

## 佛學要學什麼？

### 以空間視域中的人間與世間之反思為線索

What to Learn in Buddhist Studies: Reflections on Human Realm and the World in  
the Context of Space Horizon

蔡耀明

臺灣大學哲學系教授

#### 摘要

人間與世間都是佛教高度重視的概念。般若經典雖然記載著佛教有關人間與世間非常寶貴的教導，歷來卻相當被忽略。本文以般若經典為主要的依據，運用哲學的方法，著眼於空間視域，不僅反思人間與世間這二個概念的建構，而且鋪陳經典就人間與世間之實相所闡明的義理。透過本文的研究，將有助於佛學與哲學的跨領域看待，進而可提供當代佛學界在人間與世間論述的一項不容忽視的準據。

**關鍵詞：**空間視域、人間、世間、實相、般若經典

#### 〔目次〕

- 一·緒論
- 二·人間概念之歧義、界說、與遮蔽
- 三·空間、世間、與空間視域之界說與反思
- 四·般若經典之開拓空間視域與闡發正確的空間知見
  - (一)開拓空間視域
  - (二)闡發世間與空間之正知正見
- 五·人間觀念之反思與檢視
- 六·人間觀念之開展
- 七·結論

## 一·緒論

為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」、「關鍵概念」、「文獻依據」、「論述架構」。

〔研究主題〕：本文以般若經典為主要的依據，運用哲學的方法，著眼於空間視域，不僅反思人間與世間這二個概念的建構，而且鋪陳經典就人間與世間之實相所闡明的義理。

〔關鍵概念〕：關鍵概念在哲學的探討，猶如敲門磚，可提供入門的切要工具與思辨技巧。舉凡人間、人類、領域、空間、世間、視域、與空間視域等關鍵概念，皆將一一予以界說，並且提供必要的釐清、解明、與反思。

〔文獻依據〕：本文主要根據般若經典，尤其《大般若波羅蜜多經·第二會》（相當於《二萬五千頌的般若波羅蜜多經》）（*Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā*）與《大般若波羅蜜多經·第四會》（相當於《八千頌的般若波羅蜜多經》）（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*），並且在觀念的背景關聯，及於阿含經典，乃至《妙法蓮華經》。

〔論述架構〕：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，界說人間、人類、與領域這三個關鍵概念，並且提示人間此一概念可能的抽離與排它之意涵。第三節，界說空間、世間、視域、與空間視域這四個關鍵概念，進而著眼於視域，反思人間論述與世間論述。第四節，根據阿含經典與般若經典，鋪陳佛教如何開拓空間視域，進而闡明解脫道的智慧與菩提道的智慧之貫徹實踐，如何以緣起、非我、非我所、空性、不二、不可思議，條理地顯示世間與空間之確實的情形。第五節，整理人間觀念適用的多重指稱，反思人間觀念之「非排它性」、「非二分性」、「空性」，在生命路徑或生命形態的差異表現與修行道路的成就之間做必要的辨別，以及就所謂的世間、眾生、世人、人間、空間，在概念的假借施設與造作概念認定之間做必要的辨別。第六節，鋪陳人間觀念在眾多的方面或道路之開展，包括人道與天道、解脫道的聲聞乘所施設的果位次第、菩提道藉由生生世世之相續不斷的推動、菩提道之淬煉大悲、以及菩提道的隨類救度之多重脈絡。第七節，「結論」，總結本文的要點。

## 二·人間概念之歧義、界說、與遮蔽

任何哲學概念或在思想上擔負重大任務的概念，如果不優先就概念的形式做界說與釐清，而是直接訴諸特定的意識型態或思想內容，則傾向於淪為各說各話的局面，或深陷概念歧義的泥淖。都已經花費寶貴的時間著手研究，其實沒必要在初步的層次就掉入困局，如此才足堪藉由研究的程序，解明論題、解決問題、以及拓展研究的視域。<sup>1</sup>

所謂的「人間」(human realm)，意思為人類的領域(realm)或人類的範圍

<sup>1</sup> 參閱：蔡耀明，〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，《臺大佛學研究》第17期（2009年6月），頁1-48。

(sphere)。就此而論，「人類」(human animals)，在生物學上，是由生物分類(biological classification)所造成的一個物種概念(biological species concept)，座落在脊索動物門(Chordata)、哺乳綱(Mammal)、靈長目(Primate)、人科(Hominidae)、人屬(Homo)、聰明人種(Homo sapiens)的有機體。<sup>2</sup> 至於「領域」或「範圍」，意思為若干活動、交情、與利益所交織的區域，甚至還涉及該區域內外的控管、統治、與折衝。

做為一個概念，所謂的「人間」，如同其它類似的概念，不宜據以認定在世界之對應的存在。換言之，如果以為既然有「人間」此一概念，世界必然對應地存在著一塊「人間」，則要不是跡近粗糙，大概也距離幼稚不遠。理由在於，就概念之構成而論，「人間」既抽離於所在的廣大世界，且蘊涵著對人類之外的生命體或事項之遮蔽、排斥、主導、或主控。有鑑於此，「人間」此一概念，不論據以認知或運用，皆應格外謹慎，否則容易不知不覺地墜入駝鳥式的「人間世界」(the world of human realm)想法，或人類中心主義(anthropocentrism)、人類宰制(human domination)之類的意識型態。<sup>3</sup>

### 三·空間、世間、與空間視域之界說與反思

首先，界說這一節的關鍵概念：空間、世間、視域、空間視域。

所謂的「空間」(space)，意思大致為針對物體或事情的存在、運動、或變動，用以描述、度量、或說明其方向、位置、領域、距離、或形狀所衍生的、抽離的、具備向度的概念。<sup>4</sup>

