

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《大智度論》菩薩思想之研究

A Study on the Thought of Bodhisattva in the

Mahāprajñāpāramitā-sāstra

研 究 生：楊淑妹（釋圓伽）

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 一〇二 年 六 月 二 十 一 日

摘 要

《大智度論》是初期大乘的中觀思想作品，為《摩訶般若波羅蜜經》的注釋書。由於《大智度論》僅有漢譯本，對中國佛教而言，可以說是影響深遠的一部論典。其中，關於菩薩的論述，極為豐富廣泛。菩薩道為大乘思想的特色，雖然在初期佛教與部派佛教，已經出現「菩薩」的足跡了，然而，其典範人物主要是以釋尊為代表，從其過去無量本生中所展現的種種無畏行，刻劃出菩薩之出眾、堅苦卓絕的精神。菩薩即是追求覺悟的有情，若問其背後是有著什麼力量推動著，何以當面對眾生種種的苦迫，卻未曾退失求佛道之決心？這是菩薩的無盡大悲的容受力，以及其所具有甚深的般若智慧，因此，不會與同樣是體證空性的聲聞乘之取入涅槃。在論中，大乘論者對說一切有部的菩薩觀亦有一番的諍論。然而，菩薩思想，並不是大、小乘的對立。《大智度論》本身的組織，亦含攝二乘的實踐觀；其所展現的菩薩精神是含容二乘的超越。如論中稱「無生法忍」能攝二乘的智與斷，然而，其利鈍智慧有異。聲聞行者主要是觀四諦法的生滅性；菩薩更以不生不滅為觀察的對象，由此觀行深廣度不同而有差別。菩薩雖不著於諸法，亦不取入涅槃，以得無生法忍後，作為不住涅槃的菩薩利他之實踐道。《大智度論》由般若空的思想貫穿其中，而更以積極的六波羅蜜行菩薩志業；其悲智弘願，為化導群迷而遍學一切法，以般若為導，而能如實知一切法，當為大眾之上首，一切行者之典範。

關鍵詞：菩薩、說一切有部、無生法忍、六波羅蜜、般若波羅蜜

Abstract

The *Great Treatise on the Perfection of Wisdom* (*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*, 《大智度論》) belongs to the category of writings on Mahāyāna Buddhism, and which is a commentary on the *Large Sutra on Perfect Wisdom*. (《大品般若經》) Since only the Chinese version exists, it has been an important influence on Chinese Buddhism. In this Treatise the presentation of the bodhisattva is broad and elaborate. Although the concept of the bodhisattva is found in Early Buddhism and Sectarian Buddhism, it focuses thereon the Gautama Buddha, describing his glorious achievements in previous lives and characterizing the bodhisattva as one possessed with superior forbearance and courageous spirit. According to the scholar Har Dayal, the meaning of bodhisattva is: “one who is devoted or attached to bodhi.” Many might wonder what encourages the bodhisattva and how does he summon the determination to keep on going? Even when faced with the various sorts of suffering in this world, he (or she) never loses the conviction needed to become a Buddha. The answer given is great compassion and profound wisdom, determining a path that does not enter a solitary Nirvana but seeks the benefit of all sentient beings.

The concept of Bodhisattva is not a point of antagonism between Hīnayāna and Mahāyāna. The organization of the Treatise involves śrāvakayāna practices such as “anupattika-dharmakṣānti” (the certainty of the non-arising of dharmas, 無生法忍) which is achieved by advanced bodhisattvas on the seventh ground (bhūmi). In this stage, the knowledge (jñāna) of a bodhisattva and the knowledge of śrāvaka are one and the same knowledge, but the latter lack skillful wisdom, great compassion, and the vows of the bodhisattva, looking instead toward Nirvana. There are differences between the concept of Bodhisattva in mahāyāna and sāvastivāda (說一切有部) literatures. The Treatise considers bodhisattvas to be in possession of a wisdom capable of eliminating more afflictions than that of the śrāvakayāna. The point of view between them is different. Mahāyāna’s proposition is “nothing having been created nothing can be destroyed”, as contrasted with the doctrine of impermanence advocated by śrāvakayāna. The Treatise demonstrates that the spirit of Bodhisattva is

nom-attachment for all phenomena, nor entry into Nirvana. The Bodhisattva persists on the path to help beings until realization of Buddhahood.

Keywords: bodhisattva, sāvastivāda, anutpattika-dharma-kṣānti, prajñāpāramitā, six perfect wisdom

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與研究理論.....	2
一、語言文獻法.....	2
二、義理分析法.....	4
第三節 當代研究成果回顧.....	5
一、部派與初期大乘的菩薩思想.....	5
二、《大智度論》的相關文獻與菩薩思想問題.....	7
三、《大智度論》的作者與翻譯問題.....	10
第四節 論文架構與概要.....	14
第二章 菩薩思想之源流與轉變	16
第一節 菩薩的語義.....	16
第二節 本生談與菩薩思想的起源.....	20
一、本生談.....	20
二、史實的記載.....	22
三、燃燈佛授記.....	23
第三節 部派佛教的菩薩觀.....	25
一、說一切有部的菩薩論.....	26
二、菩薩的波羅蜜多行.....	30
第四節 《般若經》的菩薩觀.....	33
第三章 《大智度論》對「說一切有部」菩薩觀之論評	38
第一節 菩薩之義界與區分.....	38
一、阿毘曇的菩薩義.....	38
二、《大智度論》的菩薩義.....	40
第二節 《大智度論》評論阿毘曇之菩薩義.....	42
一、種三十二相因緣.....	42
二、波羅蜜多行.....	44
三、佛出世之時期.....	46
四、有無十方佛之說.....	48
第四章 《大智度論》無生法忍之意義及其修證	51
第一節 阿毘達磨的「忍」.....	51
一、忍的意義.....	53
二、四善根的忍位.....	55

第二節 《大智度論》的無生法忍	59
一、無生法忍的意義.....	60
二、無生法忍的修行位次	63
第五章 《大智度論》菩薩的實踐德行——六波羅蜜	70
第一節 六波羅蜜之源流與意義	71
第二節 六波羅蜜的德目.....	73
一、布施波羅蜜	73
(一) 布施的功德.....	74
(二) 財施與法施.....	76
(三) 有相布施與無相布施.....	78
二、持戒波羅蜜	79
(一) 戒的意義.....	79
(二) 持戒的功德.....	81
(三) 十善行.....	82
三、忍辱波羅蜜	85
(一) 何謂「生忍」、「法忍」	87
(二) 忍辱的功德利益	89
四、精進波羅蜜	90
(一) 精進的意義.....	91
(二) 精進與精進波羅蜜	92
五、禪波羅蜜	94
(一) 禪的意義.....	94
(二) 修定的前方便	96
(三) 禪與禪波羅蜜	98
六、般若波羅蜜	100
(一) 般若波羅蜜的意義	101
(二) 般若波羅蜜之功德	104
(三) 般若波羅蜜與方便	106
(四) 六度相攝.....	109
第六章 結論.....	111
參考文獻	115

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》¹的注釋書，是屬於初期大乘的中觀思想作品。由於《大智度論》僅有漢譯本，對中國佛教而言，可以說是影響深遠的一部論典，此論由般若空的思想貫穿其中，而更以積極實踐的態度面對世間的種種煩惱與痛苦。其中關於菩薩的論述，內容相當的豐富博雜，雖然在目前學界中探討菩薩的相關性議題，可以說為數不少，²然而針對《大智度論》本身的菩薩研究成果，則尚不多見。³這也是筆者想要以此論典為探討對象，從中掘發大乘菩薩思想的精神。

從原始佛教到部派佛教以及初期大乘，菩薩種子蘊育其中，其演變是一連續發展的過程；由最早的釋迦菩薩之本生故事為根源，修行者為利益他人的真實價值逐漸被強化與肯定。菩薩行更是大乘佛教的特色，於世間中，其積極進取的態度，堅苦卓絕之行，是如何能達到的？在《大智度論》裡，菩薩的概念可以說是具體而廣泛的，可以先從《大智度論》卷4〈初品中菩薩釋論第八〉看出，其所彰顯菩薩的精神，與聲聞行者有所差異。《大智度論》基本上主要是立足於中觀思想的論述，雖然在理論上，採取否定的哲學論理；然而在實踐上，自有著明確且積極的行持態度。若能由實際的研讀文本中，梳理出菩薩主要的觀念與實踐的方法，對於修行藍圖必定有著指引方針的大用。

¹ 以下簡稱《大品般若經》。

² 與「菩薩」相關的文獻：(1) Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, 1932. (2) *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, edited and introduced by Leslie S. Kawamura, 1997. (3) 香川孝雄編輯，《菩薩觀》，1986。(4) 石川海淨，〈菩薩思想の源流に就いて〉《印度學佛教學研究》第1卷1號，1952。(5) 西義雄編，《大乘菩薩道の研究》，1968。(6) 干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與開展〉，《菩提樹》第342-344期，1981。(7) 神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究》《世界佛學名著譯叢 65》，1984。(8) 杉本卓洲，〈菩薩の語義〉，《前田惠學博士頌壽紀念 佛教文化學論集》，1991。(9) 杉本卓洲，《菩薩—ジャータカからの探求》，1993。(10) 厚觀法師，《深觀廣行的菩薩道》，2006。

³ 與《大智度論》本身相關的菩薩探討：(1) 三枝充憲，〈《大智度論》に説かれた菩薩について〉，《印度佛教學研究》第二卷一號，1953。(2) 三友量順，〈大智度論の菩薩觀——菩薩觀の種々相〉，《高崎直道博士還曆記念論集：インド學佛教學論集》，1987。(3) 杉本卓洲〈敗壞菩薩〉《インド思想における人間觀》，1991。(4) 蔣義斌，〈大品般若經與大智度論中的菩薩〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集》，1995。

本文的構思，由縱向的時間發展上著眼，欲先瞭解原始佛教中最初「菩薩」語的出現及所代表的意義為何？從其起源與演變的探討，進而，在部派佛教中論師們對菩薩觀有種種的討論，其中尤以說一切有部的觀點作為主要論述的對象；到了初期大乘般若經典中所呈現的菩薩觀，則又有不同的樣貌。若先對「菩薩」出現的整個歷史脈絡作一鳥瞰的話，或許對於了解同樣是屬於初期大乘經典之一的《大智度論》的菩薩思想，則能有更清楚的認識。同時，參考現代學者們的學術研究，藉由立基於前人的種種研究成果之上，能提供筆者更完整的相關訊息，對理論之分析與教理上的認識都有莫大的幫助，並經由研讀《大智度論》，探索與認識菩薩所具有的特色，最終希望是能學習菩薩「自利利他」的精神，往佛道上邁進。

第二節 研究方法與研究理論

一、語言文獻法

本文主要研究的方法是以思想研究為主，語言文獻為輔的方式來作探討。在論文中運用到語言文獻法的部分，主要針對一些特殊的佛教術語，因為佛經語言是屬於外來語，在書寫方面常常會使用音譯詞，若能還原其梵文的原來字義，則能明白它在這段文脈中所代表的主要意義，而有時這樣的音譯詞，並無法直接譯成中文，這保留了原語的特殊性，而時間一久，也即成為為人熟知的佛學通用語言，如同「菩薩」、「菩提」、「般若波羅蜜」、「阿鞞跋致」等等是屬於佛教特有的術語。若以現代佛學研究來看，「語言文獻方法」具有什麼樣的意義呢？為何它在佛學研究中被視為重要的一環？藉由近代學者們的說明，對此能有更深一層的認識。

何謂文獻？據學者提出的解釋：「一個以記錄有意義的語言或文字為主的物體，尤其是古代的，可叫做『文獻』。……文獻研究的價值、意義和重要性，正好就在它重視原貌，力求避免其餘學科的詮釋。」⁴亦如學者吳汝鈞說明，文獻

⁴ 高明道，〈漫談佛教文獻及其研究〉，《佛教圖書館館訊》第 10 / 11 期，1997 年 6 / 9 月，頁 81，

學方法是一種客觀精神的表現。而現代佛學研究的難關，當推語文為第一。倘若我們要對佛學廣面地作第一線的研究，透過梵、巴利、藏、漢、日幾種古典語文，可對佛教在印度和在中國的發展，在平面上作一完整的了解。⁵若具有多種的語言知識，能對於原典和譯本進行比對與校勘，以及對原典作翻譯等，而這些都屬於比較艱鉅、困難的工作。如同從 É Lamotte 對《大智度論》所作的譯注中，可以看見其具有深厚的佛典語文能力。

據學者林鎮國的說明，現代佛教研究的特色是建立在語言學（philology）與歷史文獻學（textual-historical criticism）的方法上，直接從梵、巴、漢、藏、中亞語言的原始文獻，以及其他的考古資料（碑誄文物），進行文本（經典）的校勘解讀，以重建佛教教義與教派的發展史。在西方學者們於這方面的研究上可以說是有相當豐碩的成果，也讓其他國家跟進，從日本多位學者卓越的學術表現中可略見一斑。依孔哲（Edward Conze）分析，注解《大智度論》的法國學者 É Lamotte 歸類於法比學派，此學派以語言學、文獻學研究為基礎，結合哲學、社會學、民族誌等方法，試圖建構更為完整的佛教圖像。對 É Lamotte 而言，語言文獻學方法並不至於和佛教中的「四依」原則衝突，因為文獻的解明（依語）雖然不必然保障證得第一義諦，但卻是其必要條件。⁶

綜觀上述，這其實也說明了透過文字的解明，尋求其原始的意義，如果妥善運用語言工具，即有助於在文本解讀上的正確性。然而，以反面來看，文獻方法自有其限制性，如學者吳汝鈞作出了詳細的分析，他認為：「文獻學基本上是語言文字的學問，它的主要條件是語文知識，可以說是先了解字面意思之後，便可以進行涉及思想的內容，故文獻學本身是工具義；而工具本身是中性的；它是一種方法，能疏通文字為本的種種問題，但不一定與思想有關連；注釋是文獻學的工作，而內容則直接牽涉義理上的了解，但在現實中，人往往將兩者混淆起來，致作出錯誤的評估；文獻學方法必須依據經典，沒有了經典文字的依據，這種研究便無法做起。」⁷他所提出了這樣中肯的看法，顧名思義，如果工具運用得當，

82。

⁵ 參見吳汝鈞，《佛學研究方法論》，頁 103, 107。

⁶ 林鎮國，〈多音與介入：北美的佛學論述〉，《空性與現代性》，台北：立緒文化，1999 年，頁 160-162。

⁷ 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，頁 111-114。

無非是對其背後的思想解明能帶來一種輔助的作用，但如果偏重了，怕是只徒於文字上做工夫而已，而失卻了佛學研究的實質意義。

二、義理分析法

上面說文獻學是工具義，則相對地說，哲學義理便是目的。倘若我們把佛學視為一種思想一種哲學的話，則佛學研究似乎還是應以哲學義理的把握為重。理想的研究，自然是要以義理與文獻兼而有之；但倘若只能具其中一種時，則哲學不足會比文獻不足造成更大的缺點。⁸藉由佛學義理的研究方法，無非是要辨明其根本的道理，對為煩惱所困惑者而言，希望能從佛法的認知中，對煩惱的去除、生死苦之止息有所助益。

對於思想的詮釋，基本上應立足於對文本解讀的確當性，從文本中所受到的啟發，再進一步思考它所帶來的意義，這可以說是屬於客觀性的，而沒有奇異的見解，只是在對文本進行詮釋時，筆者認為這是不可或缺的基礎。另外，學者劉笑敢提到：「經典詮釋與體系的重構和創造之間包含著不可避免的矛盾，一方是已有的古代經典，這是一種文本的限制；一方是後代的思考和創新，這需要突破傳統的制約，二者是怎樣調和或結合起來的？古代思想家做到了這一點，但他們似乎並沒有意識到這種矛盾。」⁹或許可以理解思想家們在所有創新時，難免會開展出另一種看法，也可能是來自於研究者本身的不同領會；以更開放的態度想要走出傳統，顯示出生動有力的活躍思想，這是否可以說是順應時代潮流所需。然而，在創新之餘，更應隨時檢視，避免有過度詮釋之疑。

東西方都有哲學思想的發展，多數人認為西方哲學思想有較豐富的概念與理論，強調系統性，故從事思想研究者，往往先習得一些西方哲學的基本義理。¹⁰然而，畢竟東西方思想不盡相同，能以吸取他方的優點來補足自己的不足，這即是截長補短之用。然而，思想家們最重要的是要有宏觀的角度，以及對社會關懷的胸襟，而不是單純只是學究式的研究，如此最終只陷入於「閉門造車」的自學困

⁸ 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，頁 113。

⁹ 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，頁 53。

¹⁰ 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，頁 125。

境，無法擴展心靈的廣度與思想的創新。

若以本文來看，要從百卷的《大智度論》中梳理出「菩薩」的相關思想，主要是以文本為對象的義理詮釋。經由撰寫過程中，雖然是著重在文本的思想詮釋，但如何從龐大的資料中抽絲剝繭，取得適切的內容？除了文本之外，還須要參考近代學者們的相關著述，站在前人研究成果的巨石上，或許能看到前方更遠的景象，然而，同時也要抉擇、判斷其詮釋的角度，而這些都提供了筆者重要的參考方向，如此，無非是希望能闡明文本中菩薩的真實意義。

第三節 當代研究成果回顧

一、部派與初期大乘的菩薩思想

(一) 干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與開展〉¹¹

菩薩名稱的起源是由於佛陀釋尊的本生談，即關於實踐與求菩提，依據 Bharhut 古塔的欄楯上的刻文顯示，視菩薩一詞出現是在西元前第一世紀初以後到西元後第二世紀之間。另外對菩薩名稱初起時的意義為何，以及菩薩思想產生於部派間的不同詮釋。由於菩薩思想的導入而興起的大乘佛教運動產生；而大乘系菩薩思想分為兩類，一是行者自覺的菩薩；另一是作為信仰對象的菩薩。

(二) 石川海淨，〈菩薩思想の源流に就いて〉¹²

這篇文章分成三個小節：(1) 菩薩的意義：以六離和釋中之依主釋和持業釋來分析“Bodhisattva”，並顯示出在經文中所出現的相關脈絡；(2) 菩薩思想的發展過程的回顧；(3) 菩薩思想源流的推測。整體來說，著重在初期佛教的菩薩思想的探討，強調的是人間的佛陀及其修行的典範，但少觸及大乘經典的部分。

¹¹ 干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與開展〉，收錄於：《菩提樹》第 342-344 期，台中：菩提樹出版社，1981 年。（補充說明：這篇原作寫於 1957 年，收錄於：宮本正尊編，《佛教の根本真理：佛教における根本真理の歴史的諸形態》，1974 年，頁 219-240。）

¹² 石川海淨，〈菩薩思想の源流に就いて〉，《印度學佛教學研究》，第 1 卷第 1 號，1952 年，頁 146-152。

(三) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》

從原始佛法發展到大乘佛法，其主要的動力，印順法師認為是：「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。¹³從本生、譬喻、因緣中開展出菩薩的風貌，充滿理想與信仰的菩薩行者，逐漸成為大乘佛法的重要典範。論著中的第十章：〈般若波羅蜜法門〉，詳細介紹了般若經的相關文獻，提供了重要的文獻來源，並且經由了解「般若」的義含，才能對《大智度論》本身的理解上更明確。

(四) 西義雄等著，印海法師譯，《大乘菩薩道之研究》¹⁴

由大乘佛教的成立年代開始探討起，接著論述菩薩的出現，說明大乘佛教的成立是菩薩出現為重要的契機。由多位學者們分別探討，從本生、譬喻中探究其所表現出的菩薩源流思想，以及大乘經典中的菩薩觀，包括般若經、中觀、唯識、淨土、法華、華嚴、密教等，顯示了大乘佛法的含融性，菩薩精神於其中展現出不同的特色。

(五) 杉本卓洲，〈本生菩薩の大乗化〉¹⁵

本生菩薩，一般所知，即是指釋迦佛之過去身投生種種善惡趣中，其所展現的大無畏、為救護眾生的精神。文中透過大乘佛典中所引用本生談之檢討：了解本生菩薩所具有的特徵；對於什麼樣的生活方式，才稱為符合大乘菩薩的理念；並且可以清楚看到波羅蜜行與本生菩薩行之間作出明顯的結合。

(六) 厚觀法師，《深觀廣行的菩薩道》¹⁶

作者對《大智度論》中的六波羅蜜有詳細的論究，並且詳引初期大乘經論之相關經文為佐證；其中〈解脫道與菩薩道〉一文說明此二者之修行道內容，二乘行者與佛的煩惱解脫雖無差別，但其度無量眾生與大悲心則有大差別，然菩薩行者需要遍學一切法，含攝聲聞法，但主要不取證涅槃，更積極以六度行化導眾生。

¹³ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（自序），頁 3。

¹⁴ 西義雄等原著，印海法師譯，《大乘菩薩道之研究》，美國：法印寺文教中心，2009 年。

¹⁵ 杉本卓洲，〈本生菩薩の大乗化〉，收錄於：日本仏教学会編輯，《菩薩觀》，京都：平樂寺，1994 年，頁 15-27。

¹⁶ 厚觀法師，《深觀廣行的菩薩道》，台北：慧日講堂，2006 年。

(七) 神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究》¹⁷

作者從南傳、部派時期，一直到初期大乘經典：《般若經》、《華嚴經》、《菩薩地經》、《梵網經》、《仁王般若經》、《菩薩瓔珞本業經》等，探討各部經典的菩薩思想。其中主要以有部對菩薩的敘述來看，作者針對《阿毘達磨大毘婆沙論》¹⁸，提出一些觀念上以及術語的解釋，是屬於簡要性的論述。

(八) 悟殷法師，《部派佛教》¹⁹

作者本身精研於部派佛教，從 200 卷的《大毘婆沙論》中，能夠分析各個論師之間的觀點，清楚釐清彼此的思想差異。各個部派立基於不同的修行理論，而發展出別具一格的修行觀點。其中的一個章節：〈論師的菩薩觀〉，根據《大智度論》對有部菩薩的批判中，作者說明了有部所持有的根本論點，以及造成兩者對菩薩觀有不同面相與結果的分析說明。

在這一部分裡，屬於部派與初期大乘菩薩思想的相關文獻，從時間的發展上來看，學者們所論述與處理的部分有：(1) 從本生、譬喻以來的探源，部派與初期大乘的經典的開展；(2) 認為菩薩思想的導入，為興起大乘佛教的重要契機；(3) 看到了從根源流傳下的轉變與差別，而每一個階段都具有其特色。然而，筆者認為比較不足的部分，是在於部派佛教方面。除了悟殷法師之著作外，其他篇之文獻對部派佛教的著墨並不多，很顯然地，從部派時期至初期大乘時期菩薩觀之間的關連性，是模糊的一頁。

二、《大智度論》的相關文獻與菩薩思想問題

(一) K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*²⁰

作者贊成傳統的觀點，相信《大智度論》的作者為龍樹；對於 É. Lamotte 提

¹⁷ 神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究》，《世界佛學名著譯叢 65》，台北：華宇出版社，1984 年。

¹⁸ 以下簡稱《大毘婆沙論》。

¹⁹ 釋悟殷，《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》，2002 年；《部派佛教系列（中編）——修證篇》，2010 年；《部派佛教系列（下編）——諸部論師的思想與風格》，台北：法界出版社，2006 年。

²⁰ K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

出懷疑非龍樹之作的論點，他並無法苟同。作者主要闡明這部論其基本的哲學觀點，希望呈現給讀者的是，也如同他本身所認識此論所蘊含的思想，是為大家所熟悉的龍樹之著作《中觀論頌》和《迴諍論》的自然延伸與發展，如果是這樣的話，則足以證明傳統觀點為龍樹作品的確當性。因此，在這本著作裡。作者首先介紹龍樹生平著作及其思想以及部派中的一些觀點；同時，於最後的兩個章節中，簡要地介紹了邁向成佛之道過程中的菩薩，完全斷除無明與貪愛，並轉化為智慧和慈悲，敘述其修行的方法與十地的內容。

(二) 三友量順，〈大智度論の菩薩觀——菩薩觀の種々相〉²¹

分成兩個部份作探討：一、由《大毘婆沙論》所見到的菩薩觀念和大乘的關係；二、在《大智度論》的「秘密」說和菩薩觀。作者於結語中說明，面對當時新的菩薩觀，以人人都能成為菩薩的這樣的說法，成為刺激有部菩薩論的開展，並可以從《婆沙論》的記述中而知；而在當時的思潮中，立基新的菩薩觀說「少功德成佛」，舉出大乘經典中的《法華經》為代表。主要以法華經的「一乘思想」呈顯其「秘要」說的關連性，另外說明菩薩列名的順序問題。《大智度論》主要以般若智慧為其觀點，同時也顯示三乘是實智慧的菩薩觀。

(三) 三枝充惠，〈《大智度論》に説かれた菩薩について〉²²

作者以菩薩的語義、內容、用例、分類、狀態等五個範疇，一一從《大智度論》中列出相關經文所在的位置，有如綱目般的標舉出來，讓讀者可以對菩薩概念先有一個初步的輪廓。最後提到《大智度論》的菩薩以龍樹的空觀為基礎，雖然離諸戲論，但也包含發心具足菩薩十地，並且要成就眾生，得一切種智。

(四) 杉本卓洲，〈敗壞の菩薩〉²³

理想中的菩薩，一般人所認同的有一定的樣子；然而在現實生活中，可以見到種種有稱之為「學習跟不上的菩薩」、「資質劣差的菩薩」，相較之下，被稱為「敗壞菩薩」。作者主要從《十住毘婆沙論》和《大智度論》中，舉引經文說

²¹ 三友量順，〈大智度論の菩薩觀——菩薩觀の種々相〉，《高崎直道博士還曆記念論集：インド學佛教學論集》，京都：春秋社，1987年，頁293-305。

²² 三枝充惠，〈《大智度論》に説かれた菩薩について〉，《印度學佛教學研究》第2卷第1號，1953年，頁322-325。

²³ 杉本卓洲，〈敗壞菩薩〉，《インド思想における人間觀：東北大學印度學講座65周年記念論集》，京都：平樂寺書店，1964年，頁409-430。

明敗壞菩薩的意義，並從《八千頌般若經》中引出，作者認為比較明顯的觀點，雖然在此經文中並沒有出現「敗壞菩薩」的確切名稱，但有類似意涵的描述部分。而相對於此，理想中的菩薩行者，如何堅定意志？如何身處難境中而不畏不懼？其藉由了解「敗壞菩薩」的意義，而彰顯出理想菩薩的意涵。

(五) 武田浩學，《大智度論の研究》²⁴

作者於第一章劃定了貫穿整部《大智度論》的主題，以及闡明構成其內容的中心思想：無生法忍、不住涅槃的思想；接著在第二章中，為了確定《大智度論》的作者，將該論作者的獨特思想從此論中摘要出來，將它和眾所公認視為龍樹真作的論書，如《中論》和《菩提資糧論》進行對照比較，來討論龍樹著者說，是否成立，同時查明探究羅什的加筆說；接著在第三章，確定被視為是《大智度論》的核心思想，將它和與《北本涅槃經》之間的關連上來深入探討。

(六) 郭忠生撰，〈試論《大智度論》中的「對談者」〉²⁵

這篇文章的目的在於介紹 Paul Demiéville：〈論《大智度論》的作者與翻譯〉，這一篇「書評」的一些看法；作者並且嘗試從《大智度論》所看到的「問曰」的內容，也就是《大智度論》中，身分不詳的「對談者」所提出的問題，以及論主與對談者間的一些互動，來推論《大智度論》的「對談者」究竟是怎樣的人物。²⁶或許可以由一連串的分別法義中，很容易讓人以為《大智度論》只是隨機的講經問答記錄；但可以看出其著作性質是在於繁瑣的義門分別以及廣泛論究、闡明佛法，並能增益修道。

(七) 蔣義斌，〈大品般若經與大智度論中的菩薩〉²⁷

由《大品經》中所述之菩薩，是一種永遠處於開發狀態的心智和胸襟；《大

²⁴ 武田浩學，《大智度論の研究》，東京：山喜房佛書林，2005年。

²⁵ 郭忠生撰，〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，《正觀》第2期，1997年，頁63-177。

²⁶ 據其歸納有十項，認為對談者：一、非常熟悉《般若經》；二、一再引述原始佛典與大乘佛典；三、所知道的佛教議題、思想，相當廣泛，而且有敏銳的觀察力；四、大乘論議師的傾向；五、毘婆沙師的性格；六、多樣化的部派風貌；七、對印度有一定程度的了解；八、會引用論主的看法來反問；討論問題，是可而止；九、同一論題一再重覆，是否論主沒有說服對談者？十、論主會質疑對談者，有時口氣不輕。——郭忠生撰，〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，《正觀》第2期，頁84-135。

²⁷ 蔣義斌，〈大品般若經與大智度論中的菩薩〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集（上輯）》，1995年，頁171-192。

《大智度論》認為菩薩是不斷以大悲心、方便力來開發，不斷更求勝地，然不著於勝地。進而說明《大品》中「十地」的內容，與《放光》與《光讚》比較之下，其差異處唯有《大品》出現「深心堅固」，《大智度論》對此亦詳加解釋，菩薩有如是等深心相，故不可窮盡。作者指出「菩薩」是大品系般若經的母題，和傳統佛教之間是處於一種滋潤、開拓的關係，如天台宗將般若經典判為通教，說明了其「貫串」的功能。

在《大智度論》的相關文獻以及焦點置於「菩薩」的主題上，從學者的論述中得知：(1) 將《大智度論》列於中觀般若系統下而闡述其思想及菩薩觀點。(2) 關於菩薩的列名問題，以及以綱目標舉論中所出現的菩薩；(3) 對於菩薩種類中的敗壞菩薩之描述；(4) 以無生法忍與不住涅槃思想為《大智度論》的中心思想；(5) 以論主與對談者間的一些互動，來推論《大智度論》的「對談者」究竟是怎樣的人物。(6) 從實踐方面了解菩薩之深心堅固與開放的胸懷，其和傳統佛教之間是處於滋潤、開拓的關係。除了上述論述之外，筆者認為其中不足之處，在於《大智度論》本身所闡發的菩薩思想方面，內容雖有共三乘，但亦有不共大乘之處。以得無生法忍位以上，則是唯屬於大乘的菩薩階位。因而，有必要更進一步探討聲聞行者與菩薩行者在修道上的差異與分歧點；以及還無法很具體地看出其實踐層面所表現的實質風範，尤其是在《大智度論》本身的六波羅蜜行的精神之探究，其所展現的度眾之實際行動。

三、《大智度論》的作者與翻譯問題

(一) Paul Demiéville 之說

P. Demiéville 撰述〈論《大智度論》的作者與翻譯〉一文，是對 Étienne Lamotte 第二冊譯本所作的書評。²⁸在作書評之外，還表達了他對《大智度論》的看法，並對當時《大智度論》的相關研究成果，作一些探討。在 P. Demiéville 的論述中，特別是他認為鳩摩羅什在翻譯過程中，對譯文的解釋，被編入《大智度論》的本文。再者，P. Demiéville 對於羅什的翻譯態度，卻是認為羅什是弘法者，他的

²⁸ P. Demiéville 'Review of Lamotte's *Traité*', 這一篇書評刊在 *Journal Asiatique*, 238, 1950, p.375-395, 後來以原文影印的方式，收在《戴密微佛學論文選集》(1973)，譯者郭忠生是用後一種版本。收錄於：郭忠生撰，〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，《正觀》第2期，1997年，頁68-83。

目的在使中國讀者能理解、體會，而不是在翻譯技術上的精準。因此，從此翻譯作品中，會以問答的方式出現，而這些問答是讀者之請教與羅什之講解，這似乎意指了《大智度論》的「羅什加筆說」。

（二）干瀉龍祥之說²⁹

干瀉龍祥認為有些篇幅並非龍樹所作，而是羅什後來添加的，若以整部論的內容來看，他分出三種類別：一、非龍樹所作；二、是龍樹的作品；三、跟隨傳統的說法，視為龍樹所作。干瀉龍祥在此文章中僅舉出龍樹其中的四部著作：1. 《中觀論頌》，2. 《大智度論》，3. 《菩提資量論》，4. 《十住毘婆沙論》。從這些作品中，反映出作者的思想發展，由理論化逐漸實際化。而干瀉教授最後並說明，《大智度論》雖然有很大篇幅是龍樹的作品，但他認為有些部分確實是後來添加，可能是出自譯者鳩摩羅什之手。

（三）Étienne Lamotte 之說³⁰

從地理暨歷史的背景來看，推測作者大約是四世紀初，活躍於西北印度，並曾經歷貴霜王國之時期；作者應係說一切有部學者，可能嗣後再轉向大乘。他認為作者同時表現出說一切有部之形式與大乘信仰之確信，而在此二種角度之下，進行佛法之論究。其次，論中引述的大乘經典年代，並不是僅從般若文獻獲取其詮釋，而是運用當時已有之全部大乘佛典；認為作者應出於初期中觀論者之後，而且不可能是撰寫《中觀論頌》之龍樹。從譯場的團隊工作來看，在翻譯的二年過程中，參與本論翻譯工作之人斟酌切磋注解說明，並可能以注解之形式，加入譯文之中，可能單純的作為文字之增補。然而，É. Lamotte 於此最後所持的立場仍不明確，亦曾將此論列為龍樹之著作。

（四）加藤純章之說³¹

作者從介紹譯者鳩摩羅什的背景中，認為《大智度論》明顯地留下譯者羅什的影子，由於羅什接觸、信受大乘的空思想是在西域的疏勒國，而作出推測，或許《大智度論》的原本是在此得到的。同時，作者也同意 É. Lamotte 所說，因此加藤純章以為，《大智度論》很可能是某西北印度的學者來到西域的龜茲國或其

²⁹ 干瀉龍祥著，賴顯邦譯，〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》第 68 期，1992 年，頁 85-121。

³⁰ É. Lamotte，郭忠生譯，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》62 期，1990 年，頁 97-179。

³¹ 加藤純章，〈《大智度論》的世界〉，收於：梶山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》，頁 161-197。

他都市國家，採取《大品般若經》的註釋書形式，以說明大乘的教義所作成的；在那時，鳩摩羅什也參與此製作。

（五）印順法師之說³²

針對學者們質疑《大智度論》作者的種種問題，印順法師述出此一文，文章從「論典的著作」與「翻譯」兩條線索詳加檢證，發現龍樹造論的古說更契合史實，否定羅什增修或參與造論的結論。印順法師說明，由於古代的譯經，是集體事業；口譯、筆受，各有其人。對於有些學者認為的「羅什加筆」說，那是對譯經程序太過隔閡了。《大智度論》之筆受者為僧叡等，譯本縱有增修，也斷非出自羅什手筆，這是可以肯定的。³³其根據種種的分析後，最終定論作者是龍樹，是無庸置疑的。

（六）莊崑木對「三分除二」的說明³⁴

作者從僧叡的《大智度論》序文中提出問題的所在。學者們對論本的卷數各有不同的推測解釋，作者認為學者們都是根據自己的理解，把「三分除二（三分之後除去其中之二）」這句話的意思，不是「大智度論」原本的「十分之一」，而是解釋為其實是被省略到原本的「三分之一」。³⁵然而，對於僧叡所說的「三分除二」的意義，若追溯到其師父道安，由翻譯《阿毘曇》中對字數的記錄，可以看到內容並沒有被「省略」，而主要是音節的問題。在梵語中，一個首盧（śloka）有 32 個音節，以音節作為記錄語言來說，即使對於梵語的經典也使用「言」或「字」，然而翻成漢語的話，梵語的三音節約翻成漢語的一音節，是這個時代翻譯經論的特徵。

（七）武田浩學之說³⁶

關於作者問題，其動機是從檢討有關構成「無生法忍」及「不住涅槃的思想」內容中的「般舟三昧」中所引發出來的。進一步，比照《中論》與這些觀念之間

³² 印順法師述義、昭慧法師整理，《大智度論之作者及其翻譯》，台北：法界出版社，1992年。

³³ 印順法師述義、昭慧法師整理，《大智度論之作者及其翻譯》，頁8。

³⁴ 釋大田（莊崑木），〈大智度論の翻譯——「原本」、「略本」と「三分除二」の意味に関して〉，《印度學佛教學研究》第52卷2號，2004年，頁201-203。

³⁵ 對此，É. Lamotte 認為鳩摩羅什僅譯出十分之一，而其譯本僅一百卷，約三十二萬中國字。羅什將原本之第一品全部譯出，而刪去第一品以下諸品之三分之二。——見É. Lamotte 著，郭忠生譯，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，頁169。

³⁶ 武田浩學《大智度論の研究》，東京：山喜房佛書林，2005年。

的連續性，以及原始佛典和這些觀念的對立性，來討論在大智度論中的空思想的最具特色之一面。另外引述《菩提資糧論》中，³⁷其與般舟三昧相關連的偈頌，來說明其中的思想呈現和《大智度論》是一致的，因此認為作者為龍樹的可能性是高的。

綜觀上述，由學者們對於作者問題的考察追究中，P. Demiéville 認為有羅什的加筆；干瀉龍祥認為有些篇幅並非龍樹所作，而是羅什後來添加的；É. Lamotte 強調作者是說一切有部學者，後轉向大乘，活躍於西北印度，但最後結論是否為龍樹，其立場還是有些模糊；加藤純章則認為《大智度論》明顯地留下譯者羅什的影子；印順法師從「論典的著作」與「翻譯」兩條線索詳加檢證，發現龍樹造論的古說更契合史實，否定羅什增修或參與造論的結論；武田浩學則主要經由論本身的思想層面著手，最後採取傳統說法其作者為龍樹。另外，對「三分之二」的問題，學者莊崑木提出了不一樣的看法，由其所收集的證據中，主要的原因是音節的問題。

以上，對於作者問題，可以見到學者們彼此之間所提出的反駁與論證，他們鉅細靡遺地對全論之考察與分析，最後所得出的結論可以說也是互有交集的。然而，從上述的種種論點來看，作者是否為龍樹，尚不能得出一個定論。筆者認為若以《大智度論》本身的內容來看，有很多是通於龍樹的思想，而有些思想特質並不能從譯者鳩摩羅什的著作中清楚見到相關論述，這或許也是判斷作者為龍樹的因素之一。除此之外，可以確定的是，《大智度論》是由鳩摩羅什主持，並有五百位以上通曉法義者的協助，是眾多因緣之聚合所共同完成的翻譯作品，而在此論中所呈現的實踐層面是比較積極的，若與一般公認為龍樹之作的《中論》，其凡事以遮破的論述方式，撰寫風格全然不同，因而致使對作者問題產生疑惑。然而，依據學者們的種種觀點中，分判與斷定，可說眾說紛紜，莫衷一是。

³⁷ 作者根據瓜生津隆真博士之說明：「引用漢譯和西藏資料所述，以及月稱《四百論注》和《彌勒菩薩所問經論》內容」，以此作為龍樹真作的論證。——武田浩學，《大智度論の研究》，頁192。

