劫火一剎那，定能燒毀諸罪惡。』又云：『若思為除療，諸有情頭痛，具此利益心，其福且無量。况欲除一一，有情無量苦，欲為一一所，成無量功德。』又云：『餘善如芭蕉，生果即當盡，菩提心樹果，恆無盡增長。』」，頁 208。

²¹⁸ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》，頁 699。

²¹⁹ 跋梭天王等著，宗峰、緣宗譯：《菩提道次第廣論四家合註》（北京：中國社會科學出版社，2016年），上冊頁 375-381。就《廣論》中「顯示入大乘門唯是發心」，妙音笑大師又分為兩小段：「顯示大之門及其種子」與「於此精勤義利極大」，前者科為 18 點，後者科為 5 點，共 23 點。

²²⁰ 本文所整理之發心利益，係筆者依照《四家合註》中妙音笑大師的科判，配合廣論之內容加以整理。

	《四家合註》 ²¹⁹	本文 ²²⁰	《掌中解脫》
3	人不入大乘之數、住不住大乘，觀待於此(菩提心)		
4	無須其他功德，唯有發心即成佛子。	2.得名為佛子	2.獲佛子名
5	雖無多大六度修行，然雖由具發心即能以種姓映蔽一切聲聞、獨覺的殊勝。	3.種姓得超勝聲聞、獨覺行者。	3.映蔽聲聞
6	顯示此為自、他二利的根本。	4.為自、他二利之堅實根本。	
7	問甚深密咒乘入門的遮難。		
8	未發菩提心者不可令人(密乘)，何時發心即可令人。		
9	未發心者不可入、不可聽等。		
10	雖所入之法是大乘，(無菩提心)亦不可。		
11	能作大乘者依賴於此(菩提心)，若沒有一個非唯口頭者，則其大乘也僅虛言。		
12	是唯出生諸佛餘法的種子。	5.能生一切佛法。	
13	發心較空性見等是雖生佛之必須，於此理當以無數理、教決定。		
14	於了義中，大乘小乘不以見分別，而是以發心等行來分別。		

	《四家合註》 ²¹⁹	本文 ²²⁰	《掌中解脫》
1 5	不以修菩提心為主，則為相似道；或雖為道，卻非主幹唯是枝末，故不應修。		
1 6	總則方便、智慧雖有種，然方便智慧的主幹：發心與正見是其切要。		
1 7	若唯其一而欲解脫，則須正見不錯而修。		
1 8	若求大乘涅槃，則須方便、智慧二為首要之理。		
1 9	擁有大智慧的諸佛子以發心為希有之理。	6.得人天禮敬。 7.得佛法心要。	
2 0	師見雖低，然因菩提心從他獲得，其恩重於密咒阿闍梨的史傳。		
2 1	若有發心，施烏鴉食亦成為佛之因；若無此心，以珍寶滿三千大千世界也不生(佛之因)。	8.能迅速累積成佛所需之福德。	4.成就最勝福田 10.成就出生眾生無餘安樂之良田
2 2	若無此，戒等修與修本尊、誦咒、修脈風皆不入佛子行之數。		
2 3	提其要義，及如日照的甘蔗林等喻一般：若有堅固的菩提發心，一殺那修般若波羅蜜多，超過眾多阿羅漢長的精勤，以此說明其進度大之理。	9.能使其善行無盡增長。 10.能快速淨除罪障	5.易圓滿資糧 6.速淨罪障 7.成就所願 8.損害與中斷不侵 9.速疾圓滿一切地道

【表 5：《四家合註》科判、本文與《掌中解脫》發心利益對照參考】

順帶一提，《廣論》就此部分大量地引用《入行論》的內容，共 8.5 偈，其

中第一品〈菩提心利益〉就引用了 7.5 偈，而非如《道炬論》係以《華嚴經》為認識菩提心功德的主要依據，可以看出《廣論》雖以《道炬論》及阿底峽、噶當派思想為基礎，但仍有宗喀巴獨到的學習與修行成果。

(三) 如何發生此(菩提)心道理

在本文之重點發心次第之前，就「如何發生此(菩提)心道理」部分，特別引用了《瑜伽師地論》中〈本地分·菩薩地〉的〈發心品〉（以下簡稱〈發心品〉）「四因、四緣、四力發心」之內涵，來說明是什麼讓修行者會有意願想發起菩提心。

〈發心品〉中標明了初發心的四緣、四因、及四力。

先就四緣和四因部分整理如下表²²¹：

【表 6：《瑜伽師地論》〈發心品〉四緣、四因對照表】

	四緣	四因
	<p>一、見聞如來希有變化故：²²² 謂善男子或善女人，若見諸佛及諸菩薩有不思議甚奇希有神變威力；或從可信聞如是事。既見聞已便作是念：「無上菩提具大威德，令安住者及修行者，成就如是所見、所聞不可思議神變威力。」由此見聞增上力故，於大菩提深生信解，因斯發起大菩提心，是名第一初發心緣。</p>	<p>謂諸菩薩種姓具足，是名第一初發心因。 →若諸菩薩六處殊勝，從無始世展轉傳來，法爾所得，當知是名種姓具足。</p>
	<p>二、因於無上菩提，以聞法憐愍利益眾生故： 或有一類：雖不見聞如前所</p>	<p>又諸菩薩賴佛菩薩善友攝</p>

²²¹ 本表參照田上太秀：《菩提心の研究》一書之對照表所製，頁 379-381。

²²² 標題係以《大寶積經論》所提及之四緣為標題，以下類推。

唐·菩提流志譯：《大寶積經論》：「何等四種緣？一者見聞如來希有變化故，發菩提心；二者因於無上菩提，以聞法為憐愍利益眾生故，發菩提心；三者菩薩為欲正法久住故，發菩提心；四者見末世眾生受諸重苦故，發菩提心。何者四種因？一者具性故；二者具善知識故；三者慈悲為首故；四者不驚怖世間長夜種種深重，有聞等因故。」，CBETA, T26, no. 1523, p. 208, a12-19。

	四緣	四因
	<p>說神變威力，而聞宣說依於無上正等菩提微妙正法菩薩藏教，聞已深信；由聞正法及與深信增上力故，於如來智深生信解，為得如來微妙智故發菩提心，是名第二初發心緣。</p>	<p>受，是名第二初發心因。</p> <p>→由四種相，當知菩薩善友具足。謂：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 諸菩薩所遇善友，性不愚鈍，聰明點慧，不墮惡見，是名第一善友具足。 2. 又諸菩薩所遇善友，終不教人行於放逸；亦不授與諸放逸具，是名第二善友具足。 3. 又諸菩薩所遇善友，終不教人行於惡行；亦不授與諸惡行具，是名第三善友具足。 4. 又諸菩薩所遇善友，終不勸捨增上信欲、受學、精進、方便、功德，而復勸修下劣信欲、受學、精進、方便、功德。所謂終不勸捨大乘，勸修二乘；勸捨修慧，勸修思慧；勸捨思慧，勸修聞慧；勸捨聞慧，勸修福業；勸捨尸羅，勸修慧施；終不勸捨如是等類增上功德，而復勸修如是等類下劣功德，是名第四善友具足。
	<p>三、菩薩為欲正法久住故：</p> <p>或有一類：雖不聽聞如上正法，而見一切菩薩藏法將欲滅沒，見是事已，便作是念：「菩薩藏法久住於世，能滅無量眾生大苦。我應住持菩薩藏法，發菩提心，為滅無量眾生大苦。」由為護持菩薩藏法增上力故，於如來智深生信解，為得如來微妙智故發菩提心，是名第三初發心緣。</p>	<p>又諸菩薩於極長時、種種猛利、無間、無缺生死大苦、難行、苦行，無有怯畏。是名第四初發心因。</p> <p>→由四因緣，當知菩薩於諸眾生先起悲心，於極長時種種猛利、無間、無缺生死大苦、難行、苦行尚無怯畏。何況小苦。</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 謂諸菩薩性自勇健

	四緣	四因
		<p>堪忍有力，當知是名第一因緣。</p> <p>2. 又諸菩薩性自聰敏能正思惟具思擇力，當知是名第二因緣。</p> <p>3. 又諸菩薩能於無上正等菩提成就上品清淨信解，當知是名第三因緣。</p> <p>4. 又諸菩薩於諸眾生成就上品深心悲愍，當知是名第四因緣。</p>
	<p>四、見未來世眾生受諸重苦故：</p> <p>或有一類：雖不觀見正法欲滅，而於末劫、末世、末時，見諸濁惡眾生身心，十隨煩惱之所惱亂，謂：多愚癡、多無慚愧、多諸慳嫉、多諸憂苦、多諸麤重、多諸煩惱、多諸惡行、多諸放逸、多諸懈怠、多諸不信。見是事已，便作是念：「大濁惡世於今正起，諸隨煩惱所惱亂時，能發下劣聲聞獨覺菩提心者尚難可得，況於無上正等菩提能發心者。我當應發大菩提心，令此惡世無量有情隨學於我起菩提願。」由見末劫難得發心增上力故，於大菩提深生信解，因斯發起大菩提心，是名第四初發心緣。</p>	<p>又諸菩薩於諸眾生多起悲心。是名第三初發心因。</p> <p>→由四因緣，當知菩薩於諸眾生多起悲心。謂諸菩薩雖有十方無量無邊無苦世界，而生有苦諸世界中。於中恒有眾苦可得，非無眾苦：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 或時見他隨遭一苦觸對逼切； 2. 或時見自隨遭一苦觸對逼切； 3. 或見自他隨遭一苦觸對逼切； 4. 或見二種俱遭長時種種猛利無間大苦觸對逼切。 <p>然此菩薩依自種姓，性自仁賢；依四境處，雖不串習，而能發起下中上悲，無有斷絕。</p>

從上表可以看出四緣和四因之間有「互為表裡」的對應關係：四緣為外在客觀環境條件，四因則來自內在主觀個人因素。對應方式則為：第一緣對應第一因、第二緣對應第二因，而第三緣所對應的則為第四因，第四緣所對應者為第三因。這裡所述發心的四因，與前述退心的四因有正反相對的關係。由此可以看出，退心的因，主要來自內在主觀個人因素，而不在於外在客觀環境條件。也可以看出

為就內在主觀個人因素，被視為「因」，作用力直接而強力；而外在客觀環境條件被稱為「緣」，作用力間接而較為微弱。

接下來把《廣論》和〈發心品〉就四緣和四因做個對照：

【表 7：《廣論》和〈發心品〉四緣對照表】

四緣	〈發心品〉	《廣論》
1	<p>一、見聞如來希有變化故： 謂善男子或善女人，若見諸佛及諸菩薩有不思議甚奇希有神變威力；或從可信聞如是事。既見聞已便作是念：「無上菩提具大威德，令安住者及修行者，成就如是所見、所聞不可思議神變威力。」由此見聞增上力故，於大菩提深生信解，因斯發起大菩提心，是名第一初發心緣。</p>	<p>初、由見聞希有神變生希有想，念我當得如是菩提。 若見諸佛及諸菩薩難思神力，或從可信聞如是事，依此發心，謂念所住所修菩提有大威力。</p>
2	<p>二、因於無上菩提，以聞法憐愍利益眾生故： 或有一類：雖不見聞如前所說神變威力，而聞宣說依於無上正等菩提微妙正法菩薩藏教，聞已深信；由聞正法及與深信增上力故，於如來智深生信解，為得如來微妙智故發菩提心，是名第二初發心緣。</p>	<p>第二、謂從說法師所聞佛功德，先生淨信，次於此德發欲證心。 雖無如是若見若聞，而由聽聞依於無上菩提法藏，信解佛智而發其心。</p>
3	<p>三、菩薩為欲正法久住故： 或有一類：雖不聽聞如上正法，而見一切菩薩藏法將欲滅沒，見是事已，便作是念：「菩薩藏法久住於世，能滅無量眾生大苦。我應住持菩薩藏法，發菩提心，為滅無量眾生大苦。」由為護持菩薩藏法增上力故，於如來智深生信解，為得如來微妙智故發菩提心，是名第三初發心緣。</p>	<p>第三、謂由不忍大乘聖教遷滅，於佛妙智發欲得心。 雖未聞法，由見菩薩正法將滅，便作是念而發其心，謂念如是正法久住，能滅無量有情大苦，我為令此菩薩正法久安住故，定當發心。</p>
	<p>四、見未來世眾生受諸重苦故：</p>	<p>第四由見此心大利極為希貴，正</p>

四緣	〈發心品〉	《廣論》
4	<p>或有一類：雖不觀見正法欲滅，而於末劫、末世、末時，見諸濁惡眾生身心，十隨煩惱之所惱亂，謂：多愚癡、多無慚愧、多諸慳嫉、多諸憂苦、多諸麤重、多諸煩惱、多諸惡行、多諸放逸、多諸懈怠、多諸不信。見是事已，便作是念：「大濁惡世於今正起，諸隨煩惱所惱亂時，能發下劣聲聞獨覺菩提心者尚難可得，況於無上正等菩提能發心者。我當應發大菩提心，令此惡世無量有情隨學於我起菩提願。」由見末劫難得發心增上力故，於大菩提深生信解，因斯發起大菩提心，是名第四初發心緣。</p>	<p>由此緣之所激動，便於佛所發欲得心。</p> <p>雖未觀見正法欲滅，然見惡世上品愚癡、無慚、無愧、嫉、妒、慳等，便作是念：於此世中雖於聲聞、獨覺菩提能發心者，尚屬難得；況於無上菩提發心。我且發心，餘當隨學，見難發心而發其心。</p>

【表 8：《廣論》和〈發心品〉四因對照表】

四因	〈發心品〉	《廣論》
	謂諸菩薩種姓具足，是名第一初發心因。	種性圓滿
	又諸菩薩賴佛菩薩善友攝受，是名第二初發心因。	善友攝授
	又諸菩薩於諸眾生多起悲心。是名第三初發心因。	悲愍有情
	又諸菩薩於極長時、種種猛利、無間、無缺生死大苦、難行、苦行，無有怯畏。是名第四初發心因。	不厭患生死難行

從上面兩個表可以看出，就四因部分，《廣論》完全依照〈發心品〉的內容並沒有加以更動。但在四緣部分，第一、第二緣基本上相同，後兩個卻已有了變化：第三緣由希望正法久住，到不忍聖教寢滅；第四緣從單純不忍見眾生苦的大悲發起，到見到菩提心的實際利益與希有難得，而見難發心。《廣論》提到第三緣雖有悲心的成份，但主要重心在不忍佛教衰微所致，與第四緣在根本上即從大

悲所生，兩者之間是有區別。在此，《廣論》從〈發心品〉原有的意涵，更貼合實際狀況去對四緣做深入性的描述，如此能讓修行者在修習時，可以得到更強烈的外在動力。

此外《廣論》也說明四緣發心中四者的差別：前兩個並不是依靠慈悲所引發，即便是其他經論中，強調的也僅是見到佛陀色身、法身的殊勝所引起；後兩者則具有悲心的意涵，希望利益有情。不管是何者，只要生起想要成就佛果的心，都算在發心之數。在此就要回歸到前述菩提心的二重意義面：包括了對於自利部分而生起佛果的追求，以及希望利他的慈悲之心。《廣論》在此才直接點明菩提心的意義，引用了《現觀莊嚴論》中：「發心為利他，欲正等菩提。」，來說明最圓滿的發心，是兼具對自利、利他的追求。

除四緣、四因外，尚有「四力」可做為發心因緣，此部分和四因一樣，基本上依照〈發心品〉的內容。首先為「自力」，來自修習者自己本身的力量，而生起對無上正等菩提嚮往和好樂；第二為「他力」，則是指來自修習者自身以外的力量，使修習者生起對無上正等菩提的嚮往和好樂；第三為「因力」，則是因為有四緣中第一緣、第二緣的狀況，而生起對於無上正菩提的嚮往和好樂；最後一種為「加行力」，是指修習者透由親近善士、聽聞正法、諦思惟等長時間修習種種善法而發起菩提心。這四力中，如果由自力或因力，或者是二者一起的力量所發起菩提心，這種發心是堅固不會退轉的；如果是由他力或方便力，則發心較不堅固，有退轉的可能。

小結

菩提心「上求菩提、下化眾生」的意涵是在大乘佛教時期開展到極致。重要的大乘論典如《瑜伽師地論》、《大乘經莊嚴論》、《現觀莊嚴論》與《入菩薩行論》等，都影響對藏傳佛教中的菩提思想產生重要影響。而菩提心在修行層次上可分為依大悲心生起的世俗菩提心，及與空正見結合勝義菩提心；前者又可分為一開始發起誓願的願菩提心，與實際行持的行菩提心。藏傳佛教後弘期的重要祖師阿底峽十分重視菩提心與菩提心的修持，自許為噶當派傳人的宗喀巴亦如是，其以阿底峽的《道炬論》為藍本的重要道次第著作《廣論》中，在整理了阿底峽所傳來的七因果及自他換這兩個發心教授前，對菩提心的重要性多所闡述。在上士道之前，《廣論》展現菩提心的主要角度在「上求菩提」的部分；而進上士道之後，就以「下化眾生」為主軸，先說明菩提心的發起是大乘的入門檻，並多所說明菩提心的功德利益，在引用《瑜伽師地論》〈本地分·菩薩地·發心品〉中所提及的四緣、四因及四力發心，來說明什麼原因使修行者有意願想發起菩提心。

第三章 七因果教授之概念

第一節 《廣論》中七因果教授的架構與意涵

《廣論》中七因果教授的講述是以第五支--大悲做為重心，先說明大悲的重要性，楷定了大悲是七因果教授修習的核心與中繼點；再說明「諸於因果是此因果道理」，把剩下六支由「大悲」開始往前、往後闡明。因此《廣論》中七因果教授的內容，分為兩個部分：一、於其漸次令發定解；二、如次正修。前者即為建立以大悲為核心之七因果教授思惟理路；後者即依七支順序依次說明。

一、「於其漸次令發定解」段落之架構與意涵

在此主要建立修習者以大悲為核心，順著「前四支為生起大悲的因、後二支是大悲的果」次第來建立起架構。分成兩個部分：1. 開示大乘道之根本即是大悲；2. 諸餘因果是此因果道理。這個不但是在認知上，在修習上也應該以這樣子的方式來理解學習七因果教授的內涵。²²³

(一) 開示大乘道之根本即是大悲：²²⁴

在修習大乘佛法的初期，大悲心是像前導者，讓修習者透由思維眾生之苦、生起不忍眾生受苦之心，而願意發起肩負救度眾生之誓願，並願意去修持菩薩行。到了中期，則透由一再串習悲心的力量，所以不會退守二乘，做利他的事不會有厭倦，並能很迅速地圓滿成佛的資糧。到了最後成就佛果之時，大悲的力量使諸佛不會像二乘行者一樣住於寂滅，而能一直利益眾生。《廣論》特別指出，「此若無者同聲聞故」——沒有大悲心就等同聲聞，並引《正攝法經》三種譬喻來說明：以手掌喻獲悲心則獲一切佛法；以輪寶喻具悲心則具一切佛法；以命根喻何處有悲，即有一切佛法。²²⁵如此顯示出大悲在成辦佛果的初期、中期甚至到最後

²²³ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 144。

²²⁴ 《廣論》，頁 211-212。

²²⁵ 參見《廣論》：「《正攝法經》云：『世尊，菩薩不須學習多法。世尊，菩薩若能善受善達一法，一切佛法皆在其手。一法云何，所謂大悲。世尊，由大悲故，一切佛法皆能自來菩薩手中。世尊，譬如轉輪聖王輪寶所至，一切軍眾皆至其處。世尊，如是菩薩大悲所至，一切佛法咸至其所。世尊，譬如命根若在，餘根亦在。世尊，如是大悲若在，菩提餘法亦當生起。』」，頁 212。此即漢譯的《佛說法集經》，元魏菩提流支譯。對應的內容為：「爾時，觀世音菩薩白佛言『世尊！菩薩不須修學多法。世尊！菩薩若受持一法、善知一法，餘一切諸佛法自然如在掌中。世尊！何者是一法？所謂大悲。菩薩若行大悲，一切諸佛法如在掌中。世尊！譬如轉輪王所乘輪寶，隨往何處，一切四兵隨順而去。世尊！菩薩摩訶薩亦復如是，乘大悲心隨至何處，彼諸佛法隨順大

都十分重要，使修習者能建立起「大悲為大乘道之根本」之知見，並生起確定不移之見解。

最後則以藏地祖師響那窮敦巴和種敦巴之間的對話，並引用《現觀莊嚴論》的內容，扼要地指出應以菩提心作為修持的重點，同時勉勵修習者應數數積集資糧、淨除罪障、研閱大乘經論，來跨越「對此難獲定解」的障礙。

以大悲為核心、中繼點，除能修習者先了解、掌握發起菩提心之關鍵因素（即大悲）外，更能使學習者對於發起菩提心一事，有階段性的目標（即大悲）可以努力，不會覺得發起菩提心是極為遙遠又難以達成之事。

（二）諸餘因果是此因果道理：

七因果教授的七支是以大悲為中繼點，承先啟後、環環相扣地使修習者生起菩提心。在生起大悲之前，須先依次生起知母、念恩、報恩及悅意慈，故這四支為大悲之因；生起大悲之後，再透由增上意樂才能真正發起菩提心，因此增上意樂和菩提心這兩支，則為大悲的果。

1. 從知母至於慈為因之理：²²⁶

當思惟到有情均在受苦時，一般人心中會因為有情和自己的關係是親近、或敵對、或陌生而有不同的感受。而知母、念恩、報恩的修習次第，會讓修習者對有情均等的生起悅意相—即悅意慈—覺得有情悅意可愛，視諸有情如獨一愛子後，接著就能自然而然地生起大悲及與樂慈。在此特別簡要地說明這種悅意慈和一般經論中所說的與樂慈並不同；而大悲和與樂慈之間，因果則是不定的。本文後面會有較為詳細的探討。

2. 增上意樂及發心為果之理：²²⁷

《廣論》在這裡以自設問答的方式，說明既然已有悲心，為何又需要增上意樂的理由。關鍵在於聲聞與獨覺也具備這種想要有情得樂離苦的慈無量心和悲無量心，但無法藉此發起菩提心，大乘行者從悲心生起菩提心之前，必須先生起這種一定要由自己來肩負有情苦樂問題的強大心力，就是在此所指的「增上意樂」。並引《海慧問經》中的喻²²⁸來說明有無增上意樂的差別，在於利益有情的數量和

悲自然而去。…」，CBETA, T17, no. 761, p. 643, c16-23。

²²⁶ 《廣論》，頁 213-214。

²²⁷ 《廣論》，頁 214-215。

²²⁸ 參見《廣論》：「《海慧問經》云：『海慧，如有商主或有長者，唯有一子，可悅、可愛、可惜、可意，見無違逆。然此童子因其幼稚而作舞娛，墮不淨坑。次其童子若母、若親，見彼童子墮不淨坑，見已雖發號哭憂嘆，然終不能入不淨坑拔出其子。次童子父來至其所，彼見一子墮不淨坑，見已急急舉止慌措，欲出其子心甚愛顧，全無嘔吐，跳不淨坑取出其子。』」，頁 214。

《海慧問經》即北涼曇無讖所譯之《大方等大集經》〈海慧菩薩品〉。相應段落為：《大方等大

高度不同。最後簡單總結出由增上意樂引發菩提心的方式。

二、「如此正修」段落之架構及意涵：

前述菩提心的意義為：「上求菩提，下化眾生。」《廣論》則引《現觀莊嚴論》說：「發心為利他，欲正等菩提。」²²⁹「發心」是「為利他」，即是「下化眾生」；所以「欲正等菩提」，要「上求菩提」。因此，所謂的「菩提心」，是以希求利他之心作為永恆的行持宗旨；然而要真正、究竟地利益其他有情，唯有達到佛陀的境界才能做到，因為策發起希求菩提之心，而追求圓滿的佛果。《廣論》中七因果教授就是照著前述兩大發心方向來修習：「修習希求利他之心」與「修習希求菩提之心」²³⁰，最後明言：「明所修果即為發心」。

(一) 修習希求利他之心：

「修習希求利他之心」分為兩大部分，一為「引發生起此心所依」，是探討生起希求利他之心的基礎為何；二為「正發此心」則說明在「所依」的基礎上如何生起希求利他之心。

1. 引發生起此心所依：

此大段落分為兩部分：「於諸有情令心平等」與「修此一切成悅意相」。後者即為七因果教授的前四支；然在這之前，需先對有情生起平等捨心。換言之，「於諸有情令心平等」為修習七因果教授前的基礎工作，有了這個基礎，才能正式修習利他之心的因（此即「修此一切成悅意相」）。

(1) 於諸有情令心平等：²³¹

在經論中，平等捨心一般可分為兩種：一種是「修有情無貪瞋等煩惱之相」，是指觀修一切有情在對境時，有情的心中無任何貪瞋，即四無量心中的平等捨心；²³²；另一則為「有情自離貪瞋令心平等」，是讓自己在面對其他有情時，設法去

集經》卷 11：「善男子！譬如長者唯有一子心甚愛念，其子遊戲誤墜園廁。時母見已惡穢不淨，父後見之呵責其母，即便入廁牽之令出已淨洗，愛因緣故忘其臭穢。善男子！長者父母喻於聲聞、緣覺、菩薩，廁喻三界，子喻眾生，母不能拔喻聲聞緣覺，父能拔濟喻諸菩薩，愛因緣者喻於大悲。菩薩摩訶薩具善方便入於三界，不為三界之所染污。是故道有二種：一者、聲聞；二者、菩薩。聲聞道者厭於三界，菩薩道者不厭三界。善男子！菩薩修集空無相願，雖行諸有不墮於有，既不墮有復不取證，行三界者是名方便，不取證者是名智慧。」，CBETA, T13, no. 397, p. 68, b1-13。

²²⁹ 參《廣論》，頁 224 註釋。

²³⁰ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 159。

²³¹ 《廣論》，頁 215-216。

²³² 四無量心之平等捨，謂「捨是三心但觀眾生無有憎愛。」參見《大智度論》，CBETA, T25, No. 1509, p0206a22。

除內心中對有情所生起的貪、瞋之感，讓心處於平衡的狀態。²³³《廣論》在此明確指出在進入七因果教授第一步之前，要修習的平等捨心為後者，如此才不至於對一部分有情很容易生起感覺悅意的心、而對其他的有情或者沒感覺、或者生起瞋心。這樣子的修習，如同農夫在耕種前要先整地，地整平了，才能適宜耕種²³⁴；也像繪畫時，如畫布高低不平，圖是畫不好的²³⁵。

在修習的步驟上，一開始要先從與自己關係中庸而不具利害之人做為對象，練習對他遮止貪、瞋；再來的對象是親友，之後是怨敵，最後是遍緣一切有情。這是依照修習的容易到困難程度，去做這種順序排列，使修習者能快速地調整心態。針對如何去斷除對有情會有貪瞋感受之分的部分，《廣論》提供兩條修習理路：一是就有情整體來看，所有有情都是喜歡快樂、而討厭痛苦的感受，所以對某些有情感到親近而想饒益他們，對另一些感到疏遠、或討厭他們、或不想饒益他們，都是不合理的，因為在「想離苦得樂」這一點上，大家都是相同的。第二，就自己來說，從無始生死以來，所有的有情沒有例外的，都曾做過我們的親屬，所以無法分別究竟對誰應起或貪或瞋之心。接再引用《月上童女請問經》的偈頌²³⁶作為證成。最後特別釋疑：這裡不是不分別對方是親友或敵人，而是要遮止因為對方和自己關係的遠、近、親、疏而生起的貪瞋之心。

