

## 菩薩何為：《大智度論》所述“三十七道品”論析

メタデータ	言語: zho 出版者: 武蔵野大学仏教文化研究所 公開日: 2025-03-25 キーワード: 大智度論, 三十七道品, 空 作成者: 鐘, 澤喆 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://mu.repo.nii.ac.jp/records/2000593">https://mu.repo.nii.ac.jp/records/2000593</a>

What does a Bodhisattva do:  
An Analysis of the “Thirty-Seven Factors of Enlightenment”  
as Described in the *Mahāprajñāpāramitāsāstra*

ZHONG Zezhe

**Summary**

Since the rise of Mahāyāna Buddhism, the discussion regarding the similarities and differences between the Śrāvakayāna, also referred to as the Hīnayāna, and the Mahāyāna Bodhisattvayāna has been intense and continues to this day. The important Mahāyāna text, the *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, provides a concentrated discussion on this matter, directly comparing and elucidating the understanding of the thirty-seven factors of enlightenment (Skt. *saptatṛiṃśad-bodhi-pakṣikā-dharmāḥ*; Ch. 三十七道品) as found in both the Mahāyāna and Śrāvakayāna, indicating that the Mahāyāna path is inclusive yet transcendent of the Śrāvakayāna.

The text argues that the Śrāvakayāna understands the thirty-seven factors of enlightenment as driven by world-weariness, aiming for the eradication of defilements through the diligent practice of these factors, resulting in attaining nirvāṇa, which is liberation from worldly existence. However, it posits that this approach does not lead to genuine liberation. On the other hand, bodhisattvas practicing the Mahāyāna, such as bodhisattva mahāsattvas, first recognize the true nature behind the appearances of the thirty-seven factors of enlightenment, insightfully discerning the essence of their dependent origination, emptiness, non-arising, and their illusoriness.

By understanding the interconnectedness between these ultimate and conventional truths (i.e., their “non-duality”), bodhisattvas can skillfully use the thirty-seven factors of enlightenment as expedient means, fulfilling the task of liberating sentient beings while simultaneously completing their own spiritual journey, attaining genuine liberation without departing from the world. In this way, the thirty-seven factors of enlightenment are primarily viewed by bodhisattvas as the “dharma of ultimate reality,” as well as the “dharma of expedient means” and “dharma of liberating sentient beings,” while also serving as genuine “antidotal

(24)

dharmas” and “dharmas of liberation.” The *Mahāprajñāpāramitāsūtra* precisely elucidates this matter to posit the legitimacy and superiority of Mahāyāna Buddhism.

菩薩何為

——《大智度論》所述“三十七道品”論析——

鐘 澤 喆

# 菩薩何為

——《大智度論》所述“三十七道品”論析——

鐘澤喆

〈關鍵字〉 大智度論／三十七道品／小乘／大乘／空

## 前 言

弘始七年(405年)，被秦主姚興以國師之禮迎入長安逍遙園的鳩摩羅什(344～413)，與五百餘“義業沙門”協作<sup>1)</sup>，譯成堪稱“佛教釋經文獻中規模最大”的《大智度論》<sup>2)</sup>。甫一譯畢，姚興即以諸人“無敢動手”“申作者之意”的理由遣使者遠赴廬山，肯請德高望重的慧遠(334～416)惠賜一序，“以貽後學”<sup>3)</sup>。慧遠則謙虛地以自己識見短小、“體羸多疾”表示了婉拒，並期待另有“明德”之人擔此重任<sup>4)</sup>。

現在我們知道，擔負重任的正是“什門四聖”中有“風韻霏流，含吐彬蔚”美譽的僧叡<sup>5)</sup>。在《大智度論序》中他說：“龍樹……乃憲章智典，作茲釋論。其開夷路也，則令大乘之駕，方軌而直入；其辯實相也，則使妄見之惑，不遠而自復。”<sup>6)</sup>“智典”指的是羅什所譯《大品般若經》，《大智度論》是效法（“憲章”）它而作的釋經之論，故稱“釋論”<sup>7)</sup>。僧叡認為該論作者龍樹之意，一方面是開闢了供大乘思想馳騁的寬闊坦途（“夷路”）；另一方面則是闡明實相，破除妄見迷惑。

有趣的是，後經反復閱讀，慧遠將《大智度論》“簡繁理穢”，成《大智度論抄》，並終於在序言處“動手”申明作者之意，其中盛讚“龍樹……以般若經為靈府，……敘夫體統，辨其深致。振大業於將頹，紐遺綱之落緒。……開蒙朗照，水鏡萬法。”<sup>8)</sup>其意旨簡直與僧叡不謀而合，同樣被著重強調的是龍樹《大智度論》對大乘事業的振興及諸法實相的開顯。

上述巧合或可反映漢譯《大智度論》第一批閱讀者，尤其是當時最優秀的

一批佛教學者對它的關注視角與總體定位。他們都認為龍樹是基於大乘立場寫作《大智度論》，其主旨是開啟和維護大乘教法並善巧正確地闡明諸法實相。這一觀點被接受繼承，塑造了其後一千多年漢傳佛教傳統對《大智度論》的基本認知。儘管僧叡和慧遠所理解的“大乘”和“實相”內涵或不盡相同，但他們為理解《大智度論》原文主旨提供了近乎一致的關鍵點。或許是受序言的體裁所限，僧叡與慧遠都只是提綱挈領地給出結論，並未過多展開論述。古來對此似乎也鮮有措意，更多的是在虔誠的信仰語境中，將其當成不言自明的前提加以引用或用作“聖言量”以佐證自己的想法。正如武田浩學所說：“儘管已有海量的研究借助《大智度論》的記述內容得以進行，但直接以《大智度論》為研究對象的研究……反而出乎意料地少。”<sup>9)</sup>

