

菩薩應不應證實際？

——從大乘經典看證悟觀念的轉變

宗玉嫩

佛光大學佛教學系助理教授

一、前言

「證實際」(bhūtakotiṃ śakṣatkaroti) 一詞只出現在大乘經典。在這一詞中「實際」指實有的盡頭，而「證實際」即是獲得涅槃，也就是煩惱的永遠息滅，是聲聞乘的最終目標。若證了涅槃，此生便是輪迴的最後一生，以後就不再轉生¹。根據早期佛教經典的描述，聲聞行者在獲得涅槃前有一段修心的過程，將原本散亂、妄想的心鍛鍊成專一以及與法相應的心。在證悟前，行者的的心已鍛鍊到能無分別地觀所緣境，但大多數早期經典則強調須透過如實的證悟，一種決定性的經驗，才能獲得涅槃。這種證悟在大多數現存所能看到的早期佛教經典中被歸屬於內心意志的行為。也就是說，行者須對涅槃生起希求心²，並以意志力將

此篇是國科會補助計畫 NSC 99-2410-H-431-030-MY2「聲聞行者與大乘菩薩從凡轉聖之比較研究」的部分成果。對《中國文哲研究集刊》審查人提供寶貴的建議，謹此懇致謝忱。

¹ 這些定義見 Edward Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary* (Delhi: Sri Satguru Publications, 1994), p. 321; Linnart Mäll, *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and Other Essays* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2005), p. 48。

² 解脫者必須對涅槃生希求心，如在《雜阿含經》：「如是比丘得無量三昧，身作證具足住，於有識滅、涅槃心生信樂，不念有身，現法隨順法教，乃至命終，不復來還生於此界。」見〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年），第2冊，頁128b17-19。（以下凡引《大正新脩大藏經》皆簡稱《大正藏》）。

心轉向涅槃，才能證悟³。初期大乘佛教繼承了這樣的觀念，同樣認為菩薩在修觀時，能以意志力決定自己的目標。這些經典勸告菩薩在定中修三三昧——空三昧、無相三昧、無願三昧——時，還未成佛前不可證實際。因為成佛需歷經無數長久的菩薩行持來累集無量的功德，而證實際便永離生死輪迴，再也沒有機會圓滿功德而成佛了。雖然如此，但大乘的發展過程中卻出現菩薩證實際才能成佛的說法。這種說法與早期菩薩不應證實際的觀念形成矛盾。

Frederick J. Streng 在他研究《八千頌般若波羅蜜經》中一篇有關「實際」的論文中把前後不同實際分成四種實際：(1) 謂輪迴與涅槃的邊際的實際；(2) 作為聲聞涅槃的同義詞的實際；(3) 指諸法實相的「實際」；(4) 透過般若波羅蜜和方便所獲得的實際⁴。他雖看到「實際」的涵義在不同的經文中不一致，但沒有看出這不一致的原因。其實，與其說「實際」有不同的涵義，不如理解為「證悟」一詞觀念上的演變。Streng 把大乘經典在歷史上面對不同的問題所作出的反應當作一種平面的、對不同層次內容的描述，因而忽視了不同證悟的內容在菩薩道上的意義。以下本文將說明大乘修空的位置恰處於證實際的門檻，並且指出菩薩不應證實際的說法，無疑與修空和證空觀念的轉變有密切的關係。這樣的一種關係正是本文探討的對象。

二、不證聲聞果位的凡夫菩薩

大乘經典對於菩薩應不應證實際的說法與不同時期所面對的問題有密切的關係。大乘成立之初，一個重要的側面是要勸勉菩薩成佛，不可在修菩薩道的過程中半途證聲聞果位⁵。關於菩薩只修而不證的說法，或是證了便會捨棄成就佛的

³ 早期律典描述佛陀開悟的那一剎那都有「我把心轉向斷漏的智慧」(āsavaṇaṃ khayaññāya cittaṃ abhininnāmesim) 一種內心的意志行動。見 Hermann Oldenberg ed., *Vinaya Piṭakam* (Oxford: Pali Text Society, 1993), vol. III, p. 5.22-23。

⁴ 見 Frederick J. Streng, "Realization of Param Bhūtaḥ (Ultimate Reality Limit) in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*," in *Philosophy East and West* 32.1 (Jan. 1982): 91.

⁵ 初期大乘經典彼此之間的首要任務並不一致。印順法師便曾經認為：「大乘佛經的出現，是多方面的。以人來說，重信的，重智的，重悲的；重理想的，不忘現實的；住阿蘭若的，住寺院的；闡揚深義的，通俗教化的；出家的，在家的；重法的，重律的；因各人所重不同，領受佛法也就差別。在大乘佛教孕育成熟而湧現時，這也是『百川競注』，從不同的立場而傾向於大乘，化合於大乘，成為大乘佛教的一個側面。而這又相互影響，相

正覺的警告在大部分早期大乘經典都提到過⁶，支識所譯之《道行般若經·覺魔品》便有如下的文句，清楚地表明了初期大乘經典的基本立場：

復次，須菩提！魔事一起時，令深學菩薩為本際作證⁷，便墮聲聞中，得須陀洹道。如是，菩薩摩訶薩當覺知魔為。⁸

又如《寶積經·無量壽如來會》和《阿閼佛國經》云：

入空、無相、無願法門，而能安住方便善巧，初不樂入二乘涅槃。⁹

若有善男子、善女人專持說是德號法經，是人如是便捨等正覺，自以功德

互對立，相互融攝，而形成大乘佛教的全體。」見印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1988年），頁555。

⁶ 由於現存的大乘經典中最早者已是初中或中中期的大乘，所以令學界很難界定每部大乘經典的成立時期。目前學界只能夠勾勒出屬於初期大乘經典的一個大概的輪廓。本文所謂「早期或初期大乘佛教或經典」乃指從現今流傳的大乘經典被視為最早者乃至被認為中觀初期（第三、四世紀）出現的大乘經典。由於大乘經典被譯出的時間比其出現的年代還要晚，所以在中國譯出的早期大乘經典可能晚至五、六世紀，甚至以後。文中所舉的經典根據兩個判斷標準：一、學者間接受為早期大乘經典者；二、屬早期大乘的譯者所譯。前者如《般若波羅蜜經》所有八千頌、兩萬五千頌和十萬頌的部類、《阿閼佛國經》、《維摩詰經》、《十地經》、《大方廣佛華嚴經》、《寶積經》所收集的諸多經典、《無量壽經》、《法華經》、《大集經》所收集的一些經典等，參 Hajime Nakamura, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), pp. 159, 183, 194, 203, 207; *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, trans. and ed. Paul Groner (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 275-295; M. Walleser, *The Prajñā-pāramitā: die Vollkommenheit der Erkenntnis nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen* (Göttingen-Leibzig: Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1914), p. 4。關於《般若波羅蜜經》的文獻介紹可參 Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, 2nd ed. (Tokyo: The Reiyukai, 1978), pp. 31-63。有關早期大乘經典的譯者可參 Hajime Nakamura, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, pp. 247-255; Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, 2008), pp. 73f., 89f., 116f.; 梅迺文：〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》第9期（1996年7月），頁53-55；水野弘元等編：《佛典解題事典》（東京：春秋社，1983年），頁86-88、95。另外還可參〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，見《大正藏》，第55冊，頁95c23f.、97b14-c20.、102c21-104b1。

⁷ 「為本際作證」是對應 bhūtakotiṃ sākṣātkaroti。參見 U. Wogihara, ed., *Abhisamayālamkāralokā Prajñāpāramitāvyaḥyā: The Work of Haribhadra, Together with the text Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973), p. 525.2-3。

⁸ 〔後漢〕支婁迦讖譯：《道行般若經》，見《大正藏》，第8冊，頁448b25-28。

⁹ 〔唐〕菩提流志譯：《大寶積經·無量壽如來會》，同前註，第11冊，頁92a27-28。

取阿羅漢證。¹⁰

這裏講的是無方便善巧的人，聽了《阿閼佛國經》會退墮，不再求無上正等正覺，而取證阿羅漢。又《大乘十法經》云：

菩薩亦如是，向涅槃心，潤向涅槃，順向涅槃，近取涅槃。然不證彼涅槃。¹¹

從上述經文都明白地指出菩薩在成佛前不可證實際，否則會落入二乘。類似的證據還有更多的例子。但不可否認的，有些經文的用語表面上並不是那麼固定和標準化，因此下面先作一些語義的釐定。

（一）容易混淆的用語之語義釐定

漢譯大乘經典中勸勉菩薩不可在修行的過程中證入實際。雖然這樣的說法隨處可見，但有以下種種情形頗易滋生誤解：如經文中有的同詞異義，有的有翻譯的問題，有的對相同意義採用不同的表述方式。所以在此舉例的同時也將這類例子中的特別用詞先予釐定其在該處的意義。

《大般若波羅蜜多經》云：

爾時，善現便白佛言：「諸菩薩摩訶薩甚為希有，能為難事，謂雖行空而不住空，雖現入空定而不證實際。」¹²

此處「空定」是指空三昧。

《大方廣佛華嚴經》云：

雖行實際而不證實際。……菩薩如是以大願力故，得智慧力故，從禪定智慧生大方便力故。¹³

「行實際」的「實際」與聲聞的涅槃無關，是下面所要討論的相等於大乘「空」的實際。

《大乘菩薩藏正法經》云：

若能了知涅槃寂靜，即能於諸相中有所修作，亦不非時取證實際。¹⁴

在此，「不非時」指的是還未成佛以前。

¹⁰ 支婁迦讖譯：《阿閼佛國經》，同前註，頁 763b22-24。

¹¹ [梁]僧伽婆羅譯：《大乘十法經》，同前註，頁 766c18-20。

¹² [唐]玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，同前註，第 7 冊，頁 835a15-17。

¹³ [東晉]佛跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，同前註，第 9 冊，頁 562b13-22。

¹⁴ [宋]法護等譯：《大乘菩薩藏正法經》，同前註，第 11 冊，頁 795a5-7。

在《大集經·寶女品》云：

發心爲見空、無相願。以眾生故而不取證。¹⁵

「見」一詞在佛教原本等同於「證悟」¹⁶。但此處用法很可能只是翻譯的問題，因爲在另一傳本《寶女所問經》並未出現：

斯爲菩薩空、無想、無願，於一切法而無所行，則以觀察覩見眾生，便於諸法而不造證則發寶心。¹⁷

此傳本沒有對應「見空、無相願」的說法。「於諸法而不造證」的「諸法」指的是諸法的法性。「發寶心」即指「發菩提心」。所以「證諸法」即等於證涅槃。這裏說菩薩不證涅槃，而發菩提心。

《大集經·虛空藏品》云：

欲證無爲法是爲魔業。¹⁸

「證無爲」即是「證涅槃」，因涅槃屬於無爲。這裏說證涅槃是魔業，因爲涅槃對菩薩不但沒有功用¹⁹，而且會障礙菩薩成佛。

《維摩詰所說經》云：

維摩詰言：「說身無常，不說厭離於身；說身有苦，不說樂於涅槃；說身無我，而說教導眾生；說身空寂，不說畢竟寂滅……。」²⁰

維摩詰教導來看病的人，不應講畢竟寂滅，也就是不應鼓勵證入涅槃。

以上所舉的是修空而不證涅槃的說法。這些例子都勸說菩薩不應求涅槃，因爲證涅槃或實際，便捨離菩薩道，墮聲聞果，不能成佛。也就是說，涅槃障礙菩薩成佛。

《大般若波羅蜜多經》中「雖行空而不住空」之兩個「空」，或者《大方廣

¹⁵ [北梁]曇無讖譯：《大方等大集經》，同前註，第13冊，頁32a28-29。

¹⁶ 佛教經典描述證悟解脫時，常用「見」（巴利文：passati 或 diṭṭha）一詞，參同前註，第2冊，頁6a6、17a18、45b29；Rhys Davids ed., *Majjhima-Nikāya*, contd. Robert Chalmers and V. Trenckner (London: Pali Text Society, 1977-1979), vol. I, pp. 38.21f., 160.9, 167.28; vol. III, p. 45.3; Richard Morris ed., *Aṅguttara Nikāya*, contd. E. Hardy (London: Pali Text Society, 1958-1976), p. 9.34。

