

深觀廣行的
菩薩道

■ 釋厚觀



惠敏法師·序

深觀：直從與涅槃相當的甚深處入門

廣行：普遍於佛果相應的菩薩因下手

2006年6月2日下午，接到厚觀法師的電子郵件，提到：為配合他之慧日講堂住持交接典禮（7月22日），大家建議將曾經發表與《大智度論》相關文章結集成書，以作為答謝來賓的禮物，並且邀請我寫「序」文。當時，我看到信件前半段時，口中大聲歡呼，法寶流通，眾生有福。但是，再繼續看到後半段時，內心暗暗叫苦，覺得自己不是《大智度論》方面的專家，而且又是拙筆，恐怕會減損其大作的價值。於是，回信請求「赦免」，但似乎還是難逃「宿業」，只好硬著頭皮答應了。

話說我的「宿業」如下：鄙人於1982~1985年期間，有幸在文化大學中華學術院佛學研究所與厚觀法師成為同學，當時他是居士身，似乎已經準備走修行的道路了。因為他從1981年已經住進慧日講堂，一方面幫忙講堂圖書館編目，一方面準備投考與就讀佛學研究所。後來，我從佛學研究所結業後，為了準備出國留學相關事宜，掛單慧日講堂，與他更有機會切磋佛法。有幸的是：1985年，他的剃度典禮前晚，我在慧日講堂幫忙他剃頭，然後隔天陪伴他南下，

II 深觀廣行的菩薩道

參加他隨印公導師剃度出家典禮，並且我還有幸充當引禮師的角色。若回顧我這一生，對佛教、對眾生沒有什麼大貢獻，但是，每當想起能參與一位「法門龍象」的誕生因緣，都覺得與有榮焉。

1986年，我因取得日本交流協會獎學金公費生，有緣前往東京大學留學。隔年，厚觀法師也一樣取得相同的獎學金，在日本又與我同校同科系。所以，直到我完成學業（1992年）之留學期間，我們又有機會切磋佛法。於1997年3月底，厚觀法師回到臺灣，任教福嚴佛學院，1999年擔任福嚴佛學院院長，培養無數僧才。他於1997年9月擔任印順文教基金會董事長，我因忝任董事，所以，定期在基金會董事會上見面。1998年2月，中華電子佛典協會(CBETA)成立，鄙人被推舉為主任委員後，特別邀請厚觀法師擔任副主任委員。

如是長時因緣，我總覺得厚觀法師真是一位「深觀廣行的菩薩」。因為他不僅是當今佛學界《大智度論》以及般若學方面的優秀專家，用功之深，少有人及，而且又能深入淺出教化後學與大眾。他在為學與做人都非常篤實，而且淡泊名利，足為青年學子表率。例如：在他日本留學期間，積極協助印公導師之「《大智度論》之作者及其翻譯」日譯本刊行，雖然該書是請日本學者擔任日譯，但是很少人知道他是此日譯本之逐字逐句的校訂者。他有時為了確認某些句子，

利用假期回台，不辭辛勞地到三峽西蓮淨苑，找我再三討論。當時，我很感佩他那種認真、虛心的做事態度。心中，很慶幸印公導師有如此盡心盡力的好弟子，特別是他能繼承印公導師在《大智度論》方面的傑出成果。

厚觀法師早於 1982 年就讀中華佛學研究所期間，即以《大智度論》作為研究題目，1987 年負笈至日本留學，仍繼續以《大智度論》為研究主題。留學期間，他每次回台向印公導師禮座時，也都會就《大智度論》請益。有一次，導師便將他一生用力最多、筆記最詳的《大智度論》筆記手稿送給厚觀法師，可見師徒彼此間的相契。於 2004 年，厚觀法師與福嚴佛學院師生完成此筆記手稿的轉寫與數位化工作，並且發行光碟流通，分享法寶。

如今，得知將結集與《大智度論》相關文章成書，實在歡喜。面對老同學的種種成就與功德，衷心祝賀與讚歎。於印刷出版與慧日講堂住持昇座典禮之前，鄙人無能錦上添花，只能敘述往事一二，無量隨喜之。

2006 年 6 月 14 日

釋惠敏 序於北投

國立台北藝術大學教授兼教務長、代理校長

自序

釋厚觀

筆者於 1975 年大學二年級時第一次接觸《大智度論》，讀到論中生動的故事、巧妙的譬喻時，心中有著無比的感動與喜悅，對於龍樹菩薩的智慧更是景仰與讚歎！可惜，當時公開講授《大智度論》的善知識不多，自己對阿毘達磨的教義又尚未深入，以致於遇到深奧的義理時，經常無法領會，又不知向誰請益，因而閱讀數度中輟。直到 1982 年就讀中華佛學研究所時，才在授課老師陳榮波教授的帶領下，以半年的時間，將 100 卷的《大智度論》全部瀏覽過一遍，當時雖然沒時間詳細研討，但卻因此視野大開、法喜充滿！此後筆者即下定決心要以《大智度論》作為研究主題，因而與《大智度論》結下不解之緣。

1997 年筆者從日本留學回國，即在福嚴佛學院任教，先後開過三次《大智度論》的課程：第一次是 1997 年 9 月至 1998 年 6 月，主要以菩薩觀與六波羅蜜為主；第二次是 1999 年 6 月至 2000 年 6 月，主要是以共聲聞的三十七道品、三解脫門，及佛的十八不共法、淨佛國土為主題；第三次則是 2004 年 9 月至 2006 年 6 月，每週皆以 4 至 5 小時的時間，於兩年內將 100 卷的《大智度論》全部上完，經過這次課程的研討，對菩薩道有了更深刻的體會。

在福嚴佛學院院長任期即將屆滿之際，多位學友建議筆者將發表過的文章結集成書，但筆者覺得早年所寫的文章還不是很成熟，加上這幾年忙於佛學院院務、教學，以及發行《印順法師佛學著作集》光碟等印順文教基金會的業務，未能有完整的時間集中思考寫作。本來寒暑假應該有較充裕的時間，但爲了提昇同學論文寫作能力，筆者全力放在仔細批改論文，而當批改完同學的論文時，差不多也要開學了。因此說要結集成書，總是覺得非常慚愧而不敢答應。但熱心的學友們還是不斷地勸進，建議選幾篇《大智度論》的相關論文結集成冊，他們願意幫忙排版、校對，甚至還贊助印刷經費；學友們的盛情實在令人感動，也就答應下來了。

本書收錄了七篇《大智度論》的相關論文，題名爲《深觀廣行的菩薩道》。前兩篇與戒律有關：第一篇是〈《大智度論》的戒學思想〉，提到「戒、律儀、學處、波羅提木叉、律」等語詞，雖然都是戒律的同義語，但其概念內容多少有些不同。另外也討論到「戒」與「罪」的關連性，一般或許認爲「戒」制得重的話，所得的「罪報」也是比較重的；但是《大智度論》中卻提到「戒輕罪重」、「戒重罪輕」的觀念，值得深思。第二篇是〈《大智度論》中的十善道〉，探討初期大乘經典爲何以「十善道」爲菩薩戒的主要內容？只有持守十善道能達到戒的圓滿嗎？十善道具有什麼特色？要具備哪些條件才可以稱爲菩薩的尸羅波羅蜜？

VI 深觀廣行的菩薩道

第三、四篇則與「般若波羅蜜」有關。其中，〈《大智度論》之般若波羅蜜與方便〉發表於《法光》雜誌，因為是單張的月刊，受限於篇幅，無法詳加論述。文中，筆者大略提到「方便」一詞的原意是：向著某一目標前進，在這過程之中，所運用的一切方法都可以稱為「方便」。因此得禪定或證得聖果之前的加行，稱之為「前方便」；而菩薩修學「般若道」證悟實相之後，繼續莊嚴佛土、成熟眾生，則稱為「方便道」。由此可知，「方便」一詞有多義，有淺有深，有的內涵是強調智慧，有得則強調慈悲，需視前後文才能判斷。另一篇〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉是為印公導師九秩嵩壽而寫的祝壽文章，討論般若波羅蜜與緣起、空、假名、中道之關係，並探討大乘菩薩之般若波羅蜜與二乘般若之異同，以及如何得般若波羅蜜等論題。

此外，有兩篇是為祝賀印公導師百歲嵩壽而寫的文章，一是〈印順導師讚歎的菩薩精神〉，刊登於福嚴佛學院發行的《印順導師百歲嵩壽祝壽文集》。此文題目雖名為〈印順導師讚歎的菩薩精神〉，但其實也是《大智度論》中所描繪菩薩的偉大精神。如印公導師於《印度之佛教》〈自序〉(p.6-p.7) 中云：

印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空(即緣起無我之深化)，

雖已啟梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也：

- 1、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。
 - 2、抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。
 - 3、三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。
- 菩薩之真精神可學，略可於此見之。

印公導師特別提到龍樹論所述菩薩的偉大精神有以上三點值得我們學習，但導師在《印度之佛教》中並沒有說明這些菩薩的偉大精神出自龍樹論的什麼地方，因此筆者從《大智度論》中找出相關的內容，探討「佛力加持」、「易行道」、「聞佛名得道」與「果報迴向」之真實意涵，探索菩薩精神的真正意趣。

另一篇〈解脫道與菩薩道〉，是 2005 年發表於香港的「印順導師百歲嵩壽佛法講座系列——人間佛教與現代社會」，因為對象是一般聽眾，所以扼要敘述解脫道與菩薩道的修學綱要。（一）「解脫道」：重點是以出離心修學「戒、定、慧」三增上學。戒學包含「道德規範、生活規定、僧團公約」，其中尤以「道德規範」為根本。禪定有四禪八定，要引發無漏慧，最少要有「未到定」為依才行；非想非非想定因為定力太強，觀照力薄弱，反而無法依著它來引發無漏

VIII 深觀廣行的菩薩道

慧。然而解脫，不能只依禪定，而是必須要有智慧，佛教中談到的智慧有「自相的智慧」與「共相的智慧」，要得無漏解脫，必須體證「共相的智慧」才行。而其中最重要的「共相」就是三法印：「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。(二)「菩薩道」：菩薩法門無量誓願學，而其中最重要的是以三心（菩提心、慈悲心、性空慧）修六波羅蜜。

最後一篇〈印順導師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣〉，是為紀念印公導師圓寂一周年而作。印公導師於《印度之佛教》〈自序〉（p.6~p.7）中提出一劑復興佛教的良方：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」導師認為：要暢佛本懷，應「立本於根本佛教之淳樸」；但是根本佛教因為受到當時學風的限制，菩薩道並未受到重視。因此，要復興佛教，更應「宏闡中期佛教之行解」，而此「中期佛教之行解」，主要就是《般若經》、《中論》、《大智度論》等初期大乘經論所說的「行持與義解」。中期佛教（初期大乘佛教）深化緣起無我，在「義解」方面，正確把握緣起與空性之中道義；在「行持」方面，則以三心修六度廣利益眾生，直探佛陀悲濟眾生的本懷，行人間大乘正行，以趨向佛道。

另外，印公導師認為：「佛法」、「初期大乘佛法」、「後期大乘佛法」、「秘密大乘佛法」等印度佛教四個階段

的佛教，各個階段聖典的特色，不外乎是四悉檀（第一義悉檀，對治悉檀，各各為人悉檀，世界悉檀）的重點分別開展。而其中「初期大乘佛法」之宗趣，印公導師將之判攝為「對治悉檀」；可是，值得注意的是：《般若經》等初期大乘經所說的「空」就是依「涅槃」而開展，而涅槃乃是聖者的解脫境界，若配合四悉檀來說，應該是屬於「第一義悉檀」，但為何印公導師會將「初期大乘佛法」判攝為「對治悉檀」呢？在這篇文章中特別加以探討。

本書雖名為《深觀廣行的菩薩道》，但菩薩道的內容非常廣泛，本書所探討的僅是其中的一小部分，筆者雖曾以日文發表過〈《大智度論》中的尸羅波羅蜜〉與〈《大智度論》中的三三昧・三解脫門〉，由於無暇譯成中文，而未能收錄；此外還有許多主題想寫但還未能完成，不免覺得有些遺憾。不過稍微值得安慰的是：筆者在教學的過程中，提供了同學不少研究題材，如《福嚴佛學院學生論文集》（第八屆、第九屆）中有好幾篇就是有關《大智度論》的文章。而在最近這兩年之中，福嚴師生合力將 100 卷的《大智度論》全部研討過一遍，筆者指導同學編講義，加新式標點，並參考吉藏大師的《大品經義疏》、慧影大師的《大智度論疏》及印順導師《大智度論筆記》等作科判，加腳注，最後整理成六冊厚厚的講義，且將電子檔公開於福嚴佛學院網站上。希望我們所作的《大智度論》講義，能提供大家閱讀與研究的便利，

更期待日後能看到更多有關《大智度論》的研究成果。

由於本書是過去數篇論文的合輯，部分內容有些重複，格式也未能統一，加上倉促成書，僅能就發現的錯誤略作修正，對於讀者深感抱歉！而疏漏、錯誤之處，也懇請教界先進、善知識法友慈悲指正。

最後，要特別感謝惠敏法師於百忙中慈悲爲拙作寫〈序〉，惠敏法師是我在中華佛學研究所的同班同學，在學佛過程中，得到惠敏法師的教導特別多，真是末學的良師益友！此外，也非常感謝開仁法師、圓融法師、開國法師、紀明杰同學幫忙校對、排版；高雄市正信佛教青年會、美國佛教會及慈濟榮董兼委員鄭利義、鄭陳職居士樂施印刷經費。藉助於以上善法因緣，此書才得以順利出版，謹此致上萬分的謝忱，祝願大家：福慧圓滿，共成佛道。

2006年6月18日，於福嚴佛學院

本書收錄論文原刊載於下列刊物：

1、《大智度論》的戒學思想

發表於：《諦觀》第 65 期，台北：諦觀雜誌社，1991 年 4 月，p.1~p.29。

2、《大智度論》中的十善道

發表於：《護僧》第 6 期，高雄：中華佛教護僧協會，1987 年 1 月 15 日，p.30~p.43。

3、《大智度論》之般若波羅蜜與方便

發表於：《法光》第 36 期，台北：法光雜誌社，1992 年 9 月 10 日。

4、《大智度論》中的般若波羅蜜

發表於：釋恆清主編《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，東大圖書公司，1995 年 4 月，p.87~p.136。

5、印順導師讚歎的菩薩精神

發表於：《印順導師百歲嵩壽祝壽文集》（論文篇）。新竹：福嚴佛學院，2004 年 4 月，p.1~p.31。

XII 深觀廣行的菩薩道

6、解脫道與菩薩道

發表於：香港印順導師基金會與香港妙華佛學會聯合主辦「印順導師百歲嵩壽佛法講座系列——人間佛教與現代社會」佛法講座，2005年5月2日。

7、印順導師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣

發表於：馬來西亞佛教總會與馬來西亞佛教青年總會聯合主辦「佛教當代關懷研討會——印順導師：人間佛教思想與實踐」，2006年4月22日。

刊登於：《印順導師永懷集》，福嚴精舍發行，2006年5月25日，p.162~p.208。

深觀廣行的菩薩道

目 次

惠敏法師·序·····	I
自序·····	IV
目次·····	XIII

壹、《大智度論》的戒學思想····· 001

- 一、前言
- 二、戒的定義
- 三、戒的種類
- 四、初期大乘佛教的戒學——十善道
- 五、龍樹戒學的立場
- 六、結論

貳、《大智度論》中的十善道····· 037

- 一、前言
- 二、十善道是凡夫及二乘與大乘共學的法門
- 三、以十善道爲尸羅波羅蜜的理由

XIV 深觀廣行的菩薩道

- (一) 十善總攝一切戒法
- (二) 十善道是不惱眾生的根本
- (三) 菩薩的十善道是盡未來際
- (四) 不論如來出不出世皆有十善道
- (五) 十善道是性戒
- (六) 十善道特重意業

四、持戒與破戒

五、在家菩薩與出家菩薩

六、結論

參、《大智度論》之般若波羅蜜與方便……………055

一、前言

二、般若波羅蜜

三、方便

- (一) 「不取相、無所得」的方便
- (二) 「淳淨熟練的智慧」
- (三) 「慈悲心、利他行」
- (四) 「空觀與慈悲心相調和」的方便

四、結語

肆、《大智度論》中的般若波羅蜜……………063

一、前言

- 二、「般若波羅蜜」之語意
- 三、何謂般若波羅蜜
 - (一) 實相般若
 - (二) 觀照般若
 - (三) 文字般若
- 四、緣起、空、假名、中道
 - (一) 緣起
 - (二) 空
 - (三) 假名
 - (四) 中道
- 五、如何得般若
- 六、菩薩的般若與二乘的般若
 - (一) 菩薩的般若
 - (二) 共二乘的般若
 - (三) 菩薩般若與二乘般若之比較
- 七、結論

伍、印順導師讚歎的菩薩精神.....129

- 一、前言
- 二、龍樹所處的時代及其論著
- 三、龍樹所談的菩薩精神
 - (一) 三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」

XVI 深觀廣行的菩薩道

1、三乘同入無餘涅槃

2、忘己爲人的菩薩行

(1) 《十住毘婆沙論》

(2) 《大品般若經》

(3) 《大智度論》

(4) 印順導師的看法

(二) 抑他力爲卑怯，「自力不由他」，其精神爲「盡其在我」

1、「佛力加持」的真正意義

2、「易行道」的真正意涵

3、關於「聞佛名得道」

4、果報迴向

(三) 三阿僧祇劫有限有量，其精神爲「任重致遠」

1、《大毘婆沙論》的說法

2、《大智度論》之說法

3、印順導師的看法

四、結語

陸、解脫道與菩薩道……………177

一、前言

二、解脫道

(一) 出離心

(二) 戒學

1、道德規範

2、生活規定

3、僧團公約

4、小結

(三) 定學

1、修禪定之目的

(1) 得現法樂住

(2) 得殊勝知見

(3) 為得分別慧

(4) 為得漏永盡

2、禪定與神通

3、引發無漏慧的禪定

(四) 慧學

1、聞、思、修、證

2、「自相慧」與「共相慧」

三、菩薩道

(一) 菩薩道之三要則：菩提心、慈悲心、法空慧

1、菩提心

2、慈悲心

3、法空慧

4、小結

(二) 布施波羅蜜

XVIII 深觀廣行的菩薩道

- 1、布施之定義
- 2、布施波羅蜜應具備的要項
- 3、三輪體空

(三) 尸羅（持戒）波羅蜜

- 1、尸羅波羅蜜的內容
- 2、十善道的特色

(四) 羸提（忍）波羅蜜

- 1、「忍」之意義
 - (1) 眾生忍
 - (2) 法忍
- 2、忍波羅蜜
- 3、七住地菩薩得無生法忍
- 4、無生法忍菩薩，捨末後生身，得法性生身

(五) 精進波羅蜜

- 1、精進的意義
- 2、精進波羅蜜
- 3、越快得解脫者一定是越精進的人嗎？

(六) 禪波羅蜜

- 1、菩提心相應
- 2、慈悲心相應
- 3、無所得般若相應
- 4、方便力

(七) 般若波羅蜜

1、般若波羅蜜的重要

(1) 般若波羅蜜是諸佛母

(2) 五度若無般若波羅蜜相應，不得「波羅蜜」名字

2、般若與五度的關係

3、菩薩的般若波羅蜜與二乘般若之比較

四、結論

柒、印順導師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣…241

一、前言

二、印順導師對佛教史之分期

三、依四悉檀說明「中期佛教」之重點開展

(一)「佛法」依「緣起」為本，初期大乘從「涅槃」的立場，
掃蕩一切而又融攝一切

(二)部派佛教傾向於世間與涅槃之對立，大乘則說「世間即
涅槃」、「煩惱即菩提」

(三)「重律」與「重法」之偏失

四、中期佛教之義解

(一)《般若經》之深義：「空性」與「緣起」不二

(二)龍樹作《中論》，貫通《阿含》的中道緣起與《般若經》
的性空假名

(三)《大智度論》會通聲聞佛法及初期大乘佛法

XX 深觀廣行的菩薩道

五、中期佛教之修行

(一) 依三心相應修六度、四攝

(二) 念佛因行，上求佛道；悲念世間，發菩提心

(三) 龍樹論所闡揚的菩薩精神

1、三乘同入無餘涅槃，而自發菩提心，其精神為忘己為人

2、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我

3、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠

六、「梵化之機應慎」之意義

(一) 重天神而輕人間

(二) 神教的他力護持

(三) 忘失人間大乘正行

七、結論

《大智度論》的戒學思想

【摘要】

《大智度論》卷 46 中，只以十善道來作為菩薩尸羅波羅蜜的主要內容，而未出現其他菩薩戒的條文，為何只採十善道呢？原來十善道通有佛無佛時代，受戒不受戒，為出家與在家所必須共同遵守的道德規範，而且它通五乘，故必須與菩提心、大悲、無所得相應才能稱為菩薩戒。卷 13、卷 14 中雖並談在家戒與出家戒，而作者是推崇出家的。另外卷 84 還提到了「戒重罪輕」、「戒輕罪重」等觀念，堪稱《大智度論》戒學之特色！

一、前言

眾所周知，《大智度論》是解釋《小品般若經》的大乘經典。但是這部以「般若法門」為主，廣談六波羅蜜的《小品般若經》中，其尸羅波羅蜜完全沒有提到「三聚淨戒」、「菩薩戒」等字眼，而只提到了「十善道」。究竟為什麼初期大乘行者要以「十善道」為尸羅波羅蜜的主要內容呢？又《大智度論》只以「十善道」來解釋尸羅波羅蜜，而沒有談到五戒、八戒及出家戒嗎？如果有，其特色及引用的律典是什麼呢？又在六波羅蜜中，尸羅波羅蜜與般若波羅蜜、諸法

實相的關係又如何呢？有關這些問題，是本文所要討論的重點。

依近代學者的研究，現存的《大智度論》的作者是否就是《中論》的作者龍樹呢？又有多少是譯者鳩摩羅什的添加呢？這些問題，在本文中暫不涉及，而僅以現存的內容，來探討《大智度論》中所蘊含的戒學思想。

二、戒的定義

在談到《大智度論》的戒學思想之前，先來看看幾個有關「戒」的用語，以便於我們對於戒學的了解。中國佛教常將「戒」與「律」合稱「戒律」，但在三藏原典中卻不多見。在律典裏，常見的用語是：1、戒（śīla; sīla），2、律儀（saṃvara），3、學處（śikṣāpada; sikkhāpada），4、波羅提木叉（prātimokṣa; pātimokkha），5、律（vinaya）等。這些用語，其概念內容多少有些不同，現在分別敘述如下：

1、戒（梵語：śīla，巴利語：sīla）——音譯為「尸羅」，原來是「習慣」的意思。如反覆不斷地作，就會「習以成性」。習慣通善、惡，若約「善」而言，不斷地行善，成為善的習性，而產生一種止惡向善的潛在力量，稱為「尸羅」。如《大毘婆沙論》卷 44 云：「尸羅者，是數習義，常習善法，故

曰尸羅」¹即是此義。

《大智度論》卷 13 釋「尸羅」云：

尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅，或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。²

尸羅是善的習性，故說「好行善道」；防護自心，不起惡念名「不放逸」。（如《增一阿含》卷 4 云：「無放逸行，所謂護心也。」³）。如是防護過失修習善法，習以成性，即是尸羅。而此種尸羅——「善戒」是自覺的，縱使「佛不出世」，或「不受戒」，只要自己覺得應該止惡行善，力行不懈，便可稱為「尸羅」。此外，如經由外緣助力（如「受戒」），加上自己誠懇的誓願，產生防非止惡的潛在力，也可稱為尸羅，換言之，不論「受戒」或「不受戒」，只要是善的習性，皆可稱為「尸羅」。

2、律儀——梵語為 samvara（巴利語同），是由 sam 加上動詞語根 Vr（抑制防止）轉化而來的名詞。為「防護」之意，或譯為「禁戒」，亦即防護身口意之過非，以及防護根門使不放逸，如「戒律儀」，「根律儀」等。

《雜阿含》卷 11（277 經）談到「戒律儀」云：

¹ 《大毘婆沙論》卷 44（大正 27，230a4-5）

² 《大智度論》卷 13（大正 25，153b9-10）

³ 《增一阿含》卷 4（大正 2，563c15-16）

云何律儀？眼根律儀所攝護，眼識識色，心不染著，心不染著已常樂更住，心樂住已常一其心，一其心已如實知見，如實知見已離諸疑惑，離諸疑惑已不由他誤，常安樂住。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名律儀。⁴

又《俱舍論》卷 14〈分別業品〉談到了三種律儀：

能遮能滅惡戒相續，故名律儀。……律儀差別略有三種：一、別解脫律儀，謂欲纏戒。二、靜慮生律儀，謂色纏戒。三、道生律儀，謂無漏戒。⁵

別解脫律儀（*prātimokṣa-saṃvara*）即在家戒與出家戒等世間普通的戒法，含比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼、近事男、近事女、近住等八種戒。靜慮生律儀（*dhyāna-saṃvara*）亦名「定共戒」，為於四禪之中自然具備有防非止惡的戒，此種與定相應的戒，稱為定共戒。道生律儀又稱無漏律儀（*anāsrava-saṃvara*）亦名「道共戒」，為無漏出世間的聖者所具備的戒法。《大智度論》卷 22 釋「八念」時，即將此「三種律儀」稱為「三種戒」：

念戒（*śīlānusmṛti*；*śīlānussati*）者，戒有二種：有漏戒、無漏戒。有漏戒有二種：一者律儀戒

⁴ 《雜阿含》卷 11（277 經）（大正 2，75c25-76a1）

⁵ 《俱舍論》卷 14〈分別業品〉（大正 29，72b10-16）

(saṃvaraśīla)，二者定共戒。行者初學，念是三種戒，學三種已，但念無漏戒。⁶

律儀 (saṃvara) 是「防護」(saṃvarati) 之意，正是尸羅 (śīla) 「防惡向善」作用的一部分，故「律儀」也稱為「戒」。《大智度論》卷 13 解釋「戒相」時，便舉了八種防護——八種律儀來說明：

尸羅者，略說身口律儀 (kāya-vak-saṃvara) 有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒及淨命，是名戒相。⁷

3、學處 (梵語：śikṣāpada; 巴利語：sikkhāpada) ——《法蘊足論》卷 1 「學處品」云：

如是五種，云何名學？云何名處、言學處耶？所言學者，為謂於五處未滿為滿，恆勤堅正，修行加行，故名為學。所言處者，即離殺等，是學所依，故名為處。又離殺等，即名為學，亦即名處，故名學處。⁸

學處 (śikṣāpada) 即在家眾、出家眾所應當學的處所 (pada, 對象)。也就是所應學的五戒、十戒、二百五十戒等一一戒條項目。換言之：由不殺、不盜、不邪淫、不妄語、

⁶ 《大智度論》卷 22 (大正 25, 225c13-16)

⁷ 《大智度論》卷 13 (大正 25, 158b11-13)

⁸ 《法蘊足論》卷 1 〈學處品〉 (大正 26, 458a18-22)

不飲酒等「五個學處」組合而成「五戒」。說一切有部《十誦律》中，則由二百五十七條學處組合而成比丘戒，三百五十四條學處組成比丘尼戒。

4、波羅提木叉爲梵語：prātimokṣa；巴利語：pātimokkha 之音譯。意譯爲「別解脫」，即藉著持戒，防護身口過錯，別別於諸煩惱中而得解脫。

《佛遺教經》云：

汝等比丘，我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉。⁹

部派律藏中所說的波羅提木叉，通常單指比丘戒，比丘尼戒而言。這些戒條條文——「學處」的集成，稱爲「波羅提木叉」，也就是比丘戒本、比丘尼戒本。「戒本」有時又稱爲「戒經」，如《四分僧戒本》、《根本說一切有部戒經》的「戒經」二字，其實就是「波羅提木叉」的譯語。

5、律——（梵語：vinaya，巴利語同），音譯爲「毘奈耶」或「毘尼」，是由接頭詞 vi（分離）加上動詞語根 Ni（引導）而來的名詞，有調伏、滅、斷、調練、訓練（discipline）等義，如《清淨毘尼方廣經》云：

毘尼毘尼者，調伏煩惱，為知煩惱，故名毘尼。¹⁰

能調伏煩惱，使妄念不起；知煩惱虛妄不實，無所有令

⁹ 《佛遺教經》（《佛垂般涅槃略說教誡經》）（大正 12，1110c20-21）

¹⁰ 《清淨毘尼方廣經》（大正 24，1087a25-26）

它寂滅不現前，是爲毘尼。

《毘尼母經》卷 1 云：

毘尼者名滅，滅諸惡法故名毘尼。¹¹

由於「毘尼」有調伏、滅、調練等義，故亦含有去除煩惱，調練惡行，及對觸犯者的制裁規範等意義。如《大智度論》卷 100 云：

毘尼名比丘作罪，佛結戒應行是，不應行是，作是事得是罪。¹²

爲了僧團秩序的維持，因而制定了某些生活規則，以及若干調練惡行的規範與罰則，這些規章制度，也稱爲毘尼——「律」。因此，有關出家眾的「道德規範」、「生活規定」及「僧團公約」的集錄，就稱爲「律藏」——*vinaya-piṭaka*。「律藏」主要是由「經分別」與「犍度」組合而成。「經分別」爲「戒經」的廣釋，如關於制戒的緣起，戒條語句之解釋及開遮持犯之說明等等。「犍度」爲章、篇之意，是有關教團的受戒、布薩、安居……等「僧團運作」及衣、食、住、醫藥……等「生活規定」。

關於「戒」(*śīla*)與「律」(*vinaya*)，有人將外在大眾僧團的約制稱爲「律」，而個人由內心自發性地持守它

¹¹ 《毘尼母經》卷 1 (大正 24, 801a18)

¹² 《大智度論》卷 100 (大正 25, 756c1-2)

(律)，稱為「戒」。然而，如果喪失了「戒」的「自發精神」的話，那麼，「律」之「僧團規制」將流於形式。反之，爲了不使正法如古佛那樣人去法滅，需要將「道德」納入「律制」的軌範，因此佛陀說法，結戒，使和樂清淨的僧伽久住世間，內證而賢聖不絕，外化的信仰普遍，而達到「正法久住」的理想。¹³

因此，在聲聞佛教中，「戒」與「律」常常緊密地結合在一起。例如《十誦律》卷 16 中，談到了阿那律尊者共女人宿的事，他雖然是個俱解脫阿羅漢，不至於再起惑造業了，可是佛陀還是制定了「不得共女人宿戒」（波逸提第 65）。¹⁴

由「戒」（個人的防非止惡）這個意義看來，這樣的戒可使未證聖果的凡夫知所警惕，防微杜漸，避免犯更重的戒。

由「律」（僧團公約）的意義看來，爲了維護僧團的清淨形象，避免外人譏嫌，即使已證果的聖者，這類的律制仍應遵守。

¹³ 參見印順法師：《原始佛教聖典之集成》，p.194-p.202。印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》p.1202。有關古佛梵行久住、不久住。見《四分律》卷 1（大正 22，569a-c），《五分律》卷 1（大正 22，1b-c）。《摩訶僧伽律》卷 1（大正 22，227b）；南傳《銅鑠律》「經分別」「大分別」（《南傳大藏經》1 冊，p.11-p.14）

¹⁴ 《十誦律》卷 16（大正 23，112c22-113b21）

三、戒的種類

戒的種類，若依內容區分，有在家戒及出家戒。《大智度論》卷 13「釋初品尸羅波羅蜜」中，說到了在家五戒（近事）與八齋戒（近住）和出家沙彌、沙彌尼戒、式叉摩那戒、比丘尼戒、比丘戒。以下試著進一步探討《大智度論》中的五戒、八戒、出家戒之思想背景及其特色。

1、五戒——即盡形壽不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。《大智度論》卷 13 說到了五戒分受的情形：

五戒有五種受（samādāna）名五種優婆塞：

一者、一分行（ekadeśakārin）優婆塞；

二者、少分行（pradeśakārin）優婆塞；

三者、多分行（yadbhūyaskārin）優婆塞；

四者、滿行（paripūrṇakārin）優婆塞；

五者、斷淫（samucchinnarāga）優婆塞。

一分行者，於五戒中受一戒，不能受持四戒；少分行者，若受二戒，若受三戒；多分行者，受四戒；滿行者，盡持五戒；斷淫者，受五戒已，師前更作自誓言：我於自婦不復行淫。是名五戒。¹⁵

¹⁵ 《大智度論》卷 13（大正 25，158c22-29）

關於「五戒分受」是否為優婆塞的諍論，《大毘婆沙論》卷 124 提到了三種說法：¹⁶

- (1) 健陀羅國諸論師主張：唯受三歸依或律儀缺減，皆可名優婆塞。主張可受五戒的少分。
- (2) 迦濕彌羅國諸論師主張：不許唯受三歸依，亦不許受五戒缺減而名為優婆塞。要成為優婆塞必須受三歸依並且五戒全受。至於「一分等優婆塞」之說，那是指「持」而言，不是說可以「受」少分。
- (3) 尊者僧伽筏蘇主張：不許唯受三歸依便成優婆塞，但許五戒缺減亦成優婆塞。

由《大智度論》的「五戒分受」及五戒法看來，¹⁷《大智度論》所談的五戒，其思想與健陀羅國諸師的思想相近。不同的是：健陀羅師說的少分是受二戒，而《大智度論》是受二、三戒。健陀羅師說的多分是受三、四戒，而《大智度論》是受四戒。（換言之，受三戒，健陀羅師稱為「多分優婆塞」，《大智度論》則稱為「少分行優婆塞」。）另外，《大智度論》除了五戒全受的「滿行優婆塞」之外，還說到了「斷姪優婆塞」，健陀羅師則未提及。

¹⁶ 《大毘婆沙論》卷 124（大正 27，645c-646b）

¹⁷ 《大智度論》卷 13（大正 25，159c-160a）

2、八戒——即一日一夜不殺生、不盜、不婬、不妄語、不飲酒、不坐高廣大床、不著花瓔珞不香塗身不著香薰衣、不自歌舞作樂亦不往觀聽、不過中食（不非時食）。又稱「一日戒」。

各經論談到此八齋戒的內容雖大體相同，但排列次序卻稍有不同，如依「不非時食」的位次來區分的話，大概有三類。¹⁸

（1）將「不非時食戒」置於第六位——漢譯《增一阿含》卷 38；《佛說八關齋戒》；巴利藏的 Suttanipāta，¹⁹ Aṅguttara-Nikāya vol. IV (p.243)。²⁰這是不特別重視「不非時食戒」的古說。

（2）將「不非時食戒」置於第八位——漢譯《中阿含》卷 55「持齋經」；《佛說齋經》；《優婆夷墮舍迦經》；《十住毘婆沙論》卷 8。²¹

¹⁸ 1.平川彰：《十住毘婆沙論の著者について》—《印度學佛教學研究》第 5 卷第 2 號，p.506-p.507。

2.平川彰著作集第五卷：《大乘佛教の教理と教團》，p.388。

3.Lamotte, Le Traité de la Granda Vertu de Sagesse de Nāgārjuna, Tome II, p.827, n. 2。

¹⁹ 《增一阿含》卷 38（大正 2，756c）；《佛說八關齋戒》（大正 1，913）；巴利藏的 Suttanipāta (p.400)（《南傳大藏經》24 冊，p.145）。

²⁰ 《增支部》（《南傳大藏經》21 冊，p.141）

²¹ 《中阿含》卷 55「持齋經」（大正 1，770b-c）；《佛說齋經》（大

(3) 將「不非時食戒」置於八戒之外，而以「離非時食」為八齋戒之體——如《俱舍論》卷 14 提到有餘師說：「離非時食名為齋體，餘有八種，說名齋支，塗飾香鬘舞歌觀聽分為二故。」²²

《大智度論》與第三說相同，如卷 13 云：

已受八戒，如諸佛盡壽不過中食，我某甲一日一夜不過中食亦如是。²³

或許有人問：前八戒若加上過中不食的話，不就成了九戒了嗎？《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1 問答如下：

問曰：夫以齋法過中不食，乃有九法，何故八事得名？

答曰：齋語以過中不食為體，以八事助成齋體，共相支持，名八支齋法，是故言八齋，不言九也。²⁴

《大智度論》將「香油塗身」與「歌舞觀聽」分成兩個戒，而將「非時食戒」獨立於八戒之外，與《俱舍論》之「有餘師」所說相合。

3、出家戒——包括沙彌、沙彌尼十戒；式叉摩那六法；比丘尼：略說五百戒，廣說八萬戒；比丘：略說二百五十戒，

正 1，911a-b)；《優婆夷墮舍迦經》(大正 1，912b-c)；《十住毘婆沙論》卷 8 (大正 26，60a-b)

²² 《俱舍論》卷 14 (大正 29，75c2-4)

²³ 《大智度論》卷 13 (大正 25，159c10-12)

²⁴ 《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1 (大正 23，508c24-27)

廣說八萬戒。²⁵

至於《大智度論》所談到的比丘、比丘尼戒是屬於那一部派的律典，我們由《大智度論》卷 100 及卷 2 中可以找到一些線索。

《大智度論》卷 100 云：

毘尼，名比丘作罪，佛結戒，應行是、不應行是，作是事得是罪，略說有八十部。亦有二分：一者、摩偷羅國毘尼，含阿波陀那（avadāna）、本生（jātaka），有八十部。二者、罽賓國毘尼，除卻本生、阿波陀那，但取要用作十部。有八十部毘婆沙解釋。²⁶

《大智度論》卷 2 云：

二百五十戒義作三部，七法、八法、比丘尼毘尼、增一、憂婆利問、雜部、善部；如是等八十部，作毘尼藏。²⁷

依 Lamotte 教授之考據：「佛滅後，於王舍城結集大會上，優婆離誦出了律藏，因他重複了八十次以誦出此部律典，故一般以其最後之定本為《八十誦律》。此部古傳律典由大迦葉、阿難、末田提、商那和修、傳至優婆毘多

²⁵ 《大智度論》卷 13（大正 25，161b-c）

²⁶ 《大智度論》卷 100（大正 25，756c1-6）

²⁷ 《大智度論》卷 2（大正 25，69c13-15）

(Upagupta)，因優婆塞多住錫於摩偷羅 (Mathurā)，故此部古傳律典因而被稱為《摩偷羅國八十誦律》，其內容包含譬喻及本生。但到了此一時代，眾生根器轉弱，無法記憶此部龐大律典，各部派遂各自改編，而成為現今所傳的《巴利律典》。《五分律》、《摩訶僧祇律》、《四分律》及《十誦律》(說一切有部律)。《說一切有部律》係由優婆塞多所編，他將古傳律典(八十誦律)約簡為十誦，刪去譬喻、本生，其組織大致與卷二所說相合。此部律典係在罽賓流傳，故又稱為《罽賓律》，西元 404 至 405 年間，鳩摩羅什在長安譯出此部律典，題為《十誦律》。羅什過世後，於西元 409 年之後，卑摩羅刹 (Vimalākṣa) 補譯完成，並附序文乙篇。依《大智度論》卷 100 所說，有一部八十卷之毘婆沙用以註釋《十誦律》，這部也是在罽賓編纂之註釋書很可能就是部頭相當大之《根本說一切有部律》，但此部《八十部毘婆沙》切不可與古傳之《八十誦律》相混。」²⁸

但印順法師則認為：

《根有律》就是《八十部律》，與《十誦律》為同一原本，只是流傳不同而有所變化。起初，《十誦律》

²⁸ Lamotte : Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna avec une nouvelle Introduction, Tome III, pp.XVI-XVII ; 參考郭忠生譯：《大智度論》之作者及其翻譯〔法文譯《大智度論》第三冊序文〕，（《諦觀》第 62 期，p.115-p.117）

從摩偷羅（Madhurā）而傳入罽賓——健陀羅（Gandhāra）、烏仗那（Udyāna）一帶，為舊阿毘達磨論師所承用。……其後，《根有律》又從摩偷羅傳到北方，為迦濕彌羅（Kaśmīra）阿毘達磨「毘婆沙師」所承用……。流行於北方說一切有部，源遠流長，化區極廣，隨時隨地而有多少不同。這二部廣律，不全為廣略的差別，實為同一原典而流傳不同。²⁹

印順法師主張：「流行於罽賓（健陀羅一帶）的《十誦律》為說一切有部律；流行於迦濕彌羅的《根本說一切有部律》則屬於根本說一切有部。」大體與《大智度論》卷 100 所說的十部罽賓國毘尼，八十部的摩偷羅國毘尼相符。但是，《十誦律》應早於《根有律》。³⁰而不是像《大智度論》所說那樣，先有《根有律》，再從中去除譬喻、本生，取要用而成《十誦律》。

Erich Frauwallner 教授則認為：《根有律》為在摩偷羅（Mathurā）成立的律，它含有比《十誦律》、《四分律》、《五分律》、《巴利律》等諸律更古的資料。並推斷《根有律》中與罽賓（Kaśmīra）有關的記述，實為後代之添付改編，至於其他部分則在在指明此一律典之故土在摩偷羅，據

²⁹ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.76-p.77。

³⁰ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.363。

而推論《大智度論》所說的二部毘尼，其中的摩偷羅毘尼即是《根有律》，而罽賓毘尼則是《十誦律》。³¹

筆者認為：流傳於罽賓的毘尼，不含譬喻、本生，共為十部，大體與現存之《十誦律》相合。對此各家所說相同應可採信。問題是，現存的《根有律》是否就是 Lamotte 教授所說的《八十部毘婆沙》呢？他並沒有提出明顯的證據。況且《大智度論》卷 100 云：

毘尼，……略說有八十部，亦有二分：一者、摩偷羅國毘尼，含阿波陀那、本生，有八十部。二者、罽賓國毘尼，除卻本生、阿波陀那，但取要用作十部。有八十部毘婆沙解釋。³²

Lamotte 教授將「摩偷羅國毘尼」視為「古傳律典」，而將「罽賓國毘尼」視為《十誦律》，再將對《十誦律》的解釋——《八十部毘婆沙》視為《根有律》，從「古傳律典」→《十誦律》→《根有律》的發展先後看來或許正確。但若

³¹ 1. Erich Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginning of Buddhist Literature* 1956, p.40-p.41。
2. 郭忠生譯：〈說一切有部與根本說一切有部〉，《諦觀》第 56 期，p. 88-p.89（民國 78 年 1 月 25 日出版）。
3. 參見平川彰，《律藏の研究》，p.565-p.567。平川彰博士依佛傳來比較受戒羯度之新古，批評 E. Frauwallner 之立論沒有足夠的證據，而應判定《根本有部律》後出才是。

³² 《大智度論》卷 100（大正 25，756c1-6）

將此套用於《大智度論》的話，就成了：「一者《古傳律典》，二者《十誦律》」，從文脈看來，似乎不太妥當。

那麼，現存的《根有律》是否就是「摩偷羅國毘尼」呢？如果是的話，《根有律》為何與罽賓（Kaśmīra）有如此密切的關係？為何不稱為迦濕彌羅毘尼呢？

筆者以為：這可能是由於龍樹菩薩相信「根本說一切有部較說一切有部古老」之說，爲了支持根本說一切有部較古老的立場，而將《根有律》追溯到律典的發源地——摩偷羅，因而稱《根有律》爲「摩偷羅國毘尼」的緣故吧！

其實《大智度論》所傳：「根本說一切有部在先，說一切有部在後」的說法，恰與史實相反。只要承認「根本說一切有部」後出的話，那麼，為何《根有律》會多出與迦濕彌羅有關的敘述，為何會多出篇幅甚多的「破僧事」，本生、譬喻等，問題便可迎刃而解了。

以上只是筆者的推測，對錯與否，尙待日後詳細考證。

不管如何，《大智度論》說到的毘尼，多與說一切有部的《十誦律》相符，而談到的譬喻、本生，則多與《根本說一切有部律》類似，³³可知龍樹所見的毘尼，包含了「說一切有部的律典」與「根本說一切有部的律典」。

³³ 參見 Lamotte 法譯《大智度論》第三冊序文，p. XVⅢ。

以上是依戒的內容談到了五戒、八戒等在家戒與出家戒。於在家戒中，又依持戒的發心與善巧，而分成下品、中品、上品和上上品戒。³⁴

下人持戒——爲今世樂或爲避凶求吉等而持戒。

中人持戒——爲後世福樂故持戒。

上人持戒——爲個人得解脫故持戒。

上上人持戒——憐愍眾生，爲佛道故，以知諸法求實相故，不畏惡道，不求樂故持戒。

既然在家戒可得生天，亦可得解脫涅槃，甚至可通佛道，那又何必用出家戒呢？

《大智度論》卷 13 答曰：

雖俱得度，然有難易。居家生業種種事務，若欲專心道法，家業則廢；若欲專修家業，道事則廢，不取不捨，乃應行法，是名為難。若出家離俗，絕諸紛亂，一向專心行道為易。³⁵

可知《大智度論》作者是讚歎出家修行的。

《大智度論》卷 14 談到「云何持戒能生戒」時說：

因五戒得沙彌戒，因沙彌戒得律儀戒，因律儀戒得禪

³⁴ 《大智度論》卷 13（大正 25，160c）

³⁵ 《大智度論》卷 13（大正 25，161a1-5）

定戒，因禪定戒得無漏戒，是為戒生戒。³⁶

由五戒→沙彌戒→律儀戒來推斷，這裏所說的「律儀戒」應該指的是比丘戒、比丘尼戒等出家戒吧！

但是，《大智度論》所解釋的《大品般若經》卷5〈問乘品〉中談到的尸羅波羅蜜，卻僅是「十善道」而已，³⁷完全沒有提到比丘戒等，為何「十善道」會成為初期大乘菩薩戒學的主要內容呢？這待下一節再來探討。

四、初期大乘佛教的戒學——十善道

本文雖然是以《大智度論》為中心，但是，探討其源流——《論》中所引用到的《般若經》與《十住經》等大乘經典的戒學是有必要的。

《大品般若經》卷5〈問乘品〉云：

云何名尸羅波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自行十善道，亦教他行十善道，以無所得故，是名菩薩摩訶薩尸羅波羅蜜。³⁸

《小品般若經》卷6云：

³⁶ 《大智度論》卷14（大正25，162b16-18）

³⁷ 《大品般若經》卷5〈問乘品〉（大正8，250a13-16）

³⁸ 《大品般若經》卷5〈問乘品〉（大正8，250a13-16）

阿惟越致菩薩自不殺生，亦不教他殺生，自不偷劫、不邪婬、不妄語、不兩舌、不惡口、不無益語、不貪嫉、不瞋惱、不邪見；亦不教他令行邪見；是十善道身常自行，亦教他行。是菩薩乃至夢中不行十不善道，乃至夢中亦常行十善道。須菩提！阿惟越致菩薩以是相貌，當知是阿惟越致菩薩。³⁹

《華嚴經》「十地品」之異譯本—鳩摩羅什譯《十住經》卷1「釋離垢地第二」時云：

菩薩欲住是離垢地，從本以來，離一切殺生，捨棄刀杖，……習行正見，決定深信罪福因緣，離於諂曲，誠信三寶，生決定心。……行十不善道因緣故，則墮地獄畜生餓鬼。行十善道因緣故，則生人處，乃至有頂處生。

又是十善道，與智慧和合修行，心劣弱者，樂少功德，厭是三界，大悲心薄，從他聞法，至聲聞乘。

復有人行是十善道，不從他聞，自然得知，不能具足大悲方便，而能深入眾因緣法至辟支佛乘。

復有人行是十善道，清淨具足，其心廣大，無量無邊，於眾生中起大慈悲，有方便力，志願堅固，不捨一切眾生故，求佛大智慧故，清淨菩薩諸地故，能淨諸波

³⁹ 《小品般若經》卷6（大正8，564a15-21）

羅蜜故，能入深廣大行。

又能清淨行是十善道，乃至能信佛十力、四無所畏、四無礙智、大慈大悲，乃至具足一切種智，集諸佛法。

40

從這些經典得知，初期大乘菩薩所受持的尸羅波羅蜜是以「十善道」為主要的實踐規範，但是該注意的是，十善是菩薩戒，卻不能說十善一定就是菩薩戒。因為，根據《十住經》所說：十善道也通於人、天、二乘，因此，只是持守十善，不見得就是守菩薩戒。菩薩戒應有菩薩戒的特色。其特色是什麼呢？簡單地說，即是，「菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便。」如《大品般若經》卷5〈問乘品〉所說的「應薩婆若心」（菩提心相應），自行十善道，亦教他行十善道（大悲為上首），以無所得故（無所得為方便）」，具足此三者才可稱為菩薩戒，否則，如失菩提心，起二乘心，不能體達持戒犯戒空不可得的話，那就不是菩薩戒了。

如《思益梵天所問經》卷1說：「何謂菩薩能奉禁戒？佛言：常能不捨菩提之心。」⁴¹ 又《大智度論》卷80云：

⁴⁰ 羅什譯《十住經》卷1：（大正10，504b23-505a6）。又與此類似的內容，見尸羅達摩譯《佛說十地經》卷2（大正10，542c-543a），《六十華嚴》卷24〈十地品〉（大正9，548c-549a）；《八十華嚴》卷35〈十地品〉（大正10，185a-c）

⁴¹ 《思益梵天所問經》卷1（大正15，37b20-21）

「菩薩有二種破戒：一者十不善道，二者向聲聞、辟支佛地，與此相違則是二種持戒。」⁴² 這都是強調「菩提心相應」，不起二乘心。

又《大品般若經》卷1云：「罪、不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。」⁴³ 《思益梵天所問經》卷3云：「持戒及毀戒，不得此二相，如是見法性，則持無漏戒。」⁴⁴ 都談到性空慧作平等觀，也就是「無所得為方便」。

《大樹緊那羅王所問經》卷3云：「戒是菩提心，空無不起慢，起於大悲心，救諸毀禁者。」⁴⁵ 更明顯談到「菩提心、性空慧、大悲心」。

由上得知，初期大乘雖以「十善」為菩薩戒的內容，但必須與菩提心、大悲心、無所得三心相應，才能表現菩薩戒的特色。

接著來探討《大智度論》對初期大乘的戒學——十善道的看法。《大智度論》卷46云：

十善為總相戒，別相有無量戒，不飲酒、不過中食，不入貪中；杖不加眾生等，入不瞋中；餘道隨義相

⁴² 《大智度論》卷80（大正25，624c4-5）

⁴³ 《大品般若經》卷1（大正8，218c24-219a1）

⁴⁴ 《思益梵天所問經》卷3（大正15，53a24-25）

⁴⁵ 《大樹緊那羅王所問經》卷3（大正15，378c11-12）

從。……以是故知：說十善道，則攝一切戒。⁴⁶

由於《大智度論》卷2提到了五戒、八戒及出家戒等，今《小品般若經》〈問乘品〉，卻只說了「十善道」，爲了會通此兩者，故說「十善爲總相戒，別相有無量戒。」此別相的無量戒，可能就是指五戒、八齋戒及出家戒吧！

而戒制身口——身三口四等七種律儀，若再加上不飲酒及淨命，就成了《大智度論》所說的八種戒相，如《大智度論》卷13所說：

尸羅者，略說身口律儀有八種：1、不惱害，2、不劫盜，3、不邪淫，4、不妄語，5、不兩舌，6、不惡口，7、不綺語，8、不飲酒及淨命，是名戒相。⁴⁷

爲何十善道中除了身口律儀之外，還要加上不貪、不瞋、離邪見等心三種律儀呢？

《大智度論》卷46云：

十善道：七事是戒，三為守護故，通名為尸羅波羅蜜。

48

《大智度論》卷8談到「十善業道」時則說：

問曰：後三業道非業，前七業道亦業，云何言十善業

⁴⁶ 《大智度論》卷46（大正25，395b22-29）

⁴⁷ 《大智度論》卷13（大正25，153b11-13）

⁴⁸ 《大智度論》卷46（大正25，395c17-18）

道？答曰：沒少從多故通名業道。後三雖非業，能起業，又復為業故生，是故總名業道。⁴⁹

因為意念是引發身口的動力，或許菩薩戒重在心念，而將此心的三種律儀納入十善道中吧！然而戒有五戒、八戒及出家戒等，為何初期大乘經典要以「十善道」為菩薩戒的主要內容呢？《大智度論》卷 46 解釋如下：

