

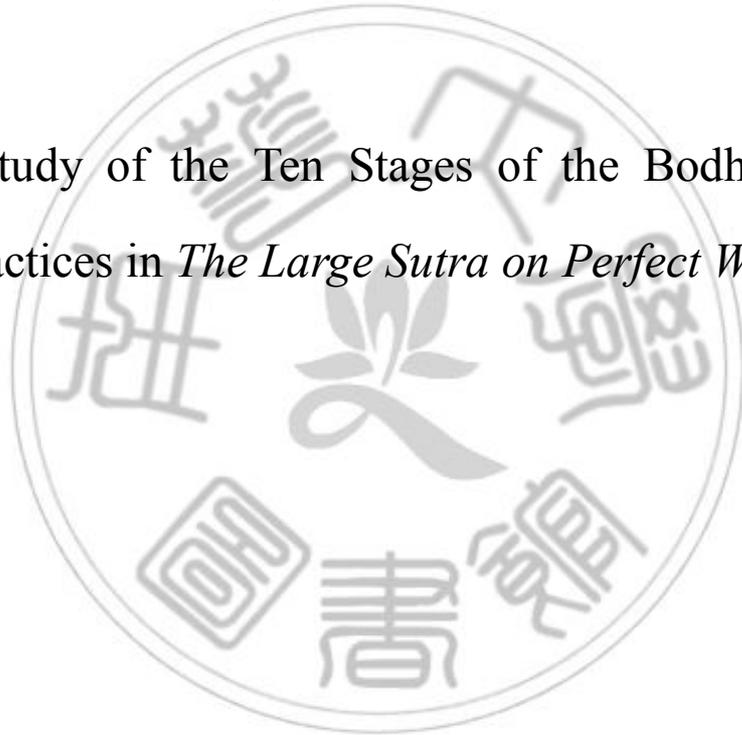
南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《大品般若經》菩薩十地思想之研究

A Study of the Ten Stages of the Bodhisattvas'
Practices in *The Large Sutra on Perfect Wisdom*



研 究 生：釋証煜（鍾媿嬪）

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 九 十 七 年 六 月 二 十 七 日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

《大品般若經》菩薩十地思想之研究

研究生：鍾煥媛(釋記煜)

經考試合格特此證明

口試委員：何建興
陳劍程
黃國清

指導教授：黃國清

系主任(所長)：呂凱文

口試日期：民國 97 年 6 月 27 日

謝 誌

眾多因緣的和合方才有此論文的完成。甫於出家一年之後，順利地到南華宗教所來研究佛學，師公^上徹^下宗法師及家師^上天^下得法師一路地鼓勵與支持，功不可沒。悟祥法師、天澄法師、宗慶法師、一靜法師、天妙法師、天培法師辛苦地守護著常住，是我可以在學校無後顧之憂地學習的最主要原因。因為家師對我的信任，在學校，我可以自由地選擇自己喜歡的讀書方式。又，因為家師期望我解行並重，因此，我常利用放假期間回常住吸收其它的行門功課。剛開始時，這樣的舟車勞頓讓我身心疲憊不堪，但是卻也讓我上學校上課時快樂不已，幾乎每一堂課，我都覺得很有趣、法喜充滿。這三年來往返於常住及學校的歷練，讓我更加珍惜每一個讀書的機會，也漸漸地體會到師父的用心良苦。

當然，這一路的求學歷程之所以那麼順遂，還因為有我的指導教授——黃國清老師，以其嚴謹的做學問態度，不厭其煩地引領我深入思考，不斷地鼓勵我為佛學研究發心，讓我能從龐大的佛教典籍之中，掘發自己學佛的心向，立定我研究初期大乘菩薩道的決心。再者，口試委員陳劍鎧教授及何建興教授抽空閱讀拙作，不吝給予寶貴的意見及指導，讓我有機會能向兩位老師學習，這是我的善因緣，在此謹對口試委員們及指導教授致上最深的謝意。此外，尤惠貞老師的諄諄教誨及包容，如念法師百忙之中抽空細心地教導我佛學英文寫作的技巧，這些殊勝的際遇讓我感受到可敬的學者風範。

不讓賢於師長的是同學天宏法師、如微法師、浮證法師、利照法師、阿難法師、會雲法師、天禪法師、持侑法師等人的提攜。學海堂裡，暢談佛教義理，分享學佛心得，點點滴滴，印象猶新，難以忘懷。朋友覺徹法師、道陀法師、若坵法師、謝美霜女士、阿姨們及諸多在家菩薩等人的慷慨協助，我銘感在心。最後，要感謝的是我的俗家父母親，鍾勝貴居士及白玉珠女士，謝謝他們能諒解我辭親割愛出家，是為要發揮更大的愛，謝謝他們能一直努力地試著了解我的選擇——佛法，更謝謝他們全然地支持我來念書。最最後，要感恩我俗家的弟弟——鍾宏良！他幫我照顧父母親，讓我能一心一意地學習佛法，他是我最大的護法！如果我在這一世出家的歲月裡，能有那麼一絲一毫利益到眾生，都是因為我身邊這些善知識的成全及支持！再多的筆墨也無法表達我心中的謝意，謹祈求佛光普照諸位善知識，圓滿自在，菩提心不退！

釋証煜 謹誌

2008年7月·大林南華館

摘要

《大品經》的菩薩修行次第內涵成爲大乘修行者的關注焦點；可以從羅什與慧遠在《鳩摩羅什法師大義》交互論證得知。有鑑於過去學界對《大品經》菩薩十地的研究大多著重探尋其淵源，甚少詳細探索各地的實踐內涵，遑論述及菩薩十地的行法展現出層層趣上的關連性，爲了填補這個空缺，本論文以語言文獻研究法及義理研究法探析《大品經》菩薩十地的思想內容及實踐次第，並以此提出般若菩薩十地與初期大乘時期其它相關十地可能的關係。

《大品經》展現出的菩薩十地修學內涵可以劃分爲三：一爲堅固心志，求法利眾；二是藉聲聞法，深化體驗；三是自利完成，神通利他。「堅固心志，求法利眾」包含以「般若空慧」爲引導、堅固菩薩心志、導入利眾事業、勤求菩薩法教等特色。「藉聲聞法，深化體驗」包含消極節制和積極捨離、身遠離及心遠離、波羅蜜的展開等特色。「自利完成，神通利他」內則有體證無生法忍、廣大利他之行、究竟成就佛道等特色。

以上般若菩薩十地的行法內涵展現出有別於其他十地的菩薩行法之處有四。首先，般若菩薩十地從初地開始，菩薩就強調以「不可得」般若空慧觀照其修行實踐。其二，由於此十地的前六行法再三強調菩薩不可以讓自己陷於可能生起二乘心之境，因此，此六地的菩薩是時時有退轉至二乘可能的凡夫菩薩。第三，此十地的行法雖多含聲聞行法卻又將這些行法賦予新的義涵，展現出其融攝二乘又突顯菩薩修行的特殊之處。最後、此十地菩薩的行法有其次第，從基礎的實踐到藉助聲聞行法，最後進入不退轉之後才開始以神通實踐廣大利他行並建立自己的佛國土，這樣的次第彰顯出此十地菩薩的修行是從基礎的菩薩行經由層層提升之後逐漸深化。

對比般若菩薩十地的行法特色與《大事》十地、華嚴十住、華嚴十地，得知此四種十地思想雖相似，卻也有不同之處。華嚴十地是屬於組織最爲完善且有系統的聖位菩薩修行，《大事》十地、般若菩薩十地、華嚴十住比較傾向由凡夫修學成佛。再者，《大事》十地應該是最早成立，華嚴十地是最晚成立，至於般若十地和華嚴十住可能是處於與部派銜接的初期大乘時期，依當時盛行的十住(地)思想別別集出，富含自宗修行特色的菩薩十地思想。

關鍵字：大品般若、菩薩十地、菩薩思想、初期大乘、般若波羅蜜、修行次第

Abstract

The Bodhisattvas' practices are always a major concern for Chinese Mahāyāna Buddhism. Due to the fact that most of the previous studies only explore the sources of the ten stages of the Bodhisattvas' practices in the *Large Sutra on Perfect Wisdom*, few elucidate the contents of each stage, let alone try to find out the connection among the stages, this study applies the method of philology, before interpreting the theory underlying the ten stages, to expound the contents and the characteristics of the ten stages of the Bodhisattvas' practices in this sūtra. In addition, the relationship between the ten stages in this sūtra and the other ten stages (ten bhūmi/ vihāra) in the early Mahāyāna sūtras will also be elaborated.

The characteristics revealed in the ten stages of the Bodhisattvas' practices in the *Large Sutra on Perfect Wisdom* are three: first, all those who devoted to the Bodhisattvas' practices from the first to the third stage need to cultivate the Bodhisattvas' compassion, benefit others, and learn the Bodhisattvas' doctrines. Secondly, all those who devoted to the Bodhisattvas' practices from the fourth to the sixth stage need to modify the Śravaks' practices in order to deepen the Bodhisattvas' practices." Thirdly, all those who devoted to the Bodhisattvas' practices from the seventh to the tenth stage need to accomplish self-development and utilize supernatural power to benefit sentient beings.

These characteristics differ from those in the ten stages expounded in the early Mahāyāna sūtras in four aspects: first, the Bodhisattvas' practices in the *Large Sutra on Perfect Wisdom* are directed by the mentality of nonapprehension, that is, prajñā; secondly, as the practitioners of the first six stages are subject to regressing to the stages of Śravaks and Pratyeka-buddhas, they are strongly urged to avoid Śravak-thought and Pratyeka-buddha-thought. Thirdly, the Bodhisattvas' practices of the ten stages in this sūtra embrace the Śravaks' practices but modify them to distinguish the supremacy of the Bodhisattvas' practices. Last, the Bodhisattvas' practices in this sūtra are elevated and deepened from one stage to the next stage. In discussion of the relationship between the ten stages of the Bodhisattvas' practices in this sūtra and the ten stages of the other sūtras, the ten stages of the Bodhisattvas' practices in this sūtra are contrasted with the ten stages elucidated in Hua-yen sūtras and the Mahāvastu.

Keywords: prajñāpāramitā sūtra, ten stages of the Bodhisattvas' practices, ten bhūmi, ten vihāra, the theory of the Bodhisattvas' practices, early Mahāyāna Buddhism, prajñāpāramitā

目次

第一章 緒論	<i>i</i>
第一節 研究動機與目的	2
第二節 經典文獻與文本選用	4
一、漢譯本.....	4
二、梵文本、藏譯本、英譯本.....	7
三、研究經本的選擇.....	8
第三節 當代學界研究成果之評介	10
一、《大品經》與其他般若經的關係.....	11
二、《大品經》菩薩十地的當代研究.....	12
第四節 研究方法	20
一、語言文獻法.....	21
二、義理分析法.....	22
第五節 全文架構概述	23
第二章 菩薩的意義與十地的發展	26
第一節 「菩薩」的意義	26
一、部派時期的菩薩觀.....	27
二、大乘的相關菩薩觀.....	30
三、《般若經》的菩薩觀.....	33
第二節 《大事》的十地思想	37
一、初地至四地的修行：還在凡夫階段.....	38
二、五地至七地的修行：進入特殊身分.....	40
三、八地至十地的修行：達於不退轉地.....	43
第三節 華嚴十住與華嚴十地的關係	45
一、華嚴十住.....	46
二、華嚴十地.....	50
第四節 小結	54
第三章 堅固心志，求法利眾：一至三地菩薩的修行特色	57
第一節 以「般若空慧」為引導	58
一、「不可得」之語義.....	58
二、「不可得」之具體內涵.....	60

第二節 堅固菩薩心志	63
一、初地：發心上求菩提.....	63
二、二地：發心下化眾生.....	68
三、三地：不厭苦及慚愧心.....	69
第三節 導入利眾事業	71
一、初地：修布施行.....	72
二、二地：持戒忍辱.....	73
三、三地：迴向淨土.....	75
第四節 勤求菩薩法教	76
一、初地：出家求法並如說行.....	76
二、二地：勤求諸波羅蜜法教.....	78
三、三地：求諸佛法與法布施.....	80
第五節 小結	81
第四章 藉聲聞法，深化體驗：四至六地菩薩之修行特色	83
第一節 消極節制和積極捨棄：四地菩薩的修行特色	83
一、消極節制以自我提升.....	84
二、積極捨棄以培養般若智慧.....	88
第二節 身遠離及心遠離：五地菩薩的修行特色	93
一、身遠離.....	93
二、心遠離.....	98
第三節 波羅蜜的展開：六地菩薩的修行特色	103
一、諸波羅蜜的並行.....	104
二、三輪體空的實踐.....	106
第四節 小結	112
第五章 自利完成，神通利他：七至十地菩薩之修行特色	114
第一節 體證無生法忍	115
一、諸法無所執著.....	115
二、不退轉成就.....	118
第二節 廣大利他之行	128
一、嚴淨佛國土.....	129
二、圓滿成佛之準備.....	132
第三節 究竟成就佛道	135
一、十地菩薩如佛.....	136
二、十地菩薩是佛.....	138

第四節 小結	141
第六章 結 論	143
第一節 般若十地的修學特色	143
第二節 般若十地和其他十地的關係	147
第三節 般若十地的當代實踐義涵	149
參考文獻	151

第一章 緒論

與初期佛教相較，大乘佛教更加著重信仰的強調，修行的目標不再是阿羅漢，而是經由菩薩道成佛。¹既然菩薩道是大乘實踐者成佛的必經之道，那麼當菩薩的資格，以及由菩薩至成佛的修行方法，是身為大乘行者的我們，有必要加以了解、探究。菩薩道的歷程長遠，從凡夫至成佛，需要有由淺至深的修行指引方能成就。部派時期雖然有論及菩薩十地修行歷程，然而這十地指的是釋尊的菩薩因位修行；直至初期大乘時期，才有適合於一般凡夫的菩薩修行次第。大乘菩薩道次第可分為般若十地、華嚴十地²、瑜伽十地等。以上不同次第各有其特色，華嚴十地和瑜伽十地本身是有系統的修行次第；至於般若十地，多數學者認為其所呈現之修行德目是無理則可循，然而影響大乘發展至為重要的《般若經》³所呈現之菩薩修行次第到底為何，需加以爬梳其修行德目後，才能加以論斷。

般若群經裡，最先論及般若十地的修行德目及一地一地向上提升的概念的是鳩摩羅什所譯的《大品般若經》。《大品般若經》說出《小品般若經》中未曾道及的般若獨有的十地⁴。《大品般若經》中的菩薩十地共有兩種：一、只有修行德目卻沒有一一序列名字的十地⁵，即所謂的不共十地；二、只有名字卻沒有修行德目的十地，即「乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地」⁶，或稱為共十地。因為筆者希望藉由此論文找出可依之修行的菩薩次第，所以主要探討內容需以第一類有修行德目的十地為主，亦即本論文將處理鳩摩羅什所譯之《大品般若經》第二十品〈發趣品〉中有修行德目卻無名稱之菩薩十地的修行次第。

¹ 參見高崎直道著，〈大乘經典總論〉，平川彰等著、許明銀譯，《佛學研究入門》（台北：法爾出版社，1990），頁 135。

² 華嚴十地菩薩修行位次可分為二，一為《華嚴經·十住品》中的華嚴十住，二為《華嚴經·十地品》中的華嚴十地。由於翻譯的關係，十地又被翻為十住、十住地等。然而，華嚴十住不等於華嚴十地，前者是比後者更早成立之十地，本文此處指稱的華嚴十地乃是後者。

³ 《般若經》對大乘的影響可由釋印順「大乘菩薩的特性，在《般若波羅蜜經》中，充分表達出來，成為大乘佛法的核心，影響了一切大乘經。」得到印證，見《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981），頁 19。

⁴ 見水野弘元、中村元等人著，許洋主譯，《印度的佛教》，（台北：法爾出版社，1988），頁 144。

⁵ 其內容可見於《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 256 下-259 下。

⁶ 見於《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 下。

本論文研究的主題是探討《大品般若經》十地的起源，將十地部份的經文進行詳密的解析，並深度地闡釋其思想。本章為此論文之緒論，以下共分四節說明成就本研究主題之因由以及筆者進入正式文本分析之準備過程：第一節「研究動機與目的」，說明興起研究〈發趣品〉的因緣，及本研究欲達成的目的；第二節「經典文獻與文本選用」，說明與探究相關文本及文本選用之理由；第三節「當代研究評介」，評介當代的學術研究成果；第四節「研究方法」，說明本研究採取的學術方法；第五節為「全文架構」。

第一節 研究動機與目的

大乘佛教繼承初期佛教而發展，具有自利利他的實踐精神、更寬廣的義理層面，以及縱度更深的修行次第。高崎直道認為大乘佛教關懷的議題包含與佛有關之諸問題——佛身論、本願、淨土、念佛、信等等，以及與菩薩有關之諸問題——菩薩論、菩薩道、六波羅蜜，特別是般若波羅蜜、十地說、無住處涅槃等等。⁷ 十地是大乘菩薩學說的重要議題之一⁸，引導修學者由淺顯的理解提升至深度的體驗，不論在學術研究上或對當代佛教實踐的啟發上，都具有甚大的研究價值。

漢傳佛教以大乘佛法為中心，因此特別倡導對古今中國佛教修行者給予引導的菩薩道。在決定本研究主題前，筆者嘗試探究過《瑜伽師地論》的十地德目及其思想，通過其他經典與學術文獻的閱讀認識到有比瑜伽派更樸素之菩薩修行次第的存在，又加上經由研究所的佛學課程及個人的反思，發現自己與初期大乘佛教最為相應，尤其閱讀《般若經》所得的收穫更勝於其他的經典，因此，希望藉由此論文的研究深入地了解般若菩薩十地的修行內涵及特色。

般若經的十地雖然首先出現在《大品般若經》，然而其出現絕非是孤立的、偶然的，部派甚至同時期的大乘佛典中的菩薩修行次第都應該與之相互影響過，因此對《大品般若經》的淵源加以探討，可以幫助澄清此十地的內涵。前人研究

⁷ 參見高崎直道著，〈大乘經典總論〉，平川彰等纂、許明銀譯，《佛學研究入門》（台北：法爾出版社，1990），頁 135。

⁸ 除了高崎直道外，李世傑亦認為在大乘菩薩道的成立史上，十地思想是其主要論題之一。參見李世傑著，《印度大乘佛教哲學史》（台北：新文豐出版公司，1991），頁 35。

雖對般若十地的起源有所貢獻，然而卻未深入探討其修行德目之意涵，也未曾爬梳出菩薩十地修行之次第，因此有必要對般若十地修行德目之意涵與修行次第加以解明。

由於菩薩十地是重要的議題，筆者本身與初期大乘及般若經典的特別相應、以及學界對此問題的探討尚有補充之空間等三個因素，本論文擬在前人研究成果的基礎上，就《大品般若經》，進一步詳密的研究菩薩修行次第的思想淵源及經文的文獻問題與義理問題，希望藉此達到探求般若菩薩十地修行次第之特色的目的。本文將通過文獻及義理的研究進路，藉由文獻資料的研讀，先爬梳《大品般若經》菩薩十地思想的來源；其次，以語言文獻方法，以原典為主，輔以其他譯本作，先對《大品般若經》的菩薩各地修行德目作內容上的解明；第三，以義理分析研究《大品般若經》的菩薩十地之特色。最後，找出菩薩十地循序向上之次第。本文期望解決的問題如下：

- 一、探討《大品般若經》菩薩十地內容的文獻來源，如階次的形成等。
- 二、通過相關文獻，考察般若十地在初期大乘菩薩修行次第中的地位。
- 三、就《大品般若經》經文本身詮釋此菩薩十地的修行內容。
- 四、探討《大品般若經》菩薩十地之特色。

第二節 經典文獻與文本選用

為達成爬梳出《大品般若經》菩薩十地的修行特色及向上提升之階次，本文將參用與《大品般若經》菩薩十地內涵相當之文本，亦即與《大品般若經》之相關漢譯本，梵文本、藏譯本、英譯本，以及相關論書；最後，本節將解釋文本選用之原因。以下將分項介紹：一、漢譯本及其相關注釋書；二、梵文本、藏譯本、英譯本；三，文本選用之理由。

一、漢譯本

(一)《大品般若經》之傳譯

雖然般若經群很龐大，然而本研究重心在《大品般若經》。以下依照翻譯時間，將《大品般若經》與其漢譯同本異譯介紹如下：《光讚經》、《放光經》、《大品般若經》、《大般若波羅蜜多經·第二會》。⁹下文，根據南朝梁代僧祐編撰《出三藏記集》，與《大品般若經》相對應的般若諸經有三部，即西晉所出之《光讚經》（又稱《光讚般若波羅蜜經》、《光讚摩訶般若經》）和《放光經》（又稱《放光般若波羅蜜經》、《放光摩訶般若經》、《摩訶般若放光經》），與後秦所出之《大品般若經》（又稱《摩訶般若波羅蜜經》、《新大品經》），此三部經是同本異譯。同本異譯意味著《光讚經》、《放光經》和《大品般若經》三部經所依循之梵本是相同的，但是因為梵文有複合句法，致使同一文字或句義有多重涵義，又各個譯經師對直譯或意譯的看法不同，故有三種漢譯本。¹⁰

⁹ 參見釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 696。平川彰認為除了此五本漢譯本為同本異譯本外，梵文 *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* 也與《大品般若經》相當。此可參見平川彰著、莊崑木譯，〈第三章 初期的大乘佛教〉，《印度佛教史（台北：商周出版社，2002），頁 234。

¹⁰ 參見《大正藏》冊 55，《出三藏記集》卷 2 云：「異出經者，謂胡（=梵）本同而漢文異也；梵書復（=複）隱，宣譯多變，出經之士才趣各殊，辭有質文，意或詳略，故令本一末二，新舊參差。若國言訛轉，則音字楚夏，譯辭格礙，則事義胡越，豈西傳之（馬+春）駿，乃東寫之乖謬耳，是以泥洹、楞嚴重出，至七般若之經，別本迺八，傍及眾典往往如茲。」，頁 13 中。上所援引「七般若之經」的出處，如該卷《大正藏》冊 55，〈新集異出經錄〉云：「《般若經》支識出《般若道行品經》十卷，出《古品遺日說般若》一卷；竺佛朔出《道行經》一卷，道行者，般若抄也；朱士行《放光經》二十卷，一名舊小品；竺法護更出《小品經》七卷；衛士度抄《摩訶般若波羅蜜道行經》二卷；曇摩婢《摩訶鉢羅若波羅蜜經》五卷，一名長安品經；鳩摩羅什出《新大品（經）》二十四卷、《小品（經）》七卷。右一經七人異出。」，頁 14 上。

《光讚經》、《放光經》和《大品般若經》此三經除翻譯上之文句不盡相同，其原因或許是所依之梵本在傳承中脫落，導致同一部經有不同的卷數。雖然此三經之譯文及卷數有所差異，但是這不影響它們在魏晉南北朝時所受到的重視，這可由以下對於此三經的注解、經序略窺一二：道安法師〈光讚折中解〉一卷、〈光讚抄解〉一卷、〈般若放光：折疑准〉一卷、〈般若放光：折疑略〉二卷、〈般若放光：起盡解〉一卷、〈合放光光讚略解序〉¹¹、〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉；僧叡法師〈大品經序〉；姚興〈大品注經序〉；作者未詳之〈放光經記〉。¹²除了以上諸多注解外，於鳩摩羅什譯經時，更是出現《大品般若經》尚未作最後審定，已有人公開傳寫流布的情形，如釋僧叡〈大品經序〉：

摩訶般若波羅蜜者……究（=鳩）摩羅什法師……。定之未已，已有寫而傳者；又有以意增損，私以《般若波羅蜜》為題者。致使文言舛錯，前後不同。良由後生虛己薄信，我情篤故也。¹³

由以上介紹可知《光讚經》、《放光經》和《大品般若經》在西晉至後秦不到一百二十年經此三次翻譯，而且與之相關的注解及傳寫甚多，故此經的研究在當時相當受到重視，例如道安法師即為了闡明經義而有六、七項注解。¹⁴

在般若經典群，除以上三版本外，唐朝玄奘法師所譯之《大般若波羅蜜多經》，其中第二會也與《大品般若經》內容相當。玄奘法師所譯之《大般若波羅蜜多經》詳細情形，可見於唐·智昇《開元釋教錄·卷十一》（西元 730 年）的記載：

第二重會王舍城鷲峰山說七十八卷第四譯 右新譯重本，梵文二萬五千頌，唐譯成七十八卷八十五品，與舊大品（即《摩訶般若波羅蜜經》）、放光、光讚般若同本異譯。從四百一卷至四百七十八。比於舊經闕無常啼等品，餘意大同。¹⁵

由以上經錄可知《大品般若經》的漢譯同本異譯共有四種版本：《光讚經》、

¹¹ 此為〈光讚抄解〉或稱為〈光讚般若略解〉之序。

¹² 參見《出三藏記集》卷 5 以及《新集安公注經及雜經志錄》卷 4、7、8，《大正藏》冊 55，頁 39 中-下、46 下-48 中、52-54。

¹³ 見《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 52 下-53 中。

¹⁴ 參見註 9 及註 10，可得知〈合放光光讚略解序〉為〈光讚抄解〉之序，因此〈合放光光讚略解序〉與〈光讚抄解〉可視為兩篇獨立的注解，也可視為同一註解的兩部份。如果視兩篇為各自獨立註解，則道安法師註解共有七篇，若視為一篇之兩部分則為六篇。

¹⁵ 見《開元釋教錄》卷 11，《大正藏》冊 55，頁 594 上-59 上。

《放光經》、《大品般若經》、《大般若波羅蜜多經·第二會》。此四種版本之作者、翻譯年代、卷數、品數、以及與《大品般若經》菩薩十地有關的品目依序介紹如下：

- 1.西晉·竺法護 (Darmarakṣa)《光讚經》，共 10 卷 27 品，於西元 286 年譯出，與《大品般若經》菩薩十地相關之品目為第 18〈十住品〉(《大正藏》冊 8，頁 196 中-199 下)。
- 2.西晉·無羅叉 (亦稱無叉羅) (Mokṣala)《放光經》，計 20 卷 90 品，於西元 291 年譯出，與《大品般若經》菩薩十地相關之品目為第 21〈治地品〉(《大正藏》冊 8，頁 27 上-29 下)。
- 3.後秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva)《大品經》，共 27 卷 90 品，於西元 404 年譯成，菩薩十地在第 20〈發趣品〉(《大正藏》冊 8，頁 256 下-259 下)。
- 4.唐·玄奘《大般若波羅蜜多經》，於西元 660-663 年譯出，與《大品般若經》菩薩十地相關之品目為〈第二會·修治地品〉，計 78 卷 85 品(《大正藏》冊 7，頁 82 中-88 下)。

綜上所論，《般若經》中論及「菩薩十地」的共有四種版本：《光讚經·十住品》、《放光經·治地品》、《大品般若經·發趣品》、《大般若波羅蜜多經》的〈第二會·修治地品〉，以下將《光讚經》、《放光經》、《大品般若經》、《大般若波羅蜜多經·第二會》，依次簡稱為《光讚》、《放光》、《大品經》、《大般若波羅蜜多經》。

(二) 釋經論

爲了增加對文句的理解，本研究在解讀文句時，參考鳩摩羅什所譯之釋經論《大智度論》，此論茲介紹如下。

《大智度論》是《大品經》的釋論，目前並沒有與之相對應的梵本，僅有漢文譯本，爲鳩摩羅什 (Kumārajīva) 於秦弘始四年至七年 (西元 402-405 年) 所譯，而此論僅解釋經本的初品，其餘各品取其重要之處解釋其意，並沒有廣爲詳細的論釋。¹⁶雖然此論作者傳說爲龍樹 (Nāgārjuna)，但是學者對此看法眾說紛

¹⁶ 參見《大正藏》冊 55，《出三藏記集》卷 10 云：「論〈初品〉三十四卷，解釋一品，是全論具本。二品以下，法師略之，取其要足以開釋文意而已，不復備其廣釋，得此百卷。」，頁 75 中。

紘：Lamotte 認為此論不是龍樹所作，而是某一西北印度說一切有部後轉大乘者所作；加藤純章也不認為是龍樹所作，作者應該是到過西域並在當地完成此論，而龍樹亦參加此書的著作；干瀉龍祥雖然認為此書是龍樹的作品，但羅什在翻譯中已有所增補。¹⁷然而，印順法師認為鳩摩羅什所譯之《大智度論》譯文雖然不完美，但確實為龍樹所作。¹⁸不管本書作者是否確為龍樹，本書為大乘學者所著的事實是確定的。

雖然本書的作者為大乘學者所作，本書應該能確切詮釋《小品經》的大乘思想，然而，此論引用了二十六部明顯標舉經名的大乘經中，除了《小品經》，還包含《不可思議解脫經》、《十地經》、《法華經》等等¹⁹。其中，《十地經》所闡釋的是華嚴十地思想，因此，《大智度論》對十地的闡釋並非僅依據《小品經》。

二、梵文本、藏譯本、英譯本

《小品經》相對應之梵文本、抄寫本、校刊本和藏譯本的資料將介紹如後：

1. 吉爾吉特寫本 (The New Delhi Collection of Gilgit Mss)，印度新德里館藏的梵文，共 187 張葉片。
2. Nalinakṣa Dutt 等人所編之 *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction* (底下簡稱 Dutt 本)，Calcutta Oriental Series, no. 28，1934 此版本是根據《聖二萬五千頌般若·隨順現觀莊嚴》重新編排過且與唐譯本第二會相當。
3. 木村高尉 (Takayasu Kimura)，*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā II.III*，1986。
4. 木村高尉 (Takayasu Kimura)，*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā IV*，1990。
5. 木村高尉 (Takayasu Kimura)，*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā V*，1992。
6. 渡邊章悟 (Watanabe Shōgo)，*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā VI*，1989。
7. 渡邊章悟 (Watanabe Shōgo)，*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā VII (1)*，1991。

¹⁷ 參見釋印順著，《永光集》(新竹：正聞出版社，2004)，頁 2。

¹⁸ 參見釋印順著，《永光集》，頁 110。

¹⁹ 參見釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 24-30。

- 8.渡邊章悟 (Watanabe Shōgo), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā VII (2)*, 1992。
- 9.藏譯本 *Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa ston-phrag ñi-sū lña-pa* 東北目錄 No.9, 北京 No.731.vo118-19, 相當於《二萬五千頌般若》、玄奘所譯《大般若經·第二會》。
- 10.Edward Conze 的英譯本 *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayavākya*, 1975。

上面的資料中，第 2 到 8 的梵文本是已經校勘過的版本，第 10 是梵文本相對應之英譯本。因為與《小品經》相對應之菩薩十地僅出現於第 2 本，即 Dutt 版，故筆者選定此版本為梵文依據之版本，以下簡稱為梵文本。本研究將運用與藏譯本相當之唐譯本，及其他漢譯本、釋經論、梵文本和英譯本等版本相互參照以釐清般若十地經文原意。

三、研究經本的選擇

本論文選擇羅什翻譯的《小品經》為主，並參照梵本、漢譯本、英譯本和釋經論。以上經論選用理由有四：

首先，《光讚》、《放光》在本研究中為輔助之經本，而《小品經》為主要文本之因是前二者的翻譯「義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應」²⁰，也就是此二譯的譯詞比較生澀難懂，文義未周全，不能與經典原文相應，以致此二譯本不易了解，不能將之選為主要文本。而且，鳩摩羅什所翻譯的《小品經》，根據長安釋僧叡〈小品序第二〉：

法師手執胡本，口宣秦言，兩釋異音，交辯文旨。秦王躬攬舊經，驗其得失，諮其通途，坦其宗致。與諸宿舊義業沙門釋慧恭、僧契、僧遷、寶度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道恢、道恒、道宗等五百餘人，詳其義旨，審其文中，然後書之。以其年十二月十五日出盡。校正檢括，明年四月二十三日乃訖。文雖粗定，以釋論檢之，猶多不盡。是以隨出

²⁰ 見《高僧傳》卷 2，《大正藏》冊 50，〈譯經中：晉長安鳩摩羅什〉，頁 332 中。

其論，隨而正之。釋論既訖，爾乃文定。²¹

由引文可見羅什本人譯經謹慎，在文句有歧義時，詳細對文句加以釐清，更有秦王姚興及羅什的助手檢驗譯文是否得當；最後，羅什等人還以此經的釋論《大智度論》來加以校正。因而，羅什的譯本比竺法護本及無羅叉的譯文更加暢達，更廣為大眾所接受。再者，羅什在譯經同時，也譯出此經的唯一現存釋論。因此，依羅什的譯本，可以參酌同時期譯出的釋論，經與論的差異不致太大。更甚者，羅什傳是傳續龍樹思想的²²，而龍樹又是承繼般若經並加以發揚光大的，所以以羅什譯本為主應是更能抉發出般若菩薩十地的原義。

漢譯的另一版本，是唐朝譯經大師玄奘所譯之《大般若波羅蜜多經》。此譯本文字雖然明白，但是玄奘繼承無著、世親的瑜伽學派，依《解深密經》對《般若經》作再解說，對空義有不同的見解。²³如果以此本內其他之經文釐清文句義涵，唯恐引用經文攙入瑜伽學派思想而非《般若經》原意，導致後續之思想闡明有所誤差，故玄奘的譯本不適合做解明般若菩薩十地思想的主要文本，但是其譯文明白卻可以輔助釐清羅什譯本中難解之文句。

梵文本方面，印順法師指出印度的經論梵本，在流傳中，多有變化，《般若經》也不例外。從後漢到姚秦，傳入中國的《小品經》屬於早期的，然而，現存梵本是西元六七世紀以後的寫本，故其文字與漢譯本可能有出入，²⁴ 因此，現存梵本將僅用於輔助解明文句。

至於 Edward Conze 的英譯本 *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayavkara* 是《現觀莊嚴論》和《二萬五千頌般若經》的合論本。此書原是師子賢的作品，它可以是唯一一部注解《二萬五千頌般若經》的般若經釋，也可以被當作是以《二萬五千頌般若經》用來闡明《現觀莊嚴論》的論釋。呂澂在《西藏佛學原論》中將此書譯為《二萬五千頌般若經「合論」》，這「合論」能傳達出此書經論並俱的特質與內涵，Conze 的 *With the Divisions of the Abhisamayavkara* 也傳達出相同的訊息。²⁵

²¹ 見《出三藏記集》卷8，《大正藏》冊55，頁53中。

²² 參考鄭郁卿著，《鳩摩羅什研究》(台北：文津出版社，1989)，頁104-105。

²³ 參見釋印順著，《空之探究》(新竹：正聞出版社，2000)，頁141。

²⁴ 參見釋印順著，《空之探究》，頁140-141。

²⁵ 參見釋如石、釋果贖、林秀娟著，〈藏本《二萬五千頌般若經合論·一切智相品》「發心」及

此外，Conze 也在其書的序言中指出此書的第一至二十一章中有些段落，是參照一萬頌，或一萬八千頌，甚至漢譯本中他認為比較古老或比較可了解的經文。²⁶因此，Conze 的版本並非全然參照《二萬五千頌般若經「合論」》而成，《The Large Sutra on Perfect Wisdom》是 Conze 抉擇各《小品經》版本後的翻譯版本，而且其中包含有瑜伽學派觀點的《現觀莊嚴論》，因而本書在本文中僅用在輔助釐清難解字句之意，而非主要參考文本。

總之，依適合本研究的目的，本研究採取之文本將以鳩摩羅什所譯之《小品經》為主，而其漢譯同本異譯本西晉·竺法護所譯之《光讚》、西晉·無羅叉所譯之《放光》、唐·玄奘所譯之《大般若波羅蜜多經》、梵文本 Nalinakṣha Dutt 校訂之 *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introductions*《二萬五千頌般若》，以及 Edward Conze 的英譯本 *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayavākya*，以及鳩摩羅什所譯之釋論《大智度論》為輔。

第三節 當代學界研究成果之評介

「文獻探討」的目的乃是在於研究問題之澄清與研究的範圍之再確認²⁷。本研究藉由文獻資料的蒐集與考察，可了解古今研究者對《小品經》菩薩十地之關注面向與思想詮釋，探索是否有再研究之必要。《小品經》的譯本眾多，要深入進行研究探討前，必須了解目前進行研究所擁有的經典文獻，而上一節已然確立本論文所要用的文本及其價值。本節將進一步探討並評介學者至今的努力成果，希望藉此釐清可能繼續研究之空間。

現代學者的研究對《小品經》十地的研究大略可分為兩大類：一為《小品經》與其他般若經之間的關係；二是《小品經》的菩薩十地與其他經典所呈現之菩薩十地的關係。以下將以此二項評介當代學界研究的成果。

「教授」前三細目譯注》，《中華佛學研究》第 6 期（台北：中華佛學研究所，2002），頁 2-3。
²⁶ 參見 Edward Conze (Trans.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayavākya*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1975, p. ix.
²⁷ 參見 Ranjit Kumar 著，潘中道、黃瑋瑩、胡龍騰譯，《研究方法——步驟化學習指南》（台北：學富文化事業有限公司，2000），頁 32。

一、《大品經》與其他般若經的關係

初期大乘佛教的興起之因有二：一、與佛塔崇拜有關；二、對佛陀的永恆懷念，如佛傳文學形成及興盛。經由大乘運動的興起所帶來的觀念有：(一)新佛、新菩薩的出現；(二)空(實體、執著的否定)的思想；(三)利他行，即救濟與慈悲，和相關之誓願；(四)對彼岸之希求；(五)信的強調；(六)三昧的淨化；(七)某種神秘化等諸要素。²⁸將這些觀念系統化呈現即是諸初期大乘經典的成立。日本學者三枝充惠提出經典的成立過程如下：(一)核心部份的產生；(二)初型的成立；(三)傳承及增廣；(四)現形(的原典)的完成。²⁹般若群經的成立是極複雜的，本項將介紹學者對《大品經》之成立的相關研究。

日本學者山田龍成在論述菩薩修行階段的時候，提出菩薩實踐大乘的階段有四，即依序先發菩提心，實踐六波羅蜜，達到不退轉，最後是位居一生補處。而《小品般若經》(以下簡稱《小品》，即八千頌)中已提及此的四階段，《大品經》(二萬五千頌)繼承了《小品》的這四階段，玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》也一樣承續此系統。³⁰因此，依據山田龍成的觀點，般若經的發展是由《小品》發展成《大品經》的。

呂澂也認為般若經群是先簡後繁的發展，原因有三：一、爲了不和部派公認諸經相差太遠；二、按寫作規律講，開始不可能太詳，太大；三、從中國翻譯史來看，先譯出的是支婁加讖的《道行般若》，西晉才譯出《放光》、《光贊》，玄奘時才譯出之前沒有的《大般若波羅蜜多經》初會³¹，故般若經群的發展應與其翻譯順序一樣由簡趨繁。日本學者三枝充惠也贊同由《小品》發展成《大品經》的論點。此外，三枝氏進一步對比梵漢諸本，他認為小品系是經由自身的增廣、發展，進而形成了《大般若波羅蜜多經》第四會，更進一步形成第五會。³²至於大品系，三枝充惠提出山田本的看法，大品系是將小品類增大，並導入新的觀念，

²⁸ 參見三枝充惠著，〈第二章 《般若經的成立》〉，梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》(台北：法爾出版社，1999)，頁 107。

²⁹ 參見三枝充惠著，〈第二章 《般若經的成立》〉，梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，頁 108。

³⁰ 參見山田龍成著，〈第二章 《大乘佛教的興起》〉，水野弘元等著，許洋主譯：《印度的佛教》(台北：法爾出版社，1988)，頁 141。

³¹ 參見呂澂著，《印度佛學源流略論》(台北：大千出版社，2003)，頁 141-42。

³² 參見三枝充惠著，〈第二章 《般若經的成立》〉，梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，頁 112。

如十地說。³³

除了釐清《小品經》與《小品》之確切關係，印順法師進一步對比二者的經文梳理出《小品經》中有哪些部分是承繼自《小品》。印順法師指出《小品經》共九十品，此九十品可劃分為「前分」、「中分」、「後分」。「前分」包含〈序品〉第一至〈舌相品〉第六，而〈舌相品〉是「中分」的序分，同一原本的《小品般若經》³⁴並沒有這個部份。「中分」則是從〈三假品〉第七到〈累教品〉第六十六，相當於《小品》。「後分」則是後面的二十四品，〈無盡品〉六十七到〈囑累品〉第九十。其中，論及般若十地的二十一品是屬於中分，承繼《小品》而發展所成的。³⁵雖然《小品經》的前、中、後三分是在《小品》流行中，依《小品》而為不同的展開，最後形成了三個部份。然而，印順法師認為成立順序應是先有「前分」，次有「後分」，最後極有可能是由「中分」的傳誦者，綜合三部份，及常啼菩薩求法故事，集成《小品經》全部。³⁶因此，根據印順法師的看法，《小品經》論及般若十地的二十一品屬於中分，也就是此經最後成立的部份，而且是繼承《小品》而有所發展的。

總結以上研究，日本學界以及呂澂、印順法師皆認為《般若經》的形成是由簡單趨於繁雜，依序為《小品》、《小品經》，進而發展為唐玄奘所譯之十萬頌《大般若波羅蜜多經》。此外，《小品經》的內容確是由《小品》發展而來，而《小品經》的十地說乃是《小品》中所沒有的觀念，是屬於《小品經》較晚成立的部份。因此，《小品經》十地說與《小品》的關係之緊密度有了進一步商榷的空間。

二、《小品經》菩薩十地的當代研究

當代學者認為《小品經》是承繼《小品》，後發展成大部十萬頌般若經，然而《小品經》菩薩十地的來源是否僅來自《小品》，或是還有其他來源，以下將回顧學者對此議題之探討成果並加以評介。第二，當代學者除著重在般若十地起源之研究，亦有少數學者就十地之修行實踐加以論述，以下將介紹其研究成果並

³³ 參見三枝充惠著，〈第二章 《般若經》的成立〉，梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，頁 112-113。

³⁴ 此即指鳩摩羅什所譯之《小品摩訶般若波羅蜜經》。

³⁵ 參見釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 675-676。

³⁶ 參見釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 686。

探討可作進一步研究之空間。

(一)《大品經》菩薩十地與華嚴典籍之關係

印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》中指出因為「下品般若」(即《小品》)的菩薩行位,和「十住」³⁷相近,而「中品般若」(即《大品經》)的十地是繼承「下品般若」而來的,所以《大品經》的十地應該也與「十住」相近。經由進一步對比《大品經》中無名十地的內容和竺佛念所譯之《華嚴經·十住品》的原型《十住斷結經》十住的內容,發現兩者大致一致,因此無名十地是屬於「十住」說的。這無名十地就是《大智度論》中所說的「共十地」中的第九地「菩薩地」。³⁸印順法師指出有修行內容卻無名字的十地是屬於共十地的第九地,這意味著此菩薩十地非初階的行者所能為。如此一來,此十地的修行德目似乎不能稱為「從凡夫發心成佛,向上修行程佛的過程」³⁹。但是實際上,《大品經》中有德目卻沒名字的十地是否不適合凡夫修行之用則需由各地修行德目的內涵來加以判定。

對於與般若無名十地內容大致一致的《十住斷結經》是否為《華嚴經·十住品》原型,大陸學者魏道儒持不同看法。魏氏指出法藏在《華嚴經傳記》將前秦竺佛念所譯的十卷《十住斷結經》(又名《最勝問菩薩十住除垢斷結經》、《十千日三昧三定》)列為華嚴典籍的支流。除此,魏氏認為法藏所說《十住斷結經》「非十住品,亦非十地品,以名同恐誤附也。」有否定《十住斷結經》是華嚴典籍之意。進一步,從比對形式及內容上,魏氏論定《十住斷結經》的形成受到華嚴典籍的影響,但主要內容和華嚴典籍不同。⁴⁰由以上推論,《十住斷結經》或許和華嚴十住是不同的,可不可以將之視為華嚴十住的原型也有了爭議。因此,即使《大品經》無名十地和《十住斷結經》內容一致,也不能依此認定此無名十地和華嚴十住有關係。如此一來,印順法師對《大品經》無名十地和華嚴十住關係的推論則需再加以簡擇。

除了華嚴十住之外,還有學者認為《大品經》十地和華嚴十地有關,如蔣義

³⁷ 此十住是指華嚴十住的原型,而非《華嚴經》內的〈十住品〉。

³⁸ 參見釋印順著,《初期大乘佛教之起源與開展》,頁 706-712。

³⁹ 參見釋印順著,《初期大乘佛教之起源與開展》,頁 1084。

⁴⁰ 參見魏道儒著,《中國華嚴宗通史》(南京:江蘇古籍出版社,2001),頁 21。

斌在〈大品般若經與大智度論中的菩薩〉一文試圖論證華嚴系的《十地經》和《大品經》的關係。蔣氏經由經文的比對，發現《大品經·發趣品》論述十地的初地菩薩行法中，第一需「深心堅固」。「深心堅固」在《大品經》的漢譯同本異譯《放光》、《光讚》中均無，而且《大智度論》花了甚多功夫解釋「深心」，而其解釋，和《十地經》有很多的交集。因此，蔣義斌認為華嚴系的《十地經》和《大品經》有了進一步的關連⁴¹。然而，每個翻譯家皆有其習慣用語，如「深心」在《放光》、《光讚》是否被翻成其他文字需要作語言文獻的確認，不能單憑借經文缺乏完全相同的字即認定某些經典翻譯有誤。再者，《大智度論》成立年代，《十地經》已然成立，因此《大智度論》受其影響是可能的。《大智度論》也常引《十地經》來解釋文句，若以此來推論華嚴系的《十地經》和《大品經》的關聯似乎有太草率之嫌。與其說華嚴系的《十地經》和《大品經》的關聯緊密，還不如說《十地經》和《大智度論》的關聯緊密。

總而言之，《大品經》十地與華嚴十地的關係，以及《十住斷結經》是否可以將之視為華嚴十住的原型皆有待商榷。因此，《大品經》十地和華嚴典籍呈現的十地（住）的關係為何，需要進一步的探討方能加以確認。

（二）般若十地和《小品》四階位、華嚴十住及佛傳文學的關係

當代學者除了認為般若十地和華嚴典籍相關聯外，更有學者認為般若十地和十住及佛傳文學皆有關係。以下將介紹學者探討般若十地、十住、佛傳文學之關係的研究成果。水野弘元在其〈大乘初期至中、後期菩薩思想的變遷〉一文中指出《小品般若經》的菩薩四階位和佛傳文學《大事》的階位，有三者一樣。或許將此四階位展開即成為初期大乘的十地說或稱之為十住說。然而，初期大乘的十地說與《大事》因為沒有具體資料可證明，因此其關係無法加以論斷。不過，將菩薩分為十階位是在大乘之前各部派的佛傳中即有的，故初期大乘的十住說或許受到部派的影響，至於四階位與十住的相互影響關係則待考據。⁴² 根據水野氏的觀點，《小品》的菩薩四階位和《大事》及初期大乘的十住說關係都需要進一

⁴¹ 參見蔣義斌著，〈大品般若經與大智度論的菩薩〉《佛教與中國文化國際學術會議論文集》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，1995），頁187。

⁴² 參見水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，〈大乘初期至中、後期菩薩思想的變遷〉，《香光莊嚴》72（嘉義：香光書香出版社，2002），頁366-371。

步資料加以佐證才能確定其關係。

相對於水野氏保守的推論，荒牧典俊在其〈十地思想の成立と展開〉一文中指出《小品》二萬五千頌般若是從《小品》八千頌般若的初品加以擴大展開的。⁴³而此十地的內容是很單純的，它只是八千頌般若增為兩萬五千頌時隨附展開的。⁴⁴至於般若十地的內容是繼承讚菩薩、讚佛文學中的「本生十地」思想，而從《菩薩本業經》到《十地經》則是將般若十地加以展開。⁴⁵因此，若依據荒牧的看法，般若十地是前繼承佛傳文學，後影響華嚴系統的十地，而《小品經》十地內容是《小品》的增廣。

同於荒木典俊，平川彰也認為般若十地與佛傳文學和《小品》有關，在其“The rise of Mahayana Buddhism and its relationship to the worship of stupa”一文中，指出十地理論起源於《大事》，華嚴十住是受到《大事》十地、《小品》菩薩四階位、以及其他來源的影響。平川氏進一步指出《小品經》的沒有名稱的十地與十住較為接近，而《大智度論》中對十地的解釋與玄奘所以之《大般若經》中的十地已經受到發展完全的十地說之影響；除不共的十地之外，平川氏也對共十地提出看法，他認為《小品經》的共十地則是受到部派修行實踐階位的影響。⁴⁶雖然依平川氏推論《小品經》的沒有名稱的十地與十住較為接近，又十住是受到《大事》和《小品》等的影響，我們可以推論般若十地或許也受到《大事》和《小品》影響，但卻無法判定沒有名稱的十地與十住之相互影響關係。

至於般若十地和《小品》、《大事》或華嚴十住之關係，平川彰提出更加深入的看法。首先，就《小品》與《小品經》菩薩階位的關係，平川氏在其 1975 年所著之《印度佛教史》中指出，《小品》雖已出現大乘獨有之菩薩階位但卻未將之體系化，可是其四菩薩階位為《小品經》的不共十地所繼承，將共十地的第九地展開則成為不共十地，故共十地是含攝不共十地的。⁴⁷平川氏在其〈地の思想

⁴³ 參見荒牧典俊著〈十地思想の成立と展開〉，平川彰等編《華嚴思想》（東京：春秋社，1983），頁 95。

⁴⁴ 參見荒牧典俊著，〈十地思想の成立と展開〉，平川彰等編，《華嚴思想》，頁 96。

⁴⁵ 參見荒牧典俊著，〈十地思想の成立と展開〉，平川彰等編，《華嚴思想》，頁 98。

⁴⁶ 參見 Akira Hirakawa (平川彰)，“The rise of Mahayana Buddhism and its relationship to the worship of stupa,” in Paul Williams (Ed.), *Volume III The Origins and Nature of Mahayana Buddhism; Some Mahayana Religious Topics in Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, New York: Routledge, 2005, pp. 186-188.

