

《般若經》的般若波羅蜜多教學 的有情觀與有情轉化*

臺灣大學哲學系教授

蔡耀明

摘要

本文以《般若經》為主要的依據，以佛教菩提道的修學主軸之般若波羅蜜多為視角，探討佛教生命醫療所勾勒的有情觀，以及經由生命鍛鍊所造就的有情轉化。在論述的行文，由如下的七節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，著眼於生命醫療與修行道路，呈現《般若經》的教學特色。第三節，說明《般若經》跳過人類或有情，改由一切法做為入手項目，經由探究一切法之實相，據以理解所謂的人類或有情之確實的情形。第四節，概括論述《般若經》的有情觀，將各式各樣的有情，平等地且一貫地理解為一切法之空性、不二、幻化。第五節，為了讓析論更為聚焦而深入，以《般若經》的一則經文為依據，探究般若波羅蜜多教學的有情觀。第六節，鋪陳《般若經》以般若波羅蜜多的修學，將有情轉化成開發智慧乃至導向覺悟的修學者。第七節，「結論與展望」，總結本文的要點，並且展望後續相關的探討。

關鍵詞：《般若經》、般若波羅蜜多、有情觀、有情轉化、生命醫療

【目次】

- 一· 緒論
- 二· 以生命醫療與修行道路為著眼所瞭解的《般若經》
- 三· 《般若經》跳過人類或有情而改由一切法做為探究實相的入手項目
- 四· 概括論述《般若經》的有情觀
- 五· 以《般若經》的一則經文探究般若波羅蜜多教學的有情觀
- 六· 《般若經》以般若波羅蜜多的修學所帶動的有情轉化
- 七· 結論與展望

* 2012/11/3 收稿，2013/1/3 通過審稿。

一·緒論

爲求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的構成要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「學界研究概況」、「論述架構」。

本文以《般若經》(*Prajñāpāramitā-sūtras*)爲主要的依據，以佛教菩提道的修學主軸之般若波羅蜜多(*prajñā-pāramitā/perfection of wisdom*)爲視角，探討佛教生命醫療(life medicine)所勾勒的有情觀，以及經由生命鍛鍊(life cultivation)所造就的有情轉化。

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的條件，狹義上稱爲研究動機，是多重的，除了做爲年度專題研究計畫的部分成果，¹ 主要得力於如下的二條線索。第一，在佛教哲學與生命哲學持續推進的鑽研，有情觀與有情轉化，即逐漸列爲重點探究的課題。第二，以佛教經典爲依據的哲學建構，《般若經》長期以來列爲很核心的一部典籍，而且值得繼續鑽研。²

¹ 本文初稿，曾於2012年12月1日，在臺灣大學佛學研究中心與臺灣大學晨曦社校友會合辦的2012「東亞佛教思想文化國際學術會議」口頭發表。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議。投稿過程，二位匿名審查人善意的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。又，本文做爲國科會一〇一~一〇三年度專題研究計畫(NSC 101-2410-H-002-072-MY3)的部分成果，題目爲「佛教生命醫療與生命鍛鍊的有情觀與有情轉化」。

² 參閱：蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》(南投：正觀出版社，2001年)；蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的不動佛法門〉，《圓光佛學學報》第7期(2002年12月)，頁1-27；蔡耀明，〈從佛教的聖化觀探討《大般若經·第

四會》的般若波羅蜜多的聖化理路〉，收錄於《宗教神聖：現象與詮釋》，盧蕙馨等主編，(台北：五南圖書，2003年)，頁207-256；蔡耀明，〈《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授〉，《中華佛學學報》第17期(2004年7月)，頁49-93；蔡耀明，〈觀看做爲導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》爲主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》第13期(2008年6月)，頁23-69；蔡耀明，〈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》爲依據〉，收錄於《2008年佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》，佛光山文教基金會主編，(高雄：佛光山文教基金會，2008年)，頁263-286；蔡耀明，〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考：以《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》爲依據〉，《臺大佛學研究》第16期(2008年12月)，頁61-126。

爲了使材料的來源更爲聚焦，從而遂行脈絡式的解讀，本文主要依據的文獻，集中在佛教菩提道的先鋒經典之《般若經》，包括梵文本與玄奘法師的漢譯本，尤其是《大般若波羅蜜多經》之〈第二會〉、〈第四會〉和〈第十六會〉，並且參考當代有關的英譯本。

如果僅就佛學界而論，當代有關《般若經》的研究，幾乎都偏於文獻學、文獻史學、或教內學派系統思想等面向，而很少著眼於般若波羅蜜多的教學，³ 進而以哲學的手法，探究其有情觀或有情轉化。

本文由如下的七節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，著眼於生命醫療與修行道路，呈現《般若經》的教學特色。第三節，

³ 僅有很少數的例外，例如，參閱：Dale Wright, "Chapter 6: The Perfection of Wisdom," *The Six Perfections: Buddhism and the Cultivation of Character*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 218-265.

