

《大般若經》的車乘構成與三乘施設

蔡耀明

第十一屆
國際佛教教育文化研討會專輯
(抽印本)

華梵大學出版部 編印
中華民國八十八年

《大般若經》的車乘構成與三乘施設

蔡耀明

探討《大般若經》有關車乘的種種課題，首先有必要瞭解何以車乘在《大般若經》被當做一個重要的課題，以及在車乘多元化的趨勢下，車乘一般如何被分成三種而有所謂的三乘施設，接著可進一層思考如何構成一種特立的車乘。透過這一番探討，相信將可對《大般若經》本身以及佛教的修道類型，都建立起很必要的一份認識。

一、車乘在《大般若經》做為修學的課題而受到重視

車乘或乘具 (yana) 主要的功用當然是運載到某一或某些特定的目的地。很特別的一點是，在佛教典籍中，車乘可以是物質性的，也可以是精神性的。在《大般若經》，談到物質性的車乘，最常見的情形是「須乘與乘」，(註一)也就是若以奉行布施做為重點功課，首先自己要累積足夠的資糧，然後就能在有人前來需索車乘的時候，審度情形而給得出所要求的車乘。然而，若拿《大般若經》來看，絕大部分談的卻是精神性的車乘，也就是透過身語意等方面的修持，若操作得當，所開闢出來在精神上的道路 (marga, pratipad) 或運載的憑依，可藉以將修行者自身甚至連同相關的人物一起帶往某一或某些精神上的目的地。(註二)

車乘在《大般若經》之所以做為修學的重點課題之一，並非孤立的現象，應該有它在佛陀教法的一貫的特色做為背景。初步而論，與這相關的特色有二。第一，對一般人來說，佛陀教法的世界並非由超越的神明所賦予，亦非外在現成可得的廉價之物，而主要是透過身體力行的精神修練才得以開闢出來的路子。佛陀自己即曾以身作則，而走上佛家的人們也同樣被要求腳踏實地去修學，方能替自身開闢出精神上的道路，也才構成有所謂車乘抉擇的課題。由於落實到人們自身的積極耕耘，精神上的道路或車乘不僅被看待成重要的一回事，而且打從開始即帶有高度的主體實踐的意含。第

二，既然車乘主要繫於主體的實踐，因此在滿足一些幾乎是必修的奠基課程之後，車乘多元化猶如箭在弦上，即成不得不然的趨勢。大致說來，一個宗教即使不讓自身淪為僅止於提供廉價的救贖機制，而能毫不含糊要求教徒方面需得付出可觀的修練，但在另一方面，其超越的神明卻宣稱其自身乃唯一的真理與道路，在這樣的情況下，該宗教內的車乘多元化即很難想像有任何合法發展的空間。來到佛家的世界，由於佛陀一貫強調他並沒有創造這個世界，也沒有造出任何終極的真理，而只不過是如實看到了法爾如是之真理，因此相形之下，即給佛家的車乘多元化在背景上提供非常重要的一項條件設定。

本文在材料上主要依據的《大般若經》，不僅把車乘當做佛法修學的一項重要課題，而且來來回回特別是從人我分際的著眼點很仔細在講究車乘的多元化。這不僅需要置基於上述佛陀教法的一貫的特色，而且更有賴於《大般若經》本身在面對一些新的修學課題時所帶動出來的進一層的發展。爲了在這一點上有個較相應的瞭解，首先有必要從做爲背景的廣泛脈絡來論述《大般若經》面對一些什麼樣的新課題。

構成《大般若經》得以將車乘多元化當做一項重點來提出，必有其相應的背景脈絡，一言以蔽之，此即鄭重宣告佛法修學的新格局已然成熟。所謂佛法修學的新格局，乃相對於從來以聲聞乘（*śrāvaka-yāna*）爲最主要的車乘而言；在《大般若經》，聲聞乘一枝獨秀的局面顯然已無復存在。再者，值得注意的是，《大般若經》所宣告的佛法修學的新格局，絕非該格局的「起源」或「草創期」，因爲《大般若經》牽涉的實修或理趣幾乎聞不出還在嚐試或摸索的味道，而是徹頭徹尾擺明著已臻高度成熟的肯定與姿態。

問題是，《大般若經》所宣告的佛法修學的新格局，包含哪些算得上很特別的內涵？爲免不當設想，最好是讓經典自己來說。底下的引文，應該可以把相關的內容很完整地一氣呵成透露出來：

憍尸迦！如是般若波羅蜜多祕密藏中，廣說三乘相應法故。然此所說，以無所得為方便故，無性。無相為方便故，無生。無滅為方便故，無染。無淨為方便故，無造。無作為方便故，無入。無出為方便故，無增。無減為方便故，無取。無捨為方便故。如是所說，皆由世俗，非勝義故。所以者何？如是般若波羅蜜多，非此岸、非彼岸，非陸

地、非中流，非高、非下，非平等、非不平等，非有相、非無相，非世間、非出世間，非有漏、非無漏，非有為、非無為，非善、非不善，非有記、非無記，非過去、非未來、非現在。憍尸迦！如是般若波羅蜜多，不與佛法，不與菩薩摩訶薩法，不與獨覺法，不與聲聞法，亦不棄異生法。（註三）

引文一開始就強調，般若法會以般若波羅蜜多 (*brahmapāramitā*) 為核心課題，而般若波羅蜜多本身及其所攝持含藏的法要，皆需相應的修學實踐方能予以如實成辦與證知；若是不得其門而入或尚未累積所必備的實修工夫，由於還難以窺其堂奧，故般若波羅蜜多本身及其所攝持含藏的法要皆成「秘密」。在這個般若波羅蜜多所謂的秘密藏中，做為最基本的骨架就是三種車乘 (*trīṇi yānāni*)，並且在內容上分別和這三種車乘相應的法要也都得到很詳細的述說或討論。三種車乘的設立，可以說在骨架及內容上締造出般若法會的新格局。然而，般若法會所述說的三乘相應法要，至少具有如下二項轉折的特點。第一，所述說的二乘相應法要的種種差別相皆著眼於世間的約定俗成 (*loka-vyavahāreṇa*; by way of worldly convention)，而不是說在究極的義理上還存有如許差別相 (*na paramārthena*; not as it is in ultimate reality)。第二，般若波羅蜜多在究極上並沒有給與出 (*pradāyika*; bestow) 佛法、菩薩摩訶薩法、獨覺法、或聲聞法，也沒有把異生法棄捨在外。為什麼會有以上這二項乍看之下難以理解的特點？主要是因為三種車乘的設立並非完全孤立的事情，而是密切結合著般若波羅蜜多的修證，因此有必要從般若波羅蜜多證分上的見地來予以解明。一般被說名為「智慧到彼岸」的般若波羅蜜多本身，在這兒卻被顯示成「非此岸、非彼岸」乃至「非過去、非未來、非現在」，不僅個別地離於某一組對待的二邊且超而上之而形成中道正見，而且進一層以多組夾持修學的方式來統攝這些一組又一組的中道正見。這當中，「非此岸、非彼岸」字面的意思是說離於此岸 (*apāram*; not-beyond) 與彼岸 (*pāram*; the shore beyond) 的對待且超而上之；至於「非過去、非未來、非現在」，則指離於過去、未來、與現在的對待且超而上之。由這些一組又一組的中道正見加以統攝所成就的般若波羅蜜多，若用來述說三乘相應法要，將會造成很特殊的情形，也就是雖然落實在世間的約定俗成而施設三乘，但是這麼去做所根據的辦法卻是「無所得」、「無性·無相」乃至「無取·無捨」。所謂以「無所得」為方便 (*anupalambha-yogena*)，在這兒意指落實在世間的約定俗成以述說三

乘相應法要，其所根據的辦法卻是般若波羅蜜多證分上的見地，該見地即三乘的施設並不存在底基可被執取。以無性·無相」為方便，指的是二乘的施設乃出之於證悟到三乘內在的性質暨外在的顯相皆非真正成立之物。至於以「無取·無捨」為方便 (anudgrahānitsariga-yogena)，則指雖然施設二乘，卻不是透過對於二乘有任何執取或棄捨而達成的。

簡言之，就本文特定的考察角度來看，《大般若經》所宣告的佛法修學的新格局，乃以般若波羅蜜多為核心課題，以三種車乘為最基本的骨架，並且以般若波羅蜜多貫注到三乘施設所詳加述說的三乘相應法要為其別具特色的內容。依於這樣的看法，《大般若經》並不是以處理孤立事件的手法在施設三乘，也不是一高興就胡亂施設出三乘，而主要是依靠在般若波羅蜜多的修學有相當程度的進展方足以克竟其功。換言之，如果欠缺般若波羅蜜多的實修工夫，在《大般若經》根本就不會有二乘施設這一回事。反過來說，吾人如果不扣緊般若波羅蜜多的實修與理趣，上述有關三乘施設的引文（《大般若經·第二會》p. 164c）即徹底不可理解。若把般若波羅蜜多和三乘施設結合來考察，至少能守住三乘施設不可再予化約的以及最底線的參照架構，而不至於造成視角上太偏頗的情形。

接著的問題是，《大般若經》所施設的是哪三種車乘？三乘是對誰來施設的呢？於三乘施設貫注以般若波羅蜜多，又將顯示出什麼樣的特殊理趣？以下各節，即分別論陳這些問題。

二. 《大般若經》施設的三乘

本節首先探討《大般若經》所施設的是哪三種車乘，接著歸納出車乘這個概念的特色。這走的路向是從概念被使用的情形來瞭解概念。乍看之下，這可能有點反其道而行。但是，至少在車乘這個概念上，這樣的把握進路應該最能反映《大般若經》展現在吾人面前的述說格調。

《大般若經》大致依三種情形在談論車乘的多元現象。第一，僅提三乘之名，但未列出諸乘名稱。第二，提到三乘之名，亦列出諸乘名稱。第三，未提三乘之名，但列出諸乘名稱。以下即根據玄奘法師譯的《大般若經·第二會》（大正藏第二二〇經第七冊）分別予以論陳。

第一種情形，僅提三乘之名，但未列出諸乘名稱。這種情形表現的方式主要有五。其一，把三乘當成在佛陀教法內所建立出來的名相之一。例如：「此是一切智、道相智、一切相智，此是一切相妙願智，此是一切智智，此是三寶，此是三乘，諸有情類如是等差別名相能自知不？」(p. 424a) 其二，明確指出般若法會「施設三乘聖教」(p. 145c)，「廣說三乘相應法」(p. 164c)，或「廣說開示三乘法」(p. 45a)。其三，相對於「菩薩十地」而說「三乘十地」；(註四)有時將「三乘十地與菩薩十地」在翻譯上簡化為「三乘·菩薩十地」(pp. 240a, 249a)或「三乘·菩薩所行十地」(p. 269a)。其四，講明菩薩摩訶薩本身要能「遍學三乘諸法，皆得善巧」(p. 45a)。其五，標示菩薩摩訶薩在有資格引導有情走精神提昇的道路時，該「當普令諸有情類遊三乘道、趣般涅槃」(p. 60a)，「令乘三乘而趣圓寂」(p. 88b)，或「令於三乘修學究竟」(p. 148a)。也就是說，隨順修學者各式各樣特性上的差異，以三乘多重法要靈活施教，好讓修學者得以漸次證入「三乘涅槃」(pp. 163b, 373b, 408b~409b)。鑒於《大般若經·第二會》至少以如上五種不同的方式提及三乘之名而未特地列舉諸乘名稱，並且其中有些種方式的實例亦不在少數，由此應可推知車乘三分的作法已臻成熟的地步，為絕大多數的會眾所認識，因此不必每次提到三乘都還要交代所指的是哪三乘。

