

《大智度論》所引述之「阿毘曇菩薩義」與 《大毘婆沙論》「菩薩義」之比對研究

釋長慈

福嚴佛學院講師

摘要

《大智度論》卷 4〈釋初品中菩薩〉中廣引《阿毘曇》的菩薩教理，此中所引述之「阿毘曇菩薩義」與現存唐譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176-178 關於菩薩的內容相當。然在詳細比對二者後，筆者發現彼此間在「論述的結構次第」、「說明的主題」及「各論題的主張說明」上有很大的差異。根據《大智度論》的陳述，此處所引述之有部菩薩義似乎與《大毘婆沙論》的關係很密切；然若其資料來源是《大毘婆沙論》，何以二者會有如此大的差異？此是本文所關心之問題。值得注意的是，《大智度論》所引《阿毘曇》菩薩義中關於菩薩所行之「波羅蜜」德目，正是檀、尸羅、羶提、毘梨耶、禪、般若之六波羅蜜，這即是《大毘婆沙論》所說「外國師」的主張，而此與說一切有部正宗所主張之「四波羅蜜」有所不同。透過詳細地比對研究，筆者認為《大智度論》論主所引述的有部菩薩義可能出於《大毘婆沙論》以外的著作，從其所主張之波羅蜜的角度來看，這些菩薩義的內容很可能是西方論師的看法。

關鍵詞：阿毘曇菩薩義、迦旃延尼子弟子輩、阿毘曇鞞婆沙菩薩品

【目次】

一、前言

二、《毘婆沙論》之集成與傳譯過程概述

三、《阿毘曇》菩薩義的比對

(一) 名為菩薩的條件

(二) 關於何時修三十二相

(三) 關於「阿僧祇」的量度

(四) 三阿僧祇之修道歷程

(五) 種三十二相之業及處所

(六) 關於三十二相於何相初種

(七) 關於三十二相為一思種或多思種與一福德之量

(八) 關於成就三十二相的時間

(九) 關於六波羅蜜

(十) 關於菩薩生兜率天

(十一) 關於菩薩下生前作四種觀察

(十二) 關於菩薩末後身從天上下生人間

(十三) 關於菩薩正慧入母胎

(十四) 關於菩薩出胎及三十二相具足

(十五) 出家修行而成就無上道

四、結說

附錄

一、前言

關於聲聞經論的菩薩義，保存較多論述的，可見於唐譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176–178。無獨有偶，《大智度論》卷 4〈釋初品中菩薩〉中所廣引之《阿毘曇》的菩薩教理，與現存唐譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176–178 關於菩薩義的內容相當。Lamotte 在其《大智度論》法文譯註中認為，《大智度論》此處所述之《阿毘曇》菩薩義，其資料來源是《大毘婆沙論》。¹然而在詳細比對二者後，筆者發現彼此間在「論述的結構次第」、「說明的主題」及「各論題的主張說明」上有很多的差異。關於《大智度論》此處所述之《阿毘曇》菩薩義的資料來源，《大智度論》論主在引述有部菩薩觀之前說到：「阿毘曇 (Abhidharma) 中，迦旃延尼子 (Katyāyanīputra) ²弟子輩言……。」³意即此段文字以下的內容是迦旃延尼子之弟子的主張；此外，在同卷卷末中亦說到：「《阿毘曇鞞婆沙》〈菩薩品〉中如是說。」⁴另一方面，現存的《大毘婆沙論》是迦旃延尼子之後的論師（「迦旃延尼子弟子輩」）所造，是解釋迦旃延尼子《發智論》之釋論，論中也有一段長達一卷多的內容在探討自部所主張的菩薩義，似乎這就是「《阿毘曇鞞婆沙》〈菩薩品〉」這一文字敘述所指涉的內容。由此看來，此處所引述之有部菩薩義與《大毘婆沙論》的關係很密切。然若其資料來源是《大毘婆沙論》，何以二者會有如此大的差異？此是本文所關心之問題。

值得注意的是，在現存唐譯《大毘婆沙論》中關於菩薩所行之「波羅蜜」部分，論中只有說一切有部所主張的四波羅蜜有較多的描述，對於論中所提及之外國師的六波羅蜜多之主張，只有簡單一句：「外國師說：『有六波羅蜜多，謂於前四加忍、靜慮。』」對應於《大智度論》所引《阿毘曇》的菩薩義中關於菩薩所行之「波羅蜜」內容，正是以六波羅蜜作為論述。如此看來，《大

* 此文為印順文教基金會 2007 年度「進修獎助金」得獎論文，在此要感謝印順文教基金會同意此文刊登於《福嚴佛學研究》，同時亦要感謝兩位評審老師的評論意見，讓論文的品質得以更為提昇，改正筆者文中的諸多缺失。文中若尚有任何錯誤，責任歸屬筆者。

¹ 參見 Lamotte. 1994. *Le traité de la grande vertu de sagesse*. tome I. p. 245, n. 1。

² 此中的迦旃延尼子即現存之《發智論》的作者，而《發智論》為說一切有部的根本論，在說一切有部中，這是被推尊為佛說的。論題眾多，幾乎網羅了當時阿毘達磨的一切論題。（參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 172）

³ 《大智度論》卷 4，大正 25，86c4–5。

⁴ 《大智度論》卷 4，大正 25，92a28。

智度論》所引《阿毘曇》的菩薩義很可能即是《大毘婆沙論》所說「外國師」的主張，而這也補足了現存《大毘婆沙論》中在這方面的不足。然若真是如此，何以二者的內容有許多高度相似之處？

本文將分二大部分來進行探討，首先是關於《毘婆沙論》之編輯與傳譯過程概述，其後是依現存唐譯《大毘婆沙論》及《大智度論》所引《阿毘曇》菩薩義作詳細的比對，透過詳細的比對及整理，期望能對有部菩薩觀有更深刻全面的了解。

二、《毘婆沙論》之集成與傳譯過程概述⁵

在前言中筆者提到《大智度論》所引《阿毘曇》的菩薩義與現存唐譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176–178 關於菩薩義的內容相當，與《大毘婆沙論》的關係很密切，因此在進行比對之前，筆者在此先概述《大毘婆沙論》之編輯與傳譯過程等相關問題，以利後面之比對結果的解讀。

《大毘婆沙論》根據評家的主張與立場，可以說是迦溼彌羅 (Kaśmīra) 論師所集成的，是解說《發智論》的注釋書，與《發智論》合稱「阿毘曇身及義」⁶。此論的集成時間，大約是在佛滅六百年這段時間 (西元 150 年前後)⁷，其編集的地點，相關文獻一致地指向迦溼彌羅。⁸

在《大毘婆沙論》編集以前，《發智論》早已有了不同的誦本。根據論中的陳述，如修行者「見道位」之「正性離生」一語，不同的誦本或作「正性決定」，或作「正性如理」等。這其中，世友、妙音等對此一不同的讀法亦有不同的意見與詮釋，而這也可以看出《發智論》已有諸多論師為其作解釋。

⁵ 本小節之概述，筆者主要參考印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書中第五章「《發智論》與《大毘婆沙論》」之內容 (pp. 172–244)。此外亦參考周柔含之〈《婆沙論》三譯本及其成立〉一文中之相關論述。

⁶ 「阿毘曇身及義」之陳述見於《大智度論》卷 2，大正 25，70b8。然在《大智度論》中並未明確表示所指為何。印順法師將「阿毘曇身及義」之陳述配對《發智論》(身)與《大毘婆沙論》(義)，為一合理之見解。參見參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 204。

⁷ 關於《大毘婆沙論》成立的年代，古代文獻記載中有種種的異說。依印順法師的推測，其成立年代在迦膩色迦王後，龍樹以前。其他相關之推論，可參見周柔含 (2008)，〈《婆沙論》三譯本及其成立〉，pp. 30–32。

⁸ 相關之論證，參見印順法師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 212–214。

這在《大毘婆沙論》中，有著許多明確的文證。⁹現存的《大毘婆沙論》，就其體例來看，是博採眾說所成，如論中經常提及「西方尊者」、「西方諸師」、「西方沙門」、「西方師」；「外國諸師」、「迦溼彌羅國外諸師」；「健馱羅國諸論師」等異於「迦溼彌羅國諸師」之不同陣營者的主張。¹⁰除此之外，有些地方甚至明確指出論師的名字，如尊者世友、尊者妙音、脇尊者等。依印順法師的研究，迦溼彌羅國以外之諸論師的研究成果早為毘婆沙師所引用，並且大部分為《大毘婆沙論》正義而融合於《大毘婆沙論》中；換言之，《大毘婆沙論》的廣大論義，並非迦溼彌羅一系的業績，而是說一切有部之阿毘達磨論師的全體成果，迦溼彌羅論師只是從自系的立場加以抉擇論定而已。¹¹此外，關於迦溼彌羅國以外之諸論師對《發智論》的態度，他們同樣也研究《發智論》，並對《發智論》作解說。這其中，他們並非全盤接受《發智論》的主張，在某些議題上亦有不同意《發智論》的主張而提出修正之見解。

印順法師指出，在《大毘婆沙論》中，迦溼彌羅國以外之諸論師的主張多數是阿毘達磨的舊義，如西方、外國師所立的法數，一般來說會比迦溼彌羅師的說法為多。印順法師認為，這表示了西方師義的初起性，是還雜而未精之階段；而毘婆沙師則是抉擇而陶練諸說後的新義。¹²此外，從西方學系的異義來說，可以發現其寬容的態度與自由的精神，並與大乘佛教有某種程度上的共同傾向。¹³

關於《大毘婆沙論》的編集者，道安在〈鞞婆沙序〉曾提到：

有三羅漢：一名尸陀槃尼，二名達悉，三名鞞羅尼。撰毘婆沙，廣引聖證，言輒據古，釋阿毘曇焉。其所引據，皆是大士真人，佛印印者

⁹ 有關「正性離生」、「正性決定」或「正性如理」的不同傳誦情形，參見 CBETA 2020.Q1, T27, no. 1545, p. 13a2-14a1。

¹⁰ 迦溼彌羅以外的阿毘達磨者，在《大毘婆沙論》中，有「西方尊者」、「西方諸師」、「西方沙門」、「西方師」；「外國諸師」、「迦溼彌羅國外諸師」；「健馱羅國諸論師」。這三類，依名字來說，健陀羅師，當然指健馱羅（Gandhāra）的論師。西方師，指迦溼彌羅以西，健陀羅、睹貨羅（Tukhāra）、摩盧（Maru）等地的論師。外國師，似乎意義更廣，不單是西方，也可通於迦溼彌羅的南方與東方。這三者雖有一些差別，然大概的說，這三者是沒有嚴格界別的，是以健馱羅為中心，迦溼彌羅以外的西方師。以上之陳述，參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 305-306。

¹¹ 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 309。

¹² 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 310-311

¹³ 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 311-313

也。達悉迷而近煩，鞞羅要而近略，尸陀最折中焉。¹⁴

從引文的內容可知，西元四世紀中，道安法師當時得知《毘婆沙論》，共有三本：略本、折中本與廣本。印順法師認為，這三本可理解為初編本與修訂本——鞞羅尼初編，尸陀槃尼增訂，達悉再增補，而成為略、中、廣之三本。

從道安在〈鞞婆沙序〉中所說，可知《大毘婆沙論》，是集錄當時古德們在法義上的見解。印順法師指出，論中出現「作義者說」、「評曰」或「於此義中復有分別」等之詞句，可視為是編輯者或增訂者針對所探討的論義，提出自己的見解而作成定論的標誌性詞句。另一方面，對於所列舉的古傳或今說，有些並不加以評論。

關於論題中之「鞞婆沙」或「毘婆沙」(vibhāṣā)，其字面義是「廣說」、「種種說」的意思，為注釋書的一類，或者作為注釋之通稱。印順法師認為，此論原本之名稱應為《阿毘達磨毘婆沙論》，唐譯本名為《大毘婆沙論》，是比對其他的毘婆沙論後，由於此文本最為廣長，因而加一「大」字。¹⁵《大毘婆沙論》之漢譯本，全部的或部分的，前後共有三譯。此中，就文義上來說，以唐譯《阿毘達磨大毘婆沙論》為詳備，此譯為玄奘於顯慶元年到四年（西元 656–659）在長安譯出，共二百卷。

《鞞婆沙論》是僧伽跋澄在長安所譯，經僧伽提婆在洛陽譯改而成為定本，時間約為西元 389 或 390 年。¹⁶對於現存十四卷的《鞞婆沙論》，一向看作單譯，印順法師認為，此論是《大毘婆沙論》的部分譯出，只是簡略些。¹⁷

¹⁴ 《出三藏記集》卷 10〈鞞婆沙序〉，大正 55，73b21–25。

¹⁵ 參見印順法師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 205。

¹⁶ 此一時間為印順法師所提出的推斷（參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 206）。根據《出三藏記集》的記載，僧伽提婆譯改而成為定本的時間，似乎並不大明確。在說明僧伽提婆在洛陽譯改《鞞婆沙》、《三法度論》等內容之後，《出三藏記集》接著說：「以太元十六年，請譯《阿毘曇心》及《三法度》等經。」（《出三藏記集》卷 13，CBETA 2020.Q1, T55, no. 2145, p. 99c17-18）此中提及「太元十六年」，此即公元 391 年。印順法師應是以此來推估《鞞婆沙》譯改成為定本的大概時間。

¹⁷ 周柔含（2008：23）認為：「現存的《鞞婆沙論》不單僅只是《婆沙論》的略本，而且是《婆沙論》「四十二章十門」中「十門」所釋義對象——「四十二章」的部分。」在該文的結論（周柔含 2008：38）中，陳述的文字似有些不同：「現存的《鞞婆沙論》並不是《婆沙論》的略本，而是《婆沙論》〈四十二章十門〉中「十門」所釋義的法——「四十二章」的部分。」二處所說，第一處似乎認為：《鞞婆沙論》是《婆沙論》的略本，進一步指出所包含的只是《婆沙論》中關於解釋「四十二章」這部分的內容。但結論中則否定「《鞞婆沙論》是《婆沙論》的略本」這一概念。看起來應是有一處的陳述文字有誤。在該文

關於《阿毘曇毘婆沙論》的譯出，時間是在晉安帝乙丑到丁卯年（西元 425–427）間，道泰與浮陀跋摩在涼州譯出，共一百卷。當時涼國新敗，國土動亂，論文散失了四十卷。現存六十卷，僅為八犍度中前三犍度的廣說。

印順法師（1992：226–228）指出，《大毘婆沙論》集成以後，不止一次地經過改編，增補，修正。比對現存的譯本，到處可見。如「雜蘊」之「世第一法納息」，《發智論》初這樣說：

云何世第一法？

答：若心心所為等無間入正性離生，是謂世第一法。

有作是說：若五根為等無間入正性離生，是謂世第一法。¹⁸

關於「云何世第一法？」《發智論》中有二個答案，涼譯《阿毘曇毘婆沙論》也分為兩段：一、先引問答中的第一說，次解說。二、先引問答中的第二說，次解「有作是說」為：1.舊阿毘曇人，2.犢子部，3.持誦修多羅者，並列舉曇無多羅（法救），佛陀提婆（覺天 Buddhadeva）的說法。這樣的編排方式，印順法師認為這意謂著法救與覺天，都是「持誦修多羅者」，即持經師。唐譯是：先總列二文，次解「有作是說」為，順序為：1.舊阿毘達磨論師，2.經部說，3.犢子部說，4.法救與覺天說。關於二論陳述方式的差異，試列表如下：

涼譯《毘婆沙論》卷 1 大正 28, 5b9–6b19	唐譯《毘婆沙論》卷 2 大正 27, 7b26–9a3
<p>【《發智論》】 云何世第一法？ 答曰：於諸心心數法次第得正決定，是名世第一法。</p>	<p>【《發智論》】 云何世第一法？ 答：若心心所法為等無間入正性離生。是謂世第一法。</p>

之 p. 26，周柔含指出：

假設把現存的《毘婆沙論》當作是《婆沙論》的「早期版」之一的話，那麼被後人修改訂正、添增的《大毘婆沙論》則是「廣釋版」，《鞞婆沙論》就很有可能是「四十二章十門」的「收錄流通版」。只是，持誦者僧伽跋澄僅記得「四十二章十門」中十門所釋義的法——四十二章之部分。

依這段文字的說明，她認為《鞞婆沙論》並非是全本，而只是某一版本之全本的部分摘錄。就這段陳述說明來說，她認為《鞞婆沙論》是《婆沙論》的略本。

¹⁸ 《阿毘達磨發智論》卷 1，大正 26，918a10–14。

<p>問曰：已能得正決定，當能得正決定，復是世第一法不？ 答曰：亦是。……</p> <p>【《發智論》】 或有說者：於諸五根次第得正決定，是名世第一法。</p> <p>問曰：誰作此說？ 答曰：舊阿毘曇人說。……。 或有說者：「犢子部說。……。」 或有說者：「誦持修多羅者說言五根是世第一法。 尊者達摩多羅說曰：……。 尊者佛陀提婆說曰：……。 ……</p>	<p>有作是說：「若五根為等無間入正性離生。是謂世第一法。」</p> <p>問：誰作此說。？ 答：是舊阿毘達磨者說。…… 或說：此是經部所說。謂經部師…… 有說：此是犢子部宗。</p> <p>尊者法救作如是言：……。 尊者覺天作如是說：……。 ……</p>
--	--

上述引文中，唐譯本的編排上有了重大的改變，即將法救與覺天與經部師分開。依印順法師的考究，法救與覺天，屬於說一切有部中的經師，因此他認為涼譯的編排方式是對的。這是改編的實例。

關於修改的例子，如眼界彼同分，涼譯《毘婆沙論》卷 38 云：

外國法師作如是說：彼分眼有四種。……罽賓沙門說：彼分眼有五種。¹⁹

唐譯《大毘婆沙論》卷 71 則有些改變，如云：

彼同分者，此諸師說有四種。……外國諸師說有五種。……舊外國師同此國說，舊此國師同外國說。²⁰

¹⁹ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 38，大正 28，280a5-13。

²⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71，大正 27，368a23-b2。

據此之比對，透露出涼譯所呈現的是早期不同學派論師原本的主張；而唐譯所顯現的是依後代論師加以修正後的結果。

從以上的概述中可知，關於《發智論》的解釋，除了現存所見的《毘婆沙論》之外，尚有其他阿毘達磨論師的見解，乃至有可能是成書的作品，然因沒有傳譯至漢地，因此只能於《毘婆沙論》中見到所引述的零星片斷。此外，在流傳中，《毘婆沙論》也經過多次地改編，增補，修正，而所集成的《毘婆沙論》亦有初、中、廣本之不同，並由不同的編輯者所編輯而成。

以上是關於《毘婆沙論》之集成與傳譯過程之概述，在下一小節中，筆者將依《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義的段落次第，分成十五個段落來進行一一的比對探討。