所謂的「世間」(world; the world as a realm or sphere)，可以和「世界」(world)交換使用，也可以特指做為領域或範圍的世界。至於「世界」，意思大致為事情在構成、運轉、活動、和經驗上相關聯的一大套和合系統。如果事情特指眾生經營生存活動所和合的系統，則可稱為「生活世界」；如果事情特指眾生表現生命歷程所和合的系統，則可稱為「生命世界」。<sup>5</sup>

所謂的「視域」(horizon)，意思大致為在視野範圍內的區域，而視野的範圍，外表上，捕捉在視線所及的地表與天際的交界，<sup>6</sup> 內容上，卻受限於所使用的知覺裝備與知覺角度、所在位置的知覺對象之阻擋、以及個體與群體過去的認知經驗的影響。換言之，「視域既非客觀存在的邊界，亦非地球與天空焊接併合

<sup>2</sup> 蔡耀明，〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉，收錄於《2015星雲大師人間佛教理論實踐研究》，程恭讓、釋妙凡主編，(高雄：佛光文化事業，2016年)，頁556。

<sup>3</sup> 參閱：Rob Boddice (ed.), *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, Leiden: Brill, 2011; Panayot Butchvarov, *Anthropocentrism in Philosophy: Realism, Antirealism, Semirealism*, Berlin: Walter de Gruyter, 2015; Kirkpatrick Sale, *After Eden: The Evolution of Human Domination*, Durham: Duke University Press, 2006.

<sup>4</sup> 參閱：Nathan Wood, *The Secret of the Universe: God, Man and Matter*, Charleston: Forgotten Books, 2008, pp. 6, 77.

<sup>5</sup> 蔡耀明，〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉，收錄於《2015星雲大師人間佛教理論實踐研究》，程恭讓、釋妙凡主編，(高雄：佛光文化事業，2016年)，頁559。

<sup>6</sup> 參閱：「海曲窮地表，江源渺天際。」(北魏·荀濟，〈贈陰涼州詩〉。)

的所在」，<sup>7</sup> 而只不過是人們在時間、空間、與理解的綜合為其限度所投射出來的意象。

所謂的「空間視域」(space horizon; horizon of space)，意思大致為在視野範圍內的空間。由於落實在視野範圍，一方面，空間不再是抽離的、單一的概念，另一方面，空間之呈現，卻受限於所能施行的視野範圍。<sup>8</sup>

其次，以「視域」為著眼，反思人間論述 (discourses on human realm) 與世間論述 (discourses on world)。

之所以著眼於視域，由於一般的視域並不等於對象之客觀存在，而且一般的視域往往受到多方面的限制。如此的認知，不僅有利於反思一般有關人間或世間的論述，而且有利於營造較為正確或整全的有關論述。換言之，一般的人間論述很大部分來自於一般的人間視域；而欠缺人間視域之自覺與反思的人間論述，或恐流於浮面的或泛泛的談論。世間視域之於世間論述，亦然。

#### 四·般若經典之開拓空間視域與闡發正確的空間知見

見諸佛教經典，尤其般若經典，不僅致力於開拓空間視域，而且務求在世間與空間，皆正確地觀看與正確地認知，而成就在世間與空間之正知正見。如此的努力，其作用，初步在於形成生存與修行皆必備的世界觀，進而在於形成修行之進展所必備的理解與智慧。

##### (一) 開拓空間視域

一般的空間視域，大致以與生俱來的知覺裝備、成長的環圈經驗、與謀求生存的環境為依靠；由於多方面且高程度的依靠，其視野範圍，也正好受限於所依靠的項目與格局。做成如此的侷限，如果僅用在短暫的時光、褊狹的區域、與日常的活動，大致還不構成可大驚小怪的問題。然而，如果志向於廣大的世界觀、正確的空間知見、開放的世界歷練、超脫凡俗的作為，則褊狹的空間視域，將首當其衝，成為嚴重的擋路石頭。如此轉折，即構成開拓空間視域之課題。

在空間視域得以開拓的眾多辦法當中，如下的二套，或可略作參考。其一，訴諸「視域交融」(fusion of horizons) 之理念：一方面，檢視自己的解讀在開啟視域所依靠與所裝載的內容，另一方面，留意解讀對象所依靠與所裝載的視域內容，進而讓這二方面的內容交織成具有意義的理解。<sup>9</sup> 其二，訴諸天文望遠鏡、人造衛星、太空站等太空科技儀器、設備、程式、與有關理論。

佛教在開拓空間視域方面，既不以平庸的視域交融為滿足，也不仰賴物質

<sup>7</sup> Didier Maleuvre, *The Horizon: A History of Our Infinite Longing*, Berkeley: University of California Press, 2011, p. xiii.

<sup>8</sup> 參閱：David Carr, "Time-Consciousness and Historical Consciousness," *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, edited by Kah Kyung Cho, Dordrecht: Kluwer, 1984, p. 36; Jacques Vanier, *The Universe: A Challenge to the Mind*, London: Imperial College Press, 2011, p. 19.

<sup>9</sup> 參閱：Chris Lawn, "The 'Fusion of Horizons' and the Problems of Understanding the Past from the Site of the Present," *Gadamer: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum, 2006, pp. 66-68; Rita Sherma, "Introduction," *Hermeneutics and Hindu Thought: Toward a Fusion of Horizons*, edited by Rita Sherma and Arvind Sharma, Springer Science & Business Media, 2008, pp. 1-18.