直到二十世紀初，出現了一批以學術而非信仰視角，運用近現代語言學、文獻學等方法對《大智度論》展開的研究，其中最引人注目的是對《大智度論》作者問題的重新考量。1914年，日本學者橋惠勝發表《大智度論成立考：並非龍樹之所著述》，認為《大智度論》作者是西元300年左右，北印度的某位無名氏，而非龍樹<sup>10)</sup>。隨後，宮地廓慧、干瀉龍祥和加藤純章<sup>11)</sup>，法國戴密微與比利時拉莫特等人均加入討論。其中，影響最大的是拉莫特在其所著《大智度論》法譯本第三卷序言中提出作者“可能是位著袈裟之比丘，住錫於西北印度某一說一切有部之僧伽藍”<sup>12)</sup>。他們主要通過對《大智度論》複雜構成文獻的比對和溯源，認為有相當多龍樹生活時期之後以及小乘的成分，所以判定作者非龍樹。然上述諸說亦遭遇印順、武田浩學等人的反對，依憑漢譯佛典，他們仍主張作者龍樹說<sup>13)</sup>。爭論最終沒有結果，《大智度論》的作者歸屬問題迄今尚無定論。

上述爭論雖將《大智度論》的理解視角轉移到文本背景本身，但對作者的質疑無疑也牽連對全文主旨的理解——多數先行理解接受作者是龍樹後，再用龍樹學思想去統領對全書的定位和闡釋，繼而用此反哺對龍樹思想的整體理解。到本世紀初，《大智度論》的研究逐漸顯示出一些新的研究方法和視角。如周伯戡提出“作者問題其實是個歷史問題而不是作者身份問題”，需要關注的是“為何中國佛教徒相信龍樹是《大智度論》的作者”<sup>14)</sup>。通過與外部材料的相互比照，周氏將問題關注點轉移到接受史和思想史中，但仍未過多論及全論

思想主旨。近年來，開始出現將此思路擴展到運用內部視角對《大智度論》自身詮釋框架和邏輯脈絡進行梳理，並對全書主旨加以闡明的嘗試。歐慧峰從詮釋手法的角度認為《大智度論》具有“一致性與有結構性的解經方法”，在解釋過程中運用小乘阿毗達磨式的分析來幫助成立自身的大乘中觀理論。文中通過分析“三十七道品”和“三三昧”兩個案例，對上述觀點作了進一步說明<sup>15)</sup>。但因全文重心在分析詮釋手法而非詮釋內容，所以對案例的具體分析不足，對《大智度論》何以能在大小乘雙方的拉扯張力中突出大乘實相並成立自身為大乘，也缺乏具體說明，使得該問題仍待進一步澄清。

僧叡的序言提到一百卷篇幅的《大智度論》已是“三分除二”後得到的“略本”<sup>16)</sup>，被明顯略譯的部分是解釋經文第一序品之後的論文，對初品的解釋佔據了三十四卷，所以前三十四卷的法相分析最為詳細。“三十七道品”與“三三昧”在其中得到了較為充分的論述，其中又以對前者的分析為細緻，佔據第十九卷一整卷的篇幅，為分析作者立場與思路提供了一個上佳案例。本文不擬參與作者為何人的討論，而是試圖通過對《大智度論》卷十九中“三十七道品”相關論述的脈絡分析，以呈現該著作的大乘立場及邏輯脈絡。

## 1、論證的基點

《大智度論》對三十七道品的集中討論始於對《大品般若經》“菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中，不生故，應具足四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分”<sup>17)</sup>一句經文的注釋。在正式注釋具體內容之前，《論》文先進行了立場說明與概念界定。

有觀點認為三十七道品獨屬聲聞、辟支佛乘，菩薩修行的內容應該是六波羅蜜，那麼，“何以故於菩薩道中說聲聞法？”<sup>18)</sup>回答指出，即使認為三十七道品是聲聞小乘法，也在菩薩修學範圍之內，菩薩“悉學一切善法、一切道”；更何況經中未見說三十七道品獨屬聲聞辟支佛的“小乘法”，反而《般若經》明確記載“佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍”，三十七道品是“摩訶衍”，即“大乘”。《大智度論》將大小乘中佛均說三十七道品的原因總結為“隨眾生因緣，各得其道”<sup>19)</sup>。這就將三十七道品的分屬問題轉成了佛隨眾生根機設教不同的

問題，基於共同的佛說基礎將其列入菩薩修行的範疇，為大乘視域下的解讀確立了基點。順此基點引出菩薩修行三十七道品的原則，即：一方面，菩薩“雖學雖知”三十七道品而“不取證”，此就其為滅除煩惱的手段而言；另就菩薩而言，“三十七道品是實智之地”，此就其為證得諸法實相智慧的場域而言。《大智度論》在說明後者的同時還特別指出，小乘“智慧不深入諸法”，故而並未涉足此一場域。<sup>20)</sup> 這裏隱晦透露出大小乘三十七道品的關鍵不同點之所在，但此處並未開闡，而是旋即轉入對“三十七道品”這一概念的界定——先界定了數量何以為“三十七”，後界定了作為“道品”內容的各支名義。