有人會因此產生疑惑：既然七因果教授的修習次第是從知母開始，隨著念恩、報恩，到第四支生起悅意慈心。那對於母親或親人，一開始就會有悅意之心；為了先遮止掉這種感受，刻意先修平等捨，再修悅意慈的作法，似乎沒有意義。就此部分，祖師解釋說，七因果教授所修習的悅意慈心，是無雜染、無過失的；而現有的悅意之心，卻是摻雜貪念的，所以仍要先修平等捨之後才能不摻雜貪念。比如說一般人對於自己的子女自然有悅意相，然這並非來自修習知母、念恩、報恩後，而自然生起想回饋的心所生起的悅意相；而是來自「我愛執」、摻雜貪念所生者。這種摻雜貪念之悅意心，會使修習者對有情產生愛、惡的分別，進而對眾生之苦樂或有感、或無感（如自己的孩子受苦很有感，別人受苦，則不干己事），

²³³ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 163。

²³⁴ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 161。同參絳巴妥默（即郭和卿）著，《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，

<http://baus-ebs.org/sutra/fan-read/009/002-04.htm>，查閱日期 2016 年 2 月 15 日，第 111 則。及第五世法王阿旺洛桑嘉措著，緣宗譯，《文殊口授——菩提道次第引導文》，

https://www.jangchuplamrim.org/wp-content/uploads/2013/05/7-Sacred_Words_Manjushri_Chinese.pdf，查閱日期 2016 年 2 月 15 日，頁 70。

²³⁵ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫——菩提道次第第二十四天教授》，頁 723。

²³⁶ 參見《廣論》：「《月上童女請問經》云：『我昔曾殺汝一切，我昔亦被汝殺害，一切互相為怨殺，汝等如何起貪心。』」，頁 216。此即隋·闍那崛多所譯的《佛說月上女經》。相應內容為：《佛說月上女經》：「我或往昔殺汝等，汝等或復殺我來；各作怨讎互相殺，云何於此生欲想？」，CBETA, T14, no. 480, p. 618, c5-7。

而無法生起後續的真實大悲心。

(2)修此一切成悅意相：²³⁷

七因果教授中的第四支，簡單說叫「修慈」，但實際上這裡的「慈」和一般在經論中所提的「慈」並不一樣，前已略述。為恐修習者產生疑惑，《廣論》中明確地下了定義：「所說慈者，謂於諸有情，見如愛子悅意之相。」並用喻說明：前面修習平等捨，「如調善田」，就像整地一般；悅意慈則如水般潤澤田地，才能「下以悲種」。²³⁸而要修習這種悅意相之因，就是七因果教授的前三支的修習：①修知母；②修念恩；③修報恩。

①修知母：

「知母」指思惟眾生無始以來，都曾做過自己的母親，未來世還會成為自己的母親。修習方法可分為依理智思惟及依經教修習兩種。²³⁹依理智思惟即是思惟前述理路；而依經教修習，則是如經所說：「任於何處，未見我未生處，任見何有情，未見未為我母及師友者。」《集法句》中謂：「若一有情欲依佛道而成佛者，須於一一有情，作父母想，求饒益之。」，可以依著這個內容去觀修。²⁴⁰

這樣子的修習，不只是一要單純認識或知道，而且是要在內心中很「堅固地」認同這樣的觀念——即眼見、耳聞、意念任何一位有情時，內心自然湧現「對方就是具恩慈母」之念頭²⁴¹——的程度。對此如果沒有生成堅固的定解，七因果教授後面的次第如念恩、報恩，就會失去基礎而無法生起。

②修念恩：

修「知母」一支就是為了要對所有如母有情生起念恩的心。所以在修「知母」一支之後，如果可以先對今生的母親修念恩心，《廣論》中說，念恩心就能速生，這個理路也是博朵瓦祖師所承許的。而修習的方法，是先觀想今世母親的容顏。在這部分，有些祖師認為可以觀想母親年輕或年老之相貌²⁴²，也有祖師認為應該將母親觀想成老態龍鍾的模樣，這樣較容易生起念恩的感受²⁴³。觀想母親之後，就要深刻去觀修、思惟母親從懷胎開始，對自己的一切守護照顧，甚至願意造惡業、背惡名來養育子女。當子女受苦時，又真心真意地想要讓自己代替子女受苦。總之母親願意盡一切所能，給予子女一切的快樂、拔除一切痛苦，《廣論》指出

²³⁷ 《廣論》，頁 216-219。

²³⁸ 《廣論》，頁 216。

²³⁹ 昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯：《菩提道次第略論釋》上冊，頁 636。

²⁴⁰ 絳巴妥默（即郭和卿）：《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，第 115 則。

²⁴¹ 參見日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 169，註 5。

²⁴² 參見第五世法王阿旺洛桑嘉措著，緣宗譯：《文殊口授——菩提道次第引導文》，查閱日期 2016 年 2 月 15 日，頁 71。

²⁴³ 參見日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 169。

對於這個道理「應專思惟」。這樣修習之後，當念恩心真實生起，就開始從父親等其他親人，再到與自己關係中庸而無利害之人，再到怨敵，最後對於十方一切有情，都這樣去修習。

③修報恩：

在此要觀修的是：雖然因不斷地在生死輪迴中流轉，對於有情在做為自己母親時的深恩，不復記憶，但如果因此而棄捨他們實為無恥。棄捨恩人的事，就算下劣的人都不能做，更何況是大乘修行者。至於如何才是真實回報有情的深恩呢？生死輪迴中能獲得的安樂，如母有情能自己成辦，修習者真正該做的是使他們有漏無明中解脫，得到涅槃的安樂。並引《龍王鼓音頌》²⁴⁴證明不報恩的重擔勝過大海或須彌，如能報恩，則為智者所稱讚。

最後總結出：假如母親失去神志，步履蹣跚地走向危險的懸崖，母親只能指望自己的孩子，如果孩子不救母親，又應該由誰來救，所以孩子理應救母親。同理，對如母有情，修習者亦應該這樣去思惟，然後立刻伸手救助他們脫離輪迴，如此才能真正報答如母有情之深恩。再引《集學論》²⁴⁵，來強調對於如母有情，不應刻意去觀察他們的過失，因為他們都是被煩惱所惑，甚至看到他們的功德時，要想到他們在煩惱所惑中，是多麼稀有可貴。

④悅意慈：

在知母、念恩、報恩三支之後，《廣論》中並未另設段落來介紹「悅意慈」之內涵。這是由於在修習最初三支之後，面對其他有情時，自然能對他們現起珍愛、如其為自己之獨一愛子之相²⁴⁶，這即為「悅意慈」，所以不必另外觀修「悅意慈」。此亦為《廣論》將修習「知母」、「念恩」、「報恩」之這三個段落都歸於「修此一切成悅意相」科判下之原因²⁴⁷。

有趣的是，本支的起源是從「知母」開始，就是要認知到一切有情都曾做過自己的母親，進而引發念恩、報恩的心；但悅意慈本身，卻是視諸有情如獨一愛子，已如前述。很顯見的，在這之中修習者對眾生的視角，是有截然不同的轉換——由視為具恩父母到獨一愛子。為何會有如此不同的改變，《廣論》及其他經論或祖師就此似未再做深入說明。不過以自身的感受或可揣摩：當對自己母親生起念恩、報恩之心時，那種「被愛」的幸福感會滿溢出來，進而生起要回饋之心。那種回饋的體現，就如同自己母親年紀大了，身體狀況開始衰老，而自己能

²⁴⁴ 此無漢譯。

²⁴⁵ 藏本認其作者為寂天。而漢譯為《大集菩薩學論》，署名為法稱所造。現所留存之梵本卻未記載作者，但一般仍公認為寂天所造。

²⁴⁶ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫—菩提道次第第二十四天教授》，頁 738。

²⁴⁷ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 174、175。

做的就是像照顧子女般照顧母親。所以悅意慈的修習，或許就是要讓修習者對眾生的感受有相對的轉換，才能生起後續想要為他們「予樂拔苦」的心。

在《廣論》中明確指出悅意慈、與樂慈與大悲間的因果關係，²⁴⁸然在其他道次第的論著中，一般並沒有特別加以區分或說明。²⁴⁹

2. 正發此心：²⁵⁰

所謂「正發此心」所指即為菩提心的發起，可分為三個部分：一、修慈；二、修悲；三、修增上意樂，即第 5 支與第 6 支。此處「修慈」所指與前支之「悅意慈」並不相同，指的是「與樂慈」，已如前述，屬於第 5 支「修悲」的範疇，《廣論》在這裡很明確地指出兩者間並沒有固定的因果關係。換言之，從知母、念恩、報恩而生起悅意慈心後，接下來會引發可能是大悲心，再由大悲心生起與樂慈心；亦可能先引發與樂慈心，再生起大悲心；又或同時生起與樂慈心及大悲心。與樂慈心和大悲心兩者生起之後，再生起增上意樂。²⁵¹

(1) 與樂慈與大悲

雖說與樂慈心和大悲心之間生起先後順序不定，但在修習時，一般認為可先修與樂慈心²⁵²。兩者的修習，實際上有很多相似之處²⁵³，其異同可參見在文字說明的【表 6：七因果教授中與樂慈心及大悲心修習理路的整理】。

就「所緣」（即「觀修的對象」）而言，與樂慈所緣者為不具足安樂之有情，而悲所緣者則係為三苦所苦惱之有情。在「內心的作意」部分，與樂慈方面就是唯願有情能得到安樂、我希望他們能夠獲得安樂、我希望以一己之力使其獲得安樂；而大悲方面則是唯願有情遠離痛苦、我希望他們遠離痛苦、及我希望以一己之力使他們遠離痛苦。無論是慈心或是悲心，生起三個層次之中的任何一種，都算是慈心或悲心。

於修習對象的順序上，首先都要以親近的人為對象，其次是以關係中庸者，再來是以怨敵為對象，最後徧緣一切有情而修。這種修習次第之依據，是《廣論》中說明是蓮花戒論師隨順阿毘達摩經義而做的說明，並強調「此極扼要」；實際上在蓮花戒論師的《修次三篇》中確實有相同的敘述。²⁵⁴因為如果一開始就緣著一切有情修，會誤以為自己已生起與樂慈心或悲心，才真正能生起清淨有力的與

²⁴⁸ 《廣論》，頁 213。

²⁴⁹ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 154。

²⁵⁰ 《廣論》，頁 219-223。

²⁵¹ 第五世法王阿旺洛桑嘉措著，緣宗譯：《文殊口授——菩提道次第引導文》，頁 73。

²⁵² 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 154。同參第五世法王阿旺洛桑嘉措著，緣宗譯：《文殊口授——菩提道次第引導文》，頁 73。

²⁵³ 絳巴妥默（即郭和卿）：《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，第 125 則。

²⁵⁴ 周拉：《蓮花戒名著《修習次第論》研究》，頁 296-301。

樂慈心及悲心。修習的方式，則是去思維有情在輪迴中缺乏有漏無漏等之各種安樂（此為與樂慈心部分），同時承受各種總苦、別苦（此為大悲心部分），而希望他們能究竟離苦得樂。這種修習方法，要先了解對方當下缺乏何種安樂、或受到何種痛苦，而希望他們當下就能得到那種安樂（包括自己親身施予）或遠離該種痛苦，而不只是單純想著：「我希望一切有情都能離苦得樂」而已²⁵⁵。

關於生起大悲心要到何種量（程度）呢？《廣論》則引《修次初篇》的譬喻：要到像慈母看到自己的愛子受苦，會立刻生起希望孩子能早日遠離痛苦的心。如果能對一切有情自然而然生起此心，就是圓滿具足大悲心。與樂慈心亦是相同的道理。²⁵⁶

對比點	修與樂慈	修大悲
所緣（對象）	不具足安樂之有情	由其三苦如其所應(之)苦惱有情
行相 (內心的作意)	<ol style="list-style-type: none"> 1. 云何令遇安樂 2. 惟願令其獲得安樂 3. 我應令其遇諸安樂 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 云何令離此苦 2. 願其捨離(苦) 3. 我當令離(苦)
修習之勝利	<ol style="list-style-type: none"> 1. 較以廣大財物，於究竟田常時供養，其福尤大（引《三摩地王經》說明²⁵⁷） 2. 於此土緣一切有情發生慈心，其福較前尤多（引《曼殊室利莊嚴佛土經》說明²⁵⁸） 3. 感得慈法八德（引《寶鬘論》說明²⁵⁹） 	
修習次第 (順序)	<ol style="list-style-type: none"> 1. 先於親修； 2. 次於中庸； 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 先於親友， 2. 次於中者，

²⁵⁵ 日宗仁波切釋，釋如性譯，宗喀巴大師造，《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 180。

²⁵⁶ 絳巴妥默（即郭和卿）：《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，第 127 則。

²⁵⁷ 參見《廣論》：「《三摩地王經》云：『徧於無邊俱胝刹，盡其無量眾供養，以此常供諸勝士，不及慈心一數分。』」，頁 219。

²⁵⁸ 參見《廣論》：「《曼殊室利莊嚴佛土經》云：『於東北方有自在王佛，世界曰千莊嚴，其中有情皆具安樂，如諸苾芻入滅定樂。設於彼土修淨梵行，經過百千俱胝年歲，若於此土最下乃至於彈指頃，緣一切有情發生慈心，其所生福較前尤多，況晝夜住。』」，頁 219。

²⁵⁹ 參見《廣論》：「《寶鬘論》云：『每日三時施，三百罐飲食，然不及須臾，修慈福一分。天人皆慈愛，彼等恆守護，喜樂多安樂，毒刀不能害。無勞事得成，當生梵世間，設未能解脫，得慈法八德。』」，頁 220。

	3. 次於怨修； 4. 其次偏於一切有情修。	3. 次於怨修， 4. 漸於十方一切有情而修習。
修習道理	1. 數數思惟有情缺乏有漏無漏諸樂，樂缺乏理→ 2. 欲與樂心任運而起→ 3. 當作意種種妙樂，施諸有情。	1. 當思為母，此諸有情墮生死中，如何領受總別諸苦。 2. 若於自上思惟此等，則成引發出離心因；若於他上而思惟者，則成引發悲心之因。
修習之量	參照大悲心之修習之量 ²⁶⁰ 。	如心中最愛幼兒，若有痛苦其母能生幾許悲痛，即以此許而為心量，若於一切有情悲任運轉，說為圓滿大悲體相(引《修次初篇》說明 ²⁶¹)。

【表 9：七因果教授中與樂慈心及大悲心修習理路的整理】

(2)增上意樂

當透由七因果教授前面五支，而生起希望有情離苦得樂的與樂慈心及大悲心後，更要生起由自己來肩負救度一切有情重擔之心，此即「增上意樂」。《廣論》在此處特別釋疑：或有人認為透由前面幾支之思惟修習，應該也會生起自己想拯救他們的心，為何又需要強調增上意樂呢？那是由於雖然在修習報恩時會略生起自己想要救度有情之心，但不夠強大；要透由修習慈悲心之後，才能進而生起捨我其誰的承擔勇氣，所以心力遠勝於前。祖師們在解釋時，則以買東西為喻：「我想買東西」，到「我決定買這件東西」並已給付價金，來說明報恩心與增上意樂之不同。²⁶²

又引《修次中篇》，說明不是只有正修時才如是思維，要在日常生活中反覆思維相關內涵來做修行。並引月官（Chandragomin，又被稱為大德月，西元 7 世紀左右）所言，就像極苦的「嚙嚙樹」，如果只澆一、兩滴糖水是不會變成甜。所以對於七因果教授一定要長久殷重修習，才可能真實圓滿生起。

²⁶⁰ 參見《廣論》：「由此生起大慈之量，亦當了知」，頁 221。

²⁶¹ 參見《廣論》：「《修次初篇》云：『若時猶如可意愛子，身不安樂，如是亦於一切有情，欲淨其苦，此悲行相任運而轉，性相應轉。爾時即是悲心圓滿，得大悲名。』」，頁 221。

²⁶² 絳巴妥默（即郭和卿）：《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，第 129 則。同參第五世法王阿旺洛桑嘉措著，緣宗譯：《文殊口授——菩提道次第引導文》，頁 75；昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯：《菩提道次第略論釋》上冊，頁 646。

(二) 修習希求菩提之心²⁶³

透由上述從知母到增上意樂之發心次第，可以知道想要利益一切有情就必須證得佛果。但光這樣不夠，還要像《廣論》之前說「皈依」之內涵，去思惟佛的身、語、意、業等功德，讓自己生起對佛的信心，以其為基礎而生起想要追求佛功德的心。因為不管是自利或利他，都要成就佛果。可以生起希求菩提之心的因有很多，但最殊勝的是來自大悲心。

祖師有在此說明者，謂緣此修行，如果未到任運而起，尚不能叫真實菩提心，只能說是「相似菩提心」。如何能夠任運生起，則有待長時間數數串習，才能真正的任運而生²⁶⁴。

(三) 明所修果即為發心²⁶⁵

《廣論》前即引《現觀莊嚴論》中所說：「發心為利他，欲正等菩提。」來說明菩提心的定義。這裡再引《入行論》說明菩提心分為願心與行心，一個是欲行一想要做；另一是正行一正在做。所以發心為利有情願成佛，即是願心；受了菩薩律儀，此心就轉為行心。這兩種，無論是願心或行心，都具足前所謂：「發心為利他，欲正等菩提」的內涵。²⁶⁶

第二節 建立在生死輪迴觀的起點

七因果教授中，第一支「知母」是修行者最難在建立的觀念，²⁶⁷可說是一個鐵門檻。概念建立了，則餘下六支易於生起；概念無法建立，餘下六支即便修習亦不堅實。而此支的修習關鍵在思惟並成立出：「一切有情是母。」²⁶⁸因此要認知到一個關鍵概念：所有的有情，都曾在無始輪迴中當過自己的母親。甚至更進一步地去相信：不只是在過去生，在未來生也會成為自己的母親；而且這樣的關係會不斷發生，無止無盡、無邊無際。

而這樣的認知要如何建立呢？在《廣論》中說：「生死無始，故自受生亦無始際。若生、若死展轉傳來，於生死中未受此身，未生此處決定非有，亦無未作母等親者。」²⁶⁹這段話是要說明：因為在輪回中生、死都沒有始際，所以自己的

²⁶³ 《廣論》，頁 223。

²⁶⁴ 昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯：《菩提道次第略論釋》上冊，頁 650。

²⁶⁵ 《廣論》，頁 224。

²⁶⁶ 絳巴妥默（即郭和卿）著，《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，第 131 則。

²⁶⁷ 絳巴妥默（即郭和卿）著，《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，第 114 則。

²⁶⁸ 《廣論》，頁 217。

²⁶⁹ 《廣論》，頁 216。

受生也沒有始際。因此，會不斷地從死到生；而且會在無始輪回中以各種生命型態出生，也一定會出生在各個地方。所以，所有的有情一定曾做過自己的親人，比如成為自己的母親。²⁷⁰然後再引用經論證明：²⁷¹

如《本地分》引經說云：「我觀大地，難得汝等，長夜於此未曾經受無量生死。我觀有情，不易可得，長夜流轉，未為汝等若父、若母、兄弟、姊妹、軌範、親教，若餘尊重，若等尊重。」

上述邏輯可以做如下的整理：

- 最終建立的概念：一切有情是母。
所有的有情，都曾在、或會在輪迴中成為我的母親。
- 如何成立的理由：
 1. 生死無始，故自受生亦無始際。
因為我在輪回中生、死都沒有始際，所以我的受生也沒有始際。
 2. 若生、若死展轉傳來，於生死中未受此身，未生此處決定非有，亦無未作母等親者。
因此，我會不斷地從死到生，所以我在無始輪迴中一定會用各種生命型態出生，也一定會出生在各個處所。
所以，所有的有情一定曾做過我的親人，比如當過我的母親。

一、佛教的生死輪迴觀

這樣的思惟方式，是以一個佛教中很重要的概念為基礎來支撐；生死輪迴觀。輪迴的觀念並非佛教所獨有，實際內涵或有差異，但許多宗教甚至哲學家都認為生命是有輪迴的。如果追溯佛教的輪迴觀的源起，印度的宗教哲學思想，就是其淵流之處。而所謂「輪迴」是「迴流」(sam-sr)之義，簡單來說，是相信生命於死亡之後，相應其生前所行，而受生在相當之境界，若果報既盡，將再次轉生他處而輾轉在生死中沒有停止之時。這是自奧義書 (upaniṣad) 時期以來，印度人共通的信仰，所有宗教與哲學所追求的，即是對此一狀態的解決。²⁷²

²⁷⁰ "Because cyclic existence is beginningless, your births are also without beginning. Therefore you have died and been reborn time and time again. There is absolutely no kind of body which you have not assumed in cyclic existence. There is absolutely no place where you have not been born, and there is no person who has not been a relative such as your mother." From Joshua W. C. Cutler the editor-in-chief, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Vol. II, pp.38.

²⁷¹ 《廣論》，頁 216-217。

²⁷² 參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》（新北市：臺灣商務印書館，2017年3月），頁 165。

(一) 佛教出現之前的印度宗教輪迴觀

據學者研究指出，在吠陀 (veda)²⁷³時期主要以現世主義、樂天主義為主，並不會太著墨於未來。《梨俱吠陀》(ṛgveda)²⁷⁴中關於「死亡」的出現，或以咒詛仇敵為主要，或是是在論及葬儀時。雖有提到了生命死後，如同有另一種人格存在，類同現今的靈魂說，並相信亡靈所趣之處有種種不同，但尚未有「轉生」他處的說法出現。到了阿闍婆吠陀(atharvaveda)²⁷⁵時期，雖然稍見理論的雛型，但仍未構及印度特有的業說或輪迴說。接下來的梵書 (brāhmaṇa)²⁷⁶時代，被認為是輪迴觀的起源時期。²⁷⁷其中記載有「那集克達斯之傳說」，敘述那集克達斯 (naciketas) 火祭效能之緣由，之中就提及再生的思想。²⁷⁸尤其是在《百道梵書》(śatapatha)²⁷⁹中記載了不依正確知識而實行神事者，死後將再生於世而常為死之餌食，很明顯地就是輪迴思想中「在生死輪轉」的內涵。²⁸⁰

等到了奧義書 (upaniṣad)²⁸¹時期，對於輪迴有了更體系化的說法。其中有所謂的「五火二道說」，「五火」指人死後到再生的五個階段（死亡火葬後，先進入月亮；再變成雨；雨下到地上變成食物；食物被吃下後變成精子；最後再入母

²⁷³ 「吠陀」一語為智識之義，婆羅門相信此乃古聖 (ṛṣi) 受社啟示所誦出，是神智聖智之發現，故有此名，主要有四種類：即《梨俱吠陀》(ṛgveda)、《夜柔吠陀》(yajurveda)、《沙摩吠陀》(sāmaveda) 及《阿闍婆吠陀》(atharvaveda)。此四吠陀雖非同時出現，其間亦有本末之別，實質上亦不相同，但總體形式乃立於同一原理，且彼此有互補關係，故被視為不可分離之聖典，都是以祭儀為中心而整理的。參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》(新北市：臺灣商務印書館，2017年3月)，頁30-31。

²⁷⁴ 《梨俱吠陀》為四吠陀中最為原始者，在宗教學、神話學之研究上為相當重要的史料。

²⁷⁵ 《阿闍婆吠陀》其性質與其他三者相異，其他三者被公認為儀式聖典，而《阿闍婆吠陀》則主要收錄與個人有關的招福留之咒法。相較於《梨俱吠陀》，《阿闍婆吠陀》所載內容富含一般俗信的要害，但其思想上比《梨俱吠陀》更為進步，哲學思索面堪與之後的梵書時代並行。參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁36。

²⁷⁶ 梵書 (brāhmaṇa) 係以散文方式對於有關祭祀之事項，對吠陀本典給予解說性說明，解釋其因緣、故事、來歷，因此婆羅門的理論基礎由此確立。吠陀各派則各有其梵書傳持，各梵書所說未必調和，但共通之處相當多，依同類梵書可大略得知其他梵書之內容。參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁132-133、135。

²⁷⁷ 參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁165。

²⁷⁸ 參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁140。

²⁷⁹ 《百道梵書》被學者認為無論在質、量上，在吠陀文學上其意義俱次於《梨俱吠陀》，在一千梵書中占有最重要的地位。參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁135。

²⁸⁰ 參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁166。

²⁸¹ 奧義書是集吠陀本集與梵書等所見片段的哲學述說大成，為純然婆羅門哲學思想更為高遠之體現。其種類相當多，如為阿闍婆吠陀以外的三吠陀，年代較古，枝派所屬較清楚；而屬阿闍婆吠陀則較新。參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁27、175。

胎出生)；而「二道」則指「神道」(devayāna，又稱為「天道」)和「祖道」(pitryāna)，前者是人死後進入梵界²⁸²，後者指人死後跟據「五火」的順序再次輪迴回到原世界的生命狀態。²⁸³另外尚有「三道四生說」，「三道」是前述「五火二道說」中的二道再加上所謂的「第三道」(trītiya)，前二道是行善者所趨之所，第三道雖真義不太明確，或有認為獸道、或有認為是地獄，但要言之可視做是人、天以外的惡道。而「四生」則是把天部以外的其他有情依出生狀況分為如鳥類從卵所生之卵生(aṇḍaja)、如人、獸般由母胎所生之胎生(jāruja)、如蚊蚋般的濕生(svedaja)與如草木等由種子所生之芽生(udbhija)。以上三道四生，上自天神下至植物都是輪迴的範圍。²⁸⁴

以上的說法，顯然對輪迴的狀態結果，在概念上有了好壞之分，如此進而衍生了善因善果、惡因惡果的業報觀念；而業報觀念的形成與建立，則對道德倫理觀產生影響。在奧義書中，輪迴的主體是「我」(atman)，這個「我」除了生命現象的主體，還是業報及輪回觀念中的造作者與承受者。因此輪迴思想的生起與本體論即梵我思想的成熟是相呼應的。另外奧義書認為，有情的生命的方向大致可分為兩種：一個是現象化的繼續，此即為輪迴；第二種則是回歸於本體，就是解脫觀，所以輪迴觀和解脫的追求是密切相關。在奧義書中，解脫的積極涵義是自我脫離一切假象的繫縛，而安立於本性的狀態，已與過往以生天為追求的目標大異其趣。²⁸⁵

(二) 原始佛教及部派佛教時期的輪迴觀

上述這些印度傳統宗教哲學概念，對佛教的輪迴觀毋寧說有很大的影響，不如說佛教的輪迴觀就是以這些概念為基礎，而加以觀察思考並予批判改造，本身即是整體佛學思想的核心。

佛教的輪迴觀和先前印度婆羅門教傳統思想中的輪迴觀有很關鍵的差異，使得佛教的思想得已脫離婆羅門教思想而獨樹一幟。首先在因果業報觀念上，佛教承繼了婆羅門教的業報理論，但對於何為「善」、何為「惡」的內容，並不完全相同。就業報即輪迴的主體，更是有完全不同的立論。在婆羅門教以梵我思想為中心，認為生命現象中有一個恆久存在、不變並具有主宰性的「我」存在，這是輪迴的主體，也是因果業報的造作者及承受者。而原始佛教最主要的主張，就是對「我」的否定，不認為世間中有一個永恆、萬能的造物主的存在，也反對生命現象中有一個「我」存在。取而代之的，則是以緣起論做為解釋：生命和世間所

²⁸² 奧義書認為諸神已不具「我」的智識，同樣屬迷界有情，因雖然認為天道為光明之最上界，為不死常恆之位，但大抵通規上仍將天道納入輪回界。參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁 215。

²⁸³ 參見姚衛群：〈佛教的「輪回」觀念〉，《宗教學研究》(2002 年第 3 期)，頁 60。

²⁸⁴ 參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁 216。

²⁸⁵ 參見高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，頁 213-214、217。

有的現象，都是各種因緣聚合而相互作用而產生的狀態，有因必有果，有果必有因，因而輪迴的運作也是因緣和合所致，並非有一個「我」做為主體，或者有一個輪迴的主導者。這是佛教輪迴觀中最主要的特徵。