說明《般若經》跳過人類或有情，改由一切法做為入手項目，經由探究一切法之實相，據以理解所謂的人類或有情之確實的情形。第四節，概括論述《般若經》的有情觀，將各式各樣的有情，平等地且一貫地理解為一切法之空性、不二、幻化。第五節，為了讓析論更為聚焦而深入，以《般若經》的一則經文為依據，探究般若波羅蜜多教學的有情觀。第六節，鋪陳《般若經》以般若波羅蜜多的修學，將有情轉化成開發智慧乃至導向覺悟的修學者。第七節，「結論與展望」，總結本文的要點，並且展望後續相關的探討。

二·以生命醫療與修行道路為著眼所瞭解的《般若經》

見諸《阿含經》，佛教解脫道所刻畫的生命世界，尤其凸顯其困苦、煩惱、謬見、偏執、與障礙等弊病。針對生命世界這一系列的弊病，《阿含經》提供的生命醫療，即以超越整個的生命世界為目標，特別在於從生命世界的生老病死的流程超脫而出，從而落實為解脫道次第昇進的修學。⁴

至於佛教菩提道，同樣提供生命醫療，也同樣透過高超目標的設定，拉出一條修行的道路。

如同佛教其它的經典，⁵《般若經》也在實施教導者和學習

⁴ 參閱：蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究集刊》第 17 輯（2012 年 7 月），頁 3-33。

⁵ 參閱：蔡耀明，〈禪修為著眼的眾生觀：以《華嚴經·十定品》為依據〉，《華

者雙方面搭配的生命醫療。在醫療所對治的方面，主要為有情（*sattva/sentient being/* 眾生）進入生命世界卻對於生命世界的來龍去脈相當地「無知」之弊病。⁶ 至於要成為高明的醫師（*vaidyaḥ paṇḍitaḥ/ a learned doctor*），在這一方面所必備的學養，包括「隨有所作皆善觀察·成就觀察·微妙慧」（*tantraupayikayā mīmāṃsayā samanvāgataḥ/ endowed with skill in diagnosis*），「善識諸藥」（*sarva-bhaiṣajya-kuśalaḥ/ skilled in all remedies*），「善達病因」（*sarva-vyādhy-utpatti-kuśalaḥ/ skilled in the (knowledge of the) origin of all diseases*），以及搭配悲憫有情的心意「能救眾苦」（*sarva-duḥkha-pramocanakaḥ/ a liberator from all suffering*），才得以「隨所療疾·無不除愈」（*sa yaṃ yaṃ eva glānaṃ cikitsati, taṃ tam eva mocayati/ whichever disease he would treat, that disease would be liberated*）。透過如此專精的鍛鍊、通達的認知、悲憫的胸懷，在生命醫療上，預期可以達成的效果，包括「能滅諸無明」（*sarvāvidyōpaśamāya saṃvartate/ to be conducive to the appeasing of all ignorance*），「能息一切苦」（*sarva-duḥkha-niryātanāya saṃvartate/ to be conducive to the removal of all suffering*），以及「能除一切生、老、病、死、及諸愁、歎、苦、憂、惱法」（*sarva-jarā-maraṇa-śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyōpāyāsānā*

嚴學報》第 3 期（2012 年 9 月），頁 31-67。

⁶ 例如，「云何菩薩摩訶薩為諸世間作光明故，發勤精進趣向無上正等菩提？善現！菩薩摩訶薩為破長夜無明卵殼所覆有情重黑闇故，為療有情無知翳目令明朗故，為與一切愚冥有情作慧明故，發勤精進趣向無上正等菩提——是為菩薩摩訶薩為諸世間作光明故，發勤精進趣向無上正等菩提。」（T. 220 (4), vol. 7, p. 821c; Aṣṭa-Vaidya, p. 148; Aṣṭa-Wogihara, p. 600; PWETL, p. 189.）

m upaśamāya saṃvartate/ to be conducive to the appeasing of all decay, death, sorrow, lamentation, pain, sadness and despair)。⁷

簡言之，佛教菩提道所設定的目標，在於透過修學，達成全面且徹底的覺悟，連帶地，遂行廣大的、長遠的度化有情與莊嚴世界。以如此高超的目標所形成的菩提道，其骨幹的項目，就在於稱為般若 (*prajñā/* wisdom) 之智慧。至於《般若經》，正好以般若波羅蜜多的修學為主軸，也就是以達成智慧之無限而圓滿的造詣之修學為主軸，以空性 (*śūnyatā/* emptiness)、不二 (*a-dvayatā; a-dvayatva/* non-duality; non-dualism)、幻化 (*māyā-nirmita/* illusion and emanation/ 幻象與變化所作，合稱為幻化) 之觀照，將一切法一一解開其所謂各自的存在、相互打通、軸線切換、事態轉化，而成為菩提道的教學相當基礎的或開路先鋒的經典。

⁷ 「善勇猛！言『明』者，謂『永息滅無明』增語，即此亦說『無明遍知』，亦名『能息苦蘊』增語。譬如良醫，聰明、博達，隨有所作皆善觀察，成就觀察、微妙慧故，善識諸藥、善達病因、善知病相、能救眾苦，隨所療疾，無不除愈。所以者何？彼善通達藥、病因、相、和合等方，是故能除一切病苦。如是，若有成第三明，能滅諸無明，能息一切苦，能除一切生、老、病、死、及諸愁、歎、苦、憂、惱法，是名『出世通達般若』。」(T. 220 (16), vol. 7, pp. 1068c-1069a; Suvikrānta-Conze, pp. 7-8; Suvikrānta-Hikata, p. 10; Suvikrānta-Vaidya, p. 5.)

