



# 從《大智度論·六度相攝品》

## 論龍樹的六度相攝觀——

### 以布施波羅蜜為中心的探討

黃連忠

#### 一、前言

在中國，龍樹(Nāgārjuna; A.D.150-250)被尊為佛教的「八宗共祖」；也就是說，中國佛教所開展出來的八個大乘宗派——三論、唯識、天台、華嚴、禪、淨、密、律等八宗，都共尊龍樹為該宗的一代祖師。而龍樹的著作，特別是《中論》、《十二門論》和《大智度論》(Mahāprajñāpāramitāśāstra)，皆受到中國各宗歷代祖師的重視，形成這些宗派的思想泉源。①其中，《大智度論》是《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，目前無梵本、藏本，僅有漢文譯本，為鳩摩羅什所譯。在《大智度論》的《六度相攝品》裏，龍樹明白的詮釋其六度的相攝觀，因此本文的研究動機與目的，即是探討龍樹六度相攝觀的內涵與意義。此外，研究龍樹中觀學及其相關學問的成果甚多，但是對於龍樹在《大智

度論》與阿毗曇(abhidharma)之間的關聯的探討較少，其中的「相攝」為重要的論究主題之一。

因此，本文研究的進路是從《大智度論》的基本立場，觀察龍樹六度相攝觀的形成結構與背景因素。至於研究的方法及內容，則是分為四個子題。首先是說明六度相攝的哲學主體是「諸法畢竟空」，之後為濟度衆生所開展的善巧方便力，在此確立主體與動力根源；第二個子題是從有為法因緣果報到相續善法的迴向善提，做為趨入的方法；第三個子題是從先行布施波羅蜜到因緣續行的次第相生，以為實踐的進路；最後，從一念行六波羅蜜到了無自性的一心相攝，是為總歸萬法。以上的三種相攝系統，其內涵皆有龍樹般若思想的理論背景與底蘊深義，也正是本文研究的內容重點。

至於，本文僅選擇以布施波羅蜜為研究中心，其理由有三：

其一，是因為六度相攝理論的形成，對於以任何一度為中心而言都是一致的，故擇一代表說明，免其繁複；其二，是因為龍樹的六度相攝理論的開展，是以布施波羅蜜為主例詮釋，從善巧方便、迴向菩提提到次第相生的系統是一貫的；其三，是為了避免獨尊般若波羅蜜的殊勝，而忽略六度各自平等互攝相生的理論特質，所以，本文僅從《大智度論·六度相攝品》為研究範圍與素材，以布施波羅蜜為中心來探討龍樹的六度相攝觀。

## 二、從《大智度論》的基本立場看龍樹六度相攝觀的形成結構及背景因素

所謂「六度」，是指六波羅蜜而言。「波羅蜜」的梵語是Paramita，又作波羅蜜多、播囉彌多，義譯作「到彼岸」、「度無極」、「事究竟」，或單作「度」，是菩薩為成佛所修的大行。②在《大智度論》卷十二中說：

若能直進不退，成辦佛道，名到彼岸。復次，於事成辦，亦名到彼岸。天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸。③

至於龍樹的《大智度論》，一般簡稱為「智論」，是龍樹對《摩訶般若波羅蜜經》的釋論，雖然近代學者如比利時的Lamotte，日本的千瀉龍祥、平川彰和加藤純章，對於《大智度論》的作者是龍樹的傳統說法，對此定論予以否定，或以修正。其中，否定此項說法的如Lamotte，認為此論並非龍樹所作，而係某一在西北印度說一切有部而轉學大乘之學者所造。修正的意見如千瀉龍祥，他認為此論仍為龍樹所作，但是認為鳩摩羅什在漢譯的過程中已有增修。至於加藤純章甚至以為：此論作者非但

# 內明

## 第二七五期 目錄

### 專論

從《大智度論·六度相攝品》

論龍樹的六度相攝觀——

以布施波羅蜜為中心的探討……黃連忠…… 4

唯識學和後期墨家——

名辯之學的認識論……永定…… 15

永明延壽「觀心成佛」的思想初探——

以《觀心玄樞》第二問為中心……黃繹勳…… 19

### 特稿

《虛雲和尚年譜》讀後記……呂沛銘…… 28

### 專論

愛國愛教 弘法利生……毛始平…… 34

試析洞山禪法之特質（下）……蔡日新…… 35

### 畫頁

封面：蘇州靈岩寺虎丘塔

面裡：蓮宗二祖善導大師

底裡：伐那婆斯尊者

封底：宋·大慧宗杲禪師手札

不是龍樹，很可能作者來過西域，在中國完成，羅什也參與這項著作。④對於以上論點的辨析討論，印順導師在其大作：《大智度論之作者及其翻譯》書中，⑤已有詳實的推證，本文限於篇幅與重點，筆者暫且延用古說，對於《大智度論》的作者及翻譯，在此存而不論。但是，由於對《大智度論》作者的爭議，正好觸及《大智度論》對佛法的根本立場，及其與阿毗曇之間關聯的問題。至於龍樹的生平，與譯者鳩摩羅什（三四四——四一三年），筆者在此就避而不談，僅就《大智度論》的根本立場，開始推論其與六度相攝的形成結構與背景因素。