《大智度論》指出，將道品展開為三十七個品類已足夠應付各類眾生的解脫需求，較為詳略得當，“足療一切眾生病，是故不用多說”<sup>21)</sup>。至於“道品”，在論述小乘與大乘各自的道品觀之前，論文先給出的是兩者共同可接受的“道品”定義：

三十七品，是初欲入道時名字。如行者到師所，聽道法時，先用念持是法，是時名念處。持已，從法中求果，故精進行，是時名正懃。多精進故心散亂，攝心調柔故，名如意足。心調柔已，生五根……是五根增長時，能轉入深法，是名為力。得力已，分別道法……無覺實覺，此七事能到，故名為分。得是法安隱具足已，欲入涅槃無為城，故行是諸法，是時名為道。<sup>22)</sup>

所謂“念處”即是念頭與思想安放之處，“念隨順智慧緣中止住”<sup>23)</sup>。一方面，修行者通過接受教導並思維真實諦理，對所要獲取的涅槃道果有一個相似性認識從而明確努力方向；另一方面，就其對上述諦理思維之後的見解來展開朝目標的實踐，從四正勤直到八正道的其餘道品即是對此實踐進行到不同階段的相關表述——所謂的“正懃”是修行者就著上述認識而努力使念頭不間斷隨順於智慧，並安住其中的行為；通過長期訓練使得內心變得“調柔”而適宜於修道，即“如意足”；再用這“調柔”之心朝向目標努力，使其紮根、茁壯，即“根”與“力”；有此為基礎才可能超越原先通過他人教授與自身思維的對涅槃的相似性認識，進而達到親見，即“覺支”；最後，在此親見的基礎上再鞏固、前進，以至最終親自獲得涅槃道果，此進路被稱為“聖道”。

三十七道品的命名和排列順序實與修行者從開始希求涅槃到最終親證所經歷的身心過程保持一致，毋寧說它就是這一過程的開闢適度的扼要性表述。就作為修行者獲得解脫涅槃的過程性描述這一點，確可將上面關於三十七道品的定義作為適用於大小乘的一般性定義來使用，但它暫時只能用以確認兩者擁有共同願望並從事於同一性質的活動，至於願望的理解方式、實現程度及完成程度等不同方面並不一定相同，後文則開始甄別考察其間之殊異。

## 2、聲聞乘三十七道品

凡夫由於對所處生存境遇的不正確認識導致其產生了常、樂、我、淨四種顛倒認知，聲聞乘行者則通過身、受、心、法四個“念處”來針對性地對治上述四種顛倒。其內容為：

觀四法四種：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。是四法雖各有四種，身應多觀不淨，受多觀苦，心多觀無常，法多觀無我。<sup>24)</sup>

聲聞四念處的內容包括對自身內部、外部以及將外部現象聯想自身的內外部三個部分的身、受、心、法各自進行不淨、苦、無常、無我四種觀察。但基於身、受、心、法各自的特性，在身易觀不淨、受易觀是苦、心易觀無常、法易觀無我。因此，常就易觀、常觀的方面來說觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。即所謂“雖四法皆觀無常、苦、空、無我，而眾生身中多著淨顛倒，受中多著樂顛倒，心中多著常顛倒，法中多著我顛倒；以是故，行者觀身不淨、觀受苦、觀心無常、觀法無我。”<sup>25)</sup>

最初的觀身不淨，《大智度論》將之細分為五種，其中“生處不淨”與“種子不淨”是基於此生命體的來源與一期生命的開始階段來顯示其處於腹中、生於淫欲，因此皆為不淨；“自性不淨”指的是自己身體組成部分的地水火風等性質不淨；而“自相不淨”指的是自身生理現象的種種不淨；最後的“究竟不淨”指的是此一期色身終歸毀滅，遺留的色身腐敗等產生的種種不淨現象。<sup>26)</sup>總而言之，是從一個人生命現象開始自到結束，其間自身內部身心狀況、所處外部

環境以及內外部之間的接觸給人身帶來的物理痛苦以及心理上的壓迫不自由感，從而得出“是身如是從生至終，常有不淨，甚可厭厭”的結論。<sup>27)</sup>基於此“甚可厭厭”的認識，他們繼續“思惟是身，如是不淨、無常、苦、空、無我，有如是等無量過惡”<sup>28)</sup>，這些“無量過惡”又不斷增盛他們對世間“甚可厭厭”的認識。聲聞行者從最粗顯、最易觀察的色身出發，對其進行不淨、無常、苦、空、無我等方面的觀察思維，從而認為其身污濁，阻礙解脫，因此要遠離前者才能得到後者。

隨之而來的是追問為何包括自己在內的眾生會對此污濁的身體產生貪著？答案是眾生對快樂感受出於本能的追求與執取。《論》中指出，如果為了獲取少量快樂而盲目行動，少量的樂受與行動本身產生的苦受以及可能到來的苦受報應比起來有巨大的量級差別，因此樂便淹沒於苦中而難以察覺了。又因世間快樂的稍縱即逝使得世間快樂的追求成為一種終要失去的感受，消逝的快樂始終伴隨著害怕樂受消失的恐懼，其中的不自由性、苦性顯而易見。甚至，處於不苦不樂時，同樣會被有為法刹那不息之遷變所裹挾，雖其細微，然為此裹挾逼迫所生之苦卻不以輪轉眾生意志為轉移地存在著。上述即是“苦苦”“樂苦”“行苦”，包含眾生一切感受的三者，共同被苦籠罩，即“諸受皆苦”。如此“觀世間樂受是苦，觀苦受如箭，不苦不樂受觀無常壞敗相；如是則樂受中不生欲著，苦受中不生患，不苦不樂受中不生愚癡。”<sup>29)</sup>從對身體“甚可厭厭”的觀察追溯到對此身體的執取是出於對樂受的貪著，為達成厭棄不淨之身的目的而觀察“有受皆苦”。

