

# 從佛教的聖化觀探討《大般若經·第四會》的般若波羅蜜多的聖化理路 兼論在親見不動佛國的時刻表現出來的對聖境的感知品質

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所助理教授

## 【本文目次】

### 一．前言

### 二．概論佛教的聖化觀

#### (一) 建構佛教的聖化

#### (二) 聖化在佛教經典之得以成立的位序

#### (三) 佛教聖化的特色

##### 1. 聖化的形成、聖化的內容、聖俗差異

##### 2. 對聖境或賢聖的接近方式

##### 3. 對聖境或賢聖的感知品質

###### (1) 不驚、不恐、不怖、不畏，而且配以禪定力

###### (2) 有格調的使用念頭：相應作意於修學的終極目標

###### (3) 隨順因緣平穩以對：感恩、恭敬、供養

###### (4) 以親見不動佛國為例

### 三．般若波羅蜜多的二種用途：精勤修學般若波羅蜜多以及聖化般若波羅蜜多

### 四．般若波羅蜜多的聖化理路

#### (一) 般若波羅蜜多的越乎凡俗的側面

##### 1. 出之於整部《般若經》

##### 2. 僅根據《大般若經·第四會》的三品

###### (1) 扣緊一切智智

###### (2) 降伏或息滅世間的不善法

###### (3) 較量聖化的位階

#### (二) 越乎凡俗的般若波羅蜜多延伸到功德的軸線

### 五．結論

### 參考書目與略號

## 一．前言

這一篇論文主要是爲了配合二方面的要求之下的產物：一爲以「《大般若經》的嚴淨佛土」爲名的年度專題研究計畫，另一爲以「宗教的神聖性」爲主題的學術研討會。首先，既然正在按計畫進行專題研究，在短短一年內所能做的工作，當然以環繞計畫名稱爲宜，也就是要和「嚴淨佛土」有些關聯。其次，既然是在以「宗教的神聖性」爲主題的學術研討會發表論文，則又必須和神聖之類的概念有關。幾經斟酌，題目也一再更改，最後定名爲「從佛教的聖化觀探討《大般若經·第四會》的般若波羅蜜多的聖化理路」。由論文題目來看，重心很明顯遷就研討會的主題；至於專題研究計畫部分，真正涉及的篇幅較小，故以副標題來表示，忝列年度專題研究計畫當中的第四篇研究成果。<sup>1</sup> 限於篇幅，當然無法就嚴淨佛土的諸多層面一一鎖定來談，而僅能局限在不動佛法門，亦即出自般若法會的嚴淨佛土的一種展現方式，就其中所記述的親見不動佛國的景象，將不動佛國當做聖境的一個例子，來論陳在面對聖境的時刻所表現的感知的品質。

即使題目的重心擺在所謂宗教的神聖性，很快就發覺，在佛教研究的領域，雖然零零星星出現少數相關的作品，但對於關鍵概念的釐定與研究架構的確立，幾乎全然付之闕如。因此，迫不得已，一開始在第二節就花了較多的篇幅，以閱覽過的佛教經典爲後盾，來概括論陳佛教的聖化觀。雖曰概括論陳，卻非泛泛而談，其實已盡力在從事學理的建構，包括聖化在佛教的成立根據、成立位序、以及表現的諸多特色。然而，畢竟因爲材料的來源過於廣泛，無法就特定的材料或議題進行較專門的探討，因此僅能以釐定關鍵概念、提供研究基架爲這一節的訴求所在。

進入到第三節之後，根據的材料確定下來，探討的論題也相當明確，即可著手專門的論述。之所以選《大般若經·第四會》做爲論述材料的主要根據，是因爲近一年半以來，一直在開以這一會爲研讀材料的課程，日子在提示經文與經義的重點當中飽滿地滑過，也獲得學員熱烈的迴響，故以這一會發而爲文，略表對學員的敬意。在著手專門的論述之際，首先在第三節區分出般若波羅蜜多的二種用途：一爲精勤修學般若波羅蜜多，另一爲聖化般若波羅蜜多。接著在第四節探討般若波羅蜜多的聖化理路。有鑑於聖化以超出凡俗爲要件，且延伸而成爲敬禮或供養的對象，因此第四節即分成二大環節：其一，般若波羅蜜多導引出越乎凡俗的效果；其二，越乎凡俗的般若波羅蜜多延伸到功德的軸線。

這一份研究以理路的把握爲方法的主要訴求。雖然使用一些學界術語，但以數目最小化且不濫用爲原則。佛教的術語不用來堆砌文章，而在於做爲學術論述必不可少的根據，並且力求清晰與凸顯特色。至於研究的目標，則希望藉以顯示修學成聖型的宗教在加入所謂神聖論述的時候，確實可開闢出極可觀的可能貢獻的空間。

<sup>1</sup> 國科會八十九年度專題研究計畫（NSC 89-2411-H-211 -008 -）：2000年8月－2001年7月。第一篇研究成果爲〈《大般若經》的嚴淨佛土所透顯的環境倫理觀〉，「環境倫理學會議」，中央大學哲學研究所與生態關懷者協會合辦（2000年8月），《鵝湖學誌》第25期（2000年12月），頁61-97，收錄於蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001年），頁313-343。第二篇研究成果爲〈佛教研究方法學緒論〉，「佛教研究方法學」學術研討會，「現代佛教學會」主辦（2001年2月），收錄於蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁17-40。第三篇研究成果爲〈《大般若經·第二會》的不動佛法門：嚴淨佛土的一種展現方式〉，「世界宗教：傳統與現代性」學術研討會，南華大學宗教學研究中心主辦（2001年4月），19頁。

## 二．概論佛教的聖化觀

爲了加入所謂的神聖論述，在這一節內，第一小節探討的是處在當前的宗教研究界，如果想去建構佛教的聖化，到底面臨什麼樣的情境，以及如何找出走得下去的切入點。第二小節把眼光集中在佛教，論陳聖化在佛教經典之得以成立的位序。第三小節則羅列佛教聖化的特色，特別著重在對聖境或賢聖的接近方式，以及對聖境或賢聖的感知品質。

### （一）建構佛教的聖化

神聖或許是一些宗教最核心的課題，卻不見得在佛教也佔有同等重要的地位。<sup>2</sup> 表現具有探討多元宗教的素養之一，即在於避免以某一宗教之所見輕易概括化到所有的宗教。尤其在神聖或類似的概念得到澄清之前，去談論其在特定宗教所佔的份量，可能難以談出什麼要領來。再者，神或天雖有可能達到聖的地步，但是，神並不皆爲聖，聖也不一定需要是神或和神牽連在一起。例如，至少在佛教的傳統，單獨用聖（*ārya / ariya / sanctity*）一個字，也很能行得通；而神或天，則可另外專門去探討。談到聖，暫且把這個字的來源和結構擺在一邊，而從聖化一詞來著手。<sup>3</sup> 所謂聖化（*sanctification*），意指轉而成聖。至於何謂轉而成聖，則無法憑空就聖之一字孤立來討論，而必須扣緊佛法修學最核心的一些課題以及伴隨的道理，才有辦法講得貼切與清楚一些。

如果抱持像以上很粗淺的想法去參考現成的佛學著作寄望進一層來推展研究成果，至少到目前爲止，恐怕所能得到的助益相當有限。其實，佛學界還是有一些相關的作品，包括一整本書談佛教的聖者，收錄在論文集探討佛教傳統中的聖者特性（*sainthood*）的文章，甚至一整期的學報超過三十篇文章就以「聖與俗」爲主題。<sup>4</sup> 然而，從本文所預備側重的角度來看，這些作品很少去澄清關鍵詞，也不太能建構出佛教理路的特色，對所謂的神聖論述也看不出有什麼高明的貢獻，因此迫不得已，只好自起爐灶。

想要找出對佛陀的教法而言貼切而且在學術論述又走得下去的切入點，就來到經典所記載的佛法的修學。大致說來，佛法修學最核心的一些課題，可按照佛教的三種車乘來談。做

<sup>2</sup> 參閱：Denise Lardner Carmody, John Tully Carmody, *Serene Compassion: A Christian Appreciation of Buddhist Holiness*, Oxford: Oxford University Press, 1996; Padmanabh S. Jaini, "Jaina Concept of the Sacred," *Perspectives in Jaina Philosophy and Culture*, edited by S. S. K. Jain, New Delhi: Ahimsa International, 1985, pp. 102-105; Richard Kieckhefer, George D. Bond (eds.), *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, Berkeley: University of California Press, 1988; Mircea Eliade, *The Sacred & the Profane: The Nature of Religion*, 譯成《聖與俗：宗教的本質》，楊素娥譯，（台北：桂冠圖書，2001年）；王鏡玲，〈艾良德的顯聖與宗教象徵系統〉，《哲學與文化》第27卷第12期（2000年12月），頁1129-1146。

<sup>3</sup> 針對聖之一字的來源和結構給予扼要的說明，參閱：傅佩榮，〈宗教哲學·天·聖·古典儒家〉，《哲學雜誌》第26期（1998年10月），頁13-15。

<sup>4</sup> 拿整本書談佛教的聖者，參閱：Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, New York: Oxford University Press, 1994. 收錄在論文集的文章，參閱：George D. Bond, "The Arahant: Sainthood in Theravāda Buddhism," *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, edited by R. Kieckhefer and G. D. Bond, Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 140-171; Donald S. Lopez, Jr., "Sanctification on the Bodhisattva Path," *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*, 1988, pp. 172-217. 至於整期的學報，參閱：《日本佛教學會年報》第59號，「專題：佛教における聖と俗（*The Sacred and the Profane in Buddhism*）」，1994年。

爲第一種車乘的聲聞乘，面對的是生命體一而再、再而三受到業報的拘牽且執持一大堆或粗或細的煩惱以至於把自己捆綁在生死輪轉當中難以解脫的課題。做爲第二種車乘的獨覺乘，面對的是欠缺觀察緣起的智慧的課題，也就是難以現起智慧來看清楚事物的生滅歷程含帶的前後鉤鎖的環節。做爲第三種車乘的菩薩乘，面對的是無上正等菩提（*anuttara-samyaksambodhi*）也就是最高級、恰當、且圓滿的覺悟該怎麼去完成的課題，並且從而要求在智慧、功德、能力、事業、和自在等方面，皆奮發昇進到上乘的水準。

對佛法修學最核心的一些課題獲致如上大略的理解，接著即可藉以討論聖化。一言以蔽之，就佛教的聖化，居於關鍵地位的是佛法的修學。佛法的修學可帶來轉化，即此轉化，可名爲聖化。反過來說，若無修學，幾乎無聖化可言。這當中牽涉到如下二個議題：（1）修學何以造成轉化；（2）修學的轉化何以可稱爲聖化。

（1）有關修學何以造成轉化，主要是因爲走在任何一種的車乘，隨順操作的技術和對應的道理，即可藉以面對個別車乘的課題，由此一路開發出修學的途程，並且逐步將修爲的領域拓展開來或提昇上去。像這樣子累積到相當的程度之後，在煩惱的捨離，解脫的達成，智慧、功德、能力、事業、或自在等方面的造詣，也就漸漸出現轉化的效果。被轉化掉的，恰好就是走在個別的車乘所面對的一些課題，例如，捆綁在生死輪轉當中而難以解脫，欠缺觀察緣起的智慧，或是智慧尚不夠圓滿，乃至於無法自在出入生死等課題。（2）有關修學的轉化何以可稱爲聖化，主要是因爲所要轉化的那些課題，不僅構成而且界定凡夫俗子的情況。<sup>5</sup> 透過修學，將凡夫俗子的情況漸次捨離、斷除、或超越，結果藉由這樣的轉化程序，就超乎凡夫俗子的情況，入於聖者的境地，這在《雜阿含經》即稱爲「超昇、離生、越凡夫地（*vāivatto puthujjana-bhūmiṃ*）」。<sup>6</sup>

簡言之，聖化即透過修學而展開的超凡入聖的轉化歷程。隨順這樣的轉化，漸漸趨向超越凡俗的目標，包括超度生死流、解脫、涅槃、無上正等菩提，並且一路就帶出和聖之一字相關的一些事項和人物。例如，經由修學所開發出來的越乎凡俗的途程，可稱爲聖道。踏上聖道所憑藉的本錢或本事，或是有助於踏上聖道的資財，稱之爲聖財。希求聖道，叫做聖求。然而，離於凡俗的聖境，並非單獨就那麼一點，亦非一下就衝到聖境的最高點。聖化當中，其實還有階位的差別，例如聲聞行者的四向四果，菩薩的十地。正規的聖道上的各個階位所

<sup>5</sup> 所謂構成而且界定凡夫俗子的情況，若根據《雜阿含經》（T. 99, vol. 2 指《大正藏》第 99 經，第 2 冊），

例一，「愚癡無聞凡夫（*assutavā puthujjana*）不如實知色、色集、色滅、色味、色患、色離。不如實知故，於色所樂、讚歎、繫著住，色縛所縛，內縛所縛，不知根本，不知邊際，不知出離，是名愚癡無聞凡夫；以縛生，以縛死，以縛從此世至他世；於彼，亦復以縛生，以縛死，是名愚癡無聞凡夫；隨魔自在，入魔網中，隨魔所化，魔縛所縛，爲魔所牽。受、想、行、識，亦復如是。」（p. 19b）