佛教的輪迴理論則是以十二緣起（*pratītya-samutpāda-aṅga*）為表現形態，也是佛教緣起說的根本理論。十二緣起又稱為十二因緣，以無明（*avidiyā*）、行（*saṃskāra*）、識（*vijñāna*）、名色（*nāmarūpa*）、六入（*ṣaḍāyatana*）、觸（*sparsa*）、受（*vedanā*）、愛（*taṇhā*）、取（*upādāna*）、有（*bhāva*）、生（*jāti*）、老死（*jarāmaraṇa*）的循環作用，來解釋生命狀態的變化：因根本的無知（無明）而造作行為並使行為造成影響力（行），而產生了六識（識），如此而造就了生命存在的物質與精神要件（名色），進而有了六根（六入）做為認知的感官，有了感官和外境、識作用而生起感受（受），對於感受則生起欲望（愛），因此有了執著與追求（取）；這樣的執取和追求使生命存在（有），然後出生（生），一出生必定歷經各種生命的不圓滿，最後衰老並死亡（老死），再進入下一個輪迴。順著十二緣起的順序觀修，可觀察出輪迴中的生命呈現出苦的狀態；而逆觀十二緣起（由老死往回至無明），則能追溯出生苦的根本原因是無明，只要能消除無明，就能滅苦。傳說佛陀當初即是順逆觀十二緣起而開悟，雖然學者對此有疑義，認為佛陀在悟道當時所內觀的應該是更直接的內容，十二緣起說應該是證道之後為了傳達並說明真理，而在加以體系理論化而成。但不可否認的是，在佛陀時代確實是以十二緣起來表現佛教的輪迴觀和緣起理論。²⁸⁶

在部派佛教時期，對十二緣起的理論有了深化的解釋與發展，而提十二緣起支以「三世兩重因果」加以分析。《阿毘達磨俱舍論》中即提到：²⁸⁷

如是諸緣起，十二支三際，

前後際各二，中八據圓滿。

論曰：十二支者，一、無明；二、行；三、識；四、名色；五、六處；六、觸；七、受；八、愛；九、取；十、有；十一、生；十二、老死。言三際者，一前際、二後際、三中際，即是過未及現三生。云何十二支於三際建立？謂前後際各立二支，中際八支，故成十二。無明、行在前際，生、老死在後際，所餘八在中際。此中際八，一切有情此一生中皆具有不？非皆具有。若爾，何故說有八支？據圓滿者。此中意說，補特伽羅歷一切位名圓滿者，非諸中天及色無色，但據欲界補特伽羅。《大緣起經》說具有故。彼說，佛告阿難陀言：識若不入胎，得增廣大不？不也。世尊！乃至廣說。有時但說二分緣起，一前際攝、二後際攝。前七支前際攝，謂無明乃至受；

²⁸⁶ 參見竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空-印度佛教的展開》，頁 19、23-24。平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，頁 65-68

²⁸⁷ 參見唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 48a23-b11。

後五支後際攝，謂從愛至老死，前後因果二分攝故。

同樣類似的說法，在南傳上座部的重要論典《清淨道論》中也看得到。²⁸⁸簡單來劃分：無明、行二支為過去世，從識支到有支為現在世，而生與老死二支為未來世；而現在世的八支中，前五支（從識支到受支）為過去世的果，愛、取、有三支則為未來世的因。把三世兩重因果的概念加入十二緣起的理論中，更清楚地描繪出有情在生死中不停輪轉的狀態，讓佛教的輪迴理論更為堅實。

此外，在《增壹阿含經》提到：²⁸⁹

聞如是：

一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：「有此四生。云何為四？所謂卵生、胎生、濕生、化生。

「彼云何名為卵生？所謂卵生者，鷄、雀、鳥、鵲、孔雀、蛇、魚、蟻子之屬，皆是卵生。是謂名為卵生。

「彼云何名為胎生？所謂人及畜生，至二足蟲，是謂名為胎生。

「彼云何名為因緣生？所謂腐肉中虫、廁中虫、如尸中虫。如是之屬，皆名為因緣生。

「彼云何名為化生？所謂諸天、大地獄、餓鬼、若人、若畜生，是謂名為化生。是謂，比丘！有此四生。諸比丘捨離此四生，當求方便，成四諦法。如是，諸比丘！當作是學。」

爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

由上述內容，可以看佛教提出的四生是：卵、胎、濕、化四種，同樣的四生在《長阿含經》中亦有提到。²⁹⁰其中卵生及胎生的意涵，與奧義書相同；另外排除植物類的芽生，而另增「化生」一說。至於濕生，在《增壹阿含經》中卻未加解釋，反而額外臚列了「因緣生」的解釋；至於同時期的其他阿含經系統，對於此部分亦無特別解釋，到部派時期的論典中如《大毘婆沙論》、《俱舍論》²⁹¹甚

²⁸⁸ 覺音著，葉均譯，釋果儒修訂：《清淨道論》，（新北市：耿欣印刷，2011年3月初版），頁562-565

²⁸⁹ 參見東晉·僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125, p. 632a7-19

²⁹⁰ 參見後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》：「復有四法，謂四生：卵生、胎生、濕生、化生。」，CBETA, T01, no. 1, p. 50c8-9。

²⁹¹ 《阿毘達磨俱舍論》：「云何濕生？謂有情類生從濕氣是名濕生，如虫、飛蛾、蚊、蚰蜒等。」，CBETA, T29, no. 1558, pp. 43c29-44a1。

至《瑜伽師地論》²⁹²等中才有較明確的解釋，如《大毘婆沙論》中說：²⁹³

云何濕生？謂諸有情由濕氣生、或依草木諸葉窟聚、或依腐肉食糞穢等、或依陂池河海展轉相潤相逼相依生等。生起現起出已出，謂蚊、蚋、蟻、蠓、百足、蚰蜒、蚊行蜂等；及一類龍；一類妙翅；一類人趣。復有所餘由濕氣生，廣說如上。是名濕生。

佐以前述《俱舍論》及《瑜伽師地論》等內容觀之，奧義書之內涵基本上相同。可見就四生說部分，佛教基本上承襲了奧義書的系統，但又有所改造。

進一步地，從前述《增壹阿含經》提及「化生」的內容，可以看到對於投生的趣向，已有五道之分，即「諸天、大地獄、餓鬼、若人、若畜生」；同樣的說法在《大集法門經》²⁹⁴和《雜阿含經》²⁹⁵中均有提及。在《起世經》中則提到了「六道」，²⁹⁶但對「六道」為何並無更進一步的說明。如果把奧義書系統中的「三道」加以對比：奧義書的「神道」即佛教所謂的「天道」；奧義書的「祖道」應為佛教所謂的「人道」；而佛教的地獄、餓鬼、畜生三道，應該就是把奧義書中「第三道」各支派不同的學說加以匯整。換言之，佛教對於投生的趣向，有了比奧義書更細緻的解釋。這樣詳細的論述到了部派佛教時期更為明顯，並且對於是「五道」或是「六道」有了不同的主張。一般認為主張六道說的為犢子部；²⁹⁷而說一切有部主要則採「五道說」，《大毘婆沙論》中即說：²⁹⁸

²⁹² 《瑜伽師地論》：「云何濕生？謂諸有情隨因一種濕氣而生。彼復云何？如蟲、蝎、飛蛾等。」，CBETA, T30, no. 1579, p. 288b15-17。

²⁹³ 唐·玄奘譯：《大毘婆沙論》：「云何濕生？謂諸有情由濕氣生、或依草木諸葉窟聚、或依腐肉食糞穢等、或依陂池河海展轉相潤相逼相依生等。生起現起出已出，謂蚊、蚋、蟻、蠓、百足、蚰蜒、蚊行蜂等；及一類龍；一類妙翅；一類人趣。復有所餘由濕氣生，廣說如上。是名濕生。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 626b12-18)

²⁹⁴ 參見宋·施護譯：《佛說大集法門經》：「復次，五趣，是佛所說。謂地獄、餓鬼、畜生、人、天。」，CBETA, T01, no. 12, p. 231b10-11。《大集法門經》為中阿含部第 12 卷。

²⁹⁵ 《雜阿含經》：「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。』」，CBETA, T02, no. 99, p. 108c13-19。

²⁹⁶ 參見隋·闍那崛多等譯：《起世經》：「諸比丘！於其中間，復有三災。…如是證知，成就具足，身壞即生光音天中。地獄眾生、畜生眾生，閻摩羅世、阿修羅世、四天王世、三十三天、須夜摩天、兜率陀天、化自樂天、他化自在天，及魔身天，乃至梵世一切眾生，於人間生，悉皆成就無覺無觀，快樂證知，身壞即生光音天處，一切六道皆悉斷絕，此則名為世間轉盡。」，CBETA, T01, no. 24, p. 354c12-28。《起世經》為《長阿含經》中《世紀經》的異譯。參釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，(新竹：正聞出版社，2006年)，頁 138。

²⁹⁷ 參見釋印順：《永光集》，(新竹：正聞出版社，2004年)，頁 57-58。另參釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 450-451。

²⁹⁸ 參見《大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 864c23-27。

五趣，謂：捺落迦²⁹⁹、傍生、鬼、人、天趣。問何故作此論？答：為欲分別契經義故，如契經說，五趣謂地獄趣乃至天趣。契經雖作是說，而不廣分別。契經是此論所依根本，彼所不說者，今應分別，故作斯論。

並對五趣分別加以一一說明。³⁰⁰另外也有主張為「六趣」（即六道）者，《大毘婆沙論》接下來即說明：³⁰¹

已說五趣一一差別，於彼中有阿素洛今當說。謂有餘部立阿素洛為第六趣，彼不應作是說，契經唯說有五趣故。問何故名阿素洛？答：素洛是天；彼非天故名阿素洛。…

此處說明了六道說即是把五趣說之中被稱為「阿素洛」（asura）另外分成一趣，而構成六趣的說法。雖然在《大毘婆沙論》中認為這樣的說法與契經不相吻合，但如前所述，在《起世經》中即有提到「六道」。什麼原因導致在部派間對五趣或六趣有看法的差別，非筆者現有資料能加以推測，但是這樣的差異並不對佛教輪迴觀產生實質上的影響。

（三）大乘佛教的輪迴觀

大乘佛教的輪迴觀，基本上繼承了包括十二緣起的理論架構、四生說、五趣說或六道說等概念，其與原始佛教時期和部派佛教時期最特別的差異，就是對輪迴主體的解釋。前面說過，對於輪迴，佛教是以緣起論加以解釋，而否定有一個具有「常、一、主宰」性質的「我」做為輪迴主體。然而沒有一個「我」做為輪迴主體，會產生一個問題：如何解釋生命在前、後世及業力的移轉。原始佛教並未就此特別說明，只以說明輪迴是「心識」的傳遞。在部派佛教時期，說一切有部在不承認「我」存在的狀況下，以「世俗補特伽羅」的觀念來解釋前、後世生命的移轉，³⁰²並以「無表色」的概念來說明業力的傳遞。其他部派有的說法與說一切有部相同，如犢子部；³⁰³有些則認為「說諸蘊有從前世轉至後世」，如說轉部。³⁰⁴

到了大乘時期，則必需在空性的觀點上去說明這個不易解釋的難題。如以二

²⁹⁹ 「捺落迦」又譯作「奈落迦」，即地獄 naraka 的音譯。

³⁰⁰ 參見《大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, pp. 865b9-868a29。

³⁰¹ 參見《大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 868b1-5。

³⁰² 釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》：「依說一切有部，一一法恆住自相，可以稱為「法我」，但不能稱為補特伽羅我。依法體而起作用，各各差別，又是剎那生滅，所以也不能成立補特伽羅。只能在作用現起的五蘊和合相續中，安立假名補特伽羅，說眾生從前生到後世。所以《異部宗輪論》（大正四九·一六下）說：『有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅，說有移轉。』」，頁 531。

³⁰³ 參見姚衛群：〈佛教的輪迴概念〉，《宗教學研究》，頁 64。

³⁰⁴ 參見釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 531。

諦說觀之：勝義諦角度中確實不存在實在的精神主體；但就世俗諦來看，因果業報是不虛的，善惡業力在感得果報前是不會消失的。並不是說業力永恆存在，而是說感果前不會消滅。中觀派以反推的方式，先說明如果有「我」即有「常」，則一切都是確定不變的，進一步去證明就是因為緣起性空，所以輪迴才可能發生，而且才能真正的從善惡行為產生相應的果報。而瑜伽行派的體系，則以「八識說」中的第八識「阿賴耶識」(ālaya-vijñāna) 來承擔輪迴主體的作用。³⁰⁵在原始佛教和部派佛教時期，認為「識」為六識，即眼、耳、鼻、舌、身、意。瑜伽行派的理論中，則多了第七識和第八識：第七識為末那識 (manas- vijñāna)，是有情執著有一個「我」存在的識；而阿賴耶識又稱「藏識」、「種子識」，其在無始輪迴中不斷地相續流轉，並會對前七識一切認識內容加以儲存、含藏。阿賴耶識中蘊藏的「種子」在遇到因緣而生起前七識，而使前七識認識到各自內在的對象，並將之轉回阿賴耶識之中留存。阿賴耶識本身非永恆不變，與其蘊藏的種子識，是剎那生滅。這樣子「種子生現行、現行薰種子、種子生種子」的作用結構，使得生命、業力的轉移，在無我說的基調下，有了一個合理的說明。³⁰⁶

二、輪迴觀與知母的理路聯結

(一) 藏傳佛教的輪迴觀

藏地本身的原生宗教是苯教，其最初的觀點從萬物有靈論，然後逐漸演變成死後靈魂仍存在的概念。認為肉體是靈魂的住所，而靈魂得永恆存在，屬於「靈魂不滅說」的思想體系。對於死亡之後，則認為亡靈會有二個歸向：一個是富饒光明的地界；一個則是痛苦黑暗的世界。³⁰⁷這樣子的想像，與《梨俱吠陀》時期相似。因此依照學者對《梨俱吠陀》生死輪迴觀的評論，可以推演說在佛教尚未傳入藏地之時，苯教的思想體系中尚未有轉世的概念；但是這樣「萬物有靈、死後靈魂不滅並有去處」的思想，應該十分有助於藏人對佛教輪迴觀的接受。

自西元 7 世紀佛教開始有規模地傳入西藏之後，苯教與佛教間有許許多多、形式各異的鬥爭與互動，這之中不僅有水火不容的物理碰撞，也有採兩者之長、兼融並蓄的化學反應。這樣複雜的歷程，使得藏傳佛教因揉雜了苯教思想而風格獨特。如前所述，苯教雖主張靈魂說，卻沒有前、後世的概念，佛教的輪迴觀恰好滿足了人們對於今生與來世的想像。唯佛教並不以永恆不滅的靈魂做為輪迴主體，而是以「識」的流轉來解釋，這兩者之間思想差異極大。幸而佛教關於「中有」即中陰的說法，就很適如其分地做為兩種思想的銜接。

「中有」(antarābhava)，一般有稱為「中陰」或「中陰身」，是指生命在死

³⁰⁵ 參見姚衛群：〈佛教的輪迴概念〉，《宗教學研究》，頁 65-66。

³⁰⁶ 竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空—印度佛教的展開》，頁 190-192。

³⁰⁷ 罡拉卓瑪：〈藏傳佛教生死觀研究〉，《青海社會科學》，2012 年第 6 期，頁 178-179。

亡之後，到下一期生命開始之前的中間存在狀態。是否存在有中有，在佛教中是有所爭論的。部派佛教中，說一切有部認為中有是存在的，但大眾部與分別說部則不支持。整體而言，南傳的上座部佛教否定中有的存在，但漢傳佛教及藏傳佛教則普遍接受中有的想法。綜合上述的傳承，則藏傳佛教屬於大乘佛教，同時也深受說一切有部教義的影響，因此其能接受中有的說法，並不令人意外。除此之外，苯教中對於靈魂與死亡的看法，對於藏傳佛教接受中有存在理論，也深具貢獻，並進而影響到藏傳佛教中對於死亡及中有的解釋。以相當知名的《西藏度亡經》(བར་དོ་ཐོས་ཐོབ་) ³⁰⁸ 為例，就有學者認為其中的一些內容，如度亡的喪儀應來自苯教的儀式、書中亡靈的形式也不完全符合佛教教義對中有的闡述，這些都應該是雜有苯教的思想在內。³⁰⁹

在輪回理論方面，藏傳佛教同樣接受六道、四生及十二緣起等等概念。在藏傳佛教中提到十二緣起，就要說起十二緣起圖。十二緣起圖又稱為生死流轉圖或生死之輪 (the wheel of life)，據說是佛陀在世時親自開示的，透由觀修十二緣起圖可使修者迅速見諦。《根本說一切有部毘奈耶》中就有提到佛陀要諸比丘於寺門屋下畫生死輪，以便為人指示生死輪轉因緣的內容，並對十二緣起圖的內容加以說明。³¹⁰ 依照這樣的經論指示，十二緣起圖在藏地，即被廣泛懸掛或繪製於

³⁰⁸ 又譯為《中陰得度法》或《中陰救度密法》、《中陰聞教救度大法》。作者為八世紀印度高僧蓮花生大師，該書依照佛教義理介紹了人離世後處於中陰階段的演變情形。該階段最長 49 天，然後開始下一期生命。如果有準正確方法的引導，靈魂在此期間可以得到解脫、出離輪迴。

³⁰⁹ 釋如石：〈《西藏度亡經》略究〉，《法光學壇》2001 年第五期，頁 45-57。

³¹⁰ 參見唐·義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶》：「

爾時世尊告阿難陀：『非一切時處常有六目乾連，如是之輩頗亦難得，是故我今勅諸苾芻，於寺門屋下畫生死輪。』時諸苾芻不知畫法，世尊告曰：『應隨大小圓作輪形處中安轂，次安五輻表五趣之相。當轂之下畫捺洛迦，於其二邊畫傍生、餓鬼。次於其上可畫人、天，於人趣中應作四洲：東毘提訶、南瞻部洲、西瞿陀尼、北拘盧洲，於其轂處作圓白色，中畫佛像，於佛像前應畫三種形：初作鵝形表多貪染，次作蛇形表多瞋恚，後作猪形表多愚癡，於其輻處應作澆灌輪像，多安水罐畫作有情生死之像。生者於罐中出頭，死者於罐中出足，於五趣處各像其形，周圍復畫十二緣生生滅之相，所謂無明緣行乃至老死，無明支應作羅刹像，行支應作瓦輪像，識支應作獼猴像，名色支應作乘船人像，六處支應作六根像，觸支應作男女相摩觸像，受支應作男女受苦樂像，愛支應作女人抱男女像，取支應作丈夫持瓶取水像，有支應作大梵天像，生支應作女人懷孕像，老支應作男女衰老像，病應作男女帶病像，死支應作與死人像，憂應作男女憂感像，悲應作男女啼哭像，苦應作男女受苦之像，惱應作男女挽難調駱駝像。於其輪上應作無常大鬼蓬髮張口，長舒兩臂抱生死輪，於鬼頭兩畔書二伽他曰：「

『汝當求出離， 於佛教勤修，
降伏生死軍， 如象摧草舍。
於此法律中， 常為不放逸，

各大寺廟正殿大門之外側。全圖呈輪形，以象徵往復不已、前無起點、後無終結之輪迴實景。整個畫面的主體結構為閻羅法王口含六道輪迴之輪，大體可分為內外四個層次：

1. 中心部位繪有雞、蛇、豬三種動物，分別代表眾生的貪、嗔、癡三毒煩惱。
2. 中心層外圍分白黑兩色，代表中陰身投生善、惡趣的景象：白色區塊中頭朝上表示投生善趣，而黑色區塊中頭朝下表示投生惡趣。
3. 由內向外屬的第三圈，則分為上二下三、或上三下三的區塊，代表著輪迴的五趣或六道。上半部代表天界(含阿修羅)及人道等善趣，下半部的正中則表徵地獄、其右代表旁生道、其左表示的則是餓鬼道眾生。
4. 最外層所描繪即是十二緣起：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死這十二緣起支分別被描畫成盲人、瓦匠、猴子、船、空宅、接吻、眼中劍、飲酒、採果、孕婦、臨產、老人和死屍這些形象。

以上四層的生命之輪，內藏輪迴不止息的深意；各層、各圖景之間，展現了六道輪迴及十二緣起間的轉換與衍生，相互關聯作用，環環相扣，寓意深刻地傳達出生命中真實的相狀，並解答了輪迴中最根本的原因。在藏傳佛教中，十二緣起圖不單只是藝術及文化面相的展現，更重要的是在佛教思想的傳遞與教化的意涵。因此在藏傳佛教中，十二緣起的思想系統，不僅僅是在於緣起觀或輪迴觀的層面，更是一種世界觀和人生觀的架構基礎。

(二) 概念與理路的聯結

無論如何開展演變，在十二緣起說的輪迴理論基礎下，佛教認為生命的輪迴是沒有終始，除非真正地去解決了輪迴根本的原因：無明。這樣的概念成為知母一支的思考邏輯：「一切有情是母。」的支持基礎，因為生命在未解脫前，會歷

能竭煩惱海， 當盡苦邊際。」

『次於無常鬼上應作白圓壇，以表涅槃圓淨之像。』如佛所教，於門屋下應作生死輪者，時諸苾芻奉教而作。諸有敬信婆羅門居士等見畫輪像，問言：『聖者！此之畫輪欲表何事？』苾芻答曰：『我亦不知何所表示？』諸人報曰：『若不解者何因圖畫？』時諸苾芻默無所對，即以此緣具白世尊。世尊告曰：『應差苾芻於門屋下坐，為來往諸人婆羅門等，指示生死輪轉因緣。』如佛所教令指示者，時諸苾芻遂不簡擇，令無識解者開導其事，不生物信更招譏醜，佛言：『令知解者指示諸人。』』，CBETA, T23, no. 1442, p. 811a24-c6。

經無數無量次的輪迴，自然也就會受生無限無量多次。而且這樣狀況不只是在這期生命之前已經發生，時間軸往後拉到無限，這個狀況還是會繼續不間斷地發生。

然而難點就在於：怎麼去證明受生無始無盡的概念。在《掌中解脫》中提到：和其他可以運用多種不同正理去思惟觀察的法類不同，知母一支在修習上之所以困難，是因為能運用來思惟的正理只有一個，就是《釋量論》(pramāṇavarttikakārika)³¹¹中所言：「最初受生時，呼吸、根、等，非不待自類，唯從於身生。」³¹²

在《釋量論》中，自這個偈子以下共 10 偈的段落，都是「明有前後生」，主要在駁斥外道的說法，而證明有前後世的概念。³¹³首先即是《掌中解脫》所引用的這一偈：「如果說任何生命在最初受生之時，呼吸、根（五根）和覺心不用靠『自類』而生，只能說是從身所生的話」，這是一個假設性的宗旨論述。之後則針對這個宗旨論述予以評斷：這樣的假設概念，「太過」，已經超出合理的範圍。換言之，受生時，呼、根、覺等，是「從自類而生」，並不是「只」從身生。如果說生命可分為物質要素和精神要素，物質要素是指色法，即是這裡所稱的「身」；精神要素是指心法，即這裡所指的「心」。對於心識來說，「自類」就是指前一世的心識。一般人都可以知道身與心之間可以彼此影響，身還可以去執行心的指令，那身、心之間究竟是怎樣的因果關係？

³¹¹ 《釋量論》又譯為《量釋論》，為法稱 (dharmakīrti, 約西元 600-680 年) 所著作的因明七論之一。本書是對陳那 (dinnāga, 生卒年不詳, 約 440 年—520 年) 所著《集量論》(pramāṇa-samuccaya) 的解釋，是因明學史上相當重要的著作，亦是格魯派五大論之一。目前之漢譯本為 1980 年釋法尊自藏文版所譯，除了《釋量論》本文之外，並摘譯了僧成大師的大疏，兩者結合編成一部《釋量論略解》。

³¹² 帕繃喀仁波切講授，第三世墾江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫—菩提道次第第二十四天教授》，頁 729。

³¹³ 內容為：「

最初受生時，呼吸、根、覺等，非不待自類，唯從於身生，

太過故。現見，具有結續能，彼為有何事？又由無何事，於後無結續？

何處不產生，濕生等眾生？全無彼地等，故一切種性。

故根等不待，自類是大種，如一轉變時，皆變無別故。

諸根一一損，意覺非有損，此變則現見，彼等亦轉變。

故覺住所依，有依於覺性，是諸根之因，故是根從覺。

有如彼能引，後亦當如彼。由彼識益故，說意依於身。

若無根非覺，彼亦非彼無。如是互為因，故互是有因。

從無次第者，非生有次第，非別亦無待。從身次生覺。彼亦顯次第。

其前前剎那，是一一剎那，先無者之因，是故一切時，可見其為因。」

參見法稱著，釋法尊譯：《釋量論略解》，(台北：新文豐出版股份有限公司，2008 年)，頁 105-106。

在以下的其他偈頌，就是對於「心識是來自心識而非身」的這個理論，詳細加以辯證。在佛教理論中，色法，即物質要素，其組成是來自四大。這樣推論下來，四大就是「身」的種子，而如果心是從「身」所生，那任何四大元素就可以產生具有心識的生物，事實上卻不是這樣。而諸根有受損時，意識不會受影響；但是意識受損時，諸根就會出問題，可見諸根是從意識所產生。因此外道認為「身」是心的因素，因為無「身」就不會有心，這裡卻反駁成立出：沒有心，才不會有「身」的產生。

這裡實際上所闡明的就是佛教輪迴觀中蘊藏重要的概念：每一世的心識，都是上一世心識的延續。在疏文中，立了一個量式說：「胎生無間之心，應有前心為先，是心識故，如此現在心。」³¹⁴它的證明模式是：今日的心識是昨日的心識的延續，而昨日的心識又延續自前日，因為「從自類而生」。如此回溯，會得到：出生時新生兒的心識是延續自出生那一刻，而入胎時的心識則來自入胎前一刻的心。既然輪迴沒有起始，那受生也不會有開端。疏文中又繼續立了第二個量式：「平常人之死心，應有後心結續，是有染心故，故此現在心。」³¹⁵成立了這個前題之後，就能證明過去到現在的時間與次數都沒有上限，也可以往未來去推出：在未解脫輪迴生死之前，受生的時間和次數也將會是無窮大。同樣的邏輯可以成立前世的存在，也可以成立後世的存在。

透由《釋量論》建立起無限受生這個最根本的概念之後，基本上就能成立出：因為有情在解脫前會無限受生，這樣自然需要無限量的母親，進而去推演出一個結論：沒有一個有情不曾做過我的母親。到此，很自然會產生一種疑惑：即便證明出自己有過或會有很多很多的母親，但所有的有情，不見得一定當過自己的母親。從業力的角度，可知某些有情之間，業力很強，會很多世都為親屬，比如佛經故事中就常說淨飯王和摩耶夫人曾多世做過釋迦牟尼佛的父母。萬一「我」和某有情業緣特別深，會不會好幾世、甚或生生世世都由其為「我」母，因此而不會有「所有有情都曾為我母」的情況？在《掌中解脫》中對這個疑惑，則是解釋說：因為受生的次數多過於有情的數量，並引用了《親友書》中所言：「雖將地丸如柏子，數母邊際未能盡」，即便把大地上的泥土做成柏樹子般的小丸子，然後計算丸子的數量，但怎麼樣也及不上前世母親的數量，因此成立出：所有有情都當過自己的母親，甚至是不只一次當過自己的母親。

綜上所述，知母一支的思惟理路，是以佛教輪迴觀為基礎，透由這個基礎，對於這支的修習邏輯，才有建立的可能性。

³¹⁴ 法稱著，釋法尊譯：《釋量論略解》，頁 106。

³¹⁵ 同前註。

第三節 建立在慈悲觀的核心點

七因果教授中，是透由第一支「知母」、「念恩」到第三支「報恩」的修習，讓修習者對有情生起第四支「悅意慈」相；進入第五支時，則可修習大悲心或與樂慈心，才能更進一步地發起第六支的「增上意樂」，最後真正發起菩提心。其中，第五支「大悲」更是為整個七因果教授修習的核心與中繼點，已如前述。因此，慈悲觀是七因果教授中很重要的要素。實際上，其本身就是佛教很重要的特徵，可以說是佛教實踐上的中心德目。

