

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

蔡耀明

佛學研究中心學報 第五期（抽印本）

民國八十九年

2000

國立臺灣大學文學院佛學研究中心印行

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

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所

提要

因材施教可以說是儒家特別是孔子的教學方法最爲人所津津樂道的特色之一。這個特色強調的是以求學者個別的差異做爲教學考量的核心所在，藉以確保教學的成效能落實到個別的求學者身上。一言以蔽之，若非適合求學者的需要並且在實際可潤澤求學者的身心，任何冠冕堂皇的教育理念終將落空。

佛陀教法的創立與孔子所開啓的一代教學，都有賴於各自相當不同的外在環境與內在條件。以審慎的態度而論，在種種內外環境與條件得以仔細爬梳之前，不僅很難而且也沒有必要率爾就二位歷史人物的教學目標與教學內容論其會通。然而，論及因材施教，這顯然並非孔子或儒家的專利；現存的佛教經典，包括《阿含經》、《大般若經》，亦在在顯露出因材施教的精神與操作典範。吾人若能扣緊因材施教觀，至少在人我分際的教學設計上可以見出中印這二位人物有其共通處，亦皆顯現大家風範。本文即基於如是體認，首先，就一般國人比較熟悉的孔子的因材施教整理其要點、並且述說其蘊含的精神歸趣與可能的侷限；接著，論陳《阿含經》透顯的因材施教，藉以點出中印傳統上二大教學體系至少在重視求學者個別的差異上有它異曲同工

之處，此或可引為吾人今日教學設計上的深度啟發；第三，以《大般若經》為根據，指出菩薩摩訶薩一方面趣向諸佛無上菩提、另一方面去成熟有情，有必要在車乘的取向上遵循教學上的人我分際，才有可能二方面皆恰如其分、各赴所宜，既得以遂行因材施教來充分照顧求學者在性向、意欲、或根器等方面的異質性，也得以分別成辦人我精神境界的提昇。

為求一目了然之效，謹將本文目次登錄如下：

一．《論語》的因材施教

(一) 特色

(二) 可能的限制

二．《阿含經》的因材施教

(一) 因材施教得以推展的先存條件

(二) 因材施教的例示

三．《大般若經》在教學上的人我分際

(一) 菩薩摩訶薩的修學在人我分際課題上的特色

(二) 菩薩摩訶薩走自己要走的道路

(二-1) 目的地的定奪

(二-2) 操作主體的確立

(二-3) 操作的動力、內容、與理則

(三) 菩薩摩訶薩隨順帶領有情走適合有情走的道路

四．結語

關鍵詞：教育、因材施教、人我分際、論語、阿含經、大般若經

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

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所

一.《論語》的因材施教

有關《論語》的因材施教可以從二方面來討論，第一是其特色，第二是其可能的限制。以下即分別予以論陳。

(一) 特色

所謂因材施教，即因應求學者的材質差異從而帶出相契合的教育措施。因材施教最重要的特色在其以人為本的訴求，並且可拿如下二點給予扼要的說明。其一，把教學所要考量的「真正重心」擺在求學者，而不是擺在教師身上，更不是擺在具有何等崇高的教育目標或何等紮實的教育內容。單憑教師的專業素養本身，或光是以教育目標或教育內容為號召，並無法保證教學的成效，也無法使求學者真正得到受用；教育的成敗主要繫於是否把考量的重心放在求學者。其二，把重心放在求學者仍然不夠，更重要的是確實照顧到求學者的個別差異，並實施個別因應的教導。求學者畢竟不是機器打造出來的同一個模子的產物；以千篇一律的方式來看待求學者，實在說不上是已把教學的重心放到求學者，也終將無法讓求學者在學習上真正受益。

孔子很明顯注意到因材施教的重要性，並且以相應的理念貫注到他一生的教學事業中。因材施教的前提在於重視求學者個別的差異，而其第一步的準備工作即在於觀察求學者各方面不同的表現。孔子的觀察或許不免夾雜個人的偏好而難以達到最大程度的客觀，並且可能造成人際互動的緊張，但他至少盡力在做各方面的觀察，以當做他所揭櫫的因材施教理念的參考材料。從《論語》，吾人可以清楚看出孔子對其學生的性情、才能、與志趣等各方面都有一定程度的觀察或論斷，¹ 其中有些形諸和當事者面對面的交談，另有些則為背後的談論。從這些為數相當可觀的觀察或論斷，吾人有理由相信孔子攝受學生雖眾，但其與學生之間仍然極力維持某種幾近全人格的互動；由這種緊密的互動關係所形成親切的認識與了解，才構成孔子以因材施教為其一生教學事業的標幟得以真正推動最根本的憑藉。

孔子的因材施教具體的表現方式可歸類成如下二種。第一種方式：不同的學生提出同樣的問題，孔子都能因應學生在材質等各方面的差異，就他觀察所得給予彼此不同的回答。這些被提出來審度的問題主要有二大型態，其一是有關德行或政事等領域的專門語詞在道理的切入上的逐層把握，例如就有不少的人在問仁、問孝、問士、問君子、問政；² 其二是有關進德修業的

¹ 第一，個別性情的差異。例如，「柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭。」(〈先進·17〉) 又例如，「根也慾，焉得剛？」(〈公冶長·11〉)

第二，個別才能的差異。例如，子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也；……求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也；……赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也；……」(〈公冶長·8〉) 又例如，子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」對曰：「賜也何敢望回！回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也，吾與女弗如也。」(〈公冶長·9〉)

第三，個別志趣的差異。例如，子路曰：「願車馬衣裘與朋有共，敝之而無憾。」顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」子路曰：「願聞子之志！」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」(〈公冶長·26〉)

² 例如，學生問仁，孔子答顏淵曰「克己復禮」，至於其條目則曰「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」(〈顏淵·1〉)；答仲弓則曰「出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨」(〈顏淵·2〉)；答司馬牛則曰「仁者，其言也訥」(〈顏淵·3〉)；答樊遲則曰「愛人」(〈顏淵·22〉)；答子張則曰「恭、寬、信、敏、惠」(〈陽貨·6〉)。又如

操作要領。³ 第二種方式：同一位學生在不同的情境提出同樣的問題，孔子也會避免給予千篇一律的回答。例如，樊遲問仁三次，孔子的回答前後便不盡相同。⁴ 這樣的回答方式應該不是流於散漫變成了無章法，而是如顏淵所讚歎的「循循然善誘人」（〈子罕·10〉），而「循循善誘」反過來也很能說明因材施教的精神所在。值得注意的是，這二種表現方式所涉及的課題，都和個人的或社政的倫理趣向息息相關，而與具有相對確定答案的物理知識較無牽連。然而，即使面對倫理方面的課題，孔子給的答案既非專就倫理概念的普遍定義發言，亦非著眼於純粹客觀的意義去構繪進德修業的操作要領，而是總要落實在一定的時空人物的脈絡內，扣緊發問者在提昇自身的德行修養時，可就近切入或可懸為遠程目標的下手處予以提點之。由於孔子特別重視個體自身倫理實踐的發趣，而不尚空談，他的因材施教便與倫理教化上的個別提點成爲二而一、一而二的並進措施。

（二）可能的限制

因材施教在孔子的教育事業並非毫無限制。事實上，因材施教走不通的地方，正好是孔子的教育事業本身碰到侷限之處。此所謂侷限，主要有二。第一，因材施教無法抵達連施教者自身都不熟悉的領域。〈子路·4〉記載：「樊遲請學稼。子曰：『吾不如老農。』請學爲圃。曰：『吾不如老圃。』」

問孝，孔子答孟懿子曰「無違」，至於其條目則曰「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」（〈爲政·5〉）；答孟武伯則曰「父母唯其疾之憂」（〈爲政·6〉）；答子游則曰「敬」（〈爲政·7〉）；答子夏則曰「色難」（〈爲政·8〉）。其它如問士、問君子、問政，皆同一問題，答語各異。

³ 以因材施教的精神點出有關進德修業的操作要領，最爲膾炙人口的例子之一見於〈先進篇·21〉：子路問：「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在，如之何其聞斯行之？」冉有問：「聞斯行諸？」子曰：「聞斯行之。」公西華曰：「由也問：『聞斯行諸？』子曰：『有父兄在。』求也問：『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之。』赤也惑，敢問。」子曰：「求也退，故進之；由也兼人，故退之。」

⁴ 樊遲問仁三次，孔子每一次的回答各具特色：「仁者先難而後獲，可謂仁矣」（〈雍也·20〉）；「愛人」（〈顏淵·22〉）；「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也」（〈子路·19〉）。

樊遲的問題，就好像有人進到一家中餐館卻要點法國菜。正如同沒有一家餐館能供應天底下每一道菜餚，孔子也和任何其他教育工作者一樣，無法攝盡所有的學問。碰到樊遲的這種情況，孔子只能徒具因材施教之精神，其因材施教之「教」的內容卻硬是施展不出來。由此可知，光是具備因材施教的精神並不夠，施教者還必須不斷拓展自身的學識領域，如此方可在審量求學者的個別差異之餘，確實拿得出夠水準的材料來滿足求學者的學習需求。施教者的學識領域越是恢弘廣大且又能照顧到深度的進展，其因材施教之精神也就越能落實。孔子憑藉一己之「學而不厭」與「誨人不倦」〈述而·2〉，不僅本身的學養公認為達到他那個時代的巔峰狀態，也造就許多學生在德行、言語、政事、文學這四大科目各有專擅的表現。因此，類似樊遲的這種情況，固然形成孔子以因材施教為主軸的教育事業上的一大侷限，但是吾人更有充分的證據顯示，孔子很清楚知道自己的侷限所在，⁵並且盡心盡力在他一輩子當中能夠探問的領域不斷往廣度與深度去拓展一己的學養（參閱〈公冶長·28〉）。

孔子的因材施教另外還有一種侷限：雖然教育的內容的確是孔子所熟悉的，但是師生的遇合關係卻使得孔子有嚴重的使不上力的感覺，以致難以或根本無從教起。一般而論，孔子基於自己所說的「有教無類」（〈衛靈公·38〉）的胸懷，帶出一生多彩多姿的教育事業。但在另一方面，孔子抱持相當程度的「道德嚴格主義」，其嚴格的標準不易鬆動，以致若有學生無法或不願將自己的德行修養提高到合乎孔子的標準，那就幾乎再無其它方便的辦法可讓師生的一場遇合在教育上有實質的推展。孔子的「道德嚴格主義」一方面表現在不輕許人以「仁」，另一方面或可拿〈公冶長·25〉的記載來說明他替一般人的不德相當引以為恥：「子曰：『巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。』」《論語》裡面有不少段落透露同樣的羞惡傾向，其中很能代表孔子不輕易妥協的「道德嚴格

⁵ 除了樊遲請學稼與爲圃之事，其它很顯著的類似事例亦不在少數。例如，〈衛靈公·1〉記載：衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」

主義」的態度，或可見於他的一份慨歎：「群居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉」（〈衛靈公·16〉）。這「難矣哉」三個字，不僅道出教育事業艱難的一面，也勾勒出師生遇合關係上的困境。綜觀《論語》，孔子的因材施教好幾次卡在這種困境，然後就直說「吾末如之何也已矣」。⁶ 碰到學生有畫地自限的情形，除非學生自願跨出給自己設下的圈限，否則師生之間似乎只好僵持在那兒，彼此動彈不得。⁷ 至於最糟糕的狀況，大概要數針對宰予大白天睡覺一事，孔子大呼「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也」（〈公冶長·10〉）。這可以說流露出徹底的失望，而因材施教在這個節骨眼上也幾近停擺。