十善道為舊戒，餘律儀為客。復次，若佛出好世則無此戒；如釋迦文佛雖在惡世十二年中亦無此戒，以是故知是客。復次，有二種戒：有佛時或有或無，十善有佛無佛常有。復次，戒律中戒雖復細微，懺則清淨，犯十善戒雖復懺悔，三惡道罪不除。如比丘殺畜生雖復得悔，罪報猶不除。如是等種種因緣故，但說十善業道，亦自行亦教他人，名為尸羅波羅蜜。⁵⁰

如前所述：從「律」的意義看來，戒律包括了道德規範，生活規範及僧團公約等三種。而從「十善道」的性質來說，它是屬於「道德規範」。因為「十善道」是本於善惡業道的立場，守十善即是善，犯了十善即是惡。例如在家眾，雖然沒有衣食等生活規範及安居，羯磨等僧團公約的律儀，但只要他能持守道德規範的戒，再配合定慧的話，仍有證果的可

⁴⁹ 《大智度論》卷 8（大正 25，120c1-4）

⁵⁰ 《大智度論》卷 46（大正 25，395c8-17）

能。反之，十惡多屬性罪，不論在家或出家、受戒或不受戒，只要犯了，罪報不免。

由此可知：十善道的持犯，直接關係到清淨與染污，解脫與輪迴。即使佛未出世的時代，若有人內自發心持守十善道，雖不依外在受戒儀式，只要精進修行，修定修慧，仍有證悟緣起，得辟支佛的可能，由此看來，十善道通於有佛，無佛的時代，它與受戒與否無關。

反觀十善道以外的律儀——如比丘戒、比丘尼戒等，佛成道後十二年間並未制戒，直到第十三年，由於蘇陳那比丘犯了姪戒以後，釋尊才隨犯隨制了比丘戒、比丘尼戒。⁵¹這些律儀，在佛出好世時，或釋尊成道後的十二年間並未制定，故說這類的律儀「有佛時或有或無」，而十善道則是「有佛無佛常有」。正因為比丘戒等律儀是佛後來才新制的，故稱之為客戒、新戒。相對的，通於有佛無佛的十善道是原來就有的，故稱之為舊戒。

綜上所述：比丘戒等律儀雖限於有佛時代的出家眾，還須經受戒儀式而得，且部分律儀男女有別（如有比丘戒、比丘尼戒之分），或有年齡、身體上的限制等。而十善道則不

⁵¹ 《根本薩婆多部律攝》卷2云：「言不淨行者，於十二年、苾芻僧伽未生惡垢，入十三年，薄伽梵在佛栗氏國羯蘭鐸迦村，其羯蘭鐸迦子蘇陳那為母所教令求種子，由姪煩惱及姪事故，佛觀十利制斯學處。」（大正24，531c8-12）

然，不但通於有佛、無佛時代，還通在家、出家，受戒、不受戒，不分男女，且通達二乘，菩薩及佛果。或許初期大乘的修行者本著「眾生皆有成佛的可能性」之理念，不滿部派佛教過分重視事相的律制，而找出了既可通解脫道、菩薩道，又不分男女，在家出家皆可行的道德規範——十善道，作為菩薩戒的主要內容吧！

五、龍樹戒學的立場

由上可知，《大智度論》的戒學，是會通了原始佛教以來的五戒、八戒、出家戒等律儀戒，以及初期大乘佛教所推揚的「十善道」。可是，在註解以「般若法門」為主的《大智度論》中，究竟龍樹菩薩對戒律採取什麼樣的態度和立場呢？

《大智度論》卷 1 云：

毘尼中結戒法是世界中實，非第一實法相。⁵²

《大智度論》卷 84 云：

問曰：……毘尼中何以言殺化人不犯殺戒？

答曰：毘尼中皆為世間事，攝眾僧故結戒，不論實相。
何以故？

⁵² 《大智度論》卷 1（大正 25，66a4-5）

毘尼中有人、有眾生，逐假名而結戒，為護佛法故，不觀後世罪多少。

有後世重罪，戒中便輕，如道人鞭打殺牛羊等，罪重而戒輕。

讚歎女人，戒中重，後世罪輕。

殺化牛羊，則眾人不嫌、不譏、不論，但自得心罪；若殺真、化牛羊，心不異者，得罪等。

然制戒意，為眾人譏嫌故為重。

是故經中說：意業最大，非身口業。如人大行布施不及行慈三昧，行慈三昧眾生無所得，而自得無量福；邪見斷善根人，不惱眾生而入阿鼻地獄。⁵³

如《十誦律》卷1所說：「以十利故為諸比丘結戒：攝僧故，極好攝故，僧安樂住故，折伏高心人故，有慚愧者得安樂故，不信者得淨信故，已信者增長信故，遮今世煩惱故，斷後世惡故，梵行久住故」⁵⁴，釋尊是為为了使僧團清淨、和合安樂，進而內證聖果、外化信眾，希望達到梵行久住、正法久住的理想而為出家眾結戒的。

既然釋尊制戒有這麼多利益，但為何《大智度論》卻說「毘尼中皆為世間事，不論實相」呢？釋尊不是希望一切眾

⁵³ 《大智度論》卷84（大正25，648a29-b12）

⁵⁴ 《十誦律》卷1（大正23，1c15-19）

生都能體悟「諸法實相」嗎？

其實，從「諸法實相」、「第一義諦」來說，是「無我、無人、無眾生」的；但是，如果「戒律」也談「無我、無眾生」的話，那麼以「殺戒」來說，既然「無眾生」，哪裡還有什麼眾生可殺呢？如此一來，沒有能殺者，也沒有被殺的人，一切戒法也就無從制訂了！因此《大智度論》才說「毘尼中有人、有眾生，逐假名而結戒，為護佛法故。」雖然釋尊在經中常說「無我」，但站在戒律的觀點，則隨世俗說有假名的眾生，為了佛法的延續，不得不隨著世俗的假名而結戒。因此說毘尼是世間悉檀，非第一義悉檀。

龍樹菩薩認為：「戒」是爲了攝化眾僧，爲避免世人譏嫌而制；而「罪」則牽涉到後世果報。有些行爲不一定與後世業報有關，但由於世人譏嫌，則戒制得重。另有些行爲，其實牽連到後世罪報，但世人卻不譏嫌，則戒制得輕。由於「戒」與「罪」的層次有異，因而有「戒重罪重」、「戒重罪輕」、「戒輕罪重」、「戒輕罪輕」的差別。

例如殺人，這是一般的道德規範，不論在家、出家，如故意殺人，人皆譏嫌，罪報亦重，這屬於「戒重罪重」。若修行人起殺心殺牛羊，依比丘戒所說，「故斷畜生命者波逸提」，⁵⁵以斷畜生命而言，後世業報不免故罪重，但因世人

⁵⁵ 《十誦律》卷 16（大正 23，110b-111a）

不譏嫌故戒輕（對殺人得波羅夷而言，殺畜生僅得波逸提故戒輕）這是屬於「戒輕罪重」的一類。

又出家人本應修清淨梵行，若讚歎女人，易受世人譏嫌故戒重；而其本身行為若未侵害女眾的話，後世果報是輕的；故這是屬於「戒重罪輕」的一類。

若殺化牛羊，因牛羊僅是幻化，其實沒斷眾生命，但如果起「殺化牛羊之心」像「殺真牛羊之心」的話，得到的罪與「殺真牛羊」是一樣重的。為什麼呢？如《經》中說：「意業最大，非身口業。」⁵⁶如有人以身業行大布施，可得欲界人天福報；但如果有人修慈心三昧的話，雖然僅是意業，不一定在實質上給眾生什麼利益，但卻能得到禪定天等無量福德，甚至比行布施者的欲界人天福報大得多！因此，即使只有起殺心，如果此殺的意念很重的話，還是會得重的罪報的。

另外，未證聖果而妄稱已得聖果者，犯「大妄語」。這種大妄語會產生嚴重的副作用，不但遭人譏嫌，還會亂正法，故戒制得非常重，一旦犯了，是要逐出僧團的。如果有人大妄語，言語了了分明，聽者理解，不論他信或不信，說

⁵⁶ 參見《中阿含經》卷 32（133 經）：長苦行尼捷問曰：「瞿曇！此三業如是相似，施設何業為最重，令不行惡業，不作惡業。為身業？口業？為意業耶？」世尊又復答曰：「苦行！此三業如是相似，我施設意業為最重，令不行惡業，不作惡業。身業、口業則不然也。」（大正 1，628b24-29）

大妄語者皆得波羅夷；若聽者不解其意，則得偷蘭遮。如果聽者信解了，對聽者造成物質上的損失或正法上的誤導，那就是「戒重罪重」；但如果聽者理解了，卻不信，對聽者沒有造成什麼樣的損害，則所得的罪輕，這是「戒重罪輕」。

反之「小妄語」，如作偽證不見言見等，得波逸提，不像波羅夷那樣會被逐出僧團，故戒輕。但是如果這種偽證使他人誤傷人命的話，則罪報甚重，那就變成「戒輕罪重」了。

由此看來，龍樹菩薩不完全依著制戒的輕重（五篇七聚）來看尸羅，他是兼顧了後世因果罪報與實相的。在「戒」與「實相」比較起來，他是更重視實相的。如《大智度論》卷6談到了「文殊師利本緣」⁵⁷時說：有位喜根法師不讚少欲知足，不讚戒行頭陀，但說諸法實相清淨。而文殊之前身——勝意法師持戒清淨，行十二頭陀得四禪、四無色定，卻未得諸法實相。勝意法師聞喜根法師所說「姪怒癡相即是諸法實相」心不喜悅，瞋心大發，為惡業所覆而墮地獄。由此可知持戒與實相相較，龍樹菩薩是更重實相的。⁵⁸

那麼，可不可以由「戒」得「諸法實相」呢？

《大智度論》卷14云：

云何持戒能生智慧？持戒之人觀此戒相從何而有，知

⁵⁷ 「文殊師利本緣」引自《諸法無行經》卷下（大正15，759a-761b）

⁵⁸ 《大智度論》卷6（大正25，107a28-108a12）

從眾罪而生，若無眾罪，則亦無戒，戒相如是，從因緣有，何處生著。……以是悟心不會生著，是為持戒生般若波羅蜜。⁵⁹

眾生乃五蘊因緣假合，眾生不即是五蘊，離五蘊亦無眾生可得，眾生不可得則誰造業，犯戒、得罪呢？既然無「罪」可得，又哪有「不罪」——持戒可得呢？故知戒、持戒、破戒三者因緣生，無自性，畢竟空，不可著而悟入諸法實相，也才是《般若經》所說的：「罪；不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。」⁶⁰

六、結論

綜上所述，《大智度論》中談到了五戒，八戒等在家戒及沙彌、沙彌尼戒、式叉摩那戒、比丘尼戒、比丘戒等出家戒。其中「五戒分受」的說法與健陀羅論師之主張相似。談八戒時，則將「香油塗身」與「歌舞觀聽」分成兩戒，而把「過午不食」置於八戒之外，以「離非時食」為八齋戒之體，類似於後來《俱舍論》的「有餘師」之說。出家戒多用「說

⁵⁹ 《大智度論》卷 14（大正 25，163b10-15）

⁶⁰ 《大品般若經》卷 1（大正 8，218c24-219a1）；《大智度論》卷 13（大正 25，153b8）

一切有部」的《十誦律》，談譬喻、本生時，則多與「根本說一切有部」的《根有律》相合。在家戒與出家戒相較時，《大智度論》是推崇出家戒的。但是初期大乘經中談到尸羅波羅蜜的內容時，多以「十善道」為主，反而沒談到出家戒，《大智度論》將二者會通云：「十善為總相戒，別相有無量戒……說十善道則攝一切戒。」⁶¹並比較十善道與其他律儀的差異：「十善道」通有佛無佛時代，為在家、出家、受戒或不受戒、男眾與女眾所必須共同遵守的「道德規範」，雖然在家眾的「不邪淫」與出家眾的「不淫」有別，但從「不邪淫」的意義——「不染污自己妻室以外的女眾」看來，出家眾沒有自己的妻室，當然是一切不可淫了。反觀比丘戒等律儀，除「道德規範」外，還包含了「生活規範」與「僧團公約」，這些律儀，有佛的時代才有，且在家、出家、男眾、女眾有別。或許初期大乘行者本著一切眾生平等，皆可成佛的理念，而特別推崇共通的十善道為菩薩戒的主要內容吧！

其實「十善道可達人、天及解脫道」之說，並非初期大乘經才有，早在原始聖典的《雜阿含》卷 37（1042 經）就已經說到了行十善正行，持戒清淨，心離愛欲，可得聖果。⁶²而且佛在未制學處之前，也說到了兩類的戒學：⁶³

⁶¹ 《大智度論》卷 46（大正 25，395b22-29）

⁶² 《雜阿含》卷 37（1042 經）（大正 2，272c-273a）

一、四種清淨：身清淨、語清淨、意清淨、命清淨。⁶⁴

二、戒具足：正語、正業、正命。⁶⁵

其中的身語意清淨與十善相當。

又《雜阿含經》卷37（1053經）云：

云何為真實法？謂不殺生乃至正見，是名真實法。云

何為真實真實法？謂自不殺生，教人不殺，乃至自行

正見，復以正見教人令行，是名真實真實法。⁶⁶

由此看來，《阿含經》中所談的十善，已經提到自行十善，還要教他人行十善；而初期大乘的十善道，進一步強調「發無上菩提心」，及「無所得為方便」——罪、不罪不可得，是為大乘菩薩戒之特色。

《大智度論》認為戒乃世間悉檀，不論實相，因而有戒重罪重、戒重罪輕、戒輕罪重、戒輕罪輕等差別。這種說法在其他經論中似不多見，可視為《大智度論》戒學思想的特色。

由上可知，初期大乘的戒學主要以道德規範的十善道為主，然而對出家菩薩而言，其生活規範與僧團公約又如何

⁶³ 印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》「戒學的三階段」，p.286-p.302。

⁶⁴ 《中阿含》卷35（144經）「算數目撻連經」（大正1，652a-653c）

⁶⁵ 《中阿含》卷49（189經）「聖道經」（大正1，736a-b）

⁶⁶ 《雜阿含經》卷37（1053經）（大正2，275a3-6）

呢？爲何《大智度論》卷4說：「出家菩薩總在比丘、比丘尼中。」⁶⁷是否龍樹菩薩時代還沒有獨立的菩薩僧團呢？又其後的《瑜伽菩薩戒》中已說到了三聚淨戒，也可看出較明顯的出家生活與律儀，其間的演變如何呢？有關此問題，將待日後另文探討。

⁶⁷ 《大智度論》卷4（大正25，85a25-26）

【參考書目】

1. 《大智度論》：大正藏第25冊。
2. 《小品般若經》：大正藏第8冊。
3. 《十誦律》：大正藏第23冊。
4. 《根本說一切有部毘奈耶》：大正藏第23冊。
5. 《四分律》：大正藏第22冊。
6. 《大毘婆沙論》：大正藏第27冊。
7. 《華嚴經》〈十地品〉：大正藏第10冊。
8. 印順法師著：《原始佛教聖典之集成》台北，正聞出版社，民國60年2月初版。
9. 印順法師著：《初期大乘佛教之起源與開展》台北，正聞出版社，民國70年5月出版。
10. É. Lamotte, Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra), Tome I, II, III. Louvain, Louvain-la-Neuve, 1944, 1949, 1970.
11. Erich Frauwallner, The Earliest Vinaya and the Beginning of Buddhist Literature, 1956 (郭忠生譯：〈說一切有部與根本說一切有部〉，《諦觀》56期，民國78年1月25日出版)
12. 宮林昭彥：〈龍樹の戒學思想〉，收於壬生台舜編《龍樹教學の研究》東京，大藏出版株式会社，1983年2月28日初版。

13. 平川彰：〈初期大乘仏教の戒學としての十善道〉，收於芳村修基編：《佛教教團の研究》，百華苑，昭和43年。
14. 平川彰：《初期大乘仏教の研究》，I, II, 東京，春秋社，1989年11月。
15. 平川彰：《大乘仏教の教理と教團》，東京，春秋社，1989年6月。
16. 平川彰：〈十住毘婆沙論の著者について〉，《印度學佛教學研究》第5卷第2號，昭和32年3月。

《大智度論》中的十善道

一、前言

「十善道」在原始佛典中被稱為「十善業道」或「十善業跡」，與「十不善道」並列，常作為善惡道德標準。在初期大乘佛典中，常提到菩薩要圓滿六度萬行，但是《小品般若經》中所說的「尸羅波羅蜜」，並沒有像瑜伽菩薩戒那樣明顯的戒條，而僅僅提到「十善道」，為什麼初期大乘佛典要以「十善道」作為尸羅波羅蜜的主要內容呢？究竟十善道具有什麼特色？要如何才能具足尸羅波羅蜜呢？對於這些問題，本文擬以《大智度論》為線索略加探討！

二、十善道是凡夫及二乘與大乘共學的法門

《雜阿含》卷 28（791 經）云：

有邪、有邪道；有正、有正道。何等為邪？謂：地獄、畜生、餓鬼。何等為邪道？謂：殺、盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見。何等為正？謂：人、天、涅槃。何等為正道？謂不殺、不盜、不邪淫、不妄

語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無恚、正見。¹

由本文得知：如果行十不善道，將墮三惡道；如果能行十善道，則能得人、天乃至得涅槃。又此經中說到了「不邪婬」，有的人就認為「十善道」不通出家眾，僅是適用於在家眾的法門。但是我們發現到《中阿含》卷3（16經）「伽藍經」中提到了「離非梵行」與「離欲、斷婬」的字句。²而且《集異門足論》卷6云：

三清淨者……身清淨云何？答：離害生命、離不與取、離欲邪行。復次，離害生命、離不與取、離非梵行。³

在十善道中，有關婬戒的部份分成兩類，也就是在家眾行的十善道應守「離欲邪行」（不邪婬），而出家眾修的十善道則是「離非梵行」（不婬），因此「十善道」其實是在家、出家共通的法門，而且沒有男女老少的差別，隨著修行者的發心善巧，所得的果報可通人、天、聲聞、緣覺、菩薩，甚至可達到佛。如鳩摩羅什譯的《十住經》卷1云：

行十善道因緣故，則生人處，乃至有頂處生。又是十善道，與智慧和合修行……大悲心薄，從他聞法，至聲聞乘。復有人行是十善道，不從他聞，自然得知，不能具

¹ 《雜阿含》卷28（791經）（大正2，205a11-17）

² 《中阿含》卷3（16經）「伽藍經」（大正1，438c29-439b22）

³ 《集異門足論》卷6（大正26，390a15-17）

足大悲方便，而能深入眾因緣法，至辟支佛乘。復有人行是十善道，……於眾生中起大慈悲，有方便力……清淨菩薩諸地故，……能深廣大行。又能清淨行是十善道，……乃至具足一切種智，集諸佛法。⁴

由此可知，十善道適用的範圍很廣，不但通凡夫（人、天）、二乘（聲聞、緣覺）、也通大乘（菩薩、佛）。那麼，怎麼樣才是大乘菩薩的十善道？《大品般若經》卷5〈問乘品（摩訶衍品）第十八〉云：

云何名尸羅波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自行十善道，亦教他行十善道，以無所得故，是名菩薩摩訶薩尸羅波羅蜜。⁵

因此，並非持守十善道就算是菩薩的尸羅波羅蜜。菩薩戒應有菩薩戒的特色：1. 要與薩婆若心相應：也就是立志要上求佛道，常不捨菩提心。2. 要自行十善道，亦要教他行十善道：也就是要與大悲心相應，自利又利他。3. 要以無所得為方便：也就是要具有般若空慧，不能見持戒者而起染心，也不能見破戒者而起瞋慢心，否則容易另起造罪因緣。這三者：1. 菩提願，2. 大悲心，3. 性空慧，可說是「學佛三要」了。

⁴ 《十住經》卷1（大正10，504c24-505a6）

⁵ 《大品般若經》卷5〈問乘品（摩訶衍品）第十八〉（大正8，250a13-16）

三、以十善道為尸羅波羅蜜的理由

《大智度論》卷 46 云：

問曰：尸羅波羅蜜則總一切戒法，……不飲酒、不過中食、不杖加眾生等，是事十善中不攝，何以但說十善？

6

有人提出了問難：十善道僅有十個戒條，然而「不飲酒」、「過午不食」、「不杖打眾生」這些戒條都沒有包括在十善道中，如果說只以這十善道作為菩薩的尸羅波羅蜜的話，那不是嫌太少了嗎？

針對這個問題，《大智度論》舉了好幾個理由來說明「十善道」的特色及其殊勝的地方。現在分別敘述如下：

（一）十善總攝一切戒法

《大智度論》卷 46 云：

答曰：……十善為總相戒，別相有無量戒。不飲酒、不過中食入不貪中；杖不加眾生等入不瞋中；餘道隨義相從。……十善道及初、後，如發心欲殺，是時作方便：惡口、鞭打、繫縛、斫刺乃至垂死，皆

⁶ 《大智度論》卷 46（大正 25，395b18-21）

屬於初；死後剝皮、食噉、割截、歡喜皆名後；奪命是本體；此三事和合總名殺不善道。以是故知：說十善則攝一切戒。⁷

「不飲酒」與「過午不食」雖未見於十善道之戒條中，但是卻含攝於「不貪」中；「杖不加眾生」則含攝於「不瞋」中；而且「殺戒」並不是限於「奪眾生命」那一剎那而已，殺生前與殺生後之一切身口意都包含其中。如斷眾生命之前起的殺心（心業）、惡口、譏罵（口業）、鞭打折磨（身業）；以及死後的心喜（心業）、讚歎（口業）、鞭屍、食肉（身業）等都應該包含在「殺戒」當中。同樣地，盜姪妄等「本體」及「初」、「後」也是如此。這裏所說的「初、本體、後」，玄奘譯為「加行（prayoga）、根本（maula）、後起（prṣṭha）」。⁸有關十不善道之加行、根本、後起，於《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《優婆塞戒經》等也有詳細的敘述。⁸故知「十善道」並不限於文字上所列的十條項目而已，應該也含攝了五戒、八齋戒甚至比丘戒等一切戒法。就此意義而言，十善道是總相戒，包含了無量戒法，菩薩要具足尸羅波羅蜜，應掌握這個原則，否則只持守十個戒條怎麼能說

⁷ 《大智度論》卷 46（大正 25，395b21-29）

⁸ 《大毘婆沙論》卷 113（大正 27，583b-584a）；《俱舍論》卷 16（大正 29，84c-85a）；《優婆塞戒經》卷 6（大正 24，1067a-c）。

具足圓滿一切的戒行呢？

（二）十善道是不惱眾生的根本

《大智度論》卷 46 云：

復次，是菩薩生慈悲心，發阿耨多羅三藐三菩提，布施利益眾生，隨其所須皆給與之；持戒不惱眾生，不加諸苦，常施無畏。十善業道為根本，餘者是不惱眾生遠因緣。⁹

菩薩發菩提心，本來應該以財施、法施、無畏施等等救度眾生為職志。如果菩薩不守十善道，反而殺害眾生、盜眾生財物、施以暴行、惡口，以邪見引導眾生入惡道的話，那怎能算是菩薩呢？而且帶給眾生最大痛苦的，不外乎殺、盜……邪見等十不善道，並不是過午不食、畜長鉢等行為。當然菩薩要圓滿一切戒行，這些也不能忽略，但是從「不惱眾生」的觀點來看，菩薩持的戒，應以十善道為根本，它是不惱眾生的近因緣；其它的戒律則是不惱眾生的遠因緣。因此，基於菩薩要「利益眾生」、「不惱眾生」的觀點，以「十善道」作為菩薩的尸羅波羅蜜有其重要的意義。

⁹ 《大智度論》卷 46（大正 25，395b29-c4）

（三）菩薩的十善道是盡未來際

《大智度論》卷 46 云：

戒律為今世取涅槃故，婬欲雖不惱眾生，心繫縛故為大罪，以是故戒律中婬欲為初。白衣，不殺戒在前，為求福德故。菩薩不求今世涅槃，於無量世中往返生死，修諸功德。¹⁰

比丘戒、比丘尼戒等出家戒，是為了速得涅槃，不受後有，故以不婬戒為先；而五戒、八齋戒等在家戒則重在求今世、來世之福樂，以不殺戒為先。而八齋戒之戒體是一日一夜；五戒、比丘戒、比丘尼戒是盡形壽；但在家菩薩、出家菩薩不是為了求福樂，也不是為了速求涅槃，而是於無量世中以十善道為基礎，積集無量功德，廣度一切眾生。因此菩薩的十善道，不是盡形壽受持而已，而是一直到成佛為止，可以說菩薩的尸羅波羅蜜是「盡未來際」的戒法。

（四）不論如來出不出世皆有十善道

《大智度論》卷 46 云：

十善道為舊戒，餘律儀為客。復次，若佛出好世則無此戒律，如釋迦文佛，雖在惡世十二年中亦無此戒，以是故知是客。復次，有二種戒：(1)有佛時，或有或

¹⁰ 《大智度論》卷 46（大正 25，395c4-8）

無；(2)十善，有佛、無佛常有。¹¹

一般說來，釋尊為比丘、比丘尼制戒的原則是「隨犯隨制」，佛成道後十二年間，¹²比丘等如法修行，佛並未制戒，直到蘇陳那比丘犯了姪以後，釋尊才開始制比丘戒、比丘尼戒。這些戒律於佛出好世時，因沒有比丘犯戒，所以佛是不會制定的。因此比丘戒、比丘尼戒僅存在於有佛出世的時代，而且是五濁惡世的時代，並且有出家眾犯戒因緣佛才會制定，就此意義來說，比丘戒、比丘尼戒是有佛時或存在或不存在。但是「十善道」則不然，不論佛出好世、惡世，甚至佛不出世仍然存在。如《優婆塞戒經》卷6〈業品〉云：

善生言：世尊！諸佛如來未出世時，菩薩摩訶薩以何為戒？善男子！佛未出世，是時無有三歸依戒，唯有智人求菩提道，修十善法。¹³

佛未出世時，沒有佛，不可能制定比丘戒，佛、僧不具足，不可能有三歸依戒，但是卻有「十善道」。前面說到十善道通人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛時，曾引用到《十住

¹¹ 《大智度論》卷46（大正25，395c8-12）

¹² 佛十二年間未制戒：《四分僧戒本》（大正22，1030b），《根本說一切有部毘奈耶》卷1（大正23，628a）。但年數有異說，《摩訶僧祇律》卷2（大正22，238a）說「五年」；而《善見毘毘婆沙》卷5（大正24，708a）、卷6（大正24，713a）則說是「二十年」。

¹³ 《優婆塞戒經》卷6「業品」（大正24，1066c4-6）

經》，經裏也是明白地說到「有人行是十善道，不從他聞，自然得知，不能具足大悲方便，而能深入眾因緣法，至辟支佛乘。」可知即使是佛不出世，仍有十善道。就此意義來說：「十善道」是「舊戒」，是「主」。而比丘戒於無佛出世時則不存在，必須有因緣才會有比丘戒、比丘尼戒；就此意義來說，比丘戒等律儀是「新戒」，是「客」，不是永遠常存的。菩薩修行要歷經無數劫才能成佛，也不一定皆能遇到佛出世，因此以十善道為戒法有其特殊的意義。而且比丘戒等通常要「從他受」；但我們於《十住經》中看到，「辟支佛行十善道，不從他聞，自然得知」；這說明了無佛出世的時代，戒法不可能從他受，暗示了十善道有「自誓受戒」的可能。

（五）十善道是性戒

《大智度論》卷 46 云：

復次，戒律中戒，雖復細微，懺則清淨。犯十善戒，雖復懺悔，三惡道罪不除，如比丘殺畜生，雖復得悔，罪報猶不除。如是等種種因緣故，但說十善道，亦自行，亦教他人，名為尸羅波羅蜜。¹⁴

出家眾的戒律包括了三方面：(1)道德規範——主要是

¹⁴ 《大智度論》卷 46（大正 25，395c12-17）

殺、盜、姪、妄等性罪的規範；(2)生活規定——如衣、食、住、醫藥等；(3)僧團公約——有關受戒、布薩、安居等僧團之運作。而十善道的性質，不屬於「生活規定」，也不屬於「僧團公約」，它是屬於「道德規範」，是本於善惡業道的立場，不管受戒、不受戒，不管在家、出家、男女老少，守十善道即是善，犯了十善即是惡，是要受果報的。如比丘故意殺人，犯了波羅夷，是要逐出僧團的；若比丘故意殺畜生，從比丘戒來說屬波逸提，可以通懺悔，不必逐出僧團；但從業道的觀點來看，殺生是性罪，三惡道果報不免。反之，出家眾有些生活規定的遮戒，與善惡業報無關，只要如法懺悔便得清淨，不一定會受後世果報的。所以，從「道德規範」、「因果業報」的觀點來看，十善道比起其他律儀顯得特別重要。而且比丘戒與比丘尼戒男女戒條有別，也有年齡與身體上等種種規定，不是人人都能受具足戒的。而十善道是性戒，屬於道德規範，不受性別、年齡、身體等限制，是人人皆可受持的戒法。

(六) 十善道特重意業

《大智度論》卷 46 云：

十善道：七事是戒，三為守護故，通名為尸羅波羅蜜。¹⁵

¹⁵ 《大智度論》卷 46 (大正 25, 395c17-18)

十善道之中，身三、口四等七種是戒（尸羅）；不貪、不瞋、正見等意三種善業是守護尸羅，共名為尸羅波羅蜜。乍看之下，身三、口四是戒，意三只是附屬而已。但是《大智度論》卷 86 云：

三毒，三不善道因；三不善道是七不善道因。¹⁶

又《大智度論》卷 80 云：

慈業是三道，尸羅波羅蜜根本，所謂：不貪、不瞋、正見。是三慈業能生三種身業，四種口業。¹⁷

這裏明白地說到「意的三善業才是尸羅波羅蜜的根本。」因為有意的三善業才能生身三口四等七善業，如果有意的三惡業（貪、瞋、邪見）的話，就能起身三口四等七種惡業，所以意念才是身口業的原動力，必須有善的意念，才能不起殺、盜、姪、妄等身口惡行，所以說三種意的善業是身口七種善業的守護者。又如果菩薩只是身口不犯，但意念不清淨的話，也不能算是戒行清淨。換言之，僅是身口清淨的話，頂多只能稱為「戒」（尸羅），但不能稱為「尸羅波羅蜜」；如要具足「尸羅波羅蜜」的話，必須意業清淨才行。

有關「意念的重要性」與「十不善道皆由貪、瞋、痴而生」；「十善道皆由不貪、不瞋、正見而生」等，其實在《雜

¹⁶ 《大智度論》卷 86（大正 25，663a14）

¹⁷ 《大智度論》卷 80（大正 25，624a16-18）

《阿含經》已有敘述，¹⁸而且《大毘婆沙論》卷 116 與《俱舍論》卷 16 等論書中也有詳細的解說。¹⁹但是原始佛教與部派佛教雖然知道「意」的重要性，卻不以「意」為戒的主體，而僅以身口七善道為戒。如《十住毘婆沙論》卷 16 云：

聲聞乘中說：身口業名為尸羅。²⁰

《大智度論》卷 39 云：

聲聞人以身口不善業名為麤，意不善業名為細。……
於摩訶衍中盡皆為麤。²¹

聲聞人認為身口不善業是粗罪，意不善業僅是微細的惡而已；但是對菩薩來說，即使是些微惡念也算是粗重的罪業，由此可知菩薩持戒，是多麼重視意念的清淨。而五戒、八齋戒、……與十善道等種種戒法當中，就屬十善道明確地將「不貪、不瞋、正見」等意念方面的規範納入戒條裏面。因此以「十善道」作為尸羅波羅蜜的內容，正可顯示菩薩不但重視身口清淨，更重在「意清淨」；也唯有意的清淨，才能守護身口不犯；也唯有意的清淨，才是真正的「尸羅波羅蜜」，而不只是「尸羅」而已！

¹⁸ 《雜阿含經》卷 37 (1049 經) (大正 2, 274b)

¹⁹ 《大毘婆沙論》卷 116 (大正 27, 605c-606c)；《俱舍論》卷 16 (大正 29, 85b-86a)

²⁰ 《十住毘婆沙論》卷 16 (大正 26, 110c7-8)

²¹ 《大智度論》卷 39 (大正 25, 345c29-346a5)

四、持戒與破戒

《大智度論》卷 80 云：

菩薩有二種破戒：一者、十不善道；二者、向聲聞、辟支佛地。與此相違，則是二種持戒。²²

如果菩薩犯了十善道，當然是犯了菩薩戒；而且如果菩薩不上求佛道，不下化眾生，只想速取二乘涅槃的話也算是破戒。因為菩薩本來應以大悲心度化眾生，如今退失菩提心只求自了，與菩薩精神相違背，故說「向二乘地」也算是破菩薩戒。又《大智度論》卷 39 云：

聲聞法中，十不善道是為罪業；摩訶衍中，見有身口意所作是為罪。……小乘人畏三惡道故，以十不善業為罪；大乘人以一切能生著心取相法，與三解脫門相違者名為罪。若見有是三業，雖不起惡，亦不牢固；不見是身口意是三業根本，是為牢固。²³

十不善道對小乘、大乘來說都算是罪業。如果小乘人持守十善道就算是持戒了；但是如果大乘菩薩持守十善道，卻仍執著「我在行十善道，我有身口意等善業」的話，其持戒

²² 《大智度論》卷 80（大正 25，624c4-5）

²³ 《大智度論》卷 39（大正 25，345c11-23）

必不牢固，容易退轉，還不能算是真正的持戒。因此，菩薩不但不能犯十不善道，也要積極行十善道；而且只行十善道還不夠，更要與性空慧相應斷我執、法執，那才是真正的尸羅波羅蜜！

五、在家菩薩與出家菩薩

前面說到十善道是在家與出家共修的法門，唯一的差別是在家眾不邪淫，出家眾不姪。既然尸羅波羅蜜是以十善道為內容，或許有人會認為，持守十善道就好了，還要守比丘聲聞律儀嗎？《大智度論》卷 80 在註解「住尸羅波羅蜜，取精進波羅蜜」一文時說到：

取毘梨耶波羅蜜者，住尸羅波羅蜜，多是出家人，時有在家者。一切出家人：(1) 得無量戒律儀，(2) 具足四十種善道，(3) 深入諸法實相，過聲聞、辟支佛地。是三種戒名尸羅波羅蜜，在家者無無量戒律儀，是故不具足住尸羅波羅蜜。²⁴

所謂「四十種善道」是：(1) 自行不殺生……正見；(2) 教他不殺生……正見；(3) 讚歎不殺生……正見功德；(4) 見

²⁴ 《大智度論》卷 80 (大正 25, 625a1-6)

人不殺生……正見時，心生隨喜。²⁵十善道各有(1)自行(2)教他(3)讚歎(4)心隨喜故合計為「四十種善道」。文中說到要具足(1)比丘戒等無量戒律儀，(2)四十種善道，(3)深入諸法實相，超越二乘地，才名為「尸羅波羅蜜」。「具足四十種善道」與「過二乘地」是在家菩薩與出家菩薩都可以修得的，但是在家菩薩因為沒有出家的無量戒律儀，故說「不具足住尸羅波羅蜜」。由此看來，《大智度論》只是反對入二乘地而已，並沒有廢棄出家律儀，反而讚歎出家菩薩因具足無量戒律儀故，才能真正地具足尸羅波羅蜜。

六、結論

- (一) 十善道是在家、出家共學的法門，唯一的不同是在家不邪淫，出家眾則是不淫。
- (二) 十善道適用的範圍很廣，隨著修行者的發心善巧不同，所得的果報可通人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。
- (三) 十善道可作為菩薩尸羅波羅蜜的內容，但如果只以「增上生心」或「出離心」來修十善道的話，不足以稱之為菩薩戒。必須(1)發菩提心，(2)大悲心自行化他，(3) 與無所得性空慧相應，能具備此三者才可算

²⁵參閱《雜阿含經》卷 37 (1059 經) (大正 2, 275c2-13)。

是菩薩的尸羅波羅蜜。反之，如果菩薩犯了十善道，退失菩提心，向二乘地的話，就是破菩薩戒了！

(四) 十善道具有多種特色，因此初期大乘經以它作為尸羅波羅蜜的主要內容，《大智度論》列舉了數項：

- 1、十善道是總相戒，總攝一切戒法，菩薩要圓滿具足一切戒行，不能只是持守十個條文而已，舉凡「加行、根本、後起」等一切，皆納入戒法之中。
- 2、十善道是不惱眾生的根本，其他律儀是不惱眾生的遠因緣。
- 3、菩薩的戒法是盡未來際，其他律儀僅是一日一夜或盡形壽而已。
- 4、即使如來未出世仍有十善道；而比丘戒等律儀必須存在於有佛時代，而且是處於惡世，眾生有犯罪因緣時佛才會制定。由於比丘戒等律儀不是永遠存在的，故稱為「客」或稱為「新戒」；而十善道於有佛無佛常有，故稱為「主」或稱為「舊戒」。
- 5、十善道是道德規範，屬於性戒，與善惡業道有關，故不論在家、出家、受戒、不受戒，守之則清淨，犯了就是染污，要受惡的果報。其他的律儀，有的是與性罪有關的道德規範，但有的是生活規定等遮戒，只要如法懺悔，不一定會受後世果報。

6、聲聞戒重在身口，而菩薩戒除身口外，更重視意業的清淨，而十善道中含有「不貪、不瞋、正見」等三種意清淨，以之作爲菩薩尸羅波羅蜜的內容有其特殊的意義；如果只是身口清淨而意不清淨的話，不能算是真正的戒清淨。唯有意念的清淨才是真正的「尸羅波羅蜜」，否則頂多只能稱爲「尸羅」而已，不足以稱爲「波羅蜜」！

(五) 菩薩即使行十善，如果還執著「我在持十善戒，你們在破十善戒」的話，我、法二執未破也不能算是「尸羅波羅蜜」！必須與般若空慧相應，斷我執、法執，才是真正的尸羅波羅蜜。

(六) 十善道雖是在家菩薩與出家菩薩共修的法門，但《大智度論》並沒有因此而廢棄出家律儀，反而讚歎出家菩薩因具足無量戒律儀，比起在家菩薩更能圓滿具足尸羅波羅蜜！

【參考書目】

印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北，正聞出版社，1981年初版。

《大智度論》之般若波羅蜜與方便

一、前言

《大智度論》卷 100 云：「菩薩道有二種、一者般若波羅蜜道，二者方便道。」¹又卷 71 云：「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。」²菩薩從初發心，修無我空慧到達無生法忍，這一階段重在通達性空離相，是為般若道；菩薩得無生法忍以後，一直到成佛的階段，重在莊嚴佛土，度化眾生，是為方便道。因此，般若波羅蜜與方便，常被比喻為鳥之雙翼，菩薩若缺少了般若，將無法解脫生死；若缺少了大悲方便，則恐有墮入二乘之危險。所以，要如何圓滿具足般若波羅蜜與方便，對大乘行者來說，是個極其重要的課題。現依《大智度論》所說，分別敘述如下。

¹ 《大智度論》卷 100（大正 25，754b28-29）

² 《大智度論》卷 71（大正 25，556b26-27）。另參：吉藏《淨名玄論》卷 4：「般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。」（大正 38，882a12-13）；印順法師《般若經講記》（p.8）：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。

二、般若波羅蜜

「般若波羅蜜」是梵文 *prajñāpāramitā* 的音譯。「般若」是智慧；「波羅蜜」則隨著對語源不同的詮釋，而有「最高、完成 (*parama*→*pārami* + *tā*)」及「到彼岸 (*pāram* + *i* + *tā*)」等兩種不同的解釋。依前者而言，般若波羅蜜是「最高的智慧」、或「智慧的完成」。阿羅漢、辟支佛斷盡見思二惑，以為所作皆辦，不受後有，其空無我慧雖也可稱為般若（三乘所共般若³）但比起佛陀，二乘人未圓滿利他，其智慧還不是最高的智慧，嚴格地說，還不能稱為「般若波羅蜜」。真正的般若波羅蜜（智慧的完成），應該是佛陀的一切種智或阿耨多羅三藐三菩提，而菩薩以成佛為目標，依因說果，從初發心開始，一直到佛的究竟彼岸，這中間的種種修行，如布施、持戒……般若等，不妨也可稱為波羅蜜（到彼岸）。然而「五度如盲、般若為導」，真正引導行者到彼岸的，主要是般若波羅蜜，所以說布施等五度，若缺少了般若波羅蜜，則不得「波羅蜜」名字。又《大智度論》卷 18「讚般若波羅蜜偈」云：「佛為眾生父，般若能生佛，是則為一切，眾生之祖母」⁴，般若波羅蜜被稱為佛母，眾生之祖母，其

³ 《大智度論》卷 72（大正 25，564a）

⁴ 《大智度論》卷 18（大正 25，190c1-2）

重要性可知。

那麼般若波羅蜜要怎麼修證呢？《大乘義章》依《大智度論》所說，安立了「文字般若，觀照般若，實相般若」等三種般若。⁵如《大智度論》所說：「般若波羅蜜者，即一切諸法實相」⁶，「般若波羅蜜，……不得言有，不得言無，……一切心行處滅，言語道斷故。」⁷換言之，真正的般若是離開一切語言相、文字相、心緣相，超越一切有、無等戲論，不落能所的「實相般若」。但要證得此種絕待的實相般若，卻不能不以聞、思、修為前方便。菩薩初學般若，先以聞、思慧為主，聽聞、受持般若經典，這般若經本身雖不就是般若智慧，但行者可依此引文入義，這樣的般若，稱為「文字般若」。其次，菩薩以思、修慧為主，攝心觀察性空無我，這樣的般若，稱為「觀照般若」。如《大智度論》卷 67 所說：「若觀諸法空：眾生空、法空，如是則具足修般若波羅蜜。」⁸當未徹悟諸法實相時，名為「空觀」，成就時則轉名為「般若波羅蜜」（實相般若），如能同時具有菩提願、悲濟行的話，此般若即是不共二乘的「大乘不共般若」，當一切圓滿成佛時，此般若便轉名為「一切種智」了。

⁵ 《大乘義章》卷 10（大正 44，669a）

⁶ 《大智度論》卷 43（大正 25，370a21-22）

⁷ 《大智度論》卷 54（大正 25，448b4-8）

⁸ 《大智度論》卷 67（大正 25，528a28-29）

三、方便

方便 (upāya)，本來是向著某一目標前進，含有手段、方法等意思，在佛典中，則常將「導入諸法實相的手段」，或「具大悲心，為眾生說法之種種善巧」稱為方便。總之，菩薩以成佛為目標，凡是朝此目標所修自度度他之一切行為、手段，都可稱為方便。由此可知，「方便」一詞含有多義，今依《大智度論》所說，將其內容大略分成下列四項：（一）不取相、無所得的方便；（二）淳淨熟練的智慧即是方便；（三）慈悲心、利他行之方便；（四）空觀與慈悲相調和的方便。現分別敘述如下：

（一）「不取相、無所得」的方便

《大智度論》卷 85 云：「當知一切法無所有相，是名菩薩方便，空尚不可得，何況有。」⁹換言之，方便是體悟三輪體空，不執內心、外物、有無等相，這樣的不取相，無所得才可稱為方便。依此意義而言，這樣所說無所得的方便，與無執的般若極為相似。

⁹ 《大智度論》卷 85（大正 25，654b27-28）

(二) 「淳淨熟練的智慧」

《大智度論》卷 46 云：「方便即是智慧，智慧淳淨故，變名方便。」¹⁰卷 100 又說：「般若與方便本體是一，以所用小異故別說。譬如金師以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金而各異名。」¹¹依此所說，般若如金，方便如熟練了的金，可作種種飾物。同樣地，般若與方便二者在體性上雖然同樣是智慧，但方便是比般若更熟練的智慧，這樣淳淨的智慧，特別給它安立一個名稱叫作「方便」。如果離開了般若的性空慧，那方便也就不成其為方便了。

(三) 「慈悲心、利他行」

《大智度論》卷 36 云：「無方便力故，入三解脫門直取涅槃。若有方便力，住三解脫門見涅槃，以慈悲心故，能轉心還起。……譬如仰射虛空，箭箭相拄，不令墮地。菩薩如是，以智慧箭仰射三解脫虛空，以方便後箭射前箭，不令墮涅槃之地。是菩薩雖見涅槃，直過不住，更期大事，所謂阿耨多羅三藐三菩提。」¹²二乘人重自利急求涅槃，當他證得空、無相、無作三解脫門時，因無大悲方便力故，直接取

¹⁰ 《大智度論》卷 46（大正 25，394c27）

¹¹ 《大智度論》卷 100（大正 25，754c5-7）

¹² 《大智度論》卷 36（大正 25，323a1-8）

證入涅槃。而菩薩依般若修得三解脫門後，雖有能力入涅槃，但因有大悲心之方便力守護故，不急著取證入涅槃，反而轉向大乘的阿耨多羅三藐三菩提，繼續莊嚴佛土，度化眾生。《大智度論》卷 74 又說：「佛以大慈悲心憐愍眾生故，方便為說，強作名字語言，令眾生得解。」¹³卷 4 也說：「菩薩以方便力現入五道，受五欲，引導眾生。」¹⁴本來諸法實相、第一義諦是心行處滅、言語道斷的，但佛菩薩具大悲心，爲了讓眾生理解諸法實相，強作語言文字等種種假施設，還不惜入地獄道等處方便爲眾生說法。由此可知，這裡所說的方便，與上說不取相、無所得的方便稍爲不同，而是重在慈悲心與利他行。

（四）「空觀與慈悲相調和」的方便

《大智度論》卷 27 云：

方便者，具足般若波羅蜜故知諸法空；大悲心故，憐愍眾生。於是二法，以方便力不生染著，雖知諸法空，方便力故亦不捨眾生；雖不捨眾生，亦知諸法實空。於是二事等，即得入菩薩位。¹⁵

¹³ 《大智度論》卷 74（大正 25，584a26-28）

¹⁴ 《大智度論》卷 4（大正 25，85a4-5）

¹⁵ 《大智度論》卷 27（大正 25，262c17-21）

又云：

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。若得方便力，於此二法等無偏黨。大悲心不妨諸法實相，得實相不妨大悲心。如是方便，是時便得入菩薩位，住阿鞞跋致地。¹⁶

空觀之智慧與大悲心是菩薩得入不退轉地的兩軸，更是成佛的兩大要素。如果一個菩薩沒有大悲心，當他證得空相時，或許會這樣想：「既然眾生是空，我也是空，那還有什麼眾生可度呢？」如是思惟，悲心轉弱，很可能會退墮二乘直接取證入涅槃。反之，一個菩薩如果徒有慈悲心而沒有空慧的話，又如何教導眾生諸法空相呢？他自己不但未能絕諸戲論得解脫，還可能執眾生相起愛染、憂悲等苦惱。因此，空慧與慈悲二者必須調和得恰到好處，如果慧強悲弱，或慧弱悲強都容易產生弊病，而調和這兩者的手段即稱為「方便」。也就是說，若菩薩具有方便力，雖自己知道諸法空，還能努力地將此空理讓尚未知道的眾生也能了解；這樣，雖自知諸法空，也教眾生諸法空，並不妨礙大悲心。他已離開了眾生執與法執，當然也不妨礙諸法空相了。像這樣的方便，即是空觀與慈悲相調和，等無偏黨的方便。

¹⁶《大智度論》卷 27（大正 25，264a5-10）

四、結語

從以上看來，般若波羅蜜與方便的內含多采多姿，有的地方看似矛盾，但每一種都是朝向阿耨多羅三藐三菩提所不可或缺的要素，願一切眾生都能具足般若波羅蜜與方便，皆共成佛道。

《大智度論》中的般若波羅蜜

一、前言

菩薩發菩提心，修菩薩行，廣修無量法門，度化無邊眾生，以成就無上菩提佛果為目的。而菩薩所應修學的眾多法門中，以六度為主，在六度中，無疑地又以般若波羅蜜為最重要。然而，「般若波羅蜜」究竟是什麼，在《般若經》與《大智度論》中有許許多多不同的描述，有時說「般若波羅蜜」是「諸法實相」，有時又說它是「觀慧」，有時又以它來表示《般若波羅蜜經》。《般若經》也常常提到：「菩薩雖行五度，不為般若波羅蜜方便力所守護故，於中道退墮聲聞、辟支佛地」¹，可見般若波羅蜜方便力是菩薩不退墮二乘的重要德目。但是，在《般若經》的原始部分（「原始般若」）²中所看到的，卻是佛命須菩提為菩薩說般若波羅蜜。菩薩行中最重要般若波羅蜜，身為阿羅漢的須菩提，有能

¹ 《大品般若》卷 15〈譬喻品五十一〉（大正 8，330b）

² 《般若經》部類繁多，其集成之先後次第，大體是：先有「原始般若」（相當於《小品般若經》之「初品」部份），經「下品般若」（《小品般若》等經），而後有「中品般若」（《大品般若》等經），再增廣為「上品般若」（《大般若經》「初分」）。有關般若經類的集成次第，請參閱梶芳光運〔1980〕；印順法師〔1981c〕，591-704。

力為菩薩來解說嗎？到底二乘人具不具有般若？二乘的般若與大乘的般若有何不同？本文將以《大智度論》為主，一方面參考大小品等《般若經》，針對這些問題加以探討。

二、「般若波羅蜜」之語意

「般若波羅蜜」是梵語 *prajñāpāramitā* 的音譯。「般若」是智慧；「波羅蜜」則隨著對語源不同的看法，而有「最高、完成 (*parama*→*pārami*+*tā*)」及「到彼岸 (*pāram*+*i*+*tā*)」等兩種不同的解釋³。依前者而言，般若波羅蜜是「最高的智慧」，或是「智慧的完成」；依後者而言，則是「到達智慧的彼岸」或「用智慧到彼岸」。如《大智度論》卷 43 (大正 25, 370b21-24) 云：

何以故名般若波羅蜜者，般若者（秦言智慧），一切諸智慧中最為第一、無上、無比、無等，更無勝者，窮盡到邊。如一切眾生中，佛為第一。

又《大智度論》卷 18 (大正 25, 191a4-7) 云：

般若言慧，波羅蜜言到彼岸，以其能到智慧大海彼岸。到諸一切智慧邊，窮盡其極故，名到彼岸。

有些學者根據古典文法學的解釋，認為「波羅蜜」譯為

³ 參閱 Saigusa Mitsuyoshi (三枝充惠) [1969] 60-88; [1981] 140-152。

「到彼岸」是錯誤的，應譯為「完成、最高、第一」才對。但是我們從《般若經》本身的解釋，卻發現「波羅蜜」一詞同時包含了 parama（第一，究竟）與 pāram（彼岸）二義。如《大品般若》卷 21（大正 8，376a25-29）云：

般若波羅蜜，以何義故名般若波羅蜜？佛言：得第一度（parama-pāramitā），一切法到彼岸，以是義故，名般若波羅蜜。復次，須菩提，諸佛、菩薩、辟支佛、阿羅漢，用是般若波羅蜜得度彼岸（pāraṃ-gata），以是義故，名般若波羅蜜。

不只鳩摩羅什的翻譯如此，梵本《二萬五千頌般若》⁴與玄奘譯的《大般若經》⁵亦然。

《般若經》著重於菩薩行的闡揚，不是重在佛果功德之說明；所以《大品般若》的釋論——《大智度論》卷 18（大正 25，190a20-24）如是說：

佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧求度彼岸故名波羅蜜，佛已度彼岸故，名一切種智。

佛陀智慧已經圓滿，已到智慧邊（窮盡極致），真正能

⁴ PvP. [V]，木村高尉〔1992〕，127，1.12-18。

⁵ 《大般若經》「二分」卷 463（大正 7，338b）。

夠稱為般若波羅蜜（智慧的完成，已到智慧邊）的，那非佛陀莫屬了。但《大智度論》重於菩薩修行的過程，因中說果故，特別把菩薩求度彼岸的智慧稱為「般若波羅蜜」，而將已到彼岸的佛智慧稱為「一切種智」或「阿耨多羅三藐三菩提」了。⁶

三、何謂般若波羅蜜

以上是「般若波羅蜜」語意的說明，然而《般若經》中所說的「般若波羅蜜」究竟是什麼呢？依經論所說，其內容略可分為三種，今仿古德的用語，稱之為「實相般若」、「觀照般若」、「文字般若」。⁷

