

論《大智度論》對《大毘婆沙論》菩薩觀的評斥

釋振宗

壹同女眾佛學院研究所二年級

提要

菩薩一詞早在部派時期，即被論師廣泛的討論。然在有部根本論典的《發智論》中僅提到：「齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業。得何名菩薩？答：得相異熟業。」卻未有具體之說明。直至《大毘婆沙論》以三卷廣大的篇幅，對此做了詳細之注釋；不過到了初期大乘的《大智度論》，卻針對其說明作了一連串的評斥。本文即是以《大智度論》中評論《大毘婆沙論》的部分，探其雙方之不同點；並嘗試以龍樹所作《大智度論》之觀點，探究其破斥之內涵及理論根據。而從龍樹的破斥根據來看，深深感受到其「性空學者」之特質，將一切法會歸於「緣起畢竟空」，故皆不可得。

【關鍵詞】：菩薩、有部、龍樹、部派佛教

目錄

一、前 言.....	1
二、《大毘婆沙論》的菩薩觀.....	1
(一) 菩薩之定義.....	2
(二) 菩薩的相異熟業.....	5
1、相異熟業的諸門分別.....	6
2、三十二相的引發.....	6
3、相異熟業圓滿的時間.....	6
(三) 下生前作四種觀察.....	7
(四) 四波羅蜜多的圓滿.....	7
三、《大智度論》之評斥.....	8
(一) 菩薩之定義與評斥.....	9
(二) 評菩薩相異熟業.....	11
1、評生起處—色界、餘趣、餘洲亦可種.....	11
2、評三十二相的引發.....	13
3、評相異熟業圓滿的時間.....	13
(三) 評佛出世待時.....	16
(四) 評四波羅蜜多的圓滿.....	17
四、結論.....	20
參考書目.....	22

一、前言

菩薩是「菩提薩埵」(bodhisattva)的簡稱，意謂勇猛精進地上求佛道、下化眾生的有情。一般所認知的菩薩，是無量阿僧祇劫修習難行苦行，為了救度眾生乃至不惜犧牲生命。而菩薩一詞絕非大乘獨有的思想，早於部派佛教時期，就為論師們廣泛地討論。在西元前 150 年左右，印度的迦旃延尼子所造之《發智論》(後來成為有部的根本論典)，當中即說到：「齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業。得何名菩薩？答：得相異熟業。」¹——這是意謂成就三十二相即名菩薩。然這只是相當簡要的說明，對於其真正內涵與細節的部分尚不得而知。不過，注釋《發智論》的《大毘婆沙論》(以下簡稱《婆沙》)，從 176 至 178 卷，以三卷如此廣大的篇幅中，除了進一步解釋「菩薩」之定義外，更加詳細說明了從修習乃至圓滿的過程。然而，在之後的《大智度論》(以下簡稱《智論》)卷 4 中，龍樹菩薩(以下稱龍樹)對於《婆沙》中之菩薩觀，卻作了一連串的評斥。²

究竟，《智論》與《婆沙》對於「菩薩」的定義觀點有何不同？又，菩薩從修習波羅蜜、下生，乃至具足三十二大人相，雙方的看法為何？而龍樹破斥的背後，又隱藏了什麼意涵？其根據為何？基於以上的疑問，筆者欲針對《智論》破斥《婆沙》的部分，依於《智論》及《婆沙》所述，對其做一簡單之梳理及探討，以求對於菩薩觀能有更深一層的理解。而關於這些問題的解決，筆者大致從如下二點進行討論：第一、依於《婆沙》所述，整理出《智論》有所評斥之部分，以作為後文進一步探討龍樹破斥觀點之基礎；第二、藉由上文所述，筆者欲加以從《智論》評斥之角度，再做更進一步之說明，以釐清《智論》與《婆沙》雙方之看法，並從《智論》本身的觀點，探討龍樹背後之意涵與根據。

二、《大毘婆沙論》的菩薩觀

於《智論》卷 4 對有部的菩薩觀，提出將近一卷的評論，為了如實了解問題，筆者針對《智論》有所評斥的部分，先將《婆沙》卷 176 至 178 的內容加以歸納整理，並分為(一)菩薩之定義、(二)菩薩的相異熟業、(三)下生前作四種觀察、(四)四波羅蜜多的圓滿等四項作探討，茲分述如下。³

¹ 《發智論》卷 18，大正 26，1018a14-15。(表示《發智論》卷 18，大正藏第 26 冊，第 1018 頁，上欄，第 14 行至第 15 行。以下例同)

² 於《智論》中龍樹僅說「《阿毘曇鞞婆沙·菩薩品》中如是說。」(大正 25，92a28)，但依筆者現有之資料，無法得知龍樹所見之「菩薩品」為何？然據現有的漢譯藏經中，在《婆沙》第七定蘊中之「不還納息」有較完整之篇幅可與《智論》卷 4 互相對應，故筆者即依《智論》與《婆沙》所述，作為本文之寫作方向。

³ 以下對《婆沙》菩薩觀之說明，皆依《大毘婆沙論》卷 176-178(大正 27，886c9-893b29)，出處則不再列出。

(一) 菩薩之定義

關於菩薩之定義，於楊郁文所著《阿含要略》中說明到：「『菩薩』為(梵) bodhisattva / (巴) bodhisatta 音譯之略，全稱『菩提薩埵』；bodhi (菩提) 字義單純，sattva / satta (薩埵) 歧義甚多。」⁴ 所謂的「菩提」，楊郁文引《智論》之解釋：「三種道皆是菩提：一者、佛道，二者、聲聞道，三者、辟支佛道。辟支佛道、聲聞道雖得菩提，而不稱為菩提；佛功德中菩提稱為『菩提』。」⁵ 至於「薩埵」之義，則引用學者 Har Dayal 之解釋，整理共有 7 點⁶，筆者摘錄如下：

- 1、sattva (本質) → 本以正覺為其本質的人。
- 2、sattva (有情) → 有決定得正覺的有情。
- 3、sattva = citta (vyavasāya 志願, abhiprāya 決意) → 意心向正覺的人。
- 4、sattva = embryo, fetus → 知識潛在尚未發展的人(終會覺悟的人)。
- 5、sattva (純精神原理或純物質原理) → 純潛在叡智的人格化。
- 6、sattva = sakta (clinging, devoted to) → 獻身正覺的人。
- 7、sattva = tvan (strong, powerful, living being) → 勇心傾向正覺的人。

而在《婆沙》卷 176 所提出的菩薩定義中，說明到：所謂的「菩薩」是有情在未得無上正等正覺前，對於佛菩提無絲毫懈怠的「趣向、親近、愛樂、尊重、渴仰、求證、欲證」；並且時時於佛菩提，精進勇猛追求，希望能速證。《婆沙》對菩薩定義之說明，在証煜法師的論文中，說此與 Har Dayal 對菩薩之定義，可符合其中的 3、4、6、7 點。⁷ 然而，追求菩提的有情無量無數，但究竟須具備那些資格，才能稱得上是「真實菩薩」呢？誠如同卷中載：

何故乃至造作增長相異熟業方名菩薩耶？答：若於菩提決定及趣決定乃名真實菩薩。...要至修習妙相業時，乃於菩提決定，趣亦決定。是故齊此方名菩薩。

復次，修妙相業時，若人、若天共識知彼是菩薩，故名真菩薩。...

復次，修妙相業時，捨五劣事，得五勝事。一、捨諸惡趣，恒生善趣。二、捨下劣家，恒生貴家。三、捨非男身，恒得男身。四、捨不具根，恒具諸根。五、捨有忘失念，恒得自性生念。

由此得名真實菩薩。未修妙相業時與此相違，是故不名真實菩薩。⁸

⁴ 楊郁文著，《阿含要略》(台北，東初出版社，1994)，pp.83-84。

⁵ 《大智度論》卷 4〈1 序品〉，大正 25，86a28-b2。

⁶ Har Dayal, *The bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature*, pp.4-9。

⁷ 証煜法師，《《大般若經》菩薩十地思想之研究》，(2008 年，南華大學宗教學研究所碩士論文)，pp.28-29。

⁸ 《大毘婆沙論》卷 176，大正 27，887a1-15。

《婆沙》論主認為：有情在經過三大阿僧祇劫的修行，若未能修習妙相業，仍非真實菩薩；唯有在修妙相業時，於菩提及趣皆決定，且為人天所共識知彼是菩薩，更能得五勝事，這樣才能稱得上是「真實菩薩」。另外，值得注意的是，有部說修妙相業時，有情「捨五劣事，得五勝事」，而此與菩薩間有何關係？《婆沙》論主何以特別提出？筆者對此五事，試加以分析如下：