首先我們看印順導師對《大智度論》根本立場的分析，他說：

諸佛以無量方便力，為種種衆生，說種種法門。只要能離戲論，則一切法門，莫不能「知諸法實相」。這是《大智度論》看待一切佛法的根本立場。⑥

接着，印順導師引用了《大智度論》卷十八的原文，進一步詮釋了論典的根本立場，原文是：

若人入此三門（毘勒門，阿毗曇門，空門），則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜，入阿毗曇門，則墮有中；若入空門，則墮無中；若入毘勒門則墮有無中。⑦

因此，部派佛教的三門，都是依於佛說而開展的，只是思想方法不同，「不得般若波羅蜜法」，於是陷於相對立場而互不相容的狀態。反之，若「得般若波羅蜜法」，亦即通達緣起即空即假名的中道，則部派異義，都有其相對真實性，於一切法門，自能通達無礙。本著這樣的立場，《大智度論》出入諸家而抉擇深

義，其中所涉及的，不只是說一切有部的阿毗曇，還包括當時全印度各學派的一切法門。⑧

其中，《大智度論》的基本立場裏，牽涉到阿毗曇 (abhidharma) 的思想背景關聯，因為阿毗曇論究的主題，包括自性、共相、相攝、相應、因緣（說一切有部後來又增加「果」與「成就」等），通稱「論藏」，而實為論的一類。⑨因此，《大智度論》的「相攝」法義，是出自於阿毗曇門的思相啓發，也是重要的背景因素。不僅如此，《大智度論》的六波羅蜜說法，龍樹又採取了分別說部中的「法藏部」(Dharmaguptā) 的分類法，龍樹在《大毗婆沙論》卷一七八中說：

外國師說：有六波羅蜜多，謂於前四加忍、靜慮。迦濕彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多即前四所攝：謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若。⑩

所以，《大智度論》很明顯的是採取了外國師的看法，其實這也是一般大乘經所通用的。其中，「外國師」在名稱上看來，是迦濕彌羅以外的外國師，事實上外國師是泛稱古代罽賓區的佛教，在部派佛教中，即是流行於罽賓的法藏部。⑪

此外，部派佛教的「論師」將佛陀應機設教的經法，予以分別、抉擇及整理，由此推論求其「自相」、「共相」、「相應」、「相攝」、「因緣」等，意即將佛法安頓於具有普遍性、條理的及系統的客觀基礎上，而發展成思辯繁密的學問。從此項線索，再看六度的相攝，龍樹在《大智度論》中所採取的進路，則是以發揚原始般若聖典的空義，將其具體生活化，誠如游祥洲先生所說：

在空義的宏傳史上，我們決不能忽略龍樹菩薩的卓越貢

獻。空義經過原始般若聖典的廣泛發揮之後，顯示了豐富的實踐性內涵。菩薩以六波羅蜜為首的利他廣大行，因空義而提昇；空義亦因六波羅蜜而具體生活化。龍樹菩薩一方面積極發揚原始般若聖典所開發的空義，因此而有《大智度論》的著作。<sup>⑫</sup>

從空義的提昇到六波羅蜜的生活實踐，確實是《大智度論》裏〈六度相攝品〉的重要內涵，也就是從諸法畢竟空的立場，轉生成濟度眾生的善巧方便。其中，又牽涉到《大智度論》對於「空」的論證之背景因素。因為，《大智度論》提出了三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。「分破空」，即天台宗所說的析法空；「觀空」，說外境是可以隨觀心而轉的；「十八空」(athadasa-sun-yatah)是說一切法本來自性空，也就是出離二邊戲論的中道，是大乘空的精義。《大智度論》含容的統攝這三種空，偶爾也以前二空為方便，但究極的離戲論的中道，是十八空——本無自性空。<sup>⑬</sup>

此外，所謂的「相攝」，是否包括「相生」呢？在《大智度論》中的六度相生，包括同度相生與異度相生。所謂的「同度相生」，是指同一種波羅蜜從下等的淺境，提昇或深化為上等的深境，此由淺而深的相輔相生，謂之「同度相生」；至於「異度相生」，則是指由一波羅蜜生出另一波羅蜜，如布施生持戒，布施生忍辱等。因此，若從〈六度相攝品〉的內容看來，「相生」是「相攝」法的一種，亦可視為前方便的一種，屬於「因緣續行的次第相生」，或是屬於「因緣果報的相續善法」，下文皆有分析。