⁴⁷ 參見平川彰著，莊崑木譯，〈第三章 初期的大乘佛教〉，《印度佛教史》，頁 255-258。

發達と三乘共通の十地〉一文中詳細探討《大品經》共十地與不共十地兩類十地的起源。他指出共十地之說，與有部教理有深切關係，而不共十地的原型來自於《大事》。⁴⁸共十地是在《大品經》首次出現，可能是《大品經》的傳持者利用部派佛教的教理，兼取聲聞乘的教理所組織而成的，於此十地中顯示了菩薩乘優於聲聞乘及獨覺乘。至於不共十地的原型之《大事》的菩薩指的是釋迦佛因地修行時的身份，可是《大品經》中的菩薩是指未成佛之前的菩薩下決心在無限輪迴世界救濟眾生，不執著於成佛。因此，《大事》的菩薩和《大品經》的菩薩其本質是不同的。⁴⁹由於「不共十地」是從佛陀生前的修行階位而有的，其中並沒有夾雜聲聞及緣覺乘，故「不共十地」應早於「共十地」。⁵⁰至於般若十地和華嚴十住及華嚴十地的關係，平川氏〈大乘獨自の十地〉一文中指出《般若經》的十地和華嚴的十住或十地是來自同一源流卻不同支派的兩種十地⁵¹，因此，般若十地和華嚴十住或十地是相異的。總之，依平川氏的觀點，般若十地繼承《小品》四階位，和華嚴十住同一源流，而其原型來自於《大事》。

與以上學者觀點有些微出入的是李世傑，李氏認為各種的佛傳中的菩薩文學的發展影響了《小品》，本業十地的根本精神承受自《小品》四階位，而《大品經》的發展受本業十地的影響，後《大品經》再影響華嚴直系的《十住道行品》及傍系的《十住斷結經》，最後《華嚴經》大本集成時，乃固定為十住品。⁵²如此一來，《大品經》既含《小品》又有本業十地的思想，而且不但不受華嚴十住的影響，反而還影響了華嚴十住。然而，作者在文中並沒有比對本業十地與《大品經》十地的內容，也沒有提出確切證據證明般若十地影響華嚴十住。

以上學者的研究，可以歸納出《大品經》菩薩十地中共二乘之十地是來自部派的理論，而不共之十地與佛傳文學、本生故事、《大事》、《小品》、及華嚴十住有關。然而，各個十地影響之先後關係，學者的看法並不一致，故《大品經》菩薩不共十地和其可能淵源的十地之關係仍有再探討之必要。

⁴⁸ 參見平川彰著，《初期大乘と法華思想》（東京：春秋社，1989），頁 141。

⁴⁹ 參見平川彰著，《初期大乘と法華思想》，頁 142。

⁵⁰ 參見平川彰著，《初期大乘と法華思想》，頁 145。

⁵¹ 參見平川彰著，《初期大乘と法華思想》，頁 233。

⁵² 參見李世傑著，《印度大乘佛教哲學史》，頁 35-37。

（三）《大品經》菩薩十地修行德目之研究

由以上二項學者研究成果的回顧，可以得知當代學界致力於般若十地淵源的追尋。然而，《大品經》是佛教行者依之修行的經典，菩薩十地修行實踐的內涵或特色的抉發是有其必要，以下是學界少數對於此議題提出看法的研究成果。

副島正光在其《般若經典の基礎的研究》一書中論及與《大品經》相當之梵文本兩萬五千頌所展示出的實踐思想。副島氏認為兩萬五千頌比起部派佛教，含有比較傾向在家立場的倫理性，如推崇慈、悲、平等。而此經中的六波羅蜜的完成，是包含了利他的布施和覺悟的智慧，融攝了原始佛教注重出家的戒、定、慧三學以及在家的施、忍、及精進。此外，由此六波羅蜜，可以看出兩萬五千頌在強調獨立自主的性格的同時，也有慈悲的性格。再者，兩萬五千頌，在重出家、重智慧的原始佛教和部派佛教基礎上，加上了在家主義的立場，同時兼重慈悲和智慧。⁵³副島氏雖然提出了二萬五千頌的實踐思想，卻沒有針對菩薩十地各地的修行德目加以分析或提出相關意見。

對於般若十地的德目加以論述的是菩薩思想研究的先驅——日本學者神林隆淨，在其《菩薩思想的研究》中指出《大品經》中的十地是菩薩十地的起源。般若十地中的菩薩修行位次是以釋尊為中心人物說明其修行過程。再者，十地的成立是毫無秩序，因為於此經中沒有指示各地所列之德目的深淺意義，也缺乏對實踐順序加以排列，因此《大品經》中的十地菩薩修行德目是在「實修實行上時時想到並雜亂地列記起來而已」⁵⁴。神林氏的推論，待商榷原因有四：其一、菩薩十地的起源不能因為認定《大品經》中的十地菩薩修行德目雜亂無章，即認為它是最原始的菩薩十地。其二、神林隆淨認為此十地是說明釋尊的修行過程，這與很多的現代研究認為此十地不是描述釋尊因位修行的歷程，而是適用於更廣大群眾的結果相違背。第三、神林隆淨並沒有試著找出各地之間的實踐順序，只單從經文沒列舉其綱要或詳細說明其實踐順序，即論斷此十地修行德目是雜亂記下，這樣的結論稍嫌武斷。最後、既然神林隆淨認為這些德目是實修實行者依經驗所記，則其實踐順序怎麼會是沒有規則可循？這似乎與常理不符，因為修行者的實踐應該不會出現胡亂跳躍的情形。

⁵³ 參見副島正光著，《般若經典の基礎的研究》（東京：春秋社，1980），頁 130-148。

⁵⁴ 見神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究下》，錄自《世界佛學名著譯叢》（台北：華宇出版社，1984），頁 195。

同於神林隆淨的觀點，山田龍成在其〈大乘佛教的興起〉一文中也認為《大品經》的十地徒具形式，內容並沒有提及適合的菩薩修行階段，此十地是從聲聞的見道修道想出的項目，對菩薩道的修行而言是缺乏時代魅力的。⁵⁵定芳晟在其〈十地とミトラス教の七階位〉也指出《大品經》的十地中一至七地是小乘的階位，與人間性的菩薩是不契合的。⁵⁶然而，山田龍成與定芳晟所提出的般若十地是指乾慧地、性地等十地，而非有修行德目卻沒名字的十地，因此，以此十地論斷般若十地是不適合菩薩修行或是缺乏人間性是不適合的，因為在此經中還有只有修行德目卻沒名字的十地並沒有被納入討論。

以上研究並沒有考察般若不共十地的修行實踐，小澤憲珠的研究對此有彌補之作用，他提出十地的條件及其修行之層次。小澤氏在〈般若經におけると菩薩地菩薩位〉一文中舉出《大品經》經文論證入菩薩位的條件是得正性離生，而一入菩薩位就要行十八空、得無生法忍；再者，菩薩要過聲聞及辟支佛地才能入菩薩位。進一步，他指出乾慧地等十地的提出是為了符合《大品經》三乘之說的立場，至於菩薩初發心的位置是在第九地菩薩地一開始的時候。⁵⁷小澤氏後又發表〈《大品經》の十地に関する二、三の問題〉指出在乾慧地等十地中，第九及第十地是菩薩的但十地，菩薩是從第九地開始修行的。⁵⁸如果小澤氏的論證成真，那麼般若經的菩薩十地之初地階位已然很高，超越了兩乘的修行之法，也就是超越二乘無生法忍位，則此菩薩十地就非凡夫能行之實踐法了。果真如此，凡夫須先研修過兩乘之行法才能入大乘初期的般若十地。這樣是否有違當初大乘欲將佛法推向普及一般民眾的意圖呢？

國內對此十地詳加考察的有釋常真，她以同本對勘方法，判定《大品經》的同本異譯含《光讚》和《放光》，此三經的梵本是相同的。立基於此觀點，釋常真進一步在其論文《『大般若經・第二會・修治地品』の「菩薩十地」呈現的修道歷程》以玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》為文獻依據，輔以《聖二萬五千頌般若・隨順現觀莊嚴》的 Dutt 校勘本和 Conze 的英譯本 *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayavkara*，兼及玄奘本《解深密經》和

⁵⁵ 參見山田龍成著，〈大乘佛教的興起〉，水野弘元等著：《印度的佛教》，頁 144。

⁵⁶ 參見定芳晟著〈十地とミトラス教の七階位〉《印度學佛教學研究》卷 38.2(1990) 頁 855-862。

⁵⁷ 參見小澤憲珠著〈般若經におけると菩薩地菩薩位〉，《印度學佛教學研究》卷 34.1(1985)，頁 154-159。

⁵⁸ 參見小澤憲珠著，〈《大品般若經》の十地に関する二、三の問題〉，《佛學論叢》號 30(1986)，頁 32-40。

佛陀跋陀羅本《六十華嚴經》來探討菩薩十地。其研究指出《大般若波羅蜜多經》的菩薩十地是初階雙軌並進的修學方式，菩薩雙修菩薩共十地和不共十地之歷程屬於因位的修學⁵⁹，可惜的是此研究並沒有釐清菩薩十地的修行為何是一地比一地高。

對般若菩薩十地層層趨上的原因，日本學者高峰了州做了解釋。他在《華嚴思想研究》中，對般若十地修行德目做了以下分析：首先、一至五地是以自利實踐為其目的，是消極性的遠離；第六地未得方便力又觀一切法空，有墮二乘之虞，故需強調不能生二乘之心，而第七地的內容是明轉涅槃的義理，通達二乘的見地，以直趨佛乘為旨歸，故此二地是聲聞緣覺趣入菩薩地的必要實踐之道；八、九二地則是針對自由利他的實踐；因此，《般若經》的十地是實行般若波羅蜜而一地一地向上的道程，攝取了二乘的實踐內容，而第七地是菩薩道自覺成就之地。⁶⁰高峰了州的論點，可以讓我們明白十地的修行不是雜亂德目的胡亂組合，而是層層向上的過程；另外，其各級之間的連結亦是有其次第。然而，高峰氏以乾慧十地當作無名十地的名字是否恰當仍待商榷；再者，他只是粗略的將前五地歸為消極的遠離，並沒有更進一步指出前五地之間層層向上的理由；其三，一至六地都強調不生二乘之心，不是僅在第六地才有，而強調不可得是前七地都出現的理由也未被明顯揭示；最後，高峰氏並沒有指出前五地的利他行與八九的利他行有何不同，也沒有對第十地加以分析。

由以上文獻回顧可知，學界對於《大品經》菩薩十地思想通常是致力於找出大乘十地的起源。而對其修行實踐，除了高峰了州之外，則一直將之與乾慧地等十地做排列，缺乏對十地德目之間的關係加以探討。由於之前研究並沒有完全解明一至十地各地菩薩修行德目之特色及其循序向上之次第，所以無法完全揭示菩薩修行十地次第的階層關係。再者，有鑑於前研究較缺乏納入英譯本及梵文本以釐清各地之德目確切義涵，故本文雖採用羅什的譯本《大品經》為主來討論大乘初期般若的十地思想，但仍佐以《光讚》、《放光》、《大般若波羅蜜多經》、Dutt 所編的梵本 *The Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I: Edited with Critical Notes and Introductions*、及 Conze 的英譯本 *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the*

⁵⁹ 參見釋常真，《《大般若經·第二會·修治地品》的「菩薩十地」呈現的修道歷程》（台北：華梵大學東方人文思想研究所未出版碩士論文，2002）。

⁶⁰ 參見高峰了州著，釋慧嶽譯，《華嚴思想史》，錄自《現代佛學大系》（台北：彌勒出版社，1983），頁 26-27。

Divisions of the Abhisamayavalkara，和解釋《大品經》之《大智度論》來釐清十地各地的修行德目及其循序向上之修行次第的理則。

第四節 研究方法

一門學問或課題的研究，方法的運用對研究的歷程及成果影響甚鉅。若能依據適合的研究方法，對研究資料進行探討與剖析，則能發掘研究論題的意義及其價值。本節首先介紹探討《大品經》所運用的方法，主要通過語言文獻和義理分析的進路來釐清菩薩十地之思想源流、經本的文句意義，及詮釋其義理內容。

《大品經》不但是初期大乘重要的佛典，而且也對中國佛教造成深刻的影響。菩薩修行階位受到中國佛教高度的關切，如魏晉南北朝《十地經》的盛行及中國後來開展之五十二階位之說。因為後來影響中國菩薩階位之說甚鉅的《華嚴經·十地品》相傳受到般若十地的影響，所以欲了解華嚴十地，應先理解般若十地。近代中日學者致力於對《大品經》菩薩階位的探究，其中多有探究此十地思想之淵源，因此，本研究首先將運用他們的研究成果以釐清般若十地的思想淵源。其二，欲探討各地菩薩修行之特色需先對經文有適切之了解。最後，經由對經典文句的進行深入研讀與理解之後，做深度地思想的闡釋。雖然當代學者吳汝鈞在《佛學研究方法論》書中提到許多相關佛學研究的方法，舉凡文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法等等，⁶¹然而，以本論文的研究目的是探究十地之淵源、解明十地之文字、了解十地之特色、尋出各階層之循序向上的關係，故本研究僅將運用語言文獻研究方法以及義理研究方法。

學者研究教理，最常運用訓詁及達意二法，也就是語言文獻學和義理學。呂澂指出雖然「訓詁解釋文句，達意得其大旨」，然而訓詁的缺點是「望文生義，備極穿鑿」，達意則「門戶之見堅不可移」。為確切理解教理，訓詁、達意二法不可偏重某一方。然而，訓詁應以對比研究作為依據。也就是訓詁應做同本異譯版本之比較，甚至是與經典原文相互比較，方能得文句精確之解釋。又為求文句之達意，則應參酌同一部經典前後所說，或則根據著作根本思想，或擇以當時一般

⁶¹ 參考吳汝鈞著，《佛學研究方法論》(台北：臺灣學生書局，年 1983)，頁 97-157。

思潮後再來作批判，甚至藉由理解典籍之地域寫本，古今學說之變遷交涉，才能不偏差地解某部經典的大意。⁶²因為文獻考察是經典義理的闡釋的基礎，所以以下即就語言文獻研究法具體論述本論文之研究步驟。

一、語言文獻法

文獻研究是搜集和整理材料的方法。⁶³文獻學，又可稱之為稱語言文獻學。吳汝鈞詳細提及舉凡校訂、整理、翻譯、註釋資料的原典及原典與譯文的字彙對照等，這些都是文獻資料的研究之事，也就是文獻研究。⁶⁴因為本文研究需要考察般若十地思想來源及對讀、解明字義，故將運用語言文獻法。具體說明如下：

（一）考據般若十地思想的來源

本研究將立基於現代學者之研究成果，對比分析般若十地、《大事》十地、華嚴十住之內容以找尋出般若十地可能之源頭。首先，透過現代學者之研究以及經文的比對，可知般若十地在般若經群中的地位。藉由確立其地位，般若十地在般若經群中之承續關係得以解明。例如：般若十地內容似乎有些與《小品》的四階位思想相關。其二，經由現代學者的研究及經文的比對，般若十地思想亦有可能受到部派佛教或其他大乘經典（如：《大事》）及《華嚴經》十地雛型的影響。透過語言文獻學客觀的方式來看尋出般若十地思想之淵源，將有助於對各地德目之確切了解，也可抉發此十地展現出不同於其他十地的特色。

（二）掌握菩薩十地各地之經典本身的文字

為解明經文中語義模糊不清的地方，本研究將首先將對讀《小品經》、《光讚》、《放光》、及《大般若波羅蜜多經》等各個版本之經文。如依然不能釐清句語意或各版本出現歧義，為了進一步確切解明語義，則參考現存梵文本，及有助於對梵本的理解的現存梵本之英譯本。如仍有問題，則以釋經論來釐清文句之

⁶² 參見呂澂著，〈佛教研究法〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊——佛學研究方法》冊41(台北：大乘文化出版社，1978)，頁295-296。

⁶³ 見王欣夫著，《文獻學講義》(台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986)，頁1。

⁶⁴ 參見吳汝鈞著：《佛學研究方法論》(台北：臺灣學生書局，1983)，頁97。

義。本研究引用經文以羅什所譯之《小品經》十地為主，但語義掌握則參考漢譯同本異譯本、梵文本、英譯本及釋經論等。另外，亦將運用同時期之漢語來解明文字之義。經此對讀及文句釐清，可幫助語義的理解。此步驟是作思想義理詮釋之前的基礎；因此，完成此步驟，方能繼之進行義理研究。

二、義理分析法

馮煥珍在其〈現代中國佛學研究的方法論反省〉中論及文獻學的研究是佛學研究的大宗。此研究風氣首開於歐美的 Max Muller 和 Rys Davids 等印度佛學專家，經南條文雄、高楠順次郎等人於十九世紀末傳入日本，最後在日本形成了強大的佛教文獻學研究傳統，近來此研究方法深深影響中國佛學界。然而，現代佛教文獻學研究者刻意忽視佛學之理趣，因此更容易走向極端文獻主義。⁶⁵平川彰更是直接指出，雖然理解佛學思想必須以文獻為基礎，然而不可以陷入為文獻學而文獻學，因為文獻學的使用乃是為了解明佛教思想。⁶⁶為避免落入偏頗的文獻學研究，本研究在研究進路上立基於語言文獻的解明，進一步探求般若十地的義理。關於《小品經》菩薩十地的義理闡釋研究方法與步驟具體說明如下：

（一）各地菩薩修行特色的尋求

要考察各地菩薩修行之特色，首先需考察《小品經》的文句。確切理解每一文句的義涵後，將每一地的修行德目作歸類。如初地菩薩的行法中，求法、親近善知識及演出教法等就歸類在勤求菩薩法教上。

（二）比較各地菩薩修行德目的深淺關係

經由第一步驟，歸納出各地修行德目之特色，再將各地修行特色做比對，找出各地修行德目之深淺關係。如，初地、二地、三地菩薩之具體實踐中，皆有勤

⁶⁵ 參見馮煥珍著，〈走向平等的經學觀--現代中國佛學研究的方法論反省〉，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》（台北：中華佛學研究所，2002），頁 71-95。

⁶⁶ 參見平川彰著，〈總論—佛學研究指南〉，平川彰等著、許明銀譯，《佛學研究入門》（台北：法爾出版社，1990），頁 15-45。

求菩薩法教。初地菩薩求的法是十二部經，二地菩薩求六波羅蜜，三地菩薩則是求十方諸佛之法，由此可以歸納出菩薩求法是從求共聲聞法、不共聲聞之菩薩法、到諸佛之法這樣的提升。因此，初地至三地菩薩在實踐求法上，是由淺向深層層提升的。

（三）將十地劃分為三階段

比較出各地修行德目之深淺關係後，將各地菩薩修行特色加以歸納，找出可區分的階段，將十地再區分為三大階段。也就是，初地至三地修行特色皆含堅固菩薩心志、導入利眾事業及勤求菩薩法教，而此三特色皆屬欲奠定進一步實踐之基礎，故將一至三地菩薩的修行特色歸納為深廣菩薩行之基。循此方法，將四至六地菩薩的修行特色歸納為借聲聞法，深化體驗；七至十地菩薩的修行特色歸納為自利完成，神通利他。

（四）找出三大階段的關連

確立三大階段的主要特色，試著運用現代學者的研究理論，解釋此三大階段之間的關聯，及其承續關係，最後解明十地菩薩修行德目是層層向上提升。

第五節 全文架構概述

本論文的第一章為「緒論」，共包含四小節。第一節是研究動機與目的，介紹研究此主題之因，研究動機包含修行上之需要以及學術界研究尚待解決的問題之影響。此外，本節亦提出本研究結果可能帶給學術上的貢獻。第二節則為經典文獻與文本選定，此節介紹與《小品經》有關之相關文本，即漢譯同本異譯本、梵文本、藏譯本、英文本，及其《小品經》之釋論。此外，此節說明主要文本及次要文本選定之理由。第三節是當代學者研究結果評介，探討學者對《小品經》已做過哪些研究，經由整合分析相關論題的學術資料，對學界研究概況加以評介，理出先前研究已解決的問題以及待解決之問題。第四節為研究方法，本節介

紹本論文所運用之研究方法，即先透過語言文獻研究的進路，確切地解明思想的來源及經典本身的文字，後根據義理分析來探究各地菩薩修行之特色。第五節則為概略介紹各個章節大意的全文架構。

第二章是關於「菩薩的意義與十地的發展」的探究，共包含四小節。第一節藉由現代學者研究材料及語言文獻研究法，尋出部派佛教到般若群經對菩薩所下之定義。第二節以《大事》英譯本為主，輔以《大事》日譯本，爬梳《大事》十地思想的特色及內容。第三節運用當代學者對華嚴十住和華嚴十地菩薩階位之研究以及梳理經文的內容，歸納華嚴十住與華嚴十地的個別特色，並探尋兩者之關係。第四節確立《般若經》對菩薩的解釋，般若十地和其他菩薩階位之關係，以及總結各種菩薩階位修行之特色。

第三章進入探討「堅固心志，求法利眾：初地至三地菩薩修行特色」。本章共分五小節。第一節是以「般若空觀」為引導，本節，首先，藉由語言文獻研究法確立「不可得」之文字意義，並由同經本其他脈絡確立「不可得」之義涵。其次，藉由學者研究及義理分析解明為何在初地基礎實踐即有此般若空觀之行法。第二至第四節皆依次先尋出一至三地與「堅固菩薩心志、導入利眾事業、勤求菩薩法教」三種特色有關之德目，再以語言文獻研究法解明一至三地各地與此三特色有關之修行德目的文字義涵，之後分析一至三地菩薩其堅固菩薩心志、導入利眾事業、勤求菩薩法教的深淺及層次。最後，在第五小節，思索一至三地菩薩修行德目之文句意義的解釋，進而爬梳出一至三地共通之修行特色，及各特色展現在一至三地菩薩修行時之深淺關係。

第四章探討「藉聲聞法，深化體驗：四至六地菩薩之修行特色」。本章共分為四小節。第一節至第三節將先依次尋出四至六地菩薩行法與「消極節制和積極捨棄」、「身遠離與心遠離」、「波羅蜜的轉開」有關之德目，再以語言文獻研究法解明此修行德目的文字義涵，最後分析此三地菩薩所實施之「消極節制和積極捨棄」、「身遠離與心遠離」、「波羅蜜的轉開」的深淺及層次。第四節則為小結，整理四至六地菩薩修行之特色，說明此三地菩薩修行層層提升之理由，並闡明以下三點：一、此三地菩薩為何被歸為一大階段之理由；二、此階段修行實踐高於一至三地組成之第一階段之因；三、此階段修行為後面七至十地菩薩實踐的基礎之因。

第五章論述「自利完成，神通利他：七至十地菩薩之修行特色」。本章共分為四小節。在第一至三節中，依次尋出七地、八地及九地、十地菩薩與「體證無生法忍，自利成就」、「廣大利他」、「究竟成佛」有關之修行德目，再以語言文獻研究法解明七地、八地及九地、十地地菩薩修行德目的文字義涵，最後分析為何此四地菩薩修行層層提升之理由。第四小節為小結，整理七至十地菩薩修行之特色，說明此四地菩薩修行層層提升之理由，並闡明此四地菩薩為何被歸為一大階段之理由，及此階段修行實踐與前面兩階段菩薩修行之關係。本論文最後一章，第六章為結論，說明本論文的研究成果。

第二章 菩薩的意義與十地的發展

一個思潮成立或流行並非是孤立的，而是由眾多因緣相互影響而成，因此在開始細部分析和探討《大品經》菩薩十地思想之前，若能對其之前的相關思想有所了解，或對同時期其他經典所展現之相似思潮有所了解，將更能廓清《大品經》菩薩十地思想之內涵與其特殊之處。《大品經》成立於初期大乘時期，這時期的印度佛教還有部派佛教的存在痕跡，也有非般若系列的其他大乘經典的存在。在初期大乘時期左右現存的佛典中，屬於部派中上座部（Sthāviraḥ）的《大毘婆沙論》對菩薩的內涵做了詳細論述，大眾部（Mahāsaṃghikāḥ）《大事》（Mahāvastu）則有菩薩十地修行的內容，屬於非般若系列的華嚴十地（住）更是包含了大乘菩薩十地修行實踐的內容。以上這些經論都有可能影響到《大品經》菩薩十地的實踐內涵，因此在論述般若菩薩十地之前，有必要對這些經論展現出之菩薩觀及其十地內容有所理解。

爲了能更深入理解《大品經》菩薩十地思想，本章將先藉由相關經論及當代學者的研究結果嘗試釐清從部派至《大品經》的菩薩定義之流變。其次，將探尋現在僅存的部派菩薩階位——《大事》十地——的修行內容及特色。之後，經由經論的爬梳及參酌學者的觀點嘗試釐清初期大乘不同的十地思想之關係。最後，將總結此章研究成果。

第一節 「菩薩」的意義

在了解菩薩十地的修行實踐之前，必須先了解何謂菩薩及其特質。因爲各學派對菩薩的界定不同可能造成他們對菩薩修行內容及期許也不同。以下共分爲三項來論述可能與般若菩薩十地相關之菩薩觀：首先，探討部派時期的菩薩觀念，參考當代學者論述以及部派時期上座部和大眾部的論書，探討有關的菩薩觀念；其次，將探尋大乘經典中相關的菩薩觀。最後，將爬梳《小品》以及《大品經》文句和其釋論《大智度論》中對菩薩的意義界定爲何。

印度佛教學者 Har Dayal 引用經論中的各種用法及學者的見解歸納出「菩薩」的意義有七。首先，Dayal 提出「菩薩」此字的梵文是 bodhisattva，其中 bodhi 的意思是菩提，而 sattva 則有歧義，因而造成 bodhisattva 菩薩一詞有多種語義。隨著 sattva 的義涵不同，菩薩的解釋也不同：一、sattva 義為「本質」，因而 bodhisattva 為以正覺為本質之人；二、sattva 義為「有情」，故 bodhisattva 是決定得正覺的有情、求正覺的有情；三、sattva 義為「精神；心；決意；意願」，因此 bodhisattva 是心向正覺的人；四、sattva 義為「胚胎」，因此 bodhisattva 是知識潛在尚在萌芽，尚未開發者；五、sattva 義為「意識；叡知」，因此 bodhisattva 是潛在叡知的人格化；六、sattva 義為「執著；獻身」，因此 bodhisattva 是獻身於或是執著於正覺的人；七、sattva 義為「勇氣；力量」，因此 bodhisattva 是其勇氣及力量是朝向正覺者。Dayal 指出第二個解釋為現代大部分學者所採用的，然而 Dayal 認為將 sattva 解釋為「有情」一義而已是不夠的，應該依據巴利文獻以及吠陀語義和藏文的解釋將 sattva 譯為「有勇氣的有情，精神上的勇士」，因為如此翻譯 sattva 才能既包含「存在」之義又包含「奮力」之義⁶⁷，也就是 bodhisattva 「菩薩」是「奮力朝向正覺的有情」。

以上 Dayal 所歸納的菩薩定義是否能適用於跟《小品經》時期較為親近的部派時期、大乘相關經論、以及《般若經》中所呈顯的菩薩觀呢？以下將以部派時期的菩薩觀、大乘相關經論的菩薩觀、以及《般若經》的菩薩觀分別對此論題加以探究。

一、部派時期的菩薩觀

部派中的菩薩觀，需從其兩大支派——上座部及大眾部——的菩薩觀得知，印順法師認為相較於上座部以現實釋迦菩薩為本而論及傳說中的本行菩薩，大眾部的菩薩是以本生、譬喻中的鬼神及旁生菩薩為主，菩薩是隨願力而生⁶⁸。換言之，上座部的菩薩似乎較具人間性，而大眾部的菩薩則較具神秘色彩。至於屬於部派佛教時期的菩薩觀確切為何，本項將先依論書分別探討上座部的菩薩觀及大眾部的菩薩觀以略窺部派時期的菩薩觀。

⁶⁷ 以上七種定義請參見 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt., (1932, 1st edition), 1999, pp. 4-9.

⁶⁸ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981），頁 150。

上座部的菩薩觀可由《異部宗輪論》中提及說一切有部、雪山部、銅鑠部的菩薩觀——「執有有情，不得解脫，應言菩薩猶是異生。諸結未斷，若未已入正性離生，於異生地未名超越」⁶⁹及「是以菩薩三十四心，剎那證得無上菩提」⁷⁰一窺究竟，也就是上座部認為菩薩一定是異生，直到一念證入無上菩提時，才成為大聖佛陀。換言之，上座部的菩薩是屬於凡夫，一旦成為聖者就是佛，而非菩薩。這樣的凡夫菩薩的特質是什麼呢？其答案可由以下屬於說一切有部的《大毘婆沙論》提出的「菩薩」的定義得知：

要至修習妙相業時，乃於菩提決定，趣亦決定，是故齊此，方名菩薩。復次，修妙相業時，若人、若天共識，知彼是菩薩，故名真菩薩。……復次，修妙相業時，捨五劣事，得五勝事。一、捨諸惡趣，恒生善趣。二、捨下劣家，恒生貴家。三、捨非男身，恒得男身。四、捨不具根，恒具諸根。五、捨有忘失念，恒得自性生念，由此得名真實菩薩。……齊能造作增長相異熟業，名為菩薩。……由此薩埵未得阿耨多羅三藐三菩提時，以增上意樂恆隨順菩提、趣向菩提、親近菩提、愛樂菩提、尊重菩提、渴仰菩提，求證、欲證，不懈不息，於菩提中，心無暫捨，是故名為菩提薩埵。……復次，薩埵是勇猛者義，未得阿耨多羅三藐三菩提時，恆於菩提精進勇猛，求欲速證，是故名為菩提薩埵。⁷¹

由以上引文可知，有部認為可稱為真正菩薩者，在修三十二相時，首先要「菩提決定」，也就是要立志求菩提；其二要「趣決定」，決定受生善處；其三，在修相好時，還要得到人、天的認定，知道他是菩薩；其四，修妙相時，可以有五種殊勝的出身。由以上可知，修三十二妙相對真實菩薩而言是很重要的，而修妙相的地點，有部論師認為應該是在欲界、人趣、閻浮提才可種三十二相。⁷²換言之，有部的真實菩薩是在欲界，由人類修起。

除此之外，根據上引《大毘婆沙論》及《異部宗輪論》之經文，有部的菩薩是尚未得到菩提，為了求菩提而勇猛精進者。這與 Dayal 對「菩薩」定義的、三、四、六、七的定義相符合，菩薩是心向正覺的人、是獻身於或是執著於正覺的人、

⁶⁹ 參見《異部宗輪論》卷1，《大正藏》冊49，頁16中-下。

⁷⁰ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷153，《大正藏》冊27，頁780中。

⁷¹ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷176，《大正藏》冊27，頁887上-中。

⁷² 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷177，《大正藏》冊27，頁887下。「問：『相異熟業何處起耶？』答：『在欲界，非餘界；在人趣，非餘趣；在瞻部洲，非餘洲。』」

其勇氣及力量是朝向正覺者，但是尙未得阿耨多羅三藐三菩提。總而言之，有部的菩薩，是必生欲界善趣、出身殊勝、得到人天認可、決定得正覺的有情且勇猛精進爲求速成菩提。

然而，有部菩薩的定義中論及菩薩是否是異生的部份造成其內部各分派的思想分歧：異生的菩薩是否斷了貪、瞋等煩惱？假定異生菩薩斷了煩惱，如何能保任菩薩不入涅槃成爲阿羅漢？悟殷法師認爲有部各分支中，一說「異生能斷貪欲、瞋恚」，菩薩因爲還沒有進入正性離生，還沒有無漏聖慧，故菩薩是以「世俗道」斷煩惱；另一說，「異生不斷貪欲、瞋恚」，唯有以聖道的無漏聖慧斷煩惱，才是真的斷了煩惱，既然菩薩是異生，還沒有體得無漏聖慧，當然是還沒有斷煩惱；第三說，菩薩雖然還沒有無漏聖慧，但已伏我見，又菩薩可以入滅盡定，但是爲了廣修般若而不願入。根據以上三種論述，有部的論師中似乎比較傾向猶爲異生的菩薩是還沒有斷盡煩惱的。⁷³

以上三說中，重視般若的正是大德法救(Dharmatrāta)，他是大約於西元前二世紀末的有部四大論師之一。法救菩薩認爲菩薩從初發心而有三種不退——勇猛、好施、智慧之因。這三種不退中，尤以智慧之影響讓菩薩不墮惡道，也爲了要修學般若之故，菩薩不入滅定，然而這樣的菩薩還是會起惡尋思，就算最後身在菩提樹下時也會起三種惡尋，因此大德法救認爲的菩薩是凡夫菩薩，但對滅盡，雖能入卻不願入，以防墮入二乘，而且因爲般若的修學，所以不墮惡道。⁷⁴再者，有部菩薩之所以發願生惡趣之因是爲了饒益有情。⁷⁵總而言之，有部的菩薩必定生在善趣，是有殊勝出生的有情，得到人天的認可，雖然下定決心要獲得正覺，獻身於或是執著於正覺，其勇氣及力量是朝向正覺，但是尙未開發菩提者；因爲要學習般若，菩薩不會中途入滅也不會墮入惡道，菩薩之所以生在惡道是其願力使然，爲了饒益眾生。

大眾部對菩薩的定義可由《論事》中提及案達羅派的看法得知：「菩薩於迦葉佛之語入決定」⁷⁶，也就是菩薩在聽迦葉佛說法時證入正性離生，已成聖者。因此，大眾部的菩薩可分爲在聽迦葉佛之前的凡夫菩薩及聽迦葉佛說法後入正性

⁷³ 參見釋悟殷著，《部派佛教中編：修證篇》（台北：法界出版社有限公司，2003），頁 176-180。

⁷⁴ 參見釋印順著，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（新竹：正聞出版社，2002），頁 263-268。

⁷⁵ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 68，《大正藏》冊 27，頁 352 上。「菩薩有時乘大願力生諸惡趣，饒益有情故。」

⁷⁶ 參見《論事》，《南傳大藏經》冊 57，頁 366-371。

決定的聖者菩薩。又，聖者菩薩的特性可從《異部宗輪論》中得知：

一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頸部曇、閉尸、鍵南為自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脅。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往。⁷⁷

換言之，大眾部的菩薩有凡有聖，聖位菩薩因為沒有染污心，故不需假借父母精血為自體，而是由母親右脅而生，因而菩薩不但心清淨，其身也是清淨的。又，菩薩入母胎作白象形，是為表示菩薩的與眾不同—大悲及清淨吉祥。⁷⁸另外，位於聖位菩薩是沒有貪、瞋、癡等煩惱的，聖位菩薩之所以生於惡趣之中，是其願力要利濟眾生使然，而非受業力之牽引所致。

總之，部派的菩薩觀可大致分為兩種：上座部和大眾部的菩薩觀。上座部的菩薩是充滿勇氣，決心獻身於朝向正覺追求，卻尚未得菩提的有情。這樣的菩薩是凡夫，就算於金剛座成佛前都還會起三惡尋，充滿了人間性，注重般若（智慧）的修學。上座部的菩薩雖能證入卻不願這樣做，其目的是為了不落入二乘之列，為了修學般若；而且由於般若的修學，菩薩可以防止墮入惡道。另外，上座部的菩薩是自始至終都是在欲界閻浮提的人類，沒有證入正性離生。至於大眾部的菩薩有凡夫、聖者二種，聖者證入正性離生，充滿了神祕性，不是父母生身，而且依其願力而非業力入惡趣利濟眾生。就以上二種部派的菩薩觀的特色而言，人間性最強的菩薩觀是上座部的菩薩觀，然而可顯示菩薩的通於凡、聖二者的是大眾部的菩薩觀。

二、大乘的相關菩薩觀

上一項論及部派時期的菩薩觀，本項將探討大乘的菩薩觀。神林隆淨認為代表大乘兩大學派——中觀及瑜伽學派——的著作《大智度論》及《瑜伽師地論·菩薩地品》中的菩薩是接近大眾部，而非與屬上座部的說一切有部相近。⁷⁹平川彰也指出大乘經典雖然有文殊、普賢、觀音、彌勒等大菩薩，卻也說到默默無

⁷⁷ 參見《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 15 下。

⁷⁸ 參見釋悟殷著，《部派佛教中編：修證篇》（台北：法界出版社有限公司，2003），頁 171。

⁷⁹ 參見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 65·菩薩思想的研究上》（台北：華宇出版社，1984），頁 90。

名的修行者，甚或單發起菩提心，不但未來不一定成佛也還沒有得到授記，還有退墮可能的菩薩。⁸⁰換句話說，大乘經典的菩薩也像大眾部一樣，分為凡夫和聖者兩類型。但初期大乘經典中展現的菩薩觀是否如此呢？以下將就學者提出之初期大乘經典中的菩薩觀加以探討之。

梶山雄一認為將菩薩解釋為「心向正覺的人」才是大乘佛教最為普遍的解釋，而且對大乘佛教而言也是最重要的。水野弘元也提出大乘的菩薩不同於聲聞與緣覺的悟境，必須發起無上的菩提心，累世修學六波羅蜜等，以成佛為目的，欲證得無上正等正覺。⁸¹然而，「心向正覺」以及欲證得菩提這樣的菩薩定義是共部派時期的菩薩觀，難道大乘的菩薩觀沒有異於部派的嗎？以下將由大乘經論重新尋找答案。大乘經論中，雖然論及菩薩思想的經論很多，但是為了扣緊本論文的重心——菩薩十地，故將以在大乘佛教中，達到最高峰的菩薩思想且中國的華嚴宗及天台宗都深受其影響⁸²的《華嚴經·十地品》菩薩思想為主要論述內涵。另外，將再爬梳將《華嚴經·十地品》系統組織之《瑜伽師地論》以彰顯大乘菩薩發展到最高峰之菩薩觀念為何。

《華嚴經》述及「初發心時，便成正覺」（菩薩在初始發菩提心的當下，就已得自覺的覺悟），可知菩薩從初發心的起點開始，就已經立於自覺的覺悟境界了。這即是指大乘佛教的菩薩並非凡夫菩薩，而是在初發心的同時，便是聖位菩薩。⁸³屬於《華嚴經》之原型的《佛說十地經》指出「菩薩發心，大悲為先導，慧智增上，方便善巧之所攝受，意樂及與增上意樂常所輔持」⁸⁴，即菩薩的發心是由大悲做引導的，其動機是救度有情。另外，因為「是菩薩，超異生地，證入菩薩正性離生，生如來家。」⁸⁵也就是，菩薩一入初地即是脫離凡夫異生，攝入如來家，入聖者之列，早晚會成就無上菩提。總之，屬於大乘菩薩發展的最高峰的《華嚴經·十地品》中的初地菩薩是已經入聖者之位，而非凡夫，這樣的菩薩和與有部的菩薩都是凡夫以及大眾部的菩薩有凡有聖是不相同的。

⁸⁰ 參見平川彰著，莊坤木翻譯，《印度佛教史》（台北：商周出版，2002），頁 225。

⁸¹ 參見水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉，2002），頁 348。

⁸² 參見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究上》（台北：華宇出版社，1984），頁 296。

⁸³ 參見水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，頁 349。

⁸⁴ 參見《佛說十地經》卷 1，《大正藏》冊 10，頁 538 上。

⁸⁵ 參見《佛說十地經》卷 1，《大正藏》冊 10，頁 538 上。

然而，擁有什麼樣資格的菩薩才能進入初地呢？將《華嚴經·十地品》加以系統化組織的《瑜伽師地論》提供了答案。同於《華嚴經·十地品》，《瑜伽師地論》相當重視菩薩的發心，甚至說「發心能為無上菩提根本」⁸⁶，而菩薩的發心是由愛護眾生的悲念而來：「又諸菩薩，悲愍一切有苦眾生，為欲拔濟，發菩提心，是故發心，是悲等流。」⁸⁷由此可知《瑜伽師地論》的菩薩是為了利濟有情而發心。除此發心外，《瑜伽師地論》中還提出菩薩必須具備菩薩種姓：本性住種姓，習所成種姓。

雖有發心及行加行為所依止，定不堪任圓滿無上正等菩提，由此道理，雖未發心未修菩薩所行加行。若有種姓，當知望彼而得名持。……云何種姓？謂略有二種：一本性住種姓，二習所成種姓。本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世展轉傳來法爾所得，是名本性住種姓。習所成種姓者，謂先串習善根所得是，名習所成種姓。⁸⁸

第一種是本性住種姓菩薩，具有天生菩薩的資質；第二種是習所成種姓，這樣種姓的菩薩靠努力修養而具有菩薩之德。除了必需具備菩薩種姓及發心外，菩薩還要具足四因緣才能入菩薩行。此四因緣，一是就諸佛菩薩或善知識，聽聞獲得菩提的真實道法；二是起清淨信心，信修其法；三是不懈怠，勇猛精進地勤修；四是修得三十七菩提分法，做菩提資糧。

又諸菩薩雖具種姓，由四因緣不能速證阿耨多羅三藐三菩提。何等為四？謂諸菩薩先未值遇諸佛菩薩真善知識為說菩提無顛倒道，如是名為第一因緣。又，諸菩薩雖遇善友為說正道，而顛倒執於諸菩薩正所學中，顛倒修學，如是名為第二因緣。又，諸菩薩雖遇善友為說正道，於諸菩薩正所學中，無倒修學，而於加行方便慢緩、懈怠懶惰，不成勇猛、熾然、精進，如是名為第三因緣。又，諸菩薩雖遇善友為說正道，於諸菩薩正所學中，無倒修學，亦於加行勇猛精進，然諸善根猶未成熟，菩提資糧未得圓滿，未於長時積習所有菩提分法，如是名為第四因緣。如是菩薩，雖有種姓，因緣闕故，不能速證無上菩提，若具因，便能速證。⁸⁹

⁸⁶ 參見《瑜伽師地論》卷 35，《大正藏》冊 30，頁 480 下。

⁸⁷ 參見《瑜伽師地論》卷 35，《大正藏》冊 30，頁 480 下。

⁸⁸ 參見《瑜伽師地論》卷 35，《大正藏》冊 30，頁 478 下。

⁸⁹ 參見《瑜伽師地論》卷 35，《大正藏》冊 30，頁 480 中。

由以上可知，《瑜伽師地論》菩薩除了須具備菩薩種姓，還需有以下特質：發心、修學佛法、求菩提、利濟眾生、勇猛精進、內心清淨。此外，《瑜伽師地論》的菩薩也分為兩種：種姓住及勝解行住的凡夫菩薩和入初地的聖位菩薩。這樣的分法比《華嚴經·十地品》更精細的劃分法，限定了菩薩的資格及入初地所需具備的條件。

綜言之，不同於部派中上座部的菩薩全都是欲界的人類，也不同於大眾部的有凡有聖的菩薩觀，影響後來大乘菩薩階位至為重要的《華嚴經·十地品》及詳細將菩薩的修行階位及行法組織化的《瑜伽師地論》中所指涉菩薩十地的入初地菩薩，雖然也心向正覺者，更是以大悲心為引導、勇猛精進、追求菩提、志求救度有情，但卻是聖位菩薩。而其凡夫菩薩，《瑜伽師地論》進一步指出則是屬於未入初地的種姓住及勝解行住二個階位的菩薩。又，《瑜伽師地論》中顯示的菩薩是必須有菩薩種姓者方能成為菩薩，有了種姓還得有四大因緣具足入菩薩行。這樣詳細的規範菩薩的身分資格，是大乘菩薩發展至成熟時期所展現出來有別於部派時期的菩薩觀。

三、《般若經》的菩薩觀

至於屬於初期大乘的般若群經的菩薩觀是否和屬於《華嚴經·十地品》系列的菩薩觀一致呢？梶山雄一認為《般若經》的「菩薩」語義是 Dayal 七種解釋中的第二和三，也就是「求正覺的有情」和「心向正覺的人」，另外，梶山氏提出師子賢（Haribhadra）對菩薩所做的解釋是大乘菩薩最優異的定義——菩薩是志願趨向自利的完成，即是對一切法無執著且趨向正覺之人。⁹⁰梶山氏又認為《般若經》的菩薩可以細分為兩種：菩薩及菩薩大士；所謂的菩薩，是對空的教義和般若波羅蜜都還抱有疑惑的初發心者；菩薩大士，則是達到不退轉的優秀修行者。菩薩大士有兩個基本性格：一是擁有無執著的態度；二是可以隨自己意願不入涅槃，一心為有情世界，不畏懼輪迴，想達到無上的菩提境界。梶山氏認為這種不住涅槃的態度就是「智慧」與「方便」。⁹¹梶山氏論述以上菩薩意義所依之

⁹⁰ 此處《般若經》指的是《八千頌》與《二萬五千頌》。參見梶山雄一著，〈第一章 《般若思想》的形成〉，梶山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》（台北：法爾出版社，1999），頁 51。

⁹¹ 參見梶山雄一著，臧世俊譯，《空的智慧·般若經的現代詮釋》（台北：圓明出版社，1995），頁 131-148。

《小品》經文詳細指出菩薩大士不住涅槃的原因是爲了繼續修學般若，也是爲了防止入涅槃後了卻生死不能再繼續追求佛道。⁹²然而，承繼《小品》思想，爲本研究欲加深入探討其菩薩階位的《大品經》的菩薩觀又是如何呢？《大品經》說菩薩是：

須菩提語舍利弗：「汝所問，何等是菩薩？爲阿耨多羅三藐三菩提，是人發大心，以是故，名為菩薩。」⁹³

《大品經》定義的菩薩是指爲了求阿耨多羅三藐三菩提心而發心者。然而，這樣簡單的說菩薩是爲了求正等覺而發心，似乎太過籠統，因而以下將以《大品經》之釋論《大智度論》來輔助釐清《大品經》中菩薩的意義爲何？

首先，《大智度論》對「菩薩」bodhisattva 中的 sattva 所下的定義是「薩埵名或眾生，或大心，是人諸佛道功德盡欲得其心，不可斷，不可破，如金剛山，是名大心」⁹⁴這樣的定義也可以在《大智度論》另一文脈中看到：「薩埵，或名爲眾生，或是大心」。⁹⁵另外，《大智度論》又提出「薩埵名眾生或名勇心」⁹⁶，因此 sattva 除了「大心、眾生」之外，還有「勇心」之義。而「眾生」的意思是指此類眾生「爲無上道故發心修行者」⁹⁷。由以上經文可知，《大智度論》對 sattva 的定義是有大心、勇心、爲無上道而發心修行的眾生。在以上對薩埵的三個定義中，爲無上道而發心是符合《大品經》對菩薩的定義的。

以上是《大智度論》對 bodhisattva 中的 sattva 的定義，至於對菩薩 bodhisattva 全詞的定義則是「有大誓願、心不可動、精進不退，以是三事，名爲菩提薩埵」。⁹⁸因此，菩薩是有大誓願，有堅固之心，精進不已的眾生。此種定義符合 Dayal 定義的第二、三、七。又，「爲無上智慧，故出大心，名爲菩提薩埵，願欲令眾

⁹² 見《小品般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 540 上。「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。」以及《小品般若波羅蜜經》卷 7，《大正藏》冊 8，頁 568 下。「但觀空而不證空，我當學空，今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。……是菩薩有大智慧深善根故，能作是念，今是學時，非是證時，我爲得般若波羅蜜故。」

⁹³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 7，《大正藏》冊 8，頁 270 中。

⁹⁴ 參見《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 86 上。

⁹⁵ 參見《大智度論》卷 44，《大正藏》冊 25，頁 380 下。

⁹⁶ 參見《大智度論》卷 5，《大正藏》，冊 25，頁 94 上。

⁹⁷ 參見《大智度論》卷 53，《大正藏》冊 25，頁 436 中。

⁹⁸ 參見《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 86 中。

生行無上道，是名菩提薩埵」，⁹⁹因此菩薩還需是有大心求佛智慧，及欲令眾生也求佛智慧者。然而，因為「是人發大心求無上菩提而未得，以是故名爲菩提薩埵。佛已得是菩提，不名爲菩提薩埵」，¹⁰⁰因此，菩薩是發心求佛果，也誓願幫助其他眾生得佛果，其心堅固，精進不懈，但是菩薩是指尙未得佛果之人。依此定義，《大智度論》詮釋《大品經》對菩薩的定義除了符合 Dayal 提出七個菩薩定義中的第二「求正覺的有情」、三「心向正覺的人」、四「知識潛在尙在萌芽，尙未開發者」、七「其勇氣及力量是朝向正覺者」的定義，還加上「度眾生」這樣的新定義。因為這樣詮釋的菩薩是自己發心求佛果，所以不能說是「以正覺爲本質之人」，也就是菩薩並非本俱正覺者，而是發心求正覺，尙未有正覺之有情。

然而，除以上五個定義外，就《大品經》對「菩薩」的定義是否包含「執著之義」而言，印順法師的看法與梶山雄一中的詮釋有些微差異。梶山雄一認為因為《大品經·句義品》提及「無句義，是菩薩句義。……菩薩句義，無所有」強調「無執著」的觀念，故不能將菩薩視爲 Dayal 的第六個定義「執著」¹⁰¹。然而，印順法師在其《初期大乘之起源與開展》一書中指出在《大品經》中，「大有情眾爲最上首」的意義被解釋爲「堅固金剛喻心定不退壞」、「勝心大心」、「決定不傾動心」、「真利樂心」、「愛法、樂法、欣法、慧法」等五義，印順法師認爲此五義正是有情的特性。在生死流轉的有情所表現出的生命力之情意是堅強的、旺盛的。因為是有情，所以對生命是愛、樂、欣、慧的。如果將此情意轉向，對人，就會有「真利樂心」；對正法（無上菩提），就有「愛法、樂法、欣法、慧法」之心。故，印順法師認爲 Dayal 對菩薩的定義中第六和第七的定義，即 sattva 意義爲「附著」和「力義」及西藏傳說之「勇心」皆符合《般若經》的菩薩觀。總之，印順法師認爲《大品經》中的菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。¹⁰²依以上的定義，《大品經》中的菩薩意義爲「有愛樂無上菩提之心、有情、精進、欲求」之義，相當於 Dayal 對菩薩的定義中第二、三、六、七等四定義的總合。

由以上的論點，《大品經》中的菩薩是「爲求無上菩提，有大心、有勇心、精進的有情」是無庸置疑的。至於「菩薩」是否有「執著」之義，筆者認爲菩薩

⁹⁹ 參見《大智度論》卷 44，《大正藏》冊 25，頁 380 下。

¹⁰⁰ 參見《大智度論》卷 53，《大正藏》冊 25，頁 436 中。

¹⁰¹ 梶山雄一的觀點參見〈第一章《般若思想的形成》〉，梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，頁 49。經文見《大智度論》卷 44，《大正藏》冊 25，頁 379 中-381 上。

¹⁰² 印順法師引的經文是出自玄奘所譯之《大般若經·第二會》，而非羅什所譯之《大品經》。參見《初期大乘之起源與開展》，頁 130-132。印順法師認爲 bodhi 之義應爲「無上菩提」。

雖應該對「菩薩」這一名號持不執著之心，然而其心繫自己是要成就正覺，卻也是不能否認的。因此，菩薩有欲求佛果之心是確實的，這也可從《大智度論》內提及「為無上智慧故出大心，名為菩提薩埵，願欲令眾生行無上道，是名菩提薩埵」¹⁰³中看到菩薩是有所為而為，為求大菩提，為度眾生。因此，菩薩的語意含有「執著；獻身」並沒有什麼不對。再者，因為相對於已得正覺的佛，菩薩的發展是尚未完成的，故筆者認為依《大智度論》的解釋再納入第四個意思「尚未發展」，才能將菩薩之義表達完全，如此才符合「尚未開悟」之義。總之，《小品經》菩薩的條件是發心欲求正覺，奮力精進追求覺悟，利濟有情，卻尚未開悟者。

