

中華佛學學報第 3 期 (pp.209-236) : (民國 79 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 3, (1990)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

「發心」在漢藏佛學中之意義及其在 宗教實踐上之心理功能

陳玉蛟
中華佛學研究所教授

提要

本文的主要內容分成三個部份。首先，譯出宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》中「總論發心」的部份，借此以明西藏佛學中發心之意義。其次，從唐·潛真《菩提心義》等有關發心的著作中，整理出漢地佛學中發心的意義。最後，從心理學的觀點，論述發心在宗教實踐上的心理功能，及其應用在大乘實踐法門中的一般情形。

《金鬘疏》「總論發心」的主要內容有二部份。一、引述、分析無著、世親、解脫軍、師子賢、無畏作護、法友、覺吉祥智、寶作寂等唯識及般若學者的著作，並由此抉擇出：第六意識心與“為他利而欲求圓滿菩提”的欲心所相應而發起，就是發心的定義。二、由性質、產生方式、道位高低和意願等四方面，說明發心的分類。其中，1. 依性質分為願心與行心二種。2. 依產生的方式分為：名言所生的發心和修力所生的發心二種。3. 依道位分為：信解、清淨增上意願、異熟和斷障四種發心；並主張佛地也有發心。4. 依個人的意願分為：牧喻、舟喻及王喻三種發心；並認為；菩薩在意志的鍛鍊上，有些發心的確是不可思議的；因此，“後他人而成佛”的牧喻發心和“自他同時成佛”的舟喻發心，雖無必要，但仍有可能。

「續藏經」中有關發心的論著有四部，它們都是唐代的著作。其中，《勸發菩提心集》純粹是印度經論的鈔集，不能代表漢地的佛學；其餘三部皆依《大乘起信論》而說：發心就是發直心、深心與大悲心。《菩提心義》更依此論將發心分為：信成就、解行和證三種道位的發心。若與《大乘莊嚴經論》相較，信成就與解行相當於信解發心，證發心則相當於清淨增上意願與異熟發心，其中似乎不含佛的斷障發心。清末，圓瑛解說實賢的「普勸僧俗發菩提心文」時，加入華嚴宗和《楞嚴經》的思想，更顯出漢地佛學圓融而又含糊混雜的特色。印、藏、漢佛學三者相形之下，

根據《起信論》發展出來的漢地的發心理論的確有點特立獨行的味道。

大乘發心，是為了利他而欲求成佛。就心理學的觀點而言，大乘菩薩初發心欲成佛和小學生盼望成為教師或醫生的心理是一樣的——對未來意象角色的自我設定和期許，即欲求。「佛」，就是大乘佛教徒心中所期許的未來的意象角色；而「欲」，就是對此意象角色的自我期許。此種建構在未來意象角色的自我期許的心理，將在無形中激發大乘佛教徒的潛能，調整努力的方向，推動他積極發展出佛的廣大德能。大乘佛法中的念佛法門，以佛的德號和相好作為所緣，繫心憶念，除了得定發慧的共同效果之外，更有堅固發心的特殊功能。而此念佛法門發展到密乘之時，更進一步觀「自身是佛身」，以去除「自身是凡夫身」的庸常相執；生起「佛慢」的自尊心理，代替根深蒂固的「凡常慢」的自卑感。密乘法門善巧應用發心的理論，在修習定慧的過程中，同時作好大乘的心理建設，以利修集福慧兩種資糧而速疾成佛；無怪宗喀巴要許之為「最勝念佛」了。

一、前言

中國古代的譯師譯出了許多印度佛教早期和中期的大乘經論，並且傳佈講習而以大乘佛教自居。然而，大乘佛教的根本——發菩提心，在漢地的佛教中似乎並未受到應有的重視。從東漢到現在，沒有一套完整的發菩提心的修法留傳下來；寺院中無人教導，亦無人講習如何發菩提心。時至今日，「發心」一詞甚至已淪為佛教徒的日常用語。例如：「某某居士，你發心來廟裡幫幫忙吧！」或「某某大德捐了二十萬元，真是發心！」等等。這是一個非常奇怪而值得注意的現象，也是筆者撰寫本文的主要導因。在大乘佛學的領域裡，發菩提心是一個很基本的名相，許多經論都一再強調發心的重要。在經典方面，如《華嚴經》(Gāṇḍavyūha Sūtra) 說：

「善男子，菩提心者猶如種子，能生一切諸佛法故。菩提心者猶如良田，能長眾生白淨法故。猶如大地，能持一切諸世間故……猶如兵仗，能防一切諸苦難故。」[1]

又如《大方等大集經·無盡意菩薩品》Akshayamati Sūtra 說：

「初發無上菩提心時已不可盡，所以者何？發菩提心不雜煩惱故，

發心相續不希餘乘故……譬如虛空不可窮盡，為一切智發菩提心不可得盡亦復如是。」[2]

此外，強調發菩提心重要的經典尚有許多，單單是寂天(Śāntideva，約 650~700)在《集學論》(Śikṣasamuccaya) [3]中引用到的經典就有：《寶光明陀羅

尼所說偈》(Ratnolka-dhāraṇi)、《師子王所問經》(Siṃha-pariprcchā)、《維摩詰所說經》(Vimalakīrtinirdeśa)、《如來秘密經》(Tathāgathagubya Sūtra)、《善諫國王經》(Rājāvavādaka Sūtra)、《慈氏解脫經》(Maitreyavimoksha)、《文殊師利莊嚴佛剎功德經》(Mañjuśrī-Buddhakshetraḡuṇa vyūhāḡkāra sūtra)等[4]。

前述的這些經典大都只說到發心的重要，而真正有系統地構組發心理論的，還是大乘論典。例如，彌勒在《現觀莊嚴論》Abhisamayāḡlankāra 的「一切相智品」中，就為發心下了一個明確的定義：「發心為他利，欲正等菩提。」[5]亦即：「發心就是，為了他人的利益而欲求無上正等菩提」；並且還說，這是《般若經》中所宣說的。此外，更以大地、純金、初月、猛火、寶藏、寶源、大海、金剛、山王、良藥、善友、如意寶珠、日輪、歌音、國王、倉庫、大路、車乘、泉水、雅音、河流、大雲等廿二種譬喻來說明發心的種類和層次[6]。彌勒另一部著作《大乘莊嚴經論》(Mahāyānasūtrāḡlankāra)和無著《瑜伽師地論·菩薩地》(Yogacaryābhūmau bodhisattvabhūmi)中，都設有「發心品」來專門論述有關發菩提心的種種問題[7]。

晚期印度佛教中觀應成派的代表——月稱(Candrakīrti，約 600~650)，也在《入中論》(Madhyamikavatāra)中主張「菩提心是佛子因」[8]，並根據《十地經》(Dasabhumaka Sutra)，以十種勝義菩提心貫通菩薩十地，闡明十種波羅蜜多的義理[9]。年代稍後於月稱，以重視實踐聞名的另一中觀論師寂天，在他的兩部名著《入菩薩行》(Bodhisattvacaryāvatāra)和《集學論》中，也都置有一品或一節，專門闡明發心[10]。第十一世紀中葉，博通顯密，教證雙全的阿底峽(Atīśa, 982~1054)，在專為西藏人所寫的《菩提道燈難處釋》(Lam sgron dka' 'grel)的「發心品」中，更融合了龍樹、寂天等中觀學派與彌勒、無著等瑜伽學派的發心學說於一爐[11]。後來的西藏佛教普遍重視修習發菩提心的情形，大抵源自這些論典。

