

《大般若經》的佛隨念

蔡耀明

一九九九年
第二屆兩岸禪學研討會論文集
(抽印本)

主辦單位：慈光禪學研究所
中華民國佛教禪淨協會

提要

本文的核心課題如標題所示，亦即《大般若經》的佛隨念。引證的文句主要出自玄奘法師譯的《大般若經·第二會》。

探討《大般若經》的佛隨念，有必要先處理五項相關的課題。第一，何謂佛隨念？第二，與佛隨念相關的法要。第三，佛隨念在《大般若經》所處的位置。第四，佛隨念的「世間／出世間」定位。第五，誰來修佛隨念？第一節這樣的安排，是給第二節正規的討論在相關的背景做基本的交代與定位，而不至於使佛隨念這個特定法要成為語焉不詳或孤零零的語詞。

正規討論的部分稱為正修佛隨念，也就是當做重點功課來操作的佛隨念，而不是淺嚐則止，或僅隨意試修一下。這個部分扣緊《大般若經·第二會》的二個段落的教示來詮解其要義。第一個段落，重點在於應該以法性上的修證結合佛隨念的修習；第二個段落，則以六個步驟及其相當的運作軌則來帶出什麼叫做菩薩摩訶薩修學的佛隨念。針對這二個段落，指陳其修學的脈絡並且詮解其修學的理趣，即可對《大般若經》如何以其特有的風範把佛隨念擺在菩薩摩訶薩大乘、以及以般若波羅蜜多來攝持佛隨念，建立適切的認識。

本文最後的部分探討的是修學佛隨念的功用，特別把重點環繞在二個看似不相容的斷言。其中之一認定佛隨念為世間善法之一，另一則斷言佛隨念能修出包括佛陀智慧在內的許多出世間的效應。本文的研究發現，同樣是號稱在修佛隨念，但是擺在不同的網絡且依循不同的軌則，修出來的結果即有所不同。換言之，造成這二個斷言相互之間的差異，癥結在於所處的網絡與所依的軌則皆不相同。結尾的地方，則總括說明本文在研究方式上採取內在進路的特色所在，以及由此進路所獲得最重要的發現。

目次

- 一. 佛隨念相關的課題
 - (I) 何謂佛隨念？
 - (II) 與佛隨念相關的法要
 - (III) 佛隨念在《大般若經》所處的位置
 - (IV) 佛隨念的「世間／出世間」定位
 - (V) 誰來修習佛隨念？
- 二. 正修佛隨念
 - (I) 以法性上的修證結合佛隨念的修習
 - (II) 何謂菩薩摩訶薩修學佛隨念？
 - (II - 1) 佛隨念的六個步驟與六個面向
 - (II - 2) 佛隨念的修學次第的共通軌則
- 三. 修學佛隨念的功用
- 四. 代結語

一. 佛隨念相關的課題

開張的這一節定名為「佛隨念相關的課題」，最主要的目的是替下一節「正修佛隨念」正規的討論預做準備。由於只希望提供討論的基礎，這一節的論陳在形式上將趨於精簡，而不會當做正題來討論，以免名相壅塞或重點不清。

既然是要探討《大般若經》的佛隨念，首先有必要稍加界說佛隨念一詞。其次，將簡略交代《大般若經》當中，與佛隨念特別貼近的一些法要，藉以推想透過這一群較為相關的專門語詞大致上所要關切或所能成辦的是些什麼樣的事情。第三，論陳佛隨念在《大般若經》所處的位置，藉以對本文處理的佛隨念在其文本的重要性有個起碼的認識。第四，就操作方式及其結果，把佛隨念放在「世間／出世間」的架構來衡量。第五，佛隨念畢竟只是修學法要上的施設，還要看看在《大般若經》當中，什麼樣的人物在修或應該修佛隨念。第二和第三項課題，試圖從《大般若經》的概念群和文本架構來看佛隨念；至於第四和第五項課題，則試圖從佛法修學的方式、功用、和人物來看佛隨念。

《大般若經》當中和佛隨念相關的課題當然不只這五項，但和本文所要探討的正修佛隨念及其功用有密切關聯的課題，大致已包含在內。若有遺漏者，在下一節正規的討論，再隨處補足。

(I) 何謂佛隨念？

「佛隨念」 (*buddha-anusmṛti*)，又稱「念佛」，表示的主要是以佛陀或如來為隨念、專念、或憶念的對象所成立的一套修學法要。其中的「隨念」 (*anu-√smṛ*) 一詞，由接頭詞 *anu-* 加上動詞字根 *√smṛ* 而形成。接頭詞 *anu-* 在這兒最主要的意思是「隨後」 (*after*) 或「重複」 (*repeated*)。若做「隨後」，含有緊盯在所緣對象之後而不使丟失之意。因此，隨念即意指緊盯在所緣對象之後去使用念頭的工夫。若做「重複」，指一直做同樣的動作而有加重語意的作用。因此，隨念即可意指重複去運用念頭，或把念頭重複運用在同一對象，而這樣持續運用的結果，其念頭即非普普通通或完全無法掌控的念頭，而是可掌控到相當程度且因而具有一定的專注力的念頭——基於這樣的念頭，

才是可用的念頭，而往後在精神上或宗教上的修為，方能產生一定格調的效應或功德。至於動詞字根 \sqrt{smr} ，包含二類的意思。第一類，憶念、記憶（to remember）、記在心上（to bear in mind）、回憶（to recollect）；第二類，專念（to be mindful of）。¹ 在佛陀教法當中，隨念當做憶念很顯著的一個例子，也就是用以表達佛陀所特有的、能夠憶念久遠劫來一輩子又一輩子的生處與行誼的智慧，稱做「宿住隨念慧」（*pūrvā-nivāsa-anusmṛti-jñāna*）。² 在佛隨念的場合，動詞字根 \sqrt{smr} 較不帶有憶念的意含，而傾向於表示專念，亦即將念頭專注地擺在特定的對象上，並且持續一段時間而達到近乎禪定的狀態（mindfulness; continuous attentiveness）。若由佛隨念進而修到禪定上的「等持」（或譯為三摩地或三昧；*samādhi*），則一般稱為「念佛三昧」（*buddha-anusmṛti-samādhi*）。³

佛隨念在漢文《阿含經》（*Āgama*）與巴利文《尼柯耶經》（*Nikāya*）皆有一定的份量。在一些大乘經典中，佛隨念或念佛三昧成為很重要的修學法要，但在另一些大乘經典，因為各有各的偏重的主題，即不那麼強調佛隨念等法要。近來已有學者發表這一方面相關的研究成果，可方便參考。⁴ 然而，《

1. 關於 *buddha-anusmṛti* 一詞的意思，參閱：Paul Harrison, "Commemoration and Identification in *Buddhānusmṛti*," *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, edited by Janet Gyatso, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 228.

關於動詞字根 \sqrt{smr} 包含二類的意思在學者之間引起不同的論斷而予以扼要的介紹，參閱：Janet Gyatso, "Introduction," *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, edited by Janet Gyatso, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 4-5.

2. 相關討論，參閱：Donald S. Lopez, Jr., "Memories of the Buddha," *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, edited by Janet Gyatso, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 21-45.

3. 相關討論，參閱：櫻部建，〈念仏三昧という語について〉，《仏教と文化：中川善教先生頌徳記念論集》（京都：同朋舎，1983年），頁483-487。

4. 從不同形態的經論對佛隨念做一個廣泛討論的，參閱：Paul Harrison, "Commemoration and Identification in *Buddhānusmṛti*," 1992, pp. 215-238. 其他學者在這一方面的研究，可參閱 Harrison 此文所附的書目。另外，亦可參閱：John P. Keenan, "Nien-Fo (Buddha-Anusmṛti): The Shifting

《大般若經》的佛隨念，似乎還未見學者專門的討論。由於大家根據的文本不同，研究進路亦見差異，本文即無法在此評論學者的研究。唯一值得一提的是，學者從其它經論所獲得有關佛隨念的看法，不見得適用於理解《大般若經》的佛隨念；對於《大般若經》的佛隨念，還是先由《大般若經》本身的文句建立起來較為恰當。至於比較研究或學術評論，應該是在個別經論都有相當涉獵之後的事。

（II）與佛隨念相關的法要

佛隨念在《大般若經》並非孤立的語詞。事實上，佛隨念傾向於和其它一些法要特別有關聯，因而形成一個小範圍的網絡。透過這一組密切相關的專門語詞來看，佛隨念此一法要的某些意涵，即可在此網絡中呈現。

與佛隨念密切相關的法要，可分成三類。第一類是和佛隨念近似或臨近的法要，第二類是和佛隨念相結合來操作的法要，第三類則是修學佛隨念的目的當中特別凸顯的事項。以下即分別略予指陳。

第一，和佛隨念近似或臨近的法要。最近似的一個，應該是「念佛作意」（*buddha-manasikāra*; attention to the Buddha）。二者立即的區別在於，隨念所運用的是「念」（*smṛti*），而作意所操作的是「意」（*manas*）。由於實際的修學程序的細節不得而知，因此很難指出二者真正的差別何在。如果說作意比隨念更借重在「思惟」上的運作，但是，如同下一節「正修佛隨念」將顯示的，專念和思惟都包含在菩薩摩訶薩修學的佛隨念的推動主力內。再者，本文這一節往後在討論「誰來修習佛隨念」時，將根據《大般若經》指出，念佛作意在根本上可理解成不異於佛隨念。此外，從《大般若經》亦可找出佛隨念和作意緊接在一起而形成一個詞組的情形；例如，*buddha-anusmṛtir*

Structure of Remembrance,” *The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* 5 (new series) (1989): 40-52; 大南龍昇，〈三昧經典における見仏と観仏〉，《印度学佛教学研究》第23卷第2號（1975年），頁235-238。

大乘經典中，特別是有關《般舟三昧經》的佛隨念或念佛三昧的探討，參閱：Paul Harrison, “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha sammukhāvasthita-samādhi-sūtra,” *Journal of Indian Philosophy* 6/1 (1978): 35-57; 玉城康四郎，〈『般舟經』における念仏三昧の考察〉，《大乘仏教から密教へ：勝又俊教博士古稀記念論集》，勝又俊教博士古稀記念論文集刊行会編（東京：春秋社，1981年），頁85-103；小丸真司，〈『般舟三昧經』と観仏三昧〉，《印度学佛教学研究》第23卷第2號（1984年），頁378-381。

manasikartavyā（佛隨念應該予以作意；應該作意佛隨念）。⁵ 由以上這些考察或可結論出，在《大般若經》，佛隨念和念佛作意有很大的重疊，可結合來運作，甚至在根本上沒有絕對的差異，但在實際上還是有所不同，而最主要的不同應該在於操作技術上如何去運作「念」或「意」。由於本文並不真正涉及操作技術的問題，因此佛隨念和念佛作意可暫時不去嚴格區別。

