

南 華 大 學

宗教所碩士論文

菩提心、慈悲心與空性：
寂天《入菩薩行論》的修心思想
及其現代社會的實踐意涵



研 究 生：趙靜逸

指 導 教 授：何建興教授

中 華 民 國 九 十 六 年 六 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

菩提心、慈悲心與空性：
寂天《入菩薩行論》的修心思想及其在現代社會中的實踐意涵

研究生：趙靜逸

經考試合格特此證明

口試委員：見弘(劉思妤)
釋如念
何建興

指導教授：何建興

系主任(所長)：何建興

口試日期：中華民國 96 年 6 月 8 日

感謝文

筆者自 2004 年 9 月始於南華大學宗教研究所就學，三年的研究所的生涯，只能用悲欣交集四個字來形容。由於身兼數職，讀書的客觀條件已較為不足；雖然從事教職，但離開學校學習的生涯已相當久，重新當學生，可謂一切從零開始。然而幸運的是在上課時，從學長們提問的內容，以及老師們的專業能力和認真教學的態度，讓我漸漸學習到如何從學術的角度思考問題。

雖然筆者欲研究的主題《入菩薩行論》的思想理論，其學理是屬大乘佛教中觀思想；但筆者認為大乘佛教源繫於原始佛教的理論，因此選修了呂凱文老師與蔡奇林老師，兩位原始佛教專家的課程。從他們精闢的詮釋，開展了我重新省視佛教教理的視野，也超脫了只是當一個佛教信徒的立場，嘗試自學術的立場來探究佛教的教理。為了開闊自己宗教的國際觀，因此除了基礎的必修課程外，所選擇進修的課程以多元化為選修的導向；如蔡源林老師的宗教史學、宗教對話以及猶太教通論等課程，開啟我從客觀的角度，理解世界各地宗的起源與發展。

大乘佛教的中觀思想，其學思理路相當的艱深，不易從單一的角度理解其真正的思想。筆者雖然愛好著此深不可測的學思哲理，然受限於自身資質駑鈍，而對於書本知識無法掌握其奧義。研一下時，授業師何建興老師開了「龍樹《中論》研究」，雖然了解自身的不足，但筆者還是抱著破釜乘舟姑且一試的勇氣修習這門課。在課堂中何老師以他超乎於常人的邏輯思辯能力，帶領著我們分析、探討龍樹《中論》的哲理。從課程的過程中，筆者漸漸感受到空性義理的理解之路在眼前開展。研二時再繼續修習何老師的佛教邏輯和印度教與比較哲學的課程，使對其哲理的思路更加的清晰，墊定了作論的基礎。然而筆者非科班出身，因此對於所探討主題的先備知識相當的缺乏，又文思筆觸的經驗也相當的乏少，所以在整個作論的過程，何老師必須在不堪入目的文章中，找尋筆者所欲表達的問題。身為教師的筆者深知自己時常在考驗著何老師「不可能的任務」，現今能順利完稿與通過口考，筆者對何老師是滿懷感恩與愧疚。而兩位口考老師；如念法師與見弘法師對筆者更有知遇之恩，在口考時提供了筆者於文中應該注意與改進的地方，幫助筆者進一步將論文修改更完善。

最後再次感謝師長們的教導，且以耐心的慈悲心忍受筆者資質拙劣，讓筆者能在反覆的學習中，學會作研究的方法以及應有的態度，也感謝同學與學長們不吝指教給於課業的幫助。

菩提心、慈悲心與空性：

寂天《入菩薩行論》的修心思想及其於現代社會的實現意涵

摘要

佛教對於苦的認知是以對自我認知的錯誤為主軸，有別於其他宗教面對苦的原因的說法。大乘佛教中觀思想，則從緣起性空來論說事物的真實面貌，而更進一步將空性思想融入慈悲心的修持，以成就大乘佛教菩提心的目標。寂天的《入菩薩行論》正是以人身難得、慈悲心、空性架構了修持大乘菩提心的思想。不過，此書的自利利他思想，對於現代資本主義的社會價值觀所形成的生活生態有何意義？這種思想概念，能否融入追求利己以及競爭為成功標準主軸的社會，且能產生正面的效果呢？本文著重於從《入菩薩行論》的菩提心修持的思想理論，探討大乘佛教的理想人格對於現代社會的意涵。

本文第一章緒論，第二章概述寂天的生平、《入菩薩行論》內容概說和六波羅蜜基本定義。第三章則是從印度大乘佛教的義理來理解菩提心的定義、菩提心與慈悲心和空性的關係。第四章以《入菩薩行論》的〈安忍品〉為背景，認識人類因欲求不滿所產生的種種問題，以及如何針對問題的原因而對治，再以〈靜慮品〉所蘊含的慈悲心的思想對菩提心發展的詮釋，與〈智慧品〉所論說的空性思想，探討其對實相事物的認知，和洞察自身無明執著的來源，歸納出《入菩薩行論》以菩提心為目標，所呈現自利利他的人格特質。此外，本章以世俗邁向成功的教育為對照組，闡述同為希求眾生能擁有幸福圓滿的人生為目的的大乘菩提心，所具備的人格特質與世俗邁向成功的人格特質的異同。第五章以資本主義生產者即消費者的觀念為背景，架構出經由消費廣告所形成的社會價值觀，又依此價值觀所形成的生活目標，探究《入菩薩行論》的理想人格對於現代社會的實踐意涵。第六章結論處則略談物質主義與佛教之間可能的矛盾處，以及本文的探討的不足處。

關鍵詞：寂天、《入菩薩行論》、菩提心、慈悲心、空性、人格、消費價值觀

目 錄

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的·····	1
第二節 研究範圍與方法·····	6
第三節 文獻檢討·····	15
第四節 章節簡介·····	20

第二章 寂天生平與《入菩薩行論》概述

第一節 寂天的生平與著作·····	22
第二節 簡介《入菩薩行論》十品與六波羅蜜·····	27
第三節 《入菩薩行論》內容概說·····	34

第三章 印度大乘佛教的菩提心思想

第一節 菩提心的定義·····	49
第二節 菩提心與慈悲心·····	54
第三節 菩提心與空性·····	59

第四章 《入菩薩行論》的修心思想與理想人格

第一節 《入菩薩行論》的修心思想·····	69
第二節 《入菩薩行論》的空性思想·····	80
第三節 《入菩薩行論》修心思想與空性思想的交涉·····	86
第四節 《入菩薩行論》的理想人格·····	91

第五章 寂天修心思想於現代社會的實踐意涵

第一節 現代社會的價值觀·····	101
第二節 物質生活下的現實人生·····	105
第三節 寂天思想的現實人生實踐·····	110

第六章 結論·····119

參考書目·····123

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

接觸佛教多年，對於大乘的空觀與自利利他的菩薩精神，產生濃厚的興趣。雖然筆者悟性不高，對其理論思想無法甚解。但是，也努力著學習時而省察日常的所行所為，希望藉由起心動念的觀修，來開展自己的智慧與善性，並讓身為母親與教師的筆者，能對事、理圓融自如，帶領孩子、學生們走上真正光明幸福的人生。

但往往事與願違的，在教學的過程中，由於大環境的變化無窮，學生也隨著環境變化出現各種不同的問題，因此筆者常深思著，怎樣的人品教育才能為他們帶來真正幸福的人生？且身為一名教育者，如果必須以教導為前提來面對學生的問題，應該如何具備解決學生問題的能力，又能不因各種問題而產生不悅的態度？

偶然的機緣下，看到達賴在說法中提到，他是在國破流亡後，仔細省思寂天（Wantideva，約七、八世紀）《入菩薩行論》（Bodhicharyavatara）中的教導，才真正了解多年所學的佛法。達賴這樣的告白，著實讓筆者感到非常震撼；《入菩薩行論》是如何使一位身兼一國之君與一教派傳承重任的人，在國破家亡後，能坦然面對自己的流亡生活，不因此憤怒沮喪，並重新帶領他的子民面對不同於過去的生活方式，且試圖以他所學習的佛教義理，推廣於世界各各角落。到底寂天有何法藥？《入菩薩行論》的內容藏著什麼真理？如何讓一位從三歲即升法座，常年學習佛法教理的法王，能在資本主義與極速變化的科技環境中，怡然自得且努力推崇這本論典，這一切都促使筆者想一探寂天《入菩薩行論》的思想意涵。

自古以來人類自出生即被教導著，人生最大的成就，就是享有世俗成功的喜悅，而這份喜悅是以「能擁有」或「能享有」來肯定其所成就。隨著科技的進步，滿足人類所需求的方法也越來越多，相對的也就表示增加慾望的機會也多了。再

加上資本主義以自我利益為本位的自由市場盛行，更是強調人類必須創造自我風格，以追求個人的特質為市場導向，社會對生活的價值觀，已經和過去的年代有所不同。而寫在西元七、八世紀的《入菩薩行論》所闡述的菩薩行的修心方法，強調以菩提心為目標的慈悲心、「空性」的自利利他思想，是否還能被目前社會的價值觀所接納？或者其理論思想只是能讓其宗教信仰者，在紛爭的生活中保有安定的心靈，並對生命產生充滿信心的憧憬？

西方文明自結束黑暗時代後，人們為了脫離基督教神權以及君權神授說的威權統治，開始思考「人」自身的問題。像文藝復興期繪畫畫風、音樂作品的改變，及後來的法國大革命，再再地呈現人類對於人權與自我利益的渴望與追求。而近代資本主義的興起與自由競爭市場的發達，更使人類對於追求自身最大利益的想法達到了巔峰。自由經濟的想法，提倡以自身的競爭力，努力地在市場中獲取最大利益；在同時，也會被一隻無形的手－「市場」所推動，進而達到整體的最大利益。這樣以「利益」為主軸的思想，就整體而言，誠然讓人類的生活的品質發展迅速和飛躍，但在個體上卻也因為「競爭」的想法加強了自他分別的概念。自他分別概念的增強，再加上以個人利益為前導的生活趨勢，使人與人之間在情感更就顯得疏離，情感的厚度也就較為薄弱；這讓人際之間的關係，變得更加容易分裂，而因此會產生許多紛爭與問題。

或許我們會認為交通、資訊等科技的發展，人類活在天涯若比鄰的社會群性中，又因經濟發展的趨勢，全球也形成了生命共同體；人與人之間的關係互利性更高，且藉由簡易又方便的聯繫法，更是縮短了相互之間的空間與時間，應該更能建立彼此之間深厚的互動性。從對他人慈悲心的生起而言，應該是更能有發揮慈悲心的機會。然而人類在此優越的環境下，並未能掌握這種先機，仍然為個別的利益與競爭而疏離。另外，為了刺激消費增強市場的活力，市場所推出的商品與廣告花招可說是層出不窮、日新月異，人們似乎是從商品的廣告來認識所處的社會與個人的需要。人類自古以來即以物慾的享有來證明自己的社經地位，因此更讓人們誤以為外在物質的追求，才是證實生命成功之路。又這個講求資本經濟效能、消費至上、金錢萬能為主導的現代社會中，消費廣告無時無刻在提醒我們消費對我們的重要性，也以消費能力來決定個人的價值，更無法了解一切事相都

是無自性且因緣聚合而成的。坊間的勵志文章常常提醒我們要尋找自我，才能肯定自我的生命價值，媒體廣告提醒我們要擁有甚麼才能展現自我。因此我們每一個人都變得想要擁有自我，展現自我，無形中造就許多展現自我價值的行為生態，因此諸多心裡內在的糾葛與外在的人際紛爭也因此而起。

台灣的經濟成長，五十年來從開發中國家，躋身為已開發國家，物質文明的享受已與國際接軌，然而由資本主義鼓勵刺激消費的價值觀，所衍生出來的社會問題也開始一一浮現於檯面上。或許我們認為回歸過往日出而作、日落而息的儉樸生活的價值觀，能造就善良的風氣，改善社會浮動不安的現象。但在全球化的經濟效應，世界的脈動是往前行的，勉強的回歸過往究竟是不切實際的方法，雖然人類的諸多問題，是因無窮盡追求物質的享有而引發，但物質充裕的享有和改善並不代表是問題的引發點，也可能是社會安定的一個現象。然而面對現今社會的趨勢，我們應該以何種角度來面對當下的問題，並契機解決問題呢？

每一個時代各各社會層面都會出現必須改善的問題，而為改善社會風氣，當時代的宗教家、學者、政治家等等，往往會提出各種箴言，試圖解決當下的問題。筆者思考著，立足於人間二千多年的大乘佛教其菩薩道精神，面對現今社會價值觀生活方式，能給於何種幫助？大乘佛教的教理所論說的消除自他對立的「空性」（Wunyata）概念，與自利利他的「慈悲心」所成就「菩提心」（Bodhicitta）的理論思想，能否讓學生們乃至於社會大眾更能體認生命的本質，使社會更為和諧？又大乘佛教的「空性」和「慈悲心」與「菩提心」的概念，似乎與目前社會價值觀是極為不同的，這樣與現代主流價值不同的理論義理，若是依大乘佛教的菩薩精神作心靈的修持，又必須投入於現實的世界中，是否會讓人有生活在兩極化世界的感覺？

西元二、三世紀左右，龍樹（Nagarjuna；約西元 150~250 年）著《中論》一書揭示「空性」思想，使大乘佛教（Mahayana Buddhism）的般若波羅密多（Prajaparamita）思想，在印度的佛教中居於領導的地位，¹也因此開展了大乘佛教的菩提心的思想。以菩提心為目標，而修持的慈悲心是以能消除自他對立為

¹參閱陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，頁 33-53。

基本要求，其與空性的思想是相輔相成的。²但單只是空性的概念，以一般意識對事物的理解，是讓人極為陌生的，因此無法直接涉入空性層面，而從世俗的人際關係切入探討「菩提心」與「慈悲心」思想，比較容易理解菩提心與慈悲心的意涵，因此從慈悲心的修持來認識菩提心是容易且重要。在日常生活中，由於我們對事物理解的習慣，想要了悟事物的空性極為不易，而慈悲心是我們熟悉並能夠接受的東西，大部分的人，都至少對另一位眾生起過「慈悲心」，而大部分的人，也都曾經是別人悲心的對象，所以在情緒上是與我們極為接近也易入門的方法。那又如何藉由「慈悲心」與「菩提心」來了解「空性」呢？由於在生起菩提心的願行心所起慈悲心念時，心靈是一種逐漸希求消除自他二元對立的狀態，藉此能弭平自他分別，達到真正的平等。又沒有所謂好壞的問題與沒有所謂自他的關係，也就是將事相的本質以「空性」來解釋。事實上，要生起真正的慈悲心與菩提心時，也必須要具備有空性的概念，因為具備有無自他分別的觀念，才有可能生起真正的「慈悲心」與「菩提心」，才能不再侷限於關心他人以滿足自我。所以慈悲心、菩提心與空性之間存在著密不可分的關係。那又該如何真正了解菩提心與慈悲心和空性呢？

寂天於《入菩薩行論》對於自我認知與苦對應性的問題，是從人與人之間的關係以譬喻的方式論說。而其所揭櫫的思想，是從世俗、勝義「菩提心」的生起，而求不退失菩提心，進而增長菩提心，最終將一切的善行迴向眾生、利益眾生為主的菩薩行。寂天這部作品是從大乘菩薩道的三大要素；發菩提心、修心、迴向，論述大乘行者如何成就菩薩行的修持法。³從印藏佛教的許多重要的論典中，《入菩薩行論》的內容常常被引述；如黃教宗喀巴《菩提道次第廣論》、白教岡波巴《解脫莊嚴寶論》等等皆有引用。⁴由於它提供了人間修行的範本，不但在印藏佛教史上佔有了重要的地位，且被廣為流傳並產生了深遠的影響。但面臨不同於過去時空背景的社會環境，我們如何洞悉寂天在字裡行間所要闡述的意涵，而其所蘊含的意涵是否能夠提供一個社會的契機？在寂天的這部論作，若從其所強調達到菩提心的目標，必須具備慈悲心和空性智慧的面向而論，其所應具備的人格

²參閱宗薩親哲仁波切著，馬君美等譯，《佛教的見地與修行》，頁 162-168。

³日本學者梶原三惠子於〈*Bodhicaryavatara* 的基本性格－第一人稱意味之物－〉一文談到，《入菩薩行》這部作品的結構從內容上可以分為：第一章至第四章是說明發菩提心，第五章至第九章是描述為到達菩提的菩薩學處，第十章則是敘述迴向，頁 1-2。資料來源由見弘法師提供。

⁴參閱寂天造，如石譯，《入菩薩行》，序頁 1-2。

特質是什麼？其對目前的社會生活型態能否適應？這就是筆者欲探討《入菩薩行論》的主要動機。

中國自古以來，士大夫認為人生的目標就是考取科舉獲得官位，縱使有所失意，也必需以積極地不灰心與不喪志的態度來解決問題，而不是躲起來修身養性。所以中國社會，一般大眾對於重視修心的佛教的認知，都認為其生命觀的教義是消極的，是無法對以教導獲取成功的生命觀為主軸的教育體系提供任何資糧。相反地，筆者認為《入菩薩行論》的菩薩思想，其菩提心目標中的慈悲心與空性的理論，對人生的看法是極為積極的態度，其所架構的菩薩思想，應可補充現代教育的汲汲追求成功人格特質的不足，不但可讓學生學習認識生命的本質，且是學習追求真正的幸福人生重要的一個指標。

綜上所述，本文旨在探討《入菩薩行論》以「菩提心」為目標，所揭櫫的「慈悲心」和「空性」的修心思想與其所架構的理想人格，是否有助於對治這個講求經濟效能、消費至上、金錢萬能的現代社會，所衍生出的種種問題。於此概述本文研究目的如下：

- 1、 探討印度大乘佛教中觀思想對於「菩提心」的定義，與基本的中心思想，並闡述菩提心與「慈悲心」和「空性」等概念的相互關係。
- 2、 以印度大乘佛教的菩提心思想為背景，探究寂天《入菩薩行論》的慈悲心、空性思想的修心思想以及此二者的關係。
- 3、 探討講求經濟效能、消費至上、金錢萬能的現代社會在及其相關問題，並檢討《入菩薩行論》以菩提心為目標的修心思想，所彰顯的理想人格，對於目前社會價值觀所具有的實踐意涵。

第二節 研究範圍與方法

1、研究範圍

寂天是七、八世紀的印度佛教學者，有關他的生平，史書上記載的並不多，且充滿了傳奇的色彩。⁵後代學者比較能確定的是，他留下《入菩薩行論》與《大乘集菩薩學論》（ZWiksasamuccaya）兩部著書。T. R. V. Murti在《中觀哲學》談到《大乘集菩薩學論》，是採集自各大乘佛典之大乘戒律的總集，而《入菩薩行論》則是中觀學派修行法門的主要資料。⁶中觀思想後來發展成兩大學派；月稱（Candrakirti, 600-650）的中觀應成派（Prasavgika Madhyamika）、清辨（Bhavya or 或Bhavaviveka, 510-570）的中觀自續派（Svatantrika Madhyamika）。然而寂天的慧學思想是屬於應成學派或自續學派？一般藏傳佛教的學者都將寂天歸類於中觀應成派，日本學者梶山雄一則認為寂天的論作比較屬於宗教實踐的面向，中觀應成派論證特色較不顯著，所以寂天的慧學思想應該有兩種解讀法。⁷而國內漢傳學者如石則依西藏黃教宗喀巴的主張，認為寂天的慧學偏向中觀應成派。⁸而日本學者梶原三惠子，則對照了現在流通本與古型的敦煌寫本，發現第五章至第九章有被大幅增廣，特別關係著寂天慧學思想的第九章〈智慧品〉幾乎是被倍增，⁹其倍增的現象是否影響著寂天慧學的判定，實有待進一步的考證。但筆者認為《入菩薩行論》是屬於詩歌頌體，若欲從其偈頌的意涵判定其學思的歸屬，是有其困難度。又本文主要的目的，並非從比對文獻來探討寂天思想的歸屬，而是將其重點放在探討《入菩薩行論》的修心思想對於現代社會的意涵，因此依據現行

⁵參閱郭和卿譯，布頓（Buston, 1290-1364）著，《布頓佛教史》，頁 206-221，釋如石，《入菩薩行導論 譯注》，頁 4-5。

⁶參閱 T.R.V.Murti，郭忠生譯，〈中觀辨證法與解脫〉，《中觀哲學》（下）藍吉富主編，《世界佛學名著叢書》（65），頁 437。

⁷梶山雄一主張，解讀的方式可以有兩種：一是贊成藏傳學者的說法，寂天是屬於中觀應成派但特色不明顯，二是認為寂天慧學思想依照藏傳佛教的傳承的說法是有疑義的。梶山雄一，《中觀思想》，〈中觀思想的歷史文獻〉藍吉富主編，《世界佛學名著叢書》（63），頁 23；註腳 44，頁 111。

⁸如石在《入菩薩行導論》則以宗喀巴的《入中論善顯密意疏》所提到應成八點獨特的主張認為由《入菩薩行論·智慧品》可以歸納出「寂天的慧學思想顯然偏向中觀應成派」。如石，《入菩薩行導論》，頁 69-76。

⁹參閱〈*Bodhicaryavatara* 的基本性格—第一人稱意味之物—〉，頁 7；見弘於《『入菩提行論細疏』第九章の研究と和訳》將現行的十章本與敦煌九章本的章節做了比對，〈序論〉，頁 22-23。

的流通本論說寂天的修心理論的次第。又現今對於《入菩薩行論》的詮釋則以藏傳佛教中觀應成派的理論為主，因此筆者於本文的詮釋也以中觀應成派的理論為主，若在其探討的過程，發現有另層面角度詮釋的可能性，希望往後能另立文探討，以求能對寂天理論思想作進一步的探討。

對於一般佛教論書的譯注書，譯師們為了使後代學者能順利的學習論書的修習次第，都會在譯文中加上科判綱目與譯注；所以藏文譯注與現代中文的譯注本都有科判。本文為了界定修心思想的探討，也參考傳統藏傳佛教的科判方式，¹⁰將寂天《入菩薩行論》十品內容概分為菩提心的生起、不退失、增長等三個修心進階的方法。¹¹又筆者於本文探討，希望能配合現今生活上實務的面向來詮釋《入菩薩行論》的思想，因此選擇影響人際關係中最嚴重的問題，如瞋恨、怨對等問題來切入探討對自我錯誤認知的痛苦，以及依菩提心為目標所發展的對治理論思想為議題，而此背景則以〈安忍品〉文中所論說的為主。且菩提心的發展以慈悲心為上首，因此選擇〈靜慮品〉中論說慈悲心的修持法，來詮釋《入菩薩行論》所蘊含慈悲心的思想。而關於空性的智慧，依大乘中觀的看法，空性的智慧有統攝慈悲心的作用，因此也依〈智慧品〉與〈安忍品〉和〈靜慮品〉，來探討菩提心與慈悲心和菩提心與空性的相互關係。

關於《入菩薩行論》的原典其梵文文本幸運被保存下來；最初在 1889 和 1894 年，分別由 I.P. Minayeff 和 Wastri Haraprasad 出版。1901-1904 年間 Louis de La Vall'ee Poussin 也陸續校定出版智作慧 (Prajbakaramati, 950-1030) 的《入菩薩行難處釋》注釋本。¹²西元 1960 年 P.L. Vaidya 出版了智作慧 (Prajbakaramati, 950-1030)《入菩薩行難處釋》的校定本，Vaidya 發現整理後與現存的早期的藏文譯本極為接近，¹³如石也認為目前流通的藏文本，在文本的末尾特別註明著；《入菩薩行論》的譯本分別是在九至十一世紀時，經由三位譯師與三位印度方丈，分

¹⁰藏傳佛教對論的科判法，以參考《大乘莊嚴經論》對般若經的註釋為主。參閱陳柏達《圓滿人生的實現》，頁 515。

¹¹貢噶旺秋的科判法是屬藏傳佛教傳統科判法，參閱寂天造，貢噶旺秋講述，張惠娟譯，《入菩薩行論》，頁 13。

¹²梶山雄一的看法，智作慧的注釋書是依月稱的理論而作論述，是先注釋第九章再附加第一章至第八章的注釋。參閱《世界佛學名著叢書》(63)，頁 23。

¹³參閱 Dr.P.L.Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts-No.12-Boidhicaryavatara*, 序 7-8, 與《入菩薩行導論》，自序頁 1。

別做了三次的校定與翻譯等文字，因此他認為依此根據的註明，藏文本與梵文原典字詞接近度應該較高。¹⁴ 近代Parmananda Sharma則出版了智作慧的*Bodhicaryavatara*注釋的英譯本。

筆者為理解《入菩薩行論》偈頌內容，在文本的選擇，主要以中譯本為主軸，再配合英譯本作對照性的參考，以確定中譯本的準確度。中譯本主要採用如石的《入菩薩行衍義》、《入菩薩行》、《入菩薩行導論》、《入菩薩行譯注》，其中《入菩薩行》為偈頌譯本。英譯本主要採用Stephen Batchelor 依藏文本英譯的*A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*，因為如石中譯本在翻譯的過程中，是先直譯再參考多種藏文譯本及中外文的譯本作意譯式的翻譯，¹⁵所以筆者配合譯自藏文本且採用直譯方式的Stephen Batchelor的英譯本，以理解《入菩薩行論》文本頌詞的內容與意涵，再參閱Crosby Kate & Skilton Andrew的*The Bodhicaryavatara / Wāntideva*和達賴的*A Flash of Lightning in the Dark of Night*，對《入菩薩行論》頌詞的英譯與詮釋；又達賴此英譯本並非以全文作英譯，所以筆者對照Crosby Kate & Skilton Andrew的英譯本，對《入菩薩行論》的字詞意涵作進一步的理解，希望能更掌握《入菩薩行論》偈頌中的理論思想。

為能理解寂天大乘佛教的思想淵源，筆者藉由大乘佛教的般若經系的經論、《大智度論》與《中論》所揭示的六波羅蜜修心理論與空觀的思想，來理解寂天的修心理論中慈悲心與菩提心、空性與菩提心的相應性，以及慈悲心與空性的相攝性中所蘊含的大乘思想。又大乘中觀的空性理論思想，後代對其理論思想的詮釋各有所長，但筆者於本文非針對《入菩薩行論》空性思想的來源、定義、發展或學派歸屬的問題作探討，而是依《入菩薩行論》的理論重點，從龍樹的《中論·觀四諦品》來研論「空性」思想在世俗、勝義二諦的定義，與《中論·觀法品》對自我、實相、解脫等問題，以及與中觀相關性的大乘佛教的經論，來了解寂天修心思想的基礎面，並進一步探討《入菩薩行論》的空性思想與菩提心、慈悲心相互依存的關係。

¹⁴參閱《入菩薩行導論》，自序頁6。

¹⁵如石認為像《入菩薩行論》這樣感人的宗教文學作品，如果採直譯，雖然處理起來比較簡單省事，但充其量只能得出一部沒人想讀的死文獻。如此就失去了它應有的宗教功能。參閱如石，《入菩薩行譯注》，譯注說明頁8。

2、研究方法

任何一種思想哲理的產生都有其所處的時代背景意義，在時空與背景的隔閡下，後人希望能對原作者的思想有所全面的理解，在現實的條件下實有其困難性，譬如是否可以重新回歸到歷史的現場，即回到七、八世紀，寂天講述《入菩薩行論》現場前聆聽他的教導，與之討論菩提心、慈悲心與空性等相關性的問題？或者以「神入」(empathy)¹⁶方式進入他的心靈，探討他修心的境界與豐富的哲思學養。關於前者，我們當知歷史的「真實」是無法重建的，關於後者，凱斯·詹金斯(Keith Jenkins)在《歷史的再思考》一書中談到，有關「他人心靈」(other minds)哲學問題，依維根斯坦(Wittgenstein)等人從語言溝通的看法，認為人與人之間每一次語言的溝通，都是在自我概念條件下進行著「隱私之間的轉換」，¹⁷所以我們絕對不可能進入他人的心靈中理解他人的思考。¹⁸也就是說每一次語言的溝通，只是以個人的主觀意識驗證對方的主觀意識，所以想神入他人的心靈是不可能的，更何況要進入古人的心靈呢！

早期西方學者為能遠離以「人」為本的神學建構(theological studies)的系統思想，而建立了以「經」為本的聖經研究(biblical studies)，又在歷史批判主義(traditio-historicalcriticism)的影響下，對於聖經文本的詮釋，從支援教義神學的系統轉化為尋找原典、原意、源流的方向與目的。¹⁹而現代佛學的研究的方法，則是根源於19世紀歐洲學者依據聖經研究法，所發展出來的印度學、西藏學及梵文學的古典語言文獻的研究法，其主要的目的與方法，是希望透過古典語言文獻的解讀法來理解原典的原意。也就是忠實還原「原典」字詞之意，比對經過翻譯的經論的誤差性，忠實還原原典的面貌，所以至今此研究法仍是被肯定的佛學研究法。²⁰但是否經由字詞之意即可還原經典的義理，學者們也提出各種不同看法。²¹關於學者的看法，筆者於本文僅以傅偉勳和吳汝鈞，兩位受過東西

¹⁶神入的定義：「一個人必須對於古人的處境和觀點有設身處地的感知，以便對於歷史有真正的了解（由過去看過去）。」參閱凱斯·詹金斯著，賈世衡譯，《歷史再思考》，頁111。

¹⁷參閱《歷史再思考》，頁111。

¹⁸參閱《歷史再思考》，頁111。

¹⁹謝品然，〈從整合到多元：論詮釋學與聖經神學之關係〉，參閱《中外雜誌》394，頁12-13。

²⁰劉宇光，〈對古典語文獻學在當代華人研究中的角色問題之省思〉，參閱《正觀雜誌》第一期，頁2。

²¹對於聖經詮釋的理論，西方學者現今還有「字意」(literal)或「寓意」(allegorical)之爭。謝品然，〈從整合到多元：論詮釋學與聖經神學之關係〉，參閱《中外雜誌》394，頁14。

方哲學教育的學者的論述為代表。

傅偉勳曾談到，雖然古典佛典文獻的研究，以文獻學（依文解義）與義理分析（依義解文）為主要的方法，²²但佛學的研究必須兼顧深度（思想的挖深）與廣度（歷史的開展），也就是必須超克依文解義，而以依義解文的方式作開放式的詮釋，才能使佛教的義理適應現代化自我調節、自我充實、日日創新的潛能。²³吳汝鈞則從另一角度來談經論研究的問題，他認為經論研究，客觀精神的態度建立是重要的，也就是必須要求研究者完全排除個人的主觀意識，全然以客觀的態度來分析所面對的研究問題，若是有任何道德上的理想或目的時，也必須將理想與目的視為一種客觀的知識與學問。²⁴依據西方學者早期所開發的東方佛經研究法，比較趨向於全然以字詞的語言文獻學分析法，來分析經典的義理。然而從語言文獻研究分析法，進一步審查原典透過翻譯後所呈現的真實性，對於還原原典原意的研究是相當重要的過程。但若過於專精而忽略字詞的背後所應參透的文化、風俗與歷史等背景或其文辭背後的哲思理論，可能因此無法真正理解經論全面性所呈現的意涵。²⁵況且佛陀是一位「透視根本而了解一切」的人，往往一般所認識的一個字詞之意，佛陀在解釋其哲理時有其更深、更廣的意義，²⁶這是只專精於語言文獻的探討可能造成遺珠之憾。佛陀以後的佛教，跟隨著時間空間的變遷發展過程中，對義理的詮釋出現了豐富且多面向的論作，其實都是後代的佛教行者理解進入「他人心靈」之不可得，因此為了能透徹理解佛陀的哲理思想，除了對經藏的融會貫通外，或經實修實證驗證所學習的教義，或透過辨證相互學習，都希望能精確的闡述佛陀的教義，且經由其義理的詮釋配合時代的動脈教化人心。

因此筆者在本文對《入菩薩行論》頌文的探究，除以中譯本、英譯本等作語

²²參閱傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 6。

²³參閱傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，頁 131。

²⁴參閱吳汝鈞，《佛學研究方法論》，上冊，頁 103。

²⁵傅偉勳：「詮釋學實與所謂『（純粹）客觀性』甚或『絕對性』毫不相干，對於『客觀性』或『絕對性』的無謂迷信或偏向，動輒導致嚴重的學術武斷與自我標榜，有如自伴『詮釋學的上帝』角色」，參閱《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 223。謝品然：「傳統的聖經詮釋從「字意」或「寓意」之爭到「歷史－批判－文字」的考據，再發展到現今受到當代或哲學詮釋學和文學解讀理論所影響的聖經解讀理論，正顯示出從單一性意義的文本詮釋法發展至多元與多樣化的詮釋效果。」參閱《中外雜誌》394，頁 15。

²⁶「食」一般而言是指滋養色身的食物，但在佛陀的教義中，「食」是泛指心理與色身最基本的生命維持，參閱〈生命的四食〉，《香光莊嚴》季刊 87，頁 100。

言文獻對照性的比對，以理解寂天所論說的內容外，也依從本文著重的菩提心的修心思想的內容，其所蘊含的義理做進一步的探討。而對《入菩薩行論》理論思想的義理分析與詮釋，除參考大乘佛教相關經論，和相關學者從各種不同角度的詮釋的譯注或學理探討的文本，又由於寂天有中觀應成學派理論思想，所以也借重中觀應成學派行者對《入菩薩行論》宣講的文本加以探討，而當今傳講寂天《入菩薩行論》理論思想，以藏傳佛教黃教應成學派為主流，所以筆者參考的文本，是以當今黃教的法王達賴對《入菩薩行論》傳講的文本為主。然而本文的主要目的，是探討《入菩薩行論》菩提心的修心思想，以及欲成就菩提心所架構出的理想人格，所以必須進一步詮釋《入菩薩行論》於現今社會的可能意涵，因此除了《入菩薩行論》文本的探討，也必須從當今社會的議題的面向作進一步的詮釋。對於當今社會議題的探討，筆者透過與日常生活最息息相關的消費媒體廣告語言，整理其語言邏輯，架構了所欲探討的社會現象的背景。再從坊間探討流行風潮消費問題的文本，從其不同角度的議題，來探究現代人對現代社會現象的看法，以及所論及的議題重點。而對於社會上所讚許的成功人格，則從歷史文本和勵志書中成功人物的故事，依文中脈絡的發展探究其所欲表達成功人格的標竿，而整理出一般社會肯定的人格特質，再詮釋《入菩薩行論》所架構出理想人格的特質。從此架構探究寂天以菩提心為目標的修心理論，對現代社會的意涵。要言之，本文採取以下二方法：文獻學方法以及義理分析與詮釋法。以下即分別敘述這兩種方法。

(1) 文獻學方法

本文前文論說，經論的探討回歸原典字詞作文獻研究的優缺點，但不可否認的在探討經論時，若能回歸原典做系統性的文獻探討，對還原其理論思想，準確性是比較高。但原本可能因時間的流逝而散失或者有缺頁，或者相關資料的遺缺，因此想從原典文獻進行研究，實有其客觀與主觀的困難度，而不得不退而求其次，採用最為接近的譯本來進行研究。由於《入菩薩行論》是寫於約八世紀，距今已經相隔千年，以及寂天有個迷離的生平傳說，再加上十一世紀前後，印度寺廟被回教勢力嚴重的摧毀。因此在種種歷史因素下，實難窺得原典的真實面

貌，雖然現行西藏譯本的十章本是經過三次的校對翻譯，與敦煌本的九章本的偈頌數目有極大的差異，²⁷而日本學者齋藤明認為敦煌本的九章本較接近《入菩薩行論》的原型，²⁸但是西藏譯本與尋得的梵文偈頌本的總數目幾乎是一樣的。²⁹而藏文本從其理論的結構性不失其大乘思想的完整性，因此現今大部分的學者的譯本，還是以藏文本對照梵文本，再將之翻譯為各國文字。至於十章本與九章本的差異性，筆者認為若能從文獻、考古、歷史或理論思想等學術的角度再做進一步的探討，必能豐富對寂天理論思想的研究。

筆者為了能掌握《入菩薩行論》文本的偈頌的意涵，對文獻學的探討，首先閱讀如石譯自藏文本的中譯本的頌詞文本，對照他的《入菩薩行導論》、《入菩薩行譯注》、《入菩薩行衍義·上·下》等的註釋，再參考索達吉、隆蓮、貢葛旺秋中譯的註釋本，配合以藏文本為範本的 Stephen Batchelor 英譯本，以及達賴等中外學者的中英譯本，以理解如石譯文與註釋本的準確度，以及《入菩薩行論》內容的言詮，作為本文探討《入菩薩行論》的基本文本。從以上文本探討《入菩薩行論》的偈頌的內容後，再參考中外相關性的著作與典籍，作精細的研讀而後歸納整理出十品內容的重點，又本文從其十品中選擇〈安忍品〉、〈靜慮品〉、〈智慧品〉等三品，作為探討本文「菩提心」、「慈悲心」和「空性」議題的主軸，也依大乘佛教相關經論定義「菩提心」、「慈悲心」、「空性」等名相的意涵。當確定基本文本的內容言詮後，再進一步探討文本內容所蘊含的義理，或根據其義理進一步詮釋其深層的意蘊，所以筆者再以義理分析與詮釋法來作進一步的探討。

（2）義理分析與詮釋法

相較於一般書籍，經論是深具宗教的意義，其中蘊涵著深刻的理論與實踐的層次，因此在探討經論時，不但要能將宗教的內涵表現出來，也應該兼具客觀性，

²⁷藏文十章本的偈頌數有 913，敦煌九章本偈頌數有 701.5。參閱《『入菩提行論細疏』第九章の研究と和訳》，〈序論〉，頁 23。

²⁸〈*Bodhicaryavatara* 的基本性格—第一人稱意味之物—〉，註腳 1。

²⁹藏文十章本的偈頌數有 913，梵文本的偈頌數有 913。參閱《『入菩提行論細疏』第九章の研究と和訳》，〈序論〉，頁 23。

以免掉入宣教的情懷中。又隨著時代的變遷，社會對宗教義理詮釋的需求也會有所不同，因此在經論義理研究時也會加入一些新的觀點，相對著新的議題也會導出一些新的研究法。新的研究法，一方面能突破傳統的觀念，創造出新的視野，另一方面，若其詮釋法無法建構一套合乎脈絡分析（contextual analysis）、邏輯分析（logical analysis）、層面分析（dimensional analysis）等架構，³⁰很容易以主觀的意識詮釋義理的內涵。傅偉勳綜合西方哲學的方法論，如現象學、辯證法、語言分析法、實存分析以及新詮釋學和東方傳統的考據、義理之學，提出了「創造詮釋學」（creative hermeneutics）再將其運用於佛教經論的研究探討，而推演出「佛教詮釋學」（Buddhist hermeneutics），而創造詮釋可分為五個層次：

1. 「實謂」層次：探討原典實際上說了什麼？（從原典的考證、原始資料的考察，決定原思想家的實際言詮）
2. 「意謂」層次：探問原典想要表達什麼？或他的意思是什麼？（盡予如實客觀地了解並詮釋原典義理或原思想家的意思意向）
3. 「蘊謂」層次：考究原典可能要說什麼？或所說的蘊涵到底是什麼？（原典或原思想家言詮的種種可能義理蘊涵、思想史的理路線索、言詮在思想史上的機淀深化等等）
4. 「當謂」層次：追究原典本來應當說出什麼？或創造的詮釋學者應當為原典說出什麼？（原有思想的深層義蘊或根本義理所在，諸般可能詮釋方式的優劣裁斷或高低評價）
5. 「必謂」層次：思慮原典現在必須說出什麼？或為了解決原典未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？（站在新時代的立場對於原有思想之批判的繼承與創新的發展）³¹

或許依他人所提供的理論，讓我們在探討議題時，能有一個客觀論證的依歸，但我們也不得不考慮，運用他人的理論也可能產生一些問題；筆者初步將之歸納兩者可能的問題；一則就是套錯了，而不知所云；二則因才疏學淺，無法徹底的運用。若屬於後者，則堪可安慰，因將來有進步的可能性。而筆者將自己定位為後者，因此依據以上五個層次所提示的方法，配合著 Stephen Batchelor、Crosby Kate & Skilton Andrew、如石、達賴、索達吉、隆蓮、貢葛旺秋等學者

³⁰參閱《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 21。

³¹參閱《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 9-10。

註譯本與詮釋本，以及歷代印藏相關性註譯本與詮釋本，探討《入菩薩行論》說出什麼，再從其語義的脈絡、前後文的貫通關係，客觀且忠實詮釋《入菩薩行論》的修心思想與空性思想，以及其交涉處。又參考各家學者詮釋的角度，或可能是相同則取其一，或有不同則加以註明，整理出《入菩薩行論》可能蘊涵。再依其可能蘊涵，進一步探究《入菩薩行論》深層結構，整理出寂天所架構的理想人格。再從以上的探索中，找出未盡理解的思想理論，以作將來進一步的探討。從以上的探討架構，筆者於本文作詮釋時，並未於文中一一註解五個層次對應的地方，而是試圖從創造詮釋五個層次的提示，發揮其客觀的詮釋效能，以期能達到客觀分析的目標。但筆者才疏學淺，於文中方法上的運用，不夠精確也無法盡如己意，希望往後還有能發揚其精闢的詮釋法。

第三節文獻檢討

爲了能夠完整了解寂天此部作品在歷史中的重要性與地位，首先列出《入菩薩行論》的重要引用處，並且藉由歷代學者引用《入菩薩行論》的面向，使筆者更能體會《入菩薩行論》理論思想的背景以及意涵。

十一世紀時《入菩薩行論》在西藏被譯爲藏文後，西藏佛教的四大教派，寧瑪、薩迦、噶舉及格魯等派的經院，皆以《入菩薩行論》爲範本，作爲學生學習修心理論的基礎文本，且要求經院大眾能將整部《入菩薩行論》默記於心，以備隨時都能集體誦讚經文。自 11 世紀至今印藏學者在解釋經論藏時也常常引用《入菩薩行論》的理論思想，其被引用的次數依如石的統計如下：

11 世紀：阿底峽（Atiwa，982-1054）《菩提道燈難處釋》中提到《入菩薩行論》共二十二次。

12 世紀：岡波巴（sGam po pa，1079-1161）（白教）《解脫莊嚴寶論》中引用《入菩薩行論》六十幾次。

15 世紀：宗喀巴（Tsong kha pa，1357-1419）（黃教）《菩提道次第廣論》中單引用〈安忍品〉和〈精進品〉兩品，就有一百個偈頌。³²

在印度，尚保存著梵文原典。有關此書的註解，歷代來則超過一百多部，但至今多有遺失；現今在梵藏的注釋本，比較有名的則有智作慧（prajnakarmati，西元 950-1030 年）的《入菩薩提行難處釋》，善天（Dge bal ha，（藏文意譯音）十一世紀前半）的《入菩薩行妙實》，威月（Vibhucandra，十二世紀後半-十三世紀初）的《入菩薩行意趣釋》，賈曹傑（rGtal tshab rje，（藏文意譯音）西元 1364-1432 年）的《入菩薩行詳釋》，無著賢（Thogs med bzang po，（藏文譯音）西元 1295-1369 年）的《入菩薩行釋》等。³³

