

般若波羅蜜多修學之倫理意涵——以「無執」 工夫為中心

陳德亮*

摘要

本文從佛教倫理學問題為引，探討般若波羅蜜多修學之意涵與精神，特別關注其對動機與行為結果之態度與取向。以《大般若波羅蜜多經》為核心經典，析論「聞、思、修」之修持次第及「迴向」之理論與實踐，旨在回應「倫理如何可能無執而操作，並得以解脫」此一理論與實踐之張力問題。般若修學強調空性智慧與菩提願心之融合，菩薩雖觀一切法如幻，仍不捨利生之行；雖行無所得，然功德實成。行者於「聞思修」中建立正見，離於我執與法執；於「迴向」中無我施行，令所修功德回向十方，成就自他不二之願。由是觀之，般若波羅蜜多不僅為離執之智修，亦為積極之倫理實踐，其所體現之「無執而操作」模式，可為當代倫理思想提供一可資借鏡之典範。

關鍵詞：無執、迴向、聞思修、佛教倫理學、般若波羅蜜多

* 國立成功大學中國文學研究所碩士班學生。

一、前言

佛教倫理之建構與討論，已蔚然成為近代學術、宗教界之顯學，當中尤以大乘佛教倫理研究為最。傅偉勳（1933—1996）甚為重視大乘佛教倫理之現代化建立之課題。在其〈(大乘)佛教倫理現代化重建課題試論〉一文中，曾提出涵括五對名辭之倫理學模型，可作佛教倫理現代化重建之參考，其中包含「動機本位的菩薩倫理」對「結果主義的功利倫理」，傅偉勳對此闡明：

傳統以來的大乘菩薩道對於道德行為與倫理判斷所採取的基本立場，如同儒家，可以說是重動機而輕結果的。……世俗功利意義的行為結果或效率並不是佛教倫理的關注重點。但是在講求功利實效的現代社會裏，佛教人士也不得不考慮到有關道德動機以外的行為結果的重要性，為了建立整全的現代化佛教倫理，必須同時兼顧而並重行為動機與結果，認真探討有關行為結果（如何增加行為產生的功利功效）的客觀知識，當做佛教倫理的重要成素。¹

傅偉勳所論問題核心之一，在於行為動機與結果之理論平衡。對於行為結果或效率問題，大乘佛教倫理若無討論乃至建構，恐難以回應功利主義或重實效功利者之質疑乃至非難。彼得·哈維在其佛教倫理學分析中，基於原始佛教教法，提出佛教「行為哲學」，而認為行為善惡之判準有三：「(1) 行為的動機；(2) 用所帶來的苦或樂來判斷一個行為的直接效果；(3) 行為對最高達到涅槃的精神發展的貢獻。」² 由此而見，佛教倫理重視內在意圖及對解脫之助益，亦關注行為外在結果。此或可呼應傅偉勳現代化佛教倫理之建構。

而菩薩修學，非僅為自利，更當利益、覺悟有情。在《大般若波羅蜜多經》（以下簡稱大般若經）中，有一比喻宜當深思：

爾時善現便白佛言：「如是般若波羅蜜多最極甚深，諸菩薩摩訶薩能為難事，不得有情，亦復不得有情施設，而為有情求趣無上正等菩提。譬如有人，空中種樹，甚為難事！諸菩薩摩訶薩亦復如是，

¹ 傅偉勳：〈(大乘)佛教倫理現代化重建課題試論〉，收錄自傅偉勳主編：《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990年），頁247-248。

² [英]彼得·哈維著，李建欣、周廣榮譯：《佛教倫理學導論—基礎、價值與問題》（上海：上海古籍出版社，2012年），上冊，頁45。

不得有情及彼施設，而為有情求趣無上正等菩提，極為難事！」佛告善現：「如是！如是！如汝所說。如是般若波羅蜜多最極甚深，諸菩薩摩訶薩能為難事，不得有情，亦復不得有情施設，而為有情求趣無上正等菩提。」³

《大般若經》以「虛空種樹」喻菩薩行，令人迷惑者，謂：有情既似幻化無常（虛空之相），又須為之求得菩提（實有之果）；此一矛盾內涵，正是佛教倫理現代化亟待回應之核心議題。傳統菩薩道著重於修行動機之純正，極力避免執著於自我及結果，然而當代社會在強調功利效應與實際成果之趨向下，佛教倫理提出更高要求，迫使其兼顧內在動機與外在結果。故本文基於「虛空種樹」之議題，試圖分析大乘般若波羅蜜多修學之中，對待動機與行為結果，究竟偏重一端、兼顧雙方、另有所重，抑或其他模式？更進一步探究，般若修學之智慧，如何回應「倫理如何可能無執而操作，並得以解脫」之終極疑問。

學界於佛教倫理學領域，關於動機與行為結果之相關議題，就筆者目力所及，除上述彼得·哈維於《佛教倫理學導論》之闡述外，又如李明芳對「自利利他」倫理概念之分析，其中涵括對「目的一手段」關係之反思；⁴ 釋昭慧《佛教規範倫理學》闡述護生議題，便開展包含「利己」、「利他」主義等倫理思考，其中涉及行為動機與結果之討論；⁵ 方立天分析中國佛教倫理之果報論與心性論，在一定程度上對應於行為結果與心靈道德根源之問題。⁶ 至於佛教「聞、思、修」與「迴向」之實踐，釋印順（1906—2005）曾闡述聞、思、修之相關理論與方法；⁷ 蔡耀明指出，理解般若經典架構之一，乃聽聞、思惟、實修。其中分別論述聞思修所成慧與般若智慧，以及聞思修與般若波羅蜜多之關係；⁸ 釋印融及釋慧通亦析論大乘迴向意涵，且針對《大智度論》之迴向問題各有討論。⁹ 劉瀅芬探討《大般若經》第二會《隨喜迴向品》，深究隨喜迴向之修學意涵與實踐，¹⁰ 張芳

³ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁697上。

⁴ 詳見李明芳：《大乘佛教倫理思想研究》（高雄：佛光出版社，1989年），頁57-74。

⁵ 詳見釋昭慧：《佛教規範倫理學》（臺北：法界出版社有限公司，2003年），頁78-81。

⁶ 詳見方立天：〈中國佛教倫理及其哲學基礎〉，《哲學與文化》22卷12期（1995年12月），頁1142-1147。

⁷ 詳見釋印順：《成佛之道》（臺北：正聞出版社，1981年），頁339-342。

⁸ 詳見蔡耀明（2021）。〈般若經典〉，《華文哲學百科》（2021版本），王一奇（編）。

URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=般若經典。（2025年1月10日上網）

⁹ 詳見釋印融：〈迴向之初探〉，《第九屆全國佛學論文聯合發表會論文集》（臺北：華嚴專宗學院佛學研究所，1998年），頁483-510。釋慧通：〈迴向之研究 -- 以《大智度論》為主〉，《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》（新竹：福嚴佛學院，1999年），頁869-886。

¹⁰ 詳見劉瀅芬：《《大般若經·第二會·隨喜迴向品》的研究—兼論印度佛教碑銘的迴向模式》（臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2003年）。

芳則自原始佛典探究迴向理論之發展，提出有關般若經典迴向涉及方便與隨喜之意涵問題，仍有待研究。¹¹

大乘般若波羅蜜多修學，誠可討論、反思此議題。而般若波羅蜜多之修學，以「聞、思、修」與「迴向」實踐，至為關鍵。「聞、思、修」為佛法修學之根本次第，「迴向」為修行者通向無上正等正覺，成就利益有情之圓滿之重要推力。此實與修學者之發心、修行方式及修學成就息息相關。故本文以大般若經為主要研究範圍，先分析聞、思、修之修持次第及其要義，其次乃迴向之理論、功能與實踐。由此歸納般若波羅蜜多之修學精神，而回歸動機與結果之倫理討論。冀此闡揚般若波羅蜜多修學精神，反思「利益有情並無所執著而達致解脫」之議題，乃至對於佛教倫理學與當代社會需求，能有所補益與回應。

二、般若波羅蜜多修學之聞、思、修

聞、思、修，為佛教根本之修學法門，非僅聽聞、思維與實踐之形式，釋印順論般若修學，謂般若分世俗與勝義，真實般若為修習所證之現證智慧，超越世間理智。依三慧修學，聞慧從佛菩薩教法薰習而生，思慧深究法義，修慧與定相應，觀照實相。三慧漸進，方成就勝義般若，圓成般若智慧。¹²

所謂般若波羅蜜多，乃智慧之究竟圓滿，既是解脫之智，亦為菩薩實踐慈悲與智慧之根本。其修學同具聞、思、修三義，然更強調以智慧導引慈悲行動，普利群生。以下即析大般若經中聞、思、修之內涵，探討其修學要義與實踐意蘊。

（一）聞

聞者，並非僅指表面聽聞教法一事，更涵蓋各種接觸佛法之途徑。如十法行當中之書寫、受持誦讀（自誦、為他誦）、為人開示法義等，皆屬聞之範疇。故「聞」之工夫，亦是利益有情之實踐。「聞」之於般若波羅蜜多，乃思與修之基礎，更是理解正確法義之門徑。在大般若經中，關涉「聞」之工夫及應具之態度者，如：

