

國立臺灣大學文學院哲學系

博士論文

Department of Philosophy
College of Liberal Arts
National Taiwan University
Doctoral Dissertation



《善勇猛般若經》之「一切法不可說」的語言哲學探究

An Inquiry into Philosophy of Language Centered on the “Ineffability of
All Related Factors” in the *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā*

劉啓霖

Chi-Lin Liu

指導教授：蔡耀明 博士

釋見弘 博士

Advisors: Yao-Ming Tsai, Ph.D.
Jien-Hong Shih, Ph.D.

中華民國 107 年 7 月

July 2018



摘要



本論文以《善勇猛般若經》(*Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā*)，亦即《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》、《二千五百頌般若波羅蜜多》，為主要的文獻依據，焦點聚集在經文內所蘊涵之「一切法不可說」(*the ineffability of all related factors*)的語言觀，做為主要研究的主題。扼要地說，若欲達到這種修行層次的證悟或境界：首先，應對生死之苦的本質生起感受。其次，分成二條線索，其一、為知識學上的面向，即從所謂「蘊處界等諸法」入手，深入地第一線去觀察一切法，透過「如實的一貫情形」(*yathābhūtata*)來通達了知其確實的情形，亦即，去切入諸法的組成、流程、背後相關聯的脈絡或系統、先前諸推動的條件、以及未來諸可能的去向或出路；其二、為形上學上的面向，即「如如性或如所有性」(*yathāvattā*)地把諸法背後順著什麼而有目前相狀的緣由，給一一解開，而且就一直地給探究下去直達其根本一貫的情形，如此而貫通其空性、非我、不二、如幻似化，以及真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有性。如此，透過如實的審察，了達一切法並非是可以被講說得中的換言之，所宣說的僅僅都只是假施設的權宜，真實的狀況或修行上的境界並不是如所講說的；抑或透過如理的觀照，了達諸法之離言法性、不可思議、不可得、不可說的無為法的層次，如是透過此二進路而揭發般若經典之「一切法不可說」的語言觀。本論文採取文獻學與佛教義理學並行的進路，以及內在建構之道的方法，而其背後更以「四依四不依」為最高原則。

在論述的全文，主要的有三大結構：「緒論」、「第壹部分《善勇猛般若經》之譯注」、「第貳部分『一切法不可說』的語言哲學探究」。其中之「緒論」，首要帶出「研究主題」、「研究動機與背景」、「文獻依據與學術回顧」、「研究進路與

方法」、「論述架構」、「關鍵概念的界說與釐清」、「譯注此經的必要與價值」等七要項，除了能夠快速掌握全文梗概，亦能了知本論文之譯注的必要與價值。其次，「第壹部分《善勇猛般若經》之譯注」，包括《善勇猛般若經》之因緣品第一、阿難陀品第二、真如品第三、譬喻品第四、須菩提品第五等的白話翻譯、注釋與分段要義，此部分為本論文最主要的核心基礎。最後，「第貳部分『一切法不可說』的語言哲學探究」，基於經文上所出現十九次的「雖作是說而不如說」之提及的關鍵概念，循著知識學上之如實的一貫情形、形上學上之如如性二條線索，深入探討這十九條相關的主題之義理內涵。接著，再以這種「不如說」來消融揚棄而去蔽顯實。而之後的重頭戲，即是循著文殊五字真言——अ、र、प、च、न——之文字陀羅尼的脈絡，分別呼應於〈第十六會〉有關之「智慧」、「不生」、「極限」、「如如性」、「文字陀羅尼門與一切法不可說」的宣說，來做如同《中論》觀某法品般的論述，而如此來做相關的考察與反思後，而終可得「就一切法而言，無論是依如實性、或依如所有性俱不可得、不可說」的結論。最後，在主要論述之後，做一提昇且環顧式的「結論」。此外，附上「參考書目」，則交代本文所根據或閱讀的相關一、二手材料。

關鍵詞：

般若與般若波羅蜜多、一切法不可說、雖作是說而不如說、如實（如實的一貫情形）、如理（如如性／如所有性）、真如、五字真言

Abstract



This dissertation is based on the *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā*, which is the 16th assembly of the *Prajñāpāramīta-sūtras* or the Perfection of Wisdom Sutra in 2500 lines. The whole text focuses on “the ineffability of all related factors”, which can be studied from the philosophy of language of this sutra. Briefly speaking, if a practitioner wishes to achieve enlightenment or reach the spiritual realm, he or she must first generate a genuine renunciation from the sufferings of samsara. Next, there are two lines of inquiry to be followed according to this sutra. (1) From an epistemological aspect, one should start with “all dharmas including aggregates (*skandhāḥ*), sense fields (*āyatanāni*), and realms (*dhātavaḥ*) etc.” and scrutinize all related factors directly by way of “the state of reality as it truly is (*yathābhūtatā*)” to comprehend reality. In other words, he or she should explore the compositions, processes, associated contexts and systems behind all phenomena, as well as the previously actuated conditions and possible future destinations or outlets about them. (2) From a metaphysical aspect, one should cut into the reasons behind all phenomena that cause the current states and untie them one by one. Additionally, one should keep exploring until they arrive at the realization of the fundamentally consistent state of dharmas by way of “the state of true reality as it reasonably is (*yathāvattā*)”. By doing so, he or she can comprehend emptiness, non-self, non-duality, like illusion or magic, as well as suchness (*tathatā*), dharma realm (*dharmadhātu*), dharma nature (*dharmatā*), non-falseness (*avitathatā*), unaltered suchness (*ananyatathatā*), and suchness such as it actually is (*yathāvattathatā*).

Thus, truthfully scrutinizing the first line of inquiry, one may understand that all related factors are not the same as words, namely all statements are just expediences. The real state or realm is not as it is described. Reasonably observing the second line of inquiry, one may comprehend that all phenomena are the unsayable dharma nature, are inconceivable, unable to be apprehended, and exist at the ineffable level of the unconditioned (*asaṃskṛta*). Thus, through these two approaches, “the ineffability of all related factors” in the linguistic view of the *Prajñāpāramīta-sūtras* is revealed. Further, this dissertation adopts the parallel approach of philology and the study of Buddhist doctrine, as well as the method of inner construction. The underlying “four reliances and four unreliences” are furthermore applied as the supreme principle.

In the whole dissertation, there are three major parts: the introduction, Part I - Annotation of *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā*, and Part II - An inquiry into the philosophy of language of “the ineffability of all related factors”. In the introduction, the outline of the dissertation is presented and the necessity and value of the translation and annotation is justified. Secondly, Part I includes the vernacular translation, annotation, and paragraph gist scattered in chapter 1~5, which constitutes the core of this dissertation. Thirdly, Part II is based on the key notion of “but again it is not so as one speaks of it”, which appears in 19 segments throughout the sutra and the two lines of inquiry mentioned above are followed to reach in-depth discussion of the meaning of related themes. Through “but again it is not so as one speaks of it”, these discussed words are abandoned in order to remove mask (*saṃvṛtti*) and reveal reality (*tattva*). This part then follows *Mañjuśrī*'s five-character mantra, namely अ、र、प、च、न, which correspond respectively to “wisdom”, “non-arising”, “utmost”, “suchness”, “all related

factors are ineffable” in the five chapters of this part, which is similar to the mode of *Nāgārjuna*’s discourse in *Mūlamadhyamakakārikā*. Finally, we arrive at the conclusion, that is, “all dharmas are nonapprehensible and ineffable, whether they are based on yathābhūtatā-way or yathāvattā-way”.

keywords:

1. the wisdom (*prajñā*) and the perfection of wisdom (*prajñā-pāramitā*), 2. all related factors are ineffable (*sarvadharmāḥ anirdesyāḥ*), 3. “but again it is not so as one speaks of it.” (*na punar yathocyate*), 4. “the state of true reality as it truly is (*yathābhūtatā*)” , 5. “the state of true reality as it reasonably is (*yathāvattā*)”, 6. suchness (*tathatā*), 7. *Mañjuśrī*’s five-character mantra (*a-ra-pa-ca-na*)

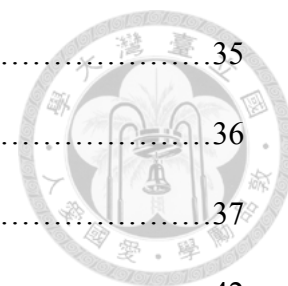


目錄

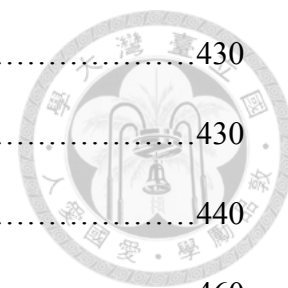


中文摘要	i
英文摘要	iii
目錄	vii
緒論	1
一、研究主題	1
二、研究動機與背景	2
三、文獻依據與學術回顧	4
(一)文獻依據	4
(二)學術回顧	5
四、研究進路與方法	17
五、論述架構	18
六、關鍵概念的界說與釐清	20
(一)「語言」與「語言學」	20
(二)、「語言哲學」	22
(三)「般若波羅蜜多」	26
(四)「一切法」	28
(五)「不可說」	30
七、譯注此經的必要與價值	32
(一)譯注此經的必要	32
1、就文獻學 (philology) 而言	32
2、就語言學 (linguistics) 而言	33

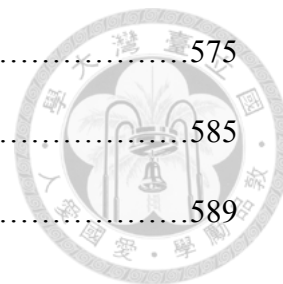
3、就哲學 (philosophy) 而言	35
(二)譯注此經的價值	36
1、英譯之 Conze 本類型的缺失	37
2、日譯之戶崎宏正本類型的不足、限制或疏漏	42
3、藏譯之 Śīlêndrabodhi 本類型的特色	48
凡例	55
略語表	63
略符表	67
Pāṇini 1.4.58 所列的二十種接頭音節	69
第壹部分 譯注——《善勇猛般若經》之譯注	71
一、因緣品第一	73
二、阿難陀品第二	194
三、真如品第三	206
四、譬喻品第四	295
五、須菩提品第五	415
第貳部分 「一切法不可說」的語言哲學探究	417
第一章、序言與背景的鋪陳	419
第一節、「雖作是說而不如說」之語言哲學的介紹	423
第二節、「雖作是說而不如說」的效用	425
一、「去遮顯實」之效	426
二、「依義不依文」而消融揚棄之	427



第二章、智慧的考察第五	430
第一節、相關概念的解明	430
第二節、經證	440
第三節、學理上的考察	460
第四節、修證上的考察	466
第三章、生起的考察第五	479
第一節、相關概念的解明	479
第二節、經證	484
第三節、學理上的考察	490
第四節、修證上的考察	495
第四章、極限的考察	501
第一節、相關概念的解明	501
第二節、經證	503
第三節、學理上的考察	506
第四節、修證上的考察	510
第五章、如如性的考察	516
第一節、相關概念的解明	517
第二節、經證	523
第三節、學理上的考察	530
第四節、修證上的考察.....	537
第六章、文字陀羅尼門與一切法不可說.....	543
第一節、文字陀羅尼門.....	548
第二節、一切法不可說的理據.....	568



第三節、一切法不可說的效用.....	575
結論.....	585
參考書目.....	589



緒 論



本論文主要分成三大結構：「緒論」、「第壹部份 《善勇猛般若經》之譯注」、「第貳部份 『一切法不可說』的語言哲學」。其中，「緒論」，目的在開宗名義地闡明著作的旨趣，以及整體扼要介紹，如此可分以下的七點來分述之，一、研究主題，二、研究動機與背景，三、文獻依據與學術回顧，四、研究進路與方法，五、論述架構，六、關鍵概念的釐清，七、譯注此經的必要與價值。

一、研究主題

本論文以《善勇猛般若經》(*Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā*)，亦即《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》、《二千五百頌般若波羅蜜多》，¹ 為主要的文獻依據，焦點聚集在經文內所蘊涵之「一切法不可說」(the ineffability of all related factors) 的語言觀，做為主要研究的主題。扼要地說，若欲達到這種修行層次的證悟或境

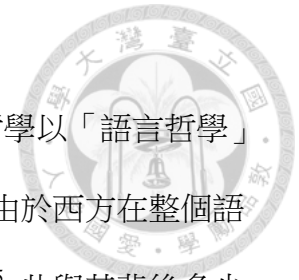
¹ 《善勇猛般若經》於 Vaidya (1961) 的天城體全文為 सुविक्रान्तविक्रमिपरिपृच्छा नाम सार्धद्विसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता (*Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Nāma Sārdha-dvisāhasrikā Prajñā-pāramitā*)，意思為「名為『善勇猛請問』之二千五百頌的般若波羅蜜多」。全文分七品：因緣品第一、阿難陀品第二、真如品第三、譬喻品第四、須菩提品第五、修行品第六、功德品第七。由於二千五百頌相對於廣本十萬頌、中本二萬五千頌、或略本八千頌，來得簡短，因此 Conze (1973) 將其歸類於「短篇的般若波羅蜜多經文集」，而名《於二千五百行之圓滿智慧》(Perfect Wisdom in 2500 Lines)。詳細請參閱：Vaidya, P. L. (ed.) "Chapter 1: Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Nāma Sārdha-dvisāhasrikā Prajñāpāramitā," *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961. & Edward Conze, *Perfection of Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*, London: Luzac & Co. Ltd, 1973.

界：首先，應對生死之苦的本質生起感受。² 其次，從所謂「蘊處界等諸法」入手而深入地看，透過如實(yathābhūta)來通達了知其確實的情形，亦即切入諸法的組成、流程、背後相關聯的脈絡或系統、先前諸推動的條件、以及未來諸可能的去向或出路；以及如如性(yathāvattā)地把背後順著什麼而有目前相狀的緣由，給一一解開，且一直地就探究下去一貫的情形，如此而貫通其空性、非我、不二、如幻似化，與真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有性。像這樣子的如實、如理的觀照，方才能了達諸法之離言法性、不可思議、不可說的無為法的層次，進而揭橈般若經典之「一切法不可說」的語言觀。本論文基於梵文校訂版的《善勇猛般若經》之翻譯與注釋，藉由經文所出現十九次「雖作是說而不如說」的論題，切在語言之假名施設與筏喻法門之「去蔽顯實」³的面向，據此而提煉出「一切法不可說」的語言哲學的實質論述，願能夠有助於提昇自他生命實質的內涵。

二、研究動機與背景

² 亦即先對四聖諦之「知苦、斷集、修道、證滅」的解脫道的次第能有所了悟，方才容易趣入菩提道的次第。換言之，倘若是對這世間上林林種種的名聞利養等諸現象還十分的貪愛、執迷，而不知厭離的話，是很難生起出世間的覺受，那更遑論大乘的空性、不二的智慧與智慧貫徹到底的般若波羅蜜多了。如果只是文字層面上的分析研究的話，則此僅僅只能成為概念上的知識或學問，絲毫無助益於智慧法身之生命。此點為「道次第」很重要的基礎觀念，如《菩提道次第廣論》云：「是故能滅懈怠，能發精進，勤修正道，策發其意，令希解脫，及證解脫，其根本因者，謂讚修苦。縱有大師現住世間，於此教授，更無過上而可宣說。」詳參閱：宗喀巴：《菩提道次第廣論》，法尊譯（臺北：福智之聲出版社，1995），頁97。以下簡稱《廣論》（1995）。

³ 此「去蔽顯實」所開顯的「實相」(reality)，乃不同於知識學(epistemology)所謂的「真理」(truth)或一般人所指的實體(entity)、事物(thing)、實質(substance)、或實存(existence)的情形。這裡所謂的「實相」，一方面與表象、虛幻、假冒、或理想等概念相區別而得名；另一方面與實情、實存、實有、存在、或事實等說詞相關聯而得名。然而，如果不只停留在日常語言使用的情況，也不只封閉在相對有限的格局或層面，而是力求伸展到最透徹意涵的地步，則「實相」約略相當於實存之為實存、或實存的全貌。詳參閱：蔡耀明，《佛教視角的生命哲學與世界觀》（臺北：文津，2012），頁231&337。以下簡稱 蔡耀明（2012）。



而有關的研究動機與背景，則有如下三點：第一、當代哲學以「語言哲學」取代了知識學在近代哲學中的主導地位，而成為新的顯學，⁴ 由於西方在整個語言哲學的研究方法上，焦點放在語言內容與形式的邏輯分析，⁵ 此與其背後多少皆帶著一種如亞里士多德 (Aristotle) 對客觀實體的忠實符應的「同一律」(the law of identity) 之預設，然這與佛教藉由假名施設方式而去蔽顯實的真理觀，有極大的不同，故為本文首要表達之推動的動機。第二、「般若中觀之空性智慧或不二中道」一直以來是筆者所長期關注而朝向修習的目標，⁶ 故從《善勇猛般若經》最極致的「般若波羅蜜多」的空性、假施設、不二中觀、與真如，更是可以貫穿世俗名言之分別認知的「對象化」、「事物化」、「個體化」、「外殼化」、「區別化」、「概念化」等的弊病。⁷ 第三、就禪修實踐的角度，《善勇猛般若經》之「般若波羅蜜多」不僅具有空性、不二、幻化、真如、法性的智慧面向，於福德資糧面向更是帶出含攝大慈大悲且能夠修習之全套動態運作式的實踐哲學，⁸ 此一種宗教

⁴ 相較於十七世紀笛卡兒「我思故我在」所帶動的「知識學的轉向」(the epistemological turn)，二十世紀的西方從維根斯坦哲學以降，導入著「語言學的轉向」(the linguistic turn)。前者以知識學取代了中世紀以來形上學在哲學研究中的優勢地位，而成為顯學，其哲學核心在於「什麼是知識的基礎？」、「知識真理的確定性來源何在？」...等；而後者以「語言學」取代了知識學在近代哲學中的主導地位，其核心在於「什麼是構成語言的基礎？」、「語言內容的意義來源何在？」...等。雖說自 1980 年後，有些語言哲學家已轉向心靈哲學 (philosophy of mind)，有些投入語言與心靈之間關係的形上學探究，但此皆仍然無法深入到語言哲學之特殊機制與核心議題。詳參見：William G. Lycan, *Philosophy of Language, a Contemporary Introduction*, New York: Routledge, 2nd Edition, 2008 & Noam Chomsky, "Linguistics and Philosophy", *Language and Mind*, UK, Cambridge University Press, 2007 (3rd Ed.), p.143-172。

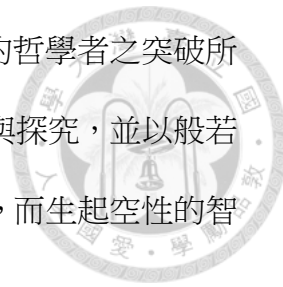
⁵ 當代「語言哲學」與當代符號邏輯 (或數理邏輯) 的發展有著密切的關聯，而其核心主題在於「什麼是構成語言的基礎？」、「語言內容的意義來源何在？」。

⁶ 如筆者由政大教授林鎮國所指導的碩士論文：月稱對陳那量論的批判 ——《明句論·觀緣生品》藏譯本之譯注與研究，即是對源自般若經的中觀學相關論著之研究。

⁷ 此等令實存的全貌在向上逐次遞減的弊病約有六種：一、對象化，二、事物化，三、個體化，四、外殼化，五、區別化，六、概念化，請詳參閱：蔡耀明 (2012)，頁 246-247。

⁸ 此可從注釋《大品般若經》的《現觀莊嚴論》(*Abhisamayālaṅkāra*) 可看出端倪，於其中包括了八個現觀和七十個要義的口訣，七十要義之下又細分出一千二百細目，簡言之，即「八事七十義」之地道的說明來總攝《大品般若經》的要義。西藏佛教認為此論為彌勒五論之一，在藏傳佛教中相當受到重視，而宗喀巴《菩提道次第廣論》之「廣行派」的架構，即依此論而建構的。參閱：《廣論》(1995)，頁 2 & 66-71；相關資訊亦可參考：羅時憲，《《小品般若經》及《現觀莊嚴論》對讀 (上)》(香港：密乘佛學會 & 博益，1995 年)，頁 18-19。另外，此福德

哲學之究極的救度學（soteriology）尤其是當前追求所謂愛智的哲學者之突破所必需的。因此，若能透過直接深入《大般若經》之經典的研讀與探究，並以般若波羅蜜多作為生命之實修的骨幹，則將可漸次地通達諸法實相，而生起空性的智慧。



三、文獻依據與學術回顧

此分「文獻依據」與「學術回顧」分別敘述如下。

（一）文獻依據

有關《善勇猛般若經》的古代文獻，除了現存於英國劍橋大學圖書館之梵文棕櫚貝葉原稿（palm-leaf manuscripts）的手寫本之外，⁹ 另尚有漢譯與藏譯二個古傳譯本。而當代自二十世紀中葉起，更有德譯、英譯與日譯等學術資料流布於世。¹⁰ 本論文譯注所依據的主要文獻為 Ryusho Hikata (干瀉龍祥, 1892-1983) 的

（punya）之善根資糧面向，往往在從「般若」趨向「般若波羅蜜多」之層層轉進中，佔一關鍵地位。此亦可從第六、七、八會可看出，因為，此三會的上首人物最勝（Pravara）天王、曼殊室利（Mañjuśrī）、那伽室利（Nāgaśrī）各具菩提道上獨到的善根資糧，亦即將般若波羅蜜多的修學和菩提道上的一些善根資糧結合來展開，且從善根資糧的經營，帶出具有濃厚內涵的般若波羅蜜多的境界。請詳參閱：蔡耀明，《般若波羅蜜多與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀，2001），頁 97 & 85-86。以下簡稱：蔡耀明（2001）。

⁹ 此寫本發現於公元 1833 年，使用尼泊爾的尼瓦爾文（Newari script）字體，現收錄在劍橋圖書館班達目錄補增第一五四三號（C. Bendall's Catalogue Add. 1543, Cambridge 1883, P. 123f.），其共包含了 113 棕櫚貝葉片，而 C. Bendall 認為此本約於 12 世紀時所寫的。參閱：Tokumyo Matsumoto, *Die Prajñā-pāramitā-Literatur: Nebst Einem Specimen Der Suvikrāntavikrāmi-Prajñā-pāramitā*, Verlag von W. Kohlhammer: Stuttgart, 1932, p. 52.

¹⁰ 此中，除了梵文、巴利語、漢文、藏文等佛典常用語言之外，另外如主要譯自「藏文大藏經」的「蒙古文大藏經」，以及主要譯自「漢語大藏經」的「滿文大藏經」，由於此二已經與藏文、漢文重複的緣故，所以就蒙文與滿文而言，本論文暫毋須處理。然而，其他如西域、中亞、或印度西北部較罕見的佛典語言，若與本經有關聯者，則非本論文所能處理的範圍。

《善勇猛般若經》梵文校訂本，亦即，“*Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā-Prajñā-pāramitā-Sūtra: Edited with An Introductory Essay*,”。此版本是於 1958 年依據劍橋手寫本、Tokumyo Matsumoto 本（1932, 1953, 1956）¹¹、玄奘古漢譯、與諸古藏譯本而以英文發表的梵文校注本。¹² 除了依此版本做為主要譯注的根據之外，本論文亦會比對或對照玄奘的漢譯本、¹³ Śīlēndrabodhi 的藏譯本、¹⁴ Edward Conze 的英譯本（1973）、¹⁵ 與戶崎宏正的日譯本，¹⁶ 其中若有值得推薦或反思之處，亦會於注釋之中來說明之，並於下面「七、譯注此經的必要與價值」當中，特別會介紹此諸傳譯本的缺失、限制、或特色。

（二）學術回顧

¹¹ Tokumyo Matsumoto 先於 1932 年斯圖加特（Stuttgart）完成《善勇猛般若經》第一品的德文校注，之後 1935 年於萊登（Leiden）完成其中第二品的德文校注。再來經歷二次世界大戰，最後於 1956 秋，於東京終於完成比較劍橋梵文寫本與漢譯之全部七品的校注，而以德文出版。此三本 Hikata 梵校本分別簡稱為 MM-A、MM-B、與 MM。

¹² 此版本之後簡稱：Hikata 梵校本。此外，本論文於梵文天城體（devanāgarī, देवनागरी）亦會參考：Vaidya, P. L. (ed.) “Chapter 1: Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Nāma Sārdhadvisāhasrikā Prajñāpāramitā,” *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 1-74 & Digital Sanskrit Buddhist Canon: <http://www.dsbcproject.org/>。此之後簡稱為 Vaidya 天城體版。相較於 Hikata 梵校本，Vaidya 天城體版在梵文原文在段落的切法、字詞的拼音、與解讀上，是有些不同，審查之後似乎各有優劣。故本論文如果於梵文字詞拼法與詞義解讀上有疑慮時，將會比對此二種版本，以求比較適切的字義或理路。

¹³ 即《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》，八卷，唐·玄奘法師譯，《大正藏》冊 7。以下簡稱：玄奘本。

¹⁴ 約西元八～九世紀藏王赤德松贊在位期間（798-815），由印度堪布 Śīlēndrabodhi（戒自在菩提）、Jinamitra（勝友）和藏僧 Ye Shes Sde（智慧軍）共譯之德格版的藏譯版：*'phags pa rab kyi rtsal gyis rnam par gnon pas zhus pa zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa*,（德格版，#14）～ 收錄於《西藏大藏經》，臺北版，甘珠爾·般若部·第七冊（台北：南天書局，1992），頁 348-372。以下簡稱：Śīlēndrabodhi 本。此外，當藏譯版本由於手寫重疊不清或印刷空白遺漏時，則會同時參考近期由中國藏學研究中心所出版的《中華大藏經·甘珠爾·第 58 卷：對勘本》（北京：中國藏學出版社，2008 年 6 月）。此版本經諸多西藏僧眾集體合對校而以現代印刷出版，十分清晰而助於閱讀。

¹⁵ Edward Conze, *Perfection of Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*, London: Luzac & Co. Ltd, 1973, pp.1-78。以下簡稱：Conze 本。

¹⁶ 戶崎宏正訳，《大乘仏典·1 般若部經典·善勇猛般若經》（東京：中央公論社，1977 四版／1973 初版）。以下簡稱：戶崎宏正本。

有關「不可說」的語言哲學議題，無論是在語言哲學、宗教界乃至基因工程的科學界方面，一直以來皆是頗受重視的討論焦點之一，特別與「否定神學」（apophatic theology/ negative theology）相關研究可謂不勝枚舉。然而，相較之下佛學界對於《善勇猛般若經》，以及「諸法不可說」議題之相關的討論與研究，則似乎顯得較為稀貴，尚待進一步發展。礙於篇幅，以下茲就與本文較有切要三個面向，亦即「關於《善勇猛般若經》之研究」、「關於不可說在佛教之研究」、以及「關於不可說在宗教之研究」，來做一初步而重點式的學術文獻回顧與評析：

17

1、關於《善勇猛般若經》之研究

有關《善勇猛般若經》的研究，在當代學界並不興盛，若要溯源恐將循線到上世紀 Tokumyo Matsumoto (1898-?)¹⁸ 分別於 1932 年、1935 年、1956 年間，陸續完成了全經七品之比對古漢、藏譯本且將劍橋梵文手寫本翻成德文。¹⁹ 查閱其內涵，除了歷史、文獻上的記載外，義理上似乎沒什麼太多的著墨，應該尚屬本經的開發初期。接著不久，於 1958 年，Hikata 也完成他於九州大學榮退的著作，除了上述依據劍橋梵文手寫本、參考其好友 Matsumoto 三個版本之外，並於其上另添二大特色：其一、搭配藏文四種版本（德格、奈塘、北京、拉薩版）來

¹⁷ 本論文參考 Webster & Watson (2002) 以概念為中心並擴大合併分析項目 (concept matrix augmented with units of analysis) 的方式來做學術回顧的探討。參閱：Webster, J., & Watson, Richard T., "Analyzing the past to prepare for the future: Writing a literature review" *MIS Quarterly*, Vol. 26 No. 2 (June 2002), pp. xvi-xviii.
<http://eds.b.ebscohost.com/ehost/detail/detail?sid=7fdc3a42-b1e3-479f-81c6-b8aae5ae0954%40sessionmgr198&vid=0&hid=122&bdata=JnNpdGU9ZWVhc3QtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl-db=ofs&AN=510225346>

¹⁸ 在 Matsumoto 翻譯第一品之序介紹時，他曾言：「這部作品以前僅知道名稱不曉得其內容，但為了研究佛教哲學，希望這次的作品能夠使得一般（學者或有興趣的人）公開（閱讀、研究）。」詳參閱：MMA, p.52.

¹⁹ Matsumoto 於 1932 年以德文出版《善勇猛般若經》第一品 (Stuttgart, 1932)，1935 年以德文出版《善勇猛般若經》第二品 (Leiden, 1935)，而全文經歷二次大戰後，完成於 1956 年東京 (Tokyo, 1956)。

作更完整之版本比對的校注，其二、全文以英文並含有關此經的介紹論文（introductory essay）而出版，藉以通行於全世界。²⁰ 相較於 Matsumoto 的版本，Hikata 梵校本於諸版本的比對與梵、漢、藏、德之不同語言的對照上而言，就完整了許多，倘若就蒐集、管理、整理、與運用來審視，Hikata 於此經之文獻學上的成就頗高，之後的學者若要研究此部經典，不妨以他的校本為起始點。然而，Hikata 雖亦依據校注此經而寫成一篇相關介紹此經的論文，但除了從整部《大般若波羅蜜經》並其後來的《大智度論》於文獻發展史有更進一層次的介紹之外，似乎於義理上沒什麼太多的著墨之處。這也是本論文以為，可藉助於此而好好發揮的地方。另外，Conze 於 1973 年出版含《善勇猛般若經》等之短篇般若經的譯注，正如此書的序言中所說：「此部最晚問世而規模完整（full-scale）的 2500 頌，過去長期被漠視的，因為其以著高度的推理來重敘般若波羅蜜多，故不應該被忽略。」²¹ 相較於 Matsumoto 與 Hikata，Conze 則較致力對文本的解讀，亦迭有佳作，然而像這類從生命上、或精神上高度修煉，而成就的甚深智慧所敘述的梵文詞語，恐怕不是以物質掛帥、講求邏輯分析、與科技進步的西方世界人士所能清楚而完整地窺視進入的。再加上他以神學的立場來思考佛經，故所譯之文義錯誤不少，²² 甚至連他自己本人亦很誠實地在注解上說不清楚自己在翻譯什麼。

²⁰ 按：Hikata 梵校本的緒言（P.V-VI.）：有關於般若波羅蜜多的文獻之研究，早於 1908 年由 Dr. K. Watanabe 的作品起，便漸風行於日本學界，但減少以非日文發表於其他學界，故外人難以窺其內涵。因此，藉由英文的出版，可與全球學界共分享。

²¹ 參閱：Conze 本, p. i-ii.

²² 如第二阿難陀品有一段梵文：Anulomeyam Ānanda buddhabodhiḥ (p. 22, l. 24)，Conze 本 (p.19) 翻譯為「此佛的菩提乃隨順於真實」(In agreement with reality is this enlightenment of a Buddha)，然若參照前文後脈絡與漢、藏譯版，應是「這一套教法是隨順諸佛如來的菩提」的意思；接著又如梵文：viśvasto hy Ānanda Tathāgato hy asyām paśadi prasahya dharmam deśayati, na ca kameid anurakṣyam dharmam deśayati. (p. 23, l. 2-4)，Conze 本 (p.19) 翻譯為「如來有信心且強力地開示法於大眾，雖然他並無開示任何那能被保存的法。」(Tathagata confidently and forcibly demonstrates Dharma in this assembly, although he does not demonstrate any dharma which can be preserved.)，然若參照前文後脈絡與漢、藏譯版，應譯為「如來有信心地開示甚深法於大眾，且毫無保留地開示出來」，顯然 Conze 對佛法義理上的理解有些錯誤。此若參考玄奘本更為清楚，如 (p.1072c) 譯為：「無所護惜為說法要」。事實上，諸如此類不勝枚舉，詳細請參閱如下「七、譯注此經的必要與價值」。



2、關於「不可說在佛教」(ineffability in Buddhist teachings) 之研究

接下來扣緊「不可說」(ineffability) 於佛教學界之相關而切要的研究，本文分別以 Jay L. Garfield & Graham Priest (2003)、袴谷憲昭 (1991)、Douglas S. Duckworth (2010) 與蔡耀明 (2014) 的著作為例，²⁴ 透過彼等之背景亦可分別窺知當代西方佛教學界、日本佛教學界、藏傳佛教學界、華人佛教學界之有關「不可說」的一些觀點，並予以評述。

首先談到 Garfield 與 Priest，此二人皆為當前西方學界著名的以分析哲學方式來詮釋中觀學學者。所謂「分析哲學」(analytical philosophy) 乃強調一種哲學之針對問題而解決問題的態度，並運用一些哲學方法與原則，所以並非以完整思想學說體系為其特色。其次，其要求哲學的研究要像專門科學一樣，具有精確的科學性質與一切論斷須是主體間可驗證的方才有意義，以及用「語言」或「命題」之檢證與分析，作為切入哲學思想的核心。故在本篇文章(Garfield and Priest, 2003) 採取雙面真理說 (dialetheism) 的論證，或次協調邏輯 (paraconsistent logic) 的推理來闡明「宣說諸法皆空」(everything is empty) 的龍樹，他並非神秘主義者，亦非製造矛盾的不理性者，此亦如西方的康德、黑格爾、維根斯坦、德希達等人，表面看似矛盾而不理性，但是若以雙面真理觀深入地看，反更能證明彼等諸人皆

²³ 參閱：Conze 本, p.6, n.1 與 p.35, n.1。

²⁴ 此四篇文章分別是：(1) Jay Garfield, Graham Priest, "Nāgārjuna and the Limits of Thought," *Philosophy East & West* Volume 53, Number 1 (January 2003): 1-21。 (2) 袴谷憲昭，〈離言 (nirabhilāpya) の思想背景〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》，第 49 號·平成 3 年 3 月 (1991·3)，頁 16-60。 (3) Douglas Duckworth, "De/limiting Emptiness and the Boundaries of the Ineffable," *Journal of Indian Philosophy* 38/1 (February 2010): 97-105。 (4) Yao-Ming Tsai, "Language as an Instrument of Soteriological Transformation from the Madhyamaka Perspective," *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, (03 Dec 2014): 1-16。

為一種高度理智的思想家 (highly rational thinker)。²⁵ 而 Garfield 更於其名著 “Empty Words” (2002)²⁶ 宣稱此乃為一種跨文化的詮釋 (cross-cultural interpretation)，並言「在此種對話下，我們視域 (horizons) 的交互作用能產生一種『真實反映到彼此預設與內觀』的視角 (perspective)。」²⁷ 就此，本論文以為，可能是月稱在詮釋二諦時被後人所誤讀或誤解，²⁸ 故造成之後 Garfield 與 Priest 等人將此二諦截然地劃分，即「世俗諦」是可說的，而「勝義諦」是不可說的。²⁹ 據此，亦可看出此種見解呼應於傳統哲學、或神學上所說的，「人」／「世間」是可說的，而「道」／「神」是不可說的。事實上，《大般若經》有云「如是所說由世俗故，非勝義故 / 凡有言說名世俗」³⁰，故「二諦」皆藉用言說來表達，就此而言，所表達來導向諸法勝義的「勝義諦」亦是屬於世俗之法。Garfield 與 Priest 問題出在，此二人仍以二分之邏輯分析，且立足於一種符應真理觀在看佛教的空性教導，故是無法看出佛教在第一線對生命世界的觀察，因而墮入於空性

²⁵ 參閱：Jay Garfield, Graham Priest, “Nāgārjuna and the Limits of Thought,” *Philosophy East & West Volume 53*, Number 1 (January 2003): p.1-2 & n. 2。

²⁶ 即：Jay L. Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, New York: Oxford University Press, 2002.

²⁷ Ibid, p.250.

²⁸ 按月稱《明顯句論》云：「汝於勝義及世俗諦不善巧故，則於一法以理觀察，由非正理破壞其法，我善安立世俗諦故住世間品。」故就月稱而言，安立勝義諦，並不妨害安立世俗諦。參見：《廣論》(1995)，頁 432。

²⁹ 此外，《中論》的「不生不滅」(anirōdha anutpāda) 之「滅」(nirodha) 應為法性之寂滅層次，而非現象界的消失或沈沒，然 Garfield 卻將“ni-rodha”英譯為“cessation”(中斷、停止)之現象界的層次，故亦可看出其「二諦截然地劃分」的傾向。Jay L. Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, New York: Oxford University Press, 2002., p.30.

³⁰ 見《大般若波羅蜜經·第一會·校量功德品第三十》云：「善憍尸迦！如是般若波羅蜜多祕密藏中，廣說三乘相應法故。然此所說以無所得為方便故，無性無相為方便故，無生無滅為方便故，無染無淨為方便故，無造無作為方便故，無入無出為方便故，無增無減為方便故，無取無捨為方便故，如是所說由世俗故，非勝義故。」(T220 (1), vol. 5, p. 705c)；《大般若經·第六分法性品第六》云：「天王當知！凡有言說名世俗諦，此非真實。若無世俗即不可說有勝義諦，是諸菩薩通達世俗諦不違勝義諦。」(T220(6), vol. 07, p. 939a)；《大般若波羅蜜經·第一會·不可動品第七十》云：「善現！如是諸法皆依世俗言說施設，不依勝義。」(T220 (1), vol. 6, p. 1018c)；《大般若波羅蜜經·第一會·摩訶薩品第十三》又云：「舍利子言：『若一切法定無別者，云何如來說心色等法有種種差別？』善現答言：『此乃如來隨世俗言說，施設有此種種差別，非由實義。』」(T220 (1), vol. 5, p. 267b)

的語意學詮釋 (semantic interpretation of emptiness) 的戲論中。³¹

其次是袴谷憲昭³² (1991) 之「離言」(nirabhilāpya) 這篇文章開頭的兩個命題：(i) 真理不能由語言表現，而是超越語言的東西。(ii) 被語言合乎邏輯地、正確地主張的東西才是真理。袴谷接著以《解深密經》(*dGongs 'grel, Samdhi-nirmocana*)、《菩薩地》(*Byang sa, Bodhisattvabhūmi*)、《攝[抉擇分]》(*bsDu ba, Viniścayasamgrahaṇī*)、和宗喀巴《善說心髓》(*Legs bshad snying po*) 等長篇幅來論述其主張。綜合評論之：袴谷的此二命題，已是互相矛盾了，因為離分別的實相乃離言法性，此無法用人類二分的邏輯概念來包含或涵攝，而是應透過禪修實踐而現觀作證，故命題 (i) 與命題 (ii) 於實相上或聖者的無分別的境界上乃不可能同時存在的。其次，他亦犯了二諦分割之誤，因他以不矛盾的邏輯觀來看佛教，正如這篇文章之初說：「對我而言，佛教是，如後述〔即前述第二命題〕，站在後者的想法展開有批判性的主張，但其展開也可以說是被前者〔即前述第一命題〕試圖不斷地取代的歷史。」³³ 就勝義的法性雖說是「離言的」(nirabhilāpya)，但這不表示「不能言」，還是可以用語言這個工具，在一定的範圍、一定的面向表達出來、開顯出來。袴谷之不可言說的「離言」的二個命題，皆非《解深密經》或《菩薩地》和《攝[抉擇分]》的本義，甚至宗喀巴二諦之說亦非如是。³⁴

³¹ 從此，似乎亦可窺出著作 *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy* (2011) 之牧牛者們 (The Cowherds)，如 Guy Newland, Tom Tillemans, Georges Dreyfus, Mark Siderits, Jan Westerhoff 等西方諸中觀學者的分析哲學性格。

³² 袴谷同時具有學者與日本曹洞宗「和尚」(priest) 的身份，自一九八六年起，撰寫一連串有關「批判佛教」的文章，後來匯集成書，其代表作如《本覺思想批判》(1989年)、《批判佛教》(1990年)等。袴谷和另一位日本學者松本史郎均認為真常學系的如來藏思想是「偽佛教」，不能稱為真正佛教，因為它違背了佛教的根本教義——「緣起」(pratītya-samutpāda) 和「無我」(anātman)，而如來藏思想之有違此二個佛教之基本教義，乃是在於它帶有強烈的神我思想，此點似乎尚有討論的空間。

³³ 「仏教とは、後述するように、後者の考え方に立つて批判的な主張を展開してきたものと私にわかれるが、その展開は絶えず前者の考え方によって取って代えられようとした歴史でもあったといえる。」參閱：袴谷憲昭，〈離言(nirabhilāpya)の思想背景〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》，第49號·平成3年3月(1991·3)，頁169。

³⁴ 宗喀巴二諦之說亦非分割式，因其從實踐修證的角度切入，如云：「如是自己建立二諦，若以抉擇勝義之理，妨害自所建立世俗，建立二諦自內相違，豈可稱為安立二諦殊勝智者。」詳

同樣的 Douglas S. Dckworth (2010) 之 “De/limiting Emptiness and the Boundaries of the Ineffable,” 這篇空性詮釋文章，文中以藏傳佛教三個派別（覺囊、格魯、寧瑪派）之不同的空性詮釋為講述的內容。此分三點說明：(1) 作者本人傾向於寧瑪派 Mipam (1846-1912) 的勝義空性的「現空雙聚」(ultimate emptiness as a unity of appearance and emptiness) 的立場。事實上，「現空雙聚」與「極無所住」(a mere absence) 的這兩個觀點在《菩提道次第廣論》(頁 404) 早就有所批判，如云：「就勝義門所立二宗，是令愚者覺其希有」³⁵，主要是因由比量而來的主張，此並不稀奇，仍屬言說分別的層次，若無實際的禪修亦實屬戲論，故重點仍在實修實證。(2) 其次，就連主張邏輯知識學進路之自立論證 (Svāntantrika) 的論師寂護、蓮花戒也不會承許「現空雙聚」與「極無所住」這樣的僅口頭上主張，如云：「如彼所說，唯就理智比量所量之義為勝義諦，理智所量順勝義諦故『假名勝義諦』，《中觀莊嚴論》及《光明論》俱宣說故。又諸餘大中觀師，亦不許唯以正理斷除戲論便為勝義諦，故非善說。」(頁 404-405)³⁶ 因此，重點還是在實修實證。(3) 另外，Dckworth 意對格魯教法尚不清楚，故認為其空性觀為一種 “quality”，此亦誤解，就空性自身本來就不是一切法之 “subject” 的屬性，所謂「一切法是空性的」的語句，應如「指月指」遙指一切法之因緣生、空性、如幻似化，而來令修行者有所體證，萬不可抓住此「指月指」

參考：《廣論》(1995)，頁 432 & 429-431。

³⁵ 「現空雙聚」(སྣང་སྟོང་གཉིས་ཚོགས། snang stong gnyis tshogs) 與「極無所住」(རབ་ཏུ་མི་གནས་པ། rab tu mi gnas pa) 乃宗喀巴造論當時，於西藏(雪域)所流行對安立勝義諦的二種說法，其中前者許「勝義諦現空雙聚，名理成如幻」，而後者許「勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住」。此若就般若經典的角度來看，這二說皆只片面的說對一部分，前者僅處於言說施設的階段，距離實證的程度還差得遠；而後者若位於聖者根本定時，應是離言法性而聖默然，根本不可說，若不小心很容易掉入「什麼都不想」的歧路。故此言「就勝義門所立二宗，是令愚者覺其希有」。詳參考：同上揭，頁 404。

³⁶ 《中觀莊嚴論》及《中觀光明論》的作者分別是寂護(靜命)與蓮花戒師徒二人。而此二人雖屬「瑜伽行中觀師」(非應成派)，然亦為實修實證的大修行者，故不允許只光說不練的比量的勝義諦。

之語言工具，以謂詞邏輯 (predicate logic)、或命題邏輯 (propositional logic) 來框住而扼殺其意義。此種用語意學的詮釋 (semantic interpretation) 來看實修實證的藏傳佛教，本來就隔層紗而會看錯。主要還是因為西方學者們大多透過的只是二分邏輯的認知，及由此而來的語言，特別是分析哲學之人工語言尤烈，此時不僅不開顯，反而扼殺意義、遮蔽實相。

最後，於國內學者中，³⁷ 蔡耀明教授這篇刊載於近期亞洲哲學 (Asian Philosophy, 2014) 季刊的「從中觀視角來看語言作為救度學轉化的工具」(Language as an Instrument of Soteriological Transformation from the Madhyamaka Perspective)，於語言哲學的角度提出了令人耳目一新的諸創見，其重點略有三：

(1) 中觀學的不二中道，並非如大多數當代學者認為的是龍樹以降這些中觀學派 (Mādhyamika school) 的專利，諸多經典如《阿含經》、《大般若經》、《入楞伽經》、《大涅槃經》等皆數數宣說；(2) 救度學 (soteriology) 乃蘊涵著轉化 (transformation)，故此不二中道即為救度的工具而體現了修行上層層晉升的轉化；(3) 透過此轉化的進路，至少讓吾人可了知如「非法非非法」(neither a dharma nor a not-dharma) 等的不二中觀的語言表示，並不會被貼上「矛盾與不理性」的標籤。本篇文章給予本論文多方的提醒與助益，特別在清楚了知語言本質的弊病、限制後，反而亦可朝向救度學上正面地應用語言，導引學習者一條清晰的道路，故十分推薦來研讀探究。

³⁷ 另外，亦附上國內其他學者之相關於不可說的佛教語言哲學著作：如李治華於《正觀雜誌》的〈佛教哲學中的語言型態之探索〉的這篇詮釋語言型態之文章，文中以不可說、方便說、了義說，道盡佛教哲學的發展史，終歸以新儒家的牟宗三《佛性與般若》之「表達圓教」的語言模式為李先生的見解。此則疑似亦有學者們只透過的二分邏輯的認知來認識佛教，及由此而來的語言而遮蔽實相的疑慮。只不過，東方學者，畢竟還有中國儒、釋、道實踐哲學的背景，故在理解佛教時，較西方靠近且清楚。然而本篇文章的問題還在：就連大家如牟宗三先生，仍然墮於「體用」靜態的觀點在看佛教（如其《心體與性體》與《圓善論》），且未深入經藏沒有第一線地觀察生命世界而所造成的過患，故還是有不僅不開顯，反而遮蔽實相之虞。詳參考：李治華，〈佛教哲學中的語言型態之探索〉，《正觀雜誌》，第八期，1999，頁 81-107。



3、關於「不可說在宗教」(ineffability in religion) 之研究

在此小節，本文欲以「否定神學」(apophatic theology/ negative theology) 入手，找到其相關文章、或著作，並延伸至遺傳基因的科學界與最強調科學、邏輯的分析哲學的文章為對照代表，故選擇如下：Arthur Bradley (2004)、Francis S. Collins (2006)、André Kukla, (2005)。³⁸ 其論述與評析分別如下，

首先，談到「否定神學」：相對於透過正面術語 (positive terminology) 表述神或神聖的完全神學 (cataphatic theology)，否定神學 (apophatic theology/ negative theology) 試圖藉用否定式的言說術語表述神或神聖，其意思即是說超越的絕對者乃不可言說的、不可被命名的、或不可給予屬性的。³⁹ 據此，有限的存有 (finite beings) 的經驗、及其所使用的語言，乃是無法觸及、或描述神性之整全圓滿，如果想要靠近了解神或神聖應該用否定式 (apophasis) 的「神不是什麼」(what God is not)，而非肯定式的「神是什麼」(what God is)。否定神學宣稱宗教的語言是非認知性與充滿歧義性的 (non-cognitive and equivocal)，由於絕對者超越的人類的概念，任何對神之肯斷的敘述皆須否定。因此所有的不論如惡、假等負面的賓詞、或如善、真等正面的賓詞，皆應從祂身上抽離出來。像這樣否定式的言說或敘述，不僅不會導致懷疑、失卻信心，反而看出「神是超越一切如是言說」(God is beyond all such words) 的真理。唯有從一切由其所受造物之不圓滿抽離出，祂的超越性與他者性 (transcendence and other-ness) 方可受到保證，否定神

³⁸ 此三篇著作或文章分別是：(1) Arthur Bradley, *Negative theology and modern French philosophy*, London ; New York : Routledge, 2004. (2) Francis S. Collins, *The language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, New York: Free Press, 2006. (3) André Kukla, "Ineffability—The Very Idea," *Ineffability and Philosophy*, London: Routledge, 2005, pp. 1-51。

³⁹ 參閱：Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p.2.

學令吾人得以維持神與其所受造物之間的截然區分，⁴⁰ 也因此常與神秘主義（mysticism）相關聯。

接著，看到第一本著作 Arthur Bradley (2004)，作者於此書中試圖探索於當代法國哲學之否定神學的治療。正如書上反思云：「我們正處於在歐陸思想中之神學的轉向 (theological turn) 對抗八零～九零年代的諸多浮誇的倫理、政治轉移 (much-vaunted ethical and political shifts) 之中」。Bradley 藉由當代法國解構主義大師 Jacques Derrida (1930–2004) 從傳統否定神學的否定方式 (via negativa) 的論著作的言說——‘save the name’ [sauf le nom] of God——⁴¹ 來造成世俗的後現代哲學 (secular postmodern philosophy) 的共鳴開始。Bradley 啓程於 Derrida 這否定神學上的迷人假設，並非僅僅關於神學上的敘述教條，亦非命題語言上哲學的論述，而是「關係到他者作為『特徵為一切負責思想與行為』的絕對的他者」 (the relation to the other as absolutely other that characterizes all responsible thought and action) 之恩典的例子。首先經由解構之原初自我延異或增補 (the originary self-difference or supplementation) 的非凡的顯示；其次尋求於 Certeau, Marion, Foucault 與 Kristeva 等人於神學、或哲學上的否定 (via negativa) 論述的補充；最後歸於無論決定經由否定方式 (或其他方式) 的同一性——不管是否為神聖或世俗、為超越或內在、為神學或非神學，有關於這些決定作為決定乃總是被取於任何基底的根本缺乏，所以開放於未來決定的可能性。總之，如果當代法國哲學

⁴⁰ 否定神學認為聖經經典充滿神之矛盾的敘述，此顯某些不可言說、或不可被正面表述。此派源於柏拉圖思想，發展於新柏拉圖主義 (Neo-Platonism)，Clement of Alexandria 被認為奠基者，而猶太哲人 Moses Maimonides 為主要的提倡者。

http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g978140510679515_ss1-58

⁴¹ Save the name that names nothing that might hold, not even a divinity, nothing whose withdrawal does not carry away every phrase that tries to measure itself against him. ‘God’ ‘is’ the name of this bottomless collapse, of this endless desertification of language. See Jacques Derrida, “Sauf le nom (Post-Scriptum)”, trans. J. P. Leavey, Jr., in T. Dutoit (ed.), *on the name*, Stanford, CA: University of Chicago Press, 1995, p.55-56.

尋求否定的同一性 (the identity of the via negativa) 之否定神學的道路，其可能會行不通。然作者認為否定神學此根本的不決定性 (the radical undecidability) 仍有其開放的空間與未來性。⁴² 綜觀以上，本論文以為否定神學之對絕對者不可說、或不可表述，本就存在一聖、俗的分割性與矛盾性，如果不像《大般若波羅蜜經》、或《大乘入楞伽經》⁴³ 等大乘經典將勝義諦與世俗諦之二諦打通與連貫般，恐將墮入死胡同。本書的作者 Bradley 似乎也看出此潛在的矛盾性，只不過仍然束手無策。

其次，延伸到 Francis S. Collins (2006) 以另類科學角度，來看那高而不可觸及、不可言說、不可被表述的絕對者。Collins 從一不可知論者、無神論者，最後走向上帝的見證者，透過其對人類基因密碼的解讀：就在上世紀千禧年的前六個月，「人類基因組初稿」(the first draft of the human genome) 已組合完成，亦即解讀完人類所有 DNA 的組成，即生命的遺傳密碼。這揭露的文本有三十億字那麼長，若我們每一秒讀一字母得花三十一年，若將其字體印在證券紙上堆起來有華盛頓紀念塔那麼高。但身為「人類基因組計劃」(the Human Genome Project) 的主持人，卻從科學視角跳躍到屬靈的視角，他說：「現在，我們正學習上帝用以創造生命的語言。對於此上帝最神聖之複雜、美麗而驚奇的禮物，我們顯得更敬畏了。」⁴⁴ Collins 認為 DNA 序列對於生物功能的了解是重要的寶藏，但仍不足以含攝人類的某些特性。這種人類基因密碼的解讀，僅是替上帝免除特殊的造

⁴² 參閱：Arthur Bradley, *Negative theology and modern French philosophy*, London; New York : Routledge, 2004, pp.1-8 & 216-219.

⁴³ 《大乘入楞伽經》談到「五法」，亦即是，相、分別、名、正智、如如（真如）。如云：「復次，大慧！菩薩摩訶薩當善知三法自體相。大慧！何等三法自體相？一者、虛妄分別名字相；二者、因緣法體自相相；三者、第一義諦法體相……何者第一義諦法體相？謂諸佛如來，離名字相、境界相、事相相，聖智修行境界行處。大慧！是名第一義諦相諸佛如來藏心。」爾時世尊重說偈言：「名、相、分別事，及法有二相；真如正妙智，是第一義相。大慧！是名觀察五法自相法門，諸佛菩薩修行內證境界之相，汝及諸菩薩應如是學。」(T672, vol. 16, p. 527b-c.)

⁴⁴ 參閱：Francis S. Collins, *The language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, New York: Free Press, 2006, pp. 1-2.

物行動的負擔，並沒有否定祂是人類的特殊性與宇宙本身的來源，那只是證明祂是如何做工的，科學根本無法以其合理的方法去裁決關於上帝是否主宰自然的爭論。因此，在經由科學 vs. 信仰的三個選項後，⁴⁵ Collins 提出信仰與科學是可以和諧的「生命之道」(BioLogos)⁴⁶，亦即「經由道的生命」(Bios through Logos)，此中「道」即是上帝。「生命之道」意指相信上帝是所有生命的本源，而生命也是在表現上帝的旨意。由於信仰與科學都很重要，且是可以和諧相容的，至此 Collins 終歸而成為真理的追尋者 (truth seekers) 之一。綜觀此書，本論文以為 Collins 仍沒講出什麼，依然墮入自我信仰的象牙塔之中，而沒在看這個世界。其所謂「上帝的語言」雖有強調科學、宗教間的和諧與道德的重要性，但其所使用的語言不僅沒有揭露真理或實相，反而還開倒車回到中世紀神權時代。

最後，對比上述神學來到最強調科學與邏輯的分析哲學的文章 André Kukla, (2005)。此篇為 Kukla 特別在討論「不可言說與哲學」(Ineffability and Philosophy) 之專書的第一章，本書受到學界若重的重視，分為四章：第一章在探討是否 “Ineffability” 為一協調概念；第二章評估有關於不可言說的事態是否存在的二類論證，亦即從神秘主義而來的論證與從知識的有限性而來的論證；第三章在更深入地看介於神秘與非神秘的立場的關係；第四章作者區分五種類型的不可言說。整本書以當代英美分析哲學的數理邏輯、符號邏輯、謂詞邏輯、命題邏輯之語意學 (semantics) 為進路，於第一章除了探討是否 “ineffability” 為一致協調概念，並作學術回顧評論，於此中，提出作者的看法可略分二種不可言說，其一、為弱勢的不可言說：為一致 (coherent) 的概念，以數理邏輯與語意學之集合體為其

⁴⁵ 其中較值得一提的是在第 9 章中談到第三選項「知能的設計論」(Intelligent Design, 簡稱 ID)，其乃是來對抗由達爾文演化論以來之日漸盛行的唯物世界觀，但由於 ID 無法提供實驗的驗證 (experimental validation)，以及其「不可化約的複雜性」(irreducible complexity) 理論的基礎薄弱，故此「填補空隙之神」(God of the gaps) 的理論，終究無法成為眾信徒之歸依。參閱：Ibid, pp. 181-195.

⁴⁶ Collins 又名「有神論的演化論」(theistic evolution)。參閱：Ibid, pp. 199-201.

證成；其二、為強勢的不可言說：基於其不可被表示的事實。綜觀此篇文章，物質主義、邏輯實證主義的 Kukla 基於英美學界符號邏輯與語意學來做學術回顧、批判，以顯示所謂「不可言說」。設計出人工語言使「不可言說」成為可言說，如果堅持要說成「不可言說」則視為神秘主義，其必與語意學、數理邏輯無關。此篇論述 Heidegger 之「凡顯現即是遮蔽」亦為不可說的論述並不正確，⁴⁷ 更遑論文中談及到東方的道家老莊、禪宗、印度佛教、印度教，他亦皆視為為神秘主義或宗教色彩了。相較於 Kukla 之掩蓋語詞、語句的意義，佛法將世間的人受苦受難一環節一環節、一系統一系統之運作歷程皆打開、全面的開顯其意義、其來龍去脈，而朝向無盡意義之第一義或勝義。

四、研究進路與方法

本論文採取文獻學(philology)與佛教義理學(the study of Buddhist doctrine)並行的進路，以及內在建構之道的的方法(the method of inner construction)。進路(approaches)與方法(methodes)不同，⁴⁸ 前者是謂研究者的心態與對研究對象的切入或著眼點，而後者是以研究主題為軸心所展開的有條理的認知或判斷的程序。因此，以文獻學與義理學雙軌並行，來表示本論文之切入的面向，而內在

⁴⁷ 從英美分析哲學的角度，只談顯現。然而，Heidegger 並不主張如是的符應真理觀，而他反而認為藝術與詩比科技更接近真理，更有助於真理的顯現，是一種可被表達的呈顯之真理觀。多倫多大學哲學與心理系知名的教授 André Kukla 立於學術權貴與語言主義，而藉由分析哲學與學術界的語言學來分析，反而將自然語言(natural languages)掩蓋住，此種學術專業強加於這個多彩繽紛的世界，無異令其黯淡無光。參閱：André Kukla, "Ineffability—The Very Idea," *Ineffability and Philosophy*, London: Routledge, 2005, pp. 12-48。

⁴⁸ 倘若只有方向，仍然不夠，還需順著進路導出行得通的研究法。此為佛教研究的方法學，與一般學術研究的方法學有所不同之處。請詳閱：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，2001)，頁 19-26。

建構之道則表示本論文欲以佛教研究的方法來達成目標的一套程序。⁴⁹ 此中，有關文獻學的進路，運作的項目包括諸傳譯本的介紹、語詞的語法分析、白話翻譯、梵、漢、藏、英、日等諸版本的比對與語言之間的對照等；有關佛教義理學的進路，運作的項目主要聚焦於〈第十六會〉所出現十九次的「雖作是說而不如說」之去蔽顯實的語言觀，以及佛教語言之假名施設與筏喻法門的工具觀，據此而提煉出「一切法不可說」的語言哲學的實質論述。由於著眼於佛教的內在建構之道的方法的緣故，譯注的重點並不特別放在諸傳譯本的語文或思想之變異，也不將重心放在諸版本相互間的比對，然而會另闢論述此諸譯本之各各的缺失、限制或特色。⁵⁰ 而在翻譯上，盡量地以文脈的自成一格和避免支離作為原則。

特別說明的是，本論文的目標是為彰顯佛教之實踐哲學或宗教哲學的語言觀，欲達成此之道，會根據「經典」，因為此是根本。然於其背後，應需再遵循「四依四不依」⁵¹。何以故？因為，對經典的詮說與解釋，似乎亦常可因人而異，為超越此疑慮，故本文先就「依法不依人」來跳脫人的因素；接著，依著語言及其概念有關的「依義不依語」⁵² 與「依智不依識」⁵³，便能較正確地深入佛教語言

⁴⁹ 「內在建構之道」是為了顯明佛教特有的，且為一般學術的研究進路所照顧不到的內涵，例如、禪定、解脫、般若波羅蜜多、嚴淨佛土等，而在研究上專門樹立的大方向。此相當於研究者的動機或態度，亦可視為整個流程或程序。而所謂的「內在建構之道」：並不把研究主題牽涉的關鍵概念當成只是一般的文字學、文獻學、歷史學、或哲學所處理的對象，而是集中心力去看研究資料本身以什麼途徑為訴求，以及如何在訴求的途徑沿著特定的脈絡、次第、和理則，就漸次地走向、臨近、或甚至成就關鍵概念的境界。參閱：同上揭，頁 38。

⁵⁰ 此部分，請參看如下：七、譯注此經的必要與價值。

⁵¹ 《大般涅槃經·如來性品第四／四依品第八》：「如佛所說是諸比丘當依四法。何等為四？依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經。」(T374, vol. 12, p. 401b & p. 642 a)；亦可參考《大智度論·初品中放光釋論之餘》如云：「如佛欲入涅槃時，語諸比丘：從今日應依法不依人，應依義不依語，應依智不依識，應依了義經不依未了義。」(T228, vol. 25, p. 125c)

⁵² 《大般涅槃經·如來性品第四》：「依義不依語者：義者名曰覺了。覺了義者名不羸劣。不羸劣者名曰滿足。滿足義者名曰如來常住不變。如來常住不變義者即是法常。法常義者即是僧常。是名依義不依語也。何等語言所不應依。所謂諸論綺飾文辭...如是等語所不應依。」(T374, vol. 12, p.401c)

⁵³ 《大般涅槃經·如來性品第四》：「依智不依識者：所言智者即是如來。若有聲聞不能善知如來功德，如是之識不應依止。若知如來即是法身，如是真智所應依止。若見如來方便之身，言是陰界諸入所攝食所長養，亦不應依。是故知識不可依止。」(T374, vol. 12, p.402a)

觀的甚深義理。最後，依著「依了義不依不了義」更可趣入勝義之離言法性，而達本論文之「一切法不可說」的要旨。⁵⁴



五、論述架構

在論述的全文，主要有三大結構：「緒論」、「第壹部分 《善勇猛般若經》之譯注」、「第貳部分 『一切法不可說』的語言哲學探究」。其中之「緒論」，首要帶出「研究主題」、「研究動機與背景」、「文獻依據與學術回顧」、「研究進路與方法」、「論述架構」、「關鍵概念的界說與釐清」、「譯注此經的必要與價值」等七要項，除了能夠快速掌握全文梗概，亦能了知本論文之譯注的必要與價值。

其次，「第壹部分 《善勇猛般若經》之譯注」包括《善勇猛般若經》之因緣品第一、阿難陀品第二、真如品第三、譬喻品第四、須菩提品第五、修行品第六、與功德品第七的白話翻譯與注釋。此中，是以戶崎宏正日譯版（1980）的科判為參考而來細分段落，而每一小段落亦由「梵文之羅馬字體轉寫」、「白話翻譯」、「分段要義」三個來組成。其中的「分段要義」，是將此段落的經文精華，期望能濃縮整理、或扼要大意掌握而描述出來。

最後，「第貳部分 『一切法不可說』的語言哲學探究」基於經文出現十九次的「雖作是說而不如說」之提及的關鍵概念，循著知識學之 *yathābhūta* (如實)、形上學之 *yathāvattā* (如如) 二條線索，深入探討這十九條相關的主題之義理內涵，

⁵⁴ 《大般涅槃經·如來性品第四》：「了義者名為菩薩，真實智慧隨於自心，無礙大智，猶如大人無所不知，是名了義...若言如來常住不變是名了義...若言如來入於涅槃，如薪盡火滅，名不了義；若言如來入法性者，是名了義...善男子！聲聞乘者猶如初耕，未得果實，如是名為不了義也，是故不應依聲聞乘。大乘之法則應依止。何以故？如來為欲度眾生故，以方便力說於大乘，是故應依，是名了義。」(T374, vol. 12, p.402a)

接著，再以這種「不如說」之去蔽顯實的方式，來做相關重要的諸課題之考察與語言哲學的後設反思。而最終，無論是依如實性、或依如所有性俱「不可得」、「不可說」。在主要論述之後，做一提昇且環顧式的「結論」。最後，附上「參考書目」來交代本文所根據或閱讀的相關一、二手材料。

六、關鍵概念的界說與釐清

由於本論文的研究主題談及到佛教的語言哲學，故以先清楚地界說學術界之「語言」與「語言學」，以及「語言哲學」，基於此來做一背景的鋪陳，然後，再延伸到印度哲學與佛教對語言的態度與語言觀。接著之後，會就本論文內三個核心的關鍵概念——「般若波羅蜜多」、「一切法」、「不可說」——的界說與釐清，以便來做一初步的銜接介紹。⁵⁵ 而在之後的「第貳部分『一切法不可說』的語言哲學探究」時，會對另二個有關佛教語言哲學的關鍵概念，亦即是「雖作是說而不如說」與「去蔽顯實」來做一更進一層次的解釋說明，俾使能完成本論文所設立的諸目標。

(一)「語言」與「語言學」

什麼是「語言」(language)？我們可以從當代不同的語言學家(linguist)或學者就語言的諸種特徵，而得到如下的界說：「語言是有系統的，是以聲音為傳

⁵⁵ 此「關鍵概念的界說與釐清」猶如「敲門磚」——門敲開後就可拋棄了，如是將「關鍵概念的界說與釐清」作為初步導引之方便工具，因為世俗常用的語詞、名相或術語，常俱歧義、混淆或模稜兩可。除此之外，文中若有新創的語詞名相，亦有介紹認知的功能。因此，若於抒發論說之前，應先來將關鍵詞界說明確，則可方便導引讀者到本文的旨趣。

訊的符號，是任意的 (arbitrary) 而約定俗成的 (conventional)，是人的自主而有意識的行為，以及是與文化有關的社會行為行為。」⁵⁶ 而根據線上牛津英語詞典 (English Oxford Living Dictionary)，語言是：「一種人類溝通的方式，以具結構 (structured) 且約定俗成的方法使用口說 (spoken) 或是書寫 (written) 的文字。」

⁵⁷ 從上述兩種界說，可以了解到語言與人有密切的關係，且是一套約定俗成的系統，來幫助人類傳達知覺、概念、或思想上的訊息。

而「語言學」(linguistics) 研究的主要是有系統的語言能力 (competence)，亦即我們所共有的語言知識 (knowledge of language)，其目的為瞭解人類處理語言的機制，進而瞭解人類的語言與心智行為。⁵⁸ 此外，「語法」(grammar) 是我們說話的依據，亦代表我們的語言能力，⁵⁹ 其中具代表的「生成語法」(generative grammar) 由現代語言學之父 Noam Chomsky (1928-) 於 1950 年代末期所提出，是為 Saussure (1857-1913) 於 20 世紀初所提出的現代語言學結構主義 (structuralism) 的延伸，其認為語言結構獨立於語言的實際使用，因此其相關理論排除了實際環境，專注於語言本身的結構，如句法 (syntax)、構詞 (morphology) 及音韻 (phonology)，而語意 (semantics) 則是基於句法而產生，以此語法為首的「形式語言學學派」(formal linguistics) 便是 20 世紀語言學界的研究主流；相對於生成語法，「認知語法」(cognitive grammar) 是於 1980 年代由 George Lakoff

⁵⁶ 參閱：Victoria Fromkin, Robert Rodman, and Nina Hyams, *An Introduction to Language*, Boston: Wadsworth, Gengage Learning, 2014 (10th Ed.), p.1-9. 然而，此中的「任意的」(arbitrary) 並不十分完整，因有些像嗡嗡、喵喵、汪汪、啾啾等之擬聲語 (onomatopoeia)，就非任意的了。以上就聲音與意義之關係而言，而像非聲音之文字就更明顯了，如日、月、山、川、人、木等象形文字 (hieroglyph)。

⁵⁷ English Oxford Living Dictionaries: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/language>

⁵⁸ 按 Avram Noam Chomsky (1928-) 的說法：大體而言，語言能力是我們內在的知識，而說話行為 (performance) 是實際交談的表現。參閱：Victoria Fromkin, Robert Rodman, and Nina Hyams, *An Introduction to Language*, Boston: Wadsworth, Gengage Learning, 2014 (10th Ed.), p.5-6 & 8。

⁵⁹ 每個會說某種語言的人都會這種語言的語法。語言學家要描述一種語言時，他們所做的亦是描述存在於會說這種語言的人腦子裡的這種內在能力——「語法」。參閱：Ibid, p.9。

與 Ronald Langaker 等人所提出的概念，其認為人類的認知能力是語言的根本，並且認為語言的實際使用才能塑造語言結構，所謂語言知識涵蓋的範圍超過語言本身且涉及其他認知能力，因此周遭環境、文化與社會都會對語言結構產生影響，這就是近代所興起的「功能與認知學派」(functional and cognitive linguistics)，其相關理論有 Lakoff 與 Johnson 於 1980 年所提出的概念隱喻(conceptual metaphor) 以及 1982 年 Langaker 的 Space Grammar 等等。⁶⁰

由於語言存在於各個領域，除了純語言學理論的研究以外，也有許多跨領域及應用的研究，例如歷史語言學(historical linguistics)與社會語言學(sociolinguistics)研究語言在實際的時空之下如何發展與呈現，近代甚至有學者認為歷史與社會有密不可分的關係而開始歷史社會語言學(historical sociolinguistics)的研究；而計算語言學(computational linguistics)則是在現在這個大數據時代所發展出來的應用語言學，連帶著語料庫語言學(corpus linguistics)也成為現在語言學研究很重要的工具及研究方法。

(二)「語言哲學」

不同於「語言學」的研究焦點，⁶¹ 所謂的「語言哲學」(philosophy of language)，則是對「語言」做後設(meta-)的考察，透過如此考察，而更透徹語言結構的反思，甚至世界結構被認知的反省。若依 Aloysius P. Martinich (1946-) 可界說為「對語言的根本觀點，包括對於語言的起源，以及語言的紀錄符號體系、文字的

⁶⁰ 參閱：徐嘉慧、何萬順、劉昭麟，〈語言學研究的前瞻趨勢〉，《人文與社會科學簡訊》，18 卷 1 期，2016 年 12 月，頁 16 - 26。

⁶¹ 若從表面來看，語言哲學與語言學似乎相當不同，然若深入探討的話，兩者重疊性十分高，諸多語言學者並不認為可以做出明確的區分，詳細請參閱：Noam Chomsky, “Linguistics and Philosophy”, *Language and Mind*, UK, Cambridge University Press, 2007 (3th Ed.), p.143-172。

起源、語言的本質、語言與思維的關係、語言中的詞語客觀事物的關係、句法學、語意學、語用學，以及各種有關語言的理論問題等等的認識與學說、理論」⁶²；若根據 William G. Lycan (1945-) 解說，當代語言哲學研究包含四部分：(一) 指涉理論 (Reference and Referring) 討論了意義是否可以透過指涉的方式呈現，主要理論有 Russel 的摹狀詞理論 (Theory of Description)、Donnellan 的 distinction 及專詞 (proper names) 的相關理論；(二) 意義理論 (Theories of Meaning) 討論意義的本質為何，有理論如命題理論 (The Proposition Theory)、Wittgenstein 的 “Use” theories 以及 Davidson 的真值條件理論 (Truth-Condition Theories) 等等；(三) 語用學與言語行為 (Pragmatics and Speech Acts) 討論語言在實際情境下的使用，理論如 Austin 的言語行為理論，其討論語言的表意力量 (illocutionary force)，認為語言有「行為」能力；(四) 隱喻理論 (Theories of Metaphor) 則以哲學角度探討隱喻帶有的意義，以及為何聽者可以迅速了解隱喻的意義，前面三部分所討論的皆為字面意義 (literal meaning)，但 Lycan 提出語言中的隱喻或比喻元素 (metaphorical or figurative elements) 佔了很大部分，是不能被歸類為例外的，因此隱喻理論如 The Naïve Simile Theory、The Figurative Theory 及 The Pragmatic Theory 等等不可被忽視。⁶³ 故此一門具哲學與語言學之特質，但較主流語言學更探究語言與現實 (reality) 的相互關係，因此對於英美分析哲學家來說，其有四個主要關心的問題：意義的本質 (the nature of meaning)、語言用法 (language use)、語言認知 (language cognition) 及語言與現實的關係 (the relationship between language and reality)。

⁶² 參閱：A.P. Martinich (ed.), *The Philosophy of Language*, London: Oxford University Press, 1996 (3rd edition), p.1-9；〔美〕A.P. 馬蒂尼奇 編，牟博，楊音萊，韓林合 等譯：《語言哲學》。北京：商務印書館，1998，頁 1-11。

⁶³ 此可參考：William G. Lycan, *Philosophy of Language, a Contemporary Introduction*, New York: Routledge, 2nd Edition, 2008 p. 63-134, 144-154 & 176；〔美〕威廉·G·萊肯著，陳波，馮艷譯：《當代語言哲學導論》。北京：中國人民大學出版社，2010，頁 1-3。

相對於以上之就學術界對語言相關知識的介紹，接下來，本論文試圖從印度哲學與佛教的視角來進一步的探討。首先，繼承了古印度四部吠陀聖典⁶⁴的「吠檀多」(Vedānta)，亦即是《奧義書》(Upanisads)的精神，⁶⁵ 印度思想注重「梵」(brahman)與「自我」(ātman)的探討，並以它作為解脫的精神境界。至此以後，學派時代各派仍是以此作為哲學的主軸而發展。這當中跟「語言」最有相關者，首推古印度文法大家波膩尼(Pāṇini, fl. 520-460 B.C.)⁶⁶ 著作了《八章書》(Aṣṭādhyāyī)而創立聲明(śabda-vidyā)論，其乃結束了吠陀梵語時期而確立了的古典梵語。更是自此之後，聲明便成為印度最重要的學問之一。⁶⁷ 其後，彌曼差(mīmāṃsā)、勝論(Vaiśeṣika)等學派的學者們，繼承了波膩尼的研究成果，開展出相互對立之「聲常論」(聲顯論)的彌曼差派，以及「聲無常論」(聲生論)的勝論派。⁶⁸ 此等之語言哲學的特色乃延續《奧義書》的思想，亦即是，在語言

⁶⁴ 印度上古時代(西元前十五~前十世紀之間)也稱吠陀時代，其中最具代表性的有四部吠陀聖典，亦即是《梨俱吠陀》(Ṛgveda)、《娑摩吠陀》(Sāmaveda)、《夜柔吠陀》(Yajurveda)、《阿達婆吠陀》(Atharvaveda)。參閱：佚名著，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》(新北市：自由之丘文創，遠足文化，2017)，頁6。

⁶⁵ Vedānta = Veda(吠陀)+ anta(末端/終結)，意思為「吠陀的終結」，乃指隸屬於古印度四部吠陀聖典之尾章或附錄的《奧義書》(Upaniṣad)，又，Upaniṣad = upa-(靠近)+ni(進入)+ sad(坐)，意思為「學生坐於導師附近聆聽和學習祕密的知識」。而就其內容而言，乃後人就吠陀經的前三部分(本集、梵書、森林書)來進行生命究竟奧秘之探討而補添的思考紀錄，主要的為西元前完成的12本，次要的乃至到西元十七世紀，累計共108本。內容為以詩體或散文方式探討世界的究竟原因與人的本質——「梵」(brahman)、「自我」(ātman)——等知識。參閱：何建興，吳承庭主編，《世界文明原典選讀 III：印度文明經典》(新北市：立續文化，2017)，頁61-62。亦可參考：佚名著，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》(新北市：自由之丘文創，遠足文化，2017)，頁9-21。

⁶⁶ 玄奘《大唐西域記》有一段描述波膩尼在聲明論上的貢獻，如云：「烏鐸迦漢茶城西北行二十餘里至婆羅觀邏邑。是製聲明論波爾尼(Pāṇini)仙本生處也...人壽百歲之時有波爾尼仙，生知博物愍時澆薄，欲削浮偽刪定猥。遊方問道遇自在天，遂申述作之志，自在天曰：盛矣哉！吾當祐汝。仙人受教而退，於是研精覃思採摭群言，作為字書備有千頌，頌三十二言矣，究極今古總括文言，封以進上。王甚珍異，下令國中普使傳習，有誦通利賞千金錢，所以師資傳授盛行當世。」(T2087, vol. 51, p. 881c)

⁶⁷ 後世稱波膩尼為「文法學派」(grammarian)的首要代表，其他的人物尚有：約公元前二世紀，注解《八章書》而造《注釋》(Vārttika)的迦旃延那(Kātyāyana)、進一步對前二者做注疏並向外擴展而造《大疏》(Mahā-bhāṣya)的巴丹闍梨(Patañjali)。此外，約公元五世紀之伐致呵利(Bharṭṭhari)著作《文章單語篇》(Vākya-padīya)，其乃第一部論述語言哲學的重要著作，透過整理梵語而提出的語言發展理論。以上都是印度文法學派的重要代表。參閱：George Cardona, *Pāṇini: A Survey of Research*, (Mouton & Co. B. V., Publishers, The Hague - Paris, 1976), pp.140-142。

⁶⁸ 參閱：楊惠南，《印度哲學史》(臺北：東大，2012二版)，頁315-318。

內在之本質中，顯示其常住不滅之意義，謂與宇宙最高原理之「梵」為同一，⁶⁹ 各各所生之差別相系根據各各之添性（upādhi）之說而來，當行者悟此「梵我合一」達到與梵同一（ekyam）不二（advaita）而滅除無明時，即得解脫。⁷⁰

最後，談到佛教對語言的看法，如果是牽就學界的說法，佛教之「假名施設」的語言觀可說是類似一種「唯名論」，⁷¹ 然以般若經典而論，語言只是我們發音、講話的舌頭、口腔等器官之積聚組成而條件推動的片面作用。正如《大乘入楞伽經·無常品》云：「語者，所謂分別習氣而為其因，依於喉舌脣齶齒輔，而出種種音聲文字，相對談說，是名為語。」（T672, vol. 16, p. 610a）⁷² 佛經當中，對語言的描述極其簡要，但並不表示就不注重語言，反而相當強調善用語言之教學工具，因為，「文字般若」具有導引自他人解脫成佛之效，如《大般若波羅蜜經·第一會·般若行相品第十》即有說到菩薩摩訶薩恆住不捨 157 種三摩地，⁷³ 則速證阿耨多羅三藐三菩提，當中就有「入一切言詞決定三摩地」、「入一切名字決定三摩地」、「分別法句三摩地」、「字平等相三摩地」、「離文字相三摩地」、「入名相三

⁶⁹ 譬如公元 100-200 年間，以散文體寫出僅有 12 頌的《蛙式奧義書》（*Māndūkyaopaniṣad*），彼首二頌即云：「唵（om）這個音節是所有這一切。對它說明如下：過去、現在和未來的一切都只是唵（om）這個音節。超越這三時的其他一切，也只是唵（om）這個音節。」&「因為所有這一切是梵。這自我是梵。這自我有四足。」參考：佚名著，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》（新北市：自由之丘文創，遠足文化，2017），頁 370。

⁷⁰ 如《蛙式奧義書》第十二頌云：「無音素，『第四』（狀態），不可言說，寂滅戲論，吉祥，不二。這樣，唵（om）這個音節是自我。知道這樣，他就會自己進入自我（自我與梵合一）。」參閱：同上揭，頁 372 & 15-16；以上亦參考：中村元，《哲學的思索の印度的展開》（東京：玄理社，1949）。

⁷¹ 之所以說「唯名論」是因為「語言文字無自性而不可得」之故，如〈第一會·摩訶薩品第十三〉：「若菩薩摩訶薩以應一切智智心，大悲為上首，用無所得而為方便，如實觀察色但有假名施設言說，色不可得故；受、想、行、識但有假名施設言說，受、想、行、識不可得故。舍利子！是為菩薩摩訶薩為欲利樂諸有情故乘於大乘。」（T220 (1), vol. 5, p. 275a）故雖說是「唯名論」，然此亦不像如西方柏拉圖的觀念論（idealism），會將語言名相 idea 賦予形上的地位，因為佛教講一切法空無自性。

⁷² 又如《阿毘達磨藏顯宗論》與《俱舍論疏》具云：「……何等語具立為語根，能發言音名為語具，此即是舌。若爾則應尋·伺等法·及能引起語業諸風，亦立為根，能發語故。」（T1563, vol. 29, p. 796a）&（T1823, vol. 41, p. 515b）。

⁷³ 除了經文提到的 157 種三摩地之外，「復有所餘無量無數三摩地門陀羅尼門，若菩薩摩訶薩能善修學，亦令速證阿耨多羅三藐三菩提。」（T220 (1), vol. 5, p. 230b-c）

摩地」、「入一切施設語言三摩地」、「解脫音聲文字三摩地」等 8 種三摩地與語言有關，故不僅不會輕忽語言，反而若不善巧通達語言的話，則無法覺悟成就無上菩提。⁷⁴

其次，就「語言」之後設思維的「語言哲學」，在佛教的經典處處可見，除了〈第十六會〉的「雖作是說而不如說」之外，其餘如《中阿含經》與《金剛經》的「筏喻法門」、《大乘入楞伽經》的「隨言取義」、《解深密經》的「離言法性」、《中論》的「善滅諸戲論」、《瑜伽師地論》的「離言自性」等，甚至中國禪宗亦帶出「不假文字」的語言觀，此諸教導皆面對語言之固定、靜止、區別、分化、分歧、或籠統而模糊等特色而一針見血地道出其限制與弊病。⁷⁵ 綜觀上述，吾人便可看出佛教不論就語言本身，或是語言哲學皆其有獨到且超勝之處，這也是本文想要著力的地方。

(三)「般若波羅蜜多」

不同於小乘解脫道的「戒定慧」之為核心概念，般若經典的「般若波羅蜜多」代表著大乘菩提道之開先河的核心概念，特別是在《善勇猛般若經》，又名《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》，更是以此題為經名，聚焦於此來作為主要探討的論題。「般若波羅蜜多」(天城體：प्रज्ञापारमिता)，其梵文羅馬拼音為 prajñā-

⁷⁴ 此 157 種三摩地詳參閱：《大般若波羅蜜經·第一會·般若行相品第十》：「是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法及般若波羅蜜多都無所取、無所執著，是名菩薩摩訶薩於一切法無所取著三摩地...非但於此一三摩地，更有所餘諸三摩地諸菩薩摩訶薩恒住不捨，速證無上正等菩提...所謂健行三摩地、寶印三摩地、獅子遊戲三摩地...善觀察三摩地、如虛空三摩地、無染著如虛空三摩地。」(T220 (1), vol. 5, p. 229c - 230b)

⁷⁵ 此諸語言的諸種特色，可參閱：王美瑤，〈論以語言文字探究諸法實相時可能遭遇之限度及其超越之法——以《入楞伽經》為主要依據〉，《中華佛學研究》，第十三期，2012，頁 217-219。

pāramitā，此字可拆解成「般若」(prajñā) + 「到彼岸」(pāramitā)，⁷⁶ 漢語學界常意翻為「智慧度」，亦即可界說為：「先要有『般若』的鍛鍊的智慧，之後才將『般若』的道路貫徹到底」，或更直接地說為「在智慧上就達到極致」、「無窮盡的透徹了解」。以是故，戶崎宏正本（1980）就將此詞譯為「智慧的完成」⁷⁷，而葉阿月教授意譯為「超越智慧的完成」。⁷⁸ 那麼，「何謂般若波羅蜜多？」——此即善勇猛菩薩於本經之中，請問世尊之五大問題的核心，⁷⁹ 而世尊就回答：般若波羅蜜多乃是超越一切言說(sarvavacana-atikrāntā)而不可說的(na vacanīyā)，⁸⁰ 其乃是一切法的非波羅蜜多（非到彼岸），⁸¹ 且是不可得的(an-upalabdhiḥ)⁸²，是故名為「般若波羅蜜多」。此不可說、非到彼岸的、不可得的般若波羅蜜

⁷⁶ 若是按 Hikata 從詞源學的拆字解法有三，即從 (1) parama 的「最勝」義、(2) pāram 的「彼岸」義、(3) 早期巴利經典 pāragū /pāragata 的語意學的轉變 (semantic change) 而來的。參閱：Hikata 梵校本, p. XI. 此外，有關此前二義的意義與用法亦可更進一步參考：平川彰，梶山雄一，高崎直道《講座·大乘仏教》，(東京都：春秋社，1981-1986)，頁 141 - 146。此中，雖然從第一義的 parama (highest/最上)→pāramī→pāramitā 亦可推求得到「貫徹圓滿」(perfection/成就、完成、最上)的意思。但是，本論文主要仍依照第二義的 pāram (the other side/彼岸) 來解釋，主要是因為《善勇猛般若經》、以及《大般若經》、《金剛經》與《心經》等的文義脈絡皆隨順此義為導的緣故。

⁷⁷ 戶崎宏正將「般若波羅蜜多」日譯為「知恵の完成」，因為「般若 (prajñā)」意味著智慧，「波羅蜜多」意味著完成、或「最完成的狀態」，又被理解為「達到彼岸」；因此「智慧的完成」也被理解為「依據智慧到覺悟」，視之為菩薩實踐道——六波羅蜜多之一。參照戶崎宏正本，頁 304，註 6。玄奘漢譯本亦音譯為「般若波羅蜜多」。Śīlēndrabodhi 本譯為「智慧之到彼岸 (ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ། shes rab kyi pha rol tu phyin pa)」。Conze 本譯為「完善的智慧」(perfect wisdom) 或「智慧之完善」(the perfection of wisdom)。

⁷⁸ 如此可以表示 prajñā 不但是與一般所謂的「智慧」不相同，葉阿月教授將其譯為「超越智慧」；而“pāramitā”有「德的」完全的成就、或...完成的意思。參閱：葉阿月，《葉阿月教授佛學論文集》(臺北市：北市淨法界善友文教基金會，2012)，頁 518-520。

⁷⁹ 善勇猛菩薩為菩薩摩訶薩得義利、眾生得利益、眾生得安樂、哀愍世間大生眾、利益安樂諸天人、為了現在未來菩薩摩訶薩等作照明的緣故，來請問世尊有關甚深般若波羅蜜多之五大問題：(1) 什麼是「般若波羅蜜多」？(2) 如何修般若波羅蜜多？(3) 修的時候如何使之達到圓滿？(4) 當專精修行時魔王與魔事等障是如何地被排除？(5) 透過安住於怎樣的特色的般若波羅蜜多菩薩可以迅速成就一切智智？

⁸⁰ (1) sarvavacana-atikrāntā: 超越一切言說。依主釋 (受格關係, f. 1 sg.)。 (2) na vacanīyā: (na vacanīya) (√vac-2P) fpp. → f. 1 sg., 不可被講說的。此為世尊回答善勇猛菩薩「何謂般若波羅蜜多？」的首句，而玄奘本 (p. 1067c/l. 22-23) 翻譯為「實無少法可名般若波羅蜜多，甚深般若波羅蜜多超過一切名言道故。」

⁸¹ 梵文 “Apāramitā eṣā sarvadharmāṇām” (Hikata: p. 7/l. 10) 其直譯為：「彼乃有關一切法的非到彼岸」，而其意思為：「一切法的究竟是找不到邊際的」。此句玄奘本用肯定句的翻譯而有所不同，如 (p. 1067c/l. 27-28) 云：「慧能遠達諸法實性」。

⁸² anupalabdhiḥ: (an-upa-labdhi) f. 1 sg., 不可得。

多，須從蘊處界諸法趣入而全程通達，事實上，世界怎麼樣，般若波羅蜜多就怎麼樣，而世界乃無量、無數、無邊，則般若波羅蜜多亦就是無量、無數、無邊。因此，*prajñā-pāramitā* 相當不同於世間之有邊的分別認知、有限的學問知識。另外，於大乘道在實修六度萬行時，宛如旗艦引領船隊般，其正是修行的總括工夫，⁸³亦即從觀察無常、緣起，而洞察空性、解開不二、了悟如幻似化、切入真如，並搭配不可得而無執著，據此總括稱之為「般若波羅蜜多」，⁸⁴而〈第一會〉更扼要地言：「有勝妙慧遠有所離，故名般若波羅蜜多」、「有勝妙慧遠有所到，故名般若波羅蜜多」。⁸⁵詳細的闡述於「第貳部分『一切法不可說』的語言哲學探究」時，將會有好好的發揮。

(四)「一切法」

「一切法」(天城體：*सर्वधर्मः*)乃源自梵文 *√dr̥* (執持) 而來的陽性複數名詞，再於其前接上代名詞式的形容詞 *sarva-* (一切的)，合起來而成為 *sarva-dharmāḥ*。

⁸³ 《大般若波羅蜜經·第一會·校量功德品第三十》：「慶喜！汝今當知由此般若波羅蜜多與彼布施波羅蜜多、淨戒波羅蜜多、安忍波羅蜜多、精進波羅蜜多、靜慮波羅蜜多為尊為導故，我但廣稱讚般若波羅蜜多。」(T220 (1), vol. 5, p. 585b) & 「由此般若波羅蜜多故，能迴向一切智智，復由迴向一切智智，能令修習布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多得至究竟故，此般若波羅蜜多於彼布施、淨戒、安忍、精進、靜慮波羅蜜多為尊為導。」(T220 (1), vol. 5, p. 687b) & 《大般若波羅蜜經·第一會·讚般若品第三十二》：「諸菩薩摩訶薩要住般若波羅蜜多，方能圓滿布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，非住餘五能成是事。是故般若波羅蜜多於前五種為最為勝、為尊為高、為妙為微妙、為上為無上、無等無等等。」(T220 (1), vol. 5, p. 925c-926a)。

⁸⁴ 《大般若波羅蜜經·第一會·校量功德品第三十》：「世尊！由此般若波羅蜜多威神力故，布施等五亦得名為波羅蜜多。何以故？若無般若波羅蜜多，施等不能到彼岸故。」(T220 (1), vol. 5, p. 700a)。

⁸⁵ 《大般若波羅蜜經·第一會·觀行品第十九》：「爾時，具壽善現復答舍利子言：如尊者所云『何謂般若波羅蜜多？』者，舍利子！有勝妙慧遠有所離，故名般若波羅蜜多。舍利子言：此於何法而得遠離？善現答言：此於一切煩惱見趣而得遠離，此於一切六趣、四生而得遠離，此於一切蘊、界、處等而得遠離，故名般若波羅蜜多。又舍利子！有勝妙慧遠有所到，故名般若波羅蜜多。舍利子言：「此於何法而得遠到？善現答言：舍利子！此於色實性而得遠到，於受、想、行、識實性而得遠到，故名般若波羅蜜多。」(T220 (1), vol. 5, p. 404b-c)

此中分三點：其一、所謂的「法」(dharma)可依不同的脈絡來解釋，最常見的是倫理學上的解釋，其所謂的「法」就是合乎倫理道德的行為，在佛教來看就是五戒十善以上的身口意三門的善業，反之「非法」及與上述相違。其次，就知識學上的解釋，合乎國家社會的法律規章條文者，即是「合法」，反之即「非法」。

⁸⁶ 然若進一層次就佛教而言，「阿毘達磨／對法」(abhidharma)就將萬法區分為五位七十五法(「下對法」)或五位百法(「上對法」)，⁸⁷ 此主要就萬有的本質去行分析，則可謂屬於此範疇也。⁸⁸ 區別於此，般若經典所謂的「法」則是從諸法實相之形上學的視角來觀照，其乃謂世界各式各樣的事物或現象，都是由構成的要項或關聯的條件來組成且推動的，而這些構成的要項或關聯的條件就用「法」在做表示。由於是這子樣的理由，本論文之「法」的英譯，便採取“related factors”之義翻，而非“dharmas”之音譯，以區別於部派佛教之「法體恆存」的概念，亦可免於將 dharma 視為一「元素」、「原子」或「極微」之失。其二、所謂的「一切法」(sarvadharmāḥ)指的是這些所有構成的要項或關聯的條件，包括五蘊、十二入處、十八界等世間法，乃至一切智、道相智、一切相智等出世間法。⁸⁹ 正因如是扼要地切到此入手處，所以才能從現象界的表象透視進去，而了達緣起、空性、不二、如幻似化、真如、法界、法性，亦唯有如此生命才有究竟的出路。其三、根據上述亦可推知，經上所謂的「非法」即指非相關聯的單位項目或不合格

⁸⁶ 其實，dharma 有很多的意思，如法則 (law)、義務 (duty)、德 (virtue)、宗教 (religion)、性質 (nature)、特質 (characteristic)、教法 (teachings)、及事物的意思。另外，還有「存在的狀態」(state of existence) 的意思。參閱：葉阿月，《葉阿月教授佛學論文集》(臺北市：北市淨法界善友文教基金會，2012)，頁 548-549。

⁸⁷ 按：《俱舍論》定萬法為五位七十五法：11 種「色法」、1 種「心法」、46 種「心所法」、14 種「不相應行法」、3 種「無為法」，合計七十五種。另外，《大乘百法明門論》則總括一切有為無為法為百法：8 種「心法」、51 種「心所有法」、11 種「色法」、24 種「不相應行法」及 6 種「無為法」。

⁸⁸ 「法」(dharma) 的通義有四：其一、佛所說教；其二、法式規則；其三、真如法性；其四、宇宙萬有。其別義即從其字根而來的「持」、「軌範」之意思。參閱：世親菩薩造，懺雲敬題，《百法明門論表解》(高雄：文殊講堂，2003)，頁 12。

⁸⁹ 按《大般若波羅蜜經·第一會·辨大乘品第十五》：「一切法謂五蘊、十二處、十八界，若有色無色、有見無見、有對無對、有漏無漏、有為無為法。」(T220 (1), vol. 5, p. 291b)

的項目，例如龜毛、兔角、虛空花，以及《金剛經》之「我」(ātman)、「人」(puruṣa)、「眾生」(sattva)、「壽者或命者」(jīva)等概括認知或概念認定 (samjñā)。⁹⁰ 而譬如於經文常見之「十八佛不共法」(aṣṭādaśa-aveṇika-buddhadharma) 等的「法」，便是指其組成的項目，亦即是，十八項不共的構成佛陀之法目、或成就佛陀果位的十八條件。此外，亦須了知「一切法」是菩薩所能成就最關鍵的地方。⁹¹

(五)「不可說」

本論文另一關鍵詞不可說 (ineffability)，其梵文原文可為 na vacanīyā (天城體：न वचनीया) 或 anirdeśyā (天城體：अनिर्देश्या)，⁹² 此中，前者源自 na 加上 √vac (講說) 而來的未來被動分詞，而後者源自否定接頭音節 a-，由其接上 nir-√diś (開示、宣說) 而來的未來被動分詞，在此皆配合 prajñāpāramitā 當陰性名詞用。值得一提的是，梵文的未來被動分詞，有「應該被」或「可被」的意思，故此二詞可以直接翻譯為「不可被說得中」、「不可被開示得中」之義，⁹³ 如此便可區分出「不可」與「不能」之差別：以任何人只要有口、有腦或心，在身心皆健

⁹⁰ 非法：不合格的項目——可為金山銀山與龜毛兔角。另外，「非法」亦可指「空性」、「法性」等非有條件造作而成的無為法。根據《勝鬘夫人經》，所謂的「法」：修行可以落實去考察且修行運作的單位項目。而所謂的「非法」：(1) 只是話在講，但無從落實於世間去考察與修行運作的單位項目，如龜毛、兔角、金山、銀山、自我之見（我執）；(2) 無為法性。此復，相對於法性之無從改變起，則蘊界處諸法可透過修行去改變。

⁹¹ 《大般若經》、《華嚴經》、《解深密經》皆描述有關於修次第品，即從初地至十地之菩薩的本事作為，特別是藉由「一切法」而去開發出「自體」(ātma-bhāva)，關聯的就帶出菩提道之修行項目。此乃就「一切法」去觀察 (samanupaśanti)，換句話說，菩薩是藉由一切法所打造而成的，菩薩觀察一切法緣起、空性，如何在菩提道可以持續不斷地正向運作推動（發菩提心與行菩薩道），正如《密嚴經》之所說的「嚴密、堅固、莊嚴」般，菩薩乃經過六度萬行之千錘百鍊而打造而成的。

⁹² 「不可說」(ineffability) 之相關的梵文著實不少，其他相關的同義詞尚有：an-abhilapyatā (非可說性)，nir-abhilāpya (離言)，avacanīya (非言)，na śakyate vaktum (不能夠去說)，sarva-vyavahāra-samucchina (斷一切名言)，sarva-nirdeśyaḥ-samatikranta (超越一切宣說) 等。

⁹³ 此中，√vac 之 vācā (言說) 與√diś 之 nirdeśya (宣說)，皆表示語言，只不過前者可視為「總(的講說)」，而後者可視為「別(的開示)」。

康正常的情況之下，都能（be able to）說且有說的自由，只不過再怎麼說都只是說在冰山的一角，而掛一漏萬，只是說在很表淺，根本說不到底層之根本。故顯出佛教所要強調的面向，是十分不同於學術界之就宗教神學、數理科學、認知科學等層次而來說的。⁹⁴ 般若經教的說法乃是就事物或現象的產生之組成項目、背後整個相關連的網絡、先前推動的因緣條件、以及之後要如何走向的整個流程乃無量、無數、無邊，如實地觀入而言「不可說」；更深層次地切入到根本一貫的諸法實相（*dharmāṇām dharmatā/ tattva*），⁹⁵ 亦即是整個宇宙、世界之所以會變成如此其運作之道理時，此乃無分別、非造作、不虛妄、不變異的無為法性層次，⁹⁶ 如此而談「不可說」。因此，「不可說」並不等於「不能說」，三藏十二部經典都在論述，都在講說，但是學人千萬不要「隨言取義」，亦即不要把所聽聞的語詞當成全然在映現實相，⁹⁷ 因為佛法乃一不斷地向前、往上修習的實踐之道，整個歷程大有「見山是山、見山不是山、見山仍是山」之類似螺旋式上昇（*spiral ascending*）的覺受，故非僅僅說說聽懂就可以的知識或學問，這樣子只會是平原原地的踏步、或數量的累積並無法提昇的。

⁹⁴ 如 Bennett-Hunter & Guy (2014) 說：「不可說」（*ineffability*）為「有關『不能、或不應被言說來表達』的觀念，時常存在以一禁忌的形式，或無法理解的術語」。故 André Kukla (2005) 可總結為二個重點（1）「不可說」是無法被表達、顯示、或講說（*Incapable of being expressed; indescribable or unutterable*）；（2）尤其是對那禁忌的、或神聖的對象（*taboo and the ineffable name of God*）。由於此為宗教、或神學上常見的術語，因常論述有關於「不可說的存在體、真理、或經驗」（*ineffable being, or truth, or experience*），因此十分盛行於神秘主義（*mysticism*）。另外，在數學領域、或當代認知科學（*contemporary cognitive science*）亦有不可說的理論。詳細請參閱：Bennett-Hunter, Guy, *Ineffability and Religious Experience*, London: Pickering & Chatto, 2014, pp. 15-22；André Kukla, “Ineffability: The Very Idea,” *Ineffability and Philosophy*, London: Routledge, 2005, p. 1.

