

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《大智度論》布施波羅蜜之研究

A Study on the Dana-Paramita of the

Mahaprajñaparamita-Wāstra

研 究 生：釋如塵(王艾玲)

指 導 教 授：釋依空 博士

黃國清 博士

中 華 民 國 一 〇 一 年 十 二 月 二 十 一 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《大智度論》布施波羅蜜之研究

研究生： 釋 如 塵 (王艾玲)

經考試合格特此證明

口試委員：陳 劍 鋒
釋 如 念
釋 依 空

黃 國 清

釋 依 空

指導教授：黃 國 清

系主任(所長)：呂 崑 文

口試日期：中華民國 101 年 12 月 21 日

摘要

本論文以《大智度論》中的布施波羅蜜作為研究主題，《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋經書，論書中傳承初期大乘佛教的般若思想及中觀學派的詮釋，並以菩薩的六波羅蜜作為主要的修行內容。本論文對《大智度論》布施波羅蜜的討論，涉及初期大乘佛教在布施波羅蜜的修行實踐，藉此了解《大智度論》布施波羅蜜思想的淵源及其義理開展。

布施波羅蜜的特色，強調與般若空慧結合，被提高成融合世間與出世間之善行的成佛法門。《大智度論》落實空觀的實踐內涵，並有種種修行法門，及具體的指導，是探討布施波羅蜜的良好文本。此論強調小乘佛法與大乘佛法的差別，處處提醒要在人間，上求佛道、下化眾生的修行。初期大乘佛教其思想，強調為一切眾生，以三輪體空的般若智慧，形塑整個布施波羅蜜和大乘佛法的修行次第。

《大智度論》其主要特色，有諸法實相的實踐、菩薩行的指導、六波羅蜜豐富的開導。般若波羅蜜引導給於菩薩勇氣，及不退轉不可缺少的動力。初期大乘佛教更有廣泛的菩薩定義，給與初學者很大的信心朝向菩薩行之路。

布施有不同的層面，在《大智度論》中可分為下布施、中布施、上布施的分層。佛陀開始教導以人天善法的布施，屬於基本需求，人們容易入手。布施從小範圍開始，擴展到其他財物都能捨，由此導向菩提道，能夠以真誠的心行布施，堅守基本的五戒十善，以此基礎帶入無所不施，連自己的生命也能施捨是中布施，一層一層的往上提升，三輪體空助成上布施，這樣還不夠，更要有行動實踐出來。無漏般若智慧的圓滿實踐，完成清淨的布施。在這個過程中，每一個階段，都不可忘記要往上提升，更不能以少為足。

關鍵字：初期大乘、大智度論、布施波羅蜜、修行次第、自利利他、三輪體空。

《大智度論》布施波羅蜜之研究

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.....	5
壹、《大智度論》研究.....	5
貳、布施研究.....	8
第三節 研究方法.....	12
壹、文獻學方法.....	12
貳、義理學方法.....	13
第四節 全文架構概要.....	14
第二章 布施與波羅蜜的意義.....	16
第一節 布施的意義.....	16
壹、印度布施之文化背景對佛教的影響.....	17
貳、布施的義界.....	22
參、布施之功德.....	27
第二節 波羅蜜的意義.....	30
壹、波羅蜜的基本觀念.....	31
貳、波羅蜜的起源與開展.....	35
第三章 《大智度論》所詮的布施法門.....	42
第一節 布施法門的分類.....	42
壹、下布施.....	43
貳、中布施.....	48
參、上布施.....	53
第二節 清淨布施的意義.....	59
第四章 布施波羅蜜與其他波羅蜜的關係.....	66

第一節 布施波羅蜜與般若波羅蜜的關係.....	66
壹、布施波羅蜜生般若波羅蜜.....	66
貳、般若波羅蜜與布施波羅蜜的相互增上.....	76
第二節 布施波羅蜜與其他四波羅蜜的關係.....	79
壹、布施波羅蜜延伸其他波羅蜜.....	79
貳、其他四波羅蜜與布施波羅蜜的關係.....	85
第五章 結論.....	91
壹、認識布施的不同層面.....	91
貳、布施與其他波羅蜜之間有相互促成的關係.....	93
參、布施的當代實踐意涵.....	94
【參考書目】	97

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

在初期佛教中布施是一種通行的善法，佛教也把布施作為在家修行的法門，可藉以獲致人天福報。布施、持戒、生天（禪定）法合稱人天三福業，是修習深層佛法之前的端正身行之法。三福業是在佛教內外廣泛受到實踐的善行，在家實踐中具有非常重要的地位，而布施位於其中之首。¹布施的對象有敬田、悲田²之分，而敬田在悲田之上，如果對佛陀或是聲聞、緣覺布施此功德可累積善根，更可以在未來導入開悟成正覺，因此實踐而得到大利益。有的經典則同時強調敬田與悲田的重要以達到實踐的均衡，既有利於發起求法之心，也利用慈悲心的生發。如《像法決疑經》卷 1，經中佛陀說：「我於處處經中說布施者，欲令出家、在家人修慈悲心，布施貧窮孤老乃至餓狗。我諸弟子不解我意，專施敬田不施悲田。敬田者即是佛法僧寶，悲田者貧窮孤老乃至蟻子，此二種田悲田最勝。」³因此福田從佛開始到佛法僧，進而推展到父母師長、貧困、孤獨乃至畜生都是所謂的福田。在原始佛教時期的布施，佛陀對於出家眾與信徒之關係，在六方禮中有

¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 30 說：「生死輪轉利益之業，無過布施，今世、後世隨便身之事，悉從施得；施為善導，能開三樂：天上、人中、涅槃之樂。……非但開三樂而已，乃能開無量佛道、世尊之處。所以者何？六波羅蜜是佛道，檀為初門，餘行皆悉隨從。」《大正藏》冊 25，頁 280 中。又《大毘婆沙論》卷 82 說：「復次此經中說三福業事。謂施戒修。如彼經說。苾芻當知。我念過去造三種業得三種果。由彼我今具大威德。……如契經說。有三種福業事。一施性福業事。謂以諸飲食衣服香花。廣說乃至及醫藥等。奉施沙門婆羅門等。二戒性福業事。謂離斷生命離不與取。離欲邪行。離虛誑語。離飲酒等。三修性福業事。謂慈俱行心。無怨無對無惱無害。」《大正藏》冊 27，頁 424 中。

² 敬田：指八福田中之佛田、聖人田、僧田。由恭敬而生功德猶如田生穀物，故稱敬田。即對於佛、法、僧三寶恭敬供養，可生無量之福分。指八福田中之佛田、聖人田、僧田。由恭敬而生功德猶如田生穀物，故稱敬田。優婆塞戒經卷三稱之為功德田，為三福田之一。《佛光電子辭典》，頁 5465。福田：梵語 *punya-ksetra*，巴利語 *puñña-kkhetta*。謂可生福德之田；凡敬侍佛、僧、父母、悲苦者，即可得福德、功德，猶如農人耕田，能有收穫，故以田為喻，則佛、僧、父母、悲苦者，即稱為福田。據正法念處經卷十五、大方便佛報恩經卷三等載，佛為大福田、最勝福田，而父母為三界內之最勝福田。據優婆塞戒經卷三供養三寶品、像法決疑經、大智度論卷十二、華嚴經探玄記卷八等載，受恭敬之佛法僧等，稱為敬田（恭敬福田、功德福田）；受報答之父母及師長，稱為恩田（報恩福田）；受憐憫之貧者及病者，稱為悲田（憐愍福田、貧窮福田）。以上三者，合稱三福田。《佛光電子辭典》，頁 5852。

³ 不著譯著，《像法決疑經》卷 1，《大正藏》冊 85，頁 1336 上。

明確的說明，如在東方為親子關係、南方為師徒、西方為夫妻、北方為朋友、下方為主從、上方為出家與信徒的關係。⁴此六種關係，以出家與信徒關係為六方之首的上方，其內涵是：「在家者，須以五事對於為上位之沙門婆羅門，在身行、口行、心行要以慈，對於彼不閉戶，及布施食物。沙門婆羅門，因此五事相待，禁彼之惡、使住於善、以善心慈彼、令彼能聞所未聞者、令已聞者清淨、開示天道，……如是上方為所護念，安穩無患。」⁵這就是在家眾，以身、口、意行供敬心，布施以食物給出家眾，出家眾教導在家眾止惡行善。因此在原始佛教中，布施普遍存在於信徒對出家眾是基於敬田供養的布施關係。

在初期大乘佛教要求自覺、覺他而成為菩薩行法走入人間，因此有六波羅蜜和四攝法的發展。六波羅蜜由傳統聲聞道所修的戒、定、慧解脫道法門之外，特別加上布施、忍辱的入世行法，布施波羅蜜在大乘佛法強調與般若空慧結合，被提高成融合世間與出世間的善行為成佛的法門。因而落實空觀的實踐內涵，超越布施功德的執取，可以導向究竟體證的成佛法門。另外四攝法適用於人際關係，有布施、愛語、利行、同事。⁶在布施方面，富者施貧者以財，賢者施愚者以法，人們的生活得以向上提升。⁷此中布施成為六波羅蜜與四攝法之首。一般人對於布施沒有全面深入了解，普遍希望從所施物獲得利益，或是希望獲得更大的回報，並沒有考慮到智慧提升的層面。所以筆者從閱讀大乘思想的發展歷程，了解到大乘佛教的布施有深廣般若空慧的意涵，希望透過布施波羅蜜的研究，有助於我們了解無私、無執著的布施。由此可得到清淨自心有助於生命意義的提升，布施在此與空慧結合的實踐可消解人們的疏離氛圍，這是布施波羅蜜可以帶給當代世界很大的利益。

⁴ 參見《六方禮經》：現在有巴利一種、漢譯四種，以《六方禮經》，《善生經》，《教誡尸迦羅越經》稱之。參照水野弘元著，釋達和、陳淑慧譯，《佛教的原點》（台中：恆沙出版社，1992年），頁264-265。

⁵ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》（台北：臺灣商務，1968年），頁259。

⁶ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷9，《大正藏》冊1，頁482下。

⁷ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》（台北：臺灣商務印書館），1968年，頁261。

《大智度論》是一部很卓越的文本，很適合於探討布施波羅蜜這個主題，因為強調以菩提心、大悲心、無所得的空智來實踐布施。論主為布施波羅蜜在《大智度論》作此定義：「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中，以無所捨法具足布施波羅蜜。施者、受者及財物不可得故。」⁸由此可看出，龍樹將布施波羅蜜清楚的界定為菩薩行，並闡明般若波羅蜜、空慧的立場，因此三輪體空從此開展出來。筆者至今才領會到為何佛說了四十九年的佛法，卻說佛未曾在任何地方為任何人說過任何法。⁹這是《大智度論》中無處不在彰顯空性般若智慧的主題。所以實踐布施波羅蜜是屬於無執著之心的「上布施」，而不是犧牲身體布施的「中布施」。再者布施以般若波羅蜜做引導，同時深化布施波羅蜜，而為菩薩修行實踐法門。此是為何七佛以六波羅蜜在世間成佛的原因，而六波羅蜜中布施波羅蜜最易入門，從布施出發的實踐六度萬行才容易展現出來。這也是論中提供了布施波羅蜜能夠深入淺出各個層面，所以布施波羅蜜是一個很好的主題。

《大智度論》的文本中，有廣博的佛教義理引用眾多的大乘初期經典，有佛法的百科全書之稱，¹⁰論中也引用豐富的毘曇、中論、大乘經。¹¹從《大智度論》的初品可看出龍樹非常重視菩薩修行方法，以三十四卷的篇幅作詳盡的解說提供了大乘佛法的重要義理。關於阿毘達磨論之說明，所占篇幅的比例就比本身提出之批判更多。論主認為阿毘達磨能彰顯世俗諦，¹²其可作為證得波羅蜜的基本要項。再者龍樹對論中的思想系統及實踐上有詳細的闡述，並一再的宣說大乘思想

⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 139 上。

⁹ 參見《中論》卷 4 說：「諸法不可得，滅一切戲論。無人亦無處，佛亦無所說法。」《大正藏》冊 30，頁 36 上。

¹⁰ 釋印順著，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1988 年），頁 82。聖嚴法師說：「《大智度論》包羅了種種的解釋、傳說、譬喻、人名、地名、部派名、經典名，無異一部佛教百科全書。」見氏著：《印度佛教史》（《法鼓全集》第 2 輯第 1 冊，台北：法鼓文化事業，1999 年），頁 215。

¹¹ 釋厚觀著，〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉，教錄於釋恆清主編，《佛教思想的傳承與發展 印順導師九秩華誕祝壽文集》（台北：東大圖書，1995 年），頁 87-179。

¹² Lamotte, E. 著，郭忠生譯，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》，第 62 期（1990 年 7 月），頁 97-179。

所強調的是爲一切眾生不入二乘，又帶入三輪體空的智慧內涵形塑出整個布施波羅蜜和大乘佛法的修行次第。因而《大智度論》作爲研究布施波羅蜜是一部有深度、有廣度的文本，筆者更希望得到論中的啓發有多元而豐富的收獲。

從古至今人類尋求真理，生命的意義一直是支撐人們面對生活上的挑戰。佛陀所闡發的教法，是生命的智慧，以此解決心的問題，可以達到解脫。所以我們須要，藉助於佛經中的語言，來了解佛陀的智慧。根本聖典有佛陀說法的結集，這是經藏。教團生活規定的集錄，這是律藏。以及哲學著述的論藏，這就是各個部派所保存的三藏。¹³因爲時代久遠，歷經眾多聖人、學者們，作各種不同思想系統的整理，論典的留傳下來，其中諸多的艱辛歷程。慶幸各個不同時代，不斷有論師與學者的出現，由於古德、先賢們深入佛法，將所體證的著書、作論，不止讓現代人，對於佛陀所證悟的法，有明晰的脈絡，更指出實踐路徑的要點，解開深奧且難懂之法。這是爲何，佛陀在眾天神及梵天的勸請下，爲五比丘解說離兩邊的中道，並且自信、肯定自己，所證悟的可以達到解脫。因此《大智度論》的布施波羅蜜，做爲現代人諸多的啓示。所以布施波羅蜜的重要意義，帶給當今人們信心及有意義的人生。

因此，撰寫本論文的主要目的，爲探討《大智度論》中布施波羅蜜的精神義涵與實踐方法。從佛教思想的脈絡分析、抉擇，論中布施的義理根據，企圖發掘初期大乘教法，所蘊藏的思維方式與基本特徵，找出可以作爲布施時的進路，並在佛陀所證悟的教法中，如何成爲布施實踐時的基石，可使布施的信心不動搖，進而不被布施所束縛，並且帶給生命的意義，如果可能更希望對現今的人們有所供獻。

¹³ 水野弘元著，世界佛學名著譯叢編譯委員會，《佛教要語的基礎知識》(台北：華宇出版社，1984年)，頁25。

本論文以鳩摩羅什，所翻譯的《大智度論》一書中的布施波羅蜜，為主要的論述依據，並以重要的經、論為助，期望在學術的探索，以其對布施波羅蜜的思想理論系統能逐一的建構，及釐清以下問題：

- 1、了解「布施」與「波羅蜜」的意義為何？
- 2、《大智度論》所詮的布施法門為何？
- 3、布施波羅蜜與其他五波羅蜜的關係。
- 4、布施波羅蜜的當代實踐意涵為何？

第二節 文獻探討

壹、《大智度論》研究

一、印順《《大智度論》之作者及其翻譯》，指出《大智度論》對佛法的根本立場，在於諸佛以無量方便力，為種種眾生說種種法門，只要能離戲論，則一切法門都能知諸法實相。又部派佛教的三門¹⁴都是依佛說而開展，只是思想方法不同，由於不得般若波羅蜜，陷於對立互不相容的狀態。然而《大智度論》出入諸家抉擇深義，所涉及的不只是說一切有部的阿毘曇，還包括當時全印度各學派的一切法門。¹⁵此處點出諸佛以智慧的方便力，說一切法門以般若波羅蜜，做為思

¹⁴ 三門：「智者入三種法門，觀一切佛語，皆是實法，不相違背。何等是三門？一者毘勒門，二者阿毘曇門，三者空門。……若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門，則墮有中，若入空門，則墮無中，若入毘勒門，則墮有無中。」參見後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 18，《大正藏》冊 25，頁 192 上-中、194 上-中。

¹⁵ 釋印順著，昭慧整理，《《大智度論》之作者及其翻譯》（台北：東宗出版社，1993 年），頁 45-47。

想方法。由此可見作者的通透諸法實相，部派佛教的缺失只是偏執，無法離戲論，若得般若波羅蜜法，自然通達無礙。

二、加藤純章〈《大智度論》的世界〉，指出《大智度論》註釋，極其詳細地說明《大品般若經》的一言一語。可能是西北印度的學者，來到西域龜茲國或其他國家，以說明大乘的教義而作的。初品中將基礎要點，說明非常清楚，特別是用許多篇幅，說明六波羅蜜、三十七菩提分、十八不共法、內空、外空，都是菩薩所應學習之處，是《般若經》的根本見解，因此《大智度論》的特色，是一部懇切仔細而且龐大的註釋書。¹⁶由此可知《大智度論》的用意甚深，以大篇幅來解釋菩薩應學之根本見解，以此說明大乘教義之重要性。

三、Lamotte, E. 〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，指出本論作者出身於西北印度，在罽賓的犍陀羅地區之寺院出家，信奉說一切有部、鑽研三藏、精通六分阿毘曇、及毘婆沙。由於閱讀之偏好，對於吠陀文獻、婆羅門教，特別是數論、勝論、以及印度教教理，均有相當之認識。並參與佛教內部說一切有部毘婆沙師，暨經部的譬喻師之論爭。不諱言，他偏好初期中觀論者，且果斷的轉奉中觀。本論作者，在每一處引述古老之藏內經典，及提出許多與佛陀有關之人物，溶合傳統與創新，表現出上座大乘論者之風格。¹⁷由此了解到，本論作者對印度當時教內、教外涉略之廣，能以清晰的論理，提出批判而有所創新，這是筆者以《大智度論》為文本的所在。

四、干瀉龍祥(Hitaka, Ryusho) 〈論《大智度論》的作者〉，《大智度論》引用當時所知的佛典，及許多俗世之風俗習慣等背景論題，內容涉及印度，還有鄰

¹⁶ 梶山雄一著，許洋主譯，《般若思想》(台北：法爾出版社，1989年)，頁171-176。

¹⁷ Lamotte, E.著，郭忠生譯，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》，第62期(1990年7月)，頁97-179。

近國家的佛教和宗教思想，對於研究佛教史的文獻資料上，極具價值。由此 100 卷的論中，隱約可看出作者為誰，如干瀉龍祥分析如下，鳩摩羅什所作的部份有：一、以秦言開頭的一些定義或解釋，以及一般對梵文的解說，二、有關印度用語及習俗的解釋，三、論及「佛說十二部經」這整個部分，四、將般若經分別冠上，光讚、放光、道行，這三個名詞，在印度並未有這些名稱的般若系統，五、《不可思議解脫經》十萬偈、「八十毘尼的毘婆沙」《薩婆屬毘尼毘婆沙》(Sarvastivada-vinayavibhasa) (說一切有部戒律廣解)。屬於龍樹所作的部份：一、論中所引證的數論派，見解詳盡，可見作者是生活在印度南方，二、從學說理論而言，這些解釋不會出於後代學者。三、引文方面的證據，引用自己的著作，因此可視為是龍樹自己的作品。另一類，則是鳩摩羅什所作和龍樹所作之外，最好和傳統的看法一樣，視為龍樹的作品。¹⁸

干瀉龍祥所作的分類，雖有三類，但整體來看，只有羅什之言的部分和龍樹之言的部分，因為第三類中所涵括的部分，傳統上一一直視為龍樹的作品。至於為中國讀者解釋梵文或印度習俗的部份，為鳩摩羅什所作。這點筆者認為，譯者為了不同文化的讀者，將龍樹的語言以讀者能夠了解的文字，表答這樣的作法，應該不屬於鳩摩羅什所創。

因此《大智度論》的作者是誰，並沒有一個定論，有些學者說不是龍樹作的，有的明確是龍樹所作。印順認為，作者是案達羅(Andhra)王朝時南印度人龍樹之說，干瀉龍祥則指出《大智度論》中核心的義理為龍樹所作，梶山雄一同樣的說：「《大智度論》的作者，最受龍樹《中論》的影響。此論中常引用《中論》的偈及其內容，這點向來是此書為龍樹之作的重要根據。」¹⁹又法國漢學學者戴蜜微

¹⁸ Hitaka, Ryusho 著，賴顯邦譯，〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》，第 68 期(1992 年 1 月)，頁 85-121。

¹⁹ 梶山雄一著，許洋主譯，《般若思想》(台北：法爾出版社，1989 年)，頁 168。

(Demiéville)從 Lamotte 的注解中，歸納出《大智度論》是在印度西北地方寫成，並且作者是出身說一切有部，改奉中觀大乘，因此 Lamotte 並不認為是龍樹所作。²⁰加藤純章則說可能是西北印度的學者，為說明大乘的教義而作。

目前《大智度論》的研究，偏於對作者的探討，至於《大智度論》中的布施是比較缺少，學者的研究資料很少。筆者認為研究這個主題，能夠在實踐面有所收獲。

貳、布施研究

本項依學者們對布施波羅蜜概念的研究，先作一番評介。依近來學者們，對《大智度論》布施波羅蜜研究的論點，筆者依文章訴求，分為原始佛教的布施、本生菩薩行與布施波羅蜜、初期大乘佛教的布施波羅蜜、《大智度論》的布施波羅蜜等，四類作區別。

一、原始佛教的布施

(一)、木村泰賢《原始佛教思想論》，佛陀在倫理道德關係的六方禮中，在家信徒布施，以食物給出家沙門婆羅門。佛陀在婆羅門舉行的三火祭祀，改以根本火、居家火、福田火，其中的福田火則是布施供養沙門婆羅門。²¹從中可以看出早期佛教，以在家信眾布施供養修行人為多數，其他就少有提及布施的行為。

(二)、水野弘元《佛教的原點》，出家的習俗是佛陀當時的風俗習慣，與正

²⁰ Demiéville 著，郭忠生譯，〈試論《大智度論》中的『對話者』〉，《正觀》，第 2 期(1997 年 9 月)，頁 63-177。

²¹ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》(台北：臺灣商務書館，1968 年)，頁 243-259。

統婆羅門教徒一生的四個階段有關，第一期學生期，住在老師家，生活全靠托鉢的獨身生活，第二期家居期，回家開始婚姻生活，布施給托鉢學生與宗教家，第三期林棲期，自行過著隱居生活，第四期雲遊期，離開森林以一杖一鉢雲遊四方。由此可知，衣、食、住的問題容易解決，一般人對於出家者，喜歡供養衣食的習慣，這是印度的社會環境與風土人情。²²因此，布施是印度日常生活的一部份，沒有其他方面的發展。

(三)、中村元《原始佛教其思想與生活》，原始佛教認為佛教強調布施的道德，縱使得到財富也不可吝惜而不給人。由於布施會使來世得到安樂，這樣就能往生天界，對於布施的精神性意義，是以布施前心要快樂，布施時心要清淨，布施後心會歡喜。²³此時期的佛教，在於人天福報財富的有效利用，對於世俗的道德給與宗教性的意義。

二、本生菩薩行與布施波羅蜜

(一)、印順《初期大乘佛教之起源與開展》，指出佛陀的過去生中事，以本生與譬喻的內容，加以選擇分類，被稱為波羅蜜多或有四、六、八、十波羅蜜多，雖有不同，都是出於傳說中的本生或譬喻，依佛陀所行一般化而成為一切菩薩共行的波羅蜜多。²⁴在《六度集經》所說的菩薩六度大行，都出於本生的內容分類而來，六度是從釋尊菩薩時代的大行而類集所成，充滿人間的現實意味。布施度的利濟眾生共二十六事，佔全經百分之二十九，可見其重要性。²⁵由上述可看出，在初期佛教的戒、定、慧，不一定被包涵在波羅蜜多中是有其原由，但是布施一定不會缺少，在布施的部分更有許多的陳述。

²² 水野弘元著，釋達和、陳淑慧譯，《佛教的原點》(台中：恒沙出版社，1992年)，頁120-131。

²³ 中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》(嘉義：香光書鄉出版社，1995年)，頁243-247。

²⁴ 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》(新竹：正聞出版社，1981年)，頁140-142。

²⁵ 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》(新竹：正聞出版社，1981年)，頁560-561。

(二)、釋依日《六波羅蜜的研究》，依本生談所說，菩薩行是將自己的一切，如頭目、腦髓、國城、象馬，隨所求而能一切施予，本生談的捨己爲人，是菩薩思想的來源。菩薩法以六波羅蜜爲根本，所開示的本生談，其中布施從大悲心來，也重於救世，所以重行肯定布施的價值。大乘菩薩是入世廣行布施，以智慧來攝導善行。²⁶由此可見，本生談是以悲心、救世，發展爲初期大乘佛教而走入人間的入世行法。

三、初期大乘佛教的布施波羅蜜

(一)、加藤純章〈《大智度論》的世界〉，指出《大智度論》註釋方法的特徵之一，是具體又容易了解，且反復地述說，大乘修行和小乘修行的差異。特別對大乘的宣揚，對菩薩修行的布施波羅蜜，只犧牲身體的布施不充分，要以無執著之心，行布施才是大乘的布施波羅蜜。²⁷在文中指出，大乘的布施波羅蜜是無執著的核心思想，及《大智度論》易解及具體而詳細的註釋方式，這都是《大智度論》的價值所在。