¹¹ 詳見張芳芳：《佛教回向思想的經典溯源——以原始經典為中心》（上海：上海社會科學院碩士論文，2022年），頁86–87。

¹² 詳見釋印順：《成佛之道》，頁339–342。

(佛言)若善男子、善女人等於此般若波羅蜜多，至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟、書寫、解說、廣令流布，當得成就現在、未來功德勝利。¹³

若諸有情聞說如是甚深般若波羅蜜多，歡喜信樂數數聽受，彼所獲福無量無邊，況能受持、轉為他說！¹⁴

佛告最勝天言：「善哉！善哉！諦聽！諦聽！極善作意，吾當為汝分別解說。」最勝天言：「唯然！願說！我等樂聞。」¹⁵

「聞」般若波羅蜜多法要，非止於聽聞，亦涵蓋受持、讀誦、廣布等修學。其要義在於修行者聞法時，應以至心專注，收攝心意，態度需誠懇專一。由聽聞至廣布，如法精勤修持，必能成就現在、未來功德勝利。聞法不僅為求知，更應生「歡喜信樂」，即反映修行者對般若波羅蜜多之渴求，強調聞法之持續性與反覆性。若能持續聆聽、深入領悟，將能獲無量福德，並以此利益他人，福德尤為殊勝。佛與最勝天之對話中，強調聞法須「諦聽」與「極善作意」，修學者須真誠恭敬、專注不散亂，方能迎接佛法正見。

聞法之態度與工夫，當以至心信樂為本，心嚮智慧而渴求正法之，持續不斷聽聞受持，進一步者，則為他人開示宣說。然而，於般若波羅蜜多修學中，聞法所本應求、應懷之動機為何？聞法所獲之果報又有何種？此中不僅牽涉修行者之內心態度，亦關乎其於聞法之後，當有何作為，乃至其所達之境界究竟。

具壽善現復白佛言：「世尊！如來為諸菩薩摩訶薩或略或廣宣說六種波羅蜜多相應之法，若菩薩摩訶薩欲證無上正等菩提，於此六種波羅蜜多相應法教，若略若廣皆應聽聞、受持、讀誦、令其通利，既通利已如理思惟，既思惟已審正觀察，正觀察時心、心所法於所緣相皆不復轉。」佛言：「善現！如是！如是！如汝所說。」¹⁶

復次，舍利子！若諸菩薩或聲聞乘，聞斯法要獲殊勝果，謂聞如是甚深法要，決定不復行諸放逸，於諸惡法不生保信，善欲精進俱無

¹³ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第5冊），頁582下。

¹⁴ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁1088下。

¹⁵ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁929中。

¹⁶ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第6冊），頁836下。

退減，於所修行不生慢緩，於外邪法不樂思求，於貪、恚、癡不多現起。如是等果無量無邊，皆由得聞此深法要。又，舍利子！甚深法要非但耳聞即名為果，要不放逸精進修行，如實了知遠離眾惡，自他俱利乃名為果。又聞法者，謂於法要如實了知精勤修學，非於正法起異解行；若於正法起異解行，當知彼類不名聞法。¹⁷

菩薩欲證無上正等菩提，乃基於利益一切有情之清淨動機，非徒求自我利益，亦涵蓋對眾生苦痛之救拔。是以，菩薩於行六波羅蜜多過程中，不論修學之深廣，皆須專心致志，精勤聞法、受持、讀誦，並反覆思惟、深入體悟其義理，以此智慧得以通達。聽聞之後，須經如理思惟與審正觀察，使心、心所法不為所緣相所動。動機純正者，必能以此為動力，促使行為轉化，智慧提升，進而影響行為之純正與進步。遠離諸惡，精進修行，克服內在煩惱，日益精進，通往證得無上正等菩提之道。聞法之果不止於耳聞，更體現在修行者行為之轉化。若修行者能將聞法所得之智慧內化於行動，則可遠離邪法與放逸，克制貪、嗔、癡等煩惱，並在修行中精進不懈，開顯智慧。若聽聞後生出錯誤理解，則未能達成真正果報。故聞法非止於耳聞，當以正確理解作指引，精進修學。

(二) 思

思者，於聞所成慧之初解，再進而審察，抉擇諸法真實之理。修學般若波羅蜜多，經由聞法受持後，倘不經如理思惟，則所聞之智慧真義難以通達，更無由生起真實智慧。以般若波羅蜜多之修學而言，如理（如實）思惟者，依佛陀所說正法，深觀諸法實相，去諸顛倒妄執，冀於因緣果報、性空緣起中如實而觀察思惟之。此不僅為般若修學之所重，更是佛法修學之必由。

「善現！若菩薩摩訶薩能於如是諸甚深處，依深般若波羅蜜多相應理趣，審諦思惟、稱量觀察，如深般若波羅蜜多所說而住，如深般若波羅蜜多所說而學，是菩薩摩訶薩由能如是精勤修學，依深般若波羅蜜多起一念心，尚能攝取無數無量無邊功德，超無量劫生死流轉，疾證無上正等菩提，況能無間常修般若波羅蜜多，恒住無上正等菩提相應作意！」¹⁸

¹⁷ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁1090中。

¹⁸ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第6冊），頁683上。

「舍利子！諸菩薩摩訶薩從過去佛聞一切法自性皆空，但諸有情顛倒執著，聞已如實繫念思惟。為脫有情顛倒執著，求趣無上正等菩提，於求趣時不作是念：『我於此法已得當得，令彼有情已度當度所執著處生死眾苦。』舍利子！是菩薩摩訶薩為脫有情顛倒執著，被功德鎧大誓莊嚴，勇猛正勤無所顧戀，不退無上正等菩提，常於菩提不起猶豫，謂：『我當證、不當證耶？』但正念言：『我定當證所求無上正等菩提，作諸有情真實饒益，謂令解脫迷謬顛倒諸趣往來受生死苦。』舍利子！諸菩薩摩訶薩雖脫有情迷謬顛倒諸趣生死而無所得，但依世俗說有是事。¹⁹

「審諦思惟、稱量觀察」，指菩薩依深般若波羅蜜多，行如理思惟與稱量觀察，持續修學與實踐。菩薩於「審諦思惟」中，深入觀察一切法，直指本性；於「稱量觀察」，對一切法之特性、功能、因果如實衡量。此種「如理思惟」，不僅止於理解，更將智慧與實踐結合，藉般若波羅蜜多之領會，轉化為自身覺悟。菩薩精勤修學，依般若之心，能透視萬法實相，發一念心，具無窮力量。

菩薩修學重在「如實繫念思惟」，以般若破除有情之顛倒執著，求無上正等菩提。菩薩從佛聞知一切法自性空，然有情眾生仍執著其顛倒之見，菩薩不為自利，無所執著，修行皆為眾生解脫。菩薩不以「我已得當得，令彼有情已度」為念，不為自利，而為眾生，視一切法如虛妄，無所執著。菩薩在「精勤修學」中，身心力行，無所顧戀，誓願為度脫眾生之苦，不起猶豫。此中呈現思惟之關鍵，乃菩薩正念。此念非止於個人證果，而時時為眾生之利益與解脫而念。菩薩由了知諸法實相，於心中發度眾悲願：「我當證無上正等菩提，作諸有情真實饒益。」此念即為菩薩行道之根本動力與精神。無論外境變化，菩薩心境常不為世間所染，始終保持般若觀照之清明，並以此引領其行為與修學。

而菩薩修學般若波羅蜜多，應當所思惟者何？

爾時，具壽善現白佛言：「世尊！初發無上正等覺心菩薩摩訶薩何所思惟？」佛言：「善現！初發無上正等覺心菩薩摩訶薩恒正思惟一切相智。」具壽善現復白佛言：「世尊！一切相智有何性？一切相智何所緣？何增上？何行相？有何相？」佛言：「善現！一切相智無性為性，無相無因，無所警覺，無生無現。又汝所問『一切相智何所緣？何增上？何行相？有何相？』者，善現！一切相智無性

¹⁹ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁405下。

為所緣，正念為增上，寂靜為行相，無相為相。善現！一切相智如是所緣，如是增上，如是行相，如是相。」²⁰

此處「思惟」非一般所指之思考意涵，而是菩薩對一切法如實了知與觀察。當菩薩初發無上正等覺心，所思惟之「一切相智」，並非限於感官所及之物象，而是超越形相、佛言「一切相智無性為性，無相無因，無所警覺，無生無現」，即一切法無固定性，是無常變遷。菩薩之智慧應超越表象，回歸至無性無相之境。「無性為性，無相無因」強調菩薩思惟，應當無所執著分別，超越世俗思維框架，見一切法之無自性，從而放下執著分別。此「思惟」不是單純判斷推理，而是直觀一切法本性之真實領悟。總之，菩薩「思惟」之要，由無相無性，了知一切法空無自性，以達至圓滿智慧。

菩薩於初發菩提心時，思惟與發願修行，實則互具積極影響。菩薩確立修行之目標與成就之方向，並以深度思惟，規劃未來修行道路。又見眾生起大悲心，作此思惟而發大願。所謂「初發無上正等覺心」與下文「見此事已作是思惟」，正彰顯菩薩修行之明確願望與通達思惟，為其精進修學之根本動力與方向指引。