⁹⁵ 諸法實相，或可說為全面的實相（*thorough reality*），意指事情之所以為如此的道理，將其說明為「實存之為實存」或「實存的全貌」。參閱：蔡耀明（2012），頁 231。

⁹⁶ 按《大般若波羅蜜經·第一會·辨大乘品第十五》：「無為謂無生、無住、無異、無滅。」（T220 (1), vol. 5, p. 291a）

⁹⁷ 參閱：蔡耀明（2012），頁 352。

七、譯注此經的必要與價值



本論文接下來的「第壹部分 《善勇猛般若經》之譯注」，其所依據的經典為《善勇猛般若經》梵文的版本，事實上，此部經典早已於公元第七世紀中葉由唐·玄奘漢譯完成，題名為《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》。表面上看來，似乎有重複翻譯之過，然而，處於這個時代，古譯今翻確實有其必要，而且具有其價值。就此以如下二小節來分別論述翻譯的必要與價值。

(一) 譯注此經的必要

此可從文獻學、語言學、以及哲學之當代不同的學門與學科而分如下三點來論述：

1、就文獻學 (philology) 而言

這部經典從玄奘漢譯經距今也經過一千三百多年了，之間於第八～九世紀業已翻譯成藏文，乃至於約莫第二十世紀四〇年代起，陸續有德、英、日文等傳譯流布於世。⁹⁸ 因此，若是就文獻學之四大工作部分而言，⁹⁹ 第一步「廣收異本」，蒐集與此經典有關的文獻資料，如劍橋寫本、藏譯之德格版、拉薩版、奈塘版、北京版、台北版、前二品德譯之 T. Matsumoto 本 (1932 & 1935)、日譯之 T. Matsumoto 本 (1956)、英譯之 E. Conze 本 (1973)，日譯之戶崎宏正本 (1980)

⁹⁸ 此中有關佛教研究的經典語言，就漢文、梵文、巴利語、藏文之以外，如主要譯自「藏文大藏經」的「蒙古文大藏經」、以及主要譯自「漢語大藏經」的「滿文大藏經」，乃至犍陀羅語 (Gāndhāri) 與西夏文 (Tangut language) 等中亞或西域語言，則超越本論文能處理的範圍。此可參閱：蔡耀明 (2006a)，頁 89-91 & 104。

⁹⁹ 文獻學之四大工作部分，亦即是文獻之搜集、管理、整理、加工運用。詳細可參考：同上揭，頁 76-157。

等，有這些種種的抄寫本與傳譯本，就版本學（science of edition）而論，不可不謂豐沛，而也已遠超過唐朝玄奘時期的規模。若將這些古代文獻或當代學術資料來做目錄、校勘、考證等工作，則不論就諸傳譯本之間比對或對照的差異，或就其各別翻譯所依據之不盡然相同的梵文傳本，則其所形成關聯於管理與整理的工作亦頗為龐大。放大來看，從長遠且複雜的歷史發展之多樣性角度，便有必要於當代做一較完整的釐清與梳理，¹⁰⁰ 若能再進一步而做羅馬字體轉寫（transliteration）與譯注（annotated translation）之加工運用，則能於學術上或修行上琢磨出更專門、深入且高超的哲理，俾使此部經典更具有其時代的意義與整全的面貌。由於此部經典，於文獻學上已用英、日語版翻譯完成，然而仍缺乏中文的白話翻譯，已是故實有必要再一次的古譯今翻，更何況加上注釋。

2、就語言學（linguistics）而言

「語言變動」（language change）¹⁰¹ 對任何的語法（grammar）皆是一種緩慢漸進而且無可避免的現象，其中所牽涉到的推動條件是十分複雜的，可略分語言之內部與外部因素：前者如區分中世紀英語與現代英語的「元音大推移」（the great vowel shift）之語言內部音韻改變（phonological change）的因素故，¹⁰² 而後者如

¹⁰⁰ 就各各傳譯本之間的差異與特點來做一校訂、比對或對照，因這些文獻於斷斷續續地抄寫、雕版、校勘或轉譯的過程之中，無可避免地會產生之文字訛誤、語言的斷層、或文字的隔閡等，正如有研究般若經典的學者云：「〔五種漢譯、兩種西藏語譯〕雖然屬於同一譜系〔《二萬五千頌般若經》〕的內容，但它們仍然不是同一本之不同的翻譯本，而是包含多樣性……我們必須先比較、對照不同的譯本，考慮每一漢譯中可見的發展階段，據此來進行考察。」參閱：高橋晃一，〈『二万五千頌般若』における「空」「不可得」「不可說」〉，*インド哲学仏教研究* 7，2000，頁 41。

¹⁰¹ 在語言學的分支中，如研究某些語言的歷史之歷史語言學（Historical linguistics），研究特殊語言彼此之間的關係之比較語言學（Comparative linguistics），乃至二十世紀末葉匯集社會語言學與歷史語言學之新興起的歷史社會語言學（Historical sociolinguistics），此諸學門皆與語言的變動息息相關。參閱：Victoria Fromkin, Robert Rodman, Nina Hyams, *An Introduction to Language*, (Wadsworth: Cengage Learning, 10th Edition, 2014), pp.337-338.

¹⁰² 英語中的長元音，原本與歐洲大陸的發音相似，然而於公元 1400-1600 間，經歷了大推移之後，兩個高位長元音轉變成複合元音（i: → ai; u: → au），其餘的五個長元音開口度縮小並高化，其中的一個還伴隨有舌位的前移（e: → i:; o: → u:; ε:/ a: → e:; ɔ: → o:）。參閱：Victoria

老子《道德經》諸多版本的傳文之中，於先秦期的郭店楚簡本、馬王堆帛書甲本之「邦」，到了秦漢以後的河上公本、王弼本等皆改為「國」，此乃由於避漢高祖劉邦諱之語言外部因素故。¹⁰³ 此外，「八卦」也是一個語言變動的而耳熟能詳的例子，此詞原本語意指的是有關於古代對自然萬物的觀察和概括之宇宙生成的術語，並相應於地球自轉的晝夜之陰陽關係，而應用於農業社會與人生哲學之正面的術詞；然而，事過境遷於當今社會，此詞卻被使用來形容一般普羅大眾在談論政治口水、演藝新聞等茶餘飯後閒聊之負面的說詞。因此，若就歷史社會語言學（historical sociolinguistics）而論，可推知唐朝社會當時所使用的語言文化準則、社會規範與世俗習慣，必與現代存在著極大的差異，¹⁰⁴ 例如在經文中，玄奘將梵文 sam-udaya 譯為「集」，此只譯了前半（sam-）而缺了後半（-udaya），自古以來「苦集滅道」四聖諦大家皆琅琅上口，但可能並不清楚此詞若能譯為「有其來源之產生」或「集起」，則較能適確的表達產生困苦的來源乃煩惱或三毒。而基於此正確的見解，則可有助於修持上較能清楚的掌握自己的心態。因此，若能先回歸梵文之語言學的詞源學（etymology），由其理路再來重譯，將是非常值得而有意義的。再者，若對古漢譯進一步推測，亦有可能是玄奘漢譯當時，必須顧及當朝詩句字數與聲韻優美，然而有時卻會失去對脈絡義理的趣入，故若能新翻

Fromkin, Robert Rodman, Nina Hyams, *An Introduction to Language*, (Wadsworth : Cengage Learning, 10th Edition, 2014), pp.342-343.

¹⁰³ 此因文字被迫更改，理應也會產生語意變化（semantic change）。按 劉笑敢：「《老子》的版本歧變有多種原因，其中原因之一是本章（第十八章）的『邦』、『國』不同就是一個典型例子……竹簡本和帛書甲本代表了《老子》古本以用『邦』字為主的情況，帛書乙本和通行的河上本、王弼本則代表了避劉邦諱以後一律用『國』字的情況。傳奕本則恰好反映了處在這兩種情況之間的特點。按年代，傳奕本加工於唐代，不受避諱字的影響，由於它的底本早於帛書乙本，所以仍然反映了一些較早版本的情況。」詳參閱：劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論（上卷）》（北京：中國社會科學出版社，2009），頁 249-251。

¹⁰⁴ 若從歷史社會語言學（Historical Sociolinguistics）的角度，亦即是從歷時的（diachronic）面向去研究語言與社會的關係，則可更顯見語言本身在變化，而使用此語言的當時社會也不斷地在變遷。參閱：Anita Auer, Catharina Peersman, Simon Pickl, Gijsbert Rutten and Rik Vosters, “Historical sociolinguistics: the field and its future” *Journal of Historical Sociolinguistics*, 2015: 1(1), p. 1-12.

轉譯成為較淺顯且多幾個字的白話，是有其必要的。



3、就哲學（philosophy）而言

由於西方十七世紀興起的啟蒙運動，帶動了理性與科學的抬頭，因而造就了當代思潮之百家爭鳴的哲學，與現代科技之突飛猛進的科學。此中，若從哲學的邏輯知識學、形上學與倫理學等的面向切入經典的義理思路，則將形成另一種佛典翻譯的優勢，因為，就某一文本的翻譯而言，其有價值的翻譯並非只是僅僅拿標的語言（target text）的字詞與句法，去「取代」來源文本（source text），而是要進行從來源文本之解碼（de-coding）到標的文本之編碼（en-coding）的整個程序。¹⁰⁵ 更何況佛典不只是一般的文本，而是裝載著佛教的世界觀、知見、理念與修行的文本，如果只是用一般的文獻與文字學的方法，則極易產生概念的失真、條理的阻塞或誤導，往往一些珍貴的義理內涵便會被淹掩蓋或流失。¹⁰⁶ 區別於此，倘若具備當代哲學的素養並基於佛教聞思修的實踐觀，則所翻譯出的作品應會十分不同於古漢譯，例如 Hikata 本（p. 32, 1. 2）之 anātman，於玄奘本（1080b, 1. 17）譯為「無我」，這就不適切了，以「有」或「無」已處在一般凡夫的肉眼的觀看之下而來的說詞，換句話說，是世俗人依據遍計所執的預設（presupposition）所下的論斷，方才講說為「有」或「沒有」。然此處，應退後一步做後設（meta-）的哲學思維，所謂的 ātman，乃觀待五蘊而假名施設為「我」，以形上學的角度來審視，根本上乃非我、或不是我，由於「無量有情，於蘊等法，起實有想，或實無想，不達諸法非有、非無」¹⁰⁷，而事實上「一切法非有、非無」，所有的法目

¹⁰⁵ 參閱：Michael Emmerich, “Beyond, Between: Translation, Ghosts, Metaphors,” *In Translation: Translators on Their Work and What It Means*, ed. by Esther Allen, Susan Bernofsky, New York: Columbia University Press, 2013, pp. 44-47.

¹⁰⁶ 本段主要參照：蔡耀明，〈哲學素養做為佛典翻譯的一項優勢條件〉，蒙藏委員會佛教經典翻譯交流座談會會議手冊，2016，頁 1-2 & 4。

¹⁰⁷ 參閱：《大般若波羅蜜經·第二會》云：「佛告善現：非異世俗別有勝義。所以者何？世俗真如

不是根本不存在，也不是永恆的存在，世間這一切由法所組成的事物或現象只是短暫的組合而有的，是無常的積聚，是故「諸法如無所有，如是而有」¹⁰⁸。在此顯示，若能具備形上學的訓練，便會嚴格審視而揭露出：「有無」這個概念，早已根深蒂固地滲入一般世人的意象、觀念、與言說，而大家十分習慣於使用這種「侷限式論斷」(bounded assertion)且不自知。因此故，「有無」並非適任的形上學概念(unqualified metaphysical concept)，¹⁰⁹而 anātman 應該譯為「非我」，則較玄奘古譯的「無我」會來得更適切。以上這種脈絡式或義理式的翻譯，主要源自於對般若經典的宣說經文之脈絡意涵的解讀，而其背後即是多年的哲學素養與深厚的佛教修行觀，而在在地顯出與古漢譯之不同之處。¹¹⁰

(二) 譯注此經的價值

價值凸顯於當代東西方的學界之中，而本論文除了中文語言之不同於藏、英、日文以外，倘若還具有不同於當代其他譯本的殊勝處，則更顯其價值。此可分英

即是勝義，諸有情類顛倒妄執，於此真如不知不見，諸菩薩摩訶薩為益彼故，隨世俗相顯示諸法若有若無，非隨勝義。復次，善現！無量有情於蘊等法起實有想或實無想，不達諸法非有非無，諸菩薩摩訶薩為益彼故，顯示蘊等若有若無，令諸有情因斯了達蘊等諸法非有非無，非欲令執實有無相。如是，善現！諸菩薩摩訶薩應勤精進，離有無執，行深般若波羅蜜多。」

(T220 (2), vol. 7, p. 343b)

¹⁰⁸ 參閱：《大般若波羅蜜經·第二會》云：「時，舍利子復白佛言：若菩薩摩訶薩如是學時，為學何法？佛言：舍利子！菩薩摩訶薩如是學時，於一切法都無所學。何以故？舍利子！非一切法如是而有如諸愚夫異生所執可於中學。舍利子言：若爾諸法如何而有？佛言：諸法如無所有如是而有，若於如是無所有法不能了達，說名無明。」(T220 (2), vol. 7, p. 52b)

¹⁰⁹ 藉由這種「『有無』並非適任的形上學概念」之形上學的論斷 (metaphysical assertion)，較易於透視了解「概念」(concept)與「實在性」(reality)存在著極大的落差或偏差。詳參閱：蔡耀明 (2012)，頁 270-292。

¹¹⁰ 或許尚可藉用更多現代的學門與學科如翻譯學、史學、宗教學等來論述，然本論文以為以上就充分來表達本論文之古譯今翻的必要理由了，若欲更進一步了知當代從事佛教典籍翻譯的優勢條件等，可參閱：蔡耀明，〈哲學素養做為佛教典籍翻譯的一項優勢條件〉，蒙藏委員會佛教經典翻譯交流座談會會議手冊，2016，頁 1-6。

譯之 Conze 本類型的缺失、日譯之戶崎宏正本類型的限制、與藏譯之 *Śīlendra-*
bodhi 本的特色如下三點來論述：



1、英譯之 Conze 本類型的缺失

Edward Conze (1904-1979) 是西方早期翻譯研究佛典經文的先鋒，並以般若思想專家而聞名於學界。¹¹¹，然而如上述「四依四不依」的方法，就事不就人，只是在對照 Conze 本的英譯時，列舉出若干之翻譯上或義理詮釋上的缺失，並據此而做一些反思，此則依如下三線索來論述。

(1) 從知識學而來的線索：特別是由梵文 $\sqrt{j}\tilde{n}\tilde{a}$ (9U, 認知) 衍生而來諸相關的字詞，如五蘊的第三蘊，梵文為 *saṃ-jñā*，其由接頭音節 *saṃ-* (概括) 接上表示認知之字根 *jñā*，因此字面的意思為概括的認知。若按第一、二會的經文其特徵為「抓取意象」或「取像」(*nimittôdgrahaṇa*) 之義，¹¹² 若以現代的翻譯則為「概念認定」(*general cognition/ conceptualization*)。¹¹³ 然而，Conze 本卻英譯為 *perception* (知覺)，此種可能為直接或分別式的知覺，既無取像的概念認定之義，

¹¹¹ Edward Conze 專精巴利、梵、漢、藏、蒙、日文，他一生著述甚多，其中，大多是有關般若經的經文校訂、翻譯、詞典、經文選粹等，西方國家從德國叔本華 (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) 起，他是弘揚佛教於歐美的最大功臣之一。參閱：E. J. D. Conze：《世界佛學名著譯叢 2：佛教的本質及其發展 “*Buddhism: Its Essence and Development*”》，胡國堅譯 (臺北：華宇出版社，1987)，出版前言 & 頁 297-305。

¹¹² 按《大般若波羅蜜經·第一會·辨大乘品第十五》：「自相謂一切法自相，如變礙是色自相，領納是受自相，取像是想自相，造作是行自相，了別是識自相。」(T220 (1), vol. 5, p. 291b)；亦可參考《大般若波羅蜜經·第二會·示相品第四十七》云：「諸天當知！一切法相如來如實覺為無相，謂變礙是色相，如來如實覺為無相；領納是受相，如來如實覺為無相；取像是想相，如來如實覺為無相；造作是行相，如來如實覺為無相；了別是識相，如來如實覺為無相。」(T220 (2), vol. 07, p. 231c)

¹¹³ *saṃjñā* 可用以表示的，在知覺的層次去抓取或捕捉對於知覺對象的意象 (*nimitta*)，由此而成的概括知覺，亦即抓取意象或取像之知覺；在認知層次去把語詞或概念投射到或套上認知對象，由此形成的概括認知，亦即概念認定之認知。參閱：蔡耀明，〈哲學素養做為佛教典籍翻譯的一項優勢條件〉，蒙藏委員會佛教經典翻譯交流座談會會議手冊，2016，頁 4-5。

又無法與第五蘊 *vijñāna* (分別式的知覺) 做一明確的區分，¹¹⁴ 甚至反而靠近瑜伽現量的 *abhisamaya* (現觀) 或 *sākṣātkriya* (作證) 了。¹¹⁵ 此外，Conze 本 (P.4) 將 *ājñā* 與 *ājānanā* 分別英譯為 *perfect knowledge* 與 *perfect cognizing* 亦十分不妥，因為，前者為接頭音節 *ā-* (加強) 接上 *√jñā*，其乃有關「如所有性」(*yathāvad-bhāvikatā*) 的智慧，故可譯為「通達理解」；而後者為接頭音節 *ā-* (加強) 接上 *√jñā* 之動詞的現在直敘形 *jānāti* 而衍生來的陰性名詞，是有關「盡所有性」(*yāvad-bhāvikatā*) 的智慧，故可譯為「通達認知」。¹¹⁶ 因此，*ājñā* 既不是 *knowledge* 而是智慧，也只是等同於 *prajñā* 之尚未達至 *prajñāpāramitā* 的究竟圓滿層次，故不可謂 *perfect*；而 *ājānanā* 亦不是 *cognizing* 而是智慧，且也只是等同於 *jñāna* 之尚未達至一切相智的究竟圓滿層次，故不可謂 *perfect*。

(2) 從形上學而來的線索：此可分如下的六點來說明，❶ Conze 本 (P.5 & p.27) 將 *abhisamaya* (現觀) 英譯為 *reunion*，此為禪修之瑜伽現量之詞，這樣子的翻譯是十分奇怪的，應似乎是受到 Plato 抽象而不帶有時間變化的「理型世界」的影響所致，此顯其不熟悉禪觀修習之外，或亦可看出他可能受到神學思想的影響。❷ Conze 本 (P.8 & p.9) 將 *nirodha* (熄滅) 皆英譯成 *stopping*，不僅不能帶出法性之寂靜層次而僅止於現象上之生成變化的「停止」，而更將 *yat kiṃcit samudayadharmi, tat sarvaṃ nirodhadharmîty* (Hikata 本，p.11, l. 6-7) 整句神學式的

¹¹⁴ *vijñāna* 由接頭音節 *vi-* (分別) 加上中性名詞 *jñāna* (認知)，合起來直譯為「分別式的認知」(*differentiating cognition*) 或「分別式的知覺」(*differentiating perception; consciousness*)。玄奘本譯為「識」。

¹¹⁵ (1) *abhisamaya* = *abhi-* (面對) + *samaya* (時間)，直譯為「面對時間」，若切在剎那生滅的時間流程而可譯為「現觀」。又，此 *abhi-* 有強調「現前」之義，亦即，第一線觀察的意思，有別於只作概念分析的知識學者。(2) *sākṣātkriya* = *sa-* (伴隨著) + *akṣāt* (從伴隨著眼睛，親現) + *kriya* (造作)，有「作成現在眼前、用自己的眼等感官看而了悟」之實證的積極義，故譯為「作證」。

¹¹⁶ 有關與如所有性智與盡所有性智，乃二種不同面向的智慧，要言之，前者為切入一切法根本上皆空性、不二、如幻似化、真如的智慧；而後者為了知一切法之來龍去脈，於現象界生成變化的智慧。

英譯為“Whatever is doomed to originate, all that is doomed to stop.”——「凡是注定產生，所有的那個就注定停止」，此中，“doomed to”便是十分有一神教之審判命定的語詞。^③ Conze 本(P.11)將 *na ca punar dharmādharma-svabhāvena samvidyate* (Hikata 本，p.13, l. 22-23) 整句誤解而英譯為“*And again a dharma does not exist by way of having the own-being of a non-dharma*”——「而且，某法亦不藉由非法的本身存在而存在」，事實上，這裡要談的是任何事物皆非以法之自性、或非法之自性而存在著，¹¹⁷ 此種誤譯也顯示 Conze 並不十分了知自性不存在之空性的道理。^④ Conze 本(P.25)將 *nirvṛtti* 與 *a-nirvṛtti* (Hikata 本，p.37, l. 16) 分別英譯為 *the Blessed Rest*、*its absence*，此則更明顯看出他的神學的背景，因為，「涅槃」除了常見的 *nirvāṇa* (n.)，另一個就是從 *niḥ-√vṛt* (1Ā, 轉起) 的過去被動分詞而來的 *nir-vṛtti*，¹¹⁸ 在這個脈絡是表示「菩提道的高階行者能於世間與涅槃的自在切換」之義，但是 Conze 本卻解讀不出來，反而不適切地英譯為「有福的安息」(*the Blessed Rest*)，足見他以神學的知識在理解般若經典。

又，^⑤ Conze 本(P.23)將“*yathā rūpasya pāraṃ tathā rūpaṃ*” *iti rūpa-svabhāva-nirdeśo hy eṣa nirdiṣṭaḥ*” (Hikata 本，p.27, l. 19) 誤解整句而英譯為“*whereas the words “as the Beyond of the skandhas, so are the skandhas” are an exposition of the own-being of the skandhas*”(凡於「當諸蘊之彼岸，則為諸蘊」之詞句，其則是諸蘊之自性的顯示)，此會讓人誤解為「於究竟之中，色有自性」。若按照原經文，此句話相當於《心經》之「空即是色」與《中論·觀四諦品第廿四》之「以有空

¹¹⁷ (1) 法：合格的項目——可為蘊、處、界等諸法。(2) 非法：不合格的項目——可為金山銀山與龜毛兔角。另外，亦可為無為之法性、空性。

¹¹⁸ 雖然，有學者認為此詞為誤用，然就義理之「轉起而離開／轉開掉了、轉走掉了」類似「吹開掉了、吹走掉了、吹熄掉了」的意思，故應亦可通用而無誤。此外，玄奘本(1083a)亦譯為「涅槃與不涅槃」，戶崎宏正本更直接譯說「止息生死輪迴」(生死流轉とめる)。至於劍橋寫本、Hikata 梵校本(p.37)、Vaidya 天城體版(p.22)、Śīlêndrabodhi 本(頁355，片88，行1)，無論依據哪一版本來解釋，其義理也都隨順而沒問題。

義故一切法得成」。在此，Conze 剛好漏掉了「講說」(nir-deśa) 因而此句意涵恰好相反，此亦他不甚了解空性的又一例子。若對照玄奘本 (p.1074a) 之譯為「如色蘊彼岸色蘊亦爾者，說色蘊自性如是」，則不致令人誤解。⁶ Conze 本 (p.29) 將 saṃvṛti 與 paramārtha (Hikata 本，p.40, l. 15) 分別譯為 conventional truth、ultimate truth，此則顯出他並不清楚「二諦」之理，首先，梵文沒有 satya (諦)，故毋須翻出 truth；接著，convention 雖可表示「世俗或約定俗成」，但是並沒將「蔽障」的意涵標示出來，而 ultimate 表「最終或終極」，則是十分不可的，因為，將二諦造成割裂而墮二端，又是帶有神學的影子。以上從形上學的面向，在顯示 Conze 其本人是以神學的預設 (theological presupposition) 在看般若經典的，而此中相關的可列出之例子，若要細數可以說是不勝枚舉，於此僅僅大略舉出此六個事例。

(3) 從倫理學而來的線索：首先，Conze 本 (P.10) 將 anubodha (隨順覺悟) 英譯為 understanding，此則失之毫釐差之千里了。般若波羅蜜多乃隨順觀察一切法而來的覺悟，世界怎麼樣則般若波羅蜜多亦這樣，故 anu- (隨順) 與 bodhi (覺悟) 的學問可真不小，其乃蘊涵著對世界觀察而來的真實認知，並隨順禪修而漸次地究竟達到無上的與無等的覺悟 (菩提)，亦即指示出，從 anu-bodhi 到 bodhi 禪修實踐之動態的歷程。Conze 本人雖有照著《清淨道論》(Visuddhimagga) 的修行地圖而來做禪定修習，然至少在此處看出他並不是很清楚大乘道之修行的次第。其次，在 Conze 本 (P.6) 翻譯 nirvedhikā prajñā (通達式的智慧) 時，他甚至很誠實地說：「在此部分之中，我甚至不瞭解某些梵文的意思」¹¹⁹，故勉強地將

¹¹⁹ 其原文為“*This section largely relies on a play on Sanskrit words which cannot be reproduced in English. Some of it I do not even understand in the Sanskrit.*”。參閱：Conze 本 (p. 6, n. 1)。事實上，此類似的話與亦可參考：Edward Conze trans, *Perfection of Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts* (Buddhist Publishing Group, Totnes, UK, 2002-reprint), p. 267, n. 91 與 p.270, n. 192.

此詞類似地英譯為 *penetrating wisdom*。此乃因為，智慧是來自第一線對世界的觀察，世界變動，智慧也跟著變動，唯有貫通世界之種種事物或現象的條件推動、組成、並變動不居且會壞滅，乃至於連「貫通」本身亦三輪體空，最後「通而非通」，¹²⁰ 故而體悟無微塵許的自性存在，切入在空性、不二的法性層次，如此方能生起通達的智慧。故這種智慧必定是修出來的，有修習才會通達，即對事情的因緣變化流程能通達進去。相對於此，若僅對表層的文字、語詞之理解而產生的概念，則很難銜接這經文中所要闡明的義理。¹²¹ 最後，從科判的分段也可看出，例如 Conze 本 (P.2) 僅將以善勇猛菩薩為代表的法會大眾，總括類而標題為「可尊敬的聽眾」(The Worthy Audience)，殊不知在這裡的脈絡，是世尊要考驗請法者的意樂，在佛教的行門之中，行者的初發心之動機常會決定之後所修行的成果，故十分重要。就此點，身處在西方信仰式的一神教國度的人，應是很難以體會的。對照戶崎宏正本此處 (頁 82) 的科判「問うことの意味」亦可看出端倪。

總之，甚深般若波羅蜜多乃十分深奧難解，東方世界要能夠真實趣入的人本來就不多了，何況 Conze 以西方之思辨哲學或神學的背景，而要去掌握這種由修行實踐而來的動態的智慧，困難、或誤解自不在話下。¹²² 就此而言，本論文之再次翻譯且注釋，除了於文字或文獻學上的著力之外，更重要的是，特別針對佛教了達生死輪迴的過患，無論是講述到相關的解脫道或菩提道，皆會聚焦在這般若之救度學而來作一義理上的闡明。

¹²⁰ 因為，「通達／貫通」(nir-vedhikā) 乃智慧的特性，正如就「對象—人物—歷程」來行「三輪體空」的觀照——無所通達的對象可得、無能通達的主體可得、且整個歷程為「通而非通」，則才不至於執住而停留，如此也才能對法性、或法界做無限的貫通。

¹²¹ 在此僅僅就知識學、形上學與倫理學之相關地舉出若干之詞或句，可想而知，若詳盡探究的話，可謂不可勝數或不知幾凡。

¹²² 就西方這種平面式的邏輯思維，其實根本就很難趣入佛教這種「無始劫來／非過去、非未來、非現在」與「三界六道／無量無邊無數之三千大千世界」的世界觀，例如 Conze 曾用「文獻的比較」與「大乘佛教由形上時期進展到神化時期這樣的一項假定」，因而主張「南印度起源說」來支撐解釋「大乘佛教的起源」時，就醜態百出、左支右絀。詳閱：蔡耀明，〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《(臺大)佛學研究中心學報》，第三期，1998，頁 77-97；亦可參考蔡耀明 (2001)，頁 71 - 78。



2、日譯戶崎宏正本類型的不足、限制或疏漏

相較於 Conze，法稱量論的專家戶崎宏正（とさき・ひろまさ，1930-），¹²³就其所日譯的內容來審視，就覺得較為精確¹²⁴ 與完整¹²⁵ 了許多，這也是為何本論文之「第壹部分 《善勇猛般若經》之譯注」的編排方式，主要是依據戶崎宏正本的科判。然而，仍有些稍嫌不足、限制、或疏漏而可加以改善之處，分以下「學術上的價值較不足」、「文獻學上的框架之限制」、「義理或哲學深入層次的疏漏」三方面來論述。

（1）學術上的價值較不足：戶崎宏正做為專精於法稱與經量部（Sautrāntika）的認識論相關的學者，其翻譯《善勇猛般若經》的策略為：從梵文本直接翻成現代語，以避開艱澀，俾使淺顯化以適合普羅大眾之閱讀。故較不注重文獻學上的諸版本的比對或不同語言的對照，他於書末之解說：「這一方面是因為專業的原典批判並不是這次〔翻譯〕的目標，另一方面是因為這些〔梵、藏、漢版本〕差異就理解這經典的本意上並沒有重要的意義。不只如此，對一般讀者來看，很有可能細膩地批判原典只會給繁瑣的印象，恐怕會妨礙直接迫近經典所意味的地方。換句話說，我應該說，這經典擁有這些差異不會成為問題的、超越它們的內容。」

¹²³ 戶崎宏正專精於法稱（Dharmakīrti, 600-660）的《釋量論》（*Pramāṇa-vārttika*）與《決定量論》（*Pramāṇa-viniścaya*）等之與經量部（Sautrāntika）的認識論，可謂印度因明相關的學者。

¹²⁴ 譬如 *saṃjñā*，戶崎宏正就譯為“觀念”，就比 Conze 的 *perception* 來的精確；又，*abhisamaya*，戶崎宏正就譯為“明らかに見ること”，也比 Conze 的 *reunion* 更來的準確。此外，例如戶崎宏正每一品所做的科判，就比 Conze 之粗糙且不怎麼正確的分段劃分，要來得精準了許多。

¹²⁵ 譬如經文中常常就 *rūpa*、*vedanā*、*saṃjñā*、*saṃskārah*、*vijñāna* 等五蘊依次描述其情形，戶崎宏正就會依次譯為「物、感覺、觀念、意志形成、認識」而一一隨文描述；然而，Conze 常以 *form* 為首來代表，而其他蘊則省略、或用 *other skandhas* 一語帶過，事實上，這種化約的心態亦顯 Conze 沒做第一線的觀察，因觀察色之物質與觀察心之受想行識截然不同，不可以一概全，難怪 Conze 常常不解般若學了。就此而言，戶崎宏正就比 Conze 來得的完整。

¹²⁶ 此論點似乎有二點尚待商榷，其一、諸版本的差異，特別於學術上意義十分重大，哲學探究工作的目標即在此處，正因與一般世俗的使用有不同，極需深入且精準，才能顯得出其價值，例如，玄奘本將梵文的 *lakṣana* 與 *nimitta* 皆翻譯成「相」，則問題出來了，因為經說¹²⁷：「甚深般若波羅蜜多無著為相」(Hikata 本，p. 61, l. 17)，又說¹²⁸：「若菩薩修行般若波羅蜜多，不行色合相，不行色離相」(Hikata 本，p. 106, l. 27)，前者的「相」乃 *lakṣana*，為客觀上外在呈顯的特徵，本身沒什麼問題；後者的「相」乃 *nimitta*，為主觀上知覺或認知所內在呈顯的意象，此則由於無始無明習氣所醞習或遍計所執所染污，故須透過修行來淨化之。

¹²⁹ 而此二者在 *Śīlêndrabodhi* 本就分別譯為「མཚན་ཉིད། *mtshan nyid*」(性相)與「མཚན་མ། *mtshan ma*」(徵象)分別呼應此二者，似乎於義理上沒有多大問題。¹³⁰ 因此，從語文比對或版本對照之間的諸差異，若能看出各中的差異而帶出哲學深刻的意涵，則是十分有意義的，不會是とさき於此所謂的“重要な意味を持たないからである”。其二、此部經典可說是大般若經十六會中，最高峰的法會，與會大眾皆非一般根器的眾生，而都是福慧雙修且具足清淨善根者，甚至經文一開頭處即說到，與會菩薩皆是皆是「一生所繫」(*ekajātiprati-baddha*) 的水準。¹³¹ 故就經文內容

¹²⁶ 戶崎宏正本 (p. 325)：「それは、専門学的な原典批判をすることがいまの直接の目標ではないからでもあるが、何よりもまず、それらの相違がこの經典の本意を理解するうえで重要な意味を持たないからである……原典のこまかい批判は、一般の読者には、ただ煩わしきのみを与え、經典の意味するところに直接に迫ることを妨げるおそれが多分にあると思われたからである……」

¹²⁷ 參閱：T220 (16), vol. 7, p. 1089b。

¹²⁸ 參閱：T220 (16), vol. 7, p. 1103b。

¹²⁹ 此也可以說明為什麼我們一直到現在還在生死輪迴中載浮載沉的原因，《阿含經》之三解脫門的「無相 (a-*nimitta*) 解脫門」，即是藉由修行而斷除此 *nimitta* 之謂。

¹³⁰ 經過此對照，亦可看出藏文翻譯之一對一的精確度。參閱：Śīlêndrabodhi 本 (頁 360，片 121，行 4-5) 與 (頁 368，片 119，行 6)。此復，藏文將「無相 (a-*nimitta*) 解脫門」譯為：མཚན་མ་མེད་པའི་རྣམ་པར་ཐར་བའི་སྒོ། (*mtshan ma med p'i rnam par thar b'i sgo*)。

¹³¹ 在經文之初即言，從十方種種佛土來到王舍城竹林園中白鷺池側的菩薩們，皆是「一生所繫」的大菩薩。且於其後的第一因緣品、第二阿難陀品、第四譬喻品等處，在在宣說此般若波羅蜜多並不是一般世俗凡夫的所行境，亦不是下劣勝解者 (*hīnādhimuktika*) 或增上慢者 (*adhimānika*) 所能趣入的。

的水準而言，並不適合一般的普羅大眾。而戶崎宏正卻一開始，即設定要將此經譯得淺顯易懂，好讓「一般の読者」不覺煩瑣而易趣入，故此策略是有待商榷的。因為，本論文以為其結果反而容易造成「高不成與低不就」。此中，所謂的「高不成」乃就學術殿堂而言，以此部日譯本的研究，如果能夠再加強其深層的哲學義理之思辨與文獻學上的版本比對等，則可大大增強其哲學學術價值；所謂的「低不就」乃就一般閱聽大眾而言，因為「非其境界 (a-viṣaya)、非其道路 (a-gati)」，故即使是聽了也聽不懂亦沒有興趣，反而會起懷疑 (saṃśaya) 而害怕恐懼 (utrāsa)。¹³² 事實上，般若經典之空性智慧的道理亦須觀待聽聞者的根器，有契機的才適合來宣說，否則不僅達不到度化的效果，反而會令對方造成「謗法重罪」。¹³³ 因此，至少有上述之尚待商榷的二點，故而造成戶崎宏正本學術價值略嫌不足的結果。

(2) 文獻學上的框架之限制：とさき亦採取一般多數學者對般若文獻學與文獻史學之直線進展模式 (a linear pattern of development) 的思維，¹³⁴ 而非採順

¹³² 為何會「害怕」(utrāsa)？因為，(1)「正向上的認知」不夠了解透徹，故就會患得患失；(2)「負向上的情意」沒做相關的導正而排除，則東也怕西也怕，以無所不疑 (saṃśaya)，故就無所不怕，抑或是什麼都怕，則憂鬱症、焦慮症、或恐懼症；(3) 如果具備「生命主軸的確立」，則必俱信心而方向一定，勇往直前而義無反顧，毫無有懷疑害怕的空間，反之，無心向道易失卻方向而六神無主，故會害怕。

¹³³ 般若空慧並不適合一般大眾，因為世俗凡夫皆執有、執為現象為真實與有所得，故般若經典對此「非其器而宣說」時亦非常地小心，如《大般若波羅蜜經·第一會·謗般若品第三十三》云：「善現！有菩薩乘諸善男子、善女人等雖曾見多佛...於諸佛所亦多修習布施、淨戒...而有所得為方便故，不能修學甚深般若波羅蜜多...善現！是善男子、善女人等，聞說如是甚深般若波羅蜜多便從座起捨眾而去。...今此眾中亦有彼類，聞我說是甚深般若波羅蜜多，心不悅可捨眾而去。所以者何？是善男子、善女人等，先世聞說甚深般若波羅蜜多已曾捨去，今世聞說如是般若波羅蜜多，由宿習力還復捨去。是善男子、善女人等，於此所說甚深般若波羅蜜多，身、語及心皆不和合，由斯造作增長愚癡、惡慧罪業。彼由造作增長愚癡、惡慧罪業，聞說如是甚深般若波羅蜜多即便毀謗障礙棄捨。」(T220 (1), vol. 5, p. 976 b - c) 接著，經文便描述「謗法重罪」的可怕，舍利子當場聽聞以後，連忙說「唯然！世尊！唯然！善逝！未來淨信諸善男子、善女人等，聞佛先說破正法業感長時苦足為明誠，寧捨身命終不謗法，勿我未來當受斯苦。」(p. 978 b)

¹³⁴ 此為順著 Conze 所假定般若經的演化或進展模式：形上時期進展到神化時期的假定。這是一種直線進展的模式 (a linear pattern of development，其以理所當然的樣態(axiomatically，自明之理) 假定整個典籍一味沿著增廣 (或沿著減略——但這較為罕見) 的方向漸次演變，然而卻與

於經文脈絡之非固著的起源觀 (unsettled notion of origin) 的模式，¹³⁵ 故他說：「許多般若經典當中，這經典屬於比較後面的時期，其內容也幾乎達到般若思想最完成的階段。因為清辨(490-570)的著作《般若燈論釋》有所引用，因此它的成立年代不可能晚於五世紀後半或六世紀前半。」¹³⁶ 這好似說般若經典是經由後人漸次發展而形成的，直至第十六會而達圓滿完成，至於經文中數數出現的「世尊說」等，想必也可以學界經常用的修辭學 (rhetoric) 的方式，而一語帶過。果若如此，則將會難以真正趣入經典的深層內涵，或許對於一些較表象的推理概念仍可掌握一、二，但對於需佛教世界觀之支撐或禪修履踐實證的地方則常會左支右絀、捉襟見肘。譬如戶崎宏正本 (p. 87)：「所謂的『智慧』，其乃沒有關於一切法的理解，沒有關於一切法的認知，故被稱為『智慧』。」¹³⁷ 此則不甚正確的解讀與翻譯，因為，那樣很容易讓人以為諸佛菩薩等的聖者的境界或智慧的狀態，為什麼都不想、都不思、都不知的情形。倘若真是如此，那成佛以後跟草木石頭又有何差異呢？按戶崎宏正的科判，此整段說明為“知のあり方”(智慧的狀態)，這也沒有錯，當聖者們處於的二顯隱沒之根本定時，是遠離分別認知與概念的，但不能說他們沒有理解一切法、沒有認知一切法，因為，前者 (ā-jñā) 談到的是有關於「如所有性」的智慧，而後者 (ā-jānanā) 所談到的是有關於「盡所有性」的智慧。¹³⁸ 就初地以上的菩薩聖者們，等到他們出定之「後得智」時，依然能夠理解與認知一切法，且透過此方能朝向一切智智 (sarvajña-jñāna) 之圓滿，而

《道行般若經》在般若經典群的脈絡所顯示的上述證據產生嚴重的抵觸。詳細請參閱：蔡耀明，〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《(臺大)佛學研究中心學報》，第三期，1998，頁 85-86；亦可參考蔡耀明 (2001)，頁 71 - 78。

¹³⁵ 此種「非固著的起源觀」 (unsettled notion of origin) 的模式，於當代的量子力學的主要論述之一「非場域性」 (nonlocality)，可說是不謀而合。詳細請參閱：William Ames, "Emptiness and Quantum Theory," *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, edited by B. Alan Wallace, New York: Columbia University Press, 2003, pp. 293 - 298。

¹³⁶ 參閱：戶崎宏正本 (p. 325)。

¹³⁷ 戶崎宏正本 (p. 87)：「“知惠”と言われるが、これはあらゆるものについて理解することがなく、あらゆるものについて知ることがない。それゆえに、知恵と称せられる。」

¹³⁸ 關於如所有性智與盡所有性智，此可參閱下一部分之譯注篇，以及第三部分之哲學篇。

更何況於佛陀的無上正等覺層次，乃定慧等持之同時具備「根本定」與「後得智」，而無有差異。雖然，戶崎宏正於此段末注十一，有附上不同於梵文版之肯定語氣的翻譯，亦即是，漢、藏本之肯定式的翻譯，¹³⁹ 但從整部經典之日譯與書末的解說可端詳出，¹⁴⁰ 他乃主要皆順從於 Hikata 本的校訂的形式，而不怎麼做前後文脈的理解與思維，更遑論前面所質疑他的背後之世界觀或禪修實踐次第了。因此之故，本論文以為戶崎宏正乃十分明顯地受到文獻學，乃至文獻史學的框架所限制。

(3) 義理或哲學深入層次的疏漏：基於上述之限制，故とさき就很難於義理或哲學深入層次有所發揮，此可舉出以下三個實例：其一、戶崎宏正本(p. 91) 譯曰：「但是，超世間的智慧不是字面表現的那樣直接存在著。」並附注解說：「此為了打破我們擁有的固定概念，也是透過打破而體悟的『真實如實的存在』。」¹⁴¹ 此之謂「不要被概念或文字框住，需超越之而趣向真實」，初步說來也沒錯，但全書卻僅止於此，無法更深入闡述。區別於此，本論文將會以類似此之全經文出現十九次「雖作是說而不如說」的「去蔽顯實」的語言觀，於下文的哲學篇時好好帶出“我々”為何所遮蔽而受困於三有輪迴，以及諸佛如來如何藉由這個世俗名言之工具，朝向使認知（施設）諸法實相或度彼岸，以般若波羅蜜多為生生世世之修行的骨幹，往無上正等覺的目標邁進，進而成熟有情、莊嚴淨佛土。其二、戶崎宏正本(p. 99) 譯曰：「事實上，智慧的完成是不可說的。雖然那個（到

¹³⁹ 參閱：戶崎宏正本(p. 305, n. 11)。

¹⁴⁰ 書末解說：「例如說，其中一個文句是肯定，另一個文句都使用否定詞來表現否定；兩者都行。無論如何，兩者都說明某個相同的內容——後述這一點——(作為其顯明的例子，本譯翻譯相當於 87 頁 9 行-90 頁 2 行的西藏譯和中譯並且在 305 頁注 11 顯示，請參照。)」。請參閱：戶崎宏正本(p. 326-327)。

¹⁴¹ 戶崎宏正本(p.326-327)：「あえていうならば、我々の持っている固定概念の打破であり、それによって体得される『真實あるがままの存在』である。」

達彼岸的智慧)是要理解一切事物的,但是...」¹⁴² 在此句所日譯的“理解する”,其相呼應的梵文為 *anubodha*,乃「隨順覺悟」的意思,此中,隨順為何?答曰:隨順一切法之真實的情形,亦即是說,蘊界處諸法實相上是怎麼樣,則隨順彼的覺悟亦怎麼樣,則智慧就怎麼樣而般若波羅蜜多就跟著怎麼樣,最後,藉由 *anubodha* 終究成就 *bodhi*。除此此外,亦可帶出佛教乃不同於一般以神為信仰中心的宗教,需要親自實修實證的理路。因此之故,接頭音節 *anu-*是一個很重要的概念,戶崎宏正並沒有翻出來,僅僅譯成「理解」是不足以導出上面之重要的論述的。其三、戶崎宏正本 (p.132) 譯曰:「事物不會變小,也不會變大。...不會變小,不會變大,這就是智慧的完成。」¹⁴³ 又 (p.238-239) 譯曰:「菩薩並不是修行任何,也不是不修行任何事情。這叫做智慧完成的修行。」¹⁴⁴ 之後注解說:「無論哪些,都以打破關於大小、修行等的固定概念為目標。本經典充滿著這種表現。」¹⁴⁵ 就此而言,可窺出戶崎宏正大致對本經典的哲學反思,除了破除相對概念以外,其他並無更進一層次之較深層的闡述,亦即有關 *prajñāparāmitā* 之何以要如此?如何真實地辦到手?誰能辦到手?如何迅速圓滿?他文本內容並沒有清楚交代,只是提到:「這應該是『無束縛的、完全自由的世界』、『超越人為、計謀的世界』、道元禪師所說的『身心脫落』吧。在那裡,我們的固定概念被徹底地打破。」¹⁴⁶ 等類似的感觸之語。據此,可看出戶崎宏正的限制與疏漏,其難以深入義理之深層的涵義、挖掘出甚深之思辨的哲理,本論文於之後的哲學

¹⁴² 戶崎宏正本 (p.99):「実に知恵の完成は説くべからざるものなのである。それ(彼岸に達した知恵)はあらゆるものを理解するが、.....。」

¹⁴³ 戶崎宏正本 (p.132):「物は小さくなることもなく、大きくなることもない。.....小さくなることもなく、大きくなることもないという、このことが知恵の完成である。」

¹⁴⁴ 戶崎宏正本 (p.238-239):「菩薩は、どんなものに関しても修行するのでもなく、修行しないのでもない。これが知恵の完成の修行と呼ばれる。」

¹⁴⁵ 戶崎宏正本 (p.327):「何も大小、修行などに関する固定概念の打破をめざしたものである。本經典はこのような表現で充滿しているのである。」

¹⁴⁶ 參閱:戶崎宏正本 (p.327)。

篇，將會好好地彌補這些諸種的不足，而此同時，亦顯出再次譯注的價值之所在。



3、藏譯 Śīlēndrabodhi 本類型的特色

西藏佛法始自第七世紀第三十三代藏王松贊干布（*སྲོང་བཙུན་སྐུ་པོ།* 593-650）之「創立文字、開始譯經」¹⁴⁷。他派遣大臣吞彌·桑布札（*ཐུ་མི་སུ་ལྷོ་ཏཱ།*）一行十六人赴印度學習文字，之後吞彌返國後創制了藏文，作為藏語的書寫系統，¹⁴⁸ 故西藏佛法專家通常都將第一次翻譯佛經歸到此時期。此外，在西藏經常將「佛法」意譯為「心內之法」（*ནང་པའི་ཚོམ། nang pa'i chos*）¹⁴⁹ 就可以知道西藏佛法乃以朝往心內禪修實踐為其重心，並且從舉國上下、從少到老、從內到外皆佛教化更可看出端倪了。如此故，本論文將藏譯 Śīlēndrabodhi 本歸結如下「翻譯經典上力求精準」、「文詞義理上以實修為核心」之二點的特色，話雖說如此，然又附上第三、「義理或哲學上仍需多面向的補足」而來論述。

（1）翻譯經典上力求精準：藏文主要是源自梵文的，故經典的梵譯藏，通常皆可尋求到「一對一相應」的軌跡，而且藏人不只是要模仿文字，更需要求得佛法內心實證的境界，以是故西藏佛教十分重視傳承（*རྒྱུད། rgyud*），¹⁵⁰ 此表現於

¹⁴⁷ 參閱：張怡蓀主編，《藏漢大辭典》（北京：民族出版社，1993），頁 2991a-b。

¹⁴⁸ 吞彌從梵語 33 個子音中選取 23 個作為藏語的子音，而在梵語 16 個母音中只取 5 個（*अ, इ, उ, ए, ओ*）作為藏語的母音（*ཨ, ཨི, ཨུ, ཨེ, ཨོ*），此意為精通五明的佛教學者。而其餘的母音皆棄而不用。此外，另創 7 個梵語所沒有的子音，除了 *ཨ* 是借用梵語母音 *अ* 當子音用外，另外 6 個為 *ཅ, ཇ, ཉ, འ, མ, ཡ*。在字體方面，吞彌參照了西北印的迦濕彌羅字體，在拉薩瑪如堡，創制了西藏文字和 8 部聲明著作，從此開啟了西藏文明的序幕。參閱：廖本聖，《實用西藏語文法——附錄及檢索手冊》（臺北：法鼓文化，2002），頁 155-159 & 注 28-32。

¹⁴⁹ 藏文 *ནང་པའི་ཚོམ།* 有漢譯為「內道之法」，以別於「外道之教」。然而，由於「內道」與「外道」之區分，讓人聯想到自、他與主、客之二分，此大大與談論「非我」、「空性」、以及「愛他勝自」的西藏佛法相違，故本論文改譯為「心內之法」，也較合乎當地的情形。

¹⁵⁰ 所謂的「傳承」（*རྒྱུད།*）是傳遞教法的一種傳統形式。藉由諸佛菩薩、以及上師尊者們把清淨的教法持續不斷傳授給下一代弟子，弟子領納繼承，獲得傳承的加持力量。正是這樣一脈相承、代代相傳的傳承，才使得佛法明燈相續、淵遠流長而廣披眾生。

譯經時，一般皆會有印、藏二方面的譯經師合作，以求得不失來源語言（source language）的原味。並且，當內容轉成標的語言（target language）後，也容易為藏區行者接受、消化、以及理解而聞思修。譬如，本部經在梵文典籍的專家就有 Śīlêndrabodhi（戒自在菩提）、Jinamitra（勝友）等二位印度堪布，而在藏文方面的專家就有 Ye Shes Sde（智慧軍），所以說此共譯之藏譯版是較精確的。此可以舉三例來解說，其一、Hikata 梵校本（p. 7, l. 13）的 ājñā 與 ājānanā，Śīlêndrabodhi 本分別譯為 ཀུན་ཏུ་ཤེས་པ།（kun tu shes pa）、ཀུན་ཏུ་རིག་པ།（kun tu rig pa），前者就十分精準地將梵文之接頭音節 ā-(表強調)與表示認知字根 jñā 分別轉譯為 ཀུན་ཏུ། 與 ཤེས་པ།；後者亦精準地將梵文之接頭音節 ā-(表強調)與表示認知的陰性名詞 jānanā 分別轉譯為 ཀུན་ཏུ། 與 རིག་པ།。除了「取代」的功能外，更是需要義理的「解讀」，由於，前者是有關如所有性智的「理解」故用與知道、掌握相關的 ཤེས་པ།¹⁵¹；後者是有關盡所有性智的「認知」故用與明見、知識相關的 རིག་པ།¹⁵²，並且於這二字之前加上 ཀུན་ཏུ། 以表示對一切法有貫通進去其深層的內涵，而非僅僅是表淺的現象外表，此正是梵文接頭音節 ā-於此處所具備的功能，以是故說藏譯較精準。¹⁵³ 而本論文則將 ājñā 與 ājānanā 分別白話翻譯為「通達的理解」與「通達的認知」。其二、Hikata 梵校本（p. 40, l. 15）的 samvṛti 與 paramārtha，Śīlêndrabodhi 本分別譯為 ཀུན་རྫོབ་པ།（kun rdzob pa）、དོན་དམ་པ།（don dam pa），此則不只「取代」而且「解讀」都十分精確，因為，ཀུན་པ། 意思即是「遍」，就等於接頭音節 sam-(總括)，而 རྫོབ་པ། 意思即是「蔽」，就等於由字根 vr 而來的陰性名詞 vṛti(遮蔽)；དོན་པ། 意思即是「義」，就等於陰性名詞 artha(意義)，而 དམ་པ། 意思即是「極」，就等於最高級形容詞 parama

¹⁵¹ 如 prajñā (般若／智慧) 就譯為 ཤེས་པ།。

¹⁵² 如 vidyā (知識／明處) 就譯為 རིག་གནས།。而五明即譯為 རིག་པའི་གནས་ལ།。

¹⁵³ cf. Conze 本（p.4）分別譯為 the perfect knowledge、the perfect cognizing；戶崎宏正本（p.305）譯為“理解する”、“知る”。當比較英、日譯本之後，就知曉藏譯本的準確性了。

(究極／最勝)。此中，翻譯達到精準是十分重要的，因為，此二詞所關連帶來的「二諦」的道理，幾乎貫穿佛法教義，¹⁵⁴ 若有差池，很可能「失之毫釐，差之千里」了。¹⁵⁵ 而本論文則將 *saṃvṛti* 與 *paramārtha* 分別白話翻譯為「普遍的遮蔽」與「究極的意義」。其三、Hikata 梵校本(p. 61, l. 20 - 21)的 *lakṣana* 與 *nimitta*，*Śīlêndrabodhi* 本分別譯為 *མཚན་ཉིད།* (*mtshan nyid*)、*མཚན་མ།* (*mtshan ma*)，前者就表示外在對象所呈顯的特徵或所具備的性質，故藏譯「性相」(*མཚན་ཉིད།*)；後者則表示觀看或覺知者心內所現的徵候或樣子，故藏譯「徵象」(*མཚན་མ།*)。由於此二者差異很大，¹⁵⁶ 必須加以區分而不可混淆，且全經文之有關於此的藏譯也清楚地達到此功能，故較精準。¹⁵⁷ 而本論文則將 *lakṣana* 與 *nimitta* 分別白話翻譯為「外顯的特徵」與「內含的意象」。

(2) 文詞義理上以實修為核心：藏文字母雖能一一對應的轉寫梵文字母。不過，當以「實修為核心」之考量時，一一的轉譯之「取代」功能，就不如「解讀」來得重要了，換句話說，當有必要時，會以另類的「義翻」來代替「字翻」，此正所謂「依義不依語」是也。因此，端賴諸譯經師對教法之各人的體悟與修證，而所翻譯出的經論的藏文的語詞或名相，可能便不盡然相同了。本論文僅就藏譯

¹⁵⁴ 其重要性，於後面「第貳部分『一切法不可說』的語言哲學探究」界說「去蔽顯實」時，會進一步的說明。

¹⁵⁵ cf. (1) Conze 本 (p.29) 分別譯為 *conventional truth*、*ultimate truth*，前者表「世俗或約定俗成」，尚可，不過並沒將「蔽障」標示出來；後者表「最終或終極」，十分不可，因為，將二諦造成割裂而墮二端，且帶有神學的影子，建議英譯為 *utmost truth*。(2) 戶崎宏正本 (p.149) 隨順漢譯分別譯為“世俗”、“真義”，與玄奘本 (p.1084a) 差不多。

¹⁵⁶ 如前述，*lakṣana* 為客觀上外在呈顯的特徵，本身沒什麼問題，而 *nimitta* 為主觀上知覺或認知所內在呈顯的意象，此則由於無始無明習氣所醞習或遍計所執所染污，故大有問題。請參閱前註 127-130。

¹⁵⁷ cf. (1) Conze 本 (p.19,26-27, 39, 65) 皆統一分別譯為 *mark*、*sign*，然此二看不出有何區分，只覺得前者似乎傾向於有缺陷的痕跡、或污點；而後者則為符號、標誌。(2) 戶崎宏正本 (p.305) 分別譯為“相”、“形”，然於其他處 (如 p.118、p.150、p.264) 則將 *nimitta* 亦譯為“外相”、“相”、或“姿 (すがた)””，此諸不同的翻譯，顯然與 *lakṣana* 相混淆，且主客無區分了。(3) 玄奘本 (p.1089b) 分別譯為「相」、「狀」，然於其他處 (如 p.1072b-c、p.1082c、p.1103b) 則皆將 *nimitta* 亦譯為「相」，此則與 *lakṣana* 混淆而無法區分。

Śīlêndrabodhi 本，舉出梵譯藏之以實修考量的例子，其一、Hikata 梵校本 (p. 8, l. 17) 的 abhisamaya 與 sākṣātkriya, Śīlêndrabodhi 本分別譯為 མངོན་པར་རྟོགས་པ། (mngon par rtogs pa)、མངོན་སུམ་དུ་བྱེད་པ། (mngon sum du byed pa)，此時的一一對應關係就值得商榷了。就前者之 abhi-對應於 མངོན་པར་ 非常的沒問題，¹⁵⁸ 但是 samaya 應表示與時間有相關之義，¹⁵⁹ 若切在剎那生滅的時間流程則可如玄奘譯為「現觀」，而藏譯 རྟོགས་པ། 為「證悟或領悟」之意思，故並沒十分對應到 samaya，但可凸顯實修實證的面向。¹⁶⁰ 另外，就後者之 -kriya 對應於 བྱེད་པ། 也非常地沒問題，然而 sākṣāt 為 akṣa (眼睛) 前再加上前綴 sa- (伴隨著) 而成為名詞的第五從格，合起來即「從伴隨著眼睛來的或親現的」，此則非常接近藏譯的沒有間隔距離的「現前」或「真實無誤」(མངོན་སུམ།)，以其強調瑜伽 (རྣལ་འབྱོར།) 現量 (མངོན་སུམ་ཚད་མ།) 的緣故。¹⁶¹ 其二、Hikata 梵校本(p. 13, l. 16) 的 anubodha 與 bodhi, Śīlêndrabodhi 本分別譯為 ཁོང་དུ་ཚུད་པ། (khong du chud pa)、བྱང་ཚུབ། (byang chub)，此則就不怎麼一一對應了，因為，通常 anu-對應於 རྗེས་སུ།，¹⁶² 而這裡並非如此，反而以藏文常用的「領悟或通曉」(ཁོང་དུ་ཚུད་པ།) 來帶入。此或許可得到藏人的易於了解、掌握，然此中卻流失掉 anu-背後所引申出的重要內涵。¹⁶³ 然而，將 bodhi 藏譯為 བྱང་ཚུབ།，則另有更深一層次的修行意涵，亦即是，以 བྱང་ 代表淨除一切過失而 ཚུབ། 代表圓滿一切功德，合起來

¹⁵⁸ 此 abhi-為實修十件極為重要的字眼，因為，其有強調「面對或現在面前」之面向，故可以區別於躲在書本或概念背後，而沒在做第一線觀察的文字工作者、知識家或學問家。

¹⁵⁹ samaya 是由√i (去)而來之陽性名詞-aya 加上接頭音節 sam- (總括) 所構成之 samaya (三摩耶、假的時間／三昧耶、誓句)，於此應當做「時間」解；其前再加上接頭音節 abhi- (面對)而成為「面對時間」，切在剎那生滅的時間流程而譯為「現觀」。

¹⁶⁰ 例如《現觀莊嚴論》藏文即為 མངོན་པར་རྟོགས་པའི་བྱེད་པ། 簡稱 མངོན་རྟོགས་བྱེད་པ།。

¹⁶¹ 當比對 Conze 本 (p.19) 將此 sākṣātkriya 翻譯為「了解」(relization) 時，就很十分清楚地看出 Conze 之西方學者的角度，是很難體會佛教之實踐的精神 (厭離生死輪迴)，往往只能用概念分別去揣測印度哲學，特別是佛教哲學。

¹⁶² 譬如 anu-loma 就譯為 རྗེས་སུ་འབྱུང་བ།。

¹⁶³ 此即前述 (Conze 之缺失) 之從 anu-bodhi 到 bodhi 禪修實踐之動態的歷程：先隨順一切法的觀察而打通、解開而通達，漸次地無量無邊的通達，貫徹到底而成就 bodhi。故 anu- (隨順) 與 bodhi (覺悟) 的學問乃甚深大哉也！其乃蘊涵著對世界觀察而來的真實認知，並隨順禪修而漸次地究竟達到無上的與無等的覺悟 (菩提)。此外，透過 anu- 亦可區別出「佛教」與「其他以神為核心的宗教」之差別，非僅僅靠信仰，更不是迷信，而是需要自己實修實證。

即無學位之「菩提」。¹⁶⁴ 其三、Hikata 梵校本 (p. 72, l. 23) 的 arhat, Śilēndrabodhi 本譯為 དག་བཙུག་པ། (dgra bcom pa), 此則十分不吻合, 因為, arhat 乃源自√arh (1P, 值得/堪受)之現在分詞所做成的陽性名詞, 應該翻譯成「應供」, 玄奘音譯為「阿羅漢」。但是, 藏譯的意思卻是「殺賊」(དག་བཙུག་པ།), ¹⁶⁵ 此則十分反映出西藏佛法重視修行, 以降伏四魔(蘊魔、煩惱魔、死魔、天子魔)為導向, 也正好呼應前面的 རྩ་ལྷན། 之淨化或負面的排除的面向。¹⁶⁶

綜觀之, 從以上的探討可看出「一一對應」並非死板板的即可, 否則當代用 google 翻譯器全世界就暢通無比了。因此, 這實際上還是需人來「解讀」, 而解讀者的程度好壞、水準高低就會差很多, 甚至多人解讀、來自各各不同的專家合作, 其結果必然會不同。更何況佛教是要親證究極的真理, 導向無上的覺悟, 更是難上加難。¹⁶⁷

(3) 義理或哲學上仍需多面向的補足: 由上述描繪之情形, 似乎就藏文界的讀者們而言, 本身就足夠, 好像不需要參考本論文之對《善勇猛般若經》的譯注與哲學探究。事實上, 答案是否定的, 因為, 有如下的三點理由。其一、般若波羅蜜多乃無量無數無邊:《大智度論》有云:「復次, 三藏正有三十萬偈, 并為九百六十萬言。摩訶衍甚多無量無限, 如此中《般若波羅蜜品》有二萬二千偈, 《大般若品》有十萬偈, 諸龍王、阿修羅王、諸天宮中有千億萬偈等。所以者何?

¹⁶⁴ 菩提, 義譯為覺。應斷諸垢永淨, 應證諸德全覺, 故稱無學道為菩提。參閱: 參閱: 張怡蓀主編,《藏漢大辭典》(北京: 民族出版社, 1993), 頁 1868b-1869a。

¹⁶⁵ 應供, 殺賊, 梵音譯作阿羅漢, 略作羅漢。完全制伏四魔怨敵。參閱: 參閱: 同上揭, 頁 464b。

¹⁶⁶ 或許有人可將 arhat→ari 賊+√han (2P, 殺), 而解出「殺賊」之義。然從音譯的角度來看, 似乎有點牽強。但是, 無論如何, 「應供」為果位的詮釋, 其享福面向較多, 而「殺賊」為因位的詮釋, 其努力過程面向較多。

¹⁶⁷ 故可知, 就上述的種種梵、藏、漢文的分析, 本論文也只是就筆者各人有限的的能力、見解、與水平, 乃是十分侷限的, 甚至有商榷或錯誤的可能。

此諸天、龍、神壽命長久、識念力強故。今此世人，壽命短促、識念力薄，《小般若波羅蜜品》尚不能讀，何況多者！」¹⁶⁸ 對般若波羅蜜多的體悟與理解是不嫌多的，要不是我們人壽短少有限，釋迦佛大可從二千多年前一直說到今，故又云：「諸餘大菩薩所知般若波羅蜜無量無限。何以故？佛非但一身所說，無量世中或變化作無數身，是故所說無量。」¹⁶⁹ 事實上，縱然本論文譯注了所有文字詞句之事項、細節、及法要等，也只不過僅僅是「冰山一角」罷了，是故任何版本皆是不足的。其二、藏譯版仍需現代意義的補強：Śīlêndrabodhi 本約於西元八～九世紀間第四十代藏王赤德松贊（འཇིགས་པོ་འཕགས་པ།）在位期間（798-815）所翻譯的，時空的轉化業已經歷一千二百多年了，除了這段時間所遺漏的人事物以外，特別是急需現代學門或學科之輔助。本論文乃就文字學、文獻學、文獻史學、語言學、哲學、物理量子力學等多重角度的補充，且輔以資訊科技的運用與結合，以此而帶出二十一世紀不同面向的佛法解說，故是藏譯本所缺乏的。其三、注釋與哲學才是重點：包括藏譯的所有版本，都只是從梵文直接地翻譯過來，並沒有就本身的語言針對經中的法理多做解釋或注釋，¹⁷⁰ 更何況是延伸到哲學的深層層次，做義理上或實修上的解讀，此中，做得好不好是另外一回事，但至少本論文已有所嘗試了。

總而言之，以上透過當代文獻學、語言學、與哲學的輔助，以便來闡述本論文之「譯注此經的必要」，因時代在變化，人們生活與知識的水準亦日進千里，故切不可墨守成規而閉門造車，否則無法跟得上時間巨輪下的千變萬化。其次，本論文亦從 Conze 本、戶崎宏正本、Śīlêndrabodhi 本等諸傳譯本來進行審查，據

¹⁶⁸ 參閱：T1059, vol. 25, p. 756a-b。

¹⁶⁹ 參閱：T1059, vol. 25, p. 756b。

¹⁷⁰ Hikata 梵校本有 introductory essay，然就其內容多只在文獻、歷史上的介紹，義理乏善可陳。Conze 本雖略有注解，姑且不就其論述錯誤之處，其注解的數量真的不多。戶崎宏正本一開始就言明給一般讀者來看的，故其注解也多只是佛學基本常識，縱然書末附上解說，除了「打破相對概念或言葉的框架」之外，其他也就乏善可陳了。

此而來支撐本論文之「譯注此經的價值」，從上述種種之模糊、不清、扭曲、不足、限制、疏漏、或時代的遷移等諸多缺失的反思，希望藉此能引發導入研讀本正文的動機或意樂。



凡 例



一、譯注版本說明：

本論文第二譯注篇，主要根據 Ryusho Hikata (干瀉龍祥) 依據現存唯一之英國劍橋大學圖書館賓達目錄 (Bendall's Catalogue) 補遺編號一五四三 (Add. 1543) 之《善勇猛般若經》尼瓦爾文的寫本 (Ms. in Newari script)，於 1958 年出版的梵文校注版本 (簡稱：Hikata 梵校本)。ⁱ 其他流佈於世的相關譯本則有四種，依年代次序，依次為——(1) 第七世紀唐·玄奘法師所譯的《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》的漢譯本；(2) 第八世紀 Śīlêndrabodhi (戒自在菩提)、Jinamitra (勝友) 和 Ye Shes Sde (智慧軍) 共同翻譯的藏譯本；ⁱⁱ (3) 1973 年 Edward Conze 的英譯本，此收錄於其所編譯的《智慧之完善：小品般若經文 (Perfection of Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts)》之中；(4) 1973 年戶崎宏正的日譯本，此則收錄於《大乘仏典·1 般若部經典·善勇猛般若經》之中。而此漢、藏、

ⁱ 亦即 Ryusho Hikata, *Suvikrāntavikrāmi-Pariprcchā- Prajñāpāramitā-Sūtra: Edited with An Introductory Essay*, Tokyo: Kasai Publishing & Printing Co., 1958. 此版本對照了玄奘漢譯，以及德格、奈塘、北京、拉薩等四個藏譯版本。然而，如果對讀翻譯時，如法義上的含混不清楚或諸版本衝突等時需求回復到寫本的時候，則會進一步參考 P.L.Vaidya (1961) 之對照漢、藏譯並 Tokumyo Matsumoto (1932, 1936, 1956) & P.L.Vaidya (1961) 之天城體 (devanāgarī, देवनागरी) 版。See Vaidya, P. L. (ed.) "Chapter 1: Suvikrāntavikrāmi-pariprcchā Nāma Sārdhadvisāhasrikā Prajñāpāramitā," *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 1-74 & Digital Sanskrit Buddhist Canon: <http://www.dsbcproject.org/>

ⁱⁱ 本論文之 Śīlêndrabodhi 等藏譯版本乃出自「台北版西藏大藏經」：The Tibetan Tripitaka, vol. 7, Taipei Edition, ed. by A.W. Barber, 簡稱 Taipei Ed.。而此可與 Hikata 梵校本之四個藏譯本——德格版 (TD.)、拉薩版 (TL.)、奈塘版 (TN.)、北京版 (TP.)——相互比對。另外，本論文所採取西藏字母的「羅馬字母轉寫系統」(Romanized alphabetical transliteration system) 是目前學界最常使用之一的 Wylie/ Washington 轉寫系統。此轉寫方案 是於 1959 年 Turrell Wylie 於 "A Standard System of Tibetan Transcription", *Harvard Journal of Ssiatic Studies*, XXII (1959), pp.261-267 所發表，其特色乃不需特殊符號或附加符號 (如 ñ, ñ̄, ž, ś 等字母之外的記號)，而僅以一般具有 26 英文字母的鍵盤就可以表示了，故為流行通用之輸入法。事實上，於其餘常用的輸入法 (如 Das, USLC/LC, Tōhoku 等) 之間，除了 འ, ར, ང, ཅ, ཆ, ཇ 這 6 個字母略有差異外，其他 24 字母的轉寫均是相同。

英、日之四譯本分別簡稱為：玄奘本、Śīlêndrabodhi 本、Conze 本、戶崎宏正本。



二、分段標記：

1. Hikata 梵校本分七品，且各具品名，故本論文第二譯注篇亦依照此分：因緣品第一、阿難陀品第二、真如品第三、譬喻品第四、須菩提品第五、修行品第六、功德品第七。

2. 然而，於 Hikata 梵校本的七品之中，每一品內並無更進一步的分段標記，由於每一品內大多仍然篇幅廣大複雜且文義甚深，為方便掌握起見，本論文依據戶崎宏正本的科判名稱而分小段標記，此乃因為日譯本為較後期翻譯且相對精細與完整之故。ⁱⁱⁱ

三、段落內容：

1. 每一小段，先附上 Hikata 梵校本寫上之羅馬字體轉寫的原文，並加註其頁數、行數。其間，若有關諸版本間的標點與斷句差異，或涉及寫本的字詞差異等問題，皆會進一步參考 Vaidya 天城體版 (1961)，綜合整理並於此處加註腳而說明之。

2. 其次為【白話翻譯】，表此小段梵文的白話翻譯。其間，若有關梵文文法、字詞與含義須加以解析時，以及需進一步之有關漢、藏、日、英等版本諸多翻譯問題時，皆會於此加註腳而說明之。

ⁱⁱⁱ 話雖說如此，然若察覺戶崎宏正本的科判與本論文之文脈解讀 (contextual reading) 的義理有所出入時，本論文亦會略作調整。此不足為奇，如 Vaidya (1961, p.VIII) 亦很明白地直言跟 Hikata 的見解不盡然相同，故其梵文校定的標點與斷句 (The punctuation and breaking of sentences) 諸多與 Hikata 梵校本 (1958) 不同。

3. 再其次為【分段要義】，表此小段梵文之重點摘要的整理。若有關更深層的義理、或其他相關哲理需詳闡述時，亦會於此加註腳而說明之。



四、詞義解析：

梵文依其詞尾變化與否，可分為不變化詞 (indeclinables, *nipāta*) 與變化詞。

^{iv} 首先，不變化詞包括接續詞、副詞、感歎詞、介系詞、連接詞等。本論文會依序列出其不變化詞、詞性，以及以逗號分開的中文詞義。

例：anyathā: indec. adv., 相異／別／餘

hi: indec. adv., 的的確確／因為／事實上

katham: indec. adv., 如何／怎麼樣

yathā: indec. conj., 像／如……那樣

其次，變化詞包括名詞、形容詞、代名詞、數詞、動詞，其詞義解析方式如下依次說明。

1. 名詞、形容詞、代名詞、數詞

a. 名詞：依序列出其含小括弧的基本形 (stem)、性別 (gender, *liṅga*)

^v、格位 (case, *vibhakti*) ^{vi}、數目 (number, *vacana*) ^{vii}，接著以逗號分開再表達其

^{iv} 根據 Yāska's Nirukta 詞源學 (the Vedāṅga 涉及字詞之義)：「所有梵文可區分別四類 1. verb 動詞 (ākhyāta)」, 2. nominals 名詞性詞 (nāman) = 名詞、代名詞與形容詞, 3. prefixes 前綴詞 (upasarga), 4. indeclinables 無語尾變化詞 (nipāta)。此中，動詞和名詞性詞乃系統地源自 verb roots 動詞字根 (dhātu)，他們的字根約有 2000。

^v 性別 (gender, *liṅga*) 分為三：陽性 (masculine, *puṃ-liṅga*)、陰性 (feminine, *strī-liṅga*)、以及中性 (neuter, *napuṃsaka-liṅga*)，分別簡寫為 m. / f. / n.。

^{vi} 格位 (case, *vibhakti*) 有八：主格 (nominative, *prathamā*)、受格 (accusative, *dvitiyā*)、具格 (instrumental, *ṭṛtīyā*)、為格 (dative, *caturthī*)、從格 (ablative, *pañcamī*)、屬格 (genitive, *ṣaṣṭhī*)、處格 (locative, *saptamī*)、以及呼格 (vocative, *saṃbodhana*)，分別簡寫為 1~8。

^{vii} 數目 (number, *vacana*) 分為三：單數 (singular, *eka-vacana*)、雙數 (dual, *dvi-vacana*)、以及複數 (plural, *bahu-vacana*)，分別簡寫為 sg. / du. / pl.。

中文的詞義。

例：bhāvanā: (bhāvanā) f. 1 sg., 使成現實／使成實存／禪修／開發培養

lokān: (loka) m. 2 pl., 對著諸世界

prajñaptiḥ: (pra-jñapti) f. 1 sg., 假施設／假安立／朝向使認知

nirvedhanam: (nir-vedhana) n. 1 sg., 通達

upaśamāya: (upa-śama) m. 4 sg., 導向止息的

akṣayatayā: (a-kṣaya-tā) f. 3 sg., 藉由非窮盡性

b. 形容詞：依序列出其含小括弧的基本形、形容詞類、性別、格位、數目，接著以逗號分開再表達其中文的詞義。

例：samaḥ: (sama) adj. m. 1 sg., 平等／同一

jñāninām: (jñānin) adj. m. 6 pl., 諸智慧者的

lokottarā: (loka-uttara) adj. f. 1 sg., 超越世間／出世間

viśalyaḥ: (vi-śalya) adj. m. 1 sg., 離箭或刺

vaidyaḥ: (vaidya) adj. m. 1 sg., 精於學術 (vadyā) 的／精通醫學者

dharmi: (dharmin) adj. n. 1 sg., 由法所組成的事物或現象／有法

c. 代名詞：分為關係代名詞、人稱代名詞、指示代名詞、以及疑問代名詞，依序列出其含小括弧的基本形、詞類（人稱）、性別、格位、數目，接著以逗號分開再表達其中文詞義。

例：yaḥ: (yad) rel. pron. m. 1 sg., 凡／若

tasya: (tad) 3rd per. pron. m. 6 sg., 他的／它的

eśā: (etad) dem.pron. f. 1 sg., 這一套（周遍認知）



ayam: (ayam) 3rd per. pron. m. 1 sg., 指「這一套通達智慧的運作」

katamā: (katama) inter. pron. f. 1 sg., 什麼／何／誰



d. 數詞：依序列出其含小括弧的基本形、詞類、性別、格位、數目，最後以逗號分開來表達其中文的詞義。

例：ardhatrayodaśabhir: (ardha-trayodaśan) num. m. 3 pl., 藉由十二個半

aṣṭasahasram: (aṣṭa-sahasra) num. n. 1/2 sg., 八千

pañcavimśatisahasram: (pañcavimśati-sahasra) num. n. 1/2 sg., 二萬五千

triśatikā: (tri-śatikā) num. n. 1 sg., 由三百構成的

sārdhadvisāhasrikā: (sārdhadvisāhasrikā) num. adj. f. 1 sg., 由二千五

構成的

2. 動詞

a. 動詞將以語法解析碼 (parsing codes) 依序註明此動詞之含著括弧的字根 (root, dhātu) ——亦含動詞種類、語態 (voice)^{viii} [若有需要，再進一步標示的接頭音節 (prefix) 等]、時態/語氣 (tense/mood)^{ix} 或被動構造 (passive,

^{viii} 梵文的「語態」(voice, upagraha) 分成三種，其一、「為他動詞」(the active voice, parasmaipada, 簡稱“P”)，此表當動作的結果朝向他人 (another person, para) 時。其二、「為自動詞」(the middle voice, ātmanepada, 簡稱“Ā”)，此表當動作的結果回向自己 (back to the agent, ātman) 時。其三、「雙重動詞」(both voices, ubhayapada, 簡稱“U”)，此時動詞具上述二種特徵。

^{ix} 依據 Pāṇini 集大成的古典文法書 (Aṣṭādhyāyī) 之文法學 (Vyākaraṇa)，梵文的「時態/語氣」(tense/mood) 被結集於十種 lakāra、或“l” sound——10 lakāras = 6 kala (tense 時態) + 4 artha (mood 語氣)。此十種如下：現在直敘形 (present indicative, 梵語略稱 laṭ)、完成式 (the perfect, liṭ)、迂迴未來 (the periphrastic future, luṭ)、簡單未來 (the simple future, lrī)、假設語氣 (the subjunctive, leṭ)、祈使語氣/命令式 (the imperative, loṭ)、未完成過去式 (the imperfect, lan)、可能形或祈願語態 (the optative or potential, liñ)、不定過去式 (the aorist, luñ)、以及條件句 (the conditional, lrñ)。

karmaṇi prayoga) 或第二序的延伸動詞 (derivative, pratyayānta-dhātu)^x、人稱 (person)、數目 (number)，最後以逗號分開來表達其中文的詞義。

例：saṃvidyate: (sam-√vid-4Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 那個存在
abhilapyante: (abhi-√lap-1U) pass. 3rd per. pl. 那些被講說
prajñāpayati: (pra-√jñā-9U) caus. 3rd per. sg., 那個人物在假施設
mīmāṃsate: (√man-4Ā) des. 3rd per. sg., 那個人物想要去思考
vidhyeta: (√vyadh-4U) opt. 3rd per. sg., 那個人物可能通達
samuttariṣyati: (sam-ut-√tṛ-1P) fut. 3rd per. sg., 那個人物將以往上提
升的方式跨越過

b. 分詞 (participles, kṛdanta)^{xi} 依序列出其含著小括弧的基本形、含著小括弧的字根 (root, dhātu) ——亦含動詞種類、語態〔若有需要，再進一步銜接的接頭音節 (prefix) 等〕、分詞種類、詞類轉化 (→) 後的性別、格位、數目，最後以逗號分開來表達其中文的詞義。

例：anirdeśyāḥ: (anirdeśya) (a-niḥ-√diś-6P) fpp. → m. 1 pl., 不可被宣說的
labdhā: (labdha) (√labh-1Ā) ppp. → f. 1 sg., 所獲得
parigrhītaḥ: (parigrhīta) (pari-√grah-9U) ppp. → m. 2 sg., 所攝受
prajānan: (prajānant) (pra-√jñā-9U) ppr. → m. 1 sg., 正在認知
sataḥ: (sat) (√as-1P) ppr. → n. 6 sg., 正存在的時候

^x 第二序動詞 (pratyayānta-dhātu) 或延伸動詞 (derivative) 有四類：使役形 (causative, nijanta)、意欲形 (desiderative, sannanta)、強化形 (intensive, yañanta)、名詞式的動詞 (denominative, nāmādhātu)。以上分別簡稱：caus.、des.、int.、den。

^{xi} 在梵文有很多種分詞，較常用的有變化分詞有三：過去被動分詞 (past passive participle, bhute kṛdanta)、未來被動分詞 (the future passive participle, gerundive)、現在分詞 (the present participle, vartamane kṛdanta)。以上分別簡稱：ppp.、fpp.、ppr.。其他尚有：過去主動分詞 (past active participle, bhute kartari prayoga kṛdanta)、未來分詞 (the future active and middle participle) 等。



c. 不變化分詞 (indeclinable participles)，如完成式動名詞 (the gerund, *ktvānta*) 與不定式 (infinitive)，因為無人稱等之變化，所以只列出含著小括弧的字根 (root, *dhātu*) ——亦含動詞種類、語態〔若有需要，再進一步銜接的接頭音節 (prefix) 等〕、分詞種類、詞類轉化 (→)，以及以逗號分開的中文詞義。

例：śrotum: (√śru-5P) inf., 聽聞

upasaṃhartum: (upa-sam-√hr̥-1U) inf., 攜帶／拿取／攝受／提供

abhiniviśya: (abhi-ni-√viś-6U) gerund, 已經面對進入而停留／執著

saṃdhāya: (sam-√dhā-3U) gerund → adv., 密意地／帶著隱密涵義

方式地

3. 複合詞 (compound, *samāsa* = A+B)

首先，將連音形式以「-」斷開其組成的 A-B 二大部分，且還原為不連音形式。其次，除了翻譯其詞義之外，並分析其內容以對應有關的六類複合詞^{xii}之一，最後以括弧來附帶說明其結合的關係、性別、數目、格位。

例：jñāna-ajñāna: 智與非智。相違釋 (並列關係～表集合, n. 1 sg.)

bodhi-sattva: 以菩提為目標的有情。依主釋 (為格關係, m. 1 sg.)

ajñāna-vigamaḥ: 離開無知。依主釋 (受格關係, m. 1 sg.)

sākṣāt-kriyā: 作證／伴隨眼睛而來之作。依主釋 (從格關係, f. 1 sg.)

