

辨析《十住毘婆沙論》〈阿惟越致相品〉之 「阿惟越致菩薩」

釋真傳

壹同女眾佛學院研究所三年級

提 要：

《十住毘婆沙論》為註解《十地經》之論典，然傳譯至中國僅有初地與二地的解說。該論典不同於世親所造的《十地經論》，論的組織架構有非常多論主的想法，不是單單解釋《十地經》。據日本學者研究，該論有多品是引用其他經論，而不是出於《十地經》的內容。那麼整部論的次第脈絡究竟要呈顯的是什麼樣的修行道次？本篇論文所要研究的〈阿惟越致相品〉即是綜合了《如來智印經》、《小品般若經》等經典架構而成，說明菩薩退轉、不退轉相。依據文脈，該品所指的「阿惟越致菩薩」（不退轉菩薩）應該是指初地菩薩，可是所引的《如來智印經》、《小品般若經》描述的阿惟越致菩薩相貌，又讓筆者深深地考慮可能是八地菩薩。如果是初地菩薩，在整部論中該品是扮演什麼樣的角色呢？假若是八地，對於初地道次的說明又是什麼樣的位子呢？這是筆者撰文的動機。

本文的研究結果，從文脈上來看，〈阿惟越致相品〉所指的阿惟越致菩薩是初地的可能性較高。但若將該品抽離此論的脈絡，仍然很有可能指第八地的菩薩。之所以有這兩種可能，一方面是因為其中的內容完全是引用《十地經》以外的經典，那些經典本身所指的不退轉菩薩並不一定跟《十地經》是一致的；另一方面，論主將這樣的內容安插在初地的解說中，卻也提供了另一種理解的可能。本文嘗試著從不同角度去辨析該品的阿惟越致菩薩，也是試著釐清初地的不退轉與八地的不退轉之別。

關鍵字：阿惟越致、不退轉、初地、八地。

目次

一、前言.....	2
二、兩種阿惟越致菩薩.....	3
三、〈阿惟越致相品〉之「阿惟越致菩薩」為初地之可能.....	5
(一) 論該品於《十住論》初地修行次第中之位置.....	5
(二) 漸漸精進菩薩成就之五功德與〈地相品〉的對照.....	12
四、〈阿惟越致相品〉之「阿惟越致菩薩」為八地之可能.....	16
(一) 以《般若經》阿惟越致相證《如來智印經》之相.....	16
(二) 以阿惟越致菩薩為八地之角度看五功德.....	21
五、結論.....	25
參考書目.....	26



一、前言

阿惟越致菩薩，即阿鞞跋致、不退轉菩薩之意。不退轉菩薩並非專指某個階位的菩薩，而是在某些特定階位以後即不退轉之菩薩。在解釋華嚴系統的《十地經》之《十住毘婆沙論》（以下簡稱《十住論》），說到兩種不退轉菩薩，即初地與八地。既然分爲兩個階段，不退的意涵必然是不大相同，關涉到初地的證境，在《十住論》主要有〈地相品〉，然而該論僅解釋了初地與二地，並沒有機會看到論主對於八地的闡述。可是《十住論》的〈阿惟越致相品〉裡頭所說到的阿惟越致菩薩，卻讓筆者甚感疑惑，該品提到一類可能會退轉的菩薩，如果他成就五種功德，就能得阿惟越致，這些功德主要是空與無相門之觀察，內容包含了我、眾生、所說法、所證菩提與所見佛，依筆者的理解，在〈地相品〉僅說到了初地菩薩已證得無我，如果〈阿惟越致相品〉的阿惟越致菩薩指的是初地，那麼關於其他項目又該做何解？可是全論脈絡看來，卻似乎又以初地較爲合理。因此著墨的方向以釐清該品的阿惟越致菩薩爲目標，以便確認那五種功德之成就者爲何。學者間的意見，長谷岡一也認爲這一品說的這類菩薩是呼應〈入初地品〉的「厚種善根」；小澤憲珠則提到對應同品中論主所說的第二種初發心即入必定的菩薩，舉釋迦菩薩遇燃燈佛之例，如依《大智度論》之解說，這樣的菩薩已然是無生法忍之菩薩。二位之意見也有不同。

依據日本學者長谷岡一也的研究，《十住論》初地二十七品中，僅有九品是有引用到《十地經》的內容，十八品多引自他經；二地八品中則只有三品引用《十地經》的相關內容。本文的研究方式，主要想法即來自於此特殊的結構，〈阿惟越致相品〉即是全然引用他經的一品，那麼這一品本身即具備了兩種特色，一是該品於論中扮演的角色、位置，二是其原本所引的經典之意涵。筆者從此看來，認爲該品所說的阿惟越致菩薩應可以存在兩種不同的看法，只是對於上所提及之五功德法的詮釋，就要有所不同了。本文進行的方向，首先以該品阿惟越致菩薩爲初地之考量，探討這一品在《十住論》的初地修道位次中的位置，並對照〈地相品〉所述之初地修證與五功德之間的緊合度，而若果爲初地菩薩，那麼五功德的修證程度又當如何理解？其次，五功德引自《如來智印經》，其品引該經的內容有三部分，一是阿惟越致菩薩的五相，二是敗壞菩薩相，三即是漸漸精進得阿惟越致的菩薩應具之五功德；因此，以該品爲獨立一品的角度，以品末所引《般若經》之阿惟越致相對照最前所說的五相，以《般若經》義證《如來智印經》所說的阿惟越致菩薩，並嘗試說明如果是無生法忍菩薩，則五功德當何解？希冀能透過本文的研究，更進一步了解阿惟越致菩薩之修證，即使無法確認該品之不退轉菩薩爲何，也做一引玉之磚。

二、兩種阿惟越致菩薩

小川一乘說到在般若的經典群中所說的四種菩薩是基本的型態，即初發心的菩薩、行六波羅蜜多的菩薩、不退轉的菩薩、一生補處的菩薩。不退轉菩薩是指擁有不會從佛道退轉這樣自覺的菩薩，可以在梵文中看到不退轉菩薩在文獻中的用例，avinivartanīya 或 avavartika 或 avivartika，這樣的用語在漢譯意譯為「不退轉」，音寫為「阿惟越致」或「阿毘跋致」。以接頭詞 vi[ni]加上√vrt(退、轉、返回、消失)作為語根，並加否定詞 a。其中 avinivartanīya 是未來被動分詞形，因為其語意為「不可被退轉」，所以是「可能不退轉[位(地)·者]」之意；avavartika 和 avivartika 語意為「不是屬於退轉的」，意思為「不退轉的位(地)·者」。¹ 後者的語意是較強烈而確定的。依照《般若經》的不退轉菩薩指的是七地得無生法忍的菩薩，然而在《十地經》提到不退轉的有初地與八地。根據五十嵐明寶的研究²，在羅什譯的《十住經》中初地是不退轉的文證如下：

[1]菩薩住如是法，名住歡喜地，以不動法故。³

在說十大願的地方有：

[2]又，乘不退輪行一切菩薩道……盡未來世、盡一切劫行不退道，所作不空，無有休息。⁴

關於修行則記載著：

[3]如是功德行中精勤修行，心不懈退，是精進不退功德。⁵

在第二筆經文「乘不退轉輪行一切菩薩道」相對應的梵文是：

avivartya-cakra-samārūḍha-bodhisattva-caryā-caraṇāya.