例二，佛告羅陀（*Rādha*）：「於色染著纏綿，名曰眾生（*satta*）；於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生。」（p. 40a）

例三，「凡夫染習五欲，無有厭足；聖人智慧成滿，而常知足。」（p. 68b）

例四，「凡夫界者，是無明界（*avijjā-dhātu*）」（p. 117a）

例五，第 470 經討論的主題即「凡夫（*assutavā puthujjana*）、聖人（*sutavā ariya-sāvaka*）有何差別？」（pp. 119c-120b）

<sup>6</sup> 《雜阿含經·第 61 經》p. 16a。此外，《雜阿含經·第 61 經》則譯爲「超昇、離生、離凡夫地」（p. 224c）。相關的探討，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》爲中心〉，《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，收錄於蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，頁 105-143。

提供的修學成果，叫做聖果。行走於聖道、且如實安住於聖道上的個別階位的修行者，即稱為聖者、聖眾、賢聖、聖聲聞或聖弟子。<sup>7</sup> 此外，隨著在佛教的經論或著書傳統的不同，對於聖道、聖果、和賢聖等的內容，也就出現相當多樣的說法，彼此之間還存在著差異，多多少少值得另外專門去探討。

## （二）聖化在佛教經典之得以成立的位序

對聖之一字有關的事項和人物得出約略的認識後，如果進一步問說聖化或神聖是不是佛教的一個基本範疇（*fundamental category*），這個問題本身並不見得毫無瑕疵，因為這牽涉到要怎樣給宗教上的基本範疇下定義的見仁見智的問題。然而，吾人卻可拋開像基本範疇這樣的一個說法，單純來看聖化在佛教經典之得以成立的位序或順位。看待這個議題，可用來理解的一條線索在於：佛教經典相當一貫顯示出，若談到懇切的修學，站在第一序（*the first order*）的問題，往往不是單單為了成為賢聖才去修學，而主要是為了將凡俗情況對生命體所造成的種種驅使、遮蔽、結縛、或障礙予以排除，以及為了獲得解脫，或開發出智慧、功德、能力、事業、或自在等方面的本事，才有所謂依止佛教、專精修學的事情。<sup>8</sup> 這第一序的問題當中，表現出極其強烈要脫離凡俗情況的渴望，進而練就出把驅使或障礙予以排除的能力，稱為斷德；至於獲得解脫或把智慧或自在等方面的本事開發出來，則稱為證德。隨著斷德與證德漸次增長，修行者不僅身登賢聖，且在聖道的階位拾級而上，以至於圓成聖果。由此可知，以佛法的修學來考量，聖化或成為賢聖頂多是排在第二序（*the second order*）的問題。另一方面來看，倘若拿聖化當做第一序的問題，由於還欠缺內容，聖化將成空洞的概念，在修學上也無所措手足。相反地，斷德與證德所面對的課題，確立了修學的第一道的問題意識所在，並且經由斷德與證德的開發，即提供且充實聖化的內容，不僅使聖化成為可能實現的一回事，也使聖化一詞可為吾人所理解。

將聖化定位為至多屬於第二序的問題，並不是說聖化不重要。其實，事情很難孤立來說重要或不重要。有必要事先加以釐清的關鍵在於：事情到底以什麼方式、基於什麼理由、在什麼時候、什麼地方、以及對誰重要。所謂第一序或第二序，講究的並非重要或不重要，而是在一個體系內成立先後的問題。第二序，顧名思義，以第一序的成立為條件，乃承接第一序而來，並且需要透過第一序所提供的脈絡，方有可能得出對應度較高的理解。相反地，倘若抽離掉第一序所提供的脈絡，雖可擁有較大的詮釋空間，付出的代價卻是所理解的情況對應的程度將較為低落。

<sup>7</sup> 和聖之一字相關的一些事項和人物，例如聖道、聖果、和賢聖，入門的介紹可參閱：“Ariya,” - “Ariyavāsa Sutta,” *Encyclopaedia of Buddhism*, volume II, fascicle 1, The Government of Ceylon, 1966, pp. 80-93.

<sup>8</sup> 以《雜阿含經》為例，相關經証頗多，僅錄二則經文如下：

尊者羅陀（Rādha）答言：「我為斷苦故，於世尊所出家、修梵行。」（p. 38a）

爾時，世尊告諸比丘：「出家之人卑下活命，剃髮，持鉢，家家乞食，如被禁咒。所以然者，為求勝義故，為度生、老、病、死、憂、悲、惱苦、究竟苦邊故。」（p. 72a）

### (三) 佛教聖化的特色

築基於佛法的修學，即面對且建立出修學上第一序所要斷除與取證的一些課題；修學又可帶來轉化，尤其是超凡入聖的轉化。透過修學上第一序的事情所提供的脈絡，對佛教經典所出現的聖化，不僅可從所在的脈絡來加以理解，也可依於如下三項議題，來整理其特色：其一，聖化何以形成、聖化的內容為何、聖境與凡俗之間的差異為何；其二，對聖境或賢聖的接近方式為何；其三，對聖境或賢聖的感知品質為何。

#### 1. 聖化的形成、聖化的內容、聖俗差異

簡言之，聖化乃透過修學來達成，而且聖化主要是以斷德和證德為構成內容。依於斷德和證德上的實際修為，即可判別聖境與凡俗，以及賢聖與凡夫之間的差異。聖境與凡俗，以及賢聖與凡夫之間，確實存在著差異，但是這種差異並非先天的、命定的、片面決定的、現成的、依於字面的或概念的不同來定立的、或純然無因無緣的，而是幾乎完全取決於生命的實踐面，切要言之，取決於是不是透過適當的修學將構成凡俗的一大堆東西給捨離、斷除、乃至超越，以及將凡夫受到凡俗所拘牽因而欠缺的一大堆包括解脫、智慧、功德、能力、事業、或自在等方面的本事給開發出來。

#### 2. 對聖境或賢聖的接近方式

佛教對聖境或賢聖，並不是只給打扮成概念上的存在物，而是當做可依於開發出來的修學途程來加以接近的對象。至於接近的方式，不一而足，主要的有二種。第一種方式，經由腳踏實地的修學，使自己漸次身登聖境，成為賢聖。第二種方式，把自身成為賢聖當做極其遠程的目標，而在眼前或近程，僅以一些特定的宗教情操或行為，來作用於或感應於聖境或賢聖。像後面這一種的宗教情操或行為，記載於佛教經典的，不僅止於信仰，甚至也不是處處以信仰為最特出的項目，還包括禮敬、供養、讚嘆、書寫、讀誦、受持、以及替自己身登聖境預做遙遠的準備工作。談到這二種方式的差別，當然不是絕對的；相對地來衡量，其差別並不在於是否帶有一般人所謂神祕的經驗或感應，因為類似的經驗或感應可共通於這二種方式以至於無分軒輊，而在於是否以自身終將成為賢聖，當做眼前或近程宗教操作的考量焦點所在。概而觀之，佛教經典在這二種方式當中，尤以第一種方式的比重大出許多，這和一般信仰型的宗教明顯有異，表現出來的特色，或可名之為修學成聖型的宗教。基於修學可成賢聖，結果賢聖與凡夫之間雖然確實存在著差異，但是二者並不構成絕對無從跨越的鴻溝，而聖境也非永遠遙不可及的神話、虛構、理念、理想、或烏托邦（utopia）。

#### 3. 對聖境或賢聖的感知品質

對聖境或賢聖的探討，接著可加以揭露的一個側面，即在於生命體的感知品質。特別在一些屬於一般信仰型的宗教，由於聖境幾乎永不可及，而且自身轉而成聖也幾乎是件想都不敢想的事情，因此絕大部分就只好憑藉信仰或神祕感應等宗教情懷去和聖境接上線，但是頂多也僅止於接上線、或所謂受到聖境的擁抱而已。像這樣的接近方式，就生命體的感知品質

而論，極可能既是自身如何地渺小、有限、充滿罪惡，以及面對巨大、無限、聖潔、和全然它者（totally other）的聖境，又是如何地興起畏懼、敬畏、或甚至戰慄的感受，再由這些感受回過頭來界定或標示聖境的應然存在。然而，在佛教的情形，特別是高度保持住修學成聖型的宗教形態的佛教，其感知的品質可以說幾乎完全與此不同調，舉其要者，包括：（1）不驚、不恐、不怖、不畏，而且配以禪定力；（2）有格調的使用念頭，亦即相應作意於修學的目標，尤其是終極目標；以及（3）隨順因緣平穩以對，包括感恩、恭敬、供養。論陳這三大特色之後，再以《大般若經·第四會》親見不動佛國的記述做為經証的實例來做歸結。

### （1）不驚、不恐、不怖、不畏，而且配以禪定力

不論是走在聲聞乘、獨覺乘、或菩薩乘，一旦談到修學成聖，屬於中流砥柱的一項共通的要求，可以濃縮為戒、定、慧三學。在這三學當中，禪定力又肩負起承先啓後的重責大任。以禪定力為關鍵所帶出的修學成聖的歷程，先決的一項條件，就在於把繫屬在欲界，或甚至色界和無色界的種種煩惱或情緒，逐一透過腳踏實地的修學來予以捨離、斷除、或超越。因此，在仍然帶有粗重的畏懼、敬畏、或甚至戰慄的感受的情況下，若竟然號稱已擁有禪定力、或甚至已臨近賢聖，殊屬全然不可理解的事情。以《般若經》為例，前前後後有相當多的文句一致指出，如果想依於菩薩乘走向超凡入聖的境地，核心的憑藉即在於般若波羅蜜多；而徵諸般若波羅蜜多的修為，打從能夠真正上路開始，接下來一層一層地轉進與超越，即使理智上面對著「性相皆空」越來越深化或多面化的顯現，以及情意上面對著「不可得」所強調的再怎麼難捨也要能捨的原則，都必須沈得住氣，否則即不免偏離般若波羅蜜多的相應行，或甚至從超凡入聖的歷程一路摔跌下來。<sup>9</sup> 這兒所謂沈得住氣，消極方面，要求的是不驚、不恐、不怖、不畏，至於積極方面，則需要練出和「性相皆空」或「不可得」足以匹配的禪定力、或定慧等持之力，或甚至包括布施、淨戒、安忍、精進、禪定、和般若這六種波羅蜜多皆予以平穩攝持的功力。由此可知，在佛教的情形，畏懼、敬畏、或戰慄等帶有粗重情緒的感受，不僅無法用來恰當地表徵生命體對聖境或賢聖的感知品質，甚至還會嚴重妨礙到生命體往賢聖之路的昇進。

修行者對聖境之得以趣近，雖以排除驚恐怖畏等粗重的情緒為前題，卻不至於因此就必然跑到另一極端，變成槁木死灰的狀態。驚恐怖畏由於帶有粗重的情緒，不免在心態上造成干擾、動搖、或震盪，使感知的品質趨於惡化，因此並不適合做為聖化之途一路往前推進用以感知的憑藉；另一方面，槁木死灰就字面而言猶如一片死寂，完全不足以擔負邁向賢聖的重責大任。然則，什麼才足以挑起如此的重責大任？針對佛教經典所談到適合於趣向聖境的感知憑藉，大抵可歸納出二類的內容。第一類即這兒指出來的禪定力，第二類包括待一會兒即將討論的相應作意於修學的終極目標，以及感恩、恭敬、供養。這二類的內容不僅運作的時段不同，功用也不怎麼一樣。

第一類的內容，運作於專修禪定的時段，具備的功用頗多，<sup>10</sup> 若限制在和目前討論的議

<sup>9</sup> 例如，「舍利子！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，能作如是審諦觀察諸所有法皆無所有、不可得時，心不沈沒，亦不憂悔，其心不驚、不恐、不怖，當知是菩薩摩訶薩能於般若波羅蜜多常不捨離。」（T. 220 (2), vol. 7, p. 49a-b）

<sup>10</sup> 若根據《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》（T. 220 (15), vol. 7, pp. 1055c-1065b），粗略來講，禪定的功用包括生於諸天、引發神通、調伏粗重身心，令有堪能修諸功德、趣入正性離生、降伏魔軍、開顯智慧、以

題相關的部分來看，則包括消極上擺脫各種可能情緒的干擾，積極上鍛鍊出止（*śamatha*）或觀（*vipaśyanā*）的素養，也就是使念頭得以專注，或使意念得以在高度自我掌控的情況下依於特定的條理投射出影像來，而透過止或觀的素養，感知的品質就能表現為離於情緒的垢染而延伸出的清淨力、由念頭的專注延伸的穿透力、以及由影像的投射延伸的觀解力；這些力量漸次予以強化或深化，不僅有推進聖化的功用，而且可做為吾人論及修行者昇登聖境或超凡入聖在檢視其感知憑藉上的界定特徵。

第二類的內容，則運作在不處於專修禪定的時段。在昇登聖境的歷程當中，像三十七道品、六種波羅蜜多，都可以從中看出，修行者除了禪定上的練習，還有許多修學的項目需要好好去用功。因此，在不專門做禪修的時段，也不至於變得就沒事做，或淪落到徹底散亂的地步，而仍然有不少的功課可做，其中特別和聖化之途在感知狀態的拿捏發生密切關聯的，可分成如下（2）和（3）二個部分來介紹。