和佛隨念近似的語詞，另外有二個亦值得一提。這二個語詞都包含接頭詞 *anu-*。一個是「隨觀」（*anu-paśyati*；正隨觀 *sam-anu-paśyati*）。如果說隨念意指緊盯在所緣對象之後去使用念頭的工夫，則隨觀就是緊盯在所緣對象之後去做觀看的工夫。另一個是「隨覺」（*anu-√budh*），將在討論「誰來修習佛隨念」時，再進一步論陳其要義。

和佛隨念臨近的法要，亦即在列舉諸法時排在佛隨念的前後一起出現的法要，最常見的就是「十隨念」（*daśa-anusmrtayah*）當中的其它各支隨念。進一步的論述，見於下一小節「佛隨念在《大般若經》所處的位置」。

第二，和佛隨念相結合來操作的法要。主要是為了成全般若波羅蜜多攝引菩提道諸法的功能，《大般若經》常常出現若干個法要夾持而修、以及若干個運作的軌則同時提起來的情形。佛隨念的修學亦不例外。在下一節「正修佛隨念」，將會詳細討論和佛隨念相結合的法要，特別是法性諦觀和般若波羅蜜多。此外，限於篇幅，本文一時無法處理但在《大般若經》佔相當重要一環的，也就是佛隨念和「隨喜」（*anumodanā*）「迴向」（*pariṇāmanā*）配合來修的例子。簡單地說，佛隨念在這種脈絡表現的是「專志存念」或「念於」（*sam-anu-ā-√hr*；*sam-anv-ā-harati*；to bring to mind）十方三世如來的功德。再加上念於聲聞弟子眾（*śrāvaka-saṃgha*）的功德以及世人和天眾所種的善根，然後就這種功德善根發起隨喜之心，「復以如是隨喜善根，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提」。⁶ 這當中涉及《大般若經》在隨喜迴向的諸多層

5. 例如，《大般若經·第二會》p. 356b; Conze 1974, 6; Watanabe 1989, 11; LSPW, 552.

6. 《大般若經·第二會·隨喜迴向品第三十七》（pp. 174b-182a）專門討論隨喜迴向相關的修學課題；原文極長，在此僅能附上一小段對話，以供參考：

爾時，慈氏菩薩摩訶薩問具壽善現言：「大德！新學大乘諸菩薩摩訶薩，若念諸佛及弟子眾所有功德，并人、天等所種善根，如是一切合集稱量，現前發起比餘善根為最、為勝、為尊、為高、為妙、為微妙、為上、為無上、無等、無等等隨喜之心，復以如是隨喜善根，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是菩薩摩訶薩云何不墮想顛倒、心顛倒、見顛倒耶？」

面很細膩的講究，尤其值得另外專門探討。本文僅做以上極其簡略的敘述，藉以顯示佛隨念在《大般若經》的運用可以形成橫向與縱向的小型網絡。橫向的，也就是把如來的功德和聲聞弟子眾的功德以及世人和天眾所種的善根都並排開來、攝進心念；至於縱向的，則為基於專志存念如來的功德，進而依次在修學上轉換成隨喜功德和迴向無上正等菩提。藉由迴向無上正等菩提，對如來功德的專志存念，即可和位於縱向頂點的無上正等菩提發生連繫。正如本文往後將探討的，佛隨念可拿來做世間層次的運作，也可趣向一切智智；結合佛隨念來操作的隨喜迴向，同樣沒有保證定能往無上正等菩提一路發趣，必須達到「無想顛倒、無心顛倒、無見顛倒」（*na samjñā-viparyāso bhavati, na citta-viparyāso bhavati, na drṣṭi-viparyāso bhavati*）的要求，方有可能在菩提道上層層往上攀登。

第三，修學佛隨念的目的當中特別凸顯的事項。本文第三節「修學佛隨念的功用」，將探討《大般若經》所宣稱的在佛隨念的修學可以產生從世間層次到出世間層次種種的效應，並且把注意力主要放在這二個層次各自憑依的網絡與運作軌則。在這兒，先略加介紹佛隨念修學的目的當中特別凸顯的事項，相信將能增進吾人對佛隨念的認識。由於只是介紹的性質，僅以如下的經証做為說明的根據：

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，恆聞正法無間無斷。⁷

引文標示的目的是「生生之處常不離佛，恆聞正法無間無斷」。為了達到像這樣的目的，就採取二種形式，或者是往生佛土，或者是以自己修出來的神通力前往諸佛國土。不論採取哪一種形式，都要付出相當的努力，而基本的工夫有二個；一個是「常不遠離念佛作意」，另一個則是「常不遠離聞法作意」。因

時，具壽善現答慈氏菩薩摩訶薩言：「大士！若菩薩摩訶薩於所念佛及弟子眾所有功德，不起諸佛、及弟子眾、功德之想；於人、天等所種善根，不起善根、人、天等想；於所發起隨喜迴向大菩提心，亦復不起隨喜迴向菩提心想；是菩薩摩訶薩所起隨喜迴向之心，無想顛倒、無心顛倒、無見顛倒。若菩薩摩訶薩於所念佛及弟子眾所有功德，起佛、弟子、功德之想；於人、天等所種善根，起彼善根、人、天等想；於所發起隨喜迴向大菩提心，起所發起隨喜迴向菩提心想；是菩薩摩訶薩所起隨喜迴向之心，有想顛倒、有心顛倒、有見顛倒。」（《大般若經·第二會》p. 176a-b); Kimura 1986, 128; LSPW, 261.

7. 《大般若經·第二會》pp. 266c-267a; Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 200b1-3; Kimura 1990, 159; LSPW, 400.

此，憑藉「念佛作意」(*buddha-manasikāra*)的修習力，再配合聞法作意，就把往生佛土、以神通力遊諸佛土、見佛聞法等菩薩摩訶薩大乘的這一組事項給凸顯出來。至於這些事項之間如何環環相扣的道理，則有待專門探討《大般若經》的「嚴淨佛土」，才好進行較為詳細的論陳。

(III) 佛隨念在《大般若經》所處的位置

《大般若經》顯示的是有它一貫的要旨，而任何有關《大般若經》內部法要(*dharma*s)的探討，都應該回歸整部經典的基本架構，如此方能在細節深入論陳的同時，仍然以整部經典為參照背景，不至於失去法要論陳所憑依的整體方位。

一言以蔽之，《大般若經》一貫的要旨，即菩薩摩訶薩拿「般若波羅蜜多」(*prajñāpāramitā*)做為在菩薩摩訶薩大乘修學的總理則與總領隊，並且以成就佛陀的智慧做為如此修學最終的目標。所謂般若波羅蜜多，字面的意思是圓滿的般若空智，亦即把燭照事項性相皆空的智慧推展到圓滿的地步；而所謂性相皆空，總的來說，即內在的性質與外在的相貌皆「無所得」或「不可得」(*anupalambha*)，若散開來就切入點的各個面向來說，即遠離各個面向所能被執取的兩端且超而上之，用《大般若經》的專門語詞來表達，或者強調為「不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去」，⁸ 或者強調為「非常非無常、非樂非苦、非我非無我、非淨非不淨、非空非不空、非有相非無相、非有願非無願、非寂靜非不寂靜、非遠離非不遠離」。⁹ 然而，除了般若波羅蜜多，菩

8. 例如，佛告善現：「若菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，如實知一切從緣所生法不生不滅、不斷不常、不一不異、不來不去、絕諸戲論、本性憺怕。善現！是為菩薩摩訶薩能學如是三解脫門，亦能學從緣所生諸法。」(《大般若經·第二會》p. 389a)

9. 例一，「復次，舍利子！尊者所問『云何觀察諸法』者，舍利子！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，觀察色乃至識非常非無常、非樂非苦、非我非無我、非淨非不淨、非空非不空、非有相非無相、非有願非無願、非寂靜非不寂靜、非遠離非不遠離；……如是乃至觀察一切智、道相智、一切相智非常非無常、非樂非苦、非我非無我、非淨非不淨、非空非不空、非有相非無相、非有願非無願、非寂靜非不寂靜、非遠離非不遠離。舍利子！此等名為觀察諸法。舍利子！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應作如是觀察諸法。」(p. 127)

例二，「若菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，無所得為方便，於一切法發起非亂非定妙智、非常非無常妙智、非樂非苦妙智、非我非無我妙智、非淨非不淨妙智、非空非不空妙智、非有相非無相妙智、非有願非無願妙智、非寂靜非不寂靜妙智、非遠離非不遠離妙智，以無所得而為方便，與一切有情同共迴向一切智智。舍利子！是為菩薩摩訶薩普為利樂諸有情故發趣大乘。」(p. 67a-b)

薩摩訶薩大乘還包含許多法要。這些法要以般若波羅蜜多為總理則，意指這些法要的修學，以般若波羅蜜多的「無所得」做為操作的要領，方能達到「波羅蜜多」(*pāramitā*)亦即圓滿的境地；至於說這些法要以般若波羅蜜多為總領隊，意指這些法要一方面在菩薩摩訶薩大乘各自發揮一定的功用，另一方面，因為共同以「無所得」做為操作的要領，這些法要都被統攝在般若波羅蜜多，由此形成動態的整體，以漸次趣近佛陀的智慧，又謂「一切智智」(*sarvajñajñāna*)。10

佛隨念在《大般若經》最主要是當做十隨念的一支而被提出來。十隨念之所以被提出來，由〈第二會〉如下的二個引文可以看出，所憑依的脈絡，一個是般若波羅蜜多的修學，另一個則是菩薩摩訶薩大乘的發趣：

諸菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多，……以無所得而為方便，應修習十隨念，謂佛隨念(*buddha-anusmṛti*)、法隨念(*dharmā-anusmṛti*)、僧隨念(*saṃgha-anusmṛti*)、戒隨念(*śīla-anusmṛti*)、捨隨念(*tyāga-anusmṛti*)、天隨念(*devatā-anusmṛti*)、入出息隨念(*ānāpāna-anusmṛti*)、厭隨念(*udvega-anusmṛti*)、死隨念(*maraṇa-anusmṛti*)、身隨念(*kāyagata-anusmṛti*)，是諸隨念不可得故。11

復次，善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂十隨念。云何為十？謂佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、寂靜隨念(*ūrdhvaga-anusmṛti*)、入出息隨念、身隨念、死隨念。善現！若此十種，以無所得為方便者，當知是為菩薩摩訶薩大乘相。12

以上第一個引文指出，菩薩摩訶薩安住在般若波羅蜜多的時候，應該以無所得為方便來修習十隨念。第二個引文則指出，以無所得為方便所操作的十隨念，是菩薩摩訶薩大乘相在法要內容的構成項目之一。由於《大般若經》基本上把

10. 例一，「慶喜！要由迴向一切相智而修布施乃至十八佛不共法，乃可名為真修布施波羅蜜多乃至十八佛不共法。是故般若波羅蜜多能與前五波羅蜜多乃至十八佛不共法為尊、為導，故我但廣稱讚般若波羅蜜多。」(p. 158a)

例二，「復次，憍尸迦！布施等五波羅蜜多，要由般若波羅蜜多所攝引故，名有目者，復由般若波羅蜜多所攝持故，此五方得到彼岸名。」(p. 182c)

例三，「善現！一切善法、菩提分法——若聲聞法、若獨覺法、若菩薩法、若如來法——如是一切無不攝入甚深般若波羅蜜多。」(p. 110a)

11. 《大般若經·第二會》p. 7b; Dutt 1934, 20; LSPW, 46-47.

