

南華大學
宗教學研究所
碩士論文

《大智度論》生死思想研究

A Study on the Thought of Life and Death in the
Mahāprajñāpāramitā-śāstra

研究生：釋顯順

指導教授：黃國清博士

尤惠貞博士

中華民國一零二年十二月三十日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《大智度論》生死思想研究

研究生：釋顯順

經考試合格特此證明

口試委員：

廖俊裕

尤惠貞

蕭國清

紀潔芳

指導教授：

蕭國清

尤惠貞

系主任(所長)：

蕭國清

口試日期：中華民國

102年 12月 30日

摘要

《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的註釋書，由於《大智度論》是於佛教部派和大乘佛教分立競爭的時代所成立的產物，在文獻和義理上提供我們豐富的資源。《大智度論》涉及廣泛佛教知識，能展現初期大乘獨特的生死思想和承接原始佛教的生死理念。初期佛教的基本生命觀到初期大乘經典中所含攝的思想能推演《大智度論》生死思想的發展和源流，同時能展現出《大智度論》獨特的生死思想。

《大智度論》將生死世間的修行成果分爲四乘，即三乘並人天乘為四，但《大智度論》認爲人天乘是不能出離生死，所以還是要導向聲聞解脫道或菩薩道才能解脫生死。人天乘認爲世間有苦有樂，故避苦著樂，意欲生於人天受福樂報；聲聞二乘認爲世間是純苦無樂，究竟的苦本就是生命本身，所以厭離世間，一心求解脫，其修行實踐是觀緣起生滅法來止息對法的追求，以證入出離三界生死的涅槃解脫；菩薩是悲憫衆生，發菩提誓願，慈悲救度一切衆生出離生死苦海，是修學無上佛道的行者。菩薩證見諸法實相，所以視世間是空幻不實，菩薩借此假有世間為實踐菩薩修行的場域，以修證圓滿成佛的菩提資糧。

菩薩積極於生死世間行六度波羅蜜，以此自利利他的菩薩事業來成就菩薩的實踐與果證，菩薩是觀照不生不滅之空理，以此來超越生死輪迴和涅槃。《大智度論》中獨特的融攝三乘的菩薩共十地修證，以及超越二乘獨被菩薩的不共十地修證，說明了《大智度論》承認融攝聲聞二乘的解脫道，但又期許更深廣的菩薩實踐道。

關鍵詞：《大智度論》、生死、菩薩、聲聞、六波羅蜜、菩薩十地

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻探討	3
一、有關《大智度論》的文獻與思想研究	4
二、有關佛教生死思想的研究成果	10
第三節 研究方法	15
一、語言文獻學方法	15
二、思想研究方法	17
第四節 論文架構與概要	18
第二章《大智度論》生死思想的淵源	20
第一節 初期佛教的生死觀	20
一、佛教對苦的觀照及其解脫之道	21
二、業與輪迴	27
三、十二緣起	33
第二節 本生菩薩思想的生死觀	38
一、《阿含經》的本生菩薩思想	39
二、《本生經》的菩薩思想	49
第三節 初期大乘經典的生死觀	57
一、《般若經》的生死觀	57
二、《華嚴經·十地品》的生死觀	60
三、《無量壽經》的生死觀	63
四、《妙法蓮華經》的生死觀	66
五、《維摩詰所說經》的生死觀	69

第三章《大智度論》的生死觀照	72
第一節 人天與二乘的生死觀與實踐方法	72
一、人天乘的生死觀與實踐方法.....	72
二、聲聞二乘的生死觀與修證成就.....	79
三、《大智度論》對二乘生死觀的批判.....	88
第二節 大乘菩薩的生死觀	92
第四章 《大智度論》菩薩實踐方法與修道成果	100
第一節 大乘菩薩的實踐方法	101
一、布施波羅蜜.....	101
二、尸羅（戒）波羅蜜.....	104
三、羼提波羅蜜（忍辱）.....	106
四、精進波羅蜜.....	108
五、禪波羅蜜.....	109
六、般若波羅蜜.....	111
第二節、大乘菩薩的修道成果	114
一、菩薩共十地.....	115
二、菩薩不共十地.....	117
第五章結論	130
一、人天乘.....	130
二、聲聞二乘.....	131
三、菩薩乘.....	132
參考書目	136

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

生與死是不可切割的一體兩面，在生的同時是趨近死亡，生死並不是對立矛盾的，只要能超克生死，了悟生命的意義，就能展現存在之華美。「生死學」這一詞可說是在傅偉勳的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》¹此書的導入後，而掀起台灣社會和學界的關注和研究潮流。生死學並不是沉悶的訓教儀式或空虛消極的單從死亡的角度看待生命。生死學是讓人們清楚認識生和死的真正意義，從而看出積極的生活和希望。拋開舊有的觀念，藉由瞭解生死來讓我們積極的活著，透過瞭解死亡，能體悟生命存在的意義，能了無遺憾的面對死亡，唯有體認到死亡的意義，才會珍惜生命，彰顯生命靈性的意涵。

世界各宗教的終極關懷各有千秋，各有特色。但涉及到生死問題和態度時，本質上都有相似之處。也就是說這些宗教的終極關懷和對生死問題的關注，都憑藉宗教或道德的精神力量來超克，而獲得安身立命、永生或解脫。換個角度，以每一個生命主體的宗教需要來看宗教，解決與探索生死問題，乃是所有宗教存在的真正目的。

宗教的深層義理是要賦予生命意義，去超克死亡的問題，但如何才能將宗教與生死作一密切的結合？原始佛教的人生觀是比較消極的，是以出世解脫為

¹ 參見傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，2010年）頁127-175。

修行目的。²大乘佛教則以菩薩行來累積菩提資糧，以莊嚴眾生國土來清淨菩薩淨土。我們應該如何看待這兩種不同的佛教生死思想？這是釐清大乘佛教生死觀所應正視的課題。修學大乘佛教的行者為數不少，所以對其根本精神—菩薩的人世修行要有明確的瞭解，以能正確迅速的達成修學目的。這是促使本人研究本論文的動機。

本文選取《大智度論》做為探討大乘生死思想的文本，因為《大智度論》是一部於佛教部派和大乘佛教分立競爭的時代所成立的產物，在文獻和義理上提供我們豐富的資源。³《大智度論》是印度初期大乘佛教的重要論書，統整了印度初期大乘佛學的精華。相傳是龍樹闡釋《摩訶般若波羅蜜經》的註解書。雖然學者們對《大智度論》作者的看法有各種說法，⁴但是在義理的連貫性上，學者們一致的認為屬於中觀的系統。《大智度論》分類清楚、內容豐富、含攝三乘，不只具有完備的理論架構，也具有實踐性的務實導向，可說是佛教思想和實踐修行的重要論典，因而成為後世大乘學者所不能忽視的重要論書。也因為《大智度論》是處於部派和大乘交涉轉折的時期，所以論中多有解決兩個思想的矛盾，同時也含攝三乘的思想，可謂是一大重要研究資料。

《大智度論》涉及廣泛佛教知識，能展現初期大乘獨特的生死思想和承接原始佛教的生死理念。從原始佛教到本生談以及到初期大乘，其生死思想的演變是連貫發展的過程。《大智度論》是初期中觀思想的論書，在理論上，是使用否定的哲學論理，但在實踐上，是有著明確和積極的行持態度。從文本的研究中，

² 參見黃國清：〈《大智度論》的生死哲思及其實踐之道〉，《第十二屆比較哲學研討會論文集》（嘉義：南華大學，2011年）頁35。

³ 參見黃國清：〈《大智度論》的生死哲思及其實踐之道〉，《第十二屆比較哲學研討會論文集》（嘉義：南華大學，2011年）頁35。

⁴ 參見干瀉龍祥：〈論《大智度論》的作者〉，印順：《大智度論之作者及其翻譯》，Lamotte〈《大智度論》之作者及其翻譯〉等都對《大智度論》的作者有不同的論述。

梳理出《大智度論》的生死觀念和實踐方法，對於人世間的生命實踐有著指引方針的大用。⁵因此筆者藉由《大智度論》為文本對「生死」做一番研究，以期能釐清佛教修行者面對生死的究竟態度。當代學術界雖有佛教生死議題的著作，可是並沒有深入的對經論作系統性探討，都是綜合性和一般性的研究，故選取《大智度論》這部重要典籍作生死的研究。

本論文以《大智度論》為主並輔之以其他重要的經、論，期望在研究探索中，能釐清以下幾個問題，同時也是本論文撰寫的目的：

- 一、探討《大智度論》生死思想的起源與演變。
- 二、探討《大智度論》人、天、聲聞、緣覺以及菩薩的生死觀。
- 三、探討《大智度論》解脫道與菩薩道的融通與演進。
- 四、解明《大智度論》大乘菩薩生死觀的特色；探索其菩薩行的價值。

第二節 文獻探討

目前學者對《大智度論》的研究成果，主要集中於探討作者問題，及六波羅蜜思想的探討。但目前學界研究北傳佛教生死課題的成果，卻是寥寥無幾，特別《大智度論》是北傳一大重要論典，但目前為止較少學者研究此論之生死觀。所以希望透過這次的研究，能打開生死研究的一個新局面。

有關佛教生死觀的研究成果，大乘的研究並不多，原始佛教和藏傳佛教的成果比較碩卓。以下依次來敘述《大智度論》的文獻資料和近代學者的研究成果。

⁵參見釋圓伽：《《大智度論》菩薩思想之研究》，（嘉義：南華大學碩士論文，2013年），頁1。

一、有關《大智度論》的文獻與思想研究

(一) 有關《大智度論》的作者

I. 平川彰〈《十住毗婆沙論》の著者について〉中指出，⁶《大智度論》非龍樹所作，因與《中論》的差異極大，《十住毗婆沙論》的書寫模式與《中觀》比較密切，又認為《十住毗婆沙論》的五法藏說法和《大智度論》的批判式說法，文筆極不相同。但《大智度論》文風原本即綜合當時佛教觀點而成，與《十住毗婆沙論》相比便顯示出相對的差異性，引起平川彰的質疑。文中所述，以龍樹兩種論書來做比對，顯示出兩書文風的差異，來說明《大智度論》作者的不確定性。

II. 干瀉龍祥〈論《大智度論》的作者〉，⁷此文依據邏輯推理方法來推論《大智度論》的作者，作者的推論結果可分成三類，即一、非龍樹所作，可能是鳩摩羅什所作，二、可視為是龍樹作品，三、上述兩點之外，和傳統看法一樣，視為龍樹的作品。在第一類指出文中很多有關印度用語和習俗的解釋，這些陳述性用語明顯非龍樹所言，但卻可視為是鳩摩羅什所說。第二類指出此論與《中觀論頌》有很強的連結性，也對龍樹的其他作品作對照，如《菩提資糧論》、《十住毗婆沙論》等，推論出龍樹著作風格的可能轉變。並指出此論過於龐大，記載許多印度文獻、風俗，猶如百科全書一般，內容上則強調龍樹對菩薩十地與二諦的獨見。第三類所涵括的部分，傳統上一一直視為龍樹的作品。依照文中作

⁶參見平川彰：〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度學佛教學研究》（東京：日本印度學佛教學會，1957年），頁176-181。

⁷參見干瀉龍祥，賴顯邦譯：〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》68期，（台北：諦觀雜誌社，1992年），頁85-121。

者的推論過程，很難確定整部《大智度論》皆為龍樹所作，整部《大智度論》分成三部分，其中第一類佔全書很大一部分，但卻非龍樹所作，確定是出自後人的手筆，至於第二類和第三類則可看成龍樹所作。總結來說，《大智度論》雖然有很大的篇幅是龍樹作品，但有些部分確實是後來所添加，可能是出自譯者鳩摩羅什之手。

III. Etienne Lamotte 〈《大智度論》之作者及其翻譯〉⁸一文中指出，從論中資料的引用，及後來的佛教相關資料，推斷《大智度論》的作者是熟悉印度西北方，為四世紀初的人，特別喜愛當地本生譚故事。論中對說一切有部的評判上，極熟悉說一切有部的「阿毗曇」，後來轉學大乘思想，而並非是龍樹本人。認定漢譯本加入了許多譯者鳩摩羅什的思想。依文意，作者有疑似鳩摩羅什的平生經驗，來推論本論作者身份，並以論中引文先後問題，來推斷說本論非龍樹所作。

IV. 印順《大智度論之作者及其翻譯》，⁹印順法師在書中談論近來國際學者對《大智度論》作者及其翻譯文章，做出總整理和回應。在《大智度論》作者上，肯定本論是龍樹所著，反對 E. Lamotte 所言非龍樹的觀點。對於翻譯方面，說明干瀉龍祥對疑似鳩摩羅什加筆之觀點，說明注解加筆是為使讀者便於閱讀的慣例性注解。

E.Lamotte 對本生譚說是在西北印度一事，指出人、地名與部派傳說不一，不能作定論，只可認為《大智度論》的作者熟悉西北印度。從文中方言上亦肯定對南印度關係頗深。從文中可知，印順法師在漢學、佛學的多方涉獵涵養，

⁸參見 EtienneLamotte：〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》62 期（台北：諦觀雜誌社，1990 年），頁 97-179。

⁹參見印順：《大智度論之作者及其翻譯》，（台北：東宗出版社，1992 年）。

對研究同一語言的《大智度論》而言，自然有較多的優勢，研究上更能深入其中，在論述上能多方引述文獻資料，破斥有誤解的學者。種種的分析，最終定論為龍樹所作。

綜觀上述，由現代學者對《大智度論》作者問題的探索研究中，平川彰質疑非龍樹所作；干瀉龍祥認為有些篇幅非龍樹所作，而是後來鳩摩羅什所加；Etienne Lamotte 推論作者是西北印度說一切有部的學者，後來轉學大乘，結論認為非龍樹所作；印順法師對諸學者的觀點作出反應，肯定為龍樹所作，否定羅什增修的想法。

以上，對於《大智度論》作者問題，可見學者們對觀點的反駁和論證，他們考察和分析得出的結論可說是互有交集和分裂，然以目前學界的研究，《大智度論》作者的問題尚無定論。筆者認為以《大智度論》的內容來看，其思想特質是通於龍樹後期的思想。另僧叡寫有《大智度論》之序文和跋文，此文皆可說明《大智度論》之出處，明確非中國祖師所著，故印順之說法較為可信。

（二）有關《大智度論》的思想研究

I. 黃國清的〈《大智度論》的生死哲思及其實踐之道〉，¹⁰是目前學界所能找到研究《大智度論》生死相關的論文。黃國清的論文主要是探討佛教的生死觀點和其相應的實踐進路，從而思索一種適合當代多數人的超越生死問題之道。作者透過論述聲聞佛法的「四諦」與「十二因緣」來闡述尋求生死還滅的涅槃體驗。以及論述大乘菩薩道的實踐修行精神，如何能入世又不執取塵世，積極

¹⁰參見黃國清：〈《大智度論》的生死哲思及其實踐之道〉，《第十二屆比較哲學研討會論文集》（嘉義：南華大學，2011年），頁35-49。

實踐自他二利的菩薩行。文中試圖面對調適這兩種佛教的生死觀，但可能因為受限於篇幅問題，而未能作更深入的探討與發揮。

II. 釋厚觀《深觀廣行的菩薩道》，¹¹此書共收錄了七篇《大智度論》相關的論文，可說是從戒學開始依次探索般若、菩薩精神、解脫道與菩薩道乃至於復興佛教的行持等循序漸進的主題研究：

i. 〈《大智度論》的戒學思想〉，文中分析戒學的詞語概念以及「戒」與「罪」的關聯性。以十善戒為初期大乘的主要戒法，是通於五乘，與菩提心、大悲心、空無所得相應而成菩薩戒法。一般認為重戒所得的罪報也比較重，但《大智度論》提到「輕戒重罪」、「重戒輕罪」的觀念是其特色。

ii. 〈《大智度論》中的十善道〉，探索初期大乘經典為何以「十善道」為菩薩戒的主要內容？只持守十善法能否達到戒法的圓滿，解說十善法的特色，以及菩薩的尸羅波羅蜜要如何成就。

iii. 〈《大智度論》之般若波羅蜜與方便〉，文中強調「方便」一詞的多義和其實踐道。菩薩從初發心，修無我空慧直到證無生法忍的階段，是著重在修性空離相，是般若道；菩薩證無生法忍後，到圓滿成佛的階段，重在莊嚴佛土，度化衆生，是為方便道。因此，般若與方便如同鳥的雙翅，缺一不可，菩薩如缺般若則無法解脫生死；缺了大悲方便，則恐墮落二乘之險。所以，大乘行者應圓滿具足般若與方便。

iv. 〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉，討論般若波羅蜜與緣起、空、假名、中道之關係，並探討大乘菩薩與二乘般若之異同等論題。三乘共學般若，

¹¹參見釋厚觀：《深觀廣行的菩薩道》，（台北：慧日講堂，2006年）。

但二乘人重在證空慧、了生死，所以二乘人所證的般若（實相般若），其實就是涅槃。菩薩不以涅槃為究竟，必須與菩提心、大悲心、無所得相應，遍學一切法門，亦令衆生不著一切法，能攝導一切善行的般若波羅蜜。

v. 〈印順導師讚嘆的菩薩精神〉，此文也是描述《大智度論》中菩薩的偉大精神。龍樹菩薩貫通《阿含經》的解脫道與《般若經》等的大乘菩薩道，調和了初期佛法與大乘佛法的對立，以「緣起性空的深觀」為基礎，大力闡揚「廣大行的菩薩道」。厚觀法師從《大智度論》中找出相關內容，探索「佛力加持」、「易行道」、「聞佛名得道」與「果報迴向」的真實涵義來研究菩薩精神的真正意趣。

vi. 〈解脫道與菩薩道〉，此文扼要論述解脫道與菩薩道的修學綱要。壹、解脫道，重點是以出離心修學戒、定、慧三增上學；貳、菩薩道，菩薩法門無量誓願學，其中最重要是以菩提心、慈悲心、性空慧三心來修六波羅蜜。

vii. 〈印順導師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣〉，此文是印順導師所提出一劑復興佛教的良方。也就是在行持與義解兩方面著手，「義解」即正確把握緣起與空性的中道義；「行持」則為三心修六度廣利益眾生，行人間大乘行，以趨佛道。

本書雖名《深觀廣行的菩薩道》，但因菩薩道的內容非常廣泛，本書僅能探討其中一部分，如菩薩的修證歷程、定學等方面是有所欠缺的。另則此書是由數篇論文合輯而成，所以有部分內容重覆，格式也未能統一，再則或許因個別論文篇幅原因，其主體也不夠深入研究。

III. 加藤純章〈《大智度論》的世界〉，¹²加藤純章引用前面學者的觀點，介紹《大智度論》的作者。加藤純章把《大智度論》中，佛陀為什麼說《摩訶般若波羅蜜經》的二十個理由重新分類整理為五項，這簡要的思想歸類更清楚的顯示出本立場。由此可知，經過加藤的清楚整理，可讓初接觸《大智度論》的讀者，能對整體內容有個簡略的瞭解。

IV. 武田浩學《大智度論の研究》，¹³此書的內容可以歸納出以下幾個重點：一、《大智度論》空思想的基本概念是無生法忍。二、貫穿《大智度論》的主題，即不住涅槃的思想。三、《大智度論》作者的獨自思想即不常不斷中道的空思想。四、《大智度論》從法性空展開到北本涅槃經的佛性空。一般說龍樹的空思想，即中觀思想，是影響中國佛教三論宗的誕生以及中國禪宗的思想，乃至宋儒的理學，明儒的心學的成立。但鳩摩羅什傳達龍樹空思想時，是否有羅什自己的思想參入其中？武田浩學透過大智度論的研究並參考北本涅槃經、中論及其梵本，作細緻的比較，指出龍樹、羅什空思想的相異處及其與原始部派佛教的苦、無我、無常的關連。這是我們要了解中國佛教、宋明儒學發展的重要線索。此書從《大智度論》的思想背景、作者到其核心思想，都有一番深入研究，所以此書有助於《大智度論》的探究。

V. 梶山雄一〈《大智度論》中的宇宙觀與佛陀觀〉，¹⁴《大智度論》的特色之一，是將大乘佛教的宇宙觀，與聲聞佛法，特別是說一切有部的宇宙觀作比較，因其宇宙觀皆與其佛陀觀有不可分的聯係，再從大乘

¹²參見加藤純章：〈《大智度論》的世界〉，（台北：法爾出版社，1989年），頁173-174。

¹³參見武田浩學：《大智度論の研究》，（東京：山喜房佛書林，2005年）。

¹⁴參見梶山雄一：〈《大智度論》中的宇宙觀與佛陀觀〉，（北京：世界宗教研究雜誌編輯部，1994年）頁27-30。

佛法的立場來批判聲聞佛法的佛陀觀，而展開獨特的大乘佛陀觀。

綜觀上述各篇專書與文獻可以得知，有關對《大智度論》的研究文獻實不算多，《大智度論》是一部豐碩龐大的佛教論書，所以目前所見的研究成果也就只能是從其中某思想方面著手，並沒有全面且系統的《大智度論》研究成果。另外，《大智度論》的生死思想研究成果更是稀少，所以研究者尚能於此作一番探討。

二、有關佛教生死思想的研究成果

(一) 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴-從臨終精神醫學到現代生死學》，¹⁵此書可說是對台灣社會和學界影響很深的一本書，它引發台灣「現代生死學教育」的風潮專著，作者傅偉勳可說是台灣生死學的領航人。本書從「現代人的生死問題」開始，談到「死亡學」與「死亡教育」，再慢慢引入現代的社會現象如自殺、安樂死等問題，進而藉著電影和其他著作來談到死亡的心靈變化等來強調死亡的尊嚴。接著再分別講述基督教、印度教、佛教及儒道二家的生死觀，然後帶入此書的重點「現代生死學」，在這裡作者指出傳統死亡學和臨終精神醫學的不足，進而提出以生死學來涵蓋死亡學及臨終精神醫學。生與死是互相映射兩個面向，瞭解生就能更瞭解死，相對的瞭解死便能瞭解生。當一個人對生與死有了深刻的體悟，就能以常態來面對生活，能自在的面對死亡，生與死都能莊嚴自在。

傅偉勳在此書中指出他所提倡的「現代生死學」可分為狹義和廣義兩種。廣

¹⁵參見傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，(台北：正中書局，2010年)。

義的生死學是全面性的由人類社會整體乃至全球生態等，是超越單獨存在面對個別生死問題的價值取向、自我抉擇等問題。它必須建立在科際整合的現代理論基礎上，有系統的整合哲學、宗教學、精神醫學、精神治療、死亡學、心理學、文化人類學等領域的探討結果。狹義的說法則是探索研究單就個體存在所面對的個別生死問題，提供哲學性的啟發和導引，協助生命個體能有更健全成熟的生死智慧，建立積極的人生觀，以期能安然自在的面對和接受死亡，能活出生命的尊嚴，體悟生命存在的真實意義。總而言之，生死學不但關係個人的身心生命，還牽涉整個社會文化傳統乃至全球生態環境都是息息相關的。生死學是一個很有開展性的新領域，但作者在書中僅指出大方向和原則，對此新學問的整體內涵輪廓與課題，則著墨不多。

(二) 川田洋一《佛法與醫學》，¹⁶此書將佛法與醫學做一個緊密的結合，佛法對治的是我們的身心煩惱，解決人類的根本問題—生老病死。醫學所治療的是人們的身病與心病，也可以說與人類的痛苦—老、病、死緊緊相連。這兩者是相輔相成的，都是在人類生命根本上出發，雖然方法是各自不同，但終極目標卻相似。此書把佛法套入以分析種種的病因，並找出適宜的治療法，所以能讓讀者更能相信佛教是一門極具實用功效的心理學，不但能預防身心疾病，更能增進身心健康。作者的企圖是想將佛法的生命論放在前面的醫學論，這對筆者的論文有很大的啟發性。以期能將佛法與醫學作個全面的融合。

(三) 鄭志明在《佛教生死學》一書中，¹⁷此書的結構共十四章，從開始的佛教生死關懷到第二章《雜阿含經》的瞻病關懷、第三章佛教經典的胚胎生命觀、第四章《佛滅度後棺斂葬送經》的斂葬觀、第五章《善生經》的生命修持

¹⁶參見川田洋一：《佛法與醫學》，(台北：東大圖書，2007年)。

¹⁷參見鄭志明：《佛教生死學》，(北京：中央編譯出版社，2008年)。

觀、第六章《優婆塞戒經》的生命修持觀、第七章《佛說佛醫經》的生命醫療、第八章《佛說觀藥王藥上二菩薩經》的淨土觀、第九章《占察善惡業報經》的修持行法、第十章《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》的生命護持、第十一章《佛說天地八陽神咒經》的生命禮儀、第十二章敦煌寫卷「患文」的宗教醫療觀、第十三章敦煌寫卷「亡文」的生命教育以及第十四章宋代契嵩《孝論》的生命關懷。共引用了九部佛典，從人的生、老、病、死來論述佛教的生死觀。講述佛教不追求涅槃，也不反對生死，而是以有形的生命去證悟無限的生命。重點在於了生脫死，以修持來化解人的無明愚癡，熄滅一切生死諸苦。在涅槃的證悟中，放任色身的自然老死，順應世間一切有為法的生住異滅。

本書論述在身體生老病死現象下的種種苦痛，體會到存有的苦迫紛亂與生死流轉，都是由身心五蘊和合下的我執我見所成的。試圖讓讀者了悟佛教的最大特色，就是讓眾生解脫一切存在之苦，特別關注的是由色身而來的種種病苦。此書由於引用多部經論為其論題，似乎不能一門深入地論述經典。另則在目次的排列上順序也沒有分類條列清楚，雖然說是不同的經論為主題，但可以以內容來分類條列。

(四) 陳兵《生與死—佛教輪迴觀》，¹⁸書中闡述佛教的「了生死」，以如實認識自己為課題，對宇宙之謎，尤其人自身身心、生死之謎，有至為明晰的解答。佛教以「緣起」來觀察生命現象，認為眾生的存在是非斷非常、即生即死而又因果、身心相續不斷的無窮流轉。人必有前生後世，死後必受生前業力所引，輪迴於六道中，受諸苦痛。佛教認為六道輪迴的生老病死，乃至生命無常，這的確是苦，是生命的根本缺憾，如實認識生命奧秘，掌握超出生死輪迴之道，自覺的進行生命的改變進化。將生死流轉、諸苦逼迫而又不圓滿的生命變為「常

¹⁸參見陳兵：《生與死—佛教輪迴觀》，（台北：佛光文化，2005年）。

樂我淨」、絕對自在快樂的圓滿形態，是人們對生死清楚了解後所應積極汲取的目標。佛經中，對人的身心結構、生死及生前死後的狀態，對眾生和所處國土的清清楚楚描繪，天宮地獄、鬼神魔梵、諸佛菩薩阿羅漢及種種身心世界，極為詳盡的描述，展現了佛教對宇宙生命的寬闊景圖。此書作者有條理依次從淺至深的詳盡介紹，讓讀者能輕易的了解生死的奧秘，此書從二乘到大乘思想乃至藏傳和一些儒道思想的生死觀念都含攝進來，可說是相當完善且具有參考價值的文本資料。

(五) 釋慧開《儒佛生死學與哲學論文集》，¹⁹本書收錄了慧開法師四篇論文，分別是從《論語》開始揭開生死奧秘之開端，再到佛教豐富的教理對現代教育的啟發，再進而深入分析天台的止觀禪法，再慢慢從宗教層面探索生死課題。本文看似四篇獨立的論文，但經過深入的論述分析下，卻把各個不同的篇章連接融合起來。此書的特色是不僅將生死觀、宗教觀和哲學觀能融合，且兼容並蓄，但是可能因為所統攝的範圍比較廣，所以個別的課題並沒有太深入。雖然如此，但在個別內容上，都有把個別內容的精華闡述清楚。

(六) 海波《佛說死亡：死亡學視野中的中國佛教死亡觀研究》，²⁰本書從三方面來探索佛教的死亡觀，一是佛教死亡觀在傳統死亡觀中的定位，因對生死視域的不同，導致儒佛道三者有不同的死亡觀和超越方法，表現出中國死亡觀次第完善的過程；二是佛教死亡觀的理論體系，是由三個邏輯來依次遞進的。1、觀察人生現象來認識死亡的真相。2、解析死亡的知識體系來深入論證，然後超越死亡，從觀念上消除死亡的終結意義。3、超越生命的究竟境界與修行途徑；三是佛教死亡觀的社會影響，佛教死亡觀的基本內容，如業報輪迴等觀念，

¹⁹參見釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》，(台北：洪葉文化，2004年)。

²⁰參見海波：《佛說死亡：死亡學視野中的中國佛教死亡觀研究》，(西安：陝西人民出版社，2007年)。

潛移默化的成爲社會主要思想概念，傳統葬俗也因此產生許多變化。本書是從哲學和社會的角度來分析梳理佛教的死亡觀，能較實用性的破析佛教死亡觀的影響，能提供參考價值。

(七) 陳戰國、強昱《超越生死——中國傳統文化中的生死智慧》，²¹本書第三章介紹佛教的生死觀，從原始佛教的基本理論苦、無常、無我、六道輪迴、因果業報到三乘的修行實踐和其修證成果等都有概括性的介紹，以及禪宗明心見性，不離生死而涅槃的觀點。原始佛教的最高修證境界是涅槃，是一種灰身滅智的死亡；大乘佛教最高的修證境界也是涅槃，不過大乘的涅槃不是灰身滅智的死亡，而是更高一層達到非生非死、即生即死，可以在生死間自由來去的境界。

(八) 約翰·鮑克《死亡的意義》，²²本書通過對世界五大宗教——猶太教、基督教、伊斯蘭教、印度教和佛教的歷史分析，來揭示人類死亡觀起源和發展的基本線索和合理假想。本書重點在於批評和澄清錯誤的宗教觀念（將宗教和其死亡觀視爲逃避和不滿現實），宗教所追求的是生命和死亡的現實中所蘊藏的內在價值。本書，是從其它宗教的角度來看佛教的死亡觀念，也就是以其他宗教的角度來理解詮釋佛教死亡觀，這可提供學者另一個角度的佛教思考。

²¹參見陳戰國、強昱：《超越生死——中國傳統文化中的生死智慧》，（河南：河南大學出版社，2004年）。

²²參見約翰·鮑克著，商戈令譯：《死亡的意義》，（臺北：正中書局，1994年）。

第三節 研究方法

現代學術中，因每一科目的分門別類，研究方法及個別系統化也嚴格要求，個別的學術寫作各有其基本規範，不同學門的研究方法也不盡相同。佛學研究方法則是對佛、菩薩、祖師等人的佛學，以各種進路來理解研究。換言之，佛學研究方法就是探索佛法的方法，是對前人佛學成果理解研究的方式。對於現代佛學研究方法，可大致分為兩類，即哲學與文獻學的方法。²³

《大智度論》現存的文獻只有漢譯的版本，原典在印度早已失傳。自東晉鳩摩羅什翻譯以來，中國歷代對《大智度論》的研究缺乏系統性，因此筆者在研究方法上，也在思考如何運用有效的方法，來更全面和系統的闡述此論的生死觀點，以期能清晰的將《大智度論》的生死思想剖析呈現給讀者，以能發揮《大智度論》的實用價值。在研究方法上，吳汝鈞在《佛學研究方法論》一書上介紹了八種佛學相關的研究方法。²⁴筆者根據吳汝鈞所述的方法中，選取比較適合本論主題的方法來加以發揮，所運用的分別為語言文獻學和思想研究方法為研究進路。

一、語言文獻學方法

吳汝鈞指出語言文獻學是文獻資料的研究，它是根據原典把它校訂整理、翻譯比較成為現代的話語。再加上詳盡的註解，這註解的內容可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等皆可涵括在內。²⁵要掌握文獻學的方法和

²³參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（上），（台北：學生書局，1983年）頁91-96。

²⁴參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（上），（台北：學生書局，1983年）頁94。

²⁵參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（上），（台北：學生書局，1983年）頁97。

進行文獻學的研究，是很不容易的。搜索原典、整理寫本、譯本對校等等一連串步驟，都是很繁瑣的工作。²⁶對於文獻資料，可配合相關年代史學記錄作史實的釐清。²⁷利用文獻學的學理方法，對文獻資料主題本身，在歷史演變的脈絡下，以此方法去探索整理，作一學術性研究。

所謂語言文獻學即是收集各種資料來幫助文本的解讀，閱讀《大智度論》所面臨的問題包括詞語與文句意義的解讀、佛教名相的理解以及相關的教義觀點與印度文化背景等幾個層面。關於詞語以及文句的解讀，可以運用一些工具書來幫助詞義的分析，例如《漢語大詞典》、《辭海》和《中文字典》等都是常用的工具書。

在文本的佛教名相方面也有佛教詞典可以解決這方面的難題，對於論中佛教名相和義理概念，可以參照中觀學派的其他論書以及龍樹的其他作品，或後現代祖師大德學者的研究，來協助釐清文中的義理思想脈絡。在佛教名相方面，可以運用現代佛學詞典這一類的工具書來解決這方面的難題，如《佛光大詞典》、《望月佛教大辭典》、《廣說佛教語大辭典》等工具書都能解釋以及引證出處使用者能深入了解詞義。另外還要留意譯者鳩摩羅什的用語、譯法，並且發現在文本中有加入許多加筆之處，²⁸這些都需要加以確認和分析以不扭曲原意，能精確的掌握詞義。需要強調的是《大智度論》由於單存漢譯本，無法與印度原典作對比，也就是無法梵漢對勘，所以只能在漢文資料上下功夫。

²⁶參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（上），（台北：學生書局，1983年）頁103。

²⁷參見張舜徵：《中國文獻學》說：「對那些保存下來的和已經發現的圖書、資料……進行整理、編纂、註釋工作。」（台北：木鐸出版社，2005年）頁4。

²⁸參見釋印順：《《大智度論》之作者及其翻譯》，（台北：東宗出版社，1992年）。

關於教義觀點與印度文化背景這一點，葉國良指出關於文本當時的背景典章制度也要有深入的瞭解，因為文字所傳達的概念可輔以文字學，然實際事物、名相還是需仰賴對名物制度的通曉，才能去除文句理解的障礙。²⁹也就是說透過文字的解明，尋求其原始的意義，妥善的運用工具，有助於正確的解讀文本。工具運用得當，則能對其背後的思想解明帶來一定的輔助作用，但如果偏重了，怕會徒於文字表面做功夫，而失去了佛學研究的真正意義。

