

# 以馬斯洛的動機理論說明《菩薩地持經》的發心與動機問題\*

佛光大學佛教學系助理教授 曾稚棉

## 摘要

根據大乘佛教，發心（發菩提心）是修學菩薩道的必要條件之一。然而，發心的先決條件為何？又，此先決條件是先天已然具足？或者靠後天的修持而產生？以上問題，將是本文探究之議題。本文認為，對於修學菩薩道而言，發心具有雙重意義，既是動機也是行動，發心是持續修學菩薩道行為之「動機」，也是激發佛種性，使佛種性產生修學菩薩道行為之「行動」。本文將以《菩薩地持經》為文本，探討此經對種性及發心在修學菩薩道之行為過程中的定義和定位，及種性、發心與菩薩道修學行為三者之間的關係，輔以人本主義心理學家亞伯拉罕·馬斯洛 (Abraham Harold Maslow, 1908 – 1970)的動機理論提到動機與人格的關係，說明《菩薩地持經》的發心行為生起之潛在可能性，及引發發心修學菩薩道

---

\*2023/11/8 收稿，2024/2/16 通過審查。

\*作者案：本論文獲 110 學年度之「佛光大學佛教研究中心研究計畫補助」。筆者在此特別感謝匿名審查委員對本文標題及一些觀點的文辭及文意表達，提出意見與建議，使本文有更精確與清楚表達。

之「動機」。透過馬斯洛的動機心理學之學理的輔助說明，於未來打開佛學和心理學之間，在世間法的層次上，彼此交流或對話的可能性。

關鍵字：動機、種性、菩薩地持經、佛學與心理學、發心、發菩提心。

## 目次

- 一、序言
- 二、佛種性——修學的「動機」
- 三、發心——菩薩的修學「動機」與內隱「行為」
- 四、修學菩薩道——動機的滿足與人格的形塑
- 五、結論：《菩薩地持經》之種性及發心在修學菩薩道之定位角色與意涵

## 一、序言

根據大乘佛教，發心（發菩提心）是修學菩薩道的必要條件之一。然而，發心的先決條件為何？又，此先決條件是先天已然具足？或者靠後天的修持而產生？大乘佛教之空性思想認為，修學者選擇及遵循修學菩薩道，最終將有成佛的可能性。佛性/如來藏思想認為，眾生本性因有與諸佛同樣清淨具足圓滿功德，此功德是佛性/如來藏，因此，眾生只要透過修學菩薩道，未來終究有成佛的可能性。另外，唯識思想提出五種性，具有佛種性者，最終將能達到阿耨多羅三藐三菩提的可能。以上三種大乘佛教思想對眾生之性有不同的主張，但三者皆認為，眾生如能持續修學菩薩道，最終能達到阿耨多羅三藐三菩提的可能性。在修學過程中，發心或發菩提心是修學菩薩道的具備條件之一。然而，促使發心生起前或菩薩道修學過程中，<sup>1</sup>發心生起之先決條件，是本自具足？亦或是靠後天修持而生？這將是本文即將探討之議題。<sup>2</sup>

本文認為，對於修學菩薩道而言，發心具有雙重意義，既是動機也是行動，發心是持續修學菩薩道行為之「動機」，也是激發佛種性，使佛種性產生修學菩薩道行為之「行動」。本文將以《菩薩地持經》為對象，探討此經對種性及發心在修學菩薩道之行為過程中的定義和定位，及種性、發心與菩薩道修學行為三者之間的關係，輔以人本主義心理學家亞伯

---

<sup>1</sup> 行動(action)與行為(behavior)之間仍有不同之處。持續維持行動，逐漸塑造行為。另外，行為有無意識與有意識兩種。

<sup>2</sup> 在此特別感謝郭朝順教授對此文章的意見，尤其是針對本文方向提出關鍵性的問題意識。在此特別感謝。

拉罕·馬斯洛 (Abraham Harold Maslow, 1908—1970)的動機理論提到動機與人格的關係，<sup>3</sup>輔助說明《菩薩地持經》的發心行為生起之潛在可能性，及引發發心修學菩薩道之「動機」。

本文以馬斯洛的動機心理學作為心理學方面參考，原因是馬斯洛的動機心理學並非侷限在刺激—反應關係的討論，而是他在《動機與人格》中提到：「一個人能夠成為什麼，他就必須成為什麼，他必須忠於自己的本性。」<sup>4</sup>這稱為「自我實現」的需求。馬斯洛認為，人具有自我完成的欲望，是一

---

<sup>3</sup> 馬斯洛的動機論提出五種動機需求，依照動機需求的層次，從底層到高層分別是：生理需求，安全感需求，歸屬與愛需求，尊重需求和自我實現需求。越底層的動機越是基於人對欲望需求或某種原因被剝奪而引發行為。越高層的動機越減少對需求或剝奪的依賴，甚至最高的自我實現動機，已不再依賴需求或剝奪為原因，有關馬斯洛的「自我實現」層次，參閱馬斯洛的《動機與人格》第十二章「自我實現者的愛」和第十三章「自我實現者的創造性」(馬斯洛，臺北：商周出版，2020年，頁257—287)及「自我實現的需求」，頁46)。動機理論目前已廣泛運用在不同層面，除了心理學，還有教育、社會、行銷、犯罪等不同領域。動機理論隨著不同角度切入，其立場、討論與觀點也隨之不同。根據〈教育大辭書〉的詞條「動機理論」，動機理論大致有五類：本能論、行為論、人文論、認知論、社會學習論(丁振豐，教育大辭書，2000年，「動機理論」：

<https://terms.naer.edu.tw/detail/8836e70e0c772fbd501151aac92e5eb/?seq=5>，2024/02/02 瀏覽)。各類說明，請參閱丁振豐的說明。

<sup>4</sup> 馬斯洛，2020年，頁46。

種傾向潛能的實現。<sup>5</sup>這在《菩薩地持經》也出現類似的觀點。此經認為，不同種性生起不同修學方式與內容，最終達到的境界對應各自相對應的種性。這點上，符合馬斯洛提到，一個人終將成為什麼(人格)，是忠於自己的本性。筆者認為，馬斯洛的動機心理學之動機與人格的觀點，能為《菩薩地持經》對發心行為在種性、發心和修學菩薩道行為三者之間的關係敘述，提供心理學方面的學理說明。

有關佛教的「發心」<sup>6</sup>相關討論，已有學者介紹與討論不同典籍對發心或發菩提心的概念思想，例如柏木弘雄介紹《大乘起信論》的信成就發心，<sup>7</sup>阿部宏貴介紹《大乘莊嚴經論》的勝義發心，<sup>8</sup>田上太秀討論《法華經》的發心，<sup>9</sup>小沢憲珠的「瑜伽論における発心」探討《瑜伽師地論》的菩薩地

<sup>5</sup> 馬斯洛，2020年，頁46。

<sup>6</sup> 根據田上太秀對 bodhicitta 之漢譯和變遷演變的討論，與此相關的漢譯有菩提心、大菩提心、無上菩提心、阿耨多羅三藐三菩提、發心(田上太秀，〈Bodhicitta の訳語と用語例〉，《駒沢大学仏教学部論集》9，東京：[駒澤大学]仏教学部研究室，1978年，頁143。田上太秀對佛典漢譯譯者使用發心、發意、菩提心及其他相關譯語等，以表格清楚列出，可參閱田上太秀，1978年，頁147。

<sup>7</sup> 柏木弘雄，〈起信論における信成就發心について〉，《印度學佛教學研究》16(2)，東京：日本印度學佛教學會，1968年，頁58—63。

<sup>8</sup> 阿部宏貴，〈「大乘莊嚴經論」における勝義発心〉，《智山學報》49(63)，東京：智山勸学会，2000年，頁81—96。

<sup>9</sup> 田上太秀，〈法華經の方便と発心〉，《印度學佛教學研究》20(2)，東京：日本印度學佛教學會，1972年，頁312—315。

與菩薩種性和發心相關討論。<sup>10</sup>陳玉蛟的研究「『發心』在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐上之心理功能」，透過漢藏典籍與列出的幾部經論，說明發心的定義與意義。宗玉嫻以《般若波羅蜜經》前二品中討論「菩提心」用語成形前後，探究其菩提心的涵義。<sup>11</sup>更有學者比較不同典籍對發心的討論，例如阿部宏貴不但介紹《大乘莊嚴經論》有 22 種發心，更把此論與《伽耶山頂經》的發心討論做比較。<sup>12</sup>這些研究成果與整理出來的資料，為我們提供佛教在不同典籍所談論的發心，值得參考，尤其是小沢憲珠的研究，討論的是《瑜伽師地論》中的菩薩地之菩薩種性。本文討論的文本—《菩薩地持經》—是《瑜伽師地論》中〈菩薩地〉的節譯。<sup>13</sup>學界已陸續介紹及討論佛教不同典籍中的發心概念及相關思想。另外，唯識思想的種性概念相關研究，學界對此也已有豐碩的成果，在此不一一列出。本文並非聚焦唯識的種性概念或佛教內部對此相關的討論。本文討論的議題及論述方式，聚焦

---

<sup>10</sup> 小沢憲珠，〈瑜伽論における発心〉，《印度學佛教學研究》30 (1)，東京：日本印度學佛教學會，1981 年，頁 281—285。

<sup>11</sup> 宗玉嫻，〈「菩提心」用語成形前後の涵義探究——以《般若波羅蜜經》前二品為主〉，《法鼓佛學學報》2，臺北：法鼓佛教研修學院，2008 年，頁 1—39。

<sup>12</sup> 阿部宏貴，〈『大乘莊嚴經論』における四種の発心について『伽耶山頂經』発心説の受容〉，《智山學報》50 (64) 東京：智山勸学会，2001 年，頁 73—89。

<sup>13</sup> 「菩薩地持經」。《佛光大辭典》，台北：佛光出版社。1988 年，頁 5215。

在《菩薩地持經》的種性及發心對修學行為過程的相關性和影響，輔以馬斯洛的動機理論，使《菩薩地持經》在這方面的概念，透過心理學的學理，得到具體的說明。同時，透過馬斯洛的動機心理學之學理的輔助說明，打開佛學和心理學之間在世間法的層次上，彼此有交流的可能性。

在引用心理學作為輔助討論《菩薩地持經》的發心行為時，本文將有層次與討論對象的範圍界定，作此界定的原因有兩點：第一，馬斯洛的動機理論是建構在以人為本的自我實現之經驗層次，因此，在討論的範圍上，需要作層次上的界定。他的動機理論只能輔助《菩薩地持經》在世間法的層次。馬斯洛的動機理論認為，動機與人格發展兩者之間存有關係，且動機對人格發展帶來影響。人格的發展與塑造，部分是來自行為的結果。因此，馬斯洛認為，動機與行為之間不再只是一個單純的刺激—反應的關係。<sup>14</sup>動機不但成為行為

<sup>14</sup> 以行為論而言，丁振豐對五種動機種類的行為類動機的說明是：「行為論：行為取向的動機論認為個體的一切活動都起因於內在的生理需求而生的驅力，驅力促使個體產生行為。如果該行為能消除因驅力而引起的緊張，則會增強目標刺激與成功反應之間的聯結。換言之，個體過去的經驗是促動個體行為的力量」（丁振豐，教育大辭書，2000年，「動機理論」）：

<https://terms.naer.edu.tw/detail/8836e70e0c772fbd501151aeac92e5eb/?seq=5>

，2024/02/02 瀏覽）。馬斯洛認為，引發行為動機所涵蓋的面向也包含文化與社會等面向，並非只是刺激意義下的驅動力，而是基於目標或基本需求（馬斯洛，2020年，頁257—287）。除此之外，馬斯洛認為，自我實現需求的動機與一般動機不同，一般動機是以奮力取得滿足原本因基本需求上的缺乏，但自我實現者的動機是在一種不缺乏任何需求滿足下，