（一）實相般若

《大智度論》卷 43（大正 25，370a20-24）云：

今明般若波羅蜜體，何等是般若波羅蜜？

般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破、不可壞；

⁶ 《大智度論》卷 11（大正 25，139c7-10）；卷 18（190a21-22）；卷 43（371a4-5）；卷 58（471b6-9）；卷 72（563c9-11）。

⁷ 參閱淨影慧遠《大乘義章》卷 10〈三種般若義〉（大正 44，669a-670a）；吉藏《大品遊意》（大正 33，64b）。但本文僅借用其名稱，解說內容不盡相同。

若有佛、若無佛，常住諸法相、法位，非佛、非辟支佛、非菩薩、非天人所作，何況其餘小眾生！

《大智度論》卷 18（大正 25，190a25-b18）亦云：

諸法實相即是般若波羅蜜。……捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅如涅槃相；一切諸法相亦如是，是名諸法實相。

簡言之，「般若波羅蜜」即是「諸法實相」，有關這樣的敘述，《大智度論》中到處可見。⁸所謂諸法實相即是諸法的如實相，這是心行處滅、言語道斷，是能所雙亡、超越戲論而唯證相應的。如《中論》卷 3〈觀法品十八〉（大正 30，24a3-4）云：

諸法實相者 心行言語斷

無生亦無滅 寂滅如涅槃

青目釋（大正 30，25a1-13）云：

諸法實相即是涅槃。……

問曰：經中說「諸法先來寂滅相即是涅槃」，何以言「如涅槃」？

答曰：著法者，分別法有二種：是世間、是涅槃，說

⁸ 《大智度論》卷 16（大正 25，195c16）；卷 31（285c9-10）；卷 41（358c7-8）；卷 43（370b25-26）；卷 52（434c）；卷 53（442b）；卷 59（481b）；卷 60（485c）；卷 65（516c）；卷 99（747a）。

「涅槃是寂滅」，不說「世間是寂滅」。

此論中說「一切法性空寂滅相」，為著法者不解故，以涅槃為喻。如汝說涅槃相：空、無相、寂滅，無戲論，一切世間法亦如是。

有些人認為世間法生滅有為非寂滅，捨此世間法，另有一不生不滅的涅槃才是寂滅的。但是大乘中觀者能即俗顯真，能即一切法而洞見其真相，體悟緣起生滅的當體，本來即是不生不滅的，不但涅槃是寂滅，連一切世間法也是寂滅的，以人著法不解故，說諸法實相「如」涅槃，其實諸法實相「即」是涅槃。⁹如《大智度論》卷 41（大正 25，363c6-7）云：

般若波羅蜜中說諸法實相，即是無餘涅槃。

《大智度論》卷 83（大正 25，643c24-26）亦云：

涅槃無相、無量、不可思議，滅諸戲論。此涅槃相即是般若波羅蜜，是故不應有心、心數法。

由此可知，般若波羅蜜即是諸法實相，也就是三乘共證的涅槃。如印公導師於《初期大乘佛教之起源與開展》一書中就已經說到：「般若表示自證的內容，是稱為法相、如、實際的，而這就是涅槃。」¹⁰《大智度論》卷 18（大正 25，

⁹ 參閱印順法師〔1981d〕333-337。

¹⁰ 參閱印順法師〔1981c〕718；656；〔1985〕142-147；148；〔1988〕

190b26-27) 〈讚般若波羅蜜偈〉也說：

若如法觀佛 般若及涅槃
是三則一相 其實無有異

有人以為「佛」（如來）是能觀的人，般若是能觀的智，涅槃或諸法實相是所證的理；其實這都是方便安立的，在現證的般若波羅蜜中，三者是平等無差別的。印公導師於《金剛般若波羅蜜經講記》（頁 5-6）云：

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。

有人說：實相為超越能所的一絕對的主觀真心，即心自性。依《智論》說：「觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道」。離此客觀的真理與絕待的真心，才能與實相相應。實相，在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

書中所引《智論》一文，與卷 43（大正 25，370c4-6）相似：

是菩薩入不二法門，是時能直行此般若波羅蜜，不分別是因是果、是緣是知（智）、是內是外、是此

是彼等，所謂一相無相。

因此，如果還有「能觀的智、所緣的理」等分別執著的話，那是不能體達中道實相的。這樣的般若波羅蜜、涅槃、實相無相，都是超越能所的，本來都是心行處滅、言語道斷的。但怎麼樣才能讓眾生了解呢？如《中論》卷4〈觀四諦品二十四〉（大正30，32c16-33a3）云：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。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。

佛為了使眾生體證超越的涅槃，不得不依二諦方便說法。正因為如此，本來無法言詮的涅槃、諸法實相等都有了不少的名言來形容它。

A、涅槃之異名：

- 1、《雜阿含》卷31，890經（大正2，224b7-10）列出了無為、不死、無漏、清涼，……無所有、涅槃等二十種名稱。
- 2、《相應部》〈無為相應〉（SN 43，1-44，PTS版，SN . IV, p.359-373）列舉了無為、無漏、真實、無戲論（nippapañca）、寂靜（santa）、甘露（amata）、涅槃、清淨、解脫、……到彼岸（parāyana）等二

十三種異名。

- 3、《大品般若》卷 17〈深奧品(燈炷品)五十七〉(大正 8, 344 a3-6)云：

深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃，……如是等法是為深奧義。¹¹

- 4、真諦譯的《四諦論》卷 3(大正 32, 390c8-391a26)更列舉了涅槃的別名六十六種，並各加以簡短的解釋。

B、諸法實相之異名：

- 1、《大品般若》卷 17〈深奧品 (燈炷品) 五十七〉(大正 8, 345c5-10)云：

是法義無別義，……所謂不可盡(akṣaya)、無數(asaṃkheya)、無量(aprameya)、無邊(aparimāṇa)、無著、空(śūnya)、無相(animitta)、無作(apraṇihita)、無起(anabhisamkāra)、無生(anutpāda)、無滅(anirodha)、無染(virāga)、涅槃(nirvāṇa)，佛種種因緣，以方便力說。須菩提白佛言：希有！世尊！諸

¹¹ 參閱《小品般若》卷 7(大正 8, 566a)；《大品般若》「二分」，卷 449(大正 7, 269a-c)；PvP [IV]，木村高尉，[1990] 164, 1.10-14。

法實相 (dharmāṇām dharmatā) 不可說，而佛以方便力故說。¹²

2、《大智度論》卷 79 (大正 25, 618b28-c1)云：

諸法實相有種種名字，或說空，或說畢竟空，或說般若波羅蜜，或名阿耨多羅三藐三菩提。

同樣地，本來無相的般若波羅蜜，也有一些名言來形容它了。如《大品般若》卷 14 〈問相品四十九〉(大正 8, 325b17-22)云：

何等是深般若波羅蜜相？……

空相 (śūnyatā-lakṣaṇa) 是深般若波羅蜜相，無相 (animitta)、無作 (apraṇihita)、無起 (anabhisamkāra)、無生 (anutpāda)、無滅 (anirodha)、無垢 (asaṃkleśa)、無淨 (avyavadāna)、無所有法 (abhāva)、無相 (asvabhāva)、無所依止 (anīśrita)、虛空 (ākāśa) 相，是深般若波羅蜜相。……佛為眾生用世間法故說，非第一義。¹³

由這些形容「般若波羅蜜」的語詞（如空、無相、無作、不生、不滅等），與上列「涅槃」、「諸法實相」的異名相對照的話，更可看出此三者的共通性。因此，雖然《般若經》

¹² Cf. PvP [IV], 木村高尉, [1990] 172, 1.21-28。

¹³ Cf. PvP [IV], 木村高尉, [1990] 67, 1.28-68, 1.8。

中很少看到「般若波羅蜜即是涅槃」的明文，但從內容看來，我們可以明確地說：般若波羅蜜（實相般若）即是諸法實相，也即是佛說的甚深涅槃。¹⁴依《大智度論》（卷 12，大正 25，146a7；卷 82，大正 25，632a1-3）所說：菩薩於七地得無生法忍，得諸法實相；不過，菩薩是以成佛為目標，在未圓滿佛功德之前，不以涅槃為究竟，不證入實際也。

（二）觀照般若

上面說到實相般若是能所不二的現證，這是無漏、無為的。依此「現證」的般若，加行位的「聞、思、修所成慧」等有漏慧也隨之得名為「般若波羅蜜」了。如《大毘婆沙論》卷 1（大正 27，3b5-16）云：

阿毘達磨勝義自性唯無漏慧根。即由此故發起世間修所成慧……亦得名為阿毘達磨。又由此故發起殊勝思所成慧……亦得名為阿毘達磨。又由此故發起殊勝聞所成慧……亦得名為阿毘達磨。又由此故發起殊勝生處得慧，以於三藏十二分教能受、能持、思量、觀察、不謬轉故，亦得名為阿毘達磨。

由此可知，真正的「阿毘達磨(abhidharma，對法，無比

¹⁴ 參閱印順法師〔1981c〕718；656；〔1985〕142-147；148；〔1988〕157。

法)」是無漏慧根；之前的生得慧、聞所成慧、思所成慧、修所成慧也隨之稱爲「阿毘達磨」；而敘述這些教理的論書，也不妨稱之爲「阿毘達磨論」了。同樣地，真正的般若波羅蜜是無漏的「實相般若」，所謂的「觀照般若」、「文字般若」都是隨此而立名的。

《般若經》與《大智度論》中也可看到「世間般若、出世間般若」¹⁵，「相似般若波羅蜜 (prajñāpāramitā-prativarṇikā)、真實般若波羅蜜」¹⁶，「有爲般若、無爲般若」¹⁷等名稱，大體而言，後者較爲殊勝，前者只不過是相對安立的假名！

《大智度論》卷 18 (大正 25, 190a16-18) 云：

諸菩薩從初發心，求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。

依此定義來說，菩薩從初發菩提心，一直到證得佛的一切種智，這中間還在修學階段的一切智慧（道慧、道種慧），皆稱爲般若波羅蜜。而菩薩的修學階段，大體可分爲「得無

¹⁵ 《大智度論》卷 65 (大正 25, 516b15-21)；卷 86 (664b8)。

¹⁶ 《小品般若》卷 3〈佐助品六〉(大正 8, 546c1-9)；《大品般若》卷 10〈法施品(十善品)三十八〉(大正 8, 295b12-296a25)；PvP [II]，木村高尉，[1986] 110, 1.21-115, 1.12；《大智度論》卷 11 (大正 25, 139b2-6；139c24-29)；卷 60 (484b13-17)。

¹⁷ 《大智度論》卷 65 (大正 25, 521a22-29)；卷 84 (651b 15-17)。

生法忍之前」與「得無生法忍之後」兩個階段。得無生法忍之前的「知諸法實相慧」，是指「欲觀知諸法實相的智慧」，但還不是諸法實相的現證慧。這是「觀照般若」，並不是「實相般若」。平常說：「般若智慧能觀能緣諸法實相」，但這只是在如幻的世俗心境上說能緣所緣，其實諸法實相並沒有所緣的實體，所以印公導師於《金剛般若波羅蜜經講記》(頁9)云：

般若是實相；觀慧與文字，是約某種意義而說為般若的。如觀慧，因依之深入而能現覺實相——般若，所以也稱為般若。觀慧是因，實相是——非果之果，即是因得果名。又實相不是所觀的，但觀慧卻緣相而間接的觀察他；為境而引生觀慧，所以也可假說為從境——實相般若而名為般若。

正如「涅槃」一樣，沒有相對的因(六因四緣)可加以說明，本來不應名為因或果，但從斷煩惱而得擇滅之立場而言，可勉強賦予因果的假名，說它是「離繫果」¹⁸。「實相」亦然，它是超越能所，本來是觀不到的，所以也不可說它是果；但是修行者卻以如、法性、實際等為理境間接地觀察它，由此而引生觀慧，故勉強說觀慧是因，實相是果，但其實這

¹⁸ 《大毘婆沙論》卷21(大正27, 108c5-6)：「解脫果是道所證，非因所得」；《俱舍論》卷6(大正29, 33c)。

樣的果是「非果之果」；由此假名的果中說因，也不妨稱此觀慧為「觀照般若」了。

(三) 文字般若

《大品般若》卷 8〈三歎品（顧視品）三十〉（大正 8，280a8-12）云：

若菩薩摩訶薩……〔於〕是般若波羅蜜，若聽、受持、親近、讀誦、為他說、正憶念，不離薩婆若心；……是人，魔、若魔民不能得其便。

《大智度論》卷 56（大正 25，458b2-6）釋曰：

此中所說般若波羅蜜者，是十方諸佛所說語言文字，書寫經卷，宣傳顯示實相智慧。何以故？般若波羅蜜無諸觀語言相、而因語言經卷，能得此般若波羅蜜。是故以名字經卷，名為般若波羅蜜。

釋論中說得很明白，般若波羅蜜本來是「無諸觀語言相」，換言之，真正的般若是心行處滅、言語道斷的「實相般若」，而不是「觀照般若」，更不是「文字般若」；但因藉著語言文字，可以宣傳顯示實相般若，也可藉此語言文字起觀，進而得證實相般若，所以這樣的文字經卷也就依此而得名「般若波羅蜜」（文字般若）了。

又《大品般若》卷 20〈累教品（囑累品六十六）〉（大正 8，362c22-25）云：

阿難！我以般若波羅蜜囑累汝。……阿難，汝受持深般若波羅蜜，若失一句，其過甚大。

《大智度論》卷 79（大正 25，619b21-23）釋云：
是般若波羅蜜，因語言文字章句可得其義，是故佛以般若經卷慇懃囑累阿難。

由此可知，佛付囑阿難的是語言文字的般若，希望他廣為傳達，使眾生能依文引義，更進而現證實相得解脫。

《般若經》部類繁多，《大智度論》提到的有：

- 1、卷 67（大正 25，529b22-23）：「是般若波羅蜜部黨經卷，有多有少，有上中下，光讚、放光、道行。」
- 2、卷 79（大正 25，620a12-13）：「如小品、放光、光讚等般若波羅蜜經卷章句有限有量；般若波羅蜜義無量。」
- 3、卷 100（大正 25，756a28-29）：「如此中般若波羅蜜品有二萬二千偈，大般若品有十萬偈。」

在此值得一提的是，這裡明白的說到《大智度論》所注釋的《大品般若》是「二萬二千偈」，不是近代學者所說的「二萬五千頌」。由於《大智度論》百卷是經與釋論會編而成，而且第二品以下是略譯；加上「光讚、放光」等語不是由《大智度論》原文所譯過來的，使得有些學者對《大智度

論》原本的卷數以及論書的作者、翻譯等問題，產生了不少疑慮。對此，印公導師於《大智度論之作者及其翻譯》¹⁹中有很詳細的解說，值得參閱！

綜上所述，三種般若之中，以「實相般若」為主體，其他的「觀照般若」、「文字般若」都隨之得名。又印公導師於《成佛之道》²⁰中，將此三種般若配合聞、思、修、證，說道：

現證慧是實相般若，是勝義般若。

修、思慧是觀照般若。

思、聞慧是文字般若。（思慧是依文的，也可不依文的。）

如依此定義的話，「文字般若」是聞所成慧、思所成慧，並不是般若經論。因為般若經論是聞、思的對象，但語言文字本身還不是「慧」，不足以稱為聞所成慧、思所成慧。

那麼這裡為什麼稱「聞、思慧是文字般若」呢？《俱舍論》卷 22〈賢聖品六〉(大正 29, 116c10-14) 云：

聞所成慧，唯緣名境，未能捨文而觀義故。

思所成慧，緣名義境，有時由文引義，有時由義引文，未全捨文而觀義故。

¹⁹ 印順法師〔1993a〕21-33。

²⁰ 印順法師〔1993b〕337。

修所成慧，唯緣義境，已能捨文唯觀義故。²¹

聞所成慧以「名」爲緣，於一切時皆有文字相；思所成慧以「名、義」爲緣，有時可依文引義，有時也可不依文；修所成慧則是三昧相應，唯以「義」爲緣，能於一切時不依文而了義也。由於聞所成慧與思所成慧的一分以「名」爲緣，還未脫落文字相，必須依「文」才能觀「義」；約此意義說：「聞、思慧是文字般若」。

四、緣起、空、假名、中道

印公導師《空之探究》一書(頁 256)中說：

中道的緣起，是《阿含經》說；《般若經》的特色，是但有假名、本性空與自性空。自性空，約勝義空性說；到《中本般若》末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹起來一以貫之，而說出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」——大乘佛法中最著名的一偈。

龍樹菩薩所處的初期大乘時代，部派之間互相評破，《阿含經》與《般若經》等大乘經典之間，存有許多不同的說法。

²¹ 參閱《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217b29-c6)。

就連《般若經》本身，在思想史上也有一些不同的演變，「空」在早期時多重在顯示如實甚深法相，漸漸地，以「空」來形容虛妄不實的教說也越來越多了。²²自性空，在早期時，是說此自性空，非知作、非見作，非餘人作的自性空，是本性自爾的勝義自性空。²³漸漸地，《般若經》也說到了「諸法和合生故無自性」²⁴，沒有自性所以是空，成了緣起的無自性空；勝義的自性空，漸演化為世俗的無自性空了。龍樹面對《阿含》、部派、大乘經等種種異說，本著大乘深悟的立場，不採勝義自性說，²⁵而是透過「緣起無自性空」，將《阿含》的緣起中道，與《般若經》的空性假名統一起來，而成立了「緣起即空、亦是假名、亦是中道」的名句，成為《中論》的中心思想，也為《大智度論》所引用，如卷 6 (大正 25, 107a11-12)云：

因緣生法，是名空相，亦名假名，亦名中道。

有關緣起、空、假名、中道等問題，值得討論的地方相

²² 印順法師〔1985〕174-179。

²³ 《大品般若》卷 5〈問乘品十八〉(大正 8, 251a3-5)；PvP [1]，Dutt，〔1934〕198，1.3-5；漢譯的「自法空」即是 svabhāva-śūnyatā (自性空)。《大智度論》卷 46 (大正 25, 369b6-13)；印順法師〔1985〕，185。

²⁴ 《大品般若》卷 7〈十無品二十五〉(大正 8, 269a24)。

²⁵ 印順法師〔1988〕252。

當多，擬今後另作專題來探討，今僅就般若波羅蜜與緣起、空、假名、中道之關係略加說明。

(一) 緣起

《般若經》中提到「緣起」之文句不多，可舉出的有《小品般若》卷7〈深功德品十七〉(大正8, 567a-b)、《大品般若》卷17〈深奧品(燈炷品)五十七〉(大正8, 346a-b)等。今舉《大品般若》的經文如下：

菩薩摩訶薩從初發意行般若波羅蜜，具足十地，得阿耨多羅三藐三菩提。……是因緣法甚深，所謂非初心、非離初心、非後心、非離後心得阿耨多羅三藐三菩提，而得阿耨多羅三藐三菩提。(大正8, 346b1-15)

文中所說的「因緣法甚深」，比對玄奘譯的《大般若經》²⁶及梵本的《二萬五千頌般若》²⁷，可知即是「緣起(pratītyasamutpāda) 甚深」。

「緣起甚深」在《雜阿含》卷12, 293經(大正2, 83c)中即已說到，但《阿含經》中所說的緣起，主要是就眾生的流轉還滅來說，是無明、行等十二支的緣起。《般若經》此處所說的緣起，是菩薩發菩提心，修菩薩行，得阿耨多羅三

²⁶ 《大般若經》「二分」卷450(大正7, 273b5-6)。

²⁷ PVP [IV]，木村高尉〔1986〕176, 1.13。

藐三菩提果的緣起，可說是聖道的緣起。得菩提果，並不是初發心得，也不能離初心；不是後心得，也不能離後心得果。果不即是因，也不異於因，如是因果如幻，不一不異、不即不離而有發菩提心、修般若行、得菩提果。

此外，比較晚出的〈曇無竭品〉中也提到了眾緣和合、不來不去，如《小品般若》卷 10(大正 8, 584c12-20)云：

諸如來身亦復如是，屬眾因緣，無量福德之所成就，不從一因緣一福德而生，亦不無因無緣而有，以眾緣合則有，而無所從來；眾緣散則滅，而去無所至。……汝若如是觀諸如來及一切法無來無去、無生無滅，必至阿耨多羅三藐三菩提，亦得了達般若波羅蜜方便。

如敲樂器出聲，必待人、樂器等眾緣和合而有聲音，此聲音出時無來處，滅時亦無去處。佛身亦然，以發心、修無量智慧福德乃成，不由一因一緣，也非無緣而有。如是佛身從眾緣和合有，生不從十方來；緣散則滅，亦不去至十方。諸法亦如是，能體會到因緣和合、不來不去、無生無滅的話，便可說了達般若波羅蜜與方便了。

另外，《小品般若》卷 9〈見阿闍佛品二十五〉(大正 8, 578c-579a)、《小品般若》卷 20〈無盡品六十七〉(大正 8, 364b-c)等處也說到了「十二因緣空不可盡故，菩薩摩訶薩般若波羅蜜應生」。《大智度論》於卷 80(大正 25, 622a10-26)中解釋道：

若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊。離是二邊故，說十二因緣空。何以故？若法從因緣和合生，是法無有定性；若法無定性，即是畢竟空寂滅相；離二邊故，假名為中道。是故說十二因緣如虛空無法故不盡。癡亦從因緣和合生，故無自相，無自相故，畢竟空如虛空。……若〔不〕得是無明定相，即是智慧，不名為癡。是故癡相、智慧相無異，癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡。是故癡實相畢竟清淨，如虛空無生無滅。是故說得是觀故，迴向阿耨多羅三藐三菩提，即名般若波羅蜜。

菩薩觀無明是從眾緣和合而生，不在內，不在外，不在中間，²⁸沒有無明的自性。如果無明體性實有的話，那誰能斷這實有的體性呢？²⁹而且「若無有染者，云何當有染」³⁰，沒有眾生的話，那裡會起無明呢？所以，無明煩惱是由六根對六塵生六觸，執妄而有，不從內起，也不從外來，更不在中間。能如是知無明沒有定相，煩惱不起，便是智慧不名為

²⁸ 《大智度論》卷 6 (大正 25, 101c22-102a27)；卷 90(697c5-13)中引《德女經》解說無明沒有自性。所引《德女經》之內容與西晉竺法護譯之《佛說梵志女首意經》(大正 14, 939c-940a) 相符。

²⁹ 《中論》卷 4〈觀顛倒品二十三〉23 偈 (大正 30, 32b2-3)：「若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷，誰能斷其性」。

³⁰ 《中論》卷 1〈觀染染者品六〉(大正 30, 8a25)。

癡。反之，若取著智慧相，以有所執著故，便是無明，不名為智慧了。³¹同樣地，菩薩能觀行、識乃至老死，每一支也都是因緣和合所生，無自性故畢竟空。因為是因緣所生，故不墮入斷滅邊；因為知畢竟空，故不墮常邊，如是離斷、常二邊故，假名為中道。能如此觀十二因緣空，迴向阿耨多羅三藐三菩提，即可名為菩薩法的般若波羅蜜了。

為了突顯菩薩的十二因緣觀，《大智度論》卷 80(大正 25, 622a27-c10)提出了三種十二因緣。

說十二因緣有三種：一者、凡夫：肉眼所見，顛倒著我心，起諸煩惱業，往來生死中。二者、賢聖：以法眼分別諸法，老病死心厭，欲出世間。求老死因緣由生故，是生由諸煩惱業因緣。……煩惱因緣是無明，……是中無有知者、見者、作者。……但滅苦故入於涅槃，不究盡求諸苦相。三者、諸菩薩摩訶薩：大智人利根故，但求究盡十二因緣根本相，不以憂怖自沒，求時不得定相，老法畢竟空，但從虛誑假名有。……菩薩觀諸法實相畢竟空無所有，無所得，亦不著是事故，於眾生中而生大悲。……

初十二因緣，但是凡夫人故，於是中不求是非；第二十二因緣，二乘人及未得無生忍法菩薩所觀；第三十

³¹ 參閱印順法師〔1988〕142-143。

二因緣，從得無生忍法，乃至坐道場菩薩所觀。

- 1、凡夫——佛說：「如無所有如有，如是諸法無所有，〔凡夫不知〕故名無明」³²。凡夫不知諸法是因緣和合生，無自性空，卻妄執我法實有，產生了種種錯誤的認識，這即是無明，也就是生死流轉的根源。由此無明，造作了身口意等行業，感得生、老死苦果，這可說是流轉生死的因緣。
- 2、二乘人——聲聞、辟支佛厭離生死，推知老死由生，生由有，有由取，……最後得要知生死的根源在於無明；要了生死，必須得無我智慧勘破無明，無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅。二乘人能知生死的流轉，也能知涅槃的還滅，而這流轉與還滅，都建立在業果緣起——「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」之基礎上。但二乘人所悟的十二因緣，重在得無我慧，厭離生死，得解脫入涅槃。菩薩未得無生法忍，仍有退轉的可能，故列在此處說明。
- 3、得無生法忍以上的菩薩——大菩薩雖知無明乃至老死

³² 《小品般若》卷1〈初品〉(大正8, 538b15-16); AP, Vaidya [1960] 8, 1.7-8; 《大品般若》卷3〈相行品十〉(大正8, 238c24-25); PvP [I], Dutt [1934] 147, 1.6-7; 《大智度論》卷43 (大正25, 375a11-15)。

皆是因緣所生，無自性故畢竟空，不起我法二執；但因為眾生不解，仍沉淪生死故，起大悲心，欲令眾生也能了知此因緣實相，同得解脫，這可說是悲智雙運的十二因緣。

(二) 空

《原始般若》中說到「離、無所有、不可得、無生」等，沒有說到「空」，但與空義相合。《下品般若》中說到「以空法住般若波羅蜜」³³，「諸法以空為相」³⁴，但還沒有將種種空組合起來。《中品般若》的「前分」(序品第一～舌相品第六)則說到了「七空」；「後分」(無盡品第六七～囑累品第九十)提到了「十四空」；「中分」(三假品第七～累教品第六六)則有「十六空」、「十八空」等。當確立了「十六空」、「十八空」之後，於集成《中品般若》時，到處都插入「十六空」或「十八空」了。到了《上品般若》(《大般若經》的「初分」)更可看到「二十空」³⁵。

在《阿含經》中，「空」是無我、無我所；依著空可入

³³ 《小品般若》卷1〈釋提桓因品二〉(大正8, 540b1)。

³⁴ 《小品般若》卷5〈相無相品十三〉(大正8, 558c29)。

³⁵ 有關「空之發展與類集」，參閱印順法師〔1981c〕686-688；715-727；〔1985〕155-167；〔1988〕97-99。

涅槃，因此後來「空」與無相、無作被稱為三解脫門³⁶了。

《般若經》中，更將「空」等與無生、無滅、無染、寂滅、如、法性、實際等結合起來，用以表示涅槃的甚深義。³⁷其中的「如、法性」在《阿含經》中也看得到，但是它不是用來說明「涅槃」，而是被用來說明「緣起法」的。如《雜阿含》卷 12，296 經(大正 2，84b16-24)云：

若佛出世、若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。……此等諸法，法住、法定³⁸、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實，不顛倒。³⁹

此經也曾被《大智度論》所引用。⁴⁰但在《阿含經》

³⁶ 有關「三解脫門」，請參閱拙作釋厚觀〔1992b〕452-454；〔1993〕487-489。

³⁷ 參閱《小品般若》卷 7 (大正 8，566a)；《大品般若》「二分」，卷 449 (大正 7，269a-c)；PvP〔IV〕，木村高尉，〔1990〕164，1.10-14；印順法師〔1985〕142-147。

³⁸ 大正藏原本作「法空」，今依《瑜伽師地論》卷 93 (大正 30，833a23) 改作「法定」。參閱印順法師〔1983〕(中)，34-36。

³⁹ 與《雜阿含》296 經對應的經典有：巴利文《相應部》「因緣相應」12.20(SN，II，25-27)；梵文 *Nidānaśamyukta*，*Tripāṭhī*〔1962〕，147-152(sūtra 14)。參閱 Lamotte〔1944〕，Tome I，157，n.1；赤松明彥〔1989〕341 注 11。

⁴⁰ 《大智度論》卷 32 (大正 25，298a，c)。

中，如、法界等，是佛的自證，是形容「緣起法」的，有佛無佛，法爾常住，有真實、不顛倒的意義。而在《般若經》中，如、法界等被視為「涅槃」的異名，具有真實、不變異的意義。⁴¹同樣是「如、法界」，在《阿含經》中被用作「緣起」的解說，在《般若經》中被作為「涅槃」的說明。有些人將緣起看作有為法，而將它與涅槃無為法對立起來；但是龍樹卻透過緣起無自性故空，將「緣起」與「涅槃」巧妙的貫通起來。⁴²如《大智度論》卷 22(大正 25, 223b8-10)云：

有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；無有自在故無我；無常、無我、無相故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。

又同卷 22(大正 25, 222c1-6)云：

觀無常即是觀空因緣，如觀色念念無常，即知為空。……無色相即是空，空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。

色等諸法因緣合則有，因緣散則滅，在世俗事相上看起來是無常生滅，但若要深究「生滅」的本質，卻不可得。如《中論》〈觀三相品第七〉中說：「若生是有為，則應有三

⁴¹ 《大般若經》「二分」卷 402 (大正 7, 8c) 中說到真如有十二異名，其中列有：不虛妄性，不變異性等。

⁴² 印順法師 [1985] 247；[1981a] 25-39。

相，若生是無為，何名有為相」，「生住滅不成，故無有有為，有為法無故，何得有無為」，「如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是」⁴³，因此，有為生滅，是從世俗如幻假名來說，其實生滅的本性是空的，沒有生滅的自性，故說不生不滅。不過這裡說的「不生不滅」，不是與「生滅」對立的「不生不滅」，只是否定生滅的自性而已，不是另外去肯定一個常住的「不生不滅」。所以深觀生滅的本性，其實是不生不滅的。透過「緣起無自性空」，巧妙地貫通了三法印即是一實相印，也由此明緣起即空，消解了緣起與涅槃的對立！

由於「空」具有雙關意義，可用來顯示「如實相」，也可用來顯示「虛妄性」⁴⁴；自性也有「勝義自性」與「世俗自性」⁴⁵，所以在《般若經》中，「空」的內涵相當複雜，不但提到勝義的自性空，也提到了世俗的無自性空；不過《中論》與《大智度論》是著重在「無自性空」的。

此外，《般若經》還提到了「眾生空、法空」、十八空……

⁴³ 《中論》卷2〈觀三相品〉第1, 34, 35 偈 (大正 30, 9a12-13; 12a13-14; 12a23-24)。

⁴⁴ 印順法師 [1985] 174-179。

⁴⁵ 《大智度論》提到「勝義自性」的有：卷32 (大正 25, 298b28-c5)；卷47 (396b7-9)；另見印順法師 [1985] 180-188。

等，《大智度論》也說到了「聲聞的眾生空與法空」⁴⁶、「分破空、觀空、十八空」⁴⁷等多種，今無暇一一說明，擬另作專題探討，現先將般若波羅蜜與空的關係略加說明。

有關般若波羅蜜與空之關係，《般若經》與《大智度論》中談的不少，如《大品般若》卷1〈習應品三〉(大正8, 222c28-223a2)云：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，習應七空，所謂性空、自相空、諸法空、無所得空、無法空、有法空、無法有法空，是名與般若波羅蜜相應。

又《大品般若》卷1〈習應品三〉(大正8, 224c18-225a17)云：

是空相應，名為第一相應。……空行菩薩摩訶薩不墮聲聞辟支佛地，能淨佛土，成就眾生，疾得阿耨多羅三藐三菩提。……諸相應中，般若波羅蜜相應為最第一，……何以故？是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜相應，所謂空、無相、無作。……菩薩摩訶薩如是習空，能生大慈大悲。菩薩摩訶薩習是相應，不生慳心，不生犯戒心，不生瞋心，不生懈怠心，不生亂心，不生無

⁴⁶ 《大智度論》卷18(大正25, 192c-193c)；卷31(295b-c)；卷42(368a-369b)。

⁴⁷ 《大智度論》卷12(大正25, 147c-148a)。

智心。

種種相應中，以般若波羅蜜相應(*prajñāpāramitā-yoga*)爲最殊勝，而菩薩行般若波羅蜜相應，也就是空相應(*sūnyatā-yoga*)、無相相應(*animitta-yoga*)、無作相應(*apraṇihita-yoga*)。⁴⁸依《大智度論》的解說，「空則是無相，若無相則是無作，如是爲一，名字爲別」⁴⁹。空相應行的菩薩能不墮二乘地，能嚴土熟生，能速得無上正等正覺，能生大慈大悲，障礙六度的慳貪心、犯戒心、瞋恨心、懈怠心、散亂心、愚癡心都能不起，所以說空是第一相應。

《大智度論》卷 67(大正 25, 528a28-29)云：

若觀諸法空，眾生空、法空，如是則具足修般若波羅蜜。

《大智度論》卷 34(大正 25, 314b7-10)云：

菩薩行般若波羅蜜時，普觀諸法皆空，空亦復空，滅諸觀，得無礙般若波羅蜜，以大悲方便力，還起諸功德業。

菩薩不起我執、法執，能體悟眾生空、法空，連空也不執著，才算是具足修般若波羅蜜，才是無礙的般若波羅蜜。

《大智度論》卷 31(大正 25, 285c4-17)則提到般若波羅

⁴⁸ PvP [I], Dutt [1934] 58, 1.22-59, 1.2。

⁴⁹ 《大智度論》卷 37(大正 25, 335b11-12)。

蜜與十八空的異同：

問曰：般若波羅蜜、十八空，為異？為一？若異者，離十八空，何以為般若空。又如佛說：何等是般若波羅蜜？所謂色空，受、想、行、識空，乃至一切種智空。若不異者，云何言欲住十八空，當學般若波羅蜜？答曰：有因緣故言異，有因緣故言一。異者，般若波羅蜜，名諸法實相，滅一切觀法；十八空則十八種觀，令諸法空。菩薩學是諸法實相，能生十八種空，是名異。

一者，十八空是空無所有相，般若波羅蜜亦空無所有相；十八是捨離相，般若波羅蜜一切法中亦捨離相；是十八空不著相，般若波羅蜜亦不著相。以是故，學般若波羅蜜，則是學十八空，不異故。

般若波羅蜜與十八空，可說相同，也可說相異。因為十八空與般若波羅蜜同樣是無所有相、捨離相、不著相，就此觀點來說，二者可說是相同的。所以說五蘊空乃至一切種智空即是般若波羅蜜，離了空，如何名為般若波羅蜜呢？

但是，如前所說，實相般若是心行處滅、絕諸戲論的諸法實相，無能觀、所觀之別；而十八空則是空觀，著重在觀照的階段，就此意義而言，般若波羅蜜與十八空是相異的。如《大智度論》卷 35(大正 25, 319a11-12)云：

般若波羅蜜分為二分：成就者名為菩提，未成就者名

為空。

又《大智度論》卷 31(大正 25, 285c17-21)云：

般若波羅蜜有二分：有小、有大。欲得大者，先當學小方便門；欲得大智慧，當學十八空。住是小智慧方便門，能得十八空。何等是方便門？所謂般若波羅蜜經，讀誦、正憶念、思惟、如說修行。

諸法實相（實相般若）是大的般若；十八空（空觀）是小的般若，是尚未成就的般若。要得大的般若（實相般若），應當先學小的般若（十八空）⁵⁰。而要得小的般若（十八空），有方便門，也就是要於《般若經》中讀誦、正憶念、正思惟、如說修行。能藉此聞思修等方便門入十八空，更進一步滅諸觀，以證得諸法實相（般若波羅蜜），如果成就的話，就可名為菩提了。由這段文字的敘述，隱約可看出文字般若、觀照般若、實相般若的次第。

（三）假名

《大品般若》卷 2〈三假品七〉(大正 8, 231a16-21)云：

譬如夢、響、影、幻、燄、佛所化，皆是和合故有，

⁵⁰ Lamotte 教授認為「小般若」是指《般若經》(Lamotte [1976], Tome IV, 2047, n.1)，但筆者認為「小般若」是指「十八空」，如《大智度論》卷 35(大正 25, 319a11-12)云：「般若波羅蜜有二分：成就者名為菩提，未成就者名為空」；「般若經」應該是入「空」之方便門。

但以名字說，是法及名字，不生不滅，非內非外，非中間住；般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是。……菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。

般若波羅蜜、菩薩、菩薩字都是因緣和合而有，只是方便施設爲法（般若）、方便施設爲人（菩薩）、方便安立名字（菩薩字）而已，其實是如夢幻等一樣，沒有實法可得的。但是，雖然夢無實體，夢境卻宛然可見，能這樣如實通達而不驚不怖、不沒不退的話，正是菩薩所應修學的般若波羅蜜。經文中所說的三假，《大智度論》卷 41(大正 25, 358b22-26) 解釋如下：

五眾等法，是名法波羅聶提。五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨；如根、莖、枝、葉和合故名為樹；是名受波羅聶提。用是名字，取二法相，說是二種，是為名字波羅聶提。

所謂「法假施設（法波羅聶提，dharma-prajñapti）」，是蘊、處、界等一一的法。「受假施設（受波羅聶提）」，如五蘊和合爲眾生，根莖枝葉等和合爲樹，這種眾緣和合而成的眾生或樹等，名爲受假施設。「名假施設（名字波羅聶提，nāmasaṅketa-prajñapti）」，是稱呼「蘊」或「眾生」的名字。如《雜阿含經》卷 45，1202 經(大正 2，327a-b)中說，魔波旬向尸羅比丘尼問難道：「眾生云何生，誰爲其作者，

眾生何處起，去復至何所」，尸羅比丘尼答曰：

汝謂有眾生	此則惡魔見
唯有空陰聚	無是眾生者
如和合眾材	世名之為車
諸陰因緣合	假名為眾生 ⁵¹

組合成眾生的「色等五蘊」或組合成車的「材料」，就是「法施設」；而眾生或車等複合物即是「受施設」；對於眾生或車等給與安立個名字（如稱之為 *sattva*，*ratha*）這即是「名施設」。

有關「名假施設、受假施設、法假施設」（鳩摩羅什譯《大品般若》，大正 8，231a20-21）等三假之名稱與內容，在現存的大品系般若經典中，略有出入。

- 1、《放光般若》：字法、合法、權法。（大正 8，11c9）
- 2、《光讚般若》：因緣合會而假虛號、所號善權、所號法。（大正 8，163a11）
- 3、《大般若經》「二分」：名假、方便假、法假。（大正 7，30a16）
- 4、《大般若經》「三分」：名假、法假（僅列出二假）。

⁵¹ Cf. SN 5.10 (SN.I, 134-135); 《別譯雜阿含》卷 21，218 經 (大正 2，454c-455a)，但此二經中沒有「假名」之語。

(大正 7, 448a5)

- 5、《大般若經》「初分」：名假、教授假、法假。(大正 5, 58b8)
- 6、梵本《二萬五千頌般若》：nāmasaṅketa-prajñāpti, avavāda-prajñāpti, dharma-prajñāpti (Dutt ed., p.102, 1.3)
- 7、梵本《十萬頌般若》：
nāmasaṅketaprajñāptyābādharmaprajñāptyā (中間的 bā 似乎不完全)。(Ghoṣa ed., p.335, 1.4)

其中的「名假施設、名假」等與 nāmasaṅketa-prajñāpti 相符；「法假施設、法假」等與 dharma-prajñāpti 相符，但「受假施設」、「方便假」、「教授假」卻不太一致。梵本《二萬五千頌般若》的 avavāda-prajñāpti 與「教授假」相符，但與《大智度論》所解釋的「受假施設」不一致。印公導師於《空之探究》⁵²中，推斷「受假施設」的原語可能是 upādāna-prajñāpti，於《大智度論之作者及其翻譯》⁵³一書中則說，可能是 upādāya-prajñāpti；由於沒有其他的梵本可資比對，究竟是 upādāna-prajñāpti 或是 upādāya-prajñāpti 很難

⁵² 印順法師 [1985] 235。

⁵³ 印順法師 [1993a] 62。

斷定。但是筆者發現到南傳的《人施設論注》(Puggala-paññatti-aṭṭhakathā, JPTS, 1914, p.171-p.175)中有類似「受假」的說法。論注中說，蘊、處、界、根、諦是存在施設，人(puggala, 補特伽羅)是非存在施設。依止實法而有的假法稱為「upādā-paññatti」，例如依止五蘊而有人(眾生)，由各部分材料組合而有車等。巴利文的 upādā, 是 upādiyati (upa-ā-dā)的不變化分詞(gerund)，等於是 upādāya⁵⁴；梵文 upādadāti (upa-ā-dā)的不變化分詞，也同樣是 upādāya。由此可看來，印公導師的推斷無誤，「受假施設」的原語，應該就是 upādāya-prajñapti(梵文)、或 upādā-paññatti(巴利文)吧！但由於抄寫經典時，有可能將 upādāya 寫成 upāya，這就成爲「方便」、或稱爲「善權」了。

菩薩行般若波羅蜜時，如何修學這三假呢？《大智度論》卷 41(大正 25, 358c5-8)云：

行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。
諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜。

依論所說，行者先破名施設，次破受施設，最後破法施設得諸法實相；諸法實相即是名字空、〔受空、〕法空的般

⁵⁴ Cf. The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, T.W.Rhys Davids ed., London, 1979, p.149 「upādā」, 「upādāya」。

若波羅蜜。換言之，菩薩依次破了三種施設即得諸法實相，也就是得般若波羅蜜了。

「名字施設」如何破除呢？《大品般若》卷1〈奉鉢品二〉(大正8, 221c7-10)中說：

名字是因緣和合作法，但分別憶想假名說。是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字，不見故不著。⁵⁵

依《般若經》所說，菩薩、五蘊、六波羅蜜、十八空、三十七道品乃至一切種智，一切都是但有名字(nāma-mātra)⁵⁶，「名字(nāma, nāmadheya)」是約人或約法而假名安立，若離開了人，如何安立「菩薩」這個名字呢？所以「名字」也是因緣相待而有，只是隨宜假施設，其實是沒有名字自性的。菩薩能如是通達，便能知名字空，不會被「名字施設」所縛了。

其次，如何破除「受假施設」及「法假施設」呢？《大智度論》卷52(大正25, 434b9-19)云：

諸法和合生，無有自性。……是菩薩從作法、眾法和合生故，非一法所成，以是故言假名。是眾法亦從和

⁵⁵ Cf. PvP [1], Dutt [1934] 38, 1.16-19。

⁵⁶ 《大品般若》卷7「十無品二十五」(大正8, 268c19-269a8); PvP [1], Dutt [1934] 250, 1.17-251, 1.18; 《大智度論》卷52 (大正25, 433b22-c1)。

合邊生，……以是故，見法畢竟空，如幻、如夢。一切諸法亦如是。

又《大智度論》卷 52(大正 25, 433b27-c1)云：

六波羅蜜乃至一切種智，行是法故名爲菩薩，是法亦假名字，菩薩亦假名字，空無所有，是諸法等強爲作名，因緣和合故有，亦無其實。

依五蘊和合而有人，菩薩(人)也是由五蘊假合，又修學六度等菩薩行才名爲菩薩，其實並沒有菩薩自性，只是假施設而已；能如實了知，就不會執著「受施設」(複合體的菩薩、人)了。

又假合成菩薩的色等五蘊與菩薩所修行的般若波羅蜜等法，仍是眾緣和合，無自性、畢竟空；能如是通達，就不會執著「法施設」(五蘊、般若等法)了。

綜上所述，《般若經》初說菩薩「但有名字」(nāma-mātra; nāmadheya-mātra)，般若波羅蜜亦「但有名字」⁵⁷；〈十無品二十五〉⁵⁸則說「五蘊乃至一切種智等，一切都是但有名字」。〈三假品七〉則說到「名假、受假、法假」⁵⁹，雖說一切都是但有名字，但「名假施設」是不離「受假施設」

⁵⁷ 《大品般若》卷 1〈習應品三〉(大正 8, 221c12-14)。

⁵⁸ 《大品般若》卷 7〈十無品二十五〉(大正 8, 268c19-269a8); PvP[1], Dutt [1934] 250, 1.17-251, 1.18; 《大智度論》卷 52 (大正 25, 433b22-c1)。

⁵⁹ 《大品般若》卷 2〈三假品七〉(大正 8, 231a21-23)。

(人，菩薩等)及「法假施設」(般若等諸法)的。《小品般若》「三假品」只說菩薩應當學三假，未談到次第；而《大智度論》的解釋，卻有次第悟入的意味。

(四) 中道

《阿含經》中提到中道(madhyamā pratipad)的經典不少，如《雜阿含經》卷 12，297 經(大正 2，84c14-23)云：

云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起。
……若有問言：彼誰老死，老死屬誰？彼則答言：我即老死，今老死屬我，老死是我。……若見言命即是身，彼梵行者無所有，若復見言命異身異，梵行者無所有，於此二邊，心所不隨，正向中道。

這一《大空法經》有梵文刊本出版⁶⁰，稱之為「大空性法門 mahāsūnyatā-dharmaparyāya」。《相應部》12，35-36 與此經相當，同樣談到緣起與中道，但沒有《大空法經》之語詞。此經中的「老死屬誰」與「老死是什麼」，被《大智度論》作為眾生空與法空的說明，且多次被引用⁶¹。

⁶⁰ Nidānaṣaṃyukta, Tripāṭhī [1962] 152-157(Sūtra 15)。參閱 Lamotte [1976], Tome IV, 2067, n.1；藤田宏達 [1982] 425-427，藤田教授認為《雜阿含》297 經暗示了「空與緣起」的關連性。

⁶¹ 《大智度論》卷 18 (大正 25，192c26-193a6)；卷 31 (288a12-14，295b 27-28)。

此外，《雜阿含經》中還提到離有離無的中道⁶²，離常見離斷見的中道⁶³，離自作、離他作、離共作、離無因作的中道⁶⁴。這些經典所說的中道，是就緣起來說的中道。此外《中阿含經》169，204 經等還提到離欲樂離苦行的中道⁶⁵，此中道則是以八正道來說明。

但是，在《般若經》中，「中道(madhyamā pratipad)」一詞卻相當少見，今舉數例如下：

- 1、玄奘譯《大般若經》：「般若波羅蜜多能示中道，令失路者離二邊故。」（「初分」，卷 172，大正 5，924c23-24；「二分」，卷 434，大正 7，182b1-2；「三分」，卷 505，大正 7，576b24-25）。與此文相對應的《大品般若》卷 11〈照明品四十〉（大正 8，302a26-27）則說：「般若波羅蜜能示導墮邪道眾生離二邊故」，雖意思相同，但沒有使用「中道」一詞。

- 2、《大般若經》：「為著我者，說無我道；為著法

⁶² 《雜阿含》卷 10，262 經（大正 2，66b-67a）；卷 12，301 經（大正 2，85c-86a）。

⁶³ 《雜阿含》卷 12，300 經（大正 2，85c）。

⁶⁴ 《雜阿含》卷 12，302 經（大正 2，86a-b）。

⁶⁵ 《中阿含》卷 43(169)〈拘樓瘦無諍經〉（大正 1，701c）；卷 56(204)〈羅摩經〉（大正 1，777c26-778a2）。

者，說法空道；著二邊者，為說中道。」(「六分」，卷 568，大正 7，933a24-25)

在《般若經》中，「中道」的用語與「空」比起來，顯然是少得多了。但是解釋《小品般若》的《大智度論》，卻處處提到「中道」，今舉數例如下：

1、卷 6 (大正 25，105a3-10)：

諸法從因緣生，無自性，如鏡中像。如偈說：若法因緣生，是法性實空，若此法不空，不從因緣有。譬如鏡中像，非鏡亦非面，亦非持鏡人，非自非無因。非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。

例如鏡中像，必須有鏡子，有持鏡人，有光線，還要照到顏面才能看到鏡中的臉像；諸法亦如是，由眾因緣和合而有，非自生、非他生，非自他共生，亦非無因生；也不能說因中先有果，先無果，亦有亦無果，非有非無果，此語亦不著，如是方名為中道。這裡所說的偈頌，雖與《中論》不完全相同，但內容是相當一致的。⁶⁶

2、卷 6 (大正 25，107a11-12)：

⁶⁶ 《中論》卷 1〈觀因緣品一〉(大正 30，2b-3c)；卷 4〈觀顛倒品二十四〉(大正 30，31b19)：「猶如幻化人，亦如鏡中像」。

因緣生法，是名空相，亦名假名，亦名中道。

此偈頌與《中論》〈觀四諦品二十四〉之 18 頌(大正 30, 33b)相符。

3、卷 26(大正 25, 253c17-23)：

問曰：……如迦葉問中，佛說：「我是一邊，無我是一邊，離此二邊名為中道。」今云何言無我是實，有我為方便說。

答曰：說無我有二種：一者、取無我相，著無我。二者、破我，不取無我，亦不著無我，自然捨離。如先說無我則是邊，後說無我是中道。

這裡所引用的「迦葉問經」，Lamotte 教授認為是《相應部》12.15 經(SN, II, p.16-17)或 22.90 經(SN, III, p.135)。⁶⁷此二經典與《雜阿含》301 經(大正 2, 85c), 262 經(大正 2, 66c-67a)相似，但對告眾不是迦葉，而是迦旃延，而且也沒有明白地說到「有我、無我」，僅大略地提到有、無二邊而已。筆者覺得「迦葉問」的內容應該是引自《大寶積經》卷 112 〈普明菩薩會四十三〉(大正 11, 633c7-13)，如經云：

迦葉！……我是一邊，無我是一邊，我、無我，是中無色、無形、無明、無知，是名中道諸法實觀。

⁶⁷ Lamotte [1970] , Tome III , 1684 , n.4-5 。

有人問：既然佛說有我、無我都是邊見，爲何還處處說無常、苦、無我呢？《大智度論》答曰：若取著無我相的話，因爲仍有執著，這樣修的無我仍是邊見；如能破我，不再另外執著無我的話，這才是真正的無我，也是中道。

4、卷 70 (大正 25，551a9-11)：

般若波羅蜜，離二邊說中道：雖空而不著空，故為說罪福；雖說罪福，不生常邪見，亦於空無礙。

菩薩修般若波羅蜜，不只是一要絕諸戲論，也要嚴土熟生，不只是自己通達空而已，也要方便涉俗度眾，使眾生也能了達空義。菩薩以道種慧遍觀眾生心，得以大乘法度者，則以大乘法度之；不堪任入大乘法者，則以二乘法度之；不堪任入涅槃道者，則爲說罪福，令遮惡道、開善道，種得度因緣⁶⁸。雖說有罪福，但不墮宿命常見；雖說諸法空無自性，但罪福因果宛然有；如是不著二邊，方得名爲中道。

5、卷 43 (大正 25，370a21-b9)：

般若波羅蜜是一切諸法實相，……常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。又復常、無常，苦、樂，空、實，我、無我等亦如是。……般

⁶⁸ 《大智度論》卷 35 (大正 25，321c11-23)；卷 86 (662c25-663b2)。

若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。

般若波羅蜜是諸法實相，實相無相，離四句、絕百非，「譬如火焰，四邊不可觸」⁶⁹，這樣的實相般若，當然是不著兩邊。所以在般若行中，不著常、無常，空、不空，有我、無我等，也不起「此是般若，彼非般若」之妄想分別。如前所說，若取著無我相者，是邊見，非真正的無我；破我執而不著無我者，是中道，這才是真正的無我。同樣地，若行般若而著般若相的話，是邊見；行般若而不執般若相，是中道，這才是真正的般若波羅蜜。

五、如何得般若

《大智度論》卷 18(大正 25, 190c19-191a9)云：

諸佛及菩薩 聲聞辟支佛
解脫涅槃道 皆從般若得……

是四大人，皆從般若波羅蜜中生。

由此文可知，共二乘的解脫道與大乘的菩提道，皆是由般若波羅蜜而得的；那麼應該如何修學才能證得般若呢？

由於眾生的根機利鈍不同；根基互異，有的從信願門

⁶⁹ 《大智度論》卷 11 (大正 25, 139c19)。

入，有的從智慧精進門入，有的從悲門入；因此如何才能證得般若波羅蜜，經論有許多不同的描述，在此無暇一一列舉，僅能舉幾個例子略作說明。

上述的緣起、空、假名、中道觀可得般若波羅蜜以外，《大智度論》卷 18(大正 25, 196a10-b1)說：

問曰：已知般若體相是無相、無得法，行者云何能得是法？

答曰：佛以方便說法，行者如所說行則得。……初發心菩薩，若從佛聞、若從弟子聞、若從經中聞，一切法畢竟空，無有決定性可取可著，第一實法滅諸戲論。涅槃相是最安隱，我欲度脫一切眾生，云何獨取涅槃？我今福德、智慧、神通力未具足故，不能引導眾生，當具足是諸因緣，行布施等五波羅蜜。財施……法施……持戒……忍辱……精進……禪定……；禪是般若波羅蜜依止處，依是禪，般若波羅蜜自然而生。