### （2）有格調的使用念頭：相應作意於修學的終極目標

在趣向聖境所開發出來的修學途程當中，若是集中心力在做禪修，像清淨力、穿透力、觀解力等感知品質的講究，都顯得無比重要；若在不處於專修禪定的時段，修行者的感知品質到底如何，仍然對其自身能否如實趣近聖境，發揮著不容等閒視之的決定作用。佛教經典再三強調的一項很特殊的設計，就是提醒修行者不要以為開始的時候發個出離心或菩提心就夠了；基於修學之路漫長，就像定時充充電，還必須一有空就相應作意於自己修學的目標，尤其是終極目標。做為修學的終極目標，例如，表徵解脫的涅槃（*nirvāṇa*）、以及表徵最圓滿的覺悟的無上正等菩提或一切智智（*sarvajñā-jñāna*），初步來講，都是離於凡俗的聖者所行境界。因此，修行者在不處於專修禪定的時段，若能運用意念在終極目標上，且念茲在茲，即無異於既把自己連結到聖境，又和聖境在相應作意上息息相關，這在《大般若經》即稱為「一切智智相應作意」。像這樣的設計，其功用已昭然若揭，舉其大者有二：一者，雖然實際還到不了聖境，卻可充分利用生命體的相應作意這一項利器，使自己的意念先跑去和聖境相應一番；二者，以聖境做為作意的關聯對象，也就是把意念放在聖境上，不僅不至於因為心思無所寄放而導致不可收拾的散亂局面，而且因為常常想一想涅槃或一切智智，自然而然使得感知的品質不至於太庸俗不堪。附帶值得注意的是，相應作意於修學的終極目標，在做法上，和聖境的接觸，並不是使用概念的思辨去解明聖境的理路或聖俗的辯證（*dialectic*）過程，而只是運用很樸實無華的辦法，也就是得空就稍微想一下，把念頭放到有涅槃或一切智智這麼一回事，若隱若顯地心繫於此，而就在這樣日積月累的做法當中，聖境也就自然且親切地常常納進修行者的世界。根據《雜阿含經·第 39 經》，即使已達解脫的涅槃境界的聖者，在還活著的時候，其心識念茲在茲的，仍然不外乎像涅槃這樣的終極目標。<sup>11</sup> 不僅聲聞乘的聖者，例如根據《大方等大集經》，獨覺的特色，除了像「其心翫樂觀十二緣」之外，很引人注

---

及成就無上正等菩提。

<sup>11</sup> 「解脫已，於諸世間都無所取、無所著；無所取、無所著已，自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我說彼識不至東、西、南、北、四維、上、下，無所至趣，唯見法欲入涅槃、寂滅、清涼、清淨、真實。」（p. 9a）



目的一點就是「常念一法：出世涅槃」。<sup>12</sup> 像這樣經常去行使相應作意，不僅有連結到聖境的功用，而且在感知的品質也得以培養出一定水準的格調。

### (3) 隨順因緣平穩以對：感恩、恭敬、供養

對聖境或賢聖，除了以禪修來步步趣近，以及以相應作意來接觸或連結，佛教經典還談到一些做法，例如感恩、恭敬、供養，若就感知的品質來看，表現出來的可以說是以隨順因緣的方式，在情懷上盡可能平穩以對。

感恩乃對於和自己直接或間接有關的事物之得以產生或持續，深切去認知、承認、或肯定該事物所依託的眾多條件，從而對依託的條件在助成該事物的恩情上，所抒發出來的一種感懷。以《般若經》而論，再三標示的知恩和報恩，面對的事情，即以助成無上正等菩提的恩情為首要考量，而助成的首要條件又落在般若波羅蜜多，因此形成一種很特別的說法，也就是對於既能引發賢聖出世、且帶有超凡入聖性格的般若波羅蜜多，可回報以知恩和報恩的做法，繼而予以恭敬或供養。<sup>13</sup> 感恩、恭敬、供養就這樣成為面對聖境所可能採行的辦法；像這樣的辦法，以認知恩情的成立因緣為前提，表現出來的就是報恩的種種實際的作為，至於感知的品質，就取決於對恩情的感懷與對因緣的認知之間達到什麼樣的狀態。若能在二者之間達到相當程度的平衡狀態，而這也正是佛教經典的傳統一貫強調的，就可說既保有穩定的情懷，又能隨順因緣。一方面保有穩定的情懷，則可避免槁木死灰，還能適當地發出讚賞，另一方面隨順因緣，則比較不至於產生過度的黏滯或沾著；這二方面合而成為佛教非常獨特的一種感知品質，或可名為不帶沾著的讚賞（non-attached appreciation）。<sup>14</sup> 當然，對聖境或賢聖的恭敬或供養，尤其對初學者而言，不必然以感恩為前提，而可單純出之於仰慕、尊崇、或培福的考慮，藉以對聖境或賢聖有所投向或施作，但是在佛教，做到相當程度之後，往往還會要求自我觀察這整個做法的過程無論就內在的性質或外顯的相貌皆依託眾緣且不恆定。如此一來，消極上，即不至於片面掉在情懷或情緒的牽扯作用裡面，變成和一般的貪愛、攀緣、執取沒什麼兩樣，積極上，即情懷的抒發由於配合緣起和性相皆空的觀照，而益發平穩與昇華。

綜合言之，若論及對聖境或賢聖的感知品質，由於對聖境或賢聖所可能使用的感知形態是多元的，其品質也跟著顯現差異，但是大致都以排除情緒的巨幅震盪為前提，尤其要求不驚、不恐、不怖、不畏。在多元的感知形態當中，首推禪定力，接著是相應作意；禪定力要求的感知品質是止觀的專注與相續，至於相應作意則要求念頭的收攝工夫，以及念頭的內容保有一定的格調。此外，對聖境或賢聖也可投以情懷的抒發，若還能以隨順因緣或現起緣起性空的觀照力來形成平衡的作用，則可使抒發出來的情懷免於情緒上的一面倒的大量洩入，

<sup>12</sup> 《大方等大集經·無盡意菩薩品第十二》，T. 397, vol. 13, p. 198c.

<sup>13</sup> 以《大般若經·第四會》觀之，例如，具壽善現便白佛言：「云何如來·應·正等覺知恩、報恩？」

佛告善現：「一切如來·應·正等覺乘如是乘、行如是道，來至無上正等菩提。得菩提已，於一切時，供養、恭敬、尊重、讚歎、攝受、護持是乘、是道，曾無暫廢。此乘、此道，當知即是甚深般若波羅蜜多——是名如來·應·正等覺知恩、報恩。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 817b)

此外，參閱：T. 220 (4), vol. 7, pp. 769c-770a, 773c, 814b, 841a.

<sup>14</sup> 類似的詮解，參閱：Peter Harvey, "Attitude to and Treatment of the Natural World," *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 154-155.

也可使情懷趨於平穩與輾轉昇華。

#### (4) 以親見不動佛國為例

關於對聖境或賢聖的感知品質，在論述上若能佐以適當的實例，應可帶來更為鮮明或更具說服力的效果。筆者曾經撰文指出，不動佛 (the Tathāgata Akṣobhya) 法門在《般若經》扮演不容忽視的角色，主要是以嚴淨佛土為重心，強調的在於提供佛法修學的優良環境。<sup>15</sup> 不動佛法門除了可扣緊嚴淨佛土來予以把握，其實還可當做一個實例，藉以一窺佛教經典的傳統所揭櫫對聖境或賢聖的感知品質。以本文特別關切的《大般若經·第四會》觀之，有一段文字尤其不容錯過：

爾時，世尊四眾圍遶，讚說般若波羅蜜多，付阿難陀 (Ānanda)，令受持已，復於一切天 (deva)、龍 (nāga)、藥叉 (yakṣa)、健達縛 (gandharva)、阿素洛 (asura)、揭路荼 (garuḍa)、緊捺洛 (kinnara)、莫呼洛伽 (mahoraga)、人非人等大眾會前，現神通力，令眾皆見不動如來·應·正等覺，聲聞、菩薩、大眾圍繞，為海喻會宣說妙法，及見彼土嚴淨之相。其聲聞僧皆阿羅漢，諸漏已盡，無復煩惱，得真自在，心善解脫，慧善解脫，如調慧馬，亦如大龍，已作所作，已辦所辦，棄諸重擔，逮得己利，盡諸有結，正知解脫，至心自在第一究竟。其菩薩僧一切皆是眾望所識，得陀羅尼、及無礙辯，成就無量不可思議、不可稱量、微妙功德。

佛攝神力，令此眾會天、龍、藥叉、健達縛等，不復見彼不動如來·應·正等覺、聲聞、菩薩、及餘大眾、并彼佛土嚴淨之相。彼佛眾會及嚴淨土皆非此土眼根所對。所以者何？佛攝神力，於彼遠境·無見緣故。

爾時，佛告阿難陀言：「不動如來·應·正等覺國土、眾會，汝更見不？」

阿難陀言：「我不復見，彼事非此眼所行故。」

佛告具壽阿難陀言：「如彼如來眾會、國土非此土眼所行境界，當知諸法亦復如是，非眼根等所行境界 (sarva-dharmāna cakṣuṣo 'py ābhāsam āgacchanti)。……」<sup>16</sup>

引文可拿來理解對聖境或賢聖的感知品質。其中的聖境，最主要的就是不動佛土，以「彼佛土嚴淨之相」，來表示超勝於世間此土。至於其中的聖者，可分成二個地方來看。放到檯面上的這一方，包括不動佛及其聲聞、菩薩、和其餘的大眾；做為觀眾的另一方，當然首推釋迦摩尼佛。在這多元的聖者場面當中，可多加注意的是，不動佛土的聲聞和菩薩之所以值得大書特書的聖者特性，主要就在於修學所成就的境界、能力、或功德，此則呼應佛教做為修學成聖型的宗教的一個特徵。

既有聖境，又有聖者，接著來看對聖境或賢聖的感知。引文顯示出對聖境或賢聖雙重的感知。第一重落於不動佛土。在這當中，不動佛表明的是該系統內最高明或最圓滿的聖者，而且正在對聖者特性不那麼圓滿的聲聞、菩薩、和其餘的賢聖眾會「宣說妙法」。相對來看，

<sup>15</sup> 蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的不動佛法門：嚴淨佛土的一種展現方式〉，「世界宗教：傳統與現代性」學術研討會，南華大學宗教學研究中心主辦（2001年4月），19頁。

<sup>16</sup> T. 220 (4), vol. 7, p. 857a; Aṣṭa-Wogihara, pp. 874-875; PWETL, p. 269.

這些賢聖眾會對最圓滿的聖者的感知品質，也就繫於對妙法的聽聞、請問、和受持。「妙法」成爲重心所在，而且產生平衡作用，使這一場對最圓滿的聖者的感知，不至於成爲絕對的權威關係下的祭品，或淪於不平等的位格對位格的情緒上驚恐或戰慄的局面。

對聖境或賢聖的第二重的感知，落於世間此土的釋迦摩尼佛的眾會和不動佛土之間。這一重的感知之得以成立，主要依託於釋迦摩尼佛在眾會之前現神通力；至於對聖境或賢聖所使用的感知形態，則是在法會上清清楚楚地親眼去看。談到感知的品質，再明顯不過的關鍵，就在於釋迦摩尼佛展示的主導力，可分成二個步驟：首先，表現在神通力的一放一收之間；其次，表現在引導此土眾會去體認剛剛之得以親眼看見不動佛土所憑依的條件，進而發掘出這樣的緣起上的認知所含藏的智慧見地，亦即，不僅不動佛、不動佛的眾會、不動佛土，甚至擴而言之，一切法，皆非吾人眼根所行境界，也就是皆非單純侷限在吾人現前所見的範圍內，事實上，隨著吾人在使用眼根的相關條件出現變化，眼根所對的法在吾人的感知上也會跟著調整。若認爲事物完完全全只是吾人感官所把捉到的那個樣子，而不知道還需檢視吾人在使用感官所憑依的條件，則如此的心態就難以培養出以緣起的認知爲基礎的智慧見地。釋迦摩尼佛接著一層又一層「宣說妙法」，其內容暫時並非本文所要處理的重點所在，但是以上的論陳已足以顯示，透過釋迦摩尼佛所主導的這二個步驟，此土眾會對不動佛所在的聖境和賢聖的感知，由於導向智慧見地的發掘，其感知的品質到底如何，即不言可喻。

### 三．般若波羅蜜多的二種用途：精勤修學般若波羅蜜多以及聖化般若波羅蜜多

特別是從《大般若經·第四會》的〈供養窣堵波品第三〉(pp. 772c-781b)、〈稱揚功德品第四〉(pp. 781b-783a)、以及〈福門品第五〉(pp. 783b-790c) 這三品所記載的一系列對話裡面，可以就般若波羅蜜多的用途歸納出二大類別的說法，一爲精勤修學般若波羅蜜多，另一爲聖化般若波羅蜜多。所謂精勤修學般若波羅蜜多做爲一種用途，意指般若波羅蜜多被拿來當做精勤修學的項目。所謂聖化般若波羅蜜多做爲一種用途，意指般若波羅蜜多首先被推到超凡入聖的地位，而且還被拿來當做供養的對象。