第四節 論文架構與概要

第一章說明研究動機、目的與方法，以及當代文獻之回顧。所撰寫的方法有兩種：對佛教的特殊用語的分析，這是「語言文獻法」的運用；另一種方式，即是文本本身的詮釋，是「義理分析法」的運用。對當代研究文獻的回顧部分，從部派到初期大乘以及《大智度論》，這當中與菩薩思想有關的現代著作，透過蒐集與研讀，而了解目前學者的研究成果。從中，提供筆者對此議題更深一層的認識，並且可以發現到，屬於文本本身的菩薩議題之闡述內容並不多，因此，有些部分還能有再作探討的空間。

第二章，菩薩思想之源流與轉變。先從「菩薩」一詞的源流上著手，從梵文本身來考察其意義；以及菩薩於佛教經典中的出現，其所蘊藏的概念與特質，主要以釋尊的本生菩薩為代表。加上史實上的記載，以及佛傳文學中授記思想的產生等，可視為菩薩思想的源流。另一方面，從佛教發展過程中，菩薩思想也跟著不斷地轉變。在部派佛教，主要以說一切有部的菩薩論為討論的對象；到了初期大乘時期，諸大乘經典中各有所代表的菩薩意涵，但由於《大智度論》的思想與《般若經》有密切的關係，所以在初期大乘經典部分，主要以《般若經》為探討的對象。

第三章是《大智度論》對「說一切有部」菩薩觀之論評。在《大智度論》卷4〈釋初品中菩薩〉的內容，有大乘論主對有部論主迦旃衍尼子所著的〈菩薩品〉提出種種的論難。為了確定大乘論者所提出的內容是否為有部的觀點，因此須找回《大毘婆沙論》原來關於菩薩的內容出處。針對所評論的部分，在於對菩薩的界定之差異，以及其他幾個觀點的不同。從中，可以了解到有部與大乘論者所立基的學理不同，間接也影響到實踐的態度。

第四章《大智度論》無生法忍之意義及其修證。首先，了解「忍」一詞本身所代表的義涵；並藉由探討說一切有部的修道論中關於四善根中的忍位，想要了解，其與大乘之無生法忍之差異何在。接著，說明菩薩得無生法忍時，因為有著大悲心與方便力的之支持，更重要的還要有諸佛的勸進，讓菩薩不會在這個階段

入涅槃，而更能留惑潤生，常在於生死中，度化有情。因此，無生法忍位可謂是升沉的樞紐，能過二乘地，這也顯示出，由於聲聞行者的悲心不足與缺少方便智慧，厭離心切，所以選擇趣入涅槃。

第五章《大智度論》菩薩的實踐德行——六波羅蜜。六波羅蜜為大乘主要的實踐道。從《大智度論》本身所敘述的每一個波羅蜜作探討，並且以般若波羅蜜為重，因為其他五度若無般若，則不成波羅蜜。可以說在整部論中，般若波羅蜜為主軸，其所強調的般若空性智慧，即是引導所有的善行往菩提道上前進。

第六章結論部分，主要分析這篇論文中所提出的論點，是否能將《大智度論》中所蘊含的菩薩精神顯發出來，以及菩薩與聲聞行者對修道理論之不同觀點的釐清，才能明瞭其所影響在修證果位上的明顯差異；以及在這篇論文中，可能還有一些與菩薩相關內容還未曾觸及，可待日後因緣，經由研讀文本中，逐漸熟悉其義理的呈現。

第二章 菩薩思想之源流與轉變

「菩薩」可以說是代表大乘佛教的主要角色，在印度佛教的歷史上，「菩薩」觀念的出現，尚不能推定一個明確的時間。在大乘經典以外的經論也有菩薩出現，並常論及種種的菩薩道，所以菩薩絕非大乘所獨有的。不過，若追溯在早期的印度教及耆那教的文獻中，均未出現菩薩這個字或任何同義字，此一事實可以使我們暫且推斷，菩薩此一概念的原始形式完全產生於佛教的架構之內，其起源未受任何外在的影響。³⁸菩薩的問題亦在各部派間有所論述，並產生與開展出各自獨特的菩薩觀，大乘佛教及密教中的菩薩思想及文化的展開，每一部經典都已清楚表現各自獨特的菩薩理念及具體形象，若說菩薩具有幾乎就像經典的數量那麼多的不同特徵，這句話一點也不誇張。³⁹因此，先從「菩薩」一詞之語義著手，透過語言學的解釋，以及現代學者們的研究成果分析，考察此語的多樣性；其次，了解菩薩之源流與開展，從原始本生談至部派佛教乃至初期大乘《般若經》中，在不同時代的開演下，這當中菩薩觀念是否有著關連性與相互的影響性？這些是此章欲作探討的內容。

第一節 菩薩的語義

菩薩的梵語“Bodhisattva”，是“Bodhi”和“Sattva”的合成語，菩提“Bodhi”是「覺悟」的意思，是從動詞“budh”所衍生出的名詞，有「開悟、覺、道、得道」之意。⁴⁰一般是分成三種菩提：聲聞菩提、緣覺菩提、佛菩提。關於“Sattva”，是動詞“as”（有，存在）的現在分詞形“sat”加接尾詞“tva”，形成一抽象名詞，是一個多義詞，表示「存在」、「本質」、「心」、「精神」、「生命」、「胚胎」、「鬼」、「魔」等等之意⁴¹，而在漢譯佛典中，一般譯為「眾

³⁸ A. L. Basham 撰，賴顯邦譯，〈菩薩概念的演變〉，《諦觀》第 64 期，1991 年，頁 63-64。其原作寫於 1981 年，收錄於：《The Bodhisattva Doctrine in Buddhism》，edited and introduced by Leslie S. Kawamura, p.19-59。

³⁹ 杉本卓洲，〈菩薩の語義〉，《前田惠學博士頌壽記念 佛教文化學論集》，1991 年，頁 275。

⁴⁰ 《梵和大辭典》，頁 932；另見“bodhi”：‘perfect knowledge or wisdom, the illuminated or enlightened intellect’.——*Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary* (略語: MW.) p. 734,3.

⁴¹ “sattva”：‘being, existence, entity, reality, true essence, nature, disposition of mind, character, spirit, mind, vital breath, life, embryo, fetus, a ghost, demon.’——MW. p. 1135,2.

生」、「有情」。

據學者平川彰的考察，在覺音的《吉祥悅意》(sumāṅgalavilāsinī) 這部注釋《長部》的書中，解釋了菩薩的意義：

所謂菩薩，稱為賢明的有情 (paṇḍita-satta)、已覺悟的有情 (bujjhanaka-satta)，或者胸懷著對於被稱為菩提的四種道有執著 (satta)、堅定 (āsatta)、附著的人，才是菩薩。

巴利語的“satta”，⁴²因為除了是「有情」的意思之外，也有從“sañj” (附著) 而衍生的“satta” (執著) 的意思，若合併這兩者的話，菩薩即是有著「熱望菩提的人」之意吧。⁴³而在早期於佛教梵文文獻中的研究，學者 H. Dayal 對“sattva” 提出的七種的解釋：一、本質 (essence)；二、有情 (living being)；三、精神、心 (spirit, mind)；四、胚胎 (embryo)；五、智力 (intelligence)；六、奉獻、致力於 (one who is devoted or attached to)；七、力量、勇氣 (strength, courage)。⁴⁴ 因此，可以說菩薩是指追求覺悟的勇士、致力於覺悟的有情。

針對 H. Dayal 所提出的第六與第七項的解釋來看，他認為巴利語“satta”，或許可以不是梵語的“sattva”，而是相當於“sañj” (附著) 的過去分詞“sakta” 的解釋，有「貪愛、繫著」等之意，也有「意向、獻身於…」之意，⁴⁵因此，H. Dayal 翻譯為「奉獻、致力於菩提者」(one who is devoted or attached to bodhi)。⁴⁶而同時，他並試圖說明，若溯源至巴利文本中，巴利語“bodhisatta” 意指「覺悟的有情」(a bodhi-being)，然而，“satta” 這裡非指一般人，而是與梵語“satvan” 有關，意為「戰士、勇士」。因此，與藏文的菩薩語“byañ chub sems dpah” 的最後一字“dpah” 的意思是等同的。在巴利文中，“satta” 應解釋為英勇的人、心靈的勇士 (heroic being, spiritual warrior)，是屬於一種為生活而努力、奮鬥的存

⁴² 巴利詞典的解釋：1.執著的，固執的；2.有情，眾生。——水野弘元，《パーリ語辞典》，頁 287。

⁴³ 平川彰，《初期大乘仏教の研究 I》，東京：株式會社春秋社，1992 年，頁 281。

⁴⁴ Har Dayal *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, First published: London, 1932; Reprint: Delhi, 1999, pp. 4-8.

⁴⁵ “sakta” : fixed or intent upon , directed towards , addicted or devoted to , fond of , engaged in , occupied with.——MW. p. 1132,3.

⁴⁶ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, p. 7.

在，而非只是以單純生活的存在。⁴⁷另外，作者認為若“Sattva”指的是「本質、心或胚胎」的話，則此含意會對主要希求智慧者過於高深，但對於圓滿的佛陀而言，這樣名稱是比較適用的。⁴⁸這樣看來，H. Dayal 應該是認為以末後二項的表達必比較適切。

學者杉本卓洲指出，“sattva”是輪迴於五種或六種的生存領域（五道、六道）中的諸神、人、動物等，最初，和梵語的“jantu”是同義語。⁴⁹如本生中所見的菩薩，也包含著阿修羅菩薩以及住於餓鬼、地獄世界中的菩薩，因此將菩薩用「是～的存在」、「做（行）～者」這種表達方式較為適當。⁵⁰同時，杉本氏對“sattva”以複合語之「有財釋」的分析結果，可以產生有幾種的意義：一、以菩提為自性者；二、具有往菩提的心、志向（意樂）者；三、菩提是潛在的還未開發者；四、具有菩提的素質者；五、具有往菩提的精力、勇氣者；六、具有往菩提的確實性者；七、執著菩提者。⁵¹綜觀之，前六項與 H. Dayal 所提出的解釋大致是相同的，而最後一項的「執著」之意，杉本提出不同的看法：「雖然 H. Dayal 根據梵語的“sakta”有『獻身』、『具有意志』等意思，譯為『獻身於菩提者』，但傳統上譯為『執著者』可以說才比較正確。」⁵²這可以說是「有情」所具有之情識或有情愛的生命的特性。如同《大毘婆沙論》中所說：

未得阿耨多羅三藐三菩提時，以增上意樂恒隨順菩提，趣向菩提，親近菩提，愛樂菩提，尊重菩提，渴仰菩提，求證欲證，不懈不息，於菩提中，心無暫捨，是故名為菩提薩埵。⁵³

流轉生死中的有情，對生命力的情意，是堅強而旺盛的。如果將這種情意改變方向的話，那麼對人就是鼓舞、歡喜，而對正法——無上菩提，即是有「愛法、樂法、欣法、慕法」之心了。⁵⁴

⁴⁷ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, p. 9.

⁴⁸ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, p. 8.

⁴⁹ “jantu”：「人，生者，生類，眾生」——《梵和大辭典》，頁 491。

⁵⁰ 杉本卓洲，〈菩薩の語義〉，頁 277-278。

⁵¹ 杉本卓洲，〈菩薩の語義〉，頁 281-284。

⁵² 杉本卓洲，〈菩薩の語義〉，頁 284。

⁵³ 《大毘婆沙論》卷 176，T27, p. 887a-b。

⁵⁴ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 131。

另外，根據石川海淨的論述，從“Bodhi”和“sattva”的複合詞的關係來看菩薩的性格，他說明有三種意義：一、作為求道的菩薩，二、已經悟道如佛的菩薩，三、如「四弘誓願」之義的誓願的菩薩。他認為以適用於求道、悟道、誓願的三種菩薩的哪一種都是可能的。而菩薩的意義，若從語言學方面來看，求道的菩薩為第一義諦；從信仰的方面，則誓願的菩薩為第一義諦；然而就思想方面，基於釋迦牟尼釋尊的寶貴的體驗，為自覺覺他、覺行圓滿的菩薩，一定是菩薩的真正意義。⁵⁵筆者以為，菩薩的特質應該是具備這三者，從尋求到覺悟乃至發願的利他，以堅定而熱切之心，決意使自己成為一位菩薩。

由覺音的注釋書中，可以看到菩薩是覺悟的有情、熱望於菩提的有情，以及經由上述學者們的分析解明，H. Dayal、杉本卓洲、石川海淨等，對於菩薩含意之見解上大致是一樣的，可以說菩薩是求（無上）菩提的有情，然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度。⁵⁶而對於“sattva”，原始巴利語“satta”則有著「執著、附著」之意，可相當於梵語的“sakta”（字根“sañj”），而 H. Dayal 即翻譯為「奉獻、致力於」之意。如在《大智度論》中說：「未得佛道，心愛著求，欲取阿耨多羅三藐三菩提，以是故名為菩薩。」⁵⁷若以愛著之心，求於菩提，也可謂是往佛道上之重要的動力來源。另外，可看到《大智度論》對於菩薩句義的解釋如下：

「善」為一字，「提」為一字，是二不合則無語；若和合名為「菩提」，秦言無上智慧。「薩埵」，或名眾生，或是大心。為無上智慧故，出大心，名為「菩提薩埵」。願欲令眾生行無上道，是名「菩提薩埵」。⁵⁸

菩薩在學習的因地中，為求無上智慧的緣故，須發起大心，是本著積極的行動力，為令眾生離苦得樂的利他精神的展現。然而，《大智度論》中的菩薩是本著「般若」之無執取的立場，菩薩雖於世間中的汲汲營營，但了解事物本質上沒有常、一、自在性，理應不對菩薩這個名相產生執著，而是本身即是栩栩如生之有情所應有勤求進取的特性。因此，綜觀上述，以及現代學者們的研究成果，從語言文

⁵⁵ 石川海淨，〈菩薩思想の源流に就いて〉，《印度學佛教學研究》第1卷第1號，頁147-148。

⁵⁶ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁130。

⁵⁷ 《大智度論》卷4，T25, p. 91b-c。

⁵⁸ 《大智度論》卷44，T25, p. 380c。

獻中可以看到各種解釋，可以說菩薩即是「追求覺悟的有情」、「致力於覺悟的有情」。而隨著時代、環境的變遷之中，菩薩所呈現的種種樣貌，是平凡而深遠的。然而，這樣的菩薩觀念，又是從什麼時候開始產生的，將是下文中所要探討的內容。

第二節 本生談與菩薩思想的起源

自佛入滅後，佛弟子們基於對於佛陀的緬懷的心情，敬念佛一生的種種行跡，更從此生而傳說到過去生中的修行事蹟。⁵⁹透過佛陀在成佛前過去生的許多廣傳的本生故事，不僅投生於人趣，甚或其他天神或動物等形象，而其所行的都是為了利益其他的有情，因此，這也顯示出佛與阿羅漢弟子之間的差別之處。在這廣泛的傳說中，一一成為流傳世間的「本生談」，其中所蘊含著菩薩的發心、精進修行，以及為濟度有情的大誓願心，佛的大慈大悲的風範，即是在因地中為尋求智慧與覺悟的有情，為菩薩道的莊嚴歷程。⁶⁰

菩薩思想的起源，還可以從史實的記載中發現，如阿育王時代的摩崖法敕，以及從 Bharhut 塔的雕刻上，找到了與菩薩相關的銘文。另外，從釋尊過去修學菩薩道時，亦曾親近、禮拜無數百千萬的諸佛，當中並遇佛之預言、授記，如此的授記思想也對後來的大乘佛教有著很深遠的影響。

一、本生談

「九分教」為教法的原始分類，後來又擴充為「十二分教」，其中敘事的部分：「本事」、「本生」、「譬喻」、「因緣」等，都與佛及菩薩道有關，而「本生」與「譬喻」的關係又更大。⁶¹一般將佛弟子們的前生故事稱為「譬喻」(avadāna)，⁶²此即善因善果的因果業報故事，是說明現今偉大的人物不只是憑藉當世努力就

⁵⁹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 12。

⁶⁰ 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 13。

⁶¹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 113。

⁶² “avadāna” : n. ‘a great or glorious act, achievement (object of a legend Buddh.)’ —MW. p.

能作育而成，乃由於過去世種種善業的果報而成就。⁶³在《大毘婆沙論》中對本生的解釋：「謂諸經中，宣說過去所經生事，如熊、鹿等諸本生經。如佛因提婆達多，說五百本生事等。」⁶⁴又，《瑜伽師地論》說：「宣說世尊在過去世，彼彼方分，若死若生，行菩薩行、行難行行，是名本生。」⁶⁵從經典的解釋中，說明釋尊過去曾經扮演多樣的角色，不僅僅是人，還有各種的動物身，於生死苦海中，不間斷地給予他人幫助。本生故事具體地敘述菩薩的修行，大部分可以看到其中菩薩所展現的布施與忍辱的行為，以菩薩異於聲聞、緣覺的悟境，於是，只要發起菩提心，不論其時間的長遠、過程的艱難，最終是以成佛為目標。

依據干瀉龍祥的研究顯示，菩薩是本生談大量製造出來以後所被造出來的名詞，他說明：「菩薩這個名稱用以指釋尊現世以及久遠以來無量生無量世中，生為各種不同的有情，常發誓要成就佛道，在這種誓願下，修所有的難行苦行，積聚無量的功德。把他視為從久遠以來，修與求菩提，得菩提不相違背之行的有情，因而想出菩提薩埵“Bodhisattva”這個名稱。」⁶⁶所以，可以清楚看出，表現菩薩思想發展，最具體的，應該是本生談的集出。

在早期的巴利聖典中，已經出現有菩薩這個名稱，從尼科耶的經典中，可以見到：「我還未成正覺以前是菩薩時」⁶⁷，這樣的定型句出現。然而若對應於漢譯的阿含經，其所表達的方式，如《中阿含經》：「我本未覺，正盡覺時」⁶⁸，以及《雜阿含經》：「我憶宿命，未成正覺時」⁶⁹等，則沒有直接說出菩薩一語，干瀉龍祥進一步說明：「本來就沒有它（菩薩）吧。是後世佛教徒，景仰成佛的釋尊，而追溯到他的前生，覺得他很偉大，即把那段時間的他當作有（或持，或求）佛智的有情，菩薩這個名詞就由此而產生的吧！」⁷⁰或許可以說對巴利尼柯耶的傳持者而言，成佛以前的釋尊，即可說為菩薩了。如此，巴利經典中的菩薩語，自

99,2；另見《梵和大辭典》：英雄的行為、偉業；漢譯作：緣、因緣、譬喻、譬語。（頁140）

⁶³ 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，2002年，頁338。

⁶⁴ 《大毘婆沙論》卷126，T27，p. 660a。

⁶⁵ 《瑜伽師地論》卷25，T30，p. 418c。

⁶⁶ 干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與開展〉，《菩提樹》第342期，1981年，頁16。

⁶⁷ 相應部22, 26、中部4, 26等，都有這樣的句子。——干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與開展〉，頁16。

⁶⁸ 《中阿含經》卷56〈羅摩經〉，T1，p. 776a。

⁶⁹ 《雜阿含經》卷12，T2，p. 80b。

⁷⁰ 干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與開展〉，頁16。

然是為後來所添入的。印順法師指出：「漢譯的《雜阿含經》與《中阿含經》，是說一切有部誦本。可見《阿含》原文，本來是沒有『菩薩』的；說一切有部本還保存原型，而分別說部各派的誦本，（還有屬於大眾部末派的《增壹阿含經》），都以當時傳說的『菩薩』，加入《阿含經》了。」⁷¹因此，阿含經典中，有些即保留古型；然以進取的大眾部而言，菩薩用語數數可見，已然蒙上大乘思想的色彩了。

二、史實的記載

菩薩思想發展的契機，除了上述為一般人所熟知的「本生」之外，依據學者們的考據，在西元前三世紀，尚有阿育王的第八摩崖法敕中的一段記載。關於阿育王成就三菩提，一般都提到他至伽耶（Gaya）向菩提樹朝聖一事。Basham 指出：「『出尋三菩提』，依據 Bloch 的解讀，基奈爾（Girnar）摩崖的銘文稍有不同，是作：“ayāya saṃbodhim”，其動詞與梵文字根“yā”（行赴）有關；至於其他石刻中則與梵文的“niṣkram”（出發）相連。依其考證其他石刻的結果，阿育王本人所寫或所口述的原文中，與三菩提有關的動詞是依據“niṣkram”，而非“yā”。」⁷²而「出發」（go forth）的含意，並不是指到達一個明確的目的地，阿育王他以出發尋求三菩提，但尚未達此目的，如同菩薩的願心一般，往成佛道上前進。

另外，學者干瀉龍祥說明，在 Bharhut 塔欄楯中，有「釋尊入胎」這樣《本生談》的雕刻，但並沒有菩薩一語；⁷³然而，在刻文方面出現有菩薩一語的，迄今所知道的資料中，只有鹿野苑出土（Mathurā 製）的大菩薩像柱柄下部的銘文，明顯出現菩薩字樣。因此，從刻文和現存佛典的內容兩方面加以檢討，菩薩這一名稱的創造乃至廣為人知，大概是在西元前的一世紀初以後到西元第一世紀中葉之間。⁷⁴摩崖法敕與 Bharhut 塔的雕刻，是屬於史實的記載，從中，可以見到菩

⁷¹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 126。

⁷² A. L. Basham 撰，賴顯邦譯，〈菩薩概念的演變〉，頁 70-72。

⁷³ 干瀉龍祥，《本生經類の思想史的研究》，東京：山喜房佛書林，1978 年，頁 58-61；梶山雄一等著，許洋主譯《般若思想》，頁 37。

⁷⁴ 干瀉龍祥著，許洋主譯，〈菩薩思想的起源與開展〉，《菩提樹》第 342 期，頁 17。

薩的觀念已經出現了。

三、燃燈佛授記

授記的梵語“vyākaraṇa”⁷⁵（巴利語“veyyākaraṇa”）本來為「說明、分別、解答」的意思，在十二分教中，稱為「記說」的。瑜伽系論典，以「顯了分別，記別未來」二義，解說「記說」。⁷⁶另外，根據干瀉龍祥的解釋：「授記的原文“vyākaraṇa”，原本是解說、解明等意思，在印度自古以來一直是被使用來代表文法方面乃至語言的說明之義的一個用語，但此字到了佛教中，最早是被使用在藉由師徒之間的問題所構成的解答書式的聖典之意義上，又更進一步最後演變成被轉用在解明預言弟子們未來的命運這一層意義上的用語，因此在漢譯就以『授予未來記』的意義而最終譯成『授記』了。」⁷⁷以及印順法師的解釋：「『記說』，本為甚深的『證德』與『教說』的說明。經師們傾向佛德的崇仰；大乘偏重於菩薩的授記作佛，也只是這一特性的開展。」⁷⁸因此，授記的意義有了相當大的轉變。特別是在描寫獲得授記的菩薩時，因為常會表現該菩薩追求菩提的決心，具有非比尋常的決心，絕非常人所能及的程度，所以藉此更加強調菩薩的尊貴，進而推崇佛陀的尊貴了。若從《修行本起經》之佛傳中，亦可以看到關於佛為童子授記的一段描述：

佛告童子：汝却後百劫，當得作佛，名釋迦文（漢言能仁）如來·無所著·至真·等正覺，劫名波陀（漢言為賢），世界名沙埴（漢言恐畏國土），父名白淨，母名摩耶，妻名裘夷，子名羅雲，侍者名阿難，右面弟子，名舍利弗，左面弟子，名摩訶目犍連，教化五濁世人，度脫十方，當如我也！⁷⁹

而同經中亦敘述燃燈授記後的釋迦菩薩的修行：

⁷⁵ “vyākaraṇa” : n. ‘separation, distinction; explanation, detailed description; (with Buddhists) prediction, prophecy’ — MW. p.1035,3.

⁷⁶ 《瑜伽師地論》卷 25：「云何記別？謂於是中記別弟子命過已後當生等事，或復宣說已了義經，是名記別。」(T30, p. 418c)

⁷⁷ 干瀉龍祥，《本生經類の思想史的研究》，頁 68。

⁷⁸ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 528-532。

⁷⁹ 《修行本起經》卷 1〈現變品〉，T03, p. 462b。

菩薩勤苦，經歷三阿僧祇劫，劫垂欲盡，愍傷一切，輪轉無際，為眾生故，投身餓餓虎，勇猛精進，超踰九劫。能仁菩薩，於九十一劫，修道德、學佛意，行六度無極，布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧，善權方便，慈悲喜護，育養眾生，如視赤子，承事諸佛，積德無限。⁸⁰

從文中，看到菩薩精進地修學六度，以善權方便、四無量心之利他行，以及供養敬奉諸佛的累積資糧。菩薩因地，恒以身行垂化示人，行大行、難行道，這豈是一般凡夫所為之。而平川彰認為，從佛傳文學中，特別是「燃燈佛授記」的思想，是導致菩薩觀念產生的一個要點。⁸¹對授記的傳說，亦提出了他獨特的看法：

得到授記後的釋尊，很自覺地努力求菩提，修行六波羅蜜。他得到授記，確定能成佛，而且自知如此。但他還不是佛陀，這個修行者不能不和未得授記的人加以區別。由於必須做出這種區別，因而造出「菩薩」這個語詞。⁸²

這是對一位修行者的絕對認可，釋尊知世間貪愛欲流之可畏，他逆流而上，保持一分清醒的自覺，積極修學，在還未成佛但確定會成佛的角色之下，因此，賦與了「菩薩」這樣特殊的稱名。

依干瀉龍祥所言：「如果授記思想沒有產生的話，就無法充分表現出菩薩和聲聞有著顯著的差異。可以說授記思想的產生和大乘的興起時間相同。」⁸³對於此，平川彰認為，若將授記思想與大乘的興起視為同時的話，如此推之，年代似乎太過晚了些，因為對於未來預言的記別，其實早已存在於阿含經中了。因此，將燃燈佛授記看成是從阿含經中的記別所導引出來是比較適當的，或許可以說是出現於部派分裂與大乘興起之間。⁸⁴從經典的本緣部中，已經看到關於釋迦菩薩的種種本生，其精進不懈而蒙佛授記，因而導出大乘菩薩思想的興起。

⁸⁰ 《修行本起經》卷1〈現變品〉，T03, p. 463a。

⁸¹ 平川彰，《初期大乘佛教の研究I》，頁262。

⁸² 平川彰，《初期大乘佛教の研究I》，頁272。（參考中文翻譯見於：梶山雄一等著，許洋主譯，〈般若思想〉，頁39）

⁸³ 干瀉龍祥，《本生經類思想史的研究》，頁69。

⁸⁴ 平川彰，《初期大乘佛教の研究I》，頁268-269。

佛傳文學的菩薩觀念和大乘菩薩的觀念，在思想的發展階段上也是有關係的。⁸⁵然燈佛授記，對於釋尊的歷劫修行，是一關鍵性大事，因為確認然燈佛授記時，菩薩即得無生法忍，如《太子瑞應本起經》中說：「菩薩已得記言，疑解望止；霍然無想，寂而入定，便逮清淨，不起法忍」⁸⁶，菩薩能「不起法忍」即是「無生法忍」，這是菩薩的神通力，對於饒益有情，更能發願往六趣中，隨意能往，而能無畏地度化有情了。

根據佛傳內容的種種描述，釋尊在因地修行中，勤求菩提、種諸善根，累劫累生，不忘失菩提，能蒙佛授記，完全展現了一位菩薩行者的典範，這是在因地上所獲得的肯定；而到了大乘菩薩階段，對於修行實踐的德目有更詳盡的說明，與之後隨著當時環境的變化，菩薩呈現更多的樣貌，而在各種經典中有著不同的詮釋。然而，不可否認的，關於授記的傳說與大乘佛教興起是有著密不可分的關係，可以說是促使大乘佛教興起的助緣。

第三節 部派佛教的菩薩觀

菩薩思想固然是大乘佛法的主軸，但被認為是以聲聞佛法為主的部派佛教，對於菩薩思想的探討，甚至是實踐，也有相當豐富的內容。⁸⁷若回顧當時佛陀在世時，佛法、僧團本來是和合一味的；而佛陀入滅後的結集當中，由於弟子們對於戒律制定的看法不同而產生了分裂，分為大眾部與上座部兩大派，自二部分化後，後來又一再的分化，又三部乃至四大部。由於思想、教義、區域上之不同等因素，最後傳說分為十八部，然枝末分化，可能又不只是十八部。⁸⁸在如此紛雜的部派分裂中，對於部派異義有記錄者，一般為人所知的是說一切有部所傳的《異部宗輪論》，而其中有談到與菩薩論相關的問題；另外，解釋《發智論》的《大毘婆沙論》，也是屬於有部的根本論書，以諸多篇幅詳盡的說明關於菩薩的特質，可以說是在部派中對菩薩論有比較完整具體的敘述，因此，在本文這一小節中，將以說一切有部的菩薩論為主要探討的範圍，而同時也會旁涉其他部派的一些相

⁸⁵ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 582。

⁸⁶ 《太子瑞應本起經》卷 1，T03, p. 473a。

⁸⁷ 郭忠生撰，〈釋尊之超越彌勒九劫（之一）〉，《正觀》第 21 期，2002 年，頁 21-22。

⁸⁸ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 38-40。

關論述。

一、說一切有部的菩薩論

傳於罽賓的說一切有部，有七論——六足論⁸⁹與《發智論》，六足論傳為佛弟子——舍利弗等造；《發智論》是佛滅三百年初，迦旃延尼子纂集佛說，立自宗而遮他的要典，這是說一切有部的根本論。⁹⁰在六足論中，雖然《法蘊足論》與《集異門足論》有出現菩薩語，但只作為單純的教理用語，無其他的解釋；而說一切有部所分出的犢子部，⁹¹以及屬於犢子部的根本論——《舍利弗阿毘曇》，⁹²則有比較清楚的敘述：

云何菩薩人？若人三十二相成就，不從他聞、不受他教、不請他說、不聽他法，自思自覺自觀，於一切法知見無礙，當得自力自在，豪尊勝貴自在，當得知見無上正覺，當成就如來十力四無所畏，成就大慈轉於法輪，是名菩薩人。⁹³

「不從他聞、不受他教、不請他說、不聽他法，自思、自覺、自觀」，可以看出此時的「菩薩人」儼然以釋迦菩薩為典範而刻畫的，是屬於個人自覺的菩薩。⁹⁴照這種情況，光以發了菩提心這個理由，不能說就是菩薩，因為菩薩是已經成就三十二相的人，當一位菩薩的修行，他是幾乎全部圓滿、具足的人了，這樣的說法與《大毘婆沙論》的內容可以說是相當的。

有部對菩薩的定義，根據《發智論》只有很簡要的描述：「齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業；得何名菩薩？答：得相異熟業。」⁹⁵到了約於西元 150

⁸⁹ 六足論為：《法蘊足論》、《集異門足論》、《施設足論》、《品類足論》、《界身足論》、《識身足論》。

⁹⁰ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 20。

⁹¹ 印順法師，《印度佛教思想史》：「說一切有系分出犢子部，犢子部又出四部：正量部、法上部、賢胄部、密林山部。（頁 45）」

⁹² 《大智度論》卷 2：「佛在時，舍利弗解佛語故作阿毘曇；後犢子道人等讀誦，乃至今名為《舍利弗阿毘曇》。」(T25, p. 70a18-20)；關於此出處來源，見印順法師之《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 20。

⁹³ 《舍利弗阿毘曇論》卷 8，T28, p. 585a-b。

⁹⁴ 悟殷法師，《部派佛教（中編）》，頁 146。

⁹⁵ 《發智論》卷 18，T26, p. 1018a。

年成立的《大毘婆沙論》則對此內容有了更詳盡的說明：

如契經言：「有一有情，是不愚類、是聰慧類，謂菩提薩埵。」雖作是說而不分別，齊何名菩薩？得何名菩薩？彼契經是此論所依根本，彼所不說者今應說之，故作斯論。⁹⁶

在這一段文中，說明了為造此論的因緣，首先依據《雜阿含經》中說：「有一人不愚不癡者，謂菩薩摩訶薩。」⁹⁷但經中並沒有再作更詳細的解釋，有部論師認為需要進一步作更嚴密的定義，故而造此論。若考察《雜阿含》中只有兩處提到菩薩用語：一處是卷 23 的「菩薩」以及此處卷 43，1177 經的「菩薩摩訶薩」用例。如依據平川彰的研究指出：「在 1177 經文末有提到最初是依 1172 經〈篋毒蛇經〉而來的，但原經內文只稱『有士夫，聰明不愚有智慧』，並無『菩薩』一詞，以及若對應到原始巴利《相應部》時，經文卻是稱呼『阿羅漢』，因此，認為『菩薩』是後世的人所付加上去的。」⁹⁸他並且說明，在其他部派如法藏部所傳的《長阿含》、《四分律》；化地部所傳的《五分律》中的佛傳；以及屬於大眾部的《增一阿含》等經典所出現的「菩薩」語，比起有部所傳持的《中阿含》與《雜阿含》都還要早出現。如此可以說，稱呼釋迦佛的前生為菩薩之教理傳唱者並非是有部，而是在有部以外的地方了。⁹⁹而在這裡所引契經中的菩薩則強調是「不愚不癡、聰明點慧」的菩薩，筆者認為此觀點是更為強調菩薩所應具有的「智慧」，如以波羅蜜行來說，其中般若為導，則顯發了智慧的重要性。

復次，為斷實非菩薩，起菩薩增上慢，故而作斯論。所以者何？有諸有情，以一食施，或以一衣或一住處，乃至或以一楊枝施，或受持一戒，或誦一伽他，或一攝心觀不淨等，便師子吼作如是言：「我因此故定當作佛」，為斷如是增上慢故。¹⁰⁰

另外的造論因緣，是為了有些人，只修少許的功德、福業，卻狂妄地說出「我定當作佛」如此的增上慢者。對此，悟殷法師認為：「這說法，其實正一語道破了當時佛教的時代思潮，亦表顯了教化於山城的迦濕彌羅論師，面對著當時流傳於

⁹⁶ 《大毘婆沙論》卷 176，T27, p. 886c10-14。

⁹⁷ 《雜阿含經》卷 43，T02, p. 317a。

⁹⁸ 平川彰，《初期大乘佛教の研究 I》，頁 244-246。

⁹⁹ 參見平川彰，《原始佛教とアビダルマ仏教》，頁 476-478。

¹⁰⁰ 《大毘婆沙論》卷 176，T27, p. 886c14-19。

北印度的大眾部、分別說部系之聲聞部派，西方師、譬喻師等自宗異師，以及唱說菩薩道的大乘佛法，思想上所受到的衝擊與改變。」¹⁰¹可以看出當時有部論師所面對的各種思潮，雖說為了維護自宗的立場，而對周圍的異說提出種種的論辯，但相對地也受到了他們的影響。或許對於菩薩的觀念從來不曾超越釋迦菩薩這種立場的有部論師們而言，相較之下，這些有著不同主張的人，卻被視為是「增上慢者」。如此說來，什麼樣的標準是屬於有部論師所稱呼的「菩薩」呢？

齊何名菩薩？答齊能造作增長相異熟業。

問：若諸有情發阿耨多羅三藐三菩提心，能不退轉，從此便應說為菩薩，何故乃至造作增長相異熟業，方名菩薩耶？

答：……1.要至修習妙相業時，若於菩提決定、趣決定乃名真實菩薩；2.修妙相業時，若人、若天共識知彼是菩薩，故名真菩薩；……3.修妙相業時，捨五劣事，得五勝事：一、捨諸惡趣恒生善趣，二、捨下劣家恒生貴家，三、捨非男身恒得男身，四、捨不具根恒具諸根，五、捨有忘失念恒得自性生念。由此得名真實菩薩。¹⁰²

以有部的立場來說，即使經於三無數劫，不斷修習種種的難行苦行，但還未具足妙相業時，都還不能稱為「菩薩」，如此嚴峻的修行過程，更顯示了有部論師給予菩薩相當崇高、尊貴的地位。當經三無數劫修行，再經百劫修習妙相業，要於「菩提決定、趣決定；人、天皆共知彼是菩薩；以及捨五劣事，得五勝事。」然而，即使是真實菩薩了，還是異生菩薩。如《異部宗輪論》說：「應言菩薩猶是異生。諸結未斷，若未已入正性離生，於異生地未名超越。」¹⁰³據悟殷法師說明：「當最後身菩薩，在菩提樹下金剛座上，仍是凡夫異生，直到依第四靜慮起煖、頂、忍、世第一法，入正性離生，以三十四心頓證菩提，才成為無上正等覺得聖者。」¹⁰⁴由於菩薩還未斷盡煩惱，還未入正性離生，所以仍為凡夫菩薩；一直到最後身菩薩的入決定位，修證菩提，才成為聖者。

¹⁰¹ 悟殷法師，《部派佛教（中編）》，頁 148。

¹⁰² 《大毘婆沙論》卷 176，T27, p. 886c27-887a14。

¹⁰³ 《異部宗輪論》卷 1，T49, p. 16b28-cl。

¹⁰⁴ 悟殷法師，《部派佛教（中編）》，頁 154；《大毘婆沙論》卷 153，對此三十四心的描述：「是以菩薩三十四心剎那證得無上正等菩提。云何名為三十四心剎那？謂菩薩先離無所有處染，後依第四靜慮，入正性離生，於見道中有十五心剎那，道類智時為第十六則此名斷有頂加行，離非想非非想處染，復有九無間道九解脫道，是名三十四心剎那。菩薩依此證無上覺。」(T27, p. 780b28-c6)

有部是以四諦漸現觀得道，以入見道位（即入正性離生）分凡聖，¹⁰⁵其他部派如大眾、一說、說出世、雞胤四部本宗同義，主張四諦頓現觀，見滅諦得道，¹⁰⁶據《異部宗輪論》說：

一剎那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智、無生智，¹⁰⁷恒常隨轉，乃至般涅槃，一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頸部曇、閉尸、鍵南為自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脇。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往。¹⁰⁸

大眾部以為：釋尊長期修行，於第二阿僧祇劫時，到遇見迦葉佛時入決定。入「決定」與入「正性離生」的意義相當。這是說：那時的釋尊（前生），已證入諦理而成為聖者；所以（聖者）菩薩能「隨願往生惡趣」是願力而不是業力。¹⁰⁹在此可見到由凡夫菩薩到聖者菩薩，其分界點是在於「入決定」，如上所述的，可稱為蒙佛授記，因此聖者菩薩以清淨心入母胎，更不會不生起貪欲、瞋恚與毀害之想，其為饒益有情，是因願力而生惡趣，而非業力了。據印順法師說明：「菩薩修行，可分為二個階段：初修是凡位，入決定以上是聖位。入聖位的菩薩，與『大乘佛法』的不退轉——阿毘跋致（avaivartika）菩薩相當。這與上座部所說，未成佛以前的菩薩，是『有漏異生』，又非常不同了。」¹¹⁰大乘菩薩的正性離生，是深見諸法實相，以不離生死、不入涅槃的留惑潤生；而與上座部所言，在成佛以前的菩薩都還是凡夫，兩者有截然不同的觀點。