¹⁷ [西晉]竺法護譯：《寶女所問經》，見《大正藏》，第13冊，頁458c6-8。

¹⁸ 曇無讖譯：《大方等大集經·虛空藏品》，頁106a3-4。

¹⁹ 涅槃對菩薩無功用清楚表達在《般若波羅蜜經·第十二會》舍利子言：「若彼菩薩迴向聲聞、獨覺地已，未見聖諦，未證實際，或有因緣易可還淨；若見聖諦，證實際已，異見深重難可還淨。」見玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，第7冊，頁1021b13-15。

²⁰ [姚秦]鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，同前註，第14冊，頁544c18-21。

佛華嚴經》「雖行實際而不證實際」之兩個「實際」雖然名稱相同，並非指同一個修行道的階段。首先，三昧或定也可以稱作「實際」，因為早期佛教行者修三三昧以涅槃為所緣境²¹，所以會有與涅槃相似的所緣境。並由此三三昧而得解脫，因此三三昧也被稱作「三解脫門」。上座部的釋論在解釋《中部》三三昧的空、無相以及無願的觸受時，就這樣說：

〔經文〕以「空性的覺受」開始的〔一句應如下理解〕：〔空性的覺受〕等等應被稱名，因為有特定的性質、也因為所緣境的緣故。首先，因為有特定的性質，〔所以修空〕結果的定名叫「空性」……無相、無願方面也是這意義。其次，作為所緣境：涅槃稱為「空」，因為空掉貪等……。²²

這說明在三三昧中以涅槃為所緣境的特定性質。雖然此釋論並非很早，但是與早期思想是一貫的，因為在漢譯《中阿含·五下分結經》有一段經文描述解脫之前以涅槃為所緣境：

彼如是觀此覺無常，觀興衰，觀無欲，觀滅，觀斷，觀捨已，便不受此世。不受此世已，便不恐怖。因不恐怖，便般涅槃。²³

「觀滅」即是觀涅槃。與《中阿含·五下分結經》對應的巴利《中部》(*Mahā-Maluṅkyasutta*) 表達得更清楚：

他把〔貪等〕法從心中除掉，提起心於甘露界：「這是寂靜，這是殊勝，所謂一切行的止息，一切執著的捨棄，貪盡，離，滅，涅槃。」他如此安住，便達到漏盡。²⁴

²¹ 雖然早期佛教很多種不同深淺的定都被稱為空、無相、無願三昧，但是在證涅槃前的三昧是以涅槃為對象，參 Alexander Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation* (London and New York: Routledge, 2007), p. 30。這種在涅槃的門檻，以涅槃為對象的三昧，《清淨道論》也稱之為空、無相、無願。例如說：“svāyaṃ suññataṃ animittaṃ appaṇihitaṃ ca nibbānaṃ ārammaṇaṃ karoti ti pi suññato animitto appaṇihito ti vuccati. Idam assa ārammaṇato nāmaṃ”「這〔修道〕被說為空、無相、無願，因為它把空、無相、無願的涅槃當作自己的所緣。這是以它的所緣而得名。」見 Henry Clarke Warren ed., *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950), vol. XXI, § 124。引文係筆者所逕譯。

²² 見 J. H. Woods, D. Kosambi and I. B. Horner eds., *Papañcasūdanī* (London: Pali Text Society, 1933-1938), vol. II, p. 367.3f.: suññato phasso ti ādayo sakuṇṇenāpi ārammaṇenāpi kathetabbā. sakuṇṇena tāva suññatā nāma phalasamāpatti, ... animittappaṇihitesu pi es' eva nayo. ārammaṇena pana nibbānaṃ rāgādīhi suññatta suññataṃ nāma ...。引文係筆者所逕譯。

²³ 見〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，見《大正藏》，第1冊，頁780a19-22。

²⁴ 見 Rhys Davids ed., *Majjhima-Nikāya*, vol. I, pp. 435.36-436.1: so tehi dhammehi cittam

「甘露」是涅槃的同義詞。行者把涅槃的對境在心中提起，「這是寂靜……滅、涅槃」如此地觀所緣境，之後才達到「漏盡」，即證涅槃。這說明涅槃前可有與涅槃同樣的所對境，所以三三昧的所對境與涅槃有同樣的性質。這就是為什麼證悟前修空的定也被稱為「行實際」了。

另一方面，涅槃也可以稱為「空」，道理也一樣。三三昧屬於一種有觀的定。三三昧或空定所緣的是涅槃的空無貪等的性質，所以空也是涅槃的性質。空在早期佛教只用於表達不存在的東西²⁵，或修行的境界²⁶。「空」作為涅槃的同義詞卻是較晚才出現。巴利經藏《小部·無礙解道》也說涅槃是空：「五蘊的息滅是殊勝的空，是涅槃。」²⁷這裏的「空」也許不是大乘的「空」，而是形容「涅槃」空無煩惱。誠如印順法師所說的：「人間的空屋，本來是世俗語言，並沒有什麼特殊意義，空只是沒有什麼人、物而已。但作為修行者的住處——空屋、空舍，卻啟發了一項深遠的意義……離去愛念染著，是空；沒有愛念染著的清淨，也是空；空，表示了離愛染而清淨的境地。」²⁸至於大乘佛教「空」作為涅槃的同義詞則是很普遍，如：

佛言：「善哉，善哉！須菩提！汝能示諸菩薩甚深之相。須菩提！甚深相者，即是空義，即是無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。」²⁹

這裏說「空」、「無相」、「無作」、「無起」、「無生」、「無滅」、「無所有」、「無染」、「寂滅」、「遠離」都是指涅槃。

paṭivāpetvā amatāya dhātuyā cittaṃ upasaṃharati: etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpādhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ ti. so tattha tṭhito āsavānaṃ khayāṃ pāpuṇāti ...。引文係筆者所譯。

²⁵ 如云：「阿難，如此鹿子母堂空無象、馬、牛、羊、財物、穀米、奴婢。然有不空，唯比丘眾。」見瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，頁 737a8-9。另參見 Rhys Davids ed., *Majjhima-Nikāya*, vol. III, pp. 104.28-105.1。這裏「空無」意謂沒有。

²⁶ 如云：「聖弟子離於喜欲，捨無求遊，正念正智而身覺樂。謂聖所說，聖所捨，念、樂住空，得第三禪成就遊。」見瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，頁 422b17-19。另參 Rhys Davids ed., *Majjhima-Nikāya*, vol. III, p. 109.2-5: ye hi keci ānanda atītaṃ addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā parisuddhaṃ paramānuttaraṃ suññataṃ upasampajja vihariṃsu ...。

²⁷ 見 Arnold C. Taylor ed., *Paṭisambhidāmagga* (London: Pali Text Society, 1979), vol. II, p. 240.7-9: pañcannaṃ khandhānaṃ nirodho paramasuññaṃ nibbānaṃ。

²⁸ 見印順：《空之探究》（臺北：正聞出版社，1992年），頁 4-5。

²⁹ 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，見《大正藏》，第 8 冊，頁 566a10-13。

我悉除邪見，於空法得證，爾時心自謂，得至於減度。³⁰

《妙法蓮華經》這一段的內容是描述聲聞的想法。「於空法得證」的「證」梵文是 *sparśayitva*³¹，即「觸證」之義，經常用於證悟涅槃上。「減度」亦指證涅槃。這一段「空法得證」即指證涅槃。以上的列子顯示，不管在部派佛教或大乘都曾把「空」看作是「涅槃」的同義詞。這說明為何證悟涅槃也稱作「證空」了。

（二）大乘空與涅槃的差別

雖然修空與證涅槃具有相同的性質，但它們屬於兩個不同的階段。由於大乘經典極力勸告菩薩修空時，不可證聲聞果位，所以菩薩的修空應在證悟實際的門檻上而不跨過，而且菩薩與聲聞修行道的差異並不在於修行的方法上。若能理解此二修行道的差異在哪裏，便能解釋大乘經典起初勸菩薩修空不可以證實際，後來又說可以證的原因。

初期大乘經典爲了勸勉菩薩發大心，不可以小心爲滿足，所以教導菩薩如何觀空才能只修而不證。因此，從大乘經典描述觀空的內容便可以看出大乘與聲聞道的差異是在智慧的決擇上。如上所顯示，涅槃被命名爲「空」在部派中卻是較晚才出現的，非常有可能是受大乘的影響。部派的「空」指「空無我」³²。但是大乘的「空」是用來反對部派佛教把一切現象與涅槃看成極端相反的觀念。根據部派佛教，五蘊是無常、苦、不淨，而涅槃則是常、樂、淨。所以大乘強調空、一切法不可分別，不可得。因此，不可分別涅槃與世間是常或無常，是淨或不淨。由於大乘主張菩薩不應證實際，大乘經典需教導菩薩把世間現象看成跟涅槃沒有差別。如果世間與涅槃分不開，那麼就沒有法可斷，也沒有實際可證了。在闡揚大乘空慧的《般若經》便有句話這麼說：

佛告須菩提：「菩薩行般若波羅蜜，應觀色空，應觀受、想、行、識空。

³⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，同前註，第9冊，頁11a12-13。

³¹ 見蔣忠新編：《民族文化圖書館藏梵文《妙法蓮華經》寫本》（北京：中國社會科學出版社，1988年），頁61.19-22: *vimocya tām dr̥ṣṭikṛtāni sarvaśaḥ/ śūnyāṃś ca dharmān iha sparśayitva/ tato vijānāmy aha nivṛto 'smi/ nacāpi nirvāṇam idaṃ pravucyati/*。引文不符合古典梵語的拼寫、文法和連音的地方，乃是佛教梵語的現象，因此不作修改。以下凡引佛教梵語皆同。

³² 如云：「愚癡凡夫不有所聞，見我是我，而著於我。但無我，無我所。空我，空我所。」見瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，頁498b10-12。

應以不散心，觀法無所見，亦無所證。」³³

「觀法無所見」在《般若經》就是「空」的涵義。在《十萬頌般若波羅蜜經》多了一句解釋「不見法」的涵義：

於一切法勝義諦中，能證、所證、證處、證時及由此證，若合、若離，皆不可得，不可見故。³⁴

這裏說明「不見法」的意思是看不到，也找不到證者、所證、證悟的地點和時間等。一般人顛倒分別能證、所證、證處、證時及由此證，皆因為執著能證、所證、證處、證時及由此證之間有所合、離。所以「不可得，不可見」否定了「合、離」的妄想，同時也是對「能證、所證」等的否定。對應「若合、若離，皆不可得，不可見」在梵文只作「沒有相應，也沒有分離」：

在自相空已善修習〔的菩薩〕不分別任何法。誰證悟，或證悟什麼，或以什麼證悟，他觀這一切法既沒有相應，也沒有分離。³⁵

這裏「自相空」等同於「自性空」。一般人認為修觀時能與某一法相應才有所謂的證悟，從某一法分離才有所謂的斷除，但是大乘認為這樣的想法是自性見。爲了對治此見，菩薩修空時，沒有與某法相應的分別；煩惱減少時，也不落入與某法分離的概念；所以沒有可離的法，也沒有可證的法。如此，菩薩修空時，不能證實際。同樣的觀點也出現於其他大乘經典，如：

