

抉擇佛教所施設的多樣的修行道
路之基本原則：以《大般若經·
第四會、第十六會》為依據

蔡耀明

台灣大學哲學系副教授

一、緒論

本文關切的核心課題，在於修行的道路。所謂的修行道路，並不是通常著眼於團體意象或學說系統而稱為教派、教團、部派、宗派、或學派之類的東西，而是以設定和導向修行的目標為必備的條件，並且持續不斷地修行，類似行走在道路上，藉以次第趨近修行的目標。

如果逐一翻閱現存的佛教經典，不難發現，佛教所提供的修行道路，至少從外表看來，並非僅止於一條，而是好多條。見諸佛教經典，最廣泛做為修行目標的，包括從生死輪迴解脫，以及全面且徹底的覺悟。這當中，從生死輪迴解脫，此一目標，又可分成聲聞涅槃和獨覺涅槃；各自對應的修行道路，即為聲聞乘 (*śrāvaka-yāna*) 和獨覺乘 (*pratyekabuddha-yāna*)，合稱為解脫道 (*vimukti-mārga*)。如果以全面且徹底的覺悟為目標，連帶地，還廣泛地度化有情和莊嚴世界，所對應的修行道路，名稱頗多，包括大乘 (*mahā-yāna*)、菩薩乘 (*bodhisattva-yāna*)、佛乘 (*buddha-yāna*)、正等覺乘 (*samyak-sambuddha-yāna*)，本文通稱為菩提道 (*bodhi-mārga; bodhi-patha*)。

至少從外表看來，佛教提供解脫道和菩提道這二條修行道路，或聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘這三條修行道路。既然號稱一整套宗教教學的系統，卻施設多樣的修行道路，至少如下二方面的疑慮，有待優先澄清。一方面，站在教導者或施設者的立場，應該說明，在教學的引導上，尤其在達成教學的成效上，多樣的修行道路何以是確實有必要的，以及可以有怎樣的運用條理。另一方面，站在準備成為佛教修行者或者正在從事佛教修行的立場，面對多樣的修行道路，如何形成較為宏觀的認識，如何做出適當的抉擇，以及和抉擇不同道路的修行者，如何維持適當的關係。這二大疑慮，若未澄清，在教導者方面，恐易招致雜亂無章或前後相違之譏；在學習者方面，亦恐致令無所適從，或徒增紛擾之患。有

關這二大疑慮，前者，已曾撰文予以討論；¹後者，則將成為本文的重點任務所在。

如何形成有關佛教多樣的修行道路較為宏觀的認識，辦法應該很多。其中特別值得嘗試的辦法，也就是以佛教經典為依據，儘可能先看看經典替多樣的修行道路說了什麼說話。

佛教經典的數目，顯然不在少數。眾多的經典，大都有其特別著重的面向或要點，對於行走在不同的修行道路，或者就當事者如何善自珍攝，或者就彼此之間如何好好相處，紛紛做出對應的討論和指引的原則。在來回閱讀相關典籍之後，深深感受到當中的討論和原則，容或紛然雜陳，仍然不失在條理上的一貫性。為了縮小引證的範圍，便於脈絡式的解讀，本文在眾多的經典當中，首先，以《般若經》為範圍，進而選定唐·玄奘法師於公元 660-663 年翻譯的《大般若經》總共十六個法會當中的〈第四會〉和〈第十六會〉為主要的依據。²再者，這二個法會，雖然

¹ 參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生：以《大般若經·第二會》為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第 7 卷第 1 期（1997 年 3 月），頁 109-142；〈《大般若經》的車乘構成與三乘施設〉，《第十一屆國際佛教教育文化研討會專輯》（台北：華梵大學，2000 年），頁 130-164；〈因材施教與教學上的人我分際：以《論語》、《阿含經》、和《大般若經》為根據〉，《佛學研究中心學報》第 5 期（2000 年 7 月），頁 37-78。此外，有關多樣的宗教道路，可參閱：Stephen Kaplan, *Different Paths, Different Summits: A Model for Religious Pluralism*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002。有關佛教的修行道路，可參閱：Robert Buswell, Jr., Robert Gimello (eds.), *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992; Geshe Lhundub Sopa, *Steps on the Path to Enlightenment*, 3 vols, Boston: Wisdom Publications, 2004-2007; Tsong-Kha-Pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, 3 vols, edited by Joshua Cutler, Guy Newland, translated by the Lamrim Chenmo Translation Committee, Ithaca: Snow Lion Publications, 2000-2004; 田中教照，〈初期佛教の修行道論〉（東京：山喜房佛書林，1993 年）。

² 本文為年度專題研究計畫的部分成果。所擷取的網路資源，主要來自 [Nagarjuna Institute of Exact Methods \(NIEM\)](http://www.nagarjunainstitute.com/) 〈Sanskrit Buddhist Canon Input Project (<http://www.nagarjunainstitute.com/>)〉，以及 [University of The West](http://www.uwest.edu/UWest/sanskritweb/index.html) 〈Digital Sanskrit Buddhist Canon Website (<http://www.uwest.edu/UWest/sanskritweb/index.html>)〉；所運用的梵文佛典，主要集中在《大般若經·第四會》和《大般若經·第十六會》；至於電子檔的底本，則分別出自 P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga:

都以廣大的篇幅，討論有關修行道路之課題，本文卻由於篇幅的限制，將只能做相當局部的引證，甚至侷限在法會開張的第一品。這在引證文獻的涵蓋面，當然不足，但是由於開張的第一品在這二個法會甚至整部《大般若經》都可看成頗具代表性的樣本，因此在論述要點的呈現，應該還不至於太偏頗。³

總之，本文以《大般若經·第四會·第十六會》為主要的引證來源，探討的主題，在於佛教所施設的修行道路，在加以認識，做出抉擇，以及相互安處等課題上，可以得出什麼樣的理解線索、指導原則、和學說要點。至於這一番探討的重要性，不僅有助於瞭解，佛教的傳統怎麼會有那麼多樣的教學路徑，而且在當今之世，遭逢佛教益形多樣的面貌，以及眾多宗教琳琅滿目的號召，應該也有助於理出個頭緒來。

整篇文章，共分四節。扣掉前後二節做「緒論」和「結語」，骨幹的二節當中，第二節以《大般若經·第四會》為依據，第三節以《大般若經·第十六會》為依據，共同探討佛教所施設的多樣的修行道路在加以抉擇的時候可資遵循的基本原則。

二、《大般若經·第四會》有關多樣的修行道路之抉擇

《大般若經·第四會》，又稱為《八千頌的般若經》或《小品般若經》，⁴一開張，由釋迦摩尼佛要求具壽善現（Āyusmān Subhūtiḥ），為菩

The Mithila Institute, 1960; 以及 P. L. Vaidya (ed.), "Chapter 1: Suvikrāntavikrāmipariṣcchā Nāma Sārdhadvisāhasrikā Prajñāpāramitā," *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 1-74.