「復次，善現！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見有如來、應、正等覺光明有量、壽命有量，諸弟子眾數有分限。善現！是菩薩摩訶薩見此事已作是思惟：『我當云何得光明無量、壽命無量，諸弟子眾數無分限？』既思惟已作是願言：『我當精勤不顧身命，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，爾時，我身光明無量、壽命無量，諸弟子眾數無分限。』善現！是菩薩摩訶薩由此六種波羅蜜多，速得圓滿隣近無上正等菩提。²¹

菩薩摩訶薩修行六波羅蜜多，其中之「思惟」與「願言」，乃修行之根本動機與行動之關聯所依。所謂「思惟」，者菩薩對未來修行果報之規劃，意欲圓滿光明與壽命，並使弟子無窮無盡。此思維，非為個人自利，實為利益一切有情，欲以智慧與慈悲度脫眾生，令其離苦得樂。此思惟顯示菩薩修行之根本動機，發心為一切有情而修行，非為個人利益所動。「願言」者，將此思維具體化，化為堅定不移之誓願。菩薩依此誓願，修習六波羅蜜多，力求圓滿無上正等菩提，成佛後，令眾生獲得安樂與解脫。菩薩之「思惟」與「願言」，不僅為修行之規劃，

²⁰ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第6冊），頁877中。

²¹ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第6冊），頁683上。

更為利益眾生與淨化佛土之關懷。「思惟」為菩薩道之基礎，「願言」則為實踐此思維之具體行動。

（三）修

修行之道，非僅止於形式，乃是從「聞、思、修」中不斷淬鍊自我之過程。《成佛之道》云：「『修』也不是盲目的修習，又要「由思」所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。」²² 佛法所教，修行需聞思修三者並行，方能在現證中達至超越世俗理智之智慧，成就無上菩提。

王月清言：「在佛教中，「修」有多層含義。廣義的修，是指修習善行，含有豐富的宗教倫理內容；狹義的修，是指修習禪定等具體的修持方法。」²³ 「聞、思、修」之架構，若就原始佛教修學而言，「修」專指禪修。不過到大乘佛教之發展，尤其在般若波羅蜜多之修學中，「修」則屬廣義之各方面修持。

修行方式與心態之指引，為菩薩摩訶薩成就般若波羅蜜多之基礎。修行者當常聽聞、受持、讀誦、思惟，以通達經義，並以正確心態修行。菩薩應心無所著，修習般若波羅蜜多，方能達到無上正等菩提，實現與一切法相應之智慧與慈悲。

佛告天帝釋言：如是！如是！如汝所說。憍尸迦！若諸有情於此般若波羅蜜多甚深經典，常樂聽聞、受持、讀誦、究竟通利、如理思惟、依教修行、正為他說，乃至無上正等菩提，不雜諸餘心、心所者，當知如是諸有情類，決定成就廣大善根。²⁴

復次，善現！若菩薩摩訶薩夢見如來、應、正等覺，有無數量百千俱胝那庾多眾，恭敬圍繞而為說法。既聞法已善解義趣，解義趣已精進修行，法隨法行，及和敬行，并隨法行，當知是菩薩有不退轉相。²⁵

修行之要，首在「如理思惟」與「依教修行」，明示修行者當深入經典，體悟其義理為根本。是故「修行」不僅外在之行為，實為內心之修正與淨化。修者，不僅為外事，亦為理性之淨化，其目標當指無上正等菩提，回向廣大善根，普利

²² 釋印順：《成佛之道》，頁340。

²³ 王月清：《中國佛教倫理研究》（南京：南京大學出版社，1999年），頁124。

²⁴ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第6冊），頁727上。

²⁵ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁283上。

眾生。此中之「修」，非止於自我成就，亦為眾生利益，而見菩薩之無我。再者，菩薩「不退轉相」，尤顯修行之堅定心態。其中論所謂精進修行，法隨法行，及和敬行，皆示修行之漸進過程。聽聞佛法，深入理解，隨後精進不懈，義趣既明，則行無倦。修行者應依教奉行，與法相應而無間斷。又修行者當具恭敬與和諧而學法修持，隨法而行，無所違背。

而修持般若波羅蜜多，菩薩修學應持「無所得」之心，無所執著或依恃。修習般若波羅蜜多，非求具體結果，乃為利益一切有情，並回向無上正等菩提。菩薩行六波羅蜜，皆以無所得之心為根本，而為利益一切有情，實現大悲之菩薩道精神。

舍利子言：「若諸凡聖定無別者，云何如來說諸凡聖有種種差別？」

善現答言：「此亦如來隨世俗言說，施設有此種種差別，非由實義。」

舍利子！如是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，以無所得為方便故，於所發菩提心、無等等心、不共一切聲聞獨覺心不恃不著，於一切法亦無取執，由此義故名摩訶薩。」²⁶

若菩薩摩訶薩，如實了知隨喜俱行諸福業事遠離隨喜俱行諸福業事自性，諸佛世尊遠離諸佛世尊自性，功德善根遠離功德善根自性，聲聞、獨覺及諸異生遠離聲聞、獨覺及諸異生自性，隨喜迴向大菩提心遠離隨喜迴向大菩提心自性，菩薩摩訶薩遠離菩薩摩訶薩自性，般若波羅蜜多乃至一切相智遠離般若波羅蜜多乃至一切相智自性，一切菩薩摩訶薩行遠離一切菩薩摩訶薩行自性，諸佛無上正等菩提遠離諸佛無上正等菩提自性，是菩薩摩訶薩如是修行離性般若波羅蜜多，名真修行甚深般若波羅蜜多，能正隨喜迴向無上正等菩提。

²⁷

善現對舍利子「凡聖定無別」之間，答言此隨世俗言說，非由實義。此差別言，乃就世間名相而言。所謂「無別」與「有差別」，皆由世俗分別心所生，非佛法真義。菩薩修行，應無所得為方便，心不執於所求果，無所依賴，皆為眾生利益。修習般若波羅蜜多，去除執著，無求無捨，達智慧。菩薩所發菩提心及無等等心，不恃不著，無所執持，無取無捨。修行非為自己得失，而為利益眾生，

²⁶ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第5冊），頁267下。

²⁷ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁573上。

至圓滿菩提。修持應無依附，無執取。所謂「離性」，菩薩行隨喜、回向、布施等福業時，應遠離自性，知隨喜行善無執；對佛、功德、善根等亦應遠離自性，不執其本質。隨喜回向大菩提心者，應無執回向自性，唯以利益眾生為本。菩薩修行應離一切自性，心無所執，非倚賴形式或外境成就，而在於心之解脫與無所執著。最終回向無上菩提，圓滿佛果。

修行般若波羅蜜多，不僅為菩薩自解脫與智慧增進，亦能廣泛利益眾生。

爾時，佛告諸大弟子及菩薩摩訶薩等言：「如是！如是！如汝所說。

修行般若波羅蜜多諸菩薩摩訶薩，一切世間天、人、阿素洛等，皆應供養恭敬、尊重讚歎。何以故？……一切世間人樂、天樂及出世樂，無不皆由如是菩薩摩訶薩有。所以者何？此菩薩摩訶薩自布施已教他布施，自持戒已教他持戒，自安忍已教他安忍，自精進已教他精進，自修定已教他修定，自智慧已教他智慧，是故由此修行般若波羅蜜多諸菩薩摩訶薩，一切有情皆獲如是利益安樂。」²⁸

菩薩修行，非止於自我完善，實為利他之行。行者修持六波羅蜜，皆以教化眾生為本，利益有情，達成無上正等菩提。修行中，菩薩以自身行為引導他人，促成共同修行，最終實現圓滿。菩薩修行顯現自他不二之精神，所修波羅蜜多，既為自帶來智慧、安定、解脫，又能惠及眾生。菩薩以無上正等菩提為最終目標，修行不僅成就自我，亦須引領一切眾生同圓佛果。修行要義在於無所得之心態，菩薩應無執無求，無論過程如何付出，最終不執著於外在回報，反映內心解脫。從根本上摒棄一切執著與欲望。菩薩修行，因深切悲憫心，行六波羅蜜，欲以教化示範，引領他人達至解脫，最終圓滿無上菩提。

（四）聞思修

蔡耀明指出，「般若波羅蜜多也可分成聞、思、修三個層次。然而，這只是在進行分析或論述時才施設的區別，……事實上，般若經典再三強調，菩提道的修行者在般若波羅蜜多應該踐履一系列的課業，打通任何在等級與層次之區分。」

²⁹ 菩薩修學般若波羅蜜多，不執於次第，亦不死板分別層次，唯以隨緣而行。致力於於一切法無取無著，方能見諸法實相，達到般若波羅蜜多之圓滿。此中之道，

²⁸ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁27下。

²⁹ 蔡耀明（2021）。〈般若經典〉，《華文哲學百科》（2021版本），王一奇（編）。

URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=般若經典。（2025年1月10日上網）。

在大般若經中常見之，如：

橋尸迦！是菩薩摩訶薩不離一切智智心，以無所得為方便，於此般若波羅蜜多，至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟、書寫、解說、廣令流布，得如是等現法當來世、出世間功德勝利。³⁰

菩薩行般若波羅蜜多，以諸法實相智慧為本，並以「無所得」為方便。雖聞、思、修有次第名，然皆為成就般若波羅蜜多之方便，實則無別。菩薩以般若為本，廣行六波羅蜜而無所住，行於世間而心不染世法。於書寫、解說般若經典等，令眾生聞法得益，皆為成就有情善根。菩薩自修般若，亦廣化有情，發大願心，回向無上菩提，令一切有情皆得圓滿佛果。修學般若波羅蜜多，菩薩無障礙，隨順方便，隨機應化，最終成就無上菩提。