是法皆空、遠離，亦不可取。汝等捨離是涅槃想，莫隨於想，莫隨非想，莫以想捨想，莫以想觀想。若以想捨想者，則爲想所縛。³⁶

此說明如果捨離世間，取證涅槃是落入想——名言概念。這樣會被想所縛。

總而言之，部派佛教觀空時抉擇五蘊是無常、苦、不淨，涅槃是常、樂、淨，所以棄世間而取涅槃。但是大乘不做這樣的分別，因此不捨世間，不取涅槃，而只是破想，去除有語言概念的分別心。這樣大乘空的觀想與聲聞證悟涅槃是不相同的，菩薩的空觀不會導致離開世間，不放棄有爲。

³³ 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，頁 568c15-17。

³⁴ 玄奘譯：《大般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 6 冊，頁 699 a7-8。

³⁵ 見梵文《兩萬五千頌般若波羅蜜經》。Takayasu Kimura ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā IV* (Tokyo: Sankibo Busshorin, 1990), p. 193.1-4 : tat kasya hetoḥ tathā hi svalakṣaṇaśūnyair dharmaiḥ suśikṣito na kasyacid dharmasya vyavacchedaṃ karoti. yo vā sāksātkuryād yaṃ vā sāksātkuryād yena vā sāksātkuryāt, sarvātṃs tān dharmān na saṃyuktān na viśaṃyuktān. 引文係筆者所譯。

³⁶ 《大寶積經·普明菩薩會》，《大正藏》，第 11 冊，頁 637c19-22。

(三) 大乘空與有為

大乘的空與涅槃不同的另一個原因是前者不離棄有為。所謂「有為」即指世間，斷有為即斷有漏，因為世間或有為是有漏。在早期佛教斷有漏才能離開世間。如：

是見已，則欲漏心解脫，有漏、無明漏心解脫。解脫已，便知解脫：「生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有。」知如真。³⁷

這句型在早期經典非常普遍，不但漢譯《阿含經》，在巴利經典也是經常出現的標準句型。雖然漢譯三種「漏心解脫」以及「知如真」意義不清楚，但從巴利經典能令其義顯然：

當他如是知，如是見的時候，他的心從欲漏解脫，他的心從有漏解脫，他的心也從無明漏解脫。當他已解脫後，他知道：「已解脫。」他徹底知道：「生已盡，梵行已住，該作的已作，這一生之後，沒有再生。」³⁸

對應漢譯三種「漏心解脫」巴利《中部》說明為心從三種漏解脫；而對應「知如真」則是巴利文 *pajānāti*（徹底知道）。依據這些早期佛教的標準句型，若要離開再生，要離開輪迴，必須斷有漏。斷了有漏便不再生，也就離開有為了。大乘佛教因此勸菩薩不可斷有漏，不可離開有為：

菩薩如是修習此三解脫門時，離自他想，遠離作者及受者想，離有無想，大悲為首。於未修證諸覺分法為修證故，轉復修行作是思惟：「由相應故有為法轉；由不相應不能流轉；由和合故有為流轉，若無和合則不流轉。我已解了諸有為法，如是多咎污染而轉，是故我今當斷相應及彼和合，然為成熟諸有情故，不應永滅一切有為。」³⁹

由於菩薩知有為多咎污染，雖斷與有為的相應與和合，但不斷一切有為，也即還保留一些有為。「相應」以及「和合」雖意義不甚明瞭，梵文 *samyoga*（相應）指的是與貪、瞋、癡的相應⁴⁰，而 *sāmagrī*（和合）經常有因緣和合的涵義，如出

³⁷ 瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，頁 444c12-14。

³⁸ Rhys Davids ed., *Majjhima-Nikāya*, vol. I, p. 38.22f.: *tassa evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccati, bhavāsavā pi cittaṃ vimuccati, avijjāsavā pi cittaṃ vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttam iti nāṇaṃ hoti; khīnā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ ithattāyā ti pajānāti.*

³⁹ [唐] 尸羅達摩譯：《十地經》，《大正藏》，第 10 冊，頁 554a2-9。

⁴⁰ 見 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (Delhi: Motilal

現在《八千頌般若波羅蜜經》：「依於因緣的和合 (hetu-pratyaya-sāmagrīm) 依賴於因者、依賴於緣者生起。」⁴¹這裏是意謂與貪、瞋、癡的和合。此段說明菩薩斷的只是與貪、瞋、癡的結合，但是擁有對眾生的悲心。因為悲心有所作為，是屬有為，所以不盡斷一切屬善的有為。

如是，須菩提！菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，過諸結使，及助結使法，過諸魔及助魔者，過聲聞、辟支佛地，住空三昧而不盡漏。⁴²

這是說，菩薩雖已沒有結使（煩惱），也沒有魔能破壞菩薩的修行，更沒有二乘人能勝過菩薩，但是他還是不盡漏，即不離有為，不斷有為。雖然不盡漏，但非如一般人擁有一大堆的煩惱。由於菩薩多劫修三昧，修悲心，所以很多煩惱已斷除，但是他不斷盡一切煩惱，原因是斷盡有漏便不能留在世間繼續修行。他要保留少分有為，留在世間繼續修空三昧。

又亦不盡有漏善根。⁴³

「不盡有漏」即不斷有為，大乘經典都勸菩薩要留少分有為，不可證無為界。

譬如工射之人，善於射法，仰射虛空，箭箭相拄，隨意久近，能令不墮。如是，須菩提！菩薩行般若波羅蜜，方便所護故，不證第一實際，為欲成就阿耨多羅三藐三菩提善根故。⁴⁴

此譬喻出現於所有《般若波羅蜜經》，而《菩提資糧論》對此譬喻有一段精采的詮釋：

譬如射師善學射已，放箭空中，續放後箭各各相射。彼箭遂多，空中相持，不令墮地。……如是此菩薩大射者，以學修空、無相、無願弓，於三解脫門空中放心箭已，又以悲愍眾生巧方便箭，展轉相續，於三界虛空中，持彼心箭，不令墮涅槃城。⁴⁵

論中以弓喻空、無相、無願三解脫門，以第一支箭喻修心，以後來持續不斷之箭喻方便，以虛空喻三界。說明菩薩修空是在三界，也即有為界。《菩提資糧論》

Banarsidass, 1998), vol. II, p. 538b。

⁴¹ 見 U. Wogihara ed., *Abhisamayalamkāraloka Prajñāpāramitāvyaḥyā*, p. 968.27-28: pratitya ca hetu-pratyaya-sāmagrīm utpadyate hetvadhīnaḥ pratyayādīnaḥ。引文係筆者所譯。

⁴² 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，頁 569a8-11。

⁴³ 佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，頁 638c1。

⁴⁴ 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，頁 569a16-19。

⁴⁵ 龍樹本，自在比丘釋，〔隋〕達摩笈多譯：《菩提資糧論》，《大正藏》，第 32 冊，頁 532b12-18。

將《般若波羅蜜經》「不證實際」解釋為在三界中。換句話說，菩薩修空時，只能留在有為界，絕對不能跨入無為界。以上的例子顯示，雖然大乘修空與聲聞證涅槃有相同的性質，即都是空無貪、瞋、癡，但是大乘修空不同於聲聞證涅槃，因為前者必須保留一分有為，留在有為界，而後者以斷一切有為，超出世間的涅槃為目標。

雖然這時期的大乘經典用同樣的術語指稱世間現象和涅槃，強調它們的不可分開，但這樣的強調乃為了防止菩薩把它們分開後，便證實際。如此看來，這些經典把修空及其他三昧看作是一個階段，而證實際為另一個階段。前者屬於有為界，而後者實際屬無為界。聲聞證實際、涅槃或無為，便證入聖位。若依聲聞的標準，以證或未證無為之涅槃來判斷聖人與凡夫的差別的話⁴⁶，由於菩薩修空是在有為界，不曾跨入無為，那麼，菩薩仍是凡夫。

三、不由證悟而得聖位的菩薩

大乘經典的編撰者當然很清楚這一個難處：為了勸菩薩不證涅槃，須留一分有為來圓滿功德成就佛道，使得菩薩一直是凡夫，與證聖位的聲聞眾相比之下，很難令他人對菩薩道生信心。例如在《大智度論》便有這樣的記載：

復次，有聲聞人見菩薩行六波羅蜜，久住生死中，漏未盡故，集種種智慧，內外經書，而不證實際，未免生、老、病、死，愍而輕之言：「此等命終，以三毒未盡故，當墮何處？如佛說：『諸凡夫人，常開三惡道門；於三善道為客，於三惡處為家。』三毒力強，過去世無量劫罪業積集，而不取涅槃，將受眾苦，甚可愍之！」如是等小乘人，輕愍是菩薩……。

二乘已證實際，是一切眾生福田，何以故不如初發意菩薩？⁴⁷

這一節將指出，大乘經典為了解決這樣的困境，極力主張菩薩智慧與能力勝過聲

⁴⁶ 依據說一切有部和上座部，見道時，透過四聖諦的現觀，而成聖。此現觀包括證悟滅諦，即證涅槃。玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》云：「見道拔彼置聖位中。」（見《大正藏》，第27冊，頁13a27-28）；James B. Apple, *Stairway to Nirvāṇa: A Study of the Twenty Saṃghas Based on the Works of Tsong Kha Pa* (New York: State University of New York, 2008), p. 73f.; Henry Clarke Warren ed., *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, p. 13. §82 將佛、獨覺、以及預流包括在聖者內 (ariya)，而 *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, p. 16. §20 說四聖諦只由聖者所穿透。

⁴⁷ 見龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》，第25冊，頁336c13-20、460a21-23。

聞的說法，後來一些經典甚至強調菩薩雖不證實際，也屬於聖人，也有一些經典漸漸地發展出另一種涅槃或證實際的說法。

聲聞證涅槃，解脫輪迴，最快在一世中便能成辦，而菩薩道的修行卻是如此漫長久遠的過程。在這樣的過程中，菩薩必須累集無量的相貌和功德。有些大乘經典將菩薩無量的相貌和功德與菩薩的智慧連上關係，如：

爾時須菩提白佛言：「希有，世尊！是阿毘跋致菩薩，成就大功德。世尊能說阿毘跋致菩薩恒河沙等相貌。說是相貌，則是說深般若波羅蜜相。」⁴⁸

「阿毘跋致菩薩」即不退轉菩薩，「恒河沙」譬喻無量，「般若波羅蜜」指菩薩與《般若波羅蜜經》相應的智慧。這段將不退轉菩薩無量的相貌歸屬於他的大功德，以及他的智慧。於是菩薩也有無量的智慧與能力。菩薩以此無量的智慧和能力勝過二乘：

此是菩薩遠行地，方便智慧清淨道，一切世間天及人、聲聞、獨覺無能測。⁴⁹

舍利子！菩薩摩訶薩如是修行般若波羅蜜多，除諸佛慧，一切聲聞、獨覺等慧所不能及。所以者何？是菩薩摩訶薩於名、所名俱無所得，以不觀見、無執著故。舍利子！若菩薩摩訶薩能如是行甚深般若波羅蜜多，名為善行甚深般若波羅蜜多。⁵⁰