三·《般若經》跳過人類或有情而改由一切法做為探究實相的入手項目

就《般若經》的生命醫療所對治的「無知」之弊病而論，在涉及生命世界相當多樣的生命形態當中的人類或有情，一方面，並不是只要知道長成什麼形態制式地叫做人類或有情就足夠所有的認知了；另一方面，如果不知道為什麼會披掛著人類或有情之形態，正好構成無知之弊病的一環。

事實上，《般若經》較少直接地或專門地談論人類或有情，然而一旦論及，很大的比例，就在於說明怎樣的「舞台格局」與「來龍去脈」，會出現為人類或有情之形態。其中，「舞台格局」，小焉者，大致為六個生命去向 (*saṅgati/* six pathways of rebirth/ 六道、六趣) 所共構的生命世界；大焉者，甚至全方位而無限廣大的、多重的世界系統。至於在小型的乃至超大型的生命世界的「來龍去脈」，其牽動之條理，主要為長期的所作所為、累積的活動資訊、周遭的影響勢力、以及後續的去向意願等關聯的條件，經由相互角力或共同推動，而持續變化的衍生表現。⁸

相對於較少以人類或有情為專門談論的課題，《般若經》和《阿含經》一樣，在外層談論較多的，為共通於生命世界的人類

⁸ 例如，「與般若波羅蜜多相應菩薩摩訶薩，有從餘佛土沒，來生此間；有從觀史多天沒，來生此間；有從人中沒，還生此間。……舍利子！汝所問『與般若波羅蜜多相應菩薩摩訶薩，從此間沒，當生何處？』者，是菩薩摩訶薩從此沒已，生餘佛土，從一佛國，至一佛國。……舍利子！復有菩薩摩訶薩無方便善巧故，入初靜慮，入第二、第三、第四靜慮，亦行六種波羅蜜多。是菩薩摩訶薩得靜慮故，生長壽夭；隨彼壽盡，來生人中，……」(T. 220 (2), vol. 7, p. 18a-b; Dutt 1934, pp. 61-62; Kimura I-1, pp. 80-81; LSPW, pp. 66-68.)

現象或有情現象，以及應予剔除卻往往構成平庸世人根深蒂固的自我觀念。至於在內層而有待加強處理的入手項目，則為一切法，也就是運作上所有關聯的項目，初步包括積聚之構成部分（*skandha/ aggregate/ 蘊*）、感官通路（*āyatana/ sensory gateway; sense-base/ 入處*）、以及如同調色盤的各個色料的知覺要素（*dhātu/ perceptual factor/ 界*）。一旦跳過人類或有情，改由一切法做為入手項目，不僅可就一切法較為平等地與一貫地探究其確實的情形，而且根據如此探究的一切法之實相（*dharmatā; dharmāṇām dharmatā; tattva/ reality; reality as-it-is*），即可理解所謂的人類或有情之確實的情形。

四·概括論述《般若經》的有情觀

《般若經》將「人類」之課題，切換成生命世界較為共通的「有情」之課題，進而將人類或有情之課題，切換成較為內層的「一切法」之課題。透過這雙重的切換，方便落實為鞭辟入裡的洞察與探究，而不至於只停留在外表的現象或差別，虛耗地複製老生常談的說詞。

經由如上的雙重切換，繼之以洞察的探究，從而透發出來對於人類或有情較為共通的與深入的看法，大致可整理成如下的四個要點。其一，消極面，並不認為人類具有本身的存在性（*bhāvātā; vastutā/ beingness*）或專屬的本質，也不是要用佛法的系統營造出或雕塑出任何特定的人物。其二，消極面，並不是要將人類單向地認定為或等同於諸如天神或動物的存在體（*bhāva; vastu/ entity*），也不是要將人類化約為物質之類的存在體或存在項目。

其三，積極面，致力於將有情在學理上解開為諸如蘊、入處、界之所有關聯的運作項目，進而將有情之所有關聯的運作項目一一亦即，包括以結合、解散、通路、知覺等方式而關聯於有情的運作之一切法——平等地與通達地認知為空性、不二、幻化。其四，積極面，進入生命世界而不論表現成什麼生命形態的有情，正好透過在實踐上鍛鍊出通達的認知，亦即，正好透過觀照生命世界的智慧，以此為骨幹，往設定的極致目標之全面且徹底的覺悟，從事相續不斷的鍛鍊，在生命實踐上，即可打造成菩提道上的修學者，亦即，菩薩摩訶薩（*Bodhisattva Mahāsattva/ A sentient being seeking enlightenment, a great sentient being*），簡稱菩薩。⁹

