

《大般若經》的般若波羅蜜多教學

【提要】

《大般若經》在佛典當中以討論智慧的修學著稱，然因整個有十六會，合計六百卷之多，故以其中的〈第二會〉、〈第四會〉、和〈第十六會〉為主要的研究材料。在《大般若經》所討論的智慧的修學，專門的語詞稱做般若波羅蜜多，也就是把智慧推展到極致的境界。經由整個經文的詳細研讀，可以整理出大約三道的步驟。第一，如何修學般若波羅蜜多；第二，如何安住般若波羅蜜多；第三，如何臨近與圓滿般若波羅蜜多。由於《大般若經》以修學為導向，乃建立在層次的提昇與廣度的開拓，因此對於這三道步驟的討論，即使面對同樣的課題，但是強調的重點往往不同，由此顯示般若波羅蜜多教學上極其豐富的內涵。透過本文的研究，將可帶給吾人在推動覺之教育上的重大啟發，其中包括要有明確的目標、階段式的昇進、涵括生命與精神上的豐富內涵、以及活潑而非一成不變的教學方式。

【本文目次】

- 一．探討佛教的般若教說
- 二．文獻依據以及依據文獻來鑽研
- 三．《大般若經》的般若學的二大部分
- 四．初步認識《大般若經》的般若波羅蜜多教學
- 五．進一步區別般若與般若波羅蜜多
- 六．代結語：般若波羅蜜多做為菩提道
「修學管理學」的總領隊

一．探討佛教的般若教說

般若是梵文 *prajñā* 的音譯，粗淺的意思是智慧。般若並非佛教不共的語詞，因為在印度早期的一些宗教的文獻內，包括《奧義書》，都找得到這個語詞。固然一些宗教使用過這個語詞，但更重要的是，構成這個語詞的內涵如何，在不同的宗教之間可以出現極大的差異，而且這種差異已經不再是字面或字源的問題，根本就和每個宗教的體系息息相關，需要從個別宗教的內在網絡去瞭解。

般若這個語詞在佛教的經論有一定的份量，這主要是因為佛教個別的經論不論目標定在什麼地方，多多少少需要維持腦筋的清醒、以及盡可能把事情運作的方式看清楚，方有可能如實邁向目標，而佛教若根據經論來看，也因此成為一種「智慧型的宗教」。如果逐一翻閱不同類型的經論，就其中所出現的般若一詞加以整理，大致可以看出彼此講究的方式與要點都各有偏重，因此從不同類型的經論得出有關般若的認識並不完全相同，應該是理所當然的事情。所謂佛教般若學，即依據佛教文物，特別是從佛教文獻，探討其中有關般若的教說，並且對於不同文獻的般若教說，不僅就個別文獻的重點，而且也就彼此之間的差異和連貫的使然因素，去從事有系統的鑽研。

去從事佛教般若學的鑽研，本文只懷抱一份卑微的希望，也就是準備跨出小小的一步。這小小的一步完全依賴一部典籍，也就是玄奘法師翻譯的《大般若波羅蜜多經》（以下簡稱《大般若經》）。每部典籍本身就是一個相當完整的世界。去做不同典籍之間的比較與連結，固然相當誘人也極富挑戰性，但在能夠個別深入單一典籍之前就要冒然去做比較或做歷史的推演，恐怕不切實際，而且容易流於渙散或膚淺的格局。事實上，即使只求把這小小的一步很踏實跨出，所需要的準備工作和投入的心力，就已經夠驚人的。

二．文獻依據以及依據文獻來鑽研

本文之所以依據《大般若經》來準備跨出佛教般若學的一小步，很基本的考量是說，雖有不少經論談到般若或般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*），但《大般若經》卻是唯一拿般若波羅蜜多當做最核心的課題並且給予最周密討論的一部經典。若是通過《大般若經》的洗禮，不僅對於有關般若波羅蜜多的講究的細節，可以得出一定程度貼切的把握，而且在進一步研讀其它涉及般若的經論時，也可以較不吃力。

打從公元 179 年支婁迦讖（Lokakṣema）翻譯《道行般若經》以來，一直到十世紀末，也就是宋代的施護（Dānapāla）和法賢（Dharmabhadra），陸陸續續都可看到般若經典的翻譯。其中，玄奘法師於公元 660-663 年翻譯六百卷《大般若經》，內含十六場法會，可謂最大手筆的一次。除了漢譯本，般若經典尚有梵文、藏譯、以及少數其它語文的譯本傳世。有關般若經典群，一些學者已做過或繁或簡的文獻介紹，其中可參考的，包括如下數筆：

Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, second edition (revised and enlarged), Tokyo: The Reiyukai, 1978.

三枝充惠，〈般若經の諸文獻〉，《般若經の真理》（東京：春秋社，1971年），頁55-86；三枝充惠，〈《大般若經》の成立〉，《般若思想》，平川彰等編，許洋主譯（台北：法爾出版社，1989年），頁97-133.

副島正光，《般若經典の基礎的研究》（東京：春秋社，1980年），頁4-22；渡邊章悟，〈般若部〉，《大乘經典解說事典》，勝崎裕彥等編（東京：北辰堂，1997年），頁47-88.