二、思想研究方法

思想研究法如吳汝鈞所言：「即是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。」³⁰在論典中依循作者的文本內容，經過語言文獻學對論典的精密解讀後，在內容義理上作思想脈絡的釐清和整理。

透過《大智度論》的研讀，從中抽取出涉及生死議題的相關資料，對這些資料加以整理、分類與分析，找出《大智度論》生死思想的幾個重要觀點。依據這些觀點，匯集相關的文本資料，進行深入並系統的義理探究與思想詮釋。另外，《大智度論》匯集了淺深不同的觀點，淺的觀點延續部派同時也加以批判，深的專屬菩薩。在詮釋上會對這兩個觀點加以區分，一個是代表共部派，另一個則專屬菩薩思想。

²⁹參見葉國良：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，（台北：喜瑪拉雅研究基金會，2003年）頁160-163。

³⁰參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（上），（台北：學生書局，1983年）頁125。

第四節 論文架構與概要

第一章緒論，說明研究動機、目的與方法，以及回顧當代文獻。當代文獻資料回顧從兩方便著手，透過《大智度論》的文獻與思想研究來了解當前學者的研究成果。另一方面，從現代佛教生死思想的著作中，提供筆者對此議題有更深入的認識，並理出能有作探討的空間。研究的方法有兩種，一是先透過語言文獻學的研究進路，確切地解明思想的來源及文字義理，再運用思想研究法來分析探索文本的思想特色。

第二章，《大智度論》生死思想的淵源。先從初期佛教的生死觀來解析最原始佛教對生死的看法，接著從本生菩薩到《般若經》、《華嚴經·十地品》、《無量壽經》、《妙法蓮華經》以及《維摩詰所說經》來探討佛教發展過程中，其生死思想的演變與其特色。

第三章，《大智度論》的生死觀照。《大智度論》認為世間眾生透過不同的體悟見解而有四種不同的生死結果。首先，對人天乘的生死態度作一簡單的介紹，再探討其修行實踐能趨向此道。再來，分析研究聲聞二乘和菩薩乘的生死態度，進而梳理出其修行特色，從中，可知不同的態度見解會導向不同的修證成果。

第四章，《大智度論》菩薩實踐方法與修道成果。首先，了解菩薩的實踐方法——六度波羅蜜，六度波羅蜜是大乘菩薩的主要實踐道，文中對六度作逐一分析，並探討其對生死的影響。再來，透過共十地與不共十地來梳理菩薩的修證成果，再分析菩薩不共十地每一地的特色與修證實踐，展現菩薩證道與生死的關係。

第五章結論，分析此論文中的論點，是否能展現出《大智度論》獨特的生死思想，菩薩道與聲聞解脫道在不同的修證理論和生死觀點下，其顯現在修證成果與實踐上的差異。



第二章 《大智度論》生死思想的淵源

《大智度論》是一部承接佛教部派和初期大乘思想的論書，³¹其生死思想涵蓋部派和初期大乘，本論書將之前的生死脈絡都融攝進來，所以欲要探討研究《大智度論》的生死思想，必須先分析梳理先期佛教的生死觀念。本章討論《大智度論》以前佛教典籍的生死思想，有助於瞭解《大智度論》之佛教生死思想的淵源及其發展演進。

第一節 初期佛教的生死觀

佛陀自菩提樹成道後，四十五年弘法佈道，將其所證悟的解脫之道教導給弟子，期望弟子們都能了脫生死之苦。人生中有種種的苦，而有情又極其怖畏死亡，因此佛陀教導能解決苦惱的真理，能超越死亡的解脫道。苦的解脫之道是佛陀最初的教導，也是初期佛教的核心生死思想。初期佛教是一切佛法的基本理論，不論是部派佛教抑或大乘佛教皆以初期教義為基礎，故而想要釐清大乘的生死思想必須先了解初期佛教的生死觀。

原始佛教與《大智度論》的關係淵源，《阿含經》是《大智度論》所承認的經典，《大智度論》雖然是中觀思想的論典，但其基本教義是在《阿含經》的基礎上加入中觀的觀念。這些《阿含經》的生死觀念被《大智度論》所接受，但《大智度論》在接受這些觀點的情況下加入般若空性的思想，《大智度論》在中觀的立場下，有更進一步超越的觀點，但《大智度論》並不否定初期佛教的想法，能肯定他們是基本的佛教生死觀，但不能停留在這個層面，所以加入空性思想，超越生死與涅槃二分的世界，達到更深層的另一個不生不滅的生命境界。

³¹ 參見釋厚觀：《深觀廣行的菩薩道》，（臺北：慧日講堂，2007年），頁130-134。

從原始佛教的生死觀來看，其思想本身的局限性沒那麼大，《大智度論》是引用說一切有部的觀點，將原來《阿含經》中的想法僵化和狹窄化，如有餘涅槃和無餘涅槃、聲聞人無慈悲等思想，都比原先初期佛教的想法僵化和框架著，詳細內容將在下一章分析說明。

一、 佛教對苦的觀照及其解脫之道

相傳世尊年少在農耕祭奠時，到樹下坐禪，進入初禪，看到農田中眾生互殺、貧農飢渴勞瘁而感到痛苦不忍。又看到人們厭煩老醜，但又無法避免老死，年輕的世尊生起生命之苦的逼迫感，初萌尋求解脫之道。³²年輕的世尊初見這世間生物的相殘景象，以己推他而深刻感受到己身和眾生的痛苦，內心生起怖畏不忍，所有的享受快樂頓時消散。又依《長阿含經·大本經》說，年少的世尊從宮殿出遊，四門遊行見到老人、病人、死人以及最後見到威儀的沙門。前三門出遊回宮都鬱鬱不樂，感到世間並不是他所知道的那麼快樂永恆，至到第四門出遊看到沙門堅定了求道之心，了知這才是解脫世間諸苦的真實道路。³³世尊因為深感世間的生、老、病、死苦而觸動其出世的意念，所以苦也就是佛教首要了知的真諦。

苦是世間的真相，是生命流轉的境況，所以世尊佈教先說苦。苦，可以概括為三苦，在《大集法門經》卷1說：

³²見《中阿含經》卷29，《大正藏》冊1，頁607下。

³³見《長阿含經》卷1，《大正藏》冊1，頁6上。

三苦，是佛所說。謂輪迴苦、苦苦、壞苦。³⁴

經中將世間之苦分為三種，這也對應於佛教的三受，第一種苦苦對應苦受，即生老病死、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦等身心所感受到的苦；第二種壞苦對應樂受，屬精神方面的苦，在佛教上說世間的樂也是苦，因為世間的樂是無常，變動短暫的，剛感覺快樂，一轉眼就起變化，有情因失壞快樂而悲傷痛苦，所以樂受帶來壞苦。第三行苦（文中的輪迴苦）對應不苦不樂受，世間萬法就是遷流變易、無常生滅的，因此有情在內心深層有一種隱微的不可言喻的苦感。所以不超三界的有情，即使是大福報的天神，抑或住於色界、無色界禪定的有情，在時間遷流當中，生命亦不斷消逝；當天界生命結束之後，也還是要繼續輪迴六道受苦，所以無常即是大苦。³⁵

從三苦可知世間有情所面對的處境是「諸受皆苦」，所以生命本身的存在會導致苦，因為有情生命是無常緣起的，生命處處都經驗到不圓滿，願望永不能得到滿足，故苦無邊際。在原始經藏中對苦的解說有多處，其中《般泥洹經》（相當於《長阿含·遊行經》）卷1說：

於苦不慧不知，故走長塗，生死不休，當以知此苦諦。苦者謂生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、愛別離苦、所求不得苦；以要言之，五盛陰苦。已覺斯苦，能斷愛習，是謂得眼，為極是生，後不復有苦。³⁶

經中苦分為八種，即身苦的生、老、病、死四種，心苦的怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦，以及概括身心諸苦的五蘊熾盛苦四種，合共八苦，此八苦相當於三

³⁴見《大集法門經》卷1，《大正藏》冊1，頁228上。

³⁵參見釋印順：《中觀論頌講記》，（新竹：正聞出版社，1990年），頁244。

³⁶見《般泥洹經》卷1，《大正藏》冊1，頁177中。

苦中的苦苦，為生命的具體之苦，較能幫助一般人瞭解苦的意義，也較有生活經驗的體會。生、老、病、死本來是世間的自然現象，但因為有情對自身的執取，所以對其自身來說是苦。生老病死雖然是有情自身的事，但有情卻無法自我主宰，只能無奈悲痛的接受它。世間充滿種種的不圓滿，如不得不面對自己怨憎的對象、與所愛的人分離、欲求而得不到的苦，這種種皆是由我們身心五蘊的欲求執取而引起的苦痛，故五取蘊就是苦，也就是執取在五蘊上，生出無邊苦痛。五蘊是身心世界，也就是說存有即是苦。所以初期佛教的修行主軸是要結束身心個體來解脫生死，因為生命的不圓滿就是苦。

壞苦是由有情的貪愛執取於可意境而產生種種的煩惱苦痛，有情對可意境會產生快樂、舒適的感受，故有情皆會對境、物產生種種貪愛執取，得到便快樂，失去就痛苦，生起種種逼惱身心之苦。而且人的慾望是難以滿足，會因貪欲執取而生種種心理問題。有情對自己所愛皆執取貪著，得到就快樂，但快樂稍縱即逝，一旦失去就悲傷痛苦，生起種種心理苦痛，這些由愛欲所生起的煩惱，都稱為壞苦。

行苦是指無常之苦，世間萬象都是生滅無常，變遷不斷的，人從嬰兒到年老，無時無刻不處在變化中。就像現代科學驗證人體的細胞每時每刻都在生滅變遷，這一刻的細胞跟下一刻的細胞是不相同但又有相連的，這就是後不同前，但又一直相續。就像說一期的生命結束了，新的一期生命又繼續一樣，並不是說死了就什麼都沒有。在剎那變動中，每一剎那生滅猶如經驗一番生死，永恆永不可捕捉，自我、我所不可長保，這就是生命存在底層的不圓滿，這些不圓滿和苦因，是緣于人類執世間為常，顛倒執著無常的世間為常，生出種種煩惱妄想，所以才會苦和不圓滿。

我們可以在經典中發現佛陀強調死亡是不可避免的，有生必有死，有生命的終究是導向於死亡的，我們甚至可以在原始經典、巴利律典中隨處可見像「生者必滅」這一類的句子。還有在漢譯的經典中，除了有類似的說法，如「無常」這類的用語，也頻頻出現。《長阿含·遊行經》異譯的《大般涅槃經》卷3：

汝等當知，一切諸行，皆悉無常。我今雖是金剛之體，亦復不免無常所遷。生死之中極為可畏，汝等宜應勤行精進，速求離此生死火坑。³⁷

所謂的無常，乃是說世間萬物無有常住不變的，像我們的精神作用也是沒有一刻是靜止的，但一般人都以為物質是靜止不變。如桌子、椅子，乍看之下好像昨日與今日相同，去年於今年也似乎沒什麼差別，只是有舊損的差異而已。這也是我們的肉眼看不到他的變遷，以為是靜止不動的，只在日積成年，變化甚大時才見其變異，則每日的細微異動都沒有發現。這種凡俗之眼看不見的變化，是發生在世間所有的物質。從世間萬物到我們身旁一切都是生滅變遷不已，就如我們自己或親人、財產、地位、名譽等，隨時都有失去或變化的可能，但世人以常來執無常，用常來要求這變滅不止的世間，所求不得滿足，所以造就生命之苦。如此，可知無常即是苦，無常是苦的根本。世間萬象都是無常，皆是苦，我們這個因緣和合而有的五蘊身是無常的，是苦的，所以沒有我也沒有我所。有情因為執著這個自我，又認為世間是真實永恆，進而產生種種慾望貪愛，造就無量的苦，迷失徘徊於苦海中，不斷的生死輪迴。

苦是有情必然的狀態，最大的苦因，終究還是出於對自己存在真相的無知，因此可說人生的正面意義總體來說，即是生存、摸索、探究和努力精進，以能

³⁷見《大般涅槃經》卷3，《大正藏》冊1，頁204下。

擴充和深化生命，回歸真理的領悟而得自在，離苦得涅槃解脫。³⁸

佛陀先說苦諦法，就是欲要有情瞭解目前所處的狀況，有的人執取於眼前細微的快樂，不知進取。世間眾生不能脫離自身的角度來正觀世間，耽著於欲樂中，等到無常來臨，才恐懼驚怖。世間有情不知存在本身即是苦，追求欲樂而不斷造業，形成未來受報的因，導致生生世世不斷的輪迴沉溺於苦海。佛陀說苦，就是欲要有情生起厭離心，瞭解苦的逼迫性質，才能有毅力追求了生脫死。眾生所了知的苦都是淺顯的感受之苦，不知無常變遷逼迫所造成的苦，這種脫離個人感官，以理性來分析的苦才能讓有情能深刻的認識生命，能更深層的觀照世間的真相。世間有情能正見積極的修行觀照，就能達到諸苦滅盡，離苦的逼迫之涅槃安樂境界。

行者認知了苦，佛陀進一步講說苦之因，這是生命流轉的面向。瞭解苦才能離苦，那為什麼很多行者瞭解苦但卻不能完全離苦，這是因為苦的因、苦的緣，也就是貪愛和執取。因為愛就會有取的產生，取是對生命的執取，也就是我們存在的原因，然存在本身就是苦。《大般涅槃經》卷1說：

集諦者，無明及愛，能為八苦而作因本。當知此集，諦是苦因。³⁹

生存之所以苦是因為內心深處的「渴愛」，這是所有慾望的根本，是永不滿足的慾望。因為渴愛人的存在才會繼續下去，故稱為「輪迴的原因者」。渴愛是指慾望根源的不滿足性，以渴愛、無明為根源，就會產生種種的煩惱苦痛，所以是苦的原因。⁴⁰

³⁸參見三枝充惠：《佛教入門》，（台北：東大，2003年），頁79-80。

³⁹見《大般涅槃經》卷1，《大正藏》冊1，頁195中。

⁴⁰參見平川彰：《印度佛教史》，（臺北：商周出版，2004），頁57。

佛陀教導有情生命流轉的原因後，進一步教導眾生生命的還滅，也就是達到滅苦為目標的涅槃以及其修行之道。《大般涅槃經》卷 1 說：

滅諦者，無明、愛滅，絕於苦因。當知此滅，諦實是滅。道諦者，八正道：一正見、二正念、三正思惟、四正業、五正精進、六正語、七正命、八正定。此八法者，諦是聖道。若人精勤，觀此四法，速離生死，到解脫處。汝等比丘，若於此法，已究竟者，亦當精勤為他解說。我若滅後，汝等亦應勤思修習。⁴¹

愛、取是依無明而生，而無明也是靠愛、取而有，眾生會不斷輪迴的主要條件就是愛，如果沒有愛，才能去無明和業。此生的果報體是因過去的業所感的果，若能去現在的愛、取，就能避免未來輪迴的條件即無明和業，也就能避免繼續受輪迴的苦。渴愛和無明的滅盡就能完全脫離輪迴，就能離存有之苦，所以才說滅了無明和渴愛就是絕了苦因。由於渴愛滅，正確的智慧才能顯現，以此智慧所知的真理就是涅槃，也就是理性的存在。⁴²

滅苦的解脫道就是八正道，八正道是離苦的道路，也是通向涅槃的方法。所謂的八正道即能如實了知的「正見」，亦即能了知自己與世界的本來面貌，能了知緣起的道理。基於正見能生正確的思惟（正思惟），接著據此實踐正確的言語（正語）、正確的行動（正業）、正確的生活（正命）、正確的努力（正精進）。這些都是基於正見而使日常生活能如法如律的行持，由此能確立第七的正念。正念是指正確的記憶、注意力，是使心維持在正確狀態的心念力。最後正定是

⁴¹見《大般涅槃經》卷 1，《大正藏》冊 1，頁 195 中。

⁴²參見平川彰：《印度佛教史》，（臺北：商周出版，2004），頁 58。

正確的禪定。⁴³在以上八正道中，正見與正定最重要，因為在正確的禪定中，正確的智慧才能生起，這是八正道的實踐來除滅苦，解脫、涅槃才會實現。⁴⁴

所謂的苦並不是說連續不斷的苦受，而是指連續不斷的無常逼迫的苦，唯有達到無我，放下我執我愛，才能了斷無常的苦逼。世人常以為的苦是感知的苦，不能看見無常逼迫的苦之真相，這個生滅逼迫的苦是我們解脫輪迴的癥結核心。因眾生的渴愛執取而有輪迴，所以唯有知苦，看清苦的真相，才能依戒、定、慧的修行道去斷煩惱、超克生死，達到安樂寂靜的涅槃境界。

二、業與輪迴

初期佛教認為自人的出生，苦就是不可避免的，而且苦不是只有一世的經歷，因為生命在不斷輪迴。因為業和煩惱造成生死輪迴的不斷轉動，唯有修行滅盡煩惱才能離苦解脫。然而煩惱如何引起輪迴，這就涉及另一個佛教重要觀念，亦即業力說。佛教繼承印度的傳統說法，也就是無止盡的業力輪迴造就無量的苦，苦與苦之因都是因緣和合，不是真實的，苦是緣起法，是可以消融轉化的，但因眾生不見世間真相，執著無常世間為常，顛倒迷惑，造無量業，因而業力不斷造就生死之苦亦無盡，所以沉溺於生死世間所受的苦不止一世而是生生世世。煩惱、業行和輪迴（果報）的關係是煩惱是業行的因，業行產生輪迴，然後在輪迴中又繼續起惑造業，這因果鏈的直接結果就是無盡的苦，這重重無盡的關係是彼此相互依存的。

業力說並不是佛教所特有的，也不是佛教所創建的，是佛陀受當時時代背

⁴³參見釋性空：《四聖諦與修行的關係》，（嘉義：香光書鄉，2003年），頁100-110。

⁴⁴參見平川彰：《印度佛教史》，（臺北：商周出版，2004年），頁58。

景的影響而講論此說，並與佛教的義理進行結合。印度的業力輪迴思想是始於奧義書時代，⁴⁵輪迴在印度奧義書中已有依善惡報決定未來的思想。在《布利哈德奧義書》⁴⁶說「人以善業而成爲善人，以惡業而成爲惡人」。又如《旃多格耶奧義書》⁴⁷中說：「以好的行爲宿於好的母胎，以惡的行爲投於惡的母胎。」這也是承認業報的說法。奧義書時代，刹帝利所注重的哲學思辨成爲主流，「梵我同一」成爲精神的最高境界，在這種唯心、思辨的熏陶下，對業力的研究更是越加深入。他們不只探討業，還深入業背後的意欲，如《布列奧義書》所說「人依欲所成，因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果。」⁴⁸這可見當時已經著重行爲動機的主義業力傾向。所謂主義業力說，是主張決定業力善惡的主因是意志的取向，而非外顯的身體行爲。只是在當時的奧義書時代，業說的思想還沒有成熟，直到被佛教所繼承，而充實它。⁴⁹

佛陀被認爲是「業論者」、「業報論者」，在《阿含經》中記載說：「所有過去世之應供、正自覺者世尊，悉是業論者、業果論者、精進論者。」⁵⁰由此可知佛陀對於業因果說是抱著肯定的態度。佛教對業的觀點，業力並不是一種依附固定靈魂的作力，而是規定生命方向、內容和外形的潛力。如《本事經》卷 1 說：

⁴⁵參見賴顯邦：〈古代印度的生死輪迴觀〉，《哲學雜誌》第八期，1994年，頁163。

⁴⁶（Brhadaranyaka Upanisad III,2,13）另可參見平川彰：《印度佛教史》，（臺北：商周出版，2004），頁168。

⁴⁷（Chandogya Upanisad V,10,7）另可參見平川彰：《印度佛教史》，（臺北：商周出版，2004）頁168。

⁴⁸見《布列奧義書》，4,4.2-6。另可參見李世傑譯：《印度奧義書哲學概要》，（臺北：臺灣佛教月刊社，1965），頁93-94。

⁴⁹參見平川彰：《印度佛教史》，（臺北：商周出版，2004），頁168。

⁵⁰見 Avguttara-Nikaya I, p412。

一切有情皆由自業，業為伴侶，業為生門，業為眷屬，業為依趣，業能分定。一切有情下中上品。是故汝等應當善知，諸業自性、諸業因緣、諸業品類、諸業異熟、諸業盡滅。趣業滅道，因緣資具。⁵¹

業是一切有情的生命活動的定向，也就是說以業為動力，以業來維持生命活動。承認業才會關聯到個人的意志自由，由個人的意志自由而說自作的行為後果要自己承擔，也就才會努力精進，以期改變自己的將來。認神為主宰，認為神能決定人的命運這類宿命論或偶然論等，都不關注人有意志自由，因此都習慣把自己的命運交托他人，發生災禍時即怨天尤人，不知這都是自己所招獲。雖然業說似乎接近宿命論，但與緣起連結分析時，則能成為自我努力能改變或自由意志所成的業力說。而且今生造業感果的時間可在今世及來世，非如宿命論前世造後世受的僵化切分。所以今生命運不是為過世業力所拘而不可改易，今生的努力即能帶來今生與來生的改變。

佛教認為世間是苦多樂少，而有情的苦樂是由各自的業力所決定，業力則是由人的善惡行而產生。佛陀曾對前來問難的耆那教徒說：「不施設罰，令不行惡業，不作惡業。我但施設業，令不行惡業，不作惡業。」⁵²所以，佛陀是以「施設」業的方式來使人們不要造作惡業；換言之，也就是讓眾生明白業的道理後，能自律不造惡業，這才是佛教施設業論的重要目的。

從佛教的觀點來看，業主要指的是行為、行動，包括內在的意志、意念等心理活動和外在的肢體行動、言語展現等等。由內心的心理活動引生外在的行為，外在的行動又影響內心的價值判斷，如此互相影響、相續不斷的種種行為與力

⁵¹見《本事經·一法品》，《大正藏》冊 17，頁 663 上。

⁵²見《中阿含·小品優婆塞經》，《大正藏》冊 1，頁 628 中。

量，佛教就稱之為「業」。這種業力可以解說為「生活的遺痕」，它必然影響作者，這是一種潛力，是導向未來的果報。人的行為不管善惡都會影響自己和周遭環境，在作業同時也將行為動作反射回自己內心的意識中，等待將來時機成熟時再顯現，所以報也就是業的連鎖反應。

佛教認為業力是行為後留下來的潛力，經過層層的堆積累疊，可以分成不同類型，眾多不同類的業力並不會互相消融，而會潛伏起來，等到貪、瞋、癡種種因緣的引發，再展現其影響力，而得其果報。這就如同陽光對於種子，得到陽光滋潤的則能發芽長根，得不到陽光的就只能繼續潛伏在地下，等待機會。

由於業力具有長存潛伏的特性，所以佛教認為由業而來的果報並不只是當前就會受，在時間與眾多原因交錯繁雜下，使得業與報的關係，是相當複雜和難以理解的。例如有的人一生作眾善業，本身也行為端正，但終其一生貧困多病、災厄不斷，沒得善的果報，連死後也是投生惡趣；相反的，有人作惡多端，卻富貴權高，死後還往生善道。這種情形最讓人懷疑業力說的可能性、正確性，甚至還否定業力輪迴說的思想。

佛陀認為業與報的複雜性，並不是單單看其一、兩生就能通透了知的，在《中阿含》卷 44〈根本分別品〉有對業力受報作一解說：

阿難！若有一不離殺、不與取、邪淫、妄言乃至邪見，此不離、不護已，身壞命終，生惡處地獄中者，彼即因此緣此，身壞命終，生惡處地獄中。或復本作不善業，作已成者，因不離、不護故，未盡應受地獄報，彼因此緣此，身壞命終，生惡處地獄中。或復死時生不善心，心所有法邪見

相應，彼因此緣此，身壞命終，生惡處地獄中。阿難！如來知彼人為如是也。

阿難！若有一離殺、不與取、邪淫、妄言乃至邪見，此離、護已，身壞命終，生善處天中者，彼即因此緣此，身壞命終，生善處天中。或復本作善業，作已成者，因離、護故，未盡應受報，彼因此緣此，身壞命終，生善處天中。或復死時生善心，心所有法正見相應，彼因此緣此，身壞命終，生善處天中。阿難！如來知彼人為如是也。⁵³

由上文可知，對當生業報甚至死後往生善、惡處的決定因素，除了當生所造作，還要考量是否受過去生業因的影響。如果過去業因的影響力較強，那麼今生的業力則會潛藏伏存，留待將來條件具足再展現。又如《中阿含·鹽喻經》中說即使重大的惡業，如有廣大的善行或壽命，可能重業輕受，如同以大量的鹽放入大河，並不會感覺到鹹。反之，如造惡後沒有足夠的時間來懺悔、修戒行善，那麼則如同少許的鹽放入一杯水中，結果又鹹又苦。⁵⁴以佛教的觀點而言，若只看表面現象，是無法理解複雜的業報關係，故我們應對此作深入地觀察，才能真正理解業與報的聯繫。

印度傳統的輪迴觀認為，自我與業是輪迴思想的兩大要素。自我是造業的行為者，同時也是業力的承載者；而業力則是引導自我輪迴的方向，決定來生境遇的唯一因素。另外，印度的傳統輪迴觀是有著明顯的道德傾向，以及善惡有報的道德律和生活原則，使輪迴思想得以確立。佛教的輪迴觀並不反對傳統輪迴思想所含蘊的道德原則，並且佛教有部分還繼承他們的思想而來。然而佛教

⁵³見《中阿含經》卷 44，《大正藏》冊 1，頁 708 下。

⁵⁴見《中阿含經·鹽喻經》卷 3，《大正藏》冊 1，頁 433 中。

主張「無我」，便除去了傳統輪迴思想兩大要素之一，因此，歷來皆有人疑質佛教無我的想法。

佛教的輪迴觀，是指依各自所造的業力來輪迴。個別生命的精神和意識，會隨色身崩壞而消散，所謂的「自我」也會隨著死亡而毀滅，而死亡後唯一留下來的唯有生時所造的業力，這股業力是形成生命意志盲目衝動的根本動力，它影響了新生命發展的方向。原始佛教的業力輪迴，只提到生命輪迴的動力，並不承認輪迴的主體。當業力與新的生命體之色身結合之際，「無明」這盲目的生命意志最先生起，然後逐漸形成所謂的自我意識，而後又重複造作新的業，再次導引生命的輪迴再生。在生命不斷的活動中，無數的業或增長或消失，這些業力由於性質的不同，形成一系系中的一類類。這種種業力彼此相攝、相拒、相剋、相容，成為有情的內在複雜潛能，同時也是驅使有情獲得五趣果報，每一趣中又各自千差萬別。如投生為人，即受人類特性所限制，其他的業將給予此生有限的影響。等命終，從前及現生所造的業，據其優勢的一類來導引新的生命，有情的生死相續，就是這樣一生一生延續不已。⁵⁵

業力輪迴觀除去輪迴主體，堅持「無我」的原則，其目的在於去除我執這一根本無明。一切生命的共同特徵，就是對自我生命的執著與愛取，這是每一個眾生與生俱有的，然而一切的煩惱與痛苦也因此而至。眾生通常以「自我」為中心，謀求種種利益安樂，卻會傷害到別的生命而造業；眾生皆以自我為核心，於他人互相鬥爭、傷害，卻不知無明業越積越深。所以業力輪迴觀的提出，意在破除自我，透過業力淨化的方式，令生命輪迴朝向善的方面運轉。

從根本理論來看，「自我」說與業力說是存在矛盾的，因為「自我」是常一

⁵⁵參見釋印順：《佛法概論》，（新竹：正聞出版社，1992年），頁97-101。

主宰，也就是永存不變，那既然永不改變又如何能承受變動的業力，形成未知難測的下一生。唯有無我，一切都處於變動中，才能承受新的業和消除舊的業力，形成新和不可知的未來。所以比起印度自我說，佛教的無我說反而更能支持業力輪迴說。

初期佛教的輪迴思想對生命的啟發是人生的苦樂皆由業力所定，面對期許安樂的人生，業力的啟示是要止惡行善。過去所造作的業已不可改，但修正現世的行為能影響未來的果，但即使是這樣也不能解脫生死的問題，要超脫生死，唯有徹底了悟佛教的真諦，能達到無我去除我執，滅除渴愛這個輪迴的根本，才能出輪迴解生死。

三、十二緣起

緣起是佛法的核心，不但是佛陀證悟宇宙人生的真諦，更是教導世人滅苦證悟的方法。緣起法從初期佛典來探討，並不是完整的十二支直接由佛所說，據推察，大概世尊已經講了緣起說的原型，是由因與果的關係性衍生而來。而由四諦說的成立進一步將其「生之法即滅之法」的理論推衍構成緣起說。⁵⁶根據巴利《阿含經》的資料蒐集發現緣起的思想，從二支到十二支各支並列（二支、三支、四支、五支、七支、九支、十支乃至十二支），最終終於完整成立了十二因緣。⁵⁷本文是運用完整十二支作為探討對象。

世尊在菩提樹下證悟後，簡單的分析人世間苦的由來，以及其因果關係，

⁵⁶參見三枝充惠：《佛教入門》，（台北：東大，2003年），頁94-95。

⁵⁷參見三枝充惠：《佛教入門》，（台北：東大，2003年），頁95-96；中村元：《原始佛教の思想》下卷，（東京：春秋社，1971年），頁41-72。

稱之為「緣起說」。佛陀以生死為核心開示順觀十二因緣，以解脫為目的開顯逆觀十二因緣。十二緣起是由無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等十二分支所成立，所以稱為十二緣起或十二支緣起。流轉門的緣起是說明執迷的現實存有是如何成立的，也就是說依緣起而成生死相續的序列。果必從因，推求觀察生死苦果的因緣而到達無明，也就是發現無限生死的癥結所在。順觀好比說乙存在，是由於甲的存在，也就是說以無明為緣的行、以行為緣的識，如此排列的十二支稱為順觀。又從另一個角度，還滅門是「生滅之老死滅……無明滅故行滅」。既然是因必從果，依因有果，也就是因滅果就滅，無因果不生，沒有甲也就沒有乙。順觀門就如經典說的「此生故彼生」，是說明生死流轉的現象；還滅門即經中說的「此無故彼無」，也就是無此故彼不起，是開示涅槃的真相。生死與解脫都是環繞十二因緣而開顯。⁵⁸

順觀十二緣起，（一）無明，是顛倒無知，將無常認為常，沒有如實知見的智慧。無明本身雖無能動性，但知性的能動被無明所染，那迷妄便生起。眾生是透過無明來覺知一切，就像做夢一樣，認為夢中一切皆真，如能覺察到是在做夢，夢則消失；如果能覺察認知無明，則無明就會消失。有情眾生由於無明蒙蔽、貪愛染著、生死識身不斷相續，不斷的流轉於生死苦海。一切有情在苦因、苦果和無奈的業力逼迫下，不斷生死輪迴。若有情能有正見，遵從緣起的理法來行持，則能免除輪迴之苦，所以將苦惱的根本原因——無明，放置最初，就是緣於此。

（二）行，是行為，亦是行為的集積。行是使識活動的力量，使識具有個人個性色彩的思惟，是使識染色的形成力，也被稱為業。因過去的業把識染色，識受其影響而進行判斷或活動。因此，由無智無明所引起的行，必然會導致苦

⁵⁸參見釋印順：《寶積經講記》，（新竹：正聞出版社，1990年），頁108。

惱輪迴。反之，由正見及善的行，會修正生命的品質，因此，可知行的背後推動力是無明。

（三）識，識是了別、認識作用，六根失去識，身心就死滅，沒有六根，識也不能起作用。總的來說，識是使生命體的身心統一的樞紐。識要依托名色才能起作用，名色也要有識的執持，才能生長不壞，所以識與名色是彼此互相依存的。

（四）名色、（五）六入，謂「緣識有名色，緣名色有六入」，故識、名色、六入，三者是彼此相互依存的關係。名色是嬰胎初凝，還沒有完全發展其眼等六根的階段。六入是六處或六根，即有情個體的眼、耳、鼻、舌、身、意六種認識領域。此認識領域以身心（名色）為條件而存在的。

（六）觸，是認識上的主觀與客觀的接觸，由於根、境、識三者和合成觸。沒有觸，反應對象而起的領受也就不起了。

（七）受，是對種種如苦、樂、不苦不樂等情緒的領受。因情緒的領受而生起愛染，愛染並不限定於喜樂，凡是感情掀動讓人戀著不能放下的都是，如不得不愛，不得不恨等。

（八）愛，是渴愛，是有情的特性，對自體和環境生起愛染、欲求和不滿足。產生苦惱的根本原因雖然是無明，但其直接的原因則是渴愛。所以四諦中將苦之因解說為渴愛，有情因無明與行生起種種偏執的見解或苦樂等感受，對這些主觀感受產生盲目衝動的愛憎，因而產生種種苦惱。

(九) 取，指執著之意，執著於生命，執取自我，成為生命持續不斷的條件。人類會執取趨求，是由於愛，因愛憎之念而起強烈的取捨行動。

(十) 有，是指輪迴的存在體，即出生的緣。

(十一) 生、(十二) 老死，人之所以有「老死」之苦，是因為有「生」，也就是「以生為緣而有老死」。老死代表存有所受的一切苦，這種苦是由錯誤的見解、行動逐漸演變而來的結果。

有情因為愛染一切，故產生執取而引起業果，導致出生，生必然是不能自住的導向老死，這從愛到老死的五支，這可說是四諦中的苦諦和集諦。⁵⁹

徹底了知生死的流轉原因，就要去控制它、轉變它，此無明到老死的生死流轉是可以消除的，於是世尊接著說滅除生死的根本，緣起的還滅門。此還滅的十二因緣從無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，以此類推至生滅則老死滅。⁶⁰還滅的十二緣起排列順序為老死、生、有、取、愛、受、觸、六入、名色、識、行、無明十二支。逆觀十二緣起就是從生命本身，老死開始著手往上推，去面對和滅除生死的源頭，也就是無明。滅盡本源的煩惱，可說是四諦中的滅諦，無明滅去則能斷輪迴，達到涅槃安樂的境界。⁶¹事物的生起由於因緣，消滅也是由於因緣，這生與滅都是因果現象，無始的無明招感生死，依生死身又起無明，如此循環生滅不已。故還滅就是從根本的無明著手，消除了無明的

