

布施概念的變遷(四)

般若經中的布施思想

白石凌海著

許洋主譯

圓光佛學研究所

一、序言

筆者已以〈布施概念的變遷〉為題反覆加以論證考察，因此擬先就其方法、目的以及迄今的成果的概要提出若干說明。¹

此處所說的布施概念，是指施者與受者之間以施物為媒介的授受關係²。而這個授受關係不只限於以施物為媒介的施者與受者雙方外在交換關係的範圍，也意味著人與人之間以布施為契機的精神交涉（＝與他人的溝通），更

¹ 請參照以下的拙論。〈施概念の變遷〉（I）（II）（III），《豐山教學大會紀要》第17號、第18號、第19號，豐山教學振興會（1989）、（1990）、（1991）。

² 在此場合，成為施者與受者雙方的媒介的「施物」，不單指具有物質性的「物」，也廣指抽象性「行為」等——令他們雙方的關係成立的媒介。又，成為布施對象的「受者」當然也不是特定的個人，可以廣泛地解作集團或籠統的布施對象。

成爲社會集團構成的基礎。也就是說，施者或受者透過「布施」此一具體的行爲，形成互相承認自己以外的他者的關係，又此關係既然是自己與他人的關連，則它也成爲促成自己與社會的關係的基礎，更進而也成爲設定自己在社會內所占特定地位的依據。因此，將與布施有關的種種具體關係以及支撐那些關係的布施思想加以分析考察，藉以理解令那種布施概念成立的社會的特徵，又另一方面掌握在這樣的社會內者所具有的意義和特異性。³

嘗試按照以上那樣的觀察以釐清在印度社會中佛教的特色或獨特性，是筆者舊稿的企圖所在。

二、布施概念的變遷

古代印度社會中的出家修行者不在社會上從事正業，而到森林中過隱居的生活，或又一處也不久住而遊行遍歷各地。他們拒絕他人的援助，靠自力獨自採集食物維持生活，或以完全靠他人的善意取得食物的乞食方式維持生活⁴。順便一提，釋尊及其弟子當初一面專賴乞食保存自己的生命，一面專心致力於爲自己而做的修行。在論究般若經中的布施思想前，擬於以下揭舉迄今已闡明、在如前述那種意義下的布施概念的特徵。

(a) 古法典中的布施思想⁵

爲了理解古代印度社會中的布施概念，筆者曾嘗試藉古法典

³ 關於拙論的方法論，請參照註 1 所揭拙論〈施概念の變遷 (I)〉的註(1)、(2)。根據與拙論相同的主旨、而更詳細地論述有關布施的諸問題的論文，還有以下幾篇。高橋正己〈贈與と布施——佛教的社會を求めて——〉，《佛教經濟研究》第 14 號，駒澤大學佛教經濟研究 (1985) 及同著者的〈「苦」の意味と「布施」——「事象適合性」の探究としての「根源的分割」と「過剰」——〉，《佛教經濟研究》第 18 號，駒澤大學佛教經濟研究 (1989)。

⁴ 前者是所謂四住期說中所說第三住期的林住者的生活形態，後者大概相當於第四住期的遊行遍歷者。詳情請參照拙論〈インド古法典(Dharma-sutra)における住期說(asrama)の展開〉，《大正大學綜合佛教研究所年報》第 13 號(1991)。

⁵ 參照註 1 所揭拙論〈施概念の變遷 (I) ——インド古法典における布施の思想——〉。

(Dharma-sutra) 的記述，把主要見於乞食者的施物授受關係及潛藏於其背後的布施思想解釋明白。見於其中的施者與受者之間最具特徵的關係，是施者與受者雙方基於施物與功德的交換所獲致的互惠。亦即一方面施者因將施物施予受者而獲得功德，另一方面受者給予施者功德作為接受施物的回報。在這個場合，還原給施者的功德，是以受者的德性為起因而成立的，而這德性是由於受者所保持的吠陀的權威而來的。

功德對施者而言是有意義的東西；他們接受它，不外因為他們自己承認使功德可能生成的吠陀的權威及其德性是有價值的。一方面，保持有權威的吠陀的受者不只獨占吠陀的知識，而且負有維持它的立場，即：保持吠陀的知識的人是令功德生出的「福田」，廣為一般社會所贊同，因此他們在社會上獲得作為受者的資格與特權。⁶

(b) 最初期佛教中的布施思想⁷

對不承認吠陀權威的佛教徒而言，前述所見那種基於吠陀的權威而成立、福田思想（如已述，此也可說是互惠性的交換關係），當然是難以認同的。

對最初期的出家修行者而言，乞食是獲得食物的唯一手段，但在乞食之際與施者的交際要嚴格限制。雖做乞食這種依賴他人以維生的行為，但與他人的關係要盡可能地迴避。因此，在受施之際，不只不對施者表示回禮的打算，而且更要以積極的態度拒絕受施，即使那只是施者對受者的一些期待和歸還。即：自己意圖「成為福田的立場」要徹底避免。