方面的工具，而主要訴諸三大項目：禪修、智慧、親歷。其一，禪修之本務雖然在於心身觀照與心態鍛鍊，透過九次第定 (*navānupūrva-vihāra-samāpatti*)、八解脫 (*aṣṭau vimokṣāḥ*)、或八勝處 (*aṣṭāv abhibhv-āyatanāni*) 之類的次第系列，亦可漸次開拓空間視域，從欲界提升到色界、無色界，乃至超脫三界。<sup>10</sup> 其二，隨著禪修，一方面，有能力擺脫較為粗重、雜染、障礙、與困苦的層次與領域，另一方面，有能力提昇到較為輕盈乃至安適的層次與領域。搭配著禪修，就所擺脫與提昇的項目、流程、層次、與領域，予以洞察理解 (*prajñā*) 與通曉認知 (*jñāna*)，即為智慧。而如此的智慧，由於就所開拓與交織的領域遂行理解與認知，在構成完整意義的視域，也就扮演舉足輕重的角色。其三，有別於通常大都只停留在信仰、耳聞、文本知識、或對象化的觀察，若致力於禪修與智慧之實踐，則富於親身經歷的意味。佛法的教學，尤其講究以親身經歷的方式，全盤開拓空間視域，這不僅體現在道次第的相續不斷的推進，而且落實在遊學於世界之間開放的跨越。例如，根據《大般若波羅蜜多經·第二會》，菩薩行以菩提為目標，其時間向度，生生世世在延續，其空間向度，一個佛國土又一個佛國土在跨越：

善現！是菩薩摩訶薩·若晝、若夜，常不遠離念佛作意，常不遠離聞法作意。由此因緣，隨諸國土有佛世尊現說正法，即乘願力，往彼受生，或乘神通，往彼聽法。由是因緣，此諸菩薩生生之處，常不離佛，恒聞正法，無間、無斷。<sup>11</sup>

如上引證的一小段經文，既非一時興起搞個諸如天文物理學裝點門面，亦非為了開拓空間視域而開拓空間視域，而是來自於修行者極其深厚的修學動能，藉由心意專注在佛陀與法要而安住，進而生生世世前往諸佛如來住持的世界聽聞與學習法要，而空間視域也就連帶地逐一開拓出來了。如此的空間視域之開拓，由修學動能、諸佛如來之轉正法輪、眾多世界、往生、與跨世界遊學共構而成。

## (二) 闡發世間與空間之正知正見

如果僅止於盲目地開拓空間視域，那幾乎無異於庸俗的觀光客或嘩眾取寵的星際怪談。

<sup>10</sup> 參閱：蔡耀明，〈佛教「八解脫」之解脫學理的探究〉，《揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報》第24期（2013年1月），頁201-266；Yao-ming Tsai, “Meditative Practices in the Context of Constructing and Understanding the Spatial World,” presented at the International Workshop on “Śamatha-vipaśyanā in the Context of Indo-Sinitic Buddhism: Statics and Dynamics”, in Shanghai, China, held by International Center for Studies of Chinese Civilization, Fudan University, September 23-25, 2017, 19 pages.

<sup>11</sup> 《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T. 220 (2), vol. 7, pp. 266c-267a. 參閱：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990, p. 159; Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 400. 有關討論，可參閱：蔡耀明，〈般若經典為依據探討往生佛土：以自力與佛力的不二中道義理為視角〉，發表於「人間淨土與彌陀淨土國際學術研討會」，香港中文大學人間佛教研究中心等合辦，2016年1月9-10日，頁295-304.

佛法的教學，不論開啟或小或大的空間視域，皆高度重視正確地觀看與認知世間與空間。阿含經典將世間之空間視域，宏觀上，大致呈現為包括三界六道之小世界；微觀上，則以五蘊（五種積聚之構成部分）、<sup>12</sup> 十二入處（十二項知覺通路）、十八界（十八項知覺要素）為考察的入手項目。<sup>13</sup> 至於考察的角度，則可以概括為「有因有緣世間集」與「有因有緣世間滅」，也就是隨著主要的關聯條件與輔助的關聯條件之形成與推動，即構成世間之得以產生的來源，而隨著主要的關聯條件與輔助的關聯條件之熄滅，世間之延續即得以熄滅。<sup>14</sup> 順著如此的角度一直考察下去，不僅體認，這樣的情形既空於自我且空於我所（*suññam attena vā attaniyena vā*），而且可據以認清世間是空的（*suñño loko*）。<sup>15</sup> 再者，著眼於緣起的流轉，所謂的世間，即表現為生死輪迴，遭受生老病死的束縛；<sup>16</sup> 著眼於緣起的還滅，所謂的世間，即熄滅為涅槃、寂靜、清涼。如此地透過緣起的流轉與緣起的還滅這一組雙重的探究，既可避開世間為不存在之謬見，亦可避開世間為存在之謬見，因此，所謂的世間，即可洞察為非有非無（既非片面存在亦非片面不存在）。<sup>17</sup>

阿含經典不論宏觀或微觀，皆將世間與空間闡明為緣起、非我、非我所、空性、以及非有非無之不二。如此的智慧，在以智慧之貫徹實踐（*prajñā-pāramitā*/般若波羅蜜多）為骨幹的般若經典，尤其成為教學的亮點之一。例如，《大般若波羅蜜多經·第二會》，以眾多的段落甚至一整品的篇幅，基於般若波羅蜜多在骨幹上助成如來之無上的覺悟，故予以標示為如來母（*tathāgatasya janayitrī*），並且基於般若波羅蜜多對如來顯示（*darśayati*）世間之確實的情形，故予以標示為這一個世間的顯示者（*asya ca lokasya darśayitrī*）。<sup>18</sup> 就此而論，洞察理解世間

<sup>12</sup> 例如，《雜阿含經·第38經》，求那跋陀羅（Gunabhadra）譯，T. 99, vol. 2, p. 8c.