說一切有部的菩薩觀所重視的是現實人間未成佛前的釋尊與其本生，然而，對於本生故事，有些可能參雜一些印度民間的神話故事，因此，只能採納其中象徵性的內涵，如以菩薩化作白象入胎而言，¹¹¹以此相為吉兆，來說明菩薩的稀有

¹⁰⁵ 印順法師，《性空學探源》，頁 128, 220-221。

¹⁰⁶ 印順法師，《性空學探源》，頁 258。

¹⁰⁷ 盡智、無生智的意義，於《大毘婆沙論》中的解釋：「云何盡智？謂如實知我已知苦、已斷集、已證滅、已修道；云何無生智？謂如實知我已知苦不復知，乃至我已修道不復修。」（T27, p. 150a）；如以印順法師於《佛法概論》（頁 20-21）中所作的簡要說明：「『於現法得漏盡』，是盡智；『未生諸漏令不生』，是無生智；淨化身心完成而得到解脫。」這是得解脫的阿羅漢位。

¹⁰⁸ 《異部宗輪論》卷 1，T49, p. 15c5-11。

¹⁰⁹ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 63-64。

¹¹⁰ 印順法師，《印度佛教思想史》，頁 64。

¹¹¹ 《大毘婆沙論》卷 70：「如說：白象相端嚴，具六牙四足，正知入母腹，寢如仙隱林。答：此不須通非三藏故，文頌所說或然不然，諸文頌者言多過實。若必須通應求彼意隨現夢相，

難得。若從上述來看，說一切有部的異生菩薩，須歷經三無數劫之集積菩提資糧，以及百劫的修妙相業，直至最後一世的於金剛坐上頓斷一切煩惱，解脫成佛，這樣的過程才算是圓滿的菩薩道。

二、菩薩的波羅蜜多行

釋尊過去生中的修行，雖各部派的分類不一致，而都是稱之為波羅蜜多（或簡譯為「波羅蜜」）的。¹¹²波羅蜜多（pāramitā）有完成、成就；以及到彼岸的意思。¹¹³其數量所說不一，有四、有六、有十，乃至無量波羅蜜。在覺音的《清淨道論》中說：「自從在燃燈佛的足下獲得授記以來，直至在菩提座上而成正覺，總共完成了三十波羅蜜的正行，而給予一切世間的利益與快樂。」¹¹⁴這裡更提到了三十波羅蜜，但並未列出其詳細內容。而在《大毘婆沙論》中，迦濕彌羅師屬於有部的正宗，提出「四波羅蜜多」：

如說菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿，謂施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。……得盡智時，此四波羅蜜多方得圓滿。外國師說，有六波羅蜜多，謂於前四加忍靜慮。迦濕彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多即前四所攝，謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若，戒慧滿時即名彼滿故。¹¹⁵

有部的迦濕彌羅師，雖然主張菩薩經三大阿僧祇劫修行施、戒、精進、般若等四波羅蜜多，但也不排除一般所說的六波羅蜜，論師認為忍為戒所攝，靜慮則為般若所攝，因此，主要以四波羅蜜就足以表達菩薩行的主要精神了，如論師說：「雖諸功德皆可名為波羅蜜多，而依顯了增上義說，故唯有四。」¹¹⁶以釋尊本生的諸多功德中，僅以這四度來做代表。雖然如此，在《大毘婆沙論》中，除有部迦濕彌羅師之外的外國師則是主張六波羅蜜說的：

故作是說，謂彼國中夢見此相以為吉瑞，故菩薩母夢見此事欲令占相。諸婆羅門聞已咸言，此相甚吉。故法善現作如是說，亦不違理。」(T27, p. 361b-c)

¹¹² 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 140。

¹¹³ 關於波羅蜜多之義，詳見於論文第五章之〈六波羅蜜之源流與意義〉中的敘述。

¹¹⁴ 覺音尊者著，葉均譯，《清淨道論》，頁 202。

¹¹⁵ 《大毘婆沙論》卷 178，T27, p. 892a26-b25。

¹¹⁶ 《大毘婆沙論》卷 178，T27, p. 892c。

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。¹¹⁷

諸佛皆經三無數劫，修習六種波羅蜜多，得圓滿故。¹¹⁸

依學者平川彰所言：「由於《婆沙論》於西元 150 年成立時，重要的初期的大乘經典成立的時間被推定在西曆紀元前後，¹¹⁹並且已經確立了六波羅蜜的修行，以及菩薩的四種階位與十地也成立了，因此，很難認定是《婆沙論》的菩薩思想，對大乘佛教造成影響的。」¹²⁰如此，應該可以說大乘的六度比《大毘婆沙論》出現的早，因此，除了當時一般的說法外，迦濕彌羅諸論師特別舉出了「四波羅蜜多」。關於有部的波羅蜜多是存在著兩種說法。然而，為什麼不強調靜慮與忍辱呢？據印順法師說：「禪定帶有獨善的隱遁風格，不能表現菩薩求無上道的精神。所以部派佛教所傳說的菩薩，是不重禪定的」。¹²¹如同人間菩薩的積極行善，如果入深禪定中，菩薩行即不起作用了。

作為菩薩的修行道說波羅蜜，但不只是菩薩，對聲聞也說波羅蜜的修習，然而，為什麼二乘行者不能圓滿具足菩薩救度眾生的悲願呢？如《大毘婆沙論》卷 68 中說：

忍違惡趣；諸得忍性者，於諸惡趣得非擇滅。菩薩有時乘大願力，生諸惡趣，饒益有情故。二乘忍位無趣佛乘理。¹²²

二乘人一旦得到忍位，就對惡趣得非擇滅，即入正性離生，與惡趣無緣了。菩薩則能忍而不證，是在於他的大願力，然而，這樣的力量又來自於何處呢？這當中又說明菩薩的利根與頓根之不同，如《大毘婆沙論》中說：

菩薩九十一劫不墮惡趣，是誰力耶？答：能障惡趣，不必要由順決擇分，所以者何？或施、或戒、或聞、或思、或煖、或頂，能障惡趣；若鈍根者，得忍方能。然諸菩薩行一施時，亦攝戒慧；行一戒時，亦攝施慧；行一慧

¹¹⁷ 《大毘婆沙論》卷 63，T27, p. 327c10-13。

¹¹⁸ 《大毘婆沙論》卷 93，T27, p. 479c26-27。

¹¹⁹ 大乘經典成立的時間，同時參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 554。

¹²⁰ 平川彰，《原始佛教とアビダルマ仏教》，頁 464。

¹²¹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 143。

¹²² 《大毘婆沙論》卷 68，T27, p. 352a11-14。

時，亦攝施戒。由此能障那庾多惡趣，況三惡趣而不能障耶？¹²³

利根者如釋迦菩薩於九十一劫中，經由布施、持戒的事行與聞、思慧的正見增上；¹²⁴菩薩能起二乘煖、頂位，而不入忍位，依然能障惡趣；而頓根者則須達忍位，才能不墮惡趣中。由此可見，菩薩是依大願力而生諸惡趣，是為了饒益有情故。同時，在菩薩修持過程中還具有「大悲」這樣的特勝：

非如獨覺聲聞菩提，於一齋日，以一搏食，施與一人，發勝思願，便名樹彼菩提種子，由斯展轉得彼菩提。大悲要由經多時分，於一切處，以一切種，上妙樂具，施諸有情，乃至身命都無吝惜，發勝思願方名樹，彼大悲種子，由斯展轉乃得大悲。復次，大加行得故名大悲，非如聲聞菩提唯六十劫修加行得，獨覺菩提唯經百劫修加行得，如來大悲三無數劫，修習百千難行苦行然後乃得，故名大悲。¹²⁵

約廣義說，從菩薩發心起，所有一切修行，都可名為加行。¹²⁶此大悲心須要經過無數劫的修行，長養而出，並非如聲聞菩提的六十劫；獨覺菩提的百劫之加行得。菩薩見老病死苦逼惱世間，必然也有深切的厭離心，但見眾生苦而心生悲憫，初發起無上的菩提心，而此大悲種子，須要歷經三無數劫，不斷地修諸善行，不論何時、何地，盡一切所能，施與眾生，乃至自己的生命等，由此大悲種子而逐漸長養為大悲心。

由上述而知，利根菩薩因正見增上，依大願力而不墮惡趣；佛菩薩的大悲心是歷經三無數劫之修加行而得菩提，與聲聞、獨覺之悲心不同。由此在在顯示出了，菩薩道長遠，須經三無數劫，得妙相好，才名為菩薩，有部所修行的波羅蜜行，要到達盡智、無生智才稱圓滿，即使最後身的釋迦菩薩仍被視為是凡夫身，可以看到有部所推崇的菩薩，很深刻地強調於人世間，因為「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」¹²⁷又說：「人間於天則為善趣」¹²⁸，諸天易於享樂，而人類具有

¹²³ 《大毘婆沙論》卷 7，T27, p. 33a22-28。

¹²⁴ 如《雜阿含經》(788 經)所說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」(T02, p. 204c) 若從契經來看，也說明了「正見」的重要性，能令行者不墮入惡趣。

¹²⁵ 《大毘婆沙論》卷 83，T27, p. 428b20-29。

¹²⁶ 印順法師，《華雨集》第一冊，頁 288。

¹²⁷ 《增壹阿含經》卷 26，T02, p. 694a。

¹²⁸ 《增壹阿含經》卷 26〈等見品〉：「人間於天則是善處，得善處、得善利者，生正見家，與善

憶念、梵行、勤勇這三種特性，勝於諸天，可見人間菩薩的堅勇、毅力更加難能可貴。這可以說是各部所推崇的菩薩精神。

第四節 《般若經》的菩薩觀

從部派到大乘佛法，在演進過程中，有些中介性質的經典，屬於原始大乘，有重信行、重智行、重悲行的經典，從多方面傳出，都是以修行為主。在大乘機運成熟聲中，分頭傳出，奏起了大乘的序曲，一步步的進入「大乘佛法」的時代。¹²⁹其中，重智的《般若經》即是以般若波羅蜜思想為核心而開展的經典。菩薩般若波羅蜜的發展，是繼承著原始佛法以智證的特質，如學道者的「四預流支」：「親近善友，多聞正法，如理思惟，法隨法行。」透過聞思修的過程，對法的深入掘發與抉擇，能助使菩薩於修行道上的修證體悟。

般若波羅蜜的宣說者，是無諍第一的須菩提。在《小品般若經·初品》中，須菩提清楚說明，其敢有所說者，皆承佛力。由於，追隨佛陀的教法並於中學習，而最後能證得諸法相。因此所有言說，不與法相相違；以此法相力之故，佛陀命須菩提為諸菩薩說所應成就的般若波羅蜜。¹³⁰在這樣的因緣之下，也說明了般若波羅蜜是聲聞與菩薩行者所共學的。這一節中所探討的《般若經》中的菩薩，主要以《小品般若經》為範圍，從中，可以初窺初期大乘《般若經》原始的菩薩樣貌。

在《小品般若經》卷1〈初品〉中說：

何等法義是菩薩？我不見有法名為菩薩。世尊！我不見菩薩，不得菩薩，亦不見不得般若波羅蜜，當教何等菩薩般若波羅蜜？若菩薩聞作是說，不驚不怖，不沒不退，如所說行，是名教菩薩般若波羅蜜。復次，世尊！菩薩行般若波羅蜜時，應如是學，不念是菩薩心。所以者何？是心非心，心相本淨故。爾時舍利弗語須菩提：「有此非心心不？」須菩提語舍利弗：「非心心可得若有若無不？」舍利弗言：「不也！」須菩提語舍利弗：「若非心心不可得有無者，應作是言有心無心耶？」舍利弗言：「何法為非心？」

知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。」(T02, p. 693c21-24)

¹²⁹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 533、589。

¹³⁰ 《小品般若經》卷1〈初品〉，T08, p. 537b3-7。

須菩提言：「不壞不分別。」¹³¹

這裡並沒有直接說明菩薩所具有的意涵，但從「不見有法名為菩薩」、「不見菩薩，不得菩薩」、「不見不得般若波羅蜜」、「是心非心」等這些句子中，可以看到是以否定的方式來呈現，以遮顯的微妙方式來展現菩薩的般若智慧。而此「是心非心」是聖者透過修學佛法的自覺、體悟，無法用語言文字來敘述，不可說是「有」，也不等於「無」，而是超越了有無的概念。同時，須菩提說非心即是「不壞、不分別」，可以說是沒有變異、沒有差別之意。另外，根據印順法師的說明：「是心非心（*tac cittam acittam*），對於部派佛教中，以為相續心或與煩惱相應的心，本來是清淨的見解，可說是從根本上給以否定。《般若經》所說的『非心』，是心空、心不可得的意思。心性寂滅不可得，所以說『心（的）本性情淨』。」¹³²從般若體悟的立場，明白萬法是畢竟空、不可得，菩薩以無分別心等觀之，能知一切眾生都是平等的，同樣具足清淨的本性。

其次，在引文中的「心相本淨故」，對於「心相本淨」的概念，若先從契經中來看，如《雜阿含經》中的譬喻，¹³³以其中之比喻，印順法師亦從南傳《增支部》看到明確的心明淨說，並說明：「心是極光淨（*pabhassara*）的，使心雜染的隨煩惱（*upakkilesa*），是『客』，可見是外鑱的，而不是心體有這些煩惱。」¹³⁴以契經所說，則明顯地看到有「主」、「客」的關係存在。另外，根據如念法師的研究，¹³⁵其中考察了「心性清淨」的「清淨」（*prabhāsvara*）具有什麼樣的意義？說明《般若經》中也使用“*prabhāsvara*”來形容心的光潔、清淨，但是並未提到「為客隨煩惱所雜染」，而且根據小品系《般若經》之經文的描述上而看出，心的清

¹³¹ 《小品般若經》卷1〈初品〉，T08, p. 537b8-19。

¹³² 印順法師，《如來藏之研究》，頁80。

¹³³ 《雜阿含經》卷47：「淨心進向比丘麁煩惱纏、惡不善業、諸惡邪見漸斷令滅，如彼生金，淘去剛石堅塊。復次，淨心進向比丘除次麁垢，欲覺、恚覺、害覺，如彼生金除麁沙礫。復次，淨心進向比丘次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺，思惟除滅，如彼生金除去塵垢、細沙、黑土。復次，淨心進向比丘有善法覺，思惟除滅，令心清淨，猶如生金除去金色相似之垢，令其純淨。」（T02, p. 341c8-16）

¹³⁴ 印順法師，《如來藏之研究》，頁69。印順法師認為，此主（心）與客（煩惱）的關係，可以說是影響了後來發展的如來藏說的重要理論。

¹³⁵ 如念法師，〈小品系《般若經》中的「心性本淨」說〉，《第四屆印度學學術研討會論文集》，嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年11月，頁1-12。

淨是指離諸著、無作、無淨，心的本性是空，所以稱之為淨、本淨、畢竟淨。¹³⁶因此，《般若經》的「心相本淨」與契經的以心為主體的概念，顯然是不同的；此《般若經》中之清淨並不局限於心的本性，而是通於一切法的，此清淨並意味著是空的意思。

在〈初品〉中，特別提到了屬於菩薩的「諸法無受三昧」，是聲聞、辟支佛所不能壞的，如卷1言：

菩薩行般若波羅蜜時，不應色中住，不應受、想、行、識中住。……若色無受則非色，受、想、行、識無受則非識，般若波羅蜜亦無受。菩薩應如是學行般若波羅蜜，是名菩薩諸法無受三昧，廣大無量無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。何以故？是三昧，不可以相得。¹³⁷

此三昧不可以相得，是「不共二乘」的。經中另一處亦說明，「一切法無受」、「不念、不分別」，菩薩若受此三昧，則得受菩提記。¹³⁸這裡的「諸法無受三昧」所要表達的，根據印順法師的說明，此三昧即是菩薩的般若波羅蜜，但自般若法門興起後，極力推重般若，不再提起這「無受三昧」了。¹³⁹因此，雖由解空第一的須菩提說出，然其所說，亦須要承借「佛力」、「法相力」。須菩提是自證而後隨順「法相」說的。¹⁴⁰如此可知，此三昧意義深遠，能過二乘地，為菩薩獨有的，然而，隨之發展的大乘經典中，並沒有出現關於此三昧的論述了。

菩薩在修學的過程，以初學者來說，須要有善知識引導，抉擇正知見，循序漸進，引生信解。對般若波羅蜜，如能信解堅固，能發長遠心，則能有諸佛之護念，如此則不會受到惡知識之擾亂了。如《小品般若經》中云：

若新發意菩薩隨惡知識，則驚怖退沒；……何等是菩薩惡知識？佛言：「教令遠離般若波羅蜜，使不樂菩提。又教令學取相分別、嚴飾文頌，又教學

¹³⁶ 如念法師，〈小品系《般若經》中的「心性本淨」說〉，頁10-11。

¹³⁷ 《小品般若經》卷1〈初品〉，T08, p. 537c4-14。

¹³⁸ 《小品般若經》卷1〈初品〉，T08, p. 538a27-b5。

¹³⁹ 印順法師說：「這樣的『諸法無受三昧』，解說為菩薩修習相應了，就不會退轉而墮入二乘，所以這是『不共二乘』，菩薩獨有的般若波羅蜜。」——《初期大乘佛教之起源與開展》，頁635。

¹⁴⁰ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁636。

雜聲聞、辟支佛經法，又與作魔事因緣。是名菩薩惡知識。」¹⁴¹

何等是菩薩善知識？佛告須菩提：諸佛世尊，是菩薩善知識。何以故？能教菩薩令入般若波羅蜜故。……六波羅蜜是菩薩善知識。¹⁴²

諸佛世尊、六波羅蜜等為菩薩善知識，而其中更強調了般若波羅蜜。雖然在修學道上，菩薩須遍學一切法，然而，菩薩若追隨惡知識，熱衷於世間優美文字，以及教學二乘法者，即遠離了般若波羅蜜，將無法發大乘心、菩提心。因此，要發大願心，願能遇善知識的引領、提攜，教學、信解般若波羅蜜。菩薩為學一切法沒有障礙，以般若為導，能如實了知一切法，則能：「當為大眾作上首」，¹⁴³堪稱為菩薩摩訶薩了。

在《般若經》中的菩薩性格，除了以般若智而認識事物的不執著、不分別的態度外；還具有大悲心，而此大悲心也是由般若波羅蜜而引生的，因以智慧觀一切眾生受諸苦惱而心生悲憫，因此菩薩「不深攝心繫於緣中」，¹⁴⁴不入深禪定、不證入涅槃，繼續留在娑婆世界中隨緣度化眾生。菩薩知道如今還是在學習過程，學習一種無量慈悲的「利他」精神，待成佛道時，才是真正的取證時。

在《小品般若經》卷 8，佛對須菩提說：

須菩提！一切法本清淨相，菩薩於是本淨相法中，行般若波羅蜜，不驚不怖，不沒不退，是名清淨般若波羅蜜。須菩提！凡夫不知不見一切法本清淨相，是故菩薩發勤精進，於是中學，得清淨諸力，諸無畏。須菩提！菩薩如是學者，悉能通達一切眾生心、心所行。……如是，須菩提！少有眾生能行般若波羅蜜道，多有發聲聞、辟支佛乘。須菩提！少有眾生能學阿耨多羅三藐三菩提心者。於學阿耨多羅三藐三菩提中，少能如說行者。於如說行中，少能隨學般若波羅蜜者。於隨學中，少能得阿毘跋致者。是故，

¹⁴¹ 《小品般若經》卷 1〈初品〉，T08, p. 538c。

¹⁴² 《小品般若經》卷 8〈深心求菩提品〉，T08, p. 571b25-28。

¹⁴³ 《小品般若經》卷 1〈初品〉，T08, p. 538c。

¹⁴⁴ 《小品般若波羅蜜經》卷 7〈伽提婆品〉：「若菩薩具足觀空，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。」(T08, p. 568c19-24)

須菩提！菩薩欲在少中之少，當學般若波羅蜜，修習般若波羅蜜。¹⁴⁵

菩薩在這法本來是清淨相中，行般若波羅蜜時，能夠不害怕、恐懼，並且能不退縮、不動搖者，才能稱為「清淨般若波羅蜜」。由於凡夫不知道一切法的本淨相，菩薩更須發勤勇精進力，從中學習，才能通達眾生的心性。對一般眾生來說，初發心的是很多，但最後能成就的卻非常少，如《大智度論》說：「菩薩發大心，魚子、菴樹華，三事因時多，成果時甚少！」¹⁴⁶菩薩發心，如何能得不退轉？常於中途退墮二乘；少有眾生能學習無上菩提心；少有眾生能行於菩提道，乃至到達不退轉位就更困難了。因此，欲成就佛菩提，當學般若波羅蜜。

般若法門是淵源於原始佛教的，並承接了部派佛教的大眾部思想部分；由《般若經》中，我們時常可以見到共三乘的教義與修行方式，然而不同於二乘行者的只為「自利」，菩薩是欣求菩提的熱切之心與感受到眾生之苦迫，並願為其助脫苦海之悲心，菩薩更是以「利他」為要。以般若甚深智慧所顯發的菩薩思想，是初期大乘經典所具有的特性。然而，對於般若之空性的訴求，也是在於評論當時部派中所主張的法體實有，為評破其對法的錯誤認知所落入的執著實質有的看法，而訴說緣起空性的真義。因此，對於有些人來說，認為般若著重於無相的慧解脫，卻是忽視修行的實踐性。不過，並非如此，菩薩能「運用之妙，存乎一心」，如果能知而不取，是否也能行於無礙？那麼菩薩的開懷胸襟豈是有限量的。

¹⁴⁵ 《小品般若經》卷 8〈恭敬菩薩品〉，T8, p. 574b。

¹⁴⁶ 《大智度論》卷 4，T25, p. 88a。

第三章《大智度論》對「說一切有部」菩薩觀之論評

《大毘婆沙論》並未有〈菩薩品〉的品目，但《大智度論》中說：「迦旃延尼子弟子輩言：雖佛口三藏中不說，義理應爾，《阿毘曇毘婆沙》〈菩薩品〉中如是說。」¹⁴⁷〈菩薩品〉即是有部論主針對當時流行的菩薩思想，以聲聞行者（迦濕彌羅的有部論師）謹嚴的態度，提出作為一個「菩薩」行者應有的風範與德行。¹⁴⁸從《大智度論》所引「迦旃延尼子輩的菩薩相義」與《大毘婆沙論》中所述的菩薩義，對照之下，兩者的內容大致相同。屬於大乘思想的《大智度論》，對於論述菩薩行者的種種內容，其觀點與看法與有部論師是有差異的。在此小節中，主要以《大智度論》卷4〈初品中菩薩釋論第八〉為探討的範圍，同時會由論中所引的相關內容，找回原典《大毘婆沙論》的出處作輔助說明。從大乘論者對有部論者的種種批判中，可以看出在聲聞佛法與大乘佛教的思想交錯，以及兩者彼此思想的差異性，針對菩薩論義，將歸納出以下幾項來討論。

第一節 菩薩之義界與區分

一、阿毘曇的菩薩義

《大毘婆沙論》卷176中對「菩提薩埵」一詞的解釋：

由此薩埵未得阿耨多羅三藐三菩提時，以增上意樂恒隨順菩提、趣向菩提、親近菩提、愛樂菩提、尊重菩提、渴仰菩提，求證欲證不懈不息，於菩提中心無暫捨，是故名為菩提薩埵。彼既證得阿耨多羅三藐三菩提已，於求菩提意樂加行並皆止息，唯於成就覺義為勝，一切染污、不染污癡皆永斷故；覺了一切勝義、世俗諸爾焰故；復能覺悟無量有情，隨根欲性作饒益故，由如是等覺義勝故，名為佛陀，不名菩薩。復次，薩埵是勇猛者義，未得阿耨多羅三藐三菩提時，恒於菩提精進勇猛，求欲速證，是故名

¹⁴⁷ 《大智度論》卷4，T25，p. 92a。

¹⁴⁸ 悟殷法師，《部派佛教（中編）》，頁198。

為菩提薩埵。¹⁴⁹

菩薩，是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是無比的堅強、愛好與精進！所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。¹⁵⁰菩薩受生於種種惡趣而圓成大悲行，在此過程未證菩提時，是以精進不懈之心的恆隨順菩提，意樂加行。有部所解釋的薩埵為「勇猛者」的意思，所強調的菩薩是具有勇心，不畏艱難的為成佛道而努力的行者，直至成等正覺時，勇猛心息，這才稱為佛陀。其次，要具有什麼樣的特質，才能稱為真實的菩薩呢？

齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業。……若於菩提決定及趣決定乃名真實菩薩。從初發心乃至未修妙相業來，雖於菩提決定，而趣未決定，未得名為真實菩薩；要至修習妙相業時，乃於菩提決定，趣亦決定，是故齊此方名菩薩。復次修妙相業時，若人若天共識知彼是菩薩故名真菩薩；……復次，修妙相業時，捨五劣事，得五勝事：一、捨諸惡趣，恒生善趣。二、捨下劣家，恒生貴家。三、捨非男身，恒得男身。四、捨不具根，恒具諸根。五、捨有忘失念，恒得自性生念。由此得名真實菩薩。未修妙相業時與此相違，是故不名真實菩薩。¹⁵¹

有部論師認為要得到妙相業，才能稱為菩薩。然而仍有人質疑，若能發菩提心，而且心不退轉的話，那應該就能稱為菩薩了，何以要得此妙相業作為決定？而有部論師尚舉出，能稱為真實菩薩的條件，需要於菩提決定、趣決定，以及人、天皆共知彼是菩薩，還要捨五劣事，得五勝事等等的因緣具足才足以稱之。從這些種種嚴格的條件來看，更說明了有部對菩薩的尊崇，且非一般人所輕易而為的。

以捨五劣事，得五勝事中的「捨諸惡趣，恒生善趣」的菩薩行者，如果他還是在凡夫位，如何可能在三無數劫修行中不墮入惡趣？據學者的解釋：「有部論師說：因為『修妙相業』時，得入『忍』位，入忍位，即『於諸惡趣得非擇滅』了，雖然不是聖者，但從此以後，不會因業力的牽引而墮落到惡趣受生。」¹⁵²菩

¹⁴⁹ 《大毘婆沙論》卷 176，T27，p. 887a24-b12。

¹⁵⁰ 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 131。

¹⁵¹ 《大毘婆沙論》卷 176，T27，p. 886c27-887a15。

¹⁵² 悟殷法師，《部派佛教（中編）》，頁 155。

薩有著大悲心，乘大願力入於惡趣，常行於三界中度化有情，這是有部所強調的人菩薩行，有部論師重於「得相異熟業」——三十二相，才名為真實的菩薩，然而這樣的菩薩仍是凡夫，因為還未能斷諸煩惱、悟入見道位，所以還是異生菩薩；直到依第四靜慮，入正性離生了，才成為聖者。

二、《大智度論》的菩薩義

《大智度論》卷4，對「菩提薩埵」一詞有幾種的說明：

問曰：何等名菩提？何等名薩埵？

答曰：〔1〕菩提名諸佛道，薩埵名或眾生、或大心。是人諸佛道功德，盡欲得其心，不可斷不可破，如金剛山，是名大心。……〔2〕復次，稱讚好法名為「薩」，好法體相名為「埵」。菩薩心自利利他故，度一切眾生故，知一切法實性故，行阿耨多羅三藐三菩提道故，為一切賢聖之所稱讚故，是名菩提薩埵。所以者何？一切諸法中，佛法第一；是人欲取是法故，為聖賢所讚歎。〔3〕復次，如是人為一切眾生脫生老死故索佛道，是名菩提薩埵。〔4〕復次，三種道皆是菩提：一者、佛道，二者、聲聞道，三者、辟支佛道。辟支佛道、聲聞道雖得菩提，而不稱為菩提；佛功德中菩提稱為菩提，是名菩提薩埵。¹⁵³

「菩提」是指佛道或無上智慧；「薩埵」是名眾生又名大心。菩薩心如金剛一般，不可斷、不可破，以自利利他為要，並知道一切法的「實相」，立定上求佛道、下化眾生的願心；「菩提心」是菩薩為一切善法的根源，為諸賢聖們所讚歎。菩提又可分為三種：佛、聲聞、辟支佛。¹⁵⁴以阿羅漢的智慧清淨無垢而雖可名為菩提，但實際上還不能稱為「無上的菩提」；一般而言，若言及佛菩提時，即同時含攝了菩薩。在此，是就煩惱之斷、未斷而作出區分，菩薩雖有大智慧，但由於煩惱習氣未盡之故，所以不名為菩提。因此，這裡只說一種——佛道即佛菩提。雖然如此，菩薩是有著大願心，不忍眾生苦，發大菩提心，心不動搖，精進不懈而行佛道，有如「一切佛法種子」，是決定要成佛的重要因素了。如此，從什麼時候開始才稱為菩薩呢？

¹⁵³ 《大智度論》卷4，T25, p. 86a13-86b2。

¹⁵⁴ 對三種菩提的解釋，另見《大智度論》卷53，T25, p. 436b。

問曰：齊何來名菩提薩埵？

答曰：有大誓願，心不可動，精進不退；以是三事，名為菩提薩埵。……初發心作願：「我當作佛度一切眾生」，從是已來，名菩提薩埵。……從初發心到第九無礙，入金剛三昧中，是中間名為菩提薩埵。

是菩提薩埵有兩種：有「鞞跋致」，有「阿鞞跋致」；如退法、不退法阿羅漢。阿鞞跋致菩提薩埵，是名實菩薩；以是實菩薩故，諸餘退轉菩薩皆名菩薩。譬如得四道人，是名實僧；以實僧故，諸未得道者皆得名僧。¹⁵⁵

論中說，具有「大誓願、心不可動、精進不退」等三方面，稱為「菩薩」。此與有部最大的不同，是在於只要初發菩提心那一刻開始，即可以稱為菩薩了；從初始心而不斷修習，直至證入金剛三昧為止，這過程中都可名為菩薩。而菩薩尚有鞞跋致（退轉）和阿鞞跋致（avinivartanīya 不退轉）¹⁵⁶的區分，其主要是在於是否得無生法忍，¹⁵⁷若已得法忍位，即是阿鞞跋致菩薩了。

從上述觀之，兩者之不同的見解，可以從兩方面看出：一、以菩薩的定義來看，毘曇之薩埵，是勇猛者義，恆於菩提精進勇猛，並且此薩埵未得菩提時，以「增上意樂與愛樂、尊重、渴仰菩提」，對於菩提，心不曾捨棄；並待覺悟時，能視眾生之根性，而行利他志業；而《大智度論》之薩埵是指眾生或勇心，並為了幫助一切有情脫生死苦而求佛道，可以清楚看到，菩薩是從「利他」行中，才完成「自利」的。二、於何時稱為真正的菩薩？從因位中的修習過程來看，有部論師強調「三祇修福慧，百劫修相好」，直至得到「相異熟業」時，才為真實菩薩；《大智度論》論主則認為從初發心開始就可稱為菩薩了，並具有大誓願、精進不退心，直到證得「阿鞞跋致」（不退轉）位，才名實菩薩。主要是那一念的菩提心不退失，即能持續地積集成佛資糧，即稱為是大乘的菩薩道行者。

¹⁵⁵ 《大智度論》卷4，T25，p. 86b3-16。

¹⁵⁶ “avinivartanīya”：是以 vi-ni-√vṛt 為語根，其意為：返回、離去、停止、消失等義，再加上否定詞 a 組合而成，“avinivartanīya”是未來被動分詞形，有「不可被退轉」之意。因此，即作「不退轉」。——參見小川一乘，〈龍樹における「不退轉」の菩薩〉，《今西順吉教授還曆紀念論集インド思想と佛教文化》，東京：春秋社，1996年，頁326。

¹⁵⁷ 關於「無生法忍」的意義，請參見論文第四章內容的說明。

第二節 《大智度論》評論阿毘曇之菩薩義

在《大智度論》卷4中，責難迦旃延尼子弟子輩，不讀大乘經典、不知諸法實相，而以自己的利根智慧，對法作出種種的論議。對大乘論者來說，即使於一切法中作種種的界門、分別，是屬於簡擇、分析的智慧，尚有不足之處，更何況是作菩薩的論議，猶如力氣小的人，能跳過小溝渠，但無法跳過大河。如偈說：「摩訶衍如海，小乘牛跡水；小故不受大，其喻亦如是。」¹⁵⁸因此，對於有部所論述的菩薩所具有的種種相貌、特色，大乘論師則提出了論難，說明其中不合理之處，大致分成四項來探討。

一、種三十二相因緣

以有部來說，妙相業即是指三十二大丈夫相。菩薩於何時種三十二相業？有部的看法，是要經過三大阿僧祇劫後才種妙相業因緣。並且得此妙相業所需的時間，最慢要百劫，最快則九十一劫，如釋迦菩薩的本生，其因極精進之故，而超越彌勒菩薩九劫而成道。對於有部這樣的說法，大乘論者予以呵責：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限。」¹⁵⁹以大乘的角度來看，修行是逐漸深入，漸修漸廣，一切只問耕耘，不問收穫。如何能以時間來作衡量，而定論呢？另外關於「百劫修相好」的說法，亦有不適當之處。如《大智度論》言：

迦旃延尼子弟子輩言：三阿僧祇劫中未有佛相，亦無種佛相因緣，云何當知是菩薩？一切法先有相，然後可知其實；若無相則不知。

摩訶衍人言：受記為佛，上昇虛空，見十方佛，此非大相耶？為佛所記，當得作佛，得作佛者，此是大相，捨此大相而取三十二相！

三十二相，轉輪聖王亦有，諸天魔王亦能化作此相。難陀、提婆達等皆有三十相，……¹⁶⁰

¹⁵⁸ 《大智度論》卷4，T25，p. 86a11-12。

¹⁵⁹ 《大智度論》卷4，T25，p. 92b7-9。

¹⁶⁰ 《大智度論》卷4，T25，p. 92a1-9。

有部認為一切法要先有相，才能知道它是確實存在，不虛假的；若未見相則不能斷定其是否真實。然而，為何有部如此強調以相好莊嚴其身？其理由何在呢？有部論師認為：

〔一者、〕菩薩為欲降伏世間恃色憍慢，不受化者令受化故……；〔二者、〕為顯佛所有法皆殊勝故，謂色力、族姓、眷屬、名譽、財富自在、智見功德，皆悉殊勝……；〔三者、〕欲與阿耨多羅三藐三菩提作所依器故，所以者何？殊勝功德決定依止殊勝之身。¹⁶¹

以此殊勝之相好，能令世俗人起信，同時顯示出佛身的尊貴，釋尊歷經三無數劫的修持，必是能消除業障、斷煩惱，因此能生善趣、能生尊貴家；唯有此妙相好，無上的菩提心能與之齊同，而作依止處。菩薩所成就的圓滿功德，其莊嚴好相是不同於諸有情相，如《大毘婆沙論》中說：

生貴族，形貌端嚴，具丈夫身，諸根圓滿。得宿命念，深信因果。喜樂多聞，尊重正法。智見猛利，有勝辯才。志性調柔，言音和雅。所作決定，終無退屈。見他受苦，情不堪忍，要當拔濟。所修無不迴向菩提，樂與有情作饒益事，而不求報。此等名為彼菩薩相。¹⁶²

除了「智見猛利」之外，積集無量功德及大悲心，是諸菩薩在修學菩提道上所不可或缺的重要條件。可以看到有部所舉出的菩薩相，是以釋迦菩薩為典範，對於有部所言的菩薩須經「三祇修福慧，百劫修相好」而得圓滿，唯除釋迦菩薩，由於他非常的精進，而能超九大劫，但經九十一劫，便得無上正等菩提。

大乘論者認為菩薩在三大阿僧祇劫中，能布施頭、目、髓、腦而心不曾有懊悔，正是大慈悲的表現，為阿羅漢、辟支佛所不能及的，於菩提道上精進不退，為何不能稱為菩薩？又釋迦菩薩於第二阿僧祇劫行滿，未入第三阿僧祇劫時，蒙燃燈佛為其受記成佛，能得如是記，難道這不是大相嗎？況且，此三十二相，並不是只有佛陀才有，而如轉論聖王，或諸天、魔王也能化作此相；另外，如難陀與提婆達等，皆具有三十相。又何故捨此大相，反求三十二相？而有哪一部經中曾說：「三阿僧祇劫中，菩薩不種相因緣」？因此並不能由經論中，得到這樣的

¹⁶¹ 《大毘婆沙論》卷 177，T27，p. 889a-b。

¹⁶² 《大毘婆沙論》卷 177，T27，p. 889b-c。

說法。如此等等的質疑，這是大乘論者對有部論師所提出的反對觀點。

二、波羅蜜多行

關於菩薩所修波羅蜜多的條目，有部正宗迦濕彌羅師主張「施、戒、精進、般若」等四波羅蜜多（忍攝戒中，靜慮攝在般若中）；而《大智度論》所引的〈菩薩品〉則出現六波羅蜜多，是屬於有部外國師的說法。從《大毘婆沙論》中所論述的四波羅蜜多內容：

有說：若菩薩行布施時，不為慳吝之所屈伏，當言施波羅蜜多圓滿……。
有說：若時菩薩但以悲心能施一切一切種物，乃至身命、頭、目、髓腦都無少許戀著之心，齊此名為施波羅蜜多圓滿。若時菩薩橫被有情斬截手足，割剝耳鼻，或斫身分，乃至無完如芥子許，爾時無有一念瞋心，況欲加報，齊此名為戒波羅蜜多圓滿。若時菩薩心勇猛故，經七晝夜一足而立不曠而視，以一伽他讚歎於佛，而無一念懈倦之心，齊此名為精進波羅蜜多圓滿。若時菩薩名瞿頻陀精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰，齊此名為般若波羅蜜多圓滿。〔論主〕如是說者，此等所說皆依一時、一行增上說為緣滿。如實義者，得盡智時，此四波羅蜜多方得圓滿。……¹⁶³

有部餘師說，無有慳吝心，以悲心施一切物，而無少許戀著之心等，為布施波羅蜜；在說明戒波羅蜜多方面，主要指出：「無有一念瞋心」，而瞋心應該說與忍辱是有密切關連的，這可以說出有部所認為的，忍為戒所攝。關於波羅蜜多，有部有種種異說，然以有部正宗來說，要以得「盡智」時，此四波羅蜜多才可稱為圓滿，然其中不立「禪」波羅蜜，其理由何在呢？據印順法師所言：「菩薩在凡夫位，重般若而不重深定（等到功德成就，定慧均等——第七地，就進入不退轉的聖位），為菩薩修行六波羅蜜多，而以般若為攝導者的明證。」¹⁶⁴ 早期修行者，喜禪坐，隱居山林中，被認為是缺乏悲心的表現，而在菩薩道中則更重視以般若為導，若成就般若時，同時定心也成就了，而有部論師認為，只要成就般若波羅蜜時，禪定即含攝在其中了。