的引發、產生、和發展的因素，同時，它更為人格發展起了某種程度上的影響。但馬斯洛的動機理論及動機與人格討論，是建立在以人為本的基礎上而論。人格發展隨著動機和不同需求(needs)層次帶來的行動，塑造出個體人格。<sup>15</sup>因此，馬斯洛的理論，是以人的需求或「動機」為基礎。在對應《菩薩地持經》，這屬於世間法層次。對《菩薩地持經》而言，個體在世間(或人)法的層次需求，不盡然與出世間法層次的的需求一樣。同時，在個體內在經驗和境界層次來說，因個體在出世間法的層次修持過程中，發心及修持過程的內在經驗已是跳脫三界，因此，在個體內在經驗和層次上，出世間法與世間法的層次，在內在的經驗並不相同。馬斯洛的自我實現的經驗層次，是在以人為本的基礎上所建構的動機理論，因此，他的動機理論及自我實現理論無法符合及輔助《菩薩地持經》在出世間法的經驗層次相關說明，他的動機理論只能侷限在輔助《菩薩地持經》在世間法層次的討論。第二，本文將不涉及內在經驗與更深一層的境界說明。因佛

---

仍然有動力的驅使，這種人的動機是建立在性格成長、性格表現、成熟和發展上，更多關於自我實現需求層次動機的討論，參閱馬斯洛的《動機與人格》第十二章「自我實現者的愛」和第十三章「自我實現者的創造性」(馬斯洛，2020年，頁257-287)及「自我實現的需求」，頁46。

<sup>15</sup> 馬斯洛的動機與人格之間的關係理論提到，行動及行為來自動機，受到五種不同層次需求動機下引發的行動與行為，使個體後續持續成長與發展，進而漸漸形塑一個人的性格，另外，在馬斯洛的動機理論中也提到，一個行為並非由一個需求引發或決定，在動機決定因素中，一個行為可以同時有幾個需求組成或決定(馬斯洛，2020年，頁57)。

學與心理學在各自學理的發展脈絡與意圖解決的問題和目標不同，各自學理原屬在各自不同脈絡下，發展出各自的教義思想或學理，在更深層的內在經驗之描述及理論上，不盡然相同。如果以心理學作為輔助說明，均有失其正當性及合理性。因此，本文將不涉及內在經驗及更深層境界相關討論。本文討論的範圍，僅止於在種性、發心及修學菩薩道三者在世間法層次上，三者之間的關係做討論。

除此之外，本文選擇單一文本做為討論對象，理由是，大乘佛教內部本身存有有不同的學說思想，例如，前面已提到，空性思想、如來藏/佛性思想及唯識思想，在眾生性或現象緣起有不只一種說法。另外，同一印度大乘佛教思想學說內部本身對某一概念或觀點有分歧，例如唯識思想在種子、種性的討論中，對無漏種子的形成原因與過程有分歧。印順、山部能宜、楊維中的研究均提到，唯識學派內部對種性概念存有不同說法。<sup>16</sup>楊維中指出，唯識思想對種性(子)來源有三種不同觀點，有本有說，新薰說，及本有與新薰說等三

---

<sup>16</sup> 相關討論可參閱釋印順，《印度佛教思想史》，《印順法師佛學著作集》冊 34，頁 333 上。山部能宜，〈種子の本有と新薰の問題について〉，《日本仏教学会年報》54，京都：日本佛教學會，1989 年，頁 43—58，及山部能宜，〈《成唯識論》“糝釋”的假設性再探〉，《從長安到那爛陀：玄奘(602?—664)的生平與遺產》，首屆玄奘與絲路文化國際研討會論文集(上編)，新加坡：世界學術出版社 (World Scholastic Publishers)，2019 年，頁 24—68。楊維中，〈識體理體兩分與「一分無性」說——法相唯識宗佛性思想論析〉，《中華佛學研究》3，臺北：中華佛學研究所，1999 年，頁 93—106。

種。<sup>17</sup>印順提到，四世紀的無著(Asaṅga)與四、五世紀的世親(Vasubandhu)對種子有不同見解，無著的《大乘莊嚴經論》依《瑜伽師地論》的「本地分」，認為無漏種子有本有與新薰而成，但世親的《攝大乘論》依《瑜伽師地論》的「攝抉擇分」而立無漏種子是新薰。<sup>18</sup>山部能宜指出，護月(Candragupta)主張種子是本有，難陀(六世紀)主張新薰而成。<sup>19</sup>由此可知，唯識論師們對一些概念，包括對於種子來源，有不同的觀點和見解。<sup>20</sup>由上述歧見可知：唯識師們對種子來源常持有

---

<sup>17</sup> 楊維中，1999年，頁100。

<sup>18</sup> 釋印順，《印度佛教思想史》冊34，頁333上。印順提到，無著的《攝大乘論》依《瑜伽師地論·攝抉擇分》而立無漏種子新薰的說法（釋印順，《印度佛教思想史》冊34，頁333上）。印順的觀點，可參閱《攝大乘論》提出的：「又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」，《攝大乘論》，《大正藏》冊31，頁136下）。

<sup>19</sup> 護月與難陀各自主張的詳細說明，請參閱山部能宜，1989年，頁43—58。

<sup>20</sup> 印順的說法是：「（唯識）論師們對唯識義的闡明，可能有不同的異義。即使為「本論」作釋，有相當見地的論師們，不一定依文作釋，總是抉擇、會通（甚至修改原文），使論義更精確、更圓滿的。所以論究唯識，唯識的不同派系，應從論師的依據不同，思想不同去理解！」（釋印順，《印度佛教思想史》冊34，頁333上）。另外，山部能宜針對《瑜伽師地論攝抉擇分》的一節關於是否有本有無漏種子的議論，因此議論出現在《成唯識論》的對應部分對種子本有、新薰的議論內容中，這現象說明《瑜伽師地論釋》與《成唯識論》的議論是有一定的關係，除此之外，他特別提到，《瑜伽師地論釋》對是否有本有無漏種子的議論有四種不同

不同論點。正因為唯識學對種子或種性的說法不一，故無法寬泛地就「唯識思想」來討論種性與發心的關係，必須選擇特定文本作為探討對象。<sup>21</sup>另外，有別於唯識思想有五種種性說，<sup>22</sup>《菩薩地持經》認為有四種種性，它缺乏五種性的不定性。這更加確定《菩薩地持經》認為種性已由先天決定，並非由後天修持產生與決定。此觀點只能代表《菩薩地持經》。

《菩薩地持經》收錄在大正藏第 30 冊，號 1581。根據《佛光大辭典》，它是《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉(即卷三十五至卷五十)的節譯，唯缺〈發正等菩提心品〉，內容主要說明菩薩修行。<sup>23</sup>因為它是《瑜伽師地論》的節譯，所以這部典籍

---

見解，說明《瑜伽師地論釋》對此議題並列幾個不同觀點而作出相互詳細的議論，他指出，一部論書並列多個異論與詳加議論的現象，在印度後期的瑜伽行派論書是不少見的情況。山部能宜列出四種不同見解及更加詳細的討論，請見山部能宜，2019 年，頁 51—65。在此特別感謝山部能宜教授提供相關參考資料，《瑜伽師地論釋》的事例讓筆者對此現象有更深一層的認識。

<sup>21</sup> 特別感謝匿名審查委員對文句表達提出意見與建議，使文句能有更精確與清楚的表達。

<sup>22</sup> 五種性分別是：聲聞性、緣覺性、佛(菩薩)種性、不定性和無性。《菩薩地持經》主張四種種性，缺乏不定性。本文後續對此將有更多的說明與討論。

<sup>23</sup> 根據《佛光大辭典》，文本梵名為 *Bodhisatva-bhūmi*，典籍又名《菩薩地經》、《菩薩地持論》、《菩薩戒經》、《地持論》、《地持經》。相傳是無著依彌勒所說記錄而成，漢譯的《瑜伽師地論》被視為彌勒菩薩所作，但西藏譯本則仍然認為是無著所作。《菩薩地持經》與《瑜伽師地論》之〈本地分〉的「菩薩地」同本，唯獨缺少其中的〈發正等菩提心品〉。此

屬於唯識思想。它由北涼的曇無讖 (385–433)所譯，原本是論，後來才被稱為經。<sup>24</sup>本文的討論仍然將會以「經」或「此經」來稱呼這部著作。《菩薩地持經》的結構分為三部份：1)初方便處；2)次法方便處；3)畢竟方便處。「初方便處」有十八品，包含：<sup>25</sup>

1. 種性品
2. 發菩提心品
3. 自他利品
4. 真實義品
5. 力品
6. 成熟品
7. 無上菩提品
8. 力種性品
9. 施品
10. 戒品




---

書之異譯本有求那跋摩譯《菩薩善戒經》九卷本。《菩薩地持經》是有關說明大乘菩薩行修行之方便。以上資訊來源為《佛光大辭典》「菩薩地持經」，頁 5215。

<sup>24</sup> 這部典籍題名從論變成經的演變過程和原因探討，因不是這篇論文所要關注的議題，因此，在此不做討論。

<sup>25</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 888 上一頁 937 下。另外，在此特別感謝匿名審查委員之建議，增加《菩薩地持經》的結構，以增顯本文主題種性及發心對應此經的第一品及第二品，在品項排列上所代表的意涵，同時也反應出種性及發心在菩薩道的修學過程中的角色、地位與意義。

11. 忍品
12. 精進品
13. 禪品
14. 慧品
15. 四攝品
16. 供養習近無量品
17. 菩提品
18. 菩薩功德品

「次法方便處」有四品，包含：<sup>26</sup>

1. 菩薩相品
2. 翼品
3. 淨心品
4. 住品

「畢竟方便處」有五品，包含：<sup>27</sup>

1. 生品
2. 攝品
3. 地品
4. 行品
5. 建立品

從《菩薩地持經》各品排列順序的安排來看，此經把種性和發心分別放在第一品(種性品)和第二品(發菩提心品)，這間接說明，種性及發心作為修學菩薩道的根基基礎。本文探討的

---

<sup>26</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 937 下—頁 953 上。

<sup>27</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 953 上—頁 959 中。

主題是種性和初發心，分別是在「初方便處」的第一品與第二品，這說明種性及發心(初發心)是修學菩薩道的根基基礎。

## 二、佛種性——修學的「動機」

根據《菩薩地持經》，修學菩薩道的行為生起前，種性對修學行為及未來終究達到的境界具有關鍵性的決定及影響。

《菩薩地持經》主張四種種性。<sup>28</sup>各個種性的說明如下：<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> 唯識思想的種性概念有另外一種說法，種性有五種：聲聞性、緣覺性、如來種性(菩薩性)、不定性、無性。雖然《菩薩地持經》的四性與唯識學的五性有些微不同，但《菩薩地持經》的思想主要是唯識學的一部份，所以兩者的說法與脈絡同屬同一個思想脈絡。