^{xii} 六類複合詞：① 相違釋／並列複合詞 (*Dvandva*)：A 與 B 在句法上有同等地位，其意思是以「和」、「與」來作連接。② 依主釋／格限定複合詞 (*Tatpuruṣa*)：A 與 B 之間有異格的關係，而以 B 為主 A 為輔。③ 持業釋／同格限定複合詞 (*Karmadhāraya*)：A 限定 B、或 A、B 同格，此時 A 與 B 同為主。④ 帶數釋／數詞限定複合詞 (*Dvigu*)：A 是數詞用來限定 B。⑤ 鄰近釋／不變化複合詞 (*Avyayibhāva*)：A 是不變化的語助詞用來限定名詞 B，此複合詞作副詞用。⑥ 有財釋／所有複合詞 (*Bahuvrīhi*)：修飾 A 與 B 以外的人事物，以表「擁有」或「所屬」的意思，此時 A 與 B 同為輔。此外，②～⑤ 通稱為「限定複合詞」。

vajrôpama-samādhi: 如金剛般的定。持業釋(形容詞關係, m. 1 sg.)

nirvedha-gāminī: 具備著行通達之情形或人物。有財釋。(m. 1 sg.)

prajñapti-lakṣaṇam: 其特徵為假施設。有財釋。(n. 1 sg.)

trai-dhātukaṃ: 三界。帶數釋。(m. 2 sg.)

a-vidyā: 無名/不認知。否定複合詞。(f. 1 sg.)

yathā-bhūta: 如實地。鄰近釋(不變化複合詞常當副詞用)。



略語表



略語	中文說明	英文或梵文羅馬轉寫
1	第一格／主格	nominative (prathamā)
2	第二格／受格／對格	accusative (dviṭiyā)
3	第三格／具格	instrumental (tr̥ṭiyā)
4	第四格／為格／與格	dative (caturthī)
5	第五格／從格	ablative (pañcamī)
6	第六格／屬格	genitive (ṣaṣṭhī)
7	第七格／位格／處格	locative (saptamī)
8	第八格／呼格	vocative (saṃbodhana)
1P	表第一類「為他動詞」	class-1 Parasmaipada
5Ā	表第五類「為自動詞」	class-5 Ātmanepada
9U	表第九類「雙重動詞」	class-9 Ubhayapada
1 st per.	表動詞之第一人稱	first personal
2 nd per.	表動詞之第二人稱	second personal
3 rd per.	表動詞之第三人稱	third personal
Ā	為自動詞	middle voice (Ātmanepada)
adj.	形容詞	adjective (viśeṣaṇa 區別)
adv.	副詞	adverb
aor.	不定過去式	aorist (luṇ)
caus.	使役形	causative

cf.	比較	compare
compar.	比較級	comparative degree
cond.	條件形	conditional
conj.	連接詞	conjunction
dem. pron.	指示代名詞	demonstrative pronoun
dem. adj.	指示形容詞	demonstrative adjective
den.	名詞式的動詞／擬名詞相	denominative (nāmadhātu)
des.	意欲形／要求相	desiderative (sannanta)
du.	雙數	dual (dvi-vacana)
e.g.	例如	for example
f.	陰性	feminine (strī-liṅga)
fut.	未來式	future (lṛṭ)
fap.	未來主動分詞	future active participle
fpp. (gerundive)	未來被動分詞／義務分詞／ 動詞的形容詞	future passive participle
gerund (absolutive)	完成式動名詞／連續體	a nominal form of verbs
impf.	未完成過去式／直說法過去	imperfect (laṇ)
impv.	命令式	imperative (loṭ)
indec.	不變化詞	indeclinable (nipāta/a-vyaya)
indef. pron.	不定代名詞	indefinite pronoun
inf.	不定詞	infinitive
int.	強化形／強調相	intensive (yañanta)

inter. pron.	疑問（代名詞）	interrogative
interj.	感歎詞	interjection
m.	陽性	masculine (pum-liṅga)
n.	中性	neuter (napuṃsaka-liṅga)
num.	數詞	numeral (saṃkhyā/gaṇanā)
noun	名詞	noun (subanta)
opt.	可能形	optative (liṅ)
P	為他動詞	active voice (Parasmaipada)
pass.	被動式	passive construction
peri. fut.	迂迴未來式	periphrastic future (luṭ)
pf.	完成式	perfect (liṭ)
pl.	複數	plural (bahu-vacana)
ppp.	過去被動分詞	past passive participle
ppr.	現在分詞	present participle
prep.	介系詞	preposition
pres. indic.	現在直敘式	present indicative (laṭ)
pron.	代名詞	pronoun
pron. adj.	代名詞式的形容詞	pronoun adjective
r/c clause	關係(附屬) — 相關(主要)子句	relative-correlative clause
rel. pron.	關係代名詞	relative pronoun
sg.	單數	singular (eka-vacana)
subj.	假設形	subjunctive (leṭ)

superl.	最高級	superlative
U	雙重動詞	both voice (Ubhayapada)
有財釋	所有複合詞	bahu-vrīhi
依主釋	異格限定複合詞	tat-puruṣa compound
持業釋	同格限定複合詞	karma-dhāraya compound
相違釋	並列複合詞	dvandva compound
帶數釋	數詞限定複合詞	dvi-gu
鄰近釋	不變化複合詞	avyayi-bhāva

略符表



略符	中文說明
√	表示動詞字根
→	1. 詞類轉化，如 fpp. → f. 1 sg. (隨順主詞轉化為名詞用) 2. 進一步的指示說明 3. 表示「……（左）發展為……（右）」
←	表示「……（左）源自於……（右）」
◦	表示「一個詞的其餘部分應該被補足」，如 pāra◦ 完整的書寫應該為 pāramitā
*	1. 表示不合語法的形式 2. 表示文本中語詞的省略
/	表示中文格式的「或者」
/	表示英文格式的「或者」(or)
+	表示「……與……結合」
&	表示英文格式的「和，及，與」(and)
……	表示為節省空間而省略某些梵、漢、藏、英、日文詞字
⇒	表示論理上推測的「則 (therefore)」
⇔	表示「相互切換」
∞	若 $B \infty A$ ，則表「B 隨順於 A」，亦即是，「若 A 乃怎麼樣，如是 B 即怎麼樣」
~	1. 表示總括式的說明



	<ol style="list-style-type: none"> 2. 相當於補語作用的闡釋 3. 表示省略符號（如 from ~ to ~） 4. 當否定符號（如~A）
≐	表示「……相當於……」或「……與……類似」
=	表示「……等於……」或「……與……同義」
≡	表示「同義詞」或「增語」（切要增上的說明）
≠	表示「……不等於……」或「……與……不同」
()	<ol style="list-style-type: none"> 1. 表示同義詞 2. 表示文法詞性等說明 3. 表示上有餘詞附帶而說明 4. 表示梵、藏、英、日等外文之中譯說明
[]	表示於中、日文翻譯時所額外添加的字詞，為使前後文通順易懂
「」	<ol style="list-style-type: none"> 1. 表示原文的引用 2. 表示說話的內容 3. 表示專有名詞 4. 表示強調說明的重點
『』	表示原文中的再引用（若其中在有引用，則用「」，如此循環）

Panini 1.4.58 所列 20 upasargas (二十種接頭音節)



天城體	羅馬轉寫	中文意義	例子
अति	ati	超過，超越	atīta 過去；atīndriya 超感官；aty-anta 畢竟
अधि	adhi	增上，提昇，於內	adhi-vacana 增語；adhy-ātma 增上於自己／自身特有、內自
अनु	anu	隨順	anu-svāra 隨韻；anu-bodha 隨順覺悟
अप	apa	歧出，偏離	apāna 吐氣；apa-krānta 被捨離；apa-gata 遠離／遠去
अपि	api	在上面，接近	api-hita 放在上面
अभि	abhi	對著、朝向	abhi-dharma 對法論／阿毘達摩
अव	ava	從上而下、分開	ava-tāra 從上而下的跨越
आ	ā	方向相反，強調	ā-cāra 行／實踐；ā-cārya 阿闍梨
उद्	ud	往上	ud-āna 氣息從丹田往上／讚嘆
उप	upa	靠近	upa-ni-ṣad 奧義書（優婆尼沙壇）
दुस्	dus	困難，壞的	duḥ-kham 困苦
नि	ni	進來	upa-ni-ṣad 奧義書（優婆尼沙壇）
निस्	nis	欠缺，不俱有	nis-trai-guṇya 欠缺三德（數論派）
परा	parā	捨離，丟開	parā-śara 破壞者
परि	pari	四面八方，全面	pari-ṇāma 廻向
प्र	pra	朝向，向前	pra-kṛti 本性／天然（nature）

प्रति	prati	反向 60%，正向之強調 40%	praty-āhāra 抑制食物（阿含四團食）
वि	vi	分開	vy-āna 循環／出入息
सम्	sam	總括的，全部的 相同的，平等的	sam-s-kṛta 總括做成／梵文 sam-āna 均勻呼吸／消化
सु	su	容易，好的	su-kṛta 做得好；su-kham 快樂

第壹部分 《善勇猛般若經》之譯注

Part I. An Annotated Translation of the *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā*



有關《善勇猛般若經》的全文大意，可從其分五問、七品、或八卷來扼要地掌握。所謂的「五問」乃指善勇猛菩薩在一開頭處對世尊所提出有關甚深般若波羅蜜多的五大問題，¹ 而全文亦大致照此五問題次序安排而以「問答方式」² 來進行。所謂的「七品」乃指 Hikata 梵校本、Śīlêndrabodhi 藏譯本、Conze 英譯本、戶崎宏正日譯本，彼等皆分七品，亦即，第一因緣品、第二阿難陀品、第三真如品、第四譬喻品、第五須菩提品、第六修行品、與第七功德品。³ 所謂的「八卷」乃指玄奘譯的《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》的劃分段落，而此漢譯本只分為十六之一至十六之八共八卷（卷第五百九十三～卷第六百），並無品名，此為玄奘晚年（660-663）翻譯大般若經六百卷之最後八卷。之所以有分品上的出入，很可能因流傳的時代不一、地方不同，故諸版本間亦略有所出入所致，而 Conze 說：「〔玄奘中文譯本的〕這些章品乃順著梵文文本的卷數（folios of the Sanskrit text）」⁴。本論文翻譯所依據的原始典籍主要是依照 Hikata 梵校本⁵，然

¹ 詳見如下第二段的分段要義之①～⑤。

² 經典的「一問一答」，是一很重要之教學的進行方式，主要的是彰顯佛陀的教法並非填鴨式或權威式的單向輸出。總之，由於是非填鴨式的，故弟子們等聽眾皆要如理地去思惟觀察除疑，若得勝解定見，也需如是地照著去禪修實踐與現證；由於是非權威的，故非常不同於其他宗教之強調神或教主之獨一不可侵犯性，而是弟子們等聽眾，只要有本事，任誰皆可成就佛果。

³ 此外，1961年 P.L.Vaidya 對照漢藏譯的梵校本——Vaidya 天城體版也是分成七品，而品名亦同如是。

⁴ see Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1958, p.56. 以下簡稱 Conze 本。

⁵ 亦即 Ryusho Hikata, *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā-Prajñāpāramitā-Sūtra: Edited with An*

而對讀翻譯時，如法義上的含混不清楚或諸版本衝突等需求回復到寫本的時候，則會進一步參考 1961 年的 Vaidya 天城體版。又在每一品之中，其所更進一步細分之梵文的分判段落，乃依戶崎宏正本的科判，主要是因為此日譯版較為後期（1980），且相對而言又較細膩而完整之故。⁶

此外，本篇雖名為《善勇猛般若經》的譯注，然而由於二千五百頌的篇幅頗大，而且，由於本論文主要研究的課題為「佛教的語言哲學」，故並不會全部翻譯，而只會扣緊本經有關「一切法不可說」的語言觀的部分而來做譯注，⁷ 並進一步區分「白話翻譯」與「分段要義」二個部分來做中文的白話翻譯與重點說明。

Introductory Essay, Tokyo: Kasai Publishing & Printing Co., 1958. 以下簡稱 Hikata 梵校本。而梵文每段落之最後標明的頁數、行數亦是根據此本。

⁶ 誠然，若就每一品的分判段落而言，是否需要或正確，此乃見仁見智，如 Conze 本與戶崎宏正本彼此就存在若干差異。然就一部份量不算少且其義理甚深的典籍，初步的分段科判似乎有助於趣入，仔細對照之下，似乎日譯本較佳。然而，正如前面「緒論」所言，とさき文脈解讀並不全然正確，故若解讀上有所衝突的話，亦會做些調整。

⁷ 話雖說是如此，然而以下所譯注之有關語言哲學的部份，亦佔全部經文（二千五百頌）的六～七成以上了。



《善勇猛般若經》之譯注與研究

I. Nidāna-Parivartaḥ (१ निदानपरिवर्तः 因緣品第一)

Tat kasmād dhetoḥ? sarvasatvā⁸ hi Bhagavan sukhakāmā duḥkhaḥpratikūlāḥ, sarvasatvāḥ sukhenārthikāḥ, na ca vyaṃ Bhagavan sarvasatvānām kiṃcid anyat sukhaṃ samanupaśyāmo 'nyatra prajñātaḥ, na cānyat kiṃcid Bhagavan sarvasatvānām sukham asty anyatra bodhisatvayānān mahāyānāt, tena vyaṃ Bhagavan-n-imam arthavaśaṃ saṃpaśyantaḥ satvānām sukham upasaṃhartukāmāḥ prajñāpāramitāṃ pariṃśchāmaḥ, bodhisatvānām ca etam arthaṃ Bhagavan samanupaśyadbhir asmābhis Tathāgata etam arthaṃ pariṃśtaḥ. (p. 6, l. 16 ~ p. 6, l. 23)

【白話翻譯】

此何以故？世尊！因為⁹ 一切眾生們¹⁰ 〔一方面〕想要安樂〔另一方面〕討

⁸ Hikata 梵校本因為依據劍橋寫本 (Cambridge Ms)，故皆將「眾生」的梵文 *sattva* 省略成 *satva*，然而對照 Vaidya 天城體版 (p.3) 之 सत्त्व 則是沒省略的 *sattva*。

⁹ hi: indec. adv., 的的確確／因為／即／唯。हि 有二義，其一譯為「的的確確」或「事實上」，其二表示「前一論述的理由、理據」。此 hi 將會頻出現，而戶崎宏正本大多譯為「事實上」。

¹⁰ sarvasatvāḥ: 一切眾生／所有的有情。持業釋（形容詞關係）。此中 सत्त्व (眾生) 乃由√as (2P, 是、有／存在、擁有) 而來之中性現在分詞 sat (n.)，再於其後接中性抽象字尾-tva，此則有二個意思，一者為「眾生」，另一者為「存在性」，在這地方順從前者來解釋且用複數。cf. 玄奘本 (頁 1067c) 譯為「一切有情」。另外，Vaidya 天城體版 (p.3) 為 सर्वासत्त्वाः (sarvasattvāḥ)。

厭困苦，一切眾生們皆以安樂為其目標，〔然而〕我們¹¹ 看不到一切眾生們連一點點其他的安樂，除了智慧（般若）之外¹²；世尊！¹³ 一切眾生們連一點點其他的安樂都是不存在的，除了菩薩乘、大乘。世尊！因此之故，我們正在看到這樣子的利益效用，想要提供¹⁴ 眾生們的安樂而來詢問般若波羅蜜多¹⁵。世尊！這一套關連於菩薩們的具意義、利益〔的無上法〕者，就被正在觀看的我們所提問於如來了。¹⁶

¹¹ samanupaśyāmah: (sam-anu-√paś /√drś-1P) pres. indic. 1st per. pl. 我們看到。而此「我們」乃指以善勇猛菩薩為代表之諸大菩薩等。

¹² 此中，prajñātaḥ 可視為 prajñā (f.) 加上接尾音節-taḥ 而形成第五格副詞 (ablative adverb)，以配合 anyatra (除了~之外)。此外，若就玄奘法師之「五不翻的原則」，其就將 prajñā 音譯為「般若」，而非意譯為「智慧」，但本論文以白話解意為主，故取意譯。cf. 玄奘本 (頁 1067c) 此處譯為「般若波羅蜜多」(prajñāparamitā)，與此處原文稍有不同，參照其他 Vaidya 天城體版 (p.3)、藏、英、日譯版皆與 Hikata 梵校版相同，依序為：प्रज्ञातः/ shes rab/ wisdom/ 知惠。雖說如此，然而義理上似乎亦不相違。因為，佛教修行以智慧為主軸，六度亦以慧度為前導，如此方能究竟離苦得樂；相較於此，凡夫皆非以智慧為主軸，更遑論以慧度為前導，縱然獲短暫安樂，亦不離苦的本質，終於生死苦海中載浮載沈，無絲毫安樂可言。故外在文字雖略有出入，但內涵義理不變。

¹³ bhagavan: (bhagavat) m. 8 sg., 世尊！此為第八呼格，除了用來稱呼世尊之外，在文中亦有分段之效。此外，於之後文中，當稱呼善勇猛、善現、阿難陀或舍利子時，亦是如是條理。

¹⁴ upasaṃhartu-kāmāḥ~(1) upasaṃhartum: (upa-sam-√hr-1U) inf., 攜帶/拿取/攝受/提供，(2) kāmāḥ: (kāma) adj. m. 1 pl., 想要/欲求，此字常與-tum 或 -itum 之不定詞相銜接。依前後文脈此複合詞翻譯為「想要提供」。

¹⁵ prajñāpāramitām: (prajñāpāramitā) f. 2 sg., 般若波羅蜜多/智慧到彼岸。此為本文最要的關鍵詞，其梵文天城體 प्रज्ञापारमिता，音譯為「般若波羅蜜多」，意譯「為智慧到彼岸」，或更直接地說為「在智慧上就達到極致」、「無窮盡的透徹了解」。此詞可拆解成「般若/智慧」(prajñā) + 「波羅蜜多/到彼岸」(pāramitā)，亦即可界說為「先要有『般若』之鍛鍊的智慧，之後才將『般若』的道路貫徹到底」。附帶一說，若是按 Hikata 從 pāramitā 之詞源學的拆字解法有三，即從 (1) parama 的「最勝」義、(2) pāram 的「彼岸」義、(3) 早期巴利經典 pāragū / pāragata 的語意學的轉變 (semantic change) 而來的。雖然，第(1)義亦可解釋得通，但是，本文乃依第(2)義——「到彼岸」——而《大般若心經》、《善勇猛般若經》、《金剛經》與《心經》等的內涵文脈亦皆順此義，詳細將於下文闡述之。此可參見於 Hikata (1958), p. XI。cf. 戶崎宏正將「般若波羅蜜多」意譯為「知惠の完成」，因為「般若 (prajñā)」意味著智慧，「波羅蜜多」意味著完成、或「最完成的狀態」，又被理解為「達到彼岸」；因此「智慧的完成」也被理解為「依據智慧到覺悟」，視之為菩薩實踐道——六波羅蜜多之一。參照戶崎宏正本 (頁 304，註 6 & 頁 299，註 15)。玄奘本亦音譯為「般若波羅蜜多」。Śīlēndrabodhi 本譯為「智慧之到彼岸 (ཤེས་རབ་ཀྱི་མཁས་ལུ་ཕྱིན་པ། shes rab kyi pha rol tu phyin pa)」。Conze 本譯為「完善的智慧」(perfect wisdom) 或「智慧之完善」(the perfection of wisdom)。

¹⁶ 以上表示善勇猛菩薩請問「般若波羅蜜多」於世尊的動機，亦表本論文之所欲；接下來就有關「一切法不可說」之語言哲學的相關文本，來做一梵文白話翻譯與四種譯本 (漢、藏、英、日) 的對照研究。四種譯版依年代次序如下：玄奘漢譯版 (第 7 世紀)、Śīlēndrabodhi 等人藏譯版 (第 8 世紀)、Conze 英譯版 (1973 年)、戶崎宏正日譯版 (1980 年)。以下略稱：玄奘本、Śīlēndrabodhi 本、Conze 本、戶崎宏正本。



【分段要義】

本一小段¹⁷ 主要在說明善勇猛菩薩詢問世尊有關般若波羅蜜多的動機，亦即是，一切眾生若想要「離苦得樂」而追求安樂，¹⁸ 除了智慧（般若）、除了菩薩乘、除了大乘，善勇猛等諸大菩薩看不到還有其他義利可追求，故來請教世尊有關般若波羅蜜多的修行。

Evam ukte Suvikrāntavikrāmī bodhisatvo mahāsatvo Bhagavantam etad avocet:
 “Prajñāpāramitā prajñāpāramitēti Bhagavan-n-ucyate, kiyatā Bhagavan bodhisatvānām mahāsatvānām prajñāpāramitā prajñāpāramitēty ucyate? katham Bhagavan bodhisatvo mahāsatvaḥ prajñāpāramitāyāṃ carati? katham Bhagavan bodhisatvasya mahāsatvasya prajñāpāramitāyāṃ carataḥ prajñāpāramitābhāvanā paripūriṃ gacchati? katham Bhagavan bodhisatvasya mahāsatvasya prajñāpāramitāṃ bhāvayato mārāḥ pāpīyān avatāraṃ [na]¹⁹ labhate, sarvamārakarmāṇi cāvabudhyate? kīdṛg-rūpaīś ca Bhagavan

¹⁷ 此一小段擷錄說明：(1) 由於本文翻譯扣緊《善勇猛般若經》之有關「一切法不可說」之語言哲學的論述，故於第一品一開頭跳過如下述：序品人事物地之緣起的介紹、談到三十種不適合聽聞的下劣根器諸有情、七種適合聽聞根器的諸有情、為十六種菩薩摩訶薩請法，以及善勇猛菩薩之三項內在自省等等。(2) 然而，本文以為修習者的「動機」十分重要，因此會影響將來是否成就般若波羅蜜多的結果，縱然是討論語言哲學亦復如是。倘若動機不正確——為知識而知識、為功名而知識、為私利而知識等，此則只會轉成概念知識而無法做成智慧，故無法朝向圓滿智慧的達成，因此擷取一小段有關善勇猛菩薩之請法的動機，以顯本論文的自我期許。(3) 此一小段，屬於戶崎宏正本（頁 82）科判：(二) 詢問的意義（問うことの意味）。

¹⁸ *kāmāḥ*: (*kāma*) adj. m. 1 pl., 愛著／欲求; *pratikūlāḥ*: (*pratikūla*) adj. m. 1 pl., 討厭的／憎惡。梵文 *sukha-kāmā duḥkha-pratikūlāḥ* (सुखकामा दुःखप्रतिकूलाः) 意味想要快樂、討厭苦痛之「欲離苦得樂」，此乃一切眾生共同的基本需求，玄奘本（頁 1067c）譯為「欣安樂」與「厭危苦」。本論文以為此點十分重要，亦是一切修行動力的來源，若能於有用的人身善思運用此原動力，則可正確引導至究竟成佛果位。如《廣論》：「如是若於暇身，能發一具相取心要〔成就無上菩提〕欲樂，須思四法。其中須修行者，謂一切有情，皆唯愛樂而不愛苦，然引樂除苦亦唯依賴於正法故…」。詳參閱 宗喀巴著法尊譯，《菩提道次第廣論》（臺北：福智，1993），頁 64。以下簡稱《廣論》（1993）。

¹⁹ 劍橋寫本缺否定副詞 *na*，然按 Hikata 梵校本（p.4）與 Vaidya 天城體版（p.1）[n]，並文脈解

prajñāpāramitāvihārair viharan bodhisatvo mahāsatvaḥ kṣipraṃ
sarvajñatādharma-paripūrim adhi-gacchati? ” (p. 3, l. 18 ~ p. 4, l. 6)



【白話翻譯】

如是說已，善勇猛菩薩摩訶薩對著世尊啟白言：「世尊！般若波羅蜜多被說為所謂的『般若波羅蜜多』²⁰，〔其一、〕世尊！根據什麼樣的理由²¹ 有關菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多被說為『般若波羅蜜多』？²² 〔其二、〕世尊！菩薩摩訶薩是如何地修行於般若波羅蜜多當中？〔其三、〕世尊！當菩薩摩訶薩正修行於般若波羅蜜多的時候，是如何地使般若波羅蜜多的開發²³ 達至圓滿？〔其四、〕世尊！當菩薩摩訶薩正在深入開發（專精修行）般若波羅蜜多的時候，惡魔波旬是如何無法趁虛而入，且這一切魔事可被察覺²⁴ ？以及，〔其五、〕世尊！藉由

讀（contextual reading），此時應補入否定副詞 na。見 Hikata 梵校本（p.4, n. 1）。

²⁰ 此正式點出「言說上所講的，與實際上修行而證悟的真實的狀態，存在著一定的落差」，亦即是，般若波羅蜜多 ≠ 所謂的「般若波羅蜜多」，特在以下出現十九次的「雖作是說而不如說」，會反覆地依此觀點而詳加說明。

²¹ kiyatā: (kiyat) adj. f. 3 s., 藉由到達如何的程度／根據什麼樣的理由。此當副詞用，此白話翻譯為「根據什麼樣的理由」，或「藉由到達如何的程度」亦可。cf. 玄奘本（頁 1067c）譯為「何謂……？」

²² 或譯為：有關諸菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多，是藉由到達如何的程度而〔才夠資格〕被說為『般若波羅蜜多』？此類似意思的翻譯亦可參考戶崎宏正本（頁 81）：「世尊！偉大菩薩們的智慧的完成，所謂「智慧的完成」被說為怎麼樣的事物？」（世尊よ、偉大な菩薩たちの知恵の完成、知恵の完成とは、どんなものをいわれるのですか。）

²³ bhāvanā: (bhāvanā) f. 1 sg., 使成為現實／使成實存／禪修／培養。此字源於動詞字根√bhū (1P, 是、有、實存、成為) 之使役形 bhāvayati 而來的陰性名詞，狹義地可譯為「禪修」，廣義地可譯為「開發」，若按般若波羅蜜多整個文脈來說（以凡夫皆為未開發的寶藏，透過菩薩道的修行，終至圓滿），此譯為「開發」似較清楚。關於 bhāvanā (भवन) 譯為「禪修」(meditative practices)，其大致意思為「使成為實存」(causing to be; calling into existence)、或「培養」(cultivating)，詳可參考 蔡耀明，《佛教視角的生命哲學與世界觀——佛教禪修做為身心安頓》，（臺北：文津，2012），頁 167。以下簡稱 蔡耀明（2012）。cf. Śīlêndrabodhi 本（頁 348，片 40，行 3）將 bhāvanā 譯為「修習、串習」(སྦྱོར་པ། sgom pa)；Conze 本（p.14）亦譯為「開發」(the development)；戶崎宏正本（頁 81）譯為「修行」(修習)。

²⁴ 可另譯為：「察覺這一切魔事？」～ 之所以會有主、被動的二不同翻譯，主要是因為√budh 可為第一或第四類動詞，此亦即是：budhyate: (√budh-1U) pass. 3rd per. sg., 被覺察、或著 budhyate: (√budh-4Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 察覺／覺悟。因此 budhyate 可視為由第一類動詞字根√budh (1U, 知道) 而來的被動形第三人稱單數，或由第四類動詞√budh (4 Ā, 覺悟) 而來的主動形第三人稱單數，並且又剛好 sarvamāra-karmāṇi 可以當主格 (n. 1 pl.)、亦可以當受格 (n. 2 pl.) 之故。另外，對照四譯本，除了 Conze 本（p.14）譯為主動語句 (How can one recognize

什麼特色²⁵ 的般若波羅蜜多之安住而正安住，菩薩摩訶薩則能快速地證得一切智性之法²⁶ 的圓滿？²⁷ 」



【分段要義】

本一小段²⁸ 主要在說明善勇猛菩薩為菩薩摩訶薩得義利、眾生得利益、眾生得安樂、哀愍世間大生眾、利益安樂諸天人、為了現在未來菩薩摩訶薩等作照明的緣故，來請問世尊有關甚深般若波羅蜜多之五大問題：❶ 什麼是「般若波羅蜜多」？❷ 如何修般若波羅蜜多？❸ 修的時候如何使之達到圓滿？❹ 當專精修行時魔王與魔事等障是如何地被排除？以及❺ 透過安住於怎樣的特色的般若波羅蜜多菩薩可以迅速成就一切智智？²⁹，而整部經文也大致上按照此五大問題

all deeds of Māra?)，其餘玄奘本(頁 1066a)、Śīlēndrabodhi 本(頁 348，片 40，行 4)、戶崎宏正本(頁 81)皆譯為被動語態。

²⁵ kīdrgrūpaiḥ: 藉由什麼樣的形相、或藉由什麼樣的特色。持業釋(形容詞關係)。此中，疑問形容詞 kīdrś (adj.) 什麼樣的/何種類的; rūpaiḥ: (rūpa) m. 3 pl., 色/相/形。二者字合起來做成為第三格複數之 kīdrḡ-rūpaiḥ (m.3 pl.) 藉由有什麼特色？

²⁶ sarva-jñatā: 一切智性。持業釋(形容詞關係)。此複合詞中，代名詞式的形容詞(pronominal adj.) sarva 為基本形(stem)，其意為「一切的/所有的」; jñatā: (jñatā) f. 1 sg., 知識/智慧。二者字合起來做成為 sarva-jñatā (f. 1 sg.)，翻譯為「一切智性」。而 sarva-jñatā (一切智性) ÷ sarvajña-jñāna (一切智智) ÷ sarvārkāra-jñatā (一切相智)。又 sarvajñatā-dharma 整個翻譯為「一切智性之法」。cf. 玄奘本(頁 1066a)譯為「一切智法」。Śīlēndrabodhi 本(頁 348，片 40，行 4)亦譯為「一切智性之法」(ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཚོས་ thams cad mkhyen pa nyid kyi chos)。Conze 本(p.1)譯為「一切知識之法」(the dharma of all-knowledge); 戶崎宏正本(頁 81)譯為「知一切的教法」(すべてを知るものの教え)。

²⁷ paripūrim: (paripūri) f. 2 sg., 圓滿/具足。此整句可參考戶崎宏正本(頁 81):「世尊!偉大菩薩將怎樣子形式的智慧的完成視為住處，而憑藉此可迅速地俱備『一切智法』呢?」(世尊よ、偉大な菩薩は、どのようなかたちの知恵の完成を住まいとすることによって、すべてを知るものの教え(一切智法)をすみやかにそなえることになるのですか。)

²⁸ 本一小段，戶崎宏正本(頁 81)科判為：(一)善勇猛菩薩問有關智慧的完成(善勇猛菩薩が知恵の完成について問う)。再次說明：對於翻譯這偈大二千五百頌，加以分段落並註明段落品名，會有助於全文的理解。由於戶崎宏正本的日譯較為後期，且亦較細膩而完整之故，故本文翻譯的分段科判與段落的分段要義依據戶崎宏正本。另外，在因緣品第一(I. Nidāna Parivartah)之中，戶崎宏正本分(一)~(十九)小段。cf. Conze 科判為 12 小段，並附科判名稱(1. The Worthy Audience ~ 12. The Great Vehicle)。

²⁹ 此五點亦蘊藏了「What→How→How to perfect→How to remove Mara's obstacles→How to achieve sarvajñatā rapidly」之修行的道次第。此種道次第的進展，在般若經典十分強調，例如《心經》的咒語：「揭諦!揭諦!波羅揭諦!波羅僧揭諦!菩提娑婆訶!」(去啊!去啊!去到彼岸啊!總括到彼岸吧!成就圓滿的智慧!去呀!去呀!去彼岸呀!用許多許多到彼岸的方法去彼岸，去成就菩提大道。gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā)

之安排而來進行。



Bhagavān etad avocet: Yat tvaṃ Suvikrāntavikrāmin-n-evaṃ vadasi
'Prajñāpāramitā prajñāpāramitēti Bhagavan-n-ucyate, kiyatā Bhagavan bodhisatvānām
mahāsatvānām prajñāpāramitēty ucyata' iti, na hi Suvikrāntavikrāmin kenacid
dharmeṇa prajñāpāramitā vacanīyā, sarvavacanātikrāntā hi prajñāpāramitā, na hi
Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā śakyate vaktum: iyaṃ sā prajñāpāramitā, 'sya vā
prajñāpāramitā, 'nena vā prajñāpāramitā, 'smād vā prajñāpāramitā. Apāramitāiṣā³⁰
Suvikrāntavikrāmin sarvadharmāṇām, tenōcyate prajñāpāramitēti. Prajñā eva
Suvikrāntavikrāmiṃ-s-Tathāgatena na labdhā, nōpalabdhā, kutaḥ punaḥ
prajñāpāramitām upalapsyate? (p. 7, l. 3 ~ l. 12)

【白話翻譯】

世尊回答說：「善勇猛！正如你剛剛〔第一題〕所問：世尊！般若波羅蜜多
被說為『般若波羅蜜多』，世尊！有關諸菩薩摩訶薩的〔般若羅婆羅蜜多〕，是根
據什麼樣的理由而被說為『般若波羅蜜多』？善勇猛！般若波羅蜜多實不可藉由

³⁰ Hikata said “Ch. and Tib. –mitā. Pāra .” 見 Hikata 梵校本 (p.7, n.1)，此意思是說，漢譯與藏譯皆為肯定的 pāramitā。按 Hikata 梵校本 apāramitā 與 Vaidya 天城體版 (p.3) 之 अपारमिता 則都為否定意思的般若波羅蜜多，Conze 本 (p.4)、戶崎宏正本 (頁 87) 也隨順 Hikata 以否定意思來翻譯。(僅漢、藏二譯肯定，其他四者——Hikata、Vaidya、英、日譯——否定)



任何法而被講說的³¹，因為般若波羅蜜多乃超越一切言說³²，善勇猛！般若波羅蜜多實不能被講說為〔其一、〕這個是這一套的般若波羅蜜多、或〔其二、〕某個人物所擁有的般若波羅蜜多、或〔其三、〕只要靠這個就有般若波羅蜜多、或〔其四、〕從這個而來的就有般若波羅蜜多。³³ 善勇猛！這個是一切法的非波羅蜜多(非到彼岸)，³⁴ 是故名爲『般若波羅蜜多』。³⁵ 善勇猛！即便是智慧〔亦〕不爲如來所獲得、所靠近獲得，³⁶ 更何況是般若波羅蜜多將被〔獲得、〕靠近獲得。」

³¹ na vacanīyā: (na vacanīya) (√vac-2P) fpp. → f. 1 sg., 不可被講說的 (gerundive, 動詞狀的形容詞)，此隨順陰性主詞 prajñāpāramīā，而謂「般若波羅蜜多實不可藉由任何法而被講說的」。cf. 玄奘本 (頁 1067c) 譯爲「實無少法可名般若波羅蜜多」。Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 45, 行 5) 亦譯爲「以智慧到彼岸是任何法所不能詮說的」(ཤེས་རབ་ཀྱི་པ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ནི་ཚོས་གང་གིས་ཀྱང་བརྗོད་པར་བྱ་བ་ཡིན་ཏེ། shes rab kyi pha rol tu phyin pa ni chos gang gis kang brjod par by aba ma yin)。Conze 本 (p.4) 譯爲「因為智慧之完善是不能被任何一法所表達」(For the perfection of wisdom cannot be expressed by any dharma)。戶崎宏正本 (頁 87) 譯爲「智慧的完成是用盡了任何的言語方式也不能表現。」(知恵の完成はどんな言い方をしても表現できないものである)。

³² 「超越一切言說」梵文爲 sarvavacanātīkrāntā (सर्ववचनातिक्रान्ता)。此「言說」(vacana)，玄奘本 (頁 1067c) 譯爲「名言道」，Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 45, 行 5) 譯爲「文字語言」(ཚོས་ཀྱི་ཚིག་) tshig)，Conze 本 (p.4) 譯爲「言說」(speech)，戶崎宏正本 (頁 87) 譯爲「言葉」(ことば)。

³³ 由於是超越一切語言文字，故般若波羅蜜多不可用語言之第一主格、第六屬格、第三具格、第五從格而被講說。玄奘本 (頁 1067c) 以「此是、屬彼、由彼、從彼」來分別表示。

³⁴ 梵文 Apāramitā eṣā sarvadharmānām 其直譯爲：「彼乃有關一切法的非到彼岸」，而其意思爲：「一切法的究竟是找不到邊際的」，此處將 eṣā (f. 1.s) 當成主詞。cf. Conze 本 (p.4) 譯爲：「非完善是一切法之此者」(A nonperfection is this of all dharmas)，此時 eṣā 當主詞補語，然日譯則當成指示形容詞，如戶崎宏正本 (頁 87)：「於一切法中，沒有這完成。」(あらゆるものに、この完成はない。)

³⁵ 此整句玄奘本 (頁 1067c) 與 Hikata 梵校本有所不同，如云：「慧能遠達諸法實性，故名般若波羅蜜多」，而對照 Vaidya 天城體版 (p.3) (अपारमितैषा सुविक्रान्तविक्रामिन् सर्वधर्माणाम्, तेनोच्यते प्रज्ञापारमितेति।) 則隨順 Hikata 梵校本。此外，Śīlēndrabodhi 藏譯本亦類似玄奘本之用肯定的語氣，如下 (頁 349, 片 4, 行 6-7)：「一切法的彼岸是到達的，是故謂『智慧到彼岸』。」

(ཚོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་པ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཡིན་ཏེ། དེའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་ཀྱི་པ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཞེས་བྱེད། chos thams cad kyi pha rol tu phyin pa yin te, de'i phyir shes rab kyi pha rol tu phyin pa zhes by'o)，故僅漢、藏二版用肯定。

³⁶ labdhā: (labdha) (√labh-1Ā) ppp. → f. 1 sg., 所獲得。upa-labdhā: (upalabdha) (upa-√labh-1Ā) ppp. → f. 1 sg., 所靠近而獲得。此句梵文中有二個獲得 labdhā (लब्धा) 與 upa-labdhā (उपलब्धा)，主因是般若波羅蜜多是一套動態的實踐教學，於「般若→→般若波羅蜜多」的過程需長時乃至長劫的修行，故有淺 (獲得) 與深 (近得) 之次第差別。故說「般若」不爲如來所獲得，亦不因如來站在較近的位置便有所獲得，更何況是「般若波羅蜜多」。cf. Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 45, 行 7) 則譯爲「不可獲得、不可攀緣」(མ་བརྟེན་མ་དེགས་། ma brnyes ma dmigs)。而 Conze 本 (p.4) 譯爲：「不可被抓取或了解」(not seized or apprehended)。日譯版較接近藏譯，如戶崎宏正本 (頁 87) 譯爲「善勇猛！如來並不會見到智慧，不會獲得智慧。」(善勇猛よ、如来はまさしく知恵を見ることなく、獲得することがない。)



【分段要義】

本一小段³⁷ 的重點為世尊回答第一個問題，即開門見山地點出：「般若波羅蜜多」的不可被講說與超越一切言說之「離言法性、不可思議、不可說」的語言觀，³⁸ 而更進一步就語言上的第一格、第六格、第三格、第五格——主格、屬格、具格、從格——一一予以排除，以凸顯世俗之語言施設的限制與不足。最後就存有學（Ontology）而言，般若波羅蜜多是無量無邊的通達，故是找不到邊際的，專剋凡夫眾生的有限制、有邊際的分別。就此智慧，則縱然是貴為如來也不被其所獲得，或因其修證處於最高的位置便為其所靠近而獲得。

prajñēti Suvikrāntavikrāmin ājñaiṣā³⁹ sarvadharmāṇām, ājānanā⁴⁰ eṣā sarvadharmāṇām, tenôcyate prajñēti. Katamā ca Suvikrāntavikrāmin ājānanā⁴¹ sarvadharmāṇām? anyathaite⁴² sarvadharmā anyathā ’bhilapyante, na câbhilāpavinirmuktāḥ sarvadharmāḥ. Yā câjñā sarvadharmāṇām, yā c’ ājānanā⁴³ sarvadharmāṇām, na sâ śakyā vācā vaktum, api tu, yathā satvā⁴⁴ ājānanāḥ⁴⁵ ,

³⁷ 本一小段，屬於戶崎宏正本（頁 86）科判：（三）開始佛陀的說法（仏陀の說法はじまる）。

³⁸ 此語言觀為本論文的最主要的核心要義，之後會陸續地鋪成陳出來。

³⁹ 雖然 Hikata 梵校本（p.7, l. 13）與 Vaidya 天城體版（p.3）之 अज्ञा 皆為否定詞意的 ajñā，然而本論文順著般若經典的大義要涵，基於前後文脈解讀（contextual reading），並漢、藏、英譯本的解說也是如此。因此，將否定詞意的 ajñā 改為肯定加強語詞的 ājñā (आज्ञा)。參閱玄奘本（頁 1068a）、Śīlêndrabodhi 本（頁 349，片 46，行 1）、Conze 本（p. 4）。附帶一提的是戶崎宏正本是隨順 Hikata 梵校本用否定詞意來翻譯的。

⁴⁰ 同上述之理由將否定詞意的 ajānā 改為肯定加強語詞的 ājānanā (आजानना)。

⁴¹ 同前註 39 與 40。

⁴² Vaidya 天城體版（p.3）為 अन्यथैते。

⁴³ 同前註 39 與 40。

⁴⁴ 此複數形 satvāḥ，在 Hikata 梵校本原為單數 satvaḥ (m.1 sg.)，然參考 Vaidya 天城體版（p.3）之 सत्वाः 為複數形，又藏、英譯本也為複數形並順從文脈的解讀，故此改為複數 satvāḥ。

⁴⁵ 雖然 Hikata 梵校本（p.7, l. 16）與 Vaidya 天城體版（p.3）之 अजाननाः 皆為否定詞意的

tenôcyate prajñêti; prajñāptir ity eṣôcyate⁴⁶ , tenocyate prajñêti. Sarvadharmās ca Suvikrāntavikrāmin-n-aprajñapanīyāḥ, apravartyāḥ, anirdeśyāḥ adṛśyās ca; yaivam ājānanā⁴⁷ , iyam ucyate ājānanêti⁴⁸ . Prajñêti Suvikrāntavikrāmin na eṣā ajñā nāpy anājñā, nāpy ajñānājñā, tatas tenôcyate prajñêti.⁴⁹ [Na]⁵⁰ jñānagocara eṣa Suvikrāntavikrāmin, nājñānagocaraḥ, nājñānaviṣayo nāpi jñānaviṣayah; aviṣayo hi jñānam; saced ajñānaviṣayah⁵¹ syād, ajñānam syāt; na jñānam ajñānataḥ, nāpi jñānato 'jñānam, nāpi jñānam ajñānam, nāpy ajñānam jñānam. nājñānena jñānam ity ucyate, nāpi jñānena jñānam ity ucyate; ajñānena hi jñānam ity ucyate, na tu tatra kiṃcid ajñānam yac chakyam ādarśayitum: idaṃ taj jñānam asya vā taj jñānam anena vā taj jñānam. Tena taj jñānam jñānatvena na saṃvidyate, nāpi taj jñānam tatvenāvasthitam , nāpy ajñānam jñānam ity ucyate. Saced ajñānena jñānam ity ucyete, tataḥ sarve bālapṛthagjanā jñānino bhavyeḥ; api tu jñānājñānānupalabdhitō jñānājñānam yathābhūtaparijñā, tad eva jñānam ity ucyate, na punar yathôcyate tathā taj jñānam. Tat

ājānanah 或 ajānanāḥ, 然而本論文於此處循著般若經典的文脈解讀，並輔以漢、藏、英譯本的解說，而將「否定之單數詞」意思的 ajānanah (अजाननः), 改為「肯定加強語之複數詞」意思的 ājānanāḥ (आजाननाः)。參閱玄奘本（頁 1068a）、Śīlēndrabodhi 本（頁 349，片 46，行 2-3）、Conze 本（p. 4）。又戶崎宏正本是隨順 Hikata 梵校本。

⁴⁶ 梵文此三字的外連音為 प्रज्ञाप्तिरियेषोच्यते（這個被稱為所謂的「假施設」），而 Vaidya 天城體版（p.3）प्रज्ञाप्तिरित्येषोच्यत 似乎有誤。

⁴⁷ 同前註 39 與 40 將 ajānanāḥ 改為 ājānanāḥ。cf. Vaidya 天城體版（p.3）與 Hikata 本同為 यैवमजानना。

⁴⁸ 從 ya evam（凡是如此）可知，順著前述在談一切法不可被施設……等的脈絡，之後 jānanêti 之前的接頭音節必為加強的 ā-，而非否定詞的 a-。因此，根據文脈解讀而將 Hikata 梵文校版（p.7）以及 Vaidya 天城體版（p.3）अजाननेति 之否定詞的 a-/अ 改為加強的 ā-/आ。此外，循著玄奘本（頁 1068）亦復如是解。

⁴⁹ Hikata 梵校本（p.7）以及 Vaidya 天城體版（p.3）亦同前為否定詞意的 ajñā (अज्ञा), 故本論文亦因前述理由將之改為肯定加強語詞的 ajñā (आज्ञा), 詳參考前註 39 與 40。有關這點的描述，又可見於 Hikata 的梵文校版（p.7, n.10-11）。

⁵⁰ 本文依據文脈的解讀，而將此 Hikata 的梵校本（p.8, l.1）與 Vaidya 天城體版（p.4）認為應該加的 na (न) 刪除。

⁵¹ 按 Vaidya 天城體版（p.4）為 सचेदज्ञानविषयः (sacedajñānaviṣayah) 亦為否定義的 ajñānaviṣayah, 然若依據玄奘本（1068a）與 Śīlēndrabodhi 本（頁 349，片 46，行 5），加上參照前後文脈的義理，似乎將否定的接頭音節刪除而成為 jñānaviṣayah 較好。

kasmān? na hi jñānaṃ vacanīyam, nāpi jñānaṃ kasyacid viśayaḥ,
sarvaviśayavyatikrāntaṃ hi jñānaṃ, na ca jñānaṃ viśayam, ayaṃ Suvikrāntavikrāmin
jñānanirdeśaḥ. Adeśo 'pradeśaḥ, yena jñānenāsau jñānināṃ jñānīti samkhyāṃ gacchati.
yā evaṃ Suvikrāntavikrāmin prajānanā 'nubodhanā 'jānanēyam⁵² ucyate prajñēti. (p.
7, l. 12 ~ p. 8, l. 16)

【白話翻譯】

善勇猛！所謂的「智慧」其乃是有關一切法⁵³的通達理解⁵⁴，〔以及〕有關一切法的通達認知⁵⁵，是故講說為「智慧」。⁵⁶ 善勇猛！有關一切法的通達認知〔以及有關一切法的通達認知〕是什麼？⁵⁷ 這一切法不同於被講說的、而被講說的

⁵² Hikata said “Ms. & MM. ajānana^o” 見梵文本 (p.8, n.7)，按 Vaidya 天城體版 (p.3) 亦為 अजानना，但是，若依文脈解讀且佐以 Hikata 的梵校本 (p.8, l.6) 則為 ājānanā (आजानना) 較佳。

⁵³ 般若經典之「一切法」(sarvadharmāḥ, सर्वधर्माः) 指的是所有相關的單位項目，亦即是從五蘊、十二入處、十八界等世間法，乃至到一切智、道相智、一切相智等出世間法。此為般若經典觀看世界與一般哲學十分不同的特色，此亦即是說，從此扼要入手處來切入現象界，如此方能透視趣入而了達緣起、空性、不二、如幻似化、真如、法界、法性，亦唯有如此生命才有究竟的出路。

⁵⁴ ajñā: (ājñā) f. 1 sg., 知／解／通達的理解。而在其前加上接頭音節 ā- 表示強調、加強，可謂有理解進去的「貫徹或通達」之義，且按 Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 46, 行 1) 譯為與理解有關的 गुणदुशेषा (kūn du shes pa) 亦可呼應此之觀點。cf. 玄奘本 (頁 1068a) 譯為「解諸法」。

⁵⁵ ājānanā: (ājānanā) f. 1 sg., 知／解／通達認知。而在其前加上接頭音節 ā- 表示強調、加強，可謂有認知進去的「貫徹或通達」之義，故此翻譯為「通達認知」，且按 Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 46, 行 1) 譯為與認知有關的 गुणदुशेषा (kūn du rig pa) 亦可呼應此之觀點。cf. 玄奘本 (頁 1068a) 譯為「知諸法」。

⁵⁶ 此整句翻譯乃因循著文脈解讀而已將 ajñā 改為 ajñā，將 ajānanā 改為 ājānanā。見前註 39 與 40。除了上述 Śīlēndrabodhi 本之與理解有關的 गुणदुशेषा，與認知有關的 गुणदुशेषा 之外，Conze 本 (p.18, n.1) 亦言遵照漢譯、與藏譯，而與劍橋寫本 (Cambridge Ms, 即 Hikata 梵文校本之所依據) 相違。縱然如是，但 Conze 的英譯版並不精準，甚至有錯誤理解之嫌，因他將此二詞分別英譯為 (p.18): perfect knowledge (ājñā) 與 perfect cognizing (ājānanā)，此二當中不應該用 “perfect” 因為在這裡不是智慧完成的般若波羅蜜多，其次，通達的理解 (ājñā) 是一種智慧 (wisdom) 而非知識 (knowledge)，這可能是用非專門描述甚深禪定之「智慧」的語言 (如中、英文等)，用彼等語言來翻譯印度這種鍛鍊內心極其深厚的思想時，往往是會辭窮的，更何況需長期的禪修鍛鍊方可深入此領域，否則常常是會難以表達此中種高階且深奧的智慧境界。另外，戶崎宏正本 (頁 87) 乃然順著 Hikata 梵文的校本，日譯為：「雖然被稱為『智慧』，但是此不會去理解一切法，也不會知道一切法。」(“知恵”といわれるが、これはあらゆるものについて理解することがない、あらゆるものについて知ることがない。)

⁵⁷ 參考玄奘本 (頁 1068a) 譯為「云何般若解、知諸法？」

不同於這一切法，並且一切法不離於言說。⁵⁸ 舉凡是那個有關一切法的通達理解，以及舉凡是那個有關一切法的通達認知，這〔解、知二者任何〕一套⁵⁹ 皆不能藉由語言文字而被講說的⁶⁰，然而，隨順眾生的認知⁶¹，是故名為「智慧」；這個被稱為所謂的「假施設」（使認知進去）⁶²，故名為「智慧」。善勇猛！一切法

⁵⁸ 梵文 *anyathā ete sarvadharmā anyathā abhilapyante, na ca abhilāpavinirmuktāḥ sarvadharmāḥ* 表示「這一切法」（*ete sarvadharmāḥ*）與「被講說」（*abhilapyante*）此二彼此不同，且又彼此不分離。此中，*anyathā*: indec. adv., 相異／別／餘；*abhilapyante*: (*abhi-√lap-1U*) pass. 3rd per. pl. 被講說；*avinirmuktāḥ*: (*avinirmukta*) (*a-vi-nir-√muc-6U*) ppp. → f. 1 pl., 不異／不離。cf. 玄奘本（頁 1068）：「謂諸法異，名言亦異。然一切法不離名言。」

⁵⁹ 由於般若波羅蜜多乃是一整套動態運作的教學，以導向智慧的形成與無盡地增長，而非僅僅只是一片斷靜態的知識，故本文只要有關於般若波羅蜜多的代名詞，皆用「這一套」、或「那一套」來翻譯。此中，*sā*: (*tad*) dem.pron. f. 1 sg., 那個／彼／她，此因為代表 *prajñāpāramitā*，故翻譯為「這一套」。

⁶⁰ *Vaidya* 天城體版（p.3）為 *न सा शक्या वाचा वक्तुम्*。cf. 玄奘本（頁 1068a）譯為「不可說」。*Śīlēndrabodhi* 本（頁 349，片 46，行 2）：「以文字是不能夠言詮述說的」（*མིག་གིས་བརྗོད་བར་མི་རུས་པ། tshig tgis brjod bar mi nus pa*)。Conze 本（p. 4）：「不能以言語來表達」（*cannot be expressed in words*）、戶崎宏正本（頁 88）：「不能藉由語文而講說」（*ことばによって語るができない*)。

⁶¹ 若按 *Hikata* 梵校本（p.7, l.18）*ajānanas* 與 *Vaidya* 天城體版（p.3）之 *अजाननाः* 之否定義，則類似戶崎宏正本（頁 88）的日譯：「然而，順應無知的眾生，是故，〔彼特別〕被稱為『智慧』」（*しかしながら、無知である眾生に順応し、それゆえに、（あえてそれが）知恵と呼ばれる。*）然而，此中用肯定義（亦即，隨順眾生的認知）似乎較能彰顯此處的重點——「世俗上言說的局限性」與「一切法不可思議、不可說之離言法性」——，因此，亦可看出戶崎宏正仍然順著 *Hikata* 的梵文校版，似乎較沒做文脈的解讀。縱然，戶崎宏正本亦於背後的註解（頁 305-308，註 11）：「梵文有否定，藏譯沒有否定」，並進一步做了藏、漢的對照翻譯，只就文獻學上即有所交代了。

⁶² *pra-jñaptih*: (*prajñapti*) f. 1 sg., 施設／假名／假安立。此詞（天城體 *प्रज्ञप्ति*）乃源自 *√jña* (9U, 認知) 的使役形 (*jñāpayati*) 的 ppp. 而來的陰性名詞，再於其前加上接頭音節 *pra-* (朝向、向前)，直譯為「朝向而使認知」，更延伸的意思為：「朝向要講的對象或目標，藉由所設置出的概念、語詞、以及相關的符號、圖形之解說的道具等而使大家解了知道」，可翻譯為「施設」、或「假施設」，玄奘本（頁 1068a）譯為「假施設」。值得一提的是，「假施設」此詞中的「假」，並非真假之假，而是「暫時、或權宜」之義，亦即「暫時、或權宜的假藉設置措施」。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 349，片 46，行 3）譯為「假立／施設」（*བརྗོད་པ། btags pa*)。Conze 本（p.4）譯為「言詞上的提示」（*verbal intimation*）。戶崎宏正本（頁 88）譯為「概念上的設定」（*概念的に設定すること*）。

是不可被施設⁶³、不可被轉起的⁶⁴、不可被開示的⁶⁵、以及不可被觀看到的⁶⁶；凡是〔成為〕如此的通達認知，此即被稱為「通達認知」。⁶⁷ 善勇猛！所謂的「智慧」，這一套並非是通達理解，亦非不通達理解，亦非既通達理解又不通達理解，⁶⁸ 因此之故被稱為「智慧」。⁶⁹ 善勇猛！這是智慧之所行的〔動態的〕領域⁷⁰，這不是非智慧〔如分別、散亂等之〕所行的〔動態的〕領域，不是非智慧之認知的〔靜態的〕領域⁷¹，也不是智慧認知的〔靜態的〕領域⁷²，因為智慧是〔不受

⁶³ aprajñapanīyāḥ: (aprajñapanīya) (a-√jñā-9U) fpp. → m. 1 pl., 不可被施設的。Vaidya 天城體版 (p.3) 為 अप्रज्ञपनीयाः (不可被施設的)。

⁶⁴ apravartyāḥ: (apravartya) (a-pra-√vrt-1Ā) fpp. → m. 1 pl., 不可被動轉的。Vaidya 天城體版 (p.3) 為 अप्रवर्त्याः (不可被運轉的)。cf. 玄奘本 (頁 1068a) 譯為「不可動轉」。Śīlêndrabodhi 本 (頁 349, 片 46, 行 3) 譯「無所取」(གཟུང་དུ་མེད། gzung du med)。Conze 本(p.4) 譯為「不前進」(not proceed)。戶崎宏正本(頁 88) 譯為：「也不是被使存有的事物」(存在させられるものもなく)。

⁶⁵ anirdeśyāḥ: (anirdeśya) (a-niḥ-√diś-6P) fpp. → m. 1 pl., 不可被宣說的／不可被開示的。Vaidya 天城體版 (p.3) 為 अनिर्देश्याः (不可被開示的)。

⁶⁶ adṛśyāḥ: (adṛśya) (a-√dṛś-1P) fpp. → m. 1 pl., 不可被觀看的。Vaidya 天城體版 (p.3) 為 अदृश्याश्च (不可被觀看的)。

⁶⁷ 即認知道「施設、轉起、開示、觀看」並不等於「一切法」，此為從施設提昇到通達認知。按玄奘本亦復如是解，如 (頁 1068) 云：「如是知者名如實知」。然而，戶崎宏正仍然順著 Hikata 的梵校本，譯為 (頁 88)：「〔智慧〕如此不會認知。在這個意義之下被稱為『不知』。」(このようにして知ることがない。この意味で”知らない”といわれるのである。)」此再次地顯示戶崎宏正只順著 Hikata 的梵文校版，而較沒做文脈的解讀所致。

⁶⁸ 此為不落兩邊與四句 (~A/~A/~[A^~A]/~[~A^~A]) 的形式，以通達理解、通達認知的一層一層之層層轉進而提昇超越。附帶一提是，玄奘本 (頁 1068a) 與 Śīlêndrabodhi 本 (頁 349, 片 46, 行 4) 與本論文之文脈解讀一致，但翻譯略有差異。而 Conze 本 (p. 4) 的翻譯形式雖一致，但又犯了對 ajñā (आज्ञा) 解為 knowledge 之失。

⁶⁹ 由於戶崎宏正仍然順著 Hikata 的梵文校版，而非脈絡的解讀，故此句翻譯似乎有點累贅、奇怪，如下譯云 (頁 88)：「所謂的智慧，其乃不是“不理解的”，也不是“非不理解的”，且也不是“不理解的且非不理解的”，以是故被稱為『智慧』。」(知恵というこれは”理解しない”のでもなく、”理解しないのでない”のでもない。また”理解せずかつ理解しないのでもない”のでもない。それゆえに、知恵と称せられる。)

⁷⁰ 此句「智慧之所行的領域」可視為初步考察，即世間透過學習、研究、修行，方可達到一定程度走得通的領域。而初步之後，接下來會做更為嚴格、更為深入、更為高超的探究。此中，gocarah: (gocara) m. 1 sg., 所行的領域／所修的領域。cf. 此 gocara (गोचर) 玄奘漢本 (頁 1068a) 譯為「所行」。Śīlêndrabodhi 本 (頁 349, 片 46, 行 5) 亦譯為「境」(སྟོན་ལུགས་ spyod yul)。Conze 本 (p. 4) 譯為「範圍／區域」(the range)。戶崎宏正本 (頁 88) 譯為「領域」。

⁷¹ viśayaḥ: (viśaya) m. 1 sg., 認知的領域／所行的境界。cf. 此 viśaya (विषय) 玄奘漢本 (頁 1068a) 譯為「境」。Śīlêndrabodhi 本 (頁 349, 片 46, 行 5) 亦譯為「境」(ལུགས་ yul)。Conze 本(p. 4) 譯為「範圍／領域」(the sphere)。戶崎宏正本 (頁 88) 譯為「対象」。此外，有關 gocara 與 viśaya 的區分如下：前者譯為「所行領域」，意指所行、所修的領域，屬動態的；後者譯為「認知領域」，意指認知對象構成的領域，屬靜態的，如常識、知識等皆為一定範圍的認知領域。

⁷² 真正的智慧需在施設上本身所做的超越，超越如前述之肯定 A 與否定~A 的世間認知的標

限制之〕非認知的領域。⁷³ 如果智慧的認知的領域是可能的話，則那可能是非智慧。⁷⁴ 智慧不是從非智慧而來的，非智慧也不是從智慧而來的；並非智慧等同於非智慧，也不是非智慧等同於智慧；⁷⁵ 不是藉由非智慧而被說成「智慧」，也不是藉由智慧而被說成「智慧」。因為不是藉由非智慧而被說為「智慧」⁷⁶，然而在這樣子〔整個通達〕的情形當中並不存在著一點點的非智慧——凡是那個能夠顯現出來的：這個是那樣子的智慧、或某人所擁有什麼的那樣子智慧、或藉由什麼的那樣子智慧。⁷⁷ 因此之故，那一套的智慧藉由智慧之一貫的情形（智慧性），並不是有和合而存在的情形，⁷⁸ 那一套的智慧也不是藉由諸法實相而建立出來

簽，故真正的智慧是超越分別而不落於言說的。其中，「慧之所行的領域」= A；「不是非慧〔分別、散亂〕所行的〔動態的〕領域，不是非慧認知的〔靜態的〕領域」= ~A。

⁷³ cf. 此整句玄奘本似乎略有不同，如（頁 1068a）云：「般若者謂智所行，非智所行，非非智境，亦非智境，以智遠離一切境故」。

⁷⁴ 此句若依照 Hikata 梵校本（p.8）與 Vaidya 天城體版（p.3）之 सचेदज्ञानविषयः 之否定義來翻譯的話，則應可譯為「如果那個可能會是不可認知〔緣由〕的領域，則那可能是非智慧」。然而，如果參考漢、藏、日譯本，則似乎較能呼應前後文脈，亦較順切，如玄奘本所譯（頁 1068a）：「若智是境即應非智」，此與前一句（「以智遠離一切境故」）較相呼應且相隨順。若更進一步查閱 Śīlēndrabodhi 本的翻譯理趣亦復如是，如（頁 349，片 46，行 5）云「倘若智境有且執持的話，將應成非知」（གལ་ཏེ་མེ་ཤེས་ལ་ཡུལ་ཡོད་དུ་བེན་ན་མེ་ཤེས་པར་འགྱུར་ན། gal te ye shes la yul yod du zin na mi shes par 'gyur ro）。戶崎宏正本（頁 88）亦為類似肯定義的翻譯。但是，Conze 本（p. 4-5）則採否定詞義的翻譯。此外，此點說明也可見於 Hikata 梵校本（p.8, n.3）。

⁷⁵ cf. 此整句玄奘本似乎略有不同，如（頁 1068a）云：「不從非智而得有智，亦不從智有非智，不從非智而有非智，亦不從智而得有智」。此否定 A 與~A 彼此於概念或語法上之第五格（從格）的關係。

⁷⁶ 此句 Hikata 梵校本（p.8, l.5）與 Vaidya 天城體版（p.4）之 अज्ञानेन हि ज्ञानमित्युच्यते 皆沒有 na (न), 為肯定的句型。然而，若對照前後文脈絡，遵循文脈的解讀的話，加上 na 較為適切。

⁷⁷ 以上無論從語法上的第一、六、三格等來審查，再再的都看出語言施設的限制與不足。cf. 此句玄奘本略有不同，如（頁 1068a）云：「此中智者不可示現此名為智，不可示現此智所屬，不可示現此智所由，不可示現此智所從。」。

⁷⁸ jñānatvena: (jñānatva) n. 3 sg., 智慧性／智慧之一貫的情形；samvidyate: (sam-√vid -2P/4Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 存在／尋找／認知，於此白話翻譯為「有和合而存在的情形」，此中，samvidyate (संविद्यते) 乃般若經最常用的動詞之一，此詞源自√vid (2P/4Ā, 認知、尋找、存在)，vetti/or vidyate (pres. indic. 3rd per. sg.)，再加上接頭音節 sam- (總括)，形成「總括而存在」，此譯「和合而存在」。此整句（तज्ज्ञानं ज्ञानत्वेन न संविद्यते）cf. 玄奘本（頁 1068a）：「是故智中無實智性」。Śīlēndrabodhi 本（頁 349，片 46，行 7）：「是故智者乃以智性無」

（དེའི་ཕྱིར་མེ་ཤེས་དེ་ནི་མེ་ཤེས་ཀྱི་དུས་མེད་དོ། de'i phyir ye shes de ni ye shes nyid kyis med do）。Conze 本（p. 5）：「因此認知非藉由認知的狀態而存在」（Therefore that cognition does not exist by means of a state of cognizing）。在此同樣的發現 Conze 把智慧（jñānam）翻譯成認知（cognition）的誤謬。此外，戶崎宏正本（頁 89）譯「智慧之一貫的情形」為「知實體」（知という実体）亦是有實體化之嫌。

的，⁷⁹ 也不是針對非智慧被說為「智慧」⁸⁰。如果藉由非智慧而被說名為「智慧」的話，那麼一切平庸眾生也應可能會成為帶有智慧了。⁸¹ 但是，從對智慧·非智慧皆無所得而來的⁸²〔不陷入語詞的施設、概念、分別的〕智慧·非智慧之如實周遍認知⁸³，正好是那個就被說為所謂的「智慧」，然而，並不是如同那個被說的，跟著就有那樣子的智慧⁸⁴。這是為什麼呢？因為，智慧是不可被講說的，智慧也不是任何人物的認知領域，此由於智慧是超越一切領域之故，⁸⁵ 而且智慧其本身並非是什麼領域。善勇猛！這一套是開示智慧⁸⁶〔不得已用語言工具來宣

⁷⁹ 按此句梵文原文為 *nāpi taj jñānam tatvenāvasthitam* (नापि तज्ज्ञानं तत्तेनावस्थितम्)，其中分析 *tatvenāvasthitam* 分二：1. *tatvena*:(*tattva*) n. 3 sg., 藉由諸法實相；2. *avasthitam*:(*avasthita*) (*ava-√sthā-1P*) ppp. → f. 1 sg., 被建立，亦即是，這一套的智慧 (*taj jñānam*) 並非藉由諸法實相 (*tatvena*) 而被建立 (*avasthitam*)。cf. Conze 本 (p. 5) 譯「諸法實相」(*tattva*) 為：「真的實體」(*real entity*)，此顯其神學的立場。而戶崎宏正本 (頁 89) 則譯為：「本身」(*そのもの*) 亦有問題。

⁸⁰ 開發通達認知之般若智慧並不是要耍弄語詞的遊戲，而所謂 A 之「智慧」藉由去除或否定 ~A 之「非智慧」之邏輯推理而來。

⁸¹ 藉由非智慧而說明為智慧，這就好像藉由黑而被說名為白 (非黑)，此非也。事實上，智慧乃藉由腳踏實地的修行，特別是止觀定慧的運作而來的。此句 *sacet ~ bhaveyuḥ ~* 是以反向提醒的「歸謬論式」(*prāsaṅgika*) ①——假如 ~ 則將導致 ~ (之過失)——而帶出，亦即「倘若由非智說名智者，則將導致一切愚夫皆應有智之過失」，*bhaveyuḥ*:(*√bhū-1P*) opt. 3rd per. pl., 他們可能會成為 ~，此字表示與事實相反的可能形第三人稱複數，為歸謬論證慣常搭配用法。此外，*bālaprthagjanāḥ*:(*bālaprthagjana*) m. 1 pl., 諸愚夫異生，此詞分三：1. *bāla* (adj.) 愚蠢幼稚的，此可視為由 *bala* (力量) 衍生而來的字；2. *prthag* (adj.) 個別差異的，此雖說是差異，但都是大同 (內在平庸) 小異 (外表形色)。平庸的凡夫乃各式各樣、形形色色、自以為是地只想當自己，胸無大志不想當聖人、偉人；3. *jana* (m.) 眾生。合起來譯為「愚夫異生」，或白話一點譯為「平庸眾生」。cf. Śīlēndrabodhi 本 (頁 348，片 40，行 4) 亦譯為「異生」(*सो सो' i skye bo*)。

⁸² *jñānājñānānupalabdhitāḥ* (ज्ञानाज्ञानानुपलब्धितः)，分析此詞可一分為二：1. *jñāna-ajñāna*: 智與非智。相違釋 (並列關係 ~ 表集合)；2. *anupalabdhitāḥ* 為 *anupalabdhi* (f.) 加上第二序接尾音節-tas 而形成第五格副詞 (ablative adverb)，為「從不可被獲得而來的」的意思。整個合起來譯為「從智慧·非智慧皆無所得而來的」。

⁸³ *yathābhūtaparijñā* (यथाभूतपरिज्ञा)，分析此複合詞可一分為二：1. *yathā-bhūta*: 如實。鄰近釋 (不變化複合詞)，其中 *bhūta* 源自 *√bhū* (成為, 1P) 的過去被動分詞，其意思為「真實」；2. *parijñā*:(*parijñā*) f. 1 sg., 周遍認知。合起來譯為「如實周遍認知」。

⁸⁴ 此句梵文原文為 *na punar yathôcyate tathā taj jñānam* (न पुनर्यथोच्यते तथा तज्ज्ञानम्)，又可翻譯為「再者，〔真實義、或修行的境界〕並不是一五一十地如同於被講說的那一套智慧的情況」。cf. 玄奘本 (頁 1068a)「然智實性非如所說」，由於此為《善勇猛般若經》之佛教語言哲學的一大特點，且全文出現共 19 次，在此為第 1 次出現，而本論文於之後亦會撰文特別詳述之。(雖作是說而不如說①)

⁸⁵ 亦即藉由「緣起」、「不二」而不劃地自限地將所有的領域全面貫通，此才真正形成「智慧」。而所謂的「認知的領域」(*viśayaḥ*)，皆有局限，皆會被框住，其皆為凡夫的遊戲，一般的宗教即為如是。

⁸⁶ 梵文原文為 *ayaṃ Suvikrāntavikrāmin jñānanirdeśaḥ* (अयं सुविक्रान्तविक्रामिन् ज्ञाननिर्देशः)。此中，*nir-*

說]，然其非方向、區域，亦非朝向方向、區域。⁸⁷ 凡藉由此智慧，趣向「諸智慧者的智者」之流⁸⁸，善勇猛！諸凡如實認知、隨順覺悟、通達認知，這一套就被稱為「智慧」。



【分段要義】

本一小段⁸⁹ 點出想回答「般若波羅蜜多是什麼」之前，必先了知所謂的「智慧」(prajñāeti) 為何？以下整理出與「智慧」相關的 12 個重點：(1) 所謂的「智慧」乃有關一切法的通達理解 (ajñā)，以及有關一切法的通達認知 (ājānanā)。⁹⁰ (2) 而一切法與語言乃「非一非異」或「不即不離」的關係，亦即一切法與所指的言說並非同一的，然而一切法也無法離於此所指的言說。(3) 此一套有關一切法的通達理解與通達認知乃是不可說的，隨順眾生的認知而假借語言施設使其

deśaḥ 可表「上位層次的開示」；而下面的 deśaḥ 則表「基礎層次的開示」。再次地 Conze 本 (p.5) 譯為「這是認知的闡明」(This is the exposition of cognition)，誤將「智慧」(jñānana) 等同於「認知」(cognition)。

⁸⁷ 梵文 adeśo 'pradeśaḥ (अदेशोऽप्रदेशः) 分析如下：deśaḥ: (deśa) m 1 sg., 方位／區域；pradeśaḥ: (pra-deśa) m 1 sg., 朝向方位／朝向區域。再於前加否定接頭音節 a-deśaḥ 表非方位、非區域；而 a-pradeśaḥ 則表非朝向方位、非朝向區域。此亦可參考 Śīlēndrabodhi 本 (頁 349，片 47，行 3) 亦譯為「亦非區域、也非方所」(ཡུལ་ཡང་མ་ཡིན་པོགས་ཀྱང་མ་ཡིན་པ། yul yang ma yin phogs kyang ma yin pa)；亦可參考 Conze 本 (p.5) 譯為「而無地點、無處所」(as without a place, without a locality)。總之，此顯示突破方向、區域的限制，因智慧乃無國界的。cf. 玄奘本翻譯不同，如 (頁 1068a) 云：「不可說不可示現」戶崎宏正本 (頁 89-90) 譯：「亦沒有被說、亦沒有被示現」(說かれていなくても、指示されていなくてもない)。

⁸⁸ 梵文 jñāninām jñānīti (ज्ञानिनां ज्ञानीति) 於此譯為「諸智慧者的智者」。其中，jñāninām: (jñānin) m 6 pl., 諸智慧者的，而此句與玄奘本略有出入，如 (頁 1068a) 云：「然順有情所知說示，其能知者亦不可說，智境尚無況有智者。」甚至 Śīlēndrabodhi 本有不同翻譯，如 (頁 349，片 47，行 3) 云：「諸凡憑藉於此則彼智慧不趣向所謂的『俱智或非俱智』之數 (འདི་གང་གིས་ཤེས་པ་དེ་ནི་ཡི་ཤེས་ཅན་ ན་མ། ཡི་ཤེས་ཅན་མ་ཡིན་པ་ཞེས་བཤད་གྲངས་སུ་མི་འགྲོ་ཉི་ 'di gang gis shes pa de ni ye shes can nam ye shes can ma yin pa zhes bya ba'i grangs su mi 'gro'o)，而 Hikata 梵校本 (p.8, n. 5 & 6) 亦校對出此梵、漢、藏譯之不同。cf. 戶崎宏正日本 (頁 89)：「這個是智者中的智者」(これは知者中の知者である)。而 Conze 本 (p.5) 譯為「這是認知者們之認知」(cognition of the cognizers)，同樣的在這裡 Conze 又將「智慧」(jñāna) 誤以為是「認知」(cognition)。

⁸⁹ 本一小段戶崎宏正本 (頁 87) 科判為：(四) 智的狀態 (知のあり方)。

⁹⁰ 從蘊、處、界等諸法之緣起入手，貫通了達彼等乃空性、不二、如幻似化、真如，而隨順了悟對一切法勝義諦上的通達理解 (ajñā/prajñā) 的「如所有性智」；更進一步地貫通了達彼等之來龍去脈、變化萬千而隨順了悟對一切法世俗諦上的通達認知 (ājānanā/jñāna) 的「盡所有性智」。cf. 玄奘本 (頁 1068a) 譯為「解諸法及知諸法」。

認知進去或令其理解悟入，之後漸次地修學上去乃至證悟圓滿佛果位。(4) 就世間凡夫常犯的四個抓取與定格的動作，而提醒這一套有關一切法的通達理解與通達認知乃是不可被施設⁹¹、不可被轉起⁹²、不可被開示⁹³、不可被觀看。⁹⁴ (5) 又這一套有關一切法的通達理解與通達認知乃不落兩邊與四句，因為「依義不依語」與「依智不依識」的緣故。⁹⁵ (6) 智慧是一種動態式的所行領域 (gocara)，此不是如其他分別、散亂等非智慧之動態式的所行領域，亦不是一種靜態認知對象所構成的領域 (viṣaya)，要言之，智慧是一種不受限制之非認知的領域 (aviṣaya)⁹⁶。(7) 智慧的建立，並非是於語言上與非智慧之第一格、第三格、第五格等的關係來做論述而成立的。⁹⁷ (8) 不是藉由智慧而被說成「智慧」，也不是藉由非智

⁹¹ 如前面已說明，我們可了知「假施設」(prajñapti) 其暫時且權宜的工具性，藉由彼可幫助吾人來悟入了知。然由此假施設，僅能令我們對所言的事情某個面向有所領悟，卻不代表彼即是所言之事的實際全貌。例如，某法 A 雖可被施設來說明，但此法 A 卻不可被此施設所固定而抓住的，據此可類推一切法皆如是，故言「一切法是不可被施設的」(sarvadharmā aprajñāpaniyāh)。注意，此詞用 fpp. (未來被動分詞) 的形式。

⁹² 「諸法因緣生、諸法因緣滅」，一切法的生成與壞滅，皆眾因緣和合，非你我單一片面、或自以為是的條件，即可令生的，故言「一切法是不可被轉起的」(sarvadharmā apravartyāh)。注意，此詞用 fpp. (未來被動分詞) 的形式。

⁹³ 雖以「假施設」的名言來開示講說，誠然如禪宗所謂的「以指指月指非月」般，所開示的並非真實的情形，而真實的情形是超越言說的、是不可說的，故言「一切法是不可被開示的」(sarvadharmā anirdeśyāh)。注意，此詞用 fpp. (未來被動分詞) 的形式。

⁹⁴ 雖以「假施設」等的工具來顯明令觀見，然如《金剛經》所謂「諸相非相」，吾人所見的特徵並非是真實的情形，又如云：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」，故言「一切法是不可被觀看的」(sarvadharmā anirdeśyāh)。注意，此詞用 fpp. (未來被動分詞) 的形式。以上為世間常犯的四種動作施設、轉起、開示、觀看等。而這些動作往往會令眾生造成認知上之片段、封閉的情形，而自以為對事實確切的情形已捕捉掌握到了，並且進一步產生雙方紛紛擾擾的糾纏不清的困境，故於此藉用否定接頭音節 a-來顯示其遮蔽，進而打通、開發智慧。

⁹⁵ 此顯示出「般若」之「依義不依語」與「依智不依識」的動態禪修觀：好不容易認知到某事物 A，但就此後設反思，A 亦是一種施設，故不適合停留於此，但也不掉入~A，從此雙非中超越出來；除了不落兩邊之外，更進一層次地不落四句 (~A/~A/~[A^~A]/~[~A^~A])，因為這些都是在語詞的層次之肯定、否定，來作區隔、來做對立，以方便分析，以及就此種概念來區別世界，但是要形成智慧，通通都不以此為限。

⁹⁶ 因為只要有 viṣaya (認知對象構成的領域)，就會框住、就會侷限，就無法達成智慧，頂多只是有限的知識。故想要根本解決世間凡夫侷限的知見，而達真正的智慧，則必須超越 viṣaya 而達到 aviṣaya——非認知對象構成的領域——之智慧的境界。唯有如此，才可能朝向一切法的通達了解，貫穿三世無量無數無邊的領域，而證悟智慧極致的般若波羅蜜多。故玄奘本 (頁 1068a) 譯此句為：「以致遠離一切境故。若智是境即應非智。」

⁹⁷ 例如就梵文之第五從格來論：「智慧不是從非智慧而來的，非智慧也不是從智慧而來的」，此句表達於實際上智慧的情形，都不是用從~A 到 A、或是從 A 到~A 之語言二分在講的，而是要靠實踐，或實際的操做而來。故《阿含經》言「無明」不是從「明」而來，而是從「不正思

慧而被說為「智慧」，⁹⁸ 事實上，於聖者整個通達的境界中並不存在任何顯現「這個是那樣子的智慧、或某人所擁有什麼的那樣子智慧、或藉由什麼的那樣子智慧」⁹⁹。(9) 這一套的智慧並不是藉由智慧之一貫的情形（智慧性），而有和合而存在的情形，¹⁰⁰ 也不是藉由諸法實相而建立出來的¹⁰¹。(10) 如實地周遍認知所謂的智慧／非智慧俱無所得，若能如此則不陷入語詞的施設、概念的分別，此即所謂的「智慧」。(11) 然而，並不是如同那個被說的，跟著就有那樣子的智慧（「智慧」雖作是說而不如說），此顯示語言的限制與不足，並非用語詞來捕捉，而是將其切換為腳踏實地的聞思修，方可生起真正的智慧。(12) 這一套不得已用語言工具來開示的智慧，其乃是突破方向、區域而無任何界限限制的，如是如實地認知、隨順覺悟、通達了知而趣向「諸智慧者的智者」之數，如此就被稱為「智慧」。

102

Ya evaṃ Suvikrāntavikrāmin-n-abhisamayāḥ sāksātkriyēyam ucyate lokottarā prajñeti, na punar yathōcyate lokottarā prajñēti. Tat kasmād dhetor? loka eva

維」而來。也因此玄奘本（頁 1068a）譯此句為：「不從非智而得有智，亦不從智而有非智。」⁹⁸ 亦即智慧不是從所謂的說為「智慧」而來的，而是從整個通達的了解而來的。而藉由非智慧而說明為智慧，這就好像藉由「彼」而被說名為「此」（非彼），此僅僅表示相互端待而成立，唯屬語言概念的範籌，不屬世界實際的情況。事實上，智慧是對世間的緣起趣入，來悟其諸條件推動而空性不二，再藉由腳踏實地的修行（特別是止觀定慧的運作）而來的。

⁹⁹ 彼等皆是世間約定俗成、或世俗言說的情形。

¹⁰⁰ 此顯示這些都只不過是語詞的施設，「智慧之一貫的情形」（jñānatva）並不會有如上之以言說而捕捉之實有之物。曾有人言「假必依實」，此是錯誤的說法，應如芭蕉樹、夢幻泡影般終無實質的存在。值得一提的是見玄奘本（頁 1068a）此整句譯為：「是故智中無實智性，亦無實智住智性中，智與智性俱不可得。」

¹⁰¹ 此句彰顯佛教史之建立學說、宗派，已與開發通達認知之般若智慧的似有相違了。在此乃凸顯「欲把事情一貫的情形給探究出來，而非拘泥於現象、語詞、概念、或理據」，而此點非常重要，因當代的佛學研究大概都陷入此泥沼中而不自知，於戲論中打轉繞圈而不克自拔。

¹⁰² 此中，prajānanā 之進展 → anubodhanā 之開展 → ājānanā (jñāna) 之一貫 ⇒ “prajñā” (般若／智慧)，在這裡蘊涵了第六波羅蜜（般若波羅蜜多）之勝義諦的 prajñā/ājñā 通向第十波羅蜜（智慧波羅蜜多）之世俗諦的 jñāna/ājānanā。

nôpalabhyate, kutaḥ punar lokottarā prajñā. Kaḥ punar vādo yo lokān samuttariṣyati lokottarayā prajñayā. Tat kasya hetor? na hi sā lokam upalabhate, tena na kiṃcid uttārayati, tenôcyate lokottarā prajñêti. Loka iti Suvikrântavikrāmin prajñaptir eṣôcyate, na ca prajñaptir lokasamatikramah, sarvaprajñaptisamatikrāntaṃ lokottaram ity ucyate; na ca punar lokottaram uttaraṇam, anuttaraṇaṃ lokottaram. Tat kasya hetor ? aṇur api tatra dharmo na saṃvidyate, ya uttartavyo, yena cottartavyaḥ, tenôcyate lokottaram iti ; lokottare hi na loko vidyate, na lokottaram, anuttarasyânuttar[an]am¹⁰³ iti tenôcyate lokottaram ity, ayam ucyate Suvikrântavikrāmin lokottarāyāḥ prajñayā nirdeśaḥ, na punar yathôcyate lokottarā prajñeti. Tat kasmād dheto? na hi yā lokottarā sā vacanīyā, uttīrṇā sā; na tatra bhūyaḥ kiṃcid uttartavyam, tenôcyate lokottarā prajñeti. (p. 8, l. 18 ~ p. 9, l. 7)

【白話翻譯】

善勇猛！凡是如是現觀¹⁰⁴ 作證¹⁰⁵，這一套就被稱為「超出世界的智慧」¹⁰⁶，

¹⁰³ anuttarasyânuttar[an]am 乃 Hikata 根據藏文 བསྐྱེད་པ་ bsgral-ba 而校訂的。詳閱 Hikata 梵校本 (p.9, n. 1)。按 Vaidya 天城體版 (p.4) अनुत्तरस्यानुत्तर[ण]मिति 也是如是添加。

¹⁰⁴ abhisamayāḥ: (abhisamaya) m. 1 sg., 現觀，此陽性名詞 abhisamaya (अभिसमयः) 是由 vi (去) 而來之陽性名詞-aya 加上前綴 sam- (總括) 所構成之 samaya (三摩耶、假的時間／三昧耶、誓句)，於此做「時間」解；於其前再加上前綴 abhi- (面對)而成為「面對時間」，切在剎那生滅的時間流程而譯為「現觀」。又，此 abhi-有強調「現前」之義，可以區別於躲在書本背後沒在做第一線觀察的文字知識學者。若參考 Śīlêndrabodhi 本 (頁 349, 片 47, 行 4) 譯為「現在前地了悟」(མངོན་པར་རྟོགས་པ་ mngon par rtogs pa)，由此更可看出西藏佛教聞思修證的實踐性格。Conze 本 (p.5) 譯為「重聚／再會合」(reunion)，有點奇怪，似乎受到 Plato 抽象而不帶有時間變化的「理型世界」的影響，似有不妥。戶崎宏正本 (頁 90) 譯為「清楚地看見」(明らかに見る こと／現觀) 則較符合原意。

¹⁰⁵ sāksātkriyā: 作證。依主釋 (從格關係, f. 1 sg.)，此陰性複合詞 sāksātkriyā (साक्षात्क्रिया) 是從 akṣa (眼睛) 前再加上前綴 sa- (伴隨著) 而成為第五從格之 sāksāt (從伴隨著眼睛，親現)，之後接由 √kr (作／行) 而來的陰性名詞 kriyā 而所形成的，有「作成現在眼前、用自己的眼等感官看而了悟」之實證的積極義，玄奘漢譯本 (p.1068b) 譯為「作證」。Śīlêndrabodhi 本 (頁 349, 片 47, 行 4) 譯為：「現前地作」(མངོན་ལུ་མ་དུ་བྱེད་པ་ mngon sum du byed pa)，亦顯西藏佛教實踐的性格；Conze 本 (p.19) 翻譯為「了解」(relization)，仍然缺乏缺乏實踐，且其義亦有不足。戶崎宏正本 (頁 90) 譯為「親眼地看見」(眼のあたりに見る こと／作証) 亦似較符合原意。

¹⁰⁶ 梵文 lokottarā prajñêti ~ lokottarā: (loka-uttara) adj. f. 1sg., 超越世間的／出世間的，此詞

然而，非如同所說的超出世界的智慧（再者，〔真實義、或修行的境界〕並不是一五一十地如同於被講說的那一套超出世間的智慧的情況）¹⁰⁷。那個原因是從何而來？即使是世界亦不被獲得¹⁰⁸，又遑論超出世界的智慧，更何況說那個藉由超出世界的智慧將以往上提昇的方式跨越過多樣的世界的人物。¹⁰⁹ 那個是什麼樣的原因呢？¹¹⁰ 因為這一套〔超出世界的智慧的運作〕並不是在獲得世界，¹¹¹ 以是故〔這一套超出世界的智慧的運作〕不超越任何對象，¹¹² 是故被稱為「超出世界的智慧」。¹¹³ 善勇猛！所謂的「世界」，這一套被說為「假施設」，然假施

lokottarā (लोकोत्तरा) 是由 loka (世間、世界) 加上 uttara (比較高超的、比較上面的) 所構成，合起來為「超越世間的／出世間的」之義，當形容詞來修飾 prajñā (प्रज्ञा)。cf. 玄奘本 (頁 1068b) 譯為「出世般若」。Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 47, 行 4) 譯為「出世間的智慧」

(འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཤེས་རབ། 'jig rten las 'das pa'i shes rab); Conze 本 (p.19) 譯為「出世的智慧」(supramundane wisdom); 戶崎宏正本 (頁 90) 譯為「超世間的知惠」。

¹⁰⁷ 此句梵文天城體 न पुनर्यथोच्यते लोकोत्तरा प्रज्ञेति।。cf. 玄奘本 (頁 1068b) 的翻譯：「如是所說出世般若亦不可說」。(雖作是說而不如說②) 參閱前註 85。

¹⁰⁸ upalabhyate: (upa-√labh-1Ā) pass. 3rd per. sg. 被獲得。而梵文 nōpalabhyate 乃於其前加一否定副詞，而譯為「不被獲得」。cf. 玄奘本 (頁 1068b) 譯為「非有」。Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 47, 行 5) 譯為「看不見、不得有」(མེད་ཤིགས་པ། mi dmigs pa); Conze 本 (p.19) 譯為「不被攫取／不被意識」(not apprehended); 戶崎宏正本 (頁 90) 則譯為「不被認知到」(認められない)。

¹⁰⁹ 梵文原文 Kaḥ punar vādo yo lokān samuttariṣyati lokottarayā prajñayā?~ (1) Kaḥ punar vādaḥ: 直譯為「彼／誰 (指後面附屬子句所說的那樣子的人物) 更是不用講了」。(2) lokān: (loka) m. 2 pl., 諸世界，此為佛教的宇宙觀——三千大千世界——，代表多樣的世界。(3) samuttariṣyati: (sam-ut-√tī-1P) fut. 3rd per. sg., 他或她將以往上提昇的方式跨越過，此詞是由√tī (橫跨、橫渡) 而來的動詞未來形，加上二個前綴 sam- (總括) 與 ut- (往上)，可解為「將以往上提昇的方式跨越過 (多樣的世界)」，cf. Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 47, 行 5) 譯為「將超脫」(སྐྱོལ་བར་འགྱུར་བ། sgrol bar 'gyur ba)。(4) prajñayā: (prajñā) f. 3 sg., 藉由〔超出世間的〕智慧。由此句可看出，凡是如是行超越的修行者，通通不是用「可被獲得」的方式帶出來。即可帶出人物-運作-對象之「三輪體空」的操作。cf. 玄奘本 (頁 1068b) 略不同的翻譯：「世上非有況有出世，所出尚無況有能出，由斯出世般若亦無。」

¹¹⁰ 相較於前句 kaḥ~, yah~-之用以說明「三輪體空」的「人物」，接著下面更進一步說明「三輪體空」的「對象」——不獲得世間、與不超越任何世間。

¹¹¹ 此正在做通達的現觀、作證，而非世間凡夫的獲得、得到；前者是要打通、超越而遠離執取，而後者卻要努力獲得而抓著執取。

¹¹² uttārayati: (ut-√tī-1P) caus. 3rd per. sg., 往上跨越過去。此詞是由√tī (橫跨、橫渡) 而來的動詞使役形，加上前綴 ut- (往上)，可解為「往上跨越過去」，而其受詞為 kimcid (任何對象)。因為，通達其緣起、空性、如幻似化而了不可得任何對象可超越，才是真正的超出世間。

¹¹³ 此句帶出無任何對象可超越，故知唯有「三輪體空」三面向的通達，方名「超出世間的智慧」。cf. 玄奘本略不同，如 (頁 1068b) 云：「以都不得世及出世、能出所出故，得說名出世般若。」

說為「超出世界的智慧」之開示，然非如同被說的「超出世界的智慧」¹²²。此何以故？因凡是為超出世界者，其不是可被言說的¹²³，而那個已經被超越而上的¹²⁴，但是於此境界中更何況¹²⁵毫無任何項目可被超越而上的，因此被說為¹²⁶「超出世界的智慧」。

【分段要義】

本一小段¹²⁷將「智慧」延伸至「超越世間的智慧」來談，並對「超越的運作」行觀照，此可分如下八點：(1)「超出世界的智慧」¹²⁸需透過親自的操作——現觀與作證¹²⁹。(2)此需行「三輪體空」¹³⁰——修行者（現觀與作證的主體）、

¹²² 此句梵文天城體為 न पुनर्यथोच्यते लोकोत्तरा प्रज्ञेति।，在此雖然在開示「世界」、「超越」、「智慧」等，但是這些都是無法用言說去一一對應的，故不要只是順著所說的層次在做相關的學習，而應去對緣起、空性、不二去做解開打通而實踐。（雖作是說而不如說③）

¹²³ 即「不可用言說去一一對應的」，或「不可用言說可捕捉得到的」，此為「不可說」所要考究的重點。

¹²⁴ uttīrṇā: (uttīrṇa) (ut-√tī -1P) ppp. → f. 1 sg., 往上跨越而過去，此詞是由√tī（橫跨、橫渡）的 ppp.，在加上前綴 ut-（往上）而來的，其天城體為 उत्तीर्णा，於此翻譯為「已經被超越而上的」。

¹²⁵ bhūyah (भूयः) 是由√bhū（是，有／存在，形成）加上 yah 來的比較級，此當副詞用，翻譯為「更何況」。因為在此是要表示修行若往細微更細微的、深奧更深奧的、損之又損的方向進展的話，則更何況、更不消說（毫無任何項目可被超越而上的）了。此中，若有東西可被超越時，即表沒真正的超越、而只是拘泥於外表而已。若是真正的超越乃緣起、空性之內在式的貫通，不住於外表之相。

¹²⁶ 若非世界的實況即是如此，又若非修行的真功夫到達如此，則是無法說出這一番的境界、情形。相對於光說不練的哲學論述，與宗派諸種不同的主張與見解等，梵文 tenōcyate（तेनोच्यते，「因此之故被說為」）便彰顯其十分重要的義涵：因其之所以一而再、再而三地出現，乃表示般若經典之智慧的開示，其乃因世界之實相便是如此（法爾如是），而需經一番真實的功夫做到後，方可被如是說。故不可以如哲學論述、宗派不同主張見解之隨便說說就可以的，因此就佛法修行義理之一貫遵守的原則：通通有其諸法實相的關連、通通有其修行上的真功夫。

¹²⁷ 本一小段，戶崎宏正本（頁 90）科判為：（五）**智慧的超越性**（知恵の超越性）。cf. Conze 本（p.5）科判為「三、超越世俗的智慧」（3. Supramundane Wisdom）。

¹²⁸ 此中所謂「超出世間的智慧」乃經由修行而假施設。又，般若經所要教導的，皆是超越侷限的區域、一定範圍與時空的。

¹²⁹ 「現觀與作證」與由其所開發的「超出世間的智慧」，皆是修出來的，此即是無所住、亦無所得的。如是了知修習則初步就不落入世間的平庸、僵化而受困當中，且進一步更可形成高超且貢獻的智慧等。由此可知，般若經典講「智慧」時，必需靠自己腳踏實地的去對如「苦聖諦」等四聖諦，去直接觀察、體悟而如是真功夫地實踐，而非只是客觀站在遠處去從旁觀察，而不親自涉入。

¹³⁰ 所謂「三輪體空」的操作：1.「人物」（kartṛ/kāraka）即指那樣現觀與作證的修行者；2.「運作歷程」（kāraṇa）即指藉由超出世間的智慧將以往上提昇的方式跨越；3.「對象」（karaṇīya/kṛta）即指多樣的世界。又，當已超出世間之後，就不必一方面去抓住「超出世間的智慧」，另一方面又去抓住「所超越的多樣的世間」，此相當於筏喻法門，到彼岸後，便無須將船筏背上岸

運作（往上提昇方式的超越之程序）、對象（多樣的世界）之——的觀察，進一步達到主體不可得、對象不可得、且歷程為「超出而非超出」¹³¹。(3) 超越一切世間語言的假施設就被稱為「超越世界」，因為「假施設」乃屬於世間的語言層次，並不等於其所指者，而真正超出世界的是經由修行證得的出世智慧。由此看出語言的限制，而不受困之卻能善用之。(4) 所謂的「超出世界」並不是超越，因為實際的情形皆非語詞、概念所講的那個一一對應的對象，而且其運作的程序亦是不可得的，故如所謂「住而非住」般，而謂「超出而非超出」。(5) 正如《心經》所說的「色即是空，空即是色」雙向相通般，故謂「非超出即是超出世界，超出世界即是非超出的」。(6) 就任何能超越者、所超越者、以及這當中的運作程序，皆無微塵許的¹³² 自性（本身存在）¹³³。(7) 以「並非超出」之真實的超出來強調做不留痕跡、不留話柄，以及不落入有限的領域中，行此層層轉進的功夫。換言之，乃對「超出／非超出」有限的範圍做更進一層的否定遣執，以彰顯不二的深層境界，故稱「並非超出的非超出」（*anuttarasya-anuttaraṇam*）。(8) 正如禪宗的「以指指月指非月」般，真實工夫的「現觀與作證」所開發的「超出世間的智

了。因此，相較於世間有所得的運作，般若經典帶出了通達修行的運作。

¹³¹ 此為否定其運作的歷程，如所謂「住而非住」般，是故「超而非超出」。就三輪體空（對象、運作歷程、當事者）之「運作歷程」——非往上跨越而過的（*na uttaraṇam/ anuttaraṇam*）。真正的超越，乃以空性不二的姿態，將歷程中的段落、事件中的層次、方位全部貫通。故非弄出一對象，然後跳到其上死守在上面，此僅是世間之知識的分別，而非般若的智慧。

¹³² 相對於現代科學的演進，此極微早已不是原子了，乃至分析到質子、中子、電子、夸克（*quark*）等基本粒子。當代物理學又提出了一種「超弦理論」（*Superstring Theory*），世界其實不是粒子，而是如弦樂器的弦般，亦即，更有一基本的單位，稱為「弦」，因其不是一個的點，故非一度空間而沒有位置，如此就沒有上述切、切、切，切到無止盡之小的困擾。但是「弦」目前還只是數學上的一個假設物，還沒得到實驗證明。至少，「超弦理論」擺脫了傳統宇宙觀原子論之點狀的看法，而類似印度宗教之整體的、震動的脈絡系統觀，如《瑜伽經》（*Yoga-Sūtra*）開頭有談到世界是一種心的震動（*citta-vrtti*）。

¹³³ 此「無微塵許自性／本身的存在」之否定的功用：並非在存有學上否定些什麼對象，而是在認識論上打破認知的褊狹、在言說上防止概念的抓取。故此否定相當於搬開擋路的石頭般，可解開凡夫的執著，鍛鍊通達的智慧與高超的能力。故知，語言的假施設只有用對與否，用對了就應放下而超越。此者玄奘法師通常翻譯為「無所有」。此何以故？因為諸法皆條件推動而變動不居、如幻似化，故空性而不可得。此亦支撐，雖然講超越世界，亦無何世界可被超越，皆空性而了不可得。

慧」，並非如同所說的在語言文字的層次，故曰「非如同所說的超出世界的智慧（雖作是說而不如說）」。¹³⁴



Tatra Suvikrāntavikrāmin yā nirvedhikā prajñā, kiṃ sā prajñā nirvidhyati? Nātra kiṃcin nirveddhavyam. Sacet kiṃcin nirveddhavyam abhaviṣyat, prajñāpyeta: iyaṃ sā prajñā, yā nirvidhyatīti. Na kenacid vidhyate n' āvidhyate, na kasyacid uttaram upalabhyate yad vidhyeta. Nirvidhyatīti nātra kiṃcid vidhyati n' āvidhyati, nātra kiṃcid vidhyate [n' āvidhyate]¹³⁵, tenōcyate nirvidhyatīti¹³⁶. Nātra kaścīd antaṃ prayāti nāpi madhyam, tenōcyate nirvidhyatīti. Nirvidhyati nirvedhikā prajñēty ucyate, nirvidhyati na kvacid dhāvati, na vidhāvati, na saṃdhāvati, tenōcyate nirvedhikēti. Api tu Suvikrāntavikrāmin nirvedhikā prajñēti kiṃ nirvidhyati? Yat kiṃcid darśanam, tat sarvaṃ nirvidhyati. Kena nirvidhyati? Prajñāyā nirvidhyati. Kim iti prajñāyā nirvidhyati? Prajñāptilakṣaṇam iti nirvidhyati; yat ca prajñāptilakṣaṇam, tat sarvaṃ alakṣaṇam ity, alakṣaṇam prajñāptilakṣaṇam iti, yaḥ Suvikrāntavikrāmin-n-evaṃrūpayā prajñāyā samanvāgato vidhyati, sa traidhātukaṃ vidhyati. Kathaṃ vidhyati? Adhātukaṃ traidhātukaṃ iti nirvidhyati, na hyatra kaściddhātuṃ vidhyati, sa traidhātukaṃ adhātukaṃ iti nirvidhyati. Yenaivaṃ traidhātukaṃ nirviddham, ayam

¹³⁴ 語言文字包括是這概念、不是這概念等的區別與限定，以及其所限定所形成的領域。這些僅幫助我們解入的工具，若死板板的追逐且抓住，則會造成大弊病。故前面才剛講完這一套就被稱為「超出世間的智慧」，隨即便清掃而不留痕跡，而不看在語言文字的層次之上，應是看在活生生的三界六道上，去看懂之、看通之，而超越之。

¹³⁵ Hikata said “[n' āvidhyate] is left out in Ms. & MM.” 此亦即說，在劍橋寫本與 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本並無此主組詞，而是之後添加的。詳閱 Hikata 梵校本 (p.9, n.2)。按 Vaidya 天城體版 (p.4) नविध्यते 也是如是添加。

¹³⁶ Hikata said “Ms. & MM. –yata iti” 此亦即說，在劍橋寫本與 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本與此之 nirvidhyatīti 不同。詳閱 Hikata 梵校本 (p.9, n.3)。按 Vaidya 天城體版 (p.4) निर्विध्यतीति 則相同為 nirvidhyatīti。

ucyate nairvedhikyā prajñayā samanvāgata iti. Kathaṃ ca nairvedhikyā prajñayā samanvāgataḥ? Na hi kiṃcin nirveddhavyam akuśalam, sa sarvaṃ kuśalam iti nirvidhyati, nairvedhikyā prajñayā 'tikrāmati. Sa evaṃ nairvedhikyā prajñayā samanvāgato, yat kiṃcit paśyati śrṇoti jighrati āsvādayati, spṛśati vijānīte vā, tat sarvaṃ nirvidhyati. kathaṃ nirvidhyati? anityato duḥkhato gaṇḍato rogataḥ śalyataḥ sūnyato 'ghata āghātataḥ parataḥ [pralopataḥ]¹³⁷ pralopadharmataś calataḥ prabhaṅgurato 'nātmato 'nutpādato 'nirodhato 'lakṣaṇata iti. (p. 9, l. 8 ~ p. 10, l. 5)

【白話翻譯】

在那個地方，善勇猛！凡是通達的智慧¹³⁸，那樣子的智慧通達了什麼¹³⁹？在這樣子的智慧中，沒有任何一個事物應該被通達的¹⁴⁰。如果¹⁴¹有某一個事物已經被通達，則那將可施設¹⁴²為「凡是那個是通達，這個就是這樣子的智慧」

¹³⁷ pralopataḥ 並不見於劍橋寫本 (Ms.)，事實上此寫本只有 pralopa -dharmataḥ (從干擾破壞而來的項目)，但依據玄奘本與 Śīlēndrabodhi 本而被 Hikata 加入。詳閱 Hikata 梵校本 (p.10, n.1)。按 Vaidya 天城體版 (p.5) 亦加入 [प्रलोपतः] 此詞。

¹³⁸ nirvedhikā: (nirvedhika) f. 1 sg., 有關於貫通／有關於通達，若與 pra-jñā 連用，則形成 nirvedhikā prajñā (निर्वेधिका प्रज्ञा) = 「通達式的智慧」。cf. 玄奘本 (頁 1068b) 譯為「通達般若」。Śīlēndrabodhi 本 (頁 349，片 48，行 3) 譯為「決定通達的智慧」(देव-पद-ङ्गण-पदि-शेष-मन्त्र) nges par rtogs p'i shes rab)。Conze 本 (p.6) 譯為「貫穿的智慧」(penetrating wisdom)。戶崎宏正本 (頁 91) 譯為「智慧是洞察者／智慧是洞察的能力」(知恵は洞察するもの)。

¹³⁹ kim: indec. conj., 對何／於什麼。此疑問詞當受詞，作為探討「三輪體空」的「對象」去進一步深入、剖析而達緣起的流轉還滅、了悟其無自性，進一步地生起「空性」之通達的智慧。

¹⁴⁰ nirveddhavyam: (nirveddhavya) (nir-√vyadh-4P) fpp. → n. 1 sg., 應該被通達的。此詞是由 √vyadh (貫穿) 接未來被動分詞-tavya 而成 nir-veddhavyam。cf. 玄奘本 (頁 1068b): 「謂此般若無所通達」。

¹⁴¹ 此 Sacet 為假設語氣，與事實相反，則其動詞應為條件形 (The Conditional)，其形式為未來形的過去式：a+ simple fut.+t/s/m，即 a-bhaviṣya-t，翻譯為「如果已經～則應～」。

¹⁴² prajñapyeta: (pra-√jñā-9U) opt. 3rd per. sg., 那將可施設為，此字是由 √jñā (9U, 認知) 的使役形 (jñāpyati) 的 opt. 的為自動詞 (Ā) 而來第三人稱單數的 jñāpyeta (9Ā 3rd per. sg.)，並於其前加上 pra- (朝向)，此翻譯為「那將可施設為」。在這裡之所以用可能形的用法，以表與事實相反——那將可施設為「凡是那個是通達，這個就是這樣子的智慧」——，然真實的狀況並非如是。正如玄奘本 (頁 1068b): 「若此般若有所通達即是假立，若是假立則不名為通達般若」。相對於此，亦可帶出「性空唯名」之義理，亦即，本來是緣起而無自性的沒有什麼，若是有所什麼，則可假施設為「XX」，而此與《中論》的「空、假、中」之義理相呼應。

¹⁴³。那個並不是被任何人物¹⁴⁴ 所通達、不是〔被任何人物〕所了悟。¹⁴⁵ 凡是那個可能通達¹⁴⁶，並不是任何人物所擁有的更上面的層次而可被獲得的¹⁴⁷。所謂「那個在通達」¹⁴⁸，在這個裡¹⁴⁹ 並不是有任何什麼東西¹⁵⁰ 在通達、在了悟，在這個裡也不是有任何什麼東西被通達、被了悟，¹⁵¹ 因此之故，那個被說為「那個在通達」。¹⁵² 並不是有任何的人物到達了邊際、也〔沒有任何人物到達了〕中

¹⁴³ 如上註所說此句為可能形的假設，則可看出：透過 *prajñapyeta* 而建構 (construction) 出來的概念分別，乃可在義理上予以解構 (deconstruction) 這些施設。因為，與其抓住這些概念，倒不如把通達的能力做出來。

¹⁴⁴ *kenacid: indec. conj.*, 藉由何者／被什麼人物所～，此 *kena-cid* (n. 3 sg.) 不定疑問詞乃中性第三格單數，當作探討「三輪體空」中之「人物」或「作為者／主體」(agent/ subject)，由於前面有否定詞 *na*，故此翻譯為「不被任何人物所～」。

¹⁴⁵ *vidhyate: (√vyadh-4P) pass. 3rd per. sg.* 被通達／被貫通；*āvidhyate: (ā-√vyadh-4P) pass. 3rd per. sg.* 被了悟。此動詞亦由 *√vyadh* (4P, 貫穿) 加上接頭音節 *ā-* (強調之用) 而來的第三人稱單數被動式，此譯「被～所了悟」。cf. 此二動詞 *Śīlēdrabodhi* 本 (頁 349, 片 48, 行 4) 分別譯為「通達／遍通達」(རྟོགས་པ། ལུན་རྟོགས་པ། *rtogs pa, kun rtogs pa*)。Conze 本 (p.6) 分別譯為「穿透／探測」(*pierce/probe*)。戶崎宏正本 (頁 91) 分譯為「被看穿／被看破」(見通され／見破られる)。

¹⁴⁶ *vidhyeta: (√vyadh-4U) opt. 3rd per. sg.*, 可能通達／可能貫通。此乃由 *√vyadh* (4U, 貫穿) 而來之為自動詞 (*Ā*) 所作成的可能形第三人稱單數，此譯「可能通達」。

¹⁴⁷ *uttaram: (uttara) n. 1 sg.*, 較上的層次／較高的境界；而 *kasyacid uttaram (कस्यचिदुत्तरम्)* 合起來當主詞，譯為「任何人物所擁有的更上面的層次」，那種通達的智慧亦不被獲得的 (*na upalabhyate, न उपलभ्यते*) ~ *upa-labhyate: (upa-√labh-1Ā) pass. 3rd per. sg.* 被獲得。此詞為 *√labh* (1Ā, 獲得) 的第三人稱單數被動式 *labhyate*，於其前接上 *upa-* (靠近)，並以否定副詞 *na* 來修飾，合起來譯為「不可被獲得」、或「不可得」。cf. 玄奘本 (頁 1068b) 譯為「無所有」。Śīlēdrabodhi 本 (頁 349, 片 48, 行 4) 亦譯為「看不見、不得有」(མེད་མེད་ལས་པ། *mi dmigs pa*)。Conze 本 (p.6) 譯為「不攫取／不被掌握理解」(*cannot apprehend*)。戶崎宏正本 (頁 91) 譯為「不被認知／認知不到」(認められない)。

¹⁴⁸ *nirvidhyati: (nis-√vyadh-4P) pres. indic. 3rd per. sg.*, 那個在通達。此 *निर्विध्यतीति* (所謂「那個在通達」) 乃進一步地探討「三輪體空」之「動作」或「歷程」。

¹⁴⁹ 此 *atra* 與下一的 *atra*，乃關連於 *vidhyati / āvidhyati*；*vidhyate / āvidhyate* 來作後設的檢視。

¹⁵⁰ 在此雖亦可以將 *kimcid* 視為受詞，而譯為「不是在通達、在了悟了什麼東西」。但是，似乎將 *kimcid* 視為主詞較恰當，以免與下述有重複之過。

¹⁵¹ 此句有四個兩組的動詞 *vidhyati / āvidhyati*；*vidhyate / āvidhyate*，就同組內的兩個動詞，表示層次上的差別，前者譯為「通達」，後者 (更近一層次) 譯為「了悟」。就不同組的動詞，前組為主動式，後組為被動式。

¹⁵² 首先於前面討論了「對象」；接著又討論了作為者之「人物」；最後討論了歷程之「那個在通達」(並不是有任何什麼能通達、能了悟，也不是有任何什麼所通達、所了悟，故能所二取空)。若能運作通達了悟如此「三輪共構」之「無所有性」的真實工夫之後，即可於言說上假名施設為「通達」。cf. 玄奘本 (頁 1068b) 略不同的翻譯：「又於此中都無所有，無能行者無所行處，無此無彼無中間，故名通達。」

間¹⁵³，因此之故那個被說為「那個在通達」。¹⁵⁴ 那個被說為「通達的智慧在通達」，〔此亦即是，〕那個在通達¹⁵⁵，並非在任何地方¹⁵⁶ 那個在移動、在分開而移動、在合併而移動，¹⁵⁷ 因此之故那個被說為¹⁵⁸ 「那個在通達」。¹⁵⁹ 然而，善勇猛！所謂「通達的智慧」，¹⁶⁰ 那個要去通達了什麼？¹⁶¹ 凡是那個顯現為可被觀看的¹⁶²，彼皆通達所有的那個。¹⁶³ 根據什麼那個在通達？根據智慧那個在通達。¹⁶⁴ 根據智慧而如何通達？¹⁶⁵ 就通達的內容而言「其特徵為假施設」。¹⁶⁶ 而

¹⁵³ antam: (anta) n. 1 sg., 邊際／尾端。madhyam: (madhya) n. 1 sg., 中際／中央。prayāti: (pravyā -2P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物到達。cf. 此動詞 Śīlēndrabodhi 本（頁 349，片 48，行 5）譯為「去至」（འགྲོག་པ། gro ba）。Conze 本（p.6）譯為「到達」（reach）。戶崎宏正本（頁 92）譯為「到達」（到達する）。

¹⁵⁴ 這裡進一步藉由時空的前、中、後邊際來探討「通達的流程」，詳見以下的注釋。

¹⁵⁵ 此帶出「那個智慧在通達」的後設的考察。

¹⁵⁶ na kvacid~(非在任何地方) 上面就時空邊際來講，接下來就動作的形式來講，這都顯示出了〈第十六會〉的智慧乃非侷限式、或封閉式。故不以侷限或封閉在某個時空領域、某個地方做這些貫通移動的動作，就自以為通達了。

¹⁵⁷ dhāvati: (√dhāv-1P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在移動；vidhāvati: (vi-√dhāv-1P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在分開移動；samdhāvati: (sam-√dhāv-1P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在合併移動。cf. 此三動詞 Śīlēndrabodhi 本（頁 349，片 48，行 6）分別譯為「疾走／非常疾走／總括疾走」（རྒྱུག་པ། རྒྱུག་པར་རྒྱུག་པ། ལུན་ཏུ་རྒྱུག་པ། rgyug pa/ mnam par rgyug pa/ kun tu rgyug pa）。Conze 本（p.6）分別譯為「可移動／可移動開來／可朝向移動去」（could move/move away from/move towards）。戶崎宏正本（頁 92）分別譯為「到達／達到／浸透」（至る／達する／浸透する）。

¹⁵⁸ 值得再一提的是，此 tenôcyate ~iti (तेनोच्यते~इति) 之意思為「因此之故，那個被說為 ~」，此乃第十六會常見的一貫形式——首先，乃經由觀察、修行，做了什麼工夫事情出來。其次，假施設為「~」——前者為透過三輪體空的真實功夫的運作，而後者僅表達為言說的範圍，此二在實際狀況上差很大！

¹⁵⁹ cf. 玄奘本（頁 1068b）完全不同的翻譯：「又通達慧名通達者此通達慧，都無所有，無上無下、無遲無速、無進無退、無往無來，故名通達。」

¹⁶⁰ 此亦為後設哲學的考察。

¹⁶¹ 這裡要問「三輪體空」的「對象」。

¹⁶² darśanam: (darśana) n. 1 sg., 顯現而可被觀看。此字乃由√paś /√dṛś (1P, 觀看) 而來的中性名詞，有「觀看」(能)或「所見」(所)之兩方面的含義意思，此處依後者解釋，翻譯為「顯現而可被觀看的」。

¹⁶³ 此句在說「一切智智」，一切智智無所不知，無所不證。

¹⁶⁴ 此處在點出實踐的重要，亦即，直接去做通達的實踐，關連的智慧就出來了，故不是先有智慧再去以此會來貫通。而是「即貫通即智慧」，這個就是通達是智慧。

¹⁶⁵ 此若將 kim 視為受詞 (n. 2 sg.) 亦可譯為：根據智慧那個在通達「什麼」(what)？然而，根據前後文脈，視為主詞 (n. 1 sg.) 較佳，而譯為：根據智慧那個「如何」(how) 通達？cf. Śīlēndrabodhi 本（頁 348，片 48，行 7）亦譯為「若問以智如何通達？」（ཤེས་རབ་ཀྱིས་ཇི་ལྟར་ངེས་པར་རྟོགས་ཞེ་ན། shes rab kyis ji ltar nges par rtogs zhe na）。

¹⁶⁶ 「其特徵為假施設」(prajñapti-lakṣanam iti, प्रज्ञप्तिलक्षणमिति)，此點義理十分重要，詳參考下面的注釋。cf. 玄奘本（頁 1068c）譯為「謂假立相而有通達」。Śīlēndrabodhi 本（頁 348，片 48，行 7）譯為「彼假名施設的特徵」（བཏགས་པའི་མཚན་ཉིད་དེ། btags pa'i mtshan nyid de）。Conze 本（p.6）譯為「其有是語言概念之特徵」（it has the mark of being a verbal concept）。戶崎宏正本

且，凡是那個其特徵為假施設，所有的那個¹⁶⁷ 是謂「並無本身固定的特徵」¹⁶⁸，即所謂的「其特徵為假施設」乃並無本身固定的特徵，¹⁶⁹ 善勇猛！凡是那樣的人物具備著¹⁷⁰ 這樣子的智慧而通達，則彼人即通達了三界。¹⁷¹ 〔那要〕如何通達呢？「三界非界」而這樣子的通達，因為在這裡並不是有任何人物通達了界，那樣的人物即通達「三界非界」。藉由那個如是的三界已經被通達¹⁷²，這個就被說為「〔那樣的人物〕具備著通達式的智慧」。又如何才能具備通達式的智慧？並不是有任何不善巧的（不良善的）而那個應可被通達的項目，他即通達「所有的〔項目〕都是善巧的（良善的）」¹⁷³，以通達式的智慧而超越。如是，那樣的人物具備著通達式的智慧，凡彼人物在做觀看、聽聞、嗅聞、品嚐、碰觸、分別認知到任何那個，¹⁷⁴ 他即通達所有的這套。那個如何在通達？「從無常而來的、

（頁 92）譯為「被概念設定的相」（概念設定された相）。

¹⁶⁷ *tat sarvaṃ* 當 *nirvidhyati* 的受詞，意思為「所有的那個」，而 *tat* 的內容於前句附屬子句已說明，意指「凡是那個顯現而可被觀看的」，在般若的通達智（一切智智）觀照下，一切皆顯現而透明，皆一覽而無遺。

¹⁶⁸ *alākṣaṇam*: (*alākṣaṇa*) n. 1 sg., 非特徵／非相／無本身固定的特徵。此詞乃由 *lakṣaṇam* (*लक्षणम्*) 加上否定接頭音節 *a-* 而來的「非特徵」或「非相」，然此中並不是否定其特徵的存在，而是要去強調勿將表面的特徵實體化，故此譯「無本身固定的特徵」。又 *lakṣa* (*लक्ष*) 為「標記、符號」或「目標」之意思。字面上譯為「非特徵／非相」並不是要說「沒有特徵」，此否定詞有二義：一、無自性之義；二、由因緣而成立之義。故此中並不是否定其特徵的存在，而是要去強調勿將表面的特徵實體化，故此譯為「無本身固定的特徵」。

¹⁶⁹ 此勿覺重複敘述，乃因此等皆非由語詞的推論、或跳躍所得，而是由「洞察的了解」（*insightful understanding*）而來的。「洞察的了解」乃是一種看穿事情的底細、看透事情的原委而所形成之一種穿透式的了解。cf. 玄奘本（頁 1068b）的翻譯：「諸假立相一切非相，如是非相名假立相」，*Śīlêndrabodhi* 本（頁 348，片 48，行 7）亦如是譯。

¹⁷⁰ *samanvāgataḥ*: (*samanvāgata*) (*sam-anu-ā-√gam-1P*) ppp. → m. 1 sg., 具備著。此詞乃由接頭音節 *sam-*（總括）+ *anu-*（隨順）銜接 *āgata* (ppp., 來) 之複合詞而成為「總括隨順而來」或「成就／具足／與～相應」，此譯「具備著」。此詞 *samanvāgataḥ* (*समन्वागतः*) 在般若經典常常出現，不可不注意。cf. 玄奘本（頁 1068c）譯為「成就」。*Śīlêndrabodhi* 本（頁 349，片 49，行 1）譯為「俱備著」（*དང་ལྷན་པ། dang ldan pa*)。Conze 本 (p.6) 譯為「被賦與」(be endowed with)，此又顯 Conze 的神學詮釋的性格。戶崎宏正本（頁 92）譯為「具備～的狀態」（*そなえるている*)。

¹⁷¹ *traidhātuka*: 三界。帶數釋。其中，*dhātukam*: (*dhātuka*) m. 2 sg., 界。此詞起自 *tri-dhātu*，*Vaidya* (1961) 天城體版為 *त्रैधातुकं*，而「通達三界」則為 *त्रैधातुकं विध्यति*。

¹⁷² *nirviddham*: (*nirviddha*) (*nir-√vyadh-4P*) ppp. → n. 1 sg., 已經被通達。此在說如所有性智。

¹⁷³ *kuśalam*: (*kuśala*) adj. n. 1 sg., 善巧／良善／好的。*akuśalam*: (*akuśala*) adj. n. 1 sg., 不善巧／不良善／惡的。不好的項目但可被通達時，不好就成為好。

¹⁷⁴ *paśyati*: (*√paś /√drś-1P*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物觀看到。*śṛṇoti*: (*√śru-5U*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物聽聞到。*jighrati*: (*√ghrā-1P*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物嗅聞到。*āsvādayati*: (*ā-√svad /√svād-1U*) caus. 3rd per. sg., 那個人物品嚐到。*spṛśati*: (*√spṛś-6P*) pres.