從所佔的篇幅來度量，可以高度確定的是，般若波羅蜜多在整個般若法會絕大部分被當做精勤修學的項目，至於談到聖化且延伸到供養的情形，則只佔少數。其中，佔絕大部分的情形，也就是把般若波羅蜜多用做精勤修學的項目，若論及修學的功用何在，絕大部分的眼光都放在以智慧爲主導的拓展，且偏於出世間的方向，以鄰近、趣入最圓滿的覺悟爲首要的訴求，而只有在少數地方，才著眼於世間這個方向的用處。般若法會的出世間以及重智慧的性格，幾乎整部《般若經》攤開來看，通通是證據，因此應該毋庸置疑。然而，特別引人注目的是，《大般若經·第四會》的〈供養窣堵波品〉等三品，恰好形成一種看似例外的情形，不僅把注意的焦點放在般若波羅蜜多的聖化乃至供養，而且即使涉及精勤修學般若波羅蜜多，其修學的功用，很大部分也是擺到世間這個方向來討論。

一旦看出〈供養窣堵波品〉等三品在般若法會別出一格的相貌，立即可追問的是，這三品何以有這樣的一種看似例外的表現。答案的線索很清楚就出自這三品的品名所帶出的主

題，也就是功德 (*guṇa*) 或福德 (*puṇya*)。<sup>17</sup> 初步而論，功德可不帶有善惡的意味來泛指事物內具的屬性 (*attribute*)、品質 (*quality*)，外顯的特色 (*characteristic*)，或行事的憑靠、資具、功能，也可偏於良善的意味來做這些指稱。相對地，福德則往往帶有良善或值得欲求的意味，而且強調事物做爲果報來出現的福份、優點、好處、或好的條件 (*merit*)，包括由過去到現在、由現在到未來、以及由過去到未來的福份果報。這二個語詞雖有如是之區別，但是當功德一詞所在的脈絡偏於良善或值得欲求的意味，而且多多少少著眼於功德之得以成立的因緣果報，則這二個語詞的重疊性甚高，偶爾可交換使用。在諸多佛經當中，《般若經》雖以重智慧的性格見長，但是多多少少也免不了功德的份，因爲在圓滿菩提道的資糧上，智慧和功德皆極其不可或缺。智慧所要照顧的事情，在於沿著現象或事物不同的層面，順著現象或事物環環相扣的變化歷程，再藉由禪修所得的專注力與穿透力，逐一對現象或事物的內在性質或外在相貌，形成觀解上的領悟或通達。<sup>18</sup> 相對地，特別就佛法的修學而言，功德或福德所要照顧的事情，則在於使修學者得有一定程度的合宜的憑靠、條件、或功能，來推動自利或利他的工作，還包括自他智慧的進取。《般若經》在專注於智慧資糧的講究時，有關功德的事大致就退到幕後，甚至隱而不彰。但是，《般若經》畢竟也有一些個別的品目或段落在討論功德的事，把功德的諸多相貌拉到幕前，有關智慧的事，相對地就退居幕後，而〈供養宰堵波品〉等三品所執行的，恰好是這樣的一種任務。因此，這三品就不見得非得看成全然是一種例外不可，更不能說和《般若經》的主軸不相干或格格不入，因爲在圓滿菩提道的資糧這個重大的目標，智慧和功德這二條軸線的講究缺一不可；儘管如此，很顯著的一個情況是，《般若經》在功德這一條軸線的講究，不論在份量上或細膩的程度，畢竟無法跟智慧的講究相比。

總結這一節的要點，〈供養宰堵波品〉等三品的主題在功德或福德，而這樣的主題出現在擅長講究智慧的《般若經》，若從菩提道的資糧的滿足來看，雖說確實有其必要，然亦難免顯得有些突出，而成爲這三品的一項特色。再者，這三品既然出現在《般若經》，對功德的討論即非毫無重心，而是很能扣緊般若波羅蜜多的用途這一條主軸在進行討論。結果，沿著般若波羅蜜多的用途這一條主軸來討論功德的諸多相貌，不僅構成這三品關切的重心，而且使聖化般若波羅蜜多一躍成爲主導的課題，而般若波羅蜜多的另一種用途，也就是精勤修學般若波羅蜜多，相對地，即轉爲輔助的課題。有關精勤修學般若波羅蜜多發而爲細膩的講究，有待另外撰文專門去探討。接下來的一節，將集中在出自這三品的聖化般若波羅蜜多，爬梳且

<sup>17</sup> 關於功德、福德，參閱：釋若學，〈初期大乘功德思想之研究：以《八千頌般若經》爲主〉，《護僧雜誌》創刊號(1995年10月)，頁22-34；Minoru Hara, "Transfer of Merit in Hindu Literature and Religion," *The Memoirs of the Toyo Bunko* 52 (1994): 103-135; Lal Mani Joshi, "Notes on Religious Merit (*puṇya*) in Comparative Light," *Studies in Indian Philosophy: A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*, edited by Dalshkh Malvania and Nagin J. Shah, Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1981, pp. 135-144; 舟橋一哉，〈阿含における福德について〉，《原始佛教思想の研究：緣起の構造とその実践》(京都：法藏館，昭和27年)，頁229-248；奈良康明，〈原始佛教における功德觀念の發達と變容：文化史研究の立場から〉，《日本佛教學會年報》第59號(1994年)，頁1-15；朝山一玄，〈『般若經』に説かれる「現世功德」と「後世功德」〉，《印度學佛教學研究》第41卷第2號(1993年)，頁280-284；藤近惠市，〈『八千頌般若經』の德について〉，《印度學佛教學研究》第41卷第2號(1993年)，頁270-273；櫻部建，〈「功德」という語について〉，《大谷學報》第56卷第4號(1977年)，頁1-7。

<sup>18</sup> 參閱：蔡耀明，〈《大般若經》の般若波羅蜜多教學〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》(南投：正觀出版社，2001年)，頁89-101。

建構其理路。

#### 四．般若波羅蜜多的聖化理路

《大般若經·第四會》的〈供養窣堵波品〉等三品談論到或可稱為聖化般若波羅蜜多的情形。若在《般若經》累積一定的閱讀經驗，再將注意力多加集中在這三品的內容，應當不難從其中的談論爬梳出或繁或簡的理路。理路的爬梳，甚至由此延伸到些許學理的建構，將是這一節在研究法力求有所發揮的重點所在。首先，所謂理路的爬梳，意思是說，做為這一節主題的聖化般若波羅蜜多，可以沿著至少一條軸線，將其中的環節逐一打開來，進而可從前後的環節尋出一貫相承的道理。結果，所謂聖化般若波羅蜜多，就可透過軸線的架設、環節的安置、以及道理的論陳，來建構出一種理解，也就是一種學術建構上的理解。其次，所謂學理的建構，指的是以理路上的爬梳與建構為基礎，試著將其中關鍵的或帶有特色的概念、軸線、環節、模式、架構、或道理，非常謹慎地稍稍逸出原本的格局或情境，並且帶出佛教傳統內或甚至跨宗教的稍具概括化或普遍傾向的論述。

這一節在理路上的爬梳與建構，將以聖化般若波羅蜜多做為主題，並且準備沿著般若波羅蜜多的聖化架設出二條軸線，一為智慧的軸線，另一為「聖化—供養—功德」的軸線，簡稱功德的軸線。為求扣緊聖化的理路，第一小節探討的焦點在於般若波羅蜜多導引出越乎凡俗的效果，第二小節則論陳越乎凡俗的般若波羅蜜多延伸到功德的軸線。

##### （一）般若波羅蜜多的越乎凡俗的側面

在般若法會居於核心位置的般若波羅蜜多受到闡揚的側面與層次極其眾多，包括對五蘊、十二處、十八界發而為空觀或中道正見所帶出的般若波羅蜜多，乃至與隨喜 (*anumodanā*) 迴向 (*pariṇāmanā*) 夾持而修或互為增上而修所帶出的般若波羅蜜多。<sup>19</sup> 這當中，本文將把注意的焦點放在般若波羅蜜多的聖化這個側面；而最能表現聖化的特徵，首先就在於能夠導引出越乎凡俗的效果。在這個節骨眼上，若想瞭解般若波羅蜜多以什麼樣的形態導引出越乎凡俗的效果，(1) 廣泛地說，可從《般若經》做地毯式的閱讀與檢索，(2) 特定地說，則可根據諸如〈供養窣堵波品〉等三品來進行。

##### 1. 出之於整部《般若經》

若把眼光放在整部《般若經》，表現般若波羅蜜多的越乎凡俗的文句的確隨處可見，多到不勝枚舉的地步。這種情形應知絕非偶然，而是有它在般若法會的背景與理趣所致。接著，分別就這二方面略加指陳。

<sup>19</sup> 有關般若波羅蜜多受到闡揚的眾多側面與層次，在經証上，可先參閱《大般若經·第二會·帝釋品第二十五》針對「何謂菩薩摩訶薩般若波羅蜜多」提出的一系列的界說 (T. 220 (2), vol. 7, pp. 134b-135a; Kimura 1986, pp. 2-4; LSPW, pp. 204-205)。

首先，背景方面，發動般若波羅蜜多的修學的車乘或道路，即菩薩乘 (*bodhisattva-yāna*) 或大乘 (*mahā-yāna*)，而般若波羅蜜多和大乘之間的關聯或交集，甚至可以密切到二而一、一而二的一回事。<sup>20</sup> 般若波羅蜜多的越乎凡俗，在行道所從出的背景上，因此可得之於《般若經》一再強調大乘的越乎凡俗，而其中的一個可看成很典型的說法，若根據《大般若經·第四會》，則記述為：「言大乘大乘者，普超一切世間天、人、阿素洛等，最尊、最勝。」<sup>21</sup> 所謂越乎凡俗，在這兒說明的是，從連同諸天、世人、以及阿素洛 (*asura* 或譯為阿修羅) 等各種生命體在內的世間的一切，一一皆予超越 (*abhibhavati / abhi-√bhū / surpass*)。世間的一切包含欲界、色界、和無色界這三界。<sup>22</sup> 因此，大乘越乎凡俗，表達的意思即超越三界及三界內的所有生命體。般若法會裡面，大乘之得以越乎凡俗，顯然有賴般若波羅蜜多來攝引菩提道上的諸法，而般若波羅蜜多的攝引力所趣向的目標，即無上正等菩提或一切智智。<sup>23</sup> 最能精要且傳神地襯顯此一聖化理路的，大概就是見於如下的述句：「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。」<sup>24</sup> 做為背景的大乘如此，站到檯面上的般若波羅蜜多亦然，其越乎凡俗乃表現出二層的形態。第一層形態，也就是從三界超越而出，趣往乃至安住一切智智；第二層形態，則因為憑藉的方法之得以徹底有效，靠的是三界和一切智智性相皆空，二者之間並不存在絕對實體意義的對立，因此做出來的歷程雖可說有超越而出的一面和安住的另一面，但是絕對實體意義的超越而出或安住皆不成立。

其次，理趣方面，般若波羅蜜多本身即是超越之所以可能的重頭戲所在，而超越的憑藉，主要得力於構成般若波羅蜜多的二大支柱，一為無所有 (*na vidyate / √vid*)，另一為不可得 (*nōpalabhyate / upa-√labh*)。<sup>25</sup> 無所有偏於理智方面，意指了知現象或事物並不存在恆定不變的體性或相貌；不可得則偏於情意方面，意指現象或事物既然不存在恆定不變的底基，因此修行者處在有能力去獲得的情況下，也不會緊緊地執取。略為具體言之，若諦觀無所有，將使修行者不僅致力於穿透個別現象或事物的體性或相貌，進而延伸或超越到其它的現象或事物，去做穿透性相的修學工作，並且一路將這些現象或事物，在恆定不變的性相皆無所有

<sup>20</sup> 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。」(T. 220 (2), vol. 7, p. 110c)

<sup>21</sup> T. 220 (4), vol. 7, p. 767b; Aṣṭa-Wogihara, p. 106; PWETL, p. 91.

<sup>22</sup> 「善現！此中何等說名一切世間天、人、阿素洛等？所謂欲界、色、無色界。」(T. 220 (2), vol. 7, p. 94a); Dutt 1934, p. 232; LSPW, p. 182.

<sup>23</sup> 以《大般若經·第四會》觀之，除了〈供養窣堵波品〉等三品，相關經証亦極多。例一，「若於般若波羅蜜多不能修習，則於般若波羅蜜多不能圓滿；若於般若波羅蜜多不能圓滿，便不能得一切智智。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 764b)

例二，「甚深般若波羅蜜多當知即是一切智性，善能成辦一切智智。」(p. 798c)

此外，參閱：T. 220 (4), vol. 7, pp. 765a, 767c, 811a, 822c, 848c.

<sup>24</sup> T. 220 (4), vol. 7, p. 767b; Aṣṭa-Wogihara, pp. 104-105; PWETL, p. 91.

<sup>25</sup> 「世尊！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀察：『若法無所有、不可得，是為般若波羅蜜多。』」(T. 220 (4), vol. 7, p. 764c); Aṣṭa-Wogihara, p. 53; PWETL, p. 86.

引文以及本文在這一個段落相關的論陳，參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁 90-101.

