

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《大智度論》羸提（忍辱）波羅蜜之研究

A Research on the Kṣānti-Pāramitā of the Mahāprajñāpāramitā-sāstra

研 究 生：鄭 惠 昭

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 九 十 八 年 十 二 月

南華大學

宗教學研究所

碩士學位論文

《大智度論》屢提（忍辱）波羅蜜之研究

研究生：鄭惠昭

經考試合格特此證明

口試委員：陳劍鋒

釋如舍

指導教授：黃國清

系主任(所長)：呂凱文

口試日期：中華民國 98 年 12 月 24 日

摘要

本論文以《大智度論》中的羼提波羅蜜作為研究的主要內容，《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋經書，論書中傳承了初期大乘佛教的主要般若思想。並以菩薩道的六波羅蜜作為主要的修行內容，綜合了當時的主要佛教思想體系，因此本論文中除了《大智度論》的羼提波羅蜜外，順便把當時部派佛教對忍智的修行法，及初期大乘佛教在忍辱波羅蜜方面的修行敘述，也作了一些關聯性探討。

本論文共分為六章，第一章是緒論部份，包含了研究動機、文獻探討與研究方法等。第二章，包含了部派佛教中數本論書對於忍智修行及所涉及階位的描述，也針對初期大乘佛教五部重要經書中的忍辱波羅蜜作相關探索。第三章包含了本論文重要內容的生忍與法忍二者的意義、對治與實踐三面向的探討，及忍辱波羅蜜與餘五波羅密的相關性研究。第四章則討論了忍辱波羅蜜與慈悲、空觀間的緊密關係。第五章涉及到修行者作忍辱波羅蜜修行時，面對現今社會環境中的人際關係、自己的安身立命方式；及修行者對安忍的價值轉化、自利利他問題時的觀照態度。第六章則是本論文的結論。

本研究中所牽涉的部份，以菩薩的修行方式作為立足的基準點，探討在《大智度論》中，以忍辱波羅蜜理論系統為研究縱軸的鋪陳，並以菩薩自我修行、眾生中如何實踐等重要問題面向作為討論的橫向切入點，交叉研究論述中，研究忍辱波羅蜜如何有助於菩薩的個人修行與眾人的行為準則參考典範。其中所衍生的諸多次問題中，如：煩惱、瞋恚、空觀、慈悲、自利利他……等，穿插鋪排佛法的合理解釋與架構，使能相應於深奧的佛法中，而不失原本佛法義理。

關鍵字：羼提波羅蜜、慈悲、自利利他、三輪體空、不退轉位、無生法忍。

Abstract

This is a study of the *kṣānti-pāramitā* of the *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, a commentary on the *Mahāprajñāpāramitā-sūtra*. In presenting early Mahāyāna Buddhism's teachings on wisdom, the *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* takes the Six Perfections of the Bodhisattva Path as the core of spiritual practice and integrates the principle Buddhist teachings of the time. This research also includes a discussion on the practice of Patience and Wisdom in Nikāya Buddhism as well as the practice of the *kṣānti-pāramitā* in the early Mahāyāna.

This paper is divided into six chapters. Chapter 1 presents the research motivation, materials used, and methodology. Chapter 2 includes a description of several treatises of Nikāya Buddhism on the topic of Patience and Wisdom as well as a discussion on how the *kṣānti-pāramitā* is presented in five important scriptures of early Mahāyāna Buddhism. Chapter 3 includes a discussion on corrective measures, practical application, and the meaning of the forbearance of sentient beings (*sattva-kṣānti*) and the forbearance of *dharmas* (*dharma-kṣānti*), as well as the relationship between the *kṣānti-pāramitā* and the other five *pāramitās*. Chapter 4 examines the close relationship the *kṣānti-pāramitā* has with *maitrī-karuṇā* and *śūnyatā*. Chapter 5 discusses a number of issues relating to the practice of the *kṣānti-pāramitā* in contemporary society, including interpersonal relationships, the transformation of patience into a core value, the cultivation of a reflective attitude, and attaining complete peace by establishing one's course of life in accord with ultimate reality. Chapter 6 presents a summary and some concluding observations.

Taking the Bodhisattva Path as the basis of practice, this study shows how

the *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* presents the theoretical system of the *kṣānti-pāramitā* as the vertical axis, while taking such important issues as how the Bodhisattva engages the world as the horizontal point of entry. The intersection of the two is constituted by the question of how the *kṣānti-pāramitā* assists the Bodhisattva in his personal practice and how it serves as a code of conduct for society. The way in which the *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* handles a number of related issues—*kleśa*, *krodha*, *śūnyatā*, *maitrī-karuṇā*, *svārtha-parārtha*—demonstrates how Buddhism utilizes a rational structure without losing the original profound significance of the teaching.

Keywords: *kṣānti-pāramitā*, *maitrī-karuṇā*, *svārtha-parārtha*,

tri-maṇḍala-parisuddhi, *avaivartya-bhūmi*, *anutpattika-dharma-kṣānti*

【目次】

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻探討.....	5
壹、《大智度論》的作者、翻譯與文本.....	5
貳、屬提（忍辱）波羅蜜研究.....	8
第三節 研究方法.....	17
壹、文獻學方法.....	18
貳、思想研究法.....	20
第四節 全文架構概要.....	21
第二章 忍辱在部派佛教、初期大乘佛教的發展.....	27
第一節 部派佛教中的忍.....	28
壹、眾生忍與安受苦忍.....	28
貳、諦理的安忍.....	31
參、諦理的階位.....	38
第二節 初期大乘佛教中的忍辱波羅蜜.....	44
壹、《摩訶般若經》.....	46
貳、《華嚴經》.....	49
參、《法華經》.....	52
肆、《無量壽經》.....	55
伍、《維摩詰經》.....	57
第三節 小結.....	60
第三章 《大智度論》屬提波羅蜜的思想體系.....	63
第一節 屬提波羅蜜的生忍表現.....	63
壹、生忍的意義.....	64
貳、生忍的對治對象.....	68
參、生忍的實踐方法.....	73
第二節 屬提波羅蜜的法忍思惟.....	78
壹、法忍的意義.....	79
貳、法忍的對治對象.....	84
參、法忍的實踐法門.....	89
第三節 屬提波羅蜜與五度的關係.....	98
壹、其它五波羅蜜引申出忍辱波羅蜜.....	99
貳、忍辱波羅蜜攝取五波羅蜜.....	104

第四節 小結.....	111
第四章 屬提波羅蜜與慈悲、空觀的關係	115
第一節 屬提波羅蜜與慈悲關係.....	115
壹、忍辱與慈悲的相互增上關係.....	116
貳、菩薩的大慈悲忍辱.....	126
第二節 屬提波羅蜜與空觀的連結	134
壹、屬提波羅蜜與諸法實相關係.....	134
貳、屬提波羅蜜與空觀關係.....	138
第三節 小結.....	147
第五章 屬提波羅蜜在當代社會的實踐義涵	151
第一節 屬提波羅蜜對人際和諧的改善	152
壹、以忍辱面對人際社會.....	153
貳、以忍辱達致安身立命.....	163
第二節 屬提波羅蜜提昇生命品質	169
壹、忍辱的價值轉化.....	169
貳、忍辱在自利利他的實踐.....	176
第三節 小結.....	183
第六章 結論.....	187
第一節 研究成果.....	187
壹、忍辱、慈悲、空觀的相應.....	187
貳、六波羅蜜的相生、相攝特性.....	189
參、忍辱波羅蜜的實踐指導.....	191
第二節 研究展望與期許.....	193
【參考書目】	195

第一章 緒論

對於現代人而言，佛學是現代科技知識之外，人文生活方面的另一種心靈樂土。能深入佛學義理中作深入瞭解，才能找尋到契合自己精神生活的層面。佛學研究者能在佛學與現代人之間，搭起這座溝通的橋樑，把一般人視為艱澀難懂的佛學義理，化成現代語言的描述方式，闡釋出契合現今社會的解釋，以滿足現代人的心靈追求。本論文基於現代人需求方式，考量佛學經藏中的浩瀚經典，試圖找尋符合現今時空下的佛學傳承典範，因而有此論文研究的契機。

第一節 研究動機與目的

對於初入佛學的一般人而言，佛教界的高僧、大德往往有一種建議性說法，常要後學們能擇一經、論的「一門深入」，深入的下工夫去研究、實踐。¹有了一法門的紮實基礎，一門通達之後，其他佛學議題也能觸類旁通。因比筆者在眾多的佛學經、論中，閱讀一段時日之後，逐漸對佛學類別有了概括性瞭解，並參考師長、學友們的意見，再斟酌自己的學習研究路線，深思熟慮之後，發現《大智度論》是一部符合筆者作深入學術性研究的著作。

《大智度論》是印度初期大乘佛教的代表性論書，統整了印度初期大乘佛學的精華。相傳是龍樹闡釋大乘《摩訶般若波羅蜜經》的釋經書。這部論書因內容豐富，幾乎包含了印度初期大乘佛教的教義與論說。《大智度論》內容有一百卷，是一大部頭論書，概觀此部釋經論書，涵蓋內容龐大而完整，可以發掘出許多的

¹印順：《學佛三要》（新竹：正聞出版社，1992年修訂版），頁73。聖嚴：《法鼓全集》第5輯第3冊《學佛群疑》，（台北：法鼓文化事業有限公司，1999年），頁203。

研究素材。龍樹在中國被尊稱為「八宗共祖」，²其思想融通於大、小乘之間。《大智度論》又被部份學者稱為是「佛教百科全書」，³引用了印度當時大量的經、律、論觀點，並經由生動的論述方式，如偈語、譬喻、或故事來解說教理，在文學、文獻、實踐等議題方面，都具有很高的學術參考價值。經過對《大智度論》的初步閱讀與瞭解之後，發覺六波羅蜜中的羸提（忍辱）波羅蜜，不管在大乘佛教歷史中；修行者本身與社會之間密切的互動關係裡；或在思想、實踐方面都具有重要的深層佛理義涵，而且六波羅蜜是大乘佛法對眾生世間最廣泛的教化系統，選擇其中之一的羸提（忍辱）波羅蜜，是世間常有且為眾人修福慧的最佳選擇，更是相應於菩薩道精神。⁴也引發了筆者對此部論書的研究動機。相信羸提波羅蜜在修行者與社會眾人相處的複雜互動關係中，能具有實際的啟發性意義。在菩薩修行攝眾、教化所面對的問題層面、義理中，以羸提波羅蜜作為指引，對於初基菩薩自我修行，搭配其他五波羅蜜法門，是極重要的切入點，而〈羸提波羅蜜〉正是符合筆者所認定的這類需求。⁵

在世界各地不同年代的時空中，佛法的傳承為適應各地文化的特殊性，會表現出不同的特色。如初期大乘《妙法蓮華經》中，對忍辱思想亦有所著力。經中提及菩薩修行時的柔和忍辱精神。⁶〈常不輕菩薩品〉中，常不輕菩薩對四眾禮

²慈怡主編：《佛光大辭典》（一）「指佛教流傳於我國之大乘八宗派。指律宗、三論宗、淨土宗、禪宗、天台宗、華嚴宗、法相宗、密宗。」（高雄：佛光出版社，1988年），頁285。楊惠南：《龍樹與中觀哲學》，「自序」，（台北：東大圖書股份有限公司，2007年二版二刷）。印順：《中觀今論》引言，（台北：正聞出版社，1992年修訂版），頁4。平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》（台北：商周出版，2004年二版一刷），頁293。

³釋聖嚴：《法鼓全集》第2輯第1冊《印度佛教史》，「《大智度論》包羅了種種的解釋、傳說、譬喻、人名、地名、部派名、經典名，無異一部佛教百科全書。」（台北：法鼓文化事業有限公司，1999年），頁215。陳世強等著：《中國佛教百科叢書·經典卷》（台北：佛光文化事業有限公司，1999年），頁129。

⁴《大智度論》卷15，「欲成佛道，凡有二門：一者、福德，二者、智慧。行施、戒、忍是為福德門。」《大正藏》冊25，頁172中。《大智度論》卷15，「布施、持戒、忍辱，世間常有。」《大正藏》冊25，頁172上。既是世間常有，也就是世間中修福德的法門。

⁵「羸提波羅蜜」：是《大智度論》對六波羅蜜中忍辱的翻譯。羅竹風主編：《漢語大詞典》：第9冊，「《法界次第》卷下：“羸提，秦言忍辱。內心能安忍外所辱境，故名忍辱。」（上海：漢語大詞典出版社，1999年），頁195。

⁶後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》〈法師品〉，「入如來室，著如來衣，坐如來座。如來室者，

拜時所一直保持的忍辱態度。⁷及〈安樂行品〉所論述的忍辱精神，皆有深入的闡述。《華嚴經》、《無量壽經》……等經中，對忍也都各有論述的著力處，顯示出忍辱在佛教傳承的各個經典或文化圈中都受到相當的重視。也可顯示出不同時代中忍辱觀點上的差異性，可作為《大智度論》在闡述羼提波羅蜜學術研究及修行實踐上的參考。本論文中除了探討《大智度論》中羼提波羅蜜的闡釋系統外，忍辱在部派佛教中如何的被看待，對忍辱在印度初期大乘佛教修行中的特殊性，將作一些相關性的釐清與統整，以便對《大智度論》羼提波羅蜜思想的論述方面，能作出更深入的詮釋。

雖然學者們對《大智度論》作者的看法上有不一致的地方，但是在義理的連貫性上，學者們對龍樹的中觀系統卻有相當一致性的見解，則是毋庸置疑的。因為印度初期大乘佛教的後來傳承中，中觀學派也陸續在南傳，及中土地區展現出輝煌的教化功能。而《大智度論》因分類清楚、內容豐富，不只具有完善的理論架構，也具有實踐性的務實導向，而成為後來大乘學人們所不可忽視的重要研讀論書。因此筆者以《大智度論》中「羼提波羅蜜」作為深入的研究對象，期望能一窺印度初期大乘佛教的理論與實踐方法。這對大乘佛教標榜以菩薩道及波羅蜜修行的菩薩而言，希望能找出重要的實踐參考指標。

雖然《大智度論》現今只有漢譯本流傳下來，它符合中國式的語句，生動活潑的論述內容，有別於之前翻譯的其他經、論。與經書比較，有更平易的特點，而且在內容上也為修行者釐清了許多修行、實踐上的諸多疑點與困惑，但卻未能引起中土佛學愛好者太多的關愛，這點實屬可惜。現今此論在台灣學術界也已逐漸地受到重視，因此筆者選擇此論書中的羼提波羅蜜，作為學術理論的研究依據與修行實踐的參考，也正符合了這時代性契機。

一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。」《大正藏》冊9，頁31下。

⁷後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》〈常不輕菩薩品〉，「我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。」《大正藏》冊9，頁50下。

因爲波羅蜜法門在初期佛教展中逐漸地受到重視，便有了各種波羅蜜形式的出現，初期大乘佛教也逐漸地發展出完整的六波羅蜜系統，而成爲後來大乘菩薩們實踐奉行的重要典範。羸提波羅蜜是大乘菩薩道六波羅蜜修行法門之一。筆者想要在《大智度論》六波羅蜜之一的羸提波羅蜜方面，對其思想理論層面及修行實踐方面，作深入性的探討。筆者所探討的《大智度論》羸提波羅蜜，在研究上除了理論義理的闡發外，也期望能對人生意涵、社會修行層面上能發掘出較佳的指導原則。期望不只在社會教化上可作爲人生煩惱問題的重要參考依據，也可在日後作爲更深入佛學研究的基礎。以此作爲研究依據，自有其價值考量的憑藉，期望有助於現今學術界與修行者，對此論更深一層的認識。使羸提波羅蜜修行，能與人類的生活密切地融合在一起。

筆者在佛學的學習中，經常思考著佛學經、論在實踐意涵上，如何有助於人生問題的解決，如何能認識自我與瞭解社會，以期能更自在的生存於這複雜的娑婆世間中。人生問題的思考面並非只是單純的己身，也包含了己身之外，我所認識或擦身而過的人們，及我所生存的世間眾生。希望對此六波羅蜜法門之一的忍辱波羅蜜，能深入地作教理上的爬梳，實踐上的釐清與時代意義的指導。忍辱觀念雖然在各歷史中被歷代祖師大德們所強調與實踐，但是過去在理論上卻缺乏系統性的闡述。由於其理論系統與實踐過程深具學術上的重要價值，引起筆者想在其義理上作精確的系統闡釋，希望能建構出羸提波羅蜜的學術研究進程。以此爲架構，作爲日後研究其他波羅蜜的模式，並能逐漸建構出六波羅蜜在整個大乘佛教中理論系統與修行的詮釋模式，以作爲菩薩教化、度化眾生的參考。在現今社會上，人性的價值體系逐漸的喪失中，優質的傳統道德也逐漸的被淡忘下，何者才是現代人所要追尋的一種價值典範？人一生中所面對的情境中，道德、價值、信仰、自我認識等層面，經常困擾著現代人的心靈。如何能解脫這些煩惱而又能生活得自在，身、心健康又快樂，是現代人所期待的一種心靈依託。

本論文以鳩摩羅什所翻譯的《大智度論》一書中的羸提波羅蜜爲主要的論述

依據，並以重要的經、論為佐，期望在學術探索中，對羈提波羅蜜思想理論系統的逐漸建構中，能釐清以下問題：

- 一、忍辱在部派佛教、初期大乘佛教的發展。
- 二、《大智度論》羈提波羅蜜的思想特色。
- 三、羈提波羅蜜與慈悲，空觀的關係。
- 四、羈提波羅蜜在當代社會的實踐義涵。

第二節 文獻探討

目前學者們對《大智度論》的研究成果，主要集中於探討作者問題，及六波羅蜜思想的無生法忍。依照近代學者們對《大智度論》作者、翻譯及羈提波羅蜜所作的研究，期望能由其中描繪出羈提波羅蜜的概括性輪廓，以作為對《大智度論》中羈提波羅蜜深入探討的參考，以下依此問題點的歷史源流進路，分類敘述近代學者的研究成果。

壹、《大智度論》的作者、翻譯與文本

一、平川彰〈《十住毗婆沙論》の著者について〉中指出，《大智度論》非龍樹所作，因與《中論》的差異極大，認為《十住毗婆沙論》的五法藏說法和《大智度論》的批判式說法，文筆極不相同。但《大智度論》文風原本即綜和當時佛教觀點而成，與《十住毗婆沙論》相比便顯示出相對的差異性，引起平川彰的質疑態度。⁸由文中所述，以龍樹二種的論書來作相互比對，顯示出文風大不相同

⁸平川彰著：〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度学仏教学研究》第5卷第2號（通卷第10號），（東京：日本印度学仏教学会，1957年3月30日），頁176-181。

下，《大智度論》作者的不確定性。

二、干瀉龍祥〈論《大智度論》的作者〉，此文依據邏輯推理方法來推論《大智度論》的作者，指出與《中觀論頌》有很強的連結性。也對龍樹的其他作品作對照，如《菩提資糧論》、《十住毗婆沙論》等，推論出龍樹著作風格的可能轉變。並指出此論過於龐大，記載許多印度文獻、風俗，有如百科全書一般。內容上則強調龍樹對菩薩十地與二諦的獨見。⁹依照文中作者的推論過程，最後結果推定是龍樹造論的可能性最大，而有疑慮處也不影響龍樹造論的真實性。

三、加藤純章〈《大智度論》的世界〉，依鳩摩羅什幼時出家，學阿毗達磨，而後又轉向大乘的經歷，指出《大智度論》漢譯中充分顯現出鳩摩羅什的思想。並對此論作者依其所舉之例，而說此論確為龍樹所作。除傳達佛陀精神之外，也表現出《大智度論》作者的思想，譯者在翻譯過程中無意間也納入了自我文化思惟。加藤純章把《大智度論》中，佛陀為什麼說《摩訶般若波羅蜜經》的二十個理由重新分類為五項，這簡要的思想歸類更清楚的呈顯出本立場。¹⁰由此文可知，經過加藤純章清楚的整理過程，可讓初次進入《大智度論》的讀者，對《大智度論》所要傳達的整體意涵能有統一性的瞭解。

四、Lamotte〈《大智度論》之作者及其翻譯〉一文指出，從論中資料的引用，及後來的佛教相關資料，如：只在漢譯佛典資料或《西域志》等文獻中才出現者。推斷《大智度論》作者，係熟悉印度西北方，為四世紀初的人士，特別喜愛當地

⁹干瀉龍祥著，賴顯邦譯：〈論《大智度論》的作者〉，《諦觀》第 68 期，此文譯自 Ryusho Hitaka（干瀉龍祥）的英文著作：《Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā》（Fukuoka, 1958），pp.LII~LXXV，【譯者指出與干瀉龍祥著：〈《大智度論》的作者について〉，《印度學佛教学研究》第 7 卷第 1 號（通卷第 13 號），其內容、立論相同，（東京：日本印度學佛教学會，1958 年 12 月 1 日），頁 1-12】，（台北：諦觀雜誌社，1992 年 1 月），頁 85-121。此註內中譯文章的「龍」在日文原著為「竜」，以示來源區別，方便文章來源考據，實則同一字。

¹⁰加藤純章著〈《大智度論》的世界〉，（其中五項分：1、般若波羅蜜與菩薩，2、般若波羅蜜與諸法實相，3、般若波羅蜜與眾生濟度，4、般若波羅蜜與聲聞乘，5、般若波羅蜜與不可思議功德等。），參見梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，（台北：法爾出版社，1989 年），頁 173-174。

本生譚故事，論中對說一切有部的評判上，極熟悉於說一切有部的「阿毗曇」，後來轉學於大乘信仰，而非龍樹本人。認定漢譯本加入了極多漢譯者鳩摩羅什的思想。¹¹依文中之意，作者有疑似以鳩摩羅什的生平經歷，來推論本論作者身份。並以論中引文先後問題，推斷本論非龍樹所作的說法。

五、印順《大智度論之作者及其翻譯》，印順法師在書中談論近來國際學者對《大智度論》作者及其翻譯文章，作出總整理與回應。在《大智度論》作者上，肯定是龍樹所作，反對 Lamotte 所言非龍樹之論。對於翻譯方面，說明干瀉龍祥對疑似鳩摩羅什加筆之處，說明是筆受者為使讀者便於閱讀的慣例性註解。Lamotte 對本生譚說是在西北印度一事，指出人、地名與部派傳說不一，不能作定論，只可認為《大智度論》作者熟悉西北印度。從文中方言上亦肯定對南印度關係頗深。¹²從文中所知，印順法師在漢學、佛學的多方涉獵涵養，對研究同一語文的《大智度論》而言，自然比外國學者多一分的優勢，研究上更能深入其中，在論述上能多方引述文獻資料，破斥有誤解的學者。

六、郭忠生〈試論《大智度論》中的『對話者』〉，文中指出在論中解說常以問、答方式出現，被懷疑是翻譯過程主譯者鳩摩羅什與筆受者間的問答，而被寫入漢譯論中。但論中討論問題卻相當廣泛，也一再引用原始佛典及大乘經典，並且一再的重複。指出此對話現象似乎是重在教化，而非議論場合。¹³文中指出論中的某些對話，似乎是中國式的講授模式，而且是在翻譯此論時加入內文中，但是這點似乎應該再經過其他證據證明。

七、釋厚寬、郭忠生合編〈《大智度論》之文本相互索引〉，二位作者對《大智度論》文本中引用的資料所作的歸類整理中，指出有：引用《大品》經文、論

¹¹Lamotte 著，郭忠生譯：〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》第 62 期，(台北：諦觀雜誌社，1990 年 7 月)，頁 97-179。

¹²印順述義，昭慧整理：《大智度論之作者及其翻譯》(台北：東宗出版社，1993 年)。

¹³郭忠生：〈試論《大智度論》中的『對話者』〉，《正觀》第 2 期，(南投：正觀雜誌社，1997 年 9 月)，頁 63-177。

文中討論需要、引用其他經典等三類，對於第三類要舉證則有其困難度，因涉及到《大智度論》作者年代的佛學思想與社會情況。¹⁴文中對《大智度論》廣泛引用的經典資料作考證，可以彌補《大智度論》原文不清之處，方便後來學者作思想連貫方面的學術性研究。

八、周伯戡〈《大智度論》略譯初探〉一文中指出，以《大品》和《放光》，《光讚》等經與《大智度論》文本的對照中，不論《大智度論》是否為龍樹所作，其修正了一些般若經的失誤處，闡發了般若思想的精華，在中國佛教中仍站有重要地位。¹⁵此文所注重之處並非在論述《大智度論》是否為龍樹所作，而是把關注焦點放在發揚般若經典的重要義理上。

回顧以上文獻，係針對《大智度論》作者與翻譯問題，現代學者們的一些研究成果。雖然各學者在論述方面存有差異，但也顯示出學者們對此一論書所作的貢獻。其中 Lamotte、平川彰認為《大智度論》並非龍樹所作，而干瀉龍祥認為可視為是龍樹所作，加藤純章、印順法師則較肯定是龍樹所作。筆者在此只呈顯出其成果與差別，而此問題並非本論文討論重點，因此在此並不再作進一步的探究。

貳、羸提（忍辱）波羅蜜研究

《大智度論》中的羸提意義，包含了一般忍辱的生忍與法忍二個面向，本項就依學者們對部派佛教忍辱概念的研究文獻，先作一番評介。依近年來學者們對《大智度論》羸提波羅蜜研究的論點，筆者依文章訴求源流區分為部派佛教的忍位、本生菩薩行與波羅蜜關係、初期大乘佛教的忍辱波羅蜜、有關《大智度論》

¹⁴釋厚寬、郭忠生合編：〈《大智度論》之文本相互索引〉，《正觀》第6期，（南投：正觀雜誌社，1998年9月），頁5-321。

¹⁵周伯戡：〈《大智度論》略譯初探〉，《中華佛學學報》13卷1期，（台北：，2000年05月01日），頁155-165。

的忍辱波羅蜜等四類，對羸提波羅蜜文獻作類別區分。

一、部派佛教的忍位

(一)、印順《說一切有部爲主論書之研究》，對三十七菩提道分中，勤修三慧以獲得四善根方面，指出四正勤名爲忍位，相應於煖、頂、忍、世第一法中之忍位。對於四善根分爲九品方面，引《大毘婆沙論》卷六·覺天的見解，指出忍位是屬於九品中之上下品、上中品等。¹⁶此處說明中，指出說一切有部的三十七道品修行歷程中，如何相應於菩薩道，雖各有稱名，也都能找出相應的階位來。

(二)、平川彰《印度佛教史》指出，在說一切有部四善根中，煖、頂、忍、世第一法等四諦，是修行的進程階位。前二善根中，種性具有可互換性，但過了前二善根到達忍的階位後，已是進入不能退墮的種性中。二乘與大乘便在此區分開來。在忍位經過四諦十六行相「八忍八智」的修忍，逐漸斷除煩惱後，二乘便進入世第一法，而見道、修道進入阿羅漢果位。¹⁷依上述觀之，忍位前的修行過程應是不分三乘，忍位後才決定大、小乘之種性。

(三)、神林隆淨《菩薩思想的研究(上)》指出，忍位是忍可決定善根之位，也就是確認善根。聲聞得四善根忍位時，便不生於惡趣道，卻不能圓滿大悲願；而菩薩即使入忍位，也會依願力而生於惡趣道，以便度化有情眾生。¹⁸從文中可看出，菩薩的大悲願力是大乘菩薩道所特有，會持續推動菩薩的波羅蜜修行，這是大乘菩薩道與二乘解脫道之間的相異處。

(四)、楊郁文《阿含要略》書後索引中，指出初期佛教的「忍」，其所敘述的意涵解釋，在戒、定、慧三學裡，忍屬增上戒學中的忍律儀，對病、苦痛皆能忍，不生煩惱而能斷，有漏能從忍處斷除。在增上慧學方面，忍能隨法行、隨信

¹⁶印順：《說一切有部爲主論書之研究》(新竹：正聞出版社，2006年初版十一刷)，頁404、598。

¹⁷平川彰：《印度佛教史》，頁182-185、256。

¹⁸神林隆淨著，許洋主譯：《菩薩思想的研究(上)》，(台北：華宇出版社，1984年)，頁70-71。

行，而得法忍與信忍之智慧。¹⁹此書主要以三學中之戒、慧來面對忍辱，作出相應的解釋，斷除煩惱必能獲得智慧。

(五)、水野弘元《佛教教理研究》中，除了一般忍辱之外，忍是「認許」的智慧，說一切有部把忍或智看成相同，說明進入智階段前的知性作用是忍。四善根中，忍位的四諦十六行相皆是忍的作用。²⁰此處顯示出，說一切有部的阿羅漢果位與大乘佛教的「無生法忍」，具有法性上的相應階位。

(六)、周柔含〈順決択分における「忍」善根成立説の一考察〉，文中對說一切有部的四善根功德，引用《俱舍論》的解釋說明「忍」善根的作用。而《大智度論》中的說法，菩薩經過煖、頂位後，住於頂位中不再墮入聲聞法，是大乘初門菩薩位，得無生法忍。因此「頂、菩薩位、無生法忍」是同一概念的三種名，而此「頂」指的是住頂位中的菩薩而言。²¹此文中指出，以說一切有部的階位來相應於菩薩階位，更清楚了菩薩的修行次第。

對於忍的意義，上述作者引用部派佛教的觀點，煖、頂、忍、世第一法等所呈顯的觀點，大都著重於解脫道修行階位的說明，並且把忍之階位與智作結合，在十六行相中視為等同。以此作為後來大乘佛教忍辱波羅蜜的一種對照。

二、本生菩薩行與波羅蜜關係

(一)、印順《初期大乘佛教之起源與開展》指出，部派佛教的發展，使本生故事也逐漸地傳開，以《六度集經》最明顯，漸漸地形成六波羅蜜的思想型式，

¹⁹楊郁文：《阿含要略》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2007年修訂版五刷），頁125、170、450。

²⁰水野弘元著，釋惠敏譯：《佛教教理研究》，（二論比較中，《大毘婆沙論》：初言忍後言智；《成實論》：忍與智看成相同），（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2004年二刷），頁364。十六行相是忍的作用說法與平川彰：《印度佛教史》之見解相同，頁183-184。

²¹周柔含：〈順決択分における「忍」善根成立説の一考察〉，《印度学仏教学研究》第54卷第1號（通卷第號107），（東京：日本印度学仏教学会，2005年12月20日）。塚本善隆：《望月佛教大辭典》，亦有對三品與菩薩十地作說明，（東京：世界聖典刊行協會，1989年十二版），頁1269。

而《六波羅蜜經》也出現在初期大乘佛教中。本生與大乘的關聯性，是近代學者公認的事實，眾生因不能懷忍行慈，故生有諸患苦；死有墮惡道之慮。²²此處指出，因波羅蜜思想的建立，也使菩薩思想的傳播更趨興盛。

(二)、山田龍城《大乘佛教成立序說》中指出，忍辱是世上最難之苦行，這是屬於佛陀過去《本生經》故事中的重要德目之一，忍辱是對眾生事物的一種寬容態度，與布施一樣是一種人際間相互關係極深的行為。對慈悲心的徹底修行，忍辱是菩薩道實踐的基礎，這是重視忍辱修行的理由。²³依此書所言，菩薩必須持續的面對眾生，藉由修行而養成各種的優美德行，也是成就佛道修行必經的過程。

(三)、水野弘元《印度的佛教》中，對大眾部菩薩及《般若經》中的菩薩作比較，指出前者是本生「菩薩」依願修行，依願布施與忍辱利他行；後者所指菩薩是對有心向學的無數波羅蜜修道者的稱呼，二者雖修行有異，但目標相同。²⁴文中所指從本生菩薩的典範到現今修行者的願心養成，作了正確修行路徑的說明。

(四)、杉本卓洲〈本生菩薩の大乗化〉描述在《大智度論》中，對於初期大乘波羅蜜修行的各種德性項目中，將本生菩薩的重要修行方法納入其中，這些完整化了波羅蜜修行德目，也都具有忍辱德目的描述，並且對於《大智度論》中所敘述的菩薩行，指出能發揮出般若波羅蜜智慧。²⁵對經由本生菩薩優美德目所傳承而來的波羅蜜法門，強化了菩薩修行度眾的完整理論系統。

(五)、梁曉虹〈試論六度與《六度集經》〉，提出與樂、拔苦的說法，引

²²印順：《初期大乘佛教知起源與開展》（新竹：正聞出版社，2003年十刷），頁561。印順：《原始佛教聖典之集成》（新竹：正聞出版社，2002年六刷），頁855。

²³山田龍城：《大乘佛教成立序說》（京都：平樂寺書店，1985年），頁152。

²⁴水野弘元著，許洋主譯：《印度的佛教》，（台北：法爾出版，1988年），頁136-137。

²⁵杉本卓洲：〈本生菩薩の大乗化〉，參見日本佛教學會・香川孝雄等著：《菩薩觀》（京都：平樂寺書店，1994年），頁15-27。

述《大智度論》中大慈是與眾生樂；大悲是拔眾生苦的觀點。忍辱方面注重信仰與品格上大慈、大悲的養成，著重在苦及恥辱的安忍。對修行者而言是一種積極的修習面向，能除三毒之一的瞋恚，被認為是重要美德之一，也是「萬福之源」。²⁶文中對慈悲所面對的苦樂，要菩薩積極的面對，以作為本生菩薩對忍辱修行的一種詮釋。

上述文獻中論及有關《本生經》中之忍辱，因本生故事的發展而衍生在初期大乘佛教忍辱修行中，強調忍辱與《本生經》故事的關聯性，逐漸形成各種波羅蜜多的理論，對於後來菩薩道思想的發展，也提供足夠的源流與發展基礎。

三、初期大乘佛教的忍辱波羅蜜

(一)、平川彰《初期大乘佛教の研究》中，對菩薩修行階位進行了描述，柔順忍是新學菩薩所得，無生忍是不退轉菩薩，新發意菩薩則介於其中。在各經典中，《無量壽經》中所談的三種法忍，音響忍屬聲聞菩薩；柔順忍及無生法忍屬《般若經》系統。無生法忍是大乘所特有，更是空觀的基礎。大多數經典都指出三種忍的分類，特別指出《大哀經》及《大智度論》只說二種，《大智度論》指柔順忍是新學菩薩所得，而無生法忍乃不退轉菩薩才能得證。²⁷此處指出《大智度論》對忍辱的說法只分二類，有別於其他大乘經典的分類。

(二)、兒山敬一〈《維摩經》における入不二と菩薩行〉中對無生法忍的概念，作出說明。指出「法」原本無生滅之分，故稱無生法忍。二乘中的若智若斷，如同菩薩道無生法忍一般。引用中國古代註釋家智顛的修行說法，慧遠、僧肇等對義理的說法，來闡釋無生法忍義。²⁸此文對「法忍」作了義理上的釐清，並把無生法忍的闡釋逐漸地推向於空義境界。

²⁶梁曉虹：〈試論六度與《六度集經》〉，《普門》218期，（台北：普門雜誌，1997年），頁20-29。
參見《大智度論》〈釋初品大慈大悲義〉卷27，《大正藏》冊25，頁256中。

²⁷平川彰：《初期大乘佛教の研究》（東京：春秋社，1968年），頁309、318-327。

²⁸兒山敬一：〈《維摩經》における入不二と菩薩行〉，參見西義雄編：《大乘菩薩道研究》（京都：平樂寺書店，1968年），頁210-217。

(三)、平川彰《印度佛教史》中，指出大乘菩薩在加行位中持續作忍辱波羅蜜修行，在第八地中與二乘分別種性，因觀諸法實相而悟入「無生法忍」，進入不退轉菩薩地，超脫輪迴而具法身神通，為度化眾生而示現十方。²⁹此處把大乘菩薩修行忍辱的次第及目的作出簡要說明，菩薩為度眾利他的修行與二乘有別。

(四)、靜谷正雄《初期大乘佛教の成立過程》，對於「法師」概念形成後，小品般若經內，出現無生法忍，大乘六波羅蜜的實踐也逐漸形成。在文殊菩薩的經典中，無生法忍經常出現，且與般若空思想一同被強調。³⁰此處說明，法忍是在波羅蜜的傳播中逐漸形成，且一開始便與空觀密不可分。

(五)、印順《初期大乘佛教之起源與開展》，指出說一切有部的迦溼彌羅論師立四波羅蜜多，忍與靜慮為前四波羅蜜所攝。而迦溼彌羅論師以外的外國師說六波羅蜜圓滿，在四波羅蜜中加入忍及靜慮，是部派所通用的說法。大乘採用了外國師說法，把忍辱波羅蜜加入大乘經典中，成為初期大乘佛教的通說。³¹此處可看出印順法師點出了大乘六波羅蜜與說一切有部四波羅蜜在闡釋上的明顯區別。

(六)、梶山雄一〈般若思想的形成〉中，對於六波羅蜜，指出忍辱波羅蜜屬於原始佛教戒、定、慧三學中的戒學。在福、智二資糧中，修行者要忍於世俗德目，不起惡心的利他精神，知一切事物緣起、無來去，從世俗忍辱中迴向於智慧資量，是忍辱得福資糧之功德。³²此處說明忍辱在世俗中的福慧功德，菩薩要常行此功德而作利他行。

²⁹平川彰：《印度佛教史》，頁 293。

³⁰靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立過程》（京都：百華苑，1974 年），頁 44-45。

³¹印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（同神林隆淨：《菩薩思想的研究》（上）說法，頁 48-49。《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 892 中。），頁 140。

³²梶山雄一著：〈般若思想的形成〉，參見梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，頁 54-55、69-70、83。

(七)、橫超慧日《法華思想》中對於忍辱，特別說明「柔和忍辱心」的重要性，《法華經》中〈勸慈品〉對菩薩的敘述，提及菩薩的柔和忍辱行。對於傳道弘法應當如何忍耐；無智之人的詈罵要能忍受；外來的無理迫害應當如何自處；及寬容他人的態度，這些都需要真勇氣，徹底的柔和忍辱修行，有如身著忍辱鎧甲來防備。³³此處說明菩薩面對眾生時，心要常保持柔軟，才能成就有情眾生與自我。

(八)、勝呂信靜〈法華經の菩薩觀〉，對大乘《法華經》中菩薩的忍辱有所敘述，在《法華經》〈勸慈品〉與〈安樂行品〉中，對忍的描述，二品對忍難、忍苦的實踐皆能重視，〈勸慈品〉似乎是較保守型的安忍；〈安樂行品〉在態度上則趨於積極面對。且〈安樂行品〉在忍苦的境界上有較超越式的描述。³⁴此文對《法華經》前後品內容脈絡的描述中，似乎有將忍辱逐漸昇華的跡象。

(九)、水野弘元《佛教教理研究》中，大乘菩薩所證的「無生法忍」是忍知不生不滅的法性，是入初地、住不退位的菩薩智，二乘忍智說法，與大乘佛教之無生法忍甚異。³⁵此處說明，二乘的修行只為自我解脫智之證得，而菩薩因不退波羅蜜修行而證得的法忍，此法忍實則已具菩薩種智。

以上所列文獻，初期大乘佛教中在述說波羅蜜的理論方面，逐漸彰顯出忍辱波羅蜜的度眾實踐意義，也能從中瞭解忍辱波羅蜜在實踐、理論架構中都能與其他佛教法門一起作相互搭配。說法雖各有著重，也肯定菩薩修行所強調的般若、三學、慈悲、利他、空觀……等，並逐漸形成菩薩道的嚴密實踐理論。

四、有關《大智度論》的忍辱波羅蜜

³³橫超慧日：《法華思想》（京都：平樂寺書店，1986年），頁437-441。

³⁴勝呂信靜：〈法華經の菩薩觀〉，參見日本仏教学会・香川孝雄等著：《菩薩觀》（京都：平樂寺書店，1994年二刷），頁75-77。

³⁵水野弘元著，釋惠敏譯：《佛教教理研究》，頁106。

(一)、三枝充惠〈《大智度論》に説かれた菩薩について〉中，對菩薩的語意、內容及例句、分類、應有狀態作說明。其中菩薩的階位分類中有論及無生法忍者(1)阿鞞跋致二種：對無生法忍之得或未得者。(2)新發意、新學或新行菩薩是指未得無生法忍者，而大菩薩即是已獲無生法忍者。³⁶此處的已得無生法忍者稱為「菩薩」，對於初發心者亦稱菩薩，顯然是一種方便說法。

(二)、三枝充惠〈《大智度論》に説かれた六ハラミツについて〉中，先說明波羅蜜意義，再對六波羅蜜各支分別作說明。在六波羅蜜各支內文中，對忍辱的說明方面，指出《大智度論》依生忍與法忍來說明，並且述及法忍之處非常多，也直接與般若波羅蜜及阿耨多羅三藐三菩提作關聯。³⁷此文所要強調之處，是對《大智度論》一直突顯出法忍的重要性作說明，並述及忍辱在六波羅蜜中與般若的關係。

(三)、山本啓量〈佛教認識論に於ける無限性と無生法忍〉中指出，《大智度論》〈往生品〉中，涅槃與世間的相即性，於無限的時空中統合肯定性與否定性。以無生法忍將世間空與畢竟空視為相即。〈遍學品〉中引經文來說明無生法忍的智與斷，在斷方面使一切煩惱寂滅，在智方面能安忍於諸法實相的如幻變化。因無生法忍而了知諸法實相中的肯定性與否定性。由上述二品引文中所論述的觀點，說明無生法忍串連起諸法中的世間相與涅槃、智與斷間的雙重相即性。³⁸此文中作者經由肯定性與否定性，對忍辱在諸法實相上作正、反面向的說明，有助於釐清世俗與涅槃概念。

(四)、山田龍城在《大乘佛教成立序説》中，對《大智度論》所論的大品經十地內容作說明。指出菩薩於初乾慧地中，著重於慈悲心的修養德目，初地發

³⁶三枝充惠：〈《大智度論》に説かれた菩薩について〉，《印度学仏教学研究》第2卷第1號（通卷第3號），（東京：日本印度学仏教学会，1953年09月30日），頁322-325。

³⁷三枝充惠：〈《大智度論》に説かれた六ハラミツについて〉，《印度学仏教学研究》第2卷第2號（通卷第4號），（東京：日本印度学仏教学会，1954年03月30日），頁188-192。

³⁸山本啓量：〈佛教認識論に於ける無限性と無生法忍〉，《印度学仏教学研究》第16卷第2號（通卷第32號），（東京：日本印度学仏教学会，1967年12月25日），頁249-252。

心未得順忍；於二性地中得順忍；三八人地中得無生法忍，以至於逐漸修行而成就佛地。³⁹此處主要引述，以菩薩修行法門中忍的各種階位，在十地次第的實踐上作說明。

（五）、釋厚寬〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉一文中指出，菩薩有二階段，證得無生法忍的前後。證前是欲觀諸法實相的智慧，非現證慧；證後是能觀能緣的實相般若。而二乘所證得的「如」、「法性」，與菩薩在無生法忍中所證的「實相」，在本質上並無區別，二乘人亦能證得法空，只是在法空的體悟上有大、小之異。⁴⁰文中所指在法忍境界上，三乘雖無差別，但二乘人只求自我解脫，只證少量便可自度；而菩薩證得無生法忍後，尚要依大願力而廣度眾生、故證得的法忍有別於二乘人。

（六）、印順《初期大乘佛教之起源與開展》中指出，忍波羅蜜是修行法門，而菩薩得無生忍，入八地是修學歷程。初期大乘所重視的菩薩波羅蜜修行，是世間法不同，顯現出大乘菩薩願行深，究竟佛果的殊勝。⁴¹此文指出在大乘與二乘間並非何者勝出，因二乘果位也都不離菩薩法忍位，只是在證得量的差別。

（七）、武田浩學《大智度論の研究》專書中，引大乘經典中對無生法忍的解釋，及《大智度論》文句之分析，而對無生法忍作解說。《大智度論》內詳細提及「無生法忍」處超過百個以上，十地菩薩道的第七地與第八地之間，特別論及《大智度論》中無生法忍在菩薩階位中的重要意義，菩薩證得無生法忍而不落入七地沉空、不住涅槃思想，以利他作菩薩行而有別於二乘之自我解脫。⁴²此處引用了許多先前學者的研究成果，指出無生法忍對理解大乘佛教之不可欠缺性，且不見於小乘經典的特殊性。

³⁹山田龍城：《大乘佛教成立序說》，頁 275。

⁴⁰釋厚寬：〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉，收錄於釋恆清主編：《佛教思想的傳承與發展-印順導師九秩華誕祝壽文集》（台北：東大圖書，1995年），頁 87-136。

⁴¹印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹：正聞出版社，2003年），頁 581、785。

⁴²武田浩學：《大智度論の研究》，（「沉空」指小乘的頓入涅槃），（此處引用之大乘經典計 17 處，有大、小品般若、法華經……等經典），（東京：山喜房佛書林，2005年）。

(八)、釋如石〈「安忍」今詮〉指出，《大智度論》第十四卷中，貪與瞋都是忍所要對治的對象。雖然二者有某種程度上的正反關係，但是它們都呈顯出人心負面的不滿足現象。論中涵蓋的層面也就更為廣闊。從安受苦忍及負面的消極忍受，到耐怨害忍以德報怨式的人際關懷，而達到更積極的諦察法忍，完全脫離了人的思惟層次。以法義為思惟面向，並能體悟般若空慧、斷除諸煩惱。這是忍的修證歷程。⁴³文中指出的忍辱，「以德報怨」式的宗教情懷觀點，較不會危及眾生，更能獲得不害萬物的修行功德。

今日學界尚有對《大智度論》在中國古代的流傳地區有所討論，例如：吉津宜英〈北土智度論師について〉與〈慧影の《大智度論疏》をぬぐる問題點〉，佐藤心岳〈六朝時代における《大智度論》研究講座〉等，這些文章未涉及忍辱，在此先不作討論。⁴⁴上述蒐集的現代學術文獻中，學者大都只針對無生法忍作討論。並未對《大智度論》屬提波羅蜜中主要的生忍、法忍義理，作全面性系統化、深入化的研究討論，因此本論文將對《大智度論》屬提波羅蜜作一番全面性考察，以彰顯其學術研究與義理實踐的價值。

第三節 研究方法

現代學術中，因科學化與效率化的追求，每一門學科都有更趨嚴謹的系統化研究要求。各類別的學術寫作也各有其基本規範，不同學門的研究方法也不盡相

⁴³釋如石：〈「安忍」今詮〉，《法光雜誌》（台北：法光雜誌編輯委員會，2005），全部 134 個頌偈中佔了 124 個，頁 1-6。

⁴⁴吉津宜英：〈北土智度論師について〉，《印度學仏教学研究》第 17 卷第 2 號（通卷第 34 號），（東京：日本印度學仏教学會，1969 年 3 月 31 日），頁 279-281。吉津宜英：〈慧影の《大智度論疏》をぬぐる問題點〉，《印度學仏教学研究》第 16 卷第 1 號（通卷第 31 號），（東京：日本印度學仏教学會，1969 年 12 月 25 日），頁 134-135。佐藤心岳：〈六朝時代における《大智度論》研究講座〉，《印度學仏教学研究》第 21 卷第 2 號（通卷第 42 號），（東京：日本印度學仏教学會，1973 年 3 月 31 日），頁 305-312。

同。有別於科學與社會學的研究方法，人文學科主要以思想詮釋主。⁴⁵相較於科學的理論推演或實驗精神、社會學科著重在統計量化或質性的研究方法，人文學科主要運用了文本詮釋方法，以便把史實與思想能更有效的傳達給世人。在文獻或思想闡述上能更清晰地陳述事件的來龍去脈，或思想在文化、時空方面的價值。佛學的研究也如同文、史、哲研究一般，需要探索歷史文化的來源、思想的演變流程、或對當代的價值意義。

《大智度論》現今只存在於漢譯文獻中，原本的印度原典已佚失。自東晉鳩摩羅什翻譯以來，中國各朝代對《大智度論》的研究缺乏系統性，因此筆者在研究方法的選用上，也思考著如何運用有效的現代方法，把這論書中的羸提波羅蜜思想作更系統化、更全面性的義理闡釋。運用現代語言清晰的把其中的思想呈顯在現代人面前，以發揮《大智度論》的歷史存在價值。在研究方法上，各學者也都有極完整的介紹。吳汝鈞《佛學研究方法論》一書中介紹了佛學的八種相關研究法。⁴⁶而《大智度論》是古代所保留下來的論典，具有重要的思想內容。因此筆者在吳汝鈞所敘述的研究方法中，參考適合本論文的方法加以運用。依據本論文研究所需，選用其中所敘述的文獻學方法及思想研究法為主要進路，分別說明如下。

壹、文獻學方法

吳汝鈞對於文獻學指出：「文獻學是文獻資料研究之事，……據原典或譯本將之翻譯成現代語文。又加上詳盡的註釋，這註釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等無不可包括在內。」⁴⁷對於文獻典籍的相關資料，可配合相關年代的史學記錄作史實的釐清。張舜徽亦提及：「對那些保

⁴⁵洪漢鼎：《詮釋學》（北京：人民出版社，2001年），頁24、100。

⁴⁶吳汝鈞：《佛學研究方法論》（上），指出佛學研究法可分為（文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法【包括維也納學派的方法、京都學派的方法】、實踐修行法及其他。）（台北：臺灣學生書局有限公司，2006年三版），頁94。

⁴⁷吳汝鈞：《佛學研究方法論》（上），頁97。

存下來了的和已經發現了的圖書、資料（包括甲骨、金石、竹簡、棉、帛書），進行整理、編纂、註釋工作。使雜亂的資料條理化、系統化；古奧的文字通俗化，明朗化。」⁴⁸利用文獻學的學理方法，對於文獻資料主體本身，在歷史演變過程中所作的紀錄，以此方法去探索文獻資料，作學術性研究。⁴⁹

運用文字語言的熟悉，輔以對論典文字的直觀中，發掘出需要進一步探索的字詞語意，並且運用字、詞典工具予以考證。對論中佛教名相與思想概念間的關聯性，可參照中觀學派後來的其他論書，大乘佛教發展的歷史著作，或現代佛學名相字、詞典類，⁵⁰作出對字詞、義理上的推敲，以釐清用詞與語句間的思考脈絡。⁵¹由於《大智度論》是鳩摩羅什所翻譯的論書，在無印度梵文本或藏文本的相互對照下，在論中文字的用語上，除佛教原本名相外，也要留心於鳩摩羅什翻譯當時的語法、語句。此牽涉到印度當時的社會文化背景，也涉及到鳩摩羅什翻譯年代中國的漢字用語問題，故必須加以確認以不失其語句原委，並且盡可能的對論典文本作多次且深入性的閱讀，直到對文句意義能夠適切的掌握。⁵²對文字本身能作更深入的語意分析，以掌握更精準的語意文字，因此依字解義是重要過程。⁵³對於文本當時朝代的典章制度也要作深入瞭解，因為文字所傳達的概念可輔以文字學；而實際事物、名相便需依賴對名物制度的通曉，才能去除文句理解

⁴⁸張舜徽：《中國文獻學》（台北：木鐸出版社，1983），頁4。

⁴⁹參見周彥文主編：《中國文獻學》〈序〉，（台北：五南圖書出版股份有限公司，1993年），序文頁4。

⁵⁰台灣佛教近二十年完整的學術性佛學辭典有二部。慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年）。藍吉富編：《中華佛教百科全書》（台南：中華佛教百科全書文獻基金會，1994年）。

⁵¹馮煥珍：〈走向平等的經學觀--現代中國佛學研究的方法論反省〉，（引載震：《四部叢刊·初編集部·戴東原集》卷第九，「經之致者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。」頁86），參見《兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》（台北：中華佛學研究所，2002年），頁71-95。

⁵²羅竹風主編：《漢語大詞典》第8冊，（「自見」條目：引「《魏志·王肅傳》裴松之注引三國魏魚豢《魏略》：“讀書百遍，而義自見。”」說明多次深入閱讀，自能逐漸了知義理。）頁1313。

⁵³後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》卷48，「諸陀羅尼法，皆從分別字語生，四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義。菩薩若聞字，因字乃至能了其義。」《大正藏》冊25，頁408中。