<sup>13</sup> 例如，《雜阿含經·第233經》，T. 99, vol. 2, p. 56c. Cf. Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 35.107: Loka-samudaya-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 581-582, 1185.

<sup>14</sup> 《雜阿含經·第295經》，T. 99, vol. 2, p. 84a-b; Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.37: Na tumhā-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 575-576, 757. 有關討論，可參閱：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.

<sup>15</sup> Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 35.85: Suññata-loka-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1163-1164. Cf. 《雜阿含經·第232經》，T. 99, vol. 2, p. 56c. 此外，參閱：《雜阿含經·第567經》，T. 99, vol. 2, pp. 149c-150a; Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 41.7: Godatta-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1325-1326.

<sup>16</sup> 例如，《雜阿含經·第1011經》，T. 99, vol. 2, p. 264b-c. 相關的傳譯本，參閱：《別譯雜阿含經·第238經》，T. 100, vol. 2, p. 459c; Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 1.68: Pihita-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 132.

<sup>17</sup> 例如，《雜阿含經·第301經》，T. 99, vol. 2, pp. 85c-86a. Cf. Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.15: Kaccāna-gotta-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 544. 有關討論，可參閱：蔡耀明，〈〈迦旃延氏經〉（*Kātyāyana-sūtra*）梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第24期（2014年12月），頁1-31；蔡耀明（主編），《世界文明原典選讀V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017年），頁61-64.

<sup>18</sup> 《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T. 220 (2), vol. 7, pp. 232b-233b. 參閱：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1990, pp. 70-71; Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 353-355.

之確實的情形，並且正確地陳述如此的理解，即構成般若波羅蜜多的重大內涵之一。在般若波羅蜜多的洞察理解下，所謂的世間之空間視域，宏觀上，不以三界六道之小世界為限，而是擴及於「大千世界」(*tri-sāhasra-mahā-sāhasro loka-dhātuḥ*/ 三千大千世界)，乃至無量、無數的大千世界；微觀上，仍然以五蘊、十二入處、十八界為第一批予以考察的入手項目。不論宏觀或微觀入手，般若波羅蜜多都顯示世間是空的 (*prajñāpāramitā lokāḥ śūnya iti jñāpayati*)，如來即開示世間是空的。再者，般若波羅蜜多亦顯示世間是不可思議的 (*acintya*)、遠離的 (*vivikta*)、畢竟空的 (*atyanta-śūnya*)、自性空的 (*svabhāva-śūnya*)、寂靜的 (*śānta*)、以及正好空性 (*śūnyataiva*)，如來即開示世間是空的乃至正好空性。

### 五·人間觀念之反思與檢視

透過阿含經典與般若經典打開世間之空間視域，進而以空性通達地理解世間與空間，接下來，對於人間概念，即不至於僅接受在現象的層次或語詞的表面，也不至於添加過多的一廂情願的想像在緊抓的人間概念上。以此為分水嶺，在人間觀念諸多可反思的面向當中，這一節將聚焦於三個適用的指稱。其一，人間觀念通行的用法：「人間」為人類的領域或人類的範圍 (*manuṣya-loka*)。其二，佛教世界觀映現的人間觀念：「人間」大致意指人類之生命路徑 (或人道、人趣 *manuṣya-gati*)。其三，人間觀念在佛教經典特別的用法：國土 (*jana-pada*)、<sup>19</sup> 地區 (*jana-pada*)、<sup>20</sup> 城鎮 (或聚落 *nigama*)、<sup>21</sup> 人身 (或成為人類的一員 *manuṣya-bhūta*)。<sup>22</sup>

就以上整理的三個適用的指稱，如下的三點反思，對於佛教哲學的正確運作，尤其值得重視。其一，所謂的「人間」，不論指稱為何，都不是排它性的，而是與其它的領域、範圍、路徑、或形態，共同地構造廣大的生命世界，或共同地交織眾多的生命路徑。例如，做為六道 (或六趣 *ṣaḍ-gati*) 之一的人道。其二，所謂的「人間」，與其它的領域、範圍、路徑、或形態，或許隨著認知的作用而予以區別，但是在存有學上，不論空間向度，或時間向度，或時空向度，既非彼此截然區隔，亦非彼此之間具有分別性。其三，所謂的「人間」，若回顧其背後，為因緣生；若檢視其當前，有利有弊；若展望其未來，難免波段式的毀壞。因此，人間與進入生命世界的任何其它現象或關聯項目，雖然由於業力、認同、與追逐之差異而此生走在各異的生命路徑與生命環圈，卻都是緣起而空性的。

<sup>19</sup> 例如，《雜阿含經·第 311 經》，T. 99, vol. 2, p. 89b-c; Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 35.88: Punṇa-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1167-1169; 蔡耀明(主編)·《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》(新北：立緒文化，2017 年)，頁 73。

<sup>20</sup> 例如，《雜阿含經·第 108 經》，T. 99, vol. 2, pp. 33a-34a; Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 22.2: Devadaha-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 857.