若取相修得一切智智者，勝軍梵志於一切智智不應信解。何等名為彼信解相？謂於般若波羅蜜多深生淨信，由勝解力，思、量、觀察一切智智，不以相為方便，亦不以非相為方便；以相與非相俱不可取故。

是勝軍梵志，雖由信解力歸趣佛法，名隨信行，而能以本性空，悟入一切智智。既悟入已，不取色相，不取受、想、行、識相，乃至不取一切陀羅尼門相、一切三摩地門相。何以故？以一切法自相皆空，能取、所取俱不可得故。……是勝軍梵志，非於內色、受、想、行、識觀一切智智，……是勝軍梵志，以如是等諸離相門，於一切智智深生信解；由此信解，於一切法皆無取著；以諸法實相不可得故。如是梵志，以離相門，於一切智智得信解已，於一切法皆不取相，亦不思惟無相諸法；以相、無相法皆不可得故。如是梵志，由勝解力，於一切法不取不捨；以實相法中無取捨故。時，彼梵志於自信解乃至涅槃亦不取著。所以者何？以一切法本性皆空，不可取故。³¹

勝軍梵志之修行，非止於依循傳統「聞思修」之次第，實則其聞思修之法，

³⁰ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁550中。

³¹ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁48中至下。

呈現出融通相應、靈活無礙之境界。其於聞法之際，已非單純聽聞，更乃以信解力而生淨信，於聞中而得深悟。此信解非僅為理論之接受，實為直觀法性之證悟。是故，當他聞般若波羅蜜多之深義時，心中立即生起覺察，並隨之轉為思惟，觀照一切法之空性，而不執相、不取相，亦不捨無相。

思惟之中，勝軍梵志放下二元對立之思維模式，乃以無取、無捨為核心，通達一切法皆不可得之實相。此種思維，並非僅為理性之思考，而是直接融入其修行之中。換言之，思與修已無明確界限，思之過程，在一定程度中亦是修行之體現。他在思惟中即修學之，不待特別步入修行之階段，便於一切法中現證空寂，並逐步驗證自己所聞所思之正確性。至於修行，勝軍梵志亦非分別為「修」與「未修」，而是以離相門，深入其心，無論在身心或外境中，皆不取一切相，且不執著於色、受、想、行、識，乃至於陀羅尼、三摩地等修行法門。其修行之過程，經由持續精進不斷之聞所思實踐，逐漸達致一切智智之果。

三、般若波羅蜜多修學之迴向

迴向乃佛教修學之重要環節，尤於般若波羅蜜多修學中更為關鍵。張芳芳曾回顧整理學界之迴向研究，討論「迴向」概念在佛典之語義演變及其與佛教思想之關係，謂自鳩摩羅什譯經始，迴向含義由「轉變」或「變化」，逐漸演變為「向某一目標轉向」，在阿含經與部派佛教中，迴向多與涅槃或生天福德相聯。隨大乘興起，迴向漸含「迴向眾生」之意，尤見於淨土與般若經典，非獨關個人修行，且強調菩薩行與普度眾生。迴向與「方便」思想相輔，成為菩薩行為之動力。另又從歷史與社會背景而論，迴向思想隨佈施等印度古代習俗變化，由個人解脫轉向社會關懷，顯大乘佛教普度眾生與菩提理想。³²

可見迴向之義，隨佛教發展日益深廣，從個人解脫轉向普度眾生，菩薩行不僅自利，更在利他，回向眾生而成就菩提。至於迴向於般若波羅蜜多修學中之實際內涵、關聯者何，又如何應用、實踐於般若波羅蜜多修學？此處就大般若經所述迴向之內容，再加分析。

（一）迴向與般若波羅蜜多修學之關聯

³² 張芳芳：《佛教回向思想的經典溯源——以原始經典為中心》（上海：上海社會科學院碩士論文，2022年），頁5-11。

在般若波羅蜜多修學之中，尤其菩薩修習六波羅蜜多，迴向乃至為關鍵之功夫。蓋此修行非止於自利，關乎菩薩之動機、行持之方法、迴向之心態與功夫，且直指其終極目標。

在大般若經中，具壽善現曾問佛：「何等是菩薩摩訶薩大乘相？」佛陀答「六波羅蜜多」（布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若）為是，並對此六波羅蜜多之修持方法各有說明，如般若波羅蜜多之修持方法：

善現！云何般若波羅蜜多？若菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便，自如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，亦勸他如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，持此善根與一切有情同共迴向一切智智。善現！是為菩薩摩訶薩般若波羅蜜多。善現當知！是為菩薩摩訶薩大乘相。³³

此處有兩點共通之要旨必須注意：第一，前提皆是「以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便」。此乃般若波羅蜜多之修學核心原則，一則以究竟圓滿智慧為導向，旨在通達「一切智智」，菩薩通過如實觀察一切法性，而得以離於一切執著。二則以大悲為動力，大悲為首乃菩薩修行之本，展現智慧與慈悲不可分離之特質。而菩薩更以「無所得而為方便」，深觀空性而不執著所修善根，將其轉化落實於幫助、利益有情，深化其內證與實踐之功。此三者相輔相成，構成大乘菩薩道之精髓。

第二，將所修持之善根「與一切有情同共迴向一切智智」。迴向於菩薩修行中為重要關鍵，其要義，在於共享善根功德、確立目標並捐除執著。「持此善根與一切有情同共迴向一切智智」，表明菩薩所積功德非自有，而是普施眾生。此善根之迴向，引導眾生向於解脫，同成佛道。其次，迴向直指一切智智，不僅分施善果，更將修行成就結合成佛之終極目標，將善根轉化成為通往佛果之重要助力。而迴向以無取無著為要，使菩薩以空性智慧為本，遠離對功德之執著，由此悲智雙運，趣項究竟境地。由此可知，迴向於菩薩道修行中，既為善根功德普施眾生之要途，亦為引導修行成果趨向一切智智之橋梁。

佛告慶喜：「由此般若波羅蜜多能與前五波羅蜜多及餘功德為尊為導，故我偏讚。復次，慶喜！於意云何？若不迴向一切智智，而修布施乃至般若，此可名為真修布施乃至般若波羅蜜多不？」慶喜對

³³ [唐] 釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁73上。

曰：「不也！世尊！要由迴向一切智智，而修布施乃至般若，乃可名為真修布施乃至般若波羅蜜多。」……佛告慶喜：「於意云何？若不迴向一切智智，而修善根，如是善根得究竟不？」慶喜對曰：「不也！世尊！要由迴向一切智智，而修善根，如是善根乃得究竟。」佛告慶喜：「於意云何？若離般若波羅蜜多為能真迴向一切智智不？」慶喜對曰：「不也！世尊！要有般若波羅蜜多乃真迴向一切智智。」

佛告慶喜：「……慶喜當知！由深般若波羅蜜多，乃能迴向一切智智，由能迴向一切智智，令布施等無邊功德究竟圓滿。是故般若波羅蜜多，與布施等一切功德為尊為導。」³⁴

般若波羅蜜多於六波羅蜜多中居主導地位，能引領布施、持戒、忍辱、精進、禪定等至圓滿。使諸行不再止於形式或有限之表面功德，亦能得其究竟意義。

迴向一切智智於菩薩道中居關鍵地位，非僅修行附屬之事，實為決定功德能否達至究竟之關鍵步驟。不迴向一切智智，則布施等行雖修，不可名波羅蜜多，善根亦不得究竟。故菩薩所修功德，必須藉由迴向方能超越個人利益，轉為利益眾生之行。此外，迴向以空性智慧為基，佛陀言「以無二為方便、無生為方便、無所得為方便」而修。由此三方便使迴向引導諸善至究竟圓滿。

般若波羅蜜多為六波羅蜜多之核心與根本，亦為一切善根迴向一切智智之依止。菩薩以智慧觀行，得無取無著，能將修行所得功德迴向眾生及成佛大願，使善根超越自身之果報，轉為利益有情之行。迴向即為功德升華之道，依深般若波羅蜜多，使布施、持戒等修持不囿於形式或有限之果，而趨向圓滿。由此，般若波羅蜜多與迴向相輔而成，共構菩薩修行之核心。般若觀空令修行離執，以無取無著為方便，迴向功德於一切智智，實現利生大願。迴向則將功德普施眾生，趣向佛果。若無般若智慧，則迴向難離有相；若無迴向悲願，般若波羅蜜多則缺悲智雙運之圓滿。是故，般若波羅蜜多引導迴向，以無所得、無住、無我為方便，成就悲智雙運，導向究竟佛道。