12. 《大般若經·第二會》p. 80c; Dutt 1934, 210; LSPW, 157.

般若波羅蜜多和菩薩摩訶薩大乘看成互相隨順、無所違越，¹³ 因此以上二個引文所憑依的脈絡，大致沒有二樣，只是凸顯的重點有所不同。透過這二個引文及其所在的脈絡，即可對佛隨念在《大般若經》所處的位置，得出如下二點認識。

第一，十隨念並不是《大般若經》最重要的一組法要，因為《大般若經》特別凸顯的法要即般若波羅蜜多。除了比不過般若波羅蜜多，十隨念也不會比菩薩摩訶薩大乘其它的法要來得更重要。然而，十隨念在《大般若經》還是保有一定的位置，主要就在於這十支一組的操作程序是構成菩薩摩訶薩大乘的諸多項目當中的一組法要，並且在操作上是拿般若波羅蜜多做為理則且為其所攝持。因此，十隨念以菩薩摩訶薩大乘暨般若波羅蜜多為憑依的脈絡，其所處的位置，亦大致以此脈絡為限。

第二，佛隨念雖然在次序上列為十隨念之首，但在重要性上，可以說和其它九支隨念不相上下。若是一看到《大般若經》為大乘經，便先入為主認為大乘和《大般若經》都特別抬舉佛陀的地位，且都把佛隨念拉抬到高過所有其它隨念的地步，恐怕很難得到《大般若經》本身証據的支持，因為《大般若經》的基本立場是「由法以建立佛」，¹⁴ 並且對於各支隨念，基於不同的修學目的或為了適應不同的修學性向等因素，在個別重點的強調上即不可能絕對平均，¹⁵ 但在基本上，還是以相當一貫的方式在看待與處理隨念的各支。

13. 例如，「善現！由此因緣，汝前所說諸大乘義，皆於般若波羅蜜多一切隨順、無所違越。若說大乘，則說般若波羅蜜多；若說般若波羅蜜多，則說大乘；由此二名，義無異故。」(p. 110c)

14. 《大般若經》採取「由法以建立佛」的立場，並沒有特別抬舉佛陀的地位，這可以從如下引文見其一斑：

佛言：「善現！甚深般若波羅蜜多能生如來·應·正等覺所有十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法、廣說乃至一切相智。善現！如是等無量、無邊如來功德，皆從如是甚深般若波羅蜜多而得生長；由得如是諸佛功德，故名為佛。」(《大般若經·第二會》p. 225b); Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 168a2-4; Kimura 1990, 58; LSPW, 346.

15. 例如，有時只談到六支——「佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念」(p. 356a)；有時則談到八支——「佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、入出息隨念、死隨念」(p. 46a)，或「佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、寂靜隨念、持入出息隨念」(p. 352a)。

另外，參閱：吉元信行，〈六隨念の成立過程〉，《印度學佛教学研究》第18卷第1號(1969年)，頁177-180；吉元信行，〈十隨念の成立過程〉，《佛教学セミナー》第10號(1970年)，頁38-57。

總結來說，佛隨念當做十隨念的一支，而十隨念則當做菩薩摩訶薩大乘的構成項目之一，再配合其它的修學項目，並且透過般若波羅蜜多做為修學的理則來加以收攝，以漸次趣近一切智智，此即佛隨念在《大般若經》所處的位置。

(IV) 佛隨念的「世間／出世間」定位

對佛隨念在《大般若經》所處的位置有所瞭解後，接著可探討《大般若經》如何定位佛隨念的「世間／出世間」性格。世間可以用欲界、色界、和無色界這三界來顯示，至於出世間則指超出三界。有關「世間／出世間」定位的課題之所以特具意義，不僅因為有助於吾人進一層認識佛隨念，而且也是《大般若經》的重要關懷所在。例如，在《大般若經》的體系，要構成任何一種具有獨特意義的車乘（*yāna*），在目的地的設定上必須以能超出三界為其底線。¹⁶再者，在界說大乘時，則明確斷言「如是大乘從三界中出，至一切智智中住」，¹⁷即把大乘定位在能夠超出三界，乃至能夠畢竟安住一切智智。

佛陀暨佛陀所安住的一切智智雖然超出三界，若是一般的佛隨念，卻不因為和佛陀發生牽連，即自動可以超出三界。事實上，《大般若經》將佛隨念，連同其它九支隨念，不過是和孝順父母等法要並列為「世間善法」（*kuśalā laukikā dharmāḥ*）：

佛告善現：「世間善法者，謂孝順父母、供養沙門、婆羅門、敬事師長，施性福業事、戒性福業事、修性福業事，供侍病者俱行福、方便善巧俱行福，世間十善業道，若膨脹想、膿爛想、青瘀想、異赤想、破壞想、啄噉想、離散想、骸骨想、焚燒想，若世間四靜慮、四無量、四無色定，若佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、寂靜隨念、入出息隨念、身隨念、死隨念。善現！此等名為世間善法。」(p. 59b)

16. 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」發表論文，華梵大學主辦，1999年7月。

17. 「善現！如是大乘從三界中出，至一切智智中住，然以無二為方便故無出、無住。」（《大般若經·第二會》p. 88c); Dutt 1934, 225; LSPW, 179.

被歸到世間善法的十隨念，亦可稱為「世間十隨念」（*laukikyo daśa-anusmṛtayah*），¹⁸ 意味著一般在十隨念的修學，將可引發身語意三業往善的方向趨動，且能引致將來善趣的果報。然而，不論是所引發的身語意三業，或其果報，仍然不出世間的範圍，尚為三界所繫，只是其業與果在善方面的性質較為顯著與偏多，因此被列為世間善法。

特別就世間十隨念當中的佛隨念來看，若問及為何不屬於出世間法，以《大般若經》的脈絡來衡量，似乎可以得出二大緣由。一者，以操作的結果觀之，世間層次的佛隨念還沒有進展到諸如可以實際往生佛土或遊歷佛土的地步；「謂學此法，未能畢竟離世間故，名為世間（*laukika*）」。若是經由佛隨念的修學，而可以獲致像往生佛土或遊歷佛土等出世間的結果，則僅此而言，所修學的佛隨念即初步帶有出世間的水準；「謂學此法，能令畢竟出離世間，故名出世（*lokottara*）」。¹⁹ 二者，以操作的方式觀之，世間層次的佛隨念並未結合出世間的理則。基於是否與出世間的理則相結合，來判定到底屬於出世間的層次或世間的層次，不僅適用於佛隨念，而且適用於菩薩摩訶薩大乘的其它法要；特別是布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若，亦依此而區分成世間的與出世間的六波羅蜜多。²⁰ 所謂出世間的理則，根據《大般若經》的立場，最

18. Dutt 1934, 165; LSPW, 121.

19. 例如，「善現！云何菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，能以法施攝諸有情？善現！法施有二種。云何為二？一者，世間法施；二者，出世法施。

云何名為世間法施？謂諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，為諸有情宣說、開示、分別、顯了世間妙法，謂不淨觀、若持息念、若四靜慮、若四無量、若四無色定、若五神通、若餘世間共異生法，如是名為世間法施。善現！何故此法名為世間？謂學此法，未能畢竟離世間故，名為世間。

善現！是菩薩摩訶薩行此世間妙法施已，種種方便化導有情，令其遠離世間諸法，種種方便化導有情，令住聖法及聖法果。善現！云何聖法及聖法果？善現！言聖法者，謂三十七菩提分法及三解脫門等；聖法果者，謂預流果乃至獨覺菩提等。善現！何故此法名為出世？謂學此法，能令畢竟出離世間，故名出世。」（《大般若經·第二會》p. 374a); Conze 1974, 45; LSPW, 579.

20. 善現答言：「舍利子！六波羅蜜多各有二種。一者，世間；二者，出世間。」

舍利子問：「云何世間布施波羅蜜多？云何出世間布施波羅蜜多？」

善現對曰：「舍利子！若菩薩摩訶薩為大施主，能施一切沙門、婆羅門、貧病、孤露、道行乞者，……雖作是施，而有所依，謂作是念：『我施，彼受，我為施主，我不慳貪，我隨佛教一切能捨，我行布施波羅蜜多。』彼行施時，以有所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提。復作是念：『我持此福，施諸有情，令獲此世、後世安樂，乃至證得無餘涅槃。』彼著三輪而行布施。何等為三？所謂自想、他想、施想。由著此三輪而行施故，名世間布施波羅蜜多。何緣此施名為世間？以與世間同共行故，不動、不出世間法故，由斯故說世間布施波羅蜜多。」

舍利子！若菩薩摩訶薩行布施時，三輪清淨。何等為三？一者，不執我為施者；二者，不執彼為受者；三者，不著施及施果。是菩薩摩訶薩行布施時，三輪清淨。

又，舍利子！若菩薩摩訶薩以大悲為上首，所修施福普施有情，於諸有情都無所得；雖與有情平等

精要的一點即「以無所得為方便」，稍微具體言之即「三輪清淨」，亦即不依恃具有恆定實體意味的主體、客體、和主客之間的過程；與出世間相對的，也就是與世間同共行止的理則，被說明為「以有所得為方便」以及「沾著三輪」。

如同六波羅蜜多可區分成世間的與出世間的二個層次，佛隨念並非完全只有屬於世間善法的一面，其實亦另有出世間的一面。值得注意的是，《大般若經》把佛隨念列為世間善法時，連同其它的世間善法，都沒有另外納入任何出世間的理則，因此指的也就是一般與世間同共行止的佛隨念。然而，不論是把佛隨念當做菩薩摩訶薩大乘的構成法要之一，或是以般若波羅蜜多來攝持佛隨念，《大般若經》都特別強調操作的時候要能「以無所得為方便」，而結合上這條最精要的出世間的理則，佛隨念即可顯發出世間的面貌。除了「以無所得為方便」的這條理則，《大般若經》尚交代有更為細膩的轉折的步驟，以層層除遣對於佛隨念的沾著，進而達到究竟出離世間的地步。此則有待後面探討「於佛隨念無所住，亦非不住」，再做較為專門的處理。惟目前可以總結來說，以操作的方式觀之，佛隨念若用世間的辦法來修，就成為屬於世間層次的佛隨念，若結合出世間的理則來修，就有可能成為出世間層次的佛隨念。