如是安住不可思議解脫菩薩，方便善巧智力所入，不可思議解脫境界，非諸聲聞、獨覺所測。⁵¹

菩薩靜慮是為寂靜、最勝寂靜、近於寂靜，映蔽聲聞、獨覺定故。⁵²

以上幾個例子強調菩薩觀空的智慧、定力以及各種方便善巧都非聲聞所能比，也非聲聞所能揣測。因此，菩薩雖是凡夫，但菩薩的智慧與各方面的能力都勝過聲聞。

除了表揚菩薩的智慧與能力勝過聲聞之外，其他大乘經典也採用另一種策略，即降低聲聞的涅槃，甚至將它歸屬於菩薩道的經驗，如：

則於其中無有戲論。若無戲論是名涅槃……。

⁴⁸ 見鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，頁 566a7-10。

⁴⁹ 尸羅達摩譯：《十地經》，頁 558c23-24。

⁵⁰ 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》，第 7 冊，頁 433c9-14。

⁵¹ 玄奘譯：《說無垢稱經》，同前註，第 14 冊，頁 571a22-24。

⁵² 玄奘譯：《大寶積經·菩薩藏會》，頁 293c25-27。

若能知空者，即名知涅槃，若知涅槃者，是名我弟子。⁵³

「無有戲論」即是大乘無分別的空，因為「戲論」(prapañca)常與「分別」(vikalpa)一起出現⁵⁴。在早期佛教並沒有知空便知涅槃的說法，因為早期佛教尚沒有把涅槃解釋為空(śūnya)⁵⁵。此經文明顯地將聲聞的涅槃做了新的詮釋，只要通達大乘的空，便是知道涅槃。如此一來，菩薩雖未證實際，乃是凡夫，但是卻擁有聲聞證涅槃的經驗。

如此一來，在大乘經典便出現了兩種涅槃或實際。一個是傳統佛教聲聞所證的涅槃或實際，而另一個卻是相等於聲聞涅槃，但尚未達到真實涅槃的菩薩對空的通達。如：

金剛藏言：「從六地來能入寂滅。今住此地，於念念中能入寂滅而不證寂滅；是菩薩成就不可思議身、口、意業，行實際而不證實際……。」⁵⁶

這段「證寂滅」即證涅槃，也等於證「實際」。因此，雖不證實際，但擁有證實際的經驗。不過，「行實際」指的是菩薩修空，是經由大乘重新詮釋的實際。

⁵³ 鳩摩羅什譯：《大寶積經·富樓那會》，頁436b21、c14-15。

⁵⁴ 如彌勒說，玄奘譯《瑜伽師地論·菩薩地》：「此三分別能生分別戲論所依、分別戲論所緣事，謂色等想事為依緣故。」（同前註，第30冊，頁489c16-18）Unrai Wogihara ed., *Bodhisattvabhūmi* (Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971), p. 51.3-5: trayo vikalpā vikalpa-prapañcādhiṣṭhānaṃ vikalpa-prapañcālambanaṃ vastu janayanti rūpādi-saṃjñakam。從梵文可清楚看到「分別」與「戲論」形成複合詞。

⁵⁵ 單單根據漢譯《阿含經》容易誤會早期佛教也把空與涅槃劃為等號，如《雜阿含經》：「然我不喜聞一切諸行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃。」（《大正藏》，第2冊，頁66b17-18）這似乎把涅槃解釋成一切行空寂，很像大乘的說法。然而與此經相應的巴利文《相應部》卻沒有「一切諸行空寂、不可得」的內容，而是說：「然而我的心不喜歡，不樂，不期待，也不信解一切行的寂滅、一切執著的斷除、貪的滅盡、離、滅、涅槃。」巴利文相對「空寂」和「不可得」的地方卻是「寂滅」(samatha)和「斷除」(paṭinissagga)，見M. Léon Feer ed., *Samyutta-Nikāya* (Oxford: Pali Text Society, 1975-1991), vol. III, p. 133.3-6: atha ca pana me sabbasaṅkhārasamathe sabbūpadhipaṭinissagge taṇhakkhaye virāge nirodhe nibbāne cittaṃ na pakkhandati na ppaśidati na santiṭṭhati na vimuccati（應作'dhimmuccati）/。由於巴利文《相應部》不支持漢譯「空寂」和「不可得」，可見此二譯詞不一定對應 śūnya 和 anupalambha。又因《瑜伽師地論》的注釋所引用的是「空」，而非「空寂」（見《大正藏》，第30冊，頁766a22），所以《雜阿含經》此處的「空寂」可能偏重在「空」，不大可能對應 sānta 或 samatha，也許對應 vivikta, akimcana 等涅槃的形容詞，後者也不可能是「不可得」所對應的梵語。明顯地，這裏並非大乘的「空」，亦非大乘的「不可得」，而是如《瑜伽師地論》的注釋「所言空者，謂離一切煩惱等故，無所得者，謂離一切所有相故。」只是早期佛教的「離」與「沒有」的意思。

⁵⁶ 佛馱跋陀羅：《大方廣佛華嚴經》，頁562b15-18。

大乘菩薩雖然擁有聲聞同樣的涅槃經驗，但是並不由證悟而得，與聲聞相比總有點遜色。因此，大乘經典除了表揚大乘的空慧也有涅槃的經驗之外，還得運用所謂一切法空、無分別、不見、無所得的大乘觀空的方法來重新詮釋聲聞的證悟，如：

凡夫分別生貪著。而彼煩惱本來空，諸法自性常寂靜，何有貪欲及瞋癡，不見生貪、離欲處，爾乃名為得涅槃。⁵⁷

這一句說明分別才会有貪，這成了大乘斷除分別的原因。菩薩不見貪的生起和愛欲的斷離，也就是不分別是世間或出離世間，才是所謂的「得涅槃」。換句話說，不是證悟才能得涅槃，而是不分別才是真正的涅槃。這是對傳統證悟涅槃的重新詮釋。聲聞由證悟涅槃而得聖位，若見空性，不分別便是證得涅槃，那麼，通達空性的菩薩就擁有與聲聞同樣殊勝的地位了。這意謂菩薩殊勝的地位不由證而得，而是從通達空性而得。

不同大乘經典的菩薩道次序並不完全相同，有的把菩薩轉聖的階位放在初地，有的在七地。因此我們常看到，漢譯大乘經典在描述菩薩進入初地或七地時，常用「證」一詞。若單看漢譯經典，容易令人誤解菩薩亦如聲聞一般，由證悟而得聖位。但是這些翻成「證（悟）」的地方所對應的梵文卻與傳統佛教「證悟」的涵義不同，舉例如下：

微細難見離分別，遠離心地難證悟。（對應梵文：sūkṣma durdṛśa vikalpavarjitāś cittabhūmivigato durāsadaḥ/）⁵⁸

「遠離地」即菩薩第七地，在《十地經》是菩薩聖位的開始。此「難證悟」是對應梵文 *durāsada*，字面的意思是「難靠近、難相遇」。而早期以及傳統佛教證悟涅槃或果位的「證悟」多數用「見」(*drśyate*)、「現觀」(*abhisamayati*)、「證悟」(*sākṣātkaroti*)、「到達」(*adhigacchati*)、「觸」(*sprśati*)等字眼，都意謂沒有分別地直接看到（如前三者）、到達或直接且親身的經驗。但是 *durāsada* 則沒有這樣的含義，所以並非等同於證悟涅槃的「證悟」。一般而言，大乘經典在佛果前的菩薩階位不用證悟涅槃的「證悟」。

即是菩薩超異生地，證入菩薩正性離生。（對應梵文：bodhisattvo ... avakrānto

⁵⁷ 菩提流志譯：《大寶積經·優波離會》，頁 518c22-24。

⁵⁸ 尸羅達摩譯：《十地經》，頁 536c5。對應梵文見 Johannes Rahder ed., *Daśabhūmikasūtra* (Leuven: J. B. ISTAS, 1926), p. 6.15-16。

bhavati bodhisattvaniyāmaṃ) ⁵⁹

同樣地，「菩薩正性離生」是菩薩不退轉的階位，在菩薩初果之前，還未成就佛果，因此只用「證入」(avakrānta)。此詞通常運用於加行道的結束，真正修行的開始，並非證悟涅槃的「證悟」。

我聲聞眾亦復如是，雖為同證以法性生，不名如來真實佛子。（對應梵文：evam eva kāśyapa kiṃ cāpi mama śrāvakā dharmadhātunirjātā na ca punas te tathāgatasyābhiṣekyaputrā iti vaktavyāḥ ...）⁶⁰

這段是說聲聞雖與菩薩一樣，證法性，但是菩薩是佛子，而聲聞不是。這裏所用的「證」在梵文原文並無此字。梵文只是說「從法界出生」(dharmadhātunirjātā)。可見，漢譯在菩薩道上佛果之前的「證」並非早期或傳統佛教證悟涅槃的「證」。

菩薩不透過證悟涅槃而得聖位，應該是怎麼樣的一種內心過程，可從大乘經典用「現證」pratyakṣa 這一較晚才出現的術語獲知，如：

是諸菩薩於如是處現證而住。（對應梵文：pratyakṣavihāriṇo hy ete bodhisattvā atra sthāne）⁶¹

在佛教「現證」(pratyakṣa) 被運用於證悟出世的諦理或實相是較晚的。此術語在後期中觀以及知識論上扮演非常重要的角色。它有「現觀」(abhisamayati) 和「證悟」(sākṣātkaroti) 的無分別以及直接的涵義，但是並不如後二者被用於證悟涅槃的情形，而經常被用在知識論上無分別之現量的認知。無分別的現量指的是第一剎那語言概念尚未生起時，六根對六境的直接和無分別的認知。因此雖如證涅槃時是直接和無分別，但卻不如證涅槃的出世間，而乃屬於世間的範圍。大乘經典在描述菩薩的證悟時，用 pratyakṣa 來說明菩薩雖不證涅槃，但仍然留在世間，但是卻有聲聞直接且無分別地見到世間現象真實性的能力。這也就說明為何菩薩雖不證涅槃，但還能獲得聖位的原因了。

以上說明一些大乘經典描述菩薩證聖位並非透過證悟涅槃。大乘經典雖從不

⁵⁹ 尸羅達摩譯：《十地經》，頁 538a21。對應梵文見 Johannes Rahder ed., *Daśabhūmikāsūtra*, p. 11.26-27。

⁶⁰ 《大寶積經·普明菩薩會》，頁 634b28-c1。對應梵文見 Seishi Karashima and Noriyuki Kudo eds., *The Kāśyapaparivarta: Romanized Text and Facsimiles* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002), p. 28. § 80.3-5。

⁶¹ 尸羅達摩譯：《十地經》，頁 536c18-19。對應梵文見 Johannes Rahder ed., *Daśabhūmikāsūtra*, p. 7.8-9。

同方面欲證明菩薩與聲聞一樣有聖者的地位，也擁有對世間現象生起無分別的認知，但是大乘經典還得面對一個難題：由於菩薩並未真正地證涅槃或實際，總是無法說明菩薩的智慧是與阿羅漢一樣，是無漏的。

四、證悟而不墮聲聞果的菩薩

大乘佛教爲了強調菩薩道比聲聞道殊勝，比照聲聞從凡轉聖時，須經過證悟的經驗，所以菩薩獲得初地或第七地等聖位時，當然也應有所證悟。因此，大乘佛教漸漸地也說菩薩的證悟。菩薩證悟的說法是從各方面的因素逐漸形成。這些因素大體可分成三方面：（一）菩薩智慧與佛智的比擬；（二）「證悟」一詞的重新詮釋；（三）「證悟」的舊義在菩薩道的運用。

（一）菩薩智慧與佛智的比擬

大乘開始時勸菩薩不可證實際或涅槃，但是佛卻可以證涅槃，因爲不證涅槃是爲了圓滿一切佛的功德和智慧，若已圓滿一切佛的功德，便可證實際，如《般若波羅蜜經》：

因行善根未皆成熟，終不中道證於實際。若得（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。⁶²

早期的《般若波羅蜜經》只擔心菩薩在未圓滿功德前證涅槃，就不能成佛，而並沒有談論菩薩圓滿的智慧與聲聞證實際的智慧有何差別。這在較晚的《般若波羅蜜經》才出現關於聲聞證實際的智慧的描述：