「avivartya」即是不退轉的未來被動分詞型。五十嵐明寶認為依此看來把初地視為不退轉地並沒有什麼不妥。除此之外，初地的不退轉義，在《十住論》說要具足深樂佛乘的深心是入初地相之一⁶，又說：「今初地中說二深心：一者、發大願，二

¹ 小川一乘。〈龍樹における〈不退轉〉の菩薩〉《今西順吉教授還曆紀念論集インド思想と佛教文化》。東京：春秋社。1996年12月20日。p.325-326。

² 五十嵐明寶。〈『十住毘婆沙論』と『十地經論』：不退轉の問題に因んで〉。《東洋學研究》32號。1995年3月30日。p.148-p.149。

³ 《十住經》卷1〈1 歡喜地〉(大正10, 500b26-27)。

⁴ 《十住經》卷1〈1 歡喜地〉(大正10, 501c2-8)。

⁵ 《十住經》卷1〈1 歡喜地〉(大正10, 502b18-20)。

⁶ 《十住毘婆沙論》卷1〈2 入初地品〉(大正26, 23c17-19):「具足深心者，深樂佛乘、無上大乘、一切智乘，名為具足深心。」

者、在必定地。」⁷ 根據長慈法師考察，「必定」是指「一定」成就佛道之意。又說《佛教語大辭典》中說明這「必定菩薩」的「必定」等同於梵文 avivartika，即「不退轉菩薩」。由於《十住論》「必定菩薩」的用法有指初地入必定中⁸，也有說初地菩薩思惟自己不久當如必定菩薩遊諸神通，及念必定菩薩所行之道，一切世間所不能信等。⁹ 已經是必定菩薩的初地菩薩得要向其他更高位的必定菩薩學習。法師依此結論出「必定菩薩」並非專指某一特定階位的菩薩，而是統稱所有一定成就佛道的菩薩。¹⁰ 《般若經》的不退轉菩薩是七地以後的菩薩，但《華嚴經》的不退轉菩薩則是分為初地與八地兩個階段。

八地的部份，在羅什譯的《十住經》卷3〈8 不動地〉中說：

能入迴轉魔道智中、入如來所行境界中，能於無邊世界行菩薩道，以不轉相故。是故，此地名為不動。¹¹

八地菩薩能於無邊的世界行菩薩道，以有不退轉相的緣故，所以此地就名為不動地。又，五十嵐明寶引《十地經論》說：

[1]此菩薩智地名為不動地，不可壞故。名為不轉地，智慧不退故。¹²

[2]不退轉力故者，行無障礙不斷絕故。以行無障礙不斷義故，名為得不動地菩薩。¹³

八地為不退轉地是肯定的，¹⁴其不退又以智慧不退、修行不退為主要意涵。初地菩薩的入必定地則與發大願有關，如《十住論》〈入初地品〉說：

為得如是佛十力故，大心發願即入必定聚。

問曰：凡初發心皆有如是相耶？

答曰：或有人說：「初發心便有如是相。」而實不爾！何以故？是事應分別，不應定答。所以者何？一切菩薩初發心時，不應悉入於必定。

⁷ 《十住毘婆沙論》卷1〈2 入初地品〉(大正 26, 24a27-28)。

⁸ 《十住毘婆沙論》卷2〈3 地相品〉(大正 26, 26c20-23)：「得初地必定菩薩念諸佛有無量功德：我當必得如是之事。何以故？我以得此初地入必定中，餘者無有是心。是故初地菩薩多生歡喜。」

⁹ 《十住毘婆沙論》卷2〈3 地相品〉(大正 26, 27a2-9)：「菩薩在初地念諸佛時作是思惟：我亦不久當作利益諸世間者；及念佛法，我亦當得相好嚴身成就佛不共法，隨諸眾生所種善根心力大小而為說法。又我已得善法滋味，不久當如必定菩薩遊諸神通。又念必定菩薩所行之道，一切世間所不能信，我亦當行。如是念已心多歡喜。」

¹⁰ 釋長慈。〈菩薩得〈必定〉之初探——以《十住毘婆沙論》與《大智度論》為中心〉。《第十三屆佛學論文聯合發表會論文集》。台中市：慈光圖書館，2002年。p.23。

¹¹ 《十住經》卷3〈8 不動地〉(大正 10, 522c4-6)。

¹² 《十地經論》卷10(大正 26, 184b22-23)。

¹³ 《十地經論》卷10(大正 26, 185b11-13)。

¹⁴ 五十嵐明寶。〈『十住毘婆沙論』と『十地經論』：不退轉の問題に因んで〉p.149-p.150。

[1]或有初發心時即入必定；

[2]或有漸修功德，如釋迦牟尼佛，初發心時不入必定，後修集功德值燃燈佛得入必定。是故汝說一切菩薩初發心便入必定，是為邪論。

問曰：若是邪論者，何故汝說：「以是心入必定」？

答曰：有菩薩初發心即入必定，以是心能得初地，因人故說初發心入必定中。¹⁵

第二類菩薩初發心時不入必定，要待修集功德才能入必定。小澤憲珠的研究中說〈阿惟越致相品〉所提到的漸漸精進得阿惟越致的惟越致菩薩，與此〈入初地品〉第二種發心以後漸修功德才得必定的菩薩是相對應的。¹⁶《大智度論》的記載，釋迦佛因地時遇到燃燈佛時是得無生法忍¹⁷，〈阿惟越致相品〉的漸修得阿惟越致的菩薩是否就是指得無生法忍的菩薩呢？如前說《般若經》菩薩最基本的型態是初發心、行六波羅蜜、得不退轉、一生補處，依據《大智度論》的解說，多說要歷經行六波羅蜜的久時才得不退轉，如五菩提的發心菩提、伏心菩提（行諸波羅蜜）、明心菩提（得般若波羅蜜相）、出到菩提（得般若方便力、得無生法忍）、究竟菩提。¹⁸或說四法入菩薩位，發意、修行（行六波羅蜜）、大悲（以般若知諸法實相，以大悲憐憫眾生）、方便具足（悲智平等）。¹⁹但是屬於《華嚴經》系統的《十地經》則是說初發心即入必定。爲了得佛十力，以大心發願就能入必定、得初地。但初地得必定是否單純只是因爲發心？初地菩薩已入聖位，有沒有可能漸漸精進的菩薩是指入初地以前的修習無我法教？如果這一類菩薩指的是得無生法忍的菩薩，又應如何理解？筆者爬梳諸家之研究與思考該論之前後品關聯，實有諸多疑點令筆者無法斷定，因此擇以二說並陳的方式，提供不同的思考方向，拋轉引玉以待後人的高見。

三、〈阿惟越致相品〉之「阿惟越致菩薩」爲初地之可能

（一）論該品於《十住論》初地修行次第中之位置

《十住論》只解釋了《十地經》的初地與二地，而其體裁又不同於一般的釋經論，同樣解釋《十地經》的《十地經論》就是按照著經文去解釋，但依前人的

¹⁵ 《十住毘婆沙論》卷1〈2 入初地品〉（大正26，24c2-14）。

¹⁶ 小澤憲珠。〈『十住毘婆沙論』における初歡喜地の行法〉。《大正大學研究紀要. 人間學部・文學部》84號。1999年3月。p.6。

¹⁷ 《大智度論》卷16〈1 序品〉（大正25，180a23-b6）：「……見燃燈佛，以五華散佛，布髮泥中，得無生法忍，即時六波羅蜜滿……」。

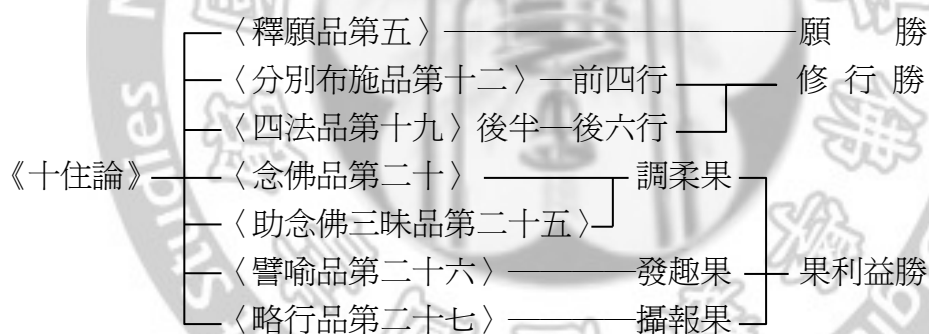
¹⁸ 《大智度論》卷53〈26 無生品〉（大正25，438a3-13）。

¹⁹ 《大智度論》卷27〈1 序品〉（大正25，262c5-23）。

研究，《十住論》卻穿插了很多其他經論，依據長谷岡一也〈十住毘婆沙論に於ける十地經の引用について〉的研究，在屬於解釋初地的二十七品當中，只有〈入初地品〉、〈地相品〉、〈淨地品〉、〈釋願品〉、〈分別布施品〉、〈四法品〉後半、〈念佛品〉、〈譬喻品〉、〈略行品〉等九品能對照到《十地經》，其餘的十八品都是引用其他經典的解說²⁰。顯然《十住論》是一部體裁特殊的釋經論，因此初步的想法認為《十住論》初地的修道次第可從兩方面去思考，一是《十地經論》對《十地經》的註解，一是從《十住論》所增衍的其他經論，或者可綜合二者。

初地的修道次第，在〈入初地品〉說：「問曰：已聞十地名。今，云何入初地、得地相貌及修習地？」²¹ 點出〈入初地品〉、〈地相品〉、〈淨地品〉的重點，〈入初地品〉說明以八法得入初地；〈地相品〉則說得初地的相貌，即多行七事及離五怖畏等；〈淨地品〉提到以二十七法淨治、安住初地。接著開始初地的修行，可分為願、行、果，筆者認為可以以長谷岡一也的研究為基礎，然後再考慮其他沒有對照到《十地經》的諸品應如何攝屬。以下是筆者第一部分的研究，依據《十地經論》，初地的主要部分有三，即願、行、果，如下圖所示：