三、《阿毘曇》菩薩義的比對

(一) 名為菩薩的條件

關於《阿毘曇》菩薩義的比對，首先是名為菩薩的條件。《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義中，首先是問及「何名菩薩？」，接著即舉出六種名為菩薩的條件；對應到《大毘婆沙論》，嚴格地說，名為菩薩的條件只有一說，而此中的唯一說並非是《婆沙》本身的内容，而是引自於《發智論》的引文。試比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，86c5-16	《大毘婆沙論》中之菩薩義 卷 176，大正 27，886c27-28
何名菩薩？	【引《發智論》】齊何名菩薩？
1. 自覺復能覺他，是名菩薩。	
2. 必當作佛，是名菩薩。	
3. 菩提名漏盡人智慧，是人從智慧生，智慧人所護， 智慧人所養故，是名菩薩。	
4. 又言：發阿鞞跋致心，從是已後名菩薩。	
5. 又言：若離五法得五法，是名菩薩。何謂五法？	

<p>(1)離三惡道，常生天上、人間； (2)離貧窮、下賤，常得尊貴； (3)離非男法，常得男子身； (4)離諸形殘缺陋，諸根具足； (5)離捨憙忘，常憶宿命，得是宿命智慧， 常離一切惡法，遠離惡人，常求道法， 攝取弟子。 如是名為菩薩。</p>	
<p>6.又言：從種三十二相業已來，是名菩薩。</p>	<p>答：齊能造作增長相異熟業。</p>

《大毘婆沙論》中的唯一說：「齊能造作增長相異熟業。」與《大智度論》所引《阿毘曇》中六說的第 6 說：「從種三十二相業已來，是名菩薩。」相對應。雖然在《大毘婆沙論》關於菩薩的條件只有一說，但在《大毘婆沙論》接下來的論述，說明何以「齊能造作增長相異熟業」才名為菩薩的理由中，有些內容可對應到《大智度論》所引《阿毘曇》六說中的第 2、4、5 說，引文如下：

問：若諸有情發阿耨多羅三藐三菩提心，能不退轉，從此便應說為菩薩，何故乃至造作增長相異熟業方名菩薩耶？

答：若於菩提決定及趣決定，乃名真實菩薩。從初發心乃至未修妙相業來，雖於菩提決定，而趣未決定，未得名為真實菩薩；要至修習妙相業時，乃於菩提決定，趣亦決定。是故齊此方名菩薩。復次，修妙相業時，若人、若天共識知彼是菩薩，故名真菩薩。未修妙相業時，唯天所知，是故未得名真菩薩。

復次，修妙相業時，捨五劣事，得五勝事。

一、捨諸惡趣，恒生善趣。

二、捨下劣家，恒生貴家。

三、捨非男身，恒得男身。

四、捨不具根，恒具諸根。

五、捨有忘失念，恒得自性生念。

由此得名真實菩薩。

未修妙相業時與此相違，是故不名真實菩薩。²¹

²¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176，大正 27，886c28-887a15。

此段引文一開頭的設問中提到「諸有情發阿耨多羅三藐三菩提心，能不退轉，從此便應說為菩薩」的主張，此相當於第4說：「發阿鞞跋致心，從是已後名菩薩。」此中的「發阿鞞跋致心」，即是「發不退轉（阿鞞跋致）的『菩提心』」，也即是「發菩提心而能不退轉」。於回答的理由中：「於菩提決定及趣決定，乃名真實菩薩。」對應到第2說：

「必當作佛，是名菩薩。」於菩提決定」即是「必當作佛」之意。而「修妙相業時，捨五劣事，得五勝事。……」對應於第5說。如此綜合上述引文的內容，則《大智度論》所引《阿毘曇》菩薩條件之六說中有四說出現在《大毘婆沙論》中，試再比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義	《大毘婆沙論》中之對應內容
何名菩薩？	【引《發智論》】齊何名菩薩？
1.自覺復能覺他，是名菩薩。	
2.必當作佛，是名菩薩。	答：……於菩提決定及趣決定，乃名真實菩薩。……
3.菩提名漏盡人智慧，是人從智慧生，智慧人所護，智慧人所養故，是名菩薩。	
4.又言：發阿鞞跋致心，從是已後名菩薩。	問：……諸有情發阿耨多羅三藐三菩提心，能不退轉，從此便應說為菩薩……
5.又言：若離五法得五法，是名菩薩。 何謂五法？ (1)離三惡道，常生天上、人間； (2)離貧窮、下賤，常得尊貴； (3)離非男法，常得男子身； (4)離諸形殘缺陋，諸根具足； (5)離捨慧忘，常憶宿命，得是宿命智慧，常離一切惡法，遠離惡人，常求道法，攝取弟子。 如是名為菩薩。	修妙相業時，捨五劣事，得五勝事。 一、捨諸惡趣，恒生善趣。 二、捨下劣家，恒生貴家。 三、捨非男身，恒得男身。 四、捨不具根，恒具諸根。 五、捨有忘失念，恒得自性生念。 由此得名真實菩薩。 未修妙相業時與此相違，是故不名真實菩薩。
6.又言：從種三十二相業已來，是名菩薩。	【引《發智論》】 答：齊能造作增長相異熟業。

從比對的表格中可看出《大智度論》所引《阿毘曇》菩薩條件之六說中的第 1 說及第 3 說在《大毘婆沙論》中沒有相對應的內容。由以上所比對整理的情形來看，現存的《大毘婆沙論》對菩薩的條件似乎已有了重新的抉擇及補充說明。彼此的差異，試列舉說明如下：

- 一、《大智度論》所引《阿毘曇》菩薩條件的第 4 說「**發阿鞞跋致心**，從是已後名菩薩」。在現存的《大毘婆沙論》中已不再被認定是名為菩薩的條件，並提出三項理由說明只具備「發阿鞞跋致心」還不足以名為菩薩。從《大毘婆沙論》抉擇此說意義來看，這應暗示了有部中先前已存在著這樣的主張。
- 二、《大智度論》所引《阿毘曇》菩薩條件之第 2 說提到「必當作佛，是名菩薩」。對此，《大毘婆沙論》又作了補充而說：「於菩提決定及趣決定，乃名真實菩薩。」此中的「菩提決定」相當於第 2 說的「必當作佛」，而「趣決定」則是對第 2 說的條件補充，而這一補充條件又更提高名為菩薩的門檻。
- 三、第 4 說提到「離五法得五法」，這一內容與《大毘婆沙論》「捨五劣事，得五勝事」。完全一致，但原先是名為菩薩的條件之一，而在《大毘婆沙論》中只是在百劫修相好時的勝功得。
- 四、第 1 說與第 3 說在《大毘婆沙論》中已不在被提及，或許這意味著在唐譯《婆沙》編輯的時代，此二說可能已不再為編輯者所知。亦或者意味著編輯者認為此二說不值一提，也不值得評論。
- 五、《大智度論》所引《阿毘曇》菩薩條件之六說中的第 6 說對應於《大毘婆沙論》所引《發智論》的主張：「從種三十二相業已來，是名菩薩」。此一主張可說是有部正宗的主張，因為接下來的種種論述即與三十二相業有關。

(二) 關於何時修三十二相

在說明完名為菩薩的條件之後，接著下來是說明何時種三十二相業因緣的問題。如云：

問曰：何時種三十二相業因緣？

答曰：過三阿僧祇劫，然後種三十二相業因緣。²²

此一關於何時種三十二相業因緣的問答，在《大毘婆沙論》中並無完全相對應的文，相同意趣的內容出現在說明《發智論》何故作此菩薩論的第二個理由中，如云：

【引《發智論》】齊何名菩薩？乃至廣說。

問：何故作此論？

答：……復次，為斷實非菩薩起菩薩增上慢故而作斯論。……顯雖經於三無數劫具修種種難行苦行，若未修習妙相業者，猶未應言：「我是菩薩」，況彼極劣增上慢者！

是故菩薩乃至初無數劫滿時，雖具修種種難行苦行，而未能決定自知作佛。

第二無數劫滿時，雖能決定自知作佛，而猶未敢發無畏言：「我當作佛！」

第三無數劫滿已，修妙相業時，亦決定知：「我當作佛！」亦發無畏師子吼言：「我當作佛！」²³

在有部的論書中，一致地認為三無數劫滿已，又百劫的時間方修妙相業，因此菩薩修業的時間為三阿僧祇劫又百劫；不過在巴利文獻，一般均認為四阿僧祇劫又十萬劫。²⁴

（三）關於「阿僧祇」的度量

接著下來是關於「阿僧祇」的數目大小。《大智度論》所引《阿毘曇》中「阿僧祇」的大小只有一說，其內容如下：

問曰：幾時名阿僧祇（Asamkhyeya）？

答曰：天人中能知算數者（gaṇaka），極數不復能知，是名一阿僧祇。

²² 《大智度論》卷4，大正25，86c16-18。

²³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷176，大正27，886c9-27。

²⁴ 參見 I. LAMOTTE. 1994. *Le traité de la grande vertu de sagesse*. tome I. p. 246, n. 3。

如：

一一名二， $(1+1=2)$

二二名四， $(2\times 2=4)$

三三名九， $(3\times 3=9)$

十十名百， $(10\times 10=10^2)$

十百名千， $(10\times 10^2=10^3)$

十千名萬， $(10\times 10^3=10^4)$

千萬名億 (koti)， $(10^3\times 10^4=10^7)$

千萬億 (koti) 名那由他 (nayuta)， $(10^7\times 10^7=10^{14})$

千萬那由他 (nayuta) 名頻婆 (bimbara)， $(10^7\times 10^{14}=10^{21})$

千萬頻婆 (bimbara) 名迦他 (gata)， $(10^7\times 10^{21}=10^{28})$

過迦他 (gata) 名阿僧祇 (asamkhyeya)。

如是數三阿僧祇：若行一阿僧祇滿，行第二阿僧祇；第二阿僧祇滿，行第三阿僧祇。譬如算數法，算一乃至算百，百算竟，還至一。如是菩薩一阿僧祇過，還從一起。²⁵

此中所定義的「阿僧祇」並非是一個固定的數目，如引文中所說的「極數不復能知，是名一阿僧祇」，這是超過一巨大的數目字（「極數」）之後「天人中能知算數者」已不能知的數目，此即名為「阿僧祇」，而此一巨大數目為 10^{28} ，名為「迦他」。此一關於「阿僧祇」數量大小的探討，《大毘婆沙論》中共有七家的說法（見【附錄】），七說都與上述引文的說法不同，其中前三家是依數量來定義「阿僧祇」的大小，其「極數」分別為 10^{22} 、 10^{137} 、 10^{51} ，以第一家較接近上述引文之說法；第四家是以舍利子尊者依第四靜慮，起宿住隨念智通所能緣取過去世的時量名為一「劫阿僧企耶量」，不過《婆沙》評家並不認同；²⁶第五家是「依一施行分別三劫阿僧企耶量。」；第六家是「依所逢事佛，分別三劫阿僧企耶量」；第七家提出三類阿僧企耶：「一、劫阿僧企耶。二、生阿僧企耶。三、妙行阿僧企耶。」而菩薩是由此三種阿僧企耶證無上覺，不過《婆沙》評家亦不認同此說²⁷。

²⁵ 《大智度論》卷 4，大正 25，86c18-87a7。

²⁶ 對於此說，評家認為：「彼不應作是說！以劫阿僧企耶量非舍利子等宿住智境故。此中或說三劫阿僧企耶量皆是舍利子宿住智境故，不應言齊彼智所及劫為一劫阿僧企耶。」（《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177，大正 27，891b16-19。）

²⁷ 評家對此說的評論為：「此不應理！如實義者，此中但說經三劫阿僧企耶修行圓滿。」（《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177，大正 27，892a15-16。）

(四) 三阿僧祇之修道歷程

在定義完「阿僧祇」的量度之後，接著是簡要說明菩薩在三阿僧祇中，於一一阿僧祇的修行成果及依所逢之佛來定義各阿僧祇之起迄時間點。內容如下：

初阿僧祇中，心不自知我當作佛[或]不作佛；二阿僧祇中，心雖能知我必作佛，而口不稱我當作佛；三阿僧祇中，心了了自知得作佛，口自發言，無所畏難：「我於來世當作佛。」²⁸

釋迦文佛從過去釋迦文佛，到剌那尸棄佛，為初阿僧祇；是中菩薩永離女人身。

從剌那尸棄佛至燃燈佛，為二阿僧祇；是中菩薩七枚青蓮華供養燃燈佛，敷鹿皮衣，布髮掩泥，是時燃燈佛便授其記：「汝當來世作佛名釋迦牟尼。」

從燃燈佛至毘婆尸佛，為第三阿僧祇。

若過三阿僧祇劫，是時菩薩種三十二相業因緣。²⁹

第一段是說明於一一阿僧祇的修行成果，在《大毘婆沙論》中亦有同樣的內容，但並非如《大智度論》所引《阿毘曇》，單獨成一段落。此一內容是在一開始說明「何故作此論」時的第二個理由中被提到，今比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87a7-11	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 176，大正 27，886c12-27
	【《發智論》】齊何名菩薩？乃至廣說。 問：何故作此論？
<u>初</u> 阿僧祇 ^中 ，心不自知我當作佛[或]不作佛； <u>二</u> 阿僧祇 ^中 ，心雖能知我必作佛，而口	答：……復次，為斷實非菩薩起菩薩增上慢故而作斯論。…… 是故菩薩乃至 <u>初</u> 無數劫 ^滿 時，雖具修種種難行苦行，而未能決定自知作佛。

²⁸ 《大智度論》卷 4，大正 25，87a7-12。

²⁹ 《大智度論》卷 4，大正 25，87a12-19。

<p>不稱我當作佛； 三阿僧祇中，心了了自知得作佛，口自發言，無所畏難：「我於來世當作佛。」</p>	<p>第二無數劫滿時，雖能決定自知作佛，而猶未敢發無畏言：「我當作佛！」 第三無數劫已，修妙相業時，亦決定知：「我當作佛！」亦發無畏師子吼言：「我當作佛！」</p>
--	---

從上述表格中關於菩薩在三阿僧祇的修行成果之內容，可說是完全一致，不過在《大智度論》所引《阿毘曇》的「**初阿僧祇**中」、「**二阿僧祇**中」、「**三阿僧祇**中」在《大毘婆沙論》中作「**初無數劫**滿」、「**第二無數劫**滿」、「**第三無數劫**滿」，二者似乎有些微妙的不同，前者的文字似乎是指一一阿僧祇的歷程之中，而後者是指各阿僧祇（「無數劫」）滿的時候。然而，考察漢語之「中（ㄓㄨㄥˋ）」字在羅什翻譯《大智度論》的年代以前的用法，其中亦有「滿」的意思。³⁰因此二者的說法也可能完全相同。

關於其後依所逢事那些佛來定義阿僧祇的這一部分，在《大毘婆沙論》中亦非單獨成段，而是在定義「劫阿僧企耶」的第三說中被提及，試將二者文字比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義卷 4，大正 25，87a12-19	《大毘婆沙論》中之對應內容卷 177，大正 27890c14-892a9
	問：此劫阿僧企耶量云何可知？
<p>釋迦文佛從過去釋迦文佛，到刺那尸棄佛，為初阿僧祇；是中菩薩永離女人身。</p>	<p>答：…… 有說：「依所逢事，佛分別三劫阿僧企耶量。謂過去久遠人壽百歲時，有佛名釋迦牟尼出現於世…… 從彼佛發是願後，乃至逢事實髻如來，是名初劫阿僧企耶滿。</p>
從刺那尸棄佛至燃燈佛，為二阿僧祇；	從此以後，乃至逢事然燈如來，是名

³⁰ 《漢語大詞典》（一），p. 579 之「中（ㄓㄨㄥˋ）」的第 5 個義項指「中」有「滿」的意思，如云：「中（ㄓㄨㄥˋ）：……5. 滿。《史記·秦始皇本紀》：『上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈不得休息。』張守節正義：『言表牋奏請，秤取一石，日夜有程期，不滿不休息。』《漢書·匈奴傳上》：『願漢所輸匈奴繒絮米糲，令其量中，必善美而已。』顏師古注：『中，猶滿也。量中者，滿其數也。』」

是中菩薩七枚青蓮華供養燃燈佛，敷鹿皮衣，布髮掩泥，是時燃燈佛便授其記：「汝當來世作佛名釋迦牟尼。」	第二劫阿僧企耶滿。
從燃燈佛至毘婆尸佛，為第三阿僧祇。	復從此後，乃至逢事勝觀如來，是名第三劫阿僧企耶滿。
若過三阿僧祇劫，是時菩薩種三十二相業因緣。	此後復經九十一劫修妙相業，至逢事迦葉波佛時方得圓滿。

從上述表格的比對來看，三阿僧祇劫中所逢事的佛完全一致，第一阿僧祇初的「釋迦文」即「釋迦牟尼」(Śākyamuni)；第二阿僧祇劫初的「剌那尸棄佛」即「寶髻 (Ratnaśikhin) 如來」，「剌那尸棄」即 Ratnaśikhin 的音譯；第三阿僧祇劫初的「燃燈佛」即「然燈 (Dīpaṃkara) 如來」；第三阿僧祇劫最後所逢事的「毘婆尸佛」即「勝觀 (Vipaśyin) 如來」，「毘婆尸」即 Vipaśyin 的音譯。

在這一段內容裡，《大智度論》所引《阿毘曇》於第一、第二阿僧祇劫逢事諸佛的敘述又多了一些內容。在第一阿僧祇劫的一段，內容又多說了「是中菩薩永離女人身」，言下之意即菩薩於第一阿僧劫之中，恆得男身而永離女人身。³¹這段內容在《大毘婆沙論》中是沒有的。在先前談到名為菩薩的條件中，《大智度論》所引《阿毘曇》的第 5 說也有相同的說法，如云：

若離五法得五法，是名菩薩。何謂五法？……離非男法，常得男子身……如是名為菩薩。³²

此一「離五法得五法」說法在《大毘婆沙論》中是視為菩薩在三大阿僧祇劫後百劫條相好（三十二相）時才具足的功德，因此在第一阿僧劫逢事諸佛一段後無「是中菩薩永離女人身」的內容。若有，則前後矛盾。而在《大智度

³¹ 關於「是中菩薩永離女人身」的解讀，「是中」即「第一阿僧祇劫之中」，即菩薩於第一阿僧祇劫之中便永離女身。依《瑜伽師地論》卷 38（大正 30，500a24-25）中的傳說：「一切菩薩於過第一無數劫時已捨女身。」另外，《菩薩地持經》卷 3（大正 30，902b25）作「菩薩於初阿僧祇劫已捨女身」，意即第一無數劫滿時，已經捨去女身。換言之，即在第一無數劫之中就捨去了女身。

³² 《大智度論》卷 4，大正 25，86c9-15。

論》所引《阿毘曇》中，「離五法得五法」是名為菩薩之條件的六個不同說法中的一說，各說彼此之間是獨立的。假設《大智度論》所引《阿毘曇》這一段一一劫所逢事諸佛的內容是先前六家所共許，則前後對應起來可說明「離五法得五法」中的「離非男法，常得男子身」的功德是在第一阿僧祇劫中具足。若所得的「五法」是同時具足者，則第 5 說所主張的菩薩，在時間上是在第一阿僧祇劫中名為菩薩，這比第 6 說認為在第三大阿僧祇劫滿後，百劫修相好（三十二相）時才名為菩薩的主張更早了二阿僧祇劫以上。