¹⁶³ 《大毘婆沙論》卷 178，T27，p. 892a-b。

¹⁶⁴ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 151。

在此，《大智度論》所作的回應，論中舉出毘婆沙師論說的六波羅蜜內容，如尸羅波羅蜜，是須陀須摩王的常依「實語」；忍辱波羅蜜，則舉出羸提比丘的「心不起瞋」，乃至般若等六波羅蜜等的內容，並非是針對有部正宗，而是有部餘師所說。《大智度論》對有部的波羅蜜多內容的評論，主要以布施與般若度兩方面，提出不同的看法：

汝言：「菩薩一切物能施，無所愛惜，如尸毘王為鴿故，割肉與鷹，心不悔恨。」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。汝何以讚中布施為檀波羅蜜滿？此施心雖大，多慈悲，有知智慧、有不知智慧。……

雖為一切眾生，是心不清淨，不知己身無吾我；不知取者無人無主；不知所施物實性不可說一，不可說異。於是三事心著，是為不清淨，於世界中得福德報，不能直至佛道。如說般若波羅蜜中三事不可得，亦不著，是為具足檀波羅蜜滿。¹⁶⁵

不可否認的，在菩薩的學習階段，還會有「對象」之物、我兩立的分別。而以有部的立場，是主張「三世實有，法體恆存」。物質的最小單位是極微，為實有，對於這樣的「我」來說，能夠全然的布施此色身，已是甚為稀有的，因為是人最難割捨、愛戀不已的即是這個自我。有部對檀波羅蜜的意義，為讚歎其能完全的施予所需的對象，而大乘論師評此只屬於「中布施」，因為還有為一切眾生的對象存在，若還有「我」的存在，則不能稱為清淨施。要達到上布施，要知「無我、無我所」，本質上要與無分別智相應，而無分別智使布施波羅蜜三輪清淨：於所施物、施者即受施者等三方面，不產生有任何的分別。

對於般若波羅蜜多，《大智度論》的看法：

云何汝言：「能分大地、城郭、聚落作七分，是名般若波羅蜜滿」？是事是算數法，能分地是世俗般若波羅蜜中少許分，譬如大海水中一滯兩滯。實般若波羅蜜名三世諸佛母，能示一切法實相。是般若波羅蜜無來處，無去處，一切處求不可得。¹⁶⁶

¹⁶⁵ 《大智度論》卷4，T25，p. 92c。

¹⁶⁶ 《大智度論》卷4，T25，p. 93a。

有部所稱的般若波羅蜜，大乘論師譴責其為算術法，只屬於世間的智慧，而真實的般若波羅蜜是無來處、無去處，世間的一切有為法是因緣所現，如幻化、虛空般的不可得，若僅依世俗智慧，是不能觀諸法的寂滅性。

從以上的內容來看，有部所說的菩薩，由於菩薩見老病死逼惱世間而「深心厭離」，初發起菩提心，以此心故，歷經長達三無數劫的難行苦行而無退轉，而這的確不容易做到，因此說要能得盡智（斷盡煩惱）時，得增上善根，於加行道上的修集資糧，最終才能圓滿佛菩提。有部所刻劃的菩薩特重行於人間的廣集成佛資糧。而大乘論者，其不同的觀點是更重視了般若空性見的方便智慧，這或許也是兩者所持的不同立場，因而所顯現出的菩薩內涵即有所差異了。

三、佛出世之時期

於《大毘婆沙論》中的四種觀：

是以菩薩人間成佛，然菩薩住觀史多宮，彼壽量盡將下生時，先觀四事：一、觀時分，二、觀處所，三、觀種姓，四、觀依器。觀時分者，觀諸世間於何時中佛應出世，即知從人壽八萬歲乃至百歲時，佛應出世，今正是時；觀處所者，謂觀世間於何方處佛應出世，即知於瞻部洲中印度佛應出世，非邊地達絮戾車中；觀種姓者，謂觀世間何種姓中佛應出世，即知或刹帝利、或婆羅門種姓中佛應出世，隨彼時強勝者，即生其中；觀依器者，謂觀世間何等女人，父母種姓並皆清淨，胎藏寬博無諸過失，能持菩薩那羅延力¹⁶⁷所合成身。¹⁶⁸

有部論師認為菩薩投生到人間，須要有謹慎的觀察與選擇，觀人壽八萬歲乃至百歲時；觀所生之處，要於瞻部洲出世；觀種姓者，則選擇於刹帝利或婆羅門種姓；並於清淨女性，而此胎藏能懷那羅延力菩薩者。對於「觀時分者」，有部論師說明原因，是由於人過八萬歲時，種種多福，而易生貪染愛著，難以生起出離之心；

¹⁶⁷ “Nārāṇa-bala”：（音寫）：那羅延力，人種神力；那羅延是指：人種神、鉤鎖力士、人生本。（《梵和大辭典》頁 669）；另外見：《法華義疏》卷 12：「那羅延者，真諦云：那羅翻為人，延云生本，梵王是眾生之祖父故云生本。羅什云：天力士名那羅延，端正猛健也。俱舍論云：持大千世界風輪名那羅延，那羅延應云天力也。」（T34, no. 1721, p. 622c21-22）由經論中的解釋而知，「那羅延」意味著堅固或金剛的意思。

¹⁶⁸ 《大毘婆沙論》卷 178，p. 893b。

再者，若少於百歲後，那時因種種業報的痛苦，容易產生怨恨、愚痴等等的煩惱，障蔽身心，對法則不易生起信受。如此的樂受與苦受因緣都不適合於佛的出世。

然而，大乘論主卻有不同的看法，認為「佛法不待時」，有如醫生的「應病與藥」，佛又如何會簡擇時間的差別呢？何以佛只於人壽八萬歲至百歲出？並舉例顯示過去曾有的事跡，明顯地評破有部的觀點：

諸天壽出千萬歲，有先世因緣，雖多樂，染愛厚，能得道，何況人中不大樂！三十六種不淨，易可教化，以是故，人壽過八萬歲，佛應出世。是中，人無病、心樂故，人皆利根、福德；福德、利根故，應易得道。復次，師子鼓音王佛時，人壽十萬歲；明王佛時，人壽七百阿僧祇劫；阿彌陀佛時，人壽無量阿僧祇劫；汝云何言：「過八萬歲佛不出世」？¹⁶⁹

大乘論者認為，諸天壽命常久，欲樂自在，然亦有其得度因緣；人中苦樂參半，人類之憶念、梵行、勤勇而勝諸天，易可教化。因此，若人壽過八萬歲，人皆利根、福德，更容易得道。甚至，在明王佛時或阿彌陀佛時，人壽為七百乃至無量阿僧祇劫，這是否說明了，佛之壽命，是無限量的？如《大智度論》言：「諸佛壽命，實皆無量；為度人故，現有長、短。」¹⁷⁰諸佛為救無量無盡的眾生，以及持守不殺生戒；並知諸法實相智慧，因而得無量壽之故。因此，大乘論者批評，並不是如有部論師所說的：「過八萬歲，佛不出世」！

根據學者郭忠生的分析，以《大毘婆沙論》和《俱舍論》就世間成住壞空的說明，對人類活動比較有意義的，主要是住劫的時期。既然人壽是八萬歲至十歲之間，佛陀出世的時期當然不可能超過此一範圍。¹⁷¹另外，作者舉出《法華經》的一段敘述，¹⁷²則會有完全不一樣的理解：釋尊其實在很久以前已經成佛，壽命是「無量阿僧祇劫」。因此顯示，從生命的主體來說，釋尊有一「真實之身」，以及為教化而作的「示現方便之身」。¹⁷³從這裡看來，或許可以說是從兩種不同的

¹⁶⁹ 《大智度論》卷 4，T25, p. 93a。

¹⁷⁰ 《大智度論》卷 34，T25, p. 312a29-b1。

¹⁷¹ 郭忠生，〈釋尊之超越彌勒九劫（之七）〉，《正觀》第 29 期，頁 19。

¹⁷² 《妙法蓮華經》卷 5〈如來壽量品〉：「我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數。然今非實滅度，而便唱言：『當取滅度。』如來以是方便，教化眾生。」(T09, no. 262, p. 42c19-24)

¹⁷³ 郭忠生，〈釋尊之超越彌勒九劫（之七）〉，《正觀》第 29 期，頁 22-23。

角度來思考，如以《大智度論》卷 34 所言：「諸佛壽命、光明，各有二種：一者、隱藏，二者、顯現；一者、真實，二者、為眾生故隱藏。真實者，無量、顯現；為眾生者，有限有量。」¹⁷⁴為度眾生之故，示其壽命是有限有量的；然以真實者，則為無量、顯現的。若以《大毘婆沙論》的「四種觀」來看，其中《大智度論》所給予的批評指出「佛法不待時」，這說明了諸佛、菩薩為度眾生的自主性與積極性，是具有善巧方便智慧。

四、有無十方佛之說

《大智度論》舉出有部所說的佛陀觀：「摩訶衍經有此事，我法中無十方佛，唯過去釋迦文尼、拘陳若等一百佛，未來彌勒等五百佛。」¹⁷⁵有部並不認為有十方佛的出現。對於此，大乘論者舉出契經中已有十方佛之說，如《雜阿含經》所說：「無老、病、死、煩惱者，諸佛則不出世。」¹⁷⁶十方世界有無數無量眾生，有老、病、死苦以及種種煩惱，諸佛慈悲本懷，始終沒有離棄一切眾生。然而，由於眾生薄福、染著心重，障蔽身心，雖說佛的法身常放光明、常說法，但是，眾生卻猶如盲者、聾者，無法看見，無法聽見。

在《雜阿含經》中曾有一段敘述，¹⁷⁷有一婆羅門來請教佛陀：「未來世當有幾佛？」佛陀說有如無量的恆河沙。婆羅門心想，待那時再來修行吧！但他又問是否有過去佛？佛陀說亦有如無量的恆河沙，此時，婆羅門才有所感悟，自己已經錯失那麼多的因緣了，若不把握現在認真修行，更待何時呢？因此，過去、未來有無量諸佛，顯然地，在契經中已有三世諸佛的說法了。然而，在《大智度論》中有人提出了疑問：佛曾說：「一世間無一時二佛出，亦不得一時二轉輪王出。」¹⁷⁸因此，不應該說現在還有他佛的存在。論主的回答如下：

¹⁷⁴ 《大智度論》卷 34，T25, p. 311c25-27。

¹⁷⁵ 《大智度論》卷 4，T25, p. 93a29-b3。

¹⁷⁶ 《雜阿含經》卷 28：「謂老、病、死，……以世間有此三法不可喜、不可愛、不可念故，如來、應、等正覺出於世間，世間知有如來說法教誡、教授。」(T02, p. 199c29-200a6)

¹⁷⁷ 《雜阿含·946 經》卷 34，T2, p. 242a。

¹⁷⁸ 如《中阿含經》卷 47 (181 經)〈多界經〉：「若世中有二轉輪王並治者，終無是處，若世中有一轉輪王治者，必有是處。阿難！若世中有二如來者，終無是處，若世中有一如來者，必有是處。」(T01, p. 723c28-p. 724a2)以及《大毘婆沙論》卷 30 所說：「佛必無有二，並出世間」(T27, p. 156b27)

雖有此言，汝不解其義。佛說：「一三千大千世界中，無一時二佛出」，非謂「十方世界無現在佛也。」如四天下世界中，無一時二轉輪聖王出，此大福德人，無怨敵共世故。以是故，四天下一轉輪聖王。佛亦如是，於三千大千世界中，亦無二佛出。¹⁷⁹

佛引經中所說的「一世界無二佛」，此為方便說，非真實義。¹⁸⁰此中，一世界是指一三千大千世界，而並非指一切十方世界；並且說四天下世間中無二轉輪聖王，但不是指一切三千大千世界無。再者，若一佛能度盡一切眾生，更不需要有其他佛的出現了；然而，眾生無量，罪業、煩惱苦亦無量，因此，須要有發大心的菩薩的出現，則當有無量諸佛出世來度化眾生了。

根據學者郭忠生的考察，說明：「『一世無二佛』是《阿含經》/《尼柯耶》的教說，嚴格說來，如果現在同時有多佛在他方世界出世，並不違反釋尊的教說；但聲聞佛法以為，他方世界的存在是『無記』的問題，對現在十方佛，自然是置而不論。」¹⁸¹並說：「聲聞佛法固然也有多佛的思想，但重在前後佛佛相續，過去六佛，乃至二十四佛，甚至在《大毘婆沙論》說釋尊過去三阿僧祇劫中，逢事二十幾萬佛，就是不說有『同時多佛』，何況是十方現在佛。」¹⁸²另外據悟殷法師的說明，認為：「有部力主人間的佛陀觀，佛陀生在人間，故佛生身定是有漏，唯有功德法身才是無漏；又讚佛出世如優曇花，難可值遇，唱言『佛必無有二，並出世間』」。¹⁸³然而眾生無邊，若以「一世無二佛」的觀點來看，而發願度化有情的佛菩薩，則是否有違本願，因為十方世界尚有無盡的眾生等待救助，又將待何時呢？因此可以說，「十方佛」的觀念，為大乘佛法與聲聞佛法的重大歧異處。

然而，若以大乘所說有「十方佛」的存在，何以還有無盡的眾生不斷輪迴生死海中，不得脫離？並且經中常說「佛世難值」如優曇花一現，若有十方佛充滿，何以言難遇難值呢？《大智度論》說明，說佛出世難是密意，為了勸勉眾生把握時機，勤求佛道；但一方面，是眾生本身罪障而墮於惡趣中，不聞佛名、不知佛義，又何況能見佛呢？因此說「佛世難值」。若能反思其中道理，凡夫眾生更應

¹⁷⁹ 《大智度論》卷4，T25, p. 93b17-c2。

¹⁸⁰ 《大智度論》卷9亦討論到「一世無二佛」的問題。(T25, p. 125a-b)

¹⁸¹ 郭忠生，〈釋尊之超越彌勒九劫（之二）〉，《正觀》第23期，頁94。

¹⁸² 郭忠生，〈女身受記〉，《正觀》第14期，頁71。

¹⁸³ 悟殷法師，〈部派佛教（中編）〉，頁142。

該廣行善法，培養福德與智慧的資糧。如此，當可從佛而得度。



第四章 《大智度論》無生法忍之意義及其修證

在《大智度論》中提到以三事讚菩薩功德：「得陀羅尼、得諸三昧、以得等忍」，¹⁸⁴第三事中強調了「忍」的重要性。在菩薩實踐道的過程中，「忍」佔有著舉足輕重的意義。在《大智度論》中所敘述的「無生法忍」的相關內容，可以說篇幅不少，由文中得知，其主要的思想是立足於緣起中道的般若空性慧上。

「無生法忍」被視為大乘佛教的獨立用語，為菩薩行者要圓成佛道中的重要樞紐，以修行階位來說，是為不退轉地菩薩。雖然經中曾經說到，聲聞行者同樣可以悟入此寂滅無分別法；然而，不同的是，菩薩的悲願深切，能知空而不證空，並常於生死中，化度有情。菩薩知道：「今是學時，非是證時」，其有甚深的方便智慧，因此能觀空而不證空。如此深徹的「忍而不證」的菩薩精神，讓筆者想要了解此「無生法忍」位所蘊含的修行意義，又如何才能達到此不退轉位？

若依循著佛教發展的過程來看，在早期經典中有出現此用語的相關根據。阿毘達磨論典中所敘述的「忍」，其和初期大乘所說的「無生法忍」，此兩者之間是否有承繼的關係？或為完全隔別的兩種意義？另外，在《大智度論》中曾以「共聲聞十地」分別對比了聲聞與菩薩的位階，其中論及「無生法忍」位約當於聲聞乘之「八人地」，而這樣對比的用意何在？由於有了這種種的疑惑，並認為倘若對有部的修道體系之「四善根」加行位先行了解，這樣是否有助於理解「無生法忍」的主要含義？這些問題將在這一章節中作一初步性的探討，希望經由這種種的探索中，更能掘發出「無生法忍」菩薩所展現的精神與特色。

第一節 阿毘達磨的「忍」

在早期《阿含經》中能見到有兩類的忍：一是指能夠對治瞋恚的，屬於意志上的忍，如《雜阿含經》卷 25：「施戒愍群生，信戒自莊嚴，忍辱質直行，觀察諸善惡。」以及卷 28：「無著忍辱鎧，安隱如法行，直進不退還，永之無憂處。」

¹⁸⁴ 《大智度論》卷 5, T25, p. 95c2。

¹⁸⁵另一類則是與觀察、智慧有關的忍，如《雜阿含》61 經說：「若於此法以智慧思惟、觀察、分別、忍，是名隨信行；……若於此法增上智慧思惟、觀察、忍，是名隨法行。」¹⁸⁶另外，在《雜阿含》351 經說：「有異信、異欲、異聞、異行覺想、異見審諦忍，有如是正自覺知見生，所謂有生故有老死，不異生有老死，如是說有。」¹⁸⁷以及《雜阿含》1177 經中說：「中有一人不愚不癡者，謂菩薩摩訶薩，手足方便，逆上流者，謂精勤修學，微見小明者，謂得法忍。」¹⁸⁸由引文中分別說明，法的觀察忍、見審諦忍（*diṭṭhi-nijjhāna-khantī*），及菩薩微見小明，得法忍。

從《阿含經》的文獻中而知，釋尊對弟子們的修行方法的說明，是井然有序的。流傳至今，經由後人的編輯與擴充，如阿毘達磨的思想內容則是更加精密與繁瑣了，以古代論師們其論究、分析的態度，在阿毘達磨諸論典中清楚可見。在有部的修道階位中的「四善根」，是進入見道之前最初生起無漏慧的修行階段，又稱為順抉擇分，而「四善根」中的「忍」法具有什麼樣的修習意義？如以上文《雜阿含經》中所提到的「見審諦忍」，是指在頂位修行階段中所必須具備的數種相之一，¹⁸⁹但此並非與忍位不無關係，而是屬於進入忍位之重要的前行相。因此，若單以「忍」義本身來看，所具有的意義極其深廣，從契經至論典的演變下，在不同階段的修道中，應存在著緊密的關連性，並互以為根基之下而作進一步的開展。

¹⁸⁵ 如《雜阿含經》卷 25，T02, p. 179b25-26；《雜阿含經》卷 28，T02, p. 201a6-7；另見《雜阿含經》卷 40：「於勝已行忍，是名恐怖忍；於等者行忍，是名忍諍忍；於劣者行忍，是則為上忍。」(T02, p. 292c25-27)

¹⁸⁶ 《雜阿含經》卷 3，T2, p. 16a5-9。

¹⁸⁷ 《雜阿含經》卷 14，T2, p. 98c6-9。

¹⁸⁸ 《雜阿含經》卷 43（T2, p. 317a25-27）此經中所說的「法忍」，根據學者的考察，在《大乘莊嚴經論》卷 7〈教授品〉曰：「此菩薩初得定心，離於意言，不見自相、總相，一切諸義，唯見意言。此見即是菩薩煖位，此位名明。如佛灰河經中所說明，此明名見法忍。」(T31, p. 625a16-19)。經中所說的菩薩的「煖位」，即「法忍」的出處〈滅河經〉，是為上述的《雜阿含》1177 經。——周柔含，《說一切有部の加行道論「順決抉分」の研究》，東京：山喜房佛書林，2009 年，頁 65。

¹⁸⁹ 《中阿含經》卷 21〈長壽王品〉：「多聞聖弟子真實因心，思念稱量，善觀分別無常、苦、空、非我，彼如是思念，如是稱量，如是善觀分別，便生忍、生樂、生欲、欲聞、欲念、欲觀，阿難！是謂頂法。」(T01, p. 565c3-7)；相關段落如《大毘婆沙論》卷 6：「吾今為汝等說頂及頂墮，謂聖弟子於五取蘊，起作有為緣生法中，思量、觀察，此是無常苦空無我，彼即於如是思量、觀察時，有忍、有見、有欲樂、有行解、有見審慮忍，如是名為頂。」(T27, p. 26c1-5)

一、忍的意義

從語言文獻的考察來看，一般所知的「忍」的梵文：“kṣānti”（√kṣam），是「忍、忍辱、堪忍、和忍、忍加行」等等的意思；¹⁹⁰在巴利文是“khanti”，是「忍、忍辱、忍耐、所忍、信忍、信仰」之意。¹⁹¹我們可以在漢譯經典中見到這些相關的譯語。若根據學者櫻部建的考察，在巴利經典中，“khanti”很明顯地具有「忍耐、堪忍（patience）」以及「願意、渴望（willing to, desire）」的兩層意義；而在佛教梵語文獻中，則有「忍耐」和「理智、確信、認可」的兩類意思。¹⁹²作者並且提出他的觀點：「如眾所周知的，“kṣānti”之語在梵語中代表忍耐的意思，儘管在佛典中也確實經常以此意義被使用，除此之外，作為佛教名相的特有用例，此語往往也被使用於當做表達『慧』（prajñā）的一個相的用語，在此種情況下，漢譯者一般通常也譯成『忍』，中國、日本的佛教徒自古也一直將『忍』理解為是指『認』之意，目前『無生法忍』的『忍』也正是這類的用例之一。」¹⁹³這裡提出的「忍」是屬於認知的活動（intellectual activity）。另外，學者佐佐木現順則有不同的見解，他認為「巴利語“khanti”的梵語化應作為“kānti”（字根為“√kam”），而非“kṣānti”（字根為“√kṣam”）」。¹⁹⁴梵文若作“kānti”，則為「想要、希望」（desire, wish）之意。從語言學來看，這有別於一般傳統的看法。

¹⁹⁰ 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 395；於 *Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*：“kṣānti”：f. ‘patience, forbearance, endurance, indulgence’（p.326,3）

¹⁹¹ 水野弘元著，《パーリ語辭典》，頁 95。

¹⁹² 櫻部建，〈Anutpādajñāna and Anutpattikadharmakṣānti〉，《印度佛教學研究》第 14 卷 2 號，1966 年 3 月，頁 111。

¹⁹³ 櫻部建，〈無生智と無生法忍〉，《仏教語の研究》，京都：文榮堂，1975 年，頁 56。

¹⁹⁴ 佐佐木現順主要從巴利文獻以及部派論師的著作中作分析，作者認為，大乘的詮釋者主要從佛典梵語文獻中作判斷，單從這方面，有時會因為錯誤的梵語化而導致不同的意義產生，他認為要同時從巴利文獻這一方面作比較，他所得出的結果是，“kṣānti”是相對於巴利語的“khānti”，而其字根是“√kam”，意思是「希望、願望、渴望」（to be willing to, to like）；另外，巴利語“Khanti”的梵語化為“kṣānti”（其字根是“√kṣam”），是「忍辱」的意思，而作者指出這是錯誤的梵語化，而其正確的梵語應作為“kānti”（desire, wish），因此應作為具有意志的作用（willingness）。——見佐佐木現順，〈Khanti, Kānti, Kṣānti〉，《印度學佛教學研究》第 7 卷 1 號，頁 37-39，1958 年 12 月，之後這篇文章以日文撰寫，收於：佐佐木現順，《阿毘達磨思想研究》，東京：弘文堂株式會社，1982 年。

佐佐木現順的觀點主要以眾賢的《順正理論》中對「忍」說明為：「諸忍正起，推度意樂，加行猛利，故非智攝。」¹⁹⁵，其中的「推度意樂」，相對地在《俱舍論》則為：「推度性」¹⁹⁶，若依據稱友（Yaśomitra）疏的梵本《俱舍論釋》中，對「推度」一詞亦作為“upanidhyāna”¹⁹⁷之意，因此作者認為若以「意樂」附加於「推度」句中，更能符合「忍」這個詞本身的意思。¹⁹⁸作者所認同的忍屬於意志的作用，由心理所生起的意欲、渴求，是積極正向的。對此，筆者認為「忍」也具有這樣的特質，若以初學者而言，需要有「善法欲」作為學習的動力，所謂的「信為欲依，欲為勤依」。以信為勝解力，若能深刻信解，就會生起樂欲，更能引發精進心而修行。

學者平川彰指出，忍辱波羅蜜之「忍」比較是屬於「堪忍」的意思，除此之外，於阿毘達磨中所說的「忍、智、見」分別都是屬於「慧」的一部分。在有部中所說的悟的智慧，是八忍八智，而斷煩惱是忍的作用，忍是在迷惑之中的覺悟力量。¹⁹⁹忍是觀照的智慧，而能斷愚痴，之後進入智的階段。另外，學者水野弘元也有相同的看法：「“khanti”(Skt. “kṣānti”)『忍』一般是用於表示『忍辱』、『忍耐』之意，但是，在此則是將它作為『認許』之智慧作用。此意義下的忍，多和『見』(diṭṭhi)一起併用。說一切有部將忍與智一同使用，將進入智之前階段之知性作用稱為忍。」²⁰⁰可以得知，入見道之前，十六心中的忍，雖能斷煩惱，但不能稱為解脫，因為忍是觀四諦的過程，直到觀行成就才稱為智。

「忍」的意義在諸經論的脈絡中，若依據修學過程所要彰顯的意義而有不同的解釋。但基本上，「忍」本身即具有情意上的「忍辱、堪忍」以及在認識上的「觀察、審慮、抉擇」這兩個層面的意涵。學者們從原始的巴利本與梵本文獻的考究中，提出各自的觀點，其所論述的理由都提供給筆者對「忍」的概念有更深

¹⁹⁵ 《阿毘達磨順正理論》卷 73，T29, p. 735b6-7。

¹⁹⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 26〈分別智品〉：「此聖慧中，八忍非智性，自所斷疑未已斷故，可見性攝，推度性故。」(T29, p. 134b25-26)

¹⁹⁷ “upa-nidhyāna” : [upa] ind. ‘towards, near to, with’ (MW. p. 194,3); [nidhyāna] n. ‘intuition, seeing, sight’ (MW. p. 549,1); 另外見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》：“upanidhyāna”：觀察，思惟，審慮。(頁 266)

¹⁹⁸ 佐佐木現順，《阿毘達磨思想研究》，頁 586-587。

¹⁹⁹ 平川彰，《初期大乘佛教の研究 I》，頁 438-439。

²⁰⁰ 水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究》，台北市：法鼓文化，2000 年，頁 106。

一層的認識，其中，學者共同討論到的問題是阿毘達磨中所說的「忍、智、見」的部分；即是上述《雜阿含》351 經所說的「見審慮忍」(diṭṭhi-nijjhāna-khantī)。可以清楚知道這裡的「忍」是屬於觀察的智慧。在上述所提到的《雜阿含》351 經，文中特別提到有一類人「不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審慮忍」，但能正知見「有滅涅槃」而不證入阿羅漢的，以諦見井水比喻之。²⁰¹這是印順法師認為的初期大乘菩薩的「忍而不入」的慈悲模樣，正見甚深法的菩薩。²⁰²相對於有部的菩薩論中，則提到「忍違惡趣」的概念。這兩方面的忍雖然都屬於觀智，然其趣向猶有差異。以有部的修道論來說，修行者若入了忍位，表示已斷盡煩惱，於惡趣取非擇滅，不再輪轉於三界；而之所以菩薩會入於惡趣，是由於其願力所至，而非業力。如此看來，以有部所說的「忍善根」與大乘的「無生法忍」，有其根本上的差異，這將於以下對兩者的修道歷程的描述，逐見其不同之處。

二、四善根的忍位

有部的修行道論由加行道、見道、修道、無學道所構成，在這當中，凡夫要成為聖者最重要的階段是見道，而「順決擇分」(四善根)是進入見道之前的重要的加行位。²⁰³《大毘婆沙論》中說，這四種法是以觀四諦十六行相為對象，並且為了求向聖道、去除穢惡而修治身心，以及作為聖道涅槃最初的安足之處。²⁰⁴一般而言，修學佛法的主要特質，且為最究竟的，莫過是智慧了。經由聞、思、修慧的過程，有其必然的次第，而此煖、頂、忍、世第一法，則屬於在「修所成慧」上的加行道。²⁰⁵

²⁰¹ 《雜阿含·351 經》卷 14：「有異信，乃至異忍，得自覺知見生，所謂有滅則寂滅、涅槃者，汝今便是漏盡阿羅漢耶？……尊者殊勝語尊者那羅言：今當說譬，夫智者以譬得解，如曠野路邊有井，無繩無罐，得取其水。時，有行人，熱渴所逼，繞井求覓，無繩無罐，諦觀井水，如實知見，而不觸身。如是，我說有滅則寂滅、涅槃，而自不得漏盡阿羅漢。」(T02, p. 98c20-p99, a2)

²⁰² 參見印順法師，《空之探究》，頁 151-153。印順法師指出這是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。

²⁰³ 周柔含，《說一切有部の加行道論「順決擇分」の研究》，東京：山喜房佛書林，2009 年，頁 33, 38-39。

²⁰⁴ 《大毘婆沙論》卷 6：「此四最勝，是故名為順決擇分。即此四種，亦名行諦，亦名修治，亦名善根。行諦者，謂以無常等十六行相，遊歷四諦故；修治者，謂為求聖道，修治身器，除去穢惡，引起聖道故。猶如農夫為求子實，修治田地，除去穢草，此亦如是；善根者，謂聖道涅槃，是真實善，此四與彼為初基本，為安足處，故名為根。」(T27, p. 29c26-p. 30a4)

²⁰⁵ 《大毘婆沙論》卷 1：「然阿毘達磨勝義自性唯無漏慧根，即由此故發起世間修所成慧，謂煖、

然而，經學者的考據，並非原本即具足這四種法，如依印順法師說：「以『忍』為修行的位次，是契經所沒有明說的。事實上，《發智論》主也但說三法（世第一法、頂、煖），並沒有加以綜合的條理。暖、頂、忍、世第一法的組成四加行，是經文所沒有，是論師所組成的。」²⁰⁶因此可知，四加行是後來的論師們所組成的，在部派中，可以看到對此四項內容與次第並不統一，如上座所立的世智、忍、世第一法（正性決定），與說一切有部、犢子部的四加行位，都不同。²⁰⁷

不過，可以見到在《發智論》中所說的忍主要稱為「諦順忍」，如論中說：「如有一類，親近善士，聽聞正法，如理作意。由此因緣，得諦順忍。」²⁰⁸而這裡所說的「諦順忍」是屬於「上忍」，如在《阿毘達磨俱舍論》²⁰⁹中說明忍法有上、中、下，而下、中二品與頂法同樣是觀四諦境，以及修十六行相，但上品有異：「有善根生名為忍法，於四諦理能忍可中此最勝故。……從此位無間起勝善根，一行一剎那名上品忍，此善根起不相續故，上品忍無間生世第一法。」²¹⁰上品忍是由觀四諦理中最勝者，且世第一法隨之而生。這樣的忍法稱為「諦順忍」或「順諦忍」，在《阿毘達磨順正理論》中亦有相關的解釋：

於四諦理能忍可中此最勝故，又此位忍無退墮故名為忍法。世第一法雖於聖諦，亦能忍可無間必能入見道故，必無退墮而不具觀四聖諦理。此具觀故偏得忍名，故偏說此名順諦忍。²¹¹

得此勝善根，則必無退墮。這裡主要說明此忍隨順「四聖諦」之理，除此之外，若修行忍，可依四預流支的實踐法而得，如《阿毘曇毘婆沙論》卷 23 說：

猶如有一親近善知識，善知識者，謂佛弟子是也從其聞法。聞法者，聞隨順涅槃方便法。內正思惟，正思惟者，謂自修正行；復有說者，正思惟者，觀生死是過患，觀出要是善利。如法修行，如法修行者，謂次第行法

頂、忍、世第一法，以能別觀四聖諦故。」(T27, p. 3b5-7)。

²⁰⁶ 據印順法師的推斷，最初將忍善根加入而組成四善根者為有部論師妙音。——《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 227, 243, 286。

²⁰⁷ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 569。

²⁰⁸ 《發智論》卷 2，T26, p. 927c23-24。

²⁰⁹ 以下簡稱《俱舍論》。

²¹⁰ 《俱舍論》卷 23，T29, p. 119b29-c13。

²¹¹ 《阿毘達磨順正理論》卷 61，T29, no. 1562, p. 678c5-9。

得於順忍，順忍者謂順諦忍也。依此四須陀洹枝故，於苦有忍、有欲、有說，依如是等法，身心潤益。以是忍力，令諸行衰微羸劣，於諦轉明。²¹²

「親近善士，聽聞正法，如理思惟，法隨法行。」從聞、思，而達修證的次第過程；對法的意樂喜聞，聞法後能銘記於心，善加思惟，與勤求善法並令其不退失，即能成就順忍。由此可見，可以說修習四預流支對成就忍善根也有助成之用。

在四善根中，煖、頂法屬於動善根；忍、世第一法則為不動善根。由初始的煖法是對正法與律的少許信愛，²¹³進再到頂法則對佛、法、僧三寶產生小量的信，²¹⁴此時的心都還有退墮的可能性。當到達忍時，則善根不退，並且不墮惡趣中。在《俱舍論》中，對此四善根各別的功德，說明如下：

煖必至涅槃，頂終不斷善，忍不墮惡趣，第一入離生。

論曰：四善根中若得煖法，雖有退、斷善根，造無間業，墮惡趣等，而無久流轉必至涅槃故。……若得頂法，雖有退等，而增畢竟不斷善根。若得忍時，雖命終捨住異生位，而增無退、不造無間，不墮惡趣。……此位不墮諸惡趣者，已遠趣彼業煩惱故。若至忍位，於少趣生、處、身、有、惑中得不生法故。……惑謂見所斷惑，此於下上位隨所應而得，謂於下忍得惡趣不生，所餘不生至上忍方得。得世第一法，雖住異生位，而能趣入正性離生。²¹⁵

得忍時，不退善根、不造無間業，以及由於業煩惱已斷故不墮於惡趣。從世第一善根，於等無間，緣欲界苦諦，而生起無漏，攝法智忍，此忍稱為「苦法智忍」，由此而生法智。因此從四善根這一脈絡中，能清楚看見行者於修道路上的由闇漸次轉明。如印順法師說明：「從煖位以來，觀四諦十六行相：轉進轉勝，漸減漸略，到世第一法，但緣欲界苦諦，修一行相，唯一剎那，由此必定引生聖道。聖道共十六心，八忍，八智，現觀四諦。在十五心中，名為見道，是預流初果向。十六心——道類智，就是證果。」²¹⁶此中的八忍、八智是間雜而起。雖然忍能斷惑，沒有隔礙，名為無間道，然而還不能稱為解脫，如論中說：「八忍非智性，

²¹² 《阿毘曇毘婆沙論》卷 23〈思品〉，T28, no. 1546, p. 172a5-12。

²¹³ 《發智論》卷 1 (T26, p. 919a5-8)；《大毘婆沙論》卷 6 (T27, p. 28b6-10)。

²¹⁴ 《發智論》卷 1 (T26, p. 918c20-24)；《大毘婆沙論》卷 6 (T27, p. 26b9-12)。

²¹⁵ 《俱舍論》卷 23，T29, p. 120b23-c11。

²¹⁶ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 683。

自所斷疑未斷故，可見性攝，推度性故。」²¹⁷先有忍的比量智，才能有解脫智的產生。此時的得忍不墮惡趣，尚屬於凡夫位，但由上文所述的內容來看，可知「忍善根」於修道論中是屬極重要的因位，此是關係到二乘是否能入佛位的關鍵點，於《俱舍論》中說：

聲聞種性煖、頂已生，容可轉成無上正覺。彼若得忍，無成佛理，謂於惡趣已超越故。菩提薩埵利物為懷，為化有情，必往惡趣。彼忍種性，不可迴轉，是故定無得成佛義。²¹⁸

由文中，可以看出一個疑點，三乘行者同入忍位，而菩薩因悲願心切，必往惡趣，化度有情，同證菩提；聲聞行者若得忍，則無緣成佛道。然而，是否二乘行者有可能迴轉趣向佛乘？關於這一點，在《大智度論》中有一段譬喻：「信行等人無大悲、捨眾生故不如；無方便力，不能於涅槃自反。譬如眾水會恒河俱入大海，欲入海時水勢湊急，眾生在中無能自反，惟有力者乃能自出。」²¹⁹由於聲聞行者缺少不捨眾生的悲心與善巧方便的智慧，而隨著一心急趨涅槃道的勢力，自己即無能力再迴轉。然而，在《般若經》中說：「上人應求上法」；²²⁰在此雖說聲聞聖者不可能發心，但又鼓勵他們發心修菩薩道，這是不否定部派佛教的教義，而暗示了聲聞聖者迴心的可能。²²¹因此可以見出，菩薩行者對聲聞的尊重與鼓勵的態度。

在《大智度論》卷 86 中，佛對須菩提說：「二乘人於諸佛菩薩智慧得少氣分，是故八人若智、若斷，乃至辟支佛若智、若斷，皆是菩薩無生法忍。」²²²雖然在能斷之智與所斷之惑上，三乘是共同的，然而，其利鈍智慧有異，以及無量功德與大悲心的守護之故，²²³菩薩所得之無生法忍的智慧是含容二乘的超越。由於兩

²¹⁷ 《俱舍論》卷 26〈分別智品〉，T29, p. 134b24-27。

²¹⁸ 《俱舍論》卷 23〈分別賢聖品〉，T29, p. 120c20-24。

²¹⁹ 《大智度論》卷 71〈大事起品〉，T25, p. 555a11-15。

²²⁰ 《小品般若經》卷 1〈釋提桓因品〉：「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。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。」(T8, p. 540a16-21)

²²¹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 651。

²²² 《大智度論》卷 86〈遍學品〉，T25, p. 662b16-19。

²²³ 《大智度論》卷 71〈大事起品〉：「聲聞、辟支佛法是小乘，菩薩是大乘，云何言：二乘智斷即是菩薩無生忍？答曰：所緣同；如、法性、實際亦同。利鈍智慧為異；又有無量功德及大

者之修行取向有所差異而顯示其果不同，若以忍的對象來說，阿毘達磨之忍是強調於法的生滅的忍可，相對地，初期大乘之忍則著重於法的不生不滅的忍可。可以看出，無生法忍之忍相較於聲聞行者之忍，其在修證與思想層面上是更深更廣了。這可由接下來要討論的「無生法忍」菩薩的精神中窺見一般。

第二節 《大智度論》的無生法忍

以般若慧體悟法性之「無生法忍」是為理解大乘佛教不可欠缺的條件，而何謂無生法忍呢？在《大智度論》中最初提到的忍有：生忍與法忍兩種。²²⁴生忍是對一切眾生發慈悲心，能積集無量福德；法忍，是了知諸行空寂、虛幻不實，而破除無明，得無量智慧。以此福、智二資糧之修習，轉深、轉清淨，便能圓滿無相安忍波羅蜜，由此而得無生法忍。²²⁵因此，能成就此無生法忍的菩薩是處於相當高的階段了。然而，《大智度論》中的「無生法忍」有著什麼樣的義涵呢？以及關於「無生法忍」位次的問題，亦有幾種的說法。有學者指出，「無生法忍」位一般稱之為「七地沉空之難」，²²⁶《大智度論》中論及發心至七地是般若道，因深達空性，欲入涅槃，而經由諸佛勸誡，才免脫此難。可見此階位猶如升沉的樞紐，其重要性可見一斑。在大乘經論中亦有諸多忍相的描述，²²⁷這種種說明了行持菩薩道的艱鉅、困難性，而若能到達無生法忍位，則如同佛的授記一般，即能往佛道而確定無疑了。

悲心守護故勝。」(T25, p. 555a21-24)

²²⁴ 《大智度論》卷 14：「忍辱有二種：生忍，法忍。菩薩行生忍，得無量福德；行法忍，得無量智慧。福德、智慧二事具足故，得如所願；譬如人有目、有足，隨意能到。」(T25, p. 164b2-5) 另外，卷 29：「菩薩求佛道故，要行二忍：生忍，法忍。行生忍故，一切眾生中發慈悲心，滅無量劫罪，得無量福德；行法忍故，破諸法無明，得無量智慧。二行和合故，何願不得！」(T25, p. 276a7-11)

²²⁵ 《大般若波羅蜜多經》卷 529〈妙相品〉：「何等為二？一、安受忍。二、觀察忍。……是菩薩摩訶薩修學如是二種忍故，便能圓滿無相安忍波羅蜜多，由此便得無生法忍。」(T7, p. 717c25-p. 718a17)

²²⁶ 武田浩學，《大智度論の研究》，頁 37。

²²⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 44，提到有「十忍」(T10, p. 232b6-234c16)；《仁王般若波羅蜜經》卷上，提到「五忍」是菩薩法。(T8, p. 826b23)

一、無生法忍的意義

「無生法忍」之梵語 “anupattika-dharma-kṣānti” ，其翻譯語亦作「無生忍」、「無所從法忍」、「不起法忍」等，這是忍可決定「法即是不生」的意思。²²⁸梵文本《八千頌般若》中的原文作：“anupattikeṣu dharmeṣu kṣāntiḥ”²²⁹在此，“anupattikeṣu(無生)”與“dharmeṣu(法)”作為陽性、複數、處格；“kṣāntiḥ”是由字根“√kṣam(能忍、忍受、堪忍)”²³⁰所衍生而來的陰性名詞，此一複合詞在翻譯上有「在無生法中的忍」或「關於無生法之忍」的意思。Lamotte 認為「諸法無生」是構成大乘的基石，而只有菩薩能到達此境地。²³¹印順法師說明，此「無生法」是三乘所共證的，然大乘行者更進一步從大悲大願中去廣行利他，²³²而此無生法忍之「忍」是通達而不證入涅槃的意思。²³³因此，若從字面上的解釋此「無生法忍」，即是對「無生法」的體悟與認識；而對菩薩行者的修證過程中，要如何能體證、通達呢？在《大智度論》中有多處關於無生法忍的描述，以下將舉出論中的幾處段落而探討之。

首先在《大智度論》卷 4 中清楚說道：「秘密中說諸菩薩得無生法忍，煩惱已斷，具六神通，利益眾生。」²³⁴以及「菩薩得無生法忍故，一切名字、生死相斷，出三界，不墮眾生數中。」²³⁵菩薩若得無生法忍，表示已斷盡三界煩惱，不再墮於生死輪迴中，並具足神通，能饒益有情。從中見出此無生法忍菩薩所具有的功德，然而，要如何能得此甚深法忍？如卷 5 中說：

²²⁸ 平川彰，《初期大乘佛教の研究 I》，頁 438。

²²⁹ 荻原雲來，《梵和大辭典》，頁 395。另外，據 É. Lamotte 的考察，在《普曜經》、《金剛般若波羅蜜經》、《大乘莊嚴經論》中，亦作此複合詞。——Etienne Lamotte, “Nairātmya, Anupāda and Kṣānti,” *The teaching of Vimalakīrti*, p. 290, London: Pali Text Society, 1976.