初發心菩薩欲學般若，應先從佛、佛弟子、經典中聞法；其次應發菩提心，發願度脫眾生，不應獨自取證涅槃；欲度眾生，應具福德、智慧、神通力等資糧，故菩薩當行五度，最後以禪定為依止而生般若波羅蜜。

這裡提到聞法、發心、如佛所說修行五度而得般若，似乎有次第的意味。但《大智度論》卷 18(大正 25, 196b20-c29)又說：

問曰：要行五波羅蜜，然後行般若波羅蜜；亦有行一二得般若波羅蜜耶？

答曰：諸波羅蜜有二種：一者、一波羅蜜中相應隨行具諸波羅蜜；二者、隨時別行波羅蜜。……

相應隨行者，一波羅蜜中具五波羅蜜，是不離五波羅蜜，得般若波羅蜜。

隨時得名者，或因一因二，得般若波羅蜜。若人發阿耨多羅三藐三菩提心布施，是時求布施相不一不異，非常非無常，非有非無等，……因布施實相，解一切法亦如是，是名因布施得般若波羅蜜。……行尸羅波羅蜜，得般若波羅蜜。……法忍相應慧，是般若波羅蜜。……精進能生般若波羅蜜。……以是智慧，依禪定一心，觀諸法實相，是名禪定中生般若波羅蜜。

依釋論解說，波羅蜜有「相應隨行」及「隨時別行」二種。依「相應隨行」義，般若波羅蜜中具足布施等五度，是不離五波羅蜜而得般若波羅蜜。

如依「隨時別行」義的話，則是六度差別行，修布施乃至修禪定之任何一度，只要能通達諸法實相，不執著施者、受者、所施物；不分別持戒者、犯戒者，不起愛憎，……皆可得般若波羅蜜。

又《大智度論》卷 18 (大正 25, 196c29-197a4)中云：

或有離五波羅蜜，但聞、讀誦、思惟、籌量通達諸法

實相，是方便智中生般若波羅蜜。

或從二、或三、四波羅蜜生般若波羅蜜。如聞說一諦而成道果，或聞二、三、四諦而得道果。

由此文可知，不一定是修一波羅蜜而得般若波羅蜜的；也有修二、三、四波羅蜜而得般若波羅蜜的；更有不修五波羅蜜，而是直接聽聞、讀誦、如理思惟而通達諸法實相的，《大智度論》稱此為「方便智」中生般若波羅蜜。

《大智度論》卷 18 (大正 25, 197a12-b2)又云：

復次，若菩薩不行一切法，不得一切法故，得般若波羅蜜。……得諸法實相，以無所得為得。……從本已來常自無所得，是故不應問：「行幾波羅蜜得般若波羅蜜？」諸佛憐愍眾生，隨俗故說行，非第一義。

般若實相無相，本來無智亦無得；所謂「得」般若波羅蜜，依第一義諦來說，是「不行一切法，不得一切法；以無所得為得般若波羅蜜」。而佛憐愍眾生，隨世俗諦而說有「相應隨行」(六度相攝行)的般若波羅蜜，有「隨時別行」(六度差別行)得般若波羅蜜；其實第一義中是無所謂「得」與「不得」的。

六、菩薩的般若與二乘的般若

(一) 菩薩的般若

《大品般若》卷 5〈問乘品(摩訶衍品)十八〉(大正 8, 250a27-b2)云：

菩薩摩訶薩以應薩婆若心，不著一切法，觀一切法性，以無所得故，亦教他不著一切法，亦觀一切法性，以無所得故，是名菩薩摩訶薩般若波羅蜜。

菩薩的般若波羅蜜，必須是與一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便，自己學一切法不著，亦教他不著一切法，如此才算是菩薩的般若波羅蜜。

又《大品般若》卷 16〈大如品五十四〉(大正 8, 336a27-b14)云：

舍利弗說是如相時，……六十⁷⁰菩薩諸法不受故，漏盡心得解脫，成阿羅漢。……菩薩摩訶薩雖有道，若空、若無相、若無作法，遠離般若波羅蜜，無方便力故，便於實際作證，取涅槃乘。

由此可知，般若波羅蜜是大乘菩薩超越二乘地、得不退轉位所必須具備的條件。有的菩薩雖得三解脫門，行五度，因不具備般若波羅蜜與方便⁷¹故，竟於實際作證取涅槃而退

⁷⁰大正 8, 336b2 作「六十」，336d 注 3：元明宮本，作「六千」。《大智度論》本(大正 25, 565a17)作「六千」；PvP[IV]，木村高尉 [1986] 125, 1.11 作「ṣaṣṭi」(六十)。

⁷¹有關「般若波羅蜜與方便」之關係與類別，請參閱拙作〈大智度論之

轉成二乘。

又《大智度論》卷 43(大正 25, 370c22-371a7)中說：

是誰般若波羅蜜者，第一義中無知者、見者、得者，一切法無我我所相，諸法但空，因緣和合相續生；若爾，般若波羅蜜當屬誰？佛法有二種：一者世諦，二者第一義諦。為世諦故般若波羅蜜屬菩薩。凡夫人法，種種過罪，不清淨故，則不屬凡夫。……聲聞、辟支佛雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名一切種智。以是故，般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

般若波羅蜜是屬誰的呢？如依第一義諦來說，實相般若是言亡慮絕，能所不二；既無「能得的我」，也無「所得的般若」可言，又有「誰」得「般若波羅蜜」呢？但是，就世俗諦來說，般若波羅蜜但屬菩薩，不屬凡夫、二乘，也不屬於佛。凡夫人罪過不淨，不樂般若；二乘人無大悲心，一心向涅槃故，不能具足得般若波羅蜜。佛，悲智圓滿，照理說應具足般若波羅蜜才對，為何說般若波羅蜜不屬於佛呢？如前所說，《般若經》重在菩薩修行的過程，而不是重在佛果的說明。為了闡明菩薩如何修學般若以自度度他而達究竟彼

般若波羅蜜與方便》(《法光》第 36 期，民國 81 年 9 月 10 日)。

岸，特別說「般若波羅蜜但屬菩薩」；而將已到究竟彼岸的佛智慧，別名為「一切種智」了！

（二）共二乘的般若

《般若經》中說到：佛命須菩提為菩薩說般若波羅蜜，眾人皆心生疑念，身為阿羅漢的須菩提怎麼有能力為菩薩說般若呢？須菩提知眾人心，說道：「諸佛弟子所說法、所教授皆是佛力。」⁷²《大智度論》卷 41(大正 25, 357c13-26) 釋曰：

般若波羅蜜有二種：一者共聲聞菩薩合說，二者但與諸法身菩薩說。為雜說故，命須菩提為首，及彌勒、舍利弗、釋提桓因。……須菩提知眾人心，告舍利弗等言：一切聲聞所說所知，皆是佛力。我等當承佛威神為眾人說，譬如傳語人。所以者何？佛所說法，法相不相違背，是弟子等學是法作證，敢有所說，皆是佛力。我等所說即是佛說，所以者何？……我等雖有智慧眼，不值佛法則無所見。……佛亦如是，若不以智慧燈照我等者，則無所見。

依此所說，般若波羅蜜有二種：一是為三乘人共說的般

⁷² 《小品般若》卷 1(大正 8, 537a-b)；《大品般若》卷 2〈三假品七〉(大正 8, 230b28-29)；參閱印順法師 [1981c] 635-636。

若，二是但爲法身菩薩說的般若⁷³。這裡是爲聲聞、菩薩合說般若故，而命須菩提說。

依須菩提所言，佛弟子們如能具智慧眼，又能有幸值佛聽聞正法，如理內正思惟，依教奉行的話，是能證得「法相」的，而此證得的法相，與佛所證的是不相違背的。如《大智度論》卷 35 所說：「佛及弟子智慧，體性法中無有差別者，以諸賢聖智慧皆是諸法實相慧；……皆是出三界、入三脫門，成三乘果慧，以是故說無有差別。……皆同事、同緣、同行、同果報，以是故言無相違背。所以者何？不生性空故。」⁷⁴這裡說到的三乘等諸賢聖智慧皆是諸法實相慧，與《中論》青目釋之三乘實相相似。如卷 3 (大正 30, 25b23-29)云：

佛說實相有三種：若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法。若生大悲，發無上心，名為大乘。若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智；若佛度眾生已，入無餘涅槃，遺法滅盡，先世若有應得道者，少觀厭離因緣，獨入山林遠離憒鬧得道，名辟支佛。

由此可知，如果不考慮有無發菩提心、智慧利鈍、悲心有無等因素，純就解脫生死的實相般若而言的話，二乘人也是可以證得的，這樣的般若通於三乘，可說是共二乘的般若。

⁷³ 又見於《大智度論》卷 34 (大正 25, 310c); 卷 72(564a); 卷 100(754b)。

⁷⁴ 《大智度論》卷 35(大正 25, 320c29-321a9)。

又《大品般若》卷3〈勸學品八〉(大正8, 234a15-20)中云：

欲學聲聞地，亦當應聞般若波羅蜜，持、誦、讀、正憶念、如說行；欲學辟支佛地，……；欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜，持、誦、讀、正憶念、如說行。

《大智度論》卷41(大正25, 363c4-7)釋曰：

問曰：般若波羅蜜是菩薩事，何以言欲得三乘者皆當習學？答曰：般若波羅蜜中說諸法實相即是無餘涅槃，三乘人皆為無餘涅槃故精進習行。

《般若經》中處處說「諸法實相」，如上所說，諸法實相雖有聲聞乘、辟支佛乘、大乘三種；但就解脫生死而言，三乘同入無餘涅槃⁷⁵。只不過菩薩在未得無上正等覺之前，不以涅槃為究竟，不證入實際也。由此可知，般若波羅蜜成了三乘共學的法門，但隨著發心、智慧、慈悲等不同，雖共學般若，而各得成就。

(三) 菩薩般若與二乘般若之比較

《大品般若》卷1〈習應品三〉中，舍利弗問到：「二乘智慧與佛智慧無有差別，不相違背無生性空，為何說菩薩

⁷⁵ 「三乘共入無餘涅槃」，又見於《大品般若》卷9〈勸持品三十四〉(大正8, 286 b21-26)；卷22〈道樹品七十一〉(大正8, 377a24-27；377c1-2)。

行般若波羅蜜一日智慧，勝過二乘呢？」佛陀承認二乘智慧與佛智慧在無生性空上並沒有差異，但是佛陀以反詰的方式問舍利弗：

- 1、菩薩行般若波羅蜜時，心念：當以道慧利益一切眾生，當以一切種智知一切法，度一切眾生。而二乘人有如是事嗎？
- 2、二乘人立志要得阿耨多羅三藐三菩提，度一切眾生令入無餘涅槃嗎？
- 3、諸二乘人廣學六波羅蜜乃至佛十力、十八不共法嗎？立志度無量阿僧祇眾生、淨佛世界嗎？

舍利弗皆答：不。

因此佛作比喻：二乘人的智慧如螢火蟲，而菩薩智慧如日光。雖同樣能照物，但能照的範圍大小不同⁷⁶。《大智度論》也比喻說：如毛孔空欲和虛空相比一樣⁷⁷。

又《大智度論》卷 79 (大正 25, 618c3-17)云：

除佛，諸菩薩空行勝於二乘。何以故？智慧分別利鈍，入有深淺故，皆名得諸法實相，但利根者得之了了。……復次，聲聞、辟支佛無慈悲心，無度眾生

⁷⁶ 《大品般若》卷 1〈習應品三〉(大正 8, 222a10-b13)。

⁷⁷ 《大智度論》卷 35 (大正 25, 322a10-11)；卷 79 (618c14-18)。

心，……非但以空行故與菩薩等。復次，二乘得空，有分有量，……又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！

由此可知，二乘所悟的空與佛菩薩所悟的空，在「質」上並沒有不同，但在「量」上，則大小有異。或許有人認為二乘人僅得眾生空，無法證得法空。但是，《大智度論》是承認二乘人也能證得法空的⁷⁸。又《大品般若》卷 15〈成辦品 (大事起品) 五十〉(大正 8，328b22-24)云：

信行、法行人、八人、須陀洹、……阿羅漢、辟支佛，若智、若斷，即是菩薩摩訶薩無生法忍。

《大智度論》卷 71 (大正 25，555a20-24) 設問答解說如下：

問曰：聲聞、辟支佛法是小乘，菩薩是大乘，云何言二乘智斷即是菩薩無生忍？

答曰：所緣同，如、法性、實際亦同，利鈍智慧為異，又有無量功德及大悲心守護故勝。

二乘人證的如、法性、實際，與無生法忍所證得的實相並沒有什麼差別，所以說二乘若智若斷皆是得無生法忍的少分。《大智度論》卷 35 中也舉出六種理由說到二乘的智慧

⁷⁸ 《大智度論》卷 18 (大正 25，192c-193c)；卷 31 (295b-c)；卷 42 (368b17-18)。

與佛的智慧，在體性上沒有差別：

- 1、諸賢聖智慧，皆是諸法實相慧。
- 2、皆是四諦及三十七道品慧。
- 3、皆是出三界、入三解脫門成三乘果慧。
- 4、如須陀洹以無漏智滅結得果，乃至佛亦如是。
- 5、如須陀洹用有爲解脫與無爲解脫果，乃至諸佛亦如是。
- 6、如佛入涅槃，須陀洹極遲不過七世，皆是同事、同緣、同行、同果報故，其智慧體性皆是無生性空故（大正 25，320c29-321a10）。

若說菩薩與二乘有差別的話，那是在智慧利鈍上有異，以及有無廣學無量法門、廣修無量功德，有無大悲心度無量眾生上有差別而已。

《大智度論》卷35中，舉出六項理由，來說明菩薩智慧勝過二乘。其中的第一項說：

有二因緣故，菩薩智慧勝聲聞、辟支佛。一者、以空知一切法空，亦不見是空；空以不空等一不異。二者、以此智慧，為欲度脫一切眾生，令得涅槃。聲聞、辟支佛智慧，但觀諸法空，不能觀世間、涅槃為一。（大正 25，320a2-6）

在卷 54(大正 25, 444a23-b3)中，也說到菩薩與二乘在智慧上利鈍有異，入有深淺的不同：

聲聞人智力薄故，初始不能觀五眾若遠離、若寂滅等，但能觀無常等，入第三諦，乃能觀寂滅。菩薩利根故，初觀五眾，便得寂滅相。用無所得者，常用無所得空慧觀諸法相。……般若相者，不離五眾有涅槃，不離涅槃有五眾，五眾實相即是涅槃。是故初發心鈍根者，先用無常等觀，然後觀五眾寂滅等；十二因緣亦如是。

部派中有「漸現觀」與「頓現觀」之不同，《大智度論》在此主要是取說一切有部的漸現觀與菩薩之直觀涅槃加以比對。聲聞人根鈍智淺，先觀五蘊無常、苦等，由苦諦入手，至滅諦時才能觀五蘊寂滅。但是菩薩利根，可直觀五蘊寂滅，能知五蘊實相即是涅槃。釋論中說到的「不離五眾有涅槃，不離涅槃有五眾」，與《般若經》常說的「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色；受想行識亦復如是」相同⁷⁹。如《大智度論》卷 19(大正 25, 197c29-198a9)云：

聲聞辟支佛法中，不說世間即是涅槃。……菩薩法中說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：

⁷⁹ 《大品般若》卷 1〈習應品三〉(大正 8, 223a13-14)；卷 3〈集散品九〉(大正 8, 235a11-14)。

色即是空，空即是色……。空即是涅槃，涅槃即是空。

《中論》中亦說：涅槃不異世間，世間不異涅槃，涅槃際世間際，一際無有異故。菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃。

《大智度論》明白的說到：「空即是涅槃」，而引《中論》〈觀涅槃品二十五〉⁸⁰的偈頌來說明「色即是空」與「世間即涅槃」。一般人以為離色別有空，離世間別有涅槃；其實色是本性空的，「空」也不是離色以外另有一個空，而是即色明空，體會到世間之究竟實相（實際）與涅槃之究竟實相都是如幻性空，無礙無別的。

《大智度論》卷 86 (大正 25, 662b24-c13) 亦云：

聲聞人以四諦得道，菩薩以一諦入道。佛說是四諦皆是一諦，分別故有四。……聲聞、辟支佛智慧，觀色等五眾生滅，心厭、離欲，得解脫。菩薩以大福德智慧觀生滅時，心不怖畏，……菩薩捨生滅觀、入不生不滅中。

聲聞人作四諦差別觀，未能觀世間即是涅槃，故於五蘊等觀無常、苦等，而厭離世間、欣向涅槃。但菩薩能通達四

⁸⁰《中論》卷 4 〈觀涅槃品二十五〉(大正 30, 36a4-11)：「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」

諦皆是緣起、空、無自性，不離有爲說無爲，能作四諦平等觀⁸¹。因苦諦（世間無常生滅）與滅諦（涅槃不生不滅）不作差別觀故，知生滅實相即是不生不滅，得無生法忍入菩薩位。雖觀生滅而不起怖畏故，不需要厭離世間，也不必去欣求另外的涅槃了！

綜上所述，雖然說三乘共學般若，但是二乘的般若重在證空慧、了生死，無大悲心、厭離世間，不觀世間即涅槃。大乘的般若，則是以三心(菩提心、大悲心、無所得)相應，廣學三乘善法，能觀世間即涅槃，不厭離生死，而能在世間久度眾生。菩薩雖學三乘一切善法，而這三乘善法皆統攝於般若波羅蜜中，皆以般若波羅蜜爲主導，從發心到成佛，皆不離此般若波羅蜜。如《般若經》說：「五波羅蜜離般若波羅蜜，亦如盲人無導，不能修道至薩婆若」⁸²，又說「行般若波羅蜜時，則具足諸波羅蜜」⁸³，這樣攝導萬行的般若波羅蜜，即是菩薩的般若；如成佛的話，就變名爲阿耨多羅三藐三菩提了。簡言之：「證真實以脫生死，是三乘所共的般

⁸¹ 《小品般若》卷 26〈差別品(四諦品)八十四〉(大正 8, 412a14-15)：「是四聖諦平等故，我說即是涅槃」；《大智度論》卷 94(大正 25, 720c15-721b2)：「……知是四諦藥病相對，亦不著是四諦，但觀諸法如實相，不作四種分別觀。」

⁸² 《小品般若》卷 3〈泥犁品八〉(大正 8, 550a20-21)。

⁸³ 《小品般若》卷 9〈見阿閼佛品二十五〉(大正 8, 579a21-22)。

若；導萬行以入智海，是菩薩不共二乘的般若。」⁸⁴

《般若經》雖然通說三乘之教，但是重點還是在為菩薩說般若波羅蜜。但是，我們在《般若經》中，卻發現宣說般若法義的，除了佛、彌勒菩薩等外，須菩提、舍利弗等阿羅漢，甚至釋提桓因也參與了般若波羅蜜的問答。在《大智度論》中就說到：有人見釋提桓因雖得初果而三毒未盡，云何能問難般若深義，且其所說是否合乎佛意而心生疑惑。《大智度論》卷 79(大正 25, 618b8-14) 解釋云：

釋提桓因雖非一切智人，常從佛聞，誦讀力強，是故所說有理，佛便印可。佛說有三種慧：聞慧、思慧、修慧。有人聞慧、思慧明了故，能與修慧人問難。……如阿難雖未離欲，未得甚深禪定，而能與佛、漏盡阿羅漢等論議，隨法無違。

修慧是與定相應的慧，阿難僅得初果，未得甚深禪定，但在《雜阿含》556-559 等經中，我們卻可看到阿難為人說「無相心三昧」；在其他經中，也到處可看到阿難與佛或其他阿羅漢的問答。同樣地，釋提桓因雖未漏盡而能參與般若議論，而且所言不差，是佛陀印可的。而且，須菩提是阿羅漢，卻也為菩薩說了不共二乘的「諸法無受三昧」⁸⁵。《般

⁸⁴ 印順法師 [1981b] 10-11。

⁸⁵ 《小品般若》卷 1〈初品第一〉(大正 8, 537c, 538a)；《大品般若》

若經》的流傳，佛不是付囑給菩薩，而是付囑阿難。總之，二乘人在《般若經》中扮演著很微妙的角色，值得再進一步詳細探討。

七、結論

- 1、波羅蜜(pāramitā)含有「究竟，完成」與「到彼岸」兩種意思。《般若經》重在菩薩行的闡揚，而不重在佛果的說明，所以《大智度論》主張般若波羅蜜但屬於菩薩，而將已到彼岸、已達究竟的佛智慧別名為一切種智或阿耨多羅三藐三菩提。
- 2、真正的般若波羅蜜是諸法實相(實相般若)；現證實相之前的聞、思、修所成慧等加行與般若經典(觀照般若、文字般若)，都是隨實相而得名的。
- 3、《般若經》多說空性、假名，較少提到緣起、中道。龍樹透過「緣起無自性空」，巧妙地將《阿含經》的緣起、中道，與《般若經》的空性、假名一以貫之，成了《中論》所說的名句——「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。《般若經》以法性為量，特別是「原始般若」，不觀生滅，而直觀不生不滅；《大智度論》是《大品般若》的釋論，卻不像一般人把生滅與

不生不滅看成是絕然對立的東西，而是透過緣起無自性空，巧妙地貫通了世間即涅槃，三法印即是一實相印。

- 4、《大智度論》所注釋的《小品般若經》，梵文原本是《二萬二千頌般若》，提到的「受假」(梵語很可能是 *upādāya-prajñapti*)與其他《般若經》所說的「教授假」*avavāda-prajñapti*或「方便假」(*upāya-prajñapti*)不同。而且《小品般若》僅說到三假，未明說悟入次第；但《大智度論》卻說「先破名假到受假，次破受假到法假，最後破法假到諸法實相」，有次第悟入的意義，與《中論》之假名說不盡相同。
- 5、《般若經》中參與般若法義問答的，除了佛、菩薩外，也有須菩提、舍利弗等漏盡阿羅漢，還有初果的阿難、釋提桓因等，雖然是「通教三乘」，可是主要的是「但為菩薩」。三乘雖共學般若，但二乘人重在證空慧、了生死、這種二乘人所證的般若(實相般若)，其實就是涅槃。而菩薩則不以涅槃為究竟，他必須與三心(菩提心、大悲心、無所得)相應，遍學一切法門，亦令眾生不著一切法，方得名為菩薩的般若波羅蜜。所以菩薩所學的般若波羅蜜，不是單純的智慧一法門而已，而是攝導一切善行的般若波羅蜜。

※後記：一九八三年間，恩師^上印^下順上人駕臨慧日講堂，曾對筆者開示云：「修菩薩行只有深觀是不夠的，還要有廣大行。從發菩提心、修六度萬行，自度度他，到成佛，《大智度論》提供了很好的指引，很重要！很重要！值得好好地研究。」然而《大智度論》卷數龐大，引用甚多毘曇、中論、大乘經，思想博雜，加上筆者不敏，欲通盤掌握，誠非易事。幸蒙 恩師慈悲不斷地教誨，轉瞬間已過十年有餘，乃能略知一二，法乳深恩難以為報，今逢 恩師九秩大壽，謹奉獻此文，恭頌 恩師法輪常轉、萬壽無疆！

【參考資料及使用略語】

一、經論類：

《雜阿含》：大正藏(以下略稱：「大正」)2。

《別譯雜阿含》：大正2。

《中阿含》：大正1。

《道行般若經》：大正8。

《小品般若》 = 《小品般若波羅蜜經》(10卷)：大正8，(鳩摩羅什譯)。

《大品般若》 = 《摩訶般若波羅蜜經》(27卷)：大正8，(鳩摩羅什譯)。

《大般若經》 = 《大般若波羅蜜多經》(600卷)：大正5、6、7，(玄奘譯)。

《大智度論》：大正25。

《大毘婆沙論》 = 《阿毘達磨大毘婆沙論》：大正27。

《俱舍論》 = 《阿毘達磨俱舍論》：大正29。

《中論》：大正30。

《大乘義章》(淨影慧遠撰)：大正44。

SN = Saṃyutta-Nikāya(「相應部」)：PTS 版，London.

Nidānaśāmyukta=(因緣相應)，Fünfundzwanzig sūtras des Nidānaśāmyukta，C.Tripāṭhī ed.，Berlin，1962。

AP = Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (八千頌般若)，P.L.Vaidya

ed. , Buddhist Sanskrit Texts No.4 , Darbhanga , 1960 。

PvP = Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā (二萬五千頌般若) , [I] N. Dutt ed. , Calcutta Oriental Series No.28 , London , 1934 ; [II , III] , Kimura Takayasu (木村高尉) ed. , Tokyo , 1986 ; [IV] , 木村高尉 , Tokyo , 1990 ; [V] , 木村高尉 , Tokyo , 1992 。

ŚP = Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā (十萬頌般若) , P.Ghoṣa ed. , Bibliotheca Indica , work 153 , Calcutta 1902-1914 。

二、現代著作：

印順法師：〔1981a〕《中觀今論》，正聞出版社。

印順法師：〔1981b〕《般若經講記》，正聞出版社。

印順法師：〔1981c〕《初期大乘佛教之起源與開展》，正聞出版社。

印順法師：〔1981d〕《中觀論頌講記》，正聞出版社。

印順法師：〔1983〕《雜阿含經論會編》，上、中、下，正聞出版社。

印順法師：〔1985〕《空之探究》，正聞出版社。

印順法師：〔1988〕《印度佛教思想史》，正聞出版社。

印順法師：〔1993a〕《大智度論之作者及其翻譯》(增訂本)，東宗出版社，(〔1992〕初版)。

印順法師：〔1993b〕《成佛之道》(增注版)，正聞出版

社，（〔1960〕初版）。

釋厚觀：〔1992a〕〈大智度論之般若波羅蜜與方便〉，《法光》第36期，民國81年9月10日。

釋厚觀：〔1992b〕〈大毘婆沙論における三三昧、三解脫門〉，《印度學佛教學研究》41卷1號，452-454。

釋厚觀：〔1993〕〈大智度論における三三昧、三解脫門〉，《印度學佛教學研究》42卷1號，487-489。

赤松明彦：〔1989〕《大乘佛典，中國、日本篇，1，大智度論》，東京：中央公論社。

梶芳光運：〔1980〕《大乘佛教の成立史的研究》，東京：山喜房佛書林。

三枝充惠：〔1981〕「概説—ボサツ、ハラミツ」，《講座・大乘佛教，1—大乘仏教とは何か》，東京：春秋社，89-152。

三枝充惠：〔1983〕《龍樹、親鸞ノート》，京都：法藏館。

藤田宏達：〔1982〕〈原始佛教における空〉，《佛教思想7，空，下》京都：平樂寺書店，415-465。

山田龍城：〔1959〕《梵語佛典の諸文獻》附録，〈般若經五會諸本内容比較表〉，京都：平樂寺書店。

Conze, Edward：〔1978〕*The Prajñāpāramitā Literature* (2nd. Edition), Tokyo：The Reiyukai.

Lamotte, Étienne：〔1944〕〔1949〕〔1970〕〔1976〕〔1980〕

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna
(Mahāprajñāpāramitāśāstra), Tome I~V, Louvain :
Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve.

Ramanan, K.Venkata : [1966] Nāgārjuna's Philosophy , as
presented in the Mahāprajñāpāramitāśāstra, Charles
E.Tuttle Company of Rutland, Vermont-Tokyo.

Saigusa, Mitsuyoshi (三枝充惠) : [1969] Studien zum
Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śāstra, Tokyo :
Hoku-seido ◦

印順導師讚歎的菩薩精神

一、前言

印順導師提倡「人菩薩行」，主張以人身直行菩薩道，而如何修學菩薩行，於《妙雲集》、《華雨集》、《初期大乘佛教之起源與開展》…等諸多著作中都有論述，其中於《印度之佛教》中，更可看出導師對「菩薩的偉大精神」讚歎有加，如該書〈自序〉中云：

印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啟梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也：

- 1、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。
 - 2、抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。
 - 3、三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。
- 菩薩之真精神可學，略可於此見之。¹

¹ 印順導師《印度之佛教》〈自序〉p.6-7。

導師認為：釋尊所處的時代，由於聲聞解脫道風氣盛行，大乘利他的偉大精神並沒有得到應有地闡揚；我們學佛，不能只注意《阿含經》的解脫道，也應該留意釋尊於本生修行時所展現的菩薩道精神。中期佛教時期，《般若經》等大乘經典提倡緣起性空，雖然已開啓天化之機，²但大體上還堪稱允當。

龍樹菩薩出世，貫通阿含的解脫道與《般若經》等大乘菩薩道，調和了「佛法」與「大乘佛法」的對立，以「緣起性空的深觀」為基礎，大力闡揚「菩薩的廣行」，智慧、慈悲兼修，深觀、廣行並重，可說最值得推崇的了。龍樹菩薩所談菩薩的偉大精神，導師歸納起來，有三點是特別值得我們效法學習的：

- 1、「忘己為人」：發菩提心，利益眾生。
- 2、「盡其在我」：強調自力，淡化他力。
- 3、「任重道遠」：發長遠心，不求急證涅槃。

這裡所說的雖然是龍樹的菩薩觀，但從印順導師對龍樹

² 印順導師《契理契機之人間佛教》：「什麼是『梵化之機應慎』？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。」（收在《華雨集》（第四冊），p.41）

學的推崇，也可推知導師所讚歎的菩薩精神是什麼了！

雖然導師在《印度之佛教》〈自序〉中提到龍樹的菩薩觀值得我們學習，但以上所提三點菩薩的偉大精神究竟出自龍樹論的什麼地方，導師在《印度之佛教》一書中並未有特別的論述。不過，導師在其他著作中，點點滴滴的提到了龍樹論的菩薩觀。本文擬從龍樹論中，探討導師所謂「龍樹的菩薩觀」之出處，並比對導師的著作，俾使菩薩的偉大精神，能更具體地呈現出來。

二、龍樹所處的時代及其論著

在談到龍樹的菩薩觀之前，先簡單提一下龍樹所處的時代及其主要著作。

龍樹菩薩是南印度人，在世的年代大約是西元 150 年至 250 年，於說一切有部出家，先讀聲聞三藏，後在雪山的一處佛寺中讀到了大乘經，弘法的影響遍及全印度。

當時多方面傳出的大乘經，數量不少，內容又各有所重，在下化眾生，上求佛道，修菩薩行的大原則下，「初期大乘」經的行解，不免有點龐雜。「初期大乘」流行以來，（西元前五〇年～西元二〇〇年）已經二百多年了。面對：1、印度的神教，2、「佛法」流傳出的部派，3、大乘自身的異義，實有分別、抉擇、

貫通，確立大乘正義的必要。龍樹就是適應這一時代的要求，而成為印度佛教史上著名的第一位大乘論師。³

由於龍樹菩薩生於南印度，又到北方修學，所以龍樹論有綜貫南北的特色。而且，龍樹所處的時代，不但要面對印度的神教，佛教內部也是部派異說紛紜，又有「般若」、「淨土」、「文殊法門」、「華嚴」、「寶積」、「法華」等各類大乘經的傳出，真是百家爭鳴。其中有重解脫道的，有重菩薩道的；也有重智慧的、重慈悲的、重信願等種種法門都有。

龍樹菩薩處在這樣複雜的環境裡，卻很巧妙地加以抉擇、貫通，調和了「佛法」之解脫道與「大乘佛法」菩薩道之對立。並立四悉檀（宗旨、理趣），以貫攝一切佛法：1、世界悉檀：適應俗情，方便誘導向佛。2、各各為人悉檀：啓發人心向上、向善。3、對治悉檀：針對偏蔽過失而說。4、第一義悉檀：顯示究竟真實。⁴龍樹菩薩本身雖是「重分別抉擇的論師」，但也有「經師隨機方便而貫通」的特長，他的一切論議都是與修持相關聯的。⁵

³ 印順導師《印度佛教思想史》，p.119-120。

⁴ 參見《大智度論》卷1（大正25，59b17-61b18）。

⁵ 印順導師《印度佛教思想史》，p.137。

龍樹菩薩之論著，主要可分為三類：⁶

(一)「抉擇甚深義」的有：

1、《中論》（《根本中論頌》），2、《六十頌如理論》，3、《七十空性論》，4、《迴諍論》，5、《廣破經》，6、《十二門論》，7、《壹輸盧迦論》。

(二)「菩薩廣大行」的有：

1、《大智度論》，2、《十住毘婆沙論》，3、《菩提資糧論》。

(三)其他：

1、《寶行王正論》，2、《寄親友書》。

在諸多龍樹菩薩的論著中，導師提到其中的三部（《中論》、《大智度論》⁷、《十住毘婆沙論》）特別值得注意，如《印度佛教思想史》云：

龍樹學被稱為中觀派，可見《中（觀）論》所受到的重視。龍樹是大乘行者，本於深觀而修廣大的，所以更應從《大智度論》、《十住毘婆沙論》，去理解大乘的全貌。⁸

⁶ 參見印順導師《空之探究》，p.205-206；《印度佛教思想史》，p.125。

⁷ 有些學者質疑《大智度論》之作者與《中論》之作者龍樹並非同一人。有關此問題，參見印順導師《大智度論之作者及其翻譯》，東宗出版社，1992年8月初版，1993年5月增訂本，p.21-33。

⁸ 印順導師《印度佛教思想史》，p.126。

由此可知，如要理解龍樹深觀廣行的菩薩思想，除了注意《中論》的緣起性空及假名、中道之外，更應該從闡揚菩薩廣大行的《大智度論》、《十住毘婆沙論》來理解大乘的全貌！不過，從《中論》的內容來看，都是以《阿含經》的教義為主；所引證的經典，都出於《阿含經》，並沒有提到發菩提心、修菩薩行。所以，本文主要以《大智度論》、《十住毘婆沙論》等龍樹論為線索，分別探討導師所讚歎的三種「菩薩偉大精神」。

三、龍樹的菩薩精神

(一) 三乘同入無餘涅槃而發菩提心， 其精神為「忘己為人」

印順導師讚歎菩薩的真精神，值得效法學習的第一項是：「三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為忘己為人」。

1、三乘同入無餘涅槃

雖然有些經論認為二乘的涅槃如化城或醉三昧酒一樣⁹，佛的涅槃才是真正的涅槃，但依《般若經》與龍樹論來

⁹ 參見《妙法蓮華經》卷3（大正9，27a-b）；《無極寶三昧經》卷上（大正15，507c）；《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，497c）；印順導

說：聲聞乘、辟支佛乘、佛乘等三乘都是共入無餘涅槃的。如《大品般若經》卷4云：

佛告須菩提：菩薩摩訶薩應生如是心，…我應當以三乘度脫一切眾生，令入無餘涅槃，我度一切眾生已，無有乃至一人入涅槃者。¹⁰

《大智度論》卷40云：

般若波羅蜜中說諸法實相即是無餘涅槃，三乘人皆為無餘涅槃故精進習行。¹¹

基本上，龍樹《大智度論》在這一觀點上，明顯的是承襲《般若經》之思想。

2、忘己為人的菩薩行

有關菩薩「忘己為人」的描述，以下分別舉幾部經論來說明。

(1) 《十住毘婆沙論》

《十住毘婆沙論》中有人提出了一個疑問：既然三乘聖者最後都是入無餘涅槃而沒有差別的話，那麼菩薩何必於恒

師《印度佛教思想史》p.95。

¹⁰ 《大品般若經》卷4（大正8，243b21-26）。

¹¹ 《大智度論》卷40（大正25，363c6-7）。

河沙等大劫往來生死來修學大乘？一個大劫已經夠長了，更何況如同恒河沙般眾多的大劫，就更難以計數了！要在如同恒河沙般眾多大劫的時間之中，往來生死，修學菩薩十地¹²，實在是太辛苦、太難了，還不如以聲聞、辟支佛乘速滅諸苦，早得解脫！¹³

對於這樣的質疑，龍樹菩薩於《十住毘婆沙論》卷1回答道：

答曰：是語弱劣，非是大悲有益之言。若諸菩薩效汝小心，無慈悲意，不能精勤修十地者，諸聲聞、辟支佛何由得度，亦復無有三乘差別。所以者何？一切聲聞、辟支佛皆由佛出，若無諸佛，何由而出？若不修十地，何有諸佛？若無諸佛，亦無法、僧。是故汝所說者，則斷三寶種，非是大人有智之言，不可聽察。…如是聲聞、辟支佛、佛煩惱解脫雖無差別；以度無量眾生、久住生死、多所利益、具足菩薩十地故，有大差別。¹⁴

龍樹菩薩回應說：這樣的說法並非是大悲有益之言。如果菩薩們都像你一樣發小乘的心量，沒有慈悲心，不精勤修

¹² 《華嚴經》菩薩十地：歡喜地、離垢地、發光地、燄慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。

¹³ 《十住毘婆沙論》卷1（大正26，20b15-19）。

¹⁴ 《十住毘婆沙論》卷1（大正26，20b19-c23）。

學菩薩十地的話，那麼，諸聲聞、辟支佛又如何能得度呢？

¹⁵此外，如果大家都像你這樣想的話，那麼誰來弘法？正法要從那裡聽聞？如果大家都各管各的，那麼佛法怎麼延續下去？因此，總要有人捨己爲人來弘揚佛法；如果每一個人都只是顧自己，沒有慈悲的心念想要度眾生的話，那麼大家又如何能得度呢？如此一來，菩薩道既不能成就，聲聞、辟支佛也無法聽聞到解脫道，那當然也就沒有聲聞、緣覺、菩薩三乘的差別了。

菩薩是發菩提心，漸漸修學十地而成佛的。如果沒有菩薩來修十地的話，當然就沒有成爲無上正等正覺的「佛」了！按照以上的推論，既然沒有「佛」，當然也沒有人體悟無上妙「法」、沒有人弘揚佛法，更沒有人去組織「僧團」了！而且沒有「佛」，也就沒有「法」、沒有「僧」可言，如此

¹⁵ 《雜阿含經》卷 26 (684 經)：「佛告比丘：諦聽，善思，當爲汝說。如來、應、等正覺者，先未聞法，能自覺知，現法自知，得三菩提；於未來世，能說正法覺諸聲聞，所謂四念處，四正斷，四如意足，五根，五力，七覺分，八聖道分。是名如來、應、等正覺，所未得法能得，未制梵行能制，能善知道，善說道，爲眾將導；然後聲聞成就隨法，隨道，樂奉大師教誡教授，善於正法。是名如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫，種種別異。」(大正 2, 186c5-14)

《大智度論》卷 36：「問曰：聲聞、辟支佛因緣故亦使世間得善法，何以但說菩薩能令世間有善法？答曰：因聲聞、辟支佛世間有善法者，亦皆由菩薩故有。若菩薩不發心者，世間尚無佛道，何況聲聞、辟支佛，佛道是聲聞、辟支佛根本故。」(大正 25, 323b6-11)

更沒有「三寶」了。因此，龍樹菩薩說：「是故汝所說者，則斷三寶種，非是大人有智之言，不可聽察。」意思是說：如果照你這種說法，大家都跟你一樣不發大菩提心的話，佛法的傳承將因此而斷絕，輪迴中的芸芸眾生又該怎麼辦呢？

總之，「聲聞、辟支佛同樣是出三界得解脫的話，菩薩何必那麼辛苦花無量劫來修學大乘法」這是很多人會提出的問題，我們從龍樹菩薩的回答中，可以深深體會出其「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的悲願！

(2) 《大品般若經》

此外，《大品般若經》也提到菩薩修學，都是為了一切眾生，不是為了己身。如《大品般若經》卷 26〈平等品第 86〉云：

是菩薩摩訶薩為是眾生故，求阿耨多羅三藐三菩提。
是菩薩從初發意已來，所有布施，為一切眾生故，乃至有所修習智慧，皆為一切眾生，不為己身。菩薩摩訶薩不為餘事故求阿耨多羅三藐三菩提，但為一切眾生故。¹⁶

一般說，菩薩是「上求菩提，下化眾生」；而《大品般若經》這裡更說：菩薩是為了一切眾生才求無上正等正覺；

¹⁶ 《大品般若經》卷 26，〈平等品第 86〉（大正 8，414b5-10）。

修學布施、持戒，乃至般若等六波羅蜜，其實都是爲了一切眾生，不是爲了自己。

(3) 《大智度論》

《大智度論》卷 95 對上面所引《小品般若經》經文註釋如下：

問曰：如餘處菩薩自利益，亦利益眾生，此中何以但說利益眾生，不說自利？自利、利人有何咎？

答曰：菩薩行善道，爲一切眾生，此是實義；餘處說自利，亦利益眾生，是爲凡夫人作是說，然後能行菩薩道。入道人有下、中、上。下者、但爲自度故行善法，中者、自爲亦爲他，上者、但爲他人故行善法。

17

有人問：「佛典在其他地方提到菩薩自利，也利益眾生；爲什麼在這個地方只有說純粹的利益眾生，而不說自利呢？我們說自利利他有什麼過失呢？」

龍樹菩薩回答說：「菩薩行善道，爲一切眾生，此是實義」。菩薩行種種的善法，事實上正是爲了眾生，而不是爲了利益自己，這才是真實的意義。所以，即使說要成就阿耨多羅三藐三菩提，也是爲了利益眾生，才成就阿耨多羅三藐

¹⁷ 《大智度論》卷 95 (大正 25, 726b26-c3)。

三菩提。「餘處說自利，亦利益眾生，是為凡夫人作是說，然後能行菩薩道。」《大智度論》講得很明白，其他地方說自利又利益眾生，這是為了凡夫人所作的方便誘導。因為對於一個有所得的凡夫，如果一開始就希望他完全利益眾生，不要考慮自己，一般人是容易作得到的。所以佛陀一開始勸勉凡夫說：自利也能利他。經過這樣的誘導後，就容易行菩薩道了。

接著，《大智度論》提到有三種入道人：

下者：但為自度故行善法。

中者：自為亦為他。

上者：但為他人故行善法。

依龍樹菩薩的立場，真正的「上品」入道人，是純粹利他的；如有一絲一毫為自己著想的話，頂多是「中品」而已。如果只是為自己著想而行善法的則是「下品」。

可是，外人提出不同的看法。他們認為：下品人只為自身，這沒什麼爭議；但他們接下來就產生了質疑：如果只是利他，而不能自利的話，這怎麼是上品人呢？

問曰：是事不然！下者、但自為身，中者、但為眾生，上者、自利亦利他人。若但利他，不能自利，云何言上？

答曰：不然！世間法爾，自供養者不得其福，自害其身而不得罪；以是故，為自身行道，名為下人。一切

世人但自利身，不能為他；若自為身行道，是則斷滅，自為愛著故。若能自捨己樂，但為一切眾生故行善法，是名上人，與一切眾生異故。若但為眾生故行善法，眾生未成就，自利則為具足。若自利益，又為眾生，是為雜行。求佛道者有三種：一者、但愛念佛故，自為己身成佛；二者、為己身亦為眾生；三者、但為眾生，是人清淨行道，破我顛倒故。是菩薩行般若波羅蜜時，無眾生乃至無知者、見者，安住是中，拔出眾生著甘露性中。甘露性者，所謂一切助道法。何以故？行是法得至涅槃，涅槃名甘露，住是甘露性中，我等妄想不復生。是菩薩自得無所著，亦令眾生得無所著，是名第一利益眾生。¹⁸

龍樹菩薩回答說：不是這樣！就世間法來看，自己供養自己，本來就沒有什麼福報可言，真正的福報就是要利益眾生，那才是真正的種福田。因此，完全為自身而行道的是下品人。「若自利益，又為眾生，是為雜行」，自利、利他間雜，不是純粹利他的，這是中品人。若能自捨己樂，純粹利他的，才名上品人。這樣的上品人，破除我執，沒有我相、人相、眾生相、壽者相，純粹為眾生而行種種善法，即使還未能成就眾生，但其實菩薩本身已經離貪瞋等種種的執著，

¹⁸ 《大智度論》卷 95（大正 25，726c3-23）。

雖然不為自利著想，而實際上不但長養空慧，也長養悲心，可以說自利已經具足了。這樣的菩薩，自己無所著，亦以慈悲心教眾生行種種助菩提之法，令得無所著，乃至得解脫涅槃。這樣的菩薩，不但以大悲為上首，以志求無上菩提為信願，而且以無所得為方便，可說是三心相應（信願，大悲，無所得之空慧）了。

（4）印順導師的看法

印順導師在《學佛三要》中云：

聲聞道與菩薩道的差別，只在重於自利，或者重於利他，從利他中完成自利。聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法，利樂人天，度脫眾生，不過重於解脫的己利。在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。證悟以後，也不過隨緣行化而已。而菩薩，在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心」¹⁹。證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。…

菩薩道，在初期的聖典中，即被一般稱做小乘三藏中，也是存在的，這即是菩薩本生談。菩薩在三大阿

¹⁹ 《大般涅槃經》卷 38：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」（大正 12，590a22）

僧祇劫中，…不惜財物，不惜身命，為了利益眾生而施捨。閻浮提中，沒有一處不是菩薩施捨頭目腦髓的所在。他持戒，忍辱，精勤的修學，波羅蜜多的四種，六種或十種，都是歸納本生談的大行難行而來。這樣的慈悲利他，都在證悟解脫以前，誰說非自利不能利他！等到修行成熟，菩提樹下一念相應妙慧，圓成無上正等正覺。這樣的頓悟成佛，從三大阿僧祇劫的慈悲利他中得來。菩薩與聲聞的顯著不同，就是一向在生死中，不求自利解脫，而著重於慈悲利他。²⁰

慈悲利他的菩薩行，不只是大乘經所說，聲聞經典中的「本生談」，也說到了釋尊本生種種偉大的菩薩行。「本生談」是各部派所共同承認的，只是部派佛教沒有大力闡揚而已。

導師強調：並不是自利完成了以後才來利他，如「本生談」中所見的菩薩，都是在證悟之前就廣行利他的。菩薩精神的可貴處是捨己為人，是在利他中完成自利的。

(二) 抑他力為卑怯，「自力不由他」， 其精神為「盡其在我」

²⁰ 印順導師《學佛三要》，p.145-146。

印順導師讚歎菩薩的真精神，值得效法學習的第二項是：「抑他力爲卑怯，自力不由他，其精神爲盡其在我」。導師於《法海探珍》中說：

「自依止，法依止，不餘依止」，是佛法的精髓。中期佛教也還是「自力不由他」。諸佛護持，天龍擁護，也是「盡其在我」，達到一定階段，才有外緣來助成。說明白一點，自己有法，它才來護，並不是請託幫忙。易行道的念佛，也只是能除怖畏，也是壯壯膽的。有人想找一條容易成佛的方法，給龍樹菩薩一頓教訓，怎麼這樣下劣的根性！然後攝它，教它念佛，後來再說別的行法，它說你不是教我念佛嗎？龍樹說：那有單單念佛可為以成佛呢？²¹

從導師的這段話中，找到了幾個關於「自力不由他」的線索。

- (1) 初期佛教的《阿含經》主要是強調自力，如《長阿含經》卷 2，〈遊行經〉中說到，釋尊即將入滅，阿難請問佛：「佛涅槃後，我們當如何行道？」釋尊答：「當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」²²
- (2) 中期佛教，也就是初期大乘時期，雖然有諸佛護持，

²¹ 印順導師《華雨集》(第四冊)，p.107。

²² 《長阿含經》卷 2 〈遊行經〉(大正 1，15b6-7)。

天龍擁護之說，但也還是「自力不由他」、「盡其在我」，自己修持達到一定階段，才有外緣來助成，並不是完全靠外力的加持。

- (3) 有人覺得菩薩道難行苦行，希望龍樹菩薩開示「易行道」的法門，結果受到龍樹菩薩的責難。

其中第一項的「當自歸依，勿他歸依」，於《阿含經》中已經很清楚地說到自力的重要，這裡不必再多談。本文僅針對龍樹論中所談的「自力不由他」來加以探討，以下舉「佛力加持」、「易行道」、「聞佛名得道」、「果報回向」等幾個例子分別解說。

1、「佛力加持」的真正意義

《小品般若經》卷1〈初品第1〉中說，佛令須菩提為菩薩們說般若波羅蜜，有人產生懷疑：阿羅漢有能力為菩薩說般若波羅蜜嗎？

須菩提知舍利弗心所念，與舍利弗言：「佛諸弟子敢有所說，皆是佛力。所以者何？佛所說法，於中學者能證諸法相。證已，有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故。」²³

類似的內容在《大品般若經》卷2〈三假品第7〉也可

²³ 《小品般若經》卷1〈初品第1〉(大正8, 537b2-6)。

以看得到。²⁴《大智度論》對此也有解說，如卷 41 云：

須菩提知眾人心，告舍利弗等言：一切聲聞所說所知，皆是佛力。我等當承佛威神，為眾人說，譬如傳語人。所以者何？佛所說法，法相不相違背。是弟子等學是法作證，敢有所說，皆是佛力；我等所說，即是佛說。所以者何？現在佛前說，我等雖有智慧眼，不值佛法，則無所見；譬如夜行險道，無人執燈，必不得過。佛亦如是，若不以智慧燈照我等者，則無所見。²⁵

印順導師於《初期大乘佛教之起源與開展》針對此文解說如下：

依須菩提所說，佛弟子依佛所說法而修學，是能證得諸「法相」的，證了以後，能與「法相」不相違的。所以說「皆是佛力」，「以法相力故」。「佛力」，《大智度論》解說為：「我（弟子自稱）等雖有智慧眼，不值佛法，則無所見。…佛亦如是，若不以智慧燈照我等者，則無所見。」²⁶原始般若的「佛力」說，

²⁴ 《大品般若經》卷 2〈三假品第 7〉（大正 8，230b-c）。

²⁵ 《大智度論》卷 41（大正 25，357c17-26）。

²⁶ 《大智度論》卷 41（大正 25，357c23-26）。

與一般的他力加持不同；須菩提是自證而後隨順「法相」說的。²⁷

弟子們依著佛所說的法努力學習、修證，所悟得的法性與佛沒有差別；弟子們本著所證悟的法性來說法，也與佛說不相違背。如果沒有聽佛的開示，聲聞弟子沒有辦法無師自悟；沒有悟得法性，所開示出來的法義，難以保證與佛說的法相符，依此意義來說：這是「佛力」，這是佛加持說的原始意義，與一般的他力加持說不同！²⁸

2、「易行道」的真正意涵

上文提到，有人覺得菩薩道苦行難行，希望有「易行道」可供修學。與此相關的討論，見於《十住毘婆沙論》，如卷5云：

問曰：…至阿惟越致地者，行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地；若爾者，是大衰患。…若諸佛所說，有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。

29

龍樹菩薩回答如下：

²⁷ 參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.635。

²⁸ 參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1326-1327。

²⁹ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，40c29-41a14）。

答曰：如汝所說，是懦弱、怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間應不惜身命，晝夜精進如救頭燃。³⁰如《助道》³¹中說：菩薩未得至，阿惟越致地，應常勤精進，猶如救頭燃。荷負於重擔，為求菩提故，常應勤精進，不生懈怠心。若求聲聞乘，辟支佛乘者，但為成己利，常應勤精進。何況於菩薩，自度亦度彼，於此二乘人，億倍應精進。…汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難，有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。³²

龍樹菩薩說：發願求無上佛道者，在還沒有得到不退轉之前，應當不惜身命，不但為自己解脫不生懈怠的心，也應為度眾生而挑起重責大任，晝夜精進如救頭燃。菩薩應該這

³⁰ 參見《大品般若經》卷 4：「須菩提！菩薩摩訶薩應生如是心：我當代十方一切眾生，若地獄眾生、若畜生眾生、若餓鬼眾生受苦痛；為一一眾生，無量百千億劫代受地獄中苦，乃至是眾生入無餘涅槃。以是法故為是眾生受諸勤苦，是眾生入無餘涅槃已；然後自種善根，無量百千億阿僧祇劫當得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！是為菩薩摩訶薩生大心。」（大正 8，243c4-11）