（二）隨喜迴向與善巧方便

《大般若經》中，隨喜迴向與善巧方便為最具特色之迴向實踐。其以「無所

³⁴ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁778下至779中。

得」為方便，強調修行者於修集諸善根時，離於執著而行隨喜，復以平等之心迴向無上正等菩提。

1. 隨喜迴向

所謂隨喜迴向，菩薩順應他人之善行與功德，發起心願，將其功德歸向無上菩提，利益眾生。於隨喜中，不僅廣施福報，亦深化對空性與無所得之體悟。

(慈氏菩薩言)「是故，大德！應說云何住菩薩乘善男子等，應於三世十方諸佛及弟子等功德善根隨喜迴向，可說名為無毒妙善隨喜迴向？」具壽善現答慈氏言：「住菩薩乘善男子等行深般若波羅蜜多，欲不謗佛而發隨喜迴向心者，應作是念：『如諸如來、應、正等覺無障佛眼，通達遍知功德善根有如是性、有如是相、有如是法而可隨喜，我今亦應如是隨喜；如諸如來、應、正等覺無障佛眼，通達遍知應以如是諸福業事，迴向無上正等菩提，我今亦應如是迴向。』住菩薩乘諸善男子、善女人等，於諸如來、應、正等覺及弟子等功德善根，應作如是隨喜迴向。若作如是隨喜迴向則不謗佛，諸佛世尊同所隨喜。是菩薩摩訶薩如是隨喜迴向之心，不雜眾毒離諸過咎，名正名善隨喜迴向，稱真法界，意樂勝解俱善圓滿。³⁵

菩薩應隨喜他人之功德善根，尤其是隨喜佛陀及其弟子所修行之善行。隨喜之意，乃是心懷讚歎與喜悅，認可他人所行善德，並將其視為己之福德。菩薩修行時，應生此隨喜之心，不僅因佛陀及其弟子所具之善根具有無上功德，亦因如此功德是菩薩修行所不可缺。經文言「如諸如來、應、正等覺無障佛眼，通達遍知功德善根有如是性、有如是相、有如是法而可隨喜，我今亦應如是隨喜；如諸如來、應、正等覺無障佛眼，通達遍知應以如是諸福業事，迴向無上正等菩提，我今亦應如是迴向」，其意指佛陀之智慧與功德，最為圓滿而殊勝，菩薩應以相同心態隨喜，學習佛陀無障智慧與通達遍知之境界。菩薩應將對他者善行之隨喜與自身修行之福德，皆回向於無上正等菩提，期望最終能成就菩提並引導眾生獲得覺悟之智慧。此回向總不離隊一切有情之慈悲關懷，願一切福德皆為眾生之解脫與覺悟所用。隨喜回向之修行，關鍵在於恭敬欣喜他人之功德，藉此促進菩提圓滿。此過程，為修行者積聚福德，並導向究竟解脫與覺悟，最終使菩提心達至圓融無礙之境。唯有在隨喜迴向之行中，菩薩方能不謗佛陀，且佛亦必隨喜此菩薩行。

³⁵ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》(《大正藏》第7冊)，頁794下至795上。

而在隨喜迴向之中，菩薩應避免執著法相，超越執著分別，方能真正契合般若智慧，隨喜迴向始能真正成就。

住菩薩乘諸善男子、善女人等，若以有相而為方便，或有所得而為方便，於諸如來及弟子等功德善根，發生隨喜迴向之心，當知是邪隨喜迴向。此邪隨喜迴向之心，諸佛世尊所不稱讚。若菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，作如是念：『如十方界一切如來、應、正等覺如實通達功德善根有如是法，可依此法發生無倒隨喜迴向。我今亦應依如是法發生隨喜，迴向無上正等菩提。』是為正發隨喜迴向，由斯定證無上菩提，轉妙法輪饒益一切。³⁶

若菩薩修行時，依「有相」或「有所得」為方便，發隨喜迴向之心，則此隨喜迴向為不純正之心，應稱為「邪隨喜迴向」。對功德有執著，或欲得有形回報，或為自利所動而生之，此邪隨喜迴向之心，諸佛不稱讚，因其違背菩薩無我之修行本旨。菩薩於行深般若波羅蜜多時，應思維「如十方界一切如來、應、正等覺如實通達功德善根有如是法」，即諸佛之功德，無所執著、無所偏向，菩薩應依此法，發起隨喜迴向之心。此隨喜迴向，非依外相或有所得之回報，而是出於真誠無我之慈悲心，發自內心，無所取舍。菩薩以此正隨喜迴向，回向無上正等菩提，顯示其修行乃依空性與無我之心境，隨喜其功德而無所執著。由此正隨喜迴向，菩薩能證無上菩提而利樂一切眾生。

如此智慧之迴向實踐，對於諸法實相、空性智慧，需有一定之行持與修證，蓋新學之菩薩，對於般若波羅蜜多等智慧法門，尚未如此深入修學而體悟，設若為其宣說，恐有流弊，如慈氏菩薩言不應為新學大乘菩薩宣說般若波羅蜜多等諸要義，因其「新學大乘諸菩薩等於如是法，雖有少分信敬愛樂，而彼聞已尋皆忘失，驚怖疑惑生毀謗故。」³⁷

然則，新學菩薩仍能藉「隨喜迴向」之法，於菩薩道上積極前行。新學菩薩或許尚未完全洞察般若智慧，然彼等可於修行各種波羅蜜多時，以「無所得」為方便，將所修功德隨喜迴向無上正等菩提。如具壽善現言「新學大乘諸菩薩摩訶薩，若能如是以無所得為方便、無相為方便，攝受諸功德，於諸功德多深信解，常為善友之所攝受，聞如是法心不驚恐亦不疑惑」。³⁸ 以「無所得」為方便之修行方式，使新學菩薩能以無執著之心態，積極修行，並隨喜迴向，不因理解尚淺

³⁶ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁795上至中。

³⁷ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁175中。

³⁸ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁176上。

而生驚恐或疑惑之心。

而善友亦是新學菩薩修學之關鍵。經中言縱使新學菩薩，亦能以「無所得」與「無相」為方便，攝受般若波羅蜜多等法門，並於善友攝受之下，漸次深化對內空乃至無性自性空等真諦之信解。「如是善友以無量門巧妙文義為其廣說般若、靜慮、精進、安忍、淨戒、布施波羅蜜多相應之法。」³⁹ 新學菩薩藉善友之加持，修學般若、靜慮、精進等法門，通過修學，漸次獲得深入理解及實踐修證。新學菩薩縱然尚未達到般若波羅蜜多之究竟體悟，但只要善友指引，則其修行過程依然可得以提升增益。

經文亦明示，新學菩薩雖未具足究竟智慧，然可藉「無所得」與「無相」為方便，修集各波羅蜜多，並隨喜迴向：「新學大乘諸菩薩摩訶薩，隨所修集布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多，隨所安住內空乃至無性自性空，隨所修集四念住廣說乃至十八佛不共法，及餘無量無邊佛法，皆應以無所得為方便、無相為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提。」⁴⁰ 此等修行，乃顯示菩薩道之「無所得」、「無相」之修行境界。新學菩薩雖未達至圓滿智慧之境，然以隨喜迴向，與一切有情共享修學功德，逐步積累善根，最終可成就無上正等菩提。

2. 方便善巧

所謂方便善巧。菩薩依眾生根基與狀況，運用適合、方便之手段，引導眾生解脫，重在達成解脫之終極目的，而非僅著手段。此法靈活多變，對於迴向實踐至關重要。

是故菩薩摩訶薩眾應學般若波羅蜜多方便善巧，由此方便善巧勢力，能正發生隨喜迴向。若菩薩摩訶薩欲學如是方便善巧，應於般若波羅蜜多數數聽聞、受持、讀誦，令善通利、如理思惟，勤請問師甚深義趣。所以者何？若不依止甚深般若波羅蜜多，終不能得方便善巧。若無如是方便善巧，能正發生隨喜迴向，無有是處。何以故？於過去佛及弟子眾諸功德等取相分別隨喜迴向，諸佛世尊皆不隨喜。

41

隨喜迴向需建立於般若波羅蜜多之修學，並以方便善巧為助緣。此善巧能引導菩薩在離相無所得中啟發智慧，從而得諸佛隨喜。方便善巧源自般若波羅蜜多之精

³⁹ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁175下。

⁴⁰ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁176上。

⁴¹ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁794中。

神，需經由「數數聽聞、受持、讀誦」，並「如理思惟」與請問善知識，方能逐步獲得。菩薩依此智慧，可於隨喜迴向中得無漏之善巧。方便善巧能引導隨喜迴向，使菩薩超越執著，廣大利益眾生。隨喜迴向因般若智慧之引導，其功德不可思議，能普攝一切善行，並迴向於無上正等菩提。不僅為眾生植福，更能使菩薩與諸佛智慧相應，得諸佛隨喜，於道業中不斷增益。由此觀之，方便善巧是成就隨喜迴向之重要關鍵，最終引領菩薩圓滿菩薩道。

天王當知！若諸菩薩行深般若波羅蜜多方便善巧，無有一心一行空過而不迴向一切智者。如是菩薩行深般若波羅蜜多方便善巧，雖遍緣法而能不著，是故名為：方便善巧觀一切法，無不趣向大菩提者。

「譬如三千大千世界所出諸物，無不皆為有情受用；如是菩薩行深般若波羅蜜多方便善巧所緣境界，無不饒益趣向菩提。譬如眾色無有不因四大種者；如是菩薩所緣境界，無有一法不趣菩提。何以故？菩薩修行皆因外緣而得成立。」⁴²

