

* 文哲論壇 *

Bodhisattva-niyāma in the context of the Three Pathways as depicted in the *Pañcavimsatisāhasrikā-prajñāramitā-sūtra*

由三乘施設論菩薩正性離生

——以大般若經第二會爲中心

蔡耀明*

一、前言

我希望先交代一下和今天的講題相關的一些背景。長期以來，我很注重閱讀及思索《阿含經》和《大般若經》。《阿含經》向來被視爲聲聞乘的根本典據。《大般若經》則是菩薩乘或般若大乘的先驅要典。《大般若經》很明顯揭示聲聞乘、獨覺乘與菩薩乘這三者的關係，並且採取菩薩乘優位的立場。然而談到菩薩乘優於聲聞與獨覺二乘，則菩薩正性離生這個概念便躍居很關鍵的地位，並且可以說是探討《大般若經》的三乘觀不可或缺的一把鑰匙。

儘管菩薩正性離生是個極重要的概念，我從來只是依於經本閱覽而不究明深義，學術界也很難找到專門探討此一概念的論著。大約四年前，我開始從事吉爾吉特（Gilgit）梵文手寫佛典的校讀工作，從而逐漸體認此一概念的重要性。藉今天的講題，我希望顯示，經由梵文與巴利文可幫我們釐清漢譯佛典的一些名相，進而有助於打開佛教義理乃至佛教史的新視野。

二、何謂正性離生

菩薩正性離生雖是以《大般若經》爲主的菩薩乘經典才揭示出來的一個概念，

* 加州大學柏克萊校區佛學研究博士候選人

正性離生在《阿含經》(南傳稱為《尼柯耶經典》*Nikāya*)與阿毗達磨論書,很顯然已被當做專門詞項得到相當程度的重視與探討。我們的課題因此可分成如下三個部門來進行:

- 1.《阿含經》的正性離生觀
- 2.阿毗達磨論書的正性離生觀
- 3.《大般若經》的正性離生觀與菩薩正性離生觀

前二項在此節介紹,第三項留待下一節。

二之一、《阿含經》的正性離生觀

《阿含經》是佛法修學的入道指針;對佛家理趣的探討若捨《阿含經》,難免有茫然莫知所本之嫌。談到佛法實踐進修的旨歸,《阿含經》揭示三條大道:佛陀自身圓證無上正等正覺,佛陀的聲聞弟子一般而言以取證阿羅漢果位為鵠的,在不值遇佛陀或聲聞聖眾的世代而本身善根積蓄已成熟者,很可能走上獨覺的路子趨向獨覺菩提。這三條大道,在《大般若經》即稱為三乘。

佛陀的聲聞弟子隨順法教、生起淨信、漸次修行、乃至晉入聖者之流,此有所謂四雙八輩之稱:向須陀洹、得須陀洹果、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、向阿羅漢、得阿羅漢。其中第一雙的二輩,也就是向須陀洹與得須陀洹果,和今天的講題特別相關。

首先,向須陀洹或譯預流向(*srotaāpatti-pratipannaka*; P. *sotāpatti-patipannaka*),可分為隨信行(或信行)與隨法行(或法行)。依據《雜阿含·第六一與九八二經》,二者主要的差別在於,隨信行者對五蘊等法得以智慧思惟觀察分別忍(或得觀察忍),隨法行者對五蘊等得以增上智慧思惟觀察忍(或得增上觀察忍),但二者修為果德的標幟並無不同,皆為「超昇、離生、越(或離)凡夫地、未得須陀洹果中間不死必得須陀洹果(或未得須陀洹果乃至未命終要得須陀洹果)」。換言之,達到向須陀洹的水準,在佛家即許可為踏入超昇的第一步,也就是告別凡夫地從而昇登第一階的聖者地,並且即生(亦即命終之前)必得須陀洹果。由於目前和這二段經文只有相近而欠缺完全對應的巴利文、梵文或其它文獻,我們難於斷定此所謂「離生」究竟意何所指;按照文脈,或可意指「離於異生地(凡夫地之別名)」、「離於生澀」,或甚至「決定」。另一方面,若是依照巴利文《尼柯耶經典》,則其隨信行者與隨法行者的修果德亦和《阿含經》所列大致相同,主要包括:入正性決定

(*okkanto sammatta-niyāman*)、入善土地 (*sappurisa-bhūmim okkanto*)、越異生地 (*vitivatto puthujjana-bhūmim*)、不復能造將來投生地獄畜生或餓鬼之業以及當生現證須陀洹果之前莫能中夭 (cf. *Samyutta-Nikāya*, XXV.1-10)。

其次，得須陀洹果或譯預流果 (*srotaāpanna*; P. *sotāpanna*)，漢譯及其它語文的經書在文句與內含方面都有相當一致的鋪陳，而很方便我們的對讀與了解。《阿含經》與《尼柯耶經典》對須陀洹的描述主要包括：於三結——身見、戒取、疑——已斷已知、不墮惡趣法、決定正向於正覺（或必定正趣三菩提）(*niyata sambodhi-parāyana*) 以及七有天人往生究竟苦邊。

從以上簡要的介紹，我們了解到，隨順法教、漸次修學，然後即可跨入一個很關鍵的轉折——這個轉折，猶如飛機在跑道上離地升空的當頭，乃由隨信行、隨法行與須陀洹的修為果德予以表徵。至於貫穿隨信行、隨法行與須陀洹這三類聖者最首要的特徵，可以說即表現在「決定」(*niyata, niyāma*；或譯「離生」)一詞。這兒所謂決定，毫無宿命論或神祐的意味，而是基於作業因果或緣起相續來成立的。也就是說，在某個方向施加功用（或稱加行），等到蘊蓄的根與發用的力（佛家特別提倡五根與五力）累積夠了，即「必定」帶出相應方向的結果。就隨信行與隨法行而言，其決定有把握者即其修為果德之標幟，主要包括：不墮三惡道以及當生定能現證須陀洹果。至於須陀洹，其決定有把握者亦不外其修為果德之標幟，而最重要者除了「七有天人往生究竟苦邊」，當屬「決定正向於正覺」。

二之二、阿毗達磨論書的正性離生觀

阿毗達磨論書對佛陀與聲聞弟子的教法及其含帶的專屬語詞，常有綿密的論議掘發，而不同部派的阿毗達磨論書對特定教法或專屬語詞的疏解，往往難免宗派之見而眾說紛紜。正性離生及其密切相關的教法，當然亦不例外。

首先就隨信行、隨法行與須陀洹這三類聖者而言，說一切有部乃根據見道位、修道位與無學位這一組位階，將隨信行與隨法行（亦即向須陀洹）列為見道位，將須陀洹乃至向阿羅漢列為修道位，以及將阿羅漢列為無學位。值得注意的是，見道位一詞，似乎不見於《阿含經》或《尼柯耶經典》，也不為南傳上座部（傳承巴利文聖典）的論書所採用。再者，說一切有部內，有些論師認定見道位十五心剎那，另有些認定十六心剎那。然而在《阿含經》與《尼柯耶經典》，只認定隨信行與隨法行當生定能現證須陀洹果，並未言及或甚至不支持十五心剎那或十六心剎那之說。另

有一點值得一提，《阿毗達磨集異門足論·七法品》（大正 26, p. 435）《阿毗達磨大毗婆沙論》（大正 27, p. 279）等論書皆詳細列說隨信行與隨法行的同異，其主要的論點，可以拿《雜阿毗曇心論》如下的述說為例示：「隨信行法·隨法行法·及見諦道此三種法盡同一相；差別者，隨信行者鈍根，隨法行者利根。」（大正 28, p. 914c）由此鈍根利根說，阿毗達磨論書進而藉以說明阿羅漢的退與不退；例如：隨信行乃鈍根，將來證得阿羅漢後仍有倒退的可能，而隨法行以利根故，將來證得阿羅漢後不至於倒退。然凡此種種，皆發《阿含經》與《尼柯耶經典》之所未發，因為經上只談到其一乃「以智慧思惟觀察分別忍」、另一為「以增上智慧思惟觀察忍」，並非意指二者根器有決然的差別，也不意味這對二者將來取證的阿羅漢位會造成什麼樣的差別。

阿毗達磨論書對正性離生詞，也有相當的討論。我們不打算在這兒詳細探討，只準備做簡略的介紹。「入正性離生，超越異生地」（《阿毗達磨順正理書》，大正 29, p. 339b）——這個很基本的定說，在阿毗達磨論書大致得到肯認。何謂入正性離生？根據《阿毗達磨俱舍論》，由世第一法位，緊接著生起無漏的苦法智忍，「即此名入正性離生，亦復名入正性決定。」「經說正生，所謂涅槃；或正性言，因諸聖道。生謂煩惱，或根未熟。聖道能越，故名離生。能決趣涅槃、或決了諦相，故諸聖道得決定名。至於位中，說名為入。」（大正 29, p. 121b）由此可知，正性（*samyaktva*, P. *sammatta*）意指涅槃或聖道。*Niyāma*，若譯成離生，意指越離煩惱，或離於生澀（*ni-āma*）轉趣淳熟；若譯成決定（有時譯成定、定位、或位），乃取其確實有把握之意（*ni-√yam*；*ni*，趣向；*√yam*，制限、執馭）。因此，正性離生即意指在聖道施加功用減除煩惱到了相當的程度，而足以號稱已離於生澀的階段，同時以成熟的步伐在聖道上奔赴涅槃此一目標；至於正性決定，則凸顯其處於確實有把握的地位以求證得涅槃。有一點值得注意的是說，《阿毗達磨俱舍論》以「能決定趣向涅槃（*nirvāna*）」為正性決定最首要的內含規定，可是在《阿含經》與《尼柯耶經典》談到須陀洹的果德，十之八九都說「決定正向於正覺（*sambodhi*）」。

南傳的阿毗達磨論書對正性決定一詞，當然也有不少的論議。《論事》（*Kathāvatthu; Points of Controversy or Subjects of Discourse*）一書該是探討這個論題很好的起點。「若人未得決定，能否具有慧見以入決定道（the Path of Assurance）？」（PTS 英譯本，pp. 177-178）；「決定乃屬有為法抑無為法？」（同前，pp. 185 - 186）。除了檢視這些問題外，《論事》還強調對正性決定

(*sammatta-niyāma*) 與邪性決定 (*micchatta-niyāma*) 加以區別的重要性：前者以行於聖道而決定趣向阿羅漢果，後者以無間惡業決定趣向惡道，然而二者同樣基於作業因果始得成立（同前，pp. 275-276; 383-386）。這個區別，和經上提到的三聚施設——正性定聚 (*samyaktva-niyata-rāṣih*)、邪性定聚 (*mithyātva-niyatarāṣih*)、不定聚 (*aniyata-rāṣih*)——遙相呼應。有關的細節，以後有機會再做較爲全面的探討。