第二種情形，提到三乘之名，亦列出諸乘名稱。在本文所整理出來有關談論車乘的多元現象所依據的三種情形當中，相較之下，這第二種情形在出現次數上稍微少見。一般說來，其表現方式主要有二。其一，明確指出般若法會施設三乘聖教，謂聲聞〔乘〕、獨覺〔乘〕、無上乘教」(p. 145c)，(註五)或「廣說三乘相應之法，謂聲聞乘、獨覺乘、無上乘法」(p. 140b)。(註六)其二，記述後世有些學佛的行者將可依恃各自累積的善根方向，「依三乘法，漸次修習，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」(pp. 213a-214a)。(註七)值得一提的是，以上這二類表現方式在談到三乘時，緊跟著舉出來的具體名稱都是聲聞乘、獨覺乘、和無上乘，然而其中第三種車乘，在現存梵文本或者說為 *samyaksambuddha-yāna* 或 *mahā-yāna*。除了以上的二類，另外有一類表現方式，即《大般若經·第二會》僅提三乘之名，但在現存梵文本還進一步列出諸乘名稱。例如，有謂諸菩薩摩訶薩「以方便善巧之力，為諸有情宣說法要，隨宜安置三乘法中」(頁 147b~c)，而在現存梵文本還緊跟著記述所指

三乘爲 *śrāvaka-yāna*, *pratyekabuddha-yāna* 及 *buddha-yāna*。(註八)

第二種情形，未提三乘之名，但列出諸乘名稱。這種情形特別常見，其表現方式主要有三。其一，針對某一特定車乘而發；其二，談及二乘；其三，舉出三種車乘的名稱。以下再分別就這三種表現方式援引《大般若經·第二會》予以論陳。

《大般若經·第二會》屢次論及某一特定的車乘，而且所談絕大部分不外於菩薩摩訶薩大乘。談論的方式之一，是在綱要和細目上逐步釐定什麼叫做「菩薩摩訶薩大乘相」：由「六波羅蜜多是菩薩摩訶薩大乘相」(p. 72c)，一路扣緊這個主題很細膩談到「若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，以無所得而爲方便，所得如是陀羅尼門 (*dhāraṇī-mukha*)，當知是爲菩薩摩訶薩大乘相」(p. 82b)。這主要是就散開來看，菩薩摩訶薩所走的大乘，即是由六波羅蜜多到陀羅尼門這一系列的修學法要的實際工夫所打造出來的。如果就收攝來看，在般若法會上，這一系列的修學法要都匯歸到甚深般若波羅蜜多，且都以甚深般若波羅蜜多做爲前導，因此歸結出「甚深般若波羅蜜多是諸菩薩摩訶薩眾所乘之道；諸菩薩摩訶薩乘此道故，疾至無上正等菩提」(p. 270a)。談論的另一個方式，是額外給菩薩摩訶薩大乘標示像「一切智智乘」或「無上乘」等相關的名稱，用以彰顯菩薩摩訶薩大乘某個方面的特色。例如，由剛剛引用的經文 (p. 270a) 可知，菩薩摩訶薩走上甚深般若波羅蜜多所統攝的精神提昇之道，所要到達的地地是無上正等菩提，也就是一切智智，「由此緣故，菩薩摩訶薩大乘即是一切智智乘」(p. 94a)。這兒說成「一切智智乘」，可以看成是在彰顯菩薩摩訶薩大乘所朝向的最終目標。又例如，「言大乘大乘者 (The Mahāyāna is called a Mahāyāna)，超勝一切世間〔之〕天、人、阿素洛等，最尊、最勝、最上、最妙」(p. 94a)；以此之故，菩薩摩訶薩大乘也很常被稱爲「無上乘」，藉以彰顯它和生命體的其它道路比較起來的確具備不共的且高超的特色。

每一次談到某種車乘的時候，《大般若經·第二會》並非一定標舉菩薩摩訶薩大乘之名。例如：「復有菩薩摩訶薩具六神通，遊戲自在，從一佛國至一佛國，所經佛土無有聲聞、獨覺之名，唯有一乘真淨行者。」(p. 18c) 這兒所提的一類佛土當中，甚至不存在像聲聞乘或獨覺乘這樣的概念 (*na śrāvaka-pratyekabuddha-yānasya prajñaptir apy asti* (Duit 1934, 63))，有的僅是實實在在出之於清淨的要求在同一條大道上邁進的修行者。既然不存在其它可拿來對比的

車乘，有關車乘的概念必很淡薄，故僅描述為「一乘」，而不必然需要再去標示更為特定的車乘名稱，雖然就般若法會的背景來看，此所謂「一乘」指的應該是直通一切智智的修學道路。又例如，菩薩摩訶薩以大悲做為重點功課時，常常會想去幫忙受苦的有情，「乃至令彼諸有情類乘於佛乘而入圓寂——如是一切有情界盡，我大悲心曾無懈廢」(p. 84c)。這兒不僅沒有特地標示菩薩摩訶薩大乘之名，也沒有拿聲聞獨覺二乘來做對比，或可推斷是因為這兒的重點在於大悲，而不在於車乘的比較或抉擇，故不必另提二乘；至於僅帶出「佛乘」一詞，或可瞭解為這兒側重的是把大悲一直往前推進至少到「一切有情界盡」的地步，故以能夠顯現結局特色的「佛乘／圓寂」來表示這樣的一份事業。

由以上的幾個例子可以看出，《大般若經·第二會》就某種車乘有所論述時，往往以相當靈活的方式在運用車乘概念，如此即可在不同的脈絡或環節彰顯特定車乘多樣的面貌或特色。

《大般若經·第二會》不僅多方論述某種車乘，而且多次談到二種車乘。這樣談到的二種車乘，主要有二組情況。第一組，也是最常見的，指的是聲聞乘和獨覺乘。第二組，較為少見，把聲聞和菩薩相提並論。接著分別論陳這二組情況。

聲聞乘和獨覺乘並舉的例子在《大般若經·第二會》比比皆是。有時合併稱做「一乘」(divya-jāna)。(註九)但更常見的是直接說出這二個車乘的名稱。由於般若法會觸及菩提道修學的眾多面向，因此多樣的面向很自然就表現在這二個車乘的述說上。至於其述說所牽涉的面向，舉其要者可包括：「聲聞獨覺」(pp. 9c, 174b, 371c)、「聲聞獨覺道」(p. 299c)、「聲聞及獨覺心」(p. 20c)、「聲聞獨覺相應作意」(p. 54b)、「諸聲聞獨覺乘法」(p. 159a)、「聲聞地及獨覺地」(p. 164b)、「聲聞及獨覺地相應之法」(p. 216b)、「聲聞獨覺正性離生」(p. 134b)、「聲聞獨覺諸功德」(p. 313a)、「聲聞及獨覺智」(p. 337b)、「聲聞獨覺般若」(p. 12)、「聲聞獨覺智慧作用」(p. 8a)、「以及」聲聞獨覺乘果」(p. 278a)。就般若法會觀之，把聲聞乘和獨覺乘納在一組，主要是因為這二個車乘在許多面向都顯現很大的共通性，並且可以在一起和菩薩摩訶薩大乘形成鮮明的對比。

除了從眾多面向將聲聞乘和獨覺乘擺在一起，《大般若經·第二會》也偶爾把聲聞和菩薩相提並論。這種相提並

論的情況，首先出現在對於般若法會的會眾的記述上，而像「諸菩薩摩訶薩眾 (bodhisattva-mahāsattva)、及大聲聞 (mahāśrāvaka)、諸天人 (devaputra) 等」，(註十)即是其中很典型的記述。再者，這種情況也出現於記述某一個佛土的或甚至遍布在十方佛土的如來座前的會眾。若就某一個佛土的記述而論，最讓人在閱讀後印象深刻的，大概就是經上所描繪的，釋迦牟尼佛在般若法會上「現神通力，令眾皆見不動如來 (Aksobhya-tathāgata)，聲聞、菩薩前後圍繞」，而且「其聲聞僧 (bhikṣu-saṃgha) 皆阿羅漢」，「其菩薩僧 (bodhisattva-gaṇa) 一切皆是眾望所識」，但是後來佛陀一收攝神通力，即「令此眾會天、龍、藥叉、廣說乃至人、非人等，不復見彼不動如來、聲聞、菩薩、及餘大眾、并彼佛土嚴淨之相」。(註十一)若就十方佛土的記述而論，經上也談到有很多佛土的如來各自受到其座前的聲聞 (śrāvaka) 和菩薩 (bodhisattva) 前後圍繞，(註十二)而這種情形被得知的緣由，靠的是菩薩摩訶薩或是經由高度的修行所成就的勝智親眼現見 (p. 21a)，或是用以抉擇不增不減等甚深理趣所切入的要項 (p. 46c)，或為夢中所見景象 (p. 161a)，或為其他有情所告知 (p. 56b)，不一而足。問題是，為何聲聞和菩薩會被相提並論？答案應該不太難找。由於獨覺只出現在佛陀不公開出現於世的時代，因此不論是在釋迦摩尼佛的般若法會，或是在某一個佛土的或甚至遍布在十方佛土的如來的法會，照道理即不會有獨覺出席。在此一前提下，如果還可受納多於一種的車乘，那麼法會的會眾當中既有聲聞又有菩薩，也就成為很自然的一回事。

在《大般若經·第二會》尤其常見的是，雖未提三乘之名，卻在實際上舉出三種車乘的名稱。至於是哪三種車乘，除了聲聞乘和獨覺乘的名稱固定外，第二種則較不固定，其中最常見的名稱包括 (I) 菩薩乘 (bodhisattva-yāna)、(II) 正等覺乘 (buddha-yāna; samyakṣambuddha-yāna)、(III) 無上乘 (buddha-yāna; samyakṣambuddha-yāna; anuttara-samyaksambodhi)、(IV) 大乘 (mahā-yāna)。以下即略舉數例，以見其梗概。

(I) 以菩薩乘來顯示第二種車乘。談到依於三種車乘而被區分的修行者，或謂「若菩薩乘、若獨覺乘、若聲聞乘諸善男子·善女人等」(p. 166a)，或謂「若聲聞乘補特伽羅 (puṅgala)、若獨覺乘補特伽羅、若菩薩乘補特伽羅」(頁 pp. 256a, 328a)，或謂「若諸菩薩·若趣菩薩乘者、若諸聲聞·若趣聲聞乘者、若諸獨覺·若趣獨覺乘者」(p. 182b)。此外，談到正性離生 (samyaktva-niyāma) 此一法目，若扣緊車乘三分之架構，則揭示有「聲聞

乘法正性離生」、「獨覺乘法正性離生」、和「菩薩乘法正性離生」(p. 166b)。再者，透過正性離生，即可建立正性定聚 (*samyaktva-niyata-rāśī*)，故亦言及「聲聞乘正性定聚」、「獨覺乘正性定聚」、和「菩薩乘正性定聚」(p. 414c)。(註十三)以上的例子都以聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘來說明三乘。

