

## 《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授 ——做為佛典「摘要寫作」的一個練習\*

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所副教授

### 提要

本文的重點工作，在於透過摘要建構的方式，探討《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授。藉由摘要建構來把握《大般若經》以禪修為核心內容的這一個法會，還可進一步看出大乘經典在禪定學和般若學的一些特色。

在探討上，本文特別著重方法學的自覺與講究，運用「節節拆解再節節貫穿」的手法，建構〈第十五會〉的摘要。以《大般若經》總共十六個法會的研讀為後盾，尤其在〈第十五會〉來回經歷好幾趟細膩的品味之後，先將經文原本的章句字詞的次序拆散，再藉由一系列的提問，緊接著簡短的回答，把〈第十五會〉做為一份宗教文本通常會被問及的一些要點與特色，儘可能靈活且切要地初步組裝出來。接著，拉出三大主軸，分別以「安住靜慮波羅蜜多」、「趣求無上正等菩提」、和「生命形態的抉擇與安頓」為重點，並且論陳這三大主軸的構成環節，使得〈第十五會〉的內涵，因此不只建構出骨架，而且藉諸節節貫穿的姿態豁然開朗。

除了力求切入〈第十五會〉禪修的世界與菩提道的進展，本文還特別彰顯生命實踐在〈第十五會〉以及在菩提道修學者絕頂重要的地位。以富於生命哲學意涵所帶出的無盡的生命相續、菩提道修學的無限開展、多元生命形態的抉擇、以及挑選欲界當做生命安頓的處所，在在顯示〈第十五會〉蘊藏的生命觀照與生命開發，其專業主體內涵之豐富，極可能遠遠超出吾人少數幾次的閱讀以及練習做些學術探討所能揣度的範圍。

關鍵詞：1.《般若經》 2.禪修 3.三昧 4.靜慮波羅蜜多 5.般若波羅蜜多  
6.菩提道 7.生命哲學

---

\* 本文經兩位不具名的評審給予中肯的意見，特此致謝。

**【目次】**

- 一、緒論：研究主題／研究背景／文獻依據／問題意識／研究方法／論述架構／研究的重要性／研究目標
- 二、《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的摘要建構：切入手法與初步分類
- 三、總攝式的連貫摘要
- 四、問答式的個別解明摘要：初階提問與簡答
- 五、問答式的個別解明摘要：做為重頭戲的三大主軸的開展
  - （一）主軸一：以「安住靜慮波羅蜜多」為重點
    - 1. 環節一：理論基礎的講究
    - 2. 環節二：基本學養的講究
    - 3. 環節三：定義靜慮波羅蜜多之安住
    - 4. 環節四：由靜慮往靜慮波羅蜜多在禪修工夫上的不斷提升
  - （二）主軸二：以「趣求無上正等菩提」為重點
  - （三）主軸三：以「生命形態的抉擇與安頓」為重點
    - 1. 環節一：立足基礎的講究
    - 2. 環節二：關聯網絡的講究
    - 3. 環節三：修學體系的講究
    - 4. 環節四：生命形態的抉擇與安頓
- 六、結論與展望

## 一、緒論

文章的開頭，先陳述構成一篇論文所必要簡明交代的事項，包括「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「問題意識」、「研究方法」、「論述架構」、「研究的重要性」、「研究目標」。

〔研究主題〕：本文主要探討《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授。〈第十五會〉可資探討的方式頗多，本文選定以「摘要寫作」為主，也就是透過建構摘要的方式，在書寫上，逐一帶出所探討的內涵。

〔研究背景〕：本文的研究背景有三：其一，延續多年以來在《大般若經》的鑽研；其二，進一步推展在佛教禪修法門的探討；其三，做為年度專題研究計畫的一部分。<sup>1</sup>

〔文獻依據〕：本文所根據的第一手資料即《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》，目前僅存唐·玄奘法師於公元 660-663 年翻譯的漢譯本，二卷，收在大正藏第 220 (15) 經、第 7 冊 (T. 220 (15), vol. 7, pp. 1055c-1065b)。<sup>2</sup> 以〈第十五會〉為文獻依據的探討，理所當然必須以整部《大般若經》總共十六個法會的研讀為後盾，而且在引證上，多多少少還可交叉涉及《大般若經》其它法會的經文片段。此外，學界針對《般若經》的研究，在量的方面雖頗可觀，卻極少注意到〈第十五會〉的研究價值，至於專門的研究成果，甚至可用絕無僅有來形容。因此，論及學界相關的研究動態，及其成果之評述，只好從缺。

〔問題意識〕：寬鬆來講，問題意識指的是明顯意識到所要探討的論題確實有其做為合格的議題「可探討」的或「可爭議」之所在。就此而論，可分成二個步驟來指陳。首先，本文在性格上，屬於入門層次奠基的學術工作，並沒有拉到諸如字詞、文獻、歷史、宗教、或義理方面構成爭議的特定議題。然而，本文的鋪陳，一方面，覺察到若干相關的學界爭議，並且對學界爭議開放，另一方面，可充當基礎論述，藉以進一步躍入學界爭議。其次，本文在論題的可探討性上，則多所著墨，至少包括文獻依據、研究方法、和研究主題這三方面。文獻依據方面：把〈第十五會〉當成整全的一個法會，而非拼湊的或歷史不同時段沖積而成的文本，是否一貫地探討得下去？研

---

<sup>1</sup> 國科會九十一年度專題研究計畫 (NSC 91-2411-H-211-001)，題目為「《大般若經·第十五會》的禪修教授：兼及於《首楞嚴三昧經》」。

<sup>2</sup> 有關《大般若經》十六個法會之間的主題關聯，以及《般若經》初入門的研究書目，可參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，收錄於《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》（南投：正觀出版社，2001 年），頁 81-103。

究方法方面：以拆解式的問答手法來建構〈第十五會〉的摘要，是否學術研究的一條可行之道？研究主題方面：針對〈第十五會〉的禪修教授這樣高度具有宗教修煉性格的論題，是否能同時顧及佛經典據、禪修義理、摘要建構、和文本詮釋，照樣做得出稍稍周延且深入的探討，並且帶出學術上富於啓發性的內涵或洞見？總之，本文的問題意識所表現的，不在於實質跳入學界任何的爭議，而在於深化研究主題的可探討性。

〔研究方法〕：本文在研究方法採取摘要建構的方式，運用「節節拆解再節節貫穿」的手法，分成二個部分：一為「問答式的個別解明摘要」，另一為「總攝式的連貫摘要」。進一步的說明，將留給第二節。至於目前，僅大略述及之所以採取此種方式在背景上的三個考量。其一，由摘要建構到摘要寫作，大可列為研究方法在操作步驟的一環，若以專業素養為之，自有學術上一定的份量。其二，基於〈第十五會〉僅有二卷之篇幅，在經歷好幾回完整的閱讀之後，很自然躍躍欲試，想用全盤把握的方式，來呈現整篇經文的脈動與旨趣。其三，摘要建構雖然屬於初階的奠基性質，如果特別講究方法學的理念與進程，理論上，應可辦到摘要建構和專題研究互為表裡的地步，也就是以摘要建構為操作手法和論述骨架，以專題研究為實質學術內涵。本文在研究方法，因此可以說是力求拉近摘要建構和專題研究之間距離的一個練習。

〔論述架構〕：本文在論述架構上，首先是「緒論」，初步交代一些基礎事項，方便快速進入全文的梗概。第二節針對摘要建構，發而為切入手法的考量以及進展程序的初步分類，並且確定主要的運作手法，將採用「節節拆解再節節貫穿」的方式。第三節以總攝的手法，連貫做出〈第十五會〉的摘要。第四節出之以一系列的提問，緊接著簡短的回答，逐一帶出〈第十五會〉做為一份宗教文本通常會被問及的一些要點與特色。第五節為本文份量最重的一個單元，拉出〈第十五會〉的三大主軸，分別以「安住靜慮波羅蜜多」、「趣求無上正等菩提」、和「生命形態的抉擇與安頓」為重點，並且針對這三大主軸的構成環節，沿著佛法在實修與義理的講究，予以儘可能貼切和細膩的論陳。第六節總結本文的要點，並且展望後續相關的探討。

〔研究的重要性〕：《般若經》往往被視為印度大乘佛教極其重要的經典之一；對《般若經》的經文或相關課題的探討，在增進吾人對印度大乘佛教的瞭解，其重要性自然毋庸置疑。《般若經》最核心的一個法要，即般若波羅蜜多；至於其課題，則在於通過般若波羅蜜多的修學，進而趣求無上正等菩提。然而，學界在《般若經》的般若波羅蜜多的探討，一直存在著一塊缺角，這就是《般若經》的禪修教授。事實上，這塊缺角的一大部分，可藉由《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》來補足。本文的重要性，就在於凸顯且探討可用以大略彌補此一缺角的這一個法會，相信對於佛教的禪定學以及般若學都能開啓研究上的新頁。

〔研究目標〕：若以條列來看，本文的目標包括如下四項：其一，透過摘要建構，對〈第十五會〉獲得初步完整的瞭解。其二，使摘要建構做為研究方法的一環，在觀念、類別、和進程上，得到更為明確的認識。其三，凸顯禪修、菩提道的進展、和生命實踐在〈第十五會〉乃至整部《大般若經》的關鍵地位，從而引起學界正視一個問題：若一味無視於禪修等要項，或不清楚如何透過學術研究切入禪修等要項，如何可能理解到佛典在宗教修煉和生命實踐的主體內涵。其四，藉由探討〈第十五會〉的禪修教授，增進對《大般若經》更加一步的把握。

## 二、《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的摘要建構： 切入手法與初步分類

《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》在經文的陳述與內容的呈現皆有其完整性，這是通篇閱讀經文之後可以產生的感覺，也是準備針對這一則經文進行專門的探討之前，可以形成的一種認識。至少就本文而論，針對這一則經文，發而為某種帶有整全意味的摘要論陳，不僅是藉以形成學術涵養，在自我要求相當重要的一個環節，而且也是讓往後準備執行的更加專門的探討，不至於淪為僅止於學術工具的技術性操作，而是還能注入藉由經文的閱讀與思索所激發的若干眼光與洞見，非常必要的一個基礎。

針對〈第十五會〉，如同針對佛教其它絕大部分的經典，可以從若干著眼的重點，例如法目(字詞或概念)的鋪排、文本的構造、文本的發展集成史、或修學之義理，來進行摘要式的論陳。本文選定的著眼的重點，即在於修學之義理；至少就〈第十五會〉而論，佛法的修學在理路所講究的，是以禪修為核心，才得以一個環節接著一個環節沿著主軸開展出來。准此，本文著眼的，更切要來講，即可稱為禪修之義理。

以禪修之義理為著眼點，還可依照至少二種不同的方式，來進行摘要式的論陳。<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> 實際的情形，當然不限於只是這二種方式，還可參照其它相關的作品，尤其是唐·玄奘法師就《大般若經》總共十六會分別撰寫的各會的序言，即具有一定的參考價值。玄奘法師的〈大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分·序〉，可參閱：T. 220 (15)，vol. 7, p. 1055b；許明（編），《中國佛教經論序跋記集（一）：東漢魏晉南北朝隋唐五代卷》（上海：上海辭書出版社，2002年），頁302-303。

針對第一序文獻（primary literature）進行摘要、回顧、檢討、或評論等工作，一些入門的書籍，可參閱：Harris M. Cooper, *Integrating Research: A Guide for Literature Reviews*, 譯成《研究文獻之回顧與整合》，高美英譯，（臺北：弘智文化事業，1999年）；Arlene Fink, *Conducting Research Literature Reviews*, SAGE Publications, 1998；Chris Hart, *Doing a Literature Review: Releasing the Social Science Research Imagination*, SAGE Publications, 1998；Ellen R. Girden, Ellen R. Girden, *Evaluating Research Articles from Start to Finish*, 2nd. edition, SAGE Publications, 2001.

其一，「貼著文本的脈動所抓取的摘要」：順著經文前後的次序，以類似「目次」或「科判」的形態，逐一帶入各個條目摘要式的內容。其二，「節節拆解再節節貫穿的摘要」：並不完全遵循經文前後的次序，而是另外按一定的次序，接連帶入相關的內容；這相當於在初步領略經文前後段落各自的重點之後，拆散掉文本在章句字詞上的環扣，再基於一道又一道議題的提出，逐一呈現這些議題所對應的文本內涵的要項，並且將如此這般一道又一道的內涵要項，以帶有某種理路連貫性的手法，儘可能穿針引線串連在一起。以上的二種方式都各有千秋，而且若要個別發展成一份合格的摘要所必須滿足的一些重要條件，包括涵蓋面夠廣、摘要的內容合乎簡潔適中的程度、所摘取的多多少少是切要於文本內涵的特色、以及議題與理路皆達一定程度的連貫性，則通通需要投入可觀的努力與工夫，才做得出夠水準的成果。就此而論，在一篇文章內，其實只要依照其中的一種方式即可；而本文選定的，則為第二種方式——考量的重點，不僅看起來較富於挑戰性，而且還可當成從事佛學以「內在建構之道的佛教進路」為方法學的依歸在摘要寫作上的一個練習。<sup>4</sup>

值得一提的是，做摘要式的論陳，尤其是「節節拆解再節節貫穿的摘要」，完全無意且無法取代經文本本身，也不是在遂行改寫或改編之類的事情，充其量不過是走向且形成理解所凝鍊出來的一種把握，以及呈現經文要旨的一種嘗試。相對地，即使將經文背到滾瓜爛熟，不見得就能將經文的要旨說得頭頭是道，提出一些相關的議題，或回答一些初階的提問。恰好在這個節骨眼上，即足以顯示，在閱讀、思惟、理解、乃至專門的探討，摘要式的論陳皆可扮演不容小看的積極角色。透過像這樣的摘要建構的程序，還可練習如何翻動經文的內容，培養出和經文對話的眼光和能力，以及鍛鍊出提問、思索、尋求問題的解答線索等一系列專門的學養。然而，由於閱讀的廣度、深度、和技巧，怎麼去提問，思惟方法的素養，牽涉到的語言、字詞、構句、意義、文本等項目的熟練程度或駕馭工夫，甚至個人先入為主或根深蒂固的偏好或成見，這些因素在在皆可影響、助成、干擾、左右、或甚至損害一篇摘要的操作進程與後續成果，因此必須聲明，摘要式的論陳不論扮演的角色如何舉足輕重，以目前來看，大致不出練習或嘗試理解的範圍。

---

<sup>4</sup> 有關「內在建構之道的佛教進路」在方法學的講究，可參閱：蔡耀明，〈迎向專業的佛教研究〉，《哲學雜誌》第 32 期（2000 年 5 月），頁 114-126；〈佛教研究方法學緒論〉，收錄於《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》（南投：正觀出版社，2001 年），頁 17-40；〈「研究方法」課程的規劃理念〉，《法光》第 163 期（2003 年 4 月），第 2 版；〈佛教研究的進展程序在操作步驟的釐定〉，《正觀》第 25 期（2003 年 6 月），頁 201-209；〈解讀有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記：以《首楞嚴三昧經》相關文獻的探討為背景〉，《佛學研究中心學報》第 8 期（2003 年），頁 1-42。

總之，本文將以禪修之義理為著眼點，依照「節節拆解再節節貫穿」的方式，針對〈第十五會〉，發而為摘要式的論陳，藉以形成和呈現在一系列相關議題上的一種理解。接下來，根據呈現形態的不同，分成二個部分：其一，「總攝式的連貫摘要」，以總攝的形態，近乎一氣呵成來顯示這一則經文在要旨上的連貫性；其二，「問答式的個別解明摘要」，以問答的形態，來逐一解明這一則經文在一系列相關議題上的要點與特色。

### 三、總攝式的連貫摘要

如同膾炙人口的《金剛經》和《心經》，《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》是成套的般若經典群的一員。唐·玄奘法師於公元 660-663 年翻譯的六百卷《大般若經》，總共十六個法會，又稱十六分，其中的〈第十五會〉，篇幅雖僅二卷，但是光憑處在以「般若波羅蜜多」( *prajñā -pā ramitā* ) 為最核心法要的《大般若經》當中有這麼一個以「靜慮波羅蜜多」( *dhyā na-pā ramitā* ) 為名的法會，本身即足以引人禁不住的驚艷之嘆。

〈第十五會〉做為一個法會，不只把靜慮波羅蜜多放進名稱，當成標記，而且在實質內容，也是環繞靜慮波羅蜜多，進行佛法修學的開展。這一個法會記錄佛陀、舍利子( *Ś ā riputra* )、滿慈子( *Pū rṇ a-Maitrā yaṇ ī putra* )、阿難陀( *Ā nanda* )之間的對談；至於談論的基調，可以簡單定調為「以禪修開展菩薩事業」。浸潤在禪修推進菩薩事業這樣的根本性格，〈第十五會〉的主題一點都不含混，在經文一開頭，就率先提出來：「如果菩薩摩訶薩( *Bodhisattva-mahā sattva* ) 想要親證無上正等菩提，該怎樣安住靜慮波羅蜜多？」把基調和主題合併來看，所謂菩薩事業，以親證無上正等菩提為終極目標；這樣的終極目標，有賴精勤不懈的專門修煉，才得以逐漸去走向和接近；在眾多有待專門修煉的項目當中，禪修無疑是不可或缺的一環；然而，基於無上正等菩提在覺悟的實證所要求的層次為「無上」( *an-uttara* )，也就是在高超上，可不斷地且毫無上限地昇進，因此做為憑藉之一的禪修，即不應只是做到很有限的情況就沾沾自喜或停滯不前，而勢必一直往更高的境界一層又一層去努力和突破；像這樣子，以親證無上正等菩提為終極目標而從事專門修煉的菩薩摩訶薩，永無止境地強化禪修的工夫和拓展禪修的版圖，達到「波羅蜜多」( 完善、圓滿 ) 的地步，且持續不斷安住在如此這般無止盡的禪修之開展，就可叫做「安住靜慮波羅蜜多」。