三、《大般若經》的正性離生觀與菩薩正性離生觀

《大般若經》基於《阿含經》與《尼柯耶經典》開示的修作與教理，進而以般若正智全面與究竟的開顯爲主軸，且以一切智智（亦即無上正等正覺）之圓證爲鵠的，將彼等修作與教理沿此主軸層層推展。這個推展的過程，也可以說是依於無所沾著的修爲與心態，於我於法不斷地提升與揚棄，並隨順因緣逐步帶動周遭的有情在其各自的水平進行相應的提升與揚棄。用《大般若經》的語詞，這項工程叫做菩薩行；我們即將探討的菩薩正性離生觀，就是以整個菩薩行爲其背景而拈出的。有了這樣的了解，我們可以將這一節的課題從二個方面來探討：首先是《大般若經》承繼《阿含經》與《尼柯耶經典》的正性離生觀，其次是《大般若經》揭櫫的菩薩正性離生觀。

三之一、《大般若經》的正性離生觀

《大般若經》並不屬佛法的初階，而是邁向高階標竿的經典，因其乃以《阿含經》與《尼柯耶經典》交付的修作與教理爲先決條件，進一步把修學程序往成就一切智智這個大目標推進。具體地說，《大般若經》的重要課題之一，即在於把佛法初階已熟習的個別法目，就其操作及理路推向更高層次的統合，而其統合的準據即般若波羅蜜多：「如是般若波羅蜜多普攝一切菩提分法——若諸佛法、若菩薩法、若獨覺法、若聲聞法，皆具攝故。」（大正 7, p. 156a）這與阿毗達磨論書在旨趣上有極大的差異。一般而言，阿毗達磨論書的要點在於歸類諸法、界說詞項、以及論議諸家學說之同異。《大般若經》也歸類諸法，但不是平面式的分門別類，而是以成就一切智智爲其鵠的將諸法收攝爲菩薩道行的要目即此帶出動態的次第體系，所謂從五蘊乃至一切智智或諸佛無上正等菩提。其次，界說詞項雖然也是《大般若經》呈現的面貌之一，但筆者從個人刻正編輯的《大般若經辭彙釋義》可以很清楚看出，

《大般若經》對諸法的「釋義」，很少僅著眼於字詞字義，主要還是站在修行的立場，一者，對《阿含經》與《尼柯耶經典》一再強調的法目，除了承繼原說之外，往往以般若空觀施加提點，或從三乘的動態格局予以看待；二者，對《大般若經》所特重的法目，常就彼等法目修證的程序給予原理上的指示即此構成其「釋義」。前者可拿正性離生一詞為例，至於菩薩正性離生一詞則可做為後者的一個例示。最後，讓我們比對阿毗達磨論書的另一個要項：《大般若經》裡見不到諸部派之名，當然更談不上論議諸家學說之同異。事實上，《大般若經》顯著的特色之一，即在毫不猶豫地帶出一法目修證程序的原理及其相應的理路。這種以修證為宗的風格，和論書所表現者大異其趣。附帶一提，從以上的比對來看，若認為《大般若經》是對阿毗達磨佛教的反動，或認為《大般若經》是阿毗達磨佛教的延伸，都顯得是很倉促的論斷。

我們接著介紹《大般若經》的正性離生觀。《大般若經》就有修有證的一面施設了三乘，就無修無證這個徹證空性的境界則標示三乘性相皆不可得。談到三乘的施設，《大般若經》還提出三乘涅槃（附錄一）以及三乘正性離生：聲聞乘法正性離生、獨覺乘法正性離生、菩薩乘法正性離生（大正 7, p. 166b）。底下的一段經文，可提供我們這一方面很重要的論據：

是菩薩摩訶薩令諸有情住如是等諸善法已，或令趣入正性離生，得預流果，乃至令得阿羅漢果；或令趣入正性離生，漸次證得獨覺菩提；或令趣入正性離生，漸次修學諸菩薩地，遠趣無上正等菩提。（大正 7, p. 406c）

由此可知，站在三乘施設的立場，隨著修行者的意向與累積善根的方向，趣入正性離生即意指晉入一道關鍵的轉折，因而立於淳熟的位態決定奔赴或是阿羅漢果、獨覺菩提或是無上正等菩提等目標。正性離生並不必然僅意指「能決定趣向涅槃或阿羅漢果」。也就是說，正性離生只標示修行上淳熟且決定的位態，至於其內含導向則取決於修行者的意向與善根等因素，因此乃有所謂聲聞乘法正性離生、獨覺乘法正性離生、菩薩乘法正性離生。由《阿含經》與《尼柯耶經典》的正性離生到《大般若經》的三乘正性離生，是首先值得我們注意的一點。

其次，前引經文顯示，走在聲聞乘的路子，趣入正性離生可得預流果乃至阿羅漢果。問題是，依於《大般若經》，聲聞乘法正性離生觀相當於四向四果的哪一位階？

底下的一段經文，可給我們相當的啟示：

佛告善現：「諸菩薩摩訶薩不由聲聞道、不由獨覺道、不由如來道得入菩薩正性離生，然於諸道遍學滿已，由菩薩道得入菩薩正性離生。譬如，第八先學諸道，後由自道得入自乘正性離生，乃至未起圓滿果道、未能證得自乘極果。諸菩薩摩訶薩亦復如是，先於諸道遍學滿已，後由自道得入菩薩正性離生，乃至未起金剛喻定、猶未能得一切智智。若起此定，以一剎那相應般若，乃能證得一切智智。」（大正 7, p. 349a）

這段引文指出，第八由自道得入乘正性離生。第八 (*aṣṭamaka; a person of the eighthlowest stage*；或譯八人)，乃預流向之別稱，以其位於四雙八輩最起頭也就是最底下的一個位階而得名。由前引二段經文可知，預流向得入正性離生，而趣入正性離生可得預流果。這三者密切相關，但各有不同的意含。預流向指的是越出世第一法乃至證得初步聖果之間的一個準備階段。與此相對的，預流果才是嚴格意義下的第一道聖果。正性離生所表現的，並不完全落在四向四果的前後接續脈絡，而更恰當的說乃是一種凸顯的位態——修行上淳熟且決定的位態。預流向以直截取證預流果而成立；正性離生卻以決定趣向自乘極果而卓然標示一道里程碑。此所謂決定趣向自乘極果，在《阿含經》與《尼柯耶經典》，稱之為「決定正向於正覺」。認識預流向、預流果和正性離生這三者密切相關卻各有相應的意含與脈絡，是探討《大般若經》的正性離生觀第二個值得注意的要點。

第三，前面論述阿毗達磨論書的正性離生觀時曾指出，說一切有部預流向列為見道位，將預流果至阿羅漢向列為修道位，以及將阿羅漢列為無學位。然而，這與《大般若經》所揭示者略有出入：

諸菩薩摩訶薩若起第八道，應成第八；若起具見道，應成預流；若起進修道，應成一來、不還；若起無學道，應成阿羅漢；若起獨覺道，應成獨覺。（大正 7, p. 349a）

《大般若經》這兒開示聲聞乘的四道：第八道、具見道、進修道、無學道（cf.大正 7, p. 346b）。「若起具見道，應成預流」，而非第八（預流向）；和第八（預流向）對應

的是第八道，而非具見道。《大般若經》有不少段落支持其「若起具見道，應成預流」之說；例如，在三乘十地的施設中，預流向配為第八地 (*aṣṭamaka-bhūmi*；或譯八人地)，而預流果則配為具見地 (*darśana-bhūmi*；或譯見地)。相關的細節，有待另文專門處理。

與正性離生相關的語詞，除了上述預流向、預流果、第八道、具見道之外，諸如隨信行與隨法行也都屢次出現在《大般若經》。我們可進一步探討的切面包括：這些語詞個別出現的情況、共同出現的模式、是否被提出來釋義、如何被釋義。例如，在這些語詞中，隨信行曾單獨出現(大正 7, p. 48b)，與隨法行並舉(大正 7, p. 21c)，也與隨法行、第八、預流等並舉(大正 7, p. 137c, 239a)；此外，談到其釋義，則如「由信解力歸趣佛法·名隨信行」(大正 7, p. 48b)。然而，隨信行和隨法行絕少與正性離生相提並論。再者，《大般若經》雖有「根之昧鈍與明利」的說法(大正 7, p. 18)，但主要意指有無方便善巧，而非多數阿毗達磨論書用以說明隨信行與隨法行的差別。凡此種種，皆有待我們細加探討。相信經由這些相關語詞的爬梳，將可更清楚呈現《大般若經》對聲聞乘基本教法如何拿捏的風貌，並有助於我們對正性離生周邊詞彙的瞭解。

三之二、《大般若經》的菩薩正性離生觀

三之二～一、遍學三乘教法與施設菩薩乘二者並行而不悖的難題

正性離生與其周邊語詞之間的關係雖仍有待吾人進一步詳加釐清，然而正性離生一詞本身的意含則甚明瞭。如前所述，趣入正性離生即意指立於淳熟的位態決定奔赴自乘極果——或是阿羅漢果、獨覺菩提或是無上正等菩提。這若站在單純聲聞乘的立場，當是很好理解，也不致引發教理上太大的難題。但是從三乘施設的格局來看，首先構成的一個問題可拿如下一段引文來道出：

具壽善現復白佛言：「〔……〕諸菩薩摩訶薩若起第八道，應成第八；若起具見道，應成預流；若起進修道，應成一來、不還；若起無學道，應成阿羅漢；若起獨覺道，應成獨覺。世尊！若菩薩摩訶薩成第八已，能入菩薩正性離生必無是處；不入菩薩正性離生而證得一切智智，亦無是處。世尊！若菩薩摩訶薩成預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺已，能入菩薩正性離生必無是處；不入菩薩正性離生而能證得一切智智，亦無是處。世尊！云何令我如實了知。