(II) 以正等覺乘來顯示第三種車乘。例如，談到「由有菩薩摩訶薩證得無上正等菩提，轉妙法輪」，方有各種殊勝事項出現世間，其中乃至「有聲聞乘、獨覺乘、正等覺乘出現世間」(p. 174a~b)。(註十四)

(III) 以無上乘來顯示第三種車乘。例如，談到般若波羅蜜多所能成辦的殊勝事項，則謂「以此般若波羅蜜多能辦如來。應。正等覺一切智、道相智、一切相智」，其中乃至「亦辦一切聲聞〔乘〕、獨覺〔乘〕、及無上乘」(p. 155b)，(註十五)意指透過般若波羅蜜多的修學，在有決定性的成就之後所能確實推展出來的事項當中，即包括聲聞乘、獨覺乘、及無上乘這三乘。此外，談到有菩薩摩訶薩爲了幫忙許許多多的有情而抒發出這樣的一個願望：「應可度者，我必當往方便教化，或令住聲聞乘，或令住獨覺乘，或令住無上乘，或令受行十善業道。」(註十六)再者，修學上若以無所沾著做爲指導原則來操作菩提道上的車乘和道果等法日時，則其依循的操作要點可包括：(1)「不應住聲聞乘，不應住獨覺乘、無上乘；不應住預流，乃至不應住如來；不應住一切智，不應住道相智、一切相智。何以故？憍尸迦！如是住者有所得故。」(p. 136b)(2)「不應住此是聲聞乘，此是獨覺乘、無上乘」(p. 136c)。(3)「不應住聲聞乘、獨覺乘、無上乘若常。若無常、乃至若遠離。若不遠離」(p. 137a)。至於說會有像如上的操作要點爲菩薩摩訶薩所必須去依循，主要是基於證悟到聲聞乘、獨覺乘、及無上乘這三乘皆空，亦即其恆定的實體並不真正成立，故謂：「聲聞乘聲聞乘空；獨覺乘、無上乘獨覺乘、無上乘空；菩薩菩薩空。若聲聞乘空，若獨覺乘、無上乘空，若菩薩空，如是一切皆無二、無一處。」(p. 136a)(註十七)以上的例子都以聲聞乘、獨覺乘、和無上乘來說明三乘，然而其中第三種車乘，在現存梵文本或者說爲 *buddha-yāna*, *bodhisattva-yāna* 或 *mahā-yāna*。

(IV) 以大乘來顯示第三種車乘。《大般若經·第二會》有很多地方單獨談到大乘或菩薩摩訶薩大乘，然而在沒有特地提三乘之名的情形下，則較少拿大乘做爲第二種車乘來與聲聞和獨覺這二乘並列；更常見的是以菩薩乘、正等覺乘、或無上乘來和二乘並列。在以大乘來顯示第三種車乘的用法當中，如下的引文或有特別的參考價值：「若善男

子、善女人等。欲善安立聲聞種姓諸有情類於聲聞乘，當學般若波羅蜜多；欲善安立獨覺種姓諸有情類於獨覺乘，當學般若波羅蜜多；欲善安立大乘種姓諸有情類於無上乘，令疾證得所求無上正等菩提，當學般若波羅蜜多。」(p. 204c) 這兒提到聲聞種姓諸有情類、獨覺種姓諸有情類、和大乘種姓諸有情類，而修學者透過般若波羅蜜多的實修工夫，將可善巧地各別安立這三乘種姓的有情於聲聞乘、獨覺乘、或無上乘 (*śrāvaka-yāne pratyekabuddha-yāne anuttarāyān samyaksambodhau*)。(註十八)很特別的地方是，引文顯然把大乘和無上乘當成可予以貫通的一回事，而無上乘在這兒特指無上正等正覺。

以上整理的四種方式，顯示的是《大般若經·第二會》在沒有特地提三乘之名的情形下，仍然實際舉出三種車乘的名稱；至於以上四種方式的差別，主要是對於其中第三種車乘有不同的命名所致。此外，《大般若經·第二會》在記述上，也偶爾把多種車乘及其果位或其操作者相鄰放在一起。茲舉三例以做說明。例一：「善現！又如虛空非有聲聞地、獨覺地、菩薩地、如來地可得，大乘亦爾，非有聲聞地、獨覺地、菩薩地、如來地可得，故說大乘與虛空等。」(p. 98a) 這兒談論的事項之一即「地」(*bhūmi*; stage)，亦即修行所達到的高低階位，而這些階位不僅有高下的不同，亦有種類的差異，至於其種類的差異在這兒即以車乘為區分的準繩，從而舉出四個在高下與種類上的差異，亦即聲聞地、獨覺地、菩薩地、和如來地。例二：「一切善法、菩提分法——若聲聞法、若獨覺法、若菩薩法、若如來法——如是一切無不攝入甚深般若波羅蜜多。」(p. 110a)(註十九)引文強調的是任何善法 (*kusāla-dharma*) 皆可以被菩薩摩訶薩轉成菩提分法 (*bodhi-paksa-dharma*)，亦即可一一成為法要 (*dharma*) 以共同助成菩薩摩訶薩在菩提上的取證，並且這些法要完全全可以為甚深般若波羅蜜多所統攝；至於此所謂一切善法，若加以分類，也同樣可以拿車乘做為區分的準繩，並且得出四種的善法，亦即聲聞法、獨覺法、菩薩法、和如來法。例三：「若我乃至見者、若聲聞、若獨覺、若正等覺、若大乘、若獨覺乘、若聲聞乘、若如來、若一切相智、若虛空、若大乘、若無量、若無數、若無邊、若一切法，如是一切皆無所有。不可得故。」(p. 102c) 這個引文的重點在於貫穿一個一個的法要皆共同顯發其中個別法要的恆定實體為「無所有(亦即並不是真實存在)·不可得(亦即並不存在底基可被執取)」，而在這些法要當中，和本文目前的論題直接相關的部分，則包括聲聞乘、獨覺乘、和大乘這三乘，聲聞、獨覺、和如來這三乘

的操作者或圓滿行者，以及正等覺和一切相智這二個屬於大乘的果德。由於這些法要大致以三乘來區分，顯見車乘做為區分的準繩應該有其便利之處。不僅二乘，而且三乘的操作者和三乘果德，也都攤開來一起接受檢視，使得三乘的諸多面向逐一受到智慧的燭照，而都歸結到「無所有·不可得」。

以上舉的三個例子當中，第一個例子出現聲聞地、獨覺地、菩薩地、和如來地在階位類別這四分的说法，第二個例子則出現聲聞法、獨覺法、菩薩法、和如來法在法要類別這四分的说法。問題是，這樣的四分說，和貫穿《大般若經》的車乘三分說是否不一致？完全不至於。這可以從二方面來瞭解，一為形式，另一為內容。其一，形式方面，以上第三個例子顯示，三乘、三乘的操作者、和三乘果德可相鄰放在一起來加以檢視像「無所有·不可得」這樣的一個理趣，而不必然影響車乘三分的架構。因此，第一個例子出現的菩薩地和如來地在階位上的差異，以及第二個例子出現的菩薩法和如來法在法要上的差異，形式上可以瞭解成在同一車乘，亦即菩薩摩訶薩大乘內，所進一步區分出來的不同風貌。其二，內容方面，《大般若經》整個的經文旨趣以及許許多多個別的文句片段皆在在顯示，菩薩和如來是處於同一個大方向上的不同階位，亦即二者之間乃等級的不同，而非種類的大別。例如：

非諸菩薩與佛世尊條然有異；謂諸菩薩與佛世尊俱住諸法無差別性。於諸法相求正遍知，說名菩薩；若至究竟，名佛世尊。然佛世尊於一切法自相、共相照了無間，清淨具足；在因位時，名為菩薩；若至果位，名佛世尊。（註二〇）

引文很清楚從三方面來說明菩薩與佛世尊（亦即如來）之間的關係。首先，由於菩薩與佛世尊在本性上都安住在諸法無差別性的基礎上，因此著眼於這個基礎，即無法說菩薩與佛世尊之間有任何決然的差異。其次，若就操持的內容來看，菩薩與佛世尊都以達成對諸法相貌的正確且周遍的了知其內容，差別在於菩薩還處於追求這份了知的有修有學的階段，而佛世尊在這份了知則已臻究竟。第三，若著眼於就一切法的自相與共相去了了分明燭照，使無闇昧，以及使這份燭照達到清淨的地步，則菩薩還在這件事情的因位階段，佛世尊已達果位的水準。從以上的三方面來看，菩薩與佛

世尊之間的關係，可以簡單表述成在同一個努力的大方向上的因位與果位之間的關係，而這一個努力的大方向在《大般若經》來說即菩薩摩訶薩大乘，簡稱大乘。

綜合本節的探討，《大般若經》在車乘的多元施設以三乘為基本骨架，至於有關車乘的敘述，則出現五花八門的情形。具體言之，《大般若經》依據三乘這個基本的架構，或者談論某一種或某二種車乘，而在舉出三種車乘的名稱時，尤其是牽涉到第二種車乘，在名稱的運用上更是顯得靈活。造成車乘定名多樣化的原因，主要在於車乘本身並非徒具單一切入點的單純固定之物，而是有它多樣的面貌或特色，因此對同一車乘所要凸顯的重點若有所不同，其定名即可能跟著改變。第二種車乘最具代表性的名稱即菩薩摩訶薩大乘，簡稱大乘。若是強調大乘在因位上的操作者——菩薩——即可稱為菩薩乘；如果凸顯的是果位上的位格——佛或正等覺者——則可稱為佛乘或正等覺乘。再者，還可以把果位上最重要的特徵，亦即智慧，變成強調的重點。《大般若經·第二會·出品》開宗明義即指出，「如是大乘從三界中出，至一切智智（*sarvajña-jñāna*）中住」（p. 88c）。因此，大乘亦可稱為一切智智乘。「既已證得一切智智，故名如來（*tathāgata*）」（p. 340c）。如來即佛，其智慧或謂一切智智或無上正等菩提（或譯為無上正等正覺，簡稱正等覺·*anuttara-samyaksambodhi*）。因此，除了叫做一切智智乘，大乘還可以稱為無上乘或正等覺乘。此外，《大般若經》很頻繁將車乘（*yāna*）與道路（*mārga; pratipad*）互換使用。因此，就〈第二會〉的經文來看，諸如「無上正等覺道」（pp. 256b, 263b）、「無上正等菩提道」（p. 400a）、「無上大菩提道」（p. 86a）、「大菩提道」（pp. 298a, 308c, 369b）、「菩薩大菩提道」（pp. 406, 409a）、「菩薩摩訶薩菩提道」（pp 20c, 131）、「諸佛無上正等菩提道」（pp. 397b）、「菩提道」（pp. 20c, 13c, 255c）、「指的都是菩薩摩訶薩大乘」。

三·如何構成一種特立的車乘

上一節主要是根據《大般若經》記載的大量相關的文句，整理出在三乘施設的架構內有關車乘的列舉與定名所顯現的多樣但不失條理的情形。其中特別引人注目的是，菩薩摩訶薩大乘另有許多名稱來凸顯其不同層次的特殊風貌，而