在禪修使力往「波羅蜜多」奮進，並非早地拔蔥那樣片面地在高度做單純技術上的突起，而是必須配合多重的重點法要，且在專門修煉的網絡整個運作開來，發揮全方位的動能，才得以事竟全功。就此而論，〈第十五會〉在專門的修煉所呈現的，可

用化繁為簡的辦法，整理成三大主軸的開展交織而成的網絡。所謂主軸，譬喻來說，意指沿著某一重點所做的線狀或帶狀的開展歷程；在拉出主軸的過程當中，並非一片蒼涼，而是有必要針對一些項目，特別下工夫去做實修或義理方面的講究；這些特別講究的項目，即可稱為主軸的構成環節。准此觀之，〈第十五會〉的三大主軸，分別以「安住靜慮波羅蜜多」、「趣求無上正等菩提」、和「生命形態的抉擇與安頓」為重點；至於每一條主軸的構成環節及其內涵，若用琳琅滿目來形容，當不為過。

就〈第十五會〉的三大主軸來看，禪修之所以擔當得起佛法專門修煉不可或缺的一環，主要是因為修在心念上，修出菩提道，而且成就生命實踐。

首先，恰好因為修在心念上，由身心基本的調馭，才談得上適合於容受種種深刻的、長遠的、或高級的生命內涵，從而開啓身心調馭可不斷拓展的無窮契機，包括徹底打通基本禪修工夫的內在關節，不斷提升禪修的水平以開發出各式各樣高超的三摩地。這些很有意思的事項，都可藉由修在心念上，逐一給開發出來，尤其是往永無止境的身心調馭的能力不斷地躍進和提升，同時也就拉出一條以「安住靜慮波羅蜜多」為樞紐的修學主軸。

其次，禪修不只鍛鍊身心調馭的能力，而且還可修出菩提道，也就是對生命世界的緣起相續，能夠一步一步、一個波段又一個波段、一層又一層、一個角度又一個角度予以如實覺悟。為了在「觀照生命緣起」之路隨時隨地皆能現起覺悟性的智慧，禪修便無法僅封閉在身心調馭之類的事項，而必須廣泛伸展到菩薩學處其它的波羅蜜多，尤其是般若波羅蜜多，並且擴及有助於「覺悟生命緣起」的眾多要項，同時也就拉出一條以「趣求無上正等菩提」為樞紐的修學主軸。

第三，不論用功調馭身心，或走在觀照生命緣起的路程往前邁進，通通有賴「生命相續」；掉轉方向來說，調馭身心以及觀照生命緣起，至少不去白白耗損生命，而且還把工夫用到生命之相續、內涵、能耐、開展、轉化、形態、格局、境界、意義、價值、和終極目標，因此可說是在成就「生命實踐」。生命相續可長遠到無有盡頭，生命實踐就跟著可無限去開展。在這節骨眼上，禪修替可無限開展的生命實踐提供的，不只紮根立足基礎，撐開關聯網絡，打造修學體系，而且還在眾多可能的生命形態之間做出抉擇，以及替所抉擇的生命形態安頓在適當的處所，同時也就拉出一條以「生命形態的抉擇與安頓」為樞紐的修學主軸。

〈第十五會〉以「菩薩摩訶薩如何安住靜慮波羅蜜多才得以親證無上正等菩提」為法會開演的主題，交錯帶出三大修學主軸及其重點講究的構成環節，從而處處透發佛法菩提道的修煉精彩無比的專業主體內涵；另一方面，對那些身為生命蘊涵的探尋者，準備一窺靜慮波羅蜜多、無上正等菩提、和生命實踐在佛法菩提道拉出的修學主軸，〈第十五會〉將會是取之無盡的泉源，源源不斷啓發出生命的信念、理解、觀



照、洞見、和領悟。

#### 四、問答式的個別解明摘要：初階提問與簡答

這一節準備採取的呈現形態，打頭陣的，將是一系列的提問。至於提問在先後次序的鋪排，大致由閱讀一般的書本所經常提出的一些議題入手，再拉開成《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》在禪修相關議題上的一種可予以把握的進展次序。誠然，像這樣的議題系列，既非固定如此的，亦非唯一的，而只是眾多可行之道當中的一種至少值得嘗試的排序。由於議題的提出在摘要解明的進程居於先鋒的位置，因此在這一節的論述，即刻意凸顯提問的痕跡，或可做為研擬此種摘要的參考範例之一。再者，由於本文目前的重點工作在於摘要式的論陳，因此呼應於所提出的各個議題，即以直接切入解答的方向、線索、關鍵、或內容為主；至於針對這些問答展開學術上更進一步的討論，則已越出摘要所能承載的限度。

##### ◎〈第十五會〉的基調是什麼？

去問一份文本的基調或根本性格，也就是從根柢在問：該文本到底算得上是什麼東西（what is this text all about）。〈第十五會〉的基調，應可簡單說成「以禪修開展菩薩事業」。灌注在整則經文的字裡行間，並且以種種直率、細膩、深刻、飽滿、或高超的手法在往返講究的，通通環繞在禪修可以怎樣又怎樣開展菩薩事業。假如將徹頭徹尾躍然於紙上的禪修之講究抽離掉，這一則經文大概只剩下糟粕之類的蒼白的文字、贅詞、議論、夢囈、戲謔、或幻術。

##### ◎〈第十五會〉的主題是什麼？

準備一探〈第十五會〉躍然於紙上的禪修教授，並且希望快速切進綱領上的要點，相當便利的一個辦法，就是從這一則經文最關切的與首要面對的主題入手。這一則經文的主題，初步來看，很明顯恰好出現在最開始的一道提問。在這一則經文所記載的法會上，一開始，舍利子請教佛陀：「如果菩薩摩訶薩想要親證無上正等菩提，該怎樣安住靜慮波羅蜜多？」<sup>5</sup> 如此的提問所形成的法會主題，其實並不突兀，而是有其一貫的背景；亦即，《大般若經》從〈第十一會·布施波羅蜜多分〉到〈第十六會·般若波羅蜜多分〉，分別把焦點放在布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、和般若

---

<sup>5</sup> 爾時，具壽舍利子白佛言：「世尊！若菩薩摩訶薩欲證無上正等菩提，云何方便安住靜慮波羅蜜多？」（《大般若波羅蜜多經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》，唐·玄奘譯，T. 220 (15)，vol. 7, p. 1055c）

波羅蜜多。若以構成菩薩學處的這六種波羅蜜多逐一成為焦點來看，一方面，足以顯示〈第十五會〉的主題一貫所處的背景，另一方面，也是吾人在試圖把握〈第十五會〉及其主題可資多加注意的背景憑藉之一。<sup>6</sup>

### ◎〈第十五會〉的主題把什麼視為理所當然？

經文主題雖是吾人入手把握的重點所在，深一層檢視經文主題的可能內涵，尤其是牽涉到把什麼視為理所當然，以及接下來看重的是些什麼，這些都是打算從經文挖寶不容忽視的工作項目。這當中，如果從一些已經高度確定的事情來看，還可初步推測經文的開演大致處於什麼樣的佛法的環境。根據整則經文聚攏來檢視，〈第十五會〉很明顯並不是在每個項目都從所謂的零分起跳，而是在延續一系列的努力工夫之後，累積出一些在實修上或在道理上，可當做已高度肯定的一回事，並且可據以發而為進一步的講究，去從事進一步的開展。簡單地說，環繞著經文主題，至少有三件事情是已高度肯定且帶有視為理所當然的意味：其一，做為菩薩摩訶薩這樣的一種佛法專業的身分；其二，身為菩薩摩訶薩的本務不外乎從事佛法專業的修學；其三，菩薩摩訶薩修學的終極目標在於親證無上正等菩提。築基在這些高度肯定的事情，從經文主題在內涵上所透發出來的，對於所謂的菩薩摩訶薩，因此不僅不會當成一個工具、幌子，或只是一個概念、理想，而是完完全全立足在菩薩摩訶薩的身分，毫不遲疑且毫不猶豫地接受「為了親證無上正等菩提，就必須從事佛法專業的修學」這樣的一個觀念，並且致力於落實這樣的一個觀念。

### ◎〈第十五會〉的主題在講究什麼？

透過經文主題高度肯定且視為理所當然的事情，可一窺經文在形成背景上所累積的基礎憑藉與所處的氛圍；再者，透過經文主題接下來看重的是些什麼，則可一窺經文何以如此形成的積極理由。換言之，恰好是為了將所著重的事情予以積極地講究且落實下來，才談得上充分的理由施設出一個法會來開演，以及從而沈澱成經文的述句。談到有所謂著重的事情在講究，意指做為終極目標的無上正等菩提，並不會自動地或糊裡糊塗地發生在菩薩摩訶薩身上，而是完完全全有賴專精且獨到的工夫為其後盾。〈第十五會〉講究的事情，其實不在少數，包括個別法目的注重、眾多法目的搭配與連貫、修學道路的抉擇與持守、修學指導原則的拿捏、障礙的排除與難關的度

---

<sup>6</sup> 參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，收錄於《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》（南投：正觀出版社，2001年），頁81-91。

越、修學歷程的推進與超越、以及人我關係的考量與耕耘。若只扣緊經文主題而論，則講究的事情至少包括禪修、智慧、方法、目標、以及持續不斷的進展。「禪修」是〈第十五會〉當下運作的重點項目，「智慧」是貫穿《般若經》上首的基調，去講究「方法」才談得上適切的推進或超越，從任何出發點乃至推進或超越到什麼情況都有必要隨時反觀審視以確保不偏離於「終極目標」，而藉由確實「持續不斷的進展」才足以擔當「波羅蜜多」( *pā ramitā* ) 一詞。<sup>7</sup> 由禪修到持續不斷的進展，至少在這些項目很認真去遂行專精且獨到的講究，一方面，就構成經文主題的重大內涵與經文如此形成的積極理由，另一方面，也是吾人在探索經文義理不容輕忽的重點所在。

### ◎爲什麼《大般若經》要去專門講究靜慮波羅蜜多？

沿著經文主題就義理去探索，不僅有必要看出禪修上的講究乃經文主題的內涵極其重要的構成項目之一，而且還需進一步探問之所以會是如此的可能理由何在。這樣的探問，稍微具體來講，相當於在問說：以菩提道的開展爲其上首的主軸，且以般若波羅蜜多的修學爲核心關切的《大般若經》，爲什麼需要另闢一個法會，去特別標舉靜慮波羅蜜多？這個議題初步可由如下四點來試圖尋求可能的解答線索。第一，從經文在其「構成法會的分布」這個最外圍的形式來看，既然〈第十五會·靜慮波羅蜜多分〉爲《大般若經》〈第十一會〉到〈第十六會〉這六個法會當中的一個構成部分，而這六個法會又分別以布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、和般若波羅蜜多爲焦點，因此靜慮波羅蜜多成爲《大般若經》專門講究的焦點之一，也就拿得出可予以理解的一項根據。第二，從《大般若經》其它法會的經文內容來看，六種波羅蜜多配合在一起，是菩薩摩訶薩在菩提道進行自利利他的修學所不可或缺的核心憑藉，這連帶地就把靜慮波羅蜜多推進爲菩提道的核心成分之一。<sup>8</sup> 第三，同樣從《大般若經》其它

7 參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，收錄於《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》（南投：正觀出版社，2001年），頁91-103；〈「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異：用以看待解脫道和菩提道的關聯的一道樞紐〉，《風城法音》第3期（2002年12月），頁7-15。

8 例一，「慶喜！當知·若菩薩摩訶薩精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，速證無上正等菩提。是故，慶喜！我以此六波羅蜜多，更付囑汝；當正受持，勿令忘失。所以者何？如是六種波羅蜜多，是諸如來·應·正等覺無盡法藏，一切佛法從此生故。慶喜！當知現在、過去、未來諸佛所說法要，皆是六種波羅蜜多無盡法藏之所流出。慶喜！當知現在、過去、未來諸佛，皆依六種波羅蜜多無盡法藏·精勤修學，證得無上正等菩提。慶喜！當知現在、過去、未來諸佛·聲聞僧眾，皆依六種波羅蜜多無盡法藏·精勤修學，於無餘依妙涅槃界而般涅槃。」（《大般若經·第二會》，唐·玄奘譯，T. 220（2），vol. 7, p. 312c）

例二，佛告善現：「諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，緣一切智智，爲諸有情，應

法會的經文內容來看，菩薩摩訶薩不僅在六種波羅蜜多有必要把工夫總體用下去，而且每一種波羅蜜多也都另有機會輪番擺到上首的位置，帶出各自獨特的修學效果，這也足以說明何以靜慮波羅蜜多可在菩提道的開展具備獨挑大梁的份量。<sup>9</sup> 第四，〈第十五會〉既已存在以及其內容本身，應該就是對於為什麼《大般若經》要去專門講究靜慮波羅蜜多最強有力的一種回答。透過以上四點，雖然不見得就能對所擬的議題得到多麼完整的瞭解，但至少應可獲致以《大般若經》眾多法會之間的交錯所形成的某種觀照。

◎〈第十五會〉怎樣提供之所以要去專門講究靜慮波羅蜜多的理由？

以多元法會的觀照初步形成某種理解的背景之後，重點工作接著應可拉回〈第十五會〉，看看以靜慮波羅蜜多為核心焦點的這一個法會，是怎樣在提供之所以要去專門講究靜慮波羅蜜多的理由。針對此一議題，或可遵循如下三道步驟來切入。第一，可從最表層看看〈第十五會〉是否意識到自身關切的焦點。答案應當很明顯是肯定的。至於證據，簡單地說，除了表現在法會一開頭由舍利子對佛陀的請問所帶出的經文主題，另一個可做為檢視指標的，恰好就在進入法會的尾聲，藉由佛陀對阿難陀的經文付託，很清楚顯示對於靜慮波羅蜜多做為此一法會的核心焦點，確已具備全然的

---

行布施，應持淨戒，應起安忍，應勤精進，應住靜慮，應修般若。善現！是菩薩摩訶薩持此善根，與諸有情同共迴向一切智智；如是迴向一切智智，則修六種波羅蜜多，速得圓滿，亦修菩薩慈、悲、喜、捨，速得圓滿，乃至安坐妙菩提座，常不遠離如是六種波羅蜜多。若不遠離如是六種波羅蜜多，則不遠離一切智智。是故，善現！若菩薩摩訶薩欲疾證得一切智智，當勤精進修學六種波羅蜜多，當勤精進修行六種波羅蜜多；若菩薩摩訶薩當勤精進修學、修行如是六種波羅蜜多，一切善根速得圓滿，疾能證得一切智智。是故，善現！諸菩薩摩訶薩應與六種波羅蜜多常共相應，勿相捨離。」（T. 220（2），vol. 7, p. 327b）

9 例如，「舍利子！復有菩薩摩訶薩雖具住六波羅蜜多，常以布施波羅蜜多而為上首，勇猛修習諸菩薩行，惠諸有情一切樂具，常無懈怠，須食與食、須飲與飲、須乘與乘、須衣與衣，華香、瓔珞、房舍、臥具、床榻、燈明、財穀、珍寶，隨其所須資生之物，皆悉給施。舍利子！復有菩薩摩訶薩雖具住六波羅蜜多，常以淨戒波羅蜜多而為上首，勇猛修習諸菩薩行，具身、語、意殊勝律儀，勸諸有情亦令修習如是律儀，令速圓滿。舍利子！復有菩薩摩訶薩雖具住六波羅蜜多，常以安忍波羅蜜多而為上首，勇猛修習諸菩薩行，遠離一切忿恚等心，勸諸有情亦令修習如是安忍，令速圓滿。舍利子！復有菩薩摩訶薩雖具住六波羅蜜多，常以精進波羅蜜多而為上首，勇猛修習諸菩薩行，具足修行一切善法，勸諸有情亦令修習如是精進，令速圓滿。舍利子！復有菩薩摩訶薩雖具住六波羅蜜多，常以靜慮波羅蜜多而為上首，勇猛修習諸菩薩行，具修一切勝奢摩他，勸諸有情亦令修習如是勝定，令速圓滿。舍利子！復有菩薩摩訶薩雖具住六波羅蜜多，常以般若波羅蜜多而為上首，勇猛修習諸菩薩行，具修一切毘〔金\*本〕舍那，勸諸有情亦令修習如是勝慧，令速圓滿。」（T. 220（2），vol. 7, pp. 19c-20a）