出家修行者是放棄家庭生活而於各處遊行遍歷的人，雖進入村落內乞食，但要極力迴避與村民來往；對村民的期待也未必都要一一回應，卻要一心一意地努力修行。總之，出家修行者的基本立場可以說是在福田思想的範圍外且希求從世間超脫出來（出世間）。

⁶ 福田思想中所見施者與受者這種互惠性的交換關係，也可以解作基於「淨、不淨」觀的施者與受者雙方的交換關係，亦即藉著將施物施予有淨化此不淨的能力的受者，施者的不淨得到對治。參照註 1 所揭拙論〈施概念の變遷(I)〉及 Louis Dumont: *Homo Hierarchicus, Le systeme des castes et ses implications*. Gallimard (1996)p.51~。

⁷ 參照註 1 所揭拙論〈施概念の變遷 (II) ——最初期の佛教における布施の思想——〉。

然而，最初期成立的佛教文獻處處說到福田思想。當然，那些都是對在家的佛教信徒說的，都是作為鼓勵布施行為的根據而說的。所謂「福田」，是指施物的受者是「生福之田」，因此福田思想是主張施者藉著對他布施而結果得到功德（＝生天）的思想，並宣說佛教的出家修行者是福田。

因此，在佛陀有關福田思想的說法中，可以說對出家修行者說的和對在家信徒說的是有所殊異的。在最初期的佛教，出家與在家的差別很難超越，是絕對不容混淆的。

（c）福田思想的發展⁸

如此，見於最初期的佛教文獻的福田思想，當然不承認其依據即吠陀的權威，不過也不明示令福田思想成立的新根據。雖然這樣的福田思想很不可解，但為一般社會所認同；福田的角色就由修行者個人去承擔。

隨著時代的遞嬗，成為福田的對象由修行者個人逐漸轉移到僧團（出家修行者的集團），終於僧團比修行者個人更受重視。對僧團的布施比對修行者個人的布施可得到更多的功德，而且擴大其功德的領域：不僅更好的來世的保證（生天），連種種現世利益的獲得，也頻頻提及。總之，在福田思想如從來那樣受到肯定之後，對在家信徒越發鼓勵、宣傳布施行為。這件事被認為反映出：修行者的生活由獨自一面乞食一面遊行遍歷的形態轉而變成留在僧團的時間逐漸長，終於移到以僧團為中心的生活的歷史經緯。總之，修行者逐漸不必為了維持生命而獨自到村落乞食；他們一面住在精舍內一面受惠於信徒捐給精舍的施物的分配，因此即使不憑藉自身個人的努力也能維持生活。

隨著如以上所見那種狀況的推移，「布施概念」，也就是說施者與受者的關係，也有很大的改變。在最初期，施者與受者的關係是一對一直接的、個別的對待，而到後來，僧團的組織介在施者與受者雙方之間，受者按照其中的一般規則，間接地享受被分配到的施物，而和施者的意志毫無關係。精舍（vihara）和僧院（lena）不但設備完善，使修行者在更好的環境下能更合理地實踐本來的修道，而且依然確保其出世間性，但迄今所看到的那種修行者

⁸ 參照註1所揭拙論〈施概念の變遷（III）——福田思想の發展——〉。

在生活形態上的變化，被認為必然也會導致他們在修行內容上的變更。

三、般若經中的布施思想

以下擬依據前述有關布施的諸種概念，嘗試對般若經中的布施思想做一番檢討。為此，擬先就在複雜且涉及許多方面的諸般若經典中本稿所處理的文獻的概要加以 述。

(a) 般若經的諸種文獻

有關般若經典成立史的研究，雖含有漫長的歷史經緯及隨之而來的諸種說法，但根據現在學界的定論，般若經典的成立史大概可歸納如下。在現存般若經典中，最古的是屬於小品系的般若經，它逐漸擴充為大品系，然後更一再發展而成為《十萬頌般若經》。相對於這種朝增廣、擴大一途發展的傾向，在另一方面，也有比較小部且單獨流通的般若經典群。以上先大致分別出二種般若經典群，不過，這些也占了為數甚多的般若經典的主要部份。⁹