一般說來，西藏佛教非常重視發菩提心的修學，其重視的程度，可由西藏四大宗派有關「修道次第」

p.212

的著作中看出來。幾乎每一部「菩提道次第」的著作，都把發心當作大乘道最基本、最重要的修習項目，甚至於用發心來貫通整個大乘道。茲舉達波噶舉派(Dwags po bka' brgyud pa)創始人岡波巴(sGam po pa, 1079~1161)《解脫莊嚴寶大乘菩提道次第論》(Thar rgyan)和格魯派(dGe lugs pa)始祖宗喀巴(Tshong khapa, 1357~1419)的《菩提道次第廣論》(Lam rim chen mo)為例。《解脫莊嚴寶論》共分廿一章，其中第九章總論發菩提心，第十章說明願菩提心的學處，第十一章總說行菩提心的學處——六波羅蜜多[12]。《菩提道次第廣論》論說發心的內容，與前者大同小異，但是更為精細，其中共有三篇：第一篇，顯示入大乘門唯是發心；第二篇，顯示如何發生此心道理；第三篇，顯示既發心已學行道理。其中第二篇又分成：1.由依何因如何生起；2.修菩提心

次第；3.發起之量；4.儀軌受法。其中每一章又分成許多小項目，極盡詳明之能事[13]。

由上述簡要的說明可知，西藏佛教的確普遍重視發心的修學，而這種重視修習發心傳統的最直接的根源，乃阿底峽的《菩提道燈論頌》Lam rgron，以及它的長行注釋——《菩提道燈難處釋》。因為《菩提道燈難處釋》中，就有一章完全開示願菩提心，另有一章開示菩薩戒——行菩提心；而宗喀巴和岡波巴在他們的著作中闡明發心時，大都根據《難處釋》，而且有多處引用《道燈》及《難處釋》[14]。若再往上追溯，此種傳統的根源還可推到寂天；因為《難處釋》的「發心品」中，一共引用《入菩薩行》三次，至於《學處集要》的引用更達十三次之多[15]。

西藏佛教普遍重視修學發心的情形概如上述。然而在論及發心時，西藏佛教一般「修道次第」的論著，皆偏重於說明實踐的方法，即：發心的重要，如何引生菩提心、如何修習、如何受持菩薩戒、守護菩薩戒，以及犯戒後如何悔除等項目，極少在學理上對發心作進一步的探究。宗喀巴在《現觀莊嚴論金鬘疏》（'Grel bshad gser gyi phreng ba）中闡明「一切相智品」中發心的要義時，便略去了實踐的部份，專門在學理上論究，其內容共分成二部份。第一部份是一般性的「總論發心」，其中廣泛地引用《大乘莊嚴經論》和《菩薩地》等各種重要的相關論典，深入剖析並詮釋發心的事例（mtshan gzhi）、定義（mtshan nyid）和分類等問題[16]。第二部份的「別說發心」，主要是疏解師子賢（Haribhadra，

p.213

ca.約 750~800 的)《現觀莊嚴論明義釋》（'Grel pa don gsal）和《二萬五千頌般若經（合論）》中有關發心的釋文，亦即站在《現觀論》的立場來解釋發心的義[17]。

由於《金鬘疏》「總說發心」的部份，對「發心」一詞的意義，作了非常廣泛而詳細的探究；因此，筆者擬譯出此篇短文作為本文第一部份——「發心在西藏佛學中之意義」的內容。至於本文的第二部份——「發心在漢地佛學中之意義」，筆者主要是根據唐慧沼（650~714）的《勸發菩提心集》、法藏（642~712）的《華嚴發菩提心章》、潛真（718~788）的《菩提心義》、唐建中年間裴休居士的《普勸僧俗發菩提心文》等四篇以發心為專題的論著，大略說明漢地的佛學家如何詮釋發心，並與「西藏佛學中發心之意義」稍作比較。如前所說由於許多的佛教經論都強調發心的重要，因此，對於一個大乘佛教徒而言，在信仰上接受發心的教義並付諸實踐是應該的、必須的。不過，如果此一發心的信念，可以獲得理性的支持，並肯定其功能，那麼實踐起來將更為積極有力。因此，在本文的第三部份，作者將嘗試以心理學的觀點，略論「發心在宗教實踐上之心理功能」，並說明大乘法門中實際應用發心之心理功能的情形。

另外，在本文第一部份的譯文中，（）中的文字，是作者為了便於了解而添加的說明。

二、發心在西藏佛學中之意義

I、《金鬘疏》總論發心[18]

甲、發心的所依

甲一、所依身

《道智經》(Lam shes kyi mdo)說：「眾多天子發菩提心。」[19]《海龍王請問經》(Klu'i rgyal po rgya m-tshos zhus pa)說：「有二萬一千條龍發心。」[20]由此可見，發菩提心不一定要依止得別解脫戒之身及脫離一切「八無暇」之身[21]。

甲二、所依心

(發心所依的心態有三種：1.緣佛而生的淨信，2.緣有情而起的悲愍，3.聞菩提心利益所生的嚮往。如《寶燈論》dKon mchog sgron ma說：「已信佛及法，信諸佛子行，信無上菩提，生諸大士心。」

p. 214

《大乘莊嚴經論》rGyan，以下簡稱《莊嚴經論》說：「許彼(菩提心之)根為悲。」[22]

乙、發心的自體

乙一、發心的事例(mtshan gzhi)

一、其他唯識宗阿闍黎的學說

《菩薩地》(Byang sa)說：「諸菩薩的勝願即發心。」[23]可見無著主張：發心的體是「願」。《莊嚴經論釋》(rGyan 'grel)說：「“具有三種功德和緣二利的思(sems pa)，五遍行心所之一稱為發心”，這就是菩薩的思。」[24]既然論釋如此解釋，可見世親主張：發心的體是「思」。(然而)《莊嚴經論》說：「諸賢者之願，即具希求('dun)思。」[25]意謂：“願”就是連帶著助伴心所——希求的思。

因此，我認為：無著和世親的看法是一致的。

二、《現觀論》中觀宗注釋者的學說

(一)、聖解脫軍('Phags pa, 約 500?)一系學者的學說

聖解脫軍說：

「“發心”一詞中的“心”即識，即明知。問：是什麼識？答：意識，因為其中有緣想一切白淨善法的心理活動。說“發”，是使人知道發起未生之心；所以，用“發”字是為了在心所通達的法上，說明最初際的心態。」[26]

解釋了“發”和“心”之後，解脫軍接著又說：

「我認為：五種（根）門之識一味向外境攀緣，阿賴耶和染末那是無記，所以不在那些識上安立（發心的事相，只有）能作為一切善法依止處的意識，才是發心的事例。」[27]

此外，解脫軍還引述了一些有關「欲求菩提是發心」之說的評論，並說：

「我只是用“欲”（'dod pa）的名稱，施設在“發心”上面而已，“欲”不是發心的本身」[28]

《二萬五千般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論頌釋》簡稱（《二萬五千頌釋》，Nyi khri'i rnam 'grel，尊者解脫軍造），也和前者（聖解脫軍）一樣，以意識作發心的事例。師子賢在《現觀莊嚴之光明》（rGyan snang）和此《明義釋》中，先引述《二萬頌光明釋》中所列舉的諍難和答辯，

p. 215

然後說：「欲（心所）只是假名，心才是名符其實的（發心事例）。」無畏作護（Abhyagakara Gupta，約十二世紀）在《牟尼密意莊嚴論》（Thub dgongs）中，同樣引述了有關發心的諍答，並且在《要鍵月光釋》（gNad kyi zla 'od）中以意識作為發心的事例。《善明詞義疏》（Tshig gsal）說：

「關於發心，有人說：以開示發心本身為主，即欲等。有人說：在增長發心的助伴上施設發心，即施等。有人說：在果上施設發心，即唯一之道。」

這雖然是隨順阿闍黎師子賢的說法，卻有點粗略。

（二）、異於聖解脫軍的學說

覺吉祥智（Buddhaśri）首先駁斥解脫軍和師子賢的看法，他說：

「希求（心所）本身就是明知（一心）的自體（bdag nyid）；因此，把它配上語言和文字就夠了。如果希求本身不是心的自體，那麼縱使我們在（發心的）果上施設（希求之）因的名稱，以及在助伴心所上施設俱起（心）的名稱，又如何能名實相符呢？」