在第二阿僧祇劫逢事諸佛一段，《大智度論》所引《阿毘曇》多了燃燈佛授記的內容。依現存《大毘婆沙論》，毘婆沙師對於本生（或本事）中之傳說，是採取批評而會通的態度，如云：

然燈佛本事當云何通？答：此不必須通！所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說。諸傳所說，或然、不然。³³

因此，現存《大毘婆沙論》在第二阿僧祇劫逢事諸佛一段並無燃燈佛授記的內容。這一有一無的現象，或許反映出早期的《毘婆沙論》對本生（或本事）中之傳說尚抱持著相信的態度，而後面在談到六波羅蜜何時滿的問題時，更是以諸多本生（或本事）來加以說明，不像現存《大毘婆沙論》中毘婆沙師的態度。

（五）種三十二相之業及處所

《大智度論》所引之《阿毘曇》接著下來的內容是關於三十二相之業及處所等問題之探討。首先是三十二相業何處種的說明，與《大毘婆沙論》之比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87a19-24	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，887c8-13
問曰：三十二相業，何處可種？	問：相異熟業何處起耶？
答曰：欲界中，非色〔界〕、無色界；	答：在欲界，非餘界；
於欲界五道，在人道中種；	在人趣，非餘趣；
於四天下，閻浮提中種；	在瞻部洲，非餘洲。

³³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 183，大正 27，916b24-27。

於男子身種，非女人；	依何身起者，依男身起，非女身等。
佛出世時種，佛不出世不得種；	於何時起者，佛出世時，非無佛世。
緣佛身種，緣餘不得種。	緣何境起者，現前緣佛[而]起勝思願，不緣餘境。

由對應的表格來看，二者在文字的說明方式上雖稍有不同，不過說明的次第及主張完全一致，即只有「欲界人道中，閻浮提之男身」能種，並且要在佛出世時緣佛身才行。

其次是關於身、口、意三業何業是三十二相業因緣的問題，二者之文字比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87a24-26	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 176，大正 27，887b23-26
問曰：是三十二相業因緣，於身業、口業、意業，何業種？	問：相異熟業以何為自性？為身業？為語業？為意業耶？
答曰：1.意業種，非身、口業。何以故？是意業利故。	答：2.有說：「唯意業為自性，非身、語業。所以者何？此業猛利，身、語業鈍故。」
	1.三業為自性，然意業增上。

關於身、口、意三業何業是三十二相業因緣的問題，二文的問法有些不同。在《大智度論》所引《阿毘曇》中，問題是「三十二相業因緣，於三業中是何業種？」而《大毘婆沙論》是問「相異熟業是以何業為自性？」，問法在文字上雖有不同，而意趣上可說是一致。所謂相異熟業的自性即是種三十二相之業的主體，其意趣可理解為三業中的何種業是感得三十二相的主體。在回答的主張部分，《大智度論》所引《阿毘曇》只有一說，即意業；而《大毘婆沙論》有二說，與《大智度論》所引《阿毘曇》主張一致的是第二說。

三十二相業既是意業種，意業中又有六識，則六識中是意識種或是前五識種？《大智度論》所引《阿毘曇》接下來即進一步探討此一問題，《大毘婆沙論》中同樣有相對應的文，今比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義卷 4，大正 25，87a26-29	《大毘婆沙論》中之對應內容卷 176，大正 27，887b26-29
問曰：意業有六識，是三十二相業，為是意識種？是五識種？	問：相異熟業為在意地？為五識身耶？
答曰：是意識，非五識。何以故？五識不能分別，以是故意識種。	答：在意地，非五識身。所以者何？此業有分別，要觀察已行；五識無分別，隨境界力起故。

從比對的內容來看，二文在問題的問法上有些不同，不過意趣可說是相同的，即三十二相是意識業所成或是前五識業所成的問題。在回答的部分，同樣都認為是「意識業」能種此三十二相。其理由之中，《大智度論》所引《阿毘曇》只簡略說「五識不能分別」，因此是意識種。而在現存《大毘婆沙論》中較詳細地說明此能種三十二相的意業必須要能分別，並且在觀察已後要起思願行，如先前所說：「緣何境起者，現前緣佛[而]起勝思願，……。」

綜合上述三段三十二相業之分別的比對，現存《大毘婆沙論》除了有些增廣的敘述外，相對應的內容可說完全一致。³⁴

（六）關於三十二相於何相初種

在三十二相之業及處所等問題之探討後，《大智度論》所引之《阿毘曇》接著探討三十二相何相先種的問題，在《大毘婆沙論》同樣有相對應之內容，³⁵今比對如下：

³⁴ 關於三十二相業的諸門分別，除了上述三項問答之外，現存《大毘婆沙論》中尚多了「相異熟業為加行得？為離染得？為生得耶？」與「異熟業為聞所成？思所成？修所成耶？」之探討。內容如下：

問：相異熟業為加行得？為離染得？為生得耶？

答：◎唯加行得，非離染得，非生得。所以者何？此業必在三無數劫，修諸波羅蜜多，圓滿身中加行功用、作意後而得故。

◎有說：「此業加行得亦生得，但非離染得。」

問：相異熟業為聞所成？思所成？修所成耶？

答：◎唯思所成，非聞，非修。所以者何？此業勝故，非聞所成；欲界繫故，非修所成。

◎有說：「此業通聞、思所成，但非修所成。」（大正 27，887b29-c8）

³⁵ 《大毘婆沙論》此段內容是在探討「三十二相為一思所引或多思所引」的討論之後，《大智度論》所引之《阿毘曇》則是在「三十二相為一思所引或多思所引」的討論之前，二

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87a29–b5	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，888a1–5
問曰：何相初種？	問：菩薩所起三十二思於諸相中先引何相？
答曰：1.有人言：「 <u>足安立相先種</u> 。何以故？先安立，然後能種餘相。」	答：1.有說：「 <u>先引足下平滿善住相</u> 後引餘相，先安其足後乃餘故。」
2.有人言：「 <u>紺青眼相初種</u> ，得此眼相，大慈觀眾生。」	2.有說：「 <u>先引目紺青相</u> ，先以慈眼觀世間故。」
3.「此兩語雖有是語，不必爾也。若相因緣和合時，便是初種，何必安立足為初。」	3.如是說者：「此則不定，隨此相緣合則引此相。」

從比對的結果來看，與先前之論題一樣，二者在問題的問法上有所不同，但問題的意趣可說是一樣的，即「三十二相何相先種」的問題。在回答部分，亦呈現非常一致的情形，二者同樣都有三說，三說的次第、內容亦完全相同。值得注意的是，三說中的第三說是《大毘婆沙論》評家的主張，《大智度論》所引《阿毘曇》亦完全依評家評論的語氣呈現為第三說。

（七）關於三十二相為一思種或多思種與一福德之量

先前已探討過三十二相唯意識業種，在此則進一步要說明是一思種或多思種的問題。對於此一問題，《大智度論》所引《阿毘曇》中只有一個答案，比對《大毘婆沙論》與此相當的部分，內容有了相當多的增廣，試比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87b5–b7	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，887c13–29
問曰：一思種？為多思種？	問：三十二大丈夫相為一思所引？為多思耶？若爾何失？ ◎若一思所引者， ※云何少業能引多果？ ※《施設論》說復云何通？ 如說：「如是類業能感足下

者在論題的次第上恰好相反。

	<p>平滿善住相，乃至如是類業能感頂上烏瑟膩沙相。」 ◎若多思所引者，云何一眾同分不分分別引耶？</p>
<p>答曰：1.三十二思種三十二相，一一思種一一相，一一相百福德莊嚴。</p>	<p>答：3.如是說者：「三十二思引三十二大丈夫相，一一復以多業圓滿。」</p>
	<p>1.有說：「一思所引。」 問：云何少業能感多果？ 答：先以一思牽引，後以多思圓滿，是故無過。譬如畫師先以一色作摸，後填眾彩。 問：《施設論》說復云何通？ 答：彼論說圓滿業，不說牽引業，故無過。然三十二大丈夫相是眾同分圓滿業果，非眾同分牽引業果。</p>
	<p>2.有說：「多思所引。」 問：云何一眾同分不分分別引耶？ 答：爾時菩薩能一注心於一所依、所緣、行相[而]有多思轉。於中，有思能感足下平滿善住相，乃至有思能感頂上烏瑟膩沙相。</p>

從一開始的「問」，《大毘婆沙論》就增多了不少內容。其問題的形式是以「雙刀式」的難問方式來問，即不論回答一思或多思都有過失，須進一步地通難。在回答的部分，《大毘婆沙論》共有三說，其中的第三說與《大智度論》所引《阿毘曇》中的答案相合，即「三十二思種三十二相，其中是一一思種一一相，且一一相有百福德來莊嚴成就。」而此第三說亦是《婆沙》評家的主張。

關於其中的「百福德」，《大智度論》所引《阿毘曇》接著討探此中一福

德之量。關於一福德之量，《大智度論》所引《阿毘曇》中共有七說，比對於現存之《大毘婆沙論》，共有九說³⁶，其中有七說與《大智度論》所引《阿毘曇》的七說相對應，今比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87b7-b24	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，889c25-890a29
問曰：幾許名一福德 ³⁷ ？	問：如是百福，一一量云何？
答曰：1.有人言：「有業報轉輪聖王，於四天下受福樂，得自在，是名一福德。如是百福成一相。」	答：1.有說：「若業能感轉輪王位，於四大洲自在而轉，是一福量。」
2.復有人言：「作釋提桓因，於二天中得自在，是名一福。」	2.有說：「若業能感天帝釋位，於二天眾自在而轉，是一福量。」
3.復有人言：「作他化自在天王，於欲界中得自在，是名一福。」	3.有說：「若業能感他化自在天王位，於一切欲界天眾自在而（890a）轉，是一福量。」
4.復有人言：「除補處菩薩，餘一切眾生所得福報，是名一福。」	7.有說：「除近佛地菩薩，餘一切有情所有能感富樂果業是一福量。」
5.復有人言：「天地劫盡，一切眾生共福德故，三千大千世界報立，是名一福。」	6.有說：「世界成時，一切有情業增上力能感三千大千世界，是一福量。」
6.復有人言：「是福不可量，不 ³⁸ 可以譬喻知。」	8.有說：「此中一一福量應以喻顯。」

³⁶ Lamotte 教授在 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 251, n. 1* 中提到：「關於『幾許名一福德』之問題，有多種說法：……《大毘婆沙論》說有十一種……。」然嚴格說來應只有九家的說法（如關於「一福量」之比對表格中所示。）。筆者推測 Lamotte 教授之所以算成十一個，應是將第 5 說底下問答中的「有說」與「如是說者」各算一說，因此九加二等於十一說。然這樣的算法恐怕是不正確的，第 5 說底下問答中的「有說」與「如是說者」只是針對有人質疑「梵王請佛時是欲界繫無覆無記心，云何名福？」的回應，並非是「多少名為一福量？」的答案。因此，Lamotte 教授說「《大毘婆沙論》說有十一種」，這應是是對《大毘婆沙論》文脈結構的誤讀。

³⁷ 關於「幾許名一福德」之問題，有多種說法：《大智度論》此處列出七種；《大毘婆沙論》說有九種（大正 27，889c）；《俱舍論》僅列出三種（大正 29，95a14-18）；《順正理論》則有五種。（大正 29，591a）

³⁸ 印順法師之標點本（p. 143）中，認為此「不」字為衍字，應刪。

<p>(1)如三千大千世界一切眾生，皆盲無目，有一人能治令差，是為一福。</p> <p>(2)一切人皆被毒藥，一人能治令差；</p> <p>(3)一切人應死，一人能救之令脫；</p> <p>(4)一切人破戒，破正見，一人能教令得淨戒、正見；如是等為一福。」</p>	<p>(1)假使一切有情皆悉生盲，有一有情以大方便令俱得眼，彼有情福是一福量。</p> <p>(2)復次，假使一切有情皆飲毒藥，悶亂將死，有一有情令皆除毒，心得醒悟，彼有情福是一福量。</p> <p>(3)復次，假使一切有情皆被縛錄，臨當斷命，有一有情俱令解脫，一時得命，彼有情福是一福量。</p> <p>(4)復次，假使一切有情壞戒、壞見，有一有情能令俱時戒、見具足，彼有情福是一福量。」</p>
<p>7.復有人言：「是福不可量，不可譬喻。是菩薩入第三阿僧祇中，心思大行種是三十二相因緣。以是故，是福無能量，唯佛能知。」</p>	<p>9.評曰：「如是所說皆是淳淨意樂，方便讚美菩薩福量，然皆未得其實。如實義者，菩薩所起一一福量無量無邊，以菩薩三無數劫積集圓滿諸波羅蜜多已，所引思願極廣大故，唯佛能知，非餘所測。」</p>
	<p>4.有說：「若業能感大梵天王位，於初靜慮及欲界天眾自在而轉，是一福量。」</p>
	<p>5.有說：「娑訶世界主大梵天王勸請如來轉法輪福是一福量。」</p> <p>問：彼請佛時是欲界繫無覆無記心，云何名福？</p> <p>答：◎有說：「彼住梵世欲來請時，先起如是善心：</p>

	<p>『我當為諸有情作大饒益[而]請佛轉法輪。』爾時，即名得彼梵福。」</p> <p>此不應理！所以者何，非未作時已成就故。</p> <p>◎如是說者：「彼請佛已，還至梵宮後，世尊轉法輪時，地神先唱，如是展轉，聲徹梵宮，梵王聞已，歡喜自慶，發淳淨心而生隨喜，爾時乃名成就此福。」</p>
--	---

《大毘婆沙論》中的九說，對應於《大智度論》所引《阿毘曇》的七說，分別為第 1、2、3、7、6、8、9 說，第 4、5 說則無對應，可能是後期所增廣的說法。在相對應的七說中，前三說與《大智度論》所引《阿毘曇》次第相合，後四說的次第則不相一致。《大智度論》所引《阿毘曇》中的第七說所對應的《大毘婆沙論》中之第 9 說是評家的主張，二者的次第同為最後一說，依現存《大毘婆沙論》的體例，評家的看法皆排在諸說的最後而作為每一論題的標準答案。此中值得注意的是，第 4、5 說雖是後期所增廣的說法，但在諸說的編排次第上，後出的並不一定在後。另外，從〈(六)關於三十二相何相初種〉開始，《大毘婆沙論》中評家的主張就已出現在《大智度論》所引的《阿毘曇》中，但都沒有「評曰」、「如是說者」、「應作是說」等字眼，只是如諸說一般地作「復有人言」，甚至連「復有人言」也沒有。

(八) 關於成就三十二相的時間

接著下來是關於成就三十二相的時間。此一論題，《大智度論》所引《阿毘曇》引釋迦牟尼菩薩與彌勒菩薩的本生作說明，《大毘婆沙論》也有相對應的內容，現比對如下：

<p>《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87b24-c14</p>	<p>《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，890b5-27</p>
<p>問曰：菩薩幾時能種三十二相？</p>	<p>問：此相異熟業經於幾時修習圓滿？</p>

答曰：極遲百劫，極疾九十一劫。釋迦牟尼菩薩九十一劫行辦三十二相³⁹。

如經中言⁴⁰：「過去久遠，有佛名**弗沙 (Puṣya)**。時有二菩薩：一名釋迦牟尼 (Śākyamuni)，一名彌勒 (Maitreya)。

弗沙佛欲觀釋迦牟尼菩薩心純淑未？即觀見之，知其心未純淑，而諸弟子心皆純淑。又彌勒菩薩心已純淑，而弟子未純淑。

是時弗沙佛如是思惟：『一人之心易可速化，眾人之心，難可疾治。』

如是思惟竟，弗沙佛欲使釋迦牟尼菩薩疾得成佛，上雪山上，於寶窟⁴¹中入火定。

答：多分經百大劫，唯除釋迦菩薩。以釋迦菩薩極精進故，超九大劫，但經九十一劫修習圓滿，便得無上正等菩提。

其事云何？如契經說：「過去有佛號曰**底砂**，或曰**補砂**。彼佛有二菩薩弟子，勤修梵行，一名釋迦牟尼，二名梅怛儷藥 (Maitreya)。

爾時，彼佛觀二弟子誰先根熟，即如實知：『慈氏先熟，能寂後熟。』

復觀二士所化有情誰根先熟，又如實知：『釋迦所化應先根熟。』知己即念：『我今云何令彼機感相會遇耶？然令一人速熟則易，非令多人。』

作是念已，便告釋迦：『吾欲遊山，汝可隨去。』

爾時，彼佛取尼師檀，隨路先往。既至山上，入吠琉璃龕，敷

³⁹ 一般說來，菩薩是在百劫之中，成就三十二相之業，但是釋迦牟尼因為精進 (vīrya) 不懈，所以跳過九劫，從而釋迦牟尼此一修持歷程是九一劫，而不是百劫。cf. Mahāvastu, III, p. 249；又見《大毘婆沙論》卷 177，大正 27，890b；Kośa, IV, p. 225 (大正 29，95a7-8)；《順正理論》卷 44，大正 29，591a；《佛地經論》卷 7，大正 26，327a；《觀佛三昧海經》(T643) 卷 7，大正 15，679b。Saṃyutta, IV, p. 324。Digha, II, p. 2；Majjhima, I, p. 483；Divyāvadāna, p. 282。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 252, n. 1*)。

⁴⁰ 關於此一事件，請見 Avadānaśataka, no.97, II, pp. 175-177；《佛本行集經》卷 4，大正 3，670a；《撰集百緣經》(T 200)，第 97 經，大正 4，253c-254a；《大毘婆沙論》卷 177，大正 27，890b；Kośa, IV, p. 229 (大正 29，95b) 及 Kośavyakhyā, p. 432；《順正理論》卷 44，大正 29，591c；《佛地經論》卷 7，大正 26，327a。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 252, n. 2*)

⁴¹ 記載此一事件之大部分資料均說此事發生在一寶窟 (ratnaguhā)；《大毘婆沙論》說的更精確的記明其名稱：吠琉璃 (vaidūrya)。《撰集百緣經》則說是在樹下。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 253, n. 2*)

是時，釋迦牟尼菩薩作外道仙人，上山採藥。見弗沙佛坐寶窟中，入火定，放光明。見已，心歡喜信敬，翹一腳立。叉手向佛，一心而觀，目未曾眴，七日七夜，以一偈讚佛：『天上天下無如佛，十方世界亦無比，世界所有我盡見，一切無有如佛者！』七日七夜諦觀世尊，目未曾眴，超越九劫，於九十一劫中得阿耨多羅三藐三菩提。

尼師檀，結跏趺坐，入火界定，經七晝夜，受妙喜樂，威光熾然。

釋迦須臾亦往山上，處處尋佛，如犢求母。展轉遇至彼龕室前，欬然見佛威儀端肅，光明照曜。專誠懇發，喜歎不堪，於行無間忘下一足，瞻仰尊顏，目不暫捨。經七晝夜，以一伽他讚彼佛曰：『天地此界多聞室，逝宮天處十方無，丈夫牛王大沙門，尋地山林遍無等。』如是讚已，便超九劫，於慈氏前得無上覺。」

