

「菩提心」用語成形前後的涵義探究

——以《般若波羅蜜經》前二品為主*

宗玉嫩

圓光佛學研究所助理研究員

摘要

過去學者基於《般若波羅蜜經》的研究認為「菩薩心」是「菩提心」還未定型前後的用語，而且只是菩薩修空的心態，而不是立誓成佛的心願。本文以《般若波羅蜜經》〈第一品〉、〈第二品〉為主，提出修空的心是包括了願心：「一切智心」與「菩薩心」一樣是「菩提心」還未定型前後的術語，而且兩者近似詞。而此「一切智心」有「向著一切智」、「與一切智相應」的意思，並且相等於〈第一品〉中「對一切智的信解」的內容，也即是對一切智的信心以及與一切智相應地觀修的心。因此，從開始到成佛的修行過程都與一切智相應。

根據這一段經文，所謂與一切智相應的觀修即是觀空，觀空即是學習一切智，而且能成就一切智。可見觀空是以一切智為所緣境和目標。因此「菩薩心」與「一切智心」雖在經文中常與修空結合，但是卻不能否定此觀空的心也包含了成就一切智（即成佛）的願心。換句話說，「對一切智的信解」說明修空只是方法，而成佛才是目的。因此，菩薩修空的心是包括願成佛的心。

接著還指出此「前菩提心」是一種希求成就佛不共二乘智慧的心願。由於《般若波羅蜜經》對於佛的覺悟與二乘的覺悟在用語上的不同，所以菩薩不共的心不只是修空，而還有其所追求的目的。

* 收稿日期：2007.10.11，通過審查日期：2008.03.04。

最後討論早期菩薩只求佛的覺悟與「菩薩」的名相概念是否一致的問題。

【目次】

- 一、前言
 - （一）有關「菩提心」用語成形前後的涵義研究
 - （二）《般若波羅蜜經》與早期大乘
- 二、菩薩心不只是菩薩修空的心
- 三、一切智心——一個前菩提心的用語
- 四、對一切智的信解——空與願的結合
 - （一）信解——信心與智慧
 - （二）尚未圓滿的信心與智慧
 - （三）觀空必須伴隨願心
- 五、前菩提心不共二乘的內容
 - （一）加或不加修飾詞的「菩提」
 - （二）不領受一切法即學習一切法
- 六、早期大乘「菩薩」的新義
- 七、結語

關鍵詞：《般若波羅蜜經》、一切智心、信解、菩提心、發心

一、前言

(一) 有關「菩提心」用語成形前後的涵義研究

在大乘佛教傳統中，菩提心是菩薩的特徵，也是作為菩薩所必備的條件，並且是一種從開始行菩薩道到成佛之前都必須生起的心願，也稱作「發（菩提）心」。在一般大乘經典裡菩提心的內容有兩個層面：一是祈願自己成佛；二是救度諸有情。¹ 前者是追求佛的無上智慧以及相好莊嚴，而後者是利他的大悲心。雖然大悲心的內容在大乘經典中很普遍，但是並非所有經典的發心都包括悲心。這樣說並不是指有某些大乘經典允許菩薩沒有慈悲的行持。慈悲的行持在菩薩的身上必定是有的，但把利益一切有情當作菩薩成佛的目的，則不是必然的。是在較後期的大乘經典才普遍強化以悲心為特質的發心，以致於救度無量有情成了成佛的必然目的。²

Sparham 指出了在初期大乘經典《般若波羅蜜經》中發心（*cittopāda*）與菩提心（*bodhicitta*）兩者是有差別，只有前者與救度有情的悲心有關。他並在屬於《般若波羅蜜經》最早成立的部分——即〈第一品〉——把一段有關發心的內容稱為原始段落。³ 在那段經文中闡釋菩薩以想像力，把眾生想成自

¹ 如《瑜伽師地論·本地分·菩薩地·發心品》提到：「諸菩薩起正願心，求究竟菩提時，發如是心，說如是言：『願我決定當證無上正等菩提，能作有情一切義利、畢竟安處、涅槃及以如來廣大智中。』如是發心定自希求無上菩提，及求能作有情義利。」參見〔唐〕玄奘譯，二《瑜伽師地論》，第 35 卷，收入《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 480b27-c3。

² 如 Koei H. Amano, ed., *Abhisamayālaṃkāra-kārikā-sāstra-vivṛti: Haribhadra's Commentary on the Abhisamayālaṃkāra-kārikā-sāstra edited for the first time from a Sanskrit Manuscript*, p. 10, 6-8: *buddho bhūtvā parārthaṃ prati yatbābhavyatayā yatnaṃ kuryām iti samyaksambodhikāmatālakṣaṇaḥ parārthāya pranidhīprasthānasvabhāvo dvidivha iti*（手稿是 *ibi*，應是 *iba* 之誤。）*cittopādah/*「這裡發心是兩層面——以欲求正等正覺為特徵，以立願利益他人為自性——，所謂：『但願我成佛，以便努力於隨〔眾生的〕根性而利他』。」

³ Sparham 這原始段落是根據 Wogihara 所校勘的梵文本，見 U. Wogihara, ed., *Abhisamayālaṃkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā: The Work of Haribhadra*, p. 116,

己的眷屬，並幫助他們解脫痛苦，如同自己要離開痛苦一樣。藉助這樣的想像力來對治因無限漫長的修行歷程的恐懼以及厭倦感。因此他認為，這種悲心只是修行的過程，還未被說成是菩薩追求成佛的目的。後來大乘經典以救度一切眾生為成佛的目的，應是從此原始段落發展出來。另外他發現印度後期論師師子賢（Haribhadra，活躍於 8、9 世紀）在〈第一品〉的釋論所提到各種不同的菩提心的內容，在《八千頌般若波羅蜜經》相對應的地方完全沒有。相對的，此經提到的菩提心就只是涉及菩薩修空所應有的心態，與悲心毫無關係。由於他認為「菩提心」一詞在早期應被理解為多財釋複合詞，也即是：「以圓滿智慧為根本心態者」，所以「菩提心」與「菩薩」是同義詞。他所謂圓滿的智慧是指般若波羅蜜、不二的智慧。⁴

比起 Sparham 而言，丹治昭義在更早的一篇論文已提出相近的觀點，認為「菩提心」在《般若波羅蜜經》有關段落指的不是求菩提的心，而是菩薩不生的自性。他還依據靜谷正雄的說法，指出「菩提心」是較晚的名相，而在「菩提心」這個名相還未出現時，象徵菩薩特有的心是「菩薩心」。然而他把「菩薩心」當作是「菩提心」一詞的意譯。⁵ 直到 Verboom 在他的博士論文有關「菩薩」、「菩薩心」的註腳裡不只比對了所有漢譯本，而且還用了梵文手稿，才在 Konow 所整理的《一萬八千頌般若波羅蜜經》手稿中發現 *bodhisatvachittam* 一字，而此字應是 *bodhisattvacittam* 的錯字。從而證明了確有相對「菩薩心」的梵語，並非意譯。Verboom 也認為「菩提心」是較晚的名相，而且指出「菩薩心」是「菩提心」還未成為術語時專指「菩薩特有的心態」的用語，並而把這樣的用語稱為「前菩提心」（a pre-terminological form ... for *bodhicittam*）。⁶ 雖然如此，Verboom 認為此「前菩提心」的內容

3-118。

⁴ 見 Gareth Sparham, "Indian Altruism: A Study of the Terms *bodhicitta* and *cittotpāda*," p. 228ff.

⁵ 見丹治昭義，〈『八千頌』における菩提心の一考察〉，頁 313。

⁶ 以下在本文採用「前菩提心」來指在「菩提心」這一術語形成前後，早期大乘經典中用來表達作為菩薩特徵的心的所有術語，所以本文所謂的「前菩提心」或「早期菩提心」中的「菩提心」非是術語使用，而是概念。

與後來的「菩提心」並不一樣。他基於《般若波羅蜜經》在涉及「菩薩心」的段落裡提到菩薩不執著的修行態度，便認為這特有的心態與願心無關，而是實際修空的心理狀態，而延續了丹治昭義以及 Sparham 的觀點。⁷ 以上的學者一共提出了以下三個觀點：（一）「菩提心」不是大乘佛教一開始時就有的用語；（二）「菩薩心」（*bodhisattvacittam*）是不同於「菩提心」（*bodhicittam*）；（三）前菩提心不是願心，而只是菩薩修空的心態。這三項沒有必然性的關係，也就是說，其中那一項的正確與否，不會影響其他項目的對與否。

前面的學者都沒注意到，相當於「菩薩心」的前菩提心用語，還有各種傳本中提到的「一切智心」（*sarvajñātācitta*，包括其它 *sarvajñātācitta* 的異譯）。丹治昭義雖有提到「一切智心」，但只從大乘思想推測「一切智心」可能的意思，而沒有研究「一切智心」與「菩薩心」的關係。⁸ 其實「一切智心」及其相等的名相見於所有傳本，若忽略「一切智心」的相關經文，便不知道「一切智心」與「菩薩心」一樣，也是前菩提心的用語。這些被遺漏的經文，有些地方明顯的和上述學者對早期菩提心或前菩提心術語的理解並不一致。因此，本文試圖透過「一切智心」和「菩薩心」這兩個「前菩提心」術語及其相關敘述的經文，證明早期菩提心的概念不只是指行者修空的心理狀態，也包括

⁷ 見 Arie Willem Cornelis Verboom, "A Text-comparative Research on 'the Perfection of Discriminating Insight in Eight Thousand Lines, Chapter 1'," (Ph. D. diss., Rijksuniversiteit te Leiden, 1998), Part II, p. 223ff. esp. p. 228: "In the texts supporting *bodhicittam*, the problem remains that *bodhicittam* has to be taken as 'awakening-mind' since the technical term 'resolve for awakening' has not yet been introduced in the text." p. 230: "...one could very well suppose a pre-terminological form **bodhisattvacittam* for *bodhicittam*...Another point supporting an understanding of *bodhicittam* as *bodhisattvacittam* in the sense of 'a mind characteristic of a Bs' is the etymology of *mahāsattvaḥ*...The interpretation of this segment 'the Bs does not even cling to bodhisattvacittam' in the sense of 'the attitude characteristic of a Bs' does support the theory that in an early phase the teaching of the Perfection of Insight is an instruction for the Bs directed towards actual practice rather than a more doctrinal exposition."