然後主張：

「希求（心所）本身就是（發心的）“心”；心和心所是同體的。」

寶作寂（Śāntipa，約十一世紀初）主張：意識和希求二者都是（發心的）事例。因為他在《具足清淨釋》（Dag ldan）中說：「所謂發心的實質，就是意識和欲。」又說：「為了他人之利而緣想正等菩提的（欲心所，就是發心的定義。」

（三）、聖解脫軍和師子賢學說的理論依據

問：聖解脫軍和師子賢在那一層意義上主張（所發的心）是心王？

答：因為他們認為：如果所發的心是心所，那麼發心一詞的意義就不存在了，所以便如此主張。尤其師子賢認為：《莊嚴經論》在開示發心之定義時，以「興大發趣大，利大生果大，菩薩之思念，生起二利心。」[29] 中的最後一句，說明（發起自他二利的）是心。因為他在《莊嚴之光明》中諍論發心的那一章裏面，先引用了上面一頌，然後說：「與思心所相應而俱起的心，生起（二利的）殊勝意境，這難道不是發心嗎？」可見師子賢認為：彼《莊嚴經論》宣說，那個有助伴心所一思的心，就是發心。該頌中的「興大」（spro ba che）是指：持久地以「披甲精進」

p.216

（go cha'i brtson 'grus）行諸難行，心不厭倦。「發趣大」（rtsom pa che）是指：以加行精進如實修成披甲（精進）。「利大」是指：為了利益自他。「生果大」是指：成就大菩提。又，頌文以前二項說明作大丈夫的功德；以後二項說明作（自他）利益的功德和完全攝持果的功德，二者是指：緣想自他二利。

乙二、發心的定義

心與“為了他人之利而欲求圓滿菩提”之欲（心所）相應而發起（就是發心的定義）。

乙三、發心的分類

發心可從如下四方面分類：1.性質；2.產生方式；3.道位高低；4.意願。

一、依性質而分

菩提心有願心和行心兩種。

（一）、引述他說

智足（Ye shes zhabs）說：

「願菩提心是一切凡夫的發心，行菩提心則從歡喜地開始。」

意謂登地與未登地是行心與願心的區別。大至尊（bDag nyid chen po）也是這麼說的。《善明詞義疏》說：

「所謂願心，僅僅是願而已，甚至尚未依照發心要積聚福慧資糧的儀式去受菩薩戒。所謂行心是指：從令善知識歡喜、正受律儀而發心開始，一直到（金剛喻定）無礙道之間的一切修行。」

接著便引述寂天有關願、行心的著作作為論據。這是以積聚、未積聚資糧來區別的說法。此外，還有人以證、未證不退轉和因、果作為區別的標準。這些人都沒有正確的理解；因為，這些說法有別於《華嚴經》和寂天解釋《華嚴經》意旨的學說。

（二）、開示正說

《集學論》Kun btus 說：

「菩提心有兩種：願求無上菩提之心和行向無上菩提之心。《華嚴經》說：『善男子，願求無上正等菩提的有情很少，與此相較，則行向無上菩提的有情更為稀少。』」[30]

《入行論》（sPyod 'jug）說：

「應知菩提心，略說有二種：謂願菩提心，及行菩提心。喻去者欲行，

p. 217

及已行差別；如是智者知，彼二之次第。」[31]

這些說法的意旨一致，所以應該如此解釋。又，智作慧（sher 'byung, ca，約950~1030）也引用了這段論頌，然後說：

「（就意願的性質而言，願心和行心都）不會超出“為他利而欲求正等菩提”這個意願，所以二者性相的差別，應該從有、無身口意三業去理解。」[32]

因此，最初應該先生起緣有情的大悲，然後依此大悲發起“為了救度一切有情脫離三有，我要成佛！”的純淨意願，這就是願心。生起願心之後，受菩薩戒乃至趣入六度互攝的無上菩提之行，就是行心。雖然在性質上，願行二心都同樣具有“為利他願成佛！”的意願，但是在是否已採取成辦菩提的實際行動上，二者仍有差距。例如：心剛動念想要到某地去，和後來上了路，有了實際的行動，情形是一樣的。所以，願心僅是最初的心而已。《修習次第初篇》（sGom rim dang po）也說：「菩提心有二種，即行心和願心。」接著引用前述《華嚴經》的經文，並說：

「最初發起“為利眾生願成佛”的希求，就是願心。後來受戒而積集各種資糧，就是行心。」[33]

(三)、破斥異說

(關於願、行二心與廿二種發心之關係)念智稱 (ye shes grags, 約十世紀後半) 說：

「願心有三種；因欲等三別，諸所謂行心，許有十九種。」[34]

念智稱在廿二發心上，如此劃分了願、行二心之後，接著引用前述《華嚴經》的經文作論據，然後依照蓮花戒的說法，認定行心（有十九種），這是思慮欠周之談。因為（廿二發心之中的第三發心，屬於小品資糧道，而菩薩一旦）趨入了小品資糧道，就已經行向無上菩提（而有行菩提心）了。這方面可資引用的論據很多，但是支持“資糧道上沒有菩薩戒”的論據卻沒有。再說，受戒之後自然會行向（菩提）。因此，認為“凡夫沒有行心”的主張是不合理的。因為《集學論》說：

「問：未登地者是否也有菩薩律儀之行？答：應知是有的。」[35]

所以，應該把（第一）願心安排在小品資糧道，中品以上的（第二）發心就是行菩提心了。因為在《（配入現觀論的二萬五千頌）般若經》「具增上意願的（第三初月喻發心）」那一節裏面說：「當學六波羅蜜多。」（而六度已屬行菩提心了）[36]而且帝釋慧 (lHa dbang blo, 約 630~700) 在《修習般若釋義廣說》 (Sher phyin gyi 'grel donsgom pa'i bshad pa)

p. 218

中也說：

「菩提心有兩種：謂願菩提心和行菩提心。其中，願心就是（第一個發心——）「地喻發心」；行心則從（第二個）「金喻發心」到「雲喻發心」為止，共有廿一個。」

此外，師子賢在《現觀莊嚴之光明》中，也引用了寂天的著作來解釋願心和行心，而聖地（印度）的學者們也都遵從此說。

二、依產生的方式而分

(一)、從名言符號產生的菩提心

《莊嚴經論》說：

「友、因及根力、聞力習善生，不堅及以堅，謂他示發心。」[37]

其中，任何從（聽聞）他人開示及他人的言語知識所發的心，就是從名言產生的發心。這類發心生起的方式也有許多：1.從友力生，是指從善知識；2.從因力，是指從（大乘）種姓之潛力；3.從善根力，是指增長種姓之力；4.從聞力，是指多聞之力；5.從習善力，是指從今生經常聽聞、受持（大乘經論）等（善業力）而產生的情形也有。又，第一種（方式產生的）菩提心不堅固，其餘四種都是堅固的。

（二）、因修習之力而生的菩提心

《莊嚴經論》說：

「令諸佛極喜，善集福智聚，無分別智生，故許彼最勝。法及諸有情、所作、勝佛性，於彼得等心，故彼喜殊勝。」[38]

其中，首頌初句說明，獲得最勝言教；第二句說明，修成最勝因；第三句說明，最殊勝之證悟；（第四句）說明，由於有前三種殊勝，所以許為勝義發心。又，因為證得了極喜地，所以（第二頌分別）說明彼極喜殊勝之因，即對於法、有情、佛及有情之所作，其心平等。此諸平等依次是指：1.通達法無我；2.通達自他平等性；3.通達佛與自己的法界無差別；4.欲盡除他人之苦，一如盡除自己的痛苦一樣。