³¹ 《菩提資糧論》卷 3（大正 32，527b）。

³² 《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，41a14-b6）。

樣地發勇猛心才對，如果你希望有「易行道」能很快地達到不退轉，這是「怯弱下劣之言，非是大人志幹之說」！

雖然龍樹菩薩對此有所責備，但是論主還是很慈悲地開示「易行道」的法門。

有關「易行道」的內容，《十住毘婆沙論》花了很大的篇幅來說明，現扼要摘錄如下：

若菩薩欲於此身得至阿惟越致地，成就阿耨多羅三藐三菩提者：

- 一、應當念是十方諸佛，稱其名號。³³
- 二、更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜、稱其名號。…又亦應念毘婆尸佛、尸棄佛、毘首婆伏佛、拘樓珊提佛、迦那迦牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛，及未來世彌勒佛，皆應憶念、禮拜，以偈稱讚。³⁴
- 三、復應憶念諸大菩薩。³⁵
- 四、求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。³⁶
- 五、菩薩以懺悔，勸請，隨喜，迴向故，福德轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而

³³ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，41b16-42c7）。

³⁴ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，42c8-44c5）。

³⁵ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，41c6-45a17）。

³⁶ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，45a19-22）。

能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。…菩薩信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，愍傷諸眾生無此功德，但以諸邪見受種種苦惱故，深生悲心。念是諸眾生，沒在苦惱泥，我當救拔之，令在安隱處。…以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，得隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進。…如是則開檀波羅蜜門。³⁷

「易行道」的完整內容包括：

- 一、念佛。不是只有念一尊佛，而是念十方諸佛。
- 二、不但念現在十方諸佛，也應念過去佛、未來佛，對三世諸佛皆應憶念、禮拜，以偈稱讚。
- 三、不只念佛，也應念諸大菩薩。
- 四、不僅要起清淨心「憶念」（意業），也要「稱名」（口業），「禮敬」（身業）。也就是身、口、意要相應，都要清淨。而且還要懺悔、勸請、隨喜、迴向。
- 五、依著念佛、念菩薩，產生清淨心，產生慚愧心而懺悔業障、請轉法輪、請佛住世、隨喜功德、普皆迴向，念念都迴向眾生，不為自己私利。由此而福德力轉增，心更加調柔，對佛的種種功德都能信受。信受佛功德之後，更進一步思考：佛是怎麼成佛的？佛並不是生下來就是

³⁷ 《十住毘婆沙論》卷 6（大正 26，49b14-c9）。

佛，而是經過難行能行、難忍能忍的菩薩行後才成佛的。因此，除了「信佛功德」之外，對「菩薩的難行能行」亦能信受，更進一步能起而效法。一般凡夫對佛的功德、菩薩難行之事總是覺得像神話一樣，不太能夠信受；而此時菩薩因為心裡調柔，都能夠信受了。接著，菩薩對於沒有淨妙法的苦惱眾生，也產生憐憫之心，起了很深的悲心，想要救拔他們。

這樣的轉折非常重要，首先，修行者從「對佛功德的信受」，轉入「信受菩薩之難行能行」，進一步再轉向「悲憫眾生」。有些修易行道的，比較著重自己如何見佛聞法而已，對眾生比較少去關懷。但是，龍樹菩薩這裡強調修菩薩行，必須憐愍諸眾生，救拔他們出離苦海。那麼要如何利益眾生呢？必須要捨掉自己的慳貪，來廣行布施波羅蜜；要清淨自己的戒行，來廣行尸羅波羅蜜，…乃至般若波羅蜜等。這是從易行道轉入難行道、正常道重要的轉捩點。由此看來，龍樹菩薩對「易行道」的定位，是把它定位在「難行道」的前方便，並不是如一般所說的念念佛而已。

印順導師於《成佛之道》談到精進波羅蜜時，對易行道的真正意義也有很好的闡釋，值得參考。³⁸

³⁸ 印順導師《成佛之道》（增注本），p.305-308。

3、關於「聞佛名得道」

《大品般若經》提到，有菩薩發願，將來成佛時，如有眾生得聞其名，必得無上正等正覺。如《大品般若經》卷1云：

我得阿耨多羅三藐三菩提時，十方如恆河沙等世界中眾生，聞我名者，必得阿耨多羅三藐三菩提。欲得如是等功德者，當學般若波羅蜜！³⁹

《大智度論》卷34對此段經文註解如下：

問曰：有人生值佛世，在佛法中，或墮地獄者。如提婆達、俱迦利、訶多釋子等，三不善法覆心，故墮地獄！此中云何言：去佛如恆河沙等世界，**但聞佛名，便得道耶？**

答曰：上已說有二種佛：一者、法性生身佛；二者、隨眾生優劣現化佛。**為法性生身佛，故說乃至聞名得度；為隨眾生現身佛，故說雖共佛住，隨業因緣有墮地獄者。**法性生身佛者，無事不濟，無願不滿。…⁴⁰

有人問：雖然經中說：有眾生聞佛名，必得無上正等正覺。但是實際上，有人不但聞佛名，還生逢佛世，如提婆達

³⁹ 《大品般若經》卷1（大正8，221a17-20）。

⁴⁰ 《大智度論》卷34（大正25，313a25-b4）。

多，卻仍墮地獄，怎麼可以說一聞佛名就能成道呢？

龍樹菩薩回答：有二種佛：一者、法性生身佛，二者、隨眾生優劣現化佛。如果眾生見了「法性生身佛」的話，聞到佛名就可以得度；如果見的是「隨眾生優劣現化佛」，即使與佛共住，還是會隨業因緣而有墮地獄的。因此，並不是所有的人聞佛名，都能夠立即得道，那要看所見的是「法性生身佛」，還是「隨眾生優劣現化佛」？

問題是：什麼人才可以見到法性生身佛呢？這必須要證得甚深空慧的大菩薩才可，不是用凡夫的肉眼見得到的！⁴¹

⁴¹ 《大智度論》卷30：「佛身有二種：一者、真身；二者、化身。眾生見佛真身，無願不滿。佛真身者，滿於虛空，光明遍照十方，說法音聲亦遍十方；無量恆河沙等世界滿中大眾，皆共聽法；說法不息，一時之頃，各隨所聞而得解悟。如劫盡已，眾生行業因緣故，大雨澍下，間無斷絕，三大所不能制；唯有劫盡十方風起，更互相對，能持此水。如是法性身佛有所說法，除十住菩薩，三乘之人皆不能持；唯有十住菩薩不可思議方便智力，悉能聽受。眾生其有見法身佛，無有三毒及眾煩惱，寒熱諸苦一切皆滅，無願不滿。」（大正25，278a18-b2）。

《大乘大義章》卷上：「真法身者，遍滿十方虛空法界，光明悉照無量國土，說法音聲常周十方無數之國，具足十住菩薩之眾，乃得聞法。從是佛身方便現化，常有無量無邊化佛，遍於十方，隨眾生類若干差品，而為現形。光明色像，精麤不同。如來真身，九住菩薩尚不能見，何況惟越致及餘眾生。所以者何？佛法身者，出於三界，不依身口心行，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住，似若泥洹。真法身者，猶如日現，所化之身同若日光，如《首楞嚴經》燈明王佛壽七百阿僧祇劫，與此釋迦同，是彼一身無有異也。若一佛者，此應從彼而有，

有人又問：釋迦佛也是法性生身佛的一分，與法性生身佛沒有別異，爲什麼釋尊在世的時候，還有人犯五逆罪或作偷盜等惡行呢？

問曰：釋迦文佛亦是法性生身分，無有異體；何以故佛在世時，有作五逆罪人，飢餓賊盜，如是等惡？

答曰：釋迦文佛本誓，我出惡世，欲以道法度脫眾生，不爲富貴世樂故出。若佛以力與之，則無事不能。又亦是眾生福德力薄，罪垢深重，故不得隨意度脫。…以是故說：**聞佛名有得道者，有不得者。**復次，佛身無量阿僧祇，種種不同：有佛，爲眾生說法，令得道者；有佛，放無量光明，眾生遇之而得道者；有[佛]，以神通變化指示其心而得道者；有佛，但現色身而得道者；有佛，遍身毛孔出眾妙香，眾生聞之而得道者；有佛，以食與眾生，令得道者；有佛，眾生但念而得道者；有佛，能以一切草木之聲而作佛事，令眾生得道者；有佛，眾生聞名而得道者。**為是佛故，說言：我作佛時，其聞名者，皆令得度。**復次，聞名，不但以名便得道也；聞已修道，然後得度。如須達長者初聞佛名，內心驚喜；詣佛聽法而能得道。又如貫夷羅婆羅門，從雞泥耶結髮梵志所，初聞佛名，心即驚喜；

直詣佛所，聞法得道。是但說聞名，聞名為得道因緣，非得道也。⁴²

龍樹菩薩回答：有的佛出世於清淨世界；可是釋迦佛悲願深切，反而願生於五濁惡世，想要以道法來度脫這些眾生，這是釋尊的本初誓願。

如果佛以佛力與之，則無事不能。可是，眾生福德力薄弱，罪垢深重，所以不得解脫。因此，聞佛名有得道者，有不得者。就像天同樣的下雨，有的小草經不起滂沱大雨，不但沒受到滋潤，還隨著土石漂流；可是大樹的話，它就可以得到滋潤受用。所以這不是佛的問題，而是眾生本身福德因緣有差別，佛本身無所不能，問題在於眾生。

此外，龍樹菩薩又從另外一個角度來解說。佛身無量無邊，佛度化眾生，有很多種方式：有的佛是用說法的方式，令眾生得道；也有的佛不是用嘴巴說法，而是用放光的方式令其得道；有的佛是示現神通，有的佛是以其相好莊嚴令眾生得道；有的是以香味，有的是以食物，有的佛能以一切草木之聲而作佛事，令眾生得道；有的佛，令眾生憶念佛便能得道；有的佛，是令眾生聞其名而得道的，這些都是佛度化眾生的方便。因為有一類的佛是眾生聞其名而得道者，因此說「我作佛時，其聞名者，皆令得度。」

⁴² 《大智度論》卷 34（大正 25，313b13-c18）。

接著，龍樹菩薩又說：「聞名，不但以名便得道也；聞已修道，然後得度。…聞名為得道因緣，非得道也。」換言之，並不是聽到佛名就馬上能得道，而是聽到了佛名，而知道佛法，進一步去理解、實踐、體悟才得道。所以，聽了佛名，只不過是種了得道的因緣而已，並不是說聽了佛名，就馬上可以得道了。

從《大智度論》的這些文句看來，龍樹菩薩的解說很合乎緣起，淡化他力的思想也可以很明顯地看得出來。

4、果報迴向

《華嚴經》卷 40〈普賢行願品〉說：「迴向眾生及佛道。」⁴³所謂「迴向」，即是迴轉趣向，將自己的功德，轉向於某一目標，稱為迴向。在佛典中，可看到種種不同的迴向：有的是迴向將來自己得涅槃解脫，有的是迴向莊嚴佛國，有的是迴向將來成就阿耨多羅三藐三菩提，有的是將自己修持的功德迴向給眾生。這裡有一個問題：自己所作的功德，能轉給別人嗎？

《大智度論》卷 61 對此問題有很好的解答：

共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以

⁴³ 《華嚴經》卷 40（大正 10，847a25）。

利益眾生。菩薩以福德，清淨身、口，人所信受；為眾生說法，令得十善道、四禪等，與作後世利益。末後成佛，得福德果報，身有三十二相，八十隨形好，無量光明，觀者無厭；無量清淨，梵音柔和，無礙解脫等諸佛法，於三事示現，度無量阿僧祇眾生。般涅槃後，碎身舍利，與人供養，久後皆令得道。是果報可與一切眾生，以果中說因故，言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人，然後更作。善法體不可與人，今直以無畏、無惱施與眾生。⁴⁴

《大智度論》明顯地說到：「福德不可得與一切眾生，而果報可與。」也就是說：菩薩修學六波羅蜜等，所得的福德智慧，這是沒有辦法給眾生的。因為，如果自己不精進修學般若道的話，煩惱是無法減薄的，這是無法靠別人迴向來斷盡煩惱的。但是，菩薩精進修學，可以得到種種果報，菩薩可以用這些果報來利益眾生，引導眾生同成佛道。例如：菩薩修學布施等波羅蜜，可以得到大財富，衣服、飲食等資具豐裕充足，可以拿來利益更多的眾生；菩薩修學持戒、忍辱、精進、禪定等波羅蜜，身口清淨，心地柔和，易得相貌莊嚴，有所說法眾生容易信受；修學般若波羅蜜，可得大智

⁴⁴ 《大智度論》卷 61（大正 25，487c27-488a13）。

慧，能方便善巧度化眾生。成佛之後，具三十二相、八十種好，戒、定、慧具足，能度無量眾生；即使般涅槃後，其碎身舍利，如有人以恭敬心禮拜供養，亦能使眾生得福報；如有見賢思齊者，也能啓發眾生發菩提心，修學佛法得解脫。

因此，《大智度論》說：「果報可與一切眾生，以果中說因故，言福德與眾生共。」如果福德可以給別人的話，那麼佛從初發心以來，所集的福德甚多，若能迴向給眾生，眾生也不用這麼辛勤修學了！但事實上，如果自己不修學，是無法得解脫的！

印順導師於《方便之道》⁴⁵中也說道：「菩薩的功德，真能施與眾生，使眾生受福樂嗎？這裏面含有重大問題，也就是「自力」與「他力」。一般神教都是重「他力」的，佛法說善惡因果，修因證果，一向是「自力」的；「大乘佛法」的「回向功德」，不違反佛法的特質嗎？…經上說福德回向施與眾生，這是果中說因，是不了義說。菩薩的福德，是不能轉施與別人的。但菩薩發願化度眾生，所以依此福德善根，未來福慧具足，就能以財物、佛法施與眾生；使眾生得財物，能依法修行，成就佛道。如自己的福德而可以迴施眾生，那是違反「自力」原則的。佛菩薩的功德無量，如可以

⁴⁵ 印順導師《方便之道》，收於《華雨集》（第二冊）p.159-160；另參見《印度佛教思想史》，p.112-113。

迴施眾生，那世間應該沒有苦惱眾生，都是佛菩薩那樣，也不用佛菩薩來化度了！」

另外，《十住毘婆沙論》也有很長的篇幅談到「迴向」⁴⁶，其中談到的迴向，主要是迴向阿耨多羅三藐三菩提，而且是「為諸眾生故迴向」⁴⁷，而不是自己貪求無上佛道而迴向。論中更引用《般若經》⁴⁸說：「若菩薩於此迴向，取相貪著，是名邪迴向。是故諸菩薩摩訶薩，應如諸佛所知法相，以是法相迴向，能至阿耨多羅三藐三菩提，是名正迴向。」⁴⁹

《十住毘婆沙論》強調「無相的迴向」，雖然說「為眾生故迴向阿耨多羅三藐三菩提」，但不能執著「眾生相」，正如《金剛經》所說的：「滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者」⁵⁰；也不能貪著有個實在的「阿耨多羅三藐三菩提」。如有人法等取相貪著，或執著由「此」迴向「彼」，有「此」、「彼」等分別，皆名為「邪迴向」，不是真正的

⁴⁶ 《十住毘婆沙論》卷 5〈除業品〉(大正 26, 46b7-47a24)。

⁴⁷ 《十住毘婆沙論》卷 5：「我所有福德，一切皆和合，為諸眾生故，正迴向佛道。」(大正 26, 46b9-10)

⁴⁸ 參見《小品般若波羅蜜經》卷 3〈迴向品第 7〉(大正 8, 547c13-549c26)；《小品般若經》卷 11〈隨喜品(隨喜迴向品)第 39〉(大正 8, 297b21-302a16)；《大智度論》卷 61 (大正 25, 487a-496a)。

⁴⁹ 《十住毘婆沙論》卷 5 (大正 26, 47a20-24)。

⁵⁰ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751a12-13)。

迴向了！

由以上所學的「佛力加持」、「易行道的真正意涵」、「聞佛名得道」與「果報迴向」等看來，很明顯地看出龍樹菩薩有淡化他力的傾向，而印順導師獨具慧眼，對《大智度論》、《十住毘婆沙論》的巧妙闡釋，不難看出導師所讚歎的，正是此「自力不由他」、「盡其在我」的菩薩精神！

（三）三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」

修學佛法要經歷多久時間才得解脫，要經歷幾劫才得成佛道的問題，經論中經常提到，但是，也有許多不同的說法。以下舉幾部經論互相對照，並看看龍樹菩薩對此問題的看法。

1、《大毘婆沙論》的說法

《大毘婆沙論》卷 101 云：

依狹小道而得解脫故，名時解脫。狹小道者，謂若極速，第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫；餘不決定。依廣大道而得解脫，名不時解脫。廣大道者，謂若極遲聲聞乘，經六十劫而得解脫，如

舍利子。獨覺乘，經百劫而得解脫，如麟角喻。佛乘，經三無數劫而得解脫。⁵¹

《大毘婆沙論》是說一切有部的論書，主張聲聞乘、獨覺乘、佛乘等三乘得解脫所需時劫如下：

(1) 聲聞乘：

(a) 修狹小道得解脫者，名為「時解脫」，也就是要等待善知識、時節因緣等具足才得解脫。其中極速者，第一生種善根，第二生令成熟，第三生就得解脫。

(b) 修廣大道得解脫者，名為「不時解脫」，這類是比較利根的阿羅漢，自力比較強，稱為「不時解脫」。其中修廣大道的聲聞乘，最慢的，經六十劫而得解脫，代表的人物如舍利弗。

(2) 獨覺乘：分成兩類，一類是「麟角喻的獨覺」，另一類稱為「部行獨覺」。利根的麟角喻獨覺是經百劫而得解脫。

(3) 佛乘：經三大阿僧祇劫而得解脫。嚴格說來，依說一切有部的說法，是三大阿僧祇劫修福慧，百劫修相好，最後才在菩提樹下斷盡煩惱成道的。這裡有個問題：舍利弗是聲聞中「智慧第一」，為什麼

⁵¹ 《大毘婆沙論》卷 101（大正 27，525b14-21）。

反而比較慢得解脫呢？從《大智度論》的一段文可以得到線索。如《大智度論》卷 12 云：

如舍利弗於六十劫中行菩薩道，欲渡布施河。時有乞人來乞其眼，舍利弗言：眼無所任，何以索之？若須我身及財物者，當以相與！答言：不須汝身及以財物，唯欲得眼。若汝實行檀者，以眼見與！爾時，舍利弗出一眼與之。乞者得眼，於舍利弗前嗅之嫌臭，唾而棄地，又以腳蹋。舍利弗思惟言：如此弊人等，難可度也！眼實無用而強索之，既得而棄，又以腳蹋，何弊之甚！如此人輩，不可度也。不如自調，早脫生死。思惟是已，於菩薩道退，迴向小乘。⁵²

由此可知，舍利弗以前本來是發大乘心修廣大行的，只不過後來因為退心了才取聲聞證。舍利弗是修廣道路的，所以比較慢得解脫，需要六十劫。

又眾所周知，佛乘最利根，中根的是獨覺乘，下根的是聲聞乘。可是為什麼愈利根、愈上根的大乘菩薩，反而比較慢得究竟解脫呢？其實《大毘婆沙論》卷 101 所說的「狹小道、廣大道」提供了我們一個很好的答案：

狹小道者，謂若極速。第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫。餘不決定。…

⁵² 《大智度論》卷 12（大正 25，145a18-29）。

廣大道者，謂若極遲聲聞乘，經六十劫而得解脫，如舍利子。獨覺乘，經百劫而得解脫，如麟角喻。佛乘，經三無數劫而得解脫。⁵³

又如《大毘婆沙論》卷 83 云：

大加行得故名大悲。非如聲聞菩提唯六十劫修加行得，獨覺菩提唯經百劫修加行得。如來大悲三無數劫，修習百千難行苦行然後乃得，故名大悲。⁵⁴

也就是說，修狹小道的聲聞人只重在自己得解脫，所以較快得解脫；而修廣大道的大乘菩薩，不但自己得解脫，還要以大悲心度化眾生。雖然聲聞人也有修廣大道的，如舍利弗，於六十劫修加行，有「悲」心，但比不上如來於三大阿僧祇劫，修習百千難行苦行而得「大悲」。雖然最後都是得解脫的，但是「悲」與「大悲」不同，修行的時劫也就有所不同。

舉個例子，例如說有房子失火了，有的人很快地逃出去了，他出去之後，就不再進來了。可是有的人不但自己逃生，還會帶人逃生，逃出火宅之後，又進來救人，這樣出出入入，一直到最後不得已的時候才離開！菩薩也是如此，雖然最後大家都安全出去了，都得到解脫，可是菩薩爲了利益更多的

⁵³ 《大毘婆沙論》卷 101（大正 27，525b15-21）。

⁵⁴ 《大毘婆沙論》卷 83（大正 27，428b26-29）。

眾生，要學更多的法門，所花的時間比較長！

2、《大智度論》之說法

《大智度論》卷 28 云：

有辟支佛，第一疾者四世行，久者乃至百劫行。如聲聞疾者三世，久者六十劫。⁵⁵

《大智度論》對聲聞乘的看法，與《大毘婆沙論》相同；對獨覺乘的看法，只是多了「行辟支佛乘者，最快需要四世」；最慢的一樣是要歷經一百劫。

可是，《大智度論》對佛乘修學幾劫得解脫的看法，與《大毘婆沙論》有很大的差異。如《大智度論》卷 4 云：

佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言於三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限。⁵⁶

《大智度論》舉佛說的「無量阿僧祇劫作功德欲度眾生」，反對說一切有部論師主張的三阿僧祇劫說。《大智度論》是《大品般若經》的釋經論，所引的「無量阿僧祇劫度眾生」，有可能是引用《大品般若經》的。如《大品般若經》卷 4，〈金剛品（摩訶薩品）第 13〉云：

⁵⁵ 《大智度論》卷 28（大正 25，266c14-15）。

⁵⁶ 《大智度論》卷 4（大正 25，92b7-9）。

須菩提白佛言：「世尊！何等是菩薩摩訶薩生大心，不可壞如金剛？」佛告須菩提：「菩薩摩訶薩應生如是心：我當於無量生死中大誓莊嚴。…須菩提！菩薩摩訶薩應生如是心：我當代十方一切眾生，若地獄眾生，若畜生眾生，若餓鬼眾生受苦痛；為一一眾生無量百千億劫，代受地獄中苦，乃至是眾生入無餘涅槃。以是法故，為是眾生受諸勤苦；是眾生入無餘涅槃已，然後自種善根，無量百千萬億阿僧祇劫，當得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！是為菩薩摩訶薩大心不可壞如金剛。」⁵⁷

《大智度論》卷 45 對此經文註解如下：

佛自說金剛心相，所謂菩薩應作是念：我不應一月、一歲，一世、二世，乃至千萬劫世大誓莊嚴，我應無量無數無邊世生死中，利益度脫一切眾生。…復次，心如金剛者，墮三惡道所有眾生，我當代受勤苦，為一一眾生故，代受地獄苦，乃至是眾生從三惡道出，集諸善本，至無餘涅槃已，復救一切眾生；如是展轉一切眾生盡度已，後當自為集諸功德，無量阿僧祇劫，乃當作佛，是中心不悔、不縮。能如是代眾生受勤苦，自作諸功德，久住生死，心不悔、不沒，如金

⁵⁷ 《大品般若經》卷 4，〈金剛品（摩訶薩品）第 13〉（大正 8，243b19-c12）。

剛地，能持三千大千世界令不動搖，是心牢堅故，名為如金剛。⁵⁸

菩薩應該生這樣的心：我不只是一世、二世，乃至千萬劫世度眾生，而應該無量無數無邊世生死度眾生。且應代替墮入地獄道、畜生道、餓鬼道的一切眾生受無量百千億劫苦，直到這些眾生入無餘涅槃為止。當所有眾生入無餘涅槃之後，菩薩才自種善根，經無量百千億阿僧祇劫方得阿耨多羅三藐三菩提，真是「任重而道遠」！菩薩這樣的發心，很明顯地是以眾生為首要，自己則放在其次。

3、印順導師的看法

印順導師於《契理契機之人間佛教》中云：

以成佛為理想，修慈悲利他的菩薩道，到底要經歷多少時間才能成佛，這是一般所要論到的問題。或說三大阿僧祇劫，或說四大阿僧祇劫，或說七大阿僧祇劫，或說無量阿僧祇劫；或說一生取辦，即生成佛等，可說眾說紛紜，莫衷一是。人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。

⁵⁸ 《大智度論》卷 45（大正 25，383c4-384a12）。

其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起。「隨分隨力」，盡力而行。修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責；「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限。」⁵⁹

要經歷多少時間才能成佛，經論說法不一。其實，有許多經論都說到菩薩修行需經三大阿僧祇劫，那為什麼會受到龍樹菩薩的呵責呢？印順導師說得好，龍樹菩薩所呵責的是「以有限量心論菩薩道」，真正發大心的菩薩只知耕耘，不問收穫，是不會以有量心度眾生的！

導師同時點出一個重點：菩薩發願無量劫度眾生，這理想是多麼的崇高，但實踐時，還是要腳踏實地，從平實處做起，才不會落入空談；這句話值得吾人警惕！

此外，導師於〈自利與利他〉一文中說：

名符其實的菩薩，是偉大的！**最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。**偉大的，這是我們所應

⁵⁹ 印順導師《契理契機之人間佛教》，收於《華雨集》（第四冊），p.66-67。

該學習的。…成就不退的菩薩，雖說不會太多，然有頂天立地的大丈夫，自有能真實發菩提心。有信願，慈悲，空性勝解，正好在生死海中鍛鍊身手，從頭出頭沒中自利利人。…真能存菩薩的心胸，有菩薩的風格，理解菩薩利他的真精神，那裡會如喪考妣的急求己利？⁶⁰

有些人或許認為印順導師沒有修證，也不重視修證。其實，導師所推崇的菩薩精神，是從利他中完成自利，而不是要急證自利解脫。菩薩要長久於生死世間利益眾生，除了「堅定信願」、「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。聲聞為求自利解脫要精勤修學；而菩薩要自利利他，目標比二乘更崇高，修學所歷經的時程比二乘更長遠，因此對菩提心、大悲心、性空慧的修學，不比二乘來得容易！雖然菩薩道長遠、難行，而菩薩仍任重而道遠，精勤行之，這正是菩薩難能可貴之處！

四、結語

本文從印順導師《印度之佛教》〈自序〉中，舉出菩薩真精神可學之處有三：1、「忘己為人」，2、「盡其在我」，

⁶⁰ 印順導師《學佛三要》〈自利與利他〉，p.153-154。

3、「任重致遠」。筆者試著找尋此思想的來源，得知多與龍樹菩薩的《大智度論》、《十住毘婆沙論》等思想相合。

(一) 三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。

雖然《法華經》、《楞伽經》等部分經論認為二乘的涅槃如化城或醉三昧酒一樣，但《般若經》與《大智度論》都承認二乘所得的也是真正的涅槃。雖然聲聞乘、辟支佛乘、佛乘等三乘都是共入無餘涅槃，雖然同樣得解脫，但菩薩不忍聖教衰，不忍眾生苦而發大菩提心，重於慈悲利他，於利他中完成己利。

(二) 抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。

本文引《大智度論》、《十住毘婆沙論》中，有關「佛力加持」、「易行道」、「聞佛名得道」與「果報迴向」等幾個例子，發現龍樹的解釋非常合乎緣起，很明顯地看出龍樹菩薩有淡化他力的傾向。雖然中國有些古德引用《十住毘婆沙論》極力讚揚「易行道法門」，但印順導師從《大智度論》、《十住毘婆沙論》原文中，發掘龍樹的真意，其實是抑他力為卑怯的！由此不難看出導師所讚歎的，正是此「自力不由他」、「盡其在我」的菩薩精神！

(三) 三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。

要經歷多少時間才能成佛，經論中有許多不同的說法。說一切有部論師主張三大阿僧祇劫成佛，但《大智度論》反對「以有限量心來論菩薩道」。《大智度論》引《小品般若經》，讚歎菩薩代無量眾生受三惡道苦，無量阿僧祇劫度眾生，直到所有眾生入無餘涅槃之後，菩薩才自種善根，經無量百千億阿僧祇劫方得阿耨多羅三藐三菩提。菩薩這樣的發心，真是「任重而道遠」！

龍樹論之所以值得印順導師如此讚歎，主要是龍樹菩薩之立論，深觀、廣行並重，能夠淡去神化他力的色彩，不違背緣起，又能調和「佛法」解脫道與「大乘佛法」菩薩道之對立，直探釋尊菩薩道之本懷。

此外，從龍樹所處的時代背景與龍樹論所呈現的風格，也發現印順導師在若干方面與龍樹菩薩非常類似。茲列舉數則如下：

(一) 所處的時代背景

- 1、龍樹所處的時代，佛教內部部派異說紛紜，又有各類大乘經的傳出，還要面對印度的神教。龍樹處在這樣複雜的環境裡，卻很巧妙地以四悉檀加以抉

擇、貫通。

- 2、印順導師現今所處的時代，漢傳、南傳、藏傳佛教並傳，所面對的雖不是印度的神教，但面對著道教與耶教，思想環境同樣地複雜。導師不但巧妙地運用四悉檀來貫攝一切佛法與外教，更留意到「佛教史」的根源與流變。導師「人間佛教」的提出，不是基於某一經或某一論的思想，而是記取佛教興衰的教訓，於窮究阿含、部派、大乘三系之後所得的結論。

（二）弘化各地，影響深遠

- 1、龍樹菩薩生於南印度，又到北方修學，所以龍樹論有綜貫南北的特色，且弘化影響遍及全印度。
- 2、印順導師生於大陸浙江，但到閩南修學，也在四川因與法尊法師之接觸而深刻了解西藏佛教之特色，又來到台灣，且至南洋弘法，特別是對華文地區的佛教影響深遠。

（三）思想博通，兼具經師與論師之特性

- 1、從龍樹菩薩的《中論》中，可發現龍樹是位「辯才無礙的論師」；但在《大智度論》中，我們卻也可以看到許多生動的故事，對於眾生循循善誘，兼具

「經師隨機方便而貫通」的特長。

- 2、印順導師於《中觀今論》等論著中，立論嚴謹，條理清晰；而在《妙雲集》下編之一般開示中，我們又可看到導師清新流暢的文筆，感受到導師善於誘導眾生向學佛道的熱誠。印順導師與龍樹菩薩，同樣地都兼具經師與論師之特性，一切論議都是與修持相關聯的。

（四）立基於緣起性空的深觀，弘揚菩薩的廣大行

- 1、龍樹菩薩著《中論》，以緣起性空破除種種邪執；作《大智度論》、《十住毘婆沙論》，讚歎菩薩精神的偉大，弘闡菩薩的廣大行。
- 2、印順導師著有《中觀論頌講記》、《中觀今論》、《空之探究》等闡揚般若性空之外，於《成佛之道》〈大乘不共法〉、《初期大乘佛教之起源與開展》等諸多著作中，對菩薩廣大行的闡揚亦不遺餘力。特別是《佛在人間》與《學佛三要》〈自利與利他〉等篇章，對於急求自證的偏失多所導正，非常值得參考。

讀過《中論》的人都知道，《中論》的論理、論法深奧難解，若不藉助良好的註解書，不易正確地得其旨趣。今日，幸好有印順導師以現代語體文精闢的解說，讓我們得以略窺

中觀之門。我們何其有幸，能遇上難得一見的明師，如果導師沒有出世，今日的漢語系佛教史恐怕也將改寫。試想，處在中國傳統佛教的思潮下，如果沒有印順導師大力地闡揚龍樹之深觀與廣行，當今又有多少人能一探龍樹論之堂奧？

相傳龍樹菩薩在世的時代，約為西元 150~250 年，真是位百歲高壽的論師。而印順導師生於西元 1906 年，如今將屆百歲高壽，兩位可以說都是悲智兼具的宗師，而從歷史長河及時代意義來看，或可謂古今雙璧相互輝映啊！祈望導師憫念後學眾生，續住世間，為佛法明燈，不斷地引導著我們。並願以此拙文呈獻印公導師，藉此表達對導師崇仰及感恩之意，也乞請導師能予以慈悲斧正。

【參考書目】

一、原典

- 1、《金剛般若波羅蜜經》，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 8 冊。
- 2、《小品般若波羅蜜經》，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 8 冊。
- 3、《大品般若經》，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 8 冊。
- 4、《妙法蓮華經》，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 9 冊。
- 5、《大方廣佛華嚴經》，唐·實叉難陀譯，大正藏第 10 冊。
- 6、《楞伽阿跋多羅寶經》，劉宋·求那跋陀羅譯，大正藏第 16 冊。
- 7、《大智度論》，龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 25 冊。
- 8、《十住毘婆沙論》，龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 26 冊。
- 9、《中論》，龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 30 冊。
- 10、《菩提資糧論》龍樹本，自在比丘釋，隋·達磨笈多譯，大正藏第 32 冊。
- 11、《鳩摩羅什法師大義》（《大乘大義章》），東晉·慧遠問，羅什答，大正藏第 45 冊。

二、印順導師著作

- 1、《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹，正聞出版社，1981年5月。
- 2、《學佛三要》，新竹，正聞出版社，1981年7月。
- 3、《空之探究》，新竹，正聞出版社，1985年7月。
- 4、《印度之佛教》，新竹，正聞出版社，1985年10月重版。
- 5、《印度佛教思想史》，新竹，正聞出版社，1988年4月。
- 6、《華雨集·第二冊》《方便之道》，新竹，正聞出版社，1993年4月。
- 7、《華雨集·第四冊》（《契理契機之人間佛教》、《法海探珍》），新竹，正聞出版社，1993年4月。
- 8、《大智度論之作者及其翻譯》，台北，東宗出版社，1992年8月初版，1993年5月增訂本。
- 9、《成佛之道》（增注本），新竹，正聞出版社，1994年6月。

解脫道與菩薩道

一、前言

釋尊在世時，曾經有一位婆羅門來請問佛：「未來世是不是有很多佛出世？」釋尊回答：「是的。」這位婆羅門心想，既然未來還有很多佛，那我可以慢慢來，以後再跟他們學佛吧！說完就走了。走到一半，突然越想越不對，再回頭請問釋尊：「過去世是不是有很多佛？」釋尊回答：「是的。」婆羅門心想：過去已經有那麼多佛出世，為何我都沒遇上？或許曾經遇上了，但為什麼我現在還繼續輪迴呢？¹

人身難得，佛法難聞，我們有幸得人身，也遇到了佛法，是不是應當好好把握機緣，好好來修行呢？又我們是否曾好好想過：為什麼要學佛？學佛真正的目的是什麼？

《雜阿含經》卷 14（346 經）²中，佛說：世間因為有

¹《雜阿含經》卷 34（946 經），大正 2，242a8-27。

²《雜阿含經》卷 14（346 經）：「世尊告諸比丘：有三法，世間所不愛、不念、不可意。何等為三？謂老，病，死。世間若無此三法，不可愛、不可念、不可意者，如來、應、等正覺不出於世間，世間亦不知有如來、應、等正覺知見，說正法律。以世間有老，病，死三法，不可愛、不可念、不可意故，是故如來、應、等正覺出於世間。」（大正 2，95c18-24）

老、病、死，所以如來出現於世；如果世間沒有老、病、死的話，如來就不會出現於世。換言之，如來出世目的，主要是要讓眾生從老、病、死得解脫。

《法華經》³也說：如來出世的唯一大事因緣，就是使眾生開、示、悟、入佛之知見，也就是使眾生悟入佛的大菩提。所以，以發菩提心，修菩薩行，成如來果的大乘法門，才是佛法的真實意義，也是如來教化的真正目的。⁴

從這兩段經文可以得知，學佛的真正目的，是要脫離生死輪迴得解脫，乃至成佛。欲得解脫，必須發出離心，修學解脫道，才能證得涅槃果。欲成佛道，則必須發菩提心，修菩薩道，才能得如來的無上菩提果。印順導師曾說：要用學問，不要被學問用。如果學佛失去了佛法的特質——「解脫」、「成佛」，也就不成為「佛」教了。

有關「解脫道與菩薩道」之修學，這是個大的課題，本文謹以印順導師的開示，及龍樹菩薩的《大智度論》、《十住毘婆沙論》為主，略提「解脫道與菩薩道」修學的綱要及

³ 《妙法蓮華經》卷1〈方便品第2〉：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲令眾生入佛知見道故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。」（大正9，7a21-28）

⁴ 參見印順導師《成佛之道》（增注本）p.255。

其應注意事項，藉此與大家共勉，並請大德先進指正。

二、解脫道

(一) 出離心

印順導師於《成佛之道》中說：解脫道的根本在「出離心」，也就是想要出離生死的堅定志願。如果沒有這種出離心，一切修行，一切功德，都只是世間法。⁵「出離心」要如何發起呢？那就必須體會「諸行無常」，肯定世間一切有為法都是無常的、不永久的、不徹底的。如佛所說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」⁶因此，修解脫道者，首先必須對「諸行無常，諸受皆苦」有深切的認識，依此而生厭離生死的決心，成為堅定的志願，而向於解脫道。

佛適應眾生各種不同的根性，而開示各種不同契理契機

⁵ 參見《成佛之道》（增注本）p.133-p.135。

⁶ 《雜阿含經》卷17（473經）：「時有異比丘，獨一靜處禪思，念言：世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受；又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？是比丘作是念已，從禪起，往詣佛所，稽首禮足，退住一面。白佛言：世尊！我於靜處禪思念言：世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受；又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？佛告比丘：我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」（大正2，121a3-11）

的法門。不過，大體上，解脫道不出於「戒、定、慧」三增上學。增上戒學是爲了修定而持戒，叫增上戒學。增上定學是爲了發無漏慧而修習禪定，叫增上定學，又稱增上心學。增上慧學是爲了得解脫而修慧，叫增上慧學。此三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。以下將分別敘述。

(二) 戒學

增上戒學的「戒」字，梵語（śīla）音譯爲「尸羅」⁷，原來是「習慣」的意思。如反覆不斷地行善，成爲善的習性，而產生一種止惡向善的潛在力量，稱爲「尸羅」。⁸ 由「戒」（尸羅）的意義看來，要養成善的習性，產生強而有力防非止惡的力量才是「戒」；如果不能養成善的習性，只是將它看成是約束自己的戒條，這並不是「戒」的本意！

在家眾的五戒，主要是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄

⁷ 參見拙作〈《大智度論》的戒學思想〉，收於《諦觀》65期，1991年4月25日，p.1-p.29。

⁸ (1)《大毘婆沙論》卷44：「尸羅者，是數習義，常習善法，故曰尸羅。」（大正27，230 a4-5）

(2)《大智度論》卷13：「尸羅，（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」（大正25，153 b9-10）

語等四種性戒，及不飲酒（遮戒）。⁹出家眾的戒律則包括了三方面：(1)道德規範，(2)生活規定，(3)僧團公約。

1、道德規範

道德規範，主要是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語等性戒的規範。有些遮戒會因地域、時節因緣種種不同而有所開緣，但這類道德規範的性戒，不會因地區、時間、在家出家、男女等不同而有所區別。而且，無論受戒或不受戒，持守則得福，毀犯則得罪報。

2、生活規定

有關食、衣、住、醫藥等規定，都屬於這一類。如果修行者過於貪求衣食精美，專在身體上著想，對施主也容易起顛倒心，生嫌恨心，多生煩惱，多作惡業。所以這一類戒法的修持，首重於「少欲知足」！

3、僧團公約

⁹ 性戒：如不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語等四戒。殺生、偷盜、邪淫、妄語，其自性就是罪惡，人若持守不犯則得福，毀犯則受罪報，故稱為性戒。

遮戒：如不飲酒戒。飲酒本性雖非為罪，但酒能亂性，敗壞眾德，能犯諸戒，亦障礙正念正知，故佛遮止，令不得飲，故稱為遮戒。

國有國法，家有家規，僧團也有僧團的規定，如有關受戒、懺悔、羯磨等僧團之運作，這類的規章制度屬於僧團公約。爲了維護大眾的和合與僧團的清淨形象，避免外人譏嫌，即使是已證果的聖者，這類的律制仍應遵守。

4、小結

在「道德規範」、「生活規定」與「僧團公約」等戒法當中，尤以不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語等這幾種道德規範最重要。因爲這些道德規範通於在家、出家，通於男女老少，無論受戒與否，持守了即是善，犯了即是惡，是要受業報的。

在家眾，雖然沒有衣食等生活規定及僧團公約的律儀，但只要他能持守道德規範的戒，再配合定慧的話，仍有證果的可能。

反之，如果犯了性罪，不論在家或出家、受戒或不受戒，只要犯了，罪報不免。由此可知：道德規範的持守與違犯，直接關係到業的清淨與染污，解脫與輪迴，這是特別需要留意的！

古德云：「尸羅不清淨，三昧不現前。」¹⁰ 要引發禪定，必須以清淨的戒爲基礎。佛制戒律，除了道德規範、生

¹⁰ 參見智者大師，《妙法蓮華經玄義》卷3，大正33，717a6-7。

活規定、僧團公約等「戒律儀」之外，還有一種很重要的律儀，那就是「根律儀」，也就是守護六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）。如見美色而不起淫意，見錢財而不作非分想。時時保持正知、正念。¹¹

（三）定學

1、修禪定之目的

《大智度論》卷47提到修學禪定的目的有四種：

如佛說有四修定：一者、修是三昧，得現在歡喜樂；
二者、修定得知見，見眾生生死；三者、修定得智慧分別；四者修定得漏盡。¹²（大正25，400a5-8）

¹¹ 參見《成佛之道》（增注本）p.191-p.196；《瑜伽師地論》卷23，大正30，406b20-408a14。

¹² 有關修定之目的，另參見：《俱舍論》卷28，大正29，150a16-18：「契經復說四修等持：一為住現法樂、二為得勝知見、三為得分別慧、四為諸漏永盡修三摩地。」印順導師：《修定—修心與唯心·秘密乘》p.151-159（收入《華雨集》第3冊）；印順導師：《成佛之道》（增注本）p.316：聲聞人修定的目的是：1、得現法樂住；2、得殊勝知見；3、得分別慧；4、得漏盡解脫。大乘行人修定的目的是：1、引發身心輕安；2、引發神通等功德；3、能深入勝義；4、作饒益眾生的種種事業。

(1) 得現法樂住

「現法」是現世的意思。修得根本禪，可以得身心輕安樂。有的阿羅漢，是依未到定得慧解脫的，他得到阿羅漢果之後，因為沒有根本定，所以想再進一步修定。因為，在禪定中，一些身體的病痛可以減輕，甚至沒有感受。這時他修定的目的不是為了斷盡煩惱，而是為了得到禪定樂。這樣的樂，只是現在世才有，不是寄望來生之樂，所以叫「現法樂」。

(2) 得殊勝知見

《大智度論》說：「修定得知見，見眾生生死」，這主要是說修定可以引發神通。神通有六：天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盡通。天眼通是知道眾生未來的生死；宿命通是知道過去的生死。依禪定引發的神通僅能得前五通，最後的漏盡通唯有阿羅漢依無漏智慧才能證得。

(3) 為得分別慧

這裡所說的「得分別慧」，主要是「正知而住」，也就是在日用平常當中能夠明明白白自己現在在做什麼。深入禪定而定心明淨的，即使出定以後，定力的餘勢相隨，猶如還在定中一樣。這樣便能語默動靜，往來出入，觸處歷歷分明，

於日用平常當中都能「正知而住」。¹³

(4) 為得漏永盡

「漏」是「煩惱」。修解脫道的最主要目的就是斷盡煩惱，出離生死。而斷煩惱，必須要靠智慧。但要引發無漏慧，又必須有禪定為依才行。在經論上經常有個比喻，暗室中有壁畫，要看清壁畫必須有燭火來照明，但若風太強的話，燭火會搖晃看不清楚，所以需要讓它安定，這種安定的力量就是「定」。可是，「定」只是一種助緣，真能破除無明煩惱的還是要靠「智慧」，這也是佛教特別強調智慧的原因。

2、禪定與神通

前面說到修定可以引發五神通，但禪定有四禪、四無色定等，到底是依哪一種禪定才可以引發神通呢？《大毘婆沙論》卷 141 云：

五通者：一、神境智通，二、天眼智通，三、天耳智通，四、他心智通，五、宿住隨念智通。……**地者，在四靜慮根本地，非近分、非無色。**所以者何？若地有五通所依殊勝三摩地，彼地有五通。近分、無色無五通所依殊勝三摩地，是故於彼無此諸通。

¹³ 參見《瑜伽師地論》卷 24（大正 30，413c29-417a17）。

有說：若地奢摩他、毘鉢舍那平等攝受，彼地有五通。

近分、無色隨一闕故無有五通。¹⁴(大正27，727b22-c3)

由此可知，前五神通是依「四種根本禪」而得，不依「近分定」，也不依「四無色定」。爲甚麼呢？因爲根本禪「止（奢摩他）、觀（毘鉢舍那）」均等，才可以引發神通。「近分定」定弱而慧強；「無色定」則定強慧弱，止觀不均等，故不得五通。

印順導師曾說：「佛教對神通的定義比較嚴格，有些人說他可以看到什麼，或者是有什麼特異功能，這些頂多只能稱爲神秘現象而已，其實沒有達到神通的標準。真正得到神通的人要得到四種根本禪定；而要得到根本禪，必須離欲界的貪欲、瞋、散亂等煩惱才行！」

、引發無漏慧的禪定（未到定、中間定、四根本禪、前三無色定）

禪定的階位，一般說，有四禪及四無色定，此八種「根本定」之前，又各有一「近分定」，另外，在初禪與第二禪之間，還有一個叫作「中間定」或稱「禪中間」。在這些禪定之中，要依哪些定才能引發無漏慧呢？

《大智度論》卷17（大正25，187c9-10）云：

¹⁴ 另參見《俱舍論》卷27，大正29，142c-143a。

九地無漏定：四禪、三無色定、未到地、禪中間，能斷結使。¹⁵

由此可知，能引發無漏慧的禪定有九地：也就是四根本禪、空無邊處定、識無邊處定、無所有處定等前三種無色定，及未到地、禪中間。其中的「未到地」是初禪的「近分定」，它也可以引發無漏慧，故有特殊的名稱叫「未到地」或「未至定」。二禪以上的「近分定」及最高的「非想非非想處定」都無法引發無漏慧。

爲什麼最高的「非想非非想處定」反而不能依著它而引發無漏慧呢？這是因爲它的定力太強了，觀照力反而變得很弱；要能引發無漏慧，其實是要靠抉擇觀察的。所以「非想非非想處定」定力雖深，可是卻無法依著它引發無漏慧，其理由在此。

（四）慧學

1、聞、思、修、證

雖然說「依戒得定，依定發慧」，可是，只有禪定，就自然能引發無漏慧嗎？其實不然！如果得定就自然能發慧

¹⁵ 另參見：《大毘婆沙論》卷161，大正27，816c29-817a5；大正27，818a19-b16；《俱舍論》卷28，大正29，149b-c。

的話，釋迦牟尼佛未成佛之前，也曾跟兩位外道的老師學習，他們兩位禪定都很深，可是為何不能引發無漏慧呢？由此可知，要引發無漏慧，不是只有靠禪定，更重要的，還是要親近善知識，聽聞正法，如理思惟，法隨法行。也就是必須透過「聞、思、修」，才能證得無漏慧。其中的「聞慧」與「思慧」還是散心觀察；必須要與禪定相應，才能稱為「修所成慧」。

2、「自相慧」與「共相慧」

佛教中談到的智慧很多，大體可以區分為「自相的智慧」與「共相的智慧」。

「自相」又稱為「別相」，主要是觀察其個別的相，如觀察地的堅硬相，觀察水的濕潤相。由於僅觀察個別的相，故當觀察地的堅硬相時，則無法了解到水的性質、火的性質、風的性質等。

「共相」又稱為「總相」，是諸法共通的特性。最主要的「共相」，如三法印：「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」，這是諸法的共相。「諸行無常」的「行」就是有為法，一切有為法，無論是人或是器世間，都是因緣和合的，都是無常的，離不開生、住、異、滅，成、住、壞、空。如果對「諸行無常」能透徹理解，就不會放下了這個而又去執著另外一個。「諸法無我」的法，則不僅包括有為法，還包括無為法，

這一切法都是空、無我。

或許有人認為，欲得解脫要通達一切智，必須知道所有的別相智慧。可是，一切法那麼多，各行各業有各自的專業，要學到什麼時候才學得完呢？其實，要得解脫，並不是要瞭解一切諸法各自的別相，最主要的是要悟得諸法的共相，特別是三法印：「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」，這些共相是我們需要深入通達的。爲什麼呢？因爲一切有爲法都有共通的性質——無常。如能深入瞭解其中一法無常，便能推知任何有爲法都是無常的，這就是所謂的「一悟百悟」！如果我們不執著某一事物，卻又執著另外的事物，那就表示沒有透徹體悟這諸法共相。真能通達共相智慧的，絕不會如此！

爲什麼「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」這三者稱爲「法印」呢？

如果某部經典合乎「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」，那麼我們就可以認爲它是佛經；如果不合乎這三個原則的話，它就不是佛經。因爲我們可以用這三個原則來印證它是不是佛法，所以稱爲法印。

但是，還有一個深層的意義，除了印證這白紙黑字是不是佛經以外，還可以用此三者來檢測一個人是否解脫、悟道了。如果一個修行者真正體悟到諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的話，他就是解脫者。用這三者來印證他是不是個開悟

的人，所以稱為法印。

聲聞聖者，以個人解脫為主，個別的一一自相不通達沒關係，他只要體悟這共相三法印，就是個開悟者。但佛菩薩要度化眾生，除了要通達諸法共相之外，還要善知眾生不同的根性，而分別施與各種契理契機的法門，所以對於諸法別相也要善巧了知才行。

三、菩薩道

(一) 菩薩道之三要則：菩提心、慈悲心、法空慧

《大般若波羅蜜多經》卷 488 云：

云何布施波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自捨一切內外所有，亦勸他捨內外諸物，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，是為布施波羅蜜多。（大正 7，479c29-480a5）

此經說：菩薩修布施波羅蜜要「以一切智智相應作意」，「大悲為首」，「用無所得而為方便」；其他尸羅、忍、精進、禪、般若波羅蜜也是如此。

印順導師於《成佛之道》中也說：

菩薩行中，不論修持什麼，有必不可少的三要則：一、

要與菩提心相應，……二、要以慈悲心為上首，……三、法空慧是方便（方便是善巧的別名）。……有了這三心，一切善行都是大乘法；如離了這三心，或缺少了，什麼也不是成佛的法門了。¹⁶

換言之，菩薩雖然要修一切善法，但都離不開這三心：菩提心、慈悲心、法空慧。

1、菩提心

佛是一切智者，「一切智智」即是佛的智慧，菩薩修學要以一切智智相應作意，也就是要發無上菩提心，立志上求佛道、下化眾生。

經論中提到菩薩發菩提心的種種因緣，有的是見如來色身相好而發心修學大乘法；有的則是見如來神通威力而發心；而最難能可貴的，是有的菩薩是因「不忍眾生苦，不忍聖教衰」而發無上菩提心。¹⁷這類菩薩見佛法衰微，眾生多

¹⁶ 《成佛之道》（增注本）（p.273）。

¹⁷ 《佛說如來智印經》（大正15, 470b22-c4）：「有七法發菩提心。何等為七？一者如佛菩薩發菩提心。二者正法將滅，為護持故發菩提心。三者見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心。四者菩薩教餘眾生發菩提心。五者布施時自發菩提心。六者見他發意隨學發心。七者見如來三十二相、八十種好具足莊嚴，若聞發心。彌勒！如是七因緣發菩提心，(1)如佛菩薩發菩提心，(2)正法將滅為護持故發菩提心，(3)見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心，發此三心，能為諸佛菩薩護持正法，

災多難，正法需要有人來弘揚，苦難的眾生需要有人度化出離苦海。這是最為難得的發心，而這樣的菩薩也是最堪為效法的對象。

2、慈悲心

《佛說觀無量壽佛經》卷1云：「諸佛心者大慈悲是，以無緣慈攝諸眾生。」(大正12, 343c1-2)