³ 例如，參閱：Lewis Lancaster, "The Dialogue Sūtras: A Study in Textual Structure," 《般若波羅蜜多思想論集：真野龍海博士頌壽記念論文集》，真野龍海博士頌壽記念論文集刊行會編，（東京：山喜房佛書林，1992年），頁3-7。

⁴ 有關《大般若經·第四會》在文獻的流傳情形，及其眾多語言的傳譯本，可參閱：Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, second edition (revised and enlarged), Tokyo: The Reiyukai, 1978, pp. 46-55.

薩摩訶薩，講說般若波羅蜜多 (*prajñāpāramitā*)，使菩薩摩訶薩由於如此的講說，得以著手乃至推動般若波羅蜜多之修學。從這一道要求，類似埋下伏筆，可挖掘出一系列意味深遠的論旨：般若法會的核心，為般若波羅蜜多之修學；修學般若波羅蜜多，列為菩薩摩訶薩的核心工作；釋迦摩尼佛乃至諸佛如來，已經圓滿在般若波羅蜜多的修學與實證；至於具壽善現，在佛法專業修行的身分，則為聲聞的形態。因此，這在形式上，可看成由般若波羅蜜多的圓滿實證者，要求且指導聲聞，為菩薩摩訶薩，講說菩薩摩訶薩最核心的般若波羅蜜多。

如果聲聞和菩薩摩訶薩被看成專業身分上的二個領域，則般若法會一開頭所發出的要求，顯然在做跨界的表現。至於用以跨界的項目，如果只是一般聲聞的專長項目，那倒無足為奇。很奇特的地方，就在於用以跨界的項目，列為菩薩摩訶薩的絕技，而竟然還要出之於一位聲聞的中介。如此奇特的情節，大概不是表面的猜想就解釋得了的，而是有必要從文本脈絡較為內層的涵義尋求理解，包括探問用以跨界的般若波羅蜜多與各個修行道路的關係，以及身為聲聞在不同修行道路的可抉擇空間。

(一) 從四則經證起頭

經由如上所鋪陳的《大般若經·第四會》的序幕，以及隨著提出的探問意識，接下來，為求一氣呵成起見，將具壽善現的說詞，總共四則經證，併在一起引用，然後再逐一據以進行分析和論述：

(1) 若善男子·善女人等，欲勤修學諸聲聞地、若獨覺地、若菩薩地，皆應於此甚深般若波羅蜜多，至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、方便善巧，令所修行速得究竟。所以者何？於此般若波羅蜜多甚深經中，廣說一切所應學法。⁵

⁵ T. 220 (4), vol. 7, p. 764a; Aṣṭa-Vaidya, pp. 3-4; Aṣṭa-Wogihara, pp. 41-43; PWETL, p. 84.

(2) 諸有已入聲聞、獨覺正性離生，不復能發大菩提心。何以故？橋尸迦！彼於生死流，已作限隔故。其中，若有能發無上菩提心者，我亦隨喜。所以者何？諸有勝人，應求勝法；我終不障他勝善品。⁶

(3) 世尊弟子敢有宣說、顯了、開示，皆承如來威神之力。何以故？舍利子！佛先為他宣說、顯了、開示法要；彼依佛教精勤修學，乃至證得諸法實性；後轉為他有所宣說、顯了、開示，若與法性能不相違，皆是如來威神加被，亦是所證法性等流。是故，我當為諸菩薩摩訶薩眾，宣說、開示甚深般若波羅蜜多，教授、教誡，令於般若波羅蜜多速得究竟，皆承佛力，非自辯才能為斯事。⁷

(4) 諸佛弟子於一切法無依著者，法爾皆能隨所問詰，一一酬答，自在無畏，而於法性能無動·越。所以者何？以一切法無所依故。⁸

以上四則經證，在論理上，可從第一則經證入手。其焦點，在於般若波羅蜜多之修學；而般若波羅蜜多在不同的修行道路，具備兼容並蓄的性格，涵攝聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘的教法，並且對任何想要好好上進的修行者，基本上都維持開放的形態。換言之，不論考慮從聲聞乘、獨覺乘、或菩薩乘上路，都可藉由般若波羅蜜多之修學，助成在各自修行道路的次第進展，進而達成各自的修行目標。

第二則經證，可分析出如下四項論旨。其一，專門走聲聞乘或獨覺乘的修行道路，一旦達到正性離生 (*samyaktva-niyāma*) 的程度，也就是在修行的道路，已離於生疏的階段，進而確定可以一直走在朝向正道的路子，那麼，一方面，雖然還在生死輪迴的流程，卻已將可能掉進下三道的漏洞堵塞住，也就是保證免於墮入下三道；另一方面，只要持續在

⁶ T. 220 (4), vol. 7, p. 769c; Aṣṭa-Vaidya, p. 17; Aṣṭa-Wogihara, pp. 131-133; PWETL, p. 96.

⁷ T. 220 (4), vol. 7, p. 763b; Aṣṭa-Vaidya, pp. 2-3; Aṣṭa-Wogihara, pp. 28-30; PWETL, p. 83.

⁸ T. 220 (4), vol. 7, p. 769a; Aṣṭa-Vaidya, p. 15; Aṣṭa-Wogihara, pp. 123-124; PWETL, p. 94.

原先的修行道路用功，就可正向奔往各自修行道路的目標。⁹其二，既然保證不會淪落下三道，而且只要在原先的修行道路繼續努力，就可解脫三界六道的生死輪迴，因此就現實的情勢來考量，似乎沒有轉換修行道路的必要；連帶地，轉換到或走上菩提道所不可或缺的無上大菩提心，同樣看不出有發起的必要。其三，如果是志向高超的修行者，取法乎上，那就應該追求高超的法門，¹⁰因此，雖然在聲聞乘或獨覺乘已經達到正性離生的程度，仍然可基於高超的志向，發起無上大菩提心。其四，具壽善現講演這一番道理，其用心，對於已入聲聞正性離生或獨覺正性離生而還肯發起無上大菩提心的修行者，不僅完全不會橫加障礙，而且由衷予以隨喜。