只要約略翻閱以上書目所列的任何一筆，對般若經典群的傳本或譯本即有一定的認識。但是僅止於知道有哪些文獻，完全不意味研究工作開了張。接著的要務，在於如何選擇與走入這一大套文獻。吾人的目的如果不在於只是做些字詞的檢索，而是希望能夠磨練出稍具實質內容的瞭解，讀經這件事情便無法避免。由於漢譯本已相當完備且

夠清楚，因此對於以漢語為母語者，便適合從漢譯本入手。如果一開始就拿幾個相近的文本以對照的方式來處理，恐難一氣呵成，且易橫生枝節、無所適從、或讀得支離破碎。研讀經典剛開始最好以選定一個文本為原則，接著一氣呵成，盡可能完整且深入讀進去。倘若確實準備以細讀一個文本為入手的策略，則在眾多漢譯本當中，可選擇玄奘或鳩摩羅什（Kumārajīva）的譯本，主要是因為較晚譯出，譯文和我們現在習用的語文已非常接近，可避免掉極大部分由於語文的時代差距所造成的隔閡或困擾。除了這項優點，本文之所以選擇玄奘譯本，是因為其中涵括十六會，最為周備，利於一會接著一會來研讀。

既經選定玄奘譯本，接著的問題，在於如何就這十六會來擬定研讀的順序。如果時間允許，可從〈第二會（二萬五千頌）〉入手；若時間不很寬裕，則可從〈第四會（八千頌）〉入手，以後再斟酌情況來調整步伐或繼續前進。〈第二會〉的講法當然比〈第四會〉細膩得多，因此在理解的時候，前後文脈絡較易充分銜接。如果準備以《大般若經》為專攻領域，或計畫對《大般若經》做較周備的探討，則可參考如下四個步驟的讀經計畫：（1）由〈第二會〉一下跳到〈第四會〉；（2）由〈第六會〉讀到〈第九會〉；（3）由〈第十一會〉讀到〈第十六會〉；（4）其餘諸會。接著，就針對這樣安排的緣由略做說明。

《大般若經》〈第一會〉到〈第五會〉以中道正見跨越到般若波羅蜜多的修學為核心課題，是吾人把握《大般若經》的入門憑藉。唯〈第一會〉至少有十萬頌之多，佔去《大正藏》整整二冊的篇幅，對一般人來說，可能在講究上太過細膩，以至於很難消受。這樣的話，就可考慮先拿〈第二會〉和〈第四會〉做為奠基的依據。若急於提前閱讀較後面的法會，或可暫時跳過〈第三會（一萬八千頌）〉和〈第五會（四千頌）〉，等到將來有時間再回過頭來補足。

〈第六會〉到〈第八會〉各有至少一位主導問答的上首人物。〈

第六會)的上首為最勝(Pravara)天王,〈第七會〉為曼殊室利(文殊/妙吉祥)(Mañjuśrī)菩薩,〈第八會〉為那伽室利(龍吉祥)(Nāgaśrī)菩薩。這些上首人物各具菩提道上獨到的善根資糧,連帶著,〈第六會〉到〈第八會〉顯著的特色,即在於將般若波羅蜜多的修學和菩提道上的一些善根資糧結合來開展。這樣的開展,使般若波羅蜜多的修學不至於侷限在智慧方面的提昇,而能逐步落實在菩提道上更為寬闊的善根資糧,且從善根資糧的經營,帶出具有豐厚內涵的般若波羅蜜多的境界。之後,才走上〈第九會·能斷金剛分〉,也就是以《金剛般若波羅蜜經》聞名的一個法會,主要的課題在於站在般若波羅蜜多的高地,討論煩惱障與所知障的斷除。

〈第十會·般若理趣分〉充滿密乘實修的術語,意指這一系列法會有關般若波羅蜜多的講究與討論,尤其是要進入甚深理趣,就必須配合腳踏實地且高度專注的修學進程。〈第十會〉雖然在理解般若波羅蜜多的實修技術的準則上極其重要,卻很難讀懂,或可暫時跳過,留待以後備有適當的基礎或條件的時候,再予以補足。

〈第十一會·布施波羅蜜多分〉到〈第十六會·般若波羅蜜多分〉,從布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、到般若波羅蜜多,依次各以六波羅蜜多當中的一種波羅蜜多為主題,由於篇幅不長,可一路研讀過去。這六個法會當中,前面的五個法會分頭去單獨照顧一種波羅蜜多,可看成特別是由〈第一會〉到〈第五會〉在般若波羅蜜多的修學達到相當水準後,回過頭來較為集中討論如何把前面的五種波羅蜜多一一推向高度成熟的境界。至於〈第十六會〉,雖然再度以般若波羅蜜多的修學為主題,實際上卻是整部《大般若經》義理的高峰所在。〈第十六會〉前來集會的菩薩摩訶薩,「皆是一生所繫菩薩」(T. 220 (16), vol. 7, p. 1065c),而其討論的般若波羅蜜多,水準上亦大致相當於這麼高的境界;至於〈第一會〉到〈第五會〉所討論的般若波羅蜜多,大概相當於初地、第六地、和第八地的水準。因此,倘若尚未讀過〈第一會〉到〈第五會〉當中的任何一會就要拿〈第十六會

）來看，恐怕很難跟上經文轉換的腳步。

以上提示的步驟，當然只供參考之用；其實任何人皆可依自身的情況，斟酌來調整步驟。如果內外情況皆許可，最理想的步驟，應該還是從〈第一會〉依次讀到〈第十六會〉。無論如何，若知必須根據般若經典的第一手傳本或譯本，又能替自己擬出在這些第一手文獻的鑽研步驟，大概可說已做好初步的準備工作，方便自己接下來在佛教般若學的探討上往前開步走。

三．《大般若經》的般若學的二大部分

以《大般若經》為依據準備跨出般若學的探討，首先以按照自己擬出的步驟來讀經為宜。然而，《大般若經》的文句和理路，一般而言，很不容易一下就掌握住。因此，為了能夠持續下去且讀出一些心得，在讀經的策略上，可能有需要稍加講究。初學者不妨試著一味看下去，不論看懂多少，都不必勉強去思索，但是就在像這樣毫不勉強的情況下，一跑出什麼想法，立刻多多少少做些筆記。這樣的策略至少可帶來如下五個優點：一者，可以很快就讀過經文一遍，如此亦可避免進度牛步化所造成的挫折感；二者，由於讀了一遍，可形成宏觀的氣象，較不會在很少數的文詞或文句的枝節議題上卡住；三者，在閱覽的過程中，不去勉強思索，而以稍稍類似直覺的方式接觸經文，有助於形成某種流暢式的領會；四者，將行雲流水的讀經過程所激發出來的想法快速做下筆記，有助於看出自己獨到的心得；五者，因為第一次快快看過，大概只領會了一些，但是也發現還有更多並不瞭解的地方，就會要自己再看一遍。等到要看第二遍的時候，讀經的策略應該有調整的必要，而調整的重點之一，就是開始用些心思去理解經文到底在傳達什麼訊息。往後每讀一遍，用心去思索經義的比重就可再加碼一次。讀到這樣的地步，為求活生生讀出個道理來，而不是割