覺察，而非不經意地或散漫幾筆大略帶過的一回事。<sup>10</sup> 第二，可稍微貼近看看〈第十五會〉在形態上是否達到充分的準備，去把靜慮波羅蜜多處理成此一法會的核心焦點。這一道切入的步驟，重點在於檢視經文對於其核心焦點的處理是否表現出已有充分準備的形態；至於其檢視指標，則包括以多少次、在什麼樣的情況帶出做為焦點的靜慮波羅蜜多，對靜慮波羅蜜多處理的密集情形如何，對靜慮波羅蜜多所賦予積極的作用到了什麼樣的程度，以及處理的手法是否稱得上細膩與具備顯著的特色。如果暫時把舉證的部分通通省略掉，一下子跳進結論，而且不以吹毛求疵的態度認定天底下並無所謂真正的充分，那麼總括地說，〈第十五會〉從頭到尾表現的，是以近乎遊刃有餘的形態，在帶出與處理做為其焦點的靜慮波羅蜜多；而這樣的一種充分準備的形態，也適足以提供一項理由，說明之所以專門講究靜慮波羅蜜多的必要性。第三，可深入一層看看〈第十五會〉在經證內容上怎樣去交代為何有必要專門講究靜慮波羅蜜多。〈第十五會〉三番兩次強調，靜慮波羅蜜多在菩薩摩訶薩趣求無上正等菩提的歷程將扮演極其重大的助成作用。<sup>11</sup> 但是，這麼重要的靜慮波羅蜜多卻不是現成的，而且其作用也不是自動式地就可產生出來；類似這些要項，在在需要把焦點擺在靜慮波羅蜜多來進行專門的講究，才談得上逐一予以落實或實現的條件，而這恰好是〈第十五會〉最為著力之處，也是此一法會之所以必須開演的首要憑證。換言之，〈第十五會〉以確實正面看待靜慮波羅蜜多，並且以專門講究靜慮波羅蜜多所造成的確實有所不同的局面，來提供之所以要去專門講究靜慮波羅蜜多最為重要的或甚至最具說服力的一個理由。透過以上三道步驟，可在論述理據形成一層扣連一層的效果；對於〈第十五會〉的核心焦點的講究之道，因此在把握上，不僅不至於茫然無所適從或流於零星的碰觸，而且還可據以建構環環相扣的論述脈絡。

◎ 〈第十五會〉在靜慮波羅蜜多做了什麼樣的專門講究？

既然〈第十五會〉基於相當充分的理由，以專門講究靜慮波羅蜜多為能事，接著

---

<sup>10</sup> 爾時，佛告阿難陀言：「汝應受持諸菩薩眾所學靜慮波羅蜜多，勿令忘失。」阿難陀曰：「唯然，世尊！我已受持諸菩薩眾所學靜慮波羅蜜多，必無忘失。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1065b)

<sup>11</sup> 例一，「應知如來·應·正等覺安住不動第四靜慮，捨諸壽行，現入無餘般涅槃界。是故，靜慮波羅蜜多，於諸菩薩摩訶薩眾所求無上正等菩提，有大恩德。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1063c)

例二，「是故，菩薩摩訶薩眾欲證無上正等菩提，應學靜慮波羅蜜多。若學靜慮波羅蜜多，速能引發一切智智。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1064b)

例三，「又，滿慈子！一切菩薩若初發心，若已不退，皆應安住如是靜慮波羅蜜多。若諸菩薩常能安住如是靜慮波羅蜜多，於諸有情能作饒益，速能引發一切智智。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1064c)

該探問的是，此一法會在靜慮波羅蜜多做了什麼樣的專門講究。這個議題可從個別的项目為著眼點，以至於談得很瑣細，也可提綱挈領為之。從較為廣大的圖樣來入手，一方面，還可力圖避免僅止於鎖定在單一项目的或瑣碎项目的情形，另一方面，則可透過類似先看到整片森林的大致輪廓和佈局，再個別導入若干林木的細節，藉以形成對議題的一種帶有全面架式的觀照、把握、或甚至駕馭。由於目前是在做摘要式的論陳，如果能夠從較為廣大的圖樣開張來進行，將會顯得合宜一些。

〈第十五會〉把核心焦點放到靜慮波羅蜜多，強調其在菩提道帶動自利利他的修學，尤其是在趣求無上正等菩提，所可能扮演的極其重大的助成作用。但是，整體的經文既不停滯在這一點，也不繞過來繞過去只同一個層次反覆做些獨斷的宣說。事實上，經文更為精彩的地方，從整個輪廓來看，在於一方面扣緊靜慮波羅蜜多此一核心焦點，搭配菩提道在開展上的相關要項，另一方面，則配合菩提道的開展，一層又一層打開靜慮波羅蜜多的內涵。這雙方面的搭配，通通需要專門的講究；若講究得宜，則菩提道和菩提道當中的靜慮波羅蜜多，皆得以逐層開啓、建構、和開展。由於是以靜慮波羅蜜多做為修學上的開啓乃至開展之樞紐，這一個列入《大般若經》的法會，就順理成章以「靜慮波羅蜜多」而得名。

從較為廣大的圖樣著手來觀照，〈第十五會〉在核心焦點上的專門講究，不僅可被把握成上述雙方面的板塊之間的動態搭配，而且還可從主軸之概念予以把握。所謂主軸，大略意指沿著某一重點所做的線狀或帶狀的開展歷程。〈第十五會〉有其主軸，這是不成問題的；至於可引發爭議的，是在主軸的大小和數目的多寡。若跳過爭議的部分，以三大主軸做為一種把握的辦法，應當是可行且值得一試的。其中，靜慮波羅蜜多和菩提道這二大板塊，其實可看成分別以「安住靜慮波羅蜜多」和「趣求無上正等菩提」為重點所開展出來的二大主軸。然而，猶如徒法不足以自行，這二大主軸要能如實開展，尚有賴於生命之落實，尤其是從事生命實踐在形態上的抉擇與安頓。沿著「生命形態的抉擇與安頓」此一重點，一路講究所開展出來的，即可當成〈第十五會〉的第三大主軸。至於生命形態的抉擇與安頓在主軸的開展所經營的，一言以蔽之，在於確保將生命的重心放在佛法修學的持續且長遠的推動。

## 五、問答式的個別解明摘要：做為重頭戲的三大主軸的開展

總地來說，《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》在靜慮波羅蜜多此一核心焦點所做的專門講究，可從二大板塊的搭配或三大主軸的交織，為入手的著眼點予以把握。若能開發出多重的著眼點，一般而言，不僅有助於培養動態且靈活的眼力以切入議題，而且往往可因而切入和帶出多樣且豐富的內涵。儘管如此，為了節約篇幅以及讓處理的手法顯得較為洗鍊起見，接下來的議題將僅針對三大主軸來鋪陳。以提綱

挈領的方式來進行，先從外圍的層次刻畫，〈第十五會〉在其核心焦點所經營出來的，因此可以說是沿著「安住靜慮波羅蜜多」、「趣求無上正等菩提」、和「生命形態的抉擇與安頓」這三大重點所開展出來的三大主軸之間的交織網絡。

(一) 主軸一：〈第十五會〉沿著「安住靜慮波羅蜜多」此一重點在專門的講究開展出什麼樣的修學主軸？

以三大主軸做為從外圍的層次在〈第十五會〉所看到的大略圖樣的佈局；接下來的工作，可在這三大主軸逐一切換，並且試著稍微走進內層，探索經文在專門講究上的一層又一層的內涵。由於是以佛法的修學為後盾才有所謂主軸這麼一回事，為了凸顯此一特色，或可稱為修學的主軸。針對個別的修學主軸去逐層打開其內涵，一種可行的辦法，即由構成修學主軸的環節來入手。

〈第十五會〉沿著安住靜慮波羅蜜多此一重點在專門講究上所開展出來的修學主軸，有關其構成環節，可因環節的認定方式與處理手法的繁簡等事項上的差異，而跟著得出彼此不同的看法。若是同樣跳過可爭議的細節，直接帶入目前的議題當中的一種看法，所謂環節，大略意指沿著修學主軸的開展歷程，所進行重點處理的項目，以及因而構成修學主軸的要項。至於其數目，簡略地說，如下四大環節，可從安住靜慮波羅蜜多此一修學主軸辨認出來：理論基礎的講究、基本學養的講究、定義靜慮波羅蜜多之安住、以及由靜慮往靜慮波羅蜜多在禪修工夫上的不斷提升。接著即逐一論陳這四大環節。

#### ◎主軸一／環節一：理論基礎的講究

安住靜慮波羅蜜多，不僅列為〈第十五會〉的主題，而且還位居三大主軸當中幾乎最首要的一條主軸的重點所在。如此重大的事項，當然有其理論基礎；否則的話，整部經文將有不知架空在什麼地方的疑慮或危險，也將難以回應「何以可能或何以必須架構出來」之質疑。經由粗略地整理經文的內容，如下四大方面的道理與體現，可當做安住靜慮波羅蜜多的理論基礎；前二者提供理論基礎上的「何以可能」，後二者則提供理論基礎上的「何以必須」：其一，《大般若經》一貫的理趣所顯揚的，在安住靜慮波羅蜜多所牽涉到的人物類別、生命實踐取向、修學道路、法性、和法相上的種種情形及彼此的差異，消極方面來看，通通不具有任何絕對的或固定不變的限制。其二，《大般若經》一貫的理趣所顯揚的，在安住靜慮波羅蜜多所牽涉到的人物類別、生命實踐取向、修學道路、法性、和法相上的種種情形及彼此的差異，積極方面來看，則又充滿緣起上開展的可能性。其三，為《大般若經》一貫的理趣，且在〈第十五會〉特別強調的，共通於菩薩摩訶薩和諸佛如來，皆有踐履和實證靜慮波羅蜜多

的要求；而由此共同必備的本務經久打造出來的傳統，不僅形成修學者關聯的網絡以及修學上多重的參照準則之依歸，且可提供「何以必須安住靜慮波羅蜜多」在理論暨實務的基本根據之一。<sup>12</sup> 其四，為《大般若經》一貫的理趣，且在〈第十五會〉特別強調的，問到「何以必須安住靜慮波羅蜜多」，理由之一，在於靜慮乃至靜慮波羅蜜多，對於想要確實擔當得起菩薩摩訶薩的稱號以及想在菩提道有所進展，都有很基本的獨特內涵可據以供應出來；就此而論，在理論基礎所講究的，真正的重點，倒不在於靜慮波羅蜜多是什麼樣的名稱，或只是依附一些外在的關聯網絡取得參照的準則，而是在於靜慮乃至靜慮波羅蜜多到底有什麼特別的，以及有什麼好提供的。這在〈第十五會〉談了許多，收攝來講，基本上可以表達成三部曲的結構：「身心寂靜」、「為一切功德所依」、和「能起勝用」。這一分為三的本事，說明的是靜慮乃至靜慮波羅蜜多之所能為，由身心基本的調馭，以及適合於容受種種深刻的、長遠的、或高級的生命內涵，甚至鍛鍊成生命在全方位皆足以引發殊勝的作用。這些由靜慮乃至靜慮波羅蜜多所提供的獨特內涵，不僅不是瑣碎之類可有可無的東西，而且還構成身為菩薩摩訶薩以及走在菩提道必備的一環；恰好在獨特內涵上有其基本的必要性，使得靜慮乃至靜慮波羅蜜多對於菩薩摩訶薩或菩提道來說「何以是必須的」，即可充為理由上的一根強而有力的支柱。<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 〈第十五會〉特別強調，「何以必須安住靜慮波羅蜜多」，在實修的關聯網絡上，有其多重的參照準則。

第一重，由關聯修學者自身生生世世一貫努力的重點事項所形成的參照準則；例如，「若菩薩摩訶薩欲證無上正等菩提，應先入初靜慮。既入如是初靜慮已，應作是念：『我從無際生死以來，數數曾入如是靜慮，作所應作，身心寂靜，故此靜慮於我有恩。今復應入，作所應作；此為一切功德所依。』」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1055c)

第二重，由關聯過去的菩薩摩訶薩所形成的參照準則；例如，「此菩薩摩訶薩應作是念：『往昔菩薩摩訶薩眾皆修靜慮波羅蜜多，我亦應修；往昔菩薩摩訶薩眾皆學靜慮波羅蜜多，我亦應學；往昔菩薩摩訶薩眾皆依靜慮波羅蜜多，隨意所樂引發般若波羅蜜多，我亦應依如是靜慮波羅蜜多，隨意所樂引發般若波羅蜜多。』」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1056a)

第三重，由關聯一切的菩薩摩訶薩所形成的參照準則；例如，「一切菩薩摩訶薩眾，無不皆依第四靜慮，方便趣入正性離生，證會真如，捨異生性；一切菩薩摩訶薩眾，無不皆依第四靜慮，方便引發金剛喻定，永盡諸漏，證如來智。是故，當知第四靜慮，於諸菩薩摩訶薩眾有大恩德，能令菩薩摩訶薩眾最初趣入正性離生、證會真如、捨異生性，最後證得所求無上正等菩提。由此，菩薩摩訶薩眾應數現入第四靜慮。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1056a)

<sup>13</sup> 例一，「『我從無際生死以來，數數曾入如是靜慮，作所應作，身心寂靜，故此靜慮於我有恩。今復應入，作所應作；此為一切功德所依。』」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1055c)

例二，「一切菩薩摩訶薩眾，安住如是四種靜慮，為勝方便·引諸功德。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1056a)



◎主軸一／環節二：基本學養的講究

如同世間絕大多數以內涵爲重的事情，安住靜慮波羅蜜多，並不會無緣無故就突然從什麼地方掉下來，而是有賴於打從根本去充實基本的學養，這因此需要在基本學養從事踐履的工夫，並且得出現入的本事。構成靜慮波羅蜜多得以安住的基本學養，在經文一開張，就以不少的篇幅和相當醒目的方式，把四靜慮（色界四禪）和四無色定（無色界四等至）帶出來。如果連四靜慮和四無色定現入的本事都付之闕如，實在無法想像到底要拿什麼去談靜慮波羅蜜多安住的事情。除了明顯標示對應於色界和無色界的禪修項目，〈第十五會〉還講究在這些入手項目的次第。具體言之，從進入初靜慮，以漸次昇進的方式，一階又一階就來到第四靜慮，即此初步告一個段落；再由引發空無邊處定，逐一攀登到引發非想非非想處定，從而形成第二回合的昇進。若從使用的篇幅和經證的說詞來看，有趣的是，禪修上的這些入手的項目，並非完全居於同等的份量：四靜慮此一段落比四無色定此一段落明顯更具份量，而第四靜慮尤爲個中翹楚。<sup>14</sup> 再者，不以四靜慮和四無色定爲限，還要越出色界和無色界，進而得出

例三，「諸菩薩摩訶薩甚爲希有，能爲難事，謂——雖現入如是諸定，而於諸定不生味著；又，雖現入如是諸定，能起勝用，而不離染。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1056b）

例四，「是諸菩薩入四靜慮、四無色定寂靜、安樂，但欲引發自在神通，與諸有情作大饒益，亦欲調伏麤重身心，令有堪能修諸功德。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1060a）

例五，「菩薩勝定，名『不思議』。何以故？滿慈子！如是勝定，威力難思，速能證得一切智故。如是勝定，亦名『利樂一切世間諸有情類』。何以故？滿慈子！諸菩薩摩訶薩爲欲利樂無量有情，方便善巧入此定故。如是勝定，若現在前，能引無邊微妙勝定，疾證無上正等菩提，與諸有情作大饒益。如是勝定，若現在前，引發無邊方便善巧，教誡、教授無量有情，皆令引發無漏靜慮，證眞法性，斷諸煩惱，入無餘依般涅槃界，或證無上正等菩提。由此因緣，菩薩勝定，亦名『利樂一切世間諸有情類』。是故，菩薩摩訶薩欲證無上正等菩提，應學靜慮波羅蜜多。若學靜慮波羅蜜多，速能引發一切智智。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1064a-b）

14 「若菩薩摩訶薩欲證無上正等菩提，應先入初靜慮。……次復應入第二靜慮。……次復應入第三靜慮。……次復應入第四靜慮。……此菩薩摩訶薩既入如是四靜慮已復應思惟：『此四靜慮，於諸菩薩摩訶薩眾，有大恩德，與諸菩薩摩訶薩眾爲所依止，謂——諸菩薩摩訶薩眾將得無上正等覺時，皆漸次入此四靜慮。既入如是四靜慮已，依第四靜慮，引發五神通，降伏魔軍，成無上覺。』……又，舍利子！一切菩薩摩訶薩眾，無不皆依第四靜慮，方便趣入正性離生，證會眞如，捨異生性；一切菩薩摩訶薩眾，無不皆依第四靜慮，方便引發金剛喻定，永盡諸漏，證如來智。……又，舍利子！一切菩薩摩訶薩眾，安住如是四種靜慮，爲勝方便，引諸功德。如是菩薩摩訶薩眾，依第四靜慮，起空無邊處想，引空無邊處定。如是菩薩摩訶薩眾，依空無邊處定，起識無邊處想，引識無邊處定。如是菩薩摩訶薩眾，依識無邊處定，起無所有處想，引無所有處定。如是菩薩摩訶薩眾，依無所有處定，起非有想非無想處想，引非想非非想處定。」（T. 220（15），vol. 7, pp. 1055c-1056b）

有關四靜慮（色界四禪）的述句與禪定支，參閱：T. 220（15），vol. 7, p. 1062a；蔡耀明，〈《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能：附記「色界四禪」的述句與禪定

在滅受想定（滅盡定）現入的本事，仍然構成靜慮波羅蜜多得以安住的基本學養之一。<sup>15</sup> 還有一個值得注意的說法是，基本的學養並不完全限於上述的九次第定；想要在禪修上一路往前邁進，從維持做人的基本水平，乃至學佛在一般宗教的層次通常要求的事項，例如三歸、五戒、具足戒、菩薩戒、十善業道，也都需要在自身的持守以及自他的對待，經由踐履篤行，轉成以禪修為重的修學者相當不可或缺的真實修養。<sup>16</sup> 最後，用一句話來總結環節二：靜慮波羅蜜多不僅以一些基本的學養為支撐，包括做人的品格、學佛的初階要項、與九次第定，而且在這些基本的學養，還要講究踐履的工夫、現入的本事、次第昇進的安排、以及份量輕重的權衡。