<sup>29</sup> 原文：「復有四事勝於一切聲聞緣覺：一者根勝；二者道勝；三者巧便勝；四者果勝。菩薩性自利根，緣覺中根，聲聞軟根，是名根勝。聲聞緣覺但為自度，菩薩不爾，自度度彼，是名道勝。聲聞緣覺唯能了知陰界諸入、十二緣起、是處非處及四真諦；菩薩巧便悉能了知一切諸法，是名巧便勝。聲聞得聲聞菩提，緣覺得緣覺菩提，菩薩得阿耨多羅三藐三菩提，是名果勝。有六波羅蜜，是菩薩種性相，令諸眾生知是菩薩。云何為六？謂檀波羅蜜乃至般若波羅蜜」(《菩薩地持經》；《大正藏》冊30，頁888中)。《菩薩地持經》主張四種性：無種性，聲聞性，緣覺性和佛種性。缺少不定性。但如本文之前已提到，《菩薩地持經》是《瑜伽師地論》的〈菩薩地〉節譯，但《瑜伽師地論》卷80有提到不定(種)性，《瑜伽師地論》云：「問：迴向菩提聲聞，從本已來，當言聲聞種性，當言菩薩種性？答：當言不定種性。譬如安立有不定聚諸有情類，於般涅槃法性聚中，當知此是不定種性」(《瑜伽師地論》；《大正藏》冊30，頁749中)。在種性種類上，《菩薩地持經》和《瑜伽師地論》有些微的差異，但本文主要探討思想層面，種類四種和五種的差異，因牽

表 1 《菩薩地持經》之四種種性、修學行為及境界對應關係

種性	人成熟	根	道	巧便	果
無種性	善趣而成熟			了知陰界諸入、十	
聲聞種性	聲聞乘	軟根	自度	二緣起、是處非處	聲聞菩提
緣覺種性	緣覺乘	中根	自度	及四真諦	緣覺菩提
佛種性 (菩薩)	無上大乘	自利根	自度度他	了知一切諸法	阿耨多羅三藐三菩提
「機制」面上對應心理學的名詞					
動機	最終人格之養成		行動/行為		目的

從表 1 的說明中得知，《菩薩地持經》認為，所有修學者的修學內容(巧便)、方法(道)及最終達到的結果(果)，隨著不同種性而不同之，並且，各自在種性已被決定。另外，此經在開頭第一品〈種性品〉就已先提到：「菩薩依種性，必定堪任阿耨多羅三藐三菩提，是故種性名必定持。」<sup>30</sup>菩薩最終能達到

---

涉到文獻學之討論，文獻學超越本文探討範圍。因此，本文不在這方面做更多的討論說明。

<sup>30</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 888 上。

阿耨多羅三藐三菩提，是因為修學者不但具有佛種性，而且，修學的方法及內容是依種性(佛種性)修持。因此，種性被視為必定持。佛種性對修學菩薩道及最終達到阿耨多羅三藐三菩提來說，具有關鍵重要的決定性及必要性的地位及影響。

有關種性，《菩薩地持經》對「種性」的定義是：「種性名為種子、名為界、名為性。」<sup>31</sup>定義中提到，種性含有種子的概念。關於種子的概念，根據 *The Princeton Dictionary of Buddhism*，種子或 *bīja*，是一種譬喻，種子概念含有兩種意涵，其中之一是從行動來說，以種子為喻，是要表達一種蘊含在心中的潛能(*potentiality*)或未來能夠發展成為某個結果之可能性，<sup>32</sup>此潛能的存在，能使行動一直維持到未來產生某種經驗結果，或是直到被智慧所破除。<sup>33</sup>從種子與行動兩者之間的關係來看，「種子」是支持個體行為之內在潛能，此潛能不

---

<sup>31</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 888 中。

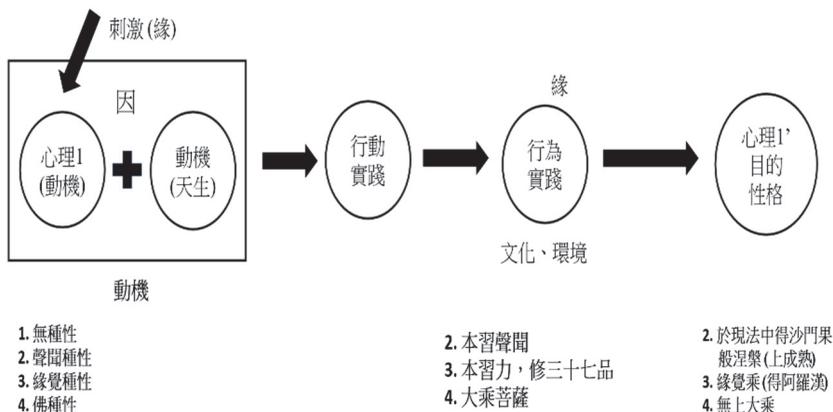
<sup>32</sup> 十因有：1. 隨說因；2. 以有因；3. 種殖因；4. 攝因；5. 生因；6. 長因；7. 自種因；8. 共事因；9. 相違因；10. 不相違因。有關《菩薩地持經》的十因及十因在生一切世間事、煩惱和一切淨法的相關討論，見卷 3 之〈力種性品〉（《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 903 上—頁 904 上）。

<sup>33</sup> “Bīja,” in Robert E. Buswell Jr., and Donald S. Lopez Jr. ed. 2014. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 頁 119。原文：“.....in the theory of Karman, an action is said to plant a ‘seed’ or ‘potentiality’ in the mind, where it will reside until it fructifies as a future experience or is destroyed by wisdom.”

但能影響行動，同時，以此潛能(種子)為基礎之行動，能使個體未來產生某種經驗結果。因此，《菩薩地持經》的種性概念說明，四種種性各自本身已存有各自不同的內在意義與內涵，或內在本已具有不同的「潛在能力」。以佛種性眾生為例，雖然當下還未成佛，但他們已具有未來能成佛之潛在能力及可能性，只要他們能後天持續修持菩薩道，未來能有成就阿耨多羅三藐三菩提的可能。

上面表 1 中的四種種性決定後續修學過程中，修學者遵循的佛法(巧便)與達到的境界(果)和人格的養成(人成熟)。表 1 的種性與最終對應的境界結果可用以下圖 1 表示：

圖 1 《菩薩地持經》之種性、修學行為及境界對照心理學之動機與行為關係



根據心理學，動機是引發行動及行為發生之潛在能力與可能

性。<sup>34</sup>張春興對「動機」的定義是：「動機(motivation)是指引起個體活動，維持已引起的活動，並導使該一活動朝向某一目標的內在歷程或內在原因。」<sup>35</sup>從定義來看，動機對行為的

---

<sup>34</sup> 根據教育心理學的學習動機理論，動機有兩種，有天生本能的動機與心理動機(圖 1 的「心理 1」階段)。天生本能的動機是指不靠學習而來的動機，例如好奇心、探索的欲望等(張春興，2007 年，頁 214)。心理學認為每個人都有想要對外界環境探索或了解的心，因想了解而學習，這樣的驅動力是天生，是一種原始內在的動力，不需要學習，所以好奇心是一種天生求知的動力(張春興，2007 年，頁 214)。因此，教育心理學主張每人都具有天生的動機。換句話說，每人都具有好奇心、探索的欲望等。馬斯洛認為，行為產生並非被化簡為只是刺激一反應，本能雖有刺激一反應，但行為的產生與發展，還包括本能之外的其他動機，有關馬斯洛對傳統本能論的檢討相關討論，可參閱馬斯洛的《動機與人格》的「第四章 重新檢視『本能論』」，馬斯洛，2020 年，頁 87-103。

<sup>35</sup> 張春興，2007 年，頁 213。張春興對此定義做更多細節說明，他說：「在此所指的活動，自然是指行為。維持著活動並朝向某一目標，是指個體行為表現的方式」。另外，陳啟勳在〈教育大辭書〉中，對「動機」的定義是：「動機在心理學中是一種內在歷程；就刺激與行為的關係而言，動機是一中介變項。動機給予個體能量，引發個體的活動，維持並促使該活動朝向某一個固定目標。其產生是由於內在生理或心理的需求或外在的誘因，使個體呈現緊張的狀態。此時，個體為消除此緊張狀態、恢復平衡所產生的內在歷程，便是動機」(陳啟勳，教育大辭書，2000 年。「動機」：  
<https://terms.naer.edu.tw/detail/7535c8a21ca584edc7b67bebe986062a/>，2024/02/02 瀏覽)。不過，張春興更進一步提到，動機研究有其困難之處，他說：「心理學家所研究的動機，只是根據個體的行為以及行為表現的方式，去對該行為產生的內在原因，做假設性的解釋。換言之，心理

影響有兩個階段。一者，在行動未發時，動機是誘發行動的驅動力。二者，在已形成和行動或行為正在進行當中的階段，動機是支持維持或持續行動或行為的因素。圖 1 中，在行動及行為生起前，筆者認為四種種性對應心理學的「動機」階段，也就是行動及行為發生之前的階段。《菩薩地持經》認為，發心修學菩薩道及最終達到阿耨多羅三藐三菩提的潛在因素是佛種性。佛種性是發心修學菩薩道之根本內在原因(潛力)。因此，筆者認為，種性可對應心理學的動機。圖 1 的「心理 1」可對應《菩薩地持經》的四種種性，尤其佛種性是修學菩薩道行為的「動機」。只是，先前已談到，《菩薩地持經》或唯識思想之種性「本有說」認為，種性的種類及來源，可追溯此生之前累劫已存在，這在後續本文論及「性種性」及「種性具足」時，種性(包括佛種性)是過去累劫無始以來已存在。這點和心理學的動機理論，無法完全對等而談。心理學談的動機，只限於行動及行為在這一世的發生。

圖 1 說明修學者因不同種性(「心理 1」的階段)，修學內容與方法因各自對應不同種性而不同，最終達到各自相對應的境界結果，也就是圖 1 的「心理 1'」階段。「心理 1'」是根基於「心理 1」(動機)所發展出相對應的境界結果。「心理 1」是行為之「動機」。心理學認為，行動/行為與動機互為因果關

---

學家把動機解釋為行為的內動力，或將動機解釋為行為的內在心理原因。但因動機本身無法直接觀察，只能根據動機引起的行為及行為表現的方式去推理，所以動機的研究一直是心理學上重要但卻困難的問題」(張春興，2007 年，頁 213)。

係。<sup>36</sup>動機是誘發行動及行為的驅動力，但行動及行為的產生和維持，也再度塑造動機的產生。<sup>37</sup>因此，動機與行動/行為之間並非單純只是單向的因果關係，而是循環的互為彼此的因果。從行動及行為產生的機制過程而言，簡單來說，動機受到刺激引發行動，行動的養成逐漸形成行為，最終達到最終目的結果。表 1 及圖 1 說明四種境界結果，各自對應四種不同的種性。雖然聲聞種性、緣覺種性及佛種性各自在未來達到各自對應的境界結果前，需歷經出世間法的修學階段，但無論在世間法或出世間法，種性具有關鍵決定性的影響。這也呼應馬斯洛的動機與人格理論提到：「一個人能夠成為什麼，他就必須成為什麼，他必須忠於自己的本性。」<sup>38</sup>佛種性(菩薩)是生起發菩提心的行動和行為之潛在「動機」，也就是圖 1 的「心理 1」階段。

事實上，在這四種種性中，《菩薩地持經》主要關注的是佛種性(菩薩)眾生。根據〈種性品〉，佛種性細分為「性種性」和「習種性」兩種。此品對這兩種佛種性的說明是：

云何為種性？略說有二：一者性種性；二者習種性。性種性者，是菩薩六入殊勝展轉相續，無始法爾，是名性種性。習種性者，若從先來修善所得，是名習種性。又種性名為

---

<sup>36</sup> 行動的產生可以有意識或無意識。動機受到外在因素與內在因素的影響和驅使而閃生行動。

<sup>37</sup> 張春興，2007 年，頁 214—215。

<sup>38</sup> 馬斯洛，2020 年，頁 46。

種子、名為界、名為性。<sup>39</sup>

根據引文，性種性是：「菩薩六入殊勝展轉相續」。定義提到「菩薩六入殊勝」，對照表 1 列項中的「根」是自利根，其修學的「道」是自度度他，他們於「巧便」中了知一切法。從這三方面的內容判斷得知，〈種性品〉關注與談論的對象是具有佛種性(菩薩)的眾生。