再者，「相攝」的哲學意義，是相對於「限礙」義的。因

此，筆者依《大智度論·六度相攝品》中龍樹的六度相攝觀之形成結構，整理出四個要點如下：

一、確立諸法實相畢竟空為相攝哲學的主體，亦為共通的本質。然後為濟度眾生而開展出無量的善巧方便。此項為六度相攝的理論基礎與動力根源。

二、從有為法因緣果報的相續善法，由於善法同源，然後再迴向歸於菩提，此為六度相攝的基本型式與趨入方法。

三、從先行布施波羅蜜到因緣續行的次第相生，是屬於異度相生而相攝的情況，此屬於六度相攝的實踐進路。

四、從一念行六波羅蜜到了無自性的一心相攝，此為龍樹共相論所發展出來的思想，於此總歸萬法，成為六度相攝返本還原與回歸心性的究竟。

以上四項論證觀點，下文將引原文並作深入分析。

### 三、論龍樹六度相攝觀的內涵與意義

原來六度相攝有三十種基本型式，但是前文已述及本文採取以布施波羅蜜為中心，以《大智度論·六度相攝品》為研究範圍，故探求其思想內涵與哲學意義，茲列出簡表如後，輔助下列四節說明：

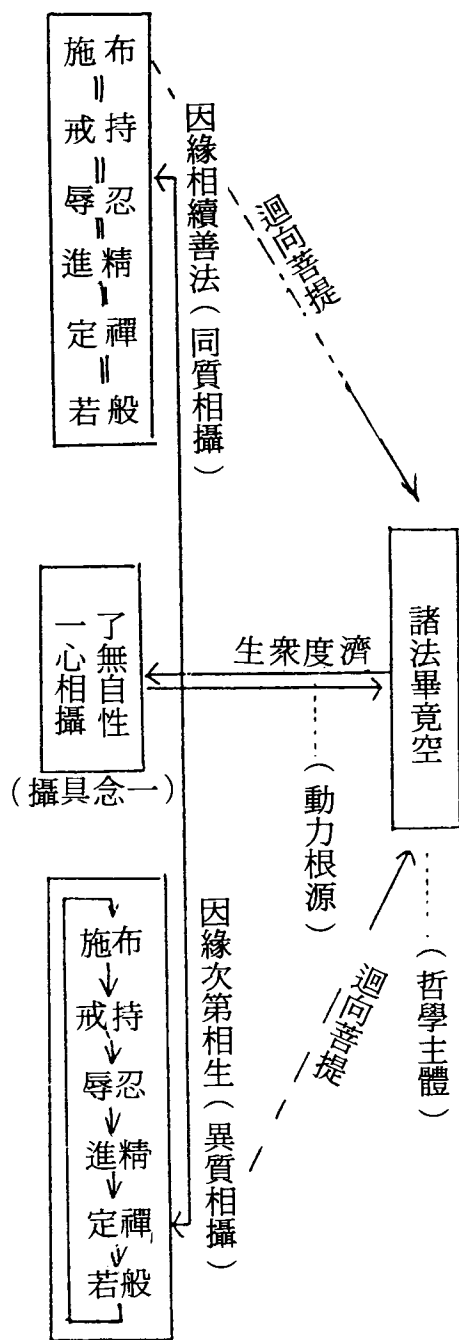
因此，龍樹的六度相攝觀有哲學主體、動力根源，以及三種相攝的基本架構：一是同質相攝；二是異質相攝；三是一念具攝。本章即以此四個子題，分別論證之。

## (一)、從諸法實相畢竟空到濟度衆生的善巧方便

從《大智度論》的基本立場來看六度相攝的哲學主體，是極為重要的論證根據。在《大智度論》卷八十中的經文是：「須菩提白佛言：『世尊，云何菩薩摩訶薩住檀波羅蜜取尸羅波羅蜜？……』」⑭在此經文中，並無任何詮釋其所以然，但是在龍樹的釋論裏，卻明白的闡釋其六度相攝觀的論證依據是菩薩的善巧方便力，以及「有爲法因緣果報相續故」，其論點如下：

須菩提問：云何菩薩行一波羅蜜攝五波羅蜜？問曰：「六波羅蜜各各異相，云何行一波羅蜜攝五波羅蜜？」答曰：「菩薩以方便力故，行一波羅蜜能攝五波羅蜜；復次有爲法因緣果報相續故相成善法，善法因緣故。……」⑮

有關於「有爲法因緣果報相續」的部份，留待下節討論。在此針對「方便力」來探討其理論根源，何以菩薩的善巧方便力，



能夠「行一波羅蜜而攝五波羅蜜」？主要就是因為「諸法實相畢竟空」的緣故，龍樹以檀波羅蜜攝五波羅蜜爲例，說明了六度相攝哲學的理論主體：

（布施）財物入諸法實相畢竟空中，不分別有利無利，是故菩薩於受者不求恩分，於布施不望果報，設求報，若彼不報則生怨恨。菩薩作是念：諸法畢竟空故，我無所與。若求果報，當求畢竟空阿耨多羅三藐三菩提，如布施相，是故不見有益，以畢竟空故，亦本不見無益。如是於檀波羅蜜迅取五波羅蜜。⑯