(二)、山田龍城〈大乘佛教的興起〉，在大乘運動，六波羅蜜被歸爲菩薩行應修習的法門，布施等的六波羅蜜被集成修行道，並不意味大乘菩薩的修行道已完成，六波羅蜜是求菩提者應遵守之道，但不是向上次第的階段。大乘菩薩出自本生菩薩，因此布施忍辱之行，被列入六波羅蜜中的修行道。布施、忍辱此兩項，可做爲大乘菩薩爲本生菩薩之延續證據。²⁸此文重要點出，布施等六波羅蜜是菩提道上的基本修行法門。

²⁶ 釋依日著，《六波羅蜜的研究》(高雄：佛光出版社，1987年)，頁3-8。

²⁷ 梶山雄一著，許洋主譯，《般若思想》(台北：法爾出版社，1989年)，頁176-180。

²⁸ 水野弘元等著，許洋主譯，《印度的佛教》(台北：法爾出版社，1988年)，頁140-142。

四、《大智度論》的布施波羅蜜

(一)、加藤純章〈《大智度論》的本生譚〉，對於《本生譚》(Jātaka)，是佛陀成佛以前修行的故事，他示種種身以救度眾人。大乘的成立和《本生譚》或許有密切的關係，而一般大乘的 Jātaka，有濃厚的利他、自我犧牲的色彩。在《大智度論》34 卷前，引用的 Jātaka 約有一百篇，布施他人的故事有四十篇。巴利的 Jātaka，以身布施他人並沒有那樣多。大乘的 Jātaka，比巴利的 Jātaka 強調對一切眾生的慈悲或誓願。²⁹此文以《大智度論》引用 Jātaka 大篇幅的故事，來陳述布施的利他、自我犧牲的故事，從中可以深刻體會到大乘的特色。

(二)、印順《印度佛教思想史》，指出般若經重視菩薩行，以般若為引導加上布施、忍辱的六波羅蜜，趣入一切智地，特別闡揚空義。所以菩薩以般若智慧而不起執著，能得解脫，初期大乘經所說，大抵如此。《大品般若經》初，所說明大乘，摩訶衍的內容時，舉出布施等六波羅蜜、十八空、四念處……八聖道分等等。四念處……八聖道分，十智、三三昧、十念，都是聲聞修學的法門，但菩薩與般若相應來修習，以不可得故，都是成佛的方便，然菩薩的利益眾生，在世俗事中，不能說般若都無所得就夠了。³⁰由上文可知《大智度論》在實踐布施方面，要有聲聞法門的運用才得已展開。

(三)、平川彰《印度佛教史》，此文引出不執著於菩薩的人，雖行布施，卻不自誇其布施的善行，不執著此善，施者空、受者空、施物也空的三輪清淨布施，才是布施波羅蜜。行此布施不為布施所束縛，因此沒有布施之束縛，住於空的布施，才是布施波羅蜜，這是空的立場。³¹《大智度論》的布施波羅蜜，所強調的

²⁹ 梶山雄一著，許洋主譯，《般若思想》(台北：法爾出版社，1989年)，頁180-183。

³⁰ 釋印順著，《印度佛教思想史》(台北：正聞出版社，1988年)，頁97-101。

³¹ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》(台北：商周出版社，2002年)，頁252。

就是不執著、無束縛的布施，施者、受者、及財物不可得故。以無所捨法具足布施波羅蜜。

以上是與本論文相關的學者研究成果，其布施的文獻多出現於本生菩薩的故事，及團體、社會、道德、倫理等篇章，但是篇幅不多。學者們的研究，重在佛教的根本立場，對人的基本問題，如緣起、中道、空性等闡述，這些根本立場皆可作為布施的內涵，沒有它們布施法門無法深廣化。因此本論文將以《大智度論》的布施波羅蜜作全面的考察，以及可能為當代實踐提供的啟迪。

第三節 研究方法

佛學研究方法是對佛陀及古德或其他有關者的佛學，以各種的進路來理解，及對前人的佛學成果進行理解研究的方式。³²本文的研究方法，是先求透過文獻學方法了解文句意義，再以此理解文基礎，進行思想的分析與闡釋。

壹、文獻學方法

文獻學方法主要在於「字面意義」，從《大智度論》中摘取出布施波羅蜜的相關文句，了解所呈現出的字面意義，對於經典文字經過多番的閱讀思考，才有可能深入思想。如吳汝鈞對於〈文獻學方法〉，在其著書《佛學研究方法論》中說：「文獻學是思想活動中的第一步，是了解文字意思的一步，這一步通過了，便可以進行涉及思想內容的第二步。」³³在這當中找尋各種的資料，幫助文句的解讀，運用語言字典、辭典，佛學辭典及學者的學術著作等資料，有助於對經文文字的意義，所涉及的佛教名相、佛教文化背景的掌握。上述的資料都是幫助《大

³² 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》上冊（台北：臺灣學生書局，2006年），頁94。

³³ 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》上冊（台北：臺灣學生書局，2006年），頁111。

智度論》字面義意的了解，以做為思想研究的基礎。

貳、義理學方法

佛教的最重要的面向在義理，從思想史來說，佛教的各支有，北傳佛教、南傳佛教、西藏佛教，源自於印度的原始佛教，繼承原佛教而有發展轉變。其佛教基本義理、觀點由印度形成，經由不同地方，發展出適合各區域的佛教，自然展現區域特有的思維方法和價值特色。這正是佛學研究將義理續往開來，加入時代的元素找出當代人的出入。所以筆者，試圖從布施波羅蜜的相關資料中，找出佛陀教法的義理，給予歸納分類，從中形成系統的了解，以致於能詮釋布施波羅蜜的思想。³⁴其重點是給與後人，在做人處事方面，有佛教義理的依據，能導正不善的修持。如馮友蘭在《中國哲學史》所言：「義理之學所研究之對象，有二部分，其一、研究天道之部分，即約略相當於西洋哲學中之宇宙論，其二、研究性命之部分，即約略相當於西洋哲學中之人生論。……此後義理之學，亦有其方法論，即所講為學之方是也。不過此方法論所講，非述知識之方法，乃修養之方法，非所以求真，乃所以述善之方法。」³⁵因此義理之終是為了修養，之重在求善之方法。

義理學方法就是將《大智度論》中，有關布施波羅蜜的資料，全部都收集起來，首先去閱讀，經過反復多次的研讀，以求了解文義中蘊含的意義，之後找出幾個主要的思想概念，將資料按照這些思想重點，進行分類匯集成每個思想概念的系統理解，綜合串連起來，成為《大智度論》布施波羅蜜的詮釋。

³⁴ 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》下冊(台北：臺灣學生書局，2006年)，頁814。

³⁵ 馮友蘭著，《中國哲學史》上冊(台北：臺灣商務印書館，1996年)，頁7。

本論文主題是以佛教義理研究為主，建立在原典的文獻學分析的基礎上，梳理經典基本主張的理論與內涵，並掌握經典教說當時的文化背景，進一步闡發布施波羅蜜的現代意義，及學界所重視的思想內涵，有助於布施波羅蜜的實踐。

第四節 全文架構概要

本論文共分為五章，分別為：第一章、緒論，說明研究動機與目的、文獻探討、研究方法、全文架構概要。第二章、布施與波羅蜜的意義。第三章、《大智度論》所詮的布施教門。第四章、布施波羅蜜與般若波羅蜜的關係。第五章、結論。以下簡略介紹各章之內容概要：

第一章「緒論」，共分四節：第一節，研究動機與目的，說明《大智度論》的文本，如何引起筆者作為深入學術研究的動機，思索布施波羅蜜的思想，有何值得筆者進一步探究之處。其次，說明此研究的目的為何。第二節，文獻探討，說明當代學者對《大智度論》文本上的研究成果，及對布施波羅蜜的研究，所作的文獻回顧。分析目前學術界，對《大智度論》及布施波羅蜜進行的研究成果，以做為論文研究的參考，及在此基礎之上深化研究。第三節，研究方法，以文獻學方法及義理研究法，了解文句的意義，及深入思想對布施波羅蜜，所要傳達的義理進行闡述。第四節，全文架構概要，本論文所要論述的內容，以章節作簡要說明。

第二章「布施與波羅蜜的意義」，共分二節：第一節，布施的意義，從印度布施之文化背景，對佛教影響開始，以考察《大智度論》布施的源流，進而深入布施的意涵，分析初期大乘佛教，給予布施的指導及實踐方法。第二節，波羅蜜的意義，從波羅蜜的基本觀念，以事究竟、到彼岸、成佛因行，由人天善法，

轉成波羅蜜的關鍵，做一一的闡述。波羅蜜在《大智度論》中如何作定義？接著，探究波羅蜜，在初期大乘佛教之起源與開展，並深入分析《大智度論》，所闡述波羅蜜的特色及實踐方法。

第三章 「《大智度論》所詮的布施教門」，共分二節：第一節，布施教門的分類，以上、中、下布施為其內容，其不同的意義有什麼不一樣？具體實踐的方法為何？探討世間這三種層次的布施。第二節，清淨布施的意義，完全引用《大智度論》中的文句，闡述清淨布施的意義，及實質上的指引為何？

第四章 「布施波羅蜜與其他波羅蜜的關係」，共分二節：第一節，布施波羅蜜與般若波羅蜜的關係，以《大智度論》中闡述布施波羅蜜，與般若波羅蜜之間，其思想義理及實踐上，兩者的關係為何？總導六波羅蜜的般若波羅蜜精神，又為何？第二節，布施波羅蜜與其他四波羅蜜的關係，闡述布施波羅蜜與其他波羅蜜之間的各種關係，布施波羅蜜是如何結合諸波羅蜜，展開各種層次的修行方法？在實踐上，其他四波羅蜜，如何促成布施波羅蜜的圓滿？

第五章 「結論」，本章就上述各章所討論的內容，作出歸納與總結，並對理論系統，與實踐價值，歸結出學術性結論，期望此論述過程，能對未來學術界的布施波羅蜜研究有所貢獻。

第二章 布施與波羅蜜的意義

在談論布施與波羅蜜的意義之前，有必要大略的了解一下，印度古文明對於佛陀當時所產生的影響，及佛陀證悟最初教化的思想為何？以了解布施的原初意義，及其與當時印度文化的關係。高楠順次郎在其《佛教哲學要義》中，把印度文明稱之為森林文明(Civilization of the forest)，而印度的宗教、哲學和文學，許多都是出自森林冥思的產物，教育也是在森林深處進行。音樂、醫學和其他各種文明，都在森林中培植出來，這是非常有趣的。印度人相信為生活所作的奮鬥，是高等文明的阻礙，因而城市生活只不過是罪惡的繁殖處所。在印度這塊土地上的婆羅門教、印度哲學和佛教，可以稱之為是自然自我修養的產物。更有意思的是，一個人必須瞭解現世生活的真實內容，不加任何言辭地觀察它，並且依照，這個知識和立場去調節每天的生活行為。平時我們總會心中生起許多分別，若能自然的觀察做改善，就不至於消耗時間和精力在無益的事理上。³⁶這是印度人，其生活理念受到婆羅門教、印度哲學和佛教的影響，帶出往後的民間信仰。供養修行人，及生活分成四行期中有森林期，這將在以後的章節有所闡述。

本章分為布施的意義和波羅蜜的意義兩節，探討當時印度文化和佛陀當時的社會背景，如何影響布施修持法門。印度有悠久歷史的布施文化，婆羅門祭祀及民間的祭拜活動，佛陀則以布施、持戒、生天的教導，作為修行的基礎；其思想守重在善惡，作為道德行為的規範，宣揚行善的因果報應，以此將布施的意義呈現出來，深化為波羅蜜的發展，這是本章所要討論的議題。

第一節 布施的意義

³⁶ 高楠順次郎著，藍吉富譯，《佛教哲學要義》(台北：正文書局，1973年)，頁14-18。

佛教的傳播是在固有印度文化基礎上發展出來的，在當時印度人的文化、與生活習俗環境因素的影響，此時已經有了善惡業報、輪迴的觀念。對於布施的實踐在人生的四行期中，各代表著什麼樣的意義，在此節中將以印度布施之文化背景，對佛教的影響為開始，進入布施意涵的探討，並論說布施所能獲致的功德果報。

壹、印度布施之文化背景對佛教的影響

印度文明主流是印度雅利安人，在西元前一千五百年，從中亞由伊朗北方入侵西北印度，原住民達羅毗荼人被趕到南方。其後，形成婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅等四個階級種姓。婆羅門(Brahmana)是純粹的雅利安人、社會的上層，司掌祭祀祈禱和教育文化；刹帝利(Ksatriya)掌握政治權，是武士或王族的階級；吠舍(Vaiwya)是農牧商工諸民族，從事物質生產、商業貿易為一般庶民，受武士及王族的支配和保護；首陀羅(wudra)是被雅利安人征服的達羅毗荼人，被視為私人財產的奴隸，不能有宗教的信仰。³⁷祭司有梵書(Brahmana)作為祭儀的規則所以需要專門的知識，因此是世襲的職業，王族是獨立的階級，一般職業也成為世襲。婆羅門教是當時雅利安人主要的信仰，以《吠陀》為經典。³⁸此為印度當時特有的宗教與社會文化背景。

以當時文明特色的觀察，佛教興起之理由與時勢有很深的關係。佛陀的出身，是純粹的刹帝利種並非婆羅門，生於迦毗羅衛城較為僑薩羅更屬偏東之處。佛陀一生的教化區域，主要在王舍城(摩揭陀的國都)和舍衛城(拘薩羅的國都)，故鄉迦毗羅衛、吠舍離(跋耆國內)、拘睢彌(跋蹉國)等地方，最後在拘尸那迦(北

³⁷ 水野弘元著，釋達和、陳淑慧譯，《佛教的原點》(台中：恒沙出版社，1992年)，頁6-7。

³⁸ 中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》(嘉義：香光書鄉出版社，1995年)，頁10。

印度)的城外去世。³⁹此時經濟、政治上的實權，已由許多國王掌握，發展出四個大國，有摩揭陀(Magadha)、憍薩羅(kosala)、跋蹉(Vamsa)、阿槃提(Avanti)為主。這個時代，舊有的四種階級制度發展為六種，⁴⁰人們所尊敬的是擁有財寶、米穀、金銀的資產家，無論種姓。這時古代吠陀文化《奧義書》，發現宇宙的根源，是梵(Brahman)與個人內在的我同一，善惡果報的道德，由前生的業引生現世的果報，由現世的業感招未來的果報，展開了輪迴的思想。⁴¹

在早期印度教中，婆羅門教是大多數人的宗教，婆羅門在吠陀文化中，是四種姓的表範，如摩訶提瓦(Mahadevan)提到：「凡遵行真理、布施、堅忍、善行、溫和、苦行及慈悲之人即是婆羅門。」⁴²因此布施是婆羅門盡善中重要的一項，因沒有世俗事務的負擔，社會也看待婆羅門為真理的精神導師。由此可知布施在古代印度是被人們所重視，在劉建等著的《印度文明》書中指出，古代印度的布施觀念，沒有任何國家可以比得上印度。其布施觀念突出表現，在當時的宗教教義，其典籍也豐富保存著，如印度教信仰的源頭《梨俱吠陀》就曾記載：「仙人讚美娑那耶的王公，所獻出 100 個項圈、100 匹駿馬、……。他不滅的英名，已經上達天庭。」在公元前 1000 年，前吠陀時期，就已經有人天福報的觀念了。與此同時慳吝自私是遭到批評，如《梨俱吠陀》卷 10 言：「美食終日的人，難免以這樣或那樣的方式死于非命。……遇到朋友伙伴前來求食卻不肯提供餐飯的人，再也不會獲得友情。」⁴³以此制定生活的規範，婆羅門接受人們的供養，也提供人們的需求，因而在印度社會，有穩固且重要的地位。布施在宗教教義上，常表現

³⁹ 楊曾文著，《佛教的起源》(高雄：佛光出版社，1991年)，頁 32。

⁴⁰ 六種姓，是前面的四種姓，加上屠夫(Candāla)和污物清掃者(Pukkusa)共六種。就是以前最高的婆羅門，也有可能成為醫師、奴僕、壓制者 樵夫、商人、牧人、屠夫、獵戶、商隊的。見佐々木教悟等著，釋達和譯，《印度佛教史概說》(高雄：佛光出版社，1998年)，頁 10。

⁴¹ 佐々木教悟等著，釋達和譯，《印度佛教史概說》(高雄：佛光出版社，1998年)，頁 8-9。

⁴² 藍吉富著，〈試論佛教與印度教的種姓倫理觀〉，《圓光佛學學報》，第 9 期(2004 年 12 月)，頁 1-24。摩訶提瓦 (Mahadevan, T. M. P.) 著，林煌洲譯，《印度教導論》(台北：東大圖書，2002 年)，頁 79-80。

⁴³ 劉建、朱明忠、葛維鈞著，《印度文明》(北京：中國社會科學出版社，2004 年)，頁 181。

在婆羅門讚揚祭祀的功德上，於《摩奴法典》卷 4，強調布施果報和義務：

226：富人要虔誠不懈地舉行祭供和舉辦慈善事業，因為以正道取得的財富來舉辦這兩種事業，提供不滅的果報。

227：他應經常完成慷慨施與的義務，祭獻時，祭室內外有值得布施的人，要經常竭盡所能，欣然完成布施的義務。⁴⁴

由此可知祭祀的布施功德，於富人有不滅的果報，於婆羅門亦有完成布施的義務。這時的慈善事業提供挖塘或鑿井，修建公共水泉，栽植花園樹木等。這些都是帶來社會人民的福利及繁榮，對鄉鎮是有所供獻。《吠陀》後期，強調祭祀獻供，所祈求的卻是現世和來世利益。因此有許多獻祭儀式，如《摩奴法典》列舉的祭祠，就有梵祭、祖先祭、天神祭、精靈祭、人祭，此五大祭供是每天所舉行，若不盡心會造成罪孽。與此相關的教條《摩奴法典》卷 3 的條目從 67-100 都是詳細說明此五大祭，因而「祭祀萬能」為當時梵書對婆羅門教，具體闡述的三個特點（吠陀天啓、祭祀萬能、婆羅門至上）之一，並強調祭祀活動為溝通人、神，及支配萬物。因此神的地位在宗教上有所變化，祈求福報是來自於祭祀的本身。發展出一生從出生禮到結婚禮共有十二個重要的祭祀，一年三季祈求豐收，新滿月祭祈求豐年祛除各種障害，每天早晚兩次的祈求牧畜的繁殖。以上是屬於家庭祭與供養祭的一部分，與生活有習習相關。種種祈求目的，不外乎婆羅門想獲得名聲、刹帝利希望取得勝利、吠舍祈求財富，因此布施給萬能的神，滿足了各階層人民的心願，人們因而樂此不疲。

在高楠順次郎、木村泰賢著的《印度哲學宗教史》書中，也有同樣的看法，

⁴⁴ 摩奴一世(Manou, Swayambhaura)著，迭朗善(A. Loiseleur-Deslongchamps)譯，馬香雪轉譯，《摩奴法典》(台北：台灣商務印書館，1998 年)，頁 99。

對於古代印度人的祭典(yajna)，基於買神之歡心而得恩惠，做為人神之間的主要連繫。在祭供所用的《夜柔吠陀》經典中言：「與余則余亦將與汝，……汝既求於余矣，余亦求之於汝。」又指出，其祭典之種類多，皆祈願祭而無感謝祭。所供之物，多與人間食物相同，為牛乳、酪、餅、穀類、肉類、飲料等。動物則為牛、馬、羊等。⁴⁵因此這是人神之間的重要連結方式，人們供養人間上好食物，認為祭祀者會受到神的庇佑，這是有關於布施祈福的情形。

有關布施給修行人，這是印度人的日常活動，因為印度的出家習俗，與正統婆羅門教徒所提倡一生的四個行期有關。布施、祭祀、慈善又是居家期，所要盡的義務。因此一般人對雲遊、托鉢的出家人，有布施供養衣食住的習俗。如學生期、雲遊期，是全靠人們布施，過著托鉢的生活。所以佛陀出家後，也就依靠托鉢而生活。這是佛陀時期，布施給予修行人衣食無慮，可在修行上精進的情形。在《阿多利法論》中就有將六類人歸為比丘：梵行者、苦行者、學生、養活老師者、游方者、生活無着者。此論中說：「一個比丘可以挨門乞討食物，就像蜜蜂一朵花一朵花地采集花蜜一樣。」⁴⁶此為當時人們尊敬修行人，讚美乞討食物背後所成就的修行活動。由以上可看出，印度文化中有善惡思想、因果報應的思想，偏重在祭祀，是人們對天神的祈求，及有修行人的尊敬，會得到人間的安樂。做善事會令人心生歡喜，這也是佛教拿來對一般信徒，教導布施的實踐方法，不同的是，佛教更強調以善惡作為道德的行為規範，因此宣揚行善的因果業報。佛陀常為初學信徒，講授「施論、戒論、生天論」的端正法，這就明白的道出布施的方法，及布施的果報，藉此人們知道為何行布施，如《阿含經》卷1言：

摩竭國王頻毘娑羅白世尊言：「……供養如來及比丘眾，衣被飲食床臥具

⁴⁵ 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》(台北：台灣商務印書館，1971年)，頁108。

⁴⁶ 引自劉建、朱明忠、葛維鈞著，《印度文明》(北京：中國社會科學出版社，2004年)，頁194。

病瘦醫藥，亦當勸率臣人民使得蒙度，使長夜得離三塗永處安隱。」爾時，世尊告摩竭國王頻毘娑羅：「大王！為眾生故發弘誓意，欲安隱眾生，義理深遠，天人得安。」爾時，世尊為摩竭國王頻毘娑羅，說微妙法……所謂論者，施論、戒論、生天論，……爾時，二百五十婁女，即於坐上逮法眼淨。⁴⁷

在摩竭國王率臣和人民，布施供養如來和比丘眾，因此臣及人民有得度，離三塗得安隱的機會，所以佛讚嘆國王的誓願，可得人天安樂，並為大眾講施、戒、生天的妙法。此三端正法的意義：一、布施是一種善法的重要行持，二、於戒論不起貪欲、瞋恚、愚癡乃至念戒所熏，三、升天法則是慈悲喜捨的實踐。⁴⁸因此把布施導向更深層實踐的基礎，並強調以善知識的正念正知來修行布施。如阿含經有關布施的教化，如《雜阿含經》卷 20 言：

聖弟子自念施法：心自欣慶我今離慳貪垢，雖在居家解脫心施、常施、捨施、樂施、具足施、平等施。若聖弟子念於自所施法時，不起欲覺、瞋恚、害覺。……於此五欲功德離貪、恚、癡，安住正念正知，乘於直道修施念。

49

佛弟子們慶幸自己能夠離慳貪，安住於正念、正知以真誠的心，在修行道上行布施。

綜合上述佛陀初期的教化，先以施、戒、天三論來說法，其內容五戒、十善，

⁴⁷ 西晉·法炬譯，《阿含經》卷 1，《大正藏》冊 2，頁 856 中-下。

⁴⁸ 參見《中阿含經》卷 6：「如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅，謂，說施、說戒、說生天法，毀咎欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙道品白淨。世尊為我說如是法已，佛知我有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、昇上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能有力，堪受正法，謂如諸佛所說正要，世尊即為我說苦、習、滅、道。」《大正藏》冊 1，頁 460 中。

⁴⁹ 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 20，《大正藏》冊 2，頁 144 上。

離貪瞋癡和端正行相關，其發展出的德目，可作為生活規範，道德的根本。關於宣揚布施、持戒、行善生天的功德，這對於初行布施有者深遠的影響。因此許多人跟隨佛陀出家，或是成為在家信眾護持佛教，如阿輸迦(阿育王)，在西元前三世紀其治理國家的原則，就以佛教原則作為國家的行為規範。⁵⁰所以初期佛教的布施、持戒、生天的端正法，帶給社稷的安定、國家的富強、家庭的和樂，是當時社稷所推行和熱衷的。

從初期佛教過渡到初期大乘，其中間尚經過部派佛教的階段，在部派中說一切有部的論書因玄奘的翻譯而留存至今。《大毘婆沙論》說明布施的意義如下：

由何善法諸修行者，於諸惡趣得非擇滅？答：或由布施、或由持戒、或由聞慧、或由思慧或由修慧，諸修行者於諸惡趣，得非擇滅；由布施者，有雖十二年開門大施，而於惡趣不得非擇滅，如吠邏摩屈路羅等，由彼不能厭生死故；有雖於一施一團食，而於惡趣得非擇滅，由彼深能厭生死故。

51

一切有部指出，得非擇滅，可由布施、持戒、聞思修。布施雖然廣大，若沒有厭離生死，所行的布施是不得非擇滅，因此部派強調的是厭離生死，這是不同於初期大乘的教理。《大智度論》的布施定義，將放在下文再進行討論。

貳、布施的義界

本項通過《大智度論》的文義說明布施的義界。《大智度論》對布施有什麼樣的觀點？在一段論文中引述布施必需的條件是信心、福田、財物，更為核心的

⁵⁰ 羅睺羅·化普樂著，顧法嚴譯，《佛陀的啟示》(台北：慧炬出版社，1998年)，頁159註釋10。

⁵¹ 唐·玄奘譯，《大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，頁164下。

是能夠生起捨心，這樣布施才能成立。如《大智度論》卷 11：

有人言：有信、有福田、有財物，三事和合時，心生捨法，能破慳貪，是名為檀。譬如慈法，觀眾生樂而心生慈；布施心數法，亦復如是，三事和合，心生捨法，能破慳貪。⁵²

布施時心生捨法，有捨的心經由布施的行為才能完成。在一段經文中，佛言：「比丘們啊！我叫做業的就是意志。先有了決意，才經由身、口、意發為行動。」⁵³所以心的意志活動，可以產生五十二種心所有法。因此在眾多的內心活動中，布施時也同樣由心思活動所推動，雖然有信、福田、財物，當心中沒有布施意願，布施是無法達成的，因此將捨心作為布施的核心意義。有了捨心的意志之後，實踐時的信心、福田、財物三事就是必備的元素。所以論及布施要先從信來談，《大智度論》對信作何詮釋？信對於實踐的善法、善行又起何種作用？在《大智度論》卷 1 言：

佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。……譬如牛皮已柔，隨用可作；有信人亦如是。復次，經中說：「信如手，如人有手，入寶山中，自在取寶；有信亦如是，入佛法無漏根、力、覺、道、禪定寶山中，自在所取。……以是故，如是義在佛法初，善信相故。」⁵⁴

布施要有信心作為前導，才能踏出實踐的第一步，所以布施和信心的連結就很重要了，如同進入寶山之前，所作的種種準備，加上對自己周全的準備要有信心，

⁵² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 140 下。

⁵³ 羅睺羅·化普樂著，顧法嚴譯，《佛陀的啟示》（台北：慧炬出版社，1998 年），頁 49 註 15。見 1929 年哥倫坡版《增支部經》第 590 頁。

⁵⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，頁 63 上。

以此信心能入佛法的寶山取寶，因此信心對於初學布施者，是不可少的項目。

其次，討論福田的意涵為何？在《大智度論》中，有一位大月氏的畫師，將他鄉作畫十二年，所得三十兩金，全供作眾僧的一日食，畫師說：

「我先世不行功德，今世貧窮受諸辛苦；今世遭遇福田若不種福，後世復貧，貧貧相續無得脫時。我今欲頓捨貧窮，以是故，盡以金施眾僧。」大官是優婆塞信佛清淨，聞是語已讚言：「是為甚難！懃苦得此少物，盡以施僧，汝是善人！」即脫身瓔珞及所乘馬，并一聚落，以施貧人，……以是故言：「難得之物，盡用布施其福最多。」⁵⁵

因此福田是指善行的對象，今能供養眾僧是難得的機會，能夠發心供養自己認為重要的事物，更是難能可貴。布施的果報性，在時節因緣和合時即顯現，如《大智度論》卷 11 言：

施是人天報樂之因。如佛說：「……在家白衣能清淨布施。」是淨施相，乃至無量世，世世不失，譬如券要，終無失時，是布施果，因緣和合時便有。譬如樹得時節會，便有華葉果實；若時節未至，有因而無果。⁵⁶

因此布施所行的功德，就像儲蓄一樣不會遺失，而布施果報在因緣際會時就會有。就如同樹在時節到時就有花葉果實，時節未到有因也不會有果。福田可分為悲田與敬田二種：一、悲田施給貧窮者及動物是憐愍施，二、敬田者供養佛陀及諸法身菩薩是恭敬施。如《大智度論》卷 11 言：「福田有二種：一者、憐愍福田，二者、恭敬福田。……施貧窮下賤及諸畜生是為憐愍施；施佛及諸法身菩薩等是

⁵⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 142 上。

⁵⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 141 上。

爲恭敬施……憐愍福田能生憐愍心；恭敬福田能生恭敬心。」⁵⁷

雖然布施都會帶來良善的果報，以何種態度來布施，才能對心靈有巨大的提升之益？如《大智度論》卷 11 言：

施物清淨非盜非劫，以時而施，不求名譽不求利養。或時從心大得福德，或從福田大得功德，或從妙物大得功德。⁵⁸

獲得福田是在布施時，能以正當財物，及清淨心來進行布施，也就是不求名聞利養，才能有大功德。

於財物方面，如《大智度論》卷 11 言：

金銀、琉璃、頗梨，真珠、珂貝、珊瑚等諸寶物，或以飲食、衣服，臥具、房舍、燈燭、華、香、瓔珞，若男、若女，若牛羊、象馬、車乘⁵⁹等為外施。又如是等頭、目、髓、腦給施眾生，……是名內布施。⁶⁰

財物有二種：一、身外之物的諸寶物、飲食、車乘為外施，二、自身的頭、眼、手腳為內施。此二種布施不可缺少清淨心，這樣才能達到財物布施的真正意義。

《大智度論》卷 11 舉出一個有趣的故事：

菩薩是時至婆羅門上座前，以金瓶行水，水閉不下。眾人疑怪：「此種種大施一切具足，布施主人功德亦大，今何以故瓶水不下？」菩薩自念：「此

⁵⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 147 上。

⁵⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 147 上。

⁵⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 679 中。

⁶⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 143 下。

非他事，將無我心不清淨耶？得無施物不具足乎？何以致此？」自觀祠經十六種書，清淨無瑕。是時，諸天語菩薩言：「汝莫疑悔！汝無不辦！是諸婆羅門惡邪不淨故也。」⁶¹

因此財施要以清淨心、善思為前題，才有功德可言。但是也有不善的面向，如《大智度論》卷 22 云：

財物是種種煩惱罪業因緣；……譬如有兄弟二人，各擔十斤金行道中，……兄作是念：「我何以不殺弟取金？此曠路中人無知者！」弟復生念：「欲殺兄取金。」……兄弟即自悟，還生悔心：「我等非人與禽獸何異？同生兄弟而為少金故而生惡心！」……以是故知財為惡心因緣。⁶²

財物讓人容易起貪念，即使是兄弟也無例外，一時貪念起做出過失的行為，足以悔恨終身，因此財物也是煩惱罪業的因緣。

以上信心、福田、財物三點，是布施時應具備的條件，《大智度論》更依據部派教義，說明「捨心」的核心地位。在布施時心的造作，也同樣三事要具備，為什麼心生捨法，更為重要？因為沒有捨心，便無布施。布施時，心中生起捨心，可減少煩惱，有助於修行的作用，在《大智度論》卷 11 言：

當布施時，諸煩惱薄故，……於所施物中不惜故除慳，敬念受者故除嫉妬，直心布施故除諂曲，一心布施故除調，深思惟施故除悔，觀受者功德故除不恭敬，自攝心故除不慚，知人好功德故除不愧，不著財物故除愛，慈愍受者故除瞋，恭敬受者故除憍慢，知行善法故除無明，信有果報故除邪見，

⁶¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 143 上。

⁶² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 22，《大正藏》冊 25，頁 226 下。

知決定有報故除疑，如是等種種不善諸煩惱，布施時悉皆薄。⁶³

因此布施時不惜財物，可以減少自己的貪愛；對於受者以尊敬心、慈悲心對待；直心布施時，可調伏意念使惡不起，則破除瞋恨、驕慢、嫉妬；知道自己所行的是善法，並且相信善有善報，惡有惡報等真理，所以無明、邪見、疑惑都可消除，種種的煩惱也可以減輕，有助於布施的實踐。

綜合上述，布施在有信、有福田、有財物的條件，並且能夠生起捨心的布施核心意義；深信布施善法的功德果報，布施時以佛陀的知見行善，能盡諸漏，如《大毘婆娑論》卷 126 言：「我說知見，能盡諸漏，若無知見，能盡漏者，無有是處。」⁶⁴。由此信念進而可以克制慳貪，離貪瞋癡，藉由布施的活動，使有漏心逐漸減少。

參、布施之功德

布施能帶來什麼樣的功德，是世間的安樂或是出世間的道果，布施為何可以得到現世安樂？布施的濟困救貧、利樂眾生，是愛心，也是善心，屬於世間實踐的行為，有現實積極的功德，如《大智度論》卷 11 言：

復次，好施之人，為人所敬，如月初出，無不愛者；好名善譽，周聞天下，人所歸仰，一切皆信。好施之人，貴人所念，賤人所敬；命欲終時，其心不怖，如是果報，今世所得，譬如樹華。

由於布施者有清淨道心，有佛法善知識的善行，為人們所信賴，是人們所敬重，

⁶³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 141 上。

⁶⁴ 唐·玄奘譯，《大毘婆娑論》卷 126，《大正藏》冊 27，頁 659 下。

就是臨命終時，其心也不會害怕。這就是現世所得的果報，如同樹所開的花爲一般人所喜歡。布施能帶給來世什麼樣的功德？在此將以布施依善法、善行來論述布施的功德，如《大智度論》卷 11 言：

大果無量後世福也，生死輪轉，往來五道無親可恃，唯有布施。若生天上、人中得清淨果，皆由布施。象、馬畜生得好樞養，亦是布施之所得也。⁶⁵

布施的人其果報無量，在生死輪迴往來於五道，若生天上、人中都是因爲有布施。若生爲畜生也會生在好人家受到好的照顧。這是布施福報的來世情形。

在布施功德方面：一、先滿足人們生活的安定和歡樂是人的基本需求這是一果，二、再進一層求涅槃道精神上的資糧是第二果，三、於是布施心生歡喜，能夠觀生滅無常，故了知佛法之道此是第三果。因此種種的布施功德，可得富貴歡樂及得生天上，二乘聲聞、辟支佛道得涅槃之資糧，成佛菩提。這就是布施的種種功德。如《大智度論》卷 11 言：

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。如人求蔭故種樹，或求華，或求果故種樹；布施求報亦復如是，今世、後世樂如求蔭，聲聞、辟支佛道如華，成佛如果，是為檀種種功德。⁶⁶

因此布施時，六根清淨所有善法皆可得，如《大智度論》卷 11 言：

⁶⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 140 中。

⁶⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 140 下。

布施時六根清淨，善欲心生，善欲心生故內心清淨；觀果報功德故信心生，身心柔軟故喜樂生，喜樂生故得一心，得一心故實智慧生，如是等諸善法悉皆得。⁶⁷

布施時因種種的善心，自然的內心清淨，在身心調合之中心生喜樂，就可得到深層的禪定，所以在此智慧中一切善法皆可了知，並且生起深信，相信布施的果報，就能知道八正道、三十七道品的善法。如《大智度論》卷 11 言：

布施時心生相似八正道：信布施果故得正見；正見中思惟不亂故得正思惟；清淨說故得正語；淨身行故得正業；不求報故得正命；懃心施故得正方便；念施不廢故得正念；心住不散故得正定。如是等相似三十七品善法，心中生。⁶⁸

因此布施果報能生，身、語、意的正見、正語、正業，心不散亂故正思維。此中的正思維是重要的，在印順法師的《成佛之道》將此「意業」引發的身、語行為是關鍵：

意業有三：「離貪」欲，離「瞋」恚，離「邪見」。離貪欲是：對於他人的財物，妻室（丈夫），權位，不起貪戀而欲得的心理，不作取得他財等計劃，自己安分知足，離貪欲心。離瞋恚是：對他不起瞋恚忿恨心，不作損害他人的設想。離邪見就是正見，正見有善惡，業報，前生後世，凡夫聖人等。意業雖是內心的，但發展出來，就會成為身語的行為。⁶⁹

⁶⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 141 中。

⁶⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 141 中。

⁶⁹ 釋印順著，《成佛之道》（台北：正聞出版社，2000 年），頁 116。

有八正道、三十七道品的善知識帶來內心的安定不散亂，由此佛陀常言：「眼睛生出來、智慧生出來、光明生出來。」多麼鮮明的指出內心的光亮，這不就是人們心安的重要元素。

以功德果報而言，初期佛教布施，在淺層的涵義可得到現世、來世的安樂；以行布施為基礎，導向心理層面，做更深層的觀照，在深層的禪定中生智慧。由於布施的善心、生天法導入，認識無常做為四諦法之前的智慧準備，以此布施通向基礎之實踐。先以去貪瞋痴的端正法，導入無常苦空，進而認識四諦的法要以此提升達到解脫。

綜合第一節的論述，佛教與印度教兩者，在布施上有很大的差異，可整理出如下，印度教的布施：一、由於四行期各有不同的生活目標，布施與日常生活雖習習相關，而且印度修行人有出家的習俗，為的是祈求現世和來世的利益，而強調祭祀獻供和修行。二、對神的觀念則是要求對等的利益，希望從神那裡得到同等的回報，或是獲得神更多的庇祐。關於佛教的布施觀：一、首重在道德根本，並強調有信、有福田、有財物三事和合，生清淨心，二、對於苦空無常，有全面的了解和體驗，自然布施時心能生捨法。佛教異於印度教，最大不同處，在於佛教是精神層面，給予正當性的教導，印度教則是需求上的滿足，為了自己的利益而有所作為。佛教的布施卻有更深的意涵，朝向初期大乘佛教，與智慧有更深的結合。進而以六波羅蜜為成佛法門，以不執著的心，其對象物品，都已擴大。而《大智度論》以此定義，所作分類意義加以升化，將在下節作波羅蜜的介紹。

第二節 波羅蜜的意義

菩薩的觀念，大約是在佛陀入滅後佛塔守護者，及大眾部發展出菩薩教團，也可視為本生菩薩的發展延續，因此本節，先藉由這兩種看法，來思考波羅蜜的淵源。初期大乘般若的發祥地，是南印度的案達羅地方，是大眾部自由派最興盛的地方。大乘的諸菩薩、諸佛崇拜，則以北印度為中心繁榮起來。所以大乘思想，是由南印度代表空的思想，北印度則代表有的思想，這兩個地方所興起的思想，屬於大眾部的出家比丘，與抱持自由主義的在家男女信徒發展出來。大乘佛教以佛陀為最高的理想，並制定行為規範，歸依佛陀。因此，不管任何人只要發心終可成為佛陀，經過自身的努力，實現以佛陀為理想，佛道是人人可以達成的修養。⁷⁰於此初期大乘佛教的思想基礎上，討論《大智度論》的「波羅蜜」的意義，將是此節所探討的主題。

壹、波羅蜜的基本觀念

此項對波羅蜜的意義將以事究竟、到彼岸、成佛因行、由人天善法，轉成波羅蜜的關鍵，做一一的闡述。波羅蜜義在《大智度論》中，是如何作定義？要如何行修？又以何種方法、何種精神來鑑別？以《大智度論》中的波羅蜜的義界，及其過程的提升和拓展，於此將做一番的探討。

我們先來了解，事究竟、到彼岸的意義，《大智度論》中對波羅蜜下的定義是到彼岸，菩薩修行目標的完成才是波羅蜜，如《大智度論》卷 12 言：

云何名檀波羅蜜滿？「檀」義，如上說。「波羅(秦言彼岸)蜜(秦言到)」，是名渡布施河得到彼岸。……於事成辦，亦名到彼岸(天竺俗法，凡造事

⁷⁰ 木村泰賢著，釋演培譯，《大乘佛教思想論》(台北：天華出版事業，1978年)，頁 43-44。

成辦皆言到彼岸)。此岸名慳貪，檀名河中，彼岸名佛道。⁷¹

由引文中得知，波羅蜜可解為「於事成辦」與「到彼岸」，整個修行過程的完成是波羅蜜原始的意義。但是，對於尚未成佛的菩薩行者而言，通向圓滿的因行會是更重要。此岸表示慳貪，布施就是要從此岸到達彼岸，布施是這中間所要修行之內容，過程完成名為佛道。也就是於事成辦的目標完成才稱為波羅蜜。如《大智度論》卷 12 中言：

諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。問曰：若爾者，不應名為波羅蜜。何以故？未到智慧邊故。答曰：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，因中說果故。是般若波羅蜜，在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧，求度彼岸，故名波羅蜜；佛已度彼岸，故名一切種智。⁷²

菩薩為求如佛的一切種智的波羅蜜，以般若智慧，精進力前進，了知諸法實相，最後要成就佛的一切種智是到達彼岸，這是菩薩因中行，雖未達彼岸所稱的波羅蜜。佛和菩薩不同之處是佛的智慧，唯到彼岸，方能名一切種智，佛所得的智慧是實波羅蜜。如《大智度論》卷 18 言：「佛一切諸煩惱及習已斷，智慧眼淨，應如實得諸法實相；諸法實相即是般若波羅蜜。」⁷³可知諸法實相讓我們從此岸到彼岸，這就是般若波羅蜜，進而延伸通向諸法實相體證的菩薩行法。印順法師在《般若經講記》中，對波羅蜜有類似的闡述如下：

波羅蜜：梵語 (Pāramitā)，譯為到彼岸，簡譯為度。到彼岸，是說修學而

⁷¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 上-中。

⁷² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 190 上。

⁷³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 190 上。

能從此到彼，不是說已經到了。所以，重在從此到彼的行法，凡可由之而出生死到菩提的，都可以稱為波羅蜜。……但真實的波羅蜜，唯是般若，……因為，沒有空慧策導，布施等即不成為波羅蜜了。聲聞乘法，……為什麼不名波羅蜜？因為，波羅蜜又有「事究竟」的意義，所以要能究盡諸法實相，圓成自利利他的一切功德，才名為波羅蜜。⁷⁴

印順法師又指出波羅蜜的廣行，須要般若空慧的修持，如：「般若為大乘道體，為五度眼目；為般若所攝持，萬行始能到達究竟佛果，成為波羅蜜。然而，般若也需要眾行的莊嚴，才成為波羅蜜。」⁷⁵以般若智慧的修持得以成就波羅蜜，以般若智慧的引導，是轉成波羅蜜的關鍵。因此事究竟才能到達彼岸，也就是到達佛果成為波羅蜜。另一方面，從菩薩達到波羅蜜的過程也稱為波羅蜜，此是朝向圓滿的波羅蜜。

論布施波羅蜜與人天善法的布施，兩者之間的差別在於般若智慧的有無，為何加入般若智慧就為成佛法門？如何得堅定菩提心？可由善法的實踐與正確的發心導入，有一次佛陀說，常啼菩薩求般若波羅蜜多時，不惜身命，不顧珍財，不徇名譽，不希恭敬，為求般若波羅蜜多，常樂阿蘭若處。在此常啼菩薩起了初發心，求般若波羅蜜多，欲知甚深的法義之心。因貧窮，先賣身得以布施供養，甚深般若波羅蜜多及說法師法涌菩薩，當常啼菩薩如此心念：「我於何時得見法涌菩薩摩訶薩，親近供養，得聞般若波羅蜜多？聞已便能永斷，種種虛妄分別有所得見，疾證無上正等菩提。」⁷⁶常啼菩薩念及在世間輪轉苦無出處，不為人天福報而為正等菩提，所以從布施的人天善法切入，以真誠表現出自己的求法心切，為的是求成佛的般若智慧。如同有人遇中毒箭，為苦所害，更無餘想，一心

⁷⁴ 釋印順著，《般若經講記》(新竹：正聞出版社，1971年)，頁12-13。

⁷⁵ 釋印順著，《般若經講記》(新竹：正聞出版社，1971年)，頁14-15。

⁷⁶ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷3，《大正藏》冊6，頁1061中。

欲拔除此箭得免其苦。因這樣的心念，常啼菩薩於一切法門起無障智見。以人天善法來培養善根，由此了知般若的因緣，從而將所有實踐朝向佛菩提。布施時不再執著人天果報，把所有的功德都迴向佛道。於是布施波羅蜜，就得到福德和智慧的圓滿。以此般若波羅蜜，成就人天善法的提升，也是菩薩實踐因行所具備的條件。

法涌菩薩為常啼菩薩，講諸法實性的不動性，如：「一切如來所有法身，無所從來，亦無所去，因為諸法實性，皆不動故。」⁷⁷又如佛陀所言：

勿動世間法，勿動出世間法……何以故？善男子，若於諸法有所動者，則於佛法不能安住，若於佛法不能安住，則於生死諸趣輪迴，若於生死諸趣輪迴，則不能得甚深般若波羅蜜多。⁷⁸

所以能安住於佛法，就不會於生死輪迴中，能得甚深般若波羅蜜多。況且諸法實相是不生不滅，如：「一切法如夢所見，皆非實有，……不執諸法有來有去、有生有滅、有染有淨，由不執著故，能行般若波羅蜜多，亦勤修一切法。」⁷⁹只要不執著，就能行般若波羅蜜；有般若智慧，才能了知一切法非實有，以不執著的心從事一切利濟善行，完成福德和智慧的圓滿。

非實有、空性又是為何？如印順法師對色與空的闡述如下：

色是性空的，空不是離色以外別有空，而是色的當體是空，空是色的本性，所以空是不離色而即色的。從一般分別了知的色等法，悟入色等本性空，

⁷⁷ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷4，《大正藏》冊6，頁105上。

⁷⁸ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷3，《大正藏》冊6，頁1059上。

⁷⁹ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷4，《大正藏》冊6，頁1069上。

空是沒有色等虛妄相的，一切法空相，無二無別，無著無礙。般若是引入絕對無戲論的自證。⁸⁰

在此空的解釋有更明確的意思，此空不是離於事物的本身另外有一個空。空性是：「如幻、如焰、如水中月如虛空、如響、如撻闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。」⁸¹色有質礙、有往來聚散，極微是積集而成爲質礙的因素，爲因緣和合所成，其餘受、想、行、識諸法亦是緣起的，緣起即無自性，非真實存在，因此，印順法師道出：「可見空是般若行，是脫落一切取相妄執，脫落一切名言戲論的假名，並非從肯定的立場，去說明一切皆空的理論。」⁸²於是我們可以理解龍樹菩薩從遮詮來解釋，空、假、中的理論。

波羅蜜原本的意義是「於事成辦」與「到彼岸」，整個修行過程的完成才是波羅蜜，後來引伸出在般若智慧引導，朝向完成事究竟的過程也是波羅蜜。在此達到目標的方法，對於尚未成佛的菩薩行者會是更重要的。

貳、波羅蜜的起源與開展

波羅蜜最早提出，是在南傳《本生經》中，菩薩道的完成，必須實踐十波羅蜜。六波羅蜜與十波羅蜜，同樣是以布施波羅蜜爲開始，可見菩薩道始於布施行。其重在因果善惡和輪迴思想以及佛陀慈悲濟世的偉行，人可以從因果業報中，肯定生命、禍福、成敗、幸與不幸，都操之在自己，肯定人是自求多福的主體。因此脫離宿命論的範疇，這給予當時世襲制度中，低下層種姓的人們知道，生命有多種的可能性，深獲當時人們喜歡。當佛陀的弟子們找尋，佛之所以成佛的因素

⁸⁰ 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹：正聞出版社，1981年），頁731。

⁸¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》冊8，頁217上。

⁸² 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹：正聞出版社，1981年），頁717。

時，發現佛陀在無量劫前就開始修菩薩行，立下救度眾生及成佛的大願。並在三大阿僧祇劫，在因地依諸波羅蜜修菩薩道。不止是內施、外施，重要的是為眾生說四無量心、六度等，以此引導眾生經過多劫，證得菩提而成佛。⁸³

《清淨道論》視慈悲喜捨四梵住為十波羅蜜⁸⁴等一切善法的圓滿者。此四梵住及十波羅蜜詳盡的內容，四梵住為：一、為求有情的利益；二、不堪有情的痛苦；三、希望有情持續其殊勝的幸福；四、及對一切有情以無偏無倚而起平等之心的摩訶薩⁸⁵。十波羅蜜為：一、不以此人應施，此人不應施的分別而行，為一切有情的快樂之因行布施；二、為避免加害一切有情而持戒；三、為圓滿戒律而行出離；四、為了不愚痴於有情的有益無益而淨其慧；五、為了有情的利益安樂而常勤精進；六、以獲得最上的精進與勇猛而對有情的違犯行忍；七、對於已經給予的，已經答應的允許決不爽約；八、為有情的利益安樂所作的決定就不再變動；九、對諸有情以堅定之慈而施以恩惠；十、由於捨而不希求酬報。菩薩如是完成了十波羅蜜。此處所說的是慈悲喜捨為有情眾生，以布施等十波羅蜜所成就的一切善法。這是《清淨道論》中給與佛教布施等十波羅蜜加上四梵住所圓滿世間有情的定義。

若論波羅蜜，在學術上已梳理出四、六、十波羅蜜等部派的波羅蜜項目。四

⁸³ 南傳的本生經集成有：《本生經》(Jataka)、《本生鬘論》(Jatakamala)、《所行藏經》(Cariyapitaka)。提倡菩薩道的本生集成有：《六度集經》、《菩薩本緣經》。見依淳著，《本生經的起源及其開展》(台北：佛光文化事業，1997年)，頁236、198、324。

⁸⁴ 雜論四梵住：慈悲喜捨的語義，愛而為慈即慈愛之義。對友人的態度及關於友誼的行動故名為慈。瞋恚的止息為慈的成就。他人苦時令諸善人的心起同情為悲；或者拔除消滅他人之苦為悲。或者將悲散佈於苦者以遍滿而擴展之。害的止息為悲的成就。喜即對所有之人而喜，或對自己喜悅，或僅喜悅之意。不樂的止息為喜的成就。棄捨願彼等無怨等的慈悲喜所作而至於中立的狀態，是捨的意思。瞋恚和愛著的止息是捨的成就。十波羅蜜：施(Dana)、戒(Sila)、出離(Nekkhamma)、慧(Pabba)、精進(Viriya)、忍辱(Khanti)、諦(Sacca)、決(Adhitthana)、慈(Metta)、捨(Upekkha)。見覺音著，葉均譯，《清淨道論》(高雄：正覺學會，2000年)，頁319-320、327註68。

⁸⁵ 摩訶薩埵：梵語 mahāsattva，巴利語 mahāsatta。乃菩薩或大士之通稱。略稱摩訶薩。mahā，意譯作大；sattva，乃有情、眾生之義。摩訶薩埵即大有情、大眾生。謂此大眾生係願大、行大、度眾生大，於世間諸眾生中為最上，不退其大心，故稱摩訶薩埵。〔大智度論卷五、法華義疏卷二、法華玄贊卷二〕《佛光大辭典》，頁6084。