圖表 1



從上圖可以發現，在願勝與修行勝之間，還有六品；修行勝的兩品之間有六品；調柔果的兩品間有四品。五十嵐明宝在〈『十住毘婆沙論』と『十地經論』—不退轉の問題に因んで—〉 p.65 曾畫一表對照《十住論》各品與《十地經論》的大科，主體的部分以願、行、果收攝，但五十嵐明宝的對照，筆者不太能認同。節錄該表如下：

²⁰ 依筆者的考察，應還有〈助念佛三昧品〉。《十住毘婆沙論》卷 12〈25 助念佛三昧品〉(大正 26, 88c4-16):「得見諸佛已，勤心而供養，善根得增長，能疾化眾生。……以初二攝法，攝取諸眾生；後餘二攝法，未盡能信受。……爾時諸善根，迴向於佛道，如彼成煉金，調熟則堪用。」同樣是鳩摩羅什所譯的《十住經》卷 1〈1 歡喜地〉(大正 10, 502b28-c5)也有對應的經文：「是菩薩因供養諸佛故，生教化眾生法，多以二攝攝取眾生——所謂布施、愛語；後二攝法，但以信解力，行未善通達。是菩薩隨所供養諸佛，教化眾生，皆能受行清淨地法，如是諸功德皆自然迴向薩婆若，轉益明顯，堪任有用。譬如，佛子！金師鍊金，隨以火力調柔可用，增益光色。」

²¹ 《十住毘婆沙論》卷 1〈2 入初地品〉(大正 26, 23a21-22)。

圖表 2

	『十住毘婆沙論』	『十地經論』
(3)	(五) 積願品 (六) 發菩提心品 (七) 調伏心品 (八) 阿惟越致相品 (九) 易行品 (十) 除業品 (十一) 分別功德品	願勝 修行勝
(4)	(十二) 分別布施品 (十三) 分別法施品 (十四) 歸命相品 (十五) 五戒相品 (十六) 知家過患品 (十七) 入寺品 (十八) 共行品 (十九) 四法品 (二十) 念仏品 (二十一) 四十不共法品 (二十二) 難一切智人品 (二十三) 善知不定品 (二十四) 讚偈品 (二十五) 助念仏三昧品 (二十六) 譬喻品 (二十七) 略行品	在家 出家 在家 在家 在家 出家 在家 出家 願智果

(八)校量勝分(卷三)

調柔果
發趣果
攝報果
果利益勝

《十住論》與《十地經論》都是在解釋《十地經》，但五十嵐明寶將《十住論》對照到《十地經論》所科的修行勝的各品，從第六的〈發菩提心品〉到第十一的〈分別功德品〉都是論主引用其他經論的解說，不是長谷岡氏的研究中提到有引用《十地經》的部分，顯然無法對上。後面的果利益勝，更是忽略了《十地經》本身十行的部分，將行納入到果了，而且對照之間也有些模糊。筆者重新考究之後，略擬一表如下：

圖表 3

《十住毘婆沙論》	《十地經論》			
〈釋願品第五〉	正釋十大願			願 勝
〈發菩提心品第六〉	明十大願發心因緣			
〈調伏心品第七〉	明發心成壞因緣			
〈阿惟越致相品第八〉	明發心成壞之菩薩相；			
〈易行品第九〉 〈除業品第十〉 〈分別功德品第十一〉	成就阿惟越致的方法	難行道	易退轉故，開後易行道	修 行 勝
		易行道	為發心不堅者說，疾得阿惟越致的方便	
		信的前行	1.信	
〈分別布施品第十二〉	信的正行		2.悲	
			3.慈	
〈分別法施品第十三〉	捨的正行		4.捨	
〈歸命相品第十四〉 〈五戒品第十五〉 〈知家過患品第十六〉 〈入寺品第十七〉	在家	捨的助行		
〈共行品第十八〉 〈四法品第十九〉前半	在家、出家			
〈四法品第十九〉後半			5.無疲厭	
			6.能知義趣	
			7.引導眾生	
			8.慚愧	
			9.堪受	
			10.供養諸佛	
〈念佛品第二十〉 〈四十不共法品第二十一〉 〈難一切智人品第二十二〉 〈善知不定品第二十三〉 〈讚偈品第二十四〉 〈助念佛三昧品第二十五〉	調柔果			果利益勝
〈譬喻品第二十六〉	發趣果			
〈略行品第二十七〉	攝報果			

〈釋願品〉解釋初地菩薩所發十種大願，而後的幾品，根據八力廣喜〈『十住毘婆沙論』と『十地經』〉p.39的考察，從〈發菩提心品第六〉到〈分別功德品第十一〉這六品，都沒有引用《十地經》，其中〈發菩提心品第六〉是《如來智印經》發菩提心的七因緣，〈調伏心品第七〉是《集一切福德三昧經》、《如來智印經》、〈迦葉品〉等經為中心而構成的，〈阿惟越致相品第八〉則是《如來智印經》與八千頌的《般若經》。筆者也發現，這三品其實都是由《如來智印經》的一段經文開展而來²²，所以雖有引用其他經典，而實是以《如來智印經》為主軸，討論菩薩如何發菩提心、發心成不成就，其相如何？乃至後面〈易行品第九〉到〈除業品第十一〉的易行道，也是由於阿惟越致難成而開展的方便易行道，六品沒有引用《十地經》的部分，可說討論的核心是一貫的。

〈發菩提心品〉開頭即說：「問曰：初發心是諸願根本，云何為初發心？」²³ 後即說七種發心因緣，其中三種發心必得成就，四種不必得。因此〈調伏心品〉即問成與不成的原因：「問曰：如上品說：『三發心必成，餘四不必成。』云何為成？云何不成？」²⁴ 〈阿惟越致相品〉則問到：「問曰：是諸菩薩有二種：一、惟越致，二、阿惟越致。應說其相是惟越致？是阿惟越致？」²⁵ 這即是問這些發心的菩薩

²² 引自《佛說如來智印經》卷1(大正15, 470b22-c18)。

〈發菩提心品第六〉的重點，發心七因緣——

彌勒！有七法發菩提心。何等為七？一者、如佛菩薩發菩提心；二者、正法將滅，為護持故發菩提心；三者、見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心；四者、菩薩教餘眾生發菩提心；五者、布施時自發菩提心；六者、見他發意隨學發心；七者、見如來三十二相、八十種好具足莊嚴，若聞發心。彌勒！如是七因緣發菩提心。

〈調伏心品第七〉開展因緣，發心七因緣有成就、不成就——

如佛菩薩發菩提心、正法將滅為護持故發菩提心、見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心—發此三心，能為諸佛菩薩護持正法，又能疾得不退轉地成就佛道。後四發心剛強難伏，不能護法。

〈阿惟越致相品〉辨阿鞞跋致——

【阿惟越致相】

復次、彌勒！菩薩成就五法，應當知是阿鞞跋致。何等為五？一者、於諸眾生起平等心；二者、見他得利不生嫉妬；三者、見護法者，寧失身命不說其過；四者、能捨一切利養；五者、信甚深法，不信世間經書文頌。彌勒菩薩！成此五法名不退轉。

【惟越致相1】◎敗壞菩薩——

復次、彌勒！菩薩復有五法，其心剛強能壞正法。何等為五？一者、起不善色；二者、信用鄙行；三者、貪著利養；四者、護惜檀越；五者、心懷諂曲，行不真實，口雖說空而行不稱。是名為五毀滅正法。

【惟越致相2】◎漸漸精進得阿鞞跋致——

復次、彌勒！菩薩復有五法成就阿鞞跋致。何等為五？一者、不得我；二者、不得眾生；三者、了達法界無得無說；四者、不得菩提；五者、不以色身觀於如來。彌勒！菩薩成就如是五法名為阿鞞跋致。