(V) 誰來修習佛隨念？

《大般若經》從頭到尾都在講究修行；若把修行的內涵抽離掉，《大般若經》可以說頓成無物。就佛隨念一詞而論，並非僅止於抽象的概念，而是和菩薩摩訶薩大乘的其它法要一樣，強烈注滿著修行的內涵。這當中除了後面很快就要探討的「正修佛隨念」，同樣很重要的，也就是要能落實到修行的操作者身上，方能構成較完整意義的修行。由於《大般若經》在三乘施設的架構內特別以菩薩摩訶薩大乘為重點所在，因此和修行的操作者密切牽連的課題，也就是去探問在菩薩摩訶薩大乘，主要是由什麼樣水準的人物來修習佛隨念。

共有迴向無上正等菩提，而於其中不見少相，由都無所執而行施故，名出世布施波羅蜜多。何緣此施名出世間？不與世間同共行故，能動、能出世間法故，由斯故說出世布施波羅蜜多。」

舍利子言：「云何世間淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多？云何出世間淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多？」

善現答言：「舍利子！若菩薩摩訶薩修行淨戒、安忍、精進、靜慮、般若時，有所依者，著三輪故，名為世間波羅蜜多，以與世間同共行故，不動、不出世間法故。若菩薩摩訶薩修行淨戒、安忍、精進、靜慮、般若時，無所依者，三輪淨故，名出世間波羅蜜多，不與世間同共行故，能動、能出世間法故。」（《大般若經·第二會》pp. 130c-131a); Dutt 1934, 263-266; LSPW, 198-200.

《大般若經》很明顯指出，在菩薩摩訶薩大乘，由「見佛形相」（*buddha-vigrahaṃ dr̥ṣṭvā*）與「念佛作意」（*buddha-manasikāra*）所營建的「修治愛樂佛身業」（*buddha-kāya-sprhā-parikarman*），是成為一位初地菩薩的重點功課之一。整個〈第二會·修治地品（*bhūmi-parikarman*）第十八〉（pp. 82b-88c; Dutt 1934, 214-225; LSPW, 163-178: *The Preparations for the Stages*），首要關切的問題即「齊何當知菩薩摩訶薩發趣大乘」，也就是如何來驗知一位菩薩摩訶薩確已走上大乘。佛陀就此問題給的初步的答案是：「若菩薩摩訶薩修行六種波羅蜜多時，從一地趣一地，齊此當知菩薩摩訶薩發趣大乘。」（p. 82b）換言之，如果某位菩薩摩訶薩以修行六種波羅蜜多為重點功課，並且憑藉如此的修行而能漸次由一地至一地往上攀登，光憑這一點就可驗知該菩薩摩訶薩確已走上大乘。因此所謂發趣大乘，貴在能夠落實，並且是以六種波羅蜜多的修學落實在一地又一地的上進。把這條總綱領交代過之後，佛陀指出，走上大乘總共有十地，再上去即可昇登諸佛的境界；然而，若欲妥善趣入及安住每一地，除了以六種波羅蜜多為貫穿十地的共通的重點功課，還要再滿足每一地個別的重點功課。「修治愛樂佛身業」即在這樣的脈絡下，被提出來做為能夠確實安住初地的十種重點功課之一。〈第二會〉記載的文句如下：

善現！諸菩薩摩訶薩住初地時，應善修治十種勝業。云何為十？……七者，以無所得而為方便，修治愛樂佛身業，相隨好因不可得故。（p. 82c）

云何菩薩摩訶薩以無所得而為方便，修治愛樂佛身業？善現！若菩薩摩訶薩纔一睹見佛形相已，乃至證得一切智智，終不捨於念佛作意，是為菩薩摩訶薩以無所得而為方便，修治愛樂佛身業。（p. 84a）

以上第一個引文指出，若欲安住菩薩摩訶薩大乘的第一個階位，應該善加用功的重點之一即「修治愛樂佛身業」。至於第二個引文，則對於何謂「修治愛樂佛身業」給予進一步的說明。其實，吾人不該忽略引文記載的是「以無所得而為方便，修治愛樂佛身業」。若只是「修治愛樂佛身業」，很可能僅停留在世間善法的層次。如果確實能做到「以無所得而為方便」，也就是能夠把六種波羅蜜多當中的般若波羅蜜多的工夫用在上面，便可從世間善法的層次提昇到以趣向一切智智為其目標的大乘；這樣一來，要在大乘地地昇進，即獲得背景上最重要的保障。

「以無所得而為方便，修治愛樂佛身業」，最主要的工夫即建立在「念佛作意」，亦即練習把注意力放在佛陀。問題是，要放置在什麼樣的佛陀？或者說，要放置在佛陀的什麼地方？如同後面探討「正修佛隨念」即可更為明了的，這可以開展出許多不同的放置重點。然而，以上第二個引文僅強調念佛作意由睹見佛陀的「形相」（*vigraha*）發其端；至於「形相」一詞，由文字與文脈來判斷，應可包括具備相好莊嚴的實質色身與各種造像。因此，吾人初步可以說，這兒的念佛作意是把注意力放在具備相好莊嚴的佛陀，或者說，放在佛陀的相好莊嚴。這一點確定之後，即可看出引文沿著二個近乎完全相反的方向進展，並且將這二個方向統合在一個整全的操作體系內。第一個方向顯示，在相好莊嚴做念佛作意的工夫，要做到對「佛身」（*buddha-kāya*）「愛樂」（*sprhā*）的地步。「佛身」一詞在指涉佛陀的「形相」或「相好莊嚴」上更為具體；至於「愛樂」一詞，則意涵著修行的操作者在情懷與生命上極度的投入。第二個方向顯示，在相好莊嚴做念佛作意的工夫，還需要「以無所得而為方便」。什麼樣的無所得？顯然並非僅止於抽象意義的無所得，而是要能夠實際瞭解「相隨好因不可得」，也就是瞭解佛陀的三十二大士相與八十隨好都是由許多條件的匯聚所形成，並且那許多條件本身恆定的性相也都了不可得。之所以說以上的二個方向近乎完全相反，因為前者要求的是極度投入，後者卻宣告所投入者的恆定性相了不可得。事實上，這並非特例；《大般若經》正好是以像這樣的軌則普遍用在菩薩摩訶薩大乘所有法要的修學上，亦即在極度投入之後，再以無所得做為既不去加以沾著且得以繼續往上攀登的辦法。如此層層攀登，便構成取向超邁與首尾整全的操作體系。

由於念佛作意是建立「以無所得而為方便，修治愛樂佛身業」最主要的工夫所在，而由此所營建在愛樂佛身上的修為又構成之所以能夠安住初地的重點功課之一，因此念佛作意即可視為初地菩薩的重點功課之一。若把念佛作意理解成在根本上不異於佛隨念，則在菩薩摩訶薩大乘，至少就有要去穩固成為初地菩薩的人物正規在修學「念佛作意／佛隨念」。

除了初地，「念佛作意／佛隨念」並沒有明顯成為第二地到第十地的重點功課。在這些較高的階位，出現的是一些看起來應屬較高超的要求重點；例如，做為第七地重點功課的「應遠離依佛見執」、「應圓滿隨心所欲往諸佛土，於佛眾會自現其身」（pp. 83b, 86c, 87c），以及做為第八地重點功課的「應圓滿見諸佛土，如其所見而自嚴淨種種佛土」、「應圓滿承事供養諸佛世尊，於如來身如實觀察」（pp. 83c, 87c）。儘管如此，在談到初地的重點功課時，

還有一項值得注意的要點，也就是以上第二個引文所記載的「乃至證得一切智智，終不捨於念佛作意」：一直到最後取證做為佛陀智慧的一切智智，都不把念佛作意完全擱置在一旁。《大般若經·第二會》另有文句，例如，「乃至證得一切智智，起佛隨念常無間斷」，²¹ 也是在表明同樣的意思。

在菩薩摩訶薩大乘，若欲安住初地，便有必要把「念佛作意／佛隨念」當做一項重點功課來操作，並且以無所得做為繼續昇進的辦法，進而營建在愛樂佛身上的修為。因為在初地已下過大量的工夫，所以從第二地到第十地，乃至證得一切智智，「念佛作意／佛隨念」再也沒有必要成為重點功課，不過仍然需要以某些方式相續不斷行持下去。這當中出現很有趣的轉折，也就是在第七地，特別是第八地以上，「念佛作意／佛隨念」似乎逐漸解消在更高超的境界，亦即從意識上的作意或隨念，逐漸進展到能夠現量前往諸佛刹土，且於諸佛身相得以現量如實觀察，進而趨於「隨覺」(*anu- ν budh*)的境界。²² 既然重點轉變成要能現量如實觀察，在作意或隨念所下的工夫應該是早已淳熟的一回事，因此不再成為操作的重點也就相當可以理解了。

總結來說，從準備安住初地一直到證得一切智智，都要修習「念佛作意／佛隨念」，這當然是以菩薩摩訶薩大乘的軌則來修習，而不是一直停留在把「念佛作意／佛隨念」當做世間善法的層次。在初地，「修」的成份居多，也就是把「念佛作意／佛隨念」當做一項重點功課來修學。從第二地到第十地，轉而為「習」與「持」，並且逐漸轉向現量、隨覺的境界，而作意或隨念的階段性任務也因此逐漸解消。

對於「念佛作意／佛隨念」的修習在菩薩摩訶薩大乘的進展輪廓有所瞭解後，接著即可進入很根本的課題，也就是去探討「念佛作意／佛隨念」當做一項重點功課時在操作上的要點如何。

21. 「是菩薩摩訶薩安住如是諸佛法已，於聖無漏·出世·不共一切聲聞、獨覺神通皆得圓滿。安住如是勝神通已，以淨天眼，恆見十方無邊世界現在諸佛，安隱住持，為諸有情宣說正法，乃至證得一切智智，起佛隨念 (*buddhānusmṛtiṃ pratilapsyate*) 常無間斷；以淨天耳，……」(《大般若經·第二會》 p. 361b); Conze 1974, 17; LSPW, 559.

22. 例如，隨覺法性 (《大般若經·第二會》 p. 382b) : *dharmatā-anubuddha* (Conze 1974, 57); LSPW, 588. 隨覺聖諦 (《大般若經·第二會》 p. 419b) : *satyāny anubudhyate* (Conze 1974, 120); LSPW, 630.