波羅蜜，以迦濕彌羅說一切有部認為菩薩於三大阿僧祇劫廣修布施、持戒、精進、禪定四波羅蜜。六波羅蜜則是流傳最普遍的說法，如部派中的大眾系有許多談到六波羅蜜，其內容有所不同，但差異處不大。在部派的三藏中都提到六波羅蜜的有，罽賓法藏部所傳的《佛本行經》、梵衍那說出部所傳的《大事》、根本說一切有部所傳的《毘奈耶藥事》、大眾部所傳的《增一阿含》等。部派的情形，目前只傳下名目，沒有見到具體內容，如《大毘婆沙論》卷 17 言：「謂如一佛於三無數劫，修六波羅蜜多得圓滿故，證得無上正等菩提。」⁸⁶又《大毘婆沙論》卷 63 言：「決定經於三無數劫，修習百千難行苦行，積漸具六波羅蜜多，然後乃能於一切法具實智見。」⁸⁷

另有差別較大的是《解脫道論》所說的十波羅蜜：「施(Dana)、戒(Sila)、出離(Nekkhamma)、慧(Pabba)、精進(Viriya)、忍辱(Khanti)、諦(Sacca)、決(Adhitthana)、慈(Metta)、捨(Upekkha)。」這十波羅蜜中，出離、諦、決、慈、捨五波羅蜜，是六波羅蜜所沒有的，以慈心者為主角所行的波羅蜜，並以慈心者的修養德行為主。具足慈心者以不貪、不瞋恚、不癡為根本，以身口意清淨的正面思維來行使十波羅蜜，如《解脫道論》卷 8 中言：

爾時，菩薩摩訶薩修慈流，於一切眾生遍滿十波羅蜜。問：何故然？答：菩薩摩訶薩於一切眾生行慈，緣饒益成攝受眾生，施於無畏，如是滿檀波羅蜜。……成無害不失法用，如父於子，如是滿戒波羅蜜。……成無貪意，出離非饒益，向禪向出家，如是滿出波羅蜜。……成多思惟饒益非饒益，如義說方便明了，為除惡為得善，如是滿般若波羅蜜。……不捨精進，一切時堅精進相應，如是滿精進波羅蜜。……惡語罵詈，成忍辱不忿恨，如是滿忍辱波羅蜜。……說實語於實住受持實，如是滿實諦波羅蜜。……乃

⁸⁶ 唐·玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 17，《大正藏》冊 27，頁 85 上。

⁸⁷ 唐·玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 63，《大正藏》冊 27，頁 327 下。

至失命誓不捨，願成堅受持誓願，如是滿受持波羅蜜。……於一切眾生以自相饒益，滿慈波羅蜜。……於親友中人怨家，平等心離瞋恚愛，如是滿捨波羅蜜。如是菩薩摩訶薩修行慈，成滿十波羅蜜。⁸⁸

由以上十波羅蜜中，進而可以圓滿諦、施、寂寂、慧等四種受持⁸⁹，如施受持是經由施、戒、出離波羅蜜，才能得到施之堅固深信憶持不忘。也可圓滿止、觀兩法，如諦、施、寂寂受持就可圓滿止，而慧受持則圓滿觀。因此圓滿一切禪解脫定，得已達成自然智一切智。這時的十波羅蜜其中的慧，只是圓滿觀是達成一切禪解脫、及一切智的一部份，其他的波羅蜜各自有其功用。《解脫道論》卷 8 接著說：

爾時，菩薩摩訶薩修慈已滿十波羅蜜，成令滿四受持，所謂諦受持，施受持，寂寂受持，慧受持，於是諦波羅蜜，受持波羅蜜，精進波羅蜜，令滿諦波羅蜜。施波羅蜜，戒波羅蜜，出離波羅蜜，令滿施受持。忍辱波羅蜜，慈波羅蜜，捨波羅蜜，令滿寂寂受持。慧波羅蜜，令滿慧受持。如是菩薩摩訶薩已修慈遍滿，一滿十波羅蜜，令滿四受持，令滿二法，所謂奢摩他，毘婆舍那。於是諦受持，施受持，寂寂受持，令滿奢摩他。慧受持，令滿毘婆舍那。已滿奢摩他，令滿一切禪，解脫，定，正受，令起雙變定及大悲定。已滿毘婆舍那，令滿一切神通，辯力，無畏。已滿，令起自然智一切智。如是菩薩摩訶薩修行慈，次第令滿佛地(慈已竟)。⁹⁰

因此這十波羅蜜，最終的目地是要圓滿菩薩的一切智，以至於佛地。此十波羅蜜雖未提及禪波羅蜜，實則從諦受持，施受持，寂寂受持可具足奢摩他，而寂寂受

⁸⁸ 梁·僧伽婆羅譯，《解脫道論》卷 8，《大正藏》冊 32，頁 436 下。

⁸⁹ 受持：信力故受，念力故持，謂於如來言教以堅固深信受之，於已憶持不忘，是為受持。謂於諸佛所說教法，從師稟受持而弗失也。見明·釋一如編纂，《三藏法數》(彰化：三慧學處，1995 年)，頁 221 上、466 上。

⁹⁰ 梁·僧伽婆羅譯，《解脫道論》卷 8，《大正藏》冊 32，頁 436 下-437 上。

持則由忍辱、慈、捨波羅蜜來具足；另有慧波羅蜜令滿毘婆舍那，因而止與觀的禪波羅蜜並未缺少，只是被含攝罷了，其實定學是部派所重視核心之一。

《成實論》卷 7 有段論文可見部派波羅蜜，實踐的範圍及其目標：「何等業能得阿耨多羅三藐三菩提等？答曰：檀等六波羅蜜具足，能得阿耨多羅三藐三菩提。從此善業次第轉薄，得辟支佛菩提，轉薄得聲聞菩提。若行增上四無量心，得生有頂。」⁹¹在此論卷 7 中明確的指出，智慧能達到成佛的目標，帶出發菩提心、斷結、畢竟空、是其核心實踐方向，如論中言：「若於諸佛福田中行，是則最勝。……若智能達法相，謂畢竟空此則為勝。……謂自斷結亦斷眾生，是諸結皆以智漸斷，故知智慧福田於斷為勝。……又但能空發菩提心者，以為羅漢所敬。……故知智慧福田為勝。」⁹²

六波羅蜜的發展，在《般若經》時有勸新學菩薩，發心趣向大乘、說無所得空的深義，以求道者是初發意菩薩，要先發菩提心來實踐六波羅蜜，並在不厭倦且長久持續初發意的決心，這在六波羅蜜是很重要的。強調布施乃至禪定五波羅蜜，在智慧波羅蜜的引導，才能達成波羅蜜之名。不是單純的世俗善行而是成佛的法門，大乘布施的開展，就在善法上導向出世間的究竟體證，這是《般若經》所作的開展。⁹³因此布施波羅蜜，被含攝在般若波羅蜜中，指般若波羅蜜為最高者的用意。有一段經文這樣敘述，在《八千頌般若經》第三章，釋尊對阿難長老言：

阿難！此般若是最高者，因此得名為波羅蜜，如此，由此迴向一切智性的諸善根得名為波羅蜜是五波羅蜜的前導、嚮導、指導者。以此，五波羅蜜

⁹¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《成實論》卷 7，《大正藏》冊 32，頁 291 中。

⁹² 後秦·鳩摩羅什譯，《成實論》卷 7，《大正藏》冊 32，頁 291 中、下。

⁹³ 水野弘元等著，許洋主譯，《印度的佛教》(台北：法爾出版社，1988 年)，頁 141。

含於般若波羅蜜中。阿難！真正的般若波羅蜜乃具足六波羅蜜。因此，阿難！稱頌般若波羅蜜時，即是稱頌一切六波羅蜜。⁹⁴

在此佛陀對阿難說出，具足六波羅蜜才是真正的般若波羅蜜，般若波羅蜜於此六波羅蜜的第六波羅蜜的意義，或許就如佛陀所說的要具足六波羅蜜。所有波羅蜜的修行，以般若波羅蜜為修行的目標，這是《般若經》所強調。若說般若波羅蜜此一修行即是一起修行六波羅蜜，如經中言：

釋尊！如此修學的菩薩摩訶薩應修學什麼樣的法？釋尊言：舍利弗！如此修學的菩薩摩訶薩不學任何法，為什麼呢？……這些諸法，並不是像為無知的幼童、凡夫所執著那般的存在。……他們分別這種種的法，執著其兩種中的其中一種，而不知、不見這些法。因此，他們是分別現在不存在的一切法，……而由於執著，進而基於這種見解，去分別過去的諸法，分別未來的諸法，分別現在的諸法。⁹⁵

此處佛陀將「如此修學的菩薩摩訶薩不學任何法」其言義中，對般若深奧難懂的法作一個闡釋，作為修行六波羅蜜的核心思想。以不執著，帶入菩薩應修學的法中，我們基於執著有或執著無，去分別這些法，並不了解法的全貌，由於執著這樣的見解，去分別過去、分別未來、分別現在。這就是我們常被執著所困，若是了知法的全貌，煩惱就無從生起。

中觀所採行的修行法門，以證得菩薩果為理想，其目標是上求佛道、下化眾生，以此決心就是發菩提心，並以空與慈悲為菩薩的兩個主要的特徵。六波羅蜜是無法各自分開，其連貫性、一致性、也是整體性。除了般若之外，其它諸波羅

⁹⁴ 竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空》（台北：東大圖書，2003年），頁103-104。

⁹⁵ 竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空》（台北：東大圖書，2003年），頁105。

蜜是在淨化人們的心靈。菩薩修行是內在的自我提昇。這是 Murti, T. R. V. 在《中觀哲學》一書中所提出來的看法。⁹⁶

在六波羅蜜或是十波羅蜜中，雖是菩薩萬行，在家菩薩最致力於布施。早期本生譚中是以布施為最多數，因此布施從原始佛教到小乘佛教都是重要德目。布施的動機、對象、布施物有所差異，則其結果會有所不同。對於動機方面：如發現財產將失去前，想以布施來挽回；遇危難，發生恐怖，想以布施的功德來挽回，這為一般人常行，此類布施也最為多數。如布施的對象：以布施病人、看護人、行旅者，或是苦於寒暑的窮人；對已有恩者，如施父母、老師、法師等；對有德的人，如布施持戒者、聖者，對於捐獻寺廟塔院的人也包含在內。雖然布施以財施為主，但最初由捨財乃至一切生死皆能捨。在《阿毘達磨順正理論》卷 44 中借重布施可以展轉達到心一境性，涅槃是最後的目的地：

謂求定樂展轉生因而行惠施，謂由施故便得無悔，展轉乃至心一境性，得上義者，謂得涅槃。由初捨財乃至展轉一切生死皆能捨故。⁹⁷

在初期大乘佛教，布施的內容由財布施拓展到法布施，因為財布施只能暫時解決問題，法布施才能將眾生的苦痛問題連根拔除。這是大乘布施法門的重要發展，值得我們進一步探索。

⁹⁶ Murti, T. R. V. 著，郭忠生譯，《中觀哲學》下冊（台北：華宇出版社，1984 年），頁 428-435。

⁹⁷ 唐·玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 44，《大正藏》冊 29，頁 593 上。

第三章 《大智度論》所詮的布施法門

初期大乘的佛教徒所說的布施，原是在家佛教徒所容易實踐的德目。部派佛教為一般人難以理解，是理論的專門性學問，包含許多與實踐無直接相關的理論研究，是導致佛教衰退的原因之一。因此，大乘佛教徒提出，可以包容廣大人群的信仰實踐之道，以六波羅蜜為核心的菩薩修行法門。所說的教法，承襲原始佛教的戒定慧三學，並向布施、忍辱等善行擴展，成為菩薩實踐的綱領。由於八正道，所朝向的是自我人格的徹底完成，大乘菩薩，更需要具有社會意義的布施、忍辱，來推展利濟社會人群的善行，菩薩是在三阿僧祇劫百大劫的期間裏，積聚波羅蜜等善根功德，終得成佛。這樣修行布施，就在波羅蜜上，成為至高無上的布施，從布施到般若成為最圓滿的六波羅蜜。以佛陀的教法，用於人類生活的一切行為，每一刻的生活場所也就是修行的道場。⁹⁸

第一節 布施法門的分類

布施法門《大智度論》區分成上、中、下三等的實踐內容，其意義有什麼不一樣？具體實踐的方法為何？《大智度論》是一部初期大乘佛教的思想，可說是般若智慧為本的論書，其六波羅蜜中也以般若空性，貫穿於整體思想。當然在布施的法門中，其主要的佛教義理是支持布施法門重要的支柱，隨著所依義理的淺深而有布施的實踐層級差異，其中融攝了初期佛教、本生菩薩和大乘般若思想的有關教法。

《大智度論》卷 4 對於布施的分類，有一段這麼說：「如以財寶布施，是名下布施；以身布施，是名中布施；種種施中心不著，是為上布施。」⁹⁹ 這是本

⁹⁸ 參見水野弘元著，世界佛學名著譯叢編譯委員會，《佛教要語的基礎知識》(台北：華宇出版社，1984年)，頁 14、16、19。

⁹⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 92 下。

章所要討論的主題，布施法門也因下、中、上布施而有了入門與升進的次第。

壹、下布施

下布施是財物的布施，是一般人容易做到的，佛陀對於布施的說法，先是以財布施這個層次可以生起天、人中的利益，使人們得到修學佛法的信心。當人們有了這樣應行善法的認識後，真誠發心布施才能生起，佛陀在多劫以前，雖貴為大國王，初發心時是從少許的布施開始，進而能以生活用品、飲食、燈等做廣大的布施。

下布施的主要布施物雖是身體以外的財物，如食、衣、住、行、房屋、園林、珠寶等等，但其布施精神在於遠離慳貪，其功德在出生人天中，如《大智度論》卷 87 次第學品中言：「是菩薩遠離慳心，布施眾生飲食、衣服，香華、瓔珞，房舍、臥具、燈燭，種種資生所須，盡給與之。菩薩摩訶薩行是布施及持戒，生天人中，得大尊貴。」¹⁰⁰在布施的過程中，離慳貪是很重要的，這個在布施中很自然的就會認識到，如果沒有克服慳貪之心，布施是無法做到。

「飲食」是一般生活中最常見的布施，人不能一日無食，飲食方面也是占去人們所布施的一大部分；其主要原因，食物是維繫生命的基本需求，也為人們所喜歡。每一天人們不是為了三餐而工作，就是賺進更多的財富以安定生活，古今皆是。古代物資缺乏，食物在生活物資中所占權重甚大。財布施本是人們可以做到的，捨棄我過多的東西成為他人的東西，但對於財富佔有慾很強的人，不是一件容易的事，這當中沒有佛陀的教法、真理的引導，誰能夠深信，又有誰能夠發心呢？雖為下布施，卻彌足珍貴，是實踐布施的第一步。如同《大智度論》卷

¹⁰⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 87，《大正藏》冊 25，頁 666 下。

12 對於初發心時所作的布施有以下的說法：

釋迦牟尼佛初發心時，作大國王名日光明，求索佛道少多布施。轉受後生作陶師，能以澡浴之具及石蜜漿，布施異釋迦牟尼佛及比丘僧。其後轉身作大長者女，以燈供養憍陳若佛。如是等種種名為菩薩下布施。¹⁰¹

因此財施由發心時的小布施開始逐漸增大，布施的對象可分慈善救濟的「悲田」和供養尊長的修行者的「敬田」，這段引文特別強調布施給佛及有德的修行人，以與佛法的修學結下好的因緣。

下布施所行的外財布施，應用何種心態實行布施呢？佛陀說過這樣一句話：「既布施已，自食自淨，施已報轉，故名布施。」¹⁰²布施時把自己也需要的東西施於他人才會有布施的果報。《毘耶娑問經》中有一段可作為實踐布施時應有的態度：

為報恩故而捨財物，則非布施。無悲愍心而捨財物，亦非布施。因欲心故而捨財物，亦非布施。¹⁰³

此段經文道出了種種財施時的心態，那些是財施、那些不是財施，人們容易混搖不清的部分。南懷瑾在《佛教的布施學》給了我們很好的解釋，如：「所施的財物為了報恩，不可稱為布施。有人幫助過我，現在他有困難我接濟他；這都屬於人情上的往來，不算布施。有人不是出於真正的慈悲、憐憫和同情心施捨財物，而是作給人們看，這並不算布施。對自己想要的東西，多付些錢；希望別人幫

¹⁰¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 150 中。

¹⁰² 元魏·般若流支譯，《毘耶娑問經》，《大正藏》冊 12，頁 224 下。

¹⁰³ 元魏·般若流支譯，《毘耶娑問經》，《大正藏》冊 12，頁 224 下。

忙，給與財物，這都不算布施。」¹⁰⁴

在家居士要以什麼樣的心態來行布施？財施是屬於世間善法，財施要依止善心，才能真正獲得布施的利益，至此佛陀以善與不善來演說教法。所以在家居士以真誠的心行布施，才不致如《大智度論》中所言：「譬如財施，不以善心，不名福德。」¹⁰⁵因此布施要以善心的心態，才能獲得布施的利益。

那麼財布施在佛教修行上有何重要性？布施利益又為何？關於下布施的利益，主要是能夠帶來現世及來世生活的福樂，如《大智度論》卷 11 中言：

檀為寶藏，常隨逐人；檀為破苦，能與人樂；檀為安隱，臨命終時心不怖畏；檀為集樂，能破苦賊；檀為妙果，天人所愛；檀為積善福德之門；檀為善行愛果之種；檀為福業善人之相；……檀能全護福樂之果；……種種歡樂之林藪，富貴安隱之福田。¹⁰⁶

又《大智度論》卷 11 中言，布施可做為更深層的善法根基：

布施有種種利益，布施是寶藏，……是善法道行的根本，是智者之行。心不悔恨能濟一切。破貧窮斷三惡道。因而能破苦與人樂。能淨道是涅槃之初緣，可為少德寡識之人的模範。……遇良福田值好時節（時：應施之時也。遇而不施是名失時），覺事應心能大布施。……是為布施的種種功德。

107

¹⁰⁴ 南懷瑾著，《佛教的布施學》（台北：老古文化事業公司，2002年），頁130-131。

¹⁰⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷12，《大正藏》冊25，頁144上。

¹⁰⁶ 後秦·鳩摩羅什譯《大智度論》卷11，《大正藏》冊25，頁140上-中。

¹⁰⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷11，《大正藏》冊25，頁140上-下。

財施在佛教修行上的重要價值，在於能幫助了知善法、善行，有利消解三惡道的苦痛；此為善法實踐的基礎，由此布施了知布施之福、德、果報，種種功德自然產生，從而也了解其他善行的利益。在布施的過程中可以了解人世間的苦難、道德、利益；從布施行持中可推展到廣闊善法的學習。

「生於人天」是人們在苦難的世間所最想追求的，能憑藉今生的努力，來世獲得生活的安樂。此生再苦也寄望來生的富貴安樂，這是人們所喜歡做的，這樣的人天善法是由布施所成就的果報。如同《大智度論》卷 91 言：

所謂布施……施果報，得天上福樂。……善智慧能生布施等善法，能減慳貪、瞋恚等惡法，能令眾生得生天上。¹⁰⁸

惡業故墮三惡趣，善業故生天人中。¹⁰⁹

善、不善有差別，殺生法故墮惡道，不殺故生天上。¹¹⁰

這種種的生天法中，以布施的善行有助於減少貪瞋癡，使善行較易展開，所得的善業能生於人天。關於此，在《大智度論》卷 40 中對善惡業報分毫不減也有此言：

菩薩以天眼見眾生：死時、生時，端正、醜陋，惡處、好處，若大、若小。
知眾生隨業因緣：是諸眾生，身惡業成就、口惡業成就、意惡業成就故，
謗毀聖人、受邪見因緣故，身壞命終墮惡道，生地獄中；是諸眾生，身善

¹⁰⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 91，《大正藏》冊 25，頁 703 中。

¹⁰⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 91，《大正藏》冊 25，頁 719 下。

¹¹⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 91，《大正藏》冊 25，頁 723 中。

業成就、口善業成就、意善業成就，不謗毀聖人、受正見因緣故，命終入善道，生天上。¹¹¹

上述眾多的因緣造作，其果報分毫不爽。但世人未見，以為沒有因果。貪圖名聞、利養，以為人所不知，還自認為聰明。其實，身惡業、口惡業、意惡業之惡行命終後會墮入惡道，生於地獄中；身善業、口善業、意善業之成就命終入於善道，能生於天上。

在了解因緣的造作，命終之後是依於善惡業受其果報。人們確信此理後由布施的行捨導向其他善行的生起，如《大智度論》卷 45 解《大品般若》的〈大莊嚴品〉這樣述說：

一切諸佛說法時，檀波羅蜜為初門。……佛常初為眾生說布施、說持戒、說生天，說五欲味，先說世間苦惱、道德利益……。佛何以故說檀為初門？攝眾生法，無過於檀；大小貴賤，乃至畜生，檀皆攝之……。諸佛三十二相，八十隨形好，諸功德具足，所願如意，皆從布施得。如寶掌菩薩等，七寶從手中出，給施眾生。亦能令眾生歡喜柔軟……。如是等義，故檀波羅蜜為初。¹¹²

從佛的三十二相、八十種好的，具足諸般功德；皆由三大劫中所成就的功德，足以使人們信受布施的種種利益，生起信心的人天善法，由此入布施之初門，得以了解對人間的苦難，以布施修善行，以道德的利益，可得佛陀的相好莊嚴，這種種的意義都從布施開始。雖然下布施的層次較低，自古以來其重要性是被肯定的。

¹¹¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 40，《大正藏》冊 25，頁 351 下。

¹¹² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 25，頁 387 下。

貳、中布施

中布施是在下布施的基礎上進一步的拓展，在人天果報的功德由布施而擴展，其福德也比下布施來得要更多更廣。中布施以本生菩薩能捨一切，廣利眾生，所行的布施是過去世累積大量的功德所成就。就中布施的內容而言，是一切都能布施包涵有外在的財物布施如珍寶、衣服、食物；還有自己身體的頭、眼睛、骨髓、腦等的內布施。若頭、骨髓、腦沒有了，就無法維持生命，因此，中布施的珍貴之處在於生命也可以作為布施。如《大智度論》卷 11 中言及布施物的範圍：「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。」¹¹³能施捨生命或是身體上的器官，不是容易的事，或能有愛眾生的慈心，悲愍眾生在五道受苦，為眾生的歡樂能捨，如《大智度論》卷 20 言：

慈名愛念眾生，常求安隱樂事以饒益之；悲名愍念眾生受五道中種種身苦、心苦；喜名欲令眾生從樂得歡喜；捨名捨三種心，但念眾生不憎不愛。修慈心，為除眾生中瞋覺故；修悲心，為除眾生中惱覺故；修喜心，為除不悅樂故；修捨心，為除眾生中愛憎故。¹¹⁴

又《大智度論》卷 11 言：

云何名內布施？不惜身命，施諸眾生。……以身投火，施此飢人。如是等頭、目、髓、腦給施眾生，種種本生因緣經，此中應廣說。如是等種種，是名內布施。¹¹⁵

¹¹³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 146 下。

¹¹⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 20，《大正藏》冊 25，頁 208 下。

¹¹⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 143 中-下。

《大智度論》對「中布施」所界定布施的對象、心態，相關的內涵，是所有物皆能捨，甚至是自己的身體、生命，心都不會有眷念，不會覺得可惜，並且不求回報，對於一切眾生皆能以平等心的布施。如《大智度論》卷 12 言：

如先說，菩薩能一切布施，內外大小，多少麤細，著不著，用不用，如是等種種物，一切能捨，心無所惜；等與一切眾生。……一切物、一切種類的內外物，盡以布施，不求果報；……若能布施，……以大悲心，布施為一切眾生布施。¹¹⁶

本生經記載佛陀在過去身的菩薩行事蹟，如過去曾為薩婆達王時，為敵國所滅，新王廣泛徵求抓拿薩婆達王以重金獎賞，有一位婆羅門從遙遠的國家前來擒拿；薩婆達王想著自身國破家亡，一身居無定所，甚是辛苦可憐，馬上將自己捆綁以身體布施送給新王，因此婆羅門得到大財富。當佛陀是六牙大白象時，以身體捍衛前來獵象牙的獵人，避免被知情的群象所殺，最後以鼻子舉起自己的六根象牙授與獵人。¹¹⁷

又《大智度論》卷 4 中言：「一切能施，無所遮礙，乃至以身施時，心無所惜；譬如尸毗王以身施鴿。」¹¹⁸這個故事描述釋提桓因正為了求一切智人不可得而憂愁的時候，巧變化師毗首羯磨天告訴釋提桓因，有一位大菩薩布施持戒禪定精進具足不久將成佛。毗首羯磨受釋提桓因的邀約來試探尸毗王是否有菩薩的德相？因而釋提桓因化作鷹，毗首羯磨化作鴿。當尸毗王在救護鴿子時，鷹王言：「國王要解救一切眾生，為何今日卻不憐愍我而奪去我的食物。」國王回答：「你需要何食，我發過誓願，若有眾生來歸依我，一定救他和保護他，你需要什麼食

¹¹⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 下。

¹¹⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 146 中-下。

¹¹⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 87 下。

物，當然也應該給你。」鷹王需要現宰有溫度的肉，於是王叫一人持刀來，自割股肉給鷹。鷹言：「國王雖以新鮮的肉給我，要講道理，肉的輕重要與鴿子相同，不可欺騙我。」國王叫人持磅稱來，自己的肉在磅稱的這邊、鴿子則在另一邊。但是鴿子的重量重於國王的肉，國王令人割二個大腿，自身的重量還是重不過鴿子，又割兩踠、兩臑、兩乳、頸、脊椎脊、全身的肉都割盡了，鴿身乃然過重，國王肉依舊不夠。這個時候，菩薩已經沒有肉和筋的支撐，只好以血塗手想要攀上磅稱，卻無法爬上去而掉了下來。那時菩薩一心只想要救鴿子，再次登上磅稱並求人相助，此時菩薩的心是堅定不後悔。爲了一隻鴿子都可以如此這樣，真是希有的事。即刻大地有六次振動、天降芬芳的香雨及美麗又珍貴的花朵，四方神仙都來讚嘆不惜生命是真菩薩必早成佛。¹¹⁹