⁵⁹參見水野弘元：〈原始佛教的特質〉，收入藍吉富主編《基礎佛學論集》，(世界佛學名著譯叢 1，台北：華宇出版社，1988 年)，頁 169-184；另參見平川彰：《印度佛教史》，(臺北：商周出版，2004 年)，頁 65-68。

⁶⁰參見釋印順：《般若經講記》，(新竹：正聞出版社，1990 年)，頁 194。

⁶¹參見川田洋一：《佛法與醫學》，(台北：東大圖書，2007 年)，頁 14-22。

因，自然未來的生死身也隨著消失，從因上著手截斷，就歸於滅無了。

緣起法是依於因緣而存在，凡是因緣生起的就不是恆常不變的。生死法雖一直在生滅變遷中，但由於業煩惱的不斷相續，滅而又生，所以苦果也就不斷繼續下去。如果能讓無明、愛等煩惱不起，那業力也就銷息，生死也就停止了，所以生死是可以解脫的。眾生都是從自我中心去活動，於是處處執取愛著，造業而生死流轉。⁶²如能正觀緣起，通達無常、無我，去除自我的妄執，煩惱不起，生死也就解脫了，所以解脫生死的還滅觀照，是從根本源頭的無明著手，破開循環的輪迴核心，達到涅槃寂靜的境界。

緣起法重在說明諸法的彼此依存性，前後程序性，即重於因果的理性。這種理性是一切法的必然法則，如生緣老死，生與老死之間有一種不變不移的必然關係。佛陀在複雜的現象中把握這種必然法則，對流轉的雜染法與還滅的清淨法，能正確的領悟他、進而改善他，再開顯眾生覺悟世間的真相。⁶³流轉是生死往來，還滅是生死解脫；所以說流轉、還滅也就是說繫縛和解脫，學佛的唯一目的就是了生死，得涅槃，所以緣起法在佛教中是一個很重要的核心思想，因為它是開顯眾生解脫的途徑。

十二緣起在後來佛教發展中佔了重要的地位，這是因為十二支的「行」有業的意義，所以業的概念也涵蓋在這裡。接著「有」是以輪迴上存在的意義在運用，所以輪迴說也都受到承認。業與輪迴說本源自印度《奧義書》時代，到佛陀採用其根本思想再加以充實修正，成為佛教的業與輪迴觀。⁶⁴

⁶²參見釋印順：《成佛之道》，（新竹：正聞出版社，1990年），頁207-208。

⁶³參見釋印順：《般若經講記》，（新竹：正聞出版社，1990年），頁194-195。

⁶⁴參見平川彰：《印度佛教史》，（臺北：商周出版，2004年），頁65-68。

十二緣起是依序說明有情苦的原因之因果關係，並將其究極原因歸於無明，而正因如此，唯有消去無明才能除苦，所以十二緣起明確的指出消除生死的途徑。因此，十二緣起所敘述的是因為有無明以至於產生苦，以及從無明滅則苦滅的雙向意義。而從十二緣起的意義，與其說是分析生死輪迴的由來，不如說是解明滅苦的方法與途徑，故十二緣起是具有多重意義。

第二節 本生菩薩思想的生死觀

本生經的流傳是菩薩思想起源的形成原因。原始的本生經，著重呈現在等流因果和業與輪迴方面，後來聲聞佛法一佛的佛陀觀到了大乘時期有所改變，形成新的多佛與菩薩的思想。離佛日遠，人們對世尊的懷念和敬仰越盛，因而人們開始探討追溯佛陀的德行，從本生和因果輪迴中發現世尊的成就是經過累劫不斷上求佛道下化衆生來莊嚴己身。於是，這種過去難行和難忍的救濟行持被定為菩薩行。因此，原通於佛與弟子、信者的本生變成專指世尊無量劫行持菩薩道的事跡，接著十方現在佛的思想也隨著本生思想而開展。⁶⁵從而展演出大乘菩薩的本生談，從原始本生談到開展大乘菩薩思想其生死觀的轉變是從消極的追求個人涅槃解脫到超越生死、自利利他的菩薩實踐行，如此的生死思想對後來大乘佛教有著深遠的影響。

本生菩薩與《大智度論》的生死思想有緊密的關聯，《本生經》中的菩薩行事跡，如菩薩布施不吝身命，包括頭、目、腦、髓等都能施捨，如《增壹阿含經》卷 11 中超術梵志的本生談就有提到這種不吝身命的布施，這與《大智度論》

⁶⁵參見釋依淳：《本生經的起源及其開展——華嚴「法界緣起觀」的思想探源》，（中國佛教學術論典 93，高雄：佛光山文教基金會出版，2001 年），頁 385-387。

卷 12 中提到的布施的思想是一致的：「云何物施？珍寶、衣、食、頭、目、髓、腦——如是等一切內、外所有，盡以布施，是名物施。」⁶⁶這是《大智度論》三種布施中的中布施。⁶⁷另則，《本生經》的生死思想將原始的一佛思想開展出多佛菩薩思想，如果沒有經由《本生經》將多佛思想的掘現，那麼大乘菩薩體系的修行道是否能展現開擴，則是一個問題，如果只有一佛，怎麼還能推廣修菩薩道成就佛果。如此，初期大乘經典的《大智度論》也是在本生菩薩思想的產生和轉變下影響而有的。

一、《阿含經》的本生菩薩思想

原始經典中的本生談，多指佛陀因地教化弟子的事跡，從佛弟子過去的業因造成今日的輪迴果報，以及種種世尊因地累劫修行饒益有情的故事。從中，很清楚顯示出佛陀和弟子的修道及行持的不同，聲聞弟子是以「解脫、涅槃、寂靜」為目的；佛陀是以「證無上菩提，弘化世間」⁶⁸為目的，也就是只有釋尊一人成佛，其他人修行目的不是成佛，因各自的心願不同所得的成就也各有所異。後來的學者從本生中發現佛陀和聲聞弟子的相異在於佛陀的累劫修行，累積福德資糧以成就佛果。然過去未成佛的釋尊因上求菩提的智願和下化眾生的悲願，而被稱為「菩提薩埵」。所以「菩薩」這個名詞，早期是佛弟子稱呼成佛以前的釋尊。⁶⁹

《阿含經》中的特殊本生思想，可以分為成佛與多佛思想、發願與授記思想以及菩薩行思想等。一些大乘菩薩思想的根源是孕藏在《阿含經》的本生故

⁶⁶見《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 146 下。

⁶⁷參見釋如塵：《《大智度論》布施波羅蜜之研究》，（嘉義：南華大學碩士論文，2012 年）。

⁶⁸見《佛本行集經》卷 37：「證菩提已，已轉無上清淨法輪。」（《大正藏》冊 3，頁 824 中）。

⁶⁹參見釋依淳：《本生經的起源及其開展》，（臺北：佛光，1997 年），頁 110-111。

事中，經過思想的演變和探索，將慢慢展現出別異的大乘菩薩思想。

（一）成佛與多佛思想

原始佛教時期，佛教行者的修行概念是以追求涅槃解脫為其終極成就，但隨離佛時日漸遠，佛弟子對佛陀的懷念越深，對佛陀的形像和德行越趨神聖化，從本來人間導師的佛陀變成神聖崇高的佛陀。佛弟子從本生故事中可以發現佛陀累劫以前也是從他方佛出家學道，經過累劫發願修行以致成佛。從而推想，累積出成佛以及多佛思想。

《中阿含經》卷 12〈王相應品〉⁷⁰，釋迦牟尼佛本生為優多羅童子，從迦葉如來出家學道，受具足戒而為比丘。這是阿含經中明說釋迦佛過去隨佛出家為比丘的本生故事。接下來是佛過去出家學仙人道修梵行的本生故事：《中阿含經》卷 14〈王相應品〉⁷¹，佛過去生中，為轉輪王大天，等見頭有白髮，便捨王位剃髮出家，學仙人道修梵行。《中阿含經》卷 40〈梵志品〉⁷²，佛過去生為梵志阿蘭那，因體悟有生就有死，而剃髮出家修梵行。《長阿含經》卷 5，釋尊過去為大臣典尊之子焰鬘，後被稱為大典尊，因聽大梵天說五欲世間臭穢，故捨家修

⁷⁰見《中阿含經》卷 12：「迦葉如來·無所著·等正覺，難提波羅去後不久，度優多羅童子出家學道，授與具足，出家學道。授與具足已。」（《大正藏》冊 1，頁 500 下）。

⁷¹見《中阿含經》卷 14：「彼大天王以此國政付授太子，善教勅已，便剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，學仙人王修行梵行。」（《大正藏》冊 1，頁 513 下）。

⁷²見《中阿含經》卷 40：「梵志阿蘭那往至若干國眾多摩納磨所，而語彼曰：『諸摩納磨！我獨住靜處，燕坐思惟，心作是念：「甚奇！甚奇！人命極少，要至後世，應作善事，應行梵行，生無不死；然今世人於法行、於義行、於善行、於妙行，無為無求。我今寧可剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道。諸摩納磨！我今欲剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道。』」（《大正藏》冊 1，頁 683 上）。

梵行。⁷³

本經終結時談到說雖然彼時也是出家、有戒律，但因所修非究竟道，所以其與弟子都不能得究竟果，得安隱，只能得人天有漏的善果。經說：

彼大典尊弟子，皆無疑出家，有果報，有教誡，然非究竟道，不能使得究竟梵行，不能使至安隱之處。其道勝者，極至梵天爾。今我為弟子說法，則能使其得究竟道、究竟梵行、究竟安隱，終歸涅槃。我所說法弟子受行者，捨有漏成無漏，心解脫、慧解脫。於現法中，自身作證：生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有。⁷⁴

今世釋尊證無漏佛果，說法究竟，能使弟子得究竟道，到究竟安穩寂靜涅槃處。弟子能依佛所說來行持，則能轉有漏為無漏，得慧解脫、心解脫，能自身作證，不受後有。

從上例可知，釋尊從累世中不斷修行出家，修行善法，雖所行非究竟道，但等累積的福慧資糧充足，值佛出世，修學究竟道，待因緣成熟則能成就佛果。雖佛陀當時為弟子所說之法是以成就阿羅漢果為其究竟果位，然經過時空的演變，再回首探究這些佛陀的本生故事，可發掘其蘊含成佛的意義在其中。佛陀累生中也是出家為比丘，甚至所行也非究竟道，但今日釋尊已成就無漏佛果，然隨佛修學究竟道的佛弟子怎麼就不能成就無上菩提。

⁷³見《長阿含經》卷5：「大典尊即剃除鬚髮，服三法衣，捨家而去。時，七國王、七大居士、七百梵志及四十夫人，如是展轉，有八萬四千人同時出家，從大典尊。時，大典尊與諸大眾遊行諸國，廣弘道化，多所饒益。」（《大正藏》冊1，頁33下）。

⁷⁴見《長阿含經》卷5，《大正藏》冊1，頁33下。

在初期佛教的觀念，人類生命最大的價值是追求解脫，人身是苦，世間也是苦多樂少，六道輪迴乃是苦的輪轉，故爲了逃避這種種的苦痛，將脫離生老病死的解脫道爲其終極目的。初期佛教的生死態度是以完全滅除生死輪迴，以涅槃寂靜的解脫道爲修行目的，但這與大乘成佛，艱難的久遠菩薩行是完全不同，經中成佛的思想動蕩了初期佛教的思想概念，使大乘成佛思想孕育萌芽。

在本生故事中，有多處提到過去六佛，如《中阿含經》卷 12〈王相應品〉⁷⁵和《增壹阿含經》卷 22〈須陀品〉⁷⁶都有提到迦葉如來，《增壹阿含經》卷 13〈地主品〉⁷⁷同時提到燈光如來、飯式詰如來以及迦葉如來。《增壹阿含經》卷 25〈五王品〉⁷⁸有毘婆尸如來、式詰如來、毘舍羅婆如來以及拘樓孫如來，《增壹阿含經》卷 38〈馬血天子問八政品〉⁷⁹提到寶藏如來以及《增壹阿含經》卷 50〈大愛道般涅槃品〉⁸⁰提到過去六佛即毘婆尸佛、式詰如來、毘舍羅婆如來、拘樓孫如

⁷⁵見《中阿含經》卷 12：「頰鞞王乘好車已，從波羅[木奈]出，往詣仙人住處鹿野園中。時，頰鞞王遙見樹間迦葉如來，無所著，等正覺，端正姝好，猶星中月，光耀煒燁，晃若金山，相好具足，威神巍巍，諸根寂定，無有蔽礙，成就調御，息心靜默。」（《大正藏》冊 1，頁 500 下）。

⁷⁶見《增壹阿含經》卷 22，《大正藏》冊 2，頁 665 上。

⁷⁷見《增壹阿含經》卷 13：「燈光如來將八十億眾……我自憶三十一劫，飯式詰如來，至真，等正覺，出現於世，明行成為，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，號佛，眾祐，遊在野馬世界……過去久遠迦葉佛時，此長者在此舍衛城中為田家子。」（《大正藏》冊 2，頁 610-613 上）。

⁷⁸見《增壹阿含經》卷 25：「過去久遠九十一劫，有佛號毘婆尸如來，至真，等正覺，明行成為，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，號佛，世尊……三十一劫復有佛名式詰如來，出現於世……於此劫中復有毘舍羅婆如來，至真……今此賢劫中有佛名拘樓孫如來」（《大正藏》冊 2，頁 685-686 中）。

⁷⁹見《增壹阿含經》卷 38：「爾時，有佛名曰寶藏如來，至真，等正覺，明行成為，善逝，世間解，無上士，道法御，天人師，號佛，眾祐，出現於世。」（《大正藏》冊 2，頁 757 上）

⁸⁰見《增壹阿含經》卷 50：「毘婆尸佛者眾相具足，是一切人良祐福田……過去三十一劫有式詰如來，出現於世……即於彼劫毘舍羅婆如來出現於世……於此賢劫中有佛出世，名拘樓孫如來……拘那含牟尼佛出現於世人身……迦葉如來出現於世。」（《大正藏》冊 2，頁 823-825

來、拘那含牟尼佛以及迦葉如來。從阿含經的本生資料可知，在原始佛教是有過去六佛的思想概念存在，但佛弟子被固有的思想概念框住，認為佛陀唯釋迦牟尼而已，而修行者的終極成就是阿羅漢果。

從本生故事中，已知釋尊累世也曾是出家修行者，而過去也有其他的如來出現於世，特別在大典尊的本生談提到釋尊過去出家學法是不究竟，然如今釋尊成佛說的乃是究竟法，那麼跟釋尊修學究竟道的佛弟子怎麼就不能跟隨釋尊的腳步成就佛果。經過時空的演變，思想不斷的開展，成佛的思想也就慢慢成熟而興起。多佛思想的出現，才能奠基為大乘菩薩道的修行體系，因為如果唯一佛，那麼行菩薩道，累積福德資糧以成就佛果的修行體系很難建立，如果不是為了更深層的生命境界，何苦在艱辛危厄的世間長時間行菩薩事業。

（二）發願與授記思想

《阿含經》中釋尊的本生常行菩薩道，發廣大誓願，而受佛授記。在《阿含經》本生故事中的授記談並不多，但都與發願思想連接，故事中發願然後受佛授記。此發願思想和本生的思想共同刺激了後來大乘十方三世佛本願思想的興起與開展。⁸¹

《增壹阿含經》卷 13〈地主品〉⁸²中迦旃延比丘尼述說其往昔為純黑使人時，供養飯式詰如來並發願以此功德能使將來能得值如來；能得聞佛說法並能獲得

上)。

⁸¹參見釋依淳：《本生經的起源及其開展》，（臺北：佛光，1997年），頁150。

⁸²見《增壹阿含經》卷13：「興發此願：『持此功德，莫墮三惡趣中；使我當來之世，亦當值如此聖尊；亦當使彼聖尊為我說法，時得解脫。』」（《大正藏》冊2，頁611中）。

解脫。《增壹阿含經》卷 22〈須陀品〉⁸³第三經中如來講述須摩提女過去因緣，須摩提女過去生為王女，恭敬迦葉如來，奉持禁戒，常好布施和四事供養，並發願將來不生惡趣，不生貧窮家，值佛，不轉女身和得淨法眼。《增壹阿含經》卷 25〈五王品〉⁸⁴第二經中釋尊講述第一福德比丘尸婆羅因過去生四事供養毘婆尸如來、式詰如來、毘舍羅婆如來、拘樓孫如來和比丘眾，並發願長生富貴家、值佛說法、出家和得解脫，所以今生有大福報，衣食無缺，成為比丘中福德第一。《增壹阿含經》卷 31〈力品〉⁸⁵中如來講述弟子鴛掘魔因過去發願以致今日殺人無數而又能隨佛出家，證阿羅漢道。《增壹阿含經》卷 50〈大愛道般涅槃品〉⁸⁶婆陀比丘尼自憶知自己過去供養六佛，並發願將來仍作女身，故自笑自己無智自蔽願求女身。

從上述本生故事中可知發願是一種很強的推動力，不管是善的願還是惡的願，都是一種助長推動將來因緣的力量，像鴛掘魔比丘因過去發願而致今世殺人和證果的報。《阿含經》本生談中的發願都還是在個人本身願求範圍中，故事中的誓願也還沒有擴展到其他有情，《阿含經》的誓願思想還是局限在聲聞範圍，但可說是大乘誓願思想的基石。

⁸³見《增壹阿含經》卷 22：「普作此願：『恒有此四受之法，又於如來前而誦法句，其中設有毫釐之福者，所生之處不墮三惡趣，亦莫墮貧家，當來之世亦當復值如此之尊，使我莫轉女人身，得法眼淨。』」（《大正藏》冊 2，頁 665 上）。

⁸⁴見《增壹阿含經》卷 25：「諸比丘當知，尸婆羅比丘作此誓願：『使我所生之處，恒端正無雙，常在富貴家生，使將來之世值遇世尊，設為我說者，即得解脫，得出家作沙門。』緣此功德，今尸婆羅比丘得生富貴家，端正無雙，今遭值我，即得阿羅漢。」（《大正藏》冊 2，頁 686 下）。

⁸⁵見《增壹阿含經》卷 31：「作誓願，諸人民取吾枉殺，然父王自與我願，我今受死亦不敢辭。使我將來之世，當報此怨。又使值真人羅漢，速得解脫。」（《大正藏》冊 2，頁 722 下）

⁸⁶見《增壹阿含經》卷 50：「自憶昔日所經歷女人之身，是以今故自笑耳。我以無智自蔽，供養六如來，求作女人身，以此因緣，故笑昔日所經歷。」（《大正藏》冊 2，頁 825 中）。

《增壹阿含經》卷 11〈20 善知識品〉第三經中，論述釋尊往昔生為超術梵志，獻華供養定光如來，向佛發願並獲如來授記：

彼梵志手執五莖華，右膝著地，散定光如來，並作是說：「持是福祐，使將來世當如定光如來·至真·等正覺，而無有異！」即自散髮在于淤泥。

「若如來授我決者，便當以足蹈我髮上過。」

比丘當知，爾時，定光如來觀察梵志心中所念，便告梵志曰：「汝將來世當作釋迦文佛·如來·至真·等正覺。」⁸⁷

超術梵志以華獻佛祈求如來為他授記成佛，定光如來顯示香華等供養不能成就無上菩提，唯有菩薩行法才能構成成佛的條件。超術梵志聞法後，發增上心，以髮鋪地，供佛踩踏，並發成佛誓願，願佛為他授記。定光如來知其能放下自我，能忍布施，犧牲自我，並發成佛誓願，故為超術梵志授記將來當為釋迦文佛。

《增壹阿含經》卷 38〈馬血天子問八政品〉講到釋尊過去生為王女，以麻油供給比丘去供養寶藏如來，結果比丘獲佛授記將來為燈光如來。王女欲求如來授記，但如來說女身求作佛者皆不可得，寶藏佛顯示將來燈光如來出世會為王女授記，王女聽後發牢固願。後來轉生果然值遇燈光如來，並獲燈光如來授記。經中結尾，釋尊結說誓願之力的不可思議：

當發誓願，無願不果。所以然者，若彼女人作是誓願，即於彼劫成其所願也。若長老比丘不發誓願者，終不成佛道。誓願之福不可稱記，得至甘

⁸⁷見《增壹阿含經》卷 11，《大正藏》冊 2，頁 599 中。

從文中可知誓願力的不可稱量，唯有發願才能成就佛道。所以在《阿含經》的發願思想和授記思想是大乘菩薩思想的源流，在上述超術梵志和王女兩個本生故事中闡述發願才能趨向佛道，蒙獲如來授記將來成就佛果。在原始佛教時期，成佛思想尚未萌芽，但釋尊在經典中留下的涵義被後來的佛弟子發揚出來，發展成後來的大乘菩薩思想。

發願與授記對生死思想的影響是原始聲聞二乘沒信心，不相信自己可以成佛，經過佛陀授記，能給於信心，相信實語者的佛陀而敢於轉修菩薩道，在生死世間修行實踐。發願思想將原來狹窄的個人生死解脫擴展到廣行菩薩行，有願才有推動力，能堅持行道。

（三）菩薩行思想

《阿含經》的菩薩行思想只有一個模糊的影子，還沒有歸納統籌出系統的指標。釋尊在因地修行時，都是以上求菩提的大勇猛智願和下濟一切有情的悲願為目的，所以被稱為「菩提薩埵」。《本生經》中的菩薩是指在因地行菩薩行而還沒有成正覺的釋尊，而後來興起的大乘佛教菩薩思想雖然有所不同，但卻源流於此理念而發展的。⁸⁹

《阿含經》中有明示菩薩行說法的內容略顯微細，其中本生談就更顯單薄。

《增壹阿含經》卷 19〈等趣四諦品〉⁹⁰佛陀教示菩薩以四法來行使六波羅蜜而能

⁸⁸見《增壹阿含經》卷 38，《大正藏》冊 2，頁 758 下。

⁸⁹參見釋依淳《本生經的起源及其開展》（臺北：佛光，1997 年）頁 110-111。

⁹⁰見《增壹阿含經》卷 19：「爾時，彌勒菩薩至如來所，頭面禮足，在一面坐。爾時，彌勒菩薩白世尊言：「菩薩摩訶薩成就幾法，而行檀波羅蜜，具足六波羅蜜，疾成無上正真之道？」

成正覺，即能以平等均施；放下我、我所執；能一心為衆生，空已願求以及以菩薩為上首此四法來行六波羅蜜，能成就無上正等正覺。這是《阿含經》中較為顯著提到菩薩和其行持法門的內容，從這可知，菩薩思想在佛陀時代就存在，只是因時機因緣不具足，而沒有推廣開展出來而已。

本生故事中含涉菩薩行思想大都著重在布施行，或許菩薩六度中，布施是較為容易行持，故最初的本生談多著墨於此。《中阿含經》卷 39〈梵志品〉⁹¹隨藍梵志的本生談中提到說若能為一切衆生行慈心能勝於施食於聖人以及種種福事。《中阿含經》卷 40〈梵志品〉⁹²梵志阿蘭那為弟子說法，其中乃說修行四無量心，此為菩薩為度無量衆生，令衆生離苦得樂所應具有的四種精神。

佛告彌勒：「若菩薩摩訶薩行四法本，具足六波羅蜜，疾成無上正真等正覺。云何為四？於是，菩薩惠施佛、辟支佛，下及凡人，皆悉平均不選擇人，恒作斯念：『一切由食而存，無食則喪。』是謂菩薩成就此初法，具足六度。」「復次，菩薩若惠施之時，頭、目、髓、腦，國、財、妻、子，歡喜惠施，不生著想。由如應死之人臨時還活，歡喜踊躍，不能自勝。爾時，菩薩發心喜悅，亦復如是，布施誓願不生想著。」「復次，彌勒！菩薩布施之時，普及一切，不自為己使成無上正真之道，是謂成就此三法，具足六度。」「復次，彌勒！菩薩摩訶薩布施之時，作是思惟：『諸有衆生之類，菩薩最為上首，具足六度，了諸法本。何以故？食已，諸根寂靜，思惟禁戒，不興瞋恚，修行慈心，勇猛精進，增其善法，除不善法，恒若一心，意不錯亂，具足辯才，法門終不越次，使此諸施具足六度，成就檀波羅蜜。』」（《大正藏》冊 2，頁 645 中）。

⁹¹見《中阿含經》卷 39：「居士！若梵志隨藍行如是大施，及施滿閻浮場凡夫人食，施百須陀洹、百斯陀舍、百阿那舍、百阿羅訶、百辟支佛食，作房舍施四方比丘眾，歡喜心歸命三尊佛法、比丘眾及受戒，若有為彼一切眾生行於慈心，乃至牛頃者，此於彼施為最勝也。」（《大正藏》冊 1，頁 677 下）。

⁹²見《中阿含經》卷 40：「『摩納磨！我心與慈俱，遍滿一方成就遊。如是二三四方、四維上下，普周一切，心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。摩納磨！汝等亦當心與慈俱，遍滿一方成就遊。如是二三四方、四維上下，普周一切，心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。』如是尊師阿蘭那為弟子說法。」（《大正藏》冊 1，頁 683 下）。

布施原是佛陀教導優婆塞等弟子以食物衣被等世間物品來施與賢者或貧苦者以獲得人天福報，但到了菩薩思想，布施的意義被擴大，成為累積功德，修行解脫的方法，也就菩薩六度之一。《增壹阿含經》卷 11〈善知識品〉釋尊因地生為超術梵志，獻華供養定光如來，向佛請問菩薩行法：

爾時，定光佛復以此偈報梵志曰：

「如汝所說施，亦不如來言；

當忍億劫苦，施頭身耳目。

妻子國財寶，車馬僕從人；

設能堪與者，今當授汝決。」⁹³

定光如來教示超術梵志菩薩布施行法除了世間施物，還要能施己身頭目，也就能放下自我身心，能放下我執，因世人最愛最執著的乃是自我，能把我也捨出去，無所愛惜，才能真正的悲愛眾生，成就菩薩慈悲法門。《增壹阿含經》卷 19〈等趣四諦品〉⁹⁴佛陀舉往昔本生為婆羅門行布施之事來講說正確的布施態度，其中提到說作大布施、作房舍、三歸五戒的福報，不如彈指間慈愍眾生，這裡就把慈悲眾生放在高於布施持戒的角度，也就高於當時初期佛教在家信眾基本的修持，菩薩思想最初是從在家行者發展出來，所以也就發展出以慈悲為基準的菩薩行思想。

從上述本生談中提到的菩薩行思想有四無量心、慈悲、捨我和我所的布施等，在這些早期本生故事中已顯示出些許菩薩行思想。釋尊的過去累生修行菩

⁹³見《增壹阿含經》卷 11，《大正藏》冊 2，頁 599 上。

⁹⁴見《增壹阿含經》卷 19：「正使彼人作如是施，及作房舍，受三自歸，受持五戒，雖有此福，故不如彈指之頃慈愍眾生，此福功德不可稱計。」（《大正藏》冊 2，頁 644 下）

薩道的故事，在後期弟子的追思和思量，慢慢的就動搖了舊有的思想，發展出釋尊當時沒有宣示於口的菩薩思想。

二、《本生經》的菩薩思想

本生談最早是散發在《阿含經》和各部律典中，隨著時代的演變，本生經的內容增減豐裕，流傳影響更深廣。隨著大乘佛教的興起，菩薩六度行的本生故事因而集結出來，集成倡導菩薩道的《本生經》。⁹⁵從本生談中出現多佛思想，且與釋尊一樣多世修道，生死輪迴，其身份並不限定於出家比丘，而是在六道衆生中廣行菩薩道。於是，對於一般社會人士以及在家信眾有極大的影響，能從中提升其宗教地位和修行成果，於是從《本生經》所引發的大乘菩薩思想蓬勃發展起來。⁹⁶

《本生經》的特殊思想為授記思想、念佛思想、多佛菩薩的信仰以及廣發誓願思想，這些思想的開展影響了初期佛教的生死觀，初期時的生死思想是樸實和簡潔的個人修證體系，後來這些思想演變，將原來的思想變得更為廣闊和華麗。

（一）授記思想

授記，又稱受記、記說、記別等。在《瑜伽師地論》對記別的法是：「云何記別。謂於是中記別弟子命過已後當生等事。」⁹⁷依據內容和性質授記可分為

⁹⁵參見釋依淳《本生經的起源及其開展》，（臺北：佛光，1997年）頁198

⁹⁶參見梶山雄一，臧世俊譯：《空的智慧》，（臺北：圓明出版社，1995年）頁70-71

⁹⁷見《瑜伽師地論》卷25，《大正藏》冊30，頁418下。

自記說和他記說兩種，「自記說」即是佛弟子自己記說所證境界。如《雜阿含經》說：「心解脫者，若欲自證，則能自證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」⁹⁸第二種「他記說」即是由佛陀或有大神通的聖賢為他人記說，如《增壹阿含經》中定光如來為因地的釋尊授記：「汝將來世當作釋迦文佛·如來·至真·等正覺。」⁹⁹

授記思想是大乘菩薩思想很重要的一個轉折點，在初期佛教一佛思想的氛圍下，稱為「真語者、實語者」的佛陀為弟子和菩薩授記是具有肯定和鼓勵作用，開顯成佛的普遍性，對尋求宗教解脫者而言是具有相當重要性。隨著新思潮大乘菩薩思想的興起，過去的一佛一菩薩變成多佛和無量菩薩，於是產生比起最初授記思想更為複雜和多岐的授記思想。¹⁰⁰

關於釋尊在因地修行蒙佛授記將來成佛在不同的經典都有記載，在《四分律》卷 31 定光如來為釋尊宿生授記：

摩納汝還起。汝於當來無數阿僧祇劫。號釋迦文、如來、至真、等正覺、明行足、為善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。¹⁰¹

釋尊過去生為婆羅門彌卻摩納，以五百金買花供養定光如來，得佛授記將來成佛號「釋迦文」。與此本生談內容相似且都蒙定光如來授記的有《六度集經》卷 8〈儒童授決經〉¹⁰²和《太子瑞應本起經》卷 1¹⁰³，另外在《佛本行集經》卷 4〈受

⁹⁸見《雜阿含經》卷 1，《大正藏》冊 2，頁 1 上。

⁹⁹見《增壹阿含經》卷 11，《大正藏》冊 2，頁 599 中。

¹⁰⁰參見釋依淳：《本生經的起源及其開展》，（臺北：佛光，1997 年），頁 141；平川彰等編：《法華思想》，（高雄：佛光，1998 年），頁 233-239。

¹⁰¹見《四分律》卷 31，《大正藏》冊 22，頁 785 中。

¹⁰²見《六度集經》卷 8，《大正藏》冊 3，頁 48 中。

決定記品〉¹⁰⁴則類似的本生內容由燃燈佛授予記別。

《撰集百緣經》中多有記載相關授記的經文，此經中的卷 1〈菩薩授記品〉和卷 3〈授記辟支佛〉中的經文都是與授記有關，是釋尊為信施授記成佛或成辟支佛，但因無關於本生，故略而不談。〈報應受供養品〉是記載釋尊過去因地修行時，以各種身份施設供養過去佛，發菩提心而得過去佛授記將來成佛的本生故事。《撰集百緣經》卷 2〈報應受供養品〉：

尋便安置重閣講堂，床榻臥具，及諸餽饈，供養三月，復以妙衣，各施一領。佛便為王，種種說法，心懷歡喜，發菩提心，即授王記：「汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼，過度眾生不可限量。」¹⁰⁵

此本生是梵行佛生為觀頂王的釋尊授記。在〈報應受供養品〉中共有十則授記談，釋尊在此經所受過去佛授記的列計有毘閻婆佛、梵行佛、栴檀香佛、日月光佛、寶殿佛、妙音佛、正覺佛、帝幢佛、差摩佛以及滿願佛等十尊佛。

隨著大乘佛教的興起，舊有的佛陀觀有了嶄新的變化，不再以歷史的佛陀為主，授記思想與眾生皆可成佛的思想緊密相扣，這是大乘佛教重要的中心思想，而授記思想卻是源於本生談開展，從中可知本生對大乘佛教的重要性。

¹⁰³見《太子瑞應本起經》卷 1，《大正藏》冊 3，頁 473 上。

¹⁰⁴見《佛本行集經》卷 4，《大正藏》冊 3，頁 668 中。

¹⁰⁵見《撰集百緣經》卷 2，《大正藏》冊 4，頁 209 上。

（二）念佛思想

念佛思想是始于東晉慧遠在廬山結白蓮社提倡念佛，自此大行於中國，直至今日，長盛不衰。念佛思想的起源可追溯於佛世，《長阿含經》卷5〈闍泥沙經〉：「我本為人王，於如來法中為優婆塞，一心念佛而取命終，故得生為毘沙門天王太子。」¹⁰⁶在《阿含經》可見釋尊教弟子一心念佛，由此可知，念佛法門在原始佛教就已經存在。

念乃是繫念之意，即是將心繫念在佛、法、僧三寶上，心念法身佛或觀想具體存在之佛相，或佛陀之功德，乃至口中稱念佛之名號，由此一心繫念，而得正定。念佛思想原是原始佛教所發展，但此思想卻是到了大乘佛教才受到重視，特別是流入中國後更是興盛蓬勃發展，大乘思想是不離念佛與淨土的，究其原因為一是對佛的懷念，因思念佛而念佛；二是求離怖畏，度脫苦厄，大乘思想的萌芽時期大約在印度阿育王以後，當時政局動亂，人民困苦，所以需要念佛淨土思想讓人民心靈寄托。佛教傳入中國時也是處於戰亂動盪時期，所以念佛思想被強烈需要，故而能長存且深入人心。¹⁰⁷

《生經》卷4〈佛說菩薩曾為鼈王經〉¹⁰⁸中說釋尊因地為菩薩時，曾生為鼈王，行四心平等憐憫衆生。因常時浮於海上，其背猶如陸地，有商人停在背上烹煮飲食，鼈王不堪其火焚，欲想淺潛入海以解火痛，商人驚恐，一聲「南無佛」讓鼈王生起大慈，將商人載至岸邊，商人因而度脫生死苦厄。《賢愚經》卷

¹⁰⁶見《長阿含經》卷5，《大正藏》冊1，頁34下。

¹⁰⁷參見釋依淳：《本生經的起源及其開展》，（臺北：佛光，1997年），頁146；釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003年），頁426-428；797-804。