二. 正修佛隨念

《大般若經·第二會》有二個段落討論到佛隨念的修學。第一，強調的是應該以法性上的修證結合佛隨念的修習；第二，在逐一介紹六隨念時，解明何謂菩薩摩訶薩修學佛隨念。由於這二個段落的文句可單獨成立，各有各的特色，以下即分別予以論陳。

(I) 以法性上的修證結合佛隨念的修習

為求減免斷章取義，以及對原文得有較完整的把握，即使稍長，還是先引用如下：

復次，世尊！若有欲得常見十方無量、無數、無邊世界一切如來。應。正等覺色身、法身，當於如是甚深般若波羅蜜多至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟、書寫、解說、廣令流布。彼見十方無量、無數、無邊世界一切如來。應。正等覺二種身故，漸修般若波羅蜜多，令速圓滿；是時應以法性修習觀佛隨念。
世尊！法性有二。一者，有為；二者，無為。此中何謂有為法性？謂內空智乃至無性自性空智，四念住智乃至八聖道支智，三解脫門智，佛十力智乃至十八不共法智，善。非善法智，有記。無記法智，有漏。無漏法智，有為。無為法智，世間。出世間法智，雜染。清淨法智；諸如是等無量門智，皆悉說名為法性。此中何謂無為法性？謂一切法無生無滅、無住無異、無染無淨、無增無減、無相無為諸法自性。云何名為諸法自性？謂一切法無性自性，如是說名為法性。²³

引文由天帝釋 (Śakro devānām indrah) 對佛陀說出，雖然最主要的重點不在於佛隨念，但對於吾人瞭解《大般若經》揭示的佛隨念，將仍有一定的幫助。引文最主要的關切，顯然在於「欲得常見十方無量、無數、無邊世界一切如來。應。正等覺色身、法身」；至於引文其它的內容，包括在佛隨念的修習，可以說都被納進這份關切裡面，因而吾人需要參照這份關切，方能恰當理解這兒談論的是什麼樣的佛隨念。

在《大般若經》的體系，能夠修到親見十方如來，不僅是現前嚴淨佛土乃至未來自起佛土的重要憑依，而且也是無上菩提資糧得以圓滿所不可或缺的條件。引文還特地指明所要經常親見的是十方如來的「色身」 (*rūpa-kāya*) 和「法身」 (*dharmakāya*)。《大般若經》雖然三番二次論究像「法性」 (

23. 《大般若經·第二會》p. 164b-c; Kimura 1986, 96-97; LSPW, 254-255.

dharmatā) 一類甚深的字詞，但對於偶爾提及的「法身」一詞，尤其是「諦觀察諸佛法身」 (*dharmakāya-yathābhūta-pratyavekṣanatā*)，²⁴ 則甚少進一步公開予以解明。引文可以看成這種情形的一個例子。然而，從引文的脈絡可以推敲，要去親見十方如來的法身，主要是依靠在甚深般若波羅蜜多慢慢修到圓滿的地步；至於要去親見十方如來的色身，主要的辦法則從修習佛隨念做起。接著還有一點或許來得更為重要，亦即十方如來的色身和法身並非全然不相干的二樣東西，而是以某些方式結合在一個一個的如來。因此，為了能夠親見結合在一個一個如來的色身和法身，修學者即有必要就諸多修學的內容做相應的結合。具體言之，特別是把般若波羅蜜多的修學導向於對「有為法性」 (*saṃskṛta-dharmatā*) 和「無為法性」 (*asaṃskṛta-dharmatā*) 這二種法性的如實分別與諦觀，並且進而將這條線索的修學和諦觀結合到佛隨念的修習。結果，佛隨念的修習雖非引文最主要的關切所在，卻在直接助成能夠經常親見十方如來的色身和法身一事，與二種法性的諦觀居於幾乎同等的地位。

因此，引文所談的，消極而言，並非單純的佛隨念，亦非停留在世間善法層次的佛隨念；積極而言，不僅是與二種法性的諦觀相結合的佛隨念，而且是以能夠經常親見十方如來的色身和法身為其訴求重點的佛隨念。這無異於把佛隨念的操作格局由「隨念」擴充為「隨念與諦觀的結合」，²⁵ 以及由以「佛」為對境擴充為以「佛、有為法、和無為法」為對境，而般若波羅蜜多的修學灌注於其中，正好是造成操作的格局得以如此擴充很重要的憑藉。透過在般若波羅蜜多逐步累積深厚的工夫，如此擴充的操作格局也就可以逐步在層次上提昇，進而成辦單純且停留在世間善法層次的佛隨念所難以達到的目標，亦即經常親見十方如來的色身和法身。

然而，除了像剛剛那樣還容許推敲所談的層面何在，引文發出的，絕大部分卻造成吾人在試圖理解《大般若經》時很典型的一波又一波的挑戰。挑戰之一是，《大般若經》大部分段落內的字詞，在理路上往往環環相扣，牽連廣泛且深奧。例如，引文直接包含的般若波羅蜜多、色身、法身、法性、有為、無為等字詞，以及間接牽涉的嚴淨佛土和無上菩提資糧等項目，對於恰當且完整

24. 例如，《大般若經·第二會》p. 87c; Dutt 1934, 224; LSPW, 176.

25. 若說「隨念」的工夫主要在於由止而得定，則「隨念與諦觀的結合」即在於由止觀的雙運而得定慧等持。

理解引文都很有必要，而其中任何一個字詞或項目也都值得另外撰文專門探討。但在像目前這樣的一篇短文內，根本無法一一詳加論陳；特別是有關二種法性及其中出現的諸多法要，僅能原文照登以窺其一斑，而難以在此進一步探析其所以然之理。這就不免使本文的處理相當不完整，在準備跨出很有限的一小步後，即被迫頓然停止。挑戰之二是，吾人僅能推敲「為何」引文強調「是時應以法性修習觀佛隨念」，但是有關「如何」將法性諦觀和佛隨念結合的操作技巧，則不見記載，似可認定為保留在師徒的口耳傳承間。其實，即使世間善法層次的佛隨念，其細部的操作技巧亦不見記載於經典。這些在「如何」上的闕如，無論如何將造成經義把握上的限制，而本文的論陳，有些即不得不游走於義理與實修的邊際。挑戰之三是，經典的文句所要透露的，很可能和吾人先入為主的看法差距甚大，因此，若不預先澄清吾人的成見，便很難看進經典的世界。接著即就這第三個挑戰略予敘明，以做為這一小段的結語。

或許有人認為佛隨念僅為初機根淺的學佛人而設，是一種可有可無的辦法。但是，引文顯示佛隨念有它非常高超的目標，也就是到後來可經常親見十方如來的色身和法身；這目標，在《大般若經》甚至是構成無上菩提資糧得以圓滿必不可少的條件。至於引文所強調的將法性諦觀和佛隨念結合來修，即預設著般若波羅蜜多的修學也要灌注到這樣的操作內，並且要持續到般若波羅蜜多圓滿的地步，亦即到成就佛果的地步。簡言之，佛隨念可通往佛果的證得。這再度印證上一節的一項結論，也就是從準備安住初地一直到證得一切智智，都要修習「念佛作意／佛隨念」。此外，或許有人認為觀佛色身和觀佛法身要不是互不相容，就是一前一後。但是，引文透露的是，這二者可結合來修，而且不必是一前一後的關係。

（II）何謂菩薩摩訶薩修學佛隨念？

《大般若經·第二會·漸次品第七十三》有一個段落在逐一介紹六隨念時，解明何謂菩薩摩訶薩修學佛隨念。為何僅介紹六支，而非十支，真正的理由仍不明顯。然而，可以確定的是，在該段落中，不僅展露《大般若經》一貫講究實修的風格，而且強調修行要按部就班、循序漸進。此所謂漸進修學，若落實在佛隨念，則表現在二方面。一者，佛隨念做為六隨念之一，而這六支隨念的修學有其次第。二者，佛隨念本身，亦有其內在的次第。以下即分別予以論陳。

首先是六支隨念之間的次第。

復次，善現！諸菩薩摩訶薩作漸次業、修漸次學、行漸次行時，從初發心，以一切智智相應作意，信解一切法皆以無性而為自性，先應修學佛隨念，次應修學法隨念，次應修學僧隨念，次應修學戒隨念，次應修學捨隨念，後應修學天隨念。²⁶

引文內容的主幹是六支隨念的修學有其次第，從佛隨念漸次轉進到天隨念。然而，何以有此次第，以及修到何等程度方可轉進到下一支隨念，則未見說明，其情形猶如僅依字面上的記載亦難以得知修行操作的細節。由於這段文字由佛陀宣說於般若法會，講究的重心自然落在菩薩摩訶薩大乘，因此實際討論的也就是走在大乘所操作的六隨念。為求六隨念能在大乘以大乘不共的風格漸次推動開來，至少需要三項準備工作。第一，初發無上菩提心；基於這份真實的發心，即可初步導向於大乘。第二，以一切智智相應作意；把意念常常連結到一切智智，即不至於修來修去日漸偏離這個所要朝向的最終目標。第三，信解一切法皆以無性而為自性；在起步的階段，雖然未能很快達到親證所謂「一切法皆以無性而為自性」的水準，若予以「信解」(*adhimucyate*)，當做軌則來信守，對於在修行的關鍵步驟由足夠的累積工夫而一路躍進，卻可產生一定的助力或甚至決定性的影響。至少把這三項準備工作初步滿足了，配合適當的機緣，即可漸次開啟走上大乘的六支隨念的修學。在這六支隨念當中，本文將把注意力僅限定在佛隨念。

其次，在解明何謂菩薩摩訶薩修學佛隨念時，《大般若經·第二會》亦強調佛隨念本身有其內在的次第。

善現！諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，應如是修學佛隨念。若如是修學佛隨念，是為作漸次業、修漸次學、行漸次行。²⁷

所謂佛隨念的內在次第，意指佛隨念本身包含許多可操作的面向，並且可以由這許多面向依一定的典範逐次來進行。由於一時之間大抵只能專注在某一面向或極少數面向，在能力上還不足以把這許多面向一趟頭完成，因此就有必要強調漸次修學的重要性，一步一步來，以免貪多嚼不爛等不切實際的弊病。引文在強調佛隨念的內在次第時，還一併提及深般若波羅蜜多的修行；這意味著此所謂佛隨念，並非單純限於世間善法的層次，而是要有能力在實際上以某些方

26. 《大般若經·第二會》p. 356a; Conze 1974, 5; Watanabe 1989, 10; LSPW, 551.

27. 《大般若經·第二會》p. 356b-c; Conze 1974, 6; Watanabe 1989, 11; LSPW, 552.