的理趣上，平等予以貫穿。若體認不可得，則使修行者不至於沾著或黏滯正在修或已經修到手的成果或境界，故有利修行者進一步推展修學所達的範圍，或昇進修學所在的層次。由此可知，般若波羅蜜多的越乎凡俗，確實有其理趣使然：以無所有故，穿透得進現象或事物的性相，藉以增上智慧；以不可得故，放得下對現前的努力與成果的種種可能的沾著，進而踏得出下一步的持續拓展廣度或攀登高度之旅，以臻超凡入聖。

理趣方面，除了般若波羅蜜多之外，般若法會尚有許多修學法目的講究，都是設計來助成修學境界的拓展或提昇，使得越乎凡俗確實可在修學上一步一步來達成。本文之前才探討過的禪修以及相應作意於修學的終極目標，都可發揮不容等閒視之的作用。其中，談到相應作意於修學的終極目標，般若法會理所當然特別強調一切智智相應作意，這對菩薩摩訶薩來說，尤其需要這麼去做。此外，以《大般若經·第四會》為例，成為〈隨喜迴向品第六〉(pp. 790c-798c)的討論重心的隨喜和迴向，在助成越乎凡俗一事，也擔負相當可觀的份量。透過隨喜功德，修行者的心量大大地往橫切面擴充，並且讓自己在心意上連結到從事功德作為的世間的人物或出世間的賢聖；至於迴向，特指迴向到超出世間的一切智智，其作用在於將隨喜功德所可能獲致的功德、乃至修行者在菩提道的修學所累積的功德，通通投射且存放到一切智智這個終極目標的高處。由於只顧朝最高處投射且存放，無形中也就使修行者原本相當有限的累積，在企向上，一而再、再而三地連向超出世間的聖境。值得注意的是，像隨喜和迴向這樣的修學法目，並不是徹頭徹尾孤立起來操作，而是進一步還需配合般若波羅蜜多的修學。<sup>26</sup> 結果，這些修學法目不僅各自都以不同的講究想辦法和超出世間的聖境接上線，而且還配合著般若波羅蜜多夾持而修，在超凡入聖上，共同引發互為增上的效果，使般若波羅蜜多的越乎凡俗，就表現出來的形態而論，一路上都可和其它為數不少的修學法目形成堅強的支撐，而不至於僅靠無所有和不可得這二大支柱在撐場面。尤有進者，在隨喜和迴向的操作步驟的轉進當中，甚至還可以在作意上跳到諸如來的果位境界起修，而不必完完全全只停留在凡夫的位置用凡夫的辦法在做。<sup>27</sup> 有此認識，當吾人再來看〈隨喜迴向品〉屢次用以表達越乎凡俗的字眼，也就是「不墮 (*a-pary-ā-panna / unincluded*) 三界、非三世攝」，<sup>28</sup> 至少在理解上，應該不至於完全找不到頭緒。

總之，從車乘背景、般若波羅蜜多的超越理趣、以及其它若干修學法目在助成修學境界的拓展或提昇所顯示的理趣，在在皆可看出：般若波羅蜜多的越乎凡俗之所以可能實現，乃得力於所在的背景、本身獨到的講究、以及和周遭的項目發展成相互支撐的局面。挾帶如此充足且強有力的條件，《般若經》不僅隨處述及般若波羅蜜多的越乎凡俗，而且毫不足怪地，

<sup>26</sup> 以《大般若經·第四會·隨喜迴向品》觀之，相關經証極多，值得另外撰文探討，目前僅錄一則經文如下：「菩薩摩訶薩眾應學般若波羅蜜多方便善巧，由此方便善巧勢力，能正發生隨喜迴向。……若不依止甚深般若波羅蜜多，終不能得方便善巧。若無如是方便善巧，能正發生隨喜迴向，無有是處。」(p. 794b)；Aṣṭa-Wogihara, pp. 352-353; PWETL, p. 129.

此外，參閱：pp. 793c-794b, 795c-796b, 797b-798c.

<sup>27</sup> 具壽善現答慈氏言：「住菩薩乘善男子等，行深般若波羅蜜多，欲不謗佛，而發隨喜迴向心者，應作是念：『如諸如來、應、正等覺無障佛眼，通達遍知功德善根有如是性、有如是相、有如是法而可隨喜，我今亦應如是隨喜；如諸如來、應、正等覺無障佛眼，通達遍知應以如是諸福業事，迴向無上正等菩提，我今亦應如是迴向。』」(T. 220 (4), vol. 7, pp. 794c-795a)；Aṣṭa-Wogihara, p. 357; PWETL, p. 130.

<sup>28</sup> T. 220 (4), vol. 7, p. 795a; Aṣṭa-Wogihara, p. 358; PWETL, p. 130.

甚至拿整品的文句在討論這個課題。例如，《大般若經·第二會·超勝品第二十》(pp. 94a-97b; Dutt 1934, pp. 231-242; LSPW, pp. 182-187: Surpassing)，就以整整一品的篇幅，將般若波羅蜜多何以越乎凡俗且勝過世間，從許多側面和層次來討論，幾乎達到鉅細靡遺的地步。然而，倘若扣緊該品經文來爬梳其理路，很明顯已超出本文所許可的範圍，因此就此打住。接著，準備進入本文的經証所本，也就是《大般若經·第四會》。

## 2. 僅根據《大般若經·第四會》的三品

經由《般若經》廣泛的閱覽與整理，可就般若波羅蜜多的越乎凡俗，在背景與理趣得出大略的瞭解。像這樣的瞭解雖說難免浮泛之嫌，卻是從事較專門的探討之前，幾乎必不可省的一道手續，因為最起碼還能藉以滿足的功能，在於防範探討一旦專門化起來，才猛然發覺一些很基本的問題還沒去面對，或才發覺找不到自己探討的東西在大格局或大方向的座標位置。從廣泛的眼光捕捉，乃能進而追求適當的專精。接下來稍微專門的探討之所以做得開來，主因之一，就在於資料的來源將由《般若經》收攝到《大般若經·第四會》。如果僅根據其中的〈供養窣堵波品〉等三品來探討般若波羅蜜多的越乎凡俗，首先可問的是特色何在。若以本文的主題為衡量的著眼點，且為簡化起見，可將其特色歸納成三點：其一，扣緊一切智智；其二，降伏或息滅世間的不善法；其三，較量聖化的位階。接著，分別論陳這三大特色。

### (1) 扣緊一切智智

從以上的介紹可知，《般若經》討論的般若波羅蜜多的越乎凡俗牽涉頗廣，包括其背景、理趣、乃至許許多多的側面和層次。相對地，〈供養窣堵波品〉等三品，在講究上，第一個特色該是集中在訴諸一切智智或無上正等菩提。當然，並不是整個《大般若經·第四會》都這樣，因為在開張的二品，也就是〈妙行品第一〉和〈帝釋品第二〉，對般若波羅蜜多的越乎凡俗的理路，從基本道理的把握，一直到由廣度與高度的不同層面將基本的道理逐一打開來，都已奠定至少初步的規模。因此，接續的〈供養窣堵波品〉等三品，似乎暫可不必沿著這初步的規模發而為更細膩的推究。然而，一旦涉及般若波羅蜜多的越乎凡俗，卻又不能不交代有什麼樣的根據，只不過在交代時，往往離不開最重要的一、二項論點。問題是，對什麼而言重要？答案顯然不是把般若波羅蜜多當成一個自我封閉的概念體系在談重不重要，而是著眼於菩提道的發趣，以及側重障礙的排除和功德的引發。在般若波羅蜜多的越乎凡俗所牽涉的諸多側面和層次當中，如果著眼於菩提道的發趣，也就是把注意的焦點放在般若波羅蜜多如何有利於菩薩摩訶薩的大乘行走得開來或走得出去，很自然會去強調的一點，即「從三界中出，至一切智智中住」。換言之，這三品的重點，並不在於細膩討論般若波羅蜜多的越乎凡俗所依託的諸如無所有或不可得等內在的理趣，而是首先在於凸顯般若波羅蜜多在菩提道的發趣所引致越乎凡俗極其重要的一項功能，亦即成就一切智智。這因此可充分說明：為何這三品涉及般若波羅蜜多的越乎凡俗，第一個特色，就是扣緊一切智智在談。

對〈供養窣堵波品〉等三品在講究上的第一個特色得出大略的瞭解，接著可從經証尋求較為貼切的認識。〈供養窣堵波品〉有段文字，把般若波羅蜜多和一切智智的關聯，發揮得淋漓盡致：



憍尸迦！過去、未來、現在菩薩皆學如是甚深般若波羅蜜多大神咒王，無所不得、無所不證，是故說名一切智智。<sup>29</sup>

引文可看成幾乎是對一切智智最乾淨俐落的界說，若配合梵文本來看，表明的是對自他的物質方面、生命方面、以及精神方面任何的現象或事物，一旦說要加以掌握 (*prāpta / attained*)、知悉 (*jñāta / known*)、或親證 (*sākṣāt-kṛta / realized*)，不會說辦不到手。這樣子界說的一切智智，若以越乎凡俗為著眼點，凸顯的是在智慧的洞悉上的超勝；若想攀登如此超勝的境界，走在菩提道從事修學的菩薩摩訶薩特別需要的一項憑藉，即帶有大神咒王 (*mahā-vidyā*) 特質的甚深般若波羅蜜多。簡言之，般若波羅蜜多的越乎凡俗，首先表現在可臻智慧上的巔峰造極；由一切智智在智慧上可遂行毫無遺漏的洞悉或證得，來圓滿般若波羅蜜多的越乎凡俗的修為與意義。

般若法會並不僅是一套語言系統，只顧封閉在一堆專門語詞內推過來、論過去，也不是光靠界說就真能變出超凡入聖的把戲，更不是隨便貼上一個像大神咒王的標籤，頓時就可神龍活現起來。正如本文一開始在「概論佛教的聖化觀」所強調的，超凡入聖有賴腳踏實地的修學。即使以大神咒王做為說示般若波羅蜜多的頭號特質，且以扣緊一切智智導向般若波羅蜜多的越乎凡俗，骨子裡，真正在帶動的還是佛法的修學。〈供養窣堵波品〉等三品雖在諸如性相皆空的講究上不似其它品目那麼細膩，但是毫無疑問仍然維持般若法會一貫重於實修的風格。別的暫且不談，緊鄰如上引文的前後文所構成的脈絡即可為明證。在如上引文之前，討論的是般若波羅蜜多被設計來調御 (*pari-damana*)、不自高 (*an-unnāma*)、或轉化 (*pari-ṇamana*) 菩薩摩訶薩的修學，不僅使修學的途程所累積的各種善法或功德由於慣性的我見或我所見可能引發的我慢或高心 (*un-nati / arrogance*) 可逐步得到適當的調伏，而且不以所累積的善法或功德為究竟的滿足，進一步還要迴向所追求的一切智智。<sup>30</sup> 在如上引文之後，緊接著是一句歸結的話：在般若波羅蜜多確實投下且凝聚一系列的耕耘的工夫，方有可能在當生或來世獲致和特定的修學相關聯的世間上或出世間的功德。<sup>31</sup>

總之，走在菩提道上，藉由扣緊一切智智，將可帶出般若波羅蜜多的越乎凡俗，而成為這整件事情的後盾的，即腳踏實地的修學。由於必須以實修為後盾，而且實修的講究在於累積必要的善法或功德，再加上一路的拓展都需看住伴隨修學而來的高心且適時予以調伏，這無異於在說明：並不是拿自以為是或目空一切之類的辦法就到得了超凡入聖的地步，相反地，超凡入聖有賴非常紮實且深刻的調御工夫，尤其是調伏高心的工夫。再者，既需調伏高心，又需迴向一切智智，以至於即使般若波羅蜜多被號稱為大神咒王，其大神咒王的稱號也非亂無章法，仍然免不了需要遵循在菩提道一路上上昇進的修學原則。

<sup>29</sup> T. 220 (4), vol. 7, p. 774b; Aṣṭa-Wogihara, p. 204; PWETL, p. 104.

<sup>30</sup> 時，天帝釋白言：「世尊！若菩薩摩訶薩不依般若波羅蜜多·修行布施、乃至般若、及餘種種諸佛法時，無方便善巧故，雖修諸善而起高心，不能迴向一切智智。若菩薩摩訶薩依止般若波羅蜜多·修行布施、乃至般若、及餘種種諸佛法時，有方便善巧故，所修諸善·調伏高心，迴向所求一切智智。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 774a); Aṣṭa-Wogihara, p. 200; PWETL, p. 104. Cf. T. 220 (2), vol. 7, p. 150; Kimura 1986, pp. 52-53; LSPW, p. 228.