²³ 《十住毘婆沙論》卷3〈6 發菩提心品〉(大正26, 35a23)。

²⁴ 《十住毘婆沙論》卷4(大正26, 36b7-8)。

²⁵ 《十住毘婆沙論》卷4〈8 阿惟越致相品〉(大正26, 38a19-20)。

有兩種，一種是會退轉的，一種是不會退轉的。如何得知此菩薩相是退轉的還是不退轉？菩薩發心有退轉與不退轉之別，〈易行品〉銜接〈阿惟越致相品〉，即提出：「問曰：是阿惟越致菩薩，初事如先說。至阿惟越致地者，行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地；若爾者是大衰患！……是故，若諸佛所說，有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。」易行道是疾得阿惟越致地的方便，由此開展出第九到第十一這三品。〈阿惟越致相品〉說退轉菩薩有已退轉的敗壞菩薩與可能退轉的漸漸精進得阿惟越致的菩薩這兩類，若以修行來論，這一品也教導了如何透過修空、無相等的觀察，漸漸精進得阿惟越致；而易行道的三品則說了另一種疾得阿惟越致的方法，至此可知論主在此論中揭示了兩種成就阿惟越致的方法，即難行道與易行道。從十大願進而思考到發心的堅固與否？達到不退轉的機率高不高？易行道可說是為想成佛的怯弱眾生，另闢了一條路。以上是願勝的部分，之後修行勝的部分有十行，此十行所涉的品數極多，長谷岡一也曾畫一表²⁶：

圖表 4



〈分別布施品〉說：

是菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增、心調柔軟；於諸佛無量功德，清淨第一，凡夫所不信而能信受，及諸大菩薩清淨大行、希有難事，亦能信受。

這是十行第一的信行，其中提到的懺悔、勸請、隨喜、迴向即是〈除業品〉所說。依此論文可知易行道的方便可以增長福德、調柔心性，成為信行的前行，因此筆者認為易行道是橫跨願勝與修行勝。以下修行勝的十行，以「捨行」為其中主要的正行，捨以前的信、悲、慈，是捨行以前的基礎，依於對佛法、菩薩大行的正

²⁶ 長谷岡一也。〈十住毘婆沙論に於ける十地經の引用について〉。《印度學佛教學論叢：山口博士還曆記念》。京都：法藏館，1955年。p.182。

信，而生起對眾生苦惱不知正法的悲憫，繼而起與樂的慈心去布施，與布施有關的有七品半，這些品的主題，以布施為主要的只有第十二與第十三品，其他幾品是從在家到出家的修行中如何修捨，如〈14 歸命相品〉：

念是三寶得決定心，以如是念——求於佛道而行布施，是名歸依佛；為守護法而行布施，是名歸依法；以是布施起迴向心，成佛道時，攝菩薩聲聞僧，是名歸依僧。²⁷

以對三寶的決定心，求於佛道、守護正法、攝菩薩聲聞僧而行布施，也是三歸依的意義之一。其他幾品也都可以看到與布施有關的語句。初地成就了布施行，就會引生後面的六種修行，其中最後的「供養諸佛」則又銜接了後面談念佛三昧的部分。如說：

菩薩於初地，究竟所行處，自以善根力，能見數百佛菩薩。如是降伏其心，深愛佛道，如所聞初地行具足究竟，自以善根福德力故，能見十方現在諸佛皆在目前。²⁸

到了〈念佛品〉，前面的諸行已經究竟，以這樣的善根力，能見十方諸佛現在眼前，其後的五品也是關於念佛三昧的修法，提到了念色身佛、念佛功德，乃至轉入實相念佛或初學的稱名念佛等。最後的兩品則可以對照到《十地經》，在此不再贅述。

長谷岡一也提到，根據經典，菩薩初發心時即超凡夫地入必定地，證得歡喜地；但依據龍樹的看法，菩薩或是初發心時入於必定，或漸漸修習功德而後入必定者。其「漸漸修習功德」者，如果借用第七品的章題就是「心調伏」，若約能修的人就如第八品所述的「漸漸精進後得阿惟越致的菩薩」。龍樹對於入初地的方便，(1)成就「厚種善根」等八法已，發菩提心；(2)後，漸漸修習功德後入於必定；(3)以大心發願，發願自利利他圓滿；(4)其時，菩薩超凡夫地證得歡喜地。即，循著發菩提心→心調伏→歡喜地的順序。²⁹ 依其所言，則〈阿惟越致相品〉的阿惟越致菩薩就是指初地菩薩了。根據論的文脈，該品攝在願勝的末尾，作為發心成就與不成就者之說明，確實像是如長谷岡一也的說法。

²⁷ 《十住毘婆沙論》卷7〈14 歸命相品〉(大正26, 55c23-27)。

²⁸ 《十住毘婆沙論》卷9〈20 念佛品〉(大正26, 68c8-11)。

²⁹ 長谷岡一也〈十住毘婆沙論に於ける十地經の引用について〉p.178。

（二）漸漸精進菩薩成就之五功德與〈地相品〉的對照

前一節依著文脈推定，但更主要的是漸漸精進得阿惟越致的菩薩，他所成就的五種功德是否能對應初地的修證？如前一再提到超凡夫位得入必定，初地菩薩是入聖位的菩薩，如《十住論》〈入初地品〉所說：

轉於世間道，入出世上道者：『世間道』名即是凡夫所行道；『轉』名休息。凡夫道者，不能究竟至涅槃，常往來生死，是名凡夫道。出世間者，因是道得出三界，故名出世間道。上者，妙故名為上；入者，正行道故名為入。以是心入初地名歡喜地。³⁰

菩薩轉世間道，以入出世道心而入初地。又其斷證境界近似於聲聞的初果人，如〈入初地品〉又說：

問曰：初地何故名為歡喜？

答曰：……如得初果者，如人得須陀洹道，善閉三惡道門，見法、入法、得法，住堅牢法不可傾動，究竟至涅槃。斷見諦所斷法故心大歡喜……。³¹

論中舉喻初果，說到斷見諦所斷法，在月稱著、法尊法師譯講的《入中論講記》中的偈頌說：

生於如來家族中，斷除一切三種結，此菩薩持勝歡喜，亦能震動百世界。

法尊法師解釋這一句的三種結即說初果所斷的身見、戒禁取見及疑。又前引文中說「見法、入法、得法，住堅牢法不可傾動，究竟至涅槃。」其究竟至涅槃，正同於初地的生如來家，在〈入初地品〉說：「又是菩薩必成如來故，名為生如來家。」

³²

又〈地相品〉說初地菩薩離諸怖畏，其中原因也說到深入諸法實相所以沒有我：

樂觀一切法無我，是故無一切怖畏。一切怖畏皆從我見生，我見皆是諸衰憂苦之根本，是菩薩利智慧故，如實深入諸法實相故則無有我。我無故，何從有怖畏？³³

這段文提到的「如實深入諸法實相故則無有我」，是已入阿惟越致地的初地菩薩境

³⁰ 《十住毘婆沙論》卷1〈2 入初地品〉(大正 26, 25c13-17)。

³¹ 《十住毘婆沙論》卷1〈2 入初地品〉(大正 26, 25c18-26a2)。

³² 《十住毘婆沙論》卷1〈2 入初地品〉(大正 26, 25b13-16)。

³³ 《十住毘婆沙論》卷2〈3 地相品〉(大正 26, 28b24-28)。

界，但如果依文義來看，所謂深入諸法實相應指修空觀，而且於我、法二空之中又著重在觀無我義。如說：「問曰：是菩薩云何無有我心？答曰：樂空法故。菩薩觀身離我、我所故。」³⁴ 底下即說八頌半的觀法，因為眾生於「我」有常恆、獨一、主宰等偏執，因此運用了緣起相因待的觀察方法來破斥，首先的三頌半是觀察我與我所的關係：

「我心」因「我所」，「我所」因「我」生，是故「我、我所」二性俱是空。

「我」則是「主」義，「我所」是「主物」——

若無有主者，主所物亦無；若無主所物，則亦無有主。

「我」即是「我見」，「我物」「我所見」，實觀故無我，「我」無，無「非我」。

35

有「我」這樣的心生起，是因為有「我所」這樣相對應的概念；然而我所也是因為有我才施設的，所以這二性都是無自性空。「我」就像是主人，「我所」則是主人所擁有的東西，如果沒有主人，主人的東西又是何來之說呢？但沒有主人所擁有的東西，如有奴僕才說有主人，沒有奴僕，這人又如何得主人之名呢？於我即生我見，我物生我所見，可以如實觀察到我與我物之間實是相因待而立，並非有實體可得，不僅「我」的實體不存在，也沒有「非我」的體性可得。