小品系中最古的漢譯是支婁迦讖譯《道行般若經》，但這部經也是現存最古的大乘經典。《道行般若經》由三十章構成，但其中也有新古層的區別：被認為最早成立的部分是被稱為「原始般若經」的〈道行品第一〉。其次是〈難問品第二〉以下到〈累教品第二十五〉，而〈不可盡品第二十六〉和〈隨品第二十七〉又次之，又以下從〈薩陀波崙品第二十八〉到最後的〈囑累品第三十〉三品被認為是後世附加的。即使只就小品系最古的漢譯大略地檢視一番，也可以這樣地歸結出四個發展階段¹⁰。本稿擬一面留意如以上那樣的般若經發展過程，一面先就小品系所說，其次就大品系，而且最後就單獨流通的諸般若經典來檢索有關布施的說法，並加以考察。

(b) 小品系般若經

在前節可看到：構成小品系形式的最古漢譯經典，其成立過程在文獻

⁹ 三枝充憲博士依照成立年代的順序將許多般若經類分成十二群。參照《般若經の真理》，春秋社（1971）55頁以下。

¹⁰ 參照平川彰《インド佛教史》上卷，春秋社（1974），316頁以下，以及三枝充憲〈II 般若經の成立〉《講座・大乘佛教2——般若思想》，春秋社（1983），101頁以下。

學上可分成四個階段，但其所說內容係以宣講般若經的基本主題即「般若」、揭示「現世利益」、廣說利他行的「隨喜與迴向」這三種層次展開。若進一步從順應菩薩具體實踐的主體方面來考察，則可把這三種層次解作如下的三種階段：1) 菩薩自己無取得 (aparigraha-)、無執著 (anupadana-) 的實踐；2) 般若波羅蜜多功德 (現世利益) 的宣揚與般若經卷流布的勸誘；3) 對他人的直接服務 = 利益有情。¹¹

般若經典之中有關布施的記述，大多見於六波羅蜜多之一的布施波羅蜜多被提及之處，因此以下擬先扣緊這點，並按照已述小品系般若經分四階段成立的過程，以及前述小品系般若經分三種層次展開的內容加以考察。

符合 1) 的地方相當於小品系《道行般若經》〈道行品第一〉，是最早成立的，也是構成般若經的中心思想的部分¹²。此部分只專說般若波羅蜜多，不見六波羅蜜多一詞¹³。因此，連布施波羅蜜多一詞也沒有，但此處描述到視一切有情有如自身、應努力去除他們的一切苦那樣修利他行的菩薩摩訶薩的舉止形狀。¹⁴

2) 與〈難問品第二〉以下到〈功德品第三〉相當。至此逐漸明示般若波羅蜜多與六波羅蜜多中它以外的其他五波羅蜜多的關係。即宣說：般若波羅蜜多在布施波羅蜜多以下的五波羅蜜多之前，因此學習般若波羅蜜多時，就學習到六波羅蜜多全部，並由於這樣而連現世利益 (drstadharmika-) 也獲得¹⁵。此處亦不見有關般若波羅蜜多以外五波羅蜜多各支的具體且詳細

¹¹ 關於這點，請參照拙論〈菩薩と六波羅蜜多の實踐——般若經における菩薩行の思想的根據——〉，《豐山學報》第 34 號，豐山宗學研修所(1989)。

¹² 這是經典中最古層、被稱為「原始般若經」的部分。參照 芳光運《大乘佛教の成立史的研究》，山喜房 (1980)，568 頁以下。本文中按照最古的漢譯即支婁迦讖譯《道行般若經》的章節記述。

¹³ 玄奘譯似乎漸漸譯作「布施乃至般若波羅蜜多」(《大正藏》七卷，766 頁上等)。梵文作 paramitasu，是複數〔譯者按：paramitasu(paramita)f.pl.L.在此波羅蜜多呈複數型，指許多波羅蜜多〕。

¹⁴ 支婁迦讖譯《道行般若經》作「欲令安隱，念之如父，念之如母，念之如字，念之如身無異，常當慈念之」(大正藏八卷 428 中)。順便一提，該處羅什譯作「於眾生易想、樂想、父母想、子想、我所想，則能利益無量阿僧祇眾生」(《大正藏》八卷，539 頁下)。

¹⁵ 〈功德品第三〉，羅什譯作〈塔品第三〉，又玄奘譯作〈第四分供養窣堵波品〉。在此把般若波羅蜜多與對佛塔的供養和功德關連起來說。也提及般若波羅蜜多和其他波羅蜜多的關係，並說到現世利益。

的說明，但說把般若波羅蜜多經卷施與、喜捨給他人，可得到最多的功德¹⁶。然而，關於其中所說的「喜捨」，雖然小品系般若經可以說因過分重視般若波羅蜜多（＝般若經卷）而當然在另一方面也同時宣說徹底的利他行，但說「喜捨」也只是爲了廣泛地流布般若經卷而已，並沒有觸及廣泛地利益有情的直接行爲。