《修習次第中篇》（sGom rim bar pa）裡也提到了世俗與勝義菩提心的差別，如說：

「菩提心有二種，即世俗與勝義。其中，世俗菩提心是指，基於悲心，立誓拔濟一切有情，並念言“為利眾生我當成佛！”。發起這種「欲求無上正等菩提」之意相的最初心，就是世俗菩提心。又，應該依照（《菩薩地》）「菩薩戒品」中所說的儀軌，從持守並精通菩薩戒的大師處發起世俗菩提心。發起世俗菩提心之後，

p. 219

應當為了生起勝義菩提心而努力。勝義菩提心超越世間，離一切戲論，極為光明，是勝義行境、無垢、不動、不動如無風之燈火。一個人必須恒常虔敬地修習止觀，才能修成勝義菩提心。」[39]

關於這一點，無垢友（Vimalamitra，約 885~910）在《次第轉入修習義》（Rim gyis 'jug pa'i sgom don）中，也有同樣的說法。

三、依道位而分

《莊嚴經論》說：

「發心於諸地：勝解、清淨意，許餘為異熟，如來乃斷障。」[40]

其中，勝解行地發起勝解發心，前七地發清淨增上意願發心，八至十等三地發異熟發心，佛地發斷障發心。《大疏》（'Grel chen，即師子賢著《現觀莊嚴之光明》）說：「第一種發心雖然被安排在四抉擇分，但是應該從資糧道算起較佳。」

關於此（發心道位的問題），有人主張：佛沒有發心。如果有，那麼就應該有（廿二發心中的最後一個）「雲喻發心」，然而卻沒有，因為《莊嚴經論》說：「諸佛子發心，示之如雲喻。」[41]（佛子是菩薩而非佛）

答：沒錯。因為佛子有雲喻發心，並不妨礙佛有（同樣的發心）。而且該句頌文可解釋為「諸佛子將證得的發心」，否則豈不與前面的發心的道位相矛盾嗎？再說，如果佛連勝義發心都沒有，那就錯得太離譜了。

問：（若如你所說，佛有發心，那麼）佛應該有欲求心所，如果是那樣，則因欲求心所是分別心，所以（佛有分別心）不合理。

答：這樣也沒錯。《要鍵月光釋》說：

「問：世尊怎麼會生出與追求的分別心所一起活動的心呢？答：對的。追求有二種，一是具有追求行動的作者之法，也就是成佛以前的各種發心。二是所追求、所欲求，即業之法，也就是最勝之心。因此，世尊沒有追求之心的分別。」

意即：佛沒有帶分別的追求者之心，卻有無分別的所追求之（菩提）心。又，在學道位，希求是分別心，但在佛是無分別的。同論說：「再者，為何欲（一切有情）離苦的大悲心具有分別的性質呢？答：那是成佛以前的心態，成正覺後，如來就沒有分別了。因此，「欲（求）正等菩提」這句（《現觀論》的）頌文，沒有過失。

四、依意願而分

p. 220

有人說：「依意願而分的發心有三種：1. 牧人喻發心——欲先安立一切有情於覺位，然後自己成佛；2. 舟船喻發心——欲自他一切有情同時成佛；3. 國王喻發心，欲自己先成佛，然後救度他人。」

破斥此義的說法是：「依照前二種發心看來，那是放空願和邪知邪見，因為一切有情先我和與我同時成佛是不可能的。而且，一切有情成佛以後自己才成佛，也無此必要；就像剃了髮才計算（剃髮的）日子到了沒有一樣。國王喻發心，語出經典之中，因此只有這種發心。」話雖如此，但是在菩薩意志的鍛鍊上，有許多誓願是不可能的；雖然發了誓願，但是有許多無法實現的誓願。因此，上述的遮難並不合理。縱然諸經論中有許多地方提到國王喻發心，但菩薩鍛鍊的心志方式，也有不可思議的[42]。

丙、發心的功德

《入行論》說：

「猶如最勝鍊金料，垢身得此將轉成，
無價之寶佛陀身，故應堅持菩提心。
菩提心生一剎那，生死牢獄所繫眾，
轉名諸佛善逝子，世間人天同禮敬。」

[43]

《菩提心釋》（Sems 'grel）說：

「菩提心未發，畢竟不成佛，亦無餘方便，於生死利他。」 [44]

這些頌文說明了發心的暫時利益和究竟利益。總之，（發心的功德應如）《勇施請問經》（dPa' sbyin gyis zhupa'i mdo）所說：

「菩提心福德，其中若有色，遍滿虛空界，福尤多於彼。」 [45]

由於現在剛好進行到確認發心的自體、分類、功德，以及道位的這個章節，所以我也（先通盤地）說明一下。關於發心的儀軌和那些（菩薩戒的）根本墮，上師們曾引述許多中觀與唯識宗個別和共通的說法來加以解釋。如果我也喜歡廣泛地去議論那些事項，那麼將會寫成一部無限廣大的注疏，我不作這種吃力不討好的事情。因為在解釋一部論典時，如果要找出現存一切論典的相關部份去解釋的話，那麼即使是一個四句偈，終其一生也說不完。

II、總結《金鬘疏》的「總論發心」

根據前面「總論發心」的譯文，「發心」就是：為了其他眾生的利益，

p.

221

而發起取證無上菩提的欲求、希求或意願。此欲求心隨伴著一種意志下達的心理活動——思心所。安慧（Sthiramati，約 510～570）《唯識三十頌釋》（Trimśikāvijñapti mātratāsīdhi）說：「思者，令心造作，驅使意活動。當它起時，心就像鐵被磁石吸動一樣，向所緣移動。」 [46] 因此，無著和世親都主張：“發心的主體是具希求的思所”。然因思是五遍行心所之一，它恒常與八識心相應；而發心是一種純善的心理活動，不能與未涉及道德價值判斷——無記的七、八識相應。再者，前五識只能緣色、聲等外界的五處，不能緣正等菩提等內在的意象——法處。如此一來只剩第六意識與具有欲求無上菩提的思心所相應而起。因此，中觀宗的解脫軍便修正無著、世親的說法而主張：有欲求無上菩提的思心所相伴隨的第六意識心，才是發心的主體。但是第六意識心王空空明明，只能藉其相關的心理活動來表示，而與發心有關的助伴心所中，「欲正等菩提」的欲心所最為重要，所以就用“欲”來表詮與欲同時俱起、現行的發心。

譬如，當一個人了解無上菩提的意義，並且肯定其價值。這時，第六意識心海中的暗流——思心所，便驅使心識活動，緣向殊勝的意象——無上正等菩提，並且在第六意識心海上，激發起「欲正等菩提」的波浪——欲心所；再由此發心進一步帶出一連串的追求正等菩提的實際行持，乃至於最後圓成無上正覺。

從「總論發心」的譯文中，我們可以很清楚的看出，宗喀巴非常廣泛地引用唯識、般若、中觀三類文獻，分別加以分析、批判，從中抉擇出比較正確合理的說法，然後重新組織成條理清晰、層次分明的發心學說。此一發心學說雖屬十五世紀的西藏佛學，卻擁有最雄厚的印度佛教的文獻基礎。

三、發心在漢地佛學中之意義

甲、現存有關發心的文獻

印度的佛教約在西漢哀帝元壽元年傳入漢地[47]；東晉之初勢力轉盛，隋唐之際達於頂峰[48]。從現存的文獻看來，當時漢地僧俗二眾的佛學家皆頗重視發菩提心的研究。唐·慧沼著有《勸發菩提心集》、法藏有《華嚴發菩提心章》、潛真有《菩提心義》，裴休居士有〈普勸僧俗發菩提心文〉。這四部論著中，篇幅最大的是《勸發菩提心集》，共有三卷。上卷的主要內容有九項：菩薩種姓相、發心因緣、顯勝負論、譬喻讚歎、

p.222

勸發勝劣重廣、立誓發願、發心哀愍、修行及退不退、懺悔受戒。中卷的內容有：讚受戒、勸持戒、護戒等十七項。下卷主要是說明受戒的儀式及受戒後的行持[49]。此論雖然內容豐富但大多抄錄經、論而成而且組織不嚴，層次不清，亦無獨創見解，充其量只能算是一部以發心、受戒、持戒為主的經論集鈔而已。所以《勸發菩提心集》仍為印度佛學，而非消化理解印度佛學後，重新組織、詮釋的漢地佛學。