引文中說到三十二相的成辦的時間，最慢是百劫，這是最一般的時間；最快的是九十一劫，釋迦牟尼菩薩即因精進的緣故，九十一大劫就成辦了三十二相。接著是引契經中釋迦牟尼菩薩與彌勒菩薩的本生說明釋迦牟尼菩薩因精進而於九十一大劫中成辦三十二相。在所引的本生中，二文所描繪的情節大體上是一致的，但在部分的細節中有些差異。在《大智度論》所引《阿毘曇》中，二菩薩的本生是在過去久遠劫的弗沙（Puṣya）佛時代，《大毘婆沙論》則舉了兩個可能的佛名——「底砂」或「補砂」，其中的「補砂」即《大智度論》所引《阿毘曇》中的「弗沙（Puṣya）」。

在弗沙佛與釋迦牟尼菩薩的關係上，《大智度論》所引《阿毘曇》並無說明，並提到當時的釋迦牟尼菩薩是外道仙人。而《大毘婆沙論》則明確說釋迦牟尼菩薩為弗沙佛的弟子。

在弗沙佛為令釋迦牟尼菩薩「易可速化」而上山入火定一段，《大智度論》所引《阿毘曇》說到弗沙佛在觀察二菩薩之心後即上雪山，並於寶窟中入火定，此時釋迦牟尼菩薩則正巧上山採藥，看到了弗沙佛坐在寶窟中入火定，放大光明，因而心生喜敬。《大毘婆沙論》中關於此段的描述是弗沙佛在觀察二菩薩之心後，先告訴釋迦牟尼菩薩隨他上山後，才先獨自一人上山去。

同樣都是契經所傳的本生，何以內容卻有此微妙的不同？此一問題將留待下文中再為論述。

在舉契經說明釋迦牟尼菩薩因精進地以一偈讚佛緣故，九十一大劫就成辦了三十二相後，接著探討二個問題，一是「釋迦牟尼菩薩聰明多識，能作種種好偈，何以七日七夜只一偈讚佛？」，另一則是「何故釋迦牟尼菩薩，心未純淑而弟子純淑？彌勒菩薩自心純淑，而弟子未純淑？」，《大毘婆沙論》也是同樣的文脈次第。首先是關於為何只有一偈讚佛的問題，現比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87c14-19	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，890b28-c5
問曰：若釋迦牟尼菩薩聰明多識，能作種種好偈，何以故七日七夜一偈讚佛？	問：近佛地菩薩必於名、句、文身得未曾得巧妙自在，應以別頌異門讚佛，何故經七晝夜，唯以一頌而讚佛耶？
答曰：1.釋迦牟尼菩薩 貴其心思，不貴多言 。若更以餘偈讚佛，心或 散亂 ，是故七日七夜以一偈讚佛。	答：1.菩薩爾時 思願勝故，不重文頌 。若改文頌，則思願不淳。 2.復次，菩薩爾時怖畏 散亂 ，如頌差別，心亦異故，云何而得一心流注？
	3.復次，菩薩顯己心無厭倦，能於一頌新新發起勝思願故。

《大智度論》所引《阿毘曇》的答案只有一個理由，即菩薩重於心的專一懇切，而不重多言，若以多偈讚佛則心或散亂，因此七日七夜只以一偈讚佛。相對應的《大毘婆沙論》中則有三個理由，其中與《大智度論》所引《阿毘曇》的答案對應的為第 1 及第 2 理由。於第 1 理由中「**思願勝故，不重文頌**。」相當於「**貴其心思，不貴多言**。」；第 2 理由中「菩薩爾時怖畏**散亂**，如頌差別，心亦異故」相當於「若更以餘偈讚佛，心或**散亂**」。第 3 個理由則無對應。這些應是內容增廣而重新編輯所成的現象。

其次關於「何故釋迦牟尼菩薩，心未純淑而弟子純淑？彌勒菩薩自心純淑，而弟子未純淑？」一事，《大智度論》所引《阿毘曇》與《大毘婆沙論》的理由完全一致，今比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87c19-23	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，890c5-9
問曰：釋迦牟尼菩薩，何以心未純淑而	問：何故慈氏菩薩自根先熟，所化

弟子純淑？彌勒菩薩自心純淑，而弟子未純淑？	後熟；釋迦菩薩則與此相違耶？
答曰：釋迦牟尼菩薩，饒益眾生心多，自為身少故； 彌勒菩薩多為己身，少為眾生故。	答：慈氏菩薩多自饒益，少饒益他； 釋迦菩薩多饒益他，少自饒益。是故皆與所化不並。

釋迦牟尼菩薩因饒益自身少，因此心未純淑，而因饒益眾生多，所以弟子已純淑。彌勒菩薩恰好相反，因此自心已純淑而弟子未純淑。雖然理由完全一致，但二文說明的次第恰好相反。如《大智度論》所引《阿毘曇》，其問、答中皆先說到釋迦牟尼菩薩，再說到彌勒菩薩；而《大毘婆沙論》則先說慈氏菩薩，後說釋迦菩薩。

在上述之比對之中有許多同中有異的情形，值得注意的是，先前之比對中，《大智度論》所引《阿毘曇》有出現菩薩本生的地方，《大毘婆沙論》皆缺，其原因可能毘婆沙師對於本生（或本事）中之傳說是採取批評而會通的態度；而此處二文皆引用了釋迦菩薩與彌勒菩薩的本生，這似乎可理解為：這一本生應是少數為毘婆沙師所承認並收入契經中的菩薩本生。

（九）關於六波羅蜜

關於菩薩修行波羅蜜的內容，《大智度論》所引《阿毘曇》與現存《大毘婆沙論》的內容有很大的差異。今將二文之原形結構一同呈現如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》波羅蜜義 卷 4，大正 25，87c23-89b24	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 178，大正 27，892a26-b21
<p>從鞞婆尸佛至迦葉佛，於其中間九十一大劫，種三十二相業因緣集竟，六波羅蜜滿。何等六？檀波羅蜜，尸羅波羅蜜，羼提波羅蜜，毘梨耶波羅蜜，禪波羅蜜，般若波羅蜜。</p> <p>問曰：檀波羅蜜云何滿？</p> <p>答曰：一切能施，無所遮礙，乃至以身施時，心無所惜。譬如尸毘</p>	<p>問：如說：「菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿。調施波羅蜜多、戒波羅蜜多、精進波羅蜜多、般若波羅蜜多。」當言於何時分修何波羅蜜多而得圓滿？</p> <p>答：1.有說： 若菩薩行布施時，不為慳吝之所</p>

王以身施鴿。……（舉菩薩本生）

問曰：**尸羅波羅蜜**云何滿？

答曰：不惜身命，護持淨戒，如須陀須摩王，以劫磨沙波陀大王故，乃至捨命不犯禁戒。……（舉菩薩本生）

問曰：**羸提波羅蜜**云何滿？

答曰：若人來罵，搗捶割剝，支解奪命，心不起瞋。如羸提比丘為迦梨王截其手、足、耳、鼻，心堅不動。

問曰：**毘梨耶波羅蜜**云何滿？

答曰：若有大心、勤力如大施菩薩，為一切故，以此一身，誓杼大海，令其乾盡，定心不懈。亦如讚弗沙佛，七日七夜翹一腳，目不眴。

問曰：**禪波羅蜜**云何滿？

答曰：如一切外道禪定中得自在。又如尚闍梨仙人，坐禪時無出入息，鳥於螺髻（Śaṅkhaśikhā）中生子，不動不搖，乃至鳥子飛去。

問曰：**般若波羅蜜**云何滿？

答曰：菩薩大心思惟分別，如劬嬪陀婆羅門大臣，分闍浮提大地作七分。若干大城、小城、聚落村民，盡作七分。般若波羅蜜如是。

屈伏，當言**施波羅蜜多圓滿**；持淨戒時，不為惡戒之所陵雜，當言**戒波羅蜜多圓滿**；起精進時，不為懈怠之所退敗，當言**精進波羅蜜多圓滿**；修般若時，不為惡慧之所燒濁，當言**般若波羅蜜多圓滿**。」

2.有說：

若時，菩薩但以悲心能施一切，一切種物乃至身、命、頭、目、髓、腦都無少許戀著之心。齊此名為**施波羅蜜多圓滿**。

若時，菩薩橫被有情斬截手足，割剝耳鼻，或斫身分，乃至無完如芥子許，爾時無有一念瞋心，況欲加報？齊此名為**戒波羅蜜多圓滿**。

若時，菩薩心勇猛故，經七晝夜一足而立，不瞋而視，以一伽他讚歎於佛而無一念懈倦之心。齊此名為**精進波羅蜜多圓滿**。

若時，菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰。齊此名為**般若波羅蜜多圓滿**。

或說：『乃至坐金剛座入金剛喻定，將證無上正等菩提。齊此方名**般若波羅蜜多圓滿**。』

3.如是說者：

此等所說皆依一時、一行增上，說為圓滿。

如實義者，得盡智時，此四波羅蜜多方得圓滿。

在文脈結構部分，《大智度論》所引《阿毘曇》首先指出菩薩於九十一大劫中，種三十二相業因緣集竟，六波羅蜜圓滿，而六波羅蜜的內容為檀（dāna）波羅蜜，尸羅（śīla）波羅蜜，羸提（kṣānti）波羅蜜，毘梨耶（vīrya）波羅蜜，禪（dhyāna）波羅蜜，般若（prajñā）波羅蜜，之後便以一問一答的方式，說明一一波羅蜜云何圓滿。另一方面，《大毘婆沙論》首先是以設問的方式提出菩薩經三劫僧企耶修四波羅蜜多，當言於何時分修何波羅蜜多而圓滿之問題，在回答部分舉出三家對四波羅蜜圓滿的主張作為說明。除了文脈結構之外，波羅蜜的支數與圓滿波羅蜜的說明皆有很大的差異，《大智度論》所引《阿毘曇》認為菩薩應修的是六波羅蜜圓滿，一一波羅蜜皆舉本生中的事例作為一一波羅蜜圓滿的標準；而《大毘婆沙論》則認為菩薩應修的是四波羅蜜圓滿，而代表評家主張的第 3 說認為四波羅蜜在得盡智時才是真正的圓滿。值得注意的是，《大毘婆沙論》中第 2 說的主張雖同樣是四波羅蜜，然其說明波羅蜜圓滿的方式與《大智度論》所引《阿毘曇》一樣，皆是引用菩薩本生來作說明，但在內容上仍有不同。今將上述引文以相同波羅蜜進行對應方式，重新比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，87c23–89b24	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 178，大正 27，892a26–b21
從鞞婆尸佛至迦葉佛，於其中間九十一大劫，種三十二相業因緣集竟，六波羅蜜滿。何等六？檀波羅蜜，尸羅波羅蜜，羸提波羅蜜，毘梨耶波羅蜜，禪波羅蜜，般若波羅蜜。	
	<p>問：如說：「菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿。謂施波羅蜜多、戒波羅蜜多、精進波羅蜜多、般若波羅蜜多。」當言於何時分修何波羅蜜多而得圓滿？</p> <p>答：</p>
<p>問曰：檀波羅蜜云何滿？</p> <p>答曰：一切能施，無所遮礙，乃至以身施時，心無所惜。譬如尸毘王以身施鵠。</p>	<p>2.若時，菩薩但以悲心能施一切，一切種物乃至身、命、頭、目、髓、腦都無少許戀著之</p>

	<p>心。齊此名為施波羅蜜多圓滿。</p> <p>1.若菩薩行布施時，不為慳吝之所屈伏，當言施波羅蜜多圓滿；</p>
<p>問曰：尸羅波羅蜜云何滿？ 答曰：不惜身命，護持淨戒，如須陀須摩王，以劫磨沙波陀大王故，乃至捨命不犯禁戒。⁴²</p>	<p>2.若時，菩薩橫被有情斬截手足，割劓耳鼻，或斫身分，乃至無完如芥子許，爾時無有一念瞋心，況欲加報？齊此名為戒波羅蜜多圓滿。</p> <p>1.持淨戒時，不為惡戒之所陵雜，當言戒波羅蜜多圓滿；</p>
<p>問曰：羼提波羅蜜云何滿？ 答曰：若人來罵，搥捶割剝，支解奪命，心不起瞋。如羼提比丘為迦梨王截其手、足、耳、鼻，心堅不動。⁴³</p>	

⁴² 這是非常著名之本生 (Jātaka)，其中，須陀須摩 (Sutasoma) 就是佛陀，而劫磨沙波陀 (Kalmāṣapāda) 就是央掘摩羅 (Aṅgulimāla)。巴利文獻：Mahāsutasomajātaka, Jātaka, no.537 (V, pp. 456–511)；Cariyāpiṭaka, III, 12, pp. 100–101。梵文文獻：Jātakamālā, no.31, pp. 207–224；Bhadrakalpāvadāna, ch. 34；Lankāvatāra, pp. 250–251。漢譯資料：《六度集經》第 41 經，大正 3，22b–24b；《賢愚經》第 52 經，大正 4，425c–427a；《舊雜譬喻經》(T206) 第 40 經，大正 4，517a–c；《仁王般若波羅蜜經》(T245) 下卷，大正 8，830；漢譯本《楞伽經》，分見大正 16，513c、563a、623a；《經律異相》(T2121) 卷 25，大正 53，139a–b。現代研究：K. WATANABE. 1909 The story of Kalmāṣapāda, JPTS. pp. 236–310。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 260, n. 1*)

⁴³ 另參見《大智度論》卷 14 (大正 25，166c)。巴利文獻：Khantivādiijātaka, no.313 (III, pp. 39–43)；Jātaka, I, p. 46, III, p. 178；VI, p. 257；Dhammapadaṭṭha, I, p. 149；Khuddakapāṭha Comm., p. 149；Buddhavaṃsa Comm., p. 51；Visuddhimagga, I, p. 302。梵文文獻：Mahāvastu, III, pp. 357–361；Jatakamālā (no.28), pp. 181–192；Avadānakalpalatā (no.38), I, pp. 932–941；

<p>問曰：毘梨耶波羅蜜云何滿？</p> <p>答曰：若有大心、勤⁴⁴力如大施菩薩，為一切故，以此一身，誓杼大海，令其乾盡，定心不懈。⁴⁵亦如讚弗沙佛，七日七夜翹一腳，目不眴。</p>	<p>2.若時，菩薩心勇猛故，經七晝夜一足而立，不瞋而視，以一伽他讚歎於佛而無一念懈倦之心。齊此名為精進波羅蜜多圓滿。</p> <p>1.起精進時，不為懈怠之所退敗，當言精進波羅蜜多圓滿；</p>
<p>問曰：禪波羅蜜云何滿？</p> <p>答曰：如一切外道禪定中得自在。又如尚闍梨仙人，坐禪時無出入息，鳥於螺髻中生子，不動不搖，乃至鳥子飛去。</p>	
<p>問曰：般若波羅蜜云何滿？</p> <p>答曰：菩薩大心思惟分別，如勛嬪陀（Govinda）婆羅門大臣，分閭浮提大地作七分。若干大城、小城、聚落村民，盡作七分。⁴⁶般若波羅蜜如是。</p>	<p>2.若時，菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰。齊此名為般若波羅蜜多圓滿。</p> <p>或說：乃至坐金剛座入金剛喻</p>

Vajracchedikā, §14, p. 31; Kośa, IV, p. 229. 漢譯文獻：《六度集經》(T 152)，第 44 經，大正 3，25 (tr. CHAVANNES, Contes, I, pp. 161–164)；《僧伽羅刹所集經》(T 194)，大正 4，119a；《大莊嚴論經》，第 63 經，大正 4，320a；第 65 經，大正 4，325c；《賢愚經》，第 12 經，大正 4，359c–360b；《金剛般若波羅蜜經》(T235)，大正 8，750b；《大般涅槃經》(T374)，卷 31，大正 12，551a–b；《大方等大集經》(T 397)，卷 50，大正 13，330b；《阿育王傳》(T 2042)，卷 5，大正 50，119b；《大唐西域記》，卷 3，大正 51，882b；《經律異相》(T 2121)，卷 8，大正 53，40b–c。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse*. tome I. p. 264, n. 2)

⁴⁴ 勤=勢【聖】。(大正 25，89d，n. 32)

⁴⁵ 大施菩薩之事蹟，在《大智度論》，卷 12，將有詳細之說明（見大正 25，151a–152a）。同見 Mahāvastu, II, pp. 89–91；《六度集經》(T152)，第 9 經，大正 3，4a–5a；《賢愚經》，第 40 經，大正 4，404b–409c；《經律異相》(T 2121)，卷 9，大正 53，47b–48a。《生經》，第 8 經，大正 3，75b–76a。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse*. tome I. p. 265, n. 1)

⁴⁶ 此段摘引自《大典尊經》(Mahāgovīndīyasūtra)。《大典尊經》收於 Dīgha, II, pp. 220–252；Mahāvastu, III, pp.197–240；《長阿含經》〈3 經〉，大正 1，30b–34b；《大堅固婆羅門緣起經》(T 8)，大正 1，207c–213c。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse*. tome I. p. 266, n. 3)

	<p>定，將證無上正等菩提。齊此方名般若波羅蜜多圓滿。</p> <p>1.修般若時，不為惡慧之所媿濁，當言般若波羅蜜多圓滿。」</p>
	<p>如是說者： 此等所說皆依一時、一行增上，說為圓滿。 如實義者，得盡智時，此四波羅蜜多方得圓滿。</p>

在檀波羅蜜方面，二者皆說到以身布施等而心無所惜（無少許戀著之心），然《大智度論》所引《阿毘曇》進一步舉了尸毘王本生作說明，而《大毘婆沙論》的相對應內容中並無此本生。

在尸羅波羅蜜部分，《大智度論》所引《阿毘曇》指出菩薩應不惜身命，護持淨戒，並舉須陀須摩本生作說明；但在《大毘婆沙論》指出當菩薩被有情斬截手足，割削耳鼻，或斫身分，乃至無完如芥子許，爾時無有一念瞋心，如此是菩薩尸羅波羅蜜多圓滿。二者的相似度並不高。在羼提波羅蜜部分，《大智度論》所引《阿毘曇》認為當菩薩被搗、捶、割、剝，支解奪命等而心不起瞋心，如此是羼提波羅蜜圓滿；而在《大毘婆沙論》三家的主張之中並無如何圓滿羼提波羅蜜的內容。不過《大毘婆沙論》在敘述如何圓滿四波羅蜜多之三家的主張之後，在探討波羅蜜支數的問題時，其中一家提到忍波羅蜜圓滿的主張，如云：