一、語義及歷史發展³¹⁶

(一) 語義

雖然一般人會將「慈悲」視為一組概念，將兩者一起使用，然而，「慈」與「悲」其實是來自不同的詞語。「慈」在梵語是 *maitra* 或 *maitrī*，其原意是「友人」、「好意」、或「親切」等等，在印度一般解釋為：真實的友情、純粹親愛之念。所以一般在譯成英文時，「慈」之用字為“love”。³¹⁷而「悲」之梵語則為 *karuṇā*，原意則有「哀憐」、「同情」之意。³¹⁸在英文中即以“compassion”（同情）做為譯字。

上座部佛教認為「慈」是「帶給（同朋）利益與安樂的願望」；而「悲」則是「（由同朋）除去不利益與苦的欲望」。大乘佛教中亦採相同方向的解釋，如《大智度論》中說：「『慈』名愛念眾生，常求安隱樂事以饒益之；『悲』名愍念眾生受五道中種種身苦、心苦」³¹⁹《十地經論》則說：「慈者、同與喜樂因果故。悲者、同拔憂苦因果故。」³²⁰雖然也有「拔苦曰慈，與樂曰悲」的解釋，但現在一般通念上，都認為「慈是與樂，悲是拔苦」。

(二) 歷史發展

最初期佛教中，其實尚未形成「慈」與「悲」並稱的概念，單單重視「慈」

³¹⁶ 參見中村元著，江支地譯：《慈悲》（台北：東大圖書股份有限公司，1997年），頁26-37。

³¹⁷ 荻原雲來編纂：《梵和大辭典 下》（台北，新文豐出版股份有限公司，2003年），頁1062、1063。

³¹⁸ 荻原雲來編纂：《梵和大辭典 上》，頁319、320。

³¹⁹ 參見《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 208, c9-11。

³²⁰ 參見後魏·菩提流支等譯：《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 134, a6-7。

的修持，稍後才有「悲」的概念。如在《雜阿含經》中就提到：³²¹

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「譬如士夫晨朝以三百釜食惠施眾生，日中、日暮亦復如是。第二士夫，時節須臾，於一切眾生修習慈心，乃至如犍牛乳頃，比先士夫惠施功德所不能及，百分千分巨億萬分，算數譬類不得為比！是故，比丘！當作是學：『時節須臾，於一切眾生修習慈心，下至如犍牛乳頃。』」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

同時也提及一則佛陀修習慈心而生梵世作大梵王的本生故事，³²²相同的本生故事也出現在《中阿含經》、《增壹阿含經》等處。³²³另外在南傳《長老偈經》中，有多達十餘處提及慈心的功德或修習的重要³²⁴，提及「悲心」僅 4 處。³²⁵如此都

³²¹ 參見《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 344b25-c5。

³²² 《雜阿含經》卷 10：「佛告比丘：『我自憶宿命，長夜修福，得諸勝妙可愛果報之事。曾於七年中，修習慈心，經七劫成壞，不還此世。七劫壞時生光音天，七劫成時還生梵世，空宮殿中作大梵王，無勝、無上，領千世界。』」，CBETA, T02, no. 99, p. 67c16-21。

³²³ 釋印順：《空之探究》，（新竹：正聞出版社，2014 年），頁 24。

另參見東晉·僧伽提婆譯：《中阿含經》：「比丘！昔有大師名曰善眼，為外道仙人之所師宗，捨離欲愛，得如意足。善眼大師有無量百千弟子，善眼大師為諸弟子說[10]梵世法，若善眼大師為說梵世法時，諸弟子等有不具足奉行法者，彼命終已，或生四王天，或生三十三天，或生燄摩天，或生兜率哆天，或生化樂天，或生他化樂天。若善眼大師為說梵世法時，諸弟子等設有具足奉行法者，彼修四梵室，捨離於欲，彼命終已，得生梵天。彼時善眼大師而作是念：『我不應與弟子等同俱至後世共生一處，我今寧可更修增上慈。修增上慈已，命終得生晃昱天中。』彼時善眼大師則於後時更修增上慈，修增上慈已，命終得生晃昱天中。善眼大師及諸弟子學道不虛，得大果報。」，CBETA, T01, no. 26, p. 429b11-26。

《增壹阿含經》：「聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：『汝等莫畏福報，所以然者，此是受樂之應，甚可愛敬。所以名為福者，有此大報。汝等當畏無福。所以然者，此名苦之原本，愁憂苦惱不可稱記，無有愛樂，此名無福。比丘！昔我自念七年行慈心，復過七劫不來此世，復於七劫中生光音天，復於七劫生空梵天處為大梵天，無與等者統百千世界，三十六反為天帝釋形，無數世為轉輪王。』」，CBETA, T02, no. 125, p. 565b23-c3。

³²⁴ 如《長老偈經》：「647.無量慈心，善知修練，準佛之教，次第積集。648.大眾皆為友，哀愍諸生類，常樂不瞋恚，修練慈愛心。」，CBETA, N28, no. 15, p. 172a6-7 // PTS.Th.67。

³²⁵ 《長老偈經》：「625.世間悲愍師，人間慈哀者，佛對我言曰：『善來比丘』，此為我受戒。」，CBETA, N28, no. 15, p. 168a8 // PTS.Th.64。

「722.『一切智者一切見，勝者乃為我師範，一切世間之醫者，大悲愍者是我師。』」，CBETA, N28, no. 15, p. 180a8-9 // PTS.Th.72。

「870.大仙佛悲愍，人天兩界師，爾時向彼言：『善來，比丘。』彼乃作沙門。」，CBETA, N28, no. 15, p. 191a2 // PTS.Th.81。

「979.慈心有悲愍，於戒善攝持，熱烈行精進，常應堅奮迅。」，CBETA, N28, no. 15, p. 202a8 // PTS.Th.88。

可看出修習慈心在原始佛教的重要性。

當「悲」概念出現後，與「慈」之間，或被併列為帶有對比性的不同修行條目（如：慈心與悲憫）；也有被視為同義，在意義內容上幾無區別之情況。之後，又加入了「喜」與「捨」，而構成所謂的「四無量心」，成為相當重要的修行法門。針對「四無量心」，在後面章節會有較詳細敘述。

到了部派佛教時期，修行者較專於教理的細緻鑽研及追求個人解脫，四無量心漸漸變成了一種觀修方法，「慈悲」的特質在此時也隨之黯然失色。然而隨著大乘佛教的興起，以利他為目標的求道精神成為大乘佛教的特質，大乘修行者以行持「菩薩行」為己任，「慈悲」就成為「菩薩行」的具體展現，認為佛陀的所展現的是最圓滿「大慈大悲」，就是修行者所要達到的究極境界。「慈」、「悲」的概念到此有了程度的劃分：四無量心所涵攝的「慈」、「悲」，是與凡夫或二乘行者共通的德行；而「大慈」與「大悲」則成為唯佛或唯菩薩所具有的特質。

二、「大悲」為七因果教授之核心

承上所述，在大乘佛教中，「大慈」、「大悲」已和四無量心在意義及實踐上有所區隔。《廣論》中直指「大悲」為大乘道的根本，並以「大悲」為七因果教授修習的核心，就是這種思想的體現。其中不但以「初重要、中重要、後重要」來說明了「大悲」的重要性，甚至明確指出，大乘行者與二乘行者最大的不同，就在於「大悲」。並引用了月稱論師在《入中論》中對於大悲心的讚嘆偈頌：「以許悲為佛勝苗，初如種子增如水，長時受用如成，是故我先讚大悲。」³²⁶

（一）大悲的根本性

如果單論重要性，似乎不足以讓人理解宗喀巴何以把「大悲」當做大乘道的根本、當作七因果教授的核心。上述在《廣論》所引用的《入中論》偈頌，給予了一個方向性。《入中論善顯密意疏》³²⁷（下簡稱《善顯密意疏》）是宗喀巴針對龍樹的《中論》和月稱的《入中論》所撰的注釋書，卷一「釋論義」一開始的「造論方便先伸禮供」部分，是對「大悲」為讚嘆和禮敬；而其中「總讚大悲」部分，所要釋明的，即是上述《入中論》的偈頌³²⁸。

³²⁶ 參見《廣論》，頁 212。

³²⁷ 本文所採《入中論善顯密意疏》為釋法尊的譯本，由福智之聲出版社於 2006 年 1 月第一版二刷的版本。

³²⁸ 宗喀巴著，釋法尊譯：《入中論善顯密意疏》，（台北：福智之聲出版社，2006 年），頁 4。在此，釋法尊將《入中論》的偈頌譯為：「聲明中佛能王生，諸佛復從菩薩生，大悲心與無二慧，菩提心是佛子因。悲性於佛廣大果，初猶種子長如水，常時受用若成熟，故我先讚大悲心。」《廣

《善顯密意疏》中依著《入中論》的偈頌，以詳細的因果順序來說明為何「大悲」是根本。首先解釋第一個邏輯，就是《入中論》中：「聲聞中佛能王生」。

《善顯密意疏》中解釋道：聲聞行者一是因為從他人處聽聞正法，而修行證得聲聞菩提果，並為他人講說；再者則是因為能為「大乘種姓求彼道者」解說其所聽聞的諸佛功德和成佛之道，而被稱為「聲聞」。而「中佛」則是指獨覺，獨覺行者在欲界的最後一生時，雖然可以不依他人教導，而自己發起阿羅漢的智慧，但實際上過去許多生，仍有賴佛的教導，才能累積足夠的福智資糧。所以說：「二乘從佛生」，原因是因為諸佛出世，一定會正確地宣說甚深緣起法，二乘行者透由在此聽聞正法、精勤修行，才能隨著自己的願力而得到聲聞或獨覺的果相。

再者說明「諸佛復從菩薩生」一句。依時間及果相的變化來說，所有證得佛位者，一定從菩薩位次而來。另外依照契經的說法，文殊室利菩薩在最初勸發世尊及其餘諸佛的發心，所以諸佛能於最初發起菩提心，是因為菩薩的勸請。基於這兩個理由，而成立出「諸佛從菩薩生」的因果關係。在成立出前面所說：「二乘從諸佛生、諸佛從菩薩生」的邏輯之後，接下來要找出什麼是菩薩的因。《入中論》說：「大悲心與無二慧，菩提心是佛子因。」這裡是源自《寶鬘論》所言：「若自與世間，欲得大菩提，本謂菩提心，堅固如山王，大悲遍十方，不依二邊智。」所以菩提心、大悲和無二慧³²⁹這三個，就是菩薩三因。

在說明「大悲」本身就是菩薩的主要三因之一之後，進一步要說明「大悲」也是另外二個因——菩提心與無二慧——的根本。《入中論》說：「悲性於佛廣大果，初猶種子長如水，常時受用若成熟，故我先讚大悲心。」最初之時，因為大悲心的驅使，所以不忍看見有情受到苦、想要救度一切有情，而發起菩提心，誓願為救拔一切有情而欲成就佛道；然而如果沒有修習無二慧所攝持的菩薩行，則誓願終究不能成辦，所以大悲心為一切佛法的種子。在修道進程中間，則需要大悲心如水灌溉潤澤，否則會走向二乘之道。到了最後，縱然成就佛果，如果遠離了大悲心，則一定無法繼續饒益有情。到此，不但導出了「大悲」為諸佛之所以成就的最初殊勝根本因，還與《廣論》七因果教授中說明「開示大乘道之根本即大悲」的內容相扣合。換句話說，宗喀巴在《廣論》所指出「大悲」的根本性，在《善顯密意疏》中，有更深入地詮釋。

（二）「大悲」與「悲」的區別

《廣論》除了闡明「大悲」的重要性，並強調其為大乘道之根本外，還提到「大悲」是區別大乘行者和二乘行者很關鍵的條件。實際上，如前所述，「大悲」的概念並非在初期佛教就出現，有學者認為這是因為將佛陀神格化到極致之後，

論》中所引用的為兩偈中的後一偈。

³²⁹ 「無二慧」是指遠離二邊（有邊、無邊）的智慧。在《善顯密意疏》的這個大段落中，又稱為「遠離有事無事等二邊之慧」、「離二邊慧」、「無二智」、「離二邊無垢淨智」等。

才衍生出來的概念。³³⁰之後的經論中，有一些對於「大悲」和「悲」區別性的討論。

《阿毘達磨俱舍論》中提到：「

諸佛大悲云何相別？頌曰：

大悲唯俗智 資糧行相境
平等上品故 異悲由八因

論曰：如來大悲俗智為性，若異此者則不能緣一切有情，亦不能作三苦行相，如共有悲。此大悲名依何義立？依五義故此立大名：一由資糧故大，謂大福德智慧資糧所成辦故；二由行相故大，謂此力能於三苦境作行相故；三由所緣故大，謂此總以三界有情為所緣故；四由平等故大，謂此等於一切有情作利樂故；五由上品故大，謂最上品更無餘悲能齊此故。此與悲異由八種因：一由自性，無癡無瞋自性異故；二由行相，三苦一苦行相異故；三由所緣，三界一界所緣異故；四由依地，第四靜慮通餘異故；五由依身，唯佛通餘身有異故；六由證得，離有頂欲證得異故；七由救濟，事成希望救濟異故；八由哀愍。平等不等哀愍異故。已辯佛德異餘有情。(CBETA, T29, no. 1558, p. 141, a9-28)」

首先解釋「大悲」名為「『大』悲」的五個意涵，再來解釋「大悲」與「悲」有八個差異面相：自性、行相、所緣、依地、依身、證得、救濟和哀愍。在《阿毘達磨順正理論》第 75 卷³³¹及《大毘婆沙論》第 31 卷³³²中可見到相同的敘述。將之表列如下：

³³⁰ 中村元著，江支地譯：《慈悲》，頁 31-32。

³³¹ 參見唐·玄奘譯：《阿毘達磨順正理論》：「悲與大悲有何差別？此二差別由八種因：一由自性，無瞋無礙自性異故；二由依身通餘，唯佛依身異故；三由行相，一苦三苦行相異故；四由所緣，一界三界所緣異故；五由依地，通餘第四靜慮異故；六由證得，離欲有頂證得異故；又悲為先離染時得，唯離染得有差別故；七由救濟，希望事成救濟異故；八由哀愍。平等不等哀愍異故。」，CBETA, T29, no. 1562, p. 749, b19-27。

³³² 《大毘婆沙論》：「問悲與大悲有何差別？答：應知略有八種差別。一自性差別：謂悲無嗔善根為自性；大悲無癡善根為自性。二行相差別：謂悲作苦苦行相；大悲作三苦行相。三所緣差別：謂悲唯緣欲界；大悲通緣三界。四依地差別：謂悲通依十地，即四靜慮四近分靜慮中間及欲界地；大悲唯在第四靜慮。五所依差別：謂悲通依三乘及異生身；大悲唯依佛身。六證得差別：謂悲離欲界乃至第三靜慮染時得；大悲唯離有頂染時得。七救濟差別：謂悲唯希望救濟；大悲救濟事成。八哀愍差別：謂悲哀愍不平等；大悲哀愍平等。是謂悲與大悲差別，已說佛大悲。」，CBETA, T27, no. 1545, p. 160, b7-19。

	悲	大悲
1.自性	以無瞋善根為自性	以無癡善根為自性
2.行相	以苦苦為行相	以三苦(苦苦、壞苦、行苦)為行相
3.所緣	以欲界為所緣	以三界為所緣
4.依地	通依十地 (四靜慮四近分靜慮中間 及欲界地)	唯在第四靜慮
5.依身 (所依)	通依三乘及異生身	唯依佛身
6.證得	離欲界乃至第三靜慮染時得	唯離有頂染時得
7.救濟	唯希望救濟	救濟事成
8.哀愍	哀愍不平等	哀愍平等

【表 10：悲與大悲之比較】

從上表可以看出，相對比之下，從自性、行相、所緣(的對象)、所依地、所依身、(什麼境界可以)證得、救濟(內心的希望到成果的距離)、到哀愍(內心中看待對象的差別)，悲與大悲在質、量二者上，都有層次上的區別，顯出大悲更加深廣的心量。可見大悲並非大乘時期才出現或其獨有的概念，在部派佛教時期，顯然就已有相當的發展，拉高了大悲的層次，使其代表著比悲心更為廣闊的心量，與大乘佛教中要遍緣一切眾生而加以饒益的精神相合，而成為大乘佛教中十分重要的關鍵，在《廣論》更視之為發起菩提心的根本核心，扮演著承先啟後的樞紐。

(三) 大悲與增上意樂的關聯

此外在《大毘婆沙論》中，除了對上述的差別做更深入的解釋外，另外還以一個極為生動的譬喻來說明：說如同有二人在大河岸邊看到有人溺水，其中一人雖然想要救人，卻束手無策，只能在岸上拚命呼救；而另一個人則出於「人溺己溺」的心，馬上跳入水中救人。前者是悲的形象，後者則是大悲的形象。³³³類似

³³³ 《大毘婆沙論》卷 83：「問悲與大悲有何差別？答：名即差別，謂名為悲、名大悲故。復次悲以無瞋善根為自性，大悲以無癡善根為自性。復次悲對治瞋不善根，大悲對治癡不善根。復次悲在四靜慮，大悲唯在第四靜慮。復次悲是無量攝，大悲非無量攝。復次悲在異生聖者身中成就，大悲唯在聖者身中成就。復次悲在聲聞獨覺及佛身中成就，大悲唯在佛身成就。復次悲但能悲而不能救，大悲能悲亦復能救。如有二人住大河岸，見有一人為水所溺，一唯扼手悲嗟而已不能救之，悲亦如是；第二悲念投身入水而救濟之，大悲亦爾。尊者世友作如是說。悲但緣欲界苦所苦有情，大悲緣三界苦所苦有情；復作是說，悲但緣麤苦所苦有情，大悲緣麤細苦所苦有情；復作是說，悲但緣苦苦所苦有情，大悲緣三苦所苦有情；復作是說，悲但緣身苦所苦有情，大悲緣身心苦所苦有情；復作是說，悲但緣現法苦所苦有情，大悲緣現法及後法苦所苦有情；復作是說悲但緣近苦所苦有情，大悲緣近、遠苦所苦有情；復作是說，悲但緣現在苦所苦有情，大悲緣三世苦所苦有情。大德說曰：大悲是佛第四靜慮不共住法，能遠隨行、能細隨行、能遍隨行，普於一

的故事情節，出現在《廣論》中去引用了《海慧問經》中獨一愛子掉落不淨坑的譬喻³³⁴。《廣論》的這個段落，非是單純對大悲的詮釋，而是在說明發起大悲心之後，仍需第六支增上意樂的強化，才會使得菩薩與二乘行者的悲心有徹底的區別。

「增上意樂」一支，是七因果教授中容易令人迷惑的一個概念。在意義上並不難理解，就是指堅定要由自己來承擔眾生苦樂的意願。前述《廣論》中「獨一愛子掉落不淨坑」的譬喻，說明：雖然憂懼驚怖，卻因無能為力，而只能在一旁哀泣的母親，是聲聞獨覺等二乘行者發起悲心的形象；而不顧一切、奮力躍進不淨坑只為救出愛子的父親，則是增上意樂的形象。前面也已有略提到：藏地祖師用了「想買東西」到「決定要買東西」之間的不同。這些躍然紙上的譬喻，都讓增上意樂的意義生動而具體，並無疑義。然而，《廣論》在大悲的「後重要」中提到：如果沒有大悲心，則大乘行者因大悲心而和二乘行者有了不同，「此若無者同聲聞故」；³³⁵又在前述以「獨一愛子掉落不淨坑」譬喻的段落中提到：「欲令有情得樂離苦，慈悲無量聲聞獨覺亦皆有之；若自荷負一切有情與樂拔苦，則除大乘決定非有，故須發此心力強勝增上意樂。」³³⁶不禁令人想問：究竟是大悲心區別了二乘與大乘行者；抑或是增上意樂？二乘行者亦有大悲心？

關於這些疑惑，藏系祖師尚沒有定論。³³⁷如蔣揚脇巴就認為二乘行者同樣是具有大悲心，差別是在沒有增上意樂。然福稱大師則認二乘行者沒有大悲心，僅具有悲無量心，因《廣論》中有關「大悲」的「後重要」段落中明確指出「悲不住涅槃」的狀況，所以認為大悲與悲無量心的差別，主要在於大悲所緣為「一切」有情，而悲無量則緣「無量」有情。從「所緣」來分析，大悲所緣更寬廣，代表

切怨親中品，諸有情類平等而轉；悲與異生聲聞獨覺皆等成就，定不能緣色無色界。悲與大悲是謂差別。」，CBETA, T27, no. 1545, p. 428, a14-b11。

³³⁴ 《廣論》，頁 214。《海慧問經》為漢譯之《佛說海意菩薩所問淨印法門經》，其第 14 卷中提到：「海意！譬如世間有大長者唯有一子，慈育憐愍深加愛念。時彼童子愚小無智，於穢井邊而為戲舞，以幼稚故忽墮井中。爾時其母及彼親族，俱見其子墮穢井中，見已憂愁，競前觀井深不可測，徒極悲苦，無能為計入其井中，雖痛愛子不能救拔。是時其父知己奔至，見彼童子墮穢井中，臨視哀惱蒼惶旋轉，深愛此子不生厭捨，即設方計入其井中，善為救拔令子得出。海意！當知彼穢井者，即是三界；其子即是一切眾生，菩薩觀於一切眾生如一子想；童子之母及親族者，即是聲聞、緣覺乘人，見諸眾生墮輪迴中，見已雖復心懷憂惱，無有方便而為救拔；彼大長者即是菩薩。而諸菩薩雖以無垢潔白清淨之心住無為法，然復和合三界所修之行化度眾生。海意！此即菩薩大悲之行，菩薩畢竟自能解脫諸纏縛已，而復於其三有之中示現受生，具善巧方便勝慧所攝，己之煩惱無復有礙，能為一切眾生宣說斷除煩惱纏縛之法。」，CBETA, T13, no. 400, p. 511, b14-c4。

³³⁵ 《廣論》，頁 212。

³³⁶ 《廣論》，頁 214。

³³⁷ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 156、157。

大悲心量比悲無量更廣大。³³⁸在《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》第一二二則中則認二乘有悲無悲，係屬名相上之爭論，並引頗公所言：「二乘但緣知母、念恩、報恩、慈心（指悅意慈）等而起悲，惟不能以『增上意樂』以緣知母等，故無大勇大力，故不能發菩提心力。」³³⁹

如果去回溯「增上意樂」的概念從何而來，陳玉蛟在其著作《阿底峽與菩提道燈釋》中提到：³⁴⁰在《道炬論釋》中雖有提到「增上意樂」一詞，但不是發心的部分，而是為了說明行心的體心為願心之增上，引了《虛空藏經》和《聖真實集法經》為證時，所提及用詞。以此可以導出《道炬論釋》的「增上意樂」是指發起願心後，屬於行心部分的修持，非願心的修持。他在文中亦查考了伽喀巴的《修心七義法》及岡波巴的《解脫莊嚴寶》，亦均未提及「增上意樂」一詞。

從前述《大毘婆沙論》的內涵觀之，那種「捨我其誰」的精神，確實是包括在大悲之中的。這點，其實在《成實論》中也有相同概念的敘述。³⁴¹因此，如果說佛教的發展方向，是將「大悲」的意涵及精神從原有的「悲」中加以提升，顯然《廣論》中的闡示，又更為細緻而深刻，直接把大悲本身理論上這個「捨我其誰」的成分，拉出來另列「增上意樂」一支，來強化從「大悲」到發起菩提心之間的次第性。這樣子的強化，會使願心發起之後更為堅實穩固。因此陳玉蛟在上述書中即做了個推論：「增上意樂」是宗喀巴特別列出，加入七因果的七支之中，使七因果教授的概念本身雖然來自對經論及先前歷代祖師教授的匯編，卻是宗喀巴獨到編整的發心修習法門。³⁴²

三、四無量心與七因果教授的關係

四無量心（*catvāry apramāṇāni*）又稱為四梵住（*catvāro brahmavihāra*）、四等心等，在原始佛教中，是一種修定的方法。以世間心修習四無量心，可以達到四禪天。³⁴³其中包含慈、悲、喜（*muditā*）、捨（*upekṣā*）等四法。前面已提過，

³³⁸ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 156、157。

³³⁹ 絳巴妥默（即郭和卿）著，《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》。

³⁴⁰ 陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 59-60。

³⁴¹ 後秦·鳩摩羅什譯：《成實論》：「問曰：悲與大悲有何差別？答曰：悲名但心憐愍，能成辦事故名大悲。所以者何？菩薩見眾生苦，為盡此苦勤修精進，又於無量劫修習所成，故名大悲。又以智眼見眾生苦，決定發心要當除滅，故名大悲。又多所利益故名大悲，亦無障礙故名大悲。所以者何？悲心或念他惡故生障礙，大悲於種種深惡通達無礙。又悲心或有厚薄不等，一切平等故名大悲。又自捨己利但求利他，故名大悲。悲不如是。是名差別。」，CBETA, T32, no. 1646, p. 337, c11-21。

³⁴² 陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 60。

³⁴³ 北涼·浮陀跋摩共道泰等譯：《阿毘曇毘婆沙論》：「問曰：何故名梵住？答曰：以梵世在初具有故。未至禪雖在初不具有，第二禪雖具有不在初，初禪在初亦具有。復次對非梵故名梵住。非

在最初期佛教重視的是慈心的修持，因為在佛陀出世之前，慈心就已受到修行者所重視，認為一種「慈為一切功德之母」。³⁴⁴因此四無量心中的四心，實際上是以慈心為根源所開展的不同面相。

（一）四無量心的內涵

雖說以慈心為本，但四心各有其意涵及觀行。南傳的《清淨道論》中解釋如下：³⁴⁵

首先有關慈悲喜捨的語義：愛為「慈」，即慈愛之義；或對友人的態度及對朋友的行為名為「慈」。他人受苦時，使善人的心感動（同情）為「悲」；或以拔除他人之苦為悲；「悲」散發給受苦者，以悲遍滿受苦的人，這是悲。喜：具有喜悅者為喜，或自己喜悅，或只是喜悅之意。捨：捨棄「願彼等無怨」等（慈悲喜三者）所作，至中立的狀態，是「捨」的意思。

這是較單純地就慈悲喜捨在文字上的意義做一個說明，另外就行相上來看：慈是以希望有情幸福為特相；悲是以拔除有情之苦為特相；喜是以喜悅為特相；捨則是對有情保持中立的態度為特相。³⁴⁶大同小異的敘述，在阿毘達磨的論典中也可以找到的。

然而光是如此，慈悲喜捨四法並不足以被稱之為「無量」。之所以為「無量」，是因為他們的所緣境（修習對象）是無量有情。《清淨道論》中以慈心為例，提

梵者，謂欲界煩惱，彼是近對治故。復次對非梵行故名梵住。非梵行者，謂欲界婬欲。誰是彼近對治？謂四梵住法。復次梵行者身中可得，故名梵住。復次世尊是梵，彼梵顯現解說，故名梵住。復次以梵音梵語解說，故名梵住。復次諸梵修此法，得生梵世，故名梵住。

問曰：梵住、無量有何差別？答曰：或有說者，無有差別。所以者何？四梵住即是四無量，四無量即是四梵住。復有說者，名即差別，是名梵住、是名無量。復次對非梵故名梵住，對戲論故名無量。復次梵行者身中可得名梵住，無戲論者身中可得名無量。復次對治非梵行故是梵住，對治放逸故是無量。復次在梵世者是梵住，在上地者是無量。復次在未至依梵世者是梵住，在上地者是無量。復次在未至梵世者是梵住亦名無量，在上地者是無量。復次曾所得者是梵住，未曾得者是無量。復次內道中所行者是梵住亦名無量，外道中所行者是無量。復次共者是梵住，不共者是無量。是故尊者瞿沙作是說：梵住是共法，凡夫聖人共故。無量是不放逸不共法，凡夫聖人不共故。梵住、無量，是謂差別。」，CBETA, T28, no. 1546, p. 319a21-b16。