諸菩薩摩訶薩要於諸道遍學滿已乃入菩薩正性離生，而不違理？」（大正 7, p. 349a-b）

佛陀肯定具壽善現提對了問題。然而，這個問題，即使般若學專家 Edward Conze 都承認不知所云（cf. *The Large Sutra of Perfect Wisdom: with the Divisions of the Abhisamayālñkāra*, tr. and ed. by Edward Conze, University of California Press, p. 540）。我們可以試著把這個問題簡述如下。趣入正性離生即決定奔赴自乘極果；也就是說，往後的修作猶如順水行舟，修行者循序操作必將一步一步推向自乘極果。站在單純聲聞乘的立場，這也就是逐步臨向趣入預流果乃至阿羅漢果。但是從三乘施設の格局來看，既然趣向阿羅漢果一事已成定局，修行者將如何可能轉向或朝向菩薩乘？《大般若經》再三強調，菩薩乘並非空中樓閣，也不是朝拜佛塔或禮拜菩薩乘經典那麼回事的東西。走在菩薩乘即修學菩薩行，而修學菩薩行乃為無上正等菩提故行，亦為饒益諸有情故行（大正 7, p. 343b, p. 699c）。為求圓滿菩薩行，修行者應遍學三乘的教法（大正 7, p. 337b）。反過來說，若不遍學三乘的教法，修行者定不能圓證所求無上正等菩提（大正 7, p. 409c）。在這個節骨眼上，吾人須知，《大般若經》並不是為了遍學三乘教法而遍學三乘教法，也不是為了建立自身的正統性才在形式上擁抱二乘的教法。底下的一段引文，充分說明了個中緣由：

因修聖道，斷諸煩惱。由此煩惱所覆障故，尚不能證聲聞獨覺相應之地，沉入菩薩正性離生。若不能入菩薩正性離生，豈能證得一切智智。（大正 7, p. 353b）

修學二乘的教法，絕非表面上的依附，而是有它內在的必要性。事實上很明顯，二乘的教法所對治的，主要是做為輪轉生死之根柢的種種煩惱。被煩惱捆綁得死死的，謂之為粗重的凡夫；反之，越能解除煩惱的覆障，也就越能轉為高修證的聖者。因此，修學二乘的教法，將種種煩惱漸次予以減除，即逐步鬆開輪迴的捆綁，也因而有能力一一趣入聖者所行位階，乃至取證阿羅漢果或獨覺菩提。根據《大般若經》，有能力取證二乘相應諸地，是無上正等菩提能予證得的一個必要條件；若是連二乘相應諸地都沒有能力取證，根本還是很粗重的凡夫，「外似菩薩、內多煩惱」（大正 7, p. 287a），哪兒談得上無上正等正覺。修學菩薩行既以證得無上正等菩提為其重大

目標之一，因此修學二乘的教法便為走在菩薩道的必修功課之一。總攬三乘教法，謂之為菩薩摩訶薩道（大正 7, p. 409c）；收攝三乘教法的統合原理，說名為甚深般若波羅蜜多（大正 7, p. 110a）。《大般若經》的旨趣正是在於從各個切面反覆揭示菩薩摩訶薩道與甚深般若波羅蜜多。問題是，這些都成立的話，以正性離生故，將演變成只有聲聞乘或獨覺乘，而不可能有菩薩乘，因而也不可能有收攝三乘理趣的甚深般若波羅蜜多，因為菩薩乘的行者既然必修聲聞乘的教法，而修學聲聞乘的教法若達到正性離生的位態，往好的說，必將取證阿羅漢果，但是往壞的說，猶如走上不歸路，再也轉不到菩薩乘，因而亦談不上趣入菩薩正性離生。總之，由於正性離生這個概念的設定，做為菩薩行基本要求的遍學三乘教法，將與菩薩乘的成立產生衝突，進而與菩薩正性離生在理路上無法並存。

細心的讀者將會發覺，因應不同的修學境況，整部《大般若經》從很多切面來提示這個難題的解決之道。首先，這個難題的存在完全得到肯定（大正 7, p. 349a-b）。否定問題的存在並不能解決問題本身。再者，《大般若經》也不走回頭路。走回頭路，也就是不往前去遍學三乘的教法，以為只要做做朝拜佛塔之類的事就行了。如果走回頭路，那還談什麼三乘呢，而《大般若經》也可以擱一旁休息了。

有關遍學三乘教法與施設菩薩乘這二者並行而不悖的難題，我們因此了解到，《大般若經》既不否定這個難題，也不走回頭路。那麼《大般若經》到底採取何等路徑？一言以蔽之，「超越」。

三之二～二、《大般若經》的超越取向

整部《大般若經》的修學精神可以說就濃縮在「超越」一詞：超越二乘相應諸地、超越自他的對待，以及超越種種執實的心態等等。其重要性，可用底下的說詞來表達。如果問說「什麼是般若大乘的起源」還構成是個有意義的論題，而且問說「什麼是般若大乘的起源」的時候我們很清楚知道自己在尋找什麼，那麼，若沒有從《大般若經》的超越取向著手，恐怕這個論題再怎麼敷衍也只是在邊邊打轉。超越二乘相應諸地，是《大般若經》超越取向眾多切面之一。至於談到這個切面，最能表達個中理趣的就是「菩薩正性離生」一詞。

在專門探討菩薩正性離生一詞之前，讓我們先看看針對前述難題的解決路徑有關的問答：

佛告善現：「如是、如是，如汝所說。菩薩摩訶薩成第八已，廣說乃至成獨覺已，能入菩薩正性離生，必無是處。不入菩薩正性離生而能證得一切智智，亦無是處。」具壽善現白言：「世尊！若爾，云何諸菩薩摩訶薩先於諸道遍學滿已，後由自道得入菩薩正性離生；已入菩薩正性離生，漸次證得一切智智，永斷一切習氣相續？」佛告善現：「諸菩薩摩訶薩從初發心，勇猛精進修行六種波羅蜜多，以勝智見超過八地——謂淨觀地乃至獨覺地——雖於如是所說八地皆遍修學，而能以勝智見超過，由道相智得入菩薩正性離生；已入菩薩正性離生，漸次復由一切相智，證得圓滿一切智智，永斷一切習氣相續。善現！當知第八者智即是菩薩摩訶薩忍，預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺、若智、若斷，亦是菩薩摩訶薩忍」。(大正 7, p. 349b)

這段對話牽涉許多重要的論題。限於篇幅，在這兒無法一一論列，只能就其中和本文特別相關者稍事鋪陳。首先，菩薩道的行者雖於聲聞獨覺相應諸法皆遍修學，卻有可能不至於滯留聲聞獨覺諸地，進而能夠超而上之，乃至得入菩薩正性離生，靠的就是「勝智見」(cf.大正 7, p. 301a)。這勝智見可不是紙上作業或純粹神秘的東西。之所以不是紙上作業的產品，因為《大般若經》從頭到尾講究實修與印證，而不是把東西做個分類或分析就算完結。再者，之所以不是純粹神秘的東西，因為《大般若經》雖沒有記錄修行的操作技巧，卻從許多切面交代修學步驟的原理以資印證。拿這兒提到的勝智見來說，有什麼樣的原理呢？「當知第八者智即是菩薩摩訶薩忍，預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺、若智、若斷，亦是菩薩摩訶薩忍。」也就是說，第八、預流、一來、不還、阿羅漢、乃至獨覺的證德與斷德都是菩薩道的行者所應忍可適應者。這又是什麼意思呢？底下的一段經文很能把相關的修學原理表達出來：

舍利子！復有菩薩摩訶薩雖已得四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支，已修佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八佛不共法、一切智、道相智、一切相智，而不取預流果、若一來果、若不還果、若阿羅漢果、若獨覺菩提、若無上正等菩提。是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多方便善巧故，令諸有情起四念住乃至八聖道支，使得預流果乃至阿羅漢果、獨覺菩提，或令有情修佛十力乃至一切相智，使得無上正

等菩提。舍利子！此諸聲聞獨覺果智，即是菩薩摩訶薩忍。(大正 7, p. 19b)

這段引文標示很重要的一個原則。在引導他人時，菩薩摩訶薩隨順他人意向所相應者，使他人或修聲聞乘法乃至取證各個聲聞果位，或修獨覺乘法乃至取證獨覺菩提，或修三乘法乃至取證無上正等菩提。然而，「是菩薩摩訶薩依止般若波羅蜜多方便善巧，雖教有情證預流果而不自證，雖教有情證一來果而不自證，雖教有情證不還果而不自證，雖教有情證阿羅漢果而不自證，雖教有情證獨覺菩提而不自證。」(大正 7, p. 207c)。這個原則在《大般若經》屢次被提出來強調，不僅引人深思，而且值得吾人另文專門探討。就目前特別相關者而言，這個原則透露很重要的一項訊息：菩薩摩訶薩雖不取證二乘相應諸地，卻有能力教諸有情予以取證。這種能力從哪兒來呢？「是菩薩摩訶薩知一切法皆無相故，雖知預流果而不住預流果，乃至雖知獨覺菩提而不住獨覺菩提。」(大正 7, p. 364b-c) 這種能力主要來自對於諸法性相皆空的真實證悟。換言之，「預流法無所有、不可得，一來、不還、阿羅漢、獨覺法無所有、不可得，菩薩法無所有、不可得，諸佛法無所有、不可得，一切智智法無所有、不可得，由內空乃至無性自性空故。」(大正 7, p. 49a)。由於證悟到預流法乃至獨覺法皆不具自性與自相，故能「知而不住」預流果乃至獨覺菩提。

凡夫或非佛家的行者不知且不住預流果乃至獨覺菩提。安住預流果乃至獨覺菩提即成二乘行者。《大般若經》強調的是，經由自性空與自相空的證悟所達到的知，即所謂「勝智見」，乃構成「般若波羅蜜多方便善巧」很重要的一環。具備自性空與自相空的證悟之知，又能不住預流果乃至獨覺菩提，如此方能「以勝智見超過」預流果乃至獨覺菩提。其中的緣由，可從底下的一段經文得其梗概：

善現！當知諸菩薩摩訶薩雖能得預流果乃至獨覺菩提，而於其中不欲證住。所以者何？有二緣故。何等爲二？一者，彼果都無自性，能住、所住俱不可得；二者，於彼不生喜足。是故，於中不欲證住；謂諸菩薩常作是念：我定應得預流果乃至獨覺菩提，不應不得，然於其中不應證住。所以者何？我從初發無上正等菩提心來，於一切時更無餘想，唯求無上正等菩提；然我定當證得無上正等菩提，豈於中間應住餘果。(大正 7, p. 411a)