以上所整理的四個要點當中的第三個要點，顯示《般若經》以關聯於有情的運作之一切法為觀察與實修的入手處，將生命世界的有情，連帶地，將人類，平等地與通達地認知為空性、不二、幻化。換言之，所謂的有情，包括所謂的人類，就是空的、不二的、幻化的一切法之結合、解散、通路、知覺等活動的衍生表現。如果在來龍去脈上不清楚空的乃至幻化的一切法如何地結合、解散而衍生為生命世界多樣的且變化的有情，反而類似看圖說故事那樣，將衍生的表現而被稱為有情的或人類的現象，誤以為其本身就是有情或人類之存在體，那將恰好形成對於所謂的有情或人類很根本的無知（*avidyā/ ignorance*）。以產生出來的如此的無知

⁹ 例如，具壽善現復白佛言：「所說菩薩摩訶薩者，何等名為菩薩句義？」佛告善現：「學一切法無著、無礙，覺一切法無著、無礙，求證無上正等菩提，饒益有情，是菩薩義。」具壽善現復白佛言：「菩薩何緣，名摩訶薩？」佛告善現：「以諸菩薩於大有情眾中當為上首故，復名摩訶薩。」（T. 220 (4), vol. 7, p. 766b; Aṣṭa-Vaidya, p. 9; Aṣṭa-Wogihara, pp. 75-80; PWETL, p. 89.）

為關聯的條件，如果不僅沒警覺到已經產生那樣的無知，而且還任由那樣的無知去推動後續的認定、分別、論斷、執著、追逐之所作所為，連帶地，即推動出繼續牽絆在生命世界的生命歷程，而淪為嚴重地受到無知之覆蓋與驅使之平庸有情，無奈地經歷著生老病死的流程。

總之，《般若經》完全不把表面的浮現而被稱為有情的現象認定為其本身就是有情之存在體，而是遂行關鍵的切換，以運作為有情現象的所有關聯的項目，當成觀察與實修的入手處。所謂的有情，大致為這些關聯的運作項目之空的、不二的、幻化的衍生表現。如果對於如此衍生表現的有情現象欠缺貼切的認知或理解，反而抱持著僵化的認定在追逐生命世界的種種現象，因緣既然如此，就會淪為只是經歷著生老病死流程的平庸有情。反之，如果對於如此衍生表現的有情現象，力求貼切的認知，或深入的理解，則可藉以轉化平庸的有情，而成為開發智慧的修學者，乃至導向覺悟的修學者。¹⁰

¹⁰ 例如，時，舍利子復白佛言：「若爾，諸法如何而有？」佛告舍利子：「如無所有，如是而有。若於如是無所有法不能了達，說名無明。愚夫、異生，於一切法無所有性無明，貪愛增上勢力，分別、執著斷常二邊。由此，不知、不見諸法無所有性，分別諸法。由分別故，便生執著。由執著故，分別諸法無所有性。由此，於法不見、不知。以於諸法不見、不知，分別過去、未來、現在。由分別故，貪著名色。著名色故，分別、執著無所有法。於無所有法分別、執著故，於如實道不知、不見，不能出離三界生死，不信諦法，不覺實際，是故墮在愚夫數中。由斯，菩薩摩訶薩眾於法性相都無執著。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 765c; Aṣṭa-Vaidya, p. 8; Aṣṭa-Wogihara, pp. 65-68; PWETL, pp. 87-88.)

五·以《般若經》的一則經文探究般若波羅蜜多教學的有情觀

《般若經》的教學所實施的生命醫療，將有情或人類的病苦之癥結，追溯到很根本的無知，而如此醫療之得以痊癒的關鍵，就在於鍛鍊出通達的認知能力，透徹地領悟所謂的有情或人類，都不是本身存在為如此的有情或人類。在概括論述《般若經》的有情觀之後，為了讓析論更為聚焦而深入，應該有必要以至少一則的經文為依據，梳理般若波羅蜜多教學的有情觀：

sthaviraḥ subhūtir āha: tat kiṃ manyase kauśika katamasyaitad dharmasyādhipacanaṃ yad uta sattvaḥ sattva iti?//

śakra āha: naitad ārya subhūte dharmasyādhipacanaṃ nā-dharmādhipacanaṃ yad uta sattvaḥ sattva iti/ āgantukam etan nāmadheyaṃ prakṣiptam, a-vastukam etan nāmadheyaṃ prakṣiptam, an-ātmīyam etan nāmadheyaṃ prakṣiptam, an-ārambaṇam etan nāmadheyaṃ prakṣiptam, yad uta sattvaḥ sattva iti//

sthaviraḥ subhūtir āha: tat kiṃ manyase kauśika kā-cid atra sattva-paridīpanā kṛtā?//