1、捨諸惡趣，恆生善趣：

首先，有一點是必須提出來說明，即有部認為乃至於最後身菩薩亦為凡夫，必須以三十四心斷除諸惑，方能證得無上菩提。⁹ 因此，在未悟入正性離生（見道）前，菩薩仍為異生，如此便有墮入惡道的可能性，唯至修妙相業時方能不再墮落惡趣。因為於此時菩薩得到「四順決擇分」不墮惡趣之保證；也就是說，依於「忍善根」障惡趣之特性，故不墮惡趣。¹⁰ 然對於能得不墮惡趣分有頓根與利根二類：一、頓根菩薩如前所說得「忍」方能；二、利根菩薩則不必如此，誠如《婆沙》卷 7 中載：只要「或施、或戒、或聞、或思、或煖、或頂」，即能障惡趣不生。¹¹ 另外於《婆沙》卷 97 中又提到，若成就世俗正見者，終不墮惡道。¹² 而所謂的「世俗正見」分有加行得、離染得、生得三種，簡單的說即是「意識相應有漏善慧」。¹³ 所以，雖然菩薩在未入正性離生前仍會往生惡趣，但這完全是由於菩薩度眾之「願力」¹⁴，並非隨業而往，這也更彰顯了菩薩偉大的利他行。

2、捨下劣家，恆生貴家：

在菩薩修習妙相業時，「捨下劣家，恆生貴家」。亦即是說：在當時的印度四種姓中，不生於最下種姓的首陀羅，亦不生於一般尋常的百姓家；而是生於尊貴的婆羅門，或是王族階級的刹帝利。而這樣的理由，是為了顯示佛所有法一切皆殊勝，誠如《婆沙》中云：「色力、族姓、眷屬、名譽、財富自在、智見功德皆悉殊勝。」¹⁵；所以，菩薩生於尊貴種姓，是為了彰顯其殊勝，令人信受其所說法。不過悟殷法師認為，有部論師這樣的說法，隱約透露出印度種姓制度影響之深遠；¹⁶ 而龍樹於《智論》則表示，菩薩是為了攝受眾生，故生於富貴家。¹⁷

⁹ 演培法師著，《異部宗輪論語體釋》（高雄，演培法師全集出版委員會，2006），p.148。

¹⁰ 《大毘婆沙論》卷 53，大正 27，276c2-3。

¹¹ 《大毘婆沙論》卷 7（大正 27，33a21-28）。

¹² 《大毘婆沙論》卷 97（大正 27，501c25-28）：「云何世俗正見？乃至廣說。問：何故作此論。答：為欲分別諸契經中深隱義故。如契經說：若成就增上世俗正見者，設經百千生，終不墮惡趣。」

關於「正見」與「不墮惡趣」之關係，可參考開仁法師，〈《雜阿含·788 經》「正見增上」之思想探究〉（收入於《第 14 屆全國佛學論文聯合發表會（會後論文集）》，新竹，玄奘人文社會學院宗教學系，2003 年），pp.118-125。

¹³ 《大毘婆沙論》卷 97（大正 27，502a17-25）。

¹⁴ 《大毘婆沙論》卷 68，大正 27，352a11-13。

¹⁵ 《大毘婆沙論》卷 177，大正 27，889b3-4。

¹⁶ 悟殷法師著，《部派佛教系列·修證篇》（臺北，法界出版社，2003），p.153。

¹⁷ 《大智度論》卷 73〈56 轉不轉品〉（大正 25，576b13-16）。

3、捨非男身，恆得男身：

此是指菩薩在修妙相業時，唯依男身，而非女身等。這樣的說法，應是承襲傳統聲聞佛教以來，認為女眾有「不得作轉輪聖王、帝釋、梵王、魔王、佛」等五種障礙。¹⁸《智論》卷 14 亦云：「於諸衰中，女衰最重。」¹⁹

4、捨不具根，恆具諸根：

菩薩在修妙相業時，不僅是諸根具足、圓滿，且其六根極為猛利。如《婆沙》中載：菩薩能住於自宮內，而見其宮邊的房舍內燃五百燈，且有一燈熄滅，即能見其滅去，是為眼根猛利；又，能於五百人同時奏樂時，能知其中有五百樂，只要其中有任何一樂停下，便能立即知道，是為耳根猛利；乃至於能善知諸法的自、共相，而無有罣礙，是為意根猛利。²⁰ 如此看來，菩薩的六根不但猛利，而且極為殊勝。

5、捨有忘失念，恆得自性生念：

菩薩能恆得「自性生念」，此於《智論》中作「常憶宿命」²¹，即是得宿命智慧，不但能遠離有情的諸多過失，且能積集多聞，深信因果，善攝徒眾，於所說教誡終不唐捐，更能令其菩提資糧展轉增上圓滿；得此自性生念有如是之利益、功德，也更顯得菩薩不同於常人的殊勝之處。

以上是有部對於「菩薩」之定義，總結的說：菩薩縱然歷經三大阿僧祇劫的修行，在未修習妙相業前不得名為「真實菩薩」，直至百劫修相好時，方可稱作真實菩薩，且於修妙相業時，能「捨五劣事，得五勝事」。並且，有部認為最後身菩薩於金剛座上，在未悟入正性離生前，仍是屬於異生；只有在入正性離生，以三十四心斷盡煩惱，才能得證無上菩提。反觀有部將菩薩之定義提到那麼高的原因，或許可以回溯至《婆沙》卷 176 中說：在《發智論》中，之所以提出「菩薩」這一論題，是因於契經中只說「有一有情，是不愚類是聰慧類，謂菩提薩埵」但並未詳細分別何謂菩薩²²；另亦為了破斥實非菩薩，卻起菩薩增上慢者。故主張縱然歷經三大阿僧祇劫，倘若未修習妙相業者，皆不應自稱菩薩。

另外，在三大阿僧祇劫如此漫長的時間中，菩薩何時方能確知「決定作佛」？於《婆沙》中以釋迦菩薩為例子，記載了菩薩三大阿僧祇劫，與九十一劫修相好之狀態，及所遇之佛。今筆者依其所述，整理如下表：

¹⁸《增壹阿含經》卷 38〈43 馬血天子問八政品〉，大正 2，757c24-28。

¹⁹《大智度論》卷 14〈1 序品〉，大正 25，165c27。

²⁰《大毘婆沙論》卷 13，大正 27，65b5-24。

²¹《大智度論》卷 4〈1 序品〉（大正 25，86c13-15）。

²²《雜阿含經》卷 43·1177 經（大正 2，316c24-317a26）。

	狀態	所遇佛
初阿僧祇劫	具修種種難行苦行，而未能決定自知作佛	逢事七萬五千佛： 釋迦牟尼佛 ~ 寶髻佛
第二阿僧祇劫	決定自知作佛，而猶未敢言：「我當作佛！」	逢事七萬六千佛： 寶髻佛 ~ 燃燈佛
第三阿僧祇劫	第三無數劫滿已，修妙相業時，決定知：「我當作佛！」亦言：「我當作佛！」	逢事七萬七千佛： 燃燈佛 ~ 勝觀佛
九十一劫		逢事六佛： 勝觀佛 ~ 迦葉波佛

如此看來，有部認為菩薩於第二阿僧祇劫時，「決定自知作佛」，但卻不敢說「我當作佛」；直到百劫修習妙相業時（釋迦菩薩唯九十一劫），方能大無畏言「我當作佛」。又，在許洋主所譯《菩薩思想的研究》²³中提到：

《佛種姓經》說釋尊在因位做菩薩修行時，得燃燈佛給予將來作佛的記別，但此將來作佛的記別是什麼時候做的呢？說來是在滿三祇修行中的第二劫時，釋迦菩薩在三祇修行中供養過無數諸佛，其中第二劫最初供養的佛是寶髻如來，最後供養的佛是燃燈佛。從這位燃燈佛，釋尊獲得了將來作佛的記別。²⁴

《佛種姓經》出於南傳小部，其中記載了過去十二劫間，在瞿曇佛陀之前出世的二十四佛的詩篇；²⁵於第二燃燈佛品中記載瞿曇佛陀前生，生於富有的婆羅門家，名善慧，在其生起厭下欣上之心時，燃燈佛來到其地，他因害怕泥土弄髒了如來的腳，便解開自己的髮辮，舖在泥濘的路上，恭迎燃燈佛。如來踏在他的頭髮上通過時，對他預言來世定當作佛。²⁶這段說明，若對應回北傳《婆沙》中所云，是可相契合的；而得燃燈佛授記，依於記載是於第二阿僧祇劫時。雖然獲得了授記，自知定當作佛，但仍未敢發言「我當作佛」。