³⁴⁴ 參見東晉·佛陀跋陀羅譯《達摩多羅禪經》：「一切諸佛說慈為無畏，慈為一切功德之母，慈為一切功德鑽燧，慈能消滅凶暴諸惡，是故修行當勤方便，修離欲大慈。」，CBETA, T15, no. 618, p. 320a13-15。

另參見釋印順：《空之探究》，頁 24。

³⁴⁵ 覺音著，葉均譯，釋果儒修訂：《清淨道論》，頁 305。

³⁴⁶ 覺音著，葉均譯，釋果儒修訂：《清淨道論》，頁 305-306。

到在修習遍滿慈心解脫時，特別提出五法、七法、及十法之所緣境。簡單表列如下：

	五法	七法	十法
慈心修習所緣	1. 一切有情 2. 一切有息者 3. 一切眾生 4. 所有人 (補特伽羅) 5. 所有「個人」	1. 一切女人 2. 一切男子 3. 一切聖者 4. 一切非聖者 5. 一切天 6. 一切人 7. 一切墮惡道者	1. 一切東方的有情 2. 一切西方的有情 3. 一切北方的有情 4. 一切南方的有情 5. 一切東(南)方的有情 6. 一切西(北)方的有情 7. 一切(東)北方的有情 8. 一切(西)南方的有情 9. 一切下方的有情 10. 一切上方的有情

【表 11：《清淨道論》中慈心遍滿之修法所緣】

《阿毘達磨俱舍論》第 29 卷中謂：「此四無量行相別者，云何當令諸有情類得如是樂？如是思惟入慈等至。云何當令諸有情類離如是苦？如是思惟入悲等至。諸有情類得樂離苦豈不快哉！如是思惟入喜等至。諸有情類平等平等無有親怨。如是思惟入捨等至。」³⁴⁷

在《大智度論》中，則做如下的說明：³⁴⁸

「慈」名愛念眾生，常求安隱樂事以饒益之；「悲」名愍念眾生受五道中種種身苦、心苦；「喜」名欲令眾生從樂得歡喜；「捨」名捨三種心，但念眾生不憎不愛。

《阿毘達磨大毘婆沙論》則簡單提到了四無量心的行相：「慈有與樂行相，悲有拔苦行相，喜有喜慰行相，捨有捨置行相。」³⁴⁹

在《成實論》中，則分析了從慈心的發起開始，因為看到眾生的需求，而有

³⁴⁷ 《阿毘達磨俱舍論》：「此四無量行相別者，云何當令諸有情類得如是樂？如是思惟入慈等至。云何當令諸有情類離如是苦？如是思惟入悲等至。諸有情類得樂離苦豈不快哉！如是思惟入喜等至。諸有情類平等平等無有親怨。如是思惟入捨等至。」，CBETA, T29, no. 1558, p. 150c2-7。

³⁴⁸ 參見《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 208c9-13。

³⁴⁹ 參見《大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 421a18-19。

不同的心理變化，進而生出其他三種心：從不瞋開始生起慈心，因為深行慈心，而因有情受苦轉為悲心，因為見其如子；進一步看到他人比自己超勝，而能生起歡喜心；至於捨心，則是因為生起慈、悲、喜三心時，會因為對方和自己的親疏遠近，而不能相同以待，所以慈心需要捨心，悲心、喜心都需要借重捨心來調整。所以悲心和喜心是慈心演化出來的結果，而又因為親、中、怨使慈心（含悲心、喜心）有差別，而修習捨心使心平等住。³⁵⁰從這樣的論述中，除了可以理解到四無量心分別的意涵外，也可以看出從以慈心為主的修習法門，如何慢慢地轉化成四無量心中四心的過程。

另外四無量心也分別有不同的自性、對治、功德及果報。以下簡單彙整《大毘婆沙論》、《大智度論》等論典所述於下表，其中定義、對治二列中下方列、功德、果報出自《大智度論》，餘者來自《大毘婆沙論》：

	慈	悲	喜	捨
定義	愛念眾生，常求安隱樂事以饒益之	愍念眾生受五道中種種身苦、心苦	欲令眾生從樂得歡喜	捨三種心，但念眾生不憎不愛
行相	與樂	拔苦	喜慰	捨置
對象	缺乏快樂之人	受苦之人		
自性	無瞋善根	無瞋善根 (或有說：不害)	喜根	無貪善根
對治 (所治)	斷命瞋 應瞋處瞋	捶打瞋 不應瞋處瞋		
	除眾生中瞋覺	除眾生中惱覺	除不悅樂	除眾生中愛憎
功德	入火不燒、 中毒不死、 兵刃不傷、 終不橫死、	同慈功德	同慈功德	同慈功德

³⁵⁰ 參見《成實論》：「問曰：此三皆是慈耶？答曰：即是慈心，差別三種。所以者何？不瞋名慈，有人雖能不瞋，而見苦眾生不能生悲。若能於一切眾生中深行慈心，如人見子遭急苦惱，爾時慈心轉名為悲。或有人於他苦中能生悲心，而不能於他增益事中生歡喜心。何以知之？有人見怨賊苦尚或生悲，見子得勝已事而不能喜。行者見一切眾生得增益事，生歡喜心如己無異，是名為喜。故知慈心差別為悲喜。問曰：何所捨故名捨？答曰：隨見怨親則慈心不等，於親則重、於中不如、於怨轉薄，悲喜亦爾。是故行者欲令心等，於親捨親、於怨捨怨，然後於一切眾生慈心平等，悲喜亦爾。故經中說：為斷憎愛修習捨心。問曰：若爾，則無別捨心，但以心平等故名為捨。答曰：我先說慈心差別為悲喜等，又慈心以下中上法故有三種，能令此三平等故名為捨，如說以上慈心修習二禪。」，CBETA, T32, no. 1646, p. 336b19-c9。

	善神擁護、 生色界梵天			
果報極 處	遍淨天	虛空處	識處	無所有處

【表 12：四無量心內涵之比較表】

(二) 修習次序與觀修方式的相似

前述《成實論》的內容，還可以看到四無量心的修習次序。一般的說法，四無量心確實是依序由慈開始，再依著悲、喜到捨來修習。在《大毘婆沙論》中也採這樣的修習順序：³⁵¹

問此四無量次第云何？為如說而生為別有次第。有作是說：如說而生。謂：瑜伽師先於欲界諸有情類欲與饒益，與饒益者即是慈相，故佛說慈以為第一；次於欲界諸有情類欲除衰損，除衰損者即是悲相，故佛說悲以為第二；彼諸有情既得饒益復離衰損，次應於彼而生慶慰，慶慰彼者即是喜相，故佛說喜以為第三；既於有情生慶慰已，次應於彼平等捨置，等捨置者即是捨相，故佛說捨以為第四。故四無量如說而生。

在這段之後，《大毘婆沙論》也列出另一種對修習次序的說法：先修悲，再依次修慈、喜、捨。³⁵²《大毘婆沙論》對此提出祖師的看法加以評論，認為悲和喜之間有互相牽引制衡的作用，所以悲心和喜心的修習要一前一後，所以不能分開。接著提到，如果從廣義面來看，在觀修的情況下，什麼樣的修習順序其實均可，因為「修觀行者隨樂生故」。³⁵³這不禁讓人想到《廣論》中，強調以大悲心為根本的修習菩提心。另外也提到七因果教授中，與樂慈與拔苦悲同屬一支，兩者間生起的因果順序不定。之所以如此，是因為修行者的偏向性不同，有的易於對眾生的乏樂狀況感受深、有的則對眾生受苦感受較深。在這樣的說法中，都看到理論的痕跡。

³⁵¹ 《大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 422b5-15。

³⁵² 《大毘婆沙論》：「復有說者：此四無量先悲、次慈、次喜、後捨。謂：瑜伽師先於欲界諸有情類欲除衰損；次復於彼欲與饒益；次復於彼深生慶慰；最後於彼平等捨置。」，CBETA, T27, no. 1545, p. 422b15-18。

³⁵³ 《大毘婆沙論》：「評曰：應作是說：非四無量如說而生。所以者何？修觀行者隨樂生故。有觀行者先起於慈，次悲次喜後起於捨；廣說乃至有觀行者先起於捨，次喜次悲後起於慈；或有不定有觀行者得慈非餘；廣說乃至有觀行者得捨非餘；或有不定非四無量有順次入；或逆次入；或順超入；或逆超入。」，CBETA, T27, no. 1545, p. 422b21-28。

然而四無量心其實還有另外一種修行順序，是從「捨」心開始修習的。《大樹緊那羅王所問經》中說：

云何彼行慈，云何行大悲；喜捨悉成就，云何住梵道？
慈心悉平等，大悲無疲倦；隨喜名為喜，是能至梵道。

這兩個偈子中，前一偈在說明四無量心的內涵；而後一偈，則顯示了四無量心的修習順序。雖然先提到的是「慈」，但慈心是要平等地希望眾生得到安樂。能平等地對待眾生，就是「捨」的內涵。換言之，在慈心之前，要先修習「捨」，以「捨→慈→悲→喜」的順序來修習四無量心。而修習七因果教授前，要以平等捨為基礎；進行七因果教授後，前四支為大悲（包含予樂慈及拔苦悲）修習之因。如果加以簡化，即可整理成「捨→慈、悲」的順序。和上述四無量的順序，顯然有相符順之處。

然而相似的不只是修習順序而已。在性空法師的《四無量心》³⁵⁴一書中提到四無量心的觀修方法，《清淨道論》³⁵⁵中亦有提及。其中，慈心從自己先開始觀修，然後對親愛者，然後對無關係者，再到怨敵，最後到無量眾生。悲心也是如此。另外對捨心，則特別要求從關係中立、也就是修習者在感受上無所謂親疏之別的對象開始。七因果教授中，對於平等捨及(慈)悲一支的觀修對象的順序，除了沒有提到要把自己列為觀修對象外，是和四無量心中慈、悲、捨三者相同的。

第十四世達賴喇嘛在《達賴喇嘛說佛教》一書中亦提及四無量心修習的另一個版本：

如果一切眾生都住於離於偏見、貪著和瞋怒的捨之中，那會多麼勝妙！
願他們住於捨之中，
我應該使他們住於捨之中。
佛陀！請加持我，使我能夠這麼做。

如果一切眾生都能擁有樂與樂因，那會多麼勝妙！
願他們擁有樂與樂因，
我應該使他們擁有樂與樂因。
佛陀！請加持我，使我能夠這麼做。

如果一切眾生都能離苦與苦因，那會多麼勝妙！
願他們離苦與苦因，

³⁵⁴ 性空法師講，釋見愷文字整理：《四無量心》（嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社，2004年）。

³⁵⁵ 覺音著，葉均譯，釋果儒修訂：《清淨道論》，頁284-305。

我應該使他們離苦與苦因。
佛陀！請加持我，使我能夠這麼做。

如果一切眾生都能永遠不離善趣和解脫之殊勝大樂，那會多麼勝妙！
願他們永遠不離善趣和解脫之殊勝大樂，
我應該使他們永遠不離善趣和解脫之殊勝大樂。
佛陀！請加持我，使我能夠這麼做。

並在之後說明把捨無量心放在最前面，可以為生起無分別的慈、悲、喜三心提供基礎，並明確表示這樣的順序是七因果教授的綱要³⁵⁶。實際上從上述的引文可以看出，這樣的觀修內容，是吻合七因果教授平等捨、(慈)悲一支的觀修內容。綜上，七因果教授與四無量心之間關係密切，七因果教授是發起菩提心的教授，其內涵、修習次序、觀修方式，都是源自於四無量心，運用四無量心而把四無量心整體加以改造、深化，而得以藉由這樣改造後的修法，發起一個層次更為深廣的菩提心。

第四節 七因果教授的因果組合及傳承探源

一、因果組合

在《廣論》七因果教授篇幅中明確指出「七因果」所包括的七個條目：「七因果者，謂正等覺菩提心生，此心又從增上意樂，意樂從悲，大悲從慈，慈從報恩，報恩從念恩，憶念恩者從知母生，是為七種。」³⁵⁷由上述所引段落即知七因果之次第，係自「知母」開始，再依序經由「念恩」、「報恩」、「慈」、「大悲」、「增上意樂」等階段，最後生起「菩提心」，一共七支。然而七因果教授中，何者為因，又何者為果，因果之間如何成立，則有不同說法。³⁵⁸

由上述《廣論》中原文觀之，七因果教授之七個條目間之因果關係，應該是知母為因，念恩為其果；再以念恩為因，報恩為其果；又再以報恩為因，則悅意慈為其果；續以慈為因，則大悲為其果；大悲為因，增上意樂為其果；增上意樂為因，則生起菩提心；最後由菩提心而生起佛果。換言之，前前為後後之因，後後為前前之果。³⁵⁹所以這七支條目間，呈現出的是「七組因果」關係。

³⁵⁶ 第 14 世達賴喇嘛著，項慧齡譯，《達賴喇嘛說佛教—探索南傳、漢傳、藏傳的佛陀教義》，頁 292-293。

³⁵⁷ 《廣論》，頁 210、211。

³⁵⁸ 絳巴妥默（即郭和卿）：《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，第 105 則。

³⁵⁹ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 143。

然後《覺燈日光》中則謂：「知母、念恩、報恩、慈心、大悲心、增上意樂為六因，果為菩提心，故稱七因果。」³⁶⁰這種說法，與《廣論》中：「明所修果即為發心者。」等語相呼應，而呈現出「六因一果」之關係。達賴喇嘛三世³⁶¹、《掌中解脫》³⁶²、及筆者恩師上日下常老法師³⁶³均採此說。

另亦有採從知母起，至菩提心七支為因，圓滿佛位為果之說法，即「七因一果」關係。³⁶⁴這種說法，於《廣論》中之前述文字：「七因果者，謂正等覺菩提心生…」等語可找到其相關性。

實際上宗喀巴在《廣論》中建立的因果組合，是一種「五因二果」的架構。在《廣論》沒有直接的文字敘述，但所採的陳述架構是這樣的：「此(指七因果教授段落)中分二：一、於其漸次令發定解；二、如此正修。初中分二：開示大乘道之根本即是大悲；二、諸餘因果是此因果道理。」³⁶⁵這和《略論》中科判：「此中分二：壬初、生起之次第決定；壬二、正修之次第。初又分二：癸初、明大悲為大乘道之根本；癸二、諸餘因果為彼之因果法。」、「癸二、諸餘因果為彼之因果法分二：子初、從知母至慈心成其因；子二、增上意樂及發心成其果。」³⁶⁶說法一致。而上述的意涵就是以大悲為根本，成辦大悲者為四因（即由知母到悅意慈之修習）、大悲所成辦者（即增上意樂及發心）為二果，而構成如此「五因（加上大悲）二果」的組成。深究起來，七因果教授中七支因果環環相扣，就其因果組合或有不同解釋，不同解釋方式，讓修習者對於這七支的理路思惟及修習會有不同感受。無論何種，均非欲增加諍論，而係讓修習者對於這七支間的作用有更深入的了解與學習，最重要的是藉由修習七因果教授而真實生起菩提心，乃至成就佛果。然而如果回到與前面所述：「大悲一支為七因果教授的核心」的概念去思考，就會了解《廣論》以五因二果這樣的框架去構建出七因果教授，實有其不得不然的必要性及重要性。

二、傳承探源

在佛教中，「傳承」係指教法傳遞的一種形式。傳承的作用就是能使佛法傳

³⁶⁰ 第十四世達賴喇嘛作，蔣揚仁欽譯：《覺燈日光一道次第講授 成滿智者所願》第二冊，頁 138。

³⁶¹ 達賴喇嘛三世著，達賴喇嘛十四世傳，彌勒若巴喇嘛編撰：《菩提道次第簡明釋論》，頁 171。

³⁶² 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》，頁 721、722。

³⁶³ 釋日常講述：《菩提道次第廣論手抄稿 南普陀版》，（台北：圓音有聲出版股份有限公司，2016年），第 12 冊，頁 124。

³⁶⁴ 絳巴妥默（即郭和卿）著，《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，第 105 則。

³⁶⁵ 《廣論》，頁 211。

³⁶⁶ 宗喀巴著，釋法尊、釋大勇譯：《菩提道次第略論》，頁 106、107。

續不斷，從而保證佛法的完整、純正，只要傳承不斷，佛法就不會流失、變質。³⁶⁷因此在佛法的學習上，擁有清淨傳承十分重要，尤其是在藏系佛法中特別重視傳承。而在佛學研究中，了解其傳承也有助於釐清義理的思想脈絡。所以去回溯七因果教授的傳承，就十分重要。

《廣論》在科判中敘述到：「修菩提心次第者，從大覺窩所傳來者現分二種：一、修七種因果教授；二、依寂天佛子著述所出而修者。」³⁶⁸由上文僅可知七因果教授係由大覺窩即阿底峽所傳來。在其餘八大教授的內文中，對此部分並未加以註解說明，最多僅提及是由阿底峽所傳。

	八大教授	就七因果教授傳承之敘述	
		位置	敘述
1	《廣論》	科判	修菩提心次第者，從大覺窩所傳來者現分二種：一、修七種因果教授；二、依寂天佛子著述所出而修者。
2	《略論》	科判 ³⁶⁹	修菩提心之次第分二：從阿底峽尊者所傳七種因果言教、依寂天菩薩教授而修
3	《攝頌》	無	無
4	《粹鍊精金》	無	無
5	《安樂道論》	無	無
6	《文殊教授》	內文	當今修習的重點，盛行的有兩種，從阿底峽尊者所傳：一、七因果教授；二、寂天菩薩所傳的教授。其中阿底峽尊者的初規—七因果教授，應這樣修習的原由...

³⁶⁷ 參見益西彭措堪布所講授之《正明法燈》，網頁資料

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=6383，查閱日期 2016 年 3 月 9 日。

³⁶⁸ 《廣論》，頁 210。

³⁶⁹ 宗喀巴著，釋法尊譯：《菩提道次第略論》，頁 106

7	《速疾道論》	無	無
8	《善說精髓》	無	無

【表 13：八大教授對七因果教授傳承之敘述】

日宗仁波切在《菩提道次第略論講記》中，指出七因果教授係由彌勒傳給無著（Asanga，約西元 310-370 年），之後透由月稱（candrakīrti，西元 600-650 年）、大德月（即月官，candragomin，生卒年不詳，約西元 7 世紀）及蓮花戒（kamalaśīla，約西元 740-795 年）等相繼傳授至今。³⁷⁰而《掌中解脫》一書中，則敘述七因果教授是由「阿闍黎月稱與月官、靜命等師的傳承」；再說明七因果教授與自他換教授，都是由世尊賜予彌勒、文殊等人所傳下來的，之後阿底峽在《道炬論》中，針對其老師金洲法稱的教授作了解釋。³⁷¹另外在《最勝耳傳修心七義論講記》中，則提及七因果修法（教授）源出《大般若經》³⁷²、《現觀莊嚴論》，經大德月、蓮花戒等，開演而成言教，傳於金洲法稱。³⁷³

綜上，有關七因果教授的傳承記載可整理如下：從佛陀（《大般若經》）及彌勒（《現觀莊嚴論》）開始，經由月稱、大德月、靜命（即寂護，śāntarakṣita，西元 725-788 年）及蓮花戒等論師，一直到金洲法稱得到傳承後，傳予阿底峽，再由阿底峽傳至西藏。

實際上去追溯有關七因果教授確切的文字記載時，蓮花戒的《修習次第論》中篇（以下簡稱《修次中篇》），有一段提及發起菩提心的文字描述，和七因果教授的內容具有相關性：³⁷⁴

是故，諸世尊之無住涅槃因，乃彼大悲心。於彼，修持悲次第，由最初始行。起初，暫修平等捨故，於諸有情，當除貪或嗔，成就平等心。…復次，於一切有情，先修平等心，再修慈愛。以慈愛之水，潤澤內心相續，如濕

³⁷⁰ 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》第二冊，頁 155。

³⁷¹ 帕繃喀仁波切講授，仁欽曲扎譯，第三世墀江仁切筆錄整理：《掌中解脫》，頁 721。

³⁷² 關於《大般若經》何部分提及七因果教授之內涵，並未有明文記載。筆者推測可能為如下之內容：《大般若波羅蜜多經》：「復次，善現！如有女人生育諸子，若五、若十、二十、三十、四十、五十、或百、或千，其母遇病，諸子各別勤求醫療，皆作是念：『我母云何當得病愈，長壽安樂、身無眾苦、心離愁憂？』諸子爾時競設方便，求安樂具覆護母身，勿為蚊虻、蛇蝎、風熱、飢渴等觸之所侵惱，又以種種上妙樂具，供養恭敬而作是言：『我母慈悲，生育我等，教示種種世間事業，我等豈得不報母恩！』」，CBETA, T07, no. 220, p. 224c2-9。

³⁷³ 昂旺朗吉堪布口授，郭和卿譯，《最勝耳傳修心七義論講記》，網頁

<http://baus-eps.org/sutra/fan-read/009/004-4-04.htm>，查閱日期：2016 年 2 月 15 日。

³⁷⁴ 周拉：《蓮花戒名著《修習次第論》研究》，頁 296-300。

涅槃，次下悲易於增廣，故心相續以慈薰習，次應修悲。……當於一切時，為諸有情觀修。最初唯於眾親友，由見遭受諸種苦，故當修之。復次，以平等觀諸有情無差別，思惟一切有情唯是我親人，周遍思已，亦當於諸中庸者習。其時，如於親友，彼悲心平等修習。彼時，當於十方一切有情修習。其時，猶如愛兒受苦之慈母，自感極苦，欲拔出苦之行相，悲心自然流露。於彼一切有情，平等而住，彼此，即稱圓滿矣，亦得大悲心之名。修習慈心，最初由親友修起，欲彼過樂之行相。當逐次於中庸及怨敵修習。如是，串習彼悲心，逐漸希欲現前拔濟所有有情，將自然生起。如是故，修習根本悲心已，當修菩提心。

上段敘述，可以簡要整理出在《修次中篇》中，認為發起菩提心的次第為：修習平等捨→修習慈愛→修習悲→生起菩提心。

阿底峽在《道炬論》則僅提到：³⁷⁵

次一切有情 以慈心為先 觀惡趣生等 及死歿等苦
 無餘諸眾生 為苦所苦惱 從苦及苦因 欲度脫眾生
 立誓永不退 當發菩提心 如是發願心 所生諸功德
 如華嚴經中 彌勒應宣說

而《道炬論釋》則就上述段落予以說明：「以慈心為先」，是指思惟無始以來，一切有情皆曾為自己的母親，而生起對如母有情的圖報之心；再從慈心引發悲心，從悲心引發菩提心。³⁷⁶另外雖然有提到「增上意樂」的概念，卻是指發起願菩提心以後，更進一步在修持行菩提心時所應修習者，而非在發起願菩提心的修習步驟，³⁷⁷此處與七因果教授的內容顯然有異。

年代	傳承祖師	相關經論	記錄傳承之依據
早		《大般若經》	《最勝耳傳修心七義論講記》
	彌勒	《現觀莊嚴論》	《最勝耳傳修心七義論講記》 《菩提次第略論講記》
	無著		
	月稱		
	月官（大德月）		

³⁷⁵ 《廣論》附錄二：《菩提道燈論》，頁 587。

³⁷⁶ 陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 107。

³⁷⁷ 陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 59-60、125-127。

晚	寂護		
	蓮花戒	《修次中篇》	《菩提次第略論講記》
	阿底峽	《道炬論》、《道炬論釋》	《廣論》

【表 14：七因果教授傳承一覽表】

然而，以上無論是《修次中篇》、《道炬論》或《道炬論釋》，所述的發心方法雖然在基本上和「七因果教授」的內涵有相通之處，但均未直接言明為「七因果教授」，且無法看出《廣論》中所言的七因果教授之明確步驟次第。據此，可總結出下述可能：

1. 在《廣論》前僅為口傳教授：

七因果教授實際上為一種「口傳教授」，並沒有相關的文字記載，而是透由師生間的口耳相傳來教學、傳承。對於如何透由慈、悲的修習進而生起願菩提心，在宗喀巴之前的祖師雖有一套修習的概念或方法，但就實際上應修習哪些內容、每支的順序次第，並沒有一個定案。

2. 在《廣論》中完備整體內涵：

直到宗喀巴在《廣論》中，將這些口傳教授加以整理，確立出應有哪些內容，以及各支的次第順序、作用與因果關係，才正式有七因果這個發心教授的出現。

3. 於《廣論》時提出創新之見：

換言之，雖然立基於阿底峽之前歷代祖師的口傳教授，然而七因果教授之名稱，以及其中如此完整的內容與次第（特別是「增上意樂」一支的加入），很可能是宗喀巴所提出的創新之見。³⁷⁸

4. 從《廣論》後成為重要法門：

因此，在《廣論》之後，由於在修行的操縱面上具有明確性和易行性，七因果教授成為藏系佛法中菩提心的發起關鍵法門之一。由此可看出《廣論》的內容，對於修行者在學習上，十分重要。

³⁷⁸ 參見陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 60。

小結

七因果教授是以修習知母一支為起點，歷經念恩、報恩到生起悅意慈，再以大悲心為核心主軸，透由增上意樂一支的強化而生起菩提心，前後共有七支；另外以平等捨的修習做為前行。這七支之間彼此具有嚴密的因果關係，對前一支確實的修習，才能生起後一支，環環相扣，次第謹然。第一支知母在修習上最難生起，須承認佛教的生死輪迴觀的內容，並從《釋量論》中對前後世的證明論式，真正成立出「所有有情都曾為自己母親」的認知。此外，七因果教授中第五支大悲心為其核心，具有根本性；第六支增上意樂則是大悲的延伸；且整體七因果教授的修習方式及修習順序與四無量心有共通性；這些都顯示出慈悲觀為七因果教授的基礎內涵。

有關七因果教授中，因果組合間的不同解釋，主要為幫助修習者對其有深入理解。依照藏傳佛教說法，七因果教授的內涵可回溯至般若經，實際上予以探究，在蓮花戒的《修次中篇》中有相類似的描述，而《道炬論》及《道炬論釋》亦有類似的內容，但都沒有提過「七因果教授」之名稱，完整從知母到發心的步驟次第亦付之闕如。因此除可證明七因果教授為口傳教授外，亦可推測七因果教授從名稱到內容的完善，應是宗喀巴對口傳教授的內容，加以彙編整理後，由其首次提出的創新教授。

第四章 自他換教授之概念

第一節 《廣論》中自他換教授的架構與內涵

相較於七因果教授較多的步驟細節，自他換教授的重心相對單純：愛他如自，棄自如他。所以《廣論》中說明自他換教授的架構僅分為簡單三個部分：首先要思惟自他能換勝利及不換過患；再者要思惟透由思惟定能生起這樣的心；最後才是正式說明自他相換法的次第。

一、思惟自他換的勝利及不換的過患³⁷⁹

為了建立修行的次第概念，《廣論》中常常在一開始就說明：照著這個正確的概念修行，對修行者有什麼好處（勝利）；如果不這麼做，對修行者又有什麼壞處（過患）。透由思考「勝利」與「過患」，讓修行者明確地了解這個概念在修行上的重要性、必要性及絕對性，然後在內心中生起一種「一定要這麼去修行」的想法，幫助修行者可以更快地去按照正確的修行步驟去行持。這是《廣論》一個很關鍵的特色。

所以在「自他換教授」章節的最初，並沒有立即說明「自他換」的定義或是如何修行的方法，而一樣是從了解「能『自他換』有什麼好處；無法『自他換』又會有什麼樣的壞處」的角度開始。

總括來說：修持「自他換教授」，是快速幫助自己和他人的祕密口訣教授。一般人無法做到，是因為「我愛執」的思想，就是過於珍愛自己、看重自己，以自己的快樂為中心。這是所有痛苦根源，也是使有情不停輪迴而無法得到解脫的因素。更有甚者，不要說成就佛果，甚至連一般有漏的快樂都得不到。而「自他換」的基本概念就是來自對於他人或其他有情的珍愛，就是所謂的「他愛執」，這不但是世間所有快樂的泉源，也是佛陀之所以能圓滿成就的原因。