那麼接下來追問的是，誰在承擔這種樂的覺受？——“知從心受，眾生心狂顛倒故而受此樂。”<sup>30)</sup>感受樂受的心是處於無常生滅當中的，剎那間生起滅去，這種無常的、剎那生滅的心，無法承擔作為感受樂受的不變主體的任務；而作為心之感知對象的有為諸法，不斷無常變化並終歸磨滅，故也不能作為內心持續感知並因此有樂受的對象，如此可反推得出並沒有一個持存不變的、不斷感受樂受的有常心，而只有無常之心。

最後的問題是，此無常之心是否有一主宰者？或是否有個在指揮心的主體存在？結論是“不見有主，一切法因緣和合故不自在，不自在故無自性，無自性故無我。”<sup>31)</sup>論證中，最終被推導出的“無我”處於“不見有主”（即“無主”）

的同義詞地位，從“一切法因緣和合”開始是“無我”或“無主”成立的原因，中間由“不自在”和“無自性”兩個步驟連接，“自在”“自性”都指向“我”或“主”的得出。因此，上述論證可梳理為：一切法均因緣和合，是仗因托緣而存在的，所以其中便沒有一個獨立的自我存在，也因此沒有獨立自我之性，即“無自性”，這也就意味著沒有一個能控制心去感知的主宰性之我了，因而“無我”。

在“觀心無常”基礎上繼續觀察而出的是“一切法無我”，這個“我”是限定在與眾生主從關係之中的、對眾生而言具主宰作用的“我”，基於緣起得出的此“我”之“無”的“無我”，因其是在一個前後具有因果關聯的身、受、心、法四者中被最後推導出的，所以就最終為四者的無我與無常奠定了基礎。聲聞乘就是在此基礎上厭棄遠離它們，試圖在以四者為代表的世間之外找到依靠的出世間棲居之所，即“離世間而得涅槃”。“得涅槃”的方式是通過上述四念處的觀察修行，接下來經由從五根、五力到七覺支、八正道這樣使心力逐漸增強的訓練過程，最終完成對不淨之身、無常世間的厭離，達到擺脫世間進入出世間的目標，得到他們認為的“涅槃”。

這是一種目標明確的理解方式，一開始就將道品理解為直接通向涅槃的途徑，故一踏上此途便欲急達終點。三十七道品僅僅作為聲聞乘的“對治法”而存在，也即一方面對治凡夫四顛倒法，另一方面對治那些使得他們的身心持存於世間的煩惱，從而到達世間之外的涅槃，這被總結為“但斷世間愛，直入涅槃。”<sup>32)</sup> 世間與出世間、煩惱與涅槃在這種三十七道品的理解框架下是非此即彼的關係。

### 3、菩薩乘三十七道品

與上述聲聞乘對三十七道品的考察相同，菩薩乘三十七道品的探索起點同樣始於四念處，並從其中的身念處開始，就著色身的不淨、無常、苦開始展開：

循身觀是身無我、無我所故空，空故無男女等諸相，無相故不作願。如是觀者，得入無作智門。知身無作、無作者，但從諸法因緣和合生。是諸因緣作是身者，亦從虛妄顛倒故有，是因緣中亦無因緣相，是因緣生亦無生相。如是思惟，知是身從

本以來無有生相，知是身無相無可取。無生故無相，無相故無生，但誑凡夫故名為身。<sup>33)</sup>

首先需要說明的是，上述引文雖只涉及有關菩薩乘身念處之理解方式，但讀至後文我們會發現，其中已然包含著菩薩觀照三十七道品的一貫原則。以四念處為例，當菩薩觀身念處之後觀受念處，則觀“是諸受無所從來，滅無所至，但從虛誑顛倒妄想生……知是諸受空、無我、無我所、無常、破壞法。觀是三世諸受空、無相、無作，入解脫門。亦觀諸受生滅，亦知諸受不合不散、不生不滅，如是知諸受不生故無相，無相故不生。”<sup>34)</sup> 觀心念處，則觀“是心無所從來，滅亦無所至，但從內外因緣和合生。……是心亦無性無相；亦無生者，無使生者。外有種種雜六塵因緣，內有顛倒心相生滅相續故，強名為心。……是心性不生不滅……是心空，無我、無我所，無常無實。……知心相無生，入無生法中。”<sup>35)</sup> 觀法念處則觀“一切法……但從因緣和合妄見生……一切法無所有如虛空，一切法虛誑如幻。……不見有法若一相、若異相，觀一切法空無我……一切諸法因緣生故，無有自性，是為實空，實空故無有相，無有相故無作。無作故不見法若生若滅。”<sup>36)</sup> 繼而說：“四正勤，四如意足，亦如是應分別，觀空無處所。”<sup>37)</sup> “亦如是”，意味著觀照原則的一以貫之。其中反復出現的“無我”或“無自性”“無我、無我所”“因緣和合生”“不生不滅”“無生”“空”“無相”“無作”“如幻”“名”或“強名”這些概念，對它們的相互關係進行梳理，並指出其空性本質的原則，貫穿大乘三十七道品論述之始終。以下選取最初的“身念處”為例分析此原則的具體運用。