<sup>31</sup> 「憍尸迦！若善男子·善女人等，於此般若波羅蜜多，至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟、供養、恭敬、尊重、讚歎、書寫、解說、廣令流布，得如是等現法、當來種種功德。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 774b)

在「扣緊一切智智」的這一點特色，到目前為止，僅引用一小段文句，為的是方便由經証本身及其所在的前後文脈絡發而為言之有物的詮解。事實上，類似的經証在〈供養窣堵波品〉等三品內隨處可見，且都在道理上共同指向一個模式：若放在菩提道的發趣來考量，般若波羅蜜多所謂的越乎凡俗，極其重要的一項根據或功能，即在其適足以成就一切智智或無上正等菩提。<sup>32</sup>

## (2) 降伏或息滅世間的不善法

談到般若波羅蜜多的越乎凡俗，若扣緊一切智智，重點在於沿著智慧的軸線一路上上昇進；如果意在降伏或息滅世間的不善法，就顯然側重在缺陷或障礙的排除。通常只要在相關方面達到一定的水準，或做得比一般的水平好一點或高級一些，就大致可辦到且亦稱得上所謂的排除缺陷或障礙，因此往往還停留在蠻世間的層次，甚至根本不必弄到超出世間的層次，也無所謂超凡入聖之類的課題。然而，〈供養窣堵波品〉等三品所顯現的情形，卻可透過降伏或息滅世間的不善法的這一條軸線，來建造超凡入聖的課題。若探討其緣由，固然和般若波羅蜜多的涉入有關，但是延伸開來，還有一個不可忽略的因素，亦即這三品在降伏或息滅的要求所著眼的，不僅是全面的，而且是徹底的。具體言之，基於般若波羅蜜多所要面對的缺陷或障礙是全面的，而且在這上頭所要遂行的排除是徹底的，就變成只有充分通過世間的層次，且進而跳出世間的層次，方足以圓滿完成像這樣的任務；既然言及跳出世間的層次，即可構成聖化的課題。

透過降伏或息滅世間的不善法的這一條軸線，來表現般若波羅蜜多的聖化理路的，在經証上，如下的說法可做為探討的根據：

憍尸迦！如是般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒；如是般若波羅蜜多是諸咒王，最上、最妙、無能及者，具大威力，能伏一切，不為一切之所降伏。<sup>33</sup>

如上引文並非單獨的特例，因為在〈供養窣堵波品〉等三品還有不少類似的句子，從而在道理上，共同支撐且形成相當一致的面貌。<sup>34</sup> 引文可分做三個段落來看。(a) 整句的重心在主詞，亦即般若波羅蜜多。(b) 般若波羅蜜多最凸顯的特質，被描述為「大神咒、大明咒、無上咒、無等等咒」，粗略地說，意指可收攝在短小的、引發照明的詞句 (*vidyā* 咒)，而且經由該詞句神奇的總體攝持力，呈現出來的即成廣大、高超、無比的格局。(c) 般若波羅蜜多開展的重點，並不在於智慧的軸線，而是一個轉折，就切入障礙的排除。來到降伏或息滅世間的不善法的這一條軸線，總括的說明是「具大威力」，所要達成的效果則是「能伏一切，不為一切之所降伏」，也就是要能全面且徹底將威力施展開來。基於全面且徹底的施展，就以「最上、最妙、無能及者」，將越乎凡俗的氣概毫無保留表露出來。之所以需要把越乎凡俗做到像

<sup>32</sup> 請特別參閱：T. 220 (4), vol. 7, pp. 774c-775a, 777b-c, 778c-779b, 781c-783a, 785c-786c.

<sup>33</sup> T. 220 (4), vol. 7, p. 774b; *Aṣṭa-Wogihara*, p. 203; PWETL, p. 104.

<sup>34</sup> 請特別參閱：T. 220 (4), vol. 7, pp. 774c, 777c-778c.

這樣子最爲高超的地步，若由般若法會觀之，並非爲求形式上或外表上的第一，才大談特談第一，實則主要著眼於所要企及的目標乃無上佛果。總結來說，引文側重的軸線在障礙的排除，而爲求在這一條軸線通達無上佛果，即要求將障礙的排除做到超凡入聖所許可的最爲高超的地步。

致力於降伏或息滅世間的不善法，或者更貼切地說，對於在菩提道一路往前推進的途程所遭遇的種種構成缺陷或障礙的現象或事物予以排除或轉化，不僅就小範圍在〈供養窣堵波品〉等三品，而且大到整部《般若經》，都是相當重大的課題。以《大般若經·第四會》爲例，除了散在各品多多少少有所觸及之外，〈魔事品第十一〉(pp. 810a-814b)和〈覺魔事品第二十一〉(pp. 834a-839b)，做爲特別顯著的重點在討論的，就是魔事(*māra-karman*)。〈魔事品〉一開始的對話就指出，魔事並非和修行者不相干的東西；相反地，一旦說要走上菩提道去從事功德(*guṇa*)的修學和累積，即不免遭遇一波又一波的留難事(*antar-āya*)，也就是碰上各式各樣會阻撓修行者繼續累積或持續前進的事情，而留難事就稱做魔事。<sup>35</sup> 不論是專門討論魔事的這二品，或是〈供養窣堵波品〉等三品，都對牽絆修行者在世間的種種不善法，以及對菩提道的累積或前進形成障礙的留難事，不僅在予以覺察方面，而且在予以捨離方面，確實提供了相當豐富的內容與準則；站在佛教研究的立場，當然很有一層一層深究其底蘊的價值。然而，本文的重點尚不在於沿著這些內容與準則發而爲細膩的探討，而僅在於點明，這些品目至少共同指向二大要點：其一，做爲修學成聖型的宗教，而非一般信仰型或救贖型的宗教，超凡入聖之所以可能實現的條件之一，即在於修行者必須具備掙脫世間的牽絆的能力，而且還需不斷地覺察且排除橫梗在修學途程的種種障礙；其二，不論是針對牽絆在世間的種種不善法，力求予以掙脫，或是針對修學途程的種種障礙，設法予以排除，般若波羅蜜多皆可在當中扮演相當吃重的角色，而且在般若波羅蜜多派得上用場的地方，不必僅止於世間層次的一點點功用，而是可以發揮像大神咒王那樣的威力，把功用提昇到超出世間的層次。

如果扣緊一切智智在談般若波羅蜜多的越乎凡俗，側重的是智慧軸線的聖化；如果把眼光放到世間的不善法或菩提道的留難事在談般若波羅蜜多的越乎凡俗，側重的聖化即落在降伏或息滅世間的不善法的這一條軸線，亦可稱做障礙的排除的軸線。這二條軸線皆可臻於聖化，但並非互不相關，因爲都以般若波羅蜜多爲主導，顯示聖化之路在智慧的昇進有必要和障礙的排除相配合，由此共同成就般若波羅蜜多的聖化。

### (3) 較量聖化的位階

〈供養窣堵波品〉等三品討論的般若波羅蜜多的聖化的三大特色，以上已論陳其中的第一個和第二個，接著就來到第三個特色，可稱做較量聖化的位階。所謂較量聖化的位階，意指排得進聖化行列的，包括般若波羅蜜多在內，不僅不會就那麼一個法目，反而可以有許多個法目，彼此之間還存在位階上的不同，甚至可就位階的差別來較量一番。本文在第三個特色上的探討，準備分成如下四個議題來進行：(a) 什麼叫做把較量聖化的位階做爲一個特色；(b) 爲什麼去較量聖化的位階；(c) 較量聖化的位階有什麼樣的內容；(d) 較量聖化的位階顯示什麼樣的特色。

<sup>35</sup> 爾時，善現便白佛言：「世尊！已說住菩薩乘善男子等·修功德時·多有留難。何等名爲諸留難事？」佛告善現：「留難事者，謂諸魔事。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 810a); Aṣṭa-Wogihara, p. 499; PWETL, p. 162.

(a) 把較量聖化的位階做爲一個「特色」，意指有關聖化位階的論述，並不是沒事找事做，也不是儘講些無關痛癢的話，而是可藉以顯示《般若經》所特別看重的是什麼樣的事情，並且可藉以看出《般若經》以什麼樣的做法而有別於其它的宗教或甚至其它的佛典。

(b) 從文本脈絡來看，〈供養窣堵波品〉等三品，幾乎都是爲了替較量功德提供站得住腳的理由，才去較量聖化的位階。所謂較量功德，指的是在二個或諸多帶有功德的事情之間，一較彼此在功德上的大小或高低。至於爲什麼需要去較量功德，主要在於功德爲修學之所需，再加上修學所能投入的時間大都有限，以及不同的事情之間，或同樣的事情但是用以做事的方式或原則有所不同，導致所含具的功德即有差距，有時甚至還是蠻大的差距，因此去認識且比較事情在功德上的差異，以及在一些事情之間或做事的方式或原則之間，找出在功德的考量適合自己又有效的辦法，也就變成修學上幾乎很難省去的一環。較量功德既然有其需要，而爲了交代功德在較量上的準據，這三品的做法絕大部分訴諸聖化的位階。當然，通常的情況，即使較量功德，也不是說非得訴諸聖化的位階不可；例如，單純就功德的多寡來較量功德，仍然不失爲可行的辦法之一。但是，這三品畢竟訴諸聖化的位階來較量功德，並且還因此形成一個不容輕忽的特色。透過聖化的位階，一方面，替功德在大小或甚至高低的較量提供道理上的根據，另一方面，還可以使在聖化位階較高的法目凸顯出來，進而標明修學所應講究的重點所在。總結來說，若問爲什麼去較量聖化的位階，有一條行得通的解答的線索，可簡略提示如下：功德爲修學之所需 = > 有較量功德的需要 = > 訴諸聖化的位階以提供較量上的準據 = > 凸顯修學的重點 = > 樹立講究的特色。

(c) 較量聖化的位階若能成立，首要的前提之一即納入衡量的一些法目，不僅通通達到聖化的水準，而且彼此還在聖化的位階出現實質的差距，如此才較量得起來，也才變得成帶有實質意義的較量。接下來準備探討的議題是，較量聖化的位階有什麼樣的內容。這個議題可分成二個部分來瞭解：第一個部分，靜態的內容，也就是既達到聖化的水準且被提出來較量的法目；第二個部分，動態的內容，也就是較量的實際作爲。

第一個部分，既達到聖化的水準且被提出來較量的法目，主要包括般若波羅蜜多、佛陀的相好身 (*āma-bhāva*)、以及佛陀的設利羅 (*śarīra*)。般若波羅蜜多的聖化，之前已有若干討論。至於佛陀的相好身和設利羅之所以達到聖化的水準，至少仰賴二大因素。第一個因素，佛陀的相好身，乃成爲聖者的佛陀爲了以身體及其特殊的相貌來顯現在世間，所取得的依處或依身 (*āśraya*)；佛陀的設利羅，則是成爲聖者的佛陀在世間般涅槃 (*pari-nirvāṇa* 完全寂滅) 之後，其依身所遺留下來的身骨。以〈供養窣堵波品〉等三品觀之，既然做爲聖者的所依，且爲聖者卓絕的修爲所薰，佛陀的相好身和設利羅可以有越乎凡俗的一面，幾乎是完全不成問題的；構成問題的在於，這二者的聖化的真實憑據以及聖化的位階高低，到底該怎麼去釐定。第二個因素，佛陀的相好身和設利羅可以有越乎凡俗的一面，並不因此就排斥或妨礙其亦在世間的事實，而基於這二者顯現或留存在世間，且深具功德，以至於甚至還可以看到成聖物一般，拿來做爲供養的對象。這二個因素，一個是聖者所依故，越乎凡俗，另一個則是深具功德故，足堪供養。至少透過這二個因素，即足以確保佛陀的相好身和設利羅的聖化地位。

第二個部分，般若波羅蜜多、佛陀的相好身、以及佛陀的設利羅，不僅通通達到聖化的水準，而且彼此還可在聖化的位階較量一番。一如之前的論陳，聖化位階上的較量，並非無

的放矢，因為其中至少帶有一個用意，也就是替功德的較量提供站得住腳的理由。如果拿文本來檢視，則第一次出現在〈供養窣堵波品〉的較量，一方面是環繞般若波羅蜜多所展開的一連串的培福的作為，另一方面則是環繞窣堵波（*stūpa* 寶塔）和置於其內的佛陀的設利羅所展開的一連串的培福的作為，然後問說這二方面的作為所能引致的福德（*puṇya*）何者較多。爲了處理這個問題，討論的重點就移到聖化的位階，進而明確指出，若其它條件相等，以福田（*puṇya-kṣetra*）有別故，在聖化位階較高的法目的培福的作為，比起在聖化位階較低者，所能引致的福德不僅較多，甚至還可拉出等級上的懸殊差距。

〈供養窣堵波品〉等三品實際做出的較量功德，出現的次數不只一回，而是多到可以分成幾波，每一波又可再分成幾個段落。打從第一次出現，乃至貫穿這三品好幾個波段的較量功德，在訴諸聖化的位階上，由於一再使用同樣的理路，可以說把所要標明的重點推到極其凸顯的地步。雖然限於篇幅，目前無法在此羅列這些波段轉折的細節，但是訴諸聖化的位階所使用的理路，既然相關的經証這麼多，又這麼凸顯，挑出其中的幾段陳列於此，應該是最起碼必須做，而且還做得到的事情：

何以故？憍尸迦！不學般若波羅蜜多，有能獲得一切智智、所證無上正等菩提、及所依身，無有是處。憍尸迦！非但獲得相好身故，說名如來·應·正等覺；要由證得一切智智，乃名如來·應·正等覺。憍尸迦！如來所得一切智智，要由般若波羅蜜多為因故起，佛相好身但為依處；若不依止佛相好身，〔一切智智〕無由而起。是故般若波羅蜜多正為因·生一切智智。欲令此智現前相續，故復修集佛相好身。此相好身若非遍智所依處者，一切天、龍、人、非人等不應竭誠供養、恭敬。以相好身與佛遍智為所依止故，諸天、龍、人、非人等供養、恭敬。由此緣故，我涅槃後，諸天、龍、神、人、非人等供養、恭敬我設利羅。（p. 775a）