第三則經證，不妨看成具壽善現在現身說法的一場告白，而且可尋繹出如下三項論旨。其一，身為佛弟子，具壽善現很久以前就從佛陀聽聞法要，精勤修學，然後才談得上證得諸法實性(*tām dharmatām sākāt-√kr*)。其二，證得諸法實性，然後才夠資格在法會講說般若波羅蜜多，並且在講說的時候，一方面，銜接得上諸佛如來護持的威力(*buddhānubhāvena*)，另一方面，不至於違反諸法實性。其三，具壽善現站在佛弟子的立場，謙稱這一切都得力於銜接上諸佛如來護持的威力，而不是光靠一己口才的優劣。

第四則經證，可密切配合第三則經證來解讀，關於聲聞講說般若波羅蜜多，強調具壽善現並非唯一的特例。事實上，任何佛弟子，不論出

⁹ 有關正性離生，可參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生：以《大般若經·第二會》為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第7卷第1期（1997年3月），頁109-142。

¹⁰ 「如是大乘，最尊、最勝，與虛空等，多所容受，無動、無住，三世平等，超過三世，故名大乘。」（T. 220 (4), vol. 7, p. 767b.）「諸佛所得一切智智，皆依般若波羅蜜多而得成辦；是故，般若波羅蜜多，是諸佛法最勝根本。」（T. 220 (4), vol. 7, p. 778c.）「若菩薩摩訶薩能勤修學甚深般若波羅蜜多，於諸有情，最上、最勝。所以者何？是菩薩摩訶薩能勤修學甚深般若波羅蜜多無上法故。」（T. 220 (4), vol. 7, pp. 847c-848a.）「善現！如來說最勝波羅蜜多，謂般若波羅蜜多。善現！如來說最勝波羅蜜多，無量諸佛世尊所共宣說，故名最勝波羅蜜多。如來說最勝波羅蜜多，即非波羅蜜多，是故如來說名最勝波羅蜜多。」（T. 220 (9), vol. 7, p. 982b.）

身背景，也不論正在行走的修行道路，只要滿足修行必備的條件，達到相當的水準，尤其確實辦得到不依託在（*a-nisrita*）對任何一法的認定或執取，不違反（*na vi-√rudh*）諸法實性，也不逾越（*na vy-ati-√vṛt*）諸法實性，那麼，原則上，都可以和具壽善現一樣，在法會上，就般若波羅蜜多的修學，或者講說，或者隨問能答。

（二）總括基本的論述要點

綜合以上四則經證，如果從學習者的立場來看，有關如何抉擇佛教多樣的修行道路，其基本的原則，可條列成如下四個論述要點。

（a）以般若波羅蜜多的修學為主幹的菩提道，又號稱為大乘，亦即廣大的修行道路，具備兼容並蓄的性格，不僅囊括聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘的教法，而且對於準備走聲聞乘、獨覺乘、或菩薩乘的修行者，通通維持開放而不預先排除的原則。

（b）如果以解脫生死輪迴為本懷，當然可以選擇聲聞乘或獨覺乘。選擇之後，繼之以腳踏實地的修行，一旦進展到聲聞正性離生或獨覺正性離生的程度，往下面的方向，將不至於墮入下三道；往上面的方向，只要持續用功，從三界六道的生死輪迴整個解脫，不過是遲早的事情。由於已經努力一段期間，而且修行目標的達成，也相當有保障，到了這樣的程度，如果還去變換修行的道路，要不是虧大了，大概就是在自找麻煩。

（c）菩提道不僅止於解脫生死輪迴，而是來得更為高超和廣大，例如，智慧的無限拓展乃至於究竟成佛，以及廣泛地度化有情和莊嚴世界。因此，縱使修到聲聞正性離生或獨覺正性離生的程度，如果不滿足於只是從生死輪迴獲得解脫，而把志向擺到更為高超的目標，即可基於如此的志向，發起無上大菩提心。以發菩提心為契機，即不難從解脫道，轉換到菩提道。

(d) 任何佛弟子，甚至從解脫道轉換到菩提道的修行者，只要滿足菩提道修行的要求事項，例如，聽聞法要，精勤修學，證入法性，以及將修行道路、法要、佛菩薩、和有情，打造成佛法修行上的關聯系統，則不僅可在菩提道邁開步伐，而且可從打造的修行系統，做出延伸的貢獻，例如，在法會上，教導、講說、或討論和般若波羅蜜多相關的理趣。

扼要地講，站在學習者的立場，聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘，這三條修行道路的施設，首先，使佛法的實踐，在道路的行走方面，如同配合不同的學習條件，而有多樣的學習管道或學院體制，可提供的選擇較多，而不至於貧瘠到好像要大家都穿同樣款式或同樣尺碼的鞋子；其次，走到半路，若想轉換跑道，如同轉學，也將成為可能，而不至於僵化到好像要大家都只能固守在原先的道路。

在如此便利的前提下，學習者或研究者，將可做出至少二套相當不同的因應辦法。第一套，如何就佛教多樣的修行道路，儘可能認識清楚，做出適當的選擇，並且審慎衡量轉換跑道的利弊得失。這一套辦法，並非那麼現成地有著一個適合大家的標準答案，而是每一個環節，都將激盪或考驗著學習者或研究者的理智、志向、或抉擇。第二套，或者眼花撩亂、自亂陣腳；或者抓住這三條修行道路片段的外表，抱殘守缺、自以為是；或者藉機興風作浪，製造不同路線之間的紛爭、傾軋、或衝突。這一套辦法，也正好可反過來檢查，吾人如何流於凡夫的心態在作祟，結果卻似乎只是誤用、濫用、糟蹋、或錯失可多樣選擇的修行道路。

三、《大般若經·第十六會》有關多樣的修行道路之抉擇

《大般若經·第十六會》排在《大般若經》總共十六個法會最後的一場，頗有壓軸的味道，又稱為〈般若波羅蜜多分〉、《二千五百頌的般若經》、或《善勇猛所問般若波羅蜜多經》，將般若波羅蜜多的教學推到最

高峰。¹¹如果有心領略般若波羅蜜多的教學到底深奧到什麼地步，《大般若經·第十六會》可以說是最不容錯過的一個法會。然而，本文的主題，卻不在於般若波羅蜜多高深的義理，而是在於考察，一旦準備從事佛法的修學，該怎麼看待多樣的修行道路，以及怎麼選擇較為合適的修行道路。