式配合般若波羅蜜多的修行。職是之故，這兒所要解明的菩薩摩訶薩修學的佛隨念，其最開始的次第，即非從世間善法層次的佛隨念談起，而是預設世間善法的層次早已過掉。換言之，世間善法層次的佛隨念在質量的累積皆已相當足夠，再配合般若波羅蜜多的修行，以般若波羅蜜多的軌則來攝持，往一切智智的這個最終的目標逐步邁進，這樣的脈絡，即撐開這兒的佛隨念所要展示的內在次第。

對於佛隨念的內在次第所依託的脈絡有所瞭解後，接著的課題是此所謂次第到底意何所指。簡言之，次第意指所表現出來在漸次學行的步驟。《大般若經》有一個很重要的特色，也就是不僅對菩薩摩訶薩大乘的整個進展次第從諸多切入點給予相當清楚的交代，而且對菩薩摩訶薩大乘上的個別法要也一一明示其循序推進的步驟。佛隨念做為菩薩摩訶薩大乘上的一個法要，其本身的次第在〈第二會〉總共是以六個步驟來說明；每一個步驟可以代表佛隨念的一個操作的面向，因此就有六個面向。若去比較不同的相關版本或譯本，不見得都是六個步驟；例如，現存的梵文本略去第五個步驟，總共只提五個步驟。這可以理解成在講說上顯示出或廣或略的些微差異，但在強調「作漸次業、修漸次學、行漸次行」，各個版本或譯本在要求上卻是一致的。若以六個步驟來看，第一個出現的步驟，亦即第一個面向，得到如下的解明：

善現！云何菩薩摩訶薩修學佛隨念？謂菩薩摩訶薩修學佛隨念時，不應以色思惟如來。應。正等覺，不應以受、想、行、識思惟如來。應。正等覺。何以故？色乃至識皆無自性；若法無自性，則不可念、不可思惟。所以者何？若無念、無思惟，是為佛隨念。(p. 356a)

第二個到第六個步驟在講說的格式上，大致和第一個步驟相同，只是在專念 (*smṛti*) 或思惟 (或譯為作意；*manasikāra*) 所依託的項目上，迭有更改。²⁸ 具體言之，第一個步驟依託的項目是色、受、想、行、識，講究的是以這五蘊來專念或思惟如來；第二個步驟，以三十二大士相、真金色身 (*suvarṇa-kāya*)、常光一尋 (*vyāma-mātra-prabhā*)、八十隨好來專念或思惟如來；第三個步驟，以戒蘊 (*śīla-skandha*)、定蘊 (*samādhi-skandha*)、慧蘊 (*prajñā-skandha*)、解脫蘊 (*vimukti-skandha*)、解脫智見蘊 (*vimukti-jñāna-darśana-skandha*) 來專念或思惟如來；第四個步驟，以五眼、六神通、佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八佛不共法來

28. 附帶一提，由引文可知，專念和思惟都包含在菩薩摩訶薩修學的佛隨念的推動主力內。

專念或思惟如來；第五個步驟，以無忘失法、恆住捨性、一切智、道相智、一切相智、及餘無量無邊佛法來專念或思惟如來；第六個步驟，以緣性法（*pratyaya*）、緣起法（*pratītyasamutpāda*）來專念或思惟如來。

在解明何謂菩薩摩訶薩修學佛隨念的這一個段落內，可以從二方面來探討其中的要義。第一，順著經文提到的六個步驟，將呈現什麼樣的佛隨念？第二，菩薩摩訶薩所修學佛隨念的每個步驟，在軌則上有何共通的特色？以下，即分別予以論陳。

（II - 1）佛隨念的六個步驟與六個面向

第一個值得進一步推敲的是，經文列舉的六個步驟要教示出什麼樣的佛隨念？初步來說，佛隨念指的是把念頭專注在佛陀或是以佛陀為思惟對象的操作程序。因此，佛隨念主要是靠專念或專注思惟來推動。由於是在菩薩摩訶薩大乘來進行，站在《大般若經》的立場，即需配合般若波羅蜜多的修學。這樣一來，推動的主力增加為三個，亦即念頭、思惟、和般若波羅蜜多；其中，基於《大般若經》著重在義理的逐層揚升，經文特別強調的是如何就專注思惟根據性相皆空的了悟進行義理的抉擇。如何將推動佛隨念的三大主力適切運用在佛隨念的六個步驟所依託的六類項目，本身即是一門很可觀的工夫講究。至於如何長時間累積實地的操作來一步一步專念於佛陀或於佛陀專注思惟，應屬個別修學的技巧，還看不出有個別在經文記錄下來。然而，經文上見得到的共通領域的六個步驟，則可讓吾人瞭解佛隨念在操作時，念頭或思惟所要安頓於其上的是什麼樣的佛陀。簡言之，佛隨念的六個步驟顯示出，佛陀可以分成六個面向透過念頭或思惟的相應來把握。把這六個面向的相應逐一經歷過去，即在念頭或思惟相應到佛陀的一個又一個的面向，也因此修出越來越完整的佛隨念。

接著的問題是，佛隨念的六個步驟為何恰好要依託在經文所列舉的六類項目？這個問題若不去面對，有關佛隨念的探討即不完整；但在另一方面，若無從參照修學技巧的細節，相關的討論總難免隔靴搔癢或偏離實修之弊。迫不得已，本文僅根據《大般若經》更廣泛的脈絡，就此問題略加揣度如下。

●六類項目當中，第一類即五蘊，是《大般若經》談論事象的成毀往往在一開頭即加以檢視的一組法要。以五蘊來專注思惟佛陀／如來，顯示《大般若經》一貫的平等作風——在操作隨念時，即使所思擇的是佛陀

／如來，仍然需要通過五蘊的衡量，而不能例外。至於衡量的切入方式，可以相當多樣。例如，專注思惟「五蘊的組合」和「如來之所以構成」之間的關係；五蘊的「整體」或「個別」的五蘊和如來之間到底是「同一」或「差異」。透過像這樣的衡量，將可就如來與構成一般事象的五蘊之間的關係，透過佛隨念的專注思惟的運作技巧，而得出決定見。

●第二類項目包括三十二大士相乃至八十隨好，是特別屬於如來身相外顯的標記。〈第二會〉不僅屢次提到三十二大士相乃至八十隨好，而且在〈眾德相品第七十六〉還逐一敘述這些標記（pp. 376b-378a）。吾人因此有理由相信，這些標記在佛隨念並非僅止於抽象的概念，而是具體的且具有個別指涉的項目。在佛隨念的這個步驟，初步的工夫，即專念或專注思惟如來的三十二大士相乃至八十隨好的一一標記，這樣就有可能把這些外顯的標記做成如來的一個面向，並且透過專念或專注思惟來和如來的這個面向相應。

●第三類項目包括戒蘊乃至解脫智見蘊，是如來和阿羅漢在解脫道上共通的成就最主要的內容。由第二類外顯的標記到第三類修證的內容，就佛隨念的步驟與面向而言，都是相當大的轉變。談到內涵，如來雖有許多不共的本事，但是所有工夫的基礎，主要在於通過解脫道上的種種歷練。因此，所謂以戒蘊乃至解脫智見蘊來專念或專注思惟如來，透露的一個訊息是，想和如來相應，就有必要去練習和如來最基礎的修證內容相應，而佛隨念的第三個步驟即提供這種相應的一個可行之道。

●第四類項目包括五眼、六神通、乃至十八佛不共法，主要是如來不共的證德。由第三類共通於阿羅漢的修證內容進展到這一類屬於如來不共的證德，即把與如來相應之學推向真正的高峰。佛隨念的初學者雖然距離親證五眼、六神通、乃至十八佛不共法都還相當遙遠，但是藉由在如來的這些極其高超的本事一項一項好好去思惟，不僅能相應到如來之所以為如來的不共的內涵，也為修學者自身在未來可能趣向或臨近這份親證預做遙遠的準備和揣摩的工夫。

●第五類項目包括無忘失法、恆住捨性、一切智、道相智、一切相智、及餘無量無邊佛法，主要也是如來不共的證德。這一類項目在理論上可以併入第四類。但在實修上，若另成一類，也大致能夠予以理解一一或許是因為如來不共的證德甚多，難以為一般修佛隨念的行者一下子就很

專注地完全掌握，所以分成二大段落或步驟來進行，而目標也都是要專注在如來的絕頂本事，以求在隨念上敲扣其心髓。

●第六類項目包括緣性法和緣起法。緣性法著眼的是緣起理則本身以及緣起支分的內在性質；相對而言，緣起法的重點在於緣起表象上的一個一個支分。《大般若經》傾向於將具有特殊重要性的法要列在一整個系列法要的開頭或結尾，而列為第六類的這二個項目很可能即擔負相當特殊的功用，並且有意無意宣告，即使一路過來達到和如來不共的證德相應的地步，仍然不是完滿的佛隨念。由這個墊後的步驟，即可想像其在完滿佛隨念上的重要地位；至於其特色，至少有三。第一，像五蘊等項目主要是橫向的把握；緣起以撐起事象的來龍去脈，則為縱貫的把握，就某種意義而言，來得更加深刻。第二，在緣起下工夫，直接要契入的是如來的法身。這是因為穿透事象的緣起，即可看到事象的本性；此所謂本性，即本性空；如來的法身在根柢上即建立在本性空的徹證上；因此，佛隨念的修學者練習去專注思惟緣起理則以及洞悉緣起支分，即無異於讓自己跨足如來的法身。第三，碰到緣起的課題，以其甚深故，需要在造成智慧洞察的條件上特別下工夫，這就使佛隨念再也無法滿足於只是念頭或思惟在作用的層次，而必須把觀察緣起的這份由觀而發智慧的操作程序也納進來。因此，佛隨念結合觀慧的實修程序，一方面表示佛隨念到此可初步告一個完整的段落，另一方面也同時開啟佛隨念修學的另一章，亦即專念或專注思惟漸漸解消在緣起的現觀與法性的抉擇。

以上是順著《大般若經·第二會》提到的佛隨念的六個步驟及其依託的六類項目，探討其中所呈現的佛隨念的修學次第，並且發而為相關理路的詮解。藉由佛隨念的六個步驟，即可透過專念或專注思惟，來相應出如來的六個面向。若欠缺相應的管道，所謂的如來，可能變成不過是籠統的或抽象的概念。就這一點而論，佛隨念的六個步驟，其功用首先即在於使「何謂如來」這個課題，可以在入手的工夫上，由遵循六個步驟來打開如來的六個面向——六個可具體相應的面向。對於以實修為重的人們來說，一個可具體相應的面向，在意義上，可能勝過成千上萬完全停留在抽象理念的超越屬性。再者，就佛隨念的六個步驟——加以審度，可以發現佛隨念涵攝許多要素；例如，對五蘊建立基本的理解，觀佛身相，對如來在解脫道乃至菩提道的歷練與體證形成類似於歷歷在目的圖像式理解，以及致力於觀察事象的緣起。這些要素並非一團毫不相干事物的雜湊，而是依於像由一般到特定、由外到內、由初級到高級、以及由思