《華嚴發菩提心章》分成四章：發心、簡教、顯過、表德。與發心有關的第一章，只是根據《大乘起信論》所說的直心、深心、大悲心，略加發揮而已[50]。《菩提心義》只有一卷，分成釋名、識體性、辨一異、明相狀四部份。主要的立說根據，依然是《大乘起信論》[51]。《普勸僧俗發菩提心文》很短，其中除了兩小段說明「菩提名義」和「菩提心體」之外，其餘內容大多是「勸……」等感性文字[52]。

清康熙年間，蓮宗九祖實賢亦撰了一篇〈勸發菩提心文〉。此文主要的內容是：說明邪、正、真、偽、大、小、偏、圓等各種不同的發心之相，以及十種發心的因緣，最後結歸迴向極樂[53]。其中引用教典申論之處極少，感性勸發的成份居多，然因內地教界普遍不重視印土論典，故亦受到相當程度的重視。如圓瑛屢講此文，並有《勸發菩提心文講義》流通於世[54]。不過，圓瑛講解

此文，除了華嚴、天臺、《起信》以外，更加入了畢生專研所得的《楞嚴》思想。近代，演培也有白話《勸發菩提心文講記》一書刊行。

乙、相關文獻中發心的意義

上述幾部著作的科判，與《金鬘疏》所做的發心的科判幾乎全然不同。為了便於比較，下面仍大體採用《金鬘疏》的科判方式來說明。

乙一、發心的所依

關於“什麼樣的生命體和心態能發起菩提心”的問題，上述諸論均未提及。《起信論》所說的直、深、大悲三心，很接近《金鬘疏》中所說「發心所依的心態」，不過，各論皆將此三心作為發心的事相或性相看待（詳見下文）。

乙二、發心的自體

（一）發心的事例

關於發心的“心”，是什麼？在大乘百法中，屬於那一法？這個問題，各論都沒有清楚的說明。不過，《菩提心義》說：「若依進修起行願門，

p. 223

即發起妄心求菩提，故名菩提心。」[55]。另外，在「明行位相」中，引《起信論》說：

「菩薩發心相者，有三種心微細之相：一者真心，無分別名；二者方便心，自然遍行，利益眾生故；三者業識心，微細起滅故。」[56]

可見，潛真主張：所發的心是妄心、業識心。不過，此業識心到底是那一識，潛真並沒有進一步加以分析。圓瑛在《勸發菩提心文講記》中說：「發明自性真心，即是菩提心。」[57]可見圓瑛主張：所發的心是真心。近代的演培認為：「欲心所即為發菩提心的心字之正當解釋[58]」此與寶作寂之說相近。

（二）發心的性相

關於發心的性相，《華嚴發菩提心章》說：「云何發菩提心？答云：依起信論有三種心。」[59]圓瑛也有同樣的說法[60]。潛真的《菩提心義》說：「顯揚云：『世俗發心者，為對智者前，發弘誓願，乃至云：“我從今日發無上菩提心，為欲饒益諸有情故。從今已往，凡我所修六波羅蜜，皆為證得無上菩提故。”』」[61]此說直承印度佛教，然其定義比起《金鬘疏》中所說：「為了他人之利而欲求圓滿菩提，與此欲心所相應而發起的心，就是發心的定義。」，仍稍欠周延細密。

乙三、發心的分類

上述諸論，只有《菩提心義》在「明行位相」中，作了發心的分類。如說：

「起信論云：發心有三。一者信成就發心；二者解行發心；三者證發心。初信成就發心者，謂不定聚眾生……欲求無上菩提。乃至云：……信心成就故……能自發心，得入十住。……二解行發心者，……於真如法中，深解現前，所修離相等。三證發心者，從淨心地，乃至菩薩究竟地。」[62]

由上述引文可見，潛真依據《起信論》主張有三種發心：1. 相當資糧道的信想發心，2. 相當於加行位的解行發心，3. 相當於菩薩十地的證發心。但是沒有佛地的斷障發心。

丙、結語

從前述的文獻看來，的確有不少漢地的佛教學者重視發心的學說，並且也曾認真地研究探討過。不過，此發心學說的發展，一如中國各宗派的佛學，大都只根據一經一論，或少數經論立說，而且到了唐朝以後就少有新的發展了。

p. 224

上述有關發心的論著中，除《勸發菩提心集》忠實地抄集相關的經論外，其餘各書均依其來源仍有爭議的《起信論》立說。因此，漢藏佛學中的發心理論，便顯出了相當的差距。相形之下，漢地的發心理論的確不如西藏的健全完整。

以上所說的，只是針對發心的學理方面論究而已，如果把範圍放寬，而將實修時如何漸次引發菩提心的修法一並考慮進去，那麼漢地的發心學說就顯得更加欠缺了。從東漢到現在，幾乎沒有一套完整的修習發心的儀軌留傳下來，今日寺院中無人教導，亦無人學習如何發菩提心。既沒有健全的發心學說可堪學習，又缺乏具體可行的修法供人實踐，這樣的佛教是否可以毫無愧疚地承當起「大乘佛教」之美名，恐怕值得懷疑。因此，如何將西藏佛教中傳習已久的發心理論和實修方法，適當納入漢地佛教的修學系統中，應該是今後漢地佛教界努力的方向之一。

四、發心在宗教實踐上之心理功能

甲、發心的心理功能

《現觀莊嚴論》說：「發心為他利，欲正等菩提。」大乘佛教以救度眾生離苦得樂為職志，這是宗教精神的最高表現。然而，濟度眾生需要淵深的智慧，廣大的悲心和堅強的意志，而這些條件只有成了佛的人才能完全具備。因為，只有佛是知、情、意三方面都達到究竟圓滿的理想人格。因此，為了普度眾生，一個真正的大乘菩薩必定會由衷地發起“為利眾生願成佛”的意願。有成佛意願和決心的菩薩，將不再畫地自限，以三界安樂和個人解脫的德能為滿足，眼光自然遠大，胸襟自然開闊，積極修習戒、定、慧三學，自我節制、訓練、涵

養、提昇、開展、廣學利益眾生的一切世間學問方法，乃臻於盡善盡美的正覺境界。

從心理學的觀點來看，其實，大乘菩薩初發心欲成佛和兒童、學生盼望將來成為教師、醫生、工程師、總統的心理成份是一樣的。儘管二者的理想不同，意解的層次不一，但基本上對未來都產生了一個共同的心理現象——對未來意象角色的自我設定和期許，即欲求。因此在下文中，筆者將試以涉及未來的心理學的觀點，略論發心在宗教實踐上，所具備的心理功能。

心理分析的理論指出，一個人目前自我的種種植根於過去。但是人格、

p.

225

智識、和能力的自我鍛鍊和發展，卻受另一因素所影響，那就是艾克森（Erikson）所謂的「預期的自我」的形成。因為當我們認同並選定一個未來的意象角色時，自然會產生一種欲求、向往及模倣的心理，而此種心理將或多或少地，視其強弱程度而定，影響到目前的行為，使我們的所作所為符合心理的欲求。如果沒有這種未來的自我意象來聯結目前的行為和未來的遠景，則人類所有的活動，將僅限於對當前外界刺激的機械式的回應而已。這將使人滿於現狀，得過且過，庸碌一生。辛革（B.D.Singer）在「未來中心的角色意象」一文中，曾引用社會心理學家高登（Gordon）和吉根（Gergen）的話說：

「許多的成長，乃因有自我意象的存在，並由於它的幫助而產生；因為此意象協助我們把目前的眼光帶入未來的視界。」[63]

此外，也引用艾克森的話：

「在童年的早期，兒童便試著去理解他們未來可能的角色，或者試著知道什麼樣的角色值得想象，值得學習；這將使他們潛移默化，無形中突破自己的能力範圍而達到未來可能的結果。」[64]