復有別說：「[有]六波羅蜜多，謂於前四加聞及忍。……若時，菩薩自稱忍辱，被羯利王割截支體，曾無一念忿恨之心，反以慈言，誓饒益彼，齊此，忍波羅蜜多名為圓滿。」⁴⁷

此一忍波羅蜜多圓滿的主張與《大智度論》所引《阿毘曇》中的說法完全一致，不過其主張之六波羅蜜的德目與《大智度論》所引《阿毘曇》不同，以聞波羅蜜多替代禪波羅蜜。

⁴⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177，大正 27，892b25-c1。

在前文尸羅波羅蜜的比對中，筆者提到二文的內容並不相似，然此處《大智度論》所引《阿毘曇》之羸提波羅蜜圓滿的主張卻與《大毘婆沙論》中施羅波羅蜜圓滿的內容相當，其原因可能是《大毘婆沙論》之編輯者將羸提(忍)視為戒波羅蜜的內容，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177 云：「迦濕彌羅國諸論師言：『……忍攝在戒中……』。」⁴⁸

在精進波羅蜜部分，《大智度論》所引《阿毘曇》舉了二個菩薩本生作為精進波羅蜜圓滿的事例，一者是大施菩薩的「為一切故，以此一身，誓杼大海，令其乾盡，定心不懈」，另一則是釋迦菩薩「讚弗沙佛，七日七夜翹一腳，目不眴」。比對《大毘婆沙論》相近的主張，則只舉了釋迦菩薩讚弗沙佛，七日七夜翹一腳而目不眴的事例。

在禪波羅蜜部分，《大毘婆沙論》並無相對應的內容。在迦濕彌羅國論師主張中，禪(靜慮)是不立為支的，其理由是認為「禪」是攝在般若波羅蜜中，如云：「迦濕彌羅國諸論師言：『……靜慮攝在般若……』。」⁴⁹

在般若波羅蜜部分，《大智度論》所引《阿毘曇》舉佛過去的本生——劬嬪陀(Govinda)⁵⁰分閻浮提大地作七分的事例說明般若波羅蜜的圓滿。《大毘婆沙論》中之第二家的主張同樣是舉世尊的前生劬嬪陀(瞿頻陀)婆羅門的故事作為說明的事例，但內容有些不同，如《大智度論》所引《阿毘曇》提到劬嬪陀(Govinda)分閻浮提大地作七分的事例，而《大毘婆沙論》並無說到分閻浮提大地作七分的事例，只是廣泛地說到「精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰」。

以上是一一波羅蜜的比對說明，可以看出二者的差異很大，但也有一些相似的地方。此中值得注意的是《大智度論》所引《阿毘曇》所主張的菩薩修行內容是六波羅蜜，而這並非是《大毘婆沙論》評家的主張。在《大毘婆沙論》中提到有二種六波羅蜜的主張，如云：

◎外國師說：「有六波羅蜜多，謂於前四加忍、靜慮。」

迦濕彌羅國諸論師言：「後二波羅蜜多即前四所攝，謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若。戒、慧滿時，即名彼滿故。」

⁴⁸ 大正 27，892b23-25。

⁴⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177 大正 27，892b23-25。

⁵⁰ 此人即《長阿含經》中的「大尊典」，是世尊過去的本生。(參見《長阿含經》(3 經)，大正 1，30b-34b；《大堅固婆羅門緣起經》，大正 1，207c-213c。

◎復有別說：「[有]六波羅蜜多，謂於前四加聞及忍。

若時，菩薩能遍受持如來所說十二分教，齊此，聞波羅蜜多名為圓滿。

若時，菩薩自稱忍辱，被羯利王割截支體，曾無一念忿恨之心，反以慈言，(892c) 誓饒益彼，齊此，忍波羅蜜多名為圓滿。」

[迦濕彌羅國諸論師言]：「此二亦在前四中攝。忍如前說，聞攝在慧。雖諸功德皆可名為波羅蜜多，而依顯了增上義說，故唯有四。」⁵¹

第一種六波羅蜜多為外國師的主張是「於前四（施、戒、精進、般若）加忍、靜慮」的六波羅蜜，此即《大智度論》所引《阿毘曇》所說的六波羅蜜。二者的六波羅蜜德目完全一致，因此《大智度論》所引《阿毘曇》所說六波羅蜜的內容很可能就是外國師的主張，若此推測為真，則此中之內容可補足《大毘婆沙論》此處的缺憾。

第二種六波羅蜜多的主張是「於前四加聞及忍」，即施、戒、精進、般若、聞以及忍。與外國師不同的是以「聞」代替「靜慮」。在上面引文中，雖有不同之六波羅蜜的主張，但迦濕彌羅論師堅定的主張只有施、戒、精進、般若等四波羅蜜，其他所立的波羅蜜皆在四波羅蜜中攝。

（十）關於菩薩生兜率天

在說明完菩薩所應圓滿的波羅蜜多後，《大智度論》所引《阿毘曇》接著探討菩薩何以只上生兜率天而不生餘天的問題，《大毘婆沙論》也有相對應的內容，今比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，89b24–89c10	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 178，大正 27，892c12–893a10
是菩薩六波羅蜜滿，在迦葉佛所作弟子， ⁵² 持淨戒，行功德，生兜率天（Tuṣita）上。	如是釋迦菩薩於迦葉波佛時，四波羅蜜多先隨分滿，相異熟業今善圓滿，從此瞻部洲歿，生睹史多天，受天趣最後異熟。

⁵¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177，大正 27，892b21–c4。

⁵² 當時菩薩名叫 Jyotipāla。（參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 267, n. 1*）

<p>問曰：菩薩何以生兜率天上，而不在上生、不在下生；是大⁵³有福德，應自在生？</p>	<p>問：何故菩薩唯於睹史多天受天趣最後異熟，不於餘天耶？</p>
<p>答曰：1.有人言：「因緣、業熟，應在是中生。」</p>	
<p>2.復次，下地中結使厚濁；上地中結使（89c）利；兜率天上結使不厚不利，智慧安隱故。</p>	<p>4.有說：「下天煩惱利，上天煩惱數，睹史多天離此二種。菩薩厭此二類煩惱，故生彼天。」</p>
<p>3.復次，不欲過佛出世時故。若於下地生，命（āyus）短（hrasva），壽終時，佛未出世；若於上地生，命長（dīrgha），壽未盡，過佛出時。兜率天壽，與佛出時會故。</p>	<p>6.有說：「唯睹史多天壽量與菩薩成佛及瞻部洲人見佛業熟時分相稱，謂人間經五十七俱胝六十千歲，能化、所化[的]善根應熟。彼即是睹史多天壽量，是故菩薩唯生彼天。若生上天，壽量未盡，善根已熟；若生下天，壽量已盡，善根未熟。故不生彼。」</p>
<p>4.復次，佛常居中道故。兜率天於六天及梵（天）之中，上[於]三，下[於]三。</p> <p>於彼天下，必生中國，中夜降神，中夜出迦毘羅婆國，行中道得阿耨多羅三藐三菩提，中道為人說法，中夜入無餘涅槃。好中法故，中天上升。</p>	<p>2.有說：「睹史多天是千世界天趣⁵⁴之中，猶如齊⁵⁵法。是故菩薩唯生彼天。」</p> <p>8.有說：「菩薩恒時樂處中行，故於最後生處中睹史多天。從彼歿已，生中印度劫比羅筏窣睹城，於夜中分踰城出家，依處中行成等正覺，為諸有情說</p>

⁵³ 大=若【宮】。（大正 25，89d，n. 38）

⁵⁴ 此中之千世界應指小千世界，而大世界中天趣為四天王、三十三天、炎魔天、兜率天、化樂天、他化自在天、梵天，如此則與《大智度論》所引《阿毘曇》所說相合。參見《雜阿含經》卷 16〈424 經〉（大正 2，111c9-14）：「世尊告諸比丘：『如日遊行，照諸世界，乃至千日、千月……千四天王、千三十三天、千炎魔天、千兜率天、千化樂天、千他化自在天、千梵天，是名小千世界。』」

⁵⁵ 「齊」，宋、元、明、宮本作「臍」。「齊」與「臍」二字相通，《漢語大詞典》（十二），頁 1424 云：「齊，……通『臍』。當中；中央。《列子·周穆王》：『四海之齊，謂中央之國。』《列子·黃帝》：『不知斯齊國幾千萬里。』張湛注：『齊，中也。』」

	處中法，於夜中分入般涅槃。由此唯生睹史多天，非餘天處。」
如是菩薩兜率天上生竟。	
	1. 耆尊者言：「此不應問，若上、若下俱亦生疑。然生彼天不違法相。」
	3. 有說：「下天放逸，上天根鈍，唯睹史多天離二過失。菩薩怖畏放逸，厭患鈍根，故唯生彼。」
	5. 有說：「菩薩唯造作增長彼天處業，故唯生彼。」
	7. 有說：「為化睹史多天無量樂法菩薩眾故。謂彼天中有九廊院，廊各十二踰繕那量，樂法菩薩常滿其中，補處菩薩晝夜六時恒為說法。上、下天處無如是事。」

在上述的比對中，關於菩薩何以只生兜率天而不生餘天的答案，《大智度論》所引《阿毘曇》共有四說，《大毘婆沙論》則增廣為八說。⁵⁶《大智度論》所引《阿毘曇》的第 1 說認為恰好業因緣成熟就在兜率天上生，而在《大毘婆沙論》中並無相對應的內容。《大智度論》所引《阿毘曇》第 2 個理由是兜率天以下的天眾煩惱「厚濁」；而以上天的天眾，其煩惱較「利」，因此生兜率天。此對應《大毘婆沙論》的第 4 說，不過說法有些不同，《大智度論》所引《阿毘曇》中，下天與上天的煩惱分別是「厚濁」與「利」，而《大毘婆沙論》下天與上天的煩惱分別是「利」與「數」，同樣是「利」，一個是指上天的煩惱，另一則指下天的煩惱。二者恰好相反。

《大智度論》所引《阿毘曇》第 3 個理由是認為若生上天，壽盡時已過成佛時間；若生下天則壽盡下生人間時，成佛時間未到；若上生兜率天，則

⁵⁶ 此中，《大智度論》所引《阿毘曇》的四說是以「復次」形式呈現，《大毘婆沙論》的八說是以「有說」形式呈現，二者之間有此形式上的不同。

天壽與菩薩成佛的時間恰好相合，即菩薩於兜率天壽盡，恰好下生人間成佛。此說對應《大毘婆沙論》中的第 6 說，不過在《大毘婆沙論》的第 6 說中有較詳細的說明，並提到菩薩於兜率天壽盡下生人間時，人間所化的眾生也恰好機感成熟。

《大智度論》所引《阿毘曇》第 4 個理由對應於《大毘婆沙論》中的第 2 說及第 8 說，是二說的綜合。一開始的「佛常居中道」相當於《大毘婆沙論》第 8 說的「菩薩恒時樂處中行」，不過一作「佛」，一作「菩薩」，雖說相當也還是有些差異。而「兜率天於六天及梵[天]之中，上三，下三」。相當於《大毘婆沙論》第 2 說的「睹史多天是千世界天趣之中」。接下來所說的「於彼天下，必生中國，中夜降神，中夜出迦毘羅婆國，行中道得阿耨多羅三藐三菩提，中道為人說法，中夜入無餘涅槃」對應於「從彼歿已，生中印度劫比羅筏窣堵城，於夜中分踰城出家，依處中行成等正覺，為諸有情說處中法，於夜中分入般涅槃」。此中《大智度論》所引《阿毘曇》多了「中夜降神」的敘述。在《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》中有「摩耶夫人因寢，夢見六牙白象來降腹中」⁵⁷。的傳說，此與「中夜降神」相合。

以上所述即《大智度論》所引《阿毘曇》關於生兜率天之理由的四說與《大毘婆沙論》八說的對應情形，其中《大智度論》所引《阿毘曇》有一說（第 4 說）對應《大毘婆沙論》二說（第 2、第 8 說）的情形，此在前文中關於「釋迦牟尼菩薩聰明何以七日七夜一偈讚佛？」的探討中也出現過。

（十一）關於菩薩下生前作四種觀察

在探討菩薩上生兜率天的問題之後《大智度論》所引《阿毘曇》接著說明菩薩下生人間前以四事觀察人間；而《大毘婆沙論》在探討菩薩上生兜率天的問題之後，緊接著是關於菩薩末後身從天上下生人間及關於菩薩必定人間成佛的探討⁵⁸，之後才是菩薩以四事觀察人間之說明。其中關於菩薩末後

⁵⁷ 《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 1，大正 23，908a2-3。

⁵⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178，大正 27，893a18-b3 云：

問：何不即於睹史多天成正等覺而必來人間耶？

答：◎隨諸佛法故。謂過殑伽沙數諸佛世尊皆於人中而取正覺故。

◎復次，天趣身非阿耨多羅三藐三菩提所依止故。

◎復次，唯人智見猛利，能得阿耨多羅三藐三菩提故。

◎復次，諸天耽著妙欲，於入正性離生、得果、離染等事非增上故。

◎復次，人趣根性猛利，多分能受如來正法，天趣不爾。

身從天上下生人間之問題的探討，《大智度論》所引《阿毘曇》是在菩薩四事觀察人間之後，二者的次第相反。關於菩薩以四事觀察人間之內容，試比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，89c10–25	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 178，大正 27，893b3–17
<p>以四種觀人間：</p> <p>一者，觀時 (kālavilokana)。</p> <p>二者，觀土地 (deśavilokana)。</p> <p>三者，觀種姓 (kulavilok-ana)。</p> <p>四者，觀生處 (upapattisthāna)。</p>	<p>然菩薩住睹史多宮，彼壽量盡[而]將下生時，先觀四事：</p> <p>一、觀時分；</p> <p>二、觀處所；</p> <p>三、觀種姓；</p> <p>四、觀依器。</p>
<p>云何觀時？時有八種，佛出其中：第一、人長壽八萬四千歲時；第二、人壽七萬歲；第三、人壽六萬歲；第四、人壽五萬歲；第五、人壽四萬歲；第六、人壽三萬歲；第七、人壽二萬歲；第八、人壽一百餘歲⁵⁹。菩薩如是念：「人壽百歲，佛出時到。」是名觀時。</p>	<p>觀時分者，觀諸世間於何時中佛應出世，即知從人壽八萬歲乃至百歲時，佛應出世，今正是時。</p>

◎復次，最後有菩薩必受胎生，天趣唯化生故。

◎復次，有二事處，佛出世間：一、有厭心；二、有猛利智。當知此二唯人趣有。

◎復次，人、天並是法器，為欲俱攝，故來人間。若在天上，則人無由往；又不可令天上成佛[後而]來人間化人，[有情]當疑佛是幻所作[而]不受法故。

是以菩薩人間成佛。

⁵⁹ 根據 *Dīgha*, II, p. 2–7 之記載，在「七佛」時，人壽分別為：

- 1、毘婆尸佛 (Vipaśyin, Vipassi)：八萬歲。
- 2、尸棄佛 (Śikhin, Sikhi)：七萬歲。
- 3、毘舍浮佛 (Viśvabhū, Vessabhu)：六萬歲。
- 4、拘樓孫佛 (Kṛakucchanda, Kakusandha)：四萬歲。
- 5、拘那含牟尼佛 (Kanakamuni, Konāgamana)：三萬歲。
- 6、迦葉佛 (Kāśyapa, Kassapa)：二萬歲。
- 7、釋迦牟尼佛：百歲。

此等數目可由不同之典籍得到確認：《長阿含經》，大正 1，1c；《七佛經》，大正 1，150a；《七佛父母姓字經》(T 4)，大正 1，159b；《增一阿含經》卷 45，大正 2，790b–c [但該處說毘婆尸佛時，人壽八萬四千歲，而不是八萬歲]；《出曜經》(T 212)，卷 2，大正 4，615c。而《大毘婆沙論》，卷 135，大正 27，700c 則認為諸佛是在「減劫」時出世，按人歲就是從八萬歲每經百年減一歲。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 267, n. 1*)

<p>云何觀土地？諸佛常在中國生，多金銀寶物，飲食豐美，其土清淨。</p>	<p>觀處所者，謂觀世間於何方處佛應出世，即知於瞻部洲中印度佛應出世，非邊地達絮、蔑戾車中。</p>
<p>云何觀種姓？佛生二種姓中，若刹利，若婆羅門。刹利種勢力大故，婆羅門種姓智慧大故。隨時所貴者，佛於中生。</p>	<p>觀種姓者，謂觀世間何種姓中佛應出世，即知或刹帝利或婆羅門種姓中佛應出世，隨彼時強勝者即生其中。</p>
<p>云何觀生處？何等母人能懷那羅延力（Nārāyaṇa）菩薩？亦能自護淨戒？如是觀竟，唯中國迦毘羅婆淨飯王后能懷菩薩。</p>	<p>觀依器者，謂觀世間何等女人[其]父母、種姓並皆清淨，胎藏寬博，無諸過失，能持菩薩那羅延力所合成身[而]經十月日，即知瞻部洲中有是女人名字某甲堪為依器。</p>
<p>如是思惟已，於兜率天下，不失正慧入於母胎（mātrkuksi）。</p>	

於《大智度論》所引《阿毘曇》中，菩薩所觀察的四事為：觀時、觀土地、觀種姓、觀生處，與《大毘婆沙論》中之四事：觀時分、觀處所、觀種姓、觀依器，其名目、次第完全一致。

在「觀時（時分）」部分，《大智度論》所引《阿毘曇》中提到「時」有八種，分別是人壽八萬四千歲、七萬歲、六萬歲、五萬歲、四萬歲、三萬歲、二萬歲、一百餘歲。《大毘婆沙論》相對應的內容並沒有提到「時」有八種，只提到從人壽八萬歲乃至百歲時，佛應出世，而從文意中，佛出世的時間可能不只八時，即從八萬歲到百歲之間的任何時間佛皆可出世。此中尚有一個不同的說法，即《大智度論》所引《阿毘曇》中提到佛出世的時間中，人壽最長的時間是「八萬四千歲」，而《大毘婆沙論》是人壽「八萬歲」。

在「觀土地（處所）」部分，二文敘述方式的差異很大，但意趣一致，即在非邊地中生。而在「觀種姓」部分，二文相當一致，隨當時人所認為最尊貴的種姓，即在刹利種或婆羅門中生。

在「觀生處（依器）」部分，二文的意趣大致相同，但《大毘婆沙論》的敘述較為增廣，內容也有差異，如《大智度論》所引《阿毘曇》的觀察內容有二，即「何等母人能懷那羅延力菩薩？亦能自護淨戒？」，《大毘婆沙論》同樣有二，即「何等女人[其]父母種姓並皆清淨？胎藏寬博，無諸過失，能

持菩薩那羅延力所合成身……」，而此中「能懷那羅延力菩薩」可對應「胎藏寬博，無諸過失，能持菩薩那羅延力所合成身」，但敘述增廣了「胎藏寬博，無諸過失」。關於「能自護淨戒」則與「父母種姓並皆清淨」有所差異。而最後觀察結果中，「唯中國迦毘羅婆淨飯王后能懷菩薩」對應「即知瞻部洲中有是女人名字某甲堪為依器」，《大智度論》所引《阿毘曇》明確指出國名及人，而《大毘婆沙論》只概略說到是瞻部洲中的某人而已。