《大般若經》公然倡言超越二乘相應諸地，但並非爲超越而超越，而是有它深刻的緣

由。一者，二乘相應諸地性相皆空，故不可究竟安住其中；二者，二乘相應諸地並非佛道的終極目標，只是往無上正等菩提路程上的一些中間歇息站。對菩薩乘的行者而言，必備的要求是遍修二乘法並且如實知預流果乃至獨覺菩提，也就是如實現起諸聲聞獨覺果智，但不因此就去百分之百取證或安住任何聲聞獨覺果。有能力取證諸聲聞獨覺果但忍著不去取證，並且如理作意地予以忍可適應，這是很特別的一種心態上的調整，也可說是一種的「菩薩摩訶薩忍」。依於此一菩薩摩訶薩忍——從另外的切面，或謂之勝智見——菩薩乘的行者雖遍修二乘法，並且一一現起諸聲聞獨覺果智，卻能不住於任何聲聞獨覺果，乃至終能超而上之。如此一來，遍學二乘法不僅不與菩薩乘的成立產生衝突，這二件事還真銜接起來。附帶值得注意的是，這二件事並非在同一平面相接，而是透過那麼一道超越的翻轉(cf.大正 7, p. 362c)。

但是，以上的進路只解決問題的一面。也就是說，依於教示，「菩薩摩訶薩於諸聲聞獨覺地法學智見已，如實通達，不應受用。」(大正 7, p. 350c)。不去受用諸聲聞獨覺果，在《大般若經》給了一個專有名詞，叫做「不證實際」，也就是不去百分之百取證乃至安住其正果。這樣一來，以不受用諸聲聞獨覺果故，且又如實通達諸聲聞獨覺地法，便可一路直超，乃至鄰近無上正等菩提。問題的另一面便出在「證了實際」的情況。

《大般若經》再三強調「不證實際」的修學原則，而且此一原則不僅適用於諸聲聞獨覺果，更及於圓滿證得無上正等菩提之前所有造成黏滯不前的種種操作。例如：

佛告善現：「諸菩薩摩訶薩觀法空時，先作是念：『我應觀法諸相皆空，不應作證；我為學故觀諸法空，不為證故觀諸法空；今是學時，非是證時。』〔……〕善現！是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，恆作是念：『我於布施乃至般若波羅蜜多，今時應學，不應作證；我於內空乃至無性自性空，今時應學，不應作證；我於真如乃至不思議界，今時應學，不應作證；我於苦、集、滅、道聖諦，今時應學，不應作證；〔……〕。』〔……〕善現！當知諸菩薩摩訶薩亦復如是，愍生死苦諸有情類，發趣無上正等菩提，普緣有情發四無量，住四無量俱行之心，勇猛修習布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多令速圓滿；是菩薩摩訶薩於此六種波羅蜜多未圓滿位，為欲修學一切智智，不證漏盡；雖住空、無相、無願解脫門，然不隨其勢力而轉，亦不為彼

障所引奪，於解脫門亦不作證；由不證故，不墮聲聞及獨覺地，必趣無上正等菩提。〔……〕善現！當知諸菩薩摩訶薩亦復如是，行深般若波羅蜜多方便善巧所攝受故，乃至無上正等菩提因行善根未皆成熟，終不中道證於實際；若時無上正等菩提因行善根一切成熟，爾時菩薩方證實際，便得無上正等菩提。（大正 7, pp. 279c-281a）

這段省略援引的文詞很可以當做《大般若經》典型的教示之一，而《大般若經》的主要風格也在這兒表露無遺。我們所看到的，並不是宗派之間的紛爭或傾軋，也不是粗淺的寓言或譬喻，而是很明確的修行原則的指示：怎麼往上一路攀登趣向無上正等菩提。附帶一提，不少人認為《大般若經》的主題是「空」，或講來講去就只有一個「空」字。這種想法其實不怎麼正確。《大般若經》的主題在於究竟成就無上正等菩提或一切智智；使這個主題能在各個切面逐步開顯的旗艦即般若波羅蜜多（cf. 大正 7, p. 158a; p. 165a; pp. 182c-183a; p. 300a-b; pp. 322b-324a; p. 326c），而在這個主題老實下工夫的行者就叫做菩薩摩訶薩。般若波羅蜜多當然以空性和空相的證悟為基礎，但是認為般若波羅蜜多只不過是空、空三摩地或空解脫門，則顯然忽略了前引經文以及其他更多段落（例如大正 7, p. 256a）對此一課題所做的釐清。不用說，這麼重大的課題需要另行專門探討。目前只是暫時點出，空性與空相的證悟是共通於三乘的，但是般若波羅蜜多則屬般若大乘不共之法。若依空、無相、無願這一組三個三摩地或解脫門而百分之百予以取證，便證實際，從而滯留在諸聲聞獨覺地；與此相對的，若是圓滿了般若波羅蜜多，即成就無上正等菩提。空與般若波羅蜜多有如等級上的差異。如予具體指陳，若只論及空性與空相的證悟此一切面，則修學般若波羅蜜多的指導原則可略舉如下數端：「是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，應習近空、應安住空、應修行空三摩地，而於實際不應作證」（大正 7, p. 280b）；「如堅翹鳥飛勝虛空，自在翱翔，久不墮落，雖依空戲而不據空，亦不為空之所拘礙」（大正 7, p. 280c-281a）；「是菩薩摩訶薩時雖學空、無相、無願解脫入出自在，而於實際未即作證」（大正 7, p. 281c）；「若菩薩摩訶薩雖有菩提道，及有空、無相、無願解脫門，而不攝受般若波羅蜜多，及遠離方便善巧，便證實際，墮於聲聞或獨覺地」（大正 7, p. 255c）。

《大般若經》倡言遍學三乘教法，以般若波羅蜜多普攝一切菩提分法，且在同時以般若波羅蜜多為諸法旗艦，帶領菩薩摩訶薩以無所得為方便在諸法各個切面層

層往上攀登 (cf. 大正 7, p. 327a)。只要不中道證於實際，必可超諸聲聞獨覺地而上之，乃至究竟成就無上正等菩提 (cf. 大正 7, pp. 280c-281a)。但在現實上，於中道證於實際的情況卻比比皆是。首先，與會諸漏盡大阿羅漢即是一例。其次，即使與會的一些「菩薩諸漏永盡，心得解脫，成阿羅漢」(大正 7, p. 255c; cf. pp. 240c-244a; p. 258b) 的情形亦著有紀錄。第三，如前所述，就三乘果位的趣求而言，在引導他人的時候，菩薩摩訶薩所依循的原則，很不同於其自身依深般若波羅蜜多進詣之道。例如，菩薩摩訶薩「應自起證預流果智而不證實際得預流果，亦勸他起證預流果智及證實際得預流果，恆正稱揚起證預流果智及證實際得預流果法，歡喜讚歎起證預流果智及證實際得預流果者；應自起證一來·不還·阿羅漢果·獨覺菩提智而不證實際得一來·不還·阿羅漢果·獨覺菩提，亦勸他起證一來·不還·阿羅漢果·獨覺菩提智及證實際得一來·不還·阿羅漢果·獨覺菩提，恆正稱揚起證一來·不還·阿羅漢果·獨覺菩提智及證實際得一來·不還·阿羅漢果·獨覺菩提法，歡喜讚歎起證一來·不還·阿羅漢果·獨覺菩提智及證實際得一來·不還·阿羅漢果·獨覺菩提者」(大正 7, pp. 259c-260a)。我們可以看出，在這個節骨眼上，菩薩摩訶薩對自身——連帶著對二乘——採取一絲不苟的嚴格態度，不使自身稍許滯留諸聲聞獨覺地；另一方面，對他人——連帶著對二乘——採取捨己從人的寬鬆態度，因為眾生的根器與意向是短期間內勉強不得的 (cf. 大正 7, pp. 360c-361a)。不把這個分際弄清楚，不能說已經碰觸到《大般若經》三乘觀的門檻；把這個分際清楚了，至少可免去百分之九十由於捕風捉影或斷章取義造成的混淆。話說回來，在如上的準則下，行者依三乘之道而於二乘證入實際，也就很可能發生了。第四，尤有甚者，佛陀自己都承認：「我以清淨無上佛眼，遍觀十方一切世界，雖有無量、無數、無邊有情發心定趣無上正等菩提，精勤修習趣菩提行，而由遠離甚深般若波羅蜜多方便善巧，若一、若二、若三有情得住菩薩不退轉地，多分退墮聲聞獨覺下劣地中。」(大正 7, p. 153b-c; cf. p. 299c)。

既然中道證於實際的情況比比皆是，我們在前面所提有關遍學三乘教法與施設菩薩乘二者並行而不悖的難題，還是一時揮之不去。但是，若因此遽下論斷，以為這個難題無解，則不免魯莽滅裂之失。根據我們的了解，《大般若經》把這一方面的難題交給如下二者去化解：一者，修學般若波羅蜜多；二者，訴諸一切法甚深空性。

首先，這個難題的解決之道無它，正是繫於《大般若經》之所以開講本身。佛陀的四眾弟子與菩薩摩訶薩都參與了這個法會。諸大阿羅漢當然也列席其中，並且

彼此有極其精彩的工夫印證與教義論難。我們目前無暇檢討一般學者對此一現象的種種揣度，而只能指出很輕易被忽略的一點，也就是《大般若經》本身對此一現象在學理上的交代。讓我們先看看如下二段引文：

時具壽善現告天帝釋言：「〔……〕憍尸迦！諸有已入聲聞獨覺正性離生，不能復發大菩提心。何以故？憍尸迦！彼於生死已結界故。此中若有無上正等菩提發心趣求者，我亦隨喜。何以故？憍尸迦！諸有勝人應求勝法，我終不障他勝善品。」（大正 7, p. 134b）

佛言：「舍利子！諸聲聞獨覺或獨覺乘補特伽羅遠離一切智智心，不攝受般若波羅蜜多，無方便善巧故，修空無相無願之法，便證實際，墮於聲聞或獨覺地。諸菩薩乘補特伽羅不離一切智智心，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧，大悲心為上首，修空無相無願之法，雖證實際，而能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提。」（大正 7, p. 256a）

這二段引文緊緊扣住我們這一路來所探問的主題。依照定義，若是趣入聲聞正性離生或獨覺正性離生，一方面，於生死的流轉，已能不復墮於三惡道；另一方面，決定正向於正覺——或是聲聞乘的正果、或是獨覺乘的正果。但是這樣一來，反而轉不到菩薩乘。因為，簡單地說，「為無上正等菩提行生死，故名菩薩行」（大正 7, p. 343b）。修學菩薩行，是與趣入二乘正性離生之後的風光有極大的差異。修學菩薩行，目標之一在於自在出入生死，以漸次圓滿菩薩行且在同時度脫生死有情；與此相對的，趣入二乘正性離生，既已不復墮於三惡道，其後的修作無非是把行者往很單純的一個方向推進，也就是全面遮斷往返生死的大小路徑。再者，趣入二乘正性離生，即立於決定的位態以逐一取證諸二乘果；與此相對的，如前所述，修學菩薩行要求的是，具備與諸二乘果相應的斷德與證德但不取證諸二乘果，而把目標擺在無上正等菩提或一切智智。現實顯示出，對於不知生死險惡的眾生來說，也就無所謂往來生死的問題，因為好歹就是在生死打滾。只有對那些確知生死險惡並且有保障不再掉入生死漩渦的行者，要不要延續一己生死行再入生死，才構成是個有意義的問題，因為這已不單純由輪迴的機制來驅動，而主要憑賴願心的發起與後繼習行的推動。好不容易才修到有把握擺脫生死的纏縛，至於未來有沒有能力「自在出入生死」則毫無把握，卻很可能再入生死又迷糊了。在這種情況下，有誰肯發心再入