為什麼「預期自我的形成」有助於自我的成長呢？因為社會心理學家福蘭克（Frank）曾提示：「欲使目前的生活具有意義，則對未來深懷希望是必要的，因為它會產生回應的影響，來推動我們目前的生活。眼光愈遠，愈會表現出圓滿的行為，而把目前當作趨向未來目標的途徑。」[65]而且職業社會學家羅森伯格（Rosenberg）認為：「一個人極易把未來的職業地位，溶入目前的自我意象中。譬如：設想自己是未來的醫生、教師或工程師等；漸漸地，他就會發展出作為這種從業人員必備的態度、價值觀和行為。」[66]

因此，當一個人認同了某一職業、地位或人格角色的價值，並以此意象角色對自己作未來的期許，那麼這種對「未來意象角色」作自我期許的心理，便會在日常生活中發生作用，推動他發展出該角色必備的知識和行為。換句話說，模倣裝扮某一角色，會使我們無形中接受並學習該角色所應具備的知識和態度，這將有助於激發一個人的潛能，促進自我的成長。

「預期的自我」的理論，雖然屬於社會心理學的領域，但是筆者發現，它可以用來對大乘發心作心理學上的詮釋。因為“為利眾生，願成佛”的發心，基本上就是以佛——無上菩提作為預期的自我而產生的。

當一個佛教徒意識到世間的無常，理解到生命現象的虛幻不實，以及生命內涵可以無限制地轉化和提昇之後，

p.226

他開始依教奉行，認真地修習解脫道。在聽聞思維大乘佛法的過程中，他進一步了解獨自解脫是不圓滿的，因為個人不是宇宙中的一個孑然獨立的個體，他與芸芸眾生的關係密不可分，甚至於一切眾生無始以來，都可能曾為自己恩重如山的父母。既然是這樣，因此當他目睹往昔的父母親人沉淪三界中受苦，心中自然會湧現出一股欲使人眾生離苦得樂的沖動。然而要如何才能使眾生離苦得樂呢？除了成就智慧、慈悲、意志和能力都圓滿的佛果以外，實在沒有其他更好的方法了。於是他便由衷地發起“為他利，欲正等菩提”——“為了利益其他的眾生，我決定要成佛”的意願。

從佛教教義的立場來解釋，「欲，就是對所愛樂的事物的希望。……對所愛樂之事起見聞的希求，就是欲。復次，它有給予精進作發起的所依作用。」[67] 所以，一旦發起求正等菩提之欲，則此欲求心所必將推動一個人努力地去實踐大乘佛法，乃至於成佛。如果從心理學的觀點來看，無上菩提心發起之後，「無上菩提——佛」這個「預期的自我」便形成了。於是這個建構在未來的意象角色所形成的自我期許的心理，便開始積極地推動他學習六度四攝，進而發展成一個大覺者必備的淵深智慧、廣大慈悲和堅強意志。換句話說，由於接受了「佛」這個未來的意象的角色，反映到現實生活的層面，便會導引這位佛教徒的一切行為，使他不斷地超越自我，努力在利他的廣大之行中實現自我的理想。

從上面的論述，我們可以理解，大乘的發心確實具有宗教實踐上的心理功能，它可以推動一個信仰大乘的佛教徒，使他不斷地邁向最究竟的宗教理想。而此動力最基本的心理因素，就是未來意象角色的自我期許——欲。

乙、發心在大乘實踐法門中的運用

發心是大乘佛教的專門術語，因此談論發心應限於大乘佛教的範圍。但因一般人普遍有一種誤會，認為慈悲心就是菩提心。因此，在正式進入本節主題之前，先簡單地敘述慈悲喜捨四無量心。

原始佛教的四部阿含都提到慈悲喜捨四無量心的修習[68]；但是在原始佛教中，四無量心的修習，以「獲得毗鉢舍那之樂及有的成就（善趣）」為其共同目的，以「破除瞋恚、害、不樂及貪」[69]為其不共的目的。因此，修習慈無

量與悲無量，主要是為了引生廣大的慈心與悲心，而廣大慈悲的引發只是大乘發心的前行，尚未進入到發心求正等菩提的階段。

p.227

在大乘佛教裏面，真正在實修上運用發心心理功能的法門，主要是念佛法門；它包含初期大乘的念佛法門和興盛於晚期而仍被宗喀巴稱為「最勝念佛」的密乘法門[70]

念佛法門，是原始佛教所固有的，然而卻在大乘興起之時，由於對十方佛的信仰及佛像流行的影響，而顯得更為發達[71]。此大乘佛教的念佛法門，發展出「稱名」、「觀相」、「唯心」與「實相」等四種不同方式、不同層次的念佛；以稱名、觀相繫念，由專注繫念而得三昧，於三昧中見佛聞法而悟「唯心所作」[72]。「由專一而入定，由定而生慧」可以說是念佛的主要的目的和功用，這和一般的修定法門是共通的。然因修此念佛法門的所緣，與其他修定法門的所緣不同；因此，除了得定的共同效果以外，應該還有異於其他法門的特殊心理作用。如修不淨觀與白骨觀，除了得定的效果外，更附帶有去除淫欲的心理功能一樣。

大乘發心所欲求的最高理想是無上正等菩提，然而，「菩提無相，離相自性，如是隨知乃名菩提，非如言說。」[73]就勝義的層次而言，菩提本身原無形相，離言說，無可表詮。對於初修道者，它必須透過世俗的語言文字才能被理解，必須藉助人格的形相才能具體地被把握。而佛的名號和佛身的相好正是無上菩提的具體象徵。因此，念佛法門以佛號和佛身作為修定的所緣，除了有攝心入定的作用外，應該還有強化行者「欲求正等菩提」的發心功能。

念佛能強化行者所發的菩提心，這一點在淨土法門的經典中，雖無明確的經文可以為證，但仍有蛛絲馬跡可尋。如劉宋曇良耶舍（Kālayāśas）所譯《佛說觀無量壽經》說：

「汝等心想佛時，是心即是三十二相，八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛。」[74]

這段經文顯示，此經的佛身觀兼含有唯心與如來藏心的思想，然「心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好」，卻同時也明顯地表示，相好莊嚴的佛正是念佛者所盼望成就的「未來的意象角色」。念佛者因繫心念佛，而堅固了未來的意象角色；未來意象角色的堅固與明顯，增強了念佛者對此意象角色自我期許的心理，強烈自我期許的心理，又進一步加深了發心的深度；而更深刻且強烈的發心，勢必會推動念佛者更精進、專注地修持與念佛。

如上所述，初期大乘的念佛法門，的確運用了發心的心理功能。但是此種心理功能的作用，

p. 228

在觀修對身佛相的修法中仍不明顯，必須以「是心作佛，是心是佛」的理念念自心佛，預期自我的心理才能發生較明顯的作用。因為，當一個念佛者開始念佛之時，他自知不是佛，但是他希望並深信自己將來能成佛，於是依照著經教中所說的方法去修持。如果他把佛相當作一個客觀的對象去觀修，那麼無論所觀的佛如何大慈、大悲、大智、大勇、相好莊嚴，祂和念佛者的關係畢竟是有距離的、對立的。這種對立的關係，容易使念佛者產生一種謙卑的心理，這種心理從某方面來說，有它的好處，但是也容易因此削弱念佛者追求理想佛果的自信心。因此，這樣的念佛方法，就沒有明顯強化發心心理功能的作用。如果念佛者信解如來遍在眾生身心中，那麼觀三十二相、八十隨形好的佛，就是觀自心是佛，佛從自心中顯現出來。這樣地去念佛，情形就不同了。這時，在念佛者心中，「心佛眾生三無差別」，能念之人與所念之佛是平等的。念佛，就是念自心佛。念佛，是修定的過程，同時也是成佛心理建設的過程。在這種具有成佛心理建設的修定過程中，我們凡夫無始以來自認平庸的自卑心理，將逐漸被轉化、提昇為「自心作佛，自心是佛」的自信心態，而此種自信的成熟心理，將使人更適於從事進一步大乘佛法的修持。