綜言之，從部派時期到大乘佛教的菩薩觀都包含菩薩必須是有大勇心，精進追求菩提的有情。屬於部派的上座部的菩薩必生在善趣，有殊勝出生，得到人天的認可，決定得正覺，心也向正覺，獻身於或是執著於正覺，其勇氣及力量是朝向正覺，但是尚未開發菩提者，又因為學習了般若，所以不墮惡道，其到惡道是願力使然，為了要饒益有情。上座部這樣重般若的凡夫菩薩，發大願到惡趣去利濟眾生，是與大乘的菩薩道有關的，只是其展現出來的是人間菩薩的樣貌。而部派中，大眾部的菩薩有凡夫、聖者二種，聖位菩薩證入正性離生，擁有特殊能力。至於本研究將要探討的《般若經》的菩薩觀也是有凡有聖，《小品》提出菩薩可分為初發心對般若體認不深且尚會退心的凡夫菩薩，以及為繼續學習般若和利益眾生而不入涅槃的不退轉菩薩大士。承繼《小品》的菩薩觀，《大智度論》闡釋《小品經》的菩薩是決心得正覺，奮力精進朝向覺悟，欲救度眾生，而還未開悟者。至於菩薩思想發展到最巔峰的《華嚴經·十地品》的初地菩薩就是擁有大悲心，勇猛精進，以利濟有情為職志的聖位菩薩。《瑜伽師地論》對進入這樣聖位菩薩的資格做了規範，要進入初地的菩薩須發成佛之心、具備菩薩種姓、具足五因緣，還需經過種姓住及勝解行住的兩個凡夫菩薩階段。總之，在部派中，上座部的菩薩都是凡夫；大眾部的菩薩有凡有聖，但是卻沒有詳論凡夫菩薩的特質；至於大乘的菩薩特色，《般若經》的菩薩特色是重視般若的修學，《華嚴經·十地品》的菩薩在入初地就是聖位菩薩，《瑜伽師地論》進一步對菩薩的種姓做限定也確立菩薩在入初地前還有凡夫階位的菩薩實踐。然而，以上論及的菩薩觀是否反應在部派及大乘菩薩階位的修學上呢？以下將以《大事》的十地思想代表部派佛教，而華嚴十住和華嚴十地代表大乘佛教，試圖探尋菩薩階位修行特色，

¹⁰³ 參見《大智度論》卷 44，《大正藏》冊 25，頁 380 下。

以期更深入了解從部派到初期大乘的菩薩修行內涵。

第二節 《大事》的十地思想

第一節雖然可以瞭解部派時期的菩薩思想，卻無法得知部派時期菩薩層層向上提升的修行階次。雖然《大事》的菩薩只和釋迦菩薩有關，並未普及一般大乘的修行者，然而神林隆淨提出北傳菩薩思想的起源還是應於《大事》中求，因為《大事》是般若系統外的大乘經典的母體，《華嚴經》的十地思想是以《大事》十地為根本發展，而且本書也說到菩薩四性行、十地、四攝、六波羅蜜等菩薩思想的骨幹。¹⁰⁴再者，雖然漢譯佛典中，後漢竺大力和康孟詳所譯之《修行本起經》〈西元 197 年〉、吳月氏支謙所譯之《太子瑞應本起經》〈西元 222-228 年〉、西晉竺法護所譯之《普曜經》〈西元 3087 年〉、宋求那跋陀羅所譯之《過去現在因果經》〈西元 435-443 年〉、隋闍那崛多所譯之《佛本行集經》〈西元 197 年〉等都提及過去佛、釋尊的菩薩行、釋尊傳，然而卻沒有留意菩薩行，遑論提及十地思想。¹⁰⁵

換言之，現存部派中論及菩薩十地的經典唯有《大事》，故了解《大事》十地內容可一窺屬於部派時期原初的十地思想樣態。再者，因為《大事》是大乘菩薩的起源，又是華嚴十地之原型，因此，對《大事》十地思想的探析或許有助於了解大乘菩薩修行的階位內涵。為達成此目的，以下將分三項來瞭解《大事》十地之內涵及其特色：初地至四地的修行、五地至七地的修行、八地至十地的修行。在《大事》中，從初地開始往上進階的菩薩們共同具備以下的特質：他們是身無殘疾且不會因造業而下地獄的男眾，他們悲憫眾生¹⁰⁶，宣揚稱讚「不殺」，他們讚嘆在各地的菩薩，即使和惡友在一起也不會剝奪有情的生命。至於一至四地菩薩的特殊修行實踐則如下項所示。

¹⁰⁴ 參見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 65·菩薩思想的研究上》，頁 140-1 及 166。神林氏於此處之十地思想指的是華嚴經十住品的十住，而非十地品的十地，因為與十地品相當的十地經中的十地是十住品的十住的進一步發展，請參見頁 152 及 155。

¹⁰⁵ 參見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 65·菩薩思想的研究上》，頁 155-166。

¹⁰⁶ 參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 80、82。

一、初地至四地的修行：還在凡夫階段

以下一至四地共同的特點是含有：入地的心的狀態和晉升的限制。此四地的修行法將先依此二特點來探討，然後再探討各地菩薩修行之特色。

首先，利益眾生而發心求菩提，因而累積種種的福德及善根的菩薩進入初地修行十件。初地菩薩入地的心理狀態：心胸開闊、憐憫、不疲倦、謙恭、研讀所有的經典、大勇氣、鄙視這個塵世、堅忍不拔。從初地入二地會墮而不能入的原因有十二：以滿意之心思慮生命或生活、因沉溺於感官享受而慾望強烈或懶惰、貪婪、膽怯、意志薄弱、沒有體察事物的無常、沉溺於充滿傷害之事、變成慣性的怨恨者、粗野不雅、行動遲鈍、沉浸在塵世的事情上。另外，菩薩必須難施能施，其心慈悲柔軟。¹⁰⁷

發心上求菩提、下化眾生的菩薩要入初地必須要心胸開闊、謙虛，除了擁有勇氣和毅力外，還要精進不已及研求佛法，雖厭世卻又充滿憐憫之心。對初地進入二地的菩薩則向內做心性上的要求，也就檢視此地菩薩是否在自身的心性能夠不再滿足於俗世的生活而且心性既堅強又慈悲柔軟，甚或進一步，是否略領受到世間的無常進而想尋出解決之道，以及是否難施能施。

第二，入二地的心理狀態〈應有的性情、天性〉：具備善勝、柔軟、美妙、銳利、廣大、多彩、深遠、不盡、不害、不共、高踏、無貧、不退、真實、清淨、堅固、本性、知足、個我、無限等二十種意樂。第二地菩薩進不了第三地之因共二十八：注重利益、注重榮譽、注重名聲、不誠實、以不正當手段而富有、對老師惡言相向、不敬三寶、菩薩的人格不在他們視為有價值的供品之列、不恰如其當地敬重自己所達到的菩薩階位、不肩負適合最高榮譽的擔子並做不適合的事、不反對居於人群之中、喜歡花環、喜歡好衣服、喜歡珠寶、喜歡油膏、對微不足道稱的功勳心滿意足、不斷地在塵世的誘惑中找到樂趣、不認為所有要素都是無常、貫注於自身的美麗、不放棄反常的教義、不保護自己從教導中所得到的完整字詞、吝於教人、無視於乞者也不施予任何東西、頑固地堅持己見、不徹底地細心觀察事物。¹⁰⁸

¹⁰⁷ 以上第一地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 61-65。以及藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》（東京：山喜房佛書林，2002），頁 184-190。

¹⁰⁸ 以上第二地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 66-71。以及藤

入二地前的菩薩生起意樂佛法之心，到了二地，開始進入佛法的法義學習，也將自己所學教導予人，因此需尊重老師、三寶、保護自己所學、不遵循異端的教義、或摒除堅持己見不受教之習，更需要確信一切是無常且嘗試去觀察一切法。進一步，此地菩薩進入佛法的學習，故行爲要正當，要尊重自己的學習，遠離世俗的物質及功名和人群。此地菩薩須達以上條件才可晉升至三地。

第三，進入第三地的心理狀態：渴望獲得捨離之心；爲求法，可以捨離自己的妻、子、頭、心、眼目、血肉、一切所有、閻浮提、甚至四大洲的主權等等。第三地菩薩進不了第四地之因共十四：沉迷於不誠實的擲骰子賭博遊戲、太常尋求隱遁。當他們統領國土時，屈於貪婪之心而掠奪他們自己人民的財產。他們殺害無罪之人、不保護遭遇殺身的危險之人、殘害人們、陷入錯誤的途徑。他們雖然過著修行的生活，卻沒有學習熟記偉大的教義。雖然已立誓願，他們卻不宣揚教義。他們追隨那些還困於血肉之軀的人。他們不追隨法。他們沒有一再地宣稱佛的輝煌。他們教說佛陀還是屬於塵世的。他們不教說佛是超越塵世的。¹⁰⁹

三地菩薩的行法從入地的渴望捨離之心，爲求法而願意捨離一切，到發現自己不能再只是自利而已，因此不可太過隱遁，不可以賭博、殺生、傷害人們。除此之外，對佛、法、僧三寶的態度比前一地更加積極，不再只是自己的尊重三寶而已，而是要向他人宣揚佛與法的殊勝。在佛法的學習上，此地菩薩要憶持自己所學，要宣揚教義、佛的偉大、及佛是超越世俗的，而且對善知識的選擇有所限定，要追隨法。

第四，文本沒有羅列四地菩薩的入地心理狀態，其內容似乎是散佚了¹¹⁰。第四地菩薩進不了第五地之因共七：他們成爲尼眾的敗壞者、成爲人們的敗壞者、成爲闍人的敗壞者。藉由符咒的力量，他們致使人們生非自然之病。他們引誘好人使之遠離道德。他們變成無羞恥心、是非不明。¹¹¹

村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》，頁 190-195。二地菩薩入地的二十種意樂在英文本翻譯爲 good, amiable, sweet, keen, bountiful, charming, profound, whole-hearted, imperturbable, distinguished, lofty, noble, resolute, sincere, pure, steadfast, independent, contented, intent on the Foremost Man, intent on what is infinite.

¹⁰⁹ 以上第三地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 72-76。以及藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》，頁 196-200。

¹¹⁰ 參見水野弘元著，許洋主譯，《佛教文獻研究·水野弘元著作選集（一）》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2003），頁 378。

¹¹¹ 以上第四地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 86-87。以及藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》，頁 200-209。

對第四地的菩薩晉升的要求，要菩薩不能使尼眾、男人、及黃門的道德墮落，也不可以用咒術傷害人，也不能令他人破戒，自己不可以無慚、無愧。此地菩薩要晉升就是要對自己道德的持守以及向外對他人道德的影響都不可以是負面的。這是在以上三地菩薩深入法義，怕只有達到有解而無行，而做的補充。

從初地到四地菩薩的行法之組織包含入地的條件要求及晉升高一地的要求。而其修行內容，相較於後面諸地，應是屬於較為基礎的實踐方式，初地即是要求菩薩需具領略世間的無常而有出離心、悲心、及求佛菩提和利益眾生之心，毅力堅定的學法，要布施；對佛法生起意樂之心的二地菩薩入地後確信法的無常性，細心地觀察一切法，遠離人群，尊敬三寶及師長，尊重自己所學的法義，不吝於教人；入三地的菩薩具有捨離心，為求法願意捨離一切，入三地之後，轉向積極向他人宣揚教義及不執著於隱遁生活；第四地則是注重道德操守，注重戒律的實踐，自己不可以沒有慚愧之心。簡而言之，《大事》的菩薩是發心成佛及利濟眾生，前四地菩薩的修行重在心性、道德的培養，對基本的無常觀的體察，對俗世的捨離，發出離心，卻不會過於執著於遠離行，努力學法、弘法、布施，即解行並重的修行實踐。

二、五地至七地的修行：進入特殊身分

完成一至四地基礎實踐的菩薩已然有出離之心，卻不過分隱遁，學習及宣揚佛義，也將法義的理解和自己的實踐相配合。這樣的菩薩，從第五地開始的行法所展現的特色是什麼呢？以下將依第五地到第七地的組織也是包含入地條件及晉升限制二點分別介紹此三地菩薩的修行實踐及其特色。

首先，是第五地菩薩的入地的心理狀態要求：視所有的存在起因於貪、瞋、癡（三毒）；有特殊的姓氏、家族、弟子集團、光明、壽量，故此菩薩之身分是特殊的。第五地菩薩進不了第六地之因共有七點：雖然菩薩他們已在佛陀的教導下從事修行，卻加入其他瑜伽師之列。他們在愛樂頭陀覺受之時，卻因害怕自我成長而放棄。他們常常不專注於培養止及觀；他們無法讓自己不心繫著於其所緣之物。¹¹²

¹¹² 以上第五地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 87-94。以及藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》，頁 209-214。

第五地的菩薩已經是屬於特殊的身分，已經了知三毒是一切存在之因。再者，五地菩薩進入六地，必須在佛的親自教導之下，成為瑜伽師，不怕自我成長，培養平靜專注的止及觀的功夫。簡而言之，具有特殊身分的五地菩薩著重在定的培養，了知貪、瞋、痴是造成有情輪迴不已之因。

第二，進入第六地的心理條件要求：他們認為塵世的漩渦裡，幾乎沒有歡喜，而是充滿過多的苦痛。第六地菩薩進不了第七地之因有二：他們忌妒達到滅盡定的人；在正等覺宣說「我是大威德者，有寂靜之心」之時，他們沒有恭敬及專注地聽這些聖者的教導。¹¹³

五地菩薩已然了知三毒是造成有情輪迴的原因，要進入第六地菩薩更需明白這個充滿具有三毒的有情的世間是苦的。而此地菩薩想要往上提升，必須要尊敬已得涅槃者和諸佛的教導。總之，體知世間是苦的六地菩薩是不會眷戀世間的。

第三，進入第七地的心理狀態則需達到：這個人類的最佳的行善者，下定決心要自我控制。第七地的菩薩的特質：他們悲憐那些有著令人悲嘆的艱難命運之人。他們自己努力實踐道德。他們放棄國土及一切所有。他們從有家進入無家狀態，並且不斷地宣揚棄絕殺生。他們控制了業，並使自己的行為經由自身累積的優點獲得改善。他們意志堅決、勇敢、專注於耐力、可靠、端正、慷慨、篤實、溫文、柔和、有耐心、心是完全平靜的、不易被擊倒、專注於對自己承諾的真實仁慈及忠實。他們有卓越的智慧及天生的洞察力，不會放任自己滿足於感官渴望，致力於最高的良善。他們用四攝法贏得改宗的人的心。他們的行為清淨，心靈澄淨。他們對老人、聖者充滿高超偉大的崇敬。他們對老人、聖者彬彬有禮。他們足智多謀。在各種事情上，他們使用撫慰及宜人的方法。在政府行政事務上，他們精通於有說服力的演說。對他們所說的話，群眾沒有任何懷疑。他們口才滔滔若大河。以智慧為旗幟，他們善巧地吸引群眾靠近他們。他們天生沉著。他們謀生之方沒有可以譴責之處。他們是有偉大成就之人。他們隨時支持人或幫助陷於沮喪之人。他們不會因為順境就失去力量，他們也不會因為惡運就喪失他們的鎮定。他們擅長拔除邪惡之人的惡行。他們不厭倦地給赤裸之人衣服穿。他們憂慮的不是讓自己成熟的業枯萎。他們靠著遠離貪、瞋、痴而得到善根。他們擅於

¹¹³ 以上第六地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 95-100。以及藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》（東京：山喜房佛書林，年 2002），頁 214-222。

帶給陷於麻煩及不幸之人安慰。他們對提供各種服務毫不遲疑。他們對自己的目標永無厭倦。他們在這塵世被賦予佛陀甚深的特質。在他們朝向自己目標時，他們身、口、意三業清淨。藉由之前的端正生活，他們行爲光潔清淨。由於擁有完美的智慧，他們是有清澈理解力的人們。他們不是拒絕，而是渴望得到佛力。他們以智慧爲旗幟，不厭倦於講說，且擅長於教學。因爲其行爲是不可譴責，他們對疾病是免疫的。他們免於罪。他們避開三種慢心。由於他們對無謂的牙牙學語者置之不理，他們愛他們的敵人。他們不沉溺於淫欲之中。他們知道如何獲得有情的情感。當他們進入塵世，他們被賦予符合他們願力的力量。在各種事情上，他們善於了解對和錯的結果。他們是良善的。他們受加持而有良好的德性。由於他們無窮的道德中有卓越及睿智，他們在同伴中是安詳特出的。爲了利益眾生，此地菩薩廣學各種東西，如算數、書寫等等。他們的生活好過天、人、阿修羅。

114

六地菩薩有感於三毒是一切存在之因，而了知世間是苦的，要邁進第七地的菩薩需要立定心志控制自己的心，如此方能遠離三毒，不再因三毒而生於世間受苦。此地菩薩擁有悲憐的心，用智慧善巧地從事種種善行利益眾生，自身也努力於道德的實踐以達到身心的清淨，能夠控制自己的業，渴望得到佛力，七地菩薩的生活是勝過三善道的有情。然而，此地菩薩向上提升至八地菩薩的要求在文本中卻沒有出現，或許是如同水野弘元所說——現存之梵文《大事》相當混亂，較之原本，多有闕漏、增衍，乃至順序的倒錯¹¹⁵——的原因所造成的吧！

雖然，第七地沒有羅列晉升的條件，不過在五至七地這三地菩薩的行法裡仍然可以看到其基本組織是沒有改變；也就是，除第七地外，每一地都有入地及晉升的要求兩項。此三地的行法是著重在對心的控制及觀察諸法上，第五地的菩薩已經擁有特殊身分了知三毒是有情輪迴不休的原因及需要培養止觀；第六地菩薩知世間是苦，不再眷戀世間；第七地的菩薩則是要控制自己的心，致力於道德實踐，悲智雙運利濟眾生，渴望得到佛力。因爲從第五地即有特殊的出生；再者，第五地轉入心的修持，至第七地也是如此，因此，將此三地劃分成一大階段的修

¹¹⁴ 以上第七地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 100-108。以及藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》，頁 222-232。雖然七地菩薩的這些特質中，藤村隆淳或許因爲有「控制業」這一項而將它們視爲是在論述不退轉菩薩的特質，而且從第七地趣入第八地的大悲心是不退轉菩薩達到的心靈特質，然而真正說到不會再退轉的是八地菩薩，故本文沿用文本的說法，將不退轉地設在第八地。

¹¹⁵ 參見水野弘元著，許洋主譯，《佛教文獻研究·水野弘元著作選集（一）》，頁 373。

持。

三、八地至十地的修行：達於不退轉地

第八至十地的菩薩實踐之組織與前面七地最不同的是在於前面七地菩薩的行法幾乎都包含了入地條件和晉升條件兩項，然而從第八地開始的菩薩行法則少了晉升上一地的要求。此外，文本完全沒有提及第九地的入地條件或是任何行法，僅提到此地菩薩要侍奉的佛的名號而已。這些組織上的闕漏或許是因為《大事》的內容似乎有部分散佚¹¹⁶所致。然而，因為從八地起的菩薩已達不退轉，故將此三地劃分為一大修行階段。再者，因為文本內並沒有包含第九地菩薩的修行實踐法，故以下將僅就第八地及第十地菩薩的入地條件及其修行內涵做探究。

首先，入八地的菩薩，其心的特質就是要立志追求大悲心。八地菩薩會做或不會做的行為：不會殺父、不會殺母、不會殺阿羅漢、不會破和合僧、不會對佛有邪惡思想、不會因為錯誤信仰而犯罪、不需為錯誤行為而贖罪。從一生到另一生，不會遵從邪說的教義，而是依智慧為導的真實教義或德行而行。當他們坐或躺在樹下，不會傷害到樹的葉子。就算生氣時，也不訴諸暴力。他們行十善道，不下符咒打擊他人。他們完全了知業，也不再受情緒激動影響，不會因為惡運沮喪，不會因為好運而洋洋得意。在身、口、意方面，其本性全然清淨，其行為全然慈悲。在八地一開始就不會墮落，因為他們只種善業，而在其他地都是善、惡二業兼種。八地菩薩從事如《本生經》所述之難行苦行。八地聖位菩薩的生活型態：因為他們達到不退轉，此地菩薩被如佛一樣地尊敬。他們掌握深定，其智慧是清淨的。他們的言談是立基於他們的智慧。因為這樣的智慧，他們捨棄生命，因為生命是可鄙的。他們的出生是清淨的，他們的外形也是清淨。他們可隨自己願望往生任何一個性別或往生天上。若成為苦行者，則是不再為輪迴受苦之人，是偉大佛陀的弟子，諸天之天。他們是佛涅槃時，囑咐的傳法者。他們訓練很多人成為阿羅漢或佛教徒。諸天等跟隨此菩薩，直到贏回其本性。此菩薩是天、人之中的最高者，其光明榮耀是此塵世難及。他們具有五神通。因為了知慾望的過患，他們讚美捨離塵世。受他德行吸引，諸天、阿修羅、梵天都以崇敬的態度對

¹¹⁶ 參見水野弘元著，許洋主譯，《佛教文獻研究·水野弘元著作選集（一）》，頁 378。

他合掌。八地菩薩教人們十善道。八地菩薩擁有七寶。¹¹⁷

相對於七地菩薩還需要有意識地控制自己的心及遠離三毒，八地菩薩是不再造五逆罪，身、口、意三業全然清淨，其心全然慈悲，有五神通，開始從事難行苦行的實踐，僅種善業，擁有深定和清淨的智慧，可以隨願力往生。八地菩薩是達到不退轉的菩薩，其生活不僅像七地菩薩一樣勝過了天及人，其德行甚至得到龍天護法的崇敬。八地菩薩已經成為佛陀所囑咐的傳法者。

第二，第十地菩薩入地條件：在入十地之前，菩薩必須達到已經培養了諸善根，已完成該完成之工作，已成為兜率天主，等著最後一世下生為人成道。另外，第十地菩薩知道自己何時入胎、出生，他選擇自己的父母，也知道自已會出家、證悟。菩薩是依自己的德性而生，非父母身生，而其母也知道自己所孕育的是最後一世即將成佛的菩薩，故她過著清淨生活。而同於此位菩薩，其子羅睺羅是從兜率天降生在其妻耶輸陀羅的胎中。菩薩還在兜率天時已經棄五蓋，不再沉溺於感官的享受，然而卻尚未證入最高的法。菩薩在最後一世出生後，不需要人教導，即會世間種種的技藝。之後，菩薩捨離王宮出家，證悟。¹¹⁸

第十地菩薩在未入地之前已經具備成佛必備之種種善根及修行，是位居兜率天主的一生補處菩薩，而其最後一世並非父母生身，其母、其子都和他一樣有特殊的神聖性。在最後成佛這一生，擁有特殊能力不需他人教導，即會世間所有的技藝。因為其子為羅睺羅，其妻是耶輸陀羅，所以《大事》的菩薩十地是指釋迦牟尼佛未成佛之前，還在因位菩薩的修行歷程。¹¹⁹

本節所討論的是部派的菩薩階位，然而因為現存唯一完整的部派的菩薩階位僅有梵文《大事》，因此，本節是依梵文《大事》之英譯本為主，輔以日譯本探討部派佛教的菩薩階位的修行特色。《大事》菩薩十地中的菩薩是必須發上求菩提、下化眾生的成佛之心，而一至七地的菩薩都一定為男性，對世界有悲憫之心，不會因為其所造的惡業而下地獄，而且隨著他們自己起誓願，其種種惡業就會隱

¹¹⁷ 以上第八地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 80-85 及 108。以及藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》，頁 205-208 及 232。

¹¹⁸ 以上第十地菩薩的描述請參見 J.J. Jones 等人所編的 *The Mahāvastu Vol. I*，頁 112-124。以及藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》，頁 214-247。

¹¹⁹ 藤村隆淳也認為《大事》十地是根據釋迦牟尼佛過去還未成佛前菩薩的修行歷程而說。參見藤村隆淳著，《スハーヴァスツの菩薩思想》，頁 256。

藏。換句話說，前七地的菩薩也似乎非一般的凡夫。然而，菩薩一至四地的行法中還有論及菩薩可能會造殺傷他人之業，還有貪婪之心，因此此四地菩薩應該還在凡夫階段。既然如此，我們或許應該將強調菩薩雖造惡業也不會下地獄等視為是要強調菩薩的殊勝，而非前四地菩薩就是聖者。再者，此七地的願力強大竟然可以使因果業報暫時隱藏，由此可見《大事》對誓願的重視。總之，發心成佛、利濟眾生、以及誓願是《大事》中菩薩必備的條件。

再者，就十地菩薩之行法的組織而言，它大致是以入地的條件和晉升的條件加以編排。而初地至四地是屬於基礎的實踐，包含發心求菩提、利濟眾生，出離心的生起，勇猛精進地求法、弘法、從事布施行，解行並重地實踐。第五地至第七地的菩薩則是出生在人間，但其出生特殊，此三地菩薩強調定的培養及心的觀照和把持，從第七地開始利濟眾生。而八到十地的菩薩，其轉換很大，第八地定慧具足，是不退轉菩薩，擁有大悲心，可隨願力往生，也做種種的艱苦修行、利濟眾生之事。而進入第十地菩薩前，也就是第九地菩薩後面階段已是兜率天主，是一生補處菩薩。第十地菩薩雖然沿用釋迦牟尼佛在娑婆世界成佛前的種種事蹟，此地菩薩卻不如未成佛前的釋迦菩薩那樣具有人間性，反而是突顯了此第十地菩薩非一般有情的面向。最後，我們也可以說梵文《大事》所展現的修行實踐法在前七地是人間正行的實踐，而且強調誓願的重要性，故此種菩薩修行前七地的修行是很人間化，只是到了八地之後神秘色彩明顯了起來。

第三節 華嚴十住與華嚴十地的關係

依據上一節，《大事》中一至四地的菩薩屬於凡夫，實踐基礎的修行，直到五地進入特殊身分，開始著重於定力的培養及從事利眾事業，八地菩薩則進入不退轉，十地成爲菩提樹成佛前的最後一身菩薩。這樣的菩薩符合《大事》所屬的大眾部的菩薩觀，菩薩是有凡有聖，而聖位菩薩是充滿神秘色彩。銜接於《大事》之後的初期大乘菩薩修行中，是否也符合大乘《華嚴經·十地品》所示之初地菩薩必須有大悲心，勇猛精進，是立志利濟有情的聖位菩薩，還是《般若經》的注重般若修學，決心得正覺，奮力精進朝向覺悟，欲救度眾生，而還未開悟者呢？這是本節所著重的課題。

印順法師在其《初期大乘之起源與開展》中提及，對中國古代譯師而言，十住的「住」(vihāra)和十地的「地」(bhūmi)是相互通用的，而在初期大乘時期，有現存文獻的菩薩十地(住)共有四說：《小品經》(沒有名稱)的十地、《華嚴經·十住品》的十住、《華嚴經·十地品》的十地、說出世部《大事》的十地。¹²⁰這四說中的前三項是屬於大乘所說的，而《大事》是屬於部派的菩薩行位。除了《小品經》外，在華嚴十住和華嚴十地中，其菩薩名稱或是十地(住)菩薩修行內涵或多或少與《大事》相近，因而對華嚴十住和華嚴十地的內容加以爬梳或許能廓清初期大乘時期的各種菩薩十地思想之關係。由於本節所要澄清的是華嚴十住和十地之關係，又本研究後面的章節將會詳細討論《小品經》(沒有名稱)的十地，故以下將僅就《華嚴經·十住品》的十住以及《華嚴經·十地品》的十地討論華嚴十住和華嚴十地之交涉關係。以下將先論述華嚴十住的內涵；其次，再論述華嚴十地的內涵；最後，將對比華嚴十住和華嚴十地，以探尋兩者之間可能的關係。

一、華嚴十住

華嚴十住乃是《華嚴經》各品的主要行法¹²¹，因此其所展現的菩薩行位內涵是《華嚴經》相當重視的，經由以下各朝多度翻譯可以得知。首先，論及《華嚴經·十住品》的十住的早期譯本有吳·支謙所譯之《菩薩本業經·十地品》、晉·竺法護所譯之《菩薩十住道行品》、晉·祇多羅所譯之《菩薩十住經》。在此三早期譯本中，支謙與祇多羅的譯本大致是相同的，竺法護的十住名目則多用音譯。之後的譯本還有晉·佛陀跋陀羅所譯之六十華嚴的〈十住品〉、唐·實叉難陀所譯之八十華嚴的〈十住品〉、宋·求那跋摩譯的《佛說菩薩內戒經》。以下是此六譯本的十地名稱¹²²：

¹²⁰ 參見印順法師著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1072。

¹²¹ 參見印順法師著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1075。

¹²² 表格所列十地名稱見《菩薩本業經》卷 1，《大正藏》冊 10，頁 449 下。《菩薩十住道行品》卷 1，《大正藏》冊 10，頁 454 下。《菩薩十住經》卷 1，《大正藏》冊 10，頁 456 下-457 下。《佛說菩薩內戒經》，《大正藏》冊 24，頁 1033 上-下。《大方廣佛華嚴經·十住品》卷 8，《大正藏》冊 9，頁 444 下-445 上。《大方廣佛華嚴經·十住品》卷 16，《大正藏》冊 10，頁 84 上。又，支謙所譯之《菩薩本業經·十地品》簡稱《本業經》、晉竺法護所譯之《菩薩十住道行品》簡稱《道行品》、晉祇多羅所譯之《菩薩十住經》簡稱《十住經》、宋求那跋摩《佛說菩薩內戒經》簡稱《內戒經》、晉佛陀跋陀羅所譯之六十華嚴的〈十住品〉簡稱《晉本》及唐實叉難陀所譯之八十華嚴的〈十住品〉簡稱《唐本》。

	《本業經》	《道行品》	《十住經》	《內戒經》	《晉本》	《唐本》
一	發意	波藍耆兜波	波藍耆兜波	波間質兜波	初發心	初發心
二	治地	阿奢浮	阿奢浮	阿闍浮	治地	治地
三	應行	渝阿奢	渝阿奢	喻阿闍	修行	修行
四	生貴	奢摩期	奢摩期	閻摩期	生貴	生貴
五	修成	波渝三般	波渝三般	波喻三般	方便具足	具足方便
六	行登	阿耆三般	阿耆三般	阿者三般	正心	正心
七	不退	阿惟越致	阿惟越致	阿惟越致	不退	不退
八	童真	鳩摩羅浮	鳩摩羅浮	鳩摩羅浮	童真	童子
九	了生	渝羅奢	渝羅奢	喻羅闍	法王子	王子
十	補處	阿惟顏	阿惟顏	阿惟顏	灌頂	灌頂

在以上的譯本中，因為晉祇多羅所譯之《十住經》是從求那跋摩所譯之《內戒經》所抽離出來，因此《內戒經》是《菩薩十住經》的母體。¹²³換句話說，華嚴十住的母體有可能是《內戒經》，因此有對比《內戒經》十地之名稱的必要。結果根據上表所示，《內戒經》之十地名稱與《道行品》以及《十住經》相近，皆屬音譯。因此，雖然《本業經》、《晉本》、《唐本》的十地名稱是意譯，而《道行品》、《十住經》、《內戒經》十地名稱是音譯，但其指稱是一樣的。然而，名稱的一致，不代表其各地所修之行法是一致的，因此以下將對比此六經的十住菩薩行法。

就各地的實踐方法而言，《內戒經》的初地有十種行法及十種難處；二地有十意；三地至十地都僅有十行法¹²⁴。這樣的實踐行法的安排，也幾乎可以在《十住經》中見到¹²⁵。不僅如此，此二經的經文對菩薩行法的描述用語幾乎是一模一樣。因此，此《內戒經》和《十住經》可確認是同一版本的經典。另外，《道行品》的十住菩薩之行法之初住和二住菩薩行法的內容雖然與《內戒經》內容相當，然而，從四住至十住的菩薩之實踐法，不僅只有《內戒經》的十行法，而是在十

¹²³ 釋繼彥在其〈《寶如來經》和《菩薩十住經》譯者略考〉一文中，也指出《內戒經》是《菩薩十住經》的母體。然而，《內戒經》的譯者是誰則有歧議，《大正藏》記載為求那跋摩，印順法師認為是祇多蜜，釋繼彥則認為雖然無法確知是誰，但絕非祇多蜜。因為譯者並非本文要討論的重點，因而還是援用大正藏的說法。以上論證參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁1003-1004。釋繼彥著，〈《寶如來經》和《菩薩十住經》譯者略考〉，《法光學壇》（台北：法光佛學研究所，1997），頁61-72。

¹²⁴ 參見《佛說菩薩內戒經》，《大正藏》冊24，頁1033上-下。以及《菩薩本業經》卷1，《大正藏》冊10，頁449下-450下。

¹²⁵ 參見《菩薩十住經》卷1，《大正藏》冊10，頁456下-458上。

行法之後，再加上另外十個行法；再者，《道行品》在介紹十住菩薩行法之前將十住名稱一起羅列出來¹²⁶，這也是《內戒經》所沒有的。又，對比《本業經》與《道行品》的經文¹²⁷發現兩經中的十住菩薩實踐行法是相當的。另外，《晉本》與《唐本》的十住內容與《本業經》與《道行品》相當¹²⁸。因此，《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》四本中的十住菩薩行位應該是同一系列的。

若依以上結果推斷，《內戒經》和《十住經》二經的十住菩薩是一個系統，而《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》的十住菩薩是另一個系統。因為前者較後者簡略，故我們或許可以說《內戒經》和《十住經》的十住菩薩是《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》的十住菩薩的母體，不過也有可能《內戒經》和《十住經》的十住菩薩是《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》的十住菩薩的簡略。因為在此四經中，初住和二住的行法是一致，其他八住可能是《本業經》與《道行品》根據初住、二住菩薩的模式加以擴展，以至於十住菩薩的行法皆含前十項和後十項，也就是每一住的行法都有二十項。如果說《內戒經》和《十住經》的十住菩薩是依《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》省略而組成的，則無法解釋為何初住和二住的後十個行法沒有被省略。再者，由於《道行經》的用字與《內戒經》是相仿的，兩者必有密切之關係。因此，以《內戒經》和《十住經》的十住菩薩比《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》更早成立的推論較可能接近事實；又，印順法師認為《十住經》是從《內戒經》抽離出來的¹²⁹，所以我們或許也可以說《內戒經》是此五經之母體。然而，不管哪兩個經典的成立較早，《內戒經》、《十住經》、《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》等六經的十階位的菩薩行法是一脈的傳承是無庸置疑的。

就《內戒經》、《十住經》、《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》而論，並不強調出家修行。《內戒經》和《十住經》之初地是憶念佛道的殊勝，志求成佛；二地則是憶念十方眾生，及學法。三地是入諸法中。四地是常願生佛處，隨佛所行。五住是所作功德悉度十方人，也就是救濟人。六住菩薩是有深哀慈心。七住菩薩則是培養志牢強，也就是堅住不動。八地菩薩身、口、意三業清淨，可隨意

¹²⁶ 參見《菩薩十住道行品》卷1，《大正藏》冊10，頁454下-456上。

¹²⁷ 參見《菩薩本業經》卷1，《大正藏》冊10，頁449下-450下。

¹²⁸ 參見《大方廣佛華嚴經·十住品》卷8，《大正藏》冊9，頁444下-446中。以及《大方廣佛華嚴經·十住品》卷16，《大正藏》冊10，頁84上-85下。

¹²⁹ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁1003。

受生，了知眾生欲、解、界、業，了知世界的成壞，有神足力。九住菩薩善知眾生的受生、習氣、方便、諸法、諸佛刹的好壞成敗、三世之事、教授十方人。十住菩薩是位居補處，入於十智中，有分別知。¹³⁰

而《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》在以上行法的基礎上，在第三住加入十念，念人、法、佛、四大（地水火風）、色法、欲法、無欲色法處。在四住，則加入是觀照三世（過去、現在、未來）諸佛及其佛法，還有觀照者所起之念是空無所有的。於五住，則加入觀照十方人的無所有性（人無我）。於六地，則加入對諸法的無所有不可得的觀照（法無我）。於七住，則加入空有不二、一即多的觀照。於八住，加入學諸佛刹、佛智、佛聲音、佛的神通力、莊嚴佛刹、一剎那能至諸佛土、一念能見諸佛、教化眾生。在九住，則加入學法王的一切行誼。於十住，則加入學三世無際的智慧、具足諸佛法、法法無所著、諸佛無底藏、神智成其刹、光明照十方、佛定感動諸佛、權道隨意、遍教令成就、合會轉法輪。¹³¹這些加入的行法，是從念欲界的一切，棄絕對佛及其法的執取，到七住的不為空、有所動，八住的學神通，九住的學佛的行誼，到第十住幾乎具足佛的一切功德。這些加入都是對原有十法的再補充。爲了要與初住、二住相對稱，即十住都具足二十法。就後十法而言，而一到三住菩薩是憶念佛、眾生、法，屬於有的行法。四至六住菩薩是觀照佛、眾生、法的空性，破除對這三者的執取，屬於無的行法。第七住菩薩則是則是悠遊於有及無的兩個行法，空有不二，心不因此而動。八、九、十等三住則是漸次學習佛的一切。因此，華嚴十住的行法是從有到無，最後達空有不二，進入不退轉地。

當然，華嚴十住並沒有特別注重出家僧團，本來的三寶是佛、法、僧，然而，華嚴十住菩薩的關注卻是佛、法、菩薩。除了《內戒經》的第四住提及佛、法、僧，其他版本的第四住菩薩皆是念佛、法、菩薩。而且，此六經的六住及七住菩薩念的都是佛、法、菩薩，因此就此六經的十住菩薩行法而言，適用對象並不一定是出家弟子。

除以上《內戒經》、《十住經》、《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》六本

¹³⁰ 以上菩薩十住行法參見《佛說菩薩內戒經》，《大正藏》冊 24，頁 1033 上-下。《菩薩本業經》卷 1，《大正藏》冊 10，頁 449 下-450 下。

¹³¹ 以上菩薩十住行法參見《菩薩本業經》卷 1，《大正藏》冊 10，頁 449 下-450 下。《大方廣佛華嚴經·十住品》卷 8，《大正藏》冊 9，頁 444 下-446 中。《大方廣佛華嚴經·十住品》卷 16，《大正藏》冊 10，頁 84 上-85 下。

所傳之華嚴十住外，還有另一華嚴十住，即姚秦竺佛念所譯之《最勝問菩薩十住除垢斷結經》（簡稱《斷結經》）第一卷至第四卷所示之菩薩十住。此經的十住內容迥異於《內戒經》等六經內所示之菩薩十住行法。因為《斷結經》十住的內容，印順法師已經詳細探討過，故本文不贅述，只引用其研究成果。《斷結經》經由印順法師對比經文探究，發現其內零星出現之十住名稱及次第與《小品經》的相合，又其十住的內容與《小品經》十地內容大體是一致的，進而推斷《斷結經》十住與《小品經》十地是相符合的。¹³²

依以上兩種十住而論，《內戒經》、《十住經》、《本業經》、《道行品》、《晉本》、《唐本》所傳之華嚴十住是一個系列，《斷結經》是另一系列。一般所指之華嚴十住乃是指第一種《內戒經》所展現之菩薩十住修行；再者，此十住是《華嚴經》各部份主要的菩薩行位，又《斷結經》是否屬於華嚴典籍仍待商榷¹³³，故本文還是以此十住內容代表華嚴十住菩薩修行之內涵。

二、華嚴十地

華嚴十住固然是《華嚴經》重視的菩薩行位，但是對後繼之大乘學派造成重大影響的卻是華嚴十地。大乘佛教的兩大支派，中觀學派和瑜伽學派的論著都引用華嚴十地，而且更有專論為其作注釋。中觀學派的龍樹菩薩在《大智度論》上所引的十地就是此十地¹³⁴，之後又為論釋此十地著有《十住毘婆沙論》¹³⁵。此外，瑜伽學派的無著菩薩在《瑜伽師地論》及《攝大乘論》¹³⁶中引用這十地作權證，世親菩薩的《十地經論》則是專門解釋此十地的論著。由上可知，華嚴十地對大乘佛法影響巨大。以下為了呈顯出華嚴十地的內容，將比對同本異譯本的十地名稱，再就其十地內容加以爬梳找出其特色；最後，論證華嚴十地和華嚴十住之關係。

首先，比對華嚴十地各譯本之十地的名稱，漢譯華嚴十地的別譯本共有五部

¹³² 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 707-709。

¹³³ 參見本論文，頁 12-13。

¹³⁴ 見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 411 上。「此地相為十地經廣說」。

¹³⁵ 見《十住毘婆沙論》卷 1，《大正藏》冊 26，頁 21 下。「今解十地義，隨順佛所說者，十地經中次第說」。

¹³⁶ 見《瑜伽師地論》卷 47，《大正藏》冊 30，頁 556 中。以及《攝大乘論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 138 中。

有：西晉·竺法護所譯之《漸備一切智德經》(簡稱「智德經」、後秦·鳩摩羅什所譯之《十住經》、東晉·佛跋陀羅所譯之六十華嚴經《大方廣佛華嚴經卷·十地品》(簡稱「晉本」、唐·實叉難陀所譯之八十華嚴的《大方廣佛華嚴經卷·十地品》(簡稱「唐本」、唐·尸羅達摩所譯之《佛說十地經》(簡稱「十地經」)。在此五漢譯本中的十地名稱歸納如下¹³⁷：

	《智德經》	《十住經》	《十地經》	《晉本》	《唐本》
一	悅豫	喜地	極喜	歡喜	歡喜
二	離垢	淨地	離垢	離垢	離垢
三	興光	明地	發光	明	發光
四	暉曜	焰地	焰慧	焰	焰慧
五	難勝	難勝地	難勝	難勝	難勝
六	目見	現前地	現前	現前	現前
七	玄妙	深遠地	遠行	遠行	遠行
八	不動	不動地	不動	不動	不動
九	善哉意	善慧地	善慧	善慧	善慧
十	法雨	法雲地	法雲	法雲	法雲

根據上表可知，在這五經中的十地名稱，第五、第八、第十的名稱是一樣的。至於第一地，雖然《智德經》漢譯為悅豫，然而比對在此經的跋中提供的音譯——牟提陀¹³⁸，以及神林隆淨提供的梵文 *pramuditā*¹³⁹，可以發現 *pramuditā* 的意思是極喜、喜、歡喜¹⁴⁰。再者，根據《漢語大詞典》，悅豫有喜悅，愉快的意思。因此，初地，不管翻譯成悅豫、喜地、極喜、歡喜，其指稱是一樣的。至於二地，雖然《十住經》翻譯成淨地，根據《漢語大詞典》，淨有乾淨或清潔之意，因此，若離垢是遠離塵垢，則就乾淨了，那麼淨地和離垢應該是指稱一樣的。三地之音

¹³⁷ 表格所列十地名稱見《漸備一切智德經》卷1，《大正藏》冊10，頁458下。《十住經》卷1，《大正藏》冊10，頁498中-下。《佛說十地經》卷1，《大正藏》冊10，頁536中。《大方廣佛華嚴經·十地品》卷23，《大正藏》冊9，頁542下-543上。《大方廣佛華嚴經·十地品》卷34，《大正藏》冊10，頁179中。

¹³⁸ 見《漸備一切智德經》卷5，《大正藏》冊10，頁497中。

¹³⁹ 見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢66·菩薩思想的研究下》(台北：華宇出版社，1984)，頁250。

¹⁴⁰ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》(台北：新文豐出版公司，1979)，頁865。

譯名稱爲彼披加羅¹⁴¹，許洋主所譯之神林隆淨《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究下》一書提供的梵文是 *prabhākari*¹⁴²，也就是發光地¹⁴³。因此，興光、發光、明等都是指發光的意思。至於四地，暉曜地，其音譯爲阿至模¹⁴⁴，而梵文爲 *arciṣimti*¹⁴⁵，即焰慧¹⁴⁶。至於，六地的目見，其音譯爲阿比牟怯¹⁴⁷，梵文爲 *abhimukhi*¹⁴⁸，其意思爲現前¹⁴⁹。再者，所謂目見，就是眼睛看到之意，既然看到了，此物當然是現在眼前，故目見實爲現前。第七地，玄妙，其音譯爲頭羅迦摩¹⁵⁰，梵文爲 *dūraṅgamā*¹⁵¹，其意思爲遠行¹⁵²。另外，根據《漢語大詞典》，玄妙有事理深奧微妙，難以捉摸¹⁵³的意思。因此，玄妙與深遠，遠行所指的意思應該是一樣的。最後，第九地翻譯成杪頭摩提¹⁵⁴，梵文爲 *sādhumatī*¹⁵⁵，其意思爲善慧¹⁵⁶。因此，善哉意和善慧的意思是一樣的。由以上可知，《智德經》、《十住經》、《晉本》、《唐本》、《十地經》五經中，十地的名稱應該是一樣的。

既然確定五本現存漢譯本的十地名稱是一致的，接下來就必須對比其內容。經由對比此五譯本，其內容大致一樣¹⁵⁷，因此以下僅就《唐本》梳理經文中所表現之十地的特色。雖然華嚴十地包含般若十地的內容，但是它卻添加了很多非般

¹⁴¹ 見《漸備一切智德經》卷 5，《大正藏》冊 10，頁 497 中。

¹⁴² 見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究下》，頁 251。

¹⁴³ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》（台北：新文豐出版公司，1979），頁 861。

¹⁴⁴ 見《漸備一切智德經》卷 5，《大正藏》冊 10，頁 497 中。

¹⁴⁵ 見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究下》，頁 251。

¹⁴⁶ 此字應該是 *arciṣmatī* 之誤，見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 128。

¹⁴⁷ 此名稱可見於《漸備一切智德經》卷 5，《大正藏》冊 10，頁 497 中。

¹⁴⁸ 見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究下》，頁 251。

¹⁴⁹ 此字辭典提供的是 *abhimukhī-bhūmi*，因爲 *bhūmi* 是地的意思，*abhimukhī* 就是現前。而許洋主所譯之神林隆淨《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究下》一書提供的 *abhimukhi* 應該是 *abhimukhī* 之誤，見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 107。

¹⁵⁰ 見《漸備一切智德經》卷 5，《大正藏》冊 10，頁 497 中。

¹⁵¹ 見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究下》，頁 251。

¹⁵² *dūraṅgamā* 應爲 *dūraṅgamā* 之誤，見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 600。

¹⁵³ 見《漢語大詞典》（電子版）：「玄妙：形容事理深奧微妙，難以捉摸。《呂氏春秋·勿躬》：『精通乎鬼神，深微玄妙，而莫見其形。』《三國志·魏志·方技傳論》：『周宣之相夢，管輅之術筮，誠皆玄妙之殊巧，非常之絕技矣。』」

¹⁵⁴ 此名稱可見於見《漸備一切智德經》卷 5，《大正藏》冊 10，頁 497 中。

¹⁵⁵ 見神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢 66·菩薩思想的研究下》，頁 251。

¹⁵⁶ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 1459。

¹⁵⁷ 本節所論述之華嚴菩薩十地詳細內容參見《漸備一切智德經》卷 1-5，《大正藏》冊 10，頁 461 上-497 中。《十住經》卷 1-4，《大正藏》冊 10，頁 500 中-535 下。《佛說十地經》卷 1-9，《大正藏》冊 10，頁 438 上-570 下。《大方廣佛華嚴經·十地品》卷 23-27，《大正藏》冊 9，頁 544 下-578 上。《大方廣佛華嚴經·十地品》卷 3439，《大正藏》冊 10，頁 181 上-210 下。印順法師也認爲各譯本內的十地名稱及內容是大致相同。參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1078。

若十地的行法。印順法師認為華嚴十地是一部長於組織的經典，其內容豐富，秩然有序。這樣的整齊次序可由十地成就的差別得知，一地菩薩多作「閻浮提王」，然後一地一地往上提升，至十地則多作「摩醯首羅（色究竟天的大自在）天王」。因此，隨著每一地往上升，菩薩的能力就愈來愈增大。除此之外，初地得「百三昧」，二地得「千三昧」，至十地則是得「百千億那由他佛刹微塵數三昧」，故菩薩的智慧也是一地一地增加。¹⁵⁸總之，十地菩薩的能力或智慧是會隨著其修行的增上而愈來愈擴大。

華嚴十地的安排井然有序還可以在其安立的每一地行法看到。首先，入每一地皆有入地的十行法，如初地是十心，二地是十深心，至十地是十方面的圓滿得一切種一切智智。二者，菩薩的修行從一地至十地循序配上十波羅蜜——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、願、力、智。一至三地是融攝共人天的功德，這是世間的功德。四地的修行是三十七道品，五地是修行四諦，六地修十二緣起。從四地到六地這三地是屬慧的修行，融攝共二乘的功德，這是出世間的功德。從一地到六地，是融攝了世間與出世間善法，而從七地起就是大乘不共的出世間上上善。七地修方便慧，八地起無功用覺慧，得無生法忍，入不動地。因此，從一至七地是有功用行而且為不超煩惱行，至八地以上則是無功用行而又超煩惱行。第九地則是修行四無礙辯，稱機說法；至十地受佛職得灌頂，功德具足。因此，華嚴十地的最高位階是佛位！

華嚴十住的一到三住菩薩的行法是屬於有的行法，菩薩憶念佛、眾生、法，菩薩立志成佛、努力學法、入諸法之中。四至六住菩薩是屬於無的行法，菩薩以觀照空性而破除對佛、眾生、法的執取，菩薩常願生佛處，隨佛所行，菩薩救濟人，具有哀憫眾生的慈心。七住菩薩則並行有及無的兩個行法，達到空有不二，其心也就堅住不動，達到不退轉。八、九、十等三住則是漸次學習佛的一切，直到第十住位居補處。華嚴十地中，一至三地融攝共世間功德，四至六地融攝共二乘的出世間功德，七地以上才是屬於大乘不共的出世間善法；又，前七地屬於有功用行但不超煩惱行，八地以上才達到無功用且超煩惱行的不退轉境地。第九地用四無礙辯，稱機說法，十地受佛職得灌頂。

華嚴十住與華嚴十地最大不同在於華嚴十住的不退轉在七地，而華嚴十地的

¹⁵⁸ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1090。

不退轉是八地菩薩；再者，華嚴十住的最後一位是一生補處，而華嚴十地的最後一位是受佛職的佛位。相較於華嚴十住，華嚴十地菩薩的實踐法是整齊有序的循序上升，其指涉的菩薩對象也與華嚴十住不盡相同。華嚴十住的各階位菩薩是指在家眾，而在華嚴十地中的第一地至第五地菩薩包含在家及出家二眾，但是從六地至十地則都是在家菩薩。第三，華嚴十地所展現的的菩薩確實從初地開始就擁有大悲心，勇猛精進，決心救度有情的聖位菩薩。相較於此，華嚴十住較傾向於《大品經》中雖然決心得正覺，也奮力實踐救度眾生以得到覺悟，卻仍未得佛智的菩薩。最後，魏道儒在其《中國華嚴宗通史》指出屬於華嚴十住的《本業經》是屬於華嚴十地的《漸備經》的原型，《漸備經》是將《本業經》內容加以充實並系統化整理。¹⁵⁹由此可知，華嚴十地乃是承襲華嚴十住而來的菩薩十地修行實踐。