的障礙。⁵⁴在後人對論典的注疏解釋上，也要蒐羅可茲佐證的文獻，⁵⁵以提供背景訊息，作為思想闡釋的先備功夫。

貳、思想研究法

思想研究法，如狄爾泰所言：「理解過程是由文字符號理解一整部作品，並由此進而理解其作者的目的和精神特質。」或又言：「一系列連結成詞，繼而構成句子的字母，是一個思想內容的表達。」⁵⁶在此敘述下把語言文獻與思想研究法結合在一起。在論典中依循作者的文本內容，經過語言文獻學對論典的精密解讀後，在內容義理上作思想脈絡的釐清。印順法師對佛教的研究亦是本其「不拘一家一派的佛學。」⁵⁷而能開創出佛教研究的一番新氣象。雖然《大智度論》的一些論點與其他佛典的記載上有些許的差異性存在，但在精神上，作者想必要把一些當時所流傳的佛教概念，作更系統化的釐清，以便於能把佛教的義理傳承在人類歷史文化中。筆者在架構本論文時，期望在文本視域中能透過歷史的瞭解與對經典的傳承使命感。⁵⁸立足於忍辱波羅蜜，爬梳《大智度論》的大乘波羅蜜思想，把《大智度論》的羸提波羅蜜思想作更系統化的呈顯。

《大智度論》中的羸提波羅蜜，其忍辱在內容上區分為生忍與法忍，文本敘述上有許多具體化的舉例說明。筆者在羸提波羅蜜內容上，除探研究生忍與法忍的思想體系外，也要把二者與般若波羅蜜的關係，及和慈悲、空觀等概念作關聯性探討。生忍方面，探討《大智度論》所陳述的一些基本理論，如何表達出忍辱的

⁵⁴葉國良主編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》（台北：喜瑪拉雅研究基金會，2003年），頁160-163。

⁵⁵參見張舜徽：《中國文獻學》〈緒論〉，（此處所言「文獻」，指有文字記載的歷史書籍或器物文獻），頁3。

⁵⁶阿斯特等著，洪漢鼎等譯：《詮釋學經典文選》（上），[狄爾泰著，洪漢鼎譯：〈詮釋學的起源〉，頁86。狄爾泰著，李超杰譯：〈對他人及其生命表現的理解〉，頁96。]，（台北：桂冠圖書，2002年）。

⁵⁷馮煥珍：〈走向平等的經學觀--現代中國佛學研究的方法論反省〉，頁87。

⁵⁸阿斯特等著，洪漢鼎等譯：《詮釋學經典文選》（上），「視域交融」註解，頁190。洪漢鼎著：《當代哲學詮釋學導論》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2008年），頁144。

對應之道？筆者試圖從生忍相應的世俗法中，慈悲心的修行概念裡去歸納，忍辱如何如何對治瞋毒？如何在實踐中身體力行？期望從生忍描述中歸納出系統化輪廓。而在法忍描述義涵中，概括出有規律性的思想體系，分析法忍如何在法義上提昇思想的價值內涵。羸提波羅蜜與其他五波羅蜜的相攝關係如何？探討法忍如何修行實踐？在實踐中與般若波羅蜜的相應裡如何展現出智慧？探討法忍與般若空觀連結中，般若思想深義如何透過法忍而展現出智慧？並架構出論典中所提出的義理，以建立更密實的理論體系。

生忍、法忍二者之間如何能相互交融？佛法義理論與實踐方式間如何相應？經由世俗生忍與勝義法忍的相互循環解析中，逐漸架構出羸提波羅蜜所要傳達的核心義理。論述出思想主軸中的特殊性，《大智度論》是否對哪些重要概念作出總結性或提出什麼新觀點？⁵⁹經過層層分析與螺旋收攝過程，探討出可以闡發羸提波羅蜜思想的系統化架構。內容上經由生忍、法忍二者間交互循環的互相解析，及佛教名相的搭配闡釋，藉由龍樹其他著作的思想關聯說明，能清楚的對《大智度論》思想內容作釐清，及經由鳩摩羅什漢譯文本的解經語法中，⁶⁰能更深入的解析義理內涵。爲了能真實呈顯《大智度論》的羸提波羅蜜思想價值，以佛法的方式針對佛法內容作原本義理的爬疏，應是最能傳達精確義理的方式。⁶¹羸提波羅蜜思想作系統化鋪排後，經由學術性研究而架構出理論模式，期望能作為日後闡發大智度論一系列思想的基礎。這是筆者運用思想研究法對《大智度論》中的羸提波羅蜜，作學術性思想研究的憑藉。

第四節 全文架構概要

⁵⁹周桂鈿著：《中國哲學研究方法論》（太原：山西教育出版社，2006年），頁267、282。

⁶⁰涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》（台北：里仁書局，2006年），頁16。

⁶¹參見印順：《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1992年修訂一版），頁1。

本論文共分為六章。第一章、緒論。第二章、忍辱在部派佛教、初期大乘佛教的發展。第三章、《大智度論》羼提波羅蜜的思想體系。第四章、羼提波羅蜜與慈悲、空觀的關係。第五章、羼提波羅蜜在社會的實踐意涵。第六章、結論。章節如下所列：

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

說明《大智度論》如何引起筆者所欲深入學術研究的動機，並在羼提波羅蜜的深層含意上，值得筆者更進一步探究的特殊之處。也說明此研究的目的為何。

第二節 文獻探討

《大智度論》自鳩摩羅什漢譯以來，各家學者對此論在作者、翻譯上的研究成果，及對羼提波羅蜜的釋義研究文獻上，作出歷史回顧及分類式的評析。分析目前學術界對《大智度論》中羼提波羅蜜所進行的研究成果，希望能歸納出論文研究的參考路徑。

第三節 研究方法

透過文獻學方法，深入論典本身的文字描述中，輔以印度當時社會、文化狀況的瞭解以解析文字義理，並運用思想研究法，對羼提波羅蜜所要傳達的思想脈絡，進行系統化闡述，以探求羼提波羅蜜在六波羅蜜或佛法的思想脈絡中，所扮演的重要性角色之探討。

第四節 全文架構概要

把本論文所要論述的內容，作章、節上的簡要說明，預估內容要旨的

精要。讓論文的思索及研究理路能更清晰，研究脈絡可供依循，使研究的路線能貫徹一致，無所偏頗。

第二章 忍辱在部派佛教、初期大乘佛教的發展

第一節 部派佛教中的忍

探討部派佛教對忍的解釋及修行線索方面，對於修行者有何實質上的指引或特殊意義。

第二節 初期大乘佛教中的忍辱波羅蜜

初期大乘佛教興起後，初期大乘各經典中對忍辱波羅蜜修行，有何具體性的論述，及各經典論述特色的探討。

第三節 小結

經由本章敘述中，尋求忍辱在部派佛教與初期大乘佛教中所扮演的重要性脈絡及其特色作一結論。

第三章 《大智度論》羼提波羅蜜的思想體系

第一節 羼提波羅蜜的生忍表現

針對生忍的意義、生忍的對治對象、生忍的的實踐方法中，探討《大智度論》在一般世俗中的生忍修行如何表現，所要對治的對象為何，世俗眾生又該如何實踐？作全面性探討。

第二節 羼提波羅蜜的法忍思惟

在法忍的意義、法忍的對治對象、法忍的實踐法門中，探討《大智度

論》中對法忍顯現出的理論系統與修行進路作探討。

第三節 羸提波羅蜜與五度的關係

羸提波羅蜜在《大智度論》中與其他五波羅蜜的相關性，與其他五度相攝、相生的理論關係，及忍辱波羅蜜在度眾或修行的探討。

第四節 小結

針對本章中羸提波羅蜜的義理闡釋、實踐方面與其他五波羅蜜的關係作出結論。

第四章 羸提波羅蜜與慈悲、空觀的關係

第一節 羸提波羅蜜與慈悲關係

在波羅蜜法門中，忍辱與慈悲在眾生中有何種主要相關，菩薩的大慈悲又是如何展現，分別出眾生的忍辱慈悲與菩薩的大慈悲有何差異性，在理論上加以分析，並在實踐上加以探討。

第二節 羸提波羅蜜與空觀的連結

羸提波羅蜜中所描述的諸法實相如何，忍辱如何引發空觀的觀照？與智慧的相關性如何？從此處加以深入探索。

第三節 小結

羸提波羅蜜在慈悲與空觀方面的關係如何能通達，在理論與實踐方面作出本章的概要性結論。

第五章 羸提波羅蜜在當代社會的實踐意涵

第一節 羸提波羅蜜對人際和諧的改善

羸提波羅蜜如何有助於社會中人際關係的改善？該如何在人際關係中達成自我與眾人的安身立命？而使得社會能更和諧，探討羸提波羅蜜在這方面的調適方法。

第二節 羸提波羅蜜提昇生命的品質

行忍辱對於實際的生活或生命層次，是否有實質的價值，在自利或利他的實踐中，該如何作正確抉擇？為現今的社會，提供現代人作為指引參考。

第三節 小結

對本章羸提波羅蜜探討眾人、菩薩在社會中的互動關係裡，要如何面對生活、生命問題，其間的取捨拿捏，作一概括性結論。

第六章 結論

對本論文所要呈顯《大智度論》中的羸提波羅蜜、作出思考脈絡的回顧，並對理論系統與實踐價值作總括式的學術性結論，期望此論述過程能對未來學術界的羸提波羅蜜研究能有所貢獻。

第二章 忍辱在部派佛教、初期大乘佛教的發展

自古在印度各地，便有許多的修行者能對自身作苦行，這些苦行者往往需要長期地忍受各種身、心面的煎熬，直到能修忍行而逐漸開發出智慧。佛陀在未證悟之前也曾作過這種苦行，但是後來深知苦行無法獲得覺知圓滿的智慧，因而放棄了苦行。但是自從佛陀在菩提樹下圓證菩提佛果之後。佛陀在弟子們的請求下，才到處講經說法，把自己的證知智慧，傳授給弟子及眾人。

對於忍的修行，在本生譚中有許多的描述，修行上所重視的工夫，表達了菩薩要教導世人解脫苦難，體證解脫後的智慧境界。爲了對《大智度論》所描述的相對應時代作進一步的瞭解，及佛教相關的背景文化，參考其他重要論書中針對忍的相關論述，是一重要課題。因此本章也把部派佛教中忍的議題納入本章研究中，先探討忍在部派佛教中所代表的意義，及修行階位方面所呈現的實際狀況。其次針對初期大乘佛教各經典中，對於忍辱義理有何種的特別描述，並對各經所呈顯的不同特色加以比較，希望能呈現初期大乘佛教各經中忍辱波羅蜜的修行特色。希望本章在部派佛教論書及初期大乘佛教經典對忍的研究中，能增加筆者在後續文章中詮釋《大智度論》忍辱波羅蜜的完整性，也能讓本論文表達出更完整的忍辱波羅蜜觀點。

爲了在經、論稱名及書寫上的方便性，對於經、論名稱都將以較簡潔的方式表示，以方便閱讀。因此在本章及後續章節中所提及的經典，將以如下的方式作簡易稱呼，如：《阿毘達磨大毘婆沙論》簡稱《大毘婆沙論》、《阿毘達磨具舍論》簡稱《具舍論》、《摩訶般若波羅蜜經》簡稱《摩訶般若經》、《大方廣佛華嚴經》簡稱《華嚴經》、《妙法蓮華經》簡稱《法華經》、《維摩詰所說經》或《佛說維摩詰經》簡稱《維摩詰經》、……等。⁶²

⁶²筆者按：雖然論文內容對經典的稱名上以較簡易的方式呈現，方便讀者閱讀，但是在註腳中仍

第一節 部派佛教中的忍

此節將針對部派佛教在忍的解釋及修行線索方面，作探源式的追溯。在論典的選用上，除兼顧系統性外也能代表部派佛教的核心思想，主要選用了後列的二部論書。⁶³一、《大毘婆沙論》，二、《俱舍論》，二部為代表。此二部論書在有部發展史中，由西元二世紀的貴霜王朝到四、五世紀間，是有部學說發展的精華總結，《俱舍論》對前一部則作出較系統化、深入性的義理論述。⁶⁴依據研讀的部派佛教論典中，抽取其中相應於忍的文段作義理分析，找出各論典對忍所作的闡釋中，在忍義理有深入論說的部份，把這些論點歸納整理，作分類敘說，期望在論說上能對忍有更清晰的闡釋。此部份區分為下列三種：一、眾生忍與安受苦忍，點出部派論書中的忍如何對治煩惱的說法，在義理上有何特殊之處。二、諦理的安忍，闡釋四諦理中忍智的內容，因應解脫道而開發出智慧，發展出對忍的系統性說明。三、諦理的階位，是部派佛教對四善根中忍法門的特別說法，在忍的發展與修行階位結合後，發展而成的修行次第中其特殊性為何。現今就依此三點作個別論述。

壹、眾生忍與安受苦忍

忍在部派佛教中，是屬於煖、頂、忍、世第一法四善根修行法之一，是二乘修行人的重要德目。依此發展出具有系統化的修行方法，在世間修行中，對於修行有四種區別，前二項是對忍行的特別描述。一者、稱之為不堪忍行，修行者身體對於世間氣候的寒冷變化不能忍受，也不能忍受身體上的飢渴狀態。二者、稱

以完整的方式表示，期待能顧及參考資料的完整性，避免讀者參考時的混淆現象。

⁶³佐々木教悟等著，釋達和譯：《印度佛教史概說》，（高雄：佛光文化事業有限公司，2004年二版二刷），頁69、93。三枝充憲著，劉欣如譯：《印度佛教思想史》，（台北：大展出版社有限公司，1998年二刷），頁88-89。

⁶⁴平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，頁133-134。

爲堪忍，對前一者所描述之事能堪忍。三者、稱爲調伏行，是「調練三業，伏滅諸非，乃戒律之功能。」⁶⁵四者、稱爲寂靜行，是二乘人求得涅槃之法。如《大毘婆沙論》言：

如契經說，有四種行：一、不堪忍行，二、堪忍行，三、調伏行，四、寂靜行。云何不堪忍行？謂不堪忍寒熱飢渴，蚊虻風曝蛇蝎惡觸，惡人侵惱非理語言，身中所生種種苦痛，於此等事不能堪忍，是名不堪忍行。云何堪忍行？謂能堪忍如前所說寒熱等事，是名堪忍行。⁶⁶

忍的修行工夫，如果能夠嚴格遵守，所獲得的果報，是持戒苦行者所無法達到的境界。能作忍行的人，才有資格稱爲是有修行力量的大人。如果在平常生命中無法作忍行時，不能承擔任何困苦者，無法稱爲達到智慧修行的人。如《佛遺教經》言：

忍之為德，持戒苦行所不能及。能行忍者，乃可名為有力大人。若其不能歡喜忍受惡罵之毒如飲甘露者，不名入道智慧人也。⁶⁷

部派四善根中所要對治的無非是煩惱，在忍位中八忍八智所展現出來的對治對象，是由各類的煩惱所構成，因此在忍智階位中便針對煩惱的厭離作對治。如同《俱舍論》中所說，修行者在四善根頂位中將進入忍位時，會感受到惡趣中的業障力極大，欲阻止修行者超越惡趣束縛而達忍位的緣故。如果能進入忍位，便不再受煩惱業因所苦，能一心向解脫境界邁進。如《俱舍論》言：

論曰：若從頂位將得忍時，感惡趣業皆極為障，以忍超彼異熟地故。如人將離本所居國，一切債主皆極為障。若有將得不還果時，欲界繫業皆極為

⁶⁵太虛大師全書編纂委員會：《太虛大師全書·大乘通學》（四）（台北：太虛大師全書影印委員會，1980年三版），頁168。

⁶⁶唐·玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷94，《大正藏》冊27，頁485上。

⁶⁷後秦·鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》（亦名《佛遺教經》）卷1，《大正藏》冊12，頁1111中。

障，唯除隨順現法受業。⁶⁸

修行能夠持續不斷，在平時生活中努力地作工夫，在忍的修行中必能斷除各種煩惱，平時能以堅毅的恆心作持守，使各種煩惱不能再次的擾亂內心，永遠斷除煩惱可能造成的業障，以達到修行的更高境界。如《俱舍論》言：

善心力用多，忍必永斷諸隨眠故。⁶⁹

菩薩雖然面對各種的惡行苦痛來侵襲身、心時，也能安忍自身而不為所動，內心不厭煩於加害的眾生。對於加害者也能如同攝受自己內心一般，寬心地待他，或者心想自己是加害者的僕役一般，能心安地服侍他，使他能消除暴戾之氣，對於自己身、心方面的勞役之事也都能忍受與承擔。因此對於加害者所役使的任何勞役事，都能忍受而心不起瞋怨。如《俱舍論》言：

眾苦逼身皆能堪忍，雖他種種惡行違逆，而彼菩薩心無厭倦。……以無慢心皆攝同己，或常觀己如彼僕使，故於一切難求事中皆能堪忍，及於一切勞迫事中皆能荷負。⁷⁰

在孤獨修行時所應面對的苦處中，修一切忍所能獲得的益處，可以消除在修行中所遭遇到的孤寂，面對瞋心來襲時也能勇敢的面對，可因此而獲得解脫之道。因為忍能忍受一切外來事對身、心的磨練，因此能勝任一切人所能承受的忍耐極限。此處說明修行者必須能戰勝自我內心，當面對一切外來的困難險阻時，必能克服畏懼感。如下面偈語：

由忍得解脫，瞋心寂無起，為一切能故，能勝一切人。⁷¹

⁶⁸唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》卷 18，《大正藏》冊 29，頁 94 下。

⁶⁹《阿毘達磨俱舍論》卷 26，《大正藏》冊 29，頁 136 上。

⁷⁰《阿毘達磨俱舍論》卷 18，《大正藏》冊 29，頁 94 下。

⁷¹唐·義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷 15，《大正藏》冊 24，頁 71 中。

在平時勤加修行忍辱，把修忍看成是修行中最需要努力之事，努力修行便能到達涅槃。如果出家修行者不能承受他人的各種加害，凡事如世俗人一般地生起相對的瞋心，甚至侵擾到他人，則修行者便不能被稱為是沙門中人。對修行者而言，能夠對治心中所有身、心之苦事，忍是其中的最佳法門，能經由親身體會忍修行所帶來的殊勝，於最終能達到涅槃境地。如下面所言：

忍是勤中上，能得涅槃處，出家惱他人，不名為沙門。此頌意顯對治苦身修行之類，故說忍是精勤中上，不由自餓苦身受諸熱惱得勝涅槃，此中忍者，謂諦察法忍。由解了法終獲涅槃，是常善故，不由苦身而能證會。⁷²

以上所論，說明在煩惱對治中，四諦法中描述斷惑程度與忍智階位的關係。對於忍在部派佛教的個人修行中，所傳達的積極意涵能有初步了解，顯示出忍與煩惱的緊密關係。對於忍在部派四善根中的修行方法與所處階位的關係，在後文中將繼續作深入性探討。

貳、諦理的安忍

在世俗中能勤修忍法，精進無間斷而達到世間最高成就的第一法，則能生起苦法智忍。依據《中華佛教百科全書》說法，忍就是信，深信不疑的智慧是引起苦法智的原因，能觀欲界苦諦。⁷³從四善根中對忍位的認知，經由十六行相的修行而到達世第一法，從無間道修行到達解脫道，探討忍位在其中的關鍵性，在下文起將作深入說明。

在世第一法與苦法智忍的修行方面，世第一法は無間道一般信受認可的智慧，因精進修行而超越苦法智忍以達解脫道的體證。達到世第一法後，眾生性都能滅除，而體證解脫道法門。如果能進入到八忍八智的修行階位中，便是進入到

⁷²唐·義淨譯：《根本薩婆多部律攝》卷14，《大正藏》冊24，頁608下-609上。

⁷³藍吉富編：《中華佛教百科全書》第5冊，頁2525-2527。

能受持一切聖法的境界，可以經由忍位無間斷而體證出智慧法門。因此經由世第一無間而能捨異生性，而得進入聖位菩薩，即是見道位菩薩。⁷⁴如《大毘婆沙論》言：

世第一法如無間道，苦法智忍如解脫道。捨異生性，是故世第一法，與異生性成就得俱滅。苦法智忍，與異生性不成就得俱生。得聖性者，謂此心心所法，能得苦法智忍，以能任持一切聖法。⁷⁵

經由世間的精進修行而能到達世第一法的體驗認知，隨著修行而深入苦法智忍法門，趨向於苦法智忍的修行認知，漸漸深入體驗苦法智忍的見道修行階位。以此無間修習而能接續地進入四諦十六心的修行中。如《大毘婆沙論》言：

謂世第一法，隨順苦法智忍，趣向苦法智忍，臨入苦法智忍。⁷⁶

在有佛出世的世界中，佛陀能教導眾生信受佛法。佛法的推行教化依對象不同，粗分為二種方式。一為世俗法，另一為勝義法。在世俗中者，能教導眾人除髮而出家，受正信法門。在勝義法門上，修行者能精進修行無有間斷，能引生苦法智忍，對煩惱的斷除能堅定地認知。如《大毘婆沙論》言：

謂佛出世，眾生入法。凡有二種：一者、世俗，二者、勝義。世俗者，謂剃除鬚髮，被以法服，正信出家；勝義者，謂世第一法無間，引生苦法智忍。⁷⁷

在忍位中能信受修行無有間斷，能生世間第一法。在忍位上品中緣於欲界苦諦，在短暫的一剎那心中修行第一行相。世俗中能精進，而達到世俗中最高成就

⁷⁴釋悟殷：《部派佛教·修證篇》（台北：法界出版社有限公司，2003年），頁251。

⁷⁵《阿毘達磨大毘婆沙論》卷3，《大正藏》冊27，頁12中。在四諦十六行相中，無間道與解脫道各有不同，依諦理類別修行，唐·玄奘譯：《阿毘達磨順正理論》卷63：「忍智如次第，無間解脫道。論曰：十六心中，四法類忍名無間道，四法類智名解脫道。」《大正藏》冊29，頁689下。

⁷⁶《阿毘達磨大毘婆沙論》卷5，《大正藏》冊27，頁21中。

⁷⁷《阿毘達磨大毘婆沙論》卷10，《大正藏》冊27，頁6中。

的第一法中，此為世俗有漏法，因此稱為世第一法。如《俱舍論》言：

上品忍無間生世第一法，如上品忍緣欲苦諦，修一行相唯一剎那。此有漏故名為世間，是最勝故名為第一。此有漏法世間中勝，是故名為世第一法。

78

《俱舍論》中談到，世第一法無間斷修行，能緣於欲界苦諦，能因此而緣知欲界所受的各種苦難來源，在世第一法中能無間斷的修行，能生無漏法忍，次而能生無漏法忍智慧，忍修行無間而能生法智。其次依循四諦而緣色界、無色界苦，生類忍、類智，從煩惱的認知到證斷煩惱。在四諦所生的八忍八智十六心循環中，稱為聖諦現觀法門。此種聖諦現觀法門以見現觀、緣現觀、事現觀三種禪修觀法對四諦作斷惑，證斷諸煩惱的觀照。如《俱舍論》言：

頌曰：世第一無間，即緣欲界苦。生無漏法忍，忍次生法智。次緣餘界苦，生類忍類智。緣集滅道諦，各生四亦然。如是十六心，名聖諦現觀。此總有三種，謂見緣事別。⁷⁹

四種善根中，依次作修行，在世間能生起心的善行思惟，不間斷便能生起煖善根，次生頂善根，頂善根能不間斷奉行，增長自身福德，而達到忍法階段，在四諦法的所有世俗認可中，忍位是最為殊勝處。在忍位中能進入不退轉位與不墮入惡趣中，稱為是忍法。在此位中因善根的不間斷修行，更能增進對法的安住狀態，這與前二善根有所區別。在忍位三品的類別中，下、中二品也能含攝修行前二善根的四諦境與十六行相的修行，《中華佛教百科全書》對此三品也有深入描述，可作為瞭解此說法的參考。⁸⁰如《俱舍論》言：

此頂善根下、中、上品漸次增長至成滿時，有善根生名為忍法，於四諦理

⁷⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 119 下。

⁷⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 121 上。《阿毘達磨順正理論》卷 62，《大正藏》冊 29，頁 683 上。

⁸⁰ 藍吉富編：《中華佛教百科全書》第 4 冊，頁 1639-1640。

能忍可中，此最勝故。又此位忍無退墮故，名為忍法。此忍善根安足增進，皆法念住，與前有別。然此忍法有下、中、上。下、中二品與頂法同，謂具觀察四聖諦境及能具修十六行相。⁸¹

在四諦理忍位中的忍有八種，稱為苦、集、滅、道四諦法智忍，及苦、集、滅、道四諦類智忍八種。這八種忍都涉及到智，與智慧有關，能引起智勝慧，忍可於四諦中的智慧義理，因此稱為忍位。此八忍中，是觀察法忍的認知，此處所得的智是修行者對智在意義上的見知了解，並非智的自性本身。現觀欲界能對苦法智忍斷苦諦十種惑，能證知生起苦諦解脫的苦法智。因此在四諦法中對二道中忍的依序認知，能生成二道中的各類智。如《入阿毘達磨論》言：

忍有八種，謂苦、集、滅、道法智忍，及苦、集、滅、道類智忍。此八是能引決定智勝慧，忍可苦等四聖諦理，故名為忍。於諸忍中，此八唯是觀察法忍，是見及慧非智自性，決定義是智義。此八推度意樂未息，未能審決故不名智，苦法智忍與欲界見苦所斷十隨眠得俱滅，苦法智與彼斷得俱生。⁸²

對於煩惱的斷除，如何以忍智來說明，《大毘婆沙論》中提出了以「忍智等自性以事名說。」⁸³以事作為煩惱的替代說法。下面引文以《俱舍論》的忍智階位，對煩惱所表現出的離、厭狀態加以詳細探討。對四諦境中所起的忍智修行中，對於煩惱的斷與離，說出四種情況：有厭非離、有非厭離二者不能斷惑者；有離非厭、有厭亦離二者能斷惑。能夠斷除煩惱者，都稱為是離，後二者便是；而煩惱只在苦、集二諦所體證的忍智階位中，只能稱為是厭的狀態，尚未能稱為是離，只有前二者才是。唯有對於煩惱染法能夠斷除而不染，能斷惑而不再生起時，才

⁸¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 119 中。

⁸² 唐·玄奘譯：《入阿毘達磨論》卷 2，《大正藏》冊 28，頁 985 下。

⁸³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 196，《大正藏》冊 27，頁 980 下。為何以「事」為例來作說明，如偈語：「苾芻心寂靜，能永斷諸事。生死畢竟滅，更不受諸有。」可知，（苾芻：為比丘之梵音譯），頁 980 中。

能稱爲是滅、道二諦中的離境，才是進入離的忍智階位中。如《俱舍論》言：

論曰：唯緣苦集所起忍智說名為厭，餘則不然。四諦境中所起忍智，能斷惑者皆得離名。廣狹有殊故成四句。有厭非離，謂緣苦集不令惑斷所有忍智，緣厭境故，非離染故。有離非厭，謂緣滅道能令惑斷所有忍智，緣欣境故，能離染故。有厭亦離，謂緣苦集能令惑斷所有忍智。有非厭離，謂緣滅道不令惑斷所有忍智。應知此中先離欲染，後見諦者，所有法忍及諸智中加行解脫勝進道攝不令惑斷，惑已斷故，非斷治故。⁸⁴

對於四諦中的苦忍、集忍、滅忍、道忍四種，都能深刻認知，也能斷除這些煩惱障。在見道位八忍中能斷除所有煩惱。對於未離欲的各種煩惱是通於有漏法忍與類忍。如果已離欲的各種煩惱則只有類忍而已。對這些諸忍的認知、忍可，都能夠通達無礙，並且以八忍永除煩惱，所以是不能通達也不能達到如實智的緣故。如《大毘婆沙論》言：

謂苦、集、滅、道忍斷諸煩惱，此則見道中斷煩惱諸忍。若未離欲染者，通法忍類忍；若已離欲染者，唯類忍。如是諸忍是能遍知，永斷煩惱故，非能通達，非如實智性故。⁸⁵

水野弘元在《佛教教理研究》中指出，忍是修行者準備進入智之前對法的知性作用，因此對四諦十六行相的知性作用便稱之爲「忍」的作用，但是阿羅漢這種「生已盡，不受後有。」⁸⁶自行解脫的盡智與無生智，則與菩薩所證得的無生法忍，度化眾生的智慧完全不同。⁸⁷因此二乘人的無生忍智，與菩薩的無生法忍智慧，二者是截然不同的二種。

對於十六心中八忍八智的修行方面，苦忍、苦智的對治法理中，稱爲是見道

⁸⁴《阿毘達磨俱舍論》卷 25，《大正藏》冊 29，頁 134 中。

⁸⁵《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 196，《大正藏》冊 27，頁 980 下。

⁸⁶參見唐·玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 102，《大正藏》冊 27，頁 528 中。

⁸⁷水野弘元著，釋惠敏譯：《佛教教理研究》，頁 106。

位中苦諦煩惱所能知與所證斷者。如果是道忍、道智的對治者，稱為是見道位中對煩惱法所知與所證斷。如果是以苦、集、滅、道四諦及世俗智為對治者，稱為修道位所斷煩惱。如果是苦法類忍所能斷除的煩惱，稱為是在見道位中苦諦所能斷。以至於到達到法類忍所能斷除的煩惱，稱為是見道位中的道諦所能斷。如果是這四諦法及世俗智都能證斷的煩惱，則這些煩惱也是修道位中所能斷除的。如《大毘婆沙論》言：

若苦忍苦智為對治者，名見苦所斷。乃至若道忍道智為對治者，名見道所斷。若苦集滅道及世俗智為對治者，名修所斷。復次若苦法類忍斷者，名見苦所斷。乃至若道法類忍斷者，名見道所斷。若四法類智及世俗智斷者，名修所斷。⁸⁸

如果在苦、集、滅、道四諦智中尚不能證斷煩惱，則智階位是見道位中的四諦智。修道位中能到達智階位而證斷四諦中煩惱，這種修道位中智所證知的如實法性非能遍知，因為未能斷煩惱法。各種情境中能知斷煩惱法卻未能證知者，是見道位中能知斷諸煩惱的四諦忍位。如果未能遠離欲界的各種染污，與四諦中的各法忍位、類忍位上是相通的，因尚未能斷煩惱緣故。如果能遠離欲界染污者，則只有色界、無色界修道位中的類忍。這般類忍是能遍知斷煩惱法，也已斷除煩惱，但是尚不能通達，因為不能達於如實智性，既斷煩惱又能證知的緣故。如《大毘婆沙論》言：

謂苦集滅道智不斷諸煩惱，此則見道中諸所有智，及修道等中除正斷煩惱道餘四諦智。如是諸智是能通達如實智性故非遍知，不斷煩惱故。有事能遍知非能通達，謂苦集滅道忍斷諸煩惱，此則見道中斷煩惱諸忍。若未離欲染者通法忍類忍，若已離欲染者唯類忍。如是諸忍是能遍知，永斷煩惱，

⁸⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 52，《大正藏》冊 27，頁 269 上。

故非能通達，非如實智性故。⁸⁹

在見道位忍智循環修行中，從對煩惱的一分認知忍位中，到斷一分煩惱的智位，如此循環修行無間斷。達到更高修行位四諦類智慧的認知與證斷循環中。這種無間斷修行的法門稱為是轉法輪。如《大毘婆沙論》言：

如是見道忍智循環，謂：忍後智現前，智後忍復現前。法品、類品循環亦爾，故名法輪。⁹⁰

對於上面所說，忍在二乘中所展現的是一種智慧階位，而大乘菩薩與之最大的不同處便是在忍階位上，印順法師對於忍在三乘中的階位區別中，說明如下：

小乘行者說證得什麼「果」，而大乘則說得到什麼「忍」。⁹¹

平川彰在《印度佛教史》一書中也指出，部派佛教中追求解脫的智慧，分析了忍與智的關係，認為忍具有忍可、消除疑惑的作用；智是具有決斷、理解並作決斷的作用，八忍八智中，其交互現象是修行的歷程，因此忍所表現者，是尚未斷除疑惑的狀態，修忍過程是尚未體證智慧境界的過程。⁹²

以上這些部派的論述，顯示出忍在修行中所展現的意涵，對煩惱的多一分認知，產生智慧後才證斷一分煩惱。如此而有八忍八智的循環，最後達無漏世第一法。由上述觀點看來，在談論忍與智的關係中，知道忍是對四諦理中苦的忍可，忍是智的前身，要經過對煩惱的認知，並體證智慧，這是一種轉忍成智、轉識成智的修行歷程，也符合了部派佛教的修行理論。

⁸⁹《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 196，《大正藏》冊 27，頁 980 下。

⁹⁰《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 182，《大正藏》冊 27，頁 912 上。

⁹¹印順：《華雨集》第 5 冊，印順此說法相應於《華嚴經》中的十忍位之說，（台北：正聞出版社，1993 年），頁 154。

⁹²平川彰：《印度佛教史》，頁 185。

參、諦理的階位

修行者在即將獲得忍位時，會有各種的業障來阻礙修行。如果從頂位修行無間而即將進入忍位時，惡趣的業障力會產生大阻礙。因為修行者進入忍位後就超脫善、惡因果業報，不再受到煩惱所生起的任何果報所束縛，不再受果報輪迴的緣故，因此大阻礙便在此關鍵處發生作用，以阻擋修行者進入更高的修行層次。如《俱舍論》言：

頌曰：將得忍不還，無學業為障。論曰：若從頂位將得忍時，感惡趣業皆極為障，以忍超彼異熟地故。⁹³

從世第一法中對善根能作無間斷修行，依緣在欲界的苦聖諦境界中，以無漏法攝受法忍智，此忍稱為是苦法智忍。而此忍也顯示出無漏法的妙用。如《俱舍論》言：

論曰：從世第一善根無間，即緣欲界苦，聖諦境有無漏，攝法智忍生，此忍名為苦法智忍，為顯此忍是無漏故。⁹⁴

心中意念在何種狀態下才能稱為是無間斷的修行，而能達到煖位？《大毘婆沙論》指出，這需要修行色界中的定法來達成。如果修行有所成就時，能攝受心中所作意，會產生厭離此世間苦之心，也會產生渴望脫離的意志、會有厭離惡趣的想法，也有思慕清靜境界的心境。這種意念如能無間斷的修行，則可以進入煖法位，煖法無間斷的修行就能進入頂位，頂位中無間斷的修行便能進入忍位，忍無間斷的修行即能進入世第一法位，依此四善根的修行歷程而能修得世第一法位境界。如《大毘婆沙論》言：

⁹³ 《阿毘達磨俱舍論》卷 18，《大正藏》冊 29，頁 94 下。《阿毘達磨順正理論》卷 43，《大正藏》冊 29，頁 590 中。

⁹⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 121 上。

問何等作意無間，引起煖耶？答色界定，修所成行相攝，有厭離、有渴仰、有惡賤、有思慕。作意無間引起煖，煖無間引起頂，頂無間引起忍，忍無間引起世第一法。⁹⁵

在八忍八智的十六心中，忍位是屬於無間道修行法門，能認知煩惱去除的方法。智位是屬於解脫道修行法門，已是逐漸證知斷除惑心而邁向解脫，此時除惑與離繫是相應而生起，因此有忍智的區別，而忍是趨向智的一種增上過程，智才是真正斷惑的體證境界。如《俱舍論》言：

十六心中，忍是無間道，約斷惑得無能隔礙故；智是解脫道，已解脫惑得與離繫得俱時起故。⁹⁶

修行者在短暫的一剎那中能觀察到苦法智忍境界，稱為達到上忍位。到此忍位後，能在一剎那中無間斷的觀看世俗欲界中的各種苦難，稱為是世第一法位。此後繼續無間斷的觀想四諦理，最初能生苦法智忍，持續無間後能生集法智忍、滅法智忍、道類智忍等，展轉相生最終而達到道類智忍等八忍。如《大毘婆沙論》言：

一剎那觀察如苦法智忍，此名上忍。從此無間復一剎那觀欲界苦，名世第一法。從此無間生苦法智忍，展轉乃至，生道類智。⁹⁷

修行者在世間作精進修行，如前文所說，依照煖、頂、忍等無間斷的修行，而能達到世第一法。在忍的階位上，二乘人與菩薩在此便區分開來。忍的修行中，又區分為下、中、上等三種層次。煖、頂位是屬於下忍、中忍的階位，能夠堅定修行不退者稱為上忍。對修行能作深入修習，而達於世第一法層次，安住而不動搖、不退卻者才能稱為居於不退轉位。如此修行能無間斷，並且能斷三界中的惑

⁹⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7，《大正藏》冊 27，頁 31 下。

⁹⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 122 上。

⁹⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 5，《大正藏》冊 27，頁 25 上。

與煩惱，而能生起忍智，在此忍智階位中無再有退心者，才稱為不退轉位。如《大毘婆沙論》言：

煖、頂、下中忍，安足堅牢者，謂增上忍。由世第一法，加行廣大，安足堅牢，故定不退。復次，以此法後總證三界見所斷斷，非於三界見所斷斷有還退者，是故不退。……此法後必起忍智，非於忍智有還退者，是故不退。⁹⁸

在忍的下品中能不生地獄、餓鬼、畜生、阿修羅等四惡趣中。到忍的上品中，所餘世間二道也不會再生起。到達世第一法中時，雖然仍身處在眾生中，也能夠斷除世間所生煩惱，邁向無漏聖道。如《俱舍論》言：

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。⁹⁹

在四善根修行中，修行到達煖位時，必定有了到達涅槃的決心，有明顯努力的目標；到達頂位時，對於善法的修持，能堅持不中斷，可以增加無數的善行功德；到達忍位後，不會再墮入惡趣中，不會有退轉的顧慮；在世第一法階位時，能夠斷除世間生身所生煩惱，邁向聖位。依修行而循序進入更高層次階位中。如《俱舍論》言：

煖必至涅槃，頂終不斷善，忍不墮惡趣，第一入離生。¹⁰⁰

修行者住在忍法位中，不再退轉而生於三惡趣中者，修行的善根堅固，能對諸善法作增上修行，堅定自己的修行路線永不再改變，這種堅信不退的增上力，稱之為根增。如《俱舍論》言：

⁹⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 5，《大正藏》冊 27，頁 22 中。

⁹⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 120 下。

¹⁰⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 120 中。《阿毘達磨順正理論》卷 61，《大正藏》冊 29，頁 682 上。

忍法位中，必不退墮，善根堅固，得增上義，故說根增。¹⁰¹

修行不淨觀且能持續作如此觀想，在此觀中能觀想七處的善行利益，達到所修習有所成就時，稱為具有煖、頂層次的中、下忍階位。如果能依此堅定修習不懈怠，稱為是增上忍成就。能由忍位再精進修行而達到世第一法，此稱為是不退轉位成就。自此忍位之後，必能生起忍智法，在此法中再也無退轉之心，稱之為不退。如《大毘婆沙論》言：

不淨觀持息念，念住三義觀七處善，修所成者，謂煖、頂、下中忍，安足堅牢者謂增上忍。由世第一法，加行廣大，安足堅牢，故定不退。……。
以此法後必起忍智，非於忍智有還退者，是故不退。¹⁰²

此處不墮惡趣，說明了不會再次造作惡趣中的諸多業因。如果有造惡業，必墮惡趣中。對於墮入惡趣中的各種諸多煩惱，都有清楚的認知，並且在修行當中能遠離。在積極方面也能多作善業行，能遠離惡趣，此後不會再生起任何的煩惱業障，能以更純淨的心境邁向菩提道。如《俱舍論》言：

不墮惡趣，然頌但說，不墮惡趣言：義准已知，不造無間業。造無間業者必墮惡趣故。忍位無退如前已辯，此位不墮諸惡趣者，已遠趣彼業煩惱故。

103

在世間中修行，不會再造惡業，善行也不間斷，不會再墮入惡趣中輪迴。或如同有部的說法，是修行者不再陷於我執，不執著於我則業因不再造的緣故。如《大毘婆沙論》言：

¹⁰¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 25，《大正藏》冊 29，頁 132 下。

¹⁰² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 5，《大正藏》冊 27，頁 22 中。

¹⁰³ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 120 中。《阿毘達磨順正理論》卷 61，《大正藏》冊 29，頁 682 上。

不作無間業，不墮惡趣。有說：亦不執我。¹⁰⁴

從頂位進入到忍位時，能感受到惡趣中諸多煩惱的牽引，在此中強調出修行者如果進入忍位後，便不再受到惡趣中的牽引力作用，完全脫離惡趣道，不再生此惡道中受業報輪迴之苦，能斷除已有煩惱，而朝向成佛境界邁進。如《大毘婆沙論》言：

從頂入忍時，能感惡趣諸業煩惱，極為留難。義言行者，若入忍位，定不復受諸惡趣生，我於誰身受異熟果。¹⁰⁵

以上所論述的修行次序，在忍無間斷修行中而不墮惡趣、不退的精神，表現出修行者急於從世間解脫，可以因修行而進入忍位之後，便不再受惡趣輪迴的牽引作用，能藉由無漏智慧而滅諸煩惱。二乘人在此忍位中便已趨向涅槃境地，無再轉入佛乘之道。在不墮惡趣中卻也忽視了眾生的存在性，這與菩薩道的修行精神呈現出截然不同的修行路徑。菩薩爲了眾生的緣故，在證入無生法忍後會依願心而化生於惡趣中，作無量的度化修行。菩薩爲了在世俗中度化眾生，能依照大願力而生於諸惡趣中，在下面引文中將對此點作論證。如《大毘婆沙論》言：

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。有餘師說：聲聞暖、頂位有轉趣獨覺及佛義，獨覺暖、頂位，無轉趣佛義。所以者何？如佛無師，自然覺悟獨覺亦爾。¹⁰⁶

在忍位中，二乘人與菩薩在此完全區分開來。這種修行路徑不管在修行態度，或將來所證得的果位上，都有極大的差異。雖然在忍位中所證得的無生法忍層次相同，但是證量差別卻極明顯，不退轉惡趣的意義也完全不同。《佛光大辭

¹⁰⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7，《大正藏》冊 27，頁 31 上。

¹⁰⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 6，《大正藏》冊 27，頁 27 上。

¹⁰⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 68，《大正藏》冊 27，頁 352 上。

典》中清楚地描述如下：

退墮惡趣及二乘地（聲聞、緣覺之位），即由所證得之菩薩地及所悟之法退失。反之，不再退轉，至必能成佛之位，則為不退。不退位又作不退轉地。在有部四善根位中，至忍位則不再墮退惡趣，故稱不退。大般若經卷四四九載，入見道而得無生法忍，則不再墮退二乘地，而得不退。復次，菩薩階位中，十住中之第七住，稱為不退轉住，由此產生諸種不退之說。

107

菩薩因行菩薩道緣故，即使能身證忍位而不再受生於惡趣裡，也因不忍眾生受苦緣故，能心生悲憫，不急於證入涅槃，能隨自身意願而生在惡趣中，繼續作度化眾生的事業。但此身雖生在惡趣中，因已證法身而不再受惡趣輪迴的限制。如《異部宗輪論》言：

菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往。¹⁰⁸

修行者如果達到忍位時，原本已不再受生於三惡趣中，為何菩薩在修行過程中會再生起佛種性忍？這是因為菩薩在修行中能發大願心，而不急於證入涅槃，願生惡趣中廣度眾生的緣故，不似獨覺、聲聞二乘人所證知的忍智，只是自我的解脫道而已。菩薩能在進入忍位前，能生起度眾的不退轉心，因此能生於佛種性中。如《大毘婆沙論》言：

能起佛種性忍，所以者何？忍違惡趣，菩薩發願生惡趣故，亦非轉獨覺種性忍。能起聲聞種性忍，所以者何？忍不退故。有說：轉聲聞種性，煖、頂、忍。能起獨覺種性，煖、頂、忍。若起獨覺種性煖、頂，亦不能起餘乘煖、頂。¹⁰⁹

¹⁰⁷ 慈怡主編：《佛光大辭典》（一）（高雄：佛光出版社，1988年），頁984。

¹⁰⁸ 唐·玄奘譯：《異部宗輪論》卷1，《大正藏》冊49，頁15下。

¹⁰⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7，《大正藏》冊27，頁33中。

對佛法修行者而言，在忍位前佛法仍然具有方便性的特質，對於聲聞乘修行者而言，即使已達到煖、頂位，修行仍然可以轉向菩薩道而達到佛所證知的境界。但是如果到達不墮惡趣的忍位，因種性已生，急於證入涅槃，心已無悲憫眾生之意，終難成佛。如果修行菩薩道，到達忍位時，雖有能力證入涅槃。但是菩薩不捨眾生，雖已入忍位，仍然能依願心而生於惡趣中，長久作度化眾生之事。如《俱舍論》言：

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。聲聞種性，煖、頂、忍三，皆有可轉成獨覺義，在佛乘外故說為餘。¹¹⁰

以上（參、諦理忍智的階位）所說，是部派佛教對忍階位的次第鋪陳，這是以四諦方式對忍與所生智的說明。本節第三項所談論部份，是針對部派佛教中有關忍的描述與修行上的對應階位，對於忍位中描述忍智的不退轉位，也已論述如前。而大乘經典所展現的義理，將在第二節文章中繼續作相關探討。此處所強調的忍，依思想脈絡看來都與個人的修行有關，幾乎不觸及眾生層面。是對所修佛法門階位的忍可，深信不疑的態度。隨後第二節中針對大乘菩薩道的忍辱波羅蜜，將兼顧個人修行與眾生度化二方面作深入討論，並探討二者間所面對的相關議題。

第二節 初期大乘佛教中的忍辱波羅蜜

六波羅蜜是由原始佛教眾多修行德性中所逐漸發展而來。原始佛教中八支聖道所發展而成的三十七道品中，並未提及六波羅蜜法門，也未涵蓋到六波羅蜜的

¹¹⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，《大正藏》冊 29，頁 120 下。

全部，但是其中的一些德行則相應於六波羅蜜中的某些相關內容。以個人解脫為主的三十七道品修行德目中，並未包含忍辱這一項。修行者似乎較不須忍辱外界的各種干擾或傷害，如果真是如此，對於修行者自我心中的各種考驗如何認知與承擔？如何忍受修行過程中身、心所面對的各種問題？這是需要思索的問題。因此忍辱是菩薩道修行者與世俗眾生間相關性較高的一種法門。¹¹¹藉由此種的認知，在後續文章中，將針對忍辱波羅蜜作更精密且深入性的論說。

自部派佛教以來，到初期大乘佛教的興起，大乘佛教中的忍辱波羅蜜修行，如何表現出更具特色的菩薩道修行法門，以吸引大眾們的跟隨、信仰，這關係到大乘菩薩道的發展，下文將在初期大乘經典中，尋找其中所蘊含的忍辱波羅蜜特色。在初期大乘經典的選擇上，以《大智度論》作為分界點，論中所提及的大乘經為主，且被近代學者所重視研究者作為標準。¹¹²因此筆者列出了，《摩訶般若經》、《華嚴經》、《法華經》、《無量壽經》、《維摩詰經》等五部，作為初期大乘經典的討論範圍。針對這些經典內容中的忍辱波羅蜜概念，作出歸納，並試著尋找出其特殊性或相關性。

為何需要如此強調忍辱的作用？針對佛教發展初期，先探討引發這種關注的原因為何，是一種探源式的研究。對於生活在娑婆世界中的眾生而言，身為人類的我們，需要面對各種環境的挑戰，以及人際間的和諧生活。對修行者而言，瞭解所處環境與眾生，便可在修行過程中，對於所處世界的多一分認識，也能更增添修行教化的發揮。如《悲華經》云：

此佛世界當名娑婆，何因緣故名曰娑婆？是諸眾生忍受三毒及諸煩惱，是

¹¹¹梶山雄一等著：《般若思想》，許洋主譯，頁 55。

¹¹²三枝充憲著，黃玉燕譯：《佛教入門》，（台北：東大圖書股份有限公司，2003 年），頁 129-141。櫻部建著，關世謙譯：《大乘經典》，收錄於大谷大學佛教協會編，關世謙譯：《佛學研究指南》，（台北：東大圖書股份有限公司，1986 年），頁 65-81。水野弘元著，劉欣如譯：《佛典成立史》，（台北：東大圖書股份有限公司，2007 修訂二版），頁 68-70。佐々木教悟等著，釋達和譯：《印度佛教史概說》，頁 78-84。三枝充憲著，劉欣如譯：《印度佛教思想史》，頁 121-158。竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空—印度佛教的展開》，此書列出前四項，（台北：東大圖書股份有限公司，2003 年），頁 85-129。

故彼界名曰忍土。¹¹³

在此顯示出我們所生活的現今世界，是由無數的因緣所形成，生活在此土的眾生們，需要勇敢的面對生活，安忍此土所給予的任何考驗。眾人之間能相互扶持與容忍，作一個堅忍的修行者，以便能開創出更具意義的生命型態。菩薩在修行中能先有這種認知，並且確實地在修行與教化中遵守。在接續的文章中將針對初期大乘的重要經典，深入探討忍辱波羅蜜的修行特色。

壹、《摩訶般若經》

《大智度論》是《摩訶般若經》的解經論書，因此在般若經的探討對象便以《摩訶般若經》為主，期望在本論文的連貫性上，作出更緊密的義理銜接。般若經典主要以性空觀念為主，¹¹⁴除此之外，便是菩薩道修行的六波羅蜜。有學者指出，這六波羅蜜中的戒波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜三項來自於戒、定、慧三學，再加上布施波羅蜜、忍辱波羅蜜與精進波羅蜜，共同形成菩薩道的修行指引。三學是三乘共法，屬於自利法，而布施與忍辱卻是極度利他的法門。六度所呈顯的是菩薩道的修證歷程。¹¹⁵而六度中的般若智慧，便是修證歷程的引導。透過自他利的修行工夫，可以提升菩薩修行的願力，爲了能達到修證佛果的最終目標，菩薩道中的六度行，更以世俗眾生爲度化對象，已度度人。作六波羅蜜修行，使得菩薩道修行成爲更有意義的真正自他利行，此自利利他部份將在第五章中再進行探討。

本節中先對《摩訶般若經》忍辱波羅蜜的義涵先作探源釋義。下一章起再把《大智度論》中的忍辱義涵作深入解析，使得忍辱在《大智度論》與《摩訶般若經》的觀點中能具有連貫性。

¹¹³北涼·曇無讖譯：《悲華經》卷5，《大正藏》冊3，頁199下。

¹¹⁴姚衛群：〈佛教與婆羅門教在古印度的發展線索及在思想史上的作用〉，《禪學研究》第7輯，（南京：江蘇人民出版社，2008年），頁249。

¹¹⁵三枝充惠著，劉欣如譯：《印度佛教思想史》，頁122-125。

如果有無數眾生來破壞菩薩修行，菩薩應該以忍辱波羅蜜修行作為回應。菩薩修行波羅蜜歷程中，願心的主要功能是能作波羅蜜修行，度化無數眾生為主，使眾生能安於自己的身命，並且都能朝向解脫的彼岸。菩薩除自身要捨棄對諸法的執著外，也要教化眾生能捨棄好鬥的惡法，並逐漸地理解諸法之理，而能捨棄對諸法相的執著，使他們也能安忍於忍辱法。如《摩訶般若經》言：

以眾生長夜鬪諍故，菩薩悉捨內外法，安立眾生於忍辱。¹¹⁶

如同上段所述，修行時心不能有所執著，不執著於世俗的一般外相，心不被世俗的各種固定外相所困，能跳脫固著的世俗心思，方能呈顯出智慧的清淨心，而見證到諸法實相，邁向解脫之境。心境雖然不著於外相，但為了能在世俗上作方便教化，仍可依世俗法作方便的引導修行。在任何地方，隨時隨地的作修行，都是出自於為著能讓眾生信受諸法，而無任何目的或索求。如《摩訶般若經》言：

菩薩摩訶薩從初發意以來，行布施不取相，持戒、忍辱、精進、禪定不取相，過去未來現在諸佛戒、定、慧、解脫、解脫知見不取相。舍利弗！是名菩薩方便力，以離相心行布施、持戒、忍辱、精進、禪定，乃至離相心行一切種智。¹¹⁷

菩薩作六波羅蜜修行，以般若波羅蜜為引導，因般若的引導而能深化前五波羅蜜，對世間的修行能更深入，與眾生能更契合，教化工作能更方便推行。前五度的勤加修行體會中，能開發出深層智慧，心無執著相的修行法，能促使菩薩邁向佛道，因心無所得、不著相的修行才能更接近於佛道。如《摩訶般若經》言：