### ◎主軸一／環節三：定義靜慮波羅蜜多之安住

既然構成〈第十五會〉的主題，「安住靜慮波羅蜜多」是怎麼得到定義的，也就成為檢視經文在開展其主軸所帶出的環節可多加留意的重點所在。〈第十五會〉前後有二次針對「安住靜慮波羅蜜多」給予扼要的定義。這對於經文的鋪陳與吾人之理解，由於特別重要，故抄錄於正文。定義一，「若菩薩摩訶薩心無散亂，相續安住一切智智相應作意，是菩薩摩訶薩，應知名為安住靜慮波羅蜜多。若菩薩摩訶薩住聲聞地相應作意、或獨覺地相應作意，是菩薩摩訶薩，應知名為心常散亂。」（頁1061a-b）定義二，「若諸菩薩摩訶薩眾，於一切處，心得定已，應知名為安住靜慮波羅蜜多。何以故？滿慈子！是諸菩薩摩訶薩眾，常不遠離一切智智勝作意故。若諸菩薩摩訶薩眾常不遠離一切智智勝作者，應知名為安住靜慮波羅蜜多。」（頁1063c）這二則定義，和《大般若經》大多數所謂的定義一樣，都不是僅停留在字詞、概念、或字源的層次，而是很明顯拉到所處的修學情境或所要彰顯的修學情境，來顯發「安住靜慮波羅蜜多」的界說特徵。假如剝落掉修學情境，恐怕因而落得給抽離成蒼白的文字堆砌，或有誤失重點之嫌。相對地，由修學情境來主導的定義，還可據以建立或凸顯定義內容的「主體性」。再者，隨著修學情境的漸次落實、調整、或進展，其定義根本不必總是一成不變，而是亦步亦趨可跟著做調整。如此的定義，該當有其作用，但是不在於固守字詞再施加最高的或最終的限定，而毋寧以開放的態度

---

支〉，《正觀》第20期（2002年3月），頁83-140。

<sup>15</sup> 例一，「世尊！諸菩薩摩訶薩觀何義故，雖能現入滅受想定，而不現入？」（T. 220（15），vol. 7, p. 1056b）

例二，「菩薩亦得滅受想定，謂——於此定已得自在，但不現入。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1064b）

<sup>16</sup> 九次第定之說，參閱：T. 220（15），vol. 7, pp. 1056c, 1063a, 1064b-c。

有關三歸、五戒等事項做為靜慮波羅蜜多基本修養的一部分，參閱：T. 220（15），vol. 7, p. 1062b。

或開展的方式，近似於修學觀念上的一種提示或指引。

經由初步探討〈第十五會〉的二則有關安住靜慮波羅蜜多的定義在所謂定義上的若干特色，接下來，可進一步看看這二則定義所提示或指引的安住靜慮波羅蜜多會是怎樣的一回事。若以看出結構為著眼點，定義的內容可大略解析成二個部分，一為在心念鍛鍊出來的禪修工夫，另一為心念的鍛鍊所關聯的修學情境；這二個部分，在理解上，又恰好可搭配「靜慮」和「波羅蜜多」結合而成的靜慮波羅蜜多之安住。具體言之，在心念的鍛鍊上，以「心無散亂」或「心得定」為標示禪修或靜慮的總括特徵；至於靜慮要做到「波羅蜜多」（完善、圓滿）的地步，則首要之務，竟然在於連結上適切的修學情境。所要關聯的修學情境，從經文的鋪陳來看，又以導向該情境的終極目標為首要的講究。因此，這二則定義所帶出的安住靜慮波羅蜜多及其修學情境，很明顯都是目標導向的；至於做為目標上的最終朝向，則一致肯定為「一切智智」。這兒尚有一點可再細膩分辨的，所關聯的修學情境並不等於「波羅蜜多」；是要在所關聯的修學情境向著「一切智智」此一終極目標去做完善的開展，例如「相續安住一切智智相應作意」或「於一切處·心得定」，才叫做「波羅蜜多」。

承接以上的解析，可方便來總攝環節三所講究的內容要點。〈第十五會〉前後二次定義靜慮波羅蜜多之安住。這二則定義共同講究的，在於將靜慮波羅蜜多之安住，標示成既需要靜慮的工夫，又需要連結上適切的修學情境去開展出「波羅蜜多」的境界。<sup>17</sup> 在連結上，頗有從大處著眼的意味，尤以導向修學情境的終極目標來得最為首要；既然終極目標為「一切智智」，在心念上連結此一終極目標，即稱為「一切智智相應作意」。至於「一切智智」何以當得起終極目標，則顯然以《大般若經》所有的法會在理趣的全盤貫徹為其背景與依託。《大般若經》其它的法會，已非常多次標示和討論「一切智智」做為佛法修學者走上大乘以菩薩摩訶薩的身分所應朝向的終極目標；<sup>18</sup> 至於〈第十五會〉，則基於這樣的一份共同的體認，更加專門且獨樹一幟地以安住靜慮波羅蜜多做為佛法開展的一條修學主軸，貢獻於「一切智智」之落實、朝向、與推進。透過在理路上類似這樣的解析，應該更有個門道來理解如下的述說在述說什麼：關聯著「一切智智」為其終極目標的修學情境，不論在縱貫線上或橫切面

<sup>17</sup> 這二則定義除了這兒共同講究的部分，尤其就所處的文本位置與前後文脈絡，還可看出二個差別之處。其一，第一則傾向於重點特徵的初步標示，第二則明顯為進一步開展之後的收攝結語。其二，第一則凸顯相應作意的工夫在縱貫線上的「相續安住」，第二則強調「菩薩心定」在橫切面的各種狀況都能一貫地保持。

<sup>18</sup> 為了節約篇幅，僅舉一例，以供參考：「復次，善現！汝問『如是大乘從何處出，至何處住』者，善現！如是大乘從三界中出，至一切智智中住，然以無二為方便故，無出·無住。」（T. 220 (2), vol. 7, p. 88c）

上進展，都持續不斷地現起且維持專注平穩的心念，〈第十五會〉即以定義的方式將之標示為「安住靜慮波羅蜜多」。

◎主軸一／環節四：由靜慮往靜慮波羅蜜多在禪修工夫上的不斷提升

〈第十五會〉乃至整部《大般若經》所講究的，當然不限於只是給出定義；而安住靜慮波羅蜜多，也不會因為只要給出定義或僅沿著定義之層次，就自動達成。這當中還需進一步講究下去；回歸身體力行，由靜慮往靜慮波羅蜜多在禪修工夫上的不斷提升，恰好使得〈第十五會〉可以沿著安住靜慮波羅蜜多此一重點，終於開展出一條修學主軸，同時也反過來使得在工夫上不斷提升的這一份講究，成為這樣的一條修學主軸當中的一個環節。

「靜慮與靜慮波羅蜜多之間的區別，以及由靜慮往靜慮波羅蜜多的開展」，恰好平行於《大般若經》一貫在「般若與般若波羅蜜多之間的區別，以及由般若往般若波羅蜜多的開展」。這種平行對稱的情形，或可稱為一種「模式」（pattern）；落實下來，初步所能予以把握的，也就是由布施到般若這「六種菩薩學處」逐一開展成「六種波羅蜜多」。<sup>19</sup> 透過在此一開展模式的把握，就使得「提升禪修的工夫成為靜慮波羅蜜多」之類的說法，不至於變成落單的孤例，而是有其眾多例證在模式上的共通性或一貫性，並且可從模式為著眼點，或以模式的把握為後盾，更方便去理解出這一類的說法在理路轉折的一貫講究。

若將文獻依據放在〈第十五會〉，並且以理路轉折的模式為著眼點，將衡量的眼光拉開到《大般若經》在六種菩薩學處開展成六種波羅蜜多的一貫講究，則環節四初步所要透露的一個觀念，或可簡述如下：靜慮波羅蜜多以靜慮為基本學養，靜慮則以開展成靜慮波羅蜜多為進階目標。在以安住靜慮波羅蜜多為重點的修學主軸上，諸如理論基礎、靜慮上的基本學養、以及給出定義，雖然都是很必要的環節，衡諸如下事項，卻顯然是不夠的：一者，就靜慮所可能開展的路程、格局、與境界來衡量，開展得不夠；二者，就身為稱職的菩薩摩訶薩所必須擁有的修學裝備來衡量，裝備的份量還不夠；三者，就走在菩提道為了親證無上正等菩提在靜慮此一條件所應當達到的程度來衡量，還不到夠用的程度。簡言之，至少基於靜慮本身尚有更進一層可拓展的極大空間，以及扛著菩薩摩訶薩的身分、走在菩提道，尚有更高級的目標要去達成，以靜慮為基本學養的進階開展，即順理成章地躍居龍頭的地位。

<sup>19</sup> 有關般若與般若波羅蜜多之間的區別，以及由般若往般若波羅蜜多的開展，參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，收錄於《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》（南投：正觀出版社，2001年），頁91-103。

已知靜慮的進階開展在理路的轉折有屬於勢所必然的一面，接著的工作，應可導入更深一層的探索，看看〈第十五會〉是怎樣在靜慮由基本的學養發而為進階的開展，這樣才不至於弄成好像只是繞著靜慮波羅蜜多此一語詞在打轉，而且也才稍微走得進靜慮波羅蜜多此一語詞更精彩的内容。就此而論，〈第十五會〉在靜慮所施加的進階開展，大略可整理成如下二分爲三的一組結構：

一者，徹底打通九次第定的內在關節，練出遊戲自在的本事。一方面，不以九次第定爲手段去達到普通宗教諸如覺受天樂或生於諸天之目的，也不僅服務於佛法解脫道諸如降伏煩惱或安住涅槃之目的；另一方面，不把九次第定本身當成目的。跳脫手段與目的這一對概念的框框，加強在九次第定的順逆方向的往返，按照次第或甚至更動次第以跳級的方式入出諸定，由於工夫極其熟練與精湛，配合往返跳躍所激發的強大動能，以至於達到在各個定境上的遊戲自在的境界。<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> 例一，「諸菩薩摩訶薩，離欲、惡、不善法，有尋、有伺，離、生喜樂，入初靜慮，乃至非想非非想處具足而住，於色、無色、靜慮、等至，順逆次第、超越串習，極善純熟，遊戲自在，復入欲界非等引心。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1065a）

例二，「如是，菩薩摩訶薩眾，入四靜慮、四無色定寂靜、安樂，隨意遊止；後，棄捨之，還生欲界，攝受種種下劣身心，依之修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1059c）

例三，「菩薩亦得滅受想定，謂——於此定，已得自在，但不現入。所以者何？如來不許諸菩薩眾現入此定，勿由現入、退墮聲聞或獨覺地。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1064b）

例四，「是諸菩薩，觀此義利，雖能具入九次第定，而不具入。所以者何？是諸菩薩方便善巧，於一切定，雖得自在，而能不入。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1064c）

此外，參閱一：「舍利子！復有菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，得四靜慮、四無量、四無色定，於中遊戲，先入初靜慮；從初靜慮起，入滅盡定；從滅盡定起，入第二靜慮；從第二靜慮起，入滅盡定；從滅盡定起，入第三靜慮；從第三靜慮起，入滅盡定；從滅盡定起，入第四靜慮；從第四靜慮起，入滅盡定；從滅盡定起，入空無邊處；從空無邊處起，入滅盡定；從滅盡定起，入識無邊處；從識無邊處起，入滅盡定；從滅盡定起，入無所有處；從無所有處起，入滅盡定；從滅盡定起，入非想非非想處；從非想非非想處起，入滅盡定；從滅盡定起，入初靜慮。舍利子！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多方便善巧，於諸勝定，順逆往還，次第超越，遊戲自在。」（T. 220（2），vol. 7, p. 19b）

此外，參閱二：「是菩薩摩訶薩於八解脫、九次第定、順逆入出、善成熟已，能入師子奮迅等持。云何師子奮迅等持？善現！謂菩薩摩訶薩離欲、惡、不善法，有尋、有伺，離、生喜樂，入初靜慮；次第乃至超一切非想非非想處，入滅想受定；復從滅想受定起，還入非想非非想處定；次第乃至入初靜慮，是爲師子奮迅等持。善現！是菩薩摩訶薩於此師子奮迅等持、善成熟已，復入菩薩超越等持。云何菩薩超越等持？善現！謂菩薩摩訶薩離欲、惡、不善法，有尋、有伺，離、生喜樂，入初靜慮；從初靜慮起，次第乃至入滅想受定；從滅想受定起，入初靜慮；從初靜慮起，入滅想受定；從滅想受定起，入第二靜慮；從第二靜慮起，入滅想受定；從滅想受定起，入第三靜

二者，不以靜慮上的基本學養為滿足，進而廣泛且長遠拓展禪修的領域，修學更高級或更微妙的五花八門的三摩地（*samā dhi*），包括成就佛陀果位極其關鍵的金剛喻定（*vajrōpama-samā dhi*）。<sup>21</sup>

三者，不僅身體力行提升一己在禪修的造詣，而且將禪修的觸角伸展到廣大的有情，積極鼓勵或教導有情同樣在各式各樣適合各自情況的禪修項目用功，因而形成以禪修之教學來貢獻世間的效果。<sup>22</sup>

---

慮；從第三靜慮起，入滅想受定；從滅想受定起，入第四靜慮；從第四靜慮起，入滅想受定；從滅想受定起，入空無邊處定；從空無邊處定起，入滅想受定；從滅想受定起，入識無邊處定；從識無邊處定起，入滅想受定；從滅想受定起，入無所有處定；從無所有處定起，入滅想受定；從滅想受定起，入非想非非想處定；從非想非非想處定起，入滅想受定；從滅想受定起，復入非想非非想處定；從非想非非想處定起，墮不定心；從不定心，還入滅想受定；從滅想受定起，住不定心；從不定心，入非想非非想處定；從非想非非想處定起，住不定心；從不定心，入無所有處定；從無所有處定起，住不定心；從不定心，入識無邊處定；從識無邊處定起，住不定心；從不定心，入空無邊處定；從空無邊處定起，住不定心；從不定心，入第四靜慮；從第四靜慮起，住不定心；從不定心，入第三靜慮；從第三靜慮起，住不定心；從不定心，入第二靜慮；從第二靜慮起，住不定心；從不定心，入初靜慮；從初靜慮起，住不定心，是為菩薩超越等持。若菩薩摩訶薩安住如是超越等持，得一切法平等實性；復持如是所集善根，以無所得而為方便，與諸有情同共，迴向一切智智。於迴向時，無·二心·轉，謂——誰迴向、何所迴向。善現！是為菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多·攝取靜慮波羅蜜多。」（T. 220（2），vol. 7, pp. 321c-322a）

21 例一，「如是，菩薩摩訶薩眾，雖復現入四種靜慮、四無色定寂靜·安樂，歷觀其中所起種種微妙·寂靜·殊勝功德，而不味著，還入欲界，方便善巧依欲界身，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，……精勤修學陀羅尼門、三摩地門，……精勤修學一切菩薩摩訶薩行，精勤修學諸佛無上正等菩提，亦勤有情修諸善法。如是等事，甚為希有。」（T. 220（15），vol. 7, pp. 1056b-1057a）

例二，「菩薩勝定，……若現在前，能引無邊微妙勝定，疾證無上正等菩提，與諸有情作大饒益。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1064a-b）

例三，「一切菩薩摩訶薩眾，無不皆依第四靜慮，方便趣入正性離生，證會真如，捨異生性；一切菩薩摩訶薩眾，無不皆依第四靜慮，方便引發金剛喻定，永盡諸漏，證如來智。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1056a）

22 例一，「若諸菩薩摩訶薩眾，方便勸導諸善男子、善女人等，修行靜慮波羅蜜多，……方便勸導諸善男子、善女人等，修行四靜慮、四無量、四無色定，……方便勸導諸善男子、善女人等，修行八解脫、八勝處、九次第定、十遍處，……方便勸導諸善男子、善女人等，修行一切陀羅尼門、三摩地門，彼善男子、善女人等，安住此已，即持如是所集善根，迴向·趣求一切智智。齊此，應知菩薩心定。」（T. 220（15），vol. 7, pp. 1062c-1063a）

例二，「菩薩勝定，名『不思議』。……如是勝定，亦名『利樂一切世間諸有情類』。……如是勝定，若現在前，引發無邊方便善巧，教誡、教授無量有情，皆令引發無漏靜慮，證真法性，斷諸煩惱，入無餘依般涅槃界，或證無上正等菩提。由此因緣，菩薩勝定，亦名『利樂一切世間諸有情類』。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1064a-

如上一分爲三的一組結構，之所以構成禪修開展上的一個環節，判斷的準繩之一，在於這一組結構若付諸實踐，將使靜慮從只是對應於普通宗教或佛法解脫道所要求的基本學養，得以往進階的標竿提升。更加有意思的是，並不是說禪修只要進展到這第四個環節就嘎然而止。恰好相反，環節四藉以構成的三個支撐的項目，本身講究的，竟然都是持續不斷且幾乎永無止境地動態開展。換言之，環節四所做的，並不是替禪修整個劃下一個句點便封滯不前，而是恰好開啓了禪修上可不斷拓展的無窮契機，包括徹底打通基本禪修工夫的內在關節，不斷提升禪修的水平以開發出各式各樣高超的三摩地，以及將禪修的造詣以佛法教學或度脫有情的方式無有窮盡地運用到生生不息的生命世界。認識到這個地步，吾人將更加有根據來理解：靜慮沿著禪修的工夫在拉出的一條主軸上不斷地開展或提升，才有所謂的完善或圓滿可言，並且因而才夠得上「波羅蜜多」之名。再者，藉由禪修的工夫，從靜慮往靜慮波羅蜜多不斷開展的路程，若以其進階目標來命名，即可稱爲「沿著安住靜慮波羅蜜多此一重點在專門講究上所開展出來的修學主軸」。