「不也！世尊！非我有住得盡諸漏心永解脫，然我盡漏心得解脫都無所住。」佛言：「善現！菩薩摩訶薩亦復如是，修行般若波羅蜜多，都無所住而證實際。」⁶³

這段經文除了出現在《放光般若經》、《大般若波羅蜜經·初分》、《大般若波

⁶² 此經文出現於所有《般若波羅蜜經》的部類：《八千頌般若波羅蜜經》、《一萬八千頌般若波羅蜜經》、《兩萬五千頌般若波羅蜜經》以及《十萬頌般若波羅蜜經》，見玄奘譯《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》，第6冊，頁700c9-11；第7冊，頁281a15-18、646c24-27、835a8-11、907b26-28，此處譯文小異。

⁶³ 此經文只出現於《大般若波羅蜜經·初分》以及《大般若波羅蜜經·第三分》，見同前註，第6冊，頁871c25-29；第7冊，頁695b17-21，此處譯文小異。

羅蜜經·第三分》以及 Gilgit 寫本，在所有漢譯《八千頌般若波羅蜜經》、其餘漢譯《一萬八千頌般若波羅蜜經》和《兩萬五千頌般若波羅蜜經》都沒有。可見是晚期才加入。在這一段之前的經文說明此證實際的菩薩已圓滿功德⁶⁴，所以與早期《般若波羅蜜經》在未圓滿功德以前「不證實際」的說法並不相違。值得注意的是經文以聲聞證解脫的經驗來比擬菩薩修行圓滿的智慧，而且強調以無所住而證實際。

「無所住」原本是《般若波羅蜜經》空的思想，如：

諸菩薩眾行深般若波羅蜜多，若不住色，亦不住此是色，是為學色；若不住受、想、行、識，亦不住此是受、想、行、識，是為學受、想、行、識。⁶⁵

所謂「住」指的是一種執著，認為世間現象包括五蘊如名言般真實地存在。般若波羅蜜是離棄這種顛倒的執著之智慧或觀修，如師子賢（九世紀人物）在注釋《八千頌般若波羅蜜經》時，如此說：

以一切法不可得這樣無分別的智慧，證悟一切法有如此的自性：它不是以身體所能碰觸，不是以語言所能說，不是以心所能思慮，因為在如理證悟的狀態中，沒有分別的〔心理〕活動。因為〔一切法〕無自性，由於〔它們〕如幻。⁶⁶

菩薩在證悟時，體會到一切法「不是以身體所能碰觸，不是以語言所能說，不是以心所能思慮」，也就是「不住」的內容，因為身、語、意都是分別的心理活動。般若波羅蜜與聲聞證解脫的智慧一樣，是離開分別、不住的智慧。這裏說明菩薩成就佛果時與聲聞解脫時一樣，都是無所住而證實際。

這無所住而證實際的說法與傳統佛教的解脫理論非常不一樣。部派佛教如說一切有部和上座部都認為解脫須有所捨與所取，如：

他徹底知道：「這之中有此，這之中有低劣，這之中有優勝，這之中有超

⁶⁴ 如佛言：「善現！諸菩薩摩訶薩若未圓滿嚴淨佛土、成熟有情，修諸大願，猶於實際未應作證。若已圓滿嚴淨佛土、成熟有情，修諸大願，於其實際乃應作證。」見同前註，第6冊，頁871c11-14。

⁶⁵ 見同前註，第7冊，頁888a17-19。

⁶⁶ 見 U. Wogihara ed., *Abhisamayālaṅkāraḥ Prajñāpāramitāvyaḥyā*, p. 736.24f.: sarvadharmānupalambharūpeṇa nirvikalpakajñānaivaṃsvabhāvāḥ sarve dharmā māyopamatvenāsvabhāvāt vāt sāḥsātḥṛtā yathādhigamāvasthāyāṃ vikalpāsamudācārān na kāyena sprīyeta, na vācā bhāṣyeta, na manasā samanvāhriyeta。引文係筆者所逕譯。

脫妄想顛倒的出離。」當他如是知，如是見的時候，他的心從欲漏解脫，他的心從有漏解脫，他的心也從無明漏解脫。當他已解脫後，他知道：「已解脫。」他徹底知道：「生已盡，梵行已住，該作的已作，這一生之後，沒有再生。」⁶⁷

最後一句是聲聞證涅槃，究竟解脫的慣用句型。而在證涅槃之前行者清楚分辨低劣與優勝，知道什麼是顛倒，什麼是出離。這正是《般若波羅蜜經》所破斥的，因為落於名言概念的分別，屬於有所住。《般若波羅蜜經》上面提到的經文將「無住」的思想溯源自善現（即須菩提）證實際的經驗，卻與傳統佛教主張證悟前須明智地分辨善惡是相反的。主要目的應是宣稱《般若波羅蜜經》的教理是源自佛弟子依據佛所教導的經驗。也就是說，此經是從佛流傳下來的教說。關於這問題，由於非本文重點，在此不予詳論。重要的是菩薩證悟佛果與聲聞證悟涅槃時一樣地沒有名言的分別和所住。

如果沒有分別和沒有所住，就沒有煩惱可捨，也沒有涅槃可取。證涅槃變成不是重點，重點反而是「不住」本身。只要能不分別和不住，便是聲聞證涅槃的境界了。若是如此，證實際就變成不單單是聲聞的經驗了。因此，這段經文在更晚的《般若波羅蜜經》變成如下的說法：

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。⁶⁸

這段經文只出現在較晚的《大般若波羅蜜多經·第二分》，在早期《兩萬五千頌般若波羅蜜多經》如《放光般若經》和《摩訶般若波羅蜜經》都沒有「雖證實際」這一句。在所有梵文本也沒有。可見這是相當晚才加入。經文說，只要有悲

⁶⁷ 見 Rhys Davids ed., *Majjhima-Nikāya*, vol. I, p. 38.21f.: so: atthi idaṃ atthi hīnaṃ atthi paṇītaṃ atthi imassa saññāgatassa uttariṃ nissaraṇaṃ ti pajānāti. tassa evaṃ jānato evaṃ passato kāmasavā pi cittaṃ vimuccati, bhavāsavā pi cittaṃ vimuccati, avijjāsavā pi cittaṃ vimuccati, vimuttasmim vimuttam iti nāpaṃ hoti; khīnā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyā ti pajānāti。引文係筆者所逕譯。

⁶⁸ 見玄奘譯：《大般若波羅蜜多經·第二分》，《大正藏》，第7冊，頁256a10-14。梵文本見 Takayasu Kimura ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā "IV"* (Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing Co., 1990), vol. IV, p. 126.11 以及, Raghu Vira, Lokesh Chandra and Edward Conze eds., *Gilgit Buddhist Manuscripts: Revised and Enlarged Compact Facsimile Edition*, 2 ed., vol.1-3, Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.150 (Delhi: Sri Satguru Publications, 1995), 547, 13ff。

心，修空、無相、無願三昧時，即使證實際，也能成佛。這與早期不證實際的說法是相違背的。這種說法的發展有許多因素。其中是如上所說的，既然菩薩修行必須不住於任何法，而聲聞證涅槃也是無住，那麼菩薩修空與聲聞證涅槃就無差別了，所以菩薩也能證涅槃，而且證了涅槃還能成就佛道。聲聞證實際不能成就佛道，只是因為缺乏悲心的問題而已⁶⁹。換句話說，證實際能不能成佛，關鍵不再是證實際的行為，而是有沒有悲心的問題了。

以上只是菩薩能證實際的理論根據之一。本來修空與證悟是以取證涅槃與否來畫分。若要取證涅槃，當然需分辨世間與勝義。但是從阿羅漢證悟實際那一剎那來看，他的智慧應是無住的，因為聖者若尚有執著，就不可能與涅槃相應。《般若波羅蜜經》強調無住的修行，本來是反對聲聞取證涅槃。但是佛、菩薩以及阿羅漢的智慧都是無住，這種強調與佛圓滿的智慧一致的修空，漸漸地和證實際的界線開始變得模糊，所以發展出菩薩也證實際的說法了。當然，造成菩薩能證實際的說法不是單一的原因，其他因素將在以下探討。

(二) 「證悟」一詞的重新詮釋

上面提過，早期佛教用來表達證悟涅槃的有「見」(darśana)、「現觀」(abhisamayati)、「證悟」(sākṣātkaroti)、「到達」(adhigacchati)、「觸」(sprśati)等字眼。但是到了部派佛教如上座部以及說一切有部都認為涅槃須以智慧才能證悟。所以「見」(darśana)、「現觀」(abhisamayati)、「證悟」(sākṣātkaroti)都被部派佛教用來表達需智慧的證悟⁷⁰，因為這些動詞有親見的涵義，所以適合於

⁶⁹ 這裏的「悲心」指的是大乘菩薩的悲心。大乘悲心在不同的時期有不同的定義，簡單地可說是與成佛的菩提心結合（參拙作：〈「菩提心」用語成形前後的涵義探究以《般若波羅蜜經》前二品為主〉，《法鼓佛學學報》第2期（2008年6月），頁3及註2），與一般共聲聞的，只作為前方便而修的四無量心之悲心完全不同。雖然聲聞修四無量心，不能說沒有慈悲，但是其悲心不會與成佛的意願結合，所以不是大乘所說的慈悲。這是大乘批評聲聞無悲心的原因。我不採用悲心的大小來區分菩薩與聲聞，因為「大悲心」是大乘用來強調佛、菩薩的悲心，而不是與聲聞作比較，大乘經典中不會用「悲心」來形容聲聞，也不會出現聲聞有「小慈悲」或「小悲心」的說法。

⁷⁰ 見如說一切有部 P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (Tibetan Sanskrit Work Series vol. VIII) (Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975), vol. VI, p. 351.15-16: prahāṇa-sākṣātkaṛaṇa-bhāvanāt/, Yasomitra 在注釋此段的時候，解釋 sākṣātkaṛaṇa 是對證滅而說。見 Unrai Wogihara ed., *Abhidharmakośavyākhyā by Yasomitra* (Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971), p. 542.28: nirodhasya sākṣātkaṛaṇam。

表達以智慧的證悟。相反的，四禪八定只是證涅槃的準備功夫，本身不能導致涅槃，也沒有智慧。所以在證悟定境時，不是用智慧，而是用「觸」。雖然上座部也用「證悟」來表達所有的修行成就，不過還是把「證悟」分成四種，其中分別以智慧的證悟和以身觸證的⁷¹。同樣地，說一切有部提到「證寂滅」（=證涅槃）時，用「證悟」（sākṣātkaroti），而在證滅盡定的地方用「身證」（kāyena sākṣātkaroti）⁷²。「身證」等同於「觸」。

然而，大多數大乘經典描述菩薩或佛不管在證世間智慧或證諸法實相時，都常用「到達」（adhigama）、「觸」（sprṣati）或「證悟」（sākṣātkaroti），沒有區分動詞的用法。菩薩證得世間智慧與證悟諸法實相並不相同。世間智慧指菩薩分辨善惡的智慧以及出定的後得智，以及佛的四無礙和十力等如：知道業果、各種勝解、煩惱的清淨，憶念自、他的前世與說法無礙等。而通達諸法的實相就是洞察空性的智慧，是勝義的。雖然這兩種智慧有差別，但是大乘經典經常用沒有意謂智慧的動詞，如：