¹⁰⁸見《生經》卷4，《大正藏》冊3，頁96中。

4〈出家功德尸利苾提品〉¹⁰⁹中商人在緊急時，稱念「南無佛」而使得摩竭魚閉上嘴巴，而逃得一命。《菩薩本生鬘論》卷4〈稱念三寶功德緣起〉¹¹⁰釋尊為釋迦族演說「觀佛三昧法門」，過去有長者名日月德，信奉佛法，其有五百子，邪見不信佛法，後其父教念「南無佛」，因稱念功德命終生天，天命壽終，因過去邪見的業報而墮地獄。在地獄中憶起父教，稱念「南無佛」即出地獄之苦，後生值六佛都能聽聞佛名之故，今生為釋種，隨佛出家修行。又說若佛滅度後，稱其名號或諸佛名，所獲福報無量無邊。

如上所述，諸經中都有提到在緊急危難時，稱念「南無佛」即能解脫危難，特別大乘《妙法蓮華經》〈觀世音菩薩普門品〉中更是著重於稱念佛菩薩名號能得救脫於苦厄。在原始佛教，雖然釋尊有說：「我滅度後若稱我名及諸佛名，所獲福報無量無邊。」但在當時，是著重在自證寂滅涅槃而不靠外力，修行重點在於自內證，所以念佛法門雖一直在傳承，但並不受當時教界的重視，直到大乘佛教的興起，稱念佛名成為特殊的修行法門，特別西方淨土思想的擡頭，念佛法門成為另一種方便修行法門——易行道。

（三）多佛菩薩的信仰

本生經的推廣與大乘佛教的興起有著密切的關係，大乘佛教的興起而帶來

¹⁰⁹見《賢愚經》卷4：「一時同聲，稱南無佛。時魚聞稱南無佛聲，即時閉口，海水停止，諸賈客輩，從死得活。」《大正藏》冊4，頁379中。

¹¹⁰見《菩薩本生鬘論》卷4：「稱南無佛，以是得免從地獄出，得生人中貧窮下賤。

「後有式棄如來出世，亦得值遇，但得聞名不覩佛形，以至毘舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦攝波佛，如是六佛次第出世，但得聞名皆不覩見。以由得聞六佛名故，今得與我同生釋種。我之身色如閻浮金，汝見灰色羸婆羅門，皆因往昔輕毀於佛，深著邪見招斯重障。汝今可稱過去佛名，亦稱我名，彌勒佛名，汝父名等，稱已作禮，及向大眾大德僧前，五體投地發露懺悔邪見之罪。」（《大正藏》冊3，頁343上）。

了多佛菩薩的信仰。初期佛教所提到的過去與釋迦七佛，是佛佛道同，都是觀緣起法而成正覺的，所謂的七佛即：毘婆尸佛、式誥如來、毘舍羅婆如來、拘樓孫如來、拘那含牟尼佛、迦葉如來以及釋迦牟尼一共七佛。¹¹¹在原始佛教經典中，現在佛唯有釋尊一位，在《阿含經》提到過去佛，也從無兩佛並世的例子，但到了大乘佛教，在《妙法蓮華經》就出現釋尊與多寶如來兩佛並世。《生經》卷5中提到釋尊過去生為首達長者，得遇阿彌陀佛的本生惟先，經文中提到兩佛現世：「其首達者，則吾身是，惟先者，今現阿彌陀佛是。」¹¹²雖經文有提到兩佛現世，但《生經》是大乘佛教初期所集出的經典，所以可能是已有阿彌陀佛的信仰，或者是後期所加入的。

本生和授記思想的流傳，大乘佛教人人皆可成佛的思想伴隨十方多佛的信仰蓬勃展開。印度是一個信仰多神教的國家，而大乘佛教的流行地區大約是西北方，隨著孔雀王朝的崩解，種種外來民族的入侵，隨著統治政策的實施，文化和宗教互相交流融攝，所以初期大乘思想難免受當地印度教和西方希臘神教的影響和衝擊。¹¹³在《撰集百緣經》中釋尊隨機講述弟子的本生因緣，故除了提到過去佛，還在〈菩薩授記品〉中點出許多未來佛，在大乘佛教初顯時期，出現很多類似此類經典的本生談，重點在提示出十方多佛和未來佛的思想。

初期，佛弟子因釋尊入滅後對釋尊的敬仰而傳出有關釋尊的本生談，到後來大乘佛教的興起，十方佛菩薩的信仰流行，因而也傳出十方佛菩薩的本生談。各個佛菩薩因其獨特的特性，所以表現其獨特的修行品質、聖德以及因機法門而有各個不同的本生談。較為著名的有阿彌陀佛、阿閼佛、文殊菩薩、普賢菩

¹¹¹參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003年），頁152-153。

¹¹²見《生經》卷5，《大正藏》冊3，頁107下。

¹¹³參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003年），頁417-425；三枝充會惠：《佛教入門》，（臺北：東大，2003年），頁37-39。

薩、彌勒菩薩、觀世音菩薩等，因其教化度脫衆生，而有諸多其發心、修行、誓願和其過去現在因緣的本生談，所以因十方佛菩薩信仰的流行而開展出十方佛菩薩的因緣本生。¹¹⁴多佛菩薩的思想對佛教的生死思想影響是不再是一佛實踐，人人皆可成佛，修行的目的不是必然趨向涅槃，可學佛行生生世世修行菩薩道。

（四）廣發誓願思想

釋尊在因地本生故事中廣發誓願，行菩薩道，這發願思想促進後來大乘十方佛本願思想的開展和興起，這是大乘佛教的特色，也是其根本精神。十方諸佛菩薩在因地修菩薩道時，所發的廣大誓願，並依其願成就菩提，此誓願稱為「本願」。¹¹⁵

本願思想的起源可說是在本生談，但本生故事也歷經各種變遷和擴展而發展起來，本願思想也是隨著種種變動而次第開展起來。本願思想的發展史可分為三部分：一、南傳巴利《本生經》所代表的本願思想；二、散克利與漢譯所傳的聖勇編輯《菩薩本生鬘論》所代表的本願思想；三、漢康僧會所譯《六度集經》所代表的本願思想。

南傳巴利《本生經》只是將當時流行的民間寓言故事加工成為菩薩談，故而認為與本願思想無關。舊有的本願也是將菩薩行的一切功德迴向一切智(佛)。¹¹⁶在聖勇的《菩薩本生鬘論》卷2的〈兔王捨身供養梵志緣起〉中，釋尊本生為兔王，彌勒為仙人，時值旱災，仙人受兔王捨身成全而大為感動，發願說：「苦哉大士！奄忽若此，為濟他身而殞己命。我今敬禮為歸依主，願我來世常為弟

¹¹⁴參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003年），頁463-465。

¹¹⁵參見釋依淳《本生經的起源及其開展》，（臺北：佛光，1997年），頁150。

¹¹⁶參見木村泰賢，釋演培譯：《大乘佛教思想論》，（臺北：天華，2000年），頁414-416。

子。」¹¹⁷同經卷3〈慈心龍王消伏怨害緣起〉中，釋尊往昔生為龍王，被惡人所殺害且剝其皮，無量小蟲聞到其身血氣味，前來啖食，龍王忍痛發願，將來施法食於小蟲，並發願將來能成佛，則身皮恢復如故。¹¹⁸〈慈力王刺身血施五夜叉緣起〉中，提到釋尊與憍陳如等五比丘的過去本生因緣，過去釋尊為慈力王，教國土人民修習十善故皆得諸天擁護，時夜叉飢渴而向王求助，慈力王供血發願說：「我以身血救汝之命，若充足者吾無所希，唯修十善則為報恩，願未來世我成佛時，最初說法先度汝等，以甘露味除汝三毒，諸欲飢渴令得清淨。」¹¹⁹

《六度集經》卷5，菩薩往昔生為梵志羸提和，值逢惡王被割截身體，菩薩忍辱並發願說：「吾志上道，與時無諍，斯王尚加吾刃，豈況黎庶乎？願吾得佛必先度之，無令眾生效其為惡也。」¹²⁰又同卷菩薩為獼猴的本生，獼猴救人反被殺而取食，獼猴臨死發願說：「吾勢所不能度者，願其來世常逢諸佛，信受道教行之得度。世世莫有念惡如斯人也。」¹²¹《六度集經》是初期大乘的作品，本願思想更為顯著，本經是釋尊過去修行菩薩道，行六度波羅蜜以成就佛道，菩薩在過去生修行遇到種種災厄苦難來堅固其願心，進而發願成佛。這些個別的本生誓願，是後來大乘菩薩本願思想的指標，本願思想是依此開展。

¹¹⁷見《菩薩本生鬘論》卷2，《大正藏》冊3，頁338上。

¹¹⁸見《菩薩本生鬘論》卷3：「若我當來得成佛者，令我身皮頃得如故。」（《大正藏》冊3，頁339下）。

¹¹⁹見《菩薩本生鬘論》卷3，《大正藏》冊3，頁340上。

¹²⁰見《六度集經》卷5，《大正藏》冊3，頁25中。

¹²¹見《六度集經》卷5，《大正藏》冊3，頁27中。

第三節 初期大乘經典的生死觀

大乘佛教起初是無組織地從印度各地傳出，真正能讓大乘佛教浮現表面，聚集成城的是龍樹菩薩，他利用已存的大乘經典來發展樹立一套系統的大乘思想。¹²²所以在龍樹菩薩之前有些怎樣的大乘經典？這些大乘經典所展現的是什麼生死思想？這些大乘經典如何在部派佛教思想主導的環境下開出其獨特的思想火花？本節將介紹主要的初期大乘經典的生死思想。

一、《般若經》的生死觀

《般若經》是大乘經中最原始和最根本的，般若波羅蜜是菩薩六度之一，是菩薩行持的主導，所以般若波羅蜜也遍佈在一切的大乘經典中。大乘經典中，特重般若波羅蜜，以其為中心所集成的經典，成為大乘經典中的「般若部」。¹²³

《大智度論》是註釋《摩訶般若波羅蜜經》的論書，所以可說《大智度論》的思想就是源于此經，但龍樹菩薩在著寫《大智度論》時有參閱其他當時初期大乘經典的思想，龍樹菩薩同時繼承說一切有部和大乘的思想，故龍樹菩薩在此論中貫通阿含的解脫道與《般若經》的菩薩道，調和當時聲聞佛法與大乘佛法的對立，做出獨特的《大智度論》。¹²⁴

般若空是種種部派佛教空觀思想的總合與深化，同時，大乘思想的人生觀、世界觀、修道觀都建築在其上。般若空思想極力打擊當時部派有部法體實有的

¹²²參見木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》，（臺北：天華，2000年），頁47-48。

¹²³參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003年），頁591-592。

¹²⁴參見釋厚觀：《深觀廣行的菩薩道》，（臺北：慧日講堂，2007年），頁130。

思想，般若是在一切法的本質上，達觀其空，以般若之智來洞察一切事物的本質，以達到自在無礙的自性。般若智慧的智與原始佛教的分析以及理智的知是不同的，知是運用自性經驗來分析了悟，是限制於自性觀念內，而智是超越經驗，洞察根本，能破我執我見，無礙自在的真實體悟。¹²⁵

《般若經》是一部導向積極菩薩行成就無上菩提的經典，其教學目的為解脫生死，故《般若經》的內涵是三乘皆存。《小品般若波羅蜜經》卷 1：「一切法無受故。是名菩薩諸法無受」¹²⁶又「佛言：『菩薩作是念：『我應度無量阿僧祇眾生。度眾生已，無有眾生滅度者。』何以故？諸法相爾。譬如工幻師，於四衢道，化作大眾，悉斷化人頭。於意云何？寧有傷有死者不？』須菩提言：『不也，世尊！』佛言：『菩薩亦如是，度無量阿僧祇眾生已，無有眾生滅度者。』¹²⁷經中明說菩薩於一切法不執取，知諸法無所有，能度一切眾生而不執取一切眾生，因空故而能廣行菩薩行。聲聞和獨覺二乘行者不能空觀世界，把事實世界當成實有世界，故而畏懼生死之苦，急求個人生死解脫，消極的面對人生。大乘菩薩以般若智慧觀澈世間，打破我執我見，空觀世間而能自在無礙的遊歷世間，借著假有的世間來修妙有之智，聚集無量善根福德，成就無量眾生。

《小品般若波羅蜜經》卷 1：「若諸天子未發阿耨多羅三藐三菩提心者，今應當發。若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。」¹²⁸經中「入正位」即是入見道，聲聞行者得初果經過七番生死，定入無餘涅槃，而這樣就不能在生死中修菩薩行。《小品般若波羅蜜經》卷 5：「若

¹²⁵參見木村泰賢，釋演培譯：《大乘佛教思想論》，（臺北：天華，2000年），頁 50-52。

¹²⁶見《小品般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 538 上。

¹²⁷見《小品般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 539 上。

¹²⁸見《小品般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 540 上。

不為般若波羅蜜所護，於二地中，當墮一處，若聲聞地，若辟支佛地。」¹²⁹又「為般若波羅蜜方便所護故，當知是菩薩不中道退轉」¹³⁰經中說明般若智慧對修行菩薩道的重要，菩薩如何在觀空而不證空，不落入空難、墮落二乘地，這就要靠菩薩悲願，¹³¹菩薩為不證空故不入深禪定，菩薩不捨眾生故為悲願所持，般若所護，有中道智慧能不執涅槃，堅持於生死世間作無量菩薩行。因為退墮二乘地，則不能圓滿菩薩德行，成就佛果，雖然二乘的涅槃地與佛果的涅槃地一樣，但修證過程的不同和福德的相異，其終極果位也有所不同。¹³²

大乘菩薩的不住，是在諸法、涅槃、眾生都不執著，能離兩邊，《小品般若波羅蜜經》卷 1：

菩薩發大莊嚴，乘於大乘，以空法住般若波羅蜜。不應住色，不應住受、想、行、識不應住色若常若無常，不應住受、想、行、識若常若無常……不應住須陀洹果，不應住斯陀含果，不應住阿那含果，不應住阿羅漢果，不應住辟支佛道，不應住佛法。不應住須陀洹無為果，不應住須陀洹福田，不應住須陀洹乃至七往來生死。不應住斯陀含無為果……不應住阿羅漢今世入無餘涅槃。不應住辟支佛道無為果，不應住辟支佛福田，不應住辟支佛過聲聞地不及佛地而般涅槃。不應住佛法利益無量眾生、滅度無量眾生。¹³³

¹²⁹見《小品般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 560 上。

¹³⁰見《小品般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 560 中。

¹³¹見《小品般若波羅蜜經》卷 7：「菩薩具足觀空，本已生心，但觀空，而不證空，我當學空。今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。爾時菩薩不退助道法，亦不盡漏。何以故？是菩薩有大智慧深善根故，能作是念：『今是學時，非是證時，我為得般若波羅蜜故。』（《大正藏》冊 8，頁 568 下）。

¹³²參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003 年），頁 647-651。

¹³³見《小品般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 540 中。

上文指出大乘菩薩不住兩邊，利益衆生而不執著於衆生。大乘菩薩不住相，離空有兩邊，能於生死世間悟入空性，證得涅槃。大乘菩薩是不離世間證得涅槃而又不取涅槃相，能自在遊歷於世間作菩薩大事，菩薩在積極利益衆生同時也在淨化自己，展現了菩薩道獨特的積極度眾普利世間的修道法。聲聞乘則執著涅槃，所以執求斷滅世間，灰身滅智入無餘涅槃。二乘行者和大乘菩薩都是以涅槃爲其終極目的，但由於般若智慧以及認識上的不同，導致所證的涅槃和果位也有深淺的差異。二乘行者不具般若空慧而只具有能所分別知，故只知無常空而不覺諸法自性空。大乘菩薩具有般若中道空慧，故知一切法自性空，不執著於空有兩邊，這才導致大乘和聲聞乘對實相的認識有所不同，所證的涅槃也有所差異。¹³⁴

二、《華嚴經·十地品》的生死觀

《華嚴經·十地品》是西晉竺法護所譯，原名《漸備一切智德經》，此經名即表示了此品內容，也就是佛法的特質。《華嚴經·十地品》是菩薩成佛的歷程，十地不離佛一切智，是次第增進提升圓滿一切智，所方便安立的菩薩修行十地。

華嚴十地是菩薩修行的位次準則，在《般若經》中，聲聞緣覺所體悟的不離菩薩般若，從凡夫、聲聞、獨覺、菩薩到佛地皆是共通的智慧，所以稱爲「共十地」。僅限於菩薩的不共十地是華嚴獨特菩薩修證思想。

十地是菩薩行的實踐，初地歡喜地是發廣大願，是慈悲布施實踐。二地離垢地是嚴守戒律；三發光地能憶持善法，智慧清明；四焰慧地以智慧之焰燒盡煩

¹³⁴參見單正齊：《佛教的涅槃思想》，（北京：宗教文化，2009年），頁92-93。

惱；五難勝地是能了知世間種種法，隨順行時間法；六現前地則能二諦相容；七遠行地能起功用，得智慧方便行道；八不動地則能自在運行無分別智，不被煩惱所擾動；九善慧地能說法自在，善巧教化衆生；十地法雲地則是圓滿具足，如佛降甘露雨能普渡一切衆生。¹³⁵

菩薩一地一地的增進修行，總結可說初地布施，二地持戒，三、四、五、六地是智慧，前六地是世出世間的善法，共通與二乘，七地到十地是起功用，能於廣大世界廣行菩薩事業，度脫教化有情衆生。華嚴十地的次第安立，是為表示菩薩的次第增進，智慧與功德的越趨圓滿。¹³⁶

華嚴十地的出現，是將菩薩修行次第以及實踐行持的指標，能明確指出菩薩次第的證一分菩提斷一分煩惱，如何在面對生死煩惱轉為清涼菩提，不畏懼生死能自在遊歷於生死中，能體悟諸法實相而不證諸法實相，依佛力加被，悲願所持，智慧所護而能在證無生法忍後，繼續遊歷生死世間，廣行菩薩事業。

華嚴世界觀的特色在於展現心、佛、衆生三者的關係。《大方廣佛華嚴經》卷 25：「三界虛妄但是心作；十二緣分是皆依心」¹³⁷說明三界不過一心所造的。在〈夜摩天宮菩薩說偈品〉也有同樣的說法：

¹³⁵見《大方廣佛華嚴經》卷 25：「菩薩於初地發願緣一切佛法故，具足助菩提法；二地除心惡垢故，具足助菩提法；三地願轉增長得法明故，具足助菩提法；四地入道故，具足助菩提法；五地隨順行世間法故，具足助菩提法；六地入甚深法門故，具足助菩提法；此第七地起一切佛法故，具足助菩提法。何以故？菩薩摩訶薩於此地中，得諸智慧所行道，以是力故，第八地自然得成佛。」（《大正藏》冊 9，頁 561 下）。

¹³⁶參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003 年），頁 1087-1092；三枝充惠：《佛教入門》，（台北：東大，2003 年），頁 135-136。

¹³⁷見《大方廣佛華嚴經》卷 25，《大正藏》冊 9，頁 558 下。

心如工畫師， 畫種種五陰，
一切世界中， 無法而不造。
如心佛亦爾， 如佛眾生然，
心佛及眾生， 是三無差別。¹³⁸

心外無佛無眾生，心迷即是眾生，心覺即是佛，心、佛、眾生三無差別，一切世界皆由此心所造。本質上，心所生一切事物皆是空，所以一切事物都是平等，世界皆是由心、佛、眾生三者所生，《大方廣佛華嚴經》卷7：

略說以十種因緣故，一切世界海已成、現成、當成。何者為十？所謂：
如來神力故，法應如是故，一切眾生行業故，一切菩薩成一切智所得故，
一切眾生及諸菩薩同集善根故，一切菩薩嚴淨國土願力故，一切菩薩成
就不退行願故，一切菩薩清淨勝解自在故，一切如來善根所流及一切諸
佛成道時自在勢力故，普賢菩薩自在願力故。¹³⁹

經中說明一切世界海成就的十種因緣，這不僅是諸佛本願力與加持力，還有眾菩薩自身的行願力和神通力，還有一切眾生和菩薩所累積的善根因緣等條件所共同成就。由此可知，諸佛世界的產生是佛、菩薩與眾生所共同成就的。

從三界唯心是闡述眾生生死輪回的原因，心受染汙則生成執迷的世界，心清淨則能作佛，這是迷悟的世界，可說眾生三界生死與解脫成佛都是在於心的取向。總之，法界的一切都是心的作用成果，凡俗世界是染汙心所展現，華藏佛國則是清淨心所展現的。¹⁴⁰

¹³⁸見《大方廣佛華嚴經》卷10，《大正藏》冊9，頁465下。

¹³⁹見《大方廣佛華嚴經》卷7，《大正藏》冊10，頁35上。

¹⁴⁰參見李玲：《華嚴十地修行體系》，（北京：宗教文化，2012年），頁161-164。

龍樹菩薩在詮釋十地行法時加入《華嚴經·十地品》的思想，《大智度論》是龍樹菩薩注解《摩訶般若波羅蜜經》的論書，但其中般若不共十地是無名稱的，龍樹菩薩在原先的般若十地思想再參照華嚴十地的觀點，使原來為了融攝聲聞道法所產生共三乘的行法外，更滲入大乘不共十地的內容。¹⁴¹《大智度論》中菩薩不共十地是龍樹菩薩借《十地經》的名稱再輔以《大品般若經》的內涵來詮釋般若不共十地。如《大智度論》說：「此地相，如《十地經》中廣說。」¹⁴²這是《大智度論》引用《華嚴經》生死思想的地方。

三、《無量壽經》的生死觀

《無量壽經》是由曹魏康僧鎧所譯，此經細說阿彌陀佛四十八本願，是一部教說念佛和實踐方法的經典。阿彌陀佛原為國王，得遇世自在王如來，聽佛說法而發大心，出家為比丘，稱為法藏比丘。法藏比丘發本願並久遠劫行菩薩道，累積無量功德，福德因緣具足而成佛，並圓滿出成就其佛國淨土。¹⁴³

《無量壽經》是三乘共學，對生死問題的解脫道只要涅槃就成了，並不需要成佛，在經中有描繪三乘行者在淨土的行持。¹⁴⁴阿彌陀佛發四十八本願建構其

¹⁴¹參見釋慈律：《《大智度論》中的十地思想》，《福嚴學生論文集》<http://www.fuyan.org.tw/>（上網時間：2014/1/13）

¹⁴²見《大智度論》卷49，《大正藏》冊25，頁411上。

¹⁴³見《佛說無量壽經》卷1：「次有佛名世自在王如來，應供·等正覺·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊。時有國王，聞佛說法心懷悅豫，尋發無上正真道意，棄國·捐王，行作沙門，號曰法藏，高才勇哲與世超異……法藏菩薩今已成佛，現在西方，去此十萬億刹，其佛世界名曰安樂。」（《大正藏》冊12，頁267-270上）。

¹⁴⁴見《佛說無量壽經》卷1：「彼諸菩薩及聲聞眾若入寶池，意欲令水沒足，水即沒足；欲令至膝，即至于膝；欲令至腰，水即至腰；欲令至頸，水即至頸……或聞佛聲，或聞法聲，或聞

極樂淨土，著重於往生其中的聲聞與菩薩眾，莊嚴殊勝的佛國，願十方佛國的人眾都來往生其中。極樂國土重在佛土的清淨莊嚴，往生淨土的眾生，都要「慈心精進，不當瞋怒，齋戒清淨，斷愛欲」，但與菩薩行願相比，則這只能算是一般人天善法。往生阿彌陀佛國土者，但重「至心發願欲生我國」，即使是疑信參半者，到了臨終時，也會依佛力而起悔心，而生在極樂淨土的邊地。在阿彌陀佛第十八、十九和二十的三願中，表達出一種佛力加被，使福德不足者皆能由佛力所護而能往生淨土，這是一種他力易行的修行道。這種重於信願、佛力的信仰是《無量壽經》的特色。在淨土信仰以前的經典修學特色，都是自力修證，但淨土經典的出現，開展出獨特的他力易行道，借助佛力的加被，使行者能到善人聚集、法音流布、菩提不退的淨土來繼續增學其道行。¹⁴⁵

《佛說無量壽經》卷 2 中有對生死的獨特看法：

人在世間愛欲之中，獨生、獨死，獨去、獨來，當行至趣苦樂之地，身自當之無有代者。善惡變化、殃福異處，宿豫嚴待，當獨趣入。遠到他所莫能見者，善惡自然追行所生……汝從無數劫來修菩薩行，欲度眾生，其已久遠，從汝得道至于泥洹不可稱數。汝及十方諸天、人民一切四眾，永劫已來展轉五道，憂畏勤苦不可具言，乃至今世生死不絕……雖一世勤苦須臾之間，後生無量壽佛國快樂無極，長與道德合明，永拔生死根本，無復貪恚、愚癡、苦惱之患。欲壽一劫、百劫、千億萬劫，自在隨

僧聲，或寂靜聲、空無我聲、大慈悲聲、波羅蜜聲，或十力無畏不共法聲、諸通慧聲、無所作聲、不起滅聲、無生忍聲，乃至甘露灌頂眾妙法聲。如是等聲，稱其所聞歡喜無量，隨順清淨離欲寂滅真實之義、隨順三寶力無所畏不共之法、隨順通慧菩薩聲聞所行之道。無有三塗苦難之名，但有自然快樂之音，是故其國名曰極樂……彼佛國土清淨安隱，微妙快樂，次於無為泥洹之道。其諸聲聞、菩薩、人、天，智慧高明，神通洞達。咸同一類，形無異狀，但因順餘方，故有人、天之名。」(《大正藏》冊 12，頁 271 中)。

¹⁴⁵參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，(新竹：正聞，2003 年)，頁 791-792。

意皆可得之，無為自然次於泥洹之道。¹⁴⁶

經中說一般世間人的生死都是獨來獨往，其善惡果報都只能自作自受，無有任何人能代受其果，生生世世永劫以來一直在五道中生死輪轉，受無量苦。五道輪轉中的行者，無論是畏懼生死，或擔憂沉溺於空執、殷勤作菩薩事業以及受苦的衆生等，都仍然在生死輪轉。但求生淨土者，只要一生累積善本，至心發願即能在生命結束後，往生阿彌陀佛極樂國土。極樂國土能永拔生死根本，不再生死輪轉，能得無量壽命，一切凡俗世間的惡習過患都不復存在。世俗人以及二乘行者都因為世間苦多樂少，三界猶如火宅，所以厭離世間，追求離苦的寂滅涅槃境界，淨土經典的出現，給與一獨特離苦長壽清淨的場域，而且比起自力解脫，這更是一種容易的他力助道法。

大菩薩化生極樂淨土，能於此國修菩薩行，神通自在，直至成佛都不會生惡趣中，能自在顯現他方世界度脫衆生。同時淨土中的菩薩能承佛威力，隨心所念到十方世界供養諸佛世尊，究竟一切菩薩行，具足無量功德。¹⁴⁷淨土思想有助長且含攝菩薩道，因為初發心菩薩畏於菩薩道難行，易退失道心，七地菩薩懼於空難，但這些問題在淨土經典中都一一解決了，菩薩行者只要往生阿彌陀佛淨土即能道心不退，證無生法忍，神通自在遊行十方世間。

《大智度論》的淨土思想有受《無量壽經》的影響，如在詮釋《小品般若經》中的「願受無量諸佛世界」這句話，則相當程度的引用連接《無量壽經》

¹⁴⁶見《佛說無量壽經》卷2，《大正藏》冊12，頁275中。

¹⁴⁷見《佛說無量壽經》卷2：「又彼菩薩乃至成佛不更惡趣，神通自在常識宿命，除生他方五濁惡世，示現同彼如我國也。佛語阿難：「彼國菩薩承佛威神，一食之頃往詣十方無量世界，恭敬供養諸佛世尊，隨心所念……於諸眾生得大慈悲饒益之心、柔軟調伏無忿恨心、離蓋清淨無厭怠心、等心、勝心、深心、定心、愛法樂法喜法之心、滅諸煩惱離惡趣心，究竟一切菩薩所行，具足成就無量功德。」（《大正藏》冊12，頁273上）。

的思想，展示觀見諸佛世界之種種莊嚴清淨，引發效尤而發大誓願，但《大智度論》的關懷面向是菩薩自淨國土，能以大願引導菩薩大行，長久在生死世間從事菩薩淨化志業。¹⁴⁸這與《無量壽經》的中心思想有所不同，《無量壽經》是給與菩薩行者有一穩固安全的淨土，不怕有退失道心和空難的問題，不須汲汲在生死世間歷練淨化。所以可知，《大智度論》接受其佛國嚴淨和發願思想，但其終極的實踐導向還是有自己個別的觀點。

《大智度論》並不否定往生淨土的修行取向，論中說菩薩有兩種，慈悲心重的菩薩則入生死世間到無三寶的地方度化衆生，喜好聚集諸佛功德的菩薩則選擇往生大乘和清淨長壽的佛世界。¹⁴⁹《大智度論》參見《無量壽經》的淨土思想，再與其中觀的菩薩義理進行融通，展現出其獨特的菩薩淨土修行道。

四、《妙法蓮華經》的生死觀

後秦鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》共分為二十八品，其中前十四品為最重要，稱為迹門，作為其主旨為會三歸一。後十四品為本門，倡導佛身常住思想。《法華經》的經典特色有三點，即一乘思想、永恒佛身以及菩薩實踐。

大乘佛法興起時代，已經有了三乘思想，聲聞與辟支佛二乘是以解脫涅槃為目的，菩薩是以成就究竟圓滿的佛果為理想。《法華經》顯示如來一代教說，雖有種種不同，但其終極目的在於使一切行者歸於一佛乘。如來說種種法只因衆生根機不同，為契應衆生而暫說三乘法，雖三乘法各個不同，但實為方便誘引，

¹⁴⁸參見黃國清：〈龍樹的淨土念佛思想——以《大智度論》與《十住毘婆沙論》為本的研究〉，發表於「紀念鳩摩羅什圓寂 1600 周年暨佛教教育論壇」，（舟山：中國佛學院普陀山學院，2013 年）。

¹⁴⁹見《大智度論》卷 38，《大正藏》冊 25，頁 342 上-中。

最終還是會三乘為一佛乘。¹⁵⁰總而言之，二乘果證都是方便說，二乘最終都是導入佛果。本經運用火宅、三車、化城以及窮子等譬喻來巧妙說明三乘與一佛乘的關係，使之淺明易解。

經中如來給於無數聲聞弟子授記，記別將來都能成佛，《法華經》提出一切衆生都能平等成佛的思想，與傳統阿羅漢種性不能成佛大大相異，如《般若經》聲聞人入正位，即不堪發菩提心。¹⁵¹也就是說《法華經》肯定了歷來無法成佛的阿羅漢行者的成佛可能性，經中聲聞行者都獲得如來授記，肯定將來必定成佛。這可說是佛教生死思想的大回轉，傳統的二乘行者，修行進入涅槃，既是了斷生死，達到灰身滅智，猶如熟睡，心識不起而命不離身。進一步來說，阿羅漢所得的生死涅槃，是一種定力所攝，當定力盡了，就會感覺生死未盡。同這，法華會上的聲聞菩薩，知其趨向佛果，自然不需要方便的涅槃安息。¹⁵²聲聞二乘的生死態度是厭離世間，追求完全止息的寂靜涅槃，但現在《法華經》指出這種二乘的涅槃是不究竟的，不能達到真正的滅絕生死，那麼，在《法華經》的含攝勸說下，二乘行者轉行菩薩道，是很有可能性的。

〈如來壽量品〉提出永恒的佛陀思想，歷史上的佛陀是以一般人身的形式出現，但從成佛角度來說，其實釋尊早已成佛，這久遠的佛陀因為悲憫衆生，而出世為歷史上的釋尊。從中可知，釋迦佛示現入滅，那也不過是假相，實際上佛身是常住不滅度的，也就是佛一直常在世間，沒入涅槃。¹⁵³

¹⁵⁰見《妙法蓮華經》卷1：「舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。舍利弗！過去諸佛，以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。」（《大正藏》冊9，頁7中）。

¹⁵¹見《小品般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》冊8，頁540上。

¹⁵²參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003年），頁1178-1183。

¹⁵³參見竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空：印度佛教的展開》，（臺北：東大圖書，2003年）。

《法華經》的另一重要主旨是講述菩薩實踐事業，也可說菩薩的使命。在〈法師品〉講述「如來使」菩薩，是為宣揚教義的如來使者。〈勸持品〉述說在惡世中佈教，為教殉難的使命感，這種菩薩人格化的表現，是一種顯明的特色。原始佛教和部派佛教皆是視世間為苦途，力求出離世間，解脫生死，現實世間被視為煩惱苦難的源頭，故而被完全否定。《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉：

當知是人，自捨清淨業報，於我滅度後，愍眾生故，生於惡世，廣演此經。若是善男子、善女人，我滅度後，能竊為一人說法華經，乃至一句；當知是人則如來使，如來所遣，行如來事。¹⁵⁴

〈法師品〉細述，在釋尊滅度後，受持、弘揚宣說《法華經》的人，都是捨卻清淨果報，胸懷大慈悲心憐憫眾生而誓願在此惡世宣揚此經的大菩薩，這種思想肯定了菩薩將現實世間作為實踐菩薩行場域的行為。二乘行者將生死與解脫作二元對立，離生死才能得解脫，因此產生種種畏懼之，一心遠離苦痛的生死世間，到達解脫的寂滅境界，結果心中對二元的執著越加深重，成了一種偏執的意識。大乘菩薩超越生死，空觀世界而不執取，能自由遊歷世間，進入生死世間作無量菩薩事業。因菩薩空無所執，所以在生死世間不被煩惱業力所染，又菩薩慈悲誓願，不畏艱難而能堅持實踐菩薩度眾事業，所以菩薩能坦然面對生死世間，對菩薩而言，生死世間也是如夢如幻，是假有空幻，菩薩借這假有世間來實現完成淨化其心路歷程。

《大智度論》多處引用《法華經》的思想，如《大智度論》卷7：「如《法華經》中多寶世尊，無人請故便入涅槃。後化佛身及七寶塔，證說《法華經》

¹⁵⁴見《妙法蓮華經》卷4，《大正藏》冊9，頁30下。

故，一時出現。」¹⁵⁵引用此經永恒佛身的思想。又《大智度論》卷 26：「如《法華經》中說：「藥師為諸子合藥，與之而捨」，是故入涅槃。」¹⁵⁶、卷 33：「如《法華經》說：「從地踊出菩薩等」，皆是內眷屬、大眷屬。」¹⁵⁷可知，龍樹菩薩在著作《大智度論》時，文中多有參照引用此經。