第四節 小結

本章乃是為進入本研究重心《大品經》的菩薩十地思想分析之前的準備工作，希望藉著對部派和大乘的菩薩定義，以及除般若十地外，另三個菩薩階位——《大事》十地、華嚴十住、華嚴十地——的特色的梳理，定位《大品經》的菩薩十地。

首先，部派時期與大乘佛教的菩薩都是有大勇心，精進追求正覺的有情。部派中，上座部菩薩是充滿勇氣，決意精進追求正覺，卻尚未得菩提的凡夫菩薩，而大眾部的菩薩有凡有聖者。至於大乘佛教，影響後期大乘菩薩觀至為重要的《華嚴經·十地品》系列的初地菩薩是有大悲心，勇猛精進，志在利濟有情的聖位菩薩。依據將之系統化的《瑜伽師地論》的定義，菩薩在入初地之前必須具有菩薩種姓及四因緣又經過種性住及勝解行住方能登入初地。至於《般若經》中，《小品》的菩薩重視般若的修學，依此將菩薩分為凡、聖兩種；凡夫菩薩是初發心者，對空的教義和般若波羅蜜還有疑惑的；聖位菩薩大士，擁有無執的態度，為得般若及成就佛道可以隨自己的意願不入涅槃的不退轉修行者。除了承繼《小品》的菩薩觀外，本研究的重心——《大品經》菩薩也是奮力精進朝向覺悟，欲救度眾

¹⁵⁹ 參見魏道儒著，《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001），頁 49。

生，而還未開悟的有情。

以上部派時期的菩薩觀，反應在現存最早唯一明確說明十地的《大事》中的菩薩修行，則是與大眾部的觀念較為接近，其原因應該是《大事》屬於大眾部分支的說出世部。首先，就《大事》十地菩薩的修行內涵觀之，一至七地著重在基礎實踐定的培養及心的觀照和把持，這是凡夫菩薩的修行。而從第七地開始，菩薩積極利濟有情。菩薩一入第八地為不退轉菩薩，求大悲心，可隨願力往生，至第十地菩薩前則是已經成為兜率天主，到了第十地菩薩則可知最後一世的出生為何。依此觀之，《大事》中所展現的菩薩和大眾部所強調的菩薩觀——「有凡夫、聖者二種，聖者不是父母生身，依其願力入惡趣」是一致。

就大乘的菩薩階位而言，華嚴十住的菩薩，從初住的志求佛道，五住的所作功德悉度十方人，六住的深哀慈心，到七住的培養志牢強等，這是與《華嚴經·十地品》所展現出的菩薩觀「追求正覺，有大悲心，勇猛精進，志在利濟有情」是一樣的。然而，華嚴十住的菩薩並非都是聖位菩薩，只有從七住之後才是不退轉菩薩，要從第八住開始，菩薩才有神通力開始學佛行誼；直到第十地位居一生補處，這方才成為聖位菩薩。換句話說，華嚴十住所表現出的菩薩是有凡有聖，這雖與《華嚴經·十地品》中的菩薩皆為聖位菩薩不同，卻和大眾部《大事》的菩薩是有凡有聖相近，只是華嚴十住的聖位菩薩神秘色彩較不如大眾部而已。

至於華嚴十地的菩薩，雖然其一至三地的菩薩行法融攝共人天的功德，四地到六地融攝共二乘的功德，似乎是屬於凡夫的修行實踐。然而，除了初地為「閻浮提王」，其他各地皆是為天王；而且，從初地，菩薩就得「百三昧」，故華嚴十地並非一般凡夫能入。再者，華嚴十地的最高位階是佛位，這與《大事》十地最高位是過一生補處及華嚴十住最高位為一生補處是很不一樣的。也就是，《大事》十地和華嚴十住都是有凡有聖的菩薩修行階次，但是其最高成就是即將成佛的菩薩；華嚴十地幾乎都是屬於聖位的菩薩，其最高階位的菩薩就能受佛職。第三，華嚴十地的組織嚴密，每一地的修行法數幾乎是完全一樣的。此外，華嚴十住的菩薩的行法比較傾向在家菩薩的行法，華嚴十地的行法在其初地至第五地則是結合出家及在家菩薩的行法。第四，華嚴十地的組織包含入地要求，住地、出地及不斷勝進等是與《大事》十地菩薩行法都包含入地及晉升條件要求很相似。因此，我們也可以認為華嚴十地是屬於承襲的《大事》和華嚴十住的菩薩修行法，更加

細密化。

以上的結論可以從印順法師推論《小品經》沒有名目的十地比《修行本起經》等泛說十地更早，而「大事十地」、「華嚴十住」應該是在另一學區成立得到印證。也就是「般若十地」和「大事十地」是在同一時代（略有先後），同一學風，但卻別別集出流通的兩種十地，而地和住是通用的。因此，相較於「般若十地」，「大事十地」和「華嚴十住」兩者的菩薩階位思想關係較親密，展現出的菩薩修行及思想也較為一致。然而，印順法師又提及「『華嚴十住』的本義，與『般若十地』相同」，《華嚴經·十地品》是結合十住的，故華嚴十地包含有般若十地和華嚴十住之思想¹⁶⁰。雖然由以論證可知《大事》十地應該最早成立，最為簡樸，華嚴十地最晚成立、最有組織，但是這麼一來造成了一個待解決的問題，到底般若十地和華嚴十住的關係是屬於同一源頭的同輩，還是有父子關係，或是其他關係，則是需要進一步的考察。以下章節將詳細探討般若十地各地的內涵及特色，希望藉此可以找出般若十地和華嚴十住之可能關係。

¹⁶⁰ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1084、1095。

第三章 堅固心志，求法利眾：一至三地菩薩的修行特色

經由第二章可以略窺出，《般若經》中依對般若的體證與否決定菩薩是凡是聖；而不管凡或是聖位菩薩都是決心得正覺，但雖尚未開悟，卻奮力精進朝向無上覺悟並利濟眾生之有情。又可以知道，推測可能為《小品經》之前且對般若菩薩十地有所影響的《大事》十地菩薩的一至七地修行實踐是屬於凡夫菩薩的，著重在基礎實踐定的培養及心的觀照和把持；從第七地開始，菩薩積極利濟有情，入第八地則成為不退轉菩薩，求大悲心，可隨願力往生；至第十地菩薩前則已成為兜率天主，進入第十地菩薩則可知最後一身的出生為何。《小品經》菩薩十地另一可能來源是華嚴的菩薩十住階位，從初住的志求佛道，五住的所作功德悉度十方人，六住的深哀慈心，到七住的培養志牢強等，七住是不退轉菩薩，第八住菩薩才有神通力開始學佛行誼直到第十地位居一生補處。除了《大事》十地和華嚴十住外，《小品經》菩薩十地也與華嚴十地有類似之處。在華嚴十地中，一至三地的菩薩行法融攝共人天的功德，四地到六地融攝共二乘的功德，八地是不退轉位，十地是佛地。以上《大事》與華嚴十地〈住〉思想有同有異，各有特色，《小品經》菩薩十地的修行實踐內涵又是展現出什麼樣貌呢？這是從本章之後要探討的課題。

經由筆者詳細爬梳文本，發現一到六地菩薩較著重自利修學，七地以上菩薩自己的修學已經成就，八、九地是展開廣大利他，第十地則是接近成佛階段。而其中十地菩薩的修行特色，一至三地的學習是深廣菩薩行的基礎實踐，四至六地展現出菩薩藉助聲聞行法後深化的體驗，七至十地則是菩薩修學完畢，展開廣大利他行。因此，以下章節將依次探討一至三地菩薩修行，四至六地菩薩的行法，以及七至十地之實踐方式。本章首先將初地十個行法，二地八個行法，三地五個行法分類歸納之後為「般若空觀」為引導、堅固心志的菩薩實踐、導入利眾事業、勤求菩薩法教等四大項菩薩修行特色。繼之，以語言文獻研究法剖析各各行法之內涵，後再釐清各大項目所包含之行法的關係，最後論述此三地菩薩行法呈現出的義理深意。除了般若空慧的強調外，以下將依堅固菩薩心志、導入利眾事業、勤求菩薩法教三節的次序加以探討一至三地菩薩修行之內涵及特色。

第一節 以「般若空慧」為引導

因為初地菩薩才剛進入大乘學習的階段，所以此地強調的佛法實踐都是基礎的。此初地菩薩所修行的每一行法都要與般若空見相應。因為般若為一切菩薩行之導¹⁶¹，又《大品經》介紹菩薩十地前即強調：

云何菩薩摩訶薩從一地至一地？佛言：「菩薩摩訶薩知一切法無來去相，亦無有法若來、若去，若至、若不至，諸法相不滅故。菩薩摩訶薩於諸地，不念、不思惟，而修治地業，亦不見地。」¹⁶²

《大品經》的菩薩從一地晉升到下一地，都要觀照諸法是無來去相，了知諸法相是不滅，對諸地也不執著，這樣才算是菩薩從一地趣向一地。由以上引文可知般若是每一地菩薩必須實踐的觀照，因此般若空觀對般若菩薩十地實踐至為重要。以下將依「不可得」的語義、「不可得」之具體內涵二項探討以般若為導之菩薩修行實踐。

一、「不可得」之語義

《大品經》開示的是菩薩的般若行，然而般若行並非純粹空的實踐，而是將般若空觀與其他眾多菩薩行融通而成的。《大品經》經文從初地菩薩的行法顯現出一個特出的地方，就是菩薩能成就以下行法，都是因為「無所得」或「不可得」的原因。以下十事是基礎的實踐，然而《大品經》卻要求菩薩必需用般若來實踐此十事，故以下初地菩薩的行法並非單指一般的實踐，而是不同於未入初地菩薩的實踐。

菩薩摩訶薩住初地時行十事。一者深心堅固，用無所得故。二者於一切眾生中等心，眾生不可得故。三者布施，施者、受者不可得故。四者親近善知識亦不自高。五者求法，一切法不可得故。六者常出家，家不可得故。

¹⁶¹ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 21，《大正藏》冊 8，頁 369 上。「般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜到薩婆若。」以及《摩訶般若波羅蜜經》卷 9，《大正藏》冊 8，頁 288 中。「五波羅蜜依般若波羅蜜得生，四念處乃至一切種智，亦依般若波羅蜜得生。以是故，阿難，般若波羅蜜於五波羅蜜乃至十八不共法為尊導。」

¹⁶² 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 256 下。

七者愛樂佛身，相好不可得故。八者演出法教，諸法分別不可得故。九者破憍慢，法生慧不可得故。十者實語，諸語不可得故。

依以上引文，初地菩薩以「無所得」或「不可得」之心觀照的涵蓋範圍包含菩薩的一切行法。初地菩薩從其發心，對待一切眾生，做布施，求法、教法，出家，對佛身的愛樂，對智慧及語言的態度，都必須以「無所得」或「不可得」之心來實踐。然而，「無所得」或「不可得」到底是什麼意思？為什麼每一個修行實踐能夠成就是因為這個「無所得」或「不可得」呢？以下將就「無所得」或「不可得」之語義加以解析其意義。

依字面意義來看，「無所得」或「不可得」就是「沒有得到」或「不可得到；不可獲得」，而在古漢語中，「得」除了「獲得」之義，還有「知曉；明白；被發覺」¹⁶³的意思。因此，「不可得」除了有「不可獲得」的意思外，也有可能是指「不可被覺知」，也就是「不見」；「無所得」則有「沒有獲得」或是「沒有被發覺」的意思。但是，在佛教中的「無所得」或「不可得」是這樣的意義嗎？這需要從梵文的語義加以釐清。

就梵文來說，依 Nalinakṣa Dutt 等人所編之 *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction* 的內容，相對應於「不可得」是 *anupalambha*¹⁶⁴。根據《梵和大辭典》，*anupalambha* 意思是「不見」¹⁶⁵，而在 Monier-Williams 所編之 *A Sanskrit-English Dictionary* 的解釋是「nonperception」¹⁶⁶，即為「不見、無所得」。Edward Conze 在其英譯之 *The Large Sutra on Perfect Wisdom* 中將「不可得」翻譯為「nonapprehension」¹⁶⁷，其意為「不能理解；不能領悟」。故綜合以上的意義，「不可得」可以解釋為「不能得到」、「不能被理解」。

至於「無所得」，除了根據《梵和大辭典》，將它認定是 *anupalambha* 的意思之一，在梵文本 *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical*

¹⁶³ 見《漢語大詞典》（光碟版）。

¹⁶⁴ Ed. Nalinakṣa Dutt etc., 1934, *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction*, Calcutta: Calcutta Oriental Press, p. 214.

¹⁶⁵ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》（台北：新文豐出版公司，1979），頁 61。

¹⁶⁶ Ed. M. Monier-Williams, 2002, *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, p. 35.

¹⁶⁷ Trans. Edward Conze, 1975, *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the Divisions of the Abhisamayalankara*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, p. 163.

Notes and Introduction 中，也是用 *anupalambha* 來表示¹⁶⁸；英譯本，亦是用「nonapprehension」來表達¹⁶⁹。因此，依梵文本與英譯本，我們應該可以將「無所得」和「不可得」視為同詞的兩種譯法，也就是「無所得」就是「不可得」。然而，為什麼菩薩能成就所有行法都是因為「不能得到」、「不能被理解」呢？菩薩到底是不能得到什麼或是什麼不能被菩薩理解呢？要解決以上問題，不能僅從字詞的語義去探討，而是需要從佛教經文，《大品經》的其他相關文脈，或是其釋論中，才能尋找出答案。

二、「不可得」之具體內涵

在《阿含經》的文脈中也有「不可得」這樣的用語，如以下引文所示：

周那！信族姓男、族姓女，若得此七世間之福及更有七出世間福者，其福不可數。有爾所福，爾所福果，爾所福報，唯不可限、不可量、不可得大福之數。¹⁷⁰

因為前面文脈有「不可限、不可量」，因此以上引文之「不可得」應該可以解釋為「不可被獲得」。「不可得」這樣的語義，也可以從比《中阿含經》晚出的《增壹阿含經》的經文得到印證：

那羅陀告王曰：「大王當知！夢幻之法起於愁憂，泡沫之法及以雪揣而起愁憂，亦復不可以華法之想起於愁憂。所以然者？今有五事，最不可得，是如來之所說也。云何為五？夫物應盡，欲使不盡者，此不可得；夫物應滅，欲使不滅者，此不可得；夫老之法，欲使不老者，此不可得；復次，病法，欲使不病者，此不可得；復次，死法，欲使不死者，此不可得；是謂，大王！此有五事，最不可得，是如來之所說。」¹⁷¹

因為物應盡就會盡，應滅就會滅，人會老，會病，會死，要使這些事情不發生的期望是「不能被獲得的」。這裡的「不可得」可以當作「不能被獲得」，也可以引

¹⁶⁸ Ed. Nalinakṣa Dutt etc., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction*, p. 214.

¹⁶⁹ Ed. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 35.

¹⁷⁰ 見《中阿含經》卷2，《大正藏》冊1，頁428中。

¹⁷¹ 見《增壹阿含經》卷24，《大正藏》冊2，頁679中。

申爲「不可能」。然而，因爲《中阿含經》與《增壹阿含經》的成立比《小品經》更早，因此我們雖然可以說佛教早期經典中有將「不可得」用作「不可被獲得」之意，卻不能貿然以此推論屬於初期大乘的《小品經》，其經文中的「不可得」的意思也是如此。根據《小品經》經文：

內空中，初地不可得，乃至無法、有法空中，初地不可得。內空乃至無法、有法空中，第二、第三、第四、第五、第六、第七、第八第九第十地不可得。何以故？須菩提！初地非得、非不得，乃至十地非得、非不得，畢竟淨故。內空乃至無法、有法空中，成就眾生不可得，畢竟淨故。內空乃至無法、有法空中，淨佛國土不可得，畢竟淨故。內空乃至無法、有法空中，五眼不可得，畢竟淨故。如是，須菩提，菩薩摩訶薩以一切諸法不可得故。

172

以上《小品經》中的「不可得」是「非得」、「非不得」，是離卻「得」與「不得」，是因爲一切法在「內空；無法、有法空」中的緣故。《放光》相對應的經文用「無所有，不可見」來代替「不可得」：

何以故？須菩提！從一住至十住，亦無所有，亦不可見，至竟淨。內、外空至有、無空，眾生淨，無所有，至竟淨。內、外空至有、無空，佛國淨，無所有，至竟淨。內、外空，有、無空，五眼無所有，至竟淨。須菩提！如是，菩薩摩訶薩，以無所倚事，令諸法以摩訶衍出薩云若。¹⁷³

從以上引文還可以看到，「無所有」也是與「內、外空；有、無空」相連結。根據《小品》及《放光》的文脈，「不可得」或「無所有」是跟「內空；外空；有（法）空；無（法）空」有關係，但是其關係爲何？或許可以從《小品經》第三卷的經文得知：「舍利弗白佛言：『世尊！云何名不可得？』佛言：『諸法內空乃至無法、有法空故。』」¹⁷⁴換句話說，因爲一切法是內空，有法亦空，無法也空，因此可以將某事或某物稱之爲「不可得」。根據這樣的說法，「不可得」的意思從「不可被獲得；不能被理解」中引申到與空觀有關。

「不可得」與空觀有關，可以從被推爲「原始般若」的《道行般若經》的〈道

¹⁷² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁261上。

¹⁷³ 見《放光般若經》卷5，《大正藏》冊8，頁30下。

¹⁷⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷3，《大正藏》冊8，頁239中。

行品〉中只用「離、無所有、無生、無性、不可得」等來表示一切法空的「空」義¹⁷⁵得知。除此之外，《大品經》中有十八空，其中第十五空名為「不可得空」，「不可得」是求一切法不可得；不可得就是空。¹⁷⁶ Lamotte 指出「不可得空」是由「不得」安立的一種空；一切諸法都是無法由經驗所得、取得，這不是因為智力不夠，無法執取諸法，而是因為諸法「非實有」。¹⁷⁷根據 Lamotte 的說法，諸法的本性空寂，所以我們無法去執取諸法。因此，初地菩薩從第一法到第十法能夠成就都是因為「不可得」，那是由於「般若」、「性空」的緣故¹⁷⁸。

簡而言之，《般若經》是以釋迦如來的智證為根本立場，觀一切法有為、無為不二，「絕諸戲論」。直從空、無相、無願入門，獨到發揚空，這是《般若經》的特色。¹⁷⁹而《大品經》開示的是菩薩的般若行，教學菩薩行，即菩薩應怎樣的不著一切，以無所得，而度眾生，成佛道。¹⁸⁰這樣不著一切的觀照，從初地菩薩的十個行法就已經顯示了這樣的特性。然而，這裡並不是說菩薩已經完全證入諸法空寂，而是因為心中時常觀照諸法本性空，所以所有實踐都可以成就。這些的實踐可歸納為三大項：一是堅固菩薩心志、二是導入利眾事業生、三為勤求菩薩法教，以下三節將詳細探討一至三地菩薩的所有行法。

¹⁷⁵ 參見釋印順著，《空之探究》（新竹：正聞出版社，2000），頁 156。

¹⁷⁶ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 168。見《摩訶般若波羅蜜經》卷 65，《大正藏》冊 8，頁 251 下。「何等為不可得空？求諸法不可得，是不可得空，非常、非滅故。何以故？性自爾，是名不可得空。」《摩訶般若波羅蜜經》卷 65，《大正藏》冊 8，頁 251 下。

¹⁷⁷ 參見 É. Lamotte, *Le Traite De La Grande Vertu De Sagesse*, tome I, 1944. (Reproduction anastatique 1981, Publications de l'Intitut Orientalise de Louvain, no. 25, Louvain-la-Neuve), p. 2145, n. 1. (以下引用皆簡稱 Lamotte, p 代表頁碼, n 代表註腳)。

¹⁷⁸ 見《佛光大辭典》，頁 963。「不可得，梵語 an-upalambha。為空之異名。指無論如何尋求，皆不能得知。佛教謂一切諸法之存在並無固定不變之形態，若推察尋求之，皆不可得，稱為不可得空。故知此一名詞包含下列四義：(一)不可能。(二)不存在。(三)無自體存在之執著，如「諸法不可得」。(四)對於不確定而無本質之物，求亦不可得。」

¹⁷⁹ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 155-156。

¹⁸⁰ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 195。

第二節 堅固菩薩心志

依上一節，般若十地菩薩的修行實踐能夠成就，是因為有般若空慧做引導，藉由時常觀照法法本性空寂，各地菩薩方能修行成就各個行法。就算一至三地是基礎的菩薩實踐，但是這些行法若能與般若相應，就能展開深廣的菩薩行。以下將分別處理一至三地這些由般若空慧所引導的菩薩行法。首先，菩薩必須先堅固其心志，各地行法對菩薩心志的涵養要求是有所差異：初地菩薩需要有深心、等心、愛樂佛身之心，二地菩薩需要培養不捨一切眾生之心及大悲心，三地菩薩則要成就不厭苦之心及慚愧心。。

一、初地：發心上求菩提

修學佛法，心靈的涵養是很重要的。初地菩薩的心靈涵養實踐，表現在其對佛道的愛樂，包含了深心、等心、愛樂佛身。因為《般若經》是以般若為主導的菩薩行，般若圓滿了，就是佛的薩婆若—「一切智」（或「一切智智」）¹⁸¹。而初地菩薩的發心是「深心」。此地菩薩達到「深心」之法即是要「應薩婆若心，集一切善根」：

爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊！云何菩薩摩訶薩深心治地業？」佛言：「菩薩摩訶薩，應薩婆若心，集一切善根，是名菩薩摩訶薩深心治地業。」

182

依上引文，菩薩能夠得深心，是需與「薩婆若」或說是「一切智」相應，而且具備諸多的善根。印順導師指出「羅什說：『薩婆若名老般若』」。般若是指在因行的修學，而到達究竟圓滿的果證，般若即轉名薩婆若（一切智），或菩提（覺）。¹⁸³所以「薩婆若」是圓滿佛果位的般若，也就是佛智。然而，這並不是說初地菩薩已經具備佛智，而是心需與佛智相契合。

初地菩薩欲得深心，其心需與佛智相呼應，也可以從梵文本的原文

¹⁸¹ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 175。

¹⁸² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 下。

¹⁸³ 參見釋印順著，《學佛三要》（台北：正聞出版社，2003），頁 161。

「adhyāśaya」¹⁸⁴得到印證。「adhyāśaya」是「adhi」（在其上¹⁸⁵；「在…之上；超越」¹⁸⁶）加上「āśaya」（直心；深心；意樂；志性之所歸趣）¹⁸⁷，所以「adhyāśaya」是「在意樂之上的意樂；超越意樂」。羅什將此字譯為「深心」，玄奘譯為「勝意樂」¹⁸⁸。而「勝」有「勝過，超過」¹⁸⁹之意，因此「勝意樂」應該就是指「在意樂之上的意樂」，是比「意樂」更強烈。根據 Conze 的英譯本，「深心」是「resolute intention」¹⁹⁰也就是「強烈意向」的意思。因此，「深心」就是強烈傾向、欲求佛智之心。爲了得到強烈求佛智之心，初地菩薩之心當然要與「薩婆若心」、「佛智」相符合。否則，不認同「佛智」的菩薩，如何培養自己強烈想求「佛智」之心。《大智度論》明白地指出「應薩婆若心」就是要「繫心願我當作佛」，而得「深心」的人就是「深樂佛道，世世於世間心薄」¹⁹¹；換言之，菩薩心要惦記自己發願要成就佛道，如此就能深深愛樂佛道。總之，初地菩薩不是已經「成就」深心，而是藉由讓自己的心與佛智相應來「陶冶；培養」¹⁹²深心。

初地菩薩除了心要與佛智相應，還要「集諸善根」，才能陶冶出「深心」。《放光》指出「所作眾善應薩云若意」¹⁹³，也就是菩薩所做的種種善事，都要與佛智相應。這樣的解釋可以從《大智度論》中得到應證「所做一切功德……不求今世後世福樂壽命安穩，但求薩婆若」。¹⁹⁴初地菩薩所做的一切，都是爲了要求佛智慧，爲了要成佛。簡而言之，初地菩薩能得深心，是因爲其心與佛智相應，其所做的一切都是爲了要求佛智。換句話說，第一個行法很明確地表示初地菩薩於內需要培養深深愛樂佛道之心，於外所做的一切都要與佛智相應，初地菩薩一開始

¹⁸⁴ Ed. Nalinakṣa Dutt etc., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction*, p. 214.

¹⁸⁵ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 33。

¹⁸⁶ Ed. M. Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*, p. 20. [adhi: as a prefix to verbs and nouns, expresses above, over and above, besides.] adhi 當動詞和名詞的前綴詞時，其意思是「在…之上、超越；此外」。

¹⁸⁷ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 215。

¹⁸⁸ 見《大般若波羅蜜多經》卷 490，《大正藏》冊 7，頁 490 中。

¹⁸⁹ 見《漢語大詞典》（電子版）：「勝：勝過，超過《書·五子之歌》：『予視天下愚夫愚婦，一能勝予。』」

¹⁹⁰ Trans. Edward Conze, *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the Divisions of the Abhisamayalankara*, Berkeley, Los Angeles, p. 163.

¹⁹¹ 見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 411 中。

¹⁹² 梵文本指出「adhyāśaya-pa」，見 Ed. Nalinakṣa Dutt etc., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction*, p. 214. 依梵文本注釋 3「pa」是「parikarma」，「parikarma」有「陶冶；修行；治」之意，見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 743。

¹⁹³ 見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 28 上。

¹⁹⁴ 見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 411 中。

的目標就是成佛。

至於「於一切眾生中等心」¹⁹⁵，根據中文字義是對一切眾生的心是平等的；梵文本中相對應的字是「sarvasattva-samacittatā-pa」¹⁹⁶，精確地指出此行法除了有「sarvasattva」（一切眾生）加上「samacittatā」（等心；心平等）之外，還有「pa」（陶冶）¹⁹⁷之義。也就是，此行法的意思是「培養對一切眾生平等之心」。至於培養此心的方法，《小品經》經文提出：

佛言：「若菩薩摩訶薩，應薩婆若心，生四無量心，所謂慈、悲、喜、捨，是名於一切眾生中等心。」¹⁹⁸

換句話說，若以相應於佛智之心，生出慈、悲、喜、捨四無量心，這就是培養了平等對待一切眾生之心。換言之，初地菩薩心繫志求佛道，就可產生出四無量心，而這四無量心的產生，就是在陶冶對一切眾生等心。然而，四無量心到底是什麼？為什麼有了四無量心，菩薩就能涵養出平等對待一切眾生之心呢？

四無量心，是佛菩薩為普度無量眾生，讓眾生得大福德所說的，是菩薩所應具有之四種精神。¹⁹⁹在《小品》中，慈、悲、喜、捨是三昧，是定力的修習：「是菩薩以是心及先方便力故，不中道證實際，亦不失慈、悲、喜、捨三昧。」²⁰⁰《小品》的經文「初禪乃至第四禪，慈、悲、喜、捨，無邊、虛空處，乃至非有想、非無想處……」²⁰¹中，也是將慈、悲、喜、捨與其他禪定的修習置在同一處。因此，《小品經》中將四無量心視為禪定的修習。但是四無量心的修學為何這麼重要呢？據《中阿含經》卷 21：

¹⁹⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 256 下。

¹⁹⁶ Ed. Nalinakṣa Dutt etc., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction*, p. 214.

¹⁹⁷ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 1410、1446。見 Ed. Nalinakṣa Dutt etc., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction*, p. 214.

¹⁹⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 下。

¹⁹⁹ 《大智度論》卷 20，《大正藏》冊 25，頁 208 下。「四無量心者，慈、悲、喜、捨。慈，名愛念眾生，常求安隱樂事，以饒益之。悲，名愍念眾生，受五道中種種身苦、心苦。喜，名欲令眾生從樂得歡喜。捨，名捨三種心，但念眾生不憎、不愛。修慈心，為除眾生中瞋覺故。修悲心，為除眾生中惱覺故。修喜心，為除不悅樂故。修捨心，為除眾生中愛憎故。問曰：『四禪中已有四無量心乃至十一切處，今何以故別說？』答曰：『雖四禪中皆有，是法若不別說名字，則不知其功德，譬如囊中寶物，不開出，則人不知。若欲得大福德者，為說四無量心。』」

²⁰⁰ 見《小品般若波羅蜜經》卷 7，《大正藏》冊 8，頁 569 中。

²⁰¹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 24，《大正藏》冊 8，頁 397 下。

阿難！我本為汝說四無量。比丘者……心與慈俱，無結、無怨、無恚、無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱，無結、無怨、無恚、無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。阿難！此四無量，汝當為諸年少比丘說，以教彼。²⁰²

由以上引文可知，慈、悲、喜、捨四無量心本來就是佛陀教授諸比丘能得無結、無怨、無恚、無諍的法門。《增壹阿含經》則指出四無量是平等福業：

「云何名平等為福業？……復以慈心遍滿一方……以此慈心普覆一切，令得安隱。復以悲、喜、護心普滿一方……以此悲、喜、護心悉滿其中，是謂名為平等為福之業。……」爾時，世尊便說此偈：「布施及平等，慈心護思惟，有此三處所，智者所親近。此間受其報，天上亦復然，緣有此三處，生天必不疑。」²⁰³

也就是慈、悲、喜、捨是平等福業，成就此福業是可以生天的。而所生的天是印度文化中，最得重視的梵天，這可以從《雜阿含經》中得到證明：

我自憶念宿命……曾於七年中修習慈心，經七劫成壞，不還此世（欲界）。七劫壞時，生光普天。七劫成時，還生梵室宮殿中，做大梵王，無勝無上，領千世界。²⁰⁴

印順法師在《空之探究》一書中也指出「慈為一切功德之母」，慈心是印度文化最重視的；依佛說，修慈心能生為世俗信仰的創造神—梵天。²⁰⁵佛教比丘修慈心是可以得大果、大福利的，但是這裡應該是以慈心來含括悲、喜、捨等三心。²⁰⁶印順法師也認為雖然慈、悲、喜、捨這四心分別地觀行是不同的，而綜合起來就是慈心的全貌。佛法重視慈心在世間德行中的崇高價值，所以約義而分別為四心，如觀想成就，就是四無量定。²⁰⁷然而，佛陀的教法難道是要弟子們修習四無

²⁰² 見《中阿含經》卷 21，《大正藏》冊 1，頁 563 中。

²⁰³ 見《增壹阿含經》卷 12，《大正藏》冊 2，頁 602 中-下。

²⁰⁴ 見《雜阿含經》卷 10，《大正藏》冊 2，頁 67 下。

²⁰⁵ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 24-25。

²⁰⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》中與此段經文相對應的是包含慈、悲、喜、捨：「如契經說：『與慈俱修念等覺支，依止離，依止無欲，依止滅，迴向於捨。悲、喜、捨三說亦如是。』」見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 83，《大正藏》冊 27，頁 427 下。「如契經說：『與慈俱修念等覺支，依止離，依止無欲，依止滅，迴向於捨。悲、喜、捨三說亦如是。』」

²⁰⁷ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 25-26。

量心以便生梵天嗎？《雜阿含經》說：

爾時，世尊告諸比丘：「若比丘修習慈心，多修習已，得大果大福利。云何比丘修習慈心，得大果大福利？是比丘心與慈俱，修念覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨；乃至修習捨覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨。」²⁰⁸

雖然以慈心為本的四無量心，是佛法適應婆羅門教的，是世間定法，是有漏，僅能感得生梵天的果報。然而根據上引文，在佛法初期，慈、悲、喜、捨四定顯然被淨化而提升為解脫門，因為四無量心若是與七覺支一起修是可以通向無漏的解脫道²⁰⁹，這是佛法不共世俗的部份。因而，在初期佛教，無量心的修習成就可感得的果報是包含了適應印度世俗的梵天和佛法不共世俗的通向解脫。

然而，《小品經》的初地菩薩的行法中論及菩薩之所以能培養以平等的心對待一切眾生是因為菩薩的心與佛智相應，因而生出四無量心。因此，初地菩薩的四無量心是與佛智相應的。《大智度論》提出因為修習慈心，可以去除瞋恚、怨恨、惱害，捨離以上三個眾生畏懼之事，就是去除眾生之苦，給予眾生快樂。²¹⁰一般聲聞行者以為四無量心緣廣大眾生，無量是眾多難以數計，是勝解一假想觀，所以是世間定。可是如果觀一切眾生而超越量心，不起自他的分別，就是與無我、我所的空慧相應，這就是大乘的「無緣慈」。²¹¹《小品經》指出「不住四無量心中，為習四無量心。」²¹²心不執著於自己在修持四無量心，才是真正修學四無量心。由此可見，《小品經》的四無量心是與般若空慧結合的。又，初地菩薩的行法「等心」——四無量心——與「不可得」般若空慧相應，因而是無緣慈，是屬於大乘菩薩重要修習——「慈悲」中的一環。也因初地菩薩修習不起自他分別的無緣慈，故能平等對待一切有情，達到「於一切眾生等心」的目的。

第三，初地菩薩除了要培養深愛佛智及平等對待一切眾生外，更要涵養自己

²⁰⁸ 見《雜阿含經》卷 27，《大正藏》冊 2，頁 197 下。

²⁰⁹ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 26。

²¹⁰ 見《大智度論》卷 20，《大正藏》冊 25，頁 209 上。「慈名心數法，能除心中憤濁，所謂瞋、恨、慳貪等煩惱。……以慈心力除捨，離此三事，是名無瞋無恨，無怨無惱。此無瞋無恨，無怨無惱，佛以是讚歎慈心，一切眾生皆畏於苦，貪著於樂，瞋為苦因緣，慈是樂因緣，眾生聞是慈三昧，能除苦能與樂故。」

²¹¹ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 27。

²¹² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 13，《大正藏》冊 8，頁 314 上。

愛樂佛身之心，要讓自己的愛樂程度，直到得阿耨多羅三藐三菩提為止：

「云何菩薩愛樂佛身治地業？」佛言：「若菩薩見佛身相，乃至阿耨多羅三藐三菩提終不離念佛，是名愛樂佛身治地業。」²¹³

也就是初地菩薩要一直憶念佛身，從見佛身相起，到自己也得阿耨多羅三藐三菩提為止，皆要如此。在此經中，「阿耨多羅三藐三菩提」的意思是「如」，這可從以下經文得知：「須菩提白佛言：『世尊！何等是阿耨多羅三藐三菩提？』佛言：『一切法如相是名阿耨多羅三藐三菩提。』」²¹⁴「如」是「空、無相、無生、勝義、涅槃」的異名，是用來表顯佛的自證內容。²¹⁵因而從初地菩薩到菩薩自證佛果為止，都不能停止憶念佛身相。

綜而言之，初地菩薩爲了堅固自己的心志，必需以相應於佛智之心，從事種種善業，培養對佛道深切的愛樂之心——「深心」；第二，以與佛智相互應的心，生出慈悲喜捨四無量心，進而陶冶了「等心」——對一切眾生平等的慈心；最後，初地菩薩必須心心念念於佛身，直到自己成佛為止。總歸以上三項行法，初地菩薩能成就「深心」、「等心」是因為想要成就佛道，又念茲在茲是佛身，因此，想要成佛這樣的心念是初地重要的修行實踐。換言之，菩薩從初地一開始就立定心念要成佛，而非僅是於三界中，求涅槃、得解脫而已。

二、二地：發心下化眾生

初地菩薩以發深心、愛樂佛身的上求佛智之心及平等對待一切眾生之心來堅固自己的心志。二地菩薩則用不捨一切眾生之心及大悲心來堅固自己的菩薩心志：「五者，不捨一切眾生；六者，入大悲心」。²¹⁶

所謂二地菩薩「不捨眾生」是要求菩薩心念著要救度一切眾生，而不是菩薩的實踐已經達到可以救度一切眾生。所以，二地菩薩這個實踐的內涵，就是菩薩必須心念著自己要救度所有有情這件事。除了要惦念著自己要救度眾生外，二地菩薩還要「入大悲心」來穩固自己的心志：

²¹³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257下。

²¹⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷17，《大正藏》冊8，頁346上。

²¹⁵ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981），頁743。

²¹⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁256下。

若菩薩念欲救一切眾生故，是名不捨一切眾生。……若菩薩如是念：「我為一一眾生故，如恒河沙等劫地獄中受勤苦，乃至是人得佛道入涅槃。」如是名為一切十方眾生忍苦，是名入大悲心。²¹⁷

菩薩的「入大悲心」²¹⁸是菩薩要生起「為了眾生，能無數劫在地獄中受苦，直到此眾生成佛」這樣的心念。換句話說，二地菩薩的發心，是不捨棄任何的眾生，心裡不忘自己要救度一切眾生；此外，菩薩還要有一種心念，就算是於無數劫的漫長時間中，自己處在像地獄極苦之處受苦，也不退懼，誓願救度一切眾生，直至其成佛為止。因此，對二地菩薩的要求，是要菩薩心裡恆常不忘度眾，是要菩薩要有為眾生受苦的心量。由此，我們或許可以說二地菩薩是發心要救度眾生。這樣的發心是比起初地菩薩發心上求菩提成就佛道及無分別的對待眾生還要更深一層，積極地表現出下化眾生的不捨一切眾生之心及大悲心，以此將發心成佛的方式，由心繫自己要得佛智轉向發心繫念一切眾生。

三、三地：不厭苦及慚愧心

初地菩薩發的是要成佛及平等對待一切眾生之心，二地菩薩發的是救度眾生之心，那麼三地菩薩發的是什麼心呢？三地菩薩要培養的是不厭苦之心及慚愧心：「四者，受世間無量勤苦，不以為厭。五者，住慚愧處。」²¹⁹其詳細的實踐方法是：

云何菩薩受世間無量勤苦，不以為厭？諸善根備具故，能成就眾生，亦莊嚴佛土，乃至具足薩婆若，終不疲厭，是名受無量勤苦，不以為厭。²²⁰

根據上引文，三地菩薩能夠成就不厭苦之心，是因為菩薩已經具備了諸多善根，也度化了眾生，嚴淨了佛國土嗎？《光讚》的相對應經文說：

何謂菩薩不厭生死？常欲具足一切功德，成就善本開化眾生，淨於佛土，

²¹⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258上。

²¹⁸ 「入大悲心」的梵文為「mahākāruṇikāyā āmukhīkarma」，mahākāruṇikāyā 是「大悲心」，而āmukhīkarma 有「起；現前」的意思。因此，「入大悲心」可以譯為「生起大悲心這樣的心念」。見 Ed. Nalinakṣa Dutt etc., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I : Edited with Critical Notes and Introduction*, p. 215. 以及荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁201及1012。

²¹⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257上。

²²⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258上。

未曾懈倦，至今具足薩芸若慧故。²²¹

因此，三地菩薩不是已經有諸多善根，也不是完成度化眾生、成就佛國淨土，而是要求菩薩自己的心裡必須時常惦念著要做以上這些事。換言之，這是三地菩薩的發心，要不懈怠地種善根、度眾生、成立佛國淨土，直到自己具足佛慧為止。三地菩薩另一個行法是要有慚愧心，其確切實踐內容為：

云何菩薩住慚愧處？恥諸聲聞、辟支佛意，是名住慚愧處。²²²

慚愧的意思是「因有缺點、錯誤或未能盡責等而感到不安或羞恥。」²²³因此，根據中文原意，一個人是因為自己有不完善之處，或是做錯了事，或是沒有盡到責任，因此才會起慚愧心。對佛教而言，慚愧心在聲聞行者的行法是表示「羞恥過罪之精神作用」²²⁴。因此，三地菩薩要培養慚愧心就是對自己生起聲聞、辟支佛二乘之心感到羞恥，因為生起二乘之心是罪過，是不對的。但是，慚愧心為什麼對修行實踐這麼重要呢？

世尊告諸比丘：「若比丘有慚有愧，便習愛恭敬；若有愛恭敬，便習其信；若有其信，便習正思惟；若有正思惟，便習正念、正智；若有正念、正智，便習護諸根，護戒，不悔，歡悅，喜，止，樂，定，見如實；知如真，厭、無欲、解脫；若有解脫，便習涅槃。」²²⁵

根據以上引文，《中阿含經》中點出釋尊教誡比丘，有慚愧心才会有恭敬心，因恭敬心才會相信自己所學，有了正信，才會依次有正思惟、正念、正智、正見如實、解脫、涅槃。因此，就聲聞佛法而言，因慚愧心起的恭敬心是成就涅槃解脫的基礎。循著以上思考，三地菩薩如果自己生起二乘之心而有羞恥感，那麼菩薩就會覺得自己這樣做是錯的；如此，有了慚愧心，就會對依菩薩實踐能成之事更加恭敬，也因此對此實踐道，生出真正的信心，最後，才能成就自己的佛道。

總之，三地菩薩必須養成不厭苦之心及慚愧心，印順法師指出這樣的心靈養

²²¹ 見《光讚經》卷7，《大正藏》冊8，頁197中。

²²² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258上。

²²³ 見《漢語大詞典》（電子版）：「慚愧：因有缺點、錯誤或未能盡責等而感到不安或羞恥。《國語·齊語》：『是故大國慚愧，小國附協。』《漢書·貢禹傳》：『自念終亡以報厚德，日夜慚愧而已。』」

²²⁴ 見《佛光大辭典》，頁5810。

²²⁵ 見《中阿含經》卷10，《大正藏》冊1，頁486上。

成之必要是因為若菩薩不是心裡以成爲二乘人爲恥，很容易因爲怕苦而退居二乘。再者，菩薩不厭苦、行菩薩道，廣學一切，這種無厭足之心能讓菩薩能更發成爲大乘的精進。²²⁶

綜而觀之，初地至三地菩薩表現出的愛樂佛法的發心，是有層次的：一、初地發心成佛，依此心，做種種善業，而培養對佛道深切的愛樂之心，並依此心陶冶出對一切眾生平等的慈心；這種想成就佛道的心，也可以從菩薩必須心念於佛身中窺知。初地菩薩要實踐的行法就是菩薩必須心念要成佛。二、立基於向內要求自己需要時時不忘成佛之心，二地菩薩將對佛法的愛樂轉向自身之外擴展，產生不捨一切眾生之心及大悲心，並將發心成佛的方式更具體化一心繫念一切眾生。三、既然一、二地菩薩已經發了要成佛之心，不捨眾生之心及悲念一切眾生之心，三地菩薩必須念及自己親身去救度眾生可能會遇到的危機，那就是會因此而受很多的苦難，甚至被苦難折磨而引發只求自己解脫的二乘之心，爲了對治此危機，三地菩薩必須養成不厭苦之心及慚愧自己生出二乘心。以上初地到三地菩薩堅固自己心志的方法是，先發心要成佛的求菩提之心，再培養不捨棄一切眾生的大悲心，最後爲了保護自己利濟眾生時不怕苦，不起退墮之心，菩薩需具備的不厭苦及慚愧心。以上前三地菩薩應具備的心靈涵養，是由抽象的發心成佛，到具體化對治成佛會遇到的困難，所應持有的心態的歷程。

第三節 導入利眾事業

初地至三地菩薩有了「不可得」的般若空慧做基礎，及擁有成就佛道應有之「上求菩提、下化眾生、精進不懈怠、不避苦」的心靈涵養外，更需確實身體力行，去利益眾生。般若十地的菩薩利眾事業是從初地就開始實施，與般若的觀照和對佛道的愛樂涵養一起相輔相成的實踐，而非將此三項實踐切割開來。以下將依初地到三地菩薩的利眾事業，即布施、持戒和忍辱、迴向三項，分別探究這些是將來深廣菩薩行之基礎行法的特色。

²²⁶ 參見釋印順著，《成佛之道》（新竹：正聞出版社，2000），頁 291-296。

一、初地：修布施行

初地菩薩要以三輪體空的態度來布施：「三者布施，施者、受者不可得故」。²²⁷「布施」在傳統佛教中，是屬於六念處之一，《雜阿含經》指出佛陀說此六念處的目的是因應信心怯弱的方便說，是對在家眾說的升天法，如果意志堅定實踐此六法也可以達到解脫。²²⁸但是《大品經》中的初地菩薩實踐布施，是爲了要升天或是自己的解脫嗎？初地菩薩的布施確切實踐內容爲：

「云何菩薩修布施？」佛言：「菩薩施與一切眾生，無所分別，是名修布施。」²²⁹

初地菩薩的布施是對一切眾生布施，不起分別之心。這樣沒有分別之心的廣施一切有情，到底是人天法還是出世法呢？白石凌海在其探討〈布施概念的變遷(四——般若經中的布施思想)〉論述：

三輪是否清淨，被解成它是出世間的布施波羅蜜多或是世間的布施波羅蜜多的差異。²³⁰

因此，三輪清淨成了布施是世間或出世間的判定標準。所謂的三輪清靜的布施，指的是無所得、無執著的實踐，亦即般若波羅蜜多行²³¹，因而有三輪清靜的布施，

²²⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁256下。

²²⁸ 見《雜阿含經》卷20，《大正藏》冊2，頁415中。「如是摩訶男！依此五法，修六念處。何等爲六？〔此〕摩訶男！念如來當如是念：如來、應、等正覺，乃至佛、世尊。當念法，僧，戒，施，天事，乃至自行得智慧。如是摩訶男！聖弟子成就十一法者，則爲學跡，終不腐敗，堪任知見，堪任決定，住甘露門，近於甘露，不能一切疾得甘露涅槃」。印順導師在《佛法概論》中提及「在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共爲六念，這都見於『雜阿含經』。這主要是爲在家信眾說的，如摩訶男長者聽說佛與僧眾要到別處去，心中非常難過（雜含卷三三·九三二、九三三經）；還有難提長者（雜含卷三〇·八五七、八五八經），梨師達多弟兄（雜含卷三〇·八五九、八六〇經）也如此。訶梨聚落主身遭重病（雜含卷二〇·五五四經）；須達多長者（雜含卷三七·一〇三〇經等），八城長者（雜含卷二〇·五五五經），達摩提離長者（雜含卷三七·一〇三三經）也身患病苦。賈客們有旅行曠野的恐怖（雜含卷三五·九八〇經）；比丘們有空閒獨宿的恐怖（雜含卷三五·九八一經）。這因爲信眾的理智薄弱，不能以智制情，爲生死別離，荒涼淒寂的陰影所惱亂，所以教他們念——觀想三寶的功德，念自己持戒與布施的功德，念必會生天而得到安慰。這在佛法的流行中，特別是「念佛」，有著非常的發展。傳說佛爲韋提希夫人說生西方極樂世界，也還是爲了韋提希遭到了悲慘的境遇。所以龍樹『十住毘婆娑論』說：這是爲心情怯弱者所作的方便說。」以上見《佛法概論》（台北：正聞出版社，1992），頁208-209。

²²⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257下。

²³⁰ 白石凌海著，許洋主譯，〈布施概念的變遷(四——般若經中的布施思想)〉，《圓光佛學學報》第五期（中壢：圓光佛學研究所，2000），頁163。

²³¹ 白石凌海著，許洋主譯，〈布施概念的變遷(四)——般若經中的布施思想〉，《圓光佛學學報》第五期，頁163。

就是出世行的實踐。《般若經》的「布施的價值」，誠如白石凌海所說：²³²

「布施」的價值不是依布施時間的長短或施物的內容而定的，而「布施」的意義也因是否對布施時間和施物無所得、無執著，亦即是否以般若波羅蜜多為導，而有差異。

在《般若經》中，布施不再是著重於有形的人、物質或事、及行為，而是重在精神的、思想的不執著，是否相應於般若。初地菩薩的布施是施者、受者不可得，是廣施一切眾生無分別，這就是相應於般若的布施，就是三輪體空的布施。初地菩薩的利他實踐要和般若相應，這也可證明《小品》的十地菩薩實踐是屬於出世行的，而非人天行。總之，初地菩薩借用此觀念，但在實踐時是以「不可得」，即一切法空之智，來行此法，故此一般生天法成了菩薩行法。

二、二地：持戒忍辱

有別於初地的布施實踐，二地菩薩利眾事業是實踐六波羅蜜中的持戒和忍辱²³³。首先是持戒，持守戒律是六念處升天法門之一，除此之外，根據《增壹阿含經》，持戒清淨，可以讓內心也清淨，內心清淨，見就清淨，如此層層推演，最後就能進入涅槃。²³⁴持戒能讓內心清淨，這樣的文句也可以在《大寶積經》看見：「出家三事應當愛護。三事者，所謂持戒清淨，其心調伏，入定不亂。」²³⁵因此，藉由持清淨戒，行者可以得到內心的安定、清淨，或者是往升天界。在原始佛教中，比丘要受比丘戒，比丘尼要受比丘尼戒，在家眾可以受五戒、十善戒、八關齋戒，然而，二地菩薩要持守的戒律卻遠多過以上這些戒：

云何菩薩戒清淨？若菩薩摩訶薩不念聲聞、辟支佛心及諸破戒、障佛道法，是名戒清淨。²³⁶

²³² 見白石凌海著，許洋主譯，〈布施概念的變遷(四)——般若經中的布施思想〉，《圓光佛學學報》第五期，頁 167。

²³³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 256 下。「一者，戒清淨...三者，住忍辱力」。

²³⁴ 見《增壹阿含經》卷 33，《大正藏》冊 2，頁 734 下。「滿願子報曰：『戒清淨義者，能使心清淨；心清淨義者，能使見清淨；見清淨義者，能使無猶豫清淨；無猶豫清淨義者，能使行跡清淨；行跡清淨義者，能使道清淨；道清淨義者，能使知見清淨；知見清淨義者，能使入涅槃義，是謂於如來所得修梵行。』」

²³⁵ 見《大寶積經》卷 113，《大正藏》冊 11，頁 642 下。

²³⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 上。

二地菩薩要實踐持戒清淨，心中就不能念著二乘及種種破戒之法，也不能執著於障礙佛道的法。二地菩薩不但要像二乘人一樣，避免繫著於會破戒的諸法，還要去除念著二乘之心。因此，達到以上要求的菩薩，不但能持有比丘既有的戒律，內心也能穩穩的朝向成佛之道而不動搖。除了持戒外，二地菩薩行法還重視忍辱，而其忍辱的內涵是：

若菩薩於一切眾生無瞋無惱，是名住忍辱力。²³⁷

菩薩對一切眾生無瞋無惱就是住忍辱力。眾生如果對菩薩加以傷害時，菩薩應該要安忍，對眾生不起瞋心。忍辱是從佛本生故事就開始強調的修行實踐。²³⁸然而，菩薩為什麼可以忍受眾生種種的迫害，而不生起瞋心、惱害之心，《大品經》說：