二、若能修習彼心定能發生³⁸⁰

接下來《廣論》中指出一個修行者要修行「自他換教授」前，會有一個十分根深蒂固的錯誤想法：認為在內心中要產生「自他換」這種能力，是難以做到的。因此，為了要說明「只要願意加以修習，這種心的能力一定能產生」的道理，便

³⁷⁹ 參見《廣論》，頁 225。

³⁸⁰ 同前註。

用化敵為友時心情的變化做為譬喻，說明改變的關鍵是自己內心的轉變。所以只要自己願意好好地去修習，一定能夠在心中產生在「自他換」思考的能力。

另外一個會障礙自己的錯誤想法就是：別人的身體並非我的身體，怎麼能夠生起「當做是自己一樣愛惜」的心態呢？《廣論》在這裡破解並說明：其實自己現在所擁有的這個身體，原先也是由父母的精卵所結合而成，所以也是來自別人身體的一部分，但是因為長期以來錯誤的認知，就執著地認為「那是自己的身體」。由此可見，我們一定也可以透由修習，而使認知及心態的改變，然後對別人就像對自己一樣地珍惜愛護，這件事是辦得到的。

三、正修之次第：381

（一）自他換的真實意涵：

在說明自他換教授的正修方法之前，《廣論》首先說明「自他換」的真實意趣究竟是什麼。光就字面上，一般人很容易會有所誤解，以為所謂「自他換」就是逼著自己思考，把別人當成是自己、把別人的五根當成是自己的五根等等，諸如此類。這樣的理解，不但是錯誤的，還無疑增加了對修習自他換教授的畏懼及排斥心理。

其正確的意涵，是內心中兩階段的心理改變。一般「正常」狀況下，我們會看重自己的一切，然而忽視他人的苦樂感受。當修習自他換教授，就是讓自己珍愛他人，如同平常對自己一般；然後忽略自己，如同往常對他人的態度。是改變看重自己、珍愛自己的心，轉為對於他人的看重與珍愛。更進一步地，發心要「愛他如自、棄自如他」，把別人的苦樂放在心上，以去除他人的痛苦為己任，而完全不在意自己的安樂感受。這才是自他換的真實意涵。

（二）去除修習的障礙

正式修習「自他換教授」時，要先面對內心中會產生的兩個錯誤見解，這種錯誤的見解，會障礙修行者修習「自他換教授」。第一個是認為自己和他人是不同的個體，就像青色和黃色是不同的顏色一般。因為有這種想法，修行者會很容易把自己和別人做區分，而鄭重對待自己的苦樂，並把別人的苦樂棄如敝屣。如何破除這種錯誤的想法呢？則是透由對空性的學習與理解，了知所謂「自己」與「他人」並不具有自性。換言之，「自」、「他」之間的關係不會永恆不變。所謂「自」、「他」的區分，只是立場的不同。如同站在 A 山上時，B 山就是「另一座山」；而如果站在 B 山上，A 山就成為「另一座山」；這和所有的人看青色就是青色、看黃色就是黃色的狀況，並不相同。最後引《集學論》作為經論依據。

第二個錯誤的見解，則是認為他人的痛苦與自己並無關係，所以不用努力滅

³⁸¹ 參見《廣論》，頁 226-230。

除他人的痛苦。《廣論》用了三個反喻來說明：自己的老少、自己的手足和一日中的不同時間的自己。所謂「自己的老少」反喻，是指依照著「他人痛苦和自己無關」的想法，那年少時無需努力為老年積累退休金，因為老年的痛苦與年少時無關。而「自己的手足」則是指腳痛時，手也不應該去膚慰，因為腳痛與手無關；同理可證，那早上的自己與下午的自己，顯然也是不同的個體。

然而這樣子的反喻會面臨到一般人認知概念上很大的質疑：二十歲的自己和五十歲的自己，明明就是同一個人；身上的手腳雖然不同器官，但同屬同一人所有；不同時間點的自己，也都還是自己。這樣，和自己與他人的區別，根本就無法相提並論。實際上，在這裡有個中觀應成派很重要的概念：就是「一切無自性」：萬事萬物皆依因緣變化而生滅，沒有永恆不變的本質。既然「無自性」，不同時期的自己、自己身上的手腳，看似同屬一人，其實只是因緣起而暫時結合。把這樣子的狀況，執持著自己與他人的分別，《廣論》說明這並不合理。有關此部分，會在後面章節細論。

把依著因緣聚散的身心執著為自己的想法，雖然不合理，但因為無始以來的串習，一般人會執著這個錯誤的想法，而對自己十分看重。如果可以透由長期的思考而形成這樣的想法，那麼，對於珍愛他人的這種思考模式，當然也可以透由知見的改變、長久串習而形成。所以只要概念上改變了，再加上反覆的練習，自然能對珍愛他人，對別人的苦樂有所感受，而想為別人拔苦予樂。

（三）正修習的方法：

在概念上除去了上述兩種障礙自己修習自他換的想法後，才能正式修習。而正式修習的第一步，則是去思考過份看重自己會產生什麼問題，而以他人為重又能得到什麼好處。在一開始提及「思惟自他能換勝利及不換過患」，是因為要從整體認識自他換教授之架構所必需，可以使修習者生起想要修習欲望；而在此處正式修習時，還是要回來思考這樣的概念。前面有提到，自他換的修習，是兩階段心理模式的轉換：一是放棄對看重自己的心；另一則是生起看重他人的心。透由深入思考這樣的「勝利」、「過患」，會堅定修習者的內心，使其在修習的過程中能夠跨越困難。

在第一階段放棄對自己的珍惜愛重部分，分成幾個小階段：首先認識到「我愛執」是如同仇敵一般，讓自己痛苦；接下來去滅除為了利益自己，而為自己累積各式各樣的好處、資源、善根等等；更進一步地，去思考為了利益自己，三門無始以來造作了多少惡業。透由上述的思考，而生起要遮止「我愛執」，以「自利」為主的思考模式。

第二階段是要讓自己生起看重他人如同過去看重自己一般的心。之前是認識「我愛執」如仇敵，這裡要先建立起把其他有情是得以使自己得到所有利益的肥沃田地的概念；同時也要認知到需要藉由利益眾生，才能成就佛果。實際上，要

能完成修行各個階段及最終目標，最快的方法，就是透由利益有情。這樣子看重他人的苦樂，進而想要為他人去除一切痛苦的心，根本就是大悲，因此讓大乘和二乘學者有所區別，可以生起菩提心，最後成就菩提之果。在此並引用先賢的語錄，證明透由自他換修習慈悲之心，才是修行最關鍵重要的根本。

第二節 人行論與集學論

《廣論》就自他換教授開宗明義即說明其根源是「寂天教典」，實際上主要是依著《入菩薩行論》第八品〈靜慮品〉中提到以自他換之方式生起慈悲心之修習方法而說。《入菩薩行論》（以下簡稱《入行論》）是印度著名佛學論師寂天，有關修習菩提心、菩薩行的佛學著作，在大乘佛教後期相當盛行，傳入西藏後，對於藏傳佛教影響深遠。《入行論》本身是《廣論》中引用次數及篇幅佔第二的經論，重要性不言可論。除了《入行論》外，寂天另外的著作《大乘集菩薩學論》（以下簡稱《集學論》）在《廣論》中引用程度似遠不及《入行論》，然仍有其關鍵影響力。

一、寂天與《入行論》

寂天（Śāntideva，亦有譯為「靜天」）約為西元 7 世紀末到 8 世紀中期之人，具體生卒年不詳，本名為寂鎧（Śāntivarman）。其出身為西印度古吉拉特國的皇族，其父親被稱為善鎧王（Kusalavarman），母親則被認為是金剛瑜伽母的化身。據說其父逝世之時，本將登基為王，卻因夢見文殊菩薩安坐於王座上予以教誡，而逃至那爛陀寺³⁸²，依止勝天（Jayadeva）出家，始得法名為「寂天」。其他那爛陀寺先後撰寫了《集學論》、《集經論》及《入行論》等著作。

有關《入行論》的撰述過程則最具有傳奇性。相傳寂天在那爛陀寺之時，除了像一般人的生活作息之外，其餘修行之相都不對外顯現，而被其他僧人譏諷為「三想者」，即除了吃、睡和排泄之事外，餘皆不用心。於是有人想將其驅逐出寺，故意再三請他誦經，待寂天應允之後，則利用所有僧眾集會之時，在會場中央陳設十分高大的法座，想讓寂天上不了法座。沒想到寂天僅以手輕按，即非常輕巧地騰升於法座。坐上法座之後，寂天問大眾：「要誦大眾都聽過的經論？還是沒有人聽過的經論呢？」為了繼續為難他，則答要沒人聽過的經論。於是寂天便從第 1 偈開始誦出了《入行論》，且隨著朗誦，並以神通使自己緩緩升上空中，

³⁸² 那爛陀（nālandā），又稱那羅，古印度地名，在古摩揭陀國王舍城附近，今印度比哈爾邦中部都會巴特那東南 90 公里。在此地原建有佛教寺院，名為那爛陀寺，為古代中印度佛教最高學府和學術中心。那爛陀寺規模宏大，曾有多達九百萬卷的藏書，歷代佛教學者輩出，最盛時有上萬僧人學者聚集於此。玄奘和義淨都曾至那爛陀寺學習。

人雖不現，但誦經之聲卻十分清晰，直到圓滿誦迄整部《入行論》。因此傳聞隨著眾人的根器，就《入行論》的品數，有記錄到九品，亦有記錄十品。為了確認確實的品數，那爛陀寺遣僧人欲迎回寂天，然未蒙應允，僅告知以十品為正確的品數，並依其指示，在寂天原靜修之房梁柱上，找到《集學論》和《集經論》的原著。³⁸³

寂天思想的最大特點，就是以簡攝繁，以及見行相應二點。因此有認為其繼承了月稱中觀應成派的傳統，而將其歸屬於中觀應成派³⁸⁴；然在藏地，依《菩提道次第師承傳》，則將其歸屬於「偉大行派」。

寂天的思想經由阿底峽傳入西藏，深刻地影響了藏傳佛教，他本人也因此被尊稱為寂天菩薩。不僅阿底峽將《入菩薩行論》編入噶當六論³⁸⁵當中，在藏地也被藏傳佛教四大派大量的講解、著疏和引用，其中就包括了《廣論》。而在漢傳佛法中，寂天的思想傳播並沒有得到漢傳佛教廣大的迴響。宋朝雍熙二年（公元985年）息災譯師曾經將《入行論》翻譯為四卷《菩提行經》，但卻將作者訛誤為龍樹。而法護將《集經論》和《集學論》翻譯為《大乘寶要義論》、《大乘集菩薩學論》（又名為《諸經要集》和《學處要集》），前者記明為作者佚失，後者則訛誤為法稱。不僅如此，其中錯訛不少。

實際上，光以《入行論》來說，因其梵文本有被保留下來，在19世紀末西方一些佛學研究者將之翻譯為法文、德文、日文、英文等等，顯見其在印度、歐美及藏地的影響力。直到現代，釋如石將其從藏本譯漢，並介紹寂天相關的著作，此譯本被四川喇榮佛學院的索達吉堪布講授為《入菩薩行論廣釋》，寂天的思想才開始在漢地為人注意。另外《入行論》尚有近代隆蓮法師、堪布貢噶旺秋及釋如性法師從藏譯漢的譯本。

二、《入行論》與《廣論》中自他換教授之關聯

《入行論》³⁸⁶在第八品〈靜慮品〉的後半部提及「等觀自他」及「自他相換」修習法，整品共187偈，而此部分占了97偈（自第89偈至第184偈³⁸⁷），可以說是〈靜慮品〉的重心。第89偈說：「遠離諸塵緣，思彼具功德，盡息諸分別，

³⁸³ 雲增·益希堅參著，欽則·阿旺索巴嘉措譯：《菩提道次第師承傳》，（北京：宗教文化出版社，2012年），頁233到235。

³⁸⁴ 寂天著，宋·息災、法護等譯：《寂天菩薩全集》，（台北：方廣文化事業有限公司，1998年），弁言部分頁1。

³⁸⁵ 噶當派以修習顯宗為主，所習經典為《大乘經莊嚴論》、《菩薩地》、《集菩薩學論》、《入菩提行論》、《本生鬘論》和《集法句論》，稱為「噶當六論」。

³⁸⁶ 本文主要所參考的由釋如石所譯，2008年由福智之聲出版社初版的版本。

³⁸⁷ 寂天著，釋如石譯：《入菩薩行》，頁80-92。

觀修菩提心。」，從此可看出修習「等觀自他」及「自他相換」的目標，即是菩提心的觀修。

所謂「等觀自他」（自第 90 偈至第 110 偈），是指在修習自他換前，要先修平等捨心。《廣論》中雖未如在七因果教授部分，明文提到平等捨為自他換教授修習的前行，但《掌中解脫》等相關後世論典，都有提及此事，顯見這個步驟是不能忽略省去的。此部分在後面章節會再詳論。

而「自他相換」部分（自第 111 偈至第 184 偈），即是《廣論》中自他換教授引用的重要依據。將《廣論》此部分引用《入行論》之部分表列如下：

	《廣論》引用之頁數行數*	《廣論》引用之段落	《廣論》中之譯法	《入行論》之譯法	《入行論》中之段落
1	P.215 L3 ~L4	思惟自他能換之勝利及不換過患	若有欲速疾， 救護自及他， 彼應自他換， 密勝應受行。	120. 若人欲速疾， 救護自與他， 當修自他換— 勝妙祕密訣。	視他如己之效益：結勸修習
2	P.215 L4 ~L6	思惟自他能換之勝利及不換過患	盡世所有樂， 悉從利他生； 盡世所有苦， 皆從自利起。 此何須繁說， 凡愚作自利， 能仁行利化， 觀此二差別。 若不能真換， 自樂及他苦， 非僅不成佛， 生死亦無樂。	129. 所有世間樂， 悉從利他生； 一切世間苦， 咸由自利成。 130. 何需更繁敘？ 凡愚求自利， 牟尼唯利他， 且觀此二別！ 131. 若不以自樂， 真實換他苦， 非僅不成佛， 生死亦無樂。	愛自與愛他之利弊：結義
3	P.215 LL3	若修自他換易意樂定能發起	困難不應退， 皆由修力成。 先聞名生畏， 後無彼不樂。	119. 聞名昔喪膽， 因久習近故， 失彼竟寡歡； 知難應莫退。	視他如己之效益：結勸修習

	《廣論》引用之頁數行數*	《廣論》引用之段落	《廣論》中之譯法	《入行論》之譯法	《入行論》中之段落
4	P.215 LL3 ~LL2	若修自他 換易意樂 定能發起	自身置為餘， 如是無艱難。	112.(後半) 自身換他身， 是故亦無難。	修相換之可行性
5	P.226 L1	若修自他 換易意樂 定能發起	如汝於他人， 一滴精血聚， 虛妄執為我， 如是應修餘。	158. 故汝於父母 一滴精血聚， 既可執為我， 於他亦當習。	思惟修自他換 之方式：結勸 實修互換之 心：結勸實修
6	P.227 LL3 ~LL2	彼修自他 換易之 理：正修	此於生死中， 百返損害我， 意汝欲自利， 雖經眾多勢， 以此大疲勞， 汝唯引生苦。	154.(後半) 我執於生死， 百般折損我。 155. 汝雖欲自利， 然經無數勢， 遍歷大劬勞， 執我唯增苦。	思惟修自他換 之方式：結勸 實互換之心： 不修之過
7			若汝從往昔， 能作如是業， 除佛圓滿樂， 定無如斯時。	157. 若汝自往昔 素行利生事， 除獲正覺樂， 必不逢今苦。	思惟修自他換 之方式：結勸 實互換之心： 修習之利
8	P.228 LL4		應執餘如我。		
9	P.228 L2 ~L4		意汝定應知， 自為他自在， 除利諸有情， 汝今莫想餘。 他自在眼等， 不應作自利， 眼等於利他， 不應作邪行。	137. 意汝定當知： 吾已全屬他。 除利有情想， 切莫更思餘。 138. 不應以他眼 成辦自利益， 亦莫以眼等 邪惡待眾生。	修自他換之理 趣：自他換之 原則
10	P.228 L6 ~L8		汝昔傷害我，	169. 昔時受汝制，	實際修自他換 之方式：其餘

	《廣論》引用之頁數行數*	《廣論》引用之段落	《廣論》中之譯法	《入行論》之譯法	《入行論》中之段落
			<p>已往可不諫， 我見汝何逃， 應摧汝驕慢。</p> <p>今汝應棄捨， 思我有自利， 我於餘賣汝， 莫厭應盡力。</p> <p>放逸不將汝， 惠施諸有情， 汝則定將我， 授與諸獄卒。</p> <p>如是汝長時， 捨我令久苦， 今念諸怨恨， 摧汝自利心。</p>	<p>今日吾已覺； 無論至何處， 悉摧汝驕慢。 170.</p> <p>今當棄此念： 尚享自權益。 汝已售他人， 莫哀應盡力！ 171.</p> <p>若吾稍放逸， 未施汝於眾， 則汝定將我 販與諸獄卒。 172.</p> <p>如是汝屢屢 棄我令久苦。 今憶宿仇怨， 摧汝自利心！</p>	<p>助行—調伏： 調伏自利心</p>
11	P.228 LL1 ~P.229 L1		<p>有情與諸佛， 同能生佛法， 如其敬信佛， 何不敬有情？</p>	<p>〈安忍品〉 113. 成佛所依緣， 有情等諸佛。 敬佛不敬眾， 豈有此言教？ 114. 非說智德等， 由用故云等； 有情助成佛， 故說生佛等。</p>	

【表 15：《廣論》自他換教授引用《入行論》之偈頌對照】³⁸⁸

由上表可以看出，《廣論》在自他換教授部分，一共引用《入行論》〈靜慮

³⁸⁸ 本表中，「P」表頁數，「L」表行數，「LL」表倒數的行數。

品)中至少 14 個完整偈子以及 2 個半偈；另外引用還引用了第六品〈安忍品〉。

再者就結構部分，兩論對比如下：



《廣論》自他換教授	《入行論》〈靜慮品〉
<p>(未列「平等捨」為前行) ※依寂天教典而修： 一、思惟自他能換勝利及不換過患 (引用 120、129~131 偈) 二、若修自他換易意樂，定能發起 (引用 119、112 後半、158 偈) 三、修習自他相換法之次第 (一) 除其障礙 (此處未引用) (二) 正明修法 (引用 154 後半、155、157、137、138、169~172 偈)</p>	<p>丙一、等觀自他修習法 丙二、自他相換修習法 丁一、修相換之可行性 (112 後半偈被引用) 丁二、修自他換之理趣 戊一、略示 戊二、詳明 己一、應視他如己 己二、視他如己之效益 (119、120 共 2 偈被引用) 己三、應除自愛執 己四、愛自與愛他之利弊 (129、130 共 2 偈被引用) 己五、不相換之過失 (131 共 1 偈被引用) 己六、結成定須相換 己七、自他換之原則 (137、138 共 2 偈被引用) 丁三、思惟修自他換之方式 戊一、略說 戊二、廣明 戊三、結勸實修互換之心 (154 後半、156、157、158 共 3.5 偈被引用) 丁四、實際修自他換之方式 戊一、修習本身 戊二、其餘助行—調伏 (169~172 共 4 偈被引用)</p>

【表 16：《廣論》自他換教授與《入行論》〈靜慮品〉自他相換架構對照表】

兩相對照之下，可發現：

1. 《廣論》中「若能修習彼心定能發生」之段落類似於《入行論》中「修

自他相換可能性」之段落。

2. 《廣論》中「正明修法」之段落應該是對應了《入行論》中「修自他換之理趣」、「思惟修自他換之方式」及「實際修自他換之方式」等三個段落。其中，《廣論》先闡明「自他換」的正確意義，然後在「除其障礙」後，正修習部分是從思惟我愛執的過患及愛他執的勝利開始，再進一步地去除我愛執，生起愛他執的心；《入行論》中這三個段落則是從應視他如己、思惟視他如己的效益開始，再說明要除「自愛執」（即「我愛執」）、思惟愛自與愛他的利弊、不相換的過失後，才說明自他換的觀修方法。從架構看來，兩論此部分基本上是大同小異的。
3. 《廣論》中「正明修法」中「除其障礙」部分，完全未引用《入行論》的偈誦，且在《入行論》中亦無可相對應的段落。因此《廣論》在這個地方所引用的《集學論》，來說明相關內涵。
4. 綜上所述，可以看出《廣論》和《入行論》在自他換教授的闡述方面，架構有其相應性，可以說《廣論》此部分是呼應著《入行論》的架構來做深入的詮釋。

整理前述的內容，不難看出就自他換教授部分，《廣論》不但在內容上廣引《入行論》〈靜慮品〉，在架構上亦呼應著《入行論》〈靜慮品〉。《廣論》整體緊扣著《入行論》來闡發自他換教授，成為重要的發心教授。

三、《集學論》對《廣論》中自他換教授的影響

《集學論》（梵名 *śikṣāsamuccaya*）是寂天在那爛陀寺學習修行時所記錄的讀經筆記，共 25 卷，18 品。其漢譯本為宋代法護、日稱等共譯，又稱學處要集，收入於大正藏中，卻誤將作者訛為法稱。其內容係就布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若波羅蜜等德目加以論述。本書援引之經典頗多，有華嚴經、寶光明陀羅尼、大善誘經、十法經等八十餘種。本書現行之梵本，係 1902 年英國學者賓達（C. Bendall）所刊行，分 19 章。此外，本書亦有英譯本，係自梵文本直接譯成者。

從《集學論》的書名就可以很清楚看到寂天造論的目的：*śikṣā* 為有「知識、技術、教授」之意，漢譯多為「學處」；*samuccaya* 則有「多數」、「集合」。³⁸⁹整體而言，《集學論》就是實踐菩薩道相關要點提示的總合。一般提到菩薩道的實踐，都會想到六波羅蜜，然而在《集學論》中各章各有主題，也未照順序六波羅蜜的順序，而是從對大乘的信解開始，再提到發起「願心」和「行心」，然

³⁸⁹ 荻原雲來編纂：《梵和大辭典》下冊，頁 1328、1426。

後從菩薩的行持學處加以論述闡明，十分特殊。³⁹⁰

寂天先做了 27 偈的本頌 (kārikā) 為主軸，再大量地引用經典做為補充而完成《集學論》，可以說是寂天對於本頌的自釋，也因此《集學論》其中有九成的內容都是經典的引用。雖然大量引用，但《集學論》對這些經論的解釋，還同時展現出寂天的獨到論點。因此《集學論》不是一種只是「東拼西湊」式的論典，而是把經論所說的要點加以綜合整理的論書，十分精要而重要。和寂天的另一著作《入行論》，同樣對後世有很大的影響力。³⁹¹

上述《集學論》的這個特色，在《廣論》引用《集學論》時很明顯地被突顯出來。許多《廣論》中所引用的經典，在漢譯大藏經或藏文大藏經中都未能找到譯本，從前後文內容，可推測出應該就是摘自《集學論》的內容。在《廣論》中引用《集學論》雖不如《入行論》，但次數仍不算少，包含這些應該是轉引自《集學論》的內容，初估有五十多次。就自他換教授的部分，僅引用一處，《廣論》中譯做：「修自他平等，堅固菩提心。自他唯觀待，妄如此彼岸；彼岸自非彼，觀誰而成此，自且不成自，觀誰而成他。」³⁹²這裡是用在「除其障礙」中第一個障礙的部分，主要是說明對於自己和他人的分別概念，其實只是觀察的角度不同，並不具有絕對性。

在漢譯《集學論》中，則屬〈念三寶品第十八〉之中：「學自他平等，堅固菩提心，對自成於他，展轉無有實。亦猶立彼岸，由此而對待，彼既本來無，我性何所有？」³⁹³兩相比較之後，《廣論》中引用的偈頌與漢譯《集學論》的偈頌譯法雖稍有不同，但內涵似無分別。乍看之下，會認為整個自他換教授，就《集學論》僅引用此一處，似乎影響不大。

以英譯本來看，同樣的偈頌則在第 19 章〈增福品〉中³⁹⁴：

One must exercise oneself in making no difference between others and self, if the thought of becoming a Buddha is to become strong. Self and not-self exist only relatively, just as the hither and further banks of a river, and therefore this is false. That bank is not of itself the other bank ; then in relation to what could this bank exist ? Self-hood is not of itself realised, then in relation to what should there be another ?

³⁹⁰ 佐佐木一憲撰，〈śikṣāsamuccaya における菩薩の学處整理法とそのヴイクラマシーラの学僧への影響について〉，《インド哲学仏学教学研究》，2002 年 9 月第 9 期，頁 66。

³⁹¹ 同上註。

³⁹² 參見《廣論》，頁 226。

³⁹³ 參見宋・法護譯：《大乘集菩薩學論》，CBETA, T32, no. 1636, p. 143c2-5。

³⁹⁴ Śāntideva, Cecil Bendall, *Śīshā-samuccaya-A Compendium of Buddhist Doctrine*, (London: JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, W, 1922), p.315。

在這個偈頌之後，英譯本中有相當長的一個段落，討論到「他人的痛苦是否與自己相關」³⁹⁵，並以無自性的道理加以破斥。大意为：如果別人的痛苦與自己無關，那為什麼一個人會保護自己免於未來的傷害？如果所持的理由是「因為未來的自己和現在的自己是同一個人」，那是種錯誤的想法。因為過去的自己會在下一刻死去，而未來的自己才新生，兩者並不同。孩童時代、少年時代、成年時代、老年時代的自己，其實都是不同的人，那年少時為防老而積集財富，也沒有任何道理，因為每一剎那自己都在生與滅，身體每個部分都是如此，也都是因為緣起而聚合，因緣滅而消散。

如果稍加對照，就會發現《集學論》中這個偈頌以下的內容，其實與《廣論》「除其障礙」中，闡述如何破除第二個障礙的內容，意義上是相吻合的，連舉的譬喻都幾乎完全相同。而上述《集學論》的這個部分，在漢譯本中並沒有收錄。而英譯本是梵本《集學論》的英譯，其內容之正確性，理論上應高於漢譯本，畢竟漢譯本連《集學論》之作者都有錯誤的標註。依此，可以推論出：《廣論》就自他換教授修法中「除其障礙」的部分，主要所引用的是來自《集學論》。

實際上不只於此。英譯版在這一段的結尾，有一個很有趣的結論：³⁹⁶

Thus when the mind has become accustomed to regard pain and pleasure as alike in another, at the very going down into hell they are as wild geese going into a lotus plantation. When they are plunged in an ocean of joy at the deliverance of creatures, their satisfaction is complete ; even deliverance is nothing to them if it be without flavour. Even after this acting for others' good there is no exhilaration and no dismay. There is not even desire for the ripening of merit because of the thirst for others' good alone. The happiness of all creatures in the world is really his own, there is no doubt of that. There is no room even for jealousy for others' blessings, since he considers them as his own.