中布施其目標在於成佛，不同於下布施追求人天安樂，中布施的種種深爲感人的故事主要在成就佛菩提，以此發廣大誓願於一切能捨，不惜自身爲度一切眾生，作種種布施。以此布施所得的大福德，饒益的眾生就更大。這是佛陀在無數劫來，都以憐愍眾生的大願度眾生，如《大智度論》卷 11 中言：

菩薩從初發心，作誓願：「當令一切眾生得歡樂，常爲一切，不自惜身；若惜身者，於諸善法不能成辦。」¹²⁰

但菩薩發大誓願；從是大願，得大福德果報；得大報故，能大饒益。¹²¹

菩薩憐愍眾生故，先立誓願，我必當度脫一切眾生。¹²²

¹¹⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 88 上-下。

¹²⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 173 上。

¹²¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 210 中。

¹²² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 140 上。

菩薩如是無數劫，發大正願度脫眾生。¹²³

菩薩發此誓願之後，所有難捨的皆能捨，求的是無欲、離生老病死、度諸眾生自覺與覺他。這樣的佛道很難得，須經歷很大的艱苦。《大智度論》卷 11 有一則故事記載，在閻浮提中有一位國王，他有個老師是婆羅門名為韋羅摩，教國王作轉輪聖王的方法。這位婆羅門韋羅摩思惟自己有無量的財富具足無量的珍寶，此時正是饒益眾生的時候，所以大施。淨居天認為一般人皆有結使，因此所行布施是無福田，菩薩為佛道所做的布施才是福田；魔王對淨居天言，此諸婆羅門都是出家持戒清淨入道的人，為何你說無有福田呢？為了證明這點，淨居天化身作婆羅門來試探韋羅摩告訴他佛道太堅難了，不如求六欲天王或是梵天王比較容易，但是菩薩的信心堅定一心要求佛道。此故事表答了度一切眾生要有堅定的信心求佛道，才是佛陀的理想：

淨居天言：「是菩薩為佛道故布施。」……魔王語淨居天言：「云何知是人為佛道故布施？」……淨居天化作婆羅門至韋羅摩菩薩所，言：「汝大布施，難捨能捨，欲求何等？」……是時，菩薩說此偈言：「我求無欲處，離生老病死，欲度諸眾生，求如是佛道！」……化婆羅門言：「布施主！佛道難得，當大辛苦；汝心軟串樂，必不能求成辦此道。如我先語轉輪聖王、釋提婆那民、六欲天王、梵天王，是易可得，不如求此！」¹²⁴

為求佛道，對於一般人不是容易做到的事，佛陀對於布施實踐中遇難處從不退卻，經過種種考驗，佛陀乃然一心求佛道，終身不懷悔恨，若是在三惡道或是在人中受無量苦，其上求佛道之心使其誓願更堅固，也不被苦難所苦而轉向聲聞求解脫。這就要有慈、悲、喜、捨，「四無量心」的精神，這關係到無所不施的

¹²³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 100 下。

¹²⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 142 下-143 上。

本生菩薩。如果沒有慈悲，對一切有情的廣大布施精神的支撐，捨身布施如何可能？因此論中言及，如何修行四無量心，從發誓願開始，培養慈悲心先是以親族，轉增能怨親平等，依於四無量心行布施拔苦與樂。如《大智度論》卷 20 言：

行者欲學是慈無量心時，先作願：願諸眾生受種種樂。取受樂人相，攝心入禪，是相漸漸增廣，即見眾生皆受樂。譬如鑽火，先以軟草、乾牛屎，火勢轉大，能燒大濕木。慈三昧亦如是，初生慈願時，唯及諸親族、知識；慈心轉廣，怨親同等，皆見得樂，是慈禪定增長成就故。悲、喜、捨心亦如是。¹²⁵

又《大智度論》卷 20 言：「行者持戒清淨故，是心廣；禪定具足故，是心大；智慧成就故，是心無量。以是慈心，念得道聖人，是名無量心。」¹²⁶在戒、定、慧，加上聖人們所行的慈心。促使一切皆能布施成爲可能的修持，以慈等無量心能除去心中瞋恨慳貪等煩惱，是其重要的因素。

中布施的菩薩有大量的福德，可在遍淨天¹²⁷、虛空處、識處¹²⁸、無所有處¹²⁹，等等作種種的學習準備，再由欲界、色界到無色界的範圍中超越，是一切諸佛、

¹²⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 20，《大正藏》冊 25，頁 209 下。

¹²⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 20，《大正藏》冊 25，頁 209 中。

¹²⁷ 遍淨天：遍淨，梵名(Śubha-krtsna)，巴利名(Subha-kinna)或(Subha-kinha)，音譯首訶既那、首波訖栗那、羞訖、摩首。又作徧淨天、無量淨天、廣善天、淨難逮天。爲色界十八天之一。即第三禪中最上位之天。生此天者，受樂遍滿，故稱遍淨。立世阿毘曇論卷七載，由與上品三禪相應之業而生此天，其壽量四大劫。〔立世阿毘曇論卷六、順正理論卷二十一〕《佛光電子大辭典》，頁 5617。

¹²⁸ 識無邊處：梵名 Viññānāntyāyatana，巴利名 Viññānañcāyatana。爲四無色界之第二。又作識無邊處、無邊識處、識無邊處地、無量識處天、識入處。略稱識處。指厭離空無邊處天，由識無邊之定所招感之果報。即思惟清淨眼等六種識之相，觀察照了無邊之識相，以先思惟無邊之識相而修加行，展轉引起第二無色定，稱爲識無邊處。(參閱「空無邊處」3481、「無色界」5083)《佛光電子大辭典》，頁 6700。

¹²⁹ 無所有處：梵語 Akiñcanyāyatana 或 Akijcanya-āyatana，巴利語 Akiñcañña-āyatana。謂厭患識無邊處，修無所有處定，所感之異熟果；即超越識無邊處定，觀所緣皆無所有，思惟無所有之相，依此行力所生之處。又稱無所有處天。四無色界之第三。無所有處分爲二種，即：(一)定，係修證所得之無所有處定。(二)生，乃由彼定所感之異熟果，即無所有處天。與其餘之空無邊處等，同以所繫無覆無記之受想行識四蘊爲體。《佛光電子大辭典》，頁 5093。

菩薩功德之根本。佛陀讚此慈悲心其功德難得又能成大業而言此。如《大智度論》卷 20 中所言：

佛說：「四無量功德，慈心好修，善修，福極遍淨天；悲心好修、善修，福極虛空處；喜心好修、善修，福極識處；捨心好修、善修，福極無所有處。」¹³⁰

以上所論述的「中布施」難捨能捨，其內、外財皆能捨，所展現的深層意涵是為求佛道意志堅定。在於施心方面其廣大一切能捨，能以慈悲心對治自己的貪愛，其目標在於成佛果，因此將自身處於不苦不樂中，以提升自己的境界，對眾生能以平等心對待。但是中布施有廣大的福德不過在於智慧方面尚且不夠圓滿，若加以佛法上的布施更高層的真理實踐將可以再提升，將是下面要論述的上布施。

參、上布施

諸佛從初發心乃至到成佛，在未獲得一切種智之前，於其中所有功德，皆是有所作法，是有限量，所以度眾生亦有量。菩薩發願度無盡的眾生，依於實踐菩薩行的過程中因緣條件受到限制，不能令一切眾生得樂，但發大誓願，得大福德果報，利益很多眾生，並不是每一尊佛都能夠把眾生度盡。雖然聲聞法中有苦、集、滅、道四諦以無常、苦、空、無我觀諸法實相，由於智慧不具足不利，及缺乏拔苦與樂的慈悲心，不能為一切眾生，不為得佛法。諸阿羅漢、辟支佛，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；但求脫離老、病、

¹³⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 20，《大正藏》冊 25，頁 211 中。

死、苦。¹³¹閱讀本生經時，可以感受到佛陀布施心量的廣大、無私、連生命都可以拿來布施，但經中尚未提到布施與般若波羅蜜的結合，依於這種層次的義理，雖能讚歎其布施情操的偉大，還不能稱為布施波羅蜜。

在欲界中以慳貪罪業所占為大部份，阻礙諸善行；修行布施時，實踐種種善行，能開福門；又知道福德果報的無常，天人的享樂後，必將墮入苦中，而追求更進一層的實踐。即使中布施以佛果為修行目標，累積大量的功德果報，是殊勝的布施，也不可滿足於此受此局限，應從心中生起，求最殊勝的法，是以般若智慧所引導的波羅蜜。¹³²與般若智慧結合，因而導向福慧圓滿境地，以此心進入上布施的層次，始為真正的布施般羅蜜實踐。

上布施的內容仍包涵了內外財布施，但是層次遠較下、中布施為高；另外，還擴展到法施和無畏施，其範圍比財物更廣；財布施是處理現世的利益，法布施則是關於生命中解脫的問題，無畏施則是與法布施結合，將佛法實踐出來的力量。上布施的定義是積極布施沒有任何執取的念頭，一有執取就有範圍的限制，必須達到無所限制。然而，成佛必須福慧具足，高層次的菩薩行還是要行布施，不止要有財物的布施，也要有佛法的布施及無畏施。布施波羅蜜的實踐，是般若的開發共同導向福慧的圓滿。

如何才能進而以無執著行持上布施？這將是更艱難的一種提升，要保有在施者、受者、所施物皆不可得，是三輪體空的精神，在《大智度論》卷4對上布施作了這般的界定：「種種施中心不著，是為上布施。」¹³³菩薩行各種不同的布施時，心中不起執著是上布施，那要如何才能達到不起執著？於《大智度論》卷

¹³¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷18，《大正藏》冊25，頁195下-196上。

¹³² 參見《小品般若波羅蜜經》卷1：「上人應求上人法」《大正藏》冊8，頁540上。

¹³³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁92下。

12 言：

若施有三礙：我與、彼受、所施者財。……無此三礙，得到彼岸，為諸佛所讚，是名檀波羅蜜。以是故名到彼岸。¹³⁴

布施這個活動包含有三個面向「布施者、布施的對象、布施物」都不加以執取。要世人心中不執取不是件容易的事，在《大智度論》卷 12 中指出，般若引導下的清淨布施可以做到。能以勤修布施增長智慧，有了智慧又可以使布施再次提升，兩者互相融合，相互促進融通而達成最上菩提的波羅蜜圓滿。如論中言：

「有無見」名此岸，破有無見智慧名彼岸，勤修布施是名河中。……若有清淨布施，無結使賊，無所怖畏，得至佛道。是為佛檀，名曰到彼岸，是為波羅蜜。¹³⁵

人們在有無見的此岸，以中道的智慧破有無見；中道的思想就是離開概念活動，不執著常的也不住於無常的概念，連空或中道的概念也不生起於是心中沒有任何觀念的執取。如此，超越了生滅也就是超越有無，得以達到布施的圓滿。在龍樹所著的《中論》卷 2 言：「若諸法滅時，是則不應住，法若不滅者，終無有是事。」

¹³⁶正是中道一切都不執取的畢竟空的思想。又《大智度論》卷 12 言：

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。如是等種種無量因緣，不可得故，名為檀波羅蜜具足滿。¹³⁷

¹³⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 中。

¹³⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 中。

¹³⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷 2，《大正藏》冊 30，頁 11 中。

¹³⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 150 上。

因此佛陀爲了人們的虛妄之見，以諸法實相來講三事（施事者、受事者、所施事）其本質是無，談不上可得、不可得，對本來是空的事物何須破除，這是般若無住的智慧。由於所有事物皆從因緣生，自性是空，如人們需要衣服避寒暑，早期是樹葉、獸皮，時代進步後布就發明出來，因爲人們有不同的喜愛就製造出各種不同花樣、顏色的布。於是布就由縷線，經織布機織成布做成衣服，這是布的因緣，因此說布不是真實，其本質是無。¹³⁸就如布施，源自於一種善行的活動，其自性是三輪體空、不生不滅，以般若智慧與空性結合，發展成深層實踐的菩薩行。

財物在過去的已過去、未來的尙未來到所以事物沒有固定不變的性質，即使現在也是無自性如幻如夢，其存在要有因緣才有，從事布施就是在領會諸法皆空的意義。心念的問題在整個布施過程中是重要的議題，若沒有正確的志向會障礙布施，導致影響布施提升的實踐，因此陷入布施有大功德而生憍慢、貪愛。這不是原先布施所預期的，《大智度論》卷 12 有一段文中論及若布施時的心中生起無所捨法，憍慢、愛結就不會產生：

以行者捨財時，心念此施大有功德，倚是而生憍慢、愛結等；以是故言無所捨；以無所捨故無憍慢，無憍慢故愛結等不生。施者，……以財物、施心，俱不可得故。以是故言具足無所捨法。¹³⁹

據此，布施時若能以般若智慧無所捨的心念，不執著布施功德所生起憍慢的心，也不住著在貪愛上，才能實踐財物、施心不可得的甚深義理。

上面所談的布施、行善，以及更高層次的布施，此是菩薩常行的布施，除財

¹³⁸ 參見《大智度論》卷 20：「見多者，爲說空解脫門；見一切諸法從因緣生，無有自性，無有自性故空，空故諸見滅。」，《大正藏》冊 25，頁 207 下。

¹³⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 147 上-中。

布施，布施波羅蜜尚包括法布施與無畏施。¹⁴⁰ 依於佛陀的教法，正確的法布施其重要性是領導眾生勿入歧途，眾生就有機會導向佛果的圓滿。法布施初以人天善法教導眾生，如佛法五戒、十善等教眾生受持，以獲得人天果報之利益。進而教其四聖諦、四念處、八正道等，修道斷惑，出離三界。最後以大乘佛法使眾生發大誓願，勤修菩薩萬行自利利他成就無上佛果。¹⁴¹ 如《大智度論》卷 12 言：「法施者為道德故，語言論議，誦讀講說，除疑解惑，授人五戒，如是等種種為佛道故施，是名法施。」¹⁴²

法布施如何解決眾生生命的問題，是佛陀當時所重視現世的根本問題。佛陀的證悟可以離此身心上的束縛解脫，故說超越生老病死的方法，在《大智度論》卷 12 言：

今未得實道，是人諸煩惱覆心，作生因緣業，死時從此五陰相續生五陰。……又如穀生，有三因緣：地、水、種子。後世身生，亦如是。有身，有有漏業，有結使，三事故後身生。是中身、業因緣，不可斷、不可破；但諸結使可斷。結使斷時，雖有殘身、殘業，可得解脫。如有穀子、有地，無水故不生。如是雖有身、有業，無愛結水潤則不生。是名雖無神，亦名得解脫。無明故縛，智慧故解，則我無所用。¹⁴³

據此，人依於色、受、想、行、識五蘊的造作生業緣，因五蘊的相互滋長又生五

¹⁴⁰ 參見《大智度論》卷 14：「檀有三種：一者、財施，二者、法施，三者、無畏施。」《大正藏》冊 25，頁 162 中。又《大智度論》卷 81：「菩薩常行三種施，未曾捨廢，財施、法施、無畏施，是名檀波羅蜜。」《大正藏》冊 25，頁 632 上。

¹⁴¹ 參見《大智度論》卷 20：「云何名法布施？有人言：常以好語，有所利益，是為法施。有人言：以諸佛語妙善之法，為人演說，是為法施。有人言：以三種法教人：一、修妬路，二、毘尼，三、阿毘曇，是為法施。有人言：以四種法藏教人：一、修妬路藏，二、毘尼藏，三、阿毘曇藏，四、雜藏，是為法施。有人言：略說以二種法教人：一、聲聞法，二、摩訶衍法，是為法施。」《大正藏》冊 25，頁 143 下。

¹⁴² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 147 上。

¹⁴³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 149 下。

蘊，此生中的身、業因緣是成今世以前所遺留，唯有斷諸煩惱，身及業可得解脫。

綜合以上所論述，眾生若能知道布施的不生不滅，無漏無爲如涅槃相，爲一切眾生布施，知所施物畢竟空如涅槃相；以如是心布施眾生，布施的果報不可盡。¹⁴⁴眾生知道布施三輪體空的道理，依菩薩道行，能一切布施，一切能捨，心無所憒惜；於一切眾生以平等心布施，布施不求回報；一切時常常平等布施；心不會追悔，施而無憒吝。¹⁴⁵以此，佛法的布施能引導眾生達到更高的修行，得到一切諸法實相的智慧。

佛法在此作更深層的提升，由法布施導向般若智慧的開發。再者，爲了繼佛慧命屬於利他的部份，其關係範圍可以更增廣。如《大智度論》卷 85 言：

佛言：「如是！如是！須菩提！當知是菩薩摩訶薩如佛。須菩提！若菩薩摩訶薩不發心求阿耨多羅三藐三菩提，世間則無過去、未來、現在諸佛，世間亦無辟支佛、阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹；三惡趣及三界亦無斷時。¹⁴⁶

至此佛陀所言，若不發心求菩提道，世間不僅無三世諸佛出世，也沒有聲聞行者，三惡道是沒有中止的時候。此會造成世界亂相，實踐無所畏懼的布施，知道佛法真理的重要性，不畏艱難以身力行，即要實踐也要傳揚佛法。

《大智度論》中分別以許多段落，作各個層面精簡闡述布施波羅蜜的要意，以總體的概念解說。依此，上中下布施法門依各自的分類界定，有其本身的範圍、

¹⁴⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 下。

¹⁴⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 下-146 上。

¹⁴⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 85，《大正藏》冊 25，頁 652 上。

性質、精神所在，有清楚的核心義理作進程，我們依此次第行布施將會更接近佛陀的真理。其上布施的精神在於不執取，沒有範圍的限制，不以任何追求為目地。接著第二節將以清淨為主要布施的重點深入探討，依不可得所延伸出來的清淨意涵，作為布施教門的意義。

第二節 清淨布施的意義

清淨布施的相反詞是不清淨布施，透過不清淨布施的討論可對顯出清淨布施的意義，究竟什麼是不清淨布施？出於某種現世利益所做的布施，為了獲得財利暫時先犧牲而追求更大的利益，或是出於恐懼等原因而施捨用財物去交換某種利益，這樣就不是真心布施。在《大智度論》卷 11 對於何謂不淨施所作的解釋列舉如下：

施有兩種：「有淨，有不淨。不淨施者，愚癡施無所分別，或有為求財故施，或愧人故施，或為嫌責故施，或畏懼故施，或欲取他意故施，或畏死故施，或狂人令喜故施，或自以富貴故應施，或諍勝故施，或妬瞋故施，或憍慢自高故施，或為名譽故施，或為呪願故施，或解除衰求吉故施，或為聚眾故施，或輕賤不敬施。如是等種種，名為不淨施。」¹⁴⁷

這些不清淨布施大致上可分析成四類分別為：為名利財富、受外在的壓力、為身心安樂，及自己負面的情緒。第一類為名利、財富，為了獲得錢財及追求更大的利益名聲所作的布施；為了討他人歡心而布施；欺騙別人讓那個人歡喜所以布施；為了自己的名聲所作的布施；為了招來群眾作布施。這類背後的意義離不開為名為利。第二類受外在的壓力，自己犯錯怕別人指責而作布施；被人批評數

¹⁴⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 140 下。

落不得已才布施；恐懼某些事情而作的布施。此類是爲了害怕所作的惡行造成世間輿論的批評或是害怕世間外來力量的壓迫不布施就會受到傷害，而作的布施。第三類爲身心安樂，爲求今世和來世更多安樂所作的布施；畏懼死亡所作的布施；爲了消災求福所作的布施；宗教上的祭拜所以布施。這一類對於不可知的未來希望借由布施能換取現世利益的延壽及安樂。第四類自己負面的情緒，自以爲富貴驕慢有優越感而行布施；喜歡與人爭勝而布施；嫉妒瞋恨的心行布施；驕慢自高見不得別人好所以行布施；布施時輕視對方而以不恭敬的態度布施。最後這類屬於人們在社會環境的較量之下總希望勝過他人，不願落居於人下了，表現出來的態度和行爲。不清淨布施在目標上是希望布施帶來利益或逃避災難，在心理面是帶著煩惱而去做的布施。

以上的不清淨布施對顯於清淨布施，以利益面來看，不清淨布施是爲了個人；清淨布施則是無私，爲了一切大眾所作的布施，有根本上的區別。從心理面而言，不清淨的布施是爲了利益帶有煩惱心的布施；清淨布施必須爲了消除煩惱、不起煩惱而行布施。論智慧面，不清淨的布施是不了解真理，只是爲了利益出於煩惱而布施；清淨布施由佛教正見真理智慧的引導下，不起煩惱來進行布施。因此有所求的不清淨布施對顯於具備無所求、無我的智慧，爲一切眾生追求成佛的清淨布施，此清淨與不清淨布施，正是由利益、煩惱心、與正見的智慧來作分別。

清淨布施的正見是什麼？高層布施實踐應具備的基礎是什麼？心理方面不能出於負面情緒，所以布施要有什麼樣的正確心理表現？不清淨布施求名、求財是有所求的布施，清淨布施爲了一切眾生以無所求、無我的智慧來布施。不清淨的布施會引生煩惱、驕慢，所以要進行清淨布施朝向煩惱的伏滅。若有我執，在世間不知道佛教深層義理，這就不是高層的布施實踐，必須與般若智慧連結才能

構成清淨布施。《大智度論》卷 11 中區分世間檀與出間檀的不同意義：

世間檀者不淨，出世間檀者清淨。二種結使：一種屬愛，一種屬見。為二種結使所使，是為世間檀。若三礙繫心，是為世間檀，何以故？因緣諸法，實無吾我，而言我與彼取，是故名世間檀。心有三礙不知法相自空，人作想念，計以為有，顛倒不實，是為世間檀。

聖人雖有漏心布施，以結使斷故，名出世間檀。何以故？聖人得無作三昧故。出世間檀者清淨，無此屬愛、屬見兩種結使，是為出世間檀。……心無三礙，實知法相，心不顛倒，是為出世間檀……清淨檀不雜結垢，如諸法實相，……實相智慧和合布施。¹⁴⁸

世間檀是不清淨，其意涵是有漏心布施，這種是懷有貪愛和有邪見的布施。執著有布施者、有所施物、有布施的對象屬於世間檀。為何這是世間檀呢？因為因緣諸法實際上無自性，起心動念認為我讓他人獲得事物，這是對於施著、受者、所施物有執著的原故。不知道一切事物的本質是空性，人們所執事物的存在性是不真實的。出世間檀的意義正與世間檀相反，因此出世間檀是聖人對一切法無所願求，縱使還有煩惱心，他的貪愛和邪見都因智慧觀照的力量而暫時伏住不起作用，不執著施者、受者、所施物，知道一切法本來是空，所以是清淨檀不攙雜貪愛、邪見，知道與智慧結合所行作布施。這主要在心念上的導正，依於中觀學派的說法我們要改變的是自己，在有我、有缺失中轉變成無我，不執著於不實的世間。¹⁴⁹這就是為何在上布施的三輪體空之外，還要闢一個單元論述清淨布施的所在。知道三輪體空後，更需要實証和修行實踐的証成，一步一步往上提升，這都是在菩薩發心之後的實踐次第。

¹⁴⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 142 上—中。

¹⁴⁹ Stcherbatsky, Theodore. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989. P29.