śakra āha: no hīdam ārya subhūte//¹¹

¹¹ Aṣṭa-Vaidya, p. 24; Aṣṭa-Wogihara, pp. 178-179. 此外，善現告言：「憍尸迦！我今問汝，隨汝意答。於意云何，言有情，有情者是何法增語？」天帝釋言：「言有情，有情者非法增語，亦非非法增語，但是假立客名所攝、無事名所

長老善現與天帝釋如上的對話，核心課題在於所謂的有情之確實的情形。藉由語言所稱呼的有情或人類，除了添加出來的有情之名稱或人類之名稱，如此的名稱，並不同於任何的關聯的運作項目（*dharmā*/ 法），也不同於任何的非關聯的運作項目（*a-dharma*/ 非法）——而如此的名稱，只是隨著機緣而變換地添加設立的（*āgantuka*/ *adventitious*/ 假立客），不僅欠缺一一對應的存在體（*a-vastuka*/ *without a corresponding entity*/ 無事），並非任何主體的所有物（*an-ātmīya*/ *without anything belonging to a self*/ 無主），而且欠缺單獨就是其所面對的項目（*an-ārambha*/ *without objective support*/ 無緣）。針對所謂的有情或人類，由於確實且透徹地了悟其空性，因此不至於隨著變換地添加出來的有情之名稱或人類之名稱，而捕風捉影般地誤以為生命世界呈現了（*pari-dīpanā*/ *revelation*/ 顯示）單獨就是有情或人類的存在體或存在類。

發人深思的是，以生命智慧之開發為骨幹而從事生命醫療與生命鍛鍊的《般若經》，將所謂的有情或人類，看成類似暫時虛掛的外殼，以及從而添加的名稱。任何所謂的有情或人類，都不是獨自或一直維持著有情或人類之存在，也從來不曾擁有有情或人類之專屬本質。經由貼切且透徹的探究而了悟到，一方面，若就所謂的存在或實質材料論究其確實的情形，則大致為空的一切法由於諸多的所作所為之角力、激盪、追逐而不斷地歷經的一波

攝、無主名所攝、無緣名所攝。」善現復言：「憍尸迦！於意云何，於此般若波羅蜜多甚深經中，為顯示有實有情不？」天帝釋言：「不也。大德！」（T. 220 (4), vol. 7, p. 772a-b.）此外，參閱：PWETL, p. 101.

又一波的結合又解散的流程，以至於既談不上可和生命世界的任何類別或任何個體等同的存在性，也談不上專屬於任何類別或任何個體的本質或堅實材質。另一方面，若就所謂的有情或人類論究其確實的情形，則或者主要由於分別地認知在短暫的外貌所造成的印象，或者主要由於約定俗成的語言運用所造成的語言效應。

六·《般若經》以般若波羅蜜多的修學所帶動的有情轉化

基於空的、不二的、幻化的一切法的運作，並不是只能運作成經歷著生老病死流程的平庸有情。空性之一體兩面，即任何的存在現象，乃以關聯的推動項目為條件而產生，如此產生之後，又波段式地消逝。正好由於所謂的有情或人類都是空的，就在關聯條件的運作與激盪之下，積聚之構成部分即遭受磨損、阻塞、衝擊、鬆脫之變異，而形成各式各樣的病徵，乃至死亡、再生，而不斷地變化。深入瞭解各式各樣的病徵的因緣變化，可以說就相當於深入瞭解各式各樣的有情或人類的因緣變化。如此的通達瞭解，正好構成智慧之精髓，一方面，並非死板板地捕捉在所謂的有情、人類、疾病之意象；另一方面，藉由智慧上的不斷地修煉，即從生物層次任何做為短暫依託的生命形態，轉化成菩提道上越來越高超的專業修學的形態。

《般若經》所教導的生命醫療，其核心旨趣，就在於體認所謂的有情或人類是根本於空性而隨著因緣衍生出來的表現，因此打從根本即不以病患自居，從而轉化成以般若波羅蜜多的修學為

主軸的菩薩摩訶薩。如果對於生命世界與生命歷程運作出來的種種現象，都能貼切地認知或理解為空的、不二的、幻化的，那就開發出生命之智慧。而隨著開發出生命之智慧，以智慧在關聯於生命歷程與修行道路的一切法的一個面向又一個面向、一個向度又一個向度、一個格局又一個格局、以及一個層次又一個層次地接連開通，即可稱為般若波羅蜜多，亦即智慧之無限而圓滿的造詣。

正好由於生命世界任何的有情或人類都是空的，以至於在表面浮現為有情或人類之現象，不僅不具有本身固定為或等同於有情或人類之存在性，而且是可徹底予以轉化的。正好由於關聯於生命歷程與修行道路的一切法都是不二的，以至於有情之任何的轉化，或人類之任何的轉化，不僅不會淪為只是褊狹地對峙在或打轉在諸如上下、左右、吉凶、好壞、聖俗之相對的二邊，而且如此所帶動的轉化，可以是全面的、以及全程暢通的。正好由於生命世界任何的有情或人類以及關聯於生命歷程與修行道路的一切法都是幻化的，以至於在運轉上，不僅可以變化為諸如有情或人類之生命歷程的諸多幻象，也可以變化為修行道路上的各個方面或各個位階的賢聖。