中國在北宋時期，《入菩薩行論》曾被天息災翻譯成漢文，題名爲《菩薩行

³²參閱寂天造，如石譯，《入菩薩行》，序頁 1-2。

³³參閱達賴口述，艾倫·華勒士英譯，陳琴富中譯，《超越的智慧》，陳琴富譯序頁 11。

經》，³⁴但並未受到重視。目前漢譯本都是依藏譯本中譯；在台灣出版的有隆蓮漢譯會入杰操廣解的《入菩薩行論廣解》，藏譯本作中譯與詮釋則有貢噶旺秋講述、張惠娟翻譯的《入菩薩行論》，及索達吉傳講的《入菩薩行論廣釋》上、中、下三冊，無著賢著釋明性譯《入菩薩行論·善解義海》，釋如石的《入菩薩行導論》、《入菩薩行譯注》、《入菩薩行衍義》（上、下）、《入菩薩行》等等。藏文本英譯的有Stephen Batchelor的*A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*，Crosby Kate and Skilton Andrew的*The Bodhicaryavatara / Wāntideva*，Geshe Kelsang Gyatso的*Guide to the Bodhisattva's Way of Life*，以及達賴的*A Flash of Lightning in the Dark of Night*，梵本英譯的有Vaidya 的*Buddhist Sanskrit Texts-No.12-Bodhicaryavatara*，Marion L. Matichuk的*Entering the Path of Enlightenment*，Parmananda Sharm的*Bodhicaryavatara / Wāntideva (prajnakarmati's Panjika)*，其他依梵文與藏文翻譯的，還有法譯本、德譯本、日譯本、英譯本、捷克文、蒙古文譯本等等，但譯注本與相關的論文則乏善可陳。³⁵

中文本詮釋的相關文獻，筆者在此提出三本達賴在台灣出版，講述與《入菩薩行論》的理論有關著作。此三本書雖不具備學術的研究架構，但達賴有心以深入淺初的方式，介紹寂天《入菩薩行論》理論思想。讓初學者能對寂天的思想有初步的了解，而有更進一步研究的機會。而他其他的論作如《大圓滿》、《邁向解脫之道》、《點亮心靈之光》、《慈悲的力量》等等，都是以《入菩薩行論》理論思想，宣講大乘菩薩的修心精神。

《藏傳佛教世界》，本書分三大部份，第二部份就是以寂天《入菩薩行論》第四品〈不放逸品〉第六品〈安忍品〉第七品〈精進品〉，說明大乘菩薩利他主義的思想與修證的方法。

《超越的智慧》，以《入菩薩行論·第九品智慧品》，講述中觀空性智慧與當代思潮的關連。

《平心靜氣》，以《入菩薩行論》第六品〈安忍品〉講述寂天在〈安忍品〉中所要宣揚的一種對抗逆境時，而不失慈悲心成就菩提心堅定態度。

目前在漢地以學術性的探討方式呈現的，則有如石的《入菩薩行導論》、《入

³⁴《大正藏》，第三十二冊，（中華電子佛典學會）。

³⁵參閱如石，《入菩薩行導論》，序頁 1-2。

菩薩行譯注》、《入菩薩行衍義》（上、下），和他的期刊論文〈發心的意義及其宗教實踐上的心理功能〉及〈《入菩薩行》初品補注〉，而見弘的博士論文《入菩提行論細疏》第九章の研究と譯註》，及期刊論文《『入菩提行論細疏』第九章をめぐる》、《唯識思想をめぐる Prajnakaramati の世俗の立場 —— 『入菩提行論細疏』第九章を中心に》、《『入菩提行論細疏』における所知障の覚え書き》、《世俗知の二重構造について——『入菩提行論細疏』第九章第 3-8 詩節——》等，主要是以 Prajnakaramati's 《入菩提行論細疏》中，對《入菩薩行論》第九章〈智慧品〉的思想特徵所論述的內容，來研究大乘中期中觀學派的知識論。以碩士論文探討的有黃奕彥《《入菩薩行論》〈靜慮品〉土登卻扎注疏譯注》、楊麗娟《《入菩薩行論》安忍思想之研究——以瞋的對治為中心》、楊麗玲《煩惱的轉化——從《入菩薩行論》論大乘修心的主軸與理由根據》、法增《《入菩薩行論》菩提心思想之研究》。

見弘的博士論文，主要的重點是依 Prajnakaramati 對《入菩薩行論》第九章注釋，而從其文中結構中有關於世俗兩種構造，以及所知障的理解，再依唯識的理論來探討 Prajnakaramati 的思想特徵與所歸屬的學派，也由此進一步探索中觀中後期的學思發展。從文脈的架構來看，見弘的博士論文的學術價值相當的高，更可作為探討中觀中後期發展法的一個指標。又其文是在日本完成，從文中所引用的文獻資料，可以看到日本學界對寂天思想研究的精闢，相較於國內此塊園地實有待進一步的開發。

楊麗娟的碩士論文《《入菩薩行》安忍思想之研究——以瞋的對治為中心》，此論文分五章十四節，主參考漢、藏傳佛教學者對《入菩薩行論》的譯注與詮釋，將《入菩薩行論·〈安忍品〉》有關滅瞋的思想與修持的次第，作進一步的整理分析與詮釋。

楊麗玲的碩士論文《煩惱的轉化——從《入菩薩行》論大乘修心的主軸與理由根據》，此論是楊麗娟碩士論文的擴編。此論文分七章十八節，主從大乘菩提心修心的主軸，以提綱式的研究，將寂天對於菩提心實踐方法背後的理論脈絡呈現出來；而其為文的詮釋法，也是參考漢、藏傳佛教學者對《入菩薩行論》的譯

注與詮釋，其論的相關議題所參考文獻則以藏傳佛教學者詮釋為主。

兩本論文的作者，都將其文定位於從「《入菩薩行論》對大乘佛教的影響」開展論說，文本的選擇以如石的中譯本為主，關於所參考的書目以藏傳學者講法與詮釋本為主，而從經論探討相關議題的論作則較少。筆者認為若能以大乘佛教經論作進一步的研究，更能呈現豐富其論題的架構。

釋法增的碩士論文《《入菩薩行論》菩提心思想的研究》，此論文主談菩提心之一的自他相換法的問題。從其文中的註腳，註解著《入菩薩行論》藏文本的解釋，第三章的主論的單元〈《入菩薩行論》菩提心思想之探源〉，是採用般若系經論與藏傳佛教的學者注譯作詮釋。第四章單元〈菩提心生起之前行與正行及影響〉，則是從初離心的重要性談到臨終時的修心，也就是從死亡中陰的角度來論菩提心的重要。依全文的架構，是採取概論式的論述法，其中語言文獻的探討則以偈頌的藏文翻譯為主。筆者認為法增從死亡中陰的角度切入生苦的根源，再從自他相換法的悲心探討，突顯出寂天所論說的菩提心的重要性，確實是一個新的方向。但若能於論文中將原文本與譯注及詮釋本明確的標示清楚，則可給後來的研究者參考查閱資料的指標。

黃奕彥的碩士論文《《入菩薩行論》〈靜慮品〉土登卻札注疏譯注》，此論文主將土登卻札注疏〈靜慮品〉從藏文譯成中文。³⁶

如石於 1990 年在中華佛學學報發表了〈發心的意義及其宗教實踐上的心理功能〉主從心理學心理分析的角度，來探討大乘佛教發心在宗教實踐上的心理功能，³⁷又於 1997 年在第十期的中華佛學學報，以他的《入菩薩行譯注》的「菩提心利益品」為主要問題的意識，參考了寂天的《學處集要》和突滇卻札的《入行疏——佛子功德妙瓶》，從心理學和醫學的觀點闡明「發心對身心之利益」，發表了〈《入菩薩行》初品補注〉。³⁸此文嘗試以心理學和醫學的觀點將寂天的理論思想與現代知識相結合，運用於現代社會環境的意義。

³⁶黃奕彥的碩士論文，由於政大圖書館設定不能影印與外借，只能於國家圖書館的全國博碩士論文的網站看到作者的提綱。

³⁷1990，如石，〈發心的意義及其在宗教實踐上的心理功能〉，頁 209-234，《中華佛學學報》，第三期。

³⁸如石，〈《入菩薩行》初品補注〉，頁 45，《中華佛學學報》，第十期。

從國內以《入菩薩行論》內容為主題作探討的碩士論文數量，再參閱於日本完成的見弘的博士論文中所註解的資料，可知寂天的思想理論在國內還有待進一步的開發，也知日本學術界對寂天理論思想的重視與研究的趨勢。而從如石統計整理被依藏文翻譯成各國文字的數量，一方面可看出寂天的《入菩薩行論》對於藏傳佛教發展的重要性，一方面也可看出佛教學者對《入菩薩行論》其內容的理論思想發展的重視，或許它也是一本淺顯易懂的論著，所以能引起諸多的共鳴。至於它文中所闡述的實用性，達賴更是致力將其理論思想以現代的語言和生活經驗做詮釋，在國內的幾位碩士論文，也都嘗試以新的詮釋觀點進一步詮釋寂天大乘修心思想，如石更是以新的議題嘗試將其理論思想以現代的心理學和醫學做進一步的詮釋，可見寂天的思想理論其實用性，應是不分古今中外的時間與空間，筆者也希望從現代社會的發展來詮釋《入菩薩行論》的理論思想。

第四節 章節簡介

本文共分六章十六節，第一章緒論主談研究動機與目的、研究範圍與方法、文獻探討、章節的簡介等作為本文的引言與概貌。第二章則歸納《布頓佛教史》³⁹及《入菩薩行論廣釋》⁴⁰等相關文獻，整理出有關寂天生平行徑的記載，以了解寂天所處的時代背景與其學風、著作對後世的影響。而關於寂天的修心思想的淵源，則以《大智度論》中所言論的六波羅蜜所揭櫫的成佛之因，與《入菩薩行論》十品作對應性的概論。其十品的內容概述，則依達賴、如石、索達吉、貢噶旺秋對《入菩薩行論》所作的詮釋，配合對大乘經論哲學理論思想的詮釋書，整理出重點，簡單扼要闡述十品中菩提心、慈悲心與空性思想的內容。

第三章先依大乘佛教的中觀的哲思理論定義菩提心與慈悲心，再依循其哲理探討菩提心與慈悲心、菩提心與空性的相互關聯。再以《入菩薩行論》中的〈安忍品〉、〈靜慮品〉、〈智慧品〉所論述的哲思理論，架構第四章的主軸，從《入菩薩行論》慈悲心的修心思想和空性思想，比對一般世俗所認同的成功人格，探討成就菩提心的理想人格的特質。第五章則從現今資本主義自由競爭市場利益效應切入，探討講求經濟效能、金錢萬能、消費至上的價值觀中實際人生的問題，寂天的修心思想對現代社會實踐的意涵。又比對以團體利益為依歸的《第五項修練》所提出的自利利他的準則，與羅區經商成功經驗的文本《當和尚遇到鑽石》，來探討菩提心理想的人格在世俗的成功的可能性。第六章則作全文的回顧與未來進一步的探討總結。

³⁹參閱《布頓佛教史》，頁 206-221。

⁴⁰參閱索達吉，《菩薩行論廣釋》，頁 1-7。

第二章 寂天的生平與《入菩薩行論》概述

關於寂天的生平，漢傳佛教體系的論書幾乎沒有任何記載。《入菩薩行論》則於宋朝雍熙二年（西元 985 年）為天息災譯師譯出，名為《菩提行經》，提名是龍樹菩薩集頌。⁴¹根據西藏歷史學家多羅那它（Taranatha 1575-1634）與布頓（Bu-ston 1290-1364）的記載，寂天的生平充滿了傳奇的色彩，此外與寂天有關係的論典有三本，即《大乘集菩薩學論》（*Wksasamuccaya*）、《入菩薩行論》（*Bodhicaryavatara*）、《經集》（*Sutrasamuccaya*）。⁴²關於這三本論典，根據相關文獻的資料，與目前所存留著梵文原本與藏文譯本，⁴³能被確定僅有《大乘集菩薩學論》與《入菩薩行論》是寂天所作。⁴⁴在西藏存有譯本的《經集》，則尚未發現梵文原典，⁴⁵西藏的學者認為是龍樹所造。⁴⁶但是日本學者佐佐木孝憲和一島正男，則認為從其哲思脈絡思想的研究，仍不能確定是龍樹或寂天所作。⁴⁷漢譯本將《大乘集菩薩學論》造論者提名法稱菩薩造、《大乘寶要義論》（《經集》）造論者名字失譯。⁴⁸筆者在本論採取《大乘集菩薩學論》與《入菩薩行論》的作者是寂天，《大乘寶要義論》作者失譯的看法。

⁴¹《菩提行經》共四卷八品，大正藏三十二冊一六六二號，參閱《寂天菩薩全集》前言，頁 1。

⁴²多羅那它（Taranatha），Geschichte des Buddhismus in Indien, Schiefner 譯，聖彼得堡 1869；Edelsteinmine, Grunwedel 譯，彼得格勒 BB 1914；Die Vierundachtzig, Grunwedel 譯，in Baessler Archiv Vol.5, p.1916。參閱《佛學名著譯叢·印度佛教史》（33），頁 289。布頓（Bu-ston），Chos-hbyung（藏文），Obermiller 譯本，MKB18-19, p.1931-2。參閱《佛學名著譯叢·印度佛教史》（下），頁 289。

⁴³參閱《佛學名著譯叢·印度佛教史》（下），頁 301。

⁴⁴參閱《佛學名著譯叢·中觀思想》，頁 22。俄國「佛教文庫」刊行的《學集》梵文刊本，也題名作者是寂天。如石，《入菩薩行導論》，頁 9。

⁴⁵《入菩薩行論》第五品「守護正知品」，隆蓮中譯（頁 46）的第 95 頌：…集諸菩薩學處論，當觀諸經集論文，聖者龍樹所作論，卷二定須勤閱讀，如石中譯（頁 209）的第 106 頌：「偶亦閱精簡，一切經集要，亦當勤閱讀，龍樹二論典」，Stephen Batchelor 英譯（頁 59）的第 106 頌“…… The condensed Compendium of All Sutras The works by the same two composed by the exalted Nagarjuna”都未明顯表示經集是否有其特定的作者。

⁴⁶梶山雄一認為西藏的譯本相當於無譯者的《大乘寶要義論》與《大乘寶要義論》中譯本，共十卷，宋法護等譯，造論者失譯。參閱《佛學名著譯叢·中觀思想》，頁 22，與《寂天菩薩全集》前言，頁 1。

⁴⁷一島正男發表於一九六八年，一九卷二號的《印度學佛教學研究》的論文，把《經集》的作者假定為與無著同年代並且是持有「無相唯識」之立場的叫做「龍樹」的另外一個人。參閱《佛學名著譯叢·中觀思想》，頁 22，與註四二和四三，頁 110-111。

⁴⁸《大乘集菩薩學論》（學處要集）共二十五卷十八品，宋法護等譯，大正藏三十二冊一六三六號，造論者提名法稱菩薩造、《大乘寶要義論》（《經集》）（諸經要集）共十卷，宋法護等譯，大正藏三十二冊一六三五號，造論者名字失譯；參閱《寂天菩薩全集》前言，頁 1。

第一節 寂天的生平與著作

已知在漢傳佛教的體系，關於寂天生平的事蹟知之甚少。而根據近代藏傳學者索達吉的說法，在西藏史書中寂天有七種奇異的故事被傳頌著。筆者則依西藏史學家布頓記載與索達吉的論說，簡介了寂天生平的修學與行徑。⁴⁹

寂天原名「寂鎧」是古印度南方「賢疆」地區一個國家的太子，從小就跟隨古蘇嚕瑜伽師修習『文殊銳利智成就法』。本應接掌王位，因夢見本尊文殊菩薩的暗喻自己不適合為王，而捨俗至中印度那爛陀寺依止班智達「勝天」出家，取名寂天。寂天出家後並不與寺中的大眾一起作息，所以大眾都稱他是個只知道食、睡、行的三想者，認為他並不具備努力精進修持身、口、意三淨業的出家眾的行徑，希望能將他驅逐寺院。僧眾們搭起高台，想以安排他上高台背頌經文的方式為難他，希望他能知難而離開。然而寂天並未如此而退縮，反而輕易上台，詢問大眾想聽何種經文。配合大眾的問難，寂天開始頌唸《入菩薩行論》，當唸到「慧度品」（智慧品）的第九品三十四頌「若實無實法，悉不住心前，彼時無異相，無緣最寂滅」時，⁵⁰現瑞相騰空離去。後在南印度「吉祥功德塔」處，將所著作的《學集論》（大乘集菩薩學論，藏傳佛教稱學處要集）與《經集論》藏書之處，告知兩位來南印尋找他的那爛陀寺的比丘，又將《入菩薩行論》全部一千頌論文傳授給這兩位比丘，隨即離開南印度雲遊到印度的東方。到了東方摩揭陀以神變力平息與外道的大辯論，又到摩揭陀西方鬧饑荒處，將托鉢得到米飯供給五百外道，令他們皈依佛門，也收養了一千多個乞丐引導他們學習佛法。但後來他是否還有遊化於世間的事蹟，與他的生卒年一樣無據可考，唯一比較能確定的是，寂天大約活動於七世紀末至八世紀中。⁵¹

⁴⁹有關於寂天生平的記載，筆者參考綜合《布頓佛教史》（上），頁 216-221，與索達吉，《入菩薩行論廣譯》（上冊），頁 1-7。

⁵⁰此頌文釋文，參閱如石《入菩薩行》，頁 131。

⁵¹參閱如石《入菩薩行導論》，頁 4，與註 3，呂澂《印度佛學思想概論》，頁 278，《中觀思想》，頁 21，P. L. Vaidya, *Sikṣasamuccaya of Wāntideva*, Introduction, p. 8，金倉圓照《中觀思想》，頁 231-233，註 4，Nakamura Hajime, *Indian Buddhism—A Survey With Bibliographical Notes*, Japan, 1980, Delhi, 1987, p. 287。如石也提出自己的看法：玄奘與義淨是於公元 628-641 年和 673-685 年留學於印度都未提到寂天，所以寂天成名應該是在 685 年以後。《入行》《學集》中只見《妙請問經》等「事蹟」和《三三昧耶王》等「分別續」的典籍尚未引錄任何瑜伽密或無上瑜伽密典，可見其時無上瑜伽密尚未普遍，故應該在八世紀中葉之前。

筆者認為由以上事蹟的記載，寂天的生活方式，應屬於當時代不願拘束於體制內行動的雲遊僧，至於他修學的傳承，只能看出他事師古蘇嚕瑜伽師與班智達勝天，無法從他的師承，了解他所承繼的學思哲理。西藏的學者則依他所留下來的《大乘集菩薩學論》與《入菩薩行論》兩本論書，從慧學的思想部分，將他歸類於中觀應成派（或稱歸謬論証派）。⁵² 然而日本學者梶山雄一認為，寂天的《大乘集菩薩學論》與《入菩薩行論》主要是以初學者為對象，言論「為得菩提之菩薩」的修行法，而其菩薩學行的教法，雖是以六波羅蜜的思想發展出來的，但寂天的著作其實是充滿了濃厚宗教實踐的色彩，所以將他哲思理論，歸屬於歸謬論証派是有點牽強。⁵³ 而A. K. Warder則認為寂天的著作，有關於菩薩行的倫理部分，應可作為研究中觀學派對世間生活倫理不了義義理的代表。⁵⁴ 當代西藏學者竹清嘉措，則依藏傳佛教的修行成就的次第，將寂天歸屬於中觀應成派。⁵⁵ 關於寂天的中觀應成派的哲學思想，筆者於本文將不立章節作深入探討。寂天慧學的問題，則在本文〈菩提心與空性〉、〈《入菩薩行論》的空性思想〉、〈《入菩薩行論》的修心思想與空性思想的交涉〉等章節中將之呈現。

《大乘集菩薩學論》依據漢藏新修大正藏記載，是法稱菩薩著述，宋法護譯。⁵⁶ 原本是頌本，計二十七頌，釋以長行計四千二百頌，共分成十八品二十五卷：

第一章 集布施學品第一

第二章 護持正法戒品第二

第三章 護法師品第三

第四章 空品第四

第五章 集離難戒學品第五

第六章 護身品第六

第七章 護受用福品第七

⁵²參閱《佛學名著譯叢·中觀思想》，頁39，《入菩薩行導論》，頁5：寂天在《入菩薩行論》〈智慧品〉中破教外的數論派、勝論派和教內的小乘部派與唯識宗，顯示中觀應成的觀點。

⁵³日本學者金倉圓照也認為寂天在《入菩薩行論》的論說，非對理論上的問題作體系化的論述，而是將自己的宗教體驗，以其文才，用端麗的詩歌寫出來的藝術作品。參閱《佛學名著譯叢·中觀思想》，頁23。

⁵⁴參閱《佛學名著譯叢·印度佛教史》（下），頁165。

⁵⁵參閱竹清嘉措，《大自在的微笑》，頁126。

⁵⁶參閱《新修大正藏》（32），〔卷一〕。

- 第八章 清靜品第八
- 第九章 忍辱品第九
- 第十章 精進波羅蜜多品第十
- 第十一章 說阿蘭若品第十一
- 第十二章 治心品第十二
- 第十三章 念處品第十三
- 第十四章 自性清淨品第十四
- 第十五章 正命受用品第十五
- 第十六章 增長勝力品第十六
- 第十七章 恭敬作禮品第十七
- 第十八章 念三寶品第十八品⁵⁷

呂澂認為此論是提綱式的經抄，沒有多少的議論，但其可貴之處在於所抄錄的大乘經，若原本已不存在，透過所抄錄的片斷，可以了解原本的概貌，⁵⁸他分析寂天學風的特點，在於作論時引用了大量的經論，而且以概括的方式綜合這些大量的材料，是屬於一種博而約的學風，也是寂天對後代佛學最有貢獻的地方。又呂澂也認為寂天也不是一個理論性的學者，而是個力行將理論貫穿於實踐的解行並重的宗教家，其實踐理論的特色成為後來大乘佛教發展的典範。⁵⁹從藏傳佛教學風特色，端倪寂天所論說的修心次第，確實也為大乘佛教開展出一條新的修心途徑，至今仍然深深影響著藏傳佛教學思架構的發展。⁶⁰至於寂天為何作論，他所想要彰顯作論的目的是什麼？寂天於《入菩薩行論》與《大乘集菩薩學論》

⁵⁷參閱《中觀思想》頁 345，日本學者田村智淳在「中觀實踐—寂天的『學處要集』」提到：『學處要集』將二十七詩節分為十九章，田村以六波羅蜜為中心對應各章：布施波羅蜜—第一章、持戒波羅蜜—第二~八章、忍辱波羅蜜—第九章、精進波羅蜜—第十~第十一章、禪定波羅蜜—第十一張尾~第十三章般若波羅蜜—第十四章、全六波羅蜜—第十五~十九章。如石則依 SS 譯品，將原附在第十八品的增福品，獨立成第十九品「增福品」，但認為田村智淳將第十一「阿蘭若品」歸入「精進」，將第十二「念處品」歸入「靜慮」，這種分法有待商榷。參閱《入菩薩行導論》，頁 13-14，註 3。

⁵⁸參閱《呂澂佛學論著選集》（四），頁 2293，索達吉：《學集論》這部論作敘述了廣博的菩薩學處隱經有一百零五部之多，中間也有精闢的議論。參閱《入菩薩行廣解》（上），頁 570-571。

⁵⁹呂澂：「他的著作不多，都是從實踐方面的，他的理論觀點就完全貫穿在他所講的實踐之中，從而使理論觀點顯得很突出。後來的大乘學說如果說有發展的話，就是依著這個路子走下去。」，參閱《呂澂佛學論著選集》（四），頁 2294。

⁶⁰第十一世紀中葉，阿底峽的論作《菩提道燈難處釋》綜合了龍樹、寂天、彌勒、無著的發心學說，至今仍是藏傳佛教修習發心的主要論典。參閱《入菩薩行導論》，頁 104-105，與參閱《點亮心靈之光》，導言頁 2。

的自序分別提到：

昔所未聞此中既未述，韻音善巧亦非我所能，故我亦非意樂為利他，唯為自心練修造斯論。為修善法我心淨信力，因作斯論萬一能增長，與我根基相等餘有情，由見斯論或能成義利。⁶¹……

我於往昔無少解，無教無言非善巧，亦無利樂及含生，唯自一心為法友，然我意樂清淨法，為令長養諸善根，如我等比睹斯文，於義未習應為說。

62

寂天自謙作論非利他，只是依廣泛經論的內容，配合自己禪定經驗中的體悟和閱讀經論的基礎，在日常生活中實際觀察和體驗心得，將經論中的理論思想化博為約，再以文字將其理論思想與修行的體悟組織起來，呈現於文體的詩頌中。可見寂天的論作，是他從實修中所得到的體悟，運用於日常生活的觀察，再加上自己對經論的學養，以文字的形式，為後世人提供經論所說，與實修方式鍛鍊心智成就菩薩道的依循方向，⁶³而其文中的論述與譬喻法因與實際的生活相當貼切，因此也在歷史上留下可供學習的見證。

由上文的探討已知寂天作論的目的，然而《入菩薩行論》與《大乘集菩薩學論》(《學集》)這兩本論作，彼此之間所論說究竟有何關係？C. Bendall和W. H. D. Rouse兩位學者在其所翻譯的《大乘集菩薩學論》譯本，*Wksasamuccaya — A Compendium of Buddhist Doctrine*中談到，《學集》是寂天編纂自各種大乘經典而作為《入菩薩行論》的補充卷。⁶⁴田村智淳則認為*Wksasamuccaya*是一本經典引用集。⁶⁵如石則從論題、篇幅、體裁、內容等面向來審視《入菩薩行論》與《學

⁶¹參閱隆蓮中譯《入菩薩行論》，頁1。

⁶²參閱法護、日稱等譯《寂天菩薩全集》，頁170。

⁶³智作慧與黑阿闍黎對於寂天為何而作論有以下的看法，智作慧：「……，寂天著重於利他，而不是詞章與聲韻。……，儘管如此，但是切莫認為此論不具備『造論的目的』等要項，而且還具備了圓滿利他的『造論終極目的』。」黑阿闍黎：「……，此論到底為何而造？難道寫作此論毫無目的嗎？當然是有目的的。雖然不是想要利他，但是為了使自心中以菩提心為主的大乘道能夠落實，使為出生的道業能經薰修而生起，使已有的不衰退而增長，所以才寫作此論。當然如果能夠依此修行而登峰造極，那麼就可清清楚楚地現證了。」，參閱《入菩薩行衍義》(上)，頁3-4。

⁶⁴*Wksasamuccaya* : This is a text compiled from various Mahayana sutras by Santideva himself as a complementary volume to the Bodhicaryavataya . 參閱 Stephen Batchelor 英譯本，註20，頁199。

⁶⁵參閱《佛學名著譯叢·中觀思想》，頁344。

集》的關係，⁶⁶又將兩論的品目作了對應關係：

《入行》	《學集》
1.菩提心利益品 3.受持菩提心品 4.不放逸品	→1.集布施學品
2.懺悔罪業品	…… →8.淨罪品 17.恭敬作禮品 18.念三寶品
5.護正知品	…… →6.護身品
6.安忍品	…… →9.忍辱品
7.精進品	…… →10. 精進品
8.靜慮品	…… →11.阿蘭若品 12.治心品 19.增福品
9.智慧品	…… →13.念處品 14.自淨品
10.迴向品	…… →19. 增福品 ⁶⁷

他再從相應的品目中，發現《學集》的內容，是寂天寫作《入菩薩行論》時所根據的材料。雖然《學集》以經鈔為主，但也有增添不少新的內容。而這些內容除了來自各宗各派的論點，也有寂天自己巧思的獨創見解。因此他認為《學集》是寂天早年的讀經札記，而《入菩薩行論》是後來思想純熟、修學有成以後，根據《學集》重新增刪、提要、構組而成的精品。⁶⁸也就是說《學集》是《入行》的思想淵源和經教的依據。⁶⁹筆者認為從以上諸位學者的研究，除了對寂天的《入菩薩行論》與《學集》兩本論作，在大乘佛教進展的過程與歷史的地位有了初步的了解，至於大乘佛教中後期修心的哲思理論，與寂天的《入菩薩行論》與《學集》這兩本論作的哲思理論，相關性是如何，實有待進一步的探討。

⁶⁶論題：《入行》的內容是去入菩薩行儀的方法，《學集》則是一切菩薩學處的集錦。篇幅：《入行》精簡而晚成，《學集》廣博而早出，推測《入行》可能是《學集》的綱要。體裁：《入行》通篇以議論和譬喻交互運用的方式說理，偶也引證自己的觀點，《學集》則恰好相反，全論大部分是提綱式的經鈔，很少議論。內容：《入行》共分十品，《學集》則有十九品。參閱《入菩薩行導論》，頁 9-10。

⁶⁷參閱《入菩薩行導論》，頁 11。

⁶⁸參閱《入菩薩行導論》，頁 13。

⁶⁹參閱《入菩薩行衍義》（上），自序頁 2。

第二節 簡介《入菩薩行論》十品與六波羅蜜

《入菩薩行論》共分為十品，以下依序就各品內容作一概略：

第一品 菩提心利益品 (Bodhicittanuṃjāsa) (The Benefits of the Awakening Mind)：以珍惜人身難得，勸人發菩提心為前提。引用各種比喻說明，如消重罪、獲妙樂、辦所求等發菩提心利益，鼓勵能發菩提心而不虛度此生。

第二品 懺悔罪業品 (Papadewana) (Disclosure of Evil)：寂天在此品強調，因為惡業會生苦果，雖然發了菩提心，若是惡業不除，將障礙佛道上的修持，使身口意無法清淨。唯有日夜懺悔罪業，令煩惱和罪業遠離心中，才能讓身口意清淨。

第三品 受持菩提心品 (Bodhicittaparigraha) (Full Acceptance of the Awakening Mind)：此品主要希望行者能讚嘆、思維所獲菩提心，即生起自利利他的歡喜心。

第四品 不放逸品 (Bodhicittapramadaḥ) (Conscientiousness)：好逸惡勞是人的天性，若受持菩薩戒後，不能謹慎、不放逸很容易違犯了菩薩學處。寂天以菩提心、人身難得、斷煩惱等三個面向，來討論不放逸的問題。

第五品 護正知品 (Samprajanyarlaksana) (Guarding Alertness)：為能守持菩薩戒，除了以上幾點外還必須有正知正念。寂天在此品說明了無正知的過患，與依正念的方法和正知正念相得益彰的道理。

第六品 忍辱品 (Kṣantiparamita) (Patience)：寂天在此品詳述了瞋恨的過失和安忍的功德，以及如何修習安忍。

第七品 精進品 (Vīryaparamita) (Enthusiasm)：此品先定義何謂精進與不精進，再以具體方法的論著，說明如何斷除不精進。

第八品 禪定品 (靜慮) (Dhyanaparamita) (Meditation)：本品先強調遠離易引發身心散亂的環境，再說明自他平等和自他相換的理論與方法。

第九品 般若波羅蜜多品 (Prajñāpāramitā) (Wisdom)：在此品寂天先表明解脫者在慧學應證悟一切法空，去除煩惱與所知二障，再依序說明如何証悟人無我與法無我，而悟空能自利利他、起無緣的大悲心。

第十品 迴向品 (Parīṇāmana) (Dedication)：寂天先將造論的功德，迴向給

其他一切六道眾生離苦得樂，也希望以此功德迴向自己，成就自己生生世世出家為僧，能生生世世為眾生服務。最後禮謝文殊菩薩的教化和師長的教誨之恩。⁷⁰

若是依從大乘佛教的觀點，其菩薩的菩提行是先發起利他菩提心的願心，再起而行之。而發起菩提心的利他行動必須透過六度的修持才能付諸於行動，所謂的六度即是六波羅蜜，也就是布施波羅蜜（dana-paramita）、持戒波羅蜜（sila-paramita）、忍辱波羅蜜（ksanti-paramita）、精進波羅蜜（virya-paramita）、禪定波羅蜜（dhyana-paramita）、智慧波羅蜜（prajna-paramita）等。布施、持戒、忍辱、精進代表了人際間慈悲的結合體，以善巧方便的慈悲心激勵自己與利益他人，再加上捨棄一切煩惱的禪定與智慧的修持，所以六波羅蜜是大乘佛教立志成就菩薩道的實踐德目。⁷¹然而《入菩薩行論》的十品中除了布施、持戒未特立品目而論說，其他忍辱、精進、禪定、智慧等品都依六波羅蜜的次序而立品。因此以發菩提心為主軸的《入菩薩行論》理論思想，其闡揚大乘修心思想，趣求菩薩道的實踐中，在其內容大意與六波羅蜜相應處究竟如何？依據《入行疏—佛子功德妙瓶》⁷²一書中印、藏各家的註疏中提到：

《入行》的前三品及迴向品說明布施，第四第五品說明戒律，第六~第九品分別論述忍、進、定、慧，組合也來就是六度之行。⁷³

第四、五品開示守護學處的要領，而作為學處根本的六度中的前二度，可以從前面五品去理解；至於第六至第九則分別為安忍、精進等等。⁷⁴

第四品「不放逸」是總說，因為「不放逸」對於諸行儀的不退失和取捨得一至為切要。至於別說就是六度之行的實踐方法。⁷⁵

日本學者田村智淳則從對《學集》的研究，認為寂天最重視的是持戒，且以身心、財物、功德這三個主題來說明菩薩行，而這三大主題又是依隨著六波羅蜜順序來

⁷⁰本論十品中譯目次，主要參閱 如石中譯本，英譯目次，參閱 Stephen Batchelor 英譯本，本論十品的簡介，參閱如石《入菩薩行導論》、貢葛旺秋《入菩薩行論》、索達吉《入菩薩行廣釋》。

⁷¹參閱《佛學名著譯叢·中觀思想》，頁 347，與達賴《大圓滿》，頁 164。

⁷²突滇卻札（十九世紀中葉至二十世紀前半）著，參閱《入菩薩行衍義》，自序頁 2。

⁷³參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 6。

⁷⁴參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 6。

⁷⁵參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 7。

敘述。⁷⁶達賴在*A Flash of Lightning in the Dark of Night*以車輪來比喻大乘，而六波羅蜜就是組成大車輪的成分，寂天的《入菩薩行論》的理論思想，則聚集了佛陀三轉法輪的教法。⁷⁷他又提到《入菩薩行論》中的第一品和第十品是與布施波羅蜜相應的，第三品與第四品談到護持自己的起心動念，更可以使戒行更加的清靜，因而此兩品內容是與持戒波羅蜜相應，而〈靜慮品〉雖然沒有談到禪定的修持法，但詳細解釋，如何觀修自他平等與自他相換法以增強菩提心的問題。⁷⁸從歷代的學者考據，可以確定寂天的哲思理論基本上是依據大乘佛教六波羅蜜的思想理論而架構的。因此為了解寂天《入菩薩行論》的菩提心思想，應先了解六波羅蜜的基本定義，又《大智度論》有關於菩薩行的論說，是以大乘般若經系的慈悲心與般若空慧來開展。因此本文六波羅蜜定義的探討，主要參考《大智度論》對六波羅蜜的詮釋與定義，來論說大乘六波羅蜜的意涵。

布施波羅蜜主要的定義，是布施者給於他人具利益的事或物，共有三種布施的向度，即物質性的財布施、保護性的無畏施與給於佛法教導的法布施。⁷⁹布施並非以拔除眾生的貧窮為主要的目的，而是一種「不佔有」態度的修行，是出於清靜的願望想幫助他人。而布施的施予所積聚的功德是一種利人且利己的行為。⁸⁰《大智度論》則以種樹而得蔭、華、果來比喻布施所累積的功德：

如人求蔭故種樹，或求華或求果故種樹，布施求報亦復如是。⁸¹

何謂持戒波羅蜜，在《大智度論·卷十三》的定義：

云何名為戒相？答曰：惡止不更作是名戒相。若心生，若口言，若從他受，息身、口惡，是為戒相。⁸²

⁷⁶參閱《佛學名著譯叢·中觀思想》（63），頁346。

⁷⁷Mahayana, or Great Vehicle, and consists of the practice of the six paramitas. The Bodhicaryavatara condenses the three turnings of the wheel of Buddha's teaching 參閱 *A Flash of Lightning in the Dark of Night*, 頁7-9。

⁷⁸參閱達賴於2006年在印度達蘭薩拉的法會。

⁷⁹財布施：將飲食、衣服、醫藥給於那些饑渴或生病的人，使他們得以繼續生命。無畏施：不論是人類或動物在遭逢恐懼或危險時給於保護維護其生命的安全。法布施：給於佛法的教導，使眾生自輪迴中解脫。參閱張澄基《岡波巴大師全集選譯》，頁135。

⁸⁰參閱達賴，《邁向解脫之路》，頁122-125。

⁸¹參閱《大智度論·卷十一》，頁408。

⁸²參閱《大智度論·卷十三》，頁480。

戒的目的是將人的身心導入道德的正軌，讓人身心安頓，達到真正的身心自在。⁸³持戒波羅蜜依菩薩戒共有三種不同戒律的組合，第一類是清淨戒（或別解脫戒），第二類是努力向善法行爲的攝善法戒，第三類爲有關利益有情眾生的饒益有情戒。⁸⁴這三類的分類是從防止行爲自利、具備德行到對眾生承諾的他利。所以持戒是以一種慈悲的心理狀態來修持的方法，主要的目的是，在任何一種情況都以不傷害他人爲信念，不但維護自身免於造作負面的行爲，也保護他人不爲負面行爲的傷害。⁸⁵

關於忍辱波羅蜜的定義，《大智度論》將忍辱波羅蜜分爲生忍與法忍二種，再將法忍依心法分成法忍和無生法忍：

忍辱有二種：一為生忍，一為法忍。菩薩行生忍得無量福德；行法忍得無量智慧；福德、智慧二是具足故，得如所願。……：善心有兩種：有粗，有細；粗名忍辱，細名禪定。未得禪定心樂，能遮眾惡，是名忍辱；⁸⁶

云何名為生忍？答曰：有二種，眾生來向菩薩，一者恭敬供養，二者瞋罵打害；爾時菩薩其心能忍，不愛敬養眾生，不瞋加惡眾生，是名生忍。⁸⁷

法忍者，於內六情不著，於外六塵不受，能於此二不作分別。何以故？內相如外，外相如內，俱不可得故，一相故，因緣合故，其實空故，一切法相常清淨故，……。如是觀諸法，心信不轉，是名法忍。……。法有二種：心法，非心法。……。菩薩於此二法，能忍不動，是名法忍。⁸⁸

菩薩學般若波羅蜜空行，不取空相故，過於二地(二乘)得無生法忍，入菩薩位。⁸⁹

⁸³大惡病中，戒爲良藥；大恐怖中，戒爲守護；死暗冥中，戒爲明燈；於惡道中，戒爲橋樑；死海水中，戒爲大船。參閱《大智度論·卷十三》，頁 476。

⁸⁴清淨戒的目的是要調伏身心爲了防止導致不佳的或痛苦結果的行爲。攝善法戒：爲利益有情菩薩所具備的德行品質。饒益有情戒：是對眾生發出極度堅固的承諾。參閱《岡波巴大師全集選譯》，頁 147。

⁸⁵參閱《邁向解脫之路》，頁 125-126。

⁸⁶參閱《大智度論·卷十四》，頁 526。

⁸⁷參閱《大智度論·卷十四》，頁 527。

⁸⁸參閱《大智度論·卷十五》，頁 547-548。

⁸⁹參閱《大智度論·卷七九》，頁 2862。

依從岡波巴的解釋，第一種生忍是從平日生活中所萃練出來，不為他人傷害所動的「耐怨害忍」。而法忍是能夠體悟一切事物緣起性空的道理，經由自我克制、疏通、調適，在心理上所引發對貪嗔痴的見解，所以能自願承受一切痛苦，也稱為「安受苦忍」，又修行時必須具備極大的耐心克服一切的困難，察覺並理解佛法的甚深妙法，謂之「諦察法忍」。⁹⁰因此忍辱是一種以慈悲建設心理的修持法，使之能面對一切傷害忍耐自制，以保護我們不會因憤怒瞋恨喪失判斷力，讓我們在菩提路上的修持呈現果斷勇敢的決心。⁹¹

精進波羅蜜稱為喜悅的堅忍或勤勉，所呈現於外是一種樂好善行的行為且能努力以赴，達成目標。在《大智度論》謂之：

於事必能，啟發無難，志意堅強，心無疲倦，所作究竟。⁹²

通常分為身精進與心精進二種精進以對治懈怠的心；⁹³大凡勤修外事的布施、持戒等行善的行為是為身精進；而內自專精，如從事忍辱、禪定、智慧等修行以去惡，斷貪瞋癡等內在的煩惱是為心精進。⁹⁴這是根緣於因習性的存在，我們很容易因煩惱而作出一些不善且負面的行為，讓自己陷入困境之中，而無所適從造成懈怠的心。所以精進波羅蜜主要的目的是，當面對痛苦與困難的時候，以歡喜的力量，不退讓和消沉，努力不懈怠的心，精進善法成辦善事。⁹⁵

關於禪定波羅蜜，《大智度論》在〈釋初品中禪波羅蜜〉談到欲求心的安定，必須具備禪定的修持，「不亂不味故，應具足禪波羅蜜」，又說禪定的修持是獲得智慧的途徑，「菩薩身雖遠離眾生，心常不捨，靜處求定，獲得實智慧以度一切」。⁹⁶達賴則解釋，禪定波羅蜜的主要功能，是經由禪修控制自己的心靈，讓心識不被煩惱所左右而選擇往善處前行的方法。他又解釋慈悲與智慧在禪修中相互增長

⁹⁰參閱《岡波巴大師全集選譯》，頁 156-157。三種忍耐：一、對他人的侵害，心無記掛的接受。二、對痛苦與折磨之忍耐，此應觀察苦痛之自性而行堪忍。三、善思法要以欣心，克服修行時必須承受的折磨。參閱www.fgs.org.tw，普門學報第四期，星雲大師論文集。