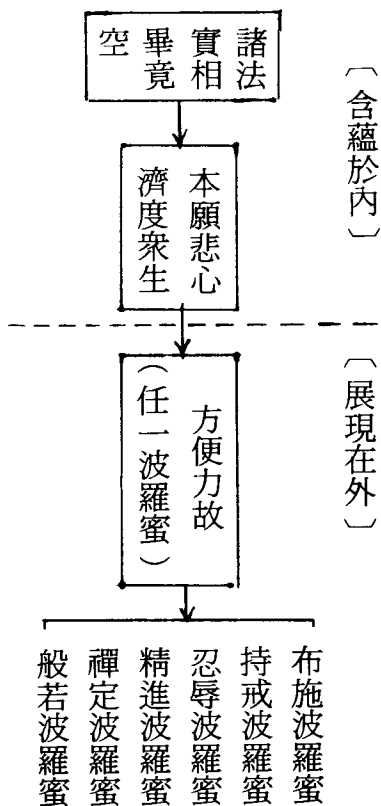
龍樹在這段釋論中，明白的揭示出「諸法畢竟空」是究竟實相，所以菩薩在布施時要不分別、不求恩、不望果報，因為「諸法實相畢竟空」。若要求果報，也是當求畢竟空的無上正覺。正是因爲如此，布施（檀）波羅蜜的哲學主體是「諸法實相畢竟空」，持戒（尸羅）、忍辱、精進、禪定及般若波羅蜜等諸波羅

蜜的哲學主體，皆是「諸法實相畢竟空」。換句話說，「諸法實相畢竟空」是六度相攝的超越根據，使六度相攝的理論可以成立，也指導六度相攝在生活實踐上成爲可能。

因此，在確立六度相攝的哲學主體是「諸法實相畢竟空」之後，立刻產生另外一個重要問題：就是從「畢竟空」的根本立場，如何生出動力根源？龍樹爲了解決這個問題，提出了濟度衆生的「本願悲心」；所產生的善巧方便力。龍樹在《六度相攝品》中說：

今云何見如法性實際？答曰：「不見有爲法，……是無生法無定實相可取，但能令人離虛誑有生法，故名無生。若得如是智慧，以方便力，本願悲心故。不取二乘，直證至阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>①7</sup>

從諸法畢竟空中，經過本願悲心的策發，便轉化成菩薩的善巧方便力。也正是由於方便力的開展，使六度相攝得以成立。因此，六度相攝的理論根據，龍樹說是由於方便力的緣故，事實上完整的說法是從諸法實相畢竟空，到濟度衆生本願悲心的激發出善巧方便力，再由方便力開展六度萬行的相涵相攝。筆者製一簡表，說明於後：



從此表可知：讓六度相攝成爲可能，是因為六波羅蜜的根源相同，皆是從畢竟空結合悲願而開展出來的善巧方便力。當然，「含蘊在內」的是「畢竟空」與「本願悲心」；「展現在外」的是「方便力」與「任一攝另五度」。至於，六度相攝的基本型式及內涵意義，就分別在下面三節討論之。

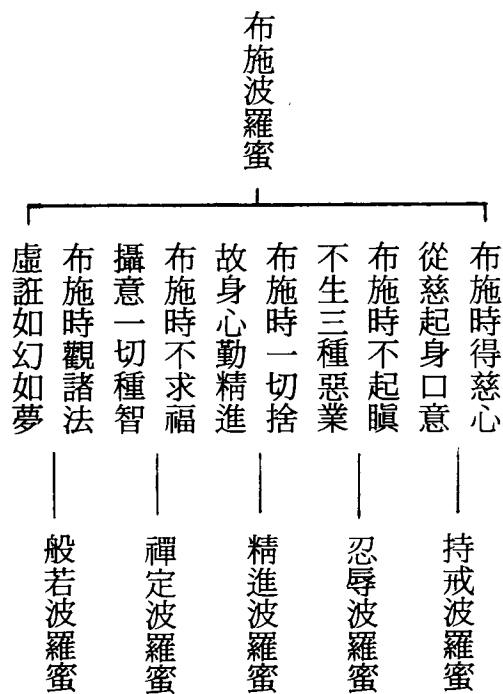
## (二)、從有爲法因緣果報到相續善法的迴向菩提

在確立六度相攝的哲學主體與動力根源之後，筆者在此首先討論六度相攝的三種相攝型式之一——「同質相攝」。所謂的「同質相攝」，是指龍樹將布施與持戒等波羅蜜，視爲有爲法因緣果報相續故相成善法，因爲善法同質的緣故，因此能行一攝五，在《大智度論·六度相攝品》中說：