(一) 引證經文分析成四個部分

善勇猛 (Suvikrāntavikrāmin) 菩薩在《大般若經·第十六會》一開張，向釋迦摩尼佛，請教一系列和般若波羅蜜多的修學相關的論題。¹²釋迦摩尼佛在進入回應與討論的主幹部分之前，反問善勇猛菩薩，到底是以何為念，才問出那一系列的論題。¹³善勇猛菩薩就此反問，以有備而來的姿態，立即做出長篇大論式的回答。從善勇猛菩薩的回答，可藉以瞭解，《大般若經·第十六會》甚至整個般若法會預期什麼樣的當機者：一方面，般若法會教導的或講說的，主要是什麼樣的對象；另一方面，什麼樣的有情，較為適合專精地承受般若法會開演的整套教學內容。由於善勇猛菩薩的回答正好切合本文的主題，因此這一節即據以展開脈絡式的分析與解讀。

善勇猛菩薩的回答，可粗略分成四個部分。第一個部分，總說般若波羅蜜多的教學涵攝聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘這三條修行道路的教法與修行者。第二個部分，將不太適合承受般若法會的心態特質排除在外。第三個部分，強調般若法會所預期的當機者之心態特質。第四個部分，

¹¹ 有關《大般若經·第十六會》在文獻的流傳情形，及其眾多語言的傳譯本，可參閱：Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, second edition (revised and enlarged), Tokyo: The Reiyukai, 1978, pp. 56-58; 戶崎宏正 (譯)，〈善勇猛般若經〉，收錄於《大乘佛典 1：般若部經典》，(東京：中央公論社，1992 年)，新訂再版，頁 73-296, 304-316, 325-329。

¹² 「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.)

¹³ 「善男子！汝觀何義，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多？」(T. 220 (16), vol. 7, p. 1066a.)

說明善勇猛菩薩基於本身怎樣的反思，才問出一系列和般若波羅蜜多的修學相關的論題。接下來，就這四個部分，依次整理和論陳其要點。

(二) 引證經文第一個部分的論旨

第一個部分，總說般若波羅蜜多的教學涵攝聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘這三條修行道路的教法與修行者。

經證的這一個部分，由於具有總綱的地位，而且學界對這樣的說法，可能還有一些陌生，因此值得完整抄錄如下：

我今哀愍一切有情，為作利益、安樂事故，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。何以故？甚深般若波羅蜜多，通攝聲聞、獨覺、菩薩、及正等覺一切法故。唯願世尊哀愍我等，為具宣說如來境、智。若有情類於聲聞乘性決定者，聞此法已，速能證得自無漏地。若有情類於獨覺乘性決定者，聞此法已，速依自乘而得出離。若有情類於無上乘性決定者，聞此法已，速證無上正等菩提。若有情類雖未已入正性離生，而於三乘性不定者，聞此法已，皆發無上正等覺心。唯願如來·應·正等覺，為答所問甚深般若波羅蜜多，令諸有情善根生長。¹⁴

善勇猛菩薩如上的告白，顯示般若波羅蜜多的教學者基本的胸襟和器識。至於有關多樣的修行道路的論述，則可整理成如下五個要點。

其一，般若波羅蜜多的教學具備修行道路上的廣包性，涵攝聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘這三乘的教法，而且通往無上正等菩提的教法，也照樣涵攝在內。此一論點，值得大書特書。如果將三乘緊密扣連在教派運動的分歧，或一些看似南轅北轍的學說主張，很可能因此形成三乘之間

¹⁴ T. 220 (16), vol. 7, p. 1066a; Suvikrānta-Conze, p. 2; Suvikrānta-Hikata, pp. 4-5; Suvikrānta-Vaidya, p. 2.

壁壘分明的印象。然而，如果多多著眼於以性空、不二而通達的智慧為要務的般若波羅蜜多，甚至連三乘之施設亦須出之以通達的智慧，則般若波羅蜜多既涵攝且通達三乘，這樣的論點，或許較易於理解。

其二，般若波羅蜜多的教學，對於在聲聞乘性決定者(*ye sattvā niyatāḥ śrāvaka-yāne bhaviṣyanti*)，亦即，對於趣入聲聞正性離生者，維持開放的原則；很特別地，趣入聲聞正性離生者，還可藉由聽聞般若波羅蜜多的教學，多少助成在聲聞乘的徹底實證。¹⁵

其三，般若波羅蜜多的教學，對於在獨覺乘性決定者(*ye pratyekabuddha-yāne niyatā bhaviṣyanti*)，亦即，對於趣入獨覺正性離生者，同樣維持開放的原則；很特別地，趣入獨覺正性離生者，同樣可藉由聽聞般若波羅蜜多的教學，多少助成在獨覺乘的徹底實證。

其四，般若波羅蜜多的教學，對於在無上乘性決定者(*ye 'nuttarām samyak-sambodhiṃ samprasthitāḥ*)，亦即，對於趣入菩薩正性離生者，尤其適合，甚至不可或缺，當然可藉由聽聞般若波羅蜜多的教學，多少助成往無上正等菩提的實證。

¹⁵ 走聲聞乘或獨覺乘的修煉者，聽聞般若波羅蜜多的教學，如果不因此轉換跑道，而照樣維持在解脫道，這到底有什麼好處？般若法會其實有不少重大的討論和說明，其中最值得注意的，就是以空觀、無相觀、中道不二觀、和無所得，把解脫道的修學次第，乾乾淨淨地逐一打通。在眾多經證當中，僅引《大般若經·第九會·能斷金剛分》具壽善現的說詞，以供參考：「諸預流者，不作是念：『我能證得預流之果。』何以故？世尊！諸預流者，無少所預，故名預流；不預色、聲、香、味、觸、法，故名預流。世尊！若預流者作如是念：『我能證得預流之果。』即為執我、有情、命者、士夫、補特伽羅等。……諸一來者……諸不還者……諸阿羅漢，不作是念：『我能證得阿羅漢性。』何以故？世尊！以無少法名阿羅漢；由是因緣，名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作如是念：『我能證得阿羅漢性。』即為執我、有情、命者、士夫、補特伽羅等。所以者何？世尊！如來·應·正等覺，說我得無諍住最為第一。世尊！我雖是阿羅漢，永離貪欲，而我未曾作如是念：『我得阿羅漢，永離貪欲。』世尊！我若作如是念：『我得阿羅漢，永離貪欲』者，如來不應記說我言：『善現·善男子，得無諍住最為第一。以都無所住，是故如來說名無諍住·無諍住。』」(T. 220 (9), vol. 7, p. 981a-b.)