⁹¹參閱《邁向解脫之路》，頁 126-129。

⁹²參閱《大智度論·卷十六》，頁 577。

⁹³達賴將懈怠分為三種：一、推延懈怠二、怯弱懈怠三、貪著負面行為的懈怠，參閱《邁向解脫之路》，頁 130。

⁹⁴參閱《大智度論·卷十六》，頁 595-597。

⁹⁵參閱《大智度論·卷十六》，頁 578-580。

⁹⁶參閱《大智度論·卷十七》，頁 607。

的狀況；心靈因禪修的修持在不斷成長的過程中，慈悲的力量會逐漸增強，且也能生起智慧降伏一切煩惱。⁹⁷

關於般若波羅蜜，達賴依心靈建設的層面，比較禪定波羅蜜與般若波羅蜜的修持，認為禪定波羅蜜偏向心理狀態的發展，相對著般若波羅蜜則是屬於現象分析的能力，是透過智慧的發展來分析現象本質，其最主要的目的是能夠幫助大乘修行者，在修持菩提心的過程中能安全到達目的地。因為般若波羅蜜主要是對治愚癡的心，是經由分析明白自己因無明的煩惱，而對現象界有了錯誤的認知，是一種認識實相的智慧門，且必須與前五波羅蜜，布施、持戒、忍辱、精進、禪定等慈悲心的修持相配合，才能真正力行自利利他的菩薩行。達賴認為這種慈悲心與空性的智慧合而為一，是一種證悟的喜樂。⁹⁸對於證悟的喜樂是何種喜樂，與涅槃的喜樂有何差別？在文中達賴並未解釋，筆者比較關心的是，這種喜樂的境界，對於面對世俗或勝義的問題，是否應是全然的安樂感。筆者希望將來關於此問題，能立文而探討。然而智慧與慈悲的相互關係，《大智度論》將慈悲心的修持歸於善巧方便的福德門，主要是經由五波羅蜜的修行，開展了慈悲心，修正了自己種種的惡行，也利益了他人。但依大乘經論的看法，慈悲心的利他，還是不究竟的。因為前五度所成就的果報，只是所願皆得，及去除一切的惡業，還無法真正自利利他，必須與般若波羅蜜相互配合，才能真正自利利他。如經上所言：

欲成佛道，凡有二門：一者福德；二者智慧。行施、戒、忍為福德門；知一切諸法實相，摩訶般若波羅蜜，是為智慧門。菩薩入福德門，除一切罪，所願皆得；若不得願，以罪遮故。入智慧門，則不厭生死，不樂涅槃，二事一故。⁹⁹

菩薩雖學，雖知是法，未具足六波羅蜜，故不取證。¹⁰⁰

過去諸佛，皆從六波羅蜜生，未來諸佛，皆從六波羅蜜生，現在十方無量阿僧祇世界諸佛，皆從六波羅蜜生。¹⁰¹

⁹⁷參閱《大圓滿》，頁 164-166。

⁹⁸參閱《邁向解脫之路》，頁 136-137。

⁹⁹參閱《大智度論·卷十五》，頁 567。

¹⁰⁰參閱《大智度論·卷十九》，頁 693。

¹⁰¹《小品般若波羅蜜經》卷八，參閱中華電子佛典協會，第八冊，No. 227。

汝問何等是菩薩摩訶薩摩訶衍，須菩提！六波羅蜜是菩薩摩訶薩摩訶衍¹⁰²

從大乘的經論中的論述，六波羅蜜的五波羅蜜與般若波羅蜜的修持是相輔相成的。後代大乘學者探討般若波羅蜜與前五度的關係，資料可說相當的豐盛，而筆者希望能從生活上實際的案例來分析理解，將在本文的第四章第三節，舉一、二則社會的小事件，從慈悲心的定義與空性的定義，探討兩者思想交涉處，以理解於實際的生活中，慈悲心與空性如何相輔相成。

¹⁰² 《摩訶般若波羅蜜經》，參閱依日，《六波羅蜜的研究》，頁9。

第三節 《入菩薩行論》內容概要

從大乘經論的探討，寂天的《入菩薩行論》的基礎理論思想是架構於六波羅蜜，而西藏歷代學者除了探討《入菩薩行論》與六波羅蜜的關係，也依從菩提心修心次第，分成「菩提心勝寶，未生令生起，已生莫退失，輾轉漸增長」四種面相來注疏其內容的理論思想。¹⁰³將十品中的〈利益品〉、〈懺悔罪業品〉、〈受持菩提心品〉隸屬菩提心未生令生起，〈不放逸品〉、〈護正知品〉、〈安忍品〉是菩提心已生令堅固，〈精進品〉、〈靜慮品〉、〈智慧品〉則是菩提心已固令增長，〈迴向品〉是談如是增長的果為利他。¹⁰⁴而寂天《入菩薩行論》與《學集》兩本著作的相關性，如石則將其內容作了比對，認為〈利益品〉的內容相當於《學集》的〈集布施學品〉的前半部，¹⁰⁵而〈懺悔罪業品〉與〈受持菩提心品〉前半部所言論的內容，是《學集》〈布施學品〉中〈七支供養〉前四項的內容，第一項禮敬諸佛、第二項廣修供養、第三項懺悔業障與第四項隨喜功德的內容。¹⁰⁶

一般將〈利益品〉科判為序言、思惟人生難得、思惟菩提心的利益、明菩提心的差別、菩提心利益之依據、敬嘆菩薩等六大項。¹⁰⁷寂天從思惟生命的無常知人生難得，所以應該善於利用這個能造善的工具，開展了《入菩薩行論》的敘章。在此品也說明了菩提心有願心、行心兩種。¹⁰⁸而要能生起菩提心首先要了解人生真正的苦，而不是被世間所認定的苦樂所迷惑，有如〈利益品〉第二十八頌所言「眾生欲除苦，奈何苦更增；愚人雖求樂，毀樂如滅仇」。¹⁰⁹因此認識真正的痛苦，才能體會眾生因不知真正的苦樂為何者，且雖有離苦之心卻又痛苦綿延不絕的原因。也因為了解真正的苦，才能思惟業與輪迴的問題，而體會自己此生所受的果報，緣自於過去生中愚癡的作為；如〈懺悔品〉第二十八頌至第三十一頌：

無始輪迴起，此世或他生，無知犯諸罪，或勸他作惡。

或因癡所牽，隨喜彼作為，見此罪過已，佛前誠懺悔。

¹⁰³此看法是如石依《妙瓶》的《甘露滴》之目次而論說，參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 81。

¹⁰⁴參閱《入菩薩行論》，頁 13。

¹⁰⁵參閱《入菩薩行導論》，頁 18。

¹⁰⁶參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 37，頁 61。七支供養：1.禮敬諸佛 2.廣修供養 3.懺悔罪業 4.隨喜功德 5.請轉法輪 6.請佛住世 7.迴向菩提，參閱《入菩薩行導論》，頁 20。

¹⁰⁷參閱《入菩薩行導論·譯注》，頁 18-20。

¹⁰⁸〈利益品〉第 15 頌，參閱《入菩薩行》，頁 4。

¹⁰⁹〈利益品〉第 28 頌，參閱《入菩薩行》，頁 7。

或催身語意，於親及三寶、師長或餘人，造作諸傷害。

因昔犯罪過，今成有罪人；一切難恕罪，佛前悉懺悔。¹¹⁰

寂天的懺悔的理論，如石認為應該是依《學集》的〈淨罪品〉中的《四法經》所說四力懺悔為基礎，而論說透過四力懺悔的懺悔法，以洗滌過去生種種惡業的方法。¹¹¹而其中「依止力」在《學集》則談到有皈依三寶與不捨菩提心兩個面相，但在《入菩薩行論》則只有「皈依三寶」一項，如石認為寂天如此的安排是為了配合前後的行文。¹¹²由於必須體驗苦才能激發懺悔的心，所以寂天從生老病死四苦中，人人最畏懼的死亡切入，強調如夢如幻的人生中多少的慾望與貪求，在結束生命時都是「萬般帶不去，唯有業隨身」。難得的人生應該努力認知死亡無常的苦，努力改正負面的行為，而不要有「因吾不甚解，命終如是驟，故起貪瞋痴，造作諸罪業」的慨嘆。¹¹³也由於死亡的陰影最易讓人「四方遍尋覓，無依心懊喪；彼處若無依，惶惶何所從」，¹¹⁴因此若能透過對死亡的體會，比較能生起人生無常的覺心。

〈受持菩提心品〉主談發起願菩提心並受持菩薩戒，¹¹⁵此品沒有明確的談到願行菩提心的修行方法，筆者認為應該是依序從〈懺悔罪業品〉知苦，繼而生起了苦的覺心也啟發的願心慈悲，作為其論述的行文結構。此品寂天提到身布施、財布施時應有的正知正念布施觀。¹¹⁶關於身布施的問題，如石則從《學集》與《妙瓶》分析二十二頌與二十三頌的頌文，¹¹⁷認為正發菩提心時，應該在具足菩提心和菩薩戒的善知識面前，受行發心和受戒的儀式，不然也必須迎請諸佛菩薩降臨以為見證，且在修行時必須依次修學，而不是冒然修行捨身。¹¹⁸索達吉認為從第一頌至二十一頌所講的內容是發菩提心的前行，而後面的頌偈即進入悲心的修

¹¹⁰第二品 28-31 頌，參閱《入菩薩行》，頁 17。

¹¹¹四力懺悔：1.悔過力 2.依止力 3.對治力 4.誓不犯罪力，參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 48。

¹¹²參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 50-51。

¹¹³第二品 38 頌，參閱《入菩薩行》，頁 18。

¹¹⁴第二品 46 頌，參閱《入菩薩行》，頁 19。

¹¹⁵參閱《入菩薩行導論》，頁 15，與《入菩薩行衍義》，頁 61。

¹¹⁶第三品 10 頌，參閱《入菩薩行》，頁 26。

¹¹⁷第三品 22-23 頌，「如昔諸善世，先發菩提心，復次循序住，菩薩諸學處。」，「如是為利生，我發菩提心；復於諸學處，次第勤修學。」參閱《入菩薩行》，頁 28。

¹¹⁸參閱《入菩薩行衍義》，頁 74-75。達賴也依據《學集》提到布施時必須有施、護、淨、增四種原則；施：正確的布施，護：會帶來身體、財傷害的布施必須停止，淨：身體、財是修法的工具，不應讓工具成為煩惱，增：要增加修法的工具的增上緣。參閱 2006 年 6 月達賴於印度達蘭薩拉講法。

習，並未細談身布施的問題。¹¹⁹筆者則認為關於身布施的問題，若是參照十七頌至二十一頌的頌文與大乘經典《觀世音菩薩普門品》的頌文：

路人無怙依，願為彼引導，並作度者舟、船筏與橋樑！
求島即成島，欲燈化為燈，覓床變作床，需僕成彼僕！
願成如意牛、妙瓶如意寶、明咒及靈藥、如意諸寶樹！
如空及四大，願我恆成為，無量眾有情，資生大根本！¹²⁰
……念彼觀音力 火坑變成池……念彼觀音力 波浪不能沒
……念彼觀音力 如日虛空過……念彼觀音力 不能損一毛
……念彼觀音力 咸即起慈心……念彼觀音力 釋然得解脫¹²¹

應可將寂天身布施的說法，比喻為有如觀世音菩薩的慈悲願力的呈現。由此三品歸結寂天對於菩提心未生令生起，是以人身難得為重點，以面對無常死亡的恐懼而認識人生真正苦、以及業障的種種阻礙等問題，來建立對眾生的慈悲願力，展開菩提心的前行。

由於已經對苦有了真正的認識而發起菩提的願心，然而無始以來的煩惱心，使眾生對苦樂認識是顛倒妄執，如誤以為貪心可以幫助我們得到想要的東西、瞋心能夠保護我們，¹²²或者認為外在的敵人才是我們的敵人，而不知外在的敵人會隨著時間、空間的不同改變或消失，真正不會消失的敵人，是自己內在的敵人等。¹²³在實際的生活中，我們也常見這種顛倒妄執的煩惱心，充斥於每一個人身上，為何會如此？根據月稱的說法，是起因於「無明是輪迴的起源」，所以煩惱是與生俱來的，¹²⁴相對要去除煩惱心就必須刻意學習而得的，因此要發展菩提心是要特意的學習的。又我們自呱呱落地即開始被教導著，如何不惜一切的代價勇往直前獲得世俗的成功。如戰士為了勳章，不怕因此遭敵殺害，漁夫、屠夫，

¹¹⁹索吉達認為入此前行不能清晰理解，自相續不能達到如是清淨程度，就不能生起菩提心，不能生起菩提心，無論修何種善法，也只能是徒具形象，並無多大的實質意義。參閱《入菩薩行廣釋》，頁 222。

¹²⁰第三品 17-21 頌，參閱《入菩薩行》，頁 27。

¹²¹參閱《觀世音菩薩普門品》。

¹²²「貪瞋等諸敵，無手亦無足，非勇非精明，役我怎如奴？」，「惑住我心中，任意傷害我，猶忍不嗔彼，非當應訶責。」，第四品 28-29 頌，參閱《入菩薩行》，頁 37。

¹²³「吾心煩惱敵，長住無盡期；其餘世間敵，命不如是久」、「若我順侍敵，敵或利樂我；若隨諸煩惱，徒遭傷害苦」。第四品 32、33 頌，參閱《入菩薩行》，頁 37。

¹²⁴參閱《點亮心靈之光》，頁 200。

農夫、牧民等爲了生計，不怕寒暑酷熱的威脅，¹²⁵可是卻對貪心、瞋心、妒忌等煩惱心，不願加以思索如何斷除。若從現在的社會問題思考；人們是爲了生活的本質，必須利用更多的時間賺錢。寫文至此筆者心存懷疑，對生活欲求的心，絕對是有礙追求放下自我的解脫心，但不可否認的，也是激發創造世俗成功的原動力，如電腦的設計愈來愈輕薄，愈來愈方便，讓我們無論學習或生活都更加便利。因此這在哲學上是否屬於兩難的問題，還是我們不應以單向思考來討論此問題，或者大乘佛教的本質，就是適應各種環境的變化且融入其間，不變的是欲求獲得解脫的心？但如何融入又不會失卻自己的初心呢？筆者很希望能一一探討，但已偏離本文的主題，希望將來有機會再作深入的研究。

既然生起菩提心的願心，又知維持善心之不易，就應該小心謹慎守護正知正念的心，如〈不放逸品〉的第一頌「佛子既如是，堅持菩提心，恆勤勿懈怠，莫違諸學處」，¹²⁶與〈護正知品〉的第一頌「欲護學處者，策勵當護心；若不護此心，不能護學處」。¹²⁷若從戒律而言，所守護的心是守菩薩攝律儀戒、攝善法戒和饒益有情界等三聚淨戒，¹²⁸也就是防護自己的起心動念。又一切的逆緣、恐懼皆因業力而生，業力則因煩惱心而起，¹²⁹若欲調伏煩惱心，寂天認爲從六波羅蜜所欲成就的圓滿心來理解，身、語、意的修持中，心的修持是最重要的。¹³⁰無論身處何處，應透過正念正知的意念與辨別，知道何者當捨何者當取。¹³¹也就是說我們應隨時以正知正念觀察身體、言、行是否出現，藐視、傲慢、瞋恨、揭人長短、爭鬥等沒有效益且無聊惡行，或我們是否依著因緣，而起名聞利養等貪念之心，都必須以正知正念觀察。¹³²因此無論學習何種菩薩行儀，都必須先以正知正

¹²⁵第四品 37-40 頌，參閱《入菩薩行》頁 38-39。

¹²⁶第四品 1 頌，參閱《入菩薩行》，頁 33。

¹²⁷不放逸在《學集》定義是：「身口意恆時謹慎，不背善道」，在《阿毗達摩論》的定義是：「無貪、無瞋、無癡，精進修持善法，斷除有漏，護持自心」，參閱《入菩薩行廣釋》，頁 250。

¹²⁸參閱《入菩薩行導論》，頁 27-28。

¹²⁹第五品 6-8 頌，參閱《入菩薩行》，頁 43-44。

¹³⁰第五品 9-17 頌，參閱《入菩薩行》，頁 44-45。

¹³¹第五品 18-19 頌，參閱《入菩薩行》，頁 45。18 頌的釋注，如石於《入菩薩行衍義》（上）引了《佛子正道》的說法：「課誦等無助於守護自心的其餘禁戒，既無所需，雖多何益？」，參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 114。索達吉則釋解爲，「一切善惡皆由心生，所以我們應好好的守護自心，以正知正念善護自己的無上菩提心戒，則已圓滿護持一切戒，此外也就無有其餘的戒可以護持了」，參閱《入菩薩行論廣釋》，頁 377。

¹³²第五品 48-54 頌，參閱《入菩薩行》，頁 49-50。

念去修行，¹³³然而正知是由正念產生的，¹³⁴正知讓我們有足夠的能力判斷何者該行，因此應當多閱讀經藏，了解菩薩學處的經文，¹³⁵並確實起而行之，才能真正獲得利益。因此〈不放逸品〉最後談到「思己當盡力，圓滿諸學處；若不遵醫囑，病患何能癒？」，¹³⁶與〈護正知品〉最後兩頌「再三宜深觀，身心諸情狀；僅此簡言之，即護正知義」、「法應躬僅行，徒說豈獲益；唯閱療病方，疾患云何癒」。¹³⁷顯示這兩品都是在強調，我們應該身體力行隨時觀察自己的起心動念，是否合乎正知正念。

〈安忍品〉主談忍辱對治瞋心的問題，雖然毀善業的力量有多種，但寂天為何以瞋心的問題來論修心，筆者認為因瞋心所引發的人際問題較多面性且嚴重，瞋心也比較能讓人體會執著的問題，如第一頌「一瞋能摧毀 千年所積聚，施供善逝等，一切諸福善」，¹³⁸從日常生活我們也較易體會瞋心所造成的傷害，諸如身心不安樂、傷害到曾幫助我們的人、名譽受損或折壽等。¹³⁹而引發瞋心的原因，通常是感覺他人傷害了我與我的親人，或阻礙我與我的親人應該得到的東西。因為我們認為能令人歡喜、快樂、被讚歎、被尊敬等是愉悅的，而令人感覺不歡喜、痛苦、被輕視、被惡言等是令人厭惡的。¹⁴⁰可是若我們以厭惡的心態回應令人不愉悅的事，只能徒增更多的痛苦，並無法解決真正的問題，那是否有兩全其美的方法面對問題呢？以寂天的看法學習忍辱就是最好的方法。從〈安忍品〉第九頌至第一百二十六頌，寂天以實例學出學習忍辱應該有的思考角度，如學習冷靜思考以智慧解決問題、以反向思考，痛苦是能夠幫助我們摧毀我慢與驕傲心，而且還能讓我們能產生悲憫眾生的心、思考痛苦的來源而努力行善消除惡業、從無常看一切事物的變化，發現一切法都是依賴他緣而生，因此瞋的因緣也是幻化的、思考獲得人身的價值，是生生世世能做出有意義的事、經藏告訴我們堪忍一切痛苦，能夠淨除很多罪障，累積福德自利利他、真正的愛護自己，不是

¹³³第五品 97 頌，「菩薩諸行儀，經說無有盡。然當盡己力，修持淨心行」。參閱《入菩薩行》，頁 56。

¹³⁴第五品 18 頌，參閱《入菩薩行》，頁 45。

¹³⁵第五品 103-106 頌，參閱《入菩薩行》，頁 57-58。

¹³⁶第四品 48 頌，參閱《入菩薩行》，頁 40。

¹³⁷第五品 108、109 頌，參閱《入菩薩行》，頁 58。

¹³⁸第六品 1 頌，參閱《入菩薩行》，頁 61。

¹³⁹第六品 3-5 頌，參閱《入菩薩行》，頁 61-62。

¹⁴⁰第六品 7-9 頌，參閱《入菩薩行》，頁 61。

計較他人該如何對待我們，應該思考如何調伏內心的煩惱、從因果的關係思考修忍辱的因，就是他人的傷害，也就是我們的仇敵所製造出來的行為，由於必須學習忍辱去解決問題，所以我們能學到悲憫、智慧、善巧等方法。¹⁴¹透過種種除瞋學習忍辱的思考，我們情緒比較不易受到負面的問題所影響，也比較能以理性的態度面對問題，若因此生起慈悲心，經由如此的思惟也能維持堅定不疑的態度。

142

若是根據煩惱的起緣來論煩惱心，在無明煩惱的基礎下，善業的形成與惡業最大的差別，在於惡業的起因是由貪瞋痴的需求自然而來的，而善業卻必須刻意的修持才能成就。人類有好逸惡勞的天性，所以修持改善自己的惡習，懈怠心也是必須面對的問題。一般談到懈怠略分成，放逸的懈怠、貪著的懈怠、灰心或者沮喪的懈怠等，寂天在〈精進品〉，以「不勤而冀得、驕弱頻怨苦、必死猶似仙，定受苦煎熬！」形容人類好逸惡勞的天性。¹⁴³且我們易受世間的享樂，而忘記輪迴之苦，¹⁴⁴所以應以知生命無常的苦來對治好逸惡勞的懈怠。¹⁴⁵又人因喜歡享樂而易沉迷於壞習慣中，所以「棄捨勝法喜一無邊歡樂因，何故汝反喜 散掉等苦因？」正視何謂真正的歡樂來對治貪著的懈怠。¹⁴⁶至於灰心或沮喪等懈怠的問題，則從思惟一切眾生都有成佛的條件的自他平等觀，學習施捨自樂、去除他苦等自他相換的能力，以對治認為自己沒有能力成就菩提行的信心。¹⁴⁷又懈怠的積習，很難很快被調伏，若想調伏懈怠的問題，應該學習信樂力、自信力、歡喜力、放捨力等四種助力，控制心猿意馬的身心，才能順利的修學善法調伏煩惱心。

¹⁴¹第六品 9-126 頌，參閱《入菩薩行》，頁 61-78。

¹⁴²參閱達賴在 2006、6、28，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法，
<http://chinese.dalailama.com/page.64.htm>

¹⁴³第七品 13 頌，參閱《入菩薩行》，頁 84。

¹⁴⁴第七品 3 頌，參閱《入菩薩行》，頁 83。達賴認為因沒有深思輪迴的痛苦，所以不會產生厭離心，因此容易貪圖一般世間樂，而產生懈怠的心。參閱達賴在 2006、6、28，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法。

¹⁴⁵參閱達賴在 2006、6、28，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法。

¹⁴⁶第七品 15-18 頌，參閱《入菩薩行》，頁 85。

¹⁴⁷第七品 16 頌談到等觀自他與自他相換，但等觀自他與自他相換是第八品後半的主要內容，在第七品此處出現，引起後代學者持不同的見解，如索達吉談到，印度布布達論師認為此頌不是原文，是後人所附加的，但有的論師則認為是為下品作引子。達賴、賈傑操則採取為下品作引子說法，如石的看法則認為，「質疑是後人所附加的是有道理的」，而筆者認為第七品主談思考的方法，第八品則是講述實修的方法，因此筆者比較認同是做為下品引子的看法。參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 100，《入菩薩行論廣解》，頁 293，*A Flash of Lightning in the Dark of Night*，頁 79。

¹⁴⁸ 雖然學會了面對各種懈怠的問題，在修持的過程中，難免因身心受到威脅，在直接反應的情況下再度的犯錯，所以除了學習不懈怠的力量，也要能隨時保持正知正念且不放逸的心，才能建立身心自在愉悅學習善法的條件。¹⁴⁹

〈靜慮品〉共計一百八十八頌，是所有品中頌文最多的，其中八十八頌是勸勉行者以身心遠離塵俗作為修止的前行，其餘一百頌則在說明等觀自他與自他相換的理論和方法。¹⁵⁰如石認為寂天以「等觀自他」、「自他相換」為此品的主修，一方面是繼續強化前階段所發的世俗菩提心，一方面作為引發清淨勝義菩提心的引子。¹⁵¹第一頌：「發起精進已，意當住禪定；心意渙散者，危陷惑牙間」說明了為什麼要修習禪定，至三十七頌：「故當獨自棲，事少易安樂，靈秀宜人林，止息重散亂」，如石科判為勸勉修止的範圍。若依達賴的講解此品是對治緣自方的貪，¹⁵²也就是斷除我們內心無法安住於一個所緣境而產生掉舉的狀況，因為掉舉本身就是一種貪著的性質，而這種貪念引發，都因對物質享受與對親友的貪念而來，而貪心的過患將會阻礙慈悲平等心的生起。若比較貪和瞋對禪定專注的傷害，瞋具排斥性而貪則具佔有性，所以貪對禪定專注的傷害比瞋強。因此我們不但要對治物質的貪慾，¹⁵³也要對治對身體的愛護、親友的依戀、淫欲的貪著，¹⁵⁴以及對財物的貪吝和五欲的貪著¹⁵⁵。因此一個人若心意渙散，心無法安定下來，則隨時都可能「危陷惑牙間」，即做出對生命無義意且傷害的行為，所以禪定的修持最主要的目的地，是能從定中逐漸的觀修對生命有益의思想和行為，而養成對

¹⁴⁸第七品 32-67 頌，參閱《入菩薩行》，頁 87-93。關於四十六頌出現的《金剛幢經》，如石認為雖然寂天闡明堅毅力或自信力的教證是引用這部經，但《學集》只引用了《金剛幢經》的「志業慢」中獨立、自主、不仰賴他人的自信，沒有宣說「能力慢」與「斷惑慢」的法義。索達吉將此段頌文注釋為，在修習善法中，應該依照《金剛幢經》所述，先修對善法的自信，也就是說圓滿善法必要堅毅力。然而達賴與索達吉應將「志業慢」解釋為「我慢」，我慢指對自己充滿信心，相信自己能圓滿善法；這種信心有如陽光照耀著整個世界，不在乎任何困難的阻礙，這是修習任何善法所必需的態度。參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 109 與參閱《入菩薩行論廣解》，頁 345，*A Flash of Lightning in the Dark of Night*，頁 82。

¹⁴⁹第七品 68-76 頌，參閱《入菩薩行》，頁 85。

¹⁵⁰參閱《入菩薩行導論》，頁 39。

¹⁵¹參閱《入菩薩行導論》，頁 39。

¹⁵² 在修學菩提心的時候，最大的障礙就是緣自方的貪，緣他方的瞋，而對治緣他方的瞋的方法主要是忍辱。瞋時身心會排斥所緣的境，是一種排斥遠離的心態，然而貪卻是一種佔有，心會有被吸取、黏住的感覺，所以修禪定時因貪所造成的散亂比瞋還嚴重。參閱達賴在 2006、6、29，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法。

¹⁵³第八品 28 頌，參閱《入菩薩行》，頁 100。

¹⁵⁴第八品 29-78 頌，參閱《入菩薩行》，頁 100-108。

¹⁵⁵第八品 83-84 頌，參閱《入菩薩行》，頁 108。

生命的正確觀與行爲。

爲能幫助養成對生命有益的思想與行爲，禪定時觀修的所緣是很重要的，而所緣有很多種，一般修學菩提心時要先觀修慈悲心，慈悲心的修習有七因果和自他相換的所緣法，寂天則提倡自他相換修習法來爲修習慈悲心的所緣。而自他相換的方法的建立，是從有情都想要「避苦求樂同」爲基礎的觀修法，¹⁵⁶有如眾生都具備成佛的條件一樣的觀念，也就是等觀自他的想法。但若是我們仍執著名言下的「我的苦」，則對眾生易起貪瞋之心，他我是無法立基於平等的。若從中觀緣起性空的看法，生命的主體性是不斷亦不常的緣起相續法，來解釋事相本質於世俗而言，實是一體兩面的。如〈靜慮品〉第一百零一頌所言，「心續與身聚，假名如軍鬘；本無受苦者，誰復除彼苦」，¹⁵⁷我們除了思考誰在解除痛苦，相對的我們也應思考誰不想解決痛苦。若能了解名言只是被安立非真實的，就能先將有情與我建立在平等觀上，¹⁵⁸且透過反覆思惟眾生的痛苦的悲心，內心自然產生堅毅的信念與勇氣，希望能承擔眾生的苦難。¹⁵⁹有了眾生都有追求幸福快樂權利與成佛能力的悲心平等觀，進一步修習自他相換。¹⁶⁰

自他相換的觀修借由角色互換方式，具體的體會被輕視、計較、嫉妒的感覺，或者以正直的自己去體會輕視、計較、嫉妒、愛我執的自己，所可能造成的傷害。¹⁶¹第一百二十一頌至一百二十四頌再次強調愛我執的過患，第一百二十六至一百二十八頌主要談自利而不願利他的果報，但是選擇的權力還是自己，在於自己是想當個愚者或者是個覺者。¹⁶²從第一百三十一至一百三十九頌，寂天強調唯有修習自他相換才能脫離生死輪迴之苦。¹⁶³第一百四十頌至一百八十七頌則講修習自

¹⁵⁶ 「首當勤觀修，自他本平等；避苦求樂同，護他如護己」，90 頌，參閱《入菩薩行》，頁 109。

¹⁵⁷ 第八品 101 頌，參閱《入菩薩行》，頁 111。

¹⁵⁸ 「既無受苦者，諸苦無差別。是苦即當除，何需強區分？」，第八品 102 頌，參閱《入菩薩行》，頁 111。

¹⁵⁹ 第八品 104、105 頌，參閱《入菩薩行》，頁 112。

¹⁶⁰ 第八品 120 頌，參閱《入菩薩行》，頁 114。

¹⁶¹ 這是藏傳佛教薩迦學派的修法，引文自達賴在 2006、6、30，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法。而如石的看法則比較從現代心理學的角度，「其主要的用意，不外是想藉由角色的互換，具體地去體會別人嫉妒、猜忌、爭強鬥爭、驕慢、倨傲或需求關懷與肯定的心理而悲愍之；」，參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 199-200。

¹⁶² 第八品 130 頌，「何需更繁敘？凡愚求自利，牟尼唯利他，且觀此二別」，參閱《入菩薩行》，頁 115。

¹⁶³ 第八品 131 頌，「若不以自樂，真實換他苦，非僅不成佛，生死亦無樂」，參閱《入菩薩行》，頁 115。

他相換的方式；一百四十頌談到如何修習自他相換：「易位卑等高，移自換爲他，以無疑慮心，修妒競勝慢」，¹⁶⁴這是是第一百四十一頌至一百五十四的前半頌談的就是嫉妒的交換修習法。而第一百五十四的後半頌「我執於生死，百般折損我」，¹⁶⁵寂天認爲於生死長河中，我們應努力對治我執的愛著，無論是用溫柔的方法如第一百五十六頌至一百六十七頌，或用嚴厲的方法如第一百六十八頌至一百六十九頌，¹⁶⁶其目的都是希望能斷絕最大罪惡的根源—我執。而第一百七十三頌：「若汝欲自惜，不應自愛執；若汝欲自護，則當常愛他」，¹⁶⁷此頌如石認爲是總結之前五頌的的意義，¹⁶⁸達賴則認爲寂天在此再度強調身體的感受與愛我執的關係。¹⁶⁹若依達賴的看法，第一百七十四至一百七十六頌，是針對身體的感受所產生的愛我執再作解釋。¹⁷⁰第一百七十六頌：「逐欲未得足，生惱復失意；若人無所求，彼福無窮盡」，¹⁷¹則是談到利他的果報。然而身體雖然是造惡的工具，但也是個非常好的修法工具，雖然要珍惜這個難得的工具，努力照顧它，但也不可以爲了它只顧當下利益，而做出沒有智慧的言行。欣樂這個難得色身的存在，更應該要正知正念，不放逸，不懈怠，努力精進克服種種困難，認真的依止自他相換這種最好的所緣境而修持，擺脫貪嗔和掉舉等惡習，消除累世的煩惱與習氣。從最後這四頌，寂天總和了第一品至第八品的理論論說，其主要的目的是建立對眾生的慈悲心。

故應離貪執， 為眾捨己身； 此身雖多患， 善用如寶筏
愚行足堪厭， 今當隨聖賢； 億教不放逸， 奮退昏與眠
如佛大悲心， 安忍所當行； 若不恆勤修， 何日得出苦？
為除諸障故， 迴心避邪途； 並於正所緣， 恆常修三昧¹⁷²

〈智慧品〉共計一百六十七頌，依如石的科判分爲求解脫者需空慧、引生空慧之方便、勸修空性利自他三大主題。而求解脫者需空慧的頌文只有第一頌，關

¹⁶⁴第八品 140 頌，參閱《入菩薩行》，頁 117。

¹⁶⁵第八品 154 頌後半頌，參閱《入菩薩行》，頁 119。

¹⁶⁶參閱達賴在 2006、6、30，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法，頌文參閱《入菩薩行》，頁 119-121。

¹⁶⁷第八品 173 頌，參閱《入菩薩行》，頁 121。

¹⁶⁸參閱《入菩薩行衍義》（上），頁 206。

¹⁶⁹參閱 *A Flash of Lightning in the Dark of Night* 頁 112-113。

¹⁷⁰參閱達賴在 2006、6、30，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法。

¹⁷¹第八品 176 頌，參閱《入菩薩行》，頁 122。

¹⁷²第八品 185-187 頌，參閱《入菩薩行》，頁 123。

於引生空慧之方便的頌文是第二頌至一百五十頌，從第一百五十一頌至一百六十七頌則屬於宣說勸修空性利自他頌文，其中引生空慧之方便的頌文似乎是整品的主題。如石再將其略分為建立二諦、明唯求解脫亦需悟空、廣說修空之理等三大項。

從第一品至第八品寂天已經架構，修習慈悲福德門的利他修心理論，但依大乘佛教菩薩道的思想，福德門的利他應有智慧門的自利思想，才能相得益彰，也就是大乘佛教的菩薩思想是方便與智慧雙運。¹⁷³寂天在〈智慧品〉的第一頌：「此前諸要目，佛為智慧說；故欲息苦者，當啓空性慧」，即將大乘佛教悲智雙運中，以空性智慧對治根本我執的煩惱的根本意義標示出來。¹⁷⁴在第二頌「世俗與勝義，許之為二諦。勝義非心境，說心是世俗」，¹⁷⁵以概念或分別心對中觀的二諦做了詮釋。再以無自性的空悟和慧力的差別，解釋中觀瑜伽師所證悟的空性，為何與一般瑜伽師證悟的不同。¹⁷⁶又從因緣聚合的角度解釋；所謂的真實雖是虛幻，但因眾緣聚合所以生命再生起，輪迴因此不斷，但因生命的時間呈現，令人有了錯覺，讓我們誤以為其是真實的存在。¹⁷⁷第二十五頌：「見聞與覺知，於此不遮除。此處所遮者，苦因執諦實」，寂天談到引說空性義理的目的，並非要破除世俗中見聞覺知等作用，而是要破除因執著所產生的一切煩惱的起源。

從第二頌至第二十九頌，寂天對比了實有宗、唯識宗，闡述自己中觀緣起性空的思想。在第三十頌至三十九頌，關於修空性的主要目的，¹⁷⁸達賴對這段頌文的解釋是從空性修持次第來談；「開始是以比量了解空性，慢慢的長期觀修專注一境於空性，就能遠離一切戲論」，¹⁷⁹所以他認為寂天觀修空性的目的，應該是第三十四頌的「無緣最寂靜」。如石則將這十頌詮釋；若停留在如第三十三頌的「觀法無實諦，不得諦實法」，雖然因空性的習氣愈來愈強，而能斷實有習，

¹⁷³寂天《諸經要集》說：「菩薩若無善巧方便，不應修學甚深法性；以方便智慧雙運，乃是菩薩之正行」，參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 153。

¹⁷⁴筆者詮釋法是依據如石於《入菩薩行論譯注》的解釋法。第九品 1 頌，參閱《入菩薩行》，頁 127 與《入菩薩行論譯注》，頁 193。

¹⁷⁵第九品 2 頌，參閱《入菩薩行》，頁 127。

¹⁷⁶第九品 3-4 頌，參閱《入菩薩行》，頁 127。

¹⁷⁷第九品 10 頌，參閱《入菩薩行》，頁 128。

¹⁷⁸「若實無實法，悉不住心前，彼時無餘相，無緣最寂滅」，第九品 30 頌，參閱《入菩薩行》，頁 131。

¹⁷⁹參閱達賴在 2006、6、30，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法。

但因執空而產生禪病，所以應該進一步修持「修空亦非實」，才能「復斷空性執」。¹⁸⁰第四十頌至五十五頌如石細判為「明唯求解脫亦需悟空」，這段主要是答辯小乘佛教認為般若經是非佛說的問題，也說明了大乘修空性的目的；是將大悲與大智留在輪迴中救度眾生，不墮有寂二邊的思想。¹⁸¹但其中第四十四、四十五、四十六等頌則受後代學者所質疑，如智作慧於《廣釋》中認為因與前後文義、章節不連貫，所以肯定是後人添加的；昆桑巴滇《甘露滴》中也說此三頌是否是《入行》本頌，眾說紛紜。¹⁸²而第四十七頌至五十頌這幾頌也是相當難理解，所以後代各家的注釋出入極大。¹⁸³筆者認為這幾頌是談證悟阿羅漢果的境界問題，自古以來大小乘的學者，或大乘各宗派的學者都各提出自己的理論依據，¹⁸⁴實很難論斷誰是誰非，也許大家的看法都依其理論根據，都無是非之分。

第五十四頌與五十五頌，則談到證悟空性的好處，就是能夠對治煩惱與所知兩種障礙，而幫助我們止息輪迴的痛苦。¹⁸⁵第五十六頌至五十九頌則以觀察自我的身體方式，解釋人無我的問題，破除人類對於真實自我認識的情緒恐懼。¹⁸⁶從第六十頌至七十七頌，以中觀學派主張心念是相續的理論，破數論學派與勝論學派的因中有果與因中無果論。¹⁸⁷若以勝義的立場來說五蘊無我，所要否定的是「我的自性」非否定「我的存在」，¹⁸⁸就世俗諦而言所呈現的也非真實的存在，而是緣起如幻存在。¹⁸⁹然而有情雖是虛幻非真實，但是菩薩所要悲憫的對象，仍然活在無明之中，所以還是要認定無明幻化出的眾生是存在的，藉以修持菩提

¹⁸⁰參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 169。

¹⁸¹第九品 51 頌，參閱《入菩薩行》，頁 134。

¹⁸²參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 169。

¹⁸³參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 177。

¹⁸⁴「月稱菩薩在《入中論自釋》裏說修行人必須證悟一切法無我，才可證得阿羅漢果，…，但對這些教證、理證的解釋上，寧瑪巴、薩迦派、格魯巴各不相同」，參閱《入菩薩行論廣釋》（下），頁 240。

¹⁸⁵第九品 54-55 頌，參閱《入菩薩行》，頁 134。障礙分成煩惱障與所知障兩種，《楞伽經》中說：由人我執所生的為煩惱障，由法我執所生的為有所知障。引文自《入菩薩行論廣釋》（下），頁 254。

¹⁸⁶第九品 56-59 頌，參閱《入菩薩行》，頁 134-135。

¹⁸⁷第九品 60-77 頌，參閱《入菩薩行》，頁 135-137。

¹⁸⁸參閱達賴在 2006、6、30，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法。

¹⁸⁹參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 188。達賴也談到所謂的存在必須世間識共許、名言識不損害、勝義識不損害，三條件具備才能叫做存在。如石也引《入中論善顯密意疏》談到，成佛以後無明習氣已經完全斷盡，根本智與後得智融合一味，在這樣的一切相智中，世俗諦也與勝義諦同時一體呈現。

從第七十八頌至一百五十頌，是以四念處即觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，來解釋法無我的內涵對治所知障的重要性。¹⁹¹第七十八頌至八十六頌談的是身念處，寂天是以剝析法來闡述如第八十六頌：「分復析為塵，塵析為方分，方分離部分，如空無微塵」。受念處的範圍是第八十八頌至一百零一頌，寂天是以觸的感受是無自性觀點切入，如第八十九頌：「若為苦強故，不覺彼樂受。既非領納性，云何可謂受？」。第一百零二頌至一百零五頌的前兩頌談的是心念處的範圍，寂天闡述了心意無自性，如第一百零二頌：「意不住諸根，不住色與中，不住內或外，餘處亦不得」。第一百零五頌的後半頌至一百一十五頌主談法念處；從心念處的心意的無自性，進一步觀察否定了自性的存在。第一百一十六頌、一百一十七頌是破無因生的理論，第一百一十八頌至一百二十五頌是破常因生的理論，第一百二十六頌的後半頌至一百三十七頌是破數論的因中有果論，第一百四十一頌與一百四十二頌的前半頌則談緣生的正因。而第一百五十一頌至一百六十七頌「勸修空性利自他」。第一百五十一頌與一百五十二頌，則談到修空才能讓心安住於任何環境的變化，也就是隨時接納不同現實環境的改變，所發的菩提心不會受環境的改變而改變。¹⁹²從空性的觀修中，能夠理解人類雖想獲得安樂的生活，但往往所行所為是讓自己愈加的痛苦。¹⁹³因此體會眾生如此無奈的苦難，菩薩行者大悲心也就會油然而生起，如第一百六十三頌：「輪迴雖極苦，癡故不自覺；眾生溺苦流，嗚呼堪悲愍！」。然而證悟空性的覺悟，是否就要捨棄世俗的生活呢？索達吉在詮釋第一百六十六頌和一百六十七頌時談到，從修持空性的證悟，悲憫眾生所受的苦難，希望眾生都能領悟無緣空性的真理，但也不可迴避，以無量衣食資具幫助眾生遠離貧窮的苦難，也是菩薩修習過程中很重要的事，也引《楞伽經》的「大智由大悲生」，說明大智與大悲是一體兩個側面，

¹⁹⁰第九品 75-76 頌，參閱《入菩薩行》，頁 137。

¹⁹¹參閱達賴在 2006、6、30，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法，如石的看法也是一樣。參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 192。

¹⁹²第九品 151-152 頌，參閱《入菩薩行》，頁 148。

¹⁹³第九品 154-155 頌，參閱《入菩薩行》，頁 149。

兩個是無離無合的。¹⁹⁴

第十品〈迴向品〉共計五十八頌，如石對大乘的迴向的解釋是一種有所憑藉的發願，其主要的的意義是行者欲使有限的功德增長廣大，以便利樂一切眾生，而決意將功德轉成爲成佛資糧的一種志願。¹⁹⁵寂天在此品並未明確講述迴向的意義，而是將造論的功德迴向予六道眾生，且希望自己未來世也能成就渡化眾生的願力：

造此入行論， 所生諸福善， 迴願諸眾生， 悉入菩薩行！
周遍諸方所， 身心病苦者， 願彼因吾福， 得樂如大海！
願彼盡輪迴， 終不失安樂！ 願彼皆獲得 菩薩相續樂！
乃至有虛空， 以及眾生住， 願吾住世間， 盡除眾生苦！
眾生諸苦痛， 願悉報吾身！ 願因菩薩德， 眾生享安樂！
願除苦良藥， 一切安樂源— 教法得護持， 長久住世間！¹⁹⁶

從此品的第一頌「造此入行論，所生諸福善，迴願諸眾生，悉入菩薩行！」，即清楚表示他造論所產生的功德作迴向，而第二頌與第三頌對眾生的祝福與第五十五頌與五十六頌對自我的要求，筆者認爲正是大乘菩提心，希求輪涅合一的最終極的目標。

¹⁹⁴「自集福德雲，何時方能降，利生安樂雨，爲眾息苦火？」「何時心無緣，誠敬集福德，於執有眾生，開示空性裡？」第九品 166-167 頌，參閱《入菩薩行》，頁 150 與《入菩薩行論廣釋》（下），頁 386-387。