3) 相當於〈漚 拘舍羅勤助品第四〉以下。與2)的情形同樣，3)繼承在六波羅蜜多中特別重視般若波羅蜜多的立場，並一再反覆地提出這樣的主張。又以比喻說：般若波羅蜜多是五波羅蜜多的導師，布施的實踐若沒有般若波羅蜜多則不得波羅蜜多此一名稱，與天生的盲人相同。直截了當地表明般若波羅蜜多比什麼都殊勝。因此，在這樣的見解下，即使不否定布施所導致的功德，也不以爲布施本身有任何意義。¹⁷

總之，施與受的具體行爲，亦即施者與受者的授受關係，也可以說在般若波羅蜜多之前失去其意義，並且被等閑視之。即：不是依據布施本身，而是依據內在於布施此一行爲的精神性及其目的來評定這種接受關係的意義。例如說：即使長期做許多布施，若是懷著「有所得心」（*upalambha*¹⁸-*samjbin-*）而行，則其功德也遠不如修般若波羅蜜多與善行方便、迴向一切智智而得的功德，或雖藉著不以般若波羅蜜多爲導的布施也能獲得功德，但比較起來，還是般若波羅蜜多的修習得到更多的功德。又，其目的是要在善行方便的引導下爲一切有情而做。

般若經不用說是以般若波羅蜜多的說示爲其中心課題的，但在另一方面它不是以聲聞、緣覺的自利行而是以利他行爲根據。般若波羅蜜多的說示與利他行這二點是小品系般若的基本主題，其所說見於經典的各處。尤其菩薩的利他行是：不只要爲別人追求福利，而且要爲一切有情把自己的全部，包括生命，奉獻出來；這是很壯烈而且是自我犧牲的利他行¹⁹。這些在最古

¹⁶ 相當於羅什譯〈佐助品第六〉、梵文的第五章 *Punya-paryaya-*。喜捨是 *parityaga-*。

¹⁷ 三種層次中的第三，相當於羅什譯〈迴向品第七〉以下。〈泥梨品第八〉所詳述的，是對般若波羅蜜多而不是對諸波羅蜜多的強調。

¹⁸ 「以有所得心」（羅什譯 549 頁上），見於梵文《八千頌般若經》80 頁（P.L. Vaidya ed., *Astahasrika Prajñā-paramita*, Buddhist Sanskrit Texts No.4, The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga, 1960）。

¹⁹ 雖處處可見，但註 14 所舉之例也是其中之一。本文中所提出的說示很清楚明瞭。又，《大智度論》也引用種種本生譚，就犧牲的精神〔以身布施〕加以說明。再者，關於《大智

的漢譯《道行般若經》也已說及，但以下舉羅什譯作為一例。即：

菩薩應常不驚不怖。若在惡獸之中不應驚怖。何以故？菩薩應作是念：我今若為惡獸所噉，我當施與；願以具足檀波羅蜜，當近阿耨多羅三藐三菩提。（〈深功德品第十七〉568頁上）

梵本《八千頌般若經》將旁邊有點的部分更加以敷衍而述如下。

因為那位菩薩摩訶薩為一切有情的利益非把〔自己的〕全部施捨不可。他應該這樣發心：縱使猛獸要吃我，我也要把這個施物(dana-)〔譯者按：指菩薩自己〕給牠。（《八千頌般若經》第19章178頁）²⁰

並繼續說：

因為那位菩薩摩訶薩喜歡施捨自己的全部這種善。又因為菩薩摩訶薩連身體也〔為了一切有情的利益〕而捨，並應捨去一切資生具(pariskara-)和裝飾(upakara-)。（《八千頌般若經》第19章178-9頁）

般若經典所具有的這種特殊性格，被認為提示出在了解其所依立的思想基礎上不可忽略的線索。「般若波羅蜜多」與「利他行」此二主張，已出現於小品系的最古層即〈道行品第一〉，並終始一貫，成為經典內容的基準。

先揭示般若波羅蜜多是無取得、無執著的實踐，其次提出般若波羅蜜多具有特殊力這樣的見解，最後甚至說藉著受持讀誦乃至供養主講般若波羅蜜多的經典即般若經典，連現世功德都可能獲得²¹。一方面與此不同，如前面所看到的，也一貫地說到自我犧牲的利他行的立場。

小品系的論調中所看到的「布施概念」（施者與受者的授受關係）的特徵，在與本文之初所述諸種概念做比較時，會變得更加明確。在此之前的小

度論》的本生譚，參照加藤純章〈VI 大智度論の世界〉《講座・大乘佛教2——般若思想》，春秋社(1983)，172頁以下。

²⁰ 梵文《八千頌般若經》的章名及頁數，係依據註18所揭舉的梵本。

²¹ 以上諸說見於支婁迦讖譯〈功德品第三〉。其中，般若波羅蜜多被說為「大術(mahavidya-)」、「無上術(anuttaravidya-)」（羅什譯，542頁中）。