這許多名稱的出現，並非僅止於充當菩薩摩訶薩大乘的同義語，但也不因此即造成許多自外於菩薩摩訶薩大乘的車乘，因為這許多名稱是在凸顯同一車乘的不同層次的特殊風貌，而不在于代表不同的車乘。這進一步即引發值得詳加探討的問題：如何構成一種具有獨特意義的車乘？換個方式來問，車乘這個概念的特色是什麼？

《大般若經》雖然賦予車乘在菩提道修學極其重要的地位，但至始至終並沒有將車乘當做一個靠自身的力量即可獨立存在且具有不變實體意義的概念。用《大般若經》最普通的術語來說，車乘性相皆空，亦即車乘內在的性質暨外在的顯相皆由各式各樣條件的匯聚方得以成立。〈第二會〉記載：「聲聞乘聲聞乘空；獨覺乘、無上乘獨覺乘、無上乘空」(p. 136a)。字面的意思是說，聲聞乘並不具有獨自恆定的聲聞乘體性 (*śrāvaka-yānaṃ śrāvaka-yānena śūnyam*)；獨覺乘並不具有獨自恆定的獨覺乘體性 (*pratyekabuddha-yānaṃ pratyekabuddha-yānena śūnyam*)；同樣地，無上乘亦不具有獨自恆定的無上乘體性 (*buddha-yānaṃ buddha-yānena śūnyam*)。既然三乘性相皆空，三乘之所以成爲可相互區別開來的三種車乘，答案即在於三乘各自成爲一種具有獨特意義的車乘在所依託的條件產生了判然有別的效果。關於車乘所依託的條件，數目眾多，本文僅扣緊其中最特出的三個來論述：(I) 目的地，(II) 操作的主體，(III) 操作的動力、內容、與理則。

(一) 要有獨特的目的地

也就是要有身語意等方面的修持所朝向的目標，此即有關大方向的釐定的課題。這個條件的重要性在於顯示，一種具有獨特意義的車乘，其成立乃有賴於標定明確的目的地，並且由此所形成的大方向足以和其它車乘的大方向區別開來。有此基本的理解後，吾人可進而探討三個與此相關的問題。其一，何以目的地會成爲一個值得考量與討論的課題？其二，所朝向的目標以什麼爲下限才構成一種具有獨特意義的車乘？其三，三乘各自以何爲目的地？就這三個問題去加以探討的關鍵，可以從〈第二會〉如下的二個引文來把握：

善現！若菩薩摩訶薩以無貪著、無慳吝心修行布施，持此布施，與諸有情同共迴向一切智智，於諸受者及餘境界心

無散亂，不求諸欲、三界、二乘，唯求佛果。善現！是為菩薩摩訶薩安住布施波羅蜜多。攝取靜慮波羅蜜多。(p. 317a)

復次，善現！有菩薩摩訶薩修行精進波羅蜜多，見諸有情懈怠懶惰，不勤精進，棄捨三乘，亦不能修人天善業。見此事已，作是思惟：「我當云何拔濟如是諸有情類，令其遠離懶惰懈怠。」(p. 275b)

以上第一個引文著重在菩薩摩訶薩對自身取向的思擇，第二個引文則著重在菩薩摩訶薩對所化有情取向的安頓。這二個引文和本文目前討論的課題密切相關的地方，首先即在於交代出所謂的目的地之所以成爲一個具重大意義的課題，是因爲累積了修行，特別是發展出很深刻或高超的修行之後，即可以在工夫意義的個體修練的境界或存在意義的身心安置的境界上有所開拓。第二個引文由反面指出，若懈怠於相關的修行，則根本談不上會有什麼重大意義的境界來成爲生命體值得企向的目的地。第一個引文則由正面顯示，若經由修行而在境界上有所開拓，同時即意味著開拓出生命體多樣的目的地，而面對這些潛在上或現實上多樣的目的地，需要的是審度思惟，於取向有所抉擇，藉以安頓自身或所化有情——這就說明了何以目的地會成爲一個值得考量與討論的課題。

以上第一個引文列出的目的地包括「諸欲、三界／二乘／佛果」，第二個引文則包括「人天善業／三乘」。
〈第一會〉其它許許多多的文句在目的地的標學上，也呼應類似的說法。例如，「人天／三乘」(pp. 213a, 372b-373b) · 「善趣／三乘」(p. 275b) · 「三界／三乘」(p. 52b) · 「三界／三乘／一切智智」(p. 318b) · 「十善業道／聲聞乘／獨覺乘／無上乘」(p. 318b) · 「解脫惡趣／或生剎帝利大族、或生婆羅門大族、或生長者大族、或生居士大族、或生四大王眾天、乃至或生非想非非想處天／或住預流果、或住一來果、或住不還果、或住阿羅漢果／或住獨覺菩提／或住無上正等菩提」(pp. 339c-340a) · 「生剎帝利大族、或婆羅門大族、或長者大族、或居士大族、或餘隨一富貴家生／三乘」(p. 372b)。檢視這些相關的文句可以把握出貫穿於其間的一個模式，也就是在目的地的設定上，乃區分成二大類，其一爲以人或天所承載的三界善趣，另一爲三乘。對於這二大類的細節隨著所強調的重點有所不同，即很可能形成個別文句敘述上的些微差異。例如，就第一大類而言，若強調修行上所種的因，則底

線訂在十善業道，由此進而倡導各種人天善業。若強調存在境界上所得之果，則底線標明為解脫惡趣，由此方足以言生於刹帝利大族等一樣一樣或在人間或在欲界天、色界天、或無色界天的三界善趣。就第二大類而言，底線為超出三界；總稱得名為三乘；別舉則聲聞與獨覺這二乘和菩薩摩訶薩大乘分別列名；而菩薩摩訶薩大乘亦就所凸顯的重點稍有不同，或謂佛果、一切智智、無上乘、或無上正等菩提。特別值得注意的是，這二大類之間並不是處於完全阻隔的狀態，因為由第一大類確實可通於第二大類的三乘當中的任何一種車乘。底下出自〈第二會〉的引文，可視為這一點很典型的一個例子：

彼由如是勝善根故，畢竟不墮諸險惡趣，或生天上，或生人中，富貴受樂。由斯勢力，布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多展轉增益，速得圓滿。依此復能供養、恭敬、尊重、讚歎諸佛世尊。後隨所應，依三乘法，漸次修習，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。(p. 213a)

如上引文再次印証本文上一段中引述的〈第二會〉許許多多的文句所顯示的一個很重要的模式，也就是做為目的地的二大類當中，第一類的人天善趣並不被當成車乘，而只有第二大類的三乘才是嚴格意義下的車乘。再加上已知人天善趣可進一步通往三乘，吾人因此可以結論出，在《大般若經》的體系，要構成一種具有獨特意義的車乘，在目的地的設定上必須以能超出三界為其底線。惟需稍加注意的是，三乘之所以各自成爲一種車乘，雖然依託的條件之一是其所朝向的目標設定在超出三界的這一條底線以上，但不因此即意味著三乘的任何行者，尤其是其初學者，在現實上都已具有超出三界的實力，因為目的地和現實之間的差距在人類文明上實乃司空見慣。

有關目的地的探討，第三也是最後要處理的一個問題，牽涉的是三乘各以什麼為自身的目標。貫穿《大般若經》，這個問題的答案不僅明確，而且首尾一致。簡單地說，《大般若經》對聲聞乘和獨覺乘各自的目的地、以及奔赴各該目的地所需經歷的居間一連串的階位皆予完全的肯定。雖然有些學者認為大乘是靠貶抑或打壓聲聞乘的目的地來拉抬菩薩或如來的理想而起家的，但是，這種說法絕大部分屬臆測的性質，至少在《大般若經》完全得不到內在証

據的支持。(註二二)《大般若經》再三肯定，聲聞乘的目標在於證入聲聞涅槃，成就阿羅漢果；獨覺乘的目標在於證入獨覺涅槃或獨覺菩提，成就獨覺果。至於菩薩摩訶薩大乘，其目的地則很簡要表達在〈第二會〉如下的二個引文：

善現！如是大乘從三界中出，至一切智智中住，然以無二為方便故無出、無住。(p. 88c)

善現！甚深般若波羅蜜多是諸菩薩摩訶薩眾所乘之道；諸菩薩摩訶薩乘此道故，疾至無上正等菩提。(p. 270a)

以上第一個引文仍然基於《大般若經》一貫的理路在強調大乘要能超出三界，而這正好也是大乘與聲聞和獨覺這一乘之所以共同得車乘之名的底線所在。然而，和二乘不同的地方是，大乘的目的地在於證入一切智智 (*sarvajñā-jñāna*)，亦即第二個引文所謂的到達無上正等菩提，由斯乃可謂之為成就無上佛果。

(二) 要有獨特的操作主體

這第二個條件是說，若要構成一種具有獨特意義的車乘，並且車乘相互之間可區別開來，每一種車乘本身即需具有獨特的操作主體。《大般若經》大致從三點來敘述三乘各自的操作主體。其一，已安住或號稱住於特定車乘內的操作主體；其二，準備趣向或進入特定車乘的操作主體；其三，之所以成為特定車乘的操作主體的串習緣由。

首先，關於已安住或號稱住於特定車乘內的操作主體，最普通的情況可分別稱為聲聞、獨覺、和菩薩（乃至如來）。站在《大般若經》的立場，貫穿三乘的操作主體雖然性相皆空，但就世俗言說的層次，亦皆不妨以不帶有恆定實體意味的方式冠以補特伽羅 (*pudgala; person; individual*) 之名來加以指稱。(註二二)因此，聲聞乘的行者，雖然通常譯成聲聞、聲聞人、聲聞弟子、佛弟子、或諸佛聲聞眾，又可叫做「聲聞乘補特伽羅」(*śrāvaka-yānikāh pudgalaḥ*)，(註二二)並且可根據四向四果來細分，從預流向（亦即第八 (*astamaka*；或譯為八人)）、預流果、一路到阿羅漢果的體證者都包括在內。獨覺乘的行者，又可叫做「獨覺乘補特伽羅」，其操作主體通常以其所到達的目的地而得名，故稱為獨覺。至於菩薩乘的行者，雖然通常譯成菩薩摩訶薩，又可叫做「菩薩乘補特伽羅」(*bodhisattva-*

yānikāḥ pudgalāḥ) (例如, pp. 256b, 258a, 295c) 或「菩薩乘諸善男子・善女人等」(*bodhisattva-yānikāḥ kulaputrāḥ kuladhitarāḥ*) (例如, pp. 297b, 301c)。在實際用例方面,除了單獨指稱特定車乘的行者,〈第二會〉有時還將三乘的操作主體並列,故稱「若聲聞乘補特伽羅、若獨覺乘補特伽羅、若菩薩乘補特伽羅」(例如, pp. 256a, 328a),或稱「若菩薩乘、若獨覺乘、若聲聞乘諸善男子・善女人等」(例如, p. 166a);有時就某些修學的層面,專門拿「諸聲聞乘或獨覺乘補特伽羅」,來和「諸菩薩乘補特伽羅」做一番對比(例如, p. 256a);有時加以對比的是「二乘諸善男子・善女人等」(*śrāvaka-pratyekabuddha-yānikāḥ kulaputrāḥ kuladhitarāḥ*)和具有菩薩乘意味的「善男子・善女人等」(*kulaputrāḥ kuladhitarāḥ*):(註二四)有時則特別拿「聲聞乘補特伽羅」和「菩薩乘補特伽羅」來對觀論議(例如, pp. 312c-313a)。由於類似文句甚多,在在顯示《大般若經》已臻相當成熟的水平,實際就特定車乘的操作主體的身分特色,建立起相互之間可區別開來的三乘。換個方向來說,三乘各自得以成爲一種清晰且分明的車乘,憑靠的條件之一即各個車乘皆容受特徵相當鮮明的操作主體。