²³⁰ 荻原雲來，《梵和大辭典》，頁 393。

²³¹ Etienne Lamotte, “Nairātmya, Anupāda and Kṣānti,” *The teaching of Vimalakīrti*, p. 289-290。同時，Lamotte 亦說明「無生法忍」之「忍」，意味著知性的容受性 (intellectual receptivity)、信念 (conviction) 和確定性 (certainty)。

²³² 印順法師，《中觀今論》，頁 27。

²³³ 印順法師在《空之探究》中說：「般若法門，從信解一切法空，經柔順忍而無生法忍，得到與涅槃同一內容的深悟（不過通達而不證入）。」（頁 191-192）

²³⁴ 《大智度論》卷 4，T25, p. 85a1-3。

²³⁵ 《大智度論》卷 4，T25, p. 85b2-4。

已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名無生忍，是助佛道初門。²³⁶

在這段引文中，可以從「諸法因緣生，而緣起無自性即空」的道理來理解。常人因妄執實有，無法了解諸法的空寂性，因此產生種種邪見、煩惱，是導致輪迴生死的主因；若能明瞭諸法之無自性空，而又不執取於空，則能遣除諸戲論，而澈見佛法真實之理。體悟法的不生、不滅，於心的通達無礙，信忍不退，是為無生忍法。另外，在卷 27 中說：

若菩薩能觀一切法不生不滅、不不生不不滅，不共、非不共。
如是觀諸法，於三界得脫，不以空，不以非空；一心信忍十方諸佛所用實相智慧，無能壞、無能動者，是名無生忍法。無生忍法，即是阿鞞跋致地。

²³⁷

在此說明了離四句不可得相，信忍諸佛之實相智慧，又如何是「實相」義呢？據印順法師的說明：「實相即諸法如實相，不可以『有』、『無』等去敘述他，也不可以『彼此』、『大小』等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。」²³⁸如果我們知道世間一切名言的約定俗成，假名安立，則能超越諸法的戲論、分別，而這唯是內證於寂滅的境界，難以用言語表達出來。

聲聞行者觀五蘊的生滅，能破常顛倒；大乘行者更進一步破此生滅，即是不著是「不生不滅」，而達畢竟空，²³⁹即平等不二的智慧。如卷 41 所說：

依止生滅智慧故得離顛倒，離生滅智慧故不生不滅，是名「無生法」；能信、能受、能持故，名為「忍」。²⁴⁰

如此說來，無生法忍之忍，應該具有斷除煩惱的力量，這是因為透過觀慧而洞察諸法實相，於菩薩道中能證能知。佛法不離緣起，諸法的因緣生滅是佛弟子共同領受覺知的正理。從生滅中之無常、苦、無我，大乘佛法更強調不執取空，因為

²³⁶ 《大智度論》卷 5，T25, p. 97c1-4。

²³⁷ 《大智度論》卷 27，T25, p. 263c2-6。

²³⁸ 印順法師，《般若經講記》，頁 3-4。

²³⁹ 《大智度論》卷 86〈遍學品〉：「不合不散者，是畢竟空義；如此中說：一相，所謂無相。是法雖空，以世諦故，為眾生說，欲令得入聖法，非第一義。」(T25, p. 663b12-15)

²⁴⁰ 《大智度論》卷 41〈勸學品〉，T25, p. 362a19-21。

空亦為假名，所以沒有一個實質可得的對象。從緣起中，知道諸法是無自性的，沒有常、一、自在的個體；亦非斷滅空，因為由緣起的相待性而一切法得以安立。主要是以離二邊的中道思想，此不即不離的平等觀法為對象，久觀純熟，終至能得諸法實相，斷破無明煩惱。

佛以一音演說法，眾生隨類各得解。這如同在經論中的一段譬喻，²⁴¹同為求出世間的行者，而有利鈍根的差別。聲聞厭惡生死心切，猶如鹿群被毒箭所中，一心只求脫離，更無他念；辟支佛雖厭生死，猶微少而觀因緣法，如犀牛身中毒箭，猶能眷顧他的孩子；而菩薩亦是厭離生死，但能觀諸法實相，通達法空，入無量法性，如白香象王雖被圍獵而中箭，猶以慈憫、無畏之心看著獵人，徐步安行離去。由此巧妙的譬喻中可以見出三乘行者所領納的法義深淺各有差別。這即是可以解釋何以在《般若經》中，說明以無生法忍能攝二乘之智與斷：

云何為無生法忍？是忍何所斷？何所知？

佛告須菩提：「得法忍，乃至不生少許不善法，是故名無生忍。一切菩薩所斷煩惱盡，是名斷。用智慧知一切法不生，是名知。」

須菩提白佛言：「世尊！諸聲聞、辟支佛無生法忍，菩薩無生法忍，有何等異？」佛告須菩提：「……須菩提！菩薩摩訶薩成就是忍，勝一切聲聞、辟支佛。住是報得無生忍中行菩薩道，能具足道種智。具足道種智故，常不離三十七助道法及空、無相、無作三昧，常不離五神通。不離五神通故，能成就眾生、淨佛國土。」²⁴²

得此法忍，能不起任何的不善法，斷諸煩惱；以智慧觀察一切法不生。菩薩遍學一切法，以二乘的智、斷，都可以稱是菩薩無生法忍的少分，於是，須菩提問佛，既然都可稱為「無生法忍」，而兩者的差異又在何處？在玄奘譯本《大般若波羅蜜多經》中提到：「忍諸法畢竟不生，是為差別。」²⁴³如何能觀察諸法的「不

²⁴¹ 《大智度論》卷 31，T25, p. 295b7-24。

²⁴² 《大品般若經》卷 23〈六喻品〉，T8, p. 390c23-391a10；另見《大智度論》卷 88，T25, p. 676a11-26。

²⁴³ 《大般若波羅蜜多經》卷 529〈妙相品〉中說：「云何名為無生法忍？此何所斷？復是何智？」……具壽善現復白佛言：「聲聞、獨覺無生法忍，與諸菩薩無生法忍，有何差別？」佛告善現：「諸預流者乃至獨覺若智若斷，亦名菩薩摩訶薩忍。復有菩薩摩訶薩忍，謂忍諸法畢竟不生，是為差別。善現當知！諸菩薩摩訶薩成就如是殊勝忍故，超過一切聲聞、獨覺。諸菩薩摩訶薩安住如是異熟忍中行菩薩道能圓滿道相智，成就如是道相智故，常不遠離四念住乃至八聖道支，亦不遠離空、無相、無願解脫門，亦不遠離異熟神通。由不遠離異熟神通，從一佛土至

生」？《大智度論》中說：「真無生者，滅諸觀、語言道斷，觀一切法如涅槃相。從本已來常自無生，非以智慧觀故令無生。得是無生無滅、畢竟清淨，無常觀尚不取，何況生滅！」²⁴⁴菩薩觀諸行，能破生滅，亦不著此無生無滅相，為即生死、即涅槃的平等不二智慧。由此可見，菩薩智慧的深廣是能容攝二乘的超越，而更進一步以淨佛國土、成就眾生為本願，展現其無緣大悲的風範。

二、無生法忍的修行位次

初始的《般若經》中所提到的菩薩修行階位，主要有四個階段，依序是：初發心、久修行、不退轉、一生補處，其中的不退轉位又相當於後來在《大智度論》中所提到的無名之十地中的無生法忍位。若歸納《大智度論》中言及之十地，大約有三類：一、唯言修道德目卻無立名目之十地。二、般若共十地（乾慧地等），對大、小乘二者階位的比對，有準確定義，於行法實際內容卻是略談。三、菩薩之不共十地（極喜地等），亦是只言及名目。²⁴⁵在《大品般若經》的〈發趣品〉之「十地」的描述，「無生法忍」是位於第七地和第八地之間；²⁴⁶而在《華嚴經》中則位於第八地；²⁴⁷《大智度論》說為第七地。綜括上述，無生法忍的階位有這幾種說法上的差異。

以《大智度論》所敘述的十地，有兩種表達的方式：

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，

一佛土，親近供養諸佛世尊，成熟有情、嚴淨佛土。作是事已，便能證得一切智智。」(T07, p. 718a17-b6)

²⁴⁴ 《大智度論》卷 86〈遍學品〉，T25, p. 662c18-22。

²⁴⁵ 慈律法師，〈《大智度論》中十地思想〉，頁 512，《福嚴佛學院第九屆學生論文集》，新竹，福嚴佛學院，2002 年 6 月出版。

²⁴⁶ 對此位次有幾種的說法：於三項十地中的無生法忍的位次，無名十地之無生法忍在七地具足；於般若共十地中，是於第二性地得順忍，第三地八人地得無生法忍；《華嚴經》的不共十地，於第八地時方得無生法忍。——見慈律法師，〈《大智度論》中十地思想〉，頁 529, 531。

²⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品〉：「一切法如虛空性，是名菩薩得無生法忍，入第八地。」(T09, p. 564b14-15)

如《十地經》中廣說。²⁴⁸

從文中可以明確知道有「共聲聞之十地」與「但菩薩地」兩種，依印順法師的說明：「共十地中的『菩薩地』，就是《般若經》中沒有名字的十地（十住）。《中品般若》一再引用共十地，表示菩薩的超過了二乘，也有含容二乘的意味。」²⁴⁹如在《大智度論》所說的「三乘共十地」，對比了聲聞與菩薩階位。²⁵⁰第一「乾慧地」，於菩薩是指初發心至未得順忍之間。第二的「性地」，相當於聲聞乘的「四善根」位；於菩薩乘的是「柔順忍」。第三的「八人地」，是聲聞的「入正位」，但尚未得須陀洹果，是初果向；於菩薩則為得「無生法忍」，入菩薩位。從「八人地」到「辟支佛地」是菩薩而共二乘的，「辟支佛地」以上，則不共二乘。以聲聞的階位來看，從初地到七地，清楚地區別出每一地修斷的層次；而以菩薩的立場，只顯示了從初發心、柔順忍、無生法忍、不退轉、五神通等的區別，這是菩薩乘借用共聲聞地的名稱，而實質上是以菩薩的觀智進入一地一地的位階中。

在位於柔順忍和無生忍之間，《大智度論》中提到了「頂墮」的概念。在聲聞乘亦有「頂墮」的說法，從有部修道論的內容中得知，到了頂位的行者，是介於退與進之分界點。²⁵¹以聲聞乘所說的「頂墮」，是指不修習「四預流支」，而退失了對三寶、四諦法的信念。²⁵²相對於此，菩薩之「頂墮」則說明，由於行者對

²⁴⁸ 《大智度論》卷 49〈發趣品〉，T25, p. 411a25-b1。

²⁴⁹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 712。

²⁵⁰ 《大智度論》卷 75〈燈炷品〉：「聲聞人獨為涅槃故，勤精進，持戒，心清淨，堪任受道。…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。2.『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。3.『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。4.『見地』者，初得聖果，所謂須陀洹果；於菩薩，則是阿鞞跋致地。5.『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。6.『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。7.『已作地』者，聲聞人得盡智、無生智，得阿羅漢；於菩薩，成就佛地。8.『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』。『辟支迦』，秦言『因緣』，亦名『覺』。9.『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』。10.『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。(T25, p. 585c29-p. 586a25)

²⁵¹ 《俱舍論》卷 23〈分別賢聖品〉：「動善根中，此法為最，如人頂故，名為頂法；或由此是進退兩際，如山頂故，說名為頂。」(T29, p. 119b21-23)

²⁵² 《大毘婆沙論》卷 6：「云何頂墮？答：如有一類，親近善士、聽聞正法、如理作意、信佛菩提，法是善說，僧修妙行；色無常，受、想、行、識無常；善施設苦諦，善施設集、滅、道諦。彼於異時，不親近善士，不聽聞正法，不如理作意，於已得世俗信，退沒、破壞、移轉、亡失，故名頂墮。」(T27, p. 27a29-b5)

功德法的愛著，以及對諸法的取相分別，雖不墮二乘地，然亦不上菩薩位，而處在其中，如《大智度論》卷 27 的說明：

若菩薩摩訶薩無方便心行六波羅蜜，入空、無相、無作中，不能上菩薩位；亦不墮聲聞、辟支佛地；愛著諸功德法；於五眾無常、苦、空、無我取相心著，言：是道、是非道，是應行、是不應行；如是等取相分別，是菩薩頂墮。²⁵³

菩薩的「頂墮」主要是缺乏方便智而行六度，如此將容易落入種種法相，偏重一面的行持，而生起對法的愛著。論中並有人提問，既然已到頂，則表示不會墮落，為何還有「頂墮」的問題產生呢？菩薩雖已到頂，但還未入菩薩位，這猶如人們爬山的過程，在將至頂峰之時，仍然還有往後退的可能，而一旦到達頂峰時，心則安穩不會產生任何畏懼了。菩薩到達頂位時，更能增長堅固，至此即可稱「菩薩位」；一切煩惱魔都無法動搖其心，名為「無生法忍」（不生）。²⁵⁴因此，不停留在頂位，這如同給予行者一個安穩的石階，借此方便又不著取方便而能入菩薩位中。這裡主要說明了方便的重要性，而在《大智度論》卷 36 中亦說明了，如何能不證入實際，過二乘地：

問曰：入三解脫門則到涅槃；今云何以空、無相、無作能過聲聞、辟支佛地？答曰：無方便力故，入三解脫門，直取涅槃。

若有方便力，住三解脫門，見涅槃；以慈悲心故，能轉心還起，如〈後品〉中說。譬如仰射虛空，箭箭相拄，不令墮地；菩薩如是，以智慧箭仰射三解脫虛空，以方便後箭射前箭，不令墮涅槃之地。²⁵⁵

²⁵³ 《大智度論》卷 27，T25, p. 262b6-11。

²⁵⁴ 《大智度論》卷 41〈勸學品〉：「於柔順忍、無生忍中間所有法，名為頂；住是頂，上直趣佛道，不復畏墮。譬如聲聞法中煖、忍中間，名為頂法。

問曰：若得頂不墮，今云何言頂墮？答曰：垂近應得而失者，名為墮。得頂者，智慧安隱，則不畏墮；譬如上山，既得到頂，則不畏墮；未到之間，傾危畏墮。頂增長堅固，名為菩薩位。入是位中，一切結使，一切魔民，不能動搖。亦名無生法忍。所以者何？異於生故。」(T25, p. 362a6-15)

²⁵⁵ 《大智度論》卷 36〈習相應品〉，T25, p. 322c28-323a6；另外於卷 76〈學空不證品〉也有相關的脈絡：「如人善於射術。弓是菩薩禪定；箭是智慧；虛空是三解脫門；地是涅槃。是菩薩以智慧箭，射三解脫門虛空，更以方便力故，以後箭射前箭，不令墮涅槃地；未具足十力等佛事故，終不取證。」(T25, p. 594b3-7)

由引文中可見到聲聞與菩薩的不同態度。菩薩知道未達圓滿，要繼續學習，而不取證；顯示了菩薩的「觀空不證實際」的方便智。雖然「觀空不證空、實際」是出自於《般若經》的概念，²⁵⁶其所說的「實際」即是等同於「涅槃」；然而，聲聞與菩薩同樣是得忍，都能斷盡煩惱，如何菩薩能具足如此的大悲、大願力繼續地行持利他志業，卻不會斷然地取證涅槃？這當中是否說明了，兩者所修證的空性，其深淺有別？依據《大品般若經》舍利弗對佛陀的提問當中而知，²⁵⁷其實三乘行者同得「無生性空」，所得智慧無有差別。然而，聲聞之厭離心切，並不能憫念諸有情；菩薩則更多了慈悲與方便智，懂得留諸結使，才能於生死中度化眾生，這即稱為「留惑潤生」。以菩薩的「忍而不證實際」之「實際」指的是「涅槃」，這亦如《大智度論》卷 32 說：「實際者，以法性為實證，故為際。如阿羅漢，名為住於實際。」²⁵⁸因此，證入實際即是入聲聞乘中，這一直是為菩薩所戒慎恐懼的。

以不共十地來說，菩薩在「初地」即能證得空性，然而其為部分體證而非圓滿體證；七地無生法忍菩薩，能斷三界煩惱，而還有習氣未斷盡。在還未圓滿體證空性之時，菩薩即處在「學空不證」的過程，直到入佛位，才稱取證。因此，此處的空性智慧，依然有著淺深之別。然而，菩薩何以具有這樣的辨識？何以不會於同樣是聲聞所證之寂滅無分別法而入涅槃？這如同須菩提在《大智度論》之提問，菩薩同樣學習三解脫門、三十七道品，為何不取涅槃？如下所述：

此是涅槃道，云何菩薩行是道法而不取涅槃證？

佛答：菩薩觀色等一切法空，是菩薩以深入禪定，心不可亂，得利智慧力故，不見是空法；以不見故無所證。……

佛雖答，須菩提未達佛意，更問：如佛所說，菩薩不應空法作證；今入空

²⁵⁶ 《大品般若經》卷 18〈不證品〉：「觀空不證空、實際，以不證故，不墮須陀洹果乃至辟支佛道。觀無相、無作、無起、無生、無所有，亦不取證實際，而修行般若波羅蜜。」(T08, p. 351b11-14)

²⁵⁷ 《大品般若經》卷 1〈習應品〉中，舍利弗請教佛陀：「世尊！聲聞所有智慧，若須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛智慧、佛智慧，是諸眾智無有差別，不相違背無生性空。若法不相違背無生性空，是法無有別異。云何世尊言菩薩摩訶薩行般若波羅蜜一日修智慧出過聲聞、辟支佛上？佛告舍利弗：於汝意云何？菩薩摩訶薩行般若波羅蜜一日修智慧，心念：『我行道慧益一切眾生，當以一切種智知一切法，度一切眾生。』諸聲聞、辟支佛智慧，為有是事不？……以是因緣故，當知諸聲聞、辟支佛智慧，欲比菩薩摩訶薩智慧，百分不及一，千分百千億分乃至算數、譬喻所不能及。」(T08, p. 222a10-26)

²⁵⁸ 《大智度論》卷 32，T25, p. 297c12-14。

中，云何不作證？

佛答：以深入故能不作證；具足者即是深入。譬如，執管草，捉緩則傷手，若急促則無傷；菩薩亦如是，深入空故，知空亦空、涅槃亦空，故無所證。復次，菩薩未入空時，作是思惟：我應遍觀諸法空，不應不具足知而取證。是故不專心攝念入禪，繫在空緣中。所以者何？若專心繫在空緣中，則心柔軟，不能從空自出。²⁵⁹

由於菩薩的利根智慧，善學空法，但亦不見是空法，故無所證。然而，這樣的說法，亦讓人難以理解，須菩提更問，如何菩薩能於空中而不作證呢？佛陀舉出一個譬喻，如同手抓葉子細長而尖的管草，以捉緩或捉急來比喻聲聞與菩薩對空性的領會之淺深不同。聲聞行者還未能深入空，而所得為淺空，是故心住取涅槃；菩薩則能「深入空故，知空亦空、涅槃亦空，故無所證。」更強調由於菩薩知諸法的自相空，不著空、不著一切法，知涅槃亦是空，故不作證。因為還未成佛道，更不以此為足；假使心繫著於空緣中，將難以從空自出。由此可見菩薩的「忍而不入」，要具足這樣的力量，若非其修學過程所累積的無量功德與悲願力之支持，是難以克服與完成的。

以菩薩的修學路程來看，先學柔順忍而至無生忍。如學者 É. Lamotte 根據梵本《無量壽經》中提到的三種忍：「在菩薩的志業歷程中，共有三種階段：它可能只是語言上之瞭解（音響忍），或只是在先行的階段（隨順忍），最後才是確定的證得。」²⁶⁰相對於此，印順法師亦說到：「發心信解名信忍；隨順法空行而修行，名（柔）順忍；通達諸法無生滅性，名無生忍。」²⁶¹菩薩先從文字上的讀誦、書寫、受持，再者，思惟、觀察諸法，以校量功德，堅定信念的學習，而得柔順忍，²⁶²之後再得無生忍。因此，菩薩的修學過程是逐步完成的。

²⁵⁹ 《大智度論》卷 76〈學空不證品〉，T25, p. 593c24-p. 594a12。

²⁶⁰ Étienne Lamotte, “Nairātmya, Anutpāda and Kṣānti,” *The teaching of Vimalakīrti*, p. 290. (另見漢譯本《佛說無量壽經》，只有提到三忍的名稱：「見此樹者得三法忍：一者、音響忍，二者、柔順忍，三者、無生法忍。」(T12, no.360, p. 271a13-15)

²⁶¹ 印順法師，《般若經講記》，頁 130。

²⁶² 關於「柔順忍」的解釋，《大智度論》卷 74 簡略提到：「信多疑少者，若得禪定，即時得柔順忍，未斷法愛故，或生著心，或還退沒。」(T25, p. 580a26-28)另外，卷 86 中說：「菩薩先住柔順忍中，學無生、無滅、亦非無生非無滅，離有見、無見、有無見、非有非無見等，滅諸戲論，得無生忍。」(T25, p. 662b26-29)從這兩段引文中說明在「柔順忍」的階段，對法尚有愛著，因此進一步要學習此平等不二法門之空性慧。

聲聞行者主要是觀四諦法的生滅性；菩薩則捨此生滅觀，而更以不生不滅為觀察的對象，由此觀行深廣度不同而有差別。然而，在相同的脈絡下，《華嚴經·十地品》中亦說明，聲聞與獨覺行者也能得此寂滅無分別法，而若不是諸佛的加持力，則菩薩易於此地趣入涅槃。如《華嚴經》中說：

善男子！一切法性、一切法相、有佛、無佛，常住不異。一切如來不以得此法故，說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。……諸佛子！若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃，棄捨利益一切眾生，以諸佛與此無量無邊起智慧門故。²⁶³

三乘同得證此「寂滅無分別法」，若非諸佛之加持力，開起智慧門者，菩薩亦同樣會取入涅槃。在《大智度論》中，「無生法忍」位於第七地，此沉空滯寂的觀念，可以說是來自《十地經》，在《大品般若》中並無此七地沉空的說法。²⁶⁴《大智度論》對此無生法忍菩薩之特質的描述，與《華嚴·十地品》的內容大致相同，如《大智度論》卷 10 曰：

如七住菩薩，觀諸法空無所有，不生不滅。

如是觀已，於一切世界中心不著，欲放捨六波羅蜜入涅槃。譬如人夢中作筏，渡大河水，手足疲勞，生患厭想。在中流中夢覺已，自念言：「何許有河而可渡者？」是時，勤心都放。

菩薩亦如是，立七住中，得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。

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。……汝今始得一無生法門，莫便大喜！²⁶⁵

從這一段巧妙的譬喻中得知，七地菩薩得無生法忍時，從初發心以來，發大精進，廣修福德資糧，但觀諸法不生，沒有任何執著之念，一切心意識都不現前，更何況諸世間心等，當欲入涅槃，而此時由於諸佛現前的勸導，不應因得此無生忍而心喜，雖然已得此忍，仍應憫念眾生尚不解空義而生錯誤知見；應思及本願，發菩提心，引導眾生脫離輪迴之苦；而且佛之十力、四無畏、十八不共法等功德，

²⁶³ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品〉，T9, no. 278, p. 564c11-26。

²⁶⁴ 如源法師，〈無生法忍初探——以《大品般若》及《大智度論》為主〉，《大專學生佛學論文集（九）》，頁 303。

²⁶⁵ 《大智度論》卷 10〈序品〉，T25, p. 132a19-b3；亦見卷 48，T25, p. 405c-406a；另參見《華嚴經·十地品》卷 26，T9, p. 564b-c。

都還未證得，更要持續努力。

《大智度論》中的七地菩薩，是屬於「等定慧地」，²⁶⁶菩薩知眾生空、法空，定慧等持，則能安穩地行菩薩道，至不退轉地。同時，論中亦說明此七地菩薩，能斷除煩惱，為自利具足；而過此地至第八、九地，才能教化眾生、利益他人。²⁶⁷而同為二乘行者可證知的無生寂滅性，此時的菩薩要如何能觀空而不證入實際？於《般若經》中論及由於：「菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，過諸結使，及助結使法，過諸魔及助魔者，過聲聞、辟支佛地，住空三昧而不盡漏。……譬如，鳥飛虛空而不墮落，行於虛空而不住空。」²⁶⁸以不著相、不取相的般若智慧，學空不證，顯現出即有而空，空亦不礙有的中道觀。

從這一章節所探討的內容而知，有部修道論中的四善根之忍位，是進入不動善根的關鍵位，能得此忍，表示已不退善根、不造惡業，並由於業煩惱斷而不墮惡趣，忍為無間道，而還不是解脫。雖然以聲聞道與菩薩道所說的「忍」，同樣是屬於觀察、思擇慧的性質，不過從修道過程來看，「無生法忍」的意義是屬於大乘獨有的，與聲聞之忍，還是不能相提並論。亦如學者平川彰所言：「有部是以剎那滅的立場來思考煩惱的斷盡，因此忍或智都是以一剎那的作用為單位來思考。……然而，『無生法忍』的忍可以視為是大乘獨自的忍，是在阿毘達磨方面沒有說到的忍。」²⁶⁹而「無生法忍」菩薩能超越二乘的，主要是菩薩即方便的甚深智與大悲、大願心，以及更重要的是諸佛的加持力。因此，如《大智度論》中說菩薩由於：「大悲心故，十方佛念故，本願未滿故，精進波羅蜜力故，般若波羅蜜、方便二事和合故，所謂不著於不著故。」²⁷⁰如是等種種的因緣，因此說菩薩雖然不著於諸法，但亦不取入涅槃，以得無生法忍以後，作為不住涅槃的菩薩利他之實踐道。

²⁶⁶ 七地菩薩具足二十法，其中包含「等定慧地」，《大智度論》卷 50 對此的解釋：「等定慧地者，菩薩於初三地慧多定少，未能攝心故；後三地定多慧少，以是故，不得入菩薩位。今眾生空、法空，定慧等故，能安隱行菩薩道；從阿鞞跋致地，漸漸得一切種智慧地。」(T25, p. 417c22-26)

²⁶⁷ 《大智度論》卷 50，T25, p. 419b17-20。

²⁶⁸ 《小品般若經》卷 7〈伽提婆品〉，T8, p. 569a8-13。

²⁶⁹ 平川彰，《初期大乘佛教の研究 I》，頁 439。

²⁷⁰ 《大智度論》卷 35〈報應品〉，T25, p. 319a29-b4。

第五章 《大智度論》菩薩的實踐德行——六波羅蜜

菩薩道，依「本生談」而類別為六波羅蜜，是初期大乘所公認的。²⁷¹釋尊在過去無量的本生中所展現的慈悲行，如布髮掩泥、割肉餵鷹、投崖飼虎等如此種種的無畏行，為後人所景仰、讚嘆。在《般若經》中所敘述的菩薩道，是以般若波羅蜜為主幹，並且有眾行之莊嚴，所形成的六波羅蜜，猶如一顆碩大茂密的大樹，布葉垂蔭，眾生能得其庇依。因此，經論中時常讚此六波羅蜜行之殊勝功德。如《小品般若經》中，須菩提問佛，何為菩薩的善知識？佛陀回答：

諸佛行六波羅蜜，以四攝法，攝取眾生。所謂布施、愛語、利益、同事，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！是故當知六波羅蜜，是大師，是父是母，是舍是歸，是洲是救，是究竟道。六波羅蜜利益一切眾生。是故菩薩欲自深智明了，不隨他語，不信他法。若欲斷一切眾生疑，應當學是般若波羅蜜。²⁷²

三世一切諸佛等，以六度、四攝行化導有情，使其發無上的菩提心。若眾生能知、能行六波羅蜜，將如舍、如洲、如明燈一般，給予指引而得到究竟的歸依處。菩薩從初發意乃至得無生法忍，其過程中行六度萬行，不斷累積福德、智慧資糧；而「嚴淨佛土，成就眾生」是得無生法忍以後的菩薩志業，其不離不棄，直向佛道前行。如此，佛陀言之，六波羅蜜為菩薩善知識、為其究竟處。在此章節中，欲先探討六度之源流，雖然在早期以及部派經典中已有「波羅蜜」的字眼出現，然當時所敘述的含意是簡約的，並以解脫心為重；由其源流而發展至大乘，菩薩之六度行顯得更深徹寬廣了，這可以從大乘典籍之描述中見出。而此六度中的每一個德目所蘊含的實踐層面是為何？將從《小品般若經》與《大智度論》為主要範圍作初步的探討，從中能看到菩薩六度行的實踐精神，是博大精深的。

²⁷¹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 652。

²⁷² 《小品般若經》卷 8〈深心求菩提品〉，T8, p. 571c5-11。

第一節 六波羅蜜之源流與意義

「波羅蜜」的梵語：“pāramitā”，一般出現的有兩種解釋，第一種解釋，由形容詞“parama”（最高的，最上的），其陰性形是“pāramī”，再加上抽象名詞語尾“tā”，而成為「完成、成就、最高的狀態」的意思。另一種的解釋，漢譯為「到彼岸」，梵語的結構是：“pāram+i+tā”，是由“pāra”（彼岸、橫渡）的業格，加上動詞“√i”（去）以及接尾詞“tā”所合成的語句。²⁷³這是從梵文文法分析上的兩種結果。在漢譯經典中，說為「到彼岸」是經常可見到的解釋，並為一般佛弟子所理解的。這也是形容此岸的眾苦煎迫，於是更希冀能渡到「彼岸」的安穩快樂。如《大智度論》中說：「波羅（秦言彼岸）蜜（秦言到）。」²⁷⁴能到達彼岸也表示完成了一件大事，因此，可以說這兩種解釋都是可以表達出「波羅蜜」本身所具有的意義。

從初期佛教經典中，可以找到「波羅蜜」的項目及名稱，有的只有名稱而無說明，而所提到的數目並不一致，如出現於《央掘摩羅經》中，則有十項以及無量的波羅蜜，²⁷⁵其他尚有八萬或八萬四千波羅蜜等的敘述。經中所論及的「波羅蜜」內容，主要是與釋尊的本生故事有關。如巴利藏《小部》中，包含《本生》、《佛種姓》、《所行藏》等記錄著釋尊過去修菩薩行的種種事跡。據印順法師說：「佛德的所以究竟圓滿，由於釋尊未成佛以前——菩薩長時間的廣修（自利）利他功德。……菩薩故事，紛紛在『譬喻』、『本生』教典中流傳出來。這些菩薩故事，或從內容而類別為六波羅蜜，或類別為四波羅蜜，十波羅蜜，成為菩薩與聲聞弟子的不同方便。」²⁷⁶由本生而類集成六波羅蜜，為初期大乘最重要的實踐德目，而漢譯經典中的《六度集經》，是先行大乘的經典，其中所說的菩薩六度大行，都出於「本生」。²⁷⁷到了初期大乘《般若經》，則更強調以般若波羅蜜為主導的六度行。

²⁷³ 參見渡邊章悟，《大般若と理趣分のすべて》，東京：株式會社溪水社，1995年，頁112-113。

²⁷⁴ 《大智度論》卷12，T25, p. 145a16-17。

²⁷⁵ 《央掘摩羅經》卷3：「我於無量百千億劫，具足修行十波羅蜜攝取眾生，無量眾生未發菩提心者開化令發，我於無量阿僧祇劫，具足修行無量波羅蜜諸善根故，生不生身。」(T2, p. 533b12-16)

²⁷⁶ 印順法師，《華雨集》第二冊，頁62。

²⁷⁷ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁560。

依據學者平川彰的考察，他認為六波羅蜜，應該已經在佛傳文學中確立起來了！然而，要用文獻學的角度來論證這些佛傳文學比般若經更早成立的情況，並不容易。雖然漢譯《增壹阿含經》中，有彌勒菩薩請問釋尊的六波羅蜜，而對應於巴利《增支部》中並無此敘述，而懷疑是後人加入的，因此並不能以此經來決定其成立的年代。²⁷⁸另外，在南傳《大事》中，亦見有六波羅蜜之說，對此，學者三枝充惠提到，《大事》屬於古典的佛傳文學，儘管有六波羅蜜的羅列，但是沒有深入的探討，也缺乏特別的關懷。因此他認為仍然是六波羅蜜作為大乘菩薩的根幹被大幅地描述，才被確立起來。²⁷⁹不過，在此如我們所見到的六波羅蜜的各項，從初期佛教開始，已零散的存在，並非到大乘時期才突然出現的。因此，若說波羅蜜是成佛的因行，為行者們所共同的信仰，這是無可諱言的。

若見六波羅蜜與戒、定、慧三學的關係，梶山雄一根據 Har Dayal 之研究成果，其依據梵本《大乘莊嚴經論》中提到，²⁸⁰前三者布施、持戒、忍辱三波羅蜜相當於增上戒學；第五、第六分別是增上心學、增上慧學，而第四的精進則共通於三學。²⁸¹梶山氏繼而說明，同樣的，《大乘莊嚴經論》也把六波羅蜜和「福、智二資糧」連結起來，布施與持戒是福的資糧，智慧是智的資糧，忍辱、精進、禪定作二資糧。但，說六波羅蜜的最初五個結果轉換（迴向）於第六的智慧波羅蜜，因此全部是智的資糧。²⁸²另外，若見《大智度論》卷 15 中說：「行施、戒、忍是為福德門；知一切諸法實相，摩訶般若波羅蜜，是為智慧門。」²⁸³以及卷 57：「五波羅蜜是福德，般若波羅蜜是智慧」²⁸⁴。以六度與福智二資糧的連結，從這兩部經論中可以見到分類方式的幾許差異，《大智度論》本身即有兩種分法，而其後者之說，更強調了般若波羅蜜，而將其他五度歸為福德道。這是與《大乘莊嚴經論》比較不同的地方。

²⁷⁸ 平川彰，《初期大乘と法華思想》，東京：株式會社春秋社，1997 年，頁 271, 248-249。

²⁷⁹ 平川彰等編集，《講座・大乘佛教 1—大乘仏教とは何か》，東京：株式會社春秋社，1981 年，頁 133。

²⁸⁰ 對應於漢譯本：《大乘莊嚴經論》卷 7〈度攝品〉：「立波羅蜜數唯有六，此中立初三波羅蜜為攝初一戒增上學。戒有二種：調聚及眷屬，尸羅為聚，檀及羸提為眷屬。何以故？施於求受時資財不悖故，忍於護持時打罵不報故。此中立後二波羅蜜，如其次第，為攝心、慧二增上學。此中立第四一波羅蜜，應知具攝三增上學，由一切三學精進為伴故。」(T31, p. 628a12-19)

²⁸¹ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, p.169.