菩薩摩訶薩，住般若波羅蜜方便力中，以無得無相心應布施、持戒、忍辱

¹¹⁶ 《大智度論》卷 56，《大正藏》冊 25，頁 460 中。後秦·鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》卷 8，《大正藏》冊 8，頁 281 上。

¹¹⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 16，《大正藏》冊 8，頁 336 下。

精、進、禪定，乃至以無得無相心，應修一切種智。¹¹⁸

對於無生法忍，為何稱為無生？佛陀說出了菩薩應具有的知能。菩薩修忍辱波羅蜜，得法忍的菩薩，因為對諸法實相的了悟，能依修得的智慧來判斷諸法本來面目，心中不生起任何疑惑，不會升起任何不善法門，凡是心中所起，都意念著教化眾生之事，對所有的煩惱也能逐漸斷除。心中能知道諸法作用，能多作世間善行，有益於眾生，並且引領眾生作如是行。對於日常所行之法，也不生起煩惱心，對眾生利益之事能日起有功，多所饒益於眾生。菩薩依所修得的智慧力，體悟諸法實相不生不滅之理，稱為是無生法忍智慧。如《摩訶般若經》言：

須菩提白佛言：「世尊！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。」¹¹⁹

菩薩對眾生的關懷，能隨時作有益於眾生之事，在修行中謹記在心。因精進修行而符合菩薩道精神，具足菩薩所應有的各種才能與功德，發揮菩薩所具足的智慧，作各種教化，對所處的世間眾生，建構出更完美的學習環境，而共同趨向於佛道。這種歷程需要久遠的努力，但是除了時間的長久外，菩薩道的恆心與毅力也是重要關鍵，這些都將影響著菩薩六波羅蜜的實踐。菩薩因行忍辱波羅蜜而得無生法忍，而使智慧功德能更精進。如《摩訶般若經》云：

住是報得無生忍中行菩薩道，能具足道種智。具足道種智故，……能成就眾生、淨佛國土已，當得一切種智。如是，須菩提！菩薩摩訶薩具足無相羶提波羅蜜。¹²⁰

由以上《摩訶般若經》中論述得知，菩薩在世俗中作安忍修行，心中不執著

¹¹⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 16，《大正藏》冊 8，頁 337 上。

¹¹⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 390 下。

¹²⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 391 上。

於萬相，能以勤修波羅蜜所得的智慧，來透析諸法實相的本來面目，於諸法中了知不生不滅道理。如前述引文中忍的主要描述面向，指出《摩訶般若經》對空性、智慧的注重。菩薩以此方式來面對世間眾生的各種需求，或者眾生對菩薩身、心方面的各種責難時，更能顯現出《摩訶般若經》對深層義理的闡釋。這些以空、慧方式的修行方法，對菩薩在空、慧修行方面有甚多利益，也能提昇眾生對佛法的深入瞭解。如果能把這些功德利益迴向於無數眾生，這種無私的利眾胸懷，更是菩薩道修行的重要精神所在。

貳、《華嚴經》

依據印順法師對《華嚴經》的看法，〈法界品〉在龍樹之前便已出現。¹²¹依據此經與《大智度論》的歷史遞演關係，以《大智度論》之前的〈法界品〉作為選用範圍。依此範圍來探討忍辱在《華嚴經》中所表現的特質。雖然《華嚴經》中對忍的講說上有特別的十忍方式，但是本文只選用〈法界品〉中善財童子參學各方善知識時有涉及忍辱的相關部份，提出來作分析，《華嚴經》中十忍部分則不列入本論文的討論範圍。

在世間作忍辱波羅蜜修行，能忍諸世間中的苦處，加以克服，並且遵守世間法律，內心不被世間各種煩惱事所左右而動搖心志，能依循正法而行。到了善財參見了善喜，描述著忍辱與波羅蜜的關係之後，似乎有了一些關鍵性改變，由眾生的忍辱，過度到對菩薩忍辱波羅蜜的描述，開啓因忍而生智慧的論說。有關忍辱與波羅蜜的關係，在此之後才有深入的著墨。¹²²如《華嚴經》言：

行羸提波羅蜜，能忍世間一切苦事，及以菩薩所修苦行、所持正法，皆悉堅固，其心不動，亦能忍受一切眾生於己身心惡作惡說，忍一切業皆不失

¹²¹印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1018、1020。

¹²²在參見善喜、瞿波女、摩耶夫人、德生童子（童女）、彌勒菩薩等文中也都有清楚描述，在其他參見中則未描述，參見《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉，《大正藏》冊 10。

壞，忍一切法生決定解，忍諸法性能諦思惟；行精進波羅蜜，起一切智行，成一切佛法。¹²³

對於因信而在忍不退轉的描述上，除無勝幢外，在參見不動優婆夷善知識中也有所描述。在此處以不動優婆夷作代表，目的是為了教化在家眾於信受佛法之後，忍的修行需要嚴守清淨戒律而作深入持守，並且以忍辱方法作廣大的戒律修行。能夠精進不退轉忍辱行與戒律的持守，能夠對奉行的佛法產生堅定不退轉決心，才能在智慧的觀照上獲得成就。如《華嚴經》頌讚：

守護清淨戒，修行廣大忍，精進不退轉，光明照世間。¹²⁴

在前二個引文中論說眾生忍方面，在眾人修行中重是之處，是針對佛法的信受問題。〈法界品〉中善財童子由參見海幢開始，到善喜、不動優婆夷、到後來的樹華夜神中都有清楚的描述，前後的參見中也都注重到對眾生忍的重視。

在〈法界品〉中，善財童子為求法而到處參訪善知識，在五十三參中面對各方善知識時，都能表現出精進的學習精神。善財童子參見海幢比丘後，學習到忍辱法門，並且知道忍辱力對修行的實質作用，能讓眾生遠離瞋恚，可使自身不再造惡業而墮入畜生道中，這給了善財童子極大的教育。如《華嚴經》言：

說忍辱力，令於諸法心得自在；讚金色身，令諸眾生離瞋恚垢，起對治行，絕畜生道。¹²⁵

學得忍辱法之後，能於心中生起信受功夫，安忍於心中而不懷疑。對善知識所教導的諸法，能了解而產生信受心，並且對法的自性能作深入探求，增加自己對諸法的持守信心。心堅定而能追求諸法智慧，心不退轉。對於忍能生信的描述

¹²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 69，《大正藏》冊 10，頁 374 下。

¹²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 66，《大正藏》冊 10，頁 358 下。

¹²⁵ 于闐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 63，《大正藏》冊 10，頁 341 下。

方面，善財童子參見無勝幢比丘時提到：

凡所聞法皆能忍受，清淨信解，於法自性決定明了；心恆不捨菩薩妙行，求一切智永無退轉。¹²⁶

後來在忍辱波羅蜜的說明，有了一種家庭式的描寫手法，依據六波羅蜜法門對家庭成員的譬喻，作了適當性安排。這在教化眾人時具有一定程度的親切感，可讓眾人能更清楚地看出六波羅蜜的功用，也更符合菩薩在社會中以六波羅蜜作為修行度眾的實際狀況。如《華嚴經》言：

以般若波羅蜜為母，方便善巧為父，檀波羅蜜為乳母，尸波羅蜜為養母，忍波羅蜜為莊嚴具，勤波羅蜜為養育者，禪波羅蜜為澣濯人，善知識為教授師，……，菩提心為家，如理修行為家法，諸地為家處，諸忍為家族，大願為家教，滿足諸行為順家法，勸發大乘為紹家業，法水灌頂一生所繫菩薩為王太子，成就菩提為能淨家族。¹²⁷

在《華嚴經》中對忍辱的比喻上，此處多以忍辱甲，或忍辱鎧稱名。這與《法華經》中所運用的忍辱衣語句，在詞語的心境感受上有明顯的不同。《華嚴經》展現出教強烈的堅定語句，而《法華經》則是較為委婉的語句。這是否在描述善財童子參見善知識的過程中，遇到各種變化極大的環境時，需要堅定的忍受態度有關，需要另文深入研究，此處不再多言。如《華嚴經》言：

身被忍辱甲，手提智慧劍，自在降魔軍，願垂拔濟我！¹²⁸

善財童子體認到的不只是自己參學歷程的辛苦能忍，當參學過程中面對各種供養時，也能以安忍看待。並且為了實踐自己的願力，在各種的境界中也能作深

¹²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 64，《大正藏》冊 10，頁 346 中。

¹²⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 79，《大正藏》冊 10，頁 438 中。

¹²⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 62，《大正藏》冊 10，頁 333 上。

廣觀照，並以安忍的方式作智慧修行。如《華嚴經》言：

爾時，善財如是恭敬供養，具諸願忍；以無量智，觀境界地。¹²⁹

善財童子在日常能經常持守清淨戒律，對忍辱法的修持也精進不懈怠，而且能夠依據自己需求，在當時社會的各方善知識中，選擇適合自己學習的善知識對象，加以參訪學習，這種積極的精進精神，能成為眾多修行者的學習典範。如《華嚴經》偈語：

爾時，善財以偈頌曰：「常持清淨戒，精進修忍辱，譬如盛滿月，星中獨明耀。」¹³⁰

對於無生忍的描述，善財童子在遇見大光王及德生童子中也都有所描述。在遇見妙德善知識中有提及無生法忍，但到後來遇見彌勒菩薩時，才有較深入性的描寫。

《入法界品》中所描述的善財童子五十三參中，與忍辱有關的部份，除了上列分類描述以外，尚有對忍地描述的勝熱善知識。以上所提與忍有關的描述共計有十二參，十三位善知識。這些都在善財童子求知的過程中，扮演了重要的知識典範功能。在五十三參的描述內容中，有關忍辱義理的學習部份，諸法知識上的學習是依著循序漸進的方式進行鋪陳，由忍的逐漸深入描述中可發現，善財童子的參訪歷程是由淺顯而進入深遂的諸法中所展現，對忍得主要描述以諸法為主，對於眾人的忍，則不甚明顯。這也相應於善財童子參訪善知識的精進精神，其參學過程是遍學一切諸法精神的體現。

參、《法華經》

¹²⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 58，《大正藏》冊 9，頁 769 下。

¹³⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 49，《大正藏》冊 9，頁 711 上。

菩薩修行要如何面對眾生，以信仰為主的《法華經》描述了佛陀教導的方法，菩薩面對眾生時的心境，應該以柔和的忍辱心來對待眾生。《法華經》所處的年代是新興大乘佛教經典試圖推廣的時代，這種情形下容易遭受到保守教團的阻礙，或信行大眾的質疑。此經中描述在菩薩內心的所有思惟中，一切諸法不著於心，一切諸法是空性。這裡指出菩薩胸懷的忍辱心，為眾生而能生大慈悲，與心中不執著的空性，是弘經過程中所依據的重要三軌。¹³¹如《法華經·法師品》言：

如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。¹³²

後世中的眾生，因身處惡世中，佛法所稱讚的善根行為已逐漸減少。眾人心增上慢心逐漸增生，這些都是不好的社會現象，會帶領眾生們遠離佛法的薰陶，而遠離解脫道。因此菩薩心中要自我思惟，自己為救度眾生的緣故，在日常修行中對此經文能作深入讀誦、持說、書寫等修行，能以身命依據經典內容作修行，並且把這種修行方式，教導給眾人知道。即使在眾人難以教化的情形下，仍能精進的作度化工作，這是菩薩大忍力功夫的修行表現。如《法華經·勸持品》言：

後惡世眾生，善根轉少，多增上慢，貪利供養，增不善根，遠離解脫。雖難可教化，我等當起大忍力，讀誦此經，持說、書寫、種種供養，不惜身命。¹³³

凡人能學習佛陀教法，對於忍辱法作深入了解，並且能認清各種惡事，相信自己無數世修行後必能成佛，即使他人輕慢地鄙視此種行為是不可能之事，自己也能安忍內心而不為所動。把忍當作是對治這些責難之事的法門，不管世間人

¹³¹望月良晃：〈法華經的成立史〉，收錄於平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》（台北：佛光文化事業有限公司，1998年），頁81。

¹³²後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷4，《大正藏》冊9，頁31下。

¹³³《妙法蓮華經》卷4，《大正藏》冊9，頁36上。

如何的責罵、鄙視或傷害，都能堅守忍法，以化解這些煩惱諸事。如《法華經·勸持品》言：

我等敬佛故，悉忍是諸惡。為斯所輕言，汝等皆是佛，如此輕慢言，皆當忍受之。濁劫惡世中，多有諸恐怖，惡鬼入其身，罵詈毀辱我。我等敬信佛，當著忍辱鎧，為說是經故，忍此諸難事。¹³⁴

菩薩作教化修行時，心能安住於忍辱中，心不因眾生的緣故而生起各種煩惱或生退轉心，能持續的以恆常心修行，以平靜的內心來面對環境的改變，隨順變化作適應行儀，心不被環境所左右或產生怖畏感。如《法華經·安樂行品》言：

云何名菩薩摩訶薩行處？若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順而不卒暴，心亦不驚。¹³⁵

菩薩在世俗中作菩薩行，與眾生生活在同一世間中，能常保忍辱修行不動於心，能以悲憫心去慈悲眾生的各種行為。眾生對菩薩的行為是益或害，菩薩都能以正信的佛法為眾生作演說，這種忍辱眾生的行為，是諸佛所稱讚的良好修行法。如《法華經·安樂行品》言：

常行忍辱，哀愍一切，乃能演說，佛所讚經。¹³⁶

在二、三段〈勸持品〉引文中，強調出菩薩們處於惡世中，需要以忍辱的心境去面對，這也相應於初期大乘佛法，大乘菩薩面對困難的現實傳教環境時的修持感受。¹³⁷在後二段的〈安樂行品〉引文中，對於菩薩如何在後世中宣揚佛經，佛陀指出在教化上要在身、口、意與誓願上作努力功夫，身安樂行便是忍的修行，

¹³⁴ 《妙法蓮華經》卷4，《大正藏》冊9，頁36下。

¹³⁵ 《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》冊9，頁37上。

¹³⁶ 《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》冊9，頁39上。

¹³⁷ 望月良晃：〈法華經的成立史〉，收錄於平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，頁90-91。

其餘二者在某一層度上也是忍的安樂行止。¹³⁸第一段〈法師品〉引文中可看作是《法華經》對菩薩修行原則的指點，隨後說明菩薩面對惡世時能作忍辱行，並且也能以此忍辱行教化眾生。在菩薩與眾生的相處中，更要發揮大慈悲的忍辱胸懷，積極的協助眾生去面對生命，因此經中對眾生忍方面著墨甚多，也是此經特色。

肆、《無量壽經》

淨土三經中，《無量壽經》是最早出現的經典，對忍的描述，也以《無量壽經》中的敘述較多，因此便以《無量壽經》作為對淨土討論的依據。《無量壽經》最主要的精神在阿彌陀佛身為法藏比丘時的所有四十八大願中。在佛的誓願中，把忍納入了願力，且在願望中有二處提及了忍願，包含在第三十四與第四十八願中，顯示阿彌陀佛重視忍願力的特殊之處。此二願對忍的描述中，以第四十八願的三法忍最為特殊，也是《無量壽經》有別於其他大乘經典之處。

如下文所說，在經中已無他處有提及此三忍了，因此可依此作推斷。此處的三忍之說，也是大乘經典中較早出現三忍說之處，顯示出大乘佛法對於修行實踐歷程的深義描述。¹³⁹此處三忍的提出，對於後面章節中忍辱的論述，具有先導的作用。如《無量壽經》言：

若彼國人天，見此樹者得三法忍：一者、音響忍，二者、柔順忍，三者、無生法忍。此皆無量壽佛威神力故，本願力故，滿足願故，明了願故，堅固願故，究竟願故。¹⁴⁰

經由如上引文中針對所行忍辱法的逐步通透瞭解，最終能證得無生法忍，顯

¹³⁸三枝充憲著，劉欣如譯：《印度佛教思想史》，頁 154。

¹³⁹印順：《印度佛教思想史》，指出此三忍是大乘菩薩依循聞、思、修實踐模式而深入體證，也是大乘深義的所在，（台北：正聞出版社，1993 年五版），頁 94。

¹⁴⁰《無量壽經》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 271 上。

示菩薩能經由對眾生的度化修行而逐漸體證到無生境界。《佛光大辭典》中，針對「三法忍」條目的解釋指出，音響忍代表著眾人、聞聲的修行，顯示出能修行者初次聽聞忍辱法門的修行層次，是一般信眾所行的忍法；柔順忍表現出對諸法的深入思惟，是法忍層次的認知，是經過思惟層次後能信受堅定的法忍行；無生法忍是領會後所體證，為體證無生法的七地菩薩所證，能以法身示現而教化眾生的菩薩所具有。¹⁴¹經由這三忍的描述中瞭解到菩薩的實際修行歷程。

上段引文中指出的音響忍、柔順忍與無生法忍等三忍，可以被認為是對《無量壽經》中所出現第四十八誓願的解釋。在第四十八願中，對於在他方國土中修行的眾菩薩們，聽聞到阿彌陀佛名字時，如果不能在當下證得第一忍、第二忍、第三忍者，不能在當下證得不退轉誓願者，則阿彌陀佛便不會證入佛果。由這最後願中，可以看出阿彌陀佛期望眾生都能證得法忍，讓菩薩們都能趨向於成佛之道的強大願力。如《無量壽經》言：

設我得佛，他方國土，諸菩薩眾，聞我名字，不即得至第一、第二、第三法忍，於諸佛法，不能即得不退轉者，不取正覺。¹⁴²

第三十四願中指出，如果我（阿彌陀佛）得佛時，在十方無窮盡的諸佛世界眾生中，只要聽聞到阿彌陀佛名字者，這些聽聞的菩薩都可以證得無生法忍，如果不能如此，則我便不會證得無上的佛果，顯示了阿彌陀佛不分此土、彼土世界，只要是眾生都要度化的願力。如《無量壽經》言：

設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界眾生之類，聞我名字，不得菩薩無生法忍，諸深總持者，不取正覺。¹⁴³

¹⁴¹唐·釋玄一集《無量壽經記》卷1，所言「今此中言第一、二、三者，即是初三忍，今謂即此經下所明三忍，謂音響忍、柔順忍、無生忍是也。」《大正藏》冊22，頁61中。慈怡主編：《佛光大辭典》（一），頁571。

¹⁴²《無量壽經》卷1，《大正藏》冊12，頁269中。

¹⁴³曹魏·康僧鎧譯：《無量壽經》卷1，《大正藏》冊12，頁268下。

菩薩在無量修行中所累積的功德，不會因煩惱所生的欲望或瞋害而影響，不因欲望生起而危害到眾人，心不被六塵中的各種欲望所執著，能克服各種艱苦環境而作忍行，達到逐漸消除欲望心，化解心中因無明欲望所造成的瞋恚或癡愚行爲。菩薩因修行而生智慧，並逐漸消除三毒之害，能依智慧作教化眾生事業，利益眾生。菩薩在世間爲眾生作善行，內心無所執著中能累積修行功德，可以讓自己獲得無量利益；讓眾生也能依此方式作修行，並因此而獲得利益。在典範傳承中，菩薩能自利也能利益眾人，這是菩薩在世間修行的主要事業。如《無量壽經》言：

積殖菩薩無量德行，不生欲覺瞋覺害覺；不起欲想瞋想害想；不著色聲香味觸之法。忍力成就不計眾苦，少欲知足無染恚癡。三昧常寂智慧無礙。……以慧利群生。恭敬三寶奉事師長，以大莊嚴具足眾行，令諸眾生功德成就。住空無相無願之法，無作無起觀法如化，遠離麁言自害、害彼、彼此俱害。修習善語，自利利人、彼我兼利。¹⁴⁴

在上述《無量壽經》引文中，菩薩在世間的修行進程能依據三忍次第而進行，在最後的第四十八願中，強調出阿彌陀佛能依忍修行而願力不退，直到成佛的毅力，這種方式可作爲眾人的修行指導，希望眾人能把菩薩當作是世間學習的典範，把阿彌陀佛的願力當作修行的參照。本項前二段引文中針對三忍的描述，呈顯出《無量壽經》描述菩薩在眾生中行忍的修行層次，並且在第三、四段引文中描述出因忍辱修行，而能成就願力，達到自利利他的生命境界。

伍、《維摩詰經》

對生活在此娑婆世間的眾人而言，菩薩以此忍土世間所具有的十種德性作爲修行的依止。依此法門修行則可得內心清境境界，而此種修行法門只在此忍土中

¹⁴⁴ 《佛說無量壽經》卷1，《大正藏》冊12，頁269下。

有，在他方世界無，因此應當把握住此忍土世間而善加修行。在此十德中可看出，已具備了六波羅蜜修行的內容，實踐上也以眾生度化為主要考量的描述。如《維摩詰經》言：

諸族姓子！此忍世界有十德之法為清淨，彼土無有。何等十？以布施，攝貧窮；以敬戒，攝無禮；以忍辱，攝強暴；以精進，攝懈怠；以一心，攝亂意；以智慧，攝惡智；以悔過，度八難；以大乘，樂遍行；以種德本，濟無德者；以合聚，度人民。是為十德。而以發意取彼。¹⁴⁵

《維摩詰經》中提到有八種修行法門可以協助菩薩作修行，依此八法可從此處的忍土世間，到達他方的清淨佛土世界，此八法中對忍的修行描述如下：要為眾人設立一種道德標準；常保持心清淨的狀態，而不與眾人起任何言語上的諍論；能以各種世間善行救度眾生；能夠樂於助人為善，而受到眾人愛戴；能夠信受聽聞各種佛經，而心不亂；常以眾人利益為優先考量；常反省自身，而不言他人短；能學習眾經論點，來檢視自我為第一要務等八種。如《維摩詰經》言：

有八法行，菩薩為無瘡痍，從此忍界到他佛土。何等八？為眾設恥，避亂羞望；為一切人，任苦忍諍；為諸善本，以救眾生；為不距眾，人而愛敬；菩薩所未聞經，諮聽不亂；不嫉彼供，不謀自利；常省己過，不訟彼短；自檢第一以學眾經。是為八。¹⁴⁶

如果菩薩在日常修行中，能夠隨時作利益眾生的功德修行，則菩薩們便有往生妙樂淨土的機會，並且能憑藉所修行的功德，依願力再次來到此忍土世界中，作菩薩道的教化工作，度化此忍土世間的眾生。如《維摩詰經》言：

佛即記說是輩皆當生妙樂土，又當來化我此忍世界。¹⁴⁷

¹⁴⁵吳·支謙譯：《佛說維摩詰經》卷2，《大正藏》冊14，頁532下。

¹⁴⁶《佛說維摩詰經》卷2，《大正藏》冊14，頁533上。

¹⁴⁷《佛說維摩詰經》卷2，《大正藏》冊14，頁535上。

如果想在此忍土世間獲得美好的外相，要於平時中多行忍辱法，則可獲得各種的莊嚴外相。菩薩修行忍辱法，使自己邁向內心清淨境地，身具莊嚴外相，並為世人所喜愛。如《維摩詰經》言：

忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴眾生來生其國。¹⁴⁸

菩薩為了要度化眾生，願意乘願再來此國土世界中，作忍辱度眾的修行。運用自身所證得的忍辱法，來教化眾生作忍辱行，希望眾生因為受到佛法薰陶的緣故，能去除三惡業的輪迴限制，而往生佛國淨土。如《維摩詰經》言：

菩薩忍辱為國故，於佛國得道，有三十二相而自嚴飾，以其忍行調正人民，生于佛土。¹⁴⁹

《維摩詰經》中，對於此土世界都是以忍土、忍界來稱呼，這與其他經、論對此土世界的描述上，有極明顯的差別。¹⁵⁰隱喻出在此娑婆世界中的眾人或修行者，都要有堪忍此世間各種不便的心理準備，更加顯示出眾人生於此娑婆世間的不易，及修行法門難得的殊勝之處。

以上《維摩詰經》一、二段引文所描述部份，菩薩有感於在此忍土世界中所成就的自身，因此產生對此娑婆忍土的肯定，一再強調菩薩會再次地回到此忍土世界，再次度化眾生。這說明此忍土世界是我等眾人所生長的地方，最熟悉的環境，表示出菩薩修行仍不忘此地的眾多眾生，也彰顯菩薩在度眾修行當中，願心的積極入世精神，必也先從此忍土世界開始。最終能以忍辱修行而成就佛國淨土，以提昇此忍土世界的生命層次，這都表現出菩薩在修行中，對此忍土世界的認同態度。

¹⁴⁸後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》冊14，頁538中。

¹⁴⁹《佛說維摩詰經》卷1，《大正藏》冊14，頁520上。

¹⁵⁰大部分經典都以「娑婆世界」來稱呼我們所生活的世間。《大智度論》卷70，對此土世間也有「國土世間」的稱呼，《大正藏》冊25，頁546-547。

第三節 小結

在本章探討中，針對忍在印度部派佛教中的實質意涵與初期大乘佛教中所傳達的重要義理作探討，從中區別出忍在二種傳承中的差別。在忍智階位的描述中，印順法師與平川彰都指出忍是認可之意，智是智慧的開啓。經由論書的清楚描述中證明，忍的階位是對智慧的先期認識與瞭解，其過程是實踐的歷程，在某一意義層面上，是能安忍於修行過程中的各種苦難，相信自身所修行的法門，必能透過理解與實際修行而獲得真正的體證。對於無間忍的修行，表現出恆心的堅持，這種恆心經由世俗層面而通達勝義層次。智則是在經歷過許多的修行歷程之後，在這過程中體驗出對智慧的證得，及真正獲得的修行階位。

第一節部派佛教中顯示出忍在修行階位中，修行者因修忍無間而後生智的結果，二乘人依四諦法門斷諸煩惱，勤加修行後，在忍階位中強調不墮惡趣的功德。這些修行上的精進功夫，在忍法修行上按照忍階位進行，顯示出嚴格且扎實的步驟。從世第一法中無間的修行裡，進入到不退轉位、不墮惡趣中，能直達涅槃而獲得解脫境界。修行者對世事及眾生的安忍中，學習到對諦理的通透安忍，使得忍行能除卻煩惱而逐漸對真理的清晰感。第三項中針對不退轉位的論述，描述菩薩能在修行中逐漸地體證出不退轉願心的真正修行之道。也顯示出同樣進入不退轉位的修行者，二乘人與菩薩的不同之處。由此看來，菩薩的修行歷程實際上也包含了二乘的所有修行德目，但在願心上更能顧及到眾生的偉大胸懷。

第二節中，菩薩道的修行精神，有別於二乘人，二者間經由第一節中所描述的忍不退轉位時便區別開來。初期大乘對忍辱波羅蜜的探討，依照各經典的歷史發展，作出序列性探討。《摩訶般若經》中，不執著的修行心態，對於世間萬相的不執取，與運用不著相的方便力，累積功德而具足羸提波羅蜜，體證出不生不滅，深具空、慧修行的境界。《華嚴經》中強調出藉由忍辱力而對佛法的信受不退精神，展現了修行菩薩內心不動、不退轉的恆心，即使是世間苦也要能忍。因

忍的修行，使得這種修行毅力有如身著護鎧衣一般，這種忍辱鎧，是對修行菩薩的最佳防護，以一種較堅定的語氣來說明忍辱在修行中的堅毅特性，並促成內心的清淨，以體證對諸法的忍，這種忍辱力量的展現，使得菩薩在世間度化中能更方便。《法華經》中的柔和忍辱衣，以較柔軟的安忍態度來描寫；以如來室表現出接納天下眾生的大慈悲精神；以如來座的不動精神體驗出對諸法性空的證知，這也清楚地描述出三者間的關係，在世俗教化過程中整體地呈顯出忍辱法精隨。對於忍辱的描述語句，在〈法師品〉、〈勸持品〉、〈安樂行品〉三品中隨處可見，也是《法華經》中描述忍辱最豐富的所在。¹⁵¹此處所提及的譬喻原則，在《法華經》中尚未詳論，也為後面第四章所要詳加論述的內容，作出了前導作用。〈安忍品〉中對身、口、意與誓願上的安忍，其意涵也相應於以信仰為主的《法華經》，這也是一種大忍力的表現方式。《無量壽經》中，藉由菩薩的不退轉心與願力（忍力），激勵了菩薩修行的堅忍與恆久，菩薩能依願心而修行，在信中不生退轉心念，為自利修行及教化眾生們而作慈悲利他行。¹⁵²此經中所論述的三忍修行進程，更是佛、菩薩所顯示的典範，是《無量壽經》所特別強調之處。在此節中對初期大乘五部經典的論述中，前四部經中對於菩薩忍辱力都有所涉獵，對眾生的度化也有所描述，但重點都較偏向菩薩本身的修行說明。在《維摩詰經》中所提出的忍土概念，則開創了對此土廣大眾生更多的關懷描述，並藉由菩薩三十二相的莊嚴展現，彰顯了對眾生教化層面的多元性。

綜合第一節部派佛教對忍智階位所探討的修行描述，與第二節初期大乘的忍辱波羅蜜修行法門作比對，在二者的共通處中，都強調了修行的不退轉精神，但是部派佛教中所強調的忍，是對法的知性與智慧的強調，個人解脫性強，也強調了恆心的堅持；而大乘佛教中的忍，表現出在度化眾生的相關修行中，大乘佛法除恆心外，也提出忍辱力的展現。這種忍辱力表現在對眾生的度化中，而這些教

¹⁵¹同註 137，望月良晃：〈法華經的成立史〉。

¹⁵²此處所歸納出的一些初期大乘佛教中忍辱波羅蜜的修行方式，相應於三枝充惠：〈《般若經》的成立〉所述觀點，參見梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，頁 107

化語句在各經典中也一再地被提出，顯示出大乘菩薩對眾生的教化態度，是與生命的修行結合在一起，表現出大乘佛法對眾生的重視程度，實際呼應了大乘菩薩道的修行歷程。由初期大乘佛教與部派佛教的對比中，依據所描述的義理內涵，部派佛教所描述的小乘佛法，注重修行者能掌握各階段佛法義理而修行，是依經文義理而行，能循規蹈矩地約束自身修行。大乘修行者除自身修行外，也要顧及對大眾的教化，除了對義理的掌握要精確外，對於弘揚佛法教理的廣度方面，也遠勝小乘許多。¹⁵³這是小乘佛教與大乘佛教對修行智慧的深度與教化廣度的差異所在。

¹⁵³傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」》（四集）（台北：東大圖書股份有限公司，1999 再版），頁 130。

第三章 《大智度論》 羼提波羅蜜的思想體系

上一章中針對部派佛教的忍智及初期大乘佛教的忍辱波羅蜜作出論述，對於忍辱的意義與修行，有了初步瞭解，有助於本章對《大智度論》忍辱波羅蜜的深入性探討。由於第二章在《摩訶般若經》中所討論的忍辱波羅蜜觀點，在《大智度論》中也大都能找到相對應的說法，第二章已解說的部份，本章不再贅言。本章中將針對《大智度論》中的忍辱波羅蜜理論系統與義理內涵，作出全面性的深入探索。

在本章中，菩薩對於忍辱波羅蜜的修行，將依《大智度論》的生忍、法忍、與餘五度關係三方面作論述。依循著這三部份，對忍作三方面的深入探討，並提析出其中的義理要點，對忍辱波羅蜜的理論內容作系統性闡釋，希望能更清晰地表明忍辱波羅蜜的真正內涵，期望作為現代修行者參考的同時，也能不失佛法原本義理。第一節先談論眾人、初發心菩薩所經常面對的生忍問題；第二節談論菩薩修行中所面對的法忍內涵；第三節則對菩薩的忍辱波羅蜜修行，與其餘五波羅蜜間的交互關係作出探討。

第一節 羼提波羅蜜的生忍表現

《大智度論》初品中，針對羼提波羅蜜所闡釋的內容裡，主要以生忍、法忍為主。本節中所要探討的重點，將以生忍的意義、生忍的對治、生忍的修行實踐方法為主。透過對生忍理論的系統化剖悉，檢視生忍在面對人生問題時，能作深入的認識與探求，並探討如何透過深層義理的理解，與世俗的各種修行功德中，激發出修行者對忍辱的承擔與駕馭能力。文中列舉了許多忍辱對治瞋恨的方式，

在描述對治瞋害的內容裡，將作詳盡地鋪陳。¹⁵⁴期望能對忍辱波羅蜜有更清晰的義理闡發與實踐引導，能更具體的描繪出契合現代人的修行進路。本節第一項將先在一般生忍的意義中探討瞋恚、供養的意義與界定；第二項除了對《大智度論》中生忍所描述的瞋恚對治外，也將針對《大智度論》最具代表性，且有別於其他經論之處的恭敬供養，提出修行者面對時的對治態度。第三項則是著重在生忍的實踐方法，在修行選擇方面，加以著墨探討。

壹、生忍的意義

在本項中將先對生忍所要傳達的意義，及生忍的緣由作說明，讓後續的論述能有依循的憑藉。在《佛教百科全書》中，針對生忍、法忍與無生忍三者，作了現代方式的清楚界說如下：

論說忍有三：忍受人事間的苦迫，叫生忍；忍受身心的勞苦痛苦，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。¹⁵⁵

引文中所說，是以印順法師的說法為主。¹⁵⁶由上面的描述看來，生忍所注重的是個人身處於世間中，處理生活事務與人際相處時，能忍受各種苦迫之事而說；法忍則是注重自心對環境諸多現象的忍受力；而無生忍則是對諸法實相的徹底認識與體悟，並且能體證般若智慧者。個人處於人世間中所面對的生忍部份，將在本節中先行論說；對諸法的法忍與無生法忍部份，則將安排於下一節中再作論述。

修行者面對眾生來傷害時，用以化解外來瞋心的思惟方式如何？當身體遭遇到極度傷害，或他人的重度責難時，如何制止心中的意念而不發於外，能把持住

¹⁵⁴《大智度論》卷 14〈釋初品中羸提波羅蜜義〉，在此卷中瞋字的出現頻繁，共有 55 處之多。

¹⁵⁵藍吉富編：《中華佛教百科全書》第 5 冊，頁 2523。

¹⁵⁶印順：《般若經講記》，頁 89。

衝動的內在瞋心，面對供養時不生喜愛執著心，則需對生忍的實際意義作一番釐清。《大智度論》中對生忍的論說，主要涉及修行者在世俗中對外來傷害的忍辱，這類的忍辱稱之為生忍。修行者除了對自我身、心的安忍外，另外對世俗眾生的施與，在善、惡方面的對治則包含在法忍中。惡的方面，除了外力對己所造之外，便是對煩惱及其生起瞋心的忍受；善的恭敬供養，也是瞋心所要面對的情境，這點對修行者尤其重要。本項將先就生忍的一般意義、來源作論述，並且把在本項中所指稱的菩薩，界定為是對初發心大乘修行者（尚未體證無生法忍前的凡夫菩薩）的稱呼。

菩薩為瞋心重者說出忍辱法的重要性，說明忍辱法可以除卻瞋心，以「瞋者為說忍辱法。」¹⁵⁷作教化，了解忍辱是對治瞋心的最好方法，心中能更踏實的看待忍辱修行。對一切世間事能以平常心看待，對非己身之力所能立即達到者不強求，能安頓自身的平靜，生活少憂自在，「忍名自攝其心，不起瞋恚。」¹⁵⁸如此生命方能過得自在，才有多餘的能力去探索生命存在的實質意義。

生忍所描述的二種忍辱，以世俗中的眾生為主，因此稱為眾生的忍辱行。世俗眾生有如恆河沙一般無數量，時間上也如同恆河沙般地無數久劫。無窮無盡的眾生中，如果對菩薩作惡行或傷害時，菩薩也能不生起瞋心；如果眾生對菩薩作恭敬供養，菩薩也不會因供養而生起喜樂欲望的傲慢心。如《大智度論》言：

生忍名眾生中忍，如恆河沙劫等，眾生種種加惡，心不瞋恚；種種恭敬供養，心不歡喜。¹⁵⁹

菩薩對自身的忍辱修行，能安忍眾生各種美好事物的恭敬供養而不動於心，要消除因煩惱所生起的瞋心，及不執著於帶來欲念的他者。菩薩在世俗間的這二

¹⁵⁷ 《大智度論》卷 91，《大正藏》冊 25，頁 700 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 25，《大正藏》冊 8，頁 405 中。

¹⁵⁸ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 下。

¹⁵⁹ 《大智度論》卷 6，《大正藏》冊 25，頁 106 下。

類生忍修行，能防止自己在修行過程中，身、心方面遭受到各種不必要的傷害，稱之為生忍。如《大智度論》中：

忍諸恭敬、供養眾生，及諸瞋惱、婬欲之人，是名生忍。¹⁶⁰

世間人生活於世俗當中，如果未能接觸佛法，未能瞭解諸法緣起之因，平時便一再地造業循環而未能知道。修行者對於這種前世所累積下來的罪業，要設法在今世中償還、去除。無數前世的瞋心，在今世中要藉由修行忍辱來化解，今後！甚至來世也不能再有瞋心生起，忍辱修行更要持續地精進進行，不應有所懈怠。如《大智度論》言：

若我有罪，是從先世因緣，今當償之，不應瞋也，當修忍辱。¹⁶¹

發心作菩提修行的菩薩，能一本初發心精神，隨時為眾生的度脫與教化作精進思惟。眾生度盡，方證菩提的精神，在修行過程中能安忍於無數眾生的各種擾害或供養，在無數的未來時空中，持續地進行這種修行，才能稱為是菩薩的修行。如《大智度論》言：

我為菩薩，欲為眾生益利；若我不能忍辱，不名菩薩，名為惡人。¹⁶²

如同前文數段引文所言，生忍在論述上大都指向瞋恚方面；在接續的下文中，將繼續地針對供養作論述，探討供養在生忍中所作的意義描述。

菩薩對於何種的供養要作忍辱行？今歸類成三種類別，以作清楚規範。第一種供養是先世福德因緣的緣故，而使得今世受到供養；第二種是今世修行戒律、禪定等工夫而得到的智慧功德，為人們所供養；第三種是因為虛妄的修為，而使得世人誤為是高深修養之人，欺瞞所得的供養。菩薩在修行中除了要防治因他者

¹⁶⁰ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 168 中。

¹⁶¹ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 中。

¹⁶² 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 168 上。

加害而生起的瞋心外，對於眾人善意的美好供養也要加以對治，這表示除了瞋心能阻礙清淨心的修行外，供養所造成的危害，並不在瞋心之下，因此菩薩要避免對供養的愛著。在修行過程中，菩薩需要隨時地檢視自我內心，是否能常保清淨狀態，內心不愛著任何世間萬相，也不產生貢高我慢的心態。能像平常世俗人一般的過生活，保持清淨的心地，於平常修行中，能忍辱世俗人的無知行爲，隨時地作教化眾人之事，這是生忍修行中對內心的必要檢視。如《大智度論》言：

供養有三種：一者、先世因緣福德故；二者、今世功德，修戒、禪定、智慧故，為人敬養；三者、虛妄欺惑，內無實德，外如清白，以誑時人而得供養。……如是於三種供養人中，心不愛著亦不自高，是名生忍。¹⁶³

恭敬供養是一種良善行爲，爲何也要對它作忍辱行？因爲菩薩對萬物諸法，心不執著的緣故。世間煩惱分二種，對自我影響來說，一種是愛的煩惱，另一種是憤怒的煩惱。這二種在日常生活中都會造成相對性的影響，憤怒的煩惱會傷害身、心，愛的煩惱也會影響到內心的穩定性。雖然面對有益於己的事情，能心存戒慎之心，以免貪婪無度而陷入更大危機中，這種稱之爲軟賊煩惱，菩薩內心不應愛著。如《大智度論》言：

云何恭敬、供養，名之爲忍？答曰：有二種結使，一者、屬愛結使，二者、屬恚結使。恭敬、供養雖不生恚，令心愛著，是名軟賊。是故於此應當自忍，不著不愛。¹⁶⁴

修行者針對各種來自信眾的供養而造成內心生起煩惱時，能保持內心不起貪念執著之欲，能安忍於內心的清淨境地。內心清淨了，不論是自我修行或度眾，都能在最佳的清淨內心狀態下如理而行，這也是菩薩能確實遵行忍辱法的修行態度。如《大智度論》言：

¹⁶³ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 165 上。

¹⁶⁴ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 164 中。

行者於供養人中，心得自忍。¹⁶⁵

在本項中的各段引文中，針對眾人或菩薩在世俗中面對世間人事的各種迫害，如瞋恚或供養作說明。菩薩修行時，在眾生中能作忍辱行，並且瞭解到這些需要忍辱之處，部份是先世因緣所累積，部份是今世環境中的人事問題。眾人或菩薩作生忍修行時，對忍辱的緣由作了說明。對瞋恚、供養的界定描述，傳達出菩薩在修行過程中對忍辱需作深入認識，藉由忍辱意義的瞭解能清楚修行者所要面對的問題所在。在下文生忍的對治描述中，生忍如何對治生命中的各種難題，將作更深入探討，以作為日常修行的參考。

貳、生忍的對治對象

忍辱對修行者而言，除了面對不好瞋恚時所表現的一般生忍意義外，菩薩面對眾人良善供養時的心態，也是《大智度論》所強調的重要議題。本項中將針對外來不好、良善二面向的議題作論述，顯示對治對象的無法選擇性，只能全然接受。

修行人心中最不好的行為，無異於是三毒中的瞋心，瞋心對自身的傷害往往深遠難料。不管是因人而起或因事件而引發，瞋心對自我個體的身、心一無是處，常會引發自我不安的身、心反應，也會造成與他者間的不好關係，因此有必要快快去除。瞋心是三毒中最為難治者，修行者對瞋心的防治，最佳的對治法當屬隨時的忍辱修行。如《大智度論》言：

¹⁶⁵ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 165 中。

當觀瞋恚，其咎最深。三毒之中，無重此者；九十八使中，此為最堅；諸心病中，第一難治。¹⁶⁶

瞋心是三毒之一，危害也最為嚴重。瞋心會引起人們身、心上的不平靜，危害到人際間的祥和關係，並且吞噬一切的善行，是各種惡行的開端。菩薩要修忍辱法以去除瞋心，滅除這種可怕的煩惱根源。讓人際關係能更融洽，社會氣氛更祥和，一切的善行能更圓滿地推行，世俗間不再有可怕的惡事發生，讓人們可高枕無憂地過生活，這是諸佛所讚嘆的功德。如《大智度論》偈語：

殺瞋心安隱，殺瞋心不悔；瞋為毒之根，瞋滅一切善；殺瞋諸佛讚，殺瞋則無憂！¹⁶⁷

世人在日常生活中，為了獲取生活所需物品，常會以誇大的手法去爭取，以便能更輕易地獲取所需。這種誇大的心態，往往是對物質的貪求，貪求不得，瞋恨心便易生起，而造就更多的業障。忍所欲對治的瞋心實為萬罪之源，所造之罪也是最為深重。對於眾生的各種謾罵或打害，菩薩應以卑下的心境去面對，去化解眾生的怒氣、瞋恨心。菩薩自身能「修忍離瞋，名無恚恨行。」¹⁶⁸在修忍當中，讓眾生逐漸地感受到菩薩的修行精神，受感動後而能效法作忍辱行，去除眾生各自心中的瞋意，使生活能更清淨自在。如《大智度論》言：

以自大心故，則喜生瞋恚，憍慢是瞋之本，瞋是一切重罪之根。若菩薩於眾生起下心，眾生若罵、若打，則無恚恨。¹⁶⁹

對於來自他人的各種傷害，應當思索著可能是來自前世因緣所造成，今世應當設法消除這苦果；如果未經思考就直接的作情緒化反應，則舊業未除、新業加

¹⁶⁶ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 中。類似的描述語句「諸煩惱中，瞋為最重，不善報中，瞋報最大；餘結無此重罪」，參見《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 上。

¹⁶⁷ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 上。

¹⁶⁸ 隨·慧遠（淨影）：《大乘義章》卷 14，《大正藏》冊 44，頁 747 中。

¹⁶⁹ 《大智度論》卷 72，《大正藏》冊 25，頁 569 下。

之，所造成的苦果未且未能消除，更是添加新苦。因此對於來自他人的各種傷害，必當思惟著能以忍辱法對治而除之，此世之後能脫離此苦境束縛，進入清淨修行境地。。如《大智度論》言：

彼人加惡於我，是業因緣，前世自造，今當受之；若以瞋報，更造後苦，何時解已！若今忍之，永得離苦，是故不應起瞋。¹⁷⁰

眾生除了被生死之輪所苦外，在生命中又常為身體或心理的病痛所苦。在此痛苦之際，又常擔心死之將來，恐懼之心深植內心，對於身處環境中的他者易起瞋心。菩薩在修行當中，隨時思惟著眾生所受到的恐懼心理，教導眾生除瞋方法，忍辱除瞋可以化解煩惱重症外，也能有益於眾人，這也是菩薩需作的教化工作。世間許多良善之人，常以良善之心對待眾人，以維護社會和諧，也讓自身能在這和諧社會中獲得更安穩的保障，以免社會的動盪之亂而造成自身受到生、離之苦。社會良善之人尚且如此，以度眾為畢生職志的菩薩，必當更勝之。如《大智度論》言：

「世間眾生，常為眾病所惱，又為死賊常隨伺之，譬如怨家恒伺人便；云何善人而不慈愍復欲加苦？苦未及彼，先自受害。」如是思惟，不應瞋彼，當修忍辱。¹⁷¹

菩薩對自身瞋恚所生起的心病能夠對治，也能了解眾生的煩惱緣由，除了有能力自行醫治外，對於眾生的心病也有能力作教化。這種修行方式，對於自身的問題能找出解決方法，並且也能把這種普遍存在於世人中的問題一併解決，這是一種度世的偉大精神，自治而能治他，方能稱為是度化眾生的菩薩。如《大智度論》云：

¹⁷⁰ 《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 281 上。

¹⁷¹ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 中。

我初發心，誓為眾生治其心病。今此眾生為瞋恚結使所病，我當治之，云何而復以之自病？應當忍辱！¹⁷²

對於前項（壹、生忍的意義）中所揭櫫的三種供養中，菩薩應該自我思惟，這些的福德之所以發生在自我身上，是因為累世所積的善行與修得，知道這些福德發生的緣由，對於看待來供養的眾人，便能以更平常的心態去看待，而不會產生執著喜愛之心。對於當下的思惟或日後面對相同狀況時，能安忍內心的喜愛之欲，而不被這些供養所執著。如《大智度論》言：

於此三種供養中，心自思惟：「若先世因緣勤修福德，今得供養，是為勲身作之而自得耳，何為於此而生貢高？譬如春種秋穫，自以力得，何足自憍？」如是思惟已，忍伏其心，不著、不憍。¹⁷³

為何菩薩能對眾人的恭敬供養也作忍辱行，而不動於心？這是因為菩薩透過修行，了解到世間的無常性；世人生活在無常世間中，無法了解因無常而產生的諸多煩惱，內心不能清淨，生活常被煩惱所苦的緣故。對於恭敬供養的利益心態，如果深著於心中，常使人無法分辨諸法的清淨本性，使人易陷於無明當中。即使持戒或禪定修行，也必將徒勞無功，無法獲得清淨智慧的果實。因此菩薩對於恭敬供養，當下要作忍辱觀，不被世俗供養所迷惑。如《大智度論》云：

云何能忍？觀其無常是結使生處。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。」¹⁷⁴

菩薩對自我的忍辱修行，能夠認清忍修行所需具備的修為，對於世俗中人或信眾的一切物資供養，或對供養人本身，不會因為內心的貪欲心重而生起執著念

¹⁷² 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 下。

¹⁷³ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 165 中。

¹⁷⁴ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 164 中。

頭。對於世間的貪欲能不在心中生起，內心自然不會因為世俗的事物或人事變化而使內心起動盪，自我修行與教化過程中必能依循佛法而行，而邁向正確的度眾、成佛之路。如《大智度論》言：

菩薩忍，心不愛著供養、恭敬人。¹⁷⁵

菩薩修行中面對瞋心或供養時，對於二者都不執著於偏見的常、斷思惟裡，不被這些瞋心或供養擾亂了內心，而心生邪見或出現不當行為，阻礙了在人世間的適當對應。這種能跳脫出如眾生般反應，而以眾生利益為修先考量的思考，將有助於生忍修行的增進。如《大智度論》云：

不墮常、斷二邊，用安隱道觀眾生，不生邪見，是名生忍。¹⁷⁶

菩薩作忍辱波羅蜜修行，能忍受修行歷程中，可能遭遇到無量眾生的各種傷害，心中仍然不會生起任何的瞋恨或煩惱。能運用各種的教化場合，巧妙地化解眾生心中的瞋恨心，解決眾生在生活中的困頓，讓眾生能明白消除瞋恨心的方法，生活便可更清淨自在。

如同前項（壹、生忍的意義）對人事間瞋與供養的生忍界定，本項中對生忍的對治，也延續了對瞋及供養問題的探討。但是在前一項中，主要是以忍辱的意義與緣由或範疇為立基點，而本項（貳、生忍的對治對象）則是對瞋與供養的所代表的世俗好、壞作對應，以呼應於生忍對象的常、斷的觀照，呈顯出要消弭的執著心。關於眾生與菩薩在面對人的瞋心情境，作出根本釐清。由本項各引文中可以清楚看出，忍辱所要面對的問題都是由人所引起的苦，能對人事問題作出完美的對治處理，必能完善的修行生忍。修行者自我對治是內心中的瞋心，瞋心的深重難治，自我心中引起的不好瞋心來自於前世、今世的無明；在對治眾生忍方

¹⁷⁵ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 165 上。

¹⁷⁶ 《大智度論》卷 6，《大正藏》冊 25，頁 106 下-107 上。

面，外來所引起者需要修行生忍以對治，不好者是外來的各種傷害所造成的瞋心，良善美好供養也需要對治，都是對治的主要探討。因為瞋心的形成，可能來自前世因緣、今世造作；好的供養、壞的傷害；己身所造、他人所給；……等。這些相對現象，都是二邊邪見所成，修行者更應作深入觀照。對修行生忍的菩薩而言，根本上的釐清與實踐的嚴格執行，在自身修行與眾生教化工作方面，都將助益良多。該如何實踐修行與教化，下一項中繼續說明。

參、生忍的實踐方法

為何說菩薩能具有忍辱的力量？這種忍辱的力量是菩薩在面對世間萬相，或實踐時需具備的基本能力。它引領著菩薩與眾生間能和諧地相處，能化解個人的瞋恨與暴戾之氣，是個人與社會融合的觸媒劑，對眾生的瞋惱能不動於心，這需要修行者極大的安忍力量來支撐。菩薩作為一位修行者，需要長久地面對無數眾生的瞋恨。忍辱修行的工夫便是眾生認為菩薩理所當然的能力，基本能力具足後，當眾生有所求時，菩薩才有能力來排除眾生的煩惱。相應於前文第一項生忍的意義，行忍辱必能除去瞋心；第二項則論述在適當對治下能化解諸多煩惱；而在此項中所描述實踐的方法裡，菩薩能運用忍辱力，以化解眾生心中諸多煩惱所生起的瞋心。如《大智度論》言：

云何菩薩住忍辱力？若菩薩於一切眾生無瞋無惱，是名住忍辱力。¹⁷⁷

菩薩在世間修行忍辱波羅蜜，遭遇到諸多困難時，如何地克服？除了要熟悉世間的知識與社會的應對習俗外，如何以最有效的方式，去引領眾人歡喜入佛道，需要以各種方便眾人的方式進行。菩薩自身修行的方法能無私地教導眾人，

¹⁷⁷ 《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 412 下。《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 上。

使眾人也歡喜地學習與身體力行，從實踐中感受到接觸佛法的歡喜。菩薩行布施，也教世間人能歡喜布施；菩薩守戒修行，也教眾人能遵守一些戒法，而免除造業；菩薩因行忍辱波羅蜜而得到清淨心境，也能教導眾人能行忍辱法，以便能獲得安穩的心境……等。這些是菩薩於日常修行中，教化眾人的實質表現，也是度化眾人的方便方式。如《大智度論》：

菩薩摩訶薩不見離法性有法，行般若波羅蜜，以方便力故，雖不得眾生，而自布施，亦教人布施，讚歎布施法，歡喜讚歎行布施者；自持戒，亦教人持戒；自忍辱，亦教人忍辱；……。¹⁷⁸