「方便善巧」之運用，在於菩薩能以智慧引導，使一切心行無空過，悉皆迴向無上正等菩提。其特性在於「遍緣不著」與「無不迴向」。遍緣不著，指菩薩觀一切法而不執著，以無所得之心迴向菩提；無不迴向，則是將所修功德悉數迴向究竟大覺，成就菩薩道行。「方便善巧」之普遍性，譬如三千大千世界之物皆為有情受用，菩薩所緣境界亦皆饒益眾生；又如眾色因四大種而有，菩薩所緣諸法皆依般若智慧趣向菩提。此示菩薩善巧於一切境界中，能轉一切順逆境界為助緣，圓滿無上菩提，利益廣大無盡。故知「方便善巧」之重要意義在於，菩薩能將一切境界，無論善惡順逆，皆轉化為成就菩提之助緣；其核心則依賴般若智慧之引導，使菩薩於離相無所得中，行持諸功德，並將其迴向無上正等菩提。

（三）迴向之關鍵——無所著

菩薩妙運空性智慧，觀照一切眾生與事物，皆為因緣所生，無實有自性，故所行之回向亦無所執著。無所著之智慧，使得菩薩於回向過程中，心地清淨，而無所執著於功德之所得與個人利益，所行回向乃出於大悲心，旨在廣利群生，助其早登菩提，於無上正等菩提中，發揮無邊利益。故迴向實質意涵，非為形式層面之回報，而是對無所著之徹底實踐，將修行之功德更為廣大、無限利益一切有

⁴² [唐] 釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁943上至中。

情，最終成就無上正等正覺。

(具壽善現答慈氏菩薩言):若正解了諸能隨喜迴向之法盡滅離變，諸所隨喜迴向之法自性皆空，雖如是知而能隨喜迴向無上正等菩提。復於是時，若正解了都無有法可能隨喜迴向於法。何以故？以一切法自性皆空，空中都無能所隨喜迴向法故。雖如是知，而能隨喜迴向無上正等菩提。是菩薩摩訶薩若能如是隨喜迴向，修行般若波羅蜜多，修行靜慮、精進、安忍、淨戒、布施波羅蜜多，無想顛倒、無心顛倒、無見顛倒。所以者何？是菩薩摩訶薩於隨喜心不生執著，於所隨喜功德善根亦不執著，於迴向心不生執著，於所迴向無上菩提亦不執著，由無執著不墮顛倒。如是菩薩摩訶薩所起隨喜迴向心，名為無上隨喜迴向。⁴³

若修行者正解隨喜回向之法，當洞察一切法自性皆空，超越執著與分別。隨喜回向為菩薩將他人功德隨喜並回向無上菩提，然若從空性觀之，回向之法自性無實有存在。即便理解一切法無自性，修行者仍能於此智慧中發起隨喜回向，回向無上菩提，顯示菩薩依空性無所得之智慧實踐其理想。若菩薩能如此修學般若波羅蜜多等六波羅蜜多，則可避免心識顛倒。此時，菩薩心無執著，對所隨喜之功德、回向心、無上菩提目標皆不執著，正因無執，方能維持修行純潔，實現無上隨喜回向。故無上隨喜回向心乃菩薩摩訶薩之境，非依賴具體回報，而是基於空性與無執智慧，無所取舍，行廣大慈悲，最終達無上菩提。此隨喜回向顯示菩薩超越對外在結果之執著，將功德與智慧普施眾生，利益無量。

菩薩修學，迴向菩提，其心態不應生起或執持者，如：

如是迴向大菩提時遠離三心，謂誰迴向？何所迴向？以何迴向？⁴⁴

菩薩於迴向大菩提時，應遠離三種心態。所謂「誰迴向」者，指若執我為迴向者，將行為與自我相對立。菩薩應無所執著於「我」，當以無我心行迴向。「何所迴向」者，指若將迴向之功德與具體結果掛鉤，或期望自得利益，則失去迴向之純粹。菩薩應將所有功德回向於無上菩提，無所取著。「以何迴向」者，指若執著迴向之方式或方法，則偏重外在形式。菩薩應專心於心性之清淨，無求外形。總言之，

⁴³ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁176下。

⁴⁴ [唐]釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁680上。

菩薩於迴向過程中，應摒棄對「我」、「目標」、「方法」之執著，保持無我、純粹真誠之心，方能實現無上大菩提。

對一切法有所執著分別，不利於修學增上，尤於迴向無上正等正覺之中，更使修學功德受其染污，而無法圓滿成就。執著分別，在隨喜迴向之中，更被譬喻為毒藥：

慈氏菩薩摩訶薩言：「……是故菩薩摩訶薩眾欲於諸佛及諸弟子功德善根，正發隨喜迴向無上正等菩提，不應於中起有所得取相分別隨喜迴向。若於其中起有所得取相分別隨喜迴向，佛不說彼有大義利。所以者何？如是隨喜迴向之心妄想分別，名雜毒故。如有飲食，雖具上妙色香美味而雜毒藥，愚夫淺識貪取歠之，初雖適意歡喜快樂，而後食消備受眾苦，或便致死若近失命。」⁴⁵

菩薩修行隨喜迴向，當去除心中「有所得取相分別」之念，方可達至無上菩提。若於隨喜迴向時，心起妄想，分別執著，則如飲食中雖具美味色香，然其內蘊有毒，初時或可快意，然最終卻必受苦，甚至致命。「雜毒」者，指菩薩修行隨喜迴向時，若心隨外境之功德與結果而生執著，將隨喜之純粹心性與自我欲望、計較之心混雜，則偏離菩薩所應守之理想修行境界，致使修行之道產生偏差，或為後果所累。修行亦難得圓滿。此猶如食物中混有毒藥，初時因欲望所使而飲食，然終將因其中含藏毒性，對身心造成無可挽回之傷害。是故，菩薩應當摒除一切分別心，無所執著，唯有如此，方能真正達成隨喜迴向之目的，並在無上菩提之道上得以圓滿成就。

四、般若波羅蜜多修學之倫理討論

傅偉勳言大乘佛彰顯「無漏善」之勝義性倫理，重視動機之純正。然而現代社會，「功利實效」已成世俗倫理之關注要點。故傅氏基於大乘佛法本根——「不二而二」之「二諦中道」（勝義諦、世俗諦）原則，而建議大乘佛教倫理，需於動機與（世俗功利意義之）行為結果或效率間建構辯證整合，以呼應現代社會對

⁴⁵ [唐] 釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》（《大正藏》第7冊），頁794中至下。

具體實踐之需求。⁴⁶

前文討論《大般若經》中般若波羅蜜多之聞、思、修理論，並探究其迴向之實踐義涵。現則檢視般若波羅蜜多修學中，動機與行為結果問題之關係結構，或重視程度等問題。其中亦不免就倫理學角度而探討之。

(一) 倫理學之相關回顧

倘若涉及動機之問題，就倫理學角度而言，則涉及德行倫理學、康德義務論、休謨之道德情感主義等相關討論。

林火旺言：「按照學者的歸納，德行倫理學有兩個主張：1.至少有些德行的判斷可以單獨地確認其有效性，不必訴諸於有關行為正當性的判斷；2.一個對的行為最終之所以為對，是因為它以善的性格為其前提。」⁴⁷ 又言：「德行倫理學所要探討的主題是：如何培養德行卓越的人。」⁴⁸ 麥肯泰爾（Alasdair MacIntyre）之德行論，認為德行為一品質，使人能完成特殊之人生目的，亦為實現成功之手段，是一種效益。其所謂德行，不僅為品性之優越，且具實踐性，旨在助人實現人生意義與目的。此觀點著重德行與人生價值之聯繫，強調德行乃達成個體與社群共同善之關鍵，超越個人之私益，成就廣義之幸福。⁴⁹

康德（Immanuel Kant；1724—1804）主張，行為之道德價值取決於其動機是否善良，而非結果好壞。人在行為中可能因外在無法掌控之因素導致結果與預期不符，然而這些因素不應影響對行為者意念之評價。只要行為基於善念，即使因愚鈍或誤判導致惡果，我們仍會肯定其善心初衷，並對結果表達遺憾。⁵⁰

休謨（David Hume，1711—1776）之道德情感主義，主張道德判斷之本根在於行為之情感動機，而非僅結果。情感為行為之驅力，涵蓋希望、恐懼等直接激情，及驕傲、謙卑等間接激情。然動機須經理性引導，以防情感之過度與偏失，尤於權衡利弊與釐清矛盾時，理性尤為緊要。動機乃性格之反映，完善之性格能自然生成善良之動機，進而成就德行。情感雖根於個體，然藉由同情心與情感之交融，其價值可升華為促進公共利益與社會幸福之準繩，乃道德之要義所在。⁵¹

而若涉及行為結果問題，大多則牽涉效益主義（或稱功利主義）之討論。如

⁴⁶ 傅偉勳：〈(大乘)佛教倫理現代化重建課題試論〉，收錄自傅偉勳主編：《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，頁 234—248。

⁴⁷ 林火旺：《倫理學》，(臺北：五南圖書出版股份有限公司，2015 年)，頁 153。

⁴⁸ 林火旺：《倫理學》，頁 154。

⁴⁹ 林火旺：《倫理學》，頁 153—156。

⁵⁰ 詳見林火旺：《倫理學》，頁 106。

⁵¹ 詳見洪櫻芬：〈理性與情感之關係—論休謨的道德情感主義〉，《人文暨社會科學期刊》6 卷 2 期（2010 年 12 月），頁 13-22。

邊沁（Jeremy Bentham；1748—1832）之最大幸福主義，以「最大多數人的最大幸福」為判準，涵蓋個人行為與公共施政，強調安全、生存、平等與富足為其具體內涵。其效益原則調節自私本性，使個人與公共利益協調一致，達致效益最大化。若行為或規則損害這四項價值，則破壞正當性與福祉。⁵²