然而，帶動有情轉化或世人轉化之一貫的樞紐，又是什麼呢？《般若經》教學的主軸，在於般若波羅蜜多。任何的有情或世人，如果以般若波羅蜜多的修學做為行走於生命歷程的實踐主軸，則如此的生命實踐，將構成有情轉化或世人轉化之極其關鍵的主導條件。整部《般若經》，可以說從頭到尾都在教導進入生命世界最值得做的事情。而夠資格榮膺此一任務的項目，至少必須能夠認清生命世界確實的情形，解決生命世界重大的問題，以

及造成有情之轉化或世人之轉化。《般若經》的教學所提供的答案，就在於般若波羅蜜多。首先，般若波羅蜜多，透過將生命世界與修行道路認知為空的、不二的、幻化的，而成為對於生命世界乃至修行道路最切要的照明。¹² 其次，般若波羅蜜多，經由開發生命智慧，以及關聯地排除無知、困惑、謬見、執著、困頓、退墮，而成為能夠從根本解決生命世界的重大問題之有效的辦法。¹³ 第三，般若波羅蜜多，在造成有情之轉化或世人之轉化上，

¹² 例如，「復次，善現！甚深般若波羅蜜多，能示如來、應、正等覺世間空故，世間遠離故，世間清淨故，世間寂靜故，說名能示世間實相。何以故？以空、遠離、清淨、寂靜，是諸世間如實相故。」(T. 220 (4), vol. 7, pp. 817c-818a; Aṣṭa-Vaidya, p. 137; Aṣṭa-Wogihara, p. 567; PWETL, p. 179.)

¹³ 例如，「善現！諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多 (*prajñāpāramitāyāṃ carataḥ*)，知 (*ākhyāyate*) 一切種分別所作 (*abhisaṃskāra*) 財施等法空 (*sūnyaka*)、無所有 (*riktaka*)、虛妄 (*tucchaka*)、不實 (*a-sāraka*)。所以者何？善現！我說一切分別所作財施等法無不皆空、性相非有、是虛妄、非堅實。何以故？善現！諸菩薩摩訶薩善學內空 (*adhyātma-sūnyatāyāṃ su-sikṣitaḥ*) 乃至善學無性自性空 (*abhāva-svabhāva-sūnyatāyāṃ su-sikṣitaḥ*)，如佛所說而通達故。善現！是菩薩摩訶薩安住空已 (*sūnyatāyāṃ sthitvā*)，如如 (*yathā yathā*) 觀察分別所作 (*abhisaṃskārān pratyavekṣate*) 財施等福空、無所有、虛妄、不實，如是如是 (*tathā tathā*) 能不遠離甚深般若波羅蜜多 (*prajñāpāramitāyā 'virahito bhavati*)。如如 (*yathā yathā*) 不離甚深般若波羅蜜多，如是如是 (*tathā tathā*) 獲福 (*puṇyaṃ prasavet*) 無數 (*a-saṃkhyeyam*)、無量 (*a-prameyam*)、無邊 (*a-parimāṇam*)。由此因緣，起實正見 (*samyag-drṣṭirvā*)，亦能趣入正性離生 (*niyāmo vā 'vakramitum*)，乃至能證所求無上正等菩提 (*anuttarāṃ samyak sambodhim abhisaṃboddhum*)。」「(T. 220 (2), vol. 7, p. 271b; Kimura IV, p. 171; LSPW, p. 409.)

可以說是全面的且全程暢通的。在滿滿都是經證的情形下，如果縮小範圍，則《大般若波羅蜜多經·第二會·功德品第三十二》，或許可做為說明的一個範例。¹⁴

〈功德品〉將修學者在般若波羅蜜多所下的一系列的功夫，強調在功德 (*guṇa/ quality*) 的方面，也就是強調在心態內涵或生命內涵的性質或品質的方面。其帶動轉化的運作機制，或可簡化為如下的五個步驟：

步驟一：任何修學者在般若波羅蜜多所下的一系列的功夫，包括受、持、讀、誦、精勤修學、如理思惟、供養、恭敬、尊重、讚歎，很重要的，在於運作成心態內涵與生命內涵的性質或品質，而不是只做個外表的樣子，或淪為浮華皮相之追逐。

步驟二：由於心態內涵的品質來自與般若波羅蜜多銜接的運作，如此的品質不斷地累積或升級，類似脫胎換骨，也不斷地影響後續的所作所為，從而造成由心態內涵的品質去轉化後續的所作所為之效果。

步驟三：透過與般若波羅蜜多銜接的運作所形成的生命內涵的品質，也是不斷地累積或升級，而成為很重大的關聯條件，不僅可以影響與轉化這一輩子的 (*dr̥ṣṭa-dhārmika/ this very lifetime/ 現法、現世*) 境遇，甚至可以沿著生命歷程，影響與轉化未來生的 (*sāṃparāyika/ future lifetime/ 當來、來世*) 出生與境遇，從而造成由生命內涵的品質去轉化後續的出路、出生、與境遇之效益 (*anuśaṃsa/ advantage; benefit/ 勝利*)。¹⁵

¹⁴ T. 220 (2), vol. 7, pp. 155c-157a; Kimura II-III, pp. 68-73; LSPW, pp. 236-239.