以上第一種侷限，涉及術業專攻的抉擇，代表的是每一位教育工作者在自身專業領域的拓展所畫出的學思探求邊界。至於第二種侷限，則涉及在自身專業範圍內把受教資格的門檻定在什麼標準的問題。由於孔子抱持有教無類的精神，凡來學者，不問身世貴賤、也不論家境貧富，所謂「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉」（〈述而·7〉）。特別是面對出身卑微但才氣不凡的仲弓，孔子表現出一位教育家最大的願求，也就是寧可有真正夠格的學生來把自己的教說發揚光大，而完全不在乎學生的身世與家境。⁸ 再者，孔子並不是專挑優等生來教；對於各種資質的來學者，孔子似乎照單全收，因此其學生當中，有「聞一以知十」且「不違如愚」的顏淵（〈公冶長·9〉、〈為政·9〉），有「聞一以知二」的子貢（〈公冶長·9〉），也有被評為「愚、魯、辟、嘑」的高柴、曾參、子張、和子路（〈先進·17〉）。既然不拒斥各種資質的來學者，孔子在〈雍也·19〉即因應資質的高下給出一個因材施教的原則：「中

⁶子曰：「狂而不直，侗而不愿，忼忼而不信，吾不知之矣！」（〈泰伯·16〉）子曰：「法語之言，能無從乎？改之為貴。巽與之言，能無說乎？繹之為貴。說而不繹，從而不改，吾末如之何也已矣！」（〈子罕·23〉），子曰：「不曰『如之何，如之何』者，吾末如之何也已矣！」（〈衛靈公·15〉）

⁷冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢，今女畫。」（〈雍也·10〉）。參閱：傅佩榮，〈孔子的教育理想〉，《哲學論評》第16期（1993年1月），頁50；〈解析孔子的教育藍圖〉，《哲學論評》第21期（1998年1月），頁83-94。

⁸子謂仲弓曰：「犁牛之子，騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」（〈雍也·4〉）

人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也」。孔門之中固然不乏中人以上的一時俊彥，而資質屬中人以下者亦所在皆有。所謂「中人以下，不可以語上也」，不過是很粗略的原則，至於其實際運用的情形，或可見於《論語》所記載孔子的因材施教很感人的一頁，也就是面對某位粗鄙村夫仍能直見其樸實之本而不厭其煩從最淺近的地方悉心啓導。⁹

從以上的討論可以看出，在有教無類的旗幟下，孔子不但不論學生的貴賤貧富，也不挑剔學生的資質。他唯一在意的，似乎就在於學生是否具備足夠的向學心志，此即〈述而・8〉所謂的「不憤不啓，不悱不發」。而且有例子顯示，孔子特別看重「人潔己以進」這份「當下的」向學心志；相形之下，當事者過往的不良記錄或周遭的惡劣環境皆可暫時不納入考慮。¹⁰ 因此，在孔子自身的專業範圍內，受教資格的門檻主要就是定在學生是否具備足夠的向學心志這個標準上，而與身世、家境、鄉黨、素行、或資質皆無甚牽連。就群己分際的教學設計而論，每位當事者唯有憑依自發的向學心志才能帶領自己走上教育與求知之路，如此也才構成因材施教得以開始推動的先決要項之一，而且這種向學心志要求的是當事者積極主動的樹立，無法由教師片面來安裝或施予。一位前來問學的人若沒做好這項自家份內事，孔子的應對大概不外乎「難矣哉」或「吾未如之何也已矣」這一類的話，意味著再好的教師也無能為力，而相隨的教育工作便無法真正展開。有人辯稱孔子這兒是在行「不教之教」，對不堪學習或無心進學者不予施教，其立意在於給學生重大的刺激，俾能痛切反省，重新向學。¹¹ 在這個節骨眼上，雖然《論語》的記述太精簡，相關的脈絡往往不很清楚，以致吾人在一些緊要的地方難得定論，但是至少仍有三點值得進一層探問。第一，孔子固然點出積極向學這個

⁹子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」（〈子罕・7〉）

¹⁰互鄉難與言。童子見，門人惑。子曰：「與其進也，不與其退也。唯何甚！人潔己以進，與其潔也，不保其往也。」（〈述而・28〉）

¹¹例如，參閱：董承文，《孔孟荀教育思想》（高雄：復文圖書出版社，1987年修訂三版），頁202。

因素的首要性，問題在於孔子在一些場合是否過分強調該因素的重要性，結果忽略了這些場合可能牽涉的其它複雜的因素。第二，到底達到什麼樣的程度才算是具備「足夠的」向學心志從而堪任進學？這裡面難免涉及教師本身相當主觀的認定。問題在於，孔子是否意識到該有個相對客觀的標準，以及在運用該標準到不同學生時是否都能保持一定程度的公平，而不至於在一些場合受到自己主觀好惡太強烈的影響，從而造成對一些學生特別不公。第三，雖然就成功的例子來看，例如顏淵贊歎孔子因應學習層次的進展「循循然善誘人」，使他「欲罷不能」(〈子罕·10〉)，但是就不怎麼成功的例子來看，吾人有理由質疑孔子是否太過急促公開發表失望的言論，以及除了講「難矣哉」或「吾末如之何也已矣」這一類的話之外，是否也還嚐試運用各種方便的措施來主動走出他所碰到的教育困境。尤有進者，這兒所謂「不教之教」，似乎不必然引發學生痛切反省，可能反而造成不很好的效果，例如學生的自信受到打擊，或因而更加自暴自棄。這些問題不見得都有現成或簡易的答案。但是，對這些問題能不予迴避，相信可對孔子的因材施教的可能侷限得出較貼切的認識，並且進一步看出孔子的因材施教乃至其一生教育事業當中最嚴厲的一些考驗。

二.《阿含經》的因材施教

佛陀和聲聞弟子之間的教學對答、以及與當時其他人物之間的往返問難，在今天還可以看得到的記載，相當大的一部分保存在漢譯的四部《阿含經》與相關的別譯經、以及巴利譯的《尼柯耶經》(*Nikāya*)。綜覽這些經典，如果以其中的因材施教做為衡量，可以說在精神上和《論語》頗能互相輝映。

佛教做為提供眾生走向解脫或開悟的道路，基本上就是許多教學法門的匯聚，並且有其多樣的理想、指導原則、與方法。一些學者已從不同的典籍或角度來切入佛教的教育，並且獲致一定的成績。¹² 本文這一節將粗分成二

¹²例如，釋恆清，〈禪宗與杜威：教育思想和方法之比較〉，《哲學論評》第16期(1993年1月)，

個小節，在典籍的依據上主要限定在《阿含經》，論陳的課題還是環繞在因材施教，至於探討所著眼的，則為經典文句的整理、解析、與詮解。第一小節集中在因材施教得以推展的先存條件，第二小節則示以一些經証實例，進而略述其足以啟發吾人反思之處。

(一) 因材施教得以推展的先存條件

因材施教最主要的一件事，不在於把教育理念講到玄遠莫測，而在於能夠適切推行，這也就有賴滿足一些先存的條件。舉其要者有三。首先，教師必須具備相當多樣的教材，並且對每樣教材要能很靈活以循序漸進的方式來貫穿。其次，教師必須經常和學生保持互動，一方面知道個別的學生進展到什麼地步，另一方面也讓學生知道下一步及再往後可以從教師這兒學到什麼，這樣才能在廣度或深度漸次昇進。第三，因應學生日益成熟的學習心境與伴隨而來的種種可能的偏差，隨時調整教材的種類、多寡、或難易程度，或甚至大幅度改變教學軌範或方式。以下即按照這三個條件，略述《阿含經》的因材施教。

首先，《阿含經》記載的許許多多的修學法門與相應的道理，基本上就是探討佛陀的因材施教在資料的聚集上很豐富的寶藏，並且亦可給後人在運用因材施教的原則提供值得借鏡的參考線索。法門與道理的施設，可因著眼點的不同，而有不同的教學安排。例如，若著眼於修學者出家或在家的身份，

頁 77-95；楊惠南，〈批判心靈的昇華：釋迦的教育理想〉，《哲學論評》第 16 期（1993 年 1 月），頁 21-43；李志夫，〈大乘經教育思想及其方法之研究：以《妙法華》為主軸〉，收錄於釋恆清編《佛教思想的傳承與發展》（台北：東大圖書，1995 年），頁 307-334；E. J. Thomas, "Buddhist Education in Pāli and Sanskrit Schools," *The Indian Historical Quarterly* 2/3 (1926):495- 508; Richard H. Robinson, Willard L. Johnson, "The Buddha as Teacher," in *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, 3rd edition, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1982, pp. 21-37; Georges Dreyfus, "Tibetan Scholastic Education and the Role of Soteriology," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20/1 (1997): 31-62.

這二種身份各自對應的重點功課與果位目標極可能便有一定程度的差異。¹³ 若著眼於修學者的根器，可以有「隨信行」和「隨法行」這二種不同的趣入形態。¹⁴ 若著眼於佛教修學所要對治的業障，由於眾生業障的傾向千差萬別，加上個人對治業障的最低或最高需求標準也不盡相同，便給因材施教留下寬闊的運用空間。眾生業障的傾向雖說千差萬別，可粗分為貪瞋癡三大類；經典上很多地方指出，貪行者可加強修習不淨觀，瞋行者可依於慈悲觀來轉化氣質，至於癡行者則可透過緣起觀生起覺照諸法（*dharmas*）生滅歷程的智慧。¹⁵ 如何適切施設不淨觀、慈悲觀、與緣起觀，使個別修學者的業障確實得到有效的對治，便構成因材施教上很重要的一道講究。除了包含豐富且多樣的法門，佛法的教學進而強調以漸次昇進的方式達到「法法相類、法法相潤」的效果（《雜阿含經》*T. 99, vol. 2, p. 208c*）。漸次昇進有二方面

¹³ 佛陀住世的時代，一般出家弟子修學功課的重點以戒定慧為主軸，以空、無相、無願這三解脫門為發趣憑依，而以取證預流、一來、不還、阿羅漢這四果為首要目標；至於一般在家弟子，修學功課的重點以十善業道為主軸，以福德資糧為發趣憑依，而以贏得天人果位或預流果為首要目標。當然，例外的情形亦不在少數。

¹⁴ 參閱《中阿含經》*T. 26, vol. 1, p. 752a*（指《大正藏》第26經，第1冊，第752頁上段）；《雜阿含經》*T. 99, vol. 2, pp. 16a, 210c, 211b, 240a-b*。

¹⁵ 《阿含經》相關的例証極多，但是傾向於就這些項目個別談論，恐將不勝枚舉。《大般若經》承繼此一精神，而且傾向於就這些項目連貫來討論。為節省篇幅，在此僅引《大般若經》的一小段文字，藉以見其精神之梗概。例如，「若見有情多貪欲者，深生憐愍，方便令其修不淨觀。若見有情多瞋恚者，深生憐愍，方便令其修慈悲觀。若見有情多愚癡者，深生憐愍，方便令其修緣起觀。若見有情多憍慢者，深生憐愍，方便令其修界分別觀。若見有情多尋伺者，深生憐愍，方便令其修持息念。若見有情失正道者，深生憐愍，方便教導令入正道，謂聲聞道、或獨覺道、或如來道。」（《大般若經·第二會》*T. 220 (2), vol. 7, pp. 416c-417a*）

的意思。一者，個別的法門層層深入，越走越精細，而非一蹴可成。¹⁶ 二者，經由一法的多加修習而有穩固的基礎，可助成二法乃至多法的漸次起修，這樣逐步擴增，將眾多法門在修學上做有機的連貫，共同導向佛法實踐的目標，此即「次第盡有漏」、「次第無明斷·明生」(《雜阿含經》T. 99, vol. 2, p. 51c)。¹⁷