¹⁹⁵參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 226-227。

¹⁹⁶參閱《入菩薩行》，〈迴向品〉第 1、2、3 頌與 55、56、57 頌，頁 155、163。

第三章 印度大乘佛教菩提心的思想

大乘佛教的「大」並非相對於「小」，依據《首楞嚴義疏注經》卷三之二云：「周遍含攝，體無不在，物無不是，非因待小，當體受稱，故名爲大」，¹⁹⁷而「乘」是指車輛之意。兩字合意「大乘」就是菩薩乘（Bodhisattvayana）也就是菩薩的車輛之意，其最顯著的特點在於菩薩的教義，¹⁹⁸而以六波羅蜜爲其基本的理論，而菩提心的行心和願心，就是爲成就六波羅蜜的圓滿行。¹⁹⁹若從大乘的精神來探討，大乘菩薩道最重要是能將佛教的哲理或誓願付諸於實際的行動，進而成就自利利他的菩薩行，就是發菩提心成就菩提心。²⁰⁰印順在《印度佛教思想史》談到，初期大乘經典雖然種類相當繁多，法門也各有所重，但都是以發菩提心，修菩薩行，成就佛果爲目的。²⁰¹達賴認爲菩提心，就是行者爲了欲求利他並能成佛，由內心自自然然生起利益一切眾生的心念。他又將菩提心所要達到的目標分成兩種來解釋，一種是希望獲得開見自性光明，一種是希望造福有情，²⁰²若從欲求的心來解釋，是先有欲求利他的心爲「因」作引導，然後再與欲求菩提相應的心結合。²⁰³從達賴的詮釋，菩提心的「成佛的心」與「利他」的心是相互應的，沒有特意需先完成一種行爲。也就是說成就佛道，與實踐大乘菩薩道的願行，是一體進行著。

寂天的《入菩薩行論》從人身難得開啓敘章，講求也就是從人間修持菩薩行的修心思想，但自古至今人類生活無論如何進步，自私自利的心並未因此而消除，世間紛擾仍是不息的，想成就自利利他的菩提心，必然需要在修持的過程中，架構出能適應且解決紛擾世間的人格特質，才能如魚得水悠遊於世間。爲探討寂天《入菩薩行論》成就菩提心的理想人格特質，筆者先於此章節探討大乘佛教菩

¹⁹⁷參閱中華電子佛典，《大正》39，No.1799。

¹⁹⁸大乘即是偉大的車（運送眾生到達涅槃）。《印度佛教史》（下），頁4。

¹⁹⁹當一個人發了菩提心，意味著已經啓程出發，邁上佛位的漫長的菩薩道。參閱《印度佛教史》（下），頁8。西藏學者宗薩欽哲認爲，之所以爲「大」，其中一個理由，是因爲大乘的發心比較大。參閱《佛教的見地與修道》，頁167。

²⁰⁰參閱木村泰賢，《大乘佛教思想論》，頁188。

²⁰¹參閱印順，《印度佛教思想史》，頁91。

²⁰²參閱《點亮心靈之光》，頁192。

²⁰³參閱《慈悲心·菩薩行》，頁105。

提心的定義，以及菩提心與慈悲心、菩提心與空性的相互關係，來了解寂天自利利他菩薩行的哲思內涵。

第一節 菩提心的定義

何謂菩提心？若從字詞的解釋，梵語的「菩提心」是bodhicitta，bodhi是指覺悟之意，²⁰⁴citta則有識、心、意、心意、思議、籌量等意。²⁰⁵「菩提心」藏語唸作「強(jang)秋不(chunb)森木(sem)」(藏文音譯)，達賴對其字辭的解釋：「強」，淨化心上所有的污垢、「秋不」，是覺之意，但有「通達法身」和「通達證悟空性的智慧」兩種解釋的涵意。²⁰⁶創古的解釋：「強」有除去之意，也就是期望除去所有的人在思想上和精神上的悲苦根源，使他們身心不再感受苦、「秋不」，獲得之意，意指發願協助眾生獲得心靈的快樂。「森木」指心靈。²⁰⁷從兩位藏傳學者的解釋，菩提心的主要目標，是希望能在佛道上得到證悟以利益眾生。《大乘莊嚴經論》則以心識與「為他利而欲求圓滿菩提」來定義發菩提心，在依發菩提心四種面向；性質、產生方式、道位高低、意願來探討菩提心的定義。²⁰⁸而《菩提心義》對於菩提心的解釋是：

「梵云菩提此翻名覺，眾生迷覆名為不覺，今遇善友開發無明，省除迷覆求覺之心，名菩提心」。²⁰⁹

龍樹在《大智度論》則云：

「菩提名諸佛道，薩埵名或眾生或大心。……稱讚好法名為薩，好法體相名為埵。菩薩自利利他故，度一切眾生故知一切法時性故」。²¹⁰

又於〈勸學品第八〉從修行的境界，將菩提心分成三種次第，而觀修六波羅蜜相攝慈悲心，成就諸佛的功德，是菩提心最高的成就。如依修行菩薩道的道次，將

²⁰⁴參閱《梵漢大辭典》，頁 288；Sanskrit English Dictionary：perfect knowledge or wisdom (by which a man becomes a Buddha or Jina)，the illuminated or enlightened intellect，p.734。

²⁰⁵參閱《梵漢大辭典》，頁 332。

²⁰⁶參閱《慈悲心·菩薩行》，頁 106。

²⁰⁷創古原資料的翻譯為「見切森」（西藏語音在各地的語音有所不同），筆者採用目前普遍流傳於台灣的藏傳皈依文的中譯文「強秋不森木」。參閱www.kagyu.org.tw創古，「菩提心」。

²⁰⁸參閱如石，《現觀莊嚴一滴》，頁 218。

²⁰⁹《菩提心義》的作者不詳，作者以五門分別，一釋名義，二識體性，三辨一異，四明相狀，五述行願等角度來解釋菩提心，筆者於本章節取其名義的解釋法。參閱《菩提心義》，中華電子佛典，No.1953。

²¹⁰參閱《大智度論》卷四，頁 130-131。

無等等心、大心與菩提心三種心個別做了解釋：

問曰：菩提心、無等等心、大心，有何差別？答曰：菩薩初發心，緣無上道，我當作佛，是名菩提心……初發心名菩提心，行六波羅蜜名無等等，心入方便心中是名大心。²¹¹

《菩提心觀釋》則從空性、悲心的面向詮釋菩提心：

菩提之名非性非相，無生無滅，非覺非無覺，若如是了知，是名菩提心。……，當於自心如實觀己，然後發起方便觀於眾生，知諸眾生於自覺性不如實知。起於疑妄顛倒執著，受於種種輪迴大苦，我由此故起大悲心，令諸眾生於自心法如實證覺，是即名為菩提心。²¹²

《華嚴經》則將菩提心解釋為步上成佛之路主要動機，如「因菩提心出生一切菩薩行論，三世十方一切如來，從菩提心而出生故」。²¹³從以上大乘經論的論說，簡單的定義菩提心就是一種廣大的心，起因於利他的慈悲心生起；悲憫著眾生因無法自覺還在承受輪迴之苦，而欲求證悟以利益眾生所建立的心境。

菩提心是一個目標，若欲往此目標前行，首先必須先發菩提心。由於每個人生命的發展都具備不同根基與契機，因而發菩提心的起源就會有所差別，如《大乘莊嚴經論》言：「信樂或殊勝，成熟並利他，淨除諸障礙，發心有多種」。²¹⁴（《大正》中譯文：信行與淨依，報得及無障，發心依諸地，差別有四種）²¹⁵為能讓不同根基的眾生，了解菩提心的心要，各種經論會以不同面向來形容菩提

²¹¹龍樹於〈勸學品第八〉對無等等心的解釋：「無等等名為佛，所以者何？一切眾生，一切法，無與等者。是菩提心與佛相似，所以者何？因似果故，是名無等等心。」，參閱《大智度論》卷四一，頁 1532。龍樹於〈釋初品中菩薩〉對大心的解釋：「是人諸佛道功德盡欲得，其心不可斷，不可破，如金剛山，是名大心。」。參閱《大智度論》卷四，頁 130。龍樹在〈勸學品第八〉談到，能大富無所乏少的布施波羅蜜，與得人天中尊貴的戒波羅蜜，二波羅蜜若安立能成大事。忍辱波羅蜜與精進波羅蜜，因心如佛心能行大悲的奇特事。而入禪定行無量心，與大悲方便結合，救拔一切眾生，但還必須知道諸法實相，才能不墮入斷滅的迷惘中。參閱《大智度論》卷四一，頁 1532-1533。

²¹²參閱中華電子佛典，No.1663。

²¹³參閱中華電子佛典，《大方廣佛華嚴經》卷第三十五，《大正》10，No.279。

²¹⁴參閱《岡波巴大師全集選集》，頁 95。岡波巴將發菩提心的差別，從四個面相來論說：1.由信樂之啟發而發菩提心 2.由具足殊勝之證悟而發菩提心 3.由趨入成熟之覺地而發菩提心 4.由淨除一切諸障礙而發菩提心。

²¹⁵參閱中華電子佛典，《大正》31，No.1604。

心，如《華嚴經》就以 123 種譬喻來形容菩提心。²¹⁶大乘佛教菩薩行修行的動機，是以利益他人為出發點，無論以何種角度譬喻，無非是希望行者能依自己的知識經驗體會菩提心的心義，進而發起菩提心，圓滿菩薩行。又大乘菩薩行修心的法門，歷代以來各學派依不同經論的角度，展現各種見解與哲思理論，無非也是希望各種根基的行者能契理契機，了解諸法實相或者透過精神的修持，能致力於自利利他。²¹⁷然而為能有效的、持續的利益他人，必需鍛鍊自己的心智，讓利他的心更加堅定和更有力量。這樣的一個過程，就是為了達到菩提心的目的，所發展出來的修心架構。

大乘行者菩提心的訓練，一般都是透過六波羅蜜修持指標的鼓勵與肯定，來完成全然的利他經驗。中觀學派更講求認清實相界虛幻的問題，且將所經歷的現象與經驗，看成空性之心的顯現，作為達到心靈成長的目的地。²¹⁸若依中觀學派對六波羅蜜修持的詮釋，慈悲心的修持是指前五度的善巧方便的福德門，而對世間實相認識的智慧，是指般若波羅蜜的修持。也就是說菩提心的成就，是悲智雙運才能達到自利利他的菩薩行。又將世間對事物的認識，分為世俗、勝義兩種角度，因此想利益眾生的發心，在修持對實相認識的層次上，從慧學的角度就會有世俗菩提心與勝義菩提心兩種。

對於世俗菩提心與勝義菩提心的解釋，《大乘莊嚴經論》從修行的次第談到兩種發心，一種是世俗的發心，一種是第一義的發心，²¹⁹從修行地來解釋，前者是信解的發心或信解行地的發心，後者則是智慧的發心或者是歡喜地以上的發心。²²⁰若從發心類別來分別，世俗諦則有願菩提心（*pranidhana-bodhicitta*）與行菩提心（*cetana-bodhicitta*）兩種體性。如石則依《現觀莊嚴論》解釋這兩種體性；願心是因地的發心，其願力在於「在我未來成佛以後，為了其他所度有情的利益，我將隨順他們各自的善緣，努力開示三乘教法等事！」；而行心則是果地的發心，

²¹⁶菩提心如種子、良田、大地、嚴父、慈母、須彌山、妙蓮華、功德天、劫燒火、佛支提等等。參閱中華電子佛典，《大方廣佛華嚴經》卷第三十五，《大正》10，No.279。

²¹⁷參閱卡盧《藏傳佛教的第一課》，頁 12。

²¹⁸參閱《藏傳佛教的第一課》，頁 20。

²¹⁹參閱《大乘莊嚴經論》卷二〈發心品〉，「世俗發心從他說而覺」、「第一義發心偈曰：親近正遍知，善集福智聚，於法無分別，最上真智生。」

²²⁰參閱田上太秀，《菩提心の研究》，頁 388。

其心在於「我應該依照所發的誓願，去圓滿所有成辦無上菩提的方便！」。²²¹而勝義菩提心的定義，《解深密經》則以「不能尋思、不能比度、不能信解」來宣示。²²²岡波巴則依《解深密經》的論說解釋，勝義菩提心是超越世間一切的，是離戲論邊際的，是屬於究竟實相範圍的，而世俗菩提心，是因慈悲的激發，而誓願要度盡一切眾生出離輪迴。²²³

然而菩提心的生起，都是經由發願要證悟開始的，如《大乘義章》卷九云：「於大菩提起意趣求，名發菩提心，然此發心，經亦名願」，²²⁴也就是經由願求心，產生一種信願，又依此信願修持起而行菩提心。而寂天在《學集》談到：

論曰，菩提心者，此有兩種，一者願菩提心，二者住菩提心。如《華嚴經》云，善男子，復有眾生於眾生界願證難得阿耨多羅三藐三菩提心，復有眾生住是證難得阿耨多羅三藐三菩提心。²²⁵

《入菩薩行論》談到：

略攝菩提心，當知有兩種：願求菩提心、趣行菩提心。

如人盡了知，欲行正行別；如是智者知，二心次第別。²²⁶

此中願菩提心與行菩提心，依《虛空藏經》言，是因慈悲心起了菩提心的願力，繼而必須以「意樂」和「增上意樂」起而行之。²²⁷所謂增上意樂就是能善待眾生，慈愛一切有情，恭敬一切聖者，悲憫眾生，且能作眾生的庇護所、皈依處、救助者等所成就的殊勝功德。²²⁸但是有關願菩提心與行菩提心的差別，印藏歷代的學者對於其解釋，所切入的角度相當多面。智作慧認為願心與行心，兩者都沒有超過「為利力而欲求正等菩提」的意願，兩者的差別是在於性相。²²⁹如石認為若從因位和果位來探討菩提心，其實願菩提心與行菩提心的性質是相同的，只是不同

²²¹參閱如石，《現觀莊嚴一滴》，頁 228-229。

²²²「不能尋思、不能比度、不能信解。爾時世尊欲重宣此義，而說頌曰：無相之所行，不可言說絕表示，息諸爭論勝義諦，超過一切尋思相」。參閱中華電子佛典，《大正》16，No.676。

²²³參閱《岡波巴大師全集選集》，頁 96。

²²⁴參閱中華電子佛典，《大正》44，No.1851。

²²⁵參閱《寂天菩薩全集》，頁 175。

²²⁶〈利益品〉15-16 頌，參閱《入菩薩行》，頁 4。

²²⁷《虛空藏經》云：「善男子！菩提心由何法攝？如何能完全住於不退轉？虛空藏說：善男子！由兩種法攝持，則菩提心住於不退轉。那兩種？意樂和增上樂。意樂和增上樂由何攝持？意樂由無諂和無誑攝；增上樂由不貪著和勝進修行攝。」，參閱如石，《《菩提道燈》抉微》，頁 121。

²²⁸參閱《《菩提道燈》抉微》，頁 122。

²²⁹參閱《現觀莊嚴一滴》，頁 219-220。

的階段有不同的道力功德。²³⁰ 若依寂天的論說，他於〈利益品〉第十七頌與第十八頌說明了願菩提心，是從內心發出的誓願，而行菩提心是將之付之於行動，且此行動必須「欲行正行」。²³¹

至於世俗菩提心與勝義菩提心的差別，依《大乘莊嚴經論》從發願力來論，勝義菩提心是由法性而獲得的，而與之相對的世俗菩提心（saj vrti-bodhicitta）的願菩提心與行菩提心，則是依法相與教法產生的。²³² 若從名言的角度，簡言之，在世俗諦願菩提心就是確認了目標，行菩提心就是達到目標的方法，而勝義菩提心就是智慧的證悟。²³³ 若從修行的技巧上世俗與勝義所呈現的面向，則是（1）先確定修持的目標；（2）開發所確定的目標；（3）將最完整證悟的經驗與日常生活的經驗相結合。²³⁴ 若依《修習次第中篇》世俗與勝義菩提心的差別則是：

菩提心有二種，即世俗與勝義。其中，世俗菩提心是指，出於悲心，立誓救拔一切有情，並且發願「為利眾生我當成佛！」。發起這種「欲求無上正菩提」意相的最初心，就是世俗菩提心。又，應該依照《菩薩戒品》中所說的儀軌，從持手並精通菩薩戒的大師處發起世俗菩提心。發起世俗菩提心之後，應當為了生起勝義菩提心而努力。勝義菩提心超越世間，離一切戲論，極為光明，是勝義行境、無垢、不動、不動如無風之燈火。一個人必須恆常虔敬地修習止觀，才能修成勝義菩提心。²³⁵

從修行次第的見解，世俗與勝義是有層次上的差異，而修行的目的，主要是希望能以世俗諦為基礎，透過修持超越世俗的精神層面，使利他心達到最大的效果，也就是透過世俗諦為基礎開發出慈悲心利他的根本，與了悟空性智慧的勝義諦相攝成就了大乘佛教的菩提心。

²³⁰ 參閱《《菩提道燈》扶微》，頁 124。

²³¹ 參閱《入菩薩論廣釋》（上），頁 62。

²³² 《大乘莊嚴經論》卷二〈發心品〉謂世俗發心：「友力及因力，根力亦聞力，四力總二發，不堅及以堅。」。參閱中華電子佛典，《大正》31，No.1604，與《岡波巴大師全集選集》，頁 96，及頁 97 註腳 3：勝義或究竟之菩提心乃絕對真實，非假任何文字或法相能得到的，故言由法性生起，世俗菩提心則必須假借法相及教法才能產生。

²³³ 參閱《六字大明咒的密乘法門》，頁 114。參閱http://www.hwayue.org.tw/karmapa/speech_03.htm，法王開示。所謂勝義菩提心就是諸法空性的般若慧，參閱談永錫，《密宗名相》<http://w7.dj.net.tw/~drikhun>。

²³⁴ 參閱《藏傳佛教的第一堂課》，頁 26。

²³⁵ 參閱《現觀莊嚴一滴》，頁 223。

第二節 菩提心與慈悲心

慈的梵語：maitri，有友情、好意、慈心、慈念之意，²³⁶悲的梵語：karuna，憐憫、同情、悲憫之意，²³⁷ Maitri-karuna即為慈悲之意；前者有給於他人快樂、後者則是對他人不幸的悲憫，一般也以慈愛與悲憫來代表慈悲心。龍樹於《大智度論》卷二十與卷二十七分別定義慈與悲：

慈名愛念眾生，常求安穩樂是以饒益之；悲名愍念眾生，受五道中種種身苦心苦。²³⁸

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。²³⁹

世親的《十地經論》也說：「慈者同與喜樂因果故，悲者同拔憂苦因果故」。²⁴⁰而在《大乘義章》則以功能、對治、緣受、果報等四個角度來闡釋慈與悲：

慈與悲雖同為無瞋性，但以四義不同而二分，一以功能不同，故悲能拔苦，慈能與樂；二以治患不同，故悲止害覺，慈息貪慾，又悲能除微細之瞋，慈能遣粗重之瞋；三以境界不同，故悲心多緣苦眾生而起，慈緣無樂眾生而起，四以得報不同，故悲得空處，慈生遍淨。²⁴¹

從以上經論的定義，慈心有「與樂」的作用，而悲心則有「拔苦」的作用，雖然兩者各有不同的屬性和作用，但是兩者相互相攝同一體的。也就是說慈愛悲憫心的生起，不只是希望眾生都能獲得終究的快樂，也要能對眾生的苦有深刻的理解，更進一步找出解決的辦法以幫助眾生。因此慈悲心的生起必須有所緣的眾生，也就是說以緣念著「匱乏的眾生」為所緣，而生起悲心，進而希求眾生能得安樂。如《華嚴經》五十三云：

²³⁶參閱《梵漢大辭典》，頁 692。

²³⁷參閱《梵漢大辭典》，頁 575。

²³⁸參閱《大智度論》卷二十，頁 749。

²³⁹參閱《大智度論》卷二七，頁 983。

²⁴⁰參閱中華電子佛典，《大正》26，No.1522。

²⁴¹參閱中華電子佛典，《大正》44，No.1851。

佛子，菩薩摩訶薩以十種觀眾生而起大悲，何等為十？所謂觀眾生「無依無怙」而起大悲。所謂觀眾生「生不調順」而起大悲。所謂觀眾生「貧善無根」而起大悲。所謂觀眾生「長夜睡眠」而起大悲。所謂觀眾生「行不善法」而起大悲。所謂觀眾生「欲縛所縛」而起大悲。所謂觀眾生「沒生死海」而起大悲。所謂觀眾生「長嬰疾苦」而起大悲。所謂觀眾生「無善法欲」而起大悲。所謂觀眾生「失諸佛法」而起大悲。是為十，菩薩恆以此心觀察眾生。²⁴²

也就是說欲求慈悲心的生起，不但要有與樂的慈心，悲憫眾生受種種身心之苦悲心，對慈悲心的發展是相當重要的。而菩提心的修心發展，在經論的論述也以悲心的發展為主，如《大乘莊嚴經論》卷二也談到：「菩薩發心以大悲為根，以利物為依止」、「以大悲為體是故極勤利他」，²⁴³由此可知菩提心的發展是以大悲心開展利他的心。若從其慈心與悲心的相攝性，在《大智度論》卷廿七的觀察體會眾生痛苦所生起的悲心，與《華嚴經》〈普賢行願品〉的起慈悲心生菩提心成就眾生離苦的果報，均說明了菩提心必須以慈悲心為初心。《大智度論》卷廿七：

慈悲是佛道之根本。所以者何？菩薩見眾生老、病、死、苦，身苦，心苦，今世、後世苦等諸苦所惱，生大慈、悲，救如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提；亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒；以大慈、悲力故，久應得涅槃而不取證。²⁴⁴

《華嚴經》〈普賢行願品〉：

諸佛如來，以大悲心而為體故，因於眾生，而起大悲，生菩提心，因菩提心，成等正覺。譬如曠野沙磧之中，有大樹王，若根得水，枝葉花果悉皆繁茂，生死曠野菩提樹王，亦復如是。一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水，饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提。²⁴⁵

²⁴²參閱中華電子佛典，《大正》10，No.279。

²⁴³參閱達賴《慈悲心·菩薩行》，頁108。在。參閱中華電子佛典，《大正》31，No.1604。

²⁴⁴參閱《大智度論》卷二七，頁985。

²⁴⁵參閱中華電子佛典，《大正》10，No.293。

月稱在《入中論》歸敬頌中，也從悲心的角度談到的「悲性於佛廣大果，初猶種子長如水；常時受用若成熟，故我先讚大悲心」，²⁴⁶以水能滋潤種子成長的特質，說明修心的過程，悲心所扮演著的角色；具備有如水一樣滲透力特質的悲心，是菩提心的信心與力量的來源。

《入菩薩行論》有關慈悲心的體悟，寂天在〈懺悔品〉談到如何從對死亡的恐懼，體會無常之苦，在〈安忍品〉則談瞋恨之苦至〈靜慮品〉以自他相換的所緣修持法，體會眾生所承受苦，就是先由動機來詮釋對眾生應起悲心的重要性，再論說修心的重要性。關於中觀應成學派發菩提心的步驟，是由阿底峽的五個修持菩提心的步驟，再由宗喀巴推演成修一切有情如母想、修念母恩、修報母恩、修慈、修悲、修增上意樂、生菩提心等七個步驟，²⁴⁷而成其該學派發菩提心的修心次第，依其理論架構慈悲心是菩薩修持的一個利他方便法，也是發菩提心過程的步驟。

然而龍樹在《大智度論》則以三種慈悲心來解說慈悲心的修行次第：「慈悲心有三種：眾生緣、法緣、無緣」。²⁴⁸又《大智度論》也從慈心與悲心的義理，分別闡述兩者的次第，三種慈心的類別是：

十方五道眾生中以一慈心視之，如父如母，如兄弟姐妹子姪知識，常求好事，欲令得利益安穩。如是心遍十方眾生中，如是慈心名眾生緣，多在凡夫人處或有學人未漏盡者。行法緣者，諸漏盡阿羅漢、辟支佛、諸佛。是諸聖人破無我相，滅一異相故。但觀從因緣相續生諸欲。以慈念眾生時，從和合因緣相續生但空，五眾即是眾生。念是五眾以慈念。眾生不知是法空，而常一心欲得樂。聖人愍之令隨意得樂，為世俗法故名法緣。無緣者是慈但諸佛有。何以故？諸佛心不住有為無為性中，不依止過去世未來

²⁴⁶參閱www.bfn.org，《入中論》法尊譯，「歸敬頌」第二偈頌。法尊譯文：初謂菩薩初發心時，喻如種子。菩提心為菩薩因，大悲為菩提心因。若無大悲唯求自了，終不發心趣佛果故。中謂修菩薩行時，要經三大阿僧祇劫，調伏無數剛強難調眾生，難忍能忍，難捨能捨，長時苦行，方成佛果。若非大悲心之任持，則菩提心有時退失。喻如種子在田中，若無日光水土，必霉爛腐壞，不能成長。後謂成佛果時，三身四智，圓滿具足，斷智二德，究竟成就，而不入涅槃，應機說教，任運度生，盡未來際，亦由大悲。若無大悲，應入涅槃，不須辛勤作利生事，喻如禾稼長成，忽遇冰雹，不能成熟，或不得受用。故大悲心初、中、後三時，皆最重要，為大乘佛法之中心。

²⁴⁷《廣論》談到，1-6 前行的修習，純正堅固的菩提心才會真實的產生。然而其中的修增上意樂是屬行菩提心，且非生起前一段的因心。參閱《《菩提道燈》抉微》，頁 124 註腳 3。

²⁴⁸《大智度論》卷四十，1470。

現在世。知諸緣不實顛倒誑故，心無所緣。佛以眾生不知是諸法實相，往來五道心著諸法分別取捨，已是諸法實相智慧，令眾生得之，是名無緣。

249

依龍樹的講法，慈心的修持是從對憶念眾生的恩德而起，²⁵⁰而這種憶念的方法是從自己最親的人開始，而逐漸擴展到與自己怨親關係的人及一切眾生。若從輪迴的角度來論說，則是將眾生視為自己累世的父母。²⁵¹而悲心是必須觀照眾生之苦，所以悲心是無法自然產生的，因此其修習是以「知」的層面切入，如緣想惡道眾生之苦痛而生起之悲心、看見眾生迷執顛倒就自然生起的悲心、對執著諸法為實有之眾生所生起增上悲心。²⁵²因此悲心也有三種類別，即生緣、法緣、無緣，在生緣悲與法緣悲時，雖能悲憫眾生不知空性真理之苦，但仍執著眾生可度而無法幫助眾生超越輪迴之苦，而無緣大悲乃是「法空乃至實相亦空」，即是以法空性幫助眾生超越輪迴之苦。²⁵³

然而在慈悲的觀修中，慈與悲的生起是否應該有所分別？或孰重孰輕呢？龍樹於《大智度論》在卷二十七談到，如「有得悲心而作是念：若諸法皆空，則無眾生，誰可度者？是時悲心便弱；或時以眾生可愍，於諸法空觀弱」，²⁵⁴龍樹因此又說，「大悲心不妨諸法實相，得諸法實相，不妨大悲生」。²⁵⁵從龍樹的說法，若修持慈悲心時「知」的層面過度強烈，面對所緣的眾生時易生迷惑之心，會減低慈悲心的目的。但如何調和慈與悲的向度，才能究竟圓滿慈悲心的修持？達賴認為以三階段的修行次第來詮釋了龍樹的看法是最理想的；修持慈悲心首先必須依眾生緣、法緣、無緣次第修習，也就是先從慈心的向度進入，將慈悲有情眾生的痛苦為前行階段，第二階段的法緣慈悲心，是由眾生緣慈悲心進一步觀照眾生短暫、虛妄存在的本質，如此依序增強慈悲心，到了無緣慈悲心則已經感受到眾生的究竟本質，此時的所緣眾生是沒有「客體化」或「對象化」的眾生。²⁵⁶也就是將慈悲心的修習，依修行的三階段進行，由世俗諦「有」的慈悲心，逐步超越

²⁴⁹參閱《大智度論》卷二十，頁 735。

²⁵⁰關於修習慈心的方法，岡波巴認為，是時常憶念眾生對自己的恩德。所以生緣慈的根本是建築在“憶念恩德”之上的。參閱《岡波巴大師全集選譯》，頁 74。

²⁵¹參閱《藏傳佛教的第一堂課》，頁 25。

²⁵²岡波巴認為這三種悲心即是生緣悲、法緣悲、無緣悲的內容。參閱《岡波巴大師全集選譯》，頁 78。

²⁵³參閱《大智度論》卷五十，頁 1819。

²⁵⁴參閱《大智度論》卷二十七，頁 1020。

²⁵⁵參閱《大智度論》卷二十七，頁 1020。

²⁵⁶參閱達賴《轉化心境》，頁 80-81。

至勝義諦「空」的慈悲心，以圓滿自利利他的菩提行。因此也可說，菩提心的生起，是立基於慈悲心而產生一種責任感，也就是願意承擔和幫助一切眾生的責任心，所以所產生的慈悲心是必須對眾生之苦的本質有真正的體會，也就是所謂的大悲心，而此大悲心就如月稱所言「由大悲心又是菩提心與無二慧之根本」。²⁵⁷

至於慈悲心與菩提心的因果關係，《大乘莊嚴經論》則從果上施設因的理論認為，大悲心是一種欲求救度無依無怙眾生免於沉淪生死苦海的善法，這是被施設的因位需求，而因為有欲求，所以生起「為眾生而欲成佛」菩提心的果位欲求。²⁵⁸在《聖無盡意經》則從六波羅蜜的菩薩修持法中，談到六度與菩提心之間的關係，如因布施資糧，而生起積聚福德菩提心；因持戒資糧，而生起願超勝菩提心；因忍辱資糧，而生起敬事眾生菩提心；因精進資糧，而生起不易受挫菩提心；因靜慮資糧，而生起寂然平靜菩提心；因智慧資糧，而生起毫無障礙菩提心，也談到因大慈生起心離嫉害菩提心；因大悲生起根本牢固菩提心。²⁵⁹從欲求到成果，串習是相當重要的關鍵，如寂天於〈利益品〉第十八頌和第十九頌所說：

何時為度進，無邊眾有情，立志不退轉，受持此行心；

即自彼時起，縱眠或放逸，福德相續生，量多等虛空。²⁶⁰

也就是說能不斷的串習慈悲心，養成慈悲的習慣，於平日行住坐臥念念不忘慈悲心，則所發的菩提心不易退失。從大乘佛教的經論的探討，慈悲心對菩提心的關係，筆者認為月稱將慈悲心譬喻種子、水與肥料和成熟的果實是非常貼切。在修行菩提行的過程，慈悲心先是如一棵種子，當踏上了修行的路上，慈悲心又似水與肥料，在成佛的境界上，又如一個成熟的果實。²⁶¹

²⁵⁷參閱www.bfnn.org，法尊譯《入中論》卷一。

²⁵⁸參閱《《菩提道燈》抉微》，頁 230-231。

²⁵⁹參閱《《菩提道燈》抉微》，頁 108。

²⁶⁰此兩頌如石認為大概出自龍樹的《寶鬘論》的「此無邊眾生，菩薩依大悲，從苦而救濟，願彼般涅槃，從發此堅心，行住於臥覺，或時小放逸，無量福恆流」，參閱《入菩薩行譯注》，頁 13 註腳 10。

²⁶¹參閱《大圓滿》，頁 152。

第三節 菩提心與空性

前已論說了菩提心的定義和菩提心與慈悲心的關係，從大乘中觀的思想理論，圓滿菩薩行的菩提心，除了具備慈悲利他的福德方便力外，必須具備自利的空性智慧才能在菩薩道上，斷除一切的障礙，成就圓滿的菩提行。如《小品般若波羅蜜經》卷七的菩薩行闡釋：

若菩薩生如是心：『我不應捨一切眾生，應當度之即入空三昧解脫門，無相無作三昧解脫門。是時菩薩不中道證實際，何以故？是菩薩為方便所護故。……菩薩如是念一切眾生，以是心即先方便力故，觀深法相若空、若無相、無作、無起、無生、無所有』²⁶²

而欲理解中觀空性的思想，首先對一些名相如緣起（pratitya-samutpada）、世俗諦（saj vrti- satya）、勝義諦（paramartha-satya）的名詞解釋，應有一些基本的理解。緣起的定義，依《梵漢大辭典》的解釋是指物物依存的生起法，²⁶³其有相互依存之意。然而若從性質解釋，日本學者田中順照、增田英男、上田義文，認為中觀的緣起思想，並不是將緣起解釋為「相依性」，而是主張「緣生之不可得」；萬金川認為pratitya-samutpada是兩動詞的複合字，如洗澡等，中觀的即緣即起的解釋，是將這兩個字從時間的先後關係解放出來，成為同時性的關係相互依靠。²⁶⁴關於中日的學者的看法，是否是依從名相的概念來理解龍樹緣起的思想，筆者並未進一步的探討。然而筆者對比了達賴的觀點，達賴認為單就緣起名相概念哲理的認識，應該包括對十二因緣、四聖諦的果報、無常、常等事相發展出來的哲思理論。²⁶⁵達賴認為所謂的「緣」有相依之性，而「起」就是緣起之意，

²⁶²參閱中華電子佛典，《大正》8，No.227。

²⁶³參閱《梵漢大辭典》，頁955。

²⁶⁴田中順照：「《中論》『並不將緣起解為相依相關，而是主張緣生之不可得』」，增田英男：「《中論》開頭有『戲論寂滅』，也就是說戲論寂滅的緣起境界，具有『一切言詮無以表達』、『一切心之境相不可見』、『脫離能之所知的相關關係』等義」，上田義文：「『緣起（有）→空（不可得）』或『言詮→離言』的集藏詮智方向之外，《中論》也蘊含著許多天台大師的詮釋方向的可能性，即是緣起性空當下肯定知為假有，如此緣起性空說可以發展成為天台的『即空即假即中』圓融三諦說」。參閱《中華佛學學報》第四期，傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，頁185。參閱萬金川《中觀思想講錄》，頁151。

²⁶⁵參閱《抉擇未來》，頁78-80。

若從因果相依解釋，即是說任何的事相是因緣相互合作的結果。²⁶⁶筆者認為若從此看法，可以從事物的本質是依賴於各種條件而存在的條件說切入，而條件說因果的關係具備存在與牽動的互動性，所以我們有犯錯的機會也有懺悔的機會，有成佛的機會也有輪迴的機會，一切的機會握在我們的起心動念之中。從字詞的探討，世俗諦 (saj vrti- satya)，²⁶⁷satya有實際的、真實的、被實踐願望的、有確鑿證據的等意，在經文中則取真理之意；²⁶⁸saj vrti則是關閉、隱藏、保密、掩飾、偽善之意，在經文中是指世俗等意。²⁶⁹而當指言說或言說所表達的東西時，則saj vrti與vyavahara會有混同而用的現象。²⁷⁰Napper則認為所謂「世俗」，主要是將現象「有」的緣起以語言的方式來表述，²⁷¹且在以不違「無自性」的大前提下，容許確立緣起意義的世俗諦有效性，而其緣起的世俗諦是建立在，以依待現、比二量的知識基礎和緣起意義下的倫理觀才能成立。²⁷²勝義諦 (paramartha-satya)，parama是最遠的、最高的、超越的等意，在經文則有極、最勝、最妙、第一等意。²⁷³artha有目的、原因、動機、事件等意，於經文則解釋為，要義、義理、道理等意。²⁷⁴根據字詞合起來的解釋，paramartha有至上的真理事件的真相，或經文的

²⁶⁶參閱達賴「四聖諦」，<http://www.tibet.org.tw/four-noble/four-noble02.htm>。

²⁶⁷世俗有 saj vrti 與 vyavahara；vyavahara 的漢譯有言、語、言語、名言等意，美國學者 Napper 認為所對應的梵文詞是依據藏文作梵文重構時才提出的。參閱《緣起與性空》，譯詞說明。

²⁶⁸參閱《梵漢大辭典》，頁 1158。

²⁶⁹參閱《梵漢大辭典》，頁 1121。世俗有三種解釋：1.saj vrti 一詞最初的原字意就是覆蓋、遮蔽真實。依其字源的分析，最先的意思是完全覆蓋 (pervasive occlusion)。就佛教的教義來說，謂之：真實被完全覆蓋是源於「根本無明」(primal ignorance) 及「愚癡」(moham)；2.互為依事之意，但此種說法長島雅人和萬金川採取保留的態度；3.名、言 (vyavahara) 之意，及世間言說 (conventional speaking and naming, worldly designation, social discourse)。但因從梵文與巴利的語根，vyavahara 是指約定成俗共習、慣例下的活動、處理、執行等意，不設言語的問題；而月稱對「世俗」的解釋是「據無明而起的癡妄，使真實被障礙」之狀態。參閱《緣起與性空》，譯詞說明。吳汝鈞則解釋 saj vrti 此字之意，是指一般人所接受的事情，此事情是依現實世界所能理解的角度，所以世俗諦是一種經驗世界的真理。這種真理是透過感性 (sensitivity) 和知性 (understanding) 而成立的。vyavahara 是指為日常生活的行為而這些行為是以語言為基礎。參閱吳汝鈞《龍樹中觀哲學解讀》，頁 451-453。

²⁷⁰參閱《龍樹中觀哲學解讀》，頁 451。「在佛教混合梵文中，vyavahara 有語言的意思 (manner of speech)，藉著「名、言」的命名，事物的存在得以被呈現，所以世俗一詞的第三義「名言」與「假名」(making know, notation, prajbapti) 與「假名施設」(upacara) 同義。」。參閱《緣起與性空》，譯詞說明。

²⁷¹參閱劉宇光譯《緣起與性空》，譯詞說明。

²⁷²現量 (patyaksa)：只由感官的活動，接觸外境而產生知識，比量 (anumana)：透過推理的形式以獲取知識。現、比二量，所有理解的現象皆不外二諦，而理解這些現象之識則分多等，有不依現象和推理而了知明顯事物之識，此類之至為現量之識。也有依 現象和推理而了知不明顯事物之識，此類之識為比量之識，如是而確定某一事物之自性空。參閱霍韜晦《佛家邏輯研究》，頁 40，與《緣起與性空》頁 230-231。

²⁷³參閱《梵漢大辭典》，頁 842。

²⁷⁴參閱《梵漢大辭典》，頁 156。

最勝義第一義等解釋。²⁷⁵

在因果法則操縱的世俗生活中，我們已經習慣將一切事物看成真實存在，在認可的真實中，對問題的看法，往往是以所產生問題的表象來理解。若依佛教的看法，認為若無法從因果、無常與輪迴等面向來認識問題的前因後果，將會從問題中產生更多的問題。²⁷⁶若能理解事物緣起架構，比較能面對問題的真實面。對事相存在的看法，在傳統的佛教，有毗婆沙宗（有部）、經部宗、唯識宗與中觀宗等四學派，對佛教的教理雖有不同的解釋與傳承，但共同的哲理內容，則不離三法印、四諦說與緣起論，而緣起論更是各學派的核心思想及共通的哲理。²⁷⁷從原始聖典《雜阿含》卷十二：「云何緣起法法說，此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行」，²⁷⁸與《雜阿含》卷十：

如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死，憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，為無明滅則形滅，乃至生老病死，憂悲惱苦滅。²⁷⁹

的「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」，已成為緣起論的基本公式。²⁸⁰通常是以三個面向來討論緣起法，如因果關係、任何事物都是被部分組合的、以及事相是依被冠上的名相而成等。因此有小乘業感緣起論、中觀派的緣起性空說、唯識瑜伽行派的阿賴耶緣起論、《如來藏經》到《大乘起信論》的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論和真言宗等各種不同緣起論說法。²⁸¹其中，中觀學派是以緣起性空來詮釋事物的存在，也就是緣起空無自性的理論來解釋問

²⁷⁵參閱《梵漢大辭典》，頁 844。萬金川在《中觀思想講錄》提到，清辨論師對此提出了三種解釋：一、既是「勝」—「空性之智」，又是「義」—是「對境」的意思，也就是「真如」；二、是指「最殊勝的無分別智所觀照的對境」；三、「勝義」也衍生出「隨順勝義的」，或「與勝義有關」的。參閱萬金川《中觀思想講錄》，頁 168-169。

²⁷⁶參閱《抉擇未來》，頁 140-142

²⁷⁷參閱《中華佛學學報》第四期，傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，頁 173，與《禪修地圖》，頁 110。

²⁷⁸參閱中華電子佛典，《大正》，《阿含藏》第二冊，《雜阿含》卷十二，No.99。

²⁷⁹參閱中華電子佛典，《大正》，《阿含藏》第二冊，《雜阿含》卷十，No.99。

²⁸⁰參閱《中華佛學學報》第四期，傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，頁 173。

²⁸¹參閱《中華佛學學報》第四期，傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，頁 173，與《抉擇未來》，頁 80。萬金川則認為，除了中觀緣起論說，是性空的思想外，其他學派的論說很難說是性空的緣起。參閱《中觀思想講錄》，頁 146。唯識宗單就從因緣而生，依因緣而存在的和合現象來定義緣起之義。參閱達賴《慈悲與智見》，〈成覺之道〉，<http://www.xizang-zhiye.org/b5/comp/cibei/19.html>

題的來龍去脈。

然而談到二諦的相互關係，龍樹在《中論》〈觀四諦品〉第九、十頌云：「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義」、「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」，²⁸²顯示中觀對於世俗與勝義的次第的深究和分別兩者對境的不同。即當事物的現象，徹底分析其相互依存的條件，發現其所呈現的面相與外表所顯示存在性，是絕然不同的。所以當我們能分別存在現象的實相性時，就會發覺沒有所謂獨立存在的事物，因此我們所經驗到的快樂或痛苦，都是依賴各種條件而產生的。中觀學派有自續與應成兩種學說，前者的緣起的見解，是認為緣起可用於一切現象，無論是常還是無常，因為一切現象都依其成分而存在，也就是說在所有的現象界，無論是何物，都可證實它是空的，若從「二諦」來解釋，世俗諦的一切現象都是迷惑的示現、勝義諦裡則是如虛空一般的空性。而應成學派則認為緣起的一切現象，皆依概念的命名而生起或成立，在世俗諦而言，一切的顯現都是因緣條件下的聚合物、對勝義諦而言，則是遠離一切心的造作。²⁸³如應成的宗喀巴，以「有」與「自性有」、「識所不見」與「識見之為不存在」等概念作了詳細的描述，解釋世俗與勝義兩者層次經驗的差別，例如在我們日常的生活狀態中，我們不大能區別單純的「有」與「自性有」；在親證空性的一刻，一切世俗法消退，這卻可能會使人誤以為全無世俗法；在親證空性後能夠區別「有」與「自性有」，從而察覺到儘管似現為自性有，但如幻世俗法的實相卻非如此。²⁸⁴對於寂天的哲思理論，學者們從其學思各種角度有不同的論點，但一般藏傳的學者認為《入菩薩行論》的見第較接近應成學派的思想，因此筆者對於菩提心與空性的探討，將依應成學派的哲思理路為背景。²⁸⁵

龍樹《中論》〈觀四諦品〉的「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦

²⁸²參閱《龍樹中觀哲學解讀》，頁 452-453。

²⁸³參閱《慈悲與智見》，〈成覺之道〉，<http://www.xizang-zhiye.org/b5/comp/cibei/19.html>，與竹清嘉措《空大自在的微笑》，頁 112-133。