⁸ 丹治昭義雖然猜想「一切智心」有兩種意思：「追求全智性的心」以及「全智者狀態的心」，但他對《般若波羅蜜經·第一品》相關的段落採取後者的解釋，因為他認為那裡不是在鼓勵菩薩發心，而是在講空、不二的本質。見丹治昭義，同上，頁 314-315。

一種希求佛果的願心。

這是從兩方面來論證，一、前菩提心與願心的關係：在第二節針對「菩薩心」舉出與上述學者論點相反的經文，證明它不只是修空的心，也是一種願心。另外，在第四、（三）節舉出〈第一品〉中一段有關「對一切智的信解」經文，說明對一切智（佛智）的信解必須伴隨觀空，從而證明早期菩提心的概念實是包含修空與追求佛陀的覺悟的心願。因此「菩薩心」與「一切智心」雖在經文中常與修空結合，但是卻不能否定此觀空的心也包含了成就一切智（即成佛）的願心。二、有關一切智心的探究：由於學者討論早期菩提心的內容只集中於「菩提心」與「菩薩心」的研究，而鮮少涉及「一切智心」。因此本文須討論「一切智心」的意義。「一切智心」是否屬於菩薩的心，首先必須排除它是佛的心的可能性。由於「一切智」是佛智，所以必須先證明此「一切智心」中的「一切智」是尚未獲得或尚未圓滿的。這是從兩方面進行推論：在第三節是從譬喻的內容來推論此複合詞「一切智心」中的「一切智」是尚未獲得的；第四、（二）節透過〈第一品〉中一段有關「對一切智的信解」的描述，顯示此經文與出現「一切智心」的經文一樣與觀空結合。經過對「信解」意義的探討後，這段經文可視為對「一切智心」內容的描述。這段經文中對一切智的信解與觀空的智慧也是尚未圓滿的，並且必須不斷修習的，可見此段經文是在描述菩薩的心，而不是佛的心。再者，為了證明佛的覺悟是和二乘的覺悟並不同，因此追求成佛足以成為菩薩的目標，而不需包括救度眾生的悲心，才能顯示前菩提心的特色，所以在第五節本文分析早期傳本對佛陀的智慧與覺悟的用語與二乘的不同，以及修空與一切智的關係。最後在第六節解決「菩薩」這複合詞裏含有非專指佛陀的覺悟——「菩提」——一詞的字面矛盾問題。

（二）《般若波羅蜜經》與早期大乘

《般若波羅蜜經》是現存大乘經典中擁有最早的完整傳本，即 2 世紀支婁迦讖的漢譯本。由於翻譯的時間相當早，為最早的大乘佛典之一。再加上學界（如前一節所提到的三位作者的著作）逐漸發現早期《般若波羅蜜經》有留下許多還未定型為現在所熟悉的大乘的思想痕跡。探討這些痕跡可以幫助了解大

乘剛興起時，許多概念還沒有完全固定下來時的思想。⁹ 因此，有關《般若波羅蜜經》的研究能呈現現存最早的大乘思想。基於這一點，這份研究仍以《般若波羅蜜經》為主。根據梵文本的篇幅，《般若波羅蜜經》可大略分成：八千頌、一萬八千頌、兩萬五千頌及十萬頌。八千頌本一般或稱《小品般若波羅蜜經》（簡稱《小品》）；一萬八千頌及兩萬五千頌本都被稱做《大品般若波羅蜜經》（簡稱《大品》）。早期的漢譯本《小品》中，支婁迦讖的《道行般若經》（簡稱《道行》）、支謙《大明度經》（簡稱《明度》）以及曇摩婢共竺佛念譯的《摩訶般若鈔經》（簡稱《鈔經》）佔了重要的地位，因為它們是最早的傳本。《大品》的早期漢譯如無羅叉的譯本《放光般若經》（簡稱《放光》）以及竺法護的譯本《光讚經》（簡稱《光讚》）也是相當早。其餘較晚的譯本有時也含有重要的資訊，所以也被納入參考，如《小品》中，鳩摩羅什譯的《小品般若波羅蜜經》（簡稱《小般若》）、施護譯的《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（簡稱《佛母》）、玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》第四會（簡稱《四分》）和第五會（簡稱《五分》）；而《大品》有鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅蜜經》（簡稱《大般若》）以及玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》第二會（簡稱《二分》）和第三會（簡稱《三分》）。

在這篇研究中「《般若波羅蜜經》」指的是此經的所有傳本，而「般若波羅蜜」則用於此經所教的修觀的內容或方法。根據 Conze 的說法，相當於《小品》〈第一品〉及〈第二品〉含有《般若波羅蜜經》最早成立的教理。¹⁰ 因此，以下的研究都以前二品為中心。漢譯本我使用《大正藏》的版本，而梵文本《小品》採用 Vaidya 的校勘本（以下簡稱 Sk），至於《大品·第一品》則用 Dutt 的校勘本（Dutt）。¹¹

⁹ 亦參丹治昭義，同上，頁 312。

¹⁰ 見 Edward Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies – Selected Essays*, p. 124，亦見 Akira Yuyama, “The First Two Chapters of the Prajñā-pāramitā-ratnaguṇasaṃcaya-gāthā (Rgs),” p. 203。

¹¹ 有關 Vaidya 以及 Dutt 的校勘本，見 P. L. Vaidya ed., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*，簡稱 Sk；Nalinaksha Dutt ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: Edited with Critical Notes and Introduction*，簡稱 Dutt。

雖然早期漢譯《般若波羅蜜經》在研究早期大乘思想上佔了重要的地位，可是漢譯經文的內容並非毫無問題，語意也不十分明確，再加上每一個傳本都有出入，而在所有的傳本中梵文可能是最接近原文，所以本文以梵文原文為研究基礎，文中白話譯文皆係筆者從梵文逐譯，異本的問題則放在註腳中處理。

二、菩薩心不只是菩薩修空的心

Verboom 假設菩薩心是菩提心這名相的前術語是正確的，¹² 因為在早期漢譯本並沒出現與菩提心相等的名相。相反地，除了比較上較晚的玄奘兩個譯本《三分》和《四分》以外，「菩薩心」見於所有傳本。很可能在後期的一些玄奘譯本「菩薩心」被「菩提心」所取代。而菩提心普遍被採用時，最早是從《放光》開始。出現在所有早期以及一些晚期漢譯本的「菩薩心」或「菩薩意」（以下只以「菩薩心」來代替此二者的翻譯）應該是相對梵文的 *bodhisattvacitta*。此梵文字雖然不見於所有梵文版本，但 Verboom 在 Konow 所整理的《一萬八千頌般若波羅蜜經》手稿中發現 *bodhisattvacittam* 一字，而此字應是 *bodhisattvacittam* 的錯字。¹³ 在後來的梵文傳本中 *bodhisattvacittam* 應被 *bodhicittam* 所取代，所以在現今的梵文版本都缺此字。

在另一段經文，漢譯本之中一些出現「不見菩薩心」的地方，相對另外一些早期傳本卻提到找不到所謂「菩薩」的個體。¹⁴ 因此 Verboom 認為，「菩薩心」是指菩薩的心，這看法無疑是正確的。

有一段經文（以下稱 A 段）提到菩薩不執著此心，茲將經文翻譯如下：

¹² 見 Verboom, p. 230。

¹³ 見 Verboom, p. 227。此 *bodhisattvacittam* 出現於 7 世紀的手稿，見 Sten Konow, "Central Asian Fragments of the Aṣṭādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā and of an unidentified Text," fol. 110b10。

¹⁴ 如《道行》（《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 426a10）、《鈔經》：「菩薩心」（《大正藏》冊 8，第 226 號，頁 509a2），相對《明度》（《大正藏》冊 8，第 225 號，頁 479a11）、《小般若》：「菩薩（者）」（《大正藏》冊 8，第 227 號，頁 537b16）。梵文見 Sk, p. 4, 13f., Dutt, p. 123, 14f.

須菩提對世尊說：「我想到為什麼菩薩被叫作「摩訶薩」。……世尊，菩薩被叫作「摩訶薩」，雖然這菩提心是一切智心、無漏心、不平等心、同於不平等心、與一切聲聞、辟支佛不共〔的心〕，〔但是〕連這個心也不被〔菩薩〕所執著、所繫縛。為什麼呢？因為是這樣的：這個一切智心是無漏的，他是無繫縛的。雖然這一切智心是無漏、無繫縛的，〔但是〕連這個心也不被〔菩薩〕所執著、所繫縛。由於這個原因，菩薩被叫作「摩訶薩」。¹⁵

不執著是對修空的描述。在《般若波羅蜜經》執著一切法便是領受一切法，也就是把一切世間的現象看作是有如語言、概念所賦予的有獨立、自主的本質一樣。¹⁶ 不執受或不領受便是修般若波羅蜜、便是修空。這段說菩薩修空的理由在於一切智心是無漏的。所有出現在〈第一品〉的菩薩心就像 A 段一樣，內容都不在發悲心，而是與修空結合為一體。這就是為什麼 Sparham (Verboom 也跟隨) 認為早期菩提心只是指菩薩以空為主的根本心態。

但是若把「菩薩心」(或前菩提心)看作只是「菩薩修空的心態」，並不能完全說明了「菩薩心」的內容。《般若波羅蜜經》常將菩薩修行的動機與聲聞心、辟支佛心對立，譬如有一段相關的經文(以下簡稱 B 段)就這樣描述，茲翻譯如下：

¹⁵ Sk, p. 10, 2ff.: *atha khalv āyusmān subhūtir bhagavantam etad avocat – mamāpi bhagavan pratibhāti yenārthena bodhisattvo mahāsattva ity ucyate/ ... bodhisattvo mahāsattva iti bhagavann ucyate/ yad api tad bhagavan bodhicittam sarvajñatācittam anāsravaṃ cittam asamam cittam asamasamaṃ cittam asādbāraṇaṃ sarvaśrāvakaṃ pratyekabuddhaiḥ, tatrāpi citte asakto 'paryāpannaḥ/ tat kasya hetoḥ? tathā hi tat sarvajñatācittam anāsravaṃ aparyāpannaṃ tat (/) yad api tat sarvajñatācittam anāsravaṃ aparyāpannaṃ/ tatrāpi citte asakto 'paryāpannaḥ/ tenārthena bodhisattvo mahāsattva iti saṃkhyāṃ gacchati//* 括弧裡的 *danḍa* (/) 是我校勘加入的。

¹⁶ 參 Yoke Meei Choong, *Zum Problem der Leerheit (sūnyatā) in der Prajñāpāramitā*, pp. 81-90。

須菩提，不退轉菩薩的不退轉心就這樣安住，〔並且〕在自己的不退轉地不會被動搖。〔他的心〕不會被世間的天、人所動搖。他真正察覺各種魔事，也不隨各種魔事。他對自己的〔不退轉〕地沒有疑惑，即使他世轉生也不生聲聞心、辟支佛心。即使他世轉生他也這樣想：「我不會不成正覺。我將確實成無上正等正覺，〔而〕住於自〔證〕地……¹⁷

上面菩薩的不退轉心是與聲聞心、辟支佛心對立。所謂不退轉心便是永不生起聲聞心、辟支佛心，從經文明顯地說菩薩以「成無上正等正覺」為目標，所以這種想：「我不會不成正覺。我將確實成無上正等正覺。」既是成佛的信心，同時也是願心。既然這種心願是與聲聞心、辟支佛心對立而說，那麼前面 A 段（尤其是《道行》與《明度》）的經文說明「一切智心」與「菩薩心」不共聲聞、辟支佛二乘的原因，除了因為「一切智心」是無漏以外，顯然也是要劃清菩薩的心願是不同於聲聞、辟支佛的。在傳統上二乘只求涅槃，而大乘菩薩則是求成佛。所以菩薩心區別於此二乘心除了上面提到修空的方法以外，還有欲成佛的心願。

關於菩薩心是欲成佛的心願這一點，也可在相對 A 段經文的《大般若》處得到支持。在這一段《大般若》相對梵文「菩提心」的地方，也就是早期漢譯「菩薩心」的地方，出現「阿耨多羅三藐三菩提心」。¹⁸《大般若》在早期譯本「菩薩心」的地方有時還保留「菩薩心」，有時卻被「阿耨多羅三藐三菩