生死呢？好不容易才修到有把握取證諸二乘果的地步，那麼，又有誰肯不去緊抓辛苦贏得的諸二乘果，而去冀求遠不可及的無上正等菩提？這件事情太難於體現了，卻又絕非完全不可能，故說「此中若有能於無上正等菩提發心趣求者，我亦隨喜。」既入二乘正性離生，本當一路奔赴二乘正果。現在的情況是，有一法其力量大到足以扭轉由二乘正性離生之位態所造成的決定衝力，該法即高度主動且積極發起趣求無上正等菩提之心，其心堅固即使必須曠劫行於生死亦決然予以貫徹。生起這樣的無上正等菩提，即使入二乘正性離生，也還可能轉到菩薩乘以趣求無上正等菩提。

入了二乘正性離生並非無法再轉到菩薩乘，但是這無法單靠二乘教法來承擔，因為二乘教法的修作在於趣向二乘正果。要再轉到菩薩乘，必須憑藉一股確能勝過二乘正性離生的超邁力道（cf. 大正 7, p. 349c）。真實生起無上正等菩提是個很必要的開端，但必須繼之以腳踏實地的超邁修作方能究竟其功。以無上正等菩提為心理建設的起點，以菩薩正性離生為超邁修作的第一道里程碑，以般若波羅蜜多普攝一切無上菩提分法，《大般若經》正好是藉超越二乘正性離生所構成的決定衝力進而超越諸二乘果來顯現其以圓證無上正等菩提為主調的超越事業（cf. 大正 7, p. 351b-c; p. 362c）。

為了引介般若波羅蜜多做為二乘行者超越二乘的憑藉，《大般若經》再三強調，不僅菩薩摩訶薩，即使二乘行者也可依此般若波羅蜜多法門修學而各得其義利：「若聲聞乘補特伽羅、若獨覺乘補伽羅、若菩薩乘補特伽羅，皆應於此甚深般若波羅蜜多常勤修學。」（大正 7, p. 328a; cf. p. 45a; p. 155a-b; pp. 164c-166a; p. 204c; p. 314c; p. 350a）。般若波羅蜜多普攝三乘教法，故二乘行者亦可於其中各取所需，尤其是各種短程、中程的成果。然而般若波羅蜜多主要的還是做為超越旗幟以漸次趣向無上正等菩提；二乘行者依此修學，也就是在慢慢累積超越的本領，乃至打開通往菩薩乘的大門。

總之，如果單純考慮二乘，則二乘正性離生之決定位態與決定衝力皆完全成立；由於尚未實際牽涉菩薩乘，其與所謂菩薩乘的成立並不存有乖悖的問題。至於談到遍學三乘教法，特別是證入二乘正性離生之後要再轉到菩薩乘，那就不能一成不變地沿二乘正性離生原來的方向繼續去操作，因為沿那個方向必將取證諸二乘果。菩薩乘的成立，並非孤立於二乘之外，也不是只添加一些法目然後搖身一變成為二乘的延伸或擴大型態，更恰當地說，乃是二乘的超越——以無所沾著的修作來超越由二乘正性離生往諸二乘果的既定軌道，且在同時闢出趣向無上正等菩提之道。既然

菩薩乘與二乘不在同一平面，因此在三乘施設的格局內，二乘正性離生乃至諸二乘果並沒有被否定，只是被超越且被統攝在更高層次的操作原理內。當然，在此一超越的趣求中，遍學三乘教法與施設菩薩乘二者不僅可並行不悖，且將統合在般若波羅蜜多此一超昇的操作原理內。

我們這一路過來已探討很多相關的切面：另有一個切面還有待稍做說明，這樣我們的理路才會比較周全。以上所談，最後就訴諸般若波羅蜜多此一超越法寶，而這也的確是《大般若經》之所以開張主要的緣由之一。問題是，如果二乘行者對於諸二乘果很滿足而不認為有超越二乘的必要，亦即證了實際之後不企圖尋求更進一步的超昇，那又會造成什麼結局？首先，諸二乘果仍然是解脫道的首要標幟，其所修成於輪迴解脫的地位毫髮未損且無庸置疑。其次，《大般若經》有不少段落揭示二乘與趣向無上正等菩提的菩薩乘之間的差異。其中的一個不同點是，站在單純的二乘的立場，二乘果位可予證得，並且二乘極果——阿羅漢果與獨覺菩提——可予究竟安住；與此相對的，站在修學般若波羅蜜多的立場，諸二乘果、菩薩地、乃至無上正等菩提皆不可究竟安住，以其自性與自相之實體皆不可得故。二乘行者的迫切目標是解脫輪迴的捆綁，依此方向修學即逐一證得諸二乘果。以此為基礎，菩薩乘行者進一步探問諸二乘果的性相之實體。若諸二乘果具有即使毫端之實質性相，則行者將不可能真正予以證入，即使證入亦不可能再轉到菩薩乘。由於二乘乃至三乘各個位階都以無自性為其自性且以無自相為其自相，菩薩摩訶薩方有可能予以一一證入、安住與邁出，而其理想目標是要自在出入此等位階。當菩薩摩訶薩確能自在出入三乘諸地——若欲證入即可證入，若欲安住即可安住，若欲邁出即可邁出——則三乘諸地之性空與相空當下即予現量證得，因為三乘諸地並不存有任何堅密的自體實質可障礙或黏滯菩薩摩訶薩。《大般若經》立於此一甚深空觀的印證，從而對安於諸二乘果的行者形成一道永遠的召喚——什麼時候準備工作完成且機緣成熟了，就可轉到菩薩乘略嚙出入三乘諸地的法味。這說明了「證於實際且安於諸二乘果」和「施設菩薩乘」二者之間存在的懸隔其遠程的化解之道，也預告菩薩正性離生的登場。

三之二～三、菩薩正性離生做為超越二乘相應諸地的第一道里程碑

《大般若經》以般若波羅蜜多無所沾著的超越修作原理為旗艦，表明無上正等菩提並非一蹴可幾，而是有它階段式的躍進或超昇，並且往多重法目去深耕拓耘，

以求逐漸滿足菩薩行的縱深與橫切的二向度。在通往無上正等菩提的菩薩道上，若干特別凸顯的躍進或超昇處即構成一個一個的里程碑。由「附錄二」——《大般若經第二會》的「菩薩道里程碑」資料——可以看出，隨著情境的不同，這些里程碑的施設也跟著出現若繁若簡、或強調重點的不同。《大般若經》雖充滿有關菩薩道里程碑的開示，卻很少受到學界的注意。至於本文「附錄二」，只截出和菩薩道里程碑直接關聯的詞句，而全然略去彼等詞句的前後脈絡；若僅據此簡略的資料便企圖得出有關菩薩道里程碑所謂的一般模式或歷史原型，將會造成很輕率並且有欠學術責任的論斷。本文為篇幅所限，當然無法就此一課題進行較周全的探討。儘管如此，除了列出有關的資料，本文尚擬針對其中很醒目並且和本文直接切題的一個里程碑——也就是菩薩正性離生——掘發其值得吾人細察深思的特徵。

縱觀《大般若經》，菩薩道修學法目的重頭戲當然非般若波羅蜜多莫屬，至於最顯眼的菩薩道里程碑則有二個，一為菩薩正性離生，另一為菩薩不退轉地。菩薩正性離生最首要的特徵，在於其做為超越二乘相應諸地的第一道里程碑；菩薩不退轉地則是以趣入菩薩正性離生為前題，再通過重重關卡與試煉之後所攀登的一座高峰，也是拿成熟有情、嚴淨佛土、乃至證得無上正等菩提為其直接標的最主要的一座橋頭堡。本文將只探討菩薩正性離生。

「附錄二」顯示，《大般若經》反覆宣稱：「超諸聲聞及獨覺地，趣入菩薩正性離生」；以及「若不能超諸聲聞地及獨覺地，應不能入菩薩正性離生」。這是《大般若經》的超越取向很重要的成果之一。此一成果雖以超越的姿態出現，其過程卻是漸進的：「漸次修超淨觀地乃至獨覺地，證入菩薩正性離生（大正 7, p. 362c）。「漸次修超」這四個字極其重要。有人從「貶抑二乘或詆毀阿羅漢形象」的角度來看所謂大乘的起源；另有人從「懷念佛陀從而拉抬佛陀形象」的角度來看待這個問題。然而，這二個角度完全得不到《大般若經》的支持。談到《大般若經》的三乘觀，不能不從菩薩正性離生此一法目著手，因為這是超過諸聲聞及獨覺地從而走在道道地地的菩薩道的第一站。至於談到菩薩正性離生此一法目，就不能無視於「漸次修超」這四個字，因為這是《大般若經》的根本精神所在。我們接著看看《大般若經》怎麼把「漸次修超」的精神用在菩薩正性離生此一法目。

三之二～四、何謂菩薩正性離生

由前面的討論得知，菩薩正性離生意指處於淳熟的位態決定奔赴菩薩乘的極果

——無上正等菩提。要達到這個地步，很重要的一個前題即「超諸聲聞地及獨覺地」。我們還特別指出，菩薩乘並不僅是二乘的延伸或擴大，其實是二乘的超越。爲了超越二乘，不修二乘的功課當然不行，光修二乘的功課也還不夠。在這個節骨眼上，行者需要的是練出超越的智見與能力；憑藉此一智見與能力，「超諸聲聞地及獨覺地」才不至於變成只是「菩薩慢」的醜陋口號、或是對二乘輕妄的貶謫。問題是，超越的智見與能力如何可能產生？很顯然，這不能光說「菩薩正性離生意指處於淳熟的位態決定奔赴菩提乘的極果」就把問題給回答了。