一切法中無有堅實，汝等所瞋是因緣，亦空、無堅實，皆從虛妄憶想生。汝以無根本瞋恚、壞心，惡口罵詈，刀杖相加，以至害命，汝等莫以是虛妄法起瞋，故墮地獄、畜生、餓鬼中，及餘惡道受無量苦。汝等莫以是虛妄無實諸法，故而作罪業，以是罪業故，尚不得人身，何況得生佛世！²³⁹

菩薩之所以可以忍辱，是因為一切法是虛妄無實。因此，引起菩薩瞋恚之心的種種人、事、物也是本性空無，沒有實性。倘若菩薩為了沒有實性的事情，起了害心，造了業，是會喪失寶貴的人身的，更遑論還有生於佛世的機會。由於以上原因，菩薩能對眾生不瞋不惱，最後達到忍辱的實踐。

二地菩薩心念的是一切眾生，不捨所有眾生，對其生出大悲之心，持守的戒比一般聲聞戒更加深入，是屬於不執著於戒相、不起入二乘之心的菩薩專有之戒。不但如此，此地菩薩還可以藉由觀照一切法是虛妄不實，而不會對眾生起瞋害之心，也因此培養自身的忍辱力。以上兩項實踐方法，一是對持守的戒律之要求，一是面對眾生迫害的要求。兩者皆是發下化眾生之心的菩薩面對眾生考驗時，自己在因應時應持有的態度。

²³⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 上。

²³⁸ 參見《佛本行集經》卷 4，《大正藏》冊 3，頁 668 上。「汝當忍辱，設有他來打罵、禁繫、殺害之者，。皆須忍受；乃至節節支解於汝身體之時，汝於如是怨讎等邊，應當忍辱生慈悲心。」以及《長阿含經》卷 21，《大正藏》冊 1，頁 142 上。「佛告比丘：『……天帝釋，即我身是也，我於爾時，修習忍辱，不行卒暴，常亦稱讚能忍辱者，若有智之人欲弘吾道者，當修忍默，勿懷忿諍。』」

²³⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 25，《大正藏》冊 8，頁 406 中。

三、三地：迴向淨土

有了慚愧心及無厭足之心，第三地的菩薩能專心地在菩薩道精進，上求佛道，不至於中斷。此地菩薩因為已經具備各種善根，並願意淨佛國土，其淨佛國土的方法是將自己善根的功德全部迴向：

以諸善根迴向淨佛國土，是名淨佛國土。²⁴⁰

迴向 *pariṇāma(na)* 的意義有：成熟，轉，轉變。²⁴¹ 根據日本學者梶山雄一的研究，迴向可以分為內容轉換的迴向和方向轉換的迴向。所謂內容轉換的迴向就是使自己的善根功德迴向，讓自己的菩提逐漸成熟；方向的迴向是為了減輕他人的業苦，或資助他人的菩提，而將自己的善根功德迴向。三地菩薩將自己因善根而積集的福行迴向，使國土清淨，這是屬於方向轉換的迴向。業報應該是自作自受，那麼為什麼菩薩可以將自己造的善業轉向讓佛國土清淨呢？梶山氏認為空性可以超越業。²⁴² 換言之，三地菩薩能將自己的功德迴向讓佛土清淨，是因為菩薩具有空的思想，了知一切事物本體是空，不具實在性。

總之，一至三地菩薩，在以般若空慧為前導下，不但涵養了對佛道的愛樂之心及利眾之心以堅固自己的菩薩心志，也具體從事利他行。初地從布施入手，有別於著外相形式的布施，用三輪體空觀照，將布施這種人天福德行轉化為與空相應的菩薩行。二地菩薩的利他行，也是類似人天行的持戒實踐，但是二地菩薩是不僅僅持守戒律，還要更深一層，以般若空慧觀照，讓自己不執著於戒相。至於忍辱，二地菩薩不僅是忍受眾生對己的迫害，更要控制自己的心念，對眾生不起瞋恨、惱害之心。三地菩薩的利他行，更是超越了初地和二地以般若為導的六波羅蜜行中的布施、持戒、忍辱，不再只是對己身的克制，而是將自己所修的功德向外迴向，期望能清淨佛國土，成就所有眾生。換句話說，一至三地的菩薩之利他行，是從初地、二地的向內約束自己的類似人天行法，向上提升到拓寬菩薩的心靈——將自己所得向外迴向給眾生。

²⁴⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，見《大正藏》冊8，頁258中。

²⁴¹ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁747。

²⁴² 參見許洋主譯，梶山雄一等著，《般若思想》（台北：法爾出版社，1989），頁72-87。

第四節 勤求菩薩法教

一至三地的菩薩須以般若空慧爲導，除了涵養自己的心靈以堅固自己的心志及從事利他行外，還有一項很重要的修行指引，即是勤求菩薩法教。因爲此三地菩薩還在初學階段，因而將佛法作深切的了解是很重要的，這也符合佛涅槃後重法的風氣。以下將依初地菩薩出家求法並如說行，二地菩薩勤求諸波羅蜜與知恩報恩，三地菩薩求諸佛法教與法布施等三項，分別論述一至三地菩薩如何探求菩薩法教。

一、初地：出家求法並如說行

首先，在初地，即對菩薩求法的身分做限定，般若十地的菩薩在入初地時，即必需是不雜心出家，世世在佛法中出家，不是在外道中出家，而且出家沒有障礙。

「云何菩薩常出家治地業？」佛言：「菩薩世世不雜心出家，佛法中出家，無能障闕者，是名常出家治地業。」²⁴³

以此出家身份，初地菩薩努力求法，其求法心態是要「應薩婆若心」，也就是以相應於一切法空—佛智，就不會墮入二乘了。

「云何菩薩求法？」佛言：「菩薩應薩婆若心求法，不墮聲聞、辟支佛地，是名求法。」²⁴⁴

因爲「佛法的正覺以解脫爲目標，而這必依聞、思、修三而達到；聞慧又要依賢師良友」²⁴⁵，初地菩薩需有善知識。秉持般若空觀的態度，在此地菩薩爲了要聞慧，應先親近善知識。而什麼樣的人可以當初地菩薩的善知識呢？必須要能教人入薩婆若中住：

「云何菩薩親近善知識？」佛言：「能教人入薩婆若中住。如是善知識親

²⁴³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257下。

²⁴⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257下。

²⁴⁵ 見釋印順著，《佛法概論》，頁237。

近、諮受、恭敬、供養，是名親近善知識。」²⁴⁶

Conze 將「入薩婆若中住」英譯為「instigate him to the knowledge of all modes」²⁴⁷也就是「促使他成就一切智」。古漢語的「入」有「達到(某種境界)；趨於(某種狀況)」，²⁴⁸這與「instigate」(發起；促使)的意思相近。而「住」是「停止」²⁴⁹。因而，初地菩薩的善知識必須能讓初地菩薩「入薩婆若中住」，即是「促使初地菩薩達到佛智並安住於其中」。而對於這樣的善知識，菩薩要親近他，有問題要向他請教²⁵⁰，對他恭敬，供養他。

初地菩薩以出家的身分，親近善知識，從其學法，在學習到法義之後，菩薩還必須「演出法教」：

「云何菩薩演出法教治地業？」 佛言：「菩薩若佛現在，若佛滅度後，為眾生說法，初中後善，妙義好語淨潔純具，所謂修多羅乃至憂波提舍，是名演出法教治地業。」²⁵¹

所謂「演」是「推廣；傳布」²⁵²之義，所以「演出法教」是「推廣傳布佛法」。「修多羅乃至憂波提舍」指的是十二部經，也可以稱為「十二分教」，是佛陀教法的分類²⁵³。換句話說，初地菩薩，不管佛在世或滅度後，用美妙純淨的言語廣為眾

²⁴⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257下。

²⁴⁷ Trans. Edward Conze, *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the Divisions of the Abhisamayalankara*, Berkeley, p166.

²⁴⁸ 見《漢語大詞典》(光碟版)「入：達到(某種境界)；趨於(某種狀況)。南朝·梁·劉勰《文心雕龍·誄碑》：『潘岳 構意，專師孝山，巧於序悲，易入新切。』」

²⁴⁹ 見《漢語大詞典》(光碟版)「住：停止；停住。北魏·賈思勰《齊民要術·種紅花藍花梔子》：『乃至粉乾足，手痛按勿住。』」

²⁵⁰ 見《漢語大詞典》(光碟版)「諮受：請教、承受。《百喻經·與兒期早行喻》：『不求名師諮受道法。』南朝·梁·慧皎《高僧傳·譯經中·鳩摩羅什》：『其冬，誦《阿毗曇》，於《十門》、《脩智》諸品，無所諮受，而備達其妙。』」

²⁵¹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257下。

²⁵² 見《漢語大詞典》(光碟版)「演：推廣；傳布；延及。《漢書·外戚傳》：『愚臣既不能深援安危，定金匱之計，又不知推演聖德，述先帝之志。』顏師古注：『演，廣也。』」

²⁵³ 見印順法師的論點：「關於「經藏」成立的研究，近代有「九分教」(「十二分教」)與「四阿含」先後的異說，現在先從「九分教」與「十二分教」的成立說起。在部派不同的傳說中，或作「九分教」，或作「十二分教」；而「九分教」又有多種不同的傳說，因而佛學界又有「九分教」與「十二分教」先後的異說。如上章所說，「九分教」本是教法的分類。教法在次第集成中，以形式或內容不同，漸形成不同的部類。把不同的部類，綜合起來，成為「九分教」，這是教法的原始分類。「九分教」是：「修多羅」、「祇夜」、「記說」、「伽陀」、「優陀那」、「本事」、「本生」、「方廣」、「未曾有法」。然在佛法的開展中，特別是律部與論議的發達，對於聖典的部類，感到有補充的必要，於是又增加而綜合為「十二分教」。「十二分教」是：九分以外，又加入「因緣」、「譬喻」、「論議」。」釋印順著，《原始佛教聖典之集成》(台北：印順，1978)，頁493。

生說十二部經²⁵⁴。

「云何菩薩破於憍慢治地業？佛言。「菩薩破是憍慢故，終不生下賤家，是名破於憍慢治地業。」²⁵⁵

初地菩薩勤求法教，除了要法施，還要防止自己因此生起憍慢之心。也就是菩薩不可以以為自己了不起，或認為自己已經從法中得到真實不變的智慧。最後，要求初地菩薩法施之時，不是只會說，還要身體力行，即「佛言，菩薩如所說行，是名實語治地業。」²⁵⁶《放光》更明確表示出：「佛言，如口所說，言行相應。」²⁵⁷初地菩薩口中說佛的教法，也要依這個教法修行實踐；換句話說，最後一法對初地菩薩的要求就是必須做到解行並重，不能只在學理上理解，也不能光說不練，要確確實實地去實踐。

總之，在初地時，即對菩薩的身分做限制，菩薩必須出家，而且要尋找能幫自己得到佛智的善知識，繼而對教授法義的善知識要尊敬，學到法義後要教授他人，而且自己要如自己所教說，如實地去實踐，不可以起憍慢之心。以上這是對菩薩基本求法實踐的要求，從求法到教法，完整的教學相長的實踐過程。由此初地菩薩的十個行法中有五項是與求法、學法等有關，不難看出此地菩薩的修行對法的重視，我們或許也可以說，此地菩薩非常重視對佛法智慧的培養。不過，因為前二節討論之初地菩薩的實踐內包含般若空慧的引導，培養了上求菩提的成佛之心，又從事利益眾生的事業，所以此地菩薩不會落入只重教法的窠臼內。

二、二地：勤求諸波羅蜜法教

二地菩薩在求法上的實踐，則可分為三項：對菩薩求法態度的要求、對菩薩教授法義態度的要求、所求之法的內容加深。除此之外，菩薩還要知恩、報恩。首先，是求法的態度，菩薩「信師恭敬諮受」，是指菩薩對師長要視之如釋迦牟尼佛。

²⁵⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 10，《大正藏》冊 8，頁 291 下。「如佛住三事示現說十二部經——修多羅、祇夜乃至優波提舍。」

²⁵⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 下-258 上。

²⁵⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 上。

²⁵⁷ 見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 28 上。

所謂成就眾生以此為喜，是名受歡喜。……若菩薩於諸師，如世尊想，是名信師恭敬諮受。²⁵⁸

菩薩上對教授自己的善知識，能恭敬之，下對自己在教授他人時，能心生歡喜。二地菩薩的行法「受歡喜」就是「得歡喜樂」²⁵⁹，也就是得到歡喜。其梵文為 prāmodya（歡喜；喜樂）²⁶⁰ 加上 pratyānubhavanta（領受）²⁶¹ 成了 prāmodyapratyānubhavanta（領受歡喜）。而領受的意思是接受²⁶²，因此受歡喜是得到歡喜、接受到歡喜。這歡喜是來自哪裡呢？《放光經》認為是來自於教授眾生而有的喜樂：

「云何菩薩得歡喜樂？」佛言：「教授眾生，以是為樂。」²⁶³

最後，此地菩薩雖然還在求法階段，其所求法不再僅局限於像初地菩薩所求的聲聞法十二部經，而是轉深入求屬於菩薩的「諸波羅蜜」²⁶⁴。換句話說，奠基於初地菩薩的十二分教基礎上，二地菩薩所求之法，是所有的波羅蜜，是屬於菩薩的行法，而非其他。

對於以上這一切，菩薩知恩、報恩，因為「若菩薩摩訶薩行菩薩道，乃至小恩尚不忘，何況多？」²⁶⁵佛弟子不能忘記他人之恩的修行要求，在《增壹阿含經》也可以看到：

爾時，世尊告童子曰：「世間有二事，最不可得。云何為二？有反復之人，作小恩，常不忘，況復大者？是謂，諸童子，有此二事，最不可得。童子當知！念有反復，亦識使小恩不忘，況復大者？」爾時，世尊便說此偈：「知恩識反復，恒念教授人，智者所敬侍，名聞天世人。」如是，諸童子，當知作是學。²⁶⁶

佛弟子要感念他人的恩德，而其報答恩德的對象，就是教授他的人。懂得知恩、

²⁵⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 上。

²⁵⁹ 參見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 28 上。

²⁶⁰ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 892。

²⁶¹ 見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，頁 848。

²⁶² 見《漢語大詞典》（電子版）。

²⁶³ 參見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 6，頁 28 上。

²⁶⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 上。

²⁶⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 上。

²⁶⁶ 見《增壹阿含經》卷 10，《大正藏》冊 2，頁 596 中。

報恩的人是可以讓智者敬重，可以名聞於天及世人的。由以上可知，就《增壹阿含經》的內容而論，佛弟子必須不忘師長之恩。《小品》說最懂得知恩、報恩的人，就是佛陀：

須菩提！如來知恩知報恩者。若人正問何等是知恩知報恩者？當答：「佛是知恩知報恩者。」須菩提！云何佛是知恩知報恩者？如來所行道，所行法，得阿耨多羅三藐三菩提，即護念是道、是法，以是事故，當知佛是知恩知報恩者。²⁶⁷

佛陀的報恩方式，是要護念當初佛自己依之而行的道及法，但是佛陀依之而行的道與法是什麼？《小品》說：

復次，須菩提，諸佛依止於法，供養恭敬、尊重、讚歎於法。法者則是般若波羅蜜，諸佛供養恭敬、尊重、讚歎般若波羅蜜。何以故？般若波羅蜜出生諸佛故。²⁶⁸

因此，佛陀依之成佛的是法，而法就是般若波羅蜜；因為有般若波羅蜜，所以諸佛得以成佛。諸佛爲了要報這個恩德，所以要護念般若波羅蜜。如果依此而推論，我們可以依《增壹阿含經》說二地菩薩要知道並報答教授自己的師長的恩；也可以依《小品》推論二地菩薩要護念法——般若波羅蜜，這才是知恩報恩。無論如何，二地菩薩必須不忘自己所學之法的來源。

此地菩薩繼續初地菩薩，勤求法教，只是此地菩薩的求法的實踐比初地菩薩的求法修行更深入一層。此地行法除了要求菩薩對善知識的態度要恭敬，還要恭敬到將之視爲佛一般。另外，二地菩薩不但要法施，還要在教授眾生時，心生歡喜。最後，此地的菩薩一心一意求的是不共二乘，專屬菩薩的各種波羅蜜。二地菩薩在求法時，要報答師長之恩，不忘自己所學之法的來源。

三、三地：求諸佛法與法布施

到第三地時，菩薩繼承前兩地，積極求法。只是菩薩求法的對象，擴充爲「諸

²⁶⁷ 見《小品般若波羅蜜經》卷5，《大正藏》冊8，頁558下。

²⁶⁸ 見《小品般若波羅蜜經》卷5，《大正藏》冊8，頁558下。

佛所說法，若此間世界，若十方世界，諸佛所說法，盡欲聞持，是名多學問無厭足。」²⁶⁹菩薩不再只於娑婆世界求法而已，菩薩的善知識是諸佛，求的法是諸佛所說之法，求法的地方是諸佛國土。對於求到的法，菩薩的態度是：

有所法施，乃至不求阿耨多羅三藐三菩提，何況餘事，是名不求名利法施。

270

而此地的菩薩布施法是不求回報的，不為名利，甚至不是為了要得到正覺而布施，而是以無所得的態度來做法施。由以上可知，三地菩薩的求法實踐，是精進地向十方諸佛求法，並且在求到法後，以無所得的態度，做完全的布施。

總之，一至三地的菩薩本著般若空觀，有著對佛法的愛樂之心，積極地從事基礎的實踐，除了做利他行之外，菩薩更是從初地開始就以出家的身分精進學習佛法。就學習的內容而言，初地菩薩到三地的菩薩是從十二分教，諸波羅蜜，到諸佛之法這樣的提升。就求法的對象而言，則是從對善知識求法，到向諸佛求法的廣度參學。若以求法的態度而言，則是從對善知識的尊敬，到將善知識視之如佛般的推崇。就學到法之後對眾生所做的法施而言，則是從不分別的法施，言行一致；到法施後，內心產生歡喜；最後是無所求的法施。換句話說，初地到三地菩薩的求法實踐以學習的內容、求法的對象、求法的態度、法的教授分享四方面來看，都是層層向上提升的。

第五節 小結

一至三地的菩薩的行法中，初地的行法中有二分之一，二地的行法中也有二分之一，三地行法中有五分之二，是跟求法有關，因此，《大智度論》才會說「菩薩於初三地，慧多定少，未能攝心故。」²⁷¹換句話說，十地中的前三地是多慧少定的修行實踐，注重提高自己的心靈涵養，培養對佛法的愛樂、發心，累積福德，利益眾生，和求法以得智慧。甫入初地，即強調用「不可得」的般若空慧來實踐

²⁶⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258上。

²⁷⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258上。

²⁷¹ 見《大智度論》卷50，《大正藏》冊25，頁417下。「菩薩於初三地慧多定少，未能攝心故。後三地定多慧少，以是故不能入菩薩位。」

一切法。而菩薩心志堅固的層次，是隨一地一地增長而提升。從初地的愛樂佛法之心及慈心，提升至二地的不捨眾生及大悲心，到三地的因慚愧不入二乘之心和積極求福慧不厭足的精進之心。福德累積的實踐，也藉由利益眾生，逐地增加。第一地是三輪體空的布施，第二地是不著戒相的持戒和忍辱，因已有了布施、持戒和忍辱的修行，三地菩薩聚集諸多善根並將此善根迴向以嚴淨佛國土。

至於勤求菩薩法教方面，前三地的求法很明顯可以看出層層上升的情形。首先，在菩薩所求的法方面，初地求十二部經，二地求六波羅蜜，三地求十方諸佛之法；這樣的求法可以說是一至三地的菩薩求法是從求共聲聞法，不共聲聞之菩薩法，到佛法這樣的提升。另外，菩薩在教授法時，也是地地展轉提升。首先，教授十二部經時，向外所用之語言純淨；二地則是在教授時，內心生歡喜；三地則是完全不求回報地做法施。

由以上三項—堅固菩薩心志、導入利眾事業、勤求菩薩法教，我們可以看到前三地的菩薩實踐，相對於後面諸地的菩薩行法，雖是屬基礎佛法的修學，然必須學會的行法卻是層層深入的。再者，因為菩薩是發願成就佛道者，所以前三地菩薩特重成佛必備的勝行——布施、持戒、忍辱三大福德資糧。但為了避免落入人天乘而偏離了成佛之道，此三地菩薩也重視般若空慧的觀照及法的探求。因此，此三地菩薩的特色，應該在於福慧雙修，只是這些修行並不是說此地菩薩已體得空慧或已圓滿福德資糧，而是仍處於為後面更深廣的菩薩行作基礎的階段。一至三地菩薩，雖然是奠基在人天法、聲聞法之上的修行實踐，但本質上卻是不一樣的。因為一至三地菩薩一開始就以不可得空觀為引導，實踐種種的行法，而且矢志上求佛道，下化眾生，所以此三地菩薩雖然做基礎的實踐，但其願是利益廣大眾生，其心是成就佛道，這是與二乘行者及一般凡夫最大不同之處。

第四章 藉聲聞法，深化體驗：四至六地菩薩之修行特色

從初地開始，所有的菩薩行法都是以般若空慧為引導。一至三地的菩薩行法不但要求菩薩涵養上求佛道、下化眾生、不厭苦及慚愧之心，以此來堅固其菩薩心志，更要求菩薩以無所得的心態觀照諸法的空寂性來實踐布施、持戒、忍辱、迴向這些利益眾生的事項，將這些深化為導入佛道之法。又，十地中的前三地菩薩勤求諸法教，從十二部經、六波羅蜜，到諸佛之法，並依身體力行所求之法的內涵，與眾生分享教授自己學得之法。雖然一至三地的菩薩既培養出為眾生、為佛道的心，又以不可得的般若空慧觀照自己實踐的利眾之行，也勤於求取諸菩薩法教，但卻沒有太多對治心性的修行實踐，接下來的菩薩行法是否包含更多對菩薩身心行持上的要求呢？

經由詳細解讀四至六地菩薩的行法，發現四到五地的行法藉助聲聞比丘的修行實踐再予以深化，第六地菩薩則是展現出在般若深化體驗後，對六波羅蜜的實踐，故將此三地行法歸納為一大類。在菩薩十地中，這四至六地的菩薩行法在般若的觀照下，藉助聲聞的實踐來提升自己，為將來後面諸地更廣大的菩薩行法做準備。然而，這些行法的詳細內容是否完全與聲聞行者的修行實踐一樣呢？首先將藉由語言文獻法解析每一行法的內涵，再運用義理分析法探究其特色。以下將分三節分別介紹四至六地菩薩的行法內涵及其特色：一、消極節制和積極捨棄；二、身遠離及心遠離；三、波羅蜜的展開。

第一節 消極節制和積極捨棄：四地菩薩的修行特色

奠基於第三地菩薩已完成發心求佛道及救度眾生，又勤於求菩薩法教，實踐布施、持戒、忍辱三大福德事業的四地菩薩，需要完成哪些修行實踐呢？細察第四地菩薩的所有實踐法，菩薩似乎是以出家身分從事聲聞行者的修行，即是相當

重視「事欲」²⁷²的去除。其中，包括消極的節制自己的身心，如不捨阿蘭若住處、少欲、知足、持有陀頭功德、持戒；以及積極捨棄一切，如對諸欲甚或對世間生厭惡心、捨棄一切所有、心不沒、不惜一切物。然而，第四地菩薩的確實實踐方式為何呢？以下將以兩大項來探討第四地的菩薩實踐內涵及修行特色：消極節制以自我提升和積極捨棄以培養般若空慧。

一、消極節制以自我提升

一至三地菩薩的修行實踐是積極地追求諸菩薩法教，從事利他行，不斷地發心。然而，相較於前三地的實踐，四地菩薩的行法從字面上看來有更多厭棄和捨離的氣息：

「一者、不捨阿蘭若住處。二者、少欲。三者、知足。四者、不捨頭陀功德。五者、不捨戒。六者、穢惡諸欲。七者、厭世間心，順涅槃心。八者、捨一切所有。九者、心不沒。十者、不惜一切物。須菩提！是名菩薩摩訶薩住四地中，不捨十法。」²⁷³

從上引文得知，四地菩薩住於阿蘭若，過著少欲知足、頭陀行、持戒、厭惡欲望及世間、將一切捨棄、心不沒、不貪惜一切物這樣的生活。這樣的生活無異於聲聞、緣覺二乘厭離世間心切的離世生活，這可以從《增壹阿含經》中得到證明阿蘭若行、少欲、知足、持戒等是佛住世時，聲聞眾的實踐法：

世尊告曰：「汝等所生之處比丘之中，能自行阿練若，復能稱譽阿練若；自行乞食，復教他人使行乞食；不失時宜；自著補納衣，復教他人使著補納衣；自修知足，亦復歎譽知足之行；自行少欲，亦復歎說少欲之行；自樂閑靜之處，復教他人使在閑靜之處；自守其行，復教他人使守其行；己身戒具清淨，復教他人使修其戒；己身三昧成就，復教他人使行三昧；己身智慧成就，復教他人使行智慧；己身解脫成就，復教他人使行解脫；己身解脫見慧成就，復教他人使行此法；身能教化不有厭足，說法無懈倦？」

²⁷² 「聲聞佛教，雖不以苦行為道（有的以四聖種為道，而立四十一道品，但不為一般所公認），著重於出離「煩惱欲」，但對於「事欲」，確是相當重視的。出家的特色，便是遠離男女、眷屬、資財的事欲，過著「少欲知足」的恬淡生活。」見《印順·呂澂佛學辭典 下冊》，頁 1349。

²⁷³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 中。

爾時，諸比丘白世尊言：「比丘滿願子於此諸比丘中，堪任教化，己身修阿練若行，亦復歎譽阿練若行，己身著補納衣，少欲知足，精進勇猛，乞食，樂閑靜之處，戒，三昧，智慧，解脫，解脫見慧成就，復教他人使行此法，自能教化，說法無厭足。」²⁷⁴

四地菩薩需「不捨頭陀功德」，《大品經》的同本異譯本《放光經》將此行法翻譯為「不捨沙門十二法行」²⁷⁵，也是聲聞行法之一。「頭陀功德」指的就是「十二頭陀」，《大品經》中「十二頭陀」是指：

「復次，須菩提！說法者受十二頭陀：一作阿蘭若，二常乞食，三納衣，四一坐食，五節量食，六中後不飲漿，七塚間住，八樹下住，九露地住，十常坐不臥，十一次第乞食，十二但三衣。」²⁷⁶

由以上引文我們歸納四地菩薩的行法中的一到五，即不捨阿蘭若住處、少欲、知足、不捨頭陀功德、不捨戒，是屬於聲聞行法。對聲聞行者而言，所謂阿蘭若住處，指的是山林、荒野，即適合於出家人修行與居住之僻靜場所。比丘為修行而常居於阿蘭若，稱阿蘭若行，屬於十二頭陀行之一。而少欲知足指「節制物欲」，就是將欲望減少而知滿足。對於未得之物不起過分之貪欲，稱為少欲。對於既得之物，不嫌其少，不生悔恨，稱為知足。至於持有頭陀功德是指做了頭陀行，也就是去除塵垢煩惱，棄捨對衣、食、住等的貪著。不捨戒，聲聞的戒相是指「謂持戒表現之相狀差別。如持五戒、十戒，乃至二百五十戒，一一戒中各有差別，按其持犯之輕重，各有不同之相狀。一般指切切實實遵守戒律之相狀。」²⁷⁷所以，聲聞的「不捨戒」是指不捨五戒、十戒、乃至比丘的二百五十戒的一一規定。這些聲聞行法是為了離欲，去煩惱，是進入三昧、觀行的先決要件。

然而，四地菩薩實踐這些行法難道是和聲聞行者一樣嗎？四地菩薩是否完全從事了和聲聞行者相同的修行可從下列引文分曉：

云何菩薩不捨阿練若住處？能過聲聞、辟支佛地，是名不捨阿練若住處。

²⁷⁴ 見《增壹阿含經》卷，《大正藏》冊1，頁734上。亦可見於《中阿含經》卷2，《大正藏》冊1，頁430上。

²⁷⁵ 見《放光般若經》卷4，《大正藏》冊8，頁27中。

²⁷⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》冊8，頁223中-下。

²⁷⁷ 見《佛光大辭典》，頁2911。

阿練若就是阿蘭若，是遠離人群的寂靜之處，對四地菩薩而言，不捨阿蘭若住處就是要超越二乘，但是這實質意思是什麼呢？《小品》經文明確指出：

「世尊！若阿練若處、空閑處、山間、樹下曠絕之處，不名遠離者，更有何等遠離？」「須菩提！若菩薩遠離聲聞、辟支佛心，如是遠離，若近聚落亦名遠離；若在阿練若處、空閑處、山間、樹下曠絕之處，亦名遠離。須菩提！如是遠離，我所聽許。……須菩提！若惡魔所稱讚遠離，阿練若處、空閑處、山間、樹下曠絕之處，是菩薩雖有如是遠離，而不遠離聲聞、辟支佛心，不修般若波羅蜜，不為具足一切智慧，是則名為雜糅行者，是菩薩行是遠離則不清淨。」²⁷⁹

由上引文可知，釋尊認可的遠離，是要遠離聲聞、辟支佛二乘之心，只要菩薩遠離了二乘的心，不管是住在阿蘭若等寂靜之處還是住在聚落附近，都是佛陀認可的遠離，否則是不清淨的遠離。換句話說，二乘的寂靜之處是遠離人群之地，而四地的阿蘭若處是超越聲聞、緣覺二乘之處。因此，對二乘修行人而言，住於阿蘭若，需要確實遠離人群，而對四地菩薩而言，凡舉可以超越二乘之地就是阿蘭若處。這樣一來，四地菩薩的阿蘭若也就不再侷限於某些地方而已，反而是著眼在修行者自己的修行是否能超越上。總之，四地菩薩不「捨阿蘭若住處」，不是在事相的節制自己——讓自己身體遠離慣鬧，而是將聲聞行法賦予新義——超越了二乘的證悟才是真的寂靜之處。²⁸⁰印順法師認為這就是「般若法門」，不重阿蘭若行而是注重深修禪定的證明。²⁸¹這種將阿蘭若意義深廣化的實踐可以在《雜阿含經》中得到佐證：

佛告鹿紐：「若眼識色可愛、樂、念、可意，長養於欲。彼比丘見已，喜樂、讚歎、繫著住；愛樂、讚歎、繫著住已，心轉歡喜；歡喜已，深樂；深樂已，貪愛；貪愛已，障礙。歡喜、深樂、貪愛、障礙者，是名第二住。……鹿紐！有如是像類比丘，正使空閑獨處，猶名第二住。……若有比丘，

²⁷⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258中。

²⁷⁹ 見《小品般若波羅蜜經》卷7，《大正藏》冊8，頁570下-571上。

²⁸⁰ 見“he transcends the enlightenment of all the Disciples and Pratyebuddhas” in Edward Conze, *The Large Sutra of Perfect Wisdom*, p. 170.

²⁸¹ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981），頁1297。

於可愛、樂、念、可意，長養於欲色；彼比丘見已，不喜樂、不讚歎、不繫著住，不喜樂、不讚歎、不繫著住已，不歡喜；不歡喜故，不深樂；不深樂故，不貪愛；不貪愛，故不阨礙；不歡喜、深樂、貪愛、阨礙者，是名為一一住。……。鹿紐！如是像類比丘，正使處於高樓重閣，猶是一一住者。所以者何？貪愛已盡，已知故。貪愛已盡、已知者，諸佛如來說名一一住。」²⁸²

依上文而言，如果比丘對境生出貪、喜、繫著，就算處於空閒獨處，也還是第二住；唯有對境不貪、不喜、不繫著，就算住高樓大廈，也是獨住。因此，所謂的住阿蘭若處，端視自己的心是否遠離貪、喜、繫著。不過，我們不一定要將四地菩薩這裡的捨阿蘭若住處視為菩薩是不重視阿蘭若行²⁸³，而是將菩薩不捨阿蘭若處視為菩薩為了提升自己的能力必須去阿蘭若修行，然而為了防範菩薩在從事阿蘭若修行時忘卻了自己所追求的並非厭離之心，所以才在此行法中強調對於行者而言所謂真正住於的阿蘭若是不落入二乘之心。菩薩住在阿蘭若潛心修行以完成自己階段性的任務，這是為將來更廣大的菩薩實踐作準備，不是為了自己證得涅槃、得到解脫而已。

「云何菩薩少欲？乃至阿耨多羅三藐三菩提尚不欲，何況餘欲，是名少欲。云何菩薩知足？得一切種智是名知足。云何菩薩不捨頭陀功德？觀諸深法忍，是名不捨頭陀功德。云何菩薩不捨戒？不取戒相。是名不捨戒。」

284

四地菩薩第二個修行法是「少欲」，菩薩所要去除的不是僅像二乘行者去除自己對於世間有形色法的貪欲，而去追求涅槃的解脫；菩薩要去除的還包括對阿耨多羅三藐三菩提的執著，即菩薩連證佛的智慧的欲望也沒有。因此，菩薩要去除的是執取之心，因為聲聞眾還執取於涅槃、證悟，所以他們的少欲與四地菩薩的少欲比起來算是多欲了。雖然菩薩在心態上不執取於佛菩提，但是對自己的修行卻嚴加的要求，因此，四地菩薩的「知足」，不是指聲聞對世間一切物欲的知足，也就是不是在事相上的知足，而是達到一切種智才可稱之為四地菩薩的知足。換

²⁸² 見《雜阿含經》卷13，《大正藏》冊2，頁88下-89上。

²⁸³ 《小品經》經文也論及住在阿蘭若處，又不生二乘之心是佛認可的遠離行。見《摩訶般若波羅蜜經》卷18，《大正藏》冊8，頁353上。「佛告須菩提：『若菩薩摩訶薩遠離聲聞、辟支佛心，住空閑、山澤、曠遠之處，是佛所許遠離法。』」

²⁸⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258中。

句話說，四地菩薩策勵自己不能僅僅滿足於色法所有的一切，而是要不斷的精進求取佛智，即是以努力得到諸佛之智慧為目標卻又不執著於此。

四地菩薩將聲聞行者的「少欲、知足」之意義擴充解釋。菩薩將對世間物欲的少欲、知足這些行法與大乘的般若思想做連繫。菩薩透過不執取的般若觀照實踐少欲，進而達到對般若的深層體驗。又菩薩將知足之意義擴充到不僅僅只滿足於世間的物欲，而是對法的追求要達到究竟圓滿才是四地菩薩的知足實踐完成。

至於四地菩薩的第四行法「不捨頭陀功德」，不是要菩薩去從事像聲聞比丘所實踐之十二項頭陀修行，而是要菩薩「觀諸深法忍」，所謂「法忍」，《大品經》的釋論《大智度論》說：「甚深法中，心無罣礙是名法忍。」²⁸⁵因此，「法忍」就是對諸法心，不起執著。而「觀諸深法忍」就是審諦觀察諸法，但是心無執取，這就是忍辱的最高層次——諦察法忍。四地菩薩的第五個行法是「不捨戒」，指的是謹守戒律，但是菩薩不像聲聞行者著重於自己受了多少戒或受了哪些戒，而是「不取戒相」。四地菩薩的修行對戒相是不加以執取的，這是立基於聲聞的持戒上，又再更上一層連戒相的執著都加以遣除。

由以上少欲、知足、不捨頭陀功德、不捨戒五個四地菩薩的行法，可以看出菩薩以聲聞行法為基礎更往上一層，從事看似像聲聞行者消極地掃除自己修行障礙的實踐，事實上，卻將這些行法全部加以重新詮釋。此五項實踐要求菩薩避免在修行時僅重「事相」的執取，必須以不執著之心，讓自己不執取諸法之相，也要求菩薩避免有二乘之心，必需以成佛為目標不斷努力。這樣的行法或許是要避免菩薩落入頑空中或是產生想取證涅槃之心，而忘了其最終目的是成佛。

二、積極捨棄以培養般若智慧

四地菩薩除了要實踐消極節制自己身心的五個行法外，還有穢惡諸欲、厭世間又順涅槃之心、捨一切所有、心不沒、不惜一切物五個行法需實踐。相較於前五個行法是節制自己的身心，這五個行法似乎也是像聲聞行者一樣將會妨礙自己修行的心態加以捨棄。但是菩薩實際實踐展現出與聲聞行者不同的特色為何呢？以下將深入探討各個行法的內涵以得知四地菩薩如何運作此五項行法？首先，是

²⁸⁵ 見《大智度論》卷6，《大正藏》冊25，頁107上。

「穢惡諸欲」，其內涵為：

云何菩薩穢惡諸欲？欲心不生故，是名穢惡諸欲。²⁸⁶

此行法中的「穢」在漢語原意是指「邪惡；污濁。」²⁸⁷「惡」是指「討厭，憎恨」。²⁸⁸這裡的「穢惡」應將之動詞化，因為「穢惡」後面有名詞組「諸欲」——各種慾望。故「穢惡諸欲」應該是覺得各種慾望會汙染自己的身心，而對它們生起厭惡之心。在《阿含經》裡也有這樣的記載：

云何不空欲？謂五欲功德，眼、識、色愛樂念長養，愛欲深染著；耳聲、鼻香、舌味、身觸愛樂念長養，愛欲深染著。於此五欲，不離貪、不離愛、不離念、不離渴是名不空欲。云何名空欲？謂於此五欲功德，離貪、離欲、離愛、離念、離渴，是名空欲。說我繫著使，是名心法還復滿。彼阿羅漢比丘諸漏已盡，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世，更不復生。²⁸⁹

聲聞行者需要將色、身、香、味、觸五塵當作對象加以遠離，不讓自己的心對其起貪、欲、愛、念、渴等種種慾望。聲聞行者如果依此而行，就是把諸欲空掉了，這樣就可以斷了輪迴的根本，因而得到涅槃。這個行法可使行者發現世間是苦的，對引發世間苦的種種慾望，產生厭離之心，在這種厭離心切之下，行者會因此拋棄一切，求離苦，證入涅槃。然而，這樣厭苦求離世的行法，以利濟眾生為要行的菩薩為何也需要呢？

佛告須菩提：「若諸欲惡不善法，若有性、若自性、若他性，我本為菩薩行時，不能觀諸欲惡不善法無所有性，入初禪。以諸欲惡不善法無有性、若自性、若他性，皆是無所有性故，我本行菩薩道時，離諸欲惡不善法，入初禪乃至入第四禪。」²⁹⁰

由上可知，釋迦牟尼佛仍是因位菩薩時，也是要觀諸欲惡等不善法，方能入初禪

²⁸⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258中。

²⁸⁷ 見《漢語大詞典》（電子版），「穢惡」指「邪惡、汙濁」。在晉朝即有這種用法，如「晉·袁宏《後漢紀·靈帝紀上》：『夏侯氏便於座中攘臂大呼，數元艾隱隱穢惡十五事，曰：『吾早欲棄卿去，而情所未忍耳，今反黜我！』遂越席而去。』晉·干寶《搜神記》卷十二：『若有穢惡及其所止者，則有虎通夕來守，人不去，便傷害人。』」

²⁸⁸ 見《漢語大詞典》（電子版），此種法在東晉前之《易經》和《史記》皆有，如「《易·謙》：『人道惡盈而好謙。』《史記·韓世家》：『公之所惡者張儀也。』」

²⁸⁹ 見《雜阿含經》卷20，《大正藏》冊2，頁144下。

²⁹⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷23，《大正藏》冊8，頁384中。

至四禪；也就是，離棄諸欲是菩薩共聲聞所應行之法。然而，根據上引文，釋尊為菩薩時厭惡諸欲，不是像聲聞行者這樣極力摒除諸欲，而是觀諸欲是無所有性，也就是諸欲是沒有自性的。四地菩薩積極的捨棄一切，「穢惡諸欲」，不僅是將各種欲望當作對象加以離棄而已，而是運用般若觀照，觀照欲心的本性是空寂，因而連欲心都沒有，既然沒有實存之欲心，當然沒有可捨棄之欲心！

四地菩薩這樣不將諸欲視之為欲，因而不起欲心的穢惡諸欲，比起聲聞行者將欲心視為雜草極力掃除是不同的。這樣的菩薩運用般若的觀照達成聲聞行法的實踐目的，其破除方式與聲聞行者非常不同。但是也就是這種不將諸欲視為對象加以破除的方式讓四地菩薩仍能處於諸欲之中而不被染著，這也是菩薩不執著於煩惱與涅槃的一種行法。這是打破了煩惱與涅槃的兩相對立的修行型態。

四地菩薩的第七個行法是「厭世間心，隨順涅槃心」，聲聞行者也是對世間產生厭惡，對涅槃隨之、順之。根據《漢語大詞典》，「隨」與「追」在古時候是通用的²⁹¹，因此，「隨涅槃」也就是追求涅槃。至於「順」，其義可解為「沿著同一方向」²⁹²，因此，「順涅槃」就是順著涅槃相同的方向。將以上兩義合在一起，「隨順涅槃」是朝向涅槃方向去追求，也就是追求涅槃。因此，四地菩薩的第七個行法根據文句表面上的意思，是要菩薩的心厭離世間，追求涅槃。

云何菩薩厭世間心，順涅槃心？知一切法不作故，是名厭世間心，順涅槃心。²⁹³

然而，根據上引文，菩薩的厭世間心，順涅槃心是來自於菩薩了知一切法都不是造作出來的，是因緣和合而生，故不會執著於世間，菩薩是依此心態追求涅槃的。換句話說，因為世間一切都是因緣和合，沒有什麼是實在的東西，沒有什麼是永恆的，因此不能將世間的一切視為依靠，故對世間的一切也就不愛取，依這樣的了知，菩薩可以追求最終的解脫。四地菩薩的厭世間心、順涅槃心，將聲聞行者以為世間有可厭惡之實物故厭世間並追求涅槃的行法加以重新詮釋，四地菩薩以

²⁹¹ 見《漢語大詞典》(電子版):「追逐;追求。《易·隨》:『六三:係丈夫,失小子,隨有求,得。』高亨注:『隨,追逐。』《韓非子·初見秦》:『當此時也,隨荆以兵則荆可舉。』陳奇猷集釋引傅佛崖曰:『隨與追為疊韻互訓字。』三國·魏·阮籍《詠懷》之五六:『婉孌佞邪子,隨利來相欺。』黃節注:『《漢書·地理志》曰:『周人之失,巧為趨利,貴財賤義,高富下貧。』隨利猶趨利也。又『隨』與『追』古通用。』」

²⁹² 見《漢語大詞典》(電子版):「沿同一個方向。《詩·魯頌·泮水》:『順彼長道,屈此群醜。』」

²⁹³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6,《大正藏》冊8,頁258中。

般若的觀照了知一切法都不能加以造作，生起真正無執取之心。

四地菩薩的第八個行法是「捨一切所有」。「捨」可以是「捨施」，也就是「財施、法施」；「捨」也可以是「捨棄」，就是「捨棄煩惱」。²⁹⁴然而，菩薩的「捨一切所有」既不是布施之義，也非捨棄煩惱，而是「不惜內、外諸法故，是名捨一切所有」²⁹⁵。因為菩薩第七及第九個行法論及心的問題，因此如果將此內法視為自身生命之內之法，外法視為非自身生命之法，應該更能契合四地菩薩的其他修行實踐。因此，我們可以說菩薩是捨棄自身生命之法，也捨棄非自身生命之法。

四地菩薩的第九行法是「心不沒」，因為「沒」有「沉迷」或「貪」之義²⁹⁶，因此「心不沒」是「心不貪取，或心不沉迷」。但是，菩薩如何行持才能不起貪心，不落入沉迷之心？《大品經》指出，

二種識處，心不生故，是名心不沒。²⁹⁷

因此，菩薩應該對二種識處，心不生。二種識指的是眼、耳、鼻、舌、身五識和意識；處是指六根和六塵。²⁹⁸部派佛教雖不承認有和合而成的「我」，卻認為組成我的六根、六塵、六識是存在的，從處進入的修行法門是從有情自體直接辨析其空無我的，這也可以從《增一阿含經》中的〈六重品〉和〈非常品〉都有從六處法門而引入緣起勝義空的經文²⁹⁹得到印證。換句話說，這行法是菩薩心中應該

²⁹⁴ 見《大智度論》卷 10，《大正藏》冊 25，頁 145 上。「四種捨名為檀，所謂財捨、法捨、無畏捨、煩惱捨。」其中前三捨，即財捨、法捨、無畏捨，的捨有施捨之義；而第四個煩惱捨中，捨是捨棄之義。

²⁹⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 中。

²⁹⁶ 見《漢語大詞典》（電子版）：「11.沉迷。《漢書·匈奴傳贊》：『與之厚利以沒其意，與盟於天以堅其約。』顏師古注：『沒，溺也。』13.貪。《國語·晉語二》：『不沒為後也。』韋昭注：『沒，貪也。』《史記·貨殖列傳》：『吏士舞文弄法，刻章偽書，不避刀鋸之誅者，沒於賂遺也。』清·王念孫《讀書雜誌·漢書十三》“匡張孔馬傳”：『苟合微幸，以身設利。』師古曰：『設，施也。』引之曰：『以身施利，殊為不辭。設當為沒，草書相似而誤也。沒謂貪冒也。冒、沒語之轉耳。』」

²⁹⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 中。

²⁹⁸ 見《大智度論》卷 49，《大正藏》冊 25，頁 415 中。「二識處，所謂眼色中不生眼識，乃至意法中不生意識。」

²⁹⁹ 見《增壹阿含經》卷 30，《大正藏》冊 2，頁 713 下：「世尊告曰：『彼云何為名第一最空之法。若眼起時則起，亦不見來處；滅時則滅，亦不見滅處；除假號法，因緣法。云何假號、因緣？所謂是有則有，此生則生，無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣更樂，更樂緣痛，痛緣愛，愛緣受，受緣有，有緣生，生緣死，死緣愁、憂、苦、惱，不可稱計。如是苦陰成此因緣，無是則無，此滅則滅，無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則更樂滅，更樂滅則痛滅，痛滅則愛滅，愛滅則受滅，受滅則有滅，有滅則生滅，生滅則死滅，死滅則愁、憂、苦、惱，皆悉滅盡，除假號之法；耳、鼻、舌、身、意法亦復如是，起時則起，亦不知來處，滅時則滅，亦不知滅處。』」以及《增壹阿含經》卷 49，《大正藏》冊 2，頁 819 下：

完全沒有六根、六塵及根塵和合而生識是實有的這樣的觀念，而不是僅認為只有六識、六塵和合之我是假的而已。四地菩薩心不貪著，不僅不貪著諸法和合的假「我」，也不貪著構成「我」的六識、六處等諸「法」。因此，對四地菩薩要求其「心不沒」是要其心不執著於「我」及「法」。這是比四地菩薩的第八行法要求菩薩不要有「自身之法及非自身之法」的分別心還要更細部的要求，要求四地菩薩不貪著於「我」及構成我的「法」。

四地菩薩最後一個行法是「不惜一切物」³⁰⁰。「不惜一切物」中的「惜」有「捨不得；吝惜」之義，其句義是要求菩薩對一切物皆不要有吝惜或捨不得之心。這樣的解釋也可以從《大品經》接下來的經文解釋中得到印證：

於一切物不著不念，是名不惜一切物。³⁰¹

因此，菩薩的心不可以著一切物，也就是菩薩的心不可以纏綿於一切物上³⁰²，而且菩薩的心也不可念一切物，也就是菩薩的心不能對事物憶念不忘³⁰³。四地菩薩的最一個行法要求菩薩心中完全摒除執取一切物。

四地菩薩的行法在積極捨離上，立基於聲聞行法的「穢惡諸欲、厭世間心順涅槃心、捨一切所有、心不沒、不惜一切物」的基礎上，要求菩薩觀照自己的心沒有實存的欲心，了知一切法皆不是造作出來的，是因緣和合而生，還要求菩薩不執取「我、構成我的諸法」，心中對一切皆不繫著。四地菩薩積極地捨棄一切，並不是要菩薩以為有一個可捨棄或可厭惡的法，而是要菩薩捨棄任何的「執取」。四地菩薩的消極節制自身和積極捨離是本著一至三地習得的般若空慧，不執著於事相，了知沒有一法可得，沒有一法可捨，因而不像聲聞行者執著於去除障礙修行之法。

「若眼起時，亦不知來處；若眼滅時則滅，亦不知去處。無有而眼生，已有而眼滅，皆由合會諸法因緣。所謂因緣法者，緣是，有是，無是，則無。所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣更樂，更樂緣痛，痛緣愛，愛緣受，受緣有，有緣生，生緣死，死緣愁、憂、苦、惱，不可稱計。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。無有而生，已有而滅，亦復不知來處，亦不知去處，皆由合會諸法因緣，是謂，長者，名為空行第一之法。」

³⁰⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258中。

³⁰¹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258中。

³⁰² 見《佛光大辭典》，「著，謂心情纏綿於某事理而不捨離，如愛著、執著、貪著等是。」，頁5592。

³⁰³ 見《佛光大辭典》，「念，梵語 smṛti 或 smṛiti。心所（心之作用）之名，即對所緣之事明白記憶而不令忘失之精神作用，又作憶。」，頁3206。

總之，四地菩薩要做的努力是：消極的節制自己的身心以自我提升，積極的捨棄一切以培養般若智慧。此地菩薩的行法雖然採取聲聞的修行實踐，卻不執著在這些事相上，菩薩和聲聞行者所觀照的法義是不同的。菩薩將聲聞行法的實踐都運用般若空觀照加以深廣化，藉助的聲聞法重新賦予大乘行者的新的實踐意義。這是在菩薩完成了一到三地初階的福慧雙修後，進入高深的法義觀行之前的準備，期望菩薩以般若空慧觀照聲聞行者的修行法，以免在實踐這些行法時，退墮入二乘中。

第二節 身遠離及心遠離：五地菩薩的修行特色

第四地菩薩的行法是向內要求自己節制自己身心，捨棄一切會障礙自己追求佛道之法。雖然四地菩薩的行法是借用聲聞行者的行法，卻以無執著的般若智慧實踐一切修行，強調不是在外在事相上厭棄捨離，而是觀一切法空卻又積極求取佛道的節制自己身心及捨棄一切。菩薩既然在四地時，已經完成自己獨處時的修行要求，五地菩薩的十二個行法，則擴充到約束自己與他人互動時的身心行持。同於四地菩薩的行法，這些行法都與聲聞行者的行持很相似，甚至更明確的展現出此地菩薩是從事出家比丘的行持法。然而，第五地菩薩為何如此注重這些行法，其內涵為何？以下將先解析各行法內容後，再探尋其特色。首先，菩薩與他人互動時，需做到身遠離，也就是外在身體動作的捨離；其次，菩薩與他人互動時，需要注意自己內心的變化，也就是對自己內心種種習氣的去除，這些行法的詳細內容將依次介紹如下。