¹⁷ 見 Sk, p. 168, 1ff.: *evam eva subhūte avinivartanīyaśya bodhisattvasya mahāsattvasya avinivartanīyacittam sthītam bhavati, svakāyām avinivartanīyāyām bhūmāv avikampyaṃ bhavati/ sadevamānuṣāsureṇāpi lokena na śakyaṃ cālayitum vā kampayitum vā/ utpannotpannāni ca mārakarmāṇy eva budhyate/ na cotpannotpannānām vaśena gacchati/ tasya svasyām bhūmau niṣkāṅkṣasya nirvicikītsasya jātivyativṛttasyāpi na śrāvakacittam na pratyekabuddhacittam votpadyate/ jātivyativṛttasyāpy evaṃ bhavati -- nāhaṃ nābhisambotsye/ abhisambotsye evāhaṃ anuttarām samyaksambodhiṃ svasyām bhūmau sthītaḥ/...*

¹⁸ 見鳩摩羅什譯，《大般若》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 244b9，17-18。阿耨多羅三藐三菩提心也出現於頁 244c13-14。

提心」所取代，分明是基於如 B 段所傳達的觀念：菩薩心是一種追求無上正等正覺的心願。

三、一切智心——一個前菩提心的用語

第二節所提到的 A 段經文同時提到「菩薩（提）心」與「一切智心」，是出現在屬於早期部分的〈第一品〉。前言所提到的三位學者都有討論到這段經文，但是他們討論的重點只在於「菩薩心」與修空的關係，而不是「一切智心」。茲再將第二節的 A 段經文列於下：

須菩提對世尊說：「我想到為什麼菩薩被叫作「摩訶薩」。……世尊，菩薩被叫作「摩訶薩」，雖然這菩提心是一切智心、無漏心、不平等心、同於不平等心、與一切聲聞、辟支佛不共〔的心〕，〔但是〕連這個心也不被〔菩薩〕所執著、所繫縛。為什麼呢？因為是這樣的：這個一切智心是無漏的，他是無繫縛的。雖然這一切智心是無漏、無繫縛的，〔但是〕連這個心也不被〔菩薩〕所執著、所繫縛。由於這個原因，菩薩被叫作「摩訶薩」。

在別的傳本裡都有 A 段相對的經文，除了《小般若》以外。所有的傳本都有「一切智心」或類似的其他漢譯名相，但是「菩提心」於早期的譯本《道行》、《明度》、《鈔經》以及《光讚》都沒出現。在「菩提心」的地方《道行》、《鈔經》都出現「菩薩心」。如《道行》：

設是菩薩心無有與等者，無有能逮心者，諸阿羅漢、辟支佛所不能及心，佛心如是，心無所著。¹⁹

¹⁹ 見《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 427b23-25。

《鈔經》也出現「菩薩心」：

設菩薩心，無有心與心等者，無有能逮心者，諸羅漢、辟支佛所不能及心，無所著心。何以故，是薩芸若心故。²⁰

而《明度》則出現「一切知意」，即「一切智心」的翻譯：

夫大士者，如一切知意，無齊同志於弟子、緣一覺，在彼無著，所以者何？悉知意質直無漏。²¹

以上《道行》「佛心」、《鈔經》「薩芸若心」以及《明度》「一切知意」和「悉知意」都是梵語 *sarvajñatācitta*（一切智心）的翻譯。在《道行》與《鈔經》「一切智心」只出現於句尾，句首則出現「菩薩心」，而《明度》在句首與句尾兩處都是「一切智心」而沒有「菩薩（／提）心」。這些早期《般若波羅蜜經》不同傳本在相同的地方，有些用「菩薩心」，有些用「一切智心」有兩種可能：一者、兩者是同義詞；二者、兩者不是同義詞，但有同樣的性質。這個性質便是前言中提到的，三位學者所注意到的不執著、空、不二。至於「菩薩心」與「一切智心」，是否可能作同義詞，則是以下論證的重點。

雖然「一切智心」此用語在漢譯有不同的翻譯，但是都見於所有傳本：除了上面提到的《道行》「佛心」，《明度》「一切知意」，《鈔經》「薩芸若心」，還有《放光》「薩云若意」，《光讚》「薩芸若心」，《大般若》、《五分》、《佛母》「一切智心」，《小般若》「薩婆若心」，以上的傳本都符合 *sarvajñatācitta*；《四分》、《三分》、《二分》「一切智智心」，則符合 *sarvajñajñānacitta*。²² 在這些

²⁰ 見《大正藏》冊 8，第 226 號，頁 510b14-16。

²¹ 見《大正藏》冊 8，第 225 號，頁 480c11-12。

²² 出處見〔後漢〕支婁迦讖譯，《道行》，《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 427b24；〔吳〕支謙譯，《明度》，《大正藏》冊 8，第 225 號，頁 480c11；〔前秦〕曇摩蟬共竺佛念譯，《鈔經》，《大正藏》冊 8，第 226 號，頁 510b16；〔西晉〕無羅叉譯，《放光》，《大正藏》冊 8，第 221 號，頁 19c21；〔西晉〕竺法護譯，《光讚》，

漢譯本中「一切智智」(*sarvajñajñānam*)與「一切智」(*sarvajñatā*)意義並無差別。需要討論的是「佛心」一詞。

Verboom 懷疑《道行》中出現的「佛心」是 *sarvajñatācittam* 的翻譯，²³這是正確的。因為首先《道行》中出現「佛心」之處，除了《小般若》缺這一段以外，所有的傳本都作 *sarvajñatācitta* 或有相等於它的翻譯，而不是 *buddhacitta*。其次在《道行》中也有把 *sarvajñatā* (一切智)譯成「佛」的情形，除了 Verboom 舉出的例子外，還有如《道行》中「佛如空」，梵文是 *ākāśasamaisā yaduta sarvajñatā* (這個所謂「一切智」如同虛空)。²⁴因此，「佛心」不可能是相對 *buddhacitta*，而應是 *sarvajñatācitta* 的翻譯。

真正的問題是一切智心是否為前菩提心的用語？而這問題的關鍵則於「一切智心」是指佛的心，還是指菩薩心。若一切智心是菩薩心的另一用語，則如 Verboom 證明的菩薩心是前菩提心的用語，那麼一切智心也就可視為前菩提心的用語之一。

雖然近代學者已對一切智作了不錯的研究，並指出它是佛通達一切法的智慧，但是對「一切智心」則鮮少涉及，田上太秀只把它當作是「菩提心」的意譯。而丹治昭義只從大乘的思想來推測它兩個模稜兩可的意思。²⁵ Verboom 並沒有解釋他如何理解 *sarvajñatācitta* (一切智心)一詞，不過從他把一切智

《大正藏》冊 8，第 222 號，頁 181c13；〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大般若》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 244b10-11；〔唐〕玄奘譯，《五分》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 589c26；〔宋〕施護譯，《佛母》，《大正藏》冊 8，第 261 號，頁 868b5；玄奘譯，《四分》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 766b20；玄奘譯，《三分》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 470b24；玄奘譯，《二分》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 61b22；鳩摩羅什譯，《小般若》，《大正藏》冊 8，第 227 號，頁 548b7。

²³ 見 Verboom, p. 197: "Although 佛心 'literally' is equivalent to *buddhacittam*, here it probably stands for *sarvajñatācittam*..." 「佛心」出現於《道行》。見《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 427b24。

²⁴ 見支婁迦讖譯，《道行》，《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 455b9 以及 Sk, p. 165, 15。

²⁵ 見川崎信定，《一切智思想の研究》，頁 111-112；渡辺章悟，〈『八千頌般若』の一切智〉，頁 67。田上太秀把《大集經》中出現的「一切知心寶」猜想為 *bodhicitta* 的意譯，見田上太秀，《菩提心の研究》，頁 196。關於丹治昭義，見註 5。

（*sarvajñatā*）當作「覺悟」（awakening）的（相似）同義詞，以及對《道行》的「佛心」翻成“Buddha mind”的例子來看，²⁶ 他顯然把一切智心，當成是「覺悟的心」或「佛的心」。他似乎沒有把一切智心看作是菩薩的心。由於各家說法並沒提供論證，因此「一切智心」是什麼意思則仍需進一步考察。

梵語 *sarvajñatācitta* 是個複合詞，從字面上無法理解真正的意思。在譯本方面，漢譯本遇到梵文複合詞時，也往往依字面之意，用同樣複合詞形式譯出，對該詞的理解也沒幫助。因此只能從某些經文的上下文脈，或較具體的例子來尋求解決。幸運的，在關於 *sarvajñatā*（一切智）和 *sarvajñatācitta*（一切智心）在經文中就有一些可供參考的例子。

1. 在梵文《小品》的經文中有一則故事，關於一位失去了大珍寶的人，想要尋回此寶而念念不忘（*mahāmaṇiratnasya na vismaret*）的心情來譬喻菩薩修般若波羅蜜時，應持有的心。在這段經文裡，出現了含有「一切智」的一個長複合詞 *prajñāpāramitāmanasikārāvīrabitasarvajñatācitta*（以下簡稱 A），字面的翻譯可以是：甲、「般若波羅蜜之作意及不缺一切智心」，或乙、「一切智心不缺作意於般若波羅蜜」。不管何者的理解，單從此複合詞只能知道最後的單元「一切智心」與某種作意有關，但還不能決定「一切智心」真正的涵義。而真正的意思要從出現於下一句的兩個複合詞得到解析：*prajñāpāramitāmahāmaṇiratnapratilambhapratisaṃyuktair manasikāraiḥ*（B=與般若波羅蜜〔如〕尋大珍寶〔般〕相應作意）以及 *sarvajñatāmahāmaṇiratnapratilambhapratisaṃyuktair manasikāraiḥ*（C=與一切智〔如〕尋大珍寶〔般〕相應作意）。²⁷ 這 B 與 C 兩個長複合詞將「般若波羅蜜」以及「一切智」都解釋為

²⁶ 見 Verboom, p. 197: “Here T.224 427b 24 inserts ‘the Buddha mind (佛心) is like this,’” p. 198: “...omniscience was considered to be a (near) synonym for *bodhi*, awakening” 他的“omniscience”是翻「一切智」。

²⁷ 見 Sk, p. 201, 2ff.: *evam eva subhūte bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitā mahāmaṇiratnaparibhraṣṭena mahāmaṇiratnaparibhraṣṭeneva mahāmaṇiratnena ratnaṃjñānā prajñāpāramitāmanasikārāvīprayuktena prajñāpāramitāmanasikārāvīrabitasarvajñatācittena tāvad anveṣṭavyā, yāvat sā vā anyā vā pratilambhā bhavati/ tāvat tena prajñāpāramitāmahāmaṇiratnapratilambhapratisaṃyuktair manasikāraiḥ sarvajñatāmahāmaṇiratnapratilambhapratisaṃyuktair manasikāraiḥ avīrabitenā bhavitavyam//*