與聲聞一致的是，菩薩亦從“是身無我”開始進行觀察；與之不同的是，菩薩並未如聲聞行者那樣將其作為定論後轉入對“是身無我”到“諸法無我”的輾轉論證，而是作了一個有趣的轉向——進一步展開對包括組成身體的基本元素及其對境與對象（我所）的考察。菩薩從“知身……但從諸法因緣和合生”進而觀察“是諸因緣作是身者，亦從虛妄顛倒故有，是因緣中亦無因緣相，是因緣生亦無生相”，指出構成身體的“諸因緣”法的自身就是性空無相、虛妄不實的，而這些因緣和合而生者同樣性空無相，亦即一切法仗因托緣而生，不僅所生之法是性空無生，能生之因緣亦性空無生，這麼一來，菩薩將因緣和合所生

諸法其“性空無我”的觀念貫徹到了更加寬廣甚至可以說是包羅萬象的層面。也即，所謂的“因緣和合”的適用範圍包含了由基本元素和合而組成的諸法以及基本元素本身，實際上使得緣起的範圍包含了一切法——這意味著沒有任何一法能、或實際上會被排斥在這樣一個緣起整體之外，所有存在都在這個整體當中獲得自身的存在論地位，在此整體中，不會有任何存在能夠再以一個超然者以及主宰者的姿態獲得自身存在性。正如《中論》所言：“以有空義故，一切法得成。”<sup>38)</sup>最終，這種既包含了“是身無我”的“無我”，同時包含了組成“是身”之元素及所對對象的“我所”亦“無我”的雙重“無我”，實際上是包含了一切法在內的“無我”被表達為了“無生”或“空”。

就身念處而言，正如引文中所言“空故無男女等諸相，無相故不作願”，也即如果肯認了無生性空之道理，那麼接下來便邏輯地要承認“無相”與“無作”。因為基於上述的“雙重無我”的“空”，不僅我空，而且法也空，這種涵容諸法之空性見解否定了淨與不淨等諸性質的承擔者的存在性，既沒有能承擔此性質的承擔者，則也因此實際上並不存在“淨、不淨”“男、女”等諸相之差別，乃至於上述之諸分別相之觀念也是“空無自性”的，所以可說“空故無男女等諸相”——這種“空”對諸分別相的否定被稱為“無相”；既然“無相”，便也沒有諸如“不淨之身”等事物或觀念可以被認為“甚可患厭”，也沒有現在、未來的欣樂事物與境界可以被希求，即“不作願”。同時，也就不會有基於“作願”基礎上的諸種身心的妄想造作——這被稱為“無願”或“無作”。基於對“空”的多方面領會而到達的“無作”的實踐領域的“空”之貫徹，也就是所謂的“得無作智”。“無作智”本質上就是“空智”，都指向以證空為主要內容的般若波羅蜜的獲得與運用。《大智度論》的總結是：“空則是無相，若無相則是無作，如是為一，名字為別。”<sup>39)</sup>所謂的“無生”“無相”和“無願”實際上都只是對“空”的不同方面的表述。

但如何將空之道理在現實實踐的維度當中貫徹，成為接下來要解決的問題。《大智度論》回到了“空”“無相”“無作”三者的關係當中，三者當中，作為勾連“空”與“無作”之樞紐的“無相”成為了關鍵。《大智度論》在引文末尾專門以“無生”對“無相”做了進一步闡釋。即所謂的“無生故無相，無相故無生，但誑凡夫故名為身”<sup>40)</sup>，“無生”與“無相”互為因果。“無生”既然意味著無任

何有自性之獨立自存的實體性存在生起，那麼反之而言，它同時也肯定了有基於緣起和合，生生不息的緣起現象的生起。其中，雖然性空無我，但卻不是斷滅性的一無所有，而是有緣起現象的相似相續，此相續是變異遷流的，因而也並非常住不變異。“無相”既然與“無生”互為因果，因此其與“無生”所指向者必然相同——有緣起現象而無從緣起中生起的獨立自存的實體性存在。而菩薩對世間緣起現象的理解即是“名”或者“強名”。也即，首先認識到世間的虛假性，基於這種認識而在虛假如幻的世間，通過語言命名來引導眾生達致解脫，這種“名”是建立世俗基礎上的一種非真實認知，是一種方便。但正是這種方便，使得菩薩乘的修行可以將世間理解為“真實”與“世俗”這兩個層面，並相互聯通。這也使得“空”理降臨到世間現實之實踐維度得以可能——虛假世間的本質就是“空”，只有通過對世間之為假像以及其本質之為實相的正確性認知，才有可能真正與真理相應，也才有可能獲得解脫，這就是兩者間的貫通性。

對於菩薩乘三十七道品內容的論述篇幅只有不到聲聞乘三十七道品的一半，其原因就在於菩薩以上述的“空”之原理貫穿了對其餘三十六道品的理解與觀照，即本卷開篇所說：“亦如是應分別，觀空無處所。”<sup>41</sup>可以說，菩薩三十七道品之內容實際上只有一個——便是以“空”之普遍原理對一切法的衡量考察且引申到對具體實踐的指導中，最終將“空”貫徹到底。與聲聞乘不同，菩薩三十七道品在作為“對治法”之前更是作為“空”之“實相法”而吐露自身的，基於這種“實相法”，菩薩將世間理解為一種虛假但並非一無所有的假像性存在，可以通過假像來引導眾生獲得解脫，因此其又是“方便法”“度生法”，而菩薩自身的修行也因度生的圓滿而圓滿，這個意義上的三十七道品之於菩薩既是“對治法”也是“解脫法”了。