裂經文或把經文抬到解剖臺上執行了無生趣的剖析，至少需要在如下四個事項特別用心：一者，所讀經文在文詞與文句上的初步的意思；二者，由所讀經文的前後文脈絡來理解所讀經文；三者，依據整部經的網絡來理解所讀經文；四者，所讀經文的文詞與文句和同樣的文詞與文句在整部經的其它段落之間的關聯。在以上的四個事項都用心去經營之後，希望的是，不僅能把經典看成活生生的整體，而且能以既見得到森林又見得到樹木的方式來進入所讀經文。

既按照能讓自己走得通的讀經的策略來讀經，又能活生生讀出個道理來，就談得上把自己帶到《大般若經》的般若學的門檻。所謂《大般若經》的般若學，應該包含二大部分。第一個部分，《大般若經》的文詞與文句在傳達什麼訊息。為了在這一部分真正過得去，靠的就是讀經的工夫，而且必須達到的水準即翻開其中任何一頁的經文，因為太熟悉了，很快就講得出經文的意思與旨趣。第二個部分，《大般若經》有關般若或般若波羅蜜多的教說的重要項目有哪些，而且各以什麼義理為其內涵。為了在這一部分有所把握，首先還是需要具備相當水準的讀經的工夫，其次則需要進一步就這些相關的教說項目，釐清彼此的分際以及找出彼此的關聯。

把《大般若經》的般若學規定成包含上述二大部分，一方面表示踏實的讀經是不可或缺且無可取代的，另一方面則表示學術上有關般若學的理论建構至少必須築基於讀經的工夫。若不以紮實的讀經工夫為底子，容或有可能在理論建構的包裝或方法的運用都發出某種訴求上的吸引力，卻不免因實質內容上的貧乏而欠缺深刻的意義，且在理論進一層的營造上，亦難免因真材實料的不足而蓋不上去。

有關讀經工夫的培養，透過以上的說明，大致可確立起碼的認識，進而亦可據以邁向《大般若經》的般若學的第一個部分，也就是在人類知能許可的範圍內，讀得進《大般若經》的文詞與文句所傳達的意思與旨趣。接著，《大般若經》的般若學還有第二個部分，也就是

有關般若或般若波羅蜜多的學理建構的部分。

四．初步認識《大般若經》的 般若波羅蜜多教學

準備走進《大般若經》有關般若或般若波羅蜜多的教義體系，首要之務應該在於釐清般若或般若波羅蜜多在《大般若經》的位置、得到處理的方式、基本的意思、以及較為深刻的意涵。

《大般若經》最核心的概念即般若波羅蜜多。尤有甚者，幾乎可以說《大般若經》所有的文句要不是走向般若波羅蜜多，就是以般若波羅蜜多做為引導。所謂走向般若波羅蜜多，意指本身做為修學上的切入點，從而轉成般若波羅蜜多之得以建構的憑藉之一。所謂以般若波羅蜜多做為引導，意指本身當做修學的德目仍然維持相當程度的獨立性，例如布施到靜慮這五種波羅蜜多，但是需要般若波羅蜜多在前面引導或攝持，才足以達成一種或可稱為波羅蜜多式「高級的提昇」的效果。由此可知，如果說整部《大般若經》討論的要旨不外乎般若波羅蜜多，應該不為過分。既然般若波羅蜜多在《大般若經》佔有如此重要的位置，即便在研究《大般若經》的其它概念，如果不先設法理解般若波羅蜜多，連帶就會變成無從理解彼等概念在《大般若經》的網絡內的實際面貌。

認識到般若波羅蜜多在《大般若經》佔有無比重要的位置之後，接著可探問《大般若經》以什麼樣的方式在處理般若波羅蜜多。簡言之，《大般若經》一貫將般若波羅蜜多當做菩提道上修學的德目，並且以內化的姿態，隨著在修學上進展到菩提道上的哪個層面，即帶出該層面的般若波羅蜜多的理趣，而不是先給看成客觀的概念再予以扁平式的統合整理、敘述、或解析。從〈第一會〉一直到〈第十六會〉，這種以內化於菩提道上的修學進展為著眼點的情形，可以說毫無保

留表露出來。例如，在〈第十六會〉做為上首的善勇猛（Suvikrāntavikrāmin）菩薩摩訶薩，一上來還是提出前面幾會一再出現的議題：

爾時，善勇猛菩薩摩訶薩便白佛言：「世尊處處為諸菩薩摩訶薩眾宣說般若波羅蜜多；何謂般若波羅蜜多？云何菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多？云何菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多令速圓滿？云何菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，一切惡魔不能得便，所有魔事皆能覺知？云何菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多，速能圓滿一切智法？」（T. 220 (16), vol. 7, p. 1066a）

這些以菩提道上的修學為著眼點所提出的議題，就本文目前探討的焦點來看，帶有如下二個特色：一者，以菩提道的進趣為網絡；二者，由於菩提道的進趣為多面向的切入與多層次的提昇，在菩提道這個網絡內的般若波羅蜜多即帶有多面向與多層次的內涵。《大般若經》像這樣的處理方式所顯現的特色，與一般的論書那種出之於外化的姿態對概念或法目所採取的扁平式的和統合式的處理，可以說大異其趣。以此為背景，或許較容易就可理解出，何以《大般若經》必須不厭其煩再三提出像「云何菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多」這樣的議題，而且每次解答的重點所對應的層面，都顯現或大或小的差異。