從困苦而來的、從膿瘡而來的、從疾病而來的、從射出去的箭而來的、從空的而來的、從障礙而來的、從殺害而來的、從他者而來的、¹⁷⁵ [從干擾破壞而來的]¹⁷⁶、從推動干擾破壞的項目而來的、從移動而來的、從波段式的結束而來的、從非我而來的、從不產生而來的、從不熄滅而來的、從非相而來的」¹⁷⁷。

【分段要義】

本一小段¹⁷⁸ 延續上敘談論「智慧」的不同面向，前面在思惟智慧的超越特性後，此段的重點在觀照智慧之「通達／貫通」(nir-vedhikā)的特性。¹⁷⁹ 就此

indic. 3rd per. sg., 那個人物碰觸到。vijānīte: (vi-√jñā-9U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物分別認知到。

¹⁷⁵ parataḥ 為 para (adj., 他)加上第二序接尾音節-tas 而形成第五格副詞 (ablative adv.), 為「從他者而來的」的意思。परतः (從他者而來) 之主要涵義乃指人們身不由己地被其他事情、周遭項目、因素等之牽動、驅使之緣起的生滅、生死的流轉。而佛教透過戒、定、慧的修習，把主動權拿回來。

¹⁷⁶ pralopataḥ 為 pralop (m., 干擾破壞)加上第二序接尾音節-tas 而形成第五格副詞 (ablative adv.), 為「從干擾破壞而來的」的意思。प्रलोपतः (從干擾破壞而來) 此詞可參考玄奘本 (頁 1068c) 的「壞故壞法故」與 Śīlēndrabodhi 本 (頁 349, 片 49, 行 4-5) 的「壞與壞法性」(འཇིག་པ་དང་འཇིག་པའི་ཚལ་ཉིད་དང་། 'jig pai dang 'jig pa'i chos nyid dang)。另外，Conze 本 (p.21) 與戶崎宏正本 (頁 93) 皆順著 Hikata 梵校本 (1958, p.10) 亦將 pralopataḥ 加入，分別譯為 disturbing, by its very nature a disturbance 與「崩壞するものとして、崩壊する性質のあるものとして」。

¹⁷⁷ 除了上述 parataḥ 與 pralopataḥ 外，其餘詞整理如下：anityataḥ: (anitya) adj. → ablative adv., 從無常而來的。duḥkhatāḥ: (duḥkha) adj. → ablative adv., 從苦難而來的。gaṇdataḥ: (gaṇḍa) m. → ablative adv., 從膿瘡而來的。rogataḥ: (roga) m. → ablative adv., 從疾病而來的。śalyataḥ: (śalya) m./n. → ablative adv., 從箭刺而來的。śūnyataḥ: (śūnya) adj. → ablative adv., 從空的而來的。aghataḥ: (agha) n. → ablative adv., 從障礙而來的。āghātataḥ: (āghāta) n. → ablative adv., 從殺害而來的。pralopa-dharmāḥ: 推動干擾破壞的項目。持業釋 (同位格關係); pralopadharmataḥ: (pralopa-dharma) m. → ablative adv., 從推動干擾破壞的項目而來的。calataḥ: (cala) adj. → ablative adv., 從移動而來的。prabhaṅgurataḥ: (prabhaṅgura) adj. → ablative adv., 從波段式的結束而來的。anātmataḥ: (anātman) m. → ablative adv., 從非我而來的。anutpādataḥ: (anutpāda) m. → ablative adv., 從不生而來的。anirodhataḥ: (anirodha) m. → ablative adv., 從不滅而來的。alakṣanataḥ: (alakṣaṇa) n. → ablative adv., 從非相而來的。

¹⁷⁸ 本一小段，戶崎宏正本 (頁 91) 科判為：(六) 依於智慧的通達 (知恵による洞察)。cf. Conze 本 (p.6) 科判為「四、貫穿的智慧」(4. Penetrating Wisdom)。

¹⁷⁹ 就「通達／貫通」知面向而言，吾人亦可帶出二種貫通 (penetration) 的方式：其一、佛教的方法即順著緣起的路徑去貫通、去通達一切法的條理；其二、道教的方法如莊子的「庖丁解牛」般，順著紋理去解析，進一步而通達。與此相對的世俗方式亦有二種：其一、踢到鐵板，不得其門而入，困死於內，如概念、表象；其二、管他條理紋路，為了除障礙，便如電鑽除牆般將整體破壞瓦解，障礙雖去除了，然卻對於了解事情的來龍去脈與根本解決問題上毫無幫助，如西醫放療化療、或戰爭上的焦土政策。

段亦可分如下十點：(1) 在這樣子的「通達的智慧」¹⁸⁰ 中，其一、沒有任何一個事物應該被通達的¹⁸¹，其二、沒有任何一個能通達的智慧或擁有此智慧的人物，其三、沒有能通達的、能了悟的，也沒有所通達的、所了悟的，這個就被稱為「那個智慧在通達」。¹⁸² (2) 此亦就「對象—人物—歷程」來行「三輪體空」的觀照——無所通達的對象可得、無能通達的主體可得、且整個歷程為「通而非通」。(3) 進一步就歷程之「時空邊際」來說，並非有任何的人物到達了邊際 (antam)、到達了中間 (madhyam)，而此之謂「那個智慧在通達」。¹⁸³ (4) 進一步就通達的歷程之「運作形式」而言，亦了知「那個不在任何地方動搖、分開動搖、合併動搖」。¹⁸⁴ (5) 「凡是那個顯現為可被觀看的，彼皆通達所有的那個」，此亦即說，「一切智智」(sarvajñā-jñāna) 無所不知，無所不證。凡是現象界、或三界六道所能顯現的蘊、處、界諸法，通通可觀察、通通可探究、通通可貫通、通通可了悟、通通可實證。¹⁸⁵ (6) 藉由什麼而來貫通？答曰：「藉由智慧」。然而，不是先有個智慧，再根據此智慧在做貫通，而是，在貫通一切法所形成的理解，所形成的了悟，此就是智慧。¹⁸⁶ (7) 就通達的內容而言，其特徵為假施設 (prajñapti-lakṣaṇa)，以

¹⁸⁰ 此種智慧必定是修出來的，有修習才會通達，即對事情的因緣變化流程能通達進去。相對於此，若僅對表層的聲音、文字、語言之理解，至多為一種知識，談不上通達、談不上智慧。

¹⁸¹ 於此需注意的是，「沒有任何一個事物應該被貫通的」並非虛無主義的「無見」，因為「通達的智慧」其乃貫通緣起的歷程，而非否定緣起。

¹⁸² 貫通的精神：是要去往上通達的，而非靠近而獲得的。佛教要做的事情為歷程、修行、出路，然後全程暢通；而凡夫只做認同與取得（或不認同與排斥）。果若如是，即鍛鍊此種可上下相通之通達的能力，乃至更往「無上」去通達。

¹⁸³ 這裏在探討「通達的流程」：此若就時間之流而言有「前、中、後際」，若就線性或領域之空間而言有「前、中、後端點或處所」等。若只是線段式的通達，則不是真正貫通，因碰到邊際、或端點就不通了。在般若經典要探討的，不是有限的線段或領域，而是在任何向度都是全程暢通、無邊際之通達。而正好是「無邊際」，那才能成為般若婆羅密多 (prajñāpāramitā)。

¹⁸⁴ 般若經典之通達智慧的兩個重點：通達法性與通達法界。若不是對法性、或法界做無限的貫通，而只是在有限的領域或某個地方，移動（動搖）來、移動（動搖）去，或以分進或合集的方式在進行，那皆非般若的智慧。

¹⁸⁵ 此種無所不知，無所不證正的「一切智智」，正如《心經》之「照見五蘊皆空」般。另外，由想像而虛擬杜撰出來的如「龜毛」、「兔角」、「金山」、乃至「神」等，彼等皆唯識顯現之分別，皆是語詞的虛構而已。

¹⁸⁶ 此強調做通達（實踐）關連的智慧就出來了，故不是先有智慧。「即貫通即智慧」，在貫通一切法所形成的理解，所形成的了悟，此就是智慧。

觀看了解的假施設，其本身就是為使認識的工具，而所謂的「其特徵為假施設」乃並無本身固定的特徵，故切勿抓住此表面之文字語詞等工具而實體化，而是要悟入其緣起而自性空，此方為真正通達。¹⁸⁷ (8) 如是人物具備著這樣子的智慧而通達，則此人即「通達了三界」(*trai-dhātukaṃ vidhyati*)。¹⁸⁸ 此則亦即以「三界非界」¹⁸⁹ 的方式來通達，此中，並不是有任何人物通達了界，即為通達「三界非界」。¹⁹⁰ (9) 藉由此「通達式的智慧」(*nirvedhikā prajñā*)，不善巧的項目但可被通達時，不善巧就成為善巧；不良善的項目但可被通達時，不良善就成為良善。(10) 此外，「通達／貫通」不能離開日常生活的見、聞、嗅、嚐、觸、識。因為，佛教以認知為基礎，且此認知乃基於觀察世間、解脫道、菩提道等之「無常、困苦、膿瘡、疾病、箭刺、空性、障礙、殺害、他者、干擾破壞、推動干擾破壞的項目、移動、波段式的結束、非我、不產生、不熄滅、非相」等重要的諸環節而來的，透過「止觀」之專業打造，而全面通達。

ayam ucyate Suvikrāntavikrāmiṅ śītībhūto viśalya iti. Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin viśalyā nāma bhaiṣajyajātiḥ, sā yasmin sthāpyate tataḥ sarvaśalyān

¹⁸⁷ 首先，其特徵不是什麼固定存在的東西，其次，其特徵也不是什麼完全不存在的東西。存在的東西是體性，以實體化而鐵板一塊，通達不了；不存在的東西本就虛無，談不上通不通達。此義理非常重要，因如果什麼東西被打通了，這什麼東西就破功了，如果什麼東西被打通了，那個什麼東西就不成為什麼東西，此皆為了避免「貫通」實體化所形成的悖論 (paradox)。此不妨以「打通隧道」來做譬方：如果山被打通成隧道，山還是山嗎？假設山是實體，山就不可能被打通而成為隧道；就是因為山是施設，山被打通就會形成為隧道。相對於此的，隧道亦然。

¹⁸⁸ 此即「一切法通達」。相較於若只限定在一領域內（如學術、哲學、或一宗一派之見解）雖可研究到一定相當的程度，然世界一切卻一無所知，佛教不允許如是，若通達則必一切法通達（通達三界）。

¹⁸⁹ 此通達的重點有二：（一）先找出此複合詞其中一個概念，如「界」。二、再從其關係網絡、時間流程、構成部分等來切入，藉由般若經典的通達智慧，則可挖入世人視為當然而一成不變之表面被覆蓋的概念（如「界」），因而帶出「三界非界」這樣子通達智慧。

¹⁹⁰ 通達了知「欲界不是界」、「色界不是界」、「無色界不是界」，就成為空性虛空——等持觀法如虛空——的情形。

apanayati nirvidhyaty, evam evaivaṃrūpair dharmaiḥ samanvāgato bhikṣur viśalyaḥ
 śītībhūto nairvedhikyā prajñayā samanvāgataḥ saṃsārātyanta-vihārī¹⁹¹
 nairvedhikaprajño viraktaḥ sarvatraidhātukād atikrāntaḥ sarvamārapāśebhyaḥ. Tad
 yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin vajraṃ Yasmin-n-eva nikṣipyate nirvedhanārtham,
 tat tad eva nirvidhyaty, evam eva bhikṣur vajrôpamasamādhir nairvedhikyā prajñayā
 parigrhītaṃ¹⁹² yatra sthāpayati yeṣu ca pracārayati, tān sarvān nirvidhyati. Sa
 nairvedhikyā prajñayā samanvāgato lokottarayā
 samyagduḥkhakṣayagāminyā 'nupalīptas traividya ity ucyate. Vidyeti
 Suvikrāntavikrāmin-n-avidyôpaśamasya etad adhivacanam, avidyāparijñēti
 duḥkhaskandhavyupaśamasyāitad adhivacanam. Tad yathā 'pi nāma
 Suvikrāntavikrāmin vaidyaḥ paṇḍito vyakto medhāvī tantraupayikayā mīmāṃsayā
 samanvāgataḥ syāt, sarvabhāiṣajyakuśalaḥ sarvavyādhyutpattikuśalaḥ
 sarvaduḥkhapramocakaḥ, sa yaṃ yam eva glānaṃ cikitsati, taṃ tam eva mocayat. Tat
 kasmād dhetos? tathā hi sa sarvabhāiṣajyakuśalaḥ sarvavyādhyutpattikuśalaḥ
 sarvarogavimocanakaḥ. Evam eva Suvikrāntavikrāmin-s-ṭṭīyā vidyā
 sarvāvidyôpaśamāya saṃvartate, sarvaduḥkha-niryātanāya saṃvartate, sarvajarā-
 maraṇa-śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyôpāyāsānām upaśamāya saṃvartate, iyam
 ucyate Suvikrāntavikrāmin lokottarā prajñā nirvedhagāminīti. (p. 10, l. 5 ~ p. 10, l. 27)

【白話翻譯】

¹⁹¹ Hikata said "(saṃ...hārī), Tib. 'drug-la rtag-tu gnas-la' (ṣaṣāśvata-vihārī), Ch. agrees with Tib. (六恆住)", see Hikata 梵校本 (p.10, n.3)。此意思是說藏譯與漢譯與此處之'saṃsārātyanta-vihārī'不同。

¹⁹² Vaidya 天城體版 (p.5) 認為於此應添加 परिग्रहीतं(parigrhītaṃ)的受詞 चित्तं?(cittaṃ)。

善勇猛！這套就被說為「真實的清涼離箭」。¹⁹³ 善勇猛！譬如¹⁹⁴ 有良藥¹⁹⁵ 名為離箭，凡此藥被置之處，皆令導出所有的箭刺而貫通〔而離苦〕；如是¹⁹⁶，具備如是法的苾芻¹⁹⁷，以著通達式的智慧具備離箭、清涼〔等的功德〕，成為輪迴畢竟的安住者¹⁹⁸，他帶著通達智慧之情形¹⁹⁹，離開對整個三界的染著²⁰⁰，已經從所有惡魔的網羅²⁰¹ 超越了。善勇猛！此又譬如金剛²⁰²，於金剛所擲置²⁰³

¹⁹³ *viśalyaḥ*: (*viśalya*) adj. m. 1 sg., 離箭／離刺（無尖頭的，脫離箭頭的，箭傷痊癒的意思）。此「真實的清涼離箭」(*śītibhūto viśalya*, *शीतीभूतोविशल्य*) 表述修行獲證的功德。玄奘本（頁 1068c）譯為「清涼離箭」；*Śīlēndrabodhi* 本（頁 349，片 49，行 5）譯為「清涼無毒箭」（*བསྐལ་བར་ལྷུང་པ་རྩལ་རྩལ་མེད་པ།* *bsil bar gyur pa zug ngu med pa*)；Conze 本（p.21）譯為「清涼離憂」（cool freedom from grief）；戶崎宏正本（頁 93）譯為「清涼的拔刺藥（冷涼な刺抜き）」

¹⁹⁴ *Tad yathā 'pi nāma* (*तद्यथापि नाम*) 乃「譬喻」之意思，此呼應以下之譬喻所欲闡明的內涵 *evam eva* (*एवमेव*) 「如是～」之意思。

¹⁹⁵ *bhaiṣajyājātiḥ*: 良藥類。持業釋（同格限定）。*bhaiṣajyam*: (*bhaiṣajya*) n. 1 sg., 良藥／醫王。

¹⁹⁶ *Tad yathā 'pi nāma* (*तद्यथापि नाम*) ~, *evam eva* (*एवमेव*) ~ 「譬如～，如是～」，此為一對常用來說明譬喻與意義相關連的對詞組。

¹⁹⁷ *bhikṣuḥ*: (*bhikṣu*) m. 1 sg., 苾芻／乞士。此字初步有二義：追隨佛陀的修行者；出家眾。第十六會所指的苾芻乃現出家相的大乘菩薩，如地藏菩薩等。據此，經典強調解行並重，不像阿毗達摩（論藏）只強調概念的分析，故此具備修行獲證如是法之功德的苾芻，此實踐後所獲得的特色：離箭（離苦）、清涼等，乃至超越所有惡魔的網羅了。

¹⁹⁸ *samsārātyanta-vihārī*: 輪迴畢竟的安住者。持業釋（同格限定）。此複合詞 *संसारात्यन्तविहारी* 分析如下：（一）*saṃ-sāra* (m.) 生死／輪迴，源自 *saṃ-√sr* (1P, 漂流)，合起來有「共同漂流」之義，（二）*aty-anta* (adj.) 通持續至終／畢竟，為接頭音節 *ati-* (超越) + *anta* (終端)。（三）*vihārī*: (*vihārin*) f. 1 sg., 安住／安住者，此詞源自 *vi-√hr* (1U, 拿取) 之過去被動分詞為 *hrta-hrtya*，可譯為「安住」或「分開而取」（快樂遊蕩，遊行），於此為人物故譯為「安住者」。故於此 *samsārātyanta-vihārī* 譯為「（苾芻是）輪迴畢竟的安住者」。此與漢、藏譯本略有不同：依據玄奘本（頁 1068c）譯為「六恆住」（*ṣaṭśāsvata-vihārī*），即面對色聲香味觸法等六境時，恆常不動，而 *Śīlēndrabodhi* 本（頁 349，片 49，行 7）亦類似譯為「恆住於六」（*འཇགས་ཀྱི་ལྷན་ལྷན་པ།* *drug la rtag tu gnas la*) 而被 Hikata 加入。可參見 Hikata 梵校本（p.10, n.3）。而 Conze 本（p.21）與戶崎宏正本（頁 93）則順著 Hikata 梵校本。

¹⁹⁹ *nairvedhikaprajñāḥ*: 他帶著通達智慧之情形／具通達智慧者。有財釋 (*bahuvirīhi*)。此為所有複合詞，即 *he whose wisdom is penetrating* 譯為「他帶著通達智慧之情形」。

²⁰⁰ *viraktaḥ*: (*vi-√raj/rañj -4U*) ppp. → m. 1 sg., 離貪欲／厭患。此詞為 *√raj/rañj* (4U, 染著) 之過去被動分詞為 *rakta*，再接上前綴 *vi-* (分開)，而成 *vi-rakta* (m.) 此譯為「離開～染著」。

²⁰¹ *sarvamārapāśāḥ*: 所有惡魔的網羅。持業釋（形容詞關係）。而文中，*sarvamārapāśebhyaḥ*: (*sarva-mārapāśa*) m. 5 pl., 從所有惡魔的網羅。*māra-pāśāḥ*: (*mārapāśa*) m. 1 pl., 所有的惡魔網羅。其中，*pāśa* (m.) 細繩、絹索、繩網，此字來自於 *√pas* (1U, 看／繫縛)。

²⁰² *vajram*: (*vajra*) m./n. 1 sg., 金剛／雷電（霹靂）。*वज्रं* (金剛) 的目的在「貫通、打通」，在此，將以金剛來比喻「般若」，其目的即「通達諸法緣起，了悟諸法空性不二」。

²⁰³ *nikṣipyate*: (*ni-√kṣip-6U*) pass. 3rd per. sg. 被投擲／被放置。

處其目的是為了貫通²⁰⁴，彼貫通了這個、那個之任何的項目，²⁰⁵ 如是苾芻是〔處於〕金剛喻定²⁰⁶，藉由通達式的智慧而攝受²⁰⁷，無論於何處之〔靜態的〕安住、無論於諸何處之〔動態的〕運行²⁰⁸，他皆貫通那所有。他具備著通達式的智慧、以著正確之行走去苦盡與超出世界而無所染著²⁰⁹，是故被說為「他帶著三明之情形」²¹⁰。善勇猛！所謂的「明智」，多講些話來做說明²¹¹ 這個就是「止息無明」²¹²；所謂的「無明的周遍認知」²¹³，多講些話來做說明這個就是「止息困苦積聚」。善勇猛！譬如有一對事情了了分明、處理得善的²¹⁴「明智的大學問家」

²⁰⁴ nirvedhanârtham: 其目的是為了貫通。持業釋(同位格關係)。此複合詞 निर्वेधनार्थम् (其目的是為了貫通) 又分二：(一) nir-vedhana (n.) 通達。(二) artham: (artha) m./n. 1 sg., 目的/義利/對象/動機，此譯為「目的地」，以表金剛所到之處的目的，即「貫通/通達」——通達諸法緣起，了悟諸法空性不二——。

²⁰⁵ 將 tat tad eva 是為一組，作為 nir-vidhyati (pres. indic. 3rd per. sg.) 的受詞，之所以重複兩個 tat 以表金剛可以貫通「這個、那個」之任何項目，而 eva 倒回去修飾前面兩個 tat，作為強調之用，亦即，無論金剛被置於何處、碰到任何項目，皆可打通貫穿迎刃而解。

²⁰⁶ vajrôpama-samâdhi: 金剛喻定。持業釋(形容詞關係)。此複合詞 वज्रोपमसमाधि 一分為三分：(一) vajra (m./n.) 金剛。(二) upama (adj.) 猶如/譬喻。(三) sam-âdhih: (samâdhi) m. 1 sg., 三摩地/等持，此來自於 sama (adj., 平等) + adhi-√i (2P, 去)，故具有「平等持而現觀/見悟」的意思。整個複合詞譯為「金剛喻定」。

²⁰⁷ parigrhîtam: (parigrhîta) (pari-√grah-9U) ppp. → m. 1 sg., 攝受。此 परिग्रहीतं 源自 pari-√grah (9U, 抓取) 之過去分詞為 grhîta, 在此當動詞，譯為「攝受」。按 Vaidya 天城體版(p.5)認為於此應再添上動詞 parigrhîtam 的受詞 cittam (चित्तं?)。

²⁰⁸ 此二句前者 sthâpayati 表靜態，後者 pracârayati 表動態，亦即「苾芻無論居於何處他皆安住，無論行於何處他皆運行」，也就是說「動、靜皆可通達」。

²⁰⁹ anupalīptah: (anupalīpta) (an-upa-√lip-6U) ppp. → m. 1 sg., 無所染著/不做記號。此 अनुपलिप्तः 源自 an-upa-√lip (6U, 塗、染) 之過去被動分詞，此當動詞譯為「無所染著」。

²¹⁰ trai-vidyâh: 他帶著三明之情形/具三明者。有財釋。此所有複合詞 त्रैविद्यः, Conze 本 (p.21) 譯為: he whose knowledges are triple。又, vidya 源自 vidyâ (f.) 知識、明咒、五明處。「三明」是指，宿命明，天眼明，漏盡明。此亦見於 Conze 本 (p.7, n.6)。

²¹¹ adhi-vacanam: (adhivacana) n. 1 sg., 增語/多講些話來做說明。此 अधिवचनम् 為 adhi- (增上) 接上 vacana (語言文字)，玄奘本(1068c)譯為「增語」(增加出來的話)，亦即，佛陀在針對弟子們所提問的關鍵概念(如「明智」)，於回答時所增加出來的話語，以使提問者能理解此概念之重點與內涵。cf. Śīlêndrabodhi 本(頁 350, 片 50, 行 2) 亦類似譯為「增言/別名」(ཅེས་ཀླ་དྲུག་པ་ tshig bla dwgs), Conze 本(p.21)則翻譯成 synonym (同義詞); 戶崎宏正本(頁 94)譯為「あらわすことば」(表現的字詞)。

²¹² upaśamasya: (upaśama) m. 6 sg., 止息的。此 अविद्योपशम(熄滅無明) 源於√sam (4U, 平穩、緩和、消滅) 之名詞 sama (m.) 息、滅，再於此加上前綴 upa- (靠近) 進行成陽性第六格單數名詞的 upaśamasya, 原意不變，此翻譯成「止息的」。

²¹³ 「無明的周遍認知」的解行並重：「解」在於了知無明的產生根源——不正思惟，了知無明的體性——空性；而「行」在於真正實踐而熄滅無明。

²¹⁴ vyaktah: (vyakta) (vi-√añj-7U) ppp. → m.1 sg. 明白清晰的/對事情了了分明，此字源自√añj (塗抹、裝飾/分別、能了) 的過去被動分詞，在於其前銜上接頭音節 vi-(分開); medhāvī:

²¹⁵，其可能具備著藉由醫術之方便的深入考察²¹⁶，熟練於所有的醫藥、精通於所有的疾病之產生來源、身為一所有的困苦之解決問題者，這樣的行家他想要治療隨著這個、那個的疾病²¹⁷，則便可治癒²¹⁸ 這個、那個的〔之所有的〕疾病。這是何原因呢？其理由在於²¹⁹ 他熟練於所有的醫藥、精通於所有的疾病之產生來源、身為一所有的疾病之解脫者；如是，善勇猛！第三明智²²⁰ 其運轉於²²¹ 導向熄滅所有的無明²²²，運轉於導向去止息²²³ 一切的困苦，運轉於導向止息衰老、死亡、憂惱、感嘆、困苦、悲哀、失望，善勇猛！這個〔第三明智〕就被說為「具備著行通達²²⁴ 且超出世間的智慧」²²⁵。

【分段要義】

(medhāvin) adj. m. 1 sg. 聰慧的／對事情處理得善。

²¹⁵ वैद्यः पण्डितः(明智班智達) 此分二，(一) vaidyaḥ: (vaidya) adj. m. 1 sg., 精於學術 (vadyā) 的／精通醫學者，此字源自 vidyā (f., 知識、明咒、五明處)，先將其母音 vrddhi 後 (i → ai)，再形成陽性形容詞以同位修飾之後的 paṇḍitaḥ。(二) paṇḍitaḥ: (paṇḍita) adj. m. 1 sg., 有學問的／智者／班智達。

²¹⁶ tantra-upayikayā: (tantraupayikā) f. 3 sg., 藉由醫術之方便，其中 tantra (n.) 醫術／靈藥／秘密本續；mīmāṃsayā: (mīmāṃsā) f. 3 sg., 藉～而深入考察。

²¹⁷ glānaḥ: (glāna) (√glai-1P) ppp. →n. 2 sg. 疾病。此字源於√glai(疲倦/衰弱) 的過去被動分詞，於此當受詞用；而 cikitsati: (√cit-1U) des. 3rd per. sg., 那個人物想要治療。

²¹⁸ mocayet: (√muc-6U) opt. 3rd per. sg., 可使解脫的／可治癒的，此字源於√muc(解脫、釋放) 之使役形的可能形，此翻譯成「可治癒的」。

²¹⁹ tathā hi (conj.) 「其理由在於」，以表述前段之理由。

²²⁰ 「第三明智」是指漏盡明。可參閱 Conze 本 (p.7, n. 6) : ‘the knowledge of the extinction of the outflows’；戶崎宏正本 (頁 94) 譯為「漏盡通」(ろじんつう)。

²²¹ saṃvartate: (sam-√vrt-1Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在運轉。

²²² sarvāvidyōpaśamāya: (sarvāvidyōpaśama) m. 4 sg., 導向熄滅所有的無明。此複合詞以第四格來表現，相當於心之動機、或西方現象學所謂的「意向性」(intentionality)。此與上註之動態的語詞 saṃvartate 運轉連用，此譯為「運轉於導向」(含以下二個皆同)。

²²³ niryātāya: (niryāta) (nir-√yā-2P) ppp. →m. 4 sg. 為了出離／去止息。此詞源於 nir-√yā(去)之過去被動分詞 yāta，此當第四格為格用譯為「為了去止息(一切的困苦)」。

²²⁴ nirvedha-gāminī: 其具備著行通達之情形或人物。持業釋(同位格關係)。此所有複合詞之前者 nirvedha (m.) 是由√vyadh (4P, 貫穿) 而來陽性名詞，再加上前綴 nir-(分離) 而翻譯為「通達、貫通」；而後者 gāminī，則源自於√gam (1P) 去，形成 gama、再形成 gāmin、最後再形成 gāminī，字面意思「帶有著行進」，相當於行者、行進者、或修行者。

²²⁵ 此將 lokottarā prajñā nirvedhagāminī 譯為「具備著行通達且超出世間的智慧」，若從現代語言學的角度來看，可將 prajñā 視為核心語 (head) 而 lokottarā 與 nirvedhagāminī 視為前、後位補語 (complement)。

接著本一小段²²⁶ 就對「通達式的智慧」做如下三種譬喻：(1) 譬如「真實的清涼離箭」(śītībhūto viśalya) 之良藥，凡此藥所到之處皆令脫離箭刺之傷痊癒而離苦般；如是具備修行獲證如是法之功德的大乘苾芻成為輪迴畢竟的安住者或「六恆住」，因而離開對整個三界的染著，超越了所有惡魔的網羅。(2) 此又譬如金剛(vajra)之神器，無論其被置於何處、碰到任何項目，皆可打通貫穿迎刃而解。如是處於金剛喻定²²⁷ 的大苾芻是，藉由通達式的智慧而攝受心，無論居於何處他皆安住，無論行於何處他皆運行，亦即是說，動、靜皆可通達。他具備著通達式的智慧、以著正確之行走去苦盡與超出世界而無所染著，故他被說為「具三明者」²²⁸。此中，「明」(vidyā) 的增語即是「止息無明」²²⁹；「無明的周遍認知」(avidyāparijñā) 的增語即是「止息困苦積聚」。(3) 此又再譬如「明智的大醫學家」²³⁰，熟練於所有的醫藥、病因且能解決所有的困苦者，隨著這個、那個的疾病，皆可治癒所有的疾病。如是，善勇猛！第三明智能熄滅所有的無明、一切的困苦、以及老死愁嘆苦憂惱，如是這第三明智就被說為「帶著行進通達且超出世間的智慧」。

²²⁶ 本一小段，戶崎宏正本（頁 93）科判為：(七) 關連於通達的三種比喻：拔刺藥、金剛杵、醫師（洞察に関する三つの比喻——刺抜き、ヴァジラ、医師）。

²²⁷ 解脫道最高級的禪定為「滅盡定」，彼以斷除煩惱障；菩提道最高級的禪定為「金剛喻定」(vajrôpama-samādhi)，此以斷除最極微細的煩惱障、所知障，最後圓滿成佛。

²²⁸ 按《大毘婆沙論》，「宿命明」見過去事而生厭離，「天眼明」見未來事而生厭離，「漏盡明」既已厭離，乃欣樂涅槃；此外，「宿命明」可斷除常見，「天眼明」可斷除斷見，「漏盡明」則遠離此二邊而安住於中道。

²²⁹ 在此，藉由「無明」之止息來解釋「明」，這類似《中論》之「八不中道」的概念之相依相待的說明與運用，然而，經典不同於論點的是：於其上（論典以論義為主，故偏於強調概念的鋪成與解構），經典更是強調「解行並重」，亦即，真正透過戒定慧的修行而實證且安住於「無明之熄滅」的「明」之境界。

²³⁰ 此處從 vaidya 與 tantra 分別具有「精通醫學者」與「醫術」的意思，以及譬喻內涵所指之醫藥醫者義，而將 vaidyaḥ paṇḍitaḥ 理解為「明智的大醫學家」。然而，此若於佛教 paṇḍita(班智達) 特指精通內明、因明、聲明、醫方明、工巧明的「五明大學者」，由於佛教是以修行實踐為主，故五明亦必以內明為首要，注重解行並重，而醫方明等只是應化眾生之所需。

Idaṃ ca me Suvikrāntavikrāmin saṃdhāya bhāṣitam:

Prajñā śreṣṭhā hi lokasya yēyaṃ nirvedhagāminī,

Yayā samyakprajānāti bhavajātipariṣayam iti.²³¹



Bhavajātipariṣaya iti Suvikrāntavikrāmin kasyaitad adhivacanam?
Udayāstaṃgamaprativedhasya etad adhivacanam. Katamaś
cōdayāstaṃgamaprativedhaḥ? yat kiṃcit samudayadharmi, tat sarvaṃ nirodhadharmīti,
evaṃ samudayāstaṃgamaṃ pratividhyati. Samudaya iti Suvikrāmin-n-utpādasyaitad
adhivacanam, astaṃgama iti nirodhasyaitad adhivacanam, na punar yathōcyate
thatōdayāstaṃgamaḥ. Yaḥ kaścit Suvikrāntavikrāmin samudayo na sa udayadharmāḥ.
Na hi Suvikrāntavikrāmin samasya kaścid udayo, nāpi tat samudāgacchati,
samatānuyātam eva tat, tenōcyate samudaya iti. Samatānuyātam iti Suvikrāntavikrāmin
nātra kaścid udayati, na samudāgacchati, na tasya, yaḥ svabhāvaḥ sa svayaṃsaṃbhavaḥ,
sa nirodhas, tatra ca na kasyacin nirodhaḥ; samudayānantaranirodhaḥ²³²; yatrōtpādo
nāsti, tatra na nirodhaḥ, sa nirodhaḥ. Evaṃ Suvikrāntavikrāmin yaḥ
samudayāstaṃgamaprativedho, 'nutpādāyānirodhāya so 'staṃgamaprativedhaḥ,
tenōcyate udayāstaṃgamaprativedha iti.

Prativedha iti Suvikrāntavikrāmin pratītyasamutpādasyaiśā parijñā: yaṃ pratītya

²³¹ Hikata 梵校本 (p.11, n.1): 「根據藏文與梵文這一部分應以偈頌方式來表示，然而若根據漢譯與 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本則為散文體」。按 Vaidya 天城體版 (p.5) 也是以偈頌方式來表示如下: इदं च मे सुविक्रान्तविक्रामिन् संघाय भाषितम्—

प्रज्ञा श्रेष्ठा हि लोकस्य येयं निर्वेधगामिनी।

यया सम्यक् प्रजानाति भवजातिपरिक्षयम्॥ इति॥

²³² Hikata 梵校本 (p.11, n.4): 「根據寫本、Tokumyo Matsumoto (1956)、藏譯，皆為-nuttara°，然而若根據漢譯與前後文脈解讀則應為-ānantara°」。按 Vaidya 天城體版 (p.6 & n.9) 亦認為寫本不清楚且不應理，據漢譯建議改為 यकधसमुदयानन्तरनिरोधः°。

yo dharma utpadyate, tam eva pratītya sa dharmo na saṃvidyate. ayam ucyate pratītyasamutpādaprativedhaḥ. Saiṣā Suvikrāntavikrāmin pratītyasamutpādasya pariññā yathābhūtātā 'nutpādena sūcyate, anutpādo hi pratītyasamutpādaḥ samo 'nutpādaḥ, tenōcyate pratītyasamutpāda iti. Yatra nasty utpādaḥ, tatra kuto nirodhaḥ. Anirodho nirodhaḥ pratītyasamutpādasya- avabodhaḥ, asamutpādaḥ pratītyasamutpāda ity ucyate, yo 'samutpādaḥ so 'nutpādaḥ, yo 'nutpādaḥ, sa nātīto nānāgato na pratyutpannas, tasya nirodho na saṃvidyate; yasya nirodho na saṃvidyate, tad ucyate 'nutpādajñānam iti. Yena cānutpādo jñātaḥ, sa na bhūya utpādayati, na ca nirodhaṃ sāksātkaroti. Yo nōtpādayati, sa na nirodhayati, utpādasya hi sato nirodhaḥ prajñāyate. Yenōtpādayati, tena niruddhā eva sarvadharmā jñātā drṣṭāḥ pratividhāḥ sāksātkr̥tāḥ, tenōcyate nirodhaḥ sāksātkr̥ta iti. (p. 11, l. 1 ~p. 12, l. 8)

【白話翻譯】

善勇猛！這一套就被我以〔如下〕帶著隱密涵義的方式²³³ 而來講說：²³⁴

這樣子的智慧是世界當中最傑出的²³⁵，所以彼乃帶著行進的運作來表現而

²³³ me: (mad) 1st per. pron. m./n./f. 4/6 sg., 為我／我的。此處以第六格代替第三格作具格用，譯為「被我」。samdhāya: (indec.) (sam-√dhā-3U) gerund → adv., 密意地／帶著隱密涵義方式地。此詞源自 dhā (3U)之過去被動分詞為 hita/ - dhāya (ppp.)，於前在銜上接頭音節 sam-(總括)而成「總括放置」的意思，最後再加上動名詞之接尾音節 -ya，合起來初步上有「精華的都放置於此」，進一步就成為（一）「精華之所在」，（二）不為一般情況下所能看出來之「以深奧、隱密的涵義」之二大衍伸義。玄奘本譯為「依此義密意說言」，此中「密意」乃用一個概念、一個語句、或一個偈頌，把精華講說出來，然其所欲表達的修行深層的涵義，則有待進一步的專研。

²³⁴ bhāṣitam: (bhāṣita) (√bhāṣ-1Ā) ppp. → n. 1 sg., 被講說／來講說。此字源自√bhāṣ (講說) 之過去被動分詞 bhāṣita, 由於呼應主詞 idam (n. 1 sg.) 而形成中性的名詞補語，亦可視為動詞，翻譯為「被講說」或「來講說」。玄奘本（頁 1069a）譯為「我依此義密意說言」，Śīlēndrabodhi 本（頁 350，片 50，行 6）類似譯為「我於此密義而說」（ངས་འདི་ལ་དགོངས་ནས། ngas 'di la dngongs nas），Conze 本（p.8）則翻譯成「此已被我以隱藏意思來講說」（And this has been said by me in a hidden sense）；戶崎宏正本（頁 94）譯為「隱涵以上的意思，我將〔藉由偈頌如下般地〕述說」（以上の意味を秘めて、私は〔次のように詩によつて〕述べた）。

²³⁵ śreṣṭhā: (śreṣṭhā) adj. sup. f. 1 sg., 最傑出的／最勝／最妙／最尊勝。此詞源自 śrī 的最高級形

所向皆通達²³⁶，藉由〔以通達而行進之〕這樣子〔世間最高超〕的智慧，
正確地做成通達認知²³⁷存在與出生之窮盡²³⁸。



善勇猛！所謂的「存在與出生之窮盡」，此可以拿什麼話來作最適當涵義的
講說²³⁹？其可以用「生起與消失〔的來龍去脈〕的通達」²⁴⁰來做另一適當涵
義的說明。此外，「生起與消失〔的來龍去脈〕的通達」是什麼？凡是任何的一
個為「有其來源而產生之由法所組成的事物或現象」²⁴¹的情形，則所有的那個

容詞。按 śrī (f.) 吉祥、光輝、勝德、勝妙色。

²³⁶ nirvedha-gāminī: 彼帶著行進的運作來表現而所向皆通達。持業釋（同位格關係）。此謂
「所向皆通達」，亦即是，所向披靡而無堅不摧，凡所值遇者皆無阻礙而貫通。以智慧最重要的
表達形式，乃在於有通達、沒有通達。而所謂的「通達」，即是「通達緣起空性」。

²³⁷ prajānāti: (pra-√jñā-9U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在做智慧。此字源自 pra-√jñā (認知),
jānāti/jānīte (pres. indic. 3rd s.)/jñāta, -jñāya (ppp.)，再於其前用副詞 samyak(正確地/三藐)來修
飾此動詞，故整個詞此譯為「正確地做成通達認知」，此為主詞 prajānā 陰性名詞之動詞的表現形
式。英文的智慧 (wisdom) 亦沒有動詞，而 Conze 本 (p.8) 勉強用「徹底地領會」(thorough
comprehend) 來表示亦有距離。

²³⁸ भवजातिपरिक्षयम् (存在與出生之窮盡)此複合詞當 samyakprajānāti 的受詞，其可一分为二：

(一) bhava-jāti: 存在與出生。相違釋（並列關係～表集合）。此中，bhava(m.) 存在/有；
jāti(f.) 出生/種姓。(二) pari-kṣayam: (parikṣaya) m. 2 sg., 窮盡/破滅。此詞源自於 pari-√kṣi
(9P, 窮盡、盡滅)之使役形 kṣayayati, 整個字可譯成「全面地窮盡」、或「窮盡」。cf. 玄奘本
(頁 1069a) 譯為「有生盡」, Śīlēndrabodhi 本 (頁 350, 片 50, 行 6) 類似譯為「有生永盡」
(མེད་པར་སྐྱེ་བར་མེད་པར་ཟད་པར་ srid par skye bar yongs zad par), Conze 本 (p.8) 則翻譯成「出生與形成的完全
滅絕」(the complete extinction of birth and becoming); 戶崎宏正本 (頁 95) 略有不同譯為「存
在事物的產生、並其熄滅」(存在するものの生じ、また滅する)。此外，有關「存在」(bhava,
有)與「出生」(jāti, 生)此組常用相關連的語詞，不妨另參考阿含經典所言「我生已盡，梵
行已立，所作已作，自知不受後有」，如《雜阿含第 203 經》等云。

²³⁹ 此「拿～來作最適當涵義的講說」即玄奘本 (頁 1069a) 所譯的「增語」——增上的講說/
增加出來的話/多講些話來做說明。

²⁴⁰ उदयास्तंगमप्रतिवेद्यस्य (關於生起與消失的通達)此複合詞可一分为二：(1) udayāstaṅgama: 生起
與消失。相違釋（並列關係～表集合）。此又分二，其一、udaya (m.) 生起，其是由√i (2P, 去)
而來陽性名詞 (i→e+a=ay+a)，再加上前綴 ut- (往上) 而翻譯為「產生出來」、或「生起」；其
二、astaṅgama(m.)消失，其乃由√as (2P, 是/存在) 過去被動分詞而來的陽性名詞 asta (m., 沈
沒)，此以第二格的受詞的形式當副詞，後接移動動詞-gama (adj., 行進)，合起來表示「行進的
完成」或「波段式的結束」的意思，可譯為「到自家」、「就眠」、「死」、或「消失」等。(2)
prativedhasya: (prati-vedha) m. 6 sg., 通達的。此由√vyadh (4P, 貫穿) 而來陽性名詞 vedha (m.)
通達，貫通，再加上前綴 prati- (朝向)，譯為「朝向而通達」。cf. 玄奘本 (頁 1069a) 譯為
「通達出沒」。

²⁴¹ samudaya-dharmi: 有其來源而產生之由法所組成的事物或現象/有集法。持業釋（同位格關
係，n. 1 sg.）。其分析如下二點：(1) sam-udaya (m., 集) 由 ut-√i (2P, 去) 而來陽性名詞
udaya, 再加上接頭音節 sam- (總括) 而有「產生」或「產生之來源」的意思，故可譯為「集/
集諦」、或「有其來源的產生」。(2) dharmi: (dharmin) adj. n. 1 sg., 由法所組成的事物或現象/有
法，此當補語呼應中性的主格。此外，需區分 dharma 與 dharmin 之差別：dharma (m.) 法、關
連的項目 (related factor)，是屬於下位層次 (基礎的或內在的) 的單位項目；dharmin (adj./m.)
由法所組成的事物或現象、東西、或事物 (thing)，是由諸關連的項目或基礎單位所組成的事

即是所謂的「有其熄滅之由法所組成的事物或現象」²⁴² 的情形，如是通達生起與消失。善勇猛！所謂的「有其來源的產生」(集)，其可以用「往上而實現」(產生)²⁴³ 來做另一適當涵義的補充說明，而所謂的「消失」，其可以用「熄滅」來做另一適當涵義的補充說明。進而言之，並不是隨著如此的被講說，就是如同「生起與消失」〔之文字層次〕的那個意義。²⁴⁴ 善勇猛！凡是為某一個有其來源的產生(集)，那個卻不是生起之法，²⁴⁵ 善勇猛！因為沒有任何一個等同的生起²⁴⁶，也不是任何的它者總括就帶來了²⁴⁷，那個即隨順平等性〔搭配著因緣〕而行去²⁴⁸，是故〔這一套〕被說為「有其來源的產生」(集)。善勇猛！所謂的「隨順平等性〔搭配著因緣〕而行去」，在其情形當中，並不是任何的項目就出現了，不是任何的項目就總括而帶來了²⁴⁹，不是任何事物擁有的「那樣子的本身的存

物或現象，故是屬於上位層次（組合的或表面的）。cf. 玄奘本（頁 1069a）譯為「有集法」。

²⁴² *nirodha-dharmi*: 有其熄滅之由法而組成的事物或現象／有滅法。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）～(1) *nirodha* (m., 熄滅) 是由 *ni-√rudh* (7U, 阻擋／抑止) 而來陽性名詞，有「不生起」的意思。此含有二修行重點，首先，本身就是熄滅，屬法性上的層次。其次，展望未來只要適當的修行，如此的 *dharmīn* (由諸法所組成的事物或現象) 可以不再產生而熄滅。因此可知，如果不是法性層次上根本是寂靜、熄滅，則不論如何修行努力亦無法去除 *dharmīn* (由諸法所組成的事物或現象) 而不再產生。(2) *dharmi* (n. 1 s.) 同上註。cf. 玄奘本（頁 1069a）譯為「有滅法」。

²⁴³ *utpādasya*: (*utpāda*) m. 6 sg., 往上而實現的／產生的。此字源於 *ut-√pad* (4 Ā, 實現／實行／實施) 之強勢動詞（使役形）而形成的陽性名詞 *utpāda* (生起)。

²⁴⁴ 雖作是說而不如說④。

²⁴⁵ 此正如《金剛經》所謂的：「所謂佛法者即非佛法／如來說莊嚴佛土者即非莊嚴是名莊嚴／佛說般若波羅蜜即非般若波羅蜜是名般若波羅蜜等」，故此云：*samudayaḥ* (有其來源的產生/集) ≠ *udayadharmah* (生起之法)。cf. 玄奘本（頁 1069a）譯為「諸所有集非實出法」。

²⁴⁶ 此中「等同的生起」(*samasya udayah*; *samasya udayah*) 特指能生因與所生果此二者並非一模一樣的同一關係。cf. 玄奘本（頁 1069a）譯為「等出非等有出」。

²⁴⁷ *नापि तत्समुदागच्छति।* (並非它就總括而起) ～指於緣起的剖析中，不見深層的內涵，而蒙蔽於表層其他的一因或一緣。此句與玄奘本（頁 1069a）略有出入（以玄奘本有「沒」(*astam-gama*)，而 *Hikata* 本無「沒」但有「總括而生起」(*samudāgacchati*)。

²⁴⁸ *samatānuyātam*: (*samatānuyāta*) n. 2 sg., 隨順平等〔搭配因緣〕而行去。此複合詞之前者，*samatā* (f.) 是由 *sama* (adj., 平等的／同一的) 而來的陰性抽象名詞，譯為「平等性」；而後者 *anu-yātam* 源自於 *√yā* (2P) 行、去，再加上前綴 *anu-* (隨順) 而翻譯為「隨順而去」。在此，*samatānuyātam* 當 *tat* 的補語，譯為「那個即隨順平等〔搭配因緣〕而行去」。 *समतानुयातम्* (隨順平等性而行去) 指一切現象隨順於空性、不二、真如之無為法性的基礎層次，而搭配著因緣和合而行去。cf. 玄奘本(p.1069a) 譯為「等隨起故」。 *Śīlêndrabodhi* 本（頁 350，片 51，行 3）譯為「隨順平等的去」(*མཉམ་པའི་རྗེས་སུ་སྐྱོད་པ།* *mnyam pa'i rjes su song ba*)；*Conze* 本（p.22）譯為「依據相同性」(in accord with sameness)；*戶崎宏正* 本（頁 95）譯為「順從平等而去」(等しいことに従っていく)。

²⁴⁹ 此句與玄奘本（頁 1069a）譯為「非於此中有出有沒」，此與 *Hikata* 本略有出入，主要是因

在²⁵⁰、那樣子的本身的出生²⁵¹」，²⁵² 以及那個是熄滅且於彼中，並不是任何人物擁有了熄滅；「有其來源的產生」（集）與「熄滅」並不存在有任何差距或間隔²⁵³；凡隨著在那樣境界或情形之中，所謂的「往上而實現」（產生）並不存在，於彼中所謂的「熄滅」也不存在²⁵⁴，那個即是「熄滅」。善勇猛！凡如此地通達集起與消失²⁵⁵，其導向為不生亦不滅，那個即是「消失的通達」，是故那個被說為「生起與消失〔的來龍去脈〕的通達」。善勇猛！所謂的「通達」，這一套是有關於緣起的周遍認知：凡背對著那個而走下去，²⁵⁶ 那樣子的項目就產生出來了，²⁵⁷ 又正是背對此項目而這樣子〔新的〕項目亦不是本身的存在²⁵⁸，這一套就被

為於玄奘本的「沒」（astamgama），在 Hikata 本則為「總括而生起」（samudāgacchati）。

²⁵⁰ svabhāvaḥ: (svabhāva) m. 1 sg., 自性／自己本身的存在。此由 sva-√bhū (1P, 有／成為) 而來陽性名詞，乃佛教緣起空性慧之首要遮破者。因諸法實相上無所謂自性，諸法實相只是眾因緣推動之短暫表面的現象而已，或是根本於空性一貫。而此謂的「空性一貫」也不是什麼東西。

²⁵¹ svayaṃ-sambhavaḥ: 本身的出生。持業釋（形容詞關係）。此中，sambhavaḥ: (sambhava) m. 1 sg., 本身產生或自生。此詞 संभवः 乃從 sam-√bhū (1P, 是/有/成為) 而來陽性名詞，於其前接 svayaṃ 自己（當形容詞或副詞），有「自己產生自己」的意思，此譯為「本身的出生」。

²⁵² 此句的翻譯來自對梵文 na tasya, yaḥ svabhāvaḥ sa svayaṃsambhavaḥ 的二層分析：此中可將 yaḥ svabhāvaḥ 視為「五蘊」（一般人的我＝「色是我」），而 tasya 視為「我」（宗義的我＝「色是我所」）；sa svayaṃsambhavaḥ 譯為「它就是自生」，而此為 tasya 所擁有。以上所述都為第一個字否定副詞 na 給否定掉。

²⁵³ 此來自複合詞 samudaya-anantara-nirodhaḥ，直譯「集無間滅」，乃表示「集」與「滅」非概念般有間隔或絕然二分，以彰顯實相。然玄奘本（頁 1069a）譯為「無間滅」，似乎少了「集」。Śīlēndrabodhi 本（頁 350，片 51，行 4）譯為：「平等者無上滅～」（མཉམས་པ་ནི་རྩ་མཉམས་པའི་འཇོག་པ་ཞེ་ mnyam pa ni la na med pa'i 'gog pa ste）似乎所不同，Hikata 本（p.11, n.4）與 Vaidya 天城體版（P.6, n.8）皆提及此譯不合理。Conze 本（p.22）譯為「並沒有任何介於集與滅」（there is nothing between origination and stopping）似乎較為貼近。戶崎宏正本（頁 95）譯為：「〔此滅是〕與生起同時的滅」（〔その滅は〕生起と同時の滅である）。

²⁵⁴ 此即言「不生亦不滅」。cf. 玄奘本（頁 1069a）此句譯為「非於此生，即於此滅，說名為滅」。

²⁵⁵ 此處的梵文 samudayāstaṃgamaprativedha 與上述原本的 udayāstaṃgamaprativedha 略有不同，前者多加了接頭音節 sam-（總括），故譯為「集起」，然義理上不變。

²⁵⁶ yaṃ pratītya 之分析：yam (m. 2 s.) 接上之後的 pratītya，其乃由 prati-√i (2P, 去、行) 而來的完成式動名詞（pratītya = prati+itya），有「背向而去／緣著～而去」的意思。整個片語翻譯為「諸凡背對著那個而走下去」，例如，緣無明而有行，此亦即「等無間緣」的意思。

²⁵⁷ 根據此句 yaṃ pratītya yo dharma utpadyate，則佛教著名的關鍵詞之 प्रतीत्यसमुत्पाद (pratītya-samutpāda) 之結構則可分析出來：此陽性複合名詞之前者 pratītya 如上註所述，而後者源自 sam-ut-√pad (4Ā, 實踐／實行／實施) 而來名詞 samutpāda，合起來直譯為「背對著走下去而往上實現」、或一般的通譯為「緣起」。cf. 玄奘本（頁 1069a）譯為「由諸緣故諸法得起故名緣起」。

²⁵⁸ 此句梵文 saḥ dharmāḥ na saṃvidyate，則可達「緣起而空性」之理趣。cf. 玄奘本（頁 1069a）譯為「如是緣起都無所有」。

稱為「通達緣起」。善勇猛！那個為這一套之就緣起的周遍認知，如同確實如此的情形（如實性）²⁵⁹，藉由不生〔通達諸法緣起〕就被標示²⁶⁰出來了，因為不生即緣起、緣起等同於不生²⁶¹，因此之故被說名為「緣起」。在那樣子的情形中生起是不存在的，就在此時更何況有熄滅？不滅〔層次切換〕為熄滅，而隨順緣起的覺悟，〔層次切換為〕其並非總括而生起，那個就被說為「緣起」。²⁶² 凡是那個事物為並非總括而生起，甚至那樣子的物為非〔單獨而〕生起；凡是那個事物為非〔單獨而〕生起，則那樣子的物為非過去的²⁶³、非未來的²⁶⁴、非現在的²⁶⁵，不生所擁有的熄滅是不存在的；凡是〔不生〕其所擁有的熄滅是不存在，則這一套就被說為「不生智」²⁶⁶。藉由這一套〔之運作〕不生是被認知的，

²⁵⁹ 「如實性」(यथाभूतता, yathābhūtātā)，按照確實一貫的情形。Śīlēndrabodhi 本(頁 350，片 51，行 7)譯為「如真實」(ཇི་ལྷན་པ་བཞིན་དུ་ ji lta ba bzhin du)。

²⁶⁰ sūcyate 為名動詞，來自陰性名詞 sūci (f. 指針) 的被動形式，翻譯為「被指出來」，類似雷射筆，在暗室中指引光點、要點。cf. 玄奘本(頁 1069a)此句譯為「謂能顯示如實無起，以無起故說名緣起。」

²⁶¹ samaḥ: (sama) adj. m. 1 sg., 平等/同一。此句相當於《心經》的「色即是空，空即是色」(rūpaṃ śūnyatā śūnyatāiva rūpaṃ)。cf. 玄奘本(頁 1069a)此句譯為「平等無起故名緣起」。而 Śīlēndrabodhi 本(頁 350，片 51，行 7)類似譯為「不生者即緣起不生平等之故」(མི་སྐུ་བ་ནི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བའི་འགོག་པ་མེ་པ་གླེ་ mi skye bar ten cing 'brel bar 'byung ste, mi 'byung ba mnyam pas de'i phyir)。

²⁶² 此句有關「隨順緣起的覺悟/隨覺緣起」(प्रतीत्यसमुत्पादस्यावबोधः)之生起與不生的層次切換的敘述，於玄奘本(頁 1069a)似有不同：「隨覺緣起，若順若違皆不可得」。此亦可參見 Hikata 梵校本(p.12, n.1)。cf. Śīlēndrabodhi 本(頁 350，片 51-52，行 7-1)另譯為「與滅不相違彼即緣起之熄滅」(འགོག་པ་དང་མི་འགལ་བ་དེ་ནི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བའི་འགོག་པ་མེ་པ་གླེ་ 'gog pa dang mi 'gal ba de ni rten cing 'brel par 'byung ba'i 'gog pa med pa ste)。

²⁶³ atītaḥ: (atīta) (ati-√i-2P) ppp. → m. 1 sg., 過去。此 नातीतो 由 ati-√i (2P, 去/行) 的過去被動分詞而來，譯為「過去」，再於其前銜接否定副詞 na 將之否定掉，而翻譯為「非過去」。

²⁶⁴ anāgataḥ: (anāgata) (an-ā-√gam-1P) ppp. → m. 1 sg., 未來。此 न अनागतो 由 an-ā-√gam (1P, 去) 的過去被動分詞而來，譯為「未來」，再於前用否定副詞 na 將之否定掉，而翻譯為「非未來」。

²⁶⁵ pratyutpannaḥ: (pratyutpanna) (prati-ut-√pad-1P) ppp. → m. 1 sg., 現在。此 न प्रत्युत्पन्नः 由 prati-ut-√pad (1P, 實現/實行/實施) 的過去被動分詞而來，譯為「現在」，再於其前用否定副詞 na 將之否定掉，而翻譯為「非現在」。

²⁶⁶ anutpāda-jñānam: 認知不生智。依主釋(受格關係)。此複合詞 अनुत्पादज्ञानम् 之前者由 an-ut-√pad (1P, 實現/實行/實施) 而來的陽性名詞，譯為「不生、無生」；而此複合詞之後者由 √jñā (9U, 知道、了解) 而來的中性名詞 jñāna, 翻譯為「智」或「慧」。此外，此整句「不生所擁有的熄滅是不存在的」，由是這樣子的不生之通達認知即「不生智」(anutpādajñāna)，而此句玄奘本(頁 1069a)譯為「若無有滅即無生智」。此中，「不生智」除了玄奘譯為「無生智」之外，Śīlēndrabodhi 本(頁 350，片 51，行 4)譯為：「不生之知」(མི་སྐུ་བ་མེས་པ་ mi skye b ashes pa) 與 Conze 本(p.23)譯為「不生的認知」(cognition of nonproduction) 似較為貼近；戶崎宏正本

但光憑此不足以更進一步地²⁶⁷ 使產生，亦不證悟熄滅。²⁶⁸ 凡是那個並不使產生，則那個也不必使熄滅，²⁶⁹ 因為，當產生正存在的時候²⁷⁰，熄滅才被施設出來，²⁷¹ 凡是根據那個〔因緣〕而使產生，則一切法²⁷² 即是已經熄滅的，是被認知的、是被觀見的、是被通達的、是被證悟的，²⁷³ 因此之故這一套被稱之為「熄滅是被證悟的」²⁷⁴。

【分段要義】

本一小段²⁷⁵ 在洞察「存在與出生的窮盡」(bhavajātipariṣaya) 與「緣起」(pratītyasamutpāda) 的深層的情形。

首先，前者可分以下七個要點：(1) 「存在與出生的窮盡」其增語即「生起與消失的通達」(udayāstaṃgama-prativedha)²⁷⁶，而此意義即為：凡任何一個「有

(頁 96) 另譯：「知道生起的無」(生起の無を知る)。

²⁶⁷ bhūyāḥ: (bhūyas) compar. n. 1 sg. → adv., 更進一步地／再次地。

²⁶⁸ 故「不生智」的產生，非只用僵化的概念來通達，而是經由不斷的禪修之動態的運作。有關「從伴隨著眼睛去作」之 sāksātkriyā (作證／親證) 可參考前面的注釋。

²⁶⁹ 只要不出生，何需使熄滅，由此安住於「不生不滅」。

²⁷⁰ sataḥ: (sat) (√as-2P) ppr. → n. 6 sg., 正存在的時候。而 utpādasya sataḥ 當第六格的絕對分詞構句 (genitive absolute)，合起來翻譯為「當產生正存在的時候」。

²⁷¹ prajñāyate: (pra-√jñā-9U) pass. 3rd per. sg., 被施設。此亦為般若經典另一重要的關鍵詞。cf. 玄奘本 (頁 1069b) 此句譯為「由無生故即亦無滅。由有生故施設有滅。」

²⁷² 梵文為 yena~tena~ (根據什麼，其就~)，亦即是說根據因緣，一切法就產生了。亦可聚焦的說，根據煩惱，則生死輪迴就產生了。

²⁷³ jñātāḥ: (jñāta) (√jñā-9U) ppp. → m. 1 pl., 已被認知的。dr̥ṣtāḥ: (dr̥ṣta) (√dr̥s-1P) ppp. → m. 1 pl., 已被看見的。pratīviddhāḥ: (pratīviddha) (prati-√vyadh-4P) ppp. → m. 1 pl., 已被通達的。

sāksātkṛtāḥ: (sāksātkṛta) (sāksāt-√kr̥-8U) ppp. → m. 1 pl., 已被證悟的。

²⁷⁴ 此即四聖諦的「證滅」。玄奘本 (頁 1069b) 此譯為「盡智」，乍看下似乎有出入，因下面才會談到「盡智」(kṣayajñāna)，然而，參考藏譯與日譯版有進一步說「滅知」等於「盡智」，故無過患。cf. Śīlêndrabodhi 本 (頁 350，片 52，行 3) 譯為「現證滅」(འགོག་པ་མཛོད་ལུ་བྱས་པ། 'gog pa mngon sum du bys pa); Conze 本 (p.9) 譯為「滅已被了知」(stopping has been realised); 戶崎宏正本 (頁 97) 譯為「滅已被親證」(滅が眼のあたりに見られた)。

²⁷⁵ 本一小段，戶崎宏正本 (頁 94) 科判為：(八) 生滅與緣起的通達 (生滅・緣起の洞察)。此中，「生」相當於「存在與出生」，而「滅」相當於「窮盡」。cf. Conze 本 (p.8) 於此科判為：第六、「集諦」(6. Truth of Origination)。

²⁷⁶ 此 udayāstaṃgama-prativedhasya 意味著「通達生起與消失的來龍去脈」而形成延續不斷的「中道」之見解，故對前面引用的複合詞 bhava-jāti-pariṣaya 有畫龍點睛的「增語」之效。上述之觀點，亦以呼應出一般人墮「常、斷二邊」的執著與愚蒙，因為凡夫只片面地抓住「出生」的表象而形成常見，抓住「消失」的表象而形成斷見。

其來源而產生之由法所組成的事物或現象」的情形，彼亦即為所有的「有其熄滅之由法所組成的事物或現象」的情形。²⁷⁷ (2) 若能如是了知，則即所謂「通達生起與消失」，換言之，可謂通達「生死的流轉與生死的還滅」。(3) 所謂的「有其來源的產生」(生起)，其增語即「往上而實現」(產生)；而所謂的「消失」，其增語即「熄滅」²⁷⁸。(4) 然而，「生起與消失」(udaya-astamgama) 之深刻意義的實際情形，並不像表面上文字層次的那個意思。²⁷⁹ (5) 接著，針對「有其來源的產生／集」並不是「生起之法」²⁸⁰ 要進入更深一層次的禪修，其理由可分為三：其一、因為沒有任何一個等同的生起 (samasya udayaḥ) ²⁸¹，其二、也不是任何的它者總括就帶來了 (tat samudāgacchati) ²⁸²，其三、那個即是隨順平等性〔搭配著因緣〕而行去 (samatānuyātam eva tat) ²⁸³，是故被說為「有其來源的產生／集」(samudaya)。²⁸⁴ (6) 承上，所謂的「隨順平等性〔搭配著因緣〕而行去」

²⁷⁷ 是故若不是法性層次上根本是寂靜、熄滅，則不論如何修行努力亦無法去除 dharmin (由諸法所組成的事物或現象) 而不再產生。據此，亦可區別出上述之 astam-gama (消失) 與 nirodha (熄滅) 的差別，因為前者是現象法之生滅的世俗層次，而後者是寂靜之法性的勝義層次。

²⁷⁸ 此中，雖用「熄滅」來做「消失」之另一涵義的補充說明，但此二者並不盡然等同、不屬同一層次。此何以故？因為，說明者可用語言此之施設工具，以不同層次的語詞、或概念來講說，以做提昇修行趣入之效。反之，如果反覆只用同層次之詞，則只會原地打轉而繞不出去。

²⁷⁹ 雖然作是說，而實相上並不如說的那樣，如果只肯斷就是如此，則只會變成說食數寶的學問家。般若經所欲教導的並非如是，而是應當走到第一線去做觀察與禪修。以禪定作為後盾，以上這些所講的話才能「穿透語詞」而活起來，進而悟入而運用。

²⁸⁰ 順著上述「雖作是說而不如說」之超越語言的層次，接下即言「生即不生」，以點醒學人應超越語言符號與邏輯的之平面層次。所謂「生即不生」，了解此者才是對「生」的通達，因為是通達其緣起空性之緣故；反之，若是謂「生」不是就是「生」本身嗎？這樣子的話，反而如「同一律」之邏輯般抓住概念本身，此就會如鐵板一塊般不通了。

²⁸¹ 此要指出：「能生、所生」或「因、果」，此二者並非具有等同所擁有的 (samasya)，例如，雖為父子母女之一個模子般，但此二不同儘管外表再怎麼相似，因各具分別的心識，故非「等同的生起」。

²⁸² 眾因緣生法，而非僅一個因素之「它者」，如神、父母、時間、命運等即可總括或單一地來決定這一切，若執著此一定為產生的原因，則形成「它者主義」(othering-ism)。一般凡夫因為愚痴無明，皆無法看透這些深層因緣的來龍去脈，往往執迷於表淺之不無相干或次要的一因一緣，去大做文章造作種種有漏業，故而更復積聚了諸多生死因，墮於輪迴苦海而永無出期。故此謂「也不是任何的它者總括就帶來了」(nāpi tat samudāgacchati)。有關梵文之 tat (它者, the other; constitutive other; othering) 的描述說明，可參考參閱 蔡耀明 (2012, 頁 57-58)。

²⁸³ 此中欲表達：般若經典基於：(一) 根本層次的法性，及其帶出的平等性、空性、不二、真如；(二) 再隨順緣起的流轉、修行的道路，依著此種「長遠的趨勢」搭配諸因緣和合而運行，方能究竟的離苦得樂。相較於一般凡夫，因看不穿悟不透，雖欲離苦得樂，然所行皆依「短淺的趨勢」，且走且看沒有一長遠的目標與方向，故受苦於生死輪轉中。

²⁸⁴ 「有其來源的產生／集」(sam-udaya) 顯示出有其「因緣俱足條件推動而生起」之面向，此

(*samatānuyātam*)，在其情形當中，a. 並不是任何一個項目就出現了²⁸⁵，b. 不是任何的項目就總括而帶來了，c. 不是任何事物擁有的「那樣子的本身的存在、那樣子的本身的出生」，²⁸⁶ 以及 d. 那個即是熄滅 (*nirodhaḥ*)，(7) 承上，且於彼熄滅中，a. 並不是任何人物擁有了熄滅²⁸⁷；b. 「有其來源的產生／集」與「熄滅」並不存在有任何差距或間隔²⁸⁸；c. 凡隨著在那樣境界之中，即所謂的「不生亦不滅」——「往上而實現／產生」並不存在²⁸⁹ 以及「熄滅」也不存在²⁹⁰——那個即是「熄滅」。

其次，緣起 (*pratītya-samutpāda*) 之周遍洞察 = 「通達」，此分七點：(1) 所謂的「通達」(*pravedha*) 即對緣起的周遍認知 (*parijñā*)，亦即是說，凡背對著前面推動的前項目而走下去，那樣子新的項目就產生出來了，又正是背對前項目而這樣新的項目亦不是本身的存在 (*yaṃ pratītya yo dharma utpadyate, tam eva pratītya sa dharmo na samvidyate*)，因此就這一套「緣起而空性」的貫通就被稱為「通達緣起」。(2) 此緣起的周遍認知，如同確實一貫的情形 (*yathā-bhūtātā*)²⁹¹，

於佛教特別是顯示輪迴苦造就之運作因緣，以及修行上是如何漸次第以諸善因緣來帶動的。這也可以看出，唯有透過深刻的禪修方可導出此洞察的內涵。

²⁸⁵ 在此，是為了避免「掛一漏萬」，「一」者表面上的主角，而「萬」者為眾因緣。

²⁸⁶ 諸法實相上，沒有那樣子的自性 (欠缺自己本身的存在)，也沒有那樣子的自己將自己產生，而在此之上也沒有任何擁有彼上述二者。此將 *tasya, yaḥ svabhāvaḥ sa svayamsambhavaḥ* 分二層次理解：*yaḥ svabhāvaḥ* 視為「五蘊」(一般人的我 = 「色是我」)，而 *tasya* 視為「我」(宗義的我 = 「色是我所」)；而 *sa svayamsambhavaḥ* (它就是自生)，而此為 *tasya* 所擁有。此點很能呼應《廣論》名句：「乃至有蘊執，爾時有我執」，先法我執，再補特伽羅我執之生起次第，詳參閱《廣論》(1993，頁 460)。

²⁸⁷ 佛教講開放，任何人只要因緣條件俱足，就可以擁有或成就，故此非獨佔只限定於某個個體 (如神)。

²⁸⁸ *samudaya-anantara-nirodhaḥ* (集無間滅)：「集」與「滅」非概念般有間隔或絕然二分，故以 *anantara* (無間) 來說明此二者「並不存在任何的差距或隔閡」，以彌補世間語詞之「限定與分別」的缺失，而彰顯實相。

²⁸⁹ 並無本身是「往上而實現」(產生) 而靠自己存在。此句僅排除自生，而非對「生」的全盤否定，故不墮「斷滅見」。

²⁹⁰ 又於「不生亦不滅」之中，「熄滅」也不是跟「產生」相對的，在概念上可能是相對，但在義理上是毫無相對可言。

²⁹¹ 般若經典其實很簡單，只要「角度」正確則「一路暢通」，此「角度」即緣起，順著此理而「一路暢通」達確實一貫的情形 (如實性)。不過困難的，此需戒定慧的實際禪修行與通達的觀照才可能的。

藉由不生之通達諸法緣起而就被指示出來了，因為不生即是緣起、緣起即是不生。

(3) 在那樣離於言說無分別的情形中，生起是不存在的，更何況從哪裡冒出熄滅²⁹²？故不滅切換為無為法性層次的熄滅²⁹³，因而隨順緣起的覺悟，其並非總括而生起。(4) 凡是那個事物為並非總括而生起，或非單獨而生起，亦非過去的、非未來的、非現在的，²⁹⁴ 不生的那回事之熄滅是不存在的，而凡是熄滅是不存在，則這一套就被說為「不生智」(anupāda-jñāna)。(5) 然再次提醒的是，不可僅憑對不生的概念認知就滿足了，需更進一步禪修實踐之動態運作方可產生「不生智」。(6) 只要不出生，何需使熄滅，由此安住於「不生不滅」。因為正當產生存在時，熄滅才會被施設出來，此生與滅二者是觀待成立的。²⁹⁵ (7) 根據因緣，一切法就產生了，以及根據煩惱，則生死輪迴就產生了，若對此即是已經熄滅之認知、觀見的、通達、證悟，即被稱之為「證悟熄滅」(nirodhaḥ sāksātkrta iti)。

296

Kṣayajñānam iti Suvikrāntavikrāmin kṣīṇam ajñānam, tenōcyate kṣayajñānam iti.