復次有爲法因緣果報相續故相成善法。善法因緣故，是波羅蜜皆是善法故，行一則攝五。以一波羅蜜爲主，餘波羅蜜有分。有菩薩摩訶薩深行檀波羅蜜，安住檀波羅蜜中布施衆生時得慈心。從慈能起慈身口意，是時菩薩即取尸羅波羅蜜。何以故？慈業是三善道，尸羅波羅蜜根本。所謂不貪、不瞋、正見，是三慈業能生三種身業四種口業。慈是善業，爲利益衆生故名爲慈。取羸提波羅蜜者，……。

<sup>①8</sup>

龍樹在此立論六度相攝的根據是「波羅蜜皆是善法故」，所以「行一則攝五」。然後，依據「善法同質」的共通條件，找出其相攝的標準，藉以溝通兩波羅蜜之間。關於此點，筆者製一簡表來說明布施波羅蜜爲中心，而攝五波羅蜜的善法依據。



由於善法因緣故，所以能夠「行一則攝五」波羅蜜。但是，值得注意的是：這些有為法的因緣果報，雖然相續的是善法，可是皆不究竟。換句話說，在「善法相續」的相貌中，應該推求「諸法畢竟空」的體性，也正是前文曾引出的：「（布施）此財物入諸法實相畢竟空中，……於布施不望果報，……若求果報，當求畢竟空阿耨多羅三藐三菩提。……如是於檀波羅蜜迎取五波羅蜜。」因此，在「同質相攝」的部份，龍樹是四段推論的步驟：

- 第一，從「諸法實相畢竟空」的立場出發。
- 第二，說明波羅蜜皆是善法，行一則能攝五。
- 第三，尋求布施與五波羅蜜之間，善法同質相攝的標準，做為「皆是善法」的橋樑，所以說行A即是攝B，乃至CDEF等型式。

第四，將有為法因緣果報，回歸「諸法實相畢竟空」，亦即

迴向阿耨多羅三藐三菩提。

透過以上的基本型式，除了布施以外，舉凡持戒、忍辱、精進、禪定與般若，皆可為「相續善法」的中心，來攝其他五波羅蜜。

此外，為何要以有為法因緣果報的相續來論證六度的相攝，而不是直接說明「畢竟空」的立場呢？筆者以為，六波羅蜜是生活實踐的事行，是以事顯理的哲學，落在世間有為法中，必然是以善法因緣果報來呈現。若就世俗的善法本質來推究，也能讓布施與其他五波羅蜜之間，取得密切的聯繫。當然，談到「波羅蜜」的本質時，不僅「皆是善法」是同質，更重要的是「諸法實相畢竟空」的根本立場，所以最後一定要迴向菩提，才能本末相符而圓滿。

### (三)從先行布施波羅蜜到因緣續行的次第相生

有關於六度相攝的第二種型式及內涵，則是因緣次第相生的異質相攝，所謂的「異質」，並非是指不同本質，而是龍樹所謂的「雖和合而各有各有相」的緣故。因此，在此階段仍以一波羅蜜為主來攝五波羅蜜，為何如此呢？龍樹認為是「行因緣次第應爾」，並分出家與在家之別，他在《大智度論》卷八十一的《六度相攝品》的釋論中說：

問曰：「何以但一波羅蜜為主？」答曰：行因緣次第應爾，菩薩有二種：在家、出家。在家菩薩福德因緣故大富，大富故求佛道因緣，行諸波羅蜜宜先行布施。何以故？既有財物，又知罪福，兼有慈悲心於眾生故，宜先行布施，隨次第因緣行諸波羅蜜。出家菩薩以無財故，次第

宜持戒、忍辱、禪定。次第所宜，故名爲主。除財施餘波羅蜜皆出家人所宜行。菩薩以屬提波羅蜜爲主，作是願……我今行菩薩道，應具足諸波羅蜜。諸波羅蜜中檀波羅蜜最在初，於檀中所重惜者無過於身，能以施人不惜不瞋，能具足忍辱波羅蜜攝取檀。菩薩住忍辱中布施衆生？……若命終時二波羅蜜力故，即生好處，續行布施。取尸羅波羅蜜者，問曰：住忍辱時不爲惡即是戒。何以故？更說住忍取戒波羅蜜，應當住戒攝忍。答曰：以中說相不說次第相生，雖和合而各有各相，若次第法應先戒後忍，戒名不奪他命，忍名不自惜命，是故於忍辱中別說戒相。<sup>①9</sup>

龍樹在以上的釋論中，提到六度相攝的一個重要觀點：爲何在六度相攝裏是以一波羅蜜爲主而攝取其他五波羅蜜呢？他的回答是「行因緣次第」，意即六度相攝是靈活應用而應機契理的，並沒有絕對的標準與實踐的必然程序。換句話說：六度相攝是菩薩六度萬行圓融的開展。雖說如此，可是在因緣續行裏，龍樹以爲是消極的次第相生，所以提出在家菩薩宜先行布施波羅蜜，而後行持戒、忍辱、乃至般若波羅蜜等，但是對於出家菩薩，則是以「持戒、忍辱、禪定」等次第相生的因緣續行爲主。當然，龍樹所謂的「因緣續行」，包涵兩個概念：一是菩薩實踐的程序，如先行布施、次行持戒等；二是指菩薩實踐的串習力，所以是「若命終時二波羅蜜力（布施、忍辱）故，即生好處，續行布施。」