菩薩在無數劫的修行經歷中，對世俗眾生能作教化的修行，對己身的無數煩惱也能逐漸地斷除。煩惱消除後，對眾生的愛護之心能逐漸增強，心地因此更為柔軟謙卑，各種無明也因隨時的波羅蜜修行而能於當下不生，能逐漸地累積無數功德，使得菩薩道修行能更易趨向於成佛。如《大智度論》言：

菩薩功德福報無量故，其心柔軟，諸結使薄，易修忍辱。¹⁷⁹

忍辱有二種，在世俗生忍中，菩薩行忍辱，能累積自身功德，因為這些功德是在無數的眾生中修行而得，因此能獲得無量的功德果報，累積此果報而更接近於成佛。如《大智度論》中所言：「菩薩行生忍，得無量福德。」¹⁸⁰菩薩在修行過程中累積功德、修養忍辱工夫，得無量功德而生無量智慧，平時點滴的累積，能明白一切的逆來罪苦皆是因緣所生起。這些外來的難處，不管是否直接加諸於己身；或隨聲聽聞；或環境感受的意想，一切不利於自我，心難堪、難忍者，皆需當下明白忍辱修行的當機性。身體痛苦都能忍受，相較於外來的言語詈罵或皮肉打傷，則更能忍受了。因為言語毒罵，與身體割捨相較之下，言語的傷害較輕

¹⁷⁸ 《大智度論》卷 89，《大正藏》冊 25，頁 690 上。同《摩訶般若波羅蜜經》卷 24，《大正藏》冊 8，頁 400 中。

¹⁷⁹ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 169 中。

¹⁸⁰ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 164 中。

微。由於身體的內著最深，最難以割捨，因此在此處特別提出忍辱仙人對身體割捨的事件，以作為忍辱修行的典範。如《大智度論》云：

問曰：忍辱名一切侵奪能忍，何以但說「割截身體？」答曰：所著物有內、外，內名自身，頭目、髓腦等；外名妻子、珍寶等。雖俱是著處，內著最深。復次，或有人雖隨財物而死，亦是為身故。又復人多惜身，時有惜財，惜財者少故不說。¹⁸¹

能捨之物，除身外物品，當屬身體最難以割捨。如布施波羅蜜所指：「於檀中所重惜者無過於身。」¹⁸²必須能忍受身體的激烈痛苦，而這種痛苦結合了極度的我執，且內著於身。世人常難以忍受言語之辱，對於身體打害也會遠避，更何況是身體的割捨。

六波羅蜜修行在實踐中能相輔相成，菩薩於世間作安忍修行時，以世間常見的布施行為，可表現出菩薩忍辱方面的修行。世間諸法皆因各種因緣而生起，如果依世間法、涅槃法的因緣區分而言，修行忍辱法也可依因緣而說各種分別，以利世間人修行。在眾生世間，以世間忍辱為主，對眾生的布施，能隨順眾生索求之需，施以財、法或身體，悲憫眾生而不令眾生遭受竊盜、劫奪之罪業，是菩薩自修忍辱，施予悲心的表現。如《大智度論》文：

菩薩行忍辱時，作是念：「若眾生來割截我身，我即布施，不令眾生得劫盜之罪。」或修忍時，因忍說法，種種因緣分別世間、涅槃，令眾生住六波羅蜜中，得眾生忍。¹⁸³

菩薩在羸提波羅蜜修行中，隨時注重自身的修行是否符合菩薩道的波羅蜜行為準則。當眾人所施予的各種艱難來臨時，隨時能以各種波羅蜜的標準來檢驗內

¹⁸¹ 《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 624 下。

¹⁸² 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 下。

¹⁸³ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 下。

心思惟與外在行爲，讓內外行爲、思緒都能含攝在各波羅蜜範疇中，也讓修行能具足各波羅蜜智慧，內心不再產生煩惱瞋恨相，這才稱爲是能在羸提波羅蜜中作修行的菩薩。如《大智度論》言：

菩薩以羸提波羅蜜為主，作是願：「若人來截割身體，不應生瞋心；我今行菩薩道，應具足諸波羅蜜。」¹⁸⁴

當所有外來的傷害加諸於自身時，都應當作忍辱修行，但是《大智度論》中提到有一點不可作忍辱行。那是指菩薩面對小人的輕慢行爲時，並不需要作忍辱行。爲何不對他們作忍辱行？是因爲如果對小人們的輕慢作忍辱，則可能引發小人們輕慢心高漲的習性，遭來更嚴重的後果。因此對小人的輕慢便不需要作忍辱行，才可化解小人們嚴重的輕慢心。能化解瞋心才是最重要的考量，因此要能衡量所忍辱者爲何種狀況，並且作出適當的對應選擇。如《大智度論》言：

忍辱法皆好，而有一事不可：小人輕慢，謂為怖畏；以是之故，不應皆忍。答曰：若以小人輕慢，謂為怖畏而欲不忍，不忍之罪甚於此也。¹⁸⁵

菩薩修行的最終目的是成佛，菩薩在日常修行中應當思考，自己爲了圓滿初發心願望而尋求佛道。在菩薩道修行過程中，因爲波羅蜜修行的緣故，在佛法教化眾生過程裡，能引導眾生解決生活上或生命中的諸多問題。在世俗教化中，能承受各種困難，無論是意料中的事件，或是難以想像的情況，都能安心忍受而不起瞋心，這便是世俗的生忍工夫。如《大智度論》說：

菩薩思惟：「過去無量恒河沙等諸佛，本行菩薩道時，皆先行生忍，然後修行法忍。我今求學佛道，當如諸佛法；不應起瞋恚，如魔界法。」以是故，應當忍辱。如是等種種無量因緣故能忍，是名生忍。¹⁸⁶

¹⁸⁴ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 下。

¹⁸⁵ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 下。

¹⁸⁶ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 168 上。

在教化過程中，把自身的修忍工夫教導給眾人，讓眾人也能體認到忍辱的好處，而融入於日常生活中，真正做到忍辱行，減少生活遭遇上所衍生而出的瞋意行爲。菩薩如此作教化的目的，是爲了要把佛法中的忍辱道理傳授給眾人知道，使得眾人能因此而感受到佛法的喜樂。

對於修行忍辱的菩薩來說，外來的詈罵侮辱，甚至身體上的割害，都能安忍而不生瞋恨心，能以忍辱心面對加害己身的眾生，心中不執著，瞋心不起，這種的修爲在眾人中難以看見，也正是菩薩作忍辱教化時的最佳典範。如《大智度論》云：

勤修忍辱，若人刀杖打害，罵詈毀辱，及恭敬供養，一切能忍，不受、不著。¹⁸⁷

菩薩面對自己的修行路，大都能夠清楚地瞭解到自己的未來修行生活，也能在修行的生命中嚴肅以對。所面對的是相應於日常生活中，各種生活與生命的挑戰，無論是平穩的過程，或是嚴酷的考驗，都能全部地承受。能依著願力去度化周遭的眾生，這種大乘菩薩道的忍辱工夫，需要有堅定的恆心來支撐。菩薩能把自身的忍辱工夫，以一種教化的方式分享給眾生，讓眾生受感化後也能深表認同地去實踐，這種的教化對菩薩而言，更是一種艱難的考驗。如《大智度論》言：

若一切眾生來罵詈，刀杖傷害，菩薩摩訶薩於此中不起一念，亦教一切眾生行此忍辱。¹⁸⁸

對於世俗中的人們，菩薩能知曉世人習性，教化時才能適切地作方便行。菩薩雖然知道人類習性，卻也不應沾染著世人的不良習性。世人面對外來侵犯時，常害怕自身會受到傷害，會因防備心作用而生起瞋心；面對恐怖環境時，會因無

¹⁸⁷ 《大智度論》卷 16，《大正藏》冊 25，頁 177 下。

¹⁸⁸ 《大智度論》卷 46，《大正藏》冊 25，頁 390 下。

知而生起害怕心理；對外來的好處，卻大都能歡喜地接受。相對於世俗人，菩薩面對煩惱時能忍受而不起瞋心；面對人們的恭敬供養時也不起執著歡喜心。世人對待的好與壞，能坦然地接受與忍受。如《大智度論》言：

一切凡人，侵至則瞋，益至則喜，怖處則畏。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。」

189

菩薩修習忍辱法門，看見眾生被無明煩惱生起的瞋心所苦，不忍之心隨之生起，因此能教導眾生除瞋方法。除瞋不易行，要以忍辱心來化解，菩薩在教化過程中，告知眾生修忍辱的一切功德、好處，使得眾生能作方便修行，也能樂於接受修行的利益。菩薩知道諸法實相的真實性，自性本空緣故，能清楚地修行忍辱法，促使自己與眾生的生命形式能更自在，故能常行忍辱法。如《大智度論》云：

菩薩摩訶薩見眾生瞋恚惱心，教言：汝善男子，來修行忍辱，作忍辱人，當樂忍辱。汝所瞋者，自性空故。¹⁹⁰

在生忍方面，菩薩在世俗中盡己之力，對眾生作平等地對待，並且能依循著眾生特性，施與相對應的機會教化，使得各種根基的眾生能夠獲得法益。本項地三段引文中所提及的心柔軟態度，在助長功德方面，除了能使自我煩惱變薄少之外，也能因此而度化更多眾人，但在菩薩心態上卻不會在意功德的多少，因功德利益的累積而能增長自身智慧外，也能更深廣地教化眾人。

第二節 羼提波羅蜜的法忍思惟

¹⁸⁹ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 166 下-167 上。

¹⁹⁰ 《大智度論》卷 90，《大正藏》冊 25，頁 693 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 25，《大正藏》冊 8，頁 401 中。

上節中提到初發心菩薩的生忍修行，是屬於較大略的忍辱法，也是屬於大眾的忍辱層面，本節中將深入地談論較細微處的法忍。針對法忍的證得與未證得之間，也就是世間法與出世間法忍的差異處，菩薩面對諸法現象時，與對應於世俗中的修行方法上，有何不同？菩薩對無生法忍的證得前後修行中，其差異如何顯現？下文中將作逐步地深入探討。依所要探討的內容分成三大類，依序是法忍的意義、法忍的對治、法忍的實踐法門等，分別論述如下。

壹、法忍的意義

在前面第二章中，經由部派佛教的論述，得知大乘佛教與二乘佛教間最大的區別，在於大乘菩薩因體證空性而得「忍」位，進不退轉位，得無生法忍。¹⁹¹雖然二乘人所體證的智慧境界與大乘菩薩無異，都進入所謂的不退轉階位，但是二乘人是進入自我修行的解脫境界；而大乘菩薩則是進入菩薩道，為教化眾生而不退初發願心的度眾修行中，二者在體證的大小上具有明顯區別。二乘人的忍智階位如前文第二章所述，在此不再贅述。下文將就菩薩的法忍修行作深入探討。

對修行者所能感受的諸法而言，法可分為能經由內心直接生起的心法與不必經由內心思惟便能感受到的非心法二種。不經由內心直接控制的非心法，外有自然界的各種變化，內有身體的各種生理變化，這是身體感官的直接生理反應。須經內心思惟而方能生起的心法，又可區分為二，一者、內心直接感受，難以被外人所查覺的內部心理活動；二者、除內心生起外，也能發動於外，可被外人所查覺的行為。不管是心所直接生起的心法能安忍，對於非內心所生起的非心法，來自環境或身體方面所造成的苦處，也能忍受而心不動念者，稱為能行法忍。如《大智度論》言：

¹⁹¹ 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，頁 255。

法有二種：心法、非心法。非心法中有內、有外，外有寒熱、風雨等。內有飢渴、老病死等。如是等種種，名為非心法。心法中有二種：一者、瞋恚、憂愁、疑等；二者、婬欲、憍慢等。是二名為心法。菩薩於此二法，能忍不動，是名法忍。¹⁹²

如同《大智度論》在〈釋初品中羸提波羅蜜義〉一開始引自《摩訶般若經》文句所言，要具足羸提波羅蜜，需要內心不被外界任何事物或自身的無明煩惱所動搖，能自在的把自身的心安住不動，這才稱為是具有羸提波羅蜜修養的修行菩薩。如《大智度論》言：

心不動故，應具足羸提波羅蜜。¹⁹³

菩薩為何要修行忍法？就世俗生活而言，菩薩對世間的貪念所可能引起的作用，也需要真實地面對。修行中的菩薩，所欲解脫的是這輪迴流轉不已的世間，對這世間中己身之外的各種外來者，所可能造成的各種瞋欲惡業或恭敬供養，所生成的煩惱等各種現象，都能了知所忍的諸法為何，方可稱為是法忍。相應於第一節中生忍處所提的眾生或人，¹⁹⁴此處是指三事中的諸法之忍，而非指三事中的施者或受者，故語句雖雷同，實則所指不同。如《大智度論》：

忍其供養、恭敬法，及瞋惱、婬欲法，是為法忍。¹⁹⁵

法忍中的「法」，是佛陀所發現，存於自然界的真理規則，佛陀所真實體證，並且將它教導給眾生。我們所修行的佛法，與佛陀所曾經體證過的法在本質上相同，只不過我們尚在修行實踐中，而佛陀是已經完全證悟的解脫者。因此佛法是在生活中確實實踐的法門。¹⁹⁶

¹⁹² 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 168 中。

¹⁹³ 《大智度論》卷 32，《大正藏》冊 25，頁 302 上。

¹⁹⁴ 參見註 160，「忍諸恭敬、供養眾生……」。

¹⁹⁵ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 168 中。

¹⁹⁶ 阿部正雄著，張志強譯：《佛教》（台北：麥田出版，2003 年），頁 94-95。

佛法是佛陀所發現，存在世間的法理，並且傳承給弟子，讓弟子們能承受且依法而行，並以佛陀為學習典範，信任佛法並遵循而行。菩薩透過日常修行，對佛法的認知和體驗到一定程度後，明瞭一切諸法現象，皆因諸緣和合所生起，在獲得法喜之樂後，能心生不退轉信心，繼續地作修行工夫。對佛法的信任感，如果能長久地持續而不退轉，便稱之為能行法忍。如《大智度論》言：

觀諸法心信不轉，是名法忍。¹⁹⁷

修行者面對所遵行的修行法門，如果能夠心生大信心，並且對此信心不悔不疑，能夠守持與信受，這種修行上的精進工夫，能長久保持，過程中不因各種的外力阻擋而退卻，稱之為能作法忍行。如《大智度論》言：

信心大故，不疑、不悔；信力大故，能持、能受；是名法忍。¹⁹⁸

對於所修行的佛法，能保持信心而終不反悔，也不作任何的退轉思惟，保持著對修行法門的清淨心境，不會執著於世俗現象而背離對諸法實相的追求，這種對諸法能持續守恆的信念，稱之為能行法忍。如《大智度論》言：

信佛法清淨不壞相，心不悔不轉，是名法忍。¹⁹⁹

菩薩雖然能在初發心之後，繼續地作修行工夫，但是在未能體證諸法實相之前，也能依其追求信仰的信心而不退轉於他道，對於佛陀所教導的諸法實相之理，都能夠接受並且努力於修行中確實地實踐，稱此為能行法忍的菩薩。如《大智度論》言：

菩薩雖未得道，能信、能受，是名法忍。²⁰⁰

¹⁹⁷ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 168 中。

¹⁹⁸ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 171 下。

¹⁹⁹ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 170 下。

²⁰⁰ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 170 上。

菩薩對佛法的信仰、理解與修行中能精進，雖然在信受不退的行、解過程中尚未證得無生忍法，卻也要一直努力於如理修行。佛法需要在修行中逐步的去親身體驗，有信的動機然後方能在修行中產生理解，理解後對修行也才能有實質上的助益，修行中對諸法的體證，更能使信仰增添無比信心，因此信、解二者是息息相關的歷程。如《大智度論》言：

有菩薩行般若波羅蜜，信解一切法無生，未得無生忍法；信解一切法空，未得無生忍法；信解一切法虛，誑不實不堅固，未得無生忍法。²⁰¹

在信仰中對佛陀所說諸法相才會產生進一步的體認，在生活中使佛法能契入眾生的生命中。

世俗中的眾生，尚未能得解脫之法，常流轉於五道之中，受盡生死輪迴之苦。如果在這其中，有人能信受佛陀所說的各種教法，能確實地修行，信受不疑且不後悔，這種修行到達甚深細微之處後，對於所修行法門的堅定信念，能恆常地深入於修行者內心之中，「信著深入無疑無悔。」²⁰²與自己的修行願力相結合，隨時隨地對所修諸法門能心生歡喜心，稱為是法忍行。如《大智度論》言：

眾生輪轉五道中受生死。如是等種種甚深微妙法，雖未得佛道，能信能受、不疑不悔，是為法忍。²⁰³

菩薩能運用所證知之理，深入諸法實相中觀看世間萬相，能心無掛礙，稱之為法忍。此甚深法是對法忍修行的深入功夫所得，在觀照眾生時才不會落入世間的常、斷偏見中，能對甚深法有更深入的體證。如《大智度論》言：

甚深法中心無罣礙，是名法忍。²⁰⁴

²⁰¹ 《大智度論》卷 79，《大正藏》冊 25，頁 614 上。《摩訶般若波羅蜜經》卷 19，《大正藏》冊 8，頁 361 中。

²⁰² 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 171 下。

²⁰³ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 170 中。

佛法所說的微妙甚深法門，爲了能夠因應各類眾生，這甚深法會相應出無數法門，如果有人能對任何法門作一心信受想，深信而不懷疑，也不後悔所修習的法門，且長久地作深入修行，則稱此修行者能修法忍。如《大智度論》言：

佛法甚深，清淨微妙，演暢種種無量法門，能一心信受，不疑不悔，是名法忍。²⁰⁵

菩薩因修行而能安住在般若中，對於眾生忍或法忍的修行也能精進不懈怠，在平時也能深行忍辱法，把忍辱波羅蜜修行深植於眾生生活中，這種對忍辱波羅蜜法門能作深行者，稱爲是羸提波羅蜜。如《大智度論》言：

住般若心中，眾生忍、法忍轉深、清淨，是名「羸提波羅蜜」。²⁰⁶

修行者如果一心一意的想追求智慧果報，必將會陷入執著的顛倒幻想中而不能自拔，徒增煩惱困惑；唯有對諸法生滅的深入認識後，心不執著於表面的知識追求，能以嚴謹的態度開發智慧，這才是符合無生的修行法。這種符合無生法門的修行，都是內心對諸法萬相的信、受、守持中所體驗而來。如《大智度論》言：

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」。²⁰⁷

住在菩薩位者，因爲不再被世間的煩惱所困擾與影響，能依自身對諸法相所證得的實際體悟，更堅毅地面對各種的煩惱相，精進修行，即使是外魔來擾也不爲所動，菩薩心中不再生起任何煩惱結使，或其他任何的人間善法，因此菩薩所行的忍辱波羅蜜便稱爲是無生法忍。如《大智度論》言：

²⁰⁴ 《大智度論》卷 6，《大正藏》冊 25，頁 107 上。

²⁰⁵ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 170 中。

²⁰⁶ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 632 中。

²⁰⁷ 《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 362 上。

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；愛等結使、雜諸善法，名為「生」。²⁰⁸

如果菩薩對世俗的各種分別相，都能於心中有透徹性的了解，能於修行中了悟到諸法的空不可得性，則菩薩便是已證入諸法無生滅的無生法忍階位中。無生法忍對微細法都不可得，更何況是較明顯的一般的法。因此得無生法忍的菩薩，對於世俗現象所引起的各種造作業行，也不會隨之動心，能體證世間諸法皆空的本性，菩薩才能稱為真正的得證於無生法忍。如《大智度論》言：

若菩薩於色等相皆能轉，是名行一切法性空，得無生法忍，入菩薩位。無生法忍者，乃至微細法不可得，何況大！是名無生。得是無生法，不作不起諸業行，是名得無生法忍。²⁰⁹

在本項前面數段引文的論述中，可以看出修行者必須經由對諸法的深入信受、了知其意義之後，對法忍表現出深入的探索精神，才能認識其中的修行意義。要經過何種的對治，方能更深入的體證出無生法忍，將在下項起陸續的引出並加以深入探討。

貳、法忍的對治對象

由上一項法忍的意義中可清楚知道，內心需要對治諸煩惱，並且在修行過程中能信、解與實行，才能逐漸地邁向更深層的佛法境地。本項將針對修行過程中，法忍在對治煩惱方面是如何地進行，及所對治的煩惱如何斷除，斷除後的體證，作深入的論述。

²⁰⁸ 《大智度論》卷 41，《大正藏》冊 25，頁 362 上。

²⁰⁹ 《大智度論》卷 73，《大正藏》冊 25，頁 574 下。

菩薩在世間作教化修行，對世間的各種煩惱來擾時，能捨諸煩惱而不動於心，心不為所動，修行才能日起有功。如果在未得佛道前能忍諸煩惱相，便稱為是法忍。如《大智度論》言：

如是種種因緣，雖未得道，於諸煩惱法中能忍，是名法忍。²¹⁰

如果菩薩尚未證得無生法忍，為何說菩薩已經斷了三毒？對修行菩薩而言，修行歷程有一定的階位，菩薩體證一定法性後，證一定階位，能逐步地邁向無生法忍階位。三毒的侵擾，能逐漸的斷除，無明的煩惱也能逐步的遠離，且不再生起，對菩薩的影響便逐漸地變少、變薄，不稱為煩惱根本斷盡，而稱為煩惱少斷，也稱為離，此處的離，在第二章部派佛教中也有探討，此處不再多言。如《大智度論》言：

問曰：是人未得無生忍法，云何言斷三毒？答曰：斷有二種，一者、根本斷，二者、薄少斷。此中說薄少斷。行者不分別是斷、是煩惱。何以故？煩惱相顛倒不定故，煩惱即是斷，是故言離。²¹¹

菩薩在未得無生法忍前，內心的思惟方式都以世間法為主要，因為各種的世間煩惱充塞著菩薩內心，雖然菩薩努力於世間良善之事的修行，但是常因福德薄淺，或被繁重的煩惱所蒙蔽，而福慧難以增長；在得無生法忍後，因為煩惱心不起，且業障能日漸消除，功德的累積也能快數地增長。如《大智度論》言：

菩薩未得無生法忍，深著世間法，諸煩惱厚，雖有福德善心，軟薄不進故，為煩惱所遮；得無生忍法，無復是事。²¹²

雖然前文中談論到菩薩修行忍辱波羅蜜的法門有二種，一種是生忍，一種是

²¹⁰ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 169 下。

²¹¹ 《大智度論》卷 71，《大正藏》冊 25，頁 560 下。

²¹² 《大智度論》卷 77，《大正藏》冊 25，頁 602 上。

法忍。也就是一種是生死肉身，另一種是法性生身，各所依止。生死肉身是菩薩在世間修行中所展現的教化生身；而法性生身則是菩薩在修行中體證出諸法無生無滅之後所得。法性生身是捨肉身後方能體證，這是連續的過程，並非實有明確的二種分法。如《大智度論》言：

菩薩有二種：一者、生死肉身，二者、法性生身。得無生忍法，斷諸煩惱；捨是身後，得法性生身。²¹³

得法忍菩薩，精進地修行，對於妨礙修行的不善法，心中不生，只做對眾生有益之事。能運用智慧得知一切諸法的不生不滅特性；也能在修行中斷除一切心中所有煩惱相，心中煩惱不再生起，甚至諸法也不再生起，能達到諸法不生境界。如《大智度論》言：

得法忍，乃至不生少許不善法，是故名無生法忍。²¹⁴

菩薩在證得無生法忍之後，一切世俗的煩惱無明便會滅除。如同佛陀所說，心中的意想分別等思緒作用，是煩惱之所以生起的根本原因，假如菩薩證得無生法忍，意想分別等思緒都將不再生起，更何況是諸多煩惱相。如《大智度論》言：

菩薩得無生法忍故，一切煩惱滅。佛言：憶想分別，是煩惱根本，憶想尚無，何況煩惱。²¹⁵

如果有人說：菩薩修行，從無生法忍之後，因為獲知諸法實相，能完全地斷除諸煩惱與習氣，這些各種說法是否真實？《大智度論》文中的回答指出，這些都是佛陀親口所說出，因此都是真實的。如《大智度論》言：

²¹³ 《大智度論》卷 74，《大正藏》冊 25，頁 580 上。

²¹⁴ 《大智度論》卷 88，《大正藏》冊 25，頁 676 上。

²¹⁵ 《大智度論》卷 65，《大正藏》冊 25，頁 520 上。

有人言：從得無生法忍來，得諸法實相故，一切煩惱及習盡。……問曰：如是種種說，何者為實？答曰：皆是佛口所說故，無有不實。²¹⁶

當修行者面對諸法現象時，在現象觀照中，對於與己身發生密切關係的他者，在當下應當視為是短暫的緣起現象。與長久的時空作對應時，應當把一切都視為是短暫的會合，不應執為有，更不應把在當下所受的諸法現象或感受當作為常，如此則能相應於無生法忍。在無生法忍中，諸法現象與其中所生的煩惱相，也可視為是無生無滅了。如《大智度論》言：

如是觀諸法相時，不見罵者，不見割截者。是菩薩如是觀諸法相時，即得無生法忍。云何名無生法忍？知諸法相常不生，諸煩惱從本已來亦常不生。²¹⁷

菩薩得無生法忍後，斷除煩惱，不再生起新煩惱，但是前世所累積的習氣，尚未斷除前仍然存在心中。菩薩在邁向成佛的修行路途中，習氣會因體證而逐漸地斷除，直到成佛之時，會完全斷除所有的煩惱與習氣，證悟完全清淨的自在法性心。如《大智度論》言：

得無生法忍時斷煩惱，得佛時斷煩惱習，是則實說。²¹⁸

菩薩在眾生中能以方便力修行，身體上的五根能增長敏銳度，對於世間環境的反應能更加精確，消除因無知而生起的煩惱障或累世而來的瞋恚餘毒。可讓自心更趨向於清淨境界，更有能力去度化眾生，如果菩薩得無生法忍後，此五根的修行，便會成為五種有力的度眾憑藉。如《大智度論》言：

知瞋恚、忍辱眾生根；……於知眾生根中，得自在方便力故，名為知根。

²¹⁶ 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 261 中。

²¹⁷ 《大智度論》卷 87，《大正藏》冊 25，頁 672 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 388，上。

²¹⁸ 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 262 上。

菩薩行是，五根增長，能破煩惱，度眾生，得無生法忍，是名五力。²¹⁹

菩薩能運用智慧力，斷除心中可能生起的各類煩惱。這種修行是爲了要斷除心中的無明煩惱，以便能體證法性清淨心，可以更有能力地去度化眾生。菩薩知道世俗世間各類煩惱一直纏繞著眾生，使他們受困於六道中而輪迴不已，唯有去除這些煩惱才能離開此輪迴世間。雖然菩薩在眾多煩惱的世間中作修行與度化，也因為菩薩對煩惱的了悟，故能常保清淨心而不爲煩惱所左右。如《大智度論》云：

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。菩薩繫此結賊，不令縱逸而行功德。²²⁰

對菩薩而言，菩薩並未斷盡所有煩惱，也尚未證得佛果，智慧的呈現也尚未能圓滿，爲何說菩薩是畢竟清淨？關於這點，佛陀表示，雖然菩薩尚有煩惱的習氣存在，但是菩薩所行之處，卻能展現出無煩惱的法相，煩惱不能妨礙菩薩的清淨法身，是因為菩薩已得無生法忍且能廣爲教化眾生的緣故。如《大智度論》說：

問曰：菩薩未盡結，未得佛道，智慧未淳淨，云何言畢竟清淨？答曰：是菩薩得無生忍時，滅諸煩惱，得菩薩道，入菩薩位，雖有煩惱氣，坐道場時乃盡，無所妨故畢竟淨。²²¹

煩惱一直是眾人日常生活中最大的困擾，也是諸菩薩修行的最大阻礙，能夠對諸法相的深入瞭解，用來解析日常生活與諸法現象，是眾人與修行菩薩所欲追求的目標。能夠在日常修行中，透過各種修行法門，精進不懈地化解各種煩惱業障，對諸法更深入的體證，開發更深層的法忍智慧，才能朝佛道邁進。

²¹⁹ 《大智度論》卷 19，《大正藏》冊 25，頁 204 下-205 上。

²²⁰ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 169 中。

²²¹ 《大智度論》卷 53，《大正藏》冊 25，頁 437 下。

參、法忍的實踐法門

菩薩在修行中所學習的各種佛法，如三學中的戒、定、慧，都是爲了在圓證佛果前，能學習以眾生爲念的菩提精神，用以實踐眾生利益爲依歸的菩薩行，這樣的修行稱之爲菩提道。而在修行忍辱法門中，能夠堅定自己的信念，心不爲外界的任何世俗煩惱所影響，修行道心也不被外物所打斷或終止，這種能作忍辱的修行信心，最終必定能圓滿願心，故稱之爲薩埵，因此菩提薩埵便是菩薩修行的精神依託。如《大智度論》言：

一切諸佛法，智慧及戒定，能利益一切，是名爲菩提，其心不可動，能忍成道事，不斷亦不破，是心名薩埵。²²²

菩薩在修行中看見佛的圓滿果報而心生歡喜，歡喜自身將來也能有如此的圓滿功德，因此學習佛陀所教導的菩薩道修行方式。這種修行精神是來自於對眾生的憐憫心，希望眾生也能解脫生死，到達佛國彼岸。爲了能達到目標，菩薩在無數的累世修行中，逐漸地體證諸法實相道理，因智慧功德的展現而逐漸圓滿佛果。菩薩這種修行忍辱的法門，稱之爲法忍。如《大智度論》說：

菩薩未得成佛，而欲求一切智，欲憐愍眾生，欲了了分別知諸法實相，是中能忍，是名法忍。²²³

菩薩修行中，一心常爲眾生著想，對於世間各種外相不起任何意想，內心不起任何動念。對於能利益眾生之事，常在心中思索著，能把眾生之事放在第一，瞋心便難再生起，這是菩薩修行忍辱而能具足忍辱波羅蜜的功德。如《大智度論》言：

²²² 《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 86 上。

²²³ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 170 中。

菩薩為眾生故不瞋心，乃至不生一念。菩薩如是思惟：『我應利益眾生，云何而起瞋心？』菩薩如是思惟，能具足羸提波羅蜜。²²⁴

菩薩在世間的各種教化過程中，需要諸多的智慧力才能順利推動，對諸法實相的徹底了解，才能「行法忍得無量智慧。²²⁵」。這種智慧能促使菩薩在教化過程中知所應對。

菩薩在世俗中修行，對於諸法實相的通透瞭解，不因各種外來因素而危害到自己的修行，不會因為煩惱而困擾著自己的心志，也不因外來的恭敬供養或自己的修行功德為滿足，清楚地體認到要教化世人，必須與世人為善，對於世間的各種現象，能透徹的了知與體證之後，才能以適宜的身分安處於世間中，並且在教化中獲得世俗眾人的親近與擁護。菩薩對世間緣起現象的透析了解，世間的諸多煩惱相能不存於心中，也不把人們的熱愛供養執著於心中，因為這些現象都是造成煩惱相的成因，心裡能明白而不執著，必能不起瞋心，對於有危害性的瞋恚及恭敬供養也不會心生愛著。這是因為菩薩心中具有智慧力的緣故，對於以上所述都能忍辱地安守。如《大智度論》言：

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。²²⁶

菩薩在修行中對諸法實相的體悟，能運用智慧力，觀照自己內心所生的瞋恚，是如何地影響到修行。這瞋恚如果不能消除，便會引起各種世間惡行，也會造作惡業，阻擋了菩薩的波羅蜜修行。因觀想而能認真地修行忍辱法，具有各種的功德果報，菩薩在修行中能隨時作忍辱觀照，忍辱自身而能消除諸多的世間煩惱。菩薩於此觀照中，能忍受著各種的外來煩惱，消除心中可能生起的各種大小瞋心意念，使它們不再成為修行路上的阻礙或困擾。如《大智度論》言：

²²⁴ 《大智度論》卷 82，《大正藏》冊 25，頁 633 上。

²²⁵ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 164 中。

²²⁶ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 169 中。

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。²²⁷

菩薩能運用智慧力作各種觀照，對於諸法實相的了悟，得知實際諸法中，並無任一法門可以一體通用，可讓大眾依序地遵行。菩薩在修行中對諸法能信、能受，不退信心的精神，並且對諸法實相不懷疑、不反悔地作修行實踐，透過以上所敘述的觀照實踐中，能了知無有一法可得的體證，這種修行稱之為法忍。如《大智度論》云：

智慧力故，於一切諸法中種種觀，無有一法可得者；是法能忍、能受，不疑、不悔，是名法忍。²²⁸

菩薩在世間中修行，得知諸法實相並能深入地了悟，故能心生無量智慧。能了知世間諸法無常性，諸法皆空的本性，對於世間的諸多現象，體認到只是因緣生起的假象，本具無常性本質，如能不執著於這種假象，對這些諸法能忍，稱之為法忍。如《大智度論》言：

得聖實智慧，破無明毒，知諸法實相。得無常、苦、空、無我智慧，棄捨不著，是法能忍，是名法忍。²²⁹

由前面三段引文中所談論的內容中，對忍辱的觀照能深入修行，獲得無生觀體證，逐漸的進入到無生觀的柔順忍法中，而這種對法忍的深入體證，也說明了法忍的修行歷程。在下面的接續數段引文中，將對柔順忍法作出探討。

雖然菩薩能斷諸煩惱，但是由於不忍眾生的緣故，能運用所證得的無生法忍智慧，藉由方便力的運用而對世俗眾生作教化工作。菩薩在眾生世間的各種情況下作修行，能以忍辱法承擔著各種的困難而不懈怠，無論何種類型的責難，都能

²²⁷ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 169 中。

²²⁸ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 171 下。

²²⁹ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 171 下。

安忍地承受，對眾生也能作忍辱觀照，稱為是眾生等忍。更深廣的修行中，菩薩能以更寬廣的法門與心境來作諸法的深入修行，使自身在諸法的體證上能更深入，對更廣大的眾生能作教化事業，此稱為能行柔順忍菩薩。菩薩對於諸法的清楚認識，能體證諸法實相，深得諸法無生、無滅之理，因此得無生法忍。也因為等忍與柔順忍的深入廣行，菩薩能進一步的證入無生忍中，而能相應於空（此處所提及的空將於第四章中另行討論）。如《大智度論》云：

等忍在眾生中一切能忍；柔順法忍於深法中忍。此二忍增長作證，得無生忍；最後肉身，悉見十方諸佛化現在前，於空中坐，是名大忍成就。²³⁰

由世俗中的忍辱到對諸法的深入了解，對忍辱法能作深入修行，稱之為能行柔順忍，體證諸法的無生、無滅後，能參透無生忍觀。這種修行能深入而達於柔順忍，尙未能到達清淨境地，直到忍辱觀能深入廣行到達無生境地，才能獲得無生忍觀的畢竟清淨境界。忍辱修行能持續長久，且廣為世俗中的眾生作教化推行才是菩提道精神。如《大智度論》言：

無生觀有二種：一者、柔順忍觀，二者、無生忍觀。前說無生是柔順忍觀，不畢竟淨；漸習柔順觀，得無生忍，則畢竟淨。²³¹

修行中的菩薩，在無生忍法的體認中，雖然能體認諸法無生滅道理，但是對於眾生也能心生慈憫心境，隨時以眾生為著想，可以稱為是眾生層次的法忍認知；對於柔順忍法而言，也能在深入修行中趨入於諸法空性。不論是無生法忍或柔順忍法，二者間的修行中都不互相妨礙，差別也只在深淺的不同。如《大智度論》言：

得無生忍法，而有慈愍眾生；柔順忍中，亦有念法空。是二法中：一、處

²³⁰ 《大智度論》卷 6，《大正藏》冊 25，頁 106 下。

²³¹ 《大智度論》卷 53，《大正藏》冊 25，頁 437 下。

眾生不可得故，名眾生忍；二、於法不可得故，名為法忍。法忍者不妨眾生忍，眾生忍不妨法忍，但以深淺為別。²³²

對於修行心力的投入程度方面，修行深入者，自然對佛法的信任多些。再加上禪定功夫的增進，對於忍辱法會有更深的體會，此時稱為是柔順忍法，但也因為投入的心力深，容易造成對諸法的執著。在此無生觀的境界中，此柔順忍法是對無生法的初步體認，尚未斷除法愛的緣故，如能再深入的修行此忍法，完全超越了對諸法的愛著心之後，則能完全地體證到無生法忍境地，正式進入菩薩位。如《大智度論》言：

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。是人若常修習此柔順忍，柔順忍增長故斷法愛，得無生忍，入菩薩位。

233

柔順忍與無生法忍在層次的深淺區別，區分了二者在無生忍層次的不同之處。柔順忍由此看來似乎是修行者在深入諸法後，在無生法的逐漸體證中串接起與無生法忍間的橋樑，以漸次的方式由無生忍逐漸地體證到無生法忍，讓二者不被區分為二。如此的串接，也架起了生忍修行、法忍了知到與無生法忍體證的連續性，也說明修行的不可中斷性及境界的不同層面。

菩薩得無生法忍後，進入法身菩薩的階位中，在十方法界中作累世的修行，能以一切種智的智慧，得知斷除煩惱與習氣的方法，能以智慧力度化一切眾生，因此無生法忍後的修行便與度化眾生有著密切的關聯，度化眾生也是進入菩薩位之後的主要修行。如《大智度論》言：

得是無生忍故，即入菩薩位；入菩薩位已，以一切種智斷煩惱及習；種種

²³² 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 630 中。

²³³ 《大智度論》卷 74，《大正藏》冊 25，頁 580 上。

因緣度一切眾生。²³⁴

對於要修行到何等的成就，才能稱爲是菩薩道種智？關於此點，佛陀指出，菩薩需要對諸法實相能實際的體證，並且是住於無生法忍的階位中，才能稱爲是菩薩道種智。如《大智度論》云：

須菩提白佛言：世尊！何等是菩薩道種智？佛答：菩薩住無生忍法，得諸法實相。²³⁵

菩薩與二乘人在無生法忍上有何差異之處？佛陀也作了區別，指出二者所證得的智慧境界無有差別，但是在證量上，二乘人與菩薩有著大、小之別。菩薩能行忍辱波羅蜜，而得無生法忍果報功德；須陀洹與辟支佛若智若斷的智慧與菩薩的無生法忍相同，但是菩薩在體證無生法忍後能繼續的作菩薩道修行，能於未來世中具足菩薩道種智；更能在將來無數世的修行過程中，繼續的成就眾生；能累積無量功德，清淨佛國淨土；²³⁶而能獲得一切種智的未來成就。因此菩薩在證得無生法忍方面，具有對眾生更大的度化願心，才稱爲是菩薩的無生法忍，這與二乘人有著極大的差異，故稱菩薩能具足無相忍辱波羅蜜修行。如《大智度論》云：

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：諸須陀洹若智、若斷是名菩薩忍；……，辟支佛若智、若斷是名菩薩忍，是為異。須菩提！菩薩摩訶薩成就是忍，勝一切聲聞、辟支佛。住如是報得無生忍中，行菩薩道能具足道種智；……，能成就眾生，淨佛國土；成就眾生，淨佛國土已，當得一切種智。如是，須菩提！菩薩摩訶薩具足無相羸提波羅蜜。²³⁷

²³⁴ 《大智度論》卷 86，《大正藏》冊 25，頁 662 下。

²³⁵ 《大智度論》卷 86，《大正藏》冊 25，頁 662 下。

²³⁶ 印順：《初期大乘佛教之起緣與展開》，「成就眾生與淨佛國土，是菩薩得無生法忍（不退位）以後的主要事業。」頁 821。

²³⁷ 《大智度論》卷 88，《大正藏》冊 25，頁 676 上。《摩訶般若波羅蜜經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 390 下-391 上。

如同上段引文所言，菩薩對平時的修行能確實遵守，能安住內心而不為所動，忍辱世間的各種考驗，在日常中增進自我的修行功德，能因此種修行而具足羸提波羅蜜，對於無生法忍能如實的證得，能以無生法忍法性身，作世間的無邊教化事業。如《大智度論》言：

若菩薩摩訶薩如是行，能具足羸提波羅蜜；以是羸提波羅蜜具足故，得無生法忍。²³⁸

世俗的福德也有益於生身方面的修行，對於心的修行提昇則需要智慧，此處說明了其中的差別。初發心菩薩在世間精進地修行，使生身修行達到一定成就者是為無生忍；無生法忍所指便是已達到法性身成就者而言，這二者在實際上有明顯的區別。如《大智度論》言：

為福德精進名為身；為智慧精進是為心。若菩薩初發心，乃至得無生忍，於是中間名身精進，生身未捨故；得無生忍，捨肉身得法性身，乃至成佛，是為心精進。²³⁹

菩薩在修行歷程中，依願力修行而度化無數眾生，因為菩薩在證得無生法忍後，不忍於眾生的苦難，仍能以其初發願心，教化眾生脫離六道輪迴，不忍捨離眾生而自行證入涅槃，這才是大乘菩薩道的精神，也是菩薩不捨世間眾生，而能常行菩薩道的真誠表現。如《大智度論》言：

菩薩久得無生法忍，不捨眾生故，不入無餘涅槃。²⁴⁰

菩薩體證無生法忍，獲得無生法忍力之後，不再只攝受於六道中。菩薩會依初發心本願，再度轉生於六道眾生中作教化事業，但是不會再度受限於六道輪回

²³⁸ 《大智度論》卷 88，《大正藏》冊 25，頁 676 上。

²³⁹ 《大智度論》卷 16，《大正藏》冊 25，頁 178 上。

²⁴⁰ 《大智度論》卷 70，《大正藏》冊 25，頁 552 上。

中，也會以法身示現於十方世界中，作更廣大的度化修行，以自身的修行體鄭道路，教化眾生修行佛法的殊勝因緣與利益。如《大智度論》言：

諸菩薩輩得無生法忍力故，六道中不攝；但為教化眾生故，以法身現於十方。²⁴¹

對於得無生法忍的清淨法身菩薩，為了能更方便的教化眾生，菩薩會運用法身的神通能力，轉生於各道中，與各道眾生共同生活，以便於能更容易的攝受他們，運用機會來感化、教化週遭眾生。運用方便法門，化身成各種眾生模樣，與眾生共同生活在一起，在適當的時機中再運用各種機緣，教化他們各種修行上的利益。菩薩不管是轉化成轉輪聖王，或者化身成各種眾生模樣，都能以眾生所需要的利益作為優先引導，牽引他們而作度化。以巧妙方式牽引，使眾生能接受佛法而邁向解脫。如《大智度論》所言：

清淨法身菩薩，得無生法忍，住六神通。為教化眾生故，與眾生同事而攝取之。或作轉輪聖王，或作閻浮提王、長者、剎利，隨其所須而利益之。

²⁴²

菩薩在忍辱波羅蜜的修行中，如果菩薩未明顯作教化工作時，身份的凸顯不甚強烈，遭遇到的困擾可能少些。當菩薩在作教化工作時，身份明顯且特殊，遇到的傷害也可能較頻繁，當此之時菩薩能如實的面對，心中不生起任何瞋心念頭。把忍辱波羅蜜修行的精神含攝在教化中，使加害者能感受到菩薩的修行智慧，而有機會接受佛法的薰陶。如《大智度論》言：

²⁴¹ 《大智度論》卷 5，《大正藏》冊 25，頁 98 上。

²⁴² 《大智度論》卷 35，《大正藏》冊 25，頁 317 中。

須菩提！云何菩薩摩訶薩住羸提波羅蜜，教化眾生著忍辱波羅蜜中？須菩提！菩薩摩訶薩從初發意已來，如是大莊嚴：若一切眾生來罵詈，刀杖傷害，菩薩摩訶薩於此中不起一念，亦教一切眾生行此忍辱。²⁴³

菩薩以眾生為憫的胸懷，作忍辱波羅蜜修行的教化工作，是六波羅蜜法門中的一環，也是大乘菩薩道精神，能廣泛地在各方世界中作度化眾生之事，也是世俗眾生所應學習，並效法實踐的典範。

菩薩以世俗方法教導眾生修行忍辱的重要，以身作則地教導眾生，自己行忍辱法，也教眾生行忍辱法，稱讚修行忍辱法的好處，讓眾生能在日常生活中作潛移默化之功，養成習慣而成為生活的一部份。這種良好的修行法門，對於生活在世俗中的眾生而言，是一種極佳的社會生活教育，眾生會因此而感受到它的無窮利益。對菩薩而言，這種忍辱法門的傳授，是佛法教化中的一環，其出發點也是為了眾生利益。如《大智度論》云：

菩薩摩訶薩如是教化眾生，自行忍辱，亦教他人令行忍辱，讚歎忍辱法，歡喜讚歎行忍辱者。是菩薩令眾生住忍辱中，漸以三乘得盡眾苦。如是，須菩提！菩薩摩訶薩住檀波羅蜜，令眾生住忍辱。²⁴⁴

菩薩以眾生為念的胸襟，是大乘菩薩道的精神展現，也是菩薩日常的修行功課，這種度化的態度，除了一些平常修行的行為外，修行願心上也包含了對眾生煩惱的消除，不只眾生受益，菩薩自身也在修行中獲得無比的功德。對法所作的供養，不只供養了佛；也供養了未來有成佛可能的眾生，當然自身也包含在供養受益者之中了。如《大智度論》云：

²⁴³ 《大智度論》卷 46，《大正藏》冊 25，頁 390 下。

²⁴⁴ 《大智度論》卷 46，《大正藏》冊 25，頁 393 中。

菩薩行六波羅蜜，以法供養諸佛：或有菩薩行一地法供養諸佛，乃至十地行法供養。或時菩薩得無生法忍，自除煩惱及眾生煩惱，是法供養。²⁴⁵

本節中對於法忍的修行對應中，表現出對諸法的信受不退，不疑不悔的接受，深入的體驗中能依此法門而對治心中所生起的煩惱相。菩薩對法忍的深入修行，直到體證出無生無滅的無生法忍，能以自身所證，對眾生作無邊的教化工作，使得菩薩自身對法忍智慧的體驗能嘉惠於眾生，相應了菩薩修大乘法門的度眾精神，菩薩這種對法忍的求取信念，對眾生的度化精神，是眾生學習的最佳典範。

第三節 羸提波羅蜜與五度的關係

六波羅蜜是菩薩修道度眾生的實踐法門，六者環環相扣，相續相生，互為攝受。前面二節中已對羸提波羅蜜中生忍與法忍的理論系統及實踐法門作出詳細論述。而在菩薩道中所極度強調的六波羅蜜修行裡，大部分經典都強調出般若波羅蜜是前五度的引導，能行般若波羅蜜方能具足前五波羅蜜，因此欲行羸提波羅蜜必須先以般若波羅蜜為前導。如《大智度論》言：

菩薩摩訶薩行忍辱時，般若波羅蜜為作明導，能具足羸提波羅蜜；²⁴⁶

本節中將針對《大智度論》中的羸提波羅蜜與其它五波羅蜜的相關性，及五波羅蜜與羸提波羅蜜的交互關係中，攝取理論之間的串連關係，探討在義理的關聯上是否有特殊的緊密關係，並對這種的相關性作深入的闡釋。下文將先對其他五波羅蜜中的羸提波羅蜜作論述，其次再對羸提波羅蜜如何攝取其他五波羅蜜作探討。

²⁴⁵ 《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 277 中。

²⁴⁶ 《大智度論》卷 59，《大正藏》冊 25，頁 479 下。

壹、其它五波羅蜜引申出忍辱波羅蜜

本項所要討論者，將針對五波羅蜜引申出忍辱波羅蜜義涵方面先作論述。

第一、菩薩在面對眾生各種索求的當下，布施時的拿捏尺度如何？眾生常因生活或生命所需，而來求取，菩薩布施時應保有最純淨的布施態度，心境上能憐憫眾生的苦難，並非他者的強制而作此事，心境中無所執著。在布施的當下如果遇到各種的非難情境時，心中也能保持清淨，對眾生的索求能全然的平等對待，不生瞋心，如此才能體會布施中能生忍辱波羅蜜的益處。如《大智度論》云：

菩薩布施時，受者逆罵，若大求索，若不時索，或不應索而索。是時菩薩自思惟言：「我今布施，欲求佛道，無有人使我布施。我自為故，云何生瞋？」如是思惟已，而行忍辱，是名布施生羸提波羅蜜。²⁴⁷

菩薩布施時，如果感受到布施後，受者接受布施後如果生起瞋心，作布施的菩薩便要作深入思考，思考著自己對於財施或法施二者，都必須要能作無畏的布施，無有執著之心。如此清淨心的布施態度，才是布施應有的心態。如果布施時存有非清淨的心境，不能安忍布施的清淨態度，則布施便不能稱為是布施波羅蜜，只等同於人間善法中的布施而已，無功德可言，因此必須要能在忍辱波羅蜜中作布施波羅蜜方是修行道。如《大智度論》所述：

菩薩布施時，若受者瞋惱，便自思惟：「我今布施內外財物，難捨能捨，何況空聲而不能忍？若我不忍，所可布施則為不淨。……」如是思惟已，行於忍辱。如是等種種布施因緣，生羸提波羅蜜。²⁴⁸

²⁴⁷ 《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 151 上。

²⁴⁸ 《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 151 上。

菩薩作布施行爲，面對非常態的特殊狀況時，心中的態度從容不迫、不爲所動。即使面對強行求乞的眾生，也能不生瞋心、心無怨恨之意。一切狀況下都能保持平等對待眾生的態度，無有分別意念。如此才能稱爲是真布施，無畏佈施。把布施狀況下所發生的一切，視同爲諸法實相般，萬相能呈，心無所著。萬法畢竟空，空無所著，無所畏懼與分別，布施態度能坦然面對。稱爲行布施波羅蜜而能生忍辱波羅蜜。如《大智度論》言：

布施時，有人惡口罵詈，刀杖毀害，所不應乞者而強乞，不瞋不悔，入諸法相中，所謂畢竟空，是名檀波羅蜜生羸提波羅蜜。²⁴⁹

第二、面對外來的身體傷害，菩薩在守戒行忍上，能夠身體力行。守戒是爲了安定自己的身與心。忍是心的持守，守住自身之外，也能防止他人對我身的傷害。因此忍辱可以協助持戒的守成，而持戒則有助於忍辱力的增長，二者相輔相成。如《大智度論》言：

戒為利刀，忍為持身，若忍心不固，戒亦傷人。又復譬如老人夜行，無杖則蹶；忍為戒杖，扶人至道，福樂因緣，不能動搖。如是種種，名為持戒生羸提波羅蜜。²⁵⁰

對於環境中所可能引發的各種危險情境，菩薩都要有心理上的預備心理，以便緊急情況發生時，能夠從容對應，內心不會有瞋心的頓時升起。這些守戒的功夫，能在平常生活中修行，逐一的檢視，隨時在心中有對應的心理準備，才能稱爲具足忍辱波羅蜜。如《大智度論》言：

取羸提波羅蜜者，菩薩住尸羅波羅蜜欲具足忍辱波羅蜜，若眾生來節節支解持去，乃至不生一念瞋心，何況起身、口惡業！²⁵¹

²⁴⁹ 《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 25，頁 387 中。

²⁵⁰ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 162 下。

²⁵¹ 《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 624 下。

菩薩行戒波羅蜜時，面對眾生的來到，對自我造成身體上的各種傷害時，菩薩在修行中應該不起瞋恨心，以萬法無生的心境去面對。能夠以坦然的心去面對所遭受到的傷害，即使一些言語上的責難，或身體上的重大傷害，也能夠接受、釋懷，不會留下任何的瞋意在心頭。稱為菩薩能心住戒波羅蜜中而攝取忍辱波羅蜜。如《大智度論》言：

佛言：「菩薩摩訶薩住尸羅波羅蜜中，若有眾生來節節支解，菩薩於是中不生瞋恚，心乃至一念；作是言：『我得大利，眾生來取我支節用，我無一念瞋恚。』是為菩薩住尸羅波羅蜜中取羸提波羅蜜。」²⁵²

第三、菩薩作精進波羅蜜修行時，相應於薩婆若心，因精進修行而得各種薩婆若智慧，菩薩修行精進波羅蜜時便可助成忍辱波羅蜜修行，因精進而使得忍辱能持續有恆的進行著，以保有忍辱波羅蜜的持續修行。如《大智度論》云：