<sup>21</sup> 例如，《雜阿含經·第 565 經》，T. 99, vol. 2, pp. 148c-149a; Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 4.194: Sāpūgiya-sutta,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 570-572.

<sup>22</sup> 例如，《雜阿含經·第 594 經》，T. 99, vol. 2, p. 159a-b; Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 3.127: Hatthaka-sutta,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 357-358.

透過如上的三點反思，涉及諸如人間、天界、傍生（或非人類的動物 *tiryag-yoni*），既不必就現狀投射以刻板的認定，也不必全然地予以肯定或否定。例如，「人間」若指稱城鎮或聚落，其對比概念為阿蘭若（或林野、荒野 *aranya*）。<sup>23</sup> 有鑒於一般的城鎮或聚落傾向於充斥著逼迫與喧鬧，若著眼於專精道業，阿蘭若應該是更適合的選項。<sup>24</sup>

再者，進入人間，或進入傍生道，可看成行走在差異的生命路徑；成為人類的一員，或成為天界的一員（*deva-bhūta*），<sup>25</sup> 可看成披掛著差異的生命形態。然而，不論關聯於哪一條生命路徑或哪一類生命形態，在用以認知修行者，尤其在用以認知佛陀，都不是切要的項目。例如：

時，有豆磨種姓婆羅門……至於佛所，來見世尊坐一樹下，入晝正受，嚴容絕世，諸根澄靜，其心寂定，第一調伏，止觀成就，光相巍巍，猶若金山。見已，白言：「為是天耶？」佛告婆羅門：「我非天也。」

「為龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人、非人等？」佛告婆羅門：「我非龍乃至人、非人也。」

婆羅門白佛：「若言非天、非龍，乃至非人、非非人，為是何等？」爾時，世尊說偈答言：「天、龍、乾闥婆、緊那羅、夜叉、無善阿修羅、諸摩睺羅伽、人、與非人等，悉由煩惱生。如是煩惱漏，一切我已捨、已破、已磨滅。如芥陀利生，雖生於水中，而未曾著水。我雖生世間，不為世間著。歷劫常選擇，純苦無暫樂，一切有為行，悉皆生滅故。離垢不傾動，已拔諸劍刺，究竟生死際，故名為佛陀。」<sup>26</sup>

如上引文，以豆磨（*Doṇa*）為氏族姓氏（*kula*）的一位婆羅門（*brāhmaṇa*），請問佛陀是否為天神（*deva*）。佛陀回答，自己並不是天神。接著，又回答，自己並不是龍（*nāga*）、夜叉（*yakṣa*）、乾闥婆（*gandharva*）、阿修羅（*asura*）、迦樓羅（*garuḍa*）、緊那羅（*kinnara*）、摩睺羅伽（*mahoraga*）、人（*manuṣya*）、非人（*a-manuṣya*）。最後，對照於一般的眾生皆由各式各樣的煩惱（*kleśa*）而出生於世間且經歷生死輪迴，而自己則透過修行，徹底捨離煩惱，結束生死輪迴，並且正好根據如此的修行成果，才稱為「佛陀」（或覺悟者 *buddha*）。

<sup>23</sup> 例如，《悲華經·檀波羅蜜品第五》，北涼·曇無讖譯，T. 157, vol. 3, p. 225c.

<sup>24</sup> 有關阿蘭若，可參閱：蔡耀明，〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉，收錄於《2015 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，程恭讓、釋妙凡主編，（高雄：佛光文化事業，2016年），頁 554-584.

<sup>25</sup> 例如，《雜阿含經·第 94 經》，T. 99, vol. 2, pp. 25c-26a; Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 5.31: Sumanā-sutta,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 653-655.

<sup>26</sup> 《雜阿含經·第 101 經》，T. 99, vol. 2, p. 28a-b. Cf. 《別譯雜阿含經·第 267 經》，T. 100, vol. 2, p. 467a-b; 《增壹阿含經·力品第三十八·第 3 經》，T. 125, vol. 2, pp. 717c-718a; Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 4.36: Doṇa-sutta,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 425-426.



同樣的辨別，也可見於其它諸多經文。<sup>27</sup> 這在在說明，將佛陀完全等同天神，或完全等同人類，都是不適切的。理由在於，談到天神或人類，那主要連結在生命路徑與生命形態，然而，「佛陀」並不是生命路徑或生命形態層次的存在體，而是修行道路的成就者。

佛法的教學，將人間觀念反思到相當深刻的地步，一方面指出，之所以成為平庸的眾生，癥結之一，在於習慣地拿著自我、眾生、世人、生命體等概念，對於生命歷程的現象，造作概念認定 (*saṃjñā*/ 想)，以及拿著這些概念遂行斷定，卻成為錯謬的見解 (*drṣṭi*/ 見)，另一方面則指出，若要成為合格的修行者，其修行的要務之一，即在於排除藉由自我、眾生、世人、生命體等概念所施加的概念認定，以及排除依靠這些概念所造成的錯謬見解。例如：

善現！任何一位菩薩，其眾生之概念認定，如果運轉出來了 (*sacet subhūte bodhisattvasya satva-saṃjñā pravartate*)，那就不應該被稱為菩薩 (*na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ*)。同樣地，涉及壽命者之概念認定 (*jīva-saṃjñā*/ 命者想)、世人之概念認定 (*puruṣa-saṃjñā*/ 士夫想)、生命體之概念認定 (*pudgala-saṃjñā*/ 補特伽羅想)、從摩奴所生之概念認定 (*manu-ja-saṃjñā*/ 意生想)、源自摩奴之概念認定 (*mānava-saṃjñā*/ 摩納婆想)、造作者之概念認定 (*kāraka-saṃjñā*/ 作者想)、感受者之概念認定 (*vedaka-saṃjñā*/ 受者想)，菩薩也都不應該在認知上運轉出來。理由何在？善現！所謂的「往菩薩乘出發的修行者」，並不對應而等同於任何一個項目 (*nāsti subhūte sa dharmo, yo bodhisattva-yāna-saṃprasthito nāma*)。<sup>28</sup>