認識到《大般若經》的經文是在表現般若波羅蜜多的修學內化於菩提道的進階歷程，接著可探問般若或般若波羅蜜多在《大般若經》基本的意思以及較為深刻的意涵。就基本的意思而言，般若就是智慧，至於般若波羅蜜多就是把智慧修到圓滿的地步。但是，光靠字面來說般若就是智慧，還遠遠不足以顯示《大般若經》最起碼要交代的部分。《大般若經》最起碼也交代了般若是什麼樣的智慧。在這一點上，例如，〈第十六會〉直截了當就下了一個定義：「般若者，謂解諸法及知諸法，故名般若。」（T. 220 (16), vol. 7, p. 1068a）般若之為智慧，並不是封閉在腦袋內的聰明才智，而是意指對於諸法能有所領解（*ājñā* / understanding）與了知（*ājānanā* / cognizing）的狀態，也就是能夠越出腦袋，跨進現象的歷程，並且對現象的歷程，能夠就

其性質或道理有所領解，以及就其相貌有相應的認知。再者，關於般若波羅蜜多，〈第十六會〉亦定義：「慧能遠達諸法實性，故名般若波羅蜜多。」（T. 220 (16), vol. 7, p. 1067c）般若波羅蜜多之為圓滿的智慧，也不是囿限在腦袋裡面的東西，而是所現起的智慧不僅要能跨進現象的歷程，並且隨著現象的歷程究實言之綿延到何等長遠的境地，也都要能通達到那麼長遠的境地。

五．進一步區別般若與般若波羅蜜多

藉由以上初步的定義可知，般若僅止於對現象的歷程有些領解與了知，般若波羅蜜多要求的，則是把般若之智慧提昇到《大般若經》尤其〈第十六會〉再三強調的「通達諸法實性」的地步。

問題是，所謂通達，意何所指？〈第十六會〉毫不含糊指出：「言通達者，謂能遍知所有緣起。由諸緣故，諸法得起，故名緣起。」（T. 220 (16), vol. 7, p. 1069a）所謂通達（*pravedha* / *penetration*），並不是說自以為把事情想通就算了，而是特指要能「遍知所有緣起」，亦即一一知悉（*parijñā*）現象變化的歷程上的每個環節、以及在這歷程上的前後環節之間的因果連帶關係。然而，何以必須從這樣的緣起的角度切入進去一一加以知悉才叫通達？這就牽涉到《大般若經》觀看現象特有的角度。所謂現象，其實是一連串變化歷程的總稱，而構成這一連串變化歷程上的任何一點，其之得以生起，完全有賴之前的直接或間接的條件的匯聚。做為直接條件的因和做為間接條件的緣結合到一塊兒去，以及到後來解散開來，就使現象一點一滴生起而跑出生滅變化的歷程。從這個角度來看，一般所謂的事物即現象，而所謂的現象亦不外乎該現象生滅變化的歷程。既然現象即該現象之得以造就出來所憑賴的眾多條件的結合和解散的歷程，說到要去知悉現象，就變成再也不能無視於造就該現象的眾多的條件。一般人去把

握事物或現象，往往對於把握到的層面僅知其然。但是，般若之智慧所要把握的是現象的歷程，或者更恰當地說，是現象的生滅之因緣的歷程，因此對於現象憑靠什麼樣的因緣才造就出生滅變化的歷程即可知其所以然。由於對事物或現象從其世間片面的實然穿透到其生滅之因緣的所以然，在《大般若經》就稱這樣的穿透為通達。所現起的智慧若具有去通達緣起的能力，則稱為「通達般若」（*nirvedhikā prajñā* / penetrating wisdom）。再者，特別在〈第十六會〉強調，像通達般若這樣的能力所憑藉的，並非歷史的推測或對未來的忖度，主要還是禪定的工夫，而在禪定的工夫，不僅要能「超過一切名言道」，而且對於緣起的流程的知悉，更要達到「現觀、作證」的水準（T. 220 (16), vol. 7, p. 1068b）。現觀（*abhisamaya*）指的是不靠意識的思惟作用，而直接以眼、耳、鼻、舌、身這五種感官去接觸；至於作證（*sākṣātkriyā*），則意指五種感官的現觀並非忽爾現起、若有若無，而是現觀的工夫達到相續且堅固的地步，從而對於現觀到的境界形成相當穩定的直接契入。由於以現觀和作證做為能力上的憑藉，而不是光靠意識在做思惟或推理，對於緣起流程的把握才有可能直接的、契合的，也才有所謂穿透乃至通達可言。總之，所謂通達，意指現量穿透現象的緣起。

對通達一詞有如上以經文為根據的理解，接著可稍為細膩分成三點來區別般若與般若波羅蜜多。之所以有必要進行這項區別，除了可藉以捕捉般若波羅蜜多較為深刻的意涵，還可藉以勾勒《大般若經》由般若走向般若波羅蜜多所顯現的特色。

【第一點區別】般若，尤其通達般若，指的是以現量的智慧穿透現象的緣起的流程到一定的程度，而足以對現象之所以然形成初步的領解與了知。至於般若波羅蜜多，則意指通達般若所穿透的緣起的流程到達圓滿的地步，亦即所有可能與現象有關的緣起的大相續流，不論在時間、空間、數目、度量、邊際、深度等方向遠大到什麼樣的情況，皆無遠弗屆一一予以穿越。如果般若波羅蜜多是以現量的智慧沿