在〈阿惟越致相品〉漸漸精進得阿惟越致的五法中，第一的「不得我」，以五求門破，上面所說我與我物，又可同於「我有五蘊」的破法，這是屬於不即不離當中的不離觀。如說：

若我有五陰，我即離五陰，如世間常言，牛異於牛主；

異物共合故，此事名為有，是故我有陰，我即異於陰。³⁶

如果說五蘊是屬於我所擁有的，那麼「我」就是離開了五蘊而有的概念，就如同世間常說的：牛（五蘊）跟牛主（我）是不同的；因為要有牛與牛主這樣兩個完全不同的東西一起聚合，你才可以說牛主「有」牛；所以要說我擁有五蘊，那麼「我」必然是跟「五蘊」不相干的，離去了五蘊的我，又應該如何理解呢？這樣就犯了離蘊計我的過失。〈地相品〉接著的三個偈頌則用同樣的方法觀察受與受者，主要從受與受者的相待而不離說：

因受生受者，無受無受者，離受者無受，云何因受成？

³⁴ 《十住毘婆沙論》卷2〈3 地相品〉（大正26，28b28-29）。

³⁵ 《十住毘婆沙論》卷2〈3 地相品〉（大正26，28c2-8）。

³⁶ 《十住毘婆沙論》卷4〈8 阿惟越致相品〉（大正26，39a16-19）。

若受者成受，受則為不成，以受不成故，不能成受者。

以受者空故，不得言是我；以受是空故，不得言我所。³⁷

受法與受者之間的關係，第一偈假設了是因為受法而說有受者，可是又反思：「離開了受者，受法又不能安立，怎麼說受者是因為受而成的呢？豈不應該說是因為受者才有受法嗎？」所以第二偈又假設，如果是受者成立了受法，那受法就不應該名為受法了，受法不能成，這人也不能說是受者了。所以這受法與受者是相因待的假名安立，沒有實體可得。因為受者是空的緣故，所以不能說是我在受；受法也是空，因此不能說這是我所受。受與受者，〈阿惟越致相品〉則做了不即與不離的觀察：

若陰是我者，我即生滅相；云何當以受，而即作受者？

若離陰有我，陰外應可得；云何當以受，而異於受者？³⁸

這兩句偈是說生滅的五蘊與不生的我之間的關係，第一偈假設了五蘊就是我，那麼生滅的五蘊與不生滅的我就相違了；第二偈假設如果不要說五蘊是我，而改說離開五蘊有我，如此一來，離開了五蘊以外，又要以什麼來認識我呢？受（五蘊）與受者（我）也是一樣，是不即不離的假名安立。

〈地相品〉最後以破我、我所的四句來結尾：

是故「我」、「非我」、「亦我亦非我」、「非我非無我」，是皆為邪論。

「我所」、「非我所」、「亦我非我所」、「非我非我所」，是亦為邪論。³⁹

第一偈是典型的「我」的四句，但第二偈就有些特殊，或許是為了偈頌的字數，所以第三句的「亦我非我所」本來應作「亦我〔所〕〔亦〕非我所」，第四句「非我非我所」則應作「非我〔所〕〔非〕非我所」。這些世俗相對立的論法，無論肯定、否定，都逃不了自性執的窠臼，在聖智中都只是邪論而已。

以上簡單的對〈地相品〉說到初地的無我境界作了說明。在對照之中也發現，〈阿惟越致相品〉漸漸精進的惟越致菩薩所修的五法，只對上了第一的「不得我」。在說明初地境界的前幾品中，可以發現初地菩薩的境界是無我、我所，但〈阿惟越致相品〉漸漸精進得阿惟越致菩薩的五法則含攝的範圍較廣。其五法為：

菩薩^[1]不得我，^[2]亦不得眾生，^[3]不分別說法，^[4]亦不得菩提，^[5]不以相見佛

³⁷ 《十住毘婆沙論》卷 2 〈3 地相品〉(大正 26, 28c9-14)。

³⁸ 《十住毘婆沙論》卷 4 〈8 阿惟越致相品〉(大正 26, 39a12-15)。

³⁹ 《十住毘婆沙論》卷 2 〈3 地相品〉(大正 26, 28c15-18)。

——以此五功德，得名大菩薩，成阿惟越致。⁴⁰

從文粗淺觀之，第一是我空，第二是人空，三與四則是法空，第五是無相觀。若論成就此五法即名阿惟越致，初地菩薩的境界似乎稍有不足，這也是筆者疑慮之處。但文獻資料也有可能只是片面，而不足以完全表達初地菩薩的境界。論主對於這五功德的解說，有些微妙的不同，或許也可作為一種理解方式。在「不得我」的頌文說明過後，即說：「菩薩如是思惟，即離我見；遠離我見故，則不得我。」⁴¹ 「不得眾生」則有這樣的文句：「離貪、我見故，作是念：『若他人實有我者，彼（眾生）可為他；因有我故，以彼（眾生）為他。而實求「我不可得，彼（他）亦不可得」，故無彼（他）亦無我，是故菩薩亦不得彼（眾生）。』」⁴² 由於前已離我見，所以以理推之，菩薩是我，眾生是他，我不可得，他亦不能安立，所以無我則無眾生。後三功德都同樣使用了「信解」一詞，「不分別說法」是：「是菩薩信解一切法不二故、無差別故、一相故。」⁴³，「不得菩提」則是：「是菩薩信解空法故，如凡夫所得菩提不如是得。」⁴⁴，最後的「不以相見佛」說：「是菩薩信解通達無相法，作是念…」⁴⁵，於該論第十八品〈共行品〉曾解釋「信解」之意：「『信』名於諸善法深生欲樂…『解』者能滅諸罪，能於諸善法中，以心力故隨意而解。」⁴⁶ 信是於諸善法深生好樂，解則是能以心力隨意思而理解善法義。由此看來，該品所指若果是初地菩薩，那麼此五功德中，菩薩真正具足的功德是無我與無眾生，而後面三相僅是以自己的心力而得勝解。隨順本論的脈絡次第與論主的解說，〈阿惟越致相品〉的「阿惟越致菩薩」指初地菩薩的可能性極高。

兩種阿惟越致的分法，實際上在解釋《大品般若經》的《大智度論》中已有這樣的分法，於該論卷 74〈56 轉不轉品〉說：

三世十方諸佛真智慧中，信力故通達無礙，是名菩薩得無生忍法，入菩薩位，名阿鞞跋致。是菩薩雖從初發心以來名阿鞞跋致；阿鞞跋致相未具足故，不與授記。何以故？外道聖人、諸天、小菩薩等，作此念：「佛見是人有何等事而與授記？是人於佛道因緣中未住，云何與授記？」是故佛未與授記。⁴⁷

⁴⁰ 《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，39a5-8）。

⁴¹ 《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，39b3-4）。

⁴² 《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，39b5-8）。

⁴³ 《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，39b8-9）。

⁴⁴ 《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，39c5-6）。

⁴⁵ 《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，39c19-20）。

⁴⁶ 《十住毘婆沙論》卷 8〈18 共行品〉（大正 26，64b12-14）。

⁴⁷ 《大智度論》卷 74〈56 轉不轉品〉（大正 25，580a7-14）。

論中提到此得無生法忍之阿鞞跋致菩薩，雖然初發心以來即名阿鞞跋致，但那時卻是還沒有具足阿鞞跋致相的。在《十住論》〈阿惟越致相品〉最後，論主也用了《小品般若經》要略的宣說阿惟越致相，但卻於說完後，這樣說：

能成就此相者，當知是阿惟越致。或有未具足者，何者是？未久入阿惟越致地者。隨後諸地修集善根，隨善根轉深故，得是阿惟越致相。⁴⁸

從這段引文來看，這兩類阿惟越致菩薩，可以做這樣的分別，未久入的初地菩薩不具足這些相，已久入的八地菩薩才能具足。漸漸精進得阿惟越致的退轉菩薩，從退轉而初得阿惟越致時必然是「未久入」者，那麼也意味著這一類菩薩沒有這些阿惟越致相。實又可作一該品阿惟越致菩薩指成初地之佐證。

四、〈阿惟越致相品〉之「阿惟越致菩薩」為八地之可能

（一）以《般若經》阿惟越致相證《如來智印經》之相

〈阿惟越致品〉，論主將之安插於說明初地的脈絡中，筆者自然第一順位要考慮初地。但該品所說的漸漸精進的阿惟越致的五法卻是出於《如來智印經》。〈阿惟越致品〉引用他經，可以大分為兩部，前面是《如來智印經》，後面說阿惟越致相則引了《小品般若經》。引用《如來智印經》的部分又可分三：一是成就五法是阿惟越致菩薩，二是敗壞菩薩法，三是惟越致菩薩行五功德，漸漸精進得阿惟越致；初是不退轉菩薩相，後二則說退轉菩薩相，敗壞菩薩是空有其名而無其行之菩薩，另一是漸漸精進之後可得阿惟越致的菩薩。筆者試想第一部分說的阿惟越致五法相或許可與《小品般若經》所說諸相做一對照，以《小品般若經》印定《如來智印經》的阿惟越致菩薩。