既然菩薩正性離生號稱爲超越二乘相應諸地的第一道里程碑，其超越性當然得從菩薩正性離生本身去尋求。事實驗證這樣的思路是正確的。《大般若經》不僅屢次談到菩薩正性離生，而且還就這個法目給予釋義。我們曾指出，《大般若經》的語詞釋義很少僅著眼於字詞字義，主要的是在揭示修學的指導原則以資印證。某一法目所承載的，不在於抽象概念的堆砌，而在於劍及履及的實修工夫；不論我們喜不喜歡或懂不懂，這是《大般若經》顯現的風格，也是得窺《大般若經》堂奧的不二途徑。換句話說，學者儘可拿各式各樣的觀點或方法——例如唯物史觀或某種知識社會學方法——來研究《大般若經》，從而更加強固學者對其自身觀點或方法的信念，但這可能與《大般若經》的信息風馬牛不相干。就這一點而論，菩薩正性離生一詞只是《大般若經》很多類似的例子之一，在這兒正好可做爲檢驗我們的「《大般若經》研究法」的試金石之一。

「附錄三」——「菩薩頂墮」對「菩薩正性離生」——記載一場有關菩薩頂墮與菩薩正性離生的對話。與超越二乘相應諸地的菩薩正性離生成對比，菩薩頂墮又稱爲菩薩生——「生謂法愛。若諸菩薩順道法愛，說名爲生。」——其所顯現的是由隨順法愛導至黏著於二乘相應諸地。問及何謂菩薩頂墮，《大般若經》給的回答是，怎麼怎麼修就構成菩薩頂墮；同樣地，問及何謂菩薩正性離生，其回答的方式亦扣緊修學的宗風。爲了方便閱讀，我們把構成菩薩正性離生之修程序的一長串文字敘述整理如下格式：

不見	不待	而觀
內空 adhyātma-śūnyatā	內空 adhyātma-śūnyatā	外空 bahirdhā-śūnyata
外空 bahirdhā-ś	外空 bahirdhā-ś	內空 adhyātma-ś
	外空 bahirdhā-ś	內外空 adhyātma-bahirdhā-ś
內外空 adhyātma-bahirdhā-ś	內外空 adhyātma-bahirdhā-ś	外空 bahirdhā-ś
	內外空 adhyātma-bahirdhā-ś	空空 śūnyatā-ś
空空 śūnyatā-ś	空空 śūnyatā-ś	內外空 adhyātma-bahirdhā-ś
	空空 śūnyatā-ś	大空 mahā-ś
大空 mahā-ś	大空 mahā-ś	空空 śūnyatā-ś
	大空 mahā-ś	勝義空 paramārtha-ś
勝義空 paramārtha-ś	勝義空 paramārtha-ś	大空 mahā-ś
	勝義空 paramārtha-ś	有為空 saṃskṛta-ś
有為空 saṃskṛta-ś	有為空 saṃskṛta-ś	勝義空 paramārtha-ś
	有為空 saṃskṛta-ś	無為空 asaṃskṛta-ś
無為空 asaṃskṛta-ś	無為空 asaṃskṛta-ś	有為空 saṃskṛta-ś
	無為空 asaṃskṛta-ś	畢竟空 atyanta-ś
畢竟空 atyanta-ś	畢竟空 atyanta-ś	無為空 asaṃskṛta-ś
	畢竟空 atyanta-ś	無際空 anavarāgra-ś
無際空 anavarāgra-ś	無際空 anavarāgra-ś	畢竟空 atyanta-ś
	無際空 anavarāgra-ś	散空 avakāra-ś
散空 avakāra-ś	散空 avakāra-ś	無際空 anavarāgra-ś
	散空 avakāra-ś	無變異空 avipariṇāma-ś
無變異空 avipariṇāma-ś	無變異空 avipariṇāma-ś	散空 avakāra-ś

	無變異空 avipariṇāma-ś	本性空 prakṛti-ś
本性空 prakṛti-ś	本性空 prakṛti-ś	無變異空 avipariṇāma-ś
	本性空 prakṛti-ś	自相空 svalakṣaṇa-ś
自相空 svalakṣaṇa-ś	自相空 svalakṣaṇa-ś	本性空 prakṛti-ś
	自相空 svalakṣaṇa-ś	共相空 sāmānva-lakṣaṇa-ś
共相空 sāmānva-lakṣaṇa-ś	共相空 sāmānva-lakṣaṇa-ś	自相空 svalakṣaṇa-ś
	共相空 sāmānva-lakṣaṇa-ś	一切法空 sarva-dharma-ś
一切法空 sarva-dharma-ś	一切法空 sarva-dharma-ś	共相空 sāmānva-lakṣaṇa-ś
	一切法空 sarva-dharma-ś	不可得空 anupalambha-ś
不可得空 anupalambha-ś	不可得空 anupalambha-ś	一切法空 sarva-dharma-ś
	不可得空 anupalambha-ś	無性空 abhāva-ś
無性空 abhāva-ś	無性空 abhāva-ś	不可得空 anupalambha-ś
	無性空 abhāva-ś	自性空 svabhāva-ś
自性空 svabhāva-ś	自性空 svabhāva-ś	無性空 abhāva-ś
	自性空 svabhāva-ś	無性自性空 abhāva-svabhāva-ś
無性自性空 abhāva-svabhāva-ś	無性自性空 abhāva-svabhāva-ś	自性空 svabhāva-ś

這段引文宣稱，菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，由開頭一系列的「不見內空、不待內空、而觀外空」到結尾的「不見無性自性空、不待無性自性空、而觀自性空」，能夠這樣一路修過來就叫做「入菩薩正性離生」。所謂「不見內空、不待內空、而觀外空」，也可瞭解為「正觀外空時，不見內空亦不待內空」。由於《大般若經》乃屬經之傳統，只觸及修行的指導原則與理路程序以資印證，並沒有紀錄實際操作的技巧與細節。對後世有情而言，如果本身具備不顛倒的傳承且如法修行，那麼這段引文將是用來檢證自己是否得入菩薩正性離生極重要的一項準據；另一方面，如果本身或者傳承不足或未如法修行，那麼這段引文也能提供相關的信息，讓我們在學理上多少領略「入菩薩正性離生」的風光。

問題是，「入菩薩正性離生」呈現什麼樣的風光呢？這段引文傳達出一幅很鮮明的「動態」景象。動態的操作風格——而非靜態的分析、疏解、或分類——不僅是「入菩薩正性離生」很顯著的一個特徵，也可以說是貫穿整部《大般若經》相當重要的格調之一。但是，要進行動態的操作，先決條件是個別的法目皆已相當熟練，然後才有可能把諸多法目串連起來遞換修持。其次，動態的操作是促成《大般若經》許多核心原理——例如，無所沾著、無所得、無礙自在、超越——很根本的一項憑藉。我們接著就這二點略陳其詳。

首先，回到我們的引文。「不見內空、不待內空、而觀外空」，其操作的水平顯然很不同於單純修內空、或僅修外空，而是要求至少能同時提起內空與外空。也就是說，能同時現量趣入內空與外空，像「不見內空、不待內空、而觀外空」這樣較高層次的修學原則才使得上勁。這也在某部分提示了如下的論斷：當一位行者夠資格把趣入菩薩正性離生當成正規的重點功課在修學，而非尚處於遙遠的準備階段，那麼，這位行者對一些初步的、個別的法目必定早都熟練了；若非如此，憑什麼一入菩薩正性離生就超過聲聞與獨覺地！

其次，要能趣入菩薩正性離生，光修「不見內空、不待內空、而觀外空」還是不夠，尚且需要如上表所示一一列前後相扣且遞換修將過去。有太多太多的學者抱怨《大般若經》重覆的語句太多了。這要看從什麼角度來看問題。若從形式論述的角度，這段引文不過是把「不見、不待、而觀」的模式來來回回套在各種空上。但是，對於把趣入菩薩正性離生當成正規的重點功課在加以修學的行者來說，像這樣一一列予以具體交代是絕對有必要的，因為行者就是必須一一列修過去，而且各列無法互相取代。如果僅說「不見內空、不待內空、而觀外空，乃至不見無性

自性空、不待無性自性空、而觀自性空」，中間那許多步驟該怎麼施設、又該靠什麼來檢證？從修學的角度，只有當整個系列的操作都很淳熟了，即使省略地說「不見內空、不待內空、而觀外空，乃至不見無性自性空、不待無性自性空、而觀自性空」，還是能對中間那許多步驟了然於胸，到了這個水準，使用省略的說法才有意義。這種情形其實有點類似於把英文二十六個字母一一舉出以及只說「A 到 Z」；一一遍舉與頭尾略舉，這二種講法顯然對初學英文字母者與熟習英文者在認知效果上造成極大的差異。總之，如果我們能多多回想自身學習的歷程，對於我們更恰當理解《大般若經》應不無助益。

接著的問題是，為什麼要一一列就這許多空觀遞換修持過去方得趣入菩薩正性離生？我們已知，趣入菩薩正性離生即決定奔赴無上正等菩提——或謂一切智智。談到一切智智，佛教與耆那教可能是人類有史以來倡言可由凡夫修到全知者僅有的二大宗教。光是這一點，就構成宗教史上非常重大的課題。就佛教而論，特別是《大般若經》一再強調的，要把所有善根都修圓滿了，且能現起智慧來燭照事項的各個切面，如此方有可能成就一切智智。反過來說，若有善根尚未圓滿，或還無法燭照事項的各個切面，則成就一切智智當僅止於一個遙遠的理想。有了這樣的認識，我們就瞭解，從內空、外空、一直到無性自性空所代表的，正是空觀的諸多不同切面；在這些切面一一下工夫，也正好是在鍛鍊就事項的各個切面予以燭照的能力。這不僅不是無謂的列舉或重覆，恰好是圓滿一切智智的必備條件之一；趣入菩薩正性離生的主要目的之一，不正在於圓滿一切智智嘛！

尤有進者，一一列地從各個空觀的組合遞換修持過去，所練就的將是在不同法目來回遷移的能力；這種能力在《大般若經》擔負極關鍵的角色，是菩薩乘行者之所以能消極地不沾著、且積極地引發超越能力和勝智見不可或缺的條件之一。之所以沾著這個、沾著那個，根深柢固的一個緣由即在於去取得自家所渴望者在現實上往往諸多困難，且在好不容易取得之後又害怕早晚會喪失。《大般若經》以無所沾著為招牌之一，但販賣的絕非便宜的特許恩典。相反的，《大般若經》給出最笨拙但也最老實的解決辦法。一個很基本的認識是說，有了沾著，便讓自己的情緒卡在其中，連帶著也使自己清明的理智受到「所沾著者、沾著之情緒、以及沾著之過程本身」種種的遮蔽。如果要從沾著的併發症超脫出來，《大般若經》提供的解決辦法其實很好懂。首先要將方向給弄對了。《大般若經》講來講去就是一個大方向：奔赴無上正等菩提。在奔赴無上正等菩提的路上，第一步就該去拚命抓取一個又一個能圓