²⁹² 如果「生起」都被解消掉了，則與之相對之「熄滅」更是不存在了。因此就「不生、不滅」離於言說、離於分別。此中，「熄滅」(nirodha)乃屬法性本自寂靜、法性本自寂滅的無為法性上層次，而非現象界的消失、或波段的結束(astamgama)的有為法層次。因為，首先若只講到現象界，生起與消失，則循環不已，並沒真正解決事情，以消失不代表沒有後續變化流程，需更進一步藉由禪修實踐來究竟離苦得樂；其次，生死流轉與還滅亦可視為修行上的相互對應。

²⁹³ 並不是熄滅本身有那個東西叫做熄滅。

²⁹⁴ 勝義諦上之法性根本平等一貫，無所謂過去、未來、現在。而現象諸行都是無窮盡的因緣變化，亦無所謂過去、未來、現在，故謂過去、未來、現在皆欠缺自己的存在、三世皆為空性。除非界定一個有限的時段來談，但此也僅能於此有限的範圍來說而已，不適合用於諸法實相。

²⁹⁵ 此即《中論》所謂的「觀待成立」：以相對的概念，其語詞的施設，才跟著帶出來。故玄奘本亦譯為「由有生故施設有滅」。

²⁹⁶ 根據一切法之緣起(pratītya-samutpāda)，只要熄滅其產生的因緣則其便涅槃寂靜，而此「諸法因緣生，諸法因緣滅」的道路是可被顯示而認知的、可被觀察而看到的、可被了解而通達的、可被禪修而證悟的——聞思修——。倘若這世界的產生為無因生，則佛教就沒什麼好說的，又若這世界的產生如一神教所言的為神所創造，則佛教也應閉嘴。然而，一切法事實上乃因緣和合而產生，故對緣起的來龍去脈的打開，經由認知、觀見、通達、證悟，就可以形成智慧與真如，這個比當代的科學還科學。

Kena kṣīṇam? akṣayatayā kṣīṇam, kṣayam asya na samanupaśyati; ajñānavigama eṣa
Suvikrāntavikrāmiṃ-s-tenôcyate kṣayajñānam iti. Ajñānaparijñaiṣā
Suvikrāntavikrāmiṃ-s-tenôcyate ajñānakṣayaḥ kṣayajñānam iti, na hy ajñānam kṣayo
vā 'kṣayo vā, vigama eṣa Suvikrāntavikrāmin jñāsyate, tenôcyate kṣayajñānam iti.
Yathābhūta-parijñaiṣā Suvikrāntavikrāmiṃ-s-tenôcyate vigama iti. Na kiṃcid anyad
upalabhyate, idaṃ taj ajñānavigama²⁹⁷ iti. Jñānam eva nōpalabhyate, kutaḥ punar
ajñānam; yasya kasyād vimuktis, tenôcyate kṣayajñānam iti; na punar yathôcyate.
Yasya kṣayajñānam, tasya na kaścīd vyavahārah; api tu nirdeśa eṣa ajñānakṣaya iti vā
kṣaya[jñāna]m iti. (p. 12, l. 9~ l. 19)

【白話翻譯】

善勇猛！所謂的「認知窮盡」（如實知道窮盡）²⁹⁸ 即是無知已經窮盡了，²⁹⁹
是故被說為「認知窮盡」。根據什麼說為已經窮盡？根據「非窮盡性」〔之法性寂
靜性〕³⁰⁰ 說為已經窮盡，任何人看不到誰擁有的窮盡³⁰¹；善勇猛！〔剛講的〕

²⁹⁷ 此根據玄奘漢譯（1069b）而加上否定接頭音節 a-，見 Hikata 梵校本（p.12, n.4）。然而 Hikata 梵校本（p.12）與 Vaidya 天城體版（p.6）則為肯定的 jñānavigama/ ज्ञानाविगम。

²⁹⁸ kṣaya-jñānam: 認知窮盡／盡智。依主釋（受格關係）。此 क्षयज्ञानम् 複合名詞（一）前者 kṣaya (m.) 源自於√kṣi (9P, 窮盡、盡滅) 而來的陽性名詞，譯為「窮盡」；（二）後者 jñānam (n.) 源自於√jñā (9U, 認知) 而來的中性名詞，譯為「認知」、或「智慧」，整個詞譯成「認知窮盡」、或「如實知道窮盡」。cf. 玄奘本（頁 1069b）譯為「盡智」。

²⁹⁹ ajñānam: (a-jñāna) n. 1 sg., 無知／無明／癡。kṣīṇam: (kṣīṇa) (√kṣi-9P) ppp. → n. 1 sg., 已經窮盡的。此「無知」（ajñāna）此即指「無明」（avidya）。Conze 本（p.9）將「無知」譯為「不認知」（noncognition）似乎不精準，譯為 not knowing/ without knowledge 似乎較為貼近，因為，cognition（認知）為知道之因，而 knowing/ knowledge（知道／知識）為認知之果。此外 Conze 此「無知已經窮盡了」譯為「不認知是滅絕的」（extinct is noncognition）乃嚴重錯誤的，此因為他的神學預設，故無法體認到佛教所謂造成輪迴根本是吾人的「無知／無明」。

³⁰⁰ akṣayatayā: (a-kṣayatā) f. 3 sg., 藉由非窮盡性。此 a-kṣayatā 源自√kṣi (9P, 窮盡、盡滅) 之 kṣaya (m.)，之後加陰性抽象接尾音節-tā 形成 femimine abstract noun，最後接上否定接頭音節 a-，整個詞譯成「非窮盡性」。

³⁰¹ cf. 玄奘本（頁 1069b）譯為「不見有法可名為盡」。Śīlēndrabodhi 本（頁 350，片 52，行 4）譯為「那個的盡也看不到」（དེའི་ཟད་པ་ཡང་མེ་མཐོང་དེ་ de'i zad pa yang mi mthong ngo）。Conze 本翻譯得有些奇怪，如（p.9）云「人們不能回顧其滅絕」（one cannot review its extinction）。戶崎宏正本（頁 97）則譯為「此滅不被看到」（その滅が見られているのではない）。

這一套是離開無知³⁰²，因此之故這一套被說為「認知窮盡」。善勇猛！這一套是周遍認知無知，因此之故這一套被說為「認知窮盡是窮盡無知」，因為無知並不是窮盡、或不窮盡，善勇猛！這一套〔窮盡無知〕將被認知為³⁰³ 離開³⁰⁴ 的情形，因此之故這一套被說為「認知窮盡」。善勇猛！這一套〔窮盡無知〕是如實地周遍認知，因此之故這一套被說為「離開的情形」。並不是另外還有任何的它者³⁰⁵ 而可以被得到，這個就是所謂的「離開無知」³⁰⁶。甚至連認知〔的智慧〕並不是被獲得，更何況是無知；凡什麼人物擁有從〔無知之〕窮盡而來的解脫，因此之故這一套被說為「認知窮盡」。再次叮嚀，〔真實義、或修行的境界上〕並不是一五一十地等同於被講說的那樣情況。³⁰⁷ 凡是什麼人物擁有的認知窮盡，那個人物並非擁有任何的言說³⁰⁸；然而這一套就被開示為「無知之窮盡」、或「認知窮盡」。

【分段要義】

³⁰² ajñāna-vigamaḥ: 離開無知。依主釋（受格關係）。此 अज्ञानविगमः 複合詞（一）前者由 a-√jñā (9U)，而來的中性名詞，譯為「無知」；（二）後者 vi-gama (m., 離開)，則源自於 vi-√gam (1P) 而來的陽性名詞，可譯為「離開」或「遠離」。

³⁰³ jñāsyate: (√jñā-9U) fut. pass. 3rd per. sg., 那個人物將被認知為。此源於√jñā (9U, 認知) 的未來被動形，以表有待努力修行而將被認知的。

³⁰⁴ vigamaḥ: (vigama) m. 1 sg., 離開／遠離。此 विगमः 「離開／遠離」可理解為對事情看通後之超越式的「揚長而去」。

³⁰⁵ anyad: (anya) pron. adj. n. 1 sg., 它者／他／餘。Na kimcid anyad 可譯為「沒有任何一個什麼」、或更清楚地依文脈譯為「沒有任何一個它者」。此藉由上述之超越式的「遠離／揚長而去」就很清楚看出「它者」（如上帝、道……）不在「依他起」的範圍。

³⁰⁶ 此為按照玄奘本（頁 1069b）的「離無知」與前後文脈絡所譯，亦見 Hikata 梵校本（p.12, n.4），英譯版亦如是譯，Conze 本（p.23）譯為「那個是『那離開無知』」（that is “that departure of noncognition”）。然而，藏譯與日譯版則有不同，亦即，同時離「知與無知」二者，如 Śīlēndrabodhi 本（頁 350，片 52，行 6）譯為「離無知與離知」（མི་ཤེས་པ་དང་ཐོས་པ་དང་མེས་པ་དང་ཐོས་པ། mi shes pa dang bral ba dang she pa dang bral ba）；戶崎宏正本（頁 97）譯為「那個是離開知〔、無知〕的狀態」（これがかの知〔や無知〕を離れている状態である）。

³⁰⁷ 雖作是說而不如說⑤

³⁰⁸ vyavahārah: (vyavahāra) m. 1 sg., 世俗名言／言說假名。此詞 व्यवहारः (世俗名言) 源自 vi-ava-√hr (1U, 攜帶) 而來之強勢的陽性名詞，此譯為「言說」或「約定俗成的表示」。

本一小段³⁰⁹ 承上啟下，上段末所謂的「證悟熄滅」(nirodhaḥ sāṅśātkṛta iti) 即是如實地知道窮盡的「認知窮盡」(kṣayajñānam)³¹⁰。此分如下七重點：(1) 所謂的「認知窮盡」(kṣayajñānam) 即是「無知已窮盡／窮盡無知」(ajñānakṣayaḥ)³¹¹，此亦即是說無知 (ajñāna) 或「無明」(avidya) 已經窮盡了，是故被說為「認知窮盡」。(2) 此「認知窮盡」乃根據「非窮盡性」(a-kṣayatā) 的法性寂靜性³¹² 說為已經窮盡，且沒有任何人可擁有此窮盡³¹³。(3) 當講到「無知」(無明) 時，則會有「窮盡、不窮盡」之假名施設的概念的運作；然而，若進一步洞察了解到「無知」(無明) 並非落入「窮盡、不窮盡」之對立的兩邊，故謂「無知並不是窮盡、或不窮盡」(na ajñānam kṣayo vā 'kṣayo vā) 之不二中道。(4) 這一套「窮盡無知」(ajñānakṣayaḥ) 將被認知為離開 (vigamaḥ)³¹⁴ 的情形，換句話說，乃對生命如實地周遍認知，之後便以超越的方式而揚長而去——解脫道以無常故苦，故遠離 (厭離)；菩提道以離開無知而形成周遍認知——，因此之故這一套被說為「離開的情形」³¹⁵。(5) 此外，並不是另外還有任何非依他起的「它者」而可

³⁰⁹ 本一小段，戶崎宏正本（頁 96）科判為：（九）無生智與滅盡智（無生の知と滅尽の知）。然而，本論文認為「無生智」應屬前一段「緣起即不生／生即不生」，故歸於前段來論述較佳，本小段專論述「滅盡智」——認知窮盡。

³¹⁰ 此於藏譯與日譯版有清楚說「滅知」等於「盡智」。如 Śīlēndrabodhi 本，（頁 350，片 52，行 3）：「是故被稱為『現證滅』、『盡知』」（དེའི་ཕྱིར་འཕྲོག་པ་མངོན་ལུ་ལྷན་པ་ཞེས་བྱའོ་ཟེན་པ་ཞེས་པ་ཞེས་བྱའོ་'gog pa mngon sum du bys pa zhes by'o/ zad pa shes pa zhes by'o）；Conze 本（p.23）：「滅已被了知」（stopping has been realised）；戶崎宏正本（頁 97）：「滅知（盡智）といわれる」。

³¹¹ 此之「認知窮盡／盡智」不只是小乘之煩惱窮盡的「心解脫」，更是大乘之無明窮盡的「慧解脫」。此外，所謂的「窮盡」(kṣaya) 情形，可類比俗諺：「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」，或「斬草不除根，春風吹又生」。

³¹² 此蘊涵的義理為：當般若經典通達緣起而空性時，便會體悟到「無知／無明」非可殺光光，「無知／無明」源自不正思維為其主要條件而產生的，而「無知／無明」其本身亦是空性，因為法性本是寂靜性，無所謂對「無知／無明」去窮盡。故如是導正見解而損之又損則「即知、即明」而處於「非窮盡性」之法性寂靜，並非去趕盡殺絕之。

³¹³ 沒有任何東西擁有窮盡，若能窮盡則無「所窮盡的主人」，若「有所窮盡的主人」則不能窮盡，因此就緣起法之生滅的角度，無所謂「主人」去擁有生或滅。

³¹⁴ 此可理解為對事情看通後之超越式的「揚長而去」。故不妨用《解深密經》的「三無自性」的角度切入，首先，用「遍計所執性」去做二分區別；接著，用「依他起性」之解開推動的條件去打通；最後，用「圓成實性」之離開前二者的認知圓滿的真如法性慧，進而揚長而去。

³¹⁵ 離開凡夫僵化死板的情形，離開凡夫不斷起惑造業生死輪迴的情形。

以被得到，此即所謂的「離開無知」，而甚至連認知的智慧並不是被獲得³¹⁶，更何況是無知。(6) 凡是什麼人物擁有從無知之窮盡而來的解脫，因此之故這一套被說為「認知窮盡」。然而，那個人物並非擁有任何的言說！³¹⁷ 因此這一套就被開示為「無知之窮盡」、或「認知窮盡」。(7) 再次叮嚀，於真實義、或修行的境界上，「認知窮盡」並不是一五一十地等同於被講說的那樣情況。³¹⁸

Iyaṃ Suvikrāntavikrāmin-n-akṣayaḥkṣayaḥjñānaparīkṣā sarvadharmānāmyenāvabuddhā, sa kṣayaḥjñānavigataḥ, akṣayaḥkoṭim anuprāptaḥ, akoṭir nivāṇakoṭiḥ; na punar yathōcyate. Akoṭikā hi sarvadharmā, nirvāṇakoṭikāḥ. Sarvakoṭicchedo nirvāṇakoṭikār ity ucyate; na punar yathōcyate. Avacanīyaṃ nirvāṇaṃ³¹⁹ sarvavyavahārasamucchinnaṃ. Ayaṃ Suvikrāntavikrāmin nirvāṇadhātunirdeśaḥ, na punar yathā nirdiṣṭaḥ; anirdeśyo hi nirvāṇadhātuḥ, sarvanirdeśasamatikrāntaḥ sarvanirdeśasamucchinno nirvāṇadhātur, ayam ucyate lokottarāyā nirvedhikāyāḥ prajñāyā nirdeśo, yo 'yaṃ nirvāṇadhātur iti; na ca Suvikrāntavikrāmin nirvāṇadhātur deśastho, na pradeśasthaḥ; eṣo 'sya nirdeśa iti. (p. 12, l. 19 ~ p. 13, l. 4)

³¹⁶ 智慧類似於開放的軟體，開誠布公而不會佔為己有，若有人說「這是我的智慧」，則非智慧，以智慧無所得故。其次，無知是因緣所生法，智慧是修出來的，縱使修出一點智慧，也不會抱殘守缺而自以為是，而應要百尺竿頭更進一步，向佛菩薩們效法學習。

³¹⁷ 佛教講「非我、非我所」，當在形成一定的「認知窮盡」之智慧功德時，為避免為無始以來「我所擁有的」惡習氣所污染，故以「任何人物並非擁有任何的名稱言說」來洗滌淨化。然世間的追求名聲，卻剛好與此相反，如儒家的三不朽的「立言」，亦類似有此之毛病。

³¹⁸ 般若經典所欲教導的是真實義、或修行的境界，故非看圖說故事、或按圖索驥般的那樣情形。故並不是一五一十地等同於被講說的那樣情況，所講說者皆只是一種指引、參考的工具，而非一種一一對應之存在的情形。

³¹⁹ Hikata said “Ch.涅槃際; TL., TP. mya-ñan las-ḥdas-paḥi mthaḥ (nirvāṇakoṭiḥ); TD., TN. agree with Ms.”, 見 Hikata 梵校本 (p.12, n.8) ~ 此亦即是說，此「涅槃」於漢譯與藏譯之拉薩、北京版中，涅槃有「際」，而德格、奈塘版則隨順寫本而沒有「際」。本論文按 Vaidya 天城體版 (p.6) 亦為沒有際的「涅槃」(निर्वाणं)，而藏譯之台北版則為「涅槃際」(ལྷོང་ལས་འདྲེན་པའི་མཐའ་)，見 Śīlēndrabodhi 本 (頁 350，片 53，行 2)。此外，英譯沒有「際」，日譯則補上「際」。



【白話翻譯】

善勇猛！這一套是有關一切法的窮盡不窮盡之周遍觀察與通達認知³²⁰，凡藉由此人物的隨順覺悟，他就對於「認知窮盡」（盡智）而已經離開且揚長而去³²¹，隨順而達到不窮盡之邊際³²²，涅槃的邊際是無邊際可言³²³，再次叮嚀，〔雖然剛剛「涅槃的邊際是無邊際」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上〕並不是照著語詞所講說的那樣情況。³²⁴ 因為一切的法目是非邊際的，有關於涅槃的邊際〔亦是非邊際的〕。切斷一切邊際就被稱為「涅槃的邊際」。³²⁵ 再次叮嚀，〔雖然剛剛「涅槃的邊際」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上〕並不是照著語詞所講說的那樣情況。³²⁶ 善勇猛！涅槃³²⁷ 應不可被言語講說

³²⁰ akṣaya-kṣaya-jñānaparīkṣā: 通達認知與周遍觀察「不窮盡、窮盡」。依主釋（受格關係）。此中，parīkṣā 由 pari-√ikṣ (1U, 觀察) 而來的陰性名詞，翻譯為「周遍觀察」。而 akṣaya-kṣaya-jñānaparīkṣā (f. 1 s.) 此整個複合詞此譯為「不窮盡、窮盡之通達認知與周遍觀察」。

³²¹ kṣayajñāna-vigataḥ: 認知窮盡而已遠離開。依主釋（受格關係）。vi-gata (m.) 由 vi-√gam (1P, 去) 之過去被動分詞而來的陽性名詞，翻譯為「已經離開而去」、或「已經離開而揚長而去」。而 kṣayajñāna-vigata (m.) 此整個複合詞此譯為「認知窮盡而已經離開而揚長而去」。玄奘本（頁 1069b）譯為「若如是知便離盡智」。

³²² (1) akṣaya-kotim: 不窮盡之邊際。持業釋（同位格關係，f. 2 sg.）。(2) anuprāptaḥ: (anuprāpta) (anu-pra-√āp-5P) ppp. → pres. indic. 3rd per. sg., 隨順而達到。此詞由 anu-pra-√āp (5P, 獲得、得到) 而來的過去被動分詞，此當主動動詞用譯為「隨順而達到」。由上二者故謂「隨順而達到不窮盡之邊際」(akṣaya-kotim anuprāptaḥ)。cf. 玄奘本（頁 1069b）譯為「至無盡際」。

³²³ nivāna-kotiḥ: 涅槃際。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。此 निर्वाणकोटिः (涅槃際) 複合詞由 nir-√vā (2P, 吹) 之過去被動分詞 vāna (ppp.) 而來的中性名詞 nir-vāna (n.)，意思為「被吹熄的」，延伸有「熄滅對世界的追逐」之意思，翻譯為「涅槃」；之後再銜接 koti (f., 邊際、端點)，合起來翻譯為「涅槃的邊際、涅槃際」。將整句 अकोटिर्निर्वाणकोटिः (akoṭir nivānakotiḥ) 翻譯成「涅槃的邊際是無邊際可言」。玄奘本（頁 1069b）譯為「此無盡際即是無際亦涅槃際」。

³²⁴ 雖作是說而不如說⑥

³²⁵ sarvakoti-cchedaḥ: 切斷一切邊際。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。此複合詞 सर्वकोटिच्छेदः 前者為 sarva (pron. adj., 一切) 銜接 koti (f., 邊際、端點)；後者為-cchedaḥ (m. 1 s.)，其中第一個-c 應該為促音便，而 chedaḥ (m. 1 s.) 源於√chid (7U, 切斷) 而來之強勢的陽性名詞。此整個複合詞可譯為「切斷一切邊際」。玄奘本（頁 1069b）譯為「諸際永斷名涅槃際」。

³²⁶ 雖作是說而不如說⑦

³²⁷ 此 Hikata&Vaidya 版本中之 nirvāṇam (涅槃) 於漢譯與藏譯之中有「際」。又，英譯沒有「際」，日譯則補上「際」。

〔得中的〕³²⁸ 且是全面地切斷一切名言。³²⁹ 這一套即是開示涅槃界³³⁰，再次叮嚀，〔真實義、或修行的境界上〕並不是如同剛剛已開示³³¹ 的這一套所講的，³³² 因為涅槃界應不可被開示〔得中的〕，³³³ 且是一切開示之全面超越，³³⁴ 涅槃界是一切開示全面切斷，凡是為這一套的涅槃界，其就被說為「超出世間的通達式的智慧之開示」³³⁵；善勇猛！涅槃界並不是居住在初步的方位、或是進一步的方位；³³⁶ 這一套即是「涅槃界的開示」。

³²⁸ avacanīyaṃ: (avacanīya) (a-√vac-2P) fpp. → n. 1 sg., 應不可被講說得中的。雖然梵文 avacanīyaṃ 乃未來被動分詞，有「應該被～」之義，在此當中性名詞 nirvāṇam (涅槃) 的補語，直譯為「涅槃應不可被講說得中的」，亦即，不是不能講，但無論怎麼講，都說不到事情真實的情況，除非去實修實證。

³²⁹ sarvavyavahāra-samucchinnaṃ: 全面的切斷一切名言。依主釋（受格關係）。此複合詞前者 sarva-vyavahāra: 一切名言。持業釋（形容詞關係），其為 sarva (pron. adj., 一切) 銜接 vyavahāra (m., 言說/世俗名言)；後者為 samucchinnaṃ: (samucchinna)(sam-ut-√chid-7U) ppp. → n. 1 sg., 全面切斷。cf. 玄奘本（頁 1069b）：「以涅槃際永離名言，一切名言於中永滅」。Śīlēndrabodhi 本（頁 350，片 53，行 2）譯為「涅槃際者一切名言斷、非可言詮」（ལྷོང་ན་ལས་འདས་པའི་མཐའ་ནི་ཐ་སྐྱོད་ཐམས་ཅད་ཚད་པ་བཟོད་པར་བྱ་བ་ཡིན་པ། mya ngan 'das pa'i mtha' ni tha snyad thams cad chad pa brjod par by aba ma yin pa）。Conze 本（p.24）譯為「因為涅槃是不可被表達的，以及所有的世俗表示於彼永斷」（For inexpressible is Nirvana, and all conventional expressions are there completely cut off）。戶崎宏正本（頁 98）譯為「涅槃〔的究極〕是不能藉由語言而表現的，是一切的言語表現被切斷的緣故」（涅槃(の究極)はことばによって表現されえず、すべての言語表現の断たれているものであるからである)。

³³⁰ nirvāṇadhātu-nirdeśaḥ: 開示涅槃界/涅槃界的開示。依主釋（受格關係）。此複合詞（一）前者 nirvāṇa-dhātu: 涅槃界。持業釋（同位格關係），且 dhātu (m.) 界、種/成分、元素；（二）後者 nirdeśaḥ 為 nir-√diś (6P, 開示、宣說) 而來的陽性名詞，表示對著涅槃界的「開示」。

³³¹ nirdiṣṭaḥ: (nirdiṣṭa) (nir-√diś-6P) ppp. → pres. indic. 3rd per. sg., 剛剛已開示。此詞為 nir-√diś (6P, 開示、宣說) 而來的過去被動分詞，當動詞用，表「剛剛已開示」；相對於此，前面的 nirdeśaḥ (m. 1 s.) 為陽性名詞，作為複合詞 nirvāṇadhātu-nirdeśaḥ 的名詞。

³³² 雖作是說而不如說⑧。

³³³ anirdeśyaḥ: (anirdeśya) (a-nir-√diś-6P) fpp. → m. 1 sg., 應不可被開示得中的。此中，其梵文 anirdeśyaḥ 亦為未來被動分詞當祥陽性名詞 nirvāṇadhātuḥ (涅槃界) 的補語用，直譯為「涅槃界應不可被開示〔得中的〕」，換句話說，涅槃界並不是不能開示，而是說猶如掛一漏萬般不可被開示得中的。此點針對當代的知識學的真理論（correspondence theory of truth）有十足的當頭棒喝與反思。

³³⁴ sarvanirdeśa-samatikrāntaḥ: 全面超越一切開示。依主釋（受格關係）。針對凡夫的弊病，般若經典對言說是很不客氣的，該切斷就切斷、該超越就超越，如此才能不斷地貫穿而通達、突破而往上提昇。

³³⁵ lokottarāyā: (loka-uttara) adj. f. 6 sg., 超出世間的。此詞 lokottara (adj.) 是由 loka (m. 世間、世界) 銜接比較級 (compar.) -uttara (勝、上、超出/較高的)，於此屬格絕對分詞構句 (genitive absolute) 中，隨順第六格陰性主詞 nirvedhika-prajñā (f., 通達式的智慧)，合譯為「超出世間的通達式的智慧之開示」。

³³⁶ deśasthaḥ: (deśastha) adj. m. 1 sg., 住方處、位於處。此詞是由√sthā (1P, 站立、安住) 而來的形容詞，本文按前後文脈白話譯為「初步的方位」。pradeśasthaḥ: (pradeśastha) adj. m. 1 sg., 在諸方。此形容詞由前綴詞 pra-接 deśa-sthaḥ (adj. 處方位)，本文按前後文脈白話譯為「進一步的方位」。又，此句之四譯本，大同小異，如玄奘本（頁 1069b）譯為「非涅槃界可說方處在此



【分段要義】

本一小段³³⁷ 承接上段的「認知窮盡」(盡智)，進一步就離開此智而揚長遠去，然後隨順而達到不窮盡之邊際——涅槃，以下就針對「涅槃際與涅槃界」之開示，整理如下六重點：(1) 當隨順覺悟這一有關一切法的不窮盡、窮盡之周遍觀察與通達認知 (akṣayaḥśaya-jñānaparīkṣā)³³⁸ 後，就遠離「認知窮盡」(盡智)而揚長而去³³⁹ 隨順而達到不窮盡之邊際 (akṣaya-kotim)³⁴⁰，而此涅槃的邊際是

在彼」；Śīlēndrabodhi 本 (頁 350，片 53，行 4) 譯為「涅槃的領域，對境不住、方所不住」(མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་དབྱིངས་དེན་ལྷུ་ན་མི་གནས་ཚུགས་ན་མི་གནས་ mya ngan las 'das pa'i dbyings de ni yual na mi gnas phyos na mi gnas)；Conze 本 (p.24) 譯為「但是涅槃成素不是位於任一點、或位 (But the nirvanalelement is not placed in any spot or place)」；戶崎宏正本 (頁 99) 譯為「涅槃界不可以被說、不可以被指示」(涅槃界は説かれるものでもなく、指示されるものでもない)。

³³⁷ 本一小段，戶崎宏正本 (頁 98) 科判為：(十) 涅槃 (涅槃)。

³³⁸ 當般若經典對「不窮盡、窮盡」進行周遍觀察 (parīkṣā，全面深入考察) 而通達認知 (jñāna，形成智慧)，其有三個重點：其一、假名施設；其二、隨著修行，這些的因緣、程序、切換就帶出；其三，此二概念為不二的、不可得的。

³³⁹ 因為般若經典乃要把通達的道路無限的貫通，不斷地百尺竿頭更進一步，而朝向圓滿的菩提，故不只會是滿足於現前的證悟 (盡智) 就好了，如《心經》云「揭帝、揭帝、般羅揭帝、般羅僧揭帝、菩提僧莎訶」。此如玄奘譯為「若如是知便離盡智」。

³⁴⁰ 何以「不窮盡之邊際可以隨順而達到」(akṣaya-kotim anuprāptah)？般若經典於其所蘊涵的義理整理如下：1. 首先，先認知這個世界是空性、無量無數無邊，因此這個世界是不窮盡；2. 其次，雖是不窮盡，然而修行上先設定一有相或有限的目標邊際入手，如先把三界六道的邊際 (= 不窮盡之邊際 / akṣaya-koti) 先隨順而達到 (anuprāptah)；3. 之後，擴大為小千世界、中千世界，作為觀察修行運作的範圍，之後再三千大千世界。般若經典甚至更往東方無量無數無邊的世界等，作為接下來的目標，因此所謂的「揚長而去」就是去到下一波段的邊際 (akṣaya-kotim，不窮盡之邊際)。此即般若經典何以能如此務實地來做到 prajñāpāramitā (般若波羅蜜多)，因其實際地攻城略地往智慧之極致來提昇 (在智慧上就達到極致)。般若經並不是在相對概念原地打轉或預設一個它者，而是在蘊界處諸法形成根據地，之後於此蘊界處諸法通達緣起空性，進而將空性打開為「十八空」、「二十空」，之後就「不二中道」，因此就可以把「不窮盡之邊際」一個、一個的邊際皆可隨順而達到。

無邊際可言的³⁴¹。(2) 因為一切的法目是非邊際的，是故涅槃際³⁴² 亦是非邊際的，因此切斷一切邊際就被稱為「涅槃的邊際」³⁴³。(3) 因為涅槃應不可說³⁴⁴，故全面地切斷一切名言，此之謂「涅槃界的開示」³⁴⁵。(4) 而且涅槃界應不可被開示得中的，且全面超越一切開示³⁴⁶，故涅槃界是一切開示全面切斷，而此被說為「超出世間的通達式的智慧之開示」。(5) 此外，就空間而言涅槃界並不是居住在初步的方位、或是進一步的方位，是故這一套即是「涅槃界的開示」。³⁴⁷ (6)

³⁴¹ 此處云何「涅槃的邊際是無邊際可言的」？因為此段主旨乃「認知窮盡」（盡智），因此要講的不只是窮盡煩惱，更是窮盡無知（無明），而窮盡此二者後，就形成無上涅槃——諸佛如來無上正等覺之無住涅槃。就解脫道的修行者，其涅槃在三界六道的範圍而做出來的，不是於三千大千世界的格局所做出來的，也不是來針對度化眾生而做的，僅為自度不產生煩惱而安住其涅槃，故其涅槃範圍很狹隘，且不與世間眾生等有情緒上的糾葛而揚長而去而已。菩提道的修行者則須面對這世界之眾生的林林總總的困苦、問題，照樣把涅槃做出來，故其涅槃範圍廣闊而非邊際，三千大千世界就是其涅槃界，甚至十方無量無數世界就是其涅槃界，亦即，菩薩通過其版圖的開疆闢土，其界就不斷自然地拓展出來了，因為智慧與解脫之涅槃，這二者乃無限通達！至於凡夫，則以上皆非，較佳的情況為於其專精領域有其知識、學問，然對窮盡煩惱、窮盡無知之領域完全做不出來。

³⁴² 就初學佛教而言，有關形上學的邊際之極限問題，可以用「十四無記」而不做回答，然這裡是般若經典，談的是大乘 *prajñāpāramitā*（般若波羅蜜多）之無窮盡的透徹了解，欲將智慧做成極致，則極限問題不可不談，且還要很深刻、詳盡地解說，不只是現象界的一切法，連熄滅煩惱與無知的涅槃的邊際亦如上註之詮釋。

³⁴³ 般若經典講的是煩惱與無知（無明）皆需窮盡。因此，不只在情意上正確，而且在認知上亦正確，亦即，外表形成正知正見，內涵對於有關的分別與概念，憑藉著觀察、洞察而通通都看破手腳。換句話說，若在任一領域內，若還浮現出攪動的情慾，以及浮現上下、東西的界限之邊際的分別與概念，則我們在此領域就僅僅做成世間的，而就不是涅槃。因此，若在任一領域內，皆不浮現任何貪嗔等情慾、皆不浮現任何邊際的分別與概念，故就切斷一切邊際就被稱為「涅槃的邊際」。因此之故，修行者可不受任何邊際的限制而處於不起煩惱與分別之「即內在即超越」，此更可以擴大地來說，從人世間到欲界、到色界、乃至到無色界皆一望無際而非邊際。玄奘此譯為「諸際永斷名涅槃際」。

³⁴⁴ 這裏需注意的是：事情（此如「涅槃」）不是不能被講說，而是講得適切與否，講得能否有帶出智慧、修行。然進一步更需知的是，無論是怎樣的適切的與善巧的開示，「涅槃」這個概念並不可被講得中的、講得到的，充其量此開示僅僅是施設的指稱作用，與方便的理解作用罷了。相較於此，西方哲學的真理觀有符應說（*correspondence theory of truth*）就可以被講得中的、講得到的。

³⁴⁵ 涅槃界的開示～其背後蘊涵的義理為「不起以上這些有關解釋邊際言說的分別與執著」。因為，經由這一套講說開示，很清楚世間的連結綑綁源於分別認知，故以切斷（*chinnam*）來開發出通達的智慧，亦即，該使用言說時大方地使用，然不會被所用的言說把自捆綁住（因很清楚言說的限定過患），故該切斷時就切斷。《大般若波羅蜜經·第九會能斷金剛分》（*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*）即是針對此說。

³⁴⁶ 正如上述，針對凡夫的弊病，般若經典對言說是很不客氣的，該切斷就切斷、該超越就超越，如此才能不斷地貫穿而通達、突破而往上提昇。

³⁴⁷ 這僅僅是「涅槃界的開示」，屬於言說的層次，若想要真的達到涅槃界，則尚需進一步的觀察、修行而超越言說層次，實證悟入（乃至安住）涅槃之實相。玄奘本（頁 1069b）於此異曲同工的譯為「是故涅槃實不可說」。

以上有關於「涅槃際／涅槃界的開示」之中，連續用三次——不如這一套「涅槃際是無邊際」所說的、不如這一套「涅槃際」所說的、不如這一套「涅槃界」所說的——來強調勿掉入言說概念的陷阱，然而另一方面，藉用「言說」亦可闡發「實相」，故「言說」可以視為渡船的工具，故要順著使用言說去通達地、無分別地經驗、實證「實相」。

Tatra katamā Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā? Na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyāḥ kiṃcid āraṃ vā pāraṃ vā. Sacet Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyā āraṃ vā pāraṃ vōpalabhyeta, nirdeśet Tathāgataḥ prajñāpāramitāyā āraṃ vā pāraṃ vā, na ca Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyā āraṃ upalabhyate, tenāsyāḥ pāraṃ na nirdiśyate. Api tu Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitēti pāraṃ etat sarvadharmāṇāṃ jñānakarmaṇāṃ tenōcyate prajñāpāramitēti; na punar yathōcyate. Na hi vācā na ca karmaṇā prajñāpāramitā pratyupasthitā, anirdeśyā hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā. Sarvadharmāṇāṃ eṣo 'nubodhaḥ, yaś cānubodhaḥ, so 'virodhaḥ³⁴⁸. Tat kasmād dhetoḥ? na hi tatra kiṃcid anubuddhaṃ, na prativeddham, anubodhaprativedhasamatā hi bodhiḥ, sarvadharmānubodhād bodhir ity ucyate. Kathaṃ ca sarvadharmānubodhaḥ? nātra kācid bodhir, nāpy atra kaścid [anu]bodhaḥ³⁴⁹. Tat kasmād dhetoḥ? sacet Suvikrāntavikrāmin bodhir upalabhyeta, labdhā syād bodhau

³⁴⁸ Hikata said “Ch. 違覺悟 (so virodhaḥ)”, 見 Hikata 梵校版 (p.13, n.1)。此意思是說玄奘漢譯本剛好與 Hikata 梵校本相反，前者為「相違」而後者為「不相違」。按 Vaidya 天城體版 (p.7) सोऽविरोधः (so 'virodhaḥ) 亦為「不相違」，其他藏、英、日三版本亦皆類似譯為「不相違／不阻礙／不矛盾」，如 Śīlēndrabodhi 本 (頁 350，片 54，行 1) 譯為「不相違」(མི་འགཏུག་ mi 'gal ba)；Conze (p.25) 譯為 nonobstruction；戶崎宏正本 (頁 100) 譯「矛盾はない」。所以只有玄奘本 (頁 1069c) 與其他五版本皆不同。

³⁴⁹ Hikata said “Ms. & MM. boddhā, acc. to Ch. & Tib. it should be ‘anubodhaḥ’.” 見 Hikata 梵校版 (p.13, n.3)。按 Vaidya 天城體版 (p.7) 為 (दनु)बोधः 亦隨順 Hikata 梵校版與漢藏本。

bodhir, na ca Suvikrāntavikrāmin bodhau bodhiḥ saṃvidyate, evam eṣā bodhir abhisamboddhavyā. Ananubodhād aprativedhād anubudhyēty ucyate; na punar yathôcyate, sarvadharmā hy ananubuddhā aprativeddhāḥ. Na ca punar dharmādharmasvabhāvena saṃvidyate, anenānubodhenēyam ucyate bodhir iti; na hi Suvikrāntavikrāmiṃ-s-Tathāgatena bodhir upalabdā, nāpi Tathāgatena bodhir vijñaptā, avijñapanīyā 'prajñapanīyā bodhiḥ. Na ca Tathāgatena bodhir jñātā na janitā, ajātā 'nabhinirvṛttā hi bodhiḥ. (p. 13, l. 5 ~ l. 26)

【白話翻譯】

善勇猛！在此之中，什麼是般若波羅蜜多？³⁵⁰ 善勇猛！般若波羅蜜多並不是具備任何一個此岸、或彼岸。³⁵¹ 假如般若波羅蜜多的此岸或彼岸是可被獲得的話³⁵²，如來就可能宣說³⁵³ 般若波羅蜜多的此岸、或彼岸。³⁵⁴ 善勇猛！事

³⁵⁰ katamā: (katama) inter. pron. f. 1 sg., 什麼／何／誰。相較於疑問副詞 *kuṭra* (where), *katham* (how/why) 與 *kadā* (when), *katamā* (f. 1 s.) 是由疑問代名詞 *katama* 而來，隨順陰性主詞 *prajñāpāramitā* 而用陰性詞尾-ā，意思為「何者、云何」，此白話翻譯為「什麼」。在此，正式進入般若經典從頭到尾的主題——般若波羅蜜多——，亦即善勇猛菩薩所提問五大問題的第一題：根據什麼樣的理由有關菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多被說為「般若波羅蜜多」？cf. 玄奘本（頁 1066a & p.1069b）譯為「何謂般若波羅蜜多」。

³⁵¹ *pāraṃ*: (*pāra*) adj. n. 1 sg., 彼岸／越過對面；*āraṃ*: (*āra*) n. 1 sg., 此岸／尖端、邊端／敵軍。主詞 *पारं* (彼岸) 一說源自 *para* (adj., 其他的)，或是更適切地說，其乃由 *√pr* (橫跨而過、超過、引導至) 而來，藉由超越河流，渡過到河流的另外一邊，故譯為「彼岸」；相對於此，就把 *आरं* (此岸) 譯為「此岸」。cf. 玄奘本（頁 1069b）此句略有不同翻譯：「非此般若波羅蜜多有遠彼岸少分可得」，此有可能於玄奘本將 *āraṃ* 視為「遠端」，而非「此岸」，然其他三版本皆譯為此岸與彼岸，如 *Śīlêndrabodhi* 本（頁 350，片 53，行 5）、*Conze* 本（p.10）、*戶崎宏正本*（頁 99）分譯為：「此岸」（ཐུ་རོལ་ tshu rol）與「彼岸」（པ་རོལ་ pha rol）、「於此或於彼遠岸」（on this or on yonder shore）、「此岸也好、彼岸也好」（こちら側とか、あちら側とか）。

³⁵² *upa-labhyeta*: (*upa-√labh-1Ā*) pass. opt. 3rd sg., 可被靠近而得到。此字乃由接頭音節 *upa-* 銜接 *√labh* (1Ā, 得到) 之被動形 *labhyate*，從其而來的第三人稱單數可能形動詞，翻譯為「可被靠近而得到」。*Śīlêndrabodhi* 本（頁 350，片 53，行 5）譯為：「若能緣取的話」（དམིགས་ན། dmigs na）。

³⁵³ *nir-deśet*: (*nis-√diś-6P*) caus. opt. 3rd per. sg., 他可能會宣說。此字乃由接頭音節 *nir-* 銜接 *√diś* (6P, 開示、宣說) 之使役形 *deśayati* 而來的第三人稱單數可能形動詞，此配合主詞 *tathāgataḥ* 而翻譯為「如來就可能宣說」。

³⁵⁴ 此句 *sacet ~ nirdśet ~* 是本文第二次以反向提醒的「歸謬論式」(*prāsaṅgika*) ②——假如～則將導致～（之過失）——而帶出。cf. 玄奘本（頁 1069b）略有不同譯為「若此般若波羅蜜多有遠彼岸少分可得，如來應說甚深般若波羅蜜多有遠彼岸。」

實上，般若波羅蜜多之此岸並不被得到，³⁵⁵ 因此之故般若波羅蜜多之彼岸並不是被開示的。善勇猛！然而，所謂的「般若波羅蜜多」，其³⁵⁶ 乃關連於認知與造作之一切法的彼岸，³⁵⁷ 因此之故，那個就被說為「般若波羅蜜多」；再次叮嚀，〔雖然「般若波羅蜜多」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上〕並不是如同剛剛所講的。³⁵⁸ 因為般若波羅蜜多並非藉由言說、或藉由造作就能被建立出來，³⁵⁹ 善勇猛！因為般若波羅蜜多應不可被開示〔得中的〕。³⁶⁰ 這一套〔般若波羅蜜多〕乃是對所有一切法所做的隨順覺悟³⁶¹，凡是成為隨順覺悟，那個並不帶有障礙的³⁶²。此何以故？因為，於其〔境界〕之中³⁶³，那個並非任何一

³⁵⁵ cf. 玄奘本（頁 1069b）同前註之理由而略不同地翻譯為「非此般若波羅蜜多有遠可得」。

³⁵⁶ *etat*: (*etad*) 3rd per. pron. n. 1 sg., 其／那個／彼。中性第三人稱代名詞 *etat* (n.) 於此當主詞，其等於 *prajñāpāramitēti*，故毋須為了與 *prajñāpāramitā* 呼應而用陰性代名詞。

³⁵⁷ *jñāna-karman*: 認知與造作。相違釋（並列關係～表集合，n. 1 sg.）。其中此複合詞

ज्ञानकर्मणाम्（認知與造作）之前者，*jñāna* (n.) 源於√*jñā* (9U, 認知)而來的中性名詞，譯成「認知」、或「智慧」；而此複合詞之後者 *karman* (n.) 其源自於√*kr* (8U, 造作) 而來的中性名詞，譯成「造作」、或「業」。cf. 玄奘本（頁 1069c）譯為「妙智作業，到一切法究竟彼岸」。

Śīlēndrabodhi 本並沒見到「認知造作／妙智作業」如其（頁 350，片 53，行 7）譯為「彼乃一切法的彼岸」（*འདི་ཞེས་པའི་ཚད་ཀྱི་པ་རོལ་ལོ།* *te ni chos thams cad kyi pa rol lo*)。Conze 本（p.24）譯為「一切法的彼岸，無論彼等是認知或行為的對象（the beyond of all dharmas, whether they be objects of cognition or deeds）」。戶崎宏正本（頁 99）譯為「有關一切存在的知的作用，屬於其的彼岸的事物（あらゆる存在についての知のはたらきのあちら側に属するもの）」。

³⁵⁸ 雖作是說而不如說⑨

³⁵⁹ (1) *vācā*: (*vāc*) f. 3 sg., 藉由言說。(2) *karmanā*: (*karman*) n. 3 sg., 藉由造作。

³⁶⁰ *anirdeśyā*: (*anirdeśya*) (a-nir-√*diś*-6P) fpp. → f. 1 sg., 應不可被開示得中的。此字源自√*diś* (6P, 開示、宣說) 的未來被動分詞配合因性主詞 *prajñāpāramitā* 當陰性名詞補語用，其意思譯為「般若波羅蜜多並不是可被開示得到的／應不可被開示得中的」，而非「般若波羅蜜多並不是可被開示的」。換句話說，般若波羅蜜多並不是可被開示得到的原因，因為其不被此岸、彼岸所限制，以其為全程通達之故。

³⁶¹ *anubodhaḥ*: (*anu-bodha*) m. 1 sg., 隨順覺悟／隨覺。此字 *अनुबोधः* (隨覺)源自 *anu-√budh* (1U, 覺悟) 而來的陽性名詞，其意思譯為「隨順而覺察」。玄奘本（頁 1069c）譯為「隨覺」；*Śīlēndrabodhi* 本（頁 350，片 54，行 1）譯為「領悟」（*མངུ་ཏུ་ཚུད་པ།* *khong du chud pa*)；Conze (p.25) 譯為 *understanding*；戶崎宏正本（頁 100）譯「理解する」。

³⁶² *virodhaḥ*: (*vi-rodha*) m. 1 sg., 相違／矛盾／爭執。此字源自 *vi-√rudh* (7U, 障礙／阻塞) 的陽性名詞，在於其前接上否定詞 *a-*，而成為「不相違」、或「非乖反」的意思，此順前後文脈白話翻譯為「不帶有障礙的」。cf. 此句玄奘本（頁 1069c）另一不同之表達的方式譯為「若能隨覺，即違覺悟」；藏、英、日版則類似 *Hikata* 校版的翻譯，如 *Śīlēndrabodhi* 本（頁 350，片 54，行 1）譯為「彼乃如是地悟入而不相違」（*འདི་ཞེས་པའི་ལྷན་པོ་ལྟར་ཏུ་ཚུད་དེ་མེ་འགལ་ལོ།* *de ni ji lta ba bzhin du rab tu chud de mi 'gal lo*)；Conze 本（p.24）譯為「但是那樣的理解是沒有障礙的」（*but that understanding is nonobstruction*)；戶崎宏正本（頁 99）亦類似譯為「這樣的理解是沒有〔與洞察的〕矛盾的」（この理解には洞察することとの矛盾はない）。

³⁶³ 經過解開、打通的過程而能進入這樣子的境界者，才足以稱之為「於其之中」（*tatra*）。

個隨順覺悟，〔也〕不是通達，³⁶⁴ 因為，菩提（覺悟）³⁶⁵ 就是隨順覺悟·通達之平等性³⁶⁶，從對著一切法〔做了〕隨順覺悟〔的運作〕之後這一套就被說為「菩提」。³⁶⁷ 就一切法之隨順覺悟〔試問〕是什麼？於彼〔隨順覺悟的運作〕之中通通不是任一菩提，於彼〔隨順覺悟的運作〕之中也通通不是任一隨順覺悟。何以故？善勇猛！如果菩提是可被得到的話，那個就將會是於菩提之中菩提已被得到，³⁶⁸ 〔然而〕善勇猛！於菩提之中菩提不是本身存在，這套的菩提，是如此地³⁶⁹ 應被現正覺³⁷⁰。從非隨順覺悟、非通達〔的層次〕，〔這一套才足以完整地〕被稱為「隨順覺悟」；³⁷¹ 再次叮嚀，〔雖然「隨順覺悟」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上〕並不是如同剛剛所講的，³⁷² 因為，一切法非被隨

³⁶⁴ anubuddham: (anu-√budh) ppp. → n. 1 sg., 隨順覺悟／隨覺；prativedham: (prati-√vyadh) ppp. → n. 1 sg., 通達。cf. 玄奘本（頁 1069c）譯為「隨覺無故，覺悟亦無。」

³⁶⁵ bodhiḥ: (bodhi) f. 1 sg., 菩提。此 बोधि: 源自√budh (IU, 覺悟) 的陰性名詞，其意思為「覺悟」，此晉升翻譯為「菩提」。此亦即說，將「隨順覺悟」(anu-bodhaḥ)「去除隨順」之打通升級為「菩提」，且繼續朝向「無上正等正菩提」邁進。

³⁶⁶ anubodhaprativedha-samatā: 隨順覺悟通達之平等性。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。अनुबोधप्रतिवेध समता (隨順覺悟通達之平等性)為隨覺通達一切法之後，通通了悟為「空性、不二、真如」，故為平等性 (samatā)。cf. 玄奘本（頁 1069c）「隨覺通達平等法性是菩提故」。

³⁶⁷ 此 anu-bodhaḥ (隨順覺悟) 與 bodhiḥ (菩提) 二詞，可顯般若經典之動態的修行及成就的過程，參考其他諸版本亦易了知：玄奘本（頁 1069c）分別譯為「隨覺」與「菩提」、

Śīlēndrabodhi 本（頁 350，片 54，行 2）分別譯為「領悟」（ཁོང་དུ་ཅུང་པ། khong du chud pa）與「菩提」（བྱང་ཅུང་། byang chub）、Conze (p.25) 分別譯為 understanding & enlightenment、戶崎宏正本（頁 100）分別譯「理解する」與「菩提」。

³⁶⁸ 此句梵文 saced bodhir upalabhyeta, labdhā syād bodhau bodhiḥ 亦為本文第三次用反向提醒的「歸謬論式」(prāsaṅgika) ③=「如果菩提是可被得到的話，那個就將會是於覺悟之中覺悟已被得到」。cf. 玄奘 1069c 譯為「即菩提內應得菩提」。

³⁶⁹ 梵文 evam 如此地，相當於，如此「平等性 (samatā)、不可得 (na upalabhyate)、無自性 (na samvidyate)」地。如此方可做這高階通達的修行，而不至於墮入偏差錯亂且窒礙難行的二分之分別，方可藉用言說、超越言說而切斷言說

³⁷⁰ abhisamboddhavyā: (abhisamboddhavya) (abhi-sam-√budh-IU) fpp. → f. 1 sg., 應被現正覺。

अभिसंभूय्या (現正覺)是由√budh (IU, 覺悟) 之未來被動分詞而來之做成的陰性名詞，於其前加上 abhi- (面對) 與 sam- (總括、平等、圓滿)，翻譯為「現正覺」。般若經典於此就將初階的（二分之分別）提昇上去，再來就安住而通達。

³⁷¹ cf. 玄奘本（頁 1069c）譯「非隨覺故非通達故，說名覺悟」。

³⁷² 雖作是說而不如說⑩

順覺悟、非被通達。³⁷³ 任何事物皆非以法³⁷⁴ 之自性、或非法³⁷⁵ 之自性而存在著，³⁷⁶ 藉由這一套的隨順覺悟，這一套就被稱為「菩提」；³⁷⁷ 善勇猛！菩提並不被如來靠近而得到³⁷⁸，菩提也不被如來所了別³⁷⁹，菩提應不可被了別〔得中的〕，不可被施設〔得中的〕之緣故。³⁸⁰ 此外，菩提並不被如來認知、並不被〔如來〕創生³⁸¹，因為菩提並非被出生、並非被退轉〔或進展〕³⁸² 的緣故。

³⁷³ 當一切法離開相對的概念之時，就沒有一定的定準可言，故云「一切法非被隨順覺悟、非被通達」。

³⁷⁴ 法：合格的項目——可為蘊、處、界等諸法。

³⁷⁵ 非法：不合格的項目——可為金山銀山與龜毛兔角。另外，亦可為無為之法性、空性。根據《勝鬘夫人經》，所謂的「法」：修行可以落實去考察且修行運作的單位項目。而所謂的「非法」：(1) 只是話在講，但無從落實於世間去考察與修行運作的單位項目，如龜毛、兔角、金山、銀山、自我 (ātman)；(2) 無為法性。此復，相對於法性之無從改變起，則蘊界處諸法可透過修行去改變。

³⁷⁶ dharma-adharma: 法與非法。相違釋 (並列關係~表集合)。此句的梵文原文為 na ca punar dharmādharmā-svabhāvena samvidyate, 此與玄奘本 (頁 1069c) 譯「又法非法具無自性」相類似。然而 Conze 本 (p.25) 翻譯明顯有誤：「而且，某法亦不藉由非法的本身存在而存在」 (And again a dharma does not exist by way of having the own-being of a nondharma)。至於藏、日版則只譯出「法」，缺「非法」，如 Śīlēndrabodhi 本 (頁 350, 片 54, 行 4)：「法者乃法的自體性無」 (ཚོས་ནི་ཚོས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་མེད་དོ། chos ni chos kyi ngo bon yid kyi med do)；戶崎宏正本 (頁 100)：「再者，存在又不是具有存在固有的實體而實在的」 (また存在は、存在に固有な実体を有して実在するのではない)。

³⁷⁷ 當隨順覺悟大功告成時，那個隨順覺悟就成為「菩提」了，換句話說，從初階到高階而去蕪存菁了。

³⁷⁸ upa-labdhā: (upalabdha) (upa-√labh-1Ā) ppp. → f. 1 sg., 被靠近而得到。此 उपलब्धा 源自√labh (1Ā, 獲得) 之過去被動分詞 labdha, 將其做成陰性名詞，以呼應主詞 bodhiḥ (f.) 並於其字首接前綴 upa-, 此處翻譯為「被靠近而得到」。Śīlēndrabodhi 本 (頁 350, 片 53, 行 5) 譯為：「緣取」 (དམིགས་པ། dmigs pa)。

³⁷⁹ vi-jñaptā: (vi-√jñā-9U) caus. ppp. f. 1 sg., 了別/以區分的方式而被認知。此詞乃源自√jñā (9U, 認知) 之使役形的過去被動分詞所做成的陰性名詞，以呼應主詞 bodhiḥ (f.) 並於其字首接前綴 vi-, 直接的意思為「以區分的方式而被認知/被認知而投射呈現」，此處順著玄奘本 (1069c) 翻譯為「了別」。Śīlēndrabodhi (頁 350, 片 54, 行 5) 譯為「了知」 (རྣམ་པར་ཤེས་པ། rnam par rig pa)；Conze (p.11) 譯為「提示」 (has intimated)；戶崎宏正本 (頁 100) 譯為「認知する」。然而，當代學界從知識學的角度，常英譯為 representation (再次呈現)。

³⁸⁰ avijñāpanīyā: (avijñāpanīya) (a-vi-√jñā-9U) fpp. → f. 1 sg., 應不可被了別的；aprajñāpanīyā: (aprajñāpanīya) (abhi-sam-√budh-1U) fpp. → f. 1 sg., 應不可被施設得中的。此二詞皆源自動詞字根√jñā (9U, 認知) 之未來被動分詞當陰性名詞用。前者意思譯為「不是可被了別得到的/應不可被了別得中的」，而非「並不是可被了別的」；後者意思譯為「不是可被施設得到的/應不可被施設得中的」，而非「並不是可被施設的」。整句話是說，菩提並不是可被了別、或施設得到的，因為菩提乃不被限制而全程通達不斷提昇之故。

³⁸¹ janitā: (janita) (√jan-4Ā) caus. ppp. → f. 1 sg., 被創生。此詞乃√jan (4Ā, 出生) 之使役形的過去被動分詞所做成的陰性名詞，以呼應陰性主詞 bodhiḥ, 玄奘本 (1069c) 翻譯為「生起」。將 janitā 翻譯為「被創生」，為了彰顯佛陀是覺悟者非創造者，覺悟者乃發現真理非如神創造世界。因此，就佛教而言，世界是被覺悟的，世界不是被誰所創造的、世界不是誰的專利。

³⁸² anabhinirvṛtā: (anabhinirvṛtta) (an-abhi-nir-√vṛt-1Ā) ppp. → f. 1 sg., 不被轉起。此詞為 abhi-niḥ-√vṛt (1Ā, 運轉、轉起) 的過去被動分詞，於其前加上否定的前綴詞 an-, 此處翻譯為「不被



【分段要義】

在一系列前行解釋「智慧」(般若)之後，本一段落³⁸³ 世尊於此正式進入善勇猛菩薩所提問五大問題的第一題——什麼是「般若波羅蜜多」？此以如下十二要點略述：(1) 由於「般若波羅蜜多」即「智慧到彼岸」的意思，故世尊就先針對世人甚易墮「彼岸與此岸」之二分(dichotomy)、二元性(duality)或二元主義(dualism)的見解，作是回答：「般若波羅蜜多並不是具備任何一個此岸、或彼岸」。³⁸⁴ (2) 接著又以「歸謬論證」(prāsaṅgika)的格式，來反向強化說明，亦即，「假如般若波羅蜜多的此岸或彼岸是可被獲得的話，如來就可能宣說般若波羅蜜多的此岸、或彼岸」。³⁸⁵ 事實上，般若波羅蜜多之此岸並不被得到，因此之故般若波羅蜜多之彼岸並不是被開示的。(3) 所謂的「般若波羅蜜多」，其乃關連於認知與造作(jñāna-karman)之一切法的彼岸，³⁸⁶ 因此之故，那個就被

轉起，然而，通常其意思為「退轉」或「退步」，以運轉時可往前轉，亦可往後轉故。此外，anabhisamvṛttā: (anabhisamvṛtta) (an-abhi-sam-√vṛt-1Ā) ppp. → f. 1 sg., 不被進展，其意思可理解為「進展」或「進步」；相對於此，abhinirvṛttā 理解為「退轉」或「退步」，此很容易理解，當輪子在運轉時，可往前轉，當然也可往後轉之故。總之，有關於個人的修行上，或可進展、或可退轉，然對於菩提(覺悟)而言，無所謂進展或退轉，故於其前加上否定的前綴詞 an-。

³⁸³ 本一小段，戶崎宏正本(頁99)科判為：(十一) 菩提乃無此岸亦無彼岸(菩提には此岸もなく彼岸もない)。cf. Conze 科判為：(八) 完善(Perfection)。

³⁸⁴ 此組「彼岸與此岸」之相對概念於佛教的義理是非常重要的，因為，順著時間的向度與生命的歷程，一切凡夫或眾生目前所在的位置，可謂「此岸」，唯有透過修行方能超脫生死大河，方能橫渡過到「彼岸」。而般若波羅蜜多主要是去攻城掠地地開發智慧，目前乃攻破「此岸與彼岸」的限定與分別。我們在分別此岸與彼岸，這個乃是一般分別認知，般若波羅蜜多則要於其上更加打通突破，亦即，透過觀察緣起了悟空性，便體證到很多向度的不二，此時即開發出般若波羅蜜多的智慧。因此於此謂「般若波羅蜜多並不是以具備此岸與彼岸的分別而造就的」。

³⁸⁵ 此句是以反向提醒的「歸謬論式」(prāsaṅgika)的方法——假如~則將導致~(之過失)——而帶出，亦即，假如般若波羅蜜多的此岸與彼岸可被獲得的話，則將導致般若波羅蜜多為「具有邊且非無盡」之過失，然事實上，般若波羅蜜多乃無量無邊的通達、無窮無盡的透徹了解，若言「此岸與彼岸」則必有限定與必帶分別。故「此岸與彼岸」是針對凡夫不得已所說的。

³⁸⁶ 於此，將般若波羅蜜多之一切法的「彼岸」的考察，聚焦在「認知(通達認知)」與「造作(所作所為)」，用此二綱領要點來統括一切法：世間一切法都是造作(karman)，其次，般若波羅蜜多從觀察、知覺、了解下手，而通達認知(jñāna)，將認知運作到認知之彼岸，亦即，把凡夫的所作所為(包括解脫道與菩提道的所作所為)生生世世地貫徹到底，以及把認知的道路生生世世地貫徹到底，此時亦可謂「福慧二足尊」，玄奘將此二譯為「妙智作業」。

說為「般若波羅蜜多」；(4) 再次叮嚀，雖然「般若波羅蜜多」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上，並不是如同剛剛所講的。因為般若波羅蜜多並非藉由言說、或藉由造作就能被建立出來；³⁸⁷ 又因為般若波羅蜜多應是不可被開示得中的。³⁸⁸ (5) 這一套般若波羅蜜多的開示乃是對所有一切法所做的隨順覺悟，凡是成為隨順覺悟，則不帶有障礙的，³⁸⁹ 因為此中，無任何一個隨順覺悟，更無通達。³⁹⁰ (6) 菩提就是隨順覺悟·通達之平等性³⁹¹，隨順覺悟一切法之後這一套就被說為「菩提」。³⁹² (7) 由於凡夫以「有所得」為自我中心，故窒礙難行，

³⁸⁷ 當講「言說」就牽涉到我們講話所使用的概念，其必定是分別的、必定為限定的。因此「藉由言說」(vācā)此乃分別、限定的世間知見，必非般若波羅蜜多通達式的了解。其次，當講「造作」就牽涉到能造作、所造作(之所緣)與造作之程序、造作的時段，因此「藉由造作」(karmanā)之停留在某一事件、段落，則必不足以建立般若波羅蜜多，而是如上述之「造作之彼岸」方能建立般若波羅蜜多。然而，般若波羅蜜多亦「不即不離」此二者，亦即，般若波羅蜜多為「不即」於言說，但亦「不離」於言說，就把言說的作用發揮到淋漓盡致，然後斷除超越之；般若波羅蜜多為「不即」於造作，但亦「不離」於造作，就把造作從有相到無相、從初階到高階、從有修瑜伽到無修瑜伽、從有學位到無學位，而達「造作之彼岸」。

³⁸⁸ 「般若波羅蜜多並不是可被開示得到的/應不可被開示得中的」，此意思並非「般若波羅蜜多並不是可被開示的」。換句話說，般若波羅蜜多並不是可被開示得到的原因，因為其不被此岸、彼岸所限制，以其為全程通達之故。

³⁸⁹ 我們常隨所指示的語言之工具，不自覺地墮二邊之邊見，此則常會踢到鐵板、繞圈子、東拉西扯而形成障礙。區別而言，般若經典的教導的，乃隨順緣起、空性、不二，無量無數無邊去做觀察、探究而隨順覺悟，因此，這一套般若波羅蜜多的教學乃是「無障礙的」，更直接的說即不會踢到鐵板、繞圈子、東拉西扯。

³⁹⁰ 「隨順覺悟」(anubuddham)與「通達」(pratividdham)，此用過去被動分詞來表示這些都只是階段式的施設，缺乏本身自己的存在，正如《心經》所謂的「是故空中無色，無受想識……」。故於般若經典中，所謂的這個、那個的「隨順覺悟」，並不是這個、那個的「隨順覺悟」；所謂的這個、那個的「通達」，並不是這個、那個的「通達」。玄奘譯為「隨覺無故，覺悟亦無」。此外，所謂的「隨順」(anu-)乃顯佛教與其他宗教之不同處——佛陀的教法皆是沿著所覺悟之世界的條理去做相隨順的教導、去做通盤貫徹的理解與實證，故非「創造說」、亦非「無因生之說」。

³⁹¹ 般若波羅蜜多主要的是「兵分多路且攻城略地式的開發智慧」，此種造作「兵分多路」且「攻城略地」，之後大家皆是平等性(samatā)，亦即，從 anu-bodhaḥ 去除隨順(anu-)而打通升級為 bodhiḥ。正如前述之 jñāna-karman「認知造作」：造作(karman)就「兵分多路」之修行且「攻城略地」，而關連的認知(jñāna)就對這些「兵分多路」與「攻城略地」就攤開來看，看成為「平等性」。此平等觀在般若經典中亦即一切法攤開來看「都是空性、都是不二、都是真如」而全程貫通，故此端賴我們看事情，不被外表之二分的分別的淺識所蒙蔽，而看出諸多因緣，看出更大的格局，所以能見出「平等性」，是故般若經典不是用片段的作依據，而是全程的暢通。玄奘譯為「隨覺通達平等法性是菩提故」。

³⁹² 不是有一個東西叫做智慧，不是有一個東西叫做隨順覺悟，這些都是對一切法順著因緣而做出來的。此因將 anu-bodhaḥ 去除隨順(anu-)而打通升級、大功告成為 bodhiḥ，為顯般若經典之此種修行實踐的動態的過程(dynamic process)，故將之翻譯為「菩提」。

故數數點化以「歸謬論證」(prāsaṅgika)³⁹³，如是透過提問「一切法之隨順覺悟是什麼？」而防止學人自以為又抓到「隨順覺悟」或又執取「菩提」，³⁹⁴故反向提醒：「如果菩提是可被得到的話，那個就將會是於覺悟之中覺悟已被得到」。為了開發達到達般若經典之「以無所得故／心無罣礙」的核心智慧，故無需執住「覺悟／菩提」，而是安住菩提，於其上繼續覺察開發菩提，直至一切相智。(8) 承上，然而於菩提之中菩提不是本身存在，³⁹⁵這套如此「平等性(samatā)、不可得(na upalabhyate)、無自性(na samvidyate)」的菩提，是如此地應被「現正覺」(abhisamboddhavyā)。³⁹⁶(9) 從非隨順覺悟、非通達的層次，這一套才足以完整地稱為「隨順覺悟」。³⁹⁷(10) 再次叮嚀，請避免按圖索驥，請避免在語言文字上去找真正的答案，語言文字只是像以指指月的、像遙遠的指標的工具，因此雖然「隨順覺悟」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上並不是如同被說的，因為，當一切法離開相對的概念之時，就沒有一定的定準可言，故云「一切法非被隨順覺悟、非被通達」。(11) 任何事物皆非以法或非法之自性而存在著，³⁹⁸而應是緣起條件的推動／煩惱業報而存在(依他起而存在)、或是分別而存在

³⁹³ 此反向提醒的「歸謬論式」(prāsaṅgika)。

³⁹⁴ 故於隨順覺悟的運作或境界之中，通通不是對號入座、正中紅心、或按圖索驥的，而是全程的暢通、長驅直入的且平等一貫的。

³⁹⁵ 我們只能存在於時空當中，我們不存在於我們當中，以「存在於」是一集合概念，故只可說「台灣人存在於人類當中」，而不可言「人類存在於人類當中」。玄奘於此譯為「然菩提中菩提非有」。

³⁹⁶ 般若經典於此「現正覺」(abhisamboddhavyā)，就將初階的二分之分別提昇上去，再來就安住而通達。如此方可做這高階通達的修行，而不至於墮入偏差錯亂且窒礙難行的二分之分別，方可藉用言說、超越言說而切斷言說。

³⁹⁷ 經過隨順覺悟與通達，雖已經「已經隨順覺悟」了，是否還停留此「已隨順覺悟」之層次中？雖已經「已通達」了，是否還停留此「已通達」之層次中？應該揚棄而繼續往無窮盡的透徹了解、無上覺悟之般若波羅蜜多邁進，故當大功告成時(即真如)，所謂的隨順覺悟即非隨順覺悟、所謂的通達即非通達。般若經典一貫的教學：空性、離於言說與分別(超越的層次)、安住空性如是一貫之真如。

³⁹⁸ 一切事物的存在，皆非依靠著合格的項目或依靠著不合格的項目之本身存在而存在。在此可以講存在，但非依靠本身的存在而存在，此即所謂「無自性」(niḥsvabhāva)，故佛教的「空觀」，並不是說世界都虛無之不存在，而是說如果有所謂的存在，此皆非以本身存在而存在、皆非以自性而存在。

(遍計所執而存在)、或是語言文字的假名而存在(施設而存在)。當隨順覺悟大功告成時,那個隨順覺悟就「菩提」了,換句話說,從初階到高階而去蕪存菁了。

(12) 此外,菩提並不被如來認知、並不被如來所創生,因為菩提乃無為之高位層次,故不被認知³⁹⁹、不被創生、不被退轉或進展。

Na ca bodhiḥ kasyacid viśayaḥ, na ca bodhau kaścit satvo vā satvaprajñaptir vā, yatra nāsti satvo vā satvaprajñaptir vā, kathaṃ vaktavyo 'yaṃ bodhisatvaḥ, iyaṃ bodhisatvasya prajñāpāramitēti? Na hi Suvikrāntavikrāmin bodhau bodhiḥ, na ca bodhau kaścit satvaḥ; atikrāntā hy eṣā bodhir, anutpannaiṣā bodhir, anabhisamvṛttā eṣā bodhir, alakṣaṇaiṣā bodhir, na cāsyāṃ satvaḥ samvidyate, nōpalabhyate. Na bodhiḥ sattvatayā prajñaptā, niḥsatvānubodho hi bodhir ity ucyate. Bodhir [a]satvêti⁴⁰⁰, yena jñātā, sa ucyate bodhisatva iti. Tat kamād dhetoḥ? na hi Suvikrāntavikrāmin bodhisatvaḥ satvasaṃjñāprabhāvitāḥ, satvasaṃjñāvibhāvanād bodhisatva ity ucyate; na punar yathōcyate. Tat kasmād dhetoḥ? avacanīyo hi bodhisattvaḥ, satvasvabhāvavigato hi bodhisatvaḥ, satvasaṃjñāvigatā hi bodhiḥ; yenaivaṃ bodhir jñātā, sa bodhisatva ity ucyate. Kim iti bodhir jñātā? atikrāntaiṣā bodhir, akaraṇīyaiṣā bodhir, anutpādo 'nirodho hy eṣā bodhiḥ; na bodhir bodhiṃ vijñāpayati, nāpi bodhir vijñāpanīyā; avijñāpanīyā aprajñāpanīyā anabhinirvartanīyā bodhir ity ucyate. Yena

³⁹⁹ 此處的「被認知(jñātā)」乃屬凡夫低位層次,而菩提乃如來境界之高位層次,是故無法僅用認知去證菩提。此外,當講到「被認知(jñātā)」時,須知是屬於三輪階段,亦即,能認知的心、認知對象與認知過程(以下依藏傳佛教說法,略稱「所能賓三/མཉམས་ལས་ལས་ལས»)運作初階的架構,並非所謂源自「隨順覺悟」而大功告成「菩提」之三輪體空的全程暢通的境界。

⁴⁰⁰ Hikata said “Ms. & MM. –ir satvêti, but acc. to Ch. & Tib. [a] should be added.” 參閱 Hikata 梵校本(p.14, n.2),此意思是說玄奘本與 Śīlēndrabodhi 本為否定之 asattvat 而劍橋寫本與 Tokumyo Matsumoto (1956) 版則為肯定之 sattvat。按 Vaidya 天城體版(p.7) बोधि(र)सत्त्वतेति (bodhir (a)satvatêti) 雖亦為否定義,然 a-satvata iti 似有誤植。

cānubuddhā pratibuddhā 'vikalpā kalpasamucchedāya, tenōcyate bodhisatva itī, na punaryathocyate. Tat kasmān? niḥsatvatvāt; yadi bodhisatvaḥ samupalabhyeta, labdhā syād bodhir, iyaṃ sā bodhir, asyām ayaṃ satva ity, asatva-niḥsatva-satvāvagamānubodhād bodhisatva ity ucyate; niḥsatvatayā satvasaṃjñāvibhāvanatayā asatva-saṃjñāvibhāvanatayā⁴⁰¹ bodhisatva ity ucyate. (p. 13, l. 26 ~ p. 14, l. 20)

【白話翻譯】

復次，菩提並不是任何人擁有的〔認知的〕領域，於菩提之中並不是存在著任何眾生、或眾生的施設⁴⁰²，諸凡於此種眾生、或眾生的施設都不存在〔之覺悟的〕境界下，如何可被講說為「這個是菩提的薩埵（覺悟的眾生），⁴⁰³ 這個是菩提薩埵的般若波羅蜜多」呢？善勇猛！在菩提中的的確確並不成為菩提的狀況，以及在菩提中並不存在任何一位眾生；因為，這一套菩提是超越的、這一套菩提是不生的、這一套菩提是不被進展〔或退轉〕的⁴⁰⁴、這一套菩提是不帶有任何特徵的⁴⁰⁵、以及在菩提之中眾生並非存在的、不可被得到的。菩提並非藉由眾生性而可被施設的，⁴⁰⁶ 因為隨順覺悟欠缺為本身眾生，是故這一套就被說為「菩提」。⁴⁰⁷ 凡是所謂的「菩提並非眾生」被任何的人物如此地認知，那樣子的人物

⁴⁰¹ Hikata said “Acc. to Ch. & Tib. this [asatva-saṃjñāvibhāvanatayā] may be omitted.” 參閱 Hikata 梵校本 (p.14, n.5)，此意思是若依據玄奘本與 Śīlēndrabodhi 本則為否定義之 asatva-saṃjñāvibhāvanatayā 應該刪除。按 Vaidya 天城體版 (p.7) असत्त्वसंज्ञाविभावनतया 亦有此否定義詞。然此中需注意 Hikata 梵校本亦有些許錯誤，亦即將 °tayā asatva° 誤植為 °tayā 'satva°。

⁴⁰² satva-prajñaptih: 眾生之施設。依主釋（受格關係）。

⁴⁰³ bodhi-satva: 菩提薩埵／覺悟的眾生。持業釋（同位格關係）。

⁴⁰⁴ abhisamvṛttā 「進展／進步」， abhinirvṛttā 「退轉／退步」。有關於修行上，或可進展、或可退轉，這乃各別人物其修行的情形，然對於菩提（覺悟）而言，無所謂進展或退轉、無所謂進步或退步，故於其前加上否定的接頭音節 an-。

⁴⁰⁵ a-lakṣaṇā: (a-lakṣana) adj. f. 1 sg., 非特徵。亦即任何特徵都不是本身存在為如此的特徵。

⁴⁰⁶ satvatayā: (satvatā) f. 3 sg., 藉由眾生性。pra-jñaptā: (prajñapta) (pra-√jñā-9U) caus. ppp. → f. 1 sg., 被施設／朝向而使認知。此中，satvatā (眾生性) = satva-svabhāva (眾生自己本身的存在)，此為重要的概念。

⁴⁰⁷ niḥsatva-anubodhaḥ: 隨順覺悟欠缺為本身眾生。依主釋（受格關係）。覺悟有其隨順的條理，這裡乃所謂的「眾生」其實是欠缺為本身眾生，藉由隨順覺悟此條理而名為「菩提」（覺悟

就被說為「菩薩」，⁴⁰⁸ 彼何以故？善勇猛！因為，菩薩並非是以眾生想⁴⁰⁹ 所彰顯出來的⁴¹⁰，而是通過禪修而排除⁴¹¹ 眾生想才被說名為「菩薩」，再次叮嚀，〔雖然「菩薩」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上〕並不是等同字面的說法，⁴¹² 彼何以故？因為菩薩是不可被講說〔得中〕的⁴¹³，因為菩薩是離開眾生自性⁴¹⁴，因為〔無上〕菩提是離開眾生的概念認定；凡是菩提是被某人物如是地認知，這樣的人物就被說為「菩薩」。⁴¹⁵ 菩提被認知為「什麼」？⁴¹⁶ 這套的〔無上〕菩提是超越的，⁴¹⁷ 這套的〔無上〕菩提並非〔還在〕所應作的〔層次〕，⁴¹⁸ 因為這套的〔無上〕菩提乃不生不滅⁴¹⁹；菩提並不了別菩提，⁴²⁰ 菩

＝通盤貫徹的了解)。cf. 玄奘本(頁 1069c)譯為「隨覺薩埵無自性故說名菩提」。

⁴⁰⁸ bodhir asatvatēti 玄奘本(頁 1069c)譯為「知菩提中實無薩埵」。Śīlēndrabodhi 本(頁 348, 片 40, 行 4)亦譯為「一切智性之法」(ཐམས་ཅད་མཐུན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཚོམ་ལ། thams cad mkhyen pa nyid kyi chos)。

⁴⁰⁹ satva-saṃjñā: 眾生想/眾生之概念的認定。依主釋(受格關係)。此中之 saṃjñā 乃有拿概念去包裝、去套用之意思，英文可翻譯為 conceplization，玄奘本(頁 1069c)譯為「薩埵想」。

⁴¹⁰ pra-bhāvitaḥ: (prabhāvita) (pra-√bhū-1P) caus. ppp. → m. 1 sg., 經由禪修所彰顯的。此詞乃 pra-√bhū (1P, 成為, 是) 的使役形 bhāvayati (使實現, 實踐) 的過去被動分詞當陽性名詞補語用, 其蘊涵經由禪修而實現的, 此處翻譯為「經由禪修所彰顯的」, 如用初禪到四禪、空無邊處定到非想非非想處定等之經由禪修所彰顯的層次境界, 故具有「表詮」之義。

⁴¹¹ vi-bhāvanād: (vibhāvana) (vi-√bhū-1P) caus. ppp. → n. 5 sg., 經由禪修所排除的。此詞乃 vi-√bhū (1P, 成為, 是) 的使役形 bhāvayati (使實現, 實踐) 的中性名詞, 其蘊涵經由禪修而實現的, 此處翻譯為「經由禪修而排除的」, 如用奢摩他(止)排除負面的心態、以及用毘婆舍那(觀)排除邪見等, 故具有「遮詮」之義。

⁴¹² 任何語詞通通都講不到菩薩本身, 這些語詞都只是遙遠的指稱工具而已, 故言「並非等同字面的說法」。雖作是說而不如說①

⁴¹³ 此段梵文 avacanīyo hi bodhisattvaḥ, 從其中未來被動分詞 avacanīyaḥ 可看出: 不是不可講, 而是雖然講了, 亦無法講說得準的、無法講說得中的, 因為「一切法不可說」(all dharmas are ineffable) 之故。

⁴¹⁴ satvasvabhāva-vigataḥ: 離開眾生自己本身的存在/離開眾生自性。依主釋(受格關係)。此複合詞由 vi-√gam (1P, 去) 之過去被動分詞而來的陽性名詞, 在於其前加上 satva-svabhāva (眾生自性), 此可視為 vigata (離開) 的受詞關係。此中, satva-svabhāva 譯為「眾生自性」=「眾生本身存在為眾生」。

⁴¹⁵ 「菩薩」為行菩薩行與開發智慧之專業修行者, 可為人、天人、乃至動物(如《本生經, Jātaka》云)等。

⁴¹⁶ 此問題的意思, 或可轉成白話為: 對於諸佛如來那麼高超且通達的菩提境界, 可否介紹給我們來聽聽, 以便讓我們這些凡夫有個認知與了解, 之後嚮往且修習之。cf. 玄奘本(頁 1070a)譯為「云何菩薩能知菩提?」。

⁴¹⁷ atikrāntā: (atikrānta) (ati-√kram-1U) ppp. → f. 1 sg., 超越的。

⁴¹⁸ akarānīyā: (akarānīya) (abhi-sam-√budh-1U) fpp. → f. 1 sg., 非所應作的。

⁴¹⁹ 梵文 anutpādaḥ anirodhaḥ (「不生不滅」) 是不二中道最首要的概念, 詳細可參閱前面注釋的解說。

⁴²⁰ vijñāpayati: (vi-√jñā-9U) caus. 3rd per. sg., 那個人物在作了別。此動詞乃√jñā (9U, 認知) 之使役形的動詞的第三人稱單數, 以呼應單數主詞 bodhiḥ (f.), 並於其前面加上接頭音節 vi-, 其意

提並不是被了別的；⁴²¹〔因此藉由〕不可被了別、不可被施設、不可退轉故被說為「菩提」。⁴²²藉由任何的人物之為了完全斷除分別⁴²³而成為隨順覺悟、朝向覺悟、無分別，是故這樣的人物就被說為「菩薩」。⁴²⁴再次叮嚀，〔雖然「菩薩」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上〕並不是等同字面的說法，⁴²⁵何以故？由欠缺眾生性而來之故⁴²⁶；如果菩薩將會是可能被得到的話⁴²⁷，則菩提應將是⁴²⁸可被獲得的，⁴²⁹〔則就會〕謂：「這個就是這套的菩提⁴³⁰，在這當中這個就是眾生⁴³¹」；從「既悟入也隨順覺悟非眾生與欠缺眾生」而來的，⁴³²這

思為「以區分的方式而使認知／於認知的過程之中，投射分別而使認知」，此處順著玄奘本譯為「了別」。cf. 玄奘本（頁 1070a）譯為「非菩提性能了菩提」。

⁴²¹ 亦即：菩提並不是用分別的形態，而在認知上投射的景象。cf. 玄奘本（頁 1070a）譯為「亦非菩提是所顯了」。

⁴²² *anabhinirvartanīyā: (anabhinirvartanīya) (an-abhi-nir-√vrt-1Ā) fpp. → f. 1 sg., 不可被轉起／不可退轉。因為「不可被了別」的有限性，因為「不可被施設」的暫時工具性，因為「不可退轉」之前後變動性（菩提乃貫徹通達安住如是），故此不名為「菩提」。*

⁴²³ *kalpa-samucchedāya: 為了完全斷除分別。依主釋（受格關係）。此中，samucchedāya: (sam-uccheda) m. 4 sg. 完全斷除／根絕。*

⁴²⁴ 先看清楚而排除眾生之認定，這種死板板且套用之狹礙執，再經由修行而開發智慧，就可以被說為「菩薩」。cf. 玄奘本（頁 1070a）譯為「若能無倒隨覺通達，無所分別分別永斷，是故說名『菩提薩埵』」。

⁴²⁵ 縱使「菩薩」是這樣子的講說，也請不要對號入座。雖作是說而不如說⑫

⁴²⁶ *niḥ-satvatvāt: (niḥ-satvat) m. 5 sg., 從欠缺眾生性而來。因為，所謂的「眾生」其實是欠缺為本身眾生（眾生本身存在為眾生），由隨覺此條理而名為「菩提」（覺悟＝通盤貫徹的了解）。*

⁴²⁷ *sam-upa-labhyeta: (sam-upa-√labh-1Ā) pass. opt. 3rd per. sg., 可被靠近而得到。首先此詞基於√labh (1Ā, 獲得) 做成的第三人稱單數被動式 labhyate, 再由此做成可能形 (+i+ta) 而成 labhyeta; 其次接前綴 sam-upa-而形成被動可能形 sam-upa-labhyeta, 翻譯為「可能被獲得」, 在這裡呼應 yadi 之條件的關係子句 (r/c clause)。*

⁴²⁸ *syād: (√as-1Ā) opt. 3rd sg., 應將是／可能是。此詞源於√as (1Ā, 是、有、存在) 之弱式字根√s 接 yā 所作成的第三人稱單數可能形 syāt, 因其後為有聲子音 (bodhiḥ), 故為 syād, 翻譯為「應將是」, 在這裡呼應 yadi 之條件的關係子句 (r/c clause)。*

⁴²⁹ 此句 yadi ~ syāt ~ 是本文第四次以反向提醒的「歸謬論式」(prāsaṅgika) ④——假如~則將導致~(之過失)——而帶出。就此不妨用「三輪體空」來進一步解析：1. 若有「人物 (agent)」如眾生、菩薩、諸佛如來等將可獲得菩提的話，或 2. 若可透過從認知到覺悟的「運作」來獲得菩提的話，那將會是推翻「無所得」的般若智。佛教要講的是修行的道路、以及整條道路要去貫徹通達的，因此「得失心」是要看破打通的，因為我們根本沒得到什麼、或失去什麼，世間只是因緣變化的歷程。故禪宗大德云「無得亦無失」，《心經》云「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」。由此可知，我們常會憂愁、害怕、不安等，皆是得失心在作祟。

⁴³⁰ 此為小人得志，以為菩提是什麼東西、什麼概念而已被獲得。cf. 玄奘本（頁 1070a）譯為「此是菩提，此屬菩提」。

⁴³¹ 自以為於菩提中抓到眾生之自性。cf. 玄奘本（頁 1070a）譯為「此是薩埵，此屬薩埵」。

⁴³² 梵文原文為 *asatva-niḥsatva-satvāvagamānubodhād (m. 5 s)* 複合詞，其中有兩兩並列複合詞 (*dvandva*) : 1. *asatva-niḥsatva*: 非眾生與欠缺眾生。相違釋（並列關係~表集合, n. 1 sg.）; 2. *avagama-anubodha*: 既悟入也隨順覺悟。相違釋（並列關係~表集合, m. 1 sg.）。

個就被說為「菩薩」；藉由欠缺眾生性、藉由禪修之排除眾生想、藉由禪修之排除非眾生想⁴³³，這個就〔足以〕被說為「菩薩」。



【分段要義】

本一小段⁴³⁴ 在討論「菩提薩埵」(bodhi-satva) 的特色或內涵，若要了知何謂「覺悟的眾生」，則要先了知何謂「菩提／覺悟」(bodhi)？何謂「薩埵／眾生」(satva)？此則有如下三重點：1. 菩提並不屬於任何人專門擁有的認知的領域，⁴³⁵ 於菩提之中並不是存在著任何眾生或眾生的施設，⁴³⁶ 果若如此則如何可說「這個是菩提的薩埵(覺悟的眾生)⁴³⁷，這個是菩提薩埵所屬的般若波羅蜜多⁴³⁸」呢？2. 在菩提中確實不成為菩提的狀況，且無眾生存在與可得，因為這一套菩提

⁴³³ 此為「非眾生非非眾生」之「不二中道」。因為，凡夫當習慣套用概念時，常會按圖索驥地順著字面的情況欲捕捉其相反一方的存在體，此點亦需經禪修而去排除的。此如果按玄奘本（頁 1070a）與 Śīlēndrabodhi（頁 350，片 56，行 1）則為否定義之 *asatva-saṃjñāvibhāvanatayā* 應該刪除，然審查「不二中道」之前後文脈，應保持有肯否二義似較佳。

⁴³⁴ 本一小段，戶崎宏正本（頁 100）科判為：（十二）菩薩亦即菩提薩埵的狀態（菩薩、すなわち菩提薩埵のあり方）。

⁴³⁵ 佛教基本觀念為「非我」與「非我所」，不僅是蘊處界諸法非屬某人的，乃至修到證得菩提時，亦非某人所擁有的。就是因為菩提非某人（如釋迦佛）的專利，故任何人只要肯努力按部就班，此人即假名為證成菩提但不擁有菩提、不私佔菩提，以「無智亦無得故」。此句玄奘本（頁 1069c）譯為「言菩提者無所繫屬」。

⁴³⁶ 1. 「於菩提之中並不是存在著任何眾生」梵文為 *na bodhau kaścīc sattvaḥ*，此可對比《心經》：「是故空中無色」(*śūnyatāyāṃ na rūpaṃ*) 之「在空性當中色並不是色」之義。事實上，在此「覺悟」（智慧／空性）當中就把凡夫抓住表象而踢到鐵板的窘境看破而全程貫穿通達。2. 「眾生施設」(*satva-prajñaptiḥ*) 乃一種語言文字，如佛教施設眾生有三界六道等有情，此等只是令大家了知的一個工具或方便，當大家懂了之後即可拋開，而無需拘泥固守其上。從某個角度來看，佛教對語言文字的施設非常不客氣，此即所謂「依義不依語」與「依智不依識」。

⁴³⁷ 佛教對聯繫動詞 (*linking verb*) 非常敏銳，不要隨便講 A is B。當我們直白的說「這是菩薩」，則往往就會掉入簡單與固定不變的靜止狀態，由此忽略成為菩薩的緣起、其導向究竟成佛、其度化無量眾生等複雜與變動狀態。當凡夫抓住此種類似同一律 (*the law of identity*) 的情形時，便易落入僵化而不知變通的陷阱，因而導出無限的煩惱與領受無邊的苦果。因此之故，吾人應打開如菩薩之覺悟緣起，了知菩薩所謂的假名施設、以及成為菩薩後續乃要不斷努力直至無上正等覺等，方能貫徹通達。

⁴³⁸ 佛教對所有格 (*possessive case*) 亦非常敏銳，以「非我、非我所」故，所以菩提薩埵並非擁有般若波羅蜜多。此外，般若波羅蜜多也不是什麼東西，般若波羅蜜多恰好是把任何和東西都看成非東西、看成空性、看成可一切變化，亦即，凡夫可修成菩薩，人亦可墮入傍生道……，故在般若學最需要的是 A is B 這種論斷。

是超越的⁴³⁹、不生不滅的、非所應作的⁴⁴⁰、不被進展或退轉的、不帶有任何特徵的、以及菩提並不了別菩提⁴⁴¹與被了別的。3. 菩提並非藉由眾生性而可被施設的⁴⁴²，因為欠缺為本身的眾生(無自性成立的眾生)，是故這一套就被說為「菩提」。

若有上述對菩提與薩埵的認知後，則很容易就了知「何謂菩提薩埵？」，亦即菩薩的特質或內涵有如下三點：1. 認知「菩提並非眾生」(bodhir asatvêti) 因為，菩薩並非是以眾生想所彰顯出來的，而是通過禪修而排除眾生想才被說名為「菩薩」。2. 認知「雖然『菩薩』是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上並不是等同字面的說法」(na punar yathôcyate)，因為，菩薩是不可被講說得中的、離開眾生自性⁴⁴³、離開眾生的概念認定⁴⁴⁴。3. 根絕分別 (kalpa-samuccheda) 而成為隨順覺悟、朝向覺悟、無分別，是故這樣的人物就被說為「菩薩」。⁴⁴⁵

⁴³⁹ 「超越義」：凡夫之畫地自限關在世俗一定範圍的格局與流程當中，佛法不客氣，就有解脫與成佛的「超越」，超越那些凡夫的自性之認定、超越那些凡夫抱殘守缺的顛倒知見。事實上，菩提不只超越上述二種(自性之認定與顛倒知見)，所謂的「菩提」乃一切超越、一切通達與如是安住。

⁴⁴⁰ 如於解脫道中的資糧位、加行位、見道位、修道位、無學位，當所做已辦時，則如是安住而已，故「非所應作」。在菩提道中實踐菩薩行，當菩薩行圓滿就有無上正等覺(法身)與諸佛如來(色身)，一切所應作的皆大功告成，因此無再所應作的，如果還有所應作的，則不名無上菩提，故這裡是講頂級的成就，故曰「這套的〔無上〕菩提並非〔還在〕所應作的〔層次〕」。

⁴⁴¹ 菩提非「透過捕捉菩提的景象(ākāra)，投射而分別使認知」。所謂「一切相智(sarvākārajñatā)」是一種無分別智，其乃對於一切景象(包括在認知過程與禪修過程中)運行全盤的貫徹了知；相對於此，凡夫之vijñāpayati(了別)，乃用區分(vi-)的方式經由投射而來知覺景象，然後進一步行分別認知，此種「了別」仍用主客二分的分別，在行解了，其作用範圍極其有限，故無法對於一切景象行全盤貫徹的現觀證悟(無分別智)。因此，只要是言說、只要是概念分別，於般若智看來，皆是敗筆、皆需用na來排除之，其目的非如虛無般否定或反對這一切，而是解開表象之分別與言說，彰顯實相之真如的無分別與離言法性。玄奘譯為「非菩提性能了菩提」。

⁴⁴² 在知識學或語言哲學中，常會有所謂「符應」(correspondence)或「指涉」(reference)等理論，以此來進行認知而形成世間之死板板的學問知識。於此處的「菩提」，若要被施設，則應通過緣起、空性、幻化、假名，正好非藉由眾生性而可被施設的。若由眾生性而施設的話，便成為「眾生想」這種概念的認定，則人恆為人、眾生恆為眾生，而死在表象上，死在概念上，此則不名為「菩提」。

⁴⁴³ 凡是都看到那個眾生、這個眾生者，其離菩提還遠得很；凡是都看到那個紅男、這個綠女者，其離菩薩更是遠得很，以彼等還是很分別心行凡夫之事是也。反之若能見無論那個眾生、這個眾生，無論那個紅男、這個綠女等，都是空性與如是平等一貫，此則距離菩薩非遙遠也。

⁴⁴⁴ 如果我們拿「眾生」這個概念去包裝去套用，則真實功夫的菩薩就彰顯不出來。當我們還用概念去套用認定對象時，則離菩薩還遙遠得很，真實功夫的菩薩是用禪修作為後盾而彰顯的。

⁴⁴⁵ 此亦看出常在宗教界常以「某某大菩薩」、「某某小菩薩」在通俗稱呼時，此雖言暫時方便引



Tat kasmāt? satvadhātur ity asatvatāyā etad adhivacanam, na hi satvaḥ satve saṃvidyate, avidyamānatvāt satvadhātor; yadi satve satvaḥ syān, nōcyeta⁴⁴⁶ satvadhātur iti. Adhātunidarśanam etat satvadhātur ity, adhātuko hi satvadhātuḥ. Yadi satvadhātau satvadhātur bhavet, sa jīvas tac charīraṃ bhavet. Atha satvadhātunirmukto dhātur bhavet,⁴⁴⁷ adhātuko hi satvadhātuḥ, dhātuḥ saṃketena vyavahārapadam gacchati; na hi satvadhātau dhātuḥ saṃvidyate, nāpy anyatra satvadhātoḥ satvadhātuḥ saṃvidyate; adhātukā hi sarvadharmāḥ. (p. 14, l. 20 ~ p. 15, l. 3)

【白話翻譯】

何以故？所謂的「眾生界」⁴⁴⁸ 其乃是非眾生性⁴⁴⁹ 之多講出來的相關話語，⁴⁵⁰ 因為眾生並不存在於眾生當中，⁴⁵¹ 從眾生界之正不存在性〔而謂「眾生界」〕。

度眾生，然而據此不可不知背後長藏有二大問題：1. 自欺，自己本身沒此真實工夫故自欺；2. 欺人，他人不明究理而被欺故欺人。而且，此於明眼人聽到會笑破肚皮，下段經文更云：「欺騙欺騙帶有天、人、阿修羅等的世間」，參閱下註。故有智之士，不可不小心為上。

⁴⁴⁶ Hikata said “Ms. -yate” 參閱 Hikata 梵校本 (p.14, n.4)，此意思是若依據劍橋寫本 (Ms.) 則應為被動形的 *ucyate*，而非此之被動可能形 *ucyata*。按 Vaidya 天城體版 (p.8) नोच्येत 同意 Hikata 梵校本亦為被動可能形。

⁴⁴⁷ Hikata said “Acc. to Tib. & Ch. [anya jīvo 'py anyam śarīram api bhavet,] should be here inserted.” 參閱 Hikata 梵校本 (p.14, n.6)，此意思是若依據藏、漢譯則應加入「命與身應是相異」。按 Vaidya 天城體版 (p.8) 亦缺少此句。

⁴⁴⁸ *satva-dhātuḥ*: 眾生界／眾生領域。持業釋（同位格關係，m. 1 sg.）。

⁴⁴⁹ *asatvatāyāḥ*: (*a-satva-tā*) f. 6 sg., 非眾生性的。此「非眾生性」(*asatvatā*) 亦即上述之「欠缺眾生性／離眾生性」(*niḥ-satvatva*)。

⁴⁵⁰ *dhātuḥ* (m.) 初步意思為「領域／界」，背後意思為「因素」，由於佛教是緣起觀，故此二概念（領界與因素）就有密切相關。「眾生界／眾生之領域」(*satva-dhātuḥ*) 之現象上有人、天等各式各樣，透過其背後的緣起，根本上空性洞察為「非眾生性」(*a-satvatā*)，故說「眾生界乃非眾生性之多講出來的相關話語」。而「多講出來的相關話語」即玄奘本之「增語」(1070a)；有關「增語」即我們對一個現象增加講出來的相關話語。應用於此，亦即是說「眾生界」與「非眾生性」這兩個概念在義理上是相通的。此外，玄奘本譯「眾生界」為「有情界」；「非眾生性」為「無實有情」。

⁴⁵¹ 首先，阿含經典之謂「眾生」包括三界六道；其次，般若經典更是將「眾生」解開，無論是天界人間等，皆為五蘊和合，將其用以組成的項目打開，打開之後皆無常、變動不居、生死輪迴。所以，藉由此實事求事地探究，則無所謂「眾生存在於眾生當中」。

452 假如眾生存在於眾生當中的話，則那個不可被說為所謂的「眾生界」。⁴⁵³〔若是〕那個顯現成為非界，〔那個就成為〕所謂的「眾生界」，因為眾生界即是非界。

454 假如眾生界存在於眾生界當中的話，則那個會是「凡是那個為命（壽）者⁴⁵⁵就是軀體⁴⁵⁶」⁴⁵⁷；接下來，〔若眾生〕界是脫離於眾生界〔，則命（壽）者就與軀體相異而不結合〕。⁴⁵⁸的的確確眾生界即是非界⁴⁵⁹，〔界說眾生的〕界乃藉由約定俗成⁴⁶⁰而趣向語言文字⁴⁶¹；因為，「界」這個概念並不是存在於「眾生界」當中，但是也不存在於離開眾生界另外存在著眾生界，因為一切法並非附屬於任何的界。

⁴⁵² avidyamānatvāt: (a-vidyamānatva) (a-√vid-4Ā) ppr. → n. 5/6 sg., 正不存在性。而此句梵文原文 avidyamānatvāt satvadhātor~由第五格所組成的副詞片語 (ablative adverb phrase), 用以交代考察後支撐的理據，因佛教乃腳踏實、隨順真實地的觀察實踐。其中，avidyamānatvāt (n. 5 sg.) 源自√vid (4Ā, 存在)做成現在分詞 (-māna), 後接中性抽象字尾-tva 而來的第五／六格；satvadhātoḥ (m.5 s) 為 satvadhātuḥ 的第五／六格，此為表達支撐的理由用的第五格。cf. 玄奘本 (1070a) 譯為「非有情中有有情性，有情無故名有情界。」

⁴⁵³ 此句型 yadi~ nōcyeta~表與事實相反的情形，翻譯為「假如~的話，則那個不應該被說為~」。此中，ucyeta: (√vac-2P) ppp. opt. 3rd per. sg., 可被說為。此字源於√vac (2P, 說) 之被動形 (verb root+ ya) 的可能形 (ucya+i+ta), 於前接上否定副詞 na (注意：當動詞形成被動形時，它就從 parasmaipada 轉成 ātmanepada, 故√vac 從 2P 轉成 2Ā, 之後再轉成可能形 (+i+ta)。然而，若依據劍橋寫本 (Ms.) 則為 ucyate (pass. 3rd per. sg.)。

⁴⁵⁴ 眾生界並非歸屬於任何的領域，只是暫時表面地來到某領域。例如眼前的貓狗只是暫時的畜生界，當惡業殆盡，又復為人；同樣的，眼前人模人樣的，也只是暫時的，若盡幹一些惡業，當惡果成熟時不復為人而可為三惡道眾生。

⁴⁵⁵ jīvaḥ: (jīva) m. 1 sg., 生命的本源／命者、壽者。此 जीव 源於√jīv (1P, 活著), jīvati (pres. indic. 3rd per. sg.), jīvita, -jīvyā (ppp.), 譯成「命者」或「壽者」，延伸為「靈魂」，此為耆那教 (Jainism) 視為生命的本源之非常重要的概念。

⁴⁵⁶ śarīram: (śarīra) n. 1 sg., 身、色身／軀體／舍利。此詞 शरीर 漢、藏、英、日譯分別為「身 / 身體 / the body / 身体」；而前註之 जीव 漢、藏、英、日譯分別為「命者 / 靈魂 / the soul / 生命の本質」。

⁴⁵⁷ satva-dhātau: 處於眾生界當中。持業釋 (同位格關係, m. 7 sg.)。

⁴⁵⁸ 此句乃依漢、藏、日譯既前後文脈而添加上去，為一種歸謬的形式。故 yadi ~ bhavet ~ 為「歸謬論式」(prāsaṅgika) ⑤，而玄奘本 (1070a) 譯為「若有情界即界性有，則應實有命者即身，若有情界離界性有，則應實有命者異身」。至於其他藏、日譯二版本可見於 Śīlêndrabodhi 本 (頁 350, 片 56, 行 2-3) 與戶崎宏正本 (頁 103)。至於 Conze 本 (p.12) 另譯為「但是界被處於離開眾生界」(But the world is set free from the world of beings), 似乎亦說得通，然本文採取前者漢、藏、日譯，而非英譯本，主要是順從歸謬形式常用的可能形，亦即 bhavet: (√bhū-1P) opt. 3rd per. sg., 那個可能會成為。

⁴⁵⁹ 此句 adhātuko hi satvadhātuḥ 亦可譯為「眾生界並非附屬於任何的界」。

⁴⁶⁰ sam-ketena: (samketa) m. 3 sg., 藉由約定俗成。此詞源自 sam-√cit (一致、同意、共同目的) 而做成的陽性名詞 sam-keta (m.) 「俗數，約定俗成」。

⁴⁶¹ vyavahāra-pada: 語言文字。持業釋 (同位格關係)。此句 dhātuḥ samketena vyavahārapadam gacchati 為後設語言的考察，詳見下註。cf. 玄奘本 (1070a) 譯為「然有情界無實界性，但由世俗假說為界」。



【分段要義】

本一小段⁴⁶² 在藉由前述的「薩埵／眾生」(satva) 而來討論「眾生界」(satvadhātu)⁴⁶³, 此中之重點整理有如下六點: 1. 眾生界即「非眾生性」(a-satvatā) 的增語,⁴⁶⁴ 而眾生界並非附屬於任何的界 (a-dhātuka)。2. 以眾生並不存在於眾生當中,⁴⁶⁵ 從眾生界之正不存在性而謂「眾生界」。⁴⁶⁶ 3. 假如眾生存在於眾生當中的話, 則那個反而不是所謂的「眾生界」;⁴⁶⁷ 假如是那個⁴⁶⁸ 顯現成為非界

⁴⁶² 本一小段, 戶崎宏正本 (頁 102) 科判為: (十三) 眾生(薩埵)與眾生界 (衆生(薩埵)と衆生界)。

⁴⁶³ 所謂的「眾生界／眾生領域」, 亦即是隨業受報的各式各樣的眾生之積聚。我們目前就好像心如工畫師般做成人的樣子, 而各式各樣的眾生就好像心如工畫師般做成各式各樣的眾生樣子, 而此有關各式各樣的眾生的領域, 即謂「眾生界」, 而其背後推動因素為生命歷程與所作所為。

⁴⁶⁴ 此句義涵相當於《中論·觀如來品第二十二》:「以有空義故, 一切法得成, 若無空義者, 一切則不成」, 而「非眾生性」即空掉「眾生的自性」。此「非眾生性」玄奘譯為「無實有情」。

⁴⁶⁵ 首先, 阿含經典之謂「眾生」包括三界六道; 其次, 般若經典更是將「眾生」解開, 無論是天界人間等, 皆為五蘊和合, 將其用以組成的項目打開, 打開之後皆無常、變動不居、生死輪迴。所以, 藉由此實事求事地探究, 則無所謂「眾生存在於眾生當中」。

⁴⁶⁶ 相對於凡夫之靜態二分的僵化習性, 佛教就常用現在分詞的言語 (vidyamānava, 正存在) 來表達動態上與時間上之變動不居的現象, 且再加上一個否定的接頭音節 a-以表示找不到與不存在那種靜態、不變的眾生性。當 satvadhātu 正不存在、正找不到的時候, 根本就無所謂「眾生存在於眾生當中」。玄奘此譯為「非有情中有有情性, 有情無故名有情界」。

⁴⁶⁷ 此與事實相反的假設語句, 其不成立的理由除了可用邏輯之集合概念來破斥之外, 更於考察世界與第一線觀察上, 來看穿眾生之於現象上看「眾生界」乃敷衍了事沒有做實地考察、故無法追上世間的千變萬化; 此外亦看透眾生於語詞上乃看圖說故事、按圖索驥 (從概念做靜態的二分) 地行淺陋褊狹認知。據此可知, 凡夫往往以狹窄的見識而界定錯 satva (眾生界線), 故常說錯 satvadhātu (眾生界) 的情況。例如生命倫理學 (bioethics) 上, 當代醫學並不視前幾週的胎兒 (fetus) 的生命為生命, 而認為必要的墮胎是合乎倫理的與優生的, 另外如生物學上少見多怪地界說神話的人物 (mythical figures) 或神秘生物 (mysterious creature) 等等。相對於此, 佛教之「三界六道」或「四生五趣」的眾生觀具有廣大、長遠與千變萬化的特色, 例如《維摩詰經》的香積佛土:「無文字說, 以眾香, 令諸天人得入律行...」。

⁴⁶⁸ 「那個」(etat 中性第三人稱代名詞當虛主詞), 不是「人」顯現為甚麼, 而是根本於「空性」此時顯現為「人」的狀態, 故呼應於佛教的「非我」與「空性」。在此譯成「那個」, 而其背後義涵即「根本於空性, 受到因緣的推動」: 目前就推動成現在的年輕人的樣子、或目前就推動成現在的老年人的樣子, 而不說「我是年輕人」、或「我是老年人」; 亦不說「我成為年輕人」、或「我成為老年人」。此不同於哲學上之使用「存有」(being) 來看世界, 光是這個「存有」就卡住大家了, 世界不是用「存有」作為開始的。此外, 世界也不是用「無」作為開始的, 來解釋這個世界。事實上, 世界乃「廣大如虛空之空性」、世界乃「隨順各種的因緣, 推波助瀾一個一個的環節, 千變萬化」。

⁴⁶⁹，那個正是所謂的「眾生界」，⁴⁷⁰ 4. 倘若眾生界存在於眾生界之中，則命(壽)者即身體；⁴⁷¹ 倘若界離於眾生界，則命(壽)者異於身體。5. [承上]然而，界並非存在於眾生界中，但是也不存在於離開眾生界⁴⁷² 另外存在著界，因為一切法並非附屬於任何的界。6. 總之，眾生界即是非界(並非附屬於任何的界)，界說眾生的「界」(dhātu)只不過是約定俗成的語言文字⁴⁷³ 罷了。

Idaṃ ca me saṃdhāya bhāṣitam: na satvadhātor ūnatvaṃ vā pūrṇatvaṃ vā prajñāyate. Tat kasmād dhetor? asatvāt satvadhātor, viviktatvāt satvadhātoḥ; yathā ca satvadhātor nōnatvaṃ na pūrṇatvaṃ prajñāyate, evaṃ sarvadharmāṇām api nōnatvaṃ na pūrṇatvaṃ prajñāyate; sarvadharmāṇām hi na kācit pariniṣpattiḥ, yena iṣām ūnatvaṃ vā pūrṇatvaṃ vā bhavet. Ya evaṃ sarvadharmāṇām anubodhaḥ, sa ucyate sarvadharmānubodha iti; iyaṃ ca mayā saṃdhāya vāg bhāṣitā; yathā satvadhātor nōnatvaṃ na pūrṇatvaṃ prajñāyate, evaṃ sarvadharmāṇām api nōnatvaṃ na

⁴⁶⁹ 「非界」(a-dhatu)亦可白話譯為「並非存在為或歸屬為什麼樣子的領域」。因為，「界／領域」乃緣起緣滅、千變萬化，通通不是必要包在於什麼範圍內、僵化於什麼概念內，故云「非界／非領域」。除非大家就向觀念投降，例如說：「生為台灣人，死為台灣鬼」，而困死在被自己框住的界內；或是說：「人間佛教」，將廣大如虛空的佛教，限制於有限的人間。

⁴⁷⁰ 「非界」(a-dhatu)，即實相上並非存在為或歸屬為什麼的領域，關連地如此因緣際會，方才成為所謂的「眾生界」。因此故不像柏拉圖的「理型世界」靜態地、概念地早就預設好在那邊、等在那邊。此外，需注意的是「眾生界」並非一切，如《阿含經》就帶出「涅槃界」、從《大般若經》到《華嚴經》就帶出「法界」，故切勿天真地以為這一切不是「眾生界」就是「非眾生界」、或不是「情世間」就是「器世間」，這些區分都只是初步，而這些區分都不明究理，若進一步去究明其實相則發現這些都是空性、無為法，正如《金剛經》：「一切賢聖皆以無為法而有差別」，又如《中論·觀如來品第二十二》：「以有空義故，一切法得成。」