著廣大的方向、窮盡度量的方向、或窮盡邊際的方向達到圓滿的地步，就可按尊者善現（Subhūti）如下所說的來予以理解：「諸菩薩摩訶薩所學般若波羅蜜多，是大波羅蜜多，是無量波羅蜜多，是無邊波羅蜜多。」（T. 220 (4), vol. 7, p. 771c）由於般若波羅蜜多是以現量的智慧無遠弗屆地穿越緣起的大相續流，像這樣以緣起的大相續流所把握到的現象，也就是該現象最徹底且最真實的性質或相貌；這也說明了何以般若波羅蜜多會被界定成能夠極其長遠地通達到諸法實性或諸法實相的現量的智慧。相對地，般若的穿透力，僅把握到緣起流程的有限的段落，因此還不足以號稱遠達諸法實性或諸法實相。

【第二點區別】般若在契入現象的緣起，是沿著單一的方向或少數的方向在開展。至於般若波羅蜜多，則就契入上已開展出來的多數的方向乃至所有可能的方向統攝之，且匯歸到最高級的智慧，謂之為一切智智（*sarvajñā-jñāna*），或謂無上正等菩提（*anuttarasamyak sambodhi*）。此所謂契入方向的多元化，屬於《大般若經》相當不共的重頭戲，或可透過如下對照的說明來理解。

能否較為深入領會經義的關鍵之一，或許不繫於字面的定義或字詞的細部分類，而在於能否看出經文蘊蓄的特定觀點、視角（*perspective*）、或切入角度。例如，《雜阿含經·第1經》（T. 99, vol. 2, p. 1a）記載佛陀對諸比丘的開示：

當觀色無常〔苦、空、非我〕；如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。

開示內容中，居於樞紐地位的是如何拿捏「正觀」，表明的是佛陀教法怎麼確定出恰當的觀看角度。談到事情是否「恰當」，則以所要達成的目標為定奪。因此，引文在說，若想達到心解脫這個目標，就要採取一種恰當的觀看角度，具體言之，要從無常、苦、空、非我做為切入角度去觀看色、受、想、行、識這五蘊。這樣的切入角度之所以「恰當」，因為有助於達到心解脫。《阿含經》解脫道的教示，首要

面對的不外乎生命體被捆綁在世間不斷流轉的問題。在引文內，面對的恰好就是生命體的問題，而對於生命體，則以做為其構成要素的五蘊當做切入點。其實，不論針對的是生命體本身或五蘊，都可以發而為各式各樣的觀看角度。例如，看到某某色蘊，就說很美、很醜、好吃、難吃。對一般人來說，去看某某色蘊的美或醜，乃人之常情，當然亦無可厚非。問題是，從這樣的角度去看，且停留在這樣的看法而加以執取，便無法藉以走上解脫道。相對地，如果準備走上解脫道，尤其是走上以心態的厭離煩惱為主軸的解脫道，在建立修學的觀點上，就變得有必要拿五蘊為切入點，而且切入的角度，即無常、苦、空、非我。

去觀看五蘊的無常的一面，也就是把注意力放在五蘊的成住壞空、生老病死、生住異滅這三大過程。由於走的是心解脫的路子，對五蘊的無常在得出決定見之後，真正的焦點就擺在厭離煩惱的工夫。因此，走在心解脫的道路上，對無常歷程的觀看，可以說具有初步的水準即可，也因而傾向於略顯粗糙。

《阿含經》解脫道另有一條慧解脫的道路，以智慧的開顯為主軸。所謂智慧的開顯，主要表現在把現象的緣起勾鎖的十二個環節一一看清楚，以及進而把做為緣生十二支的第一支的無明滅除。由於智慧上要求一一看清緣生十二支的結合、解散、以及前因後果的作用，走在慧解脫的道路上，對現象生滅變化歷程的觀看，當然在水準上會高出許多，並且傾向於較為細膩與深刻。細膩指的是看得到生滅變化歷程上更多的細節；深刻指的是看得到前因後果的連帶關係。細膩不見得就深刻，但是慧解脫所要求的燭照緣起的工夫，不僅細膩，而且深刻，此即《阿含經》一再強調的「此緣起極甚深，明亦甚深」（《中阿含經·第97經·大因經》T. 26, vol. 1, p. 578b）；「十二因緣者極為甚深，非是常人所能明曉」（《增一阿含經·放牛品第四十九·第5經》T. 125, vol. 2, p. 797c）。

對照來看，《大般若經》既然以成就圓滿的智慧為核心課題，可以預料在般若的講究上，應該來得更細膩、更深刻。事實的確如此。《大般若經》的般若不僅表現在現量穿透現象的緣起，而且對現象生滅變化的歷程，以更細膩的手法，逐一沿著時間、空間、數目、度量、邊際、或深度等方向，將智慧觀照的觸角與領域分頭延伸開來。此所謂細膩，並非僅止於現象歷程上的細節，具有更重大意義的，還是在於對現象歷程的多角度與更精細的切入所開啟的方向上的多重化。例如，沿著時間的方向，就展開有關過去、未來、與現在的追究，以及伴隨時間跑出來的生滅相續或不相續的議題。沿著空間的方向，就觸及在不同位置的移動所構成的來去的議題。沿著數目或度量的方向，就觸及可數的或不可數的現象的一、多、同、異的議題。沿著邊際的方向，就觸及有限、無限、有邊、無邊、世間、超出世間的議題。沿著深度的方向，則要求逐步深入現象生滅變化的重重的因果串鏈，就觸及緣起法與緣生十二支一層又一層探挖下去的議題。