五、《維摩詰所說經》的生死觀

《維摩詰所說經》是將《般若經》所說的「空」落實在生活上，本經是站在般若空的立場上，開展出妙有的場域。維摩詰是印度當時一位在家居士，他是既有家室也有資產的在家學佛行者，他也出入聲色場所，但他的言行舉止卻表達出「空」的痕跡，佛弟子如舍利弗等都對他表示心服，是在家行者的典範。¹⁵⁸

《維摩詰所說經》卷 2：

從癡有愛，則我病生；以一切眾生病，是故我病；若一切眾生病滅，則我病滅。所以者何？菩薩為眾生故入生死，有生死則有病；若眾生得離病者，則菩薩無復病。譬如長者，唯有一子，其子得病，父母亦病。若子病愈，父母亦愈。菩薩如是，於諸眾生，愛之若子；眾生病則菩薩病，眾生病愈，菩薩亦愈。又言是疾，何所因起？菩薩病者，以大悲起。¹⁵⁹

維摩詰以現身示疾來展現菩薩大慈大悲，眾生因顛倒而入生死，生死為世間大病，菩薩慈悲為了眾生進入生死世間，因世間眾生皆是顛倒狂病，菩薩為度眾

¹⁵⁵見《大智度論》卷 7，《大正藏》冊 25，頁 109 中。

¹⁵⁶見《大智度論》卷 26，《大正藏》冊 25，頁 249 下。

¹⁵⁷見《大智度論》卷 33，《大正藏》冊 25，頁 303 中。

¹⁵⁸參見三枝充會惠：《佛教入門》，（臺北：東大，2003 年），頁 133-134。

¹⁵⁹見《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》冊 14，頁 544 中。

生而適應顯現如是病相，若衆生病愈，則菩薩不需再方便顯現病相，故而菩薩無病。追究菩薩的病因，則是菩薩大悲心憐憫衆生的緣故。

此經是以維摩詰的我人人格，而在現實生活中，展現道場的所在。我人的生活就是真如的顯現；差別的世界，都是清淨的國土。修學佛法，並不一定要在人煙罕至的地方修行，如維摩詰這樣在世間俗事中不離菩提，煩惱即是涅槃。在煩惱和我執我見中，剝出清淨的般若菩提。

本經借維摩詰居士身份來闡明大菩薩雖身處世間，但超越世間，不被俗塵所沾染，而能展現大功用，貶抑聲聞二乘，經中對舍利弗、大迦葉等聲聞弟子被貶抑打擊，¹⁶⁰可說是本經對菩薩乘的推崇以及對聲聞乘的貶斥。

《維摩詰所說經》卷 2：

文殊師利又問：生死有畏，菩薩當何所依？維摩詰言：菩薩於生死畏中，當依如來功德之力。文殊師利又問：菩薩欲依如來功德之力，當於何住？

答曰：菩薩欲依如來功德力者，當住度脫一切眾生。¹⁶¹

此經的生死思想是大菩薩的生死態度，他們因如來功德力所護，所以不畏懼生死，菩薩借此佛力加被來入世救度一切衆生。菩薩以般若來空觀世間，再以佛力加被護持其身，再以慈悲誓願為推動來入世展現妙用，起種種功用度脫有情，圓滿菩提成就佛果。

¹⁶⁰見《維摩詰所說經》卷 2：「諸新發意菩薩及大弟子皆不能昇。爾時維摩詰語舍利弗：就師子座。舍利弗言：居士！此座高廣，吾不能昇。維摩詰言：唯，舍利弗！為須彌燈王如來作禮，乃可得坐。於是新發意菩薩及大弟子即為須彌燈王如來作禮，便得坐師子座……勿謂此華為不如法。所以者何？是華無所分別，仁者自生分別想耳！若於佛法出家，有所分別，為不如法……」（《大正藏》冊 14，頁 546 中-548 上）。

¹⁶¹見《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》冊 14，頁 547 下。

《維摩詰所說經》與《大智度論》的關聯是緊密地，龍樹菩薩在論中多處引用本經，¹⁶²在論中，龍樹菩薩將經名音譯為《毘摩羅鞞經》，《大智度論》卷 17：「如《毘摩羅鞞經》中，為舍利弗說宴坐法：「不依身，不依心，不依三界，於三界中不得身、心，是為宴坐。」」¹⁶³這是將空落實在生活中的觀點，還有《維摩詰所說經》的「入不二法門」¹⁶⁴思想也被《大智度論》所接受。《大智度論》認為八地菩薩以神通力遊歷諸佛國，建構自己佛國藍圖，然後菩薩嚴淨佛國土，菩薩自淨其身，還要教眾生心清淨行清淨道，所以菩薩和國土的眾生都清淨，是為莊嚴佛淨土。¹⁶⁵這思想與《維摩詰所說經》的「心淨即佛土淨」¹⁶⁶的觀點是一致的。



¹⁶²參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003年），頁31。

¹⁶³見《大智度論》卷17，《大正藏》冊25，頁187下-188上。

¹⁶⁴見《大智度論》卷15，《大正藏》冊25，頁168中。

¹⁶⁵見《大智度論》卷50，《大正藏》冊25，頁416下。

¹⁶⁶見《維摩詰所說經》卷1：「隨其方便，則成就眾生；隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」（《大正藏》冊14，頁538中）。

第三章《大智度論》的生死觀照

佛陀為救度被煩惱所纏縛而無量劫於生死苦海中沉溺的衆生而宣說《摩訶般若波羅蜜經》¹⁶⁷，因衆生對真理的領悟各有不同，修行實踐也各有差異，那麼不同階層的人所面對的生死也有所異同，如《大智度論》卷 84：「道有四種：一者、人天中受福樂道，所謂種福德；并三乘道為四。」¹⁶⁸人天道加上聲聞二乘、菩薩乘合為四道，這是四種不同的證悟體驗而趨向四種不同的道路和生死結果。本章透過《大智度論》來分析研究此四種道的生死態度為何？希望透過分析探索能更展現出《大智度論》獨特的生死觀。

第一節 人天與二乘的生死觀與實踐方法

一、人天乘的生死觀與實踐方法

人天乘是指生人道、天道的衆生，他們相信因果業報和六道輪迴，對人生有一定的自覺和追求，雖深信六道輪迴，但生命的目標不為解脫生死，而只為了今世和來世的安樂。人天乘行者認為世間是有苦有樂，故對世間的態度是避苦求樂，修行善法以生三善趣，獲得平安福樂的生活。如《大智度論》卷 94：「是眾生作業因緣——若善、若惡、若無動：罪業因緣故，墮三惡道中；福業因緣故，在人、天中生；無動業因緣故，色、無色界中生。」¹⁶⁹修持五戒十善的有情

¹⁶⁷見《大智度論》卷 1：「一切眾生為結使病所煩惱，無始生死已來，無人能治此病者，常為外道惡師所誤。我今出世為大醫王，集諸法藥，汝等當服，是故佛說《摩訶般若波羅蜜經》。」（《大正藏》冊 25，頁 58 下）。

¹⁶⁸見《大智度論》卷 84，《大正藏》冊 25，頁 649 上。

¹⁶⁹見《大智度論》卷 94，《大正藏》冊 25，頁 718 中。

會生在人天乘。三界衆生不斷在六道中生死輪轉，有情衆生應其自身所造作的善惡業而往生善道或惡趣。

死亡是所有生命體都不能避免的過程，是身體的壞滅，五蘊消散，即是肉身壞死、心理活動的停止。在《十二品生死經》卷一中論說死亡分成十二種：

佛言：人死有十二品。何等十二？一曰無餘死者，謂羅漢無所著也。二曰度於死者，謂阿那含不復還也。三曰有餘死者，謂斯陀含往而還也。四曰學度死者，謂須陀洹見道迹也。五曰無欺死者，謂八等人也。六曰歡喜死者，謂行一心也。七曰數數死者，謂惡戒人也。八曰悔死者謂凡夫也。九曰橫死者，謂孤獨苦也。十曰縛著死者，謂畜生也。十一曰燒爛死者，謂地獄也。十二曰飢渴死者，謂餓鬼也。¹⁷⁰

前七種無餘死、度於死、有餘死、學度死到數數死是指修行證果的不同階段所歷的死亡層次。第六歡喜死是指修定生天道得禪定樂，第七是持不善戒或破戒人，不斷在六道中生死輪迴。第八悔死和第九種橫死指一般世間凡夫人的死亡，悔死謂一般人生前沒有修行，到臨終生起種種懊惱追悔。橫死指非自己壽命終，而是外來因素造成的死亡。最後三種死是墮入三惡道，第十種縛著死是被愚癡所縛綁而墮入畜生道者，第十一種燒爛死指因瞋心之火所燒，死入地獄。第十二種飢渴死是說這種人因為慳吝死後墮餓鬼道，受盡飢渴之苦。

佛教對人的行為與死亡的影響在經中也有談論，如在《本事經》卷五中將死亡分成調伏和不調伏兩中，經文如下：

¹⁷⁰見《十二品生死經》卷1，《大正藏》冊17，頁575上。

略說諸有情，死法有二種，調伏不調伏，更無有第三。若不調伏死，定於諸趣中，受諸苦輪迴，經無量往返。調伏而死者，終不墮惡趣，於人天趣中，能永盡眾苦。¹⁷¹

所謂的調伏指持戒，因持戒能抑制行為，調伏內心的煩惱。戒律成爲修行者的防火牆，讓我們晝夜六時恆受戒律的保護，穿上戒律的盔甲，保護持戒者不受外在五蘊的侵蝕，免了造作消了因，才能從三界火宅中跳脫出來。調伏死，指因持戒而不墮惡道，能生人天道中，離於諸苦。不調伏死指的是一般的凡夫眾生，要在六道中輪迴，受無量苦。

一般正常的死亡，人們可以藉由種種增上緣來作為助力，以期能投生善處，但在被人所害，或剎那死亡的人，則會隨其自身的習性業力來牽引，或善處或惡道。所以，持戒人就像多了一道防火線，在平常能防範一切惡因惡緣。消極面的則是當起心動念時，能多一道警鈴來提醒自己；積極面的則不但能止惡還能進一步行善，讓自己的善行慢慢成爲一種習慣，從外而內的改變自己，熏習自己的內涵，改變身處環境的磁場，讓自己處於一個安寧平和的環境，則能身清自在，無所怖畏。¹⁷²

佛經中對臨終的說法眾多紛紜，其中一個重要的觀點是臨終時會像電影倒帶一樣，回憶一生所做的所有善惡事。如果平生所修善業為多，則心生歡喜，心憶念於善法，就能轉生到善處，不墮惡趣。另外平生所行惡業為重，捨命時宗親圍繞，喧鬧號哭，讓其人心生惱怒，恐懼不安，心向惡法，種種貪、瞋、癡

¹⁷¹見《本事經》卷 5，《大正藏》冊 17，頁 687 上。

¹⁷²參見《大智度論》卷 13 中說：「大惡病中，戒為良藥；大恐怖中，戒為守護；死闇冥中，戒為明燈；於惡道中，戒為橋樑；死海水中，戒為大船。」（《大正藏》冊 25，頁 153 下）。

惡念深重，心識不清，身體離散時如風刀解體，生龜脫殼，痛苦不堪，在當下所有的感覺都會放大，所以如不能保持正念就很容易生起種種惡念，往生惡道。

如《瑜伽師地論》卷一中對人臨終的描述說：

何善心死？猶如有一將命終時，自憶先時所習善法，或復由他令彼憶念……云何不善心死？猶如有一命將欲終，自憶先時串習惡法……將命終時極重苦受逼迫於身。又善心死者見不亂色相，不善心死者見亂色相。

173

臨終一念決定死後的方向，如果一生都多行善事、持戒、利益眾生，那麼此人的善業種子強，往生時所憶起的都是善行，則心不恐懼，能安穩，心識了了分明。或臨終有善知識在旁勸導，使他導向善念，以能趣入善道。有的人平生不予人為善，多作惡事，最後一念都回憶惡境或與煩惱相連，或悔恨生平，生起種種懊惱、邪見等惡心，將臨命終時，極重的苦受逼迫使其墮入惡趣。¹⁷⁴如《大智度論》卷 13 所說：「持戒之人，壽終之時，刀風解身，筋脈斷絕，自知持戒清淨，心不怖畏。」¹⁷⁵持戒人因自身持戒清淨，到臨終則能心不恐懼，自在面對死亡。人天乘所持守的戒是五戒十善，能清淨持戒能得今世安樂，來世得生善處。

臨終一念固然是很重要，是決定往生的增上緣，但日常生活的修持行為才是真正關鍵所在。這就像一顆樹，平常是傾向於哪方，到砍伐時就向哪方倒，這是受日常的行持習慣所影響。所以為什麼說修行很重要，就是在日常生活中，不管行住坐臥都能攝持自心，維持良好的習慣，讓自己處在善的環境，善的磁

¹⁷³見《瑜伽師地論》卷 1，《大正藏》冊 30，頁 281 中。

¹⁷⁴參見陳兵：《生與死—佛教輪迴觀》，（台北：佛光文化，2005 年），頁..229。

¹⁷⁵見《大智度論》卷 13，《大正藏》冊 25，頁 153 下。

場中，善人聚集，將來自然能往生善處。

布施是人天乘所共識的善行實踐，是實際利他的善行，能得人天的福樂報，如《大智度論》卷 30 所說：

生死輪轉利益之業，無過布施，今世、後世隨意便身之事，悉從施得；施為善導，能開三樂：天上、人中、涅槃之樂。所以者何？好施之人，聲譽流布，八方信樂，無不愛敬；處大眾中無所畏難，死時無悔。其人自念：我以財物殖良福田，人、天中樂。¹⁷⁶

在生死世間，所作利益實踐的善行，最為易行和得益的是布施行，布施能得今世和來世的自在福樂，是善法的指引，能導向獲得人、天、涅槃之樂。好施之人得眾人信敬愛樂，在眾人中無所怖畏，臨終心無所悔，不起恐懼，心自思惟自己廣植福田作眾善事，能生人、天中受樂，因臨終心念善法，所以能生善趣。布施能對眾生起善心，了知因果業報，知貧窮苦痛乃是過去吝嗇所造，故要想轉苦為樂，就要布施行捨，累積福德以得來世生人天受福樂報。

布施能得大果報，因布施的福德能生人道中的種族大姓、高貴有福之家，也能生欲界諸天、色界、無色界，布施是善人福業，能破貧窮，遠離三惡道，也是修證涅槃的初緣。¹⁷⁷

¹⁷⁶見《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 280 中。

¹⁷⁷見《大智度論》卷 32：「如是布施，得大果報；如是布施，得生剎利大姓、婆羅門大姓、居士大家；如是布施，得生四天王天處、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天；因是布施，得人初禪、二禪、三禪、四禪，無邊空處、無邊識處、無所有處、非有想非無想處；因是布施，能生八聖道分；因是布施，能得須陀洹道乃至佛道。」（《大正藏》冊 25，頁 301 上）；《大智度論》卷 11：「檀為福業善人之相；檀破貧窮、斷三惡道；檀能全護福樂之果；檀為涅槃之初緣。」（《大正藏》冊 25，頁 140 中）。

《大智度論》卷 75 對衆生造作而往生六道的敘述：

眾生於六道中，種種作願受身：有人不攝心，不能修福，自放恣隨意造業——若墮地獄，臨死時冷風逼切，則願欲得火，便入地獄等三惡道；若得為人，貧窮下賤。有人攝心，能折伏慳貪，行布施、持戒等善行，是人生欲界人天中富樂處。有人離欲界，除五蓋，因信等五根，得五支等諸禪，則生色界。有人捨諸色相，滅有對相，不念雜相故，入無邊虛空處無色定等——是諸所作，皆是邪願。何以故？久久皆當破壞墮落；譬如以繩繫鳥，繩盡復還。菩薩以是無作三昧斷眾生作願……又復眾生取諸男女、色聲、香味、好醜、脩短相，以取相故，生種種煩惱，受諸憂苦。¹⁷⁸

六道中的衆生作種種業受種種果，自作自受，大部分的人不修禪定也不修福，恣意的放逸造作惡業，臨終時風刀解體，業火纏身，墮三惡道苦，或生人道則貧窮下賤。如有人能修持禪定、布施、持戒等善行則能生人天福樂處。若有人修禪定（淨化自心的慈、悲、喜、捨四梵行），離欲除貪、瞋、昏沉、掉舉和疑五蓋，有五無漏根、五支等禪定力則能生色界天。如有人能恆處禪定，捨離色相，住無色定中，則生無色界天。《大智度論》中對持戒之人有說其去處，下品持戒能生人中，中品持戒生六欲天，上品持戒又行四禪四定則生色界無色界。¹⁷⁹因此，總括來說，布施、持戒、禪定三福德門是人天乘的修行實踐法，實踐此三善法能累積善根福德，獲得今世的安樂或來世得生富貴家，抑或能生天道受安穩禪定樂。《大智度論》卷 11：

¹⁷⁸見《大智度論》卷 75，《大正藏》冊 25，頁 587 上。

¹⁷⁹見《大智度論》卷 13：「若下持戒生人中，中持戒生六欲天中，上持戒又行四禪、四空定，生色、無色界清淨天中。」（《大正藏》冊 25，頁 153 中）。

布施之德，富貴歡樂；持戒之人，得生天上；禪智心淨，無所染著，得涅槃道。布施之福，是涅槃道之資糧也；念施故歡喜，歡喜故一心，一心觀生滅無常，觀生滅無常故得道。¹⁸⁰

布施、持戒、禪定三者是相互成就，修此三者能生人天道中。布施則會心生歡喜，持戒則心不恐懼，心歡喜不恐懼則能專心修定，能觀世間生滅無常，了悟真理而能得解脫道，所以可以說此三福德門是涅槃解脫的修道資糧。

世間衆生都畏懼死亡，特別是造惡的衆生，臨終時回顧一生，發現自己惡盈滿身，心則驚恐失措，因臨終心向惡念而墮落三惡道。布施和持戒之人，臨終一念則善念現前，心生歡喜，同時持戒清淨則有善神擁護，心不恐懼，定力繫心，心不散亂，如此心向善法，能生人天善趣。修定之人，在禪定力下，能生色界、無色界天，視其定力淺深而往生不同的界天。

《大智度論》認爲人天乘是不能解脫生死，還是在六道中輪迴，受無量苦。無論是生三界中哪趣，都是顛倒錯誤的，因爲最後都要墮落生滅，不能永恆長存，天界中福報盡了還需墮落，色界無色界中定力消退，則重歸生死。衆生在三界中起重重顛倒謬見，不管是作惡業墮惡道還是作善業生人天中，都是衆生在顛倒色法中生種種分別作爲，迷執妄想，所以不斷在六道中輪迴。¹⁸¹

¹⁸⁰見《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 140 下。

¹⁸¹見《大智度論》卷 72：「人於色等如法中錯謬故，或起不善業墮惡道中，或起善業生於人天中，終歸磨滅，還生諸苦；或起無漏業，應求大利而取小乘，不得畢竟清淨如相故。色等法皆是作法，有爲，虛妄，從顛倒生，凡夫所憶想分別行處，是故「色等法虛妄，不即是如。」」（《大正藏》冊 25，頁 566 上）。

《大智度論》批判世間凡夫只知因果業報，不知業因緣相續的根本——苦本，所以世間凡夫修定能有神通，但沒有智慧。¹⁸²另世間凡夫顛倒妄想，以為世間的福樂是真實的福樂，所以執取愛著，不知世間的樂只是表面上短暫的遮蔽苦，其實都是於苦因緣中生，最後還是要生苦果。¹⁸³苦的根本是生命的存在，在生命過程中體會到的樂，都是短暫假名的，只要生命還在六道中輪迴，就是身在苦海中，就如在海中漂泊的人，食用一顆糖果，能得短暫的甜美，但實際還是身泡海中。所以《大智度論》說，這些衆生因顛倒妄見，起種種煩惱，造種種業，在五道中生死輪轉，受生死苦，如蠶吐絲自纏自縛。¹⁸⁴

二、聲聞二乘的生死觀與修證成就

聲聞、緣覺二乘行者是聽聞佛陀講說四諦、十二因緣等佛法，如法修行而證悟的行者。二乘行者對世間的態度是認為世間是無常、苦、無我，所以二乘行者一心求解脫，厭離世間，所以二乘的修行稱為解脫道。如《大智度論》卷 18：「聲聞法中雖有四諦，以無常、苦、空、無我觀諸法實相，不審諦求知諸法實相；但欲求脫老、病、死苦故。」¹⁸⁵

¹⁸²見《大智度論》卷 24：「凡夫人但知宿命所經，不知業因緣相續；以是故，凡夫人但有通，無有明。」（《大正藏》冊 25，頁 240 上）。

¹⁸³見《大智度論》卷 48：「和合故生世間顛倒樂！人心求樂，初無住時。當觀此樂，為實為虛？身為堅固，猶尚散滅，何況此樂！此樂亦無住處，未來未有，過去已滅，現在不住，念念皆滅；以遮苦故名樂，無有實樂！譬如飲食，除飢渴苦故，暫以為樂，過度則復生苦，如先破樂中說。則知世間樂，皆從苦因緣生，亦能生苦果，誑人須臾，後苦無量。譬如美食雜毒，食雖香美，毒則害人，世間樂亦如是。」（《大正藏》冊 25，頁 405 上）。

¹⁸⁴見《大智度論》卷 90：「眾生顛倒因緣故，起諸煩惱，作惡罪業，輪轉五道，受生死苦。譬如蠶出絲自裹縛，入沸湯火炙。」（《大正藏》冊 25，頁 697 上）。

¹⁸⁵見《大智度論》卷 18，《大正藏》冊 25，頁 195 下。

《大智度論》中二乘所展現的生死態度是重視對諸法的觀照，是從無常、苦、空、無我這些緣起面的觀照，也就是依有部的義理來思考，目的是爲了止息對諸法的追求，能證入涅槃解脫。聲聞二乘不求對事物有深入完整的領悟，所表現出的聲聞法只是單一對寂滅面向的追求，不做超出範圍的探索，有強烈二分法的傾向，也就是固定說項，如無慈悲、只知人無我等，但初期佛教並沒有那麼僵化分明，區分一邊。《大智度論》是根據有部的阿毘達磨來了解聲聞法，所以會注重法相的列舉而且也比较僵化，這與《阿含經》的聲聞法不同，初期佛教的聲聞法比較開放，說法涵蓋的範圍比較大。《大智度論》的聲聞法區割分明，無慈悲但速入涅槃，不管衆生的生死等都是一種二分法的區分，同時也反映出聲聞法是世間法的相反立場，是世間執取的對面，世間與涅槃對立相反，隔歷不融。

《大智度論》卷 48 對世間樂的看法：

和合故生世間顛倒樂！人心求樂，初無住時。當觀此樂，為實為虛？身為堅固，猶尚散滅，何況此樂！此樂亦無住處，未來未有，過去已滅，現在不住，念念皆滅；以遮苦故名樂，無有實樂！譬如飲食，除飢渴苦故，暫以為樂，過度則復生苦，如先破樂中說。則知世間樂，皆從苦因緣生，亦能生苦果，誑人須臾，後苦無量。譬如美食雜毒，食雖香美，毒則害人，世間樂亦如是。¹⁸⁶

世間因緣和合而生顛倒慾樂，世間凡夫衆生皆追求樂，不知堅固的身體最終都是四大崩散毀滅，何況這摸不着邊際的樂。這和合的世間顛倒樂是無常，是念念生滅的，只是短暫遮苦而顯現的樂，不是實樂。譬如飲食，能除飢渴的苦，所以暫時為樂，過了還復生飢渴之苦，所以須知世間樂都是從苦因緣生，也都

¹⁸⁶見《大智度論》卷 48，《大正藏》冊 25，頁 405 上。

能生苦果，短時間迷惑世人，將來還是要受無量苦。

人天乘認為世間有苦有樂，故避苦追樂，行善法以求福樂報，但這都是顛倒妄念，所以佛陀為眾生講說四諦法，讓眾生了悟世間諸受皆苦，無樂可言，而能出離修行，脫離苦痛的生死問題。如《大智度論》卷 19：「以有眾生厭苦著樂，為是眾生故說四諦。身心等諸法皆是苦，無有樂；是苦因緣，由愛等諸煩惱；是苦所盡處，名涅槃。」¹⁸⁷二乘行者觀世間一切有為法皆是苦，認為生命本身就是苦，有生必定導向死亡，若生命不出意外而亡，也會身心日漸消弱衰退而死。死亡有因身體崩潰消散的苦痛，也有心靈迷茫悔恨之苦，總之死亡就是苦，所以生命就是苦本。二乘認為生命是純苦無樂，生就導向死，死了又再生，生命是無止盡的生死輪迴，也就是無止盡的苦，所以二乘行者志欲脫離生老死之苦，厭離恐懼生死世間，積極追求苦盡的安樂涅槃。

因有「生」所以有苦，因此斷除了出生因緣，脫離六道輪迴的苦就是二乘的涅槃。一般眾生的死亡與聖者的涅槃是有類似的表徵但又是完全不同的內涵意義，一般的死亡只是一期生命體的肉身消亡，但接著因各自業力所引會繼續另一期生命的出生。二乘的涅槃是經由修行熄滅了煩惱，無明不起所以不會再有生命的導因，完全滅除生命輪迴之苦，達到神識完全不起的灰身滅智狀態。二乘行者認為這種一般的生死是極大的苦痛，所以二乘的修行目標就是脫離輪迴的生死證悟苦盡的涅槃。

二乘認為世間無常，讚歎觀想無常法能趨入涅槃。《大智度論》卷 3：

諸一切有為法，因緣生故無常；本無今有、已有還無故無常。因緣生故無常，無常故苦，苦故無我，無我故，有智者不應著我我所；若著我我

¹⁸⁷見《大智度論》卷 19，《大正藏》冊 25，頁 198 上。

所，得無量憂愁苦惱。一切世間中，心應厭求離欲。¹⁸⁸

世間一切有為法都是因緣和合而有，因緣所生故是無常，無常是苦，苦不自在故無我，知世間無我故不應執著我我所，一切憂愁煩惱皆因為執著我我所而生，所以行者心應厭離世間斷離欲望。

《大智度論》卷 23 中佛以種種異名說法，皆是欲使衆生解脫：「善修無常想，能斷一切欲愛、色愛、無色愛，掉、慢，無明盡，能除三界結使。「苦想」者，行者作是念：一切有為法無常故苦！諸法雖無常，愛著者生苦，無所著者無苦！」¹⁸⁹修無常觀，能斷世間一切欲愛，除三界煩惱根本，諸法無常，由衆生愛著而生諸苦，如能不執著則無苦，苦盡則是安樂涅槃處。

二乘志求出離世間，滅苦得安樂，知煩惱是生死的根本，故修行以斷煩惱。如《大智度論》卷 80：

賢聖以法眼分別諸法，老、病、死，心厭，欲出世間；求老、死因緣由生故，是生由諸煩惱、業因緣。何以故？無煩惱人則不生，是故知煩惱為生因。煩惱因緣是無明；無明故，應捨而取、應取而捨。何者應捨？老、病諸苦因緣煩惱應捨，以少顛倒樂因緣故而取。持戒、禪定、智慧，諸善根本，是涅槃樂因緣，是事應取而捨。是中無有知者、見者、作者。何以故？是法無定相，但從虛誑因緣相續生。行者知是虛誑不實，則不生戲論，是但滅苦故，入於涅槃，不究盡求諸苦相。¹⁹⁰

¹⁸⁸ 見《大智度論》卷 3，《大正藏》冊 25，頁 78 下。

¹⁸⁹ 見《大智度論》卷 23，《大正藏》冊 25，頁 229 下。

¹⁹⁰ 見《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 622 上。

二乘行者以法眼分別諸法，知生死根源是業和煩惱，而煩惱的根本是無明，無明所以要「應捨而取、應取而捨」，「應捨而取」：煩惱是老、病等諸苦的原因，所以要捨除，但老死等諸苦之理能減少世間人所執取的顛倒樂的緣故而可取。

「應取而捨」：持戒、禪定、智慧等是諸善根本，是趨向涅槃安樂的因緣所以要取這些實踐方法但又不執著。世間是虛妄不實，但從這虛妄世間因緣相續而生起諸法，二乘行者不究竟了悟世間實相但為滅苦而入涅槃。總而言之，能滅自心所起之無明，則能永除老死的苦果，趨向安樂寂靜的涅槃。聲聞行者無知者、見者、作者，目的只為了解脫、不生戲論，是人無我空性的觀照，但沒探求苦相的究竟根本，這種聲聞法是消極只求人無我的面相，但初期佛教的聲聞法不會那麼狹窄只知人無我，說不定也探求法無我，所以依據有部說法的《大智度論》在某種程度上將聲聞法疆固狹窄化了。

《大智度論》卷 23 說：「無常生厭心；苦生畏怖；無我出拔令解脫。」¹⁹¹無常能使行者生厭離心，苦則能生怖畏，無我不執著能除世間束縛，得自在解脫。無常、苦、無我、無我所、涅槃是二乘行者的世間生死觀，對二乘行者而言，人類生命最大的價值就是追求出世的涅槃解脫。

《大智度論》卷 96 對聲聞二乘的修行道分為：

「聲聞變化」者，三十七品、四聖諦，乃至三解脫門。何以故？聲聞人住持戒中，禪定攝心求涅槃，觀內外身不淨，是名身念處。如是等法，為涅槃故勤精進生起，是法本無而今有、已有還無，是為「聲聞變化」。

「辟支佛變化」者，所謂觀十二因緣等諸法。所以者何？辟支佛智慧深於聲聞人故。¹⁹²

¹⁹¹見《大智度論》卷 23，《大正藏》冊 25，頁 231 中。

¹⁹²見《大智度論》卷 96，《大正藏》冊 25，頁 729 下。

聲聞乘的修行道，即是四聖諦（苦、集、滅、道）、三十七道品（四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道）乃至三解脫門（空門、無相門、無願門），這是讓聲聞行者住持在戒法中，攝心修定，得真實智慧而趨向涅槃。辟支佛行者因智慧比聲聞行者高，能自觀十二因緣法而證道。

因衆生根機發心不同而需種種法門，故而有四聖諦、四念處至八正道等諸修行法門。如同醫生，因患者病因不同而有不同的藥方治法，有的衆生厭苦求樂，故說四諦法，說一切有爲法皆是苦，愛等煩惱是苦的原因，苦滅盡即是涅槃。有的衆生心散亂多念，顛倒妄想，對顛倒觀念的常、樂、我、淨則運用身、受、心、法的四念處觀法來對治，佛陀顯示種種方便法契應學者以修行趨向於涅槃。

《大智度論》卷 19 將三十七品歸為十法，即信二為信根、信力；戒三為正語、正業、正命；精進八為四正勤、精進根、精進力、精進覺、正精進；念四為念根、念力、念覺、正念；定八為四如意足、定根、定力、定覺、正定；慧八為四念處、慧根、慧力、擇法覺、正見以及除、喜、捨三法合共三十七。¹⁹³

四念處即觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，此四法為對治世間衆生常、樂、我、淨四種顛倒，是觀慧的法門。四念處總攝一切佛法，但應衆生心性煩惱各個不同，所需對治之法亦各異，故廣說三十七法。

四正勤，即已生惡令斷、未生惡不生、未生善令生以及已生善令增長。在作四念處觀時，若心生懈怠、煩惱覆心，為斷已生的不善法以及未生不善法令不

¹⁹³參見《大智度論》卷 19：「三十七品，十法為根本。何等十？信、戒、思惟、精進、念、定、慧、除、喜、捨。信者，信根、信力；戒者，正語、正業、正命；精進者，四正勤、精進根、精進力、精進覺、正精進；念者，念根、念力、念覺、正念；定者，四如意足、定根、定力、定覺、正定；慧者，四念處、慧根、慧力、擇法覺、正見。」（《大正藏》冊 25，頁 198 中）。

生，需勤精進。

四如意足，即欲、精進、念、思惟四種如意禪定之法。在行持四正勤時，心小散亂，以定攝心。行者修行四念處得實智慧，四正勤得正精進，因精進而能使智慧增多，定力微弱需四種定來攝心，使所願皆滿足，故說如意足。

五根，即信、精進、念、定、慧五根能生一切善法。此五根能修得堅定而引發功德的根源。(1)信根，篤信正道及助道法，則能生出一切無漏禪定解脫。(2)精進根，修於正法，無間無雜。(3)念根，乃於正法記憶不忘。(4)定根，攝心不散，一心寂定，是為定根。(5)慧根，對於諸法觀照明了，是為慧根。

五力，即信、精進、念、定、慧五力，由五根而生出斷滅煩惱的強大力量。(1)信根，篤信正道及助道法，則能生出一切無漏禪定解脫。(2)精進根，修於正法，無間無雜。(3)念根，乃於正法記憶不忘。(4)定根，攝心不散，一心寂定，是為定根。(5)慧根，對於諸法觀照明了，是為慧根。

七覺支，即擇法、精進、念、喜、除、定、攝七種禪法。(1)擇法覺分，能揀擇諸法之真偽。(2)精進覺分，修諸道法，無有間雜。(3)喜覺分，契悟真法，心得歡喜。(4)除覺分，能斷除諸見煩惱。(5)捨覺分，能捨離所見念著之境。(6)定覺分，能覺了所發之禪定。(7)念覺分，能思惟所修之道法。

八正道，是為三十七道法的核心根本，即：

正見，為正確的見解即是智慧，如四念處、慧根、慧力、擇法覺支都能歸入此道法。

正思惟，觀四諦法時與無漏心相應，即思惟抉擇分別。

正精進，如四正勤、精進根、精進力、精進覺支等精勤修學。

正念，能專心憶念善法。如念根、念力、念覺支。

正定，即如意足、定根、定力、定覺支歸入此法。

正語，修攝口業，以無漏慧除、捨、離邪業。

正業，以無漏慧除、捨、離邪業，住於清淨善業。

正命，以無漏慧除、捨、離五種邪命，依法乞食活命。¹⁹⁴

三十七道品是修行涅槃的法門，能對治衆生各種煩惱疾病，隨衆生各自因緣而得其利。三十七道品可概括為戒、定、慧三學，依戒生定，因定生慧，以慧斷煩惱，依次修習，斷煩惱證果位。