品系的所說中，對作為受者的立場並未做說明，而專從作為施者的觀點加以記述。總之，所說的概要在於：留意修布施時必須以般若波羅蜜多為導，以及宣揚修布施的菩薩要有徹底的犧牲精神。

在處理般若經典以前的文獻而探討到的「布施概念」中所見有關布施行為的說示，是針對在家信徒而提出的。不論是佛教的修行者或是佛教以外的修行者，只要他是遊行遍歷的出家人，他一定放棄正業，而完全依靠別人施予食物等維生，因此有關他們的記述當然都是涉及享受布施的方面。最初期的佛教修行者藉著乞食以維持自己的生命，而且逮至僧團發達後，出家修行者也按照僧團的規則分配施物。後來，雖然也有出家修行者前往在家信徒之處說法（法施），但可以說根本看不出他們要為在家信徒及別人做什麼的樣子。因此，受施的是修行者，而布施（做出施與行為）的是在家信徒，對兩者嚴加區別。

如果那樣，那麼由於小品系中有關布施的主張以有關施者的事為重要的主題，所以它是以在家信徒為對象而說的嗎？換言之，般若經（最古的小品系）本來是對在家信徒說的經典嗎²²？關於這點，擬在更進一步進行論證之後，再重新考察。

（c）小品系般若經

小品系根本的思想背景是般若波羅的說示與利他行的宣明，因而體現這種理念的菩薩一面實踐般若波羅蜜多，一面專心致力於利益有情；職是之故，如前節所見，「布施概念」始終以有關施者的事作為探討的問題。然而，在小品系中，也很例外的，有就菩薩接受布施的場面而做的記述，因此擬舉其例於下。首先最古的漢譯《道行般若經》〈守空品第十七〉說：

若受人衣被、飲食、床臥具、醫藥，悉真是般若波羅蜜者，心在其中立，所受施悉除去，近薩云若。（支婁迦讖譯，462頁下）

²² 〈功德品第三〉向善男子、善女子說佛塔崇拜與供養及其功德，由此可知它有朝向在家信徒的傾向，但經典所說之中也有涉及在家與出家雙方之處，很難遽下決定它到底是傾向其中的哪一個。般若經出現的經緯，涉及大乘佛教起源的問題，而關於這點，向來有諸種說法。

在《摩訶般若波羅蜜經》〈深心求菩提品第二十〉〔譯者案：〈深心求菩提品第二十〉不屬於《摩訶般若波羅蜜經》，而屬於《小品般若波羅蜜經》〕中，此段被詳說成如下：

所受供養、衣服、飲食、臥具、醫藥、所須之物，一心修習般若波羅蜜故，能淨報施息，亦近薩婆若，是故菩薩若欲不空食國中施，若欲利益一切眾生，若欲示一切眾生正道，欲解一切眾生牢獄繫縛，若欲與一切眾生慧眼，常修行應般若波羅蜜念。（羅什譯，572頁上中）

在此成為問題且旁邊有點的地方，施護譯中，述得更詳細。即《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》〈善知識品第二十二之二〉說：

……菩薩雖復受施，以一心修習般若波羅蜜多故，於彼施者、受者及其所施皆悉清淨，得近一切智。……（施護譯，655頁中）

如此處也很明確地指出那樣，無論如何都貫穿著以般若波羅蜜多的修習為最優先的般若經典的基本立場，而且在羅什譯說藉著此事淨化供養衣服等「施物」，在施護譯則說藉著此事淨化「施者」與「受者」以及「所施」²³三項。此後來成為定論，是與小品系各處都能看到的「三輪清淨」說相同的見解。

可是，也很意外的，與前揭小品系所說對應的大品系的地方並沒有說到三輪清淨。然而，受施的立場比前說更明瞭，對小品系該處所沒有的「福田」思想也加以明示。即：

須菩提，是諸善男子善女人雖未作佛，能為一切眾生作大福田，於阿耨多羅三藐三菩提亦不轉。所受供養、衣服、飲食、臥床、疾藥、資生所須，行應般若波羅蜜念，能必報施主息，疾近薩婆若。（《摩訶般若波羅蜜多經》〈夢誓品第六十一〉，《大正藏》8卷，354頁下）

²³ 如本文中的引用，施護譯作「於所施」，不是所謂「施物」。梵文本作「淨化施主和慈善家的施物及供養品」（dayakanam danapatnam ca danadaksinam viwodhayanti. P.200）。再者，支謙譯（499頁下）和曇摩犍、佛念共譯（535頁下）接近支婁迦識譯。