這裡的意涵是說：因此，當心已經習慣於漠視他人的痛苦和快樂，就正在墮落地獄之中。但是反過來，即便沒有任何效果、沒有為自己帶來世間的名望等好處，但只要能幫助他人，使別人免於痛苦，就能得到滿足。因為這樣的心，把別人的痛苦和快樂視為自己的，世界上所有有情能得到快樂，都是等同他自己得到快樂。

這樣的意涵，不就正是自他換的意義？自他換的意義、重要性、自他換的勝

³⁹⁵ Śāntideva, Cecil Bendall, *Śīshā-samuccaya-A Compendium of Buddhist Doctrine*, (London: JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, W, 1922), p.315-317。

³⁹⁶ Śāntideva, Cecil Bendall, *Śīshā-samuccaya-A Compendium of Buddhist Doctrine*, (London: JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, W, 1922), p.317。

利、不換的過患，都在這短短的幾句話中展現出來。因此可以說，對於寂天來講，自他換修法，並不是到《入行論》才突然蹦發的想法，在《集學論》中，就可以看到這個修法的架構。筆者手邊沒有更進一步的資料，可以去找到《集學論》中的這個想法，是否就是寂天對自他換修法最原始的雛型。如果說《集學論》本身是寂天在博學三藏經論之後的讀書心得筆記，可以就此推測出，寂天確實透由這樣廣博的學習，從三藏中體會到了自他換這個發心的特殊修持教授之內涵。而這個修法，是在《入行論》中，有了成熟的體現。

第三節 自他換教授與七因果教授的關係

自他換教授與七因果教授是《廣論》中載明發起菩提心的兩種方法，都被認為是由阿底峽從印度傳進西藏，前者明確地來自寂天的著述，以《入行論》為主要；後者則標註為口傳教授。然而，兩個發心次第，並非截然不相容，或只能擇一而修。實際，兩者之間有相同之處，甚至可以結合成一個發心次第，

一、兩種發心教授之共通點

七因果教授與自他換教授的共通點，除了其目的均為菩提心的發起外，另外兩種發心教授均以平等捨為前行，並均以大悲為核心。

（一）均以平等捨為前行

《廣論》中很清楚地說明平等捨是修行七因果教授的前提要件是修習平等捨，這是要讓修習者對有情不會因為強烈的愛惡親疏的感受，而生不起慈悲心。對於自他換教授，則就此部分並未置一詞。

自他換教授是否需要以平等捨為前行？前已提及在《入行論》中，自他相換教授前提到應修習的法類，是「等觀自他修習法」，為〈靜慮品〉中第 90 偈到第 110 偈。該部分首偈（即第 90 偈³⁹⁷）闡明到：

首當勤觀修 自他本平等；苦求樂同，護他如護己。

可見這裡所指的「等觀自他」，即是指平等捨，而這就是在修習自他相換前的必要步驟。在此不免產生疑惑，如果修習自他換教授以修習平等捨為前行，何以《廣論》漏未提及？

八大教授中提到發心次第時，或有僅提及七因果教授者（如《淬鍊精金》），

³⁹⁷ 寂天著，釋如石譯：《入菩薩行》，頁 81。

一般大致依照《廣論》，併列七因果教授與自他換教授二者。而在《掌中解脫》中，同樣提到這兩種發心次第，但特別在自他換教授部分，提到了伽喀瓦（又譯為伽喀巴，1101~1175年）的《修心七義論》。

依照《掌中解脫》所述，自他換教授從阿底峽到伽喀瓦之前，為僅流傳在師徒之間的隱密教授。由阿底峽傳進西藏後，傳給其弟子種敦巴，再由其秘密傳給博朵瓦，再由博朵瓦傳給弟子朗日塘巴與霞惹瓦二人。伽喀瓦因見到朗日塘巴所寫的《修心八偈》中一句：「勝利歸於他，虧損則自取」，而深受感動，一心想學習自他換教授，故欲訪朗日塘巴為師。然而因朗日塘巴已示寂，而轉向霞惹瓦學習此法，並發起了菩提心。當時因藏地流行癡瘋病，出於慈悲之心，伽喀瓦即將此法傳予許多癡瘋病人，因此自他換教授有個別名為「癡瘋病治法」。伽喀瓦認為這樣殊勝的教授以密法傳授實為可惜，除普傳於大眾外，並記錄成文字，形成分為七節文義的《修心七義論》。³⁹⁸

《修心七義論》中的七節依序分別為：開示加行基礎法、正行修菩提心、轉惡緣為道道、開示一生修持之總綱、開示修心純熟之量、開示修心三昧耶、及開示修心學處。³⁹⁹在「正行修菩提心」中關於修習世俗菩提心的部分，偈頌內容僅9個句子，然其中的意涵經由後世祖師的開演，把七因果教授和自他換教授，結合為一個完整連貫的發心修習教授：前行為平等捨，再從「知母」、「念恩」、「報恩」，到自然生起「悅意慈」，然後在「修悲」時以自他換法修習，最後回到「增上意樂」的強化承擔心，而有「菩提心生起」的果相。⁴⁰⁰如果以《修心七義論》中這樣的順序，平等捨基本上是一連串發心次第最開始的前提條件。或許《廣論》就自他相換教授前未提及平等捨的修習，就是基於這樣的架構模式，而非是以別別不同的發心次第來構築兩條不同的發心之路。

實際上，如果把七因果教授和自他換教授分開修習時，兩者仍均需以平等捨為前提。雖然都要使內心不再受貪瞋及親疏之別的影響，而對一切有情能平等以觀，但是兩種平等捨心的修法，仍稍有不同。

就七因果教授中第一支「知母」的前行的平等捨心，僅是對中庸、親友及仇敵三種對象，去除親疏與貪瞋之感。這樣的平等捨心，被認為是與聲聞乘相共通的平等捨修法。而自他換教授的平等捨前行，不僅僅包含了上述內涵，而是一種在思想與行為方面為一切有情與樂拔苦，卻不分遠近親疏的平等心，這是在大乘特有的平等捨修法。⁴⁰¹前者比較著重在觀察「對方讓自己生起貪瞋之心」的因素是什麼，而在此部分去調整自己；後者更重視的是去觀察在自己的認知中，造成看待自己與他人差別的因素是什麼，以去除那種自己、他人的差別對待。

³⁹⁸ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》頁 749-750。

³⁹⁹ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》附錄，頁 124-130。

⁴⁰⁰ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》，頁 752-753。

⁴⁰¹ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》附錄，頁 104。

修習自他換前所修習的平等捨心，可以從兩個角度（二諦）來思惟：⁴⁰²

首先，**觀待世俗之能立**。即從世俗諦的角度來看。又分成「觀待他人之能立」與「觀待自身之能立」：

1.所謂「觀待他人之能立」，是指從其他人（有情）的角度去觀察，可由三個思路來建立：一是想到自己即便在夢中，都不願意有一點點痛苦，對快樂又永不饜足；而所有的有情也都是如此，因此對他們因為關係的親疏遠近而有分別，是沒有道理的事。第二，如果有十個乞丐前來向自己乞討，對他們的施食並不會有親疏遠近之別。那所有的有情都缺乏安樂，都有同樣希求快樂之心，而實際上不要說無漏樂，連一點有漏的安樂都十分缺乏。因此對於所有有情都要不分親疏，平等地為他們成辦利樂。最後一個思考的點是：假如一群痛苦的病人需要照顧，由於他們身受的苦痛相同，因此不應有分別，要同等地照顧他們，否則即有過失。那一切有情同樣都受煩惱三毒的控制，都在輪迴生死中的苦海沉淪，所以不該有分別，都要同等地為他們拔除痛苦。

2.「觀待自身之能立」部分：當從上面的角度思惟之後，還要思惟這件事為何要由自己來承擔。一樣可以從三個方向思考：一，解脫生死和成就一切智，都是我們所追求的，也都必須要依靠所有有情才能獲得，而且所有有情都曾做過自己的親人，並饒益過自己，因此不該有親疏之別。二，雖然有情可能曾經傷害過自己，但傷害多半是一時的，然直接、間接對自己的饒益卻無法勝數，這種情況可看自己眼前的現狀稍加思惟即可了知，因此不該困在「也曾被傷害」的思路。三，更進一步去思惟，自己就在生死輪迴之中，死亡如影隨形，生命如同被困在牢獄一般，猶如明日即將被處決的死囚。因此今晚還在思考愛恨親疏，而生起貪瞋分別之心，實在是很可笑的。自己、他人和一切有情都是處於這種狀態，如果還要這樣去分別，毫無道理可言。

其次，觀待勝義之能立。同樣可以分成三個理路思惟：

1.把傷害自己或讓自己有所損害的人稱為「敵人」、把自己喜愛或對自己有助益之人稱為「朋友」，這都是因為自心的錯亂與執著所造成的結果。因為擁有圓滿智慧的佛陀並沒有這麼認可，祂不會把為祂塗香之人視為親友，也不會把傷害祂的人當做仇敵。由對比佛陀的心和自心，就可以知道自己這種敵、仇之別是源自於自心的錯亂與執著。

2.再者，所謂「仇敵」或「親友」的關係，並不是永恆不變的。思惟在無始生死中，這一世的親友，可能是上一世的仇敵；而這一世的仇敵，又可能是上一世的親友。這種關係，在輪迴生死中會一直都在轉變。因此過分執著在敵、友的關係而有分別心，並沒有道理可言。

⁴⁰² 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》附錄，頁 107-110。

3.最後，人和人之間的關係，是互相觀待所產生的。同一個人，對一方來說是親友，對另一個人來講，可能就是仇敵。而這種從勝義的角度來看，是沒有道理、無法成立的。所以執著在遠近親疏的關係中而生起分別心，是不合理的。

透由上述九個理路來縝密思考之後，修習者應該會在內心中生起五個結論（決定）：

- (一)決定成就平等心，無論在思想與行動上都願意為一切有情與樂拔苦。
- (二)決定斷除我愛執的惡念。
- (三)決定將他愛執做為修持的中心。
- (四)決定修持自他換教授。
- (五)決定對自他換教授產生興趣而修持。

以上針對自他換教授的平等捨，在修習後可以很快地銜接到自他換教授的修習。因此，在《廣論》中雖未直接說到要以「平等捨」做為修習前的前行修法，但

為明確釐清，將四無量心中的「捨心」、七因果教授之前行的平等捨心、及自他換教授之前行的平等捨心，初步分析如下表：

	四無量心之捨心	七因果教授前行	自他換教授前行
相同點	均屬於「無量捨」		
目標	希望有情沒有貪瞋等煩惱（遠離貪瞋）	希望修習者自己的內心中，對於一切有情可以不受親疏之別、貪瞋之心的控制，而生起平等對待之心。	
所著重之觀察角度	觀察有情因貪、瞋之心而使自己在輪迴中受苦	觀察有情讓自己生起差別之心的因素	觀察自己認知中，造成自己與其他有情不同的因素
修習層面	與聲聞乘相通	與聲聞乘相通	大乘特有修法
最後觀修對象	無量有情	一切有情	

【表 17：四無量心、七因果教授、自他換教授中捨心比較】

（二）均以大悲為核心

在第三章已就七因果教授以大悲為核心做較深入的討論。《廣論》中明文闡

示「開示大乘道之根本即是大悲」，因此從出發點的層面去看的話，不只是單純僅指七因果教授是以大悲為核心，既然自他換教授同屬幫助修習者發起菩提心的方法，因此，其核心概念應該是源自「大悲」，與七因果教授並無二致。再從內涵來看，自他換教授是發心要「愛他如自、棄自如他」，視別人的苦樂如同發生在自己身上般，以為他人拔苦、予樂為己任，已如前述。而前面也說過，大悲的意義，就是因為愍念所有眾生受苦，而希濟以己之力為其除苦，因此自他換教授與大悲間是在內涵上是有相同的目的與作用的。再從修法來看，前述《修心七義論》結合七因果教授和自他換教授的修法中，自他換教授，即是替換七因果教授中「修悲」一支以後的修法。縱然《廣論》中未明說，然而從這些角度去思考觀察的話，再再都可以確認自他換教授和七因果教授一樣，均是以大悲為核心來修習菩提心的發起方法。

二、自他換教授與七因果教授結合之修法-《修心七義論》

《修心七義論》中提到：⁴⁰³

眾過歸於一，思眾皆有恩。
取捨間雜修，先從自身取，復令乘風息，境毒三善根。
結行略教授，於彼策念故，威儀盡誦持。

這短短的幾個句子，開演出了結合七因果教授及自他換教授之修法。從上述的句子中，可以較明顯看出屬於自他換教授的部分：所謂「眾過歸於一」，是指一切問題的根源來自「我愛執」，如前述在《入行論》有提到：「一切世間苦，咸由自利成。」另外從「取捨間雜修」到「境毒三善根」都是自他換教授中結合呼吸的觀修方法。而七因果教授的意涵，則在「思眾皆有恩」一句上，因此透由知母、念恩、報恩的步驟來思惟眾生對己的恩德。

這樣依著《修心七義論》而結合七因果教授與自他換教授為一個發心教授，除可見於《掌中解脫》外，在昂旺朗吉堪布所釋的《略論釋》中，亦有收錄此修法⁴⁰⁴（以下針對這個修法，略稱為「結合法」）。針對兩個發心教授是如何結合為一來修習，兩書中略有不同。《掌中解脫》中所提到的次第順序是：平等捨、知母、念恩、報恩、生起悅意慈、修悲、增上意樂，最後發心。其中「悅意慈」與單純七因果教授中有強弱之差別，那是因為在修「念恩」一支時，七因果教授所思惟的是「有情做我母親時的恩德」，而結合法中在「念恩」一支要更進一步地去思惟的是「有情未做我母親時的恩德」，這被稱為「殊勝念恩」。⁴⁰⁵另「修悲」一支部分，則由自他換教授取代。總結起來，應有 11 種法類：平等捨（七因果教授之平等捨修法）、知恩、念恩與殊勝念恩（為一項）、報恩等共四項；

⁴⁰³ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》附錄，頁 125。

⁴⁰⁴ 昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯：《菩提道次第略論釋》上冊，頁 661-675。

⁴⁰⁵ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》，頁 753、778。

再修自他平等（自他換之平等捨修法）、由眾多門思惟我愛執過患、由眾多門思惟愛他執之利益、正修自他相換之心、修此取（大悲為基礎）捨（予樂慈為基礎）法等步驟，這裡均為自他換教授之內涵，共有五項；最後再以增上意樂之心，生起菩提心。

而《略論釋》中所記載的，則是由平等捨開始，一直依七因果教授各支，修習到「增上意樂」後，始進入自他換教授之修習，最後發起菩提心。以目的性來看這樣的差別，可說《掌中解脫》中所收錄者，是把自他換教授做為修習大悲的核心修法；而《略論釋》所收錄者，則是以自他換教授，做為強化「增上意樂」，以真正發起菩提心之法門。

《掌中解脫》中提到，結合法「在次第、科判、開合上有別，章節數量有多有少、稍有出入」⁴⁰⁶，顯然結合法的修習次第，在不同宗派間或不同師承間確有不同的見解。可見結合法雖然依著《修心七義論》而有基礎的架構，但仍保有其「口傳教授」之性質，而有多元的變化。

第四節 自他換教授之傳承探源

對於自他換教授的出處，《廣論》在科判中以「依寂天佛子著述所出」、「依寂天教典」⁴⁰⁷說明，從內文中，我們始可知道其係以寂天的《入行論》為主要依據，佐以部分《集學論》之內容。如果參考八大教授，《略論》、《妙音教授》、《善說精髓》與《廣論》相同，都僅提及「寂天菩薩教授」；《安樂道論》與《速疾道論》雖有提及自他換教授之修法，但未就出處予以釋明；而《道次第攝頌》與《淬鍊精金》則未提自他換修法。很顯然地，對於自他換教授係引用自寂天之論典，並無任何疑義。但更進一步的依據，則《廣論》及八大教授均未予說明。

昂旺朗吉堪布所釋的《菩提道次第略論釋》中提到：「以下自他換言教，寂天菩薩依華嚴及彭頗切（大方廣）經，與龍樹寶鬘論而來。」⁴⁰⁸類似的說法則見於《掌中解脫》一書，其附錄內收錄有雍增·墀江仁波切所造的《大乘修心七義論貫註》，其中在「為顯其法源清淨故開示作者殊勝」中說明：⁴⁰⁹

此教誡出處為《親友女因緣》、《牽地獄車力士記》、《華嚴經》、《文殊遊戲經》、龍猛《寶蔓論》之“彼罪熟我身”等，彌勒之《經莊嚴論》、無著之《菩薩地》，寂天《入行論》之“諸凡自他者”等。

⁴⁰⁶ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》，頁 778。

⁴⁰⁷ 《廣論》，頁 210、225

⁴⁰⁸ 昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯：《菩提道次第略論釋》上冊，頁 653。

⁴⁰⁹ 附錄頁 132。

《親友女因緣》係指《雜寶藏經》中「慈童女緣」⁴¹⁰的公案；《牽地獄車力士記》則是指《賢愚經》中〈佛始起慈心緣〉品⁴¹¹，兩者據說都是在說佛陀在本生中初次發心，生起願代受苦之有情受苦的因緣。《華嚴經》中有幾個段落，⁴¹²則是說明佛陀和菩薩，都發心願代眾生受盡一切或無量的苦楚。

龍樹的《寶鬘論》之漢譯本為真諦所譯的《寶王正行論》，近代有仁光法師從藏文譯為漢文之版本。真諦所譯的版本，在第五品〈出家正行品〉中謂：⁴¹³

如地水火風，野藥及林樹，如他欲受用，願我自忍受。
願我他所愛，如念自壽命，願我念眾生，萬倍勝自愛。
願彼所作惡，於我果報熟，是我所行善，於彼果報熟。

⁴¹⁰ 參見元魏·吉迦夜共曇曜譯：《雜寶藏經》：「又問言：『今此獄中，頗有受罪如我比不？』」答言：『百千無量，不可稱計。』聞是語已，即自思惟：『我終不免，願使一切應受苦者盡集我身。』作是念已，鐵輪即墮地。慈童女語獄卒言：『汝道此輪，不曾有墮。今何以墮？』獄卒瞋忿，即以鐵叉打童女頭，尋便命終，生兜術陀天。欲知爾時慈童女者，即我身是。」，CBETA, T04, no. 203, p. 451b28-c6。

⁴¹¹ 參見元魏·慧覺等譯：《賢愚經》：「(六三)佛始起慈心緣品第五十六
如是我聞：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時諸比丘，夏安居竟，往至佛所，禮敬問訊。佛以慈心，慰喻撫恤：『汝等住彼，得無苦耶？』慈心矜篤，極懷憐愍。阿難見之，而白佛言：『世尊！慈愍垂矜特隆。不審，世尊！發如是心，為遠近耶？』佛告阿難：『若欲知之，當為汝說。過去久遠，不可稱計阿僧祇劫，有二罪人，共在地獄，[A4]獄卒驅之使挽鐵車，剝取其皮，用作車鞅，復以鐵棒，打令奔走，東西馳騁，無有休息。時彼一人，筋力虧薄，獄卒逼之，躄地便起，疲極困乏，絕死復蘇。彼共對者，見其困苦，興發慈心，憐愍此人，願白獄卒：『唯願聽我躬代是人，獨挽此車。』獄卒瞋恚，以棒打之，應時即死，生忉利天。阿難當知！爾時獄中慈心人者，我身是也。我乃爾時，於彼地獄受罪之時，初發如是慈矜之心，於一切人，未曾退捨，至於今日，故樂修行慈愍一切。』爾時阿難，聞佛所說，歡喜奉行。」，CBETA, T04, no. 202, p. 439b5-24。

⁴¹² 如《華嚴經》卷18：「菩薩摩訶薩為求法故，舉身具受無量諸苦；為正法故，為廣說正法故，建立菩薩道故，開無上菩提故，具足無上智故，修習十力故，增廣一切智心故，得無礙智故，令一切眾生清淨故，入一切菩薩境界故，守護大乘佛菩提故；如求正法菩薩、勇健王菩薩如是等無量菩薩摩訶薩，為求法故，受無量苦；乃至謗正法人、極大惡人、惡業障人、持魔業人，為正法故，代彼惡人具受諸苦。菩薩摩訶薩為求法故，代諸眾生受苦，善根迴向眾生：令一切眾生離一切苦，得安樂利[8]道；令一切眾生離諸苦，受成就妙樂；令一切眾生永滅苦陰，得如電光樂；令一切眾生超出苦獄，具足究竟智慧之行；令一切眾生見安隱道，離苦惱趣；令一切眾生得法愛樂，充滿具足，究竟寂滅一切眾苦；令一切眾生發大悲心，悉欲濟度一切苦海；令一切眾生得諸佛樂，斷生死苦；令一切眾生得無比淨樂，其身永離一切苦受；令一切眾生得一切勝樂，究竟具足佛無礙樂。是為菩薩摩訶薩為求法故，悉受眾苦善根迴向，救護眾生，令一切眾生安住薩婆若無礙解脫。」，CBETA, T09, no. 278, p. 512b24-c18。

⁴¹³ 參見陳·真諦譯：《寶行王正論》：「如地水火風，野藥及林樹，如他欲受用，願我自忍受。願我他所愛，如念自壽命，願我念眾生，萬倍勝自愛。願彼所作惡，於我果報熟，是我所行善，於彼果報熟。一人未解脫，於有隨生道，願我為彼住，不先取菩提。」(CBETA, T32, no. 1656, p. 504c19-27)

一人未解脫，於有隨生道，願我為彼住，不先取菩提。

對應到仁光法師的譯本，則為〈菩薩共學品第五〉中第 83 偈到第 85 偈：⁴¹⁴

如地水火風，藥及曠野樹，願眾生恆常，隨意而受用。
於生如愛命，隨彼極愛我，眾罪咸歸我，我善施眾生。
何時有有情，未得解脫者，我雖得菩提，誓願住三有。

《經莊嚴論》即是漢譯《大乘莊嚴經論》，其中〈二利品第六〉中說：⁴¹⁵
次說依此發心隨順修行自他利行，偈曰：

大依及大行，大果次第說，大取及大忍，大義三事成。

釋曰：大依者，依止大菩提而發心故；大行者，為利自他而發行故；大果者，令得無上菩提故。如其次第。大取者，發心時攝一切眾生故；大忍者，發行時忍一切大苦故；大義者，得果時廣利一切眾生業成就故。已說次第。次說自他無差別，偈曰：

他自心平等，愛則於彼勝，如有勝相，二利何差別。

釋曰：菩薩得他自心平等，或由信得，謂世俗發心時。或由智得，謂第一義發心時。菩薩雖有此心，然愛他身則勝自身，於他既有如此勝想，則不復分別何者為自利何者為他利，俱無別故。已說無差別。次說他利勝，偈曰：

於世無怨業，利彼恒自苦，悲性自然起，是故利他勝。

釋曰：菩薩於諸世間久絕怨業，是故恒為成就他利。自身受諸勤苦，由大悲為體自然起故。由此道理則利他為勝。

另「無著之《菩薩地》」係指《瑜伽師地論》〈本地分〉中之〈菩薩地〉，其中在「瑜伽處」有「自他利品」來說明自利與利他的不同層次。而《文殊遊戲經》部分無漢譯，故目前暫時無法確認。

綜上所述，可以看出以下的結論：

1. 經論中的內涵由《入行論》承繼：

其實在佛經中，即有許多地方提及佛陀初發心，就是生起一念「願代眾生受苦」之心；而菩薩也都數數發心願意把自己的快樂給其他有情，願意代替有情受苦。到了論典中，則深入闡示此菩薩道精神內涵的實踐運作層面。透由經論如此層層傳遞，則構建了寂天在《入行論》中自他相

⁴¹⁴ 仁光法師譯：《寶鬘論》，下載網址：http://e-dalailama.com/sutra/Precious_Garland.pdf，頁 20。

⁴¹⁵ 《大乘莊嚴經論》，CBETA, T31, no. 1604, p. 597b18-c11。

換教授的基礎內容。

2. 《修心七義論》之前為秘密教授：

這樣子的內容，經由金洲法稱教給阿底峽，再由阿底峽傳至西藏，一直都是屬於「秘密教授」，相傳於師徒口耳之間。直到伽喀瓦撰寫了《修心七義論》，始有文字加以記錄⁴¹⁶，又由於伽喀瓦的悲心而廣傳於藏地，前已略述。

3. 《廣論》繼承前人結晶加以廣傳：

《修心七義論》本身在藏地即受相當重視，至《廣論》撰述之時，想必亦受到影響，而再次引用《入行論》及相關內涵，以自他換教授做為發心次第教授。

小結

自他換教授主要內涵在於修習如何捨棄對自我的執著，不再以自我為中心，反以「為他人拔苦與樂」為己任，使菩提心生起。寂天的《入行論》是此教授最重要的依據，另外《廣論》中亦引用寂天另一著作《集學論》，雖比重較小，但仍有其重要性。再者從《集學論》中亦可看出自他換教授的雛型，顯見經論的閱覽促使了寂天的自他換教授理論的成型。

《廣論》雖明文標記自他換教授之根源是「寂天教授」，並與七因果教授並列《廣論》中兩大發心教授，實際上兩者皆係阿底峽傳入西藏，且有共通性。不但均以平等捨為前行，並皆以大悲為核心，因為自他換教授就是要使修習者心生起對眾生的大悲，進而發起菩提心。此外，自他換教授亦可以七因果教授結合為一套發心教授。一樣先以平等捨為前行，再由七因果教授的第一支開始修習，至第五支大悲時，再以自他換教授的修習法替代原先七因果教授中的修法，然後再是增上意樂的修習到發起菩提心。

自他換教授則可依序溯源自《華嚴經》，大乘思想中菩薩捨己為眾生的精神，實際上就是自他換教授的內涵。

⁴¹⁶ 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫》，頁 750。

第五章 結論

本研究可以歸結出以下幾個重點：

一、在意涵上一脈相承的菩提心概念

因為嚮往得到佛陀所修證的果相，所以佛教的修行者最終所追求的目標，就是證得和佛陀一樣的境地。這樣的追求，就誕生出了「菩提心」的概念。然而在佛教發展的不同時期，對於佛陀證得的境界究竟為何，開始有了不同的想法和認識。一開始的原始佛教中，只有「*ājñā-citta*」（巴利文：*aññā-citta*）這個用語，所指就是追求無上智智之心，因為這樣的境地，唯佛才有。到了部派佛教時期，相類的概念是「世第一法」（*laukikāgradharma*），是指聲聞解脫道中，進入見道之前的最後一個修行位階，為聖、俗區別的分界線。而目前大眾所認知的「菩提心」（*bodhi-citta*）一詞，最早出現於《大寶積經》中的〈迦葉問品〉與《八千頌般若》。由於這些都是初期大乘佛教時期的經典，可以說「菩提心」（*bodhi-citta*）這個用詞，是伴隨著大乘思想而生。

菩提心是大乘思想的重要概念，因為在它的意涵中，非僅對佛陀境界的欲求，還包含了利他的思想。初期，重心仍是在對無上菩提的追求上，利他的層面僅為附隨；隨著大乘思想的發展成熟，焦點就轉移至利他的面相。到了最後，菩提心的概念不但轉換為「以無上菩提的成就為工具，來全面地利益眾生」，把主軸放在利他的菩薩行，同時強調心性本淨，並與空性結合。這些特徵不但讓菩提心的意義更為飽滿，也讓大乘思想有多元化的發展詮釋。

這樣豐富的意涵在大乘論書中推演到極致。如《菩提心釋》分別對勝義菩提心與世俗菩提心加以闡述；《大乘莊嚴經論》與《瑜伽師地論》則結合唯識對阿賴耶識的觀點，對菩提心從性質到發心的各項條件與狀況加以分析；《現觀莊嚴論》則以「發心」為起點詮釋《般若經》的內容；《入行論》則從菩提心利益的思維，提到了從未發心到發心後實踐，完整的菩提心修行次第。從這些重要論書中，不但看到前述菩提心在意義上的變化，更將菩提心做了深入的剖析、探究，完全彰顯出菩提心的發起與修持，對大乘道修行者而言，具備了無以倫的價值與關鍵性。

因為佛教正式傳入藏地的時期較晚，迨阿底峽入藏，更是把印度佛法最後的燦爛⁴¹⁷帶到了西藏，所以藏傳佛教的基調，尤以後期大乘思想為主軸。對藏傳佛

⁴¹⁷ 如本文第二章第一節所述，學界目前認為阿底峽出生於西元 982 年，57 歲時入藏，其入藏的時間，約為西元 1040 年前後。而西元 1193 年突厥人巴克赫提亞爾·卡爾積（*Bakhtiyar Khalji*）帶兵侵占那爛陀寺，寺院和圖書館遭受嚴重破壞，大批那爛陀僧侶逃往西藏避難，並漸漸被人遺忘，