聲聞二乘的修證成果，可分為四果四向。《大智度論》卷 54：

須陀洹，極久七世生；有須陀洹今世煩惱盡，得阿羅漢。

有家家須陀洹，三世生，三世生已入涅槃。有中間須陀洹，除第三，餘中間入涅槃……有今世滅阿那含，有中陰滅阿那含，有即生時入涅槃阿那含，有生已修起諸行入涅槃阿那含，有不勤求諸行入涅槃阿那含，有上行乃至阿迦貳吒阿那含，有生無色界入涅槃阿那含，有得身證入涅槃阿那含，是名阿那含，亦名向阿羅漢。

阿羅漢有九種，漏盡捨身時，名入無餘涅槃。¹⁹⁵

聲聞二乘的修證次第可分為初果、二、三、四果阿羅漢，每一果位又有接近的分位向，合共八位。初果須陀洹，意譯「預流」，是初入聖果之流，最多七番欲界人天生死，必證阿羅漢果。初果向則是指證初果是斷盡三界見惑，證果過程

¹⁹⁴見《佛光大辭典》(電子版)：「三十七覺支、三十七菩提分、三十七助道法、三十七品道法。循此三十七法而修，即可次第趨於菩提，故稱為菩提分法。」

¹⁹⁵見《大智度論》卷 54，《大正藏》冊 25，頁 447 上。

中，以無漏智慧觀四諦得十六種智慧，稱十六心，前十五心見道，是初果向，第十六心證初果須陀洹，也有須陀洹行者今生中能斷盡煩惱而得阿羅漢果。

三界九品思惑，從初果到斷三、四品思惑，名「家家」，須三次受生人天能入涅槃。斷盡欲界五品思惑，名一來向（向斯陀含）。二果斯陀含，意譯「一來」，謂證此果位者，斷除欲界六品思惑，命終生欲界只需再來人間一次，必證阿羅漢果入涅槃。又以其僅剩下品貪瞋癡，是煩惱微薄，稱薄地。

三果阿那含，意譯「不來」，證此聖位者已斷盡欲界九品思惑，命終生色界、無色界，再不來人間受生，在天上證阿羅漢果入涅槃。斷七、八品欲界思惑，是三果向。三果人命終時，我愛不會起現行，因而不會再受生於欲界。

四果向，證三果的聖人，由其證阿羅漢果的方式不同，而分為中般涅槃（死後於中有位證阿羅漢入涅槃）、生般涅槃（生於色界天不久即證阿羅漢）、有行般涅槃（於色界天久修行才證阿羅漢）、無行般涅槃（生色界天後懈怠不修而自然入涅槃）、上流（於色界四禪依次遞升轉生至色究竟天才證阿羅漢）、行無色（直接生無色界天而證阿羅漢）、現般涅槃（此生即證阿羅漢），這些從三果阿那含各依其智慧而證入阿羅漢果的位向，是四果向。

四果阿羅漢，意譯無生（不再入生死輪迴）、應供（應受人天供養）、殺賊（殺盡煩惱賊）等。是聲聞乘最極致、最高的果位，斷盡三界見思惑，滅除三界再生之因，心與真實相應，斷盡一切煩惱，得無漏盡智，四智無礙而無法可學，稱「無學」。

阿羅漢從解脫角度，又可分為慧解脫和俱解脫兩種。慧解脫阿羅漢，是僅初禪的未到地定等淺薄定力再以智慧修觀見道，斷盡見思二惑，解脫三界生死，禪定與神通尚未成就。(定慧)俱解脫阿羅漢，是不僅斷盡見思惑，得滅盡定，而且禪定、神通自在，具六通、三明等神通智慧。

阿羅漢所證入的涅槃，又分有餘涅槃和無餘涅槃兩種。初期佛教的有餘涅槃和無餘涅槃，簡單指有執取和無執取，¹⁹⁶而《大智度論》卷 31 對有餘涅槃和無餘涅槃的說法：「有二種：一者、有餘涅槃，二、無餘涅槃。愛等諸煩惱斷，是名有餘涅槃；聖人今世所受五眾盡，更不復受，是名無餘涅槃。」¹⁹⁷有餘涅槃，指已斷盡三界生因，但還餘有宿世的業所招感的苦果，如肉身和宿世業果，這指已證阿羅漢果但尚留於人間者。無餘涅槃，指完全滅盡煩惱障，滅盡苦本之五蘊身，獲得無所依之涅槃，無餘涅槃是一種寂滅不生，恆住滅盡定中的狀態，一切的感知活動均不生起，恆住定中而神識不起，也無五蘊色身故不需再歷生死輪迴，永斷苦本。

三、《大智度論》對二乘生死觀的批判

《大智度論》是主張大乘菩薩思想，因了悟眾生根機和能力的不同，而需不同層次的教化，故《大智度論》將聲聞乘的解脫道也融攝進來。菩薩為使一切眾生脫離生死苦海，故於般若智慧攝一切善法，度一切眾生。¹⁹⁸菩薩教化眾生的目的是為使眾生都能解脫生死輪迴，因而菩薩需含攝三乘法，如獨教大乘法，

¹⁹⁶參見單正齊：《佛教的涅槃思想》，（北京：宗教文化，2009年），頁15。

¹⁹⁷見《大智度論》卷31，《大正藏》冊25，頁288下。

¹⁹⁸見《大智度論》卷94：「菩薩為是眾生故，欲破其生死因緣果報故，於般若中攝一切善法，行菩薩道，得阿耨多羅三藐三菩提。」（《大正藏》冊25，頁720中）。

有些根性怯弱的衆生會恐懼排斥，因而得到反效果，那麼則不能解決所有衆生的生死問題。

《大智度論》卷 84 說：「道有四種：一者、人天中受福樂道，所謂種福德；并三乘法為四。菩薩法，應引導衆生，著大道中；若不任入大道者，著二乘中；若不任入涅槃者，著人天福樂中，作涅槃因緣。」¹⁹⁹修證道分四種，三乘合人天道為四。《大智度論》肯定聲聞法能解脫生死，菩薩教導衆生是導入成佛的大道法中，但如果衆生根機不夠，不堪重任而現前只能了悟聲聞法的衆生，菩薩則教二乘法令人涅槃解脫。若尚不能接受涅槃解脫道的衆生，菩薩就暫時引入人天善法中，以作為涅槃的因緣，將來還是要解決生死的問題。有的衆生，顛倒妄想，滿足於世間顛倒樂中，不覺不知世間之苦相，不察不明生命存在的苦因，執著愛染身色世界，所以不能接受涅槃解脫法。此類衆生迷執於人天福樂，所以先以人天福樂道誘引入門，再慢慢由福樂門轉入解脫門。

菩薩為了適應衆生根機而融攝二乘法，但菩薩同時對二乘法的狹劣作出批判。如《大智度論》卷 80：「賢聖以法眼分別諸法，老、病、死，心厭，欲出世間……行者知是虛誑不實，則不生戲論，是但滅苦故，入於涅槃，不究盡求諸苦相。」²⁰⁰批判聲聞行者不究竟了悟世間苦相，但為滅了自身的苦因苦本，就急速進入涅槃，所以不能通達世間諸法，智慧也不能圓滿。

如《大智度論》卷 18 對聲聞法的評說：

聲聞法中雖有四諦，以無常、苦、空、無我觀諸法實相，以智慧不具足不利、不能為一切眾生、不為得佛法故，雖有實智慧，不名般若波羅蜜。

¹⁹⁹見《大智度論》卷 84，《大正藏》冊 25，頁 649 上。

²⁰⁰見《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 622 上。

如說：「佛入出諸三昧，舍利弗等乃至不聞其名，何況能知！」何以故？諸阿羅漢、辟支佛初發心時，無大願，無大慈大悲，不求一切諸功德，不供養一切三世十方佛，不審諦求知諸法實相；但欲求脫老、病、死苦故。²⁰¹

《大智度論》認為聲聞佛法雖以無常、苦、空、無我來觀諸法實相，但因二乘行者初發心時無成佛大願，不為利益一切衆生，無大慈大悲，雖有實智慧但不是般若波羅蜜，因智慧不圓滿具足，二乘也不求究竟了悟諸法實相，但只欲急速脫離老病死的生死之苦，所以沒有圓滿了知世間諸真理，智慧不圓滿，故不能達到般若波羅蜜，所以二乘智慧不足。譬如世間人，求學到高中就迫不及待的出社會工作，而有的到大學將普遍知識都深入了解後才出來社會工作一樣，彼此都一樣工作賺錢，但其知識深淺各有不同。

如《大智度論》卷 28 說：「菩薩智慧相，與聲聞智慧，是一智慧；但無方便、無大誓莊嚴、無大慈大悲，不求一切佛法，不求一切種智、知一切法，但厭老、病、死，斷諸愛繫，直趣涅槃為異。」²⁰²菩薩與聲聞行者的智慧是一樣的，但聲聞法無大誓願、無大慈悲、不为了知諸法，不悲憫其他有情，但為自身得解脫，聲聞乘畏懼世間生死苦痛，急求個人解脫滅苦。

《大智度論》卷 28 批評聲聞行者只求個人解脫，不積功德：

復次，聲聞不大殷懃集諸功德，但以智慧求脫老病死苦；以是故，聲聞人不用陀羅尼持諸功德。譬如人渴得一掬水則足，不須瓶器持水；若供大眾人民，則須瓶甕持水。菩薩為一切眾生故，須陀羅尼持諸功德。

²⁰¹ 見《大智度論》卷 18，《大正藏》冊 25，頁 195 下。

²⁰² 見《大智度論》卷 28，《大正藏》冊 25，頁 266 下。

復次，聲聞法中，多說諸法生滅無常相故。²⁰³

上文顯示聲聞行者只追求個人解脫，以智慧斷除生死的苦因，解脫無止盡的苦海輪迴。聲聞行者意識到人世間的苦，但不願擴展自己的心靈，所以佛陀才講說聲聞法來使之解脫個人生死。聲聞行者對世間是採取消極止息的態度，只要心中不再起貪瞋癡，即止息了煩惱，所以不必去做超越範圍的追求，因此聲聞行者不救濟其他衆生也不聚集種種功德，也就是說不發心為救度廣大衆生，不做種種廣大利他善行，修行只為個人出離苦海，解脫生老死的生命苦本，心自私狹窄，所以聲聞法是以解脫為目的的生滅無常法。

《大智度論》一面肯定聲聞法可以解脫生死，但另一面卻批判聲聞法，《大智度論》因為是站在大乘菩薩思想的角度，批判聲聞法是為了期望聲聞行者能更進一步，能提升自己發菩提心。聲聞行者的修學過程一直限定自己在狹義的範圍，不去開闊自己做進一步的提升，《大智度論》不否定二乘的涅槃解脫，批判聲聞法是希望二乘行者能用更寬廣的心靈去逐步提升自己，最後能實踐菩薩道。大乘菩薩法是有其存在的必然性，因為如果行者都只作聲聞解脫，佛法只有佛陀來教導，那麼佛法很快就會從世間消失，所以批判的背後意義是期望修行者能從消極的個人解脫轉向積極的菩薩行，以期能達到生命的究竟圓滿——成佛。

²⁰³見《大智度論》卷 28，《大正藏》冊 25，頁 269 中。

第二節 大乘菩薩的生死觀

菩薩乘是發菩提心，立廣大誓願，慈悲救度一切衆生脫離生死苦海，修學究竟成佛之道的行者。菩薩行者認爲世間是空幻不實，世間如夢中的世界，菩薩借此夢幻的世間來度化身在其中的顛倒有情以成就自己的福慧資糧，自利利他來圓滿莊嚴成佛的菩提，所以菩薩身擔負度脫一切衆生的重責，以成就衆生來度自己。菩薩以般若空慧故能不斷在生死世間遊歷，以願力來支撐自身在生死世間救度衆生，種種方便妙智來斷滅衆生未來的苦因，滅除生死的苦果。

初發心菩薩是從一般凡夫修成，一般凡夫衆生無明顛倒，凡夫菩薩在生死世間中覺察到無明，發菩提心，誓願修成佛道，同時察覺衆生顛倒執迷而憐憫衆生悲苦沉溺，所以菩薩不急入涅槃，而發願在生死世間度衆生直至功德圓滿成就佛果。菩薩修行是觀空而不證空，不立即解決個人生死問題，而是在生死世間修菩薩行觀照般若智慧，只有到心智完全成熟，才用空觀智慧把三界貪瞋癡斷盡而證無生法忍。在證無生法忍之前菩薩是學空而不證空，因爲一旦證空就入二乘涅槃，不能留在生死世間度衆生，唯有學空到一定程度，藉由某程度的空性體驗，雖然斷盡三界煩惱，因智慧夠，所以不會入二乘涅槃。菩薩證得無生法忍後，是出三界，不再作衆生數中。如《大智度論》卷4說：「菩薩得無生法忍故，一切名字、生死相斷，出三界，不墮衆生數中。」²⁰⁴已證無生法忍的菩薩是離一切名言相狀，能通達無礙於不生滅的諸法實相，是證見法性而心性寂滅，永斷三界分段生死，所以不再墮入三界衆生數中。

生死分兩種，一是三界內分段生死，二是三界外變易生死。分段生死是指三界內的衆生包括未證無生法忍的菩薩以及有餘涅槃的行者依其自身的業力所招

²⁰⁴見《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁85中。

感各自的相貌、壽命等的果報，亦即說因業力而在三界六道中不斷的受生迥異的果報身，每一段的生命由於果報不同而有壽命、形體不同的差別相，死了又生，生了又死，一期一期又一段一段不斷輪迴的生死。阿羅漢、辟支佛及證法性生身的大力菩薩以無漏分別業為因，無明住地為緣而招感三界外殊勝微妙的果報身為變易生死，這是由無漏悲願轉變分段生死的粗身為細妙無形色、壽命定限的變化身，能自在往生，一念妄動剎那生變易死。²⁰⁵

菩薩看世間如空幻如夢，所以能體悟法體本空，在空法中沒有差別相，所謂地獄乃至人天等種種眾生差別相，但眾生顛倒執迷而造作種種善惡業而有幻化假有的生死六道輪迴，菩薩悲憫眾生顛倒邪見，發大心度眾生脫離生死輪迴。如《大智度論》卷 94：

今眾生實不知自相空法故，隨心取相生著，以著故染，染故隨於五欲，隨五欲故為貪所覆，貪因緣故，慳、虛誑、嫉妬、瞋恚、鬪諍，以瞋恚故，起諸罪業，無所識知。是故壽終隨業因緣生於彼處，續作生死業，常往來六道中，無復窮已。是故菩薩於諸佛及弟子所，聞說諸法空，而慈愍眾生：眾生以狂愚顛倒故生著，我當作佛，破眾生顛倒，令解諸法空相。²⁰⁶

世間眾生因不知諸法自性空，隨心所取相而生執取，因執著故染著於五欲（色、聲、香、味、觸），隨順五欲則被貪愛所覆蓋，貪愛則生起種種無明心識如慳、虛誑、嫉妬、瞋恚、鬪諍等造種種業，而自己還無所覺知，等命終則隨其業力而轉生他處，然後又繼續造作生死業因，不斷在六道中生死輪轉，無窮無盡。

²⁰⁵ 參見釋印順：《勝鬘經講記》，（新竹：正聞，2003 年），頁 144-145。

²⁰⁶ 見《大智度論》卷 94，《大正藏》冊 25，頁 720 上。

菩薩了悟諸法自性空，心不起分別不執著而不造業，菩薩悲憫眾生狂妄愚癡顛倒，邪見執著而業因不斷，生死永續，故發慈悲宏願為破眾生生死因緣，於般若中攝一切善法，行菩薩道。

凡夫眾生以及聲聞行者只知業力可怖，避免造惡業以受惡果報，積極行善業以得福樂報，實不知諸法自性空，世間如空華水月，因不知而心生執著於六道中生死輪迴。若眾生能了知諸法自性空，則菩薩無眾生可度，也無須發誓願於六道中濟拔眾生，如同無病則不須吃藥，光亮則不需要點燈，世間的真實究竟是空，色五蘊等當體即空，業力也空，空無所著，則生死世間與涅槃世間是無差異。

菩薩慈悲欲度所有眾生出離生死世間，但眾生根機各有不同，所以菩薩對一些根機較遲鈍而又畏苦的眾生開示演說四諦法來解決生死問題。菩薩因了悟諸法當體即空而異於聲聞行者，聲聞二乘是分析諸法故所觀所證的是四諦法，而菩薩住於無漏三解脫門，故體悟一切法是不生不滅的一諦實相。《大智度論》卷94：

「苦」者，受五受眾身，是一切苦本，性即是苦；是苦略而言之，是生、老、病等，如《經》中處處廣說。

「苦集」者，愛等諸煩惱；愛是心中舊法，以是故，佛說愛能生後身故是苦因，苦因即是集。若人欲捨苦，先當斷愛，愛斷苦則滅，斷愛即是苦滅。苦滅即是道，觀是五眾種種因緣，苦及苦集過罪。。。。。。住一切餘法皆顛倒，妄著顛倒果報生故，雖能與人天喜樂，久久皆虛妄變異；但有一法，所謂諸法實相，以不誑故，常住不滅。如是菩薩行般若波羅蜜，通達諸法實諦。須菩提復問：「云何菩薩通達得實諦，過聲聞、

辟支佛地，入菩薩位？」

佛答：「若菩薩思惟籌量求諸法，無有一法可得定相，見一切法皆空——若在四諦、若不在四諦。」

「非四諦」者，虛空、非數緣盡；餘在四諦。²⁰⁷

所謂苦者，即五蘊身為一切苦本，有了這個色身才會生出種種三苦八苦、老、病、死等諸苦。苦集既是說苦之因，愛等煩惱是衆生延續後生身的根本原因，也就是造成三界生死苦果的根源，所以衆生要捨苦則必定要斷愛，愛斷則苦本不生亦即苦滅，所以斷愛就是滅苦。苦滅即是道，定觀分析五蘊諸法，了悟苦相以及苦的緣由，明瞭生命是無常、苦、空、無我的，生命存在就如同生病、生瘡、仇怨、賊人等逼迫加身，所以要修學八正道法，以正見為核心，其他七法為發動助力，能斷對世間諸法的愛著，就像七法為酒，能助正見之藥發力。菩薩先以此四諦斷除世間貪愛，離於生死之苦火，再進一步顯示甚深微妙的實相，即是超越四諦，是為不生不滅的一諦實相法，聲聞二乘以四諦差別觀得道，菩薩以一諦入道，實際上四諦即是一諦，分別來說故有四，四諦以及二乘的涅槃都含蘊在一諦中。²⁰⁸

菩薩如實見諸法實相，空一切諸法，故唯有真實不生不滅的唯一滅諦法，苦、集、道三諦都是為了導向滅諦，都是為了了悟真理而訂立的，如見苦是要捨苦；見苦之集要斷；道是為趨向滅，所以是不住持在道法中，唯有滅諦是實相真實。三諦是緣起法，是因緣和合而生，是緣起無自性，是虛妄不實，菩薩觀四諦畢竟空，得般若真實體證的不生不滅，不垢不淨的一諦實相。²⁰⁹苦、集二諦是

²⁰⁷見《大智度論》卷 94，《大正藏》冊 25，頁 720 中—721 上。

²⁰⁸見《大智度論》卷 86：「聲聞人以四諦得道；菩薩以一諦入道。佛說是四諦皆是一諦，分別故有四；是四諦、二乘智斷，皆在一諦中。」（《大正藏》冊 25，頁 662 中）。

²⁰⁹參見釋印順：《般若經講記》，（新竹：正聞，2003 年），頁 196-197。

有漏世間法，知此二諦虛妄不實，能入無餘涅槃；道諦亦是虛妄不實，應以空空三昧來捨離，也就是連道諦也要空掉，就如筏喻一樣，道諦如筏是渡河的工具，到了對岸就放下不要執取，諸法實諦是離戲論，不可言說的。菩薩以般若智慧，見一切法當體即空，通達真實體驗的一實諦法。

菩薩從生死觀來看四諦法是捨一取一，是捨生死取涅槃，所以這是二乘隔離二分的修行法，不是最高的生死體驗。菩薩是徹底超越生死，是不執生也不執死，也不會執著解脫生死的境界，是一個空的體驗，所以不會另外去追求一個境界層次，是連空這個思想概念也空掉，只有真實體驗的一實滅諦法。

菩薩為度眾生從苦中解脫故究竟通達諸苦相，思惟眾生過去以及現在老死等苦是無法更除，那唯有避免未來的老死苦，就是斷除眾生生死相續令不再繼續出生，就像一個好的醫生是教令未來不會再生病；菩薩亦如是，教令眾生破除未來的生因，自然能老死等苦就消除。所以大智菩薩但究竟十二因緣根本相，不會恐怖畏懼世間生死，明瞭諸法畢竟空，世間只是虛妄假名有，能空破世間實相。如《大智度論》卷 80 對菩薩十二因緣觀的解說：

諸菩薩摩訶薩，大智人利根故，但求究盡十二因緣根本相，不以憂怖自沒。求時不得定相，老法畢竟空，但從虛誑假名有。所以者何？

分別諸法相者，說老是心不相應行，是相不可得。頭白等是色相，非老相；二事不可得故，無老相……菩薩觀諸法實相畢竟空無所有、無所得，亦不著是事故，於眾生中而生大悲：眾生愚癡故，於不實顛倒虛妄法中受諸苦惱……復次，菩薩如是觀一切法屬因緣生，不自在，不自在故無我，乃至無知者、見者。

爾時，菩薩安住畢竟空十二因緣中，不見一切色等法若有、若無等，亦

不見般若，亦不見用是法行般若，乃至阿耨多羅三藐三菩提亦如是，是名菩薩無所得般若波羅蜜；得是無所得般若，於一切法中便得無所障礙般若。

爾時，諸魔極大愁毒。何以故？以是菩薩深入十二因緣畢竟空中，不著有、無、非有非無等六十二諸邪見魔網，我今無有法可得菩薩便。²¹⁰

十二緣起分有流轉門和還滅門，一般凡夫衆生愛執顛倒，不能體悟無我空寂，因貪愛煩惱等無明而有行，因行而起識，順著十二因緣流轉乃至未來的生、老死等輪迴六道，生死流轉不已。聲聞二乘行者能了知緣起的還滅門，無明滅則行滅，行滅而識滅，一步一步乃至生滅，老死滅，到了這就是苦因滅盡而進入解脫涅槃。從生死角度來看，流轉門和還滅門都是緣起法，菩薩不否認這緣起的流轉和還滅，但體悟更深的空性，空觀十二因緣法。

大乘菩薩的十二因緣是更進一步，不但了知緣起的還滅相，更能體悟十二因緣的根本法性是空相，從無明到老死等十二支都是因緣生，是無自性，所以是空。十二支都是有爲法，生、老死等相都是是因緣和合而有，追究一切法相，如老相，則知一切有爲法是念念生滅，那就沒有一個固定的東西，既然沒有固定的所在又怎麼有老相；一切法如果是常，那麼就永恆不變，更是沒有老相，何況是在非常非無常的畢竟空中，怎麼會有老相。在畢竟空唯一真實中，生相都不會有，何況是老，以此類推乃至無明相也一樣，以此來破諸法相。一切有爲法是無常不自在，所以是無我，無我則無自性離諸相，既然是無相那麼心則無所著，心無所著則能無礙自在，不被五欲所束縛。

²¹⁰見《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 622 上。

菩薩觀諸法實相是畢竟空寂，是無所有也無所得，所以不會執著於事相中，只是對眾生發大悲心，悲憫眾生愚昧顛倒，在這個虛妄不實的世界和顛倒妄法中起種種愛著而受諸苦惱，造諸惡業，於六道中生死輪轉，受無量苦。菩薩安住在十二因緣畢竟空中，能空一切色法，不著有、無等諸邪見，也不著見般若、行般若，菩薩空觀一切法，知諸法如幻如化，為破眾生顛倒，求實法來行般若通達實際再以種種方便因緣教化眾生，令出生死住實際。也就是說菩薩以般若智慧觀照諸法不生不滅、非常非無常，滅除一切語言概念，見到世界的真實究竟乃是空寂（實際），再從空出假，以種種善巧方便來度化眾生，解脫生死證入涅槃。

世界是念念生滅的無常相，涅槃是不生不滅的畢竟空，菩薩觀一切法緣起無自性，五蘊等色法當體即空，認為世界與涅槃是一樣無差別的，因為世界與涅槃的究竟真實都是畢竟空寂的，生滅無常法能空無我，空無我能契入不生不滅的涅槃，所以不離世界求涅槃，緣起當下就是空就是涅槃，所以生死與涅槃是無二無別。²¹¹聲聞二乘是隔歷分別世界與涅槃，唯求體悟無我、無我所，證入空寂就解脫了。但菩薩則是進入幻化世界以緣起的事相來修其法性空寂，以證悟空有圓融無礙。此生死世界是幻化不實，猶如夢中世界，雖在夢中，但也有喜歡厭惡等事，也如鏡中形像，雖不是實物，但隨所示物而顯現各種像，菩薩是借這幻化假有的世界，來行種種緣起事相來修般若智慧，所以菩薩知世界如夢幻故不畏懼生死，觀諸法實相故不分別不執著，入畢竟空。

《大智度論》卷 8 中對生死世界的看法：

但有假名，種種因緣和合而有，有此名字。

譬如幻人相殺，人見其死；幻術令起，人見其生；生死名字，有而無實。

²¹¹參見釋厚觀：《深觀廣行的菩薩道》，（臺北：慧日講堂，2007年），頁 257-259。

世界法中實有生死，實相法中無有生死。復次，生死人有生死，不生死人無生死。何以故？不生死人以大智慧能破生相。²¹²

生死世間是因緣和合而有，是緣起的假名存在，就猶如幻術變化的幻人在彼此相殺，能見其死，又幻術變化能見其生，不管是生或死，都是假有而不實存。在世間法（虛假）中生死是真實的；但在真實究竟面來看，是沒有生死的。生死相是緣起假有，其法性是無自性，本來空寂的，世間人畏懼生死，執迷其中不能出離，所以身在生死輪迴中。證無生法忍的大菩薩已出離三界，不再是三界衆生數中，是脫離三界生死輪迴，所以是不生死人。大菩薩以般若智慧看破生死相，知其自性空寂，則不愛著貪執世間，也能放下出世間涅槃的執取，能達破除一切執著相貌的畢竟空，能不厭生死也不樂涅槃，達到生死即涅槃，二者圓融無礙。菩薩不執生死也不執涅槃，這種不執取使菩薩能積極投入世間實踐菩薩行，不執涅槃為契機，菩薩在世間作菩薩事業能帶來內心的喜悅，這種喜悅加上大悲願心成為菩薩積極行菩薩行的動力。

²¹²見《大智度論》卷8，《大正藏》冊25，頁117下。

第四章 《大智度論》菩薩實踐方法與修道成果

十方諸佛菩薩以六度四攝來化導衆生出離生死苦海，菩薩從初發心到七地菩薩都是在世間行六度萬行來救度衆生，累積福德資糧，層層斷證般若空慧，地地修證菩薩道果。證無生法忍的菩薩是出三界生死世間，以法性生身隨機應化入生死世間教化衆生，以慈悲誓願承擔衆生，以成就衆生來度自己，從空寂的世間入假有的事相，直至福慧圓滿，成就佛果。

菩薩在七地能斷盡三界煩惱，而留有一分習氣未斷，因為菩薩此時證見諸法實相，如不留一分習氣，則會進入二乘涅槃，不能繼續在生死世間教化衆生。所以七地菩薩習氣未斷盡，就不能圓滿體證空性，只是見空而不證空，直到入佛位，才證空性得佛果。因此，七地的菩薩要留惑潤生，也就是留下結使，在生死世間行菩薩六度波羅蜜，教化衆生，菩薩嚴淨佛國土，自淨其身，還要教衆生行清淨道，直至成就佛果。菩薩六度萬行的價值在七地能完全凸現，七地菩薩得無生法忍，要留惑潤生在生死世間繼續行六度教化衆生，累積菩薩福德智慧，才能福慧圓滿具足成就佛果。菩薩如果不能留惑潤生則會墮入二乘涅槃，不能證入圓滿的佛果境界，那麼則只能達到聲聞的修行體證境界而已。

菩薩為度一切衆生，應學一切善法，菩薩因慈悲力用，平等對待一切衆生，行真實正道，能於顛倒世間行窺視其真實相，精勤廣行菩薩萬行，逐步圓滿自身福德智慧，成就究竟圓滿的佛道。菩薩如何發心入世度眾而不被衆生牽引？六度波羅蜜怎樣解決生死問題？六度波羅蜜與菩薩的修行歷程有何關聯？《大智度論》中所顯示的「共十地」是顯示本論獨特含攝聲聞二乘但又超越二乘；獨菩薩修證的「不共十地」又有何獨特修行意義，這些問題將在這章中作一初步的探討，希望能展現出菩薩獨特的生死思想和特色。

第一節 大乘菩薩的實踐方法

菩薩長時間於世間行萬法來利益衆生，度衆生出離生死苦海，達到安樂寂滅的解脫處。菩薩於生死世間長時間行各種善法大致可歸納在六度行，此六度可說是以般若波羅蜜為導，布施、持戒、忍辱、進精和禪定五波羅蜜為輔成就菩薩萬行。六度是菩薩修行實踐的根本行法，是一種以無我、無所得的空性智慧連貫其中，達到三輪體空，自利利他。

一、 布施波羅蜜

《大智度論》中對布施（檀）波羅蜜的解說有三種，檀是指說布施的心與善意相應，或說從善意產生善行善語，也有說對佛教產生信心，又有應供的福田者，本身也有錢財，三者結合而又有捨離心，就能破除人心的吝嗇和貪婪，這都是檀的含義。布施波羅蜜是說由行持布施能達到生死的彼岸，即從生死苦海到達解脫涅槃的彼岸。菩薩布施是達到三輪體空，即施者、所施物以及受施者三者空無所著，三相清淨即為菩薩布施波羅蜜。菩薩了悟衆生是五蘊和合而有，諸法是因緣和合而生所以都是沒有自性，都是空相，所以菩薩不會執取衆生相，能平等對待一切衆生，行布施波羅蜜。

菩薩的布施是不吝生命、不求回報、不生不滅的菩薩行，菩薩曉知世間萬物是畢竟空，不真實，猶如涅槃寂滅相，所以菩薩不起任何執著妄念、一心為衆生而行的布施，其果報是不可窮盡。如《大智度論》卷 12 說：

云何三事不可得？……如夢中所見，如水中月，如夜見杌樹謂為人，如是名從不實中能令心生。是緣不定，不應言心生有故便是有。若心生因

緣故有，更不應求實有。如眼見水中月，心生謂是月，若從心生便是月者，則無復真月。²¹³

布施波羅蜜中，財物、施者和受者三者是不可得，是空性的，是因緣和合而有，所以有種種差別相狀，世間萬法是無自性，假名而有。菩薩了悟世間萬相都猶如夢中所見的夢境、水中所映現的月亮、夜晚看見樹影就以爲是人等都是從不真實的現象中心生名字概念而有，所以不應以爲心所生現的就是真實，就如眼見水中月，心中生起月亮這個概念就以爲是真的月亮，那麼就不見真實的月亮了。菩薩於世間行布施也一樣，知道萬物都是夢中假象，所以能空無所著，而世間凡夫因爲執假為真，以爲水中月為真實，所以不能看見世間實相，世間萬物都是假名有，因緣和合而生，所以不是實法，是空性的。

《大智度論》卷 12 中提到正確的布施對超脫生死世間的作用：

如凡夫人見施者、見受者、見財物，是為顛倒妄見，生世間受樂，福盡轉還。是故佛欲令菩薩行實道，得實果報，實果報則是佛道。佛為破妄見故，言三事不可得，實無所破。何以故？諸法從本已來，畢竟空故。²¹⁴

世間凡夫執著施者、受者和財物，認爲這些都是真實存在的，這是顛倒的錯誤見解，因爲顛倒妄見而行布施是生世間享受世間福樂，福報受盡了，還是得繼續輪轉生死，無窮無盡的在生死中輪轉沉溺。佛陀爲使菩薩行真實的正道，得真實果報，所謂真實果報既是佛道，所以佛陀破除衆生妄見，說施者、受者、所施物三者是空無所得，但實際上是什麼也沒有破除，因爲諸法本是畢竟空寂，還有什麼可破？所以菩薩是在實相中行布施，是無所破、無生滅、無所作、無

²¹³見《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 147 中。

²¹⁴見《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 150 上。

所生的。

菩薩的布施是連身體都能捨離，將衆生最愛的自身都能捨除，那還有什麼是不能捨的？連我都能布施，那還有什麼可以執著的？我、我所俱能布施，三輪體空，凡夫愛著自身，畏懼苦痛，菩薩透過大悲布施，能在修學過程中逐步放下對世間萬物和自我的執取，同時也藉由善行而心生喜悅，支撐菩薩在久遠時間的修行中能見空而不證空，慢慢累積真實的福德資糧以成就菩薩道行。

布施能減少種種不善法而能逐漸薄弱煩惱，使內心清淨，所以能有助於趨向涅槃。由於布施能捨離不善法而心生善法，所以六根清淨，知善行得善的功德果報所以臨命終時心生信心，能得身心安樂，因此能生善處得善果。所以，布施能得人天和涅槃的三種善趣，布施的動機發心不同，所得的功德也不一樣，為人天福樂而行的、為求解脫而施的、以及菩薩悲憫衆生利他而作的，不同的發心會導向不同的結果。菩薩大悲心平等施一切衆生，三輪體空，心無所著，所以在見實相法中行布施得的果報是無量無邊，最後能導向成佛之果。

界內菩薩行布施波羅蜜得大福德，使分段生死的菩薩能生於富貴權勢之家，這保證菩薩有能力修善行，繼續作菩薩事業，因為如果生在貧窮低賤之家，想維持生活已不容易，何況要做大利益事。生於權貴富豪家的菩薩，做一個抉擇就能利益無量衆生，所以布施波羅蜜能確定菩薩有大福德能生富貴種姓家，使菩薩能無障礙無煩惱的行菩薩道。大菩薩行布施波羅蜜是見諸法其性畢竟空寂，所以是不生不滅，無煩惱染污也沒有因緣造作，如寂滅的涅槃相，但大悲為救度一切衆生而行布施，這種無所著，見法性的布施是導向無漏成佛的妙行。

二、尸羅（戒）波羅蜜

尸羅意譯為戒，持戒能滅除一切煩惱障礙，得自在清涼故名尸羅，又尸羅是好行善道，不會自我放逸，或受戒或不受戒行善都叫尸羅。尸羅從身口律儀略說有八種，即身三：不惱害衆生、不盜、不邪淫，口四：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，不飲酒（律儀）以及清淨的職業，是為尸羅戒相。