不清淨布施第一個問題是，不懂布施的道理，其問題在於，有煩惱而不能達到清淨布施。了解正確布施，能不被煩惱所繫縛，超越煩惱的限制達到無我、無所求、空，才是清淨布施。無所求就不會有傲慢優越感，這才稱得上是無所求的布施。只要有爲了自己而向眾生布施，還是不清淨。了解就智慧面而言，即使念著爲一切眾生的廣大心靈，還是有執著。除了上面所論述的智慧，布施的正見還包括慈悲。大乘佛法主張，除了智慧以外還有重要的項目是與慈悲相應，目的是無執地爲了一切眾生不是爲了現世利益。清淨布施的實踐是超越煩惱，其目標是佛果，如《大智度論》卷 12 言：

若為結使賊所奪，憂惱怖畏，是為魔檀。若有清淨布施，無結使賊，無所怖畏，得至佛道，是為佛檀。¹⁵⁰

在《大智度論》卷 12 中，有一個故事描述著以智慧力布施行無生法忍的清淨布施。如須提拏太子先是將二個兒子布施給婆羅門，後又將妻子布施，內心都沒有動搖。又有月光太子，外出遊玩欣賞風景。一位麻風病人攔阻太子之車，言：「我身患重病，很辛苦又煩惱，太子快樂的遊玩，獨自歡喜嗎？您就發大慈悲哀憐我，希望您來救我，幫我治病！」太子聽了之後問一些醫生。醫生言：「必須從一生的過程中沒有瞋心之人的血髓，塗在病人身上，也要喝下這血髓，方可痊癒。」太子想：「若是有這樣的人，也會貪生怕死，去那裡找這種人呢？除了我自己，沒有地方可以找得到了。」就命令首陀羅割下太子身上的肉，敲破骨頭以取出骨髓來塗抹病人，並讓麻風病人將血髓服下。¹⁵¹對於自己的身體及妻子毫無悋嗇的布施，在智慧引導之下觀所施物不存在，一切清淨，乃至得無生法忍，這是菩薩在七地以前以身體的結業生身所行的檀波羅蜜具足。菩薩證得無生法忍而

¹⁵⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 中。

¹⁵¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 146 上-中。

成法身菩薩，更能無所不施，於十方六道中，變身適合以度化眾生，變現種種珍寶、衣服、飲食，一切都能施與。又以頭、眼睛、骨髓、腦、國土、錢財、妻、兒子，身內、身外所有，盡其用以布施。

由此故事可以肯定的是純淨善良的心，所作的布施，能夠忍受身體上的極限，心念上想的是為眾生；若是為了自己想或是為眾生想，兩者是不可能同時並存，因此在月光太子獻上骨髓的同時是處於無生法忍，才能完成此一善行；此時是不會存有貪、瞋、癡三毒的心念，因此三毒與清淨對於月光太子而言是一樣無二無別，以此清淨之心所行的無所有是具足波羅蜜完成實踐修行最大的力量，這也是有了一切智慧對於一切更能施捨，如《大智度論》卷 63 中言：

如我，空、無所有、清淨故；一切法亦如是。佛說三毒實性清淨故，色等諸法亦清淨；三毒淨、色等淨故，不二不別。欲廣說三毒清淨及三毒清淨果報因緣故，說「無明淨故諸行亦淨」。……「空」者即是「清淨」。今色乃至一切種智，一法為首，餘法各各為首，展轉皆清淨。¹⁵²

上述引文中所闡述的空就是清淨，可以揭示出，出世間壇者清淨不雜垢染而知法實相清淨的本質為空，不清淨與清淨又是無二無別。若是在不清淨事理中不逃避或是遠離，這是由於菩薩知空，從空出假修行，智慧觀照，學習無常、空，而菩薩的修持不能停留在無常觀、空觀，還要由空出假觀，修行假觀，才能展轉皆清淨，如白雲禪師在《金剛經集義》中言：「眾生識心變化，依貪欲而有染著，依染著而起分別，如是變化，如是作用，若不行捨，以檀那波羅蜜度脫之，則眾行障礙重重。所以，施之心念，是有相與無相的樞紐，界定施、受、物三個層面的清淨與否；也就是說，以攝持諸行，知世塵之相，立意念之動，觀有無之功，行

¹⁵² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 63，《大正藏》冊 25，頁 505 中-下。

究竟清淨之運作；如是相，如是動，如是功，如是運作，纔是無所住心，行於布施，入達般若波羅蜜之境界。」¹⁵³由此可知，憑藉自己的修持所作的努力，依於理解安住於空的道理，這兩者的結合才能有次第的修行。

除了上述清淨布施，還有清淨法施，清淨法施何處得呢？在佛說的十二部經中，佛陀觀察眾生的心性，適應聽法者的智慧是利根或鈍根，依煩惱的不同而為說相應的法；譬如針對疾病而服藥就能對其有益。婬欲重者，為說不淨觀；瞋恚重者，為說慈心；愚癡重者，為說深因緣觀；有兩種者，為說兩種觀；有三種者，為說三種觀；若不知病因，亂投藥者，病則為增重。如《大智度論》卷 22 中言：

佛所說十二部經，清淨心為福德與他說，是名法施。復有以神通力令人得道。……如《網明菩薩經》中說：「有人見佛光明得道者，生天者。」如是等口雖不說，令他得法故……是法施應觀眾生心性，煩惱多少，智慧利鈍，應隨所利益而為說法；譬如隨病服藥則有益。……婬重者，為說不淨觀；瞋重者，為說慈心；癡重者，為說深因緣；兩雜者，說兩觀；三雜者，說三觀；若人不知病相，錯投藥者，病則為增。¹⁵⁴

佛陀對於執著眾生相的為說無我相；若無眾生相的眾生為說比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼五眾相續有，不墮斷滅虛空中；求富貴歡樂者為說布施；希望生天的為說持戒；對人中多為貧困者，為說天上事；在家所苦的人，為說出家的佛法；執著錢財的居士，為說在家五戒法；對於厭世的人，為說諸行無常、諸行皆苦、諸法無我三法印。如《大智度論》卷 22 中言：

若著眾生相者，為說但有五眾，此中無我；若言無眾生相者，即為說五眾

¹⁵³ 釋白雲著，《金剛經集義》（彰化：佛印出版社，1994年），頁 20。

¹⁵⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 22，《大正藏》冊 25，頁 227 中。

相續有，不令墮斷滅故。求富樂者，為說布施；欲生天者，為說持戒；人中多所貧乏者，為說天上事；惱患居家者，為說出家法；著錢財居家者，為說在家五戒法；若不樂世間，為說三法印：無常，無我，涅槃。¹⁵⁵

上述的引文中可知佛陀的教法，是依於眾生的根性、所處環境、出生的背景、為求離苦得樂、為求財富、厭倦世間者；為說種種適合眾生的教法，也會顯現神通力，讓眾生生起信心學習佛法，因此眾生不但能捨棄諸煩惱，同時也獲得難得微妙的佛法。菩薩出於利益眾生之心而說法，不執取自我相及眾生相，即是清淨的法施。

綜合以上的論述，清淨布施的特質是離諸雜染、顛倒心著而行布施，是為道淨心而布施。若為結使所使，不知己身無我、不知受者無人、不知施物實性非一非異此為三事心著，是為不淨施。

本章，由下布施人天善法，提升到無所不施的中布施，以至於完全不執著，三輪體空的上布施就是在般若引導之下所從事的布施，由於深知般若智慧的妙法，當然就需要實踐的歷煉，才能有所提升，因此有必要秉持不為特定目的地心，以智慧觀照理解，以自己的領悟，透過實踐的試煉，經過苦難所培養起來，達到圓滿的清淨布施。這就是菩薩從發心一路走來的過程，所歷經的階段，面對的考驗，有佛陀所教導的方法，因此知道三輪體空的上布施是不夠的，所以還要有清淨布施來圓滿布施。

¹⁵⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 22，《大正藏》冊 25，頁 227 中。

第四章 布施波羅蜜與其他波羅蜜的關係

布施波羅蜜與般若波羅蜜具有密切關係，與戒波羅蜜、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜、禪波羅蜜等其他四波羅蜜也有實踐上會通的意涵。五波羅蜜需要般若波羅蜜的引導，般若波羅蜜通過五波羅蜜的實踐來成全。布施波羅蜜與其他波羅蜜之間亦有相互助成的關係。以下依《大智度論》的文句來論述布施及其他波羅蜜的關係，分爲：第一節，布施波羅蜜與般若波羅蜜的關係；第二節，布施波羅蜜與其他四波羅蜜的關係。

第一節 布施波羅蜜與般若波羅蜜的關係

智慧不能只依靠觀空而成就圓滿的智慧，是依靠在菩薩行中的考驗淬煉，在人世間磨練才得以提升與完成般若智慧。般若波羅蜜要在布施的體驗當中時時去觀照與檢驗，反觀在這個過程中有沒有生起執著。與生活實踐中，只憑藉觀想般若空性，心靈無法受到足夠深廣的考驗；所以般若智慧要在行動上來完成。菩薩在世間實踐中檢驗自己的修行體驗，在考驗中不斷的進行般若觀照，這個行動不僅累積了布施福德同時也提升了般若智慧。

壹、布施波羅蜜生般若波羅蜜

菩薩布施如何能夠生出般若波羅蜜？《大智度論》的「般若」涵蓋各層次的智慧¹⁵⁶，首先，是了知三世因果的智慧。菩薩知道有布施的因就有布施的果報，

¹⁵⁶ 一般使用最多的是 *prajba* 與 *jbana* 翻譯作智慧，但玄奘法師將 *prajba* 翻譯作慧，*jbana* 譯作智，慧(*prajba*, *pabba*)則是最廣義的智慧。般若，一般說是般若的智慧，被認為是最高智慧。般若，只是普通的智慧，若加上最高完全用語的波羅蜜 (*paramita*)，則成最高完全智慧之意的般若波羅蜜。智主要被用作開悟的智慧，有一切智、道種智、一切種智，佛的智慧都屬於開悟的

不疑惑因緣果報的存在，有助於去除不相信因緣果報的邪見和無明，布施時依於佛法的智慧助成般若波羅蜜。如《大智度論》卷 12 言：

云何菩薩布施生般若波羅蜜？菩薩布施時，知此布施必有果報而不疑惑，能破邪見無明，是為布施生般若波羅蜜。¹⁵⁷

這是菩薩道最基礎的智慧。若不相信因果，如何能破除更深層次的邪見與煩惱？在這個層次，先區分正確與不正確的布施觀念。菩薩由於了知因果的智慧而能夠區別各種不正當的布施，如不守道德做危害眾生的強盜，以奪人錢財的方式來布施；或是隱藏拘囚、執法者貪贓枉法等。如《大智度論》卷 12 言：

菩薩布施時，能分別知：不持戒人，若鞭打拷掠，閉繫枉法，得財而作布施，生象、馬、牛中，雖受畜生形，負重鞭策，羈絆乘騎，而常得好屋好食，為人所重，以人供給。¹⁵⁸

善惡的因果業報不能相抵，布施獲得福報，惡行就要承受苦果。不守禁戒的人，因為鞭打、逼迫他人，將轉生於牛馬中背負重物、受鞭打，套上韁繩供人坐騎，因為布施的關係有好的飼料及乾淨的住處，為主人重用。又《大智度論》卷 12 言：

又知憍人多慢、瞋心布施，墮金翅鳥中，常得自在。有如意寶珠以為瓔珞，種種所須，皆得自恣，無不如意，變化萬端，無事不辦。

智慧。參見水野弘元著，世界佛學名著譯叢編譯委員會，《佛教要語的基礎知識》(台北：華宇出版社，1984 年)，頁 246-247。

¹⁵⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 152 下。

¹⁵⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 152 下。

造作不善者，以憍慢、瞋恨心而布施的果報，轉生於畜生道中，由於布施而生在金翅鳥中擁有支配力量，不受約束而種種寶物的需求皆能獲得。又《大智度論》卷 12 言：

又知宰官之人，枉濫人民，不順治法而取財物，以用布施，墮鬼神中，作鳩槃荼鬼，能種種變化，五塵自娛。

冤枉百姓的官員，不依正法而取得財物布施，轉生鬼道中，此鬼噉人精氣，其疾如風，變化多端，住於林野，管諸鬼眾。又《大智度論》卷 12 言：

又知多瞋恨戾、嗜好酒肉之人而行布施，墮地夜叉鬼中，常得種種歡樂、樂、飲食。

有的人常常生氣又喜歡與人對立不順從他人，愛好飲酒吃肉的人也能布施，其投生地行夜叉，由於行布施，常得種種歡樂、音樂、飲食等。又《大智度論》卷 12 言：

又知有人剛愎強梁而能布施，車馬代步，墮虛空夜叉中而有大力，所至如風。

又菩薩知道固執自己的成見強暴橫行雖能布施車馬作為交通工具，其投生虛空夜叉中因布施車馬而能飛行。行善是件好事，因為堅持而完成善事；若是執意自己的成見去作強暴蠻橫的事，那當然會在人群中造成禍害。又《大智度論》卷 12 言：

又知有人妬心好諍，而能以好房舍、臥具、衣服、飲食布施，故生宮觀飛行夜叉中，有種種娛樂便身之物。如是種種，當布施時能分別知，是為菩薩布施生般若。¹⁵⁹

菩薩也知道有人嫉妬心，喜好以言論爭勝負，意氣用事而布施上好的飲食、衣服、住處布施，因此投生在宮殿飛行夜叉，有種種娛樂滿足身體享受之物。人們常因為嫉妬心使然，見不得別人好，因為自己不好而生起酸葡萄心理，又如喜好與人比較擁有的財富、聰明、事業種種的成就。有時言談之間爭得臉紅脖子粗，在不服輸下失去考量自己的情況。

以上種種布施是因為不知善行而不能獲得安樂，若能了知惡行一定有報應，為善也必定有其因緣果報，因此知道道理好修行。布施實踐中深刻的體會到行善可以得到安樂，有利於推進正確的布施。世間善行，有人道果報、天道果報、阿修羅道果報三種；阿修羅道其心被結使覆蓋要得道很難；阿修羅的眾生，心多邪曲沒有機緣接近佛道；阿修羅雖與天相似但是近佛道甚難所以在人道之下。如龍王、金翅鳥雖復受樂，其力勢雖大，亦能變化，外貌形同畜生所以包含在畜生道。¹⁶⁰瞋心重的人，生於畜生道，雖然生於畜生道，有相應於其所布施的果報，這當中不會有，因惡行往生天道的情形；也不會有，因為布施而抵消惡行。殺人者墮地獄、畜生、餓鬼道；所以布施時，能區分惡行、善行都有其因緣果報。在那個時代的種種惡行，如殺生者、偷盜者、邪淫者、妄語者、劫奪村里者、攔路搶者、欺騙者、欺詐者，依於當時所犯的罪，其現世報應是被截手、截足、截耳鼻，這些都是非常殘酷。¹⁶¹這在當時以身體作嚴勵行法，讓人們深刻記憶不再犯錯的手

¹⁵⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 152 下。

¹⁶⁰ 參見《大智度論》卷 30：「世間善有三品：上分因緣故，天道果報；中分因緣故，人道果報；下分因緣故，阿修羅道果報。……阿修羅道結使覆心，得道甚難。……阿修羅眾，心多邪曲，不時近道。以是故，阿修羅雖與天相似，以其近道難故，故在人下。如龍王、金翅鳥，力勢雖大，亦能變化故，在畜生道中；阿修羅道亦如是。……是龍王、金翅鳥，雖復受樂，傍行形同畜生故，畜生道攝。」《大正藏》冊 25，頁 280 中。

¹⁶¹ 巴宙譯，《彌蘭王問經》（台北：圓明出版社，2000 年），頁 375。

段。至今則以服牢獄或是罰金來處分，現今法律中，殺人則處以死刑，以警示世人不可作惡，因此《大智度論》卷 30 言：

「當行布施！貧為大苦，無以貧故，作諸惡行，墮三惡道；作諸惡行，墮三惡道，則不可救。」眾生聞已，捨慳貪心，行檀波羅蜜。¹⁶²

貧窮是極苦的因緣，行惡行必墮三惡道，眾生當捨棄慳貪之心，努力於布施波羅蜜。

行善可以得到安樂，菩薩知道通過布施可以了解正確的道理，以此行善可以獲得人世間的安樂。如布施飲食，餅飯等百味之食，檀越施食，則與受者五事利益。得體力，膚色好、有生命力、快樂、視力好。如《大智度論》卷 12 言：「布施飲食得力、色、命、樂、瞻。」¹⁶³如人們生活在貧窮的地方，缺乏飲食，皮包骨，壽命短少，沒有活力。有人布施飲食或認養孩童，給予飲食溫飽，孩童體力好，面對生活才会有希望。

若布施衣服能夠遮體，菩薩出生知道慚愧，因為若人無慚愧則不懂得止惡行善令眾生歡喜，為令眾生喜，當行慚愧。眾生因布施，身心獲得安樂，自然五官長相端正。如《大智度論》卷 12 言：「若布施衣服，得生知慚愧，威德端正，身心安樂。」¹⁶⁴如布施衣服給予水災、風災失去家園的人，可以避免受寒及裸露身體帶來的羞恥感。

若布施房屋，自然會有種種土木寶物所成的樓閣、殿堂、宮觀，以屏障寒暑、風雨、賊盜來襲。自然擁有世間一切之財寶、世間的男女等色、世間之名聲、食物之美味、睡眠等五欲不缺而且能夠得到快樂。如《大智度論》卷 12 言：「若

¹⁶² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 280 中。

¹⁶³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

¹⁶⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

施房舍，則得種種七寶宮觀，自然而有，五欲自娛。」¹⁶⁵又如，為地震災難者建設房屋，提供遮風蔽雨的處所。行善又能知足常樂，任何食物食之皆是美味，心中安樂好入眠。

若鑿井、水池、泉水等乾淨的水源，菩薩心靈清淨無染濁，五欲皆充足。得生之處，不會遇到饑餓或生於乾旱的沙漠。如《大智度論》卷 12 言：「若施井池泉水種種好漿，所生則得無飢、無渴，五欲備有。」¹⁶⁶如將農業技術傳授，科技缺乏的地區，解決貧困的當地居民耕種和水源問題。以技術引出沙漠的地下水源，建築灌溉水道，供給當地居民種植作物，所以在這智慧技術的引導下，改善當地居民的生活。

若造橋、做船、布施鞋子，得生出門有車坐，有馬車坐不會缺乏。如《大智度論》卷 12 言：「若施橋船及諸履屣，生有種種車馬具足。」¹⁶⁷如在地方上建設可供人們通行的橋樑，修補馬路，或是提供船隻讓人們渡船等，交通上的便利，自己來生不會有這方面的匱乏。

若布施花園、樹林，則出生在尊貴家，其財富可為人們的依靠，自身端正，心中快樂沒有憂愁。如《大智度論》卷 12 言：「若施園林，則得豪尊，為一切依止，受身端正，心樂無憂。如是等種種人中，因緣布施所得。」¹⁶⁸如佛陀時代有長者提供花園、樹林給修行人靜坐修行，現今則有捐地蓋學校提供知識及精神層次的場所；或是提供禪修的場所，教導禪修以安頓不安的內心，形塑眾生正確的人生觀；可以帶給人們依靠也可以帶來安樂，自己心中也會安樂無憂無愁。

在人世間布施，得到相應的果報，依於布施物，有相對應的果報，如布施飲食、衣服，獲得的是身心安樂、五官端正，與其相關的果報是人世間的功德。這

¹⁶⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

¹⁶⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

¹⁶⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

¹⁶⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

一個層次的房屋、鑿井布施，可使人們五欲充足不缺，行善又能知足常樂。造橋、做船則獲得出外交通便利無有缺乏。布施園林則依於布施的廣大而能生尊貴家，又能夠給眾生依靠。如是種種人中，依於因緣布施所得的是人世間的果報，衣食無缺，五欲知足。

菩薩知道布施可以生起安樂之後，從布施中學習了解正確的道理，布施修行可以得到教養及和樂的家庭，功德夠大就可以轉生天道。對於自己親人方面，以誠懇恭敬的心照顧父母及親人。對於爭執方面，知道爭執會帶來傷害，自己不生是非，也知道遠離是非的場所。如《大智度論》卷 12 言：

若人布施修作福德，不好有為作業生活，則得生四天王處；若人布施，加以供養父母，及諸伯叔兄弟姊妹，無瞋無恨，不好諍訟，又不喜見諍訟之人，得生忉利天上、焰摩、兜術、化自在、他化自在。如是種種分別布施，是為菩薩布施生般若。¹⁶⁹

菩薩行布施時以正確的知見行布施，先從自己的父母做起，進而兄弟姊妹乃至親戚，心存尊敬自然不怨恨、不後悔、不會與人爭。

布施如何涵攝般若波羅蜜？事物剎那的生滅，不瞭解無常是痛苦的原因，所以菩薩布施時不執著一切有為相。菩薩布施時，見一切有為法，虛無、不實在、不堅固，如魔術師的變法實際上是幻影，不真實，如作夢一樣，夢醒時什麼也不存在。菩薩知道一切事物不如實，不如法，”無過去、現在、未來”，故亦不含有“暫時”存在，應當學習佛菩提的智慧。如《大智度論》卷 80 言：

取般若波羅蜜者，菩薩布施時，常觀一切有為作法虛誑不堅固，如幻、如夢。施眾生時，不見有益、無益。……又此財物有為相故，念念生滅無常，生苦因緣。復次，此財物入諸法實相畢竟空中，不分別有利、無利，是故

¹⁶⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

菩薩於受者不求恩分，於布施不望果報；設求報，若彼不報，則生怨恨。菩薩作是念：「諸法畢竟空故，我無所與；若求果報，當求畢竟空阿耨多羅三藐三菩提，如布施相。」是故不見有益，以畢竟空故；亦不見無益。

170

在現實中人們對於事情的真相，無法透澈了知，才會被利益所引誘。不知世間一切事物如幻、如夢；有時人們似乎以暫時看不見，來欺騙自己。布施對眾生有益無益，即使有益、無益這個念頭也沒有，因此佛陀強調以三輪體空的布施，行此智慧時就是在實踐布施波羅蜜。

布施生般若波羅蜜，在《大智度論》卷 12 言：「菩薩布施時，思惟三事實相，如上說。如是能知，是為布施生般若波羅蜜。」¹⁷¹ 布施時如何能知道施者、所施物、受施者三者本質是空？這個情形由災難的體驗，最為深刻。如食物、衣服、房屋、錢財等，災難來時，房屋一夕之間被地震移為平地，或是被颶風吹垮，所有電器家具不負使用，汽車損毀，剩下自己孑然一身，無食物、無遮風避雨處，只能等待救援。由此可見，財物是外來之物，永遠不屬於任何人，災難來時財物瞬間消失，救災的人帶來生活物資及提供各種的援助。身處在艱難的災難中對於施者、受者以及財物的轉換，會有深刻的體悟。在此災難的外境中，更能了解施者、受者以及財物三者皆空。

在上面布施的基礎之上，學習更深一層智慧的道理是求佛果的出離心。為何布施可以成就阿羅漢、辟支弗呢？阿羅漢、辟支弗是以出離心不求佛果，所以不會執著世間的東西，以不同於布施的形式，樂意捨去自己世間擁有的所有東西，而實現對物質的不執著，這就是他所布施之不同處。求佛果則是，透過布施做更廣大的功德，為了成就福德智慧圓滿的佛果，佛發菩提心以無執著的心無所不

¹⁷⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 624 中。

¹⁷¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

施，以此智慧的布施而成就佛果。由於發心目標不同，所作布施可以導向不同層次的果報，以不同層次布施的實踐，必然會導向相應的果報。菩薩透過布施的實踐，清楚的辯明，相對於有的世間智，與無差別絕對空的世間慧。¹⁷²如《大智度論》卷 12 言：

若人布施，心不染著，厭患世間，求涅槃樂，是為阿羅漢、辟支佛布施；
若人布施為佛道，為眾生故，是為菩薩布施。如是等種種布施中分別知，
是為布施生般若波羅蜜。¹⁷³

出離心，應遠離執著身心的束縛，如貪重利養、但為名譽、求欲自樂不念眾生、貪樂眷屬不樂遠離。菩薩應修習，菩薩道為一切眾生行平等心，以善法教化一切，為一切眾生說法，以正行行於一切眾生，是為菩薩布施。現今有人喜愛清淨，避開世間的污濁，以遠離電視、報紙，住在山林鄉間，避開紛擾的人際關係。生活簡單樸實，為學習佛法也參與布施，又為眾生推廣佛法的生活運用，也為人講說佛學並教導人們健康的生活方式。

在供養諸佛方面，可以帶來的利益是見佛聞法，學佛最基本的因緣是從布施諸佛開始，未來才有見佛聞法的機緣。欲求一切智慧的功德，要與佛學法，在佛法的指導之下累積智慧資糧，開始時所需的智慧，須要透過布施才能夠實踐。布施諸佛是菩薩行的初步，透過菩薩行可以達到更高層的實踐，智慧因此得以不斷的提升。這要在布施實踐的基礎上才能夠成就智慧。如《大智度論》卷 12 言：

一切智慧功德因緣，皆由布施。如千佛始發意時，種種財物布施諸佛，或以華香、或以衣服、或以楊枝布施而以發意。如是等種種布施，是為菩薩布施生般若波羅蜜。¹⁷⁴

¹⁷² 參見《大乘玄論》卷 4：「空有義異者，照空為慧，鑒有為智故。此經云：『知一相門起於慧業，知種種相門起於智業。』」《大正藏》冊 45，頁 49 中。

¹⁷³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

¹⁷⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 153 上。

佛陀所說的中道與布施的實質關係為何？若論述非有非無，先從布施的行為來說，有布施所以布施的行為才存在，布施的行動結束了就不見有布施；先是布施時布施確實存在，此時布施有；後來布施結束行為不存在，此時布施無。所以印順法師在《中觀論頌講記》如是說：「有法在時間的演變中後來結束了就說為無，無是緣起離散的幻相。如說人有生，才說有死，假定沒有生又如何說死呢？」¹⁷⁵所以布施不也是因緣的聚散。在《中論》卷 4 有一段這般論述非有非無：「如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」¹⁷⁶以布施而言是依於因緣，因緣和合的有，因緣和合的無，因緣的有和無在一起為亦有亦無，有是等待因緣，無也是等待因緣，因此有、無是依待因緣產生，有、無是相互依待的關係，所以布施「有」是布施行為的生起、住著；布施「無」是布施行為的消失。這是基於時間點所見的行爲，布施行為的生起與消失是不會同時存在，因此布施不是有也不是無，所以布施是有也是無成立，才能成立布施非有非無。經由龍樹這一段的闡釋，清楚了解因緣關係和因果關係的存在，不因爲「無」就否定所作過的事物，這就是非有非無的意思。但是，布施行為的結束，不能說不曾布施過，所以布施的發生與布施的結束是同一件事不可分開，所以不一不異、非常非無常，才能完整的表答一件事。要理解一切法也是同樣，這就是布施得般若波羅蜜，如《大智度論》卷 18 言：

若人發阿耨多羅三藐三菩提心布施，是時求布施相，不一不異，非常非無常，非有非無等，如彼布施中說。因布施實相，解一切法亦如是，是名因布施得般若波羅蜜。¹⁷⁷

¹⁷⁵ 參見釋印順著，《中觀論頌講記》：「有法在長期的演變中，後來破壞了就說他爲無，無是緣起離散的幻相。……如說人有生，才說他有死；假定沒有生，死又從何說起？」（新竹：正聞出版社，1952年），頁 251。