爲欲證悟十力之力。（對應梵文：daśabalabalādhigamāya）

爲悟十方無所餘智。（對應梵文：daśadigaśeṣajñānādhigamāya）⁷³

⁷¹ 見Richard Morris ed., *Aṅguttara Nikāya*, contd. E. Hardy (London: Pali Text Society, 1958-1976), vol. II, pp. 182.30-183.15: cattāro 'me bhikkhave sacchikaraṇīyā dhammā. katame cattāro? Atthi, bhikkhave, dhammā kāyena sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā satiyā sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā cakkhunā sacchikaraṇīyā; atthi, bhikkhave, dhammā paññāya sacchikaraṇīyā. Katame ca, bhikkhave, dhammā kāyena sacchikaraṇīyā? Attha vimokkhā, bhikkhave, kāyena sacchikaraṇīyā. Katame ca, bhikkhave, dhammā satiyā sacchikaraṇīyā? Pubbenivāso, bhikkhave, satiyā sacchikaraṇīyo. Katame ca, bhikkhave, dhammā cakkhunā sacchikaraṇīyā? Sattānaṃ cutūpapāto, bhikkhave, cakkhunā sacchikaraṇīyo. Katame ca, bhikkhave, dhammā paññāya sacchikaraṇīyā? āsavānaṃ khayō, bhikkhave, paññāya sacchikaraṇīyo. Ime kho, bhikkhave, cattāro sacchikaraṇīyā dhammā ti. 「比丘們，有四種應被證悟的法。哪四種？比丘們，有法應以身被證悟，有法應以念被證悟，有法應以〔天〕眼被證悟，有法應以智被證悟。哪些法應以身被證悟？比丘們，八解脫應以身被證悟。哪些法應以念被證悟？過去的身世應以念被證悟。哪些法應以〔天〕眼被證悟？眾生的死亡和投胎應以〔天〕眼被證悟。哪些法應以智被證悟？諸漏的滅盡應以智被證悟。」中文係筆者所譯。

⁷² 見註 70；P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, vol. VI, p. 363.15-16: yo hi kaścīd anāgāmī nirodhasamāpattilābhī sa kāyasākṣīty ucyate/「若有一個阿那含獲得滅盡定，他被稱爲身證者。」中文係筆者所譯。

⁷³ 分別見尸羅達摩譯：《十地經》，頁 538a11，對應梵文見 Johannes Rahder ed., *Daśabhūmikāsūtra*, p. 11.14；《十地經》，頁 538a13-14，對應梵文見 *Daśabhūmikāsūtra*, p. 11.16。

此兩處所用的「證悟」是 *adhigama*（到達），沒有特別象徵智慧。

如如證得智慧殊勝，如是如是倍於他所難詰、諍訟、諠雜、語論、本惑、隨惑、犯禁現行能數觀察，深心棄捨。（對應梵文：*yathā yathā jñānaviśeṣam adhigacchati tahtā tathā bhūyasyā mātrayā paropāraṃbhavivādaprakīrṇalapitā-kleśopakleśabhyaś ca vṛttaskhalitasamudācārebhyaḥ pariñāya pariñāya cittam adhyupekṣate*）⁷⁴

這是說菩薩證得殊勝的智慧。只是這智慧不清楚是指世間，還是空性的智慧，而所用的動詞「證悟」是 *adhigacchati*（到達）。在一些經文很清楚是指空性的智慧，所用的動詞也沒有表達智慧，如：

證不退智。（對應梵文：*avivarttiyaṃ jñāna sprṣitva kṣipram*）

證諸實相。（對應梵文：*bhāvitva dharmam ca sprṣitva dharmatām*）⁷⁵

前段所證的對象是不退智，應指空性的智慧，而後段則是「法性」，在大乘等同於空性。以上兩段經文中的「證」字都對應梵語 *sprṣitva*（觸），而該詞在部派佛教的文獻裏只用於定的獲得。

在一些較晚的大乘經典，開始出現部派佛教用來表達以智慧證悟的名相。如在《法集經》：

能如實知因緣生法，名為實諦；一切法空如實知空，名實諦。（對應藏文：*rten cing 'brel bar 'byung ba mngon par rtogs pa ni bden ba mngon par rtogs pa'o/ chos thams cad ni stong pa ste/ stong pa nyid khong du chud pa ni bden pa'o/*）⁷⁶

「如實知」，若不參考原文，無法判斷此字譯自梵文何名相。但是此經現存沒有梵文本，只能參考藏譯本。藏譯對應前後兩個「如實知」都不一樣，前者藏譯是 *mngon par rtogs pa* 而後者藏譯是 *khong du chud pa*，也即各自相等於梵文

⁷⁴ 彌勒說，玄奘譯：《瑜伽師地論·真實義品》，頁 487c4-7，對應梵文見 Unrai Wogihara ed., *Bodhisattvabhūmi*, p. 42.6-10。

⁷⁵ 分別見鳩摩羅什：《妙法蓮華經》，頁 39b28，對應梵文見蔣忠新編：《民族文化圖書館藏梵文《妙法蓮華經》寫本》，頁 247.6；《妙法蓮華經》，頁 39c5，對應梵文見《民族文化圖書館藏梵文《妙法蓮華經》寫本》，頁 247.17。

⁷⁶ [元魏]菩提流支譯：《法集經》，見《大正藏》，第 17 冊，頁 647b29-c1，對應藏文見 Mañjuśrīgarbha el. trans., *'phags-pa chos yang-dag-par sdud-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*, in bKar 'gyur Sde-dge (New York: Tibetan Buddhist Resource Center, 2002), vol. 65, zha, p. 92b1。

abhisamaya（現觀）以及 adhigama（到達）。兩者皆如上所說是早期佛教用於證涅槃的術語。至於 abhisamaya 則以四聖諦為所對境，而且在部派佛教專用於表達以智慧證悟的術語。但是這段大乘經文卻將實諦（=四聖諦）做了重新的詮釋：「能理解空性便是實諦」。因此就有以下的結論：

證空者名證實諦。一切諸法不生，證諸法不生名為證實諦。（對應藏文：
stong pa nyid mngon par rtogs pa ni bden pa mngon par rtogs pa'o/ chos thams
cad ni ma skyes pa ste mi skye ba khong du chud pa ni bden pa'o/ mi skye ba
mngon par rtogs pa ni bden pa mngon par rtogs pa'o/）⁷⁷

這一段提到「證實諦」，明顯是模擬聲聞的證四聖諦。「證空者名證實諦」的「證」對應藏文是 mngon par rtogs pa，即梵語 abhisamaya，所以意思是：「現觀空性就是現觀實諦。」這裏「空性」是指大乘的空性。大乘佛教將部派佛教對四聖諦的現觀詮釋為大乘空性的現觀。部派佛教現觀四聖諦後，便能不再生，永脫輪迴，但是大乘的空性卻是「一切諸法不生」，證一切諸法不生應指菩薩無生法忍位，還未到涅槃。更何況證到諸法本來就不生，也沒有所謂可脫離的。如此，大乘雖也現觀實諦，但卻不會入涅槃。換句話說，經過對聲聞佛教證悟涅槃的重新詮釋，菩薩也可以證實際而不墮涅槃了。不過，大乘的實際與空性是沒有差別的，所以大乘的「證」也與聲聞的「證」不同。最初大乘所用「證悟」的動詞並沒強調智慧，後來用部派慣用帶智慧的動詞只是為了模仿聲聞的證悟。大乘的證悟並非證涅槃，而是涅槃前的階位。

（三）「證悟」的舊義在菩薩道的運用

實際與空性界線的逐漸模糊並非單單是大乘重新詮釋聲聞教理的結果，在部派佛教理論中也有類似的情形。以下將探討大乘的「證」與聲聞的「證」有何差別，而這差別在部派佛教又有什麼經證或例子可同樣被稱為「證悟」。大乘主要從兩方面得到經證：(1) 聲聞成聖的見道位的定義；(2) 聲聞尚未斷盡有為能成聖的例子。

⁷⁷ 菩提流支譯：《法集經》，頁 647c1-3，對應藏文見 Mañjuśrīgarbha el. trans., 'phags-pa chos yang-dag-par sdud-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo, vol. 65, zha, p. 92b1-2。

1. 聲聞成聖的見道位的定義

部派佛教中說一切有部將見道位發展得淋漓盡致⁷⁸，而大乘佛教教理的基礎很大部分接受說一切有部的傳承⁷⁹。在說一切有部中《俱舍論》以及《阿毘達磨大毘婆沙論》對見道位有相似的定義，如《俱舍論》云：

前十五見道，見未曾見故。⁸⁰

《大毘婆沙論》云：

以見道是未曾得道。⁸¹

兩者都把「見道」定義為「見未曾見」。因為在見道之前行者對四聖諦的觀想還未離開名言，所以無法直接明瞭地見實諦。只有在見道生起時，行者才能清晰瞭然地如親眼看到四聖諦。這種經驗是從來未曾有，所以說「見未曾見」。大乘針對這樣的定義，亦把成就空性稱為見所未見，變成大乘的見道位。見道後的菩薩便被稱為聖者了。

菩薩道上成就空性並不等於涅槃。大乘經典的修空即是修空、無相、無願三昧。當此三昧圓滿時，便是成就空性。而圓滿修空並非涅槃，如《大般若波羅蜜多經·第三分》：

善現當知！是菩薩摩訶薩爾時雖學三解脫門入出自在，而於實際未即作證，乃至無上正等菩提因行功德未善圓滿不證實際及餘功德，若得無上正等菩提乃可證得。善現當知！是菩薩摩訶薩爾時雖於諸餘功德修未圓滿，而但於空三摩地門修已圓滿。⁸²

此段說明菩薩即使圓滿空三昧，也不等於證實際。雖然如此，菩薩修空圓滿時能生起智慧，就像聲聞見道時，生起無漏慧一般。在《般若波羅蜜經》〈初分〉、

⁷⁸ 參 Lambert Schmithausen, "Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus," in *Transzendenzenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils – Das Problem in indischer und christlicher Tradition* (Arbeitsdokumentation eines Symposiums), hrg. Gerhard Oberhammer (Wien: Publications of the De Nobili Research Library, 1978), p. 102-107。

⁷⁹ 大乘的經藏源自說一切有部，見 Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, trans. Sara Webb-Boin (Louvain: Institut Orientaliste de Louvain, 1988), p. 152。

⁸⁰ 分別見世親造，玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，見《大正藏》，第 29 冊，頁 122a24；梵文見 P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, vol. VI, p. 352.22。

⁸¹ 玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》，第 27 冊，頁 21a3-4。

⁸² 見玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，見同前註，第 7 冊，頁 648a7-13。

〈第二分〉和〈第三分〉以及《十地經》都描述菩薩修空成就時，與聲聞相等的智慧生起，或比擬聲聞四諦的現在眼前，菩薩三三昧也這樣地現在前：

善現！若菩薩摩訶薩欲得無上正等菩提，應自起證預流果智而不證實際得預流果，……應自起證一來、不還、阿羅漢果智而不證實際得一來、不還、阿羅漢果……。⁸³

玄奘翻譯「自起證」，意義不易懂。《大智度論》對這段是如下的翻譯：

自生須陀洹果證智而不證實際……斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，亦是。⁸⁴

這段的「須陀洹」即預流果，也是聲聞道的初果。雖然《大智度論》相對「起」的地方譯成「生」，但是此句究竟是說「生起已證須陀洹果的智慧」還是「生起能證須陀洹果的智慧」，意義並非很清楚，因為鳩摩羅什把整個複合詞「須陀洹果證」毫無分析地翻出。而梵文的內容是說：「自己生起能證預流果的智慧，但是不證實際。」⁸⁵這使這段經文變得很清楚，意思是說明菩薩修空成就時，生起與預流果、一來果、不還果、阿羅漢果等同樣的智慧，但是不像他們，不會證這些果位。這也就是說，菩薩雖不證實際，但是有如現觀的智慧生起。既然如此，菩薩修空圓滿時，照樣有「見所未見」的經驗，與聲聞的從凡轉聖的過程相似，因此，也可稱作「證悟」或「入聖位」了。