順便一提，《大智度論》對這段經文的註釋是：

諸菩薩……是人雖未得無上道，已是一切眾生之福田。……不空食，名能報施主能生道。能令施主之福無盡，乃至入涅槃。（《大正藏》25卷601頁上）

以上兩處引文都說受者對施者而言是「福田」，對施者要報恩。總之，可以說：以布施為契機而生的施者與受者的相互關係，即使在這個時代也依舊以福田思想為根據而被理解；這種狀況一貫不改，且頗具支配性。

到了新的漢譯問世，如前揭，在小品系中也已有同於三輪清淨說的思想，但在大品系中處處都將「施者」、「受者」及「施物」當作詞組合起來用，把它們也定義為不可得和無自性空。例如《摩訶般若波羅蜜多經》說：

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。（羅什譯〈序品第一〉，218頁下）

或又說：

復次舍利弗，菩薩摩訶薩行檀那波羅蜜時，應薩婆若心布施，觀諸法如幻，不得施者，不得所施物，不得受者。是名行檀那波羅蜜時般若波羅蜜大誓莊嚴。（羅什譯〈辯才品〔譯者案：原文誤作「弁辯品」〕第十五〉245頁中）

與這些類似的記述不勝枚舉，但無論如何，在小品系的所說中，如已確認的，擴大陳述，而說由於以無所得、無執著的實踐即般若波羅蜜多為導，所以布施的行為才有意義，也才能得到波羅蜜多之名；前說可說是那件事在布施上的理論性適應。總之，所謂三輪清淨（三輪是不可得的），根據前者的記述，是與「不住法」、「無所捨法」同一，而在後者則與「觀諸法如幻」同一，結果布施也被說成「住般若波羅蜜中住」、「般若波羅蜜大誓莊嚴」。換言之，修行般若波羅蜜多時，菩薩的一切行為——在這個場合指布施概念的總體，亦即施者與受者以施物為媒介的授受關係——變成不可得（清淨）。

又，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。即世間的布施波羅蜜多指：成為施主，對所有的人施予

種種物品，但於我相、他相和施相起執著，而生出如下所說的念頭：

施時作是念：我與彼取，我不慳貧，我為施主，我能捨一切，我隨佛教施，我行檀那波羅蜜多。……（羅什譯〈無生品第二十六〉，272頁中）

在另一方面，出世間的布施波羅蜜多是三輪清淨，如下所說才是徹底通達空觀的立場：

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。（羅什譯〈無生品第二十六〉272頁中）

就布施而言，所謂三輪清淨，不外是無所得、無執著的實踐亦即般若波羅蜜多行，但它同時也是出世間的行爲。根據見於般若經以前的諸經典的布施思想，如已觸及的那樣，世間和出世間的範疇被嚴加區別；兩者是在施者所屬的在家（世間）與受者亦即出家修行者（出世間）的對比中被理解的。出家修行者的生活是依賴在家信徒所提供的食物維持的，但不論是藉著乞食或是藉著僧伽內的施物分配以維生，對這種和他人（世間）的關係，他們應極力避免。總之，也可以說：他們藉著不斷地從他們與他人（世間）的關係解放出來以保持出世間的立場。

然而，三輪清淨說將迄今所檢討的那種有關世間與出世間的諸種概念全部觀為不可得，認為它們毫無意義。根據這樣的觀點，向來所說的在家或出家的實際差異並不重要，因而藉著基於般若波羅蜜多的新解釋對在家或出家重新給予定位。

可是，小品系及小品系宣說財施與法施此二種布施，但在《大智度論》才真的對布施做詳細的解說，因此以下擬檢視《大智度論》所作的那些記述中的若干例子以供參考。

《大智度論》介紹布施有下、中、上三種，並表示後者比前者更殊勝。所謂三種布施，是指「以財寶布施的下布施」、「以身布施的中布施」以及「於種種施中心無執著的上布施」。這些布施都是帶著慈悲心在做的，但其中「上布施」最殊勝是因為發覺到智慧，所以它是清淨的。關於布施是淨或是不淨，前面也已觸及，但在別處也常常說到。總之，那些判斷的基準都很清楚明瞭，

也都依據是否以般若波羅蜜多為導的差異而定。

以上的解說來自本生譚中尸毘王為鴿而把自身施捨給鷹的故事，其主旨在於闡明以智慧為導的布施比尸毘王這種犧牲的行為更殊勝²⁴。般若經所依據的根本立場，自小品系的最古層以來就一貫不改，一直是在說示般若波羅蜜多及宣傳自我犧牲的利他行，這點先前也已指出，但此處對般若波羅蜜多和自我犧牲的利他行，此二者定優劣，並將般若波羅蜜多置於一切價值的根底。