(二) 主軸二：〈第十五會〉沿著「趣求無上正等菩提」此一重點在專門的講究開展出什麼樣的修學主軸？

〈第十五會〉的主題，在於以菩薩摩訶薩的修學身分，先求安住靜慮波羅蜜多，進而藉以親證無上正等菩提。主題沿著主軸打開出來，且藉由主軸以成就主題之內涵。剛才談論的主軸一，以安住靜慮波羅蜜多爲專門講究的重點；接著準備介紹的主軸二，則以趣求無上正等菩提爲專門講究的重點。主軸二並非外在於主軸一；事實上，主軸一可看做構成主軸二的一條軸線。然而，由於主軸一在〈第十五會〉又可說是主軸二之得以撐起的靈魂幹道，再加上吾人從事解析時，若把焦點放在個別層面的細部項目，通常較能達到凸顯、區別、和闡明的效果，因此才在論述上，予以設定成可區分開來的二條主軸。

準備切進剛才提起的主軸二，首先可把眼光放在「趣求無上正等菩提」此一重點，並且留意經文在記述由佛法的修學所拉出的一條可稱爲主軸的進展歷程，進而探問如此開展出來的會是什麼樣的修學主軸，這樣一來，就能一步一步把注意的焦點導入修學主軸在本身構成上的環節。換言之，如同主軸一，有關主軸二會是什麼樣的修學主軸，無異於在探問，據以構成修學的主軸都是些什麼樣的環節；連帶地，在嘗試予以把握上，即可藉由構成的環節來進行。

〈第十五會〉不僅屢次沿著「趣求無上正等菩提」此一重點拉出修學的主軸，而

且其構成的環節，每一次隨著強調重點的偏重與講說手法的繁簡，也多少略見差異。這種情形，或可稱為在同樣的一條修學主軸所做的不同的述說。經由爬梳，〈第十五會〉在這樣的一條修學主軸，大致可整理出如下在述說上的六個不同的格式。其一，「四靜慮——五神通——降伏魔軍——成無上覺」。<sup>23</sup> 其二，「四靜慮——趣入正性離生，證會真如，捨異生性——引發金剛喻定——永盡諸漏，證如來智」。<sup>24</sup> 其三，「四種靜慮、四無色定——棄捨勝定地——專修般若波羅蜜多——不棄捨一切智智」。<sup>25</sup> 其四，「四種靜慮、四無色定——精勤修學六種波羅蜜多、及餘無邊菩提分法——精勤修學諸佛無上正等菩提」。<sup>26</sup> 其五，「安住靜慮波羅蜜多——攝受其

23 「此菩薩摩訶薩既入如是四靜慮已，復應思惟：『此四靜慮，於諸菩薩摩訶薩眾，有大恩德，與諸菩薩摩訶薩眾為所依止，謂——諸菩薩摩訶薩眾將得無上正等覺時，皆漸次入此四靜慮。既入如是四靜慮已，依第四靜慮，引發五神通，降伏魔軍，成無上覺。』」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1056a）

24 「一切菩薩摩訶薩眾，無不皆依第四靜慮，方便趣入正性離生，證會真如，捨異生性；一切菩薩摩訶薩眾，無不皆依第四靜慮，方便引發金剛喻定，永盡諸漏，證如來智。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1056a）

25 「如是，菩薩摩訶薩眾，棄捨勝〔定〕地、受欲界身，當知是為方便善巧。何以故？舍利子！是諸菩薩摩訶薩眾，勤求無上正等菩提，捨勝地身，還生欲界，起勝作意、方便善巧。雖觀色蘊常無常性都不可得，及觀受、想、行、識蘊常無常性亦不可得，而不棄捨一切智智。……雖觀因緣寂靜不寂靜性都不可得，及觀等無間緣、所緣緣、增上緣、并從緣所生法寂靜不寂靜性亦不可得，而不棄捨一切智智。」（T. 220 (15), vol. 7, pp. 1057a-1059c）

26 例一，「如是，菩薩摩訶薩眾，雖復現入四種靜慮、四無色定寂靜、安樂，歷觀其中所起種種微妙、寂靜、殊勝功德，而不味著，還入欲界，方便善巧依欲界身，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，精勤修學內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空觀，精勤修學諸法真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界觀，精勤修學無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死觀，精勤修學無明滅故行滅、行滅故識滅、識滅故名色滅、名色滅故六處滅、六處滅故觸滅、觸滅故受滅、受滅故愛滅、愛滅故取滅、取滅故有滅、有滅故生滅、生滅故老死滅觀，精勤修學若苦、若無常、若空、若無我、苦聖諦觀，精勤修學若因、若集、若生、若緣、集聖諦觀，精勤修學若滅、若靜、若妙、若離、滅聖諦觀，精勤修學若道、若如、若行、若出、道聖諦觀，精勤修學慈、悲、喜、捨、四無量觀，精勤修學四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支，精勤修學八解脫、八勝處、九次第定、十遍處，精勤修學空、無相、無願解脫門，精勤修學淨觀地、種性地、第八地、具見地、薄地、離欲地、已辦地、獨覺地、菩薩地、如來地智，精勤修學極喜地、離垢地、發光地、焰慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地，精勤修學陀羅尼門、三摩地門，精勤修學清淨五眼、六勝神通，精勤修學如來十力、四無所畏、四無礙解，精勤修學大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法，精勤修學三十二大士相、八十隨好，精勤修學無忘失法、恆住捨性，精勤修學一切智、道相智、



餘五種波羅蜜多——迴向·趣求一切智智」。<sup>27</sup> 其六，「安住六種波羅蜜多，以及

---

一切相智，精勤修學分別預流、一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提、諸善巧智，精勤修學一切菩薩摩訶薩行，精勤修學諸佛無上正等菩提，亦勤有情修諸善法。」（T. 220 (15), vol. 7, pp. 1056b-1057a)

例二，「如是，菩薩摩訶薩眾，入四靜慮、四無色定寂靜·安樂，隨意遊止；後，棄捨之，還生欲界，攝受種種下劣身心，依之修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法。佛觀此義，應許菩薩摩訶薩眾生長壽天，長時修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法，由斯疾得一切智智。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1059c)

例三，「若菩薩摩訶薩隨所生起布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法，隨所觀察內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空、及真如等甚深理趣，一一皆發無染著心，迴向·趣求一切智智，是菩薩摩訶薩由此因緣，於三界法漸捨、漸遠，展轉鄰近一切智智。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1060b)

27 爾時，滿慈子白佛言：「世尊！云何菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受般若波羅蜜多，於諸靜慮及靜慮支，不生味著，亦無退轉，於諸靜慮及靜慮支，不起我想·分別執著，復持如是相應善根，迴向·趣求一切智智？」

爾時，佛告滿慈子言：「若諸菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，於諸靜慮及靜慮支，發起無著、無常想等，復持如是相應善根，迴向·趣求一切智智；如是菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受般若波羅蜜多，於諸靜慮及靜慮支，不生味著，亦無退轉。」

時，滿慈子復白佛言：「云何菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受精進波羅蜜多？」

爾時，佛告滿慈子言：「若諸菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，超過欲界諸雜染法，方便趣入四種靜慮、四無色定寂靜·安樂，還復棄捨，受欲界身，精進修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法；如是菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受精進波羅蜜多。」

時，滿慈子復白佛言：「云何菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受安忍波羅蜜多？」

爾時，佛告滿慈子言：「若諸菩薩摩訶薩眾修學成就大慈、大悲，於諸有情欲作饒益，安住靜慮波羅蜜多，遇諸違緣，心無雜穢；如是菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受安忍波羅蜜多。」

時，滿慈子復白佛言：「云何菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受淨戒波羅蜜多？」

爾時，佛告滿慈子言：「若諸菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，於諸聲聞及獨覺地，不生取著；如是菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受淨戒波羅蜜多。」

時，滿慈子復白佛言：「云何菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受布施波羅蜜多？」

爾時，佛告滿慈子言：「若諸菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，於諸有情，起大悲念，誓不棄捨一切有情，欲令解脫生死苦故，求證無上正等菩提，作是念言：『我當決定以大法施，攝受有情，常為有情宣說·永斷一切煩惱·真淨法要。』如是菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受布施波羅蜜多。」（T. 220 (15), vol. 7, pp. 1060b-

安住諸餘菩提分法——心常在定」。<sup>28</sup>

縱使拿出眾多的經證做為支撐，而且施加爬梳與整理，再把以上六個述說上的格式都擺在一起，但是有關每一個述說格式各自的環節是怎麼一回事，可能沒辦法一目了然就看出來。會造成這樣的情況，其中的一個關鍵理由，極可能出自對〈第十五會〉所在的《大般若經》，尤其是〈第一會〉到〈第五會〉的系列法目，是否已具備大致完整的把握。換言之，如果根據整部《大般若經》在系列法目的鋪陳，藉由所謂的「法目地圖學」（cartography of dharmas），就一系列又一系列的法目繪製成地圖之類的圖樣，再拿過來逐一比對〈第十五會〉像這兒所列的六個述說格式，將有可能更加清楚看出每一個述說格式各自的環節在全幅「法目地圖」（map of dharmas）所對應的位置。雖說目前似乎還不必處理到這麼專門的細節，然而有必要指出來的是，這六個述說格式所談的，其實通通指向同樣的一條修學主軸；至於彼此的差異，主要在於每一個述說格式各自的環節，若拿《大般若經》在菩提道的「法目地圖」來比對，呈現出來的情形，可以看做沿著同一主軸在分布點上的不同所致。

總括來說，主軸二經由整理所擺開的六個述說格式，之所以可認定為指向同樣的一條修學主軸，主要根據經文在如下二方面的講究：一方面，這六個述說格式如果是由禪修著手來切入，都不會只封閉在禪修或與禪修貼近的項目之內，而毋寧相當積極地要求把禪修的工夫延伸到菩提道的眾多修學項目或修學成果，進而往無上正等菩提漸次推進；另一方面，如果是由菩提道的一些修學項目著手來切入，也往往要求在各個項目鍛鍊出禪修的品質，不僅講究在這些項目「心常在定」的工夫，而且藉以擴充靜慮波羅蜜多所能施展的範圍。恰好透過這二方面雙向的交涉與彼此的推進，才足以顯現出「禪修」、「菩提道的眾多修學項目」、以及「菩提道」這三者交織在前進；這樣子開展出來的一條導向無上正等菩提的道路，若以其導向標的來命名，即可稱為「沿著趣求無上正等菩提此一重點在專門講究上所開展出來的修學主軸」。

（三）主軸三：〈第十五會〉沿著「生命形態的抉擇與安頓」此一重點在專門的講究開展出什麼樣的修學主軸？

不論是沿著安住靜慮波羅蜜多，或是沿著趣求無上正等菩提，這二條在佛法的修學所施設出來的途徑，畢竟還需生命體實際去操作，才足以一路走下去，以至於在生命的實質內涵，配得上修學主軸之名。生命體在佛法的修學實際操作下去，在相當的

---

1061a)

28 「如是，菩薩摩訶薩眾，若住布施波羅蜜多，若住淨戒波羅蜜多，若住安忍波羅蜜多，若住精進波羅蜜多，若住靜慮波羅蜜多，若住般若波羅蜜多，若住諸餘菩提分法，當知爾時，心常在定。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1062a）

範圍內，可收攝成生命實踐在形態上的抉擇和安頓之議題。〈第十五會〉對於生命形態的抉擇與安頓，不僅極其重視，而且花很多的篇幅講究其內涵在進展上的環節；因此，沿著生命形態的抉擇與安頓此一重點，即可拉出一條與安住靜慮波羅蜜多和趣求無上正等菩提鼎足為三的修學主軸。

一旦生命體確實準備以佛法的修學為本務，該生命體的身分即可指涉為佛法的修學者。主軸三所關切的，尤其在於何以擔當得起夠資格的修學者，這在〈第十五會〉的三大主軸當中，屬於最是有血有肉的表現樣態。做為一條修學主軸，主軸三大致可看成以修學者為關注的焦點，在安住靜慮波羅蜜多和趣求無上正等菩提的關聯網絡，就一些重點事項特別予以專門的講究所開展出來的生命實踐之道。

佛法的修學者不該只是服務於主軸一或主軸二而成為某種被動的存在，也不該把自己侷限成好像只能充當佛法修學的機器或技術操作員；這當中其實充滿著生命實踐在理念、抉擇、安頓、境界提升、和持之以恆等頗為嚴肅的議題。主軸三很大的特色之一，可以說就在於扣緊這些議題，藉以闡揚佛法的修學在生命實踐的旨趣。至於沿著這一條修學主軸，處處所見，其豐盛的內涵雖然達到讓人幾乎來不及撿拾的地步，如下四大環節，很明顯特別值得在此提出來稍加論陳：立足基礎的講究、關聯網絡的講究、修學體系的講究、以及適切於永續修學的生命形態的講究。接著即逐一論陳這四大環節。

### ◎主軸三／環節一：立足基礎的講究

若以佛法修學者的身分自我期許或自居，試圖置身在安住靜慮波羅蜜多和趣求無上正等菩提的關聯網絡，並且準備拉出一條生命實踐的主軸，即有必要首先檢視此一主軸應當立足在什麼樣的基礎，以及禪修對於所立足的基礎到底有什麼可提供的。就某種意味而言，檢視立足的基礎，其重要性絕不下於風風光光談論主軸的開展。倘若欠缺立足基礎的意識，或把立足基礎設置在不怎麼適切的處所，很可能做了老半天，由於地基掏空或偏移，仍然到不了什麼值得稱道的地方。

〈第十五會〉極其重視佛法修學的立足基礎，並且其講究，可從消極面和積極面來切入。消極面的切入，在於指出有必要從立足基礎的名單排除的項目，尤其是長壽天、二乘相應作意；至於積極面的切入，則在於極力強調務必納入成為立足基礎的項目，尤其是菩提心或一切智智相應作意。

閱讀經文之際，很難不留下深刻印象的是，〈第十五會〉三番兩次指出，「長壽天」絕非佛法修學者適切的去處，甚至絲毫不足為恃。<sup>29</sup> 這當中的緣由，頗堪推

<sup>29</sup> 例一，爾時，舍利子白佛言：「世尊！何緣如來·應·正等覺，許諸菩薩摩訶薩眾，

敲。長壽天在〈第十五會〉相當清楚泛指色界四禪和無色界四等至所對應的天界。對於一些欠缺四靜慮或四無色定修煉工夫的有情，長壽天大概只是另一個和自己不怎麼相干或有點莫名其妙的字詞。然而，一旦有辦法終於在四靜慮或四無色定修煉出各個定境所對應的寂靜和安樂，以及在生命相續的歷程，依於修到手的定力，具備足夠的能耐獲取受生到所對應天界的憑證，那麼是不是要順水推舟往長壽天受生，就變成不

捨勝定地寂靜·安樂，還受下劣欲界之身？」

爾時，世尊告舍利子：「諸佛法爾，不許菩薩摩訶薩眾生長壽天。何以故？舍利子！勿·諸菩薩摩訶薩眾生長壽天，遠離所修布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法，由斯遲證所求無上正等菩提。是故，如來·應·正等覺，許諸菩薩摩訶薩眾·捨勝定地寂靜·安樂，還受下劣欲界之身，不許菩薩摩訶薩眾生長壽天、失本所願。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1057a）

例二，爾時，滿慈子問舍利子言：「何緣如來·應·正等覺，許諸菩薩摩訶薩眾入四靜慮、四無色定，不許菩薩摩訶薩眾久住其中、心生染著？」

舍利子言：「勿·諸菩薩摩訶薩眾於四靜慮、四無色定，心生染著，生長壽天。是故，如來·應·正等覺，不許菩薩摩訶薩眾於四靜慮、四無色定心生染著、久住其中。何以故？滿慈子。若生欲界，速能圓滿一切智智；生色、無色，無斯用故。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1059c）

例三，時，滿慈子便白具壽舍利子言：「諸菩薩眾甚為希有，能為難事，謂——諸菩薩住勝定已，還棄捨之，受下劣法。譬如，有人遇見伏藏，手執珍寶，還棄捨之；彼於後時，見貝珠等，伸手執取，持入舍中。如是，菩薩摩訶薩眾，入四靜慮、四無色定寂靜·安樂，隨意遊止；後，棄捨之，還生欲界，攝受種種下劣身心，依之修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法。佛觀此義，應許菩薩摩訶薩眾生長壽天，長時修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法，由斯疾得一切智智。」

時，滿慈子便白佛言：「我對世尊作如是說，豈不顯佛是實語者、是法語者、能正宣說『法·隨法』者？」

爾時，佛告滿慈子言：「汝今對我作如是說，非顯如來是實語者、是法語者、能正宣說『法·隨法』者。何以故？滿慈子！若諸菩薩生長壽天，不能修行如是功德，不能疾得一切智智。」（T. 220（15），vol. 7, pp. 1059c-1060a）

例四，爾時，世尊告舍利子：「諸菩薩摩訶薩，離欲、惡·不善法，有尋、有伺，離·生喜樂，入初靜慮，乃至非想非非想處具足而住，於色、無色·靜慮、等至，順逆次第·超越串習，極善純熟，遊戲自在，復入·欲界非等引心。所以者何？勿·由定力·生色、無色·長壽天故，勿·色、無色·靜慮、等至·引起彼地續生之心。為護彼心令不現起，還入·欲界非等引心。由起此心，還生欲界，親近、供養諸佛世尊，引發無邊菩提分法。生色、無色，無如是能，上二界·生身心·鈍故。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1065a）

此外，同一基調類似的說法，在其它經典隨處可見；例如，『我今寧可聞法中夭，不願徒生壽命相續。』（《大寶積經（*Mahā-ratna-kūṭa*）·文殊師利授記會（*Mañjuśrī-buddha-kṣetra-guṇa-vyūha-sūtra*）第十五》，唐·實叉難陀（Śikṣānanda）譯，T. 310（15），vol. 11, p. 338c.）又，參閱：《大方等大集經（*Mahā-vaipulya-mahā-sannipāta-sūtra*）·虛空藏菩薩品（*Gaṅga-gaṅḍa-sūtra*）第八》，北涼·曇無讖（Dharmakṣema）譯，T. 397（8），vol. 13, pp. 101c-102a.