上面引文段落對性種性和習種性的定義並非侷限在佛種性，其他種性也有性種性和習種性，只是，各種種性的意義內容及內涵不同。根據《菩薩地持經》，性種性是無始以來已存在。引文以佛種性為主要討論對象，說明佛種性是從無始以來就已存在(無始法爾)。其他種性也如此。另外，《菩薩地持經》在卷一的第二個主題〈發菩提心品〉中提到，發菩提心具備四種原因，其中一個原因是「種性具足」。種性具足的形成是：「種性具足者，所謂無始法爾。」<sup>40</sup> 這裡提到「種性具足」，意指種性是原來就已存在(無始法爾)。如先前提到，這與現代心理學的動機生成不同。動機心理學的動機生成與討論的範圍只限於這一世。

關於習種性，李子捷根據原來梵本提到「習所成種姓」(samudānītaṃ gotraṃ)，是指這樣的種性形成是建立在過去善的根源之上，他特別提到曇無讖把這個詞翻譯為「習種性」，但曇無讖在他的經文翻譯中的「先來修善所得」這句話，卻沒有看到善根或是「早已存在的善根」(昔から既に存在して

<sup>39</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 888 中。

<sup>40</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 890 上。

いた善根)の意涵。<sup>41</sup>但如果依據原本梵文之意，習種性這樣的種子，仍然是一種根基於早已存在的善根基礎上，後天繼續不斷修學薰習善法(修善)而成的善種子。因此，早已存在的善根仍然是基礎。

在種性上，不同種類仍有染淨之分。《菩薩地持經》認為，聲聞種性、緣覺種性與大乘種性(佛種性)是清淨自種因，此經的說明如下：

表 2 煩惱與清淨自種因各自對應的境界

因的種類	煩惱	清淨
自種因	煩惱自種因：種種種子俱從無明乃至後有，生地獄餓鬼畜生及諸人天 <sup>42</sup>	聲聞種性以聲聞乘而般涅槃 緣覺種性以緣覺乘而般涅槃 大乘種性以無上大乘而般涅槃 <sup>43</sup>

根據表 2，聲聞、緣覺與大乘種性(佛種性)屬於清淨自種因。

<sup>41</sup> 李子捷提供對習所成種性解釋的梵文： *tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrvakuśalamūlābhyāsāt pratilabdham* 他對這段解釋的日文翻譯為「完成された種姓とは、過去の善根にもとづいて得られたものである」李子捷，〈七世紀以前の 中国仏教 の 種姓(性)説 について ——「菩薩地持經」・「仁王經」・「菩薩瓔珞本業經」を中心に ——〉，《印度學佛教學研究》65 (1)，東京:日本印度學佛教學會，2016 年，頁 185—189。

<sup>42</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 903 中。

<sup>43</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 904 上。

這三種自種因在未來各自的界充滿成熟時，將會各自達到對應的境界結果。界成熟是以各自自種因(性種性、種性)為根基下，透過輾轉修學達到各自相對應的境界結果。換句話說，界充滿的成熟是以自種因(或自種性本因)作為決定因素而成熟。現緣饒益成熟是指自種因在現世中達到成熟(現在成熟)。這兩種成熟，無論是經由累世輾轉修習善法種子而成熟，亦或是善法種子在現世成熟，自種因都是修學行為的根基，也是修學行為的「動機」。但自種因本身無論是以自種因(本因)成熟(界成熟)，或是現世成熟(現緣饒益)，最終要達到成熟，都需要經過累劫修學行為的累積而達到結果。

另外，《菩薩地持經》的「三種決定」<sup>44</sup>提到：「種性名為決定，堪能為緣，有障決定阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>45</sup>此經認為，佛種性對最終能否達到阿耨多羅三藐三菩提具有關鍵性

<sup>44</sup> 決定，梵語 *niścaya*，意指一定不變，又作一定，有決定信、決定業、決定性等語，根據《大乘莊嚴經論》所言，修行六波羅蜜可得六決定(《佛光大辭典》「決定」，頁 2968。)《大乘莊嚴經論》：「釋曰：菩薩由六度增上得六種決定：一者，財成決定，由施常得大財成就故；二者，生勝決定，由戒常得隨意受生故；三者，不退決定，由忍諸苦常不退故；四者，修習決定，由進恆時習善無間息故；五者，定業決定，由禪成就眾生業永不退故；六者，無功用決定，由智得無生忍無分別智自然住故。已說菩薩六種決定」(《大正藏》第 31 冊，頁 652，中欄，14—21 行)。尼夜摩，梵語 *niyāma* 或 *niyama*，又作尼也摩，意譯決定(《佛光大辭典》「尼夜摩」，頁 1884)。《一切經音義》：「尼夜摩位(梵語是菩薩不退轉地也)」(《一切經音義》；《大正藏》冊 54，頁 423 下)。

<sup>45</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 936 中。

決定的影響。此經對此更進一步的詳細說明，如以下表格：<sup>46</sup>

表 3 佛種性、初發心、精進與阿耨多羅三藐三菩提的關係

佛種性 (菩薩)	初發心	精進	阿耨多羅三藐三菩提
有	無	無	不能疾成
無	有	有	無法達成
有	有	有	可以疾成

表 3 說明，《菩薩地持經》以佛種性為討論對象，佛種性是最終達到阿耨多羅三藐三菩提的關鍵性決定因素與條件。有佛

<sup>46</sup> 對應的原文：「非種性人，無種性故，雖復發心勤精進，必不究竟阿耨多羅三藐三菩提。是故當知，雖不發心、不修行方便，猶得名為種性持。若有菩薩種性，而不發心、不修行方便，不能疾成阿耨多羅三藐三菩提。有菩薩種性，發菩提心、勤行精進，則能疾成阿耨多羅三藐三菩提」（《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 888 上）。對應玄奘(602—664)譯的《瑜伽師地論》卷 35 云：「住無種姓補特伽羅，無種姓故，雖有發心及行加行為所依止，定不堪任圓滿無上正等菩提。由此道理，雖未發心、未修菩薩所行加行，若有種姓，當知望彼而得名持。又住種姓補特伽羅，若不發心、不修菩薩所行加行，雖有堪任，而不速證無上菩提；與此相違，當知速證」（《瑜伽師地論》；《大正藏》冊 30，頁 478 下）。雖然玄奘的譯本在曇無讖之後，但因本文前面已提及，《菩薩地持經》為《瑜伽師地論》之節譯，筆者列出玄奘，主要是再次確認曇無讖的譯版本對無性或非種性者，無法達到阿耨多羅三藐三菩提的說法，與《瑜伽師地論》的說法是否一致。

種性者，即便尚未發菩提心，或行動上並未精進努力，但這些人最終仍有達到阿耨多羅三藐三菩提的可能性與潛在能力，只是需要的時間比較長(不能疾成)。但值得關注的是，《菩薩地持經》明確地主張，不具有佛種性者，即使有初發心的行動與精進的行動與行為，最終仍然無法達到阿耨多羅三藐三菩提。因此，對修學者而言，佛種性的存在是至關重要。<sup>47</sup>

因此，《菩薩地持經》的四種種性概念說明，種性作為修學者的修學行為之「動機」，<sup>48</sup>此動機不但是行為產生前的潛在能力，而且，各自潛在能力也因為含有不同的內容與內涵，因此，不同種性(動機)為行動及行為帶來不同的實踐方向與影響。缺乏佛種性者，最終無法達到阿耨多羅三藐三菩提。可見《菩薩地持經》對佛種性在修學菩薩道的存在之重視。也間接說明，此經強調「動機」對行動及行為所產生關鍵性的決定及影響。

---

<sup>47</sup> 但這裡須要說明，《菩薩地持經》並非只強調佛種性的重要而忽略後續的持續修學行為，後續修學也很重要，如果沒有後續地持續修學行為，仍然會有退轉，無法達到阿耨多羅三藐三菩提，此觀點可參閱文本《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 889 下。本文後續對此將有更多討論。

<sup>48</sup> 筆者把四種種性視為修學行動與行為之「動機」，是依照前面已提到張春興的動機定義：「動機是指引起個體活動，維持已引起的活動，並導使該一活動朝向某一目標的內在歷程或內在原因」(張春興，2007年，頁 213)。借用張春興的定義，《菩薩地持經》的四種種性(動機)是「導使該一活動朝向某一目標的內在歷程或內在原因」。

### 三、發心——菩薩的修學「動機」與內隱「行為」<sup>49</sup>

根據上表 3，具有佛種性者，如未發心或未發初發心，無法疾成阿耨多羅三藐三菩提。換句話說，佛種性雖存在，但仍需發心，使佛種性作為修學菩薩道的行動及行為之潛能，才能真正得到發展與發揮，最終才能達到阿耨多羅三藐三菩提。因此，發心是激發佛種性的行動及行為，它喚起修學菩薩道行動的開始，及持續維持菩薩道的修學行為，直到最終達到阿耨多羅三藐三菩提。《菩薩地持經》在卷一的「初方便品處」的第二個主題是「發菩提心品」。自此品之後，整部經說明佛種性眾生的修學菩薩道。有關發心在整個修學過程的角色及地位，《菩薩地持經》的說明如下：

種性者，名未得淨心。發心修學名為入、已入。未入淨心地名為未淨；入淨心地名為淨。淨者，未入畢竟地名為未熟；入畢竟地名為熟。熟者未入定地名為未定；已入定地

---

<sup>49</sup> 在此特別感謝匿名審查委員對此提供更精確表達方式的建議之外，也提醒心理學的行為論的內隱行為理論。委員更進一步提到的建議是，發心是一種「內隱行為」。筆者同意審查委員提到，發心是一種內隱的行為。但針對行動與行為兩者的差異，雖然筆者認同發心是一種內隱「行為」，但本文以探討發心對修學菩薩道的角色及地位來說，發心被視為「行動」(action)，是發起修學大乘菩薩道的行動。但這行動，在修學菩薩道的過程中，仍不斷持續存在。因此，筆者這裡及後續相關討論，仍沿用心理學的「內隱行為」一詞。但實際上，這樣的內隱「行為」，也包含「行動」。

名為定。<sup>50</sup>

根據引文，具有佛種性，不等同已進入或達到淨心階段。佛種性需要發心(發菩提心)，修學者才能算是進入菩薩道修學行動的開始，此時才是所謂「入」(發心修學名為入)，是進入與開啟菩薩道的修學行為。發心，是發菩提心，是發起修學大乘菩薩道的心，也是修學者持續修學菩薩道行及行為的「內隱行為」(包括行動)。但，淨心的過程與階段，仍被視為還未成熟的佛種性階段，此階段雖然開始朝向淨，但仍在未淨的狀態。直至達到淨心地，才算是淨心。

另外，《菩薩地持經》認為，初發心對修學很重要。此經的解釋和說明如下：

菩薩初發心，是一切正願始，悉能攝受一切正願，是故初正願為自性願。菩薩發心而作是言：「我當求無上菩提，安立一切眾生，令究竟無餘涅槃及如來大智。」如是發心求菩薩道，是故初發心名為求行菩薩。緣於菩提及緣眾生而發心求，是故初發心攝受一切菩提善根，……於世間、出世間正願為上無上，如是當知…發是心已，見諸眾生受無量苦，而起悲心欲度脫之，是故初發心是大悲所依。依初發心建立菩薩菩提分法，及眾生所作菩薩所學悉能修習，是故初發心是菩薩學之所依。如是初發心名為攝、名為根本、名為依。<sup>51</sup>