（二）菩薩的相異熟業

能造作增長「相異熟業」名為菩薩，所謂的相異熟業，即是三十二大人相。而於《婆沙》中，論師用了一整卷的篇幅，來說明與相異熟業有關的論題，筆者將其分為以下三點作說明：

²³ 此書的原文出於日本神林隆淨所撰之《菩薩思想の研究》，成書於1938(日本昭和13)年。

²⁴ 許洋主譯，《菩薩思想的研究》(台北，華宇出版社，1984)，p.57。

²⁵ 《小部》(漢譯南傳第44冊，pp.172-261)，其內容簡介可參考《菩薩思想的研究》，pp.21-32。

²⁶ 《小部》(漢譯南傳第44冊，pp.172-178)；另可參見《菩薩思想的研究》，pp.56-57。

1、相異熟業的諸門分別

在《婆沙》卷 177 最初開始，即以生起處、依身門、依時門、緣境門、自性門、諸地門等六門，分別三十二相業於何處種，簡要來說可如下表說明：

諸門分別	內容
1、生起處	欲界、人道、閻浮提洲
2、依身門	依男身起
3、依時門	佛出世時
4、緣境門	觀佛妙相起勝思願
5、自性門	(1)唯意業可種，以其猛利故 (2)以三業為自性，而以意業為增上
6、諸地門	唯於意地，以五識身無分別故（無有隨念、計度分別）

2、三十二相的引發

上文已對何處可種三十二相業，作了初步的諸門分別；接下來，於《婆沙》中又繼續討論三十二相業，是由一思所引？或由多思所引？於論中載有三家說法：第一家說三十二相皆由一思所引發；但何以能一思而感多果呢？論師的看法是，先以一思牽引，而後再以多思圓滿，故無有過失；好比畫師先以一色作畫，而後再填上眾色。第二家認為菩薩能一心專注於一所依、所緣、行相，於中容有多思而轉，其中有思能感足下滿善住相，乃至有思能感頂上烏瑟膩沙相；筆者對此解讀為在多思中，其中的某一思能感得某一相，而非一相由多思所引。第三家之說為有部正宗，其說否定了前二家之主張，而說由三十二思能引三十二相，每一相又由百福德莊嚴。

3、相異熟業圓滿的時間

有部認為欲得菩薩名，必由相異熟業非由餘法，而菩薩圓滿相異熟業的時間，誠如《婆沙》中載：

問：此相異熟業經於幾時修習圓滿？答：多分經百大劫，唯除釋迦菩薩。以釋迦菩薩極精進故，超九大劫，但經九十一劫修習圓滿，便得無上正等菩提。²⁷

如上所云：大部分的菩薩皆是「百劫修相好」，唯除釋迦菩薩，因七日七夜中以一偈讚佛，以其精進，故橫超九劫，經九十一劫的修行，便圓滿證得無上正等菩提。其中的因緣，於《婆沙》卷 177 中有詳細之說明。²⁸ 而在說明如是本末因緣後，有人提出兩個疑

²⁷ 《大毘婆沙論》卷 177，大正 27，890b5-8。

²⁸ 《大毘婆沙論》卷 177，大正 27，890b5-27。另可參見《佛本行集經》卷 4〈2 受決定記品〉（大正 3，670a2-15）；《撰集百緣經》卷 10〈10 諸緣品〉（大正 4，253c21-254a2）。

問：第一、釋迦菩薩何以於七晝夜中，唯以一偈讚佛？第二、何以釋迦菩薩，先彌勒菩薩成佛？有部的說法是：其時菩薩是重於思願而非文頌，若以別頌讚佛，恐內心因此而散亂；且，以一偈讚佛，亦顯出菩薩的心無所厭倦，能於一偈中起殊勝之思願。而釋迦菩薩之所以先成佛，如《婆沙》中指出：「慈氏菩薩多自饒益，少饒益他；釋迦菩薩多饒益他，少自饒益。」故彌勒菩薩所化弟子根器未熟，而釋迦菩薩所化弟子根器先熟。

（三）下生前作四種觀察

菩薩在隨分圓滿波羅蜜多及相異熟業後，從南瞻部洲歿，生於兜率天，受天趣最後異熟，壽盡後必從天上下生人間成佛。²⁹ 雖然菩薩定來人間成佛，但並非任意下生。誠如《婆沙》卷 178 云：

菩薩住睹史多宮，彼壽量盡，將下生時，先觀四事：一、觀時分；二、觀處所；三、觀種姓；四、觀依器。³⁰

如上文所載，最後身菩薩從兜率天下生時，必先作四種觀察，在四種因緣俱成熟時方才下生人間。四種觀察謂：第一、觀時分，是觀察諸佛應於人壽八萬歲至百歲間出世。然，何以佛僅於此時節中出世呢？《智論》中對此解釋到：雖然菩薩憐愍眾生，但人壽過八萬歲，此時有情多樂、染愛等結使厚、根鈍；而人壽若在百歲以內，有情則多苦、瞋恚等諸結更厚。前者為樂時，後者為苦時，皆非得道之時，是以佛不出世。³¹ 第二、觀處所，為觀察世間佛應於瞻部洲的中印度出世而非邊地。第三、觀種姓，觀察佛應於四種姓中之刹帝利或婆羅門中出世，端看彼時何種姓強勝，菩薩即下生何種姓。第四、觀依器，觀察世間知於瞻部洲中，迦毘羅衛國淨飯王之王后，其父母、種姓俱皆清淨，胎藏寬大無有過失，能維繫菩薩那羅延力所合之身，而懷胎十月，堪能為菩薩下生之依器。

菩薩在觀察如是四事後，知四事因緣皆已具足，便告諸天眾：七日後將從此歿，而生於南瞻部洲，中印度的迦毗羅衛城，如有欲隨者，當發願隨往。說畢，即有五百天子發願隨菩薩下生。第七日，菩薩與五百天子一起從兜率天中歿，而生於瞻部洲中印度迦毘羅衛城，皆為釋種以助宣佛事。讀者應注意，此部分的說明是以釋迦菩薩為例，若是其餘之菩薩則隨其所感，所降生的時間、處所、種姓、依器皆不同，比例可知。

（四）四波羅蜜多的圓滿

有部認為菩薩以修行四波羅蜜圓滿而成佛，但圓滿波羅蜜的時間，諸論師間有不同

²⁹ 對於菩薩定於天趣受最後異熟，及必從天上下生人間成佛，《智論》與《婆沙》間無異議。參閱《大智度論》卷 4〈1 序品〉，大正 25，89b26-c10；89c25-90a4。

³⁰ 《大毘婆沙論》卷 178，大正 27，893b3-6。

³¹ 《大智度論》卷 4〈1 序品〉，大正 25，93a17-21。

的意見，於《婆沙》中載有三家說法：第一、第二家認為施是無條件的捨施，不為慳吝所屈伏，只要眾生有所需求，菩薩以悲心故，不但是身外之物，乃至於身命、頭、目、腦、髓，都無少許的戀著之心，能做到如此無私的奉獻，方名施波羅蜜圓滿。再者，戒為身心的修養，能不被惡戒所凌雜，不僅是不侵犯有情，就是有情來傷害自己，到達體無完膚的地步，亦無有一念瞋心，如是名為戒波羅蜜圓滿。又，精進是勇往直前，不達目的絕不休息，不論於任何情況下，皆不為懈怠所敗退，如釋迦菩薩於因地中，於七晝夜中唯立一足，目睛不瞬，以一偈讚佛而無有懈倦之心，是為精進波羅蜜圓滿。至於般若即是慧，慧是對諸法事理的了解，由此不但不為惡慧所燒濁，就是被他人論難亦無能匹敵；乃至入於金剛喻定，將證得無上菩提，能做到這樣方名般若波羅蜜圓滿。此二家之所以合併作說明，是因其說法並無太大之差異，只是第一家偏重，修四波羅蜜時不為逆緣所轉；第二家偏重於，無論如何乃至一念慳心、瞋心、懈怠心都不起。

第三家為有部正義，論師以為前二家皆是依於某一時空、某事件之而言圓滿；但若如實說來，於得盡智³²時，此四波羅蜜方得圓滿。溫宗堃老師於其〈六波羅蜜多思想之研究〉一文中提到：「依據《大毘婆沙論》，只有獲得『盡智』，也就是成佛時才稱得上圓滿波羅蜜多，而餘二種異說卻是根據某時空下的事件或特定標準而說波羅蜜多的圓滿，可以說是『未完成中的完成』。」³³而依有部正義，以釋迦菩薩為例說：菩薩經過三大阿僧祇劫修行後，以九十一劫修習相異熟業，在最後逢事迦葉佛時，四波羅多隨分圓滿；而在圓滿相異熟業後，從瞻部洲歿，生於兜率天中，受天趣最後異熟。在菩薩壽量盡後，便從兜率天下生人間，於菩提樹下，金剛座上，以三十四心斷盡一切煩惱生起「盡智」，此刻菩薩即圓滿四波羅蜜多行。

三、《大智度論》之評斥

於《智論》卷4中，提到了阿毘曇中的菩薩，即是《婆沙》中之菩薩觀（菩薩品）；³⁴誠如印順導師所言，《智論》對《婆沙》雖然所引不少，但卻是採取嚴厲的批判態度。³⁵以下，筆者從《智論》主張之觀點，一方面點出《婆沙》所述菩薩觀之過失；³⁶一方面以《智論》本身的觀點，揭露其破斥所隱藏之意涵，並探其破斥根據。茲分為（一）菩薩之定義與評斥、（二）評菩薩相異熟業、（三）評佛出世待時、（四）評四波羅蜜多