其次,修學有淺深,車乘的趣向或進詣也表現程度的差距。《大般若經》在已安住於特定車乘內的操作主體和準備趣向特定車乘的操作主體之間,略施區分。例如,〈第二會〉談到「若諸菩薩・若趣菩薩乘者、若諸聲聞・若趣聲聞乘者、若諸獨覺・若趣獨覺乘者」(p. 182b)。這樣的區分不僅符合一般的現實,而且可以避免把諸如「菩薩」和「趣向菩薩乘者」混爲一談所造成的種種不必要的誤解。由於《大般若經》以菩薩乘爲討論的重點,若涉及特定車乘的趣向程度,自然也以菩薩乘著墨最多。這當中首先的課題是關於趣向菩薩乘最初步的心理建設,而環繞此一課題討論最多的即「初發無上菩提心」,或譯爲「初發無上正等覺心」,簡稱「初發心」。基於這份真實的初發心,一位菩提道的行者即可稱爲「初發無上正等覺心菩薩摩訶薩」(p. 171c)或「初發心菩薩摩訶薩」(*prathamā-cittōpādika-bodhisattva-mahāsattva* 或 *prathama-yāna-saṃprasthita-bodhisattva-mahāsattva*) (pp. 354c-356a)。若是腳踏實地準備開始認真修學菩提道上的功課,也就是「菩薩摩訶薩於菩薩道初修學時」,(註二五)乃可進而得名爲「初業菩薩摩訶薩」或「初修業菩薩摩訶薩」(*ādikarmika-bodhisattva-mahāsattva*)。(註二六)值得一提的是,《大般若經・第二會・初業品第五十》(pp. 244a-249c)討論的重點課題之一,即該品在一開張由具壽善現向佛陀提出來請教的

問題：「世尊！初業菩薩摩訶薩應云何學般若、靜慮、精進、安忍、淨戒、布施波羅蜜多？」具壽善現請教的是如何實修入門的問題，而佛陀也扣緊初業菩薩摩訶薩準備以六波羅蜜多為重點功課時應該注意的要點與理則逐一予以開示。儘管初發無上菩提心與初業菩薩摩訶薩的入道工夫都是準備趣向菩薩乘、進而成為菩薩乘最初階的操作主體很重要的指標所在，菩提道的發趣絕非只在開端弄它熱度三分鐘即可了事。或許來得更重要的是能夠「相續不斷」。這從〈第二會〉一再出現類似如下的說法即可一目了然：「從初發心乃至成佛」(p. 11a)；「從初發心乃至證得一切智智」(p. 68a)；「從初發心至得無上正等菩提」(p. 69a)；「從初發心乃至安坐妙菩提座」(pp. 96c, 321b)；「從初發心乃至究竟」(p. 396c)。這些說法共同發出的訊息是，要把用功這件事情打從一開始後，即相續不斷貫徹到能夠究竟菩提道的地步。果然如此，隨著工夫的持續推進與逐步累積，便可區分出同在菩薩摩訶薩大乘內的不同階位的行者。至於區分的架構，由於著眼的重點可以不同，因此不必僅有一套架構；除了通常較熟悉的「菩薩十地說」，同樣也相當值得注意的是施設出一套「菩薩四階位說」。這四個階位中的最初階，即「初發心菩薩摩訶薩」；與之形成立即對照的是「久發心菩薩摩訶薩」或「久發心修諸勝行菩薩摩訶薩」(caryā-pratipanna-bodhisattva-mahāsattva)。第二個階位是「不退轉地菩薩摩訶薩」(avinivartanīya-bodhisattva-mahāsattva)；至於第四個則是「一生所繫菩薩摩訶薩」(eka-jāti-praibaddha-bodhisattva-mahāsattva)。(註二七)這一套四階位說顯示出，之所以成為菩薩摩訶薩，乃以在菩提道上秉持相續的修學為主軸，由初發無上菩提心以及在初業菩薩摩訶薩的重點功課下實實在在的工夫，來準備趣向或進入菩薩乘，並且隨著工夫的累積與提昇，久修勝行進而能於無上菩提得不退轉，最後成為一生所繫菩薩摩訶薩，就只差目前這一生還被自己在菩提道尚未圓滿的最後且最微細的證德與斷德所繫牽，這已然達到做為菩薩摩訶薩的極致，下一生再來即可究竟成佛。這四個階位各由工夫程度上處於不同水平的操作主體所代表；其中每一個階位的操作主體，都各有其就自身而言重大的意義，也都是菩薩乘之所以成爲一種獨特的車乘並且有其階位的相續在主體建立上不可或缺的環節。

除了環繞菩薩乘的發趣詳加討論，〈第二會〉仍然出現像「求聲聞·獨覺乘者」(註二八)或「苾芻求聲聞者」(註二九)一類的述詞，大致用以泛指各種程度或是趣求、進入、或安住聲聞乘或獨覺乘的行者。這些述詞和「菩薩四階

位說」都有一個共同的功能，也就是藉由操作主體的建立，來奠定個別車乘的特色。

第二，透過操作主體的串習緣由來建立帶有獨特趣向的操作主體，從而構成具有獨特意義的車乘。在剛剛提到的「菩薩四階位說」，透顯的是在修學確實能相續的這一條主軸所施設出來的相續階位。隱藏在階位的差距底下，有一個雖非唯一的卻很重要的決定力量，此即工夫的累積所預設的時間因素。時間因素的表達方式主要有二。一者為直接可想像的「積久」概念，另一為較難想像的「種性」概念。這二個概念還可以方便拿「串習」一詞來代表。

「菩薩四階位說」當中的第二階位——亦即「久發心菩薩摩訶薩」或「久發心修諸勝行菩薩摩訶薩」——已很清楚把時間因素用「久」之一字表達出來。此外，談到做功課或走在菩薩摩訶薩大乘，《大般若經》一貫強調的，不外乎依於正確的修學理則把時間一點一滴灌注下去，「作漸次業（*anupūva-kriyā*）、修漸次學（*anupūva-sikṣā*）、行漸次行（*anupūva-pratīpad*）」。（註110）所謂「久修學六波羅蜜多」（p. 175a）、「久學大乘」（p. 207a）、「久植善根」（p. 209c）、「久發無上正等覺心，久修菩薩摩訶薩行」（p. 214b），像這一類在〈第二會〉一點都不讓人覺得陌生的「積久」說，不僅很清楚凸顯《大般若經》站在經典以「如說漸次修行」為其本位的特色，而且在車乘的課題上，還帶有可以從正反二方面來加以說明的作用。就反方面來說，若「發趣大乘經時未久」或「未久修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多」，則碰到或大或小的狀況或障礙時，搖擺不定，以至於從菩薩摩訶薩大乘退轉下來的可能性便很大。（註111）就正的這一方面來說，若「久修學六波羅蜜多」或「久學大乘」，則不僅較容易逐步信解大乘越來越深奧的理趣，也較能夠如說修行，貫徹到底。（註112）之所以造成正反這二方面的差別，很重要的一項前題，即在於是否具有足夠的時間，來累積菩提道的善根資糧以及思擇恰當的修學理則。由此亦可看出時間因素與車乘的構成之間密切的關聯。

其實，《大般若經》出現很頻繁的諸如「久修學六波羅蜜多」或「久學大乘」這一類的說詞，意指的幾乎全是一輩子又一輩子很長時間的持續經營，而絕少在傳達僅止於現前這一輩子數十寒暑的短暫努力。像這種投入多生的心力在一個大方向上逐漸累積下來的工夫，也可以從正反二方面來說明它所產生的作用，亦即產生或是趣向或是背離車乘的作用。（註113）僅就這一點而論，現在怎麼去趣向或是背離一種車乘，不過是過去生在該種車乘趣背總和的延續。若

在過去生長期就一種車乘不僅漸次滿足相應的條件，而且也能充實有關的內涵，就稱為「宿植善根」(p. 175a)。(註三四)進一步把這種花上好幾輩子的工夫所形成的串習力與影響力予以具體表示，即成為車乘上很重要的「種性」(gotra)概念。

「種性」在印度原本帶有極其濃厚的社會階級區隔的意味，並且幾乎完全以血統做為區隔的基準，而有 *brāhmana*, *ksatriya*, *vaiśya* 和 *śūdra* 四等種性的差別，以及歷史上衍生出來的許多或大或小的副種性。然而，《大般若經》拿「種性」來用在車乘的施設上，卻完全不具有任何社會階級的意味，也不涉及血統決定論。「種性」一詞用諸車乘，表面的功用是在於種類的歸屬，其實卻觸及內在於生命的相續最深刻的親緣性；此種生命體的親緣性以動態的趣求表現在車乘一事，正好說明之所以構成一種獨特的車乘，是有那麼一些內涵值得讓生命體以求道者的身份長時間或甚至一輩子又一輩子去追求、耕耘、與經營。這些要花很長的時間在一個大方向去運作的內涵，反過來即成為求道者生命相續的烙印或刻痕，並且連帶地使求道者在某些程度擁有一群特徵，藉之即可在車乘上歸屬於某種類別，此即「種性」概念之於車乘主要在表明的事情。簡言之，由「種性」一詞來看，車乘對於求道者來說必須是可長可久並且留下生命的親緣印記，如此才夠得上車乘之名。

所謂《大般若經》的「種性」概念並非著眼於血統或社會階級等生物性或社會性的因素，可以從〈第二會〉界說的「種性具足」(*gotra-sampad*) 得出大致的瞭解：「若菩薩摩訶薩常在過去諸菩薩摩訶薩種性中生，是為菩薩摩訶薩應圓滿種性具足。」(註三五)這個援引的述句是在「成為菩薩摩訶薩」的脈絡中，而非成為將相王侯一類的脈絡，去解說何謂「種性具足」，亦即何謂充分獲致菩薩摩訶薩這一族類 (*gotra*: clan) 或族脈 (*vamśa*: lineage)，而成為其中的一員。族類偏於橫切面上類別歸屬的差異，族脈則偏於同一類別縱貫的延續。值得注意的是，述句中的「過去諸菩薩摩訶薩種性」，無異於在強調該種性是由從前許許多多的菩薩摩訶薩共同締造才形成的族類，具有相互主體和因緣所生的意味；而要能夠「種性具足」，最切要的條件即一輩子又一輩子常常出生在過去諸菩薩摩訶薩所造就出來的這個族類當中。像這樣的說法，很明顯是借用「種性」概念的形式意義，亦即具備足夠的親緣性來出生在某一族類當中而成為該族類的一員，但是把「種性」概念原本的內容抽離掉，亦即去除其血統暨社會階級的意涵，取而

代之的是菩薩摩訶薩在菩提道的修學，並且以好幾輩子皆是如此從事身心的歷練來深化「種性」的可能意涵。簡言之，車乘賦予「種性」新的內容，且深化其意涵。在生命體的相續中，生物性或社會性的印記雖或多或少帶有其與生俱來的勢力，卻和生命體經久追求的大目標沒有太大的關聯，而只牽涉生存條件的好壞；至少就佛教而言，大概只有像車乘這樣的東西，才足以提供生命體經久追求的大目標，並且確實在生命體留下深刻的印記。(註三六)