「作意」所必須相應的對象。這正符合 A 甲或乙的理解。根據甲「般若波羅蜜之作意及不缺一切智心」是並列釋 (*dvanda*)，而 B 與 C 正是對 A 並列釋兩個前後單元個別的解釋，如此一來，「一切智心」的「心」可被理解為「作意」的意思。若依乙的理解，「不缺作意於般若波羅蜜」是「一切智心」的內容，那麼，「一切智心」屬於一種作意。既然 B 與 C 說明了「一切智」與「般若波羅蜜」都是作意的對象，而此兩者又與空同義（見頁 19、22、29），那麼，「一切智」與「般若波羅蜜」應是相似詞。若如此，「不缺作意於般若波羅蜜」不但是「一切智心」的內容，而且兩者還是相似詞，因此「一切智心」的「心」便是與「作意」同義了。所以 B 及 C 應是在解析上一個 A 長複合詞。不管對 A 第一個長複合詞是甲或乙的理解，「一切智心」的「心」同於「作意」之意思，而「一切智」則是作意的對象。如此一來，「一切智心」應被解析為「向著一切智的心」或「與一切智相應的心」或「與一切智相應的作意」。由於在故事中還沒有尋回珍寶的人是譬喻還沒有獲得一切智的修行者，那麼，被譬喻為珍寶的「一切智」尚未被此「心」所獲得，所以「與一切智相應的作意」或「一切智心」不應該是佛的作意或佛的心，而是菩薩的心。另一方面，「與一切智相應的心」中的「相應」，可理解是指菩薩希求一切智的心念念不忘，就像尋寶的人對所希求的對象念念不忘一樣。而其具體的修法內容將在下面（第四（二）節）談「信解」時再予說明。

2. 在《大品·第二品》多處出現一個片語跟「與一切智相應的心」非常相似。這片語的梵文是 *sarvājñātāpratisamyuktena cittotpādena* 「與一切智相應地發心」。早期漢譯《放光》「持薩云若意」以及《光讚》「發薩芸若心」都是相對它的譯語，而玄奘譯本都作「發一切智智相應之心」。²⁸ 從漢譯來看，「與一切智相應地發心」便是「發與一切智相應的心」。可見「一切智心」是菩薩應發的心。既然這個心是菩薩要發的，那麼，一切智心便不是佛的心。另外，此複合詞 *sarvājñātāpratisamyuktena cittotpādena* 所發的心是與菩薩的心

²⁸ 如 Dutt, p. 3, 3, 無羅叉譯，《放光》，《大正藏》冊 8，第 221 號，頁 38b13；竺法護譯，《光讚》，《大正藏》冊 8，第 222 號，頁 210c2；玄奘譯，《二分》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 134c9-10，19-20 等。

的內容相互一致的，因為所有出現此複合詞的經文與出現「菩薩心」的地方一樣，同是闡述菩薩不執著、修空的方法。

即然「一切智心」與「菩薩心」同是菩薩的心，而且內容上也一致，那麼此二心即是同義詞。本文在第四節將更加深入地探討「一切智心」的內容。

四、對一切智的信解——空與願的結合

如果有人以為 A 段「菩薩心」修空的內容與 B 段成佛的心願相隔太遠，不應該拉在一起講，那麼就在屬於最早成立的部份的〈第一品〉裡，即有一段很有趣的經文，將修空與成佛的心願結合在一起。在這段的前後都是談菩薩修般若波羅蜜時，不應行（*carati*）色、受、想、行及識，所以此段似乎把原本屬於同一段的經文分開，像為了解釋修般若波羅蜜的方法而加入的以經文形式表現的釋論一般。但是它出現於所有傳本，所以即使是加插的，也是在《般若波羅蜜經》初形成時，便已存在了。為了便於討論，茲將它翻譯於下（以下稱此段為 C 段）：

1. 在般若波羅蜜中，色不被領受，同樣地，受、想、行、識在般若波羅蜜中不被領受。色的不領受，它就不是色。同樣地，受想行識的不領受，它就不是受想行識。般若波羅蜜也不被領受。
2. 就這樣，菩薩摩訶薩應在這〔方法〕中修般若波羅蜜。這是菩薩摩訶薩的所謂不攝一切法三摩地，廣大、殊勝、無量、不共聲聞、辟支佛。一切智也不被領受，因為一切智不能以相被領受。
3. 如果〔一切智〕能以相被領受，那麼外道的修行人²⁹就不會在這〔一切智〕上獲得信心。³⁰由於外道的修行人在這一切智上生起信解，成為信行人，便以有限的智慧進入一切智。

²⁹ 梵文 *śreṇikaḥ parivrājakāḥ* 在漢譯如《道行》：「餘道人」（《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 426b4-5）；《鈔經》：「外外小道」（《大正藏》冊 8，第 226 號，頁 509a19）都是指外道。根據 Edgerton 的說法，*śreṇikaḥ parivrājakāḥ* 是指外道的修行人，

4. 他進入以後，不領受色。同樣地，他不領受受、想、行、識。在這之中他也不以喜樂觀見這個智慧（=一切智），不以內觀見色的這個智慧，不以外觀見色的這個智慧，不以內外觀見色的這個智慧，也不在色之外觀見這個智慧……
5. 外道的修行者對這以文字表達的〔修行〕項目³¹生起了信解。他，一位在這〔說法〕上無論何時何處都是信行人，³²經由把法性當作標準，便於一切智生起了同樣的信解。³³

有可能主要是指支那教的修行人，見 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, p. 536b。

- ³⁰ 這裡領受與信心的對象根據漢譯本是一切智，如支羅迦識譯，《道行》，《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 426b4-5；支謙譯，《大明度》，《大正藏》冊 8，第 225 號，頁 478b11；鳩摩羅什譯，《小般若》，《大正藏》冊 8，第 227 號，頁 537c15。
- ³¹ Conze 把 *padaparyāya* 譯為：“In this scripture passage”，即是指此經文中前一段落，見 Edward Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, p. 85。在評論 Conze 《八千頌般若波羅蜜經》翻譯的一篇論文裡，de Jong 也沒有對此字的翻譯提出意見，見 J. W. de Jong, “Conze’s Translation of the *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*,” p. 373。Conze 此翻譯很可能是受藏譯其中一個傳本所影響。見《北京版西藏大藏經》冊 21，頁 5b7：*tsbig gi rnam grangs 'di lta bu*。但是德格版卻與梵文同，沒有 *'di lta bu*，而且有如梵文的句子：*tsbig gi rnam grangs 'di la kun tu rgyu phreng ba can mos so* 見《台北版西藏大藏經》冊 7，頁 262, Ka9⁷。也許 Conze 將 *'di lta bu* 理解為如釋論中在引文時常出現的 *tathā*，因此把此 *padaparyāya* 當作是所引述的段落。然而，除此傳本外，沒有其他傳本有相同的句子。尤其漢譯中沒有一個傳本作像 Conze 這樣的理解。玄奘所有的譯本都指經文前面所說的佛法的措辭：「以如是等諸離相法門」，見如頁 764b29。「法門」(*paryāya*) 有「〔表達佛法〕的措辭」的意思。《小品》中《放光》：「以是因緣」以及《光讚》：「其因緣」中的「因緣」也是 *paryāya* 的另一種翻譯，見《大正藏》冊 8，第 221 號，頁 15a15-16；《大正藏》冊 8，第 222 號，頁 170a3。師子賢 (Haribhadra) 解釋 *padaparyāya* 為：「特定的修行的項目」(*yogasthānaviśeṣe*)，見 P. L. Vaidya ed., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, pp. 297, 28。顯然地，師子賢的解釋與玄奘的理解是一致的，因為經文中不同的修行項目都是以不一樣的措辭來表達。正如 *pada* 在藏譯被理解為「文句」(*tsbig*) 的意思，因此，*padaparyāya* 應指「以文字表達的〔修行〕項目」。
- ³² Sk: *so 'tra sarvatra śraddhānusārī* 「他對這〔方法〕無論何時何處都是信行人。」在各種傳本中，只出現在漢譯的《明度》：「如是究暢從信解得道地」(《大正藏》冊 8，第 225 號，頁 479b15-16)。在《小品》的所有傳本裡都讀如 Dutt: *so 'trādbhimucya śraddhānusārī* 「他對這〔方法〕生起信解後，成為信行人。」見

6. 於是，沒有一個法被他所領受。也沒有一個法〔被他〕所獲得，也沒有一個〔他〕可執取、或他可捨棄的法。他甚至連涅槃也不想。世尊，〔菩薩〕應知，這也是菩薩摩訶薩的般若波羅蜜。那就是：他不領受色。同樣地，他不領受受、想、行、識。
7. 在還沒有圓滿如來十力、四無礙智以及十八不共法以前，他也不中途般涅槃。因此，世尊，〔菩薩〕應知，這也是菩薩摩訶薩的般若波羅蜜。……
8. 世尊說：舍利佛，菩薩摩訶薩這樣學習，便是學習一切法。菩薩摩訶薩這樣學習，便是學習一切智，他接近一切智，他將證一切智。³⁴

Dutt, p. 134, 15. Gilgit 手稿亦同，見 Raghu Vira & Lokesh Chandra ed., *Gilgit Buddhist Manuscripts – revised and enlarged compact facsimile edition*, vol. 1。(以下簡稱 Gilgit 手稿) fol. 56b8-9。

³³ 「信解」除玄奘譯本外，漢譯《小品》中所有的傳本都作「解脫」(*avāṭirna*)，這與 Dutt (p. 134, 15f.) 以及 Gilgit 手稿 (p. 56b8-9) 同，但漢譯《小品》卻與 Sk 同。

³⁴ 1. (Sk, p. 5, 1ff.) *tat kasya betoḥ? rūpaṃ hi aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām/ evaṃ vedanā samjñā saṃskārāḥ/ vijñānaṃ hi aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām/ yaś ca rūpasyāparigrahaḥ na tadrūpaṃ/ evaṃ yo vedanāyāḥ samjñāyāḥ saṃskārāṇām/ yo vijñānasyāparigrahaḥ na tad vijñānaṃ/ sāpi prajñāpāramitā aparigrhītā/*

2. *evaṃ hy atra bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyām caritavyam/ ayaṃ ca bodhisattvasya mahāsattvasya sarvadharmāparigrhīto nāma samādbhir vipulaḥ puraskṛtaḥ apramāṇaniyato 'sādbhāraṇaḥ sarvaśrāvakaḥ pratyekabuddhaiḥ/ (5, 6) sāpi sarvajñatā aparigrhītā na hi nimittato grabhītavyā/*

3. *sacen nimittato grabhītavyā abhaviṣyat na ceḥa śreṇikaḥ parivrājakaḥ śraddhām alapsyata/ tatra hi śreṇikaḥ parivrājakaḥ sarvajñajñāne adbhimucya śraddhānusārī prādesikena jñānenāvaṭirṇaḥ/*

4. (5, 9) *so 'vaṭirya na rūpaṃ parigrhṇīte/ evaṃ na vedanāṃ na samjñāṃ na saṃskārāṇ/ na vijñānaṃ parigrhṇīte/ nāpi tatra pṛtisukhena tajjñānaṃ samanupaśyati/ nādbhyātmaṃ rūpasya tajjñānaṃ samanupaśyati/ na babirdbā rūpasya tajjñānaṃ samanupaśyati/ nādbhyātmababirdbā rūpasya tajjñānaṃ samanupaśyati/ nāpy anyatra rūpāt tajjñānaṃ samanupaśyati/ evaṃ .../*

5. (5, 15) *atra padaparyāye śreṇikaḥ parivrājako 'dbimuktaḥ/ so 'tra sarvatra śraddhānusārī sarvajñajñāne dharmatām pramāṇīkṛtya evaṃ adbhimukta iti/*