³²《大毘婆沙論》卷102(大正27, 528c28-29):「若煩惱盡，身中初起，及遍有者，乃名盡智。」→所謂「盡智」是指「煩惱盡」的最初一剎那，並遍於時解脫與不時解脫二者，如此方得名盡智。因第一剎那無間必起無生智，此無生智雖亦煩惱盡，但非第一剎那，且時解脫亦不成就。

※盡智之內容可參考《大毘婆沙論》卷102, 大正27, 527a16-529a6。

³³溫宗堃,〈六波羅蜜多思想之研究—以大般若經第二會為中心〉(收入於《佛教學生論文》第一集, 高雄, 妙林雜誌社, 2001年), p.105。

³⁴《大智度論》卷4〈1序品〉(大正25, 92a26-28)。

³⁵印順導師著,〈《大智度論》之作著及其翻譯〉(收錄於《永光集》, 新竹, 正聞出版社, 2004), pp.42-45。

³⁶以下《智論》對於《婆沙》之評斥, 其內涵敘述皆依於《大智度論》卷4〈1序品〉(大正25, 91c7-93a29)而寫, 出處則不再列出。

的圓滿等四點作探討。

(一) 菩薩之定義與評斥

在《智論》卷4 界定菩薩之定義時，即開門見山的問到：「何等名『菩提』？何等名『薩埵』？」而龍樹於此以四種說法界定：一者、菩提名諸佛道，薩埵名眾生或大心。是人於諸佛道之功德欲盡得，其心之堅定如金剛山，故名大心。如《智論》中偈云：「一切諸佛法，智慧及戒定，能利益一切，是名為菩提。其心不可動，能忍成道事，不斷亦不破，是心名薩埵。」再者，稱讚好法名為「薩」，好法體相名為「埵」。菩薩之心為了自利利他，為度一切眾生，為知一切法實性，為行阿耨多羅三藐三菩提道，為一切賢聖之所稱讚，因此名為菩提薩埵。以諸法中佛法為第一，欲取此第一之法，故為賢聖之所讚歎。又為度一切眾生脫離生、老、死之苦，因此而求索佛道，故名菩提薩埵。此外，佛法中有佛道、聲聞道、辟支佛道三道皆得菩提，但聲聞道、辟支佛道所得皆不稱為菩提，唯有佛道中之菩提，方稱為「菩提」，故名菩提薩埵。然此僅是《智論》卷4 之說明，另散於《智論》各卷亦有其他說法，筆者於此將之與《婆沙》及學者 Har Dayal 的7 點解釋，作一表格對照如下：

Har Dayal	《智論》 ³⁷	《婆沙》卷176
1、以正覺為其本質的人(本質)	-	-
2、決定得正覺的有情(有情)	*(卷4、5、53)	-
3、心向正覺的人(志願、決意)	*(卷4、53)	*
4、知識潛在尚未發展的人(終會覺悟的人)	-	*
5、潛在叡智的人格化	-	-
6、獻身正覺的人	-	*
7、勇心傾向正覺的人	*(卷5)	*

*表示有該意義；《智論》一欄，括弧內之卷數為該意義之出處

而何時才能稱為「菩提薩埵」呢？據《智論》中載：

有大誓願，心不可動，精進不退；以是三事，名為「菩提薩埵」。

復次，有人言：「初發心作願：『我當作佛度一切眾生』；從是已來，名『菩提薩埵』。...

從初發心到第九無礙，入金剛三昧中，是中間名為菩提薩埵。

是菩提薩埵有兩種：有「鞞跋致」，有「阿鞞跋致」；如退法、不退法阿羅漢。阿

³⁷ 《大智度論》卷5〈1 序品〉(大正25, 94a20)：「『薩埵』名眾生，或名勇心。」

《大智度論》卷53〈26 無生品〉(大正25, 436b9-11)：「『薩埵』，秦言眾生。...『薩埵』名大心。」

鞞跋致菩提薩埵，是名實菩薩；以是實菩薩故，諸餘退轉菩薩皆名菩薩。³⁸

龍樹提到菩薩具必須備「大誓願，心不可動，精進不退」這三事的精神內涵，方能稱為菩提薩埵；亦有說從初發心即得名菩提薩埵；或有說從初發心至第九無礙，入金剛三昧中³⁹，其間名為菩提薩埵。又，菩提薩埵又可分為「鞞跋致」、「阿鞞跋致」兩種，而唯有阿鞞跋致，也就是不退轉菩薩方可名為真實菩薩。⁴⁰

至於龍樹對《婆沙》菩薩定義之評論，約略有 4 點：第一、在三大阿僧祇劫中，菩薩以頭、目、髓、腦心無所著的布施，這樣的風範是二乘聖者所不及，何以不能稱作菩薩？第二、菩薩蒙授記作佛已是大相，何以要捨此大相而取三十二相呢？若單究三十二相來論斷，亦並非菩薩所特有，就是轉輪聖王⁴¹、魔王⁴²，乃至佛弟子中之難陀、提婆達多⁴³ 等亦具有，說齊此名菩薩則不當。第三、在大乘經中曾提到，菩薩初發心時，即自知當作佛，如阿遮羅菩薩⁴⁴ 即是最好的例子。而在《首楞嚴三昧經》卷 2 中提到，有未發心而與授記、適發心而與授記、密授記、得無生法忍現前授記等四種授記⁴⁵；其中「適發心而授記」，據經中所載：這樣的人只要一發心，立即能得不退轉，而入於菩薩位，蒙諸佛授阿耨多羅三藐三菩提記。⁴⁶ 既然如此，那何以說於第二阿僧祇劫中，已得授記，卻仍不敢言「我當作佛」？又，菩薩度眾應是無量阿僧祇劫，何以只說「三阿僧祇劫」？三阿僧祇劫有限有量，並不足以表彰菩薩度眾的願行，及精進勇猛之心，唯有無量阿僧祇劫，菩薩方能從利他中完成自利。⁴⁷

而說菩薩修行須歷三大阿僧祇劫，這應是聲聞佛教以來的定論，大乘卻不一定如此。如龍樹認為成佛有快有慢，而所謂的三大阿僧祇劫，可從「時間」或「德行」來解釋：約德行論，是必須具三大阿僧祇劫的德行，從這一點來說，每一位菩薩成佛都是一樣的；但若從累積功德的時間來論，就有遲速了。⁴⁸ 依龍樹所言，修行時間的長短，與

³⁸ 《大智度論》卷 4〈1 序品〉，大正 25，86b3-14。

³⁹ 《大智度論》卷 47〈18 摩訶衍品〉(大正 25，400b26-28)。

⁴⁰ 對於分別「鞞跋致」、「阿鞞跋致」兩種菩薩，可參考《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25，86b16-c4)。關於「阿鞞跋致」之相貌，可參閱，《大智度論》卷 73(大正 25，570a18-574c6)；《大智度論》卷 74，大正 25，574c9-580b1)。

⁴¹ 轉輪聖王三十二相與菩薩之別：參見《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25，91a19-24)；《大毘婆沙論》卷 177(大正 27，889b24-28)。

⁴² 《大毘婆沙論》卷 135(大正 27，698a13-20)。→ 由此可知，有部認為魔可化佛三十二相、八十種好。

⁴³ 《大智度論》卷 88〈78 四攝品〉(大正 25，682c29-683a9)。

⁴⁴ 比利時學者 É.LAMOTTE, *Le Traite De La Grande Vertu De Sagesse*, tome I, 1944. (Reproduction anastatique 1981, Publications de l'Intitut Orientaliste de Louvain, no. 25, Louvain-la-Neuve) ; (p.293, n.1) : 不遮羅(Acala 或 Acalanātha, 不動)在金剛乘(Vajrayāna)或(日本之)真宗(Shingon)中，非常有名；他是五大明王(Vidyārāja, 法之保護者)之一。

※【凡下述引用 É.LAMOTTE 之譯註，書名簡稱 Lamotte，而中譯則採用郭忠生翻譯的版本，刊於《諦觀》雜誌。】

⁴⁵ 《佛說首楞嚴三昧經》卷 2(大正 15，638c13-639b11)。

⁴⁶ 《佛說首楞嚴三昧經》卷 2(大正 15，639a9-19)；《佛說首楞嚴三昧經》卷 2(大正 15，639b16-19)。

⁴⁷ 印順導師著，《印度佛教思想史》(新竹，正聞出版社，1993)，p.85。

⁴⁸ 印順導師著，《成佛之道》(新竹，正聞出版社，2000)，pp.403-404。《大乘起信論》說從信心成就到成

菩薩之根機差別有關，誠如卷 38〈往生品〉中所云，⁴⁹ 筆者依此整理如下表：⁵⁰

根機	發心	過程	譬喻
1、大福德利根心堅	但清淨福德	發心即行六度入菩薩位得不退轉	乘神通者
2、少福德利根	福多罪少	發心漸修六度或三乃至百阿僧祇劫成佛	乘馬者
3、福薄根鈍心不堅	罪多福少	發心修行無量阿僧祇劫或至或不至	乘羊者