其次，雖然備妥豐富且多樣的教學法門且以漸次昇進的方式予以貫穿，教師更需經常和學生保持良性的互動，既清楚了知個別學生的進展情形，也可讓學生對往後的趣向預先有個大略的把握。在這一點上，一個先在條件即佛陀特別強調的，師生之間的角色期望應該是雙向的，而無法僅止於片面去要求學生。例如，《長阿含經·善生經》(T. 1, vol. 1, p. 71c)記載佛陀的教說：

善生！弟子敬奉師長，復有五事。云何為五？一者，給侍所須；二者，禮敬供養；三者，尊重戴仰；四者，師有教敕，敬順無違；五者，從

¹⁶佛法的操作並非一蹴可成，要求的是「伏雞生卵」的工夫(《雜阿含經》T. 99, vol. 2, p. 212b)，或謂「不能一切疾得甘露涅槃；譬如伏雞伏其卵，或五或十，隨時消息，愛護將養」(《雜阿含經》T. 99, vol. 2, p. 238b-c)。

個別的法門越走越精細，例如，佛陀談到自身「安那般那念」(*ānāpāna-smṛti*)的修習，從「粗思惟住」進展到「微細修住而住」(《雜阿含經》T. 99, vol. 2, p. 207a)。又例如，佛陀把「令心清淨」的步驟比擬成展轉鍊金，首先「粗煩惱纏——惡·不善業、諸惡邪見——漸斷令滅」，「除次粗垢——欲覺、恚覺、害覺」，「次除細垢——謂親里覺、人眾覺、生天覺——思惟除滅」，乃至「有善法覺，思惟除滅，令心清淨」(《雜阿含經》T. 99, vol. 2, p. 341c)。

¹⁷有關次第增進有諸多經教，略舉如下三段文句為例：

「我不說一切諸比丘得究竟智，亦復不說一切諸比丘初得究竟智，然漸漸習學、趣跡、受教、受訶，然後諸比丘得究竟智。」(《中阿含經》T. 26, vol. 1, p. 752a)

「此四聖諦漸次無間〔等〕，非〔一〕頓無間等」；「若有說言不登初階而登第二、第三、第四階昇殿堂者，無有是處。所以者何？要由初階，然後次登第二、第三、第四階得昇殿堂。」(《雜阿含經》T. 99, vol. 2, pp. 112c-113a)

「世尊所說者，以次成道，得至涅槃界，非獨戒清淨得至滅度；猶如有欲上七重樓上，要當以次而至。」(《增一阿含經》T. 125, vol. 2, p. 735a)

師聞法，善持不忘。善生！夫為弟子，當以此五法敬事師長。師長復以五事敬視弟子。云何為五？一者，順法調御；二者，誨其未聞；三者，隨其所問，令善解義；四者，示其善友；五者，盡以所知誨授不吝。

理想的師生關係，不僅在於「弟子敬奉師長」，更在於「師長敬視弟子」。師生之間共同以一「敬」字在教學關係上面對彼此的人格，以此為出發點，漸次展開彼此的教與學的活動。此中特別值得注意的是，為人師者要能做到「隨其所問，令善解義」這八個字：佛法的修學絕對不是純粹技術操作的一回事，而是有它相應的義理，並且為人師者理應針對個別弟子的疑問適切講說，使能妥善領解其義。¹⁸ 這不僅是個理想，在現實上，《阿含經》可以說就是這八個字活生生的註腳。眾家弟子在修學或義趣上碰到疑問或需印證，即可找佛陀請教，而佛陀回應的方式，很可以用顏淵所讚歎的「循循善誘」來描述。循循善誘是在師生之間以敬相待而保有良性互動的前題下，為人師者依於因材施教的精神，或者「誨其未聞」，或者「隨其所問，令善解義」，逐步帶領個別的學生在廣度或深度漸次昇進。在眾家弟子當中，舍利弗（Śāriputra；或譯為舍利子）以「轉轉深、轉轉勝、轉轉上、轉轉妙」這幾個字為核心所發抒如下的心得，或許最能闡明循循善誘為何物：

我聞世尊說法轉轉深、轉轉勝、轉轉上、轉轉妙。我聞世尊說法，知一法即斷一法，知一法即證一法，知一法即修習一法，究竟於法；於大師所得淨信，心得淨。（《雜阿含經》T. 99, vol. 2, p. 131a）¹⁹

¹⁸例如，佛陀的教學包含「三種示現教化」，亦即神足示現（*ṛddhi-prātihārya*）、他心示現（*ādeśanā-prātihārya*）和教誡示現（*anusāsana-prātihārya*）（《雜阿含經》T. 99, vol. 2, p. 50b-c）。於三示現，把技術操作所對應的義理講說清楚的教誡示現「最上、最妙、最勝」（《中阿含經》T. 26, vol. 1, p. 651）。

¹⁹又參閱《長阿含經·自歡喜經》（T. 1, vol. 1, p. 76c），舍利弗由衷讚歎：「如來為我說法轉高、轉妙，說黑·白法、緣·無緣法、照·無照法；如來所說轉高、轉妙。我聞法已，知一一法，

第三，《阿含經》所透顯的因材施教，並非僅止於平滑地引導個別的學生在廣度或深度漸次昇進，教師還需視個別情況就教學內容或方式「以無數方便」隨時做各種幅度的調整。²⁰ 其中的一項方便措施，見於佛陀對多位比丘述說他自己在教學方式所做的調整：

若諸聲聞始學，智慧未足，如來以法隨時教授而消息之；若久學，智慧深固，如來放捨，不復隨時慇懃教授，以其智慧成就不放逸故。（《雜阿含經》T. 99, vol. 2, p. 187b）

之所以需要調整教學方式，特別是由幾近耳提面命猶如對待小學生的方式，轉變成相當放任猶如看待大學生或研究生的方式，主要是因為上得了路的聲聞弟子已經學會自動用功，即使任由他們，也不至於因此流於放逸，而且也因久修之故，他們的智慧深固，對未來的走向也很能把握。身為教師的佛陀就這樣以過來人的身分陪伴眾家弟子各走一遭，並且在心態上先做自我調適，也就是因應弟子由「始學」到「久學」的日漸成長，對弟子自立上進能力的信任也與日俱增，並且據以改變一己的教學方式。「如來放捨」這四個字緊跟在「如來以法隨時教授而消息之」，明白點出一位教育家的自信與條理，以及隨時準備把最大程度的信任給予自己一路帶領著走過來的學生，而教育最重要的目標之一，難道不正在於造就能卓然自立的人才嗎！

（二）因材施教的例示

由於佛陀說法「轉轉深、轉轉勝、轉轉上、轉轉妙」，並且在以法教授的過程中可就教學方式做很大幅度的調整，吾人或可理解何以《阿含經》記

於法究竟；信如來·至真·等正覺，……」

²⁰「如來所說亦復如是，以無數方便開悟愚冥，現清白法。」（《長阿含經·善生經》T. 1, vol. 1, p. 72b-c）

載的許多事例，顯示出和孔子的因材施教在操作典範上有個共通之處，也就是不僅對不同的弟子就同樣的修學法門或修學目標給予不同的教示，而且對同一弟子在不同情境所面對的同樣的修學課題在必要時給予不完全相同的提點。

有關第一種情形，若就同樣的修學法門而論，很顯著的一個例子可見於針對「緣起支」的教說，從二支緣起到十二支緣起不一而足，皆有觸及，而以談論十二支緣起較佔多數；至於就同樣的修學目標而論，例如同樣是趣向解脫，即施設出心解脫、慧解脫、和心慧二分俱解脫的差別路徑。

有關第二種情形，吾人可從佛陀對羅怛羅 (Rāhula) 或釋氏摩訶男 (Śākya-mahānāma) 等個別弟子多次的教導，見出在修學的重點或內容並非從頭到尾一成不變，而是經過一再調整的步驟，以求更加適應弟子前後所處情境的遷移。例如，《雜阿含經·198 經》(T. 99, vol. 2, p. 50c)，佛陀教導 Rāhula 如實知各個面相的眼等內外諸法「非我、非異我、不相在」，藉以令「我、我所、我慢、使、繫著」不生，即此名為「斷愛濁見、正無間等、究竟苦邊」。《雜阿含經·199 經》(pp. 50c-51a)，佛陀教導 Rāhula 去做與前述內容幾乎完全相同的如實正觀，但把重點轉移到智慧上的進一層攀登，亦即「越於二、離諸相、寂滅、解脫」，然亦不離聲聞乘行者修學的本懷，故謂「斷諸愛欲、轉去諸結、究竟苦邊」。《雜阿含經·200 經》(p. 51)，則很鮮明刻畫出佛陀多次觀察到 Rāhula 「心解脫，智（或慧）未熟，不堪任受增上法」，因而前前後後給予不同的指引，包括為人演說五受陰、六入處、尼陀那法(*nidāna*)，並且於所演說法確確實實「獨於一靜處，專精思惟，觀察其義」，Rāhula 也都照辦了，最後佛陀觀察到 Rāhula 「心解脫，智熟，堪任受增上法」，才對 Rāhula 開講「一切無常」之理趣，而「一切無常」卻是其他不少聲聞弟子一上來就聽得到的道理。又例如，《雜阿含經·927 至 936 經》(pp. 236b-240b)，記載佛陀對 Śākya-mahānāma 不僅解說諸多道理，包括何謂優婆塞(*upāsaka*)、優婆塞信具足、優婆塞戒具足、優婆塞聞具足、優婆塞捨具足、優婆塞智慧具足、優婆塞須陀洹、優婆塞斯陀含、優婆塞阿那含、以及

七種層次的聖弟子(阿羅漢俱解脫、慧解脫、身證、見到、信解脫、隨法行、隨信行),而且指出在身體力行上如何「滿足一切種優婆塞事」,包括優婆塞自安安他的十六個重點修行項目、六隨念(念如來事、念於法事、念於僧事、自念淨戒、自念施事、念諸天事)、念於五法(正信、戒、聞、施、慧)且「依此五法,修六念處」(即六隨念)、念於六法(正信、戒、施、聞、空、慧)且「依此六法已,於上增修六隨念」、以及成就須陀洹所需憑依的四不壞淨(於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、聖戒成就)。

除了以上這二種情形有關的例証外,若以《阿含經》整個來看,佛陀對因材施教的重視程度與運用頻率,和孔子比較起來可謂毫無遜色。舉其要者言之,佛陀的四眾弟子當中出了很多位修行上特別有建樹的人物,而因材施教無疑發揮極大的助成作用。何以故?從因材施教的角度來看,佛陀的教育事業最重要的一頁,不在於培育出一大堆修行的行家,清一色皆大阿羅漢,而在於眾家弟子不僅學有所成且各具特色,也就是在趣向一味的解脫境界時,眾家弟子還能保有且繼續發揮自己特殊的才能、氣質、性向、或社會身分等。這絕對有賴因材施教才能真正成辦,也可以說是因材施教最大的「用處」之一。事實上,四部《阿含經》即處處透露出這一方面的訊息,特別是《增一阿含經》第三卷的〈弟子品〉、〈比丘尼品〉、〈清信士品〉、和〈清信女品〉(T. 125, vol. 2, pp. 557a-560c),很精要逐一記述眾家弟子展現的各個方面的特色,可構成吾人這一方面的探討很珍貴的材料所在。其中,就本文提過的一些人物而論,Śāriputra 成爲阿羅漢,以其「智慧無窮、決了諸疑」(《增一阿含經》p. 557c)之特色,而被譽稱弟子輩中智慧第一;Rāhula 亦成阿羅漢,「以神足力能自隱翳」(《增一阿含經》p. 558a),而被譽稱弟子輩中密行第一;Śākya-mahānāma 多次聽聞佛陀講說優婆塞可修之行與可證之果後,作是發言「在家清白乃得如是深妙功德」(《雜阿含經》p. 236c),既體認到在家有在家的方便故以在家的身分成爲佛陀的弟子,並且以「心恆悲念一切之類」(《增一阿含經》p. 560a)這樣的特色在弟子輩中得到譽稱。總之,教育所要落實的終究是在學生身上。若從佛陀的弟子所受的修學訓