<sup>50</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 937 中一下。

<sup>51</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 889 中一下。

引文說明，初發心對修學菩薩道很重要，它是發起正願行動的開始，也是後續整個修學菩薩道的行動及行為過程中，是自利(追求如來大智)與利他悲心行動與行為之依據(發是心已，見諸眾生受無量苦，而起悲心欲度脫之，是故初發心是大悲所依)。引發修學菩薩道的動機，其背後的驅力除了自利(追求如來大智)，也是利他的救度眾生(緣於菩提及緣眾生而發心求)。後續的修學行動與行為，不但源自發心，也依於發心(初發心是菩薩學之所依。如是初發心……名為依)，建立菩提善根之行為，令此善根不斷地持續發展。因此，初發心也稱為求行菩薩。

有關修學菩薩道的發心，<sup>52</sup>宗玉嫻提到，發心有兩個層面：自利(祈願自己成佛)與利他(救度諸有情)。<sup>53</sup>《菩薩地持

<sup>52</sup>《佛光大辭典》對「發心」的解釋是：「發意、新發意、新發心、初心、發意。指發願求無上菩提之心。發菩提心之略稱」(《佛光大辭典》，「發心」，頁 5162)。

<sup>53</sup>宗玉嫻提到：「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」(宗玉嫻，〈「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〉，《法鼓佛學學報》2，臺北：法鼓佛教研修學院，2008年，頁3)。宗玉嫻以初期大乘佛典《般若波羅蜜經》，討論菩薩心、菩提心及一切智心，她認為菩薩心不只如其他學者提到只是修空的心，也是一種願心，她從《般若波羅蜜經》中的觀空伴隨一切智(佛智)的信解，來證明早期菩提心的概念是有包含修空與追求佛陀的覺悟心願，她在探討一切智心與菩薩心是否相同時，提到一切智是佛智，一切智心的一切智是尚未獲得或尚未圓滿(宗

玉嫻，2008年，頁6)。另外，她更提到並非所有經典的發心都包括悲心，這並非說大乘經典認為慈悲在菩薩行中不重要，而是慈悲或利益一切有情仍然是菩薩行的必要元素，但並非是菩薩成佛的必然目的，而是在較後期的大乘經典才普遍強化以悲心為特質的發心，救度無量有情成為菩薩成佛的必然目的(宗玉嫻，2008，頁3)。另外，在《翻譯名義集》提到：「故《華嚴》海雲比丘告善財言：『發菩提心者，所謂發大悲心，普救一切眾生故；發大慈心，等祐一切世間故。』」(《翻譯名義集》；《大正藏》冊54，頁1130中)。《大方廣佛華嚴經》：「海雲言：『……性常慈悲愍一切眾生……；如是，乃能發菩提心。……發菩提心者，所謂：發大悲心，普救一切眾生故；發大慈心，等祐一切世間故；發安樂心，令一切眾生滅諸苦故；發饒益心，令一切眾生離惡法故；發哀愍心，有怖畏者咸守護故；發無礙心，捨離一切諸障礙故；發廣大心，一切法界咸遍滿故；發無邊心，等虛空界無不往故；發寬博心，悉見一切諸如來故；發清淨心，於三世法智無違故；發智慧心，普入一切智慧海故。』」(《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊10，頁335上一中)。作為大乘佛教經典之一的《華嚴經》提到的發心(發菩提心)已含有利他思想。屬於唯識思想的《菩薩地持經》也是中後期大乘佛教思想。因此，《菩薩地持經》的菩薩道，除了自利，也含有利他思想。另外，宗玉嫻在她的論文一開始提到「在大乘佛教傳統中，菩提心是菩薩的特徵」(宗玉嫻，2008年，頁3)。同時，她在文章中另外一處也提到「……早期菩提心的概念不只是指行者修空的心理狀態，也包括一種希求佛果的願心」(宗玉嫻，2008年，頁5-6)。從這兩句看來，菩提心是處於未達到最終圓滿的佛境界，仍處於菩薩階段。另外她又提到 Verboom 指出，「菩薩心」是「菩提心」還未成為術語時，用來專指「菩薩特有的心態」，Verboom 把此稱為「前菩提心」(a pre-terminological form ... for bodhicittam)，Verboom 認為「前菩提心」的內容與後來的「菩提心」並不一樣(宗玉嫻，2008年，頁4-5)。所以宗玉嫻在她的論文中的註腳6特別說明她文中使用「前菩

經》在解釋初發心，也主張發心包含自利和利他，經云：「初發心堅固有二門，善法所入：一者自利方便，發菩提心；二者他利方便，滅除眾苦」，<sup>54</sup>及「哀愍自性有二種：一者至心；二者具足。至心者，安心、樂心。具足者，菩薩至心於諸眾生，隨其所能，隨其力身口饒益。」<sup>55</sup>修學菩薩道在利他行為的面向上，《菩薩地持經》強調與他人之間的連結。關於利他實踐在整個修學行為過程中的意義和重要性，將在下一節有更多討論。

修學菩薩道在世間法的層次上，需要初發心。初發心行動的產生，需要驅力。《菩薩地持經》的第二品〈發菩提心品〉提供菩薩初發心的四種途徑或四種力(驅力)，這四種力有：

1. 自力：菩薩自力發菩提心。
2. 他力：因他發心。

---

提心」，指的就是「菩提心」這一術語形成前後，早期大乘經典的所有相關術語用來表達菩薩特徵的心。所以她特別說明她文章中所謂「前菩提心」或「早期菩提心」中的「菩提心」，指的是概念，而不是術語上的使用(宗玉嫻，2008，頁4)。從她文中使用「前菩提心」指的就是「菩提心」來看，所謂的菩提心指的是菩薩心(前菩提心)，也就是未成佛之前階段的菩薩心。關於菩提心 bodhicittam，有多種漢譯，例如菩提心、大菩提心、發心、阿耨多羅三藐三菩提心等。關於 bodhicitta 的漢譯與在一些經典中的討論，參見田上太秀，1978。

<sup>54</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊30，頁890中。

<sup>55</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊30，頁937下。

3. 因力：先習大乘相應善根，今少見佛及諸菩薩，或少聞歎說，則便發心。
4. 方便力：於現世中近善知識，聞其說法，能修眾善。<sup>56</sup>

以上四種力，是驅動初發心行動的產生。根據心理學的動機理論，驅動行動及行為的產生，有來自內在動機與外在動機兩種。內在動機是指來自任務本身的價值、意義所帶來的激勵(誘因、刺激)下，個體內部受到驅使而使行為發生。<sup>57</sup>這樣的內在動機，因受到任務本身的價值、意義所帶來的激勵，使個體內部受到驅使而產生行為，這樣的動機存在個體內，它並非仰賴任何外部力量的驅動。<sup>58</sup>上述《菩薩地持經》提到的四種力中，自力和因力均屬於內在動機。前者是來自內在的菩提心，或菩薩本身在佛種性的驅使下，生起自發性的發心動作。後者是依過去所學的大乘法而得到善根，在此善根的驅使下，產生發心的行動。所以，上述四種力的自力和因力都屬於內在動機。

心理學上的外在動機是指行為受到外在原因(刺激或誘因)誘發而起。<sup>59</sup>上述《菩薩地持經》提到四種力的他力及方便力，都屬外在動機。方便力是指現世受到聽聞他人說大乘法而生起的發心。他力是因外界因素而起的發心。發心行為的產生均來自外在因素。因此，他力及方便力均屬於外在動

---

<sup>56</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 890 中。

<sup>57</sup> 張春興，2007 年，頁 217。

<sup>58</sup> 張春興，2007 年，頁 217。

<sup>59</sup> 張春興，2007 年，頁 217。

機。

《菩薩地持經》更提到，因受到自力與因力而起的菩提心，其心堅固不動，決定究竟；來自他力與方便力的發心，其心不堅固與不定。<sup>60</sup>此經認為，來自內在動機(自力與因力)驅動力所產生的發心，修學者的心堅固不動，修學態度和行為才能得以繼續維持，也才夠堅定與究竟。這樣的觀點與教育心理學的立場一致。教育心理學從實驗研究中證實，內在動機不但能提升學生技能和能力，讓學生能夠勝任任務，同時，來自內在動機的學生，才能持續任務與最終完成任務。<sup>61</sup>以教育心理學的觀點來說，外在的刺激、獎賞或誘因(外在動機)帶給學生的學習行為影響來說，短暫眼前誘發學生的學習行為也許有效，但以長時間性的學習行為來說，並非有效，學生會因外在誘因消失，減弱學習行為的持續性，甚至停止，但

---

<sup>60</sup>《菩薩地持經》提到發心得到堅固不動，除了自力與因力外，還有四緣與四因，原文是：「菩薩以四緣、四因、自力、因力發菩提心者，堅固不動決定究竟。他力方便力而發心者，不堅固動轉不定」(《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 890 中)。

<sup>61</sup> 這樣的觀點在教育心理學、社會學家、心理學家與經濟學家對動機與行為之間關係得到一致的結論，這些領域都認為，受到外在因素為誘發行為的動機，其行為的持續不能持久，比起用外界誘因(incentives)下所引發的動機(外在動機)，其實內在動機對一個人的行為或學習行為更能夠持續，經濟學角度的討論，可參考 Roland Bénabou & Jean Tirole, “Intrinsic and Extrinsic Motivation,” *Review of Economic Studies* 70, 2003 年，頁 490。教育心理學角度的討論，參考張春興，2007 年，頁 223－224。威廉·史帝羅與奈德·強森，2019 年，頁 126－127。

是，內在動機才能使學生的學習行為持續下去。<sup>62</sup>另外，《菩薩地持經》更進一步提到，發自內在的自發性動機，對菩薩道的修學者才是至關重要與持續。

另外，除了上述提到四種力，《菩薩地持經》另外提到四種引發世間法層次的菩薩道修學者發菩提心的途徑。這四種(或四緣)途徑如下：

1. 若見若聞諸佛菩薩有不可思議神通變化，彼見聞已，即發是念：「是為大事，不可思議，能為如是諸變事。」以此見聞為增上緣故，樂佛大智，發菩提心。
2. 雖不見聞如上神變，聞說法者讚歎菩提及菩薩藏，聞則欣慶、歡喜、信、樂。以此聞法為增上緣故，樂佛大智，發菩提心。
3. 雖不聞法，見法滅相而作是念：「無量眾生當遭大苦，菩薩住世則能除滅。我今當修菩提之道，護持正法，為諸眾生滅無量苦。」以護法為增上緣故，樂佛大智，發菩提心。
4. 不見法滅，見惡世眾生為十煩惱之所惱亂…見已作是念：「大濁世起，於此惡世尚不能發二乘之願，況能志求無上菩提？我當發心，亦令他發。」以濁世中發心難得為增上緣故，樂佛大智，發菩提心。<sup>63</sup>

自以上引文得知，上述四種引發菩提心的途徑有：1) 眼見諸

<sup>62</sup> 張春興，2007年，頁223-224；威廉·史帝羅與奈德·強森，2019年，頁126-127。

<sup>63</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊30，頁889下-頁890上。

佛菩薩的神通力; 2) 聽聞菩薩法而心生歡喜、信、樂; 3) 因想到法滅對眾生的影響，眾生會因無法見到正法而受苦，因此生起護法之心; 4) 在濁世中，對眾生起大悲心而發心。第一種與第二種引發發菩提心的途徑，是依靠外在環境條件，或外在動機。但是，這兩種途徑需靠外在在足夠因緣條件及正向的外在刺激，例如，見諸佛不可思議神通變化，或是因為聽聞說菩薩法，而感到欣慶、喜、樂的感受。雖然這兩種誘發菩提心的途徑，是受到外在環境(外在動機)刺激下而起，但值得關注的是，第一種與第二種途徑是受到外在環境下的刺激，修學者內心生起正向的內在經驗感受。也就是說，因見到外在神通變化或聽聞正法而得到欣慶、歡喜、信、樂的正向感受，而生起發菩提心的行動。從教育心理學的角度來說，外在條件或環境所帶來的刺激，對學習者(修學者)而言，是給予他們一種感受，這感受稱為「興趣」(interest)，學習者的學習行為是(修學者)因為感受到「興趣」而產生。<sup>64</sup>因此，