《大智度論》說尸羅波羅蜜即是菩薩所持的戒，是寧可犧牲自身，也不毀失小戒。再有菩薩持戒，是為成就佛道而立大誓願，誓度一切衆生，不求今世和來世的安樂，不為獲取名聞和虛榮（人天），也不是為自身早獲涅槃寂滅（二乘），而是因為悲憫衆生沉溺在生死苦海中，被世間恩愛之情所欺騙，被愚惑之見所導誤而顛倒執迷，菩薩當度他們脫離生死苦海到達涅槃安樂的彼岸。持戒能攝一切衆生，如不殺戒能護一切衆生生命，所以衆生無量無邊，福德也無量無邊。菩薩一心持戒為生善處尊貴，生在善處才能見到善人而能學習善法得智慧，因有般若智慧而能行六度波羅蜜，行六度波羅蜜能導向圓滿佛果，如此持戒就叫做持戒波羅蜜。

菩薩持戒能心生喜悅，柔順清淨向善而無染污，持戒不是因為畏懼惡道受苦，也不是為生天享樂，但為潔淨心性，以戒來薰習自己的內心，令心向善。菩薩一心持戒是為生在善處，在菩薩證無生法忍前還是會退失道心，而且如果生在惡道則眾苦煎迫，難以生起學道之心，因此唯有生在善處才能得遇善人，共學善法，學得大乘菩薩法，得般若智慧，行六度波羅蜜，成就佛果。沒有般若智慧相應的六度行，是不成菩薩的六度波羅蜜，只是世間的善行善法。因此證無生法忍前的菩薩，必須要有尸羅波羅蜜，如此則能保證自己能繼續行持菩薩道而不會退失菩提心。持戒之人生身尊貴，得人敬仰，菩薩持戒能得大力，令

人心服欽重，如此菩薩能隨順說法度眾，聲聞根性說聲聞法度人涅槃，菩薩根性說菩薩大法令修佛道，種種善巧方便度脫眾生。

持戒的功德是三善的根本，一、以增上心持戒能得增上生，是生人天得福樂自在的果報。二、以出離心持戒，能得決定勝果，即決定能證得聖果勝法，一旦決得即永不再墮入生死。三、以菩提心持戒，為利樂他人而持清淨尸羅，名為大乘戒，是成佛之因。²¹⁵所以，持戒可獲得人天福樂尊貴的果報，或者以出離心為主而得的涅槃解脫道，最後是菩薩自利利他的菩薩道。

《大智度論》卷 14 證空菩薩於生死世間的尸羅波羅蜜解說：

復次，若菩薩於罪、不罪不可得故，是時，名為尸羅波羅蜜。

問曰：若捨惡行善，是為持戒，云何言罪、不罪不可得？

答曰：非謂邪見、麤心言不可得也；若深入諸法相，行空三昧，慧眼觀故，罪不可得；罪無故，不罪亦不可得。

復次，眾生不可得故，殺罪亦不可得；罪不可得故，戒亦不可得。

何以故？以有殺罪故，則有戒；若無殺罪，則亦無戒。

問曰：今眾生現有，云何言眾生不可得？

答曰：肉眼所見，是為非見；若以慧眼觀，則不得眾生。如上檀中說無施者、無受者、無財物，此亦如是。²¹⁶

菩薩是見諸法無自性空，深入諸法實相，持戒而不執戒相，能空無所著，所以持戒的人都沒了，怎麼會破戒犯罪，菩薩知一切法空無自性，所以不會對幻化世間起貪瞋癡，所以不會對假有萬法萬相造惡行，那麼又怎麼會去破戒，自然

²¹⁵參見釋印順：《成佛之道》，（新竹：正聞，2003年），頁 282-283。

²¹⁶見《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 163 中。

不會有惡業。用慧眼來空觀世間，所以沒有所謂的罪不罪業，也就是說沒有所謂的衆生，那麼罪業是不成立，也沒有所謂的戒相。因為既然沒有殺罪，那麼怎麼會有殺戒，罪和戒是相應而有的。如同夢中殺人，這並不是現實中犯有殺罪，而是夢中化現，大菩薩在三界度眾也一樣，所造作的都是神通方便變化而示現的，不是真實的有情。²¹⁷肉眼所見的都不是真實所見，若以慧眼來看則無有一衆生，衆生都是空的，所以見真實的大菩薩所造作的種種行爲，是爲了方便教化某些衆生，是不會有所謂的罪業，也不會因業的牽引和影響而在三界生死中輪轉。

三、 羸提波羅蜜（忍辱）

羸提意譯為忍辱，忍辱有兩種即生忍和法忍，菩薩對衆生能忍，是為生忍，能得廣大福德；能忍身內身心諸苦，身外寒熱風雨等諸苦是為法忍，且能安住於無生的法理中，即得無生法忍，得無量智慧，福德和智慧二事具足則能得如所願，就譬如人有眼和腳，則隨意想去哪就到哪裏。

世間凡夫是貪瞋癡煩惱重，所以要有理智的容忍力，來化解世間的瞋恨，面臨種種狀況都能忍而調伏自己，平息自己內心的憤怒，再調伏對方的瞋心，這就會減少很多鬥爭糾紛，所以，忍能帶給社會祥和與安寧。

《大智度論》卷 14 對菩薩於世間行道需有忍法，才能堅持不退：

菩薩若遇惡口罵詈，若刀杖所加，思惟知罪、福業因緣諸法，內、外畢竟空，無我、無我所，以三法印、印諸法故，力雖能報，不生惡心，不起惡口業；爾時，心數法生，名為忍。得是忍法故，忍智牢固；譬如畫

²¹⁷參見釋印順：《攝大乘論講記》，（新竹：正聞，2003年），頁411-412。

彩，得膠則堅著。²¹⁸

菩薩於世間度化衆生會有種種考驗，種種境遇來磨礪，因為衆生有個別根性和見解，當菩薩教化度脫衆生時，因要導引衆生趨向正法，而衆生顛倒愚迷，不知世間真相，一旦菩薩教法與衆生顛倒見解不合，則某些衆生會產生種種行爲來傷害菩薩，這些菩薩都必須要安忍，才能慢慢引導教化他們，菩薩要有忍辱才能繼續堅持行菩薩道。菩薩如果被人惡口謾罵，或用刀杖來加害，菩薩則思惟所有的罪業福業，都是因緣法，世間所有諸法都是內外畢竟空，是無我、無我所，是無自性、無體性的，用三法印（無常、無我、涅槃）來觀照諸法，那麼雖然有能力來報復衆生，但不起惡心，不作惡口業。這時，受、想、行的心所法生起而安忍，就叫忍。有了這安忍之心，對諸法安忍的智慧也就牢固了。

菩薩於世間行法，是難行艱行，菩薩憐憫衆生發慈悲心，要度脫衆生出離生死，但衆生心性頑強，或不領受，或以怨報德，或種種刁難，菩薩必須要有強毅不拔的安忍力，才能不屈服於一切內外環境的苦難，以大悲薰心，智慧相應，而不會退失道心，能堅持行道。大菩薩通達諸法實相，住畢竟空中，曉知一切衆生即非衆生，一切相非相，是本性空寂，所以菩薩能安忍。²¹⁹

菩薩七地證無生法忍時，體悟到衆生空，本身也空，這時心無所著，生厭足相，欲想放捨六度波羅蜜而進入涅槃，這時諸佛會放光勸說，使菩薩重新憶念本願，發慈悲心，悲憫衆生。另則觀知自身成佛功德未圓滿，不應半途入涅槃。這時菩薩在諸佛加持力，自身慈悲本願力以及般若智慧的支撐下，繼續菩薩行度脫衆生。此後，才是真正不退轉，不會半途入二乘涅槃。²²⁰

²¹⁸見《大智度論》卷14，《大正藏》冊25，頁164中。

²¹⁹參見釋印順：《般若經講記》，（新竹：正聞，2003年），頁90-92。

²²⁰見《大智度論》卷10：「菩薩亦如是，立七住中，得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。」

四、精進波羅蜜

精進波羅蜜是在一切善法中精進，就是一切向上向善法的努力。《大智度論》卷 16 說：

今說摩訶般若波羅蜜論議中，應說精進波羅蜜，何以故說一切善法中精進？

答曰：初發心菩薩，於一切善法中精進，漸漸次第得精進波羅蜜。

問曰：一切善法中精進多，今說精進波羅蜜，已入一切善法精進中。

答曰：為佛道精進，名為波羅蜜；諸餘善法中精進，但名精進，不名波羅蜜。²²¹

初發心菩薩，於一切善法中修行精進，從淺至深逐漸次第修得精進波羅蜜，精進波羅蜜已含入在一切善法中，只要是一心為證佛道的精進都是叫波羅蜜，不為佛道的善法精進，只是精進不能叫波羅蜜。

菩薩觀見世間衆生輾轉生死在六道中，苦不堪言，菩薩於衆生起大悲心，以無上佛道涅槃樂來教化利益衆生，所以菩薩殷勤精進，得實智慧，了知諸法實相，再輔以其他波羅蜜助成，圓滿六度萬行，利益一切衆生。精進能促成五波羅蜜的成就，如身不惜身命、種種行捨、忍辱等的身精進；於善法的信念意樂，不生疑悔，以及對法無所厭足的心精進。菩薩不斷累積善根德本，破種種煩惱障礙，即使身疲力倦，心也不停息，一直精進不息，直至成佛果。菩薩於生死

爾時，十方諸佛皆放光明，照菩薩身，以右手摩其頭，語言：「善男子！勿生此心！汝當念汝本願，欲度眾生……是時，菩薩聞諸佛教誨，還生本心行六波羅蜜以度眾生。」

（《大正藏》冊 25，頁 132 上）。

²²¹ 見《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 174 中。

世間救度衆生是一件難行苦行之事，所以菩薩需有精進力為推動助力，使菩薩能在世間積極行六度行，度一切衆生。

五、禪波羅蜜

修禪定要呵棄五欲，因為行者如以外境五欲為妙，實難得定。如疑惑菩薩法以度一切衆生為事業，安能坐於山林野澤中，靜默修行，獨善其身，而捨棄衆生。要知菩薩雖身遠離一切衆生，可是內心卻牽掛衆生，只是當前先在寂靜處修禪定，以得實相智慧，再來度脫一切衆生。菩薩必先自度才有能力度他，而不被衆生沾染。

菩薩觀見衆生愚昧顛倒，於生死苦海浮浮沉沉，菩薩悲憫衆生悲苦，發大悲心欲以常樂涅槃來利益衆生，這常樂涅槃是從般若實智中得，而般若實智是要從禪定中生，因此菩薩先離一切衆生，在僻靜處修學禪定，因禪定清淨，沒有垢染，智慧顯明，能照見一切事物，見真實之理。

禪定並非只有佛弟子才能修習，但因各人的動機發心不同，而有不同的結果。如《大智度論》卷 17：

外道、聲聞、菩薩皆得禪定。而外道禪中有三種患：或味著，或邪見，或憍慢；聲聞禪中慈悲薄，於諸法中，不以利智貫達諸法實相，獨善其身，斷諸佛種；菩薩禪中無此事，欲集一切諸佛法故，於諸禪中不忘衆生，乃至昆虫常加慈念。²²²

²²²見《大智度論》卷 17，《大正藏》冊 25，頁 188 上。

外道修禪，因沒有正確知見，或執迷於定境中、或生種種邪見、或生起憍慢心，即使禪定力深，但未斷煩惱所以不能出離三界。聲聞行者修禪，喜遠離人群而獨坐林中，是只為個人求解脫，獨善其身，心不憐憫眾生所以慈悲薄，也不追求究竟諸法實相，所以只能得二乘涅槃解脫。菩薩修定為觀照諸法實相，了知諸法自性空、究竟不生不滅，雖遠離人群修禪但心中不忘眾生，所以能與般若相應，趨向佛道。

《大智度論》卷 17 大菩薩是沒有分別相，也就不分定或亂相：「是故知取亂相，能生瞋等煩惱；取定相，能生著。菩薩不取亂相，亦不取禪定相，亂、定相一故，是名禪波羅蜜。」²²³菩薩達觀諸法，其性是畢竟空，所以沒有所謂定相或亂相，都是平等一如的相狀，也就是無差別相。他人總是對立二分諸法，想除亂相而求定相，因亂相中會生瞋恚等煩惱，因亂相中心隨境轉，在定相中則心生執取，如修禪定的行者，執迷定中的禪悅，沉著在定中。菩薩達觀諸法實相，認知一切事物的真如實性，萬物法性是空寂，所以不生也不滅，也就沒有定和亂相，因為定相和亂相都是沒有分別的一如實相，這就是菩薩禪波羅蜜。

菩薩在禪定中觀見諸法，以定來照見般若，逐步提升，逐漸加深空性體驗。菩薩要在生死世間救度眾生，必先修定，提升自己，因為菩薩如不自度又如何能度他，菩薩沒有定慧攝心，則入世容易被眾生沾染，心隨相轉，生種種愛著執取。所以菩薩要先修定，從定中照見諸法無自性空，與般若相應，才會不執取不被世間染著。

²²³見《大智度論》卷 17，《大正藏》冊 25，頁 189 上。

六、般若波羅蜜

菩薩從初發心，求佛果種智，度衆生到生死彼岸，在修學成佛過程中，菩薩照見諸法實相、萬物無相空性之智慧，就是般若波羅蜜。菩薩的般若與佛的般若波羅蜜是一樣的，所證的理和智慧是無二無別的，菩薩的般若是從因說果的緣故，就如菩薩在運用般若渡到彼岸，而佛陀是已經到達彼岸，但其般若是相同的，不過是佛般若為果，菩薩般若為因。好比下海潛水，有的潛到海底，有的只在水面，雖然淺深不同，都是入海。佛跟菩薩也一樣，佛陀是斷盡煩惱習氣，智慧眼清淨，無垢無染，所以強大有力，直達海底，菩薩沒有斷盡煩惱和習氣，力量薄弱，所以不能深入海底。

諸法實相是不可壞滅，常住不變，是不能造作的，如菩薩觀照諸法是非常（不是恆常不變）非無常（不是念念生滅，變遷不止），非苦非樂，非我（不是有自性，有主宰力）非無我（不是無自性），非有非無等，也不作有觀照這個念頭，這叫菩薩行般若波羅蜜。這是捨棄一切作觀，滅除一切言語，停止一切心理活動，從本以來不生不滅猶如空寂的涅槃相，一切諸法的相狀也是如此，這就是諸法實相。²²⁴

菩薩行般若波羅蜜雖知諸法是沒有差別相，但也能知道諸法的種種差別相，菩薩觀察諸法有種種相，是因為在諸法中有這個想法生起，所以有種種相。菩薩觀一切法是不合不散、無色無形、無絕對無顯示、不可說、無差別相，是真如實性。這樣如何從諸法無差別相中觀種種差異相，菩薩將一切法攝入對立二

²²⁴見《大智度論》卷 18：「佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行亦名波羅蜜……是義，捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅，如涅槃相；一切諸法相亦如是，是名諸法實相。」（《大正藏》冊 25，頁 190 上）。

分法中，所謂五蘊之色無色、可見不可見、相對或絕對、有漏無漏、有為無為等無量異法菩薩一一了知，再關照諸法自性空寂而對一切諸法無所染著，超過聲聞、辟支佛地而入菩薩位。入菩薩位後，以大悲心憐憫眾生故，以方便力分別種種諸法名相，再依眾生根性引度眾生得聲聞、緣覺和菩薩等三乘果位。²²⁵

聲聞二乘也是以無常、苦、空、無我來照諸法實相，但以其智慧不足、根性不利、無慈悲不為一切眾生，不為成就究竟佛道故，雖所得的智慧是實智慧，但不能稱為般若波羅蜜。菩薩從初發心，即發大誓願，大慈悲憐憫眾生，求一切功德，供養一切十方佛，有大利智慧究竟諸法實相，觀諸法而又除種種觀，於世俗法不染著不執取，是為菩薩般若波羅蜜。

《大智度論》卷 19 般若對生死的影響：

復次，若如汝所說菩薩久住生死中，應受種種身心苦惱，若不得實智，云何能忍是事？以是故，菩薩摩訶薩求是道品實智時，以般若波羅蜜力故，能轉世間為道果涅槃。何以故？三界世間皆從和合生，和合生者無有自性，無自性故是則為空，空故不可取，不可取相是涅槃。以是故，說菩薩摩訶薩不住法住般若波羅蜜中，不生故應具足四念處。

復次，聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。²²⁶

²²⁵見《大智度論》卷 18：「復次，菩薩觀一切法不合、不散，無色、無形，無對、無示、無說，一相所謂無相。如是等諸法一相。云何觀種種相？一切法攝入二法中，所謂名、色，色、無色，可見、不可見，有對、無對，有漏、無漏，有為……菩薩摩訶薩知是諸法已，能令諸法入自性空，而於諸法無所著，過聲聞、辟支佛地，入菩薩位中；入菩薩位中已，以大悲憐愍故，以方便力分別諸法種種名字，度眾生令得三乘。」（《大正藏》冊 25，頁 195 上-下）。

²²⁶見《大智度論》卷 19，《大正藏》冊 25，頁 197 下-198 上。

菩薩得實智般若能轉生死世間為佛果涅槃，所以菩薩久住世間而不被種種身心苦惱所染著。生死世間都是因緣和合故有，所以是無自性，無自性故空，空故無所執取，無執取相是為涅槃，所以說空即是涅槃，涅槃即是空。聲聞二乘不能相即世間與涅槃相，故而厭離世間欣樂涅槃，這是因為智慧不能深徹諸法實相。菩薩了悟諸法本性空，空也不離諸法而有，而是即色即空，世間的究竟實相（實際）與涅槃的究竟實相都是幻化性空，所以是無礙無別，相即相入的。

菩薩初發心即誓願度一切眾生到解脫涅槃的彼岸，菩薩雖知進入涅槃最安穩，但菩薩心繫眾生而不取涅槃。初發心菩薩自知福德、智慧、神通力尚未具足，所以不能引導眾生，當具足這些因緣，則行持布施、持戒、忍辱、精進、禪定五波羅蜜，從五度波羅蜜中相應提升般若波羅蜜，直至成就圓滿究竟佛果。

《大智度論》卷 18 解說菩薩行使六度所得的利益：

財施因緣故得大富，法施因緣故得大智慧；能以此二施，引導貧窮眾生，令入三乘道。以持戒因緣故，生人天尊貴，自脫三惡道，亦令眾生免三惡道。以忍辱因緣故，障瞋恚毒，得身色端政，威德第一，見者歡喜，敬信心伏，況復說法！以精進因緣故，能破今世後世福德、道法懈怠，得金剛身、不動心；以是身、心，破凡夫憍慢，令得涅槃。以禪定因緣故，破散亂心，離五欲罪樂，能為眾生說離欲法。禪是般若波羅蜜依止處，依是禪，般若波羅蜜自然而生。²²⁷

財施因緣能得大富果報，法施因緣能得大智慧，以此財、法二施能引導貧窮眾生進入聲聞、緣覺、菩薩三乘道中。持戒的原因能生人、天尊貴家中，不但自己能脫離地獄、餓鬼、畜牲三惡道中，也能令眾生免墮三惡道苦。忍辱能防止

²²⁷見《大智度論》卷 18，《大正藏》冊 25，頁 196 上。

瞋恚之毒，修得身相端正，威嚴祥德，令見者都會歡喜，恭敬服從，何況說法，更是會聽從信服。精進能破除只滿足於人天福樂，以及修法懈怠，能得金剛不壞身、心能寂然不動，以這身心能破斥凡夫眾生的憍慢，令他們修學正法進入解脫涅槃。修習禪定能破除散亂心，離棄由色、聲、香、味、觸五塵所引起的五種欲樂罪過，能教導眾生離貪慾愛染之法，禪是般若智慧的依止處，從禪定中般若波羅蜜自然而生。布施、持戒、忍辱、精進是廣集一切福德資糧，禪定得般若才能成就大乘果證，斷盡一切生死煩惱。

第二節、大乘菩薩的修道成果

菩薩的修行階位在原始的《般若經》中是大約只有三、四位說，如《小品般若波羅蜜經》卷 8：「若人於初發心菩薩隨喜，若於行六波羅蜜，若於阿毘跋致，若於一生補處隨喜，是人為得幾所福德？」²²⁸將菩薩修證分為初發心、行六波羅蜜（久修行）、不退轉（證無生法忍）、一生補處，如此四階段。菩薩由凡夫發心歷劫修行而成佛，由初發心菩薩到久遠時間行六波羅蜜，然後證悟法性得不退轉，菩薩悲憫眾生而不入涅槃，繼續修福慧，最後到一生補處，也就是最後一生補佛位，即成佛果。

《般若經》發展到《中品般若》，已有菩薩十地的出現，但沒有明確各地的名稱，但敘述其行法。²²⁹而《大智度論》中十地的名目明確，可見龍樹有受華嚴十地說的影響。《大智度論》卷 49 對菩薩修行十地有兩種解說：

²²⁸見《小品般若波羅蜜經》卷 8，《大正藏》冊 8，頁 575 上。

²²⁹參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，（新竹：正聞，2003 年），頁 706。

問曰：此中是何等十地？

答曰：地有二種：一者、但菩薩地，二者、共地。共地者，所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者，歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根地、法雲地。此地相，如《十地經》中廣說。²³⁰

文中可知，十地從般若體證而分有共三乘的共十地與獨菩薩十地兩種。菩薩不共十地（從歡喜地、離垢地到法雲地）是獨被菩薩修證，在《大品般若經》中是無名稱有證斷內涵，龍樹借《十地經》的名稱再輔以《大品般若經》的內涵來詮釋般若不共十地。共三乘的十地中的乾慧地到辟支佛地，本是聲聞二乘的修證歷程，但此顯示菩薩的修證與之大致相同，只是菩薩智慧更為深廣，成就更為卓越，這說法是隱含了龍樹融攝二乘，但又超越二乘的思想。

一、菩薩共十地

在《大智度論》卷 75 中，²³¹將聲聞與菩薩在共十地的修證一一列明。第一乾慧地，聲聞人學諸善法，但未見道；菩薩初發心到得順忍前。第二性地，聲

²³⁰見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 411 上。

²³¹見《大智度論》卷 75：「十地」者，乾慧地等。

「乾慧地」有二種：一者、聲聞，二者、菩薩。聲聞人獨為涅槃故，勤精進，持戒，心清淨，堪任受道；或習觀佛三昧、或不淨觀，或行慈悲、無常等觀，分別集諸善法、捨不善法。雖有智慧，不得禪定水，則不能得道，故名「乾慧地」。於菩薩，則初發心乃至未得順忍。

「性地」者，聲聞人，從煖法乃至世間第一法。於菩薩，得順忍，愛著諸法實相，亦不生邪見，得禪定水。

「八人地」者，從苦法忍乃至道比智忍，是十五心。於菩薩，則是無生法忍，入菩薩位。

「見地」者，初得聖果，所謂須陀洹果。於菩薩，則是阿鞞跋致地。

「薄地」者，或須陀洹，或斯陀含，欲界九種煩惱分斷故。於菩薩，過阿鞞跋致地乃至未成佛，斷諸煩惱，餘氣亦薄。

聞乘的四善根位；菩薩得柔順忍，貪著於諸法實相。第三八人地，聲聞行者證見苦法忍至道比智忍的十五心，是入正位，初果向；菩薩，則是證得無生法忍，入菩薩位。第四見地，聲聞人得初果，所謂須陀洹果；菩薩，則是阿鞞跋致地。第五薄地，聲聞或證須陀洹，或證斯陀含，因為分斷欲界九種煩惱；菩薩，過阿鞞跋致地乃至未成佛，斷諸煩惱，餘氣亦薄。第六離欲地，斷盡欲界九品思惑，不再生欲界，得三果阿那含；菩薩離欲因緣，得五神通。

第七已作地，聲聞行者得盡智和無生智，²³²證得阿羅漢果；菩薩成就佛地。第八辟支佛地，是宿世種下辟支佛因緣，今生得些微的因緣就能出家修行，亦能深觀十二因緣法而成就道業。從乾慧地到辟支佛地的前八地是共三乘，後面菩薩和佛地兩地是不共二乘的。第九菩薩地，此地等同「菩薩不共十地」。第十佛地，菩薩福慧具足，圓滿一切種智。以聲聞修證來看，從初地到七地每一地的修斷都有清楚辨明，而菩薩的立場，則只有從初發心、柔順忍、無生法忍、神通應化的修證分別，這是菩薩借用聲聞共地的名稱，其實還是一地一地的智證修斷。

「離欲地」者，離欲界等貪欲諸煩惱，是名阿那含。於菩薩，離欲因緣故，得五神通。

「已作地」者，聲聞人得盡智、無生智，得阿羅漢。於菩薩，成就佛地。

「辟支佛地」者，先世種辟支佛道因緣，今世得少因緣出家，亦觀深因緣法成道，名「辟支佛」。「菩薩地」者，從乾慧地乃至離欲地，如上說。復次，菩薩地，從歡喜地乃至法雲地，皆名「菩薩地」。有人言：從一發心來，乃至金剛三昧，名「菩薩地」。

「佛地」者，一切種智等諸佛法，菩薩於自地中行具足，於他地中觀具足，二事具故名具足。」
(《大正藏》冊 25，頁 585 下-586)。

²³²見《佛光大辭典》(電子版)：「1、盡智：於無學位所起之智慧。即已斷盡一切煩惱，則知我已知苦、斷集、證滅、修道，亦即斷盡煩惱時所生之自信智，屬無漏智。2、無生智：指了知一切法無生之智。亦即滅盡一切煩惱，遠離生滅變化之究極智慧；於四諦已自知苦、斷集、修道、證滅，復更遍知無「知、斷、修、證」之無漏智。又已遍知斷盡欲、有、無明之三漏及結縛、隨眠等不再生起，故稱無生智。」

二、菩薩不共十地

獨菩薩十地的修證，菩薩從初地即見得空性，但只是部分體證而非圓滿體悟。七地證無生法忍，斷盡三界生死煩惱，得法性生身。菩薩於此時未能具足成佛的福德，所以要見空而不證空（證空即入二乘涅槃），續修菩薩萬行直到福慧圓滿德行具足，才入佛位，證佛果。因此，菩薩從初地開始，所見的空性般若與佛果的空性般若是一樣的，只是所體悟的空性淺深不同，菩薩在十地修行中，是一地一地修六度智證般若，菩薩以般若空慧為導引成就十地的修行實踐，以觀照法性本空來來修行成就每一地的菩薩實踐與果證。

（一）初地歡喜地

初地菩薩所應具備的修行特質在於堅固自己的道心，與佛智(薩婆若)相應，對一切眾生有平等之心以及愛樂佛身之心。《大智度論》卷 49 提出：

入初地菩薩應行十法，深心乃至實語。須菩提雖知，為斷眾生疑故，問世尊：「云何是深心？」佛答：「應薩婆若心，集諸善根。」……「於一切眾生等心」者，菩薩得是深心已，等心於一切眾生。眾生常情，愛其所親，惡其所憎；菩薩得深心故，怨親平等，視之無二。此中佛自說：「等心者，四無量心是。」……「愛樂佛身」者，聞種種讚佛功德……得是深心愛樂佛故，世世常得值佛。²³³

上文可知，初地菩薩以相應佛慧之心來作種種善行集種種善根，也就是說，初地菩薩為了成佛得佛智而作種種相應於佛道的善行。菩薩得深心，能生平等對待一切眾生之心，也就是具有慈、悲、喜、捨四無量心。再則，初地菩薩從初發心就憶念佛身，念佛作佛，則能常得值佛。初地菩薩具有深心、等心和念心，

²³³見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 411 中-412。

亦即是說初地菩薩就立定成佛之心，成就佛道，而不是追求個人出離生死、獲得涅槃解脫。

初地菩薩要能怨親平等，菩薩對厭惡之人不起瞋恨心，對喜愛的人不起貪愛心，能平等對待一切衆生，分別執取不但會帶自己入生死輪轉，也會障自己的菩薩修行，使菩薩實踐有所局限，不能廣泛。所以菩薩初地即要具足四無量心，才是菩薩無私無對象的實踐修行。

初地菩薩行布施波羅蜜來成就己身修證，菩薩所行之布施乃是出世間善行，因為菩薩無所著，平等行施，達到受者、施者、所施物三者無所執的三輪體空，如《大智度論》卷 49：「布施雖有種種相，但說大者不取相。復次，佛於一切法不著，亦以此教菩薩布施，令如佛法不著，此中應廣說無分別布施。」²³⁴初地菩薩的菩薩實踐是無分別的廣施一切衆生，一般人的布施因應有所得而只能是人天善行，得世間人天善果。菩薩體悟諸法空無自性，與般若空慧相應，悲憫衆生而發心所作的布施是菩薩出世間布施波羅蜜，以此善行來薰習菩薩道心，堅固成佛宏願，是菩薩初地——歡喜地。

菩薩六度如不能三輪體空，則會落入人天善行，所作所爲還是延續生命的輪轉，不能出離生死，三輪體空的布施是導向佛道，也就是導向生命的圓滿境界——成佛。

²³⁴見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 412 上。

（二）離垢地

二地菩薩以大悲心、不捨一切衆生之心來鞏固自己的菩提心願。《大智度論》卷 49：「若菩薩念欲救一切衆生故，是名不捨一切衆生。云何菩薩入大悲心？若菩薩如是念：我為一一衆生故，如恒河沙等劫地獄中受勤苦，乃至是人得佛道、入涅槃。如是名為為一切十方衆生忍苦，是名入大悲心。」²³⁵二地菩薩要心念救度一切衆生，不捨衆生在生死苦海中沉溺，願為衆生入地獄受無量苦，也要救度衆生得成佛道，解脫生死得涅槃。菩薩心常念衆生，積極救度一切衆生，發大悲心，這是從初地心繫自己成佛轉向殷勤救度衆生，心心不捨衆生於世間受苦。

二地菩薩為了救度衆生，能入地獄受無量苦，菩薩不捨一衆生故，捨身忘己，所以不會恐懼生死，也不畏懼苦痛，菩薩因心無所著，心無礙自在，所以即使是入地獄等三惡道，也不能搖動菩薩的道心，菩薩對一切事物能安忍，所以菩薩不為外境所影響。

二地菩薩的六度實踐是持戒和忍辱波羅蜜，²³⁶二地菩薩要持戒清淨，心中不能念著聲聞二乘和種種破戒法，以及執著於障礙修學佛道之法。二地菩薩不但要避免破戒（破壞修學佛道的事），還要去除二乘之心，因此，二地的菩薩不但能外持比丘聲聞戒，內能堅固修持成佛之心。²³⁷菩薩對衆生起大悲心，所持戒是不執戒相，觀照實相空性而知一切法虛妄不實，因而對衆生不起瞋心，能生忍辱波羅蜜。菩薩知世間空幻不實，幻假的世間中的種種傷害罵詈都是無自性空，

²³⁵見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 412 下。

²³⁶見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 412 下—413 上。

²³⁷見《大智度論》卷 49：「云何菩薩戒清淨？若菩薩摩訶薩，不念聲聞、辟支佛心，及諸破戒障佛道法，是名戒清淨。」（《大正藏》冊 25，頁 412 下）。

所以菩薩不起瞋恚之心，對衆生不惱不怒。持戒和忍辱都波羅蜜是教化衆生時所應有的兩種修行實踐，因有此兩種波羅蜜才能在世間修行面對衆生時能經得起考驗，不會退失道心。

（三）有光地

三地菩薩需具備有無厭生死和慚愧心，三地菩薩能無厭生死世間繼續度脫衆生，因菩薩內心不斷殷勤種諸善根、度衆生、莊嚴國土，菩薩因在前二地作種種善行修證，至此善根清淨所以煩惱薄弱，憂愁、嫉妒、惡心等煩惱止息，所以菩薩能不厭生死。再受報也會因己身善業果報而能受福樂，也能以種種因緣利益衆生莊嚴國土，所以菩薩能不厭生死世間。²³⁸也就是說，三地菩薩要有不厭生死世間之心，要不厭足於種諸善根、利益衆生和莊嚴淨土，直至圓滿福慧成就佛果。

三地菩薩要具有慚愧之心，其獨特的意涵如《大智度論》卷 49：

慚愧雖有種種，此中大者，聲聞、辟支佛心。菩薩發心，欲廣度一切衆生，得少苦惱，便欲獨取涅槃，是可慚愧！譬如有人大設餚饈，請呼眾人，慳吝心起，便自獨食，甚可慚愧。²³⁹

文中的慚愧是指要羞恥自己生起聲聞、辟支佛二乘之心，聲聞二乘因厭懼生死

²³⁸見《大智度論》卷 49：「在生死中不厭；何以故但二因緣說不厭？

答曰：是善根備具故，在生死中苦惱薄少；譬人有瘡，良藥塗之，其痛差少。菩薩得善根清淨故，今世憂愁、嫉妬、惡心等，悉皆止息；若更受身，得善根果報，自受福樂，亦種種因緣利益衆生。隨其所願，自淨世界，世界嚴淨，勝於天宮，視之無厭，能慰釋大菩薩心，何況凡夫！以是故，雖有多因緣，但說二事無厭。」（《大正藏》冊 25，頁 415 上）。

²³⁹見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 415 上。

世間而急入涅槃，但為個人生死解脫，不為救度一切衆生。菩薩初發心即發願度脫一切衆生，現三地菩薩得善根少煩惱，便欲想個人得解脫入涅槃，這要感到大慚愧，就像大擺宴席，呼眾請客，結果臨時吝嗇心起，想要自己獨食，這是可恥的。所以三地菩薩必須要不厭足和慚愧之心，這樣菩薩才不會在長時間的菩薩實踐中因為難行苦行而退失道心，入二乘果證。

前三地的菩薩，著重於求諸佛法，對多學問無有厭足，所以是慧多定少。如《大智度論》卷 50：「菩薩於初三地慧多定少，未能攝心故。」²⁴⁰前三地的菩薩重於對佛道發心、利益衆生和求法等福慧的修行實踐，菩薩從初地即體悟空性，隨後一地一地的堅固道心，逐步提升。前三地的菩薩實踐是布施、持戒、忍辱三大福德門，但透過菩薩空性體驗，實相觀照，這三福德門是超越人天果報，趨向成佛彼岸的波羅蜜行法。