一、身遠離

五地菩薩的此項修行特色是身遠離，包含遠離親近白衣，遠離比丘尼，遠離慳惜他家，以及遠離無益處談話。修行者應遠離以上這些人事物，是可以從《阿含經》的經文得到佐證的。然而，五地菩薩在行持這四行法時，已經賦予了不同於聲聞法的意義。首先，身遠離是「遠離親³⁰⁴白衣³⁰⁵」³⁰⁶，就是要求菩薩不與在

³⁰⁴ 見《漢語大詞典》(電子版):「親,接近;接觸。如《孟子·離婁上》:『男女授受不親,禮也;」

家人接近。爲什麼要求五地菩薩的第一個行法竟然是遠離親近白衣在家居士呢？

《大品經》的釋論《大智度論》中提出親近白衣可能造成的後果：

「一切白衣舍名為聚落。出家人依白衣舍活，而白衣舍有五欲刺。為食故來入惡刺果林，以取果故為刺所刺。」³⁰⁷

修行者入白衣居士住處是爲了乞食活命，然而白衣居士聚集處，五欲縱橫，充滿了能讓人起貪慾的色、聲、香、味、觸等五欲，或是財欲、色欲、名欲、飲食欲、睡眠欲等五欲，菩薩爲了避免自己染上更多的貪欲，因此應該在外在上與白衣疏離，以免障礙自己修行，不可以因爲飲食所需與白衣多加親近，而爲五欲之刺所刺傷。乞食的修行都要防範自己被五欲所傷，更何況側列於五欲中的白衣，怎麼可能不會受五欲影響其修行。因此，《大品經》後面的經文明白地指出五地菩薩的身分必須是：

出家所生，從一佛國至一佛國，常出家、剃頭、著染衣，是名遠離親白衣。

308

換句話說，第五地菩薩不管生在那個佛國土，其外形都要剃頭、著染衣，現出家相，這樣才能與居士作區別，才是遠離親白衣。雖然菩薩應該利濟眾生，但是還是需現出家相，因爲五地菩薩尙處於可能受五欲染污的境地，故在外在形式上，還是應該和在家居士保持距離，避免自己受到影響。

除了要現出家相，與在家居士保持距離外，五地菩薩的第二個行法要「遠離比丘尼」³⁰⁹，依字面上意思是菩薩應該與女出家眾保持距離。五地菩薩不但要跟家人保持距離，也要跟女出家眾保持距離。但爲何菩薩應該遠離比丘尼呢？因爲五地菩薩是出家的身分，在佛制定的出家戒裡，比丘必需與比丘尼保持距離³¹⁰，其原因是爲了防止比丘對比丘尼起愛染之心，而做出違背戒律的種種事情，

嫂溺，援之以手者，權也。」

³⁰⁵ 見《佛光大辭典》：「白衣，梵語 *avadāta-vasana*。原意白色之衣，轉稱著白衣者，即指在家人。」頁 2082。

³⁰⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 上。

³⁰⁷ 見《大智度論》卷 61，《大正藏》冊 25，頁 491 上。

³⁰⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 中。

³⁰⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 上。

³¹⁰ 見《摩訶僧祇律》卷 15，《大正藏》冊 22，頁 348 下。「若比丘共比丘尼共一道行，一聚落中間一波夜提。」比丘和比丘尼就算是共同單獨行道都還是犯了波夜提的罪，由此可見戒律裡是要

導致修行的障礙，也可能因為比丘與比丘尼的太過親近會造成在家人的毀謗，因此，比丘和比丘尼是應該要保持距離的。然而，《小品經》的經文更加嚴格規定「遠離比丘尼」的意思是：

不共比丘尼住，乃至彈指頃亦不思念，是名遠離比丘尼。³¹¹

因此，五地菩薩不但必須在外在的身體依其藉助的聲聞法跟比丘尼保持距離，更要將遠離的意義擴充到其內心完全不能念著比丘尼，以此徹底的防止欲念的生起。

菩薩的第三個行法是「遠離慳惜他家」³¹²。所謂慳惜³¹³就是對他人之家吝惜、捨不得。慳惜的過患可以從《增壹阿含經》中得知：

聞如是，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「當減一法，捨離一法，我證汝等成阿那含。云何為一法？所謂慳貪。是故，諸比丘！當減慳貪，我證汝等阿那含。」爾時，世尊便說此偈：「慳貪之所染，眾生墮惡趣。當勤捨慳貪，便成阿那含。」爾時。諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。³¹⁴

對比丘而言，有慳貪之習會妨害初果阿那含之修證，如果染著了慳貪的習慣是會墮惡處的。對於要證初果之人，慳貪尚是不能有的，更何況要行布施的菩薩呢！四地菩薩已經被要求需「心不沒」以及「不惜一切物」了，更何況五地菩薩怎麼可以有慳惜之心呢！五地菩薩不是僅像四地菩薩一樣向內對自己所有物的要求，而是將其行法擴及到對外在的事物或與他人互動時，也不可以起「慳惜」之心。《雜阿含經》的經文就要求比丘不可「慳惜他家」：

佛告諸比丘：「諦聽！善思！當為汝說。若有比丘於他家心，不縛著貪樂，於他得利，他作功德，欣若在己，不生嫉想，亦不自舉，亦不下人，如是像類比丘應入他家。」³¹⁵

求比丘應與比丘尼保持距離的。

³¹¹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258中。

³¹² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257上。

³¹³ 見《漢語大辭典》（電子版）：「慳，節約；吝嗇。」「惜，捨不得；吝惜。」。所以，「慳惜」是「吝嗇捨不得」之意。

³¹⁴ 見《增壹阿含經》，《大正藏》冊2，頁566下。

³¹⁵ 見《雜阿含經》41卷，《大正藏》冊2，頁299下。

以上引文說明佛陀要求比丘進入他家乞食時，不可以起貪著之心。說一切有部所傳之出家戒律《十誦律》經文，進一步指出曾有出家眾慳惜他家之事實及僧團對此舉的處置方法：

佛在舍衛國，爾時，偷蘭難陀比丘尼喜入出他家，早起行詣諸家，中庭立，大門中立，廚下立。是中，若有沙門、婆羅門來，為乞食故來，偷蘭難陀比丘尼語言：「食未辦。」若言主人不在，如是從家至家，遮諸乞食人。諸乞食人不得食，故呵責言：「是不吉弊女慳惜他家，故令我等不得食」。是中有比丘尼，少欲知足行頭陀，聞是事，心不喜，向佛廣說。佛以是事集二部僧，知而故問偷蘭難陀比丘尼：「汝實作是事不？」答言：「實作，世尊。」佛以種種因緣呵責言：「云何名比丘尼？護惜他家。」種種因緣呵已。語諸比丘：「以十利故，與比丘尼結戒。從今是戒應如是說，若比丘尼護惜他家，波夜提。波夜提者，燒煮覆障，若不悔過能障礙道，是中犯者。若比丘尼護惜白衣家，波夜提，隨護惜，隨得爾所，波夜提。」³¹⁶

於佛世時，確實有比丘尼去佔據乞食之地讓他人不得乞食，釋尊因此制戒比丘尼惜護白衣居士之家是犯出家戒律的波夜提，也就是犯此罪行的人應懺悔，否則會墮惡道的。³¹⁷由以上引文可知，所謂慳惜他家就是出家眾吝於與人分享施主所施之物，甚至佔地為王。因為五地菩薩的行法都是藉助聲聞出家行法，故於此要求菩薩不可有慳貪白衣居士家的心，不可以將乞食地視為一人所有，驅趕其他修行人。這樣的要求可以從《小品經》經文中得到印證：

菩薩如是思惟，我應安樂眾生，他今助我安樂，云何生慳，是名遠離慳惜他家。³¹⁸

菩薩如何讓自己不慳貪白衣施主之家呢？菩薩應該思維自己是要使眾生安樂，他人今天讓我得到安樂，我為什麼會生起慳心呢？然而，《小品經》經文這樣的解釋造成了歧義，到底是施主讓我得安樂，還是另一些受施之修行者讓我得安樂呢？《小品經》的同本異譯本《放光》及《光讚》的相對應經文都沒有提出解釋，而《小品經》的釋論提出：

³¹⁶ 見《十誦律》卷 47，《大正藏》冊 23，頁 341 上。

³¹⁷ 見《四分比丘戒本疏》卷 2，《大正藏》冊 40，頁 476 上。「波逸提者，此翻為墮，謂犯此罪牽墮三惡，此就總名，故稱為墮。」

³¹⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 中。

菩薩作是念：「我自捨家尚不貪、不惜，云何貪惜他家？菩薩法欲令一切眾生得樂，彼人助我與眾生樂，云何慳惜？眾生先世福德因緣，今世少有功夫，故得供養我，何以慳嫉？」³¹⁹

因為布施的人讓菩薩和其他受施者得安樂，菩薩不該因此對布施者生起慳惜之心，更何況受施的眾生是因為先世的福德，故得到他人供養，因此菩薩不該有慳嫉之心。菩薩不該慳貪施主家，在《大般若波羅蜜多經》中也可得到解釋：

若菩薩摩訶薩作是思惟：「我應長夜利益安樂一切有情，今此有情自由福力，感得如是好施主家，故我於中不應慳嫉。」既思惟已，遠離家慳，是為菩薩摩訶薩應遠離家慳。³²⁰

依《大般若波羅蜜多經》的解釋，菩薩應思維自己所做所為就是為了要利樂有情，現在有有情因為他自己的福德而得到好人家的布施，菩薩不應該生起吝惜嫉妒之心。五地菩薩這樣的修行，不是僅為了害怕觸犯戒律而生於惡處，而是去思維自己的修行目的是利濟有情，以此心來遠離慳吝之心，對他人的福報不妒忌。換句話說，雖然菩薩藉助聲聞行法要遠離慳吝他家，但是菩薩的修行法不是只提醒自己不可以有慳吝之心，而是從大乘菩薩行者的角度，時時提醒自己利濟有情是本份事，所以不能有慳吝之心。總之，五地菩薩依大乘利濟眾生之心實踐聲聞行法，將聲聞行法做了重新的詮釋。

五地菩薩第四個行法是「遠離無益談話之處」³²¹，也就是菩薩應該要遠離無益的談話處。《放光》於此翻譯為「遠離世會」³²²，因此菩薩應該是要遠離聚會之處。《大品經》經文進一步指出菩薩應該遠離的聚會是：

若有談處或生聲聞、辟支佛心，我當遠離，是名遠離無益談處。³²³

五地菩薩應該離開那些會讓自己生起二乘之心的談話處。這個行法再一次證明，五地菩薩仍處於會退墮二乘之可能，所以不可以靠近有談論二乘之事的地方，以免破壞了自己的修持。

³¹⁹ 見《大智度論》卷49，《大正藏》冊25，頁415下。

³²⁰ 見《大般若波羅蜜多經》卷416，《大正藏》冊7，頁85中。

³²¹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257上。

³²² 見《放光般若經》卷4，《大正藏》冊8，頁27中。

³²³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258中。

以上五地菩薩的四種身遠離的修行實踐，順序從大範圍的出家與在家之區隔、男出家眾和女出家眾、男眾中受供養與否，漸次縮小範圍到區隔為大乘和二乘。因此，此地的實踐身遠離的是大乘男眾出家者。雖然藉助聲聞出家行法的地方很多，然而五地菩薩的行法和聲聞行法兩者的不同之處在於五地菩薩在實踐時，心中惦念利益有情及慎防自己退墮二乘。

二、心遠離

五地菩薩與他人互動時，不但要做到外在身體上，遠離影響自己修行之人事物；在內心的修持上，也應有遠離之心。其心遠離，首先是第五法及第十二法，菩薩「遠離瞋恚」³²⁴、「遠離婬、怒、癡」³²⁵，也就是，五地菩薩應該遠離三毒，淫、怒、癡，也就是貪、瞋、癡³²⁶。這三毒有何過患，為何菩薩需要遠離呢？《四分律》提出斷了貪、瞋、癡三毒，就能證入三果須陀洹，不會再墮入惡趣，經由七次往返生於人天，就可以苦盡、證果：

能薄三結，貪欲、瞋恚愚癡，得斯陀含，來生世間，便盡苦際。若不能至如是處，能斷三結得須陀洹，不墮惡趣，決定取道，七生天上七生人中便盡苦際。³²⁷

《別譯雜阿含經》也提到三毒會惱害自己和他人，增長諸惡，不能得涅槃解脫，行者有此三毒是會遠離菩提道的：

梵志又言：「如此貪欲、瞋恚、愚癡，有何過患，汝等法中禁制之耶？」阿難對曰：「欲愛染著，能生惱亂，於現在世，增長惡法，憂悲苦惱，由之而生；未來世中，亦復如是。瞋恚所著，愚癡所著，能壞己心，亦壞他心，自他俱惱，於現在世，增長諸惡；未來世中，亦復如是，增長諸惡。復次，若有染著此貪欲者，能令眾生盲無慧眼，貪欲因緣能令智慧微弱，損減諸善，不趣涅槃，不得三明及六神通，離菩提道。如貪欲，瞋恚、愚

³²⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257上。

³²⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257上。

³²⁶ 玄奘譯本作「貪瞋癡」。見《大般若波羅多蜜經》卷416，《大正藏》冊7，頁85下。

³²⁷ 見《四分律》卷58，《大正藏》冊22，頁997中-下。

癡亦復如是。」³²⁸

因而，第五地的菩薩爲了不自惱、不惱他，爲了避免障礙修行，應該遠離貪、瞋、癡三毒。《小品經》的經文提出了更詳細的說明：

不令瞋心、惱心、鬥心得入，是名遠離瞋恚。……婬、怒、癡處不可見故，是名遠離婬、怒、癡。³²⁹

第五地菩薩不讓自己的心生起瞋心、惱心、鬥心，即是不生起恚害、鬪諍³³⁰之心；另外，五地菩薩以般若觀照沒有實有的三毒可得³³¹，以此遠離了三毒。總之，五地菩薩的修行實踐，雖然借用聲聞行法須遠離三毒，但卻不是將三毒視爲會障道之物需要極力去除，而是以般若空慧了知三毒的自性空寂，因此遠離三毒。菩薩將聲聞行者遠離三毒的行法賦予新觀照方式及意義。除了三毒之外，五地菩薩心遠離方面還要遠離意念上的慢心，共包含四項行法：

六者、遠離自大。七者、遠離蔑人。……九者遠離大慢。十者、遠離自用。³³²

爲什麼自大、蔑人、大慢、自用這四種慢心會影響菩薩的修行呢？《長阿含經》經文說不憍慢、不自大可以遠離塵垢：「彼苦行者，不爲高貴、憍慢、自大，是爲苦行離垢法也。」³³³《別譯雜阿含經》的偈頌也說眾生若憍慢，會墮地獄，眾生若遠離憍慢，則隱覆自己心的障礙、塵垢都會去除：

汝悉捨諸慢，不應自貢高，莫以慢自退，後悔無所及。一切諸眾生，皆爲慢所害，爲害墮地獄。是故我今者，不應恃才辯，而生憍慢心。若遠憍慢者，能捨諸障蓋，淨心懷恭恪，獲得於三明，謙卑如是者，名得念比丘。

³²⁸ 見《別譯雜阿含經》卷 11，《大正藏》冊 2，頁 451 上。

³²⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 中-下。

³³⁰ 見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 28 下。「『何謂菩薩遠離瞋恚？』佛言：『不令恚害鬪諍得其便。』」

³³¹ 「婬、怒、癡處不可見故」在《放光般若經》翻譯爲「不復見婬、怒、癡行故」，而在《光讚經》譯爲「永不覩見婬、怒、癡垢之所在故」，在《大般若波羅蜜多經》則譯爲「不見有貪、瞋、癡事」。因此，這裡的意思，應該是要五地菩薩觀照貪、瞋、癡，是空寂、無所有。見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 28 下。《光讚經》卷 7，《大正藏》冊 8，頁 197 下。《大般若波羅蜜多經》卷 416，《大正藏》冊 7，頁 85 下。

³³² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 上。

³³³ 見《長阿含經》卷 8，《大正藏》冊 1，頁 48 中。

憍陳如舍利，龍脅及自恣，不樂及欲結，出離及憍慢。³³⁴

由以上引文可知，聲聞行者修行亦需遠離慢心，但是五地菩薩的遠離慢心四法是否與聲聞行持一模一樣呢？《小品經》經文說：

云何菩薩遠離自大？所謂不見內法故，是名遠離自大。云何菩薩遠離蔑人？所謂不見外法故，是名遠離蔑人。……云何菩薩遠離大慢？是菩薩不見法可作大慢者，是名遠離大慢。云何菩薩遠離自用？是菩薩不見是法可自用者，是名遠離自用。³³⁵

首先，五地菩薩應遠離自大及蔑人³³⁶，遠離自大之法就是不見內法，遠離蔑人就是觀照沒有外法。所謂內、外法，指的是「內六入」及「外六入」³³⁷。內法就是「眼、耳、鼻、舌、身、意」³³⁸，外法就是「色、聲、香、味、觸、法」。³³⁹所以，菩薩遠離內法，也就是不執取有己身之眼、耳、鼻、舌、身、意的運行比他人殊勝，因而不自大。菩薩不執取外法，也就是不執取自己感受到之色、聲、香、味、觸、法，也不會因為自己的感受而輕蔑別人。菩薩不見內、外法，不執著於內、外法，所以不自大，不輕視別人。

除了遠離自大和蔑人外，菩薩還需要遠離自用和大慢。既然沒有實存的內、外等法，也就沒有一法屬於自己，因此菩薩了知沒有法可由自己掌控操作，故可遠離自用³⁴⁰。至於五地菩薩能夠遠離大慢，其原因是不見有可以造作之法，也就是一切法因緣和合而成，因而遠離大慢。這個大慢，《大般若波羅蜜多經》又譯為增上慢傲³⁴¹，菩薩觀照沒有可以引發增上慢傲的內、外諸法，因此遠離了增上慢傲。

³³⁴ 見《別譯雜阿含經》卷 13，《大正藏》冊 2，頁 462 上。

³³⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 中-下。

³³⁶ 其他版本是將「自大」及「蔑人」二項合為一項，見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 28 下；《光讚經》卷 7，《大正藏》冊 8，頁 197 下。《大般若波羅蜜多經》卷 416，《大正藏》冊 7，頁 85 下。

³³⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 250 中。「內外法，名內六入、外六入。」

³³⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 250 中。

³³⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 250 中。

³⁴⁰ 「遠離自用」這項行法在以下譯本皆無，《光讚經》卷 7，《大正藏》冊 8，頁 197 下；《大般若波羅蜜多經》卷 416，《大正藏》冊 7，頁 85 下。

³⁴¹ 「善現！若菩薩摩訶薩都不見有內外諸法可能發起增上慢傲，是故定應遠離增上慢傲。」見《大般若波羅蜜多經》卷 416，《大正藏》冊 7，頁 85 下。

簡而言之，菩薩雖然依聲聞行者的實踐方式遠離這四項慢心，包含向內的自大，向外的蔑人，以為自己可以操控法的自用及大慢，然而其遠離慢心的方法是不同於聲聞行者將慢心視為對象加以遣除，而是運用般若智慧觀照內、外法不可得。因為菩薩了知內、外法的空寂性，所以沒有實法可以造作，也不會內著自我而有自大之心或是外著有他人而起輕蔑之意。

除了三毒和慢心的遠離外，五地菩薩也要遠離顛倒³⁴²。遠離顛倒也是聲聞、辟支佛二乘行者的行法，如《增壹阿含經》所說：

「迦葉！四阿含義，一偈之中，盡具足諸佛之教，及辟支佛、聲聞之教，所以然者。諸惡莫作，戒具之禁，清白之行，諸善奉行，心意清淨，自淨其意，除邪顛倒，是諸佛教，去愚惑想。」³⁴³

除去邪見顛倒，就可以去除愚昧疑惑，這是諸佛的教法。然而，五地菩薩的行法並不認為有真正的顛倒可去除：

顛倒處不可得故，是名遠離顛倒。³⁴⁴

顛倒是沒有真正的外形可言的，其本性是空無自性的，因此沒有一個顛倒可去除，這才是真正的遠離顛倒。然而，既然顛倒沒有實體可言，為何要五地菩薩遠離顛倒呢？《大品經》提出：

以眾生墮顛倒故，拔眾生令住不顛倒。顛倒即是無顛倒，顛倒、不顛倒雖一相，而多顛倒，少不顛倒。無顛倒處中，則無我、無眾生，乃至無知者、見者。無顛倒處中，亦無色、無受、想、行、識，無十二入乃至無阿耨多羅三藐三菩提，是名諸法性空。³⁴⁵

顛倒和不顛倒是一相，其法性是一樣的，但是眾生多顛倒，故需強調不顛倒。不過，五地菩薩的遠離顛倒，是連顛倒的概念都要去除，才算是真正遠離顛倒。五

³⁴² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 上。

³⁴³ 見《增壹雜阿含經》，《大正藏》冊 2，頁 551 上。

³⁴⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 下。見《放光般若經》卷 4 譯為「以形不可得見故」，《大正藏》冊 8，頁 28 下。《光讚經》卷 7 譯為「觀諸所有而不可得故」，《大正藏》冊 8，頁 197 下。而《大般若波羅蜜多經》卷 416 譯為「觀猶豫事都不可得」，《大正藏》冊 7，頁 85 下。

³⁴⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 25，《大正藏》冊 8，頁 402 下-403 上。

地菩薩及聲聞行者都要遠離顛倒，但是聲聞行者將顛倒視為應剷除的對象，菩薩卻運用般若智慧觀照了知顛倒本性空，因而離卻了顛倒；菩薩的行法已給予聲聞行法新的義涵及實踐方式。

菩薩的心在與有情眾生互動時，除了必須遠離了三毒、慢、顛倒，還要遠離十不善道³⁴⁶。所謂十不善道是包含身、心的行持，即身三、口四、意三的殺、盜、淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、癡等十不善法，遠離此十不善道是屬於世間善法，即世間善人就必須遠離這十不善道：

奪他命、不與取、邪淫、妄語、兩舌、惡口、非時語、貪、惱害、邪見，是十不善道等，是名不善法。……何等名世間法？世間法者，五蔭、十二入、十八界、十善道、四禪、四無量心、四無色定，是名世間法。何等名出世間法？四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。……³⁴⁷

五地菩薩必須遠離十不善道的原因為何呢？《小品經》經文說這十不善道會障礙八聖道，八聖道是出世間善法，也就是聲聞行者所需修行之法。如果十不善道連八聖道都障礙了，當然會障礙五地菩薩求取佛道，因而菩薩應該遠離。

是十不善道，能障八聖道，何況阿耨多羅三藐三菩提。³⁴⁸

五地菩薩的心遠離，包含從三毒、慢心的遠離，到去除顛倒，及身心方面都含括的遠離十不善道。以上這些行法都是聲聞行者的行法，但是菩薩的實踐藉助這些行法，而賦予不同的義涵，時時以般若智慧觀照一切法的無所得以及提醒自己不忘利濟有情、志在成佛。因而菩薩體現出來的修行不是僅像聲聞行者是在事相的修持，而是著重在般若的觀照、護念眾生、立志成就佛道的不取二乘之心。

五地菩薩一方面依循四地出家的行法，遵守屬於比丘的生活軌範；另一方面，進一步跨出四地菩薩的向內要求自己的實踐，將修行重心擴大到向外與眾生互動時應注意的事項。首先，五地菩薩不但要遠離白衣、比丘尼、無益之世會談話，也要不能對檀越之家生起慳惜之心。這樣的身遠離是必須以般若空慧觀照諸

³⁴⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257上。

³⁴⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷4，《大正藏》冊8，頁242下。

³⁴⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258下。

行法，避免生起想成爲聲聞、緣覺二乘的心，時時繫念自己要利濟眾生。此外，五地菩薩比丘還要實踐心遠離，包含從貪、瞋、癡三毒和慢心中遠離，以及顛倒的去除。這些雖然也是聲聞比丘應該履行的道德規範，但是五地菩薩在實踐時，是以般若無所得來觀照這些障道的心法。也就是，五地菩薩讓自己的心遠離三毒、慢心、顛倒的方法不是將之視爲需遣除的對象，而是去觀照它們的本性是空寂的。藉由了知沒有實有可遠離的三毒及可去除的慢心和顛倒，五地菩薩達到遠離三毒、慢心、顛倒的目的。

第三，身心方面都含括的遠離十不善道之實踐，並非是要菩薩求取人天果報，而是這十不善道會障礙佛果的求取，因此五地菩薩需遠離；換句話說，只要有害於求取佛道的，五地菩薩盡力避免。總之，雖然五地菩薩是出家的比丘，在事行上雖然看似與聲聞行者相同，然而二者的志願是不相同的，五地菩薩藉助聲聞行者的行法，重新賦予新的義涵，展現出大乘菩薩獨特的實踐形式。菩薩不以二乘果位爲其目標，時時以般若空慧的不執著之心及利益眾生之心來實踐諸法，達到調服自己身心的目的及追求佛菩提的志願。

第三節 波羅蜜的展開：六地菩薩的修行特色

四地菩薩向內要求自己的行持，從事「少欲、知足、不捨頭陀功德、不捨戒」消極節制以自我提升，又積極實踐「穢惡諸欲、厭世間心順涅槃心、捨一切所有、心不沒、不惜一切物」以培養般若智慧。五地菩薩的實踐則是由向內轉而向外與他人互動，於身遠離上要「遠離白衣、比丘尼、無益之世會談話、慳惜他家」，在心遠離上要「遠離三毒、慢心、顛倒」，在身心上都要遠離的是十不善道。以上四、五兩地的菩薩行法，乍看之下都是與聲聞行者的行法一樣，然而菩薩的修行實踐卻運用了般若空慧觀照諸法的本性爲空，達到遣除這些障礙修行的諸法。除此之外，菩薩因爲藉助聲聞行法的實踐，有退入二乘之虞，故此二地行法提醒菩薩不可有退入二乘之心，時時惦記自己需利益眾生，需上求佛道。總之，四、五二地的菩薩行法將聲聞行法深廣化，賦與嶄新的大乘菩薩實踐內涵的新義。

然而，在向內要求自己及向外與人互動的修行實踐上都有所進展的六地菩

薩，其行法又是展現出什麼樣的特色呢？六地菩薩應具足之法有六，應遠離之法也有六項：

菩薩摩訶薩住六地中當具足六法。何等六？所謂六波羅蜜。復有六法所不應為。何等六？一者、不作聲聞、辟支佛意；二者、布施不應生憂心；三者、見有所索，心不沒；四者、所有物布施；五者、布施之後，心不悔；六者、不疑深法。³⁴⁹

六地菩薩應具足六波羅蜜，不應該有「二乘之意、布施時生起憂心、心因人求索而有所沒、布施後心起悔意、懷疑深法」以及需要「所有物布施」。以下將以語言文獻研究法先解明每一行法的內涵，再爬梳其修行特色。因為六地菩薩應具足的是六波羅蜜，所以以下第一項將論述菩薩並行六波羅蜜，第二項是三輪體空的實踐，至於「聲聞、辟支佛意」及「不疑深法」則放在此二項後面才予以討論。

一、諸波羅蜜的並行

六度是依釋迦牟尼佛還是因位菩薩的大行類集而成的，充滿了人間的現實意味。³⁵⁰六地菩薩需具足的六法是此六度嗎？《小品經》經文說：

云何菩薩住六地中具足六法？所謂六波羅蜜，諸佛及聲聞、辟支佛住六波羅蜜中能度彼岸，是名具足六法。

依以上經文，不管是佛，或是聲聞、辟支佛能住於此六法，也就是六波羅蜜就能到彼岸。《大智度論》提出「到彼岸」的詞意解釋：「波羅(秦言彼岸)蜜(秦言到)」³⁵¹，所以「到彼岸」就是「波羅蜜」，pāramitā。pāramitā，依 pāra（對岸）加上動詞 i（去）的過去分詞來加以拆解，就成了「到彼岸」。³⁵²《大智度論》又提出另一種 pāramitā 的解釋，「復次，於事成辦，亦名到彼岸。(天竺俗法凡造事成辦皆言到彼岸)」³⁵³；換句話說，「將事情成就，讓事情達到究竟」就是「到彼岸」，

³⁴⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 上。

³⁵⁰ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 560。

³⁵¹ 見《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 上。

³⁵² 「pāra: 對岸」，「i: 去」。見荻原雲來編纂，《梵和大辭典》（台北：新文豐出版公司，1979），頁 778 及頁 223。

³⁵³ 見《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 中。

即由形容詞 parama（最高的）變成 pārama（與最高有關的），再將之陰性名詞化為 pāramitā。

就《大智度論》而言，不管 pāramitā 是到彼岸或是讓事情達到究竟，對於菩薩及二乘而言，其究竟處是不同的；佛菩薩修行的最高成就是成就佛道、得到佛菩提，二乘人的最高成就是止息輪迴、諸苦永盡、得到涅槃。因為菩薩與二乘人修行目標不同，《大智度論》才會提出：

問曰：「阿羅漢、辟支佛亦能到彼岸，何以不名波羅蜜？」答曰：「阿羅漢、辟支佛渡彼岸，與佛渡彼岸，名同而實異。彼以生死為此岸，涅槃為彼岸，而不能渡檀之彼岸。所以者何？不能以一切物、一切時、一切種布施，設能布施亦無大心，或以無記心，或有漏善心，或無漏心施，無大悲心，不能為一切眾生施，菩薩施者，知布施不生，不滅，無漏，無為，如涅槃相，為一切眾生故施，是名檀波羅蜜。」³⁵⁴

因此，聲聞、辟支佛的修行是能到涅槃的彼岸，但是沒有般若智慧的觀照，缺乏成就佛道的大心及濟度眾生的大悲心，故不能稱之為波羅蜜。再者，依上引文，可知波羅蜜不僅僅只是蘊含事究竟或到彼岸之義，根據《大智度論》對布施波羅蜜的內涵解說，波羅蜜乃是行者依之實踐以至成佛的菩薩法門。因此，《大智度論》提出六波羅蜜為：

答曰：「釋迦牟尼菩薩，饒益眾生心多，自為身少故。彌勒菩薩，多為己身，少為眾生故。從鞞婆尸佛，至迦葉佛，於其中間九十一大劫，種三十二相業因緣集竟，六波羅蜜滿。何等六？檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜。」³⁵⁵

成就佛道必須圓滿檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜六波羅蜜，即指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若六波羅蜜。圓滿此六波羅蜜的方法，《大品經》經文指出：

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩以不住法，住般若波羅蜜中，以無所捨法，應具足檀那波羅蜜，施者、受者、及財物不可得故；罪不罪不可得故，應具

³⁵⁴ 見《大智度論》卷12，《大正藏》冊25，頁145下。

³⁵⁵ 見《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁87下。

足尸羅波羅蜜；心不動故，應具足羸提波羅蜜；身心精進，不懈怠故，應具足毘梨耶波羅蜜；不亂、不味故，應具足禪那波羅蜜；於一切法不著故，應具足般若波羅蜜，菩薩摩訶薩以不住法，住般若波羅蜜中。」³⁵⁶

因此，菩薩需體證般若，對一切法不繫著、不執著，達到施者、受者、施物三輪體空的觀照，不再區別罪及非罪等等，才能算是具足六波羅蜜。然而，六地菩薩的具足六波羅蜜境界是如此高嗎？首先，六地菩薩尚未體證般若空觀，因為菩薩體證空觀就會進入無生法忍階段，然而這是七地菩薩的行法，不是六地菩薩的。因此，六地菩薩尚未具足般若波羅蜜。第二，十地菩薩的行法還提及需具足六波羅蜜方能稱之為佛。³⁵⁷因此，將六地菩薩具足六波羅蜜視為菩薩已經圓滿六波羅蜜是不恰當的。如果將所謂六地菩薩具足六波羅蜜，視為菩薩需並行修習六波羅蜜而非指菩薩完全得到了六波羅蜜，或許更能與五地菩薩及七地菩薩的行法做連接。

二、三輪體空的實踐

六地菩薩除了需要並行實踐六波羅蜜外，其行法還以布施波羅蜜為代表來說明實踐六波羅蜜應該具備何種態度及精神，這樣的行法有四，包含布施不生憂心；菩薩見有所索，心不沒；所有物布施；布施之後，心不悔。

云何菩薩布施不生憂心？作是念此非阿耨多羅三藐三菩提道。云何菩薩見有所索，心不沒？作是念此非阿耨多羅三藐三菩提道。云何菩薩所有物布施？菩薩初發心時布施，不言是可與是不可與。云何菩薩布施之後心不悔？慈悲力故。³⁵⁸

首先，菩薩向他人行布施時，內心不會戚憂。第二，若菩薩見到他人乞求布施時，心色和悅。第三，菩薩將所有東西都布施，不去區分什麼是該布施出去的東西或什麼是不該布施出去的東西。第四，因為慈悲的原因，菩薩布施之後，他的內心是不會後悔的。

³⁵⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》冊8，頁218下-219上。

³⁵⁷ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259下。「若菩薩摩訶薩，具足六波羅蜜，四念處，乃至十八不共法，一切種智具足滿，斷一切煩惱及習，是名菩薩摩訶薩住十地中當知如佛。」

³⁵⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258下。

由以上六地菩薩的行法，可以看出來菩薩漸漸有了自己修行的特色。在前面第四和第五地，菩薩藉助聲聞行者的行法，而賦予新義的比例佔多數。然而，在此地，菩薩的行法再次回來法義的要求；此地菩薩應該修行具足的法，是屬於與釋迦牟尼佛本生故事中，菩薩所應修之六波羅蜜，而不是與聲聞、辟支佛共同的十二部經。而其中，以布施為例，要求菩薩在實踐布施行時，內心不會憂戚，向外對乞者的態度要和顏悅色，對布施出去的東西不做分別，最後，在整個布施結束後，也不會對自己的布施行為後悔。這就是菩薩不能執著於布施這整個過程，也就是不能起自己在做功德之心。

以上這些行持就是菩薩修持六波羅蜜時，是以不執著的般若智為導。換句話說，六地菩薩的行持是與般若智息息相應的。當然，於此也可以看出菩薩般若智慧尚未完全具足，因而還要更加詳細講述讓菩薩知道如何在實踐六波羅蜜的布施波羅蜜時，達到無施者、無受者、無施物的三輪體空之布施。更甚者，此地菩薩的三輪體空不是僅在理解上如此，更是詳細分析菩薩在行布施時，內心應有什麼樣的狀態，菩薩面對他人乞求時的外在容貌應如何，所謂不執著於施物的布施就是不去執著什麼該施、什麼不該施。甚至菩薩在布施後應有的心態都詳細列舉出來。換句話說，對菩薩對布施的不執著的要求不再僅是義理上的理解，而是要去實行，要具體實踐出來。

總之，在般若菩薩十地中，初地的菩薩的行法要求的是理解三輪體空布施的義涵，而到了六地，菩薩經由中間各地深化的修行過程，對般若的體驗更多，因而能在此地實踐如何用身、語、意的行為表現出三輪體空的布施。六地菩薩是舉布施波羅蜜當例子，除了布施之外，菩薩也要藉由了知一切法的本性是空，因而對一切法不加以執取，秉持沒有我相、他相、動作之相的觀照實踐其他五波羅蜜，這樣才是真正符合菩薩道，才是屬於出世間的實踐六波羅蜜。³⁵⁹或者，我們也可

³⁵⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷7，《大正藏》冊8，頁272上-下。「舍利弗！『一切諸法無所依，性常空故。如是，舍利弗，菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，應淨色、受、想、行、識乃至應淨一切種智。』舍利弗問須菩提：『菩薩摩訶薩云何行六波羅蜜時淨菩薩道？』須菩提言：『有世間檀那波羅蜜，有出世間檀那波羅蜜，尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜，有世間，有出世間。』舍利弗問須菩提：『云何世間檀那波羅蜜？云何出世間檀那波羅蜜？』須菩提言：『若菩薩摩訶薩作施主.....是人布施有三礙，何等三？我相、他相、施相，著是三相布施，是名世間檀那波羅蜜。.....云何名出世間檀那波羅蜜？所謂三分清淨。何等三？菩薩摩訶薩布施時，我不可得，不見受者，施物不可得，亦不望報，是名菩薩摩訶薩三分清淨檀那波羅蜜。復次，舍利弗，菩薩摩訶薩布施時，施與一切眾生，眾生亦不可得，以此布施迴向阿耨多羅三藐三菩提，乃至不見微細法相。舍利弗！是名出世間檀那波羅蜜。.....尸羅波羅蜜有所依是名世間

以說菩薩從初地對般若空義理的層面漸漸提昇到具體實踐的層面，這當然不是說初地菩薩不用去實踐，而是在初地時，要求對義理的理解多一點，到六地時，要從具體行為中表現出已理解的義理。

菩薩除了要並行修持六波羅蜜外，也要對六波羅蜜的修持不執著，更要在身、語、意上實踐三輪體空的六波羅蜜。六波羅蜜這些在本生故事已出現的行法，六地菩薩將之藉助為自己的修行之法，更擴充其意義使之與般若空智相結合。以上兩項探討的六地菩薩行法展現出了大乘菩薩修行實踐是對傳統部派佛教修行實踐給予新的義涵及觀照面向。除以上實踐外，六地菩薩的行法還強調菩薩必須能夠不生起聲聞或辟支佛之想及不疑深法。聲聞、辟支佛二乘人的目標並不是追求無上正等正覺，因此這裡強調菩薩不可起二乘之心，以免忘卻了自己成佛的志願。

云何菩薩不作聲聞、辟支佛意？作是念聲聞、辟支佛意，非阿耨多羅三藐三菩提道。……云何菩薩不疑深法？信功德力故。³⁶⁰

最後，六地菩薩對深法不加以懷疑，只有羅什所譯之《小品經》有此行法，其他各同本異譯本皆無。六地菩薩不懷疑深法並不是因為他體證了法義，而是因為信心的功德力使然。也就是，此地菩薩對深法是有信心，但卻尚未證悟到深法。然而，此深法的意義是什麼呢？為什麼六地尚未體悟到？《大智度論》對《小品經》中的「深法」提出了解釋：

何等甚深法？答曰：「如先甚深法忍中說。復次，甚深法者，於十二因緣中展轉生果，因中非有果，亦非無果。從是中出，是名甚深法。復次，入三解脫門空、無相、無作，則得涅槃常樂故，是名甚深法。復次，觀一切法非空、非不空、非有相、非無相、非有作、非無作，如是觀，中心亦不著，是名甚深法。如偈說：「因緣生法，是名空相，亦名假名，亦名中道。若法實有，不應還無，今無先有，是名為斷。不常不斷，亦不有無，心識處滅，言說亦盡。於此深法，信心無礙、不悔、不沒，是名大忍成就。」

尸羅波羅蜜，無所依是為出世間尸羅波羅蜜，餘如檀那波羅蜜說。羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜，有所依是名世間，無所依是名出世間，餘亦如檀那波羅蜜中說。如是，舍利弗，菩薩摩訶薩行六波羅蜜時淨菩薩道。』

³⁶⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁258下。

由上引文可知，《大品經》唯一的漢譯釋論《大智度論》認為「深法」是因緣所生法，也就是所有的法皆是假名，是空相，觀照一切法是離空、離不空，離有相、離無相，離有作、離無作兩邊，心是不著於有無、斷常的中道。因此，「深法」也就是離兩邊的中道。

進一步，《大智度論》提出「復次，常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊，行中道，是為般若波羅蜜。」³⁶²，離兩邊的中道就是般若波羅蜜。那麼依此，我們可以得到《大品經》的釋論《大智度論》的立場是「深法」是「中道」，「中道」是「般若波羅蜜」，也可以說「深法」是「般若波羅蜜」。然而這樣的詮釋「深法」是否符合「大品經」的立場呢？《大品經》的經文論及「深法」與「般若波羅蜜」的關係：

爾時，須菩提白佛言：「世尊！是菩薩摩訶薩，大智慧成就，行是深法亦不受果報。」佛告須菩提：「如是！如是！菩薩摩訶薩，大智慧成就，行是深般若波羅蜜，亦不受果報。」³⁶³

須菩提向佛說的是菩薩摩訶薩實踐此深法，不用受果報；佛認可須菩提所說，但是佛說的是菩薩摩訶薩施行深般若波羅蜜，因此不用受果報。由以上可知，因為須菩提的話與佛所說幾乎完全相同，而且根據語境，佛是在認可須菩提所言之事，因此，在此文脈裡，「深法」和「深般若波羅蜜」指稱是相同的。換句話說，在《大品經》中，「深法」可以指稱「深般若波羅蜜」。然而，《大智度論》所指的是「深法」是「般若波羅蜜」。如此一來，「深般若波羅蜜」和「般若波羅蜜」之關係為何？《大品經》的經文揭示兩者的關係：

須菩提白佛言：「如世尊所說。般若波羅蜜能生諸佛，能示世間相。世尊！般若波羅蜜云何能生諸佛？云何能示世間相？云何諸佛從般若波羅蜜生？云何諸佛說世間相？」佛告須菩提：「是深般若波羅蜜中生佛十力乃至十八不共法、一切種智。須菩提！得是諸法因緣故名為佛。須菩提！以

³⁶¹ 見《大智度論》卷6，《大正藏》冊25，頁107上。

³⁶² 見《大智度論》卷43，《大正藏》冊25，頁370上。

³⁶³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷22，《大正藏》冊8，頁380中。

是故，深般若波羅蜜能生諸佛。³⁶⁴

如上引文可知，須菩提問的是「爲什麼般若波羅蜜能生諸佛？」可是佛陀回答的卻是「深般若波羅蜜能生諸佛」，也就是，在此佛與須菩提的問答中，般若波羅蜜和深般若波羅蜜是交替使用的，也就是指稱是相同的。這其實可以從引文第一句，須菩提說「般若波羅蜜能生諸佛」中得到印證深般若波羅蜜是般若波羅蜜。但是般若波羅蜜或深般若波羅蜜是什麼呢？《小品經》指出：

「如是！須菩提！菩薩摩訶薩觀十二因緣時，不見法無因緣生，不見法常不滅，不見法有我、人、壽者、命者、眾生，乃至知者、見者；不見法無常，不見法苦，不見法無我，不見法寂滅，非寂滅。……菩薩摩訶薩是時，亦不見般若波羅蜜，亦不見以是法見般若波羅蜜、禪那波羅蜜，乃至阿耨多羅三藐三菩提，亦不見阿耨多羅三藐三菩提，亦不見以是法見阿耨多羅三藐三菩提。如是！須菩提！一切法不可得故，是為應般若波羅蜜行。」³⁶⁵

與般若波羅蜜相應的是「一切法不可得」，也就是不執著於一切法。菩薩除了遣除對一切諸法是常或無常的執著，也離去有我或無我的執著，更進一步也不執取法是寂滅或是不寂滅，乃至對諸波羅蜜以及阿耨多羅三藐三菩提也不執取。《大智度論》提出的中道和這樣離兩邊的觀照法是一致的。因此，深法就是對一切法不執取，就是般若。而實踐這樣般若波羅蜜的人是什麼樣的人呢？是不是就是六地菩薩所能成就的呢？《小品經》指出：

「憍尸迦！諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，過聲聞、辟支佛地，入菩薩位，能具足佛法，得一切種智，斷一切煩惱，習作佛。」³⁶⁶

根據上文，能去實行般若波羅蜜的人是超過了聲聞、辟支佛二乘，然而六地菩薩行法中上要求菩薩不可生起成爲二乘之心，也就是說六地菩薩還沒有超越二乘，因此還有可能會生起二乘之心。那麼，我們就可依此推論六地菩薩還完全體證般若波羅蜜。如此一來，會出現如何解決六地菩薩應具足六波羅蜜的問題，因爲般若波羅蜜亦在六波羅蜜之列！如果我們將六地菩薩具足般若波羅蜜的問題以對

³⁶⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 14，《大正藏》冊 8，頁 323 中。

³⁶⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，《大正藏》冊 8，頁 364 下。

³⁶⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，《大正藏》冊 8，頁 362 中。

待初地菩薩布施的問題來解決的話，或許就可化解此一矛盾。那就是六地菩薩理解六波羅蜜，行六波羅蜜，但是尚未證悟般若波羅蜜，只是嘗試的去將六波羅蜜並列實行而已，而上一段引文中是已經體證般若波羅蜜的菩薩又依此再去實行六波羅蜜，故能超過聲聞、辟支佛地，也能具足佛法，得一切種智。然而這樣還有一個問題，根據上一段引文，真正體證又實踐般若波羅蜜的才能入菩薩位，那麼六地菩薩能算是菩薩嗎？這若將引文中的菩薩解釋為聖位菩薩則可化解六地菩薩非菩薩之尷尬了。

又，此地菩薩是逐漸理解般若波羅蜜卻未體證般若，因此《小品經》中才會提及菩薩對「深法」不加懷疑是因為「信功德力」的原因。然而，《小品經》中的「信」是指什麼呢？因為從初地到五地為止，都沒有提及「信」的問題？而且除了羅什的翻譯外，其他諸版本也沒有這樣一項行法，因此也只能從《小品經》找出「信」到底為何？為何六地菩薩已成就「信」了？根據《小品經》，「信」指的是：

須菩提白佛言：「世尊！云何信般若波羅蜜時，不信色乃至一切種智？」
佛告須菩提：「色不可得故，信般若波羅蜜，不信色，乃至一切種智不可得故。信般若波羅蜜，不信一切種智。以是故，須菩提！信般若波羅蜜時，不信色，乃至不信一切種智。」³⁶⁷

佛說相信般若波羅蜜就不會去相信色乃至一切種智等諸法，因為這一切法都是不可得，都是空的。因此，第六地菩薩的最後一個行法說「云何菩薩不疑深法？信功德力故。」³⁶⁸乃是因為菩薩信般若波羅蜜，信一切法不得，因此不會懷疑深法，不會懷疑般若波羅蜜。這很明顯的彰顯了此地菩薩是信般若波羅蜜，而非體證般若波羅蜜。

六地菩薩的行法中，菩薩應該並修六波羅蜜，念茲在茲於阿耨多羅三藐三菩提。另外，輔以般若的精神，三輪體空來實踐布施及其他五波羅蜜，又因深信佛法，故對甚深法不起疑心。然而，雖然菩薩到了六地時，被要求要具足六波羅蜜，卻也被要求不生起二乘之心，故六地菩薩還是處於會退墮的層次。不過，因為菩

³⁶⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 11，《大正藏》冊 8，頁 303 中。

³⁶⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 258 下。

薩所需具足之法已漸漸轉為本生故事注重的六波羅蜜，不再僅是藉助二乘之行法，因此，六地應該是菩薩修行很重要的一個轉換之處。

第四節 小結

綜觀一至六地菩薩的行法，可以得到以下的結論：初地至三地講求法，六地講應具足之法，也就是此前六地對於法義尚未圓滿了解。再者，初地到六地的行法再三提醒菩薩不要墮入二乘，故此六地菩薩明顯地有退墮到二乘之虞。三、在四地到六地中，四地菩薩向內要求自己，即消極實踐「少欲、知足、不捨頭陀功德、不捨戒」來節制自己的身心以自我提升，積極地「穢惡諸欲、厭世間心順涅槃心、捨一切所有、心不沒、不惜一切物」來捨棄一切以培養般若智慧；五地菩薩則是做到與他人互動時身心皆遠離能擾亂其修菩薩行之事，於外形上「遠離白衣、比丘尼、無益之世會談話、慳惜他家」，於心方面又去除貪、瞋、癡三毒及顛倒和慢心讓心調柔，再者又遠離妨害修行的十不善道，因此在五地的菩薩的身、心已經做好對於深法學習的準備；到了六地，更是要並行實踐六波羅蜜，以般若空慧來實踐布施波羅蜜，培養自己對般若波羅蜜的信心。

四至六地菩薩的共通修行特色之一是再三地耳提面命不可有二乘之心，甚至為了怕菩薩自己起心動念，要避開二乘人談話之處。這以上的一切就是為了確保菩薩能順利的經過無生法忍，而不取涅槃。第二，四地和五地菩薩的行法雖然藉助於聲聞、辟支佛二乘行法，但是菩薩在實踐時，將二乘之行法給予新的詮釋，將實踐深化，不僅只是將要去除之法當對象加以遣除，也絕非僅在事相的遠離、節制，而是以不可得之般若空慧觀照一切法無自性、本性空寂，故能掃去對法的執著之心。在用般若空觀實踐聲聞行法的同時，菩薩也不忘時時提醒自己志求佛道及利濟有情。第三，因為初地強調出家，五地亦強調出家，因此《小品經》的菩薩十地之前五地修行是屬於出家菩薩的行持法，並不通於在家眾。印順法師也指出「中品般若」所說的菩薩十地，四地與五地菩薩是重於出家。³⁶⁹再者，六地菩薩經過前五地的實踐，對般若的體驗加深，開始以三輪體空之心將六波羅蜜並行實踐。總之，四到五地菩薩行法有諸多藉助於聲聞行法之處，但是這些實踐方

³⁶⁹ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1262。

法都被灌注了新的意義，把實踐者從對外相的注重，拉到用般若空慧觀照內心的起心動念，菩薩藉由這兩地的實踐深化自己對般若體驗，因而能在第六地時展開屬於菩薩成佛必備的六波羅蜜修行實踐。

第五章 自利完成，神通利他：七至十地菩薩之修行特色

要進入七地修行之前，一至三地的菩薩需要完成相對於後面諸地，較為基礎的實踐，即堅固菩薩的心志、導入利眾事業以及勤求菩薩法教；在一至三地菩薩以般若空慧為導，累積基本的福慧資糧之後，菩薩還要歷經四到六地的修行。首先，向內要求自己消極節制及積極捨棄；與他人互動上，實踐身及心的遠離，在外，身體遠離可能影響自己修行之人、事、物，於內則遠離會障礙修行之情緒或思想和遠離十不善道。然而，四、五地二地的菩薩行法雖然藉助了聲聞行法，卻將這些行法賦予新的內涵及實踐方式，不再僅是著重於事相的修持，而是以般若空慧照見諸法的空寂性，以此掃除這些會障礙自己修行的諸法。經由這樣深化的體驗之後，菩薩在第六地時，以三輪體空的觀照方式，開始將菩薩特有的行法——六波羅蜜——並列實踐。

貫穿在一至六地的修行有三：一、以不可得之般若智慧為引導從事修行；二、時時提醒自己不墮入二乘之列。三、自己的修行目標是成就佛道。由以上可知，在菩薩十地的前六地修行雖然也漸次在修學不可得之般若智，然而因為其心智還是有退墮至二乘之虞，因而修行之路尚未穩固。對此，《大智度論》則提出四到六地是多定少慧的修習，還沒有入菩薩位³⁷⁰；換言之，菩薩在此三地的行法強調是藉聲聞的行持來提升自我，然而卻還沒有真正進入廣大菩薩行之位。