前面曾說《小品般若經》之阿惟越致相乃久得阿惟越致的菩薩方具，又說真正的不退轉菩薩是得無生法忍，已入菩薩位者。《十住論》所述較《小品般若經》為簡，但其義相差不遠。《大智度論》對這些相曾這樣解說：

佛本命須菩提說般若波羅蜜，故須菩提問：「世尊！阿鞞跋致有何行、類、相貌？」

問曰：是三事有何等異？

答曰：有人言：是三事皆一義，以此知是阿鞞跋致、非阿鞞跋致。

有人言：「行」，名是阿鞞跋致菩薩身、口、意業異於他人，以此行表阿鞞

⁴⁸ 《十住毘婆沙論》卷4〈8 阿惟越致相品〉(大正26, 40c16-20)。

跋致甚深智慧。

「類」者，分別知諸菩薩是阿鞞跋致、非阿鞞跋致。

「相貌」者，除行、類，餘種種因緣，得知阿鞞跋致相。

……是故《經》說：「須菩提！凡夫地乃至佛地，如相中無二無別。」得如是法，名阿鞞跋致行、類、相貌。……自上事，是阿鞞跋致正體；自是以下，盡是畢竟空行果。⁴⁹

筆者嘗試以這段文並配合《大智度論》的解釋來歸納《十住論》所說的阿惟越致相，主要分阿鞞跋致的正體與畢竟空的行果。依第一說之行、類、相貌並無二致，因此筆者雖依第二說而分類為三，但完整的認識阿鞞跋致相仍是要全體看待。如下表所示：

圖表 5

正體			^[1] 若菩薩觀凡夫地、聲聞地、辟支佛地、佛地，不二、不分別、無有疑悔。當知是阿惟越致。	
	畢竟空行果	行 行	總說	^[9] 常自修十善道，亦教他令行，常以善法示教利喜。乃至夢中不捨十善道，不行十不善道。 ^[10] 身口意業所種善根，皆為安樂度脫眾生。
身業			^[14] 少於眠睡，行來進止，心不散亂。威儀庠雅，憶念堅固。 ^[36] 不往觀聽歌舞伎樂。	
生活口業			^[2] 阿惟越致有所言說，皆有利益。 ^[13] 少於語言；利安語、和悅語、柔軟語。 ^[32] 不好鬪諍。 ^[35] 不樂說眾事，所謂帝王、臣民、國土、疆界，戰鬥、器仗、衣物、酒食，女人事、古昔事、大海中事。如是等事，悉不樂說。	
			說法	^[11] 所得果報與眾生共。 ^[37] 但樂說應諸波羅蜜義。樂說應諸波羅蜜法，令得增益。 ^[44] 若說法時，無有疑難，無有闕失。
正命 (攝於身口)			出家	^[19] 不貴利養、衣服、飲食、臥具、醫藥、資生之物。 ^[31] 不為呪術、惡藥、伏人害物。 ^[34] 不占相吉凶。
			在家	^[26] 若在居家，不染著五欲。以厭離心受，如病服藥。 ^[27] 不以邪命自活。不以自活因緣，惱亂於他。 ^[28] 但為眾生得安樂故，處在居家。
意業			^[3] 不觀他人長短好醜。	

⁴⁹ 《大智度論》卷 73〈55 阿毘跋致品〉(大正 25, 571b13-c6)。

			[33]不自高身，不卑他人。 [18]心不諂曲，不懷慳嫉。		
			甚深智慧	[12]若聞深法不生疑悔。 [20]於深法中，無所諍競。一心聽法，常欲在前。以此福德，具足諸波羅蜜。 [25]除破憍慢，不貴稱讚，心無瞋礙。 [30]諸根具足，無所缺少。	
		類	過外道	[4]不怖望外道沙門有所言說，應知即知，應見便見。 [5]不禮事餘天。不以華香、幡蓋供養。 [6]不宗事餘師。 [43]為護法故，不惜身命，常行精進。	
			過魔事	[21]乃至惡魔變現八大地獄，化作菩薩而語之言：「汝若不捨菩提心者，當生此中。」見是怖畏，而心不捨。惡魔復言：「摩訶衍經非佛所說。」聞是語時，心無有異，常依法相，不隨於他。 [22]於生死苦惱，而無驚畏。聞菩薩於阿僧祇劫修集善根而退轉者，其心不沒。又聞菩薩退為阿羅漢，得諸禪定，說法度人，心亦不退。 [23]常能覺知一切魔事。若聞「薩波若空，大乘十地亦空，可度眾生亦空，諸法無所有亦如虛空」。若聞如是惑亂其心，欲令退轉、疲厭、懈廢；而是菩薩倍加精進，深行慈悲。 [41]終不自疑：我是阿惟越致？非阿惟越致？決定自知是阿惟越致。種種魔事，覺而不隨。乃至轉身不生聲聞、辟支佛心。 [42]乃至惡魔現作佛身，語言：「汝應證阿羅漢，我今為汝說法，即於此中成阿羅漢」，亦不信受。	
		果	相貌	現生	[15]身無諸虫。 [16]衣服臥具，淨潔無垢。 [17]身心清淨，閑靜少事。 [29]密迹金剛常隨侍衛，人及非人不能壞亂。
				生處	[7]不墮惡道。 [8]不受女身。 [24]意若欲入初禪、第二、第三、第四禪，而不隨禪生，還起欲界法。 [39]常願見佛，聞他方現在有佛，願欲往生。 [40]常生中國。

根據《大智度論》的解釋，這些行果是以諸法如、畢竟空為體⁵⁰，其甚深智慧表現在身、口、意上；能分別出是阿鞞跋致菩薩的主要是「過魔事」，由於菩薩於深法深信不疑，因此無論魔如何干擾、惑亂，內心對佛道的心都不會動搖，除此也能對外道不起信、不宗奉；最後是從其現生乃至來生的果報而知是阿鞞跋致菩薩。《如來智印經》的五法與此自是不成正比，但似乎是可以對照一二：

圖表 6

《十住論》所引	
《如來智印經》	《小品般若經》
1.等心於眾生	^[1] 若菩薩觀凡夫地、聲聞地、辟支佛地、佛地，不二、不分別、無有疑悔。當知是阿惟越致。
2.不嫉他利養	^[18] 心不諂曲，不懷慳嫉。 ^[19] 不貴利養、衣服、飲食、臥具、醫藥、資生之物。
3.乃至失身命，不說法師過	^[3] 不觀他人長短好醜。
4.信樂深妙法	^[12] 若聞深法不生疑悔。
5.不貪於恭敬	^[25] 除破憍慢，不貴稱讚，心無瞋礙。

第一的等心於眾生，雖然《十住論》的解說並無提及聲聞等聖，唯說於六道眾生上中下品而無分別，又於待己親、中、怨的眾生亦無差別，然其意趣與《小品般若經》應是大同。《小品般若經》說菩薩觀凡夫與聖人，又三種聖人間皆無二、不分別，《大智度論》解釋到：

佛說義趣：若菩薩能具足五波羅蜜，深入般若波羅蜜，方便力故，不著般若波羅蜜，但觀「如」——所謂「諸法實相」。菩薩爾時，不以凡夫、二乘地為下賤，不以佛地為高貴，入諸法如故。諸法如中，無有分別二法，但以如入如，更無餘事，亦不分別取相，何以故？如平等故。能如是入者，即入諸佛法藏；心不生疑更求諸法決定相。⁵¹

菩薩之所以能不以凡夫、二乘地為賤，不以佛道為貴，是因為已入諸法實相，不分別二法，以真如法性平等無二之故。論中又說此為阿鞞跋致相之正體，即有阿鞞跋致等諸相皆由此入法實相而來之意。

⁵⁰ 《大智度論》卷 73〈55 阿毘跋致品〉(大正 25, 571b20-c5)。

⁵¹ 《大智度論》卷 73〈55 阿毘跋致品〉(大正 25, 571b20-28)。

接著第二點的「不嫉他利養」所對照的應該容易明白。第三點的「乃至失身命，不說法師過」，雖然《小品般若經》僅是不觀他人長短好壞，但亦應有關，如《大智度論》解釋：

若眾生不可伏折，不可化度，如是等莫觀。何以故？若以好心教詔，則謂嫉己，如刀刺心；既無所益，更增其罪，是故不觀長短。

復次，菩薩應作是念：如諸佛一切智，煩惱習盡，尚不能盡度眾生，何況我未得菩薩神通，未得無礙智，云何能普觀眾生？阿鞞跋致有得神通者；有不得者，得阿鞞跋致已，別修神通道乃得。若先得神通者，不具足故，不能遍觀。⁵²