²⁸² 梶山雄一等著，許洋主譯，〈般若思想的形成〉，《般若思想》，頁 55。

²⁸³ 《大智度論》卷 15，T25, p. 172b12-13。

²⁸⁴ 《大智度論》卷 57〈寶塔校量品〉，T25, p. 464b3-4。

再者，另舉出學者三枝充惠的觀點：「施和忍是社會的（乃至對他人的）德目；之後的戒、進、定、慧是個人的德目。亦即相較於三學或五根、五力以及八聖道，六波羅蜜說的最大特色是在於它添加了對他人的意識（即社會性）並綜合一體的這一點上，而且這裡存在有如山田博士所說的一種不求回報的特性。再之後不久，其全部由般若波羅蜜連貫起來。換言之，有智慧作其強有力的後盾的『空』思想，支撐其基礎。原本單純的這六項，因各自伴隨有波羅蜜多，而朝六波羅蜜多超越提升了。」²⁸⁵在此，三枝氏特別提到，有別於初期佛教所重的修行法義——三學、八聖道等，六度最大的特色更擴及了對眾生的關懷，以一種無我、無所求的空性智慧，貫穿其中，這是作為大乘佛教實踐道的基礎。主要的般若智慧猶如五度之眼，能攝導萬行而到達佛果，而成為波羅蜜。因此，六波羅蜜的意義更為豐富、其實踐性更向積極了。

第二節 六波羅蜜的德目

一、布施波羅蜜

布施（梵語：dāna；巴利語同），音譯稱為「檀」或「檀那」。在《大智度論》卷 11，對「檀」的解釋如下：

云何名「檀」？答曰：檀名布施；心相應善思，是名為檀。有人言：從善思起身、口業，亦名為檀。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。²⁸⁶

這裡提到布施的三種說法，第一說為意業；另說為由善心發意而起於身、口的行為上。以布施的行為來說，是身、口、意業的和合，而只在於所偏重的不同。第三說是指布施者本身的發心——信心，和受施者——福田，以及物品、財物等三者因緣之匯合，而稱為「布施」。以布施的德行來說，其展現出一種無所有的能捨之

²⁸⁵ 三枝充惠，〈概説——ボサツ、ハラミツ〉，平川彰等編集，《講座・大乘佛教 1—大乘仏教とは何か》，頁 134。

²⁸⁶ 《大智度論》卷 11 (T25, p. 140c16-19)；另參見《翻譯名義集》卷 4 中有相似的解釋：「檀那。法界次第云：秦言布施，若內有信心，外有福田，有財物，三事和合；心生捨法，能破慳貪，是為檀那。布施有二種：一者財施，二者法施。」(T54, p. 1115c5-8)

心，而同時能破除人們的慳貪。

（一）布施的功德

在初期佛教中，佛陀為在家信眾說「六念處」：念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天。其中的念施功德，能捨除慳貪，即使在居家，亦能作解脫心施、常施、樂施、平等施等。²⁸⁷ 透過布施的善行能捨離貪欲之心，即使是處於在家環境中，一樣都能具足種種的布施。在《大智度論》中，佛陀說到世間有兩種人甚為難得：「一者、出家中非時解脫比丘；²⁸⁸ 二者、在家白衣能清淨布施。」在家居士為日常繁雜事務所羈絆，不易尋得一寂靜空閒的地方，淨治身心，而即使處於這般困難、紛擾的環境下，依然能關照到其他更艱苦、貧困之人，能行清淨施，可稱為人中之上首。經由布施可以帶來什麼樣的功德呢？《大智度論》中說：

是布施法，若以求道，能與人道，何以故？結使滅名涅槃。當布施時，諸煩惱薄故，能助涅槃。……如是等種種不善諸煩惱，布施時悉皆薄，種種善法悉皆得。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。²⁸⁹

眾生的苦因，是由於心生種種不善法而致使無明、煩惱的生起。若能從布施行中，可以減少種種的不善法，從煩惱逐漸薄少，相對地內心的清淨、無染自然會生起，所以能對趣向涅槃有所助益。由捨離不善法而生善法；由布施時的六根清淨，能離諸惡不善法以及引生種種的善行，能得身心安樂，因此臨命終時，必得善果。如《大智度論》卷 30 中所說：

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

²⁸⁷ 《雜阿含經》卷 20：「自念布施，心自欣慶，捨除慳貪，雖在居家，解脫心施、常施、樂施、具足施、平等施。」（T02, p. 145b24-26）

²⁸⁸ 非時解脫者，是指利根行者的精進心，彼不觀時，而能現前修習得三摩地。如《阿毘曇心論經》卷 3〈賢聖品〉曰：「不動法利根是非時解脫者。若人一向利根是不動法，當知非時解脫，彼人善分於一切時隨所欲進，不觀於時，故名非時解脫。」（T28, p. 851a18-20）

²⁸⁹ 《大智度論》卷 11，T25, p. 141a19-b4。

流布，八方信樂，無不愛敬；處大眾中無所畏難，死時無悔。……施破慳結，慈念受者；滅除瞋惱，嫉妬心息；恭敬受者，則除憍慢；決定心施，疑網自裂；知施果報，則除邪見及滅無明。如是等諸煩惱破，則涅槃門開。復次，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。如是等布施，有無量功德。²⁹⁰

布施的果報中，除了能得人、天以及涅槃三種善趣之外，進而，還能趣向佛道。布施為善法的初門，因對眾生心存慈念，並有恭敬心，了知善惡的因緣果報。能自思惟，今世的貧窮、困苦，是過去生中我人的慳貪、吝嗇所致，而在貧苦中又易生起種種惡行，如此地因果循環，何時能有出離痛苦的一天，若想轉化苦為樂，當由人們能知布施與行捨的功德利益。「施比受更有福」，從布施的那一刻起，六根的清淨行，能破除煩惱，亦如敞開心房，沒有隔礙，通往明淨的善趣。

同樣的施捨，由於施者的動機觀念不同，功德也就不一樣。為求人天福樂而施的；為求解脫而施的；而不同於前二者，菩薩是為利他而施。²⁹¹菩薩有著與眾生平等的慈悲心，更在自己艱難的狀況下，能以大無畏、無私無我的精神，義無反顧、全心全意地幫助他人。秉持著「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」的大心，若眾生之苦未盡，菩薩的布施亦無窮盡時。因此，可以見出聲聞與菩薩之布施有實質上的差異，如論中說：

阿羅漢、辟支佛渡彼岸，與佛渡彼岸，名同而實異。彼以生死為此岸，涅槃為彼岸，而不能渡檀之彼岸。所以者何？不能以一切物、一切時、一切種布施；設能布施，亦無大心；或以無記心、或有漏善心、或無漏心施；無大悲心；不能為一切眾生施。菩薩施者，……知所施物畢竟空，如涅槃相；以是心施眾生，是故施報不可盡，名檀波羅蜜。²⁹²

聲聞行者與佛陀雖然同渡彼岸，然而只是名稱同，意義截然不同。聲聞以涅槃為彼岸，而不能以大心、悲心，為眾生而行布施，因此不能渡檀的彼岸。菩薩雖知諸法的畢竟空，有如涅槃相，然而菩薩心繫眾生，更能以此無分別智，行廣大的波羅蜜行，猶如活水源頭，能以源源不絕的法水甘露，利益眾生。從《大智度論》

²⁹⁰ 《大智度論》卷 30，T25, p. 280b28-c12。

²⁹¹ 參見印順法師，《成佛之道》，頁 274。

²⁹² 《大智度論》卷 12，T25, p. 145c4-17。

的脈絡中，屢次說明二乘的因地行，是由於厭離生死心迫切，因此悲心不足，選擇能及早入涅槃中。然而，菩薩的利他行，是無止盡的，其所發的菩提心，是從成就眾生中才完成自利的。

（二）財施與法施

布施有兩種：財施與法施。財施是如上述所說，包含了信心、物、福田等三種因緣而成其行。²⁹³財施本身又分為：內財與外財。不難理解，身外之物則屬於外財的部分，以在家與出家的不同立場來說，一般所知，由於出家眾遠離財產等事務，所能施與眾生的，主要是「法施」。如論中所說：「法施者，為道德故，語言論議，誦讀講說，除疑問答，授人五戒——如是等種種，為佛道故施，是名法施。」²⁹⁴對於道德上、陶冶心性上有益的法類，不僅是出家人，還有許多居士，只要能將正確的法義傳達給信眾，導以正行，使人們得到心靈的淨化，向於佛道，都能稱之為法施。

若論「財施」方面，外財（物質上）的布施，是在自己能力範圍內的布施，對眾生而言，都還是能量力而為；然而，若是要付出身命的話，這恐怕並非常人所能辦到。如此地不惜身命，施與眾生，這即是屬於內布施了，這可以從釋尊的種種本生因緣中見到，菩薩為護眾生，寧捨生命的大布施。

於論中亦曾說明，施物不在多或少，而主要是一份清淨心，因為六波羅蜜義，以心為主，至於事的多寡只隨著因緣而有不定。如本生故事中，曾有一位老貧婆，見到尊貴、莊嚴的佛陀，油然而生起恭敬供養的心，然她最後僅能乞得一小盞油燈供佛，油燈雖小，其光明同樣能照破黑暗，即使所有身旁的大油燈最後都燃盡、熄滅了，卻只剩下那一盞油燈還依然明亮不熄滅。這是出自她虔敬的誓願心，此已超出了世間的功德。可以見出，施物的多少並不重要，而重要的是行者的發心。如《大智度論》中說：

有種種因緣故少施。……聞佛法有二種施：法施，財施；出家人多應法施，

²⁹³ 《大智度論》卷 12：「三事因緣生檀：一者、信心清淨，二者、財物，三者、福田。」(T25, p. 147a6-7)

²⁹⁴ 《大智度論》卷 12，T25, p. 147a3-5。

在家者多應財施。我今以先世因緣故，不生富家，見敗菩薩輩作罪布施，心不喜樂，聞佛不讚多財布施，但美心清淨施；以是故，隨所有物而施。又出家菩薩守護戒故，不畜財物；又自思惟：戒之功德，勝於布施。以是因緣故，隨所有而施。復次，菩薩聞佛法中本生因緣，少施得果報多。²⁹⁵

為何施少卻得大果報？若心不清淨，以有求之心，即使有大量的財寶施與眾生，這樣的功德還是有漏的。出家者無財物之施，更要持守清淨戒，則能勝於布施。因此，「隨所有物而布施」，若施者本身是以無所求、無相的布施，那所得果報更是無有邊際。

布施有上、中、下三品。如《大智度論》卷 12 云：「若以飲食麁物，軟心布施，是名為下；習施轉增，能以衣服、寶物布施，是為從下生中；施心轉增，無所愛惜，能以頭目血肉、國財妻子，盡用布施，是為從中生上。」這裡說明，先以外財布施，施心轉增，更以內財——頭目身肉乃至生命的布施，如此地由下而中而上，不斷增上；然而，以《大智度論》卷 4 中，曾經批判說一切有部所論述的布施：

汝言菩薩一切物能施，無所愛惜，如尸毘王為鴿故，割肉與鷹，心不悔恨。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。汝何以讚中布施為檀波羅蜜滿？此施心雖大，多慈悲，有知智慧、有不知智慧。²⁹⁶

在此指出，菩薩以身肉之施，其尚屬於「中布施」的層次；然而，在上述卷 12 所說的内容，則將其歸之於上布施。對於此，學者郭忠生認為，「『上中下三種施』，可以看成是一種思考、觀察的架構或模型，可能因角度的不同，而有不一樣的內容。」²⁹⁷而同樣的三種布施，可以見到這兩種說法。若以卷 4 之引文來看，末後提到了「有知智慧、有不知智慧」的差別。從這裡可以再劃分出中布施與上布施的不同，「中布施」是以慈悲為重，然而，「上布施」的層次，則是偏重智慧，以無所捨、無所求之心，即是論中最終所強調的布施波羅蜜了，亦如同下文所說的無相施，至此，可以說是達到三輪體空的布施了。

²⁹⁵ 《大智度論》卷 29，T25, p. 271a19-b18

²⁹⁶ 《大智度論》卷 4，T25, p. 92c12-18。

²⁹⁷ 郭忠生，〈釋尊之超越彌勒九劫（之七）〉，《正觀》第 29 期，1997 年，頁 81。

（三）有相布施與無相布施

菩薩道的難行難行，從種種的外財、內財——內布施，一切有情無不讚嘆與敬仰。然而，以菩薩行者來說，此「身布施」還是有相的布施，若非要修習般若波羅蜜，體悟「無生法」，不以二相行布施，才能以布施一念的善法，攝一切的善法。²⁹⁸因此要達無相的布施，並非一蹴即成，描述了菩薩在漫長修道過程中，積累福、智資糧，由煩惱的逐漸薄少，乃至斷除煩惱，是從生身到法身的歷程。

《大智度論》卷 12 中，說到菩薩的二種身：一者、結業生身；二者、法身，而這二者所稱的檀波羅蜜圓滿，有何差異呢？²⁹⁹從菩薩的結業生身，結代表煩惱，因煩惱而有繫於生死中的業報身。菩薩於此煩惱生身，即能布施所有物，包括身體（內財）的與身外之物（外財）的，一切都能施捨，心不動搖。能觀察所布施之物，是從因緣而產生的，非具有永久性，終究會壞敗，因此心無所著，這是結業生身的布施。菩薩的最後身得無生法忍，捨肉身得法身，此時，能以變化身於十方六趣中，方便地化導眾生。能化無量財寶，並能視眾生根性之不同，而時時為他說法，這是法身菩薩的布施波羅蜜。

在《大智度論》中，更有人提問，若以得無生法忍的菩薩來說，由於彼能以應化身入惡趣中，已經不會有身體感受上的任何痛楚；而生身菩薩不然，其煩惱未斷，有貪愛、無明，若以身體的割截布施，又如何能忍受？而答問者卻認為，得無生法忍菩薩，要行此六波羅蜜還更困難，這是為什麼呢？

問曰：生身菩薩貪惜未除故，割截甚痛，是則為難；得無生法忍菩薩，如化人所作，割截無痛，有何思分？

答曰：得無生法忍菩薩，行是六波羅蜜為難！所以者何？得無生法忍寂滅心，應受涅槃樂；而捨此寂滅樂，入眾生中受種種身——或為賤人、或為畜生等，是則為難！

生身菩薩，貪愛未除，著佛身故，以身布施，是為悽望，非清淨施，是故不如。復次，行無漏、無相六波羅蜜，是時能具足；有漏、有相則不能具

²⁹⁸ 《大智度論》卷 87〈一心具萬行品〉：「菩薩行般若波羅蜜時，欲具足檀波羅蜜，於布施一念中攝一切善法。」(T25, p. 674c14-16)

²⁹⁹ 此二種身的檀波羅蜜圓滿，內容見於：《大智度論》卷 12，T25, p. 146b1-22。

足。是故能具足者，有大恩分。³⁰⁰

答問者認為，此時的菩薩得無生法忍，得此寂滅無分別法，接著是要受取涅槃了，然而，菩薩願捨此寂滅樂，更往有情世界中去；得無生法忍所行，是無漏、無相之布施，願為有情而入種種惡趣中，更為難得。生身菩薩雖然也廣行布施，然而，心中尚執取功德的多少，以及對象的種種分別，非清淨的布施。因此認為，得無生法忍菩薩所行具足，其利益眾生的悲願與智慧，是無窮無盡的莊嚴歷程。

因此，菩薩行布施，強調以無相的布施，菩薩了達三輪體空的緣故，能不住於相。三輪是指施者、受者及所施物。一般世人都以執著相或是有所求的布施，如此之施，雖能得福報，但只屬於世間的施波羅蜜，不能離生死、趣向佛道。菩薩是以無相之施，能觀施者、受者與所施物，三者無一物可得，這是由般若智慧的攝導，而行三輪體空的布施，才能稱之為波羅蜜。

在《大智度論》中說此「檀波羅蜜」具有五相：「用薩婆若相應心；捨內、外物；是福共一切眾生；迴向阿耨多羅三藐三菩提；用無所得故。」³⁰¹這也如同在《般若經》所說的，菩薩修行時，常不遠離三心：「菩提心、大悲心與方便智。」³⁰²布施即能捨慳貪心，菩薩體悟所施法的無為與空性，能捨離一切的內、外財，而行財施、法施、無畏施等，更以此福德迴向給一切的眾生。以其無量的大悲心與眾生同進退，願諸有情同發無上菩提心，共成佛道。對初發心學者來說，是於過程中漸次的學習，能以這樣的發心、信受與行持而行布施，則可稱為菩薩的布施波羅蜜。

二、持戒波羅蜜

（一）戒的意義

戒（梵語“śīla”，巴利語“sīla”）——音譯是尸羅。在《漢語大詞典》中

³⁰⁰ 《大智度論》卷 87〈一心具萬行品〉，T25, p. 675a2-13。

³⁰¹ 《大智度論》卷 46〈摩訶衍品〉，T25, p. 395a14-16。

³⁰² 《大般若波羅蜜多經》卷 412〈乘大乘品〉：「舍利子問滿慈子言：云何菩薩摩訶薩普為利樂諸有情故乘於大乘？滿慈子言：舍利子！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便，雖乘布施波羅蜜多而不得布施波羅蜜多，不得施者、受者、施物及所遮法。(T07, p. 67b25-c1)

說明「戒」有：「防備；警戒；鑒戒；戒慎、謹慎」等等的意思。³⁰³根據學者的說明，在中國及日本所稱的「戒律」一詞，並不存在於印度。因為戒與律的概念內容不同。比諸一般社會的概念，戒相當於道德，律相當於法律。戒的意義較廣，是屬於精神、自律的；律的意義則較狹窄，是屬於形式的、他律的。但是，有時二者會相互混用。³⁰⁴「戒」出自一種自覺，具有防非止惡的作用；「律」則如同一個國家的法律。若能落實於生活中的道德規範以及共同遵守存在於社會中的法則，即可以維繫人群之間的和平共處。

在佛法中所稱的「戒」，並非一開始即有的，早期佛陀與弟子們的修行，梵行清淨，善根具足，然而隨著僧團人數眾多，僧品龐雜，出現了不適當的行為，為此佛陀開始制定戒律，以法制來規範身心，維護僧團的和樂清淨。這是佛陀制戒的因緣。然而，「戒」是否因人而有的？「戒」本身是具有什麼樣的特質，而能有防非止惡的力量？若如上述學者所說明的「戒」是屬於精神、自律的，那即透顯出「戒」是內在本自具足的，只是善性的微薄或增上而彰顯於行為上的差別。在經論中，對「戒」是如何解釋呢？《大智度論》卷 13 中，注釋《大品般若經》所說的一段經文：「罪、不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。」其中，對戒（尸羅）的說明如下：

尸羅(秦言性善)，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身、口律儀有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫，不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，不飲酒；及淨命——是名戒相。³⁰⁵

尸羅是善的習性，所以說「此言性善」，是戒的體相。有力的防護過失，修習善法，成為為善的主動力。尸羅，可說是人類生而就有的（過去數習所成），又因不斷的為善而力量增強。³⁰⁶由習慣所養成之善，更是要自己本身能「好行善道，

³⁰³ 《漢語大辭典（五）》，上海：漢語大辭典出版社，1994年，頁206。

³⁰⁴ 水野弘元，《佛教要語的基礎知識》，藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》第3冊，台北：華宇出版社，1984，頁230。另外，根據厚觀法師的考察：「在經藏與律藏中，未發現到『戒』與『律』有什麼明顯的差異的描述。不過有人將外在大眾僧團的約制稱為『律』，而個人由內心自發性地持守它（律），稱為『戒』」。——厚觀法師，〈《大智度論》的戒學思想〉，《諦觀》第65期，1991，頁7。

³⁰⁵ 《大智度論》卷13，T25, p. 153b19-23。

³⁰⁶ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁294。

不自放逸」，才能顯現出持戒的力用。並舉出八種的身、口律儀，為身、口業上的防護力量。

（二）持戒的功德

佛陀教法的根本為戒、定、慧三學，而戒學為首要，必有其特殊意義。在過去佛住世時，弟子阿難請求釋尊說佛戒經，然而，佛陀知道這當中有一人不能持佛戒，因此佛不願為大眾說戒經。於是，目連以三昧觀之，走到此不持戒人的面前，請他離開，並警示不能再入大眾中。此如《恒水經》卷 1 中的描述：

欲得道寶者，皆當棄捐婬泆、瞋恚、愚癡，持戒精進累積功德，中外清淨自守，無常高士如是。海水不受惡露，若有死人、污穢臭處、不清潔者，疾風吹著岸上。今佛道中不受污穢不持經戒惡人，諸有犯經戒者，乃牽臂出之。³⁰⁷

清淨大海，不宿死尸。這即說明了若不持戒及犯戒者，自然不能處在清淨和合的團體中，犯戒不知懺悔，有如覆盆，清水不能入；亦如良田中的莠草，終將被人拔除。因此，對於貪欲、瞋恚、愚癡此三大煩惱，障蔽身心，而持戒精進者，必定能善護六根，不令放逸。

持戒的種種功德，說不能盡。《大智度論》卷 13 中說明，³⁰⁸有上、中、下三種層次的持戒，下持戒生人中；中持戒生天六欲天；上持戒又有下、中、上三種：分別是得阿羅漢果、辟支佛果與佛果。能得最上的佛道果，是由於行者心懷慈憫，為了度化眾生；並且知戒法實相，心無所著，能與眾生共成佛道，此為最上清淨的持戒。這也如印順法師說明，持戒的功德是三善的根本：「三善是：一、以增上生心而持戒的，能得增上生，生人天而得富樂自在的果報。二、以出離心而持戒的，能得決定勝果。決定，是證得聖果勝法的，一得永得，決定不再退墮生死。三、如以菩提心持戒，為利樂他而持清淨的『尸羅』（戒），這就入於大乘，名大乘戒，為成佛的因。」³⁰⁹此中，能見出有希求意樂的人天果報；以及以

³⁰⁷ 《恒水經》卷 1，T01, no.33, p. 817 b15-20。

³⁰⁸ 《大智度論》卷 13，T25, p. 153b14-22。

³⁰⁹ 印順法師，《成佛之道》，頁 282-283。

出離心為重的解脫道；菩薩是以利他心為上的菩提道。

關於持戒的殊勝功德，在早期經典中亦有清楚的描述。³¹⁰在《大智度論》中，並詳述了持戒所帶來的殊勝功德，其中讚嘆：「戒為一切善法住處」，如同萬物依大地而成長；說明持戒的出發點是出自於善念，是一切善法的基礎。除此之外，論中亦說：

持戒之人，具足安樂，名聲遠聞，天、人敬愛，現世常得種種快樂。若欲天上、人中、富貴、長壽，取之不難；持戒清淨，所願皆得。……自知持戒清淨，心不怖畏。……持戒之人，常得今世人所敬養，心樂不悔，衣食無乏，死得生天，後得佛道。……若人持戒清淨，行禪、智慧，欲求度脫老、病、死苦，此願必得。持戒之人，雖無兵仗，眾惡不加；持戒之財，無能奪者；持戒親親，雖死不離；持戒莊嚴，勝於七寶。以是之故，當護於戒，如護身命，如愛寶物。³¹¹

由持戒能得禪定、智慧，並引生種種善趣。不求自己的安樂，而主要是為利他的持戒，此為成就佛道之因。因此，護戒之心，當如護眼中珠一般，不令損壞。這是持戒的種種功德果報，菩薩具有悲願心、善巧智，以此持戒善行，推己及人，廣益諸有情。然而，若不了解持戒意義，只是因為希求功德而持戒，那還是不適當的，如印順法師的說明：「從佛說《阿含經》，《法句》，到大乘經，都說明，這是『以己度他情』，因而自願克制自己情欲的德行。以自己的心情，推度別人（一切眾生）的心情，經中稱為『自通之法』」。³¹²這可以說是推己及人的同理心，因此止惡行善，自然能使身心清淨，這是自發性的實踐行，並能以此悲憫心護念眾生。

（三）十善行

若以《大智度論》所稱的「尸羅波羅蜜」，更重要的是，以般若智慧為導，其所展現的持戒功德，又更深入一層，是中道實相的展現。但是否要能稱為「尸

³¹⁰ 《長阿含經》卷2：「凡人持戒，有五功德。何謂為五？一者諸有所求，輒得如願。二者所有財產，增益無損。三者所往之處，眾人敬愛。四者好名善譽，周聞天下。五者身壞命終，必生天上。」(T01, p. 12b20-24)

³¹¹ 《大智度論》卷13，T25, p.153c18-154a28。

³¹² 印順法師，《成佛之道》，頁103。

羅波羅蜜」，須要了解許多的戒相並且一一持守不犯呢？一般所知，戒法有在家與出家兩類。如在家信眾有五戒與八戒；出家四眾的沙彌、沙彌尼、六學法、比丘、比丘尼等的種種戒法，其中於受具戒出家者的戒條又更微細繁多的，佛陀制戒的因緣，是隨犯隨制。佛弟子於生活的軌範中持守不犯，才能共同維持一個清淨和樂的僧團。然而，到了初期大乘時期，菩薩行者更強調了「十善業」、「三聚淨戒」等，除了自己不犯之外，還能使眾生不犯的行動力。據印順法師的說明：「十善是世間——印度舊有的道德項目，佛引用為世間與出世間，在家與出家，一切善戒的根本。」³¹³因此，在早期經典中可以見到有關此「十善」的內容敘述，如《中阿含經》卷3說：

謂此十善業道，白有白報，自然昇上，必至善處。伽彌尼！猶去村不遠有深水淵，於彼有人以酥油瓶投水而破，滓瓦沈下，酥油浮上。如是，伽彌尼！彼男女等，精進勤修，而行妙法，成十善業道，離殺、斷殺、不與取，邪淫、妄言乃至離邪見，斷邪見，得正見。³¹⁴

這裡稱為「十善業道」，很清楚的說明行善業得善果，必生善處。猶如掉入水中的酥油瓶破了，酥油自然浮於水面上。在《雜阿含經》中亦有「鐵錙仰鑽虛空」的譬喻，³¹⁵並說明行十善，於命終後，能得生天界；若行十不善法，則落入惡趣中。這裡所說的「十善」是屬於人天善法的層次。另外，據學者平川彰的考察，從原始佛教到部派佛教之間，以五戒的型態固定時，僅有發願自己離惡，抑制他人的惡則已喪失了。然而《般若經》採用了以十善為戒時，改變成為兼顧了自利、利他的兩面形式而受持。³¹⁶如《大品般若經》中提到的尸羅波羅蜜，所說的「十善行」，是本著一種無所求的心，不僅自己要去實踐，也要教其他人去實行。如卷5〈問乘品〉中曰：

云何名尸羅波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自行十善道亦教

³¹³ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1194。

³¹⁴ 《中阿含經》卷3〈業相應品〉，T01, p. 440b21-27。

³¹⁵ 《雜阿含經》卷37：「若成就十法者，如鐵錙鑽水，身壞命終，下入惡趣泥犁中。何等為十？謂殺生，乃至邪見。若成就十法，譬如鐵錙仰鑽虛空，身壞命終，上生天上。何等為十？謂不殺生，乃至正見。」(T02, p. 275a28-b3)

³¹⁶ 平川彰，《初期大乘佛教の研究Ⅱ》，頁13。

他行十善道，以無所得故。是名菩薩摩訶薩尸羅波羅蜜。³¹⁷

從身、口、意三業的十善行，若仔細思惟其意義，此十善行是由內在自律的一種意志活動，是可以讓眾生起善念的道德觀。然而，可能也有人質疑，佛所說的戒律有那麼多種，而尸羅波羅蜜應該總攝一切戒法，為何在此只說了「十善道」？而是否此「十善」為菩薩行者的根本戒？對此，《大智度論》中說：「佛總相說六波羅蜜，十善為總相戒，別相有無量戒。……以是故知說十善道，則攝一切戒。」³¹⁸另外，據厚觀法師的考察結果：「從經典中得知，初期大乘菩薩所受持的尸羅波羅蜜是以『十善道』為主要的實踐規範。根據《十住經》所說：十善道也通於人、天、二乘，因此，只是持守十善，不見得就是守菩薩戒。菩薩戒的特色，如〈問乘品〉所說的『應薩婆若心』（菩提心相應），自行十善道，亦教他行十善道（大悲為上首），以無所得故（無所得為方便）。」³¹⁹因此，菩薩道之十善行是「以應一切智智心，大悲為上首，用無所得而為方便」³²⁰所展現出的不同於人、天、二乘之處的十善行。然而，此「十善」最初是在什麼時候開始呢？在《大智度論》卷46中說：

有二種戒：有佛時，或有、或無；十善，有佛、無佛常有。復次，戒律中戒，雖復細微，懺則清淨；犯十善戒，雖復懺悔，三惡道罪不除。如比丘殺畜生，雖復得悔，罪報猶不除。如是等種種因緣故，但說十善業道。亦自行，亦教他人，名為尸羅波羅蜜。十善道：七事是戒，三為守護故，通名為尸羅波羅蜜。³²¹

此十善通於佛出世或無佛出世的時代，為菩薩戒波羅蜜的主要內容。此十善業主要是指，身業的不殺、不盜、不邪淫；口業的不妄語等四種；意業方面的不貪、不惱害、不邪見等。³²²若見出家戒律中，包含有重戒及細微戒，犯微細戒可通懺悔；然而，若犯十善業，即使有懺悔之意，其罪仍復報於來世或入三惡道中。因

³¹⁷ 《小品般若經》卷5〈問乘品〉，T8, p. 250a13-16。

³¹⁸ 《大智度論》卷46〈摩訶衍品〉，T25, p. 395b21-29。

³¹⁹ 厚觀法師，《深觀廣行的菩薩道》，頁21。

³²⁰ 《大般若波羅蜜多經》卷49〈摩訶薩品〉，T5, p. 274a21-22。

³²¹ 《大智度論》卷46〈18 摩訶衍品〉，T25, p. 395c11-18。

³²² 《大智度論》卷8：「眾生等行十善業道者。身業道三種：不殺、不盜、不邪淫；口業道四種：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語；意業道三種：不貪、不惱害、不邪見。自不殺生，不教他殺，讚不殺者，見人不殺代其歡喜；乃至邪見亦有四種。」（T25, p.120b25-29）

此，十善業是屬於性罪，這是人類本應具有的道德意識，是自發的、自覺的行為之軌範。以菩薩戒來說，除了身口業之外，更重視意業，因此論中說此十善道：「七事是戒，三為守護故」。善守身、口業的行為，雖然不能惱害眾生，然而，如果意不清淨，心懷不軌，隱藏或壓伏種種的貪、瞋、癡三毒，更是容易造下罪業之因。犯戒因緣，猶以意業為重，因此，善守護意根，則於身、口業上的行為自然能正行。這兩方面亦能相互增上，若平時守持身、口七事戒行，即能減少三毒產生的機會。對菩薩來說，有兩種的破戒：「一者、十不善道，二者、向聲聞、辟支佛地。」³²³由此可見，此「十善道」的重要性，是為根本戒，守護此十善戒，如淨化自己的身心，本身能踏實沉穩，更能利益他人。

三、忍辱波羅蜜

忍（梵語“kṣānti；巴利語“khanti”）的音譯是「羸提」，為「忍耐、忍辱、堪忍、安忍、信忍」等等的意思，從語言學的探討，「忍」含有兩種意義：一是意志、情意上的忍辱；一是於智慧、認識上的認可。³²⁴為一般人所熟悉的是屬於意志上的忍耐；而從佛教的觀點，對於佛陀所覺悟的道理之決定信解，是認識佛法不可或缺的基礎，這是內在對法的理解、認知。然而，在意志上的忍，則是於日常生活中，對人的行為與外在事物上，所觸及的種種感受的忍耐，這是所有人都曾面臨的狀況。若有理智與寬廣的容受力，必能以忍來化解他人的瞋恨，少一分仇恨，就多一分慈悲，於人群中帶來祥和與安寧。

從初期佛教經典《雜阿含經》中，佛陀曾經對弟子說一個典故，在過去世時，有天神與阿修羅對陣欲戰，天帝釋提桓因主張共設論議，以理來取勝。阿修羅的性情則喜瞋、喜鬪，認為行忍是愚痴者所為，唯有因為內心存在著恐懼才會行忍。天帝釋回答阿修羅王，如偈頌言：

我常觀察彼，制彼愚夫者，愚者瞋恚盛，智以靜默伏。

不瞋亦不害，常與賢聖俱，惡罪起瞋恚，堅住如石山。

³²³ 《大智度論》卷 80〈六度相攝品〉，T25, p. 624, c4-5。

³²⁴ 請參考第四章第一節中的「忍的意義」。

盛瞋恚能持，如制逸馬車，我說善御士，非謂執繩者。³²⁵

從帝釋的回答中，能知其為善調禦者。如他所觀察得知，若以惡制瞋，那有如使外力強加於人，並不能平息心中的憤怒；唯有智者能知在那樣的狀況下，以忍心對待，調伏對方的瞋心。因此，佛陀讚嘆帝釋的常修忍辱，而以此因緣，對比丘們說：「出家學道，應當要學習行忍。」由此而知，在修行中，善知忍，即能調伏於心；唯有安住身心，才能如理而行。到了初期大乘經中，更談到許多的忍相，如有三忍、五忍、十忍等等。一般常見到是經典中所說的三種忍，如《大乘莊嚴經論》卷 8 中說：「一、不報，二、耐，三、智，此三次第是三忍自性。不報者是他毀忍自性；耐者是安苦忍自性；智者是觀法忍自性。」³²⁶若知一切怨親皆平等，對於他人的毀害則能容受；以及世間的寒、熱、風、霜等外在環境的苦迫煎熬之忍耐；另外，觀諸法無生性的法忍。相對於此三種忍，於《大智度論》中則以兩種忍來說明。其主要是注釋《大品般若經》的一段話：「心不動故，應具足羸提波羅蜜」，論中說明「羸提」之義：

羸提，秦言「忍辱」。忍辱有二種：生忍，法忍。菩薩行生忍，得無量福德；行法忍，得無量智慧。福德、智慧二事具足故，得如所願；譬如人有目、有足，隨意能到。³²⁷

能夠忍受人事間的苦迫，叫生忍；忍受身心的勞苦病苦，以及風雨寒熱等苦，叫法忍；忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧。³²⁸由生忍而法忍，因此可知，忍辱波羅蜜，是菩薩行者於修道路上的福德、智慧資糧。然而，如論中所述，此二忍所含攝的範圍相當廣泛，其深淺不一，但以菩薩的「忍辱負重」的精神，其所肩負著艱鉅的慈悲與誓願力，更由其忍辱波羅蜜的實踐道中展現無遺。

³²⁵ 《雜阿含經》卷 40，T02, p. 292a24-29。

³²⁶ 《大乘莊嚴經論》卷 8〈度攝品〉，T31, p. 629c12-14。

³²⁷ 《大智度論》卷 14，T25, p. 164b2-5。

³²⁸ 印順法師，《般若經講記》，頁 89。

（一）何謂「生忍」、「法忍」

在《大智度論》中說：

云何名生忍？答曰：有二種眾生來向菩薩：一者、恭敬供養，二者、瞋罵打害。爾時，菩薩其心能忍，不愛敬養眾生；不瞋加惡眾生。是名生忍。³²⁹

於三寶門中，常會看到居士們的虔誠供養之心，而出家眾更應該於法上的精進修持，才能消納信施的供養。若貪求名聞利養，心產生了愛著，論中稱之為「軟賊」。如佛所說的「利養瘡深」，³³⁰只要一染上，就會逐漸腐蝕全身，從皮、肉乃至骨髓；會令戒、定、慧三學漸失，甚至最後的善念也蕩然無存。可見此軟賊之力，不可輕忽。若接受供養時，心不自高，反而要觀照因緣的生起幻滅。如今所得供養，並非個人的功德，是憑藉著三寶的功德，以及過去生的福德因緣，此非實有，亦非永恆；並常懷慈憫心，時時感念他人的善根，讓行者得以安心修道。

再者，應知：「諸煩惱中，瞋為最重，不善報中，瞋報最大。」³³¹瞋恚與憤怒，常常引起許多的紛爭。「小不忍則亂大謀」，若見他人的瞋心對待，則更不能在火上加油，反之，要學習以智靜默，才能找出解決問題的方法。因為瞋心一起，已經無法冷靜思考，只有徒增更多的煩惱而已；善加思惟瞋恚之果，或由於過去因緣，如今作償還想，能無怨無悔，安然承受；學習古德、賢聖者的慈悲與忍辱胸懷，借此情境，更練就自己的忍辱。同時，菩薩觀諸世間的苦厄災難無窮盡，然而眾生的愚昧不能省察，貪染於世樂，而不知苦，因此菩薩要「逆生死流」，當自思惟：「我為菩薩，不可如彼，雖未斷結，當自抑制，修行忍辱，惱害不瞋，敬養不喜，眾苦艱難不應怖畏；當為眾生興大悲心！」³³²只要不順應生死流，自然會有出離的一天。遇到種種的惱害而不起瞋心；受到完善的供養而不起貪念。所經歷的痛苦、災難，能不起畏懼之心，願能消除或減少眾生的煩惱，與之帶來安定和樂的信心。

³²⁹ 《大智度論》卷 14，T25, p. 164b19-22。

³³⁰ 《大智度論》卷 14：「如佛所說：『利養瘡深，譬如斷皮至肉，斷肉至骨，斷骨至髓。人著利養，則破持戒皮，斷禪定肉，破智慧骨，失微妙善心髓。』」（T25, p. 164b27-c1）

³³¹ 《大智度論》卷 14，T25, p. 167a13-14。

³³² 《大智度論》卷 14，T25, p. 166c28-167a2。

更進一步，菩薩想要累積智慧資糧，則須行「法忍」，而什麼是「法忍」呢？如論中說：

忍諸恭敬、供養眾生，及諸瞋惱、婬欲之人，是名生忍。忍其供養、恭敬法，及瞋惱、婬欲法，是為法忍。復次，法忍者，於內六情不著，於外六塵不受，能於此二不作分別。何以故？內相如外，外相如內，二相俱不可得故；一相故，因緣合故，其實空故，一切法相常清淨故，如實際法性相故，不二入故，雖無二亦不一。如是觀諸法，心信不轉；是名法忍。³³³

「法忍」之意，又更深入一層，不僅要知內六情不著的眾生空，還要外六塵不受的法空，不著兩邊，此內、外相都不可得，因為一切法是眾緣和合而成，生起又還滅，沒有實質性的東西存在，如此能了知緣起性空之理，並且堅信不移，則名為「法忍」。諸法中，屬於非心法的兩種：非有情世間的如外在環境的寒熱風雨；以及身體感受上的飢餓、口渴、老、病、死等。屬於心法的，則如瞋恚、憂愁、疑以及婬欲、憍慢等。此內、外煩惱，有如種種的魔軍，³³⁴諸魔軍是障道因緣，實當破此二魔軍，以此忍辱鎧之阻擋、智慧劍之斬除，不令生起。然而，又有人問及，若菩薩斷盡煩惱時，即與阿羅漢無異了，又如何能利益眾生呢？關於煩惱的遮而不斷，這即是菩薩與聲聞的不同之處。此見於《大智度論》中的問答：

云何結使未斷而能不隨？答曰：正思惟故，雖有煩惱而能不隨。復次，思惟觀空、無常相故，雖有妙好五欲，不生諸結。……復次，菩薩功德福報無量故，其心柔軟，諸結使薄，易修忍辱。……復次，菩薩智慧力，觀瞋恚有種種諸惡，觀忍辱有種種功德，是故能忍結使。復次，菩薩心有智力，能斷結使，為眾生故久住世間；知結使是賊，是故忍而不隨。……復次，菩薩實知諸法相故，不以諸結使為惡，不以功德為妙；是故於結不瞋，功德不愛。以此智力故，能修忍辱。³³⁵