練，包括佛法共通的道理與個別的操作程序，去檢視這些弟子如何受到個案的考量，以及從這些弟子修學的成果，去檢視他們如何顯發自身的特色，則不僅能把佛陀的教育事業看得更真切，也可見出因材施教在佛法教學上活潑潑的體現。

若能體認因材施教為佛法教學極其重要的一個動發軌式，則研究《阿含經》時，根本不必像一般學者那樣去勉強推定所謂「原始佛教所成立教法的原型」，再把與此「原型」有關但略顯出入的說法都判定為後代的發展。舉例來思考。孔子對樊遲三次問仁所給予的回答前後不盡相同，而且也和其他學生問仁所給予的回答有所不同，但是似乎沒有人會因此認為其中的某個回答才是孔子對仁界說的「原型」，而把其餘的回答都看成後代發展的結果。同樣是出之於因材施教，《阿含經》針對「緣起支」的教說記錄，呈現從二支緣起到十二支緣起的差別。問題是，何以非得像一般學者那樣認定只有一個「原型」，並且只有其中某種「緣起支」的教說才合乎其「原型」不可？這番思考就把緣起支上的差異放到教學的網絡來衡量，著眼的是因材施教上很正常的現象，而根本無所謂哪種說法才是「原型」的問題。

三．《大般若經》在教學上的人我分際

《大般若經》很大部分奠基於《阿含經》所開示的聲聞乘的修學。再者，由於同樣強調腳踏實地的修學，對於因材施教的重視，《大般若經》也充分表露和《阿含經》一致的態度，亦即把因材施教當成佛法教學能否讓修行的當事者確實受用的關鍵之一。然而，《大般若經》還進一步展現在教學上的人我分際有很獨到的講究；這份講究，不僅拓展因材施教的應用層次，深化因材施教的意涵，而且也提供一條重要的線索，可讓吾人從不同於學界因襲的成見來認識菩薩摩訶薩大乘，特別是大乘如何對待二乘的問題。

《阿含經》記載的主要是佛陀對聲聞弟子的教導，而因材施教也當然表現在佛陀和聲聞弟子之間的教學活動。相對的，《大般若經》當中，則由佛

陀、善現 (Subhūti)、舍利子、天帝釋 (Śakro devānām indrah) 等特別具有代表性的人物展開彼此之間的對談、問難、以及層層推衍的開示，至於關切的核心課題，即菩薩摩訶薩如何修學般若波羅蜜多以究竟成就佛陀的無上智慧且又成熟有情。討論菩薩摩訶薩的修學既然以修學為重，可以想像因材施教的道理與實例必然不勝枚舉。然而，尤其值得注意的是，菩薩摩訶薩的修學涉及很重要的人我分際的課題，而且因材施教的道理還可攝入人我分際的考量來顯現。這在背景上即牽涉由《阿含經》到《大般若經》的轉變。《阿含經》的佛陀，在修行已臻圓滿的境地，教導的對象是聲聞弟子，教學的內容主要是聲聞乘的教法；對照來看，《大般若經》所討論的菩薩摩訶薩，在自己的修行上大都仍有好長一段路要走，還需面對將來要去成熟有情的問題，而所要成熟的有情卻又不限於像佛陀座前的聲聞弟子，至於教學的內容也就不會只限定在聲聞乘的教法。因此，橫在菩薩摩訶薩面前的一個有關人我分際的課題，就變成既然號稱在從事菩薩摩訶薩的修學，如何一方面在修學的取向上讓自己很穩當地一步一步走在菩薩摩訶薩大乘，另一方面還逐漸培養出足夠的理念與實力來引導且成熟各種可能有緣的有情。

有了以上背景上的認識，接著即可分成三小節來逐一探討《大般若經》在教學上的人我分際及其所涵攝的因材施教的道理。第一，菩薩摩訶薩的修學在人我分際課題上的特色；第二，菩薩摩訶薩走自己要走的道路；第三，菩薩摩訶薩隨順帶領有情走適合有情走的道路。

(一) 菩薩摩訶薩的修學在人我分際課題上的特色

簡言之，所謂人我分際，即自身和他人之間有個區分的界線。只要牽涉到人和人之間的互動，或在活動上有交集，就很可能構成人我分際的課題。大致說來，有什麼類型的人際關係，就可以形成什麼類型的人我分際的課題。例如，夫妻、婆媳、父母與子女、(男女)朋友、店員與顧客、政客與人民、媒體和群眾、師生；去因應這些不同形態的人際關係，也就可以產生相當多樣的人我分際的考量。問題是，到底是為了誰才構成人我分際的課

題？一個回答的線索是，牽涉到的每一位當事者皆是有其基本份量的特定個體，而且需要透過各式各樣的人際關係來開發或展現其生命情態，因此人我分際之所以構成一個值得考量的課題，就在於涉入人我的交集的同時，該去考量如何在消極上不傷害到個體的基本份量，且在積極上助成個體的生命得以活潑潑地充份實現。換言之，人我分際是以保存個體的基本份量為底線，以成全個體的生命情態為企向，在人際關係當中所區分出來的界線。

世間幾乎隨處可見人我分際不恰當的實例。所謂恰不恰當，當然包含某個程度主觀的認定。不過，表現在人際界線上，若是過分侵入隱私領域，或過分冷漠，都極可能被當事者或周遭人物認為不恰當。此外，在互動關係的權力形態上，若是太偏於威權支配，或完全無為縱任，以及在互動內容上，若是所給的並不是所要的，或所要的卻給不出來，也都會造成不恰當的人我分際。由於在人際界線、權力形態、或互動內容等方面出現不恰當的情況，或輕或重的人際失調的過患即可應運而生。

本文並不在於發展人我分際的一般理論，也不在於探討所有類型的人際互動，而是把重點初步放在教育的人際互動。教育由於有它一定的目標要達成，而且往往借助人際互動在進行，因此有必要營造且維持恰當的人我分際。在教育事業上，由單純技術的灌輸、智能的培育、生活方式的影響、人格的陶冶、一直到生命目標的體現，人際互動涉入的層面越廣、越深，所牽涉的人我分際的考量也跟著越加需要講究。

在教育的人際互動中，課堂、課外許許多多的細節都可形成人我分際這個課題的要項。本文特別關注的，不是別的，恰好就在於生命目標的體現，包括自身以及他人的生命目標。

《阿含經》當中，佛陀對聲聞弟子在解脫道上的修習可以說從頭到尾一手包辦、負責到底，這和當今一般的教育在課程上的細密分工絕然不同，而大致可理解成和追求解脫所要求的師生在互動上的多方位與高品質有密不可分的關係。在師生的遇合上，佛陀本身成就佛陀的果位，教導的卻是「聲聞乘／阿羅漢道」。佛陀固然到達阿羅漢（*arhat*）的水準，但在《阿含經》，

卻沒有任何一位阿羅漢被稱為佛陀，或是在智慧、功德等方面被認可達到和佛陀相當的水準，而總是還有一段很大的差距。²¹ 這就使得佛陀和聲聞弟子在各自生命目標的體現上，存在一道鴻溝。然而，由於眾家弟子追求的、以及佛陀因應所教導的主要是以解脫輪迴的纏縛為目標的阿羅漢道，而且也看不出有弟子以追求佛陀的果位為重點目標，或是對佛陀和阿羅漢之間的差距提出質疑，因此佛陀和阿羅漢之間在生命目標的體現上的差距，雖然事實上存在，卻沒有成為檯面上去加以討論或爭議的課題。

《大般若經》顯然相當不同於《阿含經》；和本文特別有關的一點即在於，《大般若經》的菩薩摩訶薩的修學，在面對自他二者的生命目標的體現上，不僅清清楚楚釐定人我的分際，而且還提出相當完整的配套措施。光是這個特色，應該已足以使《大般若經》在佛陀教法的教學發展上，佔有幾乎是里程碑的地位。以下即分別論陳菩薩摩訶薩在自身的修學以及在成熟有情方面，如何分別藉由不同的辦法，而發展出拿捏自身和他人有所區分的界線。這條界線所承載的二套辦法，或許可方便概括如下：菩薩摩訶薩走自己要走的道路，以及菩薩摩訶薩隨順帶領有情走適合有情走的道路。

(二) 菩薩摩訶薩走自己要走的道路

菩薩摩訶薩走的道路，或菩薩摩訶薩將自身運載到特定的目的地所憑靠的車乘，即稱為菩薩摩訶薩大乘。²² 所謂菩薩摩訶薩走自己要走的道路，意指以菩薩摩訶薩的身分，或擺出準備成為菩薩摩訶薩的姿態，基於高度主動的意願而生起追求諸佛無上菩提的心志，並且繼之以腳踏實地的工夫來發趣諸佛無上菩提。然而，諸佛無上菩提並非一蹴可及；菩薩摩訶薩大乘即在

²¹例如，參閱：《雜阿含經·593經》T. 99, vol. 2, p. 158b-c.

²²這一小節背景的介绍相關的經証與討論，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；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」發表論文，華梵大學主辦，1999年7月。

於提供一種道路或車乘，使有志之士和肯下工夫的行者，能夠藉以漸次通往諸佛無上菩提。

在安置修學的大環境時，和《阿含經》以聲聞乘為重的做法很不相同的一點是，《大般若經》由聲聞乘、獨覺乘、和菩薩摩訶薩大乘這三種車乘而形成車乘多元的網絡。猶有進者，《大般若經》不把菩薩摩訶薩大乘孤立來處理，而是放在三乘施設的這個網絡來談。這直接的效應是，根據《大般若經》，菩薩摩訶薩如果要讓自己走上菩薩摩訶薩大乘，不能埋首只顧大乘裡面特有的東西，而是還必須面對聲聞和獨覺二乘。問題是，所謂面對二乘，到底意何所指？這就有必要回到很基本的地方來探討如何構成一種的車乘。

車乘在構成上，需要依託一些條件，其中最特出的三個即（1）目的地，（2）操作的主體，（3）操作的動力、內容、與理則。以做為第一個條件的目的地而論，面對不同的車乘，首先即意味著要在生命目標不同的體現方向之間做個抉擇。依於擇定的車乘努力以赴，就使自身成為特定車乘的操作主體，並且基於特定的動力，漸次依循特定的軌則來修習特定的法目。因此，所謂菩薩摩訶薩走自己要走的道路的同時還必須面對聲聞和獨覺二乘，具體地說，也就是在目的地等車乘構成的三個依託條件上，都能就這三種車乘形成一定的見地、抉擇、與修持。接著就針對這三個依託條件，分別論陳菩薩摩訶薩對於提昇自己所採取的準繩。

（二 - 1）目的地的定奪

在目的地的定奪上，菩薩摩訶薩對於提昇自己所要採取的準繩非常明確，簡單地說，就是在積極上要去搭載菩薩摩訶薩大乘、奔赴諸佛無上菩提，在消極上不讓自己掉在二乘的任何階位裡面，或甚至耽溺在界尤其人天福樂上。《大般若經》有時單獨把積極的這一面強調出來，如謂菩薩摩訶薩「乘於大乘，從三界生死中出，至一切智智中住，窮未來際利樂有情」。²³ 然而，

²³ 《大般若經·第二會·出住品第十九》(T. 220 (2), vol.7, pp. 88c-94a) 最主要的課題即修學菩薩摩訶薩大乘到底「從何處出，至何處住」，而以佛陀如下的開示為歸結：「如是，善現！諸菩

更常見的情況是，把積極和消極的這二面都一并提出來；例如，「終不趣求聲聞獨覺，唯求無上正等菩提」(p. 66c)；「不求諸欲、三界、二乘，唯求佛果」(p. 317a)。²⁴

由《大般若經》對菩薩摩訶薩在修學的目的地的定奪所給的準繩來看，站在修學者的立場，要趣向諸佛無上菩提，確實需要面對二乘，而且菩薩摩訶薩大乘的目的地與二乘的各個層次的階位顯然不可得兼。換言之，修學者必須做個抉擇，而無法既要安住在二乘的某個階位，又想得到諸佛無上菩提。該如何抉擇？既然是自己要走菩薩摩訶薩的路子，答案就再簡單不過：「唯求無上正等菩提」、「唯求佛果」。

接著需要提出來的問題是，何以諸佛無上菩提與二乘的各個層次的階位不可得兼？《大般若經》不僅很清楚回應這個問題，而且屢次從不同的角度來加以解明。茲先舉一例，以做為探討的根據：

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。何等為二？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，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

薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，雖觀諸法皆無所有、都不可得、畢竟淨故，無乘大乘而出住者，然無所得而為方便，乘於大乘，從三界生死中出，至一切智智中住，窮未來際利樂有情。」(《大般若經·第二會》pp. 93c-94a); Dutt 1934, 231; LSPW, 181.