---

<sup>64</sup> 教育心理學對「興趣」的定義並非只侷限在使人感到歡樂或喜歡的感覺，Andreas Krapp 在他的興趣與學習關係的研究中提到，以興趣為基礎的行動中，它與正向情緒經驗有關，興趣不等同於歡樂(enjoyment)，它隱含的意涵是，個體把個人之意義和樂於參與的態度高度努力地投注於一件與此個體認為有興趣相關的任務當中(Andreas Krapp, "Interest, motivation and learning: An educational-psychological perspective." *European Journal of Psychology of Education*, 14 (1), 1999 年, 頁 24)。換句話說，「興趣」的定義是指某種原因不但能高度引發個體的關注或注意力，同時能使個體願意付出高度的關注與心力於被專注的事件或任務當中，使自己深入處在某種行動或行為當中的感覺。

上述《菩薩地持經》提到第一種與第二種引發發菩提心的途徑均屬於外在因素，而且，這兩種外在因素均為修學者帶來某種程度的注意力，或是「興趣」，進而引發修學者發起菩提心的行動。尤其第一種途徑，經由見到佛之神通變化所引發發菩提心的途徑，對現今以追求現世利益者來說，能達到吸引一般民眾或信仰者之注意力。雖然發菩提心的行動是藉由外在條件因素刺激下而產生，但依靠外在條件，尤其是第一種，並不容易發生。也因為生起修學菩薩道的行動是依靠外在因素，也就是佛神通力的現象或聽聞佛法，一旦這些現象或外在說法者並未出現，就無法引發修學者的發心及修學菩薩道的行動。

上述第三種引發發菩提心途徑是為不讓眾生因為法滅而無法聽聞佛法與繼續受苦，因此生起護法的發心。第四種引發發菩提心途徑是來自在濁世中見到眾生的苦難而發起菩提心。雖然這兩種引發發菩提心的途徑來自外在環境(利他或眾生)的驅動，但這兩種途徑所驅動的發心，其動機主要來自內在利他大悲心的驅使下，發起菩提心，是以利他任務的意義或價值為基礎。這兩種途徑屬於內在動機，以利他為基礎所引發的發心行動與行為。除此之外，引文更進一步提到，第四種發菩提心途徑是最為難得。第三種及第四種的發菩提心途徑可對應馬斯洛在五種需求層次動機當中的最高層次需求——自我實現動機。

馬斯洛的自我實現層次的動機認為，任務並非是以個人為出發點，而是以自我超越的感受去感同身受他人的需求，這是一種攸關全人類或社會民族福祉為主，並且，他們付出

的行動與行為，均源自以成長的方式發展，這樣的行為與發展，是自發性，不求回報，因為對他們來說，他們對人類的愛與關懷的態度，並非是因為自己本身缺乏愛與想要獲得愛，而是出自於因為他們自己本身就是愛人的人。<sup>65</sup>

因此，上述《菩薩地持經》的第三種及第四種引發菩提心之途徑，是以憂心眾生苦的大悲心而發起的菩提心。這兩種發菩提心途徑的動機及行動，不但是自發性，也具有自主性，是純然受到內在動機驅使下而生起發菩提心的「內隱行為」(行動)。<sup>66</sup>

菩薩道的修學者，內在原已存在的佛種性，受到內在大悲心(內在動機)與外在環境(外在動機)的激發，發起修學菩薩道之心。但在初發心之後，整個菩薩道的修學過程中，是否仍需要發心?對此，《菩薩地持經》提到，修學菩薩道會有退轉與不退轉菩薩道的兩種可能性，此經說到：

初發心菩薩有二種：一者，出；二者，不出。出者，從初發心乃至究竟終不退轉。不出者，則有退轉。退有二種：一者，究竟退；二者，不究竟退。究竟退者，退已終不復起菩薩之願。不究竟退者，退已還起。<sup>67</sup>

在未達阿耨多羅三藐三菩提的階段，有兩種可能性。一者，初發心菩薩的修學行為不斷地持續至最後，都不退轉。另外一種是退轉。退轉又細分究竟退轉與不究竟退轉兩種。究竟

<sup>65</sup> 馬斯洛，2020年，頁267。這整段的來源均引自馬斯洛觀點。

<sup>66</sup> 此時的發心，是一種行動，是激發生起佛種性的行動。

<sup>67</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊30，頁889下。

退轉者，永遠不會再有菩薩願。但是不究竟退轉者，雖有退轉，但仍然會有再起菩薩願的可能性。因此，修學菩薩道者，雖有初發心，在最終達到阿耨多羅三藐三菩提之前，仍有退轉的可能性。

在最終達到阿耨多羅三藐三菩提之前，菩薩道的修學行為具備三種要素，也稱為三種決定：種性、決定發無上菩提心和得力。《菩薩地持經》對這三種決定的說明如下：

菩薩有三種決定：一者，種性名為決定。何以故？堪能為緣，有障決定阿耨多羅三藐三菩提。二者，決定發無上菩提心，不能乃至不退乃至無上菩提。三者，得力，利益眾生，如所欲、如所作、如足不虛，彼最後決定故，如來受決定記。<sup>68</sup>

在這三種決定中，除了種性在前面已討論之外，另外一種決定是「決定發無上菩提心」。根據引文段落，從初始修學菩薩道的行動開始，至達到阿耨多羅三藐三菩提前(不能乃至不退乃至無上菩提)，「發無上菩提心」的動機一直存在，它是驅動整個修學行為的動力。換句話說，發無上菩提心並非只有侷限在菩薩道修學行動產生前的初始階段，而是整個修學過程都需要發無上菩提心。發心是維持整個菩薩道修學行為的驅動力(動機)。如同前面已提到，從心理學的角度而言，動機是一個內在引發與支持個體行為的要素，同時，它也是學習行為的基礎。<sup>69</sup>因此，上述《菩薩地持經》提到維持整個修學行

<sup>68</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 936 中。

<sup>69</sup> Shawn M. Glynn, Lori Price Aultman & Ashley M. Owens, 'Motivation to

為所需的動機，就是發無上菩提心，這個動機伴隨與支持整個修學行為，直到最後達到阿耨多羅三藐三菩提。

另外，《菩薩地持經》也提到，在修學六波羅蜜的行動和行為過程中，仍需有初發心做為維持菩薩道修學行為的動機，此經說道：

菩薩依初發心，修行檀波羅蜜、尸波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜。修此六波羅蜜功德律儀、智慧律儀、菩提分法，是故初發心名為菩薩行方便持。<sup>70</sup>

引文提到，初發心是支持修學六波羅蜜的行為(菩薩道修學行為)之「動機」或驅動力。佛種性經由初發心，生起六波羅蜜的修學行動。以佛種性為基礎的發心，如能繼續維持後續整個菩薩道的修學行為，最終能達到阿耨多羅三藐三菩提。以上佛種性、發心、修學菩薩道的行為至阿耨多羅三藐三菩提的關係，可透過以下圖示來說明：

圖 2 發心及持續發心在修持行為之角色<sup>71</sup>

---

learn in general education programs,' *The Journal of General Education*, 54 (2), 2005, 頁 150.

<sup>70</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 888 上。

<sup>71</sup> 圖示上的字體粗細標示上，粗體字為佛教方面，細體字為非佛教方面(包括心理學)。箭頭標示上，實心箭頭  $\longrightarrow$  代表個體修學菩薩道的機制過程。虛線箭頭  $\dashrightarrow$  代表內隱於菩薩道修學行動及行為之「動機」。空心箭頭  $\longleftrightarrow$  代表個體外在因素。

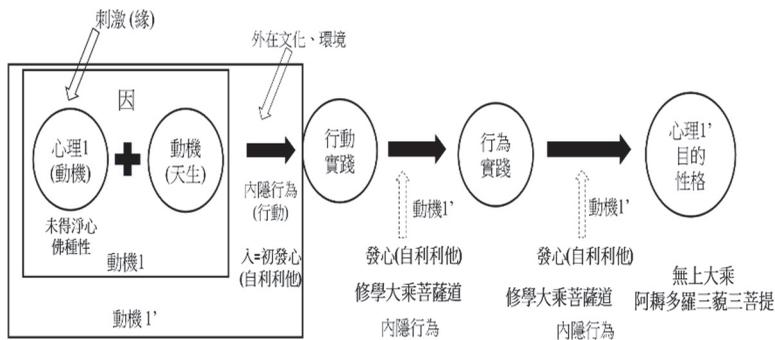


圖 2 是筆者把《菩薩地持經》的種性(性種性)及整個修學行動和行為搭配對應心理學之動機與行為關係的機制圖。根據心理學，在圖 2 的心理動機(或「心理 1」)階段，每人因受到不同內在與外在環境刺激或影響下，產生不同動機。在《菩薩地持經》的部份，圖 2 以佛種性為討論對象。圖 2 的「心理 1」是佛種性(性種性)階段，這是修學行為過程中的「動機」階段。<sup>72</sup>雖然此階段具有未來修學菩薩道，及達到阿耨多羅三藐三菩提的潛在能力及可能性，但是，現階段因還未發心，所以也未進入真正修學菩薩道行動的階段，也就是前面提到，它是未得淨心的階段(種性者，名未得淨心)。<sup>73</sup>在佛種性

<sup>72</sup> 這裡被視為動機，是依據張春興在動機定義中提到：「動機(motivation)是指引起個體活動，維持已引起的活動，導使該一活動朝向某一目標的內在歷程或內在原因」(張春興，2007年，頁213)，這裡提到動機具有「導使該一活動朝向某一目標的內在歷程或內在原因」。

<sup>73</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊30，頁937中。

(「心理 1」)即將進入修學菩薩道(「行動實踐」)之前，需要發菩提心，或是初發心。此時，初發心是激發佛種性(動機)的「內隱行為」(行動)。<sup>74</sup>在初發心產生之後，發心(隱含佛種性的動機，「動機 1」)成為後續整個修學菩薩道過程中(行動實踐及行為實踐)的動機，也就是「動機 1」。<sup>75</sup>這裡的發心(「動機 1」)是驅動及支持整個修學實踐行動及行為的「動機」。因此，動機有兩層意思，一層對應佛種性(「心理 1」)，一層對應發心(「動機 1」)。<sup>75</sup>但發心既是「行動」(內隱行為)，也是「動機」。所謂發心是行動是因為它是激發佛種性使之產生行為的手段，另外，發心是動機是針對修學菩薩道而言。<sup>76</sup>因此，發心是「發下自覺覺他、圓滿佛道的願心」，它既是基於佛種性而生起的「內隱行為」(行動)，也是後續修學菩薩道行動及行為的「動機」或驅動力。<sup>77</sup>

總言之，初發心除了是修學大乘菩薩道的重要要素之一，《菩薩地持經》更進一步提到，整個修學菩薩道的行動及

---

<sup>74</sup> 初發心是一種「內隱行為」，但實際上，它是一種發起修學大乘菩薩道的「行動」。

<sup>75</sup> 在此特別感謝郭朝順老師提醒筆者，將筆者原來的「動機」觀點再做明確的說明。

<sup>76</sup> 在此特別感謝郭朝順老師協助筆者，對「發心」的角色及定位做更精確的描述與表達。

<sup>77</sup> 在此特別感謝匿名審查委員對此提供更精確表達方式的建議之外，也提供更細緻觀點的建議認為，發心是一種「內隱行為」。筆者同意發心是一種內隱的行為(行動)。