其五，般若波羅蜜多的教學，對於尚未在任何一條修行道路達到正性離生程度的有情（*a-niyata*），亦即，對於將會如何成熟且穩定地走哪一條修行道路都還拿捏不定或甚至猶豫徬徨的有情，同樣維持開放的原則，而且期望讓這樣的有情藉由聽聞般若波羅蜜多的教學，多少助成無上大菩提心的發起，甚至將菩提道列為選擇修行道路的第一志願。

（三）引證經文第二個部分的論旨

第二個部分，將不太適合承受般若法會的心態特質排除在外。

以般若波羅蜜多的修學為主幹的菩提道，雖然標榜開放式的修行道路，也強調廣度有情，卻不因此亂開門戶，淪為濫收成員、或盲目擴充的惡質化宗教現象。廣度有情所指的有情，與合格的修行者，在脈絡上、要求上，顯然是二個不太相同的概念。善勇猛菩薩明確宣示，之所以請教一系列和般若波羅蜜多的修學相關的論題，心中如同放著一把尺，不僅本身拒絕隨波逐流、趨時媚俗，而且嚴格把關，將一些不太適合從事修行的心態特質，逐一挑出來，排除在接受的範圍之外。

復次，世尊！我今不為下劣信解諸有情故，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多；……亦復不為以利規利諸有情故，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。世尊！我今不為此等種種穢惡諸有情故，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。¹⁶

善勇猛菩薩一口氣列出三十個項目，始於下劣信解（*hīnādhimuktika*），終於以利規利（*lābhena lābha-cikīrṣuka*）。若帶有這些項目所意涵的特質，是在請教般若波羅蜜多的修學的時候，給排除在外，而不予考慮的；言下之意，若帶有這些特質，短期間，還不太適

¹⁶ T. 220 (16), vol. 7, pp. 1066b-1067a; Suvikrānta-Conze, pp. 2-3; Suvikrānta-Hikata, p. 5; Suvikrānta-Vaidya, p. 2.

合從事般若波羅蜜多的修學。¹⁷稍加檢視，當可看出，這三十個項目，完全是對事而不對人。換言之，這三十個項目，根本不在乎當事者的宗教派別、教團歸屬、社會階級、族群背景、貧富貴賤、政治傾向、出家與否、或是否恰好為某一位特定的人物，而只在乎當事者的心態、見解、生活、或習性是不是惡劣到不適合高階的修學。

善勇猛菩薩列出的三十個項目，一方面，可看成寧缺勿濫的堅持，不走迎合世俗口味的大眾化路線，不輕易降低水準，避免糟蹋掉宗教該有的清淨修行與專業品牌；另一方面，其用心之良苦，或許在於提供一面鏡子，使有情一旦有機會考量佛教多樣的修行道路，可藉以嚴格檢查或反省浮現在心態乃至於滲透進習性的特質。如果這些特質帶有嚴重的瑕疵或巨大的偏差，連做個像樣的人物起碼的水準都出了問題，那又憑什麼奢談去參與高深的宗教修行？因此，真正該予以正視的敵對者或障礙者，竟然就在當事者的心態上乃至於習性特質上的醜陋成份。想要從事宗教的修行，其基礎，端賴優先注重品格素養，以及形成正知正見。

（四）引證經文第三個部分的論旨

第三個部分，強調般若法會所預期的當機者之心態特質。

善勇猛菩薩並非僅止於從消極面排除不太適合的心態特質，事實上，還用了二個段落，從積極面，列出所預期的當機者之心態特質，一為針對一般的有情，另一為針對菩薩摩訶薩。

¹⁷ 這三十個項目，為求較為全面且具體的瞭解，特地整理如下：下劣信解；守貧窮心；成貧窮乘；懈怠、懶墮；怠墮所蔽；陷惡見泥；魔胃所繫；無慚、無愧；性不廉儉；忘失正念；心常迷亂；沒欲淤泥；多行諂曲；多行誑惑；不知報恩；成就惡欲；樂行惡行；毀壞尸羅；戒不清淨；毀壞正見；樂行魔境；好自稱譽；好譏毀他；愛重利、養；貪著衣、鉢；潛行矯詐；好綺謬語；詐現異相；激磨求索；以利規利。

(1) 復次，世尊！若諸有情，深心欣樂一切智智、無著智、自然智、無等等智、無上智，我今為彼請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多；…。¹⁸

(2) 若菩薩摩訶薩，於一切法，尚無所得，亦無執著，況於非法，我今為彼請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多；……若菩薩摩訶薩，恆為饒益一切有情，能為利益，能為安樂，能令安隱，我今為彼請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。¹⁹

(1) 針對一般的有情的段落：善勇猛菩薩由「深心欣樂一切智智 (*sarva-jñā-jñāna*)、無著智 (*a-saṅga-jñāna*)、自然智 (*svayaṃ-bhū-jñāna*)、無等等智 (*a-sama-jñāna*)、無上智 (*an-uttara-jñāna*)」開其端，總共提出七個項目。²⁰稍加檢視，不難看出二方面的要點。一方面，出身家世，一概不拘；對於一般有情的社經地位之類的事情，也毫不在意。另一方面，看重的事情，一言以蔽之，集中在當事者是否具備一些特別有利於修學般若波羅蜜多的心態特質。

從善勇猛菩薩提出的七個項目來看，有利於修學般若波羅蜜多的心態特質，並不是用一些模模糊糊的說詞隨意打發掉，而是可自行檢查、嚴格要求、或加以矯正的具體條目。舉其要者，包括：打從心底深處喜歡經由般若波羅蜜多的修學所開發的最殊勝的智慧；不因為有機會修學般若波羅蜜多，就自以為有多了不起，或輕視它者，而是一貫地維持謙虛的心態；想盡辦法排除那些會造成傷害或帶有污染性質的生死情緒；以及看待世間事物的時候，努力培養以構成要項或如同虛空為著眼的平等觀。

¹⁸ T. 220 (16), vol. 7, p. 1067a; Suvikrānta-Conze, p. 3; Suvikrānta-Hikata, p. 5; Suvikrānta-Vaidya, p. 2.

¹⁹ T. 220 (16), vol. 7, p. 1067a-b; Suvikrānta-Conze, p. 3; Suvikrānta-Hikata, pp. 5-6; Suvikrānta-Vaidya, pp. 2-3.