²⁴此外，例如：「唯求無上正等菩提，不樂聲聞獨覺乘果」(p. 278a)；「不求聲聞獨覺乘等，唯求無上正等菩提」(p. 317b)；「不墮聲聞獨覺等地，唯求無上正等菩提」(p. 317c)；「不求三界及二乘果，以無所得而為方便，與諸有情同共迴向一切智智」(p. 318b)。

轉乃至得第十地，曾無異想，但求無上正等菩提。²⁵

引文首先帶給人們很鮮明的一個印象是，其中描述的菩薩摩訶薩打從初發無上正等菩提心，經由趣入菩薩正性離生，展轉乃至昇登第十地，不僅一心一意只求諸佛無上菩提，而且高度自我肯定最後定當證得諸佛無上菩提。這至少透露出《大般若經》這兒對諸佛無上菩提的趣求所抱持的看法，完全脫離剛開張的生澀階段那種還處於猶豫不決或還在摸索的狀態，而是具足自信且已臻高度成熟的境地。恰好是基於這份自信與成熟，方有可能毫不含糊解明為何一方面有能力得到二乘的任何果位，另一方面卻沒什麼欲望去讓自己在二乘的任何果位當中證住。關於修菩薩行為何就可以有能力得到二乘的果位，本文往後在處理「操作的動力、內容、與理則」的時候，將會加以論陳。至於修菩薩行而不會想要讓自己在二乘的任何果位當中證住，引文提示出兩個理由。第一個理由是說二乘的任何果位都欠缺恆定的體性；進而言之，包括能去安住的修學者、以及所被安住的果位，這雙方面恆定的體性也都無從被取得。既然欠缺恆定的體性，而且所謂恆定的體性也無從被取得，若還說要於當中證住，在道理上即站不住腳。這顯然是從《大般若經》最拿手的「無自性」和「不可得」的理趣來看待二乘的果位，對應的可不是世俗運作上有修且有證的層次，而是勝義諦理最根本的層次。進入到最根本的層次，二乘的任何果位都變成「無自性」、「不可得」；倘若還去冀求證住於當中，就如同想要證住於「無自性」的東西或「不可得」的東西，不免要落空去了。第二個理由其實著眼於世俗運作上有修且有證的層次，並且直接牽涉何以諸佛無上菩提與二乘的各個層次的階位不可得兼的問題，而其中很關鍵的一點，就在於「豈於中間應住餘果」的說法。具體言之，諸佛無上菩提並不和二乘的任何果位立於同一個平面上，而是站在更高的證悟水平。在奔往諸佛無上菩提的途中，如果讓自己在二乘的任何果位當中證住，那就真的是半途而廢了，因為既已安穩住於二乘的果位，便極不可能再要超出二乘去進一步追求

²⁵ 《大般若經·第二會》p. 411a; Conze 1974, 100; LSPW, 616-617.

佛果。這也就說明了站在修學者的立場為何必須在諸佛無上菩提與二乘的果位之間做個抉擇。引文描述的菩薩摩訶薩，在有修有證上，要貪就貪最大的，因此只求諸佛無上菩提，並且很有自信終將證得諸佛無上菩提，自然能夠「於彼不生喜足」，也就是不會滿足於二乘的果位，也不會在二乘的果位沾沾自喜，因為要把全副心力都放到更高超的諸佛無上菩提。

《大般若經》提出很明確的架構有系統來顯示諸佛無上菩提與二乘的果位之間的層級關係，而絕非隨意說說讓人摸不清楚狀況。行走於菩薩摩訶薩大乘，有一個非常重要的里程碑叫做「菩薩正性離生」(*bodhisattva-samyaktva-niyāma*)，意指修菩薩行已進展到可以脫離生澀的階段，從此轉以淳熟的步伐在菩薩摩訶薩大乘堅定地邁向大乘的目的地——諸佛無上菩提。檢驗一位菩薩摩訶薩是不是已進入菩薩正性離生，有一項很重要的判準，也就是修學的工夫是不是已能超過聲聞乘和獨覺乘所有的階位。《大般若經》不僅再三由正面提示「超過聲聞及獨覺地，趣入菩薩正性離生」，而且也不斷由反面來提醒「若不能超諸聲聞地及獨覺地，應不能入菩薩正性離生」。²⁶ 即使趣入菩薩正性離生，也不過大致相當於初地菩薩的水準，距離成佛還有很高的階梯和好些個大大小小的里程碑等在前頭。

經由超諸聲聞獨覺地，趣入菩薩正性離生，接著展開菩薩道上從初地到十地逐階攀登的修學工程，目標不外乎徹證諸佛無上菩提。然而，如果第一道關卡的「超諸聲聞獨覺地」沒有辦到，或者乾脆安穩住於二乘的果位，便極不可能把諸佛無上菩提辦到手。《大般若經》如下的引文道出其中的緣由：

云何菩薩摩訶薩應遠離聲聞心？善現！若菩薩摩訶薩作如是念：「諸聲聞心非證無上大菩提道，故應遠離。所以者何？厭生死故。」是為菩薩摩訶薩應遠離聲聞心。

云何菩薩摩訶薩應遠離獨覺心？善現！若菩薩摩訶薩作如是念：「諸

²⁶相關的經証與討論，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127; 137-140。

獨覺心非證無上大菩提道，故應遠離。所以者何？樂涅槃故。」是為菩薩摩訶薩應遠離獨覺心。²⁷

引文強調的是不能拿「聲聞的心態」(*śrāvaka-citta*)或「獨覺的心態」(*pratyekabuddha-citta*)來趣證諸佛無上菩提。由經文的脈絡來看，這項要求確定是針對準備成為六地菩薩的行者而發，並不是任何接受佛陀教法的行者都必須完全照辦。聲聞的心態和獨覺的心態總結來說就是厭離生死和欣樂涅槃。基於對輪迴於生死而不能自主有一番痛切的體認，才會尋求解脫輪迴之道；基於對涅槃之止息輪迴的煩惱有一番熱切的信念，才會一步一步走在解脫道上。然而，當處於準備成為六地菩薩的階段，一方面，重點工作擺在更積極與更穩健趣求諸佛無上菩提，另一方面，厭離生死和欣樂涅槃的情形應該早已過掉，因為欠缺二乘的心態與做法，修學佛法的路子根本還開不了張，更別談要成為六地菩薩。現在的問題是，二乘的心態與法目雖然終將帶領行者趣向聲聞涅槃或獨覺涅槃，卻「不能引發一切相智，非趣無上正等菩提無倒方便，乃於無上正等菩提翻為障礙」。²⁸若要引發諸佛的「一切相智」(*sarvākāra-jñatā*)，亦即趣證諸佛無上菩提，必須廣泛修學以般若波羅蜜多來攝持的菩薩摩訶薩大乘的眾多法目。對於以趣求諸佛無上菩提為重點工作的菩薩摩訶薩來說，二乘的心態與做法不僅不能用來達成目標，反而有害於目標的達成。其中，之所以反而會造成障礙，主要是因為把二乘的心態與做法推到極致，即可獲得阿羅漢果或獨覺菩提，足以不再受輪迴於生死之苦，然而，若以此為滿足，就很難再要跳脫上去，為進一步追求諸佛無上菩提而付出極其可觀的代價與努力。²⁹有鑒於此，菩薩摩訶薩即應遠離以阿羅漢果或獨覺菩提為究竟果位的心態。與此相呼應的是，《大般若經》再三提醒

²⁷ 《大般若經·第二會》p. 86a; Dutt 1934, 221; LSPW, 172.

²⁸ 《大般若經·第二會》p. 218b; Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 162b5-6; Kimura 1990, 43; LSPW, 337.

²⁹ 參閱：《大般若經·第二會》pp. 56a-57b; Dutt 1934, 157-160; LSPW, 114-116. 《大般若經·第二會》p. 267c; Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 201a6-b13; Kimura 1990, 161-162; LSPW, 402.

菩薩摩訶薩不要墮入聲聞地或獨覺地，就怕一旦墮入二乘的階位，一方面很容易在二乘的解脫之果產生喜足，另一方面即難以再超越二乘的階位，趣入菩薩正性離生，進而以成就諸佛無上菩提為要務。在這個節骨眼上，肩負起關鍵任務的上首法目，即《大般若經》最為強調的般若波羅蜜多：「由此般若波羅蜜多方便善巧，不墮聲聞獨覺等地，唯求無上正等菩提。」（〈第二會〉p. 317c）

總結來說，菩薩摩訶薩需要對修學的目的地建立起清楚的且不容動搖的自覺。既然以身為菩薩摩訶薩來自我期許，最終的目標就是去圓滿菩薩道的資糧、徹證諸佛無上菩提。要能夠成就諸佛無上菩提，先決條件之一是超越聲聞乘和獨覺乘的各個層次的階位，趣入菩薩正性離生。以超越聲聞地及獨覺地做為前提，才談得上能以淳熟的步伐邁向諸佛無上菩提，此即顯示若以諸佛無上菩提做為修學的目的地，就沒有辦法再以阿羅漢果或獨覺菩提為究竟安住的果位。修學者在這兒即面臨目的地的抉擇與轉換的問題。一經抉擇，為求堅定地發趣諸佛無上菩提，在入手的工夫上，遠離聲聞的心態和獨覺的心態，不以阿羅漢果或獨覺菩提為滿足，再透過般若波羅蜜多的修習力，即有可能不讓自己安穩住於聲聞地或獨覺地，進而從二乘跳脫而上。值得注意的是，這一番在修學的目的地上的講究，主要是對那些準備以成就諸佛無上菩提為操作重點的行者才特別適用；從經文本身，完全看不出這一番講究是針對一般情況或任何人而發。

（二 - 2）操作主體的確立

走在菩薩摩訶薩大乘很重要的一件事，就是讓自己越來越像個菩薩摩訶薩。這個貫穿整部《大般若經》一目了然的道理，西方從事佛教研究的學者當中，只有少數幾位在近十年來才初步有所認識。歷來學者幾乎都把所謂「菩薩崇拜」想成大乘起源的主要推動力，或以之做為初期大乘的界定特徵。然而，Paul Harrison 根據支婁迦讖（Lokakṣema）在公元第二世紀後半葉譯成漢文的包括《道行般若經》（T. 224）在內的十一部經典指出，從這些代表初

期大乘的典籍，「找不到證據可以顯示當時廣泛流行對大菩薩（the great bodhisattvas）的崇拜，而且也沒有片語支字硬要人們對大菩薩做熱情的奉獻」，相反的，這些典籍共同指向的是「應該讓自己變成菩薩」。³⁰ Harrison 雖然據以質疑歷來學者的菩薩崇拜說在研究初期大乘的適切性，並且做了若干屬於點的修正，卻沒有根據這些典籍所揭示的「何以讓自己變成菩薩」在修學歷程的環節與義趣，來展開對於所謂初期大乘全面的論陳。