「佛」與「辟支佛」都是覺者，但「佛」具有大慈悲心，以「無緣大慈，同體大悲」對待一切眾生。經上說：慈悲可分成三種層次：眾生緣慈、法緣慈和無緣大慈。

「眾生緣慈」是凡夫的慈悲，雖有慈悲，但是還有眾生相，還有親疏好惡的分別心，尚未得到我空、眾生空。

「法緣慈」是聲聞、辟支佛的慈悲，已經有智慧證得眾生空，但是還不能廣觀一切法空，故名「法緣慈」。

「無緣大慈」是無生法忍以上菩薩或者是佛的慈悲。這裡的「緣」是「所緣」的意思，是心念的對象，不是「緣分」的緣。「無緣大慈」是證得我空和法空，沒有眾生、法的執著，這才是無緣。

又能疾得不退轉地成就佛道。後四發心，剛強難伏，不能護法。」另參見《成佛之道》(增注本)p.259- p.261；《十住毘婆沙論》卷3〈發菩提心品第六〉，大正26, 35a；《彌勒菩薩所問經論》卷2，大正26, 240b15-b26。

同樣是慈悲，爲什麼有這三種差異呢？其實，主要是智慧的不同。也就是說，以是否悟得眾生空、法空，來決定這三種慈悲的次第深淺。所以，慈悲如果沒有眾生空，沒有法空來引導的話，頂多是一般凡夫的慈悲而已。而佛與大菩薩，沒有我執、法執，悲智交融，慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大。

印順導師於福嚴精舍的山門提了一首對聯，上聯是「即人成佛，佛在人間，人佛一如真法界」，下聯是「因智興悲，悲依智導，智悲無礙大菩提」。導師特別提到：悲要有智慧來引導，讓慈悲不斷地昇華，由眾生緣的慈悲提升到法緣的慈悲，最後更提升到無緣大慈，同體大悲。

3、法空慧

「法空慧」即是《大般若經》所說的「用無所得而爲方便」，也就是不求回報，不以眾生、諸法爲實有，能「照見五蘊皆空」的智慧。這樣的「法空慧」與「般若波羅蜜」有密切的關係，以下再詳談。

4、小結

總之，修學菩薩道，都必須以此三心（菩提心、慈悲心、法空慧）相應來修習一切善法。

那麼，菩薩應修學哪些法門？菩薩道包含哪些內容呢？

《大品般若經》卷 26〈淨土品（淨佛國品）第 82〉云：

須菩提作是念：何等是菩薩摩訶薩道？菩薩住是道，能作如是大誓莊嚴？佛知須菩提心所念，告須菩提：六波羅蜜是菩薩摩訶薩道，三十七助道法是菩薩摩訶薩道，十八空是菩薩摩訶薩道，八解脫、九次第定是菩薩摩訶薩道，佛十力乃至十八不共法是菩薩摩訶薩道。一切法亦是菩薩摩訶薩道。須菩提！於汝意云何，頗有法菩薩所不學，能得阿耨多羅三藐三菩提不？須菩提！無有法菩薩所不應學者。何以故？菩薩不學一切法，不能得一切種智。¹⁸（大正8，407b10-20）

此經中提到菩薩應修學的法門包括：六波羅蜜、三十七助道法、十八空、八解脫、九次第定、佛十力乃至十八不共法等。

「六波羅蜜」就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若波羅蜜。「三十七助道法」即是三十七道品，這是一般聲聞道所常修行的項目，包含了「四念處」、「四正勤」、「四神足」、「五根」、「五力」、「七菩提分」、「八正道」等。「十八空」是內空、外空、內外空……等十八種觀空的法門。「八解脫」、「九次第定」，這些都是修定的法門。

¹⁸ 參見《大智度論》卷 92，大正 25，705b23-c4；大正 25，707a1-13。

「佛十力」乃至「十八不共法」則是佛的功德。這些都是菩薩應該修學的菩薩道，而且一切法也都是菩薩應該行持的。

由上所述，菩薩所要修學的法門大略可分成三類¹⁹：

(一) 菩薩法：六波羅蜜、十八空。

(二) 三乘共法²⁰：八解脫、九次第定、三十七道品、三解脫門。

(三) 佛法：佛十力、四無所畏、四無礙智、大慈大悲、十八不共法。

菩薩要度化二乘眾生，所以二乘人所修的「三十七道品」、「三解脫門」等也要了解。但菩薩修學二乘法的目的不是為了急入涅槃，所以雖然菩薩修學二乘法，但仍是與三心相應的，與二乘人以厭離心修學的心態不同！

另外，佛的種種功德也是菩薩所應修學的，雖然還未圓滿，但仍要隨分學習。

而其中，「六波羅蜜」是菩薩的本業，最為重要。由於篇幅有限，底下以「六波羅蜜」為主，略述菩薩行的要略。

(二) 布施波羅蜜

¹⁹ 參見《大智度論》卷 52，大正 25，430a17-22。

²⁰ 三乘共法：聲聞乘、緣覺乘、佛乘所共通修學的法門。

1、布施之定義

《大智度論》卷11云：

問曰：云何名檀？

答曰：檀名布施心相應善思，是名為檀。

有人言：從善思起身口業，亦名為檀。

有人言：有信、有福田、有財物，三事和合時，心生捨法，能破慳貪，是名為檀。譬如慈法，觀眾生樂而心生慈。布施心數法亦復如是，三事和合心生捨法能破慳貪。（大正 25，140c16-21）

什麼是布施（「檀」是梵文的譯音）？《大智度論》舉了幾種定義。第一個解釋是，需要有一個布施的心，而且是善的念，這才叫布施。第二種解釋是，只有善心還不夠，還要具體表現在身口行為上，那才叫布施。第三種解釋是，要有信，也就是內心要清淨；有布施的對象——福田，如長者、孤苦無依的人，或病人等；有財物；這三事和合之外，還要把自己的慳貪也捨掉，這才叫布施，不是只有捨財而已。

以上是財施。此外，《大智度論》也對法施下了定義，如《大智度論》卷 11（大正 25，144a3-12）云：

非但言說名為法施，常以淨心善思，以教一切是名法施。譬如財施，不以善心不名福德；法施亦爾，不以淨心善思，則非法施。

復次，說法者，能以淨心善思，讚歎三寶，開罪福門，

示四真諦，教化眾生，令入佛道，是為真淨法施。
 復次，略說法有二種：一者不惱眾生善心慈愍，是為佛道因緣。二者觀知諸法真空，是為涅槃道因緣。在大眾中興愍哀心說此二法，不為名聞利養恭敬，是為清淨佛道法施。

雖然法施包括很多種：有的是教導世俗的才能技藝；有的教導二乘的解脫法；有的教導大乘成佛的法門，但真正的法施，並不是只有言說而已，還要有清淨心、慈憫心，不求名利供養，不自高輕人，以般若、大悲心相應，開示聲聞法、大乘法，這才是真正的法施，如果內心不清淨的話，那就沒有達到真正的法布施。

2、布施波羅蜜應具備的要項

《小品般若經》卷5〈問乘品（摩訶衍品）第18〉云：
 云何名檀那波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，內外所有布施，共一切眾生，迴向阿耨多羅三藐三菩提，用無所得故。（大正8，250a9-13）

此經說到，要成為布施波羅蜜，需具備幾個要項：

（1）「以應薩婆若心」：「薩婆若」是「一切智」，也就是佛的「一切智」或「一切種智」之意。「應薩婆若心」就是要發上求佛道的「菩提心」。因此，要成為布施波羅蜜，第一就是要發大乘菩提心。

(2) 「內外所有布施」：除「外財」的布施外，菩薩慈悲救度眾生，必要時也能捨身體性命的「內財」來布施，更重視內心慳貪煩惱的去除，那才是布施最主要的用意。也就是說，布施不是把東西捨出去就好，而是連內心的慳貪煩惱也要一起捨掉，才是真正的布施。

(3) 「共一切眾生」：這是指因布施得到的福德，不是自己獨享，而是要與一切眾生分享。

(4) 「迴向阿耨多羅三藐三菩提」：布施的福德，不是只求今世或後世的福報，也不是求將來入涅槃，而是要成就無上的佛道。

(5) 「應無所得故」：「無所得」就是「法空慧」，就是與般若波羅蜜相應的智慧。

3、三輪體空

《大智度論》卷 12 中討論到什麼是布施波羅蜜滿？其中提到三輪體空（施物、施者、受者不可得）才名為布施波羅蜜滿。²¹

如果無法將「施物」觀空的話，就容易分別布施的東西

²¹ 參見《大智度論》卷 12，大正 25，147b5-150a25。《成佛之道》（增注本）p.289 - p.290。《大智度論》卷 29（大正 25，271c5-27）亦提到三輪體空布施，以般若波羅蜜方便迴向故，雖少施而得無量無邊福德。

是多或少，是精美或粗劣，是貴重或便宜。像這樣執著施物實有的人，他還願意將所得的福德與一切眾生共享嗎？

如果無法將「施者」觀空的話，就容易執著是「我」布施的，希望他人能回報，或希望得到他人讚歎，如不順己意，就容易起「瞋恨心」或不再行布施了。

如果無法將「受者」觀空的話，就容易對「受者」產生分別心。對喜歡的人，供養豐厚，起染愛心；對不喜歡的人，則產生輕慢心。真正的菩薩行者行布施時，對受者不但起慈悲心又皆視之如佛。

像這樣，若無法以法空慧來觀照施物、施者、受者是空的話，便容易處處執著法相、我相、眾生相。有了我執、法執，便不能出離三界而趣入佛道了。這樣的著相布施，只能稱為「世間布施」，不能成為「出世間的布施波羅蜜」。

（三）尸羅（持戒）波羅蜜

1、尸羅波羅蜜的內容

《大品般若經》卷五〈問乘品（摩訶衍品）第18〉云：

云何名尸羅波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自行十善道，亦教他行十善道，以無所得故，是名菩薩摩訶薩尸羅波羅蜜。（大正8，250a13-16）
或許有人一提到菩薩戒，就會想到「梵網經菩薩戒」

或「瑜伽菩薩戒」。其實，初期大乘經提到的菩薩戒是以「十善道」為主要內容。十善道包括：

身：1.不殺生，2.不偷盜，3.不邪淫

口：1.不妄語，2.不兩舌，3.不惡口，4.不綺語

意：1.離貪欲，2.離瞋恚，3.離邪見

要成就尸羅波羅蜜，還是必須三心相應。第一，要發菩提心，求證無上菩提。第二，不但自己修十善道，還要教別人來修十善道，這是大悲心。憐憫犯戒眾生，不加輕慢而應救度。如輕視毀犯，由於意識上的對立，不容易教化他，也就失去菩薩利他的方便。第三，「無所得」，般若波羅蜜相應，與空的智慧相應，於持戒、犯戒不可得。

2、十善道的特色

有人認為：十善道僅有十個戒條，而「不飲酒」、「過午不食」、「不杖打眾生」這些戒條都沒有包括在十善道中，如果說只以這十善道作為菩薩的尸羅波羅蜜的話，那不是嫌太少了嗎？如《大智度論》卷46云：

問曰：尸羅波羅蜜則總一切戒法，譬如大海總攝眾流，所謂不飲酒、不過中食、不杖加眾生等，是事十善中不攝，何以但說十善？（大正25，395b18-21）

針對這個問題，《大智度論》回答如下：

答曰：佛總相說六波羅蜜，十善為總相戒，別相有無

量戒。不飲酒、不過中食，入不貪中；杖不加眾生等，入不瞋中；餘道隨義相從。戒名身業、口業，七善道所攝。十善道及初、後：如發心欲殺，是時作方便，惡口、鞭打、繫縛、斫刺，乃至垂死，皆屬於初；死後剝皮、食噉、割截、歡喜，皆名後；奪命是本體；此三事和合，總名殺不善道。以是故知，說十善道，則攝一切戒。（大正 25，395b21-29）

「不飲酒」與「過午不食」雖未見於十善道之戒條中，但是卻含攝於「不貪」中；「杖不加眾生」則含攝於「不瞋」中；而且「殺戒」並不是限於「奪眾生命」那一剎那而已，殺生前與殺生後之一切身口意都包含其中。如斷眾生命之前所起的殺心（心業），惡口、譏罵（口業），鞭打折磨（身業）；以及死後的心喜（心業），讚歎（口業），鞭屍、食肉（身業）等，都應該包含在「殺戒」當中。同樣地，盜姪妄等「本體」及「初」、「後」也是如此。這裏所說的「初、本體、後」，玄奘譯為「加行、根本，後起」²²。

爲什麼要提到「加行」與「後起」呢？因爲「加行」、「後起」，影響業報的輕重非常密切。例如，我們在還沒有布施出來之前，內心已經醞釀多時，不是臨時起意而已。有的人

²² 參見《大毘婆沙論》卷 113（大正 27，583b-584a）；《俱舍論》卷 16（大正 29，84c-85a）。

是待在家裡，等有貧窮人來乞討才給；有的人是即使來乞討了也不給；有的是貧窮人還沒上門來，他就想到外面有人飢寒受凍，主動要去救濟的。同樣是布施，可是心念不同，態度、慈悲心的程度也都不一樣。所以「加行」很重要，對果報會產生相當大的影響。

「後起」也是。有的人布施之後感到後悔，以後不再布施了，如果是這樣的話，福德是會縮減的！可是有的人布施之後，反而起歡喜心，並讓它相續、增長，希望日後還能繼續行布施。

總之，「加行」、「根本」、「後起」，任何一個階段都會影響我們業報的輕重。

由此可知，「十善道」是個綱領，並不限於文字上所列的十個項目而已，一切「加行」、「後起」也包含在這戒法之中。就此意義而言，十善道是總相戒，包含了無量戒法，含攝了五戒、八齋戒，乃至比丘戒等，舉凡「加行、根本、後起」等一切，皆納入戒法之中。菩薩要具足尸羅波羅蜜，應掌握這個原則，否則只持守十個戒條怎麼能說具足圓滿一切的戒行呢？

除此之外，《大智度論》²³還提到多項十善道的特色²⁴，

²³ 《大智度論》卷46，大正25，395b29-c18：

復次，是菩薩生慈悲心，發阿耨多羅三藐三菩提，布施利益眾生，

略舉如下：

- (1) 出家眾的比丘戒與比丘尼戒男女戒條有別，也有年齡與身體上等種種規定，不是人人都能受具足戒的。而十善道則不受性別、年齡、身體等限制，是人人皆可受持的戒法，是在家、出家共學的法門，唯一的不同是在家不邪淫，出家眾則是不淫。
- (2) 十善道適用的範圍很廣，隨著修行者的發心善巧不同，所得的果報可通人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。
- (3) 十善道可作為菩薩尸羅波羅蜜的內容，但如果只以「增上生心」或「出離心」來修十善道的話，不足以稱之

隨其所須，皆給與之。持戒不惱眾生，不加諸苦，常施無畏。十善業道為根本，餘者是不惱眾生遠因緣。戒律為今世取涅槃故，淫欲雖不惱眾生，心繫縛故為大罪。以是故戒律中淫欲為初。白衣不殺戒在前，為求福德故。菩薩不求今世涅槃，於無量世中往返生死，修諸功德。十善道為舊戒，餘律儀為客。

復次，若佛出好世，則無此戒律。如釋迦文佛，雖在惡世，十二年中亦無此戒，以是故知是客。

復次，有二種戒：有佛時或有或無；十善有佛無佛常有。

復次，戒律中戒，雖復細微，懺則清淨；犯十善戒，雖復懺悔，三惡道罪不除。如比丘殺畜生，雖復得悔，罪報猶不除。

如是等種種因緣故，但說十善業道。亦自行，亦教他人，名為尸羅波羅蜜。十善道：七事是戒，三為守護故，通名為尸羅波羅蜜。

²⁴ 參見拙作〈《大智度論》中的十善道〉，《護僧》第6期，1997年1月15日，p.30-p.43。

爲菩薩戒。必須 1、發菩提心，2、大悲心自行化他，3、與無所得性空慧相應，能具備此三者才可算是菩薩的尸羅波羅蜜。反之，如果菩薩犯了十善道，退失菩提心，向二乘地的話，就是破菩薩戒了！²⁵

- (4) 十善道是不惱眾生的根本，其他律儀是不惱眾生的遠因緣。
- (5) 菩薩的戒法是盡未來際，其他律儀僅是一日一夜或盡形壽而已。
- (6) 即使如來未出世仍有十善道；而比丘戒等律儀必須存在於有佛時代，而且是處於惡世，眾生有犯罪因緣時佛才會制定。由於比丘戒等律儀不是永遠存在的，故稱爲「客」或稱爲「新戒」；而十善道於有佛無佛常有，故稱爲「主」或稱爲「舊戒」。
- (7) 十善道是道德規範，屬於性戒，與善惡業道有關，故不論在家、出家、受戒、不受戒，守之則清淨，犯了就是污染，要受惡的果報。其他的律儀，有的是與性罪有關的道德規範，但有的是生活規定等遮戒，只要如法懺悔，不一定會受後世果報。
- (8) 聲聞戒重在身口，而菩薩戒除身口外，更重視意業的

²⁵《大智度論》卷 80：「菩薩有二種破戒：一者十不善道；二者向聲聞、辟支佛地。與此相違，則是二種持戒。」（大正 25，624 c4-5）

清淨，而十善道中含有「不貪、不瞋、正見」等三種意清淨，以之作為菩薩尸羅波羅蜜的內容有其特殊的意義；如果只是身口清淨而意不清淨的話，不能算是真正的戒清淨。唯有意念的清淨才是真正的「尸羅波羅蜜」，否則頂多只能稱為「尸羅」而已，不足以稱為「波羅蜜」！

(四) 羸提(忍)波羅蜜

1、「忍」之意義

「羸提」的梵文是(kṣānti)，中文意思是「忍」。忍，在梵文中有主要兩種意義：一是「堪忍或忍辱」，這是屬於「意志」上的忍耐，是一般最普遍、常用的。另一是「認可」：認可或深切的體認，確認事理，這是屬於「知見」上、理解上的。

《大智度論》說到的忍有二種：眾生忍、法忍。

(1) 眾生忍：

《大智度論》中，依修忍的對象而將「眾生忍」分為三類：

(A) 對恭敬於我的眾生，不產生愛染：一般談忍辱，多談到對打罵、毀謗等的忍耐，但是《大智度論》也提醒，

對恭敬供養我們的人也要能忍，否則容易產生愛染等煩惱，所以《大智度論》稱之為「軟賊」²⁶。所以，忍不只是忍辱而已，恭敬供養我的人也是要留意。²⁷

(B) 於異性中除去情欲，不生愛著。²⁸

(C) 於加害於我的眾生，不起瞋恨。應多思惟「一把無明火，能燒功德林」；「是我先世所作之惡報，今當歡喜償還」；「若不忍今世苦，後世墮惡道其苦更多」；「不忍之人，賢聖善人之所輕賤；忍辱之人，為小人所慢；二輕之中，寧為無智所慢，不為賢聖所賤」；「行者學佛，應學釋尊本生——忍辱仙人，令瞋恨心不起，而更行慈心」。²⁹

(2) 法忍：

有關「法忍」的內容，《大智度論》提了許多種說法³⁰。如：忍受身心的勞苦、病苦、風雨寒熱等苦，以及對佛法（如三法印；無常、苦、空、無我等）的體認等都是法忍。而最

²⁶ 《大智度論》卷14：「恭敬供養雖不生患，令心愛著，是名軟賊。是故於此應當自忍，不著不愛。云何能忍？觀其無常是結使生處。」（大正25，164b24-27）

²⁷ 詳見《大智度論》卷14，大正25，164b22-165b20。

²⁸ 詳見《大智度論》卷14，大正25，165b20-166b27。

²⁹ 詳見《大智度論》卷14，大正25，166b27-168a27。

³⁰ 《大智度論》卷15，大正25，168b8-172a15。

深徹的是「無生法忍」，體認諸法無生性。所謂「花開見佛悟無生」，悟無生就是悟了無生法忍，因此無生法忍的忍，不是忍辱，而是一種知見上的體認，體認到諸法不生不滅的智慧。

2、忍波羅蜜

《大品般若經》卷5〈問乘品（摩訶衍品）〉云：

云何名羸提波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，自具足忍辱，亦教他行忍辱，以無所得故，是名菩薩摩訶薩羸提波羅蜜。（大正8，250a16-19）

這裡說到，菩薩修忍波羅蜜，還是要三心相應：「應薩婆若心」是發大乘菩提心；不但自己修忍辱，也要教他人修忍辱，這就是與大悲心相應。「以無所得故」，是說修忍，不要著相，不見忍辱法，不見己身、不見罵辱人，三業清淨。於身，不加惡於對方；於口，不出惡言；於意，不生瞋恚、心無所疑。能這樣與三心相應，才是菩薩的忍波羅蜜。

3、七住地菩薩得無生法忍

《大品般若經》與《大智度論》都說菩薩得無生法忍是在七地，《華嚴經》則說在八地。當菩薩得無生法忍時，體悟到眾生空，但覺得眾生是空，本身也是空，那有什麼好度呢？於是動心欲入涅槃，此時諸佛勸請，希望菩薩還生本心

向佛道。如《大智度論》卷 10（大正 25，132 a19-b4）云：

如七住菩薩，觀諸法空無所有，不生不滅。如是觀已，於一切世界中，心不著，欲放捨六波羅蜜入涅槃。譬如人夢中作筏，渡大河水，手足疲勞，生患厭想。在中流中夢覺已，自念言：何許有河而可渡者？是時，勤心都放。

菩薩亦如是，立七住中，得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。爾時，十方諸佛皆放光明，照菩薩身，以右手摩其頭，語言：善男子！勿生此心！汝當念汝本願，欲度眾生。汝雖知空，眾生不解，汝當集諸功德，教化眾生，共入涅槃！

汝未得金色身，三十二相，八十種隨形好，無量光明，三十二業。汝今始得一無生法門，莫便大喜！是時菩薩聞諸佛教誨，還生本心，行六波羅蜜以度眾生。

《大智度論》這段文是引用華嚴的《十地經》，所以雖然《大智度論》譯文是「七住」，其實就是「七地」；龍樹菩薩另有一部論叫《十住毘婆沙論》，雖名為「十住」，其實是註解華嚴《十地經》的。

菩薩在七地時，因體悟到眾生空，所以想入涅槃。這時十方諸佛現身勸說：「好不容易一位菩薩發大心，證得無生法忍，卻想入涅槃。如果入了涅槃就成了阿羅漢，這是非常可惜的！你應當回憶以前發心的本願是要度眾生。雖然這時

知道一切法是『空』，可是眾生還不了解空。這時，怎忍心自己入涅槃去呢？那麼多眾生護持你、供養你，讓你無後顧之憂的修行。你應當集諸功德，教化眾生，共入涅槃！」諸佛就這樣激發他的本願。

另外，諸佛還問：「你具足佛的相好莊嚴了嗎？具足了佛十八不共法等一切佛功德了嗎？」

佛從這兩方面來勸說無生法忍菩薩：一是希望菩薩念本願，悲憫眾生苦，二是念佛的功德未圓滿，不應就此入涅槃。這時菩薩還生本心，行六波羅蜜以度眾生。此後，才是真正的不退轉，不退轉入二乘！

4、無生法忍菩薩，捨末後生身，得法性生身

《大智度論》卷 74（大正 25，580a14-16）云：

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

菩薩有兩種身：生死肉身與法性生身。

「生死肉身」：有時又稱為「結業生身」，也就是「煩惱」（結）與「業」所感得的肉身。若斷盡煩惱，就不會感得三界生死身了。

「法性生身」：是菩薩得無生法忍之後，以慈悲、本願及習氣所感得的法性身，這樣的法性生身是能神通變化自在化生的。如《大智度論》卷 27（大正 25，261c22-27）云：

菩薩得無生法忍，煩惱已盡，習氣未除故，因習氣受、及法性生身能自在化生；有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故還來世間，具足成就餘殘佛法故。十地滿，坐道場，以無礙解脫力故，得一切智、一切種智，斷煩惱習。

要修學無量法門、度無量眾生，都需要這個身體。這裡就提到有兩種身：一是「生死肉身」，另一是「法性生身」。

當我們還沒有得到無生法忍以前，煩惱尚未斷盡，都依「生死肉身」（結業生身）往來世間，在這世間上學種種法門、度化眾生，累積福德、智慧資糧。

但如果得了無生法忍之後，所有煩惱都已經斷盡，這時即使有舊的惡業，因為沒有了煩惱的滋潤，也就不會感得惡果。像阿羅漢「所作皆辦，不受後有」，他不會再感得生死肉身了。可是，得無生法忍菩薩還可以感得「法性生身」，可以神通變化，自由自在化生，再來世間度化眾生，積集佛之一切功德。

（五）精進波羅蜜

1、精進的意義

《大智度論》卷 30（大正 25，281b7-12）云：

凡得勝法非無因緣，皆從精進生。

精進有二相：一能進生諸善法；二能除諸惡法。……復有四相：已生惡法斷之令滅；未生惡法能令不生；未生善法能令發生；已生善法能令增長。如是等名精進相。

「精進」一般認為是很勇猛地從事某種行為，稱為「精進」。可是在佛教來看，要看勇猛的內容是什麼？佛教所說的精進，重點是在「斷惡修善」，不管我們再怎麼精進，再怎麼不休息，若沒有斷惡法修善，稱不上精進。

《十住毘婆沙論》對「四正勤」有很好的譬喻：³¹

斷已生惡法，猶如除毒蛇。斷未生惡法，如預斷流水。增長於善法，如溉甘果栽。未生善為生，如攢木出火。世間善事中，精進無障礙，諸佛說是人，名為勤精進。

- (1) 已生惡法令速斷，如受毒蛇之害，必須趕快去除，才不會有生命危險。
- (2) 未生惡法令不生，如洪水尚未氾濫成災之前，預先作防範。
- (3) 已生善法令增長，不是保持原樣就好。如種樹，不是種下去以後，就不去管它，而是要善加護念，令其不斷地增長。
- (4) 未生善法令速生，如攢木取火，要一鼓作氣，中間不

³¹ 《十住毘婆沙論》卷 15，大正 26，106c17-22。

能休息，否則可能前功盡棄。

2、精進波羅蜜

《大品般若經》卷5(大正8，250a19-23)云：

云何名毘梨耶波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，行五波羅蜜勤修不息，亦安立一切眾生於五波羅蜜，以無所得故，是名菩薩摩訶薩毘梨耶波羅蜜。³²

「精進波羅蜜」必須具備三心相應：1、發菩提心；2、大悲心相應，自己精勤斷惡修善，勤修布施、持戒、忍辱、禪定、般若等五波羅蜜，也安立一切眾生於五波羅蜜中；3、還要與空慧相應，不執著精進相，才是菩薩的精進波羅蜜。

如釋尊舉他自己的例子說：釋尊成佛之前，於無量劫中行布施，不只是外財的布施，且是身命的布施；也精勤修持戒、忍辱、禪定和智慧。無量劫來，都是這樣精進的修學，而且供養無量的諸佛。雖然這樣精進，可是一直沒有得到佛的授記，為什麼呢？因為「身口心，起精進相故」，也就是還執著有個身口意三業精進相的緣故。如鳩摩羅什譯《思益梵天所問經》卷4云：

³² 有關「精進波羅蜜」，另參見《大智度論》卷16（大正25，174b26-180b7）。

梵天！我念宿世一切所行，牢強精進持戒頭陀，於諸師長供養恭敬，在空閑處專精行道讀誦多聞，愍念眾生給其所須，一切難行苦行慇懃精進，而過去諸佛不見授阿耨多羅三藐三菩提記。所以者何？**我住身口心，起精進相故。**

梵天！我後得如天子所說牢強精進故，然燈佛授我記言：汝於來世當得作佛號釋迦牟尼。是故梵天！若菩薩疾欲受記，應當修習如是牢強精進，**謂於諸法不起精進相。**（大正15，57 a25-b5）

釋迦菩薩一直等到見然燈佛的時候才得到授記可以成佛，因為他那時不再有身精進、心精進的種種差別，才得無生法忍，這時才是真正的精進波羅蜜，才得到然燈佛授記將來會成佛。³³

3、越快得解脫者一定是越精進的人嗎？

《大毘婆沙論》卷101（大正27，525b14-21）云：

依狹小道而得解脫故，名時解脫。狹小道者，謂若極速，第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫。餘不決定。

依廣大道而得解脫，名不時解脫。廣大道者，謂若極

³³ 另參見《大智度論》卷16，大正25，180a13-b7。

遲，聲聞乘經六十劫而得解脫，如舍利子。獨覺乘經百劫而得解脫，如麟角喻。佛乘經三無數劫而得解脫。

《大毘婆沙論》主張：行聲聞乘者，快的話三世得解脫，慢的話六十劫，如智慧第一的舍利弗，他是六十劫才得解脫的。其實他以前是修菩薩行，因為在捨眼球的考驗中，才退失菩薩心的。³⁴行辟支佛乘者，最快需要四世，最慢一百劫。《大智度論》³⁵的說法也和《大毘婆沙論》相同。

《大毘婆沙論》主張：修佛乘者，要經三大阿僧祇劫才得解脫。嚴格說來，依據說一切有部的講法，是三大阿僧祇劫修福慧，百劫修相好，最後才在菩提樹下斷盡煩惱成道的。可是，《大智度論》卷4 則說：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言於三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限。」（大正25，92b7-9）《大智度論》認為不應以有量心來修學菩薩道，應該無量阿僧祇劫作功德度眾生。

大家都知道，佛乘最利根，中根的是辟支佛，比較下根的是聲聞。可是為什麼愈利根、愈上根的大乘菩薩，反而比較慢得究竟解脫呢？

其實《大毘婆沙論》卷 101 提供了我們一個線索：「狹

³⁴ 參見《大智度論》卷 12，大正 25，145a18-b1。

³⁵ 《大智度論》卷 28：「有辟支佛，第一疾者四世行，久者乃至百劫行。如聲聞疾者三世，久者六十劫。」（大正 25，266c14-15）

小道者，謂若極速。第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫。……廣大道者，謂若極遲聲聞乘，經六十劫而得解脫，如舍利子。獨覺乘，經百劫而得解脫，如麟角喻。佛乘，經三無數劫而得解脫。」（大正 27，525b15-21）

又如《大毘婆沙論》卷83云：

大加行得故名大悲。非如聲聞菩提唯六十劫修加行得，獨覺菩提唯經百劫修加行得。如來大悲三無數劫，修習百千難行苦行然後乃得，故名大悲。（大正 27，428b26-29）

也就是說修狹小道的聲聞人只重在自己，所以較快得解脫；而修廣大道的大乘菩薩，他不但自己得解脫，還要以大悲心度化眾生。雖然聲聞人也有修廣大道的，如舍利弗，於六十劫修加行，有「悲」心，但比不上如來於三大阿僧祇劫，修習百千難行苦行而得「大悲」。雖然最後都是得解脫的，但是「悲」與「大悲」不同，修行的時劫也會有所不同。

舉個例子來說，譬如有一間房間，裡面有很多人，突然房子失火了，有的人很快地跑出去了，他跑出去以後，就不再進來了。有的人失火之後，他順便拉兩個人一起走。另外，有的人他會引導其他人逃生，且帶人逃出去以後，又進來了，如此進進出出，一直到最後，不得已的時候才離開！雖然最後大家都安全出去了，都得到解脫，可是菩薩爲了多利益眾生，他花的時間更長，而把自己放在最後。爲什麼他花

那麼長的時間呢？事實上他不是爲了自己，而是爲了眾生。

（六）禪波羅蜜

四禪、四無色定、四無量心等是聲聞人修學的定法，菩薩誓願學習無量法門，所以，這些禪定也是要修學的。但菩薩的「禪波羅蜜」與外道、二乘的「禪定」有什麼不同呢？

《大品般若經》卷5則對「禪波羅蜜」下了一個定義：
云何名禪那波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩，以應薩婆若心；自以方便入諸禪，不隨禪生；亦教他令入諸禪，以無所得故。（大正8，250a23-26）

要成就禪波羅蜜，如前所說，必須三心相應：「應薩婆若心」，是菩提心相應。「教他人入禪」，是大悲心。「無所得」，是般若相應。除此三心之外，禪波羅蜜又多了一項，就是「自以方便入諸禪，不隨禪生」，意思是說還要具有方便力。

1、菩提心相應

凡夫修學禪定是希望得禪定樂，或希望生天，發的是「增上生心」。二乘人修學禪定是希望出三界得解脫，發的是「出離心」。菩薩修學禪定是希望上求佛道，下化眾生，發的是「菩提心」。

2、慈悲心相應

《大智度論》卷 17 云：

若人聞禪定樂勝於人天樂，便捨欲樂求禪定，是為自求樂利，不足奇也。菩薩則不然，但為眾生，欲令慈悲心淨，不捨眾生。菩薩禪，禪中皆發大悲心。³⁶

外道、聲聞、菩薩皆得禪定。而外道禪中有三種患：或味著，或邪見，或憍慢。聲聞禪中慈悲薄，於諸法中，不以利智貫達諸法實相，獨善其身，斷諸佛種。菩薩禪中無此事，欲集一切諸佛法故，於諸禪中不忘眾生，乃至昆蟲常加慈念。³⁷

外道雖有禪定，可是有貪著禪定樂、邪見、憍慢等過失。聲聞也有禪定，但慈悲心薄弱，不廣觀諸法空相，重於獨善其身。

菩薩則積集一切佛功德，雖於禪定中，仍然發大悲心不捨眾生，即使是昆蟲或小鳥，也常加慈悲護念。

此外，菩薩以禪波羅蜜力，以天眼觀十方五道眾生，因觀眾生苦而生悲心，為解眾生苦而精進求佛道，這都是二乘

³⁶ 《大智度論》卷 17 (大正 25, 188a3-7)

³⁷ 《大智度論》卷 17 (大正 25, 188a19-25)

所不及的。³⁸

3、無所得般若相應

《大智度論》卷 17(大正 25, 188c27-189b2)云：

菩薩觀一切法，若亂、若定皆是不二相。餘人除亂求定。何以故？以亂法中起瞋想，於定法中生著想。……菩薩不取亂相，亦不取禪定相，亂、定相一故，是名禪波羅蜜。

「亂」就是散亂，包括粗重的散亂及微細的散亂。「味」就是味著，貪著禪味。

於亂法中容易起瞋想，於定法中容易起味著，一般人都希望除亂求定，不能將「亂」與「定」觀空，所以散亂未得定時容易起瞋恨，一旦得了定，又容易起貪著。可是，菩薩能以無所得的般若智慧觀「亂」與「定」都是諸法空相，所以能將「亂」與「定」作平等觀³⁹，能這樣與般若空慧相應，才是禪波羅蜜。

³⁸ 參見《大智度論》卷 17，大正 25，189c9-18。

³⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 5：「菩薩摩訶薩住諸法等中，不見法若亂、若定。」(大正 8，248b15-16)

4、方便力

一般人修得禪定，但未出三界，當臨終時，禪相（業相）會現前。如果是得到初禪的就可能生到初禪天；如果得四禪的可能生到四禪天，各隨禪定去受生。可是菩薩有方便力，能不隨禪定受生。如《大智度論》卷 17 云：

於此禪中，不受味、不求報、不隨報生，為調心故入禪，以智慧方便還生欲界，度脫一切眾生，是時禪名為波羅蜜。（大正 25，187c25-28）

菩薩隨禪力受生色界、無色界有什麼不好嗎？為什麼還要還生欲界呢？《大般若經》提供了一個線索，如卷 592 云：

世尊！云何菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多？云何方便還從定起？爾時，世尊告舍利子：……勿由定力生色、無色長壽天故，勿色、無色、靜慮、等至引起彼地續生之心，為護彼心令不現起，還入欲界非等引心。由起此心還生欲界親近供養諸佛世尊，引發無邊菩提分法。生色、無色無如是能，上二界生身心鈍故。由斯菩薩方便善巧，先習上定令善純熟，後起下心還生欲界，修集無量菩提資糧，至圓滿已，超過三界，證得無上正等菩提。（大正 7，1064 c29-1065 a14）

此經說到，不要因定力而生到色界、無色界去，因為此

二天界的壽命很長，如生到「長壽天」⁴⁰的話，不容易再親近諸佛、聽聞佛法，不能引發無邊的菩提分法了。

如生到色界、無色界，就無法廣度眾生了。如印順導師說：

二禪以上，都是離群獨居的；世界就是自己的宮殿，不像人間有一共同的器世界。⁴¹

修禪定當然是殊勝的，但在修行時，厭離五欲，或者隱遁山林，專重自己的定樂，走向獨善的途徑。等到報生二禪以上，都是獨往獨來的。這對於實現和樂人間，而趨向化度眾生的菩薩行，是不大相應的。⁴²

印順導師特別提到：報生二禪以上，都是獨往獨來的；而且有能力生到色界、無色界的眾生，彼此都有禪定，沒有什麼需要你救濟的。這樣的環境，是與菩薩行不相應的。

反之，欲界眾生有種種苦難，佛也在人間成佛，所以《大

⁴⁰ (1)有關「長壽天」，《大智度論》卷38云：「長壽天者，非有想非無想處，壽八萬大劫。或有人言：一切無色定，通名長壽天；以無形不可化故，不任得道，常是凡夫處故。或說無想天，名為長壽，亦不任得道故。或說從初禪至四禪，除淨居天，皆名長壽，以著味邪見，不能受道者。」（大正25，339a6-11）

(2)「長壽天」也是「八難」之一。「八難」：地獄、畜生、餓鬼、長壽天、邊地、諸根不具、生邪見家、生於佛前佛後。

⁴¹ 《成佛之道》（增注本）p.94。

⁴² 《成佛之道》（增注本）p.124。

般若經》中，勸修行者勿起色界、無色界續生之心，應該還生欲界，親近諸佛，度化眾生，廣集無量菩提資糧，等圓滿之後，才超出三界，證得無上正等菩提。

爲什麼菩薩不隨禪生？因爲菩薩不愛著禪味，又有大悲心想度欲界眾生，所以能不隨著原來的禪定報去受生。菩薩學禪定，是爲了調心而修禪，可是他還能夠用方便力來欲界，同時又以大悲心度化眾生。

因此，菩薩修學禪定，必須與菩提心，大悲心，方便力，無所得般若相應，這樣才是菩薩的禪波羅蜜。⁴³

禪波羅蜜的內容很多，以上所列的只是一些基本觀念，詳細可參見《大智度論》卷 17（大正 25，187c18-189c27）的內容。

（七）般若波羅蜜

1、般若波羅蜜的重要

（1）般若波羅蜜是諸佛母

《般若經》言：「欲得諸功德，皆當學般若波羅蜜」；然而，諸功德皆是眾行和合所成，爲何獨讚般若？《小品般若經》卷 14 云：

佛告須菩提：般若波羅蜜是諸佛母，般若波羅蜜能示

⁴³ 參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1212。

世間相。是故佛依止是法行，供養、恭敬、尊重、讚歎是法。何等是法？所謂般若波羅蜜。諸佛依止般若波羅蜜住，恭敬、供養、尊重、讚歎是般若波羅蜜。何以故？是般若波羅蜜出生諸佛。(大正 8，326a7-12)《大智度論》卷 18 (大正 25，190b28-c2)亦云：

諸佛及菩薩，能利益一切，般若為之母，能出生養育。佛為眾生父，般若能生佛，是則為一切，眾生之祖母。「般若波羅蜜」能出生諸佛，連諸佛都恭敬、供養、尊重、讚歎般若波羅蜜，所以「般若波羅蜜」是諸佛的母親，而佛是眾生之慈父，所以「般若波羅蜜」是眾生之祖母。

(2) 五度若無般若波羅蜜相應，不得「波羅蜜」名字

《大品般若經》卷 11 云：

菩薩摩訶薩般若波羅蜜，勝檀那波羅蜜、尸羅、羼提、毘梨耶、禪那波羅蜜。譬如生盲人若百、若千、若百千而無前導，不能趣道入城。憍尸迦！五波羅蜜亦如是，離般若波羅蜜，如盲無導，不能趣道，不能得一切智。憍尸迦！若五波羅蜜得般若波羅蜜將導，是時五波羅蜜名為有眼，般若波羅蜜將導，得波羅蜜名字。(大正 8，302b24-c3)

大乘的般若波羅蜜勝過布施、持戒、忍辱、精進和禪波羅蜜，這前五度譬如生下來就看不見的人（生盲），如果沒

有明眼人引導的話，是不能夠到達目的地的。同樣地，「五度爲盲，般若爲導」，五波羅蜜如果沒有般若波羅蜜來引導的話，是無法趣向佛道的。布施等前五度如果沒有與般若波羅蜜相應的話，那頂多只能稱爲「布施、持戒…」而已，不得稱爲「波羅蜜」。所以學一切法門，都要與般若波羅蜜相應。⁴⁴

2、般若與五度的關係

般若波羅蜜之殊勝，經論中到處可看到對它的讚歎。或許有人會起疑：既然般若波羅蜜這麼好，是不是只要修般若就好，其他的法門就不用修了呢？如《大智度論》卷59云：

帝釋意念：若般若是究竟法者，行人但行般若波羅蜜，何用餘法？佛答：菩薩行六波羅蜜，以般若波羅蜜，用無所得法和合故，此即是行般若波羅蜜。若但行般若，不行五法，則功德不具足，不美不妙。譬如愚人不識飲食種具，聞鹽是眾味主，便純食鹽，失味致患。行者亦如是，欲除著心故，但行般若，反墮邪見，不能增進善法。若與五波羅蜜和合，則功德具足，義味調適；雖眾行和合，般若為主。（大正25，480c22-481a3）

⁴⁴ 參見《大智度論》卷34，大正25，314a18-b18。

針對這個問題，《大智度論》作了這樣的比喻：

有個人聽他人說，食物加上鹽的話，味道會更鮮美。於是這個愚人就抓了一大把鹽直接吃起來了，結果感覺鹹苦不堪，難以下嚥。⁴⁵

以這個來譬喻，鹽就像般若波羅蜜，我們不能只是純吃鹽，而不吃其他食物。同樣地，我們不要只修般若波羅蜜，而將其他的五度偏廢了！如果只有修般若而不修五度的話，功德不能圓滿。五度必須與般若齊修，而以般若為主導。

又《大智度論》卷29（大正25，272c2-4）云：

五波羅蜜，殖諸功德；般若波羅蜜，除其著心邪見。

如一人種穀，一人芸除眾穢，令得增長，果實成就。

就像一塊很肥沃的土地，要得到果實是很容易的，但對雜草來說，也是非常有利的生長環境。所以我們在種穀的時候，同時也要除雜草，不然雜草往往長得比果實還要快。這種比喻非常恰當，五波羅蜜是「殖諸功德」，般若波羅蜜則是「除其著心邪見」，也就是要將種種功德加以淨化。但我們不能只除雜草，還要種植有益的植物才有收成，所以除了去惡業之外，還要積極種善根。印順導師說的好：「般若攝導萬行，萬行莊嚴般若」，「般若」與「五度等菩薩行」這

⁴⁵ 《大智度論》卷18（大正25，194a13-26）也有類似「純食鹽」的比喻。

兩者需要緊密配合才行。

3、菩薩的般若波羅蜜與二乘般若之比較

《大品般若經》卷1〈習應品三〉中，舍利弗問到：「二乘智慧與佛智慧無有差別，不相違背無生性空，為何說菩薩行般若波羅蜜一日智慧，勝過二乘呢？」

佛陀認可二乘智慧與佛智慧在無生性空上並沒有差異，但是佛陀以反詰的方式問舍利弗：「（1）菩薩行般若波羅蜜時，心念：當以道慧利益一切眾生，當以一切種智知一切法，度一切眾生。而二乘人有如是事嗎？（2）菩薩立志要得阿耨多羅三藐三菩提，度一切眾生令入無餘涅槃。而二乘人有嗎？（3）菩薩廣學六波羅蜜乃至佛十力、十八不共法，發願要淨佛世界。而諸二乘人有發這樣的願嗎？」

舍利弗皆答：「不。」

因此佛作比喻：「二乘人的智慧如螢火蟲，而菩薩智慧如日光。雖同樣能照物，但能照的範圍大小不同。」⁴⁶

又《大智度論》卷79云：

除佛，諸菩薩空行勝於二乘。何以故？智慧分別利鈍，入有深淺故，皆名得諸法實相，但利根者得之了

⁴⁶ 《大品般若經》卷1〈習應品第3〉（大正8，222a10-b13）。

了。……復次，聲聞、辟支佛無慈悲心，無度眾生心，……非但以空行故與菩薩等。復次，二乘得空，有分有量，……又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！（大正 25，618c3-17）

由此可知，二乘所悟的空與佛菩薩所悟的空，在「質」上並沒有不同，但在「量」上，則大小有異。所以《大智度論》比喻說：二乘人的智慧與佛菩薩的智慧比起來，就如毛孔空和太虛空一樣，相差太遠了！⁴⁷

另外，《大智度論》也提到菩薩智慧深徹，能觀「世間即是涅槃」，而二乘不能。如《大智度論》卷 19 云：

聲聞辟支佛法中，不說世間即是涅槃。……

菩薩法中說**世間即是涅槃**，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：色即是空，空即是色……。空即是涅槃，涅槃即是空。《中論》中亦說：『涅槃不異世間，世間不異涅槃，涅槃際世間際，一際無有異故。』**菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃。**（大正 25，197c29-198a9）

《大智度論》明白的說到：「空即是涅槃」，而引《中論》〈觀涅槃品第 25〉⁴⁸ 的偈頌來說明「色即是空」與「世

⁴⁷ 《大智度論》35（大正 25，322a10-11）；卷 79（618c14-18）。

⁴⁸ 《中論》卷 4〈觀涅槃品第 25〉：「涅槃與世間，無有少分別，世間

間即涅槃」。一般人以為離色別有空，離世間別有涅槃；其實色是本性空的，「空」也不是離色以外另有一個空，而是即色明空，體會到世間之究竟實相（實際）與涅槃之究竟實相都是如幻性空，無礙無別的。

《大智度論》卷 86(大正 25, 662b24-c13)亦云：

聲聞人以四諦得道，菩薩以一諦入道。佛說四諦皆是一諦，分別故有四。……聲聞、辟支佛智慧，觀色等五眾生滅，心厭、離欲，得解脫。菩薩以大福德智慧觀生滅時，心不怖畏，……菩薩捨生滅觀，入不生不滅中。

聲聞人作四諦差別觀，未能觀世間即是涅槃，故於五蘊等觀無常、苦等，而厭離世間、欣向涅槃。但菩薩能通達四諦皆是緣起、空、無自性，不離有為說無為，能作四諦平等觀。⁴⁹ 因苦諦（世間無常生滅）與滅諦（涅槃不生不滅）不作差別觀故，知生滅實相即是不生不滅，得無生法忍入菩薩位。雖觀生滅而不起怖畏故，不需要厭離世間，也不必去

與涅槃，亦無少分別。涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」(大正 30, 36a4-11)

⁴⁹ 《小品般若經》卷 26〈差別品(四諦品)第 84〉：「是四聖諦平等故，我說即是涅槃。」(大正 8, 412a 14-15)；《大智度論》卷 94：「知是四諦藥病相對，亦不著是四諦，但觀諸法如實相，不作四種分別觀。」(大正 25, 721a29-b2)

欣求另外的涅槃了！

二乘也有無漏智慧，那麼要具備什麼條件，才能成爲「菩薩的般若波羅蜜」呢？《小品般若經》卷 5(大正 8, 250a27-b2)云：

云何名般若波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩以應薩婆若心，不著一切法，亦觀一切法性，以無所得故；亦教他不著一切法，亦觀一切法性，以無所得故，是名菩薩摩訶薩般若波羅蜜。

菩薩的般若波羅蜜，如前五度所述，也必須與三心相應。「應薩婆若心」是發菩提心。「不著一切法，亦觀一切法性，用無所得故」是般若空慧。「亦教他不著一切法，亦觀一切法性，用無所得故」，這是大悲心相應。具足這三心相應，才是菩薩的般若波羅蜜。

綜上所述，雖然說二乘也有無漏智慧，但是二乘的般若重在證空慧、了生死，無大悲心、厭離世間，不觀世間即涅槃。大乘的般若，則是以三心（菩提心、大悲心、無所得空慧）相應，廣學一切善法，能觀世間即涅槃，不厭離生死，而能在世間久度眾生。

四、結論

以上探討了「解脫道」與「菩薩道」的修行要略及基本

概念，現大略歸納如下：

(一)解脫道：二乘人主要是以「出離心」來修學「戒、定、慧」三增上學。

- 1、戒增上學：戒法包含「道德規範、生活規定、僧團公約」，其中以「道德規範」最重要，因為關係到善惡業報，必須嚴格遵守。除了「戒律儀」之外，守護六根的「根律儀」也要清淨，修禪定才能成就。
- 2、定增上學：修禪定有四個主要目的：（1）為得現法樂住，（2）為得殊勝知見（五神通），（3）為得分別慧，（4）為得漏永盡。要得五神通，必須以四根本禪為基礎。要引發無漏慧，則必須有九地（未到定、中間定、四根本禪、前三無色定）的禪定為依止才行。最高的無色定（非想非非想定）定力雖深，可是觀照力薄弱，無法依著它引發無漏慧。
- 3、慧增上學：要引發無漏慧，不是只有靠禪定，而是必須透過「聞、思、修」，親近善知識，聽聞正法，如理思惟，法隨法行，才能證得無漏慧。其中的「聞慧」與「思慧」是散心觀察；必須要與禪定相應，才能稱為「修所成慧」。佛教中談到的智慧有「自相的智慧」與「共相的智慧」，要得解脫，必須體證「共相的智慧」才行。而其中最重要的「共相」是三法印：「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。

(二) 菩薩道：菩薩誓願學習無量法門，主要是以「三心」（菩提心、大悲心，無所得空慧）相應來修學「六波羅蜜」。

1、布施波羅蜜：

- (1) 內心清淨，平等布施，不只是捨財，也要捨慳貪等煩惱，才是真正的「財施」。
- (2) 以清淨心、慈憫心，不求名利供養，不自高輕人，開示聲聞法、大乘法，這才是真正的「法施」。
- (3) 布施時，要發菩提心，與大悲心相應，三輪體空（施物、施者、受者不可得），福德果報與一切眾生分享，迴向阿耨多羅三藐三菩提，才名為「布施波羅蜜」。

2、持戒波羅蜜：

- (1) 初期大乘經及《大智度論》等大乘論提到的持戒波羅蜜都是以「十善道」為主要內容。
- (2) 「十善道」並不限於文字上所列的十個項目而已，十善道是總相戒，包含了無量戒法，凡是「加行、根本、後起」等一切，皆納入戒法之中。菩薩要具足尸羅波羅蜜，應掌握這個原則。
- (3) 十善道是道德規範，屬於性戒，與善惡業道

有關，故不論在家、出家、受戒、不受戒，守之則清淨，犯了就是污染，要受惡的果報。

- (4) 十善道可通人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛，必須三心相應才是菩薩的尸羅波羅蜜。反之，如果菩薩犯了十善道，退失菩提心，起二乘心，想急證二乘果的話，就是破菩薩戒了！
- (5) 十善道中含有「不貪、不瞋、正見」等三種意清淨，如果只是身口清淨而意不清淨的話，不能算是真正的戒清淨。唯有意念的清淨才是真正的「尸羅波羅蜜」，否則頂多只能稱為「尸羅」而已，不足以稱為「波羅蜜」！

3、忍波羅蜜：

- (1) 「忍」有兩種意義：一是「堪忍或忍辱」，這是屬於「意志」上的忍耐。另一是深切的體認，這是屬於「知見」上的。
- (2) 《大智度論》中說到的忍有二種：眾生忍、法忍。
- A、「眾生忍」又依修忍的對象而分為三種：
 〈a〉對恭敬我的眾生，不要產生愛染；〈b〉於異性中除去情欲，不生愛著。〈c〉於加害於我的眾生，不起瞋恨。
- B、「法忍」的內容包括：忍受身心的勞苦、

病苦、風雨寒熱等苦，以及對佛法（如三法印；無常、苦、空、無我等）的體認等，而最深徹的是「無生法忍」，也就是體認到諸法不生不滅的智慧。

- (3) 《大智度論》說七地菩薩證得「無生法忍」，此時觀眾生空，欲入涅槃。這時諸佛勸請，希望菩薩念本願，悲憫眾生苦，並思惟佛的功德尚未圓滿，不應就此入涅槃。菩薩經佛的勸請還生本心，行六波羅蜜以度眾生。此後，就不再退轉入二乘了！