至於，所謂「次第相生」的概念，龍樹以消極性來規範其涵意，他的目的只是在說明「必然的發生」，而非「必然的程序」。龍樹的闡釋是四段推證：

- 一、以一波羅蜜爲主，是行因緣次第應爾。
- 二、行菩薩道應具足諸波羅蜜。
- 三、所以在家先行布施，出家先行持戒，再攝五波羅蜜。
- 四、諸波羅蜜雖和合而各有各相，不必然依六波羅蜜的順序次第相生。

因此，龍樹的六度相攝觀的開展，說明六度相攝是重視緣起法的，依據衆生與菩薩本身的因緣條件，來決定實踐的程序及內涵，而且不必然的依照固定的模式及途徑，而能將六度之間圓融的互攝相生，開展菩薩萬行莊嚴的成佛之道。這也是大乘倫理思想的特色之一，重視菩薩行者在行菩薩道的六波羅蜜時，可以依據個人的因緣條件而選擇實踐的法門，只要依照「諸法實相畢竟空」的原則，即能達到不同的行爲主體和達到相同的結果。這個結論說明了龍樹的六度相攝觀，可以適應任何行爲主體的差異性，而開展菩薩實踐六度萬行的基本法則與圓融事行，正好彌補西方倫理學中只重視道德義務的強制性及普遍性，而忽略行爲主體差異性的事實。<sup>②0</sup>

#### （四）從一念行六波羅蜜到了無自性的一心相攝

從因緣相續善法的同質相攝與因緣次第相生的異質相攝的討論裏，發現這是在「相」上的相待義，而非絕待義。所謂的「相待」義，乃是肯定六度之間，各自有其「自性」，便「各有異相」而存在，所以在的六度相攝，則是有爲法因緣果報的相待而生，以及因緣次第的次第相生，除非迴向菩提的「畢竟空」，否則龍樹便自我矛盾了，因爲破斥「自性」是龍樹思想的核心論題。因此，龍樹的六度相攝觀在最後必須處理的是「了無自性的



一心相攝」的絕待義。在《大智度論》卷卅一中說：

性名自有，不待因緣，若待因緣，則是作法，不名為性。

② 此處說明：這個「自有」而「不待因緣」的「性」，在龍樹的論典中通譯為「自性」。關於此點，誠如游祥洲教授在《龍樹的共相論》一文中所說：

此處所言之「性」，攝自有、不待因緣、不可變異三義，攝此三義所言之「性」，正與西洋哲學上所說的「實體」(Substance)概念相同。破斥這種「自性」是龍樹哲學最核心的課題。②

因此，龍樹在相攝理論的最後，提出了「一念中能行六波羅蜜」的論題，其立論的根據是「一切法皆屬因緣，從因緣生故無自性」，所以才能「一心中一時能具足六波羅蜜」。「龍樹從前立論，說明一一法相差別，在後面又歸於了無自性的諸法畢竟空，又破自己所立的論題。所以，龍樹在《六度相攝品》中，仍是先說「一念中能行六波羅蜜」的法相：

菩薩於無量劫為佛道故種善根，離欲故於諸禪定得自在，深入如法性實際，精進方便慈悲力故，出於甚深法還修功德，是人勝伏其心，一念中能行六波羅蜜。所謂菩薩布施時如法捨財，是為檀波羅蜜；安住十善道中，布施不向二乘，是為尸羅波羅蜜；若慳貪等諸煩惱及魔人民來不能動心，是名羼提波羅蜜；布施時身心精進不休不息，是名精進波羅蜜；攝心在布施，不令散亂，無疑無悔，正向阿耨多羅三藐三菩提，是名禪波羅蜜；布施時與者、受者、財物不可得，不如邪見取相，妄見一定相，如諸佛賢聖觀物相、受者、與者及迴向處相，法施時亦如是，是名般若波

羅蜜。③

這是以布施波羅蜜為中心，由於「深入法性實際，精進方便慈悲力故」，所以才能在一念中行六波羅蜜。為何一心中能具足六波羅蜜，龍樹最後又歸於了無自性的諸法實相的般若波羅蜜：一切法皆屬因緣、無自在者。諸善法皆因惡生，若因惡生，云何可著？惡是善因，云何可憎？如是思惟，直入諸法實相，觀持戒、破戒皆從因緣生，從因緣生故無自性，無自性故畢竟空，畢竟空故不著，是名般若波羅蜜。④