乘羊行的，或許走了很久的時間還是不能到，誠如《智論》卷 4 云：「菩薩發大心，魚子菴樹華；三事因時多，成果時甚少！」⁵¹ 這是說發心的人很多，然最後能成就者，少之又少；或有乘馬行的，以三阿僧祇劫乃至百大阿僧祇劫而得成佛；或有乘神行，其中又可分為乘日月神通、聲聞神通、如來神通三種，發心即入菩薩位（或更高之境界）。⁵² 第二類是漸機，釋迦菩薩即屬此；第三類是利根的頓入，是希有難得的。而之所以有這樣根機的不同，全看過去之發心如何。所以，依龍樹的說法，菩薩修行的時間不決定是「三大阿僧祇劫」。

（二）評菩薩相異熟業

對於「菩薩相異熟業」，龍樹在《智論》中所作之回應，同樣的分為評生起處、評三十二相的引發及評相異熟業圓滿的時間三部分探討。

1、評生起處—色界、餘趣、餘洲亦可種

對於有部說除「欲界、人趣、瞻部洲」可種相異熟業，餘處則不可種，龍樹有不同之看法，如下表所示：

生起處	三界			六道						四洲			
	欲界	色界	無色界	天道	人道	阿修羅道	畜生道	餓鬼道	地獄道	東勝身洲	西牛貨洲	南瞻部洲	北俱盧洲
《智論》	*	*	-	*	*	*	*	*	-	*	*	*	-
《婆沙》	*	-	-	-	*	-	-	-	-	-	-	*	-

*表可種之處，-表不可種

龍樹之所以有這樣的看法，是因其認為：三界中，除無色界中無身、無色不可得種，但

佛，中間必經三大阿僧祇劫；但龍樹的見地就不同了，說成佛有快有慢。

⁴⁹ 《大智度論》卷 38〈4 往生品〉，大正 25(342b28-343a2)。

⁵⁰ 另可參見印順導師著，《成佛之道》，p.404 表。

⁵¹ 《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25，88a10-11)。

⁵² 參見印順導師著，《成佛之道》，pp.405-406。

色界中有諸梵天王常請佛轉法輪⁵³，有這樣的清淨智慧，能追求無上佛道，何以說不得種三十二相？而六道⁵⁴中，除了地獄道因重罪不可得種，餘如娑伽度龍王乃十住菩薩⁵⁵、阿那婆達多龍王為七住菩薩⁵⁶、羅睺阿修羅王皆是大菩薩⁵⁷；另外於《智論》卷 39 中亦載，鬼神道中之夜叉、密迹金剛⁵⁸、鬼子母⁵⁹等，有見道或為大菩薩等⁶⁰。如此看來畜生道、阿修羅道乃至鬼道眾生皆可為菩薩⁶¹，得種三十二相。又四洲中，北俱盧洲有情以無吾我、耽著欲樂、不利根，故不得種。然，西牛貨洲、東勝身洲二處有情的福德、智慧、壽命，皆勝於南閻浮提，何以說不可得種？

從有部、龍樹對於菩薩種妙相業處所之說，筆者以為有部所說的唯欲界、人趣、瞻部洲能種，似乎與其所倡的「人間」菩薩觀有關。⁶² 人間的菩薩觀是現實的，所以行者必於欲界，從人類而起修。或者，亦可從其所主張之修行次第來說，如《異部宗輪論》中云：「若依色界無色界身，雖能證得阿羅漢果。而不能入正性離生；依欲界身，非但能入正性離生，亦能證得阿羅漢果。」⁶³ 有部認為三界有情中，唯欲界有情，方得入正性離生；而上二界有情之所以不得入正性離生，主要有三個原因：第一、有情只要能起八忍八智，即能入正性離生；而色無色界之有情，雖然可以生起諸智，卻不可以生起諸忍。第二、若此界有情能生起法智、類智，即可說此界有情能入正性離生；上二界有情雖然能生起上界的類智，但不能生起欲界的法智。第三、這一界有情如有殊勝的依身，又有種種的苦惱受，那就可入正性離生；上二界有情，雖有殊勝依身，但卻沒有種種的苦惱受。⁶⁴ 如此來看，菩薩必於欲界斷除煩惱，而入正性離生。至於龍樹菩薩的看法，或許與大眾部所說的「理想」菩薩觀相近⁶⁵；這樣的「理想」，是超出人間，超出人類的，

⁵³ 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25, 58a24-28)。

⁵⁴ 《大智度論》卷 10〈1 序品〉(大正 25, 135c24-26)。另參見《大智度論》卷 30〈1 序品〉, 大正 25, 280a3-b17。

⁵⁵ Lamotte, p.294, n.1：娑伽度龍王之女雖然是女性，而且只有八歲，但已經證得佛之阿耨多羅三藐三菩提。因智積(Prajñākūṭa)菩薩及舍利弗(śāriputra)不相信她已有此成就，她即將其女性之特徵隱藏不現，而顯現男性之徵表，並化為菩薩，向南方而去，南方有一世界，名叫無垢(Vimalā)；此位菩薩在該世界中，坐在七寶作成之菩薩樹下，成就圓滿正覺，具三十二大人相及一切「隨相好」，放光遍照十方，宣說教法。...依據以上之說明，可見《大智度論》有充分之理由認定娑伽度龍女是十住(地?)菩薩，這是菩薩志業之最後階段，即在成佛前之一位階。《大智度論》此處載述娑伽度(Sāgara)龍女之事蹟乃是引自《法華經》(大正 9, 35b15-c26)。

⁵⁶ 《大智度論》卷 7〈1 序品〉(大正 25, 114a16-17)。

Lamotte 的譯註提到，在《大唐西域記》(大正 51, 869b10-11)中則說他是「八地菩薩，以願力故，化為龍王。」(Lamotte, p.295, n.1)

⁵⁷ 《大寶積經》卷 102〈1 緣起品〉(大正 11, 571c8-10)：「復有二萬阿修羅王，羅睺阿修羅王，須彌阿修羅王，如是等而為上首，亦皆已住於菩薩道。」

⁵⁸ 《大智度論》卷 10〈1 序品〉(大正 25, 135c13-15)：「復次，摩訶衍中密迹金剛力士，於諸菩薩中勝，何況餘人？」

另可參見印順導師著，《佛教史地考論》(新竹，正聞出版社，2000)，p.247。

⁵⁹ 《大智度論》卷 10〈1 序品〉(大正 25, 135c8-13)。

⁶⁰ 《大智度論》卷 39〈4 往生品〉(大正 25, 344a20-29)。

⁶¹ 印順導師著，《華雨集第二冊》(新竹，正聞出版社，1993)，pp.102-103。

⁶² 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(新竹，正聞出版社，1992)，p.219。

⁶³ 《異部宗輪論》卷 1，大正 49, 16b10-13。

⁶⁴ 《異部宗輪論》卷 1(大正 49, 16b10-13)。另參見《異部宗輪論語體釋》p.127。

⁶⁵ 印順導師著，《〈大智度論〉之作者及其翻譯》，p.68；印順導師著，《華雨集第二冊》，pp.63-64。

又有點近乎神話。因此，以大乘菩薩普度「十方世界」一切有情的立場，強調色界、餘道、餘洲皆能種下三十二相異熟業的因緣。⁶⁶

2、評三十二相的引發

有部在說明引發三十二相的部分，載有三家說法，其正義是三十二思能引三十二相，一一相復以多業圓滿⁶⁷；然龍樹於《智論》中，所批評的並非有部正宗，而是第一家「一思所引」之說：

汝言：「一思種一相。」是心彈指頃六十生滅，一心中不住，不能分別，云何能種大人相？此大人相不應不了心得種，以是故，多思和合能種一相。如重物一人不能擔，必須多人力。如是種相，要得大心，多思和合，爾乃得種。以是故，名百福相。百大心思種福德，是名百福相，不應一思種一相。餘事尚不得一思種一事，何況百福相！⁶⁸

龍樹認為，一念心即六十生滅⁶⁹，一念心中不住、不能分別，又如何能種三十二大人相？且此大人相，不應不了心即得種，故多思和合能種一相。猶如很重的東西，靠一人之力是無法搬動的，必須多人合力方能完成；所以，由百大心思所種之福德名百福相，非是一思種一相。就像世事，尚且無法以一思而得，更何況是百福相。

如此看來，龍樹所主張的，似乎認為應該是「多思和合能種一相」，且是「百大心思」所種。而於《婆沙》卷 177 中，提到「百思名為百福」⁷⁰，龍樹之說與此相似，但是否完全等同，還有待商榷。又，《婆沙》第二家雖是主張「多思所引」⁷¹，但如筆者於第二章之說明，筆者認為：多思所引是由其中的某一思而引某一相，並非多思能引一相，故與龍樹的「多思和合能種一相」，似有所不同。至於有部正宗「三十二思引」，似乎說以三十二思，能引三十二種相，這是否即龍樹所說的「多思」？筆者礙於能力、資料有限，尚無法得知。