惟到實證等模式，並且按照一定的步驟，建構出佛隨念的修學次第。如果吾人一定要去論議像這樣的佛隨念的所謂產生的背景，則可以確定的是，僅拿情緒上對於佛陀的懷念這條線索，完全不足以說明何以佛隨念會包含這麼豐富的因素及其步步推進的修學次第。

（II - 2）佛隨念的修學次第的共通軌則

接著還需要探討的是，菩薩摩訶薩所修學佛隨念的每個步驟，在軌則上是否有什麼共通的特色？所謂軌則，意指操作時所依循的指導原則或所求證的事象理則；至於貫穿每個步驟的共通的特色，若能探討出個所以然來，則研究的材料將可免於一盤散沙，而研究的結果也可能更具價值。其實，這個問題並不難認定，因為在《大般若經·第二會》舉出佛隨念的六個步驟時，根本就已呼之欲出。造成困難的，可能還是在於如何去詮解其所以然之理。

經文在逐一敘述佛隨念的六個步驟時，都出之以同樣的運作軌則。吾人因此可以推論，不同的步驟乃著眼於如來的不同面向，而由於在運作軌則上是一致的，就變成拿同樣的軌則來專念或專注思惟如來的不同面向。既然運作的軌則有其一貫性，以下即根據佛隨念的第一個面向——亦即以五蘊為依託的項目所打開的面向——做為例子，來進行相關的探討。

根據《大般若經·第二會》（同前引文），佛隨念的第一個面向在操作時，所依循的指導原則就是「不應以色思惟如來·應·正等覺，不應以受、想、行、識思惟如來·應·正等覺」，簡言之，不應以五蘊思惟如來。經文不僅列出這條運作軌則，而且交代其所以然之理：「色乃至識皆無自性；若法無自性，則不可念、不可思惟。」透過這項背後的緣由，緊接著就把最後的底牌掀出：「若無念、無思惟，是為佛隨念。」(*asmṛty amanasikāro hi buddha-anusmṛtiḥ*)

只要稍加思索經文交代的一連串理路，應該可以感受到其中充滿著般若波羅蜜多的風味，而大概只有拿《大般若經》最拿手的般若波羅蜜多的理趣做為根據來詮解，才好方便把握其中的要義：

- 前面提過，菩薩摩訶薩修學的佛隨念有三大推動的主力，亦即念頭、思惟、和般若波羅蜜多。由經文在這兒把底牌掀開所揭示的，「若無念、無思惟，是為佛隨念」，可以理解成是在說明何謂完滿的佛隨念。

●念頭和思惟在佛隨念初步修學的階段，無疑佔有絕對不可或缺的地位；佛隨念最開始主要就是靠專念和專注思惟在推動。但是，想把佛隨念推到完滿的地步，卻必須做到「無念、無思惟」的地步，也就是把念頭和思惟解消在般若波羅蜜多，從而以般若波羅蜜多的體證來攝持佛隨念。

●所謂「無念、無思惟」，並不是像石頭那樣沒有念頭或思惟，也不是一般所說的僅止於消極上不要去用念頭或思惟，而是有它在《大般若經》積極上很特定的意涵：「色乃至識皆無自性；若法無自性，則不可念、不可思惟。」如果法要不具備自身恆定的體性，則該法要「不可念、不可思惟」，亦即無法成為念頭或思惟的恆定對象；五蘊做為一組法要，並不具備自身恆定的體性；因此，五蘊無法成為念頭或思惟的恆定對象。基於念頭或思惟所要依託的五蘊無法成為念頭或思惟的恆定對象，進一步了悟到念頭或思惟在這場佛隨念的操作中亦非恆定，其恆定的體性了不可得；即「念頭或思惟恆定的體性了不可得」，說名為「無念、無思惟」。

●去照見五蘊不具備自身恆定的體性，靠的是在般若波羅蜜多的修學工夫。佛隨念的第一個面向在操作時，以五蘊為依託的項目，來專念或專注思惟如來。如果在佛隨念的第一個面向的操作還配合般若波羅蜜多的修學工夫，從而照見佛隨念所依託的五蘊並不具備自身恆定的體性，並且領悟該五蘊無法成為念頭或思惟的恆定對象，這樣一來，念頭和思惟最後便解消在般若波羅蜜多的體證。

●由於佛隨念完滿的時候是「無念、無思惟」，而且在般若波羅蜜多的燭照下，五蘊不僅不具備自身恆定的體性，而且無法成為念頭或思惟的恆定對象，因此就導引出經文所示範的運作軌則，亦即不應以五蘊思惟如來。

佛隨念的第一個面向的運作軌則，要求的是不應以五蘊思惟如來；一路過來第六個面向，要求的是不應以緣性法或緣起法思惟如來。這樣去運作，最終的目標是要在這六個面向都一一達到「無念、無思惟」，亦即把佛隨念在這六個面向都做到完滿的地步。²⁹

29. 不應以五蘊思惟如來，一路過來到不應以緣性法或緣起法思惟如來，說明的是運作的軌則；至於個別的操作技巧，則未見記載於經文。再者，「若無念、無思惟，是為佛隨念」，顯示的是當修學者要

對於貫穿佛隨念的六個面向的共通的運作軌則在要義暨理路有所認識後，接著即可探討像這樣的軌則到底是針對什麼樣的修學水準而發。《大般若經》很擅於在修證及其相關的義理做層層轉進的鋪陳；即此而言，吾人在面對《大般若經》時，為求能夠獲致恰當的詮解，如何去推敲個別段落所在的修學水準，不僅是要務，也是一大挑戰。簡言之，《大般若經》對初學者的要求，事實上和一般世間學問的追求態度完全一樣，主要是靠累積的工夫，藉由逐步的修學，進而企求安住在修學的效應中。但是，等到累積了相當的程度，有足夠的本錢做超越的跳躍，《大般若經》就會在各個關鍵點引進相關的運作軌則；例如，以無住為方便，以非住非不住為方便。就拿本文目前處理的菩薩摩訶薩修學佛隨念的段落而論，僅以其中標舉的運作軌則來看，即可確定並非針對新手而發。如果身為佛隨念的初學者，需要下工夫的地方恰好就是按照操作程序一步一步以五蘊乃至緣起法思惟如來。至於經文所揭示的運作軌則，亦即不應以五蘊乃至緣起法思惟如來，是在佛隨念的修學相當有水準之後的事情；而其水準之所以高過初學的階段，至少表現在三點。第一，不應以五蘊乃至緣起法思惟如來，意味著要練習不去沾著在從來以五蘊乃至緣起法思惟如來所累積的效應中。³⁰ 第二，不應以五蘊乃至緣起法思惟如來，說明般若波羅蜜多的修學已粗具水準，至少在實際上可以領會或接受五蘊乃至緣起法皆無自性之理。第三，不應以五蘊乃至緣起法思惟如來，顯示已夠資格遙遙朝向佛隨念完滿時的「無念、無思惟」的境界；若尚處於佛隨念的初學階段，欲求專念或專注思惟已屬無暇它顧之事，還講「無念、無思惟」，不僅不具備可下手的實質意義，反而徒增困惑。

經由以上對佛隨念的修學次第的共通軌則所進行的反思，可以理解佛隨念的六個面向都有般若波羅蜜多的理趣灌注在裡面。恰好是透過共通的運作軌則，在佛隨念的每一個面向的修學，即可奉般若波羅蜜多的理趣為前導，並且因此使佛隨念逐漸成為既是般若波羅蜜多也是菩薩摩訶薩大乘不可分割的操作法

知道是否修到完滿的佛隨念，其檢證的標準即「無念、無思惟」；換言之，「無念、無思惟」，在這兒並不是起修的辦法，而是拿「不應以五蘊乃至緣起法思惟如來」做為運作軌則修到後來的結果。

³⁰ 類似的經證，請參閱：

佛言：「善現！住菩薩乘諸善男子、善女人等，欲趣無上正等菩提，若於如來·應·正等覺取相憶念，皆是執著 (*yāvat nimittato manasikaroti tāvat saṅgaḥ*)。若於過去、未來、現在一切如來·應·正等覺無著功德、從初發心乃至法住所有善根取相憶念，既憶念已，深心隨喜，既隨喜已，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，如是一切取相憶念，皆名執著。……諸取相者，皆虛妄故。」（《大般若經·第二會》p. 196b); Kimura 1986, 169; LSPW, 300.

要。像這樣既內在於般若波羅蜜多，也不外於菩薩摩訶薩大乘，是《大般若經》所揭示的佛隨念很重要的一個特色，卻也是一些先入為主即認定佛隨念只不過是初入門的權宜辦法的人們很容易就忽略的一個要點。

《大般若經》在有關般若波羅蜜多的準備工作、修學、趣入、安住、和完滿上，充斥著極其豐富的教示與討論，並且因而形成背景上的綿密網絡，完全可用以挺立貫穿在佛隨念的六個面向的運作軌則所含藏的般若波羅蜜多理趣。前面的討論已經指出，把佛隨念帶往完滿的境地，念頭和思惟最後要解消在般若波羅蜜多的體證。再者，以般若波羅蜜多攝持佛隨念，特別是以無所得為方便修學佛隨念，還需要一併除遣環繞在佛隨念的沾著與實有之執；用《大般若經·第二會》的語詞來說，此即「修除遣佛隨念，是修般若波羅蜜多」（*buddha-anusmṛti-vibhāvanā-bhāvanā prajñāpāramitā-bhāvanā*）。³¹ 在般若波羅蜜多的帶領下，即可層層轉進一路往上攀登。重點在於，攀登的當頭，不僅不該在自身已辦到手的任何程度的佛隨念產生黏滯與執實，而且連佛隨念的名目與道理也都不沾著在上面；最能代表這種風範的一句話，就是「於佛隨念無所住，亦非不住」。³² 這些在在顯示，站在《大般若經》的立場，佛隨念不僅應予修習，而且應該以無所得而為方便予以貫徹修習——菩薩摩訶薩在佛隨念的操作要領，容或可以粗略總結於此。

三. 修學佛隨念的功用

對正修佛隨念有了以上的認識後，有關佛隨念的修習可能帶來什麼樣的效應，相信應該有個比較明確的基礎來予以瞭解。這個課題，本文仍然以《大般

31. 佛告善現：「若菩薩摩訶薩修除遣色、受、想、行、識，是修般若波羅蜜多；……修除遣佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、寂靜隨念、持入出息隨念，是修般若波羅蜜多；……諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，不念有色、受、想、行、識，是除遣色、受、想、行、識，是修般若波羅蜜多。如是乃至不念有永斷一切煩惱習氣相續，是除遣永斷一切煩惱習氣相續，是修般若波羅蜜多。所以者何？非有想者能修般若波羅蜜多。是故，善現！若菩薩摩訶薩修除遣色、受、想、行、識，是修般若波羅蜜多。如是乃至修除遣永斷一切煩惱習氣相續，是修般若波羅蜜多。」（《大般若經·第二會》pp. 361c-362b); Conze 1962, 192-194; Kimura 1992, 162-164; LSPW, 544-545.