(十二) 關於菩薩末後身從天上下生人間

在說明完菩薩下生前觀察四事之後，《大智度論》所引《阿毘曇》接著是探討「何以一切菩薩末後身從天上來，不從人中來」的問題，而《大毘婆沙論》此一問題的探討是在觀察四事之前。今試將二文比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，89c25-90a4	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 178，大正 27，893a10-18
問曰：何以故，一切菩薩末後身從天上來，不從人中來？	問：何緣菩薩於最後有唯從天歿，不從人來？
答曰：1. 乘上道 (agragati) 故，六 ⁶⁰ 道之中天道最上。	答：1. 有說：「於諸趣中，天趣勝故。」
2. 復次，天上下時，種種瑞應，未曾所有；若從人道，人道不能有此。	3. 有說：「從天來時，有神變事；從人趣來，無如是事。」
3. 復次，人敬重天故。	2. 有說：「從天上來，人所重故。」
	4. 有說：「人中無有如是壽量如睹史多與善根熟時相稱可故。」
	5. 有說：「睹史多天樂法菩薩業增上力，令此菩薩必生彼天為說法故。」
	6. 有說：「菩薩彼時 ⁶¹ 有生天業定應受故。」
	7. 有說：「若菩薩頻生人中而成

⁶⁰ 六=五【石】。(大正 25，90d，n. 1)

⁶¹ 「時」，原大正藏無此字，宋、元、明、宮、聖語藏本皆有「時」字，今依後者改。

	佛者，[有情]則生厭賤[而]不受化故。」
--	----------------------

從比對表格中，《大智度論》所引《阿毘曇》的答案有三說，而《大毘婆沙論》則有七說。《大智度論》所引《阿毘曇》的三說對應於《大毘婆沙論》中的前三說，但次第有所不同，其對應的次第為：「1——1」，「2——3」，「3——2」，其中第2說與第3說的前後次第恰好相反。從表格的比對結果中同樣可以看到《大毘婆沙論》增加了更多不同意見的情形。

除了不同意見的之增廣之外，《大毘婆沙論》還增加了關於「菩薩必來人間成正覺」的探討，⁶²由此可知《大毘婆沙論》的編集者，顯然存有抗拒大乘佛陀觀的意念，而堅定地主張人間的佛陀及人間（天上）的菩薩觀。⁶³

（十三）關於菩薩正慧入母胎

在探討完「菩薩末後身從天上來人中」的問題之後，《大智度論》所引《阿毘曇》接著探討「菩薩是否正慧入母胎」的問題，此一部分在《大毘婆沙論》整段關於菩薩義之探討的內容中並無相對應的文，但《大毘婆沙論》卷 60 和卷 171 中有論及菩薩正知入母胎之課題，相類似的內容試比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，90a4-20	《大毘婆沙論》中之對應內容
問曰：一切人以垢心 (samalacitta) 有 ⁶⁴ 相續入母胎 (mātrkuṣi)，一切邪慧相應，云何名菩薩正慧入母胎？	
答曰： 1.有人言：有相續 (pratisamḥi) 時，一切眾生邪慧 (viparyastamati) 心入母胎，菩薩憶念不失 (nāsti bodhisattvasya muṣitā smṛtiḥ)，故名正慧入母胎。	

⁶² 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178，大正 27，893a18-b3。

⁶³ 參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 219

⁶⁴ [有] - 【聖】。(大正 25，90d，n. 2)

<p>中陰 (antārābhava) 中住則知中陰住，入胎時知入胎，歌羅羅時知住歌羅羅 (受胎七日赤白精和合時也)，頹浮陀時知住頹浮陀 (二七日時如璽胞狀也)，伽那時知住伽那 (三七日時如凝酪也)，五胞時知住五胞，出生時知出生；是中憶念不失，是名正慧入母胎。</p>	
<p>2.復次，餘人在中陰住時，若男，於母生欲染心：「此女人與我從事。」於父生瞋恚；若女，於父生染欲心：「此男子與我從事。」於母生瞋恚。如是瞋恚心、染欲心，菩薩無此。菩薩先已了知是父、是母。是父、是母能長養我身，我依父母生身得阿耨多羅三藐三菩提。是淨心念父母，相續入胎，是名正慧入母胎。</p>	<p>契經說：「菩薩正知入母胎，正知住母胎，正知出母胎。」 ……依無倒想說正知言。謂諸有情多起倒想而入母胎；男入胎時於母起愛於父起恚，女入胎時於父起愛於母起恚，謂彼與已有順違故。後有菩薩入母胎時，心無顛倒，於父父想，於母母想，雖俱親愛而無異心。有親愛故，心有染污；無倒想故，名為正知。(卷 60，大正 27，309a1-9)</p>
	<p>問：諸結生位必起染心。一切染心皆與不正知相應，云何得說正知入母胎耶？ 答：所說正知：謂無顛倒想、顛倒勝解，非要無明不相應故，名為正知。 然菩薩於結生時，亦起自體愛、父母愛故，亦有染心。 問：若爾，與餘有情何異？ 答：如餘有情將入胎時，父非父想、母非母想，由如此故，男則於父生恚；於母生愛，起顛倒想，謂與母會。 女則於母生恚；於父生愛，起顛倒想，謂與父會。</p>

	<p>由此倒想而便結生。 菩薩不爾。將入胎時，於父父想、於母母想：我依彼故，增長後蘊，當於瞻部洲中受尊勝報，依此證得阿耨多羅三藐三菩提，與諸有情作饒益事。作是念已，便於父母等生親愛，由此結生。是故正知，謂無倒想，非要無染。（卷 171，大正 27，863c26-864a12）</p>
--	--

在「菩薩是否正慧入母胎」之問題的探討中，《大智度論》所引《阿毘曇》的答案有二說，一是「憶念不失」，另一是「淨心念父母」；《大毘婆沙論》中關於「正慧入母胎」的內容共有二處，卷 60 及卷 171，與《大智度論》所引《阿毘曇》第二說相近。《大毘婆沙論》卷 60 和卷 171 的說法相同，但卷 171 的內容較為詳細，今以卷 171 與《大智度論》所引《阿毘曇》的第 2 說進行比較說明。二文在說明時皆先提到一般有情是：「若男，於母生欲染心於父生瞋恚；若女，於父生染欲心於母生瞋恚。」然關於菩薩的部分，二者的主張說明似乎有些不同。試再將上述之局部內容比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，90a17-20	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 171 大正 27，864a7-11
<p>菩薩先已了知是父、是母。 是父、是母能長養我身，我依父母生身得阿耨多羅三藐三菩提。 是淨心念父母，相續入胎，是名正慧入母胎。</p>	<p>菩薩不爾。將入胎時，於父父想、於母母想， 我依彼故，增長後蘊，當於瞻部洲中受尊勝報，依此證得阿耨多羅三藐三菩提，與諸有情作饒益事。 作是念已，便於父母等生親愛（染心），由此結生。</p>

上述表格中，二文皆說到菩薩知父是父，母是母，並了知要依父母生身得阿耨多羅三藐三菩提。但《大智度論》所引《阿毘曇》接著說菩薩以「淨心」念父母而入母胎，而《大毘婆沙論》中則說是依於父母等生親愛的「染心」入母胎，二文的主張似乎相反。考其他二部漢譯之《毘婆沙論》皆只是

「無顛倒心」或「不顛倒心」，並非是「無染心」。如《鞞婆沙論》卷 14 云：

一切凡夫如是顛倒意入母胎，唯一菩薩無顛倒心入母胎。⁶⁵

以及《阿毘曇毘婆沙論》卷 32 中所云：

眾生皆以顛倒心入母胎，唯除菩薩。菩薩入母胎時，有如是念：此是我母，此是我父。於母起母親愛，於父起父親敬。以不顛倒心入母胎，故名正智。⁶⁶

此處所說的「淨心」，若對應《鞞婆沙論》與《阿毘曇毘婆沙論》，或可理解為只是無有「顛倒的不淨心」，非是「無染心」，而此一理解，二者的文義可以一致。然「淨心」亦可理解為「無染心」，這樣的理解，呈現出二者的文義恰好相反。

(十四) 關於菩薩出胎及三十二相具足

在「菩薩是否正慧入母胎」的問題討論之後，《大智度論》所引《阿毘曇》接著是關於「菩薩出胎及三十二相具足」的探討，此一部分在《大毘婆沙論》亦有對應的內容，但彼此之間在次第及說明的內容上同樣出現不一致的情形，以下將就差異較大的部分提出討論。二文的對應情形如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，90a20-91a19	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，888a6-889a9
<p>是菩薩滿十月，正慧不失念。出胎，行七步，發口言：「是我末後身。」</p> <p>乃至將示相師：「汝觀我子實有三十二大人相不？若有三十二相具足者，是應有二法：若在家當為轉輪聖王，若出家當成佛。」</p> <p>諸相師言：「地天太子實有三十二大人相，若在家者當作轉輪王；若出家者當</p>	

⁶⁵ 《鞞婆沙論》卷 14，大正 28，519c10-11。

⁶⁶ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 32，大正 28，232c16-19。

<p>成佛。」 王言：「何等三十二相？」 相師答言：</p>	<p>三十二大丈夫相者：</p>
<p>一者、足下安平立相：足下一切著地， 間無所受，不容一針。</p>	<p>一[者]，足善住相。謂佛足下平滿， 不凹不凸，於踐躡時等接觸地，是故 唯佛跡相分明，惡心欲去，終不能 滅。諸在家者若有此相，必為人王， 賓伏率土⁶⁷；諸出家者若有此相，必 為法王，化導一切。</p>
<p>二者、足下二輪相：千輻輞轂，三事具 足，自然成就，不待人工，諸天工師毘 首羯磨（Viśvakarman），不能化作如 是妙相。 問曰：何以故不能？ 答曰： 1.是毘首羯磨諸天工師，不隱沒智慧； 是輪相善業報。 2.天工師生報得智慧；是輪相行善根智 慧得。 3.是毘首羯磨一世得是智慧；是輪相從 無量劫智慧生。 以是故，毘首羯磨不能化作，何況餘工 師？</p>	<p>二者，千輻輪相。謂佛於雙足下有文 如輪，千輻具足，轂輞圓滿，分明巧 妙，妙業天子雖極作意[之]不能擬之 而別化作。 所以者何？ 1.妙業天子所化作事是無覆無記智 所引，此相是純淨業所引故。 2.復次，彼天所作是生得智所引，此 相是增上加行智所引故。 3.復次，彼天所作是一生所習智所 引，此相是無量生所習智所引故。</p>
<p>三者、長指相：指纖長端直，次第備⁶⁸ 好，指節參差。</p>	<p>三者，指纖長相。謂佛其指纖長，備 而漸銳，節不羸現，並時無隙，安布 得中，光澤圓滿。</p>
<p>四者、足跟廣平相。</p>	<p>四者，足跟圓長相。謂佛足跟圓長， 端嚴廣直。</p>

⁶⁷ 《一切經音義》卷 71，大正 54，444c13：「率土：《玉篇》曰：『率，遵也，用也。謂遵用
教命之處也。』」

⁶⁸ 備＝嚴【聖】。（大正 25，90d，n. 24）

<p>五者、手足指縵網相：如鴈王張指則現，不張則不現。⁶⁹</p>	<p>六者，手足網縵相。謂佛手足指間皆有網縵，猶如鴈王指。若合時，網即不現而無皺緩；開時，便現而無攣急。</p>
<p>六者、手足柔軟相：如細劫波毘 (sūkṣmaṃ karpāsakambalam)，勝餘身分。</p>	<p>五者，手足細軟相。謂佛手足細軟如妒羅綿。</p>
<p>七者、足趺高滿相：以足蹈地，不廣不狹。足下色如赤蓮華，足指間網及足邊色如真珊瑚，指爪如淨赤銅，足趺上真金色，足趺上毛青毘琉璃色。其足嚴好，譬如雜寶履，種種莊飾。</p>	<p>七者，足趺端厚相。謂佛足趺圓厚，向指傭寫，兩邊端直，與跟相稱，躡時不廣。足下如紅蓮華色，網內邊如綵樹文，爪甲如赤銅葉色，網外邊作真金色，細毛紺潤如吠琉璃故。佛雙足猶如寶履，眾寶莊嚴，光明微妙。</p>
<p>八者、伊泥延躡相：如伊泥延鹿⁷⁰躡相，隨次臚纖⁷¹。</p>	<p>八者，翳泥耶躡相。謂佛躡脛圓直，漸下傭細如翳泥耶鹿王躡。</p>
<p>九者、正立手摩膝相：不俯不仰，以掌摩膝。</p>	<p>二十一者，立手摩膝相。謂佛平立舒手摩自膝輪。</p>
<p>十者、陰藏相：譬如調善象寶、馬寶。</p> <p>問曰：若菩薩得阿耨多羅三藐三菩提時，諸弟子何因緣見陰藏相？</p> <p>答曰：◎為度眾人決眾疑故，示陰藏相。</p> <p>◎復有人言：佛化作馬寶、象寶，示諸弟子言：「我陰藏相亦如是。」⁷²</p>	<p>九者，勢峰藏密相。謂佛勢峰藏密猶如馬王。</p> <p>[問]：若爾，云何所化得見？</p> <p>[答]：◎有說：「世尊愍所化故，方便示之。」</p> <p>◎有說：「世尊化作象、馬，陰藏殊妙，告所化言：『如彼，我亦爾。』」</p>

⁶⁹ BURNOUF (Lotus, p. 574) 即不願將佛陀看成是「屬於蹠足類 (palmiepides) (動物)」，他的看法是：「他的手掌及足趾有結網」。A. FOUCHER 採取此種解釋而認為這些結網，乃是手上的線條「亦即是我們所認知的，所謂之手相 (指紋、掌紋、足紋)，而在今日，就是作為鑑別司法身分之用。」(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 273, n. 1*)

⁷⁰ 《一切經音義》卷 22 (大正 54, 448a23-24) 云：「伊尼延鹿王躡：伊尼者，鹿名也。其毛色多黑，躡形臚纖，長短得所。其鹿王最勝，故取為喻。躡字又作躡也。」

⁷¹ 臚：同「傭」。「傭」有「均；公平」之意。(參見《漢語大詞典》(一)，頁 1269。)
「纖」：細小；微細。(參見《漢語大詞典》(九)，頁 1056。)

⁷² 參見《大智度論》卷 26，大正 25, 251c；《阿摩晝經》(Amabatṭhāsūṭṭāasutta)；Dīgha, I, p.

<p>十一者、身廣長等相：如尼拘盧陀樹，菩薩身齊為中，四邊量等。</p>	<p>十者，身分圓滿相。謂佛身分圓滿如諾瞿陀樹。如從臍至頂，如是從臍至足，上下相稱。</p>
<p>十二者、毛上向相：身有諸毛，生皆上向而釋⁷³。</p>	<p>十一者，身毛上靡相。 十二者，孔生一毛相。</p>
<p>十三者、一一孔一毛生相：毛不亂，青瑠璃色，毛右靡⁷⁴上向。</p>	<p>十三者，身毛右旋相。 謂佛身諸毛孔各生一毛，如伏琉璃，其色紺潤，宛轉右旋，毛端上靡。所以一一毛孔唯一毛者，以菩薩時不亂說法故。</p>
<p>十四者、金色相 (Suvarṇavarṇaḥ)：問曰：何等金色？答曰：若鐵在金邊則不現，今現在金比⁷⁵佛在時金則不現，佛在時金比閻浮那金則不現，閻浮那金比大海中轉輪聖王道中金沙則不現，金沙比金山則不現，金山比須彌山則不現，須彌山金比三十三諸天瓔珞金則不現，三十三諸天瓔珞金比焰摩天金則不現，焰摩天金比兜率陀天金則不現，兜率陀天金比化自在天金則不現，化自在天金比他化自在天 (Paranirmitavaśvartin) 金則不現，他化自在天金比菩薩身色則不現。如是色，是名金色相。</p>	<p>十四者，身真金色相。 謂佛身真金色，映奪世間一切金光，令不復現。 如今時人所用鐵等，於今時所用金邊威光不現；今時所用金至佛在世時所用金邊威光不現；佛在世時所用金若至大海轉輪王路金砂瞻部捺陀金邊威光不現；此金砂金若至七金山金邊威光不現；七金山金至妙高山王金邊威光不現；妙高山王金至三十三天莊嚴具金邊威光不現；如是展轉乃至樂變化天莊嚴具金至他化自在天莊嚴具金若至佛身金邊威光不現。是故佛身金色最勝，映奪一切世間金色。</p>
<p>十五者、丈光相：四邊皆有一丈光，佛</p>	<p>十五者，常光一尋相。謂佛身分周匝</p>

106；《長阿含經》卷 13，大正 1，87c；《佛開解梵志阿經》(T 20)，大正 1，263b (此一資料只提及佛陀出廣長舌)。《梵摩經》(Brahmāyusutta)：Majjhima, II, p. 143；《中阿含經》卷 41，大正 1，688b；《梵摩渝經》(T 76)，大正 1，885b。《施羅經》(Selasutta)：Suttanipāta, III, No.7;Majjhima, II. No.92。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 275, n. 1*)

⁷³ 「釋」：後作「稚」，有細小之意。(參見《漢語大詞典》(八)，頁 98。)

⁷⁴ 靡=旋【元】【明】【聖】。(大正 25，90d，n. 32)「靡」：親順；順服。(參見《漢語大詞典》(十一)，頁 787。)

⁷⁵ 「比」：近，靠近。(參見《漢語大詞典》(五)，頁 258。)

<p>在是光中端嚴第一，如諸天諸王寶光明淨。⁷⁶</p>	<p>常有光明，面各一尋，晝夜恒照。</p>
<p>十六者、細薄皮相：塵土不著身，如蓮華葉不受塵水。若菩薩在乾土山中經行，土不著足；隨藍風來，吹破土山令散為塵，乃至一塵不著佛身。</p>	<p>十六者，皮膚細滑相。謂佛皮膚細滑，塵水不住，如吠琉璃及蓮華葉。設佛以足蹈於塵山，吠嵐婆風於中擊空，欲令佛身及佛足下一塵染著，無有是處。</p>
<p>十七者、七處隆⁷⁷滿相：兩手、兩足、兩肩、項中，七處皆隆滿端正，色淨勝餘身體。</p>	<p>十七者，七處充滿相。謂佛七處充滿，於餘身分，此為少增。兩手、兩足、兩肩及項，是為七處。</p>
<p>十八者、兩腋下隆滿相：不高不深。</p>	
<p>十九者、上身如師子相。</p>	<p>十九者，師子上身相。謂佛胸臆分齊，方廣威肅，如師子王上半身分。</p>
<p>二十者、大直身相：於一切人中身最大而直。</p>	<p>十八者，身廣洪直相。謂佛身廣洪直，不偃不僂，亦不傍欹，端雅充實。</p>
<p>二十一者、肩圓好相：一切治肩無如是者。</p>	<p>二十者，肩膊⁷⁸圓滿相。謂佛肩膊圓滿，非諸捩力、姝壯力士之所能及。</p>
<p>二十二者、四十齒相：不多不少，餘人三十二齒，身三百餘骨（asthi），頭骨（śīrsakāsthi）有九；菩薩四十齒，頭有一骨。菩薩齒骨多，頭骨少；餘人齒骨少，頭骨多。以是故，異於餘人身。</p>	<p>二十三者，具四十齒相。 二十四者，齒齊平密相。 二十五者，牙齒鮮白有光明相。 謂佛具四十齒，皆悉齊平，中無間隙如毛髮許，其色鮮白，光明皎映，如雪山王。</p>
<p>二十三者、齒齊相：諸齒等，無麤無細，不出不入。齒密相，人不知者，謂為一齒，齒間不容一毫。</p>	<p>問：餘人但有三十二齒，而說彼身中有一百三骨；佛具四十齒，何故亦言身中有一百三骨而不增耶？</p>
<p>二十四者、牙白相：乃至勝雪山王光。</p>	<p>答：餘人頭骨九分合成，世尊頭骨但有一段，是以俱有一百三骨。</p>