法來說，更重視透由論典的學習，來理解經典中深遂的意義。其對菩提心概念的認識與架構，因此深受前述大乘論書的影響。而阿底峽也把道次第的概念引入藏地，使藏傳佛法特別注重系統性教理及修行步驟。這樣對佛法如此嚴謹的修學風格，經由其弟子傳承，影響遍及藏傳佛法的各派。四百年後，則由宗喀巴承繼了這樣的思想及風格，在其著作《廣論》中加以顯揚，使阿底峽所傳承而來的佛學思想以道次第為重心，對藏傳佛教中扮演關鍵要角，迄今未歇。

因此，宗喀巴的第一本著作《金鬘論》，本身是《現觀莊嚴論》的注釋書，其主要的依據是從《般若經》到《現觀莊嚴論》，與印度論師們對《現觀莊嚴論》的詮釋；然實際上展現出的是大乘一脈相承的思想脈絡。據此連結到了《廣論》，使《廣論》的菩提心思想，在上士道之前，呈現出菩提心意涵中「上求菩提」的面相；而進入「上士道」之後，則以菩提心的永恆宗旨「下化眾生」，做為修行重要依歸。因此《廣論》所體現的，是包括了從佛陀開始，展現在大乘經典與論書中，經由阿底峽一脈相承、不斷推演的深遂意涵。

二、在思想上源遠流長的發心次第

真正說來，宗喀巴所傳承的，不只是整體性的菩提心概念，也延續了次第性的發心教授。藏傳佛法中如何發起菩提心的兩個重要教授，就是由阿底峽帶至藏地，再由宗喀巴發揚光大。阿底峽本身對於菩提心的修持十分看重，不但殷重地向金洲法稱習來菩提心的相關修法，也把金洲法稱視為最重要的師長。對於弟子，也再三地提策修習菩提心的重要性。七因果教授的內涵及自他換教授二者，是金洲法稱傳予阿底峽，阿底峽又將之傳入藏地。宗喀巴因為深受阿底峽及噶當派的影響，且採中觀應成見的主張，在《廣論》中，特別強調以菩提心為大乘與二乘分界線，並錄下這兩個重要的發心教授。

這兩種發心教授並非單純始自阿底峽或金洲法稱，如果依據記載加以回溯，七因果教授中的概念性架構，除《道炬論》外，在蓮花誠的《修次中篇》亦有文字說明，更可往前依序由寂護、月官、月稱、無著各大論師回推至《現觀莊嚴論》與《般若經》；而自他換教授最明顯的依據就是寂天的《入行論》，然後同樣可回推至《瑜伽師地論》、《大乘經莊嚴論》、龍樹的《寶鬘論》，一直到《雜寶藏經》、《賢愚經》與《華嚴經》。換言之，這兩種發心次第，都源自大乘思想中所展現的佛陀本懷，透由代代傳承祖師的修證，所體悟出的步驟方法。在論典文字上雖有蛛絲馬跡，但原來卻都是在師、弟間口耳相傳的秘密教授。

這兩種發心教授經阿底峽而在藏地流傳後，基本上仍維持一定的「秘密性」。因此《廣論》中對這兩種教授，以文字加以整理記載，是具有非常重大的意義。

變成廢墟，而阿底峽駐錫過的超戒寺亦毀於 1203 年，佛教在印度至此沈寂了約 700 年，至 19 世紀末始有復甦之兆。

尤其是七因果教授，更是宗喀巴將歷代祖師傳承的相關內涵加以整理彙編，且安上了七因果的次第及名稱。自他換教授在《廣論》之前雖然伽喀巴以《修心七義論》廣弘，但透由《廣論》更加弘傳。自此，藏傳佛法對於菩提心的發起，即以這兩個教授為修習的主要指導，為修行者明確地指引出「從無到有」的增上臺階。

三、佛教核心思想對七因果教授有重要的影響

前述這種一脈相承、源遠流長的思想，以生死輪迴觀與慈悲觀這二個佛教相當重要的思想為根基，建立出對七因果教授的重要影響。

在佛教之前，印度傳統宗教已建立了特有的生死輪迴觀，不但有轉生的思想，對於從死亡到轉生的過程變化、轉生的去處、生的方式都發展出一定的理論，並開始追求能夠從不斷輪迴中解脫出來。佛教的生死輪迴觀是以此為基礎，在此之上卻有不同的詮釋、判讀，甚至加以批判、改造，而成為佛教十分具有特色的核心思想。除了四生說、五趣說或六道說等概念，佛教是以十二緣起理論，指出造成輪迴的根本原因為無明，闡述生命在生死間的變化過程，以及在輪迴中苦的相狀；到了部派佛教時期更加入了「三世兩重因果」的分析模式，清楚地解釋因為無明使有情不斷地在輪迴中生死，而無止息之日，如果解決了無明，則能從生死輪迴中出離而得到解脫。此外佛教否定了由具有「常、一、主宰」性質的「我」為輪迴主體，而是用緣起論及「識」來解釋生命的轉移。因此在《釋量論》〈成量品〉中，就以心識的相續，來證明前後世的存在。與佛教的生死輪迴觀相關的是知母一支。知母一支因為要在概念上建立出「所有的眾生都曾是自己的母親」的認知，實非易事，而成為七因果修習的鐵門檻：知母一支的理路能修習堅固，之後念恩、報恩也都能隨之迅速修習，而第四支悅意慈也自然能生起。前述《釋量論》〈成量品〉中證明前後世的內容，可以幫助修習者思惟並成立出知母的理路。換言之，如果無法認同佛教的生死輪迴觀，是無法建立知母一支的理路。

佛教的慈悲觀最初的概念，同樣來自在佛教之前的印度傳統宗教。相較於被改革而成為佛教特有思想的生死輪迴觀，慈悲觀本身即含有普世認同的價值，而在思想及修習方法上承襲了原有宗教的內容，並加以發展開演。慈悲觀原先以慈心的概念為主，一般被界定為「與樂」之意；悲心的概念是在後來才出現，一般則將其意涵界定為「拔苦」；之後加入「喜」、「捨」，而構成所謂的「四無量心」，成為佛教中相當重要的修行法門。隨著大乘思想的發展，慈悲的意義被深化、擴張，出現了以「大慈」和「大悲」，與佛陀及菩薩圓滿的利他心願及行誼，劃上等號。因此大慈大悲成為菩薩行持的具體展現。

實際上，菩提心意涵中利他的層面，就是建立在慈悲觀之上，因此七因果教授中，不論是概念上或修習方法上，都和慈悲觀緊密相扣合。從前三支的修習，即是為了自然生起第四支「悅意慈」的行相；第五支大悲更是整個七因果教授的

核心。而第六支增上意樂，則是抽出大悲中「捨我其誰」的成分，以強調這個精神對菩提心生起上的作用，因此用來銜接了大悲一支到發心這個果相。此外，就七因果教授中各支的觀修方法與修習的次序上，與四無量心亦有相共之處。再再都可以看出，七因果教授是以佛教慈悲觀為本，而建立起的發心教授。

綜上所述，佛教的生死輪迴觀和慈悲觀，對於七因果教授的概念建立及修習，影響深遠，甚至可以說，這兩個佛教核心概念，支持了整個七因果教授的構成與修習。

四、七因果教授與自他換教授的相共與結合

自他換教授的主要依據來自寂天的《入行論》。如果依照《入行論》的內容，自他換的修習，是要使修習者心中能夠生起「欲為眾生拔苦予樂」的慈悲之心，因此自他換教授本身亦是以大悲為修習之核心。從這一點上，可明顯看出與七因果教授相共之處。實際上，七因果教授與自他換教授之間的相共性不僅於此。以傳承而言，雖然在《廣論》中說明了七因果教授係來自阿底峽所傳，而自他換教授係來自寂天的著作，然實則二者的內涵，均係由阿底峽從其師金洲法稱所習得，再傳入藏地。傳來之後，一直到伽喀巴之前，自他換教授也屬於師徒相傳的秘密教授，在這一點上，與七因果教授並無二致。再者，兩者均以平等捨的修持為其前行。雖然在《掌中解脫》中對兩種教授所修習的平等捨心，予以細部層次上的劃分，但在作用上，都不離讓修習者在內心中在看待其他有情時能不受親疏之別的影響。

七因果教授和自他換教授之間除了有共同點外，還可以結合為一個整體性的發心方法。要理解這個結合法如何修習，可用七因果教授的架構來看：前行平等捨、知母、念恩到報恩維持不變（依照七因果教授，第四支悅意慈是前三支修習後自然生起）；再來則以自他換教授的修習法，去取代了原先七因果教授中第五支及第六支的修習方式，最後仍以菩提心的生起為果相。換言之，自他換教授的修習內涵，即是七因果教授中對於大悲及增上意樂。而自他換修法究竟是由大悲切入，抑或由增上意樂切入，在《掌中解脫》及《略論釋》有不同的說法，但總括來說，均為大悲心的修持，因為增上意樂本身就是大悲心分化出的內涵。兩書中不同的修習次第，表示著重點的差異：由大悲切入，著重在對眾生苦樂有感方面的修習；由增上意樂切入，則是看重那份「由我來承擔」的決心。不管如何，都可由此看出自他換教授確實亦以大悲為核心。這樣的結合法雖未見於《廣論》之中，卻源出於《廣論》的兩個發心教授，而在後世廣為流布。《廣論》對七因果教授及自他換教授的整理，其重要可見一斑。

五、從《廣論》展望漢傳佛法中的發心法門之研究

《廣論》中這兩個發心教授，係藏傳佛法中發心方法的「代表作」，對於藏傳佛法影響深遠，時至今日仍極為重要，為後世修行者重要發心修法，已如前述。透由本文針對七因果教授的傳承加以探源的內容，可知在內涵上，最終可以回溯至《大般若經》；而自他換教授主要根源於寂天的《入行論》及《集學論》，然一樣可以回溯至《華嚴經》。從這兩個發心教授到這兩部大乘經典之間的其他經論，或許未傳入漢地或未在漢地盛行，但《大般若經》和《華嚴經》在漢傳佛法中卻是相當重要的兩部經典。然在漢傳佛法中，似乎未見因此而產生類似具有次第性的發心教授。這當中的原因，值得探究。

提到漢傳佛法中的發心方法，不得不令人想起清代淨土宗大德省庵大師⁴¹⁸所撰之〈勸發菩提心文〉一文。該文一開頭即引用《華嚴經》所言：「忘失菩提心，修諸善法，是名魔業。」⁴¹⁹以說明發心的重要性。又提到八種差別：正邪、真偽、大小、圓偏，說明發心時要取正、真、大、圓，才能使發心清淨圓滿。之後提到發心的十種因緣，分別為：「一者念佛重恩故，二者念父母恩故，三者念師長恩故，四者念施主恩故，五者念眾生恩故，六者念生死苦故，七者尊重己靈故，八者懺悔業障故，九者求生淨土故，十者為令正法得久住故。」於文中就此十種因緣一點一點加以闡明，以勸發自己與他人都能生起菩提心。基於菩提心的重要性，而單單談及菩提心發起的著作，在漢傳佛法中並不多見，因此〈勸發菩提心文〉一文在近代的漢傳佛法中，有著重要的意義。

如果把本文所討論的兩個發心教授，與〈勸發菩提心文〉一文稍加對比，則有幾個粗淺的發現：以次第的層面來看，〈勸發菩提心文〉一文顯然未如七因果教授與自他換教授；以作用的層面來看，〈勸發菩提心文〉一文以發心意向的「勸發」為主，而未如《廣論》中，修習者可藉由實修而真實發起菩提心。然從內涵上來看，〈勸發菩提心文〉一文中，第二個因緣是「念父母恩」；且前五個發心因緣，亦均以念恩為主要，這些都與七因果教授前三支的內涵是相呼應的；另外第六個因緣「念生死苦」，其本質上是基於生死輪迴觀的概念。這樣看來，〈勸發菩提心文〉至少與七因果教授間，是有相通之處的。又，本文前述自他換教授與七因果教授在思想、修法等均有相共之處，因此可以推論，〈勸發菩提心文〉與自他換教授在內涵上或修法上亦會有共通之處，只是不若與七因果教授一般明顯。

綜上，筆者做了個較大膽的推測：漢傳佛法中雖未如藏傳佛法中，具有明確次第性的發心方法，然因具有相同內涵的經典亦在漢地流傳，透由這些共通的經典意涵，漢地的祖師亦可藉此發心，僅未明文錄出。而造成這樣的差異，可能是如下的原因：

⁴¹⁸ 省庵(1686~1734) 為江蘇常熟人，俗姓時。法名實賢，字思齊，號省庵。為淨土十一祖。

⁴¹⁹ 《華嚴經》：「佛子！菩薩摩訶薩有十種魔業。何等為十？所謂：忘失菩提心，修諸善根，是為魔業」，CBETA, T09, no. 278, p. 663a13-15。

一是從《大般若經》、《華嚴經》到七因果教授及自他換教授間，其實尚有其他論典一步步地細致分析經典中所蘊藏的意義及修法，才能使這兩個發心教授具體成形。然而這些論典或未傳入漢地，或傳入漢地後譯本有很大的失誤（如《入行論》），使得在經典的解讀上即須各憑修習者自身的體悟，而不易化為文化字流布。

二則是歷史背景及地緣地理的因素。佛教傳入漢地並在漢地盛行的年代，遠早於藏地，而在唐代之後，漢地就少有大型的西行求法及譯經等活動。因此漢傳佛法所流傳的，係以中期大乘以前的經論為主。而藏傳佛法則興於西元 7、8 世紀之後，再加上前弘期及後弘期的中興舉措，且藏地與印度在地緣上更為接近，使得組織性的求法、譯經活動始終不衰，因此後期大乘的經論亦傳入了藏傳佛教。這就造成了前述論典在漢地無而藏地有的現象。解釋意涵的論典及祖師的入藏，便為藏傳佛法帶來了更明確的實修教授。

第三，則是因為阿底峽入藏後，發現藏傳佛法整體的衰敗，為幫助修習者有修習的依循，而為藏傳佛法帶來了道次第架構及概念，使得之後藏傳佛法十分重視修行的次第。因此其思想上的繼承者宗喀巴，以《道炬論》為藍本而著作了《廣論》，前已再三說明。也因此，在《廣論》中對於發心這樣重要的修行，也記錄編寫了具有次第性的兩個發心教授。這本身就是源自於藏傳佛法的特色。

上述三個可能性，使得藏傳佛法中有明文記載的次第性發心方法，而漢傳佛法中的發心方法，則不易看出。如果據此認為漢傳佛法沒有發心教授，甚或臧否兩系佛法間的優劣，則過於輕率武斷。既然相同的意涵存於共通的經典及思想中，則漢傳佛法自然也能導出同樣的方法及發心的結果，這從歷代漢傳祖師的行誼，即可證明。或者可以一個中性的面向去看待：《廣論》具有次第性的發心教授，有助於初學者從無到有；在漢傳佛法中則使久修的上座，透由對經典的紮實學習，得以領悟內涵而發心。

本文係以《廣論》中的發心教授做為研究的主軸，尚未觸及漢傳佛法的發心意涵或方法。未來或可就兩系佛法間加以比較研究，除可找出不同的特點外，更重要的是找出相共之處，為兩系佛法間的相融找到施力點。

參考資料

一、經論：(依朝代排序)

- 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯：《達摩多羅禪經》，《大正新脩大藏經》第 15 冊，第 618 號，東京：大藏經刊行會，1924-1935 年，版本出自「中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association」2018 版，依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，如 CBETA, T15, no. 618，下同。
- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 〔東晉〕僧伽提婆譯：《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26。
- 〔東晉〕僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，CBETA, T02, no. 125。
- 〔宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99。
- 〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》，CBETA, T26, no. 1521。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《成實論》，CBETA, T32, no. 1646。
- 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《梵網經》，CBETA, T24, no. 1484。
- 〔北涼〕浮陀跋摩共道泰等譯：《阿毘曇毘婆沙論》，CBETA, T28, no. 1546。
- 〔北涼〕曇無讖譯：《大方等大集經》，CBETA, T13, no. 397。
- 〔元魏〕菩提流支譯：《佛說法集經》，CBETA, T17, no. 761。
- 〔元魏〕吉迦夜共曇曜譯：《雜寶藏經》，CBETA, T04, no. 203。
- 〔元魏〕慧覺等譯：《賢愚經》，CBETA, T04, no. 202。
- 〔後魏〕菩提流支等譯：《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522。
- 〔陳〕真諦譯：《寶行王正論》，CBETA, T32, no. 1656。
- 〔隋〕闍那崛多譯：《佛說月上女經》，CBETA, T14, no. 480。
- 〔隋〕闍那崛多等譯：《起世經》，CBETA, T14, no. 480。
- 〔唐〕玄奘譯：《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579。
- 〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545。
- 〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558。
- 〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨順正理論》，CBETA, T29, no. 1562。
- 〔唐〕波羅頗蜜多羅譯：《大乘莊嚴經論》，CBETA, T31, no. 1604。
- 〔唐〕菩提流志譯：《大寶積經論》，CBETA, T26, no. 1523。
- 〔唐〕義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶》，CBETA, T23, no. 1442。

- 〔宋〕法護、惟淨譯：《施設論》，CBETA, T26, no. 1538。
- 〔宋〕法護譯：《大乘集菩薩學論》，CBETA, T32, no. 1636。
- 〔宋〕施護譯：《大集法門經》，CBETA, T01, no. 12。
- 〔宋〕惟淨譯：《佛說海意菩薩所問淨印法門經》，CBETA, T13, no. 400。

二、《廣論》及八大教授相關典籍：

1. 宗喀巴著，釋法尊譯：《菩提道次第廣論》，台北：福智之聲，2010年
2. 宗喀巴著，祈順來、海月譯：《菩提道次第廣論 白話本》，西寧：青海民族出版社，2014年
3. Joshua W. C. Cutler Editor-in-Chief, 《The Great Treatise On The Stages of The Path to Enlightenment》(US: Snow Lion Publications, 2004)
4. 跋梭天王等著，宗峰、緣宗譯：《菩提道次第廣論四家合注》，北京：中國社會科學出版社，2016年
5. 釋如法、釋如密等譯註：《菩提道次第廣論四家合注白話校註集·第1冊》，台北：福智文化股份有限公司，2016年
6. 宗喀巴著，釋法尊譯：《菩提道次第略論》，台北：福智之聲，1999年
7. 宗喀巴著，釋法尊譯：《菩提道次第攝頌》，下載自達賴喇嘛西藏宗教基金會資訊網，下載網址：http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html，查閱日期 2016年2月15日
8. 第三世達賴喇嘛造，第四世夏壩仁波切譯：《菩提道次第引導一粹煉精金》，下載自達賴喇嘛西藏宗教基金會資訊網，下載網址：http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html，查閱日期 2016年2月15日
9. 第四世班禪造，釋法音譯：《安樂道論》，(高雄：妙音佛學會，2009年)
10. 第五世法王阿旺洛桑嘉措著，緣宗譯：《文殊口授——菩提道次第引導文》，下載網址：https://www.jangchuplamrim.org/wp-content/uploads/2013/05/7-Sacred_Words_Manjushri_Chinese.pdf，查閱日期 2016年2月15日
11. 第五世班禪著，釋緣宗譯：《菩提道次第直授一趣入一切智速疾道》，下載自達賴喇嘛西藏宗教基金會資訊網，下載網址為：http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html，查閱日期 2016年2月15日
12. 昂旺札巴所造，江波（仁欽卻札）譯：《善說精髓》，下載自達賴喇嘛西藏宗教基金會資訊網，下載網址：http://chienching.blogspot.tw/p/blog-page_17.html，查閱日期 2016年2月15日

三、學術專書：(依姓氏筆畫順序排列)

1. 中村元著，江支地譯：《慈悲》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年
2. 日宗仁波切釋，釋如性譯：《菩提道次第略論講記》，台北：釋如性，2015年
3. 水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，台北：東大圖書股份有限公司，2009年
4. 王森：《宗喀巴傳論》，北京：中國科學院民族研究所少數民族社會歷史研究室內部編印資料，1965年
5. 布頓著，郭和卿譯：《布頓佛教史》，（台北：華宇出版社，1988年2月）
6. 布頓著，蒲文成譯：《布頓佛教史》，（蘭州：甘肅民族出版社，2007年9月）
7. 冉光榮著：《中國藏傳佛教史》，台北：文津出版社，1996年
8. 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2004年12月
9. 朱麗霞：《宗喀巴佛學思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2007年
10. 竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空-印度佛教的展開》，台北：東大圖書股份有限公司，2003年
11. 吳汝鈞著：《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局有限公司，1983年
12. 周拉：《蓮花戒名著《修習次第論》研究》，北京：宗教文化出版社，2010年
13. 周潤年譯註：《賢者喜宴-吐蕃史譯注》，北京：中央民族大學出版社，2010年
14. 宗喀巴著，釋法尊譯：《入中論善顯密意疏》，台北：福智之聲出版社，2006年
15. 帕繃喀仁波切講授，第三世墀江仁切筆錄整理，仁欽曲扎譯：《掌中解脫一菩提道次第第二十四天教授》，台北：白法螺，2004年
16. 性空法師講，釋見愷文字整理：《四無量心》，嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社，2004年
17. 昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯：《菩提道次第略論釋（上）》，台北：財團法人佛陀教育基金會，2014年
18. 法稱著，釋法尊譯：《釋量論略解》，台北：新文豐出版股份有限公司，2008年
19. 高楠順次郎、木村泰賢著，釋依觀譯：《印度哲學宗教史新譯本》，新北市：臺灣商務印書館，2017年
20. 寂天造，釋如石譯：《入菩薩行論》，台北：福智之聲出版社，2009年
21. 寂天著，宋·息災、法護等譯：《寂天菩薩全集》，台北：方廣文化事業有限公司，1998年

22. 張澄基譯著：《張澄基先生佛學翻譯與論著全集(四)》，台北：慧炬出版社，2015年
23. 第12世嘉察仁波切講授，倫多祖古譯：《解脫，從這裡開始：阿底峽尊者《要義定攝》之開示》，台北：橡實文化，2015年
24. 第14世達賴喇嘛作，蔣揚仁欽譯：《覺燈日光一道次第講授 成滿智者所願》，台北：商周，2012年
25. 第14世達賴喇嘛著，傑佛瑞·霍普金斯英譯，翁仕杰中譯：《開心—達賴喇嘛的快樂學》，台北：天下雜誌股份有限公司，2015年
26. 第14世達賴喇嘛著，傑佛瑞·霍普金斯英譯，莊嫻婷中譯：《真愛無限》，台北：天下雜誌股份有限公司，2006年
27. 第14世達賴喇嘛著，項慧齡譯：《達賴喇嘛說佛教—探索南傳、漢傳、藏傳的佛陀教義》，台北：橡實文化，2016年
28. 第14世達賴喇嘛傳授，滇津穎摩譯：《菩提心釋》（台南：如意寶影音流通佛學會，2010年11月）
29. 第14世達賴喇嘛傳法，彌勒若巴喇嘛編撰：《菩提道次第簡明釋論》，台北，曼尼文化，2009年
30. 陳玉蛟：《阿底峽與菩提道燈釋》，台北：東初出版社，1991年
31. 辜琮瑜：《西藏密教之父-阿底峽尊者》，台北：法鼓文化事業有限公司，2009年
32. 雲增·益希堅參著，欽則·阿旺索巴嘉措譯：《菩提道次第師承傳》，北京：宗教文化出版社，2012年
33. 覺音著，葉均譯，釋果儒修訂：《清淨道論》，新北市：耿欣印刷，2011年
34. 釋日常講述：《菩提道次第廣論手抄稿 南普陀版》，台北：圓音有聲出版股份有限公司，2016年
35. 參見釋如石（即陳玉蛟）：《入菩薩行導論》（高雄：諦聽文化事業有限公司，2008年3月）
36. 釋如石（即陳玉蛟）：《現觀莊嚴論一滴》，（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2002年7月）
37. 釋印順：《永光集》，新竹：正聞出版社，2004年
38. 釋印順：《空之探究》，新竹：正聞出版社，2014年
39. 釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，2006年
40. 釋法尊譯：《阿底峽尊者傳》，台北：福智之聲出版社，2007年
41. 釋昭慧著：《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》，桃園：法界出版社，2015年
42. 釋聖嚴著：《西藏佛教史》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1997年
43. Śāntideva, Cecil Bendall, *Śīshā-samuccaya-A Compendium of Buddhist Doctrine*, (London: JOHN MURRAY, ALBEMARLE STREET, W, 1922)

44. 田上太秀著：《菩提心の研究》，日本：東京書籍株式会社，1990年

四、期刊論文

1. 王開福：〈思想研究方法綜論〉，《國文學報》，1998年第27期
2. 朶藏加：〈宗喀巴大師生平事迹略考〉，《中國藏學》，2015年第4期
3. 阿忠榮：〈藏傳佛教關於菩提心的義理敷演與踐行次第〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》第37卷第6期，2015年11月
4. 姚衛群：〈佛教的「輪回」觀念〉，《宗教學研究》，2002年第3期
5. 夏坝·降央克珠、魏德東主編：《國際佛學論叢第3輯—菩提心》，北京：中國社會科學出版社，2015年
6. 罡拉卓瑪：〈藏傳佛教生死觀研究〉，《青海社會科學》，2012年第6期
7. 許德存（才讓）編：《神聖與世俗—藏傳佛教研究論集》，上海：上海古籍出版社，2011年
8. 許德存：《藏傳佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2008年1版，2012年
9. 蔡耀明：〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀雜誌》，2005年9月27日第34期
10. 鄭堆：〈阿底峽大師早年生平考〉，《宗教學研究》，2010年第2期
11. 鄭堆：〈論阿底峽道次第理論及其傳承〉，《中國藏學》，2010年第2期
12. 薩爾吉：〈略論《菩提道炬論》涉及的相關問題及其對西藏佛教的影響〉，《中國藏學》，2006年第1期
13. 釋如石：〈《西藏度亡經》略究〉，《法光學壇》，2001年第五期
14. 釋如石：〈《入行》與《廣論》對「依自他換修菩提心」之歧見〉，《法光雜誌》334期，2017年7月。
15. 釋如石：〈菩提心修習次第「七因果」探源〉，《法光雜誌》332期，2017年5月。
16. 佐佐木一憲撰，〈śikṣāsamuccayaにおける菩薩の学處整理法とそのヴイクラマシーラの学僧への影響について〉，《インド哲学仏学教学研究》，2002年9月第9期

五、學位論文

- 丘子紘：《善財童子發菩提心之研究～以「十玄門」主詮之華嚴發菩提心》，新北市：玄奘大學宗教研究所碩士論文，2005年
- 邱湘凌：《《華嚴經》的菩提心思想》，新北：華梵大學東方人文思想研究所，2006年
- 簡吉君（釋空行）：《《菩提道次第廣論》中「七因果教誡」和「自他相換」修

心法之探究》，宜蘭：佛光大學樂活生命文化學系宗教學組碩士論文，2013 年

黃阿日：《菩提心觀修方法之探究-以《菩提道次第廣論》為研討依據》，嘉義：南華大學宗教學研究所，2017 年

六、網頁資料

1. 仁光法師譯：《寶鬘論》，下載網址：
http://e-dalailama.com/sutra/Precious_Garland.pdf，下載日期：2018 年 10 月 30 日
2. 昂旺朗吉堪布口授，郭和卿譯：《最勝耳傳修心七義論講記》，網頁
<http://baus-ebs.org/sutra/fan-read/009/004-4-04.htm>，查閱日期：2016 年 2 月 15 日。
3. 益西彭措堪布所講授之《正明法燈》，網頁資料
http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=6383，查閱日期 2016 年 3 月 9 日
4. 絳巴妥默（即郭和卿）：《滅除心闇曼殊意光論（學習問答 360 則）》，
<http://baus-ebs.org/sutra/fan-read/009/002-04.htm>，查閱日期 2016 年 2 月 15 日
5. 達賴喇嘛西藏宗教基金會資訊網，網址：
https://www.tibet.org.tw/intro_kinds.php，最近造訪日期 2018 年 11 月 10 日

七、工具書

1. CBETA 2018 版，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 (2018)。
2. 荻原雲來編纂：《梵和大辭典》上、下冊，台北，新文豐出版股份有限公司，2003 年