僅和修學者密切相干，還可以是極其嚴肅的一個議題。

〈第十五會〉有關長壽天的多次對談，可以肯定並非陷入概念的層次進行有無或好壞之類的評論，亦非把長壽天塑造成代表某種宗教的替代標誌，再藉以打擊特定的宗教，而是徹頭徹尾肯定長壽天確有其事，並且將長壽天當成不必有任何宗教上的專門歸屬，幾乎只要滿足相當於色界或無色界的禪修工夫，就可兌現出來的一種去處。這很清楚主要把長壽天放在修學者的生命道路來考量：隨著禪定的本事提升到足以匹配長壽天的水準，修學者好比來到生命道路的分岔或十字路口，並且恰好可藉此機會，檢視和試煉自身透過佛法的修學在生命道路的信念、認知、和抉擇。在這一點上，經由多次的對談，〈第十五會〉堅定透露的信息是，長壽天做為一張鐵票可通往長期的寂靜和安樂，這是毋庸置疑的。然而，走在佛法的修學所撐起的生命實踐的道路上，應該還有許許多多比只是獲得寂靜和安樂來得更具重大意義的事項，而且一旦跑去待在長壽天，恰好因為嚐到寂靜和安樂的甜頭，通常的情況，鐵定會削弱或消磨掉佛法的修學者持續上進的意志。結果，在生命實踐更具重大意義的眾多事項，由於意志薄弱或渙散，竟然可能不復憶持。

長壽天不僅不宜久留，甚至不適合輕言嘗試，頂好從立足基礎的名單斷然予以排除。相對於可能還有不少的人巴不得一頭鑽進類似長壽天的地方，〈第十五會〉這一番看似危言聳聽之詞，骨子裡所要凸顯的，至少可整理出三大要點。第一，在佛法的修學所展開的生命實踐的道路上，長壽天本身並不享有任何值得稍加駐足留戀的份量。第二，縱使在禪定的工夫修到足以匹配長壽天的地步，修學者仍應高度警覺且提防還是身為凡夫所帶有的的一大堆弱點，尤其是極易耽著或沈溺在類似長壽天的寂靜和安樂，以至於耗損自身精進修學的動力，模糊生命實踐的目的。第三，生命實踐的道路雖然長遠到永無止境的地步，而且沿路還往往佈滿未知的艱難與險阻，但是不因此就可驟然得出長壽天即為問題的最佳答案所在。就生命現象的問題，若把答案一下子托付給長壽天，從某種意味來檢視，未免顯得膚淺。只要稍加思量，除了提供可長期享有寂靜和安樂的生存環境，長壽天本身並不真正面對或解決生命現象任何稍有深度的問題。再者，待在長壽天的時間不論怎麼延長，若從永無止境的生命時光來看，根本算不了什麼。究實言之，像長壽天那樣的生存環境本身，或甚至任何的生存環境，不僅不夠資格當做終極的靠山，而且也完全無法保證生命的實踐可以怎樣持續去進展或提升。<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> 同一基調類似的說法甚多，僅舉一例，以做參照：「為淨一切佛土故，發勤精進；知諸國土如虛空故，不恃所淨。」（《大方等大集經（*Mahā-vaipulya-mahā-sannipā-ta-sū tra*）·虛空藏菩薩品（*Gagana-gaṅḡa-sū tra*）第八》，北涼·曇無讖（*Dharmakṣema*）譯，T. 397（8），vol. 13, p. 97c）

貫穿〈第十五會〉，甚至整部《般若經》，再三強調必須從修學者立足基礎的名單排除的，除了長壽天，還有一類特別值得注意的項目，也就是聲聞乘和獨覺乘的階位，簡稱聲聞地和獨覺地。然而，造成會不適當地把聲聞地或獨覺地放進立足基礎的名單，其中很關鍵的一個癥結，在於把念頭或思緒大量用到聲聞地或獨覺地，此即聲聞地相應作意或獨覺地相應作意，簡稱二乘相應作意。既然聲聞地和獨覺地必須予以排除，做為其癥結的二乘相應作意，當然更加不適合在毫不深切考慮的情況下就納入修學者的作業系統裡面。

〈第十五會〉基於高度重視生命形態的抉擇與安頓，如同長壽天三番兩次被提出來討論，二乘相應作意以及聲聞地和獨覺地，也不斷成為論議的焦點之一。長壽天和聲聞獨覺地雖在外觀和內容皆有眾多的差異，但是予以相提並論，不僅不至於突兀，甚至還有利於更加清楚看出〈第十五會〉那麼使力所要傳達的到底是什麼樣的信息。經由爬梳，此中信息大致可依序整理成如下三大要點。其一，聲聞獨覺地和長壽天之所以被列入篩檢的名單，至少有一個共通點，也就是和〈第十五會〉關注的焦點項目——禪修——都有密切的關聯。若看得出關聯上的共通交集，在方法學的考量將會是頗具重大意味的，因為這樣至少可使據以詮釋的觀點架設在有理由的或甚至較有說服力的基礎上。就此而論，長壽天所關聯的，廣泛到對應於色界的四禪，以及對應於無色界的四等至；至於聲聞獨覺地所關聯的，則為對應於阿羅漢果、獨覺果、以及二乘涅槃的滅受想定。<sup>31</sup> 其二，聲聞獨覺地和長壽天做為果位通常所應享有的內容——包括長壽天享有的某種長期的寂靜和安樂，聲聞獨覺地最高位階的阿羅漢果或獨覺果的般涅槃（*pari-nirvāṇa*）、及其禪修上所對應的滅受想定所享有的寂滅和安樂——在〈第十五會〉得到的承認絲毫不打折扣，不至於任意被遮掩或剝奪掉，也不構成須加質疑或引發爭議之所在。其三，聲聞獨覺地和長壽天最大的一個問題，在於不僅不適合做為修學者趣求無上正等菩提的立足基礎，反而嚴重妨礙到適切的立足基礎紮

31 例一，爾時，舍利子白佛言：「世尊！諸菩薩摩訶薩觀何義故，雖能現入滅受想定，而不現入？」

爾時，佛告舍利子言：「諸菩薩摩訶薩怖，墮聲聞及獨覺地故，不現入滅受想定；勿著此定寂滅、安樂，便欣證入阿羅漢果或獨覺果，入般涅槃。諸菩薩摩訶薩觀如是義，雖能現入滅受想定，而不現入。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1056b）

例二，爾時，世尊告滿慈子：「菩薩亦得滅受想定，謂——於此定已得自在，但不現入。所以者何？如來不許諸菩薩眾現入此定，勿由現入，退墮聲聞或獨覺地。……如是，菩薩摩訶薩眾，雖不現入滅受想定，而於此定，已得自在。由自在故，亦名為得。……如是，菩薩有殊勝智。由此智故，能數現入滅受想定。但佛不許，故不現入。所以者何？菩薩若入滅受想定，便非時、處。若時，菩薩坐菩提座，永害一切虛妄相想，證甘露界，爾時，方入滅受想定，後證無上正等菩提，轉妙法輪，具三十二相，利益、安樂無量有情。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1064b-c）

根的機會。簡言之，由這三大要點所傳達的信息，顯示〈第十五會〉雖然承認在四靜慮、四無色定、或滅受想定下了足夠的工夫將可獲致諸如長壽天或聲聞獨覺地之成果，但是禪修果位的取得，畢竟不等於就是立足基礎的適切安立。

立足基礎的考量，在價值位階上，甚至遠遠高過於只是果位的取得。〈第十五會〉不厭其煩所要講究的立足基礎，恰好就在於修學者到底該拿什麼做為憑藉，來確保一旦說要踏上趣求無上正等菩提的生命實踐的道路，即得以一步又一步，甚至一輩子又一輩子，持續且不懈地往前邁進和往上提升。換言之，立足基礎的議題，主要關切的，在於使「持續性操作成為確實可能」的憑藉。

既然立志走上以無上正等菩提為趣求目標的修學道路，在道理上，便無法不關切是否需要立足的基礎，什麼才足以充當立足的基礎，以及所立足的基礎都是些什麼等議題；尤其是著眼於將如此的修學道路落實在生命實踐的持續推進，來檢視每一步或每一輩子的立足基礎，也就成為是不是點點滴滴做出禪修的動作，連帶地就越來越能對準和接近無上正等菩提，相當不可或缺的一項准據。就此而論，並不是埋頭苦幹，徹頭徹尾以十足的匠氣只管禪修，或是稍微修出一點成果，包括聲聞獨覺地和長壽天，就竊竊自喜、緊抓不放，而是通通需要拿過來，看看是否禁得起立足基礎關聯的檢視。

〈第十五會〉針對「立足基礎關聯的檢視」所做的述說，相當於開出了一些條件。一者，切身的檢視以及後續的抉擇和實踐，必須由當事者為之，他人根本無法代勞。二者，佛法修學者切身的立足基礎，無法只是外在的事項，例如外在的法目、生存環境。三者，立足基礎也不該只是拿一些凡夫的東西充數，例如生死煩惱、不正知見。四者，立足基礎還應顧及積極面的要項，包括所要走的是什麼樣的生命實踐的道路、其目標何在、生命歷程和修學歷程所帶有的動態性和轉變性、以及在極其長遠的修學歷程所可持續推動的都是些什麼樣的內涵。

若拿〈第十五會〉開出的上述條件來衡量，以經文為依循，便很容易理解到長壽天和聲聞獨覺地何以明確被排除在菩提道修學者的立足基礎的名單之外。長壽天的問題，主要在於只是一種生存環境，屬於外在的事項，而且並不位居趣求無上正等菩提的生命實踐的道路的任何要衝上。至於聲聞獨覺地，《般若經》一貫且再三強調「超諸聲聞獨覺地」，也就是應當且確實可超越而上之，毫無必要長久安住於其中；相反地，若非進一層去提升、突破、超越，光是停留在聲聞獨覺地，其生命實踐的道路由於不怎麼契應於無上正等菩提，因此同樣不足為恃。

相對於長壽天和聲聞獨覺地都被排除在菩提道修學者的立足基礎的名單之外，〈第十五會〉在立足基礎的講究，另外還表現相當積極的一面，而其首選項目，即為菩提心或一切智智相應作意。菩提心意指追求無上正等菩提之心念；而一切智智相應

作意，意指將念頭或思緒運用且連結上一切智智。這二者若予以區別，菩提心側重在起跑點或入手處，挺立適切之心念；而一切智智相應作意，則側重在歷程上，持續經營適切之念頭或思緒。

若拿〈第十五會〉開出的上述條件來衡量，以經文為依循，同樣很容易理解到菩提心或一切智智相應作意何以雀屏中選。首先，終極性。無上正等菩提／一切智智不僅遠遠超過諸如位居菩提道的要衝之類的一回事，其實恰好就是菩提道修學者在生命實踐上的終極目標。再者，內在性。做為終極目標的無上正等菩提／一切智智，如果僅止於概念式的存在，或外在的事項，仍然無法成為菩提道修學者切身的立足基礎。換言之，可構成立足基礎的項目，無法只是外在的事項，或修學道路上的中繼階位，而必須是內化得進來，且足以支撐菩提道的修學直到終極目標的實現。就此而論，藉由菩提心／一切智智相應作意，產生的作用之一，即在於將終極目標內化在生命實踐的體系，這也可說在立足基礎的設置所跨出的具重大意涵的一步。進一層言之，則還需至少三項的配套講究，才足以使內化進來的，確實擔當得起所謂立足基礎之名。其一，純熟性。可構成立足基礎的項目，像菩提心／一切智智相應作意，初步屬於心念的一種表現或運用，然而不該在心念轉變或生滅的歷程中，沒三二下就被汰換或遺忘掉；這也說明何以光是初發菩提心往往不夠，或甚至算不了什麼，而必須持續經營一切智智相應作意的操作，至少要熟練到隨時在第一時間點都提得起菩提心的地步。其二，無限延續性。可構成立足基礎的項目，不該一輩子就泡湯掉，而是要能一輩子接連一輩子都延續得下去。在生命無盡相續的歷程中，藉由菩提道適切操作的相互搭配所形成的內涵與能耐，「生生常憶宿住，終不忘失大菩提心」，並非不可能之事。<sup>32</sup>若能再三堅持不遠離、不退轉、不棄捨、且不忘失菩提心，則生命歷程無論延續多久以及走到哪裡，菩提心／一切智智相應作意在多生所經營與累積的工夫，就有機會跟著一路延續下去。這樣子無有間斷地延續，對菩提道修學者所提供的，恰好可說是一道無始無終的基礎；沿著標示生命方向與修學目標的這一道基礎，生生世世再怎樣被施設而成的間隔，皆可一一予以跨越且貫穿。<sup>33</sup>其三，甚深基礎性。可構成立足基礎的項目，不該盡拿諸如生死煩惱或不正知見等凡夫層次的東西為其內容，免得誤以

<sup>32</sup> T. 220 (2), vol. 7, p. 8a.

又，「如是，善現！諸菩薩摩訶薩見如是等自利利他無量功德，欲令所發大菩提心堅固不退，應勤精進修行般若波羅蜜多方便善巧。」（T. 220 (2), vol. 7, p. 340c）

<sup>33</sup> 爾時，具壽善現白佛言：「世尊！若菩薩摩訶薩成就如是巧便力者，發菩提心已經幾時？」

佛告善現：「是菩薩摩訶薩發菩提心已經無數·百·千·俱胝·那庾多劫。」（T. 220 (2), vol. 7, p. 322b）

此外，參閱：T. 220 (2), vol. 7, pp. 85c, 262a-266a, 297b, 301b.



爲有了什麼立足的基礎，卻始終黏滯在凡夫淺薄的層次打轉。在這一點上，尤其是般若波羅蜜多的工夫，照見「是心本性清淨」、「心無自性」，則菩提心／一切智智相應作意，即可以其本性清淨和無自性像這樣的在甚深根柢的內蘊，使得修學所立足的，不至於只是凡夫漂浮的內容，而是心性在本性清淨和無自性之基礎。<sup>34</sup>

### ◎主軸三／環節二：關聯網絡的講究

佛法修學者準備拉出一條生命實踐的主軸，但在檢視此一主軸可能的立足基礎之餘，事實上並不是也不必赤手空拳在單打獨鬥，而是可以一方面對著菩提道眾多的修學者與修學事項保持開放，並且另一方面將開放之所對，納入自身的關聯網絡。例如，人們在世間層次的生存經營，通常會將某些歷史、區域、環境、人物、角色榜樣、族群、社群、語言、符號、文化、或理念，或較貼近地或稍有距離地納入自身在心靈、情感、或實質運作上的「由參考、借鏡、認同、支撐、或支援的作用所編織的關聯網絡」，從而形成人生在處理問題，或是在意義、價值、目標、或動力之得以產生、辨別、貞定、或施展的重大憑藉之一。就此而論，佛法在生命實踐所提供的，猶如沿著生物層次的生老病死，以及生存經營的種種際遇，另外再拉出一條面對生命暨修學佛法的主軸。如同世間層次的生存經營有其關聯網絡，佛法修學者若想拉出生命實踐的主軸，照樣需要營造出使得生命在佛法的修學可以一直走下去的關聯網絡。

因此，在生命實踐的主軸，一旦拉出第二個環節，就來到佛法修學者在修道上的關聯網絡。若欠缺關聯網絡，確實很難想像佛法的修學到底架設在哪兒，以及將會經營到哪邊去；然而，關聯網絡並非現成的，亦非大盤買賣那樣可整批交易或移植的，而是有待佛法修學者針對可充爲自身在關聯網絡的項目，逐一去展開認識、思辨、相應、開發、調適、納入、經營、珍惜、和增進等講究的工夫。

若以生命實踐這一條主軸所拉出的環節爲著眼點，〈第十五會〉在關聯網絡的講說，舉其要者，從佛法修學者爲核心逐一擴大，至少可整理成如下五個構成項目：高度自信、持續推動本所誓願、延續過去生累積的禪修、尋求角色模範、攝受和利益有情。其一，佛法修學者對於「定當證得無上正等菩提」，逐漸養成高度的自信，並且發而爲深切的自我期許。<sup>35</sup> 〈第十五會〉，甚至整部《般若經》，幾乎毫無例外地

<sup>34</sup> 參閱：T. 220 (2), vol. 7, pp. 44c-45a, 135a, 342c-343a.