菩薩摩訶薩行毘梨耶波羅蜜時，應薩婆若心，修行忍辱，是名菩薩摩訶薩行毘梨耶波羅蜜時羸提波羅蜜。²⁵³

菩薩在精進波羅蜜中修行，從菩薩初發心以來，乃至因修行而示現於任何地方，都能夠為眾生利益作著想，以眾生利益為依歸。菩薩因精進修行，及對諸法實相的體悟，內心能隨時為眾生想，眾生來求取任何所需時，都能供應眾生的各種需求。除眾生索求無所執著外，對於菩薩的自身修行，也能隨時心繫眾生，並把這種觀想功德完全地迴向於眾生，希望眾生們也能因此而受惠，精進於菩薩道的修行。如《大智度論》言：

佛言：「菩薩住毘梨耶波羅蜜，從初發意乃至坐道場，於其中間，若人若非人來節節支解，菩薩作是念：『割我者誰？截我者誰？奪我者誰？』復

²⁵² 《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 623 下。《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，《大正藏》冊 8，頁 365 下。

²⁵³ 《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 25，頁 386 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 245 下。

作是念：『我大得善利，我為眾生故受身，眾生還自來取。』是時菩薩正憶念諸法實相。……是為菩薩住毘梨耶波羅蜜取羸提波羅蜜。²⁵⁴

第四、菩薩修行時，心能安住於禪波羅蜜中，觀想一切世間萬物所呈顯的外相，都是因緣和合所成，會因時、空的不同轉變而如泡影般消滅。世俗眾生在當下的我執心重，想要留在當下的享樂夢幻中，心執著而無法放下，心中持續的被此境相所困，被此苦惱相纏繞而無法去除。菩薩對於此種固著心，能以禪波羅蜜觀想法門作清淨心觀想，內心被何物、何人、與何法所困著？自身為何被此所困？能透過禪波羅蜜觀照法門對世間相作忍辱觀而化解困境，解脫內心的執著相。此種法門稱為菩薩能安住禪波羅蜜中而行忍辱波羅蜜。如《大智度論》言：

菩薩住禪波羅蜜，觀色如聚沫，觀受如泡觀想如野馬，觀行如芭蕉，觀識如幻；作是觀時，見五眾無堅固相。作是念：割我者誰？截我者誰？誰受、誰想、誰行、誰識？誰罵者？誰受罵者？誰生瞋恚？是為菩薩住禪波羅蜜取羸提波羅蜜。²⁵⁵

菩薩以禪波羅蜜修行面對世間眾生時，能相應於薩婆若智，能以慈悲心對待，視加害者為自我忍辱心養成的逆增上緣，無加害者則忍辱心難以培養，慈悲心的滋長也無法廣泛，因此要善待加害者，既可化解對方的瞋心，也可增長自身的慈悲心，助益自我的忍辱波羅蜜修行。對世間諸法緣起的了悟，不因世間各種差別相而生起任何動念，這是禪定心的一種表現。以此禪定不動的心面對世間各種煩惱加害時，稱為菩薩在修行禪定中能攝受忍辱波羅蜜。如《大智度論》言：

菩薩摩訶薩行禪波羅蜜時，應薩婆若心，慈悲定故，忍諸惱害，是名菩薩摩訶薩行禪波羅蜜時，羸提波羅蜜。²⁵⁶

²⁵⁴ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 626 下。《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，《大正藏》冊 8，頁 366 下。

²⁵⁵ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 627 上。

²⁵⁶ 《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 8，頁 386 下。

第五、菩薩作各種波羅蜜修行，能深入般若波羅蜜法忍中，得諸法實相。能心生大信心而精進於佛法修行，信心與日俱增下，對諸法實相無所分別而能了然於心，人世間的各種是非、善惡萬相，也不會困擾著內心的波羅蜜修行。這種智慧稱為在般若波羅蜜中能作忍辱波羅蜜修行。如《大智度論》言：

菩薩深入般若波羅蜜故，得諸法忍，能信受無量佛法，心無是非分別。如是相，名般若波羅蜜中生忍辱。²⁵⁷

菩薩因修行波羅蜜法門，所獲得的智慧，可以更清楚的認識這諸法世界，運用智慧作度化，可使教化工作能更順利的進行，眾人對佛法的信受能更勤快。當教化工作進行時，難免會遭遇到各種的言語評論，不管是攻擊性言語或稱讚性話語，都能不擾動修行忍辱波羅蜜的內心；即使遇到有情緒化的眾人作身體攻擊時，也能稟持著菩薩的初發願心，不會因攻擊而退縮，也不因沉溺於供養之樂中而停滯修行的心念。對這些各種的考驗，菩薩應詳加思索，不執著於此相的加害者、受害者以及諸法生起的現象，這是菩薩能以般若波羅蜜的方式作忍辱波羅蜜修行的智慧。如《大智度論》言：

菩薩住般若波羅蜜，隨順法忍生，作是念：此法中無有法若起、若滅，若生、若死，若受罵詈、若受惡口，若割、若截，若破、若縛，若打、若殺。是菩薩從初發意乃至坐道場，若一切眾生來罵詈惡口、刀杖瓦石、割截傷害、心不動，作是念：『甚可怪！此諸法中無有法受罵詈、惡口、割截、傷害者，而眾生受苦惱！』是為菩薩住般若波羅蜜取羸提波羅蜜。²⁵⁸

菩薩能安住忍辱波羅蜜中，內心不為外界所動搖，如第二節法忍意義中對羸提波羅蜜的描述，心不動與不退的信念。對於外來的言語詈罵，心不生瞋恚，外來傷害身體時不以反感的惡言相對應，自身也不會口出惡言的對待他人，自我內

²⁵⁷ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 上。

²⁵⁸ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 627 下。

心對諸法現象不起猜疑心，不會執著於外界差別相，這一切考驗都能忍辱，稱為菩薩修般若波羅蜜而能具足忍辱波羅蜜。如《大智度論》言：

云何名「不動、不退」？瞋恚不生，不出惡言，身不加惡，心無所疑。菩薩知般若波羅蜜實相，不見諸法，心無所著故；若人來罵，若加楚毒、殺害，一切能忍。以是故說「住般若波羅蜜中，能具足羸提波羅蜜」。²⁵⁹

如何才稱為在五度中能攝受忍辱波羅蜜，在《大乘義章》中也說明了這些波羅蜜修行時對忍辱的攝受，能於布施中安忍有情眾生的攝受；在戒中對忍辱的攝受是能安守此心而不犯過失；在精進中以心識上的勇猛精進力來忍守諸苦惱；在禪定中能守住此心而不為外相所動，即使外來傷害的施予，也能以慈悲心對待眾生；在般若智慧上，能思惟諸煩惱的緣由，以智慧力化解各種煩惱障。²⁶⁰由這些描述所呈顯者，是菩薩在世間作忍辱波羅蜜修行時，需要其他五波羅蜜的相互配合，忍辱波羅蜜包含於前五度，更需依般若波羅蜜所生智慧來作引領。

貳、忍辱波羅蜜攝取五波羅蜜

六波羅蜜在大乘菩薩道中是相即相融的修行法門，各波羅蜜間可相互攝受，對於忍辱波羅蜜如何與其他五波羅蜜相互攝取，在《大智度論》中有清楚的描述，在隨後的內文中將逐一的呈顯出論述的特色。對忍與其他五度的簡易描述中。如《大乘義章》言：

云何忍中攝餘五度？修行忍時不怖眾生，施彼安樂名攝布施，又忍貪苦以財惠人亦名攝施。以安忍故離殺縛等名為攝戒。堪忍不息名攝精進。忍心

²⁵⁹ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 172 上。

²⁶⁰ 《大乘義章》卷 12，《大正藏》冊 44，頁 709 上。

不亂名攝禪定。分別善修名攝般若。又於忍中不取、不著亦名般若。²⁶¹

此段引文中指出，作忍辱修行的菩薩在面對眾生時，對未知的情境、人、事時，心不怖畏、不紛亂，能安守此心，心不執著於當下所現的危害情境。能守住自我心中的定境，是智慧的表現，不為外境、外物所牽引而生紛亂危害，這只有智慧修行的工夫方能安忍。

第一、在忍辱與布施的關係方面，菩薩在修行中所忍辱者主要是眾生。眾生對菩薩有各種的不便或危害時，菩薩對此危害能安忍。對諸法實相的透徹了解，能為眾生解說諸法實相，使眾生能認識世間萬物緣由，能體認並且不再為難他人或危害萬物，也能消弭眾生對菩薩的傷害。這是法施的功德，使得眾生能蒙受法益，不再造業受報，菩薩修眾生忍與法忍二法，而能作財施與法施，因此稱為菩薩修忍辱波羅蜜法而能行布施波羅蜜。如《大智度論》言：

得眾生忍，能以身施，是名財施；得法忍，深入諸法，為眾生說，是為法施。是二施從二忍生，故名檀波羅蜜。²⁶²

菩薩所修行的六波羅蜜法門，雖然都是修行的重要法門，但是為了在世間修行的方便性，及內心思惟的考量，布施波羅蜜在世間修行上通常具有較佳的方便性，也是波羅蜜修行的初始法門。在這法門中所布施者，最重者莫過於身體的布施，如同本章前面所提及的身體割捨，能完全作施予而不執著、不生瞋恚心於內心，這便是忍辱波羅蜜修行中能攝取布施波羅蜜的修行法。如《大智度論》言：

諸波羅蜜中，檀波羅蜜最在初；於檀中所重惜者，無過於身，能以施人，不惜不瞋，能具足忍辱波羅蜜，攝取檀。²⁶³

²⁶¹ 《大乘義章》卷 12，《大正藏》冊 44，頁 709 上。

²⁶² 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 下。

²⁶³ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 下。

菩薩面對眾生所施予的各種非難，如何對應？菩薩在日常修行中，經常面對眾人各種言語上的非議或詈罵，更甚者則是對身體上的各種傷害。菩薩在修行中能事先明瞭，生活上各種狀況發生的可能性，事先的心理準備工夫，才能在面對各種情境時，能安忍於心而不動念。一切皆能如日常生活的從容面對，化解困難。面對眾生的各種非難時，也能於當下心生迴向意念，應眾生所求而生布施心，布施的意念也迴向於加害者，使他們能感受到布施的法益，這是菩薩修行忍辱波羅蜜所生的布施波羅蜜。如《大智度論》描述：

若一切眾生來瞋恚罵詈、若節節支解，菩薩住於忍辱，作是念：「我應布施一切眾生，不應不與；……」，持是功德與一切眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩迴向時不生二心：「誰迴向者？迴向何處？」是為菩薩住羸提波羅蜜取檀波羅蜜。²⁶⁴

第二、在忍辱與持戒的關係方面，戒律所要面對的不只是眾生，更要對己身行為作嚴守的工夫。關於眾生方面，菩薩對眾生的生活不應造成任何層面的影響；對自己也應該嚴守戒律，才能深入忍辱中，才能深入體會眾生之苦而生憐憫。不會因為未守戒律，害怕受到因果業報，而強行作忍辱行。所以在能作忍辱行的情形下，面對守戒一事時，便容易多了。因此忍辱能深化守戒工夫，能攝取戒波羅蜜修行儀。如《大智度論》言：

持戒有二種：一者、不惱眾生，二者、自為生禪定根本故。有菩薩行忍辱，未受持戒法，但以畏罪故忍辱，未能深憐愍眾生。是人或從師聞，或自思惟：「持戒是佛道因緣，不惱眾生，我今已能忍辱，則行此事易。」是名說忍辱能取尸羅波羅蜜。²⁶⁵

對於忍辱修行，應先守戒，方能成就忍辱力。菩薩守戒，不會對眾生造成任

²⁶⁴ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 626 上。《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，《大正藏》冊 8，頁 366 上。

²⁶⁵ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 下。

何的傷害。菩薩因行忍辱，能忍辱眾生的緣故，對自己的身命受到傷害時，不會執著於自身性命，凡事能以眾生利益為主要思惟。能在忍辱中清楚的說明戒相。如《大智度論》云：

若次第法，應先戒後忍。戒名不奪他命；忍名不自惜命，是故於忍辱中別說戒相。²⁶⁶

在世俗中面對眾生的情形下，為了能度化眾生，菩薩自身必須能先安守戒律。如果為了眾生的緣故而安忍於戒律，卻造成自身生命的危害時，能安忍守戒而心不動搖，以眾生為優先考量，這是在忍辱波羅蜜中能行戒波羅蜜。如《大智度論》云：

菩薩行忍辱時，不惜身命為忍辱，何況惱眾生而破戒！是故因忍持戒，憐愍一切眾生欲度脫之。持戒名一切諸善法安立住處，是名尸羅波羅蜜。²⁶⁷

修行忍辱波羅蜜的菩薩，對眾生與自己都能作安忍工夫，在教化眾生的場合中能展現出這般修為。菩薩在教化的道場中弘傳道法時，安守各種應守的戒律規範，不會對他人造成任何的困擾或傷害，自己心中不會生起任何貪愛念頭，甚至也不貪往於二乘解脫之境。這樣的修行都是為了眾生的緣故，也是為了圓滿自己的初發心本願，不會急於遁入涅槃之境。在修行過程中，菩薩能把自己的修行經歷，及教化過程中的所有功德，都迴向分享給十方萬眾，期望萬眾也能如同自己一般的獲得功德。如此的迴向，並無特定方法、地點或對象，自身也不取執著心。菩薩在這過程中已把眾生看作等同於自身了，自身不起任何意念下，所迴向的己身、諸法、對象三者，也都不執著了，如此稱為菩薩能安住於忍辱波羅蜜中而攝取戒波羅蜜。如《大智度論》所言：

²⁶⁶ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 下。

²⁶⁷ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 下。

菩薩從初發心乃至坐道場，於其中間，終不奪他命，不與不取，乃至不邪見，亦不貪聲聞、辟支佛地。持是功德與一切眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩迴向時三種心不生：「誰迴向阿耨多羅三藐三菩提？用何法迴向？迴向何處？」是為菩薩住羸提波羅蜜取尸羅波羅蜜。²⁶⁸

第三、菩薩修行除了能對己身謹守修行戒法，對眾生能迴向分享外，也能安住於忍辱波羅蜜中作修行，更深化地作守戒及布施。爲了能更廣及於無邊眾生，菩薩對自己的願力需要更精進的達成，精進波羅蜜可使菩薩在修行中能身體力行，在心境、態度上有更積極的行動表現，「菩薩於忍中身心勤行四波羅蜜。」²⁶⁹菩薩這種積極的勤勉心，需要恆久持續而不懈怠，這是精進波羅蜜的工夫。在恆心方面，不論往後的任何時間、空間中，都能精進不懈怠。所精進者不只是己身，更要遍及周遭眾生，或自身所能教化到的無邊眾生，也應有如此的態度與精進力。在精進工夫方面，面對所要教化的眾生時，能把佛陀所教化的諸法，傳承給於眾生。不論是少數的一人或多數的無邊眾生，都能讓他們受持佛陀所傳教法。因此精進力所要精進的層面，除了菩薩本身的內心之外，也要讓眾生對佛陀所傳教法能精進地承受、學習，期望因此而能獲得佛法的益處，共同邁向修證的菩提彼岸，此稱爲菩薩能在忍辱波羅蜜修行中產生精進波羅蜜修行。如《大智度論》言：

菩薩住羸提波羅蜜生精進，作是念：我當往一由旬，若十由旬、百千萬億由旬，過一世界，乃至過百千萬億世界，乃至教一人令持五戒，何況令得須陀洹果，乃至阿羅漢果、辟支佛道、阿耨多羅三藐三菩提！持是功德與一切眾生共之！迴向阿耨多羅三藐三菩提。是為菩薩住羸提波羅蜜取毘梨耶波羅蜜。²⁷⁰

²⁶⁸ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 626 上。

²⁶⁹ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 下。

²⁷⁰ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 626 上-中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，《大正藏》冊 8，頁 366 上。

第四、修行忍辱，以戒為基本憑藉，加上忍辱對心的自攝力量，能保持內心不動搖。面對各種瞋心來襲時，能心生禪定心面對，以堅定戒律的持守而不壞。菩薩在忍辱波羅蜜中所生起的禪定心，能更加穩固的收攝自心，避免內心動搖而瞋恚再度生起，因此禪波羅蜜能穩固忍辱波羅蜜修行。如《大智度論》云：

忍名自攝其心，不起瞋恚。持戒有二種：一者、不惱眾生；二者、自為，生禪定根本故。²⁷¹

菩薩在禪定修行中，因忍辱力緣故，能排除外界欲望的干擾因素，攝受一心而不散亂，能增進禪定工夫，以禪定心去化解欲望念頭，面對眾生時也能保持此種心境，稱為能行禪波羅蜜。如《大智度論》云：

於忍中心調柔不著五欲，攝心一處；我於一切眾生能忍如地，是名禪波羅蜜。²⁷²

菩薩修忍辱波羅蜜，為了能安忍於善法中修行，遠離一切欲界中貪念惡法的紛擾，去除世俗中的喜、樂等貪戀欲望，而能進入清淨的禪定中，以養清淨心、修禪定、去無明，通達般若波羅蜜境界。在禪定中，去一分的欲界無明貪念，逐漸的體證一分清淨心。把體證到的薩婆若智慧，都能迴向於各界眾生，期望他們也能逐漸的得到智慧，脫離生死輪迴之境，邁向解脫的波羅蜜彼岸。稱為菩薩能安住於忍辱波羅蜜中而攝受禪波羅蜜。如《大智度論》云：

菩薩住羸提波羅蜜，離欲、離惡不善法、有覺有觀，離生喜樂入初禪，乃至入第四禪。是諸禪中淨心、心數法，皆迴向薩婆若。迴向時，是菩薩諸禪及禪支皆不可得。是為菩薩住羸提波羅蜜取禪波羅蜜。²⁷³

²⁷¹ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 下。

²⁷² 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 下。

²⁷³ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 626 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，《大正藏》冊 8，頁 366 上。

第五、菩薩安住於忍辱波羅蜜中，以禪定清淨心遍觀諸法實相，體證諸法實相所得的智慧，知道世間諸法萬相的緣起之因。了知諸法的本自清淨狀態，而不著於世俗的一切執迷之中，把這諸法緣起現象，傳承教化於眾生，使他們也能接受到佛法益處。爲了能在世俗間作佛法的弘傳教化工作，菩薩對諸法的寂滅之相不作證入。爲的是能一再的乘願再來，依循自己的初發心，度化眾生，圓滿本願。菩薩在任何能傳道度眾的場合中，都竭盡所能的傳授佛陀所體證的諸法給眾生，這是菩薩修忍辱波羅蜜而攝取般若波羅蜜的緣由。如《大智度論》云：

菩薩住羸提波羅蜜，觀諸法若離相、若寂滅相、若無盡相；不以寂滅相作證，乃至坐道場得一切種智，從道場起便轉法輪。是為菩薩住羸提波羅蜜取般若波羅蜜，不取不捨故。²⁷⁴

菩薩在修行歷程中，得知忍辱可以獲得世間的美好果報，相貌美好、身形莊嚴等好處。但是這些世間好處並不是菩薩所欲獲取的目的，菩薩修行忍辱法，是爲了能夠消除心中所有妨礙菩薩道的煩惱障，修行過程中面臨到的各種艱難險阻，或眾生的惡行相向，都必須能深入的忍受，能受到人們的喜愛與尊敬，能夠深信、深行不悖，對於煩惱的防治有莫大功能，避免進一步發生衝突的可能性，能行深忍法才能體驗出諸法實相的深義；當有深刻感受後，心中對於諸法的生滅現象，便有深廣的體驗，菩薩證得無生法忍，便能行般若波羅蜜於世間。如《大智度論》言：

菩薩知忍辱果報，相好嚴身等。菩薩修忍，能障諸煩惱，能忍眾生過惡，能忍受一切深法，後得諸法實相；是時，行者心中得是無生法忍，即是般若波羅蜜。²⁷⁵

本項各引文所列舉者，是菩薩安住於忍辱波羅蜜中，攝取其餘五波羅蜜的方

²⁷⁴ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 626 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，《大正藏》冊 8，頁 366 中。

²⁷⁵ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 下-632 上。

式。這其中也顯示出，菩薩除了安忍於自身的修證外，對眾生的教化也是竭盡所能的去作推廣功夫。由此項中忍辱波羅蜜對五種波羅蜜的交互論述中可發現，忍辱波羅蜜對前四種波羅蜜都注重了迴向。菩薩這般的迴向精神，除了菩薩對自身的修行能受益外，眾生也是間接的受益者，符合了菩薩道中的度眾精神。這些對忍辱波羅蜜的描述，引申於般若波羅蜜的不生空慧中，而這種不取不捨的空慧義涵，將在下一章節中繼續深入研究。

第四節 小結

本章針對《大智度論》中的生忍、法忍、及忍辱波羅蜜與其他五度的相互關係作論述，這是《大智度論》中對羸提波羅蜜所作論述的主要內容，下文就對這些論述內容作出小結。

第一節的生忍論述中，分為三項論述。第一項主要針對生忍的意義與界定問題。修行者在忍辱修行中所要關注的焦點不應只是在傷害性的事件上，對於其他各種的良善供養，也應採取迴避措施，指出生忍包含了瞋恚、供養二者。對於生忍的起因描述中，指出不管好的供養或不善的傷害，對於修行而言都會引起修行者內心的不穩定情緒，都必須行忍。修行者所要對治的煩惱瞋心，除現世情況外，也來自於先世中所累積的瞋苦，這些都需要加以對治。第二項中，生忍所要對治的眾生內心弊病中，論中指出三毒中的瞋心是最為深重的對象，也是生忍所要對治的主要對象。凡是瞋毒都需要對治，對治方法便是常修忍辱。《大智度論》也指出對小人的對治態度，展現了菩薩避免造成小人更大瞋業再起的慈心（忍與慈將在第四章再論）行。除了瞋恚之毒外，《大智度論》也強調菩薩面對供養時的心理狀態，菩薩超越了供養，能提升自我的修行層面，且有別於眾生忍。菩薩內心的對治方面，不只壞處需要對治；對美好的執著也需要對治消除。《大智度論》提出對供養的防治，是此論另外一相特殊之處。菩薩協助眾生面對瞋心問題，及菩薩對自我瞋心的防治，在問題與方法上都作了充分說明。這對日後廣度眾生

時，更具有深廣的度化意義。第三項中，菩薩因日常修行忍辱而累積的功德，能增進自身對眾人的柔軟態度，增加自己的認知，對於最難割捨的身體，也都能捨，這種精進於修行的精神，可以成就更大的忍辱心，而趨向於法忍的體證。實踐中只在一種特殊情況下不需要加以忍辱，那是指面對小人的輕慢態度時，這是菩薩爲了避免造成更大危害的必要作爲。此處除了對自身修行層次能利益外，因與方便力的結合，而能度化更多的眾生，也引導出忍辱的深入成就中，可以體證空觀的說法。

第二節則呈顯出對法忍的架構陳述，第一項法忍意義中先顯現的是信受不退的精神，這對菩薩推動眾生作忍辱波羅蜜修行而言，幫助甚大。菩薩及修行者，經由對佛法的信受，能對自我內心作觀照，可以清淨自身內心，精進於不退轉忍位中，經由信受諸法，理解內容實義，透過自我觀照的實踐，而達體證的境界。相應於修行的信、解、行、證四步驟，《大智度論》中先對法忍修行作了了知的觀照，在日常修行中不著相，而逐漸地斷除內心煩惱相，得清淨心，而獲得無量功德，這些都是菩薩心理活動層面的指向。在這些過程中逐漸的描述出菩薩對法忍的了知與體證，才能斷諸煩惱而達於無生法忍境界，指出這是修行法忍所需的認知。

第二項法忍對治對象中，修行法忍以斷除煩惱爲主要，所欲斷除的煩惱包含善、惡諸法，所受的法門除能信受、不疑不退，持續作修行以便能完全的去除瞋心、愛著外，對象消除後才能體證到無生觀境界，因此法忍的對治對象，必須要泯除施者、受者及諸法相的愛著，煩惱斷盡後體證法性身，照見智慧法身後才能作更廣大的教化工作。

第三項在法忍的實踐中，在修行中能了知諸法的不可得現象，過程中也能對深法的體會裡，配合法忍觀照法門，而獲得智慧的方便教法。菩薩在眾生中經由生忍、法忍的努力修行，二者能相互增長與深廣化而不會有衝突產生，眾生忍與

法忍不相妨礙。這是順應世間教化的方便行，二者在菩薩的修行當下並無差別相，只是在實踐教化工作時的著力點上深淺的不同。²⁷⁶菩薩在無數世中能修忍辱波羅蜜，最終才能成就菩提，為何修行羸提波羅蜜需要從生忍、法忍二者著手，《大智度論》也以「菩薩摩訶薩住二忍中，能具足羸提波羅蜜。」²⁷⁷而作出說明。

無生法忍方面，菩薩對於諸法無生滅現象的了知與體證後所證得的法性身，以之相應於度化眾生中，這些都是菩薩在眾生中修行忍辱波羅蜜的精神描寫。精進修行中的菩薩，對諸法深入修行後所得，心未清淨者稱為柔順忍；已清淨者稱為無生法忍。心清淨而能觀照出無生法忍智慧，轉化個人解脫能對眾生作度化思惟，展現出菩薩所具有的獨特修行，因此無生法忍是能度化無數眾生的菩薩所具有的修行境界。菩薩依循這些功德的助成而證入菩薩位，能以無生法忍方便力，作更廣大於眾生的利益事業，功德具足後而能成就菩提。

第三節中，第一項在五波羅蜜引申忍辱波羅蜜方面，當菩薩面對眾生作布施（法施為主）時，才能真正體會到何種現象下需要行忍辱，這些現象包含身、心方面的詈罵、打害或供養，因此布施波羅蜜能生忍辱波羅蜜；菩薩持戒方能別於眾生，持戒而能引領眾生入道修行，這是攝眾的主要力量，但是能忍己身卻不能以此過度要求眾生，應循序漸進才是；精進波羅蜜修行，可使忍辱有了昇華的力量，能從初發意直到坐道場而不退卻願心，強化忍辱力；在禪波羅蜜觀想中，能深入觀想忍辱波羅蜜修行的三輪體空情境中；在體證般若波羅蜜智慧中，能以更多的智慧引導忍辱波羅蜜修行。

第二項對於忍辱波羅蜜引生其他五波羅蜜方面：先對忍辱法、眾生忍、法忍的了知，方能安忍於眾生的各種責難，能在法施中行安忍波羅蜜，強調出菩薩行忍辱與眾生的密切關係；忍辱波羅蜜生戒波羅蜜方面，能不惜自己身命，以維護眾生身命為主，顯示菩薩慈悲護生的胸懷；忍波羅蜜能生精進波羅蜜方面，顯示

²⁷⁶同註 232，「法忍者不妨眾生忍，眾生忍不妨法忍，但以深淺為別」。

²⁷⁷《大智度論》卷 88，《大正藏》冊 25，頁 676 上。

能安忍在無數時空中的精進修行，忍能守恆不鬆懈、不退墮；忍波羅蜜生禪波羅蜜方面，安忍清淨心，而心不著五欲或眾生，不生煩惱，禪波羅蜜自然能守心不亂；忍波羅蜜生般若波羅蜜中，能忍則是智慧的得知與展現，能依此而轉法輪。以上所述，可看出行忍辱波羅蜜而能生五波羅蜜，忍能以眾生為中心，行方便度化眾生之事，忍則其他五度易行，表現出忍辱波羅蜜具有極大的功德力。不論在五波羅蜜引申忍辱波羅蜜或忍辱波羅蜜引生其他五波羅蜜，都強調出迴向的重要性，「菩薩摩訶薩所有忍辱，皆迴向薩婆若，是為具足羸提波羅蜜。²⁷⁸」顯示出菩薩在修行過程中，能隨時作度化眾生的思惟與實踐，才能具足智慧。

從本節的論述比重可以約略的看出，忍辱對其他五度的重要性方面較為重些，其他五度引生出忍辱較少些，在第二項各引述中，五波羅蜜對忍辱波羅蜜的描述裡，則表現出對於己身、它者與諸法三者間的關注，也帶出了不執著於修行的諸法相，其相對應的空議題，則安排在下一章中再行探討。

依據本章中對生忍與法忍探討所得的結果，有關法忍在文句中所強調的法義裡，側重在信受不退心及智慧的展現，以心理層面的思惟為主，這與生忍只注重在生理方面有極大的不同。《大智度論》中的法忍論述，表現出信受不退的強烈訴求，修行者在信受之後的實踐才更具修行意義，因此本章中對生忍與法忍的論述中，對實踐層面也能兼顧，並作了深入探討。這些實踐的討論面向，強調出實踐是信仰的積極意義。²⁷⁹綜合本章中生忍、法忍的意義，不只著重在個人修行，在修行實踐的敘述中，也表明了對眾生的精進教化。菩薩不只為本身作修行，其過程也都與眾生有著密切的關係。在忍辱波羅蜜修行中所相應的慈悲、智慧等深層義理，與空觀體證方面的探討，將在第四章中另行討論。

²⁷⁸ 《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 621 下。

²⁷⁹ 簡端良：《聖境與佛境—康德與惠能的對話》（台北：文津出版社有限公司，2008），頁 225。

第四章 羸提波羅蜜與慈悲、空觀的關係

修行忍辱波羅蜜的菩薩，有感於對世俗眾生的不捨，會心生度化眾生的慈悲心腸。本章中將針對羸提波羅蜜，在菩薩修行度眾過程中與慈悲所呈顯的交互關係裡，作深入的探討。雖然波羅蜜智慧、慈悲、空觀、諸法實相等在勝義層次研究方面，研究者極可能在言語運用上會遭受到限制，本文中將盡力的運用可以理解語言來傳達，以避免辭不達意的可能困境，希望能把佛法的深層義理完善地展現。在忍辱波羅蜜與慈悲、空觀的探討方面，本章中將區分為忍辱波羅蜜與慈悲關係，及忍辱波羅蜜與空觀二部份。第一節在忍辱波羅蜜與慈悲的探討中，將先從大眾的忍辱與慈悲關係中作探討，再對應到菩薩的大慈、大悲精神，在此二項探討中，比對一般的忍辱修行與菩薩大慈、大悲度化精神的差異性，並對忍辱在二種修行人中的表現意涵作廣泛地論述。第二節亦區分為二種討論面向，依忍辱波羅蜜與諸法實相的關係、忍辱波羅蜜與空觀關係二者作討論。並在忍辱波羅蜜與諸法實相或空觀的深層義理上作檢視，並逐漸地深入佛、菩薩的修行智慧中，尋求思想上的深層涵義，並作出系統性爬梳，期望能傳達出《大智度論》中所蘊含的淑世佛法要義。

第一節 羸提波羅蜜與慈悲關係

世俗人在世間生活的需要，必須索求各類物質，以供養生活、生命所需。眾人因需求而對物質產生喜愛之心，逐漸地生起貪愛之欲。如果只是心貪愛，並無毒害他人之禍。如果因索求不得，而心生瞋恨時，便會對自己內心或他者形成危害。瞋恨心是一般人易生的病害，也是菩薩修行上最大的障礙之一，必須加以斷除，而斷瞋的最佳法門便關係到忍辱波羅蜜的修行，在實際修行中運用何種方式

以斷除瞋心，筆者在下文中針對忍辱波羅蜜與慈悲理論運用在修行教化中，作出修忍行慈、慈悲深化忍辱二面向的論述鋪陳。第一項中所要討論的是忍辱與慈悲在眾人或菩薩修行中的相互增上問題？

壹、忍辱與慈悲的相互增上關係

對於忍辱波羅蜜，在第三章中已有深入闡釋，忍辱波羅蜜能深入瞭解後，菩薩在修行中如何運用慈悲力量，作更廣泛的教化工作，筆者在此只提出慈悲與忍有關的部份作討論。期望在深入探究中，能更瞭解忍辱波羅蜜在世間修行裡，如何讓眾生產生更多信受佛法的心思。在本節中先就菩薩修忍行慈方面探討忍辱與慈悲關係，及慈悲方便修行二方面作探討。

修行忍辱法門有眾多利益，因修行而獲得的成就，《大乘義章》中列舉了五種益處。一者、可以降伏貪瞋之心，降低瞋心的生成；二者、能在任何困難中不惜身命地去面對困難；三者、對於世間因緣果報有深刻的了解，不再造今業，後世少受苦難果報；四者、能增長眾生的善根因緣，啟發更多的善業因，生更多的慈悲胸懷；五者、勤加深入地修行，能於未來世中獲得更深的無生法忍成就。²⁸⁰菩薩可藉此透過自身的忍辱修行，達到能安忍世俗眾生的一切非難，使得菩薩能增進自我慈悲心，並使慈悲心能長存於心中，隨時展現出度化眾生的心境，久遠的修行加上自己初發菩提心願力，能逐漸地邁向菩提佛道。

瞋心對菩薩的修行具有最強的破壞力，是三毒中最大者。面對最大的障礙，必當以最大的堅定修行來面對。而忍辱則具有最大的苦行力量，忍增上所生的慈

²⁸⁰《大乘義章》卷12，「有五法成就忍辱：一、降伏貪瞋，二、不惜身命，三、思惟往業用自開解，四、為成就眾生善根發慈悲心，五、為得甚深無生法忍。」《大正藏》冊44，頁707下。

悲心，修行目的能夠讓瞋恚遠離。²⁸¹但是如果只有忍辱的苦行工夫，似乎只是消極的面對問題。如果因修行忍辱而生慈悲心，則應是面對瞋恚的極佳法門，在菩薩度化無數眾生時，將會是淑世的絕佳方法。

菩薩能在世俗教化中行慈悲，這在忍辱的修行中，可作為一種方便法，且是較為方便可行的方式，也是大乘佛法的殊勝之處，這種與眾人接近的法門，是修行的方便施設，具有世間教化的良善用意，能與眾人的生活層面相互適應，讓佛法的傳播更容易，更能契入眾人心中。阿部正雄（2003）指出，這種方便性是一種巧妙的方法，僧伽們可巧妙的運用，教化時能更符合社會文化的需求。²⁸²透過菩薩來作世間的方便推動，更能彰顯世間的修行價值，與菩薩的修行功德。

與眾人最親近的地方莫過於家庭生活，在這最小的社會單位中，家族成員中長輩與晚輩間的親密互動裡，可以見到人性間的優良美德，而長輩對晚輩的慈心表現更是顯而易見。菩薩在世間修行中，更要長養出這種慈愛眾人的心境，如同慈愛自己晚輩或親人般。這種柔軟呵護的心態，可讓眾人感受到無比的溫馨，能更親近地接受菩薩所教導之法，在世間眾人間的慈忍行為，也是菩薩眾生忍的表現。如《大智度論》言：

孝子愛敬父母，如兄、如弟，如姊妹、如兒女，無婬欲心而生愛敬慈念。
世人但能愛敬所親；菩薩普及一切，得是柔軟清淨好心，名眾生忍，是法忍初門。²⁸³

菩薩在世俗中能作生忍行，面對世間眾生的各種可能性，日常中或許有些眾生會以惡事加諸在菩薩身上，但是菩薩應該清楚的認知，能心生慈悲心，展現出慈悲心所要利益的是眾生，在自我心中任何對眾生利益有害者，都要去除。要避

²⁸¹加部富子：〈忍辱と慈しみに關する一考察〉，《印度学仏教学研究》第56卷第1號（通卷第113號），（東京：日本印度学仏教学会，2007年12月20日），頁327-334。

²⁸²阿部正雄著，張志強譯：《佛教》（台北：麥田出版，2003年），頁22、頁137-140。

²⁸³《大智度論》卷72，《大正藏》冊25，頁569下。

免自身因惡事而生起瞋心，作忍辱行能化解這些瞋心煩惱。以深大的慈悲心廣行於眾生中，自身行忍也能教化眾生行忍，使眾生知所學習，一同作忍辱行。這些內心的思惟與外在表現，可使自己與眾生能逐漸地去除煩惱深重的瞋心。菩薩應當多加思索，為何他人會如此的對待我，是否在我過去世中，有造此業因，而今世必須要承受此業果。這種行為有如慈母深愛著孩子一般，如己之子的眾生能因菩薩的教化而使瞋心逐漸地除盡，脫離煩惱苦處，菩薩能常保內心的忍辱狀態，對於度化眾生而言，將有莫大的實際功效。如《大智度論》言：

眾生加惡向己，不嫌其瞋，但為除結。復次，行忍之人，視前罵辱者，如父母視嬰孩，見其瞋罵，益加慈念愛之踰深……。如是種種因緣，訶瞋恚、生慈悲，入眾生忍中。²⁸⁴

菩薩在修行中對世間一切相能不著於心境中，透過對這些世間相的通透了解，能心無罣礙於世間諸事，心中隨時能作如此觀想，則世間生活便能更自在，能以自在心面對眾生的教化，忍受教化中所可能遭遇到的各種困難或攻擊，而不生退卻之心。菩薩能忍受眾人的世俗行為，並以平等心看待世俗眾生，稱之為對眾生的等忍。菩薩不為任何眾人的外相所困擾，能教使眾人改惡行而行善行，能在菩提道中作忍辱行，菩薩的慈悲行是建立在對眾生的平等觀上，視眾生如同自己的孩子一般地慈愛，菩薩以等忍方式來作慈悲行，對待眾生而心不退轉。如《大智度論》言：

一切眾生中，不著種種相，眾生相，空相，一等無異；如是觀，是名眾生等。若人是中心等無礙，直入不退，是名得等忍。得等忍菩薩，於一切眾生不瞋不惱，如慈母愛子。如偈說：「觀聲如呼響，身行如鏡像；如此得觀人，云何而不忍？」是名眾生等忍。²⁸⁵

²⁸⁴ 《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 281 上。

²⁸⁵ 《大智度論》卷 5，《大正藏》冊 25，頁 97 中。

在菩薩教化方法上，以慈悲心作化導工夫，對眾生能以慈心加被，視同為自己孩子一般的愛護，以無量眾生為慈心的化導對象，慈心度化無數眾生，必可感應無量功德。因為能心存教化眾生之心，能隨時以眾生為念，不同於二乘人只求自身解脫，而不關心眾生的態度。菩薩在度化眾生中，能以慈悲方式作教化，拔苦與樂的胸懷，都是因為菩薩能以忍辱的態度與毅力，深植於願心中，依願心而作世間的方便度化。菩薩以眾生為先，眾生得度方得自度的胸懷，是大乘菩薩所具有的精神，菩薩因此而能獲得內心的清淨，修證而得深廣智慧，達成願心圓滿而證佛道。如《大智度論》云：

聲聞、辟支佛有加害者，不能深有慈悲心，若默然，若遠離；菩薩則不然，能深加慈心，愛之如子，方便度之，是故勝一切聲聞、辟支佛，而能教化一切眾生，忍辱、慈悲、方便深故。隨願清淨業因緣故，能淨佛世界。是法具足故，不久當得一切種智。²⁸⁶

世俗中，佛法的慈悲可以讓社會能真實的感受到關懷的溫暖，能馬上引其起世人對佛法的信受。但智慧往往難以獲得，更難以言傳或實際感受，也難以作為現實社會中溫飽的樂源，因此菩薩常能顯現慈悲相，以作為社會傳播佛法時的方便教化。如《大智度論》言：

慈悲相可眼見、耳聞故，人能信受。²⁸⁷

本項中上面數段引文都圍繞在家庭中長輩對晚輩的慈忍方面，因為家庭中的慈忍對一般人而言，是最早接觸慈忍的地方，也是最容易看見且體會到慈忍的所在。有了美好的體會，家庭中所養成的基本美德，在社會上便容易地表現出來，以此再談論到社會上的慈忍現象，才能得知眾人所憑藉的起始。在家庭中與社會上所相應的在家菩薩與出家菩薩，在慈忍的表現差異上，將在下段文中繼續探討。

²⁸⁶ 《大智度論》卷 40，《大正藏》冊 25，頁 353 上。

²⁸⁷ 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 257 上。

忍辱波羅蜜修行，要把瞋心去除，需先長養慈悲心。而「修慈心，為除眾生中瞋覺故。」²⁸⁸正可用來說明慈悲化瞋心的功用。要化解眾生的疑惑與心中的瞋恨，修慈悲心是一種極佳的切入法門。如何化解瞋與恨，其方法在輕、重上有所區別，對治方法便有不同。由上段論述中可看出瞋對內心傷害較輕淺，恨對內心的傷害較深重。瞋較輕者慈可輕易化除，而恨者日積月累、深入內心，需要悲心方能徹底的根治，因此瞋與恨在層次上有差異，對治方法更是不同，不可混為一談。因此以慈悲心而行忍辱時，能作悲行者才是較為積極的修行者，可以化解較為深廣的瞋心。但是趨入的方式，應是慈心先行，易行者為先，瞋心深重的眾人能接受後，悲心才容易更深入。如《大乘義章》所述：

瞋有二種：一、緣過去久因緣生，二、緣現在近因緣生。緣於過去久緣生者，去境玄遠瞋容輕薄，易除易捨，修慈能治；緣現生者，近境逼心忿惱必深，難裁難忍，修悲方治。²⁸⁹

由此可區分出瞋恨有深淺之別，也可瞭解慈、悲具有對治層次上的不同，如此對治的差異性，在選用方法上更需要決擇能對治的相應法門，慈、悲在這方面表現出其實質的對治功能。

瞋心難治，慈悲可除，這種慈心的行使與瞋心的化解，都需要深層的忍辱修行功夫在其中。為了去除心中瞋念，獲得心中的快樂感受，《大智度論》中傳達出瞋恨是眾生痛苦的來源，唯有慈悲為懷的心胸方能獲得內心的安樂。用慈心來體驗快樂感受，以慈行所得的樂來對治因瞋所生起的苦。「以慈悲心除瞋恚。」²⁹⁰用慈悲心行而獲得心中的清淨舒適，化解瞋恚所帶來的各種煩惱。思考著無窮的

²⁸⁸ 《大智度論》卷 20，《大正藏》冊 25，頁 208 下。

²⁸⁹ 《大乘義章》卷 12，《大正藏》冊 44，頁 698 下。此引文第一字原為「嗔」，筆者在本論文中皆統一為「瞋」，佛經、論中二字互用普遍，但以「瞋」字較多見，實則「瞋」字為「嗔」的異體字【參見祝鴻燾主編：《文言文辭典》（台北：五南圖書出版股份有限公司，2008 年），頁 150。】，「嗔」義較廣些，有發怒、責怪、怒目而視…等俱言語性質，而「瞋」以怒目而視為主，參見羅竹風主編：《漢語大詞典》第 7 冊，（上海：漢語大詞典出版社，1999 年），頁 1242。

²⁹⁰ 《大智度論》卷 59，《大正藏》冊 25，頁 478 中。

苦果都是因緣所生起的造作，去除瞋心便能顯現出快樂的清淨心性。出生後相貌端正，受眾人所喜愛而不會有顧忌，他人親近時不會心生畏懼或產生排斥。因為慈心而能化解瞋恨的作用，使得瞋恨逐漸地變薄。對修行者而言，忍辱所面對的各種情境，自然能更輕易的克服，因此慈悲心提昇了忍辱所能承受的層次。

慈心對於瞋心的化解，在《本生經》故事中有菩薩修忍行慈的故事，其中所蘊含的佛法精神，值得在個人修行中加以深思。菩薩在世俗大眾中作修行，對於一切眾生可能施予的惡行能忍受，能生起慈悲心來面對，有此作為才能得大福德果報。常作菩薩行，以成就究竟佛道。如《大智度論》言：

行者常行慈心，雖有惱亂逼身，必能忍受。譬如：羸提仙人在大林中修忍行慈。²⁹¹

《大智度論》中提及了菩薩能行慈忍的緣由。在菩薩本生故事中，忍辱仙人在森林中修忍行慈，為迦利王所遇見，國王取劍削仙人耳、鼻、手、足，並詢問仙人，如此削你身體，你會因痛苦而動心瞋恨於我嗎？仙人回答國王說：「我修慈忍，心不動也。」²⁹²仙人表現出忍辱的修行，能達到內心不動的境界，對於外來的戕害事或戕害者，都能不動瞋心，並且能以慈心面對加害者。

對忍辱修行的描述有二種，一種是淺顯易見的眾生忍；另一種是法忍。眾生忍的敘述可以被眾人輕易的瞭解，對待眾人方面，不管是在心態、念頭、愛心的表現、或利益的給予上，都能夠平等地對待，便可稱為是對眾生的平等忍表現，以忍來化解各種不公平對待的可能性，讓眾生能感受到平等。讓眾生能獲得菩薩同等的度化待遇，在相同的佛法對待中能普受法益。至於日後的因緣造作，全賴眾生自身的努力修行來成就自己。菩薩在慈悲力的表現方面，更應該要有忍法的心念，對待眾生能有等法的展現，使自身對眾生與世間的眾多事件，能有更清楚

²⁹¹ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 166 中。

²⁹² 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 166 下。

的深入認識，能平等地對待眾生，才是菩薩所表現的諸法等忍。如《大智度論》言：

忍亦二種：眾生忍，法忍。云何眾生等？一切眾生中，等心、等念、等愛、等利，是名眾生等。問曰：慈悲力故，於一切眾生中，應等念，不應等觀。何以故？菩薩行實道，不顛倒，如法相。²⁹³

菩薩以慈心引領眾生進入歡喜與樂法門，這種利益眾生的慈心方便法門，是世俗中教化度眾的方便道。此種方便道以慈為善業。如《大智度論》言：「慈即是善業，為利益眾生故名為慈。」²⁹⁴是為利益廣大眾生的修行。這種慈心方便道的修行，對修行忍辱的菩薩而言，是引領眾生的極佳方法，也具有極大的功德。

如果沒有任何的罪過果報，也沒有任何的過失可以苛責時，菩薩在修行過程中仍需要常保慈忍之心，更何況是有苦果現前時。隨時能夠以清靜心作病、痛、老、死的觀照，讓內心能常保於慈悲的狀態中，不讓惡事加諸於心中，能明瞭惡事所生起之因，不讓眾生間的惡事再次生起，也不讓眾生因此而遭受到諸多的痛苦。如《大智度論》言：

若無罪報果，亦無諸呵責，猶當應慈忍，何況苦果劇！當觀老、病、死，一切無免者；當起慈悲心，云何惡加物？眾生相怨賊，斫刺受苦毒；²⁹⁵

在慈悲、與樂、拔苦三者關係中，《大乘義章》指出：慈與悲二者相輔相成。悲能拔除苦痛，痛苦逐漸消除後，樂的心境才能逐漸的到來，悲心能大行則可增長慈心在眾人中的與樂心境。慈心能與樂增長，悲心之境中才能有增強度苦的力量，苦的心境才能逐漸因慈心所帶來的樂事而化解開來，因此慈悲二者能相輔相成。如《大智度論》言：

²⁹³ 《大智度論》卷 5，《大正藏》冊 25，頁 97 上。

²⁹⁴ 《大智度論》卷 80，《大正藏》冊 25，頁 624 上。

²⁹⁵ 《大智度論》卷 17，《大正藏》冊 25，頁 184 中。

慈欲與樂，無悲拔苦，與樂不成，由悲拔苦，與樂方熟，故悲資慈；悲欲拔苦，無慈與樂，苦終不去，由慈與樂苦方可離，故慈資悲。²⁹⁶

出家菩薩與在家菩薩二僧眾，在六波羅蜜的修行區別中，一般在家菩薩篤信佛法，在前世中累積而來的大福德果報，生而大富時，應先對眾生作布施行，以自有的財富促使布施波羅蜜修行的增長，並推動其他波羅蜜修行。出家菩薩因無財源，故在布施上只能作法施，或勸解具有財富者作財施。自身修行波羅蜜應以戒波羅蜜作為先導，以身作則，教導眾生持戒的益處，進而推動其他波羅蜜修行。在家菩薩或出家菩薩，各自以布施及持戒作為引導，而進入忍辱波羅蜜修行當中，在家菩薩與出家菩薩具有互補與相互扶持的功效，在眾生社會中作互動性的教化工作時會更容易。如《大智度論》言：

在家菩薩福德因緣故大富，大富故求佛道因緣，行諸波羅蜜，宜先行布施。何以故？既有財物，又知罪福，兼有慈悲心於眾生故，宜先行布施；隨次第因緣，行諸波羅蜜。出家菩薩以無財故，次第宜持戒、忍辱、禪定。²⁹⁷

菩薩對眾生的慈忍行為，不一定要給予眾人有多大的實際利益才能稱得上具有慈悲心。對眾人的慈心無法以實物衡量，如果眾人能因菩薩的慈心而感受到更美好自在的生活，則菩薩的教化便有存在的意義。菩薩對於眾人之外各種自然環境的干擾，不需在意，以免被干擾而影響了對眾人的教化工作，能忍受這些的不便而不動於心，這種的認知，也能在教化眾人中逐一的奉行。如《大智度論》言：

慈念眾生，雖無所與而大得福；以是故，寒熱、風雨，雖無增損，然以能生惡意故得罪。以是故，應當忍。²⁹⁸

菩薩為了在眾生中修行、作教化推廣，也為了上求佛道，在《大智度論》中，

²⁹⁶ 《大乘義章》卷 11，《大正藏》冊 44，頁 688 上。

²⁹⁷ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 中。

²⁹⁸ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 168 下。

便把所修的忍辱波羅蜜區分為二種，依世俗的區分，如第三章中所論述的生忍與法忍。生忍方面，菩薩在世俗眾生中，一切都是為了眾生，能以慈悲心的態度作度化工作，讓眾生能感受到菩薩的慈悲胸懷而心生善念，逐漸地滅除心中惡念而趨向善道，化解無數劫時間以來的罪惡，而獲得無數量的福德資糧。法忍方面，菩薩因無數福德資糧而增長了對諸法實相的了知，修行中能體證出諸法緣起的現象，一切的不明白是被眾多的無明所覆蓋，對諸法實相的深入體悟後，能行法忍，滅除諸法無明業障，而得無量智慧。唯有在無窮盡的劫數中勤作波羅蜜修行，以無數的眾生作為教化對象，作利益眾生之事，才能體證出無量智慧的果實，修證智慧資糧，與自己的初發心相應，而邁向成佛之道。因生忍與法忍的深廣修行，藉由慈悲心的度眾方法，而達到願心的最後圓滿成就。對菩薩而言，在無窮盡的劫數中，要持續地修行菩提道，以佛為依歸對象，心不退轉，方能修證菩提。如《大智度論》言：

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。以是故，菩薩世世常不離諸佛。²⁹⁹

菩薩隨時作忍辱修行，用此法門教化眾生，使眾生能獲得忍辱法利益，深知此法的福德無量，能以自身修行忍辱法的益處，用更柔軟的心態去感染週遭眾人，使眾人能身體力行，並能利益自身、週遭人，或嘉惠環境中的眾生。這種具有感染力的教化工夫，需要菩薩在日常生活中，以實際的行動來作身教，發揮影響力。如《大智度論》言：

眾生中行忍辱、慈悲等福，功德無量，功德無量故心柔軟。³⁰⁰

菩薩如果尚未證得無生法忍，在對待眾生的態度方面，可能會因為環境或時

²⁹⁹ 《大智度論》卷 29，《大正藏》冊 25，頁 276 上。

³⁰⁰ 《大智度論》卷 40，《大正藏》冊 25，頁 353 中。

機的不同而產生不同的對待，有時悲心多；有時分別心多，二者難以權衡。對應於眾生，選擇上的優先性應先作衡量，期望能為眾生作最大的利益考量。如《大智度論》云：

未得無生忍者，或慈悲心多，或分別心多，此二心不得俱行。悲心多者，先施貧窮惡人，作是念：「種福田中，果報雖大，憐愍眾生故，先利貧者。」如是田雖不良，以慈悲心得大果報。分別心多者，作是念：「諸佛有無量功德故，應先供養。」以分別諸法，取著佛身故心小；其心雖小，福田良故，功德亦大。³⁰¹

因此，在二者的方法衡量上如本段引文所言。如果悲心較重的菩薩，對於眾生的度化，應該先布施貧困的人們，使他們能先獲得生活上的安穩，才容易親近佛法，「先以欲鉤牽，後令入佛道。」³⁰²如果分別心較多的菩薩，則應先供養諸佛、菩薩，因為諸佛、菩薩具有無量功德的緣故。修行中，菩薩面對諸法現象時需要運用何者方法，都要有清楚的認識。