行為需要發心作為動機，維持整個菩薩道的行動及行為得以繼續不斷地持續進行。

#### 四、修學菩薩道——動機的滿足與人格的形塑

上一節提到《菩薩地持經》的修學菩薩道所需具備三種決定，目前已討論種性和決定發無上菩提心兩種。接下來將討論第三種決定，得力。得力是指利益眾生的行為。修學菩薩道的過程中，帶有利他的意義與價值。利他實踐驅使修學者不斷持續地維持菩薩道的修學行為。隨著菩薩道的修學實踐行動及行為，修學者的內在經驗思惟及外在行為也逐漸形塑出具有佛種性特質的人格。

根據教育心理學的動機與學習行為之間的關係理論，在學習過程中，動機不但影響一項任務是否能夠完成，<sup>78</sup>動機內容涵蓋的任務意義與價值也是影響最終結果的因素。<sup>79</sup>價值不但驅動學習行為，當學習者遇到挫折或挑戰時，仍然願意突

---

<sup>78</sup> 但如同本文前面已提過，動機並非是影響行動與行為的唯一主要因素，但動機也為行動與行為帶來影響。

<sup>79</sup> 從教育面向討論動機對學習行為的影響，所謂學習動機，劉政宏對此的定義是：「引起並維持學生自發從事課業學習活動的內在動力」（劉政宏，〈對學習行為最有影響力的動機成分？雙核心動機模式之初探〉，《教育心理學報》41(2)，臺北：臺灣師範大學教育心理與輔導學系，2009年，頁362）。以意義、價值引發孩子的學習動機的相關討論，可參考威廉·史帝羅與奈德·強森，《讓天賦自由的內在動力：給老師、父母、孩子的實踐方案》，台北：遠流出版事業股份有限公司，2019年，頁138—139。

破或克服地繼續持續維持下去。<sup>80</sup>馬斯洛的自我實現需求層次動機也有類似的討論。馬斯洛認為，自我實現需求的驅動，是受到內在自我成長動機的驅使，非匱乏的動機因素而來的刺激，所以這個層次的人，影響他們行動來源的背後因素，並非依賴外在世界是否帶來滿足，他們仰賴的，是自己內在潛能和潛在的資源，即使行動受到阻礙，但因他們的滿足是來自個人內在，因此，他們行動的維持，不受外界影響。<sup>81</sup>從學習的理論來說，受到內在意義或價值為動機的驅動所產生的行為，有強烈的自主性，而且，行為背後的動機所依賴的，不是外境是否能夠給予需要上的滿足，而是出自內心因素，例如，意義或價值，他們的行為，不因外在刺激因素消失而中斷。<sup>82</sup>從心理學的角度來說，能使行為堅持不懈與激發潛能，是來自內在動力的引發與支持。<sup>83</sup>行為者的行為是發自內心本身想要完成或達到目標。

前面已提到，《菩薩地持經》第九卷〈次法方便處〉的「淨心品」認為，菩薩自發心修學開始，才是開始進入淨心地。<sup>84</sup>此品又提到：「淨心地乃至決定行地菩薩心，是名為

---

<sup>80</sup> 馬斯洛也提到，自我實現者身上更能看到他們對挫折和挫折容忍力的承受更高(馬斯洛，2020年，頁310)。更多相關教育心理學對此的討論，可參考威廉·史帝羅與奈德·強森，2019年，頁138—139。

<sup>81</sup> 馬斯洛，2020年，頁233—234。

<sup>82</sup> 威廉·史帝羅與奈德·強森，2019年，頁126。這裡是用在對如何驅動孩子學習的討論。

<sup>83</sup> 威廉·史帝羅與奈德·強森，2019年，頁126。

<sup>84</sup> 對應的原文是：「種性者，名未得淨心。發心修學名為入、已入。未入

淨。」<sup>85</sup>修學菩薩道是一種淨心的過程，在這過程中，此品更進一步提到：「一切種種利益眾生而不疲厭。」<sup>86</sup>菩薩因救度眾生而不感到疲憊與厭倦。對他們而言，利他實踐已成為一種價值與意義，這樣的價值意義成為他們繼續持續修學菩薩道的動機。「淨心品」對此的敘述如下：

菩薩於諸眾生，一切方便而不疲厭，是名不厭。……菩薩於諸眾生起憐愍心，不限眾生，於眾生所得饒益、不饒益，悉不棄捨，是名廣大。<sup>87</sup>

源自憐憫眾生與饒益眾生的大悲心，不但成為菩薩繼續維持修學利他實踐行為的動機，其菩薩的內在經驗感受也不會因此感到疲厭。

另外，《菩薩地持經》又提到，菩薩(修學菩薩道者)因愛念眾生而有七種態度，在這七項態度中，有幾項提到外在態度有無貪(不貪)、無私(廣大)、無求(不求)。另外，七項態度的其中一項是不厭，就是不因救度眾生而感到疲厭。這是菩薩的內在經驗感受。這幾項的說明如下：

菩薩有七種愛念眾生，若成就此愛念者，名真實心、第一真實心。一者，無畏；二者，巧便；三者，不厭；四者，不求；五者，不貪；六者，廣大；七者，平等。……菩薩愛念為諸

---

淨心地名為未淨；入淨心地名為淨。淨者未入畢竟地名為未熟」《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 937 中。

<sup>85</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 939 中。

<sup>86</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 946 上。

<sup>87</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 939 上一中。

眾生，一切所作而不疲厭，是名不厭。菩薩無請而愛念眾生，是名無求。菩薩以無貪心而行愛念，不求恩報及未來愛果，是名無貪愛念。菩薩於諸眾生廣大愛念，不限眾生，於眾生所得饒益、不饒益悉不棄捨，寧自苦身，不苦眾生，是名廣大。<sup>88</sup>

根據引文，饒益眾生使菩薩的內在經驗感受不會因此而感到疲厭。除此之外，菩薩的內在思惟隨著饒益眾生的行為而改變，這些改變包括：1) 菩薩因為眾生而無請無求(無求)；2) 以不貪心而行愛念眾生的行為；3) 不求回報(無貪愛念)；4) 無論眾生是否得到饒益或不饒益，皆不放棄饒益眾生，甚至能夠承受他人眾生之苦。悲憫眾生的利他實踐成為菩薩行動與行為之動機。菩薩透過悲心與利他實踐，使他們的思惟轉為無貪、無私、無求。這些行為和思惟的改變，呼應馬斯洛的自我實現需求動機層次的人格特質。

馬斯洛的動機理論認為，雖然原本最基本層次的動機來自滿足需求或欲望，<sup>89</sup>但對最高層次需求的動機—自我實現—來

---

<sup>88</sup> 《菩薩地持經》；《大正藏》冊 30，頁 945 下。

<sup>89</sup> 馬斯洛，2020 年，頁 29。但馬斯洛也提到，一些較高階的需求有可能不是來自低階需求所獲得滿足後才出現，反而是因為這些低階需求和滿足受到被迫、剝奪或壓抑下而起，因此，滿足不能被視為一種為提供心理渴求的唯一源頭，他認為，在談論動機時，其中所謂滿足理論是有局限性和不完全的理論，也就是說，它不能獨立單獨存在而論，它的存在需要結合其他的理論才能得到有效性，例如，挫折理論、學習理論、心理健康理論等，他認為，尤其是在重要層面上，不能把基本需求的滿足視同精神官能需求的滿足般的層級看待，基本需求的滿足雖然是必要條

說，如果「動機」的定義被限制在需求或欲望驅使，那麼，不是所有的行為都有「動機」，也就是所謂的「無動機的行為」。<sup>90</sup>也就是說，不是所有行為都是因為受到滿足需求或欲望的「動機」而起。他更提到，成熟、成長和自我實現應被視為一般動機中的例外，它是一種表現(expression)，不是因應(coping)的行為。<sup>91</sup>因此，菩薩道的自利利他的修學行動及行為含有無動機的行為，它包含動機與無動機行為。修學者從一開始因認識或受到苦的驅使，或是感到快樂被剝奪下，開始展開追求自我解脫，進而擴展到利他的自我實現。

另外，馬斯洛更提到，受到自我實現需求層次動機的驅使，執行任務不是因為滿足個人的需求或以個人為主的因素，而是以人類或民族福祉為動機。<sup>92</sup>他認為，這樣的自我實

---

件，但它並非是充分條件(馬斯洛，2020年，頁64)。因此，在某些層次的動機，尤其是更高階的精神需求，例如佛教修學者的初始修學動機來自受到苦的被迫，或是快樂被剝奪下而生起尋求解脫或離苦得樂的修學行動及行為，所以他們的修學行動和行為並非一定來自基本需求已獲得滿足而起。

<sup>90</sup> 馬斯洛，2020年，頁29。

<sup>91</sup> 馬斯洛，2020年，頁30。因應行為和表現行為之間的差異性之一，就是前者具有目的性和動機，後者沒有動機；前者大多數是習得而來，後者往往是非習得；前者一般是有意識(也有可能變成無意識)，後者更常是無意識；前者是為達到滿足需求和減少威脅，後者常常是目的本身(馬斯洛，2020年，頁118-119)。

<sup>92</sup> 馬斯洛，2020年，頁258-269。更多馬斯洛對自我實現需求層次動機行為帶來的人格特質，可參閱馬斯洛的《動機與人格》第十二章「自我實現者的愛」。

現動機是一種利他主義，驅動這個層次動機的來源，不是來自缺乏或匱乏對某種需求或需要被滿足，而是一種追求生命與人格發展的成長、成熟與發展。<sup>93</sup>以自我實現為動機者，他們的行為主要來自成長，他們之所以愛人，不是因為缺乏愛，而是因為他們本身就是愛人的人。這個層次的人格特質，雖然偏向強化個體性、疏離感與自主性，但他們卻又能夠超越個體，也就是說，以此為動機者，他們既能夠獨處，但又能與社會他人有所連結，他們也具有泛全人類的愛，能夠人我並存，但同時也能消融或融合二分對立的情況。<sup>94</sup>

因此，以自我實現為動機的人，他們關注的是社會福祉或人類世界的議題，一方面他們在已建立的安全感與自信心的基礎上，延伸至另一方面以大我無私之愛的與社會連結，在這樣的自我實現動機下建立的人格，足以承擔更大的苦或考驗。<sup>95</sup>這呼應上面《菩薩地持經》提到，菩薩「寧自苦身，不苦眾生，是名廣大。」菩薩道修學者對苦的感受與認知，從原來追求自身離苦，到最後成為能夠承擔他人之苦，他們透過自身菩薩道的修學行為，為自己的思惟和行為帶來轉變，塑造出有別於原來自己的另外一種特性，也增長對苦難的承擔與承受力。因此，這些修學者對苦難的承擔與承受力，在透

---

<sup>93</sup> 馬斯洛，2020年，頁258—269。

<sup>94</sup> 這整段的概念都來自馬斯洛的觀點(馬斯洛，2020，頁258—269)。這些觀點是馬斯洛的動機理論中，自我實現需求層次動機行為的人格特質，更多馬斯洛對自我實現需求層次動機行為帶來的人格特質，可參閱馬斯洛的《動機與人格》第十二章「自我實現者的愛」。

<sup>95</sup> 請參閱註腳82當中，馬斯洛的觀點。

過菩薩道的利他實踐行為下，經由內在證悟心靈境界層次逐漸地提升，在身體上，不但能超越外境的挑戰，例如，承擔他人之苦，同時，在內在經驗上，也改變面對外在環境挑戰的感知與回應。