<sup>35</sup> 例如，「善現！當知諸菩薩摩訶薩雖能得預流果乃至獨覺菩提，而於其中，不欲證住。所以者何？有二緣故。何等爲二？一者，彼果都無自性，能住、所住俱不可得。二者，於彼不生喜足。是故，於中，不欲證住。謂，諸菩薩常作是念：『我定應得預流果乃至獨覺菩提，不應不得；然於其中，不應證住。所以者何？我從初發無上正等菩提心來，於一切時，更無餘想，唯求無上正等菩提。然我定當證得無上正等菩提，

顯示，做為佛法修學者的菩薩摩訶薩，不僅不隨意沾染任何在修學方面的失敗主義的想法，或只求苟且了事的頹廢跡象，反而在整體上，透發出強而有力且驚人的自信。這在印度佛教史或甚至人類已知的宗教史上，雖不必然極其罕見，卻屬特別珍貴的景象。藉由在趣求無上正等菩提高度的自信和自我期許，所牽涉的點點滴滴，包括自我意象的形塑與目標達成力的估量，即可打造成佛法修學者在修道上的關聯網絡當中的構成項目，這不僅是從事任何修學相當難得的資產，也是將會一直往終極目標邁進，所不可或缺的憑證。其二，身為菩薩摩訶薩，在誓願上，以三世連貫的精神，釋放出相續不斷的推動力。菩薩摩訶薩一時之間發出自利利他之類的誓願，其實並不稀奇；算得上最為奇特的是，不只肯定過去世已發的誓願，再以切勿捨離或退失本所誓願來深自警惕，進而將本所誓願帶向現在世在修學佛法的奮發經營，並且一本初衷，為求圓滿所發誓願，還毫不遲疑地繼續往未來世推進。<sup>36</sup> 像這樣子透過誓願上的持之以恆的推展，佛法修學者至少把握到生命內涵的重大成素，可藉以穿越三世在不同形軀之間的隔閡，並且在誓願的長河中，將自身在過去世已努力從事的，以及未來世將努力從事的，通通收攏到現在世，打造成修道上的永續經營的關聯網絡。其三，菩薩摩訶薩在自我要求上，不僅不捨本所誓願，而且每一輩子都把過往的禪修工夫，再度強調且提起來修煉，相當於以接力賽跑屢次增強的作用，將多生所開發與累積的禪定的修煉，注入當前在修道上的關聯網絡。<sup>37</sup> 其四，菩薩摩訶薩在預備階段，或在正規起修的階段，不只依教導而修，或依法理而學，還傾向於積極尋求角色模範，且將角色模範之所以成為楷模的諸多講究，納入自身的關聯網絡，據以提供在拿捏如何去觀察和思惟，以及鞭策實踐導向上的參考準則。可做為角色模範的對象，包括往昔好好在菩提道下工夫的任何菩薩摩訶薩；至於列為楷模所講究的，主要扣緊在靜慮波羅蜜多的修學，以及從而引發般若波羅蜜多的實證。<sup>38</sup> 其五，尤其是高階修行的菩薩摩

---

豈於中間應住餘果！』善現！是菩薩摩訶薩從初發心，乃至趣入菩薩所得正性離生，曾無異想，但求無上正等菩提。善現！是菩薩摩訶薩從得初地，展轉乃至得第十地，曾無異想，但求無上正等菩提。善現！是菩薩摩訶薩專求無上正等菩提，於一切時，心無散亂；諸有發起身語意業，無不皆與菩提心俱。善現！是菩薩摩訶薩住菩提心、起菩提道，不為餘事擾亂其心。」（T. 220（2），vol. 7, p. 411a）

<sup>36</sup> 菩薩本所誓願之說，參閱：T. 220（15），vol. 7, pp. 1057a, 1060a, 1061a, 1061c.

<sup>37</sup> 「應作是念：『我從無際生死以來，數數曾入如是靜慮，作所應作，身心寂靜，故此靜慮於我有恩。今復應入，作所應作；此為一切功德所依。』」（T. 220（15），vol. 7, pp. 1055c-1056a）

<sup>38</sup> 「此菩薩摩訶薩既入如是四靜慮已，復應思惟：『此四靜慮，於諸菩薩摩訶薩眾，有大恩德，與諸菩薩摩訶薩眾為所依止，謂——諸菩薩摩訶薩眾將得無上正等覺時，皆漸次入此四靜慮。既入如是四靜慮已，依第四靜慮，引發五神通，降伏魔軍，成無上覺。』此菩薩摩訶薩應作是念：『往昔菩薩摩訶薩眾皆修靜慮波羅蜜多，我亦應修；

訶薩，很有特色的地方，就在於將一己的修為，既廣泛且長遠貢獻給一切有情，並且將攝受和利益有情，不是當成一時高興偶然為之的事情，而是嚴肅以對，積極予以納入自身在修道的關聯網絡。<sup>39</sup>

做為《般若經》的構成法會之一，〈第十五會〉和《般若經》其它的法會一樣，處處講說的，幾乎毫無例外指向菩提道長遠的修學。以時空無邊際故，到底要花多少輩子來達成，其實並非問題所在；真正的問題在於，是否認識到且做好適切的以及充分的準備，將生命正道的修學，相續不斷地推動下去。若確實想走長遠修學的道路，即必須配合著建構修道上的關聯網絡，而這是他人所無法代勞的；掉轉方向來說，〈第十五會〉針對菩提道的修學者的關聯網絡所講究的，尤其是剛才提到的五個構成項目，恰好就是在替修學的志業可長遠持續進行，指出一組必要的裝備。

### ◎主軸三／環節三：修學體系的講究

指出修學者在修道上的關聯網絡，所著眼的，在於認定一些事項可具有修學上切身的關聯；至於其作用，則在於納入這些事項，以形成足堪支撐長遠修學的網絡。接下來，沿著關聯網絡逐一建構的過程，慢慢就可以把焦點更加放到修學體系的講究，而這在名稱上，或可說為拉出生命實踐的主軸在重點講究上的第三個環節。

已知〈第十五會〉的主題在於以菩薩摩訶薩的身分，藉由適切安住靜慮波羅蜜多，進而趨向乃至親證無上正等菩提。像這樣以菩薩正道的長遠行走為其根本性格之一的生命實踐，若要修煉出一番高格調的境界，當然無法只靠立足基礎或關聯網絡在支撐，還必須紮紮實實致力於修學的課業。然而，無上正等菩提並非僅靠單一修學法目所能達致，因此〈第十五會〉雖以靜慮波羅蜜多為核心的修學法目，卻照樣談到其

---

往昔菩薩摩訶薩眾皆學靜慮波羅蜜多，我亦應學；往昔菩薩摩訶薩眾皆依靜慮波羅蜜多，隨意所樂引發般若波羅蜜多，我亦應依如是靜慮波羅蜜多，隨意所樂引發般若波羅蜜多。」」（T. 220 (15), vol. 7, pp. 1055c-1056a）

<sup>39</sup> 例一，爾時，佛告滿慈子言：「若諸菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，於諸有情，起大悲念，誓不棄捨一切有情，欲令解脫生死苦故，求證無上正等菩提，作是念言：『我當決定以大法施，攝受有情，常為有情宣說·永斷一切煩惱·真淨法要。』如是菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受布施波羅蜜多。」

爾時，滿慈子白佛言：「世尊！若菩薩摩訶薩成就如是方便善巧，是菩薩摩訶薩應知名為何等菩薩？」

爾時，佛告滿慈子言：「是菩薩摩訶薩，應知名為不退菩薩。」（T. 220 (15), vol. 7, pp. 1060c-1061a）

例二，「世尊！諸菩薩摩訶薩甚為希有，能作難作，謂——雖有力引漏盡智，而為有情，不證漏盡。所以者何？以諸菩薩於有情所，長夜思惟利益、安樂，增上意樂恆現在前。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1064c）

它眾多的修學法目；再者，靜慮波羅蜜多和其它的修學法目並非散漫地堆放在一處，亦非機械式地排列在一起，而是在修學進程的開展上，相互之間交織且連貫，乃至形成一種可稱為「修學體系」的情形。

在理解上，〈第十五會〉的修學體系，可和整部《般若經》的修學體系交相呼應或甚至疊合在一起，也有其可獨到闡發之處。其中，不容忽視的，即本文之前整理出來的「安住靜慮波羅蜜多」和「趣求無上正等菩提」這二條修學主軸及其環節。〈第十五會〉隨處扣緊「安住靜慮波羅蜜多」或「趣求無上正等菩提」，強有力地顯示如何在這當中的法要與法要之間，或在深入切進某一修學法要的內層理趣的脈動，從而打造出一組一組的或一層一層的修學體系。<sup>40</sup> 面對經文許許多多相關的提點，身為修學者的菩薩摩訶薩，不論出自什麼樣的考量，或怎樣搭配，一旦透過法要相互之間有所連貫的方式，或深耕法要的內層理趣，像這樣內化成自身下工夫的重點所在，架構上施展得開來，初步即足以搭起對應於個別修學者的修學體系。

在實修上，如同關聯網絡有待修學者投入經營，修學體系同樣需要修學者運用心思和工夫來打造。這也是之所以將關聯網絡和修學體系放在生命實踐此一主軸最主要

40 例如，「如是，菩薩摩訶薩眾，雖復現入四種靜慮、四無色定寂靜、安樂，歷觀其中所起種種微妙、寂靜、殊勝功德，而不味著，還入欲界，方便善巧依欲界身，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，精勤修學內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空觀，精勤修學諸法真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界觀，精勤修學無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死觀，精勤修學無明滅故行滅、行滅故識滅、識滅故名色滅、名色滅故六處滅、六處滅故觸滅、觸滅故受滅、受滅故愛滅、愛滅故取滅、取滅故有滅、有滅故生滅、生滅故老死滅觀，精勤修學若苦、若無常、若空、若無我、苦聖諦觀，精勤修學若因、若集、若生、若緣、集聖諦觀，精勤修學若滅、若靜、若妙、若離、滅聖諦觀，精勤修學若道、若如、若行、若出、道聖諦觀，精勤修學慈、悲、喜、捨、四無量觀，精勤修學四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支，精勤修學八解脫、八勝處、九次第定、十遍處，精勤修學空、無相、無願解脫門，精勤修學淨觀地、種性地、第八地、具見地、薄地、離欲地、已辦地、獨覺地、菩薩地、如來地智，精勤修學極喜地、離垢地、發光地、焰慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地，精勤修學陀羅尼門、三摩地門，精勤修學清淨五眼、六勝神通，精勤修學如來十力、四無所畏、四無礙解，精勤修學大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法，精勤修學三十二大士相、八十隨好，精勤修學無忘失法、恆住捨性，精勤修學一切智、道相智、一切相智，精勤修學分別預流、一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提、諸善巧智，精勤修學一切菩薩摩訶薩行，精勤修學諸佛無上正等菩提，亦勤有情修諸善法。」（T. 220（15），vol. 7, pp. 1056b-1057a）

此外，參閱：T. 220（15），vol. 7, pp. 1057a-1059c, 1060b, 1061c-1063c.

的考量之一。就修學體系而論，若想便宜行事，毫不衡量實情就將〈第十五會〉或任何經論生硬地拿來套用，恐怕免不了窒礙難行。根據〈第十五會〉甚至整部《般若經》的精神，修學者在層層轉進的過程當中，應當養成習慣，隨時隨地審慎衡量自身所處的修學情境、所欲突破的重點、以及準備進一步開闢的路徑，再藉由這一路上身體力行的工夫，逐漸打造出適合自身的且多少帶有獨特內涵與特殊風格的修學體系。

修學體系的建構，不僅在〈第十五會〉呈現為講說得很精彩的重頭戲之一，也是對修學者特別具有重大份量的一個課題。至於其作用，舉其要者，消極方面，不至於讓禪定之操作落單在進行，或使修學者菩提道的內容，顯得過於寒酸；積極方面，禪修因有其它眾多的修學法要結合在進行，可藉以延伸禪定的修為到這些法要，也可反轉過來強化禪定的修為，而且修學者菩提道的內容，也將因此益趨於充實。

#### ◎主軸三／環節四：生命形態的抉擇與安頓

〈第十五會〉的第三條主軸以「生命實踐」為名；這一條主軸相當凸顯的一個特色，可以說主要就聚攏在「生命形態的抉擇與安頓」此一環節。所謂「生命形態的抉擇與安頓」，做為生命實踐這一條主軸的第四個環節，也是這一條主軸在專門的講究所收攝的焦點，包括在眾多可能的生命形態之間做出抉擇，以及替所抉擇的生命形態安頓在適當的處所。

走上修學佛法的道路，乍看之下，生命的道路似乎變長了，生命的形態更為多樣，而在多樣的生命形態可選擇的權限，也相對擴大不少。換個方式來說，為什麼會是這樣的生命形態，並不是只能無知地被蒙在鼓裡，而是有其道理和機制，並且多少可予以了知；至於將會取得什麼樣的生命形態，也不是只能被動接受一途，而是可預做抉擇，並且展開積極佈局的工作。

〈第十五會〉顯示可供選項的生命形態極多，至少包括二組情形：其一，放任生死流轉於世間，僅止於安住在涅槃的解脫境界，或持續推動佛法專業的修學；其二，維持凡夫的生命形態，或開發聲聞、獨覺、或菩薩摩訶薩之專業修學的生命形態。至於可供安頓的處所，也是至少包括二組情形：其一，三界六道的世間、涅槃、或諸佛刹土；其二，長壽天、涅槃、或適合菩提道永續修學的欲界。

恰好為了生生世世持續推動佛法專業的修學，所謂生命形態的抉擇，這樣的課題才變得如此有必要提出來考量；接著，在抉擇出適切於自身持續推動佛法專業修學的生命形態之後，要安頓在什麼樣的處所，這樣的課題也才變得較有實質的意義。進而言之，主要是藉著長期從事生命實踐的本務，尤其是禪定的修煉，而且確實開發和累積相當可觀的專精的內涵與能耐，才足以形成堅強的後盾，去執行生命形態的抉擇和安頓。反過來說，如果不是以修學為重，這些似乎變得沒什麼好談的；如果不是多少

修出一些禪定的本事，所謂抉擇和安頓，在執行上，恐怕都會大打折扣，或甚至流於紙上談兵。

〈第十五會〉的基調，簡單地說，在於以禪修開展菩薩的事業。站在修學者的立場所面對的情況，首先以菩薩事業的開展為職志，以及以無上正等菩提的親證為終極目標，其次則以禪定的修煉為要務，以及以證入靜慮波羅蜜多為核心焦點。置身這樣的情況，接著還需面對的課題，至少有二個：其一，到底要以怎樣的生命形態，才最適合完成自身之職志與趨向生命的終極目標；其二，在禪定的修煉與靜慮波羅蜜多的工夫，應該可以怎樣貢獻於第一個課題的落實與推動。如果不是專門在做禪修，像這些有關怎麼在生命形態進行抉擇和安頓的課題，大可另行研擬，或甚至擱置一邊。然而，在基調上既然以禪修為骨幹，〈第十五會〉站在修學者的立場所論說的，當然要把禪修所著重的以及所可發揮的，灌注到生命形態相關的課題上。

以禪修為骨幹，而且立志行走在菩提道，將禪定的修煉往圓滿的境界開展，修學者就把自己帶到一個地步，亦即要求透過生生世世的努力，來執行且貫徹所立定的志向。就此而論，在生命形態即須做出對應的抉擇，而列為首選的，可以叫做「菩薩摩訶薩之專業修學的生命形態」，表現的即為「持續推動佛法專業的修學」。接著，還有必要考量在什麼樣的處所安頓所抉擇的生命形態，而列為首選的，竟然就是「適合菩提道永續修學的欲界」。

〈第十五會〉三番兩次討論生命形態相關的課題，而貫穿於其中的一個特色，或可借用一句老生常談：「不為也，非不能也」。具體言之，隨著佛法的修學，尤其在專精的禪修培養出高超的實力，使得菩薩摩訶薩不論在取得天界有情的生命形態，或表現成聲聞、獨覺之專業修學的生命形態，或甚至安住在涅槃的解脫境界，都可以不再有「能力不夠」的問題，該有的反倒是「要不要去取得」或「值不值得去獲取」的問題。身為以遠大志向自我期許的菩薩摩訶薩，在努力上，傾向於淡淡割捨掉這許多往往讓一般人稱羨不已的生命形態，轉而選擇「菩薩摩訶薩之專業修學的生命形態」。其實，能力缺口的問題，可由禪修來彌平，或甚至超越；然而，之所以標榜「不為也」，並不是說人人稱羨的或一般宗教共同追求的生命形態，就有必要或值得照單全收，而是恰好更有機會來貼切地審視，在生命形態眾多的選項當中，身為菩提道修學者，自己到底何所追求、所為何來、何以抉擇、以及何去何從。這些須加審視的議題，並不完全是技術層面上的一回事，也不是單靠禪修所能擺平，而是必須拉回生命實踐的主軸，捫心自問，真正要走的是什麼樣的生命道路，並且扣緊生命相續的開展，探問可供抉擇與實踐的根本依據何在。

將生命形態的抉擇與安頓之課題拉回生命實踐的主軸，恰好凸顯出佛法菩提道的「專業主體內涵」確實在發揮主導的作用。雖然可供選項的生命形態變多了，但是顯

然還不必拿生命現象的安樂或禪定境界的享受做為抉擇的標準。換言之，生命相續的開展，並不繫於只求生命現象的安樂為了事，或只圖享受禪定所帶來的身心寂靜的境界。在生命相續的過程，原本所追求的，不外乎透過菩提道的修學，不斷地開發生命內涵的項目、深度、高度、和廣度；對應地，在抉擇適切的生命形態上，很自然就以持續推動菩提道專業的修學為最終的依歸。生命形態的抉擇，最首要的考量既然集中在生生世世得以從事菩提道的修學，接著，配合長遠地行走在菩提道，應該把所抉擇的生命形態安頓在什麼樣的處所，這樣的一個課題初步就可迎刃而解。具體言之，當菩薩摩訶薩所處的階段還需把絕大部分的努力放在菩提道的推進，像長壽天、聲聞獨覺地、乃至二乘涅槃，這些「處所」便不僅不適合，甚至還會形成妨礙。無論如何，從有助於菩薩摩訶薩在其專業修學的生命形態得到安頓的眾多處所當中，勝出的首選，出乎一般的預料，謎底竟然落在「適合菩提道永續修學的欲界」。