《大般若經》施設三乘，也針對這三乘一一施設具有個別車乘種性的求道者，亦即聲聞種性補特伽羅、獨覺種性補特伽羅、和菩薩種性補特伽羅。(註二七)〈第二會〉有時將「菩薩種性補特伽羅」譯成「菩薩乘種性者」(p. 169c)，將「大乘種性諸有情類」譯成「大乘種性者」(p. 177c)。一位「大乘種性者」如果還沒有在實際上很穩當走上大乘，嚴格來講，即不能稱為「大乘行者」。反過來說，一位「大乘行者」雖可以是「大乘種性者」成熟之後直接造就的結果，也可以在走了聲聞乘或獨覺乘的路子一段時間後，橫跨車乘再轉變而成。一位還有很多功課要修的「大乘行者」如果恰好具有「大乘種性」，為了強調像這樣對勁的種性在修學上的增上作用，也可以寬鬆地稱為「大乘種性者」，因此造成「大乘行者」和「大乘種性者」二詞可互換的情形，其實應該是「具大乘種性的大乘行者」的略稱(參閱 pp. 177c-178b)。〈第二會〉如下的引文，特別值得在此做為例示，藉以見出種性和車乘之間密切的關聯。

憍尸迦！若善男子。善女人等，欲善安立聲聞種性諸有情類於聲聞乘，當學般若波羅蜜多；欲善安立獨覺種性諸有情類於獨覺乘，當學般若波羅蜜多；欲善安立大乘種性諸有情類於無上乘，令疾證得所求無上正等菩提，當學般若波羅蜜多。(p. 204c)

引文所在的脈絡是幫忙他人進一層體現其各自的性向；在這兒只考慮三類在佛教內部還算使得上力的性向，亦即聲聞種性、獨覺種性、和大乘種性，各自對應於聲聞乘、獨覺乘、和無上乘。種性基本上只意味在一個大方向已累積足夠的性向，尚需一些其它的條件，方能走上特定的車乘，進而成為該車乘的一個實際的操作主體；而得到具有適切經驗的過來

人給予幫忙，便是引文特別指出來由種性走上車乘的一項重要條件。在幫他人的忙時，引文強調的一個原則即「隨順種性來引導」，而不是一味拿自己的東西或目標強加在他人身上。有關幫忙他人時如何確立自他的分際，在《大般若經》是個極其重要的課題，尚有待另外撰文處理，惟目前由上述引文已可見出其端倪，並且可瞭解到種性在車乘的構成所佔的份量。一般而言，《大般若經》指涉的三乘個別種性的求道者之間並不互相混同；例如，一位聲聞種性補特伽羅，即不會同時又是獨覺種性補特伽羅或菩薩種性補特伽羅。但是，三乘種性並不因此即先天地或絕然地互相隔閡，因為在般若波羅蜜多的修學卓然有成之後，即可跨越不同的車乘，並且妥善安立三乘種性諸有情類於一一的車乘；至於憑藉的本事，除了方便善巧，最主要的即般若波羅蜜多照見性相皆空的穿透力以及由中道正見打開的超越格局，故可站在較高超的層次來穿越三乘種性之間各式各樣可能的隔閡。換言之，由三乘種性的求道者成熟為三乘實際的操作主體，在這段過程當中，三乘種性確實判然有別；然而，若透過實修進而站在般若波羅蜜多性相皆空的證悟上，三乘種性的差別就被超越掉而不復存在。

猶如之前探討過的，菩薩摩訶薩大乘另可稱為一切智智乘；在種性與車乘的連結上，順理成章也就出現「一切智智種性」的用詞。例如，〈第二會〉記載，「菩薩摩訶薩如說修行甚深般若波羅蜜多故」，之後便「能紹一切智智種性，令不斷絕」(p. 294a)。(註二八)此中至少有一點值得注意。一者，這個述句似乎可以理解成把族脈(vāṃśa)意義的種性不僅連結到車乘，而且來得更為切要連結到做為一種車乘的菩薩摩訶薩大乘的大目標，亦即一切智智的這個大目標。依於這樣的理解，「一切智智種性」可以說是以開發一切智智為其職志的眾多求道者和修行者所共同形成的族脈。這個族脈打從形成一直到「令不斷絕」，就使菩薩摩訶薩大乘自身所標榜的這樣一種車乘，不僅樹立有明確的鵠的，而且大可讓有志之士永續經營。二者，若要紹繼一切智智的這個族脈，光是維持在「性向」的這個層次已經不夠，還必須「如說修行甚深般若波羅蜜多」。這就無異於在表明，「性向」要能透過實修進而體現在生命體身上，方能發揮真正的作用。(註二九)

從本文目前這一部分環繞在操作主體的探討，不論是就(1)已安住或號稱住於特定車乘內的操作主體，(2)準備趣向或進入特定車乘的操作主體，或(3)僅止於具備特定車乘的種性，在這三點上，可以得知三乘之間皆可區

別開來。《大般若經》在敘述上，三乘的份量並不均等；事實上，由於修學的主題在於般若波羅蜜多，討論的重點絕大部分還是放在菩薩摩訶薩大乘，特別是其中的菩薩正性離生和不退轉菩薩摩訶薩。儘管如此，《大般若經》仍然毫無疑問就上述三點所代表的三種形態的操作主體，一一給予特定的名稱來說示三乘之間的區別，並且用相當多的篇幅討論不退轉菩薩摩訶薩的「諸行 (akārah; attributes; modes) 狀 (lingāni; tokens; characteristics) 相 (nimittāni; signs)」，亦即其所顯現出來各式各樣的特徵。(註四〇)有了以上的認識，即可得出一個結論和一個往前開展的課題。首先是結論。三乘之所以各自成爲獨特的車乘，以及相互之間成爲需加區別的車乘，並不是因爲出現空空洞洞的像聲聞乘、獨覺乘、和菩薩摩訶薩大乘這一些看起來僅止於名相上不同的東西，而是很大部分因爲操作主體在就某一個大方向有所動發而呈現或已進入、或正進入、或未進入等不同的形態時，皆可區別出二種類型的操作主體，正好對應於聲聞乘、獨覺乘、和菩薩摩訶薩大乘這三乘。簡言之，三乘的分立並非形式的或空洞的一回事，而是有它實質的內容做爲根據，至於其內容的環節之一即操作主體。其次就是來到可以往前開展的課題。三乘操作主體的差別雖有許多名稱來表示各自的身份，例如，聲聞乘補特伽羅乃至菩薩乘補特伽羅，聲聞種性補特伽羅乃至菩薩種性補特伽羅，但是，這些呈現在吾人眼前的，可能主要還是名稱上以及外顯特徵上的不同；若進一步追問何以有這些不同的名稱和特徵，即引領吾人探問三乘的操作主體在追求各自的大目標時，內在上，其操作的動力、內容、與理則等是否也可區分出三種不同的類別。

(三) 要有獨特的操作上的動力、內容、與理則

這第三個條件是說，個別的車乘之得以建立，乃有賴於操作主體在實修過程中，從內在發展出類型上獨特的動力、內容、與理則。在很大的程度，這些內在的東西要依靠大目標的確定、以及操作主體去認同像聲聞乘的行者、獨覺乘的行者、或菩薩乘的行者等名稱。《大般若經》在確立三乘的架構時，同時即無異於正式宣告菩薩乘所趣向的無上大菩提可以成爲諸有情修學佛法的大目標，以有別於聲聞和獨覺二乘各自的大目標，而且也宣告菩薩乘的行者或趣向菩薩乘者可以成爲諸有情在修學佛法時用以自我認同的身份，以有別於像二乘行者或趣向二乘者那樣的身份。面對這樣的一個新局面，如果一位操作主體對於比如說無上大菩提追求的信念越真切，以及越能認同或是菩薩乘的行者或趣向菩薩乘者

的身份，則菩薩乘內在的操作東西就會發展得越加自成一格，且越加不同於二乘。這樣一來，這些內在操作的東西，即和修學的大目標與修學者的身份名稱，以相互聯繫的方式，共同成爲車乘構成與車乘區別的要項。

有關內在操作的東西很多，也可以講得很細，但在這兒僅略提和車乘的構成與區別有較爲顯著關係者，主要包括動力、內容、和理則三方面。

首先是動力方面。就菩薩乘而言，很重要的即真實生起無上菩提心，繼之以在佛法的操作，常常「以一切智智相應作意」，（註四一）有時再加上「大悲爲首」，並且在消極方面，遠離「聲聞心」（*śrāvaka-citta*）和「獨覺心」（*pratyekabuddha-citta*）。例如：

云何菩薩摩訶薩應遠離聲聞心？善現！若菩薩摩訶薩作如是念：「諸聲聞心非證無上大菩提道，故應遠離。所以者何？厭生死故。」是為菩薩摩訶薩應遠離聲聞心。

云何菩薩摩訶薩應遠離獨覺心？善現！若菩薩摩訶薩作如是念：「諸獨覺心非證無上大菩提道，故應遠離。所以者何？樂涅槃故。」是為菩薩摩訶薩應遠離獨覺心。（註四二）

一位菩薩乘的行者或趣向菩薩乘者去遠離「聲聞心」和「獨覺心」，也就是《大般若經》一再提到的「不雜聲聞、獨覺作意，唯於無上正等菩提信、忍、欲、樂」，因爲要走菩薩乘的路子，就是要走到菩薩乘的目的地，而不至於再拿聲聞乘或獨覺乘的階位做爲目的地，故（第二會）云：「終不趣求聲聞、獨覺，唯求無上正等菩提」（p. 60c）。既然一方面在一切智智相應作意下工夫，另一方面盡可能不讓聲聞作意或獨覺作意有間隙可乘，在修學的動力上即形成很獨特的一套運作軌範，由此亦有助於菩薩乘成爲一種獨特的車乘。惟需特別注意的是，這一套修學動力的軌範僅適用於菩薩乘的行者或趣向菩薩乘者，並不適用於二乘行者，也不是用來打壓二乘，因爲在三乘施設的架構內，二乘在各自的大方向與範圍內皆自成一片天地，否則談三乘施設即毫無意義可言。

其次是內容方面。《大般若經》所標舉的菩薩乘的行者或趣向菩薩乘者，其修學的內容雖以菩薩乘爲重點，然亦

以逐步遍學三乘法要為根本的訴求。〈第二會〉即肯定指出「如是般若波羅蜜多甚深經中，廣說一切菩提分法及諸法相」(p. 314c)，又謂「一切善法、菩提分法——若聲聞法、若獨覺法、若菩薩法、若如來法——如是一切無不攝入甚深般若波羅蜜多。」(p. 110a)〈第二會〉幾乎每一頁都針對修學內容的若干切入點的若干面向或層次在進行討論，並且至少有二個地方特別就修學內容的全幅做廣泛的介紹。一個地方是〈三摩地品第十六之一〉一直到〈念住等品第十七之二〉，佛陀很詳細回答具壽善現所提「何等是菩薩摩訶薩大乘相」的問題 (p. 726-826)。另一個地方即〈隨順品第二十二〉，也是具壽善現和佛陀的對答，討論的課題是有哪些善法和菩提分法被攝入甚深般若波羅蜜多。(註四三)由這些專門的介紹和討論，即可確立出一整套修學的內容，且皆攝入甚深般若波羅蜜多，不僅不至於成爲一堆雜湊，反能進而轉成有機的整體。因此，就這一整套修學的內容爲操作主體所踐履，也對菩薩乘成爲一種獨特的車乘發揮一定的貢獻。