4、精進波羅蜜：

- (1) 佛教所說的精進，重點是在「斷惡修善」，主要的是「四正勤」：(a) 已生惡法令速斷；(b) 未生惡法令不生；(c) 已生善法令增長；(d) 未生善法令速生。
- (2) 釋尊成佛之前，於無量劫中精進行布施、持戒、忍辱、禪定和智慧，而且供養無量諸佛。卻因為還執著有個身口意三業精進相，所以一直沒有得到佛的授記；直到見然燈佛時，不再分別身精進、心精進，才得無生法忍，這時才是真正的精進波羅蜜，才得到然燈佛授記。
- (3) 行聲聞乘者，快的人三世得解脫，慢的六十劫。

行辟支佛乘者，最快四世，最慢一百劫。但修佛乘者，要經三大阿僧祇劫乃至無量劫才得解脫。這主要是修狹小道的聲聞人只重在自己得解脫，所以較快達到目的；而菩薩是修廣大道的，他不但自己得解脫，還要以大悲心度化眾生，所以較慢得解脫。

5、禪波羅蜜：

- (1) 要成就禪波羅蜜，除了三心相應之外，還要有方便力。雖然菩薩能修得種種禪定，但卻不願隨禪力受生色界、無色界，反而以方便力還生欲界。
- (2) 《大般若經》說：色界天、無色界天的壽命很長，如生到「長壽天」的話，不容易再親近諸佛、聽聞佛法，不能引發無邊的菩提分法了。印順導師也說：「報生二禪以上，都是獨往獨來的。這對於實現和樂人間，而趨向化度眾生的菩薩行，是不大相應的」。因為欲界眾生有種種苦難，佛也在人間成佛⁵⁰，所以菩薩不希望生色界、無色界，反而以方便力還生欲界，

⁵⁰ 《增壹阿含經》卷 26〈等見品第 34〉：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」(大正 2，694a4-5)。

親近諸佛，度化眾生，廣集無量菩提資糧。

6、般若波羅蜜：

- (1) 般若波羅蜜被尊為「佛母」，諸佛皆尊重、供養般若波羅蜜。「五度為盲，般若為導」，五度若無般若波羅蜜相應，不得「波羅蜜」名字，可見般若波羅蜜之重要。
- (2) 五波羅蜜是「殖諸功德」，般若波羅蜜則是「除其著心邪見」；印順導師也說：「般若攝導萬行，萬行莊嚴般若」，「般若」與「五度等菩薩行」這兩者需要緊密配合才行。
- (3) 二乘的般若重在證空慧、了生死，無大悲心，於四諦作差別觀，未能觀世間即是涅槃，故於五蘊等觀無常、苦等，而厭離世間、欣向涅槃。但菩薩智慧深徹，以三心（菩提心、大悲心、無所得空慧）相應，廣學一切善法，能觀「世間即是涅槃」，能作四諦平等觀。對世間與涅槃不作差別觀故，不需要厭離世間，也不必另外欣求涅槃，而能久在世間度化眾生！

(三) 三乘同入無餘涅槃而發菩提心

《十住毘婆沙論》說聲聞、緣覺與佛這三乘聖者都可以斷盡煩惱，同樣都可以得無餘涅槃；於是就有人問：既然三

乘聖者最後都是入無餘涅槃而沒有差別的話，那麼菩薩何必於恆河沙等大劫往來生死來修學大乘呢？一個大劫已經夠長了，何況像恆河沙那樣的大劫！要在這樣的恆河沙等大劫，往來生死，修學菩薩行，那太辛苦了，太難了，不如以聲聞、辟支佛乘速滅諸苦，早得解脫！如《十住毘婆沙論》卷1云：

問曰：三乘所學皆為無餘涅槃，若無餘涅槃中無差別者，我等何用於恆河沙等大劫，往來生死具足十地，不如以聲聞、辟支佛乘速滅諸苦？

答曰：是語弱劣，非是大悲有益之言。若諸菩薩效汝小心，無慈悲意，不能精勤修十地者，諸聲聞、辟支佛何由得度，亦復無有三乘差別。所以者何？一切聲聞、辟支佛皆由佛出，若無諸佛，何由而出？若不修十地，何有諸佛？若無諸佛，亦無法、僧。是故汝所說者，則斷三寶種，非是大人有智之言，不可聽察。……如是聲聞、辟支佛、佛煩惱解脫雖無差別；以度無量眾生、久住生死、多所利益、具足菩薩十地故，有大差別。（大正 26，20b15-c23）

針對這個問題，龍樹菩薩回答：你說的話太過怯弱，不是大悲有益之言語。如果諸菩薩都像你一樣發小乘心，沒有慈悲意，不精勤修學菩薩十地的話，那麼，諸聲聞、辟支佛

⁵¹怎麼能得度呢？如果大家都像你這樣的話，正法從哪裡聽聞而來？大家都只求開悟，那誰來弘法？如果大家都只顧自己解脫，那麼佛法怎麼延續下去？

菩薩是發菩提心，漸漸修學十地而成佛的。如果沒有菩薩來修十地的話，當然沒有佛了！如果沒有「佛」的話，當然也沒有人體悟無上妙「法」，更沒有人去組織「僧團」了！所以沒有佛，也就沒有法、沒有僧，那就沒有三寶了。因此龍樹菩薩說：「是故汝所說者，則斷三寶種，非是大人有智之言，不可聽察。」意思是說：如果大家都跟你一樣不發大菩提心的話，佛法的傳承將因此而斷絕，輪迴中的芸芸眾生又該怎麼辦呢？

因此，聲聞、辟支佛與佛，雖然在「斷煩惱、得解脫」上沒有差別，但是從另外幾個角度來看，還是有些不同的。

1、從「智慧」來說：三乘聖者皆斷我執，證得「我空」，所得的「般若慧」差不多；然而度化眾生的「方便慧」，當然是菩薩比較善巧；因為二乘比較著重在「共相」的解脫，而菩薩除了深入瞭解「共相」之外，因為要度化各種不同的眾生，以必須對「自相」（別相）的應用上

⁵¹ 辟支佛雖然說在沒有佛的時候能無師自悟，但其實之前他都曾值遇諸佛，種下得度因緣，因為當時沒有得解脫，隔了幾世以後才得解脫。得解脫的那個時候，佛沒有出世，就是辟支佛。參見《瑜伽師地論》卷 34，大正 30，477c15-478a5。

多一點善巧。

- 2、從「悲願」來說：雖然也有阿羅漢證悟之後隨緣度化眾生的，但是因為阿羅漢三界煩惱都斷盡了，一旦入滅之後便不會再來三界受生了，即使他非常積極度眾生，頂多也只是一生一世而已。而菩薩則發願於無量劫久住生死，以大悲心度無量眾生，比起二乘來說，時間特別長，度化眾生的量也大多了。
- 3、從「斷煩惱、習氣」來說：聲聞、緣覺雖斷盡「煩惱」，但習氣未除⁵²；佛不但斷盡一切煩惱，更斷盡一切習氣。
- 4、從「具足功德」來說：佛具有十力⁵³、四無所畏⁵⁴、十八不共法⁵⁵、大慈大悲等功德，這是二乘少者所不及的。

⁵² 參見《大毘婆沙論》卷 16，大正 27，77a24-b4；《大智度論》卷 27，大正 25，260c2-25。

⁵³ 十力：(1)處非處智力，(2)業異熟智力，(3)靜慮解脫等持等至智力，(4)根勝劣智力，(5)種種勝解智力，(6)種種界智力，(7)遍趣行智力，(8)宿住隨念智力，(9)死生智力，(10)漏盡智力。(參見《小品般若經》卷 24，〈四攝品第 78〉，大正 8，395a10-18；《大智度論》卷 24，大正 25，235c22-241b；卷 25，大正 25，245c6-246a13；印順法師《成佛之道》(增注本) p.421)

⁵⁴ 四無所畏：(1)說一切智無所畏，(2)說漏盡無所畏，(3)說盡苦道無所畏，(4)說障道無所畏。(參見《小品般若經》卷 24，〈四攝品第 78〉，大正 8，395a18-b13；《大智度論》卷 25，大正 25，241b-c20；246a13-22；印順法師《成佛之道》(增注本) p.422)

⁵⁵ 十八不共法：(1)身無失，(2)語無失，(3)念無失，(4)無異想，(5)無

印順導師提倡「人菩薩行」，主張以人身直行菩薩道，於《印度之佛教》⁵⁶提到龍樹菩薩《大智度論》、《十住毘婆沙論》等著作，以「緣起性空的深觀」為基礎，大力闡揚「菩薩的廣行」，智慧、慈悲兼修，深觀、廣行並重，非常值得菩薩行者參考。龍樹菩薩所談菩薩的偉大精神，印順導師歸納起來，有三點是特別值得我們效法學習的：

- 1、「忘己為人」：發菩提心，利益眾生。
- 2、「盡其在我」：強調自力，淡化他力。
- 3、「任重道遠」：發長遠心，不求急證涅槃。⁵⁷

爲了「不忍聖教衰，不忍眾生苦」，大家共同發大心吧！

不定心，(6)無不知已捨。(7)欲無減，(8)精進無減，(9)念無減，(10)慧無減，(11)解脫無減，(12)解脫知見無減。(13)智知過去無著無礙，(14)智知未來無著無礙，(15)智知現在無著無礙。(16)身業隨智慧行，(17)語業隨智慧行，(18)意業隨智慧行。(參見《大智度論》卷 26，大正 25，247b-255b25；印順法師《成佛之道》(增注本) p.422)

⁵⁶《印度之佛教》〈自序〉p.6-p.7：「印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啟梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也：

- 1、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。
- 2、抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。
- 3、三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。

菩薩之真精神可學，略可於此見之。」

⁵⁷參見拙作〈印順導師讚歎的菩薩精神〉，《印順導師百歲嵩壽祝壽文集》(論文篇) p.1-p.31。

【參考書目】

一、原典

- 1、《雜阿含經》，宋·求那跋陀羅譯，大正藏第 2 冊。
- 2、《大般若經》，唐·玄奘譯，大正藏第 5、6、7 冊。
- 3、《大品般若經》（《摩訶般若波羅蜜》），後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 8 冊。
- 4、《妙法蓮華經》，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 9 冊。
- 5、《大智度論》，龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 25 冊。
- 6、《十住毘婆沙論》，龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 26 冊。
- 7、《大毘婆沙論》，五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，大正藏第 27 冊。
- 8、《俱舍論》，世親造，唐·玄奘譯，大正藏第 29 冊。
- 9、《中論》，龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 30 冊。
- 10、《瑜伽師地論》，彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，大正藏第 30 冊。

二、現代著作

- 1、印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹，正聞

出版社，1981年5月。

- 2、印順導師《學佛三要》，新竹，正聞出版社，1981年7月。
- 3、印順導師《印度之佛教》，新竹，正聞出版社，1985年10月重版。
- 4、印順導師《成佛之道》（增注本），新竹，正聞出版社，1994年6月。
- 5、印順導師《華雨集》第3冊（《修定—修心與唯心·秘密乘》），新竹，正聞出版社，1993年4月。
- 6、釋厚觀〈《大智度論》的戒學思想〉，收於《諦觀》65期，台北，諦觀雜誌社，1991年4月25日，p.1-p.29。
- 7、釋厚觀〈《大智度論》中的十善道〉，收於《護僧》第6期，高雄，中華佛教護僧協會，1997年1月15日，p.30-p.43。
- 8、釋厚觀〈印順導師讚歎的菩薩精神〉，收於《印順導師百歲嵩壽祝壽文集》（論文篇），新竹，福嚴佛學院，2004年4月，p.1-p.31。

印順導師「宏闡中期佛教之行解」的宗趣

一、前言

佛法隨世諦流布，因時代、地區、文化等而多所方便適應，漸失原有的精神，因此振興佛教是當務之急。而今日的佛教離佛世二千餘年，在這期間，原始佛教、部派佛教、大乘佛教、秘密大乘佛教有不同的發展，學派眾多，思想錯綜複雜，什麼樣的佛法才合乎釋尊的本懷？要復興什麼樣的佛教？這是佛教未來發展的重要課題。

印順導師早年學佛時，深感現實的佛教界與釋尊本意的佛法差距過大，於是發願探求佛法之宗本，由浩瀚的佛教經典文獻當中，逐一考察佛教流變的過程，希望抉擇出「既不違背佛法之本質，而又能適應時代變化，有益人類身心的佛法」。如導師在《契理契機之人間佛教》中說：

深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。¹……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的

¹ 印順導師，《印度之佛教·自序》，p.6：「印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。」

抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！（《華雨集》，第四冊，p.1-p.2）

從這裡可以看出，導師認為復興佛教有兩個基本的原則：一、要把握佛法的本質，二、應同時注意時代的適應性，必須兼顧以上兩者才行。

印順導師覺得初期聲聞佛教偏於個人的解脫道，不能充分表達釋尊的真諦；大乘佛教興起，對菩薩道有很好的闡揚，釋尊本身是久修菩薩行而成佛的，因此印順導師希望我們除了根本佛教之解脫道之外，更應效法釋尊之本行，修學大乘佛教之菩薩道。

可是後期大乘佛教的發展，有的過度貶抑聲聞，有的過度融攝神教，因而產生許多偏離中道的副作用，這都不是導師所希望宏通的佛法。導師所讚揚的，是通於大小乘的初期大乘佛教精神，如《般若經》及龍樹論的含容三乘（聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘），不但尊重初期佛教的《阿含經》與解脫道，也弘揚了初期大乘佛教的菩薩道，這是導師所深信也是導師所要宏揚的佛法。

印順導師博覽經論，獨具慧眼，精研印度佛教史，於民國 31 年（西元 1942 年）所寫的《印度之佛教·自序》中提出了一劑復興佛教的良方：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當

者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」² 而什麼是「宏闡中期佛教之行解」？導師日後於《契理契機之人間佛教》³曾點出具體內容，但並沒有詳加解說其思想的來龍去脈，如果不熟悉經論或不曾熟讀導師的著作，想瞭解導師在這裡所要表達的深義，並不容易。

對於導師所主張「宏闡中期佛教之行解」的核心內容，本文將引出《般若經》、《中論》、《大智度論》等經論加以說明，希望能進一步明瞭印順導師「宏闡中期佛教之行解」的主要目的及其宗趣，深刻掌握佛法本質，進而開展出適應世間的大乘正行，趣向佛道。

二、印順導師對佛教史之分期

印順導師對印度佛教史之分判，在《印度之佛教》中分成五期：1、聲聞為本之解脫同歸；2、菩薩傾向之聲聞分流；3、菩薩為本之大小兼暢；4、如來為本之菩薩分流；5、如來為本之天佛一如。⁴

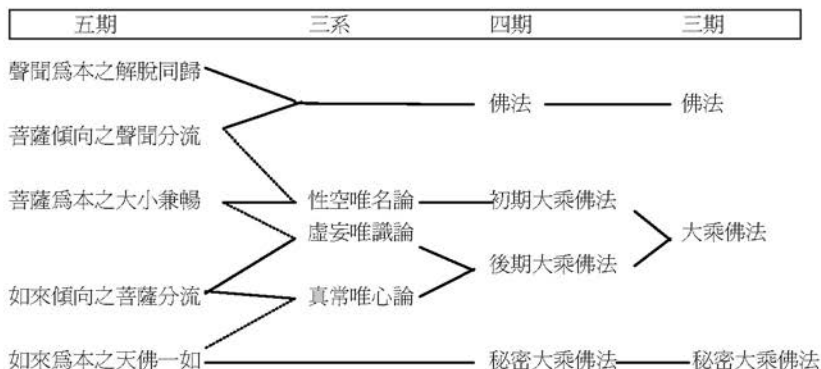
² 印順導師，《印度之佛教·自序》，p.6-p.7。其中，「梵化」，印順導師改為「天化」。

³ 《契理契機之人間佛教》，收於《華雨集》，第四冊。導師於民國 78 年（西元 1989 年）所寫。

⁴ 《契理契機之人間佛教》，收於《華雨集》，第四冊，p.6。又《華雨集》，第四冊，p.8-p.9 云：

在《說一切有部爲主的論書與論師之研究·序》裡，導師又以「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三期來統攝印度佛教。⁵「佛法」中，含攝了五期的第一期與二期，也就是一般所說「原始佛教」與「部派佛教」。「大乘佛法」中，含攝了五期的第三與第四期，即印順導師通常所說的「初期大乘」與「後期大乘」。「秘密大乘佛法」則與第五期的「天佛一如」大體相合。

導師在書中將各種分類收攝如下表⁶：



第五期的「梵佛一如」，應改正為「天佛一如」。因為「秘密大乘」所重的，不是離欲的梵行，而是欲界的忉利天，四大王眾天式的「具貪行」。而且，「天」可以含攝一切天，所以改名為「天佛一如」，要更為恰當些。

⁵ 印順導師，《說一切有部爲主的論書與論師之研究·序》，p.5。

⁶ 參見印順導師，《契理契機之人間佛教》，收於《華雨集》，第四冊，p.9。

依據導師的解釋，所謂「宏闡中期佛教之行解」的「中期佛教」，指的就是「初期大乘佛教」，與五期中的第三期「菩薩為本之大小兼暢」相合，主要的經論是以《般若經》、龍樹論為主。

三、依四悉檀說明「中期佛教」之重點開展

導師在《契理契機之人間佛教》中說：

中期是「大乘法」的興起，是菩薩行為本而通於根本佛法的。依涅槃而開展為「一切法不生」，「一切法空」說。涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，但重點的開展，顯然存有「對治」的特性。（《華雨集》，第四冊，p.37）

導師開宗明義點出初期大乘佛法的特色，是以菩薩行為本，發揚大乘菩薩道而含容二乘，是通於根本佛法的。而初期大乘經常說的「一切法不生」，「一切法空」……等，其實是依著傳統佛教所說的涅槃而開展的，所以導師在《空之探究》中說：「《般若經》的空性，就是〈十地品〉的『寂滅無分別法』，如證入，就是涅槃。這說明了，《般若經》的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的。」⁷

⁷（1）參見印順導師，《空之探究》，p.147。

（2）導師的引證是來自《摩訶般若波羅蜜經》卷 17 的內容：

換言之，《般若經》等初期大乘經所說的「空」就是依「涅槃」而開展的。涅槃是聖者的解脫境界，若以《大智度論》的「四悉檀」來說，涅槃是屬於「第一義悉檀」⁸。

「深奧處者，空是其義，無相、無作、無起、無生、（無滅）、無染、寂滅、離、如、法性（[界]）、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義。……希有世尊！微妙方便力故，令阿惟越致菩薩摩訶薩，離色（等一切法）處涅槃。」（大正 8，344a3-24）

「我不常說一切法空耶？須菩提言：世尊！佛說一切法空。世尊！諸法空即是不可盡、無有數、無量、無邊。……佛以方便力故分別說，所謂不可盡、無數、無量、無邊、無著、空、無相、無作、無起、無生、無滅、無染、涅槃，佛種種因緣以方便力說。……一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說。」（大正 8，345 b28-c13）。由此可知，《般若經》所學的空、無相、無作、無生、無滅、離、如、法性、實際等，都是涅槃的別名。甚深涅槃本來是心行滅處，言語道斷，無法用語言名相來表示的，但佛爲了引導眾生趣入涅槃，而以種種方便力說空、無相、無生……等。其實，空性也是不可說的，說「空」、「涅槃」等，都不過是如來的方便假說而已。

(3) 印順導師，《空之探究》，p.148：

《般若經》的甚深義，是空性，也就是涅槃。涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所——主觀與客觀的對立。渾然的無二無別（也不會覺得是一體）的現觀，是一切不可說、不可得的。《般若》等大乘經，就是從這無二無別的甚深體驗中，來觀一切法，一切法不出於此，於是「一切法本空」，「一切法本不生滅」，「一切法甚深」，「一切法不可得」，「一切法本清淨」，「一切法本自寂滅」，「一切法皆如也」，「一切法不出於法界」，這一類文句，就這樣的弘傳出來。

⁸《大智度論》卷 1：「過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法。」

如《大智度論》卷1云：

有四種悉檀：一者，世界悉檀；二者，各各為人悉檀；三者，對治悉檀；四者，第一義悉檀。四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。（大正 25，59b18-22）

過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法。諸法實相，無初、無中、無後，不盡不壞，是名第一義悉檀。如《摩訶衍義偈》中說：「語言盡竟，心行亦訖，不生不滅，法如涅槃。說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。」（大正 25，61b7-13）

所謂「悉檀」，是宗趣、宗旨、道理、成就的意思。「世界悉檀」是適應俗情，方便誘導眾生向佛道。「對治悉檀」是以制止人類的惡行為宗旨，如貪欲重的，教他修不淨觀；瞋恚重的，教他修慈悲觀等，這是針對偏蔽過失而說。「各各為人悉檀」是針對眾生的不同根性，應機說法，啟發善根，引導眾生向上向善。「第一義悉檀」是顯示究竟真實義，也就是諸法實相、涅槃。龍樹菩薩即是以這四悉檀來總攝一切佛法。⁹

諸法實相，無初、無中、無後，不盡不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：「語言盡竟，心行亦訖，不生不滅，法如涅槃。說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。」（大正 25，61b7-13）。

⁹ 參見印順導師，《印度佛教思想史》，p.126；印順導師，《佛在人間》，

導師認為：「佛法」、「初期大乘佛法」、「後期大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的流行，每一階段聖典的特色，也不外乎是四悉檀（四大宗趣）的重點開展。¹⁰如《契理契機之人間佛教》¹¹中提到：

佛法	……………	第一義悉檀	……………	顯揚真義		
		初期	…對治悉檀	……………	破斥猶豫	
大乘佛法	……………	}	後期	…各各為人悉檀	……………	滿足希求
秘密大乘佛法	……………		世界悉檀	……………	吉祥悅意	

p.30-p.32。

¹⁰ (1) 參見印順導師，《原始佛教聖典之集成》，p.878。

(2) 印順導師於《原始佛教聖典之集成》p.490-p.491中，將四阿含分別配對四悉檀：《雜阿含》是「第一義悉檀」；《中阿含》是「對治悉檀」；《長阿含》是「世界悉檀」；《增一阿含》是「為人悉檀」。於《契理契機之人間佛教》（《華雨集》，第四冊，p.29-p.30）中又說：「《雜阿含》是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。」由此可知，導師四悉檀的判攝，是依聖典主要的理趣而說，並不是所有的《雜阿含》都是第一義悉檀。同樣的，導師判攝「佛法」為第一義悉檀，也是針對該時期佛教的主要思想而說，並不是所有的「佛法」（四阿含）都是「第一義悉檀」，所有的「初期大乘佛法」都是「對治悉檀」。

¹¹ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.30。

可是，初期大乘經的「法空性」是依「涅槃」而開展，那麼導師所推崇的初期大乘經、龍樹論等應該與「第一義悉檀」之旨趣相合，為何導師卻將「初期大乘佛法」判攝為「對治悉檀」呢？

有關這個問題，印順導師於《契理契機之人間佛教》中舉了三個例子來說明，現在分別敘述如下。

（一）「佛法」依「緣起」為本，初期大乘從「涅槃」的立場，掃蕩一切而又融攝一切

《契理契機之人間佛教》中云：

涅槃是最甚深的，當然可說是第一義悉檀，但重點的開展，顯然存有『對治』的特性。如：「佛法」依緣起為本，闡明四諦、三寶、世出世法。在佛法流傳中，顯然是異說紛紜，佛教界形成異論互諍的局面。大乘從高層次——涅槃超越的立場，掃蕩一切而又融攝一切，所以說：「一切法正，一切法邪」（龍樹說：「愚者謂為乖錯，智者得般若波羅蜜故，入三種法門無所礙」，也就是這個意思）。（《華雨集》，第四冊，p.37-p.38）

「原始佛教」以「緣起」為本，修道次第大體上是先觀諸行無常、諸法無我，最後是涅槃寂靜。但部派佛教時，則

異說紛紜，說一切有部等主張漸現觀，大眾部、化地部等則主張頓現觀¹²；對於蘊、處、界是假、是實也說法不一，說一切有部主張蘊、處、界皆是實有；經部師主張唯界是實，蘊、處爲假；世親《俱舍論》主張唯蘊是假，處、界是實。

13

「初期大乘佛法」則從「涅槃」超越的立場，說蘊、處、界等一切法是空的，掃蕩一切。由「空」來對治「有」，這是存有對治悉檀的特性。¹⁴但《大智度論》又說：如果對一切法不執著的話，便能融攝一切法門。如《大智度論》卷18云：

諸佛法無量，有若大海，隨眾生意故，種種說法。或說有，或說無；或說常，或說無常；或說苦，或說樂；或說我，或說無我。或說懃行三業，攝諸善法；或說一切諸法無作相。如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯；智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。何等是三門？一者、毘勒門；二者、阿毘曇門。

¹² 參見印順導師，《性空學探源》，p.257-p.265。

¹³ 參見印順導師《性空學探源》，p.194-p.200。

¹⁴ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.30-p.31：「大乘佛法」初期的「大乘空相應經」，廣說一切法空，遣除一切情執，契入空性。《中論》說：「如來說空法，為離諸見故」，是依《寶積經》說的。所以「大乘空相應經」的特色，是「對治悉檀」。

三者、空門。（大正 25，192a23-b1）

龍樹菩薩認為：眾生根性千差萬別，佛以種種方便為眾生說法，如果智者以無所著的智慧來觀察的話，一切法都是正法；反之，若是有所著的愚者，則認為種種異說互為乖錯，一切法都是邪法。所以說：「一切法正，一切法邪」。

「一切法正，一切法邪」原是出自於《思益梵天所問經》¹⁵，意思是說：於一切法無心、無所分別、離相，不取著即名為正；若著相、有所分別，起增上慢的話，那就一切諸法皆名為邪了。¹⁶

換言之，「初期大乘佛法」從「涅槃」超越的立場，掃蕩一切而又融攝一切，就如藥一樣，能對症的一切都是藥，不對症的則什麼都不是藥，所以說「初期大乘佛法」具有「對治悉檀」的特性。如果不瞭解「初期大乘佛法」具「對治悉檀」的本義而有偏頗的發展，那是會產生偏失的。

¹⁵ 《思益梵天所問經》卷 1：「又網明！一切法正，一切法邪。網明言：梵天！何謂一切法正，一切法邪？梵天言：於諸法性無心故，一切法名為正；若於無心法中，以心分別觀者，一切法名為邪。一切法離相名為正；若不信解達是離相，是即分別諸法，若分別諸法則入增上慢，隨所分別皆名為邪。」（大正 15，36b22-28）。

¹⁶ 參見印順導師，《無諍之辯》，p.209。

(二) 部派佛教傾向於世間與涅槃之對立，大乘則說 「世間即涅槃」、「煩惱即菩提」

佛教導眾生，要脫離生死輪迴之苦，應修戒、定、慧，斷除煩惱，才能得解脫涅槃。然而，部派佛教卻漸漸地將「煩惱與菩提」、「世間與涅槃」、「有為與無為」對立了起來，而對立的結果，很容易傾向於厭離世間，而急求涅槃。但「大乘佛法」卻說「世間即涅槃」、「煩惱即菩提」，能不厭世間、不樂涅槃，也就是能常在生死當中度眾生。

1、世間即涅槃

印順導師於《契理契機之人間佛教》中說：

佛說緣起，涅槃是緣起的寂滅，是不離緣起「此滅故彼滅」而契入的。在佛法流傳中，傾向於世間與涅槃——有為與無為的對立，所以大乘說「色（等五蘊）即是空，空即是色（等）」，說示世間實相。¹⁷

緣起有「流轉門」與「還滅門」，緣起原是通过於兩邊的，涅槃即是不離緣起的「此滅故彼滅」而契入的。由於部派佛教傾向於「世間與涅槃」、「有為與無為」的對立，所以大乘佛法說「色即是空，空即是色」、「世間即涅槃」來對治。如《大智度論》卷 19 云：

¹⁷ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.38。

聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。」空即是涅槃，涅槃即是空。《中論》中亦說：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際、世間際，一際無有異故。」菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃。¹⁸

在聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃，因為他們將世間與涅槃作差別觀；而菩薩智慧深入，能觀「世間即涅槃」。《大智度論》在此引《般若經》的「色即是空，空即是色」¹⁹加以說明時，色等五蘊代表世間，空即是涅槃，菩薩知色等五蘊當體即是空，不是離開世間另求空性，也就能觀「世間即涅槃」。

同時，龍樹又舉《中論·觀涅槃品》頌：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別」²⁰來說明「世間即涅槃」。所謂「實際」（bhūtaḥkoṭi），就是「真實究竟處」的意思。世間，一般來說，是生死雜染的；而涅槃則是貪瞋

¹⁸ 《大智度論》卷 19（大正 25，197c29-198a9）。

¹⁹ 參見《摩訶般若波羅蜜經》，卷 1（大正 8，221c1；223a14）；卷 3（大正 8，235c11）。

²⁰ 《中論》卷 4〈觀涅槃品第 25〉（大正 30，36a10-11）。

癡永盡，是寂靜的。但如果再作深入的觀察，涅槃的真實究竟處（涅槃之實際）是畢竟空寂，世間的真實究竟處（世間之實際）其實也是畢竟空寂，二者是沒有差別的。換言之，從世俗邊來看，世間與涅槃雖然有生滅與寂滅之差別，但推求到「真實究竟處」，世間之實際是空，涅槃之實際也是空，二者是沒有絲毫差別的。

《摩訶般若波羅蜜經》中說：「離有為，不可說無為；離無為，不可說有為。」²¹導師在《空之探究》中也指出，有為與無為的分別是隨順世俗的方便說，並引《大智度論》的論述說明無為法是有為法的實相，不是截然不同的對立法。²²

在《大智度論》也說到：菩薩不執著四諦之差別，不作四種分別觀。²³滅諦就是涅槃，能將四諦作平等觀，便能不

²¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2：「離有為，不可說無為；離無為，不可說有為。」（大正 8，232b22-23）。

²² （1）印順導師，《空之探究》，p.171。

（2）《大智度論》卷 31：「離有為則無無為。所以者何？有為法實相即是無為。」（大正 25，289a16-17）。

²³ （1）《大智度論》卷 94：「知是四諦藥病相對，亦不著是四諦，但觀諸法如實相，不作四種分別觀。」（大正 25，721a29-b2）。

（2）《大智度論》卷 36：「菩薩住三解脫門觀四諦，知是聲聞、辟支佛法，直過四諦入一諦，所謂一切法不生不滅、不垢不淨、不來不去等，入是一諦中，是名阿毘跋致地。」（大正 25，323a11-14）。

厭世間、不樂涅槃。不厭世間，便可以在世間度化眾生，而不另外欣求涅槃。

2、煩惱即菩提

在《契理契機之人間佛教》中，導師很扼要的提到：「與文殊有關的教典，說『煩惱即菩提』等；依《思益經》說：這是『隨（人所）宜』的對治法門。」²⁴

爲什麼說「煩惱即菩提」？導師在《印度佛教思想史》²⁵中，引《大智度論》來加以說明：

因緣生故無實，……不從三世十方來，是法定相不可得。何以故？一切法入如故。若（不）得是無明定相，即是智慧，不名為癡。是故癡相、智慧相無異，癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡。（《大智度論》卷 80，大正 25，622a17-24）

諸法如入法性中，無有別異。……愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡。如是愚癡智慧，有何別異？（《大智度論》卷 35，大正 25，321a24-b3）

本來，智慧與愚癡，以緣生的世間法來說是不同的；可是入了真如，也就瞭解到一切法無自性，無明愚癡沒有實在

²⁴ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.38。

²⁵ 《印度佛教思想史》，p.142-p.143。

的定相，愚癡的實相即是空相。在空相的立場來看，愚癡、智慧相無異，能體悟到這一點，這就是智慧了；反之，如果對於智慧有所取著，那就是愚癡了！

其次，導師為什麼說「煩惱即菩提」是「隨人所宜」的對治法門呢？導師認為，《大智度論》所談的「癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」，這是依《思益梵天所問經》所提之「隨宜」法門²⁶而說，也就是佛知道為何事而說法，能夠隨人所宜，這是有對治作用的。

什麼是「隨宜」？在《思益梵天所問經》卷2云：

何謂隨宜？佛言：如來或垢法說淨，淨法說垢，菩薩於此應知如來隨宜所說。梵天！何謂垢法說淨？不得垢法性故。何謂淨法說垢？貪著淨法故。²⁷

如來有時將「垢法」說成是「淨法」，這是以「垢法沒有實在自性」而說的。如來有時又將「淨法」說成是「垢法」，

²⁶ (1) 《思益梵天所問經》卷2：「佛言：一者語說，二者隨宜，三者方便，四者法門，五者大悲，是名如來所用五力，一切聲聞辟支佛所不能及。」（大正15，40c8-11）

(2) 《大智度論》卷48說：「知佛五種方便說法，故名為得經旨趣。一者、知作種種門說法；二者、知為何事故說；三者、知以方便故說；四者、知示理趣故說；五者、知以大悲心故說。」（大正25，409b4-8）

(3) 參見印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1235-p.1237。

²⁷ 《思益梵天所問經》卷2（大正15，40c25-28）。

這是因為「貪著淨法」的緣故。因此導師說：「煩惱即菩提，生死是涅槃，涅槃是生死，這一類反於常情的語句，都應這樣的去了解。如不了解隨機的適應性，以為垢法就是淨法，淨法就是垢法，那就誤解佛說的意趣而成為倒解了。」²⁸

3、「世間即涅槃」、「煩惱即菩提」之真義

一般的聲聞人，將生滅的有為與寂滅的無為看成是隔別的，也就把有為與無為，世間與涅槃，煩惱與菩提對立了起來。大乘深觀一切法緣起無自性，觀色等五蘊當體即空，不離有為說無為，不是離開生死另求涅槃，所以說「世間即涅槃」、「煩惱即菩提」。我們應當知道這是因「隨人所宜」的對治作用而說的，若對此深義沒有正確理解的話，很容易產生偏頗的副作用。如導師在《永光集》當中，有一篇〈《我有明珠一顆》讀後〉²⁹，是回應當時現代禪的文章，導師因為擔心學人誤會「煩惱即菩提」的意義，所以藉此機會作一澄清。

²⁸ (1) 參見印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1236。

(2) 印順導師，《印度佛教思想史》，p.143：「一般不知道這是『隨宜』說法，以為究竟理趣。只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱！如通達性空，般若現前，那裏還有煩惱？如誤解煩惱即是菩提，那真是顛倒了！」

²⁹ 印順導師，《永光集》，p.236-p.238。

在回應的文章中導師提到，釋迦佛所說的佛法，是遠離樂欲與苦行——二邊的中道正行。但是現代禪的道次第中，卻說「已有的情慾，可以盡情發揮」，導師認為那可能誤解了大乘經中說的煩惱即菩提的意思了。雖然屬於文殊法門的《維摩詰經》說：「煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳」³⁰，但事實上這是有深義的，正如「卑濕淤泥乃能生蓮華」一樣。淤泥中生蓮華，是說蓮華出淤泥而不染，但不能說「微妙香潔的蓮華」與「卑濕淤泥」和合不二。

關於「世間即涅槃」、「煩惱即菩提」的真義可以歸納為以下兩點：

(1) 約「**實際**」說，也就是約究竟的空性來說，世間之真實究竟處是空，涅槃之真實究竟處也是空，二者無毫釐差別。

(2) 約「**依緣起滅**」說，世間是雜染生死法，是如幻如化的；涅槃是貪瞋癡永盡，也是如幻如化。雖然說一切法無自性，如幻如化，但卻不能說是無別的。³¹

總括來說，「勝義畢竟空，世俗假名有」。從「勝義畢

³⁰ 《維摩詰所說經》卷2：「若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華。如是見無為法入正位者，終不復能生於佛法，煩惱泥中乃有眾生起佛法耳。」（大正14，549b4-9）。

³¹ 參見印順導師，《永光集》，p.237。

竟空」來看，涅槃之實際與世間之實際，是無二無別的；而從「世俗假名有」來看，世間是世間，涅槃是涅槃，是不能夠混淆的。否則人人是佛，根本不需要佛教，更不用說禪定與修證了！³²

（三）「重律」與「重法」之偏失

由於修學者的性格不同，有的重法，有的重律。如阿難是重法的，主張「律重根本」，而大迦葉與優波離則是重律的，主張「輕重等持」³³。部派佛教中，也有重法與重律的差別，如上座部是重律的；大眾部則是重法的。³⁴

以下分別談「重律者」與「重法者」之偏失。

1、關於重律者

導師於《契理契機之人間佛教》中云：

傳統的僧伽，在寺塔莊嚴的發展中，大抵以釋尊晚年

³² 印順導師，《中觀論頌講記》，p.502-p.503：「了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能就把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，進觀二者的無礙；到得究竟實相，這才洞達世間與涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別（不起一見）！」

³³ 參見印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.322。

³⁴ 參見印順導師，《永光集》，p.206。

的僧制為準繩，以為這樣才是持戒的，不知「毘尼是世界中實」，不能因時、因地而作合理的修正，有些就不免徒存形式了！³⁵

依據印順導師的研究，原始佛教的戒學經過了三階段的發展：

(1) 「四清淨」：身清淨、語清淨、意清淨、命清淨（通於十善與命清淨）。釋尊早年出家修行的生活，就是這樣的戒。

(2) 「戒具足」：正語、正業、正命，釋尊起初攝化弟子，還沒有制立學處、制說波羅提木叉的時代，佛弟子們所奉行的戒法。

(3) 「戒成就」：由於出家弟子的眾多，不能沒有僧伽和合（團體）的紀律；部分行為不正不善的，不能不制定規律來禁約。「依法攝僧」而制立律儀戒，就是「戒成就」。

36

重律的人，以釋尊晚年的僧制為準繩而行持，他們以為這樣才是持戒。但是，導師認為：「毘尼是世界中實」，如果拘泥固執些繁瑣事項，不能因時因地作合理的調整，只不過是徒具形式而已。

³⁵ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.38。

³⁶ 參見印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.294-p.296。

「毘尼是世界中實」是什麼意思呢？其實這句話是出自《大智度論》。如《大智度論》卷1云：

毘尼中結戒法，是世界中實，非第一實法相，吾我法相實不可得故；亦為眾人瞋呵故；亦欲護佛法使久存，定弟子禮法故；諸三界世尊結諸戒。³⁷

論主的意思是說：釋尊制戒律，這是世界悉檀，不是第一義悉檀。如果是第一義悉檀的話，應該是人我不可得，法也不可得。但如果律典中都以第一義悉檀的立場來說的話，那麼殺者不可得，被殺者也不可得，戒條也都不可得了！如果這樣的話，便沒有律法可言了！釋尊制戒，為的是希望弟子們清淨、和合、安樂，精進修行，不要因為毀犯戒法而引起眾人的譏嫌，也為了正法久住才制訂律法。因此，站在世俗諦的立場，有你我他，輕重戒條等世俗的施設，從這個意義來說，戒律是屬於世界悉檀。

在此要注意的是：既然戒律是世界悉檀，在不違背戒律原有的精神下，允許因時因地作合理的修正，而不是墨守成規。所以導師說：重律的人如果不瞭解毘尼律法是世界悉檀，一味墨守成規的話就不免徒存形式了。導師在《初期大乘佛教之起源與開展》中也說到：「戒律，自大迦葉強制的

³⁷ 《大智度論》卷1（大正25，66a4-7）。

決定：『若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違』³⁸，因為固守而流於形式的、繁瑣的制度，這也是重律者發展的偏失了。³⁹

2、關於重法者

印順導師於《契理契機之人間佛教》云：

專心修持的，不滿拘泥守舊，傾向於釋尊初期佛教的戒行（正語、正業、正命，或身、語、意、命——四清淨），有重「法」的傾向，而說「罪[犯]不罪[持]不可得故，具足尸羅[戒]波羅蜜」。如「對治悉檀」而偏頗發展，那是有副作用的。⁴⁰

釋尊早期佛教的戒行，主要的基本原則是正語、正業、正命，或是四清淨：身清淨、口清淨、意清淨、命清淨。⁴¹由於重法的大眾部系，不滿重律者固守形式、拘泥守舊，因

³⁸ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30（大正 22，191c17）。

³⁹ 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.299。

⁴⁰ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.38。

⁴¹ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.287：

「四清淨」：如《中部》（三九）《馬邑大經》；《中阿含經》（一四四），《算數目捷連經》，（一九八）《調御地經》。四清淨是：身行清淨，語行清淨，意行清淨，命行清淨。清淨是「仰向（公開的）發露，善護無缺」的意思（《中阿含經》卷四八《馬邑經》（大正 1，724c）。

而傾向於釋尊早期的戒法，以「四清淨」為持戒的準繩。雖然重法者精進修行也值得讚歎，但過度輕視律制的話，也容易產生許多的副作用。如大眾部分出的雞胤部說：「隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱」⁴²。雞胤部主張穿不穿三衣，午後喫不喫，住處結界不結界，都可以方便隨宜。一切「隨宜」，這等於捨棄了律制。因為「隨宜住處」，不用「結界」，那佛教的一切軌則，就都無法推行了。⁴³

大乘佛法的興起，與大眾部系有密切的關係，大體上都是重法而輕律。如重法者的大乘行者常說：「罪不罪不可得故，具足尸羅波羅蜜」。這句話是出自於《般若經》⁴⁴，其原意是：如果有罪（犯戒）與不罪（持戒）的分別，容易對持戒者產生崇拜，對犯戒者產生高慢；若能體悟罪（犯戒）與不罪（持戒）都是性空，再配合菩提願、大悲心，那就是

⁴² 《三論玄義》（大正 45，9a3-4）。

⁴³ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.299。《永光集》，p.206。

⁴⁴ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，218c24-219a1）：「罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。」

(2) 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1203：

《般若經》說：「罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜」。《思益經》說：「持戒及毀戒，不得此二相，如是見法性，則持無漏戒」。如見（實）有持戒與犯戒！就會見他人的毀犯，自以為持戒而心生高慢，所以要達持犯空無有性，與般若波羅蜜相應。

持戒波羅蜜。可是，如果不能體會自性空，卻誤解了「罪不罪不可得」的深義，那是會產生許多弊病的！

另外，印順導師也提到：初期大乘行者，重於法的修證，對於戒律，僅重根本戒而不重視微細的律制，也就是重德化而不重僧團法治，經常是偉大的個人，而沒有一個僧團組織。這樣的發展是有其缺失的，事實上佛教要宏揚，還是需要健全的僧團與律制。⁴⁵

⁴⁵ (1) 印順導師，《永光集》，p.211-p.212：「**「本生」**傳說中的菩薩，都是偉大的個人（或畜類與天神）德行；大眾部系又「**律重根本**」，方便隨宜，所以初期大乘行者，是重戒而不重律儀的，也就是重德化而不重僧團法治的。大乘經所說的菩薩，在家的非常多，而在現實的印度，獨立特行的出家與在家菩薩，都是沒有組織的，如《初期大乘佛教之起源與開展》（p.1199-p.1200）所說。大乘佛法的弘傳，還是依龍樹等，從（還在流行發展中的）部派佛教僧團中出家而修學大乘的菩薩比丘，大乘才能更廣大的延續下來。

(2) 印順導師，《佛在人間》，p.6：

佛教的本質，是平等而非階級的，自由而非壓制的，**集團而非個人的**。從佛陀的本質——正覺緣起的内容中，展為活躍無限止的生命，都表顯在僧團，因僧團的存在而存在。僧團的組織，可說是法性具體的顯現。因此，佛法的存在，並不以殿宇、塑像、經典來決定，在有無吻合佛陀本懷與法性的僧團。「佛法弘揚本在僧」的僧，不是偉大的個人，是一個推動佛教的和樂共存的自由集團，不是深山中一個一個的隱者。

四、中期佛教之義解

有關「中期佛教之行解」，「行」即是修行、實踐，「解」就是對義理的理解。學佛必須解行並重才行。正如印順導師所說：「佛學的**實踐與義解**，是相依而不是相離的。」⁴⁶；「理論與實踐的互成，才是完滿的佛學。否則，脫離了理論的持行，與缺乏實行的空論，都容易走上偏失的歧途。」⁴⁷

以下先談「中期佛教之義解」。導師分別從《般若經》、《中論》、《大智度論》三方面來說明。

（一）《般若經》之深義：「空性」與「緣起」不二

《契理契機之人間佛教》云：

《般若經》的深義，專從涅槃異名的空性、真如去發揚，而實是**空性與緣起不二**。如廣說十八空（性），而所以是空的理由，是「非常非滅故。何以故？性自爾」，這是本性空。「非常非滅」也就是緣起。⁴⁸

《般若經》中說空、無相、無願、不生、不滅、如、法

⁴⁶ 印順導師，《教制教典與教學》，p.156。

⁴⁷ 印順導師，《教制教典與教學》，p.161。

⁴⁸ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.38。

性、實際等深奧義，這些都是涅槃的異名。⁴⁹《般若經》雖然多從涅槃超越的立場談一切法空，經中說到緣起深義的明文雖然不多，但其實是空性與緣起不二的。談空性與緣起不二最著名的是《中論》，論中說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」⁵⁰《中論》所說的空，其實是就緣起而說的，「眾因緣生法，我說即是空」就是談緣起與空性不二。

「非常非滅故。何以故？性自爾」這句話是出自於《摩訶般若波羅蜜經》卷5：

須菩提！菩薩摩訶薩復有摩訶衍，所謂：內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空。須菩提白佛

⁴⁹ 印順導師，《空之探究》，p.145：這種種異名，可分為三類：一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃；《阿含經》以來，就是表示涅槃（果）的。二、空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。三、真如、法界、法性、實際；實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。這三類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。

參見《空之探究》第三章·第二節，〈法空性是涅槃異名〉，p.142-p.147。

⁵⁰ 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉（大正30，33b11-12）。

言：何等為內空？佛言：內法名眼、耳、鼻、舌、身、意。眼，眼空，非常非滅故。何以故？性自爾。……何等為無法有法空？諸法中無法，諸法和合中有自性相，是無法有法空，非常非滅故。何以故？性自爾。是名無法有法空。⁵¹

這裡說到了大乘的十八空。什麼是內空？佛說內空是「眼，眼空，非常非滅故」。眼的本性是空的，耳、鼻、舌、身、意等也都一樣本性是空的。為什麼是空？因為是非常非滅的。「非常非滅」，就是「不常不斷」，是《中論》所提的八不緣起之一。「八不」，即「不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去」⁵²，這都是淵源於《阿含經》的。所以「非常非滅」也就是「緣起」。⁵³不但內空是非常非滅，是緣起，其他的外空等等都是一樣的。所以可以這麼說：十八空都是非常非滅，和緣起都是不二的。

⁵¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷5（大正8，250b3-c28）。

⁵² 《中論》卷1〈觀因緣品第1〉（大正30，1b14-16）。

⁵³ 《雜阿含經》卷12（300經）：「佛告婆羅門：自作自覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」（大正2，85c10-15）另參見《雜阿含經》卷34（961經），大正2，245b。

《般若經》中明顯談到緣起深義的文句不多，導師注意到了《小品般若經》中的一段話。⁵⁴如《小品般若波羅蜜經》卷 7（大正 8，567a27-b7）云：

須菩提！於意云何？如然燈時，為初焰燒炷？為後焰燒？世尊！非初焰燒，亦不離初焰；非後焰燒，亦不離後焰。須菩提！於意云何？是炷燃不？世尊！是炷實燃。須菩提！菩薩亦如是，非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心；非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心得。世尊！是因緣法甚深，菩薩非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心得；非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心而得阿耨多羅三藐三菩提。

經中舉火燒燈炷比喻緣起甚深。菩薩是發菩提心，修菩提行，才得阿耨多羅三藐三菩提果的。得無上菩提果，不是一開始的初心就得到；但如果沒有初發心的話，怎麼後有後心呢？所以雖然不是初心得無上菩提，但也不能離初心。另外，也不能說是後心得無上菩提，如只是後心一念，怎麼能得菩提果呢？當然也不能離後心而得果。這樣，前心、後心

⁵⁴ 參見《空之探究》p.223-p.224：「緣起甚深，如《小品般若波羅蜜經》卷 7（大正 8，567a-b）說……不過，在文句繁廣的《般若經》中，這樣的緣起深義的明文，只是這樣的一點而已！」

不即不離，發心、修行而得果，這是甚深緣起的因果說。

「緣起甚深」，是怎樣的甚深？《小品般若波羅蜜經》卷7接著說：

須菩提！於意云何？若心已滅，是心更生否？不也，世尊！須菩提！於意云何？若心生，是滅相否？世尊！是滅相。須菩提！於意云何？是滅相法當滅否？不也，世尊！須菩提！於意云何？亦如是住，如如住不？世尊！亦如是住，如如住。須菩提！若如是住，如如住者，即是常耶？不也，世尊！⁵⁵

這段經文，《大智度論》⁵⁶與導師所著《空之探究》第三章·第五節〈空之解說〉中有詳細加以說明⁵⁷。前心與後

⁵⁵ 《小品般若波羅蜜經》卷7（大正8，567b7-13）。

⁵⁶ 《大智度論》卷75（大正25，586b25-c24）。

⁵⁷ 參見印順導師，〈空之解說〉，《空之探究》，第三章第五節，p.171-p.173：前心與後心，是不能同時而有的，那末前滅後生，怎麼能相續而善根增長，圓成佛道呢？佛舉如燈燒炷的譬喻，以不即不離的意義來說明，這才引起了這一段的問答。心已滅了，是不能再生起的。心生起了，就有滅相，這滅相卻是不滅的。滅相是不滅的，所以問：那就真如那樣的住嗎？是真如那樣的，卻不是常住的。這一段問答，不正是「非常、非滅」嗎？一般說諸行無常，但論到前滅後生間，總不免有中斷的過失。……依《般若經》及龍樹論意：「若一切實性無常，則無行業報，……以是故諸法非無常性」（《大智度論》卷1（大正25，60b28-c4）。「若一切法實皆無常，佛云何說世間無常是名邪見！……佛處處說無常，處處說不滅。……破常顛倒，故說無

心是不能同時存在的，可是，前心滅，後心生，念念無常，又如何能相續，乃至最後成就無上菩提？

初心非後心，後心非初心，但是如果沒有初心也不會有後心，初心與後心是不即不離、不常不斷，是緣起的相續。所以引文中說：「若心已滅，是心更生否？不也，世尊！……若心生，是滅相否？世尊！是滅相。」心是有為法，有生必有滅，否則就變成常住了。「是滅相法當滅否？不也。」從這裡可知，雖然說「無常生滅」，但不是真正的斷滅。

「亦如是住，如住不？世尊！亦如是住，如住。」、「若如是住，如住者，即是常耶？不也。」是像「真如」那樣的住，可是並不是像外道所認為的「常住」。「真如」是涅槃的異名，雖說涅槃是不生不滅，但這是從超越的立場來說生滅的自性不可得，與外道的「常見」不同。

最後導師總結說：「從這段問答中，可見緣起是非常非滅的，與空性不二。所以經說如幻如化，是譬喻緣起，也是譬喻空性的。《般若經》深義，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。這一『世間即涅槃』的大乘法，如不知立教的理趣，

常。……諸法實相非常非無常」（《大智度論》卷 18（大正 25，193a16-b5）。所以，法相是非常非滅，也就是非常非無常的。觀一切法非常非滅，不落常無常二邊，契會中道的空性。

會引起偏差的。」⁵⁸

導師所提的經義，出自於《摩訶般若波羅蜜經》卷 8：

我如幻如夢，眾生乃至知者、見者亦如幻如夢；色如幻如夢，受、想、行、識如幻如夢；眼乃至意觸因緣生受如幻如夢；內空乃至無法有法空，檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜如幻如夢。諸天子！四念處乃至十八不共法如幻如夢；須陀洹果如幻如夢，斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道如幻如夢。諸天子！佛道如幻如夢。爾時諸天子問須菩提：汝說佛道如幻如夢，汝說涅槃亦復如幻如夢耶？須菩提語諸天子：我說佛道如幻如夢，我說涅槃亦如幻如夢，若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢。何以故？諸天子！是幻、夢、涅槃不二不別。⁵⁹

經中說一切法如幻如夢，不但我、眾生如幻如夢，五蘊等法也如幻如夢，三十七道品、六度等行法也是如幻如夢，甚至二乘果、佛果也是如幻如夢，涅槃也是如幻如夢，如果有法勝過涅槃，一樣是如幻如夢。