#### 4、菩薩乘與聲聞乘理解之對比考察

關於菩薩乘與聲聞乘對三十七道品的不同理解及其邏輯基礎，《大智度論》的總結是：

聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，

說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。……菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃；三十七品是實智之地。<sup>42)</sup>

問題的關鍵在於智慧的深入與否以及實相的獲得與否，這些都在他們對三十七道品的理解態度與實踐姿態的不同中得以呈現，後文對此有更細緻的展開：

但為小智鈍根故，先說眾生空；為大智利根者，說法空。……聲聞者，但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老、病、死、惡道之苦；不復欲本末推求了了、壞破諸法，但以得脫為事。大乘者，破三界獄，降伏魔眾，斷諸結使及滅習氣，了知一切諸法本末，通達無礙；破散諸法，令世間如涅槃同寂滅相，得阿耨多羅三藐三菩提，將一切眾生令出三界。<sup>43)</sup>

結合前文論述，聲聞乘修行者是基於對個體五蘊和合產生的諸現象分析，以溯源式、分析性的推演方法來展開從苦惱至清涼涅槃、從世間到出世間的道路。他們基於對自身一期生命從出生到死亡之間種種現象的考察，最終得出“是身不淨”“是身無常”的結論。在對身體的不淨、無常等性質的進一步推察中，他們走上了一條有異於菩薩乘修行者的道路——基於對是身不淨、無常等的體認，繼而轉跳到另一個現象中尋找其理據，最終獲致對“法中無自在、主宰之我”的認知後，繼續勤修道品，照此完成對不淨之身的捨棄以及無常世界的出離的目標，之後便於此止住，不再向前了。這種強烈的捨棄與出離願望，意味著他們試圖在包括自身五蘊在內的世間五蘊之外另外找到一個他們認為的真正安隱處。實際上，他們試圖通過獲得解脫來切斷自身與世間的聯繫，離世間而取涅槃，而三十七道品鋪就了他們離開世間走向世間外涅槃的路途。其中，道品作為伏除煩惱的“對治法”而被認知，在這樣一種認知框架下，預先被接受的是煩惱實在，而對治亦實在。這麼一來，對煩惱本身的細緻考察與透視則並未被納入聲聞乘視野當中，他們僅就著既成的煩惱現象而試圖消滅對治它。可以看出，他們的思考起點乃是就著五蘊假和之身的不淨、無常、苦、無我性，而思考道路則是通過進入並走完三十七品鋪展開的道路而拋卻舍離包括身體在內的五蘊世間，進入涅槃寂靜。

反觀菩薩乘修行者，就《大智度論》對菩薩開始進行三十七道品觀照的最初一段描述，貌似其與聲聞乘一樣，將身體作為觀察起點，認識到其不淨、無我等性質。但菩薩並不將其作為現成當然的結論接受下來然後迅速轉入舍離的實踐中，而是更深一步地進入對包括組成身體的元素在內的“我所”的考察，並同樣現見其“緣起一空一無生一無我”，這一認識才是菩薩認識三十七道品的真正邏輯起點。當同樣面對“是身不淨”這樣的現象，菩薩乘修行者的邏輯思路並非再從另外一個現象中尋找這一現象的理據，而是就著這個現象本身，擊穿該現象的表面對其進行穿透式的本質性分析。因此，不論現象為何，都不影響該分析結論的獲得及應用，其覆蓋面將是全景式的。也就是說，菩薩將一切法的性質與現象均納入自身的認識與考察當中，其中當然包含了對於聲聞乘所觀的個體五蘊法及五蘊世間法的考察，可以說菩薩觀察到“是身無我”且也“無我所”之前先已獲得了包括我與我所在內的一切法無自性的真理性認識，再倒觀作為一切法之部分的五蘊身無我也無我所，這才是菩薩認識實踐的邏輯徑路，這個徑路的起點是對“一切法因緣和合故無自性，無自性故空”的真理性認識。在此意義上，對空之諸法實相的體認成為菩薩不同於聲聞的思考三十七道品的起點，從這個起點出發，指示出一條與聲聞乘不同的菩薩修行道路。

既然聲聞乘的修行目的是“離世間而得涅槃”，那麼，其對應的修行道路必然通向世間之外。菩薩所認識的是一切法緣起、無生、性空，包括自身在內的一切法都乃是一個相互勾連、相互影響的緣起整體，以此建立起自身與一切法的普遍聯繫。這意味著並無任何一法是外在於我的，在這樣的整體中，首先不被允許存在的就是這樣一個獨立存在的“我”，“我”指向的是“無我”。“我”並不能擺脫開與我如此緊密相連的圓融整體中的任何一法而單獨性地獲證涅槃，涅槃界域與世間界域實際上乃就是同一個界域，也即並非離世間而有涅槃。《大智度論》甚至引用《中論》來再次強調這個重點——“《中論》中亦說：‘涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際，一際無有異故。’”<sup>44)</sup>

更為重要的是，《大智度論》點明了“菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃；三十七品是實智之地”，菩薩能達成此成就的根本原因在於菩薩將三十七道品當成求得“實智之地”以修行，修行中“求是道品實智時，以般若波

羅蜜力故，能轉世間為道果涅槃。何以故？三界世間皆從和合生，和合生者無有自性，無自性故是則為空。”<sup>45)</sup>實際上，菩薩之為菩薩最重要的原因就是能以此“深入諸法”、超過二乘之空性智慧了知到“世間即涅槃”的道理，並就在世間當中鋪就通往涅槃的道路，賦予當下世間以超越性的解脫價值。而能夠鋪就此道路的最終理據，仍需回到菩薩道的最初起點——與諸法實相相應的空性見地當中去找尋。