⁴⁷¹ 此亦為歸謬論式(prāsāṅgika)，其應有如下二點過失：1. 死後會變成任何軀體(śarīra)，乃隨所作業所決定，故軀體會變換無常，但命(jīva)卻是恆常，故此句話是矛盾的。2. 就外道哲學而言，眾生界的本質乃「命」非「身」，然若眾生界存在於眾生界當中的話(此即典型的看圖說故事)，則其就會變成「凡是那個為命(壽)的就是身了」(「眾生界」降格了)。

⁴⁷² 此即「不即不離」的不二中道。

⁴⁷³ 語言文字的後設考察：1. 不會誤為「語言文字」(概念)等同於「存在」；2. 不要抓住「語言文字」(概念)，而要將之視為「如渡船的工具」。玄奘本譯為「然有情界無實界性，但由世俗假說為界」。

pūrṇatvaṃ prajñāyata iti. Yac ca sarvadharmāṇām anūnatvam apūrṇatvam, tad apariniṣpattiyogena, tad eva buddhadharmāṇām apy anūnatvam apūrṇatvam. Evam sarvadharmāṇām anubodhād buddhadharmāṇām anūnatvam apūrṇatvam, sarvadharmāṇām anūnatvād apūrṇatvād buddhadharmā iti. Tena tad buddhadharmāṇām adhivacanam, na hi buddhadharmāḥ kenacic chakyā ūnā vā pūrṇā vā kartum. Tat kasmād dhetoḥ? sarvadharmānubodha eṣaḥ; yaś ca sarvadharmānubodhas, tatra na kasyacid dharmasyōnatvaṃ vā pūrṇatvaṃ vā. Sarvadharmā iti dharmadhātor etad adhivacanam, na ca dharmadhātor ūnatvaṃ vā pūrṇatvaṃ vā. Tat kasya hetor? ananto hi dharmadhātuḥ. Na hi satvadhātoś ca dharmadhātoś ca nānātvam upalabhyate, nāpi satvadhātor vā dharmadhātor vōnatvaṃ vā pūrṇatvaṃ vōpalabhyate vā samvidyate vā; ya evam anubodha, iyam ucyate bodhir iti. Tenōcyate: na buddhadharmāṇām ūna(tva)ṃ vā pūrṇatvaṃ vā prajñāyataiti⁴⁷⁴. Anūnatvm apūrṇatvam iti Suvikrāntavikrāmin yathāvadavikalpasya yathābhūta-darśanasyaitad adhivacanam. Na tatra śakyam kimcid utkṣeptum vā prakṣeptum vā; ya evam anubodha, iyam ucyate bodhir iti. (p. 15, l. 3 ~ p. 16, l. 1)

【白話翻譯】

這一套就被我以帶著隱密涵義的方式而來講說：⁴⁷⁵ 眾生界的減損或增滿⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ prajñāyataiti= prajñāyate iti。按 Vaidya 天城體版 (p.8) 為 प्रज्ञायत इति।

⁴⁷⁵ me: (mad) 1st per. pron. m./n./f. 4/6 sg., 為我/我的。此處以第六格代替第三格作具格用，譯為「被我」。cf. 玄奘本 (頁 1069a & 1070a) 譯為「我依此義密意說言」。

⁴⁷⁶ 1. ūnatvam: (ūnatva) n. 1 sg., 減損。此 ऊन्त्व 當主詞用，乃過去被動分詞 ūna (ppp., 減) 加上中性抽象字尾-tva，此翻譯為「損減」。此外，ūnatva = ūnatā (n.)。2. pūrṇatvam: (pūrṇatva) n. 1 sg., 增滿。此 पूर्णत्व 亦當主詞用，譯為「增滿」或「充滿」。其乃源自√pr (9P, 充滿)，pūrṇa 為其常見的過去被動分詞，常音譯為「富樓那」。釋迦牟尼佛十大弟子之一富樓那尊者即是此字，他被譽為說法第一。此外，pūrṇatva= pūrṇatā (n.)。cf. 玄奘本 (頁 1070a) 當受詞用，譯為「不可施設有減有滿」。Śīlēndrabodhi 本 (頁 350，片 56，行 4) 譯為「亦不顯示或增滿或減損」(གང་བ་འཇམ་གྱི་བར་ཡང་མི་མངོན་ནོ། gang ba 'am bri bar yang mi mngon no)。Conze 本 (p.12) 譯為「無缺損」

並不⁴⁷⁷ 被〔這樣子地〕認知⁴⁷⁸ 〔而定下來〕。⁴⁷⁹ 何以故？〔其理由為〕從眾生界〔考察〕而來的非存在性⁴⁸⁰，〔以及〕從眾生界〔考察〕而來的遠離性⁴⁸¹。如同有關於眾生界的或是減損、或是增滿通通不被如此地認知〔而定下來〕，如是有關於一切法的或是減損、或是增滿也是不被如此地認知〔而定下來〕⁴⁸²；因為有關於一切法的並不是任何一個的圓成實（全面離開的實現）⁴⁸³，〔其乃〕

或滿全被認為」(no deficiency or completion is conceived)。戶崎宏正本（頁 103）譯為「不被認為欠損也好、或增滿也好」(欠けることも、あるいは満ることも認められない)。

⁴⁷⁷ 此句用否定 pra-jñāyate 之副詞 na (न) 用來「排除表象的認定」，此為般若經典常用的形式，其背後義涵為：將一般人鎖住短暫表面現象之二分（減損、增滿），以及藉由此二分而來的指稱、描述、分別等的僵化看法打破，帶領吾人到深層的透徹洞察，亦即是說，將所欲探究的概念（如「眾生界」）的格局不斷地打開、其變化流程之段落不斷地打通，了悟世間的現象乃根本一貫、空性不二（不增不減）。有關梵文否定副詞 na 的功用請參考前註。

⁴⁷⁸ 玄奘本（頁 1070a）譯為「施設」，與這裡稍不同，因「施設」的梵文 prajñāpti 由 pra-√jñā (9U, 認知) 的使役形 pra-jñāpayati 延伸而來，而此純為被動形式 pra-jñāyate (pass. 3rd per. sg.)，故翻譯為「被認知」。cf. 藏版翻譯，另有一番味道，如 Śīlêndrabodhi 本（頁 350，片 56，行 4）譯為「顯現、露出」(མངོན་པ། mngon pa)，至於英、日版則都類似譯為「被認知」，如 Conze 本 (p.12) 譯為「被設想為／被認為」(is conceived)、戶崎宏正本（頁 103）譯為「被認知」(認められる)。

⁴⁷⁹ cf. 玄奘本（頁 1070a）將 ūnatvaṃ 與 pūrnatvaṃ 當受詞用，整句譯為「諸有情界不可施設有減有滿」。

⁴⁸⁰ asat-tvāt: (asatva) n. 5 sg., 非存在性。此 असत्त्व 乃由√as (2P, 是、有／存在、擁有) 而來之中性現在分詞 sat (n.)，再於其後接中性抽象字尾-tva，此則有二個意思，一者為「眾生」（可參閱前註 11），另一者為「存在性」，在這地方順從後者來解釋。接著，再於其前接否定接頭音節 a-，可翻譯為「非存在性」。又，用其第五格變化 (-āt)，以表支撐的理據。cf. 玄奘本（頁 1070a）譯「以有情界非有性故」、Śīlêndrabodhi 本（頁 350，片 50，行 5）譯「以有情界非有情之故」(མེད་པ་མེད་ཀྱི་མཁའ་ལོ་ལྟར། sems can gyi khams ni sems can ma yin no)、Conze 本 (p.12) 譯為「因為於有情世界中缺乏存在之故」(because of the absence of being in the world of beings)、戶崎宏正本(頁 103) 譯為「因為眾生界乃非實在的緣故」(眾生界は実在しないからであり)。

⁴⁸¹ vi-vikta-tvāt: (viviktatva) n. 5 sg., 遠離性。此 विविक्तत्व 源自於√vic (3P, 分離、單獨、斟酌) 之過去被動分詞 vikta，於其前加上接頭音節 vi-，此 ppp. 有二個意思，一者為「擅長於分析」，另一者為「以獨處、脫離人煙吵雜的」，在這地方順從後者來解釋。再於其後接中性抽象字尾-tva 而翻譯為「遠離性」。又，用其第五格變化 (-āt)，以表支撐的理據。「遠離性」表示佛教了悟世間現象界的快速變化與遷流不息的特性打開而遠離之。cf. 玄奘本（頁 1070a）譯為「諸有情界離有性故」、Śīlêndrabodhi 本（頁 350，片 56，行 4-5）翻譯為「以有情界脫離之故」

(མེད་པ་མེད་ཀྱི་མཁའ་ལོ་ལྟར། sems can gyi khams rab tu dben ba'i phyir)、Conze 本 (p.12) 譯為「因為有情世界的孤立性之故」(because of the isolatedness of the world of beings)、戶崎宏正本（頁 103）譯為「因為眾生界乃超脫存在狀態的緣故」(眾生界は (存在を) 超脱しているからである)。

⁴⁸² yathā~, evaṃ~/yathā~, tathā~: 此等 r/c clause 皆表示先透過關係子句 (relative clause) 之洞察後，帶出相關子句 (correlative clause) 之條理。亦即是，若能從「眾生」的外表而看進去後，則眾生亦由蘊、處、界等諸法來構造與運作；如是地了悟眾生這個層次，則亦了悟一切法之層次。

⁴⁸³ pari-niṣ-pattiḥ: (pari-niṣ-patti) f. 1 sg., 圓成實／全面離開的實現。此 परिनिष्पत्ति 源自√pad (實現、實行、實施) 而來，於前加上二個接頭音節 pari-(四面八方、全面)+ nis-(離開)，有「四面

是藉由那個〔如是的圓成實〕而有關於〔一切法之〕可能成為或是減損、或是增滿。⁴⁸⁴ 任何人物如此地隨順覺悟有關於一切法的⁴⁸⁵，他就被說為「隨順覺悟一切法」⁴⁸⁶。復次，這一套的說詞就被我⁴⁸⁷以帶著隱密涵義而來講說⁴⁸⁸：「如同眾生界不被認知為或是減損、或是增滿，如是有關於一切法的或是減損、或是增滿也是不被如此地認知〔而定下來〕」⁴⁸⁹。凡是那個有關於一切法的〔洞察理解為〕不減損、不增滿⁴⁹⁰，彼乃藉由非圓成實（非全面離開的實現）為關連的形

八方離開而圓滿實現」的意思，合起來可翻譯為「圓成實」、或直譯「全面離開的實現」。cf. 玄奘本（頁 1070b）譯為「實性 / 真實」。

⁴⁸⁴ 亦即：若依著短暫片面之眾生有增有減，則便切斷圓成實而無法圓滿的實現。故佛教便「藐視」短暫表面的現象變化，而要來通達成就全面的實現。cf. 玄奘本略有不同，如其（p.1070b）譯為「以一切法皆無實性故，不可言有減有滿」；至於藏、英、日譯則類似本文，如 Śīlendra-bodhi 本（頁 350，片 56，行 5-6）翻譯為「舉凡或為損或為滿，於一切法之中根本沒有圓滿完成」（གང་དག་ཅི་བཤམས་ཀྱང་བར་འབྱུང་བར་ཚོས་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོངས་སུ་བྱུང་བ་གང་ཡང་མེད་དེ། gang dag bri ba'm gang bar 'gyur bar chos thams cad la yongs su grub pa gang yang med de）、Conze 本（p.12）譯為「因為不存在任何那『藉由此它們將有損有滿』之一切法的完成」（For there is not any accomplishment of all dharmas through which they would have a deficiency or completion）、戶崎宏正本（頁 104）譯為「因為一切事物之完成——若彼有的話，這些事物的欠損與增滿亦應該是有的——就是根本不存在的緣故」（あらゆるものには完成するということ——これがあれば、それらのものに欠けたり満ちたりすることもあるが——は、何もないからである。）

⁴⁸⁵ 此句 Ya evaṃ sarvadharmāṇām anubodhaḥ, sa ucyate sarvadharmānubodha iti, 可將名詞 anubodhaḥ (m. 1 sg.) 當動詞，而第六格 sarvadharmāṇām (m. 6 sg.) 當受詞，其中 Yaḥ (m. 1 sg.) 為主詞，可翻譯為「任何人物、眾生或修行者」。

⁴⁸⁶ sarvadharmānubodha: 隨順覺悟一切法。依主釋（受格關係）。此中，~ucyate ~ iti, 不是隨便說說的，此乃以諸法緣起空性、不二中道（eg. 不增不減）為其主軸的要點，然後就這樣子的空性而隨順覺悟、就這樣子的不增不減而隨順覺悟，關連地就被說為「隨順覺悟一切法」。cf. 玄奘本（頁 1070b）譯為「若能如是隨覺諸法，是則名為隨覺佛法。」

⁴⁸⁷ mayā: (mad) 1st per. pron. m./n./f. 3 sg., 被我 / 藉由我。

⁴⁸⁸ bhāṣitā: (bhāṣita) (√bhāṣ-1Ā) ppp. → f. 1 sg., 被講說 / 來講說。此字源自√bhāṣ (講說) 之過去被動分詞 bhāṣita, 由於呼應主詞 iyaṃ vāg (這一套的說詞) 而形成陰性的名詞補語，亦可視為動詞，翻譯為「被講說」或「來講說」。此外，vāk: (vāc) f. 1 sg., 言說 / 說詞。由於後面接有聲子音 bh°, 故外連音 vāk → vāg。

⁴⁸⁹ 此再次強調先前的講法，不是隨便說說而已，而是以空性、不二中道（不增不減）為主軸之隨順覺悟而帶出所謂的「眾生界」乃至「一切法」，彼等那樣子講說之隱密的涵義（的或是減損、或是增滿皆是不被如此地認知的）就被帶出來了。

⁴⁹⁰ 佛教都在論斷「一切法」，此乃為佛教觀察之要，而此處論斷其為不減損、不增滿，亦即在表示「不二中道」之洞察。

態⁴⁹¹，即彼乃有關於佛法⁴⁹²的亦〔洞察理解為〕不減損、不增滿。如是從隨順覺悟一切法之有關於佛法的〔就被洞察理解為〕不減損、不增滿，以一切法的不減損、不增滿而說名為「佛法」。⁴⁹³以是故，那個就是佛法之多講些話來作說明的語詞，因為佛法是不能被任何人物來做成或減損、或增滿。⁴⁹⁴所以者何？那一套就是隨順覺悟一切法，凡是那個是一切法的隨順覺悟，就在那裡，沒有任何一法的或減損、或增滿。⁴⁹⁵所謂的「一切法」，那個就是用來解釋法界所增加出來的相關語詞，以及〔洞察理解為〕法界亦不是或減損、或增滿。⁴⁹⁶所以者何？因為法界是非邊際⁴⁹⁷的緣故。因為眾生界與法界之間的差異不可被獲得⁴⁹⁸，亦即眾生界或法界之或減損、或增滿亦不是被獲得的、亦是不存在的。凡是任何人

⁴⁹¹ *apariniṣṭatti-yoga*: 非圓成實為關連的形態／連結非圓成實。依主釋（受格關係）。此詞 *अपरिनिष्पत्तियोगेन* 中之 *योगेन* (*yogena*) 為般若經典重要關鍵詞，其源自 *vyuj* (7U, 連結) 而來陽性名詞 *yoga* (m., 軛、繫、相合, 瑜伽) 之第三具格，意思為「藉由這樣子的連結的型態」或「藉由這樣子的關連的型態」。cf. 玄奘法師常漢譯 *yogena* 為「以～而為方便」，如玄奘本（頁 1070b）譯為「以無真實而為方便」；此外，*Śīlêndrabodhi* 本類似漢譯，如（頁 350，片 56，行 7）譯為「以非圓滿成就的理趣來」（མཛེས་སྤྱུ་མ་གྲུབ་པའི་རྣམ་ཐྱིས་ | *yongs su ma grub p'i tshul gyis*)。Conze 本 (p.12) 譯為「其結果源自於它們諸法中的完善之缺乏」(*results from the absence of accomplishment in them*)。戶崎宏正本（頁 104）譯為「是沒有『完成』的事情之故」（完成ということがないからである。）

⁴⁹² *buddha-dharmāḥ*: 佛法／組成佛陀的項目。持業釋（同位格關係）。前面在講「眾生界」與「一切法」的概念，這裡更進一步地攻頂突破而帶出 *बुद्धधर्माः* (佛法)。

⁴⁹³ cf. 玄奘本（頁 1070b）譯為「如是隨覺一切法故，即名佛法無減無滿，以一切法無減滿故說名佛法。」

⁴⁹⁴ 「那個」即「一切法的不減損、不增滿」(*tat = sarvadharmāṇām anūnatva apūrṇatva*)。此外，*śakyāḥ* (fpp. m.1 pl.) 隨順主詞 *buddhadharmāḥ* (m.1 pl.)，此字源自 *√sak* (5P, 能夠) *saknoti* (pres. indic. 3rd per. sg.)/ *śakita*, *-śakya* (ppp.)，其後接不定詞 *kartum*，以表「能夠做～」的意思，於此由於前面接子音 *d*，故外連音硬口蓋化^o *t śakyā* → *c chakyā*。cf. 玄奘本略微不同，如其（頁 1070b）譯為「佛法即非佛法增語，非諸佛法有物能令或減或滿。」

⁴⁹⁵ 此亦呼應《心經》之「不增不減」(*nonā na paripūrṇāḥ*)。cf. 玄奘本畫龍點睛的翻譯，如其（p.1070b）譯為「所以者何？以即隨覺一切法故，若能隨覺一切法性，此中無法或減或滿。」

⁴⁹⁶ *sarva-dharmāḥ*: 一切法。持業釋(形容詞關係)；*dharmā-dhātu*: 法界。持業釋(同位格關係)。

⁴⁹⁷ *an-antah*: (*ananta*) m. 1 sg., 非邊際。此 *अनन्त* 為 *anta* (m./n., 末端、端點、結束) 之前否定接頭音節 *an-*，翻譯為「非邊際」。此外，亦須注意象似字 *antar* (adv., 內、裡面)；*antara* (adj., 間、中間)。

⁴⁹⁸ *nānātvam*: (*nānātva*) n. 1 sg., 差異／種種。*upa-labhyate*: (*upa-√labh-1Ā*) pass. 3rd per. sg., 被獲得。此中，「不可被獲得／不可得」(*न उपलभ्यते, na upa-labhyate*) 為重要關鍵詞。

物⁴⁹⁹ 如此地隨順覺悟，這個就被說為所謂的「菩提」(覺悟)。⁵⁰⁰ 因此之故就被說成：「有關佛法的或減損、或增滿並不是被如此地認知⁵⁰¹」。善勇猛！所謂的「不減損不增滿」，那個就是如同無分別⁵⁰² 與如實觀看⁵⁰³ 之增加出來說明的相關語詞。⁵⁰⁴ 在此〔整個的境界〕當中，應不能抓取、或棄捨⁵⁰⁵ 任何一物；凡是任何修行者隨順覺悟如是道理，那個就被說為「菩提」(覺悟)。

【分段要義】

本一小段⁵⁰⁶ 聚焦於上述的「眾生界」(satvadhātu)，藉由其或減或增之二分

⁴⁹⁹ 此梵文為 *yah* (m. 1 sg.)，表示開放的，而非預定的、非限制的，此顯佛教殊勝的地方，舉凡是「任何的人物、修行者、眾生」，只要肯如是地修行、如是地「隨順覺悟」，終究會證「菩提(覺悟)」。

⁵⁰⁰ 此即「隨順覺悟」(anu-bodhi) → 「覺悟」(bodhi) 之內化的過程。

⁵⁰¹ 玄奘本(頁 1070b)於此譯為「非可施設」(na pra-jñapta)，而與 Hikata 梵校本(p.15 l.25)的原文 *na pra-jñāyate* (pass. 3rd sg.) 「不可被認知」有所不同。cf. 藏版略有不同，而此翻譯似乎更貼近高階修行者當時的境界或心理的狀態，如 Śīlêndrabodhi 本(頁 351，片 57，行 4)譯為「顯現、露出」(མངོན་པ། mngon pa)，至於英、日版則都類似譯為「被認知」，如 Conze 本(p.13)譯為「被設想為／被認為」(is conceived)、戶崎宏正本(頁 105)譯為「被認知」(認められる)。

⁵⁰² *yathāvad-avikalpasya*：如同無分別的／正如無分別的。持業釋(同位格關係)。此複合詞乃由前者 *yathā-vat* 為 *yathā* 後接中性抽象字尾 *-vat*，此字相當於 *yathā*，翻譯成「如同」、「正如」或「如實」，此帶出「隨順著事情實際狀況，乃至佛教所謂的法性、實相是如何，然後就應如何」的意思；而後者 *a-vikalpasya* (m. 6 sg.) 此源自於 *vi-√kṛp* (9P, 分別) 的陽性所有格名詞，有「分別」的意思，再於其前接否定接頭音節 *a-*，整個字譯成「無分別的」，而整個複合詞就譯成「如同無分別」、「正如無分別」。

⁵⁰³ *yathābhūta-darśanasya*：如實觀看。持業釋(同位格關係)。此複合詞乃由前者 *yathā-bhūta* 為 *yathā* 後接 *-bhūta* (確實)，翻譯成「如同確實的情形」，簡稱為「如實」，再這裡當副詞來修飾後面動詞化的名詞 *darśana*；其次，後者 *darśanasya* (m. 6 sg.) 乃源於 *√drś* 或 *√paś* (1P, 見) 而來的中性名詞的所有格，有「觀看」(能)或「所見」(所)之兩方面的義涵的意思，而整個複合詞就譯成「如實觀看」。

⁵⁰⁴ cf. 玄奘本略微不同，並沒有譯到「增語」，以及另譯「如實分別」。會有較大不同的翻譯，可能是所依據的版本不通所致，如其(p.1070b)譯為「無減滿性若能如實分別者，當知名為如實見者。」

⁵⁰⁵ 1. *śakyam*: (*śakya*) (*√sak*-5P) fpp. → n.1 sg., 應可以的／應能夠的。這個字源自 *√sak* (5P, 能夠) 之未來被動分詞，其後常接不定詞(此如 *utkṣeptum* 與 *prakṣeptum*)，在這兒因受到 *na* 的影響，故表「應不能夠做～」的意思。2. *ut-kṣeptum*: (*ut-√kṣip*-6U) inf., 抓取。此詞源自 *ut-√kṣip* (6U, 投擲) 之使役形的不定詞，有「向上投擲」或「舉起」的意思，順著脈絡於此翻譯為「抓取」；3. *pra-kṣeptum*: (*pra-√kṣip*-6U) inf., 捨去。此詞源自 *pra-√kṣip* (6U, 投擲) 之使役形的不定詞，有「朝下卸下」的意思，順著脈絡於此翻譯為「捨去」。此二不定詞當及物動詞接受詞 *kiṃcid* (n. 2 sg.)，整個句子翻譯為「在此當中，不能抓取或棄捨任何一物」。

⁵⁰⁶ 本一小段，戶崎宏正本(頁 103)科判為：(十四) 一切法的增滿與損減(あらゆるもの満ち欠け)。

區別來行深入層次的洞察理解。此段綜合整理如下十要點：1. 首先，從眾生界之非存在性 (asatva)⁵⁰⁷ 與遠離性 (vivikṭatva)⁵⁰⁸，而認知眾生界的或減或增之二分皆為「不減不增」(anūnatva apūrṇatva)。2. 承上，由此了知一切法 (sarva-dharmāḥ) 的或減或增之二分亦為的「不減不增」。3. 進而藉那有關一切法的或減或增，而洞察理解一切法之非圓成實 (a-pari-ṇiṣ-patti)⁵⁰⁹，亦即，若只依短暫片面之眾生有增有減，則便切斷圓成實而無法圓滿的實現，故此「藐視」短暫表面的現象變化，而來通達成就全面的實現。4. 凡任何人如此地隨順覺悟有關於一切法之「不減不增」而「非圓成實」，他即說為「隨順覺悟一切法」，據此亦可了知佛教之由「法」而導入修行的特質。⁵¹⁰ 5. 從上述之一切法之「以非圓成實而為方便」⁵¹¹，而洞察理解佛法⁵¹² 的或減或增之二分亦為「不減不增」，故以一切法的不減不增而說名為「佛法」。6. 承上，是故「一切法之不減不增」就是「佛法」的增語，

⁵⁰⁷ 此「非存在性」的背後意涵即「眾生界本身並非固定的存在」，此亦即，藉由洞察緣起而了解不是本身存在為 sat (存在)，如此的 sat 通通都是關連條件的推動而變動不居、如幻似化的。

⁵⁰⁸ 「遠離性」表示世間現象界的快速變化與遷流不息的特性，佛教了悟此種遠離狀態，故不會拘泥僵化於此短暫表面，反而能持續不斷地往前進展，進一步地整個解開、整個打通，則了悟諸法（如「眾生界」之或增或減）皆是空性不二（如「眾生界」之不增不減）而根本一貫。因此透過般若經典的教導而修行的人，不至於會如世人刻舟求劍般無法因應世間的變遷迅速、不知所措而坐困愁城。

⁵⁰⁹ 或譯為「全面離開的實現」。此在《解深密經》與《唯識三十論頌》為三性——遍計所執性、依他起性、圓成實性——中之最高級的教法，而所謂的「圓成實」，亦即，離開遍計所執性、依他起性而全程暢通，此乃藉由空觀、不二中觀、貫徹菩提道修行而遍入法界之圓滿實現。更進一步說「圓成實」(pari-ṇiṣ-patti)，若從其梵文之 pari- (四面八方、全面)、nir- (離開) 與字根√pad (實現、實行、實施)，則可推而了知：唯有看清且離開這些「自我概念、二分之限定區分、分別執著」等，才可圓滿的實現，故又可名「全面離開的實現」。

⁵¹⁰ 因為，佛教非像其他宗教是以「人」或「神」做為核心，而是以「法」為核心。就是因為佛教重視「法」，相關地就帶出「一切法」，就一切法的觀察、考察、思維、了解，而開發智慧，進而隨順覺悟甚至覺悟。因此就可以帶出此人物被說為「隨順覺悟一切法」(sarvadharmānubodha)。而此乃以諸法緣起空性、不二中道 (e.g. 不增不減) 為其主軸的要點，然後就這樣子的空性而隨順覺悟、就這樣子的不增不減而隨順覺悟，關連地就被說為「隨順覺悟一切法」。

⁵¹¹ 此「以非圓成實而為方便」=「藉由這樣子的連結的型態」，其背後哲學義涵為：還不夠、還不夠、還不圓滿、還不圓滿，還需百尺竿頭更進一步，並非停留於自滿狀態，如此才有智慧究竟到彼岸 (prajñāpāram-itā) 之可能，故此詞可看出道次第的層層進展。

⁵¹² 前面講「眾生界」與「一切法」概念，此進一步攻頂突破而帶出「佛法」(buddhadharma)。而所謂的「佛法」其乃區別於「眾生法」與「菩薩法」而強調組成佛陀的項目。這些構成佛陀的項目，就靜態的來說有十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲、大喜大捨、十八不共法等；就動態的來說有初發菩提心、中修六度萬行集福慧二資糧、後成就無上正等覺等。

以佛法非被任何人而成或減或增之故；此即隨順覺悟一切法，在此境界中並沒有任何一法之或減或增。7. 「一切法」即「法界」的增語，據此而洞察理解法界亦是「不減不增」，以法界乃非邊際之故。8. 因為眾生界與法界之間的差異（*nānātvam*）不可得⁵¹³，亦即眾生界或法界之或減或增亦不可得的、不存在的⁵¹⁴。9. 凡是任何人如此地隨覺，此即說為「菩提」（覺悟）。⁵¹⁵ 因此，「佛法的或減或增並不是被如此地認知」。⁵¹⁶ 10. 所謂的「不減不增」（不二）⁵¹⁷ 即「如

⁵¹³ 《心經》云「以無所得故」、《大般若經》常云「以無所得而為方便」顯現此為般若思想乃相當重要的概念。世間強調「獲得」，相對於此，《大般若經》從第一會到第十六會，皆當頭棒喝，強調「一切法不可得」。凡夫約定俗成地以「分數、選票、冠軍等」來表示得到獲得，然而無論是分數、選票、冠軍等皆無法真正地顯示實際上內在的義涵與諸多因緣，更何況當衡量標準改變時，其結果可能剛好相反。佛教之真正的獲得乃「一得永得」（安住涅槃而無所得），此非以二分方式，因為只要是二分（得與不得）就短暫、就變化、終究失去，且於二分之間的距離可以無限的放大，就不穩、就不安。只有佛教的安住涅槃而無所得，方是穩、方是安。故當作為「對象」而追求時，則永遠無法真正的獲得、永遠缺乏，因為此時已墮入能得、所得之二分窠臼之中了，再者此種得、不得之二分乃「差異」（*nānātvā*）的表現，只要是「差異」就不是真正的得到。佛教要做的是「圓滿實證」——「圓成實」（*pari-niṣ-patti*）：唯有看清且離開這些「自我概念、二分之限定區分、分別執著」等，才可圓滿的實現，故又可名「全面離開的實現」——，亦即般若經典上所說的「菩薩就是般若波羅蜜多，般若波羅蜜多就是菩薩」，以及《心經》的「色即是空、空即是色」之色空不二。

⁵¹⁴ 就事情單獨而言，無所謂「存、不存在」。如果要講存在與不存在，則須將事情之系統，包括背後推動的因緣解析開來，而看出「何以緣起」、「何以緣滅」。故若一定硬要說一個東西的存在，則此為「自性見」，此為佛教所要破斥的。其次，就「不一不異」之有關「差異」（*nānātvā*）的，世俗人十分強調差異，然若隨順諸法的觀察，諸如此類的差異的，通通經不起考驗。是故佛教以開發智慧為主，以隨順實相、解決問題（苦）、成就覺悟為最高的目標。

⁵¹⁵ 從「隨順覺悟」而「覺悟」之內化的過程：初步已「一切法」為主，此一切法沒有離開大家的蘊處界諸法、此一切法亦沒有離開大家所觀察、所修行的「戒定慧」或「三十七道品」或「十般若波羅蜜多」。接著，大家就針對這些「一切法」，去隨順觀察，隨順其無常、因緣、不二等，因此就形成「隨順覺悟」（法隨法行、隨順觀察、隨順覺悟）。當這個「隨順覺悟」就越來就越熟練，越來就越內化，因此修行者與「一切法」就合一（超越主觀來進入客觀）而「覺悟」，亦即是「成佛」。此與西方哲學的「主客二分」大相逕庭，就西方哲學的角度，便百思不得其解，便十分質疑地說：「我們怎麼能超越主觀來進入客觀？」。然於此處，任何修行者修行至此——從「隨順覺悟」而「覺悟」——達此內化的過程之境界時，則皆無主、客二分，通通究竟成佛。

⁵¹⁶ 故可了知佛法之修行的二個層次（一）凡夫假名施設層次：由於凡夫對廣大、高深的佛法不清楚，故剛開始初修時，必須施設出文字語句學說等方便，來教導大家引入聞思修；（二）隨順覺悟之高階層次：佛教也不會一直停留在假名施設層次，而進一步地通過這些言說施設，隨順觀察、修行，一直到隨順覺悟，這個時候或情境下，就像房子蓋好鷹架應拆除般，稱之為「施設」就應該棄捨掉了。因此，就在這「一切法畢盡不可被獲得／一切法畢盡無自性」之成佛的體認上，了悟到「佛法之增減也不被施設、不被認知」（～故印順之大乘三系說的「性空唯名系（中觀）」在般若經典看來只是初階而已）。因此，體認到佛教的語言觀，亦即，在一切法不可施設之究竟義而施設語言文字。初階就施設一堆，然此時（已從外表五蘊→之後切到一切法→之後貫徹徹底到佛法），修行者已達隨順覺悟／諸佛法之或減或增之不可被認知的高階階段，此時通達證悟時已超越施設、不可施設。

⁵¹⁷ 此就「不增不減」而進一步帶出佛教的「不二中道」。然而，就經典的角度而言，並沒有所

同無分別」(yathāvad-avikalpaḥ) 與「如實觀看」(yathābhūta-darśanam) 之增語。

⁵¹⁸ 此中，不可抓取、或棄捨任一物；⁵¹⁹ 凡是任何修行者隨覺如是之理，即為「菩提」(覺悟)。⁵²⁰

此段可以如下簡示：① 眾生界 (非存在性 & 遠離性 ⇒ 不減不增) → ② 一切法 (不減不增) → ③ 一切法 (非圓成實) → ④ 隨順覺悟一切法 → ⑤ 「一切法之不減不增」 = 「佛法」 → ⑥ 佛法 (不減不增) → ⑦ 法界 (非邊際 ⇒ 不減不增) → ⑧ 眾生界 ⇔ 法界 → ⑨ 「菩提」(隨順覺悟 ⇒ 覺悟) → ⑩ 不二 ⇔ 無分別 / 如實。據此，可清楚地帶出「有為現象界的世俗」與「無為法界的勝義」之間的相互切換，亦即，「眾生界 + 一切法 + 佛法」⇔「法界」。

[Bodhir iti] Suvikrāntavikrāmin buddhalakṣaṇam etat. Kathaṃ buddhalakṣaṇam? sarvadharmalakṣaṇāny alakṣaṇam, etad buddhalakṣaṇam; alakṣaṇā hi bodhir lakṣaṇasvabhāvavinivṛttā; ya evam anubodhaḥ, iyaṃ ucyate bodhir iti; na punar

謂「中觀學派」(Mādhyamika)，此乃源自龍樹(Nagarjuna, c. A.D. 150-250)《中論》

(*Mūlamadhyamakakārikā*) 之後來的說法。《大般若經》並不是中觀學派，而是用般若波羅蜜多(*prajñāpāramitā*) 來導向一切智智、導向究竟成佛，特別就佛果之如所有性智與盡所有性智之前者，而後者則用後四度——方便、願、力、智——此高階開展來帶出來。

⁵¹⁸ 「如同無分別」即是以如同無分別來貫徹下去，而遠離凡夫只是會分別、只是用嘴巴說說；「如實觀看」非凡夫式的東看西看、走馬看花地看，而是就事情穿透其外表並其一層一層的抽絲剝繭，將事情的周遭網絡、背後的緣由、以及後續的變化帶出來，亦即是，凡是事情是怎樣子的構造、關連、變化等，便如同此確實的情形而觀看進去。因此，首先即「有增有減」之二分，之後，藉由所謂的「不增不減」而帶出「如同無分別」與「如實觀看」的等增語之如實的通達智慧。

⁵¹⁹ 經由隨順觀察而覺悟，關連的這個世界、一切法就形成「法界」。稱之為「法界」乃無邊的(infinite/endless)，以法界無邊這個重點，去做「正如法界無邊之無分別」與「正如法界無邊之如實地觀看」，因此便做不出「抓取」或「棄捨」之類似增加或減少一分的這樣事情，能夠增減必為一設定的領域界限或約定俗成的範圍內方可，而平等無邊的法界(空性、如幻)則非可增減，而此可用以彰顯圓滿義的「不增不減」。

⁵²⁰ 此為「由法入人」，亦即，端賴所修的「法」，而不管來修的是否為人或非是人。果若如是了知，則在菩提道的主軸上，走到這裡也是「覺悟」、走到那裡也是「覺悟」，真是幸福喜悅。區別而言，當我們走錯方向偏離主軸時，走到這裡也是「偏差」、走到那裡也是「迷悟」。

yathôcyate; eṣāṃ hi Suvikrāntavikrāmin dharmāṇām anubodhatvād bodhisatva ity ucyate. Yo hi kaścit Suvikrāntavikrāmin-n-imān dharmān aprajānan-n-anavabudhyamāno bodhisatva ity ātmānaṃ pratijānīte, dūre tasya bodhisatvasya bodhisatvabhūmiḥ, dūre bodhisatvadharmāḥ, viśaṃvādayati sadevamānuṣasuraṃ lokaṃ bodhisattvanāmnā. Sacet punaḥ Suvikrāntavikrāmin vāgmātreṇa bodhisatvo bhavet, tena sarvasatvā api bodhisatvā bhaveyuḥ. Na etat Suvikrāntavikrāmin vāgmātraṃ yad uta bodhisatvabhūmir iti, na ca vācā śakyam anuttarāṃ samyaksambodhim abhisamboddhum; na hi vākkarmanā bodhiḥ prāpyate, nāpi bodhisatvadharmāḥ. Sarvasatvāḥ Suvikrāntavikrāmin bodhāya caranti, na ca jānanti na budhyante, te na bodhisatvā ity ucyante. Tat kasmād dhetor? na hi satvā asatvam iti⁵²¹ prajānanti; saced evaṃ te jānīyuḥ, ātmacaritair bodhisatvā bhaveyuḥ; viparyastāḥ punaḥ satvāḥ svacaryāṃ svaviśayaṃ svagocaraṃ na prajānanti. Saced ātmacaryāṃ prajānīyuḥ, na te bhūyaḥ kasmimścīd vikalpe careyuḥ, tābhir vikalpacaryābhiḥ sarvabālaprthagjanā abhūt'-ārambaṇe *⁵²² caranti, te bodhim apy ārambaṇīkṛtya manyante. Teṣāṃ ārambaṇacaritānāṃ vikalpacaritānāṃ kuto bodhiḥ, kuto bodhisatvadharmāḥ. Ya evaṃ dharmāṃ prajānanti, na te bhūyo 'bhūt'-ārambaṇe caranti, na te bhūyaḥ kaṃcid dharmāṃ manyante, tenôcyate 'caryā bodhisatvacarēti. Na bodhisatvāḥ kalpe na vikalpe caranti; yatra ca na kalpo na vikalpo, na tatra kācīc caryā; yatra cāvikalpo, na tatra kasyacīc caryā, buddhabodhisatvānāṃ

⁵²¹ Hikata said "Ms. & MM. 'satvāḥ satvam', but acc. to Ch. & Tib. it should be 'satvā asatvam'..." 參閱 Hikata 梵校本 (p.16, n.5), 此意思是若依據漢、藏譯則應為否定義的「非眾生」。按 Vaidya 天城體版 (p.9) सत्त्वा असत्त्वमिति (satvā a-satvam 眾生非眾生) 亦為否定義。

⁵²² Hikata said "ārambaṇa* = correct SK. ālambana." 參閱 Hikata 梵校本 (p.16, n.6), 此意思是 ārambaṇa 為錯誤應改為 ālambana, 然查辭典√ramb(1Ā)=√lamb(1U), 只是前者甚少用, 常用的都是後者, 故應無誤。按 Vaidya 天城體版 (p.9) अभूतारम्बणे(不真實的所緣)亦為 ār°。

sarvacaryā 'vikalpacyāti. Sarvā manyanā 'sārambaṇā⁵²³ . Sa evaṃ sarvadharmān prajānan na bhūya ārambaṇe vā vikalpe vā carati vicarati vā, iyaṃ bodhisatvānām caryā 'caryāyogena; evaṃ hi Suvikrāntavikrāmiṃś-caranti bodhisatvā bodhisatvacaryām. Yasmād evaṃ Suvikrāntavikrāmin dharmān avabudhyante pratibudhyante, tenōcyante bodhisatvā iti. (p. 16, l. 1 ~ p. 17, l. 7)

【白話翻譯】

善勇猛！[所謂的「菩提」，]⁵²⁴ 那個就是覺悟者的特徵。⁵²⁵ 那個如何是覺悟者的特徵呢？一切法之特徵即是非特徵⁵²⁶，那個就是覺悟者的特徵；⁵²⁷ 因為，

⁵²³ 此'sārambaṇā 若根據文脈應去掉前面的否定接頭音節 a-/ 而成為 sārambaṇā Hikata 梵校本 (p.17, n.2)。而 Vaidya 天城體版 (p.9) 亦為 असारम्बणा (不具備所緣)，以 “Both C and T support असारम्बणा” 的緣故，見其註 3。然而，按玄奘本為有前面的否定接頭音節 a-/ 之不同的譯法，如 (p.1070c) 譯「一切驕慢畢竟不起」。此外，藏、日譯則為雙重否定，如 Śīlēndrabodhi 本 (頁 351，片 59，行 2) 譯為「於一切無慢心之中不具所緣 (ཐམས་ཅད་སྐྱེས་ལེགས་མེད་པ་དམིགས་པ་དང་བཅས་པ་མ་ཡིན་པ། thams cad rlom sems med la dmigs pa dang bcas pa ma yin pa)」，戶崎宏正本 (頁 107) 譯為「因此一切〔菩薩的實踐〕並沒有慢心，也沒有帶著對象」(したがってすべては慢心もなく、対象を伴うこともない)。以上三個版本大意類似，只有 Conze 本與本文翻譯類似，參見下譯或下註，如 (p.14) 譯為「一切思考是具有對象的」(All minding is with-object)。上述諸版本之異同亦見於 Hikata 梵校本 (p.17, n.2)。

⁵²⁴ 銜接上面一貫的主軸「菩提」(bodhi) 而繼續如下的論述。只不過這幾個字，不見於劍橋手稿，而見於玄奘本 (頁 1070b) 漢譯與 Śīlēndrabodhi 本 (頁 351，片 57，行 5) 藏譯，因此 Hikata 將之補充添加上去。詳見 Hikata 梵校本 (p.16, n.1)。

⁵²⁵ cf. 玄奘本 (頁 1070b) 譯為「菩提者即是佛相」、Śīlēndrabodhi 本 (頁 351，片 57，行 5) 藏譯為「菩提者就是佛陀的性相 (བྱང་ཆུབ་ལེས་བྱ་བ་དེ་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཚན་ཉིད། byang chub ces by aba de ni snas tgyis kyī mtshan nyid)」，Conze 本 (p.13) 譯為「覺悟那個就是佛陀的特徵」(“enlightment” that is the mark of buddha)、戶崎宏正本 (頁 105) 譯為「所謂的『菩提』彼即是佛相」(菩提というそれは仏の相めである)。

⁵²⁶ 回應 Kathaṃ buddhalakṣaṇam? (那個如何是覺悟者的特徵呢?) 之提問：能夠有諸佛如來的這種功德，通通從「一切法」(sarvadharmāḥ) 入手，將「一切法」通過佈施、持戒等六度，當中通過第六度般若波羅蜜多時，就「一切法」觀成無常、苦空、非我，不生不滅等不二中道，由此才有可能究竟成佛，關連的才有所謂 buddhalakṣaṇam (覺悟者的象徵/佛相)——其特徵即是非特徵——此相當於《中論·觀四諦品第二十四》之「以有空義故，一切法得成」，因一切法的特徵即是非相，因此一切法可以成就眾相，如此成就的眾相叫做「如幻似化」，如此亦帶出佛教之「空觀」、「不二中觀」、「幻化觀」的重要觀點。

⁵²⁷ 此句話的總結：首先，就區分別凡夫之圓的、扁的；其次，解開凡夫之隨業受報及其認知作用的塑造與添加；再者，了解隨業受報就用修行去做轉變、了解其認知作用的塑造與添加，關連的運用無分別智來超越；最後，因此目前圓的、扁的就可以打造成覺悟者既其特徵。此前提：圓的不是圓的、扁的不是扁的。(凡夫圓的就是圓的、扁的就是扁的)

菩提乃非特徵的、〔菩提乃〕離開特徵之本身固定不變的存在(離開相自性)⁵²⁸；凡是任何的修行者⁵²⁹ 這樣子的隨順覺悟，這一套就被說為「菩提」(覺悟)，再次叮嚀，〔雖然覺悟「一切法的特徵即是非特徵」即是「菩提」，話是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上〕並不是等同字面的說法。⁵³⁰ 善勇猛！因為對著這些法的隨順覺悟而來的，那個就被說為「菩薩」。善勇猛！因為⁵³¹ 任何一位的修行者正在認知不出、正在覺悟不出⁵³² 這些法目時，〔卻〕把自己認知⁵³³ 為「菩薩」，則他的那個菩薩的菩薩地乃差太遠的⁵³⁴、〔他的那個菩薩的〕菩薩法目

⁵²⁸ 梵文 *lakṣaṇa-svabhāva-vinivṛttā* 之分析：1. *lakṣaṇa-svabhāva*: 相自性／特徵自己本身的存在。持業釋(同位格關係)。前者 *lakṣaṇa* (相、特徵) 有事物客觀上之特徵，以及吾人主觀上選擇式的捕捉或認知作用的添加之二層含義；後者 *svabhāva* (自性) 源自 *sva-√bhū* (1P, 是、有、成為) 的陽性名詞，其意思為「天生的性格或素質」或「自性」。2. *vinivṛttā*: (*vi-nir-ṛtta*) (*vi-niḥ-√ṛt-1Ā*) ppp. → f. 1 sg., 離開／退轉。此字為 *vi-niḥ-√ṛt* (1Ā, 運轉、轉起) 的過去被動分詞當動詞用，其意思通常為「離開、脫離」或「退步、退轉」等義。整個複合詞翻譯為「離開特徵之本身固定不變的存在」、或「離開相自性」。

⁵²⁹ 此亦為「由法入人」。如果說貓貓、狗狗也能如此地隨順覺悟，則彼等之證悟亦可稱為「菩提」。只要在菩提道的主軸上來正確地上路、貫通的走下去，則通通都是「覺悟」。

⁵³⁰ 雖作是說而不如說 ⑬～ 縱使「覺悟『一切法的特徵即是非特徵』即是『菩提』」是這樣子的講說，也請不要對號入座停留於字面上，而應如前述之「如同無分別」(*yathāvad-avikalpaḥ*) 與「如實觀看」(*yathābhūta-darśanam*) 而趣入禪修。

⁵³¹ 梵文 *hi* (हि) 「的的確確、因為～之故」乃交代理由、理據。然此更可視為後設哲學、義理的進展，亦即諸多情況下可藉由 *hi* 來做相關連的道理而往前推進。

⁵³² 梵文 *aprajānan-n-anavabudhyamāno* 之分析如下：1. *a-prajānan*: (*a-prajānant*) (*a-√jñā-9U*) ppr. → m. 1 sg., 正認知不出。此詞來自 *√jñā* (9U, 認知), *jānāti/jānīte* (pres. indic. 3rd per. sg.) / *jñāta, -jñāya* (ppp.), 從其第三人稱多數而來的現在分詞 *jānant* 之陽性名詞第一格單數 *jānan* (ppr. m. 1 sg.)，於其前接上 *pra-* (朝向)，意思為「正在認知」，之所以用現在分詞乃表「把認知的功夫做出來」，認知為何？認知前面的受詞 *imān dharmān* (這些法目)。然而，又於其前接上一個否定的接頭音節 *a-*，則表「做不出正在認知(這些法目)的功夫」。2. *an-avabudhyamānaḥ*: (*an-avabudhyamāna*) (*a-√budh-4Ā*) ppr. → m. 1 sg., 正覺悟不出。此詞來自 *√budh* (1U/4Ā, 覺悟)，*bodhati/-te* (pres. indic. 3rd per. sg.)/*buddha, -budhya* (ppp.)，此做第四類動詞之現在分詞(+*māna*) 而來的陽性名詞第一格單數 *budhyamaṇaḥ* (ppr. m. 1 sg.)，於其前加上 *ava-* (從上而下)，意思為「正在覺悟」。但是，又於其前接上一個否定的接頭音節 *a-*，則表「做不出正在覺悟(這些法目)的功夫」。

⁵³³ *prati-jānīte*: (*prati-√jñā-9U*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在認知。此為 *prati-√jñā* (9U, 認知), *jānāti/jānīte* (pres. indic. 3rd per. sg.)/*jñāta, -jñāya* (ppp.)，之第三稱單數動詞，主詞為前面的 *yaḥ kaścid* (m. 1 sg., 凡是任何一位修行者)，翻譯為「認知」，其直接受詞在前面的 *ātmanam* (m. 2 sg., 自己)，而間接受詞為更前面的 *bodhisatva iti* (「菩薩」)，若含整句可翻譯為「任何一位的修行者，其正在認知不出、正在覺悟不出這些法目時，〔卻〕把自己認知為「菩薩」。

⁵³⁴ 1. *bodhisatva-bhūmiḥ*: 菩薩地。持業釋(同位格關係)。此為陰性名詞 *bhūmi* (f., 地、土地、等級、地位) 前接 *bodhisatva-* (菩薩) 而來的複合詞，翻譯為「菩薩地」。2. *dūre*: (*dūra*) n. 7 sg., 遠離於～。此為 *dūra* (n., 長途、遠距) 的第七格當副詞用，意思為「遠離於～」，此順著文脈翻譯為「差太遠的」。此外，如菩薩第七地「遠行地」(*dūraṃ-gamā-bhūmiḥ*) 亦源於此字。

⁵³⁵ 乃差太遠的、〔而且他乃〕藉由菩薩的名稱欺騙帶有天、人、阿修羅等的世間。

⁵³⁶ 善勇猛！如果僅憑言說⁵³⁷ 那個就會成為菩薩，則一切眾生也可能就會成為菩薩。⁵³⁸ 善勇猛！那個並非僅是言說，而那個即是所謂的「菩薩地」，⁵³⁹ 藉由語言不能夠現無上正等覺，因為菩提非由語業而被獲得⁵⁴⁰，菩薩法目亦如是〔非由語業而被獲得〕。善勇猛！一切眾生〔縱使〕目標在菩提而修行⁵⁴¹，然而並沒有修習到認知的地步、並沒有修習到覺悟的地步，⁵⁴² 他們就不被說為「菩薩」。這是什麼原因呢？因為，〔他們〕認知不到「眾生們並非眾生」。如果他們可能會有如此地認知，藉由自己的修道⁵⁴³，他們就可能成為菩薩；然而顛倒⁵⁴⁴ 眾生們，

⁵³⁵ 此即「組成菩薩的項目」，從初發菩提心到行六度萬行，這些次第進展的，通通屬於「菩薩法目」，特別是於此處之第六度般若波羅蜜多的隨順觀察、隨順覺悟緣起、空性、不二、幻化。

⁵³⁶ 梵文 *viśamvādayati sadēvamānuśuraṃ lokāṃ bodhisattvanāmnā* 此句分析：1. *viśam-vādayati* (caus. pres. indic. 3rd sg.) 此字源於√*vad* (1P, 講說), *vakti* (pres. indic. 3rd sg.) /*ukta*, *-ucya* (ppp.)，此字根的使役形 (-*aya+ti*)，於其前接 *vi-*(分開)與 *sam-*(總括)，整個字合起來有「分歧的使總括講說」，因此有表裡不如一的意思，故此處翻譯為「欺騙」。其受詞為 *sadēvamānuśuraṃ lokāṃ* (m. 2 sg., 帶有天、人、阿修羅等的世界)。2. *bodhisattva-nāmnā*: 藉由菩薩名稱。持業釋（同位格關係，n. 3 sg.），其中 *sa* 表「擁有」、「陪伴」或「與～一起」的接頭詞。cf. 玄奘本之稍有不同的翻譯，如 (p.1070b) 譯為「若有菩薩實不了知如是法性，而謂我能如實隨覺自稱菩薩，當知彼類遠菩薩地、遠菩薩法，以菩薩名誑惑天人阿素洛等。」

⁵³⁷ *vāg-mātra*: 唯言說／僅是言說。持業釋（同位格關係）。此複合詞之前者 *vāg*，源自√*vac* (2P, 講說) 的陰性名詞 *vāc* (f., 言、說)，由於後面接有聲音音 *m*，故外連音 *vāk* → *vāg*；而後者 *mātra* (n., 唯、但)，源自√*mā* (2P, 量度) 的中性名詞，意思為「僅有～之量」等意思，此翻譯為「唯、僅僅是」。佛教著名的「唯識」(*vijñā-mātra*) 亦由此字所構成。

⁵³⁸ 此句 *sacet ~ bhavet ~* 亦為反向提醒的「歸謬論式」(*prāsaṅgika*) ⑥。

⁵³⁹ *yad uta* (conj./prep.) 的意思為「也就是說」(*that is to say*)，經文常譯為「如是、即是」，或「是謂、所謂」。此句亦可簡譯為「『菩薩地』並非只是言說」。此表示：在「言說」之上，更重要的是需腳踏實地的修行。

⁵⁴⁰ *prāpyate*: (pra-√*āp*-5P) pass. 3rd per. sg., 被獲得。此字源於√*āp* (5P, 獲得), *āpnoti* (pres. indic. 3rd per. sg.) / *āpta*, *-āpya* (ppp.)，作成被動再前接 *pra-*(朝向)，此譯為「被獲得」。《心經》「以無所得故」之 *aprāptitva* 即由此詞的名詞 *prāpti* (f.) 而來。

⁵⁴¹ 1. *bodhāya*: (*bodha*) m. 4. sg., 為了菩提／目標在菩提。2. *caranti*: (√*car*-1U) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在修行。此詞源自√*car* (1U, 修行、運行), *carati*, *-te* (pres. indic.) / *carita* (ppp.)，由此字根來的現在直敘形第三人稱複數動詞，翻譯為「行、修行」。

⁵⁴² 相對於「覺悟」(修證)，「認知」(觀看、聽聞)是比較容易的。因覺悟需要去實修、實踐，才能達到不僅知其然，亦知其所以然。

⁵⁴³ 1. *jānīyuh*: (√*jñā*-9U) opt. 3rd per. pl., 可能認知。2. *ātma-caritaiḥ*: 藉由自己修行。依主釋（受格關係）。此複合詞之後者由√*car* (1U, 運行) 之過去被動分詞 *carita* (ppp.) 而來的陽性名詞第三格複數，而前者 *ātman* (m., 自己、我)，此純萃世俗上約定俗成的人稱用，或亦可如佛教所言之假名施設用，故非指含有自性見的「我見」、「我執」之義。因此，可直接翻譯為「藉由自己修行」。同樣的下面所述三個 *sva-*(自己)亦是如此。(*sva-caryā* / *sva-viśaya* / *sva-gocara*)。

⁵⁴⁴ *viparyastāḥ*: (*vi-pary-asta*) (*vi-pari-√as*-2P) ppp. → m. 1 pl., 虛妄、顛倒。此詞源自 *vi-*(分開) + *pari-*(四面八方、全面) + √*as* (2P, 是、有、存在) 之過去被動分詞 *asta*，由其所做成的第一格

並不認知到自己所行的這套歷程、自己所面對的對境、自己所行的領域，⁵⁴⁵ 如果一般的眾生們會認知到自己的所行，則他們就更加不會去運行於任何的一個分別上，⁵⁴⁶ 一切愚夫異生（凡夫俗子）藉由眾多的分別行⁵⁴⁷ 運行於非實有的所緣⁵⁴⁸ 上，他們亦把菩提當成作緣後而思量〔而起慢心〕。⁵⁴⁹ 當他們修行在所緣與修行在分別的時候，那麼從哪來的菩提、從哪來的菩薩法？⁵⁵⁰ 凡是這些如此地通達認知法時，他們更加不會修行在不真實的所緣、他們更加不會思量（而起慢心）於任何一法上，⁵⁵¹ 因此之故那個就被說為⁵⁵² 「菩薩行就是非行」⁵⁵³ 。（所

複數的陽性名詞。此外，另一個相關重要字 *viparyāsa* (m., 虛妄／顛倒) 則源自√*as* 之完成形 *āsa*。

⁵⁴⁵ 僅就自己本身有關連的自己所行的這套歷程、自己所面對的對境、自己所行的領域（*svacaryā/ sva-viṣaya/ sva-gocara*）就不清不楚、就無法打通解開，而就受困住於短暫褊狹的外表了，更遑論其他有關覺醒的事情了（如佛菩薩的境界、淨土）。

⁵⁴⁶ *vikalpe*: (*vikalpa*) m. 7 sg., 於分別。此源自√*klp* (1Ā, 計執、分別)，*kalpate* (pres. indic. 3rd per. sg.)/*klpta* (ppp.)，由此字根而來的陽性名詞，翻譯為「分別」或「異分別」，此作第七格用。

⁵⁴⁷ *vikalpa-caritā*: 分別行。依主釋（受格關係）。凡夫諸多「分別行」（*vikalpa-caritā*）之好壞、優劣等二分的算計，將自己困死於生死苦海中。相對於此，佛教以菩提道之無分別，全程暢通，以此來超越、解脫一切生死苦，導向無上正等正覺。

⁵⁴⁸ *abhūta-ārambaṇe*: 於非實有的所緣。持業釋（形容詞關係，n. 7 sg.）。此 *अभूतारम्भणे* (非實有的所緣)之前者 *abhūta*: (*abhūta*) (a-√*bhū*-1P) ppp. →n. 1 sg. 非實有／不真實；而後者 *ārambaṇe*: (*ārambaṇa*) n. 7 sg., 於～為所緣。其源自 *ā-√lamb/ramb* (1U, 下垂、懸吊)，而來的中性名詞，此作成第七格，有「掛在眼前對面，而成為大家包括知覺、認知、情意、所作所為之所面對的對象」的意思，此翻譯為「於～為所緣」。

⁵⁴⁹ 1. *ārambaṇī-kṛtya*: 把～作為所緣。依主釋（受格關係）。此 *आरम्भणीकृत्य* (把～作為所緣)之後者 *kṛtya*，乃視為一個語助詞，其源自√*kr* (1P, 造作) 之完成式動名詞，此可視為一及物動詞，接上前面的受詞 *ārambaṇī* 當成接頭音節。而 *ārambaṇī* 乃由 *ārambaṇa* (n., 所緣)之字尾-a 改為-ī 而作為-kṛtya 的接頭音節，整個複合詞翻譯為「把～作為所緣」。2. *manyante*: (√*man*-4Ā) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在思量。此字有二意思：(1) 思維、思量（以自我為中心）；(2) 比較高低。這裏 *manyante* (pres. indic. 3rd per. pl.) 作為 *te* (m. 1 pl., 一般眾生) 的動詞，此譯為「他們做這樣的思量而起慢心」，因為凡夫的分別心之故，把「菩提」當真實所緣，刻意塑造的對象，據此分別思量而起慢心。

⁵⁵⁰ 此時的重頭戲只是捕捉所緣、表現分別，因而造成凡夫的畫地自限與固步自封，故「菩提」（*bodhiḥ*）與「菩薩法」（*bodhisatvadharmāḥ*）這二個超凡入聖的重要項目就被遮蔽住了。相較於此，《大般若經》乃就所緣通達、就分別通達而形成無分別。cf. 玄奘本之稍有不同翻譯，如 (p.1070c) 譯為「彼緣妄境起倒慢行分別行故，尚不能得諸菩薩法況得菩提？」

⁵⁵¹ 當洞察了解、認識清楚法的底細（無分別）時，就不會被虛妄不真實的所緣所欺騙，就不會就任一法思量而分別起高下。

⁵⁵² 對比於光說不練的哲學論述，與宗派諸種不同的主張與見解，強調實修的般若經典，其常見的 *tenōcyate*（因此之故那個就被說為）便彰顯其「實至名歸」之重要性。此中，「名」即「菩薩」；而「實」就代表「菩薩行就是非行／菩薩行並不是一般的行」之真工夫，含負面排除的（不會捕捉在所緣）與正面的增長（認知進去諸法空性不二），此二者表裡如一、名實相符。

⁵⁵³ *caryā*: (*caryā*) f. 1 sg., 修行／運行。*a-caryā*: 非修行／非運行，否定複合詞（the negative compound）。此句亦可譯為「菩薩的修行並不是一般的修行」，因菩薩與凡夫之「所緣」與「分

謂的「非行」即是〕菩薩們不會修行⁵⁵⁴ 於初步的分別與更進一步的分別（異分別）之中⁵⁵⁵；凡是在那個非初步的分別與更進一步的分別（異分別）的〔運行〕的情形當中，就那樣子情形之中不具有任何一個〔平庸式〕的修行；⁵⁵⁶ 凡是在那個不帶有更進一步的分別（異分別）的情形當中，就那樣子情形之中不具有誰的修行，⁵⁵⁷ 故謂「諸佛菩薩的一切的修行即是無分別（無異分別）的修行」⁵⁵⁸。一切〔平庸式〕的思量皆帶有著所緣。⁵⁵⁹ 當〔運行於菩薩行之菩薩〕正在如是地通達認知一切法的時候，他更加不會一般修行或更進一步修行於所緣或分別之

別〕有巨大的差異之故。cf. 玄奘本（頁 1070c）譯為「菩薩行於無行」。

⁵⁵⁴ carati: (√car-1U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在運行／修行。此動詞翻譯為「修行」，此乃專門的說法，普通的說法為「運行」，此似乎更可區別出菩薩的起心動念乃依著智慧在運行；相對於此，凡夫的起心動念乃依著煩惱在造作（造業之「造」），其梵文為 karoti (pres. indic. 3rd per. sg.)。這裏強調菩薩的修行或運行乃「不會修行於初步的分別(kalpa)與更進一步的分別(vikalpa)。

⁵⁵⁵ kalpe: (kalpa) m. 7 sg., 於分別之中。此源自√kṛp (1Ā, 計執、分別) 而來的第七格陽性名詞，此譯為「於初步的分別之中」。若於其前接 vi- (分開) 則成 vikalpe (m.7 sg.)，此翻譯為「於更進一步的分別之中」。此中，梵文 vikalpa (m.) 出現於第六修行品之玄奘本（頁 1092a）譯為「異分別」，乃因梵文接頭音節 vi- (分開)有「相異」（有「與原來不同的、二擇一的」等意思）與「離開」此二種含義，在此取前者，故有「從初步外表的粗略區分，到進一步內層的細膩區分」的意思。然而，無論運行在外部或內部的區分，皆是分別，菩薩並不會那樣子做。在此，可為菩薩行的消極之排除面（不會行分別、異分別），至於菩薩行的積極之增長面，則為「貫徹通達到無上菩提」。cf. 玄奘本（頁 1070c）僅譯「菩薩不應由分別故起分別行」缺少 vikalpa。而 Śīlēndrabodhi 本（頁 351，片 59，行 1）將 kalpa、vikalpa 分別藏譯為「粗略思索」（ཉག་ལ་）與「分別思擇」（རྣམ་པར་ཉག་ལ་），似乎較接近梵文原意；Conze 本（p.14）將 kalpa、vikalpa 分別譯為「思想建構」（thought-construction）與「區別」（discrimination），而後者含有歧視的味道，若用 discern 或 distinguish 似乎較好；戶崎宏正本將 kalpa、vikalpa 分別譯為「思考」與「妄想」，如（頁 107）云：「菩薩たちは思考を實踐せず、妄想も實踐しない」。

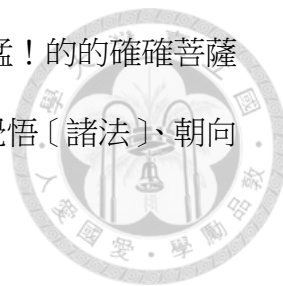
⁵⁵⁶ 此句為針對上句「菩薩行就是非行」的進一步說明：菩薩假名為修行，且不具有凡夫俗子的修行的那種弊病。所謂「凡夫修行的弊病」，就是會有一修行的主體與修行的所緣，以及有相關於修行的種種分別。此等皆為般若經典要來彰顯成為愚夫異生（bāla-pṛthag-jana）的平庸式運行的弊病——捕捉所緣與追逐分別。

⁵⁵⁷ na ~ kasyaid ~ : (沒有任何一個人的～／不具有誰的～)。菩薩的修行乃全程暢通，故不會有凡夫俗子的分別所屬（屬於某人的專利、某人的特權）之修行。

⁵⁵⁸ avikalpa-caryā: 無分別行／非異分別行。依主釋（受格關係）。cf. 玄奘本之稍有不同的翻譯，如（p.1070c）譯為「諸佛菩薩於一切行，無所分別而修行故。」

⁵⁵⁹ manyanā: (manyānā) f. 1 sg., 思量／驕慢。如看一輩子的電視，帶著種種雜亂紛擾的所緣，因而困於所相對應之人事物的煩惱中，故而一生無法開悟。因此，應從今起，關掉電視所緣之此種凡夫式的對象，離於捕捉所緣與追逐分別，另透過佛教經文，打開緣起空性不二的智慧，而全程貫通，從此超凡入聖，不亦快哉！cf. 玄奘本（頁 1070c）之不同的翻譯「一切驕慢畢竟不起」，除了 Conze 英譯其他如藏、日譯意思大概也類似玄奘本的漢譯。

上，⁵⁶⁰ 這個就是藉由非行為關連的形態的諸菩薩行。⁵⁶¹ 善勇猛！的確確菩薩們如是地修行於菩薩行。⁵⁶² 善勇猛！由於他們如是地隨順而覺悟〔諸法〕、朝向通達而覺悟諸法，因此之故他們被稱為「菩薩們」。⁵⁶³



【分段要義】

本一小段⁵⁶⁴ 乃銜接上面一貫的主軸「菩提」(bodhi) 而繼續討論有關「菩薩的資格／特徵」，相當於儒家所謂的「內聖外王」之「外王」。其特徵重點即是「表裡如一」⁵⁶⁵。此則整理如下六要點： 1. 佛陀的特徵 (buddha-lakṣaṇa) 即「菩

⁵⁶⁰ vicarati: (vi-√car-1U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在更進一步地運行／修行。此 vi- (分開) 的解釋同 vi-kalpa。另外，prajānan: (prajānant) (√jñā-9U) ppr. → m. 1 sg., 正在認知進去。此搭配受詞 sarvadharmān (m. 2 pl., 一切法)，義理上此翻譯為「正在通達認知一切法」，如此剛好可與前一句的「平庸式的思量」(manyānā) 成為一組相對的概念，前者為聖者的，而後者為凡夫的。因為，行菩薩行的菩薩，正在做洞察認知所有法時，怎麼看都看出凡夫的思量二大特色，一者帶有所緣、二者都在做分別。故菩薩們不論是一般的修行、或是更進一步的修行，更加不會運行於所緣 (ārambāne) 或分別 (vikalpe) 之上。

⁵⁶¹ acaryā-yogena: 藉由非行為關連的形態。依主釋 (受格關係, m. 3 sg.)。或譯為「藉由〔諸行〕非行之方便」, cf. 玄奘本 (頁 1070c) 譯為「以無所行為方便」。有關 a-caryā (非行) 之「諸行非行」, 並非什麼都不做, 而是不行於凡夫行之弊病——所緣與分別——之上, 此則超越現象上、超越言說上的限定與分別。

即「非行之行」, 不是平庸式 (追逐所緣、恆時作分別) 的修行

⁵⁶² bodhisattva-caryām: 於菩薩行。持業釋 (同位格關係, f. 7 sg.)。此句宣告: 只要欲做「菩薩」, 就應依照上述的條理、形態而修行, 努力於「菩薩行」——自度度他、六度萬行。

⁵⁶³ yasmāt: indec. conj., 因為～所以／由於／從那個而來。ava-budhyante: (ava-√budh-4Ā) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在隨順而覺悟。prati-budhyante: (prati-√budh-4Ā) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在朝向通達而覺悟。佛教要去考察探究的入手項目: 蘊、界、處諸法, 故於此, 走到第一線去觀察 dharmān (m. 2 pl., 諸法、一切法), 要對這些法來進行隨順而覺悟 (ava-budhyante) 與朝向通達而覺悟 (prati-budhyante), 之後, 便「實至名歸」地因有此修行的真功夫而被稱之為「菩薩」。總之, 就世間的凡夫而言, 彼等乃進行平庸式的概念分別; 相對於世俗凡夫, 菩薩是修行修出來的, 修行的組成是般若波羅蜜多, 而般若波羅蜜多之重要的講究為「觀察諸法緣起、了悟諸法空性、一切法不二、一切法虛幻不實、這些皆是假名施設不可得、無所執著」。關於梵文 tenōcyate (故被說為) 之彰顯「實至名歸」的重要性。

⁵⁶⁴ 本一小段, 戶崎宏正本 (頁 105) 科判為: (十五) 菩薩的資格 (菩薩の資格)。

⁵⁶⁵ 此之所以表裡如一, 例如「佛相／覺悟者特徵」乃經由隨順觀察、隨順覺悟而成就覺悟, 來做為就是那個特徵之依據, 以及就是那個特徵——三十二大士相。此若搭配《大般若經》第二、四會, 以般若波羅蜜多到一切智智, 以這個骨幹來支撐其外表, 就有三十二相八十好之「相好」莊嚴、以及般涅槃後之舍利等, 此乃用內涵灌注到外部之特徵, 故說內涵依據就是外部特徵; 另一方面, 亦可說外部特徵依據就是菩提之內涵。

提」⁵⁶⁶——覺悟「一切法特徵是非特徵」⁵⁶⁷ (sarvadharmalakṣaṇānyalakṣaṇa)；故菩薩的特徵即隨順覺悟「一切法特徵是非特徵」。⁵⁶⁸ 2. 由於一切法特徵是非特徵，故「菩提亦是非特徵的」，以其乃離開特徵的自性(lakṣaṇa-svabhāva-vinirvṛttā)⁵⁶⁹之故。3. 此外，菩提／菩薩地與菩薩法目，這些皆非由語業而被獲得，亦即僅憑藉語言知識而光說不練，是不能夠現無上正等覺、若僅憑言說即可成為菩薩，則一切眾生可成為菩薩了。4. 相對於此，凡夫並不認知到自所行、自對境、自行處 (sva-caryā/ sva-viṣaya/ sva-gocara)，而總是運行諸分別 (初步的分別與更進一步的分別)⁵⁷⁰於不真實的所緣上，⁵⁷¹然後把「菩提」當作所緣後⁵⁷²而思量起

⁵⁶⁶ 此特徵重點即是「表裡如一」，所謂的「表」=佛相、或三十二大士相；所謂的「裡」=覺悟／菩提。此即顯「實至名歸」之重要性，詳見前註。

⁵⁶⁷ 佛教對一切法的特徵，總歸為三法印：諸行無常（、有漏皆苦）、諸法非我、涅槃寂靜。然於此，應不只是解脫道的特徵，而是來到菩提之究竟成佛的特徵——一切法之特徵即是非特徵，正如《金剛經》云：「若見諸相非相，則見如來」。相對於凡夫之抓取特徵，在「三解脫門」（空、無相、無願）中之「無相解脫門」，其亦看成本身不具有任何固定的特徵，來打開門戶通往解脫。光要解脫，就必須依靠「相為無相」，更遑論此處之究竟成佛。「非（無）相」並不是沒有特徵，而是沒有固定不變的特徵，正好是通達此「通通不是特徵」之實相，才有可能隨著因緣、隨著修行的證悟來變化各式各樣的特徵，而不受限制。猶如道家的「自然」與《莊子》之「無用之用是為大用」是一個重要的理路，如是就某個意味，正因「水」之無色無味無臭無狀，才可成為萬物之資，「非（無）相」其理亦然。

⁵⁶⁸ 從 anu-bodhaḥ 去除隨順 (anu-) 而打通升級、大功告成為 bodhiḥ，此顯般若經典之修行實踐的動態過程 (dynamic process)，詳參閱前註。

⁵⁶⁹ 凡夫在認識分別特徵後，以為「圓的本身存在為圓的、扁的本身存在為扁的」，而忽略先前之隨業受報、以及認識分別判斷上之種種的添加。相對於此，佛法通達緣起，不僅了解存有學上的因緣生，而且是在知識學上的因緣生，因此了知這些特徵會千變萬化、並無其本身固定不變的存在特徵。

⁵⁷⁰ 此依「分別」(vikalpa) 來判定是否為透徹認知的一個重要關鍵，若能依據經典觀察、禪修而勝解、如實了知「眾生們並非眾生」，像這樣的透徹認知、覺悟，其怎可能會作在任何一個的分別上，去區分內外、上下、我他等等二分。果真如此，則將全程暢通，通達至真如、法界。如果我們仍舊做分別，則表示我們對自己的所行只知其一、不知其二，此則不是通達的認知，更非覺悟。故應知「分別」只是施設、只是約定俗成，「分別」並非實相，要想全程貫通之實相，唯有靠貫穿（源自√vyadh/貫穿）的通達的智慧 (nirvedhika)，如《金剛經》之謂「金剛」(vajra)，其目的在「貫通、打通」，同樣地，以金剛為比喻的「般若」，其目的，即「通達諸法緣起，了悟諸法空性不二」。

⁵⁷¹ 正如《金剛經》：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。然凡夫以分別運作，卡死在對境上，而超脫不出來。對此點若能真實的體悟，才可謂「大夢初醒」，才可成為真實的菩薩。

⁵⁷² 此中，需特別注意 ārambaṇī-kṛtya (當作所緣)，因為天底下沒有所緣本身就是其本身的所緣，一切所緣皆是「造作」。然而凡夫很好騙，面對所緣只看外表，不深入探究沒有智慧，故把一切虛妄不實的對象當成所緣而真實，造業受苦不已。故於此，凡夫雖修行大乘，然極易把「菩提」又當成真實的所緣、刻意塑造的對象，而全不知「包括菩提的一切法乃虛妄不實」，而分別思量起慢心，故仍舊為愚夫異生 (bāla-prthag-jana)。佛教請大家腳踏實地，往前進展、往

慢心。當任何一位的修行者認知不出、覺悟不出這些道理時，卻把自己認知為「菩薩」，則他距離菩薩地與菩薩法目乃太遙遠，且欺騙世間之天、人、阿修羅等。

5. 當認知到「眾生們並非眾生」(satvā asatvam)⁵⁷³，藉由自己的修道，他們就可能成為菩薩；凡是如此地通達認知這些法時，他們更加不會修行在不真實的所緣、更加不會於任何一法上思量而起慢心，故謂「菩薩行就是非行」⁵⁷⁴。6. 所謂的「非行」即是菩薩不會運行諸分別(初步的分別與更進一步的分別)，此中，不具有任何一平庸式的修行，就那樣子情形之中不具有誰的修行⁵⁷⁵，故謂「諸佛菩薩的一切的修行即是無分別的修行」(buddhabodhisatvānām sarvacaryā'vikalpacaryēti)⁵⁷⁶。7. 當正通達認知如是一切法的時候，更加不會一般修行或更進一步修行(carati vicarati vā)於所緣或分別(ārambane vā vikalpe vā)之上，而運行此以非行為方便(acaryāyogena)⁵⁷⁷的諸菩薩行。他們如是地隨順而覺悟諸法、朝向通達而覺悟諸法，方有資格稱為「菩薩」。⁵⁷⁸

上提昇，來做過五關斬六將之逐一的突破，如此的突破形成空性、真如、平等性，形成「無所得而為方便」，因此就不會把「菩提」當成真實的所緣而思量起慢心。

⁵⁷³ 此帶出菩薩於認知與覺悟之不可或缺的條件——「眾生們並非眾生」(satvāḥ a-satvam iti)。因要帶出真如，故用中性單數名詞 satvam。此非用任何現象的歸納、或用任何命題的推論可推得的，而要靠洞察了解，要靠覺悟，覺醒「表面的眾生並非眾生」。

⁵⁷⁴ 或是說「菩薩的修行並不是一般的修行」，此因「所緣」與「分別」的差異。譬如西方哲學，講思惟就預設有「思維的主體」(主)、「思維的對象」(客)，此種主、客的分別。這是我們還沒起步，就拿一些框框架架的就套在身上，如此只適合凡夫俗子之於框架限制的討論，這個就是一般的行。

⁵⁷⁵ 菩薩的修行乃全程暢通，故不會有凡夫俗子的分別所屬(屬於某人的專利、某人的特權)之修行，例如不會有初地菩薩所屬的修行、不會有二地菩薩所屬的修行等，而且誰有本事誰就可修到初地、二地等，但不以此為限，乃至修到究竟成佛。般若波羅蜜多乃無限通達，故不會設限於某人、某處、某事。因此，故可以推得而了知，例如大慈大悲觀音菩薩，聞聲救苦、普門救度，不會說「只救度高階層的人，而不救度低下的眾生，只往高級時尚的處所，而不去髒亂下流的地方，只做高級光鮮的事情，而不做低俗鄙劣的事物」，故從凡夫直到成佛，包括倒駕慈航，皆全程暢通。

⁵⁷⁶ 其實這裏的「無」並非什麼都沒有，而是「緣起、空性、不二」觀的打通，而不行「內外」等二分的僵化分別。相對於此，凡夫的分別，是要凍結貼標籤的、是要分你我陣營的、是要清算鬥爭的，故起紛紛擾擾、沒完沒了，難怪受苦於無止盡的輪迴生死海。然需注意的是，佛教並非反分別，而是要大家不要去捕捉而凍結所緣，此會引起無窮的煩惱；反倒是善用所緣去洞察緣起，了悟空性不二而「無所得」，進而全程貫通，才有菩薩行可言。

⁵⁷⁷ 亦即「藉由『諸行非行』之方便」，此並非說什麼都不做，而是不行於凡夫行之弊病——所緣與分別——之上，此則超越現象上、超越言說上的限定與分別。

⁵⁷⁸ 這裏的重點是要說「菩薩」：以專業的修行作為最主要的依據，英雄不怕出生低，只要是如



Asatvêti bodhisatvasyaitad adhivacanam; vibhāvitā hi tena satvāḥ sarva [sam]⁵⁷⁹ jñāḥ. Tat kasmād dhetoḥ? jñātā hi tena 'bhūtāḥ⁵⁸⁰ sarvasatvāḥ, asatvāḥ sarvasatvāḥ, viparyāśasatvāḥ sarvasatvāḥ, parikalpitasatvāḥ sarvasatvāḥ, abhūt'-ārambaṇasatvāḥ sarvasatvāḥ, svacaryāvipraṇaṣṭasatvāḥ sarvasatvāḥ, avidyāsaṃskārasatvāḥ sarvasatvā itī. Tat kasya hetoḥ? ye dharmāḥ sarvasatvānām na saṃvidyante, tān dharmān abhisamskurvanti, tenōcyate: sarvasatvā avidyāsaṃskārasatvā itī. Katamo dharmo na saṃvidyate? aham iti vā mamēti vā aham asmīti vā, na kaścīd dharmo vidyate; sacet kaścīd dharmāḥ syād: aham iti vā mamēti vā 'ham asmīti vā, tena bhūtāḥ satvā abhaviṣyan. Yasmāt tarhi Suvikrāntavikrāmin na sa kaścīd dharmo, yo: 'ham iti vā mamēti vā 'ham asmīti vā, tenōcyate: abhūtāḥ sarvasatvā ity, avidyāsaṃskārasatvāḥ sarvasatvā itī; na hi kaścīd Suvikrāntavikrāmin satvo nāma dharmāḥ saṃvidyate, yasya syād: aham iti vā mamēti vā 'ham asmīti vā, yasmāc ca na saṃvidyate, tasmād abhūtāḥ satvā ity ucyante; abhūtā ity asatvānām etad adhivacanam. Yathā vā punar abhūtāyām satvasaṃjñāyām abhiniviṣṭās, tasmād ucyante 'bhūtāḥ satvā itī. Abhūtam itī

此地針對這些法（一切法：整個菩提道修行相關的項目）的隨順覺悟（anubuddha），無論是任何人或眾生，無論其出生為何，從好好做人開始，順著此好好修行，把這些重要的本事（導向無上菩提、度化一切眾生）做出來的，皆可名為「菩薩」。然而，「菩薩」的封號並非如一般佛教團體之現況之下，隨便封號的，應如《大般若波羅蜜多經·第四會·妙行品第一》：「學一切法無著無礙，覺一切法無著無礙，求證無上正等菩提，饒益有情是菩薩義。」（T220(4), vol. 07, p. 766b）

⁵⁷⁹ Hikata said “Ms. & MM. Sarvajñāḥ, but acc. to Ch. & Tib. it should be sarva [sam] jñāḥ.” 參閱 Hikata 梵校本（p.17, n.3），此意思是若依據漢、藏譯則應為「一切想」而非劍橋寫本與 Matsumoto (1956)的「一切知」。按 Vaidya 天城體版（p.9） सर्वज्ञाः 亦為「一切想」。

⁵⁸⁰ Hikata 梵校本（p.17, l.9）與 Vaidya 天城體版（p.9）皆為肯定的 bātāḥ/भूताः（實有），然若依據前後文脈則應改為否定的 abūtāḥ/अभूताः（非實有），更有甚者漢、藏、應、日譯四個版本亦都有加上否定接頭音節 a' 成為否定義，如玄奘本（頁 1070c）譯為「非實有情」、Śīlēndrabodhi 本（頁 351，片 59，行 4）之「非實有」（ཡང་དག་པ་མ་ཡིན་པ། yang dag pa ma yin pa）、Conze 本（p.14）之 unreal 與戶崎宏正本（頁 108）之「実在ではない」，故可推知疑似 Hikata& Vaidya 之校誤。

Suvikrāntavikrāmin nātra kiṃcid bhūtaṃ na saṃbhūtaṃ, sarvadharmā hy abhūtā asambhūtāḥ, tatra satvā abhūtā adhyavasitā vinibadhyante, tenōcyante 'bhūt'-ārambaṇāḥ satvā iti. Tāṃ te svacaryām aprajānantaḥ, abhūtasatvā ity ucyante; aparibodhanā pana⁵⁸¹, yasyāś caryā-'vabodhād bodhisatvā ity ucyate.