有關初期大乘這麼重大的課題，應當另外撰文探討。本文目前只能專注在《大般若經》如何刻畫一位走在菩薩摩訶薩大乘的行者。《大般若經》的菩薩摩訶薩，正如 Harrison 指出來的，並不是被拿來做為崇拜或熱情奉獻的對象，也不是只會做諸如崇拜或熱情奉獻一類的事，而是徹頭徹尾腳踏實地的修學者。雖然把菩薩摩訶薩當做討論的核心課題之一，《大般若經》絕不是在宣告一個所謂菩薩崇拜時代的來臨，這從佛陀在〈第二會〉開頭的〈觀照品第三〉和舍利子之間的第一個對答，即可得到清楚的確認。針對舍利子提出來的問題——「諸菩薩摩訶薩應云何修行般若波羅蜜多」——佛陀的回答首先站在性相皆空的立場，宣示一位真正在修行上具足工夫與見地的菩薩摩訶薩的境界是「不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行」。其中，之所以「不見有菩薩，不見菩薩名」，是因為「菩薩自性空，菩薩名空」。³¹ 佛陀的回答是說，基於對菩薩這一法以及菩薩之名目皆燭照到二者屬於自身恆定不變的特性並不真正成立，即此說成既見不到有所謂恆定不變的菩薩，也見不到有所謂恆定不變的菩薩之名目。在趣向諸佛無上菩提的途程，面對「諸菩薩摩訶薩應云何修行般若波羅蜜多」這個問題、並且檢驗是否合乎其中提到的身為「菩薩摩訶薩」的要求水準，如果確實見不到有所謂恆定不變的菩薩這一法以及菩薩之名

³⁰ 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): 79-80.

³¹ 《大般若經·第二會》p. 11b-c; Dutt 1934, 37-38; LSPW, 56.

目，就許可在工夫與見地上皆達到合格的地步。〈第二會〉還進一步以整個法會為網絡發展出一整套的理路，來逐層交代何以這樣的工夫與見地即合乎對諸佛無上菩提的趣求。相關的理路雖然無法在此細加探討，但至少可以指出其中所刻畫的菩薩摩訶薩的二個特點。第一，菩薩摩訶薩以趣向諸佛無上菩提為要務，並且以是否在修行上穩當地趣向諸佛無上菩提為是否成為合格的菩薩摩訶薩的重要指標之一。第二，菩薩摩訶薩是否穩當地趣向諸佛無上菩提，重要的檢驗標準之一即是在和自身的修學相當的層次皆能現起性相皆空的悟境與見地。鑒於這二個特點，尤其是第二個特點一貫地訴諸性相皆空的悟境與見地，《大般若經》所刻畫的菩薩摩訶薩即不可能只是宗教崇拜活動的產物，也無法以宗教崇拜之名就被解釋掉；吾人必須設法全盤進入相關修學的內含、環節、與義趣，才好理解何以《大般若經》處處以性相皆空來刻畫菩薩摩訶薩在趣向諸佛無上菩提的修學。

《大般若經》在確立菩薩摩訶薩大乘的操作主體的時候，不僅強調腳踏實地趣向諸佛無上菩提的修學，以及動輒揭櫫性相皆空的見地以為軌範，而且正因為以能夠落實在個別的修行者為其著眼點，在刻畫合格的菩薩摩訶薩的時候，即完全不落於呆板單一的窠臼，而是隨著修行者在趣向諸佛無上菩提的途程，就其中不同的層面個別去強調，所刻畫的情形便以活潑多樣的方式呈現出來。以〈第二會〉觀之，很顯著且頗具代表性的例子出現在〈譬喻品第十一〉、〈斷諸見品第十二〉、和〈六到彼岸品第十三〉。³²〈譬喻品〉一開始，善現問：「言菩薩者，是何句義？」(p. 57b)一位菩薩被叫做「菩薩」，而所謂的「菩薩」一詞到底意何所指？佛陀即站在性相皆空的立場回答：「無句義 (*a-pada-artha*) 是菩薩句義 (*bodhisattva-pada-artha*)。」「談到「菩薩」一詞的意思，實在是意無所指。佛陀緊接著扣緊和「菩薩」一詞相關的許許多多的法目做為切入點，逐一交代因為這些相關的法目皆不生、無實，以至於回過頭來，「菩薩」一詞所能意指的亦皆找不到堅實的體性，即此說名為無句義。之後，經由和善現一往一返的問答，佛陀結論說：「於一切法無二、

³² 《大般若經·第二會》pp. 57b-67b; Dutt 1934, 160-183; LSPW, 117-134.

無動是菩薩句義，無分別、無執著是菩薩句義。以是故，無句義是菩薩句義。」(p. 60a) 這當中透過抽絲剝繭式的對話，逐漸探挖出造成「無句義是菩薩句義」這句斷言背後支撐的深層理趣：由於「菩薩」一詞的意思指的是根據無二、無動、無分別、和無執著來看待一切法，而無二乃至無執著皆共同歸向無句義，因此結論出「無句義是菩薩句義」。在討論「菩薩」一詞的意思告一段落之後，善現接著問：「何緣菩薩復名摩訶薩 (*mahāsattva*)？」佛告善現：「由是菩薩於大有情眾 (*mahāsattva-rāsi*) 中當為上首故，復名摩訶薩。」(p. 60a) 這樣的菩薩之所以又可叫做「摩訶薩」(或譯為大有情、大士)，是因為該菩薩若處在一群「大有情／大人物」當中應當夠資格居於上首的位置。接著，〈譬喻品〉剩下的篇幅，善現和佛陀還針對「大有情／大人物」到底包括哪些階位的修行者、以及對於該菩薩何以夠資格居於上首的位置，展開一層又一層的討論。一進入〈斷諸見品〉，舍利子即第一個開口：「我亦樂以智慧辯才，說諸菩薩由此義故名摩訶薩。」(p. 61a) 在舍利子根據六項要點逐一說明何以菩薩又可叫做摩訶薩之後，善現便提出質疑，舍利子亦正面給予應答。接著，善現也要報告自己的心得：「我亦樂以智慧辯才，說諸菩薩由此義故名摩訶薩。」(p. 61b) 一等善現報告完畢，舍利子馬上和善現展開一連串環環相扣的論難，涵蓋〈斷諸見品〉剩餘的部分。一翻到〈六到彼岸品〉，吾人看到滿慈子 (*Pūrṇa Maitrāyaṇīputra*) 對於摩訶薩之名何以成立的理由也講了一大套的道理，並且和舍利子之間討論到的層面更見多樣 (pp. 62a-67b)。透過如上極其簡略的摘要，初步顯示和《論語》裡孔子對諸弟子發出的建議「盍各言爾志」〈公冶長·26〉少許有異曲同工之妙，都是因材施教很活潑鮮明的表現。

總結來說，菩薩摩訶薩走自己要走的道路很關鍵的一個環節就是在佛法的修學上成爲合格的菩薩摩訶薩。要成爲這樣的菩薩摩訶薩，一方面有必要滿足一些共同的軌範，另一方面也可以有相當程度的自由發揮。屬於共同軌範的部分，站在《大般若經》的立場，主要包括以諸佛無上菩提爲修學的目標，以及以性相皆空的指導原則來觀照且提昇自己修學的層次。至若屬於可

自由發揮的部分，則〈譬喻品〉到〈六到彼岸品〉已做了最佳的見証。修行者在趣向諸佛無上菩提的過程當中，皆可依自身的特色選擇不同的重點來發揮，以及從而顯發不同層面的道理，卻完全不妨礙履行菩薩摩訶薩這樣的一種身分。尤有進者，由佛陀、善現、舍利子、和滿慈子之間的往返對話，吾人可以理解，在成爲什麼樣的合格的菩薩摩訶薩這一點上，不同的修行者雖然保有相當程度的自主的表現，彼此之間還是有很大的交集，不僅允許在道理上互相論難，而且還透過論難來推展彼此修學的眼光。由因材施教而成就眾多具有高度自主且各具特色的菩薩摩訶薩，很清楚即《大般若經》所要傳達的重要訊息之一。

(二-3) 操作的動力、內容、與理則

爲了使有志於成爲合格的菩薩摩訶薩的修行者真正上路，需要特別講究的，還包括在操作的動力、內容、與理則皆以朝向諸佛無上菩提來設計。有了適切的操作的動力，在特定方向上的修學即可綿綿不斷推動開來；操作的內容使修學得有真材實料可言；至於操作的理則，亦即修學所要證知的道理或所依循的指導原則，使修學的工程有眼睛做爲前導，而不至於落入盲修瞎練。《大般若經》對於菩薩摩訶薩走自己要走的道路在操作的動力、內容、與理則方面，皆有相當詳盡的講究。限於篇幅，在這兒僅擇取少數要點予以強調說明。

(1) 首先，操作的動力方面，直接要面對的問題是「修學菩薩摩訶薩大乘，所爲何事？」若不清楚所爲何事、爲何而修，很難想像菩薩摩訶薩的事業如何可能穩當推動開來。《大般若經》把菩薩摩訶薩修學的大目標設定在成就諸佛無上菩提。在趣向諸佛無上菩提的過程，隨著自身的修爲有所提昇而培育出可幫忙其他有情的實力，進一步去「成熟有情」或「饒益有情」就變成越來越重要的目標。因此，希求成就諸佛無上菩提和成熟有情，可以說是菩薩摩訶薩修學的動力最主要的泉源。³³

³³相關經証極多，例如：

除了大目標的設定外，《大般若經》也經常就修學途程上的不同重點揭示出不同的重點目標；有目標即可源源推進行動，因此各自成為操作上的動力所在。例如，〈第二會〉提到「為欲成熟諸有情故，及為嚴淨諸佛土故」（p. 18c）；「為欲成熟諸有情故，為欲嚴淨自佛土故，為見如來·應·正等覺，及為見已供養、恭敬、尊重、讚歎，令諸善根皆得生長」（p. 32c）；「為欲莊嚴諸佛淨國，及為清淨自他心土」（p. 84c）；「為欲饒益無量百千諸有情故，為欲攝受無量百千諸菩薩故」（p. 207c）；「為欲證入無為法故」（p. 339b）；「為欲饒益傍生趣中諸有情故」（p. 373a）；「為欲饒益餓鬼趣中諸有情類」（p. 373a）；「為欲饒益諸有情故，為大慈悲速圓滿故」（p. 415a）；以及「為欲隨覺此四聖諦平等性故」（p. 419b）。這許多例示，或予單一提點，或多數並列，皆可看成在趣向諸佛無上菩提的途程當中屬於階段性的重點目標。這些個別的重點目標，不僅與諸佛無上菩提這個大目標遙相呼應，而且使菩薩摩訶薩的修學到底所為何事、為何而修，都能隨著修學層次的進展，一一找到相應的答案。

（2）其次，操作的內容方面，遍學三乘，然以菩薩摩訶薩大乘為重點。有關菩薩摩訶薩何以必須遍學三乘教法，已另外撰文略做探討。³⁴ 至於以

爾時，具壽善現白佛言：「世尊！諸菩薩摩訶薩能為難事，於一切法自性空中，希求無上正等菩提，欲證無上正等菩提。」佛告善現：「如是。如是。如汝所說。諸菩薩摩訶薩能為難事，於一切法自性空中，希求無上正等菩提，欲證無上正等菩提。善現！諸菩薩摩訶薩雖達一切法如幻、如夢、如響、如像、如光影、如陽焰、如變事、如尋香城，自性皆空，而為世間得義利故，發趣無上正等菩提；為令世間得饒益故，發趣無上正等菩提；為令世間得安樂故，發趣無上正等菩提；為欲濟拔諸世間故，發趣無上正等菩提；為與世間作歸依故，發趣無上正等菩提；為與世間作舍宅故，發趣無上正等菩提；欲示世間究竟道故，發趣無上正等菩提；為與世間作洲渚故，發趣無上正等菩提；為與世間作日月故，發趣無上正等菩提；為與世間作燈燭故，發趣無上正等菩提；為與世間作導師故，發趣無上正等菩提；為與世間作將帥故，發趣無上正等菩提；為與世間作所趣故，發趣無上正等菩提；哀愍世間生死苦故，發趣無上正等菩提。」（《大般若經·第二會》p. 245b-c）；Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 182a5-12; Kimura 1990, 95-96; LSPW, 367.