²⁰ 針對一般有情所提出的七個項目，包括：深心欣樂一切智智、無著智、自然智、無等等智、無上智；於自所有，尚無所得，況自稱譽；於他所有，尚無所得，況譏毀他；摧伏憍慢，如折角獸；求拔種種煩惱毒箭；其心謙下，如旃茶羅子；其心平等，如四大、虛空。

如果以整部《大般若經》為脈絡，尤其注意有關般若波羅蜜多該怎麼修學很專門的討論，當可瞭解，善勇猛菩薩提出的七個項目，並不是一些東拼西湊或徒然無謂的事情，而是每一個項目，都切在要害上，深刻地影響到是不是能夠更為順利走上般若波羅蜜多修學的路子。

(2) 針對菩薩摩訶薩的段落：善勇猛菩薩強調，「於一切法，尚無所得，亦無執著，況於非法」(*ye dharmam api nôpalabhante nâbhinivîsante, kutaḥ punar a-dharmam*)，以此為開端，總共提出十六個項目。²¹般若波羅蜜多的修學，雖然在原則上對一切有情開放，但是中堅份子，仍然非菩薩摩訶薩莫屬。這十六個項目，經由逐一的推敲，一方面，同樣不把和專業修行無關痛癢的事情放在心上，甚至擺明著就是要藐視一般凡夫多少會在意的出身家世。²²另一方面，舉凡有利於修學般若波羅蜜多的心態特質，所列舉的條目，更見廣泛，至於所要求的水準，比起對一般有情的要求，自然而然也高出許多。

如果菩薩摩訶薩被當成修學般若波羅蜜多的中堅份子，而且般若波羅蜜多又被認許為高超的法門，那麼，這十六個項目的提出，可看成正好是此一說法的一份縮影和見證。以盡量簡單且明瞭的方式來講，這十六個項目，殷切寄望於菩薩摩訶薩善自珍攝的，總括成如下四大要點。其一，經常維持宗教修行者該有的純正心態，並且不斷地克服各式各樣的困擾或障礙。其二，出之以無比的擔當和毅力，支撐和推動在菩提道

²¹ 針對菩薩摩訶薩所提出的十六個項目，包括：於一切法，尚無所得，亦無執著，況於非法；意樂清淨，無諂、無誑，其性質直；其心平等，哀愍、利樂一切有情；常於善法，示現勸導、讚勵、慶喜一切有情；能荷大擔，能乘大乘，能建大事；以慈悲心，引發一切有情利樂；於諸有情，能為引導、勝導、遍導；於一切法，無所依住；於諸生處，無所希求；解脫一切惡魔罣網；有大樂欲，具大精進，常無放逸；欲到諸法究竟彼岸；欲善斷滅一切疑網；於證佛智，尚無憍慢、無執、無著，況於餘智；超越一切憍慢、執著，能住正道，能行正道，能說正道；恆為饒益一切有情，能為利益，能為安樂，能令安隱。

²² 例如，十六個項目當中的第九個項目：「若菩薩摩訶薩，於諸生處，無所希求，我今為彼請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。」(T. 220 (16), vol. 7, p. 1067b.)

持續的行進。²³其三，保持堅強的決心，務必將菩提道的修學貫徹到底。²⁴其四，發揮慈悲心和平等心，足以擔任廣大有情在生命歷程和修行道路的引導，從而善用福德、智慧、或超脫之力量，以貢獻在一切的世界為職志。總之，藉由在菩提道堅苦卓絕的修行，凝聚這四大要點於一身，菩薩摩訶薩的專業意象，至少初步的輪廓，似乎已呼之欲出。²⁵

（五）引證經文第四個部分的論旨

第四個部分，說明善勇猛菩薩基於本身怎樣的反思，才問出一系列和般若波羅蜜多的修學相關的論題。

當焦點從一般的有情、菩薩摩訶薩逐一轉移，身為菩薩摩訶薩的一員，且是當機眾幾乎最耀眼的善勇猛菩薩，最後也就無可迴避了。善勇猛菩薩很乾脆表白本身的反思，雖然只有三個項目，在氣勢上，承先啓後，不僅總結《大般若經·第十六會》開場白總共四個部分的述說，而且導向緊接著的有關般若波羅蜜多的修學極其專門的討論。

復次，世尊！我為普施一切有情無染安樂、無上安樂、無勝安樂、涅槃安樂、諸佛安樂、無為安樂，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多；我為永斷一切有情種種疑網、煩惱纏結，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多；我為自斷種種疑網、煩惱纏結，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。若我疑網、煩惱纏結自永斷者，乃能如實為諸有情，說·斷疑網、煩惱纏結種種法要。……我今觀見如是義利，欲施有情微妙安樂，請問如來·應·正等覺甚深般若

²³ 例如，十六個項目當中的第五個項目：「若菩薩摩訶薩，能荷大擔，能乘大乘，能建大事，我今為彼請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。」(T. 220 (16), vol. 7, p. 1067a.)

²⁴ 例如，十六個項目當中的第十二個項目：「若菩薩摩訶薩，欲到諸法究竟彼岸，我今為彼請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。」(T. 220 (16), vol. 7, p. 1067b.)

²⁵ 針對大乘修煉者或菩薩摩訶薩的意象，相關的研究，可參閱：Paul Harrison, "Who Gets to Ride in the Great Vehicle?: Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahāyāna," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10/1 (1987): 67-90.

波羅蜜多。我今觀見一切菩薩摩訶薩眾如是義利，請問如來·應·正等覺甚深般若波羅蜜多。唯願，世尊！哀愍為答！²⁶

善勇猛菩薩表白的三個項目，在在都可用以檢視佛法修行者的用心。消極面，從《大般若經·第十六會》一開張就敞開來的提問動機，可檢視這當中是否藏有任何圖謀一己權益、製造爭端、或打擊異己的嫌疑。答案很清楚，任何負面的疑慮，應該完全可以排除。積極面，至少可據以檢視如下二個值得深究的議題。其一，提問所夾帶的自我意象為何？其二，心態拿捏，到底有什麼好提問的？

(1)第一個議題：提問所夾帶的自我意象為何？如果將《大般若經·第十六會》一開張的提問，當成法會中堅份子在做自我意象的刻畫，而刻畫出來的，或許是實然的，或許是應然的，則扣緊所謂的自我意象，可分成二方面，進一步鋪陳。

一方面：般若波羅蜜多的修學，帶給世間的意象是什麼？

簡單來回答，帶給世間的意象，原則上，對任何準備好好從事生命實踐的有情，永遠敞開大門；對佛教的任何修行道路，維持兼容並蓄的廣大格局；並且展望無比高超的境界，落實在修行的歷程，力求不斷突破，無所執著，貫徹到底。

另一方面：一般的有情、解脫道的修行者、以及菩薩摩訶薩，不論是面對或從事般若波羅蜜多的修學所打開的道路或世界，(a)可以有怎樣的位置；(b)可以被期待在那樣的道路或世界成為怎樣的一個成員；(c)一旦走上般若波羅蜜多的修學，有關修行道路多樣的進路或出路，可以有多少選擇的空間；(d)從般若波羅蜜多的修學，可以開發出什麼

²⁶ T. 220 (16), vol. 7, p. 1067b-c; Suvikrānta-Conze, pp. 3-4; Suvikrānta-Hikata, p. 6; Suvikrānta-Vaidya, p. 3.