Ya evaṃ Suvikrāntavikrāmin dharmān avabudhyate, sa ucyate bodhisatva iti. Bodhisatva ity anubuddhasatvasyaitad adhivacanam, yena sarvadharmā buddhā jñātāḥ. Kathaṃ jñātāḥ? abhūtā asambhūtā avitathā, naite tathā, yathā bālapṛthagjanaiḥ kalpitāḥ, naite tathā, yathā bālapṛthagjanair labdhās, tenōcyante bodhisatvā iti. Tat kasya hetoḥ? akalpitā 'vikalpitā hi bodhir, aviṭhapitā hi bodhir, anupalambhā hi bodhiḥ, na hi Suvikrāntavikrāmiṃ-s-Tathāgatena bodhir labdhā. Alambhāt sarvadharmāṇām anupalambhāt sarvadharmāṇām bodhir ity ucyate. Evaṃ buddhabodhir ity ucyate, na punar yathōcyate. (p. 17, l. 18 ~ p. 18, l. 11)

【白話翻譯】

所謂的「非眾生」，那個乃是就菩薩而增上帶出來的語詞言說，⁵⁸² 因為眾生與所有的語詞概念之包裝與認定就被〔菩薩〕他所排除掉了。⁵⁸³ 所以者何？因

⁵⁸¹ Hikata said "pana = correct SK. punar." 參閱 Hikata 梵校本 (p.18, n.1)，此意思是說應將 pana 改為 punar (復次)。按 Vaidya 天城體版 (p.9) पुनर् 直接為「復次」。

⁵⁸² 為了讓「菩薩」的涵義更加的清楚，故以「非眾生」(asatva) 來作為增加出來說明的詞語或同義詞。此中，隨著修行而逐漸地洞察認知「眾生並非眾生」時，則即可從眾生轉變為菩薩，亦即從 satva 切換為 bodhisatva，何以如此？眾生是跑到世界來進行生存活動與追求快樂者，然而佛教當頭棒喝而言「一切皆苦」(苦諦)。若任何眾生其目標不在生存活動時(包括只是世間短暫表面的快樂)，而是以菩提為其目標導向時，則必需趣入此當中的骨幹——智慧——，洞察這一些通通都不是現象外表的情況，也都不是我們與詞所指稱的情況，做這樣子事情的，而且做上手的，就從 satva 轉換成為 bodhisatva。cf. 玄奘本(頁 1070c)譯為「無有情者當知即是菩薩增語」。

⁵⁸³ 1. vibhāvītāḥ: (vi-bhāvita) (vi-√bhū-1P) ppp. →f. 1 pl. 被排除。此 वभावता 乃√bhū (1P, 成為) 的使役過去被動分詞 bhāvita (實現、兌現、體現)，再於其前加 vi- (分開)則反成為「在體現的過程中就被排除掉」的意思，此作為陰性複數名詞，譯為「被排除」。2. saṃjñāḥ: (saṃjñā) f. 1 pl. 取像/概念認定。此 संज्ञा 由 sam-√jñā (9U, 認知) 而來的陰性名詞，此為五蘊當中排行第三

為一切眾生被〔菩薩〕他認知⁵⁸⁴ 為非實有的⁵⁸⁵、一切眾生被〔菩薩〕他認知為並非眾生⁵⁸⁶、一切眾生被〔菩薩〕他認知為顛倒的眾生⁵⁸⁷、一切眾生被〔菩薩〕他認知為周遍分別的眾生⁵⁸⁸、一切眾生被〔菩薩〕他認知為虛妄不實所緣的眾生⁵⁸⁹、一切眾生被〔菩薩〕他認知為敗壞自行的眾生⁵⁹⁰、一切眾生被〔菩薩〕他認知為無明湊合著造作（無明緣行）的眾生⁵⁹¹。所以者何？凡是有關於一切眾生的那些法，其並非〔原本固定就〕存在，〔正好就一一地〕面對湊合而造作彼諸法，⁵⁹² 因此被稱為「一切眾生皆是無明湊合著造作（無明緣行）的眾生」。

的，通常翻譯為「想」，有「拿語詞在做包裝、套用、認定／概念認定」的意思。3. *tena*: (*tat*) 3rd per. pron. m. 3 sg., 被那一個人物（指菩薩）。此句意思亦可說是：菩薩就把眾生給排除掉／排除眾生切換成為菩薩。cf. 玄奘本（頁 1070c）譯為「以能遣除一切想故」。

⁵⁸⁴ *jñātāḥ*: (*jñāta*) (*√jñā*-9U) ppp. m. 1 pl., 被認知為。之所以用 *jñātāḥ* 乃因般若經典基本上就是透過觀察、認知與了解來產生通達洞察的智慧，而提出這些諸種的觀點。以下七種觀點，都是用 *sarvasatvāḥ* (m. 1 pl.) 來當主詞，而共用具格 (*tena*) 與動詞 (*jñātāḥ*)。其中，*tena* (m. 3 sg.) 代表了菩薩的認知。

⁵⁸⁵ *abhūta* (非實有) ≡ *māyā* (虛幻)。

⁵⁸⁶ 「眾生非眾生」在講存在性，亦即眾生「不具有其本身的存在性」，由於眾生皆條件推動五蘊和合而成的，故進入了悟眾生乃緣起空而無自性。

⁵⁸⁷ *viparyāsa-satvāḥ*: 顛倒的諸眾生。持業釋（形容詞關係，m. 1 pl.）。此複合詞 *विपर्याससत्त्वाः* 之前者 *viparyāsa* 源自 *√as* (2P, 是、存在) 的完成式 (perfect) *āsa*，再於其前接上 *vi*- (分開) + *pari*- (全面)，有「就完成的實際情況而全面的偏離、相反」或「虛妄」的意思，此翻譯為「顛倒」。

⁵⁸⁸ *parikalpita-satvāḥ*: 已經在做分別的諸眾生／周遍分別的諸眾生。持業釋（形容詞關係，m. 1 pl.）。玄奘本（頁 1070c）譯為「遍計所執有情」。此中，*parikalpitāḥ*: (*parikalpita*) (*pari-√kṛp*-1Ā) ppp. → m. 1 pl., 諸已經在做分別的／諸遍計所執的。

⁵⁸⁹ (1) *abhūt'-ārambaṇa-satvāḥ*: 虛妄不實所緣的諸眾生。持業釋（形容詞關係，m. 1 pl.）。(2) *abhūta* 與 *ārambaṇa* 請參閱前註。玄奘本（頁 1070c）譯為「虛妄所緣有情」。

⁵⁹⁰ 1. *svacaryāvipraṇaṣṭa-satvāḥ*: 諸敗壞自行的諸眾生。持業釋（形容詞關係，m. 1 pl.）。玄奘本（頁 1070c）譯為「敗壞自行有情」。2. *svacaryā-vipraṇaṣṭa*: 諸敗壞自行。依主釋（受格關係）。此複合詞的前者 *svacaryā* 乃由 *sva-√car* (1U, 修行、運行) 而來的陰性名詞 *caryā*，類似所作所為的 *karma*，有「自己的所作所為、自己所行的這套歷程」的意思，此譯為「自行」，當作下一個 *vipraṇaṣṭa* 的受詞；而後者 *vi-pra-ṇaṣṭa* 乃源自 *√naś* (1P, 遺失、敗壞) 而來的過去被動分詞，在於其前加上兩個接頭音節 (*vi*-與 *pra*-) 純粹為強調之用，此翻譯為「敗壞」。有關 *svacaryā* (自己所行／自己的所作所為／自己所行的這套歷程)。

⁵⁹¹ (1) *avidyāsaṃskāra-satvāḥ*: 無明湊合著造作的諸眾生。持業釋（形容詞關係，m. 1 pl.）。玄奘本（頁 1070c）譯為「無明緣行有情」。(2) *avidyāsaṃskāra*: 無明湊合著造作。持業釋（同位格關係）。此複合詞的前者 *avidyā* 乃由 *a-√vid* (2P, 認知、尋找、存在) 而來的陰性名詞，翻譯為「無明」；而第二者 *saṃskāra* 乃源自 *sam-√kr* (8U, 造作) 的陽性名詞，此翻譯為「行／綜合著造作／湊合著造作」。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 351，片 59，行 6）藏譯為「無明造作的有情」(མ་རིག་པ་འདུ་བྱེད་པས་སེམས་ཅན། *ma rig pa 'du byed pas sems can*)。接下來就會以 *abhi-saṃs-kurvanti* (pres. indic. 3rd pl., 面對湊合造作) 來說明「無明湊合造作的眾生」(*avidyā-saṃskāra-satvāḥ*) 的義理。

⁵⁹² *abhi-saṃs-kurvanti*: (*abhi-sam-√kr*-8U) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在面對湊合著造作。此字乃由 *abhi-sam-√kr* (8U, 造作) 而來的第三人稱複數動詞，其中接頭音節 *abhi*- (面對) 指面對者感

⁵⁹³ 什麼法並不是本身存在呢？所謂的「我」、所謂的「我所」、或所謂的「我是」，並沒有〔有關此之〕任何一項目是存在的（連「法」的邊都沒有觸及到）⁵⁹⁴；如果有任何一項目——即從所謂的「我」、所謂的「我所」、或所謂的「我是」〔所帶出的〕——是存在的，因此諸眾生就會變成為實有的。⁵⁹⁵ 善勇猛！因為凡是

官對象，sams- (總括) 指相關的——特指三輪——湊合著而造作，合起來為「面對湊合著造作」，此乃是凡夫癡結所在，故萬般都是「業」，一切「有為法」皆是造作。會弄成眾生之 abhisams-kurvanti 其背後原因為 avidyā，以無明而面對湊合著造作，故名「無明湊合著造作的眾生」。cf. Śīlēndrabodhi 本（頁 351，片 59，行 6）藏譯為「現前造作」（མངོན་པར་འདུ་བྱེད་པ། mngon par 'du byed pa），比對出 abhi- (面對) = （མངོན་པར། mngon par）。

⁵⁹³ 此 अविद्यासंस्कारसत्त्वाः (無明湊合造作的諸眾生)之詳細義理，請參考前註。cf. 玄奘本從不同角度翻譯此整句，如 (p.1070c-1071a) 云「若法一切有情，非有諸有情類造作彼法，是名無明緣行有情。」而 Śīlēndrabodhi 本（頁 351，片 59，行 6-7）藏譯為「一切有情者，將凡不存在的法造作現前，是故一切有情者乃被稱為『無明造作有情』（ལེས་པ་ཅན་མཚན་ཅན་ནི་ཚོས་གང་དག་མེད་པའི་ཚོས་དེ་དག་མངོན་པར་འདུ་བྱེད་པས་དེའི་ཕྱིར་ལེས་པ་ཅན་མཚན་ཅན་ནི་མ་རིག་པ་འདུ་བྱེད་པས་ལེས་པ་ཅན་ཞེས་བྱའོ། sems can thams can ni chos gang dag med ba'i chos de dag mngon par 'du byed pas de'i phyir sems can thams can ni ma rig pa 'du byed pas sems can zhes by'o)」。Conze 本 (p.14) 譯為「所有眾生的法並不存在，但是一直為他們所造作。因此可稱〔他們〕為『一切眾生是所有那些被無明所塑造的眾生』（The dharmas of all beings do not exist, but they have manufactured them. Therefore one says that "all beings are beings who have been fashioned together by ignorance"）。戶崎宏正本（頁 108）譯為「因為人們諸凡編造出不可能有眾生的樣態。因此被稱為『一切眾生是無明編造的眾生』（およそ衆生には存在しないようなあり方を、人々はつくりあげるからである。それゆえに、すべての衆生は無明のつくりだしたものとしての衆生である、といわれる。）」

⁵⁹⁴ 所謂的「我」(aham iti)、所謂的「我所」(mamēti)、或所謂的「我是」(aham asmīti) 連「法／單位項目」(dharma) 的邊都沒有觸及到，例如一切法於《阿含經》之五蘊、十二處、十八界，或於《俱舍論》之五位七十五法，通通不觸及「我」、「我所」、「我是」之此等閒話家常杜撰不實的法。cf. 玄奘本（頁 1071a）譯為「何法非有？為所執我、所執我所、我我所執，所執所持，彼法非有。」其中「我我所執」此二執與 Hikata 梵校本 (p.17, l.16-17) 略有所出入，且以下出現再出現三次的「我我所執」／「二執」亦皆與 Hikata 梵校本不同，這可能是流傳版本不同所致。另外，藏、英、日版則隨順 Hikata 梵校本，如 Śīlēndrabodhi 本（頁 351，片 59，行 7）藏譯為「若問法非有是何？所謂的『我』、所謂的『我的』、所謂的『是我』之法乃根本不存在。（ཚོས་མེད་པ་གང་ཞེ་ན་འདྲི་བའི་ཚོས་ལང་མེད་པའོ། chos med pa gang zhe na, nga zhe 'am, na'i zhe 'am, na'o zhes bya ba'i chos gang yang med pa'o)」；Conze 本 (p.14) 的翻譯為「哪一個法不存在呢？所謂的『我』、或『我的』、或『我是』，但是並沒有任一法的事實相應於此〔任一〕」(Which dharma does not exist? One speaks of "I" or "mine", or "I am", but no dharmic fact corresponds to this.)；戶崎宏正本（頁 108）也類似譯為「怎樣的狀態是不存在的呢？那就是『是我』、或『是我的東西』、或『我在』等，這樣的狀態連一個也不存在。」(どのようなあり方が存在しないのか。私であるとか、私のものであるとか、私はいる、とかがそれで、そのようなあり方は一つも存在しない。) 此中，或許將「私はいる」改為「私は～である」較順從梵文原意。

⁵⁹⁵ a-bhaviṣy-an: (√bhū-1P) cond. 3rd. pl. 他們就會變成。此字乃源自√bhū (1P, 成為) 之與事實相反的條件形 (the conditional)，其以 a-未來形-t/s/m (用 imperfect's endings) 的格式而成為 a-bhaviṣya-t (cond. 3rd per. sg.)，然此呼應主詞 sattvāḥ (m. 1 pl.) 故用第三人稱複數動詞形式（去-a 加-an），此翻譯為「就會變成」。此句 sacet ~ abhaviṣyan ~亦可看成是反向提醒的「歸謬論式」(prāsaṅgika) ⑦，詳細可以參考前註。而此句推理的「應成～的過失」分析如下：若一切法皆是實有的，則輪不到我們在這兒存活、輪不到我們在這兒說話，因為原初的第一代就霸佔恆存不變，而且這一切皆會變得窒礙難行，又因為沒有東西會壞滅，也沒有東西會讓其他的東

所謂的「我」、所謂的「我所」、或所謂的「我是」之那樣子的任何一法〔經由實事求事之探究後〕並不存在，⁵⁹⁶ 是故被講說為「一切眾生並非實有的」、「一切眾生乃無明湊合著造作（無明緣行）的眾生」；善勇猛！因為沒有任何一個其名為眾生之法是存在——有關於那個其可能會是所謂的「我」、所謂的「我所」、或所謂的「我是」——但是其背後的來源或理由乃是不存在的，因此之故所謂的「眾生」就被講說為非實有的。所謂的「非實有」，其乃是非眾生之切要增上的說明（增語）。⁵⁹⁷ 接著，其或可⁵⁹⁸ 隨著執著於並非實有的眾生之認定（眾生想），⁵⁹⁹ 因此〔那些正在執著眾生想的眾生〕就被說為「非實有的眾生」。⁶⁰⁰ 善勇猛！所謂的「非實有」，於此之中談不上有任何一個的實有的情形、並無有任何實有的出生⁶⁰¹，因為就剛所說的一切法無所謂有實在的、也談不上已生起的，就在那

西通過，甚至是空氣，也沒有東西能讓我們吃入肚子內而消化吸收營養——因「實有」不會壞滅、不會消化分解，白天不會變成晚上、晚上無法轉成白天等等——這簡直是無法想像的世界！從此亦可看出世間凡夫要去捕捉實有、追求永恆之荒謬。

⁵⁹⁶ *yasmāt tarhi ~ tenōcyate~ (r/c clause)* 翻譯為「因為~所以被講說為~」。其中，*yasmāt (conj.)* 乃從 *yad* 之第五格單數代名詞而來的，當連接詞用，翻譯為「從那個而來的」，以帶出背後的原因；而 *tarhi (adv.)* 為「在那時候」的意思，經文常譯為「然、若爾」。凡夫以為那樣子有所謂的「我」、所謂的「我所」、或所謂的「我是」，然而實相上通通不是那樣子。因此就帶出我們是活在自欺欺人的信念、顛倒妄想或是錯誤的知見當中，那麼我們又算什麼？我們即是如下所說的 *abhūtāḥ* 與 *avidyāsaṃskārasattvāḥ* 這樣子的眾生。

⁵⁹⁷ 「非眾生」乃討論其存在，亦即討論其在世間的位置，結果欠缺本身的存在／無自性／空性，故 *asattvāḥ*；「非實有」乃討論其是否真材實料，亦即討論事物其實質內容，結果虛妄不實／灌風膨脹／快速消散，故 *abhātāḥ*，此可參考前註。

⁵⁹⁸ 主要是譯自 *vā* 與 *punar*：此 *vā (conj., 或是)* 當前後的連接詞，其表達 (*sattvāḥ*) 要說的有很多路徑 (*abhūtāḥ/ asatvāḥ/ viparyāsattvāḥ*)，而其中的一條路徑 (*abhūtāḥ*)，此翻譯為「其或可~」；*punar (adv., 復次、再次地、更多地)* 當副詞，表更進一步地解說，此翻譯為「接著」。

⁵⁹⁹ (1) *satva-saṃjñāyām*: 於眾生概念的認定／於眾生想。依主釋（受格關係，f. 7 pl.）。(2)

abhini-ṣiṣṭāḥ: (abhiniṣiṣṭa) (abhi-ni-√viś-6U) ppp. → m. 1 pl.，進入抓取／執著。此 *अभिनविष्ट* 乃由 *√viś (6U, 進入、行至~之中)* 之過去被動分詞 *viṣṭa* 而來的，此當陽性第一格複數名詞，再銜接上接頭音節 *abhi-* (面對) 與 *ni-* (進入)，有「凡夫面對感官對象，進入抓取而停留」的意思，亦即一般所講的「安居樂業／國泰民安／小確幸」，由此而區分出凡夫與聖人。此詞為佛典當表示「執著」的通用字，名詞為 *abhi-niveśa (m.)*。與此相關的 *graha (adj., 執取) / grāha (m., 執取)*，其源自 *√grah (9U, 抓取、攝受)*。

⁶⁰⁰ 「非實有的眾生」(*'bhūtāḥ satvā iti*) 請參考前註。cf. 玄奘本略不同但義不變的翻譯，如 (p.1071a) 譯為「又如非實有情想中，一切有情妄執為實故作是說，一切有情非實有情。」

⁶⁰¹ (1) *bhūtaḥ: (bhūta) (√bhū-1P) ppp. → n. 1 sg.* 實有。(2) *saṃbhūtaḥ: (saṃbhūta) (sam-√bhū-1P) ppp. → n. 1 sg.* 出生。例如大學的「畢業」，亦可說為入社會的「起點」，是終之「畢業」，或始之「起點」皆依約定俗成之一限定的範圍來施設的，事實上皆「平等一貫」而如是通達。由於沒有真實的始或終，因此，沒有任何實有的出生 (*saṃ-bhūta/ saṃ-bhava*)。

樣的情形之中，眾生們以不實有的捆綁而被繫縛著⁶⁰²，因此被說為「以虛妄不實為所緣的眾生」⁶⁰³。他們現在正認知不進去⁶⁰⁴這一套自己的所作所為，因此〔他們〕就被說為「非實有的眾生」；還有，〔他們〕並非是周遍覺悟，〔區別而言〕從覺悟進入那樣子的人物、眾生、或修行者的所作所為，則〔他〕就被稱為「菩薩」。⁶⁰⁵

善勇猛！凡是有人物、眾生、或修行者如此地深入覺悟諸法，他就被說為所謂的「菩薩」⁶⁰⁶。所謂的「菩薩」即是隨順覺悟之眾生的切要增上的說明（增語），藉由那樣子的菩薩一切法已經被覺悟、已經被認知了。⁶⁰⁷〔一切法〕如何而被認知？〔一切法應是就其〕非實有的、並非已經出生的、不虛妄的〔而被認知進去〕，而那〔一切法〕並非如同愚夫異生所分別〔而被認知進去〕，亦非如同愚夫異生自以為有所獲得〔而被認知進去〕，因此之故就被說為所謂的「菩薩們」。

⁶⁰² (1) *adhyavasitāḥ*: (*abhyavasita*) (*adhi-ava-√si*) ppp. m. 1 pl., 被捆綁。此字乃由 *adhi-ava-√si* (9P, 縛、綁) 之過去被動分詞 *sita* 而來，於其前加上接頭音節 *adhi-* (面對著) 與 *ava-* (從上往下)，在此當第一格複數陽性名詞，翻譯為「捆綁」。(2) *vinibadhyante*: (*vi-ni-√bandh-9U*) pass. 3rd per. pl., 他們被繫縛著。此字乃由 *vi-ni-√bandh* (9U, 繫縛、綁住) 之被動式 *badhyate* 而來的，再加上接頭音節 *vi-* (分開) 與 *ni-* (進入)，此為第三人稱多數當 *satvāḥ* 的動詞，此翻譯為「被繫縛著」。cf. 玄奘本 (頁 1071a) 翻譯為「此中有情虛妄執著而自纏」。

⁶⁰³ *abhūt'ārambana-satvāḥ* 亦可譯為「以非實有為所緣所形成的眾生」。cf. 玄奘本 (頁 1071a) 翻譯為「是故可說一切有情皆是虛妄所緣有情」。

⁶⁰⁴ *aprajānantāḥ*: (*a-prajānant*) (*√jñā-9U*) ppr. → m. 1 pl., 現正認知不進去。此字源自 *√jñā* (9U, 認知) 而來的現在分詞 *jānant* (正在認知)，於其前接 *pra-* (朝向) 意思不變，此呼應主詞 *te* (m. 1 pl., 他們) 而用第一人稱複數，然由於再接上否定接頭音節 *a-*，故此翻譯為「現在正認知不進去」。

⁶⁰⁵ *caryā'vabodhād*: 從覺悟進入的所作所為。依主釋 (受格關係, m. 5 sg.)。cf. 玄奘本 (頁 1071a) 翻譯為「若於諸行有遍覺者，當知彼類可名菩薩。」至此，玄奘本的第十六會的八卷 (593~600) 中，第一卷於此結束。

⁶⁰⁶ *avabudhyate*: (*ava-√budh-4Ā*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在深入覺悟。於此句中，從梵文 *ucyate* (故被說為) 之「實至名歸」的要點的角度來看，佛教是六親不認的——注意此與佛教要談的大慈大悲不同——只認真工夫，亦即運行於十波羅蜜多及其骨幹般若波羅蜜多而開發智慧導向 *avabodha* 進而究竟成佛。而在這個時候，只是對般若經典的骨幹——般若波羅蜜多——有深入的覺知 (*avabodha*)，然就成就無上佛果而言尚差得遠，因為還需佈施、持戒等十波羅蜜多、以及度化眾生與莊嚴世界等長劫的修行方可。故 *bodhisatva* 的義譯「覺有情」，不要誤以為是「覺悟的有情」，因此時還未成佛，應為「以覺悟 (成佛) 為其修行目標的有情」。

⁶⁰⁷ 此上為梵文式以被動語態的表達，亦可譯為「那樣子的菩薩已覺悟、已認知了一切法」，此種中文式的表達。

608 何以故？因為菩提是無〔初步的〕分別的、無各各層次的分別的，⁶⁰⁹ 因為菩提是非積聚而形成的，⁶¹⁰ 因為菩提是無所得故，⁶¹¹ 善勇猛！因為菩提並不是被如來所獲得。⁶¹² 從有關於一切法的無獲得而來的，以及從有關於一切法的無靠近而獲得而來的⁶¹³ 就被說為所謂的「菩提」⁶¹⁴。如此地就被說為所謂的「佛陀的菩提」，再一次地叮嚀，〔雖然「佛陀的菩提」（無上覺悟）的話是這樣子講，

⁶⁰⁸ avitathāḥ: (a-vi-tatha) adj. m. 1 pl., 不虛妄。此 अवितथ 乃由 tathā (adv., 如此) 為核心，表示「如是一貫」之義；再於前接 vi-(分開、分離)，則表凡夫從如是一貫就走岔路了，故有「虛妄」之義；最後接上否定的接頭音節 a-，而形成雙重否定，則表佛教再糾正回來，故有「非異於如此」之義，亦即「真實、不虛妄」。

⁶⁰⁹ 玄奘本（頁 1071b）將無〔初步的〕分別的 (akalpita)、無各各層次的分別 (a-vikalpita) 譯為「無所執著」與「無所分別」；玄奘本後面（頁 1092a）又通譯為「分別」、「異分別」。另外，Śīlêndrabodhi 本（頁 351，片 60，行 7）譯為「不觀察」(མ་བརྟུགས། ma brtags) 與「不詳觀察」(རྣམ་པར་མ་བརྟུགས། rnam par ma brtags)，由此比對出 vi-(分開)= (རྣམ་པར། rnam par)。Conze 本 (p.15) 譯為「非想像」(not imagined) 與「非區別」(not discriminated)。戶崎宏正本（頁 110）譯為「非被思考的東西」(思考されたものでない) 與「非被妄想的東西」(妄想されたものでない)。

⁶¹⁰ avithapita: (a-vi-thapita) (a-vi-√sthā) caus. ppp. → f. 1 sg., 非積聚而形成／非變造而形成。此詞源自√sthā (1P, 居住、安住、站著) 之使役形而來的過去被動分詞，於其前接 vi-(分開) 意思為「積聚而形成的」、或「變造而形成」，然由於再接上否定接頭音節 a-，而形成否定的意思。因為，法性之「菩提」乃非積聚或變造，屬無為法的層次，不會有積聚、不會有變裝變造，「菩提」十分單純、一點都不複雜，故此翻譯為「非積聚而形成的」、或「非變造而形成」。cf. 玄奘本（頁 1071b）譯為「無所積聚」。Śīlêndrabodhi 本（頁 351，片 61，行 1）譯為「不被成辦」(རྣམ་པར་མ་བསྐྱབས། rnam par ma bsgrubs)。Conze 本 (p.15) 譯為「不被製造」(not fabricated)。戶崎宏正本 (p.110) 譯為「不是被幻想出來的」(幻想されたものでない)，日譯似乎遠離其他版本。

⁶¹¹ anupalambhā: (an-upa-lambhā) f. 1 sg. 無所得／非靠近而獲得。此詞源自√labh/lambh (1U, 獲得)而來的陰性名詞第一人稱單數，以呼應主詞 bodhiḥ，再於其前接 upa-(靠近) 意思不變，然由於又再接上否定接頭音節 an-，故此翻譯為「無所得／非靠近而獲得」。cf. 玄奘本（頁 1071b）譯為「無所得」。Śīlêndrabodhi 本（頁 351，片 61，行 1）譯為「不可得」(མི་དམིགས་པ། mi dmugs pa)。Conze 本 (p.15) 譯為「沒有基礎」(without basis)。戶崎宏正本 (p.110) 譯為「不是被認識的」(認識されたものでない)。

⁶¹² 《心經》：「以無所得故」，菩薩要做的是變成這些（菩提／般若波羅蜜多），亦即是「色即是空」，而非類似主客二分之得到這些。cf. 玄奘本（頁 1071b）譯為「非諸如來應正等覺於菩提性少有所得。」

⁶¹³ cf. Śīlêndrabodhi 本（頁 351，片 61，行 1）譯為「不可緣得」(མི་དམིགས་པ། mi dmigs pa)。

⁶¹⁴ 「菩提」乃對一切法之全面的解開、全面的打通而貫徹的了悟。cf. 以上整句於玄奘本有稍微不同的翻譯，如 (p.1071b) 譯為「以一切法不可得故，於法無得說名為菩提。」而 Śīlêndrabodhi 本（頁 351，片 61，行 1）藏譯為「因為一切法不可獲得，而且一切法不可緣得，故謂『菩提』。(ཚས་ཐམས་ཅད་ནི་མི་རྟོག་ཅིང་། ཚས་ཐམས་ཅད་མི་དམིགས་པ་འདི་ཕྱིར་བྱུང་རྒྱུ་ཅེས་བྱའོ། chos thams cad ni mi rnyed cing, chos thams cad mi dmigs pa'i phyir byang chub ces bya'o)」；Conze 本 (p.15) 略微不同的翻譯為「之所以稱謂的『覺悟』乃因所有的法是不被值遇的、是沒有基底的」(One speaks of "enlightenment" because all dharmas are not met and are without basis.)；戶崎宏正本（頁 110）卻相似藏文的翻譯為「因為不獲得任何的東西，不認知任何的東西，故被稱為『菩提』。(すべてのものを獲得せず、すべてのものを認めないから、菩提といわれる。)

但是在真實義、或修行的境界上〕並不是等同字面的說法。⁶¹⁵



【分段要義】

本一小段⁶¹⁶的重點在討論「眾生」的實際狀態，如果對「眾生」不正確地了知，而執「我、我所、我是」(aham iti/ mamêti/ aham asmîti)⁶¹⁷為實有，就成為凡夫；反之，如果正確地通達了知這些並沒有本身的存在（無自性），而覺悟「一切眾生」為「並非眾生」(asatva)或「非實有」(abhūta)⁶¹⁸，這樣就可成為「菩薩」。此若再細分下去，菩薩就會認知到「一切眾生」為 ❶非實有的、⁶¹⁹ ❷非眾生、❸顛倒的眾生、⁶²⁰ ❹周遍分別的眾生、⁶²¹ ❺以虛妄不實為所緣的眾生、

⁶¹⁵ 雖作是說而不如說⑭ cf. 玄奘本（頁 1071b）整句譯為「諸佛菩提應如是說，而不如說離諸相故。」

⁶¹⁶ 本一小段，戶崎宏正本（頁 107）科判為：（十六）菩薩成立於無眾生處（無衆生のところに菩薩は成り立つ）。

⁶¹⁷ 所謂的「我」(aham iti)、所謂的「我所」(mamêti)、或所謂的「我是」(aham asmîti) 連「法／單位項目」(dharma)的邊都沒有觸及到，在這裡欲實事求事地探究，非世人自以為而嘴巴講講「我」、「我所」、「我是」即可的。因此，合格且可探究的稱為「法／單位項目」，而一切法如《阿含經》之五蘊、十二處、十八界，或如《俱舍論》之五位七十五法，通通不觸及「我」、「我所」、「我是」之此等閒話家常杜撰不實之法。值得一提的是有關「我是」，此在西方一神教之神（God）本就有“I am who I am.”宣示說法，若就世俗語言之主詞（subject）與屬性（predicate）的架構來看，此即有別於一般人將自己做成小鼻子小眼睛，e.g. 我是某某某，事實上就是把自己做小小了，故這種說法很厲害，因為，彼乃將主詞的「我」盡可能地排除掉世間人之小鼻子小眼睛，而做到最大範圍了！縱然如是，此亦皆不超過印度教的「梵我一如」之自性見的思想。

⁶¹⁸ 此「並非眾生」(asatva)在講存在性，亦即眾生「不具有其本身的存在性」，由於眾生皆條件推動五蘊和合而成的，故進入了悟眾生乃緣起空而無自性；而此「非實有」(abhūta)即是「虛幻不實」(abhūta ÷ māyā)，在講其非真材實料，故而從虛幻性而看清眼前的這些「眾生」，皆只是不堪一擊的雜湊堆積、暫時的表象幻象，佛經上常以如夢、如幻、如虹、如蕉、如露、如電等來比喻來幫助我們趣入這些道理。

⁶¹⁹ 「非實有」(अभूत)乃佛教的殺手鐮，此背後義理如下：世界就是眾生，所有世界並非實有(sarvalokaḥ abhūtaḥ)，一切的眾生亦非實有(sarvasatvāḥ abhūtaḥ)。而非實有的即是虛幻的(māyā)，與此關連的是空性，由於世間是虛幻不實，才可以超越、才可以安住涅槃；也由於眾生是虛幻不實，才可以脫離眾生而切換成菩薩，甚至修成諸佛如來。因此，切勿表面地緊抓住我是人、我是活生生真實的人，而是應看清，我們只是暫時的業報的產物，而虛幻不實，故有志／智者應從「人的牢籠」努力掙脫，藉假修真而成為真實的菩薩、成為真實的諸佛如來。

⁶²⁰ 此「顛倒的眾生」(viparyāsa-satvāḥ)，乃當頭棒喝、火力全開。然而，若是對儒家學者說此話，恐怕會招引不必要的糾紛。故於此必須強調的是，佛教在此並非特指任何眾生，而是用全稱命題，指稱所有／一切的眾生都是顛倒的，然此所謂的「顛倒」乃指知見上之完全看錯，不是一點錯誤而是大錯大誤！在此不要誤會，此所謂的「顛倒」並不涉及道德行為等其他方面。

⁶²¹ 凡夫眾生只作追逐所緣、恆時作分別之平庸式的運行，此處用過去被動分詞 parikalpita 來當形容詞去修飾 satvāḥ (諸眾生)，故有「由已經在作分別而成為的眾生」的意思，然此諸凡夫眾

⁶²² ⑥敗壞自行的眾生⁶²³、⑦無明湊合著造作的眾生。此中，需進一步地加強說明的，為何「一切眾生」為「無明湊合著造作的眾生」？因為，凡夫們皆是面對湊合而造作(*abhisamṣkuvanti*)一切法，⁶²⁴以視此諸法為原本固定就存在之故，⁶²⁵因此被稱為「無明湊合著造作」(無明緣行)的眾生。⁶²⁶其次，因為絲毫沒有「我／我所／我是」之法的本身存在，然而凡夫卻把這些虛妄認定實有而起「眾生的概念認定」(*satvasamjñā*)，⁶²⁷故被稱為「非實有的眾生」。再者，此諸非實

生不只過去這樣做，現在也是如是，未來亦持續如是，只要是動腦筋，便一直在做分別，故謂「周遍分別的眾生」(*parikalpita-satvāh*)。當代的心靈哲學(*philosophy of mind*)所探討的「意識」(*consciousness*)，此意識之基本作用就是在分辨，如我們對光線能否反應，對不同的強弱光、黑白光如何反應等，此皆是用 *parikalpa* 來研究。注意，玄奘本此譯為「遍計所執有情」。

⁶²² 此「所緣」(*ārambana*)乃強調所面對的對象為何，在此佛教就比較兇悍點醒說「非實有的」(*abhūtaḥ*)，亦即是虛幻的(*māyā*)所緣。一般說來，凡夫所面對的乃物質對象與生命對象之「六境」，然不僅如此，佛教就對這些色聲香味觸法之六境，是如何條件推動的、如何變動不居的、如何虛幻不實的給洞悉出來，正如芭蕉樹之不實、如夢如幻般而了達其無自性、空性。

⁶²³ 由於眾生乃無明所導之因緣所生者，故並不清楚自己所行(*svacaryā*)的來龍去脈、不清楚自己所行的這套歷程。雖說表面上而言，每個人都有其相應於這個世間之約定俗成的方向與目標，倘若以佛教的角度深入探究，事實上這些無明眾生，並不真正了知生命的時空座標為何，眾生們就像是在深夜茫茫曠野中，只憑靠一稀微光燭往前盲目行進般，活得時候糊裡糊塗，死的時候亦糊裡糊塗，怎麼樣去投胎亦糊裡糊塗，而就迷失自行且不斷地造業受苦，生死輪迴不已，以無始無明相續不斷，因此被說為「敗壞自行的眾生」(*svacaryāvipranāṣṭa-satvāh*)。那要如何才不會迷失自己的所作所為呢？答案是唯有靠佛教而修行，特別是菩提道，方才不會迷失自己的所作所為。何以故？此答案的基礎在「如來」～ 眾生在根本上乃是空性如是一貫、乃是如來藏，而如來藏的基礎是「如來」——無所從來、無所至去，故 *svacaryā* 就是認識如來、成就如來、因此成為如來。如果不認識我們的根本是「如來」，及其因「菩提道」(含我們過去在做的、現在正做的與未來將做的)，那我們不只是迷失人生方向，更是迷失生命方向。又，*sva*-含有「自然」義，愈是分別、人造則愈會不知所措、迷失自行。應如普賢十大願王所言「自度度他」(究竟菩提道／度化一切眾生與莊嚴佛土)，貫通整個菩提道即是如是，此方是了悟自行，方才不會被那些「此一時、彼一時」的條件推動而造成不知所措、迷失自行。

⁶²⁴ 「面對湊合著造作」，此乃是凡夫癡結所在，而萬般都是「業」，一切「有為法」皆是造作。會弄成眾生之 *abhisamṣ-kurvanti* 其背後原因為 *avidyā*，以無明而面對湊合著造作，故名「無明湊合著造作的眾生」。

⁶²⁵ 世界並非原本固定就存在些什麼，這個世界稱為生命世界，由此所有眾生的諸法亦並非原本固定就存在，正好如此，就一一因緣和合地給造出來。凡是被眾生所造出來的那些法，那些法皆非本身的存在。故知：這個世界以空性、以因緣，關連地要造什麼只要條件俱足就可造出這什麼，但是所造出來的任何一法，通通都不是本身就固定存在，通通都是無自性。也正因為是如此，對於我們所處此世界的諸種紛擾問題，通通都是無自性，不必要再延續；相對地，若導正朝向覺悟成佛，專精修習菩提道，亦可將此世界造成莊嚴的佛國土。

⁶²⁶ 此 *avidyāsamskāra-satvāh*: (無明湊合造作的諸眾生)之詳細義理，請參考前註。

⁶²⁷ 般若經典從認知入手，認知事物到底是怎麼一回事，認清楚事物之緣起而空性、不可得，便不會顛倒而執著、抓取，故會正確地修行、通達了解，而不斷地進展突破、方便善巧貢獻世間；相對地，凡夫則搞錯了，凡夫皆執為實有而抓取對象，執著於「並非實有的眾生之認定／並非實有的眾生想」(*abhūtāyām satvasamjñāyām abhiniṣṭāḥ*)。

有卻成為了凡夫的所緣而被捆綁繫縛著⁶²⁸，因此被說為「以虛妄不實為所緣的眾生」⁶²⁹。像這樣的凡夫是無法認知到自行的 (svacaryā)——這一套自己的所作所為，因此他們就被說為「非實有的眾生」。

區別於上述七種凡夫的特徵，就所謂的「菩薩」則需注意如下四個重點：1. 如此地深入覺悟 (avabodha) 自行之所作所為的修行者，就可被稱為「菩薩」。⁶³⁰ 2. 「隨順覺悟的眾生」即是「菩薩」的增語，⁶³¹ 以那樣子的菩薩已認知、已覺悟一切法乃非實有的 (abhūta)、非已經出生的 (asambhūta)、不虛妄的 (avitatha)⁶³²。3. 法性之「菩提」乃非積聚或變造的，屬無為法的層次，故是無初步分別的 (akalp-itā)、無各各層次分別的 (avikalpitā)、非積聚而形成的 (avithapitā)、無所得的 (anupa-lambhā)⁶³³。4. 縱使貴為如來，也無法靠近而獲得⁶³⁴ 「菩提」，如

⁶²⁸ 事實上，眾生並不是被外在的東西所繫縛，而是作繭自縛。眾生是如何被網綁，如何被繫縛的呢？依佛教的解脫道而言，眾生骨子裡無明起煩惱起邪見而造有漏諸業，外表三界六道輪迴，所以才被繫縛於受苦受難的生死苦海中。因眾生們都膽子很大——以無明故，敢玩貪嗔癡三毒，故彼此皆相互捆綁，造作諸多惡業而領受無窮盡的苦果。例如，我對某人的行為生氣，顯露不悅表情甚或咒罵對方，而對方亦因我此舉行為，反嗆於我，結果彼此都被嗔所捆綁了，故此言「眾生們以不實有的捆綁而被繫縛著」(satvā abhūta adhyavasitā vinibadhyante)。cf. 玄奘譯為「此中有情虛妄執著而自纏」，此有作繭自縛的意味。

⁶²⁹ 亦即「以非實有為所緣所形成的眾生」，相對於凡夫們被不實在所捆綁著，爭得頭破血流、殺得你死我活，佛陀過去生行菩薩道時，曾割肉餵鷹、捨身飼虎，《金剛經》中的佛陀過去生為歌利王割截身體時，當節節肢解時，亦不曾有一絲嗔恨。因此，真正菩薩是看透通達五蘊色身為虛幻不實、非實有的 (abhūtaḥ)。此玄奘譯為「虛妄所緣有情」。

⁶³⁰ 當任何人物、眾生、或修行者覺悟趣入、透徹認知「一切眾生」為「並非眾生」(無自性)、「非實有」、「顛倒」、「無明湊合著造作而成的有情」時，則他就實至名歸地被稱為「菩薩」。

⁶³¹ 因此，所謂的「菩薩」，其梵文為 bodhisattva (बोधिसत्त्व)，字面意思即為「覺悟的眾生」或「覺有情」——以覺悟 (bodhi) 為其修行目標的眾生。

⁶³² 此 a-vi-tathā 很重要，因《大般若經·第二會》之般若波羅蜜多的諸座標——真如、法性、法界、實際、不虛妄性、不變異性——之一，即謂此 avitathāḥ。此外，這裏所謂的「菩薩」有二重點，(1) 認知一切法之不實在、不生、非虛妄性；(2) 認知一切法之無所得 (如《心經》之所謂的「無所得」)。而與此相反者即謂 bālaprthagjana。

⁶³³ 菩提 (bodhiḥ) 是無所得 (an-upa-lambhā)，因為菩薩就是菩提、菩提就是菩薩。如果說菩薩得到菩提，則有二過，其一、主客二分、能所對立；其二、而此之間就有多少的差別。在這裡相當於東方哲學所講的主客和一、主客一體。因此，菩提就是佛菩薩，你何必去獲得佛菩薩，你就菩提。依據般若經典菩薩就是般若波羅蜜多、般若波羅蜜多就是菩薩，因此都在修般若波羅蜜多，以般若波羅蜜多而外表兌現為菩薩，而非離開般若波羅蜜多，另外有菩薩。因此，不需另外去得到些什麼，此乃不假外求。

⁶³⁴ 或許當「菩提」太遙遠的想都沒去想要得到，但若以常時修行而臨近「菩提」時，因近水樓台反而心就容易動搖，而起要去靠近而獲得 (upa-lambhā) 的念頭。佛教首先就一切法通達了悟，之後就一切法轉成智慧、一切法轉成慈悲、一切法轉成力量，不要去得到什麼東西，此乃凡夫由於顛倒執著所致，不了知這一切都只是因緣聚散而已。事實上，一切法不只是世間法，

此被說為「佛陀的菩提」⁶³⁵，復次，雖然「佛陀的菩提」（無上覺悟）的話是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上並不是等同字面的說法。⁶³⁶



Yena Suvikrāntavikrāmin bodhāya cittam utpādayanti: idaṃ cittam bodhāyōtpādayiṣyāma iti bodhiṃ manyante: asty asau bodhir, yasyāṃ vayaṃ cittam utpādayiṣyāma iti, na te bodhisatvā ity ucyante, utpannasatvās⁶³⁷ ta ucyante. Tat kasmād dhetos? tathā hi utpādābhiniṣṭāś cittābhiniṣṭā bodhim abhiniṣante; ye bodhāya cittam utpādayanti, te bodhicittābhiniṣṭā bodhisatvā ity ucyante; yasmād abhisamskurvanti, tasmāt te bodhāya cittam utpāda[ya]nti, tenōcyante 'bhisamskārasatvā iti, na te bodhisatvāḥ.⁶³⁸ Tat kasya hetor? utpannasatvās ta ucyante. Na hi Suvikrāntavikrāmin śakyaṃ bodhāya cittam utpādayitum; anutpādā hi bodhir acittā hi bodhiḥ. Utpādam eva te Suvikrāntavikrāmin abhiniṣante, na te 'nutpādam prajānanti. Yā punaḥ Suvikrāntavikrāmin-n-utpādasamatā sā bhūtātā, yā cittasamatā yā ca bhūtasamatā, yā ca bhūtasamatā yā ca samatā sā bodhiḥ, yatra ca yathābhūtātā, na tatra kaścid vikalpaḥ. Te punar vikalpya cittam bodhiṃ cābhiniṣya dvayato bodhāya cittam utpādayanti, (p. 18, l. 11 ~ p. 19, l. 4)

甚至包括無上菩提之出世間法亦皆無所得。

⁶³⁵ 依據般若經典，菩提可分三種：聲聞菩提、獨覺菩提與無上菩提，此「佛陀的菩提」即是第三種。

⁶³⁶ 請大家不要對號入座，捕捉在字詞的表面涵義上，因為在真實義、或修行的境界上並不是等同字面的說法，而是需靠自己努力從字裡行間讀進去，了悟親證此高超的道理。

⁶³⁷ Hikata said "Ch. 狂亂 (unmattasat°), Tib. agrees with Ms.; acc. to the succeeding sentences, Ch. seems to be better." 參閱 Hikata 梵校本 (p.18, n.7)，此意思是劍橋寫本與藏譯皆為「已發起的眾生」(utpanna-satvāḥ)，但是，玄奘本(頁 1071b)譯為「狂亂薩埵」(unmattasatvāḥ)，而 Hikata 認為根據後文玄奘本的翻譯似較佳。按 Vaidya 天城體版 (p.10) उत्पन्नसत्त्वाः (已發起的眾生)。

⁶³⁸ Hikata said "Ch. here inserts a sentence concerning '加行薩埵'(prayoga-satva?)." 參閱 Hikata 梵校本 (p.18, n.10)，此意思是說漢譯於此插入一句有關「加行薩埵」的話。按 Vaidya 天城體版 (p.10) 亦缺此句。



【白話翻譯】

善勇猛！舉凡他們產生以菩提為目標的心態（發菩提心）——「我們將發起以菩提為目標的這樣子的心態」⁶³⁹，他們思量菩提為——「這是菩提，我們將發起心態在菩提當中」，則他們不被稱為所謂的「菩薩」，他們被稱為「已發起的眾生」⁶⁴⁰。何以故？原來是因為〔他們是〕已經面對進入而停留在（執著）發起、⁶⁴¹ 已經面對進入而停留在（執著）心態，⁶⁴² 則他們面對進入而停留在（執著）菩提之故。⁶⁴³ 凡是他們為了菩提而產生心態，他們就被說為「面對進入而

⁶³⁹ (1) bodhāya: (bodha) m. 4 sg., 為了菩提／以菩提為目標。(2) utpādayiṣyāmaḥ: (ut-√pad-4U) caus. fut. 1st per. pl., 我們將使發起。此詞源自√pad (4U, 實現、實行、實施) 而來的使役未來形之第一人稱複數，再於前加上接頭音節 ut-(往上)，此翻譯為「我們將發起」。

⁶⁴⁰ utpanna-satvāḥ: 已發起的眾生。持業釋（形容詞關係，m. 1 pl.）。此複合詞之前者 utpanna 來自√pad (4U, 實現、實行、實施) 的過去被動分詞，再於前加上接頭音節 ut-(往上)，此翻譯為「已經發起」。此用來形容 satvāḥ (m. 1 pl., 眾生)，合起來譯為「已發心的眾生」。Hikata 梵校本 (p.18, n.7) 認為：雖然劍橋寫本與藏譯本皆為「已發起的眾生」(utpanna-satvāḥ)，而玄奘本譯為「狂亂薩埵」(unmattasatvāḥ)，但根據後文意思而認為玄奘本的翻譯似較佳。然而，本論文以為，若譯為 utpanna-satvāḥ 似較順從前後文脈，而譯為 unmatta-satvāḥ 則特別表達當事者的內心狀態是較興奮與雀躍。此中義理詳見下註。cf. 除了藏譯本，英、日譯本亦隨順 Hikata 梵校本，如 Śīlêndrabodhi 本 (頁 351, 片 61, 行 3) 藏譯為「他們就是所謂的『發心有情』(དེདག་ནི་སེམས་ཅན་གྱིས་པ་ཞེས་བྱའོ། de dag ni sems can skyes pa zhes bya'o)」、Conze 本 (p.15) 譯為「他們被稱為『已經產生的菩薩』(they are called “beings who have been produced”.)、戶崎宏正本 (頁 110) 譯為「他們只不過是被稱呼為『已發心的眾生』(彼らは、発心した衆生と呼ばれるにすぎない)」，此中日譯本似乎更能貼切地表示個中意味。

⁶⁴¹ (1) tathā hi ~ 和盤托出／原來是因為。(2) utpāda-abhinivīṣṭāḥ: 執著發起／面對進入而停留在發起。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此複合詞之前者源自√pad (4U, 實現、實行、實施) 而來的 utpāda(m.) 陽性名詞，此翻譯為「發起、產生」；而後者 abhinivīṣṭāḥ: (abhinivīṣṭa)(abhi-ni-√viś-6U) ppp.→m.1 pl., 執著／面對進入而停留，此詞可參考前註。cf. Śīlêndrabodhi 本 (頁 351, 片 61, 行 3) 藏譯為「現前執著於生起」(སྐྱབས་མཛོད་པར་ཞེན་པ། skye bar mngon par zhen pa)」、Conze 本 (p.15) 譯為「已經安住在產生」(have settled down in production)、戶崎宏正本 (頁 110) 譯為「妄執於生起〔心〕(心を起すことに妄執し)」。

⁶⁴² citta-abhinivīṣṭāḥ: 諸執著心態／諸面對進入而停留在心態。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此複合詞之前者源自 citta (n.)，譯為「心態」或「心意」，此處指以菩提為目標的心態（菩提心），接上後者 abhinivīṣṭāḥ 如前註。cf. Śīlêndrabodhi 本 (頁 351, 片 61, 行 3) 藏譯為「現前執著於心」(སེམས་སྐྱབས་མཛོད་པར་ཞེན་པ། sems su mngon par zhen pa)」、Conze 本 (p.15) 譯為「已經安住在心思」(have settled down in thought)、戶崎宏正本 (頁 110) 譯為「妄執於〔已被生起的〕心」(起こされた)心に妄執し)」。)

⁶⁴³ abhinivīṣante: (abhi-ni-√viś-6U) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在面對進入而停留。此外，此整句玄奘本之稍有不同的翻譯，如 (p.1071b) 譯為「由彼菩薩決定執有發起性故，決定執有所發心故，決定執有菩提性故。」

停留在（執著）菩提心的菩薩們」⁶⁴⁴；從那個而來的面對湊合造作，因此之故他們以菩提為目標而發起心態，因此之故〔他們〕被稱為「面對湊合著造作的眾生」⁶⁴⁵，他們不是菩薩。⁶⁴⁶ 何以故？他們被稱為已經發起的眾生。⁶⁴⁷ 善勇猛！的的確確〔在諸法實相上〕⁶⁴⁸ 那是不能發起目標在菩提的心，⁶⁴⁹ 因為菩提是非發起（不生）、因為菩提是非心。⁶⁵⁰ 善勇猛！他們面對進入而停留在（執著）

⁶⁴⁴ cf. 此句玄奘本之稍有不同的翻譯，如（p.1071b）譯為「若諸菩薩發菩提心有所執著，但可名為於菩提心有執薩埵。不名真淨發心菩薩。」

⁶⁴⁵ 「面對湊合著造作的眾生」（*abhisamskārasatvāḥ*）～面對（*abhi-*）菩提，湊合造作（*samskurvanti*）而執著於其上的眾生。cf. 玄奘本（頁 1071b）譯為「造作薩埵」、*Śīlēndrabodhi* 本（頁 351，片 61，行 4）藏譯為「現前造作的有情」（མངོན་པར་འདུལྱེད་པ་ནི་སེམས་ཅན། *mngon par 'du byed pa ni sems can*）、Conze 本（p.15）譯為「那些造作的眾生」（“beings who manufacture”）、戶崎宏正本（頁 110）譯為「作為的眾生」（作為の衆生）。

⁶⁴⁶ 於此處之後，玄奘本（p.1071b）多了一句話：「彼由加行發菩提心，是故復名加行薩埵不名菩薩。」又，此亦見於 Hikata 梵校本（p.18, n.10）。

⁶⁴⁷ cf. 玄奘本之完整的翻譯，如（p.1071b）譯為「何以故？善勇猛！彼諸菩薩由有所取發菩提心，但可名為發心薩埵不名菩薩。」

⁶⁴⁸ 此由 *hi*（的的確確／交代理據）而帶出諸法實相的情形，故接下來此段的義理提昇了很多。

⁶⁴⁹ *utpādayitum*: (*ut-√pad-4Ā*) *caus. inf.*, 使發起。未來被動分詞 *śakya* 常接不定形，再於其前加上否定副詞 *na*，則整組 *na ~ śakya ~ utpādayitum* 可翻譯為「不可能使發起」。cf. 玄奘本（頁 1071b）的翻譯為「善勇猛！無實能發心者，以菩提心不可發故。」而 *Śīlēndrabodhi* 本（頁 351，片 61，行 5）藏譯為「因此不能為了菩提而生起心」（ཇུང་རྒྱལ་གྱི་ཕྱིར་སེམས་བསྐྱེད་པར་མི་རུས་པ། *byang chub kyi phyir sems bskyed par mi nus so*）。Conze 本（p.15）譯為「以目標為菩提而發起心思是不可能的」（For it is not possible to raise thought to enlightenment）。戶崎宏正本（頁 111）翻譯為「善勇猛！朝向菩提而發心本來是不可能的。」（善勇猛よ、そもそも菩提に向かつて発心することとは不可能なのである。）

⁶⁵⁰ 諸法實相上，「的的確確菩提是不生」（*anutpādā hi bodhiḥ*）與「的的確確菩提是非心」（*acittā hi bodhiḥ*），然此即呼應上文並前註之凡夫的「已經面對進入而停留在發起」（*utpādābhiniṣṭāḥ*）與「已經面對進入而停留在心態」（*cittābhiniṣṭāḥ*）的情形。cf. 玄奘本（頁 1071b）譯為「菩提無生亦無心故」。Śīlendra-bodhi 本（頁 351，片 61，行 5）藏譯為「因為菩提心乃不生且非思惟」（ཇུང་རྒྱལ་ནི་མ་ལྷོས་ཤིང་ཁྱེད་ལ་བསམ་པ་དུ་མེད་པས་། *byang chub ni ma skyes shing byang chub ni bsam tu med pas*）。Conze 本（p.15）譯為「因為菩提是非產生與非心思故」（because enlightenment is non-production and no-thought）。戶崎宏正本（頁 111）似乎略有出入，另譯為「就菩提來說，沒有〔心對著這個而〕發起這回事；就菩薩來說，也沒有〔對著這個發起的〕心存在這回事」（菩提には、（それに対して心が）起こるといふこともないし、菩薩には、（それに対して起こる）心があるといふこともないからである。）

即發起，他們並不洞察理解非發起（不生）。⁶⁵¹ 復次，⁶⁵² 善勇猛！凡是那個為生之平等性⁶⁵³，那個就是真實性（確實一貫的情形）⁶⁵⁴。凡是心態之平等性，那個即是真實之平等性；凡是為真實之平等性、凡是為平等性與真實之平等性，那個就是菩提。⁶⁵⁵ 凡是在那樣子的境界當中為如實性⁶⁵⁶的，則就在那樣子的〔如實性〕當中沒有任何分別。此復，〔那些已發起的眾生〕他們在已經分別、已經執著在心態與菩提之後，從二分而來的他們目標在菩提而發起心態。⁶⁵⁷

【分段要義】

⁶⁵¹ *prajānanti*: (pra-√jñā-9U) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在洞察理解／他們以智慧的形態在認知。此詞於前加上否定副詞 *na*，再接上受詞 *anutpādam* (不生)，而翻譯為「他們並不洞察理解不生（非發起）」。感官對象的認知較簡單，叫我看我就看、叫我聽我就聽、叫我讀我就讀，因是對象式的理解較容易。凡夫很容易「隨言取義」地就現象、就語詞，去認知所謂的「發起／產生」、所謂的「菩提心」等而行 *abhiniviśante*，故而就 *na anutpādam prajānanti*；區別於此，般若經典於此處討論的 *anutpāda*，乃針對一對象，打開其一個系統（三輪）、一個脈絡（來龍去脈）等種種，再來要對這些組成、關連、條件的推動、後續的流程，通通去打通、去觀察、去了解原來是怎麼一回事，始了悟「非我」，才洞察理解「不生」（*anutpādam prajānanti*）。

⁶⁵² 梵文 *punaḥ* (復次) 表示積極面的正面開示～ 因為在前面批評眾生不清楚實相、隨言取義而執著之錯誤後，接著積極地要來帶出經典之正確的開示教導，而且不是普通的正確，而是一路到底的「貫徹正確」，貫徹到無上菩提，一路正確。

⁶⁵³ *utpāda-samatā*: 生平等性。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。其乃是就「不生」之諸法實相上的頂級的開示。

⁶⁵⁴ *bhūtātā* (真實性) 指諸法確實一貫的情形～就大般若經在講成就佛陀果位與諸法實相石，此含攝的二條須實證的主幹：(1) 如同如此性 *yathāvad* (如同) – *bhāvikatā* (世間存在的情形) ～條理之平等一貫的情形。(2) 盡所有性 *yāvad* (乃至／窮盡／所有) – *bhāvikatā* (世間存在的情形) ～乃至世間 *anta, koti* 與法界+經由修行並成就之一切確實的情形⇒窮盡世間與修行並成就之確實的情形。cf. 玄奘本（頁 1071b）譯為「若生平等性即實平等性」。

⁶⁵⁵ *bhūta-samatā*: 真實之平等性。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。於此，先透過上述的負面的排除（我們將發起菩提心之能所二分之不平等），其次再正面的建立（那個就是確實一貫的情形），亦即是，了知「菩提」之真實（*bhūta*）——離昨是今非等的點狀、泡泡之虛幻，而可延續的、進展的、通達的——與平等性（*samatā*）——過、現、未之貫通／能、所、歷程之三輪體空 by 緣起、空性、非我、不二。據此，看事情即能深入看到其平等一貫的情形，而就能看到其「真實性」，故不會像歷史、社會學等只看在事情的點狀、泡泡的表層。

⁶⁵⁶ *yathā-bhūtātā*: 如實性。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。此指在無上菩提之真實、全程貫通與水到渠成的境界。

⁶⁵⁷ *vikalpya*: (vi-√klp-1Ā) gerund, 已經分別。*abhiniviśya*: (abhi-ni-√viś-6U) gerund, 已經面對進入而停留／已經執著。*dvayataḥ*: (dvaya+tas) adj.→adv., 從二分而來地。菩提乃全程暢通、水到渠成的，然而此處已經發起的眾生、造作有情或加行薩埵俱有二大方法上的缺失：分別與執著。在菩提道開發般若波羅蜜多導向無上菩提，需以無分別的平等一貫與無著不可得來對治此二缺失。cf. 玄奘本（頁 1071b）譯為「若有分別心及菩提，彼便執著心及菩提，由此二種發菩提心，當知不名真發心者。」

本一小段⁶⁵⁸ 的重點戶崎宏正本科判題名為「連發心都不表示為真菩薩」，主要是在說：大乘的修行者們，倘若執著在發心且並不清楚「非發起／不生」（*anutpādā*）、「非心」（*acittā*）而執著在「菩提」，⁶⁵⁹ 則彼等之人不被稱為所謂的「菩薩」，但可稱為❶「已發起的眾生」（*utpanna-satvāḥ*）或「狂亂薩埵」（*unmattasatvāḥ*）⁶⁶⁰，因為他們產生「我們將發起以菩提為目標的這樣子的心態」，他們思量菩提為「這是菩提，我們將發起心態在菩提當中」。又被稱為❷「執著菩提心的薩埵們」⁶⁶¹，因為他們是執著在發起、心態與菩提之故。亦可被稱為❸「面對湊合著造作的眾生」，因為他們以菩提為目標而發起心態，而從那個而來的面對湊合造作⁶⁶² 之故，所以他們不名為「菩薩」。⁶⁶³

⁶⁵⁸ 本一小段，戶崎宏正本（頁 110）科判為：（十七）甚至發菩提心都不表示真的菩薩（發菩提心すら真的菩薩をあらわさない）。

⁶⁵⁹ 彼等眾生犯了二過：其一、「並不清楚」，不論是細節的清楚、觀察的清楚、實證的清楚等皆不清楚，並不清楚菩提在實相上稱之為「不生」與「非心」，反而以為菩提不就是叫做「菩提」嘛！其二、「錯在 *abhinivīśante*」，執著在「發起」與「此心態」。不是說修行就一定可以成佛，一定要方法對、心態對、觀念對，不是目前對就可以，而是一直對下去（貫徹對）方可有成。

⁶⁶⁰ 所謂的「菩提道」乃經由長時且紮實的貫徹修行，以般若波羅蜜多之全程通達的智慧為核心，導向究竟高超之無上菩提，故非如世間之短暫、片面、點狀的收獲成果可比擬。因此，當修行者以自我為中心的思量（*manyate*），並以語句的形態來表現思惟——這是菩提心（靜態之分別）／我過去發菩提心、我現在正發菩提心、我未來將發菩提心（動態時間分段之分別）——，致使思惟來限制動作、思惟來為動作服務、語句思惟來為動作做包裝，這種點狀的、冒個泡的、畫地自限的語句思惟，與般若經典之所謂的「以貫徹通達的智慧而導向菩提」開展式的了悟乃大相逕庭，此反成為菩提道的問題所在。「已發起的眾生」（*utpannasatvāḥ*）的心態，因為扼要地掌握 *utpanna*，而顯示其「已發心了，應很不錯啊！」之沾沾自喜狀。進一步而言，「狂亂薩埵」（*unmattasatvāḥ*），更是特別表達當事者的內心狀態是十分興奮與雀躍乃至狂亂狀。此皆由於乃受限於觀念上之點狀的、冒個泡的、畫地自限的產生的情況，因此，無論是 *utpannasatvāḥ* 或 *utpannasatvāḥ* 都與般若經典所強調的 *bodhisatvāḥ* 差距還很遠。此點亦可回應於學界的「發菩提心不也是一種執著嗎？」之挑戰。

⁶⁶¹ 「菩提心」（*bodhicitta*）本身沒有錯、沒有問題，主要的是修行者不應該用執著（*abhi-ni-viṣṭa*）的方法或態度來面對「菩提心」。

⁶⁶² 「面對著湊合造作」（*abhi-sams-kurvanti*）有二個重點，(1) 無明緣行，此「行」為名詞，凡夫以無明（*avidyā*）而面對湊合著造作，如上述謂「無明湊合著造作的眾生」（*avidyā-saṃskārasatvāḥ*），故會形成「有模有樣的造作」、「直線式的造作」；(2) 般若經典之造作所涉及的三輪乃體空——造作所涉及的情境、脈絡、系統即無所執、無所得與作而無作；區別而言，凡夫自忖「這是我做的、這是我做的對象、這是我做的過程」等，如果我們是做給他人看得、是做在世間領域的，則僅止於凡夫的層次。若「世界觀」打開為三界六道、乃至法界的層次，此等深刻洞察的能力時，則不至於面對（*abhi-*）菩提，湊合造作（*sams-kurvanti*）而執著於其上，應反於發菩提心、行菩薩六度萬行更努力精進。般若經典要來整套教導的是要有通達的觀念、開闊的胸襟與深刻洞察的眼光。

⁶⁶³ 即面對（*abhi-*）情境、或語句而湊合著、總括地造作的眾生或有情或薩埵（*abhisamkārasatvāḥ*）。例如像日本文獻學（*philology*）之面對著文獻精雕細琢而造作，或許有其背後深刻的

在諸法實相上，那是不可能發起目標在菩提的心，⁶⁶⁴ 因為菩提是非發起（不生）的、非心的。⁶⁶⁵ 若生平等性（*utpādasamatā*）⁶⁶⁶，彼即真實性（*bhūtata*）。若心態之平等性（*cittasamatā*），那個即是真實之平等性（*bhūta-samatā*）。凡是為真實之平等性、凡是為平等性與真實之平等性，那個就是菩提（*bodhi*）。上述諸法實相的情形可用以下簡表示意：

utpādasamatā = bhūtata/ bhūtasamatā = cittasamatā ⇒ bodhi ~ without

涵義，然若缺乏般若經典之通達的觀念，開闊的胸襟、層層無盡的格局、與走得通的道路，則此種「面對文獻而湊合著造作」之於褊狹領域而造作，頗能呼應梵文此字 *abhisamkāra* 的意境。另外，儒家為人詬病之處也是人為造作（偽／名教），區別於此，道家的渾然天城（自然／無為）就很能對治儒家此種缺失，另外世間上如「師匠」、「醫匠」等之取代「教師」、「醫師」之職志，大概也很能表達此種意涵。話雖說是如是，有「造作」總比放逸懈怠、打打殺殺、飲食男女要好太多，只不過般若經典要探討的層次，可不能只安於現狀，而應朝向「不假造作」，當我們用很太多人工的添加在上面時，或許有一些表面即時的成果，但失去的大概是那根本、通達且超脫。

⁶⁶⁴ 當方法與心態不正確時則就不可能為了菩提去發起菩提的心態。这就似「緣木求魚」般，縱使天天在修行、每輩子都在修行，亦不可能（*na śakya*）達到目標的。因為「智慧」與「菩提」並不是什麼東西，也不是任何語詞所能涵蓋或對等的，故不可以按圖索驥地企圖去獲得、亦不可以用如上述工匠打鐵的心態（*artificial mind*）去得到。區別於此，當方法與心態正確，亦即，了知彼等於實相上為「不生」、「非心」，並經由適切的用功而道路暢通時，則即可水到渠成而彰顯真實的情形——諸法實相。

⁶⁶⁵ 諸法實相上，「的的確確菩提是不生」（*anutpādā hi bodhiḥ*）與「的的確確菩提是非心」（*acittā hi bodhiḥ*），此乃當頭棒喝凡夫打臉工匠打鐵，彼等愚夫異生說什麼就停留在什麼，故而面對菩提，則「他們面對進入而停留在菩提」（*bodhim abhiniviśante*）。凡夫用「產生／生起」要去求「不生」之菩提、凡夫用「發起心態」要去求「非心」之菩提，此簡直是緣木求魚沒有交集。此如「非我」道理般，我們用概念上的「我」以為那是真實的我，然經由實事求事的嚴格考察，發現「我」無微塵許自性存在，如此就把現象的、語詞的蒙蔽看清楚，因此漸漸不被褊狹的自我觀念（我、我所）所束縛，由此進而開發空性智慧、導向解脫，甚至究竟證得無上菩提。

⁶⁶⁶ *utpāda-samatā*～其乃是就「不生」之諸法實相上的頂級的開示，亦即，從 *utpāda*（產生／實現／發起）入手，探討出其平等性（*samatā*）。此中有二個重點：其一、因緣生 就世俗知見，天下的種種現象差異很大，然就佛法之諸法因緣生，以此角度來看，雖然生出來的外表林林種種截然不同，但同樣按照因緣法則而生，其骨子裡貫徹的都是平等的，此即「生之平等性」，過去如此、現在如此、未來依然如此，彼等皆是因緣生，據此而通達「生之平等性」、「因緣生而不生」；其二、三輪 就能生、所生、產生的過程，若以世俗角度就形成能所二分、二元對立，因而高低、僵化、紛擾甚至造成痛苦，然若就佛法的角度，此皆諸因緣和合，且能生、所生、及產生的歷程乃皆完美的搭配且順暢的運轉，如此才能順暢地運行出來。然而，能生、所生、產生的歷程都是因緣聚會而三輪體空。諸條件俱足則生，而此生剎那即逝，此生不會一直停留且會變動不居，當條件不具足則散則滅，絲毫無不變的自性可言。故此「平等性」在講完善的搭配，與平等的貫徹，只有此平等性才可使世間共構的，如輪子轉動般順暢地展開來而非點狀的、泡泡的，因此生老病死、成住壞空、過去現在未來、初階中階高階才能夠貫通，是故「生之平等性」。

vikalpa & abhinivāsa

此中，先透過前述之「我們將發起菩提心之能所二分之不平等」的負面的排除，接著，再正面的開發「那個就是確實一貫的情形」(bhūtata)之實相義，亦即是了知「菩提」的真實(bhūta)⁶⁶⁷ 與平等性(samatā)⁶⁶⁸——凡是心態之平等性，那個即是真實之平等性(bhūtasamatā)，亦即是生之平等性，那個就是菩提。當處於此種聖者的境界中時，是沒有分別與執著的，因為菩提道的無上菩提乃真實、貫通與水到渠成的，故於此如實性(yathā-būtata)的情形中談不上任何一點的分別與執著，換句話說，「已發起的眾生」用錯了方法與心態——分別與執著——而發起目標在菩提的心，故不可名「菩薩」，僅可說是「發心薩埵」。要言之，當解開如實性(yathā-bhūtata)而成就菩提之時，便不容許「我產生菩提心」這樣子的分別執著之見了。⁶⁶⁹

na hi Suvikrāntavikrāmin-n-anyam cittam anyā bodhir, na ca citte bodhir, nāpi bodhau cittam, yā ca bodhir yac ca cittam, sā yathābhūtata, yathāvattā. Nātra bodhir na ca cittam, na ca bodhir upalabdha, nōtpādo nānutpādas, tena sa bodhisatva ity ucyate, yathābhūtasatva ity ucyate, mahāsatva ity ucyate. Tat kasmād dhetor? yā hy abhūtata, sā tena jñātā. Katamā ca sā 'bhūtata? sa sarvaloko hy abhūtaḥ, abhūtaparyāpanno 'bhūto 'sambhūto batāyam lokasamniveśaḥ. Kim ity abhūtasya sambhavaḥ?

⁶⁶⁷ 所謂的「真實」即離昨是今非等的點狀、泡泡之虛幻，而是可延續的、進展的、通達的。

⁶⁶⁸ 所謂的「平等性」即透過緣起、空性、非我、不二而貫通過去、現在、未來三世，透過緣起、空性、非我、不二而通達能、所、歷程之三輪體空。

⁶⁶⁹ 菩提乃真實、全程暢通而水到渠成的，而此處的「已經發起的眾生、執著菩提心的薩埵、或面對湊合著造作的眾生」用分別與執著來發菩提心，以不知如實性(yathābhūtata)的緣故，故應以無分別之平等一貫與無執著之不可得來對治。

nābhūtasya kaścit sambhavaḥ, asambhūtaṃ hy abhūtaṃ, tenōcyate: asvabhāvā abhūtāḥ sarvadharmā iti. Yenaivaṃ jñātaḥ, sa ucyate yathābhūtasatva iti. Na bhūte bhūtaṃ abhiniviśate, tenōcyate yathābhūtasatva iti, na punar yathōcyate. Tat kasya hetor? na hi yathābhūte kaścit satvo vā mahāsatvo vā. Yo hi mahāyānam avagāhate, sa ucyate mahāsatva iti.

katamac ca mahāyānam? sarvaṃ jñānaṃ mahāyānam. Katamac ca sarvaṃ jñānaṃ? yat kiṃcit saṃskṛtaṃ jñānaṃ, laukikaṃ jñānaṃ, lokottaraṃ jñānaṃ, tena mahāsatva ity ucyate. Tat kasmād dhetor? mahatī hi tasya satvasaṃjñā vigatā, tenōcyate mahāsatva iti; mahānasyāvīdyāskandho vigats tenōcyate mahāsatvaḥ; mahān asya saṃskāraskandho vigatas, tenōcyate mahāsatvaḥ; mahān asyājñānaskandho vigatas, tenōcyate mahāsatvaḥ; mahān asya duḥkhaskandho vigatas, tenōcyate mahāsatva iti. Yair hi Suvikrāntavikrāmin [mahā]satvasaṃjñā vigatā⁶⁷⁰, na ca cittam upalabhante na ca caitasikān dharmāṃś, cittaprakṛtiṃ ca prajānanti, na ca bodhim upalabhante, na ca bodhipakṣikān dharmān, bodhiprakṛtiṃ ca prajānanti, te nājñātacittena bodhiṃ ca paśyanti, na cānyatra bodheś cittam paśyanti, na bodhau cittam paśyanti, na citte bodhiṃ paśyanti. Ya evaṃ vibhāvayanti, na te ca bhāvayanti, na vibhāvīkurvanti, te bhāvānām api nōpalabhante, na manyante, nābhiniviśante, te hi bodhāya cittam utpādayanti. Ye ca Suvikrāntavikrāmin-evaṃ bodhāya cittam utpādayanti, te bodhisatvā ity ucyante, na ca te bodher vivartante. Tat kasmād dhetoḥ? bodhāv eva hi te sthitā, ya evaṃ na bodher, na cittasya, nōtpādasya, na nirodhasya nānākaraṇaṃ

⁶⁷⁰ Hikata said “MM. vīgarhitā, Tib. smod (=vigarha), but in our Ms. (rhi) looks like to have been rubbed out, and Ch. 遠離 (=vigata).” 此說，在 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本 (vīgarhitā) 與藏譯本 (𑖀𑖦𑖡𑖩) 皆為「呵責／譴責」之意思，但是在劍橋寫本似乎塗改 vīgarhitā 為 vigatā，且漢譯本為「遠離」，故 Hikata 採用 vigatā。詳閱 Hikata 梵校本 (p.19, n.5)。按 Vaidya 天城體版 (p.11) विगर्हिता (呵責／譴責) 則不隨 Hikata 梵校本，而是與 MM 與藏譯本一致。

samanupaśyanti; na hy atra kaścīd samanupaśyati, na kaścīd abhiniviśate, na kaścīd vikalpam āpadyate. Ya evaṃ Suvikrāntavikrāmin-n-adhimuktivimukticitam utpādayanti, te bhūtā bodhisatvā ity ucyante. Ye punaḥ Suvikrāntavikrāmi[m-ś-cittasamjñito]⁶⁷¹ bodhisamjñinaś ca bodhāya cittam utpādayanti, dūre te bodher, na te 'bhyāsannā bodheḥ. Ye punaḥ Suvikrāntavikrāmin bodher nāpi dūre nābhyāsanne samanupaśyanti, te bodher āsannās, taiś ca bodhāya cittam utpāditam, (p. 19, l. 4 ~ p. 20, l. 17)

【白話翻譯】

善勇猛！事實上，心不異於菩提，菩提不異於心，而且菩提並不在心裡面，心也不在菩提裡面。⁶⁷² 舉凡那是菩提、舉凡那是心，⁶⁷³ 那個就是如實性（盡所有之一切確實的情形）⁶⁷⁴、就是如如性（如所有性／如此地性）⁶⁷⁵。在此境當

⁶⁷¹ Hikata said “Ms. & MM. –min bodh°, but acc. to Ch. & Tib. it should be –mi[m-ś-cittasamjñito] bodh°.” 此亦即說，在劍橋寫本與 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本並無此主組詞，而是之後添加的。詳閱 Hikata 梵校本 (p.19, n.5)。按 Vaidya (1961) 天城體 नविध्यते 也是如是添加。

⁶⁷² citte: (citta) n. 7 sg., 於心之中。bodhau: (bodhi) f. 7 sg., 於菩提之中。cf. 玄奘本 (頁 1071c) 「非於心內有實菩提，非菩提內得有實心。」

⁶⁷³ 此表「用語詞講菩提、用語詞講心」。首先不是用話講就算了，其次需真知灼見～即如下所說的「如實性／盡所有性」與「如此地性／如如性」。

⁶⁷⁴ yathā-bhūtātā: 如實性／盡所有之一切確實的情形。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）= yāvad (乃至) - bhāvikatā (世間存在的情形)～乃至世間 anta, koti 與法界 + 經由修行並成就之一切確實的情形 ⇒ 窮盡世間與修行並成就之確實的情形，特於第十度——智波羅蜜多 (jñāna-pāramitā) ——時打通，對於時間軸線、空間軸線、生命世界各各面貌的所有的流程、網絡、前後左右的關連，打通瞭如指掌而帶出世俗諦，故此度能了知一切法智慧之 asama。cf. 玄奘本 (頁 1071c) 「如實」。Śīlēndrabodhi 本 (頁 351, 片 62, 行 1) 譯為「真實如所有性」(ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བུ་ཉེད། yang dag pa ji lda ba nyid)。Conze 本 (p.16) 譯為「真的實在之狀態」(the state of true reality)。戶崎宏正本 (p.111) 譯為「真實其物」(真實そのもの)。

⁶⁷⁵ yathāvattā: (yathāvattā) f. 1 sg., 如如性／如所有性／如此地性 = yathāvad (如同) - bhāvikatā (世間存在的情形)～條理之平等一貫的情形。此於第六度——般若波羅蜜多 (prajñā-pāramitā) ——時打通，用空性、不二、非我、真如打通、貫通而看透進去其平等性一貫（如此地性）而帶出勝義諦，故此度能了知諸法實相智慧之 sama。cf. 玄奘本 (頁 1071c) 「如理」。Śīlēndra-bodhi 本 (頁 351, 片 62, 行 1) 譯為「如如所有」(ཇི་ལྟ་བུ་ཉེད། ji lda ba bzhin)。Conze 本 (p.16) 譯為「如其實際是地真的實在之狀態」(the state of true reality as it actually is)。戶崎宏正本 (p.111)

中，菩提並不是〔一般現象的表面與語詞所指稱分別的〕那個樣子、心亦不是〔心之那個樣子的現象的表面與語詞所指稱分別的〕那個樣子，⁶⁷⁶ 以及菩提並不是被靠近而獲得的、〔菩提乃是〕不生（法性寂靜）非不生（條件滿足時就可生）。⁶⁷⁷，因此，這樣的人物、眾生、或修行者就被稱為「菩提薩埵」，又被稱為「如實眾生」（如實有情），亦被稱為「偉大眾生」（大士）。⁶⁷⁸ 何以故？因為凡是〔上述之特色為〕非真實性，那個是被〔菩薩〕他所認知。而什麼是那個非真實性呢？這樣子的所有的世界的的確確都是非真實的，唉！⁶⁷⁹ 這樣子進入而建立的世界⁶⁸⁰，其乃是非真實的情境⁶⁸¹、非真實虛幻的、並非已出生。⁶⁸² 非真實的出生是「怎麼一回事」？沒有任何的非真實的出生，事實上，非真實乃非已經出生，⁶⁸³ 因此之故這個就被稱為：「一切法是非本身的存在（無自性）⁶⁸⁴、〔一切法是〕

譯為「如實之真實」（あるがままの真実）。此外，以上整句玄奘本（頁 1071c）譯為「菩提與心如理、如實俱不可說」。

⁶⁷⁶ 此句類似《心經》：「是故空中無色，無受想行識」。cf. 玄奘本不同翻譯，如（頁 1071c）：「俱不可說是覺、是心」。

⁶⁷⁷ cf. 此句玄奘本略不同翻譯，如（頁 1071c）：「由如是覺，菩提與心俱不可得，無生不生」。

⁶⁷⁸ *yathābhūta-satvaḥ*: 如實眾生。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。*mahā-satvaḥ*: 偉大眾生／大士／摩訶薩。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。此三個名稱的第一「菩提薩埵」，是以無上菩提為貫徹目標的眾生、或覺有情。第二「如實眾生」，是通達因緣生與平等性之如實認知的眾生。第三「偉大眾生／大士」，彼於「大乘」（*mahāyāna*）——通達了知所有涉及及有為的、世間的、超越世間的——沈潛而了達，且普渡一切有情、行於廣大修行道路的眾生，詳見下文。

⁶⁷⁹ *bata* (interj.) 感嘆詞，啊！唉！此表對凡夫執非真實虛幻為真實的感嘆。

⁶⁸⁰ (1) *loka-saṃniveśaḥ*: 總括而進入世界／建立世界。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。(2) *saṃniveśaḥ*: (*saṃ-ni-veśa*) m. 1 sg., 總括而進入／建立。此詞源自 *ni-√viś* (6U, 進入／行入～之中) 而來的陽性名詞 *niveśa*(進入)，再加上接頭音節 *saṃ-*(總括)，而 (*saṃ-ni-√viś*) 有「投入～趣之中」的意思，此譯「總括而進入／建立」。

⁶⁸¹ *abhūta-paryāpannaḥ*: 實踐為非真實／非真實的情境。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。凡夫依造作諸情意、認知與追逐而實現成一片的領域——這個世界，接著捕捉現象而約定俗成地來認定這個世界，並且執為真實。而佛教以因緣生來觀察這個世界，關連地帶出諸線索、方向、變動不居與各式各樣的結合解散的波段式、週期式的開始結束，依據此等而看出凡夫世界的乃藉由彼等實踐為非真實 (*abhūta-paryāpanna*) 而成的。

⁶⁸² *asambhūtaḥ*: (*asambhūta*) (*a-sam-√bhū-1P*) ppp. → m. 1 sg., 非已經出生。如上述這樣子建立而進入世界的凡夫，其乃並非已經出生，若是「已經出生」，則不可往生而再投生。cf. 玄奘本此整句略不同翻譯，如（頁 1071c）：「為諸世間皆非實有，非實所攝，非實有生，但假安立」。

⁶⁸³ *asambhūta* (非已出生)～ (1) 歷程觀：在解脫道，稱之為「出生」乃剎那不住，隨著老病死，過去的出生已消散而不可得，故「非已生」。(2) 非真實觀：了解為不是真實、不是實有，則「出生／已生」便不必提了。

⁶⁸⁴ *svabhāvah*: (*sva-bhāva*) m. 1 pl., 本身的存在／自己的存在／自性。*स्वभाव* (本身的存在)指的是某一事物的存在，完完全全靠自己本身，而全然不靠其他的條件，一般常稱為「自性」。

非真實的」⁶⁸⁵。〔如上述之一切法〕藉由〔從事這樣子觀察的菩薩〕他而如此地被認知，〔像這樣子的菩薩〕他就被說為「如實的眾生」⁶⁸⁶；〔更進一步地〕於真實的情形之中，不會面對進入而停留（執著）於真實，則〔像這樣子的菩薩〕他就被說為「如實的眾生」。再一次地叮嚀，〔雖然「如實的眾生」的話是這樣子講，但是諸法實相〕並非如同剛剛被說的。⁶⁸⁷ 何以故？因為，在如實之境界當中，談不上任何一位的眾生，或是任何一位的偉大眾生（大士）。⁶⁸⁸ 事實上，凡是任何一位修行者沈潛而了達於大乘之中，那樣子的修行者就被說為「偉大眾生」。

689

此外，大乘是什麼？大乘即是所有涉及都通達了知⁶⁹⁰，那麼所有涉及都通達了知又是什麼？凡是某一個修行者是有關於有為的通達了知、〔有關於無為的

⁶⁸⁵ 「自性」的考察：討論諸法的「存在性」，則得知「一切法都不是靠本身而存在的，都是無自性」；「真實」的考察：討論諸法的「千錘百鍊的內涵／材料」，則得知「一切法都只是組合的、短暫的、欠缺真材實料而虛幻不實、非實有」。

⁶⁸⁶ *yathābhūta-satvaḥ*: 如實的眾生／如實有情。持業釋（同位格關係，m. 1 sg.）。此中，*yathābhūta*（如實／如同真實）～(1) 不是想像虛構，隨著跑到世界的皆是緣起，順著緣起的角度去探究，了悟緣起而變動不居而虛幻不實，關連地就緣起的流轉尋求緣起的還滅，尋求在緣起之上展望無上菩提而貫徹的修行。如此地做下去，才有真實可言。(2) 如同一切法之無自性而虛幻不實，探究而理解進去的眾生，稱為「如實的眾生」。

⁶⁸⁷ 雖作是說而不如說(15)～第十六會中，第15次之不厭其煩的提醒「語詞」與「實相」之間的落差。在般若法會中，一貫如是說：諸法實相並不是在語詞這些限定分別、捕捉之中。其次，隨順著中眾生之思惟言說，關連的就使用語詞教學之工具，然而不應停留與捕捉在這些所教學的言說文字之上，而應該藉由這些如以指指月般的施設方便，從言說轉變成為世間的觀察實修行持，進而導向菩提的實證。

⁶⁸⁸ 以非語詞對應而固定不變的關係，不只是眾生，乃至大士／菩薩摩訶薩。此類似從個體固定不變的觀念，就將視角調整為一切法的因緣聚散、變化流程與道次第的修行，更進一步地從消極的緣起而變動不居，轉化成積極的千百億化生做救度眾生的事蹟。

⁶⁸⁹ (1) *avagāhate*: (*ava-√gāh-1U*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在跳入／那個人物沈潛而了達於其中。此詞源自 *ava-√gāh* (1U, 跳入、滲入～之中、了達) 而來的動詞第三人稱單數，當及物動詞接受詞 *mahāyāna*, 此譯為「了達於大乘當中」。(2) *mahā-yānam*: 大乘／廣大的車乘／廣大的道路。持業釋（形容詞關係，n. 2 sg.）。此複合詞 *महायान* 之後者 *यान* 由 *√yā* (2P, 行走) 接中性詞尾 *-ana* 而來的名詞 *yāna* (n., 車乘、往趣的道路)，再於其前接形容詞 *महा*, 有「廣大的修行道路」或「廣大的交通工具」二個意思。cf. 玄奘本（頁1071c）譯為「以證入大乘名摩訶薩故」。戶崎宏正本（頁112）譯為「事實上，當深入大乘之時，他就被稱呼為『偉大的眾生』。」（*実に大乘に深くはいつたとき、彼が"偉大な衆生"と呼ばれるのである。*）

⁶⁹⁰ 「大乘」（*mahāyānam*）＝「知一切」（*sarvaṃ jñānam*），此乃涉及廣大格局、所有項目的如實了知，亦即是，有關三千大千世界導向無上菩提之世界與修行所涉及的所有項目，就其來龍去脈之全盤的通達認知。cf. 玄奘本（頁1071c）譯為「謂一切智說名為大乘」。

通達了知、〕⁶⁹¹ 有關於世間的通達了知、有關於超越世間的通達了知，因此之故他就被說為「偉大眾生」(「大士」)。何以故？因為〔這位修行者〕他的巨大的眾生的概念認定⁶⁹² 是被遠離的，因此之故他就被說為「偉大眾生」(「大士」)；⁶⁹³〔又因為〕他的深厚的無明之積聚⁶⁹⁴ 是被遠離的，因此之故他就被說為「偉大眾生」(「大士」)；〔再因為〕他的擴大的有為諸行之積聚⁶⁹⁵ 是被遠離的，因此之故他就被說為「偉大眾生」(「大士」)；〔又因為〕他的強大的無知之積聚⁶⁹⁶ 是被遠離的，因此之故他就被說為「偉大眾生」(「大士」)；〔再因為〕他的巨大的困苦之積聚⁶⁹⁷ 是被遠離的，因此之故他就被說為「偉大眾生」(「大士」)。善勇猛！事實上，〔於負面的排除上，〕舉凡巨大的眾生的概念認定都能被〔菩薩〕他們所遠離，而他們並不獲得心、以及他們不獲得心態衍生表現⁶⁹⁸ 的法目，並

⁶⁹¹ 按玄奘本(頁 1071c)之「若無為智」與 Śīlēndrabodhi 本(頁 351, 片 62, 行 7) “*अनुभवानुभव*”，應加入「有關於無為的通達了知」，此點亦見於 Hikata 梵校本(p.19, n.3)。

⁶⁹² (1) *mahatī*: (*mahat*) adj. f. 1 sg., 巨大的／強烈的。(2) *satva-samjñā*: 眾生概念的認定／眾生想。依主釋(受格關係, f. 1 sg.)。此種強大的眾生想會繫縛著一般凡夫，因此都逃不出「自我」、「國家」概念的魔掌，而以這種褊狹、平庸、短暫的心態在過日子，故造就不出大士。

⁶⁹³ *vigatā*: (*vigata*) (*vi-√gam-1P*) ppp.→f. 1 sg., 被遠離／被排除拋諸腦後。區別於遠離，勝出的是 *prajñā*(智慧)——即對事情是無自性、非真實的洞察的了解。cf. 玄奘本(頁 1071c)譯為「以能遠離大有情想名摩訶薩」。

⁶⁹⁴ (1) *mahān*: (*mahat*) adj. m. 1 sg., 巨大的／強烈的。(2) *avidyā-skandhaḥ*: 無明之積聚。持業釋(形容詞關係, m. 1 sg.)。cf. 玄奘本(頁 1071c)譯為「又能遠離大無明蘊名摩訶薩」。

⁶⁹⁵ *saṃskāra-skandhaḥ*: 有為諸行之積聚。持業釋(形容詞關係, m. 1 sg.)。 *saṃskāra* (m., 行／有為行) 為五蘊之一，亦為緣生十二支排行第二者。cf. 玄奘本(頁 1071c)譯為「又能遠離大諸行蘊名摩訶薩」。

⁶⁹⁶ *ajñāna-skandhaḥ*: 無知之積聚。持業釋(形容詞關係, m. 1 sg.)。一般而言, *a-jñāna* (n., 無知) 與 *avidyā* (f., 無明) 可視為同義詞，然可略做區別如下：前者指對世間並無做觀察、探究而認知的活動；後者指對世界與修行之情形昏暗而不明。

⁶⁹⁷ *duḥkha-skandhaḥ*: 困苦之積聚。持業釋(形容詞關係, m. 1 sg.)。附帶一提的是，積聚／蘊(*skandha*) 不只是常用於敘述色等五蘊，更重要的是就進入世間的凡夫，描述彼等之無明、有為諸行、無知、困苦等四種積聚，關連的引申出此有關生死輪迴之黑暗慘烈糾結痛苦的情狀。

⁶⁹⁸ *cittam*: (*citta*) n. 2 sg., 心／心態的基礎；*caitasikān*: (*caitasika*) adj. m. 2 pl., 心所有／心態衍生的表現。心態的基礎為六識，而以六識為基礎，衍生的受、想、行等心所有法，包括感受、認定、愛恨情仇等皆是。

且〔於正面的開發上，〕他們朝向而洞察理解⁶⁹⁹ 心之本性⁷⁰⁰，此復，〔於負面的排除上，〕他們不獲得菩提⁷⁰¹、以及他們不獲得菩提分支⁷⁰²的法目，並且〔於正面的開發上，〕他們朝向而洞察了解菩提之本性⁷⁰³；〔彼諸菩薩〕他們並不是藉由沒開發出智慧的心態⁷⁰⁴在觀看菩提，他們也不把心觀看成位於菩提之另外處⁷⁰⁵，他們並不把心觀看成位於菩提之中⁷⁰⁶，〔相對地〕他們也不把菩提觀看成位於心之中。⁷⁰⁷ 凡是那些修行者如是地經由禪修把負面的〔心態知見等〕給

⁶⁹⁹ *prajānanti*: (pra-√jñā-9U) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在洞察了解／他們在開發智慧／他們在作智慧。中文所講的「智慧」或英文所說的 *wisdom*，通常只是為一種屬於靜態的名詞。梵文 pra-√jñā 而形成的 *prajānāti/prajānīte* (pres. indic. 3rd per. sg.) 便將靜態名詞的「智慧」動詞化，轉化成動態的「開發智慧」或「做出智慧」的意思，此即將事情的來龍去脈來洞察了解、或考察理解，故此譯為「朝向而洞察理解」。

⁷⁰⁰ *citta-prakṛtim*: 心之本性。持業釋（同位格關係，f. 2 sg.）。其中後者 *pra-kṛti* (f., 本性) 與 *sams-kṛta* (ppp., 有為的) 形成一組相對語詞，其中後者為條件推動而造作的、合成的、變動不居而波段式結束的，區別於此則前者為不受到條件推動的、非組合的、非變動不居、非因緣添加而為事情於根本上情形。*pra-kṛti* = *essential nature* = 本質自然的情況。般若第二、四法會有言產生菩提心並非心的本性，心的本性清淨光明。

⁷⁰¹ 由前句雖觀察心態與心所有法卻不獲得之，進而洞察心之本性，關連的就導向無上菩提，因此初步就帶出菩提心。其次，菩提心重點非在產生之，而是在使之成為菩提（覺悟），亦即是，運用心去洞察諸法無自性、洞察諸法如幻似化，此心則會朝向覺悟的目標而邁進，到後來，「心就是菩提」。初學者首先就產生菩提心，當圓滿成佛時就成就無上正等覺（阿耨多羅三藐三菩提，*anuttara-samyak-sambodhi*）了。

⁷⁰² *bodhi-pakṣikān*: 菩提之分支／構成覺悟的分支部分。持業釋（同位格關係，m. 2 sg.）。此複合詞之後者 *pakṣikān*: (*pakṣika*) m. 2 sg., 分支／關連於翅膀的。此詞由 *pakṣa* (m., 翅膀／路肩／宗、主張) 銜接-*ika* 所衍生而來的。

⁷⁰³ *bodhi-prakṛtim*: 菩提之本性。持業釋（同位格關係，f. 2 sg.）。cf. 玄奘本此整句略有不同但意思不變的翻譯，如（頁 1071c）云：「彼於一切心及心所法，雖無所得而能了知心之本性；彼於菩提及菩提分法，雖無所得而能了知菩提本性。」

⁷⁰⁴ 任何的心態——無論是六識或心所衍生的表現——皆為緣起、無自性、非真實，故禪門云「覓心了不可得」。例如說「看到白色物體」，需知任何顏色皆非在對象物本身，而是藉由知覺生成的一套系統（e.g. 根境塵等感官知覺光線與約定俗成之習慣等諸條件）而因緣生，然凡夫僅藉由 *ajñātacitta*——分別心與各式各樣的取向執著的心態、各式各樣受到語詞蒙蔽與習慣驅使的心態——而言「看到白色物體」，故只會看到表面而踢到鐵板。

⁷⁰⁵ *anyatra bodheḥ* 意思為「不同於菩提而另外存在於其他領域」，此中 *anyatra* 為 *anya* (adj., 其他的／別異的) 第七格，看成表空間的副詞，而 *bodheḥ*: (*bodhiḥ*) f. 5/6 sg., 從菩提。

⁷⁰⁶ *bodhau*: (*bodhiḥ*) f. 7 sg., 於菩提之中。此「非於菩提中看到心」，相當於「並不是在煮熟的飯中看到稻米」，因為，若是看到稻米的話，則生米還沒煮成熟飯，同樣的，若是在菩提中看到心的話，則還未證菩提。此即菩提與心之「不即不離」，亦即是，菩提並不等於心，但菩提也非離於心而另外存在的。

⁷⁰⁷ *citte*: (*citta*) n. 7 sg., 於心之中。此「他們並不是把菩提看在於心裡面」～ 所謂的「菩提」、「菩提心」，都是在解釋世界而引導修行之語言文字的施設，然而為了避免用這些語言文字而對號入座，所以應觀看趣入這世間千變萬化而轉化修行，由此就了悟「發菩提心」與「成就無上菩提」，彼此非只是邏輯語言上地相互包入或截然分離。據此之「如實觀」而來形成「如實知見」，而形成「如實之有情」(*yathā-bhūtasatva*)，如此才能造作「菩薩摩訶薩」(*bodhisatva*)。cf. 此整句玄奘本略不同的翻譯，如（頁 1071c）譯：「彼由此智非於心內見有菩提，亦非離心

排除掉，則他們並不禪修，且他們並不造作負面排除的禪修⁷⁰⁸，他們也並不去獲得所做的禪修，他們也不思量〔我在禪修〕而起慢心，他們也不面對〔我在禪修〕而停留，事實上，〔就是因為如此〕他們即以菩提為目標而發起心態（發菩提心）。⁷⁰⁹ 此復，善勇猛！凡是那些修行者如是地以菩提為目標而發起心態，他們就被說為「真實菩薩」⁷¹⁰，以及他們就不會從菩提而退轉⁷¹¹。何以故？因為，他們即已經安住正好在菩提當中，〔此則源於如下情境：〕凡是那些修行者並不如是地觀照⁷¹² 菩提的⁷¹³、心的⁷¹⁴、生起的⁷¹⁵、熄滅（不再產生）⁷¹⁶ 為各式各樣的造作差異⁷¹⁷；〔以及〕事實上，於此境界之中談不上任何人物、眾生或修行者在作觀照、談不上任何人物、眾生或修行者在作面對進入而停留（執著）、談不上任何人物、眾生或修行者在體現出分別。⁷¹⁸ 善勇猛！凡是他們如是地發

見有菩提。」

⁷⁰⁸ vibhāvayanti: (vi-√bhū-1P) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在負面排除的禪修。cf. 玄奘本（頁 1071c）譯：「如是除遣，無所修習、無所除遣。」

⁷⁰⁹ cf. 玄奘本（頁 1071c）此整句之翻譯：「於所修習及所除遣俱無所得，無所持怙，無所執著，雖不見有菩提心性，而能發起大菩提心。」

⁷¹⁰ 根據玄奘本（頁 1072a）與 Śilēndrabodhi 本（頁 351，片 63，行 5）“ཕྱང་རྒྱུན་སེམས་དཔལ་ལང་དག་པ་”，應將「菩薩」改為「真實菩薩」，此點亦見於 Hikata 梵校本（p.20, n.2）。

⁷¹¹ vivartante: (vi-√vṛt-1Ā) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在退轉／他們在退失運轉。此「不會從菩提而退轉」之義：無論是生命歷程的運轉，生老病死乃至生生世世，或是大乘道上修行的運轉，都不至於從菩提之目標而偏離掉。cf. 玄奘本不相同的翻譯，如（頁 1072a）譯：「彼雖如是發菩提心，而於菩提無所引發。」

⁷¹² samanupaśyanti: (sam-anu-√paś-1P) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在觀照。所謂的「智慧」皆源自觀察，如果對於蘊界處諸法、生命世界、生命歷程、修行法目次第缺乏觀察，就談不上「智慧」。此譯「觀照」不只是觀察，且具照明——明亮而清楚地在做觀察——之義。正如《心經》：「照見五蘊皆自性空」。

⁷¹³ 菩提有聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提之差別。

⁷¹⁴ 心有清淨心、雜染心／心王、心所有的情況／有分別、無分別等之差別。

⁷¹⁵ 光是「出生」就有貧富貴賤美醜高矮等五花八門的差別，更何況佛教又言胎卵濕化等之四生五趣六道之差別。

⁷¹⁶ 熄滅（涅槃）有阿羅漢的熄滅、獨覺的熄滅、佛陀的大般涅槃的熄滅。

⁷¹⁷ nānā-karaṇam: 各式各樣的造作差異。持業釋（形容詞關係，n. 2 sg.）。cf. 玄奘本（頁 1072a）譯：「都不見有心及菩提、生、滅差別」。

⁷¹⁸ āpadyate: (ā-√pad-4Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在實現或體現。vikalpam āpadyate 視為動詞片語，譯為「體現出分別」。然按照般若經典的正確教導，就不至於持續地做出分別，故於前加上否定副詞 na~。那做什麼？而是勢如破竹的做洞察。cf. 玄奘本（頁 1072a）譯：「無見、無執、無分別」。

起勝解—解脫心⁷¹⁹，他們就被說為「真實菩薩」。⁷²⁰ 復次，善勇猛！凡是他們帶著心之概念認定與帶著菩提之概念認定⁷²¹ 而以菩提作為目標發起心態（發菩提心），那樣子的任何人物、眾生或修行者從菩提來看是差太遠了，⁷²² 他們不是鄰近於菩提的。⁷²³ 復次，善勇猛！凡是那些人物、眾生或修行者不遙遠於菩提、不鄰近於菩提地在觀看，⁷²⁴ 則他們從菩提來看是靠近的，目標於菩提的心態是被他們而發起的。

【分段要義】

本一段落⁷²⁵ 續接上段落之諸法實相上的真實之平等性（bhūtasamatā）而來談發菩提心，當修行者通達以下三要點，則為真菩薩：(1) 菩提與心非各有異，此即透過消極面的排除——*na~ anyam cittam anyā bodhiḥ*——來彰顯「平等性」（*samatā*）。⁷²⁶ (2) 菩提並不在心裡面，心也不在菩提裡面。⁷²⁷ (3) 菩提與心是

⁷¹⁹ *adhimukti-vimukti-cittam*: 勝解—解脫心。相違釋（並列關係～表集合，n. 2 sg.）。此複合詞之 (1) *adhimukti* (f.) 勝解／信解～向上地經過條理的推敲，但尚未親證，*adhi*-表「增上」；(2) *vimukti* (f.) 釋放／解脫～釋放煩惱解脫輪迴，*vi*-表「分開、掙脫」。此二者皆源自√*muc* (6U, 解開／釋放)，經由對佛陀的教法向上地經過條理的推敲，而產生勝解心，亦對目前生死輪迴的受苦受難來產生解脫心。

⁷²⁰ 此 *bhūtā satavā iti* 有三個重點：首先，基於正確的心態與修行；其次，了解這些世間出世間之不實在；最後，形成真實的發心——發起菩提心、勝解心與解脫心。

⁷²¹ (1) *citta-saṃjñīnaḥ*: 帶著心之概念的認定／有心想。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。(2) *bodhi-saṃjñīnaḥ*: 帶著菩提之概念的認定者／有菩提想。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此複合詞之後者，*saṃjñīnaḥ*: (*saṃjñīn*) *adj.* m. 1 pl., 有想／帶著概念認定。

⁷²² 或可譯為「他們是遙遠地距離於菩提」。此中，*dūre*: (*dūra*) *adj.* 7 sg. → *adv.*, 遙遠地。

⁷²³ 或可譯為「他們從菩提來看不是鄰近的」。此中，*abhyāsannāḥ*: (*abhyāsanna*) (*abhi-ā-√sad-1Ā*) *ppp.* → m. 1 pl., 坐在～之上／鄰近／到達。cf. 玄奘本（頁 1072a）譯：「彼遠菩提非近菩提」。

⁷²⁴ *abhyāsanne*: (*abhyāsanna*) *ppp.* → m. 7 sg. → *adv.*, 鄰近地。

⁷²⁵ 本一小段，戶崎宏正本（頁 111）科判為：(十八) 真的存在、真實的眾生、偉大的眾生、菩薩、發菩提心（真的存在、真實的眾生、偉大的眾生、菩薩、發菩提心）。本論文以為，上一小段就實相上之菩提（*bodhi*）所討論的「真實性」（*bhūtātā*）與「真實—平等性」（*bhūta-samatā*），應該併入此段之「真的存在」（*bhūta*）來討論。

⁷²⁶ 般若經典所謂的「菩提＝心之平等性」，消極面以 *na~ anya A anya B* 來排除二分不平等，而把擋路石移開；積極面則以肯定式的 *A sama B* 來彰顯 *samatā* (平等性)，據此平等一貫性而將菩提道全程一路暢通。

⁷²⁷ 此中需了知「誰在誰當中，誰屬於誰」乃凡夫使用套住（第七格）或歸屬（第六格）之二分執著的邪見。e.g. 自然與人：依據菩提道的「平等性」（*samatā*）說法乃誰也不在誰當中，誰也不屬於誰；若據解脫道的說法，則無論是自然的成住壞空，或是人的生老病死，皆是空性、非

如實性 (yathābhūtata)、如此地性 (yathāvattā)，故於此境界中乃非菩提、非心，

⁷²⁸ 不可被獲得⁷²⁹、不生亦非不生⁷³⁰。

對比於上段落之三種不名為菩薩的薩埵(「已發起的眾生」／「狂亂薩埵」、「執著菩提心的薩埵」與「面對湊合著造作的眾生」)，若是俱備上述三點功德得的真菩薩，亦可稱為❶「如實眾生」(yathābhūta-satva)，因為彼已了知現象世界乃虛幻不實⁷³¹且並非已出生(asambhūta)⁷³²，亦即「一切法乃非真實且無自性⁷³³」，故於真實的情形下，不會去執著真實。又被稱為❷「偉大眾生」(mahāsatva)，

我、非我所。

⁷²⁸ 此類似《心經》：「是故空中無色，無受想行識」，此中「無」要改為「不是／非」較好，以「菩提與心乃非一般現象的表面與語詞所指稱分別」之故。再次強調，梵文 na 俱有二大重點：(1) 對於現象、語詞的看破手腳，洞察事情都不是現象的那個樣子、也不是語詞所指稱分別的那個樣子；(2) 就把擋路的石頭搬開、就避免掉入二端，關連的就形成全程暢通與超脫，故般若經典的 na 專門對治「坐困愁城」之囿於框架。

⁷²⁹ 菩提無所謂被怎樣子，當還在講菩提被怎樣子的時候，那個就不是菩提，因為當還有能、所之時，都只是對象化、分別化與漏狹話。菩薩就是菩提，菩提就是菩薩，因此，菩薩此時就稱為「佛陀」。那菩提可以如何？菩提可以 (1) 洞察理解而平等的暢通；(2) 實證，此非能所二分的實證，而是「等持」⇒ 菩薩即是菩提。

⁷³⁰ 此即「生與不生的不二中道」，可分三層次來漸次提昇：(1) 首先，凡夫一般認為的生來生去，(2) 其次，初步的不二中道——緣生而不生，(3) 最後，不落二邊正向中道——不停留在這些生與不生的二分當中，以免形成「緣生而不生」與「生來生去」之二分對立，而此時勝出的主軸不是在「生與不生」，而是在 prajñā-pāramitā 乃至菩提。因此，當我們還在講佛教是講「生與不生」時，很抱歉，這都只是在推論，並不是在開發智慧。故此處說「菩提乃不生亦非不生」，即借右邊打左邊、借左邊打右邊，看右邊排除左邊、看左邊排除右邊，關連而言就不必選邊站，再來即「不落二邊正向中道(菩提道)」。持續以「不二」去貫透，如此 prajñāpāramitā 乃至菩提才能開發出來。

⁷³¹ 凡夫依造作諸情意、認知與追逐而實現成一片的領域——這個世界，接著捕捉現象而約定俗成地來認定這個世界，並且執為真實。相對於此，佛教以因緣生來觀察這個世界，關連地帶出諸線索、方向、變動不居與各式各樣的結合解散的波段式、週期式的開始結束，依據此等而看出凡夫世界的虛幻不實(abhūta)。

⁷³² 譬如「生米煮成熟飯」，只不過凡夫不明就理說說罷了，如果真是「已經熟的飯」，那如何還能拿去炒飯、煮成粥？故凡夫言「已經出生」，亦只不過不明就理說說罷了，以若已經出生，則不可再生／投生。

⁷³³ sva-bhāva (m., 本身的存在／自己的存在／自性) 指的是某一事物的存在，完完全全靠自己本身，而全然不靠其他的條件，一般常稱為「自性」。然而，佛教的緣起觀認為此乃「睜眼說瞎話」，無論是具象的存在體(existent/entity)、或是之抽象的存在(existence)，甚至如出世間之「空性」、「不二」、「真如」等無為法得概念，通通不離蘊界處諸法之背後周遭諸條件推動而存在，故都欠缺本身固定的存在。故 asvabhāvah 即一切法乃是「無自性／非本身存在」之義。此外，一神教所講的「神／上帝」(god)、印度教所講的「梵天」(brahman) 或道家所講的「獨立而自主」(道) 皆為自性的觀念。有些人認為「時間就是時間」、「空間就是空間」，當這樣子講時亦把時空給自性化了。當講桌子本身的存在、椅子本身的存在時、或我本身，亦涉及自性的觀念，故要小心使用「反身代名詞」。

因為彼於「大乘」(mahāyāna)——通達了知所有涉及有為的、無為的、世間的、超越世間的——沈潛而了達。⁷³⁴ 由於通達所有涉及這一切，故跳脫遠離如下的框架：巨大的眾生的概念認定 (satva-samjñā)⁷³⁵ / 深厚的無明之積聚 (avidyā-skandha) / 擴大的有為諸行之積聚 (saṃskāra-skandha)⁷³⁶ / 強大的無知之積聚 (ajñāna-skandha)⁷³⁷ / 巨大的困苦之積聚 (duḥkha-skandha)。因此，彼禪修將負面排除——不獲取心、心態衍生表現的法目 (心所)⁷³⁸，以及不獲得菩提、菩提分支 (覺支) 的法目⁷³⁹，與正面開發——朝向而洞察了解心之本性⁷⁴⁰，以及菩提之本性⁷⁴¹。也被稱為**㊸**「真實菩薩」(bhūta-bodhisatva)，因為於真實境界

⁷³⁴ 「大乘」(mahāyāna) 乃涉及廣大格局、所有項目的如實了知，換句話說，有關三千大千世界導向無上菩提之世界與修行所涉及的所有項目，就其來龍去脈之全盤的通達認知。據此可得知，般若經典所說的「大乘」與學術界的說法十分不同，前者直接了當從修行的內涵去掌握，而後者則從外表的部派歷史與流傳典籍等而來立說。

⁷³⁵ 此種強大的眾生想會繫縛著一般凡夫，因此都逃不出「自我」、「國家」概念的魔掌，而以這種褊狹、平庸、短暫的心態在過日子，故造就不出大士。

⁷³⁶ 如何遠離有為諸行？若就解脫道而言，無無明就無行；然若就菩提道而言，並非什麼都不作，而是以生生世世作自度度他的修行，如此了知其空性、非真實，接著對於所作之行以「不二」來遠離能所二分，以「無所得」來去除執著，而呈現「即有為即無為」，如是遠離有為諸行之積聚，而成為大士。

⁷³⁷ 一般而言，a-jñāna (n., 無知) 與 avidyā (f., 無明) 可視為同義詞，然可略做區別如下：前者指對世間並無做觀察、探究而認知的活動；後者指對世界與修行之情形昏暗而不明。

⁷³⁸ 「心」在講作用：表現情意作用、表現認知作用，這就形成各式各樣浮現的心態。佛教對於「心」要去認識觀察、了解與調整，構成凡夫的負面的心態（如貪嗔痴我慢懷疑）要去排除或不產生，對於正向的心態（e.g. 出離心、菩提心、空性慧）要去產生而持續地修行推動，關連的就有業、語業、身業，初階、中階、高階修行等衍伸。在此強調的是，對於心態最不需要的是，去抓取獲得之；相較於凡夫，不只對外境抓取，更是對內心去執取，例如常言的「深得我心」就是一明顯的事例。

⁷³⁹ 此無上之菩提並不是什麼東西，而是經由發心而不斷地觀察、洞察而安住所打造形成的。因此，菩提最要不得的是想要去執取、想要去獲得，這點亦呼應《心經》：「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」

⁷⁴⁰ citta-prakṛtim (心之本性) 乃清淨光明。談到 pra-kṛti (本性) 需為不受到條件推動的、非組合的、非變動不居、非因緣添加而為事情於根本上的情形。相對於此，saṃskṛta (有為的) 乃為條件推動而造作的、合成的、變動不居而波段式結束的，故言產生菩提心，此是有為造作並非心的本性。

⁷⁴¹ bodhi-prakṛtim:(菩提之本性) 不只是語詞上所講的菩提，也不只是修出來的菩提，而是要對語詞概念與所修出來的來穿透到其根本，此乃不受到任何條件造作推動，不經歷這些變動不居的，以及不會壞滅的，這個即稱為「菩提之本性」。

中，彼了知菩提與心為「不即不離」⁷⁴²，就負面排除的禪修亦無修無遣、⁷⁴³ 無所得與無所恃怙，彼為不退轉菩薩而安住於無上菩提之中，不如是地觀照有心、菩提、生、滅等諸各各差別⁷⁴⁴，不如是地觀照有發心趣向大菩提者⁷⁴⁵，故發起勝解—解脫心（*adhimukti-vimukti-cittam*）⁷⁴⁶。

總之，凡是只要帶有心與菩提之概念認定⁷⁴⁷而發菩提心者，彼乃距離菩提差得太遠了。反而，凡是非以遠、近地來觀看菩提，則彼從菩提來看是靠近的，⁷⁴⁸ 彼亦名為「真發菩提心者」。

etac ca me Suvikrāntavikrāmin saṃdhāya nirdiṣṭam: yo hy advayam ātmānam
prajānāti, sa buddhaṃ dharmaṃ ca prajānāti. Tat kasya hetor? ātmabhāvaṃ sa

⁷⁴² 當最初時，修行者走上菩提道而發菩提心，此時所發之心並不等於菩提，之後持續不斷推動，經長劫修到一生補處時照樣發菩提心，最後水到渠成所發菩提心就兌現成為無上菩提。據此，菩提不等於菩提心，但是菩提也非離於菩提心而另外存在於其他領域者，例如目前存活的我，已非小時候的我，但也非離於小時候乃至上一輩子而處於另外領域者。此種「一氣呵成，貫徹成就」的觀點，方才不至於墮入一神教之能塑造與所塑造的截然二分當中。

⁷⁴³ 切勿把所欲排除之負面的煩惱邪見等給實體化，這些只不過是因緣生，只是如風浪吹來吹去切勿假戲真做。

⁷⁴⁴ 此背後的義理分二，(1)「各式各樣的差別」為凡夫的感官裝備、認知格局、認知過程的分別與概念的投射，就這些從世界而來的差別認定，去行點狀捕捉而視為確實如此，因此不斷地造諸有漏業而流浪生死。(2) 般若經典要來形成智慧：就世間上眾生所造的五花八門各式各樣的造作，佛教皆通達觀照（*prajñā/ājñā*）通通為緣起、空性、虛幻，因此就無所謂這些五花八門千差萬別之不同；接著更進一步地，就這些諸差別的來龍去脈、前因後果來形成如實關連之通達的認知（*jñāna/ājānanā*）。般若法會用兩個辦法去打通，其一為諸法實相／根本於法性平等一貫，其二為菩提道勢如破竹——從初發心到成就無上菩提，這之間乃道路直通。

⁷⁴⁵ 如禪宗參「念佛者是誰」般，並沒有任何的一位修行者在觀看，亦沒有一觀看對象可捕捉，更無任何觀看的情境、脈絡、系統之流程可執取。此與西方知識學之「我思故我在」大相逕庭，於西方主流中，思維即預設了思維主體，此則準備掉入語句構造（*I think that ~*）的漩渦與陷阱之中。

⁷⁴⁶ 經由對佛陀的教法向上地經過條理的推敲，而產生勝解心，亦對目前生死輪迴的受苦受難來產生解脫心。

⁷⁴⁷ 此即《金剛經》：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相即非菩薩」，欲對治此者，應該不要把所聽聞閱讀的經文經義當成有實質的內容，正如筏喻法門／假名施設之工具觀，到達目的即應放下，而非背執在身上不放。

⁷⁴⁸ 當我們透過般若經典了知生命、世界、大乘修行都是無量、無數、無邊的，那就不會如一般凡夫，小鼻子小眼睛般斤斤計較地說：「我距離生命的終點是多遠、多近」，或「我距離某成就目標是多遠、多近」。只要目標正確、方法用對、功夫腳踏實地，則鐵杵也能磨成繡花針，無上菩提乃水到渠成。

bhāvayati sarvadharmāṇām, yenādvayaparijñayā sarvadharmāḥ pariñātāḥ, ātmasvabhāvanīyatā hi sarvadharmāḥ. Yo hy advayadharmam prajānīte, sa buddhadharmān prajānīte; advayadharmaparijñayā buddhadharmaparijñā, ātmaparijñayā sarvatraidhātukaparijñā. Ātmaparijñēti Suvikrāntavikrāmin pāram etat sarvadharmāṇām. Katamac ca pāram sarvadharmāṇām? yo hi naiva āram upalabhate na pāram manyate na pāram abhiniviśate, tasya pariñayā pāragata ity ucyate; na punar yathōcyate. Evam eṣāṃ Suvikrāntavikrāmin bodhisatvabhūmir anugantavyā. Sā bodhisatvaprajñāpāramitā, yatrāṅv api na kiṃcid gantavyaṃ vā 'dhigantavyaṃ vā, na hy atr' āgamaṇaṃ vā gamaṇaṃ vā prajñāyata iti⁷⁴⁹ .