¹⁷⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷 4，《大正藏》冊 30，頁 35 中。

¹⁷⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 18，《大正藏》冊 25，頁 196 中。

一般人觀察事物生起的色相，常陷入於不是有就是無的斷滅現象中，常與無常、非常非無常、有與無、非有非無，這一類見解是屬於不空，我們要了解這是世俗的意義。屬於空的一面是出世間的智慧，此智慧中的空與不空都是我們要深入布施的體證才能了知的甚深義理。

貳、般若波羅蜜與布施波羅蜜的相互增上

菩薩如何行般若波羅蜜生布施波羅蜜？有信心的人努力從事善行，只是人天福報的功德，慧力不夠不能往上提升。有慧力的人，容易取相、執著，不會轉向成佛所以功德就會分散。信力不足容易退轉，慧力不足無法圓滿布施，這兩者各有其缺失；若是兩者具足，信心、慧力兩者有互相促成的作用。相信佛的功德力以佛的一切智為目標，有佛法的引導從實踐當中獲取知識經驗，將更有信心增進智慧的展開。這就是為何佛陀說：信力多，慧力少；或是以慧力多，信力少，這兩者皆不能具足布施波羅蜜的原因。若菩薩所行的布施皆迴向一切智，此將布施導向波羅蜜，致使達成清淨的布施及三輪體空，以及信慧等具足。信心與慧力的培養也助於布施的實踐，這就是為何信、慧兩力會助成布施達到一切智，智慧與布施之間也能相互的促成，布施促進智慧的增長，智慧也能增進布施的實踐，這是雙向的關係。如《大智度論》卷 80 言：

世尊！菩薩云何能行如是般若波羅蜜，能具足檀波羅蜜等諸波羅蜜？佛答：「若菩薩所有布施，皆迴向薩婆若者。」有二種人：軟根、利根。軟根者，少多布施，皆取相迴向阿耨多羅三藐三菩提；利根者，破是取相，而戲論空法，信力轉薄，不用薩婆若，但求諸法實相；是二種人，皆不能具足檀波羅蜜；一者、以信力多，慧力少；二者、以慧力多，信力少故。佛今說信力、慧力等故，能迴向薩婆若，念薩婆若者，是信力；如薩婆若

迴向者，是智力；乃至般若波羅蜜亦如是。¹⁷⁸

行般若波羅蜜時，同時也是在行檀波羅蜜，如《大智度論》卷 45 言：「舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應薩婆若心，布施內外所有，無所愛惜，不見與者、受者及以財物，是名菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時檀波羅蜜。」¹⁷⁹菩薩以一切智行布施，內外財皆能施，不執著所有的施捨，不求回報，如此的實踐是行般若波羅蜜時也是在實踐布施。

智慧的心靈能滅除煩惱，生起善心，一方面煩惱變薄，對道理比較能了悟。智慧生起時人會獲得喜悅，不會執著，並且了知布施的道理。菩薩在布施中生起與般若有關的善心，行善沒煩惱，行善會生喜，在喜中使善行更精進，不執著讓善行變得更廣大。如《大智度論》卷 81 言：

菩薩若布施時生種種好心，拔出慳貪根本而行布施；慈心施故滅諸瞋恚；見受者得樂，歡喜故滅嫉妬心；恭敬心施受者故，破憍慢；了了信知布施果報故，破疑及無明；……觀受者如佛，觀物如阿耨多羅三藐三菩提相，觀己身從本已來畢竟空。若如是布施，不虛誑故，直至阿耨多羅三藐三菩提。如是等相，名般若波羅蜜生檀波羅蜜。¹⁸⁰

菩薩布施時生起與智慧有關的種種善心，慳貪無法同時存在；以慈悲心布施，不會有瞋恚；見受者快樂，自己也歡喜，所以嫉妬心不會生起；以恭敬心施與受者，自然憍慢不會生起。這是正確的布施，心中明白布施的果報，不起懷疑，通達真理；又知施者、受者的真相不可得；能夠破有、無所生的邪見；觀受者尊敬如佛陀，觀施物就如同正等正覺，觀自己從出生以來究竟是空。若如是布施無有虛假欺騙直到佛菩提，這是般若波羅蜜生檀波羅蜜。

¹⁷⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 623 上-中。

¹⁷⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 25，頁 386 下。

¹⁸⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 630 下。

般若波羅蜜是菩薩成佛以前，應當學習的智慧，從菩薩發心求一切智，在這中間智慧有不同的層次，無量無盡的智慧是推向更高一層的布施。般若波羅蜜是無量、寂滅、無戲論，般若波羅蜜是完全的智慧，有此智慧，能觀財施、法施、無畏施三種布施相，無量此意所指是空間、時間、數量之無限；又為無空、有之量故稱無量。¹⁸¹無盡（梵語 aksaya），可解為無窮無際，或是無為法離生滅之相；有為法之緣起，一多相即也是無盡意。¹⁸²如《大智度論》卷 81：「菩薩行般若波羅蜜，能觀三種布施相，如阿耨多羅三藐三菩提，滅諸非有非無等戲論，是名無量無盡般若中檀波羅蜜。」¹⁸³無量無盡般若，此種智慧能支持菩薩從久遠以來常行廣大的布施。

又有一處闡述菩薩住般若波羅蜜取檀波羅蜜，住於佛菩提的正念中無有妄想分別，觀布施空。如菩薩住般若智慧，能觀內境、外境空不可得乃至一切法空不可得。知道諸色、四念處、有為性、無為性乃至佛所證悟的空與不空的智慧。菩薩住般若波羅蜜中，有所布施能觀是空，執著心不生。菩薩行般若波羅蜜，從初發心乃至坐道場，無有妄想分別。如諸佛無執著心；菩薩也學習佛陀無執著心，因此般若波羅蜜被尊崇。這是菩薩住般若波羅蜜取檀波羅蜜。¹⁸⁴

菩薩修行智慧時觀一切法都是因緣和合，沒有實體，空無所有。布施時依於智慧的義理，認識空無所有的道理，對一切事物能無所愛惜，內外所有皆能施，這是智慧促成布施。迴轉這個方向，布施的實踐能在實修過程中克服煩惱障礙，

¹⁸¹ 參見《佛光電子大辭典》，頁 5116。

¹⁸² 參見《佛光電子大辭典》，頁 5133。

¹⁸³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 632 上-中。

¹⁸⁴ 參見《大智度論》卷 81：「云何菩薩摩訶薩住般若波羅蜜取檀波羅蜜？佛言：『菩薩住般若波羅蜜，內空、內空不可得，……乃至一切法空、一切法空不可得。菩薩住是十四空中，不得色相若空、若不空，不得受、想、行、識相若空、若不空，不得四念處若空、若不空，乃至不得阿耨多羅三藐三菩提若空、若不空，不得有為性、無為性若空、若不空。是菩薩摩訶薩如是住般若波羅蜜中，有所布施，……觀是布施空，何等空？施者、受者及財物空，不令慳著心生。何以故？菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，從初發意乃至坐道場，無有妄想分別。如諸佛得阿耨多羅三藐三菩提時，無慳著心；菩薩摩訶薩亦如是，行般若波羅蜜時，無慳著心。是菩薩所可尊者，般若波羅蜜。是為菩薩住般若波羅蜜取檀波羅蜜。』」¹⁸⁴《大正藏》冊 25，頁 627 中。

提升般若智慧。智慧的開展建立實修的信心，由布施而心生喜悅對真理不懷疑，也能認識實相，因而提升智慧。由此種雙向增上，智慧與布施同時推上往成佛之道。

第二節 布施波羅蜜與其他四波羅蜜的關係

布施的活動中是在展現實踐的內涵，如布施波羅蜜同時包涵其他波羅蜜，或是由布施生起其他波羅蜜；另外是布施同時也被涵攝在其他波羅蜜內，或是在行其他波羅蜜時就是在行布施波羅蜜。本節將分成：壹、布施波羅蜜延伸其他四波羅蜜；貳、其他四波羅蜜與布施波羅蜜的關係。以此分類來闡述布施波羅蜜與其他四波羅蜜的關係。

壹、布施波羅蜜延伸其他波羅蜜

如何是布施生戒波羅蜜呢？戒的本意是防非止惡，不做與道理相違背的事，調整身心養成好的慣習，就能避開宗教上或是道德上的不善行為。因此有布施與不布施兩種情況，首先是不布施後世會貧窮，貧窮的環境缺乏生活所須之物，生起偷、盜的心，偷盜會發生傷害或是殺人。因為心不好，所以長相不好看，為人下賤心生恐怖害怕會亂講話，這是因為行十不善道的緣故，如《大智度論》卷 30 中言：「心濁色變，即於現身聲色醜惡；種後世惡業故，受形醜陋。先不種布施因緣故，今身貧賤；……專造惡事故，墮惡道中！」¹⁸⁵又《大智度論》卷 12 中言：

云何菩薩布施生尸羅波羅蜜？菩薩思惟眾生不布施故，後世貧窮；以貧窮故，劫盜心生；以劫盜故，而有殺害；以貧窮故，不足於色；色不足故而行邪婬。又以貧窮故，為人下賤；下賤畏怖而生妄語，如是等貧窮因緣

¹⁸⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 280 中。

故，行十不善道。¹⁸⁶

人處於貧窮會去做很多犯罪的事情，戒律就守不住，也種下後世惡業因緣，墮於惡道中。於現在而言，有人貧窮想要發財去賭博或是借錢買樂透，輸錢去盜銀行或是綁架殺人；有人貧窮被人瞧不起，娶不到妻子而犯錯；有人貧窮爲人品格卑劣，利用電話以誇大不實之言來獲取錢財。這些都是受貧窮逼迫滋生仇恨、殺人、強盜等事，或是以不正當的行爲騙取財富，因此日子就更窮困。

與此相反的是布施，布施之果報可以獲得四事供養，生活富足無所匱乏所以能夠守戒。又布施之果報能使心調合柔軟，能柔軟思考就有彈性，持戒也就不難，在不善法中能夠自知分寸自我約束。此情形是從布施中生戒波羅蜜，如《大智度論》卷 12 中言：

菩薩布施，常於受者生慈悲心，不著於財，自物不惜，何況劫盜？慈悲受者，何有殺意？如是等能遮破戒，是為施生戒。若能布施以破慳心，然後持戒、忍辱等，易可得行。布施之報，得四事供養，好國善師，無所乏少，故能持戒。又布施之報，其心調柔；心調柔故，能生持戒；能生持戒故，從不善法中能自制心。如是種種因緣，從布施生尸羅波羅蜜。¹⁸⁷

菩薩布施生戒波羅蜜，常生起慈悲心，心中有善，惡就不會生起，不執著財物，也不珍惜自己的財物，怎麼會去搶劫或是去偷竊呢？以慈悲心對待受者，怎麼會去殺害他呢？慈悲能夠遮蔽犯戒，這是布施生戒。布施時不貪著於神通及煩惱漏盡，不貪於涅槃，一心修行成佛之道，這是《大智度論》一貫的思想。如《大智度論》卷 45 言：「菩薩行布施時，若見諸辟支佛、阿羅漢現大神通，得漏盡，入

¹⁸⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 150 中-下。

¹⁸⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 150 下。

涅槃，於中不貪不著，一心修佛道，是名檀波羅蜜生尸羅波羅蜜。」¹⁸⁸

綜合上述，布施一詞由文中詮釋可見，從十善道可生戒行；心調柔自制能生戒心；不貪、不瞋、正見可取戒行；慈悲能夠遮蔽犯戒。在這基礎進而迴向一切智，不貪著於辟支佛、阿羅漢入涅槃，大乘佛法中所重的是利益無量眾生。

布施如何生忍辱波羅蜜？菩薩布施時，若被對方羞辱罵詈，要求過分，或經常地要求，不是給他的東西也強加要求。這時菩薩想，布施是為了成就佛道，自己高興做，沒有人強迫自己，道理想清楚了在布施中遇到困難就能夠安忍。又菩薩布施時若對方生氣，心想布施的內外財物難捨的都能捨了，何況只是罵聲為何不能忍？若不能忍，布施就變得不清淨；如白象，入水池洗澡，洗後在土堆上翻身；布施若不耐也如白象一樣。這樣想過之後就能忍下來，這就是布施能生忍辱波羅蜜的情形。如《大智度論》卷 12 言：

云何布施生羸提波羅蜜？菩薩布施時，受者逆罵，若大求索，若不時索，或不應索而索。是時，菩薩自思惟言：「我今布施，欲求佛道，亦無有人使我布施。我自為故，云何生瞋？」如是思惟已，而行忍辱，是名布施生羸提波羅蜜。復次，菩薩布施時，若受者瞋惱，便自思惟：「我今布施內外財物，難捨能捨，何況空聲而不能忍？若我不忍，所可布施則為不淨。譬如白象，入池澡浴，出已還復以土塗身；布施不忍，亦復如是。」如是思惟已，行於忍辱。¹⁸⁹

布施是自己發心通往菩提道，若遇到無理的要求、辱罵、殺害，此是考驗和學習的機會，不能瞋恨、後悔而退轉。因為福德智慧不夠，更應該從忍辱的學習來成

¹⁸⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 25，頁 387 中。

¹⁸⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 150 下-151 上。

就佛道。若能認識諸法實相自然就可以忍下來。菩薩以忍辱的智慧行布施，如不能夠滿足對方的意思，爲了不造三種惡業，如怨恨是心惡業，罵人是口惡業，傷人是身惡業。可以思考是由於自己的福報太少，越發要忍辱才能累積福德智慧。如《大智度論》卷 80 言：

取羸提波羅蜜者，菩薩為一切智慧故布施，受者瞋。若施主唱言：「我能一切施。」受者不得稱意，便作是言：「誰使汝請我而不隨我意？」……瞋者是心惡業；罵者是口惡業；打害者是身惡業。爾時，菩薩不生三種惡業意業是根本故，但說意業；作是念：「是我之罪，我請彼人而不能得稱意，由我薄福，不能具足施與；我若瞋者，既失財物，又失福德，是故不應瞋。」¹⁹⁰

若布施時抱持自己一定要完成布施，所以無論如何也要忍住各種困難，並以此設定目標，不斷的提升自己，布施終究會達成，所以布施波羅蜜能生起忍辱的智慧。又如《大智度論》卷 45 言：「布施時有人惡口罵詈，刀杖毀害，所不應乞者而強乞不瞋不悔，入諸法相中所謂畢竟空，是名檀波羅蜜生羸提波羅蜜。」¹⁹¹菩薩從布施實踐中學習了知諸法畢竟空的道理，是布施生忍辱波羅蜜。

何謂布施生精進波羅蜜？因為菩薩初發心時功德資糧不夠，所以菩薩布施時常行精進，勤求財物、勤學佛法以滿足眾生之須要。在本生故事中，佛陀為求摩尼寶珠能讓所有眾生獲得財富，先是作大醫王，後出生為龍宮中的龍太子，又出生於閻浮提中的大國王太子；為布施一切眾生一世接著一世精進尋求財源來布施，所有的東西都願意施捨給眾生，壽命終止之前乃然努力沒有間斷過。¹⁹²又如

¹⁹⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 624 上。

¹⁹¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 25，頁 387 中-下。

¹⁹² 參見《大智度論》卷 12：「如釋迦文尼佛本身，作大醫王，療一切病，不求名利，為憐愍眾生故。病者甚多，力不周救，憂念一切而不從心，懊惱而死，即生忉利天上。……生婆迦陀龍王

《大智度論》卷 45 言：「行布施時，和合財物、守護施彼，身心不懈不息，是名檀波羅蜜生精進波羅蜜。」¹⁹³ 佛陀在累劫中不斷的精進各種布施以達到更深且廣大的布施，此是作為眾生在菩提道上努力的明鏡。

又菩薩布施時，不生退失心也不捨棄布施，如是想，我過去世不精進行布施，此世應當勤加努力布施，不計較其他小事。如《大智度論》卷 80 言：

佛言：「菩薩布施時，受者瞋恚罵辱，惡言加之，菩薩增益布施，心作是念：我應當施，不應有所惜！即時生身精進、心精進；是為菩薩住檀波羅蜜取毘梨耶波羅蜜。」……若菩薩布施時，受者打害，心不沒不捨。布施，如先說。為布施故，身、心勤精進，作是念：「我先世不強意布施故，今不能得稱受者意，但當勤布施，不應計餘小事。」¹⁹⁴

精進作布施，有時也會被無知的人笑，無知人自以為享受是件美好的事，卻不知社會的安定是要眾人共同來努力達成。我們現在的環境是前人努力留給我們，如果我們現在不努力，那將會耗盡資源，因此我們更應該努力精進保護環境節能減碳，留給下一代一個乾淨的地球及清淨的心靈。

宮中為龍太子。……生閻浮提中為大國王太子，……自身所有，盡以施盡；至父王所，索物布施，父與其分，復以施盡。見閻浮提人貧窮辛苦，思欲給施而財物不足，便自啼泣，……白其父母：「欲入大海求龍王頭上如意寶珠。」是時，五百賈客，以其福德大人，皆樂隨從；知其行日，集海道口。菩薩先聞婆伽陀龍王頭上有如意寶珠，……龍王夫婦喪兒未久，猶故哀泣；見菩薩來，龍王婦有神通，知是其子，……菩薩亦自識宿命，知是父母，而答母言：「我生閻浮提上，為大國王太子。憐愍貧人，飢寒勤苦，不得自在，故來至此，欲求如意寶珠！」……即往見父，父大悲喜，歡慶無量；愍念其子，遠涉艱難，乃來至此，指示妙寶，隨意與汝，須者取之。……菩薩白言：「我以此故，遠涉艱難，冒死遠來，為閻浮提人薄福貧賤，欲以如意寶珠濟其所願，然後以佛道因緣而教化之！」龍王與珠而要之言：「今以此珠與汝，汝既去世，當以還我！」……人王父母見兒吉還，歡悅踊躍，……菩薩是時自立誓願：「若我當成佛道、度脫一切者，珠當如我意願，出一切寶物，隨人所須，盡皆備有！」是時，陰雲普遍，雨種種寶物，衣服、飲食、臥具、湯藥，人之所須，一切具足。至其命盡，常爾不絕。如是等，名為菩薩布施生精進波羅蜜。《大正藏》冊 25，頁 151 上-152 上。

¹⁹³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 25，頁 387 下。

¹⁹⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 623 中-624 中。

如何是菩薩布施生禪波羅蜜？菩薩布施時，一心一意專注能夠消除無情且苛刻殘酷，除去慳吝貪愛，進而除掉貪愛、憎恨、昏沉、散亂、疑悔五種遮蓋心智。除去五蓋後，心中沒有擾動就有禪定功夫，以此禪定專注心行布施，能入於初禪直到滅盡定¹⁹⁵的佛禪。以清淨心供養行禪的人時，思惟為何自己不修禪定呢？即想著如何來修行禪定。若布施貧窮的人，若能思惟此人因為宿世做各種不善的行為，不求專注，不修福業，所以今世貧窮。以此警醒自己修善行並且一心專注入於禪定，這是布施生禪定。如《大智度論》卷 12 言：

菩薩布施時，能除慳貪。除慳貪已，因此布施而行一心，漸除五蓋；能除五蓋，是名為禪。復次，心依布施，入於初禪，乃至滅定禪。云何為依？若施行禪人時，心自念言：「我以此人行禪定故，淨心供養，我今何為自替於禪？」即自斂心，思惟行禪。若施貧人，念此宿命作諸不善，不求一心，不修福業，今世貧窮。以是自勉修善，一心以入禪定。¹⁹⁶

有一個關於布施生禪定的故事，述說者有無數的小國的國王以七寶來供獻給轉輪聖王，轉輪聖王請諸王以此寶物各自修福。諸小國國王各自思惟，大王不取，諸王也不便留著自己用；以此建造七寶殿植七寶樹、建浴池；在大殿中建造許多的樓閣，各樓中都有七寶床，不同顏色的床榻、被褥、幃帳、枕等放於床的兩邊，掛上繒、幡、蓋等佛菩薩之莊嚴供具，以栴檀木檣之為末，以檀香熏並塗地壁使屋中充滿香味。一切完成，轉輪聖王接受後，想著我不應先住進新殿自娛歡樂，應當先供養善人、沙門、婆羅門，然後我入住此處。當供養具足，所有的人都已回去，轉輪聖王因為布施功德，五蓋已除入於初禪，又進入二禪以至三禪、四禪後獨自思惟；三個月後，告訴玉女皇后，若以現世因緣享受此樂我不會歡喜，若

¹⁹⁵ 滅盡定：梵語 *nirodha-samāpatti* 此定則為佛及俱解脫之阿羅漢遠離定障所得，證得者滅盡定為佛、羅漢所證出世間之定，滅盡定者唯求出世功德，滅盡定為無漏業，滅盡定能滅除第六識，兼能滅第七識之染分。《佛光電子大辭典》頁 5509。

¹⁹⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 152 上-中。

能覺悟此身如幻化，修福德行善事去除世間情欲，這樣的是智慧。在四禪之後，轉輪聖王行慈、悲、喜、捨三昧，此為布施生禪波羅蜜。如《大智度論》卷 12 言：

王默然受之，而自念言：「我今不應先處新殿以自娛樂，當求善人、諸沙門、婆羅門等先入供養，然後我當處之！」即集善人，先入寶殿，種種供養，微妙具足。諸人出已，王入寶殿，登金樓，坐銀床，念布施，除五蓋，攝六情，却六塵，受喜樂，入初禪。……入二禪。……入三禪。……入四禪。獨坐思惟，終竟三月。……王告之言：「汝若以我為世因緣，共行欲事以為歡樂，是為我怨；若能覺悟非常，知身如幻，修福行善，絕去欲情，是為知識。」……諸女出已，王登金樓，坐銀床，行慈三昧；登銀樓，坐金床，行悲三昧；登毘琉璃樓，坐頗梨床，行喜三昧；登頗梨寶樓，坐毘琉璃床，行捨三昧。是為菩薩布施生禪波羅蜜。¹⁹⁷

轉輪聖王從供養修行人中體會到供養修行人的殊勝，因此機會認識到要即時修行，自己才有可能出離人天善法。由此禪定的修學進入，進而學習慈悲喜捨四無量心，入於四無量心的禪定，這是轉輪聖王由布施中體驗出禪定的修學。

布施可以延伸出其他波羅蜜是上述可見的，另外也有一個面向是其他四波羅蜜的修行中藉由布施，可以展現出四波羅蜜的精神，這將是下一段所要闡述的主題。

貳、其他四波羅蜜與布施波羅蜜的關係

¹⁹⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 152 中-下。

戒波羅蜜與布施波羅蜜的關係，在一般社會的觀念，戒相當於道德，律相當於法律，戒的意思屬於精神、自律，律則屬於形式化、他律。戒的重要性可由初期大乘經典止惡、行善為十善是大乘戒，因此戒波羅蜜是自己行十善，也教人行十善。由於菩薩守戒，因善心起身語業，三種律儀發起防非止惡之戒體。住於戒中，以正語而言，不會作編造謊言不肯施與，或是先答應施與而後不與；依正業而言，於瞋恚而不報復，於罵詈對以默然，能忍受杖捶，對傷害也能忍之；對即得利養不因貪著而障礙菩薩持戒，對未得的利益也不會去追求而退失持戒之心，菩薩布施一切眾生無所畏懼是名檀波羅蜜。如《大智度論》卷 81 言：

菩薩盡受諸戒，善心起正語、正業，三種律儀：戒律儀，禪定律儀，無漏律儀；住是戒中，施一切眾生無畏，是名檀波羅蜜。¹⁹⁸

菩薩守持戒羅波羅蜜，能夠以所有的身、口、意善業布施，多聞、思惟、持戒等，由於持戒的力量，助成菩提道。欲界的眾生心散亂力量微薄，所以要出離欲界繫伏以戒，菩薩以是持戒等法，能安住在戒波羅蜜中。不奪眾生的生命，乃至不被無因無緣無罪無福、諸法斷滅皆空、及無所有所誤導；邪見人雖言一切空，卻是偏執於愛處生愛，瞋處生瞋，癡處生癡，欺騙自己。菩薩知空，心不動搖，一切結使處不生，住於助道戒，具足十善道戒。這是菩薩住於二種戒中布施眾生。¹⁹⁹

忍辱波羅蜜與布施的關係，菩薩如何能住於忍辱波羅蜜取布施波羅蜜？菩薩從初發心乃至於菩薩道中，若一切眾生來惱亂傷害，菩薩住於忍辱，意念著我應布施一切眾生，並將此功德與一切眾生共同迴向佛智。這是菩薩住羸提波羅蜜取

¹⁹⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 中。

¹⁹⁹ 參見《大智度論》卷 80：「菩薩以尸羅波羅蜜為主，所有身、口、意善業布施，多聞、思惟、持戒等助阿耨多羅三藐三菩提，持戒力大故，……以欲界心散亂故得力微薄。……出法，名欲界繫戒，色、無色界繫淨禪定，學、無學法及涅槃。菩薩以是持戒等法，不趣聲聞、辟支佛地，但安住尸羅波羅蜜中。不奪眾生命乃至不為邪見，住是助道戒，具足十善道戒。菩薩住是二種戒中布施眾生。」《大正藏》冊 25，頁 624 中-下。

檀波羅蜜。如《大智度論》卷 81 言：

云何菩薩摩訶薩住羸提波羅蜜取檀波羅蜜？佛言：「菩薩從初發心乃至坐道場，於其中間，若一切眾生來瞋恚罵詈、若節節支解，菩薩住於忍辱，作是念：『我應布施一切眾生，不應不與；是眾生須食與食，須飲與飲，乃至資生所須，盡皆與之。』持是功德與一切眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提。……是為菩薩住羸提波羅蜜取檀波羅蜜。」²⁰⁰