（四）增曜地

四地菩薩借助聲聞法再予以深化，作為行法來提升自己，等定慧具足，再來繼續更深廣的菩薩實踐。四地菩薩是不捨十事，如《摩訶般若波羅蜜經》卷 6：

菩薩摩訶薩住四地中應受行不捨十法。何等十？一者、不捨阿蘭若住處。二者、少欲。三者、知足。四者、不捨頭陀功德。五者、不捨戒。六者、穢惡諸欲。七者、厭世間心，順涅槃心。八者、捨一切所有。九者、心不沒。十者、不惜一切物。須菩提！是名菩薩摩訶薩住四地中不捨十法。

241

²⁴⁰見《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 417 下。

²⁴¹見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 上。

從上文可知，這十事是聲聞二乘解脫道的實踐法，但菩薩是予以深化和超越，如《大智度論》中說不捨阿蘭若是要遠離聲聞二乘之心，這是提醒菩薩雖然爲了提升自己要離眾作阿蘭若行，但爲了避免忘卻菩薩發心而進入二乘解脫道，所以在菩薩階段性修行時強調要不落二乘心。「少欲」，不但去除一切世界色法，菩薩還見諸法自性空，是去除任何執著之心，連要證阿耨多羅三藐三菩提的執著欲望都空掉。「知足」，是對菩薩作諸功德事業無厭足，直到成就無上道（佛道）才知足。「不捨頭陀功德」，就是菩薩要住於順忍（安住隨順真理），來諦觀審察諸法實相而心不執取。「不捨戒」，菩薩住諸法實相，連戒相也不執取的空體驗，能持清淨戒。

「穢惡諸欲」，種種欲望心念要捨離，還空照萬法是本性空寂，所以欲心不生，何況欲受。「厭世間心，順涅槃心」，即菩薩了知世間一切法空，種種世間差別相不可得，通達諸法無相而不執取得自在。「捨一切所有」，即菩薩捨內外諸法。「心不沒」，指六根、六塵和六識，也就內我及外色法，一切法都是虛妄，所以要我、法二空，也教令一切衆生二法皆空。「不惜一切物」，菩薩知諸法畢竟空，所以能不執不念一切事相，能作三輪體空的清淨布施波羅蜜。²⁴²

四地菩薩的實踐行法是六度中的布施、持戒、忍辱和禪定波羅蜜，四地菩薩積極的捨棄一切，不是捨棄任何的事物，而是捨棄執著念頭，不執取於事相，了知沒有一法可得，也沒有一法可捨。

²⁴²見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 415 中。

（五）難勝地

五地菩薩的修行實踐是依循四地的出家修持，繼續出家比丘的生活規範，要遠離白衣，作阿蘭若行，持守出家戒律規範。如《大智度論》卷 49：

遠離親白衣者，行者以妨道故出家，若復習近白衣，則與本無異。以是故，行者先求自度，然後度人；若未能自度而欲度人者，如不知浮人，欲救於溺，相與俱沒！是菩薩遠離親白衣，則能集諸清淨功德；深念佛故，變身至諸佛國。出家剃頭著染衣……遠離十不善道者，菩薩觀十不善道中過罪種種因緣，如先說。此中佛說：十不善道破小乘，何況大乘！

243

菩薩先要自我修行提升才能進一步去教化度脫他人，否則就像見人溺水如自己不會游泳貿然救人只會雙雙溺沒，所以菩薩欲想度人必先自度。五地菩薩不但要身遠離不善法處，心也要遠離貪瞋癡三毒、慢心、顛倒想以及十不善道。五地菩薩雖是依聲聞比丘的行法來實踐，但菩薩進一步以般若空慧來觀照，是照見其性本空，所以也就沒有所謂三毒、我慢、顛倒等，連語言概念也蕩除，才是真正的遠離。因見諸法本性空寂，所以沒有實有的三毒、慢心，也就不會生起造作之心，這就達到遠離的目的。

十不善道會障礙修證佛道，所以菩薩要遠離，也就是說只要妨礙修證成佛的事情，菩薩都要避免造作。五地菩薩雖顯現修持聲聞比丘的實踐行法，但菩薩的心志並不是趨向解脫道，而是賦予進一步的深意，以般若空慧的不執取和心繫一切衆生來修行實踐，不斷熏習和阿藐多羅三藐三菩提自己的身心，以至成就佛果。

²⁴³見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 416 上。

（六）現在地

六地菩薩實踐六度波羅蜜，觀一切法空，但菩薩未得方便力，²⁴⁴菩薩未證無生法忍，心志還未堅固不移，菩薩還是會退失道心入二乘體證，所以菩薩會生起畏懼之心，擔憂會墮入聲聞二乘的涅槃。如《大智度論》卷 49：

菩薩住六地中，具足六波羅蜜；觀一切諸法空，未得方便力，畏墮聲聞、辟支佛地，佛將護故說：「不應生聲聞、辟支佛心。」菩薩深念眾生故，大悲心故，知一切諸法畢竟空故，施時無所惜，見有求者，不瞋不憂；布施之後，心亦不悔。福德大故，信力亦大，深清淨信敬諸佛；具足六波羅蜜，雖未得方便、無生法忍、般舟三昧，於深法中亦無所疑。²⁴⁵

六地菩薩見般若波羅蜜之理，但未能證入般若波羅蜜，所以六地的菩薩是見六度波羅蜜之理來行六度波羅蜜，因為此時菩薩是逐漸加深般若智慧的理解而未能體證，但菩薩能深信般若智慧之法，而不懷疑。

六地菩薩的實踐行法是並行六度波羅蜜，菩薩見諸法實相，以三輪體空來實踐布施乃至其他五度，菩薩以般若空慧不執取一切相，無我相、他相以及物相，以空觀來實踐六度，悲心憐憫眾生，知諸法畢竟空，不起瞋、憂、悔等心，並行六度波羅蜜。菩薩六度波羅蜜無量無邊，其福德亦無量無邊，因有大福德所以有大信心，並且菩薩經過前五地的實踐修行來深化對般若的體悟，因此，到了六地能對般若之理深信不疑，以淨信故能並修六度波羅蜜。

²⁴⁴ 參見釋印順：《華雨集》冊 2：「得無生法忍的不退轉——阿毘跋致 avinivartan ī ya 菩薩，都是依人身進修而悟入的。得無生忍以上的，是大菩薩（俗稱「法身大士」），以方便力，現種種身，利濟眾生」（新竹：正聞，2005 年，頁 99）。

²⁴⁵ 見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 416 上。

(七) 深入地

七地菩薩以空性觀照來遠離遣除共二乘的我執和法執，還有不共二乘的仰賴對象，如佛、法、僧、戒等依賴之心都要蕩除。如《大智度論》卷 50：

云何菩薩不著五眾、不著十八界、不著十二入？是諸法性無故。云何菩薩不著三界？三界性無故。云何菩薩不應作著心？云何菩薩不應作願？云何菩薩不應作依止？是諸法性無故。云何菩薩不著依佛見？作依見，不見佛故……是為菩薩住七地中，二十法所不應著。云何菩薩應具足空？具足諸法自相空故。²⁴⁶

七地菩薩以般若空慧來觀照諸法，對五蘊、十二入、十八界等有情身心和構建三界的要素都觀其根本自性空寂，所以菩薩觀見我、法皆是無自性空，因而不執著我，也不執著法，這世間眾生執取的二十種法是菩薩要捨棄的。

七地菩薩成就不退轉要具足二十法，²⁴⁷此應具的二十法可分為四項成就，一、

²⁴⁶見《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 416 中。

²⁴⁷見《大智度論》卷 50：「1、云何菩薩應具足空？具足諸法自相空故。2、云何菩薩無相證？不念諸相故。3、云何菩薩知無作？於三界中不作故。4、云何菩薩三分清淨？十善道具足故。5、云何菩薩一切眾生中慈悲智具足？得大悲故。6、云何菩薩不念一切眾生？淨佛世界具足故。7、云何菩薩一切法等觀？於諸法不損益故。8、云何菩薩知諸法實相？諸法實相無知故。9、云何菩薩無生忍？為諸法不生不滅，不作故。10、云何菩薩無生智？知名色不生故。11、云何菩薩說諸法一相？心不行二相故。12、云何菩薩破分別相？一切法不分別故。13、云何菩薩轉憶想？小、大、無量想轉故。14、云何菩薩轉見？於聲聞、辟支佛地見轉故。15、云何菩薩轉煩惱？斷諸煩惱故。16、云何菩薩等定慧地？所謂得一切種智故。17、云何菩薩調意？於三界不動故。18、云何菩薩心寂滅？制六根故。19、云何菩薩無礙智？得佛眼故。20、云何菩薩不染愛？捨六塵故。是為菩薩住七地中，具足二十法。」（《大正藏》冊 25，頁 416 中）。

般若空慧的成就：三解脫門（空、無相、無作）、一切法等觀、知諸法實相、諸法一相、破分別相、無生法忍、無生智、無礙智、轉憶想、轉見等十二法成就。二、定成就：不染愛、轉煩惱、調意以及心寂滅的四定法成就。三、定慧兼具的成就有等定慧地。四、悲心及世間善法成就：三分清淨、一切衆生中悲智具足、不念一切衆生的三法成就。菩薩觀照三解脫門，諸法實相，並離愛染，得無生智、無生忍、無礙智，由此菩薩不再三界中生死輪轉，也不會墮入聲聞二乘果證，再以悲心、定、慧和清淨十善道來迴向清淨佛國土。

七地菩薩以般若空慧斷盡一切貪瞋癡煩惱，見諸法實相，了知諸法不生不滅、無作，諸法一相也就是無相。菩薩見空性而不證空、不入涅槃，是以諸佛加持力、般若波羅蜜為方便、大悲不捨衆生以及菩薩誓願力為支撐，忍而不證實際涅槃，菩薩因而證入無生法忍而不退轉，入菩薩正位。²⁴⁸菩薩不入涅槃是因為未能具足成佛功德，所以菩薩留一分習氣以能繼續在生死世間度化衆生，如煩惱和習氣斷盡則會退入二乘涅槃，這是菩薩所畏懼避免的。七地前的菩薩還有退墮的問題，所以不能算為真正的菩薩，唯有七地證無生法忍心不退轉，能堅定往成佛之道修證，才入菩薩正位。

（八）不動地

《大智度論》說證了無生法忍，得佛授記之後，菩薩的主要修行事業是成就衆生和莊嚴佛淨土。八地菩薩能了知一切衆生心性根機，也就是能順入衆生心。如《大智度論》卷 50：

云何菩薩順入衆生心？菩薩以一心知一切衆生心及心數法。云何菩薩遊

²⁴⁸參見上文中論述羶提波羅蜜中無生法忍的解說

戲諸神通？以是神通從一佛國至一佛國，亦不作佛國想。云何菩薩觀諸佛國？自住其國，見無量諸佛國，亦無佛國想。²⁴⁹

八地菩薩具備神通力，能遊戲自在應化度眾，也就是菩薩了知眾生根性，應以何身度化菩薩即能以神通自在化身救度，八地菩薩已出三界分段生死，這時菩薩以悲願變易身來入三界行菩薩度眾事業。

八地菩薩以神通力遊歷諸佛國，參見他方佛國來建構自己佛國藍圖，然後菩薩嚴淨佛國土，菩薩自淨其身，還要教眾生心清淨行清淨道，所以菩薩和國土的眾生都清淨，是為莊嚴佛淨土。

（九）善根地

九地菩薩是為準備最後身圓滿成佛，能說法成就，度盡一切應得度之眾生，包括具備各種種族的言語，如天、龍、夜叉等，菩薩都能說法度盡應得度之眾。如《大智度論》卷 50：

云何菩薩受無邊世界所度之分？十方無量世界中眾生，如諸佛法所應度者而度脫之。云何菩薩得如所願？六波羅蜜具足故。云何菩薩知諸天、龍、夜叉、犍闍婆語？辭辯力故。云何菩薩胎生成就？菩薩世世常化生故……出家時，無量百千億諸天侍從出家，是一切眾生必至三乘。²⁵⁰

度眾說法的成就，九地菩薩自身的能力也因而圓滿，教化眾生莊嚴佛土，所修

²⁴⁹見《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 416 下。

²⁵⁰見《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 416 下—417 上。

持的自利利他行，也幾乎圓滿，所以說菩薩成就一切諸善功德。九地菩薩福德圓滿，準備作圓滿成佛的最後一身，從化生入胎、出生種族、大菩薩眷侶、出生異象、長大出家學道、最後菩提樹下證悟，這是以釋迦牟尼佛的一生經歷為喻，譬菩薩最後身的歷程。

(十) 法雲地

菩薩坐菩提樹下，心自然生無量清淨佛法，斷盡一切煩惱習氣，得無礙解脫，具佛十力、四無所畏²⁵¹、四無礙智²⁵²、十八不共法等，圓滿一切種智，如同佛，是相似佛位，住佛地。²⁵³

菩薩不共十地從初始，即以空觀為導，從初地立定成佛志願，二地是大悲不捨眾生，三地要有不厭足和慚愧之心，前三地特重布施、持戒、忍辱三福德的實踐修行。四、五地菩薩重在出家自度，借聲聞解脫道來提升自己，六地菩薩具足六度波羅蜜，七地不退轉入菩薩正位，八、九地菩薩成就眾生，莊嚴佛淨

²⁵¹見《佛光大辭典》(電子版):「四無畏之體性，依《俱舍論》卷二十七載:(一)正等覺無畏，以十智為性，與十力中之第一處非處智力同體。(二)漏永盡無畏，以十智中苦、集、道、他心等四智以外之六智為性，與十力中之第十漏盡智力同體。(三)說障法無畏，以道、滅等二智以外之八智為性，與十力中之第二業異熟智力同體。(四)說出道無畏，以滅智以外之九智為性，與十力中之第七徧趣行智力同體。」

²⁵²見《佛光大辭典》(電子版):「據《俱舍論》卷二十七載，即:(一)法無礙解(梵 dharma-pratisamvid)，又作法無礙智、法無礙辯、法解、法無礙、法辯。謂善能詮表，領悟法之名句、文章，並能決斷無礙。(二)義無礙解(梵 artha-pratisamvid)，又作義無礙智、義無礙辯、義解、義無礙、義辯。謂精通於法所詮表之義理，並能決斷無礙。(三)詞無礙解(梵 nirukti-pratisamvid)，又作詞無礙智、詞無礙辯、辭無礙智、辭無礙辯、詞解、詞無礙、辭無礙、詞辯、辭辯。謂精通各種地方方言而能無礙自在。(四)辯無礙解(梵 pratibhāna-pratisamvid)，又作辯無礙智、辯無礙辯、樂說無礙解、樂說無礙智、樂說無礙辯、應辯。謂隨順正理而宣揚無礙；或亦稱樂說，係為隨順對方之願求而樂於為之巧說，故稱樂說。」

²⁵³見《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 417 上。

土，作最後身成佛準備。十地菩薩斷盡煩惱習氣，成就佛種種功德智慧，幾乎與佛等同。²⁵⁴

《大智度論》中菩薩共十地所蘊含的生命觀照是菩薩含攝三乘的生死觀照，但進一步深化廣闊其意義。菩薩共十地的修行實踐是菩薩融攝三乘的角度來談菩薩階位的提升，菩薩承認人天乘的因果業報概念，聲聞二乘的解脫觀，但菩薩不能停留於此，要進一步更深廣的開展，這就要從不共十地來說。

菩薩不共十地，是獨被菩薩的修行階位，此地菩薩初始即能見空性，修行實踐要達到三輪體空。在前面認識的基礎上，接受四諦、十二因緣等的緣起因果業報輪迴觀，同時透過空性的體驗來超越生死的因果輪轉，也超越涅槃的執迷，達到不生不滅的究竟實際。從根本來看，生死與涅槃的究竟真實都是畢竟空寂，所以兩者是無二無別的，菩薩因觀照空性見諸法實相，所以能超越生死也超越涅槃，達到一種更深廣的生命境界。

²⁵⁴參見釋証煜：《大品般若經菩薩十地之研究》，（嘉義：南華大學碩士論文，2008年），頁136-137。

第五章 結論

《大智度論》是一部思想豐碩的經論，其中含攝眾多初期大乘思想，是一部很有特色的論典，研究者整理出其中的生死思想來進入探討。龍樹從這些初期大乘經典的思想中整理出其獨特的《大智度論》生死思想，如《般若經》的般若空慧，蕩除我法二執，達到不生不滅，無作無相的境地。《華嚴經》開顯出獨特的菩薩十地思想以及世界觀。《無量壽經》的莊嚴佛淨土，神通自在遊歷諸佛國土，《維摩詰所說經》著重的菩薩心清淨，教度眾生清淨行，則能嚴淨佛國土。《妙法蓮華經》中的授記思想等，匯集出龍樹涵攝三乘的《大智度論》。

《大智度論》是一部含攝三乘的論典，所以論及《大智度論》的生死思想研究，定必要提及聲聞二乘和菩薩乘，《大智度論》說此三乘能解脫三界輪迴，出離生死。論中對生死世間的修道成果分為四道，即合人天乘與三乘為四道。

一、人天乘

一般的凡夫認為世間是有苦有樂，所以避苦求樂，所以積極的修福樂行以得善樂報，厭苦痛畏懼生死，迷茫顛倒，執假有的顛倒世間樂為目的，結果一直在生死苦海中輪迴沉溺。布施、持戒、禪定是三福德門，三者互相成就，修此三善行能生人天道中，布施能生大富之家，持戒能生尊貴處，禪定能生三界受禪定樂。因此，人天乘的眾生執迷在喜樂中，沒有出離心，所以一直在六道中輪迴受苦。

《大智度論》批判世間凡夫只知因果業報，不知業因緣相續的苦之根本——生命，顛倒妄想，以為世間的福樂是真實的福樂，所以執取愛著。眾生在三界

中起重重顛倒謬見，不管是作惡業墮惡道還是作善業生人天中，都是衆生在顛倒色法中生種種分別作為，迷執妄想，所以不斷在六道中輪迴，不能出離生死。

二、聲聞二乘

聲聞二乘認為世間是純苦無樂，生命存在本身就是苦，認為世間是無常、苦、無我，所以二乘行者一心求解脫，厭離世間，所以二乘的修行稱為解脫道。

《大智度論》中二乘所展現的生死態度是重視對諸法的觀照，是從無常、苦、空、無我這些緣起面的觀照，也就是依有部的義理來思考，目的是為了止息對諸法的追求，能證入涅槃解脫。聲聞二乘不求對事物有深入完整的領悟，所表現出的聲聞法只是單一對寂滅面向的追求，不做超出範圍的探索，有強烈二分法的傾向，也就是固定說項，如無慈悲、只知人無我等，但為速入涅槃，不管衆生的生死等都是一種二分法的區分，同時也反映出聲聞法是世間法的相反立場，是世間執取的對面，世間與涅槃對立相反，隔歷不融。

《大智度論》對聲聞解脫道的看法，是認為聲聞行者不能究竟了悟世間苦相，也不究竟了悟諸法實相，但只欲急速脫離老病死的生死之苦，所以沒有圓滿了知世間諸真理，智慧不圓滿，故不能達到般若波羅蜜，所以二乘的智慧不足。聲聞行者是消極出世只為個人尋求解脫涅槃，缺乏慈悲心不悲憫衆生，所以不會為了衆生而滯留在生死世間，一旦煩惱斷盡即入涅槃。《大智度論》批判聲聞佛法是為了期望聲聞行者能更進一步，能提升自己發菩提心。聲聞行者的修學過程一直限定自己在狹窄的範圍，不去開闊自己做進一步的提升，《大智度論》肯定聲聞二乘的涅槃解脫，但批判聲聞法是希望二乘行者能用更寬廣的心靈去逐步提升自己，最後能實踐菩薩道，達到生命究竟圓滿——成佛。

三、菩薩乘

菩薩乘是發菩提心，立廣大誓願，慈悲救度一切衆生脫離生死苦海，修學究竟成佛之道的行者。菩薩行者認爲世間是空幻不實，世間如夢中的世界，菩薩借此夢幻的世間來度身在其中的顛倒有情以成就自己的福慧資糧，自利利他來圓滿莊嚴成佛的菩提，所以菩薩身擔度脫一切衆生的重責，以成就衆生來度自己。菩薩以般若空慧故能不斷在生死世間遊歷，以願力來支撐自身在生死世間救度衆生，種種方便妙智來斷滅衆生未來的苦因，滅除生死的苦果。

初發心菩薩是從一般凡夫修成，一般凡夫衆生無明顛倒，凡夫菩薩在生死世間中覺察到無明，發菩提心，誓願修成佛道，同時察覺衆生顛倒執迷而憐憫衆生悲苦沉溺，所以菩薩不急入涅槃，而發願在生死世間度衆生直至功德圓滿成就佛果。菩薩修行是觀空而不證空，不立即解決個人生死問題，而是在生死世間修菩薩行觀照般若智慧，只有到心智完全成熟，才用空觀智慧把三界貪瞋癡斷盡而證無生法忍。

世間是念念生滅的無常相，涅槃是不生不滅的畢竟空，菩薩觀一切法緣起無自性，五蘊等色法當體即空，認爲世間與涅槃是一樣無差別的，因爲世間與涅槃的究竟真實都是畢竟空寂的，生滅無常法能空無我，空無我能契入不生不滅的涅槃，所以不離世間求涅槃，緣起當下就是空就是涅槃，所以生死與涅槃是無二無別。

菩薩的證果是般若十地，十地從般若體證而分有共三乘的共十地與獨菩薩十地兩種。菩薩不共十地（從歡喜地、離垢地到法雲地）是獨被菩薩修證，在《大品般若經》中是無名稱有修證內涵，龍樹借《十地經》的名稱再輔以《大

品般若經》的內涵來詮釋般若不共十地。共三乘的十地中的乾慧地到辟支佛地，本是聲聞二乘的修證歷程，但此顯示菩薩的修證與之大致相同，只是菩薩智慧更為深廣，成就更為卓越，這說法是隱含了龍樹融攝二乘，但又超越二乘的思想。

獨被菩薩的十地修證，菩薩從初地即見得空性，但為部分體證而非圓滿體悟。七地證無生法忍，斷盡三界生死煩惱，得法性生身。菩薩於此時未能具足成佛的福德，所以要見空而不證空（證空即入二乘涅槃），續修菩薩萬行直到福慧圓滿德行具足，才入佛位，證佛果。因此，菩薩從初地開始，所見的空性般若與佛果的空性般若是一樣的，只是所體悟的空性淺深不同，菩薩在十地修行中，是一地一地修六度智證般若，菩薩以般若空慧為導引成就十地的修行實踐，以觀照法性本空來修行成就每一地的菩薩實踐與果證，直至修證成佛。

《大智度論》中菩薩共十地所蘊含的生命觀照是菩薩含攝三乘的生死觀照，但進一步深化廣闊其意義。菩薩共十地的修行實踐是菩薩融攝三乘的角度來談菩薩階位的提升，菩薩承認人天乘的因果業報概念，聲聞二乘的解脫觀，但菩薩不能停留於此，作進一步更深廣的開展，即是菩薩不共十地。

菩薩不共十地，是獨被菩薩的修行階位，此地菩薩初始即能見空性，修行實踐要達到三輪體空。在前面認識的基礎上，接受四諦、十二因緣等的緣起因果業報輪迴思想，同時透過空性的體驗來超越生死的因果輪轉，也超越涅槃的執迷，達到不生不滅的究竟實際。從根本來看，生死與涅槃的究竟真實都是畢竟空寂，所以兩者是無二無別的，菩薩因觀照空性而見諸法實相，所以能超越生死也超越涅槃，達到一種更深廣的生命境界。

經由種種的探索與分析，梳理出《大智度論》的生死思想是含攝聲聞二乘的生命觀，以及菩薩從假有的世間修真實的果報，菩薩欲度一切衆生，則必須遍學一切法，才能因衆生根機來教化，因機施教才能度盡一切有情。剖析梳理《大智度論》的生死思想，明瞭人天乘的未離三界生死，沉溺苦海而猶不知的顛倒愚迷；聲聞二乘的一心求涅槃解脫，厭離生死世間，自我困縛而心不開闊；菩薩乘難行苦行，久遠於生死世間行菩薩事業，悲憫衆生而發廣大誓願，所以即使是初發心的凡夫菩薩也為大衆所欽仰。不管是消極的聲聞道還是積極的菩薩道，都是能解脫三界生死，因此抉擇進修個人解脫的聲聞道還是積極度眾的菩薩道，就要因應個人的根性與發心。

最後，研究了《大智度論》對當代的反思，《大智度論》的修行取向是批判聲聞修行體系，大乘的生死觀用人間實踐來解決問題，對當代人來說這種生活形態下的生活實踐也許某範圍上是很難的，但可以給與現實實踐上的價值與成就，可以運用當下就在作佛法實踐。《大智度論》所展現的修行面向一定是菩薩行，這菩薩實踐可以讓我們在世間不畏生死也不執世間，執著世間會掉入無止盡的輪迴，《大智度論》的菩薩行是要走入世間，在行菩薩事業同時能提升自己的生命和心靈的轉化。

現代人沉溺於世間，面對生死和修行實踐，沒有深層的佛法指導，很容易面臨缺乏與般若結合，在修行實踐上不能提升智慧，六度行也只能成為人天福樂的修行實踐，面對生死仍然是不能解脫，苦痛無量。

六度實踐能改變現代生活形式，布施能讓人放下對事物的執取，如能將布施融入生活，則能減少人與人之間的計較得失。禪定能讓人專注一心，做任何事都不會心散亂，能得心靈的沉靜，持戒能使人趨向良善的人格品質，不造惡心

不恐懼。忍辱能減少社會的糾紛鬥爭，精進能有動力驅使去追求和進步，般若智慧能成爲生活和行持的主導，指引行者走向有意義的生命。

現代講求速食的社會，人們的修行大多偏重某方面，如單方面追求智慧，或只著重慈善事業，或迷惑於神通等，不能踏實務實的勤求教法，如實的實踐利他事業，不忘上求佛道下化衆生。這樣一步一步踏實漸次的實踐行法，累積福德資糧和智慧，自然能趨向於圓滿佛道。現代很多人對佛法似懂非懂，我慢妄見，自以爲自己就是佛，卻不知成佛是需要一段久遠時間來行菩薩實踐，踏實的一步一步階次修證，最後才能福慧圓滿，成就佛果。所以菩薩的修學歷程和六度實踐，能助學佛者依之學習，成爲其路標和指南。



參考書目

一、經論原典（依朝代順序）：

- 曹魏．康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，No.360。
- 吳．康僧會譯：《六度集經》，《大正藏》冊 3，No.152。
- 吳．支謙譯：《太子瑞應本起經》，《大正藏》冊 3，No.185。
- 吳．支謙譯：《撰集百緣經》，《大正藏》冊 4，No.200。
- 西晉．竺法護譯：《生經》卷 1，《大正藏》冊 3，No.154。
- 東晉．瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》冊 1，No.26。
- 東晉．法顯譯：《大般涅槃經》，《大正藏》冊 1，No.7。
- 東晉．瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，No.125。
- 東晉．無譯者：《般泥洹經》，《大正藏》冊 1，No.6。
- 後秦．佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》，《大正藏》冊 1，No.1。
- 後秦．安世高譯：《四諦經》，《大正藏》冊 1，No.32。
- 後秦．鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No.223。
- 後秦．鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No.227。
- 後秦．鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，No.262。
- 後秦．鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No.475。
- 後秦．佛陀耶舍共竺佛念譯：《四分律》，《大正藏》冊 22，No.1428。
- 龍樹著，後秦．鳩摩羅什譯：《大智度論》《大正藏》冊 25，No.1509。
- 劉宋．求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷 1，《大正藏》冊 2，No.99。

劉宋．求那跋陀羅譯：《十二品生死經》，《大正藏》冊 17，No.753。

聖勇菩薩著，宋．鴻臚少卿譯：《菩薩本生鬘論》，《大正藏》冊 3，No.160。

元魏．慧覺譯：《賢愚經》，《大正藏》冊 4，No.202。

隋．闍那崛多譯：《佛本行集經》，《大正藏》冊 3，No.190。

唐．般若譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，No.278。

唐．菩提流志譯：《大寶積經》，《大正藏》冊 11，No.310。

唐．玄奘譯：《本事經》，《大正藏》冊 17，No.765。

彌勒菩薩著，唐．玄奘譯：《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，No.1579。

唐．遁論著：《瑜伽論記》，《大正藏》冊 42，No.1828。

後漢．支曜譯：《阿那律八念經》，《大正藏》冊 1，No.46。

北宋．施護譯：《大集法門經》，《大正藏》冊 1，No.12。

二、中文專書（依作者姓氏筆劃排列）：

李玲：《華嚴十地修行體系》，北京：宗教文化出版社，2012 年。

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局，1983 年。

林綺雲：《生死學》，台北：洪葉文化事業有限公司，2001 年。

陳兵：《生與死—佛教輪迴觀》，高雄：佛光出版社，2005 年。

陳戰國、強昱：《超越生死——中國傳統文化中的生死智慧》，河南：河南大學出版社，2004 年。

涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁書局，2006 年。

海波：《佛說死亡：死亡學視野中的中國佛教死亡觀研究》，西安：陝西人民出版社，2007年。

尉遲淦：《生死學概論》，台北：五南出版社，2007年。

辜琮瑜：《生死學中學生死》，台北：法鼓文化事業有限公司，2010年。

傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》台北：正中書局股份有限公司，2010年。

單正齊：《佛教的涅槃思想》，北京：宗教文化出版社，2009年。

葉國良：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，台北：喜馬拉雅研究基金會，2003年。

張舜徵：《中國文獻學》，台北：木鐸出版社，2005年。

鄭志明：《佛教生死學》，北京：中央編譯出版社，2008年。

釋印順：《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，1990年。

釋印順：《寶積經講記》，新竹：正聞出版社，1990年。

釋印順：《佛法概論》，新竹：正聞出版社，1992年。

釋印順：《般若經講記》，新竹：正聞出版社，2003年。

釋印順：《成佛之道》，新竹：正聞出版社，2003年。

釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，2003年。

釋印順：《勝鬘經講記》，新竹：正聞出版社，2003年。

釋印順：《攝大乘論講記》，新竹：正聞出版社，2003年。

釋印順：《華雨集》，新竹：正聞出版社，2005年。

釋印順述，昭慧整理：《大智度論之作者及其翻譯》，台北：東宗出版社，1992年。

釋弘學：《部派佛教》，成都：巴蜀書社出版，1999年。

釋性空：《四聖諦與修行的關係》嘉義：香光書鄉出版社，2003年。

釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：洪葉文化事業有限公司，2004年。

釋厚觀：《深觀廣行的菩薩道》，台北：慧日講堂，，2006年。

釋聖嚴：《不一樣的生死觀點》，台北：法鼓文化事業有限公司，2007年。

釋悟殷：《部派佛教系列（上編）一實相篇、業果篇》，台北：法界出版社，2001年。

釋依淳：《本生經的起源及其開展——華嚴「法界緣起觀」的思想探源》，《中國佛教學術論典》冊93，高雄：佛光出版社，2001年。

釋依淳：《本生經的起源及其開展》，臺北：佛光出版社，1997年。

三、論文雜誌：

李世傑著：《印度奧義書哲學概要》，臺北：臺灣佛教月刊社，1965年。

黃國清：〈《大智度論》的生死哲思及其實踐之道〉，《哲學與生命教育學術研討會論文集》，嘉義：南華大學，2011年。

黃國清：〈大乘佛教久住世間的菩薩精神特質〉，《人間佛教研究》第一期，香港：香港中文大學出版社，2011年。

黃國清：〈龍樹的淨土念佛思想——以《大智度論》與《十住毘婆沙論》為本的

研究〉，發表於「紀念鳩摩羅什圓寂 1600 周年暨佛教教育論壇」，舟山：中

國佛學院普陀山學院，2013 年。

賴顯邦：〈古代印度的生死輪迴觀〉《哲學雜誌》第八期，台北：業強出版社，

1994 年。

釋証煜：《大品般若經菩薩十地之研究》，嘉義：南華大學碩士論文，2008 年。

釋如塵：《《大智度論》布施波羅蜜之研究》，（嘉義：南華大學碩士論文，2012

年）。

釋圓伽：《《大智度論》菩薩思想之研究》，（嘉義：南華大學碩士論文，2013 年）

釋慈律：《《大智度論》中的十地思想》，《福嚴學生論文集》<http://www.fuyan.org.tw/>

四、外文專書：

中村元：《原始佛教の思想》下，東京：春秋社，1971 年。

平川彰：〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度學佛教學研究》，東京：日

本印度學佛教學會，1957 年。

武田浩學：《大智度論の研究》，東京：山喜房佛書林，2005 年。

五、外文中文譯：

Etienne Lamotte 著，郭忠生譯：〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》62期，台北：諦觀雜誌社，1990年。

三枝充惠，黃玉燕譯：《佛教入門》台北：東大，2003年。

川田洋一著，許洋主譯：《佛法與醫學》，台北：東大圖書，2007年。

干瀉龍祥著，賴顯邦譯：〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》68期，台北：諦觀雜誌社，1992年。

木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》，臺北：天華，2000年。

水野弘元：《基礎佛學論集·原始佛教的特質》，藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》冊1，台北：華宇出版社，1988年。

平川彰，莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2004年。

竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空：印度佛教的展開》，臺北：東大圖書，2003年。

加藤純章、梶山雄一等著，許洋主譯：〈《大智度論》的世界〉，台北：法爾出版社，1989年。

約翰·鮑克著，商戈令譯：《死亡的意義》，臺北：正中書局，1994年。

梶山雄一，臧世俊譯：《空的智慧》，臺北：圓明出版社，1995年。

麥爾福·史拜羅，香光書鄉編輯組譯：《佛教與社會——一個大傳統並其在緬甸的變遷》，嘉義：香光書鄉出版社，2006年。

凱思林·辛著，廖婉如譯：《好走——臨終時刻的心靈轉化》，台北：心靈工坊，2011年。

羅尼·史密斯著，鄭清榮譯：《生死習題：人生最後的必修課》，台北：法鼓文化，2009年。

六、工具書

中華電子佛典協會，《CBETA 電子佛典集成》，台北：中華電子佛典協會，2011年。

水野弘元：《パーソ語辭典》，京都：株式會社春秋社，1999年。

《佛光大辭典》（光碟版），高雄：佛光出版社，2005年。

《漢語大詞典》（光碟版），香港：商務印書館，2005年。

《漢譯南傳大藏經》（光碟版），高雄：元亨，2005年。