而效益主義主張行為之道德正當性，取決於其整體結果，即產生最大善或最小惡行為為正當；相反，無法達成此目標者即為錯誤行為。效益主義著眼於整體善之最大化，而利己主義則聚焦於行為者自身利益之最大化。效益主義有所限制，如消極責任，指行為者即使未直接促成結果，若可阻止而未行，亦應負責。此說被批評忽略主導者，且可能損害個體人格，無止境要求人承擔他人責任。效益主義將結果最大化為唯一標準，忽視正義、承諾等倫理價值，或許支持不道德制度，並將無關道德之行為視為錯誤。其對分配正義之主張亦未能解決不公問題，未充分確立正義標準。⁵³

（二）般若波羅蜜多修學之聞思修討論

般若波羅蜜多修學，此中是否具有動機與行為結果而可討論，可先由聞思修之修學而切入之。

於「聞思修」之過程中，動機與行為結果相輔相成，密不可分。修行者若以清淨之心「聞法」，則其學習將精進真誠，所獲不僅為理論，亦能轉化為智慧與實踐。若其動機為求智慧與解脫，則修學愈深，道義體會愈明；反之，若動機偏於功利或名聞，則雖習佛法，然知識難內化為智慧，終難得解脫。是以，唯有動機純正，行為結果方能圓滿，與般若智慧相應。

於「思」之修學，菩薩透過反思、深思，洞察一切法之實相，體悟無常與無自性，並以此發揮悲願，決心普度眾生，證得無上菩提。菩薩思維與發願構成修行之動力，動機應以利益有情為本，非僅求自我解脫。此過程中，動機與行為密切相依，修行者在不斷反省中，明確修行方向與目標，並將之融入日常實踐，最終達成圓滿果報。

在「修」之實踐，修行者將前二者之智慧與動機轉化為具體之行動。菩薩於此階，必精進修行，行六波羅蜜多等行，廣利眾生。修學之動機，非僅關於自我解脫，亦必以眾生之利益為重，菩薩心懷悲願，力行六波羅蜜多，推動修行向深處發展。

⁵² 詳見陳建綱：〈效益主義的發軔：初探邊沁的政治思想〉，《人文及社會科學集刊》29卷4期（2017年12月），頁544-545。

⁵³ 詳見林火旺：《倫理學》，頁74-98。

此中所示動機與行為結果之關聯者，動機之純正直接影響修行者之行為及其成果。在般若波羅蜜多修學中，若修行者發心清明，則其行為自能圓滿，智慧與行相輔相成，實現自他俱利之殊勝果報；反之，若動機偏頗，無論外在行為如何精進，皆難以轉化為真正之智慧或達致解脫，甚至可能偏離初發願心之旨趣而淪為形式化之知識積累。實際修行過程中，修行者或會因過度自信或忘卻初發願心而出現動機偏差，此時當重新審視己心，調整行為方向，務使菩提心保持清淨與持久。故動機作為修行之原動力，不僅引領與推動行為，亦成為修學中智慧與實踐相互映照之關鍵因素。純正之動機令菩薩能以清淨心行道，將佛法融入日常生活中，從而促進智慧與行為之契合，最終圓滿達致解脫與度化眾生之目標。

動機與行為結果，非單一因果關係，二者皆需重視。動機為修行之起點，決定初衷及行動方向；行為結果則是修學之具體體現，反映修行者之智慧與努力。

於「聞」與「思」之修學過程中，動機純正為轉化知識為智慧之關鍵。若動機不純，雖勤於學思，所獲僅為知識積累，難成解脫之因；反之，若以利益眾生為本，則所行必與智慧相應，成就利益有情。然行為結果亦可作為反觀動機之鏡，修行者宜觀察自身行為是否具悲願與智慧，藉以審視其動機是否清淨無染。若行為偏於功利，則須及時反省調整。是故，動機與行為結果在般若波羅蜜多修學中相輔相成：動機為起點，結果為驗證；二者交互作用，推動修行者邁向智慧與解脫。修行者宜時時警覺動機之純正，並由行果自我檢證，始能實踐般若波羅蜜多之終極目標。

就倫理學之比較而論，在德行倫理學中，動機為倫理行為之核心。德行非僅表現於外在行為，尤重修習者內在之動機與品性。麥肯泰爾言德行為助人實現人生目的之品質。此與般若波羅蜜多修學「聞思修」過程中動機之要求相類，修行者之動機當清淨，且以利他心為基，菩薩之修行動機應以普度眾生為根本。然其根本差異在於，般若波羅蜜多修學之動機，非僅關注個人德行，亦強調與整體佛教修行體系之緊密結合，具悲願性，超越個人德行養成，指向普度眾生之理想。德行倫理學則更專注於個體內在之完善，未必強調對他人之悲憫與度化。

康德義務論認為，行為之道德價值在於動機是否基於義務，非取決於結果。若動機出於對道德法則之尊重，即便結果不如預期，亦可認定為道德行為。而般若波羅蜜多修學中，菩薩修行若發自純正菩提心，其修行重視動機純粹，認為悲願與菩提心為成功之關鍵。然康德義務論所局限者，強調動機之絕對性，較少關注結果，與般若波羅蜜多修學中動機與結果相互依存有所不同。般若波羅蜜多修學中，動機與結果並重，修行者需藉行為實踐檢驗動機之純正。

效益主義主張，行為之道德性在於其結果，旨在最大化幸福或最小化痛苦。

邊沁之最大幸福原則，強調行為對大多數人有益，非專注於個體動機之純正。此與般若波羅蜜多修學之行為結果觀不同，後者不僅求眾生之幸福，尚重視菩薩智慧與慈悲之成就。其行為結果，非單以「效益最大化」為標準，乃依智慧深度與利他心來衡量。

德行倫理學、康德義務論與效益主義各側重動機或結果，而般若波羅蜜多修學強調二者相輔相成。菩薩修行中，動機為道德完善與普度眾生之起點，行為結果則為智慧與慈悲之體現。般若波羅蜜多修學中之動機與結果不僅是倫理問題，也是修行問題，兩者相互檢驗，最終達成無上正等正覺之圓滿成就。

回歸「利益有情而無所執著」之疑問，當菩薩聽聞「有情如幻」，非僅認知「他者虛妄」，更洞見「能度之我亦緣起無自性」。由是，「利他」動機從「我欲度眾」轉為「法爾如是」，動機之純淨性根源於對空性之如實領受，而非道德自律（如康德義務論）。此即「無執操作」初階實踐——以空性聞慧，消融倫理行動中之主客分別。」當菩薩觀「自他不二」，其動機自然趨向無我；若菩薩證「性空緣起」，其行為必依方便善巧。所謂「無執」，非謂無所作為，而係「無自性執」下之積極利他。此即「無執倫理」之關鍵：以空性思惟轉化倫理動機，以緣起思惟建構行為準則。菩薩修學雖廣行利他，而心常無住。此即「無所得方便」——倫理行動之效力，恰源於對「行動相」之超越。此「修」之實踐，徹底回應「無執而操作」之質疑：菩薩非「無動機」，而以「無自性動機」、以菩提心為本；非「無結果」，而以「不執著結果」為歸。

般若波羅蜜多修學倫理之「無執操作」，實為「勝義諦」與「世俗諦」之實踐統合。聞思修之次第，即從「解構自我」到「重建悲願」之動態過程，是以「虛空種樹」並非悖論，而是「空有不二」之倫理意涵。

（三）般若波羅蜜多修學之迴向討論

於般若波羅蜜多之修學中，動機與行為結果密不可分，兩者交織而成菩薩道之根本。是故，對動機與結果之論，當深入探討其內涵。

菩薩所行善根，非為自利，乃為普渡眾生。若有為己之動機，則功德不圓。故當以無所得為方便，所修一切，皆應回向眾生，不執著回報。此無所得之心，並非消極無求，而是不以功利計算為導，能捨分別執著。若心有所執，對功德有所期待，則行為偏失，難脫生死輪迴。是以，菩薩應修無所得心，捨我執，方證究竟智慧。

行為之結果，顯現菩薩道之圓滿。若無迴向智慧，所修功德難成圓滿。故菩薩行為之果，在於普度有情。所修善根，無求回報，正顯菩薩智慧。行為結果不

應止於自我利益，當超越自我局限而普利眾生。是以，無所得與大悲之行為結果，乃通往究竟智慧之必由之路。

迴向乃菩薩道之關鍵。菩薩修行應以無所得為心，離於執著，所修善根必回向眾生，不求自身利益或回報。此等迴向體現空性智慧，顯示一切法無自性、皆空。菩薩之行，非止於世俗福德，實為圓滿般若智慧，普利眾生，自他俱解脫。是故，動機與行為結果於菩薩道中相輔相成。若動機無所得，以一切智智相應作意，大悲為首，無所得為方便，如此回向，方能成就無上菩提。般若波羅蜜多之修學，正是菩薩於無我與慈悲中，實現究竟智慧、解脫苦難之途。