如上引文，出自《大般若波羅蜜多·第九會·能斷金剛分》，又稱作《能斷金剛般若波羅蜜多經》(*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*)，簡稱《金剛經》。反思與檢視的焦點，在於概念認定 (*saṃjñā*/ 想)，也就是拿概念去投射或套上對象，做成習以為常的概念式或標籤式的概括認知。加強反思與檢視的項目，包括眾生之概念認定 (*satva-saṃjñā*) 與世人之概念認定 (*puruṣa-saṃjñā*)。關鍵在於，如此的概念認定，主要出自約定俗成的便利措施，然而，用以認定的概念，衡諸現

<sup>27</sup> 例如，《雜阿含經·第100, 1271經》，T. 99, vol. 2, pp. 28a, 349a-b; 《別譯雜阿含經·第96, 266, 270經》，T. 100, vol. 2, pp. 407c-408a, 467a, 468c-469a.

<sup>28</sup> Edward Conze (ed. & tr.), *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957, p. 28; Paul Harrison, Shōgo Watanabe (eds.), “Vajracchedikā Prajñāpāramitā,” *Manuscripts in the Schōyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Jens Braarvig, vol. III, Oslo: Hermes, 2006, p. 113; Paul Harrison, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra,” *Manuscripts in the Schōyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Jens Braarvig, vol. III, Oslo: Hermes, 2006, p. 142; P. L. Vaidya (ed.), “Chapter 2: Vajracchedikā Nāma Trisatikā Prajñāpāramitā,” *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, part I, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, p. 75. 參閱：《大般若波羅蜜多經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 980a. 更完整的白話翻譯，可參閱：蔡耀明（主編），《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017年），頁 216-239.

實世界的現象之奔流歷程與交織網絡，並無與之對應而等同的存在體。因此，以智慧之貫徹實踐 (*prajñā-pāramitā*/ 般若波羅蜜多) 為要務的菩薩，不應運轉出如此不切合實相的概念認定；嚴格地說，如果運轉出諸如眾生之概念認定或世人之概念認定，即不適合配戴著「菩薩」之頭銜。總之，致力於實事求是與追求真理的菩薩，所謂的世間、眾生、世人、人間、空間，這些充其量只不過是隨著機緣而變換地添加設立的 (*āgantuka*/ *adventitious*/ 假立客) 概念項目，在概念的假借施設的範圍，大致都還可行；一旦越出假借施設的範圍，進而造作概念認定，或造作概念斷定之見解，也就是將假借的概念認定為或斷定為一直有其對應地等同的存在體，則已遭受所執持概念之反噬，並且偏離了智慧經營之道。<sup>29</sup>

## 六·人間觀念之開展

透過反思與檢視，有助於回過頭查驗正在使用的裝備與工具，把事情涉及的各方面往深度探勘，以及避免理所當然地連結在表象、概念、成見、或意識型態所可能造成的偏頗或謬誤。然而，佛法的教學，並非僅停留在反思與檢視的層次。奠基在深刻的反思與嚴格的檢視，正好可帶動較為正確且富於效果的開展。而所謂的開展，包括高階且廣大的成長，以及廣大且卓著的貢獻。

著眼於因材施教與次第引導，佛法的教學，將人間觀念開展在眾多的方面或道路，尤其顯著的，包括人道與天道、解脫道的聲聞乘所施設的果位次第、菩提道藉由生生世世之相續不斷的推動、菩提道之淬煉大悲、以及菩提道的隨類救度之多重脈絡。

第一，人間觀念開展在人道 (*manuṣya-gati*) 與天道 (*deva-gati*)。如果已生存且延續在生死輪迴，則以守住人道為底線，一方面，藉由諸如奉行居家職責、踐履十善業道、樂於布施與供養，大致即不傾向於墜入傍生、餓鬼、與地獄這三條險惡的生命路徑 (*apāya-gati*)，另一方面，藉由諸如較高質量的布施與供養、天隨念 (*devatānasmṛti*)、四靜慮、慈悲喜捨這四無量心、或四無色等至 (*catasra ārūpya-samāpattayah*)，甚至還可選擇投生多層次的天界。這一個方面的開展，可看成佛敎與一般其它正派營運的宗教存在著較大的共通交集，也就是指引世間眾生，藉由適當的造作、克制的努力、或推廣的奉獻，進而兌換為在世間大致不算太差的生存條件與生活便利。

第二，人間觀念開展在解脫道的聲聞乘 (*śrāvaka-yāna*) 所施設的果位次第。聲聞乘的教學，以修行果位的次第昇進為重大骨幹，以生命形態在生命歷程做波

<sup>29</sup> 例如，善現告言：「橋尸迦！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、無事名所攝、無主名所攝、無緣名所攝。」善現復言：「橋尸迦！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：P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 24; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaṅkyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 178-179; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 101; 蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第 64 期 (2013 年 3 月)，頁 16-17。