⁷⁶ (Lamotte : p. 277, n. 1) : 「丈光相」是佛陀之「常光」(praktiprabhā)。在《般若經》之幻現中，佛陀首先從身體的每一部分放光，接著是毛孔放光，最後則是放出常光，長度一丈，以使與會者能觀視：見《大智度論》，卷 8，大正 25，114c。

⁷⁷ 隆 = 平【元】【明】【聖】【石】。(大正 25，90d，n. 37)

⁷⁸ 肩膊：膊通膊。肩膊：肩膀，人頸下臂上的部分。

<p>二十五者、師子頰相：如師子獸中王平廣頰。</p>	<p>二十二者，師子頰輪⁷⁹相。謂佛頰輪廣好如師子王。</p>
<p>二十六者、味中得上味相：</p> <p>1.有人言：佛以食(āhāra)著口(mukha)中，是一切食皆作最上味(rasāgra)。何以故？是一切食中有最上味因故。無是相人，不能發其因故，不得最上味。</p> <p>2.復有人言：若菩薩舉食著口中，是時咽喉邊兩處流注甘露，和合諸味⁸⁰，是味清淨故，名味中得上味。</p>	<p>二十六者，得最上味相。</p> <p>4.有說：「佛咽喉中有二乳泉，若飲食時，其乳流出，雜諸飲食，皆成上味。然於此中，舌根淨故，令味殊勝，此理應然。」</p> <p>1.謂佛舌根淨故，令所飲食變成上味。</p> <p>2.有說：「佛舌根上有一切世間悅意、美妙、勝味種子，若諸苦酢等物至舌根時，此種雜變，皆成上味。」</p> <p>3.有說：「如來舌根有如是勢力，若諸飲食來至舌根，於中，悅意美妙性者便生舌識，麤鄙性者不生舌識。」</p>
<p>二十七者、大舌相：是菩薩大舌從口中出，覆一切面分，乃至髮際；若還入口，口亦不滿。</p>	<p>二十七者，廣長舌相。謂佛舌相薄軟，廣長出時，覆面至耳髮際，若還入口，而於口中無所妨礙。</p>
<p>二十八者、梵聲相：如梵天王五種聲從</p>	<p>三十二者，得梵音聲相。謂佛於喉藏</p>

⁷⁹ 頰輪：(胡感反。頰，頰車也。言骨圓如輪也。)(《一切經音義》卷 48，大正 54，629a12。) 頰車：牙下骨。俗稱下巴頰兒。《釋名·釋形體》：“〔頰〕或曰輔車，言其骨強所以輔持口也；或曰牙車，牙所載也；或曰頰車。頰，含也，口含物之車也。”《漢語大詞典》(十二)，頁 320。

⁸⁰ 依《大乘理趣六波羅蜜多經》(T 261)，卷 4，大正 8，883c 之說明：所有飲食及諸毒藥，至此牙(指四顆犬齒)時變成甘露。(參見 *Le traité de la grande vertu de sagesse. tome I. p. 278, n. 2*)

口出：其一、深如雷；二、清徹遠聞，聞者悅樂；三、入心敬愛；四、諦了易解；五、聽者無厭。菩薩音聲亦如是，五種聲從口中出，迦陵毘伽聲相，如迦陵毘伽鳥聲可愛；鼓聲相，如大鼓音深遠。	中有妙大種能發悅意和雅梵音如羯羅頻迦鳥，及發深遠雷震之聲如帝釋鼓。 如是音聲具八功德：一者，深遠。二者，和雅。三者，分明。四者，悅耳。五者，入心。六者，發喜。七者，易了。八者，無厭。
二十九者、真青眼相：如好青蓮華。	二十八者，目紺青相。謂佛眼目脩廣，其色紺淨如蘇闍多青蓮花葉。
三十者、牛眼睫相：如牛王眼睫，長好 ⁸¹ 不亂。	二十九者，牛王睫相。謂佛眼睫安布善好，猶如牛王。
三十一者、頂髻相：菩薩有骨髻，如拳等，在頂上。	三十者，烏瑟膩沙相。謂佛頂髻骨肉合成，量如覆拳，青圓殊妙。
三十二者、白毛相：白毛眉間生，不高不下，白淨右旋，舒長五尺。	三十一者，眉間白毫相。謂佛眉間白毫長半尋量，右旋宛轉，光明清徹。
相師言：地天太子三十二大人相如是，菩薩具有此相。	

上述的比對中，在三十二相的次第方面，二文一致的共有十三個相，分別為第一、第二、第三、第四、第七、第八、第十四、第十五、第十六、第十七、第十九、第二十六、第二十七相，而其他十九相則不大一致。

在內容對應方面，《大智度論》所引《阿毘曇》中第十八相「兩腋下隆滿相」在《大毘婆沙論》中似乎完全沒有對應的支字片語，而《大智度論》所引《阿毘曇》的其他三十一相則或多或少有相對應的內容。

在《大智度論》所引《阿毘曇》與《大毘婆沙論》有相對應的三十一相中，第二、第十、第十四等三相有出現問答的形式來抉擇所說的內容，相對應的《大毘婆沙論》其內容部分大體上一致，而在形式上有些不同，如第二相中《大智度論》所引《阿毘曇》以問答的形式抉擇「何以諸天工師毘首羯磨不能化作如是足下二輪妙相」，而在答案部分有三說；在《大毘婆沙論》部分，則以自問「所以者何？」的形式說明，答案同樣有三說，次第及內容與《大智度論》所引《阿毘曇》完全一致。

⁸¹ 好=厚【宋】【宮】【聖】。(大正 25, 91d, n. 16)

另外，在第二十六相「味中得上味相」的說明中，《大智度論》所引《阿毘曇》有二個異說，在《大毘婆沙論》則增廣為四說。此中《大智度論》所引《阿毘曇》的第1說並無對應的內容，第2說則對應《大毘婆沙論》中的第4說。

此外，在上述的比對當中，《大智度論》所引《阿毘曇》皆是一相一相地說明，但在《大毘婆沙論》中有二處是先列出三相的名稱後再加以說明，第一處是第十一「身毛上靡相」、第十二「孔生一毛相」及第十三「身毛右旋相」等三相，此中第十二「孔生一毛相」及第十三「身毛右旋相」對應於《大智度論》所引《阿毘曇》中第十三相「一一孔一毛生相」。值得注意的是，在《大智度論》所引《阿毘曇》中並無「身毛右旋相」，但在第十三相「一一孔一毛生相」的說明中說到了「身毛右旋相」，如云：「毛不亂，青瑠璃色，毛右靡上向。」由此看來，可以說《大智度論》所引《阿毘曇》中，「一一孔一毛生相」在《大毘婆沙論》開展出「孔生一毛相」與「身毛右旋相」二相。

第二處是第二十三「具四十齒相」、第二十四「齒齊平蜜相」及第二十五「牙齒鮮白有光明相」，此三相對應《大智度論》所引《阿毘曇》中之第二十二「四十齒相」、第二十三「齒齊相」與第二十四「牙白相」。此關於齒的三相，彼此在三十二相中之次序並不相同，但三相彼此間的前後次序完全一致。此中，關於身骨的總數，二文並不一致，如《大智度論》所引《阿毘曇》說到「三百餘骨」而《大毘婆沙論》作「一百三骨」。考同是說一切有部所傳的《根本說一切有部毘奈耶雜事》，身骨的總數與《大智度論》所引《阿毘曇》的「三百餘骨」相合，如云：「眾骨聚成身……總三百十六。」⁸²綜合三十二相的比對，二文雖有三十一個相有相對應的內容，但或多或少都有些不同，在次第上更是出現極大的差異。

在三十二相之後，《大智度論》所引《阿毘曇》接著討論四個關於三十二相的問題，依序分別是 1.「轉輪聖王與菩薩三十二相之差別」、2.「『相』的意義」、3.「相唯三十二而不增不減的理由」以及 4.「菩薩何故以相嚴身」等；《大毘婆沙論》同樣在三十二相之說明後，探討了上述四個問題，四個問題的前後次第不相一致。若延用上述《大智度論》所引《阿毘曇》中四個問題的號碼及標題，《大毘婆沙論》中四個問題的前後次第分別是 2.「『相』的意義」、3.「相唯三十二而不增不減的理由」、4.「菩薩何故以相嚴身」及 1.「轉輪聖王與菩薩三十二相之差別」。以下將進行一一內容的比對，首先是「轉輪

⁸² 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 12，大正 24，260a13-27。

聖王與菩薩三十二相之差別」，內容比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，91a19-24	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，889b24-28
問曰：轉輪聖王有三十二相，菩薩亦有 三十二相，有何差別？	問：菩薩所得三十二相與輪王相有 何差別？
答曰：1.菩薩相者，有七事勝轉輪聖王 相。菩薩相者：一、淨好；二、 分明；三、不失處；四、具足； 五、深入；六、隨智慧行，不 隨世間；七、隨遠離 (deśastha)。轉輪聖王相不 爾。	答：1.菩薩所得有四事勝：一、熾 盛。二、分明。三、圓滿。四、 得處。 2.復次，有五事勝：一、得處。 二、極端嚴。三、文象深。四、 隨順勝智。五、隨順離染。

關於轉輪聖王與菩薩三十二相之差別，《大智度論》所引《阿毘曇》只有一說，並提到菩薩相有七事勝轉輪聖王，分別為「(1)淨好」、「(2)分明」、「(3)不失處」、「(4)具足」、「(5)深入」、「(6)隨智慧行，不隨世間」、「(7)隨遠離」；在《大毘婆沙論》中則有二說，第 1 說是四事勝，第 2 說是五事勝，但五事勝中的「得處」，在第 1 說中也有。因此，二說合起來，菩薩共有八事勝轉輪聖王，八事為「(1)熾盛」、「(2)分明」、「(3)圓滿」、「(4)得處」、「(5)極端嚴」、「(6)文象深」、「(7)隨順勝智」、「(8)隨順離染」。此中之八事，第一之「熾盛」似乎在《大智度論》所引《阿毘曇》找不到對應。關於第五之「極端嚴」一項，似乎也沒有很明確的對應。若七事與八事一定要有對應的話，或許八事中之(1)熾盛&(5)極端嚴二者可與七事之(1)淨好對應。七事與八事的對應情形如下：

- 「(1)淨好——(1)熾盛&(5)極端嚴？」；
- 「(2)分明——(2)分明」；
- 「(3)不失處——(4)得處」；
- 「(4)具足——(3)圓滿」；
- 「(5)深入——(6)文象深」；
- 「(6)『隨智慧行，不隨世間』——(7)隨順勝智」；
- 「(7)隨遠離——(8)隨順離染」。

關於名為「相」的理由意義，試比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，91a24-25	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，889a10-11
問曰：云何名相（lakṣaṇa）？	問：相是何義？
答曰：易知故名相，如水異火，以相故知。	答：標幟義是相義，殊勝義是相義，祥瑞義是相義。

從比對的結果來看，問題的問題意似乎就有些不同，《大智度論》所引《阿毘曇》似乎是問名為「相」的理由，《大毘婆沙論》則是問「相」的意義。考《大毘婆沙論》中關於名相的問答說明形式，經常出現名相的「理由」、「意義」一起問的情形，如云：「問：何故名財供養？財供養是何義？」⁸³而在回答的答案中也會分別「理由」與「意義」，如云：「答：能為緣義是供養義。此以財為初，故名財供養。」此中由於問意不同，答案也因此完全不同。上述內容的比對表格可調整如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，91a24-25	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，889a10-11
問曰：云何名相（lakṣaṇa）？	
答曰：易知故名相，如水異火，以相故知。	
	問：相是何義？
	答：標幟義是相義，殊勝義是相義，祥瑞義是相義。

由上述的比對之後，則可完整的了解關於「相」的理由與意義。

關於相唯三十二而不增不減的理由，內容比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，91a25-b1	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 177，大正 27，889a12-19
問曰：菩薩何以故三十二相不多不少？	問：何故大丈夫相唯三十二[而]不增不減耶。
答曰：1.有人言：佛以三十二相莊嚴（alaṃkṛta）身者，端正（abhirūpa）不亂（avikṣipta）	[答]：3.有說：「若三十二相莊嚴佛身，則於世間最勝無比。若當減者，便為闕少；若更增

⁸³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 29，大正 27，152a23-25。

<p>故。若少者身不端正，若多者佛身相亂；是三十二相端正、不亂，不可益，不可減，猶（91b）如佛法不可增、不可減，身相亦如是。</p>	<p>者，則亦雜亂。皆非殊妙，故唯爾所。如佛說法，不可增減，佛相亦爾。無減可增，無增可減故。」</p>
	<p>1. 脅尊者說曰：「若增若減，俱亦生疑。唯三十二，亦不違法相。」</p>
	<p>2. 有說：「三十二者，世間共許是吉祥數，故不增減。」</p>

《大智度論》所引《阿毘曇》關於相唯三十二而不增不減的理由只有一個，即三十二相是最恰好的狀態，多則亂，少則不端正。《大毘婆沙論》中的理由增廣至三說，其中的第 3 說與《大智度論》所引《阿毘曇》中的理由內容一致。

關於菩薩何故以相嚴身的問題，其內容比對如下：

<p>《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義卷 4，大正 25，91b1-17</p>	<p>《大毘婆沙論》中之對應內容卷 177，大正 27，889a28-b15</p>
<p>問曰：菩薩何以故以相嚴身？</p>	<p>問：菩薩於身為有愛慢而莊嚴耶？ 答：不爾。 問：云何？</p>
<p>答曰：1. 有人見佛身相，心得信淨，以是故，以相嚴身。</p>	<p>答：</p>
<p>2. 復次，諸佛以一切事勝故，身色、威力，種姓，家屬，智慧、禪定、解脫，眾事皆勝，若佛不莊嚴身相，是事便少。</p>	<p>2. 復次，為顯佛所有法皆殊勝故。調色、力、族姓、眷屬、名譽、財富、自在、智見、功德皆悉殊勝。若不爾者，則所說法無人信受。是故菩薩莊嚴其身。</p>
<p>3. 復次，有人言：「阿耨多羅三藐三菩提住是身中，若身相不嚴，阿耨多羅三藐三菩提不住此身中。譬如人欲娶豪貴家</p>	<p>3. 復次，欲與阿耨多羅三藐三菩提作所依器故。所以者何？殊勝功德決定依止殊勝之身。彼未來阿耨多羅三藐三菩提義</p>

<p>女，其女遣使語彼人言：『若欲娶我者，當先莊嚴房室，除却污穢，塗治香熏，安施床榻，被褥綉縵，幃帳幄幔⁸⁴，幡蓋華香，必令嚴飾，然後我當到汝舍。』阿耨多羅三藐三菩提亦復如是，遣智慧使，未來世中到菩薩所言：若欲得我，先修相好以自莊嚴，然後我當住汝身中；若不莊嚴身者，我不住也。以是故，菩薩修三十二相自莊嚴身，為得阿耨多羅三藐三菩提故」。</p>	<p>語菩薩言：「汝欲令我在身中者，先令汝身清淨、殊勝，以諸相好而莊嚴之；若不爾者，我亦不能於汝身生。譬如有人欲娉王女迎至室宅，彼密遣使而語之言：『汝欲令我至舍宅者，先應灑掃，除去鄙穢，懸繒幡蓋，燒香散花，種種莊嚴，吾乃可往；若不爾者，我亦不能至汝舍宅。』」是故菩薩莊嚴其身。</p>
	<p>1. 菩薩為欲降伏世間恃色憍慢不受化者令受化故，以諸相好而莊嚴身。</p>

在上述的比對中，一開始的問題形式，二文即有所不同，但其問意可說是相同的。在回答的部分，《大智度論》所引《阿毘曇》有三說而在《大毘婆沙論》中同樣有三說，但並沒有三說全部對應。《大智度論》所引《阿毘曇》的第 1 說認為相好可讓眾生見後心得信淨，而此說在《大毘婆沙論》中並無對應的內容。《大智度論》所引《阿毘曇》的第 2 說認為佛於一切事皆勝，而色力亦在一切事中，因此要以三十二相莊嚴其身，而此說與《大毘婆沙論》中的第 2 說相對應。《大智度論》所引《阿毘曇》的第 3 說以擬人法的方式說明阿耨多羅三藐三菩提須住於三十二相之莊嚴身中方是相得益彰，此對應於《大毘婆沙論》中的第 3 說。

(十五) 出家修行而成就無上道

在探討完菩薩三十二相及其相關的問題後，《大智度論》所引《阿毘曇》最後的內容是關於菩薩出家修行而成就無上道的說明。⁸⁵這一部分，《大毘婆

⁸⁴ 「慢」：原《高麗藏》作「幔」。(參見《高麗藏》冊 14, 416a14。)

⁸⁵ 《大智度論》卷 4, 大正 25, 91b17-21:「是時菩薩漸漸長大，見老病死苦，厭患心生，夜半出家，六年苦行，食難陀婆羅門女益身十六功德石蜜乳糜。食竟，菩提樹下破萬八

沙論》中並無對應的內容。在描述菩薩出家修行而成就無上道之後，《大智度論》所引《阿毘曇》探討了二個問題，一是「得何功德故名為佛？」另一是「何故未得佛道名為菩薩，得佛道時不名為菩薩？」。在「得何功德故名為佛？」部分，⁸⁶《大毘婆沙論》同並無對應的內容。關於「何故未得佛道名為菩薩，得佛道時不名為菩薩？」部分，《大毘婆沙論》中則有相對應的內容，現比對如下：

《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義 卷 4，大正 25，91b27-c6	《大毘婆沙論》中之對應內容 卷 176，大正 27，887a24-b12
問曰：何以故未得佛道名為菩薩，得佛道不名為菩薩？	問：由阿耨多羅三藐三菩提故名菩提薩埵，何故未證得時此名隨轉，及證得已便不隨轉，而更名佛陀耶？
答曰：1.未得佛道，心愛著求，欲取阿耨多羅三藐三菩提，以是故名為菩薩； 已成佛道，更得佛種種異大功德故，更有異名名為佛。 譬如王子未作王，名為王子；已作王，不復名王子。既為王，雖是王子，不名王子；菩	答：1.由此薩埵未得阿耨多羅三藐三菩提時，以增上意樂恒隨順菩提，趣向菩提，親近菩提，愛樂菩提，尊重菩提，渴仰菩提，求證，欲證，不懈不息，於菩提中心無暫捨，是故名為菩提薩埵。 彼既證得阿耨多羅三藐三菩提已，於求菩提意樂加行並皆止息，唯於成就覺義為勝，一切染污、不染污癡皆永斷故，覺了一切勝義世俗諸爾焰故，復能覺悟無量有情[而]隨根、欲性作饒益故。由如是等覺義勝故，名為佛陀，不名菩薩。