西方倫理學中，德行倫理學主張，具有善良品格者自能行正道，其行為之正當性取決於內在美德而非僅是結果；康德則強調，行為之道德價值應依動機而非結果判斷；休謨則認為情感為行為之驅動力，動機正當性源自情感引導，並須由理性調整。綜觀諸說，動機皆為道德判準之核心。然般若波羅蜜多修學中，動機與結果關係更為深刻，修行者應以無所得為動機，不以自利為念，並將所修功德回向眾生。此無所得，非消極無所求，而是超越對結果之執著，破除自他界限，體現大悲與無我精神。此與康德義務論之純粹動機有相似處，然菩薩道更強調無我之悲願，非僅止於道德義務之履踐。

在行為結果上，德行倫理學與康德義務論雖皆關注動機與結果之關聯，但其重點多止於個體行為之道德評價。而菩薩道則超越個體修練，視行為結果為普度眾生之實踐。菩薩之行為結果，非僅福德積累，實為回向有情，普及無差別智慧與悲憫，惠及一切有情。此與效益主義追求最大福祉略有相似，然菩薩道所重，不僅是效益之量化擴展，更在於智慧與慈悲之圓滿，實現自他共益之究竟目的。

故菩薩道之修學強調動機與結果之圓融，並超越傳統倫理學中自我與他者之區分。於此修行中，無我、悲憫與智慧之結合，為最終目標。此過程不僅為自我解脫，亦為一切眾生之解脫與圓滿。此等智慧與悲憫，顯示菩薩道之獨特，非僅倫理學之實踐，實為智慧之啟蒙，指向圓滿菩提。

此迴向倫理，誠為實踐無執倫理之途徑。迴向不但要求菩薩於修持過程中依「無所得」原則拋除自我利益，轉而將功德普度眾生，進而實現自他圓融；更進一步，其本質在於引導修行者藉由不斷自省與心念調整，使內在動機與外在行果達致無執之境。藉此，修行者得以克服因固執自我而生之各種執著，從而在具體操作中實踐出既非純粹功利計較，也非空洞無為之倫理模式，而是深含般若智慧、能以無所得之心推動無差別悲憫行動之實踐。這正回應「倫理如何可能無執而操作，並得以解脫」之疑問：在不執著於結果或自我利益之前提下，修行者可藉迴向之行，將自身所修之善根轉化為普利有情之智慧果報，最終證得自在圓滿之解

脫。此回向之無執操作，絕不因行者動機摻雜而永遠難以達致，《大般若經》中論「新學菩薩隨喜回向」之核心精神，可見即便行者尚未證得空性之境，仍可由「無相方便」之實踐，藉回向一切智智之推力，而逐漸達致利益有情而無所執著之境，有效化解「理論未達」與「實踐必需」之矛盾，彰顯回向作為倫理操作之便捷善巧之徑，既是修學者自我超越之實踐，亦為推動普利眾生、實現悲智雙運之關鍵。總言之，般若波羅蜜多回向，不僅深具佛法實證精神，亦為現代倫理在超越個體主義與功利思維中，提供一兼具理論與實踐之回應可能。

（四）般若波羅蜜多修學之倫理與實踐之關聯

於大乘佛教修學體系中，動機與行為結果，兩者非對立，而實為互成依存。菩薩行者之發心，乃其修行行為之原動力，然其行亦須以悲智相應，方能成就究竟之果。是故，大乘倫理非僅重動機之純正，亦強調行為之如法與結果之圓滿。然是種圓融之實踐，實繫於「無所得」之般若智慧。

「無所得」非否定作為，亦非逃避責任，而是一種超越我執與功利計算之實踐態度。行者於聞、思、修三慧中，逐漸照見諸法無我、空性無住，破除對自我、行為與果報之執著，然並不因此停止利益眾生之行。誠如《大般若經》以「虛空種樹」為喻，表明菩薩雖知一切如幻，仍不捨度生之願。於是，倫理行為得以超越功利之動機，轉化為無執之行，即在「無所得」中成就「有所為」，於不著行果中實踐悲願，正所謂「以無所得為方便」。

進一步言之，行者雖不著結果，然不廢責任與實效。於般若修學中，行為結果可反觀動機之正當與否，故行果亦為倫理自省之一環。修行者於修行過程中，經由聞思之澄清、修證之實踐與迴向之開展，不斷觀照其動機之清淨與否，並據以調整行為之方向，使悲願與智慧常得相應。迴向尤為關鍵，令行者於施為之後，離於功德我執，轉向普利眾生，於「所行」中離「所住」，成就無執之實踐。

是故，般若波羅蜜多修學所體現之倫理實踐，並非否定倫理操作之可能，實乃提供一種超越我執之倫理架構。菩薩於無所得中行六度萬行，不為己求果報，然其悲願之行，實成就眾生之福祉與自身之智慧，乃無執而修行，修行而解脫。此種超越功利倫理實踐，不僅回應傳統佛教之根本教義，亦為當代倫理之再思與轉化，提供一可資反思之路徑。

五、結論

在當今社會，佛教倫理之重建與發展，蔚然為一重要學術與實踐課題。本文聚焦於大乘佛教之般若波羅蜜多修學，探討在動機與行為結果當中之倫理關係，顯明動機之純正，與行為之無我。

修行之動機為根本，菩薩當以「無所得」為核心，不但追求自我解脫，亦涵攝對眾生之悲憫關懷。若能以清淨心修行，以大悲與無所得回向所修功德，則可實現「自他不二」之理。此純正動機，正是大乘佛教倫理之核心，亦為修行之所由始。

行為結果既是動機之反映，亦為修行成效之檢驗。菩薩之行，應以饒益眾生為旨，所修功德皆回向於一切有情。此等無我之行，彰顯菩薩道精神，並於實踐中增長智慧與悲願。蓋倫理之踐行，非拒斥結果，亦非執著成效，而當於「無執」中，靈活施為。般若智慧，即在導引修行者於無執中行善巧之道，於空義中發方便之力，使倫理得以實踐而不墮執著。

般若波羅蜜多之修學，重在「聞、思、修」之次第。此不僅為理論之學習，尤為智慧之實踐。透過聽聞佛法、深思其義，進而身行踐履，方能將知識轉化為智慧，於日用中實踐慈悲與智慧，促進自他解脫。聞思修不止導向知解，更為動機與行為之契合歷程。其所得智慧，非執取真理之所謂，而是在一切法空中生起清淨悲願，遂能無執而行，正行無礙。

迴向為菩薩成就之關鍵。修行者藉此將所修功德回向一切有情，亦昇華自我之行願。迴向需無所執著，方能成就真實饒益。以般若觀諸法空，則功德不著於我、不著於果，故能普施群生。斯即般若波羅蜜多之倫理精神：於無執中運作，無所得中饒益，圓融慈悲與智慧之實踐。

總言之，大乘佛教般若波羅蜜多修學，對當代倫理觀念提供深刻啟示。其「無執而操作」之實踐模式，不僅破除動機與結果之對立，亦重構倫理實踐之可能性。此修學不僅為個體解脫之道，亦為對社會之關懷與責任。透過對動機與行為結果之深刻理解，修行者能於實踐中達成智慧與慈悲之平衡，最終實現一切有情共利之圓滿境界。此誠為對現代社會倫理需求之積極回應，亦值得持續探索與發展。

徵引文獻

一、原典文獻

〔唐〕釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第 5 冊—第 7 冊。

二、近人論著

王月清：《中國佛教倫理研究》，南京：南京大學出版社，1999 年。

李明芳：《大乘佛教倫理思想研究》，高雄：佛光出版社，1989 年。

林火旺：《倫理學》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2015 年。

傅偉勳：〈(大乘)佛教倫理現代化重建課題試論〉，收錄自傅偉勳主編：《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，臺北：東大圖書股份有限公司，1990 年。

釋印順：《成佛之道》，臺北：正聞出版社，1981 年。

釋昭慧：《佛教規範倫理學》，臺北：法界出版社有限公司，2003 年。

〔英〕彼得·哈維著，李建欣、周廣榮譯：《佛教倫理學導論—基礎、價值與問題》，上海：上海古籍出版社，2012 年。

三、引用論文

1. 期刊論文

方立天：〈中國佛教倫理及其哲學基礎〉，《哲學與文化》22 卷 12 期（1995 年 12 月），頁 1136-1147。

洪櫻芬：〈理性與情感之關係—論休謨的道德情感主義〉，《人文暨社會科學期刊》6 卷 2 期（2010 年 12 月），頁 13-22。

陳建綱：〈效益主義的發軔：初探邊沁的政治思想〉，《人文及社會科學集刊》29 卷 4 期（2017 年 12 月），頁 527-562。

釋慧通：〈迴向之研究 -- 以《大智度論》為主〉，《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》（新竹：福嚴佛學院，1999），頁 869-886。

2. 會議論文

釋印融：〈迴向之初探〉，《第九屆全國佛學論文聯合發表會論文集》（臺北：華嚴專宗學院佛學研究所，1998），頁 483-510。

四、學位論文

張芳芳：《佛教回向思想的經典溯源——以原始經典為中心》，上海：上海社會科

學院碩士論文，2022 年。

劉瀅芬：《《大般若經·第二會·隨喜迴向品》的研究—兼論印度佛教碑銘的迴向模式》，臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2003 年。

五、網路資料

蔡耀明（2021）。〈般若經典〉，《華文哲學百科》（2021 版本），王一奇（編）。

URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=般若經典。（2025 年 1 月 10 日上網）。