此說觀眾生長短之過，眾生剛強，如果以好心勸諫，就以爲是嫉妒自己，這樣說他過失不但沒有好處，還會增加他的罪惡。又菩薩思惟諸佛煩惱習盡，都還不能度盡一切眾生，何況自己還沒有得菩薩神通。所以菩薩不會看他人長短，亦更不會加以議論了。第四對照的聞深法而不疑悔，所謂深法，在《十住論》的解釋即說三解脫門及諸般若等深經，能於中一心信樂而無疑惑，乃因以於深法得滋味之故。第五的不貪於恭敬，在《十住論》解釋說：「不貪恭敬者，通達諸法實相故，於名譽、毀辱、利與不利，等無有異。」⁵³ 由於菩薩通達實相之故，所以對於這一些名譽或毀辱之事，有利與不利於己者，都能平等視之而無差別。論主所引《般若經》：「除破憍慢，不貴稱讚，心無瞋礙。」如依《大智度論》解釋，作如是解：

是菩薩一心深念，常不離阿耨多羅三藐三菩提故，但貴阿耨多羅三藐三菩提，不貴餘事，所謂諸佛三十二相金色身；不捨本願度眾生故，不貴聲聞、辟支佛道。是人貴無所得畢竟空故，不貴是布施，乃至不貴種善根，何況五欲世間利養！何以故？菩薩觀一切法自相空，不見實定法可生貴心。

復次，有人有所貪貴故，心動不能自安，若得則歡喜，失則憂感；菩薩無所貴、無所貪故，至於得失，心清淨不動故。⁵⁴

論的解釋很有意思。第一段說菩薩一心深念不離於求無上正等覺，所以只貴佛道而不貴其餘之事；也不捨度眾生之本願，所以不以二乘道爲貴。此菩薩尚且不以布施、種善根爲貴，又何況是五欲等的世間利養呢？第二段則說因爲有所貪求、愛重之故，所以心就會躁動不安，得到就歡喜，失去就憂傷；可是正因爲菩薩不貴重、不貪求世間俗法，所以對於得失，可以心清淨而不動了。

⁵² 《大智度論》卷 73〈55 阿毘跋致品〉(大正 25, 571c17-25)。

⁵³ 《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉(大正 26, 38b14-16)。

⁵⁴ 《大智度論》卷 73〈56 轉不轉品〉(大正 25, 576a25-b6)。

雖然《如來智印經》比之《般若經》的阿惟越致相，實有比重相差太遠的疑慮，但就其內容而言倒真是極為吻合了。但筆者也不能排除另一種可能，前面曾提到〈阿惟越致相品〉最後說未久入者不具足此相，隨後諸地善根轉深才慢慢具足，也許《如來智印經》這五法可能也是未久入者具足之相，而其他為其所不具。但這只是筆者的揣度，並沒有可供證明者。

（二）以阿惟越致菩薩為八地之角度看五功德

《如來智印經》中所說得能成就阿惟越致的這五法，其所指的阿惟越致菩薩，有沒有可能是指得無生法忍的菩薩？筆者於多年前的一篇論文中，曾說到眾生忍、法忍與成就無生法忍之間的關係。《大智度論》卷 6 中亦有提到，二忍增長作證，得無生法忍：

等忍在眾生中一切能忍；柔順法忍於深法中忍。此二忍增長作證，得無生忍；最後肉身，悉見十方諸佛化現在前於空中坐，是名「大忍成就」。⁵⁵

眾生忍可以對應到「不得眾生」的部分，在《大智度論》卷 5 提到了「等忍」，對於一切眾生平等愛念，也可相應於阿惟越致五相中的「等心於眾生」：

云何眾生等？一切眾生中，等心、等念、等愛、等利，是名眾生等。…
復次，一切眾生中，不著種種相，眾生相、空相，一等無異；如是觀，是名眾生等。若人是中心等無礙，直入不退，是名得等忍。⁵⁶

文中說到於一切眾生當中不著相，眾生相與空相平等無二。做到這樣的菩薩就能對於眾生平等愛念、等心饒益。如《十住論》解釋「等心於眾生」時也說：「於眾生等心者，若有眾生視菩薩如怨賊，有視如父母，有視如中人；於此三種眾生中，等心利益，欲度脫故，無有差別。」⁵⁷ 對於怨、親、中的三類眾生，也是以平等心利益，因為想要度脫他們的心願是沒有差別的。筆者因此做如是解，菩薩「不得我」即證我空，沒有在度化眾生的我；接著，又觀察也沒有可度的眾生，所以「亦不得眾生」得眾生等忍。

眾生等忍也可作為法忍的初門。在《大智度論》卷 30 提到：

入眾生忍中已，作是念：「十方諸佛所說法，皆無有我，亦無我所，但諸法

⁵⁵ 《大智度論》卷 6〈1 序品〉（大正 25，106c18-21）。

⁵⁶ 《大智度論》卷 5〈1 序品〉（大正 25，97a25-b22）。

⁵⁷ 《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，38b1-4）。

和合，假名眾生。…無有作者，無罵者，亦無受者，本末畢竟空故；但顛倒虛誑故，凡夫心著。」如是思惟已，則無眾生；無眾生已，法無所屬，但因緣和合無有自性。如眾生和合，強名眾生，法亦如是，即得法忍。⁵⁸

菩薩入眾生忍之後思惟：「十方諸佛所說之法，皆是無我、無我所，只是假名和合而說眾生。」於眾生顛倒心上，總是妄執法是繫屬於我，前面既然已經破斥了眾生相，那麼法也就沒有所屬了，只是因緣假合而無自性。又所說法亦皆平等無二，如《大智度論》卷5中說到：

善法、不善法，有漏、無漏，有為、無為等法，如是諸法入不二入法門，入實法相門，如是入竟。是中深入諸法實相時，心忍直入，無諍無礙，是名法等忍。⁵⁹

一切言說安立的善巧法門，分別善、不善，或有漏、無漏等法，於諸法實相中，都是平等不二的。能於此中深入諸法實相，內心認可而直入，名為得法等忍。此又正可對應於《十住論》的「不分別說法」，如說：

亦非有文字，亦不離文字，如是實義者，終不可得說。
言者、可言、言，是皆寂滅相。若性寂滅者，非有亦非無。⁶⁰

實相中沒有文字相可得，但也不能離開文字的指示而能悟入實相，真正要顯示這些真實義，卻終究是不能用言說來表詮的。能說的我、可以用言語宣說的佛法，還有能說的語言等，這些的本性都是寂滅相，一切法如果體性是寂滅的，就不是實有自性的有、無，而是緣起相待的假名說。又說：「若諸法性空，諸法即無性。隨以何法空，是法不可說。」⁶¹ 如果諸法的自性是空寂的，諸法就是無自性，隨以任何一法都是空寂的，這些法就是不可被宣說的。在宣說了一切法之後，而又觀察所說諸法入於實相中是平等無二的，即能於所說法中無有分別⁶²。

菩薩對於其教化眾生之方便說法亦不著之後，還有「不得菩提」與「不以相見佛」兩項，佛與菩提的關係，不只《十住論》說，在《中論》〈觀四諦品〉第31、32頌也有說到，除此，在《大智度論》仍有解說：

問曰：菩薩及菩薩法，可不與薩婆若合；云何佛及菩提復不與合？

答曰：佛是人，薩婆若是法；人是假名，法是因緣。眾生乃至知者、見者

⁵⁸ 《大智度論》卷30〈1序品〉（大正25，281a21-b1）。

⁵⁹ 《大智度論》卷5〈1序品〉（大正25，97a25-c4）。

⁶⁰ 《十住毘婆沙論》卷4〈8阿惟越致相品〉（大正26，39b15-18）。

⁶¹ 《十住毘婆沙論》卷4〈8阿惟越致相品〉（大正26，39b21-22）。

⁶² 《十住毘婆沙論》卷4〈8阿惟越致相品〉（大正26，39c4-5）。

無故，佛亦無；眾生中尊上第一，是名為佛，是故不合。

復次，得薩婆若故名為佛；若佛得薩婆若，先以是佛，不須薩婆若；若非佛得薩婆若者，何以言「佛得薩婆若」？以是故，和合因緣生，不得言先後。

復次，離佛無薩婆若，離薩婆若無佛；得薩婆若故名佛，佛所有故名薩婆若。⁶³

佛與菩提（或一切智）之間，一樣是人與法的關係，人是假名說，法是因緣生。佛與菩提是和合因緣生，不能說有先後。如果說是先佛而後成就一切智，那麼他先前就應該是佛，而不需成就一切智才名為佛。如果不是佛去得一切智，又怎麼會說「佛得一切智」？這即是《十住論》說的：「佛不得菩提，非佛亦不得；諸果及餘法，皆亦復如是。」之義。《大智度論》又說，離開佛就沒有一切智，離開一切智就沒有佛的成就；得到一切智所以名為佛，是佛所有得所以名為一切智。同樣的道理，在《十住論》也說：