段的變換為手段。就此而論，聲聞乘的初果，預流果 (*srota-āpatti-phala*)，「將堅固地以等覺 (*sambodhi*) 為修行的目標而邁進，最多七次在天界與人間往返投生之後 (*sapta-kṛd-bhava-parama; sapta-janma-bhava-parama*)，即得以結束困苦之流程。」<sup>30</sup> 第二果，一來果 (*sakṛd-āgāmi-phala*)，在修行尚未達成究竟真理的期間 (*a-pariniṣṭhi-tattvāt*)，還要再一次來到此一世間之後 (*sakṛd imaṃ lokam āgamyā*)，將結束困苦之流程 (*duḥkhasyāntaṃ kariṣyati*)。第三果，不還果 (*an-āgāmi-phala*)，不再來到此一世間 (*an-āgamyā imaṃ lokam*)，而正好就在彼處 (*tatraiva*)，將親證全面的涅槃 (*pari-nir-vāsyati*)。第四果，阿羅漢果 (*arhattva*)，正好就在今生今世 (*ihaiva*)，將完全地滅度在不具有剩餘的世間依附之涅槃領域中 (*an-upadhi-śeṣe nirvāṇa-dhātau pari-nir-vāsyati*)。<sup>31</sup> 這一個方面的開展顯示出，聲聞乘的初果與第二果，最多七次，最少二次，還需借用人間與天界；第三果還需借用天界一次；至於第四果，在結束今生今世的時候，與六道生死之包括人道和天道的世界，都已毫無瓜葛。

第三，人間觀念開展在菩提道之生生世世相續不斷的推動。不論相較於守在人道和天道，或者相較於沿著解脫道之次第昇進，菩提道的修行，由於目標最極高超、格局至為廣大、任務特別艱難，因此，出入眾多的生命路徑與披掛差異的生命形態，即成為很頻繁在穿梭而幾乎常態化的事情。例如：

應該知道，如果菩薩摩訶薩於深奧的般若波羅蜜多精勤修學，以至於究竟 (*ni-ṣṭhā*)，這樣的菩薩摩訶薩，在上一輩子，或者從人間逝世之後 (*manuṣyebhya evaite cyutāḥ*)，這一輩子，再度在此處出生 (*te ihōpapannāḥ*)；在上一輩子，或者從觀史多天之日天界社群逝世之後 (*tuṣitebhya eva vā deva-nikāyebhyaś cyutāḥ*)，這一輩子，正好在人間當中出生 (*manuṣyeṣv evōpapannāḥ*)。理由何在？這樣的菩薩摩訶薩，在上一輩子，或者在人間當中，或者在觀史多天當中 (*manuṣyeṣu tuṣiteṣu ca deveṣu*)，由於曾經廣泛地 (*vistareṇa*) 聽聞深奧的般若波羅蜜多，在這一輩子，順勢也就能繼續精勤修學在深奧的般若波羅蜜多。<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 《雜阿含經·第133經》，T. 99, vol. 2, pp. 41c-42a; Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 22.151: Etam mama-sutta,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 979, 992. 更完整的白話翻譯，可參閱：蔡耀明(主編)，《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》(新北：立緒文化，2017年)，頁41-46。

<sup>31</sup> 這一段有關聲聞乘的四個果位的扼要說明，引自：P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, pp. 17-19; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṃkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkyā*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 137-144. 參閱：《大般若波羅蜜多經·第四會》，唐·玄奘譯，T. 220 (4), vol. 7, p. 770a-b; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 97.

<sup>32</sup> P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 227; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṃkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkyā*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, p. 867. 參閱：《大般若波羅蜜多經·第四會》，唐·玄奘譯，T. 220 (4), vol. 7, p. 855a; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 266. 白話翻譯與有關說明，可參閱：蔡耀明(主編)，《世界文明原典選讀 V：

如上出自《大般若波羅蜜多經·第四會》的引文，再度凸顯，生生世世延續在菩提道以般若波羅蜜多為骨幹的修學，是菩薩行極其看重的事情；至於出現在怎樣的人間或天界，那都不是特別重要的事情，而是攤開廣大的世界與放眼多重的去向，有很大彈性且可靈活選擇的事情。換言之，不僅把人間與天界當成生命去向的多選題，而且考量的準繩，不在於「做為生命路徑的人間或天界」，而在於「做為適合於或有助於菩提道修學的人間與天界」。如此一來，使得進入人間，即不至於淪為人生的戲演來演去好像不外乎生老病死、食衣住行、吃喝玩樂、家國社會、名利權勢、或愛恨情仇之類的劇情，而是得以借用還算難得的人間舞台，投入真正具有價值的學習，開發具備高超品質的學習內涵，以及鍛鍊得以出入各式各樣的生命路徑的能力。

第四，人間觀念開展在菩提道之淬煉大悲。走在菩提道，雖然置身於周遭的世界，也多少牽連在生存與生活的事務，但是主要的事情，應該在於持續地學習可助成菩提道運轉的一系列的法目，以及將學習的累積，運用在菩提道次第的提昇與廣大眾生的救度。般若經典運作的格式，可用如下的三個要角的共構，予以提綱挈領地說明：以一切智智相應作意（*sarvākāra-jñatā-pratisamyuktair manasi-kāraiḥ samanvāgataḥ*），大悲（*mahā-karuṇā*）為上首，以無所得而為方便（*an-upalambha-yogena*）。其中，尤其大悲，是要在廣大的世界與多樣的眾生中不斷地淬煉鍛造的。<sup>33</sup> 如此的淬煉鍛造，甚至並非僅止於消極地逆來順受，而是可以出自本願（*pūrva-praṇidhāna*），積極地迎向與歡欣地承擔。<sup>34</sup>