菩薩以正思惟，觀空、無常相；具有智慧力，知道忍辱的功德及瞋恚的過患，更能行忍；雖然菩薩心有足夠的力量能斷煩惱，但為了眾生的緣故，菩薩於煩惱能忍而不隨，能遮而不斷；並且了知諸法實相，對於煩惱不會生起瞋恚，對於功德

³³³ 《大智度論》卷 15，T25, p. 168b8-16。

³³⁴ 《大智度論》卷 15：「飢渴、寒熱，是外魔軍；結使、煩惱，是內魔賊。我當破此二軍以成佛道；若不爾者，佛道不成。」(T25, p. 169a9-11)

³³⁵ 《大智度論》卷 15，T25, p. 169b2-26。

也不起貪著，因此，這是菩薩能過二乘地的緣故。然而，如何能觀空而不著空？如印順法師言：「菩薩雖未證悟，但具足正見，發願生生世世生於有佛法之處，而得見聞佛法。這樣的發願，自然不會離開佛法，而能依法修行。若正見與願力增上，即使生在無佛法處，也不會退失。若是已得『無生法忍』的菩薩，自然更不用擔心了。」³³⁶正確認識空性的意義，才不至於落入斷滅空或惡取空的邪見。如論中的一段偈頌：「諸法性常空，心亦不著空，如是法能忍，是佛道初相。」³³⁷因此，以正見為導，悲願所持，生生世世即不離佛法，則往佛道，確定無疑。

（二）忍辱的功德利益

由上述得知此二忍的重要性，並且是往佛道中的必備資糧。³³⁸在經論中亦曾說「忍」可得五種善果：：「一、得少憎嫉，二、得不壞他意，三、得喜樂，四、得臨終不悔，五、得身壞生天。」³³⁹由忍則不生瞋恚，而且人處在心平氣和的狀態下，得明理，才能與人溝通，別人也很樂意與你相處；懂得容忍，即能克制情緒，不會輕舉妄動，減少犯錯的機會；善知忍，心易柔軟，結使漸薄弱，於身壞命終時，則不會墮入惡趣了。在《大智度論》中，行忍辱者更於眾生前，讚嘆忍辱的功德，如說：忍為一切出家之力；忍能守護施與戒、忍如鎧甲、忍為良藥、忍為大舟、忍為大寶藏等等。³⁴⁰因此無論在家或出家行者，都能從此忍辱行中，獲得大利益。

眾生忍，對於一般人來說，是容易認識與理解，其主要可以從生活的實際經驗中感受到的；而比較困難的是法忍，要如何示與眾生，所謂諸法的「無生滅性」？若先入眾生忍中，由其中說明無我與無我所的道理，如此逐漸勸學法忍。因此，如論中說：「但諸法和合，假名眾生；無常空寂，無有作者，無罵者，亦無受者，本末畢竟空故。但顛倒虛誑故，凡夫心著。」³⁴¹透過這樣的思惟，則能了解因緣

³³⁶ 印順法師，《華雨集》第五冊，頁 142。

³³⁷ 《大智度論》卷 15，T25, p. 172a3-4。

³³⁸ 《大智度論》卷 29：「菩薩求佛道故，要行二忍：生忍，法忍。行生忍故，一切眾生中發慈悲心，滅無量劫罪，得無量福德；行法忍故，破諸法無明，得無量智慧。二行和合故，何願不得！」(T25, p. 276a7-11)

³³⁹ 《大乘莊嚴經論》卷 8〈度攝品〉，T31, p. 629c17-19。

³⁴⁰ 《大智度論》卷 30，T25, p. 280c29-281a8。

³⁴¹ 《大智度論》卷 30，T25, p. 281a22-b1。

法，其空性之理，愈漸明朗，而最終能得法忍。菩薩若能得此法忍，更為諸佛所讚嘆：

佛讚歎菩薩言：是菩薩能觀諸法畢竟空，亦能於眾生有大慈悲。能行生忍，亦不見眾生；雖行法忍，於一切法而不生著；雖觀宿命事，不墮始見；雖觀眾生入無餘涅槃，而不墮邊見；雖知涅槃是無上實法，亦能起身、口、意善業；雖行生、死中，而深心愛樂涅槃；雖住三解脫門觀於涅槃，亦不斷本願及善行。如是等種種奇特功德，甚為難有！³⁴²

菩薩雖行於有中，亦見其空，而達真俗無礙；其不執著生死，亦不執著涅槃；雖見諸法空性，對眾生的悲心、願力，更不曾退失。由此可知，能得是眾生忍與法忍，更得無上菩提心，利益眾生，如是為忍辱波羅蜜。

四、精進波羅蜜

上舉了前三度，布施、持戒、忍辱，在《大智度論》中將其歸屬於福德道，而列為第四的精進，據印順法師說明：「精進是能普遍策發一切善行的，與一切功德相應，所以在福、智二資糧中，雖說精進是屬於智資糧，而實佛說精進度，是通於『福、智』二資糧的。」³⁴³在《大智度論》中則有人提出疑問，認為精進是一切善法的根本，應該是列為首位，如何是置於第四位呢？論主說明了，由於施、戒、忍等三行，於世間中常見，並非一定要有精進才能成行；然而，若想得知諸法實相，則要有般若波羅蜜以及禪定的修持，而此二項，就須要精進的助成。如《大智度論》卷 15 中說：

布施、持戒、忍辱，是大福德，安隱快樂，有好名譽，所欲者得；既得知此福利之味，今欲增進，更得妙勝禪定、智慧。譬如穿井已見濕泥，轉加增進必望得水；又如鑽火，已得見煙，倍復力勵，必望得火。……是禪定、智慧，不可以福願求，亦非僥觀能得，要須身、心精勤，急著不懈，爾乃成辦。如佛所說：血、肉、脂、髓皆使竭盡，但令皮、骨、筋在，不捨精

³⁴² 《大智度論》卷 30，T25，p. 283a18-28。

³⁴³ 印順法師，《成佛之道》，頁 290。

進。如是乃能得禪定、智慧，得是二事，則眾事皆辦。³⁴⁴

從施、戒、忍的福德資糧的實踐中，能得到安穩快樂，是於現世中所行所得的。但若要進一步得禪定與智慧，則不能缺乏精進力的推動，因為散亂之心無法成定，從中即無法生起般若智。從內心生起的勇氣、意樂、堅固等等的動力，有著推波助瀾的作用。如佛陀當時行菩薩道時的精進不懈，即使到了體力竭盡之時，但那顆前進的心，不曾退卻。因此，在論中更強調了精進對般若與禪定的重要性。行布施、持戒、忍辱，雖能得大福德，然而，要成佛道，更須要精進求得禪定與智慧。

（一）精進的意義

精進，梵語“vīrya”³⁴⁵，音譯為「毘梨耶」。據經中的解釋：「精謂精純，無惡雜故；進謂昇進，不懈退故。」³⁴⁶專心無雜，斷除惡法，進取而不起懈怠意。另外，在《翻譯名義集》卷4中說：

毘梨耶，法界次第云：秦言精進。欲樂勤行善法，不自放逸，謂之精進。精進有二種：一者身精進，二者心精進。若身勤修善法，行道、禮誦、講說、勸助、開化，是為身精進；若心勤行善道，心心相續，是為心精進。復次，勤修施、戒、善法，是為身精進；勤修忍辱、禪定、智慧，是為心精進。³⁴⁷

在此提到了身與心的精進，更為其他五度的助行，恆常不斷，直至圓滿。若從釋尊過去的本生中，我們可以看到菩薩不斷地行布施、忍辱，種種善行，其中連繫著眾生的，不僅是菩薩的大慈大悲，更重要的是未曾中斷的精進力，因此釋尊能早於彌勒菩薩，於九十一劫成道。³⁴⁸如《增壹阿含經》卷11中所說：

我以精進力、勇猛之心，使彌勒在後！過去恒沙多薩阿竭·阿羅訶·三耶

³⁴⁴ 《大智度論》卷15，T25，p. 172b6-24。

³⁴⁵ “vīrya”：n. ‘manliness, valour, strength, power, energy’ (MW. p. 1006,3.); 另見於《梵和大辭典》：“vīrya”：力，勤，進，精進，正勤，勇健，勤勇，進策。(頁1263)

³⁴⁶ 《觀彌勒上生兜率天經贊》卷2，T38，no. 1772，p. 291b9-10。

³⁴⁷ 《翻譯名義集》卷4，T54，no. 2131，p. 1116a9-15。

³⁴⁸ 《大毘婆沙論》卷177：「以釋迦菩薩極精進故超九大劫。但經九十一劫修習圓滿。便得無上正等菩提。」(T27，p. 890b6-8)

三佛，皆由勇猛而得成佛，以此方便，當知懈惰為苦，作諸惡行，於事有損。若能精進勇猛心強，諸善功德便有增益。³⁴⁹

由此觀之，精進對治懈怠，而能集諸善法、功德，是菩薩因地修行重要的成佛資糧。然而，若錯用心，可能反致其效果，如佛陀對二十億耳舉出彈琴的譬喻，調琴弦時，應不急不緩，才能彈出微妙的音色。修行亦如是，佛對二十億耳說：「精進太急，增其掉悔，精進太緩，令人懈怠，是故汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相。」³⁵⁰要能懂得適當的精進，於事物能知其輕重，而並非只憑一時的衝動、逞強，即使事情能於短時間內完成，但往往造成負面的結果，自己並沒有察覺到。因此，對於精進本身的實質意義，應該要認清楚。如同契經中所說的「四正勤」³⁵¹，辨善惡，知緩急，於善法上的增長並持之以恆；於惡法上的斷除，使之不再生起。亦如於《大智度論》卷 30 中說：

精進有二相：一、能進生諸善法，二、能除諸惡法。復有三相：一、欲造事，二、精進作，三、不休息。

復有四相：已生惡法斷之令滅，未生惡法能令不生，未生善法能令發生，已生善法能令增長。如是等名精進相。精進故能助成一切善法；譬如火得風助，其然乃熾；又如世間勇健之人，能越山渡海；道法精進，乃至能得佛道，何況餘事！眾生聞已，皆立精進波羅蜜。³⁵²

對於任何的善法，若心生倦怠，則將中斷不成。如此，心愈退縮，善法不成，惡心隨之而起。反之，若處事積極，心念堅固，更能增長一切的善法，所有的願望，終會達成。

（二）精進與精進波羅蜜

《大智度論》卷 16：

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。

³⁴⁹ 《增壹阿含經》卷 11〈善知識品〉，T02, p. 600a22-26。

³⁵⁰ 《雜阿含經》卷 9，T02, p. 62c16-18。

³⁵¹ 《雜阿含經》卷 24：「若比丘已生惡不善法當斷，生欲、方便，精進攝心。未生惡不善法不令起，未生善法令生，已生善法令住不忘，修習增滿，生欲、方便，精勤攝心，是名比丘勤攝心住。」(T02, p. 174a10-13)

³⁵² 《大智度論》卷 30，T25, p. 281b6-16。

問曰：一切善法中勤，何以不名精進波羅蜜；而獨名菩薩精進為波羅蜜？
答曰：「波羅蜜」名到彼岸。世間人及聲聞、辟支佛，不能具足行諸波羅蜜，是故不名為精進波羅蜜。³⁵³

精進若是為了佛道，才能稱其為「波羅蜜」。世人與聲聞行者則以自利為先，然而，菩薩所為，但為眾生而不急求自了。從初發心開始，菩薩為了利益眾生的緣故，就能夠不顧惜自己的身命，才能成辦一切的善法。在論中並說明，菩薩精進，不休不息，一心求佛道；以精進力為首，行五波羅蜜；以大慈大悲為首，救療眾生；以實相智慧為首，行六度，是為菩薩的精進波羅蜜。³⁵⁴因此，從中能清楚見出，何以聲聞與凡夫所行的精進與菩薩之不同所在。如同其他大乘經論中，提到有種種的精進，如《瑜伽師地論》中說：「一、擯甲精進，二、攝善法精進，三、饒益有情精進。」³⁵⁵菩薩不生怯弱、下劣、難作之心，並為利他而行精進。此中所述亦有相同的意趣。

《大智度論》卷 80 中說：

菩薩欲具足五波羅蜜故，身、心勤精進。身精進者，如法致財，以用布施等；心精進者，慳貪等諸惡心來破六波羅蜜者，不令得入。得此二種精進已，應作是念：一切眾生沈沒生死，我應拯濟，著甘露地；聲聞人但度自身，尚不應懈怠，何況菩薩自度及為一切眾生而當懈怠！以是事故，我不應懈廢，雖身疲苦，心不應息。所以者何？此大乘法若不運用，則為敗壞。³⁵⁶

精進能成辦五波羅蜜，可分為身與心的精進。如以不惜身命，能種種行捨、忍辱等的身精進；並於善法上的信念意樂，不生疑悔，以及求法無厭足的心精進。聲聞行者厭離生死心切，急往解脫道，不曾鬆懈，更何況菩薩！菩薩大悲心切，不論身在何處，或處山林、或於聚落中，心繫著眾生，更要精進修持。其意念堅固，不斷地集資善法、功德，不為煩惱賊所障礙，能破種種魔軍。即使身疲力盡時，心亦不停息，如此具有此身心不息的精進力，必得至佛道。

³⁵³ 《大智度論》卷 16，T25, p. 174c2-7。

³⁵⁴ 《大智度論》卷 16，T25, p. 174c8-29。

³⁵⁵ 《瑜伽師地論》卷 42〈精進品〉，T30, no. 1579, p. 525c18-19。

³⁵⁶ 《大智度論》卷 80〈六度相攝品〉，T25, p. 625a10-18。

五、禪波羅蜜

在《大智度論》卷 17 中，曾有人問及，菩薩本應在人群中行利他，何以會獨坐山林中，孤立取靜，只求安穩個人的身心，而棄捨眾生呢？如此的獨善其身，並非菩薩所為。論主予以說明：「菩薩身雖遠離眾生，心常不捨，靜處求定，得實智慧以度一切。」³⁵⁷要而言之，「工欲善其事，必先利其器」，可以說先充實、穩定自己之後，才能有力量幫助他人。佛法三學中，由定發慧，以止觀雙運、定慧等持，是所有的聲聞與菩薩行者共同的學處。菩薩的修習禪定，更為了利益眾生。在經中時常會看到的譬喻，猶如點燃一盞油燈，但若非置於一密室中，周圍不斷有微風吹來，燈火顛顛巍巍，終將熄滅。修習禪定，主要是助使心專一、無雜，去除讓人擾動不安的種種煩惱與妄念，達至心的清淨澄明。因此，想要得到明達的智慧，更不能缺少修定的資糧。

(一) 禪的意義

禪（梵語 “dhyāna”³⁵⁸；巴利語 “jhāna”），禪名「靜慮」，可以從諸經論中，見到相關的解釋。如《大毘婆沙論》言：「靜謂寂靜；慮謂籌慮」³⁵⁹；「要具二義，方名靜慮，謂能斷結及能正觀。」³⁶⁰若簡明其意，是在寂靜處的觀照、思量，亦是指「止觀」的修習；並且具有「斷結」與「正觀」二義，於身心平息時，能見煩惱起落處，去除不善之念，並能覺察一切的所緣境，正念分明。因此，在契經中，每說為「增上心學」，是指能善攝其心，內心寂靜，正念正知。³⁶¹如《俱舍論》卷 28 中對靜慮也有相似的說明：

一切功德多依靜慮。……契經說此為增上心學故，心清淨最勝即四靜慮故。依何義故立靜慮名？由此寂靜能審慮故，審慮即是實了知義。……靜

³⁵⁷ 《大智度論》卷 17，T25, p. 180b20-21。

³⁵⁸ “dhyāna”，其動詞字根為：[dhyai]: ‘to think of, imagine, contemplate, meditate on, call to mind, recollect.’ (MW. p. 521,1)；另外見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》的字義解釋，“dhyai”：沉思、冥想；修習定、修靜慮、思量、審慮、攝念、禪思。(頁 650)

³⁵⁹ 《大毘婆沙論》卷 141，T27, p. 726c12-13。

³⁶⁰ 《大毘婆沙論》卷 80，T27, p. 412a9-20。

³⁶¹ 如《雜阿含經》卷 24 中說：「身身觀念住，斷上煩惱，善攝其心，內心寂止，正念正知，得四增心法，現法樂住，得所未得安隱涅槃，是名比丘點慧辯才，善巧方便，取內心相，攝持外相，終無退減，自生障闕，受、心、法觀亦復如是。」(T02, p. 172c17-22)

慮如何獨名為勝？諸等持內，唯此攝支，止觀均行，最能審慮。³⁶²

佛陀教導比丘們的禪法，從不淨觀與數息觀為方法，循序而上，而此四靜慮為原始定法的根本。從寂靜處更能審查思量，觀法的真實義。禪那屬於定中的一種，如三學「戒、定、慧」中的定學，可謂是通稱了。在《大智度論》中解釋了佛功德之「十力」，而禪定力也屬於於其中之一，其敘述如下：

「禪定解脫三昧淨垢分別智力」者，……說「禪」攝一切色界定，說「解脫」攝一切定。禪波羅蜜即是諸解脫、禪、定、三昧。

解脫、禪、三昧，皆名為定，定名為心不散亂。……如是等一切諸禪定、解脫，即是三昧。是禪定，佛以甚深智慧盡知，無能壞，無能勝，是名第三力。³⁶³

此中包含有禪、解脫、三昧、定等四個名稱，前三者都可稱為定，又一切諸禪定和解脫，即是三昧，因此，名稱雖不同，但所隱含的意義可以說是相通的。據印順法師的說明：「釋尊所傳的定法，名稱不一。如禪——禪那（*dhyāna*），義譯為靜慮，舊作棄、思惟修。禪是四禪，然六波羅蜜的禪波羅蜜，通菩薩的一切定法。佛說三學：戒增上學、心增上學、慧增上學。稱定學為心學，有心理統一的意義。…三昧（*samādhi*）、³⁶⁴三摩鉢底（*samāpatti*）、³⁶⁵三摩呬多（*samāhita*），³⁶⁶都有『等』的意義，所以約本來平等，契入平等說禪定。」³⁶⁷除了四禪之外，其他一切定法，都為菩薩所修習的禪波羅蜜。同樣地，學者貞包哲朗，以禪與定兩類作解釋，禪“*dhyāna*”被譯為「靜慮、思惟修」等，意味著「止他想，心專注於一境，若寂靜時而正審思慮」；定“*Samādhi*”譯為「三摩持、三昧、等持」等，意味著「離惡不善法，心得凝住不散動的狀態」。「禪」是思惟教法的行為，依著規約的一種冥想法；「定」可以說如心一境相、息慮凝心般，集中精神達統一的境地。禪與定在嚴密上有不同的意思，然而從實修上來看是合一的，在經典中禪與定也經常

³⁶² 《俱舍論》卷 28〈分別定品〉，T29, p. 145a25-b18。

³⁶³ 《大智度論》卷 24，T25, p. 238c4-27。

³⁶⁴ “*samādhi*”：定、禪定、寂定、等持；音寫：三昧地、三摩地、三摩提。——荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 1419。

³⁶⁵ “*samāpatti*”：定、受、禪、等至、正受、正定、平等；音寫：三摩跋提、三摩鉢底。——荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 1422。

³⁶⁶ “*samāhita*”：定、定心、不離、等引、寂靜；音寫：三昧、三摩呬多。——荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 1425。

³⁶⁷ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1215。

混用。³⁶⁸以上述兩位學者的說明，大致上以禪與定兩項為概括。禪與思惟有關；定則達到內心的平等、專一的狀態。

在《大智度論》中，分別有幾處之類舉說明：

一切禪定攝心，皆名為三摩提，秦言正心行處。³⁶⁹

此諸定功德，都是思惟修。禪，秦言：思惟修。³⁷⁰

一切禪定亦名定，亦名三昧。四禪亦名禪，亦名定，亦名三昧。除四禪，諸餘定亦名定，亦名三昧，不名為禪。³⁷¹

引文中特別指出，除四禪之外，其他種種定，可稱為三昧，但不稱為禪。四禪可謂是原始定法中的根本，舉凡一般人或非佛教者都可以修成的。以菩薩來說，學習禪法是不可或缺的，因為「禪是般若波羅蜜依止處，依是禪，般若波羅蜜自然而生。」³⁷²從禪定法門中的攝護自心，正念分明，在這樣的狀態下，般若智慧自然而生起。這也是《大智度論》所說的次第禪法，但究竟其意，還是以禪波羅蜜為要，其能攝一切定，以禪波羅蜜廣益一切眾生。

（二）修定的前方便

佛法以「自淨其意」為關捩，而在世間法中，唯有修定才能達成這一目的。³⁷³要如何能安定身心？在平時生活中，由於外境的繁亂、吵雜，如果不知調攝身心，則時常會隨之晃動不安，心有如在樹林間跳躍玩耍的猴子，抓取樹枝擺盪，放下眼前的樹枝後，又抓取另一樹枝。人的妄念就像這樣的紛紛攘攘，不知平息，容易舉止失措。因此，更需要找出對治的方法，如《大智度論》中說：「禪定名攝諸亂心。亂心輕飄，甚於鴻毛；馳散不停，駛過疾風；不可制止，劇於獼猴；暫現轉滅，甚於掣電。心相如是不可禁止，若欲制之，非禪不定。」³⁷⁴如此得知，

³⁶⁸ 貞包哲朗，〈大智度論における禪定〉，《佐賀龍谷學會紀要》第6期，頁22。

³⁶⁹ 《大智度論》卷23，T25，p. 234a16-17。

³⁷⁰ 《大智度論》卷17，T25，p. 185b16。

³⁷¹ 《大智度論》卷28，T25，p. 268b10-12。

³⁷² 《大智度論》卷18，T25，p. 196a29-b1。

³⁷³ 印順法師，《成佛之道》，頁113。

³⁷⁴ 《大智度論》卷17，T25，p. 180c13-17。

修習禪定的重要性，能收攝散亂之心。如同靜止的湖面，自能映澈萬物。

修行禪定，當須要有事前的準備項目，《大智度論》卷 17 中提到：「行何方便，得禪波羅蜜？答曰：却五事（五塵），除五法（五蓋），行五行。」³⁷⁵在論中亦詳細分述了「呵五欲、除五蓋、行五法」的內容；若見天台教學中，則提到了「二十五前方便」：具五緣、呵五欲、棄五蓋、調五事、行五法等五項，³⁷⁶可以見出其中的三個分項與《大智度論》是相同的。

在《大智度論》中所說的四禪相的內容，³⁷⁷若欲得初禪支，首先，在應離的欲及惡不善法中，欲是五欲；惡不善法是五蓋。五欲是淨妙的色、聲、香、味、觸，這是誘惑人心，貪著追求的物欲。修定的，要攝心向內，所以必須離棄他。³⁷⁸觀此五欲的種種過患，若人染著，則有如熾燃大火，燒害人身；若壞持戒之身，命終則墮惡趣，要嚐受無盡的苦果。因此，切莫貪求一時之欲，而造作無量罪；五欲是輪迴生死的苦因，更是學道人所應痛斥而要擯除的。其次，要如何棄除五蓋？《大智度論》中說：

欲為種種惱亂住處……；瞋恚蓋者，失諸善法之本……；睡眠蓋者，能破今世、後世、究竟樂，與死無異……；掉散之人，如無鈎醉象，……悔法者，如犯大罪人，常懷畏怖……；疑蓋者，以疑覆心故，於諸法中不得定心，……棄是五蓋，譬如負債得脫，重病得差，飢餓之地得至豐國，如從獄得出，如於惡賊中得自免濟、安隱無患；行者亦如是，除却五蓋，其心安隱，清淨快樂。³⁷⁹

³⁷⁵ 《大智度論》卷 17，T25, p. 181a11-13。

³⁷⁶ 對於此「二十五前方便」，學者新田雅章說明：「關於二十五方便的內容，共分為具五緣、呵五欲、棄五蓋、調五事、行五法等五項。如智顛大師所言，其中呵五欲、棄五蓋、行五法等三項，乃根據《大智度論》；具五緣是以《禪祕要法經》、《禪要經》、《坐禪三昧經》、《遺教經》及《成實論》等諸說作為基礎所構成；調五事是以慧思為首的當時的諸禪師，使用的行法的體系化。」（新田雅章，〈天台教學における二十五方便の意味〉，《印度學佛教學研究》第 15 卷 2 期，頁 286）；另外，此「二十五方便」的內容，見於：《釋禪波羅蜜次第法門》，T46, p. 484-491。

³⁷⁷ 《大智度論》卷 20：「菩薩為是眾生故，起大悲心，修行禪定，繫心緣中，離五欲，除五蓋，入大喜初禪；滅覺觀，攝心深入內清淨，得微妙喜，入第二禪；以深喜散定故，離一切喜，得遍滿樂，入第三禪；離一切苦樂，除一切憂喜及出入息，以清淨微妙捨而自莊嚴，入第四禪。」（T25, p. 208b20-26）

³⁷⁸ 印順法師，《成佛之道》，頁 194-195。

³⁷⁹ 《大智度論》卷 17，T25, p. 183c-185a。

蓋者，即是覆蔽之意，因此，若心被此五蓋所覆，如障礙物一般，不讓趨前；猶如缺乏智慧的明照，覆心黯淡，此時，完全失去助人之力。因此，要遣除此五蓋，才能利於禪定的修習。進一步，行五法：「欲、精進、念、巧慧、一心」。凡辦世間一切事，皆應有希慕願望之心；而學道之人，應堅定信念，猶如鑽木取火般，其專注精進之力不停息；能知欲界不淨，念初禪為尊重可貴；並能以善巧的智慧，籌量世間之樂及出世間禪定之樂；使心專一不雜，常繫緣中。由此，知諸欲的危害之處，能如是「呵五欲、除五蓋、行五法」，必能得至初禪。

（三）禪與禪波羅蜜

除上述之修定前方便與四禪的內容之外，在論中亦說明了四空處的次第修法與禪定的諸門分別，並且指出，這種種禪法之功德，皆由禪波羅蜜中生。因此，有人提問，何以不直接說禪波羅蜜，而還要說這些禪定法門呢？這個問題，若根據印順法師的說明中，則能了解其原因所在：「在《阿含經》中，敘述戒、定、慧的修證次第，就是以四禪為定學的。四禪是得五通，得四果，得辟支佛，成佛所依止的；這是聲聞佛教的成說，並不能表顯菩薩禪定的特色。……《般若經》所說的禪波羅蜜，除去應有的菩提心、悲心、方便、般若外，禪法的內容，如四禪、四無量心、四無色定、八解脫、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧，與《阿含經》所傳的禪法相同。」³⁸⁰由此可知，禪法的種種層次，也是菩薩漸次所學習之處，然而，不同的是菩薩的發心、悲心與智慧所顯現於對法的認知上，會有更深廣的角度。如《大品般若經》卷5中說：

云何名禪那波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自以方便入諸禪不隨禪生，亦教他令入諸禪，以無所得故。是名菩薩摩訶薩禪那波羅蜜。³⁸¹

菩薩以種種方便引導眾生，使其能從禪定中領受到種種喜樂，是凡夫眾生常於外在尋求、追逐之世間樂所不能及的，更從中體悟到世間苦樂受的無常性。然而，在《大智度論》亦有人問及，以般若波羅蜜之論議，主要說明「諸法相空」，而菩薩又如何能於空法中起禪定呢？答問者言：

³⁸⁰ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁1211-1212。

³⁸¹ 《大品般若經》卷5〈問乘品〉，T08, p. 250a23-26。

菩薩知諸五欲及五蓋，從因緣生、無自性、空、無所有，捨之甚易。眾生顛倒因緣故，著此少弊樂，而離禪中深妙樂。……是菩薩雖知諸法空無相，以眾生不知故，以禪相教化眾生。若實有諸法空，是不名為空，亦不應捨五欲而得禪；無捨無得故，今諸法空相亦不可得，不應作是難言：若諸法空，云何能得禪！³⁸²

菩薩的四禪，以因緣生滅、無自性之觀法，知緣起之理，心無貪染，能安住身心，自己可以作主的；雖得禪定妙樂，亦不生執著。這是因為菩薩知諸法空相，然而眾生不知，於是以諸禪相，方便示導眾生。了知諸禪相非實、有非，如同五欲非實，並非離欲而得無欲，諸法從因緣生起，凡夫若執為實有，必成障礙。且知空理，而不復執取空，以此禪相教導眾生，收攝定心，逐見法理。如此，如《中論》言：「以有空義故，一切法得成。」³⁸³若以對方之難言，則不能成立。菩薩雖能於空法中起禪定，亦了知諸法之緣起性空，無對無礙。

佛法中的禪定法門，並非只有佛弟子能修習成果，一切眾生若知方法皆可得入，然個中習禪的動機與目的並不同，如《大智度論》卷 17 云：

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，於諸禪中不忘眾生，乃至昆虫常加慈念。³⁸⁴

外道禪者，會著禪定境，而缺少正知見，在這樣的狀況下，即使禪定功夫深，卻也容易落入空泛、靜止，不能利益他人。在定中煩惱並未斷除，煩惱只是伏而未斷，因此，雖禪定深，並未出三界，隨著各種禪定而受生，若生到色界、無色界，而此二天界的壽命很長，就不容易再親近諸佛、聽聞佛法，³⁸⁵這即是八難之一。以聲聞行者之習禪，喜於寂靜樹林下坐，離群索居，獨善其身，行者雖能斷煩惱，卻為一自了漢，無法以悲憫心思及眾生。菩薩禪中不然，從習學禪法之始，體認法之因緣觀、不生不滅觀；所言所行非落於空泛不實，而是能清晰洞見。菩薩不

³⁸² 《大智度論》卷 20，T25，p. 208b18-c2。

³⁸³ 《中論》卷 4〈觀四諦品〉，T30，no. 1564，p. 33a22。

³⁸⁴ 《大智度論》卷 17，T25，p. 188a11-25。

³⁸⁵ 厚觀法師，《深觀廣行的菩薩道》，頁 219-220。

會隨著禪定受生，為調息身心而習禪，同時，由於菩薩具有菩提心、悲願力與方便智之相應行，才能稱為禪波羅蜜。

對凡夫與外道行者來說，於亂相中，容易生起瞋心；若入禪定，又會於定境起愛著，容易生起慢心而不自覺知。由於缺少善巧方便智以及悲心，於有情、無情世間的認識與體悟，還不夠深刻。菩薩行禪波羅蜜的過程，需要其他五度的和合助成，從不斷累積福德與智慧資糧中，能使煩惱變薄，其心柔軟，不失正憶念，其心堅定不退；住於般若波羅蜜中，得知諸法實相、平等相，入出禪心，能動能出，於五蓋無所捨，於禪定相亦無所取。不取亂相，亦不取禪定相，亂相與定相即是一相。因此說：「不亂、不味故，具足禪波羅蜜」。

六、般若波羅蜜

六度萬行，以般若為導，猶如眼目，示其明路。眾所皆知，佛法所特重的，主要是智慧與慈悲，而修學佛法過程則透過聞、思、修，此三慧學。先從善知識的聽聞正法；聞法中更思惟其中的道理；於理明辨之後，在實踐路上有明確的標的，才不至於模稜兩可，似是而非的誤行。從原始契經開始，已經強調具足智慧的重要性了，如《雜阿含經》中對五根中之慧根的描述：「譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。」³⁸⁶慧根有如中流砥柱一般，具有支撐的力量，能攝持一切的善法。初期大乘《般若經》所重的主要為般若波羅蜜，為一切諸佛所尊重供養，因為諸佛是由般若波羅蜜而得以成就的。³⁸⁷關於「波羅蜜」之義，在上文中曾作過解釋，若加上了「般若」，則其意思是「智慧的完成」或是「到達智慧的彼岸」。六度中，又以般若為重，因此在大乘經典中總會稱「摩訶般若波羅蜜」。如《大智度論》卷 18 云：

摩訶，秦言大；般若言慧；波羅蜜言到彼岸；以其能到智慧大海彼岸，到諸一切智慧邊，窮盡其極故，名到彼岸。一切世間中、十方、三世，諸佛第一大，次有菩薩、辟支佛、聲聞；是四大人皆從般若波羅蜜中生，是故

³⁸⁶ 《雜阿含經》卷 26，T02，p. 183b19-23。

³⁸⁷ 如《小品般若經》卷 5〈相無相品〉：「諸佛依止於法供養，恭敬尊重讚歎於法。法者，則是般若波羅蜜，諸佛供養恭敬，尊重讚歎般若波羅蜜。何以故？般若波羅蜜出生諸佛故。」(T08，p. 558c14-16)

由此般若而能到智慧大海彼岸，因此名大；以及十方三世諸佛及菩薩、辟支佛、聲聞行者等四大人皆從般若波羅蜜而生。其他五度，若沒有般若則不成為波羅蜜，而只能屬於世間的善法而已，由此可見，般若波羅蜜之名大，具有攝導之用。貫穿於《大智度論》中的般若波羅蜜，可以說是論中的核心所在，其主要的意義為何？以及具有什麼樣的功德？將於下文中作探討。

（一）般若波羅蜜的意義

般若（梵語：“prajñā”）³⁸⁹即是智慧，如《翻譯名義集》卷4云：「般若，法界次第云：秦言智慧，照了一切諸法皆不可得，而能通達一切無闕，名為智慧。」³⁹⁰這樣的智慧並不是一般人所能理解的，是一種超越、無所得的境界，更無法用適切的言語表達出其真實的意義。因此，早期的翻譯家玄奘大師，則有所謂的「五不翻」，³⁹¹其中，此「生善故不翻」，即是尊重般若，保留音譯的方式，如《大智度論》說：「般若定實相，甚深極重；智慧輕薄，是故不能稱。」³⁹²此般若波羅蜜甚深，是一般智慧不可稱量的，無法以智慧稱名。此甚深之理雖由四大人所得，然在《般若經》中，卻是由解空第一的須菩提為諸菩薩說般若波羅蜜，其原因如《大智度論》卷11所言：「須菩提於弟子中，得無諍三昧最第一。無諍三昧相，常觀眾生不令心惱，多行憐愍。諸菩薩者，弘大誓願以度眾生，憐愍相同，是故命說。」³⁹³須菩提能信解甚深的空性，得無諍三昧。不願與人諍論，並能觀諸世間有情的苦迫，而心生憐憫，這可以說與菩薩行者之願心相同，因此，於《般若經》中，須菩提常為啟問大乘的當機者。³⁹⁴般若法門是共三乘的，雖然在所修所

³⁸⁸ 《大智度論》卷18，T25，p. 191a4-9。

³⁸⁹ “prajñā”：f. ‘wisdom, intelligence, knowledge, discrimination, judgment’；‘(with Buddh.) true or transcendental wisdom’ (MW. p. 659,2)；另外見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》：慧、妙慧、覺慧、智慧；音寫：般若。(頁824)

³⁹⁰ 《翻譯名義集》卷4，T54，no. 2131，p. 1116b20-21。

³⁹¹ 《翻譯名義集》卷1：「唐奘法師明五種不翻：一、祕密故不翻，陀羅尼是。二、多含故不翻，如薄伽梵含六義故。三、此無故不翻，如閻浮樹。四、順古故不翻，如阿耨菩提。實可翻之，但摩騰已來存梵音故。五、生善故不翻，如般若尊重，智慧輕淺，令人生敬，是故不翻。」(T54, p. 1057c7-12)

³⁹² 《大智度論》卷70〈問相品〉，T25，p. 552a2-3。

³⁹³ 《大智度論》卷11，T25，p. 136c26-29。

³⁹⁴ 參見印順法師，《般若經講記》，頁26。

證的體悟上並無差異，然而菩薩行者更能從般若起方便，不取入涅槃，而行利益眾生的廣大志業。

《大智度論》卷 18 一開始，為要解明《大品般若經》所說：「於一切法不著故，應具足般若波羅蜜。」能稱為般若波羅蜜的，則是要對一切法不執著。然而，要如何能領悟此般若波羅蜜義？論中曰：「云何名般若波羅蜜？答曰：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。」³⁹⁵一切種智即是佛智，菩薩雖還未證得佛果、未到彼岸，然其修學過程，若能知諸法實相慧，亦可名之般若波羅蜜，此為因中說果之故。另外，如卷 43 中言：

何等是般若波羅蜜？般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破，不可壞；若有佛，若無佛，常住諸法相、法位，非佛、非辟支佛、非菩薩、非聲聞、非天人所作，何況其餘小眾生！復次，常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。³⁹⁶

這裡說明了般若波羅蜜是諸法實相；是離常斷兩邊而行中道。若從這兩段引文對般若波羅蜜的解釋，同樣說到了「諸法實相」，由此可知，若能得諸法實相慧，即得佛的一切種智。然而，這樣圓滿智慧的達成，是否有其次第可循？依據印順法師的說明：「在《大智度論》卷 18 說：『諸法實相，即是般若波羅蜜』。『知諸法實相慧，是般若波羅蜜』。又卷 56 說：『因語言經卷，能得此般若波羅蜜，是故以名字經卷（亦）名為般若波羅蜜』。對般若的分別解說，就是實相般若、觀照般若、文字般若——三般若的根據。」³⁹⁷從經卷的讀誦、受持，如說修行；對法的覺照、觀察，窮盡其理，而入般若波羅蜜門；於理上的通透無礙，得諸法實相，則為最高智慧的完成了。在《大智度論》中所說的「諸法實相」，具有什麼樣的意義呢？

此中實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。如後品中佛語須菩提：若

³⁹⁵ 《大智度論》卷 18 (T25, p. 190a16-18)；關於這段引文，印順法師說明此屬於「觀照般若」。依據佛所說的內容而論，般若略有三種：(1) 實相般若，(2) 觀照般若，(3) 文字般若。(《般若經講記》，頁 3)

³⁹⁶ 《大智度論》卷 43 〈集散品〉，T25, p. 370a21-26。

³⁹⁷ 印順法師，《以佛法研究佛法》，頁 120。另外，若參考《大乘義章》卷 10：「三種般若出大智論。……一門說三。三名是何？一、文字般若，二、觀照般若，三、實相般若。」(T44, no. 1851, p. 669a18-21)

菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等，亦不作是觀，是名菩薩行般若波羅蜜。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。

398

此實相智慧，不可破、不可壞，並且菩薩觀一切法，以各種遮破方式，亦如《中論》所說的八不：不一不異、不來不去、不常不斷、不生不滅。不落入兩邊，處中道，即是諸法實相。同時，了解世間語言只是假名，所以能離諸戲論、語言。在此亦說明了，實相如涅槃相。此引文亦如同《中論·觀法品》第七偈頌所言：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」³⁹⁹這裡所說，即是諸法無相三昧，一切法無有相，即不受不著。⁴⁰⁰諸法法性，從本以來，不生不滅，法爾如是。因此，般若波羅蜜是諸法實相，亦如涅槃相。