般若在更為細膩把握現象生滅變化到底是怎麼回事所開拓的多重的切入角度，除了揭露出時間和空間等如上所述的方向，還有其它許許多多的方向，而每個方向又都可以走出至少二端或二邊，例如常或無常、樂或苦、我或無我、淨或不淨、有漏或無漏、有為或無為、善或非善、有記或無記、捆綁或解脫、空或不空、有相或無相、有願或無願、寂靜或不寂靜、遠離或不遠離、增或減、相應或不相應、住或不住。在這些方向一個一個分頭努力去得出初步的領解與了知，屬於般若的工夫。將個別方向的初步的領解與了知推展到極致，則屬於般若波羅蜜多的工夫。再者，以開疆闢土的姿態，就現象的歷程切進一個角度或少數幾個角度，屬於般若的工夫。以合縱連橫的姿態，統攝已開闢出來的眾多的切入角度，則屬於般若波羅蜜多的工夫。至於般若波羅蜜多的工夫所統攝的切入角度的數目，不僅沒有硬性的規定，反而隨著般若法會進行歷程的不同段落所要強調的重點，出現富於彈性的調整。以下從〈第二會〉摘錄二段經文做為例証：

舍利子！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，觀察色乃至識非常。非無常、非樂、非苦、非我、非無我、非淨、非不淨、非空、非不空、非有相、非無相、非有願、非無願、非寂靜、非不寂靜、非遠離、非不遠離。（T. 220 (2), vol. 7, p. 127a-b）

橋尸迦！此中般若波羅蜜多義趣者，謂此般若波羅蜜多所有義趣，不應以二相觀，亦不應以不二相觀，非有相、非無相、非入、非出、非增、非減、非染、非淨、非生、非滅、非取、非捨、非執、非不執、非住、非不住、非實、非不實、非相應、非不相應、非和合、非離散、非因緣、非非因緣、非法、非非法、非真如、非非真如、非實際、非非實際，如是義趣有無量門。（T. 220 (2), vol. 7, p. 168a-b）

不僅〈第二會〉，而且《大般若經》的其它法會亦然，外表上類似如上二段引文的文句一再出現，而且每次出現時，多多少少帶有一些強調重點上的差異，結果往往造成讀者在經文與經義理解上極其沈重的挑戰。限於主題和篇幅，本文無法就引文的內涵細加詮解和討論，僅能大略指出偏於形式上的八個要點，供做參考：一者，引文一的「色乃至識」，為觀察的切入點；二者，引文二的「不應以二相觀，亦不應以不二相觀」，為觀察的指導原則；三者，引文一的「非常非無常」等，以及引文二的「非有相非無相」等，為依於不二中道的指導原則，對現象歷程多角度的切入之後，彰顯出來的多組中道義趣；四者，走上解脫道雖以觀五蘊「無常」為正觀，但是中道義趣所彰顯的五蘊，就常或無常而言，卻為「非常非無常」；五者，統攝多組的中道義趣，即成般若波羅蜜多義趣；六者，之所以需要多角度切進現象的歷程，因為這樣開展到最後，不僅可以把握到歷程表面上的細節，而且可以就歷程上的義趣，直接契入到周遍且精密的境地，亦即可以對現象的盡所有性（*yāvad-bhāvikatā*）以智慧來通達；七者，之所以需要沿著深度的方向一層又一層打通現象生滅變化的因果串鏈，因為這樣探挖到最後，可以當下看出現象在整體的緣起大相續流的位置、性質、和相貌，亦即可以對現象的如所有性（*yathāvad-bhāvikatā / yathāvat-tathatā*）以智慧來通達；八者，不論是周遍地往盡所有性的開展，或是縱深地往如所有性的探挖，在現象歷程既細膩且深刻的多重切入所彰顯的一組一組的中道義趣，皆為般若波羅蜜多統攝，且

進而轉成一切智智，或謂無上正等菩提。

【第三點區別】般若指的是智慧在現象的一些層面所從事「段落式的經營或累積」。般若波羅蜜多則指「段落式的趨近圓滿」，也就是說，智慧在某個段落的經營已相當淳熟，而且累積也已相當足夠，故可順勢發往其次的段落，或往更高的層面超越上去。進到新的段落或層面後，面對修學上所要突破的新的重點，再換上般若（或菩提道上的其它善根資糧）的經營與累積的工夫，然後在鄰近圓滿的時段，才又繼之以般若波羅蜜多的講究。像這樣一路推展與提昇，即走出般若（或菩提道上的其它善根資糧）與般若波羅蜜多前後相承的層層轉進的修學途程，以至於「究竟圓滿」。

由於「究竟圓滿」並非一蹴可及，在層層轉進的修學途程中，般若與般若波羅蜜多在所依據的修學的指導原則上，即判然有別。簡言之，般若依據的指導原則，用以從事經營或累積；般若波羅蜜多依據的指導原則，用以從事捨離或超越。接著，即以〈第二會〉的經証為例，進一步說明二者在指導原則上的區別：

橋尸迦！有所得者，謂善男子。善女人等……修般若時，作如是念：「我能修慧，彼是慧境，此是慧果及慧自性。」彼修慧時，名住般若，不名般若波羅蜜多。
橋尸迦！若菩薩摩訶薩……修般若時，不得慧者、慧境、慧果及慧自性，以無所得為方便故，能滿般若波羅蜜多。（T. 220 (2), vol. 7, pp. 168c-169a）

經文原本一一區別布施和布施波羅蜜多，乃至於般若和般若波羅蜜多，但在這兒，僅摘錄般若和般若波羅蜜多的部分。摘錄出來的二段文句，在安住般若和能夠圓滿般若波羅蜜多之間，做出的說明恰好形成鮮明的對比。至於造成對比的關鍵，則在於安住般若靠的是有所得，而能夠使般若波羅蜜多圓滿，卻以無所得為方便。其中，「方便」指的是做事要能往前邁進所依賴的工具或方法；「無所得」指的是沒辦法恆定不變去擁有；因此，「以無所得為方便」即意指不以緊抓不放