³⁴參閱：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

菩薩摩訶薩大乘為重點，是因為築基於二乘的大乘教法乃通往諸佛無上菩提所能憑藉的真正材料所在。面對三乘教法這麼一大串的修學法目，《大般若經》還特別強調：「諸菩薩摩訶薩眾為求無上正等菩提，一切善根皆應圓滿，謂諸菩薩從初發心乃至安坐妙菩提座，無有善根不應圓滿。要具圓滿一切善法，方得無上正等菩提；若一善法未能圓滿，而得無上正等菩提，無有是處。」³⁵ 從《大般若經》一貫要求菩薩摩訶薩去滿足在成就諸佛無上菩提所必備的極廣泛的善根資糧，可以看出其操作的內容表現一種很獨特的精神，也就是面對自身所需投注經營的修持，有一條明確的道路與目標，但又不讓自己封閉在很狹隘的路徑內，反而高度期許自己能不斷擴展修學的領域。

(3) 第三，操作的理則方面，最為精要的即般若波羅蜜多所標榜的「以無所得為方便」。如果說菩薩摩訶薩在操作的內容拿三乘教法來擴展自身的修學領域，那麼在操作的理則主要的用意就是拿般若波羅蜜多來指引且提昇自身的修學層次。《大般若經》對操作理則的重視，比起對操作的內容，在程度上可謂有過之而無不及，因為欠缺適當的操作理則，再豐富的操作內容充其量僅能形成平面式的累積效應，然而趣向諸佛無上菩提最關鍵的，卻得靠超越的工夫。有一個很引人注目的例子是說，同樣在「修空、無相、無願之法」，是不是如實攝受般若波羅蜜多，就能夠對是否引發足以趣向諸佛無上菩提的超越工夫造成決定性的影響。³⁶ 當然，般若波羅蜜多做為操作的

國文哲研究通訊》第7卷第1期(1997年3月)，頁117-118。

³⁵ 《大般若經·第二會》p. 414b; Conze 1974, 108-109; LSPW, 622.

³⁶ 爾時，具壽舍利子復白佛言：「世尊！何因緣故，有聲聞乘或獨覺乘補特伽羅，修空、無相、無願之法，不攝受般若波羅蜜多，遠離方便善巧，便證實際，墮於聲聞或獨覺地；有菩薩乘補特伽羅，修空、無相、無願之法，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧，雖證實際，而趣無上正等菩提？」佛言：「舍利子！諸聲聞乘或獨覺乘補特伽羅，遠離一切智智心，不攝受般若波羅蜜多，無方便善巧故，修空、無相、無願之法，便證實際，墮於聲聞或獨覺地。諸菩薩乘補特伽羅，不離一切智智心，攝受般若波羅蜜多，依方便善巧，大悲心為上首，修空、無相、無願之法，雖證實際，而能入菩薩正性離生位，能證無上正等菩提。」(《大般若經·第二會》p. 256a); Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 190a13-190b4; Kimura 1990, 126; LSPW, 380.

理則，絕非僅止於「以無所得為方便」這麼一條總原則，而是包含《大般若經》最為精華的開示當中的許許多多的個別原則；例如，「無取無捨」，「非住非不住」，「非常非無常、非樂非苦、非我非無我、非淨非不淨」。相關細節的探討，有待另外撰文為之。

既然有必要遍學三乘的教法，有修就會有果；若去面對在二乘的修學將要結成的果位，菩薩摩訶薩所採取的辦法可拿一句話來涵括，此即「當學一切聲聞及獨覺地，而不作證」(p. 391a)。不僅應當去修學，而且應當予以通達，但還是不去安享其果，此即「諸菩薩摩訶薩於諸聲聞、獨覺地法學智 (*jñāna*) 見 (*darśana*) 已，如實通達，不應受用」(p. 350c)。對二乘的階位和法目抱持「學而不證」乃至「通達而不受用」的方式，就使菩薩摩訶薩和二乘行者的分野頓時顯現開來。合格的菩薩摩訶薩，尤其是不退轉菩薩摩訶薩，由於遍學三乘教法，自然能有二乘行者所該有的本事，且能經歷二乘行者所經歷的果位。然而，特別是在趣向諸佛無上菩提居於樞紐地位的超越原則把工夫用下去，再配合「不予作證」或「不予受用」的辦法，合格的菩薩摩訶薩即可不必在二乘的任何果位當中證住，並且說要超諸聲聞獨覺地就拿得出超越的本事，進一步把全副心力用來追求諸佛無上菩提和饒益有情。³⁷

³⁷「復次，善現！一切不退轉菩薩摩訶薩欲入初靜慮乃至第四靜慮，即隨意能入；欲入慈無量乃至捨無量，即隨意能入；欲入空無邊處定乃至非想非非想處定，即隨意能入；欲入四念住乃至八聖道支，即隨意能入；欲入初解脫乃至想受滅解脫，即隨意能入；欲入初勝處乃至第八勝處，即隨意能入；欲入初靜慮定乃至想受滅定，即隨意能入；欲入初遍處乃至第十遍處，即隨意能入；欲入三解脫門，即隨意能入；欲引發五神通，即隨意能引發。善現！是菩薩摩訶薩雖入四靜慮乃至引發五神通，而不受彼果；由此因緣，不隨靜慮、無量、等至、乃至滅定、及餘功德勢力而生，亦不證預流果、或一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提。為欲利樂諸有情故，隨欲攝受所應受身，即隨所願皆能攝受。善現！若菩薩摩訶薩成就如是諸行、狀、相，知是不退轉菩薩摩訶薩。」(《大般若經·第二會》p. 265a); Pañca-Gilgit, vol. 10(5), ff. 198b11-199a3; Kimura 1990, 154-155; LSPW, 397.

「善現！是菩薩摩訶薩雖習近空、無相、無願，亦安住空、無相、無願，亦修行空、無相、無願三摩地，而不證預流果，乃至不證獨覺菩提；雖習近四念住乃至八聖道支，亦安住四念住乃至八聖道支，亦修行四念住乃至八聖道支，而不證預流果，乃至不證獨覺菩提。由此因緣，

(三) 菩薩摩訶薩隨順帶領有情走適合有情走的道路

菩薩摩訶薩在一己的修學有成且足以幫其他有情的忙時，怎麼去拿捏哪些是可以走的道路，出現在自他二者之間相當不同的考量。簡單地說，菩薩摩訶薩被要求遍學三乘的教法，超諸聲聞獨覺地，但真正走的路子卻只有菩薩摩訶薩大乘，由此直趣諸佛無上菩提。在引導有情時，最優先的指導原則卻是「隨順」，與《華嚴經》中的普賢菩薩的第九個大願「恆順眾生」在精神上極為一致。既然以隨順有情為最優先的準繩，菩薩摩訶薩即不可硬要其他有情也和自己一樣堅守大乘的路子，而是三乘皆可，縱使只希望培養一些人天福報或為投生善趣做準備亦無不可。一個頗具代表性的說法，可見於如下的引文：

佛告善現：「若菩薩摩訶薩安住精進波羅蜜多，身心精進曾無懈怠，求諸善法亦無厭倦，每作是念：『我必應得一切智智，不應不得。』是菩薩摩訶薩為欲利樂一切有情，常發誓願：『若一有情在一踰繕那外，或十、或百、乃至無量踰繕那外，或在一世界外，或十、或百、乃至無量諸世界外，應可度者，我必當往方便教化，或令住聲聞乘，或令住獨覺乘，或令住無上乘，或令受行十善業道。』……」³⁸

引文裡面，菩薩摩訶薩高度肯定自己在發往諸佛一切智智的路子必然能夠持續下去，因為這恰好是自己要的。與此形成鮮明對比的是，在引導其他還幫得上忙的有情時，三乘乃至十善業道皆可方便拿來做為安頓的場所。然而，以《大般若經》來看，相關的討論當中有一大半只提三乘，而把十善業道或

不墮聲聞及獨覺地，疾證無上正等菩提。」(《大般若經·第二會》p. 280b-c); Kimura 1990, 194; LSPW, 425.

³⁸ 《大般若經·第二會》p. 318b; Conze 1962, 98; Kimura 1992, 89; LSPW, 496. 此外，參閱：《大般若經·第二會》p. 275b; Kimura 1990, 182; LSPW, 417.

人天福報略掉，其用意或許在於以能夠解脫世間的纏縛為下限才談得上嚴格意義的成熟有情。從〈第二會〉相關的一系列文句，可拿一些來這兒做為例示；若根據出現的先後次序，則包括「我當普令諸有情類遊三乘道、趣般涅槃」(p. 60a)；「引導無量無邊有情，令乘三乘而趣圓寂」(p. 88b)；「隨本所願，方便安立，令於三乘修學究竟，乃至證得無餘涅槃」(p. 148a)；「既自證得一切智智，轉正法輪，以三乘法方便拔濟，令出生死，入無餘依般涅槃界」(p. 337b)；「此菩薩自證無上正等菩提，令諸有情或住預流果，或住一來果，或住不還果，或住阿羅漢果，或住獨覺菩提，或住無上正等菩提；是諸有情勤修善法，依三乘道，漸次證得三乘涅槃」(pp. 339c-340a)；「隨其所應，趣三乘果，證得究竟常樂涅槃」(p. 379c)；「諸有情類既成熟已，隨其所應，漸次安立，或令住預流果，或令住一來果，或令住不還果，或令住阿羅漢果，或令住獨覺菩提，或令住菩薩勝位，或令住無上正等菩提」(p. 396b)；「依三乘法，隨其所應，出離生死，至究竟樂」(p. 407b)；以及「隨其所應，得三乘果」(p. 408a)。之所以有必要援引這許多經証，主要是為了顯示在自他二者之間的安排絕非出於一時的偶然，而是內在於《大般若經》的一個相當引人深思的模式。《大般若經》由此透發出一貫的立場，也就是菩薩摩訶薩自己要很穩定走在大乘，且需嚴謹到幾乎是一絲不苟的程度，可是一旦說要成熟有情，提供出來的道路絕非僅止於大乘，而是三乘。大乘雖為菩薩摩訶薩之所欲，卻不必然非得加諸別人不可。人我分際的基本架構，於焉成形。

以三乘施設來成熟有情，很關鍵的一點就是《大般若經》隨處可見的「隨其所應」，亦即隨順所要引導的有情最適合走得通的方式來「為諸有情如應說法」，如此方有可「能如實安立有情，令其安住所應住地」。³⁹ 在面對像這樣的成熟有情的課題時，第一個要考量的就是依於實際的情形設法拿適切

³⁹「當知菩薩摩訶薩眾亦復如是，行深般若波羅蜜多，為諸有情如應說法，雖不分別破壞法相，而能如實安立有情，令其安住所應住地。」(《大般若經·第二會》p. 380a); Conze 1974, 56; LSPW, 588.