龍樹在此說明了六度相攝的第三種型式，也就是說從諸因緣生故無自性的立場，回應他所提出「諸法實相畢竟空」的前提，於是本末相符，所以才能一念具攝六度，讓六度相攝在「一念」、「一心」、「一時」之中圓融的互攝了，也是龍樹以般若波羅蜜諸法實相畢竟空的哲學立場下，最圓融的六度相攝的思想理論了。

#### 四、結論

透過本文的探討，依據《大智度論》的哲學思想與基本立場，筆者論證龍樹菩薩的六度相攝觀，得到以下四項具體的結論——

一、有關於龍樹的六度相攝觀的討論，首先應了解《大智度論》的基本立場，特別是「諸法實相畢竟空」的哲學主體，這也是六度相攝觀的超越根據，使六度相攝的理論可以成立，也指導六度相攝在生活實踐上成為可能。

二、有關於「相攝」的理論，牽涉到阿毘曇的思想背景關聯。換句話說，《大智度論》的「相攝」法義，是出自於阿毘曇

門的思想啓發，也是重要的背景因素。論到相攝，有自性攝與他性攝二派，龍樹顯然採取了自性相攝的立場，藉以成立其六度相攝的理論系統，關於此重點，筆者依於本文探究主題及行文篇幅所限，將來會另撰專文以深入討論之。

三、在確立「諸法實相畢竟空」為龍樹六度相攝哲學的根本依據之後，菩薩從本願悲心開展濟度衆生所生出的善巧方便力，自然成爲六度相攝的動力根源，再由此方便力開展的相涵相攝。

四、龍樹的六度相攝觀有三種型式。其一是因緣相續善法的同質相攝；其二是因緣次第相生的異質相攝；其三是了無自性的一念具攝。前面兩者皆爲方便說，最後都要迴向菩提，迴歸「諸法實相畢竟空」的立場。第三者則以「無自性」而「畢竟空」的說法直接契入諸法實相，也是龍樹六度相攝觀的終極本懷了。

### 「註釋」

①參閱楊惠南：《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書股份有限公司，民國七十七年十月初版，序言頁一。另，有關於龍樹的生平、著作及其影響，亦可參閱此書的引論，其中有詳細的介紹。

②六波羅蜜是指：(一)、布施波羅蜜(dāna-paramita)，檀波羅蜜；(二)、持戒波羅蜜(sīla-paramita)，尸羅波羅蜜；(三)、忍辱波羅蜜(ksanti-paramita)，羼提波羅蜜；(四)、精進波羅蜜(vīrya-paramita)，毘梨耶波羅

蜜)；(五)、禪定波羅蜜(dhyāna-paramita)，禪那波羅蜜)；(六)、智慧波羅蜜(prajñā-paramita)，般若波羅蜜)。

③見《大智度論》卷十二，大正藏第二五冊，頁一四五中。

④以上學者的論文，詳見如下列四項資料：

一、加藤純章著，宏音譯：《大智度論》的世界》，《諦觀》雜誌第52期，民國七十七年元月，頁一四七。

二、Lanotte著，郭忠生譯：《大智度論》之作者及其翻譯》，《諦觀》雜誌第62期，民國七十九年七月，頁九七——一七九。

三、干瀉龍祥著，《大智度論》の作者について，《印度學佛教學研究》第七卷第一號，昭和三十三年十二月，頁一——十二。

四、平川彰著：《十住毘婆沙論》の著者について，《印度學佛教學研究》第五卷第二號，昭和三十三年三月，頁一七六——一八一。

⑤印順導師述義·昭慧法師整理：《大智度論之作者及其翻譯》，台北：東宗出版社，民國八十一年八月初版，此書是印順導師尊重古說，反對現代學者看法的總回應。

⑥同註⑤所引書，頁四五——四六。

⑦見《大智度論》卷十八，大正藏第二五冊，頁一九四上——中。

⑧同註⑤所引書，頁四六——四七。

⑨同註⑤所引書，頁四八。

⑩見《大毘婆沙論》卷一七八，大正藏第二七冊，頁八九二中。

⑪請參閱印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正

聞出版社，民國七十七年一月四版，頁一四〇——一四一。

⑫見游祥洲：《從印順導師對空義的闡揚談起》，收於藍吉富編：《印順導師的思想與學問》一書，台北：正聞出版社，民國七十八年十月三版，頁四〇。

⑬請參閱印順導師：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，民國七十八年十一月三版，頁一三九——一四〇；另，有關於《大智度論》的十八空的問題，詳見游祥洲著：《漢譯龍樹論典大智度論「十八空」之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，民國七十四年六月。