修行忍辱的菩薩，因為自身的忍辱修行，不忍眾生未能明瞭業報輪迴的因果關聯性，而在日常生活中種下了許多的苦果業因，導致後來受到各種業報苦的折磨。菩薩對眾生能心生慈悲，以行慈悲的方式來度化眾生。心中能常存此種修行法門，對於邁向成佛之路便能步步踏實。如《大智度論》言：

能修忍辱，慈悲易得；得慈悲者，則至佛道。³⁰³

面對外來不善的傷害時，修行者易疏忽於內心的思緒而生起瞋心，或造成未來的因果業報。菩薩針對修行者，能教導眾生消除苦難的方式，先行作防治工作。在對治上採用的方法著重在慈與悲二者，菩薩以善巧方法教導眾人行忍的好處，

³⁰¹ 《大智度論》卷 87，《大正藏》冊 25，頁 669 下。

³⁰² 《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》第 14 冊，頁 550 中。

³⁰³ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 下。

對於世間人的忍辱修行，菩薩教化眾人能遠離我相的執著，即使是最難割捨的身體，菩薩也把它當作是一種典範的教化。外來的一切非難，都能學習忍辱而不生瞋心，有這般認識後再逐漸地深化到生活中，使忍辱行能成爲個人生活的一部分。身體力行忍辱於生命中，運用體驗的慈悲心對待眾生的修行，在忍辱方面有良好的增上作用。如同本項前面引文所述，慈悲心在眾生中養成，即使是小慈小悲，也不能放棄，修行中眾多累積下，是修證大慈大悲的基本，雖不能用以度化而令眾生苦解脫，也能長養自己與眾生的憐憫心地。³⁰⁴此節中所討論的層次是屬於未體證菩薩的慈悲，故可視爲小慈小悲；而體證後菩薩的大慈大悲則將在下節中繼續論述。

貳、菩薩的大慈悲忍辱

慈悲是菩薩面對眾生時所表現出來的度世美德，以此方式，如何有效的感化人心，使眾人能蒙受法益，這需要運用智慧作後盾，以收身教與典範教化的效果，下文將用二點來說明慈悲運用在忍辱波羅蜜修行的巧妙方法。

菩薩不忍眾生受苦而能生起無量慈悲心，化解眾生瞋心因緣，避免眾生因瞋心而生起的各種苦害。眾生的欲望無窮盡，爲了滿足無窮的欲望，世俗人常因索求無度，心中貪念易起，貪念不得瞋恨生，瞋恨高漲癡愚生，於是三毒之心充塞於心中不能散去，社會亂象因而滋長，這是一種因果循環的結果。爲了斷此因果輪迴之鍊，菩薩以慈悲智慧法門來深化自身忍辱波羅蜜修行的工夫，因忍辱而生起的慈悲心可以化解各種的嫉妒心理，並以之開導眾生的諸多無明，以觀清淨本心，使自身與眾人能更易趨向於佛道。

³⁰⁴ 《大智度論》卷 27，「小慈，但心念與眾生樂，實無樂事；小悲，名觀眾生種種身苦心苦，憐愍而已，不能令脫。大慈者，念令眾生得樂，亦與樂事；大悲，憐愍眾生苦，亦能令脫苦。」《大正藏》冊 25，頁 256 中-下。

菩薩行大慈大悲心，能把忍辱擴及於一切眾生中，行大慈心能心懷眾生，給予眾生樂受，讓眾生的生活能快樂自在。能心生大悲心，度拔眾生的一切苦受，讓眾生遠離世間煩惱事。大慈與大悲都是菩薩在世俗中與眾生作教化互動時的方便法門，可以更親近於大眾，也顯示出菩薩度眾的積極精神，心存眾生的廣大胸懷，在度化過程中，讓眾生的生命更舒適，使得眾生能因此而更親近於佛法，早日脫離此種苦難輪迴。如《大智度論》言：

大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦；大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。³⁰⁵

菩薩因不忍眾生，而作波羅蜜廣行，行大慈悲法門，對無量眾生作無量大慈悲行，能安忍眾生所施予的各種危害，能於世間作生忍修行。「亦能於眾生有大慈悲，能行生忍。」³⁰⁶不只能行生忍於眾生中，也能確實地依願行法忍而不執著於諸法，菩薩體悟諸法畢竟空，證得法忍後，對眾生便能生起大慈悲心。確實依著自己的初發心本願而作菩薩道修行。

菩薩在世俗中作波羅蜜修行時，因智慧觀照而體驗出對諸法相的了解，而得般若智慧，對世間諸法能作平等觀照，對待眾生皆能平等。雖然能於平等觀照中見諸法空性，也不因空觀而阻礙了菩薩對眾生的慈、悲、喜、捨修行。對世間眾生的關心，能本著度化眾生的胸懷，依四無量心方法對眾生作度化事業。悲心是大乘的根本之道，是大乘菩薩對大眾的悲憫，也是菩薩能深入世間修行的表現。不忍眾生陷於生死苦海中而不知脫離，因大悲心而能繼續地本著菩薩六波羅蜜修行精神，持續地對眾生作大悲行，以利眾生學習佛法。菩薩本身也能因持續的修行而獲得諸法平等忍智慧，乃至於能修得一切種智智慧，邁向成佛。如《大智度論》言：

³⁰⁵ 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 256 中。《大智度論》卷 14，「一切苦中，生苦最重。」《大正藏》冊 25，頁 166 下。

³⁰⁶ 《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 283 上。

菩薩行般若時，得諸法平等忍；得平等忍故，雖行空、亦能生四無量心。四無量心中，大悲是大乘之本，見眾生就於死法，如囚受戮。諸菩薩能生六波羅蜜等，乃至一切種智，是故諸菩薩能生大悲。³⁰⁷

菩薩雖然作四無量心的修行，並不會貪著於四無量體證的二乘境界中，心中思惟能在四無量體證智慧中忍受法樂，能以世間眾生為念，以四無量修行果報，作為慈悲眾生的資糧，四無量表現出修行者慈悲面對眾生時的四個層次，每一層面的深入修行都深化了前者。³⁰⁸此稱為菩薩作四無量行而能修安忍波羅蜜。如《大智度論》言：

菩薩摩訶薩行四無量心，不貪聲聞、辟支佛地，但忍樂欲薩婆若，是名菩薩摩訶薩行無量心時羸提波羅蜜。³⁰⁹

因為菩薩能在眾生中行度眾拔苦的修行，能運用無生法忍所獲得的大慈悲方便作度眾工作，因此對眾生的對待都能平等而無差別。中村元在《慈悲》一書中指出，慈悲具有無差別性、人人平等、能超越世間感性而達於超越性的實踐美德。³¹⁰此處指出菩薩在證得無生法忍前後慈悲心的對比。如《大智度論》說：

菩薩得無生忍法，平等無差。³¹¹

菩薩在自我修行或度化眾生中，能夠運用各種的般若智慧力，以精進心作為驅動的力量，戒與禪定方法作為遵行的準則，以忍辱法作為防護內心與外界的侵害，對眾生能產生慈悲心胸懷，這些力量都含攝在修行與度化的歷程中。也是大乘菩薩用來自我修行及度化眾生的法門。如《大智度論》言：

³⁰⁷ 《大智度論》卷 77，《大正藏》冊 25，頁 601 上。

³⁰⁸ 趙淑華：〈有關「慈悲」的諸問題〉，《法光學壇》第 1 期，（台北：法光佛教文化研究所，1997 年），頁 39-40。

³⁰⁹ 《大智度論》卷 45，《大正藏》冊 25，頁 388 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 246 下。

³¹⁰ 中村元著，江支地譯：《慈悲》第五章，（台北：東大圖書股份有限公司，1997 年）。

³¹¹ 《大智度論》卷 87，《大正藏》冊 25，頁 669 下。

大慈悲為軸，智慧為兩輪，精進為駛馬，戒定以為銜，忍辱心為鎧，總持為轡勒，摩訶衍人乘，能度於一切！³¹²

菩薩在般若波羅蜜中作修行，能運用智慧方便力為眾生述說佛法，菩薩體證無生法忍後，能以法身運用方便力作教化修行，可以化身成無數法身，隨眾生的需求而到處化現教化眾生。在度化眾生過程中，對眾生不會有差別的取捨，希望教導過程中能引領眾生成度過生死輪迴的苦海，這種大慈悲的態度與作為，都是菩薩心繫眾生生命的深入修行，能在救度過程中運用所修得的深妙智慧法門，為各各眾生作適度的契合式引領，使眾生都能在最適合的情境中找到趨向佛法之門，邁向生命圓滿的度脫路徑。如《大智度論》言：

菩薩行般若波羅蜜，以方便力，為眾生說法。「方便力」者，菩薩得無生忍法，入菩薩位，通達菩薩第一義諦；觀是道相甚深微妙，無得無捨，用妙智慧不可得，何況可得口說！大悲心深念：「眾生以空事故，墮三惡道，受大劇苦；……，引導眾生，……」是菩薩如所願思惟行，為眾生說，使皆度脫。³¹³

菩薩在世間修行，目的是為了眾生的利益著想，在自身所能做到的範圍內，為眾生謀求最大的利益，即使自身在畜生道中作教化，也不埋怨環境的困厄而起瞋心。對六道眾生都能作如此想，以方便力在六道中作修行，使眾生能體會菩薩的慈悲胸懷，逐漸的效法學習而邁向佛道。這種慈悲心能持續地修行，養成廣大無上的大慈悲心，累積未來成佛資糧，這是二乘人所不能及的地方。因此菩薩作忍辱波羅蜜修行，需要在世間以方便力的方式來圓滿達成。如《大智度論》言：

菩薩摩訶薩為利益眾生故，隨而受身，以是身利益眾生。須菩提！菩薩摩訶薩作畜生時，有是方便力，若怨賊欲來殺害，以是無上忍辱、無上慈悲

³¹² 《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 86 上。

³¹³ 《大智度論》卷 94，《大正藏》冊 25，頁 721 中。

心捨身，不惱惡賊。汝諸聲聞、辟支佛無有是力。以是故，須菩提！當知菩薩摩訶薩欲具足大慈悲心、為憐愍利益眾生故，受畜生身。³¹⁴

羼提波羅蜜在菩薩的世俗教化中，菩薩們如何把握住世俗的度化原則？如何引導眾生破除瞋害之苦？度化過程中能依照菩薩初發心願力而精進不懈怠。佛陀爲了方便各種利、鈍器眾生而說各種因緣法，以慈悲方式而演說諸法，讓眾生能方便地聽受。如《大智度論》言：

諸法相雖不可說，佛以大慈大悲故種種方便說。³¹⁵

菩薩獲得法性身後，能變化出法身而作無量教化，面對無數眾生的各種非難問題，也能適當地作處理，對於眾生的利樂供養，不會因此而擾動了菩薩的清淨修行，這些都是法身菩薩所展現，身具大慈大悲的度化胸懷。如《大智度論》言：

變化其身，無量音聲，將迎一切，忍諸眾生罵詈誹謗，乃至自作伎樂，皆是大慈、大悲力。³¹⁶

對於大慈心的養成，應以平等心看待一切眾人，使內心無差別相，即使是有情眾生，也應如此地對待。在長久的修行中，菩薩以度化眾生爲職志，爲了度化無窮眾生，需要在無數世的生命中爲眾生努力。面對一切眾生時，讓身、心能克服外在的各種艱難、險阻，在無數世的辛勤修行度眾中，不失退轉心，以慈悲爲懷，爲眾生作利益事業，把這種承擔的力量，教導眾生，使它們也能受益。菩薩能運用各種所修得的智慧力，作爲度化眾生的資糧，無論是十力、四無畏、十八不共法等，以累世修行中所獲得的無數功德力作爲度眾的方便，爲圓滿生命而作長久的恆心修行。如《大智度論》言：

³¹⁴ 《大智度論》卷 93，《大正藏》冊 25，頁 713 上。《摩訶般若波羅蜜經》卷 26，《大正藏》冊 8，頁 409 下。

³¹⁵ 《大智度論》卷 36，《大正藏》冊 25，頁 329 上。

³¹⁶ 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 256 下。

大慈視一切，怨親等無異；一切有識類，咸皆知此事。忍辱慈悲力，故能勝一切；為度眾生故，世世受勤苦。其心常一定，為眾作利益。智慧力有十，無畏力有四，不共有十八，無量功德藏。³¹⁷

若菩薩能覺知一切眾生在不同時空中，會有各種生命上的苦難，則菩薩無論是轉生於六道中，或證入涅槃佛道中，都能心繫眾生在六道中的苦受，能以大悲心方式為無盡的十方眾生作救度事業，則該菩薩必定能成就佛道，而得涅槃果報，稱為是具有大悲心的修行者。這種忍辱修行的大悲心，能為眾生受盡苦難的濟世態度，不只能消除自身的瞋心，也能防止加害者瞋心，真正達到以眾生為主的大悲心修行。這種大悲心作為處事與度眾的態度，在世間作修行實踐，最終必能直趨佛道。如《大智度論》云：

云何菩薩入大悲心？若菩薩如是念：「我為一一眾生故，如恒河沙等劫地獄中受勤苦，乃至是人得佛道、入涅槃。」如是名為為一切十方眾生忍苦，是名入大悲心。³¹⁸

為何法身菩薩對於眾生所恭敬供養的利樂之舉能不動於心？瞋是世俗三毒中最為難治者，瞋毒會危害到菩薩的悲心願行。如果這種難治的瞋恚都無法忍辱克服，不能心生大悲心，實則與凡夫無異，不能作忍辱行的菩薩便不能稱之為菩薩。菩薩能克服這些瞋恚的毒害，才能一心修行而不懈怠，這需要對瞋苦、利樂的供養作完全的對治。因為瞋恚的消除，才能彰顯出菩薩大慈悲為本的願行。如《大智度論》言：

³¹⁷ 《大智度論》卷 2，《大正藏》冊 25，頁 75 中。

³¹⁸ 《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 413 上。《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 上。

菩薩思惟：「……若有瞋恚，自失樂利，云何能令眾生得樂？」復次，諸佛菩薩以大悲為本，從悲而出；瞋為滅悲之毒，特不相宜，若壞悲本，何名菩薩？菩薩從何而出？以是之故，應修忍辱。³¹⁹

菩薩能行布施，因為布施的善行功德而得福德果報，有能力作布施，也顯示出福德果報的緣故，才使得今世有能力作布施行。為了來世的果報，今世更應作布施行。心想今世中生活滿足，而養成布施習慣，對眾生的態度能更柔軟，對眾生能產生更多慈悲心，以保持修行能持續地進行。因為這種的體認而觀察到世間萬物本是無常空義，能更積極的作忍辱波羅蜜修行，而通往無量智慧的佛道。如《大智度論》言：

如布施因緣得福德，福德故所願皆得，如所願故心柔軟，慈悲心故知畏罪念眾生；觀世間空無常故，攝心行忍辱，忍辱亦是三昧門。³²⁰

菩薩在修行中把忍辱當作是日常生活的一部份，對忍辱不會有外來的排拒感，即使生活上偶遇的一些外來危害，也能以平常的心境一般看待而不起瞋意。這種狀況下對菩薩的傷害會降到最低，甚至不起絲毫的危害作用，內心能柔軟地面對眾生，更易於獲得法忍，而體驗出諸法無生滅相。長久地累世修行忍辱法，所獲得的功德便會無窮盡，在大慈悲修行中給予眾生常樂與拔苦，更可增長眾生忍功德。如《大智度論》說：

取般若波羅蜜者，菩薩住眾生忍中，忍一切眾生加惡事，行大慈悲，是故得大福德；得大福德故心柔軟；心柔軟故易得法忍，所謂一切畢竟無生。住是法忍中，觀一切法空相、離相、無盡、寂滅相，如涅槃相。爾時，還增長眾生忍。³²¹

³¹⁹ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 上。

³²⁰ 《大智度論》卷 28，《大正藏》冊 25，頁 269 上。

³²¹ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 629 上。

菩薩對眾生的觀照無處不在，希望在度化眾生過程中，能把佛陀所說的教法傳承給眾生聽聞，眾生在這過程中能攝受法益，而逐漸地脫離生死苦海。這些教化過程是菩薩對眾生的悲憫之心，不為自身利益。在完全無我、無私的心境下，心不被世俗瑣事所污染，能常保清淨心，作有益於眾生的修行。如《大智度論》言：

大慈憐愍，為眾說法，不為衣食、名聲、勢力故說；大慈悲故，心清淨故，得無生法忍故。³²²

菩薩作忍辱波羅蜜修行得無生法忍，證得諸法實相無生、無滅法性，煩惱已斷除不再生起，但是今世之前所累積以來的些許習氣尚未完全去除，尚未能證得圓滿清淨心。在教化眾生方面，可依法性身遍滿所欲教化的眾生世間，作教化與修行。因為波羅蜜修行緣故，在不同時空中面對無量眾生時，需要大菩提心的支撐，這是菩薩度化眾生的願行，菩薩也會依初發心本願，逐漸在菩提道中持續作波羅蜜實踐。度化眾生的大慈悲心，也包含了菩薩初發本願。能逐漸修行而圓滿本願，能精進修行而證悟諸法，圓證菩提，究竟成佛。在此願行中，願心的修行中能逐漸地斷除煩惱，顯現出諸法本性。此處表達出菩薩的體證修行與成佛歷程，都將在世俗中實際完成。如《大智度論》云：

菩薩得無生法忍，煩惱已盡；習氣未除故，因習氣受，及法性生身，能自在化生。有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間，具足成就餘殘佛法故。³²³

菩薩在未圓滿本願、未除盡習氣前，仍將依本願再來度化眾生，而最終圓滿證悟成佛。

³²² 《大智度論》卷 5，《大正藏》冊 25，頁 98 下。

³²³ 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 261 下。

以上本節中有關忍辱波羅蜜的修行方面，菩薩在世俗中能以慈悲心對待眾生，菩薩以大慈悲的心胸去化解眾生對諸法相的不了解，以自身的修行體證，運用大慈悲行來化解眾生的深重瞋心，針對瞋心的根治，菩薩以自身在修行中所獲得的體悟，讓眾生能離苦得樂，減少身、口、意三業的造作，讓眾生在安穩中過生活，以利眾生脫離生死苦海，趨向於解脫的佛道。大慈悲中與樂拔苦的修行，是忍辱波羅蜜法門在世間修行的價值所在，也是菩薩在世間修行的主要工作。從本項上面的論述中，得知大慈悲主要關聯到眾生的苦樂感受，去除苦處帶來樂受，讓眾人的生活能過得更自在。而證得無生法忍後菩薩的大慈大悲修行，則是對廣泛眾生的積極教化，讓菩薩在作教化時，能讓更多的眾生體會到修行忍辱波羅蜜所獲得的實質利益。對於前文敘述修行忍辱波羅蜜所引發出與空觀的關係，則在下一節中再作深入論說。

第二節 羸提波羅蜜與空觀的連結

在本章第一節論述中，說明了大眾的忍辱與慈悲關係，及菩薩大慈悲修行的度化精神。忍辱波羅蜜可以長養慈悲心修行，而慈悲對於羸提波羅蜜的修行又具有廣泛的深入效果。下文將對忍辱波羅蜜與空觀的關係方面，作緊密的關聯性探討。先針對諸法實相與忍辱波羅蜜的體驗關係作出探討，再從諸法的釐清中深入地探討空觀境界，揭示空觀如何在實踐方面助成忍辱波羅蜜的修行。

壹、羸提波羅蜜與諸法實相關係

下面內容中，針對羸提波羅蜜與諸法實相間的關係，試著探討二者的相關

性，在忍辱波羅蜜與諸法實相的相關探討中，找尋其中所呈顯的佛法義理。

在等忍法的解釋中，任何的區分都難以清楚的說明諸法等忍，也不是以慣常的善法、不善法；有漏、無漏；有為、無為等二分法的方式可以作明顯的對立區分。諸法無法以世間的分類模式作區別，需要的是修行者能深入的體驗，以身歷其境的方式，對諸法門能夠深入地參透，深入究竟。心中對諸法實相的體悟，及對諸法通達能忍而不起諍鬥，稱為對諸法的等忍，能對諸法作等忍修行，則對世間萬相便能作等忍觀，也就無分別心，忍辱法則易行。菩薩的修行體悟難以用世間言語作說明，不生不滅現象也難以運用哲學的展轉推演方式加以說明，因此只能言說是言語道斷的層次。如《大智度論》言：

云何名法等忍？善法、不善法，有漏、無漏，有為、無為等法，如是諸法入不二入法門，入實法相門，如是入竟。是中深入諸法實相時，心忍直入，無諍無礙，是名法等忍。如偈說：「諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅，非非不生滅。」³²⁴

對諸法實相的二個提問中，一、為何菩薩能夠了知諸法實相？那是因為諸法實相無法以世間知識來作衡量的緣故，能夠體認到諸法實相實際無法以世間知識的理解方式去作認知，認識到諸法具有不生不滅的特性，眾人難以運用知識的認識方式去獲得體認，也不是以世俗事物的造作方式所產生，人因此較難以理解其中道理，必須以證成的方式來透徹了知。二、為何菩薩能證得無生忍？那是因為諸法實相是不生不滅的緣起法，無有定相，對諸法實相的不生不滅境界能如實證知，不會執著於表相，或隨表相而生起任何思慮作為，不能只對諸相作忍觀而得知，需體證諸法不生不滅之境，方能證悟。如《大智度論》言：

云何菩薩知諸法實相？諸法實相無知故。云何菩薩無生忍？為諸法不生不

³²⁴ 《大智度論》卷5，《大正藏》冊25，頁97中。

滅，不作故。³²⁵

菩薩在修行中，如果能精進於菩薩道的教化，能透過修行而得知諸法實相，對諸法實相的體證有所領悟，在世俗中體證而相應於諸法無生無滅道理，知道諸法是因緣起，諸法實相隨時隨地都是不生不滅的真諦，便可稱為菩薩得無生法忍位。不因諸法生而起心動念，不因諸法滅而見世間是寂滅相。世間仍是依緣起而運轉，修行者能體證出此番道理，能超脫世俗流轉相，則意味著能超脫生死六道輪迴，則該菩薩稱為是已得無生法忍菩薩。如《大智度論》云：

菩薩若能知諸法實相，不生不滅，得無生法忍。³²⁶

對於已得無生法忍的菩薩，在諸法的無生無滅中，能體證出無生滅現象，對諸法能先信受，精進修行而後能通達了知，內心能不疑、不退轉，名為無生法忍，也可稱為是具有無生智慧的菩薩。世俗中事物都具有無生滅特性，不會因為短暫的世間有、無現象而執著世間是如此相。對於社會中各色人等的生活習慣，也能以較寬廣的心胸去面對，世俗中人一些好與壞的行為習慣，都是某些地域時空中短暫的人性表現。菩薩在世俗中對眾生作教化，能依據各地習俗方便，作暫時性安忍，巧妙的運用智慧去化解與社會的隔閡，融入當地生活中，引導眾生進入佛法的曼妙教理中，讓眾生都能聽聞到佛法的殊勝，這種修行方法是由忍而後生智，最初名為忍法，後來稱為是智法的法門；由粗略到細微的法，忍法是屬於較粗略法，而智法是屬於較精細的法門，所以無生忍法是由粗法的忍進入，而通達到較細微精密的無生智慧忍法。如《大智度論》言：

無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達無礙不退，是名無生忍。無生智者，初名忍，後名智；麤者忍，細者智。³²⁷

³²⁵ 《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 416 中-下。

³²⁶ 《大智度論》卷 29，《大正藏》冊 25，頁 275 上。

³²⁷ 《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 417 下。

對般若波羅蜜而言，諸法具畢竟清淨，對諸法或世間而言，並不是絕對的有邊際或無邊際，也不是具有可創生或可立足的處所。佛陀表示，諸法具虛空無有固定邊際，般若波羅蜜也無法以邊際來言說實際狀況。菩薩如果證得法忍位，在此法忍中觀一切眾生、諸法，是在相同的平等觀上說平等波羅蜜。菩薩心中所體證的是畢竟空的境界，心中無煩惱緣故，心中思惟都能遠離諸煩惱，稱之為離波羅蜜。如《大智度論》言：

般若波羅蜜畢竟清淨故，無有邊，無有盡，無取處、無受處。是故佛答：如虛空無邊故，般若波羅蜜亦無邊。菩薩得法忍，觀一切法皆平等，是故說一切法等故，言等波羅蜜。菩薩用畢竟空心，離諸煩惱，亦離諸法，是故名離波羅蜜。³²⁸

能住於菩薩階位者，是體證了無生法忍的菩薩。得此果位的菩薩，因體證世間諸法實相無生無滅之理，得證此法忍的菩薩，在世間作修行時，知道世間諸法緣起的緣故，心不執著於世間的各種煩惱中，對於世間一切萬物現象，能夠證知萬法畢竟空，心不會被暫時性的社會習俗所浸染，不執著於世間的任何差別現象中，心能安住於諸法實相中的緣故，在世俗中不會再次被萬物外相所染污，能常保心中清淨狀態，能以清淨心去教化眾人、度化眾生。如《大智度論》言：

菩薩位者，無生法忍是。得此法忍，觀一切世間空，心無所著，住諸法實相中，不復染世間。³²⁹

對諸法實相的觀照，不是落入空或不空的二種極端中，也不是有或不有的二種分別爭論。在諸法實相中能夠深入信受而不退轉，心無罣礙於世間當下所顯現的現象，稱之為度深法忍。能獲得深法忍則能具足智慧，到達得度的彼岸，此過程稱之為度。這種度化的體證過程，菩薩自身能得度，也因自身得度後能再教化

³²⁸ 《大智度論》卷 65，《大正藏》冊 25，頁 518 下。

³²⁹ 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 262 上。

眾人得度。如《大智度論》言：

觀諸法實相，非空非不空，不有非不有；是法中深入不轉，無所罣礙，是名度深法忍。度名得甚深法，具足滿，無所礙，得度彼岸，是名為度。³³⁰

以上論述於有關諸法實相與忍辱波羅蜜之間，強調出諸法實相的不生不滅現象，修行者深入修行後，能在其中體證出諸法的無生法忍，再經由更精密的深入修行，累積並體驗出更細微完整的智慧，以作為菩薩教化眾生的資糧。由忍辱波羅蜜與諸法實相的了悟中得知，忍辱透過不生不滅的諸法現象，讓修行菩薩有體證諸法畢竟空的契機。菩薩所修行諸法，因對諸法實相的體驗，而逐漸體證出空性，逐漸邁向智慧空性的實際觀照，能因此而自身得度與度化眾人。下文將就羼提波羅蜜與空觀的羼提波羅蜜關係繼續作探討。

貳、羼提波羅蜜與空觀關係

羼提波羅蜜中的法忍義涵，是否就具備佛法空觀？在前一節中所談論的慈悲，在一般大眾中所具有的意義上，以及在菩薩的大慈悲修行中，與空觀智慧是否有意義上的關聯性，忍辱波羅蜜與實相空觀的契合中，《大智度論》的論述理路如何？筆者將從此處加以深入探索，把這些論述脈絡作系統化探討，試著從大眾忍辱慈悲行中，或菩薩的大慈大悲中找出與羼提波羅蜜的關聯性，以尋找出更清晰的理論或修行脈絡。

一、空觀對忍辱力的提升

³³⁰ 《大智度論》卷 5，《大正藏》冊 25，頁 99 上。

菩薩觀照世間諸法相，對諸法實相作深入體證，深知萬法畢竟空道理，對於世界的運作原理，無始以來便是如此，諸法空性在今世也是如此，不會因為個人的看法而有所不同，也不會因為個人而改變，對諸法現象能夠信受遵行，對於佛陀所教諸法也能不失退轉心，稱之為能觀空的法忍。如《大智度論》言：

觀一切諸法，從本已來常空，今世亦空，是法能信、能受，是為法忍。³³¹

菩薩在修行中證得無生法忍後，能觀一切諸法空無自性、無我相，作如此觀想，達到能了知一切法是因緣所生起，所觀照的諸相也是空無自性，無有實體相，實際上是空性的狀態。世間相的顯現，只是世俗中短暫的存在，菩薩不應執著於此相中，不因此相的現前而心中有所執著。因緣所生相在諸法實相的觀照中，是依緣所起的非實相，亦非生、亦非滅，也非不生不滅的特性，相應於空性，菩薩能以智慧觀照方式，住於無生法忍法門中。如《大智度論》言：

觀一切法空無我，是時作是念：一切諸法因緣生，故無有自性，是為實空，實空故無有相，無有相故無作，無作故不見法若生若滅；住是智慧中，入無生法忍門。³³²

對諸法畢竟空實義能作觀照，如果對世間萬相再有執著，那就是惡趣邪見。對諸法萬相能取畢竟空者，則在觀照空性中不生執著心，也不生邪見，便稱為得法忍。如同下面引文中偈語所顯現，諸法本性是空無自性，修行者對世間諸法相，能心不執著於此剎那的短暫相中，此相只是生滅無常的短暫幻化，如果菩薩修行時能對此現象有深入體悟，便是對諸法相能行忍辱波羅蜜，這是初入佛道所應有的體證。如《大智度論》言：

³³¹ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 172 下。

³³² 《大智度論》卷 19，《大正藏》冊 25，頁 204 上。

若觀諸法常畢竟空，取相心著，是為惡邪見；若觀空不著，不生邪見，是為法忍。如偈說：諸法性常空，心亦不著空，如是法能忍，是佛道初相。

333

菩薩進入禪定修行中，能獲得心清淨的法喜之樂，對法樂不執著，此心也不執著於任何境界中，能繼續修持更深廣的諸法，或因禪定力而更易證得諸法空性。對諸法空性的安忍上，能夠持續地修行而不失退轉或後悔之心，稱為能作羸提波羅蜜修行。如《大智度論》言：

菩薩入禪定得清淨柔軟樂，能不著禪味；禪定力故能深入諸法空，能忍受是法心不疑悔，是名羸提波羅蜜。³³⁴

對諸法空性所體證的區別可分為二種。一者、菩薩對諸法實相畢竟空的證知，對諸法空相的相應體證，是大菩薩所能證得的智慧，真實的體證世間相空性，即使在世間作度眾修行，也是畢竟空，因此！能不著相於心中，能更精進於無數眾生的利益而不懼。二者、菩薩在世俗中能體會到在世間應作深入的忍辱修行，依此方法作廣泛修行而得柔順忍法，是小菩薩所應修學獲得智慧的過程。如《大智度論》言：

諸法性空有二種：一者、大菩薩所得。二者、小菩薩所學柔順忍，以智慧發心。此中但說小菩薩所學空。³³⁵

菩薩因修行而能與諸法相應，能與空相應者稱為第一相應。因為空是諸法實相本質，除此之外無有其他相能與空相應，其他各種外相的相應，皆不能與空相應比擬。因諸相皆有生滅現象，是因為緣起法所呈顯的緣故。菩薩能本著修行願力，在世間眾生中作廣大的慈悲心修行而不退。此不退心也不會引起任何惡念或

³³³ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 171 下-172 上。

³³⁴ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 632 上。

³³⁵ 《大智度論》卷 71，《大正藏》冊 25，頁 557 下。

煩惱，能依清淨本心作世間教化，累積無數的功德果報，邁向佛道。如《大智度論》言：

菩薩摩訶薩於諸相應中為最第一相應，所謂空相應，是空相應勝餘相應。菩薩摩訶薩如是習空，能生大慈大悲。菩薩摩訶薩如是習相應，不生慳心、不生犯戒心、不生瞋心、不生懈怠心、不生亂心、不生無智心。³³⁶

菩薩證得無生法忍後，能以智慧力觀照一切諸法，是如幻如滅的生滅緣起，是畢竟空的體證。眾生對諸法的認識，只有世間知識的理解面向。如果眾生對諸法的空幻現象能夠自行了知，菩薩對眾生的教化便無功德可言，當眾生不需菩薩度化便能自行邁向解脫時，菩薩的世俗修行便毫無意義。要讓眾生了知諸法現象非實非空，畢竟空的寂滅相超越了世間言語所能表達的範疇，眾生因無明煩惱與各種顛倒想所生起的三毒業重，執著心的束縛下，無法了知此種現象緣故。菩薩基於度化眾生緣由而能心生大悲心，在無數劫中精進勤修六波羅蜜，是為了要教化眾生，並清淨佛國淨土。如《大智度論》言：

菩薩得無生法忍時，知見一切法如幻、如化。……。若眾生自知諸法空、如幻，菩薩則無功夫。復次，若諸法決定空相，則菩薩無功夫；令諸法非實非空，過諸語言道，畢竟空寂滅相。眾生不知是事故，生吾我心，起惡罪業，受無量苦。……。菩薩亦如是，見是眾生顛倒無明盲故，飲三毒，則生大悲心，於無量阿僧祇劫，修六波羅蜜，淨佛國土，教化眾生。³³⁷

對於菩薩能在大眾中為眾生說法，佛陀稱讚菩薩行為，這可使得眾生能藉由菩薩的教化而深入佛法中。菩薩在日常修行中，對諸法道理能作深行體證，能觀諸法實相而體證出諸法畢竟空，菩薩在世間作修行時，能以眾生為念而不執著世間眾生相，能以大慈大悲的心境去面對眾生的各種索求。但是這種隨順索求並不

³³⁶ 《大智度論》卷 37，《大正藏》冊 25，頁 335 上。《摩訶般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 225 上。

³³⁷ 《大智度論》卷 89，《大正藏》冊 25，頁 690 下。

能逐一的供應各別眾生的要求，而能以眾生平等的心境去面對，乃至於菩薩心中不會執著於眾生相。能在世俗中對眾生作大慈大悲行，以體證諸法空的情境對眾生行無畏大慈悲。雖然諸法畢竟空視眾生為空性，但是因為菩薩慈悲心的修行，心行法忍而讓眾生得以受到菩薩的度化德澤。能作大慈悲行的菩薩，在度化眾生時，不忍於眾生在苦難六道中輪迴，受盡生死流轉之苦，想度化無邊的苦難眾生能脫離生死海。因此菩薩在世俗中不斷世間善行，雖得諸法涅槃無上實義，卻也能未斷初發心本願，而能繼續作度眾修行，菩薩不急於證入涅槃相，正是慈悲眾生苦難的緣故。如《大智度論》云：

問曰：云何讚歎？答曰：如佛於大眾中說法，欲令眾生入甚深法，讚是菩薩，如薩陀波崙等。復次，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。³³⁸

以上本項中所論述的一些引文中，都是針對忍辱波羅蜜與不生不滅諸法空關係所作的相應性說明，諸法具有無常本質，在修行觀照中對諸法的相應裡，得知諸法從本以來即是空，在時間觀照中，無始以來乃至到現今所認識的世間中，諸法一直如此無常的顯現，顯現出畢竟空本質。慈悲與空觀的關係中，慈悲是基於空觀而展現，因空觀而使得慈悲的實踐能不被個人的差別心所影響。³³⁹菩薩在世間對眾生的教化中，因體驗到諸法畢竟空，心不執著於世間萬相，能常保持空性心境作清靜修行而嘉惠眾生。忍辱波羅蜜必須是有體證無生法忍的菩薩才能與空性相應，一般的世間眾生難以體會。但是在世間中的忍辱修行對眾生而言，仍可藉由對空義涵的認知與瞭解，逐漸的經由修行，接近諸法空義所要傳達的境界。

³³⁸ 《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 283 上。

³³⁹ 中村元著，江支地譯：《慈悲》，頁 76。

邁向體證空觀的必經道路中，對諸法與空觀的體證，仍是菩薩修行需要努力的實踐歷程。對於如何在實踐中觀照空義，在下一項中作深入敘說。

二、忍辱波羅蜜與三輪體空的實踐

菩薩對空觀的體證，在前項文中論及菩薩在世俗中體證眾生空的道理。在接續的內容中，將對忍辱與空觀作更深入的論述。如《大智度論》所言，佛法對空的描述中，一者、是眾生空，二者、是諸法空。對眾生而言，在呈顯上以無我說來闡發，讓眾生能以無我作觀照；在說明法空方面，以無有諸法來描述萬法皆空的意境，讓眾生能在有限的言語中去體證佛法空性。如《大智度論》言：

佛法有二種空：一者、眾生空；二者、法空。說無我示眾生空；說無有法示法空。³⁴⁰

菩薩在眾生中如何作忍辱觀，才能安於忍辱行？菩薩在世間中修行，心不隨眾生相變化而生起，因為眾生相所現者是虛妄分別，會依緣起而作生滅輪轉，萬物眾相亦是如此。菩薩知諸法實相義，面對世間各種相，心不執著於世俗萬相中，或眾生個別差異裡，知道世俗萬相是因緣所生起，眾生實相與世間萬相等同，不生不滅無有定相，視眾生如同諸法，等無差別，既無差別便能視為同等對待。菩薩能作如此觀想，在世間中把眾生看作是平等，對待方面也能如同父、母親慈愛孩子一般的平等看待，眾生有任何不善之事也不瞋、不惱，平等無差別。如此修行的菩薩稱為是已得等忍法菩薩。如《大智度論》言：

一切眾生中，不著種種相，眾生相、空相，一等無異；如是觀，是名眾生等。若人是中心等無礙，直入不退，是名得等忍。³⁴¹

³⁴⁰ 《大智度論》卷 26，《大正藏》冊 25，頁 253 下。

³⁴¹ 《大智度論》卷 5，《大正藏》冊 25，頁 97 中。

在無生法忍的體證中，菩薩自我思惟時，得知諸法不生不滅畢竟空道理，面對世間萬相，不以世間現象作依據，而能跳脫出我執的束縛。即使面對世間有差別相的眾生，教化時也不執著於我相或眾生相，菩薩心中不生起任何煩惱相，因為能體證諸法實相畢竟空，諸法生滅相並不由心中生，實是本性畢竟空寂的緣故。如《大智度論》言：

云何名無生法忍？知諸法相常不生諸煩惱，從本已來亦常不生。³⁴²

菩薩在受到他人危害時的當下情境中，應該思惟著事件的施者、受者之間的關係，當作諸法與心境相應的思惟，思惟事件發生當中，打罵的加害者是誰，如何來？遭此傷害的受害人是誰，為何受？所發生的傷害事件，緣由往返何在？在當下剎那間的多方思惟裡，思索著當下時空中所相應的諸法實相並不常存，那只是當下的示現生起，在下一剎那中便又消滅了，是不生不滅的狀態。如果這三者執著於心中，便會一直擾亂著清淨內心而不得安寧，知三者如同萬法畢竟空一般，眾生也如同萬法空性一樣，皆是不可得。菩薩能以此作諸法實相觀，證知諸法畢竟空，即是菩薩得無生法忍。如《大智度論》言：

無生法忍菩薩，若人來惡口罵詈，或以瓦石刀杖加之。爾時，菩薩應如是思惟：「罵我者誰？譏訶者誰？打擲者誰？誰有受者？」即時菩薩應思惟：「諸法實性，所謂畢竟空無法無眾生，諸法尚不可得，何況有眾生。」³⁴³

對諸法實相的了悟，菩薩面對任何外來傷害、打罵時，能當下思惟無有加害者、無有受害者、有無傷害事發生，三者同時作思量。從另一方面思考事情因果緣故，是因為在前世中對世間的顛倒夢想，造下了惡因而形成今日的果報，這種因果業報在世間中必須承擔受報。面對所要忍受者，在當下不分別者稱為事忍，因為菩薩能深入體悟諸法畢竟空緣故，稱為菩薩得法忍。得此法忍菩薩，在日後

³⁴² 《大智度論》卷 87，《大正藏》冊 25，頁 672 中。

³⁴³ 《大智度論》卷 87，《大正藏》冊 25，頁 672 上-中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 388 上。

修行中不會再對眾生起任何瞋心，因為法忍相應於智慧，有智慧的菩薩，能作般若波羅蜜修行，隨時以智慧觀照自身與眾生的緣故。如《大智度論》言：

無有打者、罵者，亦無受者，但從先世顛倒果報因緣故，名為受。是時不分別是名事忍、法忍者，深入畢竟空故，是名法忍。得是法忍，常不復瞋惱眾生；法忍相應慧，是般若波羅蜜。³⁴⁴

以上數段引文中，都針對施者與受者之間的關係作了廣泛論述，並對諸法實相在此情境中所呈顯的真實面貌，提出諸法性畢竟空的論據。用來告知修行者，諸法無生滅現象的思惟理路。菩薩所面對的人是施者，所受者是菩薩本身，而二者間的關係是諸法所表現，菩薩對諸法所現的現象中，相應於心中該如何把持、對應，便是在眾生中修行所面對的問題思惟，而諸法空性便是這思惟的體證。在後續引文中，將針對三者關係作更深入的論說。

法忍對世間修行的描述有三種，如果對這三種都能心行清淨忍辱法，便可稱之為清淨法忍。一者、不見被加害的己身，心不執著於己身；二者、心不執著於加害人，三者、不見有辱罵者或忍辱現象發生的現象，這三者都不執著於心中，隨時保持心中清淨觀。由此看來，菩薩能住此法忍中，則所生法忍是為三者皆空，稱為菩薩修得般若波羅蜜而能具足忍辱波羅蜜。如《大智度論》言：

法忍有三種行清淨：不見忍辱法、不見己身、不見罵辱人。不戲諸法，是時名清淨法忍。以是事故，說菩薩住般若波羅蜜中，能具足羸提波羅蜜，不動、不退故。³⁴⁵

菩薩思考著如何在日常生活中教化眾生，使眾生能明瞭瞋恚對心智煩擾的可怕。心中之所以會生起瞋心，是對日常生活的不滿意，這不如意的情況只在一剎

³⁴⁴ 《大智度論》卷 18，《大正藏》冊 25，頁 196 下。

³⁴⁵ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 172 上。

那間發生，也在一剎那間消逝，為何眾生卻以內心去執著這剎那的不如意事為持續的心理狀態，而讓煩惱持續佔據在心中。菩薩依此現象而清楚的引導著眾生去參透，參透關於自己、所發生的事、及造成此事發生的他者，三者間都是一剎那間的生滅幻相，何必一直生起煩惱而擾亂自心。讓眾生明瞭諸法相畢竟空道理，而能以更清淨的心去對世間萬相作忍辱行。如《大智度論》言：

菩薩摩訶薩見眾生瞋恚惱心，教言：『汝善男子來！修行忍辱作忍辱人，當樂忍辱。汝所瞋者自性空。……汝當如是思惟：「瞋誰？誰是瞋者？何等是瞋事？是一切法性空，性空法無有所瞋。」』³⁴⁶

菩薩能運用已體證的般若波羅蜜，修行忍辱波羅蜜法門，對於加害者、受害者、與施受者之間生起的法相，依此三者間的關係來提醒修行者，要依據三者關係作深入參透，了悟諸法實相的原本法義。此三者在此中運用了三輪體空方式加以解析，並深入地說明諸法實相的修行義涵，期望讓眾多修行者能了知三者關係，與三者本身的實踐意義，菩薩藉此方式使眾生能更明瞭佛法，為眾生利益而行般若波羅蜜方便力。如《大智度論》云：

不見三事：忍法、忍者、忍處。如是不戲論一切法故，能見一切法空寂滅相如涅槃。本願求佛道，不著是畢竟空法故，乃至未坐道場不證實際。坐道場已，具足佛法；得佛道，轉法輪，隨意利益眾生，皆是般若波羅蜜力。

347

以上對忍辱法與空觀的關係，依照忍辱波羅蜜與空觀的關係作了三輪體性方面的闡釋。針對三輪體性有了如上的思惟後，會去思量自己為何會有如此反應，是對社會世俗規範的承襲，或是未能對諸法作深入的思索，以致於如同眾人般的盲目不瞭解。菩薩對三輪體性的思考，隨時在生命應對中作思惟，大小事與內心

³⁴⁶ 《大智度論》卷 90，《大正藏》冊 25，頁 693 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 25，《大正藏》冊 8，頁 401 中。

³⁴⁷ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 629 上。

思惟都作如此思考，成爲生命中的自然習慣，體證諸法空性而能與當下思惟相呼應，隨時能相應於諸法空性中。

第三節 小結

本章第一節中，針對慈悲與忍辱的關係區分爲二項，第一項主要討論一般大眾在世俗忍辱中與慈悲的基本關係，藉由社會的基本教育單位「家庭」中學習慈悲，這種經由家庭而習得的忍辱、慈悲，描述出修行菩薩對加害者的態度。對加害者行爲的忍辱態度與施予加害者教化的慈悲意向，這種精神使家庭成員在面對社會時，具有穩定心境的作用。

由家庭中的養成出發，修行菩薩對社會眾生的度化修行，以慈悲的力量使自己瞋心變薄，對過往的瞋業與現今的瞋心作化解，爲了度化眾生瞋心，能以最難割捨的身體作施捨，行眾生忍。在家庭中養成慈悲心，慈悲心增多而能再度回報到以家庭爲組成份子的眾生社會中，是大乘菩薩道的眾生慈悲心。在行忍過程中以慈悲行累積功德，忍辱心對慈悲的養成具有高度的增上作用。世俗修行得愈深入，教化功夫作得愈廣泛，能於其中感受到愈深廣的體證，慈悲的果報也就愈有成就。這般的忍辱功夫完全在世俗修行中表現，也是世俗教化的推動力量。忍辱能去除菩薩心中瞋恚，能對無數眾生作有益之事，功德的累積能在修行實踐中自然體證，距佛道便不遠了。

綜觀忍辱與慈悲關係，慈悲是智慧在世俗眾生世間的方便力，忍辱是促成智慧生成的福慧資糧，忍辱與慈悲的輔成運用，指引了菩薩到達智慧境界，如《維摩詰經》所言：「智度菩薩母，方便以爲父。」³⁴⁸忍辱波羅蜜在世間修行中呈顯

³⁴⁸後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》卷2，《大正藏》冊14，頁549中。

出方便行與智慧力的兼顧。³⁴⁹此處經由論證菩薩的世間修行，強調出忍辱波羅蜜的方便修行與修證智慧的可兼顧性。

第二項中探討菩薩大慈悲心在屬提波羅蜜修行方面，對無數眾生的廣大慈悲願行，能逐漸的累積無數功德，長養出六波羅蜜修行的實踐態度。菩薩藉由方便力方式，在世間行方便法門，把佛法及世間道理教化眾生，讓眾生能蒙受法義，而這種方便力的大慈悲行，是菩薩智慧層次的世間表現。菩薩的大慈悲忍辱表現在艱困修行歷程中，自己能堅持忍辱的大慈大悲修行而上求佛道，也能透過對眾生的拔苦與樂的修行中提昇菩薩的慈悲力，菩薩的大慈悲智慧果報，更需要在世俗中作眾生的度化才更具有意義，也是菩薩修行所以稱為菩薩道的精神所在，因大慈大悲修行而更深廣了忍辱波羅蜜，也是菩薩廣度眾生的大胸襟。

第二節第一項中，描述菩薩修行能對諸法的不生不滅實相有實際的證知，也因為能證得不生不滅相，才能實際地體證無生法忍，心不執著於諸法現象，不執著且無所住於世間差別相，而能趨向空境。針對忍辱波羅蜜與空觀的關係描述中，深知忍辱的實踐必先對諸法實相能夠透徹的了知，也必需要在世俗中作更深入的度化修行，使得慈悲在世間中能具體實踐。第二項中說明了菩薩具體無私、不執著的奉獻，以大眾為修行的依止，能體證三輪空觀，促成智慧的開發而邁向佛道。世俗中修行要有先備的智慧，是對諸法實相上的深入體證後所具有，體證出諸法畢竟空的不生滅本質而後能生智慧。因深知不生不滅而體驗出無生法忍，使菩薩在世俗修行中，能化身無數，對世間的各種世俗相，心中明白而不起執著，內心清淨而放下一切萬緣，萬法能相應於心中，必能體會出萬法妙用。對諸法實相能深入觀照，得知諸法畢竟空真諦，心不被世間萬相所執，也不會產生邪見，而能看清事實真相與真相中的空性，菩薩在世間修行中便不會被外相所誤導而繼續作度化修行路。

³⁴⁹平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，頁252。

在忍辱波羅蜜空觀觀照中，運用智慧空相的平等觀作世間度眾修行，慈悲中所了悟的空性，可以在世俗中更深廣忍辱的修行事業，展現出菩薩慈悲的偉大胸襟。前文中指出菩薩在眾生世間，觀看一切眾生都是無有分別，平等無異。描述菩薩對諸法畢竟空的體證，在修行中能與空相應，如此觀想在心中便會視一切眾生都平等，日常生活上對待眾生的方法也會顧慮到平等，態度上都能一視同仁的照顧與愛護。在菩薩教化方面，會讓眾生們感受到在菩薩面前的無分別，眾生在心態上會以更敬重的心來信受佛法。這種菩薩與眾生間的關係，能一直保持著良好狀態，使得眾生的信受與菩薩的教化之間能相互信任，這是菩薩所展現的大慈大悲精神。

李勇、巴慧麗（2008）針對慈悲與智慧二類的區分中，認為鳩摩羅什將六波羅蜜區分為二者，實為方便福德與空慧的共同展現，度眾是慈悲，無眾可度便是空慧的體證。³⁵⁰對於空觀的體證，使得第一節中菩薩的慈悲行有了觀照的基礎，在眾生中等忍的慈悲實踐，則提供了空觀修證的歷程，慈悲與空觀由此互為表裡的呈現，則是菩薩在世間修行的方便言說。這種經過空觀體證後所產生的智慧力，在對眾生的教化中能更行方便，菩薩也不會被外力妨礙而阻斷了願力的修行。有了這些智慧觀照，體證的般若波羅蜜智慧法門，對於世間諸法實相能通達無礙，心不生反悔也不退轉，不被世間萬物所執，則能一心精進以清淨心作修行。

³⁵⁰李勇、巴慧麗：〈鳩摩羅什的大乘佛教思想〉，《禪學研究》第7輯，（南京：江蘇人民出版社，2008年），頁283-291。

第五章 羸提波羅蜜在當代社會的實踐義涵

菩薩修行六波羅蜜，布施與忍辱在世俗中與眾生的互動關係方面，較其他四度密切些。布施有財施與法施，所面對的眾生中，財施遭遇到反面情緒的反應程度較少，但是法施情況則較難掌握。持戒所面對的情況，則是修行者需要自我克制方面較多。至於忍辱方面，菩薩除了需要面對自身的情緒外，在教化的法施過程中，尚需面對眾生的許多情緒反應，正、負面情緒都可能發生，這往往是度化眾生過程中所面對的最大困難之處。負面情緒較易引起身、心上的察覺，但是正面情緒往往較平緩而易被忽略，但是這二者卻都是影響清淨心修行的來源。面對社會眾生，菩薩忍辱修行所需要考量的處世態度，會呈現出多元的變化，人際間的情緒態度要多方的瞭解，以便於在應對上能拿捏得宜，以作為教化的最大調適。因為涉及到如何在世俗中面對眾生，因此菩薩在忍辱波羅蜜的修行方面，先對法忍有深入的了知後，日常生活中才能運用生忍作對應。在面對眾生時能依照忍辱波羅蜜作修行，運用由淺顯而深廣的思惟方式，探討世俗中可能面對的諸多問題，菩薩以忍辱波羅蜜作修行，作為面對社會時的權宜方便，也可作為社會人士的行為參考準則。

人生充滿了無限的驚奇與苦樂，如何安忍於自我的身、心？看待生命存在的價值，永保生命活力的延續，何種的生命形式才值得追求？本章中將作深入的探討。雖然經文、論典的理論性與社會現實性會有程度上的差異，融入現今社會也有困難性。³⁵¹且經、論所闡述的內容大都以修行者的生命歷程為主，契入社會者少，如何才能彰顯佛法的長存久遠，及對社會眾人的教化價值。藉此！針對羸提波羅蜜面對社會時所採取的態度，作義理分析及現實社會適應的探討，試圖對二者的相應性方面作系統性爬梳。

³⁵¹周桂鈿：《中國哲學研究方法論》，頁 276-279。

本章第一節部份，修行者自己在日常修行中，遇到身心問題時如何自我調控；面對人際問題時，與他人的互動過程中，需要隨時自我反省體驗的可能性探討。依據忍辱波羅蜜分別對人際面對、安身立命二方面作研究，這二種面向需要社會方面的體驗修行來驗證，以探討需要何種的忍辱智慧才能讓生活更完美。第二節中，將探討在一般眾生的思惟中，忍辱修行時需要何種的智慧修持，及菩薩在社會修行中需要具備的優美德目與深度智慧，對教化的助益模式，依忍辱的價值轉化，與自利利他行等二方面作深入的探討。第一節關注的重點是個人在社會中實際面對的體驗問題，修行者幾經思索後，在進入第二節中更深層的生命觀照時，才有更深入的體會，藉由這種鋪陳方式，來探討何種的觀照方式才是修行者所必須隨時關切的重心所在。