¹⁵ 《般若經》很頻繁地將「品質」(*guṇa/ 或譯成功德*)與「效益」(*anuśaṃsa/*

步驟四：以銜接上般若波羅蜜多的運作所打造的心態內涵的品質與生命內涵的品質，並不以收割這一輩子的或未來生的效益為滿足，而是始終借用心路歷程與生命歷程，持續不斷地修學般若波羅蜜多，從而將心路歷程與生命歷程，轉化成以修學般若波羅蜜多為骨幹的修行道路。就此而論，生命歷程的生老病死的波折，或生命形態的五花八門的消長，都已經無關緊要；然而，如何將生命世界的經驗，在實踐上，貫徹地轉化成以修學般若波羅蜜多為骨幹的修行道路，那才是真正值得重視與落實的題目。

步驟五：由於般若波羅蜜多的修學可以廣大到包涵佛法修學的所有的道路，包括聲聞(*Śrāvaka*)的道路、獨覺(*Pratyekabuddha*)的道路、菩薩(*Bodhisattva*)的道路，¹⁶ 如果以修學般若波羅蜜多為骨幹，即可修煉出佛教的多樣的修行道路的品質、能力、功用，以及轉化成佛教的多樣的修行道路的各個位階的修學者或成就者，包括聲聞道路的賢聖、獨覺道路的賢聖、菩薩道路的賢聖。¹⁷

或譯成勝利)並列而為複合詞「品質與效益」(*guṇānuśaṃsa/ 或譯成功德勝利*)，可理解為從品質轉化成效益的運作。

¹⁶ 例如，「如是般若波羅蜜多，普攝一切菩提分法，若諸佛法、若菩薩法、若獨覺法、若聲聞法，皆具攝故。」(T. 220 (2), vol. 7, p. 156a.) “*tathā hi prajñāpāramitāyāṃ sarve buddha-dharmā antar-gatāḥ, sarve bodhisattva-dharmāḥ sarve pratyekabuddha-dharmāḥ sarve śrāvaka-dharmā antar-gatāḥ*” (Kimura II-III, p. 70.) 此外，參閱：LSPW, p. 237.

¹⁷ 例如，「依因如是甚深般若波羅蜜多大神咒王，世間便有十善業道，若四靜慮、四無量、四無色定，若布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多，若內空乃至無性自性空，若四念住廣說乃至十八不共法，若真如、法界、法性、實際、

總之，以〈功德品〉管窺《般若經》在有情轉化或世人轉化之教學，首先，強調生命實踐之修學，尤其將般若波羅蜜多的功夫，運作而內化成心態內涵的品質與生命內涵的品質。其次，繼續強化心態內涵的品質與生命內涵的品質，以此為重大的關聯條件，轉化後續的所作所為，進而沿著生命歷程，轉化後續的出路、出生、與境遇。第三，借用心路歷程與生命歷程，持續不斷地修學般若波羅蜜多，將心路歷程與生命歷程，轉化成以修學般若波羅蜜多為骨幹的修行道路，從而轉化成佛教的多樣的修行道路的各个位階的修學者或成就者。

不虛妄性、不變異性、法定、法住、不思議界，若四聖諦，若五眼、六神通，若預流果乃至阿羅漢果，若獨覺菩提，若諸菩薩摩訶薩行，若佛無上正等菩提，若一切智、道相智、一切相智。」(T. 220 (2), vol. 7, p. 156a-b.) “*imām eva prajñāpāramitām āgamya, daśa-kuśalāḥ karma-pathāḥ prajñāyante; catvāri dhyānāni catvāry apramāṇāni catasra ārūpya-samāpattayaḥ sarva-pāramitāḥ sapta-triṅśad-bodhi-pakṣyā dharmā ārya-satyāny apramāṇa-dhyānārūpya-samāpattayaḥ sarva-sūnyatāḥ sarva-samādhayaḥ sarva-dhāraṇī-mukhāni daśa tathāgata-balāni catvāri vaiśāradyāni catasraḥ pratisaṃvido 'ṣṭādaśāveṇikā buddha-dhamāḥ prajñāyante; trīṇi vimokṣa-mukhāni aṣṭa vimokṣā navānupūrva-vihāra-samāpattayaḥ ṣaḍ abhijñā dharmā-dhātūr bhūta-koṭī-tathatā a-vitathatā an-anyā-tathatā dharmatā dharmā-sthititā dharmā-niyāmāṭā loke prajñāyate; pañca cakṣuṃṣī srota-āpatti-phalaṃ sakṛd-āgāmi-phalam anāgāmi-phalam arhattvaṃ pratyekabuddhatvaṃ sarvajñatā loke prajñāyate” (Kimura II-III, pp. 70-71.) 此外，參閱：LSPW, p. 237.*