6. *tena na kaścīd dharmāḥ parigrhītaḥ/ nāpi sa kaścīd dharmo ya upalabdbāḥ yaṃ*

第一、四和六段同是敘述不領受色、受、想、行、識的修行方法。「不領受」即是眼不見色，耳不聞聲，鼻不嗅香，舌不嚐味，意不領受、想等。這種「不領受」的修行方法，如第六以及第七段所說，就是般若波羅蜜。也就是《般若波羅蜜經》所教的修空的方法。第五以及第六段明顯是重複第三以及第四段。在第三段裡，外道修行人先生起信解，然後以有限的智慧進入，是先信而後慧。第五段也是說外道修行人如何生起信解，而後把法性當作標準。「把法性當作標準」即是觀空時，見到諸法的實性後，將此諸法實性的經驗當作衡量是否修佛智正確方法的標準，因此把法性當作標準即是修慧。

(一) 信解——信心與智慧

第五段以「信（解）」和「（解）脫」清楚地表達在修一切智時的兩個必要心理活動。這兩個心理活動都以不同的用詞出現在所有的漢譯《小品》裡，除《道行》以及玄奘的譯本以外。《小品》中這兩個心理活動可以從 Dutt 以及 Gilgit 手稿裡的梵文字得知是：*adbimukta*（信解）和 *avatīrṇa*（進入）。這兩種心理活動在 Sk 並不那樣明顯，因為在相等「信（解）」和「（解）脫」的地方，Sk 都作 *adbimukta*（信解）。但「信解」本身也有兩種意義。在第三段的第一和第二句之間（也就是「……那麼外道的修行人就不會在這〔一切智〕上獲得信心。」以及「由於外道的修行人在這一切智上生起信解，成為信行人……」之間），所有《小品》都多出了一段解釋什麼是「信心」（*śraddhā*）。

gr̥bh̥yān muñced vā/ sa nirvāṇam api na manyate/ iyam api bhagavan bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitā veditavyā yad rūpaṃ na parigr̥bh̥ṇite/ evaṃ yad vedanāṃ samjñāṃ saṃskārān/ yad vijñānaṃ na parigr̥bh̥ṇite/

7. *na cāntarā parinirvāti aparipūrṇair daśabhis tathāgatabalaiś caturbhis tathāgatavaiśāradyair aṣṭādaśabhiś ca āveṇikair buddhadharmaḥ/ tasmād iyam api bhagavan bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitā veditavyā//...*

8. (8, 19) *bhagavān āba -- evaṃ śikṣamāṇaḥ śāriputra bodhisattvo mahāsattvaḥ sarvadharmaṣu śikṣate/ evaṃ śikṣamāṇaḥ śāriputra bodhisattvo mahāsattvaḥ sarvajñatāyāṃ śikṣate sarvajñatāyā āsannībhavati sarvajñatāyāṃ nirvāsyati//*

這些傳本都把「信心」注釋為「信」和「觀」兩方面。³⁵ 前者的解釋是理所當然，但後者卻難以理解。因為「信心」（*śraddhā*）與觀想沒有直接的關係，³⁶ 反而「信解」（*adbimukta* 或 *adbimukti*）有時候有「以某一種方式專注於所緣境」的意思。³⁷ 從漢譯不容易看出在這段解釋中的用語是來自那一種觀念，但梵文所用的兩個解釋「信」的名相 *avakalpanatā* 以及 *adbimukti* 與被注釋的 *śraddhā* 經常一起出現，³⁸ 因為它們同有「信心」的意思。很有可能就因為這個原因，《大品》這一段註解把「信心」（*śraddhā*）與「信解」（*adbimukta*）看成相似詞，因而將「信心」釋為有「信」和「觀」兩個層面。其實「信心」與「信解」相似的只限於「信」一面，而擁有「信」和「觀」兩者的唯有「信解」。

這兩種心的活動——「信解」和「進入」——都是由不同的心理的或修行的條件——「信」和「觀」——所達成。在第三段，*śraddhānusāri* 「信行人」明白地被解釋為獲得「信心」（*śraddhā*）的人；而「進入」卻還須用「智慧」（*jñānenāvātīrṇaḥ*）。同樣地，第五段說明，在方法上起了信解是信行人，而以法性為標準，進入的卻是一切智。以法性為標準，明顯是指以智慧觀諸法的真實性。這說明了「信解」的兩種意義——「信」和「觀」——是修一切智的兩種心理活動——「信解」和「進入」——的必要條件。

³⁵ 如鳩摩羅什譯，《大般若》：「云何為信？信般若波羅蜜；分別解知，稱量思維，不以相法，不以無相法。」（《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 236a12-14）都舉出信以及思維（或觀）兩方面。

³⁶ 有關 *śraddhā* 這一詞在佛教用法中沒有智慧的層面，而只有感性的、情感上的層面而已，Gethin 已做了詳細的研究，可參 Rupert Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, pp. 110-111。

³⁷ 見 Lambert Schmithausen, "Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der Śrāvakabhūmi," p. 65, n. 33。

³⁸ 見 Dutt, p. 133, 15ff.: *atra sarvajñānāne katamā ca śraddhā yeyam prajñāpāramitāyām abhiśraddadbānatā avakalpanatā adbimuktiś cintanā tulanā vyūpaparikṣanā tac cānimittayogena/*

（二）尚未圓滿的信心與智慧

不管第三段進入一切智，或第五段信解一切智之後，修行者還是未成佛，而且需要如第四或第六段所教的不領受的方法來觀一切法，直至如第七段所說圓滿如來一切能力與智慧為止。如此看來，進入或信解一切智只是佛道上的起端。在這修行的開始便強調進入或信解一切智，顯示了修行者一開始修行就要不斷地使自己與一切智相應。在進入或信解一切智後，則是修第四和第六段所教的「不領受」方法。這說明了，在修空時，還繼續與一切智相應。這樣的觀念可以從〈第二品〉菩薩在修空時，常出現的 *sarvājñātāpratisamyuktena cittotpādena* 「發與一切智相應的心」一詞得到證實。³⁹

第五段描述，外道修行者首次生起信解的對象是 *padaparyāya*，本文把此複合詞翻作「以文字表達的〔修行〕項目」，因為其中的 *pada* 正如藏文本把它理解為「文字」(*tsbig*)。⁴⁰ 這裡強調透過文字生起信解，應是由聞法而得到對法的信心。這段便表達了「信行人」的信心是先由聞法而來。有了信心後，再以智慧觀法性，才能進入一切智。換句話說，「信解」包括了由聞法而來以及修觀時的信心。這樣，信解就是有聞、思、修的層次的。

因此，單從「信解」的對象可以看出修般若波羅蜜的層次。如上所說，信解的對象是一切智（第三段），從開始時是文字表達的〔修行〕項目（=般若波羅蜜，第五段），透過觀法性到後來的一切智（第五段）。這之後也還在觀空性（第六段）。上面也已提到，信解也有「以某一種方式專注於所緣境」的意思（見第四（一）節），那麼觀法性以及觀空性，也是一種信解，是對空性的信解。這一切說明了在不同的修行過程中都有信解，而信解的對象——即般若波羅蜜、一切智或空性——都是尚未圓滿的智慧，若圓滿時同樣是佛的智慧。這點可由第八段獲得證實，因為第八段說這樣的學習便是學一切法，是學一切智，並且將來會證一切智。既然三者都屬於智慧，而且圓滿時都是佛智，那

³⁹ 見 Dutt, p. 3, 3。

⁴⁰ 見註 30。

麼，般若波羅蜜或一切智或空性的內容都沒有差別。這也就是說，此三者都是同一種智慧的不同名稱。因此信解（不管是開始生起信心或修空專注於一境的信解）的對象都是同樣一個智慧——即一切智。雖然修行者相應的目標是一切智，但一切智並非一開始觀修便獲得。明顯地，修行時的所對境有層次不同的空性或一切智，從開始到後來的修空都要與一切智相應，直到一切智圓滿成佛為止。換句話說，修空只是方便，一切智才是目的。

（三）觀空必須伴隨願心

以上透過複合詞 *padaparyāya* 的解析——「以文字表達的〔修行〕項目」——，以及利用經文內容，都同樣說明了修行有層次上的差別。由於「信解」含有信和觀兩種意義，開始學一切智時，先對由聽聞而得來的法生起信心，此時信心強於觀法的能力。就如第三段所說，外道修行人一開始便先對一切智生起信解，並且強調這時他的智慧只能是有限的。因為從經文可判斷，這時他的智慧還待修，還沒達到完美，所以信心還是比智慧強。修行者依照所聽聞來的法而思維，觀察法性的能力逐漸加強，才能確認所聽聞的法與法的真實性是一致的，便能進入一切智。在這樣的修行過程中，當觀的能力越來越強時，信心也隨著變得更強。由於有很強的信心，便不捨離所觀的境。此時的信解完全表現在對所觀境（或智慧）的確認與肯定上。⁴¹ 既然對一切智的信解是有層次的，那麼在修空的過程中，當信解其中智慧的成分不斷地朝向佛智，而越來越圓滿。而信解的另外一面——對一切智的信心——就變成是對自己的空慧能逐漸圓滿成佛智的目標的肯定，所以這個信心也就兼具了願心，因為如果沒有願成佛的理想，也就不可能有「他接近一切智，他將證一切智」。正如前面第二項 B 段提到菩薩不退轉的心的兩個成份——成佛的信心與願心——是分不開的。

這研究的結果與一般「信解」（如上所說，是相對梵文字根 *adhi-√muc*

⁴¹ 這是「勝解」的定義，見玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》：「勝解謂：能於境印可。」（《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 19a1-22）

的翻譯)的內容一致。在漢譯有把此字譯為「願」或「欲」的例子。⁴² 若「信解」有「願望」或「欲求」的意思，那麼，「對一切智的信解」便不只是修空，而也是信心，也是一種願心了。

菩薩與一切智相應的心應同時含有願心的成分，也可從前面所提到的，梵文《小品》的經文中關於一位失去了大珍寶的人的故事得到說明，那種想要尋回此寶而念念不忘的心情來譬喻菩薩修般若波羅蜜時，應持有的心。菩薩念念不忘希求一切智，就像尋寶的人對所希求的對象念念不忘一樣。這譬喻充分證明與一切智相應的心是包含希求的願心，並與此〈第一品〉C 段中對一切智所生起的信解有願心的內容是一致的。

如果修行一開始便強調須先生起像這樣的信心，有信心修空者也必發起願成佛的心，因為對目標的信心必然和願心成正相關。從第一到第八段說明了修般若波羅蜜是先對一切智生起信心，然後他必須不斷的與一切智相應地修。也就是說在還未圓滿佛的一切智以前，菩薩還須不斷地發成佛的願心，而修般若波羅蜜是以圓滿一切智為目標的方便。總而言之，C 段以「對一切智的信解」這一觀念將修空的方法與成佛的心願結合在一起。

在第三節已論述一切智心就是菩薩與一切智相應的心。而這節談到對一切智的信解也是與一切智相應的心的內容。換句話說，C 段這裏所描述的修般若波羅蜜者對一切智的信解應該就是所謂的「一切智心」的內容，也就是將修空的方法與成佛的心願結合在一起。而這一點也和第二節菩薩心的內涵相一致。

⁴² 見如〔陳〕真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》：「……或見聞他得勝樂，謂：佛、菩薩、獨覺、聲聞，於眾生起如此至得勝樂、願樂想，謂：「願諸眾生得如此樂。」(見《大正藏》冊 29，第 1559 號，頁 302b27f.) 此相對梵文校勘本，P. Pradhan, *Abhidharmakośabbāṣyam of Vasubandhu*, p. 454, 6f.: *yathā sukhitam ... parān vā śṛṇoti buddhabodhisattvāryaśrāvakāms tathā sattvānām tat sukham adbimucyate evaṃ sukhitā vata santu sattvā iti/* 除了從比對中可以看出「勝、願…想」是 *adbimucyate* 的對譯，還能從上下文中證明 *adbimucyate* 有願望、欲求的意思。