²⁸⁴參閱《緣起與性空》，頁 124。達賴則以從現象的語言與見識的理解，將現象分為肯定與否定，在將「空」界定於否定的面向，對勝義諦而言，當空對心顯現時，所顯現只是空，只是否定其所否定的對象（自性有），所以「空」是無所肯定的否定。也就是說若深悟於此且繼續不衰，則將從自性空無（對象的消滅）進入空無自性的境界。他又以禪定現象前後雖會感到現象似有自有，但會確定這些都是幻相解釋。參閱《慈悲與智見》。

²⁸⁵參閱本文的第一章第二節。

是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」，²⁸⁶開展了大乘佛教緣起空無自性的學思理路，在《大智度論》的「所謂諸法因緣和合生，是和合法，無有一定法故空。何以故？因緣生法無自性，無自性即是畢竟空」，²⁸⁷與《十二門論》：「因緣所生法，是即無自性，若無自性者，云何有是法」，²⁸⁸而青目也以「眾緣具足和合而物生；事物屬眾因緣故，無自性，故空。空亦復空。但為引導眾生故，以假名說。離有、無二邊，故名為中道。是法無性，故不得言有；亦無空，故不得言無」，²⁸⁹對「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」做了詮釋。從這些論說，都是以因緣聚和的角度闡述空是「無自性」的觀念。達賴則依世俗有、中道、假名相互之間衍義的關係進一步說明；當我們檢驗世俗所安立的「存在」，可確切有一個真實獨立存在的個體，再依中道的理論檢驗，會發現一切的真實只是依眾緣聚和給於的假名。²⁹⁰

菩薩道的修持起於願行菩提心，當立志修持慈悲心時，必須依所緣的對象而修持。而依著所緣修持慈悲心時，是有著「自」與「他」的分別，也就是存在著「我」去渡「眾生」的意念。在此階段所見的現象界，「我」的客體與「他」的客體是實在存有的，也依此客體體會眾生之苦的存在。這種現象是一種肯定的存在現象，也就是我與他及一切事物，都成為一種不變動的凝固體，也因此確定了心中的貪婪、憤怒、妒忌等習性的實在性。所以當負面情緒所生起的煩惱，我們自然採取接納態度，且認為煩惱心的存在是本然如此。由於肯定煩惱心的存在性，也很容易將所緣眾生成為煩惱的「對象」，在「客體化」的階段，雖能依所緣體會眾生之苦，但很難去除煩惱的「對象化」。從大乘佛教的理論，為去除這些煩惱所生起的障礙，唯有觀照一切外境的緣起，了知一切法的空性，安住在無所依存的體性中，才能去除煩惱障與所知障。因此從世俗的經驗性，逐漸擴展至空性的經驗性，將之與日常生活融為一體，就是世俗菩提心與勝義菩提心相攝，

²⁸⁶參閱中華電子佛典，《大正》《中論》卷四，〈觀四諦品〉第二十四，No.1564。

²⁸⁷參閱《大智度論》，卷七十四，頁 2669。

²⁸⁸參閱中華電子佛典，《大正》30，No. 1568，〈觀因緣門品〉

²⁸⁹參閱中華電子佛典，《大正》《中論》卷四，〈觀四諦品〉第二十四，No.1564。

²⁹⁰參閱《抉擇未來》，頁 90。

也因兩者彼此的相攝，才能固守菩提心圓滿的修持。²⁹¹印順在《空之探究》也提到：「大乘法門，是以發菩提心，修菩薩行，圓成無上佛道為主題的。然而因行一發心與修行中是不離空觀（wunyata-vipawana）與空慧（wunyata-prajña）的」。²⁹²若從六波羅蜜修持的面向來探討，《大智度論》〈釋六度相攝品第六十八之上·下〉談到：

菩薩以方便力故，行一波羅蜜能攝五波羅蜜。復次，有為法，因緣果報相續故相成，善法、善法因緣故；是波羅蜜皆是善法故，行一則攝五，以一波羅蜜為主，於波羅蜜有分。²⁹³

前五波羅蜜與般若波羅蜜相攝性，以布施波羅蜜為例，曰：

菩薩布施時，常觀一切有為做法虛誑不堅固，如幻、如夢。施眾生時，不見有益、無益。……，此財物入諸法實相畢竟空中，不分別有利、無利，是故菩薩於受者不求恩分，於布施不望果報；設求報者，若彼不報，則生怨恨。菩薩作是念：諸法畢竟空故，我無所與若求果報，當求畢竟空阿耨多羅三藐三菩提。²⁹⁴

前五波羅蜜因般若波羅蜜由生緣、法緣慈悲心提升至無緣慈悲心，使五度的修持遠離自我執著的障礙。因此藉由般若波羅蜜的修持，與五度相攝成就空性的究竟智慧，無非是希望提昇利他的菩薩行能達到究竟圓滿。

若從修持面向，必須論及有、無兩邊的問題。依據內心在修習時，是不能憑空想像出一個事物來觀修，也就是必須依其所緣來修持，但若於心態上對所緣偏於「有」則產生執著心，若偏於「無」則又落入虛無飄渺虛空，因此兩者對於事相的理解都會有所偏執。然而就開展菩薩道歷程欲求究竟菩提心而言，以中觀的看法，認為現象界的世俗「有」是修持菩提心的立基，肯定其善巧方便修習法的重要性，但也強調必須分別世俗與勝義兩者的差異性，才能了知佛法的真實教義

²⁹¹空性本身是不具實體、實質、實相的，也就是說實相的空性，所以我們在觀察空性的本質時，空性是無所得、無所依存的。參閱http://www.hwayue.org.tw/karmapa/speech_03.htm，法王開示。

²⁹²參閱印順，《空之探究》，頁 137。

²⁹³參閱《大智度論》卷八十，頁 2889-2890。

²⁹⁴參閱《大智度論》卷八十，頁 2891-2892。

所在。若從此理論的分析，依所緣立基的善巧方便修習法，若無法從空性的智慧體會出諸法實相，則難以從現象界執我與他二元對立跳脫出來，因此也難以從世俗的菩提心提升至勝義菩提心。²⁹⁵但是只能在兩項取捨時，達賴則建議：

對現象存在的究竟實相的認知，一定不離業因果的俗諦脈絡。若為求究竟實相故，而不去安立因果的世俗有，則目標已是失敗了……安立因果是何其重要，以至於若不能同時共證業因果與空性二者，而只能擇其一而從之，則要被擱置的是空義。²⁹⁶

也就是說對事物實相有了認識，雖然能夠提升菩提心的境界，但若在發展菩提心的階段中，無法理解勝義空性智慧，則不要強求，能停留於世俗諦的慈悲心的修持，也是無可厚非的。筆者認為依他的看法，是先著重經驗性世界的需要，因為大乘佛教菩提心在慈悲心的觀修中，其慈心建立必須克服自私與執著，而悲心的建立是經由對苦深刻的體會，領悟了自己與他人都有趨樂避苦的自然傾向，雖然還存在著二元對立的現象，未能解脫真正的煩惱心，但慈愛悲憫還是可以饒益有情。

然而最究竟的菩薩行，是能從緣起、中道，體悟一切事物的空無自性，覺察到一切事物幻化性，才能將自己從憤怒、妒忌、慾望、鄙視等煩惱的情緒中解放出來，增強對眾生的慈悲心。²⁹⁷龍樹在《大智度論》卷二十與卷五十三提到：

無緣者，是慈但諸佛有。何以故？諸佛心不住有為、無為性中，不依止過去世、未來現在世，知諸緣不實，顛倒虛誑故，心無所緣。佛以眾生不知諸法實相，往來五道，心著諸法，分別取捨，以是諸法實相智慧，令眾生得之，是名無緣……悲心亦復如是²⁹⁸若菩薩不離是大悲念及畢竟空者，一

²⁹⁵日本學者平川彰認為，大乘佛教的根本特徵，在於以「空、無所得」的立場，於現象界的環境說方便法，以能實際於社會的救度，且在以社會為目的運作中，成就自己的解脫。參閱《中華佛教學報》一，〈印度大乘佛教的思想特色〉，頁 128。中觀對於現象界有的問題，筆者也提出一個懷疑，中觀對世俗有是採取「肯定」其物質界的存在，或者是以「體會」其物質界的存在。因本文論做的目的並不在此，因此先存而不論。

²⁹⁶參閱《緣起與性空》，頁 128。

²⁹⁷參閱《大圓滿》，頁 147-171。

²⁹⁸參閱《大智度論》，頁 753-754。

切眾生皆當作菩薩！何以故？是畢竟空無相 無所分別，不應菩薩有而眾生無！若有一切眾生應共有；若無，菩薩亦應無²⁹⁹

或許我們可以從經論所論說，體會菩提心在修持的過程中，慈悲心與空性智慧若無法相攝，則菩提心的發展將受制於各種外境的條件而改變。但空性是不可言說的，是無法用言語或概念來表達，所以必須透過智慧和思惟的修行，才能了解超越語詞所表達的空性。³⁰⁰又慈悲心雖然比空性易理解與易修持，但我們對現象界的事物，已經習慣二元對立的思考法，對於主客關係的情緒也習以為常，也因此時常讓複雜的負面行為相互交織的，實難以培養出真正的慈悲心。³⁰¹為能克服種種修持上的困難，確保不退失菩提心，大乘佛教強調，藉由禪定的修習克服散亂的心，使身心趨於寂靜，安住於善法之中，不但能對治負面的行為，更將其轉化為強而有力的善行，如以慈悲心作禪修不但能對治瞋恚，也強化了慈悲的力量。³⁰²龍樹在《大智度論》卷十七也談到，禪波羅蜜能使行者因禪定妙樂而不知求，且於外法不淨苦中求樂，生大悲心悲憫眾生：

禪是波羅蜜之本，得是禪以憐憫眾生，內心中有種種禪定妙樂而不知求，乃在外法不淨苦中求樂，如是觀已，生大悲心，立弘誓願：「我當令眾生皆得禪定內樂，離不淨樂。依此禪樂已，次令得佛道樂」。是時禪定得名波羅蜜³⁰³

菩薩身雖遠離眾生，心常不捨，靜處求定，得實智慧以度一切³⁰⁴

《佛說法集經》提到：

遠離使煩惱及習氣煩惱，一切清淨功德智慧以為莊嚴，是名菩薩摩訶薩宿命智。善男子，何者是菩薩摩訶薩如意通智，所謂一切福德智慧成就無障礙自然無分別³⁰⁵

²⁹⁹參閱《大智度論》，頁 1945。

³⁰⁰參閱《佛教的見地與修行》頁 107。

³⁰¹參閱《藏傳佛教的第一課》，頁 151。

³⁰²岡波巴：「禪定者：依靜止之自性，於內住於某種善法，安止於彼之謂也。」，參閱《岡波巴大師全集選譯》，頁 170，與《藏傳佛教的第一課》，頁 153-154。

³⁰³參閱《大智度論》，頁 642-643。

³⁰⁴參閱《大智度論》，頁 608。

³⁰⁵參閱中華電子佛典，《大正》17，No.761。

經由禪定的修習，體驗了諸法無自性的空性智慧，而強化了慈悲心的境界。由於禪定的修習能使心安住，進一步進行觀修根本無明、二元執著、煩惱與業力等困擾的問題，從中串習新的經驗與開闊覺知的領域，而體會心會受到以「自我」為中心的束縛。³⁰⁶在止觀中體會這種覺知時，也就可以遠離以感覺來支配我們行為的習慣。因此我們透過對空性的觀修，認清內在情緒與外在事相的本質，就能以智慧處理所面對的種種困擾。岡波巴也引《般若七百頌》：「通達一切法無生者，即是般若波羅蜜多也」、《聖般若集頌》：「通達諸法自性空，即是般若殊勝行」、《菩提道燈論》：「了達蘊界處，皆本來無生，知自性空寂，是名為般若」，認為藉由禪定的修習，可以因無貪取心而催伏一切煩惱而生智慧，智慧生則能認識勝義實相。³⁰⁷從菩提心欲求的究竟性而言，能否解脫自在，達到無緣大慈同體大悲的境界，空性的體悟扮演著舉足輕重的角色。但單就慈悲心而言，或許如達賴所言；若無法體會空性智慧得到究竟菩提心，而能堅守著世俗菩提心，也可幫助眾生得到世俗安樂的生活，但對於自利與利他將有所遺憾。而若能對空性有所體悟，不但能幫助自己達到究竟解脫的境界，也能讓利他的行為更臻於完善。

³⁰⁶參閱《藏傳佛教的第一課》，頁 179-189。

³⁰⁷參閱《岡波巴大師全集選譯》，頁 186。

第四章 《入菩薩行論》的修心思想與理想人格

關於去除非善業與對治我執的煩惱，發展菩提心成就菩薩道的議題，歷代大乘佛教學者依據經典造論立言者已相當豐富，其立論都不離六波羅蜜修持的基本要義。而以發展菩提心為主軸的《入菩薩行論》，從其思想架構，是以大乘佛教六波羅蜜的基本要義和中觀《中論》的義理為基礎，但由於文中善用了很多譬喻法，深入個體生命的分析，突顯了寂天個人獨特的立論方式，有別於純理論性論述法。如〈安忍品〉是從人類的群性關係切入，以人際層層關係解釋誠惡勸善的重要性，且以瞋心為主軸架構，勾勒出人際關係的種種問題。在〈靜慮品〉中，主要的論述是希望行者能安住在寂靜中練習平等心；從放下與自己密切關係人的執情開始練習，逐漸觀修敵人與我的平等性，培養出對眾生的慈悲心，然後再以自他相換的內觀法，修習視他如己的慈悲心。在〈智慧品〉則以四念處切入法無我的內涵，說明萬物真正的本質，經由洞悉萬物本質的認知，將慈悲遍及於萬事萬物，進而走向一條通往生命常住、安樂、寂靜的境界。又身處在塵俗的活動中，一切活動以事物為實有的表相進行著，但認可一切為實有存在，即有分別心，有分別心真正的慈悲心是難以建立。從空非無的角度，由世俗諦與勝義諦相互關係性，建立對事物真正的理解，進一步將義理融入日常生活中，化逆境為順境。因此筆者認為《入菩薩行論》所標示最理想的生活態度，是在日常生活中能確實以內省的心發展慈悲心，以及認清事物實相的智慧力，這也就是一種菩提心的處世人格。所以本文先從〈安忍品〉中所談，學習「耐怨害忍」、「安受忍苦」、「諦察法忍」面對貪瞋所造成的問題，以及在〈靜慮品〉安住於止觀中，修習平等心和自他相換法，理解《入菩薩行論》中所彰顯的慈悲心修心法，再從〈智慧品〉寂天所講解的體悟空性智慧力，探討其修心與智慧的相攝。並從〈安忍品〉、〈靜慮品〉與〈智慧品〉的慈悲心與空性思想的修持，來闡釋《入菩薩行論》的菩提心的人格素養，對照一般以世俗需要為主的人格教育的可能性的問題。

第一節 《入菩薩行論》的修心思想

從現代經濟、教育等各項社會發展結構，人類的生活趨向於全球化，相互依賴的關係也更加的緊密。但，由於資源有限，往往爲了爭取個人或團體的利益，人類相互依賴的關係並非完全以和諧模式共處，因此衝突四起，如國與國爲土地等權益而戰，企業與企業爲商場利益爾虞我詐的爭奪戰，或爲求得個人的成功而希望去除眼前的障礙，因此對他人產生敵視與仇恨等。這些紛爭輕者只是個人人際關係出問題，重者則出現人類生存的浩劫。爲了能解決這些問題，人類以其聰明才智與理想，創造了很多的方式，希望能減輕這些問題傷害的嚴重性。但似乎無論以何種方法，最多只能一時解決當下的問題，也可能在解決相關性問題的同時，其他問題接連相繼而來，如二次大戰末期，美國以兩顆原子彈解決了全球性戰爭的浩劫，但因政治利益相互分瓜的因素，俄國的共產主義控制了半個世界，也引發美俄長達半世紀的冷戰，至今還未解決的以阿之爭也是其問題之一。小則如個人家庭生活問題，如婆媳、夫妻、子女等相處的問題，又個人無法解決內心深處的心結，憂鬱症與自殺的問題更是日日可聞。若從國家演進的史學角度，人類的歷史實是一部爭強豪奪的政治輪迴史，由此可知以利益爲前提的政治智慧，並未解決人類因競爭奪取所造成的事端。而從不間斷產生的社會問題，也可理解人類的心靈問題，並未因社會生活的進步而有所改變，還可能因社會生活的進步，個人生活的需求增加，痛苦的指數也相對的增加。

大乘佛教菩提心的思想，欲提供人類邁向幸福安樂的訊息，代表其精神的慈悲心的修心思想與空性思想，究竟能爲現實的環境帶來何種益處呢？寂天以大乘宗教家的立場提出，發菩提心且力行菩提心的修持才能免除一切的不幸，讓人類過著真正祥和安樂的生活，如〈菩提心利益品〉第八頌所談：「欲滅三有苦，及除眾不安，欲享福樂者，恆莫捨覺心」。³⁰⁸在《入菩薩行論》這本論作，寂天提供了很多解決現實面的問題的方法，又因他善用譬喻法，欲理解他的哲思學理，有多面向的理論思考來解讀，如有關因瞋心所造成的人際關係問題，我們可以從忍辱波羅蜜的生忍與法忍切入，或從規範個人的解脫戒與菩薩解脫戒切入，或從

³⁰⁸參閱《入菩薩行》〈利益品〉，頁4。

緣起的因果關係切入，來理解《入菩薩行論》〈安忍品〉寂天所欲標示的慈悲修心思想。雖然多面向的探討，也許能圓滿寂天所提供的修心訊息，但筆者希望能從日常生活中，因個人種種的需要所造成的人際網絡的問題為起點，來探討痛苦的起源，以及如何將痛苦連根拔起並轉逆境為順境的方法，以得到確實的安樂的生活。因此筆者從忍辱波羅蜜的三種安忍定義，談〈安忍品〉正負面的情緒，來彰顯寂天《入菩薩行論》慈悲心的修心精神。

首先我們先理解寂天對瞋的定義：在〈安忍品〉第一頌先談到瞋心的嚴重性：「一瞋能摧毀，千劫所積聚，施供善逝等，一切諸福善」。³⁰⁹頌文中所謂的「一瞋」(one moment of anger)，如石與索達吉兩位學者依歷代註譯本的文獻探討，以《瑜伽師地論·攝抉擇分》所說的憎惡心、怨恨心、不堪耐心、謀略心、覆蔽心等五相來定義瞋心；³¹⁰「瞋」是指程度很猛烈的瞋恚煩惱，而「一」是指時間。筆者也依此定義來認知《入菩薩行論》「瞋」的相度。至於摧毀「千劫」善根的問題，達賴參考月稱在《入中論》中所談到的，毀壞「百劫」善根的問題；認為「千」或「百」的差別，在於因瞋恨的對象的不同而造成損害福德則有別。達賴也認為瞬間生起的瞋心所摧毀的善業，是指持戒與慷慨布施等令人羨慕的世俗善業，並非摧毀觀修勝義諦所產生的空性証悟。³¹¹關於這個問題的解釋，藏傳佛教的各派宗師所持的看法稍有不同，³¹²依藏傳佛教的看法，這個問題牽涉強烈違緣與迴向等問題。由於本文論作的主要目的並不在此，因此不多做論述和探討。

一般人都盼望能理解如何得到「福善」的果報，但實際上，我們很難從日常生活的所行所為來看清這個問題。因為我們所見的四周環境，出現很多與世俗道德理念相違背的事件，卻又得到人天的福報。寂天並未從這個問題切入談因果觀。反而從日常生活最容易接觸的瞋心為「因」，而因瞋得到個人身心變化與四周人事的反應為「果」，來論述事相因與果的關係；如〈安忍品〉第三頌「若心執灼瞋，意即不寂靜，喜樂亦難生，煩躁不成眠」、第四頌「縱人以利敬，恩施來依者，施主若易瞋，反遭彼弑害」與第五頌「瞋令親友厭，雖施亦不依。若心

³⁰⁹參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，頁 61。

³¹⁰參閱《入菩薩行論廣釋》(中)，頁 4 與《入菩薩行衍義》(下)，頁 25-26。

³¹¹參閱《平心靜氣》，頁 39-40。

³¹²參閱《入菩薩行論廣釋》(中)，頁 4-5。

有瞋恚，安樂不久住」，³¹³詳述了瞋心使人身心無法安樂，而且四周圍的親戚朋友也會因我們的起瞋而遠離我們，縱使對人有所恩惠，也可能因瞋心而惹上殺身之禍。這三頌寂天由實質的生活狀況，分析因瞋心所獲得的果報。在實際生活中，人類的貪婪是顯而易見的，加上對現象界的執迷，經常明知瞋心是惡業果報，可是就是無法控制瞋心的生起，還有可能以理直氣壯態度，為自己的行為尋找合理的解釋。寂天對於這個問題處理的方法，採取找出背後真正的原因來解決問題，而不是依問題的外相找解決的方法。例如他認為瞋恨真正的原因是對慾望不滿足，因為有慾望不滿足的「因」，所以當有他人「強行我不欲」或「撓吾所欲」時，就會「得此不樂食」而得到「瞋盛毀自他」的「果」，³¹⁴也就是問題真正的原因，是起因於不合我心意的煩惱心。然而只想以問題的外相解決問題，而生起憂惱心是於事無補，還可能因此產生反效果。³¹⁵當務之急應該針對問題真正的原因來解決問題，但如何看清問題的癥結所在呢？首先應該觀察每一個人面對問題的態度；因為對同一個問題，每一個人所起的煩惱心絕對不一樣。寂天認為這是因一般人對外境刺激的反應，與個人的愛憎或習慣有所不同，所以面對問題反應就會有所不同。再從個人的感情面來看，如我們對自己喜愛人的情緒，與對敵人的情緒絕對有強烈的不同，因而對他們加諸於我們身上的問題也會有不一樣的反應，³¹⁶對外在環境如氣候或病苦的反應，仔細觀察每一個人的耐受度，也常因個人的生活習慣與知識經驗不同而有不一樣的反應。由此推論，就沒有所謂的「不合我心意的煩惱心」，也就是沒有所謂「無法忍受的苦」，一切的感覺只是心裡因素的反應，並非有所謂外在的條件所造成的因素。³¹⁷這也是佛教所說的無明之苦。

經由寂天的分析法，對於認定「該瞋」的問題，可以說找不到任何一種好理由，可以作為起瞋心的藉口。雖然建立釐清問題的態度，也應該認清事物存在的現象。³¹⁸印度論說事物存在的哲學有很多種，如數論學派「主物」客體的理論，勝論學派「常我」的理論，佛教中觀的緣起性空等等。寂天認為還是佛教因緣生的理論，無論從各種哲理的角度分析，一切法都是因緣聚合而生的見解最為合

³¹³參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，3-5 頌，頁 61。

³¹⁴參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，7 頌，頁 61。

³¹⁵參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，9、10 頌，頁 62。

³¹⁶參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，11 頌，頁 62。

³¹⁷參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，14-16 頌，頁 63。

³¹⁸參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，14-16 頌，頁 64。

理。³¹⁹因此當我們認清事情的癥結，知道一切的苦是源自於無明，進一步應該要能夠認清問題的實相，才能對症下藥，徹底解決問題。但寂天又考慮到，也許一個人已從認識事物的實相，而體悟了一切法是「如幻如化事」，就認為沒有什麼苦是必要解決的。寂天認為應該從因果的面相，了解一切現象是源自於過去我們在如幻的生活中，所造下的業緣，如今業緣成熟，所以也應該歡喜面對而圓滿解決問題。³²⁰從這點我們也可明白寂天的二諦思想，是源自於龍樹《中論》二諦論的「若不依俗諦，不得第一諦」的理論。

每一個人都渴望追求幸福快樂的人生，但通常是愈是追尋愈是不自知傷害自己，愈是想扭轉局勢愈是陷入痛苦。³²¹以瞋心為例，若被人以瞋心對待，或許我們認為應該反駁這些不合理的行為，結果愈是反駁，情況愈弄愈遭。寂天認為這是因為將生氣的對象弄錯了，有如責備正在燃燒中的「火」或烏雲蔽空的「天空」，於事無補，³²²也有如下了地獄對處罰我們的獄卒發脾氣一樣。³²³若能認清對象，理解瞋恨的真正原因是無明，就能理解這種行為是多此一舉，根本無法解決問題，應該要正視是該「行為」背後的煩惱心，也就是我們應該從最主要「因」思考這個問題，而不是對「果」起瞋恨心。可是瞋心有時如蜜糖一樣讓人著迷，例如逞一時口舌之快，獲得短暫的勝利感，但這種快感，通常未能如預期為我們帶來更多的幸福。寂天形容這種行為，有如被香噴噴的誘餌所吸引的魚，入險境而不自知。³²⁴這種以苦為樂，在人類的社會是常有的現象，筆者認為這是導因於我們所追求的幸福快樂人生，實質上本身就問題重重。

我們從小被教育著能在社會上，成功著擁有榮譽、聲名、財富、權力是人生的最高目標，但在《入菩薩行論》卻認為這是產生忌妒瞋恨心的根源，對於解脫生死是毫無意義的，³²⁵耗盡一生追求努力追求榮譽聲名財富是幼稚且無意義的行為，也是對虛幻的執著，應該捨棄它追尋人生真正的安樂。³²⁶關於這個論點，一

³¹⁹參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，27-32 頌，頁 64-65。

³²⁰參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，33-34 頌，頁 65。

³²¹參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，35-37 頌，頁 65-66。

³²²參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，39、40 頌，頁 66 與《平心靜氣》，頁 129。

³²³參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，46 頌，頁 67。

³²⁴參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，89 頌，頁 73。

³²⁵參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，92 頌，頁 74。

³²⁶參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，97 頌，頁 74。

般人從不願意細究，大乘佛教的人生真正的安樂是什麼；看到佛教談到為追求真正的安樂，應放下世俗欲求的面向，即斷定學佛的人就是離棄世俗生活的人。在中國，寺廟自古以來，似乎也是一些文人雅士失意於官場的避難所。³²⁷這種思考的尺度，對於大乘佛教所追求的菩提心的目標，是否合宜呢？寂天在〈安忍品〉的最後兩頌談到：「云何猶不見，取悅有情果：來生成正覺，今世享榮耀」、「生生修忍得：貌美無病障、譽雅命久長、樂等轉輪王」，其重點所言，世俗的福德是由修持忍辱而得，似乎與鼓勵捨棄榮譽聲名財富的追求是相違背的。然而能享有如轉輪聖王富貴權勢地位、貌美長壽無病痛和富貴權勢地位等，是人類世俗生活最渴望的極致。雖然佛典上強調富貴、長壽、健康等世俗福德擁有，是因修持五戒十善而得，而《華嚴經》也談到「一切法從心想生」，即外在的貌像是因相而心生。但現代醫藥的發達美容醫學的進步，以及每天上演著赤裸裸權力鬥爭，若是從這些生活的面向來探討這個問題，似乎佛典上所言與寂天所論說的似乎充滿了矛盾點。然而醫藥的發展以目前科技的研發，仍是追著疾病跑；每一年的死亡的首榜仍是惡性腫瘤，愛滋病或一些遺傳性的疾病更是「無藥可醫」，醫療的體系愈來愈精密，但是病人的痊癒量與數量並沒有因此增多。而日新月異的美容法與美容聖品，或許可讓愛美的人士努力留下青春的尾巴，但有青春又有個歷經是非的臉孔，似乎並非美麗的象徵。或許從對因緣果報的認知，可以比較容易理解，擁有貌美長壽無病痛等福報，是經由個人修持而得的果報。如一個人若面對問題不急不燥，身心自然安樂，身心安樂則身體較少病痛。若是有所病痛，因平日已養成慈悲善待眾生的習慣，當眾生有病苦時，希望自己能具備足夠的知識能力幫助他們解決病苦，會努力學習醫學的常識，也因而增加自身對身心健康知識的運用與觀照，因此當自己病苦時，身心復原的機率就比較大。又因平日善與他人為善，也比較有機會獲得他人的幫助，生活就會較安樂，生命自然有機會活得較長久。但是，自古以來政治的鬥爭或政商複雜關係，以及現今資本主義財團的併購等等現象，想享有富貴權勢地位的方法恐怕是罄竹難書，寂天為何會以此為〈安忍品〉的結語，實耐人尋味。若從人類歷史是往前行的面向來探討，人類的各種物質的享有也是往前行的。而大乘佛教以發展菩提心為主要的目標，若從菩

³²⁷唐武則天時期，由於初唐四傑的駱賓王在政治上壓錯寶，被武則天追殺，落髮為僧，而歸隱於靈隱寺。宋仁宗時期的才子柳三變，因一句「太液波翻」得罪仁宗，因而淪落天涯，窮愁潦倒，最後寄食於潤洲的寺廟。參閱錢念孫，《中國文學史演義》，頁 220-381。

提心利益眾生的目標而言，眾生的世俗幸福快樂應該也是目標之一，從這個面向而言，大乘行者當不會特意阻止，隨著歷史軌跡前行的物質生活，其所要阻止的應該是慾念的貪求。因此筆者認為，若從欲求的心的面向而言，寂天兩種似乎南轅北轍的思想應該是不相衝突的，或許這就是大乘菩提心的目標最微妙，也最考驗行者智慧的地方。

瞋心的問題，除了自己本身避免引起瞋恨之心，面對他人的直接傷害該如何對應，也是一個重要的議題。寂天以逆向思考的方式，認為這是對自我內省的機會，若能思考眾生與佛皆平等的關係，則更能將事情處理著更加圓滿。如九十九頌的「以是若有人，欲損無聲譽，豈非救護我，免墮諸惡趣」，³²⁸至第一百一十八頌的「有情具功德：能生勝佛法；唯因此德符，寂應供有情」。³²⁹至此筆者先歸納了寂天在〈安忍品〉提出幾個觀念，如平等心的安置、瞋恨的果報、貪慾引發的瞋恨、苦是內在的感覺、尋找問題真正的原因、如幻如化的因緣以及內省的重要性，與修習「安受忍苦」、「耐怨害忍」、「諦察法忍」、「自他相換」等的合理性。若我們從日常生活來理解這些主張；修安忍習安忍的目的，主要是希望藉由安忍的心能消除彼此之間負面的情緒，讓生活更加的和樂。雖然從義理我們已能理解忍辱的重要性與利益性，但於實際的生活中，我們是否能將文中所言依教奉行，或者只是紙上談兵說說而已。若希望能依教奉行，我們該當如何調伏源自於無明的我執與我愛等自私的意念，使心念能徹底轉化而隨時生起利他心？

知其理而未能起而行，這是人類共同的弱點，但更嚴重可能將美好的道理變成武器傷害他人，如古今中來的歷史記載，政客為了獲得自己的權力地位，利用慈悲的哲理作為口號比比皆是。例如在西元 1096-1291 年西歐以聖戰為名，實質是封建主和騎士想擴張領土、商人想控制地中海東部沿岸的商業、羅馬教皇想擴大天主教的勢力，而卻讓數十萬人死於戰場的十字軍東征，與希特勒為了個人的政治野心引發的二次世界大戰，又在大戰期間，為了加強國內團結的力量，以消滅猶太人是上帝交付給亞利安人的神聖使命為口號，屠殺了六百多萬的猶太人等，都是以私利而掛上為神聖之戰的口號的歷史悲劇。從歷史的見證，人類的悲劇往往是因自私自利心所引發，由此可見若希求人類能和平共處、生活安樂，最

³²⁸參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，99 頌，頁 75。

³²⁹參閱《入菩薩行》〈安忍品〉，118 頌，頁 77。

需要的是自利利他心的培育。從菩提心的定義，已知具備自利利他的菩提心的目標，但是，若無法以正知正念來理解慈悲心，且無法精進練習於日常生活養成慈悲的習慣，則一切的哲思理論只是空中閣樓，或只是個人欲達到人生某種目的的手段。所以寂天於〈安忍品〉和〈精進品〉後，論說著重於內在觀修的〈靜慮品〉，希望能養成對眾生持續不斷的慈悲心，³³⁰以建立自利利他的菩提心。

在塵俗的生活，我們已經習慣對四周環境的依戀與親友的愛執，往往也因太多的依戀而無法讓身心安住下來。因此寂天認為要進行觀修慈悲心，必須先放下親情與四周環境的羈絆，將心安定下來，逐步進行觀修，養成對眾生的慈悲而體悟真正的菩提心。這種看法與我們現今對於建立慈愛善念的見解似乎有所不同；一般認為人類自呱呱落地開始，必須與親人建立充分的感情，透過親情感情的聯繫，建立相處的模式，又經日積月累相互扶持而達到休戚與共的生活共識，才能在日常生活中擁有慈心善念的能力。筆者認為這種說法與寂天的說法並不矛盾，寂天希望行者遠離親情的羈絆，主要是在戒貪，並非斷除與他人的互動關係，這可從他在〈安忍品〉的論說得到證實。在〈靜慮品〉再次強調貪慾的問題，如第十八頌「故汝愚癡意，無論貪何物，定感苦果報，千倍所貪得」與第十九頌「故智不應貪，貪生三途佈。應當堅信解：法性本應捨」所言。³³¹況且人類實際生活的狀況，常處於正、負面情緒交互的影響，彼此之間的欲求，使相處模式更趨向複雜性，導致於人際關係中參雜很多的恩怨情仇，或雖有正面情緒的親密關係，但可能為了維持正面情緒的相處情境，必須滿足對方各種欲求而不得不造下惡業。³³²所以寂天認為行者對於慈悲心還無法真正體悟時，應捨去對世俗執情的貪念，遠離塵俗努力思惟五欲的禍害，止息妄想分別觀修利他心。³³³

談到禪修法，必須先了解止與觀；「止」是止住修而「觀」是觀察修，止住修是「由意念識將自己的思想專注於所觀察的對象中，不得分散注意力，不能胡思亂想」，有止住散心「靜慮」之意，而「具有智慧之伺察來理解一切修」謂之觀察修。³³⁴而關於止與觀在禪修的過程，孰重孰輕，專研原始佛教的學者楊郁文，

³³⁰參閱《入菩薩行》，〈靜慮品〉，1 頌，頁 97。

³³¹參閱《入菩薩行》，〈靜慮品〉，18-19 頌，頁 99。

³³²參閱《入菩薩行》，〈靜慮品〉，8-14 頌，頁 62。

³³³參閱《入菩薩行》，〈靜慮品〉，89 頌，頁 109。

³³⁴參閱班班多杰，《藏傳佛教智慧境界》，頁 149。

認為止與觀的鍛鍊必須是等持的，也就是集中精神的力量與觀察事物的力量要相當，偏一方都會減弱另一方的能力。³³⁵在本文所引用的《入菩薩行論》的譯本，寂天於〈靜慮品〉文中並未言明止觀修行的重點應該偏重於何處，而是重於論說自他平等與自他相換的觀修方法與其合理性的講解。而後代學者對其有關止觀頌文的科判，也沒有明確分別他認為應該著重止或觀，例如如石將九十頌至一百八十四頌科判為如何修止，賈杰操則將八十九頌至一百八十四頌科判為如何修止，³³⁶然而索達吉與貢噶旺秋則將八十九頌至一百八十四頌，科判為廣說修禪定法。³³⁷筆者認為這些不同的說法，起因於寂天並未於文中明確舉出修禪定的技巧，而是以一個教誨師的身分，諄諄告誡與分析觀修慈悲心的重要性和方法。而藏傳佛教對禪定有佛性始有論的「漸悟」與佛性本有論的「頓悟」修持法，³³⁸在實務觀修的方法上，是經由漸次的止觀而體悟菩提心的究竟境界，或者直接進入觀修而體悟菩提心的究竟境界，各學派的法門有其個別的體會。若只依文字語言描述，是很難明確指出寂天的〈靜慮品〉的修持法是前者還是後者。但依一般經由慈心、悲心而至菩提心目標的修行次第而言，筆者認為寂天的修持法是屬於佛性始有論的「漸悟」法。而其慈悲心「自他相換」的修持，似乎參融了空性的思想；在《學集》自他相換的觀修法是放在〈智慧品〉，在《入菩薩行論》則是放在〈靜慮品〉，為何會如此？如石提到《妙瓶》的論述；是因「《入菩薩行論》採用「先發心，次修行，後修空性」的次第」，而「《學集》則依循「先通達空性，再修菩提心」的次第」。³³⁹關於此點達賴則認為「自他相換」是加強世俗菩提心的觀修法。³⁴⁰依兩位學者的看法，空性的參悟是達到菩提心目標非常重要的一個關鍵。在〈靜慮品〉的第一百一十一頌「本非吾自身，串習故執取」、一百一十五頌「於此無我軀，串習成我所」、一百三十三頌「世間諸災害、怖畏及眾苦，悉由我執生，留彼何所為？」，寂天強調著我執所產生種種問題，再依從〈智慧品〉中，以中觀「空性」思想對治我執所引起的煩惱心的理論，自他相換的修持特質似乎橫跨

³³⁵參閱《佛教與二十一世紀·〈生活中的七覺支〉》，頁 62。

³³⁶參閱《衍義》（上），頁 180，與賈杰操《入菩薩行論廣解》，頁 221。

³³⁷參閱《入菩薩行論廣釋》（下），頁 1，與貢噶旺秋《入菩薩行論》，頁 177。

³³⁸參閱《藏傳佛教智慧境界》，頁 250。

³³⁹如石在《衍義》先引《妙瓶》的看法：自他換的修法在《入行》是在〈靜慮品〉說明，在《學集》則在〈智慧品〉說明，因以修行次第的不同，後談自己的看法：《學集》是寂天早年讀經的扎記，而《入行》是寂天成熟的作品，覺得修自他平等與自他相換能加強世俗菩提心，而引發清靜無我的正見。參閱《衍義》，頁 209-211。

³⁴⁰參閱達賴在 2006、6、28，於印度達蘭薩拉大乘法苑的講法。

著空性與大悲心的屬性，或許我們可以將其看成是空性智慧統攝慈悲心的橋樑。筆者也思考著若以大乘佛教追求輪混合一的境界，是否自他相換就是輪混合一的一座橋樑。筆者於本文先假設其為合理的看法，希望以後有機會能依相關文獻立文探討此問題。

寂天在〈靜慮品〉相當強調必須依平等觀與自他相換的觀修，才能真正建立慈悲心。平等觀主要在對治強烈自我觀念（我執），寂天是從觀察自己的身體來論說如何去除我執；首先他以身體和手與足譬喻自他的關係，³⁴¹再談到保護身體與手足的意圖是一樣的，從此觀點可以肯定保護自他的幸福快樂是合理的，³⁴²因為我們不會因腳上的痛苦不是手的痛苦，而不願意讓手去保護腳所承受的苦痛。³⁴³經由對自己的身體分析觀察，更進一步發現自他之分別實根源於「我執」的邪見。³⁴⁴從中觀的理論，身心是相續的，而蘊集是因緣聚和而來的，其有如以軍人結合的軍隊和以花串連成的花鬘，軍隊和花鬘都只是軍人與花的集合體，我們稱呼的軍隊與花鬘只是假名而已，軍隊與花鬘都不是實存的實體，從這各角度思考受苦者也只是概念的名詞。³⁴⁵關於對沒有實存的實體的論點，很容易讓人陷入虛無主義，認為一切都是空無的。在此寂天以相對性的關係，再將問題拉回現實；既然沒有真正的受苦者，相對著若是覺得都在受苦，就是沒有自他差別的痛苦了，因此所有的苦都應該一起來解除。³⁴⁶從自己身體至外在結合體的分析觀察，都沒有獨立自存的實在體，因此每一個眾生趨吉避凶的意念也是一樣的，造福一切有情也等於在造福自己。³⁴⁷他我其實都是平等的，他我既然是等同的，就沒有所謂的冤家、親家或一般路人親疏之分別，利他的行為也等於是自利。

從空無自性觀修的過程中，內心逐漸建立了眾生與我的欲求都是相同的平等觀，也逐漸消融自他的分別心，轉化了以自我為中心的誤見與態度。但依據個體沒有獨立存在，所建立的眾生與我都有共同需求，且需求的權力都是一樣的平等心，已經具備了無分別心的條件，但對於眾生所承受的苦難似乎還是隔靴搔癢，

³⁴¹參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，90 頌，頁 109。

³⁴²參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，91 頌，頁 110。

³⁴³參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，99 頌，頁 110-111。

³⁴⁴參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，100 頌，頁 111。

³⁴⁵參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，101 頌，頁 111。

³⁴⁶參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，102 頌，頁 111。

³⁴⁷參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，95-96 頌，頁 110。

也就是說平等觀的修習，尚無法完全深刻體會他人之苦，因此還只是進入慈悲心的入口。要能深切感觸他人的苦，寂天認為唯有修習自他相換的觀修，才能由體會他人之苦，而深刻認知眾生之苦與需要，才能發展出真正利他心。

自他相換的觀修最主要的是對治自私自利的心，這是人性最大的弱點，也是人類苦的根源。爲了讓自己擁有更多，或覺得自己應該擁有更多，經常會出現一些常見的心態，如嫉妒比我們好的人、與同儕爭強鬥勝、對低下者盛氣凌人、歡喜被讚美、厭惡被批評等等。³⁴⁸自他相換的觀修是一種彼此之間心境的轉換法，因爲煩惱心都是自我的愛執而起，這種愛執引發種種心念，若是我們無法針對「我執」來治療，根本無法去除苦之根源。³⁴⁹要能除苦必需對苦有所了解，若能在平等心的原則下，觀修體會眾生之苦與需要是最能了解苦的。如觀修高於自己、同等或卑下自己的人，交換妒忌、競爭、我慢等心境，體會煩惱的痛苦，藉此增強對治的心力，讓利益誘惑來臨時，不輕易受迷惑，而能感受到彼此之間所受的苦難。³⁵⁰筆者認爲這種觀修法，可以擴展到各行各業的需要，如教師能觀修與學生易位，可以深入體會學生爲何學習不彰的根源，也能進一步改變教學策略；醫師能觀修與病人易位，體會病人的病苦，也比較能對症下藥或者發現進一步的治療法。所以當面對敵人時，若能觀修敵人的憤怒，就能體會敵人真正的煩惱心，了解敵人的需求，而不會讓彼此之間的利害關係擴大，找到解決問題的方法。筆者也認爲做如此的觀修法，是可達到如一百六十一頌所言「吾當離安樂，甘帶他人苦；時觀念起處，細察己過失」的境界。³⁵¹但是，若身處在名聞利養誘惑的環境中，則很難以此方法建立修心的方法。如一些在台灣補教界與醫學界名利雙收的名師與名醫，上課與門診的學生和病人往往都是上百人以上，因爲人數太多，所以教學與診病時往往必須跟時間競賽，這些名師和名醫在其專業的術養或許有其過人之處，但爲了維持名利地位，他們可曾願意放下身段，仔細聆聽學子和病人的心聲嗎？這種心態是無法從平等心中建立觀修自他相換法，因此觀修自他相換法，必須要先放下對安樂的追求，情願取代他人受苦之心，才能反覆思惟眾生的痛苦與無助，而生起爲眾生免於痛苦的慈悲心。透過觀照平等與自他相換觀修，