佛法解脫道肯定以出離三界六道為本務，如今看似轉了一個大圈，來到菩提道，修煉上，反而以欲界做為生命中繼最主要的處所。須加辨明的是，這並非佛法修學目標在方向的反轉；人世間、欲界、三界六道，或甚至「淨土」，從來不曾是經典裡面佛法修學的目標所在。真正當做終極目標的，在解脫道是聲聞獨覺這二乘的涅槃，所成就的最高果位為阿羅漢或獨覺；在菩提道則是無上正等菩提或一切智智，所成就的最高果位為諸佛如來。然而，僅止於論及「修道的立足點或安頓之處所」，或甚至都已談到「終極目標」或「最高果位」，似嫌猶有未盡之處；這當中的所作所為以及之所講究，還需切入「生命實踐」，才算講得有點透入骨髓。換言之，佛法的修學並不是通通修到處所、目標、或果位，而是主要修在生命。生死流轉當然表現在生命的相續；二乘涅槃、阿羅漢、或獨覺，乃至無上正等菩提、一切智智、或諸佛如來，同樣修在且表現在生命的相續。這因此來到一種或可稱為「生命本位」的觀點：離開生命相續的開展，所謂處所、目標、或果位，通通不知到底在談什麼。

再回到上一段開頭的議題。由解脫道列為本務的出離三界六道，換成菩提道，卻以欲界做為生命中繼最主要的處所——光是這一點所呈現的「轉向」，不僅很能構成佛法內部革命性的聳動效果，而且還留下極大的詮釋空間。然而，暫時撇開各種詮釋的可能，目前除了多加留意整則經文的旨趣，以及顧慮相關經證前後文的脈絡，若以生命本位為著眼點，顯然適足以形成此一議題在詮釋上的一種有利的位置。從生命本位的角度來切入，〈第十五會〉最看重的，正好是生命相續在生命內涵的開展。就此而論，無異於登上一個制高點，可針對長壽天、二乘涅槃、和欲界這三者，就其是否當成或如何當成安頓生命的適當處所，發而為綜攬全局的盱衡之道。這三者的安排，世間生死流轉的三界，就拆成「欲界」和「長壽天」二個部分，至於解脫道的聲聞獨覺地，則可併入「二乘涅槃」討論。以下即逐一就這三者予以論陳。

首先，長壽天或許適合若干生命體當成生命漂泊之旅的休息處或安樂園，但是肯定不適合那些還需把絕大部分的努力放在增長道業的菩薩摩訶薩拿來做為用功的處所；安頓在以韜光養晦或安然享樂為基調的處所，若說還會怎麼用功，大概難免落入緣木求魚之譏。〈第十五會〉屢次強調，透過四靜慮或四等至的修煉，菩薩摩訶薩雖可因此培養出實力前往色界或無色界的長壽天，但是考慮到一旦生在長壽天，只為了並不見得真那麼值得的樂園，修學的心志卻將轉為駑鈍，而且也將日益疏遠或甚至荒廢菩提道上的眾多修學法要，所付出的代價實在有夠慘烈，因此有必要斷然拋開以長壽天為生命之安頓處所的念頭，連帶地，也有必要把長壽天屏除在修學菩提道的立足基礎的名單之外。<sup>41</sup>

其次，二乘涅槃表現的，主要是生命達到相續且平穩安住在不起諸漏、捨離無明、或不受後有的情形。以掙脫掉生死煩惱的追逐、無明的遮蔽、或未來世生死流的漂蕩為著眼點，二乘涅槃完全擔當得起生命之得以安頓的最佳境地。二乘涅槃在安頓生命上，精要盡在於此，並且大致即以此為限。無論如何，〈第十五會〉甚至整部《般若經》所彰顯的生命形態，卻不僅止於此，而以長期且持續投入菩提道專業的修學為首要的特色。有鑑於此，在解脫個體的生死流轉一事，安住二乘涅槃雖然足堪列為安頓生命最佳的選擇，但是，若僅止於安住二乘涅槃，對於生命相續還要充分開發生命內涵，甚至還要貢獻給數不清的有情和世間，縱使有心繼續做下去，恐怕很難再有什麼作為。恰好因為不利於更進一步開發生命的內涵以及廣泛地造福有情和世間，二乘涅槃就不被列為生命相續在菩提道的修學可適當提供生命安頓的一個選項。連帶地，通往二乘涅槃的聲聞獨覺地，以及和二乘涅槃在禪修上對應的滅受想定，也都基於同樣的考量，要不是排除在生命安頓的處所之外，就是不當成菩提道修學的立足基礎。<sup>42</sup>

第三，欲界之所以雀屏中選，絕非為了欲界而欲界，或因為欲界本身單獨來說有什麼特別了不起的地方，而主要是著眼於欲界對佛法的修學在生命實踐有什麼好提供的。<sup>43</sup> 簡言之，欲界至少替解脫道的修學提供一種使生存暫時得到寄託的所在，而且也提供一塊蠻有意思的落腳的地方，藉以從事菩提道的生命實踐。當然，「進行佛法修學的所在」，如同吾人在世間經歷俯仰棲息或專業營務的場所，並不等於「可供

<sup>41</sup> 相關經證，請參閱註 29。

<sup>42</sup> 相關經證，請參閱註 31。此外，參閱：T. 220 (15)，vol. 7, pp. 1060c-1061c.

<sup>43</sup> 附帶一提，這樣講，並不是說欲界全然只是做為手段而存在。事實上，「手段／目的」這一組概念太過狹隘與簡化，不見得四處皆可適用的解析配備。就此而論，本文採用的解析配備，主要有二：一為「眾因緣生法」的觀念，考慮關聯網絡當中的多元的項目；另一為「層層轉進」的觀念，考慮動態的且多層次的理路。



安頓生命的處所」。差別在於，若從事解脫道的修學，欲界雖不至於全然是負面的，而是還可引發出離心或修學的動力，有助於型塑對治的法要，以及做為當前的生存場所所以展開解脫道的生命實踐，可是真正的重點卻很明顯擺在趕不及就要取證二乘涅槃，因此欲界，乃至三界六道，並不被視為可供安頓生命的處所；真正夠資格讓生命得以安頓的，嚴格來講，要不是透過實修而內化在生命上的清淨的涵養，就是二乘涅槃。相對地，若從事菩提道的修學，很特別的一點是，由於修學法要所牽連的時空軸線無有邊際，有待開發的眾多生命內涵的項目在深度、高度、和廣度幾乎無有限量，以及應可施加貢獻的有情和世間又遠比恆河的沙粒還多，以至於修學的道路幾乎無有盡頭，連帶地，修學所須花費的時間，就長遠到不是用少數有限的幾輩子的生命時光所能窮盡。置身如此這般的修學情境，修學者再也不是把落腳的地方或「進行佛法修學的所在」純粹當做跳板，趕不及地兩三下快速跳躍而過，也不是像安住二乘涅槃那樣以為儘可躲在諸佛如來的果位裡面，而是必須練習與之相處（learn to live with it），並且衷心接納成為生命相續不可分割的一部分。恰好沿著像這樣的思惟路數，可生生世世「進行佛法修學的所在」，就升格成為「可供安頓生命的處所」。結果，所謂生命相續在生命內涵的無盡開展，如此的生命，正好安頓在生生世世持續不斷的修學，同時還安頓在所對應的修學道路、修學法要、以及生存之所寄託的世間。由於長壽天已排除在外，而二乘涅槃其實不算落腳的地方，毋寧是解脫道修學所要安住的果位，因此放眼世間，既可充當生命藉以存續的所在，又足堪擔當生命之得以安頓的處所，當推欲界，特別是對個別修學者而言，「適合菩提道永續修學的欲界」。<sup>44</sup>

欲界做為生命適宜安頓的處所，對修學者而言，實際的運作卻不必然一帆風順，困難或阻礙反倒是預料中事，而其中算得上幾乎最大的難關之一，應該就是如何生生世世都清清醒醒且相當清淨地入出欲界；如果還突破不了這樣的難關的話，其實和一般的凡夫沒什麼兩樣，在入出欲界就栽了跟斗，連起碼的全身而退都岌岌不保，所謂維持佛法相續修學的生命形態，以及生命安頓，恐怕通通變成遙不可及的夢囈。欲界，包括人世間，做為生命適宜安頓的處所，其用意絕不在於把佛法往下拉到欲界的

---

<sup>44</sup> 這麼說，尤其「永續」一詞，並非認定有同樣的一個固定不變的欲界，亦非誤認欲界具有任何恆常不變的實體性，而只是在指明，不論生命相續到什麼樣的時空場合，生存的世間也跟著不斷地變化，並且在變化的過程當中，一直都不至於欠缺在欲界可落腳的地方。

此外，值得一提的是，〈第十五會〉和《大般若經》其它法會一樣，屢次強調「嚴淨佛土、成熟有情」，然而，就生生世世落腳且修學的處所，〈第十五會〉以三界和二乘涅槃為主要的討論範圍，至於《大般若經》其它法會，則涵蓋的範圍至為廣泛，包括「從此沒已，生餘佛土，從一佛國至一佛國」。進一步專門的探討，有待另外撰文為之。

層次，反過頭來對佛法施加扁平化的宰制，也不在於拿佛法替自身陷溺在欲界提供宗教方面合理化的藉口，而在於使修學者可因此面對生命實踐極其嚴峻的挑戰，也就是另一方面，相續不斷地出入欲界，卻能不陷溺在欲界裡面進退不得，或甚至日益沈淪，另一方面，雖然生生世世寄託在欲界，還發憤做得出佛法高級的開展，包括自身在菩提道實修工夫的增長，以及饒益有情所必要的慈心、悲願、能耐、方便善巧等，也都越來越老練。面對這二方面的挑戰，除了需要通達的生命理念，還需要不被徹底擊倒且施展得開來的生命實踐。其中，尤其在生命實踐上，益發顯示出〈第十五會〉所側重的禪修將能發揮決定性的作用。簡言之，禪定方面專精的訓練且近乎自在的功力，賦予菩提道的修學者，不只是「超過欲界諸雜染法」的本事，而且是出入欲界還能維持清醒和清淨的定力。<sup>45</sup> 掉轉方向來說，菩提道的生命實踐終將要求長遠地以欲界為安頓生命的處所，而禪定的修煉，不僅使自在地出入欲界成為辦得到的事實，也使生命安頓在欲界由一項要求轉成一項特權。換句話說，並不是所有的有情都夠資格被要求以欲界為安頓生命的處所，而通達的生命理念配合禪修方面專業的主體內涵，即可擁有特權把欲界當成安頓生命的處所。這樣的詮釋，似乎替〈第十五會〉何以在生命之安頓處所特別看上欲界，提供一番別出心裁的註腳。

總之，〈第十五會〉再三傳達的一個重要信息，就是以生命本位為著眼點，其生命實踐致力於幾乎永無止境的菩提道的修學，結果，縱使一般認為充滿生死過患的欲界，不僅不該一味地予以鄙棄，甚至還可反過來拉抬成安頓生命的適當處所。不容任意斷章取義的是，對欲界如此寄予厚望的每一個相關經證，都極力在強調或是精勤修學菩提道的法要，或是接續趨向菩提道的目標。<sup>46</sup> 假如把精勤修學或菩提道的邁進

<sup>45</sup> 例一，「若諸菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，超過欲界諸雜染法，方便趣入四種靜慮、四無色定寂靜·安樂，還復棄捨，受欲界身，精進修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無邊菩提分法；如是菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多，攝受精進波羅蜜多。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1060c）

例二，「諸菩薩摩訶薩，離欲、惡·不善法，有尋、有伺，離·生喜樂，入初靜慮，乃至非想非非想處具足而住，於色、無色·靜慮、等至，順逆次第·超越串習，極善純熟，遊戲自在，復入欲界非等引心。所以者何？勿由定力·生色、無色·長壽天故，勿色、無色·靜慮、等至·引起彼地續生之心。為護彼心令不現起，還入欲界非等引心。由起此心，還生欲界，親近、供養諸佛世尊，引發無邊菩提分法。生色、無色，無如是能，上二界·生身心·鈍故。由斯，菩薩方便善巧，先習上定，令善純熟，後起下心，還生欲界，修集無量菩提資糧；至圓滿已，超過三界，證得無上正等菩提。」（T. 220（15），vol. 7, p. 1065a）

<sup>46</sup> 例一，「如是，菩薩摩訶薩眾，雖復現入四種靜慮、四無色定寂靜·安樂，歷觀其中所起種種微妙·寂靜·殊勝功德，而不味著，還入欲界，方便善巧依欲界身，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，……精勤修學諸佛無上正等菩提，亦勸有情修諸善法。」（T. 220（15），vol. 7, pp. 1056b-1057a）

通通拿掉，所謂欲界，大概也只剩平庸不過的欲界。因此，去講究由什麼樣的生命觀，以及在什麼樣的修學的主軸、脈絡、和角度，藉由觀照、操作、和轉化欲界，使欲界不只是生存和修學寄託的所在，更是生命可相續安頓的處所——這樣的講究，便成為修學者在操作生命相續且拉出生命實踐的主軸責無旁貸的一道課題。〈第十五會〉在此一課題所傳達的信息，對多數冀望長遠走在菩提道的修學者來說，應可發揮源源不斷的啓迪作用。

## 六、結論與展望

無論如何，在有限的篇幅以及對《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》仍處於相當初階的認知下，本文在摘要建構的重點工作，即將正式進入尾聲。回顧這一路走來，如下四個要點，特別值得提出來，約略代表本文力求推進或證成的事理。其一，針對〈第十五會〉的禪修教授做出這一番探討，顯示以單一經典或單一法會為範圍，進行內在理據的詮釋與論陳，不僅在佛教研究有其基礎性的地位，而且如同一片肥沃的土壤，只要施加適切的條件和耕耘，將可預期豐碩的成果。其二，摘要建構做為研究方法的一環，可以有其方法學在理念和進程相當專門的講究，若再透過貼切的考量，如此的學術操作，確實可帶動和增益吾人在佛典的瞭解。其三，縱使只是摘要建構這麼入門層次奠基的學術工作，都不應該忽略或無視於〈第十五會〉做為一部佛教經典的專業主體內涵；若對研究對象的專業主體內涵毫無概念，大概只會造成學術的減分。其四，以摘要建構為著眼點，〈第十五會〉做為一部佛教經典的專業主體內涵，真正用心的話，可以透過一些手法來嘗試切入和呈現，包括培養出和經文對話的眼光和能力，鍛鍊出提問、思索、尋求問題的解答線索等一系列專門的學養，就經文的樞紐所在拉出動態的主軸，以及標示主軸上的構成環節。簡言之，運用關鍵字詞、單位概念、基調、主題、核心旨趣、專門講究、主軸、環節、架構等學術操作的項

---

例二，「如是，菩薩摩訶薩眾，棄捨勝地，受欲界身，當知是為方便善巧。何以故？舍利子！是諸菩薩摩訶薩眾，勤求無上正等菩提，捨勝地身，還生欲界，起勝作意、方便善巧；雖觀色蘊常無常性都不可得，及觀受、想、行、識蘊常無常性亦不可得，而不棄捨一切智智；……雖觀因緣寂靜不寂靜性都不可得，及觀等無間緣、所緣緣、增上緣、并從緣所生法寂靜不寂靜性亦不可得，而不棄捨一切智智。」（T. 220 (15), vol. 7, pp. 1057a-1059c）

例三，「是諸菩薩入四靜慮、四無色定寂靜、安樂，但欲引發自在神通，與諸有情作大饒益，亦欲調伏羸重身心，令有堪能修諸功德。是諸菩薩摩訶薩眾入諸勝定寂靜、安樂，方便善巧受欲界身，於諸勝定亦無退失。是故，菩薩摩訶薩眾不超三界，亦不染著，方便善巧受欲界身，饒益有情，親近諸佛，疾能證得一切智智。」（T. 220 (15), vol. 7, p. 1060a）

此外，參閱：T. 220 (15), vol. 7, pp. 1061a-b, 1065a.

目，配合老老實實在經文的熟讀與品味，將經文一層一層地拆解、折疊、壓縮、放大、磨利、組裝、貫穿，這樣子建構的摘要，不只在測試學術操作的優質程度、準確度、速度、貼切性、和彈性，同時也是力求打開佛教經典的專業主體內涵親身經歷的一趟淬鍊。

結論之餘，尚有若干事項，做為前瞻，且留待後續的努力。舉其要者有二。一者，本文主要針對禪修、菩提道的進展、和生命實踐這三大樞紐進行主軸開展的論陳，但是對於〈第十五會〉洋溢著的般若波羅蜜多，卻無暇予以專門的處理；寄望日後把相關條件匯聚一下，就可伸展研究的觸角，彌補這一個遺珠之憾。二者，《大般若經》雖以般若波羅蜜多為重心，但是般若波羅蜜多並不能單獨成立，而禪修即為其不可或缺的基礎之一，也是在修學進展過程當中蠻重要的一個輔助法要。針對《大般若經》的其它法會，初步來講，尤其〈第二會〉或〈第四會〉，探討其中的禪修教授或靜慮波羅蜜多，不僅可藉以延伸本文在研究上的經驗與心得，也將會是嘗試釐清和理解整部《大般若經》的般若學與禪定學之間的關聯和分際，再度跨出淬鍊可期的一步。