的操作法目來安立有情，使有情因而得以安住在各自最適當的階位。在這一點上，大乘顯然無法完全合乎實際的需要，因為不見得大家都想或都適合走大乘的路子。揭示出「隨其所應」，以隨順有情所處的實際情形為最優先的準繩，即表明在面對其他有情的時候，認識、適應、且尊重有情在性向、意欲、或根器等方面的異質性，且因勢而利導之。這當中透露的一個訊息是，不同的有情修練自身所能依循的途徑必然相當多元，至於最應該且最可行的辦法，往往就是走在適合有情自己口味的路子。面對有情各方面的異質性，在佛陀的教法內所能提供出來的超出世間的道路，範圍上最廣大的莫過於三乘了；因此，以三乘為範圍來因應各式各樣的有情，從而引導走上掙脫三界捆綁的路子，即可看成菩薩摩訶薩能否在廣度上如實安立有情的一道試金石。因材施教的基本著眼點，亦不外乎此。

《大般若經》一貫強調以三乘施設來成熟有情，且以隨順有情為最優先的準繩。這當中幾乎完全看不出任何狹隘的自家宗派的色彩，也無法看成宗派意識或宗派紛爭的產物。縱使以其中談到的三乘施設來看，也不是為了三乘而三乘，因為最終要經得起檢驗的，就在於能否「如實安立有情，令其安住所應住地」，「或令住預流果，或令住一來果，或令住不還果，或令住阿羅漢果，或令住獨覺菩提，或令住菩薩勝位，或令住無上正等菩提」。像這樣安立出來的有情，不一定要住於哪一種車乘的哪一個階位；只要能適合有情，大致皆無不可。之所以施設三乘來成熟有情，是為了充分照顧有情的異質性；真正的重點在有情，而不在三乘，也不在任何一種車乘，更不在宗派。三乘施設服務於成熟有情；換言之，三乘以能夠饒益有情而獲得施設的意義。

去廣泛成熟有情，講究的是以三乘教法來隨順有情最適合走得通的方式予以相應的引導，用《大般若經》的專門語詞來表達，此即「善入安立三乘方便」(*yāna-traya-avasthāna-kuśala*) (p. 332a)。由此可以凸顯，去因應被引導者在材質等各方面的差異，是教學上絕頂重要的事。《大般若經》更進一步要求，在展開實際的教學時，菩薩摩訶薩應該善巧運用相應得上的教學方法與法目。問題是，將要靠什麼才能保證確實「隨順」了個別有情的差異

性而如應說法，在教學方法與法目的運用上確實可稱為「善巧」，以及在效果上真正辦到了「如實安立有情」？《大般若經》把這一連串問題處理得相當嚴肅，並不認為比如說對於饒益有情有一份熱愛、有使命感、有理念、或有豐富的世間經驗即應付得過去，也不認為這一連串問題只停留在理論，但在實際完全辦不到手。這很明顯需要借助極其卓越的實修工夫，方能確知什麼樣的車乘或法目對於個別的有情的確是最適合走得通的，也才能保證拿三乘來安立有情的確可以達到善巧的地步。像這樣的實修工夫，《大般若經》訴求的是很特別的一種智慧，亦即「道相智」(*mārga-ākāra-jñatā*)：

善現！諸菩薩摩訶薩既如實知聲聞等道及因果已，隨其所應，安立有情於三乘道，令勤修學各得究竟。善現！諸菩薩摩訶薩應起如是諸道相智。若菩薩摩訶薩能學如是諸道相智，於諸有情種種界性、意樂、隨眠，皆能悟入。既悟入已，隨其所宜，為說正法，皆令獲得所求勝果，終不唐捐。所以者何？是菩薩摩訶薩善達有情諸根勝劣，如實解了一切有情往、來、死、生心所差別，故所說法終不唐捐。⁴⁰

《大般若經》站在智慧優位的立場，很自然把因材施教的最終憑証寄託在宗教上甚深智慧的修持。縱使從事的是屬於人和人之間的教學，因為牽涉精神境界的提昇，施教者具備深刻的洞察力即為不可或缺的一環。若以〈第二會〉的文句來顯示，「道相智」是菩薩摩訶薩必修且為二乘所不共的一種智慧，其特徵在修學及「遍知一切道相，謂聲聞道相、獨覺道相、菩薩道相、如來道相」。⁴¹進一步的細節，將牽涉《大般若經》在「一切智」(*sarva-jñatā*)、

⁴⁰ 《大般若經·第二會》p. 350a; Conze 1962, 186; Kimura 1992, 156-157; LSPW, 542.

⁴¹ 佛告善現：「諸菩薩摩訶薩應學、遍知一切道相，謂聲聞道相、獨覺道相、菩薩道相、如來道相；諸菩薩摩訶薩於此諸道應常修學，令速圓滿。雖令此道作所應作，而不令其證住實際故，道相智是共菩薩摩訶薩智。」(《大般若經·第二會》p. 337b); Conze 1962, 147-148; Kimura 1992, 125; LSPW, 518. 此外，參閱：《大般若經·第二會》p. 349b-c; Conze 1962, 184; Kimura 1992, 155; LSPW, 541.

「道相智」、「一切相智」(*sarva-ākāra-jñātā*)和「一切智智」(*sarvajñā-jñāna*)等不同型態的智慧很專門的事情,此則有待另外撰文探討。然而,至少目前可就道相智在因材施教上的作用略加指陳。道相智表現出來的,是對於要成為聲聞、獨覺、菩薩、和如來所行走的各種道路及其構成的來龍去脈皆能如實了知,連帶地也對不同有情的各種界性(*dhātu*)、意樂(*āśaya*)、和隨眠(*anuśaya*)皆能悟入,亦即以穿透的方式把握不同有情的各種生命活動的構成要因、外顯的營求、以及潛藏在內的底細。既然對有情的把握如此深刻,即談得上能在實際去因應不同有情的情况,繼而提供適當的教導;另一方面,由於在超出三界的各種不同的道路皆有相當清楚的瞭解,因此將能恰如所宜將有情引導乃至安頓在個別最適合的道路上。簡言之,道相智的作用在使因材施教的落實能夠更為貼切,至少不至於產生僅有理念卻不清楚狀況的偏差。

最後,有必要就教學上的人我分際看菩薩摩訶薩對三乘階位的修學與證住所抱持的方針。如下的引文,將足以顯明《大般若經》的說法:

復次,善現!若菩薩摩訶薩欲疾成辦所求無上正等菩提,應自離害生命,亦勸他離害生命,恆正稱揚離害生命法,歡喜讚歎離害生命者;乃至應自離邪見……;應自修四靜慮……;應自修四無量……;應自修四無色定;應自圓滿六波羅蜜多……;應自住十八空……;應自住真如、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……;應自住四聖諦……;應自修三十七菩提分法……;應自修三解脫門……;應自修八解脫、八勝處、九次第定、十遍處……;應自圓滿菩薩十地……;應自圓滿五眼、六神通……;應自圓滿陀羅尼門、三摩地門……;應自圓滿如來十力乃至十八不共法……;應自圓滿三十二大士相、八十隨好……;應自圓滿無忘失法、恆住捨性……;應自順逆觀十二支緣起……;應自知苦、斷集、證滅、修道……;應自起證預流果智而不證實際得預流果,

亦勸他起證預流果智及證實際得預流果，恆正稱揚起證預流果智及證實際得預流果法，歡喜讚歎起證預流果智及證實際得預流果者；應自起證一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提智而不證實際得一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提，亦勸他起證一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提智及證實際得一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提，恆正稱揚起證一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提智及證實際得一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提法，歡喜讚歎起證一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提智及證實際得一來、不還、阿羅漢果、獨覺菩提者；應自入菩薩正性離生位，亦勸他入菩薩正性離生位，恆正稱揚入菩薩正性離生位法，歡喜讚歎入菩薩正性離生位者；應自嚴淨佛土、成熟有情……；應自起菩薩神通……；應自起一切智、道相智、一切相智……；應自斷一切煩惱習氣相續……；應自攝受圓滿壽量……；應自轉法輪……；應自攝護正法令住，亦勸他攝護正法令住，恆正稱揚攝護正法令住法，歡喜讚歎攝護正法令住者。⁴²

原文稍長，因為牽涉自他在三乘一系列教法上的修學與證住，然為節省篇幅，不得已僅截取其中的片段。引文流露的要點和本文特別有關者，至少有五。第一，菩薩摩訶薩在向他人推介某一法目前，自己必須親身經歷過。第二，原則上，菩薩摩訶薩應遍學三乘教法。第三，對於二乘的階位，菩薩摩訶薩應親身經歷，現起觀照的智慧 (*jñānam utpādayati*)，但不以「證於實際」(*bhūta-koṭim sāṅśāt-karoti*) 的方式去取得或受用其果。第四，對於二乘的階位，菩薩摩訶薩要教得出來，並且教到可讓求學者不僅現起觀照的智慧，且能以「證於實際」的方式去取得或受用其果。對於求學者修到證得二乘的果位，菩薩摩訶薩還要予以隨喜、稱揚。第五，菩薩摩訶薩的目標在成辦諸佛無上菩提，包括現起一切智、道相智、一切相智，以及永斷一切煩惱

⁴² 《大般若經·第二會》 pp. 259b-260b; Pañca-Gilgit, vol. 10(5), ff. 193a7-194b4; Kimura 1990, 135-141; LSPW, 385-387.

習氣相續；如果求學者也確實具有同樣的意願，菩薩摩訶薩當然很高興大家共赴佛果。《大般若經》在車乘的取向上的人我分際的精義，大致已網羅於此。

四．結語

談到所面對的課題與趣求的境界，儒家與佛家各有特定的重點。然而，由以上的討論可以看出，儒佛二家皆極重視因材施教，也因實行因材施教而獲致教學上豐碩的成果。這份成果得來不易。它要求教師首先要有「捨己從人」的胸懷，而這種胸懷對於特別是擁有某種程度的權威的教師來說，並非毫不費力即現成可得的東西，卻是需要和求學者頻繁的接觸過程當中，不斷力求深入了解求學者的進展情形且做自我反省與自我調整。若就人我分際的教學設計來看，「捨己從人」一方面要有己可捨，另一方面才講得上有人可從。所謂有己可捨，絕非不學無術或不求自立，而是自己具備可以捨得出去的真材實料，也就是面對自己，樹立明確的目標與道路，腳踏實地的耕耘，但又不讓自己一味走在很狹隘的軌道上，而能不斷深化且拓展自己的學養領域。所謂有人可從，即面對求學者，首先認識到求學者根器的異質性，且尊重每位求學者做為求學主體的完整性，接著在消極上，不以自己的目標與道路勉強做為所有求學者唯一的目標與道路，在積極上，依從個別求學者獨特的性向、才識、與進展情形等，運用各種方便的措施，適切帶出相應的教學活動。教師基於「捨己從人」的胸懷展開因材施教，求學者即可依於最適合自身條件的方式，透過和教師的互動，在學習的路子一路邁進，且在成就學養的同時亦成就自身。

參考書目及其略稱

Conze 1962

Edward Conze, ed. & tr., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā: Chapters 55 to 70 Corresponding to the 5th Abhisamaya*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1962.

Conze 1974

Edward Conze, ed. & tr., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā: Chapters 70 to 82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1974.

Dutt 1934

Nalinaksha Dutt, ed., *The Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta Oriental Series, no. 28, London: Luzac & Co., 1934.

LSPW

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

Kimura 1986

Takayasu Kimura, ed., *Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II-III*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1986.

Kimura 1990

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

Kimura 1992

Takayasu Kimura, ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: V*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1992.

Pañca-Gilgit

Raghu Vira, Lokesh Chandra, and Edward Conze, eds., *Gilgit Buddhist Manuscripts*, parts 3-5 (Facsimile edition), Śata-Piṭaka Series, volume 10 (3-5), New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966-70.