在《大智度論》卷 32 對諸法實相亦作了說明：「實相者，於各各相中分別，求實不可得、不可破，無諸過失。」⁴⁰¹論中舉「地」為例，若地實是堅相者，將木、石種種成份分散，則失去了堅硬相。如此做種種的推求而知，沒有一個實質不可壞的地相，因此空即是地之實相。推而說之，其他一切別相，亦如是。從這樣的道理中，可以見出此實相智慧主要建立在「空性」的基礎上。然而，要到達此甚深的智慧，並非一蹴即成。般若法門尚依根性而漸次地學習，不談玄虛之理，更是要從切實處作起。如依佛陀所說的三法印：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，初學者首先能對世間無常、苦、空、無我的觀照與體會，觀無我、無我所。雖然藉由空性之理可以教導眾生放下對自己本身見解的錯謬執取、顛倒我執；然而，空亦復空，於此空亦不取，才是了知諸法的緣起無自性。如《大智度論》卷 35 所言：「佛自說因緣：『一切法皆憶想分別、因緣和合故，強以名說。』不可說者是實義；可說者皆是名字。」⁴⁰²因此，諸法由因緣和合而成，為假名安立，不分別是有所得、是無所得。即使入諸法實相畢竟空中，亦無所得，此即是般若波羅蜜，即是實相智慧。

³⁹⁸ 《大智度論》卷 18，T25, p. 190b13-18。

³⁹⁹ 《中論》卷 3〈觀法品〉，T30, p. 24a3-4。

⁴⁰⁰ 《大智度論》卷 5：「一切法無有相，一切法不受不著，是名無相三昧。如偈說：言語已息，心行亦滅，不生不滅，如涅槃相。」(T25, p. 96c10-14)

⁴⁰¹ 《大智度論》卷 32，T25, 297b-c。

⁴⁰² 《大智度論》卷 35〈報應品〉，T25, p. 319a11-22。

(二) 般若波羅蜜之功德

《大智度論》卷 74 中說：

若菩薩常不離般若波羅蜜，漸得無數、無量、無邊功德。何以故？若菩薩初學般若時，煩惱力強，般若力弱；漸漸得般若力，斷諸煩惱，滅諸戲論，是故得福德無數、無量、無邊。⁴⁰³

菩薩初學般若空慧時，依然要累積福德資糧，從無量的布施、持戒、忍辱、禪定等修為中，能讓心柔軟，煩惱漸薄；同時，學習種種法門，建立正知見，減少我見、我執，才能讓清淨般若智流入心中。如此，菩薩「雖觀空而能行諸功德；雖知涅槃無上道，而憐愍眾生故，修集福德。」⁴⁰⁴此即是不離般若波羅蜜行。在《大品般若經》中亦明確說明菩薩行般若所得之功德，如下所述：

菩薩摩訶薩能如是行般若波羅蜜，惡魔不能得其便；世間眾事所欲隨意；十方各如恒河沙等諸佛皆悉擁護是菩薩，令不墮聲聞、辟支佛地；四天王天乃至阿迦尼吒天皆亦擁護是菩薩，不令有闕；是菩薩所有重罪現世輕受。何以故？是菩薩摩訶薩用普慈加眾生故。舍利弗！菩薩摩訶薩如是行，是名與般若波羅蜜相應。⁴⁰⁵

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，疾得諸陀羅尼門、諸三昧門，所生處常值諸佛，乃至阿耨多羅三藐三菩提，初不離見佛。⁴⁰⁶

從第一段引文中說明，行般若能得五功德：「魔不得便、世事隨意、諸佛護念、諸天擁護、重罪輕受。」以初發心菩薩來說，有的還會貪著世間樂，不能專心勤求佛法，這一類或稱為軟心發意，⁴⁰⁷或變成為敗壞菩薩。⁴⁰⁸若菩薩懶惰、懈怠，貪著世樂、利益，如是行雜法，不得諸佛菩薩的守護，魔當伺其便而入。因此，新學菩薩一開始即要親近供養善知識，隨其所教，對般若波羅蜜能生起信心；並

⁴⁰³ 《大智度論》卷 74〈燈炷品〉，T25, p. 584a9-13。

⁴⁰⁴ 《大智度論》卷 74〈燈炷品〉，T25, p. 584a3-4。

⁴⁰⁵ 《大品般若經》卷 1〈習應品〉，T08, p. 224b7-15。

⁴⁰⁶ 《大品般若經》卷 1〈習應品〉，T08, p. 224b15-19。

⁴⁰⁷ 《大智度論》卷 96〈薩陀波菴品〉：「新學菩薩有兩種：一者、深心著世間樂，軟心發意；二者、深心發意不著世間樂。」(T25, p. 731c14-16)

⁴⁰⁸ 《大智度論》卷 29：「菩薩有二種：一者、敗壞菩薩，二者、成就菩薩。敗壞菩薩者，本發阿耨多羅三藐三菩提心，不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，……如是人雖失菩薩心，先世因緣故，猶好布施。」(T25, p. 271a28-b6)

從初發心始，即行六波羅蜜，知解空性智慧，以離相心求般若，能為諸佛所護念，則不會墮於二乘地。對於菩薩過去生所曾造作之重罪，由於受持《般若經》之功德力，可轉為輕受，其原因何在呢？如論中之舉例說明：

所有重罪者，先世重罪，應入地獄，以行般若波羅蜜故，現世輕受；譬如重囚應死，有勢力者護，則受鞭杖而已。

又如王子雖作重罪，以輕罰除之，以是王種中生故；菩薩亦如是，能行是般若波羅蜜，得實智慧故，即入佛種中生；佛種中生故，雖有重罪，云何重受？復次，譬如鐵器中空，故在水能浮，中實則沒。菩薩亦如是，行般若波羅蜜智慧心虛故，不沒重罪；凡人無智慧故，沈沒重罪。⁴⁰⁹

造作了善業或惡業，就有業力的存在，在還沒有受報之前，業是不會消失的。然菩薩因行般若波羅蜜之故，能斷除煩惱，因此，雖然有種子，但缺少了生長的環境，則不再生根發芽；菩薩「能行是般若波羅蜜，得實智慧故」，由此般若智慧而體解空性義，如同鐵製之實物，若物是中空，置於水中，則不會沉下去，說明了重業輕受。然而，如此的「重業輕受」的觀念，並非始從《般若經》而有，而早在契經中已出現了，如《中阿含·鹽喻經》經中言，⁴¹⁰有人作不善業，將受地獄報，然而，如果此人壽命長，並能懂得修習身、戒、定、慧等善法，則所受之果報，有如將少許鹽巴丟入恒河水中，取河水飲之而不覺得有鹹味；反之，若此人壽短，不知修習善法，必受重報，則有如鹽放於一小杯水中，則得鹹味。以此鹽水喻與上述《大智度論》之鐵器中空喻，雖同樣譬喻「重業輕受」之理，然而，兩者所詮釋的角度完全不同。《大智度論》強調以「般若波羅蜜」為核心關鍵，眾所皆知，業力並非會無緣無故地消失，而是當行者體證空性智慧時，不復再造惡業，此時其所能承受苦痛的力量增強，具有堅強的心力、容受力，能一一克服與超越之。如此，依然是不離開「自因自果」的原則了。

另外，關於受持般若波羅蜜的功德，則提到了行般若能速得陀羅尼及諸三

⁴⁰⁹ 《大智度論》卷 37〈習相應品〉，T25, p. 333a12-21。

⁴¹⁰ 《中阿含經》卷 3〈業相應品〉：「云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。猶如有人以一兩鹽投少水中，欲令水鹹不可得飲。……謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。猶如有人以一兩鹽投恒水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽，能令恒水鹹叵飲耶？」(T01, no. 26, p. 433a18-b7)

昧。陀羅尼 (dhāraṇī)，為能持或能遮之意，即是攝持種種善法與遮止種種惡法。⁴¹¹ 諸三昧中有空、無作、無相三昧，此為三解脫門。⁴¹² 同時，由於行般若波羅蜜之故，生生世世常不離諸佛，直至成等正覺。綜括上述所見，略舉引出論中敘述受持般若之廣大功德、利益，然而，若要細述餘諸功德，則說不能盡。

(三) 般若波羅蜜與方便

般若是體悟的修證法門，不是義理的敘述或解說，這是對般若的一項必要認識。⁴¹³ 然而，在學習過程，先以文字的方便手段，透過經論中對般若深義之詮釋，可以讓初學者從中領會一、二。藉此對深奧智慧之探索與認識，能將無始來的愚痴煩惱逐漸消融、逐漸淨化。以般若之理和權巧方便之智，在大乘菩薩道的實踐行上佔有不可缺少的地位，如《大智度論》卷 100 中言：

菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道，二者、方便道。……般若與方便，本體是一，以所用小異故別說。……菩薩得是般若波羅蜜實相，所謂一切法性空，無所有、寂滅相，即欲滅度；以方便力故，不取涅槃證。是時，作是念：「一切法性空，涅槃亦空，我今於菩薩功德未具足，不應取證，功德具足，乃可取證。」是時，菩薩以方便力，過二地，入菩薩位；住菩薩位中，知甚深微妙無文字法，引導眾生，是名「方便」。⁴¹⁴

「畢竟空而宛然有」，菩薩知道一切法畢竟空、無所有，但還不能入涅槃，菩薩思惟自己如今功德還未具足，而眾生還沉溺於生死大海中，需要救助，所以要繼續行一切善法、行六波羅蜜，勤行不倦，直至成正覺、圓滿佛果。菩薩由於般若波羅蜜空性之覺照，能不著、不取空，以及具有方便權巧之妙用智，可以運用自如，隨緣化眾。因此能超過二乘地，廣行於菩薩道中。

⁴¹¹ 《大智度論》卷 5：「陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失。……能遮者，惡不善根心生，能遮令不生；若欲作惡罪，持令不作——是名陀羅尼。」(T25, p. 95c10-14)

⁴¹² 《大智度論》卷 5：「住是三昧中，知一切諸法實相，所謂畢竟空，是名空三昧。知是空已無作。云何無作？不觀諸法若空若不空、若有若無等。……云何無相三昧？一切法無有相，一切法不受不著，是名無相三昧。」(T25, p. 96c5-11)

⁴¹³ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 632。

⁴¹⁴ 《大智度論》卷 100〈囑累品〉，T25, p. 754b28-c18。

「方便」(upāya) 本身具有：接近、手段、功夫、策略、技巧等等的意思。⁴¹⁵ 在《般若經》中所說的方便，是立基在般若波羅蜜之上的運用與開展。如經中說：「菩薩方便力，皆從般若波羅蜜生。」⁴¹⁶ 以及《大智度論》言：「何者是方便門？所謂般若波羅蜜經，讀誦、正憶念、思惟、如說修行。」⁴¹⁷ 猶如眾生欲從清淨的大海中尋得寶藏，而般若大海，無窮無盡，深不可測，需要種種工具以助取。此方便門即是透過對《般若經》之讀誦、思惟、如說修行等聞、思、修的種種過程。因此，對菩薩行者而言，般若與方便是一體兩面，不能分開的。

在《大智度論》中更說明了，有了方便，即是具足了般若波羅蜜；若沒有方便力，則會如聲聞行者而進入涅槃，如論中所說：

「方便」者，具足般若波羅蜜故，知諸法空；大悲心故，憐愍眾生——於是二法，以方便力不生染著。雖知諸法空，方便力故，亦不捨眾生；雖不捨眾生，亦知諸法實空。若於是二事等，即得入菩薩位。如聲聞人，於定慧二法等故，是時即得入正位。是法雖有行，更有餘名字，不名修行。⁴¹⁸

由此「方便力」之故而不心生執著。這是「方便」所展現的功用行，由於般若以明照為體，然在功用上，則不及方便。而且，若有了方便，顯示其能了知深空但不取相，亦不捨眾生；並且對眾生心生悲憫之時，亦能了知諸法空實相。如此地不執著兩邊，讓菩薩的心，游刃有餘，如同鳥飛於虛空中，不須要依賴外物的支撐，而能行於虛空而不會墜落地面。從引文的說明中也可以清楚看到，行者須要具備般若與大悲，以及方便之功用行，則能過二乘地，入菩薩位。

據學者日下俊文之研究結果，他認為方便的性質也和般若波羅蜜相同，有著觀空、不取相和妙有的兩的層面。方便，主要是用於「起功德業」之義上；顯示了觀空與大悲心完全被調和的菩薩道與實踐作用。⁴¹⁹ 另外，厚觀法師依《大智度論》所說，將其內容大略分成四項：一、不取相、無所得的方便；二、淳淨熟練

⁴¹⁵ “upāya” : m. ‘coming near , approach ; that by which one reaches one's aim , a means or expedient (of any kind) , way , stratagem.’ (MW. p. 215,2); 另參見《梵和大詞典》，頁 277。

⁴¹⁶ 《小品般若經》卷 2 〈明咒品〉，T08, p. 543c11-12。

⁴¹⁷ 《大智度論》卷 31，T25, p. 285c20-21。

⁴¹⁸ 《大智度論》卷 27，T25, p. 262c17-23。

⁴¹⁹ 日下俊文，〈大智度論の方便思想〉，《印度學佛教學研究》第 31 卷 1 號，1982 年 12 月，頁 334-337。

的智慧即是方便；三、慈悲心、利他行之方便；四、空觀與慈悲相調和的方便。⁴²⁰以兩位學者所言，方便是專在「起功德業」上，其發揮了般若的作用，並且是讓行者保有無限的悲心與起實踐行之力量。這也是與聲聞行者最大的不同之處。

在《大智度論》卷 76 說明，菩薩若想一心得無上菩提，當要親盡善知識，而誰能作為菩薩的善知識呢？佛陀回答：「諸佛、大菩薩及聲聞，是菩薩善知識；六波羅蜜乃至一切種智，如、法性、實際等諸法，亦是善知識法，能成辦其事故。」⁴²¹此三聖者以及六度法均為菩薩善知識。此中，有人問及，如何聲聞乘者能作為菩薩善知識？關於此，在上文中所曾說到的，佛命須菩提為菩薩說大乘法。這是由於聲聞行者亦有憐憫心，如智慧第一的舍利弗雖退轉為阿羅漢，但因先世求佛道，是為利根，所以能為菩薩說大乘法。而須菩提具有慈悲心，常行無諍三昧，亦能教菩薩大乘法。⁴²²因此，聲聞行者還是具有著智慧與慈悲，當為菩薩的善知識。然而，是什麼樣的因緣，菩薩的智慧最終還是勝過聲聞行者？如《大智度論》卷 28 言：

如一本生經中說：「菩薩智慧於無量阿僧祇劫已來合集眾智，於無量劫中無苦不行、無難不為。……」如是等為法故，受無量苦；以智慧故，世世供養其師，視之如佛。一切所有經書悉皆誦讀、解說；於無量阿僧祇劫，常思惟籌量，尋求諸法好醜、深淺、善不善、漏不漏、常不常、有無等，思惟分別問難。……復次，菩薩智慧，五波羅蜜佐助莊嚴。有方便力，於一切眾生有慈悲心故，不為邪見所妨。住十地中，故智慧勢力深大；大故勝於聲聞、辟支佛。⁴²³

由此可見，菩薩歷經無數劫的難行、苦行，修持一切的善法，並以利益眾生為前提，這足以見其深切的大悲心。由悲行中柔軟其心，煩惱薄少，同時，能尊重、恭敬供養師長，受其所教，得以開發甚深的般若智慧。般若波羅蜜同為聲聞行者所證，然而，聲聞行者缺少了方便力，其雖有慈心，但不能發心度一切有情，亦不迴向善根於菩提，而及早入於涅槃，求於自利解脫。菩薩以般若滅諸邪見、煩惱，入畢竟空；又以方便力出畢竟空，於是菩薩知空而不證入，為了化導有情，

⁴²⁰ 厚觀法師，《深觀廣行的菩薩道》，頁 58。

⁴²¹ 《大智度論》卷 76〈學空不證品〉，T25, p. 598a24-26。

⁴²² 《大智度論》卷 76〈學空不證品〉，T25, p. 598b1-10。

⁴²³ 《大智度論》卷 28，T25, p. 267c11-27。

能常於生死中。從這裡可以見出，論中所說的「般若為母，方便為父」的體用一如了。

（四）六度相攝

在《大智度論》卷 80 中，須菩提問佛，六波羅蜜各具有相，其相別異，何以菩薩行一波羅蜜，而能攝五波羅蜜？佛陀回答：

菩薩以方便力故，行一波羅蜜能攝五波羅蜜。

復次，有為法，因緣果報相續故相成，善法、善法因緣故；是波羅蜜皆是善法故，行一則攝五，以一波羅蜜為主，餘波羅蜜有分。⁴²⁴

菩薩以「方便力」之智慧，雖行一波羅蜜，而能攝其餘五度。如此的相攝之理，由於了知一切有為法，為因緣果報的相續而相成，菩薩廣行、積聚福德資糧，而波羅蜜行皆是善法因緣，故能相攝相生。另外，如《大智度論》卷 18 中說：

諸波羅蜜有二種：一者、一波羅蜜中相應隨行具諸波羅蜜；二者、隨時別行波羅蜜。多者受名。譬如四大共合，雖不相離，以多者為名。

相應隨行者，一波羅蜜中具五波羅蜜，是不離五波羅蜜，得般若波羅蜜。隨時得名者，或因一、因二得般若波羅蜜。⁴²⁵

「相應隨行」者，為一波羅蜜中具足五波羅蜜，若與般若波羅蜜多相應，可以說是五波羅蜜的相應般若、隨順般若而得波羅蜜；般若亦不離其他五度行。這也是上述所說的六度相攝行。另外，「隨時得名」者，或一、或二得般若，則為六度差別行。

以布施波羅蜜來說，於行布施時，是與人歡喜而得慈心；得此慈心則是去除貪、瞋、癡之意業煩惱，因此三慈業，更能讓身、口業得清淨而不犯，於此，布施能生尸羅波羅蜜；菩薩布施時，而對方不得如意卻起瞋、或打罵時，此時菩薩反自思惟因自己之福德不具足，若以瞋還對時，將失去財物與清淨心，則不成布

⁴²⁴ 《大智度論》卷 80〈六度相攝品〉，T25, p. 624a8-13。

⁴²⁵ 《大智度論》卷 18，T25, p. 196b22-27。

施了，因此由布施能生忍辱波羅蜜；而菩薩並不因受施者的瞋打、不如意而退失信心，反更加勤行布施，於此小事，不存於心，此為因布施而生精進波羅蜜；菩薩布施，不求世間樂、不求涅槃樂，但能攝念身心於一切種智中，不令散亂，這是因布施而生禪波羅蜜。再者，菩薩布施，能觀一切有為法虛幻不實，念念生滅無常，而此財物由因緣所生，為畢竟空，因此，對於受者，不求其回報；若有所求，則是將所施因緣迴向菩提，這是因布施而生般若波羅蜜。因此行布施波羅蜜則能得五波羅蜜。在此，舉布施度為例，而餘五度亦如是，此為六度相攝之涵意。

在此六度中，主要以般若攝導一切善行，而眾行得以莊嚴般若，這樣的關係如同卷 82 所述：

譬如善御駕馭，不失平道，馬雖有致車之力，若無御者，則不能有所至；布施等亦如是，雖有功德果報力，無般若調御，不能至佛道。如是種種譬喻，五波羅蜜入般若中雖無差別，以是事故而般若波羅蜜最尊、最妙。⁴²⁶

般若如同駕馭馬車之人，但人需要布施等五度之功德而成其一部堅固的馬車，由善御者所主導，平穩地行駛於道路中，最後一定能到達目的地。亦如譬喻六度為一艘大船，能渡大海水而至彼岸，即為無上智慧的完成。之所以稱般若波羅蜜為最尊、最妙，是為：「菩薩摩訶薩如是學深般若波羅蜜，總攝諸波羅蜜，令諸波羅蜜增長，諸波羅蜜悉隨從。」⁴²⁷由於菩薩學般若波羅蜜時，心不生慳貪、不生破戒、瞋恚、懈怠、散亂、愚痴等，行以六度，能對治與超越之。其中，又以般若作總攝，因般若智慧而能了知無有法可得，由於不可得，亦對諸法不取相。如是般若，總攝諸波羅蜜，亦令其增長；由此般若波羅蜜之故，諸波羅蜜得以圓滿成就。

⁴²⁶ 《大智度論》卷 82〈大方便品〉，T25, p. 638a23-28。

⁴²⁷ 《大智度論》卷 77〈等學品〉，T25, p. 605b12-14。

第六章 結論

若言及大乘佛教的思想時，總會與菩薩的角色串連在一起，菩薩道可以說是大乘行者主要的實踐道。初期大乘經典中，對於菩薩行的論述，其所展現的樣貌是生動活躍而各有特色的。菩薩的出現，與一向以涅槃解脫道為目標的修行者，大異其趣，同時產生思想上的激盪，相形之下，使得佛教有如貫注了一股生命力般，法水源源不絕地流出。然而，菩薩道的開展，源自於釋尊的本生，在其修道過程中，本著一種自覺的智慧，觀察世間之生死苦迫而生起無量的悲心，自發起菩提心那一刻起，即不斷地行於利他的志業，並一心求成佛道，這是最初所描繪的菩薩性格。到了初期大乘時期，屬於中觀思想論典的《大智度論》，其中關於菩薩的論述，內容更為豐富、博雜，要如何能掌握論中所闡述的菩薩精神與意義？在研讀文本的過程中，藉由參考前人已整理完成的科判、綱要內容，⁴²⁸對於筆者在理解文本之義理上，有很大的幫助。在論文的撰述上，將可總結為三點來說明。

一、菩薩之意義與特質

菩薩此一概念的原始形式完全產生於佛教的架構之內，其起源未受任何外在的影響。具體的展現，最初從本生談的集出，以及根據歷史文獻與授記思想中，可以看到菩薩觀念的形成。以部派佛教而言，關於「菩薩」的論述，主要可以從說一切有部的根本論典——《發智論》和解釋此論的《大毘婆沙論》，其中有諸多篇幅詳盡地說明菩薩觀及其實踐內容。有部所尊稱的菩薩，主要以釋迦菩薩為典範，須要經過三大阿僧祇劫的積集菩提資糧，不斷修習種種的難行苦行，但還未具足妙相業時，都還不能稱為「菩薩」。因此，「三祇修福慧，百劫修相好」，得妙相業時，是有部所論定的真實菩薩。到了初期大乘《般若經》所重視的菩薩精神，是以般若波羅蜜為主導，以智慧之明照，為不偏向有或無的中道行。般若是體證的，而非言說的。若有言說，只是以此方便之用，讓眾生能得其門而入；然而，以言說之理，並訴諸其背後所顯的空性之智。

解釋《大品般若經》的《大智度論》，其所彰顯的菩薩特質，在思想方面，是立足在中道、緣起性空的正理上；在實踐方面，則以六度萬行為積極的展現。

⁴²⁸ 由福嚴佛學院所整理的《大智度論》講義。

不同於有部之菩薩觀，《大智度論》中稱為菩薩是具有「大誓願、心不可動，精進不退」，而且從初發心開始就可稱為菩薩了。主要是那一念的菩提心不退失，即能持續地積集成佛資糧，並為了幫助一切有情脫生死苦而求佛道，可以清楚看到，菩薩是從「利他」行中，才完成「自利」的。從《大智度論》所述的六波羅蜜實踐道中，亦能見到菩薩心所具有的無比堅忍與毅力，更重視於開發出甚深的般若智慧。般若與五波羅蜜和合，則功德具足；然而眾行和合，般若為主，若失般若，則不稱為波羅蜜。

二、《大智度論》對《大毘婆沙論》菩薩觀之評論

在《大智度論》卷4〈初品中菩薩釋論第八〉中，大乘論者對說一切有部之菩薩觀有一番的評論。由於部派佛教的論師們所探究的法義、法類，可謂是龐大複雜的，因此，要循及其最初有部論師所說的菩薩論點，以求證於《大智度論》其對有部之評論是否如《大毘婆沙論》所說。如果對部派佛教的學理沒有相當程度的認識的話，於當中的問答背後，其所要論究的觀點，會致使不確定是屬於哪一方的立場之狀況產生，而這也是探在探討這個主題的過程中所產生的困難。而由於大乘論者所評論之內容有多項，在一這部分的論述裡，主要以其中幾項之論難，來分別了解彼此觀點的差異所在。

從兩者的對「菩薩」定義，所持的立場有明顯不同之外，另外關於「佛出世的時期」與「有無十方佛」的評論。有部論師認為菩薩投生到人間，須要有謹慎的觀察與選擇，觀人壽八萬歲乃至百歲時；然而，大乘論主卻有不同的看法，認為「佛法不待時」，而如同醫生的「應病與藥」，佛又何以會簡擇時間的差別呢？以《大智度論》所說，諸佛為度眾生之故，方便示現其壽命是有量有限；然以真實者，則為無量、顯現的。另外，「有無十方佛」的觀念，是大乘佛法與聲聞佛法之重大歧異處。有部認為：「佛必無有二，並出世間」，其力主人間的佛陀觀，又讚佛出世如優曇花，難值難遇；以《大智度論》的觀點，經中所說的「一世界無二佛」之「一世界」，是指一三千大千世界，而並非指一切十方世界。若一佛能度盡一切眾生，更不需要有其他佛的出現了；然而，眾生無量，煩惱苦亦無量，因此，須要有發大心的菩薩的出現，則當有無量諸佛出世來度化眾生了。

三、聲聞與菩薩之修道論的對比與呈現

「無生法忍」被視為是大乘佛教所獨有的，在有部的修道論裡，有四善根之「忍法」。如果先分析忍的意思，可分別兩種：「意志上的忍耐」和「理智、確信、認可」兩類意思，而有部之忍法與無生法忍之忍，都是偏向後者的信受通達。《大智度論》舉出菩薩階位有兩種：「共聲聞之十地」與「但菩薩地」。前者之共十地，是以彼此同樣斷煩惱的狀況下，方便對比了兩者的修行階位。如以聲聞的「八人（忍）地」約當於大乘之「無生法忍」，因此，從中而引發出一個問題，這兩者之忍於修道意義上有著什麼樣的差異性？對此，大致分成四項來討論：

- (一) 以各別的功德來看，得忍善根能：「不退善根、不造無間、不墮惡趣」；而得無生法忍：「煩惱已斷，出三界，不墮眾生數中，具六神通，利益眾生」。
- (二) 以觀法來看，有部是以剎那滅的立場來思考煩惱的斷盡；緣欲界苦諦，修一行相，唯一剎那，由此引生聖道。大乘行者主要是觀諸法不生，並且無生法忍之忍，是通達而不證入涅槃；而且更進一步從悲願中廣行利他。
- (三) 從修行過程來看，有部從初始的煖法，對正法與律的少許信愛；進到頂法，則對三寶產生小量的信；煖、頂法還有退墮的可能，到了忍法，則稱為不動善根。大乘行者由信忍到柔順忍，最後通達諸法得無生法忍。
- (四) 「頂墮」的說法。聲聞乘所說的頂墮，是指不修習「四預流支」，而退失了對三寶、四諦法的信念。菩薩的頂墮，主要缺乏方便智而行六度，將容易落入種種的法相，偏重一面的行持，而生起對法的愛著。

有部修道論「四善根」之忍位，是進入不動善根的關鍵位，忍為無間道，而還不是解脫。從修道過程來看，「無生法忍」的意義是屬於大乘獨有的，與聲聞之忍，還是不能相提並論。菩薩思想，並不是大、小乘的對立，但由於兩者所持的基本立場並不同，而得到的結果自有差異。從兩者的比較之後可以了解，何以在《大智度論》中稱「無生法忍」能攝二乘之智與斷。雖然在能斷之智與所斷之惑上，三乘是共同的，然而，其利鈍智慧有異，所證空性之淺深有別。聲聞行者主要是觀四諦法的生滅性；菩薩則捨此生滅觀，而更以不生不滅為觀察的對象，以及菩薩有無量功德與大悲心的守護之故，菩薩所得之無生法忍的智慧是含容二乘的超越。如是等種種因緣，因此說菩薩雖不著於諸法，亦不取入涅槃，以得無生法忍後，作為不住涅槃的菩薩利他之實踐道。

經由種種的探索與分析之後，從中了知《大智度論》本身的組織，含攝二乘的實踐觀；而菩薩發願度一切眾生，則要遍學一切法，主要以般若為導，而能如實知一切法，其菩薩義涵是深遠廣大的。菩薩道長遠，眾生無盡，菩薩之悲願也無盡，這是世間難有的大士，可稱為大眾的上首。因此，即使是在因地初發心的凡夫菩薩，雖還沒有大功德，但已能為大眾所崇敬了。其有如王子初生，即為大臣所尊重；獅兒初生，能為百獸所畏敬。尤其，在初期大乘經典中，菩薩樣貌更是如百花般同時綻放，在許多經典中以不同的聲音傳唱著，似乎孕育著無限的力量，可以說「菩薩」給世間帶來了無盡的希望。

參考文獻

一、原典(依《大正藏》朝代順序；紙本採《大正新脩大正藏》，電子版採 CBETA

2010 年版)

- 曹魏·康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，No. 360。
- 吳·支謙譯，《太子瑞應本起經》，《大正藏》冊 3，No. 185。
- 西晉·法炬譯，《佛說恒水經》，《大正藏》冊 1，No. 33。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1，No. 26。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，No. 125。
- 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，No. 278。
- 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，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No. 223。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，No. 262。
- 龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25，No. 1509。
- 後秦·曇摩耶舍共曇摩崛多譯，《舍利弗阿毘曇論》，《大正藏》冊 28，No. 1548。
- 迦旃延子造，五百羅漢釋，北涼·浮陀跋摩共道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》，《大正藏》冊 28，No. 1546。
- 劉宋·求那跋陀羅，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，No. 99。
- 宋·法雲編，《翻譯名義集》，《大正藏》冊 54，No. 2131。
- 梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊 50，No. 2059。
- 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊 55，No. 2145。
- 隋·吉藏撰，《法華義疏》，《大正藏》冊 34，No. 1721。
- 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 5，No. 220。
- 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，No. 220。
- 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10，No. 293。
- 舍利子說，唐·玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》，《大正藏》冊 26，No. 1536。
- 大目乾連造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》，《大正藏》冊 26，No. 1537。
- 迦多衍尼子造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨發智論》，《大正藏》冊 26，No. 1544。
- 五百羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，No. 1545。

世親造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，No. 1558。
彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，No. 1579。
無著造，唐·波羅頗蜜多羅譯，《大乘莊嚴經論》冊 31，No. 1604。
唐·窺基撰，《觀彌勒上生兜率天經贊》，《大正藏》冊 38，No. 1772。
世友造，唐·玄奘譯，《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，No. 2031。
後漢·竺大力共康孟祥譯，《修行本起經》，《大正藏》冊 3，No. 184。
後漢·支婁迦讖譯，《道行般若經》，《大正藏》冊 8，No. 224。

二、當代著作（依作者姓氏筆劃順序排列）

（一）中文著作

呂澂：《中國佛學思想概論》（上），台北：天華出版社，1982年初版，1999年二版一刷。

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：學生書局，1982年。

林鎮國：《空性與現代性》，台北：立緒文化，1999年。

神林隆淨著，許洋主譯：《菩薩思想的研究（上）》，《世界佛學名著譯叢 65》，台北：華宇出版社，1984年。

涂艷秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁書局，2006年。

高明道：〈漫談佛教文獻及其研究〉，《佛教圖書館館訊》第 10 / 11 期，台北：財團法人伽耶山基金會，1997年 6 / 9 月。

郭忠生：〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，《正觀》第 2 期，南投：正觀雜誌社，1997年。

郭忠生：〈女身受記〉，《正觀》第 14 期，南投：正觀雜誌社，2000年 9 月。

郭忠生：〈釋尊之超越彌勒九劫（之一）〉，《正觀》第 21 期，南投：正觀雜誌社，2002年 6 月。

郭忠生：〈釋尊之超越彌勒九劫（之二）〉，《正觀》第 23 期，南投：正觀雜誌社，2002年 12 月。

郭忠生：〈釋尊之超越彌勒九劫（之七）〉，《正觀》第 29 期，南投：正觀雜誌社，2004年 6 月。

劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009年。

- 釋印順：《佛法概論》，新竹：正聞出版社，1949年初版，2000年新版一刷。
- 釋印順：《中觀今論》，新竹：正聞出版社，1950年初版，2000年新版一刷。
- 釋印順：《性空學探源》，新竹：正聞出版社，1950年初版，2003年新版二刷。
- 釋印順：《成佛之道》，新竹：正聞出版社，1960年初版，2000年新版一刷。
- 釋印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，1968年初版，2002年初版十刷。
- 釋印順：《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1971年初版，1994年三版。
- 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1981年初版，2003年十刷。
- 釋印順：《空之探究》，新竹：正聞出版社，1985年初版，2000年十版。
- 釋印順：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1988年初版，1993年五版。
- 釋印順：《華雨集》，新竹：正聞出版社，1993年初版，1998年初版三刷。
- 釋印順述義、釋昭慧整理：《大智度論之作者及其翻譯》，台北：法界出版社，1992年初版，1996年二版二刷。
- 釋厚觀：《深觀廣行的菩薩道》，台北：慧日講堂，2006年。
- 釋悟殷：《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》，台北：法界出版社，2002年。
- 釋悟殷：《部派佛教系列（中編）——修證篇》，台北：法界出版社，2010年。
- 釋悟殷：《部派佛教系列（下編）——諸部論師的思想與風格》，台北：法界出版社，2006年。
- 釋如念：〈小品系《般若經》中的「心性本淨」說〉，《第四屆印度學學術研討會論文集》，嘉義：南華大學宗教學研究所，2009年。
- 釋如源：〈無生法忍初探——以《大品般若》及《大智度論》為主〉，《大專學生佛學論文集（九）》，台北：華嚴蓮社，1993年。
- 釋慈律：〈《大智度論》中十地思想〉，《福嚴佛學院第九屆學生論文集》，新竹，福嚴佛學院，2002年6月。
- 蔣義斌：〈大品般若經與大智度論中的菩薩〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集（上輯）》，1995年。
- 覺音著，葉均譯：《清淨道論》，高雄：正覺學會，2002年。

(二) 外文著作

- 八力廣喜：〈《十住毘婆沙論》における菩薩思想成立の背景—敗壞菩薩考—〉，
《インド哲学と仏教：藤田宏達博士還暦記念論集》，京都：平樂寺書店，1989
年11月。
- 三枝充恵：〈《大智度論》に説かれた菩薩について〉，《印度佛教學研究》第2
卷第1號，東京：日本印度學佛教學會，1953年9月。
- 三枝充恵：〈概説——ボサツ、ハラミツ〉，平川彰等編集，《講座・大乘佛教1
—大乘仏教とは何か〉，東京：株式會社春秋社，1981年12月。
- 三友量順：〈大智度論の菩薩觀——菩薩觀の種々相〉，《高崎直道博士還暦記
念論集：インド學佛教學論集》，京都：春秋社，1987年。
- 干瀉龍祥：《本生經類の思想史的研究》，東京：山喜房佛書林，1954年初版，
1978年改訂増補板。
- 日本佛教學會編輯：《菩薩觀》，京都：平樂寺書店，1986年初版，1994年二刷。
- 平川彰：《初期大乘仏教の研究I》，東京：株式會社春秋社，1989年一刷，1992
年二刷。
- 平川彰：《原始佛教とアビダルマ仏教》，東京：株式會社春秋社，1991年。
- 平川彰：《初期大乘と法華思想》，東京：株式會社春秋社，1989年一刷，1997
年三刷。
- 石川海淨：〈菩薩思想の源流に就いて〉，《印度學佛教學研究》，第1卷第1
號，東京：日本印度學佛教學會，1952年7月。
- 加藤純章：〈羅什と『大智度論』〉，《『大智度論』の総合的研究—その成立から
中国仏教への影響まで—》(平成11年度～平成13年度科學研究費報告書)，
2003年3月。
- 杉本卓洲：〈四部ニカーヤ・四阿含に現われたボサツ〉，《印度學佛教學研究》，
第12卷第1號，東京：日本印度學佛教學會，1964年1月。
- 杉本卓洲：〈菩薩の語義〉，《前田惠學博士頌壽記念・佛教文化學論集》，京都：
山喜房佛書林，1991年。
- 杉本卓洲：〈敗壞菩薩〉，《インド思想における人間觀：東北大学印度学講座
六十五周年記念論集》，京都：平樂寺書店，1991年12月。
- 武田浩學：《大智度論の研究》，東京：山喜房佛書林，2005年。
- 周柔含：《說一切有部の加行道論「順抉捩分」の研究》，東京：山喜房佛書林，

2009 年。

貞包哲朗：〈大智度論における禪定〉，《佐賀龍谷學會紀要》第 6 期，佐賀：佐賀龍谷學會，1958 年 12 月。

渡邊章悟：《大般若と理趣分のすべて》，東京：株式會社溪水社，1995 年。

新田雅章：〈天台教學における二十五方便の意味〉，《印度學佛教學研究》第 15 卷 2 期，東京：日本印度學佛教學會，1967 年 3 月。

釋大田（莊崑木）：〈大智度論の翻譯——「原本」、「略本」と「三分除二」の意味に関して〉，《印度學佛教學研究》第 52 卷 2 號，東京：日本印度學佛教學會，2004 年 3 月。

Dayal, Har, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, (1932, 1st edition).

Lamotte, Étienne, *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, London: Pali Text Society, 1994.

Kawamura, Leslie S. edited, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, Delhi, Sri Satguru, 1981.

Ramanan, K. Venkata Nāgārjuna's *Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

（三）外文中譯

A. L. Basham 撰，賴顯邦譯：〈菩薩概念的演變〉，《諦觀》第 64 期，台北：諦觀雜誌社，1991 年。

Étienne 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

Richard H. Robinson 著，郭忠生譯：《印度與中國早期中觀學派》，南投：正觀出版社，1996 年。

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

干瀉龍祥著，許洋主譯：〈菩薩思想的起源與開展〉，收錄於：《菩提樹》第 342-344 期，台中：菩提樹出版社，1981 年。

水野弘元：《佛教要語的基礎知識》，藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》第 3 冊，台北：華宇出版社，1984 年。

水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究》，台北市：法鼓文化，2000 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，2002年。
西義雄等原著，印海法師譯：《大乘菩薩道之研究》，美國：法印寺文教中心，
2009年。
梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，台北：法爾出版社，1989年。

三、工具書

Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass,
2002. (1899, 1st edition)

《大藏經總目錄》，台北：新文豐出版社，1986年一版二刷，1996一版五刷。

水野弘元：《パーリ語辭典》，京都：株式會社春秋社，1968年初版，1999年15
刷。

荻原雲來編纂：《梵和大辭典》，台北：新文豐出版社，2003年再版。

漢語大詞典編輯委員會、漢大詞編纂處編纂：《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典
出版社，1990年第一版，1994年四刷。