基於菩薩的空性見地，沒有一個法不被納入到統一圓融的緣起整體當中，既然是涵容一切的整體，那麼它實際上承受著我們這些能知者對它的一切的“淨、不淨”“樂、苦”等等諸二元之對立分別，那麼凡夫二乘對世間的欣樂與厭離實際上只是由對緣起世間的分別認知這一錯誤原因產生的錯誤的認識結果罷了。菩薩不進行上述的錯誤分別，即“無分別”。這種無分別的智慧能如其所是地鑒照曉了世間的緣起性空，還原世間本身乃是假有諸現象之彙聚，但雖其假有，卻不能歸之於虛無。菩薩基於空性實相智慧的理解，將世間轉化為真俗二重的理解形態，對於世間假像的真實理解即是出世間的涅槃真實，兩者重疊於當下生命世間之中。如此一來，遂將二乘對世間與出世間理解中非此即彼的平面結構，一轉而為真俗相互顯現滲透的立體結構。假有現象本質上乃就是緣起的外在顯現，如果不通過對假有的完全正確性認知便也無法獲得完全性的對於諸法實相的理解，因此世間本身便在此意義上獲得了超越性的解脫價值。所以就聲聞乘與菩薩乘一致嚮往的解脫目標而言，當聲聞乘試圖舍離世間另尋涅槃之際，便同時失去全面深刻理解諸法實相的機會，體認的不全面使得修行的道路實際上更為“迂迴”，且在到達佛地的道路上也只能徘徊不進<sup>46)</sup>。

## 結 論

聲聞乘將離世間之苦獲得解脫作為最終目標，其理論與修行圍繞著如何能夠穩妥快速獲得解脫而展開。菩薩乘行者則注目於解脫的更深層理據，也即菩提或智慧，其通過開發並獲取以般若波羅蜜為表徵的與實相或者說佛果（或佛之境界）相應的智慧，得以擊穿事物表層假像的包裹，直探其本質。其思想展

開並不直接表現為一條如何從當下世間獲得出離的道路，而是更加表現為對當下世間作出符合於其本來面目的理解，因此不論是對三十七道品的哪一品，他們都同樣關注和剖析其緣起無生之空性實相。

所以回到本卷論文所釋《大品般若經》的對應經文——“菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中，不生故，應具足四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分”<sup>47)</sup>，我們可以明白為何此卷著重區分聲聞與菩薩關於三十七道品的不同理解模式，其意在突出菩薩“不生”的“般若波羅蜜”之於聲聞乘的超勝之處。可以說，大乘菩薩道的修行者所認為的佛法根本問題並非直接就是解脫，更根本的是朝向無上菩提，體認諸法實相從而獲得般若波羅蜜<sup>48)</sup>。因此本卷最後的總結說：

若菩薩摩訶薩能觀是三十七品，得過聲聞、辟支佛地，入菩薩位中，漸漸得成一切種智。<sup>49)</sup>

三十七道品對於聲聞是“對治法”，他們藉以對治消除煩惱，出離三界。而三十七道品之於菩薩則是“實相法”，菩薩於其中遍知諸法一切性相；又是“方便法”，菩薩大悲故，以此度化眾生，又有實相智為指導，故能完成所願；當然也是“解脫法”，解脫並非是從當下世間遠離，而是因著實相智慧，看到當下世間的不真實性，菩薩借此修行，通過觀察煩惱本質的方式來超越煩惱，反之又利用煩惱來完成度化眾生的事業，最終了達真實，因此於煩惱而得解脫。菩薩的認知當中，離開了當下現實的不真，就不存在另外的真，把涅槃之境擴展到世出世間，同時貫穿了煩惱與涅槃之間的隔膜，由此賦予當下現實以意義。把意義沉降到世間，這是一種對世間意義的拯救，也是菩薩乘真正殊勝於聲聞之處。在此意義上，可以說菩薩不僅為菩薩，而於一切有情大眾中能為上首，稱“菩薩摩訶薩”。

《大品般若經》說“得一切種智故名為佛”<sup>50)</sup>，菩薩“漸漸得成一切種智”，意味著他們在漸漸圓滿佛果，漸漸圓滿佛果的前提是“能觀是三十七品”，在菩薩乘的語境下，真正“能觀”的是與諸法實相應的空性智慧，也即般若波羅蜜。因此，佛在說完“得一切種智故名為佛”之後緊接著便說道：“是佛一

切種智從般若波羅蜜中生”<sup>51)</sup>，這也是上述結語的真正意涵——菩薩從般若波羅蜜出發，將所有精力用在清淨空性智慧的開發、獲得與運用上，在試圖贏獲它們的努力中，順帶完成解脫事業的全過程就是菩薩道，它最終到達的是代表究竟解脫的佛地，因此是涵容小乘並超越之的大乘之道。不得不說，這實在是僧叡所說“其開夷路也，則令大乘之駕，方軌而直入；其辯實相也，則使妄見之惑，不遠而自複”與慧遠所說“振大業於將頹，紐遺綱之落緒；……開蒙朗照，水鏡萬法”的一個內含於文本且十分具體有力的例證了。