七·結論與展望

本文一貫地關切與探討如下的三個環環相扣的論題。第一，進入生命世界的有情是什麼？第二，有情在生命世界最值得做或最應該做的事情是什麼？第三，有情經由所作所為可以轉化成什麼？

根據《般若經》，第一，進入生命世界的有情，並不具有本身固定為或等同於有情的存在性，亦即，並非其本身就是有情之存在體，而是運作為有情現象的關聯項目的衍生表現。如此衍生表現的有情，其確實的情形，是空的、不二的、幻化的，因此不僅一直經歷著變動不居的生命歷程，而且是可徹底予以轉化的。

第二，有情在生命世界最值得做或最應該做的事情，根據《般若經》，在於從事生命實踐之修學，貼切地且通達地認知經由關聯的運作項目而衍生表現的有情現象之確實的情形，尋求生命世界正確的且高超的出路，解決生命世界重大的問題，造成有情之轉化，以及從而奉獻在救度或轉化無數的有情與無邊的生命世界。這一系列的事情，正好是以般若波羅蜜多的修學為主軸——也就是以達成智慧之無限而圓滿的造詣之修學為主軸——的修行道路的核心任務。

第三，有情經由所作所為，其所作所為內化在心路歷程與生命歷程的經驗、資訊、品質、與能量，即可成為影響或改變後續表現的關聯條件。隨著有情所作所為的千差萬別，後續所表現出來的有情，在去向、形態、環圈 (living circle)、材質、受用、與受苦等方面，也跟著千變萬化。根據《般若經》，不論目前表現為什麼樣態的有情，如果就可使用的生命時光，都盡量用來努力修學般若波羅蜜多，並且以開發的生命智慧為前導，開闢出貫徹

可行的修行道路，則如此的有情，憑藉其修學的經驗、資訊、品質、與能量，將可轉化成佛教的多樣的修行道路的各個位階的修學者或成就者。

佛教哲學或生命哲學極其重大的如上的三個論題，當然不是一篇論文就足以窮究其各個層面的條理。再者，佛教眾多的經典當中，除了《般若經》之外，還有諸如《阿含經》、《說無垢稱經》、《華嚴經》、《大般涅槃經》，都可做為探討的依據，以及提供視角或啟發看法之泉源。這些都還有待後續的努力，去逐一推進與充實。

參考書目與略號

Aṣṭa-Vaidya

P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

Aṣṭa-Wogihara

U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.

Dutt 1934

Nalinaksha Dutt (ed.), *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, London: Luzac & Co., 1934.

Kimura I-1

Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā. Prajñāpāramitā: I-1*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2007.

Kimura II-III

Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II-III*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1986.

Kimura IV

Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1990.

LSPW

Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975.

PWETL

Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975.

T.

Taishō-shinshū-daizōkyō 「大正新修大藏經」

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。

Perspectives on and Transformation of Sentient Beings from the Teachings of *Prajñāpāramitā* in the *Prajñāpāramitā-sūtras*

Tsai, Yao-ming

Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

Based on the *Prajñāpāramitā-sūtras* as the major textual source and *prajñāpāramitā*, the main practice in Buddhist Path to Enlightenment, as the perspective, this paper discusses not only perspectives on sentient beings in Buddhist life medicine but also how life cultivation results in transformation of sentient beings. The discourse of this paper consists of the following seven sections. Section one, the introduction points out the thesis of the research and delineates the preliminary framework. Section two presents the characteristics of the *Prajñāpāramitā-sūtras* in terms of life medicine and paths of religious practice. Section three elucidates how the *Prajñāpāramitā-sūtras* bypass human beings or sentient beings to investigate the reality of all related dharmas which in turn become the foundation in comprehending the reality of the so-called human beings or sentient beings. Section four examines the perspectives on sentient beings in the *Prajñāpāramitā-sūtras*. In short, sentient beings are to be comprehended as equally thoroughgoing emptiness (*śūnyatā*), non-duality (*a-dvayatā*; *a-dvayatva*), and illusion and

emanation (*māyā-nirmita*). Section five focuses the deliberation on one specific passage in the *Prajñāpāramitā-sūtras* to investigate the perspectives on sentient beings by way of the practice of *prajñāpāramitā*. Section six expounds how the practice of *prajñāpāramitā* in the *Prajñāpāramitā-sūtras* transforms sentient beings into wisdom-seeking practitioners and ultimately enlightened masters. Section seven, “conclusion and outlook” summarizes the main points of this paper, and delineates the further relevant explorations in the future.

Keywords: *Prajñāpāramitā-sūtras*, *prajñāpāramitā*, perspectives on sentient beings, transformation of sentient beings, life medicine