第一節 羸提波羅蜜對人際和諧的改善

娑婆世界中，有情眾生無數，社會化結構複雜，人生活在其中，面對相互的競爭，互相衝突中會產生許多的摩擦與誤解，自我瞋心生起的對治，相應於前面第三章所言，在處理人際間的實際對應中，該如何取捨，本節中將試著尋找出既有的最佳論述，並與《大智度論》的指導加以對應，以填補現代方法的未詳盡之處，促成更和諧的生活環境。羸提波羅蜜與社會大眾的互動關係中，針對人際的尊重態度，運用了何種的社會道德規約方式？建立起人際間的生活網絡。此中將探討該如何運用羸提波羅蜜的修行方法，以作為社會生活的調適指導。

人類是一種群居性的動物，群居性使得生命在面對自然環境或其他物種的競爭中，可獲得更有效的保障。相互照護下，必須能包容其他人的生活習慣、情緒，在相互中取得最有利於自己與他人的生活方式。世間生活對應中，個人身處在社會的當下，需先對自身的情緒、心理問題作管理，能對自身的身、口、意作安忍

功夫，調適好自身的心理狀態。當面對社會人群時，才能以穩定的心理作出適當的人際對應。這對自身、他人才具有積極的正面意義，也有益於自己與他人在社會中的共同生活。此節便依上述，略分為二種需要面對的問題點，作深入的探討。

壹、以忍辱面對人際社會

現代社會有便利性的交通，促進了人們的社會性參與。在人際互動中，能深入了解人心的思惟方式，是促進人際互動的重要功課，也是一種社會關係的表現。³⁵²，菩薩也希望能藉由便利的交通而廣度眾生，若以六度中的忍辱來調校自我的心理衝擊，則可讓內心中的各種煩惱能化解到最低程度，這在前面章節敘述中已有深入探討。《優婆塞戒經》亦云「雖具煩惱而能堪忍。」³⁵³自我無煩惱，也能快樂地待人，眾人會感受到合樂的氣氛而願意相處，人際關係便會更加融洽。

忍一直是人類社會生活中所不可逃避的實際問題，各時代背景下會有各種的面對方式。李敏龍與楊國樞（1998）依據現代心理學，把「忍」綜合定義為：

「忍是一種策略性的自抑機制或歷程，在此機制或歷程中，當事人為了避免對自己、他人或公眾顯然不利之後果的發生，或為了預期對自己、他人或公眾顯然有利之後果的出現，不得不做己所不欲的事情或承受己所不欲的身心痛苦。」

在此定義中衍生出四個有關於人們心理活動的特點。在情緒方面，以「忍字心上一把刀」來描述當事人的痛苦情緒。³⁵⁴在此反應出個人為了求生存，面對人際衝突時，個人選擇對自身及他人共同有利的心理需求。

³⁵²中國大百科全書總編輯委員會：《中國大百科全書（正體字版）·心理學》，「人際關係」條目，（台北：錦繡出版事業股份有限公司，1993年），頁283。

³⁵³北涼·曇無讖譯：《優婆塞戒經》卷2，《大正藏》冊24，頁1040下。

³⁵⁴李敏龍、楊國樞：〈中國人的忍：概念分析與實徵研究〉，楊國樞主編：《本土心理學研究》第10期，（台北：臺灣大學心理學系本土心理學研究室；桂冠圖書發行，1998年12月），頁3-68。

對於人際間的容忍度，人們需要在逐漸社會化的學習過程中，去熟悉社會的運作模式，並且從中了解到個體的差異性，以衡量自身要採取何種方式去面對。能以容忍心，去包容個體間的相對價值性，減少個體間差異所造成的對立、矛盾與衝突，統整為自我與社會的真實面對，了解到造成社會個體間的差異，會因地域文化、社會制度、各種的意識形態而侷限，有所了解後，能以更超越的容忍心去包容社會中的人們。³⁵⁵這種社會化的學習歷程，以智慧方式觀照其中的緣由，才能以忍辱心來含攝各種人際問題，進而解決生命中所需面對的各種挑戰。

邱文彬（2002）對大學生所作的研究指出，容忍性在人際關係方面受到年齡的影響而有明顯差距，這也顯示出生活經驗與個人成熟度，對於容忍態度與人際關係也存在著一定的影響力。在此也顯示出知識的增加對於內心情緒的穩定也有些許的助益，個人可因此而開發出更多元的生命智慧，以供應未來生活所需。³⁵⁶這裡顯示出知識經驗的提升，有助於對世間諸法現象的深入了解，對修行者而言，也是對法忍義涵的深入認知。這些認知有助於修行者減少來自社會的染汙，而體證更深入的法忍智慧，邁向更清淨的內心境界。

李敏龍與楊國樞（1998）指出，中國社會中，忍所面對的是一種封建式的禁欲社會，儒家強調「克己復禮為仁」來緩和這社會中的緊張狀態。³⁵⁷由其中可看出克己是忍的內蘊狀態，他人無法察覺；而復禮則是外在表現，展現出和緩的人際關係。內心的安樂氣氛容易感染到週遭人，眾人會樂於在快樂的氣氛中共同相處。因此忍可以調伏個人浮動的內心，產生與他人溝通的良好心境。

³⁵⁵邱文彬、林美珍等：〈後形式思考與人際關係之容忍性、同理心、自我揭露、自主性之關係〉，《教育心理學報》32卷1期，（台北：國立臺灣師範大學教育心理與輔導學系，2000年），頁67-94。邱文彬：〈大學生辯證性思考與成熟人際關係發展整體關聯之研究：必要非充要〉，《師大學報：教育類》第49卷第2期，（台北：國立臺灣師範大學，2004年），頁133-160。

³⁵⁶邱文彬：〈大學生容忍性發展與成熟人際關係〉，《淡江人文社會學刊》第12期，（台北：淡江大學，2002年9月），頁121。

³⁵⁷李敏龍、楊國樞：〈中國人的忍：概念分析與實徵研究〉，楊國樞主編：《本土心理學研究》第10期，（台北：臺灣大學心理學系本土心理學研究室；桂冠圖書發行，1998年12月），頁3-68（引文見頁17）。

學會了能忍，便能適當地擱置當下的衝突心理與怒氣，經過對問題的通透了解後，在等待尋找解決問題方法的過程中，能逐漸地產生出生活的智慧，提出解決問題的完美方式，讓生命更趨向於完美境界。忍是對短暫剎那間情緒的一種控制方法，讓生命的自主權歸屬於自我所掌握，排除外界對自我的影響。配合自身對佛法六波羅蜜法門的了解與修行體驗，綻放出生命智慧，勇敢地面對外來困難的忍辱修行，才是忍辱波羅蜜修行的攝受。

面對人際問題，除了採用社會學或心理學方法可以運用的技巧外，對於心靈方面或精神的支援，各大宗教的教育中都有各種不同的選擇方式。除了普遍性的寬容、愛心外，大乘佛教中則具有特殊的忍辱、利他修行方法。這種的選擇更能弭補社會學在方法上的不足之處。³⁵⁸相應於現今社會，各種宗教團體積極的投入社會活動中，大乘佛法的宗教師們所作的社會教化工作，更能彰顯出佛法在人際關係互動中的調劑功能。

能安忍他人，表示出能感受到自我內心的情緒，這種情緒的調伏在自我控制中，自己可以掌控自心而不隨外境起舞。超出自己能力之外的任何不善之事，或者任何衝突場面時，只表現出消極的面對，則容易陷入自我忍耐中。如何表現出積極的態度，能辨別各種是非、善惡，並且作出適當的處置，以符合更多眾人的利益為依歸，以智慧提升自己教化眾人的能力，這需要更寬容的心態去化解。³⁵⁹

中國社會自古以來，以儒家五倫所串起的社會關係，常以忍來面對中國的家族倫常，也間接地串連到社會、國家關係。忍是中國社會中所普遍存在的內隱現象，在家族中也能輕易看出端倪。利翠珊、蕭英玲（2008）指出，忍不只是壓抑不快感，也展現出人們勇於「擔當」的一面，這種擔當便是對解決問題的一種積

³⁵⁸戴康生、彭耀主編：《宗教社會學》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁175。

³⁵⁹陳文團：〈論寬容〉，《哲學與文化》第27卷第1期，此處的「寬容」，是以中國式的待人處世積極面向來作考量，而非單只忍耐一途，（台北：哲學與文化月刊社，2000年1月），頁5-21。

極策略。³⁶⁰只是這種負責的態度，應該是選擇勇於面對問題而非逃避的方式，雖然也是自信心與智慧的表現，但是通常是以較為內隱的方式呈顯出來。

中國自周朝以來，一直是君主統治的封建制度在主導著社會，因治理所需而強調容忍，如《尚書》卷十一：「必有忍，其乃有濟；有容，德乃大。」³⁶¹說明了中國自古以來，對於忍與容的高度重視，這種情況逐漸由日常生活教育而形成優美的德目，發展成中國儒家在修身養性上極度重視容忍的原因。中國社會極重視的身教與言教中，如《論語·衛靈公》篇所謂「其恕乎，己所不欲，勿施於人。」是孔子教導弟子們在處世上所應遵循的法則之一。在《中國大百科全書·社會學》一書中，描述人們在面對社會適應時，爲了化解人際間的衝突情況，會表現出三種的順應方法，有妥協、和解、容忍。其中對容忍的描述如下：

容忍：指互動雙方在價值觀和行為模式不作根本改變的情況下的一種自我克制，以避免無謂的衝突。³⁶²

本項前文中所論述的主軸，主要是修行者在面對人際問題時的容忍態度，展現出不同於消極面的忍辱，而是忍辱的積極度世情懷，可以稱爲是容忍的寬度，且將個體間的差異視爲是一種新的視域融合點。³⁶³以這種容忍的心胸去看待個體差異時，類似於以般若智慧的容忍心去面對各種人際問題。³⁶⁴而忍辱所展現出的波羅蜜智慧，實則是人際關係處理的最佳選擇，可以化解彼此問題困惑的內心。

³⁶⁰利翠珊、蕭英玲：〈華人婚姻品質的維繫：衝突與忍讓的仲介效果〉，鄭伯壘主編：《本土心理學研究》第 29 期，（台北：臺灣大學心理學系本土心理學研究室：心理發行，2008 年 4 月），頁 77-116（主要參見頁 84）。

³⁶¹《四部叢刊·初編·經部·尚書》卷 11（上海商務印書館縮印吳興劉氏嘉葉堂藏宋刊本）冊 001，（上海：商務印書館，翻印年代不詳），〈尚書〉，頁 77 上。

³⁶²《中國大百科全書（正體字版）·社會學》，「順應」條目，（台北：錦繡出版事業股份有限公司，1993 年），頁 387。

³⁶³陳文團：〈重詮「寬容」／「寬融」：一條中文式的進路〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，（台北：哲學與文化月刊社，2000 年 1 月），頁 82-86。李賢中：〈寬容與兼愛〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，此文指出了寬容的主動積極面，寬容是耐心與公正二種張力平衡下的容忍，（台北：哲學與文化月刊社，2000 年 1 月），頁 22-26。

³⁶⁴王立文、謝登旺：〈宗教（佛教）教育與情緒智能的關係〉，《通識教育》第 5 卷第 1 期，（新竹：國立清華大學通識教育中心，1998 年 3 月），頁 41-52。

對於自身的修持方面，下文將以身、口、意三者繼續探討人際問題。

一般人都會注意到「禍從口出」的告誡。這也傳達出隨時能忍住口語危害的意識。內心所思，會不經意的經由口語傳達出來，雖然言者無心，但聽者有意時，危害便會造成，忍口之德要隨時留意。在不經意的情境中，情緒會因負面因素而被激化，如果不加以對治，極易爆發衝突。修養夠深的人，能及時以忍來化解心中疑慮，以忍來消解這些負面情緒，消弭爆發衝突的可能性；修養淺薄之人，則可能造成自身或他人的危害。在社會互動中，身、口、意三者是人際溝通的重要媒介，更需要謹慎守之。

人在身體上遭受到外來的直接攻擊時；遇著他人口出穢言的詈罵行為時；或別人對我行爲上有意、無意的指點，而使得自己內心難堪時，要思考著為何會有如此的境遇發生？是否因為自我過往的不當行為而生此結果，要如何對治？方法上可學習忍辱仙人的精神。如果直接遭受到身體傷害時，應當要忍受並作深入思惟，不可因為自己一時瞋心的生起而還手，再造己業及加重他人業。對口業的對治而言，一般世人極難忍受他人之口的言語攻擊，被言說者在聽聞之後，未能作深入思考，常會有反射式的情緒性回話。修養深且能慎言者，面對這些詈罵的言語，也許能聽聞到對自己有助益的話語，不還口或不起瞋意下便能避免再起事端，不造自己口業，也能避免引起他人再次造業，而能化解言語或肢體的衝突。

在世俗中教化眾人行忍辱，需要面對的困難不知何幾，無論自我身、口、意的安忍，對他人責難、供養的安忍，或對環境造成的不便與危險，都需要安忍。個人內在態度上都需要對人與它者之間，做出正確的抉擇，依智慧的判斷而能解決生活上的困難，以忍辱方法化解困難之事。³⁶⁵

³⁶⁵許漢：〈容忍之困難與可能的解決之道〉，《政治與社會哲學評論》第 28 期，提出容忍的困難主要在容忍的內容、人二項，（台北：《政治與社會哲學評論》編輯委員會，2009 年 3 月），頁 1-48。

日常生活中，菩薩要隨時勉勵自己，以忍辱法來修習自我內心，不只要防止身、口二業的造作，對內心也能作根本的防治。菩薩不論是度眾或修道成佛，都必需要在日常修行中注重行為的外在表現，以作身教；謹慎說話的言語，以留口德；關注自我心中意念的發動，以防範意亂情迷。³⁶⁶這都是處世智慧，是內心觀照所需具備的基本功夫，也是眾人能奉行與注重的普世價值。

他人的身、口、意三者，對自我的直接傷害程度方面，他人對我身體的傷害當屬第一，他人口語的詈罵為第二，他人意念上的傷害有時難以察覺到，也許自己事後才能體會。但是當這三者的傷害加諸到我身時，如果對身體的傷害不大，疼痛消失之後可能較易遺忘，口語的反應也可能日久模糊而難再記憶，但是意念上卻可能長久記憶著加害者，甚至影響到自己的日後行為。³⁶⁷自己應當思惟這些傷害生起的原因，避免再次發生的最佳方式為何？當下作安忍想，必能避免衝突的再度擴大。事後思惟，事起何因？是否自己業因所起？各種的因緣聚集所成，能當下安忍、事後容忍，當下化解瞋心，而後不再生起，便是所謂生忍。對身、口、意三者的忍受區別上，前面第三章中也已論述，此處不再多言。

出家修行的菩薩，立志為度化眾生而努力，在外型上與一般大眾有明顯的差別，為了成為眾人典範，在日常生活中更需要注重自己的行為舉止。對於自身的要求，更要在一般社會要求的標準之上，才能以身教信服眾人，繼而言教之時，方能打動眾人心。表現於外的身、口行為，一切都需忍辱；難以被他人所見的內心思惟，也應如身、口一般，表裡如一。如《大智度論》云：

「我今出家，形與俗別，豈可縱心如世人法？宜自勉勵，以忍調心。以身、口忍，心亦得忍；若心不忍，身、口亦爾。」是故行者當令身、口、心忍，

³⁶⁶參見黃連忠：〈人間佛教與二十一世紀教育的融合之價值與意義〉，《普門學報》第 29 期，（高雄：普門學報社，2005 年 9 月），頁 114。

³⁶⁷《大智度論》卷 84，「意業最大，非身、口業。」《大正藏》冊 25，頁 648 中。

絕諸忿恨。³⁶⁸

人是群居性極明顯的動物，人們在社會的互動過程中，不管家庭或社會的環境如何，互動的媒介需要藉由六根來感知，六根經由身、口來交換訊息，訊息卻由意所發動，人際的互動關係大都由身、口、意三者來完成。能控制自己身、口表現者為意，意能忍則身、口安然。世俗人對於打罵的加害者，也許只能少忍。修行者能深忍於加害者、忍者、忍法，稱為能行大忍。在身、口、意三者關係中，也認識到意忍具有關鍵性的影響力。如《大智度論》云：

忍有二種：一者、身忍，二者、心忍。身忍者，雖身、口不動，而心不能令不起，少忍故不能制心；……。少忍者，若人搥罵不還報；大忍者，不分別罵者、忍者、忍法。復次，眾生中忍是為少忍；法忍是為大忍。……。身進為少，心進為大；外進為少，內進為大；身、口進為少，意進為大。

369

人之所以不同於其他動物者，是人有道德意志、倫常觀念，能節制自己與遵循社會生存的倫理規範，這些是無形的法律，也相應於宗教中的各種戒律。即使在無執法者，或無法律明文規範的人類社群中，人類社會依舊能有次序的運作著，眾人奉行不凌亂，這是重要的社會維繫力量。如果世人能了知忍辱為力的方法，則可依此來化解世間各種的衝突與緊張情境。如《大智度論》言：

行者欲令戒德堅強，當修忍辱。所以者何？忍為大力，能牢固戒，令不動搖。³⁷⁰

菩薩在世俗中作忍辱波羅蜜修行，面對各種危難現象時，能安忍於心。經、論中對忍辱波羅蜜的修行者常強調要不起瞋心、不生煩惱？第一節中提及在人際

³⁶⁸ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 162 下。

³⁶⁹ 《大智度論》卷 29，《大正藏》冊 25，頁 272 上。

³⁷⁰ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 162 下。

社會中，忍辱是世俗應對的基本修為，有助於人際關係的和諧。心是生起各種外在表現的主宰，心念動，身、口才能表現在外，為外人所覺察。³⁷¹人際間會發生任何的言語或肢體衝突，大都是在人與人的應對中，無法以平常心態看待，心中瞋心先起，日積月累下不得平衡，容易引發言語及身體上的爆發性，而產生傷害他人的行動。菩薩對度化眾生所表現於外的莊嚴面相，應從心念的清淨保持先作起，心念清淨後，身、口外相莊嚴，受眾生所喜愛，才能更接近眾生，佛法的弘傳也才能更趨容易。菩薩在世俗中修行能安忍，能化除瞋心，保持身心上的清淨心境，可獲得身、口、意三業上的清淨果報，方得漸次進入諸法安忍的深層修行中。如《大智度論》云：

問曰：種種因緣是忍辱相，此中何以但說「不瞋不惱？」答曰：此是忍辱體，先起瞋心，然後身口惱他。……。受歡喜者，菩薩見是持戒故，身口清淨；知恩忍辱故，心清淨；三業清淨故，則自然歡喜。³⁷²

雖然菩薩為度眾而作六度修行，六度修行也能使內心邁向清淨地，為何如此強調世間忍辱修行？雖然持戒也能使內心不動亂，卻未能如忍辱修行般的深廣於世俗人際中。因此菩薩經由深化的忍辱修行，可以助成禪定心，而生起般若智慧。如《大智度論》云：

禪、智波羅蜜亦是心清淨法，何以但說忍辱？答曰：禪、智力大故不說；持戒時，心未能清淨，須忍辱守心故。³⁷³

忍原本屬於較個人層面的修養，但這會讓忍的思惟受到侷限。佛法教義為了擴大在中國社會中的教化運用，雖然巧妙地加入了「辱」的延伸義涵而形成忍辱

³⁷¹ 《大智度論》卷 63，「意業是口業之本，若欲攝口業，先攝意業。意業攝故，身口業亦善；身口業善，意業亦善。」《大正藏》冊 25，頁 503 中。

³⁷² 《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 414 上。《大智度論》卷 92，「菩薩從初發意來，自淨麤身、口、意業，亦教他人淨麤身、口、意業。」表示菩薩在忍行中除自身修行身、口、意外，也要以此法度化眾人，《大正藏》冊 25，頁 708 下。

³⁷³ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 628 下。

一詞，但也似乎是個人意味較濃厚些，雖然忍辱波羅蜜已含攝世間廣行的慈悲與智慧，但在社會中卻一直未被普及。忍尚不足以包容社會的廣大層面，加上「容」之後，引導了忍向社會方面的擴展，容忍在儒家化的中國社會中便被廣泛的運用，也隱含著政治與權利上的考量情境。筆者藉此思惟進路，作更廣泛於個人修身之外的探討，以彰顯其延申義，更能含攝菩薩在社會教化中，面對問題的解決方法。

除了菩薩修行忍辱波羅蜜之外，一般的佛教徒，在社會中面對眾人時，能培養出寬宏大量的心境，面對諸事都能以容忍為優先考量。切莫像一般未了解佛法的社會人士一般，對事情表現出嚴重的瞋心。能彰顯出佛法修行者所應有的認識與見解，從身做起，才能有別於其他未知佛法精妙者，這也是佛教徒應有的表現。如印順法師言：

一個佛教徒，心量要寬大，要能容忍，不要像社會一般人，專講鬥爭、忌刻、報復，這是修羅法而不是佛法。大家要曉得，批評別人容易，成立自己就難。³⁷⁴

對於世俗中人所供養的各種利益，能不生貪欲心。對於世間八法，眾人在社會生活中的積極面向有利、譽、稱、樂等。利，對財富利養的守法追求。譽，為自身名譽的保護。稱，外在行為被他人所稱道。樂，追求生命上的快樂。四種安樂能夠安忍自身行為而不患輕浮害心。消極不好的面向如衰、毀、譏、苦等。衰，時運不濟時的情境。毀，外來對身、心上的傷害。譏，外來的言語譏諷。苦，各種外來對自我身、心的苦害。面對這四種消極苦受現象，能內心安忍承受而不傷身。世間八法不能貪著，雖外在行為易被眾人所覺知，也要能克制內心，保持內心清淨而不動莊嚴相，杜絕煩惱的生起與眾人的疑慮。世俗中凡是能引起煩惱業障的思緒，都要隨時運用清淨心去觀照，以避免諸多無明的生起，阻礙了當下的

³⁷⁴印順：《教制教典與教學》（台北：正聞出版社，1992年修訂版），頁226。

清淨心地。要忍於世間八法，如印順法師言：

法忍：菩薩還應「當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法」。利等，名為世間八法。人生在社會裏，利衰等法是免不了，如不能忍此八法，為這八事而生起煩惱，一切德行都不能如法的進修了。³⁷⁵

對於現代社會的各種現象，菩薩能用更透徹的心靈去審視。《大智度論》的強調指出，即使是聖賢位的菩薩在世俗中作修行，也無法避免的要面對世間八法，這是菩薩對世間八法的法忍；何況是在此情況下的凡夫，面對世間中的各種現象時，更應該要作忍辱功夫，由眾生法忍做起，才能逐步體驗到更深層的佛法。如《大智度論》言：

菩薩思惟：「世間八法，賢聖所不能免，何況於我？」以是故，應當忍。³⁷⁶

面對社會中的自由與容忍，修行者往往難以拿捏其中分際。作忍辱修行的個人，面對他者或社會眾生時的安忍行為，可以看出修行者對社會所抱持的態度。如果個人處於團體或制度之下，面對此團體以外的他者或社會進行安忍時，字面意義便趨向於包容性較大的容忍，相對於菩薩所行的忍辱波羅蜜，這或許可以解釋為忍辱波羅蜜修行者應有的初步心態。中國政治家相忍為國的治世胸懷，明顯的呈顯出這種以社會和諧為優先考量的容忍思惟。自由的考量在中國人的社會中趨向於被忽略。個人對社會中各種人、事、物作容忍時，會受到制度與環境層面的左右，在某些意義上也會成為個人心理的一種慣性，在外人眼中，或許可看到此人、此處表現出容忍心的較廣層面。

無論容忍或忍辱，當修行者把這種精神逐漸擴大時，它便趨向於世間的忍辱波羅蜜修行，以此方便法引導眾人進入波羅蜜修行，並不礙於忍辱波羅蜜在世俗

³⁷⁵印順：《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，1992年修訂版），頁355。慈怡主編：《佛光大辭典》（三），辭條：忍辱六種功德力，頁2893。

³⁷⁶《大智度論》卷15，《大正藏》冊25，頁168下。

中對眾人的教化。依循著此種方式來作為社會教化的方便說明，必能符合忍辱波羅蜜的世間模式。

以上探討著人際間的忍辱，大都以負面的苦為思考切入處，選擇迴避或擔當的方式來消弭可能的衝突。在樂的面向中，也要注意勿樂極忘我，避免造成傲慢心態，招來他人的嫉妒，這都是人際對應的基本。對苦、樂的忍，第三章生忍處也已作過深入討論，此處不再贅言。

面對人際間的各種可能性，修行的菩薩需對要自身的情緒作出對應策略，以因應各種發生的情況，才能在世間中作出適當的應對，讓自我能受到眾人的高度肯定，對群眾的教化也才能更自在。

貳、以忍辱達致安身立命

人們共同生存於社會，在成長過程中受教育及學習各種生活技能，這種技能是一種可言傳的知識，靠此知識、技能來獲得生活所需，以供養身體。對於心靈的體驗，則常需要宗教信仰來引導，信仰本身也是一種強化生存的力量，可增強人類生命的堅忍性。³⁷⁷身、心能獲得安頓，生命的品質才能提昇，才可安樂地過生活。

個人對於自我生存的保護，利翠珊、蕭英玲（2008）認為，忍在家庭中可以讓個人獲得生存保障，或保護自己的婚姻完整，這對向來位居家庭中弱勢的婦女而言，具有積極意義。³⁷⁸楊國樞（1993）指出，在中國社會中權威取向下，家庭

³⁷⁷愛德華·威爾森（Edward Osborne Wilson）原著，鄭清榮譯：《On Human Nature（論人性）》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，2002年），頁28。

³⁷⁸利翠珊、蕭英玲：〈華人婚姻品質的維繫：衝突與忍讓的仲介效果〉，鄭伯壘主編：《本土心理學研究》第29期，（台北：臺灣大學心理學系本土心理學研究室：心理發行，2008年4月），頁77-116。

中的其他低輩分成員，也是如此的情況。依此情況對應於社會，「忍」成爲中國社會中，個人安身立命的一種對應之道。

忍的認知與融入日常生活中，已是中國人生命的一種常態。個人是如此，在大民族中求生存的少數民族也會產生這種隱忍行爲，以獲得民族的生存命脈。³⁷⁹中國歷史中，忍辱一直是用來安身立命的方法。面對上有君王的封建統治，下有家族世代的合諧共處，皆需要忍辱以對。昌平盛世尙且如此，亂世中更應把此種精神發揮到極致，無非是要能求得生存機會，以便來日能安穩度日。

對於眾人在社會中能心存忍讓，以獲得生存條件，忍讓生命保有最安全的生存狀態。在《說苑叢談》中，以「能忍恥者安，能忍辱者存。」³⁸⁰對忍辱處世以求生存有了清楚的描述，顯示出個人或團體能依時勢而改變自己的對應策略，以求得自我身命的生存。忍是處世智慧，能承擔世間無數瞋恨所造成的傷害，是社會生存的智慧選擇。現代社會中的各種護生推廣活動，是眾人有感於生命的可貴，推己及人或悲憫其他動物所展現的淑世胸懷。

針對世俗人需要以忍的態度面對他人或環境時，這些引起容忍的起因背景或情境，與當下的心境相應時，容忍者依據自身的經驗作出快速的反應評估，用以解決當下所面臨的生命困境。³⁸¹面對他人或環境，能安忍自身內心，避免有過度的情緒化反應。因爲過度情緒化會遮蔽心智思惟，對事情的全貌難以掌握，對環境也難以清楚的認知，容易造成錯誤判斷而損害自己或他人，造成癡愚無智慧的行爲，這都是內心不能容忍而受到毒害的後果，能保持中道行爲則是安忍所必須要學習的心理功課。

³⁷⁹《中國大百科全書（正體字版）·民族》，「保障一切散居少數民族成分的民族平等權利」條目，（台北：錦繡出版事業股份有限公司，1993年），頁40。

³⁸⁰（清）陳夢雷編纂，蔣延錫校訂：《古今圖書集成·明倫彙編·人事典》冊38（成都：中華書局巴蜀書社，1985），頁46355中。

³⁸¹傅仰止、伊慶春：〈容忍態度的結構肇因：都市背景、遷移經驗、異質聯繫〉，《人文及社會科學集刊》第6卷第2期，（台北：中央研究院中山人文社會科學研究中心，1994年），頁257-301。

人們在世界中求生存本屬不易，在複雜的人群社會中求生存，更是一種競爭，因此社會需要各種制度，讓人們能共同遵守，以符合平等生存原則，各種的平等制度或法律，才能照顧到弱勢者所需。³⁸²因此在現代社會中，人們便會建立出繁複的社會規範或法律，形成井然有序的規約，以維護大多數在此社會中生存人們的公平性。這種類似強制性的制度或法律，常會造成部分人性的壓抑，在另一方面也會影響到人們的情緒，形成社會的潛在危機。除了有形的社會制度與法律外，無形的社會道德，也是維繫社會穩定的一股力量，而佛法六度中的忍辱法，在其中則扮演了重要的安定力量。

考量在社會中的容忍實踐，權力的限制與社會關係的互動中，會呈顯出個人或特定團體中的容忍價值觀，當有權力者與自由觀念結合時，這種自由思惟必須建立在眾人的利益之上，為眾人謀福利時，這種的價值觀會被這多元的社會環境所影響，不論喜歡與否，甚至厭惡，認識到唯有容忍才能生活得更自在時，容忍的對象或範疇便會更為廣大。³⁸³這或許能培養出個人更寬闊的胸襟，也是世間人能獲得世間智慧的初步。

星雲大師在所著《人間佛教叢書》中指出，生忍與生命的存在性具有重要關係，忍是認識、接受、擔當、負責、化解、成就等。在我們生活的世間中，需要對忍作深入認識，能因此而獲得忍的力量與智慧，讓人有勇氣來承擔生活困境，讓我們能為自己的行為負責，化解各種外來的責難，持續追求生命存在的圓滿成就，這是修行忍辱波羅蜜的初階功夫。³⁸⁴依此看來，忍辱具有鼓勵他人以求生存，勇敢面對生命困境的積極鼓舞作用。

要安忍之處不只是對他人的各種責難或供養，即使來自環境的無情衝擊，生

³⁸²黃曬莉、鄭琬蓉、黃光國：〈邁向發聲之路：上下關係中「忍」的歷程與自我之轉化〉，鄭伯壠主編：《本土心理學研究》第 29 期，（台北：臺灣大學心理學系本土心理學研究室：心理發行，2008 年 4 月），頁 3-76。

³⁸³許漢：〈自由民主社會中的容忍問題〉，《人文及社會科學集刊》第 13 卷第 3 期，（台北：中央研究院中山人文社會科學研究中心，2001 年 9 月），頁 345-381。

³⁸⁴星雲：《豁達的人生》（台北：香海文化出版有限公司，2009 年），頁 142。

命遭受到危害時，也能理解環境中的自然規律，而心中不怨恨於天地之間，這是對法忍能通透了解後的體悟。人與環境本是相互依存，一切能安心自處，不因外界環境變化而起心動念，環境對眾人本無任何差別，差別只在個人心中忍受力的大小不同。印順法師對忍耐的說法，指出忍耐不只涵蓋了人的因素，也包含了環境的因素在內，「忍辱度：忍耐，是堅定意志，不因環境的刺激而改變。³⁸⁵」對環境的解釋上，如果偏向人文環境，當可視為制度、社會道德或國家；如果純以自然環境而言，當然是居住者四周的天然環境，包含了氣候、土地、山川大澤等。此處明顯地強調出人之能忍且與環境相互依存的重要關聯。

今世能生為人身，具有各種好處，不管是環境或社會所造成的各種苦境，抑或自身累世以來因瞋心果報所造成的業報，都需要以忍辱心去勇敢面對，這種能克服自身與環境的勇氣，也是佛法所讚嘆之處。印順法師引述佛法所稱讚的三種好處，指出有憶念、梵行、勇猛三種，其中對勇猛的描述中指出：

人生存在這娑婆世界，什麼苦都可以忍受，無論怎樣困難都可以克服。這種一定達到的決心與毅力，也是人的特勝，在天上是沒有的。³⁸⁶

此中顯示，鼓勵人們要努力向上，以自己的勤奮去克服生活上的困難，面對可能的困苦時，能安心忍受不逃避，好好把握難得的人身，努力修行為生命作提昇。

為了能在世間安頓自我心靈，必須要對世間諸法能有所認識，不管是世間中早已存在的諸法現象，或己心之外天地間早已存在的季節、氣候的變化，內心也能安忍；或當下在自我心中所生起的各種心理現象，都必需要有深入的認識，也能安忍自心而存在於天地間。這種對心法或非心法的安忍能承受，生命的存在才能獲得平靜安樂。³⁸⁷這份平靜的心理狀態需要以健康的內心，於日常生活中能忍住內心好爭鬥之心，以平常心看待世界萬相，是心靈的最佳抉擇，內心常存平靜

³⁸⁵印順：《青年的佛教》（新竹：正聞出版社，1990年新版），頁207。

³⁸⁶印順：《佛在人間》（台北：正聞出版社，2000年），頁133。

³⁸⁷同註192，「法有二種：心法、非心法……」的描述。

狀態，也是促成身心安頓的基石。如《大智度論》云：

以眾生長夜鬪諍故，菩薩悉捨內外法，安立眾生於忍辱。³⁸⁸

太虛大師對人們在日常生活中該如何培養出良好的德性，以適應社會生活，提出了「人德」說法。對此優美公德，展現在社會人群中時，需要能互相忍讓，安忍自身而不侵犯他人，眾人能有如此的氣度，形成一股尊重他人身、心的安頓力量，則眾人必能在有禮的社會生活中享受到生命的美好。如下所言：

所謂人德，即對於本身在日常行動中培養自己天良的心地，控禦營私的獸欲，習練成淳美的德性。對於社會人群，即發為相忍、相讓、相提挈、相各安其業而不侵略他人的互助公德。³⁸⁹

聖嚴法師也指出，「忍」並不是消極的逆來順受，要在日常中以智慧力作觀照，化解對自身的可能傷害，莫讓自身心中生起瞋心，而造成雙方更大的傷害，讓傷害到自我身上時便消失，不再有他人的承受。讓對方所發出的傷害不再有施展的著力點，對人際教化才具有積極的反省能力。如下所言：

「忍」並不等於逆來順受，而是盡可能不要以正面衝突，不要以牙還牙、以暴抑暴，要想辦法迴避，減少雙方的損害到最小程度。³⁹⁰

如《大智度論》所言：「當知人身難得，佛世難值，好時易過，一墮諸難永不可治。」³⁹¹修行者在人世間更應把握住這難得的時日，努力地充實自身對佛法的瞭解，並且精進地修行，以有限的生命時光，依據佛陀所教說的各類法門，探討自身的生命意義。面對生命時，雖然佛教一直強調人身難得，但是社會中常有

³⁸⁸ 《大智度論》卷 56，《大正藏》冊 25，頁 460 中。

³⁸⁹ 太虛大師全書編纂委員會：《太虛大師全書·宗用論》（十三）（台北：太虛大師全書影印委員會，1980 年三版），頁 930。

³⁹⁰ 聖嚴：《法鼓全集》第 7 輯第 3 冊《維摩經六講》（台北：法鼓文化事業有限公司，1999 年），頁 45。

³⁹¹ 《大智度論》卷 91，《大正藏》冊 25，頁 705 上。

極少數人未能珍惜這得來不易的生命，未能安忍生命中的各種難關，而有自我毀滅的念頭。這是對生活的容忍力過低，挫折容忍力難以承受過重的壓力下，常有遺憾事情的發生，而為親友或世人所惋惜。為了對治這種病端，除了社會大眾各有所養外，菩薩對佛法的深入研究，反應在對大眾的生命教化中，使眾人能深入瞭解佛法是一種生命的學問，³⁹²也可展現出佛法度眾的方便性。

在現世生活的人們，要明瞭自身生活在此世界中是一種幸福的果報，如果與世界中的其他動物相比較，便可知道生為人的益處，心緒能自由的思惟，能享受到社會上的各種資源，與眾多善知識的協助與教導，更可修行佛法以自度。這種美好的時光並不長久，更應好好的把握。菩薩除了在修行中學會自我精進外，更需要以自身所體證的果報智慧，分享並教導世間眾人，使眾人能走出迷霧的人生困境，邁向自我清淨的自在人生路。對於社會中一些自我傷害的人們，能即時的施予生命教育，好好自我珍惜，忍一時之苦處，轉化生命的困頓為歡樂的正面承擔，這種以眾生生命為重的教育，俾能符合眾人的生存利益，也是菩薩教導眾人時，眾人對忍辱世間苦應有的認知，以為後世利益著想。如《大智度論》言：

『……佛世難值、人身難得，汝等莫失好時！若失好時，則不可救。』是菩薩摩訶薩如是教化眾生，自行忍辱，亦教他人令行忍辱，讚歎忍辱法，歡喜讚歎行忍辱者。是菩薩令眾生住忍辱中，漸以三乘得盡眾苦。如是，須菩提！菩薩摩訶薩住檀波羅蜜，令眾生住忍辱。³⁹³

忍能積極的鼓勵眾人，勇敢面對生命的挑戰，把握住難得的人身，為自己與社會創造出有利的生活環境，減少負面因素所帶來的影響。如果挫折容忍力低，對環境的適應性差，無法即時採取對應性轉變，將對生命造成生存威脅。此處的容忍表現並非逃避問題，而是積極的面對問題並加以解決，讓威脅不再發生，內心所生成的經驗與智慧能常存於內心，再次遭逢類似問題時能快速解決，以度過

³⁹²傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁 160。

³⁹³《大智度論》卷 91，《大正藏》冊 25，頁 701 下。

生存危機。

第二節 羸提波羅蜜提昇生命品質

佛教在中國社會傳播近二千年來，在世間常有的前三度中，³⁹⁴影響較大的當屬布施與忍辱二者。³⁹⁵布施中常見的財施，常存在著經濟上的考量，並非人人可為；菩薩在法施修行中，面對眾人時可能遭受到的各種責難，這些都是菩薩們需要能忍辱的部份。而忍辱的展現，常具有強烈的社會互動關係。菩薩可在自利利他的思惟基礎上，以忍辱波羅蜜法門去引導眾人的良善本性，以展現出社會的積極價值；或本著濟世精神，為眾人生存的社會創造出有利的環境，考量現代社會物質化，人性疏離感是當代的嚴重問題，羸提波羅蜜在提升人的社會精神生活，或促成社會的和諧方面，可貢獻出一己之力，這些都是菩薩所應面對的思考問題。本節中將針對這些問題，思考著對照於忍辱波羅蜜在世間教化與修行中，以個人修行的價值轉化、自利利他等二面向作深入性探討，試圖找尋出可供學、僧界人士或眾人們更趨同的參考方法。針對上述所關注的問題，相應於羸提波羅蜜方面，希望能拉近佛法、學術、與大眾修行的密合度，讓佛法不再只是學術性佛法，而是符合修行實踐方式的度世佛法。

壹、忍辱的價值轉化

為了達到對身、口、意的忍，除了運用守戒功夫外，修行者內心對世間價值觀的正確認識與轉化，可以引領修行者達到更適切的修行情境中。前節所論述的

³⁹⁴同註 4，「世間常有」引文的敘述。

³⁹⁵姚衛群：〈佛教思想與現代社會〉，《普門學報》第 8 期，（高雄：普門學報社，2002 年 3 月），頁 75-90。聖嚴：《法鼓全集》第 7 輯第 2 冊《福慧自在》，中注重二者對社會關懷的積極作用，（台北：法鼓文化事業有限公司，1999 年），頁 99。印順：《般若經講記》中則關注修行者藉由二者而對眾生的廣行，頁 98。

內容，大都有關於個人的生存之道；本項針對個人在社會關係中，以個人的價值觀為立足點，審視個人與社會的價值衝突中，二者間如何取得平衡？如何讓個人在社會生活中能更自在，或在自然環境中能更安穩，而不被諸多煩惱所困擾，讓個人的生命目標能更圓滿地達成。

忍辱可以增進個人的人際關係，包容世俗社會的人們或促進社會和諧，這種忍辱精神有助於對自我生命層次的提升。³⁹⁶如同本章所論述，自我心理控制、生活態度、化解衝突、安忍自身生存、容忍他人生命的表現等。其他五度對現代人的實質意義，布施可以是社會的救助；持戒可以化身為遵守社會上的各種法律或道德規範；精進可以是增進生活舒適的努力勤奮，及促進社會進步的動力；禪定傳達自身在社會中，內心不依環境而變，相信自己內心不為外物所牽引；般若則呈現在生命智慧中，處事的積極態度，與圓滿人生的表現。忍耐在世間往往是對週遭環境的一種忍耐態度，除此之外，生活中也能提升自我的忍辱態度，成爲一種更合乎本心的寬容態度。³⁹⁷在世間層面上，修行者能更寬容的面對諸法相，這是菩薩提升自我，以期能達到凡人難以具有的法忍層次。

忍不只是面對外來傷害的承受；對自我內心難關的過度，也需要忍的調適。對生命中各種失敗經驗的承擔與認知，也需要透過對忍的了知，思考出智慧的解決方法，並且在日常生活中付諸實踐。心理學上所謂的挫折容忍力，運用自我智慧或求助於周遭環境的善知識，如善財童子參訪各方善知識一般，學習面對各種難題的對應能力與智慧，期待能解決自我生命中的諸多問題。

社會中的一般忍辱原則，是被加害者對加害的他者或眾生的一種強迫性接受，在行爲上的轉化機制有壓抑、滿足的延宕、認知轉化、持久等四種轉變歷程，

³⁹⁶孫向中：〈從宗教史看和諧社會的建構〉，《宗教學研究》第2期，（四川：四川大學道教與宗教文化研究所，2006年），頁213-220。

³⁹⁷蕭宏恩：〈由儒家的觀點來看寬容與臨終關懷〉，《哲學與文化》第27卷第1期，（台北：哲學與文化月刊社，2000年1月），頁68。

個人在生活中能積極地把情緒作轉化，並融入到安忍的生命裡。³⁹⁸這裡說明了人們認識到自我的生活品質，不再一直被負面的情緒所左右，而能找到解決此種困擾的有效方法。

忍所談論的部份，大都教導眾人對自我內心能起安忍作用。方立天（2007）指出，佛教教導眾人以忍修行，希望信眾們能堅守信仰外，另一方面對於消弭生活中的眾多苦難，也具有消極的安慰作用，這種對忍能信受奉行的修養，世俗的道德也能深廣在心中。³⁹⁹

對於在社會中各種的人際面對與事物的看法中，個人觀點會依據成長環境的不同而表現出差異性，各種不同的文化中，對人、事、物的容忍程度上，也會呈現出文化的差異性。⁴⁰⁰這些差異性的存在是時空環境不同下所造成的必然現象，也是多元文化中所顯現出的面貌。雖然多元文化是現代社會國際化的一種趨勢，也顯示出現代人們必須要包容更多的文化衝擊，要承擔這種差異性的存在，需要從教育著手，教以現代人更多的優美德目，使之能密切地符合現代人的價值觀。菩薩在這多元的世俗文化中，需要憑藉智慧力去適應，並運用六波羅蜜的淑世方法，作教化工作，如本文強調忍辱波羅蜜中所揭示的法門。

佛教強調深層的人性關懷，不是只有生活中的情感疏導，在更深層的意涵裡，能深入眾人心中，作智慧開發，以解決眾人生命中所遭遇的各種生活問題，作根本的對治功夫。讓眾人能了解，當下的心念會影響到日後的生活品質與生命的運作。這些法門不只是當下解決問題的方法，也是對當下生命的深入剖析，開發個人心中原本存在的智慧，運用來協助人們面對社會時，可能遭遇問題時的解

³⁹⁸黃曬莉、鄭琬蓉、黃光國：〈邁向發聲之路：上下關係中「忍」的歷程與自我之轉化〉，鄭伯壠主編：《本土心理學研究》第 29 期，（台北：臺灣大學心理學系本土心理學研究室：桂冠圖書發行，2008 年 4 月），頁 3-76（主要參見頁 8、9）。

³⁹⁹方立天：《中國佛教與傳統文化》（長春：長春出版社，2007 年），頁 157。

⁴⁰⁰林火旺：〈文化差異與容忍限度〉，國科會計畫（執行起迄：1999 年 08 月 01 日-2000 年 07 月 31 日），（台北：台大，2006 年 07 月 25 日），<http://140.112.114.62/handle/246246/14187>，Access on Jul 2,2009。

決法寶。

在社會中行忍辱，或許有知易行難之慮，當可先從容忍思惟著手，先以寬容精神趨入忍辱之門。如同深受中國人所喜愛的彌勒菩薩一般，在各大寺院的山門前都可見到他的身影。其有容乃大的精神，可以容忍與化解一般世俗苦事，不與他人計較的包容心態，也是一般人學習的對象，這是他深受世人尊敬之處。有寬容他人之心，見諸事時能少起瞋心，忍辱則易行，在眾生中修行則較方便。

雖然現今社會是一種多元狀態，但是能容忍此狀態的權利決策者，並非一定具有忍辱智慧力的功夫作支撐，世局的動亂便常因此而起，這種跨種族或國界間的忍辱力，往往被忽視，被權力所凌駕，只能以理性的忍耐去承受。⁴⁰¹如何提升政治權利決策者的理想狀態，找出人們內心中超越種族的智慧，讓眾人能因上位者的包容力與智慧力，而獲得免於忍辱之苦，或許是當今世界各種族、宗教衝突中所需解決的議題。

修行者對世間各種忍辱，能夠安心奉行，難免招來各種的輕蔑與傷害。但是對於加害的眾人或是平凡的世俗中人，如何能了知修行菩薩背後所隱藏的偉大願力。「燕雀安知鴻鵠之志哉？」⁴⁰²由此看出忍具有寬容的人際氣度，也展現出菩薩對眾人的包容態度。

或許忍辱對眾生來說是一種難以忍受的痛苦，如果一向安樂習慣的現代子民，無法預知痛苦的極限，對於苦有著莫名的恐懼感，會心生畏懼而極力排除。這種暫時的安逸，並未能解決生命中所面對的苦難，當苦難真正造成傷害時，所懊惱的經常是後悔當初為何不願去承受與忍耐，這也許是真正難以避免的痛苦。如《大智度論》云：

⁴⁰¹陳文團：《政治與道德》（台北：台灣書店，1998年），頁207-208。

⁴⁰²《四部叢刊·初編·集部·六臣註文選》卷43（上海商務印書館縮印宋刊本）冊101（上海：商務印書館，翻印年代不詳），〈六臣註文選〉（二），頁811下。

菩薩久住生死中，應受種種身心苦惱，若不得實智，云何能忍是事？以是故，菩薩摩訶薩求是道品實智時，以般若波羅蜜力故，能轉世間為道果涅槃。⁴⁰³

欲作忍辱波羅蜜修行，菩薩當先去除瞋心。菩薩不忍眾生在輪迴中被各種瞋害所苦，一心想著如何化解世間眾生的瞋苦。正可用來說明忍辱化瞋的功能。要化解眾生生活中諸多事情的困擾與疑惑，化解眾生心中的瞋恨，修忍辱是一種極佳的切入法門。如《大智度論》言：

云何瞋惱人中而得忍辱？當自思惟：「一切眾生有罪因緣，更相侵害。我今受惱，亦本行因緣，雖非今世所作，是我先世惡報，我今償之，應當甘受，何可逆也！譬如負債，債主索之，應當歡喜償債，不可瞋也。」⁴⁰⁴

瞭解了自己也有累世所積的宿罪，心想此世所苦的諸事因緣，是己身無數前世所造作而起，心境能夠看開，處世便能自在寬容。對於發生在自我身上的苦事能歡喜承受，不論在修行、處世當中，都能以坦蕩的心胸去面對外來難處與自我瞋心的困擾，能夠以此心境作思惟時，自然能把內心的不安狀態轉換成安忍想。如《大智度論》言：

菩薩自知宿罪因緣：「生此苦處，此我自作，我應自受。」如是思惟，是故能忍。⁴⁰⁵

修行中的菩薩，對於世間中的各種現象，如果對自身修行時可能造成的傷害或阻礙，應當思量其中的輕重關係，何者是需要忍辱之事。把這種對自身修行有危害的可能性，盡可能的去除，也能轉換成有利於眾人的想法，以免危害到自我修行時的內心。思考著不能忍辱時所可能造成的惡果業報，甚至墮落地獄受盡

⁴⁰³ 《大智度論》卷 19，《大正藏》冊 25，頁 197 下。

⁴⁰⁴ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 166 中-下。

⁴⁰⁵ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 168 下。

苦果等情形。心中有了這些對應上的認知後，在處事的當下，俾能以最有利於眾人及自身的方式行事，而非被當時情緒性的反應所左右，這種的思維立基才是最佳的選擇，也是修行菩薩所應具有的修行表現。如《大智度論》言：

菩薩思惟：「若人今世惱我，毀辱、奪利，輕罵、繫縛，且當含忍。若我不忍，當墮地獄，鐵垣熱地，受無量苦，燒炙燔煮，不可具說！」以是故，知小人無智，雖輕而貴；不忍用威，雖快而賤；是故菩薩應當忍辱。⁴⁰⁶

在眾生面前，忍所帶來的實質利益中，菩薩能安住於忍辱中，能在眾生面前演說忍辱法的各種益處，能防惡事襲心。眾生可以感受到的益處都需要經過實際的修行才能體會與獲得，這些益處的價值，並非憑空而來。求取佛道的過程中，忍辱法門是一種最曼妙的殊勝法，可以增益世間各種德性，助益更多眾生，有了諸多利益自身之事，能善於自處與修行，更能以此善行施於他人身。菩薩在各種適當場合中，把這法門的各種好處，對應於生命中各種難題的方法，教化於眾人，使眾人在遭遇困難時，能有可茲運用的方法來解決生活困境。對世人來說，忍辱是最佳的處世利器，讓世人能清楚地了知忍的價值所在。對於修行者而言，將具有無比的深義，藉由這些益處，也是菩薩引領眾人，邁向佛法界的適當引度法門，也促成菩薩邁向成佛之路。如《大智度論》言：

住羸提者，於眾生前，讚歎忍辱：「忍為一切出家之力，能伏諸惡，能於眾中現奇特事；忍能守護，令施、戒不毀；忍為大鎧，眾兵不加；忍為良藥，能除惡毒；忍為善勝，於生死險道，安隱無患；忍為大藏，施貧苦人無極大寶；忍為大舟，能渡生死此岸，到涅槃彼岸；忍為礎[石*瞿]，能瑩明諸德，若人加惡，如猪揩金山，益發其明。求佛道、度眾生之利器，忍為最妙！」⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 下。

⁴⁰⁷ 《大智度論》卷 30，《大正藏》冊 25，頁 280 下-281 上。

菩薩能安住於忍中，心清淨而不執著世間五欲，不愛樂世間法，這種清心寡欲的修行功夫，能於日常修行中攝受於清淨內心。但是對眾人而言，欲望一直是眾人心中另一種待解的問題，菩薩以這種法門作教化工作，可以作為眾人日常生活中，面對欲望時的一種對治功夫。如《大智度論》云：

於忍中心調柔不著五欲，攝心一處。⁴⁰⁸

修行者對於人際間的各種行為能夠安忍，不被他人的各種言語辱罵所激怒，讓這種聲音能夠隨風而逝，不在意別人的無理對待，對自己便無任何傷害。這能顯示出自身的修養工夫，有助於洗滌自我心靈，對增益清境本性具有無限功德，更有利於來世的修養。

得無生法忍的菩薩視眾生為平等無差，無有分別性，在第三章中已有清楚論述。在未得無生法忍、未得法性身之前，初發心菩薩在日常的前五波羅蜜修行中，對眾人的態度也許有分別心，這種情形卻是常受限於世俗的知識中。菩薩在世間中必須經歷各種歷練，這種世間修行的歷練，也是修行者自我內心價值的轉換過程。菩薩在修行中由世俗的未體證狀態，經過世俗修證而得第一義真理，把分別心丟棄，視眾生如己而無分別，是一種對法性的證知。如《大智度論》云：