的姿態來擁有，藉以做為讓自己往前邁進的方法。然而，對什麼東西「有所得／無所得」呢？這也就是修學上特別需要自我檢視的參考框架（frame of reference），引文包括四個項目：一者，修學的主體（慧者）；二者，修學的客體（慧境）；三者，修學的成果（慧果）；四者，修學本身恆定不變的性質（慧自性）。在《大般若經》，對於努力修學以邁向一切智智雖然還是很強調，更大份量的關注，其實已轉移到不斷檢視自己修學的參考框架，亦即在修學上由主體、客體、主客之間的過程、時間、空間、目標、成果等項目構成的基本架構而值得修學者經常加以參考以審度自己的運作狀況者。若說《大般若經》的每一頁都隨著修學重點的層層轉進而亦步亦趨在更換與檢視參考框架的內容，實不為過。之所以需要檢視參考框架，因為走上菩提道，屬於「智慧型的修學」，對修學所牽涉的具有重大意義的事項皆需培養一定程度的認識與知見，否則如何可能修到最後就變成無上正等菩提。再者，之所以需要偶爾更換參考框架的內容，則是為了順應在修學的途程所做的層層轉進的動作。菩提道的修學並非老在原地踏步踏，也不是千篇一律的一條直線通到底，而是在觀看世間的現象、操作出世間的法門、以及修學之後的種種感應、現量、境界和成果等，都會碰到相當多樣的層次、面向、和段落，至於其所對應的內容以及如何去下工夫的要領，也都不可一概而論。因此，若要在菩提道層層轉進，修學的參考框架的內容勢必跟著調整。由引文顯示的參考框架的內容來看，甚至修學者如何看待做為修學主體的自己、以及針對自己的修學所建立有關性質上的想法，都可以對修學的歸向產生決定性且判然有別的效應。問題是，何以有所得即判歸般若，而以無所得為方便就能夠使般若波羅蜜多圓滿？

「有所得／無所得」做為區別的關鍵，並非外來或空降的判準，其實深深植根於般若波羅蜜多之所以為般若波羅蜜多當中。〈第四會〉一開張，就給何謂般若波羅蜜多如下的界說：「是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀察：若法無所有、不可得，是為般若波羅

蜜多。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 764c) 如果實際看到修學的參考框架裡面的項目無所有、不可得，就是在該項目達到般若波羅蜜多。其中，「無所有」意指並不存在恆定不變的體性；「不可得」則意指無從恆定不變去擁有。既然般若波羅蜜多乃般若之極致，何以無所有和不可得就是般若波羅蜜多的二大界定特徵，當然要從般若去尋找答案。

如前所述，般若，尤其通達般若，意指現量穿透現象的生滅變化的歷程，並且對歷程上的前因後果的連帶關係獲致初步的領解與了知。但是，這不過是就般若的通達力已然現起所做的描述。在通達力現起之前，有的是極其可觀的經營與累積的工夫。具體言之，如引文顯示，需要特別著力的項目包括：「我能修慧，彼是慧境，此是慧果及慧自性」。就這四個項目分別來看，一者，堅持「我能修慧」，確信自己是修學般若的法器，並且相關的準備工作皆已大致齊全，故有足夠的能力把修學般若當做正規的功課，並且即使碰到各式各樣的障礙，如〈第二會·魔事品第四十四〉提點的，也都深深自我期許：在修學般若的過程當中，一定能把障礙排除或克服掉。二者，「彼是慧境」，按照操作技術的規定，遵循指導原則的要領，很踏實地反覆從事專注的練習，將操作程序的每個步驟清清楚楚帶出來，使相應的境相了了分明現起，並且又能辨認所現起的境相確實是修學般若該有的，而不至於修出來卻認不得，或尚未修出來卻誤認已修到手。三者，「此是慧果」，不僅相應的境相了了分明現起，而且與此相當的般若上的成果、功德、或能力也都要一一修到手，進而清楚辨認之。四者，「慧自性」，亦即，「般若者，謂解諸法及知諸法，故名般若」(T. 220 (16), vol. 7, p. 1068a)，既然境相與成果皆已現前，對於修到手的般若是怎麼回事，自可了然於胸。以上四個項目，通通有待修學者以高度的自我期許，如理、如法、且堅持下去，方有可能如實地且了了分明地現起，也才有所謂「安住般若」可言。貫穿這整個參考框架最重要的精神就是有所得，也就是透過腳踏實地的經營與累積的工夫，把還沒有卻該有的本事練出來。

因此，要把般若修到手，且安住般若，靠的就是有所得的踏實與進取的精神。弔詭的是，基於般若自身的特色，在般若的通達力練出來之後，即改由般若波羅蜜多接手，並且換成以無所得為方便。理面的道理，其實應該不難理解，只是要實際做到，就不容易了。在道理上，般若的通達力所到之處，現象的生滅變化的歷程即可予以現量穿透，而且歷程上的前因後果的連帶關係，也可得到初步的領解與了知。在《大般若經》，就把這段為般若的通達力所穿透的現象，稱做「無所有」，意即並不存在恆定不變的體性。連帶地，就情意的安放，或就成果的處置而言，既然現象不過是因緣結合與解散所形成的不斷生滅變化的歷程，不論是整個歷程，或是其中的任何一點，皆「不可得」，意即無從恆定不變去擁有。結果，雖然參考框架的內容同樣還是這四個項目，卻因加入一個最強有力的變項，也就是般若的通達力，而般若的通達力提供的，主要就是智慧觀照上的「無所有」、以及情意安放或成果處置上的「不可得」；在這個節骨眼上，將般若的通達力所提供的「無所有、不可得」，反過來用在修學的參考框架上，就使般若當場轉向般若波羅蜜多，這也正好就是引文所說的：「修般若時，不得慧者、慧境、慧果及慧自性，以無所得為方便故，能滿般若波羅蜜多。」