五、前菩提心不共二乘的內容

A 段提到菩薩心是不共二乘的。前言所提到的學者都以為 A 段「菩薩心」不共的內容是菩薩空、不二的本質或心態。但是如上面所論證的，修空的心也是願成佛的心，那就是說，菩薩所修的空是不共二乘的，其結果，也就是菩薩所追求的覺悟，也一樣是不共聲聞的。這是這一節第（一）項將要強調的。而第（二）項則將研究「修空的心即是願成佛的心」所依據的原理，以便顯示修空與願成佛的合理性。

（一）加或不加修飾詞的「菩提」

在前面所引述的幾段經文中都可見到菩薩的心與修空以及成佛的心願有關，而沒有提及悲心。其原因可從「一切智」以及其相等的語詞的探究上獲知。不管早期或晚期的《般若波羅蜜經》都混合使用「一切智」與「無上正等正覺」。如《道行》在一處有「逮阿耨多羅三藐三菩」一句（「阿耨多羅三藐三菩」即是「無上正等正覺」之音譯），而緊接下一行則出現「逮薩芸若」。《小般若》也一樣，如：「迴向薩婆若」，而緊接又出現「迴向阿耨多羅三藐三菩提」。⁴³ 可見「一切智」便是「無上正等正覺」。

Verboom 將一切智當作是一般「覺悟」（awakening，梵文：*bodhi*）的（近似）同義詞，理由只基於《道行》有些地方把「一切智」譯為「佛」以及「一切智心」譯為「佛心」，因為他認為「佛心」中的「佛」字面上是 *buddha* 「覺悟」的翻譯，而「覺悟」可共三乘。這便導致他把早期漢譯「一切智」視為共聲聞、辟支佛的智慧。⁴⁴ 但這樣的觀點是有問題的。

⁴³ 見支婁迦讖譯，《道行》，《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 451c19-21；鳩摩羅什譯，《小般若》，《大正藏》冊 8，第 227 號，頁 548a11-14。

⁴⁴ 見註 12。Verboom, p. 195: "...*sarvajñatā* is presented as a general term, not explicitly limited to any level such as that of the Śrāvakas and Pratyekabuddhas." p. 198: "Finally, the renderings in on the one hand segments 1 and 2 (a transliteration for *sarvajñatā*)

「覺」或「菩提」或「道」等詞是梵文 *bodhi* 的翻譯。在早期漢譯本中幾乎不曾出現未加修飾詞的「菩提」來代表佛的覺悟。相反地，形容佛的覺悟都會用被修飾為「無上」、「正等」或「正」的「菩提」，如《明度》：無上正真之道、最正覺；以及《道行》、《鈔經》及《放光》：阿耨多羅三耶三菩。⁴⁵

由於現存的梵文本是相當晚的抄寫本，因此以未經修飾的 *bodha* 或 *bodhi*（早期漢譯本譯作「道」、「覺」、「菩」，晚期譯作「菩提」）來標示佛的覺悟則很平常。但這些在梵文本出現 *bodha* 或 *bodhi* 的地方，若與早期漢譯本比對，便會發現這些漢譯本，除了《明度》少數的地方以外，在「菩提」及其相等的翻譯不是增加「無上」、「正等」、「佛」等修飾詞，便是缺此字。可見，用未修飾的「菩提」來標示佛的覺悟是相當晚才出現的現象。以下舉出在晚期《小品》梵文本出現 *bodha* 或 *bodhi* 的地方與早期《小品》以及早期《小品》漢譯本的比較：

1. 相對 Sk, p. 13, 15 早期漢譯本沒有未修飾的 *bodha*。見《道行》(428b7)：菩薩法 (*bodhisattvadharma*)，*《鈔經》* (511a22)：菩薩住行者 (*bodhisattvacaryā*?) 以及《放光》(35b13)：行菩薩道 *bodhisattvacārikām caret?*)，除了《明度》(481b12) (*菩薩行道 bodhisattvo bodhāya caret?*)。
2. Sk, p. 17, 23 *yathā brahmacaryam bodhāya caran*，《明度》(482b18)、《道行》(429a27)、《鈔經》(512a1) 以及《放光》(38c10f.) 皆缺。
3. 從 Sk, p. 31, 17 到 64, 32 *bodhāya* 出現頻繁，但《明度》(484b6ff.)、《道行》(432b22ff.)、《鈔經》(514c26ff) 以及《放光》(47c5ff.) 皆缺。
4. 在 Sk, p. 81, 15 的一段經文中出現未加修飾的 *bodhāya*。此段經文只少許差

and on the other hand segments 5 (佛 for *sarvajñatā*) and 6 (佛心 for *svajñatācittam*) suggest that omniscience was considered to be a (near) synonym for *bodhi*, awakening.”

⁴⁵ 見如支婁迦識譯，《道行》，《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 437a9、b24、c2、8、15、438b2、9、c2、3f.；支謙譯，《明度》，《大正藏》冊 8，第 225 號，頁 479a4-5、480a6、482c9、14、483b28、c2、485b2；曇摩婢共竺佛念譯，《鈔經》，《大正藏》冊 8，第 226 號，頁 509c7、514b10-11、526a6f. 以及無羅叉譯，《放光》，《大正藏》冊 8，第 221 號，頁 7a25、10b2、16a7-8、17b9、18a16-17、19b13、21c17-18。

異地重複於 Sk, p. 83,4f. 相對此二處 *bodha* 的漢譯《道行》(440a2f., b7f.)、《明度》(487a28f., b12f.)、《鈔經》(521c1f., 522a7f.) 以及《放光》(59c18f., 60a20) 皆缺。

5. 在 Sk, p. 104, 21 的 *bodbāya cittam utpādya* 在《道行》(444c2f.)、《明度》(489b23f.) 以及《放光》(69b6f.) 並無相對的漢譯。在《鈔經》此章已散失。

6. 在《明度》(490b8f.)「儻有求道者當共教勸令學佛道」中「儻有求道者」是相對 Sk, p. 113, 16: *bodbāya caranto*。但兩者的內容並不一樣。在 Sk 這些求道者在修道之後，便要安立無數眾生於無上正等正覺，可見他們是已在佛道上的菩薩。但在《明度》他們是還須被勸修佛道的人，明顯還不確定是菩薩。所以「道」在「儻有求道者」並不一定指佛的覺悟。在《明度》同一句子裡，這些人應被安立的是「佛道」。這一字眼用在應被安立的修行道或果位的地方，加上「佛」這一修飾詞，說明了「佛道」非一般共二乘之道。「佛道」應是相對梵文 *anuttarā samyaksambodhi* (無上正等正覺) 或 *sambodhi* (正覺)。⁴⁶《道行》(446c1) 與《明度》相近，只是相對「儻有求道者」《道行》作「若千百人、若千千人索阿耨多羅三耶三菩者」。《放光》(72b26f.) 則與 Sk 近似，但與《道行》一樣沒有相對梵文未經修飾的 *bodhi*「菩提」，相對 Sk: *bodbāya caranto* 的地方《放光》則出現「行般若波羅蜜者」(*prajñāpāramitāyāṃ caranto?*)。《鈔經》沒有此章。

7. 在 Sk, p. 188, 4 以及 198, 2 出現的 *bodbāya* 不一定指無上正等正覺，因此不列入討論。

8. 相對 Sk, p. 243, 17 *bodbāya caret* 的地方，在《道行》(472a20f.) 以及《明度》(504c7f) 沒有相對應的翻譯，但是《放光》(143a1) 卻有(行道者)。《鈔經》沒有此章。

9. 對應 Sk, p. 164, 25 *bodbāya* 的地方，《道行》(455a29)、《鈔經》(527b1) 出現「菩薩道」(*bodhisattvacaryā?*) 而《明度》(495a29f.)「闍士道」

⁴⁶ *bodbāya caranto vyaṃ babūni prāṇīśatāni ... anuttarāyāṃ samyaksambodhau prasthāpayisyāmaḥ ... sambodbāya pratiṣṭhāpayisyāma iti, avinivartaniyān kariṣyāma iti/*

(*bodhisattvacaryā* ?)。《放光》(87b19) 則有「發意求佛」(*prasthitā anuttarāyām samyaksambodhau* ?)。顯然地，未經修飾的 *bodbaye* 在所有早期傳本都沒有。

10. 與 Sk, p. 201. 16 *bodbaye* 相對應的經文，《明度》(499c25) 出現「無上正真道」，《道行》(463a5)「阿耨多羅三耶三菩」、《鈔經》(535c25)「阿耨多羅三耶三菩」都是 *anuttarā samyaksambodhi* 的音譯，而《放光》(98b21)「阿惟三佛」是 *abbisambuddha* (證無上覺) 的音譯。可見三本早期漢譯《小品》的 *bodhi* 都加上修飾詞，而《放光》的 *abbisambuddha* 一詞一般上只用於佛的證悟，而且不是這裡所討論的 *bodha* 或 *bodhi*。在這一段佛陀的回答裡 Sk (201, 22) 重複了 *bodbaye samudāgacchati* 但在所有四個早期漢譯本都不見。

總結以上的分析，《道行》與《鈔經》完全不用未經修飾的「道」、「覺」或「菩」(*bodha* 或 *bodhi* 的漢譯) 作為「無上正等正覺」的名相。《明度》與《放光》只各出現一次，即分別於第一及第八項。⁴⁷ 後兩者的現象說明，未經修飾的「道」、「覺」或「菩」也許是在傳承中，也有可能在後來的抄寫中，溜進了這兩個傳本，但也出現得極少，這些名相明顯的，在《小品》初成立時，還未成為「無上正等正覺」的慣用語。可見，早期的傳本不用未經修飾的 *bodha* 或 *bodhi*，或其相等的翻譯詞來指佛的覺悟。

除了在二、(一) 討論過「佛心」中的「佛」不可能是 *Buddha* 的翻譯以外，「佛」字在《道行》也只用在佛陀身上。《道行》經常將「佛道」置於「阿羅漢道、辟支佛道」之上，並且「阿耨多羅三耶三菩」與「佛道」常混合使用。⁴⁸ 至於未加修飾的 *bodhi*「菩提」與佛的覺悟互相替代的例子，從上面

⁴⁷ 對於《放光》而言，以上所說只針對相對應 Sk 所有出現 *bodha* 或 *bodhi* 的地方，而不包括屬於《小品》較後多出的部份。在這些後來加入的部份，當然未經修飾的「道」或「菩提」作為「無上正等正覺」的名相是平常的。

⁴⁸ 如支婁迦讖譯，《道行》，《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 437a27-b25，此段首先列出菩薩教人們修聲聞道的功德，然後列出勸辟支佛道的功德，之後才是佛道。至於「阿耨多羅三耶三菩」與「佛道」混合使用的情形，譬如此段之後：「置閻浮利，拘翼，三千大國土及恆邊沙佛國中人，皆行阿耨多羅三耶三菩，皆發意行佛道。」此句的「置」字是翻譯梵文 *yāvat*「像……那麼多」。