³⁴⁸參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，11-12 頌，頁 98。

³⁴⁹參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，135-136 頌，頁 116。

³⁵⁰參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，140 頌，頁 117。

³⁵¹參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，161 頌，頁 120。

了悟眾生痛苦的本質，轉化了我們的心境，也拉近了與眾生之間的關係，確實實施世俗菩提心的願行。然而寂天認為有了轉化了心境後，具足了體會眾生之苦的慈悲心，但對事實實相的了解並不清楚，憑添更多的煩惱心，將退失了正在發展的菩提心，所以必須試圖找出煩惱的來源與滅除煩惱的方向與道路，³⁵²瞭解實相的本質，才能堅定菩提心。

就大乘佛教而言，對於究竟實相本質的辨證，有「唯識學派」與「中觀學派」兩大宗派，從寂天在〈智慧品〉的辯證，是以中觀學派的學理，談論實相的問題。寂天於〈智慧品〉以由博而約方式呈現中觀思想，其中包括二諦論、緣起性空、人無我與法無我等的論證，主要的目的是經由空性的理解，能參悟諸法實相，對於世間種種煩惱都能了然於心，而斷除自他種種煩惱障礙，也就是說當有了慈悲善巧不捨眾生的心，必須藉著智慧的力量才能斷除一切的煩惱，成就圓滿的菩提行。筆者從〈安忍品〉、〈靜慮品〉寂天所論說的慈悲心的修心法，列出四種人格特質；(1) 面對問題，並非以問題的表象看待問題，應該深就問題的真正原因以對症下藥。(2) 以寬厚仁慈的態度，面對任何可能的傷害。(3) 以正知正念內省自己的所行所為，感觸自己因無明煩惱所造成的傷害，並不低於眾生給於我們的傷害，而下定決心養成善待眾生的習慣，創造更美好的生活態度。(4) 處處以眾生的痛苦和需要為念，希望自己的慈悲能給於眾生最幸福的需求。

³⁵²從寂天的修心架構，可以從苦集滅道四聖諦得到相應，參閱《轉化心境》，導讀。

第二節 《入菩薩行論》的空性思想

探討了寂天《入菩薩行論》慈悲心的思想中的人格特質，筆者再繼續探討入菩薩行論》空性思想於菩提心的發展中，為菩提心的人格特質增添何種加分的作用。若論寂天在《入菩薩行論》在各品中的論述，都能探究出其空性思想的哲思理論，在本文只依〈智慧品〉探討其空性思想的哲理，對具備大乘中觀思想的寂天而言實有欠缺圓滿。但為何筆者採取如此的方式？一者對寂天修心思想的探討，主要以其菩薩行的內涵中修心次第的架構為主，二者筆者採泛論式的論說法，非採由全文的統整性來探討單一主題。因此依傳統性的解說法依序論說，以免在探討時有遺珠之憾，無法呈現《入菩薩行論》的真正精神。

關於二諦思想的定義，筆者已於第三章第三節依相關經論略作探討，而寂天對世俗勝義二諦的定義，除於《學集》〈自性清淨品第十四〉做了詳細的解釋，³⁵³在《入菩薩行論》〈智慧品〉也清楚論說其二諦論，是依據龍樹的二諦論討論世俗菩提心與勝義菩提心的個別性和依從性，其義理主要的架構是從事物的世俗勝義二諦的相異處，來討論對事物的看法都有一體兩面的角度，也就是任何一法都具究竟層面與概念層面的真實。如石歸納黃檗《傳法心要》與近代南傳學者阿姜查的解釋，再對照《大般若經第六分·法性品》二諦的教證，³⁵⁴簡單詮釋〈智慧品〉世俗勝義二諦的關係；「勝義諦就是任何一個世俗諦存在的真正本質—真實面，而世俗諦就是勝義諦隨緣而呈現出來的現象面」。索達吉則以「勝義諦不是二取執著分別心的境界，心及心所之境，被稱為世俗諦。」解釋寂天世俗勝義二諦的思想，³⁵⁵達賴也在《超越的智慧》一書中詮釋寂天的二諦論；從物質世界具無常性來論述；日常生活中我們所認知的現象，是依於因緣條件來決定其價值性，因此諸法是具無自性的，所以為「真的表相」其實是相對性的，探究二元意識的表相就是世俗諦，探究非二元意識的根本就是勝義諦。³⁵⁶

從中觀的立場，眾生是因執取諸法為實有，生起「自我」的概念，而陷入輪

³⁵³參閱《寂天菩薩全集》，頁 369-374。

³⁵⁴參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 154-155。

³⁵⁵參閱《入菩薩行論廣釋》，頁 176。

³⁵⁶參閱《超越的智慧》，頁 13。

迴之苦，若能證悟空性見，明白萬法的真實相，才能遠離輪迴之苦。而關於〈智慧品〉的中觀思想，筆者依各學者的詮釋稍微做了整理；寂天是依龍樹中觀思想的相依緣起的立場談生命現起的現象，³⁵⁷而對於世俗諦則定義；世俗諦是名言法的實相，是無有顛倒錯謬的名言現量。³⁵⁸文中寂天也從中觀的「內外諸法都是如幻無實的空性」理論，與一般瑜伽師、聲聞、唯識宗等論辯實相的問題。雖然論辯義理是為顯示真理的合理性，但寂天認為體悟空性的智慧，必須將義理的認知配合實際的禪定觀修中得到體悟。大乘佛教體悟空性智慧的方式有多種理論，寂天認為經由聞思修，不斷開發空性的覺觀，逐漸了悟諸法空無自性的智慧，且必須藉由禪定的力量堅固諸法空性認知的次第，才能有「當實無實法，悉不住心前，彼時無餘相，無緣最寂滅」的境界。³⁵⁹又由於大乘的精神是佛教悲智住輪迴的菩薩思想，對於原始佛教學者提出證得四聖諦即得阿羅漢果的問題，寂天也從中觀的思想提出；若無法證悟空性，是無法去除煩惱的種子，很容易陷入外道的無想定，只是讓煩惱暫時停止而已，遇到適當的環境，煩惱還是會再起，所以唯有修習空性才能斷除煩惱障。³⁶⁰

寂天於〈智慧品〉確立自己中觀思想後，從第五十六頌至一百零五頌以論證人無我與法無我，來論說去除煩惱障與所知障。中觀學派所論「人無我」指的是「沒有自性」的我；寂天則以人類自身身體的構成為例，以層層的分析法來探討「五蘊中無我」假我的幻象，來否定自我的存在性。³⁶¹如石探討了寂天的分析法，認為從五七頌、五八頌、五九頌三頌，是在說明色蘊與識蘊非我，其說明的順序，是依照地、水、火、風、空、識六界前後次序論說，也就是「齒髮甲骨」是地大、「熱」是火大、「氣」是風大、「百竅」是空大、其餘為水大。這種說明方法與《寶鬘論》中「士夫非地水，非火風及空，非識非一切，何者是士夫」，所說明人無

³⁵⁷參閱《入菩薩行》〈智慧品〉10-13 頌，頁 128-129。

³⁵⁸參閱《入菩薩行》〈智慧品〉5-8 頌，頁 128，與參閱《入菩薩行論廣釋》，頁 191。

³⁵⁹藏傳佛教四大學派，對是經由反思而得慧或以無垢慧抉擇一切法無實的看法稍有不同，本論採取格魯派的「經由反思而得慧」看法論述，參閱《超越的智慧》，頁 59，與《入菩薩行》〈智慧品〉33 頌，頁 131。此頌的「無緣最寂滅」所談的止觀禪修的境界，達賴將之歸屬於加行道的第四階段，參閱《超越的智慧》，頁 59，索達吉則認為是離一切戲論之平等大空與光明智慧之境，參閱《入菩薩行論廣釋》（下），頁 277，如石則舉密勒日巴的道歌「當下一念顯空性，少物微塵不可得，頓超能觀與所觀，我得如量之見地。」來形容，參閱《衍義》（下），頁 174，與參閱《入菩薩行》〈智慧品〉34 頌，頁 131。

³⁶⁰「若無空性心，暫滅惑復生，猶如無想定；故應修空性」、「為度愚苦眾，菩薩離貪懼，悲智住輪迴，此即悟空果」參閱《入菩薩行》〈智慧品〉51-52 頌，頁 134。

³⁶¹參閱《入菩薩行》，〈智慧品〉57-59 頌，頁 135。

我的原則是一致的。³⁶²「人我」是受五蘊聚集假立而起的虛妄分別，又由此生起所知障的法我執，而以原本不淨之心為淨、本質為苦之受為樂、無常之心為常、為我之法為有我，因此必須觀修法無我，以身、受、心、法為其所緣境，來消除四種顛倒妄想，³⁶³即為四念處。

所謂的「四念處」(sīlānupasthāna)，是指以身、受、心、法為主要的禪觀的所緣境，在上座部經典《大念處經》四念處即是修習解脫道的一個完整的法門。³⁶⁴而龍樹在《大智度論》也談到四念處有十二種觀。³⁶⁵一般四念處的禪觀法簡單而言，是透過觀照身體的一舉一動以及情緒對於外界刺激的感受，在剎那心念的轉變以及思與維現象的遷流變化。經由此觀照身體的執著和情緒的習氣障礙，以及對諸法的生滅質疑和對實相的迷惑等問題。³⁶⁶從《大念處經》佛陀言說：「諸比丘，為眾生之清淨，為度憂悲，為滅苦惱，為得真理，為證涅槃，唯一趣向道，及四念處」，³⁶⁷雖然《大念處經》並未有輪混合一的住世觀，但以四念處為所緣修習止觀，是通大小乘佛教的，差別在於大乘觀修的重點是無我，而不是四諦十六行相。³⁶⁸寂天以身、受、心、法四念處，皆無自性來闡述法無我。關於身念處，寂天首先以身體是經由手腳等各個部分組成，但各個部分又無法等同於身體，所以我們無法找到任何一個部分來說明所謂的「身體」。³⁶⁹再藉由對身體各部分一層層剖析法來分析物質界的本質，可以發現無法找到獨立實存的個體，因此在世俗中依因緣條件而存在的現象，從勝義的觀照中有如虛空一樣不存在。³⁷⁰

在受念處的論說，寂天以樂受與苦受非具絕對性的觀點切入，如石根據「阿毘達摩」論點，解釋「受」有領納的特色，³⁷¹所以受念處是一種經驗性覺受，由於心續變遷中苦樂的生起是剎那的，在剎那間安樂受生起時，痛苦受就會減少，相對著痛苦受生起時，安樂受會減少，因此樂受與苦受彼此之間是具相互制衡性

³⁶²參閱《入菩薩行衍義》(下)，頁 185。

³⁶³參閱《入菩薩行論廣釋》(下)，頁 288，與《入菩薩行論》頁 250，與《入菩薩行衍義》(下)，頁 192。

³⁶⁴參閱《入菩薩行衍義》(下)，頁 192。

³⁶⁵參閱《大智度論》卷四十八，頁 1755-1756。

³⁶⁶明法比丘〈四念處的修行與利益〉，參閱《嘉義新雨雜誌》40 期，新雨雜誌社的網站。

³⁶⁷《大念處經》，頁 275。《漢譯南傳大藏經》，卷七。

³⁶⁸參閱《入菩薩行衍義》(下)，頁 193。

³⁶⁹參閱《入菩薩行》〈智慧品〉，82 頌，頁 138。

³⁷⁰參閱《入菩薩行》〈智慧品〉86 頌，頁 139。

³⁷¹參閱《入菩薩行衍義》(下)，頁 196。

和浸透性。³⁷²又由於身體無自性，所以六根與六塵是不可能相匯合，何況無形體的意識如何與根塵相遇呢。³⁷³經空性的觀修的分析得知沒有所謂的覺者與受者，所以諸法實有的貪愛是顛倒妄執，一切的存在是以虛幻的形式存在。³⁷⁴寂天認為經由受念處禪修的分析，無法找到一個自性我的實體，沒有實相的我如何有所謂「我」被傷害呢？³⁷⁵

身、受念處的分析後，寂天以受（觸）無自性為前提，切入六識也是無自性，得到意識和所緣境相是無法被推理出具真實的存在，所以沒有所謂真正「煩惱」的存在性。³⁷⁶寂天以身、受、心等所緣作觀修的分析，證實諸法確實是空無自性的，一切諸法都是因緣相依所生。至於法念處，從第一百零六頌的問難與一百零七頌的辯詰，寂天是以世俗、勝義與涅槃的境界來論說。後代的譯注家對於這兩頌理解的角度各有其切入點，如石整理出突滇卻札的《智慧品明燈釋》、無著賢的《妙解大海》、昆桑巴滇的《甘露滴》、智作慧的《廣釋》、威月的《顯明殊勝》五本注本的重點，而其中突滇卻札的《智慧品明燈釋》以「世俗因有他」來釋解世俗與勝義的問題，其他各家則以「有情是否涅槃」為關鍵點來解釋。³⁷⁷而寂天的思想比較接近那一家的解釋？依如石的看法，因突滇卻札的《智慧品明燈釋》的解釋法，是屬於應成學派的解釋方式與寂天辯證的方式比較接近。³⁷⁸這種不同的說法主要的癥結，是因藏傳佛教各學派觀空悟境的「自空」與「他空」的不同。關於「空」的體悟問題，除了藏傳佛教有「自空」與「他空」的看法，顯密二大類別的佛教思想，也有不同的看法，其最大的分別在於是觀修時強調修養心性，或者是強調以身為觀修法。而密教則是根據人的生理機能與構造修持，以斷除被身體的物質基礎，與生理機制所制約的思想與心理，³⁷⁹且利用身心超克的狀態，將慈悲的方便法與體悟空性的智慧融和。因此以「自空」與「他空」對「世俗因有他」或「有情是否涅槃」作不同的辯證；若以顯密不同體系的觀點，則又有何種面貌呢？筆者認為實可另立章文作進一步的探討。

³⁷²參閱《入菩薩行》〈智慧品〉89-90 頌，頁 139。

³⁷³參閱《入菩薩行》〈智慧品〉96 頌，頁 140。

³⁷⁴參閱《入菩薩行》〈智慧品〉99 頌，頁 141。

³⁷⁵參閱《入菩薩行》〈智慧品〉101 頌，頁 141。

³⁷⁶參閱《入菩薩行》〈智慧品〉102-105 頌，頁 141。

³⁷⁷參閱《入菩薩行譯注》，頁 236-241。

³⁷⁸參閱《入菩薩行衍義》，頁 206。

³⁷⁹參閱《藏傳佛教智慧境界》，頁 256。

證悟空性智慧者，在究竟的勝義諦中，已了知眾生因世俗的分別而造成的世俗的因果，是源自於無明所起的執著，因此智者不會從對、錯的二元對立來評斷是非。但究竟諸法是依靠什麼方式存在？寂天以破實有見的方式，論說諸法都不是獨立自存的觀點；在第一百一十六頌「世人亦能見，一切能生因，如蓮根經等，差別前因生」，安立了因的無自性，一百一十八頌至一百二十五頌破他因生的理論，一百二十八頌至一百三十九頌破數論的自生的理論，一百四十五頌至一百四十八頌則是破有無生因，確立了諸法非無因生、自生、他生、自他共生，而是無自性的緣生。³⁸⁰至於生滅的關係，寂天在一百四十九頌與一百五十頌談到「自性不成滅，有法性亦無；是故諸眾生，畢竟不生滅」、「眾生如夢幻，究時同芭蕉；涅槃不涅槃，其性悉無別」，³⁸¹也就是說世間的生起與幻滅只是沒有自性的生、住、滅，有如芭蕉樹一樣的空洞不實，因此在究竟實相上，輪迴與涅槃也是沒有分別的。³⁸²至於大乘輪混合一的問題，寂天從涅槃（勝義）與輪迴（世俗）的對應法來解釋這個問題；因為世俗是依助緣而存在的幻象，若諸緣斷絕時，一切的煩惱諸因緣也滅絕，究竟實相的自性涅槃與有餘涅槃因而斷滅，無餘涅槃則現起。³⁸³

從以上的整理探討，寂天的空性思想從理論面向而言，不離中觀哲學學理的空無自性與緣起性空。但他更著重觀修法的理論，其主要的目的是堅固所發起的菩提心。而在〈智慧品〉的最後兩頌「自集福德雲，何時方能降，立生安樂雨，為眾息苦火？」、「何時心無緣，誠敬集福德，於執有眾生，開示空性理？」，充分顯示出寂天的菩提心的目標。因此筆者從寂天空性修持的論說，歸納三項能自利利他的理由：（1）從「空無自性」的角度，在此世我們認為真實存在，其實都是因緣所生而成。（2）人類所追求的幸福快樂，都是以盲導盲，充滿墮落的機會，這一些導因於不能認清諸法實相。（3）雖然有了人生無常的體會，但沒有正知正念，妄求妄修則更添顛倒感人的邪見。所以經由相依緣起的空性理論，我們接受了「業」的作用，理解了痛苦的經驗緣自思於負面的思想與行為，相對的擁有快樂是透過正面的思想與行為。且審視每一件事背後的因果法則會發現其複雜性，

³⁸⁰《入菩薩行衍義》，頁 217-218。

³⁸¹參閱《入菩薩行》〈智慧品〉149-150 頌，頁 148。

³⁸²參閱《超越的智慧》，頁 204-205。

³⁸³參閱《入菩薩行》〈智慧品〉15 頌，頁 129 與《超越的智慧》，頁 28。

因此事物顯現的方式和其真正存在的方式是不同的。然而每件事並非定然呈現目前的狀況，它是隨著緣起緣滅相續牽動變化的。由此空性哲理的基本概念，筆者再統整出三項具空性智慧特質的人格：(1) 認清一切的成敗都是有因有果，雖是因果但不是不能改變的，因此於世俗積極創造好的因緣扭轉乾坤。(2) 凡事都有弊有利，好壞非來自事物的本身，沒有所謂最理想的事物存在，因此對事沒有貪求之心，不因環境的變化而隨波逐流。(3) 能隨時觀察自己的起心動念，內省自己且願意將利益與他人分享。

從慈悲心和空性的修持特性而言，空性的了悟是屬於自利的，而慈悲心則是利他的，就大乘佛教教理而言，這兩者必須融合才能達到菩提心的目標。如何將空性與慈悲心融合。達賴的解釋是「一個人必須結合覺醒的心性和智慧的禪修，就是了悟空性。……大悲心是了悟空性的一個成果。」³⁸⁴如石則談到「正規的大乘行者在修空之前，必須先發大菩提心，廣修前五度等菩薩行」³⁸⁵而索達吉的說法則無次第之分，他舉了地藏菩薩的誓言“地獄不空，誓不成佛，眾生度盡，方證菩提”，比喻「菩薩恆久住於輪迴而不受輪迴的汙染，這就是空性的果報」。³⁸⁶《一念要訣》則以次第性的融合解釋智慧與慈悲的相攝；慈悲與智慧是將除苦的「大悲心」和無二的「般若慧」交融在一念間一起運用，³⁸⁷而初發心的菩薩，悲心是一念，智慧是一念，是各自分開獨立運作的，而必須經過一段時間的努力，證入空性的法身境界，在此境界，由意識造作生起「生緣悲」與「法緣悲」，自然就昇華為無緣大悲。³⁸⁸寂天於《入菩薩行論》並未明確談到空性的智慧與慈悲心的融合次第，而是以空無自性論證了人無我，和四念處的觀修論證法無我，談到眾生有如夢境般的存在，因此解脫的涅槃和憂苦的輪迴在本性上是沒有差別。³⁸⁹在上一節筆者已提到「自他相換」可以將之當成一個橫跨慈悲心與空性智慧的橋樑，因此在下一節筆者再繼續探討慈悲心與空性的交涉處。

³⁸⁴參閱《超越的智慧》，頁 80。

³⁸⁵參閱《衍義》(下)，頁 181。

³⁸⁶參閱《入行論廣釋》，頁 252-253。

³⁸⁷參閱《《菩提道燈》抉微》，頁 263。

³⁸⁸參閱《《菩提道燈》抉微》，頁 265-266。

³⁸⁹參閱《入菩薩行》〈智慧品〉150 頌，頁 148。

第三節 《入菩薩行論》的慈悲心與空性思想的交涉

寂天於《入菩薩行論》十品中的八品，闡述了修持菩薩道的正知正念與修行應有的態度和方法。特別在〈安忍品〉從世俗諦的角度，探討了人際中所存在的毀譽、親疏和執所愛、厭所恨等愛恨情仇等世間苦的問題，經由這些煩惱問題，探討對世間事物的分別與對欲求不滿足的起因。又〈安忍品〉著重於菩薩行的利他理論，所以談最多的是有關耐怨害忍的負面情緒，如惱害、報復、憎恨、記仇、冷漠無情等。³⁹⁰日常生活中，我們也常因負面情緒造下許多令人後悔的結果，雖然有時會痛不欲生，但往往是不知其苦，更添業力。從佛教的觀點，是因為累世以來的執著已深，散亂的習氣更是讓人萬念紛飛，根本無法將心安定下來思考事情的實相，甚至追求著苦而不自知。寂天在〈靜慮品〉以觀修的方式，認識外境與個人貪瞋心引發的苦，以及如何安住於平等與自他相換的觀修中，借以深刻體會眾生之苦與需求，建立慈悲心的福德因緣與轉逆緣為善緣的修習法。從〈安忍品〉與〈靜慮品〉我們能夠從個人貪瞋的問題，進一步體會眾生因無明所造下的痛苦，也知道該如何修慈悲心行菩薩道成就菩提心。因此筆者從《入菩薩行論》的探究，簡單定義其慈悲修心理論，就是具正知正念內省自己所行所為，探討造業與苦的來源，推己及人了解眾生累世以來所承受的苦難，且其追求幸福快樂的心態與自己是一樣的，而立志發願努力的修持改變自己所行所思，發展慈悲心以求能利益他人，幫助他人遠離痛苦得到解脫。為了達到菩提心的目標，必須身體力行，養成利益他人的習慣。若以寂天的理論，欲求能真正利益他人，必須將自己的「容量」放大，將他人的問題融入變成自己的問題，才能克服以「自我」為中心的思考法，因此自他相換的修持法是可預期的目標。

已理解寂天慈悲心的定義，而論及與空性的交涉，必須先了解寂天對空性思想的定義，筆者從其〈智慧品〉的哲思理論來探討寂天空性的定義。寂天於文中談到，因時間的錯覺，讓眾生誤以為依因緣聚合所成的事物是獨立存在的，但是依因緣聚合的事物也會依眾緣離散而消失，因此事物所謂的存在，其實是變動不定的。也因以為事物是獨立存在的錯謬思想，而產生執著心造就諸多煩惱。為想

³⁹⁰參閱如石，《阿姜查語錄》，頁 138-139。

去除煩惱必須斷絕諸緣，才能斷絕煩惱與所知兩種障礙。一般現象界經驗性的認知，是立基於對名言現量的認知，若從勝義諦去探究，則世俗諦顯著虛妄不實。而在勝義的層次上，諸法真正的實相是自性空寂、不生不滅、清靜涅槃。³⁹¹雖然能分別世俗與勝義的不同，且立世俗法一切無自性，但是一切的分析觀察，還是藉由世間共許的名言現量而建立。³⁹²從其理論性而言寂天的空性思想不離中觀學派的緣起性空、空無自性等基本要義，然而寂天更著重於如何「悲智住輪迴」的修持法，他認為依慈悲與智慧留在輪迴中，而不墮有寂兩邊，才是證悟的目標。為了達到這個目標，他以自他相換為橋樑後，又提出四念處的觀修法，從觀修中遠離理性的分別，達到了「無緣最寂滅」的境界。所以筆者簡單定義寂天的空性思想，就是開啓般若智慧，了悟諸法空無自性的實相，去除煩惱所知二障的修行次第。

談到大乘菩提心的目標，有如寂天在〈迴向品〉第五十五頌與五十六頌所言：

乃至有虛空，以及眾生住，願吾住世間，盡除眾生苦！

眾生諸苦痛，願悉報吾身！願因菩薩德，眾生享安樂！³⁹³

本文已論及發菩提心，欲求成就菩提心的過程中，慈悲與智慧相輔相成的必要性，然而在修心的過程中，無空性智慧的慈悲心會有何種問題出現？對此問題，筆者於實際的環境中，舉一個社會現象的例子來探討，再回歸於理論性的探討。

台灣於 1950 與 1960 年代，相繼發生了烏腳病（blackfoot）與小兒麻痺症（poliomyelitis）兩種疫病，兩者同樣造成四肢的殘疾，不同的是烏腳病的患者，四肢由發麻、刺痛然後慢慢的發黑，而終至潰爛且有蛆蟲啃食，小兒麻痺症則是四肢萎縮。³⁹⁴雖然殘疾地方同樣都是四肢，然而社會對烏腳病的關切卻遠不及小兒麻痺症，起因於前者病狀恐懼人們避之唯恐不及，不似後者四肢雖殘疾，但病況並不會讓人有恐懼的感覺，所以讓人願意充滿愛心伸出援手，幫忙蓋醫院給於

³⁹¹參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 168。

³⁹²參閱《入菩薩行衍義》（下），頁 209。

³⁹³參閱《入菩薩行》，頁 163。

³⁹⁴參閱梁妃儀、蔡篤堅，〈烏腳病與小兒麻痺症的隱喻在台灣〉，《中外文學》，頁 96-98。

治療的機會。³⁹⁵從這則社會現象，我們先不探討慈悲心的層次問題，我們先思考為何會出現這些「人之常情」的現象；從這兩種患者他人給於的愛心資源來論，慈悲心是有合不合我心意的心態，或許能對兩者都產生慈悲心，很熱情投入急難救助，但也可能事後發覺小兒麻痺症患者比較可愛、比較甜蜜，自己心靈的回饋率也比較高，而樂此不疲。或者投入慈悲心後發覺這些人業障深重，竟然不知感恩「我」的投入，繼而將自己的慈悲心轉到比較有感恩心的人身上，筆者認為這是一個發慈悲心的人，常有的心態之一。若是慈悲心能具備空性的思想，又能將慈悲心呈現何種面貌呢？我們先從平等心與自他相換的論點來思考這個議題；以平等心而言，我、烏腳病患者、小兒麻痺患者等，都有相同的慾念與權力想要離苦得樂；若我能放下個人只看到「我的」需求，而以「視他如己」觀修他人的需求，則能要求自己盡其所能幫助他人。若從空性的面向而論，從「緣起」和「無自性」的角度，兩者病人都是在某種因緣的聚合之下，出現類同又不同的表象，其外在的症狀只是各種條件聚合的產物，他們的生存人權與追求幸福的權利都是一樣的。雖然因果是無奈的，但兩者離苦的機會是相等的，若能從空性的角度思考，更能以慈悲心體會兩者的痛苦與需求，終能以熱切且不退信心的力量幫助他們，無論是以物質給於生活的資助或者心靈的建設。由此可知空性的思想能幫助慈悲心建設平等心，體會眾生更深刻的苦，對眾生慈悲心更加的圓滿，如達賴所言，大悲心是了悟空性的一個成果。

從理論上而言，寂天在《入菩薩行論》雖從二諦談到輪涅合一的理論，並未將輪涅合一的方法，明確的提出來，但依〈安忍品〉所論說的修心次第；從「無自性」合理說明不應瞋的原因，建立了慈悲心的合理性。而〈靜慮品〉的平等觀與自他相換的觀修法，主要的目的是經由禪修法堅固行者的慈悲心，希望行者能透過平等觀與自他相換的禪修，於日常生活中隨時隨地，都能以慈悲心利益他人，讓他人得到最大的安樂。雖然在〈靜慮品〉第一百零七頌，談到若能修習平等觀，則會將助人成爲一種樂趣，也談到菩薩行者一心只求利他，不會寄望得到任何善報。³⁹⁶若以「自他相換」是慈悲心與空性思想的橋樑而論，無論是先悟得空性再生起將他人的需求融入「我的」，或者他人的需求融入成「我的」，進而悟

³⁹⁵參閱〈烏腳病與小兒麻痺症的隱喻在台灣〉，《中外文學》，頁 108-113。

³⁹⁶參閱《入菩薩行》〈靜慮品〉，頁 107-108。

得空性，其效果都有異曲同工之妙。因此慈悲心的修持必須和空性智慧互為依存關係，才能產生真正的慈悲心。又人類是最易隨著環境的改變迷失於時空中，在〈安忍品〉也談到，名聞利養是最易使人迷失的，由於慈悲心的修持，並無法讓我們脫離這份執迷。想去除執迷只有將心安住在空性的智慧中，隨時以空無自性觀照自己的起心動念，才能遠離對外境的執情。也就是說空性的智慧，能讓我們跳脫當下環境的執情，讓慈悲心順利達到其效果。

寂天又於〈智慧品〉第一百六十一頌至一百六十五頌又談到，若只專注世俗諦所緣的觀修，容易陷入以實相為有的邪門歪道修行方法：

今生魔亦勤，誘墮大惡趣；今生邪道多，難卻正法疑。
暇滿難再得，佛世難復值，惑流不易斷，嗚呼苦相續！
輪迴雖極苦，痴故不自覺；眾生溺苦流，嗚呼堪悲愍！
如人數沐浴，復數入火中；如是雖極苦，猶自引為樂。
如是諸眾生，度日若無死；今生遭弑殺，後世墮惡趣。³⁹⁷

在此四頌中談到勝論學派的沐浴淨罪法、耆那教的走入火堆消業障法等都是引痛苦為去除罪障的修行法，或者天真不知老死，都是無法體會生命之苦的生活觀。無論是讓自己陷入肉體痛苦的修行法，或者悠哉著活著，都是不合乎中道，且浪費難得的人生。以中觀的無自性觀念，肉體的存在只是以假名安立，而非是實質的存在，特意讓肉體承受折磨，並不能理解苦的緣起緣滅，而悠哉著活著更無法體會眾生之苦，如何生起慈悲心？經由禪觀空性的智慧，了知究竟真理而分辨究竟真理與表相真理的差異性。在〈智慧品〉第一百六十三頌，寂天談到應該悲憫輪迴之苦的眾生，因為沒有這份悲憫心，是無法啟動菩提心的修持，然而沒有空性的智慧，則無法自覺從二元意識的對立超越，如何幫助眾生自覺，為眾生帶來真正的幸福安樂？³⁹⁸

大乘的理論，慈悲心的修持必須進入「無緣慈悲心」的階段，體悟眾生的真實相，生起悲智雙運的菩提心，才能真正的饒益眾生。若依修持的次第而言，修持世俗慈悲心時，必須有「客體化」或「對象化」的所緣作為觀修的對象。但

³⁹⁷參閱《入菩薩行》〈智慧品〉161-165 頌，頁 150。

³⁹⁸參閱《入菩薩行》〈智慧品〉167 頌，頁 150。

在此階段必須先解決，因依所緣的存在，也就存在著二元對立，且又錯覺生命假象的確實存在性，而造成貪愛煩惱等等問題。理論上緣起性空的理論是世俗「有」的認定與勝義的「空性」聯繫線，因此修習空慧，才能平伏所有的概念式思惟而斷除煩惱。³⁹⁹又眾生因時間的錯覺感，誤以為經眾緣聚合的事物是真實存在的，而產生的種種問題，⁴⁰⁰也唯有透過諸法無實在性進入勝義諦無二境界，認清事物的真實相才能解決這個問題。⁴⁰¹然而無二的境界就是無分別心的境界，無分別心已沒有「自」「他」之分，才能清楚明白的願滿累世累劫眾生對幸福的追求，也才能在累世累劫不同環境變化中，對已發的菩提心有所改變。⁴⁰²經由簡單的論證，筆者再將寂天所論說的慈悲心與空性的關係做簡單的統整；發了菩提心，為了達到目標，進行修心的過程中，首重個人將心安住於「止」中，讓心不受外在環境所牽動，再緣於所緣的慈悲心觀想，深深刻刻體會眾生之苦，由悲憫眾生之念希望能利益眾生，因此努力於慈悲心的修持。但若行者還存留煩惱心，在體悟眾生煩惱的當下，必也為眾生煩惱所苦。又身心中煩惱有粗、細、微細三種面向，所以解脫煩惱也有其次第性；關於粗煩惱解脫是以對治對外相身體的煩惱為主，一般是可以透過心理與思想的覺知而消除其偏執與煩惱，但微細煩惱心若遇適當的時機，將會與惑種相結合而現起，唯有修習空性智慧才能視一切的恭敬、輕視侮辱、苦樂、哀愁、親疏等感覺問題，都由本來的實在感變得虛幻，⁴⁰³真正根除所有的煩惱。⁴⁰⁴相對的若其中有一個煩惱心未根除，易被環境的憂悲喜樂所轉，如何能讓自己留住於輪迴中救度受苦的眾生呢？本文於如何去除煩惱心並未細論，只是依理論性的架構，肯定了如《一念要訣》中所談的，「大悲心」和無二的「般若慧」交融在一念之間一起運用，⁴⁰⁵也許是欲求達到菩提心的目標很重要的一個依據。

³⁹⁹參閱《入菩薩行》〈智慧品〉30-34 頌，頁 131。

⁴⁰⁰參閱《入菩薩行》〈智慧品〉10 頌，頁 128。

⁴⁰¹參閱《入菩薩行》〈智慧品〉33-34 頌，頁 131。

⁴⁰²參閱《入菩薩行》〈智慧品〉35-37 頌，頁 131-132。

⁴⁰³參閱《入菩薩行》〈智慧品〉151-153 頌，頁 148。

⁴⁰⁴參閱《入菩薩行》〈智慧品〉48-51 頌，頁 133。

⁴⁰⁵參閱如石《《菩提道燈》抉微》，頁 263。

第四節 《入菩薩行論》的理想人格

所謂人格 (personality)，約分成三種解釋：一是社會上一般的解釋，即人格等同於人品或品格；二是法律上的解釋，是指權利義務主體的資格；三是心理學的解釋，是指個性也等同於性格。⁴⁰⁶而心理學各家學派又有不同的定義法，國內心理學學者張春興綜合各家的解釋，界定「人格」為，「人格是個體在對人對己及一切環境中事物適應時所顯示異於別人的性格」。⁴⁰⁷從此觀點所定義的人格是指對人與人或人與事、物適應的表現。本文對人格的定義採取張春興的說法來論說。一些勵志或探討心理問題的文章常常提到「某種工作所應具備的人格特質」、或「某某歷史人物因具備某某人格的特質，所以會成功」，來鼓勵大眾作為學習或模仿的準則。如財訊月刊列出會賺錢人格的六種特徵，⁴⁰⁸國際合作知識網也列出經理人才的四項特質，提供給企業界作為選才的參考。⁴⁰⁹美國最負盛名的資本家富蘭克林，早年由於個性乖戾事事碰壁，他為自己立下節制、緘默、秩序、決斷、節約、勤奮、真誠、正義、平和、整潔、謙遜、鎮靜等十三條行為準則，因此也邁向了成功之路；美國林肯與羅斯福總統，也曾為自己立下「不欺暗室」的工作品格，而為後代人所敬佩與讚賞，⁴¹⁰所以人格的特質確實是通往成功之路的要件之一。

美國《成功》雜誌的創辦人奧里森·馬登在《世界最偉大的勵志書》談到，在人際關係中自卑、妒忌、憂慮、憤怒、虛榮、貪婪、盲目等心靈的弱點，是邁向成功的枷鎖與絆腳石，⁴¹¹而自信樂觀、簡樸務實、堅忍敢為、敏感孤獨、叛逆果敢、創新進取、嚴謹理智等人格特質則有助於開發成功的人生，⁴¹²並認為養成積極思考、勤奮儉樸、積極學習、誠實守信、持之以恆、堅持果斷、團結合作等

⁴⁰⁶參閱張春森，《現代心理學》，頁 449。

⁴⁰⁷參閱《現代心理學》，頁 449。

⁴⁰⁸賺錢的人格特徵：1、贏了要更贏 賺了想再賺，2、投資世界很大，外面世界很小，3、先看大局在看小局不湊熱鬧，4、大量的閱讀有自己的看法，5、冒險性強，自制利也強，6、會「省」不打緊重點要會「算」。參閱 yahoo 新聞，財訊月刊，2007，3，1。

⁴⁰⁹理想的經理人才的特質：廣泛的思考、容忍模糊空間、容忍不確定性、誠實與正直等四項。參閱 <http://www.ipc.itri.org.tw>

⁴¹⁰參閱奧里森·馬登，《世界最偉大的勵志書》，頁 134-137。

⁴¹¹參閱《世界最偉大的勵志書》，頁 363-403。

⁴¹²參閱《世界最偉大的勵志書》，頁 78-130。

七項習慣是成大事者必備條件。⁴¹³歷史學者翟鴻燊歸納出中國歷代成功者處事的人格特質，如圓融妥貼，靈活變通、能說會道，成己達事、洞察人心，有智有慧、善於觀察，把握分寸、恩威並施，知人善任、謀事以德，公私分明、深謀遠慮，未雨綢繆、見微知著，防微杜漸、唯謹唯慎，知進知退、假借外力，巧達目的等。⁴¹⁴從東西兩方成功人格特質的描述，其主要的目的是為了個人追求成功的處事態度，希望因人格的特質，使自己的生活態度獲得社會的肯定與讚嘆，或達到自己事業成功的目標，讓生活更加的幸福快樂。

普世都是在追求美滿幸福快樂的成功之法，為達成功的目標，我們都希望能藉由一些勵志書更了解自己，或歷史人物成功的事蹟與人格的特質作為榜樣，學習克服心靈弱點與凸顯自己特有的潛能，成就追求成功的人格特質。若從大乘佛教自利利他的觀點而言，雖然沒有強調追求世俗的成功是必需的，但也並未反對在追求成功中達到自利利他的目標。寂天在《入菩薩行論》文中，從人際關係的角度清楚談到如何對治自卑、妒忌、憤怒、虛榮、貪婪、盲目等問題，然而寂天的論說中所欲標示是怎樣的人格特質？筆者在本文以比較寂天的《入菩薩行論》和奧里森·馬登的《世界最偉大的勵志書》中所談的如何對治自己的弱點，來論說寂天在《入行》中所標示理想人格的特色。首先筆者先談《世界最偉大的勵志書》中的對治目的，文中談到自卑者習慣於避免失敗而不在追求成功，應該思考基於合作的社會，每一個人都應確信自己的能力都是社會的一份力量，不要氣餒或畏懼失敗以成就偉大的事業；以開闊的心胸對治消極的妒忌，化消極為積極，產生自愛、自強、自勵、競爭的行動與意識，勇敢地向對手挑戰與競爭；當憂慮來臨時，應看清事實、分析情況、付諸行動等方法增強信心走向成功；而憤怒是接受他人言行來左右自己情緒的表現，由於對自己沒有自信心而有自憐的行為，因此也無法自立自強做一個努力追求目標的開創者；驕傲和抱怨都是愛慕虛榮一兩面體的表現，而這種表現會讓一個人因外在的因素放棄既定的目標；貪心的弱點會讓一個人因欲望而忘記了應該恪守的自尊與原則，因此讓生活陷入混亂之中；盲目則會讓人錯認目標，失掉生存的優勢。⁴¹⁵文中的建議是從確信自己的存在的價值開始，思考自己內在的問題，而如何以另類的思考角度面對外在的環

⁴¹³參閱《世界最偉大的勵志書》，頁 177-240。

⁴¹⁴參閱翟鴻燊，《身段》，頁 3。

⁴¹⁵參閱《世界最偉大的勵志書》，頁 364-403。

境；如以開闊的心胸面對自己妒忌的心，勇敢的向對手挑戰、以積極的態度分析情況走向成功、了解憤怒源自於自憐的行為，而虛榮與驕傲和抱怨是依體兩面的事，貪心和盲目都會讓人失掉應該恪守的自尊與原則，而失去生存的優勢。不置可否這些積極的人生態度，在在都表現以追求積極生命價值、開創自己成功為目標。

這種以「自我」為中心的世俗追求，在生活中若能克服個人人格上的種種弱點，必然有機會養成自信樂觀、簡樸務實、堅忍敢為、敏感孤獨、叛逆果敢、創新進取、嚴謹理智等人格的特質，邁向成功的生活。但以個人利益或個別團體利益的成功為前提，在多變化的人事物關係中，成功的人格特質所造就的成功是何種成功？若從歷史典故來探討，我們不得不懷疑，為了成功，人類通常無所不用奇巧，是否所謂美好的品格，只是為獲得個人成功的踏腳石而已？在漢武帝時，上官桀隨機巧對，以眼淚表現出對漢帝的忠誠，不但免除殺身之禍且又升了官、春秋時代，晏子為除齊景公心腹之痛，計設以二個仙桃讓三個大力士互相殘殺，且死時還自以為是為勇氣與氣節而死。⁴¹⁶從上官桀與晏子處事可見其靈活變通、圓融妥貼，這種人想必也具備了自信樂觀、堅忍敢為、創新進取等特質，後人也很難從是非的角度來論斷其所行所為是善還是惡。清朝紅頂商人胡雪巖，技巧性的投其所好與左宗棠建立了良好的政商關係，而開展了紅極一時的商場事業。清初孝莊文皇后計降明將洪承疇，完成清朝進入中原的大業，又謀計多爾袞而保住了自己的地位與兒子的皇位。⁴¹⁷胡雪巖與孝莊文皇后可謂具備了能說會道、洞察人心、有智有慧、善於觀察、深謀遠慮或堅忍敢為、敏感孤獨、叛逆果敢等人格特質。對於他們的人生企圖而言，可以說是相當的成功了，但是這種成功的人生，必定也同時犧牲很多人的利益，如孝莊文皇后為鞏固自己的地位剷除異己，或經營政商關係的胡雪巖，以及讓胡雪巖破產憂憤而死的盛宣懷，⁴¹⁸都是為了自己的利益，不惜犧牲他人的利益。

或許以上的例子，若是緣自於自利的行為動機，美好人格特質的表現，對他們而言只是欲求個人利益成功的手段。若是為了團體的利益，是否所具備的成功

⁴¹⁶參閱《身段》，頁 48-49，與振北，《手段》，頁 11-13。

⁴¹⁷參閱《身段》，頁 75-78、87-90。

⁴¹⁸參閱任浩之，《布局與謀略》，頁 229-232、《身段》，87-90。

人格的特質，就是利人利己的品德呢？中國著名的章回小說，羅貫中的《三國演義》中所刻畫的人物的人格特質，已超越了陳壽《三國志》的正史中所記載的人物事跡。但無論是《三國演義》或《三國志》，其中最爲人所稱道的歷史人物就屬諸葛孔明；後代對諸葛孔明的推崇，都是景慕他在群雄並起、諸侯割據的混亂中，成就了三國鼎立局勢，所表現的斷理之精、料事如神的種種事跡爲主。也認爲他的成功導因於他具備了「淡泊以明志，寧靜而致遠」的智慧，⁴¹⁹而從後代的史學家更對他的忠誠、勤政愛民、不貪不求、賞罰分明等種種行徑，將他評爲歷史上最完美品格的政治家，⁴²⁰且肯定他的一生的行徑，足以爲後人的龜鑒指南。⁴²¹