由於修學者自己親身經歷過，且修學上屬於重頭戲的境相和成果皆如實現起，對於前面三個項目「慧者、慧境、慧果」如何藉諸因緣而生起的歷程，自然而然就清清楚楚直接體會到。沿著這條線索所看到的「慧者、慧境、慧果」，以因緣所生故，即皆現為「無所有」。既然「無所有」，就不必也無從恆定不變去擁有，故謂「不得慧者、不得慧境、不得慧果」。至於第四個項目「慧自性」，則以燭照諸法的緣起、進而領解與了知諸法欠缺恆定不變的體性為其要務。這樣的穿透式的「慧自性」，本身當然亦不具實體，〈第十六會〉說名為「是故智中，無實智性」（T. 220 (16), vol. 7, p. 1068a），甚至連定點式或固著式的「存在」和「不存在」這樣的屬性亦無從建立，變成即

使想要用定點的或固著的方式去加以擁有，也無從下手，故謂「不得慧自性」。

從以上的探討可知，透過鏗而不捨的修學使般若的通達力現前，一方面，可回過頭來觀看自己修學的參考框架的內容的的確確盡皆欠缺恆定不變的體性，從而對這些內容形成穿透式的領解與了知，另一方面，對這些內容，包括般若的通達力在內，換成「以無所得為方便」，亦即，不產生情意上的黏滯，也不當做必須去緊緊抱住的成果，從而可給自己找到方法（或方便自己）轉到其它的層次、面向、或段落，藉以漸次滿足般若波羅蜜多所必要的廣度、深度、高度、和精密度，故謂「以無所得為方便故，能滿般若波羅蜜多」。相反地，以有所得的精神把般若修到手後，若不拿般若回顧自己修學的歷程及段落式的成果，也不調整指導原則，改以無所得為往前邁進的方法，結果，以惰性故，頂多只是安住在「有所得化」的般若，再也跨不出迎向般若波羅蜜多的步子。

六．代結語：般若波羅蜜多做為菩提道 「修學管理學」的總領隊

上一節探討的一個重點可以簡明示意如下：有所得=>般若=>無所得=>般若波羅蜜多。如何因應自己修學情況的累積與變化，從而在修學的參考框架、修學的重點、以及指導原則都跟著做適當的調整，本身就是很值得有志於菩提道業的修學者特別留意的課題。

菩提道的修學以成就無上正等菩提為最終目標之一，而般若波羅蜜多的修學，在這件事情上，扮演著一個不可或缺的角色。例如，根據〈第二會〉：

若菩薩摩訶薩不學般若波羅蜜多，終不能得所求無上正等菩提。舍利子！諸菩薩摩訶薩要學般若波羅蜜多，乃能證得所求無上正等菩提。
(T. 220 (2), vol. 7, p. 403c)

般若波羅蜜多在成就無上正等菩提所扮演的角色，統合來說，就是攝入一切善法以及所有出世間車乘的法要。例如，根據〈第二會〉

:

一切善法、菩提分法——若聲聞法、若獨覺法、若菩薩法、若如來法——如是一切無不攝入甚深般若波羅蜜多。(T. 220 (2), vol. 7, p. 110a)

一切聲聞、獨覺、菩薩所應學道菩提分法，無不攝在甚深般若波羅蜜多。(T. 220 (2), vol. 7, p. 350a)

此外，般若波羅蜜多在成就無上正等菩提所扮演的角色，散開來說，如第四節「初步認識《大般若經》的般若波羅蜜多教學」指出來的，包含二種方式：第一種方式，由菩提道上的法要走向般若波羅蜜多；第二種方式，由般若波羅蜜多做為總領隊來攝持菩提道上的法要。其中，第一種方式，由上一節探討的般若和般若波羅蜜多之間的前後接續的情形，即可見其一斑。至於第二種方式，《大般若經》討論最多的，大概就是般若波羅蜜多和前面的五種波羅蜜多之間的關係。例如，根據〈第二會〉：

布施等五波羅蜜多，要由般若波羅蜜多所攝引故，名有目者；復由般若波羅蜜多所攝持故，此五方得到彼岸名。(T. 220 (2), vol. 7, p. 182c)

若無般若波羅蜜多，布施等五不得名為波羅蜜多。要依般若波羅蜜多，布施等五乃得名為波羅蜜多。(T. 220 (2), vol. 7, p. 323c)

般若波羅蜜多既然擔負如此重責大任，以此為基準顯示的，已不僅是以追求波羅蜜多式的圓滿而引以自豪的氣慨，也不僅是沿著智慧這一條主軸所開啟的「智慧型的修學」，而且更是涉及「修學管理學」的課題，也就是如何以及以何等姿態來攝持菩提道上的法要，透過層層轉進的工夫，最後就到得了無上正等菩提。《大般若經》到處在

討論：怎樣又怎樣去做、去想、去拿捏，就是不離般若波羅蜜多，或者就說得上是在修學、安住、引發、圓滿般若波羅蜜多。相對地，如果怎樣又怎樣去做、去想、去拿捏，簡直就是在遠離般若波羅蜜多，或者就被認定不能成辦般若波羅蜜多。如果把這許多討論通通看成以般若波羅蜜多做為總領隊所帶出來的菩提道上的「修學管理學」，應該不為過分。換個方式來說，相對於世間有所謂「知識管理學」，若以「修學管理學」為著眼點試著走進《大般若經》的世界，極有可能應許出一片般若學的天地。

【附記】本文的主要內容刊登在《法光》第131期（2000年8月），第2-4版，題目定名為〈佛教般若學緒論：以《大般若波羅蜜多經》為根據〉。

德 妙 文 庫 10

般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的
佛教進路論文集

中 華 民 國 九 十 年 二 月 初 版

著 者：蔡耀明

發行人：詹炳發

出版者：正觀出版社

地 址：南投縣名間鄉新民村員集路 164 號

電 話：(049)2734171

傳 真：(049)2735163

劃撥帳號：21306841 正觀出版社

E - mail：tt034@ms2.hinet.net

URL：www.tt034.org.tw

承印者：世鑫印刷事業有限公司

行政院新聞局局版臺業字第五四二九號

ISBN 957-8704-11-9 (平裝)