⑭見《大智度論》卷八十，〈六度相攝品〉，大正藏第二五冊，頁六二三中。

⑮同註⑭，頁六二四上。

⑯同註⑭，頁六二四中。

⑰同註⑭，頁六二五中。

⑱同註⑭，頁六二四上。

⑲見《大智度論》卷八十一，〈六度相攝品〉，大正藏第二五冊，頁六二八中至下。

⑳請參閱李明芳：《大乘佛教倫理思想研究》，高雄：佛光出版社，民國七十八年十月初版，頁一一三。

㉑見《大智度論》卷卅一，大正藏第二五冊，頁二九二中。

㉒見游祥洲：《龍樹的共相論》，收於張曼濤編：《現代佛教學術叢刊46：〈中觀思想論集——龍樹與中觀〉》，台北：大乘文化出版社，民國六十七年十一月初版，頁九八。

㉓同註⑲，頁六三一上至中。

㉔同註⑲，頁六三一下。

## 「主要參考書目」

### 一、經論類

1. 大智度論 龍樹造·鳩摩羅什譯 大正二五冊

2. 十住毘婆沙論 龍樹造·鳩摩羅什譯 大正二六冊

3. 根本說一切有部毘奈耶 大正二三、二四冊

4. 阿毘曇入禪度論 大正二六冊

5. 阿毘達磨發智論 大正二六冊

6. 中論 龍樹造·鳩摩羅什譯 大正三〇冊

7. 龍樹菩薩傳 鳩摩羅什譯 大正五〇冊

### 二、印順導師著作類

1. 大智度論之作者及其翻譯 東宗 民81年八月初

2. 印度佛教思想史 正聞 民78年十一月三

3. 初期大乘佛教之起源與開展 正聞 民77年一月四

4. 說一切有部爲主的論書與論師之研究 正聞 民78年十月六

5. 空之探究 正聞 民78年五月四

6. 中觀論頌講記 正聞 民72年四月三

7. 中觀今論 正聞 民76年三月六

### 三、佛學研究·論文集類

1. 龍樹與中觀哲學 楊惠南著 東大 民77年十月

2. 六波羅蜜的研究 釋依日著 佛光 民78年四月

3. 圓滿生命的實現——布施波羅蜜 陳柏達著 東大 民75年九月再

③⑤⑥轉述自甘露：《我所認識的虛雲和尚》，載《現代佛教名人事蹟選輯》，浙江文藝出版社，杭州，一九八二。一九三頁。

④引自釋本煥：《精力充沛的虛雲法師》，載《名僧錄》，全國政協文史資料委員會宗教組編，中國文史出版社，北京，一九八八。五七頁。

⑦轉引濟群：《僧尼日常行事漫談》，載《內明》二六九期（一九九四年八月）四頁。本文作者未受出家戒，故不能閱讀出家律典，未便檢索《四分律》及其他出家律所述出家人守謙戒之詳項以引於本文。

⑧引自癡禪：《悼吳性裁居士，懷虛公思雲居山》，載《慧炬》月刊一八〇期（一九七九年六月），慧炬雜誌社，台北。五四頁。

⑨轉述自史明：《緬懷虛雲和尚的盛德》，載同④《名僧錄》五四頁。此《法彙續編》本文作者未見。

⑩據釋廣元報導，見所著《虛雲和尚生平及其事略》，載一九七八年十二月二日台北《中央日報》副刊，此佛經現藏台北歷史博物館。

⑪此函原件影印附於岑學呂主編：《虛雲和尚法彙》卷首，虛雲和尚法彙編印處，香港，一九六一年增補版，一九九三年香港佛經流通處重印。

⑫引自舊版《年譜》第一期卷首岑學呂序文。

⑬引自岑學呂：《虛雲和尚年譜編後贅言》，附於《年譜》舊版第三期（一九六一）卷末附錄六至七頁。新版《年譜》刪去此附錄。

⑭引自⑪一二一至一二二頁。

（上接第14頁「論龍樹的六度相攝觀」）

4. 大乘佛教倫理思想研究 李明芳著 佛光 民78年十月初

5. 印順導師的思想與學問 藍吉富編 正聞 民78年十月三

6. 般若思想 梶山雄一等著·許洋主譯 法爾 民78年一月一日第一版。

7. 中觀思想論集——龍樹與中觀 張曼濤主編·現代佛教學術叢刊④⑥ 大乘文化 民67年十一月初

#### 四、期刊論文類

1. 漢譯龍樹論典大智度論「十八空」之研究 游祥洲 中國文化大學哲學研究所博士論文 民74年六月

2. 大智度論的世界 加藤純章著·宏音譯 諦觀52期 民77年一月

3. 大智度論之作者及其翻譯 Lanotte著·郭忠生譯 諦觀62期 民79年七月

4. 龍樹中觀學與比較宗教哲學 林鎮國 《中印佛學泛論》藍吉富編 東大 民82年十二月初

#### 五、日文類

1. 龍樹教學の研究 王生台爵編 大藏出版 一九八三年二月二十八日初

2. 十住毘婆沙論の著作について 平川彰著 印度學佛教學研究第五卷第二號 昭和32年三月

3. 大智度論の作者について 干瀉龍祥著 印度學佛教學研究第七卷第一號 昭和33年十二月