由歷史上的記載，三國前期群雄爭霸中原，是一個混亂而艱難的時期，老百姓民不聊生，且三國時期因常年的戰爭與饑荒，是中國歷史上人口最少的時期。⁴²²但一般史學家或文學家，對三國的權力鬥爭所引發民不聊生的局勢，不給於褒貶，卻從人才的格局給於相當高的評價；如「在那個艱難混亂的時代，三國人更是氣宇軒昂，經常履步從容地以生命的大是大非與真理情意背書，充分展現最高道德、最純的志節、最堅定的勇氣、最動人的義氣、最具縱深的智略……！」。⁴²³在史書上的記載，孔明自訴將其聰明才智運用於軍事的成就，主要是他認爲在漢賊不兩立的情況之下，三分天下比曹操獨霸天下，百姓能擁有比較多幸福。⁴²⁴從孔明的想法，他絕對肯定自己的所行所爲，並且將其定位爲「是爲了蒼生百姓」，而後代的人也從漢賊不兩立的角度，來肯定其政治的智慧。然而孔明對自己的成就感到完美與滿足嗎？當諸葛孔明在征服蠻夷最後一次的盤蛇谷戰役中，看到屍野片地，他垂淚而嘆曰：『吾雖有功於社稷，必損壽矣！』。⁴²⁵又對自

⁴¹⁹參閱陳舜臣，《諸葛孔明》，龔鵬程〈導讀〉，頁4。

⁴²⁰陳壽評曰：「諸葛亮之爲相國也，撫百姓，示儀軌，約官職，從權制，開誠心，布公道。盡忠益時者，雖讎必賞，犯法怠慢者，雖親必罰，服罪輸情者雖重必釋，遊辭巧飾者雖輕必戮；善無微而不賞，惡無纖而不貶。庶事精練，物理其本，循名責實，虛僞不齒。終於邦域之內，咸畏而愛之，刑政雖峻而無怨者，以其用心平而勸戒明也，可謂識治之良才，管、蕭之亞匹矣。然連年動眾，未能成功，蓋應變將略，非其所長矣。」參閱

http://content.edu.tw/senior/military/tc_t1/content/1.3.2d-2.html

⁴²¹參閱《諸葛孔明》，〈導讀〉，頁4。

⁴²²在東漢桓帝永壽三年時，全國人口還有五千六百四十八萬人，到了三國魏吳蜀加起來約一千三百一十四萬人。參閱《三國奇士與國土》，頁11。

⁴²³參閱李安石，《三國奇士與國土》，頁15。

⁴²⁴參閱《諸葛孔明》，頁655-656。

⁴²⁵參閱張曉風，〈古典小說中所安排的疾病和它的象徵〉，《中外雜誌》，頁34-35。

己的病痛，不求助於醫藥而竟以「祈壤」之術祈求延壽，⁴²⁶聰明如他，為何會對自己的性命作如此的選擇？⁴²⁷筆者認為或許正如他感嘆著，雖有功於國家社會，但究竟因他軍事的成功也造下許多的惡業，醫藥對他而言是惘然的，惟有祈求上天的垂憐以度過難關。

從孔明的例子，世俗對孔明所推崇的地方，也許正是他生命中的揮之不去的黑洞。雖然經過文人的筆下他除了是個成功的悲壯英雄，也是個鮮活的具備聰明才智且品德完美的歷史人物。或許我們可以思考著歷史若能從新再來，孔明是否還是堅持著漢賊不兩立的看法，願意發動那麼多的事軍事的活動？是否可以用其他的方法幫助更多的百姓。筆者相信歷史若能從來，孔明一定希望不要有那麼多的殺戮戰事，因為正如諾貝爾和平獎得主，維瑟爾言「戰爭沒有勝利者，只有受害者」。⁴²⁸雖然歷史的過程無法回歸，我們不可以馬後炮的方式，來回思省查歷史中的人物若具備了菩提心，則將有如何的現象呈現。但是我們從借鏡於一些歷史上的成功事件的人格特質，可以確定其對人類的幸福指數而言，還是有所缺憾的。但寂天從大乘佛教的修心思想所欲標榜的，具備菩提心、慈悲心與空性思想的理想人格，又如何能適合每個時代的變化？對人類的幸福指數都有幫助嗎？還是它只是個空泛的理論，缺乏實踐的可能性，因此訴求性也就相對的降低。

從一個宗教家的立場，寂天在《入菩薩行論》的十品架構，以人身難得開啓了他論說菩提心思想的序幕，也就是肯定活在紛擾人間，是相當難得的優越條件，而對於人性的弱點，如自卑、妒忌、憤怒、虛榮、貪婪、盲目等問題，也提出對治的方法。一般世俗對治這些問題，是因其阻礙邁向成功之路。寂天則是從發菩提心、安受苦忍、耐怨害忍、諦察法忍、平等心的建立和自他交換等慈悲心的養成，與空性智慧深究事物的真相，來探討這些問題。或許這就是一般世俗的成功人格的建立，與菩提心人格建立的最大不同點。

從十品中所談的，在其論說中，寂天雖然並未明言自卑的問題，但「人身難

⁴²⁶參閱〈古典小說中所安排的疾病和它的象徵〉，《中外雜誌》，頁 35。

⁴²⁷從第一百零三回文中「……孔明嘆曰：『無心昏亂，舊病復發，恐不能生矣！』……，仰觀天文，……『吾命在旦夕矣！』」，可知孔明知道自己的生命很危險。參閱羅貫中，《三國演義》（下），頁 659。

⁴²⁸2007 年 4 月 12 日〈蘋果日報〉每日一句。

得」珍惜著能生為人，就是肯定樂觀進取的生命態度，具備了積極樂觀的生命態度後，希望以眾生的利益為自己利益的願心，開啓了菩提心的願心就是對自我的自信與肯定的態度。有了願心，想到必須努力進行才能成功的完成這個目標，會發覺自己也是問題重重，想要完成目標何其容易。寂天也在〈懺悔品〉提供了對治自己內在的傲慢、慳吝、無知等讓人對現實的問題不知所措的問題。或許在此品中寂天也談到，在驚慌無助時必須依止諸佛菩薩來幫助自己，好像是對自己的能力沒信心，筆者認為這是一種角度的問題，因為一般人爲了完成目標，常會以一些成功的例子爲標竿，而寂天認爲最完美的標竿則非諸佛菩薩莫屬，因此這個問題並非信心的問題。看到自己的問題後，就應該想辦法積極去除障礙，但去除障礙不是指爲自己的利益，還是要以利益他人爲前提，因此寂天先談受持菩提心再談不放逸的態度。雖然已經具備了利益他人的積極行爲與態度，但人類往往還是會被一些是非不明的觀念所迷惑，如歐洲歷史上有名的十字軍東征，標榜著就是爲上帝的慈悲而行，且殺死異教徒並非謀殺，而是爲了昇天等等荒謬的行徑，因此寂天又談到正知正念的重要性。

然而在《世界最偉大的勵志書》在人際關係所談到的妒忌、憤怒、虛榮、貪婪、盲目等問題都是佛教貪嗔痴的基本問題，寂天在〈安忍品〉也從人際關係的角度，以「安受苦忍」、「耐怨害忍」、「諦察法忍」三個面向來談對治法。從因果的角度，有很多的問題是個人的業力所引發，但是我們很少願意接納問題是來自於自己，因此還是會有怨天尤人的瞋恚的心，只是往往愈瞋恨愈消沉愈挫折，而「安受苦忍」主要的目的就是要對治這種悲觀、畏怯、沮喪、妒嫉等負面的情緒，其積極面就是堅強、樂觀、進取、自愛、堅強。而「耐怨害忍」著重對治來自於他人自私自利的傷害，安受苦忍所要對治是自哀自嘆的瞋恚心，而耐怨害忍則是對治隨時會傷害他人的瞋恨心，因此其積極面是忍讓、寬恕、克制、釋懷、以德報怨等態度，來面對自己的妒忌、憤怒、虛榮、貪婪、惱害、報復等問題。雖然已經談了安受苦忍與耐怨害忍的安忍法，但若對事理無法清楚明白，任何的瞋恨將隨機而起，所以寂天再談「諦察法忍」的重要性，若能以領悟、欣樂、勝解等對治盲目、迷惑、猶疑、不樂，才能真正安住於逆來順受中。從第一品的《利益品》至第六品的《安忍品》，從其對治面以及欲求成功的生活而言，寂天依菩提心的發展所架構出的理想人格，原則上是可以運用於世俗成功的人格條件。

寂天認為在安忍的修持中，也可讓我們體會，敵人其實是我們認清自己最大的助緣，又如諸佛菩薩幫助我們一樣。這種「生佛平等觀」的思想，是佛教的一大特色，有別於一般世俗將他人當成一種競爭的對象。然而雖然已經具備一般世俗的認可的成功人格特質，但寂天又從人類「好逸惡勞」的天性考慮到，人類常因貪圖安樂而受外在的環境的影響，因此忘了初心。這個問題，「飽暖思淫慾」這句中國的成語形容得最貼切。因此寂天認為要讓特質繼續保持下去，必須以正知正念堅持不懈怠的心。然而為能強化世俗的菩提心，寂天於〈靜慮品〉提出了「等觀自他」與「自他相換」的修持法，以眾生平等觀為基礎，學習從角色的互換來體會他人的需要。再以修習空性的智慧統攝前階段的修持，認識諸法的無自性與緣起性空的實相，因此更能冷靜且不受外在環境的影響，思考著諸事的前因後果，對問題的處理就能圓融自在、勇於創新。

從《入菩薩行論》十品的理論思想，第一品至第六品寂天所論說的人格特質，除了合乎世俗成功的需要，更呈現出 1.以諸佛菩薩所成就的慈心悲願為標竿 2.對事理的探究與處理，是以正知正念的意念和辨別為方向 3.能體悟眾生與諸佛尋求解脫的需要是平等的，等異於一般世俗全然以自我的利益為目標，所標示的成功人格特質。而第七品則以好逸惡勞人性的弱點，點出人類易沉迷享樂的惡習。而第八品的「等觀自他」與「自他相換」更將大乘菩提心的慈悲人格特質表現無疑。又修習空性的智慧認清問題的實相，不但能悠游任何環境的變遷中堅持自己的理念，且能以客觀思考解決問題突破困難，且以空性的智慧統攝慈悲心，讓慈悲心的發展更加的完備，成就自利利他的人格特質，也就是成就菩提心的特質。寂天所論說的這些人格特質，是異於世俗只是為了個人或某一個特定團體的利益所架構出的人格特質。

我們可以從歷史的種種記載來審思，一般世俗追求成功的人格特質，對眾生的傷害可能大於幫助。因為這些人格的特質是以個人利益或某一個特定團體的利益為前提，是以他人為競爭的對象，主要講求是獲得更多的勝利，本質上已經缺乏慈悲心利他思想，而其解決問題的目標也以自己的利益為前提，因此其所追求的成功終究是自私的需要為導向。在二十一世紀的經濟結構與民主政治，已異於其他時代，而所面臨的狀況也與其他時代大不同，但強者是「贏者」的社會價

值並未因此而消失。又資本主義追求個人經濟效能的發展，人類也更有權力追求個人的利益需求，而以自利利他為前提的菩提心人格特質，如何立足於這個充滿追求個人利益為前提的社會中呢？筆者從目前的消費文化的社會價值觀，來探討目前社會結構中的可能問題，並就此問題來審思寂天的菩提心的理想人格，對目前社會的適應性與實踐。

第五章 寂天修心思想於現代社會的實踐意涵

1765 年芬蘭國會議員安德斯·屈德紐斯 (Ander Chydenisu) 發表了 *The National Gain* 一書，提倡貿易和產業自由以及自由主義的原則。1776 年亞當·斯密 (Adam Smith) 出版了 *The Wealth of Nation*，闡述歐洲產業和商業發展的歷史，提供了現代自由貿易、資本主義與自由意志主義的理論基礎。⁴²⁹ 提倡以自由市場為競爭手段的資本主義 (Capitalism)，從 18 世紀開始盛行至今，幾乎已席捲全球，也引導著全球經濟架構的走向。在全球的發展過程中因勞資、民主等問題，資本主義的定義有了一些形式上的變化，但都不離三大內在的本質：

1. 勞動者可以自由選擇勞動性質以換取工資。
2. 擁有大量資本或土地的資本家決定投資的行為。
3. 生產者不再掌握生產資料，生產與銷售主由公司和工商業控制，並相互競爭，依照各自的利益採取行動。⁴³⁰

以私有財產為競爭手段的資本主義，強調的是，私有型個人主義特色 (possessive individualism) 進行自由競爭 (free competition)，因此人人也都有機會成為資本家，或借由商品的購買力維持自己的社會階級。物質的享有與權力地位的獲得，是人類本能中最直接的幸福感，而二十一世紀消費至上的價值觀中，也創造人類歷史上物質消費最豐盛的時代。因此現代的消費價值觀所產生的社會面向，究竟為目前的生活環境建立何種社會景象？筆者借由當前商品的附加價值行銷的符號語言，對購買力的影響，來探討中產階級 (middle class) 消費目的與社會價值觀的問題，⁴³¹ 相對於寂天所倡導自利利他的修心思想究竟有何相衝突

⁴²⁹自由貿易：國與國之間免關稅的貨物及服務流通，與貿易保護主義相反。資本主義：一般而言，資本主義指的是一種經濟學或經濟社會學的制度，在這種制度下絕大部分生產工具，歸私人所有商品服務，藉由貨幣在自由市場流通。投資的決定由私人進行，生產與銷售由公司和工商業控制並互相競爭。自由意志主義：主張私人不侵犯他人同等的自由，個人應該享有絕對自由，以其自身和財產從事任何活動的政治哲學。參閱網頁 <http://2h.wikipedia.org> 維基百科。

⁴³⁰參閱網頁 <http://2h.wikipedia.org> 維基百科「資本主義」。

⁴³¹「中產階級」一說始於伯恩施坦。英國社會學家阿伯克隆比與希爾對中產階級進行分析，把中產階級分成三等：一是上層中產階級，相當於白領階級，他們有較高的知識技能，工作中多使用電腦和現代化的工具，工作有相對的獨立性，勞動強度不大，用腦度大，報酬優渥，可以計畫自己的前程和事業。二是中層中產階級，他們有一定的技能，具體的工作做的比較多，受管理層人員的控制，但幾乎充滿了升遷的希望，表現比較隱忍。三是下層中產階級，包括廣大的職員、店員、熟練的工人等。他們的工作比較繁瑣沉重，雖然能掌握一定的知識技能，但很容易被別人代替。相較於過去幾乎只有上下兩種階層的傳統或開發中的社會，中產階級代表了經濟的安全感，

處？或者有何對治處？

較具軟性、容忍的心態，和保守惡變的行為模式。因而中產階級愈大的社會就愈安定愈民主。參閱網頁 www.sddx.gov.cn、www.socialwork.com.hk。

第一節 現代社會的價值觀

在中世紀封建的社會，一個人身分地位的象徵，主要來自於戰爭的勝利或世襲或如中國的科舉考試。現今在資本主義社會裡，身分地位定位已經不須經由這些方式而獲得，而是人人都可以透過自己的生產方式，累積個人私有的財富，創造出自己的身分地位。或者在自由買賣市場裡，從無止盡推陳出新的商品中，依商品所創造出的流行（fashion）、⁴³²風格（style）、⁴³³品牌（brand）⁴³⁴的要件，以消費的方式創造自我、改變身分；也就是說隨時隨地都能以消費的能力，來肯定自我或創造出自己的特殊階層。

為能藉由消費呈現自我，商品的實用性已是次要的目的，商品的流行、風格、品牌才是消費者主要的追求。具備流行、風格、品牌的商品，成為對個人擁有自由追求生活品質的驗證，因而商品本身必須是一種能夠有所象徵的代表符號，才能真正合乎消費者所需要的商品的功能。例如風行全球 NIKE（希臘文的勝利女神）運動鞋，在勾勾（Swoosh）符號、籃球之神麥克·喬丹與強調自由“Just do it”的廣告語言的行銷下，穿 NIKE 運動鞋等於穿上擁有喬丹的運動神力和“Just do it”的自由夢想。消費者購買 NIKE 運動鞋，除了選擇運動鞋的功能，也選擇了品牌象徵符號所附帶的附加價值，進而也傳遞著人際網絡中的認同感。

NIKE運動鞋自 1990 年以籃球健將麥克·喬丹為廣告模特兒，銷售量從 30

⁴³²流行的定義：Sapir（1931）：流行是一種偏離日常生活形式所表現出來的一種新的日常生活形式，而構成流行核心的個人特色，則變成超個人化（Super Personalized）的東西。Reynalos（1968）：流行是採用上的象徵，用以提供個人的表現對他人的認同，而象徵是經常改變。Ross（1974）：有節奏的模仿與革新的行為。Wilson（1985）：流行是人們用來表現身分模糊性的方法中，最容易取得也最富有彈性的工具。Rita（1998）流行是被是常某個階層或許多階層消費者，所廣為接受的當前風格或式樣。引文自銘傳大學「數位媒體的發展與再造」學術研討會王智利博士、江雅琳女士〈品牌形象及生活形式影響男性時尚雜誌消費行為之研究〉表 2-1-1。

⁴³³ 一個人對美學藝術的鑑賞能力的品味，若獲得有多數人的認同，就可以稱它為一種風格。從商業的觀點，一個具有風格的產品，代表其功能性和設計的品味，完全吻合並能引出消費者情緒上的感染力。參閱童儀展，〈2010-手機產業裡的流行和風格〉，《數位時代》，132 期，頁 68。

⁴³⁴ 品牌是一種內在的因素，它透過廣告曝光，來替代產品背後的事件下定義。它提供了在產品外型 and 設計上，以及品質的保證，使消費者對品牌背後所代表的價值及主題能產生聯結。參閱《數位時代》，132 期，頁 68，〈2010-手機產業裡的流行和風格〉。

億美元升至 95 億美元，⁴³⁵成功將運動鞋功能的需要性與商品的附加價值結合，深入社會每一層面的角落，將運動鞋成爲人人生活的必需品，也開啓了運動鞋市場的春秋戰國時代。各家品牌爲了獲得市場競爭的優勢，必須不斷創新、設計，推出各種造型的運動鞋，企圖創造各種不同的流行風，贏得市場的先機；企業者將商品的功能性溶入各家「品牌特質」的創新風格，刺激消費者的購買慾望，讓消費的市場這塊大餅無窮無盡延伸，創造更多商業契機。⁴³⁶

二十一世紀的今天，媒體配合科技的發展，任何的資訊隨時隨地都可出現在社會任何一個角落，無論是電子媒體、網路媒體、平面媒體、視聽媒體，無孔不入地入侵我們的生活空間，相對著也讓社會大眾在平等自由中，享受到前所未有的資訊功能。因而企業界將商品的訴求，以令人動心的廣告，植入能迅速傳播的媒體，希望能在最短的時間內提升品牌知名度，達到社會大眾認同的效應，造成流行風。在眾多家同類品質的品牌中，各家企業組織都透過各種行銷策略，希望推出的商品能快速獲得消費者青睞，使產品能異軍突起攻佔市場。⁴³⁷

人類總是追求著明日會更好的「好生活」(Good Life)，美國哲學家羅遜 (Richard Rorty) 曾說：「好生活的標準，就是欲望的實現、自我的擴張、對新感性新品味的追求，探索愈來愈多的可能性」。⁴³⁸利用人類這種渴望建立一個理想化的自我心態，是最有效行銷策略；也就是讓消費者在購物時，順理成章把自我的慾望與商品結合起來。普哈拉 (C.K.Prahalad) 在《消費者王朝》也談到，當企業能創造價值與消費者交換，就是最好的獲利策略。⁴³⁹商品經由媒體以日積月累方式傳播，將商品附加價值的需求感，不斷薰習大眾的慾念，讓大眾逐漸陶醉在商品的附加價值中，進而迷戀商品，欲從消費中來肯定自我的價值。⁴⁴⁰因此我們每日經由廣告的薰習，始終感覺自己擁有的不足，總是有新的必需品被需要。雖然因消費過度社會形成一種負債的風氣，有些專家會提出警告，但消費者

⁴³⁵參閱法拉·華納，《夏娃經濟學》，序言頁 1。

⁴³⁶學者勞勃·古曼 (Rober Goldman) 與史帝芬·帕森 (Stephen Papson) 稱之爲「符號戰爭」，所謂的符號戰爭，是指企業以形象爲產品競爭的核心，由於生存不易，所以企業必須發揮創意，以拚鬥的姿態獲得市場的先機。參閱茱莉亞·薛荷《天生買家》，頁 37。

⁴³⁷「行銷」的工作語言有：行銷活動—投入戰場、廣告的對象—目標、廣告的預算—對準標靶、對消費者隨機的訪談—攔截等等。參閱《天生買家》，頁 29。

⁴³⁸參閱詹偉雄，《美學經濟·台灣社會變遷的 60 個微型觀察》，頁 33。

⁴³⁹參閱 C.K 普哈拉，《消費者王朝》，序言頁 2。

⁴⁴⁰行銷五大要素：可信度、能見度、傳染力、經驗分享、策略融合。參閱《天生買家》，頁 97。

也始終認為這是因生活水平的問題，迫使他們無奈的接納。⁴⁴¹

筆者試從衣飾的雜誌的平面廣告，結集知名品牌的平面廣告所表達的廣告用詞，來探討廣告對現代人生活的魔力；如何運用廣告的語言將人類的慾望與商品附加價值結合，而建立了現今的社會價值觀。

ENZO ANGIOLINI：……非常 50 年代葛莉絲凱莉的風格、典雅不落俗套---非常適合喜愛低調氣質路線的上班族女性。（2006 秋冬流行時尚鞋款—大立伊勢丹通信-2006，9，7）

Miss Sofi：……彷彿就像宮廷中的貴族一般，穩重亮麗的色彩展現大方的氣質，不但可以帶出宮廷的奢華質感……。（2006 秋冬流行時尚鞋款—大立伊勢丹通信-2006，9，7）

ZENIT (SWISS WATCH)：“At the touch of love everyone becomes a poet”
（《ELLE TAIWAN》No.178，2006，7）

Nokia 時尚藍芽耳機：型男型女，talk 無線有型（《ELLE TAIWAN》No.178，2006，7）

CHIC CHOC：晶亮美人 性感加分（《ELLE TAIWAN》No.178，2006，7）

GINKOO：奇幻都會摩登之旅……粉嫩風潮，速寫優雅浪漫的女性韻媚，展現與眾不同的媚麗姿態。（《HARPER`SBAZAAR》No.197，2006，5）

CROCODILE：2006 春夏男裝，簡約自信的設計，傳遞高雅自在形象。
（《HARPER`SBAZAAR》No.198，2006，7）

從以上廣告的文辭訴求，簡潔又能挑起人類內心的渴望的語詞，是最能讓人印象深刻，因此這些廣告的語詞於無形中，教育著人們應該具備的生活品味。如鞋子展現低調氣質的上班族，穩重亮麗的色彩展現大方的氣質，戴上的手錶使自己 becomes a poet，佩帶手機 talk 時，也具備型男型女的風格，化妝品讓女性成為晶亮美女，粉嫩的女裝代表女性優雅、浪漫、韻媚，男裝的設計讓男人維持高雅自在形象。消費者也在這些語辭的潛移默化中被薰習著，逐漸肯定某種品牌商品的階層認同，個人的形象也必須藉由這些品牌商品來襯托。企業界除了告訴消費者「不買品牌如何活得下去」，⁴⁴²為了獲得更多的商機，確保市場的生機，提高消費者購買的慾望，也將物質的需求與人類基本渴求的；親情、愛情、歡樂、優越感、邁向成功相結合，如將擁有 VOLVO 品牌的汽車與成功的象徵相結合的廣

⁴⁴¹參閱巴森，《從黎明到衰頹》，頁 1293。

⁴⁴²參閱《天生買家》，頁 76。

告，或者是以適合全家出遊的汽車強打愛情親情的表現的廣告，或者如麥當勞快樂兒童餐搭配玩具的歡樂景象、Reebok「我有你沒有，我就比你更優」的塔拉星鞋等等廣告語詞，不斷提醒我們「什麼」是人類理想生活方式。我們也不厭倦跟著商品的腳步，超量、大量收集象徵品牌符號的商品，希望追求更理想的生活方式，也希望從中找到在社會上被認同與自我肯定的機會。⁴⁴³因此創造了所謂的「消費文化」，一心以追求富裕的生活為主要的目的；服膺物質主義，以擁有物質為快樂、成功及自我滿足的唯一途徑。⁴⁴⁴從另一面向而言，物質生活的豐富，是社會生活實質的改善，也代表了，一個國家社會國民生活是否幸福快樂的指數。以大乘佛教的立場，對於物質豐盛的社會生活，是採取反對的立場或者是鼓勵的立場呢？

若從大乘佛教菩提心的主要目的，「成佛利益眾生」的面向來看，能讓眾生擁有不慮物質需求的生活，也是菩薩道的一種。⁴⁴⁵而思考促進經濟繁榮的方法，是否也是菩薩行應做的事？還是我們應基於經濟的繁榮更增添我們貪嗔痴的心，而認為應回歸自然的生活方法？若是應該行之，在不違背菩薩道的精神下，該如何使眾生不是以貪的心態，來追求經濟的價值呢？若依寂天《入菩薩行論》中的頌文所論述，很難看出他會採取何種態度。但是若依〈安忍品〉中所談及的與他人相互互動的問題，他又是很入世在處理人與人利益的問題，在〈智慧品〉第一百六十六頌的「利樂安樂雨，為眾息苦火？」，是否也應該包括幫助眾生衣食資具的具足的理想。關於這些問題，筆者將於第三節作進一步的探討。然而從目前的社會生活，在媒體廣告不斷的促銷下，生活對於消費的欲求，似乎是抗拒不了的。因此消費已成為生存意義的一部分，生命的價值是以有錢來滿足與享受各種慾望的實現。這樣的社會價值觀，所造就的社會生活型態是如何？人類是以何種心態來適應目前的生活方式？在這樣的社會環境，該如何成就菩提心成就菩薩道？

⁴⁴³香港浸信學院教授陳家華，對香港青少年物質價值觀調查的量表顯示：有能力買更多東西會更開心佔 52%、得到現在沒有的東西生活會更好佔 39%、擁有東西反應出我的生活條件佔 36%、購物是一種樂趣佔 36%…。參閱www.rehk.hk〈香港青少年看廣告的動機及物質主義價值觀〉。

⁴⁴⁴消費文化：打破舊有的交易關係，以漫無節制的「消費慾望」（desire to consume）和「消費癖好」（propensity to consume）取代特定而明確的需要（need）。參閱 <http://life.fhl.net> 柯志明，《曠野雜誌》，〈消費文化一種致命的迷惑與宰制〉。

⁴⁴⁵《學集》：「《華嚴經》云：……，菩提心者……，如毘沙門，能斷一切貧窮苦故。……」參閱《《菩提道燈》抉微》，頁 126。

第二節 物質生活下的現實人生

國內心理學家吳靜吉在《青年四個大夢》一書中曾談到；年輕人第一個大夢是追求人生的價值，人生也是從建立價值觀開始，雖然他在文中談到，要能先遵守社會的規範之後才能談成就。⁴⁴⁶但身為一個教育人員的筆者不得不思考著，消費文化與資本家所製造的各種刺激與引誘下，已經造就了今日物質生活富裕的景象，也創造更多的就業機會，人類對自己的遠景更是多元化。但相對著在消費者及生產者的資本主義機制，也必須刺激消費者的慾望也不斷增強，我們也在此種強力的刺激下，不知不覺中失去了自主性的消費行為，認為投入大量的金錢來滿足消費的慾望，是生命必然的需要。為了擁有足以消費的金錢，我們必須付出更多時間、心力工作以賺取更多的金錢，也希望成為金錢遊戲中的成功者。然而在這場金錢遊戲中我們必須遵守何種社會的規範，才能有效力踏上成功之途呢？為能擁有更多金錢的機會，我們確實必須了解職場上的遊戲規則，才能成為一個成功的工作者。筆者也就現今社會工作性質的趨勢，略談目前大環境職場上的可能問題，由於經濟問題在全球化的趨勢中，是牽一髮而動全身，因此筆者以下的論說主以商場的問題為背景。

從現今全球化的工作環境，因資訊的發達，網路連接了全球的知識資料庫，每一個人都能輕易得到或快速學會想學會的知識和工作技能，因此工作的需求力隨時在攀升，相對著汰換率也愈來愈快。於是在職場上對時間的掌握是相當重要的，但一天只有 24 小時可以運用，所以我們只能想盡辦法壓縮時間，希望能將有限的時間，達到最高效能的運用。因此一個工作者，若能在同一時間內處理超過一件以上的事，則是被讚許的，又同一時間必須注意很多人與事物，對每一件事或人所能給於的注意力也是分散的。前微軟執行長琳達·史東 (Linda Stone) 認為Continunous Partial Attention(持續部分的注意力)會是一種世紀病。⁴⁴⁷ NeoIT (加州的企業顧問) 執行長瓦須斯沙 (Atul Vashista) 也談到：「科技不斷的發展，去年是工作，今年就變成大眾物資」。⁴⁴⁸因此在職場上我們必須不斷與時間

⁴⁴⁶參閱吳靜吉，《青年的四個大夢》。

⁴⁴⁷賴珍琳，〈干擾時代〉，參閱《數位時代雙周刊》，No.136，2006，頁 37。

⁴⁴⁸參閱佛里曼，《世界是平的》，頁 214。

和學習工作所需的知識賽跑，佛里曼也在《世界是平的》一書強調，在職場上唯有成爲太特殊、太專業、太懂得深耕、太會調適這四種碰不得的人，工作才不會被取代（nonfungible）。⁴⁴⁹

從職場上的需要，我們似乎可以理解，現代資本主義的社會對人力的需求，主要以高生產力、高效率和高流動力爲需求。因此爲能在職場上成爲一個不被取代的人，我們必須壓縮時間提高工作或學習新知的效能，因此變成注意力不足症，爲了能安全捧住工作的飯碗，我們學習如何成爲碰不得的人。Continunous Partial Attention 的生活方式使我們心無法安定下來，知識和技能的高汰換率，隨時承受著怕失掉工作機會的危機，努力讓自己成爲碰不得的人，在激烈競爭的環境下，爲了各自利益的最大化，我們必須時時與他人競爭，因此必須經常提防著他人，人際關係已變成只是利益關係的交換。然而爲了擁有理想生活與追求個人的特質，我們認爲如此的壓榨自己的時間與體力，是因時代的變遷所應該有的適應之道。或許我們會思考著；迷失於媒體行銷所宣傳的變化無窮的行銷商品，使我們以爲追求富裕，享有一切才是人生最重要的目標，是值得的嗎？但我們也不願意否認，對物質慾望的追求，也是我們努力工作的一部分原因，又加上媒體替廣告的推波助瀾，我們更是肯定崇尚物質的生活更是理所當然，追求個人生活的利益更是成功的目標。因此我們從廣告所建立的世界，來認識所處的社會環境，也從中建立了我們所欲尋找的價值觀，而又從此價值觀追求個人的成功。然而又從努力追求個人利益的過程中，暴露我們人性中自卑、妒忌、憤怒、虛榮、貪婪、盲目的弱點。但我們也不能迴避追求衣食資具是人類基本的需求，因此在這充斥著消費至上的社會價值觀中，我們應該持何種理念來面對種種的問題。

我們也不可否認，科技的文明與資本主義結合所帶動的消費社會，確實使物質生活有了更多的便利與滿足，但爲了商機與追求個人利益，一切的事物都成爲獲利的工具。因此自信樂觀、簡樸務實、堅忍敢爲、敏感孤獨、叛逆果敢、創新進取、嚴謹理智等人格特質的培育，只是爲贏得利益作準備。亞當·斯密的《國

⁴⁴⁹太特殊的工作者，指他們的商品及勞務有全球市場，有要求世界酬勞的本錢。太專業的工作者，是指其工作性質所要求的技能很高，而且無可取代。太懂得深耕的工作者，是指工作地點是固定的且必須與人面對面。太會調適的工作者，是指自己要有意願，不斷的充實自己的技能、知識、專業，保持創造價值的能力。碰不得的人，是指所做的工作無法被外包。參閱《世界是平的》，頁 212。

富論》被經濟學引用最多的名言：

很多時候，一個人會需要兄弟朋友的幫忙，但假如他真的要依靠他們的仁慈之心，他將會失望。倘若在需求中他能引起對方的利己之心，從而證明幫助他人是對自己有益的事，那麼這個人的成功機會較大。任何人向他人提出任何形式的交易建議，都是這樣想的：給我所需要的，我就會給你所需要的——這是每一個人交易建議的涵義；而我們從這種互利的辦法中，所獲得會比我們所需要的要多。我們的晚餐不是得自屠夫、釀酒商人、或麵包師的仁慈之心，而是他們對自己的利益的關注，我們認為他們給我們的供應，並非善行，而是為了他們私利⁴⁵⁰

由這段被引用最多名言，已經赤裸裸將人類自古以來，為了私利引發的搶奪戰爭運用於現代的經濟競爭。人與人之間的相處只剩下利益的交易，一切的所行所為都有其利益的意涵，遠離利益，一切與人為善的作為都是無意義的。細看古今中外的經濟或政治歷史，每個時代都不斷輪迴著「你搶我奪」的斑斑血淚史，而其背景原因不乏是打著共利與道德旗幟，如被西方與拉丁美洲國家稱為「紅色羅賓漢」、「共產主義的唐吉訶德」的切·格瓦拉；他的夢想就是「把人民教育成具有超高道德標準的人」，且「為群體謀求最大的利益」，也就是希望大家都不需要錢，也能過很幸福的日子。但被他親手處死的人也不計其數，他因政治的失敗而死於非命時，身上還是戴著兩只勞力士名錶和一萬五千美元。⁴⁵¹

在消費文化與物質主義引導之下，或許人類不必依賴何種口號來支持生活的信念，直接了當的，生活價值就是以追求個體化的利益為前提；依馬克斯·韋柏的看法，工作成為生活中不可或缺的要害與道德感，是經馬丁·路德與喀爾文教派改革才有的。⁴⁵²筆者認為從這種理念所形成的結果是一體兩面的，一方面是每一個人都有機會經由自己的努力，得到認同、尊重以及地位，成就追求生命的幸福感，但另一方面日以繼夜的為工作付出所代表的光榮感，可能是對生活更加的空虛與恐懼，因此也較易有不滿和沮喪的情緒出現。⁴⁵³但無論社會上日益增多的

⁴⁵⁰參閱白波，《博奕智慧》，頁 42-43。

⁴⁵¹參閱亞歷山大·封·笙堡，《窮得有品味》，頁 239-241。

⁴⁵²參閱迪爾克·克斯勒，《馬克思·韋伯生平·著述及影響》。

⁴⁵³參閱《窮得有品味》，頁 82-84。

卡奴、憂鬱症的病患或青少年，爲了享受物慾而從事非法的工作，都無法阻止追求個人最大化利益的趨勢。從人類最基本需求的原始動機，加上廣告媒體不斷的推波助瀾，對日新月新不斷創造出的物質享受，已經逐漸在每一個的內心深了根。我們應該反對物質的文明，還是反對物慾的無盡的享受？坊間出現討論此問題的暢銷書，所切入的面向各有所長，如美國社會分析家茱莉亞·薛荷寫了《天生買家》，批判行銷界種種不道德殘害兒童與青少年的行銷法。⁴⁵⁴而德國記者亞歷山大·封·笙堡伯爵則以一個沒落貴族的經驗，認爲維持生活的品味，不一定需要以金錢消費來證明，因此寫了「窮得有品味」一書；提倡對抗盲目的消費，並擁有真正奢華幸福的方法。⁴⁵⁵文中隱約寫出「有錢沒品味，還是無法真正擠身上流社會」對資本主義的反諷法。但是自古以來人類勞勞碌碌，不是就是爲了追求更美滿的生活嗎？以現今的環境，追求物質的生活與參予創造物質的工作是環環相扣的，若失掉這個環節，社會的價值在何處呢？我們從小被教導成功的目標何在呢？

然而對於物質文明的進步，大乘佛教是否持反對的態度呢？從專爲教誨古代印度國王的「時輪金剛」法，⁴⁵⁶以及《阿彌陀經》所描述阿彌佉佛的極樂世界中「無有眾苦，但受諸樂。……晝夜六時，雨天曼陀羅華，常以清旦，各以衣祴，盛眾妙華，供養他方十萬億佛……」的境界，應可以了解佛教並未反對物質文明的進步。而寂天在〈安忍品〉最後兩頌也從因果角度談到轉輪王的果報，在〈智慧品〉最後兩頌，也是希望自己的悲心願力，能滿足眾生的欲求，而欲求應該不是只停格在心靈的論說。從以上的觀點，我們比較能確定的是，佛教認爲生處在何種時代，都有煩惱心的問題，想解決煩惱心必須從心靈的自覺努力起，並非從物質而得。筆者認爲佛教對物質需求的議論，強調的是人類爲了追求物質享受，耗盡一生的心力，不但無法解決煩惱本質的問題，還可能因努力追求物質的生活，造下了更多惡業，增添更多的煩惱。因此筆者認爲，在物質極度發展的社會架構中，雖然社會的價值，已經被消費至上金錢萬能的思考方式所佔領，但人類也從消費的立場，建立了平等的人權與追求個人心靈的自由。（雖然不是最好的方法）因此寂天所倡導在慈悲智慧中，所建立的自利利他的理想人格，在當今社

⁴⁵⁴參閱《天生買家》。

⁴⁵⁵參閱《窮得有品味》。

⁴⁵⁶參閱麥可·羅區，《當和尚遇到鑽石》，頁 33。

會現實生活下，能否能融入這個社會環境又能悠遊自得於當下，還是他究竟是曲高和寡的理論，最後還是如喀爾文教派一樣，成為時代的追求成功的祭品。

第三節 寂天思想的現實人生實踐

在本章的前兩節，已略論現今資本主義的社會，經由廣告媒體的效應所價構消費至上的價值觀。又資本主義的本體在消費者即就是生產者的前提下，當下的生活型態即是以消費者與生產者維持一個槓桿平衡，也就是說我們必須以一個生產者的身分追求成功，但也必須以一個消費者證明自己的成功。而關於如何具備追求成功的人格特質，本文的第四章，筆者粗略整理出《入菩薩行論》的理想人格特質的架構，寂天所論說的修心思想中理想的人格，是能合乎一般世俗成功人格特質，且又具慈悲心與智慧的菩提心特質，也是成就菩提心目標的理想人格。在一般世俗環境中所謂「邁向成功人格」，若站在歷史的角度來探討，道德於成功而言，大都淪為表象化或口號化，更甚以成為獲取私利的藉口。如亞當·斯密除了出版利己理論的《國富論》，也出版了以道德、操守、信任等社會品德的《道德情操論》，但後人並未重視此部論作，而認為《國富論》自由經濟的理論，才是亞當·斯密主要思想。⁴⁵⁷

當代經濟學的博奕論，⁴⁵⁸其所主張非零合遊戲，希望能從解決各佔一方優勢的堅持，創造雙贏的正和博奕，⁴⁵⁹似乎為經濟學的道德論帶來一點曙光。但以「囚犯的困境」故事架構，來代表現代理性人類，探討從事社會活動時所可能產生的問題，⁴⁶⁰再歸納出一些的可能情形，來解釋人類因利益衝突所衍生的現象與如何選擇解決方法的理論。其理論仍是以個人的利益為前提，如職場中的人際關係，首重的是利益關係，其次才是朋友關係。⁴⁶¹又目前在企業界，評論一個工作人員是否能成為管理者，首先要考慮的是他對環境是否有危機感，⁴⁶²因為有危機感的人對環境資訊會有高度的敏感性，有高度敏感性的人，比較能知道如何善待不同

⁴⁵⁷參閱強納森·懷特，《發現亞當斯密》，導言。

⁴⁵⁸博奕論是「研究決策主體的行為在直接相互作用時，人們如何進行決策，以及這種決策如何達到均衡的問題。」也就是說，對奕者在決定採取何種行動時，不但要根據自身的利益和目的行事，也要考慮到自身的決策行為對其他人的可能影響，以及其他人的行為對自身的可能影響，透過選擇最佳行動計畫，來尋求收益或效用的最大化。參閱白波，《博奕智慧》，頁 32。

⁴⁵⁹零合遊戲是人類固有的思維，也就是所謂的贏家通吃。非零合的遊戲正好與之相反是創造雙贏的遊戲。參閱《博奕智慧》，頁 37-38。

⁴⁶⁰「囚犯困境」是在賽局理論中一個典型的遊戲狀況，指的是雙方參予者在互相猜測對方的行為下，最後雙方皆會選擇不合作的結局，而導致自己不利。參閱溫美珍，《圖解經濟學》，頁 48。

⁴⁶¹參閱周耀童，《博奕哲學》，頁 109。

⁴⁶²參閱《博奕哲學》，頁 83。

個性的老闆或客戶，也比較不會得罪同事，因此能處世圓融、知人善用。因此從博奕論中所要求的雙贏人格特質，強調是如何從八面玲瓏中獲得個人的利益，並非是從慈悲心發展出來的為大眾利益著想的品德。

或許我們也會認為建立團隊的精神也是自利利他的精神，如以打造成功企業方法的暢銷書，彼得·聖吉的《第五項修練》就提出自我超越、改善心智的模式、建立共同遠景、團隊學習、系統思考五項團隊精神的指標，其中「團隊學習」這一項，認為個人「自我防衛」的本能，是阻礙學習彼此互動模式最大的問題，希望團隊的成員都能卸除「自我防衛」而誠實的「深度匯談」，建立彼此之間的共識，達到團體共同的目標。⁴⁶³從文中所敘述企業團隊的修練法，為了福利單一團體的目標政策，在當下團隊的成員，應該誠實面對自己無知的防衛心，開誠佈公的合作，但離開當下問題後，所修練功力可以再度歸於零；也就是說誠實面對自己無知的防衛心，並非對自我內在的省察，以增強自己對他人的關係的品德建立，持著這種態度純粹只因工作上的需要而已。

從世俗社會發展的角度，企業的經營欲求團體和諧獲得成功的共識，五項的修練是絕對受肯定的，但所建立的團隊精神，與實質的品德修養似乎是風馬牛不相及的事，這種共利的行為還是以私利為前提。或許為團體利益而合作，將從個人「我的」利益發展到團體的「我們的」利益，依世俗而言也是自利利他的行為。但我們必須考慮世俗對成功的定義，有一體兩面之意；一方面有打倒、毀滅之意，另一方面則是創造、幫助。但面對當下的問題時，打倒與毀滅往往勝過創造與幫助。因此世俗所建立的成功的人格，對整個人類社會的發展，是一種矛盾的心態，如當我們看到一個令人稱羨的事業成功的例子，若他的成功並未妨礙到「我的」前途，我們希望能以他的成功經驗為榜樣，踏上自己的成功之路，但是「他的」利益若是與「我的」利益相衝突，他的成功經驗就成了我應瞋恨的對象。