滿無上正等菩提資糧所必備的法目。既然去取得所渴望者並非簡易的一回事，唯一的解決之道便是投注大量且專精的工夫。也就是說，在大菩提道上很懇切地趣求法目以增長善根，藉由這樣極度進取的修學態勢——或可謂之爲大沾著——就對治了一般之所以產生沾著的前半段毛病，亦即未曾真正拚過、未曾真正擁有、因而對於「擁有」抱持莫名的趨避傾向之過患。不沾著並不等於消極地不去追事物；不去追求事物不過是維持在原來凡夫的水平，再加上平白浪費了可以累積善根的難得人身。不沾著是在大菩提道上拚命地抓、抓、抓，繼之以瀟灑地放、放、放，再超然而上之所開出的境界。這兒所謂瀟灑地放、放、放，就對治了一般之所以產生沾著的後半段毛病，亦即有所得之後怕又失去之過患。如此一來，不以患得患失的心情無奈地坐等到手的東西瞬又消逝，而是根本就很主動地鬆開對於自家已有能力予以取得事物之執取。這並非僅止於一種態度；在《大般若經》，這更重要的是一種智見與實力，以燭照緣起之般若空慧爲基底，並以遞換修持一組又一組的空觀爲其具體的表現形式之一。以般若空慧爲基底，故能如實了知事物之無常與不可得，進而能夠瀟灑地鬆開有所得的執取心態。再者，以遞換修持一組又一組的空觀爲其具體的表現形式之一，故能契入空觀的諸多微細切面，進而自在出入彼等切面，且據以逐步開啓乃至趣入大菩提道上既豐盛又細緻的法目世界——或謂法海。《大般若經》開示一系列的法目，謂之爲大菩提資糧，乃圓證無上正等菩提所必備的階梯。面對此一階梯所要遠達的無限寬闊的法目世界，行者最重要的憑藉無它，就是能在一一法目自在契入的超越智見與殊勝實力。若有能力自在出入一個又一個、一組又一組的法目，不僅完全沒有必要去沾著，甚且超越了抓、抓、抓與放、放、放二者對待的水平而上之，因爲抓與放全是自在且無實體可得。既然菩薩正性離生被許爲「處於淳熟的位態決定奔赴無上正等菩提」，我們因此完全可以理解，趣入菩薩正性離生即是練成能夠悠遊於大菩提法海最基本的能力，也就是從不同切面的空觀一組一組的遞換修持過去。至於此種能力施諸眾多法目更進一層的表現，則見於菩薩不退轉地。

四、結語：由菩薩正性離生看三乘施設

菩薩正性離生既是「處於淳熟的位態決定奔赴無上正等菩提」，且爲「超越二乘相應諸地的第一道里程碑」——這樣的說示絕非偶然。首先，趣入菩薩正性離生雖然是從不同切面的空觀一組一組的遞換修持過去爲其要道，但這完全不意味行者一

開頭就得盯住這套作業程序猛修。由本文前面的詮解可知，這套作業程序預設了一長串的準備工作，也就是在二乘的教法老老實實下一些工夫，藉以逐步掙脫生死輪轉的纏縛。讓我們把這個要點就這趟頭給認識清楚了：從不同切面的空觀一組一組遞換修持過去以求趣入菩薩正性離生，這是在修學二乘教法已有相當基礎後，爲了練就超越的智見與能力所施設的作業程序。因此，超越的智見與能力一旦引發出來，即超越二乘相應諸地、趣入菩薩正性離生。到了這個水準，由於一己生死纏縛的問題已大致擺平，並已初步嚐到跳躍超昇之法味，因此夠資格真正練習在大菩提法海更長足、更深邃的作業程序來臨向趣入無上正等菩提，並漸次養成度脫有情的智見與實力——以此之故，菩薩正性離生說名爲「處於淳熟的位態決定奔赴無上正等菩提」。

其次，我們在前面強調過，由於位居「超越二乘相應諸地的第一道里程碑」，菩薩正性離生理所當然成爲探討三乘施設極其重要的一個視點；另一方面，如果無視於菩薩正性離生此一法目，任何有關《大般若經》三乘觀的討論充其量可以說是極不完整的。值得注意的是，本文把重點放在「三乘施設」或「三乘觀」，進而指出般若大乘既以二乘爲其不可或缺的基礎、且是二乘的超越——我們已知，超越的關鍵即在於菩薩正性離生。這樣的進路極不同於一般所設想「大乘的（歷史）起源」進路。由菩薩正性離生所展開的三乘施設，是《大般若經》從頭到尾明白宣示的一個主題，其主軸在於修道的延續與跳躍；至於所謂「大乘的起源」，則完全不是《大般若經》本身的正面課題，不過是學者基於自身或整個學術界的困惑給施設的一個極富想像的問題。條件足夠的話，這當然可以構成學術圈內正規的一個論題。本文不擬就此多費篇幅，但有一點或許值得提出來供大家參考。貫穿整部《大般若經》，談到般若大乘和二乘最鮮明的對照，非抬出菩薩正性離生不可；談到超出聲聞獨覺地，第一站也是菩薩正性離生。暫時借用「大乘的起源」說法，我們可以說「般若大乘起源於趣入菩薩正性離生」。這完全靠修行功力的累積與超昇，並非出之以對於聲聞獨覺地的貶損、或另有什麼便宜的辦法。但是，看了越多有關「大乘的起源」的學術論著，反倒多是一些僅著眼於「便宜的辦法」或「對聲聞獨覺地的貶損」。在《異部宗輪論》之類的史籍，的確可以看到不同部派對阿羅漢的修爲水準抱持或褒或貶的評價。但是，在《大般若經》許多有關諸聲聞獨覺地的說示，特別是牽涉阿羅漢的修爲水準，則根本見不到任何貶損之詞。當然，如果學者執意拿「阿羅漢貶損說」或「部派傾軋說」做爲基本的出發點來研究《大般若經》，大概《大般若經》也

只好像維摩大士最後那樣「默然無言」了。再者，稍微談一下「便宜的辦法」。長期以來不少學者捲在一場爭議當中而難以決斷到底大乘起源於所謂佛塔崇拜或經典崇拜。這場爭議讓人覺得大乘最初不過是佛塔崇拜或經典崇拜那麼回事的東西，或者可以說是由與佛塔崇拜或經典崇拜有關的人馬弄出來的。以《大般若經》而論，當然有些地方談到禮敬佛塔、舍利、經典等等，並且比較這些作爲所獲功德的優劣。但這在整個《大般若經》所佔的篇幅甚小，就《大般若經》的修道進階而論根本還夠不上核心的課題，而且與所謂「大乘的起源」更是沾不上邊。如果所謂「大乘的起源」可以從佛塔崇拜或經典崇拜去尋求，那就更可以從《大般若經》所揭示的大菩提道上其它成百上千個法目去尋求。有誰（想到）這樣去做研究呢？如果是因爲《大般若經》較量了禮敬佛塔、舍利、經典等等作爲所獲功德的優劣，那麼《大般若經》也就其它法目——例如般若波羅蜜多與其它的五波羅蜜多——做了類似的比較。爲什麼只侷限在佛塔崇拜和經典崇拜，以及由此衍生的所謂「在家教團起源說」和「出家教團起源說」？

本文提出「由三乘施設論菩薩正性離生」以及「由菩薩正性離生看三乘施設」的研究進路，或可藉此顯示從來所謂有關「大乘的起源」的研究方式帶有極大的侷限性。爲什麼會有這麼多人鑽在這麼狹窄的格局來看問題？如果我們能把侷限在上述所謂佛塔崇拜與經典崇拜等論議背後的學術界集體意識攤開來檢討，我們今日應當已有更寬闊的研究取向與更切實的研究成果。有關「大乘的起源」，仍然可以成爲一個正規且嚴肅的課題。但首先讓我們認清一項事實，《大般若經》要透露的是走在大菩提道上極其豐富的修學歷程。無視於經文本身豐富的理趣卻一頭鑽在學術界很狹隘的論議格局，並不能增進我們對經義的認識。或許我們真正需要的是去學習和經典的豐富理趣對話。難道這不正是一切有意義的研究的起點嗎？

本文僅就菩薩正性離生一窺《大般若經》三乘施設的少分理趣。至於菩薩正性離生與菩薩地、特別是菩薩不退轉地之間的關係等論題則不及論之，容後得有機會再詳加論陳。

附錄一

《大般若經》的「三乘涅槃施設」資料

復有菩薩摩訶薩修行六種波羅蜜多，成就大士三十二相，諸根猛利，清淨端嚴，眾生見者無不愛敬，因斯勸導應其根欲，令漸證得三乘涅槃。(大正 7, p. 20a)

常生天人，受諸富樂，隨心所願，乘三乘法，而趣涅槃。(大正 7, p. 162c)

此中有情漸次修學三乘正行，隨其所願，乃至速證三乘涅槃。(大正 7, p. 163b)

後隨所應，依三乘法，漸次修學而趣出離，或有證得聲聞涅槃、或有證得獨覺涅槃、或有證得無上涅槃究竟安樂。(大正 7, pp. 213a-214a)

是諸有情勤修善法，依三乘道，漸次證得三乘涅槃。(大正 7, p. 340a)

是諸有情得成佛已，復用佛樹諸葉花果饒益有情，令諸有情脫惡趣苦、得人天樂，漸次安立令入三乘般涅槃界，謂聲聞乘般涅槃界、或獨覺乘般涅槃界、或無上乘般涅槃界。(大正 6, p. 874a-b)

漸依三乘而趣圓寂，謂令趣證聲聞、獨覺、及無上乘般涅槃界。(大正 7, p. 372b)

漸依三乘盡苦邊際，證涅槃界，究竟安樂。(大正 7, p. 373a)

值遇如來應正等覺，聞說正法，如實修行，漸依三乘而趣圓寂，謂隨證入無上大乘、獨覺、聲聞般涅槃界。(大正 7, p. 373a-b)

汝等安住律儀戒已，漸次當能作苦邊際，依三乘法，隨其所應，出離生死，至究竟樂。(大正 7, p. 407b)

諸有情類由斯展轉漸依三乘而解脫。(大正 7, p. 407c)

彼由如是無分別故，隨其所應，漸次證得三乘涅槃，究竟安樂。(大正 7, p. 408b)