所以者何？我於諸佛設利羅所，非不信樂、供養、恭敬；然諸佛身及設利羅，皆因般若波羅蜜多甚深法門而出生故，皆由般若波羅蜜多甚深法門功德威力所熏修故，乃為一切世間天、人、阿素洛等供養、恭敬、尊重、讚歎。一切菩薩摩訶薩眾，皆於般若波羅蜜多甚深法門精勤修學，證得無上正等菩提。一切如來·應·正等覺，皆由般若波羅蜜多，通達真如、法界、法性、及實際等，成就法身。由法身故，說名為佛。佛設利羅依法身故，乃為世間恭敬、供養。（p. 781b-c）

甚深般若波羅蜜多能生如來一切智智，如來所得一切智智能生佛身及設利羅，是故供養甚深般若波羅蜜多，則為供養過去、未來、現在諸佛一切智智及設利羅。（p. 782c）

礙於無法在此詳細交代這三段引文的脈絡，割裂是難免的。如果把目標放在僅止於去理解較量聖化的位階所使用的理路，希望像這樣的割裂還在可忍受的範圍。首先有必要確定是，這三段引文的重點法目，不僅站得上聖化的境地，而且是在聖化的位階做出的較量。由於般若波羅蜜多、佛陀的相好身、以及佛陀的設利羅這三個重點法目在這三段引文皆滿足聖化的二大因素，亦即越乎凡俗與足堪供養，因此去認定站得上聖化的境地，將不成問題。至於一切智智或無上正等菩提，則是這三個重點法目之得以取得聖化地位的終極保證，也是這三個

重點法目的轉接樞紐，因此徹頭徹尾不參與聖化位階的較量。這三個重點法目當中，佛陀的相好身與佛陀的設利羅同屬一類，一為現於世間的生命形象，另一為涅槃界在世間的一種寄存辦法，皆為外顯的依處（*āśraya*），因此也不互相較量。結果，實際在較量的，就只有二方面：一方面是般若波羅蜜多，另一方面是佛陀的相好身和設利羅，有時還及於鞞波。這二方面的較量，由於扣緊一切智智或無上正等菩提，故可認定是在聖化的位階做出的較量，也可稱為較量聖化的位階。

以上三段引文因此皆可看成是在較量聖化的位階。若扣緊較量的內容，接著可探討的是，聖化的位階高低到底是怎樣釐定出來的。從般若波羅蜜多以及佛陀的相好身和設利羅這二方面對照來衡量，聖化的位階高低，可以說主要取決於這二方面的法目在聖化之道所扮演的功能——分屬二種不同型態的功能：一種功能是聖化之出生或生起（*nir-jāta*）的正因（*hetuka*），另一種功能是聖化之外顯的依處。較量聖化的位階所使用的理路極力要凸顯的重點是，肩負聖化之生起的正因功能的法目，就聖化的位階而論，遠遠超過僅扮演聖化之外顯的依處功能的法目。

般若波羅蜜多在聖化之道所肩負的功能，恰好是聖化之生起的正因，包括二個方向：第一個方向，帶往一切智智或無上正等菩提這個超凡入聖的最高點；第二個方向，則以聖化的境界或本事帶往世間，不僅將聖化顯現在世間，且可造成以聖化提昇世間的作用。其中的第一個方向，以上的第一段引文說為「般若波羅蜜多正為因·生一切智智」；第二段引文說為「一切菩薩摩訶薩眾，皆於般若波羅蜜多甚深法門精勤修學，證得無上正等菩提」；第三段引文說為「甚深般若波羅蜜多能生如來一切智智」。其中的第二個方向，以上的第一段引文說為「欲令此智〔一切智智〕現前相續，故復修集佛相好身」；第二段引文說為「諸佛身及設利羅，皆因般若波羅蜜多甚深法門而出生故」；第三段引文說為「如來所得一切智智能生佛身及設利羅」。

若以在聖化之道所肩負的聖化之生起的正因的二個方向為著眼點，即可理解何以在聖化的位階上，般若波羅蜜多遠遠超過佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目。首先，就第一個方向而論，般若波羅蜜多是成就一切智智或無上正等菩提絕對不可或缺的條件，且是排名第一的正因。<sup>36</sup> 相對地，佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目，在成就一切智智或無上正等菩提一事，所擔負的並不是生起的功能，而是替生起的活動提供以身體為依止條件的功能，這也正好是以上的第一段引文所說的「如來所得一切智智，要由般若波羅蜜多為因故起，佛相好身但為依處；若不依止佛相好身，〔一切智智〕無由而起」。其次，就第二個方向而論，透過菩薩摩訶薩來到世間修菩提行，尤其是學習以般若波羅蜜多為上首的六種波羅蜜多，進而利益有情，漸次成辦世間諸勝事業，不僅將聖化顯現在世間，且可造成以聖化提昇世間的作用。簡言之，在把聖化帶進世間的方向，般若波羅蜜多仍然居於關鍵的主導地位。<sup>37</sup> 隨著

<sup>36</sup> 除了〈供養鞞波品〉等三品之外，《大般若經·第四會》在其它品目亦再三強調般若波羅蜜多做為一切智智或無上正等菩提生起正因的功能；在這兒僅錄一則經文如下：「諸佛無上正等菩提、一切智智皆依如是甚深般若波羅蜜多而得生故。慶喜！當知三世諸佛皆依如是甚深般若波羅蜜多，出生無上正等菩提。」（p. 856a）；Aṣṭa-Wogihara, p. 872; PWETL, p. 268.

<sup>37</sup> 例一，「當知如是諸菩薩摩訶薩甚深般若波羅蜜多雖無取著，而能成辦諸勝事業。」（T. 220 (4), vol. 7, p. 764c）  
例二，「一切如來、聲聞、獨覺、世間勝事，皆由菩薩摩訶薩眾而得出現。何以故？憍尸迦！若無菩薩摩訶薩發菩提心，則無菩薩摩訶薩能學布施乃至般若波羅蜜多。若無菩薩摩訶薩能學布施乃至般若波羅蜜多，則無菩

聖化以般若波羅蜜多為關鍵往世間的方向經營，即可一路開展出諸多勝事；相對地，佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目，大致僅被鋪陳為這許多勝事當中的一個環節。在這樣的鋪陳方式下，佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目和般若波羅蜜多之間的關聯，有時直接來表示，這也正好是以上的第二段引文所說的「諸佛身及設利羅，皆因般若波羅蜜多甚深法門而出生故」；有時轉折來表示，這也正好是以上的第三段引文所說的「甚深般若波羅蜜多能生如來一切智智，如來所得一切智智能生佛身及設利羅」。不論以直接或轉折的關聯來表示，可以肯定的是，佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目，必須得力於般若波羅蜜多、一切智智、無上正等菩提、或法身，才夠得上聖化的資格，然後在廁身世間的時候，才足以發揮在世間這個方向的聖化作用，特別是以聖化的姿態，為世間所瞻仰、供養、恭敬、尊重、讚歎。反過來說，如同以上第一段引文明確指出來的，假如欠缺般若波羅蜜多直接或間接的熏修、灌注、或浸潤，則佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目，即有喪失以聖化的姿態來廁身世間的資格之虞，連帶地，也將很難拿出值得承受世間供養或恭敬的真實憑據。

(d) 經由以上的論陳，對於較量聖化的位階所使用的理路及其強調的重點，應可獲致一定程度的瞭解，而較量聖化的位階到底帶有什麼樣的特色，也大致呼之欲出。若能試著把握這些特色，無疑將使吾人對〈供養窣堵波品〉等三品討論的較量聖化的位階，在瞭解上，更為貼切、鮮明，也將更富於凝聚力。為了節省篇幅起見，僅扼要提出如下四個特色：偏讚實修的開展力、將實修的推進連貫成階序的世界、不曲世媚俗、以及不輕忽世俗。

【第一個特色】特別著重在聖化之道的實修的開展力，包括往超出世間的究竟處的開展，以及挾帶聖化的修為往世間的開展。所謂較量聖化的位階，真正在較量的，不過是較量這樣的開展力。般若波羅蜜多之所以在聖化的位階遠遠高於佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目，最大的本錢，可以說正好是位居這樣的開展力的大本營：以生起的正因為核心概念，扮演聖化的火車頭的角色，締造第一序的聖化，進而歸結到《般若經》一再強調的「(甚深)般若波羅蜜多是諸菩薩摩訶薩母」、「(甚深)般若波羅蜜多是諸佛母」，梵文就用 *mātā jananī janayitrī* 來表示做為母親角色的生起正因。<sup>38</sup>

【第二個特色】以理路的貫穿來構成階序的實修世界為要務。首先致力於培植功德和智慧這二方面的資糧，再以聖化來調節功德，使功德的培植既有高瞻遠矚的方向可資遵循，且可提昇功德的層次。假如把培植功德比喻成賺錢，如此則不至於賺了一大堆錢，卻不知賺錢所為何事。同樣地，以聖化來調節功德，而聖化又以高超的智慧為關鍵的主導力量，功德即不必封閉在為功德而功德的層次，而可透過聖化之道所帶出的二個方向，一為趣向一切智智或無上正等菩提，另一為趣向世間，不僅使功德在這二個方向找到可遠可大的出路，激揚非凡的意義，而且也使菩提道上的實修法目，既能各自發揮特定的功能，又能在理路和階序上，相互貫穿在一起。

【第三個特色】顯示《般若經》不曲世媚俗的立場。一般人可能只注意或較看重佛陀的

---

薩摩訶薩能證無上正等菩提。若無菩薩摩訶薩證得無上正等菩提，則無如來、聲聞、獨覺、世間勝事。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 790c); Aṣṭa-Wogihara, pp. 322-324; PWETL, p. 123.

<sup>38</sup> 以《大般若經·第四會》為例，相關經証亦不在少數，僅錄一則經文如下：「所以者何？甚深般若波羅蜜多是諸菩薩摩訶薩母，生諸菩薩摩訶薩故。」(p. 856a); Aṣṭa-Wogihara, p. 873; PWETL, p. 268.

此外，參閱：pp. 798c, 816c-817c, 839c.

相好身和設利羅這一方面的法目，而對般若波羅蜜多，若不是提不起太大的興趣，就是沒什麼說得上來的概念。即便是佛教研究者，一看到〈供養窣堵波品〉等三品用蠻可觀的篇幅在討論佛陀的相好身、設利羅，與功德，也都很可能輕易興起聯想，以為是為了迎合大眾口胃，或目標在於吸取廣大信眾的宗教言辭。然而，經由這三品內在理路的爬梳，般若波羅蜜多在聖化位階的優勢已昭然若揭；另一方面，佛陀的相好身或設利羅不論出現或留存在世間，也都要求直接或間接以般若波羅蜜多的熏修、灌注、或浸潤為先決條件，否則即很難說得上有什麼在宗教上特別值得供養或恭敬之處。透過般若波羅蜜多的熏修乃至浸潤，佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目，即可取得超凡入聖的憑証，但是其聖化的姿態，若對照般若波羅蜜多原創性的或第一序的聖化來看，則屬於衍生性的或第二序的聖化。較量聖化的位階，也就是以聖化的姿態為著眼點，強調般若波羅蜜多是聖化的發出者與開展者，而佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目，幾乎只是聖化的接受者與所開展出來的結果之一，主要的功能在於做為聖化得以在世間外顯的依託。像這樣子重視可開創性，更甚於重視結果的立場，不僅看不出任何曲世媚俗的影子，反而把宗教的聖化所可能帶給世間的積極的貢獻，毫不保留就給揭示開來。

【第四個特色】顯示《般若經》不輕忽世俗的立場。不曲世媚俗並不等於輕忽世俗。〈供養窣堵波品〉等三品畢竟花了很可觀的篇幅在功德上，而功德又被看成為了積極經營世間的生活以及長期在世間從事佛法的修學，所必須予以正視的課題。既然如此正視功德的課題，其中還大量討論環繞佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目所培植的功德，因此大致可確認為不輕忽世俗的一種表現。尤其值得注意的是，經由較量，在功德或聖化的位階較低的項目，並不因此就變得毫無價值或不必受到恭敬，這也正好是這三品一再強調的「我於諸佛設利羅所，非不信樂、供養、恭敬；然諸佛身及設利羅，皆因般若波羅蜜多甚深法門而出生故」。由此可知，經由功德或聖化的較量，若造成處處去較量的習慣或輕忽世俗的心態，反而是一種可怕的偏差。雖說不輕忽世俗，卻也不因此認定世俗就是一切。以不輕忽功德在世俗的份量為前提，充分照顧佛陀的相好身和設利羅這一方面的法目在培植功德和滿足世俗上的信樂、瞻仰等情懷的重要性，並且沿著較量功德、較量聖化的理路，替功德尋出一條超凡入聖與據聖入世的道路，大概是《般若經》對聖化這個課題還拿得出來的貢獻之一吧！

## （二）越乎凡俗的般若波羅蜜多延伸到功德的軸線

般若波羅蜜多趨於聖化的第一個要件，在於透過以智慧為主導的修學，漸次達到超凡入聖的地步。面對超凡入聖的智慧上的修學，如果特別把注意的焦點放在其用途，將可發現越乎凡俗的般若波羅蜜多不只在智慧的軸線昇進，而且還可橫跨到功德的軸線。至於像這樣橫跨到功德的軸線，就本文關切的重點來看，主要表現在二類事情上：其一，成為敬禮或供養的對象，由此一變而為培植功德的入手處；其二，在現世乃至後世產生眾多的功德或利益（*anuśamsa / advantage*）。