因此世俗的成功，真能為人類的社會創造更美好的快樂與幸福？這是應該審思質疑的問題。在實質競爭的社會中，無論是為個人或者為團體，都以講求獲得利益為前提，因此世俗的人格教育的主要目的何在？是邁向成功的踏腳石，或者是家庭好教養，學校、企業好管理，國家好控制的催化劑？而因宗教信仰所化育

⁴⁶³參閱彼得·聖吉，《第五項修練》的目次與內容大意。

的品德教育，是否只是欲求不滿、心靈空虛時的安慰劑？關於如何探討這些問題，以目前各類知識的發展，探討的角度作應是多元的，如從佛教義理所標示的哲思學理探討、哲學的思想之間交涉的理論思考、歷史學中人類生活史社會的演化，或者社會學經濟現象的結構演化，以及從人類慾求的心理現象的研究都是可以切入的角度。但筆者認為探討菩提心的人格特質，對研究大乘菩提心發展的意涵，是相當重要的課題。因為在世俗中行菩薩道，必需融入世俗中，又必需不被世俗所迷惑，其所具備的人格的特質是相當重要的，有如具備何種條件，才能從汙泥中長出芬芳的花朵一樣。

從世俗所需求的成功人格特質而言，對於人際問題的處理，在寂天《入菩薩行論》的理論中，〈安忍品〉所談的「安受忍苦」的堅強、忍苦、樂觀、進取、自愛，和「耐怨害忍」的忍耐、克制、寬恕、釋懷、以德報怨等態度，若運用於世俗生活，絕對可以讓生活更加快樂圓滿。但《入菩薩行論》所欲發展的菩提心成就的菩薩行，最重要的是，從悲憫中肯定眾生離苦的機會是平等的，再以視他如己的心體會眾生之苦，培養對眾生慈悲心，而為能成就真正的菩提心，還要以空性智慧認識事物真正的實相，去除個人種種阻礙慈悲心發展的障礙。因此除具備世俗所需的人格特質，又有慈悲與智慧特質的大乘菩薩行，在這以追求利益生活為主的環境中，是否只是個曲高和寡的道德論，還是能將其所建立的理想人格，融入任何時代變遷的社會，成就菩薩行？

將宗教的理論思想與社會動脈相配合，在現今的台灣佛教道場的經營，不難看到一些出家師父推行人間行菩薩道的精神，著實可作為本文探討的範本。但若從企業經營的本質來看宗教道場的發展，難免有霧裡看花之嫌。因此筆者選擇印度色拉寺格西麥可·羅區，以一個出家眾的身分，密行投入商業職場經歷的自述文本《當和尚遇到鑽石》，來探討一位有菩提心修行經驗的修行者，如何在以競爭為主要目的的商業戰場上，以佛教的哲理建立了商場的倫理。雖然羅區於文中並未提到，他運用於商場的菩提心修心思惟，是緣自於寂天的慈悲心與空性思想的修心理論，但他以《金剛經》的義理，融入他實務的經歷，又從龍樹的《寶鬘論》與宗喀巴的《菩提道次第廣論》和法護的《刀中之王》義理，⁴⁶⁴來談論成就

⁴⁶⁴參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 131-133。

商場佛學品格應有的行爲，且他是位藏傳格魯派的格西，因此他的思想學理架構與修持的經驗，是以大乘應成中觀學派的理論思想爲基礎，這與寂天的哲思學理是相近的。

由於羅區出家的身分是個藏傳佛教的格西，於宗教的修持有二十多年學習經驗，爲重建色拉寺離開印度的道場，密行投身紐約成爲一個成功的鑽石商人。從寧靜的寺院至充滿競爭的商場，他談到自己經歷了自我調適、學習與磨練悟出了「商場佛學」。⁴⁶⁵文中提到，他以大乘佛教菩提心與空性的教理縱橫商場十多年，體驗了要做生意「就要成功」的積極態度，也以三項原則總結了他經商的理念與態度；1.經商想要成功就得賺錢 2.應該適當享用金錢的功能 3.在最後回顧自己的事業時，能告訴自己這幾年的經營是值得且有意義的，不是帶著不捨或遺憾。⁴⁶⁶他又從中觀空無自性與緣起性空的角度，來看待人事與事業關係的無常，也從業力的角度，提出事業的成敗源自於「心之銘印」（業）的力量。⁴⁶⁷而事業成敗的因果關係，可以從一個人面對生活的態度看出端倪，他舉鑽石交易的過程來比喻；由於鑽石是細小、精緻、價格昂貴的物品，容易發生魚目混珠、賴債、無限抬價等問題，因此鑽石業相當重視「重信守諾」的職業人格，又鑽石切割、交易時會有瞬息萬變的情況，若無法於日常生活培養「善的銘印」（福德），很難順利解決問題。⁴⁶⁸他認爲從銘印的角度來思考，在商場上任何一種決策都是一種銘印，能決定事業發展的興衰，又任何銘印會產生感受，能錯覺空性本質的世界，因此雖只是微不足到的銘印，也會導致巨大的後果。⁴⁶⁹他在文中以四十六個典型商場上的問題爲例，說明一個發菩提心的大乘行者，該將所修持的修心法靈活運用於實際生活問題中。筆者將他文中所提的問題，綜合成六個商場倫理的議題來探討，如 1. 利潤分享 2. 廣納賢才 3. 爾虞我詐 4. 將心比心 5. 道德與利潤的抉擇 6. 外相的迷惑等。並進一步比對寂天以菩提心爲目標，所架構的理想人格於現代社會的效能。

一個公司有如一個小型的社會，公司的經營理念與發展，關係著每一個成員

⁴⁶⁵參閱《當和尚遇到鑽石》，劉婉俐導讀。

⁴⁶⁶參閱《當和尚遇到鑽石》，劉婉俐導讀。

⁴⁶⁷參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 67-73。

⁴⁶⁸參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 73-92。

⁴⁶⁹參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 103。

個人或家人最基本的生活要件。然而羅區的經商哲理是希望成就大乘菩薩道的精神，讓與他有緣的人都能幸福快樂，其經商的哲理是否能與《入菩薩行論》理想人格的理念相呼應？筆者為能從《入菩薩行論》理想人格的特點，來探討與羅區經商哲理的關係。筆者依前文所詮釋的，概略整理出《入菩薩行論》理想人格四個特色，如 1.以發菩提心為依歸 2.以安受苦忍、耐怨害忍、諦察法忍等積極的態度，對治人與事或人與人之間的負面情緒 3.以平等心、自他相換方式養成視他如己的慈悲習慣 4.面對問題能深究空性的事相，了解諸法實相，以超越的角度化解危機的智慧心等人格特質，再比對筆者歸納羅區的六個問題來探討彼此理論思想的相應處。

以「分享利潤」為理念經營公司，⁴⁷⁰若依願心而論，這是願求有福共享的心願，是以商場經營作為願菩提心的開展。依菩提心的發展有了願菩提心後必須起而行，也就是公司要開始運作，而網羅人才集思廣義，對於公司的經營是相當的重要，但要如何招攬人才且能願意為公司付出心力。一個領導者首先要如寂天在〈安忍品〉所談到的安受苦忍的面相；誠實且勇敢面對自己能力的缺憾，以開闊的心胸對治自己對他人成功的忌妒、羨慕、虛榮等行為，才能接納且擁有更多忠心的員工發揮創意，而開展成功事業的機會。⁴⁷¹在商場上為獲得商業先機，提高競爭的機會，爾虞我詐、暗箭傷人、希望他人大禍臨頭陷入痛苦等傷害的行為時而可見，面對這些負面的傷害時，寂天提供了將心安定下來修習耐怨害苦與平等觀的態度，羅區在文中也談到以安定的心思考著；從因果的角度，沒有任何一件事情是隨機發生的，一定有其因緣性，不應以他人傷害的角度來困擾自己，做出隨意反擊的行為，應該藉此時常觀照自省，發揮自己能利益他人最大的效能，以更大的格局面對所發生的問題。⁴⁷²當一個領導者很容易據傲享受一切成果，忘記一切成果是大家集思廣益共同努力而成的，而引起工作同仁諸多怨言。或許因工作勞累健康出問題時，正是觀照慈悲平等心的好機會，即將心比心觀察同仁可能受到同等的傷害，因此改善工作環境與時間，改善他人的健康同時也增進自己的健康，也能獲得他人的稱揚。⁴⁷³錯綜複雜的商業競爭，或許好人永遠是吃虧的，而奸詐狡猾的人才會成功；因此面對道德與利潤應該做何抉擇呢？是應該保有商

⁴⁷⁰參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 133。

⁴⁷¹參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 134-138。

⁴⁷²參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 138-147。

⁴⁷³參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 149-150。

業界的信任與尊重，誠實面對所有的問題，而輸掉一個商業的契機或利潤，還是以各種手段打倒對手以獲取眼前的利益？以羅區的理論，認為好的機會是從堅守好的品德而來的，這是生命不變的法則，⁴⁷⁴依他的看法，雖然這個社會基本的秩序已經瓦解，但若是繼續誤解下去，將失去澄明的心，更加無法認是事實的真相，可能在某些業緣之下成功了，某些業緣之下又失敗了，永遠無法理解事業成功或失敗的基本原因，因此也就無法改善生命的黑暗面。所以羅區建議；不要隨波逐流，努力堅守道德邏輯，嚴格地培養正直的人格，才能獲得最終的成功。⁴⁷⁵關於這個問題，寂天於〈護正知〉與〈安忍品〉已再三的強調，無論在任何有利益可圖的環境下，都應正知正念且以勝解慈悲的心逆來順受，堅持著以眾生的利益為利益的事，也在〈靜慮品〉告誡我們不要為了曇花一現的快樂，而至將來必須忍受精疲力竭的痛苦。⁴⁷⁶又在因商場交易瞬息萬變，一瞬間可能就是一筆成功的交易，而獲得他人的感謝和讚美，一瞬間可能失去了一筆交易，而憤怒悲傷跟著來，生活就在為博得他人的認可的陷阱與憂憤中交錯著。羅區認為若想遠離這種焦慮不安的輪迴，努力養成尋求機會表彰賞識他人的習慣，才是上上之策。⁴⁷⁷寂天則以「愚童行」來譬喻一個因他人讚嘆而沾沾自喜的行為，⁴⁷⁸而關於他人的失意與痛苦，必須以視同身受來感受而養成慈悲與愛護之心。⁴⁷⁹

從上文的探討，羅區在商場上所表現出的大乘慈悲心精神，與《入菩薩行論》所論說的修心思想是可以相呼應的。但寂天也考慮了理智上我們能夠認清負面情緒的害處，而肯定正面思考的好處，並不表示我們能起而行之，改變以自我中心的態度。為能確實轉化心靈，唯有透過禪修不斷熟練這個理解，使心靈能熟悉所理解的理論思想，因此又論說了〈靜慮品〉慈悲心的觀修法。而羅區則設計了「六時書」的紀錄法，記錄自己以何種態度解決所面臨的問題，從檢視自己寬以待人的結果或者貪婪吝嗇的結果，與每日省察正面或負面行為所種下的銘印，學習了解事業失敗或成功的原因。⁴⁸⁰其主要的目的是從忙碌的生活中，以六時書的紀錄法，觀照自己的起心動念學習慈悲心，並在內省中進一步體會，負面情緒或正面

⁴⁷⁴參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 153-158。

⁴⁷⁵參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 184-191。

⁴⁷⁶參閱《入菩薩行》，頁 108。

⁴⁷⁷參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 170-179。

⁴⁷⁸參閱《入菩薩行》，頁 74。

⁴⁷⁹參閱《入菩薩行》，頁 112。

⁴⁸⁰參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 194。

情緒所銘印的未來因果關係，藉以不斷修正上善的心念，而將其善念確實融入生活之中。

從中觀學派的理論中，二元的存在無法去除對自我的依戀，因此為能逐漸消除二元對立的關係，寂天提出以平等心對治自己對親人、敵人、不相干的人等有情多變的情緒，再將所謂的「我」的範圍無限放大，想像每一個人都是自己，而自己在無限中承受著他人的苦難，深刻體會眾生的苦，滿足其所需。藉由交換他人的心境，養成視他如己慈悲習性的觀修法。羅區則將「自他相換」的理論運用於實際的生活，他提議以自我抽離方式，學習如何敏銳地觀察他人的需要與喜好，且以慈悲心關愛他人的需要，充份理解他人心中嚮往和最重要的事，再將他人與自己合而為一，體會自己想要的福利就是員工想要的福利，成功幫助員工達成他們的心願與成就感，也得到忠心耿耿回饋與合諧的共事態度。⁴⁸¹

雖然具備了平等觀與自他相換的慈悲習性，但為能確保一個人陷入絕境時，還能保有善心與利益他人的態度，以空性看待事物相互依存性，以及事物沒有獨立存在性的觀念，建立以積極的信念修正自己的心靈，而達到轉化逆境的效應。寂天在〈智慧品〉從空無自性與緣起性空的理論，充分傳達了空性智慧的積極生命態度。關於空性的運用，羅區舉了他在生意處理上一次的疏忽，差一點面臨破產而化危機為轉機的小故事作例子，論述如何將慈悲心與空性智慧結合，運用於實際的生活中；當滿腹委屈的自己，又必須面對暴怒不已的老闆，且還要面臨破產的威脅等種種壓力，一瞬間傾洩而來的苦，真讓人招架不住，或許為了工作不能行於色，但滿腔的憤怒絕對是存在的。羅區則以幽默的空性智慧化危機為轉機；首先他以空無自性的角度來觀察憤怒的老闆，思考著當下面目可憎的老闆，對羅區而言是可惡的，對老板的妻子而言是個會處理問題的先生，又事情已經發生了，憤怒、懊悔、怨恨只是徒增煩惱心，於事無補，如此的觀察也在一瞬間化解了自己滿腔的憤怒。當平息自己的怒氣後，就可以用冷靜的頭腦釐清問題所在與解決方法，而將危機化為轉機，順利解決困難。然而任何一種方法的運用，並無法一就即成，而空性的智慧更需要特別的訓練，才能在一閃念間改變自己的意念。寂天認為應該從四念處的義理努力的觀修，消除四種顛倒妄想，才能進入空

⁴⁸¹參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 306-328。

性智慧的精髓，順利運用於生活上。羅區也談到空性智慧能順利運用於生活上，必須靠平日積極的練習，有如至花園播種，悉心的照護後才能開花結果。⁴⁸²

羅區依自己從商的經驗，談到坐擁財富，又擁有豐足的心靈是可以兩全的。⁴⁸³他認為若是能具備布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、慈悲等七種菩薩的品格特質，⁴⁸⁴可以對治被財物迷惑與自私的心，建立人與人之間良好的互動關係，成就良好的事業。而又希望成爲一個成功的管理者，羅區從自己的經驗強調，以自他相換法做企業的管理，絕對可以加強公司成員的向心力。羅區認爲自他相換法運用於現今世俗商場，對企業管理的效益絕對是加分的，工作時能以不分人我的態度而工作，了解他人所需而給於幫助，即是在賺錢的同時也改變了世界，內心獲得真正的快樂與滿足力行，亦即自他相換法也能在世俗的生活中發展菩提心。⁴⁸⁵以大乘菩薩行者的身分而言，羅區談論他在經商的過程中，如何將慈悲心和空性智慧實踐於商場的管理，來創造更多財富的分享與讓財富充滿意義。從他實務經驗的敘述中，我們進一步驗證寂天的忍辱修持法，不但改善我們的人際關係，也能讓我們成爲一個充滿吸引力的人；平等心與自他相換的慈悲心，讓悠游於世俗的生活中，且能不忘記菩提心的修持；空性的智慧能去除我執的狹隘思考，以開闊心胸泯除憤怒的情緒，並能冷靜與理性處理突發事件，讓事事都能圓滿落幕。⁴⁸⁶從羅區所自述的文本中，從其大乘佛教菩提心精神的實踐法，似乎將寂天《入菩薩行論》自利利他的菩薩行，發揮了淋漓盡致，讓大乘佛教菩提心的修心思想，現出了一片光明的前程。或許菩薩的精神，不在於固守傳統的生活方式，如以目前社會價值觀的問題，我們除了審思，對於極度追求物質的消費所產生的問題，並非要排斥文化或物質的進步的社會，而是應該思考著如何將菩薩行的修心思想與空性的智慧運用於生活上，建立真正自利利他的成功人格特質。或許從修行面向而言，這是一條長遠的旅程，但教育本身就是滴水的效果。或許筆者只以一個文本的實例，希望驗證大乘菩薩行的菩提心的修心思想，實踐於實際生活上的效能，在實踐面上論證上有所不足。但筆者始終抱持著美好的品德是共

⁴⁸²參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 245-254。

⁴⁸³兩全的目標，（1）、賺取巨額的財富（2）、保持強健的身心（3）引以爲傲的方式善用金錢。參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 306-307。

⁴⁸⁴參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 126。

⁴⁸⁵參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 313。

⁴⁸⁶參閱《當和尚遇到鑽石》，頁 128。

人類所需的，若能從其角度將宗教的神聖與實際的生活結合，才是人類共同的需要。

第六章 結論

大乘佛教的菩薩道，以六波羅蜜的修持法，將利他的心願付諸於行動，而遠離了只求個人利益的善行。然而佛教的哲理除了顯於外相行動，更著重於改善心靈和意識的活動；因此常常聽到「修心養性是學佛主要目的」的言論。然而什麼是修心呢？或許從日常生活人際間互動所產生的情緒問題，是理解修心問題最容易的方法；因為負面情緒的反應是生活中最常發生的狀況。如面對令人不悅的事，我們可能會採取據理力爭，以強烈情緒反應對之，或者將不悅之心理藏於心中。前者所產生的後果，顯而易見地對於解決問題的助益並不大，且可能衍發無法挽回的局勢；而後者可能會讓情緒伺機爆發，製造更嚴重的問題，或者讓負面的情緒折磨著自己的心靈。為了解決這樣的情況，在《入菩薩行論》的〈安忍品〉中提供了一些如何正視負面情緒問題的理性思考法。例如思慮憤怒相繼而來的害處與慈悲的好處，⁴⁸⁷以及思考著憤怒的對象，與我們一樣都是為了追求快樂和求解脫痛苦，我們實無正當的理由對其發怒；另外也提出「安受忍苦」「耐怨害忍」與「諦察法忍」等對治負面情緒的態度。雖然正面的思考能對情境產生正面的感覺，但去除負面的情緒非輕易而能做到的。如果用利己的思考角度，是無法接納所謂的「眾生和我們一樣，都是為了追求快樂和求解脫痛苦，我們實無正當的理由對其發怒」的觀念，但這也正是大乘佛教菩薩行修持中最基本的地方。

在〈安忍品〉中也談到製造問題的根本原因。憤怒是來自於瞋恨心，而瞋恨與貪和痴是具交互相關性，⁴⁸⁸因此產生許多無明的煩惱，造成了令他人與自己困擾的問題。或許理智上我們能夠認清負面情緒的害處，而肯定正面思考的好處；但這並不表示能起而行之，改變以自我中心的態度。為能確實轉化心性，唯有透過禪修不斷熟練這種概念，使心靈能熟悉所理解的理論思想。因此若能於日常中，時常定心於觀照自己的起心動念，有助於自己避免墮入負面思考的情緒中。但由於我們已經習慣對事物有分別心，因而無法以慈悲心來善待重生，所以寂天在〈靜慮品〉提出了平等觀與自他相換的修習法，⁴⁸⁹以平等心對治自己對親人、敵人、不相干的人等有情多變的情緒，再以交換他人承受苦難的心境，養成視人

⁴⁸⁷參閱《入菩薩行論》〈安忍品〉。

⁴⁸⁸參閱《入菩薩行論》〈安忍品〉。

⁴⁸⁹參閱《入菩薩行論》〈靜慮品〉。

如己慈悲的習性。有了慈悲的習性，更需要有空性智慧的思想，以正確觀念看待事物相互依存性，才能確保陷入絕境時，還能保有善心與利益他人的態度。而也因為事物相互依存性，一切的現象經驗，都依賴偶發的事件而產生，沒有所謂獨立存在性，所以才能因修正自己的心靈而受益，達到以修心轉化逆境的效應。

從寂天的理論，無空性智慧的慈悲是不圓滿的，然而空性智慧對於慈悲心的發展重要性如何呢？寂天以平等心和自他相換修持的理論為橋樑，建立了架構空性發展的重要性。筆者也從實際的心態來探討慈悲心與空性的交涉性，但究竟以空性運用於實際的生活還是困難重重；一則我們已經習慣對現象界的存有的肯定，對無自性的緣起論是令人害怕的；二則可能空性的體悟不深，無法在剎那間提起意念，而失去面對問題的真相與處理問題的時機。雖然達賴提議若無法認識空性智慧，無妨專注於慈悲心。但是現今多變、又生活腳步急速且功利的社會型態，這古老的佛教智慧能提供給現代人的心靈、生活有多少助益？

經濟結構的變化，社會的結構相對也產生重大的變化，消費文化造就了現今社會的價值觀，人們追求自我存在的意志相對增強，因此個人急著呈現優於他人之處，對於他人的成就也易產生嫉妒的心，希望能運用各種方式打倒對方，讓自己處於優勢的地位。這種狀況小至個人的居家生活大至國際間的問題，經常是顯而易見的。可是傷害他人也許能造就自我的成功，且這似乎又為社會所讚嘆或應許的；只要傷害的不是自己就可以了。因此佛教的菩薩行的修心教義，其菩提心、慈悲心與空性的思想對於實際的社會生活，是否只是個在工作後的休憩活動，暫且讓人放下忙碌的生活，享受短暫身心安寧的作用？與實際的世俗生活是完全不相干的？若是運用於實際的生活，會是何種面貌呢？筆者認為大乘佛教講求在人間成佛，對於其主要的精神，菩提心、慈悲心與空性的思想，應該與實際的生活融和，不要讓大眾誤以為宗教與世俗的生活是兩種極端：世俗的生活是務實，而宗教的生活則是離世的超然。或許我們也能從「菩薩畏因，眾生畏果」的角度切入，全然以因果輪迴的關係論題作為教化功能。但只單就因果教化功能的理論，很難抗拒大環境對於心智的潛移默化，也因此寂天於菩提心的修持，除了談因果也談慈悲心與空性的修持。就教育的立場而言，學生將來的行徑除了學理上的認知，各種大環境的潛移默化也是非常關鍵的。除了當下社會背景的影響，教育滴

水功能也有小兵立大功的效能；好的教育立足點是可以改變人類的心靈，但由於教育的主體主要在教育學生，能發揮與跨越個人能力，創造更美好的生活。然而人類窮一輩子的精力都希望能祈求有一個轉化逆境為順境的方法，因此除了安定的物質生活需求，心靈的提升也是相當重要的，但是，自古以來社會世俗的觀念與人性根本的問題，讓這兩者的需求是分開的，而使生命的問題易趨複雜。因此筆者藉由《入菩薩行論》來探討此議題，希望能探討出一個兩全的理論思想。

若從社會世俗倫理觀而言，小孩自呱呱落地，父母即負起人倫教育之責，從平日的生活點滴中，諄諄教誨著合乎社會稱揚的品德，希望孩子將來因美好的品德，不要誤入歧途且能為自己未來的前途加分，擁有更美好的人生。雖然各各民族對基本的倫理稍有一些差異，但大部分不離對家庭、社會、國家盡責的基本倫理，且各民族也會根據其民俗習慣制定其社會該遵循的法規，盼望在社會的共識中和樂相處，活著更幸福。從筆者依歷史成功人物的行徑所，可以很確定的是人類的生活，建立於私利的欲求的成功，或以口號推廣所謂共利的欲求，並未因社會共識的生活規範中獲得紓解。但自古以來，人類社會已經習慣以發展個人成功為目標，就教育的方針而言，這種決策並非是錯誤的，只是爭取成功的能力也可能是他們造業的工具，因此每一個時代都有解決不完的問題。因此筆者從現在的環境現象，來探討現代社會所面臨的問題，雖然社會問題產生的面向相當的多，但筆者認為探討社會現象，最直接的就是從物質慾望的面向開始；因為人類追求所謂成功的生活，首重物質豐足的追求。因此筆者從資本主義配合傳媒的行銷術，而造成消費至上與金錢萬能的社會價值觀，來探討生產即是消費者的生活方式中，現代人所面臨的問題。若從大乘佛教的理論哲思，任何一個時代人類的苦都是起原於自私自利的心，與無法認清事物的實相而引起的。若欲求人類最終的幸福，就是要培養自利利他與空性智慧的能力，才能解決人類循環不已的問題。或許很多人會認為大乘佛教的菩提心思想太高瞻了，是種不可能的任務，但是，依寂天所論說的慈悲心與空性的菩提心修心理論，再配合羅區實務商場驗證，我們應該可以建立一些信心，心靈提升的修持和世俗的生活是不相違背的，且是可以相輔相成的。

或許從其他的面向我們也要懷疑，一個講求道德修持的人，於世俗生活需要

應該是不欲求的，筆者認為這是很灰色的地帶，而不是哲學兩難的問題，因為從大乘佛教因果關係的理論，很明確的指出一切人天的福報，來自個人如何修身養性與他人結善緣的果報。但是所謂的灰色地帶，也就是問題重重之處。寂天於《入菩薩行論》也試圖從問題的面向，來探討人類真正問題的原因，與徹底解決的辦法。筆者則依著《入菩薩行論》修心思想的理論架構，試圖找出其欲成就菩提心的理想人格，希望能理出一些端倪，成為教育的方法與目標。因為這是初步的探討，故筆者採泛論式的方法，希望能找出將來必須深入探究之處，或有矛盾之處，必須進一步再從大乘經典驗證其思想理論。而本文從廣告的文辭和歷史的文本或針對時弊探討的文本，作為探討目前生活的指標，主要是希望能從實際生活狀況探討實際的問題，而從當下的問題，探討《入菩薩行論》修心思想實施的可能性。雖然探討的方式還不是相當嚴謹，但也盼望將來架構更嚴謹的詮釋法，並參考其他學科的研究法，理出更嚴謹的治學方法。

參考書目

1、 原典與原典翻譯

英文：

Dalai Lama,1994: *A Flash of Lightning in the Dark of Night*, London.

Gyatso, Geshe Kelsang, 2002: *Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, USA.

Crosby, Kate & Skilton, Andrew,1995: *The Bodhicaryavatara / Wantideva*, New York.

Matics, Marion L.,1970: *Entering the Path of Enlightenment —The Bodhicaryavatara of the Buddhist poet Wantideva*, London .

Sharma, Parmananda,1990: *Wantideva's Bodhicaryavatara*.2vols, New Delhi .

Batchelor,Stephen,1993: *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, India New Delhi .

Vaidya,P.L.,1960 : *Wantideva, Buddhist Sanskrit Texts-No.12 Bodhicaryavatara*, India Delhi .

中文：

如石譯，1998，《入菩薩行》(偈頌本)，寂天造頌，高雄，諦聽文化。

如石譯注，1999，《入菩薩行譯注》，寂天造頌，高雄，諦聽文化。

如石譯，2000，《入菩薩行集要》，(偈頌本)，寂天著，高雄，財團法人淨空文教基金會。

如石，1994，《入菩薩行導論》，高雄，諦聽文化。

如石，1997，《入菩薩行衍義》（上），高雄，諦聽文化。

如石，2005，《入菩薩行衍義》（下），高雄，諦聽文化。

宋，天息災譯，《菩薩行徑》，大正新脩大正藏經，第三十二冊，中華電子佛典學會。

唐，天竺，三藏地婆訶羅譯，《華嚴經》〈入法界品〉，大正新脩大正藏經，第十冊，中華電子佛典學會。

寂天菩薩造頌，無著賢論師，明性法師譯，1996，《入菩薩行論一善解義海》，台南，湛然寺。

寂天造頌，(宋)天息災、法護等譯，1998，《寂天菩薩全集》，台北，方廣文化。

寂天造頌，傑操廣解，隆蓮漢譯，2005，《入菩薩行論廣解》，台北，大千。

寂天造頌，隆蓮漢譯，2000，《入菩薩行論》（偈頌本），台北，福智之聲。

寂天造頌，隆蓮漢譯，2005，《入菩薩行論》（偈頌本），台北，達賴喇嘛西藏宗教基金會。

寂天造頌，索達吉傳講，2002，《入菩薩行論廣解》（上）（中）（下），台北，寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會。

寂天造頌，貢噶旺秋講述，張惠娟居士譯，2002，《入菩薩行論》，台北，中華民國正法源學佛會。

龍樹著，鳩摩羅什譯，1984，《大智度論》（一、二、三冊），台北，世華。

2、專書

英文：

Brassard, Francis, 2000: *The concept of Bodhicittain in Vantideva Bodhicaryavatara*, Albany N.Y.State (University of New York Press).

Kawamura, L.S.Ed., 1981: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, Canada (Canadian Corporation for Studies in religion).

Eckel, Malcolm David, 1994: *To See the Buddha*, USA (Princeton University Press) .

Williams, Paul, 1998: *Studise in the Philosophy of the Bodhicaryavatara: Altruism and Reality*, Delhi (Motilal Banarsidass Publishers Private Limited) .

中日文：

C·K 普哈拉，顧淑馨譯，2004，《消費者王朝》，台北，天下。

Elizabeth Napper，劉宇光譯，2003，《緣起與性空》，香港，志蓮淨苑。

Rita Carter，洪蘭譯，2006，《大腦的秘密檔案》，台北，遠流文化。

三枝充惠編譯，《中論偈頌總覽》，第三文明社，出版年不詳。

三浦展，吳忠恩譯，2006，《下流社會》，台北，高寶。

土觀·羅桑 季尼瑪，劉立千譯註，1994，《土觀宗派源流》，台北，福智之聲。

木村泰賢，演培譯，1989，《大乘佛教思想論》，台北，天華。

巴森，鄭明萱譯，2004，《從黎明到衰頹·五百年來的西方文化生活》，台北，貓頭鷹。

平川彰，莊崑木譯，2002，《印度佛教史》，台北，商周。

白波，2006，《博奕智慧》，台北，德威。

田上太秀，《菩提心の研究》，1990，東京，東京書籍。

卡盧，釋成觀譯，《三乘佛法指要》，寶鬘印經會發行，出版年月不詳。

卡盧講述，繆樹廉譯，1995，《法》，台北，慧燈。

卡盧，廖本聖譯，2006，《藏傳佛教的第一堂課》，台北，橡樹林。

布頓，郭和卿譯，1988，《世界佛學名著譯叢·布頓佛教史》，台北，華宇。

布頓，郭和卿譯，1994，《佛教史大寶藏論》，台北，福智之聲。

印順，1992，《佛法概論》，台北，正聞。

印順，1994，《學佛三要》，台北，正聞。

印順，1994，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北，正聞。

印順，1992，《空之探究》，台北，正聞。

印順，1993，《印度佛教思想史》，台北，正聞。

印順，1989，《中觀今論》，台北，正聞。

印順，1988，《中觀論頌講記》，台北，正聞。

如石，1997，《《菩提道燈》抉微》，台北，法鼓。

- 如石，1997，《大乘止觀導論》，台北，法鼓。
- 如石，2002，《現觀莊嚴論一滴》，台北，法鼓。
- 如石，1991，《阿底峽與菩提道燈釋》，台北，東初。
- 如石，2006，《阿姜查語錄》，台北，修修文教基金會。
- 竹清嘉措，馬爾巴翻譯學院，2000，《大自在的微笑》，台北，張老師文化。
- 托馬斯·艾克，解本遠譯，2005《像經濟學家一樣思考》，台北，一言堂。
- 西藏學叢書編委會，1987，《西藏佛教要義》，台北，文殊。
- 任浩之，2006，《佈局與謀略》，台北，商周。
- 呂澂，《呂澂佛學論著選集·四》，齊魯。(出版日期與地點不明)
- 李安石，2006，《三國奇士與國土》，台北，城邦。
- 依日，《六波羅蜜的研究》，1989，台北，佛光。
- 吳汝鈞，2004，《龍樹中論的哲學解讀》，台北，台灣商務。
- 吳汝鈞，1996，《佛學研究方法論》，(上、下)，台北，台灣學生書局。
- 吳靜吉，2004，《青年的四個大夢》，台北，遠流。
- 宗喀巴，法尊譯，妙因法師錄，1998，《入中論善密顯意疏》，台北，方廣。
- 宗喀巴，法尊譯，1999，《菩提道次第廣論》，台北，方廣。

- 宗薩欽哲，楊憶祖·馬君美·陳冠中合譯，1999，《佛教的見地與修道》，台北，眾生。
- 岡波巴，張澄基譯，《岡波巴大師全集選譯》，1992，台北，法爾。
- 卓千波若等，謝思人等譯，1995，《學習即修行》，台北，眾生。
- 東杜，鄭振煌譯，1998，《心靈神醫》，台北，張老師。
- 舍爾巴茨基著，宋道明譯，1998，《大乘佛學》，台北，圓明。
- 法拉·華納，邱如美譯，2006，《夏娃經濟學》，台北，天下。
- 迪爾克·克斯勒，郭鋒譯，2000，《馬克思·韋伯生平·著述及影響》，中國，法律。
- 彼得·聖吉，郭進隆譯，《第五項修練》，2007，台北，天下。
- 周耀童，2006，《博奕哲學》，台北，一言堂。
- 姜貢康著，鄭振煌譯，2005，《了義炬》，台北，慧炬。
- 桑桑講述，智融整理，2000，《佛子行三十七頌》，高雄，淨心。
- 倫珠梭巴格西主講，翁仕杰譯，2003，《喜樂泉源-《入菩薩行》菩提心利益品·安忍品講記》，台北，春天。
- 索甲，鄭振煌譯，1996，《西藏生死書》，台北，張老師。
- 索甲等主講，1999，《虔誠與慈悲》，台北，寶鬘印經會。

班班多杰著，2002，《藏傳佛教智慧境界》，台北，大千。

貢噶旺秋講述，張惠娟居士翻譯，2000，《修心七要》，台北，佛香書苑文教基金會。

茱莉亞·薛荷，彭蕙仙譯，2006，《天生買家》，台北，天下。

亞歷山大·封·笙堡，闕旭玲譯，2006，《窮的有品味》，台北，商周。

振北，2006，《手段》，九角，台北。

梶山雄一，吳汝鈞譯，1990，《佛教中觀哲學》，高雄，佛光。

梶山雄一，吳汝鈞譯，2000，《龍樹與中後期的中觀學》，台北，文津。

梶山雄一，許主洋譯，1989，《般若思想》，台北，法爾。

麥可·羅區，項慧齡譯，2001，《當和尚遇到鑽石》，台北，商周。

陳學仁，2000，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北，佛光。

陳舜臣，東正德譯，2002，《諸葛孔明》，台北，遠流。

陳柏達，1999，《圓滿生命實現》，台北，東大。

頂果欽哲，賴川生譯，2005，《覺醒的勇氣》，高雄，雪謙。

頂果欽哲，楊書婷譯，2003，《成佛之道—殊勝證物道前行法》，台北，橡樹林。

郭為藩著，1996，《自我心理學》，台北，師大書苑。

強納森·懷特，江麗美譯，2004，《發現亞當斯密》，台北，經濟新潮社。

張曼濤主編，1979，《現代佛教學術叢刊》(98)，《大乘佛教之發展》，台北，大乘文化。

張曼濤主編，1979，《現代佛教學術叢刊》(46)《中觀思想論集》，台北，大乘文化。

張春興，2001，《現代心理學》，台北，東華。

傅偉勳，1994，《學問的生命與生命的學問》，台北，正中。

傅偉勳，2001，《從西方的哲學到禪佛教》，台北，東大。

傅偉勳，1999，《從創造的詮釋學到大乘佛教》，台北，東大。

萬金川，1998，《中觀思想講錄》，嘉義，香光書鄉。

湯用彤，2001，《印度哲學史》(上、下)，台北，佛光。

湯馬斯·佛里曼，楊振富等譯，2005，《世界是平的》，台北，雅言文化。

創古，帕滇卓瑪譯，1998，《三乘佛法心要》，台北，眾生。

創古，帕滇卓瑪譯，1995，《佛性一《究竟一乘寶性論》十講》，台北，眾生。

創巴，繆樹廉譯，1998，《突破修道上的唯物》，台北，眾生。

創古，帕滇卓瑪譯，1998，《轉七四思惟》，台北，眾生。

凱斯·詹京斯，賈士蘅譯，1996，《歷史的再思考》，台北，麥田。

達賴，葉偉文譯，2006，《相對美麗的世界》，台北，天下遠見。

達賴，黃啓霖譯，1991，《圓滿的愛》，台北，時報文化。

達賴，陳琴富中譯，1997，《藏傳佛教世界》，台北，立緒文化。

達賴、霍華德·卡特勒博士，朱衣譯，2003，《快樂—達賴喇嘛的人生智慧》，台北，時報文化。

達賴，鄭振煌譯，2004，《達賴喇嘛談《心經》》，台北，圓神。

達賴，2004，《般若與佛道次第》，台北，福智之聲。

達賴，項慧齡譯，2002，《幸福的修煉》，台北，橡樹林。

達賴，陳世威譯，2002，《抉擇未來》，台北，橡樹林。

達賴，荷西·伊格那西歐·卡貝松編，貝瑪秋頓譯，2003，《答案—與達賴喇嘛心靈對話》，台北，法鼓。

達賴，何向譯，2001，《新千禧年的心靈革命》，台北，聯經。

達賴，1992，《慈悲與智見》，台北，羅桑嘉措。

達賴，曹小容譯，1991，《點亮心靈之光》，台北，聯經。

達賴，1998，《慈悲的力量》，台北，聯經。

達賴，周和君譯，2000，《平心靜氣》，台北，遠流。

達賴，B·Alan Wallace 英譯，陳富中譯，1993，《超越的智慧—入菩薩行·智慧

品》，台北，立緒。

達賴，法音譯，1997，《中觀之鑰》，台北，佛陀。

達賴，丁乃竺譯，2000，《大圓滿》，台北，心靈工坊。

達賴，丁乃竺譯，2002，《修行第一堂課》，台北，先覺。

達賴，項慧齡等譯，2003，《禪修地圖》，台北，橡樹林。

達賴，揚書婷譯，2001，《轉化心境》，台北，都會動脈。

溫美珍，2006，《圖解經濟學》，台北，城邦。

楊惠南，1995，《印度哲學史》，台北，東大。

詹偉雄，2005，《美學經濟-台灣社會變遷的 60 個微型觀察》，台北，城邦。

奧里森·馬登等著，李德威編著，2006，《世界最偉大的勵志書》，台北，德威。

翟鴻燊，2006，《身段》，台北，九角。

蔡耀明，2006，《佛教的研究方法與學術資訊》，台北，法鼓。

圖敦·梭巴，釋妙喜譯，2004，《愛一究竟的康復》，台北，琉璃光。

蓮花生，徐進夫譯，1996，《西藏度亡經》，台北，天華。

鄭石岩，2005，《活出自己的如來》，台北，遠流。

默西亞·埃里亞德，廖素霞等譯，《世界宗教理念史·卷二》，台北，商周。

錢念孫，1999，《中國文學史演義·唐宋篇》，台北，正中。

龍樹造頌，甲操傑造釋，觀空講授，仁光、任杰譯，1999，《中觀寶鬘論頌顯明要義釋》，台北，福智之聲。

濟群，2005，《菩提心與道次第》，上海，上海古籍。

藍吉富主編，1984，《世界佛學名著譯叢》(33)，A. K. Warder，王室安譯，《印度佛教史·大乘與密教》(下)，台北，華宇。

藍吉富主編，1984，《世界佛學名著叢書》(63)，梶山雄一，李世傑譯，《中觀思想》〈中觀思想的歷史文獻〉，台北，華宇。

藍吉富主編，1984，《世界佛學名著譯叢》(65)，T.R.V.Murti，郭忠生譯，《中觀哲學》(下)，台北，華宇。

羅貫中，《三國演義》(上、下)，台北，台灣古籍。

羅傑·渥許、法蘭西絲·方恩等編，易之新等譯，2003，《超越自我之道》，台北，心靈工坊。

3、碩士論文與期刊論文

如石，1997，〈《入菩薩行》出品補注〉，《中華佛學學報》第10期，台北，中華佛研所。

如石，1990，〈發心知意義及其在宗教實踐上的心理功能〉，《中華佛學學報》第3期，台北，中華佛研所。

見弘，2000，《『入菩提行論細疏』第九章の研究と和訳》，日本，九州大學。

法增，2005，《《入菩薩行論》菩提思想之研究》，嘉義，南華大學。

吳汝鈞，〈印度大乘佛教的思想特色〉《中華佛學學報》1期，1987，台北，中華佛研。

明法比丘，〈四念處的修行與利益〉，《嘉義新雨雜誌》40期，2003，嘉義。

梁妃儀、蔡篤堅，〈烏腳病與小兒麻痺症的隱喻在台灣〉，《中外文學》372期，2003，5，台北，台大。

黃奕彥，1993，《《入菩薩行論》〈靜慮品〉土登卻札注疏譯注》題綱，台北，政大。

游祥洲，〈五十三參與人間佛教〉，游祥洲發表於世界佛教友誼會的刊，（時間，地點不明）。

楊麗娟，2001，《《入菩薩行》安忍思想之研究——以嗔的對治為中心》，高雄，國立高雄師範大學。

楊麗玲，2005，《煩惱的轉換——從《入菩薩行》論大乘修心的主軸與理由根據》，高雄，國立高雄師範大學。

劉宇光，〈對古典語文獻學在當代華人研究中的角色問題之省思〉，南投，《正觀雜誌》第一期。（日期不明）

張曉風〈古典小說中所安排的疾病和它的象徵〉，《中外文學》（卷32）372期，2003，5，台北，台大。

謝品然，〈從整合到多元：論詮釋學與聖經神學之關係〉，《中外文學》394期，2005，3，台北，台大。

傅偉勳，〈關於緣起思想行程與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》4期，1991，台北，中華佛研。

向智尊者，香光書〈生命的四食〉《香光莊嚴·季刊》，87期，2006，9，嘉義，香光莊嚴。

童儀展，〈2010—手機產業裡的流行和風格〉，《數位時代》132期，2006，5，台北，巨思文化。

賴珍琳，〈干擾時代〉，《數位時代》136期，2006，5，台北，巨思文化。

4、工具書

Monier-Williams, M., 2004: Sanskrit-English Dictionary. India Delhi .

Leumann, E., 2002 : A Sanskrit-English Dictionary. India Delhi.

丁福保，1992，《佛學大辭典》，台北，新文豐。

《大正藏》（中華電子佛典學會）。

平岡昇修，1991， Sanskrit Training，東京，世界聖典刊行協會。

林光明、林怡馨合編，2005，《梵漢大辭典》（上、下），台北，嘉豐出版社。

慈怡主編，1988，《佛光大辭典》，高雄，佛光出版社。

荻原雲來編纂，2003，《梵和大辭典》（上、下），台北，新文豐。