《十地經》雖不說菩薩生起聲聞的智慧，但是它說空解脫門、無相解脫門、無願解脫門現在前：

菩薩以是十種行相觀諸緣起，由以無我、無壽命者、無數取趣自性空寂。離作者受者觀緣起故，空解脫門而現在前。即此菩薩彼諸有支自性滅故，究竟解脫現證住故，無少法相後生起者，由是無相解脫門而現在前。又此菩薩如是趣入空無相已，無餘願求，唯除大悲為先導故，成熟有情，由是無願解脫門而現在前。⁸⁶

⁸³ 見同前註，第 6 冊，頁 659a14-21；第 7 冊，頁 259c27-260a4、624b22-27，後二處譯文小異。

⁸⁴ 見同前註，第 25 冊，頁 568b27-c1。

⁸⁵ 見 Takayasu Kimura ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā "IV"*, p. 139.16: ātmanā ca strotaāpattiḥ phalaśakṣātkriyāyai jñānam utpādayati na ca bhūtaakoṭiḥ śakṣātkaroti ...。引文係筆者所逸譯。

⁸⁶ 見尸羅達摩譯：《十地經》，頁 553c24-554a2。

經文「現在前」，正如「證悟」的標準描述，但是梵文只是「生起」(ajāta)⁸⁷。漢譯是將其對經文的解讀加入翻譯中，因為三三昧的生起等於空性、無相、無願的現在眼前。也等於空性智慧的獲得。這種智慧是前所未曾有，所以也可稱作「證悟」或「入聖位」。就如《瑜伽師地論·菩薩地》這麼說：

當知此中空、無願、無相住及滅盡定住。是名聖住。⁸⁸

如此這般，菩薩也有證悟，也入聖，不再是凡夫，也不低於聲聞的聖眾。但是大乘的入聖不是由證悟傳統的涅槃，而是三三昧修行的圓滿。因此，利用傳統對「證悟」的定義，大乘也一樣有證悟，不過大乘的證悟空性已與聲聞的證悟涅槃分割開來。

2. 聲聞尚未斷盡有為能成聖的例子

聲聞得到四聖諦現觀的智慧就立刻證涅槃。然而菩薩道把智慧的生起與涅槃的證悟分開，所以雖證而不入涅槃。但只證而不入涅槃在聲聞道是不可能的。即使聲聞只證得初果，即預流果(=須陀洹)，最慢也在七世內獲得涅槃，解脫輪迴。菩薩證空後，卻還能無量劫留在世間，累集善根，原因是把聲聞四順決擇分(即煖、頂、忍、世第一法)或須陀洹的七世無限地拉長。菩薩以什麼方式能夠這樣無限延長證悟與涅槃之間的時間是以下要說明的。

在傳統修行道中聲聞即使只獲得四順決擇分，還未證得涅槃，也已有智慧生起。四順決擇分亦被稱作四善根，是現觀四聖諦的前兆。說一切有部的《大毘婆沙論》認為此四順決擇分雖屬於世俗智，但是也得名現觀，因其性質非常明瞭。

問：何等世俗智亦名智遍知？答：除勝解作意相應世俗智，餘聞思修觀自、共相。諸世俗智極明了者，亦得名現觀，亦名智遍知。聞所成慧者，如觀十八界自、共相等。思所成慧者，如持息念、四念住等。修所成慧者，如煖、頂、忍、世第一法等。此及無漏慧俱名智遍知。⁸⁹

《俱舍論》詮釋四順決擇分時，也說抉擇是確定和通達(niścito vedhā)，而且能分辨苦等四諦：

所謂四順決擇分是什麼意思？〔答：〕有兩個層面：「抉擇」就是確定

⁸⁷ 見 Johannes Rahder ed., *Daśabhūmikāsūtra*, p. 52.4-11: śūnyatāvimokṣamukham ajātaṃ bhavati ... ānimittavimokṣamukham ajātaṃ bhavati ... apraṇihitavimokṣamukham ajātaṃ bhavati。

⁸⁸ 見彌勒說，玄奘譯：《瑜伽師地論》，頁 499b4-5。

⁸⁹ 見玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，頁 175b2-8。

[和] 通達，它也是聖道。因為以它能斷疑，並且以它能分辨諸諦：「這是苦乃至這是道」。道的「順分」指見道的一分。⁹⁰

雖然四順決擇分還未見道，但是已能稱為「現觀」，因為順決擇分已在解脫的門檻，所以其智慧明瞭以及確定，不輸於見道的智慧。還未到見道位意謂尚未證實際。雖未證實際，但有現觀似的智慧，這解釋為什麼菩薩尚未證實際，也能生起智慧，而且不輸於聲聞乘的原因。

根據說一切有部，前二煖和頂還有從證悟涅槃的目標退墮的可能，而後二忍和世第一法卻是不動 (acala)，沒有退墮的可能。說一切有部所謂退墮是指從二乘轉成菩薩⁹¹。證得前二順決擇分的聲聞仍可放棄證涅槃，而退修菩薩道。說一切有部甚至認為即使到了頂位，還可以轉種性，如聲聞轉獨覺或菩薩，獨覺轉聲聞或菩薩等的可能⁹²。這說明菩薩也可以證此二順決擇分，至少到了煖和頂還不一定是聲聞種性。換句話說，菩薩在煖、頂位不但能擁有如聲聞的智慧，而且不一定成聲聞。

聲聞生起現觀的智慧便解脫，而菩薩生起智慧後，還能留住世間，主要在於有沒有保留一些有為或不完全盡漏的差別。菩薩之所以能保留一些有為，或不盡漏，理由是菩薩修大悲心，又有般若波羅蜜。如經文：「彼修大悲、般若波羅蜜善權方便。」⁹³此兩種方便能防止菩薩漏盡證涅槃⁹⁴。

菩薩若能保留一些有為或不完全盡漏，便能將以上所說的四順決擇分延長至無量劫。除此之外，見道位也可以無限地延長。聲聞第一次見道後，也有沒有斷盡煩惱的聖人，所以才有預流果、一還、不還等的差別。若是如此，只要菩薩不盡

⁹⁰ 由於漢譯不易懂，引文係筆者依據梵文所譯，見 P. Pradhan ed., *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, p. 346. 3-5: nirvedhabhāgīyānīti ko 'rthaḥ/ vidhavibhāge/ niścito vedhā nirvedha āryamārgas tena vicikitsāprahāṇāt satyānām ca vibhajanād idaṃ duḥkham ayaṃ yāvat mārga iti/ tasya bhāgo darśanamārgaikadeśaḥ。玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》：「依何義建立順決擇分名？決謂決斷，擇謂簡擇。決斷簡擇謂諸聖道，以諸聖道能斷疑故，及能分別四諦相故。分謂分段。此言意顯所順唯是見道一分。」（見頁 120a18-21）

⁹¹ 參 Leon Hurvitz, "The Abhidharma on the 'Four Aids to Penetration'," in *Buddhist Thought and Asian Civilization: Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*, ed. Leslie S. Kawamura and Keith Scott (California: Dharma Publishing, 1977), p. 62-63。

⁹² 關於說一切有部認為煖、頂位可轉種性的說法，參 *Ibid.*, p. 60, 73-74, 89, n. 24。

⁹³ 見竺法護譯：《大寶積經·淨居天子會》，頁 90b10-11。

⁹⁴ 大乘的方便除了慈悲心之外，還有般若波羅蜜的智慧，參 Jan A. de Breet, "The Concept Upāyakaūśalya in The *Aṣṭasāhasrikā Prajāpāramitā*," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36 (1992): 210-211。

漏，則不妨證實際。因此，在較後的《兩萬五千頌般若波羅蜜經》，菩薩不再說不證，而是證了不住，如：

須菩提白佛言：「世尊！何因緣故，不住是中？」佛言：「二因緣故，不住是中。何等二？一者諸道果性空、無住處，亦無所用法，亦無住者。二者不以少事爲足，作是念：『我不應不得須陀洹果，我必應當得須陀洹果，我但不應是中住。乃至辟支佛道，我不應不得，我必應當得，我但不應是中住……。』」⁹⁵

這時的菩薩很肯定要獲得聲聞果位，只是不住涅槃。這說法應是受了後來複雜的聲聞道系統的影響。根據部派的聲聞道，即使聲聞見道後，也須修道來滅盡剩餘的煩惱。可見生起現觀的智慧，不一定能滅盡煩惱。原因是見道所斷的是由邪見而來的煩惱，而長久所經薰習的深沉的貪戀和執著能妨礙聲聞證涅槃，需要修道來斷除⁹⁶。菩薩的悲心就是一種執著，因爲欲願解脫衆生的苦本身就是對衆生的執著，所以能防止菩薩證涅槃。菩薩的般若波羅蜜智慧也能令菩薩看不到可證的涅槃⁹⁷，所以也防止他入涅槃。爲了強化菩薩在修空時，能不證涅槃的理智和意願，各大乘經典教導菩薩各種技巧。這些技巧，也就是所謂的「方便」，以聲聞證涅槃的經驗爲出發點。這包含兩方面：一、在意志和知覺上；二、在感情上。前者即空慧（即不見涅槃的智慧）的訓練。後者則是菩薩立下的願力，此包括悲心以及不證空兩種願力⁹⁸。以這兩種方便，菩薩能將四順決擇分以及見道位延長，直至圓滿一切功德後，才取證。後期的《般若波羅蜜經》不再說不證，而強調「不住」，即因爲擁有對衆生的悲心。菩薩心若不住於涅槃，正如須陀洹尚有煩惱，即使見道，也不會入涅槃。

大乘經典爲了說明菩薩比聲聞殊勝，所以也說菩薩證實際以及成聖。不過這種說法有兩個不同的意思：一、菩薩證的實際位於聲聞世間道的煖等順決擇分；二、菩薩證聲聞道的實際。雖然前者菩薩證實際還在聲聞世間道的煖等順決擇分，但是難免以證悟實際爲最了義，與原本大乘佛教認爲實際對菩薩無功用的看

⁹⁵ 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，見《大正藏》，第8冊，頁408a10-16。

⁹⁶ 見道以及修道所斷的煩惱可參 James B. Apple, *Stairway to Nirvāṇa: A Study of the Twenty Saṃghas Based on the Works of Tsong Kha Pa*, pp. 76, 78。

⁹⁷ 有關菩薩「不見可證的涅槃」的智慧參本文第二節相關部分。

⁹⁸ 有關菩薩修空前所立的願見 Yoke Meei Choong, *Zum Problem der Leerheit (śūnyatā) in der Prajñāpāramitā* (Frankfurt: Peter Lang Verlag, 2006), pp. 66-67, 77。而菩薩在修空時的訓練，可參見 Choong, pp. 76, 80, 88。

法成矛盾⁹⁹。至於後者大乘模擬在見道位尚未斷盡漏的聲聞，則與原本強調「不證實際」的說法不同。雖然兩者對於菩薩不入涅槃的主張上一致，但是原本菩薩修空的方法不可跨入無為，但是後來菩薩卻以無為（=涅槃）為修空的理想。

五、結論

本來菩薩能不能成佛決定於修空時，證或不證實際，而證或不證實際は對世間與涅槃之間有無取捨，或有無分別；後來能不能成佛則決定於有無慈悲的問題。這樣的演變將菩薩異於聲聞的地方從最初的無住、無所得的智慧移向後來的對眾生的慈悲。由於這樣的演變，大乘經典中出現的「證悟」有很多不同的用法：傳統實際的證悟、涅槃門檻前的證悟等。因此，在解讀大乘經典有關證悟的內容時，須分辨是哪一種的證悟。