樣的或多少的修行成果；以及（e）在般若波羅蜜多的修學投入專精的養成工夫之後，可以預期什麼樣的貢獻？

簡單來回答，不論是一般的有情、解脫道的修行者、或菩薩摩訶薩，原則上，都可透過般若波羅蜜多的修學，（a）找出且走出在生命歷程上和生命實踐上不僅初步合適的而且不斷地在進展的位置；（b）被期待成確實準備成爲從事生命實踐的修行者，不僅如此被期待，甚至積極地以此自我期許；（c）有關修行道路多樣的進路或出路，選擇的空間，大到幾乎不受任何的限制，甚至半路轉換跑道，都可列爲選項之一；（d）從般若波羅蜜多的修學，不論搭配的是什麼樣的進路或出路，一旦做了選擇，至少都可以一直走下去，從而開發出所選擇道路漸次的乃至貫徹的修行成果；以及（e）在般若波羅蜜多的修學投入專精的養成工夫之後，有非常多的事情，包括改善、解決、助成、和開發，都可貢獻或多或少的心力，尤其是廣泛且徹底地自度度它，使自它的生命道路，都在修行道路的進展途中，找到正軌、出離困境、打通出路。

（2）第二個議題：心態拿捏，到底有什麼好提問的？此一議題，可從形式和內容這二方面來切入。

形式方面，不僅《大般若經·第十六會》，而且佛教大多數的經典，都大量訴諸問答的方式。談到般若波羅蜜多的修學，確實有很多的層面、線索、或細節，包括心態課題，都有待詳細討論，並且值得深入理解。因此，心態到底該怎麼拿捏，如果提問得宜，對於般若波羅蜜多的修學，將有助於帶出一層又一層的討論，以及形成切要的理解。

內容方面，藉由提問，正好可將般若波羅蜜多的修學涉及心態拿捏的部分，澄清有關的疑慮或困惑，矯正可能的偏差，以及討論出較爲適當的做法或表現。因此，不論準備從事或正在從事佛法的修學，都可從

經文的問答中，正視心態課題在佛法修學的重要性，瞭解般若波羅蜜多的修學要求的是什麼樣的心態，以及檢視本身的心態較為適合行走什麼樣的修行道路。換言之，在抉擇修行道路的時候，宏觀地衡量不同的修行道路之間的差異，如果是有必要的，那麼，誠實地檢視本身的心態，將同樣有其必要。

(六) 總括基本的論述要點

針對釋迦摩尼佛的反問，善勇猛菩薩在開場白的鋪陳，有關般若波羅蜜多的修學、一般的有情、解脫道的修行者、以及菩薩摩訶薩，都一一勾勒出所期許的意象。正好藉由這一番鋪陳，以佛教經典為依據，在面對佛教多樣的修行道路時，至少知道有哪些基本的原則，以及因而在認識上或思惟上，條理也將較為清晰。

綜合善勇猛菩薩在開場白的鋪陳的四個部分，如果從學習者的立場來看，有關如何抉擇佛教多樣的修行道路，其基本的原則，可條列成如下四個論述要點。

(a) 般若波羅蜜多的教學具備修行道路上的廣包性，涵攝聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘這三乘的教法，而且通往無上正等菩提的教法，也照樣涵攝在內。在這三乘的任何一條修行道路，不論是已經走得很純熟了，或是還在搖擺不定的階段，都不妨礙多多少少從事般若波羅蜜多的修學，而且可基於般若波羅蜜多的修學，抉擇與貫徹所抉擇的修行道路。簡言之，透過般若波羅蜜多的修學，在佛教的修行道路，將有相當多樣的選項，而且每一條修行道路，也將打通，至少可以一直走下去。

(b) 般若波羅蜜多的教學雖然具備修行道路上的廣包性，卻不因此意味著立即適合每一位有情。宗教派別、教團歸屬、社會階級、族群背景、貧富貴賤、政治傾向、出家與否，在這些項目，不論有多大的差異，

基本上，都不構成問題。但是，有情在心態、見解、生活、或習性等方面，如果過分受到一些惡劣特質的攪動或拖累，例如，下劣信解、以利規利，則傾向於不太適合從事像般若波羅蜜多那樣的高階的修學。因此，在選擇修行道路時，還應該衡量本身的心態特質是否特別不利於從事般若波羅蜜多的修學，以及遮蔽了由般若波羅蜜多的修學所可能開啓的修行道路。

(c) 般若波羅蜜多的教學雖然具備修行道路上的廣包性，對一些有情，尤其來得更為合適。不論是一般的有情，或是菩薩摩訶薩，如果具備或表現若干的心態特質，例如，打從心底深處喜歡最殊勝的智慧，維持修道心、慈悲心、平等心、堅忍心、責任心、無所得心，則傾向於更加適合從事像般若波羅蜜多那樣的高階的修學。因此，在選擇修行道路時，還可以衡量本身的心態特質是否特別有利於從事般若波羅蜜多的修學，以及迎向由般若波羅蜜多的修學所開啓的什麼樣的修行道路。

(d) 佛教所施設的多樣的修行道路，每一條修行道路都出現不少的典範式的修行者。善勇猛菩薩，既是修學般若波羅蜜多的典範之一，也是行走菩薩乘的典範之一。因此，在選擇修行道路時，還可以將善勇猛菩薩當成一面鏡子、一項參考、或一個角色模範，藉以反映出吾輩若要修學般若波羅蜜多或行走菩薩乘是否契合的準據。

四、結語

既然第二節和第三節已分別就《大般若經·第四會》和《大般若經·第十六會》的經證，總括基本的論述要點，在「結語」的這一節，即不必重覆那些要點。

般若波羅蜜多的教學，至少施設聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘這三條修行道路，讓廣大的有情有更多的選擇，從而形成以多樣的修行道路，接

引有情、成熟有情、和度脫有情的局面。如何從多樣的選項當中，做出合適的選擇或較好的選擇，在在考驗著有情在生命觀、世界觀、價值觀、和實踐觀的信念、心態、志向、勇氣、理解、與理智。