## 五、結論：《菩薩地持經》之種性及發心在修學菩薩道之定位角色與意涵

《菩薩地持經》的四種種性概念說明，在修學行為的歷程及最終能達到何種境界，種性扮演關鍵性及決定性的影響。種性是修學行為的潛在能力，四種不同種性各自發展出不同的修學行為，使不同種性個體最終達到各自對應的境界。《菩薩地持經》重視種性的重要性；種性對修學行為、內在發展及最終達到的目標具有關鍵決定性的影響。在四種種性中，《菩薩地持經》以佛種性為主要討論對象。佛種性扮演最終能否達到阿耨多羅三藐三菩提的關鍵決定因素。缺乏佛種性，即使精進努力，仍無法到達這個境界。佛種性(種性)是菩薩道修學行為的「動機」。心理學對「動機」的定義是「引起個體活動，維持已引起的活動，並導使該一活動(行為)朝向某一個目標的內在歷程或內在原因。」<sup>96</sup>《菩薩地持經》認定的種性，是引發修學者的修學活動與行為朝向各自目標之內在原因。因此，種性可被視為修學行為的「動機」。以世間法的層次來說，四種種性因不同的修學行為，形塑出不同的特質與人格。這很符合馬斯洛的動機與人格理論。因此，動

---

<sup>96</sup> 張春興，2007年，頁213。

機不但影響行為，對人格發展與塑造也起某種程度上的影響。

修學菩薩道並非單純刺激與行為的關係。動機的內在意義與意涵及發心更是重要。以佛種性為基礎的發心(初發心)，是發起修學菩薩道的內隱行為(行動)。發心的內在意義與意涵以自利利他為基礎。在此根基基礎上，佛種性無論是受到內在自力或因力(慈悲心和善根)的驅使，或是他力或方便力(見聞佛的神通力或聽聞善法)的外在因素刺激，發心(初發心)的行動因此產生。初發心是修學菩薩道的起始，爾後的整個修學過程中，自利利他的發心是持續維持整個修學行為的「動機」，直到最終達到阿耨多羅三藐三菩提。菩薩道修學的學習行為使個體在心性和生命發展上，朝向自我實現目標前進。

修學菩薩道的歷程是一種有意識的學習行動與行為。關於「學習」，從教育觀點來說，張春興的定義是：「學習(learning)是指個體經由練習或經驗獲得知識或行為持久改變的歷程。」<sup>97</sup>修學菩薩道是一種學習行為。本文已說明《菩薩地持經》的修學菩薩道之行為，佛種性作為修學行為的動機，經發心行動生起菩薩道的修學行為。發心不但是激發佛種性生起修學菩薩道的「內隱行為」(行動)，也是支持後續整個修學行為的「動機」。修學行為歷程在世間法層次上，個體的內在經驗與思惟也隨之改變，逐漸形塑菩薩(佛種性)特質的人格。根據馬斯洛的教育觀點，動機與人格發展的產生，從性格學習(character learning)或內在學習(intrinsic learning)來

---

<sup>97</sup> 張春興，2007年，頁105。

說，人格的發展並非以行為為中心，而是從性格結構變化為主，因此，學習和性格之間形成的是和諧的關係。<sup>98</sup>馬斯洛認為「學習」是：「個人發展和性格結構上的變化，即走向自我實現及超越的行動。」<sup>99</sup>雖然佛教修學者(包括菩薩道修學者)一開始的動機始於追求內在心靈層次上的自我解脫，或是受到離苦得樂的欲望驅使，但菩薩道修學者更把自利的動機擴展至利他菩薩道的自我實現層次。

本文已說明《菩薩地持經》主張，佛種性是達到阿耨多羅三藐三菩提的必要關鍵存在的「動機」與要素。但此觀點並非是一種宿命論的概念。《菩薩地持經》的種性概念說明在世間法的層次上，動機、修學行為(學習行為)及人格發展三者之間的關係，「動機」對人格培育與發展扮演重要的角色。動機是驅使修學行為的動力及決定個體行為發展，包括與外界的互動，例如，佛種性是自利利他的「動機」，在此動機為基礎下的發心與修學菩薩道行為，持續不斷地驅使與外界利他互動下，修學者與外界一來一往的刺激和回應互動下，他們的內在思惟、想法及經驗感受產生結構性的修正與改變，也朝向這樣的方向不斷地轉化與發展。本文藉由馬斯洛的動機理論之動機與人格發展之關係，輔助《菩薩地持經》的種性及發心在修學菩薩道在世間法的層次上，在修學行為之定位、定義及影響，有更具體的說明。

---

<sup>98</sup> 馬斯洛，2020年，頁68-69。

<sup>99</sup> 馬斯洛，2020年，頁68-69。

## 參考及徵引文獻

### 一、藏經文獻

1. 《一切經音義》；《大正藏》冊 54，2128 號。CBETA 2023 年第 3 版。
2. 《大方廣佛華嚴經》；《大正藏》冊 10，279 號。CBETA 2023 年第 3 版。
3. 《大乘莊嚴經論》；《大正藏》冊 31，1604 號。CBETA 2023 年第 3 版。
4. 《菩薩地持經》；《大正藏》，冊 30，1581 號。CBETA 2023 年第 3 版。
5. 《瑜伽師地論》；《大正藏》，冊 30，1579 號。CBETA 2023 年第 3 版。
6. 《攝大乘論》；《大正藏》，冊 31，1594 號。CBETA 2023 年第 3 版。
7. 《翻譯名義集》；《大正藏》，冊 54，2131 號。CBETA 2023 年第 3 版。

### 二、辭書

1. 佛光大辭典編修委員會（1988），《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社。
2. *The Princeton Dictionary of Buddhism*, ed. Buswell Jr. Robert E. and Donald S. Lopez Jr. ° Princeton: Princeton University Press, 2014 °

### 三、中文期刊與書籍

1. 山部能宜，〈《成唯識論》“糝釋”的假設性再探〉，《從長安到那爛陀:玄奘(602?—664)的生平與遺產》，首屆玄奘與絲路文化國際研討會論文集（上編），新加坡：世界學術出版社（World Scholastic Publishers），2019年，頁24—68。
2. 宗玉嫻，〈「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〉，《法鼓佛學學報》2，臺北：法鼓佛教研修學院，2008年，頁1—39。
3. 張春興，《教育心理學：三化取向的理論與實踐》，台北：臺灣東華書局股份有限公司，2007年。
4. 楊維中，〈識體理體兩分與「一分無性」說——法相唯識宗佛性思想論析〉，《中華佛學研究》3，新北：中華佛學研究所，1999年，頁93—106。
5. 劉政宏，〈對學習行為最有影響力的動機成分？雙核心動機模式之初探〉，《教育心理學報》41(2)，臺北：臺灣師範大學教育心理與輔導學系，2009年，頁361—384。
6. 釋印順，CBETA 2023年第3版。《印度佛教思想史》，《印順法師佛學著作集》第34冊，32號。

### 四、日文期刊

1. 小沢憲珠，〈瑜伽論における発心〉，《印度學佛教學研究》30(1)，東京：日本印度學佛教學會，1981年，頁281—285。
2. 山部能宜，〈種子の本有と新薰の問題について〉，《日本

- 仏教学会年報》54，京都:日本佛教學會，1989年，頁43—58。
3. 田上太秀，〈法華經の方便と発心〉，《印度學佛教學研究》20(2)，東京:日本印度學佛教學會，1972年，頁312—315。
  4. 田上太秀，〈Bodhicitta の訳語と用語例〉，《駒澤大学佛教学部論集》9，東京:[駒澤大学]仏教学部研究室，1978年，頁143—160。
  5. 李子捷，〈七世紀以前の 中国仏教 の 種姓(性)説について ——「菩薩地持経」・「仁王経」・「菩薩瓔珞本業経」を中心に ——〉，《印度學佛教學研究》65(1)，東京:日本印度學佛教學會，2016年，頁185—189。
  6. 阿部宏貴，〈「大乘莊嚴経論」における勝義発心〉，《智山学报》49(63)，東京:智山勧学会，2000年，頁81—96。
  7. 阿部宏貴，〈『大乘莊嚴経論』における四種の発心について『伽耶山頂経』発心説の受容〉，《智山学报》50(64)，2001年，頁73—89。
  8. 柏木弘雄，〈起信論における信成就發心について〉，《印度學佛教學研究》16(2)，東京:日本印度學佛教學會，1968年，頁58—63。

## 五、中文譯書

1. 亞伯拉罕·馬斯洛 (Abraham Maslow)，《動機與人格：馬斯洛的心理學講堂》，梁永安 譯，2020年，台北:商周出版。

2. 威廉·史帝羅 (William Stixrud)與奈德·強森 (Ned Johnson)，《讓天賦自由的內在動力：給老師、父母、孩子的實踐方案》，彭湘閔 譯，2019 年，台北：遠流出版事業股份有限公司。

## 六、西文期刊

1. Roland Bénabou & Jean Tirole. “Intrinsic and Extrinsic Motivation.” *Review of Economic Studies*, 2003, 70: 489—520.
2. Andreas Krapp. “Interest, motivation and learning : An educational-psychological perspective.” *European Journal of Psychology of Education*, 1999,14 (1): 23—40.
3. Shawn M. Glynn, Lori Price Aultman & Ashley M. Owens. “Motivation to learn in general education programs.” *The Journal of General Education*, 2005, 54 (2): 150—170.

## 七、電子資料

1. 丁振豐，2000，教育大辭書，「動機理論」：  
<https://terms.naer.edu.tw/detail/8836e70e0c772fbd501151aeac92e5eb/?seq=5>，2024/02/02 瀏覽。
2. 陳啟勳，2000，教育大辭書，「動機」：  
<https://terms.naer.edu.tw/detail/7535c8a21ca584edc7b67bebe986062a/>，2024/02/02 瀏覽。

**A Discussion of *Faxin* and Motivation of the  
*Bodhisattvabhūmi-sūtra* with an Explanation of Abraham  
H. Maslow's Theory of Motivation**

TSENG, Chih-mien Adrian  
Assistant Professor, Department of Buddhist Studies, Fo Guang  
University

**Abstract**

*Faxin* 發心, *fa putixin* 發菩提心, or arousing the mind of intention to achieve enlightenment, is required for a practice of bodhisattva path. However, what is a cause that inspires *faxin* to arise? Is the cause innate? Or, is it acquired through a practice of bodhisattva path? These questions are issues that the paper will explore. As for a practice of bodhisattva path, the paper suggests that *faxin* contains double meanings, which are motivation and action. *Faxin* in terms of maintaining a practice of bodhisattva path is considered as “motivation.” *Faxin* in terms of inspiring buddha-seed, or *fozhong xing* 佛種性, to form a practice of bodhisattva path is considered as “action.” The paper will focus discussions on meanings and roles of *zhongxing* 種性, or seed nature, and *faxin* of bodhisattva path of the *Bodhisattvabhūmi-sūtra*, as well as the relationship among *zhongxing*, *faxin* and the practice of bodhisattva path. Furtherly, the potentiality of *faxin* as well as the “motivation” of *faxin* of the sutra will be explained in reference to Abraham H.

Maslow's (1908–1970) theory of motivation, in particular to the relationship between motivation and personality. The paper hopes to open a possibility to have some dialogue between Buddhism on the level of saṃsāric world and Psychology in the future.

Critical terms: motivation, seed nature (*zhong xing*), *Bodhisattvabhūmi-sūtra*, Buddhism and Psychology, *faxin*, *fa putixin*.