3、評相異熟業圓滿的時間

龍樹不贊同有部說：菩薩於三大阿僧祇後，再以百劫的時間修習相異熟業。龍樹於《智論》中表示這樣的觀點是「迦梅延子《阿毘曇婆沙》中有如是說，非三藏中所說。」⁷² 因為，三十二相並非菩薩獨有，誠如《智論》中舉例：難陀過去世因澡浴鞞婆尸佛、

⁶⁶ 悟殷法師著，《部派佛教系列·修證篇》，p.198。

⁶⁷ 《大毘婆沙論》卷 177(大正 27, 887c28-2)。

⁶⁸ 《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25, 92b26-c5)。

⁶⁹ 《大智度論》卷 15〈1 序品〉(大正 25, 171a28-29)。

⁷⁰ 《大毘婆沙論》卷 177(大正 27, 889c8-9)。

⁷¹ 《大毘婆沙論》卷 177(大正 27, 887c24)。

⁷² 《大智度論》卷 29〈1 序品〉(大正 25, 273a12-17)。

造辟支佛像，又造迦葉佛塔中層，以此三種福德因緣，生生世世受樂，所生常得莊嚴；而此受果報之餘福，令其感得於釋迦佛中出家，為佛弟子得三十相，出家學道得阿羅漢果。佛亦曾云：難陀是五百大弟子中端正第一。⁷³ 又如彌勒菩薩為白衣時，其師跋婆梨亦具有三相⁷⁴，這樣看來非是菩薩亦可有相，而菩薩又豈於三阿僧祇劫後乃種相好。因此，不可說於三大阿僧祇劫中，菩薩皆不種三十二相之因。

而對於《婆沙》說「彌勒菩薩自根先熟，所化後熟；釋迦菩薩則與此相違」⁷⁵ 龍樹責問到：這樣的說法出於何處？因不論考據聲聞三藏，或是大乘法中皆無此事，這樣的說法分明是隨情妄執。須知，釋迦菩薩於寶窟中見弗沙佛，於七日七夜中以一偈讚佛，但是彌勒菩薩亦以種種讚弗沙佛，只是《阿波陀那經》⁷⁶ 中未說。⁷⁷

有關三十二相之破斥，龍樹的看法或許正如《智論》卷 29 中云：「十方諸佛及三世諸法，皆無相相，今何以故說三十二相？一相尚不實，何況三十二？」⁷⁸ 龍樹表示一切法無相，之所以說三十二相，是以世諦而說，第一義諦是無相；為令眾生修福道故說，慧道是無相；為生身菩薩（或指凡夫）故說，為法身菩薩則說無相；佛身以三十二相、八十隨形好莊嚴，法身以三十六功德法莊嚴；為知諸法假名眾生而說，為著名眾生則說無相。⁷⁹ 故可知，說三十二相只是為度化眾生之權而非實：

以是故，知三十二相於一切眾生中最高殊勝。言無相法者，為破常、淨、樂相、我相，男女、生死等相，故如是說。以是故，佛法雖無相相，而現三十二相引導眾生，令知佛第一，生淨信故，說三十二相無咎。⁸⁰

⁷³ 《分別功德論》卷 5(大正 25, 47a20-25)。

⁷⁴ 《大智度論》卷 29〈1 序品〉(大正 25, 273a24-26)。

⁷⁵ 《大毘婆沙論》卷 177(大正 27, 890c6-7)。

⁷⁶ 阿波那陀一般譯為「譬喻」。《智論》中舉出六部為例(大正 25, 307b8-13)，另可參見印順導師著，《原始佛教聖典之集成》(新竹，正聞出版社，1994)，pp.598-612。

⁷⁷ Lamotte, p.254, n.1：關於此一事件之現傳不同版本，其載述大致相同，甚至在細節上也經常相符。... 但是有一項資料卻以不同之角度六說明，從而其含義即截然不同；這就是漢譯《撰集百緣經》卷 10〈10 諸緣品〉(大正 4, 253c21-254a2)：「乃往過去無量世中，波羅奈國有佛出世，號曰弗沙，在一樹下，結跏趺坐。我及彌勒俱為菩薩，到彼佛所，種種供養，而翹一足，於七日中，說偈讚佛：『天上世間無如佛，十方世界亦無有，世界所有悉能見，無有能及如佛者。』」《大智度論》很可能就是即根據此一資料，而駁斥阿毘曇所說之教理。

⁷⁸ 《大智度論》卷 29〈1 序品〉，大正 25, 274a6-8。

⁷⁹ 《大智度論》卷 29〈1 序品〉，大正 25, 274a8-20。

三十二相	無相
世俗諦	第一義諦
為令眾生修福道	為令眾生修慧道
為生身菩薩	為法身菩薩
為知諸法假名眾生	為著名眾生
為引導福德因緣眾生	為引導智慧因緣眾生

⁸⁰ 《大智度論》卷 29〈1 序品〉(大正 25, 274b22-26)。

而菩薩為了引導眾生，亦可變身如佛有三十二相：

菩薩為度眾生故，或作轉輪聖王身，或作帝釋身，或作梵王身，或作聲聞身、辟支佛身、菩薩身、佛身。⁸¹

另外，《智論》卷 88 中云：「隨此間閻浮提中天竺國人所好，則為現三十二相。」⁸² 又云：「有國土佛為現千萬相，或無量阿僧祇相，或五、六、三、四相；隨天竺所好故，現三十二相、八十種隨形好。」⁸³ 故可知，佛身相應是無量，隨眾生所好才現三十二相。況且現今吾人所知的三十二相，亦非諸眾生所愛，誠如《智論》卷 88 云：

又眾生不貴金而貴餘色——琉璃、頗梨、金剛等，如是世界人，佛則不現金色，觀其所好則為現色。又眾生不貴纖長指及網縵，以長指利爪為羅剎相，以網縵為水鳥相，造事不便，如著手衣，何用是為？...有人不好肩圓大，以為似腫；有以腹不現，無腹如餓相；亦有人以青眼為不好，但好白黑分明。是故佛隨眾生所好而為現相好，如是等無有常定。⁸⁴

由此可知，三十二相不定，只是「隨此間閻浮提，中天竺國人所好」，故不一定非要有「三十二相」不可得。

對三十二相分析至此，或許可會歸於性空學者的「緣起畢竟空」。所謂的「三十二相」不出一切法所攝，而此一切法在有情的執著下，無一不是「有」。龍樹在《智論》卷 12 中提到，有三種「有」：相待有、假名有、法有，而這無非是要尋找一切法的「第一因」一極微。對於實有論者的「極微說」，龍樹以分破空、觀空、十八空三種空來回應。⁸⁵ 而印順導師認為⁸⁶：《智論》雖然提到前二種空，然本意是究竟的「十八空」，而其中重點在於「畢竟空」⁸⁷，由此說來「一切法畢竟不可得」，故無極微。如上所云，龍樹破除對一切法的執著，故三十二相亦不可得。⁸⁸ 如是《智論》卷 62 亦云：「一切法從因緣和合生，各各無自力；般若波羅蜜，知諸法各各無自力，故無自性，無自性故空。」⁸⁹ 所以一切法皆因緣和合而生，緣生而無自性，無自性故空。

綜合以上所述，就筆者所見的資料，龍樹於《智論》中提到有關三十二相議題之處，

⁸¹ 《大智度論》卷 29〈1 序品〉(大正 25, 273b2-5)。

⁸² 《大智度論》卷 88〈78 四攝品〉(大正 25, 684a24-25)。

⁸³ 《大智度論》卷 88〈78 四攝品〉(大正 25, 684b1-4)。

⁸⁴ 《大智度論》卷 88〈78 四攝品〉(大正 25, 684a7-17)。

⁸⁵ 《大智度論》卷 12〈1 序品〉(大正 25, 147c5-148a22)。另可參見開仁法師，〈「分破空」的探討〉(收錄於《福嚴佛學研究》第四期，新竹，福嚴佛學院 2009 年)，pp.32-43。

⁸⁶ 印順導師著，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，pp.48-49。

⁸⁷ 參見《大智度論》卷 31〈1 序品〉(大正 25, 289b26-290c26)。

⁸⁸ 印順導師著，〈般若經講記〉(新竹，正聞出版社，2000)，p.119。

⁸⁹ 《大智度論》卷 62〈40 照明品〉(大正 25, 500a15-17)。

大致可歸納如下表：

《智論》	內容	
卷 4	1、對於有部之破斥，如本文所述	
	2、非菩薩特有	魔王能變化三十二相
		轉輪聖王雖具三十二相然不如佛
		難陀、提婆達多具三十相
		婆跋隸婆羅門具三相（世俗人亦可有若干相）
大迦葉之妻有金色相		
卷 29	1、說三十二相為	世諦
		為令眾生修福德道
		為生身菩薩
		為知諸法假名眾生
	為引導福德因緣眾生	
2、菩薩為度眾生亦可變身如佛，而有三十二相		
卷 88	1、佛身相應是無量，隨眾生所好故現三十二相	
	2、隨此間閻浮提，中天竺國人所好，現三十二相	