在完成前六地行法之後的菩薩實踐又是如何呢？經由爬梳《大品經》經文發現，七地菩薩是完成自己的修行成就，證得無生法忍，八地、九地開始廣大利他行及為成佛作準備，第十地則是菩薩所有行法的完成。以下將藉由語言文獻研究方法詳細解析七至十地菩薩各地行法的意義，後以義理詮釋方法探討此菩薩十地的最後四地所展現出的修行特色，詳細內容共分為四節：一、體證無生法忍，自利成就；二、廣大利他；三、究竟成佛；四、小結。

³⁷⁰ 見《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 417 下。「後三地，定多慧少，以是故，不能入菩薩位。」

第一節 體證無生法忍

本節將探討菩薩如何體證無生法忍，完成自利成就。無生法忍的成就必須體證法性，爲了體證法性，菩薩必需先觀照諸法。因此，以下以語言文獻，解明七地菩薩修行德目的文字義涵，將其觀照之諸法，劃分爲諸法無所執著及不退轉成就兩個項目，以下將依此二項探究七地菩薩行法之特色。

一、諸法無所執著

首先，七地菩薩爲了體見空慧，有二十法不可執取：我、眾生、壽命、眾數乃至知者見者、斷見、常見、作相、作因見、名色、五陰、十八界、十二入、三界、著處、所期處、依處、依佛見、依法見、依僧見、依戒見。³⁷¹這二十法是要菩薩遠離對一切法的執著。而這二十法可分爲兩大類：一是共二乘之法，二是不共二乘之法。

菩薩摩訶薩住七地中，應遠離二十法所不應著。何等二十？。一者不著我，二者不著眾生，三者不著壽命，四者不著眾數乃至知者、見者，五者不著斷見，六者不著常見，七者不應作相，八者不應作因見，九者不著名色，十者不著五陰，十一者不著十八界，十二者不著十二入，十三者不著三界，十四者不作著處，十五者不作所期處，十六者不作依處，十七者不著依佛見，十八者不著依法見，十九者不著依僧見，二十者不著依戒見，是二十法所不應著。³⁷²

共二乘之法又可以分爲：一、去我執，包含不著我、眾生、壽命、眾數、知者、見者、斷、常等六項。二、離法執，包含不執著名色、五陰、十八界、十二入、三界、作相、作因見等七項。首先，去我執是從我的各各面相掃除對輪迴主

³⁷¹ 《大般若波羅蜜多經》中的二十法是：「云何名爲於二十法常應遠離？一者常應遠離我執乃至見者執。二者常應遠離斷執。三者常應遠離常執。四者常應遠離相想執。五者常應遠離見執。六者常應遠離名色執。七者常應遠離蘊執。八者常應遠離處執。九者常應遠離界執。十者常應遠離諦執。十一者常應遠離緣起執。十二者常應遠離住著三界執。十三者常應遠離一切法執。十四者常應遠離於一切法如理不如理執。十五者常應遠離依佛見執。十六者常應遠離依法見執。十七者常應遠離依僧見執。十八者常應遠離依戒見執。十九者常應遠離依空見執。二十者常應遠離厭怖空性。」見《大正藏》冊7，頁491上-中。其中有四項是與《小品經》不一致的。另外，《放光》及《光讚》的相對應經文也是與《小品經》不一致。然而，因爲本研究是以《小品經》爲主，其他爲輔，因此在此仍是以《小品經》中七地菩薩的行法做分析。

³⁷² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257上-中。

體我的執著。所謂我、眾生、壽命、眾數、知者、見者，都是我的別名³⁷³；斷和常在《阿含經》中常和有情對我的看法相聯繫，如下引文所示：

佛告阿難：「我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑，豈不更增癡惑，言先有我，從今斷滅！若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法。所謂是事有，故是事有，是事起，故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」³⁷⁴

把我認為本來就存在，會落入常見；認為我不存在，從今之後也沒有我，會落入斷見。因此，七地菩薩以去除種種的我見來去除對我的各種執著。

七地菩薩去除法執，是從有情的色身去做觀照，細微的劃分為名色、五陰、十八界、十二入，及由有情建構而成的三界。名色是有情的身心自體³⁷⁵；有情或我是依五蘊（及五陰）、六處、六界而成立，沒有離蘊、處、界的實我。³⁷⁶因此，名色、五陰、十八界、十二入是構成有情身心的要素，而所有有情又是構成三界的成員，所以以上五個行法是架構有情的法。至於掃除取相及作因見是共通於以上五項法執的，因為部派佛教，尤其是有部，認為我雖然是不實存，但是架構我的五陰、十二入、十八界這些因素是有的，然而七地菩薩不但要掃除我執，甚至連構成我的要素也不能視之為實在。《小品經》之釋論《大智度論》也提出「聲聞乘多說眾生空，佛乘多說眾生空、法空」³⁷⁷的看法，可見七地菩薩要遣除的範圍是比聲聞乘人更大的，不但要去我執，連對構成我的諸法的執著也要去除。總而言之，以上十三法的去我執與法執的目的是要求菩薩遣除對有情身心的執著。

印順法師在其《性空學探源》中列舉《雜阿含經》的經文歸納出：釋尊說五蘊法門著重在於無常；而說十二處法門，尤其是內六處，特別注重到無我。這內六處是建立在身（眼、耳、鼻、舌、身）心（意）和合的生命總體上，而五蘊則

³⁷³ 見《雜阿含經》卷13，《大正藏》冊2，頁87下。「於斯等法作人想·眾生·那羅·摩[少/兔]闍·摩那婆·士夫·福伽羅·耆婆·禪頭」。楊郁文在其《以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我》中提到以上這個引文中的『眾生(satta 有情)』、『那羅(nara 人、原人)』、『摩[少/兔]闍(manussa；梵語 manusya 人、人祖)』、『摩那婆(mānava 童子)』、『土其(夫)(purisa 士夫)』、『福伽羅(puggala；梵語 pudgala 補特伽羅、數取趣)』、『耆婆(jīva 命者、壽者)』、『禪頭(jantu 人、人趣)』等都是「我」之同義語。見《佛光電子大藏經·阿含藏》附錄，（高雄：佛光山宗務委員會。）

³⁷⁴ 見《雜阿含經》卷34，《大正藏》冊2，245中。

³⁷⁵ 見《長阿含經》卷10，《大正藏》冊1，頁60中。

³⁷⁶ 見《雜阿含經》卷13，《大正藏》冊2，頁88上。

³⁷⁷ 見《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁85中。

是建立在內（受、想、行三蘊）外（色蘊）相知的認識關係上。蘊法門，大都說無常故苦，苦故無我；處法門則是直說諸行如幻化。³⁷⁸《阿含經》從現實的身心中的五蘊、十二處等法出發，教導法的無常、無我性，讓弟子藉由觀照構成自己身心的諸法達到涅槃。這樣類似的教化在《小品經》經文也以看到：

何等為諸法空？諸法名色、受、想、行、識，眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法，眼界、色界、眼識界、乃至眼界、法界、意識界，是諸法。諸法空，非常、非滅故。何以故？性自爾，是為諸法空。³⁷⁹

以上《小品經》經文也是以五陰、十二入、十八界代表諸法，經中列舉這些法是為了體證空，這些法之所以空，是因為其本性就是空的。換句話說，七地菩薩體見諸法的本性空寂，因而不執著於諸法。總而言之，七地菩薩對我、法做了觀照，因而不執著於我，也不執著於法。

除以上共二乘之法外，七地菩薩還需實踐以下不共二乘之法：一、去除任何執著、期望或依靠的對象。二：遣除對四不壞淨的執取，即不執著於要依佛、法、僧、戒四項。原始佛教指出修習四不壞淨，可以免除墮落惡道的恐怖，一定可以往生天上，能成就聖果。³⁸⁰二乘行者對佛、法、僧、戒要求自依佛、自依法、自依僧、以戒為師，而大乘七地菩薩則是連對四項的依止之心都沒有。也就是，菩薩不執著有可依之佛、法、僧、戒，這不是說對三寶及戒不尊敬，而是要菩薩完全遣除繫著之心，平等的對待一切法。因為三寶也是一切法，故七地菩薩也該去除對它們執著。當然，從初地到六地的菩薩已經奠定了七地菩薩的基礎，即入七地之前，菩薩已經熟知十二部經、諸佛之法、六波羅蜜，也嘗試去實踐六波羅蜜，去除對自己身體內外的執著，掃除自己的煩惱，並隨時觀照不可得之般若空智，因此七地菩薩可以在觀照三寶為空無所有時，不落入空執內，也不會因此成為斷見之人。再者，前六地只是要求菩薩不執著於二乘，到了七地菩薩是連三寶及戒

³⁷⁸ 參見釋印順著，《性空學探源》（新竹：正聞出版社，2003），頁 49。蘊法門說無我、無我所的來源是《雜阿含經》265 經，《大正藏》冊 2，頁 69 上。「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說，周匝諦思惟，正念善觀察，無實不堅固，無有我我所……」處法門直指諸行如幻化來自於《雜阿含經》273 經，《大正藏》冊 2，頁 72 下：「比丘，彼眼者，是內形，是內，是因緣，是堅，是受……此等諸法非我，非常，是無常之我。……諸行如幻，如炎，剎那時頃盡朽，不實來、實去。是故，比丘，於空諸行當知、當喜、當念，空諸行常、恒、住、不變易法，空無我、我所。」

³⁷⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 250 下。

³⁸⁰ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981），頁 304-310。

都不執著，因此，七地菩薩的修行要求是比前六地更高的。

二、不退轉成就

以上第七地菩薩應遠離的二十法，彰顯了七地菩薩的實踐，不但有同於聲聞、緣覺二乘行者對我執、法執的遣除之觀照，更有泯滅對任何法的期待及依止之心，由此達到一切法空的觀照智慧。然而，菩薩這樣的去除執取法與我，雖然和二乘行者觀照一樣的，其目的卻不是證入涅槃。這可以由以下的二十項屬於七地菩薩所應實踐的法中得知：

一者、具足空；二者、無相證；三者、知無作；四者、三分清淨；五者、一切眾生中慈悲、智具足；六者、不念一切眾生；七者、一切法等觀，是中亦不著；八者、知諸法實相，是事亦不念；九者、無生法忍；十者、無生智；十一者、說諸法一相；十二者、破分別相；十三者、轉憶想；十四者、轉見；十五者、轉煩惱；十六者、等定慧地；十七者、調意；十八者、心寂滅；十九者、無閔智；二十者、不染愛。須菩提！是名菩薩摩訶薩住七地中應具足二十法。³⁸¹

以上二十法可分為三大項：第一，空智慧的成就：（一）三解脫門：空、無相、無作，或者也可以說是空、無相、無願；諸法：一切法等觀、知諸法實相、諸法一相、破分別相、無生法忍、無生智、無閔智、轉憶想、轉見。（二）定的成就：不染愛、轉煩惱、調意、心寂滅。第二、定慧兼具：等定慧地。第三、悲心及世間善法的成就：不念一切眾生、三分清淨、一切眾生中悲智具足。

七地菩薩應該成就的空智慧，一是三解脫門。三解脫門是由《雜阿含經》空三昧、無所有三昧、無相三昧演化出來的。³⁸²在三解脫門的空、無相、無願中，先得空住，才有修得無願、無相的可能，如《雜阿含經》說：「若得空已，能起無相、無所有，離慢知見者，斯有是處」³⁸³。《阿毘達磨大毘婆沙論》也提出「空三摩地，是諸內道不共住處。……外道法中，雖無真實無願、無相，而有相似者……

³⁸¹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257中。

³⁸² 參見釋印順著，《空之探究》（新竹：正聞出版社，2000），頁60。

³⁸³ 見《雜阿含經》卷3，《大正藏》冊2，頁20中。

九十六種外道法中，尙無相似空定，況有真實！」³⁸⁴空是佛法與其他宗教的根本差別所在。以空爲導的三解脫門雖是不同但究竟是一致的，是「著重於出世道的出發於厭離，終於不願後有生死的相續而解脫」³⁸⁵。然而，在《小品經》中，七地菩薩實踐三解脫門是由於厭離，想要尋求解脫嗎？《小品經》經文詳細指出三解脫門的觀照內容：

云何菩薩應具足空？具足諸法自相空故。云何菩薩無相證？不念諸相故。
云何菩薩知無作？於三界中不作故。

空、無相、無願(無作)三昧是聲聞、辟支佛二乘人所修習之後能因此趣入解脫的。七地菩薩的行法雖然融攝這三昧，不過卻給這些內容新的解說，如「自相空」應該是爲了當時印度北方的薩婆多部重視的「自相有」，而在「本性空」的基礎上所作出的新的適應。³⁸⁶《小品經》經文對此三昧提出解釋：

「所謂三三昧？何等三？空、無相、無作三昧。空三昧，名諸法自相空，是名空解脫門。無相，名壞諸法相，不憶、不念，是名無相解脫門。無作，名諸法中不願作（作願），是名無作解脫門。」³⁸⁷

菩薩了知諸法的本性是空寂，就是得到空三昧；所謂無相，就是對諸法相，不去繫念；無作就是對諸法沒有願求。

除三解脫門外，七地菩薩欲成就智慧，還需觀照諸法。七地菩薩觀照一切法是平等的，也就是觀照了諸法實相。因爲對一切法不做增益想，也不做減損想，所以觀待一切法的方式是平等的。換言之，菩薩如實了知諸法自性空寂，因此不會起諸法是有自性這種增益想；又，菩薩了知諸法也非全然皆無，是因緣和合的宛然存在，因此也不會起減損想。³⁸⁸七地菩薩因爲對諸法不起增益執，也不起減損執，因而能平等看待諸法。

³⁸⁴ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104，《大正藏》冊 27，頁 504 中-下。

³⁸⁵ 見釋印順著，《空之探究》，頁 65。

³⁸⁶ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 725。

³⁸⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 254 下。

³⁸⁸ 見《瑜伽師地論》卷 36，《大正藏》冊 30，頁 488 中。「一者於色等法，於色等事，謂有，假說自性、自相，於實無事起，增益執。二者於假說相處，於假說相，依離言自性、勝義法性，謂一切種皆無所有，於實有事，起損減執。」增益執就是將實際不存在的以爲是存在，因而起增益執；減損執就是將存在的認定爲沒有，因而起減損執。

云以菩薩一切法等觀？於諸法不損益故。云何菩薩知諸法實相？諸法實相無知故。³⁸⁹

所謂的諸法實相，《小品經》另外的經文提到一切法不垢、不淨就是諸法實相。法沒有染污、清淨可言，原因是諸法的本性是空，就像幻化、夢、影子等等，不是實存的。本性的空寂是諸法的真實相貌，這是七地菩薩所應觀照到的。

何等諸法實相？所謂一切法不垢、不淨。何以故？一切法自性空、無眾生、無人無我。一切法如幻、如夢、如響、如影、如焰、如化。³⁹⁰

七地的另外兩個行法是無生法及無生智。「無生法」的概念，《別譯雜阿含經》也曾提及「斷五陰已，不復受生，寂滅無想，是無生法。」³⁹¹換言之，斷了五陰，斷了色、受、想、行、識五蘊，不再受生為有情，心中寂靜，就是二乘行者體證的最高境界的無生法。然而，七地菩薩得了無生忍是指菩薩了知沒有實有的諸法生起、滅去，也沒有可造作之法，因而能忍而不證入涅槃。至於菩薩應該得到的無生智，是指菩薩藉由體證造作有情身心的名色法是本性空寂而得到的智慧。

云何菩薩無生忍？為諸法不生、不滅、不作，忍故。云何菩薩無生智？知名色不生故。³⁹²

二乘行者和七地菩薩都體證無生法。二乘人是斷了五蘊，不再受生，進入涅槃，但是七地菩薩卻是藉由了知諸法的不生、不滅、不可造作之本性，故能忍而不證入。同樣的無生體證，因為二乘人和菩薩的觀照深度不同，他們所達到的目標也不同。除了了知諸法是不生、不滅、不是造作而成的之外，在菩薩寂靜的心中，諸法的相只有一個，諸法沒有分別相：

云何菩薩說諸法一相？心不行二相故。云何菩薩破分別相？一切法不分別故。³⁹³

七地菩薩需實踐的這兩個行法是一致的；因為對一切法都不分別，因此菩薩的心

³⁸⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 上。

³⁹⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 27，《大正藏》冊 8，頁 416 下。

³⁹¹ 見《別譯雜阿含經》卷 10，《大正藏》冊 2，頁 445 中。

³⁹² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 上。

³⁹³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 上。

中諸法只有一相，非別別有相。七地菩薩除了在智慧的觀照上，勘破諸法的本質為空外，菩薩還需從一切憶想、二乘見、煩惱中翻轉過來：

云何菩薩轉憶想？小、大、無量想轉故。云何菩薩轉見？於聲聞、辟支佛地見轉故。云何菩薩轉煩惱？斷諸煩惱故。³⁹⁴

由以上可知，七地菩薩必需轉化大、小、無量相的憶想以及轉化二乘見，再者，因為菩薩已經斷了所有煩惱，所以連煩惱都轉化了。換句話說，七地菩薩斷了執著法有大小或無量這樣的分別之心，斷了想入二乘之心，也斷盡了煩惱。菩薩觀照了三解脫門及諸法實相，體證諸法本不生、不滅，自性空寂，法法平等之深義，因而斷了煩惱，不墮到二乘之中，也成就了般若空智。除了智慧的成就外，七地菩薩尚需成就定，這樣的行法有三項：

云何菩薩調意？於三界不動故。云何菩薩心寂滅？制六根故。……云何菩薩不染愛？捨六塵故。³⁹⁵

菩薩調服了諸煩惱，因為他心不隨三界流轉而動搖。此外，菩薩因為制服了眼、耳、鼻、舌、身、意六根，不隨六根轉，因而其心寂滅了。再者，七地菩薩也需捨棄六根的對境，即色、聲、香、味、觸、法等六塵。藉由捨棄此六塵讓自己不再受染愛之纏繞。調服心意不隨煩惱、六根、六塵而起伏，同於聲聞、緣覺二乘得到解脫時須達到的修行實踐，也就是七地菩薩的定境的程度已達到與二乘證入涅槃時的程度。

以上行法顯示七地菩薩對三解脫門及諸法做觀照以達到般若智及定力的成就，七地菩薩需要達到定慧均等的修行實踐，也可以從下一個行法得知：「云何菩薩等定慧地？所謂得一切種智故。」³⁹⁶菩薩之所以可達到定慧均等那是因為他得到一切種智。在《小品經》中，「一切種智」的意思是：

須菩提言：「何等是一切種智？一切種智何等緣？何等增上？何等行？何等相？」佛告須菩提：「一切種智，無所有、無念、無生、無示。……

³⁹⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259上。

³⁹⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259上。

³⁹⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259上。

一切種智，無法緣、念為增上、寂滅為行、無相為相。」³⁹⁷

《大品經》的「一切種智」是體證了諸法是的空無所有性，因此我們可以說七地菩薩的智慧是如佛一般體證了諸法的實相。除此之外，七地菩薩有「義無閼、法無閼、辭無閼、樂說無閼」³⁹⁸的無閼智，《大品經》論及菩薩具有無閼智的原因：

云何菩薩無閼智？得佛眼故。³⁹⁹

問曰：「是七地中，何以說得佛眼？」答曰：「是中應學佛眼，於諸法無礙，似如佛眼。」⁴⁰⁰

換句話說，七地菩薩得佛眼，所以有無閼智。然而，佛眼是已斷一切煩惱習氣，對諸法都通透了解的佛才會有⁴⁰¹，七地菩薩才剛進入不退轉境界怎麼會已經得到佛眼了呢？《大智度論》認為七地菩薩不是已經得到佛眼，而是七地菩薩應該學習佛去了解一切法。

以上的行法包含了七地菩薩智慧的觀照內容以及所成就的般若智之程度，以下三項實踐則是屬於菩薩的悲願內容：

云何菩薩三分清淨？十善道具足故。云何菩薩一切眾生中，慈、悲、智具足？得大悲故。云何菩薩不念一切眾生？淨國土具足故。⁴⁰²

第一項，菩薩的身、口、意三項都已清淨是因為菩薩已成就了十善道，也就是七地菩薩成就了不殺、不盜、不淫三項身業，成就不兩舌、不惡口、不綺語、不妄語四項口業，也成就了不貪、不瞋、不癡三項意業。十善道的成就是可以生於人天中，不再墮於惡道中，如《正法念處經》所說：

彼十善道，第一樂報，以要言之，則有三種，謂身、口、意。身則有三：殺、盜、邪行；口則有四：妄語、兩舌、惡口、綺語；意地有三：貪、瞋、

³⁹⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 22，《大正藏》冊 8，頁 378 上。

³⁹⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 255 下。

³⁹⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 上。

⁴⁰⁰ 見《大智度論》卷 50，《大正藏》冊 25，頁 418 上。

⁴⁰¹ 參見《大智度論》卷 39，《大正藏》冊 25，頁 348 中。「慧眼成佛時，變名佛眼。無明等諸煩惱及習滅故，一切法中皆悉明，如佛眼中說，無法不見聞知識，以是故肉眼、天眼、慧眼、法眼，成佛時失其本名，但名佛眼。」

⁴⁰² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 上。

邪見。如是十種不善業道，顛倒則名十善業道，名為慧道，名為正道。不善業道；則無有慧，善道有慧，故名慧道，攝人天生。⁴⁰³

換句話說，七地菩薩清淨了身、口、意，圓滿了十種善的行為，不會再墮入惡趣中。這十善道不僅是人天善法而已，還通於無漏善法，是可以生人中大家，諸天，得四禪以上的定及果，得四果的因緣；再者，釋尊認定十善道是戒，通於有佛、無佛時代，通於在家及出家，是戒的通相，其他一切善戒，不過依此而隨機施設，這十善戒就是後來的菩薩戒。⁴⁰⁴在第五地時，菩薩需要遠離與此十善道完全相反的十不善道；到了七地，菩薩則必須成就十善戒讓自己的身、口、意都清淨以達到其戒律的要求。除了戒律外，若含括七地菩薩應成就的般若空智及定力二項，則七地菩薩到目前為止的行法已經包含了「戒、定、慧」三學中的全部了。

再者，七地菩薩兼具悲、智的原因是因為得到大悲心，然而，《放光》指出「云何菩薩以慧具足哀念眾生？以大悲利之故。」⁴⁰⁵，菩薩能夠在智慧具足時，還能哀憫眾生，是因為他的大悲心這個資源支撐住。⁴⁰⁶換句話說，是大悲心讓菩薩能夠在得到般若智時，也能繼續濟渡眾生。然而，這樣哀念眾生的菩薩為何在下一個修行法又不念一切眾生呢？

「云何菩薩不念一切眾生？淨國土具足故。」這一行法的意義是因為菩薩已經能夠清淨佛國土，所以可以不繫念眾生嗎？《放光》的相對應經文指出「云何菩薩無眾生念？欲淨佛國故」⁴⁰⁷，《光讚》則明確指出「何謂菩薩不慢眾生？而欲具足佛土故」⁴⁰⁸。因此，七地菩薩並不是開始建立自己的佛國淨土，而是想要建立自己的佛國淨土，因而不會將眾生只當為輪迴的眾生而輕慢他們。這一實踐是七地菩薩為將來建立自己佛國土所做的心理準備。

以上三個行法，可以看到七地菩薩的悲願，首先，是修習十善道讓自己的身、口、意清淨，不再因為身、口、意的造作而傷害眾生；其二，菩薩因為有大悲心

⁴⁰³ 見《正法念處經》卷 55，《大正藏》冊 17，頁 324 上。

⁴⁰⁴ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 286-299。

⁴⁰⁵ 見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 29 上。

⁴⁰⁶ 見《漢語大詞典》（電子版）：「利：資源。《周禮·夏官·職方氏》：掌天下之圖，以掌天下之地……周知其利害。鄭玄注：『利，金錫竹箭之屬。』《戰國策·秦策一》：『大王之國，西有巴蜀、漢中之利。』高誘注：『利，饒也。』漢·桓寬《鹽鐵論·輕重》：『總一鹽鐵，通山川之利而萬物殖。』」因此，利有資源之義。

⁴⁰⁷ 見《放光般若經》卷 4，《大正藏》冊 8，頁 29 上。

⁴⁰⁸ 見《光讚經》卷 7，《大正藏》冊 8，頁 198 上-中。

的原因所以能哀憫眾生；第三，菩薩不會輕慢眾生，因為菩薩想要清淨佛國土，而佛國土內是一定要有眾生的。

以上總共四十個實踐項目是七地菩薩必須達到的。首先，諸法無所執取的不可執著之二十法，其中包含共二乘之法的去我執和離法執，以及不共二乘的遣除執著於依靠的對象，包含去除對佛、法、僧、戒的依止之心。七地菩薩的行法中對五蘊、六處、十八界、四不壞信的觀照，以及成就十善道等這些法數與《增壹阿含經》的法數是相同的，《增壹阿含經》是依世間的善行—信、念、施、戒、慈心、福德、自利利他，而導入出世法，因為這些正是大乘的重要部分，因此，《增壹阿含經》是很明顯含有大乘思想。⁴⁰⁹不過，雖然《小品經》也用這些法數，卻展現出其獨特的大乘修行方法。《小品經》中的第七地菩薩將這些法數全部賦予新義—也就是用般若空智來觀照這些法數，達到一切法是空無自性的體悟。其次，七地菩薩爲了達到不退轉成就應具足之二十法，菩薩應觀照到三解脫門，諸法實相，並離卻染愛，得無生智、無生忍、無閼智，由此菩薩不會流轉於三界，也不會轉回聲聞、緣覺二乘，而且菩薩具足悲心、定、慧，想要清淨佛國土。

七地菩薩不可執取之二十法和爲了達到不退轉應具足的二十法的內容多涉及菩薩爲得般若智而對種種法所起的觀照內容，其原因是什麼呢？因爲七地有可能是證入無生法忍的不退轉地。⁴¹⁰般若群經對於不退轉位菩薩的實踐之重視，印順法師在《初期大乘之起源與開展》明白指出，在「原始般若」時，就著重於不退轉「二乘」菩薩的深悟無生。對於體悟無生是不退轉菩薩的修行實踐之重視延續到《小品》，其經文論及「無生」、「無生無滅」、以及「無二無別」的「不二」法門是「諸法實相」。法是無生的、無處所的，就是法是「空」的，而這「空法」的內涵並非是落於與不空相對待的「空」，而是不住於一切，「空」是般若行，是脫落一切取相妄執，脫落一切名言戲論的假名。到了《小品經》時，「空、無相、無作」、「無生、無染、寂滅」是同一自證的內容，即涅槃。⁴¹¹

斷盡貪、嗔、痴及一切煩惱就是涅槃，如《雜阿含經》「舍利弗言：『涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。』」⁴¹²因爲七地

⁴⁰⁹ 參見釋印順著，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，1981），頁 764-786。

⁴¹⁰ 參見本論文第二章第三節。

⁴¹¹ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 715-718。

⁴¹² 見《雜阿含經》卷 18，《大正藏》冊 2，頁 126 中。

菩薩觀照的內容是涅槃的內容而且七地菩薩的煩惱已經斷盡，又阿惟越致菩薩才能得此無閼智：「阿惟越致菩薩住是智慧中，生四無閼智，得是無閼智故，一切世間、天、及人無能窮盡。」⁴¹³，因此，七地菩薩確定是達到無生法忍的不退轉菩薩，這一切都是因為他已全然體證諸法實相，勝過世間的天人。然而，已達同於二乘欲證入涅槃的境地的七地菩薩，為什麼能夠不證入涅槃又不退轉到二乘呢？

印順法師提出，七地菩薩不退轉的原因有三：一、以般若波羅蜜為方便；二、菩薩的願力；三、不捨眾生的悲心。⁴¹⁴首先，菩薩因為有般若波羅蜜的緣故，所以不退墮二乘；在《小品》中的方便就是般若波羅蜜：

若不為般若波羅蜜所護，於二地中當墮一處，若聲聞地，若辟支佛地。……為般若波羅蜜方便所護故，當知是菩薩不中道退轉，安隱得到薩婆若。⁴¹⁵

舍利弗！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，便於實際作證取聲聞乘。……是菩薩遠離薩婆若心布施、持戒、忍辱、精進、禪定，無般若波羅蜜，無方便力故，墮聲聞地，若辟支佛道中。⁴¹⁶

如上引文，《大品經》也論及般若波羅蜜就是方便力，沒有此方便力，菩薩是要墮落的。《大品經·不證品》經文也提出菩薩在實踐般若波羅蜜時，觀照五蘊、十二入、十八界、三界時，如果心不亂，不見有可證之法及證悟之人，即觀入自相空。當菩薩如此觀照時，就可以避免證入的危機。換句話說，七地菩薩做「自相空」的觀照實踐時，就可以避免中途取證。

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應觀色、空，受、想、行、識空，十二入、十八界空，乃至應觀欲、色、無色界空。作是觀時，不令心亂，是菩薩摩訶薩若心不亂，則不見是法。若不見是法，則不作證。何以故？是菩薩摩訶薩善學自相空故，不有餘，不有分，證法、證者皆不可見。⁴¹⁷

然而，二乘人也是有般若慧的，為何二乘人中途取證涅槃，菩薩卻不會，難道

⁴¹³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 17，《大正藏》冊 8，頁 343 下。

⁴¹⁴ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 654-655。

⁴¹⁵ 見《小品般若波羅蜜經》卷 5，《大正藏》冊 8，頁 560 上-中。

⁴¹⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 16，《大正藏》冊 8，頁 336 中-下。

⁴¹⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 18，《大正藏》冊 8，頁 350 上。

是菩薩的般若波羅蜜與二乘人的不同嗎？

菩薩云何為壞諸相？世尊！是菩薩不如是學：我行菩薩道，於是身斷諸相。若斷是諸相，未具足佛道，當作聲聞。世尊！是菩薩大方便力，知是諸相，過而不取無相。⁴¹⁸

二乘的證入是壞相，求證無相。菩薩則是不壞相也不斷相，不取相也不取無相，這就是菩薩的大方便力。換句話說，菩薩因為般若的觀照而不落入任何的執取，菩薩既不執取有應斷的煩惱，也不執著於有可證的涅槃，菩薩因此不會因為自己斷盡煩惱而取證涅槃。這是菩薩以其證得的般若波羅蜜為方便而避免進入涅槃的危機。

由般若波羅蜜，菩薩生出願力，觀空卻不願證空，因為菩薩認為自己還處於學習階段，不能證悟。這願力就是菩薩為得「般若波羅蜜」的先方便力。

佛告須菩提：「若菩薩摩訶薩具足觀空，先作是願：『我今不應空法作證，我今學時，非是證時。』菩薩摩訶薩，不專攝心繫在緣中。以是故，菩薩摩訶薩於阿耨多羅三藐三菩提中不退，亦不取漏盡證。須菩提！若菩薩摩訶薩，如是大善妙法成就。何以故？住是空中，作是念：『我今是學時，非是證時。』」⁴¹⁹

由以上經文可以很明確了解到菩薩觀空而不證空，是因為菩薩了知自己還有很多需要學習之處。也因此，在菩薩心中才會出現「今是學時，非是證時」這樣的願力。就是這個願力讓菩薩不會繫著在二乘的果位—涅槃中，也是因為這個願力讓菩薩不會退轉到二乘。但是七地菩薩除了成就「自相空」般若空慧外，還需要學些什麼呢？《小品經》指出：

如是學空解脫門，學無相、無作解脫門，亦不作證，以不證故，不墮聲聞、辟支佛地。未具足佛十力，大慈大悲，無量諸佛法，一切種智，亦不證空、無相、無作解脫門。⁴²⁰

七地菩薩因為未證入涅槃，所以不會落入聲聞、辟支佛之列。菩薩之所以不證入

⁴¹⁸ 見《小品般若波羅蜜經》卷7，《大正藏》冊8，頁567中。

⁴¹⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷18，《大正藏》冊8，頁350上。

⁴²⁰ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷18，《大正藏》冊8，頁350下。

的原因是因爲自己還未具足佛十力、大慈大悲、諸佛之法，以及一切種智。因爲菩薩的目標是成佛，當菩薩尚未具足佛的種種功德時，當然還是在學習階段，還不到最後證入成佛的階段。

除了要學習成就佛功德之願力外，菩薩心中繫念一切眾生，心裡惦念著「我不應捨一切眾生，應當度之」，然後才做諸法的觀照。

佛告須菩提：「是菩薩摩訶薩不捨一切眾生，故作如是願。須菩提！若是菩薩摩訶薩作是念。我不應捨一切眾生，一切眾生沒在無所有法中，我應當度。爾時，即入空解脫門、無相解脫門、無作解脫門。須菩提！當知是菩薩摩訶薩，成就方便力，未得一切種智，行是解脫門，亦不中道取實際證。」⁴²¹

總之，菩薩因爲有先方便力，也就是菩薩的願力「今是學時，非是證時」，以及不捨眾生之悲願，所以菩薩不會在中途取證進入實際，也不會退墮到二乘之中。至於《大智度論》還提到依佛力的加持，七地菩薩也可以不退墮二乘⁴²²，這樣的論點在《小品經》的文脈卻找不到相關的經文可以佐證。⁴²³

我們或許可以說就是有著大悲心的支撐，菩薩不忘記利益他人之心，因而能體證諸法本性空卻不會入涅槃。當然也是菩薩體證了諸法實相，因而超越的聲聞、辟支佛：

是菩薩摩訶薩知諸法自相空、無生、無定相、無所轉。雖行是助道法，而過聲聞、辟支佛地。⁴²⁴

第七地菩薩從各方面觀空、體證空性，因而成就無漏慧及現證慧，雖然如此卻不證入實際。此地菩薩是不會退轉到二乘的，不是像一至六地是時時有退轉可能的凡夫菩薩。因此七地菩薩應行的行法中是有共二乘的，也證入二乘可證入之

⁴²¹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 18，《大正藏》冊 8，頁 350 下。

⁴²² 參見《大智度論》卷 10，《大正藏》冊 25，頁 132 上-中。「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。……是時，菩薩聞諸佛教誨，還生本心，行六波羅蜜以度眾生，如是等，初得佛道時，得是佐助……』」

⁴²³ 參見釋印順著，《空之探究》，頁 146-147。「『般若經』集出要早些，還沒有說到佛力的加持勸發。」

⁴²⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 22，《大正藏》冊 8，頁 380 上。

無生法及得無生智，不過因為七地菩薩畢竟不是二乘人，其特色就展現在不共二乘的般若空智及大悲心等行法中，就是這些行法保任了菩薩不會在未達佛地前中途取證涅槃。

簡而言之，「般若法門」重於聞思（修）慧。《小品經》代表的「中品般若」時代，「般若法門」已著重於「一切法空」的體證。⁴²⁵因此，般若空的體證是般若群經所重視的。又，從「原始般若」以來，般若群經就重視不退轉，在「下品般若」，也就是《小品》，明確指示不退轉菩薩的無生深悟就是涅槃的體悟，而非證入。⁴²⁶因此，在般若群經中，般若空智的體悟以及不退轉地是很重要的。根據以上對七地菩薩所應實踐之行法的分析，菩薩已觀照到一切法的空寂性及，也對涅槃有所體悟，這樣的菩薩應該是屬於得無生法忍的不退轉菩薩，然而菩薩之所以可以不證入涅槃的原因，一是菩薩藉由體證的般若空慧，而有願力。因為菩薩發願求佛道，因而心中念繫「今是學時，非是證時」，督促自己還要追求佛的種種功德。再者，菩薩因為有救度一切眾生的悲願，所以觀空而能夠不證空。第三，菩薩的深慧因為有悲願的助成，到第七地「等定慧地」時，菩薩悲心深切，定與慧均等，因而能忍而不證入涅槃。總之，七地菩薩去我法二執、成就了戒定慧，又因為其悲心、願力使然，所以成為得無生法忍的不退轉菩薩。這樣的菩薩不證入涅槃，原因之一是還要修行佛的功德，但什麼是修行佛的功德呢，第八地菩薩的修行實踐或許可以解開此一疑問。

第二節 廣大利他之行

入八地前，菩薩於七地時，其本身的定慧均等，而且由於有般若空智和繼續修學的願力以及利濟眾生的悲心，所以菩薩雖然觀入涅槃卻不證涅槃。此外，七地菩薩體得了無生法忍、無生智、無閹智，因而其向內自己的修行已然成就，也就是完成了自利。已經成就如同二乘人最高修行境界的菩薩，還需要實踐什麼樣的行法呢？《大智度論》提及成就眾生以及淨佛國土是菩薩得無生法忍（不退

⁴²⁵ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1288、1268。

⁴²⁶ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 663-664。

轉位)之後的主要事業。⁴²⁷本節先以語言文獻研究法解明八、九地菩薩修行德目的文字義涵，再以義理研究法探討八、九兩地菩薩是否如同《大智度論》所說的開始事嚴淨佛土及成就眾生

一、嚴淨佛國土

因為七地菩薩有大悲心的相輔相佐，因而並沒有像二乘人一樣證入涅槃，其行法讓菩薩悲智兼具。這樣的菩薩進一步的行法，如何進行其廣大利眾的事業呢？第八地菩薩行法要求菩薩應該具備五法：

菩薩摩訶薩住八地中應具足五法，何等五？順入眾生心；遊戲諸神通，見諸佛國；如所見佛國，自莊嚴其國；如實觀佛身，自莊嚴佛身。⁴²⁸

依上引文，八地菩薩應該順入眾生之心，以諸神通見到諸佛之國土，再依所見的國土的樣貌來莊嚴菩薩自己的佛土，並且確實的體觀佛身，以便以此莊嚴自身。由以上五法看來，八地菩薩已經具備神通力，了知眾生的心性，而且也開始參照自己從諸佛土得來的見聞，勾勒自己佛土的藍圖。換句話說，自利成就的第八地菩薩開始籌建佛土所需具備的眾生、佛、佛土的樣貌了。然而，這幾項行法的確切意思為何呢？《大品經》經文提出了解釋：

云何菩薩順入眾生心？菩薩以一心，知一切眾生心及心數法。云何菩薩遊戲諸神通？以是神通從一佛國至一佛國，亦不作佛國想。云何菩薩觀諸佛國？自住其國見無量諸佛國，亦無佛國想。云何菩薩如所見佛國，自莊嚴其國？住轉輪聖王地，遍至三千大千世界，以自莊嚴。云何菩薩如實觀佛身？如實觀法身故。是為菩薩住八地中具足五法。⁴²⁹

所謂了知眾生心及心數法⁴³⁰就是了知眾生的心念及依心念所起之想及思兩種意行，簡言之，就是知道眾生心念的起動。除此之外，八地雖然以神通遊諸佛國、

⁴²⁷ 見《大智度論》卷 75，《大正藏》冊 25，頁 590 下。「得無生法忍授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。」

⁴²⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 257 中。

⁴²⁹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 6，《大正藏》冊 8，頁 259 中。

⁴³⁰ 心數法的意含如《雜阿含經》所指「想、思是心數法，依於心，屬於心想轉。是故想、思名為意行。」見《雜阿含經》卷 21，《大正藏》冊 2，頁 150 中。

見諸佛，卻仍本著自己已體證之般若空慧，了知佛土及佛本性空寂，如實地觀照佛的法身。第三，八地菩薩須住轉輪聖王地。所謂轉輪聖王，《長阿含經·轉輪聖王品第三》經文指出：

佛告比丘：「世間有轉輪聖王，成就七寶，有四神德。云何轉輪聖王成就七寶。一金輪寶。二白象寶。三紺馬寶。四神珠寶。五玉女寶。六居士寶。七主兵寶。……曰土沃野豐。多出珍寶，林水清淨，平廣之處……謂四神德：一者、長壽不夭，無能及者；二者、身強無患，無能及者；三者、顏貌端正，無能及者；四者、寶藏盈溢，無能及者。……轉輪聖王慈育民物，如父愛子；國民慕王，如子仰父。……轉輪聖王以正治國，無有阿枉，修十善行。爾時，諸人民亦修正見，具十善行。」⁴³¹

轉輪聖王是七寶具足、四神德具足，在其國土充滿金輪寶、白象寶、紺馬寶、神珠寶、玉女寶、居士寶、主兵寶等七寶，其土豐饒安樂，人民行十善行。八地菩薩參觀諸佛國土之後而自嚴飾的國土是如轉輪聖王的國土。因此，八地菩薩從各佛國觀摩之後，所欲建立的國土應該是比娑婆世界更為安樂之國土。

八地菩薩除了實踐以上五法以便勾畫出自己佛國土的藍圖外，還應該具足五法：了知各種眾生的根器、嚴淨佛土、入如幻三昧、恆常入三昧、依隨眾生所應而化身。

復具足五法，何等五？知上下諸根、淨佛國土、入如幻三昧、常入三昧、隨眾生所應善根受身。須菩提！是為菩薩摩訶薩住八地中，具足五法。⁴³²

然而，此五法與前五法不同處何在呢？《小品經》經文的解釋是：

云何菩薩知上下諸根？菩薩住佛十力，知一切眾生上下諸根。云何菩薩淨佛國土？淨眾生故。云何菩薩如幻三昧？住是三昧能成辦一切事，亦不生心相故。云何菩薩常入三昧？菩薩得報生三昧故。云何菩薩隨眾生所應善根受身？菩薩知眾生所應生善根而為受身，成就眾生故。是為菩薩住八地中具足五法。⁴³³

⁴³¹ 見《長阿含經》卷18，《大正藏》冊1，頁119中-121上。

⁴³² 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257中。

⁴³³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259中。

因爲菩薩得佛的十力⁴³⁴，因此知道衆生根性的勝劣。菩薩能夠嚴淨佛國土的原因是他將淨衆生。所謂「淨衆生」，《大智度論》提出：

淨佛世界者，有二種淨。一者、菩薩自淨其身。二者、淨衆生心，令行清淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。⁴³⁵

換句話說，菩薩需自淨其本身，還要讓其國土衆生實踐清淨道。因爲菩薩本身清淨，其國土的衆生也清淨，因而菩薩所建立的佛土是清淨的。⁴³⁶第三，菩薩需入如幻三昧，住此三昧能成就一切事，但是爲什麼住如幻三昧就可以成就一切事？因爲「住此三昧，菩薩則能變現一切無所不入，心無所處故。」⁴³⁷。換句話說，八地菩薩因爲心中不著一切處，所以能成就隨身變化，能入一切處⁴³⁸。至於菩薩因爲得到報生三昧，因此能常入三昧中。所謂報生三昧，《大智度論》指出：

得報生三昧，如人見色，不用心力。住是三昧中度衆生，安穩勝於如幻三昧，自然成事，無所役用。如人求財，有役力得者，有自然得者。⁴³⁹

也就是，得報生三昧後，八地其心自然無功用，能任運自在而示現種種身，以濟度衆生。菩薩能得報生三昧是因爲「菩薩於諸三昧無所希望故」⁴⁴⁰，也就是菩薩

⁴³⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷5，《大正藏》冊8，頁255上-中。「所謂佛十力，何等十？佛如實知一切法，是處，不是處相，一力也。如實知他衆生過去、未來、現在諸業諸受法，知造業處、知因緣、知報，二力也。如實知諸禪、解脫、三昧定、垢淨分別相，三力也。如實知他衆生諸根上下相，四力也。如實知他衆生種種欲解，五力也。如實知世間種種無數性，六力也。如實知一切至處道，七力也。知種種宿命有相、有因緣，一世、二世、乃至百千世劫，初劫盡我在彼衆生中生，如是姓、如是名，如是飲食、苦樂、壽命長短，彼中死，是間生，是間死，還生是間，此間生，名姓、飲食、苦樂、壽命長短亦如是，八力也。佛天眼淨過諸天眼，見衆生死時、生時，端正、醜陋、若大若小；若墮惡道、若墮善道，如是業因緣受報，是諸衆生惡身業成就、惡口業成就、惡意業成就；謗毀聖人、受邪見，業因緣故，身壞死時，入惡道生地獄中，是諸衆生身善業成就、口善業成就、意善業成就；不謗毀聖人，受正見因緣故，身壞死時，入善道、生天上，九力也。佛如實知諸漏盡故、無漏心解脫、無漏慧解脫，現在法中自證，知入是法，所謂我生已盡，梵行已作，從今世不復見後世，十力也。」

⁴³⁵ 見《大智度論》卷50，《大正藏》冊25，頁418中。

⁴³⁶ 這種「衆生淨」，而後「國土淨」的理論在《維摩詰經》也可以看到：「自心淨→有情淨（衆生淨）→佛土淨的關係。因此，『心淨則佛土淨』主張的關鍵點在於『有情淨』（衆生淨）。」見釋惠敏著，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《人間淨土與現代社會—第三屆中華國際佛學會議論文集：佛學會議論文彙編1》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998），頁246。

⁴³⁷ 見《光讚經》卷7，《大正藏》冊8，頁198中。

⁴³⁸ 「如幻三昧」就是「變化無礙」的意思，而菩薩變化無礙是爲了度衆生。見《佛光大辭典》：「如幻三昧：指通達一切諸法如幻之理的三昧。亦指變現種種如幻之事的三昧。此三昧如幻師之變現男女、兵衆等，皆能如意而無所拘礙。菩薩即住於此三昧中，雖以如幻三昧之變化無礙廣度衆生，亦了知一切諸法如幻之理，故菩薩不執著度化衆生之相而化用自在。」，頁2345。

⁴³⁹ 見《大智度論》卷50，《大正藏》冊25，頁418中。

⁴⁴⁰ 見《光讚經》卷7，《大正藏》冊8，頁198中。

不執取種種三昧，因此能出入於種種三昧，變化身相。八地菩薩必須要成就的這種變化能力，也可以在五法的最後一法中看到：「菩薩知眾生所應生善根，而為受身」。也就是菩薩要像觀世音菩薩一樣，隨眾生的根性變化自身使之得度，如菩薩應該變化成比丘以度化需以比丘身得度的眾生，菩薩應該化成商人以度化需以商人身得度的眾生。總之，八地菩薩需要再成就的這五法，都是為了落實其佛國土，度化眾生，所需具備的神通能力。經由這五法的實踐，八地菩薩的佛國土漸漸付諸實現。

總結八地菩薩所應成就的前五法和後五法可以得知，前五法是菩薩需要觀摹諸佛之國土後，構畫好自己佛國土的一切——菩薩自身、國土、眾生。而在此三項目中又以眾生為重，因此菩薩還要再成就五法，「知上下諸根、淨佛國土、入如幻三昧、常入三昧、隨眾生所應善根受身」，這五法皆是特殊的神通能力，是為隨眾生的根性需要而應具備的度眾能力，也是建構菩薩自己佛國土的能力。

《小品經》其他經文也論及神通是成就眾生及嚴淨佛土所必備的。⁴⁴¹總之，八地菩薩已經開始建立自己的佛國土，運用神通入諸佛之國學習，也用種種的神通能力度化眾生，然而這一切仍然是建立在菩薩無執著的般若空慧上。因為般若空慧的具足，菩薩就能具足神通度眾，具足神通更能使菩薩自己的阿多羅三藐三菩提心增加。⁴⁴²由此可知，得無生法忍後的八地菩薩確實是從事嚴淨佛土以及成就眾生的事業。

二、圓滿成佛之準備

待八地菩薩成就了他自己的佛國土及以神通變化力度化眾生之後，九地菩薩所應實踐之法為何呢？第九地菩薩應成就的十二法可以分為三：一、度眾說法成就：受無邊世界所度之分；知諸天、龍、夜叉、捷闍婆語，而為說法。二、自身能力成就：菩薩得如所願；成就一切諸善功德，成滿具足。三、出身至修道成就：處胎；成就家；成就所生；成就姓；成就眷屬；成就出生；成就出家；成就莊嚴佛樹。以上九地菩薩成就的三類十二法是為最後一身成佛的準備，因此菩薩需圓

⁴⁴¹ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 23，《大正藏》冊 8，頁 391 上。「不離五神通，故能成就眾生，淨佛國土。」

⁴⁴² 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 2，《大正藏》冊 8，頁 229 上。「菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜時，具足神通波羅蜜；具足神通波羅蜜已，增益阿耨多羅三藐三菩提。」

滿其所度眾生、圓滿自身的能力、以及圓滿最後一身從出生到修道的成就。

受無邊世界所度之分；菩薩得如所願；知諸天、龍、夜叉、捷闍婆語，而為說法；處胎；成就家；成就所生；成就姓；成就眷屬；成就出生；成就出家；成就莊嚴佛樹；成就一切諸善功德，成滿具足。須菩提。是名菩薩摩訶薩住九地中應具足十二法。⁴⁴³

首先，九地菩薩在度眾說法成就方面，就是要度盡應得度之眾生，而且要具有能說各種龍天護法神之語言的能力；菩薩既然連龍天護法的語言都了知，也會運用，當然會運用人類的種種語言。第九地菩薩之所以能了知這些語言是因為他已具足「辭辯力」，會各種語言及辯才。九地菩薩要用辭辯力廣度眾生，而其度眾的範圍是度應得度者。在娑婆世界，這些應得度的眾生要依聽聞佛法而得道，他們應該是龍天護法及人。換句話說，九地菩薩若是在娑婆世界要度的眾生就是龍天護法及人中應該得度的眾生。

云何菩薩受無邊世界所度之分？十方無量世界中眾生，如諸佛法所應度者，而度脫之。……云何菩薩知諸天、龍、夜叉、捷闍婆語？辭辯力故。
444

其次，因為度眾說法的圓滿，九地菩薩自身的能力也因此圓滿。第九地並修自利利他，幾乎達到完成的地步，故可以說諸善功德成滿具足。菩薩成就一切善的功德是因為他讓眾生都清淨，而眾生的清淨讓菩薩所建的佛土也清淨了。諸佛都要建立其自身的佛國土，菩薩藉由度眾讓本身要成佛的資糧—佛土—圓滿。另外，菩薩也因具足了六波羅蜜而能隨其所願而行事。以上二法這是菩薩自身的能力的圓滿。

云何菩薩得如所願？得六波羅蜜具足故。……云何菩薩一切諸善功德成滿具足？菩薩得眾生清淨，佛國亦淨。⁴⁴⁵

第二，在度眾及自身能力圓滿過程中，菩薩也圓滿了成佛前最後一身的準備：從其化生、大家生、若刹刹家或婆羅門家生、姓氏、眷屬、出生之時，到長

⁴⁴³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁257中-下。其中「處胎」，應依《大正藏》注釋改為「處胎成就生」。

⁴⁴⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259中。

⁴⁴⁵ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259中。

大出家，及至證悟前所坐的菩提樹都完全具備，如同諸佛欲證悟成佛前一樣。

云何菩薩胎生成就？菩薩世世常化生故。云何菩薩家成就？常在大家生故。云何菩薩所生成就？若刹刹家生、若婆羅門家生故。云何菩薩姓成就？如過去菩薩所生姓，從此中生故。云何菩薩眷屬成就？純諸菩薩摩訶薩為眷屬故。云何菩薩出生成就？生時，光明遍照無量無邊世界，亦不取相故。云何菩薩出家成就？出家時，無量百千億諸天侍從。出家是一切眾生必出家，是一切眾生必至三乘。云何菩薩莊嚴佛樹成就？是菩提樹以黃金為根，七寶為莖節枝葉，莖節枝葉光明，遍照十方阿僧祇三千大千世界。⁴⁴⁶