第三是理則方面。菩薩乘之所以有其獨特性，還需仰賴一整套具有特色的修學理則。特別值得一提的是，一位菩薩乘的行者即使在操作聲聞乘或獨覺乘的法門，但因所遵循的理則不同於二乘，故不至於走到聲聞乘或獨覺乘的路子。例如，〈第二會〉有云：

舍利子！諸聲聞乘或獨覺乘補特伽羅，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)

佛陀在引文中很清楚指出，同樣是「修空、無相、無願之法」，但是在修學的動力上，「不離一切智智心」，「大悲心爲上首」，以及在修學的理則上，「攝受般若波羅蜜多，依方便善巧」，結果諸菩薩乘補特伽羅即使證入實際 (bhūta-koti; reality limit)，(註四四)照樣「能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提」。若說《大般若經》花最多篇幅討論的即「攝受般若波羅蜜多，依方便善巧」所牽涉的許許多多的修學理則，應當不爲過當；僅此而論，

即值得另外撰文探討。儘管如此，由如上引文，已足以看出修學的動力和修學的理則在建構一種獨特的車乘所佔的重要地位。

四、代結語

本文根據《大般若經》就車乘的構成與三乘施設發而為一些很根本的探討。若要說本文最主要的成果，那應該是從經文本身建構起何以有車乘以及何以有三乘施設的內在理據，而完全不必拿學界流行的所謂「部派佛教」發展史或「大乘佛教」發展的階段來套取經文。

《大般若經》的車乘構成和三乘施設都牽涉相當多的課題；本文所處理的一面，絕大部分在於以操作主體奔赴各自的目的地為考察的重點。然而，當一位菩薩乘的修學者證入菩薩正性離生，即可相當成熟地在菩薩道上往前邁進，並且逐步加重在成熟有情與嚴淨佛土上的修學比重。面對成熟有情這樣的一項菩薩道的法要時，人我的分際就變成很重要的——一個課題。就三乘的施設而論，《大般若經》一貫的立場是，以成熟有情為己任的菩薩應該讓自己繼續很穩定地行走於菩薩乘，並且不偏離於成就無上正等菩提這個大目標，但是在引導他人時，則不可拿自己的目標盲目加諸他人，而應該以他人的性向與偏好等做為最主要的考量。因此，若他人喜愛走二乘的道路，則高高興興引導其走上二乘的道路；若他人喜愛菩薩法，則當然義不容辭示以菩薩道。由此三乘的架構所設立在我人我分際很獨特的釐定原理，可讓佛法修學者在確定自己的大方向與幫助他人提昇精神的層次，皆各有依循的準則，而不致互相混淆，或甚至造成不好的後果。這另一面的課題，當然有待日後專門探討。

【參考書目及其略稱】

Conze 1962

《大般若經》的車乘構成與三乘施設

Edward Conze, ed. & tr., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70 Corresponding to the 5th Abhisamaya*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1962.

Conze 1974

Edward Conze, ed. & tr., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 70 to 82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1974.

Dutt 1934

Nalinaksha Dutt, ed., *The Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta Oriental Series, no. 28, London: Luzac & Co., 1934.

LSPW

Edward Conze, tr., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975.

Kimura 1986

Takayasu Kimura, ed., *Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*: II-III, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1986.

Kimura 1990

Takayasu Kimura, ed., *Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*: IV, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990.

Kimura 1992

Takayasu Kimura, ed., *Pañcaviṃśatisāhasikā Prajñāpāramitā*: V, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1992.

Pañca-Gilgit

Raghu Vira, Lokesh Chandra, and Edward Conze, eds., *Gilgit Buddhist Manuscripts*, parts 3-5 (Facsimile edition), Sata-Pitaka Series, volume 10 (3-5), New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966-70.

【注釋】

註一：例如：《大般若經·第二會》，玄奘譯，大正7，pp. 19c, 68c, 130c, 265b.

註二：本文目前將精神上的車乘與道路合併來用，而不去做大仔細的區別。相關經證很多，暫舉一例如下：

佛言：「善現！一切如來·應·正等覺乘如是乘，行如是道，來至無上正等菩提 (*yānena tathāgata agatah, yaya' pratipadā anuttarāṃ samyak sambodhim abhisambuddhas*)：得菩提已，於一切時供養、恭敬、尊重、讚歎、攝受、護持是乘，是道，常無暫廢；此乘，此道，當知即是甚深般若波羅蜜多。善現！是名如來·應·正等覺知恩、報恩。」《大般若經·第二會》p. 232b)·Pañca-Gilgit, vol.10(5),f.172b6; Kimura 1990, 70; LSPW, 354.

註三：《大般若經·第二會》p. 164c; Kimura 1986, 98; LSPW, 255.

又，本文對相關字詞的英譯，主要參考Edward Conze 的 LSPW 與 *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1973.

註四：《大般若經·第二會》多處談到「菩薩十地」，例如：pp. 148a, 211a, 232a, 233b, 234a, 237b, 238a, 241b,

254b-c, 259c, 261a, 286b, 326c, 348b, 374c, 375b, 393c. 此外，提及「三乘十地」之處，請參閱：p. 232a, 233b, 237b, 238a, 254b-c.

「善現！菩薩十地者，謂菩薩摩訶薩極喜地、離垢地、發光地、焰慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地，是名菩薩十地。」(p. 375b)

「三乘十地」指的是「淨觀地、種姓地、第八地、具見地、薄地、離欲地、已辦地、獨覺地、菩薩地、如來地」(p. 97c)。又，關於《大般若經·第二會》就淨觀地等「三乘十地」其它的教示說明，參閱：p. 88c, 119a, 223b, 226c, 230c, 247a, 250c, 252c, 272c, 273a, 292a, 296b, 298b, 304b-307a, 315b, 320, 324b, 329a-334c, 339a-343a, 347c, 349b-353b, 358a, 362c-363b, 367a-370c, 373c, 379a-385a, 390c-392c, 395a-400b, 403b-410c, 419c, 424.

有關「菩薩十地」的討論，參閱：平川彰，〈大乘独自の十地〉，《初期大乘と法華思想》(東京：春秋社，1989年)，頁一七九、二四六；伊藤瑞靄，〈十地思想における基礎概念の研究〉，《十地思想構成内容の研究》，《華嚴菩薩道の基礎的研究》(京都：平樂寺書店，1988年)，頁一六七、二〇一、二〇二、二三八。有關「三乘十地」的討論，參閱：平川彰，〈地の思想の發達と三乘共通の十地〉，《初期大乘と法華思想》(東京：春秋社，1989年)，頁一四一、一七八；林賢司，〈大品系般若經における十地の一考察〉，《印度學佛教の研究》第二七卷第一號(1978年)，頁一六二～一六三。

註五· Pañca-Gilgit, vol.10(5), f. 136a3-6 就這兒接連三次提到的「三乘聖教」(*trīṇi yānāni*) 列舉的都是 *śrāvaka-yāna*, *pratyekabuddha-yāna* 及 *samyaksambuddha-yāna*。Kimura 1986, 34 則把其中第二種車乘都說成 *mahā-yāna*. Cf. LSPW, 220.

註六· Pañca-Gilgit, vol.10(5), ff. 130b12-131a5 就「三乘相應之法」(*trīṇi yānāni*) 列舉的是 *śrāvaka-yāna*, *pratyekabuddha-yāna* 及 *samyaksambuddha-yāna*。Kimura 1986 則把其中第二種車乘或者說為 *samyaksambuddha-yāna* (p. 18) 和 *mahā-yāna* (p. 19)。Cf. LSPW, 212.

註七：Pañca-Gilgit, vol.10(5), f. 157a5-12 就這兒接連四次提到的「三乘法」(trīṇi yānāni) 列舉的都是 *śrāvaka-yāna*, *pratyekabuddha-yāna* 及 *samyaksambuddha-yāna*。Kimura 1986, 28-29 則把其中第二種車乘都說成 *mahā-yāna*。Cf. LSPW, 328.

註八：Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 138a5-6; Kimura 1986, 41; LSPW, 224.

註九：例如，「二乘之名」《大般若經·第二會》p. 278a); *dhvayor yānayoḥ śabdo* (Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 210b4); Kimura 1990, 188; the words for the two vehicles (LSPW, 420).

此外，參閱：《大般若經·第二會》pp. 63b, 85a-86a, 187b, 216c-222b, 239a, 265a, 286c, 296a, 313b, 317a-321a, 366b, 414c.

註十：《大般若經·第二會》pp. 28c-29a; Dutt 1934, 98; LSPW, 89.

註十一：《大般若經·第二會》p. 313c; Kimura 1992, 75; LSPW, 486.

註十二：例如，《大般若經·第二會》p. 161a; Kimura 1986, 86; LSPW, 247.

註十三：參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生——以大般若經第二會為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第七卷第一期（一九九七年二月），頁一〇九～一四一。

註十四：*śrāvakayānasya pratyekabuddhayānasya mahāyānasya ca loke prādurbhāvo bhavati* (Kimura 1986, 122); LSPW, 268. 梵文本這兒列舉的是聲聞乘、獨覺乘、及大乘。

註十五：Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 146a4 列舉聲聞乘、獨覺乘、及大乘。Kimura 1986, 67-68 僅列舉聲聞乘和獨覺乘。Cf. LSPW, 236.

註十六：Kimura 1992, 89 列舉聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘、及十善業道。Cf. LSPW, 496.

註十七：*punar aparāṃ kauśīkāḥ śrāvaka-yānaṃ śrāvaka-yānena śūnyam pratyekabuddha-yānaṃ pratyekabuddha-yānena śūnyam buddha-yānaṃ buddha-yānena śūnyam bodhisatvo bodhisatva/bhvena śūnyah. iti hi śrāvakayāna-śūnyatā ca pratyekabuddhayāna-śūnyatā ca buddhayāna-śūnyatā ca bodhisatva-śūnyatā cādvyayam etad advaidhīkāram*. (Pañca-

Gilgit, vol. 10(5), f. 126b5-6). Gilgit 梵文本列舉的是 *śrāvaka-yāna*, *pratyekabuddha-yāna*, 及 *buddha-yāna*。

Kimura 1986, 7 則列舉 *śrāvaka-yāna*, *pratyekabuddha-yāna*, 及 *mahā-yāna*。 Cf. LSPW, 206.

註十八：Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 150a10. Cf. Kimura 1990, 10; LSPW, 319.

註十九： *ye keci kuśalā bodhi-paksā dharmāḥ śrāvaka-dharmā vā pratyekabuddha-dharmā bodhisattva-dharmā vā buddha-dharmā vā sarve te prajñāpāramitāyān saṅgrahaṃ samavasaraṇaṃ gacchanti*. (Dutt 1934, 243); LSPW, 188.

註二〇：《大般若經·第二會》p. 374b-c; Conze 1974, 46; LSPW, 580.