也有地方說異於此的三種布施。在這個場合，所謂三種，是指物施、供養恭敬施、法施。物施是「以珍寶、衣食、頭、眼、髓、腦如是等一切內外所有盡以布施」，供養恭敬施是「信心清淨，恭敬禮拜，將送迎逆，讚遶供養」，法施是「為道德故，語言、論議、誦讀、講說、除疑、問答、授人五戒，如是等種種為佛道故施」²⁵。圓滿達成以上三種布施，名之為「布施波羅蜜多滿」，但這三種與先前所檢討的例子同樣，也被認為有優劣之別。從物質的布施進展到供養恭敬的布施，這與小品系所說的發展次第是相對應的²⁶。又說明財施與法施的差異，並認為此中法施更殊勝；這種見解散見於般若經的各處。

總之，這些說法可以說是依據般若經——雖說利他行，實際上卻最重視般若波羅蜜多——從一開始就保持的基本思想而做的發展性註釋。

(d) 其他諸經典

到現在為止成為考察對象的是小品系、小品系；在它們以外的文獻尚有也可稱為般若經典集大成的玄奘譯《大般若波羅蜜多經》，其中收錄幾部比較小的單行經典，如《文殊般若經》、《濡首菩薩經》、《金剛般若經》、《善勇猛般若經》等。它們分別相當於《大般若波羅蜜多經》的第七會、八會、九會、十六會。在此擬就這些經典檢討有關布施的諸種說法。

《文殊般若經》中雖有福田一詞，但六波羅蜜多的說示及其名稱尚未

²⁴ 《大智度論》，《大正藏》25卷，92頁下。

²⁵ 《大智度論》，《大正藏》25卷，146頁下~147頁上。

²⁶ 請參照註11所揭拙論。

出現。因此也沒有布施波羅蜜多一詞，更未見有關布施的說明²⁷。《濡首菩薩經》中雖有從布施到般若的六波羅蜜多，以及在不同的地方加上方便、願、力、智而成的十波羅蜜多這些用語，但在此也還看不到有關布施的說明²⁸。然而，《金剛般若經》中說到布施的實踐與般若波羅蜜多的關連及其功德的多寡。即關於前者，說：

……都無所住應行布施。不住於色應行布施。……如不住相相應行布施。(《大正藏》7卷，980頁中)²⁹

關於後者，則述布施的內容，說善男子或善女子即使施捨許多七寶和身體，其功德也遠不如以下所說那件行為的功德。

……若善男子或善女子於此法門乃至四句伽陀受持讀誦，究竟通利，及廣為他宣說開示，如理作意，由是因緣所生福聚甚多於前無量無數。(《大正藏》7卷，981頁上)

這些都是小品系所明示、貫穿般若經的基本見解。《善勇猛般若經》中也說六波羅蜜多與四攝法各支的名稱，並從修行般若波羅蜜多的立場來理解它們。又說應將財與法施予一切有情，但其具體內容不詳。³⁰

玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》，從第十一會到第十六會，順次說布施波羅蜜多以下的六波羅蜜多。其最後即第十六會是先前所揭舉的《善勇猛般若經》，但從第十一會到第十五會則相當於藏譯《聖五波羅蜜多說示大乘經》；在西藏，這部經典單獨流通。因為它說般若波羅蜜多以外的五波羅蜜多，因此不被列入所謂般若經典的範疇中³¹，但第十一會說的是拙論所要探討的布施波羅蜜多，因此擬檢視其所說於下。

²⁷ 《大正藏》7卷，玄奘譯《大般若波羅蜜多經第七會·曼殊室利分》二卷(574~575卷)。但說佛的無上福田(968頁下~969頁上)。

²⁸ 《大正藏》7卷，玄奘譯《大般若波羅蜜多經第八會·那伽室利分》一卷(576卷)。前者是(976頁下)，後者是(977頁中)。

²⁹ 《大正藏》7卷，玄奘譯《大般若波羅蜜多經第九會·能斷金剛分》一卷(577卷)，980頁中。

³⁰ 《大正藏》7卷，玄奘譯《大般若波羅蜜多經第一六會·般若波羅蜜分》八卷(593~600卷)。涉及財施、法施(1107頁上)。

³¹ 被收錄於大藏經諸經部(mdo sna tshogs)。北京版七八卷 No.848。(Hphags pa pha rol tu phyin pa lva bstan pa shes bya ba theg pa chen pobi mdo)。

支撐般若經所說的基本論調，如迄今再三指出的，是般若波羅蜜多與利他行的宣說。玄奘譯《大般若波羅蜜多經》〈第十一布施波羅蜜多分〉也與此相同，完全承襲這種論調，毫無差別。此經典從明確地定義般若波羅蜜多和利他行的實踐是與聲聞、緣覺二乘根本不同且比它所更殊勝的教法開始。也就是說菩薩行優於二乘。又，此經典也說三輪不可得及布施波羅蜜多普能圓滿一切波羅蜜多。其中更可看到有關實踐布施的具體經緯的記述。即：菩薩先思維「一切法性畢竟空寂」，接著觀想「一切智智具最勝功德」，其後為一切有情修利他行。說布施要有般若波羅蜜多為導才能成為布施波羅蜜多，但那是布施與般若波羅蜜多的關係在理論上的表現；在實踐上，布施藉著般若波羅蜜多才會成為無執著的行為，這是因為認為：先通達般若波羅蜜多（一切法性畢竟空寂），然後修利他行，此二者在菩薩的實踐上是屬於階段性的進展。³²