大乘佛教從開始勸菩薩不可證實際，漸漸演變到後來也說菩薩證實際，主要環繞在如何平衡兩種相互形成張力的思想，第一、有為能令菩薩成佛，而無為障礙菩薩道；第二、聲聞的無為是出世，是無漏，是聖，而菩薩的有為是世間，是有漏，是凡夫。最初，菩薩道繼承聲聞道的修行理論，但為了不同的目標而作了改變。聲聞證悟涅槃能令漏盡，成就阿羅漢，但菩薩為了堅持成佛，不半途落入聲聞，所以菩薩修空時，不可如聲聞一樣證實際。隨著聲聞乘後來開展出階次複雜且理論完善的修行道時，菩薩道也吸收聲聞道的理論，發展出菩薩如聲聞能證實際，而照樣不落入聲聞的說法。主要依據是後來的聲聞道也不是一次證悟便能砍斷一切煩惱，這正符合菩薩保留一些有為的需求。根據最初的修行道，聲聞第一次見道證悟實際時，即使還沒斷盡煩惱，最多七世也會漏盡入涅槃，所以菩薩絕對不可證實際，因為菩薩需要無量劫長久的時間來修習善根。後來，菩薩道一方面以悲心模擬聲聞行者對世間尚有的貪著，而另一方面以不分別世間與涅槃的智慧比擬他們對涅槃沒有足夠的希求心，能令菩薩無量劫不入涅槃。所以只要有悲心和智慧為方便，不再迴避證悟實際。因此，雖證而不落入聲聞。大乘佛教如此的演變雖然沒有改變菩薩要成佛不入涅槃的主張，但是卻把「實際」在菩薩道的角色改觀了。「實際」本來會障礙菩薩成佛，後來變成是菩薩所應證的對象。若不參考早期大乘的說法，很容易令人誤解菩薩也以實際作為修空的理想。

⁹⁹ 見註 19。

菩薩應不應證實際？

——從大乘經典看證悟觀念的轉變

宗玉嫩

初期與中後期的大乘經典對於菩薩應不應證實際（=證涅槃）的看法並不一致。多數初期大乘佛教勸告菩薩在定中修空時，還未成佛前不可證實際。因為成佛需歷經無數長久的菩薩行持來累集無量的功德，而證實際便永離生死輪迴，再也沒有機會圓滿功德而成佛了。

後來隨著聲聞乘開展出階次複雜且理論完善的修行道時，菩薩道也吸收聲聞道的理論，出現菩薩證實際也能成佛的說法。這種說法與早期菩薩不應證實際的觀念形成矛盾。早期證實際即是證涅槃，而後來只要有悲心，或不住於空，證實際也不會墮入聲聞道。這些不同的觀點是菩薩道模擬聲聞道發展的結果。有時它也透露大乘修空觀念上的改變。

大乘佛教如此的演變雖然沒有改變菩薩要成佛不入涅槃的主張，但是卻把「實際」在菩薩道的角色改變了。「實際」本來會障礙菩薩成佛，後來變成是菩薩所應證的對象。若不參考早期大乘的說法，很容易令人誤解菩薩也以實際作為修空的理想。

關鍵詞：證空 涅槃 修空 聲聞道 菩薩道

To Realize or Not to Realize the Supreme Truth: A Change of the Conception of Realization

CHOONG Yoke Meei

A matter of concern for the Bodhisattva in most of the early *Mahāyāna sūtras* is that he should not realize the supreme truth (= *nirvāṇa*) in the practice of emptiness until he attains Buddhahood. The reason is that a Bodhisattva has to accumulate immeasurable *kalpas* of merits in order to attain Buddhahood. Realizing the supreme truth ends the circle of existence and thus deprives the Bodhisattva of the chance of attaining Buddhahood.

Alongside the development of the *Śrāvaka*-path into a comprehensive hierarchy with highly advanced theory, the Bodhisattva-path adopted the assertion that the Bodhisattva can attain Buddhahood even after having realized the supreme truth. This contradicts the early statement of not realizing the supreme truth until attaining Buddhahood. In the earlier *sūtras* “realization of the supreme truth” means “attainment of *nirvāṇa*,” but in the later texts, they may not be identified with each other. In some later texts, it is even implied that realization of the supreme truth poses no danger of falling into the *Śrāvaka*-path as long as the Bodhisattva has loving kindness or is skillful enough not to abide in emptiness.

This divergence of opinion about realizing the supreme truth in the Bodhisattva-path is a result of the competition with the *Śrāvaka*-path. In some cases it reveals a change of the idea of the practice of emptiness. Though with this change the Bodhisattva is still told not to realize *nirvāṇa* in order to attain Buddhahood, realization of the supreme truth has become the ideal purpose of the practice of emptiness.

Keywords: realization *nirvāṇa* emptiness *Śrāvaka*-path Bodhisattva-path

徵引書目

- 尸羅達摩譯：《十地經》，收入《大正新脩大藏經》第 10 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 支婁迦讖譯：《道行般若經》，收入《大正新脩大藏經》第 8 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- _____：《阿閼佛國經》，收入《大正新脩大藏經》第 11 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，收入《大正新脩大藏經》第 5-7 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- _____：《說無垢稱經》，收入《大正新脩大藏經》第 14 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- _____：《阿毘達磨大毗婆沙論》，收入《大正新脩大藏經》第 27 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 世親造，玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1988 年。
- _____：《空之探究》，臺北：正聞出版社，1992 年。
- 佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第 9 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，收入《大正新脩大藏經》第 2 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 宗玉嫩：〈「菩提心」用語成形前後的涵義探究——以《般若波羅蜜經》前二品為主〉，《法鼓佛學學報》第 2 期，2008 年，頁 1-39。
- 法護等譯：《大乘菩薩藏正法經》，收入《大正新脩大藏經》第 11 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 竺法護譯：《寶女所問經》，收入《大正新脩大藏經》第 13 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 梅迺文：〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》第 9 期，1996 年 7 月，頁 49-64。
- 菩提流支譯：《法集經》，收入《大正新脩大藏經》第 17 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 菩提流志等譯：《大寶積經》，收入《大正新脩大藏經》第 11 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，收入《大正新脩大藏經》第 8 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- _____：《小品般若波羅蜜經》，收入《大正新脩大藏經》第 8 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- _____：《妙法蓮華經》，收入《大正新脩大藏經》第 9 冊，東京：大正一切經刊行會，

1924-1934 年。

- _____：《維摩詰所說經》，收入《大正新脩大藏經》第 14 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 僧伽婆羅譯：《大乘十法經》，收入《大正新脩大藏經》第 11 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 僧祐：《出三藏記集》，收入《大正新脩大藏經》第 55 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 曇無讖譯：《大方等大集經》，收入《大正新脩大藏經》第 13 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 龍樹造，鳩摩羅什譯：《大智度論》，收入《大正新脩大藏經》第 25 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- _____，自在比丘釋，〔隋〕達摩笈多譯：《菩提資糧論》，收入《大正新脩大藏經》第 32 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 彌勒說，玄奘譯：《瑜伽師地論》，收入《大正新脩大藏經》第 30 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，收入《大正新脩大藏經》第 1 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 水野弘元等編：《佛典解題事典》，東京：春秋社，1983 年。
- Apple, James B. *Stairway to Nirvāṇa: A Study of the Twenty Saṃghas Based on the Works of Tsong Kha Pa*. New York: State University of New York, 2008.
- Conze, Edward. *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: The Reiyukai (2nd Ed. revised and enlarged), 1978.
- _____. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1994.
- de Breet, Jan A. "The Concept Upāyakaūśalya in the *Aṣṭasāhasrikā Prajāpāramitā*," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36 (1992): 203-216.
- Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- Hurvitz, Leon. "The Abhidharma on the 'Four Aids to Penetration'." In *Buddhist Thought and Asian Civilization: Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*. Ed. Leslie S. Kawamura and Keith Scott. California: Dharma Publishing, 1977.
- Lamotte, Étienne. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, Sara Webb-Boin trans. from the French. Louvain: Institut Orientaliste de Louvain, 1988.
- Mäll, Linnart. *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and Other Essays*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.
- Nakamura, Hajime. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- _____. *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. trl. and ed. Paul Groner. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

- Nattier, Jan. *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, 2008.
- Streng, Frederick J. "Realization of Param Bhūtakoṭi (Ultimate Reality Limit) in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*." In *Philosophy East and West* 32.1 (Jan. 1982): 91-98.
- Vetter, Tilmann. "A Comparison between the Mysticism of the Older *Prajñā-pāramitā* Literature and the Mysticism of the *Mūla-Madhyamaka-Kārikās* of Nāgārjuna," *Studies of Mysticism in Honour of the 1150th Anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam*. *Acta Indologica* VI (1984): 495-512.
- Wynne, Alexander. *The Origin of Buddhist Meditation*. London and New York: Routledge, 2007.
- Choong, Yoke Meei. *Zum Problem der Leerheit (śūnyatā) in der Prajñāpāramitā*. Frankfurt: Peter Lang Verlag, 2006.
- Schmithausen, Lambert. "Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus," in *Transzendenzenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils – Das Problem in indischer und christlicher Tradition* (Arbeitsdokumentation eines Symposiums), hrg. Gerhard Oberhammer. Wien: Publications of the De Nobili Research Library, 1978.
- Walleser, M. *The Prajñā-pāramitā: die Vollkommenheit der Erkenntnis nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen*. Göttingen-Leipzig: Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1914.
- 蔣忠新編：《民族文化圖書館藏梵文《妙法年華經》寫本》，北京：中國社會科學出版社，1988年。
- Dutt, Nalinaksha ed. *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā – edited with critical notes and introduction*. London: Luzac & Co., 1934.
- Karashima, Seishi and Noriyuki Kudo eds. *The Kāśyapaparivarta: Romanized Text and Facsimiles*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002.
- Kimura, Takayasu ed. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā "IV"*. Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing Co., 1990.
- Pradhan, P. ed. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (Tibetan Sanskrit Work Series Vol. VIII). Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975.
- Rahder, Johannes ed. *Daśabhūmikāsūtra*. Leuven: J. B. ISTAS, 1926.
- Vira, Raghu, Lokesh Chandra and Edward Conze eds. *Gilgit Buddhist Manuscripts: Revised and Enlarged Compact Facsimile Edition*, 2 ed, vol.1-3, Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.150, Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.
- Wogihara, U. ed. *Abhisamayālamkāraḥ Prajñāpāramitāvyākhyā: The Work of Haribhadra, Together with the text Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973 (1st ed. 1932).
- _____ ed. *Abhidharmakośavyākhyā by Yasomitra*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.
- _____ ed. *Bodhisattvabhūmi*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971.

- Davids, Rhys ed. *Majjhima-Nikāya*. Contd. Robert Chalmers and V. Trenckner. London: Pali Text Society, 1977-1979.
- Feer, M. Léon ed. *Samyutta-Nikāya*. Oxford: Pali Text Society, 1975-1991.
- Morris, Richard ed. *Aṅguttara Nikāya*. contd. E. Hardy. London: Pali Text Society, 1958-1976.
- Oldenberg, Hermann ed. *Vinaya Piṭakam*. Oxford: Pali Text Society, 1993.
- Taylor, Arnold C. ed. *Paṭisambhidāmagga*. London: Pali Text Society, 1979.
- Warren, Henry Clarke ed. *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950.
- Woods, J. H, D. Kosambi, and I. B. Horner eds. *Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā)*. London: Pali Text Society, 1933-1938.
- Mañjuśrīgarbha el. trans. 'phags-pa chos yang-dag-par sdud-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo, in *bKar 'gyur Sde-dge*, vol. 65. New York: Tibetan Buddhist Resource Center, 2002.