（三）評佛出世待時

有部主張佛出世應待時，也就是佛於人壽八萬歲至百歲間出世；但龍樹卻認為佛出世是不應待時，誠如《智論》云：

「人壽八萬歲佛出世，七、六、五、四、三、二萬歲中佛出世，人壽百歲是佛出世時。」若諸佛常憐愍眾生，何以正八種時中出世，餘時不出？佛法不待時，如好藥服時便差病，佛法亦如是不待時。⁹⁰

龍樹以為，佛以救度眾生為志業，眾生痛苦不堪，諸佛以大悲心憐愍眾生，故佛出世是不應待時的。且諸天壽命雖有超出千萬歲的，但因先世之因緣，雖有多樂、染愛深厚，仍然能夠得道。⁹¹ 更何況人中苦樂摻雜，有三十六種不淨，豈非更不容易教化。所以，人壽若超過八萬歲，是時人之身心無病、安樂，皆利根深具福德，應該是容易得道的。又，師子鼓音王佛時，人壽有十萬歲；明王佛時，人壽七百阿僧祇劫；阿彌陀佛時，人壽則有無量阿僧祇劫。如此看來，不能說佛於人壽過八萬歲，便不出現於世。

⁹⁰ 《大智度論》卷 4〈1 序品〉（大正 25，93a13-17）。

⁹¹ 《大智度論》卷 14〈1 序品〉（大正 25，162a8-b1）。

從上至此，龍樹對於時間的看法在《智論》卷 1 中提到⁹²：時間在印度有迦羅(kāla)、三摩耶(samaya)二名。迦羅為實時，多為印度古代外道所用，而這類外道將「時間」執為實有，佛教將之斥為邪見；三摩耶為假時，為破實時故說，所以經中多用三摩耶一詞，然若從第一義來說，並無所謂的時與不時。⁹³

而龍樹對時之破斥約有三點⁹⁴：第一、破相待時：如果說三世是相依而實有，那麼三世是不能獨立而存在。如說現在與未來，是待過去而有的，那麼其實有性應是處於過去時中。然現在與未來若真的在過去，那且非一切皆為過去，而沒有現、未之分了？這是失去時間的前後性，所以說「過去時不作未來時，亦不作現在時。」然若過去沒有現、未，便不能說是待過去有的，這便失去了相依性。第二、破不待時：如果說三世各有各的自相，那麼一切都應當是現在，而無過、未二時。若說現在有「未來」，那麼應名「已來」(現在)，「過去」亦復如是。而且，過去與未來是相對的，有過、未二時，方才有現在。若不依過去，就沒有現、未二時了；現、未若不可得，也就沒有過去了。第三、如果在「過去」法中，說「過去」在過去，那麼則失去過去相；若說「過去」不在過去，那麼則無過去相。未來世也是如此。

如是過、未不可得，現在亦無，依性空學者來說，三世為幻有，是緣起相待而不相離；故，時間並非必然的隔絕，而是前後宛然的時間性。⁹⁵ 所以，不論是「三大阿僧祇劫修六度萬行」、「百劫修相好」，乃至於「人壽八萬歲至百歲間佛出世」，都只是假施設，而無其真實性。

(四) 評四波羅蜜多的圓滿

對於有部的「圓滿四波羅蜜」之說，龍樹認為，應是於三大阿僧祇劫中廣修六度萬行，圓滿六波羅蜜而成佛：

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。⁹⁶

關於菩薩波羅蜜的修行條目，外國師主張有六波羅蜜；而有部論師則主張，只有施、戒、精進、般若等四波羅蜜(忍攝於戒中，靜慮攝於般若中)。⁹⁷ 然於龍樹《智論》所引述的阿毘曇之菩薩中，卻出現了六波羅蜜。這可能是因有部所說的「外國師」，即是

⁹² 另可參見印順導師著，《中觀論頌講記·觀時品第 19》(新竹，正聞出版社，2000)，pp.342-353。

⁹³ 《仁王護國般若經疏》卷 1〈1 序品〉(大正 33，257a11-14)。

⁹⁴ 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，65b5-66a16)。

⁹⁵ 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.351。

⁹⁶ 《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25，87c23-27)。

⁹⁷ 《大毘婆沙論》卷 178(大正 27，892b21-25)。

泛指古代罽賓區的佛教，罽賓是位於印度北部。而龍樹雖出生於南印，但卻是於北方修學⁹⁸，因此龍樹的六波羅蜜說，很有可能便是受此影響；且，六波羅蜜是多數部派所採用的，所以大乘佛教之興起，也採納了六波羅蜜之說。⁹⁹

另外，龍樹對於有部異師所提出施波羅蜜，及般若波羅蜜圓滿二者之說法並不認同，而提出質疑：

如以財寶布施，是名下布施；以身布施，是名中布施；種種施中心不著，是為上布施。……知為鴿不惜身，是中布施。……能分地是世俗般若波羅蜜中少許分，譬如大海水中一滯兩滯。實般若波羅蜜名三世諸佛母，能示一切法實相。是般若波羅蜜無來處，無去處，一切處求不可得。¹⁰⁰

對於檀波羅蜜雙方爭論點以「尸毘王割肉餵鷹」為例子，龍樹以為，唯有能「種種施中心不著，是為上布施」；也就是說：布施時必須達到三輪體空的心無所著，並非只是不惜身命的布施。¹⁰¹ 而對於般若波羅蜜，龍樹認為能分別大地、城市、聚落等盡作七分的聰明智慧，只是一般的算數法，唯是世俗般若波羅蜜少分，非真實般若波羅蜜。所謂的真实般若波羅蜜是三世諸佛母，能顯示一切法之實相，是無來處、去處，於一切處中求不可得的。那究竟龍樹認為如何才是波羅蜜圓滿呢？這或許可以參考《摩訶般若波羅蜜經》的說法：

釋提桓因白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩云何修具足檀那波羅蜜、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？」

佛告釋提桓因言：「菩薩摩訶薩布施時，不得與者、不得受者、不得所施物，是人得具足檀那波羅蜜。乃至修般若波羅蜜時，不得智、不得所修智，是人得具足般若波羅蜜。憍尸迦！是為菩薩摩訶薩具足檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜。¹⁰²

如上經文所云，菩薩必須於一一波羅蜜皆達到「三輪體空」、「無有所著」的境界，方堪稱「波羅蜜圓滿」；而欲達到這樣如實洞察事物之能力，又必須依賴「般若」智慧。所以說「五度如盲，般若為導」¹⁰³，前五波羅蜜若離般若，則無有波羅蜜之名。

⁹⁸ 印順導師著《印度佛教思想史》，p.126。

⁹⁹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹，正聞出版社，1994），p.141；《大智度論》之作者及其翻譯》，p.45。

¹⁰⁰ 《大智度論》卷4〈1序品〉（大正25，92c14-93a9）。

¹⁰¹ Lamotte, p.297, n.2: 最上之布施即所謂之布施波羅蜜(dānapāritā)，本質上與無分別智(nirvikalpakajñāna)相應，而無分別智使布施波羅蜜三輪清淨(trimaṇḍalaparīśuddha)：於所施物(deya)、施者(dāyaka)及受施者(pratigrāhaka)不生任何分別。

¹⁰² 《摩訶般若波羅蜜經》卷10〈38法施品〉（大正8，295a23-b3）；《大智度論》卷60〈38投量法施品〉（大正25，484b5-7）。

¹⁰³ 《大智度論》卷34〈1序品〉（大正25，314a25-b17）。

然，究竟何謂「三輪體空」呢？在《智論》卷 12 中以布施為例子加以說明¹⁰⁴：其中有關施物不可得，在開仁法師〈「分破空」的討探〉頁 35 到 43 中有相當詳細之說明；而對於施者、受者不可得，龍樹以三點破之：首先，舉疊作說明，疊是因緣和合而有的，若一層層的去推究它，實在不可得；而施者、受者亦復如是，只是四大於虛空中，有著動作來往，而假名為人，實際上亦不可得。第二、蘊、處、界中無我，此如和合說無我；或以我有種種名，但是有名，而實法不可得。第三、六識所緣之法本身即是空，並不能構成「我」，若執當中有我法，那麼應該有個第七識來認知「我」，但根本沒有所謂的第七識。所以，施者、受者、施物等三皆不可得，若見其為實有，則為顛倒妄見，餘五波羅蜜亦是如此，比例可知。