諸菩薩摩訶薩修行布施波羅蜜多，方便善巧，成熟有情，令其解脫惡趣生死，如應證得三乘涅槃，饒益自他，究竟安樂。(大正 7, p. 409a-b)

附錄二

《大般若經第二會》的「菩薩道里程碑」資料

諸菩薩摩訶薩從初發心修行六種波羅蜜多，住空、無相、無願之法，即能超過一切聲聞獨覺等地，能得菩薩不退轉地，能淨佛道。(p. 13a)

諸菩薩摩訶薩於一切法無所執著修行般若波羅蜜多時，增益布施波羅蜜多，增益淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、趣入菩薩正性離生，趣入菩薩不退轉地。(p. 32c)

不應住作是念「我修加行既圓滿已當入菩薩正性離生」，不應住作是念「我已得入正性離生當住菩薩不退轉地」。(p. 137b)

不應住作是念「我超聲聞獨覺地已住菩薩地。」(p. 137c)

由此復能超聲聞地及獨覺地，證入菩薩正性離生。(p. 164b)

菩薩種性補特伽羅亦依般若波羅蜜多精勤修學，超諸聲聞及獨覺地，證入菩薩正性離生，漸次修行諸菩薩行，得住菩薩不退轉地。(p. 165c)

若依彼法精勤修學，得預流果、一來、不還、阿羅漢果，得獨覺菩提，得入菩薩正性離生、及餘菩薩摩訶薩行。(p. 174c)

若依彼法精勤修學，得預流果、一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提，得入菩薩正性離生。(p. 180c)

無量無數無邊有情於中修學，得預流果、一來、不還、阿羅漢果；無量無數無邊有情於中修學，得獨覺菩提；無量無數無邊有情於中修學，得入菩薩正性離生，證得無上正等菩提。(p. 201a)

菩薩未入正性離生，不應授彼大菩提記；若授彼記，增彼憍逸，有損無益，故不為記。(p. 216a)

當知如是住菩薩乘諸善男子善女人等，終不中道損耗退敗，超聲聞地及獨覺地，成熟有情，嚴淨佛土，疾證無上正等菩提。(pp. 241a-242a)

由能攝受甚深般若波羅蜜多、方便善巧、具諸功德，不墮聲聞及獨覺地，疾證無上正等菩提。(pp. 243a-244a)

諸菩薩乘補特伽羅不離一切智智心，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧，大悲心爲上首，修空無相無願之法，雖證實際，而能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提。(p. 256a)

如是不退轉菩薩摩訶薩以自相空觀一切法，已入菩薩正性離生。(p. 264b)

由此六種波羅蜜多隨分圓滿，已入菩薩正性離生，復正修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，由此得住不退轉地。(p. 264c)

是菩薩摩訶薩其心堅固，超諸世間天、人、魔、梵、阿素洛等，已入菩薩正性離生，住不退地。(p. 267b)

諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，超諸聲聞及獨覺地，速入菩薩正性離生；復漸修行諸菩薩行，速證無上正等菩提。(p. 270b)

若菩薩摩訶薩能如是行，不爲一切世間天、人、阿素洛等之所降伏，亦復不爲聲聞獨覺之所降伏，而能伏彼，是菩薩摩訶薩已得安住無能伏位，謂菩薩正性離生位，恆住一切智智作意，不可屈伏，則爲鄰近一切智智，疾證無上正等菩提。(p. 289c)

是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多已得究竟，安住菩薩不退轉地，疾證無上正等菩提，普爲有情作大饒益。(p. 291a)

是菩薩摩訶薩亦於一切聲聞獨覺功德善根能攝能得，然於其中無住無著，以勝智見正觀察已，超過聲聞及獨覺地，趣入菩薩正性離生故，此菩薩摩訶薩無有一切功德善根而不攝得。(p. 301a)

諸菩薩摩訶薩亦復如是，安住眞如修菩薩行，速當安住不退轉地，疾證無上正等菩提，轉妙法輪，度有情眾。(p. 309c)

諸菩薩摩訶薩住此住中，超諸聲聞獨覺等地，證入菩薩正性離生，能速圓滿一切佛法，永斷煩惱習氣相續，能疾證得一切智智，得名如來應正等覺，能常利樂一切有情。(pp. 310c-311a)

若不能圓滿布施波羅蜜多、乃至般若波羅蜜多，云何能入菩薩正性離生？若不能入菩薩正性離生，云何能成熟有情？若不能成熟有情，云何能嚴淨佛土？若不能嚴淨佛土，云何能得一切智智？若不能得一切智智，云何能轉正法輪、作諸佛事？(p. 335a)

是菩薩摩訶薩成就最勝方便善巧，恆時增長覺分善根；由此善根常增長故，能行一切菩提分法，超諸聲聞獨覺等地，趣入菩薩正性離生，是名菩薩無生法忍；由

此忍故，常能自在成熟有情、嚴淨佛土。(p. 346b)

諸菩薩摩訶薩不由聲聞道、不由獨覺道、不由如來道得入菩薩正性離生，然於諸道遍學滿已，由菩薩道得入菩薩正性離生。(p. 349a)

諸菩薩摩訶薩從初發心勇猛精進，修行六種波羅蜜多，以勝智見超過八地，謂淨觀地乃至獨覺地；雖於如是所說八地皆遍修學，而能以勝智見超過，由道相智得入菩薩正性離生；已入菩薩正性離生，漸次復由一切相智證得圓滿一切智智，永斷一切習氣相續。(p. 349b)

若菩薩摩訶薩不能修般若波羅蜜多，應不能超諸聲聞地及獨覺地；若不能超諸聲聞地及獨覺地，應不能入菩薩正性離生；若不能入菩薩正性離生，應不能起菩薩無生法忍；若不能起菩薩無生法忍；應不能發菩薩勝妙神通；若不能發菩薩勝妙神通，應不能嚴淨佛土、成熟有情；若不能嚴淨佛土、成熟有情，應不能證得一切智智；若不能證得一切智智，應不能轉妙法輪。(p. 351b-c)

因修聖道，斷諸煩惱。由此煩惱所覆障故，尚不能證聲聞獨覺相應之地，況入菩薩正性離生。若不能入菩薩正性離生，豈能證得一切智智。(p. 353b)

由施乃至解脫智見蘊圓滿故，超諸聲聞及獨覺地，證作菩薩正性離生；既入菩薩正性離生，成熟有情、嚴淨佛土；作此事已，證得無上正等菩提，轉妙法輪。(pp. 355a-356a)

是菩薩摩訶薩安住靜慮波羅蜜多，修三十七菩提分法及道相智，皆令圓滿，用道相智攝受一切三摩地已，漸次修超淨觀地乃至獨覺地，證入菩薩正性離生；既入菩薩正性離生，修諸地行，圓滿佛地。(p. 362b-c)

既能圓滿無相淨戒波羅蜜多，速入菩薩正性離生；既入菩薩正性離生，復得菩薩無生法忍。(p. 365a)

是菩薩摩訶薩由住此空，超諸聲聞獨覺等地，證入菩薩正性離生。(p. 366c)

由諸善法得圓滿故，漸之引生諸無漏法；由無漏法，得預流果、或一來果、或不還果、或阿羅漢果、或獨覺菩提，或有趣入諸菩薩地，漸得無上正等菩提。(p. 407c)

於一切法無所得時，則如實見一切法空，謂如實見四諦所攝及所不攝諸法皆空；如是見時，能入菩薩正性離生；由能入菩薩正性離生故，便往菩薩種性地中。(p. 419b)

若不能行甚深般若波羅蜜多，則應不能從一菩薩地至一菩薩地；若定不能從一

菩薩地至一菩薩地，則應不能趣入菩薩正性離生；若定不能趣入菩薩正性離生，則應不能超諸聲聞及獨覺地。(p. 424c)

附錄三

「菩薩頂墮」對「菩薩正性離生」

善現答言：若諸菩薩無方便善巧而行六波羅蜜多，無方便善巧住三解脫門，墮於聲聞或獨覺地，不入菩薩正性離生，如是名為菩薩頂墮，即此頂墮亦名為生。

時舍利子即復問言：何緣菩薩頂墮名生？

善現答言：生謂法愛。若諸菩薩順道法愛，說名為生。

舍利子言：何謂菩薩順道法愛？

善現答曰：若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於色住空而起想著〔……〕若菩薩摩訶薩作是念言，是色應斷，〔……〕是菩薩生、是菩薩離生。舍利子！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，住如是等法而生想著，是為菩薩順道法愛，如是法愛，說名為生，如宿食生，能為過患。

時舍利子問善現言：云何菩薩摩訶薩入正性離生？

善現答言：若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不見內空、不待內空、而觀外空，不見外空、不待外空、而觀內空，不待外空、而觀內外空，不見內外空、不待內外空、而觀外空，不待內外空、而觀空空，不見空空、不待空空、而觀內外空，不待空空、而觀大空，不見大空、不待大空、而觀空空，不待大空、而觀勝義空，不見勝義空、不待勝義空、而觀大空，不待勝義空、而觀有為空，不見有為空、不待有為空、而觀勝義空，不待有為空、而觀無為空，不見無為空、不待無為空、而觀有為空，不待無為空、而觀畢竟空，不見畢竟空、不待畢竟空、而觀無為空，不待畢竟空、而觀無際空，不見無際空、不待無際空、而觀畢竟空，不待無際空、而觀散空，不見散空、不待散空、而觀無際空，不待散空、而觀無變異空，不見無變異空、不待無變異空、而觀散空，不待無變異空、而觀本性空，不見本性空、不待本性空、而觀無變異空，不待本性空、而觀自相空，不見自相空、不待自相空、而觀本性空，不待自相空、而觀共相空，不見共相空、不待共相空、而觀自相空，不待共相空、而觀一切法空，不見一切法空、不待一切法空、而觀共相空，不待一切法空、而觀不可得空，不見不可得空、不待不可得空、而觀一切法空，不待不可得空、而觀無性空，不見無性空、不待無性空、而觀不可得空，不待無性空、而觀自性空，不見自性空、不待自性空、而觀無性空，不待自性空、而觀無性自性空，不

見無性自性空、不待無性自性空、而觀自性空。舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，若作是觀，名入菩薩正性離生。(大正 5, pp. 200c-201b; cf. 大正 7, pp. 43c-44c; 455b-456b; 大正 8, p. 13a-b; pp. 165c-166b; p. 233a-c; Pañca-Gilgit, vol. 10[4], ff. 51b7-52b4; Pañca-Dutt, pp. 191-121)