千億鬼兵魔眾已，得阿耨多羅三藐三菩提。」

⁸⁶ 《大智度論》卷 4，大正 25，91b21-27：「問曰：得何功德故名為佛？答曰：得盡智，無生智，故名為佛。復次，有人言：「得佛十力、四無所畏、十八不共法、三達、[四]無礙、三意止：『一者，受教敬重，佛無喜；二者，不受教不敬重，佛無憂；三者，敬重、不敬重，心無異。』大慈、大悲、三十七道品，一切諸法總相別相悉知故，故名為佛。」

<p>薩亦如是，未得佛道，名為菩薩，已得佛道，名為佛。</p>	
	<p>2.復次，薩埵是勇猛者義，未得阿耨多羅三藐三菩提時，恆於菩提精進勇猛，求欲速證，是故名為菩提薩埵。 既得阿耨多羅三藐三菩提已，便於菩提勇猛心息，唯覺義勝，故名佛陀，以能成就最勝覺故。</p>

在上述比對中，《大智度論》所引《阿毘曇》的答案只有一說，其理由是未得佛道時，因欲取阿耨多羅三藐三菩提，所以名為菩薩；已成佛道之後，因更得佛種種異大功德，所以名為佛，並舉王子與國王的譬喻作說明。《大毘婆沙論》則有二說，第1說與《大智度論》所引《阿毘曇》的答案較為相近，但無王子與國王的譬喻。

四、結說

綜合上述的比對結果，《大智度論》所引《阿毘曇》之菩薩義，在整個文脈的次第上與《大毘婆沙論》的文脈次第有很大的差異，但大部分的內容在《大毘婆沙論》中都有所對應。此中，關於有相對應之處這一部分，有些是完全一致之處，且《婆沙》評家的主張也有出現；但大部分的內容都有一些或多或少的差異。假設《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義是取自《毘婆沙論》，而《大智度論》論主在引述《阿毘曇》之菩薩義時是完全依所見之《毘婆沙論》的內容、次第而一一摘錄，則這些或多或少的不同或許可視為不同編輯者的編輯本乃至在流傳中經過多次地改編，增補，修正所造成，現存三本漢譯的《毘婆沙論》確有此一情形。

在比對過程中，若有多家不同的主張時，唐譯《毘婆沙論》多數會比《大智度論》所引之《阿毘曇》增廣更多家主張的情形，比對唐譯本與涼譯本在相對應之處的內容時，唐譯本同樣也多有增廣，從這一角度來看，《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義可能是早期的《毘婆沙論》，但《大智度論》所引之《阿毘曇》菩薩義中有幾處是唐譯《毘婆沙論》所缺，此外在一開始名為菩薩之條件之內容中，《大智度論》所引之《阿毘曇》有六家主張，而唐譯《毘

婆沙論》只有一家，在現存三本漢譯《毘婆沙論》的相對應之處尚未發現早期譯本比後期譯本增廣的情形。此外，以波羅蜜一段的內容為例，《大智度論》論主所引述有部的菩薩義是六波羅蜜，並廣引本生中的事例作說明，但卻沒有引述唐譯《毘婆沙論》中，是《婆沙》正義之迦溼彌羅國論師所主張的四波羅蜜說。若《大智度論》所引之《阿毘曇》關於菩薩義之內容是出自早期的《毘婆沙論》，則此一情形實在令人費解。

除了上述之假設作為前提的情況，有另外的一種可能是《大智度論》論主在引述有部菩薩義時，將內容作了新的編排及抉擇，並加入當時所聞的新內容。若是如此，則《大智度論》論主作新的編排用意為何？為何有些論題內容之編排二論所見一致而他處又有所不同？此外，令人好奇的是，其抉擇的標準又是如何？種種之伴隨的問題，亦是令人費解。

在先前關於《毘婆沙論》的集成與傳譯過程之概述中提到，在《毘婆沙論》編集以前，《發智論》早有了不同的解釋。此外，我們也知道迦溼彌羅論師所編集的《大毘婆沙論》是博採眾說所成，迦溼彌羅國以外之諸論師的研究成果亦為毘婆沙師所引用而融合於《毘婆沙論》之中。另一方面，依《大唐西域記》所述，造論而名「毘婆沙論」者，並非只有此一部，如《大唐西域記》卷 5：「髮、爪窳堵波北，伽藍餘趾⁸⁷，昔經部室利邏多(唐言勝受)論師於此製造經部《毘婆沙論》。」對此，印順法師認為，「毘婆沙」(vibhāṣā)只是廣說、廣釋，並不限於傳說五百阿羅漢所結集的。根據這一傳說，《大智度論》論主所引述的有部菩薩義亦有可能是出於《大毘婆沙論》以外而同名為《毘婆沙》的著作，從其所主張之波羅蜜的角度來看，這些菩薩義的內容可能是西方論師的看法。

關於這些菩薩義的內容可能是西方論師之看法的推論，或許可從另一角度在驗證。傳說《大毘婆沙論》集成之後，禁止外傳，只限迦溼彌羅國的有部學者才能學習，如《俱舍論頌疏論本》卷 1 中云：

迦溼彌羅國，……五百聖眾……釋阿毘達磨藏，即《大毘婆沙》是也。……既結集已，刻石立誓，唯聽自國，不許外方。敕藥叉神守護城門，不令散出。⁸⁸

⁸⁷ 趾，宋本作「跡」。(大正 51，896d，n. 10)

⁸⁸ 圓暉，《俱舍論頌疏論本》卷 1，大正 41，814a3-23。

另外，依印順法師的推斷，《大智度論》論主並非是在迦濕彌羅國的正統有部出家。⁸⁹因此《大智度論》中所引述的有部菩薩義很可能不是出自《大毘婆沙論》，因為若非在迦濕彌羅國的正統有部出家是不容易看到《大毘婆沙論》。若上述的情形為真，則所引述的內容可能就是西方論師的作品了。

在前文關於成就三十二相的時間中，筆者留下了一個問題，即同樣都是契經所傳的本生，何以內容卻有此微妙的不同？筆者上面推論《大智度論》論主所引述有部的菩薩義可能是出自西方論師的作品，若此推論成立，則因二者所引述的本生因出自不同的傳承，所以契經所傳之本生內容自然會有微妙的不同。此一推斷——《大智度論》中所引述的有部菩薩義可能出自西方論師的作品，雖然可以解釋二論所見菩薩義之差異現象，不可避免地也會有不容易理解的問題發生：如果《大智度論》中所引述的有部菩薩義真的是出自西方論師的作品，則二論所見的菩薩義為何有許多相似一致之處呢？一種合理的解釋是，有部的菩薩義已在有部之不同派系中廣為流傳，並已有許多部分有高度的共識，《大毘婆沙論》與西方論師作品中的菩薩義都是根據另一早於二者的論著而各自形成自身之菩薩義論述。此一假設可以解釋二論所見之菩薩論義有高度相似之處，又同時有很大的差異之現象。

綜合以上的討論，《大智度論》論主所見的有部菩薩義很可能並非出自於《大毘婆沙論》，而是出自西方論師的作品；而《大毘婆沙論》又是博採諸說，又或者西方論師之作品與《大毘婆沙論》在菩薩義的論述上有一共同的依據，因此二者有諸多相同的內容而卻又處處存在著種種差異之現象。

⁸⁹ 相關之論證，參見印順法師著，〈大智度論之作者及其翻譯〉，收於《永光集》，pp. 38-49。

附錄

關於三劫阿僧企耶之探討 (890c9)

一、「劫」的種類

問：如契經說：「菩薩經三劫阿僧企耶修行四波羅蜜多，方得圓滿。」此是何等劫耶？

答：◎有說：「是中劫。」

◎有說：「是成劫。」

◎有說：「是壞劫。」

◎如是說者：「此是大劫。積此大劫至一阿僧企耶，如是至三阿僧企耶修習圓滿。」

二、「劫」的量之多少

(一) 問

問：此劫阿僧企耶量云何可知？

(二) 答

答：

1、第一家

有說：「以大劫為一，
積此一至百千名洛叉，
至百百千名俱胝，
百千俱胝名那庾多，
百千那庾多名頻婆，
百千頻婆名建他，此後非算數智所及。
至此所不及位名一劫阿僧企耶量。
第二、第三劫阿僧企耶量亦爾。」

2、第二家

有說：「以大劫為一，
積此一至百千名洛叉，
至百百千名俱胝，
百千俱胝名俱胝俱胝，
百千俱胝俱胝名阿哲哲俱胝，
百千阿哲哲俱胝名阿吒吒俱胝，
百千阿吒吒俱胝名阿庾多，
百千阿庾多名阿庾多分，

百千阿庾多分名那庾多，
百千那庾多名那庾多分，
百千那庾多分名俱物陀，
百千俱物陀名俱物陀分，
百千俱物陀分名鉢特摩，
百千鉢特摩名鉢特摩分，
百千鉢特摩分名迦末羅，
百千迦末羅名迦末羅分，
百千迦（891a）末羅分名捺稚那，
百千捺稚那分名捺稚那分，
百千捺稚那分名睹胝，
百千睹胝名睹胝分，
百千睹胝分名阿波波，
百千阿波波名阿波波分，
百千阿波波分名吒吒，
百千吒吒名吒吒分，
百千吒吒分名鄔伽，
百千鄔伽名鄔伽分，
百千鄔伽分名跋羅，
百千跋羅名跋羅分，
百千跋羅分名婆揭羅，從此以後非算數智所及。
至此所不及位名一劫阿僧企耶量。
第二第，三劫阿僧企耶量亦爾。」

3、第三家

有說：「非算數智所不及故名阿僧企耶，然有契經說六十數，於中有一數名阿僧企耶，積大劫數至此數時名一劫阿僧企耶。」

如彼經言：『有一無餘數始為一，

十一為十，

十十為百，

十百為千，

十千為鉢羅薛陀，

十鉢羅薛陀為洛叉，

十洛叉為頸底洛叉，

十頸底洛叉為俱胝，

十俱胝為末陀，
十末陀為阿庾多，
十阿庾多為大阿庾多，
十大阿庾多為那庾多，
十那庾多為大那庾多，
十大那庾多為鉢羅那庾多，
十鉢羅那庾多為大鉢羅那庾多，
十大鉢羅那庾多為矜羯羅，
十矜羯羅為大矜羯羅，
十大矜羯羅為頻跋羅，
十頻跋羅為大頻跋羅，
十大頻跋羅為阿芻婆，
十阿芻婆為大阿芻婆，
十大阿芻婆為毘婆訶，
十毘婆訶為大毘婆訶，
十大毘婆訶為嚧躡伽，
十嚧躡伽為大嚧躡伽，
十大嚧躡伽為婆喝那，
十婆喝那為大婆喝那，
十大婆喝那為地致婆，
十地致婆為大地致婆，
十大地致婆為醯都，
十醯都為大醯都，
十大醯都為羯臘婆，
十羯臘婆為大羯臘婆，
十大羯臘婆為印 (891b) 達羅，
十印達羅為大印達羅，
十大印達羅為三磨鉢耽，
十三磨鉢耽為大三磨鉢耽，
十大三磨鉢耽為揭底，
十揭底為大揭底，
十大揭底為枯筏羅闍，
十枯筏羅闍為大枯筏羅闍，
十大枯筏羅闍為姥達羅，

十姥達羅為大姥達羅，
十大姥達羅為跋藍，
十跋藍為大跋藍，
十大跋藍為珊若，
十珊若為大珊若，
十大珊若為毘步多，
十毘步多為大毘步多，
十大毘步多為跋邏攬，
十跋邏攬為大跋邏攬，
十大跋邏攬為阿僧企耶。』

此後更有八數，及前為六十數。

積一大劫至此第五十二阿僧企耶數時名一劫阿僧企耶。

第二、第三劫阿僧企耶亦復如是。」

4、第四家

有說：「尊者舍利子依第四靜慮起宿住隨念智通[而]緣過去世，齊所及劫為一劫阿僧企耶量。第二、第三劫阿僧企耶量亦爾。」

彼不應作是說！

以劫阿僧企耶量非舍利子等宿住智境故。

此中或說三劫阿僧企耶量皆是舍利子宿住智境故。

不應言齊彼智所及劫為一劫阿僧企耶量。

5、第五家

有說：「依一施行分別三劫阿僧企耶量。謂：

◎若時菩薩雖行惠施，而未能捨一切物[及]施一切田，齊此名為初劫阿僧企耶。

◎若時菩薩能行惠施，亦能捨一切物而未能施一切田，或能施一切田而未能捨一切物，齊此名為第二劫阿僧企耶。

◎若時菩薩能行惠施，亦能捨一切物及能施一切田，齊此名為第三劫阿僧企耶。」

6、第六家

有說：「依所逢事，佛分別三劫阿僧企耶量。謂過去久遠人壽百歲時，有佛名釋迦牟尼出現於世，生剎帝利釋（891c）迦種中。母名摩訶摩耶，父名淨飯，子名羅怛羅。城名劫比羅筏窣睹多。諸釋種侍者弟子名阿難陀，第一雙弟子名舍利子、大目犍連。爾

時，世間五濁增盛，為生老死之所逼迫，愚癡盲冥無將導者。彼佛世尊以悲願力於中出現，精進增上，化導有情，未曾暫息。由如此故，為風所薄，肩背有疾。時有陶師名曰廣熾，佛知時至，即告侍者阿難陀言：『吾今身疾不安。汝可往廣熾陶師家求胡麻油及煖水。為吾塗洗。』

侍者敬諾，往陶師家，住廣熾前愛語問訊已，方便讚佛種種功德、勝戒、定、慧，三十二相、八十隨好圓光赫奕，智見無礙，辯才無滯。

復告廣熾：『如是世尊若不出家，當為輪王，王四洲界，我及汝等一切世間皆為僕使。然今棄捨如是王位，出家苦行，得阿耨多羅三藐三菩提，具一切智見，斷一切疑網，施一切決定，能盡一切問論源底，視諸有情猶如一子。今者在此不遠而住，然為拔濟汝等苦故，恒涉道路，為風所薄，肩背勞積，須油、煖水，故相造詣，頗能施耶？』

爾時廣熾聞已踊躍，歎未曾有：『如何人間有是功德！』即報尊者：『仁今且還，我當如命自往佛所。』

其去未久，廣熾即辦生胡麻油及煖香水持往佛所。

佛遙見之，為令彼人種善根故，脫去餘衣，唯留襯身踞机而待。廣熾到已，發淳淨心，以所持油恭敬善巧塗佛肩背，種種摩搦，復以煖水香湯灌洗。

佛時風疾釋然除愈，以慈軟音慰喻廣熾。

彼聞歡喜，即發願言：『願我（892a）未來當得作佛，名號、眷屬、時、處、弟子如今世尊，等無有異。』

當知彼陶師者即釋迦菩薩，由本願故，今名號等如昔不異。

然從彼佛發是願後，乃至逢事寶髻如來，是名初劫阿僧企耶滿。

從此以後，乃至逢事然燈如來，是名第二劫阿僧企耶滿。

復從此後，乃至逢事勝觀如來，是名第三劫阿僧企耶滿。

此後復經九十一劫修妙相業，至逢事迦葉波佛時方得圓滿。」

7、第七家

有說：「有三種阿僧企耶：一、劫阿僧企耶。二、生阿僧企耶。三、妙行阿僧企耶。劫阿僧企耶者，謂以大劫為一，積至洛叉、俱胝，展轉乃至過婆揭羅數。生阿僧企耶者，謂一一劫經無數生。妙行阿僧企耶者，謂一一劫修無數妙行。由此三種阿僧企耶證無上覺。」

此不應理！如實義者，此中但說經三劫阿僧企耶修行圓滿。

參考書目

佛教藏經或原典文獻

- 《大智度論》。《大正藏》冊 25。第 1509 號。
《大毘婆沙論》。《大正藏》冊 27。第 1545 號。
《一切經音義》。《大正藏》冊 54。第 2128 號。

中日文專書、論文或網路資源等

- 三友健容 (2005)。〈アビダルマ仏教〉。收於菅沼晃博士古稀記念論文集刊行會編，《インド哲学仏教学への誘い：菅沼晃博士古稀記念論文集》，頁 118–128。東京：大東出版社。
- 印順法師 (1992)。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北：正聞出版社。(民國八十一年十月七版；初版發行於五十七年四月)
- 印順法師 (1993)。《大智度論之作者及其翻譯》。臺北：東宗。
- 周柔含 (2008)。〈《婆沙論》三譯本及其成立〉。《臺大佛學研究》15：1–43。
- 榎本文雄 (1993)。〈『婆沙論』の梵文写本断片〉。《印度学仏教学研究》42 (1)：52–57。

西文專書、論文或網路資源等

- Enomoto Fumio 榎本文雄. 1996. "A Sanskrit Fragment from the *Vibhāṣā* Discovered in Eastern Turkestan." In *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen* (3), pp. 133–143. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lamotte, Étienne. 1944. *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)* Tome I. Louvain: Bureaux du Muséon.
- Willemsen, Charles & Bart Dessein, Collett Cox. 1998. *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Leiden: Brill.

A Comparative Study on Sarvāstivāda's View Regarding "Requirements of a Bodhisattva" Found in the *Mahāprajñāpāramitopadeśa* and *Mahāvibhāṣā*

Chang-tzu Shi

Lecturer, Fuyan Buddhist Institute

Abstract

In the *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (大智度論) there is a quotation on Sarvāstivāda's view concerning the "requirements of a bodhisattva," which is very similar to a passage in the Sarvāstivāda's *Mahāvibhāṣā* translated by Xuanzang. Nevertheless, it is interesting that there are many significant differences between the *Mahāprajñāpāramitopadeśa* and *Mahāvibhāṣā* concerning this topic, such as the structure, key topics and explanations of the key topics. According to the account related to the quotation in the *Mahāprajñāpāramitopadeśa*, the content quoted has a strong connection to the Sarvāstivāda's *Mahāvibhāṣā*. If the source of that quotation is from the Sarvāstivāda's *Mahāvibhāṣā*, then why is it that the two have such dramatic divergences? This paper attempts to explore this issue. In addition, it is noteworthy that the topic on pāramitā in the quotation indicates the items for a bodhisattva's practice, which are dānapāramitā, śīlapāramitā, kṣāntipāramitā, vīryapāramitā, dhyānapāramitā and prajñāpāramitā while in the Sarvāstivāda's *Mahāvibhāṣā*, only four pāramitās are mentioned. After careful analyses of the two texts, the conclusion is that the *Mahāprajñāpāramitopadeśa*'s quotation is likely to have been derived from another text. Some clues suggest that the teaching on pāramitās in the quotation may reflect the viewpoint of so called "foreign masters" (外國師), or specifically, the "western masters" (西方師).

Keywords: requirement of a bodhisattva; *Mahāprajñāpāramitopadeśa*; Sarvāstivāda's *Mahāvibhāṣā*