須菩提言：「五波羅蜜亦空，無有分別。」初發心未得無生法忍者有分別。

譬如四河未會大海，則有別名，既入大海，則無差別；菩薩亦如是，世俗諦中有差別，第一義諦則無分別。⁴⁰⁹

印順法師對六波羅蜜佛法在世間菩薩修行中，指出前三度對世俗而言，是極具教化意義的修行法門。⁴¹⁰作為一個現代化的佛教宗教師，在宣揚佛法方面，可以把這些益處告知眾人，讓眾人能依此奉行而獲得生活中的大利益，可因此而更

⁴⁰⁸ 《大智度論》卷 81，《大正藏》冊 25，頁 631 下。

⁴⁰⁹ 《大智度論》卷 78，《大正藏》冊 25，頁 611 下。

⁴¹⁰ 同註 4，（前三度是世間常有，也是修福德法門）。

深信佛法的濟世功能。忍辱法門在世俗中，對人際的互動具有高度價值，需要被加強宣導，讓眾人能了解忍辱的世俗價值所在。如印順法師言：

菩薩的大行，是在般若的攝導下，以布施、持戒、忍辱等，廣修利濟眾生行，成為人世間值得稱揚讚歎的佛法。⁴¹¹

眾人在社會中的生活原本不易，通常必須辛勤的工作才能供養自身的基本生活，在無太多外來壓力下，眾人也能安忍地過活。如果外來的干擾太多時，常會造成壓力來源，眾多壓力下，能作安忍功夫，則是個人修養的真實表現，也是個人正信價值觀的正確抉擇。自身生活的苦處能從源頭瞭解，並且用心設法去化解，即使是現世中的債主來索求財務，也能寬心面對，表現出自作之事需負責到底的勇氣。而菩薩在眾人中的教化功能，如同生命的引導者，煩惱苦難的引度者，讓眾人能獲知離苦得樂的法門，以追求生命的真正價值與安樂。

貳、忍辱在自利利他的實踐

如同上一項中所言，遇到任何情境時，修行者自身價值觀心境的改變極重要，也是對自身修行的一種檢視功夫。社會中的眾人都希望過好生活，對於行善之人，眾人常會祝福他們能得大福報，享受人間福德。忍辱在世俗中能傳達出嚴以律己、寬以利益他人的利他精神。眾人對世間萬事的追求，不只要生活富足、安樂，也應當思考所追求的世間萬事到底為何因。心靈的安樂常會勝過物質的短暫滿足，提升心靈的安樂層次，忍受物欲的貪求，思考著如何做一些有利於眾人之事，才能與眾人結下好因緣，以提昇自身的生命品質。⁴¹²

⁴¹¹印順：《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993年五版），頁34。

⁴¹²郭冠廷：〈佛教福慧雙修思想的現代意義〉，《普門學報》第1期，（高雄：普門學報社，2001年01月），頁284-296。

利他行爲思考中，世俗之人常會伴隨著對後果的評估，用以抉擇是否採取行動，對於有利於自己的結果，則會主動的作出利他行動；如果是世俗中的緊急事件，當下自我所作的利他行爲，往往具有社會的典範作用，在某一程度上也彰顯了自身的名聲與利益。⁴¹³這是一般世俗的利他思惟，相較於佛教菩薩道的利他行，其實踐方法將在下文中論說。

對於社會的他者作忍辱行有其困難度，當可先從家人，親友間開始培養忍辱功夫，作利他的容忍修行。⁴¹⁴如同第四章所描述，可在家庭中先行培養慈悲做起，社會生活中所要注意的層面，不以自身利益爲先，應以犧牲自身的小我，完成大我的利益爲優先考量，逐漸擴大範圍到兼容天下的胸襟。此中傳達了修行者能安忍自我內心，以忍來止息所有可能造成的傷害，也是世間智慧的表現。

每個人的生命都有其存在價值，雖然在現今所處的社會環境中，身體的割捨爲法律所難允許，但是親人間或非親人間骨髓、血液的捐贈，在法律許可下，也展現出對身體割捨的一種安忍態度，也是能救濟他人生命的菩薩行儀。腦死之人在生前所立下的器官捐贈心願，日後能救助他人的行爲，是對身體能割捨的忍辱修行。以上二種情形在當下都無人、我之分，能認識自我身體也是五蘊所和合，不應執著的對象，助人而能忍，可稱爲是現代社會中忍辱波羅蜜的修行者，能利益他人生命的最佳方式之一。

菩薩在社會中以佛法作推廣教育時，能達成自利利他的人間佛教精神，展現出佛教積極的社會面向。⁴¹⁵這種積極面向不只對修行者自身有利，在不忘社會眾人的利益下，也表現了世間菩薩的濟世胸懷。讓眾人在菩薩的修爲中，獲得人際間更真實的普世價值觀。這種利他修行的考量，能度化眾生脫離生死六道輪迴之

⁴¹³《中國大百科全書（正體字版）·心理學》，「利他行爲」條目，（台北：錦繡出版事業股份有限公司，1993年），頁188。

⁴¹⁴愛德華·威爾森（Edward Osborne Wilson）原著，鄭清榮譯：《On Human Nature（論人性）》，頁194。

⁴¹⁵方天立：〈中國佛教與倫理建設〉，《中華佛學學報》第12期，（台北：財團法人中華佛學研究所，1999年7月），頁411-423。

苦的情操，顯現了更高的生命實踐意涵。

鄧子美（2002）在〈論中國佛教的主要社會功能〉一文中提到，布施具有濟世之窮的功能。⁴¹⁶這在荒年中是大功德法門。雷同的說法，則可說忍辱可安撫人心於亂世。不論戰亂年代來臨時，或太平盛世裡，布施與忍辱二法門都深受中國人所重視，因為二者都已深植於中國人心中，已成為一種普遍的認知，也是國家力之外，一種人們相互扶持、穩定社會的力量。

現代社會的各種救助活動，當在天災、人禍降臨時，因資助者不忍同胞生活艱困或生命的苦痛，同胞的愛心便湧現，常能集合眾人愛心，慈悲地救助生活困頓者。這些完全利他的行為中，不只是物資的救助，也包含了生活技能的教導與生命安養的關懷層面，受助者能因此而安忍於困苦環境中，在此中的菩薩則展現了初步的波羅蜜修行，是一種教化受助者自行到達生命圓滿層次的方法。如同前文所提「先以利鈞遷，後令入佛道。」讓修行中的菩薩能把佛法對生命的成就法門告知眾人，也讓眾人能透過互利互動，而習得更完美的處事方法。

在原始佛教中所強調的修行法，大都只注重在個人解脫的修行法門中，對於群居性的人類社會而言明顯不足。因此大乘菩薩強調要深入群眾中，六度中的布施與忍辱二者，可用來彌補人際社會互動中的需求。菩薩道的六波羅蜜修行，可以更圓滿一般的社會性德目。在《中華佛教百科全書》中對於這點，說明如下：

由於八正道只包含完成自我的德目，在利他方面並未具足，所以大乘菩薩的修行法，就加上布施、忍辱等有社會意義的德目，這應該是比較恰當的。

417

太虛大師積極地推動人間佛教的理念，曾提出要修行者能積極的在社會中服

⁴¹⁶鄧子美：〈論中國佛教的主要社會功能〉，《普門學報》第8期，（高雄：普門學報社，2002年），頁5。

⁴¹⁷藍吉富編：《中華佛教百科全書》第5冊，頁2302。

務，以人間佛教作為修行方便，這是大乘修行者所應有的作為。以今日觀點看之，所謂取之於社會，用之於社會，應當思惟在任何情境的當下，也應當對社會作出回饋。如太虛大師言：

凡服務社會而能捍勞忍苦者，此為大乘忍度之行。⁴¹⁸

孔子以：「巧言亂德，小不忍則亂大謀。」⁴¹⁹來教戒弟子們，不要因為他人的言語而蒙蔽了自身所奉行的優美德目，切莫貪一時自我之利，而壞了眾人的利益之事。這種捨小我為大眾的利他行為，也一直為後世中國人所遵行。

如同《金剛經》所言「一切法無我，得成於忍。」⁴²⁰生活上的需求，自己要努力工作去獲得，因此需要忍受勤勞節儉之苦。心靈上尋求寄託，也要忍受著煎熬的過程。人際社會與環境中的適應，要在身、心上能尋求安忍，才能在其中生活得愉快自在。人生在世如上所言，尋找自我身、心安頓的過程，都需對忍的實踐有深入體會，才能作為生命圓滿的輔助法門，故說一切法得成於忍。

修忍辱法門對眾人利益方面，《優婆塞戒經》這部對在家居士所作的指導中，指出忍辱對凡夫修行的功能有四種，一者、能夠莊嚴菩提，對菩提心的嚴守與菩薩道的修行能謹慎持守。二者、離對，消除眾人的對立心理與分別心。三者、能夠自身獲得利益，修行而得無限功德。四者、能利他行，對眾生作有益的事業。此處強調忍辱對自身的各種利益外，也能利益他人，展現出修行忍辱波羅蜜所具有的功德。《優婆塞戒經》云：

忍方四者：一者、莊嚴菩提，二者、離對，三者、自利，四者、利他。……。

忍因緣故得人天樂至無上樂，是名自利。忍因緣故人生喜心善心調心，是

⁴¹⁸太虛大師全書編纂委員會：《太虛大師全書·學行》（十）（台北：太虛大師全書影印委員會，1980年三版），頁9。

⁴¹⁹《四部叢刊·初編·經部·論語》卷8（上海商務印書館縮印長沙葉氏藏日本覆刻古卷子本）冊003，（上海：商務印書館，翻印年代不詳），〈論語〉，頁72下。

⁴²⁰後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》冊8，頁752上。

名利他。⁴²¹

菩薩對忍辱修行所表現的態度，不應只著眼於當下利益，而是把它當作是一種長久度化眾人的修行歷程，當下任何外來的傷害、打、罵，都能安忍，長久累積、聚沙成塔的修行功德，才能朝證悟之道邁進，作為成就未來的前導。《優婆塞戒經》云：

菩薩若值他人打罵輕賤毀訾惡口罵詈，是時內心無加報想。菩薩雖作如是忍事，不為現在，但為後利。⁴²²

菩薩之所以被稱為菩薩，是為了要上求佛法，下化眾生。運用修行戒、定所得的功德去體證佛法中的智慧。在眾生中展現莊嚴外相，讓眾生見莊嚴相能心生喜愛而學習佛法。這種以眾生為度化的修行方式，除了能利益廣大眾生外，也能在利益眾生的過程中，助長自身的成佛資糧，才有資格稱為菩薩。菩薩在修行中體驗自己的來時路，也以自己心境去減少眾生因無知而在六道中輪轉的痛苦。因對諸法的體證，世世能常作度化眾生之事，才能稱得上是真菩薩，這種修行的行為與濟世態度，常被佛陀與世間聖賢者所稱讚。如《大智度論》云：

一切諸佛法，智慧及戒、定，能利益一切，是名為菩提。其心不可動，能忍成道事，不斷亦不破，是心名薩埵。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，為賢聖所讚歎。⁴²³

忍不只是一種修養，更是一種面對生活、生命的智慧展現。除了是人們所稱讚的美德之外，更展現出不傷己、不害人的淑世智慧。在家修行的居士，如何在

⁴²¹ 《優婆塞戒經》卷4，《大正藏》冊24，頁1053中。

⁴²² 《優婆塞戒經》卷7，《大正藏》冊24，頁1072。

⁴²³ 《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁86上。

生活中安忍自身情緒，既能自身受益也能讓他人蒙受利益。不隨世間諸煩惱而心生懷疑，內心不被萬物現象所迷惑，或生起煩惱而擾亂心志，能在修行過程中以眾生為念，世俗的教化工作能持續地進行，以增進自他利的功德事業，這是對世間萬法深入認識後，能行忍辱法的智慧。如《大智度論》云：

觀諸法實相，心不退、不悔，不隨諸觀，亦無所憂，能得自利、利他，是名法忍。⁴²⁴

忍辱在六波羅蜜中屬於福德門，努力修行可獲得無數福德果報。因此有大福德果報的修行者，也可在後世成為轉輪聖王。但是這種的果報也有一定的期限，終究還是會有果報窮盡時，仍會再度受生於無常之苦的輪迴中。因此菩薩對於此種現象的通透瞭解，能夠在修行中發大慈悲心，心中隨時以眾生為念，期望在教化眾生中能引導眾生脫離生死輪迴之苦，永得涅槃之樂的極至法門。如《大智度論》云：

菩薩行布施、持戒、忍辱，是三事名為福德門。……如《經》中說：「轉輪聖王以十善教民，後世皆生天上；世世利益眾生，令得快樂。此樂無常，還復受苦。」菩薩因此發大悲心，欲以常樂涅槃利益眾生。⁴²⁵

菩薩在修行過程中，具足諸善功德之後，獲得無生法忍而住於菩薩七地中，這是菩薩自己破除諸煩惱後，能具足自利功德，能以所證得的法身，化身作無邊的教化事業。這種法忍智慧能自身受益，藉由法性身對無數眾生作教化過程中，為眾生作大利益事，經過長久的教化與修行過程，利益到無數眾生，而能有深廣的自利與利他修行功德。如《大智度論》言：

「一切諸善功德成滿具足」者，菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足；住

⁴²⁴ 《大智度論》卷 15，《大正藏》冊 25，頁 172 上。

⁴²⁵ 《大智度論》卷 17，《大正藏》冊 25，頁 180 中-下。

八地、九地，利益他人，所謂教化眾生，淨佛世界。自利、利他深大故，一切功德具足。⁴²⁶

體證無生法忍的菩薩，爲了眾生的利益，能以無數法身示現各方，教導眾生各種利益事，使眾生能脫離苦處，無論人、各類畜生道，菩薩都能以無上忍辱法，發揮大菩薩的教化，使眾人、眾生能蒙受到最大利益，減少眾生在生死輪迴中所受之苦。因此菩薩在利他中也能自我利益。如《大智度論》言：

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩為利益眾生故，隨而受身，以是身利益眾生。須菩提！菩薩摩訶薩作畜生時，有是方便力，若怨賊欲來殺害，以無上忍辱、無上慈悲心捨身，不惱怨賊；汝諸聲聞、辟支佛，無有是力。以是故，須菩提！當知菩薩摩訶薩欲具足大慈悲心、為憐愍利益眾生故，受畜生身。」⁴²⁷

如同第三章所述，菩薩遵循修行法門精進修行，獲得無生法忍後，能斷除煩惱，不再心生諸法相，能具有六神通能力，藉由六神通而運用最適合眾生修行的方法作教化，因此稱爲能利益眾生。如《大智度論》言：

諸菩薩得無生法忍，煩惱已斷，具六神通，利益眾生。⁴²⁸

菩薩爲利益眾生的精神，堪稱是世人最佳的學習典範，也是世俗社會中一股安定的力量。現今社會中的許多人們，遇到生命困境時，往往會找尋德高望重的修行法師（菩薩）作爲請益對象，以求能在社會中生活得更安樂，這或許是眾人認爲佛法精進的法師們，深具了知世俗諸事的法忍精神，而能利益於世人，並爲世人所信任的緣故。眾人除了在佛法上要以菩薩爲學習典範外，在自身修習上也能精益求精，由自利的修行中過度到對眾人的利他教化中。雖然現代許多學術著

⁴²⁶ 《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 419 中。

⁴²⁷ 《大智度論》卷 93，《大正藏》冊 25，頁 713 上。

⁴²⁸ 《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 85 上。

作對於利他行也有所注重，但是能如同佛法般把自利與利他修行合而為一，並能深入論說實踐方法者尚不普遍，《大智度論》在自利利他的論說方面，表現出菩薩修行忍辱的淑世胸懷，也是一般社會大眾的最佳學習典範。

第三節 小結

當代的一般社會大眾，對佛法的認識方面，會產生多元的發展現象，但應隨時觀照佛法所具有的原本意涵，而非只是一昧的隨順世俗。在適應時代所呈顯的現象中，印順法師曾指出：「適應時代方便的多，契合佛法如實的少。」⁴²⁹在適應時代方面，印順法師所指應是指大眾信受佛法時，常會因為忍辱法的逐漸融入世俗歷程，而有過度世俗化的疑慮；或學術探討方面的純粹推論，過度世俗主義的詮釋現象。⁴³⁰在契合佛法如實方面，強調出不論是學術研究或個人修行，除了隨時觀照到個人外、也應對大眾的生命作深廣化的度化工作。

第一節中，關注到羈提波羅蜜在面對社會時的態度問題。第一項中、針對羈提波羅蜜在人際間的互動裡，探討菩薩們要如何地面對問題。雖然本章中引文多以菩薩內心為對治對象，但在世俗中實則指眾人，也就是以眾人為對治對象。經由人際面對中了解，修行要先從自我的身、口、意先作安忍功夫。在眾生社會中修行，以積極的入世態度參與社會中的各項人際活動。包容更大的社會現象與人際關係，在人際活動頻繁的現代社會網絡中，經由社會性參與而逐漸熟稔人際互動，探討社會眾人問題，尋求佛法的解決方式。當個人面對生命的各種挑戰時，衡量著可能引發的身、心問題，循此進路由內而外，直接面對人際間的各種應對。個人修養在面對社會時，相應於外者是身體行為與語言說話，這些都是由心所造

⁴²⁹印順：《華雨集》第四冊，（台北：正聞出版社，1993年），頁65。何建明：《佛法觀念的現代調適》一書中，也針對此一問題提出見解，（佛山：廣東人民出版社，1998年），頁155。

⁴³⁰參見朱東華：《20世紀宗教觀研究》（北京：北京大學出版社，2007年），頁211。

作，在修行者身上直接的感受是身、口、意三者所需要安忍的功夫，而意念則是影響的關鍵所在，前文中也一再的強調出這種觀點。討論到個人修行與社會的密切關係時，仍不忘隨時對照到《大智度論》中所傳達的修行方法。對於人際間的互動關係裡，個人與他人間可能發生的行為中，探討修養功夫，必須先從個人自身開始談起，以作為人際間的對應法則。雖然眾人易被世間八法所動搖而生瞋恚心，但是透過身、口、意的安忍修行，則能化解自家身命的危機。

第二項中、承續第一項所言的身命問題，敘述在人們所注重的社會取向中，探討何種的情境才較適合個人生存，或有利於社會、國家的長久命脈，提出了以積極的態度去面對人文與自然環境的方法。修行者應考量自身如何在複雜的社會染缸中求生存，進一步地延伸到社會層面，面對更多的人際互動裡，以積極的內心在穩定的社會環境裡取得適應，也讓自我成為這穩定群體生活中的一份子。

依本節所論述，忍辱在人際關係、安身立命中，可以在社會中更懂得人際間的相處之道，也可在家庭中與家人相處融洽，增進家庭的幸福美滿。在家庭之外的社會中，也能更圓融的對待朋友或他人，和平共處而不被排擠。因此自我更能安身立命於親朋好友或社會人群間，生活愉快而生命更具光彩。

第二節中，經由上節中對身命的安頓裡，找尋出生命中必須忍辱的價值所在。羼提波羅蜜在菩薩世間修行中，隨時觀照到個人與大眾的生命意義，自身修行的完成也是大眾度化的完成，這都關係到深層生命的探索。第一項中闡發了修忍之人所應有的價值觀，為了生活的安樂，要積極的勇於承受生命的挑戰，把消極的態度轉變為積極的面對，破除一般人對忍辱的固定想法，藉由忍辱波羅蜜的價值轉化，展現出欲圓滿此身生命，以提昇未來修行目標的不退精神。要培養福德，需要在修行中養成寬大的容人雅量，能寬容他人便是大福報修行。容忍他人不只著眼於自身價值觀，更是一種普世價值，可以增進眾人利益的忍辱高度。雖然世俗中人常有情緒化的問題急需解決，如果菩薩能察覺到情緒背後的生起原

因，加以思索、轉化，在當下能立即作忍辱功夫，或許可運用這股內心的力量，對生命目標作出更積極的實踐。當情緒累積到一定壓力時，不是讓它隨意的依心起伏、爆發，而是運用疏導的方式，化解負面壓力，累積正面意志力，並運用來重新認識生命的深層價值。

第二項敘述中，描述出自利利他的修忍行，說明修忍可因福德而自利，大乘菩薩所以稱為菩薩，能聚集諸善行而化為功德，積小忍而化成大忍行，小利能度己自利；大利能度眾利他。修行力尚淺的初行菩薩，能以有限力量先行自我利益，待自身福慧增長後，能以更深入的佛法體證，藉由所證得的智慧果報，以方便力方式在世間中為更廣大的眾生作教化事業，利益更廣大的眾生。因此小菩薩利益自身及少數人，大菩薩能運用智慧方便力利益無邊眾生。

以上的探討，說明菩薩在世俗中的修行工夫，要以世俗眾生為教化對象，在世俗中實踐自身體驗的佛法，持續不斷地在眾生中作忍辱修行，以人際間、自身三業的美好修行，養成良好道德與累積福德。對諸法的領悟能更上層樓，轉化自身觀點，以深刻領悟所獲得的功德，開發出智慧果報，持續地饒益有情眾生。方便與智慧都能相應，在度化眾生中更得心應手，這種福慧雙修的度化模式，能從無數的度化歷程中，體驗出忍辱波羅蜜即是般若波羅蜜修行的深奧佛理。

第六章 結論

本論文討論了《大智度論》中的羸提波羅蜜思想，在龐大的《大智度論》中拾取了散落在各品中的忍辱波羅蜜義，經過推敲後把忍辱思想加以融通統整，筆者依據羸提波羅蜜所要傳達義理的方式加以鋪陳。前文各章節中，是經過詳細閱讀後的研究所得，及所作的系統性歸納，並且對羸提波羅蜜義理的研究作出條理式的鋪陳。下文將針對前文所作的深入性研究，作出統整性的要點結論。

雖然本論文分爲六章，除第一章是研究的緒論，本章是結論外，其中主要的研究則分佈在第二章到第五章中。經由各章節的逐步探討中，釐清了一些義理，也藉由各章的關聯思惟中，爲各章節論點間作出補充說明，這使得論述間能更趨緊密，下文對此四章內容再作提析式的結論說明。

第一節 研究成果

在本論文中，筆者深入檢視了分佈在各章中的研究所得，歸納後提出了重要的三項結果，以作爲本論文的成果。

壹、忍辱、慈悲、空觀的相應

在論文的論述中指出，慈悲對眾生拔苦與樂的度化方面，慈悲透過方便力，因方便力而對眾生的教化更行容易，在各章節中都展現出這種方便力的智慧運用，其中尤以方便力，忍辱力，慈悲力等方式而適切地出現，這些都在菩薩內心清淨下所助成。此「力」正是忍在世間中教化、度化時所展現的社會化力量，此力量巨大無比，因此忍辱波羅蜜能極度的契入社會中。如第二章中的《摩訶般若

經》、《華嚴經》，第三章的生忍對治瞋恚中，第四章的大眾慈悲，菩薩的大慈悲，與第五章的人際關係中，都清楚的告知修行者，智慧力可以為忍辱波羅蜜的修行助益良多。菩薩自身對慈悲的修行，也是透過智慧而表現出來，因為菩薩對諸法實相的無生無滅體認，而終能證知空觀，並且在自我的實踐中，隨時作迴向的觀照功夫，把這種功德迴向於眾生。這些迴向的敘述，在第二章第二節《摩訶般若經》、第三章第三節忍辱波羅蜜攝取五波羅密、第二章、第五章所討論的自利利他內文中，這種功夫都可視為是對眾生化化的迴向。依照體證所得的空性觀照中，能提昇菩薩在教化眾生過程中，運用智慧能力，使得大慈大悲的修行方式能更趨完滿。

忍辱波羅蜜位於六波羅蜜的中介位置，介於偏向世間修行的布施、持戒二波羅蜜，與偏向出世間修行的精進、禪、般若三波羅蜜之間。忍辱雖介於其中，卻有積極的入世作風，它能以世間眾生為思量的主要對象。在本論文中各處可以看出這些立論點。菩薩願力具有積極的度世力量，第二章初期大乘《無量壽經》中的自利利他，第三章生忍中描述菩薩面對身體割奪時化他瞋心的積極心理，第四章中菩薩拔眾生苦與眾生樂的大慈大悲精神，第五章中對眾人的積極寬容態度，提昇生命品質的自利利他行為，這些都是修行者勇於面對問題，掌握生命的積極表現。

因忍辱波羅蜜法門作為大慈悲的增上緣力量，及大慈悲在度眾上的方便行，慈悲與忍辱都可反身檢視自我瞋心，也可以此作為消除眾生瞋心的力量，在自身與眾生間都深具重大利益，這種關係中，透過慈悲把忍辱波羅蜜法門與眾生緊密地結合在一起，這也是菩薩慈悲修行所要傳達的重要精神。深入探討慈悲背後所依止的空觀，如何能更簡易的傳達出其中的法理義涵，慈悲與空觀是大乘菩薩道對眾生世間一種最具入世精神的表現手法，也是大乘菩薩道的世間積極表現。積極的另一方面，藉由忍辱波羅蜜修行，積極體驗三輪體空傳達三性皆空的法理，描繪出菩薩體證空觀與世俗慈悲修行之間的緊密結合。這裡也傳達出大乘佛法中

真正的人間觀懷，體證於人間的菩薩道精神所在。

筆者仔細深入審視結果，第四章第一節所談論的忍辱與慈悲關係，關注的重心在慈悲眾生，菩薩與世間的生存關係可在忍辱與慈悲中展現；菩薩位的大慈悲忍辱則是度化關係。第四章第二節所強調之處則是忍辱所引發的智慧空觀，羸提波羅蜜與諸法實相是體證關係；而羸提波羅蜜與空觀則是實踐關係。再對第四章作巨觀審視，則可看成是修行菩薩的悲智雙運。雖然羸提波羅蜜在第四章展現極強的理論架構，但是一番深入理解後不難發現，此中的論述也是極完善的實踐系統。

由上述論點，可以清楚的看出，忍辱透過慈悲而能體證空觀，並能作緊密結合而相應出智慧；而空觀也經由慈悲方式而讓世間的忍辱波羅蜜度化修行有了更易推行的方便力智慧。

貳、六波羅蜜的相生、相攝特性

在第三章第三節中，對於忍辱波羅蜜與其他五波羅蜜的交互關係中作比對，發覺忍辱波羅蜜與其它五波羅蜜是密不可分的交互關聯。當論述到六度中任一波羅蜜修行時，都會與其他五度有著緊密的關聯，可見忍辱與其他五波羅蜜有著相依相存的關係存在，其他五度想必亦然。經由第三章中的論述裡可以看出其他五波羅蜜增上了忍辱波羅蜜的修行力量，也創造出忍辱波羅蜜修行的美好情境。

六波羅蜜的前五度之間能相互助成，能相互輾轉而生成般若智慧，如同前五波羅蜜皆作轉呈而迴向於般若波羅蜜，在般若的引導下，使得前五波羅蜜各自作善巧方便的波羅蜜修行。⁴³¹這也相應於《大智度論》中言：「是菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，……迴向阿耨多羅三藐三菩提。」⁴³²如果不作忍辱波羅蜜修行，或者

⁴³¹ 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，頁 82、86。

⁴³² 《大智度論》卷 56，《大正藏》冊 25，頁 462 上。

前五波羅蜜不身體力行，便無法產生般若波羅蜜，因為般若需經過前五波羅蜜的相互配合融通後，才能體會而產生，般若也才能成為前五度的引領者。如《大智度論》中所言，「不布施、不持戒、不忍辱、不精進、不禪定、無智慧。」⁴³³如果不作前五波羅蜜的世間修行，則無法產生般若波羅蜜，也無法真正地脫離生死輪迴，這也強調出六波羅蜜修行是以眾生為主要考量的修行法門。

菩薩於世間作修行，面對的最大挑戰是自己面對眾生時，內心的持守功夫的重要性，忍辱波羅蜜是菩薩面對這些問題時的極佳持守法門，前五度是這些持守美德的實踐面向，而般若波羅蜜則是實踐的引導者。忍辱波羅蜜在實踐中，需要菩薩把忍辱常駐於心中，而非遇到需要忍辱情境時才動念而生起忍辱心。忍辱波羅蜜所表現在世間中的忍辱氣度，大到無事不容、無境不含，天地之間盡是能忍辱者，以此氣度來面對世俗中的眾人、諸事，則可稱為是忍辱波羅蜜的確實修行。

前面所說忍辱波羅蜜的修行介於入世的布施、持戒與出世的精進、禪、般若等波羅蜜之間，此點經由菩薩對無生法忍的修行體證中，可以看出決定性的分野。得無生法忍的前後是入世修行與出世體證的區隔，也是入世菩薩道與出世解脫道的殊途。雖然世間忍的認知上區隔了二者的不同，但是在最終圓滿成就的視野中，忍辱波羅蜜如同其他五波羅蜜一般，都是空性本然，無分別的圓滿法門。這也是六波羅蜜都是互生互攝的度世修行法門。

對於忍辱所產生的智慧，如果依修行所得，從部派佛教先行論說，再延伸到大乘佛教。在部派佛教的敘述中，對這種的修行情境有清晰的描述，在第二章前段中已有詳細討論，其中顯現出個人對智慧追求的無間斷修行恆心，可促使修行者達到涅槃境界。二乘人與菩薩在體證無生法忍的歷程中，都是智慧的體驗過程。只是二者所得在智慧量的大小上有所區別。

⁴³³ 《大智度論》卷 27，《大正藏》冊 25，頁 465 上。

部派佛教修行者所展現出來的精神，是一種對於追求知識、探求智慧、長養恆心毅力與熱愛圓滿生命的追求精神，這種精神在現今社會中個人的修身養性上，具有重大的啓發性，忍在此種修行階位中表現出類似於對世俗中知識性的認知，是解脫智慧的前身。在大乘菩薩道中，忍雖然也有忍智的意涵在其中，但是這只佔其中的一小部份。大部分意義中，忍與菩薩道精神的波羅蜜結合在一起，形成忍辱波羅蜜，作為開發般若智慧的實踐德目之一，也需要般若的引導方能在菩薩道中作徹底的實踐。

參、忍辱波羅蜜的實踐指導

生命中充滿了無限的樂與苦，但是眾人常會為了那短暫的樂而忘卻了長久的痛苦歲月，菩薩對於這種情況都深知需要尋求化解之道，把生命的圓滿之樂延長，把苦除盡。從第二章初期大乘佛教各經典中，已有陸續提及，並在此娑婆國土中鼓勵大眾作實踐。忍辱波羅蜜是極度入世的方便法門，正因為如此，在實踐上便關係到個人與眾生之間的所有生命層面。

在第三章中，對於忍辱波羅蜜所鋪陳出來的生忍與法忍的理論系統中，本論文也針對各項的對治與實踐，作出符合實際修行的陳述。如生忍對瞋恚的對治，強調出瞋心是三毒首要面對的問題。生忍法門，運用了修行所得的清淨本心，藉由方便力的行使而除去心中所累積的無明瞋心，但面對小人的輕慢則需要另一種不可忍辱的思惟運作。

其次，針對法忍如何在菩薩的修行中產生巨大影響，先以信受不退作為一個支撐點，使菩薩內心不因環境萬相而轉動。菩薩能堅守自己的願力與初發心，信受通達到空性境地，作為無盡菩薩道的背後支撐力量。從第二章《華嚴經》的特

別強調中，《無量壽經》的引申，到第三章中對諸法信受不退的深入描述，都強烈地描述了這種信受的力量。

修行中不計回報與否，只為眾生作教化，這種度眾精神在第二章第二節起，經過第三章的生、法忍實踐，到第四章的慈悲行，一直到第五章的人際改善及自利利他實踐中，都是一路貫穿而無遺漏。凡是有涉及實踐的論述部份，都關聯到眾生教化，如同菩薩隨時關心到眾生一般。菩薩能把一切的功德都迴向於眾生，這在菩薩作六波羅蜜的修行中，忍辱波羅蜜攝取於五波羅蜜中尤為明顯，在第三章第三節中已清楚地表達出這種的迴向特色。

在各章節中，忍辱與其於五波羅蜜的論述中，或在社會的互動表現裡，也作了方便入世法的開展，眾人經由問題的解決當中，深入的理解到佛法所要傳達的教義。在廣泛的大乘佛法中，修行者統稱為菩薩，菩薩修行中針對這些對治自我身、心的方法，是眾人在生命歷程中所要學習的生活法門。相應於《中論》中「若不依俗諦，不得第一義。」⁴³⁴的說法，菩薩必須要在世俗社會中作更積極的修行。

不論是第三章描述修行者由生忍經柔順忍到無生法忍；第四章第一節中的眾生慈悲與忍辱到菩薩大慈大悲忍辱行；或第五章中修行者對自身生命的安身立命過度到菩薩對眾人的自利利他行，都可以明顯地看出《大智度論》對忍辱波羅蜜修行的理論體系，都依循在一個完整的系統之下，那就是入世及出世的二諦思想中。⁴³⁵生忍、眾生慈悲忍、自身的安身立命都傳達出積極的入世思想；而無生法忍、大慈大悲忍辱、自利利他，也都彰顯出菩薩以出世間法門對眾生世間的度化精神。而其間持續的實踐過程，則是入世實踐與出世法門間的橋樑，是度化眾生的筏，如同第三章中六波羅蜜間的實踐關係、第五章中對諸法不生不滅的體證、對空觀智慧的證得等。

⁴³⁴後秦·鳩摩羅什譯：《中論》卷4，《大正藏》冊30，頁33上

⁴³⁵傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁130。

上述的各種論述面向，都在強調一個共同的過程，或言說一個未來目標，那是一個圓滿的生命，只是大乘菩薩道修行者把這種個人化的解脫修行，作了思惟上的轉化，而且融入了對眾生的度化修行中。表現在今世者便是在眾生中的菩薩道修行，藉此來圓滿生命而寄望未來成佛的完成。

如果要以簡短的語句來描述忍辱波羅蜜的修行方式該如何，綜合各章的論述中，以「積極的慈悲面對眾生，而能安忍於心。」應該是一句適當的思惟語句。也能以這種積極入世的菩薩道度眾精神，教育一般大眾，並化解眾人對佛教修行者消極態度的回應。

第二節 研究展望與期許

雖然《大智度論》是一百卷的龐大論書，在論述《摩訶般若經》方面也極為詳細，但是在中國歷代以來一直未加以重視的情形下，以至於在研究方面的歷史文獻中缺乏可供研究的足量資訊，這點是現今研究者深感欠缺的地方，也是筆者在進行研究中，必須自行摸索許久，並且在論典內容中歸納出簡潔的表述方法，或另外自行創新論述思惟的新面向。這種在研究過程中所可能面臨的改變，也是研究者必須要克服的著力點。希望在筆者對於此論的論述鋪排中，能作為以後研究此論的一個新思惟方向，引發更多的研究者深入此論書中，提析出更多有益於世人的智慧成果，並共創一個研究新局。

由於《大智度論》見今只存在於漢譯佛典中，對於更原始的印度原典說法，目前尚無任何明顯考據出現，也難以作輔助性的佐證研究，只能在與《摩訶般若經》的比對中作義理上的推敲。本論文也只針對《大智度論》作論說，並未將中國歷代以來各祖師們對忍辱的闡釋加入，以確保能保留原本《大智度論》中的精確法義。雖然學界並未對《大智度論》作廣泛而深入的研究，文獻資料量尚不足

以呈現出完善架構，也只能藉由《大智度論》所處時代的作品中相互參閱，這是研究者深感不足之處。這也值得讓現今研究者再作深入探討的領域。

【參考書目】

一、經、論原典：（依照經書冊號編排）

《四部叢刊·初編·經部·論語》卷 8（上海商務印書館縮印長沙葉氏藏日本覆刻古卷子本）冊 003，上海：商務印書館，翻印年代不詳。

《四部叢刊·初編·經部·尚書》卷 11（上海商務印書館縮印吳興劉氏嘉葉堂藏宋刊本）冊 001，上海：商務印書館，翻印年代不詳。

《四部叢刊·初編·集部·六臣註文選》卷 43（上海商務印書館縮印宋刊本）冊 101，上海：商務印書館，翻印年代不詳。

（清）陳夢雷編纂，蔣延錫校訂：《古今圖書集成·明倫彙編·人事典》，成都：中華書局巴蜀書社，1985。

北涼·曇無讖譯：《悲華經》，《大正藏》冊 3。

唐·玄奘譯：《大品般若經》，《大正藏》冊 7。

後秦·鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

後秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

後秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。

于闐·實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。

曹魏·康僧鎧譯：《無量壽經》，《大正藏》冊 12。

後秦·鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》（亦名佛遺教經），《大正藏》冊 12。

吳·支謙譯：《佛說維摩詰經》，《大正藏》冊 14。

後秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14。

唐·釋玄一集：《無量壽經記》，《大正藏》冊 22。

北涼·曇無讖譯：《優婆塞戒經》，《大正藏》冊 24。

唐·義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶藥事》，《大正藏》冊 24。

唐·義淨譯：《根本薩婆多部律攝》，《大正藏》冊 24。

後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》《大正藏》冊 25。

唐·玄奘譯：《入阿毘達磨論》，《大正藏》冊 28。

唐·玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。

唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。

唐·玄奘譯：《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》冊 29。

後秦·鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊 30。

隨·慧遠（淨影）撰：《大乘義章》，《大正藏》冊 44。

唐·玄奘譯：《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49。

二、中文專書：（依照姓氏筆劃排列）

三枝充惠著，劉欣如譯：《印度佛教思想史》，台北：大展出版社有限公司，1998年。

———著，黃玉燕譯：《佛教入門》，台北：東大圖書股份有限公司，2003年。

大谷大學佛教協會編，關世謙譯：《佛學研究指南》，台北：東大圖書股份有限公

司，2001年初版三刷。（原用「民國」紀年）。

太虛大師全書編纂委員會：《太虛大師全書·大乘通學》（四），台北：太虛大師全書影印委員會，1980年三版。

—————：《太虛大師全書·學行》（十），台北：太虛大師全書影印委員會，1980年三版。

—————：《太虛大師全書·宗用論》（十三），台北：太虛大師全書影印委員會，1980年三版。

方立天：《中國報佛教與傳統文化》，長春：長春出版社，2007年。

水野弘元著，許洋主譯：《印度的佛教》，台北：法爾出版，1988年。（原用「民國」紀年）。

—————，釋惠敏譯：《佛教教理研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2004年二刷。

—————，劉欣如譯：《佛典成立史》，台北：東大圖書股份有限公司，2007修訂二版。

平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，台北：商周出版，2004年二版。

平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年。

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

印順：《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，1992年修訂版。（原用「民國」紀年）。

——：《中觀今論》，台北：正聞出版社，1992年修訂版。（原用「民國」紀年）。

——：《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1992修訂一版。（原用「民國」

- 紀年)。
- ：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1993年五版。(原用「民國」紀年)。
- ：《佛在人間》，台北：正聞出版社，2000年。(原用「民國」紀年)。
- ：《初期大乘佛教知起源與展開》，新竹：正聞出版社，2003年十刷。(原用「民國」紀年)。
- ：《青年的佛教》，新竹：正聞出版社，1990年新版。(原用「民國」紀年)。
- ：《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞出版社，2002年修訂六刷。(原用「民國」紀年)。
- ：《般若經講記》，台北：正聞出版社，1992年修訂版。(原用「民國」紀年)。
- ：《教制教典與教學》，台北：正聞出版社，1992年修訂版。(原用「民國」紀年)。
- ：《華雨集》第5冊，台北：正聞出版社，1993年。(原用「民國」紀年)。
- ：《華雨集》第4冊，台北：正聞出版社，1993年。(原用「民國」紀年)。
- ：《說一切有部爲主論書之研究》，新竹：正聞出版社，2006年初版十一刷。(原用「民國」紀年)。
- ：《學佛三要》，台北：正聞出版社，1992年修訂版。(原用「民國」紀年)。
- 竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空—印度佛教的展開》，台北：東大圖書股份有限公司，2003年。
- 中村元著，江支地譯：《慈悲》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年。(原

- 用「民國」紀年)。
- 朱東華：《20世紀宗教觀研究》，北京：北京大學出版社，2007年。
- 何建明：《佛法觀念的現代調適》，佛山：廣東人民出版社，1998年。
- 佐々木教悟等著，釋達和譯：《印度佛教史概說》，高雄：佛光文化事業有限公司，2004年二版二刷。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》(上)，台北：臺灣學生書局有限公司，2006年三版。
- 周彥文主編：《中國文獻學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，1993年。(原用「民國」紀年)。
- 周桂鈿著：《中國哲學研究方法論》，太原：山西教育出版社，2006年。
- 阿部正雄著，張志強譯：《佛教》，台北：麥田出版，2003年。
- 阿斯特等著，洪漢鼎等譯：《詮釋學經典文選》(上)，台北：桂冠圖書，2002年。
- 星雲：《豁達的人生》，台北：香海文化出版有限公司，2009年。
- 洪漢鼎：《詮釋學》，北京：人民出版社，2001年。
- 洪漢鼎著：《當代哲學詮釋學導論》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2008年。
- 神林隆淨著，許洋主譯：《菩薩思想的研究》(上)，台北：華宇出版社，1984年。
- 涂豔秋：《鳩摩羅什般若思想在中國》，台北：里仁書局，2006年。
- 張舜徽：《中國文獻學》，台北：木鐸出版社，1983年。
- 陳文團：《政治與道德》，台北：台灣書店，1998年。
- 陳世強等著：《中國佛教百科叢書·經典卷》，台北：佛光文化事業有限公司，1999

年。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」》（四集），台北：東大圖書股份有限公司，1999 再版。（原用「民國」紀年）。

傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1994。（原用「民國」紀年）。

楊郁文：《阿含要略》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2007 年修訂版五刷。

楊惠南：《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書股份有限公司，2007 年二版二刷。

愛德華·威爾森（Edward Osborne Wilson）原著，鄭清榮譯：《On Human Nature（論人性）》，台北：時報文化出版企業股份有限公司，2002 年。

聖嚴：《法鼓全集》第二輯第 1 冊《印度佛教史》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999 年。

——：《法鼓全集》第七輯第 2 冊《福慧自在》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999 年。

——：《法鼓全集》第七輯第 3 冊《維摩經六講》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999 年。

——：《法鼓全集》第五輯第 3 冊《學佛群疑》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999 年。

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

戴康生、彭耀主編：《宗教社會學》，北京：社會科學文獻出版社，2000 年。

簡端良：《聖境與佛境—康德與惠能的對話》，台北：文津出版社有限公司，2008。

釋悟殷：《部派佛教·修證篇》，台北：法界出版社有限公司，2003年。（原用「民國」紀年）。

梶山雄一著：〈般若思想的形成〉，參見梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，台北：法爾出版社，1989年。（原用「民國」紀年）。

三、中文期刊、論文：（依照姓氏筆劃排列）

Lamotte 著，郭忠生譯：〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《諦觀》第 62 期，台北：諦觀雜誌社，1990 年 7 月。

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 1 月。

方天立：〈中國佛教與倫理建設〉，《中華佛學學報》第 12 期，台北：中華佛學研究所，1999 年 7 月。

利翠珊、蕭英玲：〈華人婚姻品質的維繫：衝突與忍讓的仲介效果〉，鄭伯壘主編：《本土心理學研究》第 29 期，台北：台灣大學心理學系本土心理學研究室：心理發行，2008 年 4 月。

李勇、巴慧麗：〈鳩摩羅什的大乘佛教思想〉，《禪學研究》第 7 輯，南京：江蘇人民出版社，2008 年 4 月。

李敏龍、楊國樞：〈中國人的忍：概念分析與實徵研究〉，楊國樞主編：《本土心理學研究》第 10 期，台北：台灣大學心理學系本土心理學研究室：桂冠圖書發行，1998 年 12 月。

李賢中：〈寬容與兼愛〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，台北：哲學與文化月

刊社，2000年1月。

周伯戡：〈《大智度論》略譯初探〉，《中華佛學學報》，台北：中華佛學學報，13卷1期，2000年05月01日。

林火旺：〈文化差異與容忍限度〉，國科會計畫（執行起迄：1999年08月01日～2000年07月31日），台北：台灣大學，2006年07月25日，<http://140.112.114.62/handle/246246/14187>，Access on Jul 2,2009年。

邱文彬、林美珍：〈後形式思考與人際關係之容忍性、同理心、自我揭露、自主性之關係〉，《教育心理學報》，32卷1期，台北：國立臺灣師範大學教育心理與輔導學系，2000年8月。

邱文彬：〈大學生容忍性發展與成熟人際關係〉，《淡江人文社會學刊》第12期，台北：淡江大學，2002年9月。

———：〈大學生辯證性思考與成熟人際關係發展整體關聯之研究：必要非充要〉，《師大學報：教育類》第49卷第2期，台北：國立臺灣師範大學，2004年10月。

姚衛群：〈佛教思想與當代社會〉，《普門學報》第8期，高雄：普門學報社，2002年3月。

———：〈佛教與婆羅門教在古印度的發展線索及在思想史上的作用〉，《禪學研究》第7輯，南京：江蘇人民出版社，2008年4月。

孫向中：〈從宗教史看和諧社會的建構〉，《宗教學研究》第2期，成都：四川大學道教與宗教文化研究所，2006年。

梁曉虹：〈試論六度與《六度集經》〉，《普門》，218期，台北：普門雜誌，1997年11月。

- 許漢：〈自由民主社會中的容忍問題〉，《人文及社會科學集刊》第 13 卷第 3 期，台北：中央研究院中三人文社會科學研究所，2001 年 9 月。
- ：〈容忍之困難與可能的解決之道〉，《政治與社會哲學評論》第 28 期，台北：《政治與社會哲學評論》編輯委員會，2009 年 3 月。
- 郭忠生：〈試論《大智度論》中的『對話者』〉，《正觀》第 2 期，南投：正觀雜誌社，1997 年 9 月。
- 郭冠廷：〈佛教福慧雙修思想的現代意義〉，《普門學報》第 1 期，高雄：普門學報社，2001 年 01 月。
- 陳文團：〈重詮「寬容」／「寬融」：一條中文式的進路〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，台北：哲學與文化月刊社，2000 年 1 月。
- ：〈論寬容〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，台北：哲學與文化月刊社，2000 年 1 月。
- 傅仰止、伊慶春：〈容忍態度的結構肇因：都市背景、遷移經驗、異質聯繫〉，《人文及社會科學集刊》第 6 卷第 2 期，台北：中央研究院中山人文社會科學研究中心，1994 年。
- 馮煥珍：〈走向平等的經學觀--現代中國佛學研究的方法論反省〉，《兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》，台北：中華佛學研究所，2002 年 4 月。
- 黃連忠：〈人間佛教與二十一世紀教育的融合之價值與意義〉，《普門學報》第 29 期，高雄：普門學報社，2005 年 9 月。
- 黃曬莉、鄭琬蓉、黃光國：〈邁向發聲之路：上下關係中「忍」的歷程與自我之轉化〉，鄭伯璦主編：《本土心理學研究》第 29 期，台北：台灣大學心理學系本土心理學研究室：心理發行，2008 年 4 月。

趙淑華：〈有關「慈悲」的諸問題〉，《法光學壇》第 1 期，台北：法光佛教文化研究所，1997 年。

鄧子美：《論中國佛教的主要社會功能》，《普門學報》第 8 期，高雄：普門學報出版社，2002 年 3 月。

蕭宏恩：〈由儒家的觀點來看寬容與臨終關懷〉，《哲學與文化》第 27 卷第 1 期，台北：哲學與文化月刊社，2000 年 1 月。

釋如石：〈「安忍」今詮〉，《法光雜誌》，台北：法光雜誌編輯委員會，2005 年。

釋厚寬、郭忠生合編：〈《大智度論》之文本相互索引〉，《正觀》第 6 期，南投：正觀雜誌社，1998 年 9 月。

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

四、日文專書：（依照姓氏筆劃排列）

山田龍城：《大乘佛教成立序說》，京都：平樂寺書店，1985 年四刷。

日本仏教学会（香川孝雄等）著：《菩薩觀》，京都：平樂寺書店，1994 年二刷。

平川彰：《初期大乘佛教の研究》，東京：春秋社，1968 年。

西義雄編：《大乘菩薩道研究》，京都：平樂寺書店，1968 年。

杉本卓洲：〈本生菩薩の大乗化〉，收錄於日本仏教学会（香川孝雄等）著：《菩薩觀》，京都：平樂寺書店，1994 年二刷。

兒山敬一：〈《維摩經》における入不二と菩薩行〉，參見西義雄編：《大乘菩

薩道研究》，京都：平樂寺書店，1968年。

武田浩學：《大智度論の研究》，東京：山喜房佛書林，2005年。

望月良晃：〈法華經的成立史〉，收錄於平川彰等著：《法華思想》，林保堯譯，台北：佛光文化事業有限公司，1998年。

勝呂信靜：〈法華經の菩薩觀〉，參見日本仏教学会・香川孝雄等著：《菩薩觀》，京都：平樂寺書店，1994年二刷。

橫超慧日：《法華思想》，京都：平樂寺書店，1986年。

靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立過程》，京都：百華苑，1974年。

五、日文期刊：（依照姓氏筆劃排列）

三枝充惠：〈《大智度論》に説かれた六ハラミツについて〉，《印度学仏教学研究》，第2卷第2號（通卷第4號），東京：日本印度学仏教学会，1954年3月30日。（原用「昭和」紀年）。

———：〈《大智度論》に説かれた菩薩について〉，《印度学仏教学研究》，第2卷第1號（通卷第3號），東京：日本印度学仏教学会，1953年9月30日。（原用「昭和」紀年）。

山本啓量：〈佛教認識論に於ける無限性と無生法忍〉，《印度学仏教学研究》，第16卷第1號（通卷第31號），東京：日本印度学仏教学会，1967年12月25日。（原用「昭和」紀年）。

干瀉竜祥：〈《大智度論》の作者について〉，《印度学仏教学研究》第7卷第1號（通卷第13號），東京：日本印度学仏教学会，1958年12月1日。（原用「昭和」紀年）。

加部富子：〈忍辱と慈しみに関する一考察〉，《印度学仏教学研究》第 56 卷第 1 號（通卷第 113 號），東京：日本印度学仏教学会，2007 年 12 月 20 日。（原用「平成」紀年）。

平川彰：〈《十住毗婆沙論》の著者について〉，《印度学仏教学研究》第 5 卷第 2 號（通卷第 10 號），東京：日本印度学仏教学会，1957 年 3 月 30 日。（原用「昭和」紀年）。

吉津宜英：〈北土智度論師について〉，《印度学仏教学研究》第 17 卷第 2 號（通卷第 34 號），東京：日本印度学仏教学会，1969 年 3 月 31 日。（原用「昭和」紀年）。

吉津宜英：〈慧影の《大智度論疏》をめぐると問題点〉，《印度学仏教学研究》第 16 卷第 1 號（通卷第 31 號），東京：日本印度学仏教学会，1967 年 12 月 25 日。（原用「昭和」紀年）。

佐籐心岳：〈六朝時代における《大智度論》研究講座〉，《印度学仏教学研究》第 21 卷第 2 號（通卷第 42 號），東京：日本印度学仏教学会，1973 年 3 月 31 日。（原用「昭和」紀年）。

周柔含：〈順決択分における「忍」善根成立説の一考察〉，《印度学仏教学研究》，第 54 卷第 1 號（通卷第 113 號），東京：日本印度学仏教学会，2005 年 12 月 20 日。（原用「平成」紀年）

六、工具書：（依照姓氏筆劃排列）

中國大百科全書總編輯委員會・心理學編輯委員會：《中國大百科全書（正體字版）・心理學》，台北：錦繡出版事業股份有限公司，1993 年。

中國大百科全書總編輯委員會・民族編輯委員會：《中國大百科全書（正體字版）・民族》，台北：錦繡出版事業股份有限公司，1993 年。

中國大百科全書總編輯委員會·社會學編輯委員會：《中國大百科全書（正體字版）·社會學》，台北：錦繡出版事業股份有限公司，1993年。

祝鴻熹主編：《文言文辭典》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2008年。

塚本善隆編：《望月佛教大辭典》，東京：世界聖典刊行協會，1989年十二版。

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

羅竹風主編：《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典出版社，1999年。

慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。