註二一：例如，參閱：Karel Werner, “Bodhi and Arhattaphala: From Early Buddhism to Early Mahayana,” *Buddhist Studies: Ancient and Modern*, edited by Philip Denwood and Alexander Prigorsky, London: Curzon Press, 1983, pp. 167-181. Werner 辯稱大乘的起源最主要得力於一種歷史趨勢的推動，而「該歷史趨勢的底層完完全是希望使阿羅漢果變得更加易於獲取」(p. 174)，至於其衍生的結果很核心的一個特徵，也就是「對〔佛敎〕最初的理想所設定的阿羅漢果的精神成就予以貶抑」(the debasement of the original ideal of spiritual accomplishment of arahantship) (p. 178).

相關討論，參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生——以大般若經第二會為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第七卷第一期（一九九七年三月），especially pp. 133-135.

註二二：例如，「善現！若第八、預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺、菩薩、如來補特伽羅是實有，非非有者，則此大乘非尊、非勝、非上、非妙，不能超勝一切世間天、人、阿素洛等。善現！以第八乃至如來補特伽羅非實有，是非有性故，此大乘是尊、是勝、是上、是妙，超勝一切世間天、人、阿素洛等。」(p. 96c)

註二三：例如，《大般若經·第二會》pp. 312c-313c; Kimura 1992, 73-74; LSPW, 485-486.

註二四：例如，《大般若經·第二會》p. 239a; Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 176b1-2. 然而，Kimura 1990, 80 僅使用 *śrāvaka-yānikāḥ*, *pratyekabuddha-yānikāḥ* 來和 *kulaputrāḥ kuladhīrarah* 對比。 Cf. LSPW, 359. 儘管如此，Kimura 的校訂本，例如，Kimura 1992, 74 亦出現 *sarva-śrāvaka-yānikāṇāṃ sarva-pratyekabuddha-yānikāṇāṃ*

- pudgalānāṃ* 和 *sarva-sīlavaka-pratyekabuddha-yānikānāṃ kulaputrānāṃ kuladhīrjñāṇa*. Cf. LSPW, 485-486. 另外，亦可參閱：《大般若經·第一會》p. 266c; Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 200b1; Kimura 1990, 159; LSPW, 400.
- 註二五：《大般若經·第一會》p. 410a. *bodhisattvena mahāsattvena bodhi-mārge caratā prathamata eva* (Conze 1974, 99); the Bodhisattva who courses in the path to enlightenment should from the very beginning…… (LSPW, 615).
- 註二六：《大般若經·第一會》p. 244a; Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 200b1; Kimura 1990, 159; LSPW, 400. 《大般若經·第二會》p. 330a; Kimura 1992, 106; LSPW, 506.
- 註二七：例如，《大般若經·第一會》p. 302; Kimura 1992, 36-37; LSPW, 459-460. Cf. 《大般若經·第四會》，玄奘譯，大正7, p. 849a.
- 註二八：例如，《大般若經·第一會》p. 296c; Kimura 1992, 25; LSPW, 451. 《大般若經·第二會》p. 297b; Kimura 1992, 26; LSPW, 452. 《大般若經·第一會》p. 301c; Kimura 1992, 35-36; LSPW, 458-459.
- 註二九：例如，《大般若經·第一會》p. 286a; Kimura 1992, 7; LSPW, 437.
- 註三〇：《大般若經·第一會》pp. 354c-358a; Conze 1974, 3-8; LSPW, 549-554.
- 註三一：例一，「彼於般若波羅蜜多，或時樂聞，或時不樂，或時堅固，或時退失，其心輕動進退非恆，猶如輕毛隨風飄轉。當知如是住菩薩乘諸善男子·善女人等，發趣大乘經時未久，未多親近真善知識，未多供養諸佛世尊，未曾受持、讀誦、書寫、思惟、演說甚深般若波羅蜜多。」(p. 240b)
- 例二，「是菩薩摩訶薩未久修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，乃至遠離方便善巧故，為惡魔之所誑惑。」(p. 284b)
- 註三二：例一，「若菩薩摩訶薩久學大乘，久發大願，久修六種波羅蜜多及餘無量無邊佛法，久於無量無邊如來。應·正等覺供養、恭敬、尊重、讚歎，久事無量無邊善友，由此因緣，聞說如是甚深般若波羅蜜多，心不驚惶、不恐、不怖、亦不猶豫，聞已信解、受持、讀誦、如理思惟、為他演說，或能書寫、如說修行。」(p. 206c)

例二，「若菩薩摩訶薩久已修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，久植善根，多供養佛，事多善友，是菩薩摩訶薩能信解此甚深般若波羅蜜多。」(p. 209c)

註三三：就反面來說，例一，「如是般若波羅蜜多義趣甚深、極難信解，若於先世不久修習布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，豈暫得聞即能信解！」(p. 204b)

例二，「是善男子。善女人等，於過去世未久修行般若、靜慮、精進、安忍、淨戒、布施波羅蜜多，是故於此甚深般若波羅蜜多聽受等時，不得滋味，情不忍可，即便捨去。」(p. 216a)

就正的這一方面來說，例一，「若菩薩摩訶薩久於無上正等菩提發意趣求，精勤修習布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，已曾供養百千俱胝那庾多佛，於諸佛所久修梵行，發弘誓願，善根淳熟，無量善友攝受護念，乃於如是甚深般若波羅蜜多，能生淨信及生勝解。」(p. 249c)

例二，「若善男子。善女人等，愛樂聽聞如是所說甚深般若波羅蜜多，聞已受持、讀誦通利、精勤修學、如理思惟，為菩薩乘諸善男子。善女人等宣說、開示、教誡、教授，當知彼人曾於過去親從諸佛聞說如是甚深般若波羅蜜多，聞已受持、讀誦通利、精勤修學、如理思惟，亦曾為他宣說、開示、教誡教授。」(p. 311a)

此外，參閱：《大般若經·第二會》pp. 175a-b, 207a, 210c, 214a-215a, 330c-331a.

註三四：《大般若經·第二會》類似的概念或譯詞包括：「宿種善根」(pp. 207b, 361b)；「植諸善根」(pp. 83a, 84c)；「植多善根」(p. 311c)；「久植善根」(p. 209c)；「種植廣大善根」(p. 215a)；「種植無量殊勝善根」(p. 416a)；「廣植無量微妙善根」(p. 320a)；「植眾善本」(p. 362c)；「植眾德本」(pp. 140c, 204a, 207a, 279b)。

註三五：《大般若經·第二會》p. 88b; Dutt 1934, 224; He accomplishes the clan by being reborn in that clan from which the former Bodhisattvas have come. (LSPW, 177).

註三六：本文僅就「種性」與車乘的關係施加詮釋，因此在重點上即不同於一般所強調的「種性」與佛性或如

來藏的研究。有關「種性」的討論，可參閱·John Brough, "The Early History of the Gotras," *Journal of the Royal Asiatic Society* (April 1947): 76-90; D. Seyfort Ruegg, "Pali Gotra/Gotra and the Term Gotrabhū in Pali and Buddhist Sanskrit," *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, edited by L. Cousins and et al., Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 199-210; D. Seyfort Ruegg, "The Meanings of the Term Gotra and the Textual History of the *Ratragotravibhāga*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39/2 (1976): 341-363; D. Seyfort Ruegg, "The Gotra, Ekayāna and Tathāgatagarbha Theories of the Prajñāpāmitā According to Dharmamitra and Abhayākara Gupta," *Prajñāpāmitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*, edited by Lewis Lancaster, Berkeley: The University of California, 1977, pp. 283-312; 高崎直道、〈Gotrabhū (Gotrabhūmi)〉，《印度學佛教學論集·金倉博士古稀記念》，金倉博士古稀記念論文集刊行會編（京都：平樂寺書店，1966年），頁三二一-三三六。

註三七：例如，《大般若經·第一會》，大正5, p. 709b. 《大般若經·第二會》，大正7, p. 165c. 《大般若經·第三會》，大正7, p. 565b. 《摩訶般若波羅蜜經》，鳩摩羅什譯，大正8, p. 293b. 。

註三八： *sarvākārajñātā-vamsāsya-anupacchedāya shtiah* (Conze 1962, 29); *tathāgata-vamsāsyanupacchedāya shtiah* (Kimura 1992, 21); he works for the noninterruption of the lineage of the knowledge of all modes (LSPW, 448).

註三九：除了像「一切智智種性」，《大般若經·第二會》還屢次談到三乘十地當中的第二地，亦即「種性地」(*gotra-buumi*)。此外，有關「菩薩種性地」(*bodhisattva-gotrabhu-buumi*)的討論，亦值得吾人特別留意。然而，這些包含「種性」的述詞，都涉及菩提道上的階位和里程碑等較為複雜的課題，應當另外專門處理。目前僅錄一段幾乎未見學者探討的有關「菩薩種性地」的經文於此，以見其一斑：「由能入菩薩正性離生(*bodhisattva-nyanam avakramat*)故，便住菩薩種性地(*bodhisattva-gotrabhu-buumau shtio bhavati*; he becomes established on the stage of those who have become one of the Bodhisattva-clan)中。既住菩薩種性地中，則能決定不從頂墮(*na murdhna nipatati patati*; he cannot fall from the Summit)··若從頂墮，應墮聲聞或獨覺地。」(《大

般若經·第二會》p. 419b) · Conze 1974, 120; LSPW, 630.

註四〇：請特別參閱《大般若經·第二會》的〈不退轉品第五十二〉和〈轉不轉品第五十四〉pp. 260b-268c; Pabca-Gilgit, vol. 10(5), ff. 194b8-202a5; Kimura 1990, 141-163; LSPW, 388-403.又，《大般若經》並未特地討論聲聞乘或獨覺乘的操作主體的「諸行狀相」，似乎視之為已知、現成、或已確定之事，而毋需像不退轉菩薩摩訶薩的「諸行狀相」那樣予以廣泛說明。

註四一： *sarvajñ a-jñ āna-pratisam yukta-manasikāreṇa; sarvākārājñ atā-pratisam yukta-manasikāreṇa; sarvākārājñātā-pratisamyukta-cittōpādēna; bodhi-manasikāreṇa; bodhi-pratisamyukta-manasikāreṇa.*

註四二：《大般若經·第二會》p. 86a; Dutt 1934, 221; LSPW, 172.

註四三：佛告善現：「若布施波羅蜜多，若淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多；若四念住，若四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支；若空解脫門，若無相、無願解脫門；若佛十力，若四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八佛不共法；若一切智，若道相智、一切相智；若無忘失法，若恆住捨性，善現！諸如是等一切善法、菩提分法——若聲聞法、若獨覺法、若菩薩法、若如來法——如是一切皆悉攝入甚般若波羅蜜多。復次，善現！若大乘，……」(p. 110a)

註四四：根據《大般若經》，菩薩乘的行者一般採取的方針是「今是學時，非是證時」。若菩提道尚未圓滿卻證實際，一般即掉入聲聞地或獨覺地。當菩提道圓滿時方可證實際，便取證無上正等菩提。引文所標示的情形應為具大智慧者或方便善巧者的特例，一者藉以顯示遊戲之境界，二者藉以說明「實際」亦性相皆空。

相關討論，參閱：Frederick J. Streng, "Realization of Param Bhūtakoti (ultimate reality-limit) in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*," *Philosophy East and West* 32/1 (1982): 91-98.