舉出的許多經文已顯示，在早期《般若波羅蜜經》如《道行》並沒有這種現象。可見「佛」應指不共聲聞、辟支佛的覺悟，不應是指一般的「菩提」。

佛的覺悟被強調為「無上正等正覺」當然有其比較的對象。上面 C 段經文第二段是如下：

就這樣，菩薩摩訶薩應在這〔方法〕中修般若波羅蜜。這是菩薩摩訶薩的所謂不攝一切法三摩地，廣大、殊勝、無量、不共聲聞、辟支佛。一切智也不被領受，因為一切智不能以相被領受。

這段說明了以般若波羅蜜的修行方法是菩薩與聲聞、辟支佛不共的三摩地。《般若波羅蜜經》裡的三摩地是修般若波羅蜜的定。這種三摩地被說為不共二乘的定，因為二乘修定的目的是為了達到涅槃，而菩薩，如第七段所說，是為了圓滿如來十力、四無礙智以及十八不共法。在還沒有達到佛的境界以前，他決不半途取涅槃。菩薩能以這種方法達到比聲聞、辟支佛的涅槃還優越的佛果。換句話說，佛的「無上正等正覺」是比聲聞、辟支佛還殊勝的覺悟。

既然，在初期大乘經典中，菩薩所追求的是比聲聞、辟支佛還殊勝的覺悟，所以證得「無上正等正覺」已足以成為菩薩的目標，而救度眾生在初期大乘開始時還未成為菩薩成佛的目的是可以理解的。

（二）不領受一切法即學習一切法

有關於為什麼修空能成佛的理由，是因為修空便是學習一切法。這有經文為根據：學習一切智的方法如上面 C 段有兩個說法。第三、四段提到學習一切智是不領受、不見一切法（即是修空=修般若波羅蜜）：

由於外道的修行人在這一切智上生起信解，成為信行人，便以有限的智慧進入一切智。他進入以後，不領受色。同樣地，他不領受受、想、行、識。在這之中他也不以喜樂觀見這個智慧（=一切智），不以內觀見色的這個智慧，不以外觀見色的這個智

慧，不以內外觀見色的這個智慧，也不在色之外觀見這個智慧……

另外，還有 C、第八段所說的學習一切智是學習一切法：

世尊說：舍利佛，菩薩摩訶薩這樣學習，便是學習一切法。菩薩摩訶薩這樣學習，便是學習一切智，他接近一切智，他將證一切智。

雖然第八段是相隔了幾段後才出現，但此段同是說修一切智，因此與第一到第六段一脈相通，是論述關於修一切智的方法。

既然第三、四段不領受一切法便是學習一切智，而第八段學習一切法也是學習一切智，那麼，不領受一切法便是學習一切法。本來要獲得一切智必須學一切法，因為一切智是對一切法的智識。學習一切法原本是要修很多不同的方法，但是《般若波羅蜜經》這裡基於一切法的真實性為空性的理由，把學習一切法簡化為對一切法的不領受、不執著，也即是修一切法空。這樣的以一種扼要智慧攝一切方法是有其根據的。就像在《奧義書》裡把一切智 (*sarvajña*) 視為相等於對永恆我的智識 (*brahmajña* 或 *ātmajña*)。只要知道這永恆的我，便能知道一切。⁴⁹ 同樣地，從繁雜歸納為簡要，但以不同於《奧義書》所說的智慧，而是以修空的智慧。《般若波羅蜜經》中不領受、不執著一切法的觀修，便是學習一切智。

如第八段所說，他這樣的學習會接近一切智，他將證一切智。可見，修一切智的方法不共聲聞的地方在於菩薩的定是學習一切法，而聲聞的定不能。修行者也不能以聲聞定達到佛的相好莊嚴與一切智，這便是菩薩的定與聲聞的定不共的地方。

根據〈第一品〉的經文，修般若波羅蜜的定能迅速成佛。如最早的《道

⁴⁹ 見 Padmanabh S. Jaini, "On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahāvīra and the Buddha," p. 71.

行》：

菩薩摩訶薩一切字、法不受字，是故三昧無有邊，無有正，諸阿羅漢、辟支佛所不能及知。菩薩摩訶薩隨三昧者，疾得作佛，持佛威神。⁵⁰

顯然地，早期《般若波羅蜜經》的宗旨是以「不執著」——修空的定——讓修行者盡快獲得擁有對一切法的智識與相好莊嚴的佛果。這就是為什麼早期《般若波羅蜜經》教菩薩所發的不是悲心，而是成就佛智慧的心。

六、早期大乘「菩薩」的新義

在第五節第（一）項是對相應梵文出現 *bodha* 或 *bodhi* 的不同傳本的經文做了比對，並且顯示早期《般若波羅蜜經》不用未加修飾的「菩提」來指佛的覺悟。然而「菩薩」（*bodhisattva*）是很早便出現的名相，而且此一詞中的「菩提」（*bodhi*）卻是未加修飾的，這是否與第五節第（一）項的研究結果成為矛盾，則需根據學者間對「菩薩」這一名相的研究成果來斷定。

其實，「菩薩」這一名相源自聲聞佛教，並且用於如在《本生經》中，佛陀未成佛時，還在因位修各種六度艱難的行持時的階段。它在早期佛典中意謂「愛著菩提（覺悟）者」或「決定達到菩提者」。基於前者的涵義，Dayal 認為巴利文佛典中 *bodhisatta* 「菩薩」這一詞是源自梵文 *bodhisakta* 「執著菩提者」。⁵¹ 我們現在對「菩薩」這一用語解析為「祈求菩提者」，或「以菩提為

⁵⁰ 見支婁迦讖譯，《道行》，《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 426c18-21。有關在般若波羅蜜的三昧中成佛一項，見 Tilmann Vetter, “Der Mahāyāna-Buddhismus (Anfänge, Wesen),” p. 379；亦見 Tilmann Vetter, “Once Again on the Origin of Mahāyāna Buddhism,” pp. 80-81。有關在般若波羅蜜三昧中能盡快成佛的其他原因，參 Choong, pp. 95-98。

⁵¹ 見 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, p. 7, 9。Arthur L. Basham, “The Evolution of the Concept of the Bodhisattva,” p. 22。亦參 Yuichi Kajiyama, “On the meanings of the words *Bodhisattva* and *Mahāsattva* in

其本質者」是屬於較後期的大乘的理解。此理解是基於複合詞「菩薩」(*bodhisattva*) 含有「菩提」(*bodhi*) 以及「眾生」或「本質」(*sattva*) 二詞。那就是說，我們現在對「菩薩」這一術語的理解來自於錯誤梵文化——*bodhisattva*「菩提薩埵」——的結果。

Schmithausen 基於《般若波羅蜜經》中一段解釋什麼是「菩薩」的經文，而對初期大乘這個「菩薩」名相下了定義。此經文的翻譯如下（以下簡稱 D 段）：

世尊，如果菩薩被稱作「摩訶薩」，那麼，「菩薩」這一字是什麼意義？當這樣被問時，世尊說了以下的話：「……須菩提，因為菩薩摩訶薩修習對一切法的不執著；⁵² 須菩提，因為菩薩摩訶薩為了覺悟一切法，而在〔一切法〕的不執著方面⁵³ 證無上正等正覺；⁵⁴ 須菩提，為了覺悟，菩薩被稱作「摩訶薩」。⁵⁵

Prajñāpāramitā literature,” pp. 254, 256 and 257。

- ⁵² 這一句在早期傳本中，《道行》：「諸經法悉學悉曉」（《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 427b12）沒有「不執著」，但在這一段之後才出現：「如是無所著」（《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 427b21）。然而存於《明度》：「無罣礙」（《大正藏》冊 8，第 225 號，頁 480c3-4）。《鈔經》雖也缺此字，但存於下一句：「悉曉了於諸法無所著」（《大正藏》冊 8，第 226 號，頁 510b4-5）。
- ⁵³ 這裡《道行》：「了知諸經法」（《大正藏》冊 8，第 224 號，頁 427b12-13）、《小般若》：「如實知一切法」（《大正藏》冊 8，第 227 號，頁 538c16）、《放光》：「亦當覺知諸法」（《大正藏》冊 8，第 221 號，頁 18c23-24）、《光讚》（《大正藏》冊 8，第 222 號，頁 179b22-23）以及 Dutt (p. 164, 10-11: *sarvadharmās ca subhūte bodhisattvena mahāsattenāvaboddbhavāḥ*) 缺「不執著」。
- ⁵⁴ 「證無上正等正覺」於一切早期傳本只作「了知」、「覺知」或「如實知」，見前註。
- ⁵⁵ Sk, p. 9, 22-27: *yac ca bodhisattvo mahāsattva iti bhagavann ucyate, tatra bodhisattva iti bhagavan kaḥ padārthab? evam ukte bhagavān āyusmantam subhūtim etad avocat ... sarvadharmāṇām hi subhūte bodhisattvo mahāsattvo 'saktatāyām śikṣate/ sarvadharmāṇām hi subhūte bodhisattvo mahāsattvo 'nubodhanārbhena asaktatāyām anuttarām samyak sambodhim abhisambudhyate/ bodhyarthena tu subhūte bodhisattvo mahāsattva ity ucyate/* 在漢譯中，最後一句：「為了覺悟，菩薩被稱作『摩訶薩』」只存於晚期的《五分》

Schmithausen 於是指出，這段經文透露了早期「菩薩」有「為了覺悟——也就是在心裡想：『我要達到覺悟』——，而不執著一切法」的意思。⁵⁶

這段經文在各種傳本中有些許出入，但這裡提到作為菩薩的兩個因素——為了覺悟一切法以及學習不執著一切法，雖然在《道行》這一段缺「不執著」，但卻出現在緊接此段之後，因此，《道行》談到學習和了知一切法時，應也有不執著一切法的觀念。總的來說，在所有早期傳本中，《道行》、《明度》、《鈔經》、《光讚》以及《放光》，或明言，或隱喻，或在第一句，或第二句，或兩句之間都保留了「菩薩」的定義的兩個因素——為了覺悟一切法而學習不執著一切法。這兩者的關係正如前面 A 與 C 段所說一樣：一方面，由於一切智是無漏的，為了獲得一切智，菩薩必須修對一切法的不執著；另一方面，一切智即是對一切法的知識。基於這樣的理由，《般若波羅蜜經》將學習一切法簡化為對一切法的不執著，即是修空。

《般若波羅蜜經》這 D 段經文非常符合「菩薩」的語源。「覺悟一切法」應來自 *bodhi*「覺悟」，而「不執著一切法」應引伸自 *asakta*「不執著」。在中古印度語言的複合詞裡 *a* 被併吞，字形上與原本 *bodhisakta* 相同，其實應讀作 *bodhi'sakta*。換句話說，初期大乘把早期佛教的 *bodhisakta*「愛著覺悟者」做了新的詮釋：*bodhi'sakta*「不執著覺悟者」。⁵⁷ 菩薩追求覺悟一切法與不執著覺悟並不會成矛盾，因為覺悟一切法是佛的菩提，而不應執著的覺悟可以是二乘的涅槃。菩薩要獲得一切智，就不能落入二乘。有另外一種解釋，若依《般若波羅蜜經》的思想：甚至連佛果也不應被執著，才能證無上正等正覺。所以不執著菩提，才是追求佛果的方法。

至於為什麼「菩薩」這複合詞中的前一個字 *bodhi* 並未修飾為「無上」、「正等」、「正」或「佛」，有兩個可能的原因可以解釋：第一，若依一切智是無漏的說法，不執著一切法才能覺悟一切法的真實性，也即是獲得一切智。那

（《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 868a23）。

⁵⁶ 見 Lambert Schmithausen, "Textgeschichtliche Beobachtungen zum 1. Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā," p. 52: "um der Erleuchtung willen – d. h. in dem Gedanken 'ich will die Erleuchtung erlangen' – nicht [den übrigen Dharmas] verhaftet."