關於「一切法如幻如化，涅槃也如幻如化」這《般若經》

⁵⁸ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.39。

⁵⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 8，〈幻聽品第 28〉，大正 8，276a25-b9。

深義，是在般若經典當中經常出現的⁶⁰。一切法性空，一切法如幻如化，這是般若法門的究竟說。但是為初學者說生滅如幻如化，不生不滅者不如幻如化⁶¹，不過這是不了義的；以勝義來說，即使是涅槃也是如幻如化，不應有所執著。

為什麼佛與涅槃也是如幻如夢呢？《大智度論》卷 55（大正 25，449a29-b4）解釋如下：

須菩提語諸天子：我說佛及涅槃正自如幻如夢，是二法雖妙，皆從虛妄法出故空。所以者何？從虛妄法故有涅槃，從福德智慧故有佛，是二法屬因緣，無有實定。

為何說佛及涅槃都是從虛妄法出呢？佛是發菩提心，修六度萬行，福德智慧圓滿才成佛的。涅槃，是行者修戒定慧或八正道等道諦而得的。雖然六度、八正道等都是善法，但還是有為法，有為法生滅無常，所以說它是「虛妄法」。⁶²

⁶⁰ 參見《小品般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，540c14-18）；《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈幻聽品〉（大正 8，276b1-9）。

⁶¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26：「若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」（大正 8，416a11-14）。

參見印順導師，《空之探究》，p.263-p.264。

⁶² 印順導師，《空之探究》，p.90：

有為法是虛偽不實的，《雜阿含經》早已明確的說到了。如五陰譬喻：色如聚沫，受如水泡，想如野馬（陽燄的異譯），行如芭蕉，識如幻

虛妄法不實，由虛妄法而出的佛及涅槃怎麼會有實呢？《大智度論》卷 73 也說：

菩薩知一切有為作法虛妄不實，如幻、如夢；無為法空無所有，寂滅相，是故於一切處無所愛著。於眾生中，乃至佛亦不著；於法中，乃至涅槃亦不著。（大正 25，572b9-12）

如幻、如夢等譬喻，在《般若經》、《大智度論》中都是用來比喻空性，也用來譬喻世俗有。⁶³如《大智度論》卷 6 云：

是十喻⁶⁴，為解空法故。……諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂。（大正 25，101c10-22）

如夢、如幻，都是不實的，可是色可見、聲音可聞，與六根相對，不相錯亂。像夢也是虛幻不實，但是有好的夢，

（事）。所譬喻的五陰，《雜阿含經》卷 10（大正 2，68c6-8）說：「諦觀思惟分別，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰，如刺、如殺，無常、苦、空、非我。」

⁶³ 參見印順導師，《空之探究》，p.262-p.263。

⁶⁴ 十喻：如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如撻闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。

不好的夢，做好夢時覺得很幸福，作惡夢時卻感到驚嚇惶恐，在世俗諦上仍是分別假名有。我空、法空，對一般眾生而言是難以理解的，佛學這些譬喻，以「易解空」引導眾生明瞭「難解空」。⁶⁵

印順導師特別指出：「這一『世間即涅槃』的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。」因為雖然世間一切法都如幻如化，涅槃也如幻如化；可是，幻化等譬喻，除了表示一切法是無自性空之外，在世俗諦中，因果、善惡、邪正，是歷然不亂的。⁶⁶如果學佛者不知立教理趣，若落入偏空，很容易產生偏差的。從這裡可以看到導師經常注意到不落兩邊，說如幻如化，一方面表示空性，但又不礙緣起；說復興佛教，一方面把握佛法的本質，又注意到因時因地的適應性。

（二）龍樹作《中論》，貫通《阿含》的中道緣起與《般若經》的性空假名

談到「中期佛教的解」，龍樹菩薩的《中論》所談的深

⁶⁵ 《大智度論》卷6：「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以易解空，喻難解空。……有人知十喻誑惑耳目法，不知諸法空故，以此喻諸法。」（大正25，105c1-8）。

⁶⁶ 印順導師，〈如幻——即空即假之緣起〉，《空之探究》，第四章第八節，p.261-p.265。

觀，掃蕩一切執著，是初期大乘經論中非常具有代表性的一部。印順導師在《契理契機之人間佛教》（《華雨集第四冊》p.39）中提到了五段重要的內容，提醒我們對「中期佛教的解」，應注意哪些地方。其實這些內容都是引述《中論》的教說，值得特別留意。

1、「龍樹作《中論》，依大乘法，貫通《阿含》的中道緣起。」⁶⁷

這是引述《中論》〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」⁶⁸緣起與中道是《阿含》所說的，而空性與假名則是大乘《般若經》所說，龍樹的《中論》，將《阿含經》的「中道、緣起」與《般若經》的「性空、假名」貫通了起來⁶⁹，消解了聲聞經與大乘經的對立，龍樹可以說是大小共貫，融攝一切的大師。

⁶⁷ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.39。

⁶⁸ 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉（大正30，33b11-12）。

⁶⁹ （1）參見印順導師，《空之探究·序》，p.2：「龍樹的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。」
（2）參見印順導師，〈《中論》之中心思想〉，《空之探究》，第四章第三節，p.216-p.218。

2、**「說不生不滅，不常不斷[非常非滅]，不一不異，不來不出的八不緣起。」**

這是引述《中論》〈觀因緣品〉的歸敬偈「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」⁷⁰

生滅、常斷、一異、來去，分別表示現起、時間、空間、運動，其實包含了世間的根本而最普遍的法則。因為，存在者必是現起的，必有時間性、空間性，又必有運動，所以，說這八不，其實已經總攝了一切。龍樹菩薩即以這八不緣起，破除一切戲論。⁷¹

3、**「一切法空，依空而四諦、三寶、世出世法都依緣起而成立。」**

這是引述《中論·觀四諦品》⁷²所說：

若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。……若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。無四聖諦故，亦無有法寶，無法寶僧

⁷⁰ 《中論》卷1〈觀因緣品第1〉，大正30，1b14-17。參見印順導師，〈緣起——八部緣起〉，《空之探究》，第四章·第四節，p.218-p.233。

⁷¹ 參見《中觀論頌講記》p.51。〈八不〉，《中觀今論》，第六章，p.83-p.111；〈有·時·空·動〉，《中觀今論》，第七章，p.113-p.143。

⁷² 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉，大正30，32b11-34c12。

寶，云何有佛寶？……

如果一切法不空的話，那就諸法有自性，「自性」是「自有」的意思，「獨一」、「恆常」，沒有生滅變化。可是，佛說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」⁷³如果諸法不空，沒有「無常」，「苦」也就不能成立了！而「苦」應該是由苦的因（惑、業），也就是「集」而來。如果「苦」有自性，自己有的話，那就不需要「集」的因來感得「苦」果了。如果「苦」有決定自性的話，那無論怎麼修「道」也沒有辦法得到苦的寂滅（滅諦）了！因此，如果一切法不空的話，就沒有「四諦」可言了！

又如果「四諦」不能成立的話，怎麼有修四諦而成聖果的「僧寶」呢？如果沒有「四諦」，也就沒有「法寶」了！如果「法寶、僧寶」都沒有的話，怎麼會有創立僧團、弘揚正法的「佛寶」呢？

總之，如果一切法不空的話，四諦、三寶等都不能成立。因為一切法空，四諦、三寶、世間與出世間法才得以成立。

4、「遮破異計，廣說一切法空，而從「無我我所」契入法性，與釋尊本教相同。」

⁷³《雜阿含經》卷 17，（473 經），大正 2，121a9-11。

「遮破異計」，是指龍樹以八不緣起遮破外道及其他部派等不同的主張，而廣說一切法空。雖然廣說一切法空，但真要契入法性還是要從無我無我所來契入，與釋尊本教相同。這是依於《中論·觀法品》⁷⁴的內容。如《中論》卷 3 云：⁷⁵

內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。

業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。

眾生因為沒有體悟空性，對內在身心、外在世界，妄起我執、我所執而在三界輪迴受苦；如果能體悟無我、無我所的話，各種取著也就滅除不起；諸取滅了，就不會再感得生死了！

眾生會在三界生死輪迴，主要是因為起惑（煩惱）造業而感得苦果的。惑是我、我所見為主的無明煩惱，《雜阿含經》說「無明，以不正思惟為因」⁷⁶，也就是說無明煩惱是從不正思惟虛妄分別起的；虛妄分別則是因戲論而起。所謂「戲論」，主要是本來無我，卻妄執為我；本來無法，卻妄執有實在的法。要滅除戲論，必須悟入空性，體悟了空性，就能滅戲論，戲論滅了，妄分別就不再現起，虛妄分別滅，

⁷⁴ 參見《中論》卷 3〈觀法品第 18〉，大正 30，23c15-25b29。

⁷⁵ 《中論》卷 3〈觀法品第 18〉，大正 30，23c26-29。

⁷⁶ 《雜阿含經》卷 13（334 經）：「無明，不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛。」（大正 2，92b）

則煩惱滅；煩惱滅則業滅；業滅了，生死苦則滅；生死滅就得解脫了。因此導師於《成佛之道》中說：「苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅。」⁷⁷

雖說廣學一切法空，但真要得解脫，仍要從觀無我無我所下手。

5、「一切法依緣起而善巧成立，特別說明《阿含》常說的十二緣起。」

這是出自《中論·觀十二因緣品》⁷⁸的教說，以大乘空性的立場來談十二因緣。

導師在此只用了簡短五行，卻引用了《中論》這麼多的內容，以這麼扼要的方式寫出，如果沒有仔細探究，實在不容易掌握所明之《中論》的來龍去脈與深意。從這裡可以深刻瞭解初期大乘關於義解的部分，其重點就在於：第一、緣起、性空、假名、中道；第二、緣起就是八不緣起；第三、緣起不外是空，依空而成立一切法，如《中論》說：「以有空義故，一切法得成。」⁷⁹；第四、雖然談一切法空，如果要契入法性得解脫，那必須收攝到無我無我所；第五、《阿

⁷⁷ 參見印順導師，《成佛之道》（增註本），p.348-p.350。

⁷⁸ 參見《中論》卷4〈觀十二因緣品第26〉，大正30，36b17-c23。

⁷⁹ 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」（大正30，33a22-23）

含經》所談的緣起，有的部派執著其為實在的緣起，但是以大乘立場來說，十二緣起自性是空的。

（三）《大智度論》會通聲聞佛法及初期大乘佛法

在《契理契機之人間佛教》（《華雨集》，第四冊，p.39）裡，導師對於龍樹在《大智度論》中，如何會通聲聞佛法與初期大乘佛法也有說明。

1、關於「十二緣起」

「在龍樹的《大智度論》中，說到緣起的一切法相，大體與說一切有系說相近（但不是實有而是幻有了）」⁸⁰

《大智度論》卷5（大正25，100b12-c10）中談到了「十二緣起」：

十二因緣生法，種種法門能巧說煩惱、業、事，次第展轉相續生，是名十二因緣。是中無明、愛、取三事，名煩惱；行、有二事，名業；餘七分，名事。是十二因緣，初二過去世攝，後二未來世攝，中八現前世攝。是略說三事：煩惱，業，苦。……若一心觀諸法實相清淨，則無明盡，無明盡故行盡，乃至眾苦和合集皆

⁸⁰ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.39。

盡。是十二因緣相，如是能方便不著邪見，為人演說，是名為巧。復次，是十二因緣觀中，斷法愛，心不著，知實相，是名為巧。如說《般若波羅蜜》〈不可盡品〉中，佛告須菩提：「癡如虛空不可盡，行如虛空不可盡，乃至眾苦和合集如虛空不可盡。菩薩當作是知！作是知者，為捨癡際，應無所入。作是觀十二因緣起者，則為坐道場，得薩婆若。」

《大智度論》這裡提到兩種十二緣起說。

第一說：大體與說一切有部的三世兩重因果說相合。

(A) 十二因緣可分為「惑、業、苦」三類。⁸¹

惑：無明、愛、取。

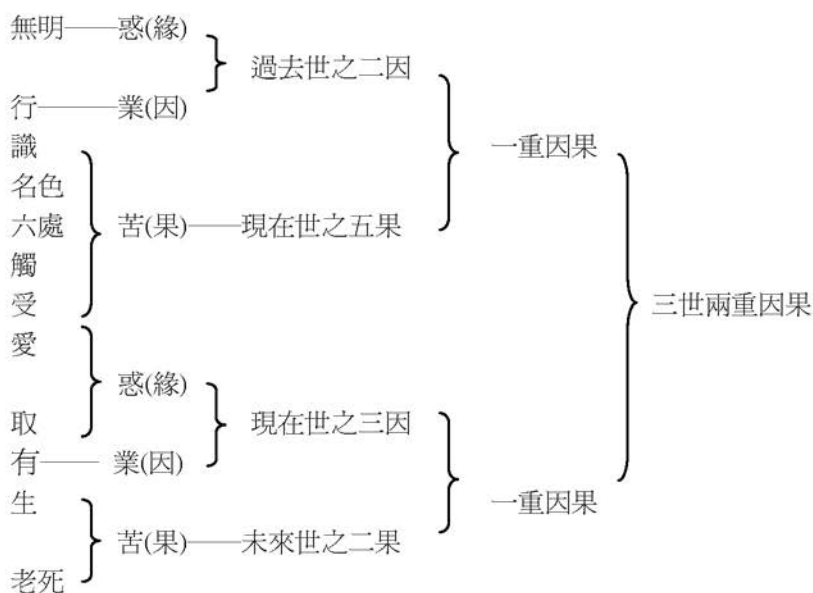
業：行、有。

苦：識、名色、六處、觸、受、生、老死。

(B) 十二因緣：三世兩重因果。⁸²

⁸¹ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24，大正 27，122b2-10。

⁸² 《阿毘達磨發智論》卷 1：「一補特伽羅於此生十二支緣起，幾過去？幾未來？幾現在耶？答：二過去，謂無明、行。二未來，謂生、老死。八現在，謂識、名色、六處、觸、受、愛、取、有。」(大正 26, 921b16-19)。
《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23，大正 27，117a26-29。



第二說：引用《般若波羅蜜》〈不可盡品〉，談大乘的十二緣起。如《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈無盡品第 67〉云：

須菩提！癡空不可盡故，菩薩摩訶薩般若波羅蜜應生。行空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。識空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。名色空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。六處空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。六觸空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。受空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。愛空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。取空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。有空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。生空不

可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。老死憂悲苦惱空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。如是須菩提！菩薩摩訶薩般若波羅蜜應生。須菩提！是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時應如是觀，當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩，以虛空不可盡法，行般若波羅蜜觀十二因緣，不墮聲聞、辟支佛地，住阿耨多羅三藐三菩提。（大正 8，364b10-27）

經中所說的「癡」即是「無明」。菩薩體悟到無明、行……乃至老死等一一緣起支都是從因緣生，無自性，所以是空。

83

《大智度論》卷 80〈釋無盡方便品第 67〉又提到十二因緣有三種：

說十二因緣有三種：

一者、凡夫：肉眼所見，顛倒著我心，起諸煩惱業，往來生死中。

二者、賢聖：以法眼分別諸法，老、病、死心厭，欲出世間。求老、死因緣由生故，是生由諸煩惱業因

⁸³ 《大智度論》卷 80：「若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊；離是二邊故，說十二因緣空。何以故？若法從因緣和合生，是法無有定性；若法無定性，即是畢竟空寂滅相；離二邊故，假名為中道。是故說十二因緣如虛空無法故不盡。癡亦從因緣和合生，故無自相，無自相故，畢竟空如虛空。」（大正 25，622a10-17）。

緣。…是故知煩惱為生因，煩惱因緣是無明，……但滅苦故，入於涅槃，不究盡求諸苦相。

三者、諸菩薩摩訶薩：大智人利根故，但求究盡十二因緣根本相，不以憂怖自沒。求時不得定相，老法畢竟空，但從虛誑假名有。（大正 25，622a27-b14）

緣起有「流轉門」與「還滅門」。凡夫未能體悟無我，因無明而有行，因行而有識，乃至生、老死，順著十二因緣的流轉門而輪迴不息。

二乘人能知緣起的「還滅門」，因無明滅而行滅，因行滅而識滅，乃至生、老死滅而得解脫入涅槃。

大乘菩薩更進一步，不但能了知緣起的還滅得解脫，更能知十二因緣法的體性是空的，如《般若心經》所說「無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。」⁸⁴點出了無明乃至老死，一一法都是無自性、畢竟空；無明滅到老死滅，也是無自性、畢竟空。由此可知，《大智度論》裡提到的緣起法相雖然與說一切有部相近，但說一切有部主張是實有，而龍樹主張緣起假名有。

2、「三法印即一實相印」

「『三法印即一實相印』，依根性而有巧拙的差異：這

⁸⁴《般若波羅蜜多心經》，大正 8，850c10-11。

是「通」於《阿含》及初期大乘經的！」⁸⁵

在《大智度論》裡將聲聞常道的三法印與大乘的一實相印會通起來，而說：「三法印即一實相印」，如《大智度論》卷 22 云：

問曰：佛說聲聞法有四種實，摩訶衍中有一實，今何以故說三實？

答曰：佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種。無常即是苦諦、集諦、道諦；說無我則一切法；說寂滅涅槃，即是盡諦。復次，有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我。無常、無我、無相故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中，雖說一切法不生不滅，一相，所謂無相，無相即寂滅涅槃。⁸⁶

有人問：佛說聲聞法中有四種真實，亦即苦集滅道四諦，大乘法中有一實相印，亦即一切法空，現在爲什麼說三法印、三種真實呢？

論主回答：佛說三法印：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，廣說就是四種：苦、集、滅、道四諦，略說則只有一實相印。「諸行無常」包括苦諦、集諦、道諦；道雖是無漏，

⁸⁵ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.39。

⁸⁶ 《大智度論》卷 22，大正 25，223b3-12。

但還是屬於有爲法，所以攝於「諸行無常」中。說「諸法無我」則包括一切法，四諦都是無我。說「寂滅涅槃」，即是滅（盡）諦。從論主的論證可以知道三法印與四諦是互相融攝的。

接著論主論證三法印即一實相印：有爲法生滅**無常**，因緣和合而有，無有自在，因爲不自在，所以是無我。由於**無我**，則離色、聲、香、味、觸及男、女等相，因爲無相故心不著，即是寂滅**涅槃**。大乘法中說一切法不生不滅，一相，所謂無相，無相即是寂滅**涅槃**。

無常是念念生滅的，涅槃是不生不滅，一般將此看作是對立的二法。可是，觀無常可以體悟無我、無我所；由於無我、無我所，能離我慢而契入涅槃。無我、無我所是空義，龍樹以空（即無我我所）爲中心，無常故空；空即無相涅槃。以空貫通了生滅與無生滅，而達到了「無生無滅及生滅，其實是一」的結論。依此來理解佛說的三法印，無常、無我即是空義，便能通達三法印即是一實相印了。⁸⁷

聲聞法多說「三法印」，從諸行生滅無常爲出發點，依此而體悟諸法無我，到達正覺的涅槃。大乘法則多說「一實相印」，從「一切法空」、「一切法本不生」的體悟中，直示

⁸⁷ 參見印順導師，《印度佛教思想史》p.132。〈緣起之生滅與不生不滅〉，《中觀今論》，第三章，p.25-p.39。

聖賢悟證的真相。《大智度論》說「三法印即是一實相印」，依諸法無我印貫徹一切，如導師在《佛法概論》所說：「生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。」⁸⁸如此，很巧妙的會通了《阿含》及初期大乘經；而印順導師所讚歎的，也正是這樣能夠融貫三乘的佛法。

五、中期佛教之修行

關於中期佛教的義解部分，在以上已略加論述，由於解行是相依不離的，接著論述中期佛教「行」的部分，導師在此點出初期大乘經論行門的重點，對於後期佛教發展偏失的部分也有所著墨。

（一）依三心相應修六度、四攝

菩薩修行的心要，導師在《契理契機之人間佛教》中說：

「大乘佛法」的修行，主要是菩提願，大悲與般若（無所得為方便）。由於眾生根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上，悲增上，智增上的差異（經典也有偏重的），但在修菩薩行的歷程中，這三者是必修而不

⁸⁸ 印順導師，《佛法概論》，p.164。

可缺少的。如有悲而沒有菩提願與空慧，那只是世間的慈善家而已。有空慧而沒有悲願，那是不成其為菩薩的。所以大乘菩薩行，是依此三心而修，主要是六度，四攝。⁸⁹

關於此大乘修行的三大心要（菩提願，大悲心、性空慧），印順導師在《學佛三要》⁹⁰中有詳細的論述。雖說法門無量，眾生的根性千差萬別，然而修菩薩行的行者都不能離開此三大心要而修學，其重要性由此可見。這三大心要，即是信願、慈悲與智慧，如《大般若波羅蜜多經》中說：

云何布施波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自捨一切內所有，亦勸他捨內外諸物，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，是為布施波羅蜜多。

云何淨戒波羅蜜多？……安忍波羅蜜多。……精進波羅蜜多。……靜慮波羅蜜多。……云何般若波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，亦勸他如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩

⁸⁹ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.40。

⁹⁰ 印順導師，《學佛三要》，p.65-p.81。

提，是為般若波羅蜜多。善現！是為諸菩薩摩訶薩大乘之相。⁹¹

菩薩修學六度（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若）、四攝（布施、愛語、利行、同事），都要配合一切智智相應作意（菩提願）、大悲為首（大悲心）、以無所得為方便（般若），才能成為自利利他的菩薩行。

以布施波羅蜜為例：菩薩行布施，是發上求佛道的「菩提心」，不是只發「增上生心」求今世或後世的福報，也不是發「出離心」急著入涅槃。再者，菩薩以「慈悲心」布施外財利益眾生，必要時也能捨身體性命的「內財」來救度眾生。此外，還要與「無所得的性空慧」相應，不是把東西捨出去就好，而是連內心的慳貪煩惱與分別心一併捨掉，真正做到「三輪體空」（施物、施者、受者不可得）才是真正的布施波羅蜜。

眾生根性不同，所呈現出來的修行風格也有所差別，歸納起來，菩薩有信願增上、慈悲增上、智慧增上三種不同的類型，這在《大智度論》中多有描述⁹²。經典也有偏重的不

⁹¹ 《大般若波羅蜜多經》卷 488，大正 7，479c29-480b2。

⁹² (1) 《大智度論》卷 40：「菩薩以種種門入佛道，或從悲門；或從精進智慧門入佛道，是菩薩行精進智慧門，不行悲心，好行精進智慧故。」（大正 25，350a23-26）。

(2) 《大智度論》卷 38：「菩薩有二種：一者、有慈悲心，多為眾生；

同，例如般若經典是智慧增上，淨土經典則是信願增上。初發心的學佛者不免顧此失彼而不能圓滿。須注意的是，開始起修時雖然有所偏重但不能偏廢，最後成就佛道時，這三心都必須圓滿才行。經論中也常提到：「有信無智長愚癡，有智無信長邪見。」⁹³有信智而無慈悲，容易落入二乘；只有慈悲，而沒有菩提願與性空慧，只不過是世間的慈善家而已。因此，應隨時以此三心檢視自己的修行方能達成圓滿的佛果。

(二) 念佛因行，上求佛道；悲念世間，發菩提心。

二者、多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界。好多為眾生者，至無佛法眾處，讚歎三寶之音。」（大正 25，342b1-4）。

(3) 《大智度論》卷 58：「是般若有種種門入：若聞持（讀、誦、解說）乃至正憶念者，智慧精進門入。書寫、供養者，信及精進門入。」（大正 25，472c26-27）。

(4) 《大智度論》卷 57：「信根多者，喜供養舍利；慧根多者，好讀誦經法。」（大正 25，465c15-16）。

(5) 有關菩薩的類別，參見印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1286-p.1289。

⁹³ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 6：「無信之慧增長詭曲。……無慧之信增長愚癡。」（大正 27，26c18-21）；《大般涅槃經》卷 36：「若人信心無有智慧，是人則能增長無明；若有智慧無有信心，是人則能增長邪見。」（大正 12，580b18-20）。

關於大乘菩薩道興起的契機，印順導師在《契理契機之人間佛教》中提到：

菩薩大行的開展，一則是佛弟子念佛的因行，而發心修學；一則是適應世間，悲念世間而發心。⁹⁴

佛弟子為何要修學菩薩大行？一是念佛因行，二是悲念世間。

1、念佛因行

釋尊是修菩薩行而成佛的，各部派也都流傳有種種的本生談，可是卻只是把釋尊的本生當成一種崇拜的對象而已，但求自己的解脫，而沒有發願要像釋尊一樣廣修利他行而成佛。

大乘佛法不一樣，認為「彼既丈夫我亦爾，有為者亦若是」，並不是崇拜釋尊本生的菩薩行而已，還發願要行釋尊所行，要與釋尊一樣圓滿成佛。這樣的轉折在初期大乘時期蔚為一股風潮，而促成大乘佛教的發展。

修行者誓願要向菩薩學習而發菩提心、修菩薩行，成就無上菩提果。這也就是導師所說「念佛因行」的意義。

⁹⁴ 《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.40。

2、悲念世間

悲念世間是菩薩行者不忍眾生苦，發願嚴淨佛土、救度眾生。如導師在《學佛三要》（p.117）說到：

從菩薩的修行來說，經上一再說到：「大悲為上首」；「大慈悲為根本」。⁹⁵從修學完成的佛果來說，經中說：「諸佛世尊，以大悲而為體故」。⁹⁶論上說：「佛心者，大慈悲是」。⁹⁷經論一致的開示，大乘行果的心髓，不是別的，就是慈悲。離了慈悲，就沒有菩薩，也沒有佛。也可說：如沒有慈悲，就沒有佛法，佛法從慈悲而發揮出來。

以上念佛因行與悲念世間這兩點是菩薩發心修學的原動力，一是上求佛道，一是下化眾生。

（三）龍樹論所闡揚的菩薩精神

龍樹論所闡揚的菩薩精神，印順導師在《契理契機之人間佛教》中提到了以下三點：

⁹⁵ 《大般若波羅蜜多經》卷 48，大正 5，272 c2-8。《佛說轉女身經》卷 1，大正 14，916 a27-b5。

⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 40 云：「若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜，何以故？諸佛如來，以大悲心而為體故，因於眾生，而起大悲；因於大悲，生菩提心；因菩提心，成等正覺。」（大正 10，846a12-15）。

⁹⁷ 《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》，大正 32，573b29。

其說菩薩也，

一、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。

二、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。

三、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。

菩薩之精神可學，略可於此見之。⁹⁸

這三點其實是出自導師早年所寫的《印度之佛教》之中。關於龍樹所闡揚的菩薩精神，筆者於另一篇文章中曾加以探討⁹⁹，於此不再詳加論述，僅列出幾項要點如下。

1、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神為忘己為人。

如龍樹菩薩於《十住毘婆沙論》卷1云：

問曰：三乘所學皆為無餘涅槃，若無餘涅槃中無差別者，我等何用於恒河沙等大劫，往來生死具足十地，不如以聲聞、辟支佛乘速滅諸苦？

答曰：是語弱劣，非是大悲有益之言。若諸菩薩效汝小心，無慈悲意，不能精勤修十地者，諸聲聞、辟支

⁹⁸ 印順導師，《印度之佛教·自序》，p.6-p.7。《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.40。

⁹⁹ 參見拙作〈印順導師讚歎的菩薩精神〉，《印順導師百歲嵩壽祝壽文集·論文篇》，p.1-p.31。

佛何由得度？亦復無有三乘差別。所以者何？一切聲聞、辟支佛皆由佛出，若無諸佛，何由而出？若不修十地，何有諸佛？若無諸佛，亦無法、僧。是故汝所說者，則斷三寶種，非是大人有智之言，不可聽察。……如是聲聞、辟支佛、佛煩惱解脫雖無差別；以度無量眾生、久住生死、多所利益、具足菩薩十地故，有大差別。（大正 26，20b15-c23）

有人以為：如果聲聞、緣覺與佛最後都是入無餘涅槃而沒有差別的話，那麼又何必於恒河沙等大劫往來生死度化眾生？那太辛苦了，不如以聲聞、辟支佛乘速滅諸苦，早得解脫！

龍樹菩薩的回答很嚴厲，他說：「是語弱劣，非是大悲有益之言。」如果大家都跟你一樣只發小乘心，沒有慈悲意，而不精勤修學菩薩十地的話，那麼，當然就無法成佛了！如果沒有「佛」的話，當然也沒有人體悟無上妙「法」，更沒有人去組織「僧團」了！所以沒有佛，也就沒有法、沒有僧，那就沒有三寶了。如果沒有佛出世，諸聲聞、辟支佛怎麼能得度呢？如果大家都像你這樣的話，正法從哪裡聽聞而來？大家都只求開悟，那麼誰來弘法？如果大家都不積極弘揚佛法，那麼佛法怎麼延續下去？輪迴中的芸芸眾生又該怎麼辦呢？

我們從龍樹菩薩的回答中，可以深深體會出其「不忍聖

教衰，不忍眾生苦」的悲願。雖然三乘同入無餘涅槃，可是菩薩還是發菩提心，忘己為人，在利他中完成自利。¹⁰⁰

2、抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我。

《大品般若經》提到，有菩薩發願，將來成佛時，如有眾生得聞其名，必得無上正等正覺。¹⁰¹《大智度論》卷 34 對此段經文註解如下：

為法性生身佛，故說乃至聞名得度；為隨眾生現身佛，故說雖共佛住，隨業因緣有墮地獄者。法性生身佛者，無事不濟，無願不滿。……¹⁰²

龍樹菩薩回答：有二種佛：一者、法性生身佛，二者、隨眾生優劣現化佛。如果眾生見了「法性生身佛」的話，聞

¹⁰⁰ 《大智度論》卷 95：「菩薩行善道，為一切眾生，此是實義；餘處說自利，亦利益眾生，是為凡夫人作是說，然後能行菩薩道。入道人有下、中、上。下者、但為自度故行善法，中者、自為亦為他，**上者、但為他人故行善法。**」（大正 25，726b26-c3）。依龍樹菩薩的立場，真正的「上品」入道人，是純粹利他的；佛典有些地方說自利又利益眾生，這是為了凡夫人所作的方便誘導，如有一絲一毫為自己著想的話，頂多是「中品」而已。如果只是純為自己著想而行善法的則是「下品」。

¹⁰¹ 《大品般若經》卷 1：「我得阿耨多羅三藐三菩提時，十方如恆河沙等世界中眾生，聞我名者，必得阿耨多羅三藐三菩提。欲得如是等功德者，當學般若波羅蜜！」（大正 8，221a17-20）。

¹⁰² 《大智度論》卷 34，大正 25，313b1-4。

到佛名就可以得度；如果見的是「隨眾生優劣現化佛」，即使與佛共住，還是會隨業因緣而有墮地獄的，就像提婆達多一樣。因此，並不是所有的人聞佛名，都能夠立即得道，那要看所見的是「法性生身佛」，還是「隨眾生優劣現化佛」？問題是什麼人才可以見到法性生身佛呢？這必須要證得甚深空慧的聖者才可以，並不是用凡夫的肉眼就見得到的！¹⁰³

接著《大智度論》又說：

聞名，不但以名便得道也；聞已修道，然後得度。如

¹⁰³《大智度論》卷30：「佛身有二種：一者、真身；二者、化身。眾生見佛真身，無願不滿。佛真身者，滿於虛空，光明遍照十方，說法音聲亦遍十方；無量恆河沙等世界滿中大眾，皆共聽法；說法不息，一時之頃，各隨所聞而得解悟。如劫盡已，眾生行業因緣故，大雨澍下，間無斷絕，三大所不能制；唯有劫盡十方風起，更互相對，能持此水。如是法性身佛有所說法，除十住菩薩，三乘之人皆不能持；唯有十住菩薩不可思議方便智力，悉能聽受。眾生其有見法身佛，無有三毒及眾煩惱，寒熱諸苦一切皆滅，無願不滿。」（大正25，278a18-b2）。

《鳩摩羅什法師大義》卷上：「真法身者，遍滿十方虛空法界，光明悉照無量國土，說法音聲常周十方無數之國，具足十住菩薩之眾，乃得聞法。從是佛身方便現化，常有無量無邊化佛，遍於十方，隨眾生類若干差品，而為現形。光明色像，精麤不同。如來真身，九住菩薩尚不能見，何況惟越致及餘眾生。所以者何？佛法身者，出於三界，不依身口心行，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住，似若泥洹。真法身者，猶如日現，所化之身同若日光，如《首楞嚴經》燈明王佛壽七百阿僧祇劫，與此釋迦同，是彼一身無有異也。若一佛者，此應從彼而有，法性生佛所化之佛，亦復如是。」（大正45，122c29-123a13）。

須達長者初聞佛名，內心驚喜；詣佛聽法而能得道。又如貫夷羅婆羅門，從雞泥耶結髮梵志所，初聞佛名，心即驚喜；直詣佛所，聞法得道。是但說聞名，聞名為得道因緣，非得道也。¹⁰⁴

龍樹菩薩說：並不是聽到佛名就馬上能得道，而是聽到了佛名，知道了佛法，進一步去理解、實踐、體悟才得道。所以，聽了佛名，只不過是種了得道的因緣而已，並不是說聽了佛名，就馬上可以得道了。

另外，有關福德是否可以迴向給他人的問題，《大智度論》卷 61 也有很好的解答：

共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德，清淨身、口，人所信受；為眾生說法，令得十善道、四禪等，與作後世利益。末後成佛，得福德果報，身有三十二相，八十隨形好，無量光明，觀者無厭；無量清淨，梵音柔和，無礙解脫等諸佛法，於三事示現，度無量阿僧祇眾生。般涅槃後，碎身舍利，與人供養，久後皆令得道。是**果報可與一切眾生，以果中說因故，言福德與眾生共。**若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與

¹⁰⁴ 《大智度論》卷 34，大正 25，313c13-18。

人，然後更作。善法體不可與人，今直以無畏、無惱施與眾生。¹⁰⁵

《大智度論》明顯地說到：「福德不可得與一切眾生，而果報可與。」也就是說：菩薩修學六波羅蜜等，所得的福德智慧，這是沒有辦法給眾生的。如果自己不精進修學般若道的話，是無法靠別人迴向來斷盡煩惱的。但是，菩薩精進修學，可以得到種種果報，菩薩可以用這些果報來利益眾生，引導眾生同成佛道。例如：菩薩修學布施等波羅蜜，可以得到大財富，衣服、飲食等資具豐裕充足，可以拿來利益更多的眾生；菩薩修學持戒、忍辱、精進、禪定等波羅蜜，身口清淨，心地柔和，易得相貌莊嚴，有所說法眾生容易信受；修學般若波羅蜜，可得大智慧，能方便善巧度化眾生。成佛之後，具三十二相、八十種好，戒、定、慧具足，能度無量眾生；即使般涅槃後，其碎身舍利，如有人以恭敬心禮拜供養，亦能使眾生得福報；如有見賢思齊者，也能啓發眾生發菩提心，修學佛法得解脫。如果福德可以給別人的話，那麼佛從初發心以來，所集的福德甚多，若能迴向給眾生，眾生也不用這麼辛勤修學了！但事實上，如果自己不修學，是無法得解脫的！¹⁰⁶

¹⁰⁵ 《大智度論》卷 61，大正 25，487c27-488a13。

¹⁰⁶ 參見印順導師〈方便之道〉，收於《華雨集》，第二冊，p.159-p.160。

由以上所學的「聞佛名得道」與「果報迴向」等看來，龍樹菩薩的解說很合乎緣起，淡化他力的思想也可以很明顯地看得出來。而印順導師所讚歎的菩薩精神，正是此「自力不由他」、「盡其在我」的菩薩精神！

3、三僧祇劫有限有量，其精神為任重致遠。

《大智度論》卷4云：

佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言於三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限。¹⁰⁷

說一切有部等學派主張菩薩是修三大阿僧祇劫而成佛的，但《大智度論》舉佛說的「無量阿僧祇劫作功德欲度眾生」¹⁰⁸，認為菩薩不應以有限量的心來度眾生。如《大智度論》卷45云：

另參見《印度佛教思想史》，p.112-113。

¹⁰⁷ 《大智度論》卷4，大正25，92b7-9。

¹⁰⁸ 《小品般若經》卷4，〈金剛品（摩訶薩品）第13〉，大正8，243c4-11：
菩薩摩訶薩應生如是心：我當於無量生死中大誓莊嚴。…須菩提！菩薩摩訶薩應生如是心：我當代十方一切眾生，若地獄眾生，若畜生眾生，若餓鬼眾生受苦痛；為一一眾生無量百千億劫，代受地獄中苦，乃至是眾生入無餘涅槃。以是法故，為是眾生受諸愆苦；是眾生入無餘涅槃已，然後自種善根，無量百千萬億阿僧祇劫，當得阿耨多羅三藐三菩提。

佛自說金剛心相，所謂菩薩應作是念：我不應一月、一歲，一世、二世，乃至千萬劫世大誓莊嚴，我應無量無數無邊世生死中，利益度脫一切眾生。…

復次，心如金剛者，墮三惡道所有眾生，我當代受勤苦，為一一眾生故，代受地獄苦，乃至是眾生從三惡道出，集諸善本，至無餘涅槃已，復救一切眾生；如是展轉一切眾生盡度已，後當自為集諸功德，無量阿僧祇劫，乃當作佛，是中心不悔、不縮。能如是代眾生受勤苦，自作諸功德，久住生死，心不悔、不沒，如金剛地，能持三千大千世界令不動搖，是心牢堅故，名為如金剛。¹⁰⁹

菩薩應該生這樣的心：我不只是一世、二世，乃至千萬劫世度眾生，而應該無量無數無邊世生死度眾生。且應代替墮入地獄道、畜生道、餓鬼道的一切眾生受無量百千億劫苦，直到這些眾生入無餘涅槃為止。當所有眾生入無餘涅槃之後，菩薩才自種善根，經無量百千億阿僧祇劫方得阿耨多羅三藐三菩提，真是「任重而道遠」！

¹⁰⁹ 《大智度論》卷 45（大正 25，383c4-384a12）。

六、「梵化之機應慎」之意義

中期佛教（初期大乘佛教）的解行是印順導師所推崇而欲加宏闡的，但是同時，導師也在《契理契機之人間佛教》中說到初期大乘佛教發展中的「梵化之機應慎」。所謂梵，狹義的說就是初禪，梵天。廣義的梵包括四禪。導師以為：「梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。」為什麼會有這樣的發展呢？根據導師的研究，那是因為佛法由根本佛教發展而進入初期大乘，佛弟子對佛的永恆懷念，使得理想化、信仰的成分加深，自然地與印度神教多了一份共同性，因而佛教發展至此也有了天化的傾向。¹¹⁰天化的佛教有哪些特徵呢？導師提出以下幾點，值得後學加以注意，審慎抉擇。

（一）重天神而輕人間

依據導師的考證研究，早期「佛法」時期，佛弟子對於梵天、帝釋、四大王眾天的鬼神是不信敬，不禮拜的。諸天原是恭敬、讚歎與歸依佛與佛弟子的，並自動表示護法的虔誠。雖說天上也有聖者，但都不及人間的阿羅漢。¹¹¹

「大乘佛法」興起，由於《本生》中，菩薩有天神、畜

¹¹⁰ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.41。

¹¹¹ 參見印順導師《方便之道》，《華雨集》，第二冊，p.101-p.104。

生身的，所以有天菩薩在大乘經中出現。有些初期大乘經典所描述的佛、菩薩，有了與印度天神合化的現象。¹¹²許多魔王、龍王、夜叉王、緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態出現大乘經中，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。導師評論：「這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！」¹¹³導師特別強調：「佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。」¹¹⁴對菩薩行者而言，人間勝過諸天，確立人間佛教的正信、正行，是導師想要予以闡發的。

（二）神教的他力護持

《契理契機之人間佛教》說：

神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。¹¹⁵

¹¹² 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.41。《印度佛教思想史》，p.115-p.116。《初期大乘佛教之起源與開展》，p.465-p.474：「文殊師利·普賢·毘盧遮那」。

¹¹³ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.41。

¹¹⁴ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.27。

¹¹⁵ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.41。

導師認為：神教的咒術，本來是「佛法」所禁止的，後來漸漸滲入大乘經中，漸漸與神教的他力護持合流了。¹¹⁶

導師在論述龍樹所闡揚的菩薩真精神中提到：菩薩應該是「抑他力為卑怯，自力不由他，其精神為盡其在我」，由「自力不由他」而轉為「他力護持」，是中期佛教天化的另一特徵，也是應該審慎注意的。

（三）忘失人間大乘正行

初期大乘菩薩行的心要是信願、慈悲與智慧三者並行方能圓滿，其行門原是六度萬行，其菩薩精神原是忘己為人、盡其在我與任重致遠。但「念佛」、「念法」法門的流行，有的只是一味希求往生他方淨土，卻忘了利益眾生、廣集福德智慧資糧；有的則是祈求消災，治病，延壽等現生利益。導師這樣評論：「大乘佛法普及了，而信行卻更低級了！」¹¹⁷菩薩行者不應忘失人間大乘正行，這是導師所要提醒我們的。

最後導師於《契理契機之人間佛教》中說：

「初期大乘」的神化部分，如看作《長阿含經》那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微

¹¹⁶ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.26；p.41。

¹¹⁷ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.42。

笑。如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。¹¹⁸

「世界悉檀」是為便於佛法宏傳，因時因地，適應俗情，方便誘導眾生向佛道，不應將方便誤以為是究竟。「初期大乘」的神話部分亦應作如是觀。從初期大乘經論的抉擇當中，導師提醒我們：不要被方便法門所強調的功德無邊所眩惑，佛出人間，應行人間正行才是正途。¹¹⁹

七、結論

以上探討了印順導師「中期佛教之行解」的宗趣，現將重點歸納如下：

- （一）「宏闡中期佛教之行解」的「中期佛教」，指的就是「初期大乘佛教」

在本文第二節中，除介紹導師對佛教史之分期，依據導師的解釋，所謂「宏闡中期佛教之行解」的「中期佛教」，

¹¹⁸ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.42。

¹¹⁹ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.42。

指的就是「初期大乘佛教」，與五期中的第三期「菩薩為本之大小兼暢」相合，主要的經論是以《般若經》、龍樹論為主。

（二）「初期大乘佛法」為「對治悉檀」

龍樹菩薩以四悉檀來總攝一切佛法，為何導師將「初期大乘佛法」判攝為「對治悉檀」？在本文第三節中，筆者依導師在《契理契機之人間佛教》的三個例子，深入說明。

「初期大乘佛法」從「涅槃」超越的立場，說蘊、處、界等一切法是空的，掃蕩一切。由「空」來對治「有」，這是存有對治悉檀的特性。如果不瞭解「對治悉檀」的本義而有偏頗的發展，那是會產生偏失的。

「世間即涅槃」、「煩惱即菩提」。我們應當知道這是因「隨人所宜」的對治作用而說的，若對此深義沒有正確理解的話，很容易產生偏頗的副作用。關於「世間即涅槃」「煩惱即菩提」的真義可以歸納為以下兩點：（1）約「**實際**」說，也就是約究竟的空性來說，世間之真實究竟處是空，涅槃之真實究竟處也是空，二者無毫釐差別。（2）約「**依緣起滅**」說，世間是雜染生死法，是如幻如化的；涅槃是貪瞋癡永盡，也是如幻如化。雖然說一切法無自性，如幻如化，但從「世俗假名有」來看，世間是世間，涅槃是涅槃，是不能夠混淆的。

重律的人如果不瞭解毘尼律法是世界悉檀，一味墨守成規的話就不免徒存形式了。另一方面，重法者精進修行值得讚歎，但過度輕視律制的话，也容易產生許多的副作用。初期大乘行者，重於法的修證，對於戒律，僅重根本戒而不重視微細的律制，也就是重德化而不重僧團法治，經常是偉大的個人，而沒有一個僧團組織。而這樣的發展是有其缺失的，事實上佛教要宏揚，還是需要健全的僧團與律制。

（三）佛學的修行與義解，是相依而不是相離的

1、中期佛教之義解

誠如導師所說「理論與實踐的互成，才是完滿的佛學。否則，脫離了理論的持行，與缺乏實行的空論，都容易走上偏失的歧途。」¹²⁰。

印順導師在《契理契機之人間佛教》（《華雨集》，第四冊，p.39）中提到了五段重要的內容，提醒我們對「中期佛教的解」，應注意哪些地方。其實這些內容都是引述《中論》的，值得特別留意。初期大乘關於義解的部分，其重點就在這裡：

第一、緣起、性空、假名、中道。¹²¹

¹²⁰ 印順導師，《教制教典與教學》，p.161。

¹²¹ 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉：「眾因緣生法，我說即是空，亦為

第二、緣起就是不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去的八不緣起。

第三、緣起不外是空，依緣起無自性空而成立一切法。

第四、雖然談一切法空，如果要契入法性得解脫，必須收攝到無我無我所才行。

第五、《阿含經》所談的緣起，有的部派執著其為實在的緣起，但是以大乘立場來說，十二緣起自性是空的。

在《大智度論》裡有一個很好的會通，就是三法印即一實相印：《大智度論》裡提到的緣起法相雖然與說一切有部相近，但說一切有部主張是實有，而龍樹主張緣起幻有。觀無常可以體悟無我、無我所；由於無我、無我所，能離我慢而契入涅槃。無我、無我所是空義，龍樹以空（即無我我所）為中心，無常故空；空即無相涅槃。以空貫通了生滅與無生滅，而達到了「無生無滅及生滅，其實是一」的結論。

依此來理解佛說的三法印，無常、無我即是空義，便能通達三法印即是一實相印了。《大智度論》說「三法印即是一實相印」，很巧妙的會通了《阿含》及初期大乘經；而印順導師所讚歎的，也正是這樣能夠融貫三乘的佛法。

2、中期佛教之修行

其中的重點爲：「（1）依三心相應修六度、四攝。（2）念佛因行，上求佛道；悲念世間，發菩提心。（3）龍樹論所闡揚的菩薩精神。」

龍樹論所闡揚的菩薩精神，爲：A、三乘同入無餘涅槃，而（自）發菩提心，其精神爲忘己爲人。B、抑他力爲卑怯，自力不由他，其精神爲盡其在我。C、三僧祇劫有限有量，其精神爲任重致遠。

（四）佛教發展中「梵化之機應慎」

佛法由根本佛教發展而進入初期大乘，佛弟子對佛的永恆懷念，使得理想化、信仰的成分加深，自然地與印度神教多了一份共同性，因而佛教發展至此也有了天化的傾向。¹²²天化的佛教有哪些特徵呢？導師提出「重天神而輕人間、神教的他力護持、忘失人間大乘正行」等三點，值得後學加以注意，審慎抉擇。導師說：「佛與人間弟子，勝過了天神，是佛法的根本立場。」¹²³對菩薩行者而言，人間勝過諸天，確立人間佛教的正信、正行，是導師想要予以闡發的。

總之，導師認爲：要暢佛本懷，應「立本於根本佛教之

¹²² 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.41。

¹²³ 參見《契理契機之人間佛教》，《華雨集》，第四冊，p.27。

淳樸」，但是根本佛教因為受時代的關係，菩薩道並沒有好好的闡揚，所以更應「宏闡中期佛教之行解」。中期佛教（初期大乘佛教）深化緣起無我，不但是人無我，法也無我，不過要注意到對治悉檀的特性，不要落入一邊。這樣掌握緣起與空性，在義解方面穩固了，在行持的方面則以三心修六度廣利益眾生，直探佛陀悲濟眾生的本懷，行人間大乘正行，以趨向佛道。

展望二十一世紀，佛教的弘揚與發展，無論是承續佛法的本質，或是適應時代的思潮，印順導師所提出「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」的創見，已為人間佛教弘傳事業構築了一幅清晰的藍圖，並開啓了人間菩薩行者一條具體實踐的成佛之道。

【參考書目】

一、 佛教經論

- 01、《雜阿含經》。大正藏第 2 冊。宋 求那跋陀羅譯。
- 02、《大般若波羅蜜多經》。大正藏第 5~7 冊。唐 玄奘譯。
- 03、《摩訶般若波羅蜜經》（《小品般若經》）。大正藏第 8 冊。後秦 鳩摩羅什譯。
- 04、《小品般若波羅蜜經》。大正藏第 8 冊。後秦 鳩摩羅什譯。
- 05、《般若波羅蜜多心經》。大正藏第 8 冊。唐 玄奘譯。
- 06、《大方廣佛華嚴經》。大正藏第 10 冊。東晉 佛馱跋陀羅譯。
- 07、《維摩詰所說經》。大正藏第 14 冊。姚秦 鳩摩羅什譯。
- 08、《思益梵天所問經》。大正藏第 15 冊。後秦 鳩摩羅什譯。
- 09、《彌沙塞部和醯五分律》。大正藏第 22 冊。劉宋 佛陀什、竺道生等譯。
- 10、《大智度論》。大正藏第 25 冊。龍樹菩薩造；後秦 鳩摩羅什譯。
- 11、《阿毘達磨發智論》。大正藏第 26 冊。尊者迦多衍尼子造；唐 玄奘譯。

- 12、《阿毘達磨大毘婆沙論》。大正藏第 27 冊。五百大阿羅漢等造；唐 玄奘譯。
- 13、《中論》。大正藏第 30 冊。龍樹菩薩造；梵志青目釋；姚秦 鳩摩羅什譯。
- 14、《鳩摩羅什法師大義》。大正藏第 45 冊。東晉 慧遠問，羅什答。

二、印順導師著作

- 01、《印度之佛教》。新竹：正聞出版社，民國 81 年 10 月 3 版。
- 02、《空之探究》。新竹：正聞，民國 81 年 10 月 6 版。
- 03、《說一切有部爲主的論書與論師之研究》。新竹：正聞，民國 81 年 10 月 7 版。
- 04、《方便之道》，收於《華雨集》第二冊。新竹：正聞，民國 82 年 4 月初版。
- 05、《契理契機之人間佛教》，收於《華雨集》第四冊。新竹：正聞，民國 82 年 4 月初版。
- 06、《印度佛教思想史》。新竹：正聞，民國 82 年 4 月 5 版。
- 07、《原始佛教聖典之集成》。新竹：正聞，民國 83 年 1 月修訂 3 版。

- 08、《初期大乘佛教之起源與開展》。新竹：正聞，民國 83 年 7 月 7 版。
- 09、《中觀論頌講記》。新竹：正聞，民國 89 年 10 月新版。
- 10、《性空學探源》。新竹：正聞，民國 89 年 10 月新版。
- 11、《佛法概論》。新竹：正聞，民國 89 年 10 月新版。
- 12、《學佛三要》。新竹：正聞，民國 89 年 10 月新版。
- 13、《佛在人間》。新竹：正聞，民國 89 年 10 月新版。
- 14、《教制教典與教學》。新竹：正聞，民國 89 年 10 月新版。
- 15、《無諍之辯》。新竹：正聞，民國 89 年 10 月新版。
- 16、《成佛之道》（增註本）。新竹：正聞，民國 90 年 5 月新版。
- 17、《永光集》。新竹：正聞，民國 93 年 6 月。

三、論文

釋厚觀。〈印順導師讚歎的菩薩精神〉，《印順導師百歲嵩壽祝壽文集·論文篇》。新竹：福嚴佛學院，民國 93 年。

國家圖書館出版品預行編目資料

深觀廣行的菩薩道 / 釋厚觀著. --初版--

臺北市 : 慧日講堂, 2006[民95]

面 ; 公分

ISBN 986-82414-0-5(平裝)

1. 釋印順 - 學術思想 - 佛教 2. 論藏

222.3

95011663

深觀廣行的菩薩道

作者：釋厚觀（葉德生）

日期：2012年6月初版三刷（3000本）

出版：慧日講堂

郵政劃撥：00143225，戶名：慧日講堂

流通：1. 福嚴佛學院：

30065 新竹市明湖路 365 巷 3 號

電話：03-5201240 傳真：03-5205041

E-mail: fuyan.tw@msa.hinet.net

2. 慧日講堂：

10489 台北市中山區朱崙街 36 號

電話：02-27711417 傳真：02-27713475

非賣品

ISBN：986-82414-0-5

ISBN 986-82414-0-5



9 789868 241404



■ 慧日講堂

Light of Wisdom Dharma Hall

■ 10489 台北市中山區朱崙街36號

No.36, Zhulun St., Zhongshan District,
Taipei City 10489, Taiwan (R.O.C.)

■ 電話：02-2771-1417

■ 傳真：02-2771-3475