然而，從以上的行法，我們可以得知，九地菩薩不同於屬於胎生的一般凡夫，而是屬於卵生、胎生、濕生、化生四生中的化生。因此，九地菩薩並非凡夫，而是化生而來的，因為他是依釋迦牟尼佛的出生，出生於婆羅門或刹第利、高貴的姓氏、有大菩薩為伴，在出生之時，有大放光明的異象，出生之後，出家學道，最後，在菩提樹下證悟。九地菩薩的出生圓滿是相似於釋迦牟尼最後一身的出生模式，這樣的模式也出現在大眾部的分支—說出世部所傳的《大事》中的菩薩修行內，只是在《大事》中的出生圓滿，多了菩薩在兜率天選查自己未來父母親的成分。此外，這些菩薩要成佛前最後一身的行法，在《大事》中，是屬於第十地菩薩的修行。⁴⁴⁷不同於《大事》，《大品經》是第九地菩薩就必須具備成佛所應具備的種種資糧，包括了具備一切善根，成就清淨的佛土，以各種語言度應得度的眾生，化生為人，最後歷經與釋迦牟尼佛從處胎到成佛前相似的經過。雖然在《般若經》中，佛是印度釋迦佛那樣，是人間父母所生身，經出家修行而成佛，而且就算佛有種種的神通示現，是寂滅、無相而不可思議的，但是還是現實人間的佛。⁴⁴⁸因此，九地菩薩是處於現實人間的，雖然他是化生而來的。

《大品經》中的第八地和第九地菩薩成就了遊戲神通廣大度眾的能力，也漸漸圓滿了成佛必須具備的功德。依憑著第七地菩薩證入的無生智、無閔智、諸法實相的了知，菩薩進入八地後，開始參酌諸佛之土，建立自己的佛國土。此外，菩薩還恆常入定，入有如幻化的三昧，修行神通能力了知眾生的根器，依眾生所願而度化他。當在八地，菩薩廣為度眾並建立自己的佛果土之後，在第九地，菩

⁴⁴⁶ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259中-下。

⁴⁴⁷ 關於《大事》的菩薩最後一身的行法請參看本論文第二章第二節第三項。

⁴⁴⁸ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁748-750。

薩圓滿地度化應得度的眾生，清淨了自己的佛土，具足了六波羅蜜，因而能隨自己所願，具足辭辯力，因而能說種種語言以度化眾生，也成就了成佛前的最後一身的種種殊勝。總之，八、九地菩薩的實踐是依神通力廣大利益眾生，成就自己的佛國土，及成就自己成佛的證悟前的最後一身的種種殊勝。

第三節 究竟成就佛道

在第七、八、九三地，已然具備了福、慧二資糧；七地菩薩成就般若空智，八地菩薩遊戲神通廣大利他、建立自己的佛土，九地菩薩清淨自己的佛土、完成利他的工作、完成了證悟成佛前的準備工作。第十地菩薩的行法又展現出什麼樣貌呢？

關於第十地菩薩的行法，各譯本出現兩大歧異，在《光讚經》與《大般若波羅蜜多經》的經文中，顯示第十地菩薩的行法有十二，然而這十二法在《小品經》及《放光經》中是屬於第九地的行法。⁴⁴⁹第十地菩薩，不但其行法有分歧，其名稱也有不盡相同，《放光經》及《光讚經》說是如來、佛，《大般若波羅蜜多經》則說第十地與諸佛無異，而《小品經》說「十地菩薩當知如佛」⁴⁵⁰。那麼，第十

⁴⁴⁹ 見《光讚經》卷7，《大正藏》冊8，頁197上。「復次須菩提。菩薩摩訶薩行第九住者。當復具足四法。何謂為四。曉了諸根成諸佛土。懇懃奉修於幻三昧。順化眾生令其造德本處於淳淑。為眾示現具足之身為說道義。是為四事。復次須菩提。菩薩摩訶薩行第十住者。於十二事悉具足。何謂十二。為無量處而設擁護。隨眾所願各令得所。口所演說諸天龍神捷杵和阿須倫迦樓羅真陀羅摩休勒。聞其音各各解了。辯才如是。胞胎眾事。種姓尊貴。所生之處。眷屬國土。棄國捐家。詣於佛樹。清淨具足一切名德。皆為備悉。是為十二。」《大般若波羅蜜多經》卷415，《大正藏》冊7，頁83下。「諸菩薩摩訶薩住第十地時，應圓滿十二法。云何十二？一者、應圓滿攝受無邊處所大願，隨有所願皆令證得。二者、應圓滿隨諸天、龍及藥叉等異類音智。三者、應圓滿無礙辯說。四者、應圓滿入胎具足。五者、應圓滿出生具足。六者、應圓滿家族具足。七者、應圓滿種姓具足。八者、應圓滿眷屬具足。九者、應圓滿生身具足。十者、應圓滿出家具足。十一者、應圓滿莊嚴菩提樹具足。十二者、應圓滿一切功德成辦具足。善現！諸菩薩摩訶薩住第十地時，應勤圓滿此十二法。」；《放光般若經》卷4，《大正藏》冊8，頁27下。「菩薩當復於八住地具足四法。何等為四。以神通為遊觀入於眾生之意。到諸佛國觀其奇特。當自莊嚴其佛國土。往見禮敬供養諸佛如其實觀佛身。當具足是四法。復次須菩提。菩薩摩訶薩。於八住地當復具足四法。何等四法。以智具足諸根。淨佛國土。常坐如幻三昧知其眾生本所作功德。所應得者各隨其所而成就之。須菩提。菩薩於八住地具足四法。復次須菩提菩薩摩訶薩於九住地當具足十二法。何等為十二。持無限處廣大之願隨所應各授其證。天龍閻叉健陀羅悉皆具足。知其音聲以辯才教授所因。胞胎成就。居家成就。父母成就。種姓成就。宗親成就。得生成就。出家成就。莊嚴佛樹成就。諸善功德成就。須菩提。菩薩摩訶薩九住地當成就十二法。」以及註457。

⁴⁵⁰ 參見《光讚經》卷7，《大正藏》冊8，頁197上。《放光般若經》卷4，《大正藏》冊8，頁27下。《大般若波羅蜜多經》卷415，《大正藏》冊7，頁83下。《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大

地菩薩到底是不是佛呢？依以上論述之歧異，本節所欲探究的項目將分爲二：
一、十地菩薩如佛；二、十地菩薩是佛。

一、十地菩薩如佛

第十地菩薩是什麼樣子呢？依以下經文，如果菩薩具足了六波羅蜜、四念處、十八不共法，也圓滿地得到一切種智，斷除一切煩惱及習氣，那麼第十地菩薩就如同佛一樣。可是如同佛，是相似於佛，而非就是佛，因此，菩薩的修行實踐達到了以上的要求也不能稱之爲佛，只能說是跟佛很相似，彷彿就是佛一樣，但仍然不是佛。

云何菩薩住十地中當知如佛？若菩薩摩訶薩具足六波羅蜜、四念處、乃至十八不共法、一切種智具足滿、斷一切煩惱及習，是名菩薩摩訶薩住十地中，當知如佛。⁴⁵¹

印順法師也認同般若十地的第十地還是菩薩地，而非佛地。⁴⁵²《大品經》其它的經文似乎也出現了第十地菩薩不是佛的論點：

為無量阿僧祇第二地，第三地，乃至第十地一生補處菩薩摩訶薩……⁴⁵³

依以上引文，第十地菩薩是一生補處菩薩，不是佛。然而，以上《大品經》第十地菩薩行法還衍生出另一個問題，那就是在七地時菩薩已經斷盡一切煩惱，爲何在十地時還出現「斷一切煩惱及習」？

到底七地菩薩有沒有斷煩惱，七地之後的八、九二地菩薩是否已然斷卻煩惱？根據本項第一個引文，似乎是說就算八、九二地菩薩已經斷了煩惱，此二地菩薩還是有習氣的。對比《大品經》的同本異譯《放光》發現：「云何十住菩薩名爲如來？用具足六波羅蜜，諸習緒盡，得佛十八法，具足薩云若慧。須菩提！是故菩薩摩訶薩已得十住名爲如來。」⁴⁵⁴也就是在第十地時，菩薩諸習氣斷盡。

正藏》冊8，頁257下。

⁴⁵¹ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259下。

⁴⁵² 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁1094。

⁴⁵³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷19，《大正藏》冊8，頁359上。

⁴⁵⁴ 見《放光般若經》卷4，《大正藏》冊8，頁29中。

另一譯本《光讚》則說：「何謂菩薩住十道地成爲如來？菩薩摩訶薩具足六波羅蜜、十力、無畏、十八不共諸佛之法，得薩芸若慧，斷除塵勞，無所罣礙，是爲菩薩住十道地成爲如來。」⁴⁵⁵也就是菩薩在十地時斷了一切煩惱⁴⁵⁶。換句話說，《大品經》及《光讚》在第十地都強調菩薩要斷盡煩惱，只是《大品經》及《放光》還指出習氣也要斷盡。不管是要斷煩惱還是習氣，在十地之前的八、九二地雖已經入不退轉位，卻還有煩惱或習氣，而這兩個階位菩薩的煩惱應該是和第七地菩薩不同的，否則很難解釋爲何在第七地菩薩已經斷盡煩惱，菩薩到第十地還要強調煩惱及習斷盡。

十地菩薩到底是斷了煩惱，還是煩惱、習氣兩者都斷的問題會造成另一個爭論，玄奘所譯之《大般若波羅蜜多經》說：

云何菩薩摩訶薩住第十地已？於前所修諸地勝法，皆得圓滿，與諸如來應言無異。善現！是菩薩摩訶薩已圓滿布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多，已圓滿四靜慮、四無量、四無色定，已圓滿四念住乃至八聖道支，已圓滿空、無相、無願解脫門，已圓滿內空乃至無性、自性空，已圓滿真如乃至不思議界，已圓滿苦、集、滅、道聖諦，已圓滿八解脫、九次第定，已圓滿一切陀羅尼門三摩地門。已圓滿五眼六神通。已圓滿如來十力乃至十八佛不共法，具一切智、一切相智，若復永斷一切煩惱、習氣相續，便住佛地。

457

根據上引文，第十地菩薩在實踐過程中，已圓滿了成佛所需學的法門、種種功德及智慧，若是又能斷盡一切煩惱和習氣，那麼就是住於佛地，成佛了。依此推論，斷盡煩惱及習氣變成第十地菩薩是否能成佛的依據。如果第十地菩薩具備成佛的種種功德、智慧、能力，又斷了煩惱和習氣，那十地菩薩就會住在佛地，但是如果沒有斷盡煩惱及習氣，就還不是佛。這樣的論證引發第十地菩薩有可能就是佛的推斷。

⁴⁵⁵ 見《光讚經》卷7，《大正藏》冊8，頁198下。

⁴⁵⁶ 見《漢語大詞典》（電子版）：「塵勞：佛教徒謂世俗事務的煩惱。《無量壽經》卷上：『散諸塵勞，壞諸欲塹。』南朝·梁·蕭統《同泰僧正講》詩：『何因動飛轡，暫使塵勞輕。』」因此，「塵勞」有「煩惱」之意。

⁴⁵⁷ 見《大般若波羅蜜多經》卷491，《大正藏》冊7，頁497上-中。

二、十地菩薩是佛

就上一項所說，《光讚》、《放光》經文說第十住是如來，《大般若波羅蜜多經》說斷盡煩惱及習氣的十地菩薩就是佛，但是《大品經》的菩薩十地修行實踐是如佛，到底第十地的菩薩是否到達成佛的目的地了呢？《大品經》接下來的經文提出另一種可能：

菩薩摩訶薩住是十地中，以方便力故，行六波羅蜜，行四念處乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地，過是九地，住於佛地，是為菩薩十地。⁴⁵⁸

以上經文提出，如果菩薩住在具足六波羅蜜、四念處、十八不共法、一切種智、斷煩惱及習氣的十地中，而又能以方便力實踐這些具足之法，那麼菩薩就會超越乾慧地等九地，住於佛地。換句話說，能以方便力施行如佛地的種種法的菩薩就是住於佛地，就是佛，而完成這所有過程成為佛才是圓滿菩薩的十地。那麼什麼是方便力呢？方便在佛教中的意義是「導入諸法實相的手段」或是「具大悲心，為眾生說法之種種善巧」，《大智度論》的方便有「不取相、無所得」、「比般若更熟練的智慧」、「慈悲心、利他行」、「空觀與慈悲相調合」四種。⁴⁵⁹《大品經》的方便力，根據上本章第一節，指的是般若波羅蜜，願成一切佛功德的願力，以及不捨眾生的大悲力。而以上三個方便力中，般若波羅蜜是主要的，雖然一至六地的菩薩也在修行般若，但是體證般若的是七地菩薩，而第十地的般若波羅蜜大方便力應該比般若更熟練的智慧，也就是老般若、佛智。十地菩薩以此大方便力實踐六波羅蜜、四念處、佛的十八不共法，就可以住在佛地。

綜而言之，十地菩薩到底是不是佛引發了爭議，一說菩薩住十地是為如來，一說十地菩薩如佛。就《大品經》第十地經文出現的兩種十地可分為：一、未發展成的，以二乘修行果位為基礎的十地；二、發展完成的菩薩十地。其中，第一類在《大品經》其他經文中處處可以看到，或是濃縮為聲聞地、辟支佛地、菩薩地、佛地等四地，或是將其開展為乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地等十地。而第二類無名十地的第十地雖然《大品經》譯為「十地菩薩當知如佛」，但是對照《光讚》相對應經文是「第十菩薩

⁴⁵⁸ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷6，《大正藏》冊8，頁259下。

⁴⁵⁹ 參見釋厚觀著，《深觀廣行的菩薩道》（台北：慧日講堂，2006），頁58-62。

摩訶薩者，即謂是佛」，又《放光》相對應經文是「十住菩薩摩訶薩當名之為如來」，《大般若波羅蜜多經》也是持同樣的看法，因此，第十地應該是如來地，即佛地。然而，《大品經》為何譯為「如佛」呢？或許是古譯《光讚》、《放光》的梵本發展比《大品經》更早，《大品經》成立時將第一類與第二類十地做了連串，將第二類的最高階位視為「如佛」，而第一類的第十地才是「佛地」。這樣的融合兩邊十地是相似於《大智度論》提出的共地和但菩薩地，即共十地和不共十地，共十地指第一類乾慧地到佛地，不共十地指第二類，只是《大智度論》用華嚴十地「歡喜地、離垢地、有光地、增曜、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根地、法雲地」的名字及其內涵來會通此無名十地⁴⁶⁰。

乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地等十地是從阿毘達磨者敘述其修正而來的，屬於部派佛教的行位，被組入《大品經》。⁴⁶¹因為這些行位只見於《大品經》的經文，相對應的《小品》經文是沒有的，如以下《小品》經文論及菩薩非在初心也非不在初心得阿耨多羅三藐三菩提中並沒有提及乾慧地等十地，但是在《大品經》經文卻增補進這十地。

「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，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。」須菩提！於意云何？若心已滅，是心更生不？」⁴⁶²

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩如是，不用初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心得阿耨多羅三藐三菩提，不用後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心得阿耨多羅三藐三菩提，而得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！是中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。」須菩提白佛言：「世尊！何等是十地菩薩具足已，得阿耨多羅三藐三菩提？」佛言：「菩薩摩訶薩具足乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地。具足是地，得阿耨多羅三藐三菩提。」

⁴⁶⁰ 見《大智度論》卷49，《大正藏》冊25，頁411上。十地有兩種：「地有二種：一者、但菩薩地；二者、共地。共地者，所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者，歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善根地、法雲地。」

⁴⁶¹ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁711。

⁴⁶² 見《小品般若波羅蜜經》卷7，《大正藏》冊8，頁567中。

須菩提！菩薩摩訶薩學是十地已。非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心得阿耨多羅三藐三菩提，非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦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。」須菩提言：「世尊！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」。佛告須菩提：「於汝意云何？若心滅已，是心更生不？」⁴⁶³

與《大品經》相當的《放光》之相對應經文也有乾慧地等十地的增入，然而《大品經》經文在更多相對應經文插入此十地：

若是菩薩摩訶薩能說、能示、能答阿惟越致所學相，當知是菩薩摩訶薩已習學菩薩道入薄地，如餘阿惟越致菩薩摩訶薩，阿惟越致地。⁴⁶⁴

但行阿惟越致菩薩事、但念是事、但行、但說、但想是事。須菩提！當知是菩薩已過諸地，如阿惟越致地，以過阿惟越致地。⁴⁶⁵

上引述的《大品經》經文提及，菩薩若能演說、示現、應答阿惟越致所學相貌，就是已經習得菩薩道，進入薄地。如此一來，薄地是在菩薩的修行道中。然而，在下引文中，即《放光》的經文，卻沒有這樣的說法，只說能達到這樣的菩薩是過諸地，並沒有將薄地含納入菩薩道中。由此也可以將之理解成：《大品經》想匯通兩種十地的意圖是很明顯的，《大品經》將第十地菩薩視為「如佛」，而真正的佛地在乾慧地等十地的第十地，也就是無名的十地是屬於乾慧地等十地的第九地菩薩地，如此一來，無名十地就被含融進乾慧地等十地中，兩類十地因此匯整在一起了。至於《大品經》融通兩類十地的原因為何呢？或許是因為大乘般若的流通，在面對傳統的部派佛教時，有加以貫攝的必要，因此在《大品經》中一再引用乾慧地等十地，已表示菩薩超過二乘，也含容二乘。⁴⁶⁶另外，《大品經》與古譯的紛歧，或許是因為《大品經》是比《放光》及《光讚》更晚集成的經典，因此對兩類十地的矛盾做了疏通吧！雖然菩薩第十地到底是處於什麼階段一直有所爭議，就《大事》而言是最後一身菩薩，就華嚴十住言是一生補處菩薩，就華嚴十地而言是灌頂位，然而，本文是依羅什所譯之《大品經》經文為主的研究，

⁴⁶³ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 17，《大正藏》冊 8，頁 364 上-中。

⁴⁶⁴ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 18，《大正藏》冊 8，頁 351 中。

⁴⁶⁵ 見《放光般若經》卷 14，《大正藏》冊 8，頁 95 中-下。

⁴⁶⁶ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 712。

故採般若十地之第十地菩薩還是處於與佛相似，而非就是佛的說法，唯有到完全圓滿十地的一切修行，又具佛智這樣的方便力時，才是住於佛地。

第四節 小結

經由整理七至十地菩薩修行之特色，本章發現七地菩薩是體證無生法忍，八、九地的行法是脫離凡夫位進入不退轉位的法身菩薩，建立自己的佛國土，廣大度眾，及為最後成佛作種種的準備。而第十地則是進入如佛的境界，最後以方便實踐一切佛功德的菩薩就是住在佛地，成佛了。

七地菩薩必須實踐有四十個項目。首先，菩薩須對諸法無所執取，其中包含共二乘之法的去我執和離法執，以及不共二乘的去除想要依止佛、法、僧、戒的執取之心。七地菩薩以般若空智來觀照我及五蘊、六處、十八界等等諸法，體悟一切法的本質是空無自性。其次，七地菩薩為了達到不退轉成就應具足之二十法，菩薩觀照三解脫門，諸法實相，離卻染愛，得無生智、無生忍、無閹智，因此菩薩不再流轉於三界，也不會退轉到聲聞、緣覺二乘，七地菩薩具足悲心、定、慧，欲嚴淨佛國土。根據七地菩薩所應實踐之行法的分析，菩薩已經觀照到一切法空及體悟了涅槃，七地是得無生法忍的不退轉菩薩。七地菩薩之所以可以不證入涅槃除了因為有般若空慧，還有「今是學時，非是證時」的願力，要繼續悲濟眾生，修行佛的功德。

八地菩薩以自身的般若不可得空智，開始參酌諸佛之土，構畫自己國土的藍圖，並建立自己的佛國土。此外，八地菩薩常入如幻三昧，以神通能力了知眾生的種種根器，隨眾生所願而度化之。八地菩薩依以上行法開始於體得無生法忍後，嚴淨佛國土，廣度眾生。在第九地，菩薩不但具足了六波羅蜜，能隨自己所願行事，更擁有辭辯力，說各種語言來度化眾生，也成就了成佛前的最後一身。

第十地的菩薩斷盡了煩惱及習氣，得到了佛的種種功德，幾乎等同於佛。然而，菩薩若以方便力實踐佛的種種功德，菩薩才真正住於佛地，成佛。《小品經》在菩薩十地最後的經文，明顯地會通般若十地及乾慧地等兩種十地。《小品經》將有修行內容卻無名稱的般若十地之第十地菩薩視為「如佛」，而真正的佛地在

乾慧地等十地的第十地「佛地」，又無名的十地是屬於乾慧地等十地的第九地——菩薩地。如此一來，無名稱的般若十地就被納入進乾慧地等十地中，這是在其他同本異譯本所沒有的，這樣強調方便力只有《大品經》而已。

由以上的本章探討的七地到十地的菩薩行法，更能展現出《大品經》菩薩十地的修行實踐是層層地上升的特色。《大品經》將七地到十地每一地的修行內容有順序的排列，菩薩須先在七地證得無生法忍；證得無生法忍後，方能在第八地嚴淨佛土、利濟眾生；等菩薩實踐了廣行，還須在第九地以各種辯才力說法度眾，這些眾生包含了龍天護法，除此還要圓滿成佛應具備的出生、家族、種性、弟子等等；菩薩住於十地時，需要實踐成佛的種種法門，具備佛的總總功德；最後，菩薩若能用佛智這樣的大方便力來實踐佛的種種功德，就是成佛了。以上這樣的實踐內容完全屬於《大品經》後分的內容：

若不得無生法忍，不能得諸菩薩神通；若不得菩薩神通，不能淨佛國土、成就眾生；若不淨佛國土、成就眾生，不能得一切種智。⁴⁶⁷

除此之外，《大品經》第十地菩薩之後的經文，別於其他異議本，有效的組織，強調了方便力的重要性，這也可以看得出來般若菩薩十地想要將《大品經》後分強調的方便道與般若十地所在之中分的般若道做調和的努力。

⁴⁶⁷ 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 22，《大正藏》冊 8，頁 382 下。

第六章 結 論

在大乘盛行地區的台灣的出家人，都必需受三壇大戒，這第三壇就是菩薩戒，因此大乘的出家眾應該是菩薩比丘或菩薩比丘尼。然而，身為一個出家人如何行菩薩道，什樣的人可以稱之為菩薩，是不是發菩提心就是菩薩修行內涵的全部，身為大乘佛教的出家眾的我非常想知道答案，以便依此修行，所以才著手探究菩薩的修行階位。然而，這個論文牽涉的問題是自古以來就爭論不休的，如初地菩薩應該是什麼樣貌、不退轉菩薩的觀照內容是什麼、十地是否成佛等，這些問題遠在姚秦時代，羅什跟慧遠來往的書信就一直在爭論了，之後南北朝更有地論師專門論證這些問題。由此可見，在大乘佛法中，菩薩十地是多麼重要，中國祖師們對菩薩階位是多麼地重視。

經由閱讀與菩薩十地相關經論及學術文獻後，發現現存完整的菩薩十地中，適合於一般凡夫修行的是《小品經》中的菩薩十地，因此本論文以此研究來索解菩薩十地思想。藉由當代學術文獻的閱讀發現，般若菩薩十地的研究幾乎都是著重在比對此經與其它經論十地的關係上，甚少詳細闡釋各地的實踐內涵，遑論探討菩薩十地的行法展現出層層趣上的關連性，為了填補這個空缺，故本論文以語言文獻研究法及義理研究法抉發般若菩薩十地內涵及特色。然而，一個思想的形成常是受到眾多因緣的影響，因此本論文也探討與《小品經》菩薩十地相關的《大事》十地、華嚴十住、華嚴十地的特色。本章將總結本論文研究成果並試著對本論文的研究問題——般若十地在初期大乘菩薩修行次第中的地位、《小品般若經》菩薩十地的修行內容及特色——提出解答。以下各節內容依次為般若十地的修學特色，般若十地和其他十地的關係，以及般若十地的菩薩修學可為現代人帶來的啟示。

第一節 般若十地的修學特色

《小品經》展現出的菩薩十地修學內涵可以劃分為三大階段：一為堅固心志

求法利眾；二是藉聲聞法，深化體驗；三是自利完成，神通利他。「深廣的菩薩行之基」包含以「般若空慧」為引導、堅固菩薩心志、導入利眾事業、勤求菩薩法教等特色。「藉聲聞法，深化體驗」包含消極節制和積極捨離、身遠離及心遠離、波羅蜜的展開等特色。「自利完成，神通利他」內則有體證無生法忍和自利成就、廣大利他、究竟成佛等特色。

首先，相對於其他後面諸地而言，一至三地的菩薩的行法中展現出較為基礎的修行實踐。菩薩在此三地中很重視涵養自己的心靈以堅固自己的菩薩心志，初地要發上求菩提之心，二地則是發下化眾生之心，三地是發不厭苦之心。除堅固自己的心志外，這三地也很重視勤求菩薩法教，所求的法的內容從初地的十二部經、二地的六波羅蜜，到三地的十方諸佛之法這樣的歷程展現出菩薩求的法是從共聲聞法，不共聲聞之菩薩法，到佛法漸次的提升。除了求法外，菩薩從初地就必須將自己所求的法與他人分享，初地菩薩以純淨妙好的語言教授十二部經；二地則是在教授他人之時，內心生歡喜；三地菩薩則是不求回報地做法布施。這三地著重發心及求法的菩薩，還重視利益眾生，從布施到持戒和忍辱以至於最後將自己所做迴向給眾生。這樣努力地堅固自己心志、勤求菩薩法教、開始利眾事業的菩薩之所以可以成就這些行法是因為從一開始，菩薩就用「不可得」的般若空慧觀照自己的行法。

第二，「藉聲聞法，深化體驗」的菩薩，先向內要求自己實踐「少欲、知足、不捨頭陀功德、不捨戒」來節制自己的身心以自我提升以及「穢惡諸欲、厭世間心順涅槃心、捨一切所有、心不沒、不惜一切物」來捨棄一切以培養般若智慧。之後，菩薩則是在外身上「遠離白衣、比丘尼、無益之世會談話、慳惜他家」，在內心則去除貪、瞋、癡三毒及顛倒和慢心讓心調柔，此外，菩薩還需遠離防害修行的十不善道。這樣身上下皆遠離那些會擾亂其修行的菩薩已經做好學習深法的準備。到了六地，菩薩開始展開不共二乘的六波羅蜜實踐。以上四、五二地的行法看似聲聞、辟支佛二乘的行法，然而菩薩在實踐時將它們深化給予新的詮釋，菩薩不是在事相的遠離、節制，而是以般若空慧觀照一切法本性空寂，遣除自己對法的執著之心。菩薩藉由深化二乘行法提升自己，讓自己對般若體驗加深，進而邁入屬於菩薩成佛必備的六波羅蜜修行中。

第三，因為共通於一至六地菩薩的行法是追求佛法及慎防退墮到二乘，所以

前六地菩薩不但還未得到般若空慧而且有退轉到二乘之虞。承接於此六地之後的「自利完成，神通利他」的菩薩顯然與前六地菩薩不同。第七地菩薩藉由觀照我及構成我的種種法的本性是空寂而達到去除我執和法執，又掃除自己對佛、法、僧、戒四不壞信的執取之心。除此之外，七地菩薩經由觀照三解脫門、諸法實相、離卻染愛以及得無生智、無生忍、無閹智，達到不退轉回二乘人之位。這樣的菩薩不再流轉於三界，具足悲心，定慧均等，生起欲清淨佛國土之心。繼之於這樣自利成就的菩薩之後的八地菩薩開始參酌諸佛之土，構畫自己國土的藍圖，並建立自己的佛國土，以神通能力了知眾生的種種根器，度化眾生。在第九地，菩薩具足了六波羅蜜，可以隨自己所願行事，也能說種種語言以度化應得度眾生，還成就了成佛前的最後一身的準備。到了第十地，菩薩斷盡煩惱及習氣，得到了佛的種種功德，幾乎等同於佛。菩薩若又具足佛智這樣的大方便力則會住於佛地。

以上般若菩薩十地的修行內涵展現出某些共通於部派及大乘的菩薩觀。首先，菩薩是誓願欲成就佛道的有情，所以不論處於哪個位次的菩薩，不論修行境界的高低深淺，心中都存著成佛的志念。除此之外，菩薩的誓願同時涵蓋下化眾生之面向，時時不忘利濟有情。第三，菩薩的修學非一蹴可成，必須一地一地向上提升漸漸朝向佛道，可見菩薩是正在邁向如來正覺的有情。第四，菩薩是成佛之前的階段，所以第十地菩薩是尚未成佛，只是處於功德極為接近佛功德的如佛階段而已。

除以上共通的特色外，《小品經》的菩薩不共特色就是菩薩做的所有實踐都不能沒有「般若」的勝解和悟入⁴⁶⁸。般若菩薩十地是從初地就要以「般若空慧」觀照一切菩薩行法，不是等到各種修行到一定程度才開始修行般若空慧。另外，《般若經》說菩薩應該遍學一切法門，包含聲聞教法。又，「般若法門」中，菩薩應該學般若波羅蜜，聲聞、辟支佛二乘也應該學般若波羅蜜，般若是三乘共學的。《般若經》一再提及：阿羅漢與具足正見者（須陀洹果），是能信解般若，只是悲願不足，不發菩提心而已。⁴⁶⁹般若菩薩十地的行法中，四到六地的菩薩行法借助聲聞行法最能展現出這一融攝聲聞行法的特色，然而菩薩卻也不是一味的依照聲聞行法修行，而是將這些行法賦予新的義涵，避免聲聞泥執於形式化的事相行持。以上這樣的論證，也可以從印順導師在其《初期大乘之起源與開展》得到

⁴⁶⁸ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981），頁 703。

⁴⁶⁹ 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1070-1073。

印證：

早期菩薩比丘，以十善為戒，多數過著阿蘭若、四聖種的精嚴生活。⁴⁷⁰

根據《法鏡經》⁴⁷¹，印順法師更進一步劃分出淨戒的初四事，住四聖種，受頭陀行，獨處，住阿蘭若，是比丘的生活規範；次四事，是身、語、意清淨而不著，離邪疑（邪見、邪命等）而起一切智心，是比丘的道德規範。以上八事就是出家菩薩的比丘戒法；菩薩比丘和（初期）聲聞比丘的戒法一樣雖然相同，但只是在事行相同，其理想、志願、智慧方便是不同的⁴⁷²，般若十地中四至五地的行法也是展現出這樣的特色。

第三，在《大品經》中，第九地菩薩的國土中的眾生隨菩薩出家可達三乘，經文並沒有全然否認二乘的修行，只是菩薩行菩薩道要慎防變成二乘之人，取證實際罷了！初地至六地菩薩皆有脫離菩薩道變做二乘人之可能，但是脫離菩薩道的人是否能在反轉回來，《大品經》十地並沒有提及，而二乘之人能否進入菩薩十地之修行，《大品經》十地經文也沒有提及。因此，若像釋常真的研究成果將般若十地視為二乘人和菩薩雙軌並行之修行實踐或是般若十地的菩薩要兼行自己行法及乾慧地等十地的行法，在《大品經》十地經文中是缺乏直接的證據的。再者，因為〈發趣品〉是與《小品》相當，因此與《小品》相同，般若十地也是認為要尊重二乘人的修行，其用的法數與阿毗達磨是相像的，不同在於其對「般若」的詮釋及對利濟眾生、大悲心的強調，還有其神通變化度眾的要求。⁴⁷³總而言之，七地到十地的菩薩修行實踐經由體證般若空慧不會退轉到二乘也不會中途取證，繼續遊戲神通建立佛國土度化眾生，最後完成成佛的種種準備。

第四，《大品經》的菩薩十地修行由前三地的堅固心志、求法利眾等深廣菩薩行的基礎實踐開始，然後藉助聲聞行法，進入深化體驗，最後完成自利，開始運用神通廣大利他。這樣修行是由基礎往上層層漸進的實踐方式，因此，般若十地的修行內容是有層次性的。又，般若十地中的前六地是有可能退墮到二乘的有

⁴⁷⁰ 見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1201。

⁴⁷¹ 見《法鏡經》卷 1，《大正藏》冊 12，頁 21 下。「去家開士者，有四淨戒事：一曰造聖之典，二曰慕樂精進德，三曰不與家居、去家者從事，四曰不諛諂山澤居，是為去家開士者四淨戒事也。復有四淨戒事，何謂四？以守慎身，身無罣礙；以守慎言，言無罣礙；以守慎心，心無罣礙；去離邪疑，造一切敏意，是為去家開士者四淨戒事。」

⁴⁷² 參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1048。

⁴⁷³ 參見釋印順著，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1989），頁 87。

情，再加上這六地的行持都是屬追求法義、試著去利益眾生、及節制自己的身心，因此，這六地的菩薩行法是凡夫菩薩漸次追求佛道的修行之方，他們行持是可以適用於一般以凡夫深發心求佛道之人。

第二節 般若十地和其他十地的關係

本節將藉由《大品經》呈現的菩薩十地思想，探究般若十地在初期大乘菩薩修行次第的可能地位。依據本論文第一章當代學者研究之結果，《大品經》的菩薩十地思想的確切來源除了《小品》外，也有可能是來自《大事》十地、華嚴十住、華嚴十地。因為《大事》的十地說與十住說及「歡喜」等華嚴十地說都有類似的部分，因此欲探究般若十地的地位，必須歸納《大事》十地、華嚴十住、華嚴十地的行法內涵。

部派經典中，現存唯一明確說明十地的唯有大眾部的《大事》十地。《大事》十地的前七地菩薩行法著重在實踐培養定力及觀照心的起動，是屬於凡夫菩薩的修行。從第七地開始，菩薩積極利濟有情。菩薩一入第八地就是不退轉菩薩，求取大悲心，可以隨願力往生。進入第十地前，菩薩已經是位居一生補處的兜率天主，到了第十地菩薩則可知自己最後一世的出生為何。

至於華嚴十住的菩薩，從初住志求佛道，五住所十種功德以度十方人，六住具深哀慈心，七住則是培養堅牢的心志，從七住之後成為不退轉菩薩，第八住菩薩開始有神通力及學佛行誼，到第十地位居一生補處。至於華嚴十地的菩薩，雖然其行法都包含般若菩薩十地行法，然而除了初地為「閻浮提王」，其他各地皆是為天王；再者，華嚴十地的初地，菩薩就得「百三昧」，故華嚴十地並非一般凡夫能入。就華嚴十地的實踐內涵而言，一至三地的菩薩行法融攝共人天的功德，四地到六地融攝共二乘的功德，八地成為不退轉菩薩，十地則受佛職。

對比《大事》十地和般若菩薩十地發現，兩者相同處是一至七地的菩薩還在凡夫位，八地以上的菩薩是屬於法身大士，是聖位菩薩。法身菩薩是不會生於惡趣，這是淵源於大眾部及持經譬喻師，《大品經》中的八地擁有神通，開始建立自己的佛國土，九地菩薩化生，而非父母身生又圓滿具足一切善根，這兩地菩薩

都不是生在惡趣，這跟部派中的大眾部及持經譬喻師的思路也是一致的。不過，屬於大眾部的分支說出世部的《大事》菩薩階位，講的是釋迦牟尼佛還為因位菩薩的行持，而是在第八地，而非第七地，才進入不退轉位。此外，《大事》各地行法中都含入地心理狀態的要求及上升到下一地該有的行持的要求，這樣的組織在般若十地中是沒有的，反而與華嚴十地的組織較為接近。因此，就這樣的差別看來，《小品經》菩薩十地與部派的菩薩觀，雖然都有些相近，但是卻非直接來自於《大事》。

再者，雖然《大智度論》以華嚴十地來解釋無名十地，然而《小品》的無名十地是從凡夫發心向上修成佛的過程，而華嚴十地是初地即可得出世聖智⁴⁷⁴。換句話說，《小品》中沒有名稱的菩薩十地是不離人間成佛的形式，菩薩從初地到七地都還是凡夫身，但是華嚴十地是初地就非凡人。除此之外，華嚴十地的不退轉地在第八地也是和《小品經》的不退轉地在第七地不符合，反而是華嚴十住的階位與《小品經》比較一致，兩者前七地都是凡夫菩薩，不退轉位都是在第七地，第八地都是有神通力、隨所入，第九地學佛的行誼。然而，華嚴十住的第十住是一生補處，也就是菩薩還在兜率天等著下降完成成佛前的最後一身，但是《小品經》卻在第九地，菩薩就圓滿了成佛前最後一身，只是還沒有證入阿耨多羅三藐三菩提成為佛陀罷了。由以上可知，相較於華嚴十地，華嚴十住與《小品經》較為接近，但兩者仍是有差異的。

最後，就大乘的菩薩階位而言，華嚴十住的菩薩的行法比較傾向於在家菩薩的行法，華嚴十地的行法是結合出家及在家菩薩的行法。般若十地的行法是屬於出家菩薩的行法，故於初地即要出家，然後於每一地強調不落入二乘之心。因為在初期大乘前，修二乘法的僅有出家眾，會掉入對二乘執著的也只有出家眾，因而對僧團提倡菩薩行法時，需再三強調不可落入二乘之內，不可起二乘之心，也因此般若十地的出家菩薩一入初地即強調空觀、慈心，及從事相似於人天法的利眾事業，還有法的學習。這是兼顧僧團本來的著重點——空觀與法的學習，以及利益眾生應有的慈心的培養。相反的，華嚴十住的菩薩傾向於在家菩薩的行法，因此菩薩不需出家，所憶念的是佛、法、菩薩，而非佛、法、僧；於初地，觀佛的功德；二地，憶念十方眾生及學習經法；至三地，才進入對法的觀照。由以上

⁴⁷⁴ 不但經文的呈顯的內容是如此，印順法師也持相同看法。參見釋印順著，《初期大乘之起源與開展》，頁 1084、1095。

可知，般若十地和華嚴十住的行法施設對象是屬於不同的集團，般若十地是為比丘菩薩所施設，而華嚴十住則是為在家菩薩所設；至於華嚴十地，則是結合般若十地和華嚴十住，其訴諸的對象包含在家及出家菩薩。

總之，依菩薩十地的內容論就，華嚴十住與般若十地內容較為接近，而這兩種十地和《大事》十地都比較傾向由凡夫修學菩薩道成佛的歷程，至於華嚴十地展現出一入地即是聖位菩薩，則與前三種十地相差最大。然而，《大事》十地、華嚴十住與般若十地的行法內容還是有不同之處，因此將十地（住）認定為部派到初期大乘時期就一直流行的思想，《大事》十地、華嚴十住與般若十地是不同集團別集出的各自菩薩十地修行內涵應該是比較中肯的推論。除此之外，因為華嚴十住可分為兩大支派，一是接近於《華嚴經·十住品》的十住，另一是屬於《最勝問菩薩十住除垢斷結經》的十住，印順法師爬梳經文認為與般若十地一致的十住是後者。然而，學界對《最勝問菩薩十住除垢斷結經》是否為華嚴典籍能有爭議。因此，未來若能先在確定此經是否為華嚴典籍之後，詳細深入研究其的十住，將可更明確論斷《大品經》十地與華嚴十住的關係。

第三節 般若十地的當代實踐義涵

般若十地是凡夫發心的求佛進路，因此其修學歷程有助於我們一般的學佛者；我們可以依之向上修學而成佛。首先，從初地開始，菩薩即要以不可得的般若空慧來觀照一切行法，這個乍看不容易實踐的要求，卻讓我們深深明白，不執取於任何法是可以從一發心修學菩薩道即慢慢養成，而不是沒有經過培養就會頓然而有。此外，般若十地的前三地再三強調求法的重要性，提出先十二部經，後六波羅蜜，最後諸佛之法的學習進程。這樣的修學提醒了我們按部就班從最基礎的佛法教學習之重要性。這可以一改現代人的投機心態，提醒大家除了發心要成佛及從事利眾事業外，不要忘了隨時隨地踏實地學習法義以及觀照一切法本性是空寂的，如此才不會執著在自己所做的功德上，落入人天乘，延遲了成佛的速度。

再者，般若菩薩十地從第一地就強調出家行，四、五二地菩薩的重視聲聞行

法，更是點醒我們大乘行者，學習菩薩道仍是要遠離會影響自己身心的人、情緒、行動、處所。但是實踐菩薩道的行者卻又不可以僅止於執著在表象的遠離，而是要在節制自己身心及遠離會動搖自己心靈的人事物的同時以般若空慧觀照法法無自性，以此達到菩薩的遠離行。現在很多人學習菩薩道，一不小心就貶斥聲聞行法，處處以大菩薩的心態自居，不注意自己的言行及起心動念，有些人甚至認為自己能在五欲中完全不受染著，殊不知初期大乘般若十地的菩薩在進入七地成爲大菩薩之前的前六地是怎麼樣尊重這些基本行持。因爲我們還是處於娑婆世界這個穢土中，像《大品經》的菩薩一樣謹慎自己身心的修持還是有其要的。

最後，忙碌的現代生活，造成人際關係疏離、人們的心靈空虛，因而有些人想經由宗教得到慰藉。然而講求速成的現代人尋求的是快速解決自己問題的方法，因而社會上充斥著神通之說，很多人崇拜擁有神通能力的人，甚至有些大乘行者也迷戀於追求神通，另一些人則因爲神通造成種種社會問題而駁斥神通。這些人都是忘卻了神通在大乘修行實踐真正的意義。根據般若十地中的第七地到第八地的實踐，證得般若空慧後所起的神通是可以幫助我們廣大利益眾生。然而，般若十地的菩薩並非從初地就開始追求神通，而是很務實地勤求諸法教，很努力地實踐般若空觀，時時不忘自己發心追求佛道、利益眾生，這樣的一步一步漸次地實踐所有行法，累積福德和智慧，自然能體得般若智慧，進而能感得神通。這與現在念茲在茲都是要感得神異能力卻不願老實學法及實踐法義內容，或是把神異能力用來炫耀自己因而走火入魔及完全把神通視爲無用之物的人是有多大的不同呢！

參考文獻

一、佛教經典：

- 吳、支謙譯，《菩薩本業經》，《大正藏》冊 10。
- 後漢、安玄譯，《法鏡經》，《大正藏》冊 12。
- 西晉、竺法護譯，《光讚經》，《大正藏》冊 8。
- 西晉、竺法護譯，《菩薩十住行道品經》，《大正藏》冊 10。
- 西晉、竺法護譯，《漸備一切智德經》，《大正藏》冊 10。
- 西晉、無羅叉譯，《放光般若經》，《大正藏》冊 8。
- 東晉、瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 東晉、瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 東晉、祇多蜜譯，《佛說菩薩十住經》，《大正藏》冊 10。
- 東晉、佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。
- 東晉、佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，《大正藏》冊 22。
- 後秦、鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- 後秦、鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- 姚秦、鳩摩羅什譯，《十住經》，《大正藏》冊 10。
- 後秦、龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- 後秦、弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，《大正藏》冊 23。
- 後秦、佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 姚秦、竺佛念譯，《最勝問菩薩十住除垢斷結經》，《大正藏》冊 10。
- 姚秦、佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，《大正藏》冊 22。
- 元魏、瞿曇般若流支譯，《正法念處經》，《大正藏》冊 17。
- 劉宋、求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 宋、求那跋摩譯，《佛說菩薩內戒經》，《大正藏》冊 24。
- 梁、釋僧祐著，《出三藏記集》，《大正藏》冊 55。
- 梁、釋慧皎著，《高僧傳》，《大正藏》冊 50。
- 隋、闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》冊 3。
- 唐、玄奘譯，《大般若波羅多經》，《大正藏》冊 7。
- 唐、五百羅漢等，玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。

唐、玄奘譯，彌勒菩薩說，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30。

唐、世友造，玄奘譯，《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49。

唐、尸羅達摩譯，《佛說十地經》，《大正藏》冊 10。

唐、實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。

唐、菩提流志譯，《大寶積經》，《大正藏》冊 11。

唐、定賓撰，《四分律比丘戒本疏》，《大正藏》冊 40。

唐、智昇編，《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55。

失譯，《別譯雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

《論事》，《南傳大藏經》冊 57。

Conze, Edward (Tran.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayavakara*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1975.

Dutt, Nalinakṣa etc. (Eds.), *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā I: Edited With Critical Notes and Introduction*, Calcutta: Calcutta Oriental Press, 1934.

二、當代中文著述

(一) 華人著述

王欣夫著，《文獻學講義》，台北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986。

吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台北：台灣學生書局，1983。

呂澂著，《印度佛學源流略論》，台北：大千出版社，2003。

呂澂撰，〈佛教研究法〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊——佛學研究方法》冊 41，台北：大乘文化出版社，1978。

李世傑著，《印度大乘佛教哲學史》，台北：新文豐出版公司，1991。

馮煥珍著，〈走向平等的經學觀--現代中國佛學研究的方法論反省〉，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》，台北：中華佛學研究所，2002。

蔣義斌著，〈大品般若經與大智度論的菩薩〉《佛教與中國文化國際學術會議論文集》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1995。

蔡耀明著，《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，

2006。

- 鄭郁卿著，《鳩摩羅什研究》，台北：文津出版社，1989。
- 魏道儒著，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001。
- 釋印順著，《原始佛教聖典之集成》，台北：印順，1978。
- ，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1981。
- ，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1989。
- ，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992。
- ，《成佛之道》，新竹：正聞出版社，2000。
- ，《空之探究》，新竹：正聞出版社，2000。
- ，《性空學探源》，新竹：正聞出版社，2003。
- ，《學佛三要》，新竹：正聞出版社，2003。
- ，《永光集》，新竹：正聞出版社，2004。
- 釋如石、釋果蹟、林秀娟著，〈藏本《二萬五千頌般若經合論·一切智相品》「發心」及「教授」前三細目譯注〉，《中華佛學研究》第6期，台北：中華佛學研究所，2002。
- 釋厚觀著，《深觀廣行的菩薩道》，台北：慧日講堂，2006。
- 釋惠敏著，〈「心淨則佛土淨」之考察〉，《人間淨土與現代社會—第三屆中華國際佛學會議論文集：佛學會議論文彙編1》，台北：法鼓文化，1998。
- 釋常真著，〈《大般若經·第二會·修治地品》「菩薩十地」中大乘與二乘的接軌所透顯的前階段雙軌的修學設計〉，中華慧炬佛學會主辦第十三屆佛學論文聯合發表會，台中：逢甲大學，2002。
- ，《《大般若經·第二會·修治地品》的「菩薩十地」呈現的修道歷程》，台北：華梵大學東方人文思想研究所未出版碩士論文，2002。
- 釋繼彥著，〈《寶如來經》和《菩薩十住經》譯者略考〉，《法光學壇》，台北：法光佛學研究所，1997。

（二）外文譯

- 水野弘元、中村元等人著，《印度的佛教》，許洋主譯，台北：法爾出版社，1988。
- 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，〈大乘初期至中、後期菩薩思想的變遷〉，《香光莊嚴》72期，嘉義：香光書香出版社，2002。

- 白石凌海著，許洋主譯，〈布施概念的變遷(四)——般若經中的布施思想〉，《圓光佛學學報》第五期，中壢：圓光佛學研究所，2000。
- 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2004。
- 神林隆淨著，許洋主譯，《菩薩思想的研究上、下》，錄自《世界佛學名著譯叢》，台北：華宇出版社，1984。
- 高峰了州著，釋慧嶽譯，《華嚴思想史》，錄自《現代佛學大系》，台北：彌勒出版社，1983。
- 高崎直道著，〈大乘經典總論〉，平川彰等著、許明銀譯，〈佛學研究入門〉，台北：法爾出版社，1990。
- 梶山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》，台北：法爾出版社，1989。
- 梶山雄一著，臧世俊譯，《空的智慧·般若經的現代詮釋》，台北：圓明出版社，1995。
- Ranjit Kumar 著，潘中道、黃瑋瑩、胡龍騰譯：《研究方法——步驟化學習指南》，台北：學富文化事業有限公司，2000。

三、當代外文著述

- Hirakawa, Akira, "The rise of Mahayana Buddhism and its Relationship to the worship of stupa," in Williams, Paul (Ed.), *Volume III The Origins and Nature of Mahayana Buddhism; Some Mahayana Religious Topics in Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, New York: Routledge, 2005.
- Jones, J. J. etc (Ed.), *The Mahavastu Volume I*, London: The Pali Text Society.
- Lamotte, Ê., *Le Traite De La Grande Vertu De Sagesse, tome I*, 1944. (Reproduction anastatique 1981, Publications de l'Intitut Orientalise de Louvain, no. 25, Louvain-la-Neuve)
- Lancaster, Lewis (Ed.), *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*, Korean: Berkeley Buddhist Studies Series, 1977.
- Williams, Paul, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London & New York: Routledge, 1989.
- 小澤憲珠著，〈《大品般若經》の十地に関する二、三の問題〉，《佛學論叢》號

30, 1986, 頁 32-40。

—— 〈般若經におけると菩薩地菩薩位〉《印度學佛教學研究》卷 34.1, 1985, 頁 154-159。

平川彰著, 《初期大乘と法華思想》, 東京: 春秋社, 1989。

平川彰等編, 《華嚴思想》, 東京: 春秋社, 1983。

定芳晟著, 〈十地とミトラス教の七階位〉, 《印度學佛教學研究》卷 38.2, 1990, 頁 855-862。

副島正光著, 《般若經典の基礎的研究》, 東京: 春秋社, 1980。

藤村隆淳著, 《スハーヴァスツの菩薩思想》, 東京: 山喜房佛書林, 2002。

四、工具書

中華電子佛典協會, 《CBETA 電子佛典集成》, 台北: 中華電子佛典協會, 2007。

辻直四郎著, 《サンスクリット文法》, 東京: 岩波書店, 1989。

荻原雲來編, 《梵和大辭典》, 台北: 新文豐出版公司, 1979。

斐文著, 《梵語通論》, 北京: 人民出版社, 2007。

《漢語大詞典》(光碟版), 香港: 商務印書館, 2005。

釋惠敏、釋齋因編譯, 《梵語初階》, 台北: 法鼓文化事業股份有限公司, 1996。

釋慈怡編著、佛光大藏經編修委員會, 《佛光大辭典》, 高雄: 佛光出版社, 1983。

Aklujkar, Ashok, *Sanskrit: An Easy Introduction to An Enchanting Language*, Canada: Svādhyāya Publications, 1992.

Macdonell, Arthur A., *A Sanskrit Grammar for Students*, Delhi: Motilal Banarsidas' Publishers Pvt. Ltd., 1991.

Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2002.