在大乘佛教中，重視發心的心理功能，並在修定法門中同時予以最澈底強化的，應屬密咒大乘佛教中的無上瑜伽。

前述「般舟三昧」的念佛法門，經過眾生本有如來智慧、相好莊嚴的如來藏、我、自性清淨，而達到心佛不二、生佛不二的理念。密咒大乘的修法，就是繼承此一理念而進一步加以發展的法門[75]。因此，無上瑜伽所觀想的，不是外在的佛相，而是更進一步的「佛入自身，自成佛身」。尤其在觀自成佛身之時，還需作意“此佛身，正是斷一切障，具足一切功德的佛”。在心理生起自身是佛的「天慢」（lha nga rgyal），用以對治一般人自認為是下劣凡夫的「凡常慢」（tha mal nga rgya）。這種具有強化發心，積極作心理建設的修法，的確是初期大乘的念佛法門所沒有的，尊之最勝念佛實不為過。宗喀巴於其《密宗道次第廣論》（sNgags rim chen po），「明生起次第（bskyed rim）品」，開宗明義的第一句就說：

「生起次第不共所斷，謂於能依所依現凡常相，及於彼執凡常之慢。如《幕經》十四云：『為破凡常相，故說當正修。』」[76]

接著，又進一步加以解說：

p. 229

「為遮如是境執，故於能依所依修殊勝相，唯是咒乘勝法，波羅蜜多乘之所無。……應修所依宮殿、能依諸天之相，遣凡常相。應修自是“不動”或“毘盧”佛之見。」[77]

又說：

「若於意識前，能以勝相滅除凡常等相，即能修成所求之果。雖於事實未成本尊，若能發生真實天慢，所求之果亦能修成。」[78]

由此可見，無上瑜伽的「生起次第」，已不同一般泛泛的修定法門，除了修正以外，它特別側重心理方面的建設，以消除「凡常慢」而生「天慢」的方式，增強密乘行者即身成佛的信念。由心理學的觀點來看，這個「天慢」，其實就是每一位大乘行者，對於未來意象角色作自我期許的自尊心理。因此，一個密乘行者，在修習生起次第的過程中，「自身是佛」的意象將愈來愈明顯，「天慢」的自尊心理也將愈來愈堅固鮮明。換句話說，他對於自己未來的意象角色愈來愈感覺具體，對於成就未來的意象角色愈來愈有信心，對於未來意象的期許愈來愈強烈。具體鮮明的意象、堅強的信心，再加上強烈的自我期許，勢必會促使他更精進、快速地修成無上佛果。

印度後期的大乘佛教，把無上瑜伽判為最高，爭相修習此一法門，咸認修習無上瑜伽，能以最快的方式圓滿福慧兩種資糧，而成就無上佛果。其他方面姑且不論，單從心理學的觀點來分析，這似乎是有些道理的。

On The Connotation Of 'Rising A Mind For Enlightenment' In Both Chinese And Tibetan Buddhism And Its Psychological Function In Religious Practice

Chen Yu-jiou

Summary

This article is divided into three main sections: firstly, translating a chapter in Tsong-kha-pa's (1359-1415) *Shesrab-kyi-pha-rol-tu-phyinpa man-ngaggi bstan bcos mngon-parrtogs-pa'i rgyan 'grel-padang bcas-pa rgya char bshad-pa legs bshad gser-gyi-phreng-ba*, in order to show the connotation of 'rising a mind for enlightenment' in Tibetan Buddhism. Secondly, revising the T'ang monk Chien-chên's (潛真, n.d.) *P'u-t'i-hsin I* (菩提心義 or *An Interpretation on Budhicitta*) and some other relevant Chinese Buddhist works, in order to show the connotation of the above-mentioned Buddhist idea in Chinese Buddhism. Thirdly, discussing the psychological function of 'rising a mind for enlightenment' in Mahayana Buddhist's religious practice.

In Mahayana Buddhism, one who rises his mind to be enlightened is looking forward to become a Buddha. Therefore, he does his best to assist others as his goal. From a psychological point of view, a Mahayanist Bodhisattva who rises such a mind, is expecting to become a Buddha in his future, somewhat like a primary student who expects to become a teacher or a medical doctor when he grows up. Both of them are defining a prospective role for themselves with their expectation for the future. Therefore, encouraging the Mahayanists to rise their minds to be enlightened, is a good way of encouraging them to exert themselves developing the potential of their Buddha Nature.

[1] 見大正，冊十，頁四一九中～四二〇中。另見法稱譯《大乘集菩薩學論》大正，冊三二，頁七六上～中。《集學論》中的引文較簡略。

[2] 見大正，冊一三，頁一八七中。

[3] 《集學論》，勘同法護所譯《大乘集菩薩學論》，但題名為法稱菩薩造。大正，冊三二，頁七五中。

[4] 見註 3 引書，頁七五下～七八中。另見 Cecil Bendall & W.H.D.Rouse 由梵文譯英的：Śikṣā-Samuccaya (Varanasi, Dalhi, 1971, 2-nd) p.3~14。

[5] 見法尊編譯，《現觀莊嚴論略釋》佛教出版社，臺北，民國六十七年卷一，頁一二。

[6] 見註 5 引書，頁一二～一四。

[7] 分別見大正，冊三〇，頁四八〇～四八二，及三一冊，頁五九五中～五九七。

[8] 見法尊譯，《入中論》新文豐出版社，臺北，民國六十四年卷一，頁一。

[9] 見註 8 引書，頁六。

[10] 分別見大正，冊三二，頁五四三下～五四四下，及頁七五中～七八中。

[11] 阿底峽在《菩提道燈難處釋》中說：「應當理解：我經由弟子眾祈請而做成的簡略儀軌，就是聖龍樹、聖無著、聖寂天的方法。」（德格版·西藏大藏經，Khi 函，葉 250b）另外，又說：「應該先以阿闍黎寂天或大阿闍黎無著的儀軌——由上師輾轉傳承下來的偉人的教法、大乘之道——修習四無量心，然後引發菩提心。」（同上）可見阿底峽的發心學說，的確綜合了中觀與唯識兩大系統。

[12] 見張澄基譯，《岡波巴大師全集選譯》（法爾出版社，臺北，民國七十四年）目次，頁一～二。

[13] 見法尊譯，《菩提道次第廣論》（文殊出版社，臺北，民國七十六年）目錄，頁七～八。

[14] 見註 13 引書，頁一九七～二四一。以及註 12 引書，頁二〇八～二四五。

[15] 見 Richard Sherburne, S.J.: A Lamp for the Path and Commentary (George Allen & Unwin Ltd, London, 1983) p.107~109，其中"SS"代表《集學論》，"BCA"代表《入菩薩行》。從 SS 和 BCA 出現的數目，可知《菩提道燈難明處釋》中引用《集學論》和《入菩薩行》的次數。

[16] 見宗喀巴著，Legs bshad gser gyi phreng ba（民族出版社，青海，1986年），頁一四六～一五七。

[17] 見註 16 引書，頁一五二～一八二。

[18] 本文《金鬘疏》「總論發心」的部份，係根據註 16 譯出。

[19] 《道智經》（Lam shes gyi mdo），這一佛經的名稱，可能是指《小品般若經》的「道智品」。因為《小品般若經》依《現觀莊嚴論》而分成八品。其中，與「道智品」相對應的經文，便可能被宗喀巴稱為《道智經》。

[20] 漢譯《佛說海龍王經》中說：「海龍王眷屬萬三千龍，皆發無上正真道意。」（大正，冊一五，頁一四三下）又說：「十二億百千諸天龍神、香音神、人與非人皆發……」（同上，頁一三五上）但是未能見到「二萬一千條龍發心」的句子。