¹⁰⁴ 《大智度論》卷 12 〈1 序品〉(大正 25, 148a23-150a25)。

四、結論

綜上所論，筆者將《智論》對《婆沙》菩薩觀之評斥，及其根據理論，分為菩薩之定義、相異熟業、波羅蜜多的圓滿、佛出世等四點，茲扼要整理如下表：

	《婆沙》主張	《智論》	
		評斥 / 主張	根據
菩薩之定義	百劫修妙相業方名真實菩薩	三阿僧祇劫中不惜身命布施，其風範為二乘聖所不及，何以不得為菩薩？	<u>三大阿僧祇劫</u> 菩薩修行成就的時間，依根機的不同，而有快慢之差別；有發心即鈍入，亦有修行了很久卻還是不能到達。故菩薩修的時間，不決正是「三大阿僧祇劫」。
	三祇劫百劫滿時方敢言「我當作佛」	a) 舉《首楞嚴三昧經》中，有菩薩初發心即自知當作佛 b) 第二阿僧祇劫已蒙授記，何以不敢言「我當作佛」？	
	特重妙相業，以三十二相為真實菩薩之分水嶺	a) 蒙授記作佛已是大相 b) 轉輪聖王、魔王，乃至難陀等亦可有此三十二相	<u>三十二相</u> 三十二相為度化眾生之權，而說此「三十二」相，是隨順「此間閻浮提，中天竺國人所好」，若於他處則非眾生所愛，故非實。另從「緣起畢竟空」之角度來看，三十二相不出一切法所攝，而一切法皆因緣和合所生，緣生而無自性，無自性故，所以「一切法畢竟不可得」，「三十二相」亦不可得。
	菩薩修行為三大阿僧祇劫	三阿僧祇劫有限有量	
相異熟業	相異熟業唯欲界、人趣、瞻部洲可種	除無色界、地獄道、北俱盧洲，餘皆可種	
	一思所引 多思所引 三十二思所引(正義)	a) 評異師所說 → 一思所引 b) 主張 → 多思和合能種一相	
	以百劫圓滿相異熟業	三十二相定於百劫中種非三藏所說	
佛出世	佛必於人壽八萬歲至百歲間出世	a) 佛具大悲心以救度苦難眾生為志，不應待時出世 b) 師子鼓音王佛時人壽十萬歲，阿彌陀佛人壽無量	<u>時</u> 在《智論》卷 1 中，破除了對時間之概念，且依性空學者來

波羅蜜多的圓滿	菩薩得盡智時四波羅蜜多圓滿	a) 達到「三輪體空」的心無所著方為圓滿 b) 評異師 → 不惜身命布施僅是中布施 → 能分別大地等盡作七分只是世俗智慧	說，三世為緣幻有，是相待而不相離；所以時間並非必然的絕隔，而是前後宛然的時間性。因此，所謂時間的長短，都只是假施設，無其真實性。
---------	---------------	---	--

從龍樹的評斥來看，可感受到龍樹心目中之菩薩，是以「心」來區分，而非以「相」，而菩薩度化眾生之悲心，更是超越時空：在時間上是「無量阿僧祇劫」、「不待時出世」的廣度眾生；在空間上，從其主張種妙相業之處所，不僅侷限於欲界、人趣、瞻部洲，更顯出大乘菩薩普度一切有情之大心。在累積資糧時，龍樹以「三輪體空」來判定圓滿與否，這也突顯出有部之「有」，大乘性空學者之「空」。另外，從其根據亦可察覺到龍樹「性空學者」的特質，以一切法皆由因緣和合故生，而因緣和合者必是無自性，無自性則空；也許正是從此思想觀點出發，故對有部之說多有評斥。

但無論如何，菩薩必須歷經漫長的修行方能成就，是不可否認的。相較於聲聞、辟支佛的急證涅槃，不僅顯得菩薩之行「難能可貴」，更是值得吾人效仿學習。此菩薩觀是欲修菩薩行的我們，所必須了解的；因此，筆者希冀透過本文，釐清對於菩薩觀的一些疑問。然，本文基於筆者的能力有限，主要針對《智論》評斥《婆沙》的部分，於其他觀點並未能深入探究；且因語文能力之障礙，未能參考許多相關的外語文獻，實為一大憾事。另外，筆者因篇幅有限、力所未逮，故盼於日後有因緣時，對於菩薩觀，能從部派至龍樹時期，能作進一步廣度與深度之探討。

參考書目

一、漢譯佛典

- 《雜阿含經》(50 卷)，劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第 2 冊，No.0099。
- 《增壹阿含經》(51 卷)，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第 2 冊，No.0125。
- 《佛本行集經》(60 卷)，隋·闍那崛多譯，《大正藏》第 3 冊，No.0190。
- 《撰集百緣經》(10 卷)，吳·支謙譯，《大正藏》第 4 冊，No.0200。
- 《摩訶般若波羅蜜經》(27 卷)，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第 8 冊，No.0223。
- 《妙法蓮華經》(7 卷)，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第 9 冊，No.0262。
- 《大寶積經》(120 卷)，唐·菩提流志譯，《大正藏》第 11 冊，No.0310。
- 《佛說首楞嚴三昧經》(2 卷)，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第 15 冊，No.0642。
- 《分別功德論》(5 卷)，失譯，《大正藏》第 25 冊，No.1507。
- 《大智度論》(100 卷)，龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第 25 冊，No.1509。
- 《阿毘達磨發智論》(20 卷)，迦多衍尼子造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 26 冊，No.1544。
- 《施設論》(7 卷)，宋·法護等譯，《大正藏》第 26 冊，No.1583。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》(200 卷)，五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 27 冊，No.1545。
- 《仁王護國般若經疏》(5 卷)，隋·智顛說，灌頂記，《大正藏》第 33 冊，No.1705。
- 《異部宗輪論》(1 卷)，世友菩薩造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 49 冊，No.2031。
- 《大唐西域記》(12 卷)，唐·玄奘譯，辯機撰，《大正藏》第 51 冊，No.2087。
- 《異部宗輪論疏述記》(1 卷)，唐·窺基造，《卍續藏》第 53 冊，No.844。
- 《小部·佛種姓經》，《漢譯南傳大藏經》第 44 冊，高雄，元亨寺妙林出版社，1994 年。

二、現代人著作

(一) 中文

神林隆淨著 / 許洋主譯

- 1984 《菩薩思想的研究》(收錄於藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》第 65 冊)，台北，華宇出版社。

印順導師

- 1992 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹，正聞出版社。
- 1993 《印度佛教思想史》，新竹，正聞出版社。
- 1993 《華雨集第二冊》，新竹，正聞出版社。
- 1994 《原始佛教聖典之集成》，新竹，正聞出版社。
- 1994 《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹，正聞出版社。

- 2000 《般若經講記》，新竹，正聞出版社。
- 2000 《中觀論頌講記》，新竹，正聞出版社。
- 2000 《成佛之道》，新竹，正聞出版社。
- 2000 《佛教史地考論》，新竹，正聞出版社。
- 2004 《永光集》，新竹，正聞出版社。

楊郁文

- 1994 《阿含要略》，台北，東初出版社。

悟殷法師

- 2003 《部派佛教系列（中編）：修證篇》，臺北，法界出版社。

福嚴佛學院

- 《86 學年度·大智度論講義》，新竹，福嚴佛學院。
- 2005 《大智度論講義》（一）（二），新竹，福嚴佛學院。

演培法師

- 2006 《異部宗輪論語體釋》，高雄，演培法師全集出版委員會。

（二）外文

Har Dayal

- 1978 *The bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature*. Delhi: Motilal Banarsidass.

三、期刊論文

溫宗堃

- 2001 〈六波羅蜜多思想之研究—以大般若經第二會為中心〉，《佛教學生論文》第一集，高雄，妙林雜誌社，pp.101-118。

開仁法師

- 2003 〈《雜阿含·788 經》「正見增上」之思想探究〉，《第 14 屆全國佛學論文聯合發表會（會後論文集）》，pp.118-140。
- 2009 〈「分破空」的探討〉，《福嚴佛學研究》第 4 期，新竹，福嚴佛學院，pp.31-62。

四、學位論文

依日法師

- 1985 《六波羅蜜的研究》，台北，中國文化大學印度文化研究所碩士論文。

証煜法師

- 2008 《《大般若經》菩薩十地思想之研究》，嘉義，南華大學宗教學研究所碩士論

文。

真如法師

- 2010 《菩薩行願思想之研究從「不墮惡趣」到「無生法忍」思想之形成》，台北，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。

五、期刊

郭忠生譯

- 1992 〈釋初品中菩薩〉，《諦觀》第 69 期，pp.5-106。(原文譯自 É.LAMOTTE, *Le Traite De La Grande Vertu De Sagesse*, tome I, 1944.(Reproduction anastatique 1981, Publications de l'Intitut Orientaliste de Louvain,no. 25 , Louvain-la-Neuve) , pp.198-234.)

六、數位工具書

財團法人印順佛教基金會

- 2008 《印順導師佛學著作集》光碟 Ver.4.1。

中華電子佛典協會

- 2010 《CBETA 電子佛典集成》。