（1）針對般若波羅蜜多，或者更具體地說，針對《般若經》，竟然可成為敬禮或供養的對象，像 Edward Conze 這樣廣受推崇的學者，也都毫不遲疑就給說成「相當有效的宣傳上的設計，以確保其永存不朽」（*fairly effective propagandistic devices to assure its perpetuation*）。



<sup>39</sup> 然而，爲什麼要去做這樣的宣傳，以及真正是誰在做宣傳等問題，Conze 完全沒有提出任何內在於經文的證據或適切的外緣資料，來支持自己的論斷。其實，以《大般若經·第四會》爲例，就有相當充足的證據可以顯示，這是由智慧的軸線橫跨到功德的軸線，在道理上很容易講得通的事。至於橫跨得過去的憑藉，主要的就是鑑於般若波羅蜜多既有聖化的資格，且是造就菩薩摩訶薩或諸佛如來等聖者生起的正因，故具備完整的條件，如同聖者般，可受到世間的敬禮乃至供養，並且一變而爲敬禮者或供養者培植功德的入手處。<sup>40</sup> 這初步可稱爲以般若波羅蜜多爲重心，沿著「聖化—供養—功德」這三部曲所開展出來的一條軸線。若再配合般若波羅蜜多原本就最擅長的智慧的軸線，或可稱爲「以般若波羅蜜多爲統攝的智慧和功德之學」。結果，智慧和功德之間的二分被跨越了：般若波羅蜜多不僅是以智慧來推進聖化的重鎮，而且依恃自身在聖化的崇高地位，足堪接受供養，藉以成全供養者的功德。

(2) 般若波羅蜜多在功德這一方面的講究，除了可做爲培植功德的入手處之外，還能帶給修行者莫大的好處，尤其是能在現世乃至後世產生眾多的功德或利益。仍然以《大般若經·第四會》爲例，其中的一個代表性的說法是：「甚深般若波羅蜜多能滅一切惡不善法，能滿一切殊勝善法」(p. 777c)。爲了使佛法的修學得以稍加順利施展開來，「唯除宿世惡業應受」(p. 774c)，<sup>41</sup> 在能夠使得上力的地方，特別是牽涉到如何將各種易於造成危害的事情適當予以排除，即成爲有必要去正視的一個課題。此外，如何將各種有助於修學的事情適當予以凝聚、成熟、現前，亦即經文再三提到的「成就現在和未來的身處世間的以及超出世間的功德或利益」，<sup>42</sup> 也是不容輕忽的一個課題。問題是，爲何般若波羅蜜多在功德這一方面能夠產生這麼大的能耐？既然高度保持住修學成聖型的宗教形態，《般若經》縱使談到般若波羅蜜多的能耐，也多多少少扣緊修學的條件和理路，容或不是一下子就能被一般人瞭解其奧妙，但也不至於弄到平白濫給恩典的地步。若以經証爲本，進而尋求理路的根據，扼要言之，至少可找出如下三大因素：其一，修行者長期且從各方面投入般若波羅蜜多的操作；其二，般若波羅蜜多的廣包性與貫攝力；其三，諸佛、菩薩、乃至諸天的護念或護持。

(a) 般若波羅蜜多並不是光靠自己是一個多麼了不起的概念，也不是說在這上面少許做

<sup>39</sup> Edward Conze, "The Development of Prajñāpāramitā Thought," *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*, edited by Edward Conze, Oxford: Bruno Cassirer, 1967, p. 131.

<sup>40</sup> 例一，「橋尸迦！如是般若波羅蜜多隨所住處，當知是處即真制多 (*caitya-bhūta* / a true shrine)，一切有情皆應敬禮，當以種種上妙供具，供養、恭敬、尊重、讚歎。所以者何？是諸有情歸依處故。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 774c)；Aṣṭa-Wogihara, p. 207; PWETL, p. 105.

例二，爾時，舍利子白佛言：「世尊！甚深般若波羅蜜多當知即是一切智性，善能成辦一切智智。……甚深般若波羅蜜多能作照明，皆應敬禮 (*namas-karaṇīya* / worthy of homage)，……世尊！諸菩薩摩訶薩於深般若波羅蜜多，應云何住？」爾時，佛告舍利子言：「諸菩薩摩訶薩於深般若波羅蜜多，應如佛住；思惟、敬事甚深般若波羅蜜多，應如思惟、敬事於佛。」(T. 220 (4), vol. 7, pp. 798c-799a)；Aṣṭa-Wogihara, pp. 379-382; PWETL, p. 135.

例三，善現復言：「如是般若波羅蜜多皆應敬禮。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 803a)；Aṣṭa-Wogihara, p. 419; PWETL, p. 145.

<sup>41</sup> 此外，例一，「唯除先世定業異熟·現世應受」(p. 778a)；例二，「唯除宿世定惡業因·現在應熟，或轉重惡·現世輕受」(p. 780b)；例三，「唯除重業·轉現輕受」(p. 843c)。

<sup>42</sup> 參閱：pp. 773b-c, 777b-778a, 779b-781b, 782a, 783a, 804b, 810c, 843c, 848b, 853c, 857b-859c.

些書寫或供養的動作，條乎之間就能產生什麼驚世駭俗的效果。關鍵點還是要看修行者怎麼做。經文所記載的要求其實蠻多的，往往涉及在般若波羅蜜多或《般若經》一長串的操作，舉其要者，包括「應於般若波羅蜜多數數聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟，好請問師，樂爲他說，復應書寫、眾寶莊嚴、供養、恭敬、尊重、讚歎」(p. 775c)。<sup>43</sup> 由此可知，如果只提在般若波羅蜜多的書寫或供養，不過是極其簡化之後的說法；至於像 Gregory Schopen 那樣，幾乎是任意就把「書本崇拜」(cult of the book) 之類的標籤給貼上，以之做爲學術論述的出發點，看來也都難逃掛一漏萬之過失。<sup>44</sup> 事實上，除了敬禮或供養之外，修行者還得花很多的時間從事一大堆相應的工作，例如書寫、讀誦經典，乃至精勤修學般若波羅蜜多。大概也只有像這樣幾乎是全面投入之後，修行者才有辦法在功德這一方面，把多重的力量凝聚出來，從而在一些必要的地方，產生適度的排除礙難與保住福利的效果。

(b) 修行者長期且從各方面去投入，固然是重要的因素之一；此外，既然是對著般若波羅蜜多在敬禮或供養，般若波羅蜜多所具有的一些特質，應該也是何以能產生眾多的功德或利益很重要的因素所在。在這個節骨眼上，至少有二項特質，尤其引人注目：一爲廣包，另一爲貫攝。首先，在根基上，般若波羅蜜多基於充沛的創發力與廣包性，以兼容並蓄的姿態，完全不排斥菩提道乃至佛法修學上的、甚至世間層次的各式各樣的盛事，進而成爲這許多很棒的事情之得以樹立、滋長、與昌盛的最極寬敞的所依處。<sup>45</sup> 其次，在運作上，般若波羅蜜多的重要角色之一，是權充菩提道「修學管理學」的總領隊或統帥，不僅容納眾多盛事，還一一予以貫穿，且攝引到趣向波羅蜜多或圓滿的境地。<sup>46</sup> 由於般若波羅蜜多在功德上具備廣包和貫攝這二項特質，再加上修行者在這上面投注包括書寫、供養在內的一系列功夫，信解廣大，修廣力行，只要假以時日，方向又沒什麼可怕的偏差，如果因而產生或成就廣大且殊勝的功德，在道理上，應該還說得過去。<sup>47</sup>

<sup>43</sup> 此外，例一，「至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟、供養、恭敬、尊重、讚歎、書寫、解說、廣令流布」(p. 774b)；例二，「於此般若波羅蜜多甚深義趣，以清淨心恭敬信解，爲求無上正等菩提，至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟，廣爲有情宣說、開示，以增上慧審諦觀察，爲令正法久住世故，爲令佛眼無斷壞故，爲令正法不隱沒故，攝受菩薩令增長故，爲令世間清淨法眼無斷壞故，書寫如是甚深般若波羅蜜多，眾寶嚴飾，復持種種上妙華、鬘、塗散等香、衣服、瓔珞、寶幢、幡蓋、眾妙珍奇、伎樂、燈明，供養、恭敬、尊重、讚歎」(p. 776a)。

<sup>44</sup> Gregory Schopen, "The Phrase 'sa pṛthivīpradeśās caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna," *Indo-Iranian Journal* 17/3-4 (1975): 147-181. 相關評論，有待另外撰文。此外，參閱：Deborah Klimburg-Salter, "The Gilgit Manuscript Covers and the 'Cult of the Book'," *South Asian Archaeology 1987*, edited by Maurizio Taddei, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1990, pp. 815-830.

<sup>45</sup> 例一，「一切善法無不攝入甚深般若波羅蜜多。」(p. 767c)

例二，「若菩薩摩訶薩修學如是甚深般若波羅蜜多，無有一切世、出世間功德勝利而不能得。所以者何？甚深般若波羅蜜多是一切種功德善根 (sāmpatti) 成就、果德、盛事) 所依處故。」(p. 848b)；Aṣṭa-Wogihara, p. 826; PWETL, pp. 252-253.

<sup>46</sup> 相關經証與探討，參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》，頁 101-103.

<sup>47</sup> 時，天帝釋復白佛言：「甚深般若波羅蜜多成就廣大殊勝功德，成就一切殊勝功德，成就圓滿殊勝功德，成就無量殊勝功德，成就無邊殊勝功德，成就無數殊勝功德，成就無等殊勝功德，成就無盡殊勝功德。」(p. 783a)；Aṣṭa-Wogihara, p. 282; PWETL, p. 119.

(c) 閱讀《般若經》，大概很難不去注意經文每隔幾品就會出現或長或短的一段，談到十方諸佛、菩薩、聖眾對那些在般若波羅蜜多下功夫的修行者所給予的勸勵、攝受、護助、或護念 (*samanvāharati* / *sam-anv-ā-√hr̥*)，以及諸天、龍、善神的守衛、或擁護。<sup>48</sup> 以般若波羅蜜多殊勝故，再加上修行者所下的功夫若還實在，就有可能多多少少感得所需要的助緣。至於助緣的來源，可以說是徹底開放的：任何認同般若波羅蜜多的修學，包括認同在般若波羅蜜多的書寫、讀誦、供養，而又在護念之類的事情有心幫忙且實際幫得上忙的人物，幾乎都可量力參與且貢獻在以般若波羅蜜多為重心的修學的大環境內。置身在這樣的大環境內，般若波羅蜜多的修行者，即使現階段的重點大部分都還擺在書寫、讀誦、供養之類屬於入門的或培植功德方面的事情，若能感得護持，當然有助於適度地排除礙難與保住福利。這在《般若經》就說是環繞般若波羅蜜多所產生出來而落實在修行者身上的功德或利益。得到諸佛、菩薩、乃至諸天、善神的幫忙，除了有助於顯發般若波羅蜜多的功德或利益而為修行者所受用之外，特別是如果常常為諸佛如來所護念的話，對於在修學上一步一步昇進，以至於不退轉於無上正等菩提或圓滿菩薩摩訶薩道，皆可發揮積極的助成作用。<sup>49</sup> 在這兒所看到的，可以說已由功德的軸線橫跨到智慧的軸線。以般若波羅蜜多為重心，因此可開展出功德和智慧這二條軸線，再配合出世的聖化和聖化的入世這二個方向，最終就落實在修行者凝聚出修學環境的種種善法與助緣，而成為既具有功德和智慧，又能在出世和入世皆頗為自在的聖者。

## 五．結論

本文假借聖化概念探討般若波羅蜜多表現在聖化上的二條軸線和二個方向。功德和智慧這二條軸線，以及出世和入世這二個方向，若散開來看，可能也不過是佛學上的老生常談。但是，把這些都扣緊在聖化概念，並且著眼於般若波羅蜜多的修學，從而建構般若波羅蜜多的聖化理路，以及在理路的鋪陳當中，隨處捕捉佛教聖化觀的特色，竭盡所能不使淪為現成學術論述的附庸，則是本文在跳進宗教學上的神聖論述引以為可能的最重大的貢獻所在。

<sup>48</sup> 請特別參閱：T. 220 (4), vol. 7, pp. 769c, 772c-773c, 780a-781a, 808a-809c, 814a-b, 817b-c, 852b-c, 859b.

<sup>49</sup> 例一，「是菩薩乘善男子等，不久定當圓滿菩薩摩訶薩道，一切如來所護念故，無量善友所攝受故，殊勝善根所任持故，為欲饒益多眾生故，疾證無上正等菩提。」(p. 809a-b)；Aṣṭa-Wogihara, p. 490; PWETL, p. 160.

例二，「若菩薩摩訶薩成就二法，一切惡魔不能障礙，令不能行甚深般若波羅蜜多，及於無上正等菩提或有退轉。何等為二？一者，如說悉皆能作；二者，常為諸佛護念。」(p. 852c)；Aṣṭa-Wogihara, p. 852; PWETL, pp. 260-261.

參考書目與略號

Aṣṭa-Wogihara

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

Dutt 1934

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

Kimura 1986

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

LSPW

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

PWETL

Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary*, Wheel Series, no. 1, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1973.

T.

Taishō-shinshū-daizōkyō (大正新修大藏經)