第五，人間觀念開展在菩提道的隨類救度之多重脈絡。菩提道在初階養成的階段，可借用多樣的人間與天界，推動修學，從而換取在菩提道的進展與提昇。菩提道在高階開展的階段，不僅出入人間與天界，而且出入各式各樣的生命路徑，度化眾生，從而造就圓滿的菩薩行、成熟的眾生、以及莊嚴的世界。<sup>35</sup> 《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》有一段膾炙人口的經文，很適合用以說明開展式的隨類救度：

---

佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017年），頁214-216。

<sup>33</sup> 例如，「若菩薩摩訶薩聞說如是甚深般若波羅蜜多，心無疑惑，亦不迷悶，當知是菩薩摩訶薩住如是住（*viharaty ayaṃ bodhisattvo mahāsattvo 'nena vihāreṇa*），恆不捨離（*a-virahita*），謂無所得而為方便，常勤拔濟一切有情（*sarva-sattva-paritrāṇāya*）；當知是菩薩摩訶薩成就如是最勝作意（*anena manasi-kāreṇa*），所謂大悲相應作意（*mahā-karuṇā-manasi-kāreṇa*）。」（T. 220 (3), vol. 7, p. 535c.）此外，參閱：T. 220 (2), vol. 7, p. 131b; Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2009, p. 172; Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 201.

<sup>34</sup> 例如，佛告寂意菩薩：「善男子！菩薩摩訶薩以本願故，取淨妙國，亦以願故，取不淨土。何以故？善男子！菩薩摩訶薩成就大悲故，取斯弊惡不淨土耳。是故，吾以本願，處此不淨穢惡世界，成阿耨多羅三藐三菩提。」（《悲華經·大施品第三》，北涼·曇無讖譯，T. 157, vol. 3, p. 174c.）

<sup>35</sup> 有關菩提道可大略分成初階養成的階段與高階開展的階段，可參閱：蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於《典藏觀音》，圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編，（中壢：圓光佛學研究所，2011年），頁252-270。

善男子！若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身，而為說法；應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身，而為說法；……聲聞身……梵王身……帝釋身……自在天身……大自在天身……天大將軍身……毘沙門身……小王身……長者身……居士身……宰官身……婆羅門身……比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身……長者、居士、宰官、婆羅門婦女身……童男、童女身……天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人、非人等身……執金剛身……。無盡意！是觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。<sup>36</sup>

對那些應該透過什麼樣的形貌才適合受調教的眾生，菩薩即藉由那樣的形貌，展開救援，且予以開示教法——如此的學理與實踐，不僅見於《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》，而且見於般若經典。<sup>37</sup> 正好在隨類救度的多重脈絡，進入人間，化現為人類的各種形貌，不僅不妨礙而且不排除進入其它的生命路徑，遂行各式各樣生命形態的接引與救度。

## 七·結論

如何看待人間與世間，既不應該孤立處理，也不應該區隔處理，而應該出之以足夠廣大、完整、且通達的世界觀。透過如此的世界觀所落實的視域，舉凡涉及的關鍵概念，皆予以界說與釐清；涉及的有關觀念，皆予以反思與檢視；流行的有關見解，也不輕易附和。至於值得努力從事的，基本功就在於開拓視域，形成正確的知見，以及就正知正見通達理解為智慧。隨著智慧之初步形成，精益求精，遂行智慧之貫徹實踐。如此一來，人間與世間，皆可用以開展在菩提道之次第昇進、眾生之救隨類救度、以及世界之淨化莊嚴。

<sup>36</sup> 《妙法蓮華經》，姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）譯，T. 262, vol. 9, p. 57a-b. 參閱：植木雅俊（譯注），《梵漢和對照·現代語譯 法華經（下）·觀世音菩薩普門第二十五》（東京：岩波書店，2008年），頁500-502。白話翻譯與有關說明，可參閱：蔡耀明（主編），《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017年），頁332-335。

<sup>37</sup> 例如，「舍利子！是菩薩摩訶薩雖乘大乘，從一佛國，至一佛國（*buddha-kṣetreṇa ca buddha-kṣetraṃ samkrāmati*），供養、恭敬、尊重、讚歎諸佛世尊，於諸佛所，聽受妙法，成熟有情（*sattvāms ca paripācayati*）、嚴淨佛土（*buddha-kṣetraṃ ca parisodhayati*），而心都無佛土等想（*na cāsya buddha-kṣetra-samjñā pra-vartate, na sattva-samjñā pra-vartate*）。舍利子！是菩薩摩訶薩住不二地（*so 'dvaya-bhūmau sthitvā*），觀諸有情應以何身而得度者，即便現受如是之身（*yādṛśenātma-bhāvena sattvānām śaknoty artha-karānāya, tādrśam ātma-bhāvaṃ samcintya pari-grhṇāti*）。舍利子！是菩薩摩訶薩乃至證得一切智智（*yāvat sarvākāra-jñātām anu-prāpnoti*），隨所生處，常不遠離大乘法（*sa na jātu tena mahā-yānena vi-rahito bhavati*）。舍利子！是菩薩摩訶薩不久當得一切智智（*sarvākāra-jñātām anu-prāpya*），為天、人等，轉正法輪（*dharma-cakram pra-vartayati*），如是法輪，聲聞、獨覺、天、魔、梵等所不能轉。舍利子！以諸菩薩普為利樂諸有情故，乘於大乘故，復名摩訶薩。」（T. 220 (2), vol. 7, p. 68a-b.）此外，參閱：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2009, pp. 45-46; Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 135-136.