離佛無菩提，離菩提無佛。若一異不成，云何有和合？

凡諸一切法，以異故有合。菩提不異佛，是故二無合。⁶⁴

離開能證得的佛就無有無上菩提，離開所證得的菩提就沒有能名之為佛的。二者是相因待而非各有自性獨存的，站在實有自性的立場說，菩提與佛是各有自性的一，或各有自性的異，都是無法成立的，如何又有實有自性的二者和合而能存在的？無上菩提與佛是相因而不相離的，菩提不是別異於佛而有的，所以二者不能說共和合。菩薩由於信解空法的緣故，對於所願得的佛菩提，並不如凡夫眾生以為實有菩提可得那樣。在《大乘頂王經》說到：「若不得菩提，不得非菩提，更無有所得，彼則無所畏。」⁶⁵ 不得有一菩提或非菩提的實性，以此無所得則無憂畏。這一「不得菩提」雙觀人、法，在前曾說二忍具足得無生忍，或許正是得無生法忍的一著。

然而得無生法忍有沉空之難，在《十地經》論及第八地時，說到得無生忍時，有如人夢在大河中，為渡河而勤奮划水，得此忍時即如夢醒，一切皆息。何以名為「難」，在《華嚴經》〈十地品〉中說：「若諸佛不與此菩薩起智門者，彼時即入究竟涅槃，棄捨一切利眾生業。」⁶⁶ 諸佛於此地時會現前勸助菩薩，假如諸佛不現前與菩薩起於智門，菩薩就會隨順入於涅槃，失佛道因緣了。所以菩薩在成就

⁶³ 《大智度論》卷 37 〈3 習相應品〉(大正 25, 330c15-25)。

⁶⁴ 《十住毘婆沙論》卷 4 〈8 阿惟越致相品〉(大正 26, 39c11-18)。

⁶⁵ 《大乘頂王經》卷 1 (大正 14, 599a29-b3)。

⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 38 〈26 十地品〉(大正 10, 199b22-23)。

無生法忍以後，真正於佛道不退轉，是在見佛之後。前面引用《大智度論》也說：「最後肉身，悉見十方諸佛化現在前於空中坐，是名『大忍成就』。」因此，這最後的「不以相見佛」，可說是菩薩成就不退轉前的最後一檻。在《十住論》的解說中，先辨明了無相亦無有無相可得，捨諸貪著才能名為無相，如果有所取也是不能說為無相的。⁶⁷ 在《如來智印經》的這一項，重點在觀佛色身：「五者、不以色身觀於如來。」⁶⁸ 在《十住論》也說：

是菩薩如是通達無相慧故，無有疑悔。不以色相見佛，不以受、想、行、識相見佛。問曰：云何不以色相見佛？不以受、想、行、識相見佛？

答曰：

[1]非色是佛，非受、想、行、識是佛。

[2]非離色有佛，非離受、想、行、識有佛。

[3]非佛有色，非佛有受、想、行、識。

[4]非色中有佛，非受、想、行、識中有佛。

[5]非佛中有色，非佛中有受、想、行、識。⁶⁹

答曰的這幾句，正好與「不得我」運用同樣的五求門。第一句是非即蘊計我(佛)門，第二句是非離蘊計我(佛)門，第三句是非我(佛)有五蘊門，第四句是非蘊中有我(佛)門，第五句則是非我(佛)中有蘊門。菩薩可以成就這些法的觀察，就可以得阿惟越致地。也似乎符順了得無生法忍的過程。

⁶⁷ 《十住毘婆沙論》卷4〈8 阿惟越致相品〉(大正26, 39c21-25)。

⁶⁸ 《佛說如來智印經》卷1(大正15, 470c17)。

⁶⁹ 《十住毘婆沙論》卷4〈8 阿惟越致相品〉(大正26, 40a14-21)。

五、結 論

《十住論》的〈阿惟越致相品〉所指的阿惟越致菩薩，就該論而言，誠然是以初地菩薩的可能性較高，無論從諸品的脈絡看，或論主的解說而論。但換個角度看，原本這些觀法或阿惟越致相等，是指得無生法忍的八地菩薩也不無可能。從脈絡來看，該品屬於願勝所攝，作為發心成就與不成就者的說明，如果說是指八地菩薩，反而跟前面不知道怎麼連結了。從論主的解說來看，筆者認為最初提到的阿惟越致五相，不一定指初地或八地，也可能是初地菩薩的阿惟越致相，因為該品的最後雖說未久入阿惟越致地者不具足諸相，但最初宣說的也僅有五相，或許是具足這五相而不具其他；接著又說退轉菩薩的敗壞菩薩即漸漸精進的菩薩，這一類漸漸精進的菩薩修學，可視為得初地前的修觀，論主在解說當成就的五功德時，前二之「不得我」、「不得眾生」均以成就無我、離我見等說明，但後面的三種功德卻只說為「信解」。之後，論主雖用了《般若經》所說的阿惟越致相，但到最後還是補充說明了未久入者尚未具足。筆者認為在該論中這些內容的使用，是說明初地菩薩。

但由於該品是論主另引他經的解說，如果將該品視為獨立的一品，卻仍可能推論為得無生法忍的八地菩薩。筆者於推論過程中，多用解釋《大品般若經》的《大智度論》，雖然般若系與華嚴系的無生法忍階位不同，但與其他地相較之下，這七地、八地的說明卻是非常接近的。〈阿惟越致相品〉最初的五相可以對照到《般若經》的阿惟越致諸相，在修證的過程，從「不得我」、「不得眾生」成就眾生忍，從「不分別說法」成就法忍，又從「不得菩提」雙觀人法以圓滿具足二忍，得無生法忍已，諸佛現身勸助，觀諸佛身「不以相見佛」，發大悲願即得超二乘地，真正的得阿惟越致。這樣的推論，疑點尚多，筆者也僅是提出看法，仍有許多值得再商榷之處，還望諸位先進不吝指正。

參考書目

一、漢譯佛典

- 《大方廣佛華嚴經》(80卷)，唐·實叉難陀譯，大正藏第10冊，No.279。
《十住經》(4卷)，姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第10冊，No.286。
《大乘頂王經》(1卷)，梁·月婆首那譯，大正藏第14冊，No.478。
《佛說如來智印經》(1卷)，失譯，大正藏第15冊，No.633。
《大智度論》(100卷)，龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第25冊，No.1509。
《十住毘婆沙論》(17卷)，龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第26冊，No.1521。
《十地經論》(12卷)，天親菩薩造，後魏·菩提流支譯，大正藏第26冊，No.1522。

二、現代研究

(一) 日文研究 (按照出刊年份排列)

- 長谷岡一也。〈十住毘婆沙論に於ける十地經の引用について〉。《印度學佛教學論叢：山口博士還曆記念》。京都：法藏館，1955年：頁177-186。
五十嵐明寶。〈『十住毘婆沙論』と『十地經論』：不退轉の問題に因んで〉。《東洋學研究》32號。1995年3月30日：頁57-73(L)。
小川一乘。〈龍樹における〈不退轉〉の菩薩〉《今西順吉教授還曆紀念論集インド思想と佛教文化》，東京：春秋社。1996年12月20日。頁317-330。
小澤憲珠。〈『十住毘婆沙論』における初歡喜地の行法〉。《大正大學研究紀要。人間學部・文學部》84號。1999年3月：頁23-57。

(二) 中文研究

- 釋長慈。〈菩薩得〈必定〉之初探——以《十住毘婆沙論》與《大智度論》爲中心〉。《第十三屆佛學論文聯合發表會論文集》。(台中市：慈光圖書館，民91)。第十三屆佛學論文聯合發表會，中華慧炬佛學會主辦，2002年9月14日至15日。