又，在別處說財施與法施：

先以財施攝受有情，令離世間諸貧窮苦；後證無上正等覺時以無染法教誡教授諸有情類，令其解脫生死眾苦。（《大正藏》7卷，1018頁上）

這是在 述財施與法施二者的前後關係及其任務的差異。如此，在〈第十一布施波羅蜜多〉的所說中，可看出在依據般若的基本思想之後布施此一實踐應如何進行的諸種說法，但這可以說是出於現實的要求，即：般若波羅蜜多的修習外，更重視屬於利他行的布施。

四、結語

以上概觀諸般若經典中所見有關布施的所說。其中可看到有關布施的種種想法及其發展的經緯。般若經的基本主題是般若波羅蜜多與利他行；這樣的立場，如迄今所見，雖以各式各樣的方式表現，但從小品系的最古層到比較後世成立的般若經典都連貫不斷，確實被承襲而成為它們的根幹。

有關布施的諸種說法，在許多場合都可看到是把般若波羅蜜多和利他行關連起來說的，但那是依據對一切事物無所得、無執著的實踐亦即般若波

³² 有關於這些的詳說，請參照註 11 所揭拙論。

羅蜜多的修習而做的解釋。即：在布施的實踐中，對布施的總體——以布施（施物）為媒介的施者與受者的全部相互關係（經典將此直截了當地說為「三輪」）——無所得、無執著，被說成布施的實踐原理。按照這樣的見解，「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。³³

般若經中這種布施概念的特徵，在和以前有關布施的諸種思想比較時，有什麼樣的意味？見於般若經以前的文獻的布施（施與行為），主要是與在家信徒有關的問題；他們常出於對生天或現世利益的期待而行布施。這種以回報為前提的布施，是於在家信徒對出家修行者的施與此一對應關係中說的。換言之，追求功德的在家信徒所做的布施，使在家、出家此一本來站在相反立場的雙方結連起來；雖然它有時不過是在家信徒對出家者單方面的期待，但卻以福田思想為背景而成立。

然而，般若經一貫宣說的布施不是為自利，而是出於利他的動機；也絲毫不考慮回報，而專心致力於利益有情。更說只有藉著這樣的修為，菩薩才能「攝受一切智智疾證無上正等菩提」³⁴。在此，向來在家與出家之間那種對立的、隔絕的關係已失去意義，一切價值判斷的根據被總括為無執著的實踐（＝以般若波羅蜜多為導）和為了利他此一菩薩自身的精神領域。向來，修行者於放棄在家生活而希求出世間之中追求自己的宗教理念的實現，相反的，那些菩薩將從在家朝向出家此一 *Vektor* [譯者案：德文，數學名詞，「向量、矢量」之意] 還原到內在於自己的行為的精神性上，而那種精神就是對任何事物常無執著，他們也應努力把它發揮在自己的日常行為上，亦即在般若波羅蜜多的實踐中達成他們自己的宗教理念。

在家信徒所做的善行涉及現世利益和生天。向來的想法是：要實現自己的究竟的宗教理念，只有放棄這樣的在家生活，此外無別計可施。相對於此，般若經所描述的理想菩薩，可以說是對現世利益和生天進而連涅槃都

³³ 在最初期的佛教文獻中，也可看到重視施者的心情、精神性的立場（參照註 1 所揭拙論〈施概念の變遷（II）〉）。本論中沒有檢討的餘裕，但這樣的見解與般若經所說有一脈相通之處。

³⁴ 《大正藏》7 卷，玄奘譯《大般若波羅蜜多經第一會·布施波羅蜜多分》，992 頁上。

不祈求、超越在家、出家此一範疇的全新的佛道佛行者。³⁵



³⁵ 有關般若經的布施的論文，有真野龍海〈施の思想〉、小峰彌彥〈布施波羅蜜について〉〔以上被收錄於《勝又俊教博士古希記念論集・大乘佛教から密教》，春秋社（1981）〕。對《大智度論》所說布施的思想，廣就它與初期佛教及印度思想的關連加以論究的論文，有松濤誠達〈インド文學よりみた大智度論の説話内容——尸毘王説話の背景としての施與の思想〉，《龍樹教學の研究》，大藏出版社(1983)。又，關於般若經中的菩薩形像及其思想根據，請一併參照註 11 所揭拙論。