[21] 別解脫戒只有人道能得。龍與非人無別解脫戒而都能發心，可見發心不需依止別解脫戒。宗喀巴在《菩薩正道菩薩戒論》（Byang chub sems dpa'i rnam bshad byang chub gzhung lam）中說：「若諸天人，不必依於別解脫戒，亦能得有菩薩淨戒。如遠離戒，謂遠離十不善業，或復遠離身口七不善業及遠離性罪。此為七種別解脫戒與菩薩淨律儀戒一切共相，非是別解脫戒之別相。」（新文豐出版社，臺北，民國六十四年，頁九）又，「八無暇」（mikhom brgyad）即八難。龍樹《勸誡王頌》（Suhrl-lekha）說：「邪見及餓鬼，地獄及傍生，痴呆及蠻族，不值佛降世，生彼長壽天，名八無暇過。」（大正，冊三二，頁七五二下）

[22] 漢譯《大乘莊嚴經論》說：「釋曰：菩薩發心以大悲為根。」見大正，冊三一，頁三九五下。

[23] 玄奘譯《菩薩地》說：「菩薩最初發心，於諸菩薩所有正願，是初正願能攝受其餘正願；是故發心以初正願為其自性。」（大正，冊三〇，頁四八〇中）

[24] 見大正，冊三一，頁五九五下。漢藏二譯，彼此有些出入。

[25] 此二句頌文，尚未覓得出處。

[26] 尚未說明出處。

[27] 同註 26

[28] 同註 26

[29] 漢譯本中此頌為：「勇猛與方便，利益及出離，四大三功德，二利故心起。」（大正，冊三一，頁五九五中）漢、藏二譯有些差距。

[30] 在法稱所譯《大乘集菩薩學論》中，此句為：「復有眾生於眾生界願證難得阿耨多羅三藐三菩提心，復有眾生行是難得阿耨……。」（大正，冊三〇，頁七七上）藏譯本有“具有行菩提心者，更加難得”的含意。

[31] 藏譯《入菩薩行》，勘同天息災譯《菩提行經》，但題名為龍樹造。呂澂於其《印度佛學思想概論》中曾批評漢譯本為：「譯文拙劣，錯訛甚多，藏譯本較好……」（天華出版社翻印，臺北，民國七十一年。頁二七九）今僅就本譯文中所出現的四頌，並列比較，以明其差異之程度。

天息災譯	筆者譯	藏譯
A、		
菩提誓願心，	應知菩提心，	byang chub sems de mdorbsdu na /
而行菩提行，	略說有二種：	rnam pa gnyis su shes bya ste/
喻去者欲行，	謂願菩提心，	byang chub smon pa'i sems dang
ni/		
彼之分別說。	及行菩提心。	byang chub 'jug pa nyid yin no//
智分別說已，	喻去者欲行，	'gro bar dod dang 'gro ba yi/
所行如智用，	及已行差別，	bye brag ji ltar shes pa ltar/
菩提之願心，	如是智者知，	de bzhin mkhas pas 'di gnyis kyi/
大果如輪迴。	彼二之次第。	bye brag rims bzhin shes par bya /
B、		
彼善逝子處糾纏，	菩提心生一剎那，	byang chub sems bskyed gyur nas
skad cig gis/		
行在輪迴無所愛，	生死牢獄所繫眾，	'khor ba'i bcon dar bsdams pa'i
nyams thag rnam/		
若剎那說菩提心，	轉名諸佛善逝子，	bde gshegs rnam kyi sras zhes
brjod bya zhing/		
人天歡喜悉歸命。	世間人天同禮敬。	'jig rten lha mir bcas pa'i phyag
byar 'gyur//		
如藥變化遍堅牢，	猶如最勝鍊金料，	gsar 'gyur rtsi'i rnam pa mchog lta
bu/		
等修持妙菩提心，	垢身得此將轉成，	mi gtsang lus 'di blangs nas rgyal
ba'i sku/		
菩提心寶驗無邊，	無價之寶佛陀身，	rin chen rin thang med par bsgyur
bas na/		
價值世間無可喻。	故應堅持菩提心。	byang chub sems zhes bya ba rab
brtan zung//		

天息災所譯《菩提行經》之頌文，見大正，冊三二，頁五四四上《金鬘疏》所引頌文，見註 16 引書，頁 156.

[32] 尚未查明出處。

[33] 藏譯《修次初篇》，勘同施護譯《廣釋菩提心論》，譯文不佳，錯訛亦多。見大正，冊三二，頁五六四中。

[34] 同註 32。

- [35] 同註 32。
- [36] 見大正，冊七、頁七下，行一三。
- [37] 見大正，冊三一，頁五九六上。
- [38] 同註 37。
- [39] 同註 32。
- [40] 見大正，冊三一，頁五九五上。
- [41] 見大正，冊三一，頁五九六中。
- [42] 菩薩願力不可思議的例子，可以地藏菩薩本願和普賢菩薩十大願王為例。
- [43] 見註 31。
- [44] 同註 32。
- [45] 藏譯《勇施請問經》，勘同漢譯《大寶積經》勤授長者會第二十八。所引頌文見大正，冊一一，頁五四二下。
- [46] 見霍韜晦譯注，《三十唯識釋》（中文大學出版社，香港，1980年），頁五一。
- [47] 見呂澂著，《中國佛學思想概論》（天華出版社翻印，臺北，民國七十一年），頁二三。
- [48] 見湯用彤著，《隋唐佛教史稿》「緒」（木鐸出版社，臺北，民國七十三年）。
- [49] 見大正，冊四五，頁三七五上～四〇八中。
- [50] 見大正，冊四五，頁六五一上～中。
- [51] 見大正，冊四六，頁九八七上～九八八上。
- [52] 見「續藏經」，冊一〇三，頁三五〇～三五四。
- [53] 見《勸發菩提心文》（香林寺，馬來西亞，1985年），頁一～二八。
- [54] 見註 53 引書，頁三三～一三二。
- [55] 見註 51 引書，頁九八七上。

- [56] 見註 51 引書，頁九八七下。
- [57] 見註 53 引書，頁三五。
- [58] 見演培著，《勸發菩提心文講記》，[諦觀全集，冊一一]（靈峰般若講堂，新加坡，民國六十五年），頁二二三。
- [59] 見大正，冊四五，頁六五一上。
- [60] 見註 53 引書，頁三七。
- [61] 見大正，冊四六，頁九八八上。
- [62] 見大正，冊四六，頁九八七中～下。
- [63] 杜佛勒（Toffler）主編，林懷民等合譯，《邁向未來》（Learning for Tomorrow），第二章，頁二四。（遠景出版社，臺北，民國七十年）。
- [64] 同註 63 引書，頁二二。
- [65] 同註 63 引書，頁二七。
- [66] 同註 63 引書，頁三二。
- [67] 霍韜晦譯注，《三十唯識釋》（中文大學出版社，香港，1980 年），頁七九。
- [68] 《增一阿含》見大正，冊二，頁七六一上。《雜阿含》見大正，冊二，頁一九三下。《中阿含》見大正，冊一，頁四五八上。《長阿含》見大正，冊一，頁五二上。
- [69] 葉均譯，《清淨道論》，中冊，（華宇出版社，臺北，民國七十六年），頁一三六。
- [70] 宗喀巴《密宗道次第廣論》卷十七說：「此復初修天法，與念誦前修法完畢，及於彼能所依行相明想之後，當起是慢——此實是彼。由說此時，是將果位剎土、眷屬、佛身等事，持修為道，即是最勝念佛。」（佛教出版社，臺北，民國六十六年），頁一〇。
- [71] 印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》（正聞出版社，臺北，民國七十五年），頁八五六。
- [72] 同註 71 引書，頁八六四。
- [73] 法尊譯，《入中論》（新文豐出版社，臺北，民國三十一年），卷一，頁七。

[74] 見大正，冊一二，頁三四三上。

[75] 印順著，《修定—修心與唯心·秘密乘》（正聞出版社，臺北，民國七十八年），頁六二。

[76] 同註 70 引書，卷十七，頁一。

[77] 同註 70 引書，卷十七，頁二。

[78] 同註 70 引書，卷十七，頁三。