然而，面對多樣的修行道路，卻也不是僵化到只許可選擇其中的一條。依據《般若經》，如果選擇成爲菩薩，最好以菩薩乘爲生生世世一貫的修行道路。但是，聲聞乘和獨覺乘的法要，都必須修學；聲聞乘和獨覺乘的能力，都必須開發出來；聲聞乘和獨覺乘的觀念，都必須以更透徹的空觀和不二中觀加以提昇；連帶地，聲聞乘和獨覺乘的位階，也都必須以無所得的方式，超越之，進而導向全面且徹底的覺悟。這樣子的菩薩乘，不僅涵攝聲聞乘和獨覺乘在內，而且遠遠超乎和聲聞乘或獨覺乘任何的對立。²⁷

應該選擇什麼樣的修行道路，不只是《般若經》的重大論題之一，佛教其它的經典，也有很多的討論。面對多樣的修行道路，可以只選擇其中的一條；可以選擇其中的一條，卻將其餘的涵攝在內；當然，也可以選擇全部都要。例如，

舍利子言：「汝於三乘，為何發趣？」

天女答言：「我於三乘，並皆發趣。」

舍利子言：「汝何密意，作如是說？」

天曰：「我常宣說大乘，令他聞故，我為聲聞。自然現覺真法性故，我為獨覺。常不捨離大慈悲故，我為大乘。又，舍利子！我為化度求

²⁷ 參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的車乘構成與三乘施設〉，《第十一屆國際佛教教育文化研討會專輯》（台北：華梵大學，2000年），頁130-164；〈因材施教與教學上的人我分際：以《論語》、《阿含經》、和《大般若經》為根據〉，《佛學研究中心學報》第5期（2000年7月），頁37-78。

聲聞乘諸有情故，我為聲聞。我為化度求獨覺乘諸有情故，我為獨覺。我為化度求無上乘諸有情故，我為大乘。」²⁸

由於《說無垢稱經》已越出本文主要的依據文獻的範圍，在「結語」的這一節，只做單純的引證，引以為同樣來自佛教經典很重要的一份參照，而不再就引文發而為脈絡式的析論。

不知道從什麼時候開始，學界在佛教的大乘或菩薩乘相關的論述，好像對於諸如所屬部派或教團的差異、出家或在家的差異、所崇拜對象的差異等事項，特別感興趣，而且緊盯著這些差異的對峙、激盪、磨合、或紛爭在做文章。影響所及，面對佛教多樣的修行道路，在道路的抉擇上，可以有怎樣的基本原則，像這樣的一個重大的論題，幾乎全然給淹沒在以對峙和紛爭為主導的論述氛圍。

本文以《大般若經·第四會、第十六會》為主要的引證來源，探討的焦點，正好在於有什麼合適且行得通的基本原則，可用以抉擇佛教多樣的修行道路。經由這一路過來的引證、解析、和論陳，顯示經典之所以教導多樣的修行道路，基本上，並不是充當製造紛爭的把柄，而是拿來修行的，使佛教在修行道路的提供上，表現更大的廣包性、更多的選擇性、以及更高的開展性。《般若經》無疑是佛教大乘的骨幹經典之一；學界的大乘論述，再怎麼滿坑滿谷，似乎不應繼續無視於這麼重要的經典本身的發言。

²⁸ 《說無垢稱經》，唐·玄奘譯，T. 476, vol. 14, p. 574a. 此外，參閱：《維摩詰經》，吳·支謙譯，T. 474, vol. 14, p. 528c; 《維摩詰所說經》，姚秦·鳩摩羅什譯，T. 475, vol. 14, p. 548a; 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究（校訂），《梵文維摩經：ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》（東京：大正大學出版會，2006年），頁70: *āha: kiṃtvaṃ devate śrāvaka-yānikā pratyekabuddha-yānikā mahā-yānikā vā /āha: śrāvaka-yānikāsmi śrāvaka-yāna-sūcanatayā, pratyekabuddha-yānikāsmipratītya-dharmāvatāreṇa, mahā-yānikāsmi mahā-karuṇānatsjanatayā /*

總之，本文由一個基調串連而成：透過般若波羅蜜多的修學，佛教的修行道路是多樣的；選擇是多樣的；每一條修行道路都是徹底打通的；行走在修行的道路是可以轉換跑道的；以及在選擇適合的修行道路時，當事者或修行者的心態特質是重大的衡量項目。此一基調的關鍵詞，或可濃縮為智慧、道路、多樣、選擇、心態、轉換、和通達。

參考書目與略號

1. Aṣṭa-Vaidya — P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.
2. Aṣṭa-Wogihara — U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṃkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.
3. PWETL — Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975.
4. T. — Taishō-shinshū-daizōkyō 「大正新修大藏經」
5. T. 220 (4), vol. 7 — 「大正藏」第 220 經（即《大般若波羅蜜多經》，簡稱《大般若經》）· 第四會，在「大正藏」第 7 冊。
6. Suvikrānta-Conze — Edward Conze (tr.), “The Questions of Suvikrāntavikrāmin,” *Perfect Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*, Totnes: Buddhist Publishing Group, 1993, pp. 1-78.
7. Suvikrānta-Hikata — Ryusho Hikata (干瀉龍祥) (ed.), *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra* 《梵文善勇猛般若波羅蜜多經·序論交付》，Kyoto: Rinsen Book Co., 1983.
8. Suvikrānta-Vaidya — P. L. Vaidya (ed.), “Chapter 1: Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Nāma Sārdha-dvi-sāhasrikā Prajñāpāramitā,” *Mahāyāna-sūtra-saṅgraha*, part I, Buddhist Sanskrit Texts, no. 17, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 1-74.

2008年佛學研究論文集－佛教與當代人文關懷
2008年(民97)8月初版

創辦人◆星雲大師

發行人◆釋慈惠(張優理)

主編◆財團法人佛光山文教基金會

法律顧問◆舒建中、毛英富

出版者◆財團法人佛光山文教基金會

840高雄縣大樹鄉興田村興田路153號

TEL : (07)656-1921~8

FAX : (07)656-1573

E-mail : fgsastw7u@fgs.org.tw

流通處◆佛光山寺

840高雄縣大樹鄉興田村興田路153號 (07)656-1921~8

◆佛光書局

801高雄市前金區賢中街27號 (07)272-8649

100台北市忠孝西路一段72號9F之14 (02)2314-4659

100台北市汀州路三段188號2F (02)2365-1826

241台北縣三重市三和路三段117號 (02)2984-9523

印刷◆海峰廣告企劃社

劃撥帳號◆41470738

帳戶：財團法人佛光山文教基金會

定價◆新台幣400元

國家圖書館出版品預行編目資料

佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷. 2008年8月

財團法人佛光山文教基金會主編 --初版--

高雄縣大樹鄉：佛光山文教基金會

民97.08 面：17x23公分

ISBN:978-957-457-228-1 (平裝)

1.佛教 2.文集

220.7

97013419