⁵⁷ 見 Dayal, p. 7 以及 Kajiyama, pp. 260-261。

麼菩薩不應執著的覺悟可以是任何三乘的菩提。第二，若依菩薩不落入聲聞、不證涅槃的說法，不執著覺悟應指不執著二乘的覺悟，也即是阿羅漢的涅槃。不管那一種理解，都說明了不應執著的菩提不是特別指無上正等正覺，而這也解釋了為什麼「菩提薩埵」裡的「菩提」沒有修飾為專指佛的覺悟。

《般若波羅蜜經》將「菩薩」詮釋為「不執著覺悟」，與此經中描述菩薩透過不執著的方法追求無漏的一切智，並且不證涅槃是一致的。而「菩薩」在初期大乘佛教的定義也不乖離「菩薩心」中的「菩薩」。

七、結語

總結以上的研究，如近代學者的研究所指出，當「菩提心」還未成為初期大乘佛教的專有術語時，用於作為菩薩的特徵的心意（這樣的一種心意，本文以「前菩提心」為簡稱）的用語是「菩薩心」。雖然「菩薩心」在《般若波羅蜜經》的經文裡只提到修空的方法，但是「菩薩心」並非如這些學者所認為的，只是菩薩修空的心態。本文透過相關文本的分析，證明「一切智心」這一複合詞應被理解為「與一切智相應的心」。雖然「一切智」是佛智，與佛智相應的心便是與空相應，這是與「菩薩心」一致的，但是，一方面，在第二節從相關經文證明希求佛的覺悟也是「菩薩心」的內容之一；另一方面，由一段描述菩薩對一切智的信解的經文（即上面 C 段）考察修空與信心——即修空與相信此修空的方法能圓滿一切智（=佛智）——的一體兩面，證明「與一切智相應的心」是一種向著還未獲得但作為目標的一切智的心，也就是菩薩修空必定伴隨成佛的願心。綜合以上的研究，這些「前菩提心」的用語——「菩薩心」或「一切智心」——不應只指菩薩修空的心態，而也是一種希求成佛的願心。

在有關菩薩修空的特點上，本文根據經文證明菩薩修空即是學習一切法。這樣的修空才是學習一切智，所以非二乘的修空可比擬。至於菩薩修空的目的——覺或菩提（*bodha / bodhi*）這字眼——，本文透過漢、梵文獻資料的比對分析，證明早期大乘經典中表達佛陀覺悟的菩提，一定有前加修飾詞，區別於二乘的未加修飾詞的菩提。如此說明，這些佛典不但認為菩薩所修的空是不共

二乘的，而且菩薩所追求的菩提也一樣是不共的。

總而言之，早期大乘菩薩的心願只求一切智——超越聲聞、辟支佛的，佛的圓滿智慧，修空只是達成這目的的手段。這樣的心願與菩薩修行不共的內容、不共的目標以及「菩薩」此複合詞的解析都相符合的。

引用文獻

佛教藏經

- 《大般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 7。第 220 號。台北：慈悲精舍印經會。
（以下所列《大正藏》皆同）
- 《放光般若經》。《大正藏》冊 8。第 221 號。
- 《光讚經》。《大正藏》冊 8。第 222 號。
- 《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8。第 223 號。
- 《道行般若經》。《大正藏》冊 8。第 224 號。
- 《大明度經》。《大正藏》冊 8。第 225 號。
- 《摩訶般若鈔經》。《大正藏》冊 8。第 226 號。
- 《小品般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8。第 227 號。
- 《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 8。第 261 號。
- 《阿毘達磨俱舍論》。《大正藏》冊 29。第 1558 號。
- 《阿毘達磨俱舍釋論》。《大正藏》冊 29。第 1559 號。
- 《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30。第 1579 號。
- 《八千頌般若波羅蜜經》（藏譯）。《北京版西藏大藏經》冊 21。京都：大谷大學。
- 《八千頌般若波羅蜜經》（藏譯）。《台北版西藏大藏經》冊 7。台北：南天書局。

中日文專書、論文

- 川崎信定（1992）。《一切智思想の研究》。東京：春秋社。
- 丹治昭義（1979）。〈『八千頌』における菩提心の一考察〉。《印度學佛教學研究》第 28 卷，第 1 期。頁 312-315。
- 田上太秀（1990）。《菩提心の研究》。東京：東經書籍。
- 渡辺章悟（2003）。〈『八千頌般若』の一切智〉。《東洋大學文學部紀要・東洋學論叢》，第 58 集。頁 50-79。

西文專書、論文

- Amano, Koei H. ed. 2000. *Abhisamayālaṃkāra-kārikā-sāstra-vivṛti: Haribhadra's Commentary on the Abhisamayālaṃkāra-kārikā-sāstra edited for the first time from a Sanskrit Manuscript*. Kyoto: Heirakuji-Shoten.

- Basham, Arthur L. 1997. "The Evolution of the Concept of the Bodhisattva." In *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. Edited by Leslie S. Kawamura. Delhi: Sri Satguru Publications, pp. 19-59. (1st ed., 1981)
- Choong, Yoke Meei. 2004. *Zum Problem der Leerheit (śūnyatā) in der Prajñāpāramitā*. Frankfurt: Peter Lang Verlag.
- Conze, Edward. 1967. *Thirty Years of Buddhist Studies – Selected Essays*. Oxford: Bruno Cassirer.
- Conze, Edward. 1975. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. Bolinas, CA: Four Seasons Foundation.
- Dayal, Har. 1970. *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. New Delhi: Motilal Banarsidass. (1st ed., 1932)
- de Jong, J. W. 1979. "Conze's Translation of the Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā." In *Buddhist Studies*. Edited by Gregory Schopen. Berkeley: Asian Humanities Press, pp. 371-383.
- Dutt, Nalinaksha ed. 1934. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā – edited with critical notes and introduction*. London: Luzac & Co.
- Edgerton, Franklin. 1998. *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gethin, Rupert. 2001. *The Buddhist Path to Awakening*. Oxford: Oneworld Publications.
- Jaini, Padmanabh S. 1974. "On the Sarvajñatva (Omniscience) of Mahāvira and the Buddha." In *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*. Edited by L. Cousins, A. Kunst and K. R. Norman. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co., pp. 71-90.
- Kajiyama, Yuichi. 1984. "On the meanings of the words *Bodhisattva* and *Mahāsattva* in Prajñāpāramitā literature." In *Indological and Buddhist Studies – Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*. Edited by L. A. Hercus et al. Delhi: Sri Satguru Publications, pp.253-270. (1st ed., 1982)
- Konow, Sten. 1942. *Central Asian Fragments of the Aṣṭādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā and of an unidentified Text*. Memoirs of the Archaeological Survey of India 69. Janpath, Delhi: Archaeological Survey of India.
- Pradhan, P. 1975. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Schmithausen, Lambert. 1977. "Textgeschichtliche Beobachtungen zum 1. Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā." In *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honour of Edward Conze*. Edited by Lewis Lancaster. Berkeley: University of California, pp. 35-80.

- Schmithausen, Lambert. 1982. "Versenkungspraxis und erlösende Erfahrung in der Śrāvakabhūmi." In *Epiphanie des Heils: Zur Heilsgegenwart in Indischer und christlicher Religion*. Edited by Gerhard Oberhammer. Vienna: Publications of the De Nobili Research Library, pp. 59-85.
- Sparham, Gareth. 1992. "Indian Altruism: A Study of the Terms *bodhicitta* and *cittotpāda*." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15.2, pp. 224-242.
- Vaidya, P. L. ed. 1960. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Darbhanga: The Mithila Institute.
- Verboom, Arie Willem Cornelis. 1998. "A Text-comparative Research on 'the Perfection of Discriminating Insight in Eight Thousand Lines, Chapter 1'." Part 1 & 2, Ph. D. diss., Rijksuniversiteit te Leiden.
- Vetter, Tilmann. 2000. "Der Mahāyāna-Buddhismus (Anfänge, Wesen)." In *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Edited by A. Bsteh. Mödling: Verlag St. Gabriel, pp. 373-380.
- Vetter, Tilmann. 2001. "Once Again on the Origin of Mahāyāna Buddhism." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45, pp. 59-90.
- Vira, Raghu. & Chandra, Lokesh ed. 1995. *Gilgit Buddhist Manuscripts – revised and enlarged compact facsimile edition*. Vol. 1-3. Bibliotheca Indo-Buddhica Series No. 150. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Wogihara, U. ed. 1932-35. *Abhisamayālaṃkāraṅkā Prajñāpāramitāvyākhyā: The Work of Haribhadra*. Tokyo: The Toyo Bunko.
- Yuyama, Akira. 1977. "The First Two Chapters of the Prajñā-pāramitā-ratna-gunasamcaya-gathā (Rgs)." In *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honour of Edward Conze*. Edited by Lewis Lancaster. Berkeley: University of California, pp. 203-218.

The Pre-Terminological Expressions of Bodhicitta and Their Meanings in the First Two Chapters of the *Prajñāpāramitā* Sutras

Choong Yoke Meei

Assistant Researcher

Yuan Kuang Institute of Buddhist Studies

Abstract

Previous scholars have shown that **bodhisattvacitta* in the Chinese versions of the *Prajñāpāramitā* is the pre-terminological form of *bodhicitta*, and that it is not a resolve but only “the mind/attitude characteristic of a bodhisattva” who practices in emptiness.

Based on an illustrative story and on the first and second chapters of all versions of the *Prajñāpāramitā*, I try to prove in this article that other than *bodhisattvacitta*, there is another term, *sarvajñatācitta*, which carries the meaning of “the mind in accordance with *sarvajñatā*” and the *sarvajñatā* in this compound refers to a yet-to-be perfected insight. This shows that *sarvajñatācitta* is a quasi-synonym of *bodhisattvacitta*.

Then I investigate a relevant passage in chapter one, where the *adbimukti* in *sarvajñatā* is expounded. This *adbimukti* comprises two facets: the confidence in *sarvajñatā* and the practice of emptiness in accordance with *sarvajñatā*, and both of them consist of different cultivating stages. So long as the practice of emptiness has to be perfected before the attainment of Buddhahood, the confidence in *sarvajñatā* is the belief in the efficacy of the practice of emptiness to attain Buddhahood, and the bodhisattva’s practice of emptiness is to bring it to perfection in accordance with *sarvajñatā*. This means that the practice of emptiness has the Buddha’s omniscience as its object as well as its final aim. In this way I show that the mind of the bodhisattva is a resolve to Buddhahood.

Then, to justify that the aspiration to the awakening of the Buddha can be the uncommon factor that made up the mind of the bodhisattva before the usage of the term *bodhicitta*, I attempt to prove that the awakening of the Buddha is held in the early times of the Mahāyāna to be uncommon with and more superior than that of the other two vehicles by the observation of the usage of the unmodified terms

bodba and *bodbi* in the early Prajñāpāramitā. Finally, the seeming contradiction of this resolve of the bodhisattva with the term *bodhisattva* is dealt with.

Keywords: Prajñāpāramitā; sarvajñatācitta; adhimukti; bodhicitta; cittotpāda