菩薩以善良之心修行，行忍辱時，意念若被眾生傷害，我立即布施，不讓眾生造成過犯；或修忍時，說各種因緣分別的世間法、涅槃法。讓眾生行六波羅蜜中都能夠得眾生忍。能以身體布施得無生法忍，為眾生說一切佛法。於是生忍、法忍、財施、法施。如《大智度論》卷 81 言：

菩薩行忍辱時，作是念：「若眾生來割截我身，我即布施，不令眾生得劫盜之罪。」或修忍時，因忍說法，種種因緣分別世間、涅槃，令眾生住六波羅蜜中，得眾生忍。能以身施，是名財施；得法忍，深入諸法，為眾生說，是為法施。是二施從二忍生，故名檀波羅蜜。²⁰¹

精進波羅蜜與布施的關係，菩薩如何能住於精進波羅蜜取布施波羅蜜？菩薩精進修行，身心精進不懈怠，意念我必得菩提道，為利益眾生，過無量世界，常於精進波羅蜜中，引導眾生修行佛法、聲聞法、或辟支佛法，讓人行十善法，也能布施財施和佛法。以此功德與眾生共同迴向佛智慧，不迴向聲聞、辟支佛地。這是菩薩住毘梨耶波羅蜜取檀波羅蜜。如《大智度論》卷 81 言：

²⁰⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 626 上。

²⁰¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 下。

云何菩薩摩訶薩住毘梨耶波羅蜜取檀波羅蜜？佛告須菩提：「菩薩住毘梨耶波羅蜜，身心精進，不懈不息，作是念：『我必應當得阿耨多羅三藐三菩提，不應不得。』是菩薩為利益眾生故，往一由旬、若百千萬億由旬，若過一世界、若過十世界、若過百千萬億世界，住毘梨耶波羅蜜中，若不能得一人教令入佛道中、若聲聞道中、若辟支佛道中，或得一人教令行十善道，精進不懈，法施及以財施令具足。持是功德與眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提，不迴向聲聞、辟支佛地。是為菩薩住毘梨耶波羅蜜取檀波羅蜜。²⁰²

精進也是一切善的根本，離精進則無善法可得，因此常行於財施、法施、無畏施從不捨棄。

禪波羅蜜與布施的關係，菩薩如何能住於禪波羅蜜取檀波羅蜜？菩薩住禪波羅蜜，離諸欲望所引發的罪過，離不善法以破斥散亂之心，進入各種禪定。於初禪天，已遠離欲界之欲、惡不善法，而生喜樂，故稱離生喜樂地。入慈、悲、喜、捨，住禪波羅蜜中心不亂。以法施、財施施眾生，自己行法施、財施，也教眾生行法施、財施，讚歎法施、財施，也隨喜讚歎行法施、財施的人。將所有功德與眾生共同迴向佛智慧，不求聲聞、辟支佛果位。這是菩薩住禪波羅蜜取檀波羅蜜。如《大智度論》卷 81 言：

云何菩薩摩訶薩住禪波羅蜜取檀波羅蜜？佛言：「菩薩摩訶薩住禪波羅蜜，離諸欲、離惡不善法，有覺有觀，離生喜樂入初禪，第二、第三、第四禪，入慈、悲、喜、捨，乃至入非有想非無想處；住禪波羅蜜中心不亂，行二施以施眾生：法施、財施；自行二施，教他行二施，讚歎二施法，歡

²⁰² 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 626 中。

喜讚歎行二施者。持是功德與眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提，不向聲聞、辟支佛地。是為菩薩住禪波羅蜜取檀波羅蜜。²⁰³

又《大智度論》卷 81：

菩薩入禪定慈悲心力故，施一切眾生無畏；或禪定力故，變化寶物如須彌山充滿一切，雨眾華香等供養諸佛，及施貧窮眾生衣服、飲食等；或入禪定中為十方眾生說法，是名檀波羅蜜。²⁰⁴

修行者能夠分別欲界的過犯和罪惡，知道初禪的利益功德，心中歡喜，這是有覺有觀。菩薩依於慈悲心，能布施一切眾生不畏懼；菩薩內心清淨一心繫於定處以禪定力，變化種種寶物充滿一切，供養諸佛，救濟貧窮，入於禪定為十方國界的眾生說法。

綜合本章節的論述，布施的實踐是很重要的開始，實踐布施可以帶動六波羅蜜的修行，其過程都要般若智慧的引導。每個階段，智慧都有其提升的層次，朝向菩提道的目標前進，布施亦可以導向成佛的功德。布施也須要運用戒行以行十善；以忍辱、精進，使布施有恒心與耐力；加上禪定力，布施時的心念就不為外境所擾動，統合這一切修行方法，布施才能達到圓滿，這就是布施不只是布施，布施不可缺乏其他波羅蜜；反之其他波羅蜜可以在布施實踐中得到拓展。釋白雲在《金剛經集義》中言：「般若之學是覺悟的基因，欲圓具基因的充實，必須六波羅蜜或十波羅蜜，或無量波羅蜜具足；因此，戒、忍、勤、禪等的行法，以般若為其最高理想，以檀那為眾行之手段。譬如：戒行，是不犯為施之運作。忍行，

²⁰³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 627 上。

²⁰⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 632 上。

是無爲作施之後盾。勤行，是無厭行施之恒久。禪行，是不亂爲施之心念。」²⁰⁵
由最基礎的六波羅蜜或是無量波羅蜜，在佛陀的教法引導下，一步一步穩固的向上提升，以致達成具足圓滿的佛境界。



²⁰⁵ 釋白雲，《金剛經集義》（彰化：佛印出版社，1994年），頁19-20。

第五章 結論

佛陀初為眾生說布施、持戒、生天、五欲，總是先說世間的苦惱，以道德和利益讓眾生行善。眾生在人世間，透過分別性智慧學習善法，佛陀認為布施能攝受眾生法，所以先說布施法。布施活動的範圍，布施物有貴賤，布施心有大小。一般實踐布施的進程先修學世間法，再提升到出世間法，最後進入高層菩薩道的實踐。菩薩實踐世間法提升到出世間法，以出世間不執著的心，再進入世間來利益眾生，菩薩必須具足世間法與出世間法才能圓滿布施波羅蜜，布施可貫穿於各種層次的佛法實踐。

壹、認識布施的不同層面

《大智度論》是一部初期大乘佛教的論書，在波羅蜜方面的實踐由淺入深，有詳盡的闡述，帶出不同層次的布施意涵與實踐指導。布施是菩薩道實踐入門的第一步，諸佛皆從此開始發心往菩提道上前進，佛陀開始的教導是屬於人天善法的布施，眾生較容易入手。這一層次的布施，是施捨眾生的基本需求，如食物、衣服及日常生活的用品，較容易實踐，是帶給眾生信心的善行。人們行善希望今世來世能夠得到安樂，更希望藉此獲致升天，所以樂意行善。布施以小範圍開始，逐漸擴展到其他財物都能捨，並加上佛陀的教導，以八正道的正見來引導布施。從菩薩初發心向菩提道開始，能夠以真誠的心行布施而遠離慳貪，也能堅守基本的五戒十善，以外財來布施，這樣所行的布施是人天安樂，升天的果報，這就是下布施的層次。

中布施不止能以外財布施，也能夠布施最珍貴的身體，這是內布施，以四無量心為本能捨一切。如妻子、兒子都能捨，布施的信念不會動搖，甚至不眷念自

己的身體、生命，不感到吝惜；對一切眾生皆能以平等心布施，無所不施，不求回報，經得起考驗，遇艱難從不退失布施利眾之心。從佛陀的本生故事中，能夠體會到佛陀以四無量心能夠做到無生法忍，經過累世累劫修持布施的功德其目標是成就佛果。佛陀為何能夠做到？佛陀初發心時就以誓願不惜自身為度一切眾生，做種種布施，以此布施得大福德，可饒益的眾生就更多。中布施所展現的意涵，施心雖廣大但是智慧面的詮解不夠圓滿，如父母為子女不惜生命，或是當主人奮不顧身，這還是有所局限，尚未論及結合般若智慧。中布施的菩薩所得的大量福德可生於色界到無色界的天界範圍，這是一切諸佛、菩薩功德的根本，但還須要向上提升層次，以達致布施羅蜜的圓滿。

上布施的定義是完全沒有執取念頭的布施，是三輪體空的布施，在般若智慧的引導之下所從事的布施，必須達到沒有範圍的限制，不止要有財物的布施也要有佛法的布施及無畏施。此布施波羅蜜的實踐是在般若的引導朝向福德與智慧的圓滿。在欲界中慳貪占大部份，是善行最大的障礙，若能有所突破就能捨財，財施是給予現世利益，法施是關涉到生命解脫的問題，無畏施則是將佛法實踐出來的力量。上布施雖然無所追求，為了成佛，福慧必須具足，所以菩薩還是要實踐財布施、法施、無畏施，大大擴充布施實踐的範圍，而且在精神面向上也因結合般若智慧而成為智慧的實踐。

清淨布施的相反是不淨施，由不淨施可以對顯清淨布施。因此《大智度論》中的文句，常以不清淨施來對比解釋清淨布施。《大智度論》中舉出，布施以利益方面而言，不清淨施是為個人現世利益所做的布施；為獲得財利先以小布施換取更大的利益，或是為了害怕而施捨以換取某種利益，這都不是真心布施。以智慧方面而言，在佛陀的真理智慧引導下，不起煩惱行布施。不清淨布施是求名、求財有所求的布施會引生煩惱，清淨布施則是知道佛教深層義理朝向煩惱的伏

滅，這就要與般若智慧連結才能伏滅煩惱。世間檀是屬於不清淨，是有漏心布施；結使斷是出世間檀，心不執著施者、受者、所施物，知道一切法本來是空，在心念上的導正，心不貪愛、邪見是為出世間檀，因而清淨布施是與智慧和合的布施。

這是上、中、下布施，清淨布施、不清淨布施，各個層次的布施有清楚的界定，以此布施才不會把淺層的實踐看成是深層的，把不圓滿的看成是圓滿的布施。

貳、布施與其他波羅蜜之間有相互促成的關係

布施與其他波羅蜜的關係以智慧為引導，相互間有助成的關係，具有互相增進的雙向關係。布施中經常會運用多個波羅蜜，或是三個波羅蜜，或是運用四個波羅蜜，布施時由各種不同的波羅蜜相互協同增上；這是布施起了統合的作用以達到實踐的總體提升，也涵蓋貫通了原本不同次第的多種行門。布施在所有行善的活動中促成智慧的開展，由於布施在整個實踐上有其重要的地位，整個布施的過程中整合了所有波羅蜜的實踐，具體的呈現出智慧的力量；以布施帶出的其他四波羅蜜，各有層次不同的展現因而有互相促成的關係。

布施與其他波羅蜜相互促成的關係，如菩薩以正當的行為布施，這是正見的布施。能安住在十善道的規範不犯戒，以慈悲心，心自然柔軟，不善的行為無從生起，就沒有道理作非法的行為，自然就守住戒行；先從容易守的基本戒，經由布施的實踐能互為增上，進而守住更微細的無上戒。於忍辱，心念上能夠安忍對布施時內心所生起的貪愛、煩惱；安忍也能止住布施時外境所造成的惱害，也能避免煩惱引發非理性的行為；布施時對於煩惱、貪愛等等考驗能夠安忍，加上有般若空慧，對事物真相會有正確的體悟，足以提升忍辱的次第，這是中觀的智慧助成布施與忍辱相互促進的作用。於精進，菩薩在初發心時福德智慧不足，遇挫

折時易生起退失心；菩薩在布施中生喜樂就更能精進行布施，以種種正當的方法努力，於實踐中可以促成智慧的增長，以能達成精進。進而去蕪存精完成深入、廣大的布施。於專注心，一心一意專注於布施，學習各種使心不擾動的智慧能除掉五蓋，這是五蓋助成禪波羅蜜。布施時若能時時不斷的反思，並能修正自己的行爲，導正自己偏差的觀念；這樣的布施促成智慧的增長，更不能以少爲足而停滯，以佛法導正顛倒的思想與行爲，智慧才能不斷提升，並能累積福德智慧獲得如佛陀的解脫。

總結以上的關係，菩薩於布施時因爲知道因果關係，能守戒而惡念不生起；爲求佛道能夠忍辱；供養諸佛求無上道，爲求佛智慧能得勇猛精進；離欲常處寂靜修禪定，增進智慧得禪定。對於佛法能受持於是定慧具足，爲眾生講法，因眾生聽法得喜樂，法施能破除種種魔。因此各個波羅蜜互爲增益互爲提升。其他波羅蜜也依於布施的實踐得到各個波羅蜜的開展。

參、布施的當代實踐意涵

今日佛教引導眾生從事布施，可是大眾還是以人天善法的布施爲足，不知實踐層次的提升。《大智度論》的布施義理可以深入日常生活中，幫助在世間的實踐生活中也可以提升般若智慧。布施的重要性是在人間實踐，可以去慳貪，做爲道德、倫理和其他善法的基礎。善法的實踐在《大智度論》中有詳盡的闡述，布施先是以一般尋求安樂爲目的，這是最基本的實踐，因此布施是古今佛教最基本的實踐法門，透過《大智度論》的指導可以提升我們的智慧，過一個不執著的人生。《大智度論》導入現代意義，能夠給予現代人重要的指導，一般人在做布施時缺乏與般若結合，在佛教實踐上不能提升智慧，當面對生老病死苦時仍然非常的痛苦。

現代布施教育與實踐的問題，大眾雖然很精進的布施，但是對佛教義理了解不夠充分。若能對布施有足夠的了解，在布施活動中可以將佛家布施的理想，帶入布施實踐中，與持戒、忍辱、精進、專注力進行結合，這個可以解決當代廣大群眾的生活實踐問題，在日常生活中也可以獲得精神的向上發展。布施時的專心一意能促進心靈的安定，也有利於禪定的養成；這個可以處理現代人心靈不安的情形，如專心在學業，功課會進步；專心的工作可以減少意外發生，工作上更能有很不錯的表現；關注於家庭中每個成員，就能有良好的親子關係，減少社會問題。布施的精神可以與其他波羅蜜作很好的展現，爲了布施成效我們要保持忍辱的精神，認真布施可以養成菩薩道精進的態度，認真的做好一種實踐，就可以從這一種實踐行門把其他波羅蜜的精神帶出來。當今有些人經常迷失在五光十色中，心思散亂，缺乏佛陀教導的正確引導，常處於缺乏道德信念與涵養靈性的狀態，只滿足於世間的追求，布施是接引他們的良好法門。因此布施實踐不只是在做布施，還由布施提升生活的意義，作爲現代人整合健康心靈的方法。其次，大部分的人教導布施還是以人天善法的布施，雖然很精進的布施可以得到人天的安樂，卻無法有效的提升般若智慧，此處顯示出《大智度論》之布施義理的價值，使實踐者不停留於人天善法的活動。

《大智度論》中的義理，強調一步一步的提升，由下布施慢慢的擴展到中布施，透過智慧的整合而成爲上布施。也可以從般若智慧的了解再行布施，對佛教義理有足夠了解可以結合五波羅蜜，也可以導向智慧的提升與修行理想的圓成。一般人在學習智慧與實踐布施是分開來進行，布施實踐的提升須要智慧與布施兩者同時進行。在般若智慧、中觀智慧的引導之下，以三輪體空實踐布施是《大智度論》重要的德目。今日在實踐布施的教導，或是教導人們布施，按次第提升逐步深入更深、更廣的布施，這是《大智度論》給我們首要的指導，幫助我們懂得智慧的布施，要我們從事布施不要有所停留，不要停留在某種層次的布施以此爲

滿足。要超出三界進入無漏的出世間是悟的世界，實踐菩薩道廣度眾生是我們要努力達成的目標，因此還有一大段空間有待努力。

【參考書目】

一、經、論原典：(依據翻譯朝代排列)

後漢·迦葉摩騰竺法蘭譯，《四十二章經》，《大正藏》冊 17。

吳·支謙譯，《菩薩本緣經》，《大正藏》冊 3。

吳·康僧會譯，《六度集經》，《大正藏》冊 3。

西晉·竺法護，《生經》，《大正藏》冊 3。

西晉·法炬譯，《阿含經》，《大正藏》冊 2。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》冊 1。

符秦·尊婆須蜜造(法救)，僧伽跋澄等譯，《尊婆須蜜菩薩所集論》，《大正藏》冊 28。

北涼·曇無讖譯，《優婆塞戒經》，《大正藏》冊 24。

梁·僧伽婆羅譯，《解脫道論》，《大正藏》冊 32。

陳·月婆首那譯，《勝天王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

後秦·竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1。

後秦·鳩摩羅什譯，《大莊嚴論經》，《大正藏》冊 4。

後秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。

後秦·鳩摩羅什譯，《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26。

後秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30。

後秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，《大正藏》冊 32。

後秦·釋僧肇，《肇論》，《大正藏》冊 45。

- 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 宋·慧詢等譯，《本生鬘論》，《大正藏》冊 3。
- 元魏·般若流支譯，《毘耶娑問經》，《大正藏》冊 12。
- 隋·吉藏，《大乘玄論》，《大正藏》冊 45。
- 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 6。
- 唐·玄奘譯，《大品般若經》，《大正藏》冊 7。
- 唐·玄奘譯，《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
- 唐·玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》冊 29。
- 唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31。
- 魏國·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35。
- 宋·施護譯，《大集法門經》，《大正藏》冊 1。
- 宋·施護譯，《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 8。
- 不著譯者，《像法決疑經》，《大正藏》冊 85。

二、中文專書：(依據姓氏筆劃排列)

- 巴宙譯，《彌蘭王問經》，台北：圓明出版社，2000 年。
- 方立天、學愚主編，《佛教傳統與當代文化》，北京：中華書局，2006 年。
- 呂澂，《中國佛學源流略論》，台北：大千出版社，2003 年。
- 南懷瑾，《佛教的布施學》，台北：老古文化事業，2002 年。
- 帕奧講述，《轉正法輪》，高雄：淨心文教基金會，2002 年。
- 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：臺灣商務印書館，1997 年。
- 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，台北：臺灣商務印書館，2000 年。
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》(上冊)，台北：臺灣學生書局，2006 年。
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》(下冊)，台北：臺灣學生書局，2006 年。

尚會鵬，《印度文化史》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。

陳柏達，《圓滿生命的實現:布施波羅蜜》，台北：東大圖書，2008年。

馮友蘭著，《中國哲學史》(上冊)，台北：臺灣商務印書館，1996年。

傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，台北：東大圖書，1986年。

傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書，1999年。

楊郁文，《阿含要略》，台北：法鼓文化事業，1993年。

楊曾文，《佛教的起源》，高雄：佛光出版社，1991年。

僧肇著，張春波校釋，《肇論校釋》，北京：中華書局，2010年。

劉貴傑，《僧肇思想研究》，台北：文史哲出版社，1985年。

劉建、朱明忠、葛維鈞著，《印度文明》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

釋白雲，《金剛經集義》，彰化：佛印出版社，1994年。

釋印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1950年。

釋印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞出版社，1952年。

釋印順，《勝鬘經講記》，新竹：正聞出版社，1952年。

釋印順，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，1968年。

釋印順，《般若經講記》，新竹：正聞出版社，1971年。

釋印順，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，1971年。

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1981年。

釋印順，《印度之佛教》，新竹：正聞出版社，1985年。

釋印順，《空之探究》，台北：正聞出版社，1985年。

釋印順，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1988年。

釋印順，昭慧整理，《《大智度論》之作者及其翻譯》，台北：東宗出版社，1993年。

釋印順，《成佛之道》，台北：正聞出版社，2000年。

釋性空，《四無量心》，嘉義：香光書香出版社，2004年。

釋厚觀，〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉，教錄於釋恆清主編，《佛教思想的傳承與發展-印順導師九秩華誕祝壽文集》，台北：東大圖書，1995年。

釋依日，《六波羅蜜的研究》，高雄：佛光出版社，1987年。

釋依淳，《本生經的起源及其開展》，高雄：佛光文化事業，1997年。

釋聖嚴，《印度佛教史》（《法鼓全集》第2輯第1冊），台北：法鼓文化事業，1999年。

蔣忠新譯，《摩奴法論》北京：中國社會科學出版社，2007年。

覺音著，葉均譯，《清淨道論》，高雄：正覺學會，2000年。

羅睺羅·化普樂著，顧法嚴譯，《佛陀的啓示》，台北：慧炬出版社，1998年。

三、外文中譯：(日文依據姓氏筆劃排列，英文依字母排列)

三枝充惠著，黃玉燕譯，《佛教入門》，台北：東大圖書，2003年。

木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，台北：臺灣商務印書館，1968年。

木村泰賢著，釋演培譯，《大乘佛教思想論》，台北：天華出版事業，1978年。

水野弘元著，世界佛學名著譯叢編譯委員會，《佛教要語的基礎知識》，台北：華宇出版社，1984年。

水野弘元等著，許洋主譯，《印度的佛教》，台北：法爾出版社，1988年。

水野弘元著，釋達和、陳淑慧譯，《佛教的原點》，台中：恒沙出版社，1992年。

水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，台北：東大圖書 1996年。

水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉出版社，2002年。

中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》，嘉義：香光書鄉出版社，1995年。

- 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002年。
- 竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空》，台北：東大圖書，2003年。
- 佐々木教悟、崎直道、井ノ口泰淳、塚木啓祥著，釋達和譯，《印度佛教史概說》，台北：佛光出版社，1977年。
- 和進哲郎著，譯叢編委會譯，《原始佛教的實踐哲學》，台北：華宇出版社，1988年。
- 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1971年。
- 高楠順次郎著，藍吉富譯，《佛教哲學要義》，台北：正文書局，1973年。
- 梶山雄一等著，李世傑譯《中觀思想》，台北：華宇出版社，1985年。
- 梶山雄一等著，許洋主譯《中觀與空義》，台北：華宇出版社，1986年。
- 梶山雄一著，許洋主譯，《般若思想》，台北：法爾出版社，1989年。
- 鈴木大拙著，徐進夫譯，《開悟第一》，台北：志文出版社，1988年。
- 道端良秀著，關世謙譯，《中國佛教與社會福利事業》，高雄：佛光出版社，1981年。
- Mahadevan, T. M. P. 著，林煌洲譯《印度教導論》，台北：東大圖書，2002年。
- Manou, Swayambhaura 著，A. Loiseleur- Deslongchamps 譯，馬香雪轉譯，《摩奴法典》台北：台灣商務印書館，1998年。
- Murti, T. R. V. 著，郭忠生譯，《中觀哲學》(下)，台北：華宇，1984年。
- Shattuck, Cybelle 著，楊玫寧譯，《印度教的世界》，台北：貓頭鷹出版社，1999年。
- Warder, A. K. 著，王世安譯，《印度佛教史》，北京：商務印書館，1987年。

四、外文專書：

木村泰賢著，宮本正尊解說，《大乘仏教思想論》第六卷，東京：大法輪閣有限
会社，1967年。

Stcherbatsky, Theodore. 1989. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Delhi: Motilal
Banarsidass.

五、期刊論文：(依據姓氏筆劃排列)

山雄一，〈《大智度論》中的宇宙觀與佛陀觀〉，《世界宗教研究》，第2期(1994
年)，頁27-30。

白石凌海著，許洋主譯，〈布施概念的變遷(四)般若經中的布施思想〉，《圓光
佛學學報》，第5期(2000年12月)，頁153-168。

周伯戡，〈《大智度論》略譯初探〉，《中華佛學學報》，第13卷1期(2000年5
月)，頁155-165。

梁曉虹，〈試論六度與《六度集經》〉，《普門雜誌》，第218期(1997年11月)，
頁20-29。

莊國彬，〈談《所行藏經》的布施波羅蜜〉，《圓光佛學學報》，第16期(2010
年)，頁53-82。

楊郁文，〈初期佛教「空之法說及義說」(下)〉，《中華佛學學報》，第5期(1992
年7月)，頁67-107。

謝美華，《《大般若經 第十一會》布施波羅蜜多之研究》，華梵大學，東方人文思
想研究所碩士論文，2006年。

藍吉富，〈試論佛教與印度教的種姓倫理觀〉，《圓光佛學學報》，第9期(2004
年12月)，頁1-24。

Demiéville，郭忠生譯，〈試論《大智度論》中的『對話者』〉，《正觀》，第2
期(1997年9月)，頁63-177。

Hitaka, Ryusho, 賴顯邦譯, <論《大智度論》的作者>, 《諦觀》, 第 68 期(1992 年 1 月), 頁 85-121。

Lamotte, E., 郭忠生譯, <《大智度論》之作者及其翻譯>, 《諦觀》, 第 62 期(1990 年 7 月), 頁 97-179。

六、工具書：(依據姓氏筆劃排列)

水野弘元編, 《パ一リ語辭典》, 東京：春秋社, 1968 年。

谷衍奎編, 《漢字源流字典》, 北京：語文出版社, 2008 年。

何樂士編, 《古代漢語虛詞詞典》, 北京：語文出版社, 2004 年。

荻原雲來編, 《梵和大辭典》, 台北：新文豐出版社, 1988 年再版。

陳伯陶主編, 《新時代日漢辭典》(第二版), 台北：大新書局, 2009 年。

陸師成主編, 《辭彙》, 台北：文化圖書公司, 1982 年。

釋一如編纂, 《三藏法數》, 彰化：三慧學處, 1995 年。

釋惠敏、釋齋因編譯, 《梵語初階》, 台北：法鼓文化出版社, 1996 年。

釋慈怡主編, 《世界佛教史年表》, 高雄：佛光出版社, 1987 年。

釋慈怡主編, 《佛光大辭典》, 高雄：佛光出版社, 1988 年。

藍吉富編, 《中華佛教百科全書》, 台南：中華佛教百科全書文獻基金會, 1994 年。

羅竹風主編, 《漢語大辭典》, 上海：漢語大詞典出版社, 1999 年。