32. 「世尊！我於佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、捨隨念、天隨念、入出息隨念、死隨念若增若減不知、不得，如何可言此是佛隨念乃至死隨念！佛隨念等名，皆無所住，亦非不住。何以故？佛隨念等義，無所有故，佛隨念等名，都無所住，亦非不住。」（《大般若經·第二會》p. 46a); Dutt 1934, 125; LSPW, 99.

若經·第二會》的經証為依歸。在解明何謂菩薩摩訶薩修學佛隨念同樣的段落內，將近結尾的部分，修學佛隨念的功用即和盤托出：

善現！諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，應如是修學佛隨念。若如是修學佛隨念，是為作漸次業、修漸次學、行漸次行。若菩薩摩訶薩能如是作漸次業、修漸次學、行漸次行時，則能圓滿四念住乃至八聖道支，亦能圓滿四靜慮、四無量、四無色定，亦能圓滿八解脫乃至十遍處，亦能圓滿布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多，亦能圓滿內空乃至無性自性空，亦能圓滿真如乃至不思議界，亦能圓滿苦、集、滅、道聖諦，亦能圓滿空、無相、無願解脫門，亦能圓滿諸菩薩地，亦能圓滿一切陀羅尼門、三摩地門，亦能圓滿五眼、六神通，亦能圓滿如來十力乃至十八不共法，亦能圓滿無忘失法、恆住捨性，亦能圓滿一切智、道相智、一切相智，由此證得一切智智。善現！是菩薩摩訶薩以一切法無性為性。方便力故，覺一切法皆無自性，其中無有想、亦復無無想。善現！諸菩薩摩訶薩應如是修學佛隨念，謂一切法無性性中，佛尚不可得，況有佛隨念。³³

若是斷章取義來看以上的引文，很可能會認為要不是在亂開支票，就是純粹用以吸引人們信受佛隨念之用。然而，若拿《大般若經》做為背景上的網絡，引文的說法即自有一番說得通的道理。前面討論過，如果只用一般的方式在做佛隨念，那樣的佛隨念便只能屬於世間善法之一，而畫歸到世間的層次。但是，引文所列舉的效應當中，不乏像「圓滿諸菩薩地」等超出世間的境地，甚至還包括「由此證得一切智智」，連佛陀的無上智慧也都列入佛隨念的功用的範圍。因此，吾人即可探問，引文以何為根據來肯定佛隨念有它很不尋常的效應？

其實，並不是光靠佛隨念本身就可以產生如此巨大的效應。問題的關鍵至少有二，且都可以在引文找到線索。第一，必須「作漸次業、修漸次學、行漸次行」，依於經文揭示的六個面向，遵循共通的運作軌則，一個步驟又一個步驟把菩薩摩訶薩相關的佛隨念修出個所以然來。像這樣按部就班去做，就可以把佛隨念慢慢放到菩薩摩訶薩大乘來運作。以菩薩摩訶薩大乘整個的配備來支持與支援在佛隨念的進詣，當然很不同於只用一般的方式做出來的佛隨念，而由此引發的修習效應，若說會有很大的不同，也就完全不足為怪。第二，引文一開始就強調，「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，應如是修學佛隨念」。是不是以般若波羅蜜多來攝持佛隨念，以及進而將佛隨念提昇為般若波羅蜜多不可分割的操作法要，就成為不僅是菩薩摩訶薩的佛隨念的六個面向能否推進到完滿的地步很重要的關鍵所在，也是引文所舉的修習效應能否兌現的決定因

33. 《大般若經·第二會》p. 356b-c; Conze 1974, 6; Watanabe 1989, 11; LSPW, 552.

素所在。

引文結尾的一句話——「諸菩薩摩訶薩應如是修學佛隨念，謂一切法無性性中，佛尚不可得，況有佛隨念」——完全表露《大般若經》特有的風格，亦即以般若波羅蜜多的體證來攝引佛隨念的修學。所謂無性性（或譯為無性自性；*abhāva-svabhāva*），意指以無性為其自性，其中無性即不具備（恆定的）體性或（恆定的）體性不成立，自性即藉由因緣和合所建立的自身特有的體性，因此，無性自性也就意指藉由因緣和合所建立的自身特有的體性其（恆定的）體性並不成立。去觀察或領悟一切法無性自性，是走在菩薩摩訶薩大乘且以般若波羅蜜多為要務的修學者很重要的一件事情。³⁴ 在一切法無性自性的觀照下，如來此一法由於亦在一切法之列，因此亦無性自性，仍然以無性為其自性，其恆定的體性無從被取得。修學佛隨念時，若以般若波羅蜜多的修為而了知如來此一法恆定的體性無從被取得，由於佛隨念建立的條件之一即在於如來此一法，故佛隨念恆定的體性也將無從被取得。把佛隨念一個步驟又一個步驟按照軌則修過去，最後卻結論出佛隨念亦了不可得，看似難可理解，說明的恰好是佛隨念已被般若波羅蜜多所攝引，從而轉成般若波羅蜜多式的佛隨念。

總之，引文之所以能夠肯定佛隨念有它很不尋常的效應，根據的除了是修學者在佛隨念累積平實的修為做基礎，在這個基礎上，很關鍵的就在於把佛隨念擺在菩薩摩訶薩大乘的網絡，且將佛隨念提昇為般若波羅蜜多不可分割的操作法要。《大般若經》抱持的一個很重要的立場是說，菩薩摩訶薩大乘如果不是以般若波羅蜜多的理趣來收攝，則根本還不能算是像樣的大乘；大乘和般若波羅蜜多之間，並不存在本質的差異。³⁵ 再者，聲聞乘法、獨覺乘法、和大乘法都可能以無所得為方便來予以修學，從而攝入般若波羅蜜多；³⁶ 在這樣的般若波羅蜜多下如理如實的工夫，將能產生和這三種車乘相關聯的許許多多的效

34. 「復次，善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散無散空、本性空、自共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。」（《大般若經·第二會》p. 73a）；Dutt 1934, 195; LSPW, 144.

35. 「若說大乘，則說般若波羅蜜多；若說般若波羅蜜多，則說大乘；由此二名，義無異故。」（《大般若經·第二會》p. 110c）；Dutt 1934, 244; LSPW, 188.

36. 「一切善法、菩提分法——若聲聞法、若獨覺法、若菩薩法、若如來法——如是一切無不攝入甚深般若波羅蜜多。」（《大般若經·第二會》p. 110a）；Dutt 1934, 243; LSPW, 188.

應，甚至包括成就佛陀果位的各式各樣的功德、智慧、和能力。³⁷ 透過這些以《大般若經》做為背景的介紹即可得知，引文所揭示的種種功用，並不是單憑世間層次的佛隨念之力可以辦到，根本就是以菩薩摩訶薩大乘為網絡、並且以般若波羅蜜多來攝引的佛隨念所成辦出來的事業。換言之，引文的癥結不僅在於佛隨念本身，更在於菩薩摩訶薩大乘暨般若波羅蜜多。若僅侷限在佛隨念本身或甚至一些歷史的、社會的成素，則恐怕無法解釋引文的內在理據。

四. 代結語

本文主要著力的，首先在於整理《大般若經》教示佛隨念所出現的相關文句，其次則在於尋求這些文句的內在理據。這樣的研究方式預設《大般若經》可當做自成一格的體系，其中的專門語詞相互之間依循一定的脈絡、次第、和理則而交織成理路綿密的網絡。所謂內在的理據，也就是從一整幅做為背景的網絡去尋求這些文句背後的道理和根據。然而，《大般若經》並不只是一大堆專門語詞的堆砌；像「作漸次業、修漸次學、行漸次行」等充滿著佛法修學意涵的述詞，在《大般若經》隨處可見。因此，所謂內在的理據，進一層的意思，也就是從內在經文詞句所承載的修學層次及其對應的理趣，去探討背後的根據，從而掘發其深義。問題是，為什麼要講究腳踏實地的修學？因為《大般若經》懸掛出很高遠的目標，也就是要去成就一切智智以及成熟有情。這樣的目標並非一蹴可及，不是光靠信仰就可以達成，也完全看不出只是信仰或歷史成素的產物。接著的問題是，腳踏實地的修學固然份量很重，為什麼還要講究所謂對應的理趣。《大般若經》從頭到尾顯示，佛法的修學不同於只是工匠式的技術，還需要建立對應的心態、準備工作、運作軌則、與印證理則，以從事在奔赴最終目標的遙遠途程中的一道又一道的理趣抉擇和層層轉進。由於《大般若經》的詞句築基於腳踏實地的修學和對應的理趣，吾人在探討《大般若經》像佛隨念等特定的語詞時，內在理據的進路雖非唯一的，卻是必不可少的研究方式。若是沒有嚐試從內在的理據來敲開《大般若經》特定語詞的義理，則所謂的研究，不僅難以展示研究者曾經下工夫讀進經文的世界，研究的價值也因而受到損傷。

37. 佛言：「善現！甚深般若波羅蜜多能生如來·應·正等覺所有十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法、廣說乃至一切相智。善現！如是等無量、無邊如來功德，皆從如是甚深般若波羅蜜多而得生長；由得如是諸佛功德，故名為佛。」（《大般若經·第二會》p. 225b）；Pañca-Gilgit, vol. 10(5), f. 168a2-4; Kimura 1990, 58; LSPW, 346.

為求從內在的進路來把握《大般若經》的佛隨念，本文一方面以《大般若經》為網絡來論陳和佛隨念切近的一些課題，另一方面，則完全根據經文本身來詮解菩薩摩訶薩在修學佛隨念時經歷一些什麼樣的風光。值得在此特別提出來的是，菩薩摩訶薩不論是以法性上的修證結合佛隨念的修習，或是依於共通的運作軌則按部就班打開佛隨念的六個面向，都早已通過基礎層次的佛隨念的修習，也就是以如來為對境去使念頭或思惟專注在上面的工夫已有初步的熟悉與把握，然後再把這樣的基礎工夫延伸到菩薩摩訶薩大乘，以菩薩摩訶薩大乘為舞臺，且以般若波羅蜜多為總領隊，把佛隨念由原本只是世間層次的操作程序，往出世間的高峰一路奔赴，通過菩薩十地的持續修習，以至於界定佛陀智慧的一切智智。

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: Instituto 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: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1974.

Dutt 1934

Nalinaksha Dutt, ed., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā 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., *Pañcaviṃśatisāhasrikā 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.

1999年兩岸禪學研討會論文集

Watanabe 1989

Shōgo Watanabe, ed., <*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: VI Anupūrvābhisamayādhikārah*> , 《東洋大學大學院紀要》第25集(1989年)
，頁1-18.