## 注

- 1) 《大智度論》卷1〈序〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 57a27-b6。
- 2) 周伯戡：《重論〈大智度論〉的作者》，《臺大歷史學報》第34期，2004年12月，第282頁。
- 3) 《高僧傳》卷6〈2義解·三·1釋慧遠〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 360a24-28。
- 4) 《高僧傳》卷6〈2義解·三·1釋慧遠〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 360a29-b5。
- 5) 《高僧傳》卷6〈2義解·三·11釋僧叡〉，CBETA, T50, no. 2059, p. 364a28。
- 6) 《大智度論》卷1〈序〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 57a15-20。
- 7) 敦煌寫卷中保存著數量可觀的《大智度論》古代寫本，其中可以看到多種對《大智度論》的稱呼，除了“大智度論”外，還包括“釋摩訶般若波羅蜜經論”“摩訶般若波羅蜜經論”“摩訶般若波羅蜜優婆提舍”“大智度經論”“摩訶衍經”等諸多異名。詳見劉顯：《敦煌寫本〈大智度論〉研究》，北京：中國社會出版社，2011年，第10-100頁。僧叡所說的“智典”即《摩訶般若波羅蜜經》，又稱《小品般若經》；“論”是解釋經的文體，因為所釋經為“摩訶般若波羅蜜經”，所以稱其“釋摩訶般若波羅蜜經論”或“摩訶般若波羅蜜經釋論”，簡稱“釋論”。
- 8) 慧遠：《大智度論抄序》，《出三藏記集》卷10，CBETA, T55, no. 2145, pp. 75b27-76b14。
- 9) 武田浩學：《大智度論の研究》，山喜房佛書林，2005年，第19頁。如無特殊說明，本文所涉及英語與日語材料，均由筆者翻譯成中文。
- 10) 橘惠勝：《大智度論成立考（竜樹の著述したるものではない）》，《新仏教》第15卷，1914年，第426頁。
- 11) 宮地廓慧：《〈智度論〉の本文批評に於ける一視點》，《龍谷大學論叢》第304卷，1932年10月，第52-80頁。干瀉龍祥：《〈大智度論〉の作者について》，《印度學佛教學研究》第7卷1號，1958年12月，第1-12頁。加藤純章著，宏音譯：《大智度論的世

(40)

- 界》，《諦觀》第 52 期，1988 年 1 月，第 1-47 頁。
- 12) 拉莫特著，郭忠生譯：《大智度論之作者及其翻譯》，《諦觀》第 62 期，1990 年 7 月，第 112 頁。郭忠生指出，拉莫特觀點可能是吸收法國學者戴密微對其《大智度論》法譯本第二卷所作書評的基礎上提出的。詳見郭忠生：試論《大智度論》中的“對談者”，《正觀》第二期，1997 年，第 73 頁。其中提到：“《大論》是在西北印度地方寫成的，而且很可能是一切有部或根本說一切有部派下子弟一人或數人所著。”
  - 13) 印順：《〈大智度論〉之作者及其翻譯》，《印順法師佛學著作全集第十九卷：永光集》，北京：中華書局，2009 年，第 73 頁。武田浩學：《大智度論の研究》，山喜房佛書林，2005 年，第 244 頁。
  - 14) 周伯戡：《重論〈大智度論〉的作者》，《臺大歷史學報》第 34 期，2004 年 12 月，第 327 頁。
  - 15) 歐慧峰：《從解經到詮釋學：〈大智度論〉中之阿毘達磨與大乘解釋的使用》，《哲學與文化》第四十九卷第四期，2022 年 4 月，第 65-82 頁。
  - 16) 《大智度論》卷 1〈序〉：“論之略本有十萬偈，偈有三十二字，並三百二十萬言。梵夏既乖，又有煩簡之異，三分除二，得此百卷。”(CBETA, T25, no. 1509, p. 57b8-11)
  - 17) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈1 序品〉，CBETA, T08, no. 223, p. 219a4-7。
  - 18) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 197b21-23。
  - 19) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 197b23-c8。
  - 20) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, pp. 197c13-198a9。
  - 21) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 198b6-7。
  - 22) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 198b21-c10。
  - 23) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 198b14。
  - 24) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 198c11-14。
  - 25) 《大智度論》卷 31, CBETA, T25, no. 1509, p. 287a8-12。
  - 26) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, pp. 198c21-199a28。
  - 27) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 199b3-4。
  - 28) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 199c2-4。
  - 29) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 200a17-20。
  - 30) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 200a21-22。
  - 31) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 200b27-29。
  - 32) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 261b6。
  - 33) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 203b27-c6。
  - 34) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 203c10-18。
  - 35) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, pp. 203c22-204a6。
  - 36) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 204a11-22。
  - 37) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 204a26-27。

- 38) 《中論》卷 4, CBETA, T30, no. 1564, p. 33a22。
- 39) 《大智度論》卷 37, CBETA, T25, no. 1509, p. 335b11-12。
- 40) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 203c5-6。
- 41) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 204a27。
- 42) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, pp. 197c29-198a9。
- 43) 《大智度論》卷 31, CBETA, T25, no. 1509, p. 287b25-c6。
- 44) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 198a5-7。
- 45) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, pp. 197c21-198a9。
- 46) 《大智度論》卷 93 (83 畢定品): “於法性少分取證, 便自止息, 捨佛道、不度眾生, ……是則迂迴, 於佛道稽留。” (CBETA, T25, no. 1509, p. 714a5-9)
- 47) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 197b19-21。
- 48) 呂澂: 《印度佛學源流略講》, 上海: 上海人民出版社, 1979 年, 第 102 頁。
- 49) 《大智度論》卷 19, CBETA, T25, no. 1509, p. 205c19-21。
- 50) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 9, CBETA, T08, no. 223, p. 283c23。
- 51) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 9, CBETA, T08, no. 223, p. 283c24。

(中國人民大學佛教與宗教學理論研究所博士研究生)