Ārya-Prajñāpāramitā-Nidāna-Parivartaḥ Prathamah.⁷⁵⁰ (p. 20, l. 17 ~ p. 21, l. 5)

【白話翻譯】

善勇猛！這一套就被我以〔如下〕帶著隱密涵義的方式⁷⁵¹ 而來宣說：⁷⁵² 事實上，凡是任何的人物、眾生或修行者以智慧的形態在認知⁷⁵³ 不二與自我⁷⁵⁴ ，

⁷⁴⁹ 此 iti 為講說最後的標記。

⁷⁵⁰ Hikata said: "In Ch. this sutra is not divided into Chapters, accordingly no Chapter-name here, Tib. glen-gshihi lehu shes-bya-ste dañ-poḥo." 此亦即說，在漢譯本沒區分品名，而在此的品名乃順著藏譯本（*ཐོང་གཞིའི་ལཱ་ཞེས་བྱ་བྱེད་པ་ལོ་ཤེས་པ་*）而題名為「聖·般若波羅蜜多·因緣品·第一」。詳閱 Hikata 梵校本

(p.21, n.1)。按 Vaidya 天城體版 (p.11) आर्यप्रज्ञापारमिता(या) निदानपरिवर्तः प्रथमः॥ 也是如是品名，並說明此品名發現於梵文、藏譯本，而於漢譯本無。

⁷⁵¹ me (被我)；saṃdhāya (adv., 密意地／帶著隱密涵義方式地)。

⁷⁵² nirdiṣṭam: (nirdiṣṭa) (√diś-6P) ppp. → n. 1 sg., 被講說／來講說。此字源自√diś(宣說)之過去被動分詞 diṣṭa，由於呼應主詞 etat (n. 1 sg.) 而形成中性的名詞補語，亦可視為動詞，翻譯為「被宣說」或「來宣說」。

⁷⁵³ prajānāti: (pra-√jñā-9U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物以智慧的形態在認知。此動詞非常重要，因其表示「智慧」(wisdom) 的動詞狀態，故此就多說幾個字，翻譯成「以智慧的形態在認知」，或可譯為「洞察理解」、「作智慧」、「開發智慧」。

⁷⁵⁴ advayam: (a-dvaya) adj. m. 2 sg., 不二；ātmanam: (ātman) m. 2.sg., 自我。對於「不二」、「自我」以智慧的方式認知進去。cf. 玄奘本（頁 1072a）略不同譯為「自知無二相者」，缺「自我」。Śīlēndrabodhi 本（頁 352，片 64，行 2）類似漢譯亦缺「自我」，譯為「認知不二」（*གཞིས་སུ་མེད་པར་ཞེས་པ།* gnyis su med par shes pa）。Conze 本 (p.17) 略不同地譯為「認知自己為不二」(knows himself as non-dual)。戶崎宏正本 (p.114) 亦不同地譯為「本性之不二的這件事情」（*本性の不二なること*）。

則那位人物、眾生或修行者即以智慧的形態在認知覺悟者(佛)與法。此何以故？任何的人物、眾生或修行者以禪修方式開發有關一切法的自體⁷⁵⁵，〔此源自於〕凡是一切法被他藉由不二之周遍了知⁷⁵⁶而周遍了知，⁷⁵⁷因為一切法〔於菩提道的開發之中〕決定在自我與自性⁷⁵⁸。事實上，凡是任何的人物、眾生或修行者以智慧的形態在認知不二之法⁷⁵⁹，他即是在開發佛法（用以打造諸佛如來的法目）⁷⁶⁰的智慧；周遍了知佛法靠的是周遍了知不二之法，周遍了知所有的三界靠的是周遍了知自我。⁷⁶¹善勇猛！所謂的「自我之周遍了知」，那個就是有關一切法的彼岸。⁷⁶²又，有關一切法的彼岸是什麼？事實上，凡是任何的人物、眾

⁷⁵⁵ *ātma-bhāvam*: 自體。持業釋（同位格關係，m. 2 sg.）。此中，當名詞字尾為-an時，若為複合詞之前項目（member A）時，常將字尾-n省略，亦即是 *ātman* → *ātma*。cf. 玄奘本（頁1072a）不同之翻譯為「彼能證會我及有情俱無自性，即能遍知諸法無二。」而 Śīlēndrabodhi 本（頁352，片64，行3）譯為「認知不二」（བདག་གི་ངོ་བོ་ཉིད། *bdag gin go bo nyid*）。Conze 本（p.17）譯為「人格」（personality）。戶崎宏正本（p.114）譯為「本性」。

⁷⁵⁶ *advaya-parijñayā*: 藉由不二之周遍了知／藉由周遍了知不二。依主釋（受格關係，f. 3 sg.）。

⁷⁵⁷ *parijñātāḥ*: (*parijñāta*) (*pari-√jñā-9U*) ppp. → m. 1 pl., 被周遍了知的。表面上，「我」與「不二」乃嚴重衝突的，然而菩薩以「不二之周遍了知」為基礎，所打造菩薩行的「自體」（*ātma-bhāva*）是源自對世界一切法的周遍通達了知所造就的，因此，這個就不是凡夫的「依然故我」，而是以「不二」為優先導引而將 *ātmabhāva* 切換成的初地～十地、乃至成佛之十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲、大喜大捨、十八不共法。

⁷⁵⁸ *ātma-svabhāva-niyatāḥ*: 決定在自我與自性。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此複合詞由三個項目所組成：(1) *niyatāḥ*: (*niyata*) (*ni-√yam-1Ā*) ppp. → m. 1 pl., 決定的／被確定的。(2) 自我（*ātman*）～多義詞，依其脈絡約分為四，a. 人稱代名詞 b. 主體，以區別於「客體」或「他者」c. 感受，如云「我好痛苦」d. 主宰義之自我；(3) 自性（*svabhāva*）＝本身的存在，靠自己而如此的存在，其中，*svabhāva* ≙ *ātman*，只不過後者特指有情，並涉及人稱代名詞。cf. 玄奘本（頁1072a）此整句頗不同的翻譯：「彼能證會我及有情俱無自性，即能遍知諸法無二，由能遍知諸法無二，定能了達我及有情與一切法，皆以無性而為自性，理無差別。」而 Śīlēndrabodhi 本（頁352，片64，行3-4）疑似漏掉此句。Conze 本（p.17）譯為「被確定於在他們本身存在的自我」（*fixed on the self in their own-being*）。戶崎宏正本（p.114）譯為「於本性之中確定為所謂『是無實體』的狀態」（本性において（無実体であると）定まっている）。

⁷⁵⁹ *prajāñīte*: (*pra-√jñā-9Ā*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物以智慧的形態在認知／那個人物在開發智慧。只不過此時用 *Ātmanepada* 的形式。此中需注意的是：沒有一個東西叫做「不二」，而是在對一切法解開又解開，解開成不二——做出「對法之不二的如實了知」、此即不二之法（*advayadharmā*）的智慧的開發。

⁷⁶⁰ *buddha-dharmān*: 佛法／用以打造諸佛如來的項目。持業釋（同位格關係，m. 2 pl.）。此處為狹義的「佛法」，即當對諸法之不二的如實了知之後，即通達了知「用以打造成佛所根據的法目」。據此可知，成佛靠著是「入諸法之不二」。

⁷⁶¹ *sarva-traidhātuka-parijñā*: 周遍了知所有的三界。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。cf. 玄奘本（頁1072a）譯為「若能遍知我即遍知三界」。

⁷⁶² *ātma-parijñā*: 周遍了知自我。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。cf. 玄奘本（頁1072a）譯為「能遍知我」。Śīlēndrabodhi 本（頁352，片64，行4）譯為「周遍認知自我」（བདག་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ། *bdag yongs su shes pa*）。Conze 本（p.17）譯為「理解自己」（the comprehension of self）。戶崎宏正

生或修行者即不獲得此岸（目前所在的位置或情況），不以自我為中心的思量彼岸（究竟的目標）、亦不執著彼岸，則那個就被說為「藉由彼人的周遍認知而到達彼岸」，⁷⁶³ 再一次地來說，〔菩提道導向無上菩提到達彼岸的這一套，其確實的情形〕並不是如同語詞所說的〔這個字詞、那個字詞，這個分別、那個分別〕。

⁷⁶⁴ 善勇猛！如此地，菩薩地應該被〔菩薩〕他們隨順趣入〔、應該被他們證得的〕。⁷⁶⁵ 而那個即是菩薩的般若波羅蜜多（菩薩之智慧的通達），謂於彼情形中，也沒有任何微小的事物⁷⁶⁶ 可被趣入或可被證得，因為，於此修行的情形中，談不上或來、或去而可被認知。⁷⁶⁷

聖·般若波羅蜜多·因緣品·第一

【分段要義】

本一小段⁷⁶⁸ 可謂第一因緣品的總結，有二大要點，「不二之法」（advaya-dharma）與「到達彼岸」（pāra-gata）。

本（p.115）譯為「完全地盡知本性之智」（本性を完全に知りつくす知）。

⁷⁶³ pāra-gataḥ: 到達彼岸。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。此可呼應於《心經》之「波羅揭諦、波羅僧揭諦」。cf. 玄奘本（頁 1072a）此整句略不同的翻譯：「謂一切法平等實性，若不得此、亦不執此，若不得彼岸、亦不執彼岸，彼名遍知到彼岸者」。此中，玄奘本之謂「到彼岸」，Śīlēndrabodhi 本（頁 352，片 64，行 5）譯為「已到彼岸」（པ་རོ་ཏུ་སོང་བ། pha rol tu song ba），Conze 本（p.17）譯為「已經去那一邊了」（has gone beyond），而戶崎宏正本（p.115）譯為「已究極地達到了」（究極に達した）。

⁷⁶⁴ 雖作是說而不如說①⑥～再次地第十六次強調，以上剛剛所講述的，只是借用與詞語概念在講說「到彼岸」而已，請大家不要抓在這些語詞語句上而行分別執著。

⁷⁶⁵ (1) eṣām: (ayam) 3rd per. pron. m. 6 pl. → m. 3 pl., 被他們（指菩薩）。(2) bodhisatva-bhūmiḥ: 菩薩地。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。(3) anugantavyā: (anugan-tavya) (anu-√gam-1P) fpp. → f. 1 sg., 應被隨順趣入的。(4) adhigantavyā: (adhigantavya) (adhi-√gam-1P) fpp. → f. 1 sg., 應被證得的。於此句中，依玄奘漢譯本與前後文脈，而添加「應被證得的」似較順暢。cf. 玄奘本（頁 1072a）：「諸菩薩衆應如是趣諸菩薩地，應如是證諸菩薩地。」

⁷⁶⁶ aṇuḥ: (aṇu) m./n. 1 sg., 微塵／極微／少分 → paramāṇu (m./n., 極微／原子)。又，此詞於此當中性主詞。

⁷⁶⁷ prajñāyate: (pra-√jñā-9U) pass. 3rd per. sg., 那個被認知。cf. 玄奘本（頁 1072a）：「謂於此中無有少法可趣可證，以於此中不可施設有往來故。」

⁷⁶⁸ 本一小段，戶崎宏正本（頁 114）科判為：（十九）到達不二法、彼岸——智慧的完成（不二的法、彼岸への到達——知惠完成）。

首先，洞察理解「不二」(advaya)與「自我」(ātman)即是洞察理解佛與法，換句話說，先基於「不二」的周遍認知，之後，不再迴避方式而直接面對「自我」——緊迫盯人地看進去「骨幹上自我是如何的來、去、變化」，並藉由「一切法」而去開發出「自體」(ātma-bhāvam)⁷⁶⁹，且順著「自我—自性之決定」(ātma-svabhāva-niyatā)的軌道，而將自我打造成於菩提道上的真才實學乃至成就十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲、大喜大捨、十八佛「不共」之法。⁷⁷⁰因此，洞察理解「不二之法」(advaya-dharma)即是洞察理解佛法(buddha-dharma)⁷⁷¹；而周遍了知不二之法則是周遍了知佛法，周遍了知自我則是周遍了知所有的三界(sarva-traidhātuka-parijñā)。⁷⁷²據此可知，成佛靠著是「入諸法之不二」。

其次，自我之周遍了知(ātma-parijñā)⁷⁷³即是一切法之彼岸(pāram

⁷⁶⁹ 《大般若經》、《華嚴經》、《解深密經》皆描述有關於修次第品，即從初地至十地之菩薩的本事作為，特別是藉由「一切法」而去開發出「自體」，關連的就帶出菩提道之修行項目。此乃就「一切法」去觀察(samanupaśanti)，換句話說，菩薩是藉由一切法所打造而成的，菩薩觀察一切法緣起、空性，如何在菩提道可以持續不斷地正向運作推動(發菩提心與菩薩行)，正如《密嚴經》之所謂的「嚴密、堅固、莊嚴」般，菩薩乃經過六度萬行之千錘百鍊而打造而成的。

⁷⁷⁰ 此「自我—自性之決定」(ātma-svabhāva-niyatā)～世界運作的軌道，一切法之推動的骨幹是決定於「自我」與「自性」。此在講，於菩提道的教學以開發智慧為主，故不再只是排除「自我/自性」、迴避「自我/自性」，而是面對處理提昇之，藉由修行順這「自我—自性」之軌道而將自我打造真才實學，如此方可往無上菩提邁進而成就十力～十八佛「不共」之法。

⁷⁷¹ 此為狹義的「佛法」：用以打造成佛所根據的材料或法目。又，廣義的「佛法」為諸佛菩薩及其佛弟子所開演之法。

⁷⁷² 周遍認知凡夫如何形成自我概念、自我認定、自我傲慢、自我執著，關連的以此自我概念等便兌現於整個三界六道的眾生之情形就能清楚了，e.g. 若能了知「全世界就是我的世界，都受我的掌控」之自我概念，則易了解他化自在天/天魔之道。同樣地，透過了知「對自我觀念看破手腳」，就可了知阿羅漢之解脫道。而透過了知「在認知不二法之後，不僅僅只是排除、迴避自我(ātman)，反而迎向面對之，而順著自我—自性之軌道，將自我轉化打造成真才實學乃至成就十力～十八佛不共法」，此則可了知成佛之菩提道。

⁷⁷³ 般若經典其智慧的產生，其一貫流程乃藉由「觀察/觀照」(samanupaśyati)→「洞察理解」(prajñānāti)→「周遍了知」(parijñā)。在此，對「自我」形成「周遍了知」=一切法之彼岸(pāram sarva-dharmāṇām)，即透過上述之一貫流程，把「自我」走到世界邊、走到涅槃、走到大般涅槃，此方稱為「彼岸」(param)。佛教要去玩自我、要去周遍了知自我，就把自我涉及的所有相關的項目，一切法的來龍去脈與領域、及其有關的修行全程(無量無數無邊)走完。因此，這「自我」要跟「一切法之彼岸」與「不二」形成關連，故ātman即非凡夫之二分的自我，我執的自我。由此亦可得知，般若經典看事情的二套看法：(1) 依他起(paratantra)，事情由其他條件所造成的故而「依他起而空/緣起而空性」，但光憑此則此空相當於100%之斷滅空，則不容許「佛性」、「如來藏」的餘地，藏傳希杰派(ཞུགས་པ་)為避免墮入能、所二取空，故來施設「他空而自不空」，反而掉入「他空」與「自不空」的相對兩端的紛爭，為免此爭故(2) 第十六會帶入第二套看法，即切入「自我」的緣起，緊迫盯人地看進去「骨幹上自我是如何地來、去、變化」，而了達「非空非不空」之不二觀。因此，初步而言「緣起而空性」；接著，「雖

sarvadharmānām)。總之，凡是行者不獲取此岸、不以我慢思量彼岸、亦不執著彼岸，此即謂「藉由彼菩薩的周遍認知而到達彼岸」(tasya pariñayā pāragata iti)。

⁷⁷⁴ 再一次地強調，「到達彼岸」的這一套，於實相上並不是如語言所述說的那樣。當智慧暢通通達時，連任何微小的也都不被前往或證悟，此即所謂「菩薩的般若波羅蜜多」(bodhisattva-prajñāpāramitā)⁷⁷⁵，於此修行的力成或境界之中，談不上或來、或去而可被認知的。⁷⁷⁶

作是說而不如說」，俾令行者不停留於概念文字的表相，而執有「空」可得而於其上起無謂的爭執，總之，其乃不落二端正向中道，如是一貫地往菩提道之般若慧無盡的開展。

⁷⁷⁴ 此中，將一切法之彼岸切換在修行者的運作上，運作於獲得、思量、執著此或彼岸，此等負面全部排除掉，此岸與彼岸等的不二之周遍了知，水到渠成，即「到彼岸」(pāragata)——終極目標的徹底成就。如此，方能說「常樂我淨」的佛地圓滿的福慧境界，或如《勝鬘夫人經》所說的「以不空如來藏來成就自我」。

⁷⁷⁵ 般若波羅蜜多表現為菩薩之智慧的通達，然而，彼不能取代佈施等五度，但卻能於佈施時，體證三輪體空而不去執著，了悟空性而無所得，如果缺乏此通達的智慧之導引，則佈施等五度將如盲者而不自覺地去相向危險的境地。

⁷⁷⁶ 譬如，目前我們來到這個教室，於幾分鐘前，我們還才說「我要去教室」，那到底是「來」(āgamanam)？還是「去」(gamanam)？事實上，是「不來亦不去」。一般凡夫喜歡找到一固定的位置／本位——相當於座標軸的原點，常見的三大原點：身體、住家、國家——而會說我要恢復身體健康、回家、回國，然事實上並無「恢復身體健康」、「回家」、「回國」這一回事，也並無一固定的位置／本位這一回事。這當中只不過是「諸法緣起而十方之流程之無限的開通」，即於此中來做相對位置的轉換，與短暫的跑來跑去罷了，故菩提道是要來打開、開通此十方之無限流程，從一佛國至一佛國，因此，並無凡夫之以何做為本位而行「來」或「去」此等相對概念。以上即為般若經典的智慧的開發，而對所做的「來去」行智慧的觀照，若能通達，則蘊處界諸法也通了、世界也通了、修行道路也通了、生命道路也通了。



II. Ānanda-Parivarto Dvitiyaḥ (आनन्दपरिवर्तो द्वितीयः 阿難陀品第二)

Atha khalv āyusmānānando bhagavantam etad avocat: uttrasiṣyanti Bhagavan-n asmin nirdeśe 'dhimānikā nimittacāriṇa iti. Atha khalv āyusmāñ Śāradvatīputra āyusmantam Ānandam etad avocet: agatir atr' āyusman-n-Ānandâ dhimān-ikānām, aviṣayaḥ, na te punar atrôtrasiṣyanti. Tat kasmād dhetoḥ? uttrastā ete, ye pāpamitra-hastagatāḥ, agatis teṣām atrāviṣayaḥ. Ye punar Āyusman-n-Ānandâdhimāna-prahāṇāya pratipannā adhimānaprahāṇyôdyuktās, te hy atrôtrasiṣyanti, Tat kasmād dhetoḥ? adhimānaprajñayā niradhimānatām gaveṣante mānaprahāṇam ca gaveṣante. Ye punar āyusmān-n-Ānanda mānam nōpalabhante, na samanupaśyanti, na manyante, nābhiniviśante, na te kvacid uttrasiṣyanti, nāpi kvacid uttrāsam āpsyante. Na c' āyusmān-n-Ānandâdhimānikānām arthāyēyam dharmadeśanā pravṛttā, anavakāśo hy atr' āyusman-n-Ānandâdhimānikānām, ye cādhimānaprahāṇyôdyuktā vyāvachchante. Adhimāna ity āyusman-n-Ānandâdhikārasamāropasyaitad adhivacanam; ye 'dhimāne caranty, adhikārasamārope te caranti, na te samacāriṇaḥ, samacāriṇo 'py asmin dharme samśayaḥ.

Ye punar āyusman-n-Ānanda nāpi samam upalabhante na viṣamam, nāpi samam manyante na viṣamam, evam na samam abhiniviśante na viṣamam, na te kvacid uttrasiṣyanti, na samtrasiṣyanti, na samtrāsam āpsyante.⁷⁷⁷ (p. 21, l. 9 ~ p. 22, l. 3)

⁷⁷⁷ 依據前文已同樣出現詞與文脈，以及玄奘本（1072b），應該有如下三詞之校正： uttrasyanti → uttrasiṣyanti； samtrasyanti → samtrasiṣyanti； āpsyante → āpsyante。此外，Vaidya 天城體版（p.12）前二詞有改正，但第三詞沒改仍然為 आपत्स्यन्ते。



【白話翻譯】

善勇猛！爾時確實地具壽阿難陀啟白世尊說：「世尊！修行夾帶著意象之增上慢者們，就這一套〔般若法會的〕開示將會害怕恐懼。」⁷⁷⁸ 爾時確實地具壽舍利子⁷⁷⁹ 告訴阿難陀說：「具壽阿難陀！就增上慢者們而言，此處〔開示〕乃不是他們的道路、不是他們的領域，於此處他們談不上有何害怕恐懼。⁷⁸⁰ 這是何緣故呢？他們已經害怕恐懼了，謂凡是那些已經落入惡友的掌心中⁷⁸¹，而就此〔般若法會的〕開示並不是他們的道路、不是他們的領域〔，然而因被恐嚇就會害怕〕。⁷⁸² 復次，具壽阿難陀！凡是那些為了捨棄增上慢而實踐者、為了捨棄增上慢而精進者⁷⁸³〔，然而因觀念不正確、心態患得患失、或方法不熟練〕，於此處確實地他們將會害怕恐懼。⁷⁸⁴ 這是何緣故呢？他們藉由洞察了解增上慢而在

⁷⁷⁸ (1) *adhimānikāḥ*: (*adhimāika*) m. 1. sg., 增上慢者／自以為夠那個水準而事實不然者。此中，宗教上的增上慢，其流弊尤其嚴重，負面影響世間尤其強大。(2) *nimitta-cāriṇa*: 行有相者／修行夾帶著意象者。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。於此中須區別二者，*nimitta*（相／意象）≡ *mental image*，而 *lakṣana*（外相／特徵）指「外顯的特徵」，而一般眾生常會卡在自己先前所生起的 *nimitta* 而驚恐不已。(3) *uttraśiṣyanti*: (*ut-√tras-4P*) fut. 3rd per. pl., 他們將害怕恐懼。

⁷⁷⁹ 舍利子／舍利弗——佛陀的十大弟子之一，號稱「智慧第一」——常見的寫法為 *शारिपुत्र* (*Śāriputra*)，然而此處為 *शारद्वतीपुत्र* (*Śāradvatīputra*)，此形式則常見於大乘佛典，特別是出土於 Gilgit 的梵文佛典寫本。

⁷⁸⁰ (1) *agatiḥ*: (*a-gati*) f. 1 sg., 非道路／非行處。(2) *aviśayaḥ*: (*a-viśaya*) m. 1 sg., 非境界／非領域。此時，舍利子給阿難陀碰個軟釘子而言「若根器不足就此般若法會的教學，非其道路、非其境界，連害怕都談不上」，以上為經典教學的特色，非單純佛陀及其弟子的對答，而師兄弟之間亦時常相互切戳學習增長。

⁷⁸¹ *pāpamitra-hastagatāḥ*: 諸親近惡友者／已經落入惡友的掌心中者們。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此複合詞為 *pāpa-mitra* (n., 惡友／惡知識)+ *hasta-gata* (ppp.→ m., 親近／至手)。

⁷⁸² 此為第一類恐懼者，因為受到惡知識洗腦或恐嚇之影響，則對此般若法會所開示的甚深教法，亦將產生莫名的害怕或恐懼。cf. 玄奘本（頁 1072b）此整句略不同的翻譯：「非增上慢行有相者所行之境，彼何恐怖？所以者何？懷恐怖者離增上慢，惡友所攝，聞甚深法不能測量，恐失所求便生恐怖。」

⁷⁸³ (1) *adhimāna-prahāṇāya*: 為了捨棄增上慢。依主釋（受格關係，n. 4 sg.）。(2) *pratipannāḥ*: (*prati-panna*) (*prati-√pad-4Ā*) ppp. →m. 1 pl., 朝向而實行／實踐。(3) *udyuktāḥ*: (*ud-yukta*) (*ut-√yuj-7U*) ppp. →m. 1 pl., 往上連接／精進、勤勞。

⁷⁸⁴ 此為第二類恐懼者，雖然看到增上慢的過失而追求離慢，而正精進，然而因觀念不清楚、心態患得患失、或方法不熟練——執著有慢，想要離這真實的慢，於此處他們確實會害怕恐懼。

追求⁷⁸⁵ 離於增上慢性，以及他們在追求慢之捨棄。⁷⁸⁶ 復次，具壽阿難陀！凡是那些並不去獲得慢、看不到慢、不以慢為慢⁷⁸⁷、以及不去執著慢者，則他們將沒有任何一點恐懼，他們也沒有獲得任何一點恐懼。⁷⁸⁸ 而且，具壽阿難陀！這一套法之開示並不是為了那些增上慢者而運轉出來的，於這一套講說之中確實地是無諸增上慢的餘地，⁷⁸⁹ 謂凡是那些精勤修行⁷⁹⁰ 於為了捨棄增上慢而努力者。具壽阿難陀！所謂的「增上慢」其乃是「往更為高超的增添上去」（增益增上造作）⁷⁹¹ 的多講些話來做另一適當涵義的補充說明；⁷⁹² 凡是那些行於增上慢者，則他們運行於更為高超之增添，且他們不是平等行者⁷⁹³，而縱使是平等行者也對

⁷⁸⁵ gaveṣante: ($\sqrt{\text{gaveṣ-1Ā}}$) pres. indic. 3rd pl., 他們在追求。此字根 $\sqrt{\text{gaveṣ}}$ 來自 go(牛)+ $\sqrt{\text{viṣ}}$ (欲求)，亦可了知釋迦牟尼的姓氏 gotama (m.) = gautama 瞿曇／喬達摩／最大的公牛。

⁷⁸⁶ cf. 玄奘本（頁 1072b）此整句略不同的翻譯：「諸有為欲斷增上慢行正行者，容有怖畏，諸有為欲斷增上慢勤精進者，亦有怖畏。所以者何？彼既能了增上慢失，求無慢性及求斷慢，聞甚深法不能測量，恐失所求便生怖畏。」

⁷⁸⁷ (1) mānam: (māna) m./n. 2 sg., 慢、我慢。(2) manyate: ($\sqrt{\text{man-4Ā}}$) pres. indic. 3rd sg., 那個人物在思量。此句亦可另譯為「自我為中心而思量慢」而玄奘本（頁 1072b）類似譯為「於慢為恃」，此則相當於「慢過慢」（mānātimāna），此乃錯上加錯且相當嚴重的情形。cf. 戶崎宏正本（p.117）僅譯為「沒有驕傲這回事」（おごることない）。

⁷⁸⁸ (1) uttrāsam: (uttrāsa) m. 2 sg., 畏懼、恐怖。(2) āpsyante: ($\sqrt{\text{vāp-5U}}$) fut. 3rd pl., 他們將獲得。此一類為正確的作法而離開恐懼者，因為他們「不去獲得慢、看不到慢、不以慢為慢、以及不去執著慢」地修行開發「無所得」、「無所執」的智慧，故就不會害怕。cf. 玄奘本（頁 1072b）的翻譯：「若有於慢不得、不見、無恃、無執，彼於諸法無恐無怖。」

⁷⁸⁹ (1) anavakāṣaḥ: (an-avakāṣa) adj. m. 1 sg., 毫無餘地／無有是處。(2) avakāṣaḥ: (avakāṣa) m. 1 sg., 空間／餘地／處／機會。若修行具有一貫的主軸，則無害怕、無慢心生起的餘地，倘若有時六神無主，則拜佛念佛持咒自然回歸正軌；然而，若主軸不明、無心向道，負面思維便很容易趁虛進入，因此便會產生害怕或起慢的情形。cf. 玄奘本（頁 1072b）略不同的翻譯：「如來不為增上慢者說如是法，故彼無容於此恐怖。」

⁷⁹⁰ vyāyachante: ($\text{vi-ā-}\sqrt{\text{yam-1U}}$) pres. indic. 3rd pl., 他們在精勤修行。此詞 $\sqrt{\text{yam}}$ (剋制)為修行的基本工夫，於其前接 vi-代表將負面的排除掉，而 ā-作為強調之用。

⁷⁹¹ adhikāra-samāropasya: 增益增上造作／往更高超的增添上去。依主釋（受格關係，m. 6 sg.）。此複合詞後者，samāropah: (sam-ā-ropa) m. 1 sg., 增益／妄建立，其源自 $\sqrt{\text{ruh}}$ (1P, 生長／成長)的使役形 ropayati 而來的陽性名詞，有「妄建立之增添」的意思。cf. 玄奘本（頁 1072b）的翻譯：「增益勝法」。

⁷⁹² 此類相對「增上慢」做一運作式的界說：adhimānaḥ = adhikāra-samāropa。那些行於增上慢者，亦即是往比較高級、高檔去做添加增長的眾生——沒那個本事，卻又假冒添加使人信以為真。然而，修行之道次第的增展都是扎扎实實的真工夫、一步一腳印的實修實煉，因此沒有增上慢的問題，更無需去假冒添加去欺騙他人。cf. 玄奘本（頁 1072b）的翻譯：「增上慢名當知顯示增益勝法」。

⁷⁹³ sama-cāriṇaḥ: 平等之運行者／行走於平等的修行者。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此複合詞之後者，cāriṇaḥ: (cārin) m. 1 pl., 諸運行者～「平等就貫通」，而增上慢者會與他人比高低，彼即非平等行者。此中，初地～十地的「道次第」尤如搭飛機，順著航道，就平等直通而到達目的地，由於菩薩俱備無量十方諸世界之平等暢通的智慧，故順著修行即能達至佛果位，而此

此〔第十六會所開示的〕法還是會有懷疑的。⁷⁹⁴

復次，具壽阿難陀！凡是那些不去獲得平等、不去獲得不平等者，⁷⁹⁵ 不以自我為中心去思量平等、不以自我為中心去思量不平等者，⁷⁹⁶ 如是不去執著平等、不去執著不平等者，因此他們將沒有任何一點懷疑恐懼，他們將沒有任何一點驚恐怖畏，他們也沒有獲得任何一點恐懼。⁷⁹⁷

【分段要義】

此為第二阿難陀品的第一小段⁷⁹⁸，主要是在探討對此第十六會的開示，有前二類會害怕恐懼，與第三類不會害怕恐懼者：第一類行意象之增上慢者，由於易受到惡友攝持的影響，對此教法沒有去想過、也沒有興趣、不是他們的道路，故稍加恐嚇隨即莫名害怕。第二類修行者，雖有心於排除我慢，亦精進修持，然由於認知不正確、心態沒把持好與方法沒熟練，故對此教法容有恐懼或猶豫不決，害怕「萬一」。第三類者，由於他們不去獲得慢、看不到慢、不以慢為慢、以及不去執著慢者，以「無所得」與「無所住」的觀念正確、心態把持好與方法熟練，

不同於凡夫卡在平面之某一角落上無法開通，亦不同於那些虛偽造假的增上慢者。而正好於平等行而成就無上菩提，是故諸法平等無有高下，「心一佛一眾生」三無差別。cf. 玄奘本（頁 1072b）的翻譯：「以行增益非平等行」。

⁷⁹⁴ *saṃśayaḥ*: (*sam-śaya*) m. 1 sg., 懷疑／猶豫不決。此詞源自√*śī* (1U, 躺臥／睡眠) 而來的陽性名詞，於前接 *sam-*有「一起躺下、使混亂」的意思，此譯「懷疑」～就第十六會（*asmin dharme*）極其深奧、極其高超之法，一般的平等行者仍有懷疑。cf. 玄奘本（頁 1072b）此整句略不同的翻譯：「彼設樂行平等行者，於此深法心懷猶豫、不生恐怖亦不信受。」

⁷⁹⁵ (1) *samam*: (*sama*) adj. m./n. 2 sg., 平等。(2) *viśamam*: (*vi-śama*) adj. m./n. 2 sg., 不平等。此二者共用一個動詞 *upalabhante* (3rd pl., 獲得) ～在這裡可視為一種後設哲學的思考：不去把 *sama* 對象化、實體化、自性化，之後再去獲取得到；亦不去行「二分法」將 *sama* 區分為 *viśama*，之後又再對象化、實體化、自性化，而墮於此 *viśama* 之端去行獲取得到。

⁷⁹⁶ *manyante*: (√*man-4Ā*) pres. indic. 3rd pl., 他們在思量／他們對著。此動詞有二個受詞（*śama* & *viśama*）～以自我為中心，去做高低的比較。此中，當涉及到增上慢時，心態自然有高高低低之二分的比較，而不平等。

⁷⁹⁷ 此整段為第三層次之「非平等非不平等」之不二中道／雙非雙即的階段，此第一～第三之層次的說明，詳見於下註。在此究竟不會產生懷疑害怕的階段，必須具備正確的認知、正面的心態、究竟的目標。而此需注意的是，「不二中道」所涉及的負面動詞：獲得（*upa-√labh*）、我慢（√*man*）、執著（*abhi-ni-√viś*），這些通通都排除。

⁷⁹⁸ 本一小段，戶崎宏正本（頁 116）科判為：（一）對於所說的法畏懼者與不畏懼者（說法をおそれるもの、おそれないもの）。

所以他們不會害怕恐懼。⁷⁹⁹

此外，更進一步切入，而縱使是「平等行者」(samacāriṇ) 對此第十六會所開示之法還是會有懷疑的(samśaya)，必須更進一層次進入「非平等非不平等」與「即平等即非平等」的「雙非雙即」的不二中道，方可對十方無量無邊的世界全面暢通而無疑無懼。⁸⁰⁰ 總之，就「害怕恐懼」，順著般若波羅蜜多的智慧理路，去做的其來龍去脈的分析，面對之、化解之、通達之，自然漸次地會達《心經》之「無有恐懼，遠離顛倒，究竟涅槃」的境地。⁸⁰¹

Agatir atr' āyusman-n-Ānanda sarvabālaprthagjanānām aviśayaḥ, nātr' āyusman-n-Ānanda sarvabālapr[tha]gjanā gatim api vindanti; śrāvakayānīyānām apy āyusman-n-Ānandāgatir atra; ye ca pratyekabuddhayānīyā gambhīreṣu dharmeṣu caranti, teṣām apy atrāgatih; ye 'py āyusman-n-Ānanda bodhisattvayānīyā nimittacāriṇaḥ kalyāṇamitrāparigrhītāḥ pāpamitrahastagatās, teṣām apy eṣu dharmeṣu nirupalepeṣv agatir aviśayaḥ. Sthāpayitvā 'āyusman-n-Ānanda dṛṣṭasatyam

⁷⁹⁹ 要言之，此類行者不害怕的重點：(1)目標清楚——無上菩提之無量無邊的通達；(2)方式清楚——應無所住而生其心；(3)提起正念——咬緊牙關則一定修成(e.g.往生淨土)，愈是害怕「萬一」愈是要出問題，因為很可能只會抓住「萬分之一」，而失去其餘「萬分之九千九百九十九」，故這樣只會自亂陣腳而已。

⁸⁰⁰ 就第十六會(asmin dharme)極其深奧、極其高超之法，一般的平等行者仍有懷疑。據此，將更進一步地帶出「非平等非不平等」之不二中道的三層次，I. 凡夫俗子的層次 → II. 佛法之三法印的層次，亦即是用「空性、不二、平等」把整個世界打通，如此將會通達一大半的佛經 → III. 「非平等非不平等」的層次，然仍有另一半佛經，如《般若經》深層處，以及《密嚴經》、《楞伽經》、《華嚴經》、《大般涅槃經》等還讀不懂而猶豫不決，故知光有「平等觀」是不足的，還必需帶出「非平等非不平等」之不二中道，此為「雙非雙即」更高超的教法，才能把最深奧的毫無保留的呈現出來，以及不論面對世間的、出世間的解脫道、或菩提道之無限開展的，通通才能毫無任何的疑問(a-samśaya)。

⁸⁰¹ 為何會「害怕」(uttrāsa)? 此帶出三個要點，(1)「正向上的認知」，此若不夠了解透徹則就會患得患失；(2)「負向上的情意」，此沒做相關負面心態的導正而排除，則東也怕西也怕，以無所不疑(samśaya)，故就無所不怕(什麼都怕→憂鬱症/焦慮症/恐懼症)；(3)「生命主軸的確立」，若具備此者，則俱信心而方向一定，勇往直前而義無反顧，毫無有懷疑害怕的空間，反之，無心向道易失卻方向而六神無主，故會害怕。samśaya → uttrāsa。

śrāvakayānīyaṃ [bodhisatvayānīyaṃ]⁸⁰² ca kalyāṇamitrôpastabdham
gambhīradhâdhimuktam, ya eṣāṃ dharmāṇām anulomaṃ caranti, ya eṣāṃ dharmāṇām
avagāhante 'vataranti ca; ye punar āyusman-n-Ānanda bodhisatvā nimittâpagatā
animittacāriṇo 'nānātvacāriṇo gambhīreṣu dharmeṣv atyantam eva niryātāḥ, ye naivaṃ
cittam upalabhante, na bodhim, na kasyacid dharmasya nānātvaṃ kurvanti, na
samanupaśyanti, teṣāṃ eṣv evaṃrūpeṣu dharmeṣu na dhandhāyitatvaṃ na
kāṅkṣāyitatvam. Tat kasmād dhetoḥ? sarvadharmāṇām hi te 'nulomaṃ sthitā, na
vilomaṃ; te yato yato dharmān pṛcchante, tatas tata evānulomaṃ visarjayanty
anulomaṃ ca saṃdhayanti.

Atha khalu Bhagavān āyusmantam Ānandam etad avocet: evam etad Ānanda
yathā 'yaṃ Śāradvatīputro nirdīśati, abhūmir Ānandāsyāṃ dharmadeśanāyām
adhimānikānām, aviśayo hy avatartum asyāṃ buddhabodhau. Anulomēyam Ānanda
buddhabodhiḥ; na hy Ānanda hīnâdhimuktikānām satvānām udāreṣu dharmeṣu
buddhadharmeṣu cittam krāmati, hīnâdhimuktikā hy Ānandābhimānikāḥ pratilomam
avasthitā buddhabodhes, te 'dhimānasya vaśena gacchanti. (p. 22, l. 4 ~ l. 27)

【白話翻譯】

具壽阿難陀！就這一套〔第十六會所開示〕的教法，一切的愚夫異生無所謂其所行的道路可言、也無所謂其所認知的領域可言。具壽阿難陀！一切的愚夫異生也不會於這一套的教法中尋找道路。⁸⁰³ 具壽阿難陀！就這一套的教法，也不

⁸⁰² Hikata said "Ms. & MM. lack this word, but in acc. with Ch. & Tib.I have added it." 參閱 Hikata 梵校本 (p.22, n.2)，此意思是若依據漢、藏譯，則應加入「應已成菩薩」。按 Vaidya 天城體版 (p.12) 亦加此詞 बोधिसत्त्वयानीयं。

⁸⁰³ (1) gatim: (gati) f. 2 sg., 路徑／趣。(2) vindanti: (√vid-6P) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在尋找～正如微積分、高等物理學等，一般人是找不到其路徑而來聽進去，同樣的，就這一套般若法會之深奧教法，所有的愚夫異生並不會尋找此路徑而趣入，他們不得其門而入。

是聲聞乘行者們⁸⁰⁴ 的道路；以及，具壽阿難陀！凡是那些獨覺乘的行者們雖修行於深刻的法當中，⁸⁰⁵ 然就這一套的教法他們也不得其門而入。具壽阿難陀！凡是那些〔雖然〕行於菩薩乘的修行者們，〔但是，卻為〕行於意象者、不為善友所攝受者、落入惡友的掌中者，⁸⁰⁶ 則就此無染污⁸⁰⁷ 之法也談不上是他們的道路、談不上是他們的認知領域。⁸⁰⁸ 具壽阿難陀！唯除⁸⁰⁹ 見諦的聲聞乘行者（初果／阿羅漢）與菩薩乘行者（初地／八地）、⁸¹⁰ 得到善友的護持、⁸¹¹ 勝解此甚深教法，謂凡是他們做有關於這些法的隨順行，凡是他們做有關於這些法的沈潛而了達於其中，〔以及做有關於這些法的〕登堂入室。⁸¹² 復次，具壽阿難陀！凡是那些菩薩們為意象已遠離的、無相之行者、不具有各式各樣性之行者、對著甚深諸法而就畢竟地出離過去，⁸¹³ 凡是那些〔菩薩們〕不如此地去獲得用心、不

⁸⁰⁴ śrāvaka-yāniyānām: 聲聞乘行者們／行走於聲聞乘的修行者們。依主釋（受格關係，m. 6 pl.）。此複合詞的前者，śrāvaka (m., 聲聞)其源自√śru(傾聽，5P)；而後者，yāniyānām: (yāniya) m. 6 pl., 行者，其源自 yāna (n. 車乘) + -iya, 代表搭此車乘而來的人物。

⁸⁰⁵ (1) pratyekabuddha-yāniyāh: 獨覺乘行者們／行走於獨覺乘的修行者們。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此中，pratyeka-buddha: 獨覺／辟支佛。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。(2) gambhīreṣu: (gambhīra) m. 7 pl., 於深刻當中～以獨覺乘行者觀察「甚深緣起」而證悟，然對菩薩道的十波羅蜜多，尚缺乏等級的提昇，故仍非其道路。cf. 玄奘本（頁 1072b）的翻譯：「諸有趣向獨覺乘者，雖行深法，而此深法非彼所行。」

⁸⁰⁶ (1) kalyāṇa-mitra: 善友／善知識。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。(2) aparigrhīṭāḥ: (a-parigrhīṭa) (a-pari-√grah-9U) ppp. → m. 1 pl., 不為～所攝受。

⁸⁰⁷ nir-upa-lepeṣu: (nir-upa-lepa) adj. m. 7 sg., 無染污。此中，upa-lepa (m., 有染／靠近而塗抹)。

⁸⁰⁸ 就此第十六會之深奧的教法，以上四種（愚夫異生、聲聞乘的行者、獨覺乘的行者、菩薩乘行意象者）皆非其道路、非其領域。那要如何才能登堂入室、得其門而入？

⁸⁰⁹ sthāpayitvā: (√sthā-1P) caus. gerund, 除了～之外／唯除。於此中，將 sthāpayitvā 視為及物動詞，故接受格（以下的名詞皆為第二格）。

⁸¹⁰ dṛṣṭa-satyam: 見諦。依主釋（受格關係，n. 2 sg.）。一般較寬鬆地說，小乘得見諦為初果入流，大乘得見諦為初地極歡喜地。然而若嚴格地說，小乘得見諦為四果阿羅漢，大乘得見諦為八地不動地。

⁸¹¹ upastabdham: (upa-stabdha) (upa-√stabh-9/5P) ppp. → m. 2 sg., 支撐／護持。倘若自己的本事不足而未得見諦，然亦可受到善知識的護持而登堂入室、趣入此教法。

⁸¹² (1) anulomam: (anu-loma) adj. m. 2 sg., 隨順。(2) avagāhante: (ava-√gāh-1U) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在跳進／他們在沈潛而了達於其中。(3) avataranti: (ava-√tī-1P) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在橫跨／他們在趣入（登堂入室）。cf. 此整句玄奘本（頁 1072b）譯為「唯除見諦求大菩提聲聞乘等及菩薩乘、善友所攝、於此深法能生信解，於此深法能隨順行，於此深法能深證會。」

⁸¹³ (1) apagatāḥ: (apa-gata) (apa-√gam-1P) ppp. → m. 1 pl., 被遠離的。(2) atyantam: (aty-anta) adj. n. 2 sg. → adv., 畢竟地。(3) niryātāḥ: (nir-yāta) (nir-√yā-2P) ppp. → m. 1 pl., 被出離的～此中，區分出離與遠離：「出離」者，就著此深奧教法之目標，頭也不回地朝向而出離過去，直達第十

如此地去獲得菩提、不去造作對著任何法的差異性、不去觀看〔外表而透視進入〕，則他們於如是甚深教法不迷悶、不懷疑。⁸¹⁴ 此何以故？因為他們已經安住在一方面隨順一切法、一方面不違逆一切法，而他們隨著逐一地被問及諸法，跟著就隨順地回覆，以及他們隨順地結合的回答。⁸¹⁵

爾時確實地世尊告訴具壽阿難陀說：「如是，阿難陀！那個正如這一位舍利子所宣說的。阿難陀！就這一套〔般若法會的〕開示，那些增上慢者佔不到這個位置，因為不是他們的領域而不趣入於這個佛菩提。」⁸¹⁶ 阿難陀！就這一套的開示是隨順於諸佛如來的菩提。⁸¹⁷ 因為，阿難陀！低劣勝解的眾生的心態跨不過這個崇高的法之佛法。⁸¹⁸ 阿難陀！事實上，低劣勝解之增上慢者已經安住違逆於佛陀之菩提，他們藉由增上慢的勢力而行。⁸¹⁹

六會；「遠離」者，遠離執取意象（nimitta apagata）。

⁸¹⁴ (1) dhandāyitatvam: (dhandāyitva) n. 2 sg., 迷悶／經由遲鈍而形成迷悶之偏差的情形。於此中，dhandā (adj., 遲鈍) + -ya 形成名動詞，之後去 a 接 -ita 而成 ppp., 最後再接 -tva, 而成中性抽象名詞。(2) kāṅkṣā-yitatvam: (kāṅkṣāyitva) n. 2 sg., 疑惑。此名詞源自 √kāṅkṣ (1U, 疑惑) 而來的 kāṅkṣā (n., 渴望、期望) + -ya 形成名動詞，之後去 a 接 -ita 而成 ppp., 最後再接 -tva, 而成中性抽象名詞。

⁸¹⁵ (1) yato yataḥ~tatas tataḥ~ (r/c clause): 如此如此～這般這般～／隨著逐一地～跟著就隨順地～。(2) pṛcchante: (√pṛch-1P) pass. 3rd per. pl., 他們被問。(3) anulomam: (anu-loma) adj. n. 2 sg. → adv., 隨順地；vilomam: (vi-loma) adj. m. 2 sg. → adv., 違逆地。(4) visarjayanti: (vi-√srj-6P) caus. 3rd per. pl., 他們在發射／他們在回覆。(5) saṃdha-yanti: (saṃdhā+ya) den. 3rd per. pl., 他們在結合的回答～隨著收集有關所提問的重要資訊，而靈活且適切地結合的回答。cf. 此句玄奘本略不同的翻譯，如 (p.1072c) 云：「彼於諸法皆隨順住無所違逆，若有於法起彼被問，皆能隨順作彼彼答，和會此彼令不相違。佛為彼故說此深法。」

⁸¹⁶ (1) bhūmiḥ: (bhūmi) f. 1 sg., 地／位階／等級／位置。於其前接否定接頭音節 a-, 此翻譯為「非其位置／佔不到這個位置」。(2) dharma-deśanāyām: 法之開示。依主釋（受格關係，f. 7 sg.）。(3) avatartum: (ava-√tṛ-1P) inf., 橫跨／趣入（登堂入室）。

⁸¹⁷ anulomā: (anu-loma) adj. f. 1 sg., 隨順。隨順著這一套教法的開示而行，好像道路就開通了，越走越光明而朝向覺悟，此即隨順諸佛如來的菩提。此乃最高級的隨順，一方面隨順諸法實相，一方面隨順無上正等覺。cf. 玄奘本（頁 1072c）「如是法教順諸法性順佛菩提。」然而，Conze 本 & 戶崎宏正本此處的翻譯似有錯誤，如 Conze 本 (p.19) 譯為「這佛菩提乃順於實相」(In agreement with reality is this enlightenment of a Buddha)、戶崎宏正本（頁 119）譯為「這個佛的覺悟之智乃順從〔於真實〕的」(この仏のさとの知は〔真実に〕従うものである)，以此處所要講說的重點為「這一套教法」，並非「佛菩提」，故文法上不應將 iyam 視為指示形容詞，而是代名詞，代替「這一套教法」。

⁸¹⁸ (1) hīnā: (hīna) (√hā-3P) ppp. → f. 1 sg., 可捨棄的／初階的／低劣的。(2) udāreṣu: (udāra) adj. m. 7 pl., 崇高／殊妙。(3) krāmāti: (√krām-1U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在跨越。

⁸¹⁹ (1) pratilomam: (prati-loma) adj. m. 2 sg. → adv., 違逆地。(2) vaśena: (vaśa) m. 3 sg., 藉由～勢力。



【分段要義】

本一小段⁸²⁰ 先排除了四類補特伽羅——愚夫異生、聲聞乘的行者、獨覺乘的行者、菩薩乘行意象者——皆非其道路、非其領域者之後，說明了能趣入此般若法會的行者類別：(1) 見諦的聲聞乘行者（初果／阿羅漢）與菩薩乘行者（初地／八地），(2) 雖自力無法達成，但是有得到善友的攝授者，(3) 勝解此甚深教法者，故他們會做有關於此教法的隨順行，他們做有關於這些法的修習而登堂入室。

又，能趣入此般若法會的內涵特質：(1) 遠離意象（*nimitta*）、行無相（*animitta*）、行不差異性（*anānātva*）、出離（*niryāta*）而行，(2) 不去獲得心與菩提、不去造作與不去觀看對著任何法的差異性，(3) 於一切法皆隨順（*anu-lomam*）住而無所違逆，⁸²¹ 面對各各提問，皆隨順而適切善巧地一一回應。

總之，行意象者與增上慢者於此甚深教法是無法進入的、低劣勝解的眾生之心是跨不過這個崇高的佛法，因為，不是他們的位置（*abhūmi*）、不是他們的境界（*aviṣaya*）故不趣入於這一套隨順於諸佛的菩提。

Śuddhēyam Ānanda parṣat pūrvajinakṛtādhikārā 'varopitakuśalamūlā
bahubuddhaparyupāsītā gambhīradharmādhimuktikā gambhīradharmacaritā; viśvasto

⁸²⁰ 本一小段，戶崎宏正本（頁 118）科判為：(二) 適合於此教法者（この教えにかなうもの）。

⁸²¹ 隨順一切法即「隨順緣起」，此中，為避免「和稀泥／濫好人」之流弊，應就「認知」與「所作所為／修行」而區別如下三點，(1) 了知緣起的流轉：清楚看出造業受報的流程，若胡作非為、造十不善業皆感苦果報應，故不會贊同與同流合污。(2) 了悟緣起的還滅：清楚知悉解脫道之七覺支、八正道等皆隨順緣起的還滅而修行。(3) 隨著緣起自度度他導向無上佛果：隨順如何去度化眾生的緣起，順著所化機的稟性、認知、欲求，而去行利他度化，朝向菩提道去行轉化進展。

hy Ānanda Tathāgato hy asyāṃ parṣadi prasahya dharmam deśayati, na ca kaṃcid
 anurakṣyam dharmam deśayati, sārēyam Ānanda parṣad apagataparpa-
 ṭaśarkarakāṭhalyā bahubuddhaśatasahasraparyupāsītā sāre pratiṣṭhitā.
 Śarkarakāṭhalyam ity Ānanda bālaprthagjanānām etad adhivacanam, yeṣāṃ eṣu
 dharmeṣu nasty avakāśaḥ, parpaṭam ity Ānandādhimānikānām pudgalānām etad
 adhivacanam. Nirādhimānēyam ⁸²² Ānanda parṣad mahadbhiḥ kuśalamūlair
 abhyudgatā. (p. 22, l. 27 ~ p. 23, l. 9)

【白話翻譯】

阿難陀！這整個與會大眾⁸²³ 皆是清淨的、皆已曾供養過去諸佛、皆已種植
 善根下去了、皆已侍奉眾多佛陀、皆已產生勝解深奧之法、皆已修行於深奧之法
 了。⁸²⁴ 阿難陀！事實上，如來於此與會大眾相信不疑而以強而有力地開示這個
 教法，⁸²⁵ 以及開示沒有任何保留的法。⁸²⁶ 阿難陀！這整個與會大眾皆是菁英份

⁸²² 此乃依據前後之文脈 & 玄奘本（頁 1072c）的漢譯，應該將 *nir-abhi-mānēyam* 改為 *nir-adhi-mānēyam*，雖然 *abhimāna* (m., 僑慢) 與 *adhimāna* (m./n., 增上慢) 意思相近，但此處討論趣入第十六會的根器，甚至如「菩薩乘行意象之增上慢者」亦不入流，故應有所修行層次的「增上慢」，並且前後文應該一致，而非只是一般性的「僑慢」。按 Vaidya 天城體版 (p.13) 隨順 Hikata 梵校本 (p.23) 仍然為 *निरभिमानेयम्*。

⁸²³ *parṣat*: (*par-ṣad/pari-ṣad*) f. 1 sg., 與會大眾/法會。此以子音-d 為詞尾的陰性名詞，常見其第三、七格衰變 (declension) 分別為 *par-ṣadā* 與 *par-ṣadi*，此為集合名詞 (Collective noun) 類似 *police*、*family*、*audience* 等。

⁸²⁴ (1) *śuddhā*: (*śuddha*) (*√śudh-1P*) ppp. → f. 1 sg., 清淨的。(2) *pūrvajina-kṛtādhikārā*: 已曾供養過去諸佛。依主釋 (受格關係, f. 1 sg.)。此中, *pūrvajina* (m. 先佛/過去佛)。(3) *avaropitakuśalamūlā*: 已經種植善根下去。依主釋 (受格關係, f. 1 sg.)。此中, *avaropita*: (*ava-√ruh-1P*) caus. ppp. 已經種植下去。(4) *bahubuddha-paryupāsītā*: 已經侍奉眾多佛陀。依主釋 (受格關係, f. 1 sg.)。此中, *paryupāsītā*: (*paryupāsita*) (*pari-upa-√ās-2Ā*) ppp. → f. 1 sg., 侍奉/承事。(5) *gambhīra-dharmādhimuktikā*: 已經產生勝解深奧之法。依主釋 (受格關係, f. 1 sg.)。(6) *gambhīra-dharma-caritā*: 已經運行於深奧之法。依主釋 (受格關係, f. 1 sg.)。以上六個名詞或複合詞皆為陰性單數第一格當補語用，因為須呼應主詞 *parṣat*: (f., 與會大眾)之故。

⁸²⁵ (1) *viśvastaḥ*: (*viśvasta*) (*vi-√śvas-2P*) ppp. → m. 1 sg., 相信/不疑。(2) *prasahya*: (*pra-√sah-3U*) gerund → adv., 必然地/絕對地/強而有力地。(3) *deśayati*: (*√diś-6P*) caus. 3rd per. sg., 那個人物在開示。如來對與會大眾十分有信心，以強勢的方式引導第十六會的深奧之法，將大家往般若波羅蜜多的最高峰帶上去而毫無遲疑。因為，低劣勝解者、增上慢者、行意象者皆已經不在此法會之上了，而與會大眾皆是適切應機的好手。

⁸²⁶ *anurakṣyam*: (*anurakṣya*) (*anu-√rakṣ-1P*) fpp. → m. 2 sg., 應毫無保留的。如來就所度化的弟子

子（精髓），遠離鹹鹵碎沙瓦礫，皆已侍奉數十萬諸佛而安住於精髓之中。⁸²⁷阿難陀！所謂的「碎沙瓦礫」乃是愚夫異生的增添出來用以講解說明之語，就這個教法而言，他們是沒有空間機會的餘地。阿難陀！所謂的「鹹鹵」乃是增上慢的補特伽羅⁸²⁸的增添出來用以講解說明之語，就這個教法而言，他們是沒有空間機會的餘地。阿難陀！這整個與會大眾皆是離增上慢的，皆是藉由廣大的善根而出席的。⁸²⁹

【分段要義】

本一小段⁸³⁰ 繼上段之「能趣入此般若法會的諸種行者及其內涵特質」後，更進一步地總述此「與會大眾」（*par-ṣad/pari-ṣad*）皆是非鹹鹵砂礫之精英人士、皆過去生所培植的廣大善根、皆是於此甚深法久生信解而堅固安住等，據此深厚因緣，才得以圓滿參與此第十六會之高超且深奧的法會。⁸³¹

眾，不會藏私留一手，而會毫無保留地傾囊相授，如果聽不懂那皆是自己根性太差、善根薄弱，反而更應努力懺悔求精進。cf. 玄奘本（頁 1072c）「無所護惜為說法要」。然而，Conze 本於此處的翻譯有誤，如（p.19）譯為「即使他沒有展示任何能被保存的法」（*although he does not demonstrate any dharma which can be preserved.*）。

⁸²⁷ (1) *sārā*: (*sārā*) f. 1 sg. 精髓／菁英份子／堅固。此詞源自 *sāra* (m.)，因要呼應陰性主詞 *parṣad*，故改為 *sārā*。(2) *apagata-parpaṭa-śarkara-kāṭhalyā*: 遠離鹹鹵碎沙瓦礫。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。此中，*parpaṭa* (n., 鹹鹵之土／鹹鹵：藥用植物的一種)、*śarkara* (m., 碎石／沙)、*kāṭhalya* (n., 瓦礫／礫)，同樣的為了呼應陰性主詞 *parṣad*，故 *kāṭhalya* → *kāṭhalyā*。(3) *pratiṣṭhītā*: (*pratiṣṭhita*) (*prati-√sthā-1P*) ppp. → f. 1 sg., 彼已經安住。cf. 玄奘本（頁 1072c）譯：「今此眾會，堅固清淨，無如瓦礫、鹹鹵等者，已曾供養多百千佛，於諸佛法堅固安住。」

⁸²⁸ *pudgalānām*: (*pudgala*) m. 6 pl., 補特伽羅的／個體／生命體。

⁸²⁹ *abhyudgatā*: (*abhyudgata*) (*abhi-ut-√gam-1P*) ppp. → f. 1 sg., 出席／出現（面對而向上跑去）。「這與會大眾皆是離增上慢的、皆是藉由廣大的善根而出現於此法會的」～ 此點乃佛經一貫在講說強調的，如《金剛經》：「……於此章句，能生信心，以此為實。當知是人，不於一佛、二佛、三四五佛，而種善根，已於無量千萬佛，所種諸善根。」只不過此點確實為學界所忽視，而總以為「經典」與「論典」都差不多，皆是被寫作出來的，殊不知「經典」更有三重點：(1) 「經典」乃諸佛如來出現世間，在教導眾生所開演的法會，(2) 如此的開演，其背後是經由長遠的修行與實證，(3) 與會大眾的過去生之甚深因緣。故經典此處之「宿世修行的時空之全面動態特性」乃論典為了聚焦好引導眾生易於趣入之「片面或點狀的靜態特性」所不能比擬的。

⁸³⁰ 本一小段，戶崎宏正本（頁 120）科判為：(三) 於說法集會的大眾（說法に集まつた人々）。

⁸³¹ 就經典所說「此與會大眾之宿世功德因緣」而言，彼等賢聖皆經長時的累功積德方能條件具足，如此因緣俱足才可能於此法會齊聚一堂，故第二阿難陀品更有如下有對「與會大眾」的過去功德之四種譬喻：(1) 無熱惱大池龍王之譬喻、(2) 海龍王之譬喻、(3) 轉輪王之譬喻、(4)



Tad yathā 'pi nām' Ānanda eṣā dharmatēti.⁸³²

Ārya-Prajñāpāramitāyām Ānanda-Parivarto nāma Dvītīyaḥ.⁸³³ (p. 20, l. 17 ~ p. 26, l. 23)

聖·般若波羅蜜多·名稱為「第二阿難陀品」

師子王之譬喻。

⁸³² 此整段談論上述之四個譬喻，以及結尾處對法會大眾的讚美，呼應於戶崎宏正本（頁 120-127）之科判——（四）無熱惱龍王的比喻（無熱惱龍王の比喻）、（五）海龍王的比喻（サーガラ龍王の比喻）、（六）轉輪王的比喻（轉輪王の比喻）、（七）偉大獅子之子的譬喻（獅子の兒の比喻）、（八）讚美法的集會（法の集まりを讚える）——由於限於本論文之篇幅，且與佛教語言哲學較無關連，故省略之。然而，所述主要為與會大眾的譬喻與稱讚功德，吾人應須另外深入研讀之，並對佛教經典的法會因緣而有所了解，尤其對能參與法會之大眾，其淨信心、所累積善根、以及志向於高超的學習而心嚮往之。

⁸³³ Hikata said: “No chapter division in Ch. cf. above note at the end of Chapres. indic. Tib. Kundgaḥboḥi leḥu shes-bya-ste gñis-paḥo.” 此亦即說，在漢譯本沒區分章品，可比較於第一品末尾之註。而在此藏譯本品名為 ལུན་དགའ་པོའི་ལེུ་ཤེས་བྱ་སྒྲེལ་ཞེས་པ་ཤོ། །。於此題名為「聖·般若波羅蜜多·阿難陀品·第二」。詳閱 Hikata 梵校本（p.26, n.5）。按 Vaidya 天城體版（p.15）आर्यप्रज्ञापारमितायामानन्दपरिवर्तो नाम द्वितीयः॥ 也是如是品名。



III. Tathatā-Parivartas-Tr̥tīyaḥ (तथतापरिवर्तस्तृतीयः 真如品第三)

Atha khalu Bhagavān Suvikrāntavikrāmiṇaṃ bodhisatvaṃ mahāsatvaṃ āmantrayate sma: prajñāpāramitā prajñāpāramitēti Suvikrāntavikrāmin, katamā bodhisatvasya prajñāpāramitā? Yā pāramitā sarvadharmāṇām na sā śakyā nirdeṣṭum. Yathā punar yuṣmākam ājānanā bhaviṣyati tathā nirdeksyāmi, yathā prajñā-pāramitāyām vyavahārapadāny āgamiṣyanti. Na rūpaṃ prajñāpāramitā, peyālam evaṃ na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārā, na vijñānaṃ prajñāpāramitā, nāpy anyatra rūpāt prajñāpāramitā yāvan nānyatra vijñānāt prajñāpāramitā. Tat kasmād dhetoḥ? yad dhi Suvikrāntavikrāmin rūpasya pāram, na tad rūpaṃ, peyālam evaṃ yad vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇām, yad vijñānasya pāram, na tad vijñānam. Yathā va rūpasya pāram, tathā rūpaṃ, evaṃ yathā vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇām, yathā ca vijñānasya pāram, tathā vijñānam. Yathā ca vijñānasya pāram, tathā sarvadharmāṇām pāram. Yac ca sarvadharmāṇām pāram, na te sarvadharmāḥ; yathā ca sarva-dharmāṇām pāram, tathā sarvadharmāḥ.⁸³⁴ Tatra Suvikrāntavikrāmin “yad rūpasya pāram [na] tad rūpaṃ” iti rūpavisamyogo hy eṣa nirdiṣṭaḥ; “yathā rūpasya pāram tathā rūpaṃ” iti rūpasvabhāvanirdeśo hy eṣa nirdiṣṭaḥ. Rūpayathāvattaiṣā nirdiṣṭā, rūpaprakṛtir eṣā nirdiṣṭā, rūpānupalabdhir eṣā nirdiṣṭā. Evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārāḥ; “yad

⁸³⁴ Hikata said “‘Yac catathā sarvadharmāḥ.’ Ch. here lacks this sentence, which afterwards comes out (TPP. vol. VII, p.1075) Tib. agrees with Ms.” 參閱 Hikata 梵校本 (p.27, n.7), 此意思是說玄奘本此處缺此句, 然後面卻終又有出現。而 Śīlēndrabodhi 本則與寫本一致皆有此句。按 Vaidya 天城體版亦有此句, 如 (p.16) 云: यच्चतथा सर्वधर्माः।

vijñānasya pāraṃ na tad vijñānam” iti vijñānaviṣaṃyogo hy eṣa nirdiṣṭaḥ; “yathā vijñānasya pāraṃ tathā vijñānam” iti vijñānasvabhāvanirdeśa eṣa nirdiṣṭo, vijñānayathāvattā vijñānaprakṛtir vijñānānupalabdhir eṣā nirdiṣṭā.⁸³⁵ “Yac ca sarvadharmāṇāṃ pāraṃ na te sarvadharmā” iti sarvadharmāṇāṃ eṣa viṣaṃyogo nirdiṣṭaḥ; “yathā ca sarvadharmāṇāṃ pāraṃ tathā sarvadharmā” iti sarvadharmasvabhāvanirdeśa eṣa nirdiṣṭaḥ, sarvadharmayathāvattā, sarvadharmaprakṛtiḥ, sarvadharmānupalabdhir eṣā nirdiṣṭā. Yathā ca sarvadharmayathāvattā sarvadharmaprakṛtiḥ sarvadharmānupalabdhis, tathā prajñāpāramitā. na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā rūpa-niśritā, na vedanā-, na saṃjñā-, na saṃskāra-, na vijñānaniśritā;^{836*} nāpi prajñāpāramitā rūpasyādhyātmaṃ vā bahirdhā vōbhayam antareṇa vā viprakṛṣṭā sthitā; na vedanāyā, na saṃjñāyā, na saṃskārāṇāṃ, na vijñānasyādhyātmaṃ vā bahirdhā vōbhayam antareṇa vā viprakṛṣṭā sthitā. * Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasamṃyuktā prajñāpāramitā, nāpi rūpa-viṣaṃyuktā, na vedanā-, na saṃjñā-, na saṃskāra-, na vijñānasamṃyuktā prajñāpāramitā, nāpi vijñāna-viṣaṃyuktā prajñāpāramitā. Na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā kenacid dharmeṇa samṃyuktā vā viṣaṃyuktā vā. (p. 27, l. 4 ~ p. 28, l. 21)

【白話翻譯】

⁸³⁵ Hikata said “In Ch. after this there are pretty long sentences concerning 12 āyatanas and 18 dhātus (TPP. vol. VII, p.1074, b, l. 2, 善勇猛。即眼處…… p.1075, b, l. 3, 勇猛) which are followed by the sentence noted above……; Tib. agrees with Sk.” 參閱 Hikata 梵校本 (p.28, n.1), 此意思是說玄奘本於此處之後，尚有討論到十二處、十八界等諸多句子，而 Śīlēndrabodhi 本則與梵文寫本一致。按 Vaidya 天城體版 (p.16) 亦與梵文寫本一致。

⁸³⁶ Hikata said “In Ch. here follows a paragraph concerning 12 āyatanas and 18 dhātus (TPP. vol. VII, p.1075, b, l. 10, 如是般若…… l. 18, 勇猛). In the following paragraphs, also, where Ch. has the sentences concerning 12 āyatanas and 18 dhātus, our Ms. always omits them; Tib. agrees with our Ms.” 參閱 Hikata 梵校本 (p.28, n.2), 此意思是說玄奘本於此處之後，尚有關十二處、十八界等諸多句子，包括下段落亦復如是，於梵文寫本總是省略；Śīlēndrabodhi 本則隨順梵文寫本。此外，Vaidya 天城體版 (p.16) 亦與梵文寫本一致。

爾時，確實地世尊對善勇猛菩薩講說⁸³⁷：「善勇猛！〔談到〕般若波羅蜜多，所謂的『般若波羅蜜多』⁸³⁸，菩薩的般若波羅蜜多是什麼？凡是有關於一切法之那個的度彼岸（波羅蜜多），那是不可開示的。⁸³⁹ 復次，順著你們將變成的理解，而〔世尊〕我隨著就要開示，⁸⁴⁰ 順著語言文字就來到般若波羅蜜多當中。⁸⁴¹ 〔接著，於一切法之度彼岸不可說的前提之下，以如下很獨特方式來講說：〕⁸⁴² 般若波羅蜜多並不是物質（色）、⁸⁴³ 乃至⁸⁴⁴ 般若波羅蜜多也不是感受（受）、也不是概念認定（想）、也不是心態之組合造作（行）、也不是分別式知覺（識）；⁸⁴⁵ 般若波羅蜜多也不是別異於物質而有，乃至般若波羅蜜多也不是別異於分別式知

⁸³⁷ āmantrayate: (ā-mantra+ya) den. Ā 3rd per. sg., 那個人物在對某人講說。此中，mantra (m., 言語／密咒) 為陽性名詞接-ya 而成名動詞詞幹，再接 Ātmanepada 的詞尾而來的名動詞。

⁸³⁸ 在梵文中，若談到某一主題，可以先從此字詞的第一格談到第七格，而此處從般若波羅蜜多的第一格——prajñāpāramitā (f. 1 sg.)——談起。

⁸³⁹ (1) śakyā: (śakya) (√śak-5P) fpp. → f. 1 sg., 應可以的／應能夠的。此隨順主詞 pāramiā (f.) 而為陰性詞尾-ā。(2) nirdeṣtum: (nir-√diś-6P) caus. inf., 開示／宣說。此中，√śak 常接不定形，再於其前加上否定副詞 na，則整組 na ~ śakya ~ nirdeṣtum 而有「不能夠開示／沒辦法開示出來」的意思。cf. 玄奘本（頁 1067c）不同的翻譯：「若能遠達諸法實性，是謂般若波羅蜜多」。

⁸⁴⁰ (1) yuṣmākam: (yuṣmad) 2nd per. pron. m./n./f. 6 pl., 你們的。(2) ājānanā: (ājānanā) f. 1 sg., 理解／通達認知。(3) nirdeṣyāmi: (nir-√diś-6P) caus. 1st per. sg., 我要開示。此句型用 yathā ~ tathā ~ (r/c clause) 乃「隨著～順著就～」的意涵，亦即表示諸佛如來隨順所化機的根器，而開演其能理解的法義。而下一附屬子句的第二個 yathā 則有雙重義，除了順著世尊的講說，亦順著語言文字而就來到般若波羅蜜多當中。

⁸⁴¹ vyavahāra-padāni: 世俗文句／世俗名言。持業釋（形容詞關係，n. 1 pl.）。此中，vy-avahāra (m. 世俗言說)；pada (n. 句、文句、章句／語句的各種單位：字母～文章段落／足跡)。總言之，此 yathā ~ tathā 之重點有三：(1) 般若經典要講的是「諸法之彼岸」，但其乃是不可說，(2) 雖然不可說，但是世尊並非閉嘴不說，而是隨順著修行者，而講說其可理解的那一套教法，(3) 隨著世尊講說的這些，聽聞者聽來聽去，依義不依語地就心開意解的來到般若波羅蜜多當中。佛教所謂的「不可說」，非要故弄玄虛，而是一方面看清語言文字的限度，不會只抓著文字表象而形成一大堆困惑迷惘或爭議；一方面也可以講一些，隨順著聽聞者的理解、欲求離苦得樂而走上修行道路、各種佛學典籍文字等因緣際會，而就來到般若波羅蜜多當中。cf. 玄奘本（頁 1074a）此句的翻譯：「今隨汝等所知境界世俗文句，方便演說甚深般若波羅蜜多，令諸菩薩摩訶薩眾聞已方便精勤修學。」

⁸⁴² 此從般若波羅蜜多與五蘊的關係入手探究，則發現「般若波羅蜜多 ≠ 五蘊」。

⁸⁴³ 我們對於世間的「色」之現象，用物質俱質礙性、用形狀、用顏色等去描述，此乃可說的。但是，對於彼「色」的來龍去脈、千變萬化，乃至此之極致，且成為極致之貫徹了解，這方為般若波羅蜜多，則這就不可說了，故「般若波羅蜜多 ≠ 物質」。

⁸⁴⁴ peyālam (adv.) ~ 具有三義：(1) 乃至，(2) 事情在整個系列而逐步地打開做廣泛的講說，(3) 且其條理如實一致。此字常與 evam 結合來形成介系詞或連接詞片語，peyālam evam 於第十六會常用來作「跳躍式的講解說明」，以作為對第一會之「分別且完整式的詳說」的濃縮。

⁸⁴⁵ (1) rūpam: (rūpa) n. 1 sg., 色／物質。(2) vedanā: (vedanā) f. 1 sg., 受／感受。(3) saṃjñā: (saṃjñā) f. 1 sg., 想／概念認定。(4) saṃskārah: (saṃskāra) m. 1 pl., 行／心態之組合造作。(5) vijñānam: (vijñāna) n. 1 sg., 識／分別式知覺。

覺而有。⁸⁴⁶ 此何以故？因為，善勇猛！凡是那個為物質之彼岸，那個就不是物質，⁸⁴⁷ 乃至凡是那個為感受、概念認定、心態之組合造作〔之彼岸，那個就不是受、想、行〕，乃至凡是那個為分別式知覺之彼岸，那個就不是分別式知覺；⁸⁴⁸ 並且，隨著物質之彼岸〔的整個流程〕，跟著物質就〔驚鴻一瞥地〕現出來了，⁸⁴⁹ 如此地隨著感受、概念認定、心態之組合造作〔之彼岸的整個流程，跟著感受、概念認定、心態之組合造作就驚鴻一瞥地現出來〕，以及隨著分別式知覺之彼岸〔的整個流程〕，跟著分別式知覺就〔驚鴻一瞥地〕現出來了。此外，隨著分別式知覺之彼岸，跟著一切法的彼岸就現出來了。⁸⁵⁰ 又凡是一切法的彼岸，

⁸⁴⁶ anyatra: (anya) adj. n. 7 sg. → adv., 於別處（表空間副詞，常接第五格）。在此顯示「不可思議」，因為若依據思維基本規律——同一律、矛盾律、排中律，要嘛 $A = B$ ，要嘛 $A \neq B$ ，並無第三種情形。可是，此處卻有「非一非異」之第三種情形，故為不可思議。cf. 此整句玄奘本（頁 1074a）以「不即不離」來翻譯：「即色蘊非般若波羅蜜多，即受、想、行、識蘊亦非般若波羅蜜多；離色蘊非般若波羅蜜多，離受、想、行、識蘊亦非般若波羅蜜多。」

⁸⁴⁷ 色之彼岸（rūpasya pāram）不只談到物質而已，而是要對物質去做窮究。當我們談到「色之彼岸」時，那個就不是色～譬如當我們說「西瓜」時，都還沒開始講西瓜之彼岸，過兩天就爛掉了，那個就不是西瓜了，而爛掉的西瓜後面還一堆都沒提到。據此而知，我們所講的「這是西瓜」或「這是色」，都只是關起門來，於一個十分有限的時空範圍來說的。此可呼應《心經》之「是故空中非色、非受想行識」，此亦即，當諸法去做因緣變化的貫徹探究時，那些語詞都已經不中用了，所以說「西瓜非西瓜」或「色非色」。事實上，世間都非我們眼前表面所看到的，這僅僅是「驚鴻一瞥」的短暫表面罷了。cf. 玄奘本（頁 1074a）譯：「色蘊彼岸非即色蘊。」

⁸⁴⁸ (1) 所謂的「彼岸」（pāra）即事情就其領域、就其流程、就其道路而貫徹到底之終點線、終點站。(2) 「度彼岸」（pāramitā）即把事情就其領域、就其流程、就其道路而貫徹到底，走到所謂的終點線、終點站。(3) 「智慧度彼岸」（prajñā-pāramitā）：度智慧的路徑的彼岸。智慧（prajñā）由觀察緣起，了悟空性、非我而來，然這只是初步，須要貫徹到底，走到所謂的終點線、終點站，才謂「智慧度彼岸」。

⁸⁴⁹ 譬如說「順著這些星球星系之周行而不殆，今晚我們就去夜睹明星吧！」而在這整個度彼岸的流程當中，就有星星的出現、就有大家的出現，但是在度彼岸之無窮盡的流程之中，彼等非星星、此等非人物。如依據天文物理學說，所看到的任何星星，原本都不是星球，而是能量、大爆炸、星塵等因緣聚會而來之短暫表象而已，人物亦可類推為如是理之短暫表象而已。然而，有講「正好在這無窮盡的歷程中，這些星星就驚鴻一瞥的掛出來」，此方才不至於落入斷滅見。因為，如果只片面地講「色之彼岸即非色」，則會落入斷滅見，唯有「有無二者」都講到，才不至於墮入常見、或斷見。cf. 玄奘本（頁 1074a）譯：「如色蘊彼岸，色蘊亦爾。」

⁸⁵⁰ 此為大乘佛教的「法界」（dharmadhātu）觀～天下的事情都不是孤立的，從蘊界處諸法，此處特別是以第五蘊（識／分別式知覺）作為關鍵的入手處，打通整個變化流程之極致，當這個流程一打開時，一切法就出來了。譬如說「我存在」，那是騙人的，但是，若能打開蘊界處諸法如我們所呼吸的空氣、所吃的食物什麼品質如何來的、我們以前在哪邊出生、在哪邊活動等，此全部都帶出來，亦即是，順著任何眾生這一切的因緣變化的流程，涉及這些如何組成的、如何活動的、如何與他交涉的、如何修行的等等，法界就出來了。這個是先把 vijñānasya pāram 之主軸帶出來，順著此主軸，帶出一切法之彼岸，其窮盡的流程全部就出來了，此謂「法界」。

他們通通不是一切法；⁸⁵¹ 以及隨著一切法的彼岸，跟著一切法的就現出來了。

⁸⁵² 善勇猛！在這境界當中，〔上述之〕所謂的「凡是那個為物質之彼岸，那個就不是物質」謂彼語句在顯示物質之離繫；⁸⁵³ 〔上述之〕所謂的「隨著物質之彼岸〔的整個流程〕，跟著物質就〔驚鴻一瞥地〕現出來了」謂彼語句在顯示物質之自性之講說⁸⁵⁴。 ⁸⁵⁵ 〔接著，就不墮實有或虛無之二端，而進一步地帶出以下

三種深刻的涵義：〕那個語句就被開示為物質之如所有性〔緣起空性如是一貫〕，

⁸⁵⁶ 那個語句就被開示為物質之本性，⁸⁵⁷ 那個語句就被開示為物質之不可得，⁸⁵⁸

⁸⁵¹ 般若經典會對事情會從整體概括的入手探究，而非只談論稀稀疏疏個別的事物，故動不動就用「一切法／諸法」(sarvadharmāḥ)。而就在對一切法做究極的探究後，就會發現當初所說的什麼的，通通都不是什麼，此相當於《心經》所說的「是故空中非色、非受想行識，非眼耳鼻舌身意，非...」——一般稱為五蘊、十二處、十八界等的，在空性的觀照下，通通不是一般所稱的那個東西。

⁸⁵² 「隨著分別式知覺之彼岸.....跟著一切法的就現出來了」(Yathā ca vijñānasya pāram, tathā sarvadharmāḥ.) 此二句，唯玄奘本獨缺漏，其他諸版本，如劍橋寫本、Hikata 梵校本 (p.27)、Vaidya 天城體版 (p.16)、Śīlēndrabodhi 本 (頁 353, 片 72, 行 6)、Conze 本 (p.23)、戶崎宏正本 (p.129) 皆有。

⁸⁵³ rūpa-visamyogah: 物質之離繫。依主釋 (受格關係, m. 1 sg.)。此複合詞之後者, vi-sam-√yuj (7U) 表示「離開套牢／脫離束縛」之意思。cf. 玄奘本 (頁 1074a) 較完整的翻譯:「此中色蘊彼岸非即色蘊者, 說色蘊離繫; 受、想、行、識蘊彼岸亦非即受、想、行、識蘊者, 說受、想、行、識蘊離繫。」

⁸⁵⁴ rūpa-svabhāva-nirdeśah: 物質自性之講說。依主釋 (受格關係, m. 1 sg.)。此句話相當於《心經》之「空即是色」與《中論》之「以有空義故一切法得成」。cf. Conze 本漏掉了「講說」(nirdeśa) 因而此句意涵相反, 如 (p.23) 錯譯為:「凡是『當諸蘊之彼岸』即是諸蘊自己存在 (自性) 之顯示」(whereas the words “as the Beyond of the skandhas, so are the skandhas” are an exposition of the own-being of the skandhas), 此會讓人誤解為「於究竟之中, 色有自性」。此對照玄奘本 (頁 1074a) 之譯為「說色蘊自性如是」, 則不致令人誤解。

⁸⁵⁵ cf. 玄奘本 (頁 1074a) 較完整的翻譯:「如色蘊彼岸, 色蘊亦爾者, 說色蘊自性如是, 即說色蘊如所有性本性不可得; 如受、想、行、識蘊彼岸, 受、想、行、識蘊亦爾者, 說受、想、行、識蘊自性如是, 即說受、想、行、識蘊如所有性本性不可得。」

⁸⁵⁶ rūpa-yathāvattā: 物質之如所有性／色之如如性。持業釋 (同位格關係, f. 1 sg.)。此複合詞之後者, yathāvattā: (yathā-vat-tā) f. 1 sg., 如所有性／順著所有之性。隨著五蘊等一切法皆具有空性之特質, 故《心經》之觀自在菩薩方能照見五蘊皆自性空。此中, yathā ~ tathā ~ 之重點有三: (1) 順著所造惡業, 凡夫就承受苦果 (隨業受報), 在受苦當中, 卻仍然不明就理而怪來怪去的; (2) 順著解脫道之空性、非我、寂靜, 則證解脫涅槃; (3) 順著菩提道之自度度他、度化眾生而遠滿福慧二資糧, 則證無上正等覺之無住涅槃。

⁸⁵⁷ rūpa-prakṛtiḥ: 物質之本性。持業釋 (同位格關係, f. 1 sg.)。此複合詞後者, prakṛtiḥ: (prakṛti) f. 1 sg., 本性。此句義涵: 我們看這有為的物質世界, 都是關連的條件而產生的, 然只要不讓那些關連的條件形成而產生作用, 這個世界就不再是五花八門、琳瑯滿目, 藉由如此抽象地看進去毫無添加之無為法的層次, 即為「物質之本性」。

⁸⁵⁸ rūpa-anupalabdhir: 物質之不可得。持業釋 (同位格關係, f. 1 sg.)。此複合詞後者, an-upalabdhiḥ: (an-upa-labdhi) f. 1 sg., 不可得。此句義涵: 以如是一貫 (yathā ~ tathā ~), 短暫就出現之色 (rūpa) ⇒ (1) 凡夫停留執著在這個眼前表面之色, 而造諸有漏業, 則生老病死愁歎苦憂惱而不斷地輪迴; (2) 如是一貫空性、非我、寂靜, 則就常住涅槃／解脫; (3) 如是一貫自度度

如此地感受、概念認定、心態之組合造作〔亦復如是〕；〔上述之〕所謂的「凡是那個為分別式知覺之彼岸，那個就不是分別式知覺」，謂彼語句在顯示分別式知覺之離繫；〔上述之〕所謂的「隨著分別式知覺之彼岸〔的整個流程〕，跟著分別式知覺就〔驚鴻一瞥地〕現出來了」，謂彼語句在顯示分別式知覺之自性之講說，彼語句在顯示分別式知覺之如所有性、分別式知覺之本性、分別式知覺之不可得。^{859*} 以及，〔上述之〕所謂的「凡是那個為一切法之彼岸，那個就不是一切法」，謂彼語句在顯示一切法之離繫；以及，〔上述之〕所謂的「隨著一切法之彼岸〔的整個流程〕，跟著一切法就〔驚鴻一瞥地〕現出來了」，謂彼語句在顯示一切法之自性之講說，彼語句在顯示一切法之如所有性、一切法之本性、一切法之不可得。以及，隨著一切法之如所有性、一切法之本性、一切法之不可得，跟著般若波羅蜜多就現出來了。⁸⁶⁰

善勇猛！事實上，般若波羅蜜多並不依靠在物質⁸⁶¹，也不依靠在感受、也不依靠在概念認定、也不依靠在心態之組合的造作、也不依靠在分別式知覺；^{862*}

他，度化眾生，則就無住涅槃／無上正等覺。故「順著色之彼岸，才驚鴻一瞥的出現色」，故此色乃不可得，那什麼可得？沒有依法可得，除了如是一貫之如所有性。就如是一貫去探測了知，這個就稱為「般若波羅蜜多」。

⁸⁵⁹ 玄奘本於此段關連於五蘊的講說之後，又再接再包括十二處、十八界之較完整的翻譯，如（p.1074a-1075b）：「善勇猛！即眼處非般若波羅蜜多，即耳、鼻、舌、身、意處亦非般若波羅蜜多；離眼處非般若波羅蜜多，離耳、鼻、舌、身、意處亦非般若波羅蜜多。何以故？善勇猛！眼處彼岸非即眼處，耳、鼻、舌、身、意處彼岸亦非即耳、鼻、舌、身、意處。」事實上，於劍橋寫本可能為省篇幅，抑或這裡已是第十六會之緣故，皆會省略十二處、十八界乃至一切法的說明文句，而 Hikata 梵校本之原文則會用符號 * 來表示省略，本論文亦沿襲之。

⁸⁶⁰ 般若波羅蜜多不求自得，並非靠著我去求智慧，而是，來自於「順著就一切法探究進去其如所有性、本性、不可得，跟著般若波羅蜜多就出來了」。以上這一段，先從色蘊 → 受、想、行蘊 → 識蘊 → 一切法不只是無常、苦、空、非我，更進一步看進去其如所有性、本性、不可得 ⇒ 顯示般若波羅蜜多。cf. 玄奘本（頁 1075b）此整句的翻譯：「一切法彼岸非即一切法。如一切法彼岸，一切法亦爾。善勇猛！此中一切法彼岸非即一切法者，說一切法離繫；如一切法彼岸，一切法亦爾者，說一切法自性如是，即說一切法如所有性本性不可得。如一切法如所有性本性不可得，當知般若波羅蜜多亦復如是。」

⁸⁶¹ rūpa-niśritā: 物質之依靠／依靠在物質。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。此複合詞之後者，niśritā: (ni-śrita) (ni-√śri-1P) ppp. → f. 1 sg., 依靠／依止。

⁸⁶² cf. 玄奘本於此段後又再接再十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（p.1075b）：「如是般若波羅蜜多，不依眼處...如是般若波羅蜜多，於一切法都無所依。」

般若波羅蜜多也不是拉到物質的內部、外部、或此二者之間地⁸⁶³ 而安住，⁸⁶⁴ 也不拉到感受的、也不拉到概念認定的、也不拉到心態之組合的造作的、也不拉到分別式知覺的內部、外部、或此二者之間而安住。^{865*}

善勇猛！事實上，般若波羅蜜多並不受到物質之套牢限制（相應），也非受到物質之不套牢限制（不相應）⁸⁶⁶，般若波羅蜜多也不受到感受、概念認定、心態之組合造作、分別式知覺之套牢限制（相應），般若波羅蜜多也非受到〔感受、概念認定、心態之組合造作、〕分別式知覺之不套牢限制（不相應）。^{867*}善勇猛！事實上，般若波羅蜜多不被任何一法⁸⁶⁸ 所套牢限制（相應）或不套牢限制（不相應）。⁸⁶⁹

⁸⁶³ (1) *adhyātmam*: (*adhy-ātma*) adj. n. 2 sg. → adv., 內部地。(2) *bahirdhā*: (*bahir-dhā*) adv., 外部地。(3) *ubhayam*: (*ubhaya*) adj. n. 2 sg. → adv., 二者地。(4) *antareṇa*: (*antara*) adj. n. 3 sg. → adv., 中間地。此處談論盜用「窮舉法」(*comprehensiveness / the method of exhaustion*)之「內、外、兩者中間」來找尋般若波羅蜜多。

⁸⁶⁴ (1) *viprakṛṣṭā*: (*viprakṛṣṭa*) (*vi-pra-√krṣ-1U*) ppp. → f. 1 sg., 帶開／被拉開、遠離的。(2) *sthitā*: (*sthitā*) (*√sthā-1P*) ppp. → f. 1 sg., 安住／站著。cf. 玄奘本（頁 1075b）此句的翻譯：「如是般若波羅蜜多，不在色蘊內，不在色蘊外，不在兩間，遠離而住。」

⁸⁶⁵ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（p.1075b-c）：「如是般若波羅蜜多，不在眼處內，不在眼處外，不在兩間，遠離而住...如是般若波羅蜜多，不在一切法內，不在一切法外，不在兩間，遠離而住。」

⁸⁶⁶ (1) *rūpa-saṃyuktā*: 物質之相應／套牢或限制於物質。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。此複合詞之後者，*saṃyuktā*: (*saṃ-yukta*) (*sam-√yuj-7U*) ppp. → f. 1 sg., 相應／合集（把有關的就放在一起）／套牢、束縛。與此相關地，*saṃ-yoga* (m., 相應／結) 與 *saṃ-yojana* (n., 結／煩惱結)。(2) *rūpa-visaṃyuktā*: 物質之不相應／不套牢或限制於物質。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。

⁸⁶⁷ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界之較完整的翻譯，如（頁 1075c）：「如是般若波羅蜜多，與眼處非相應非不相應...如是般若波羅蜜多，與眼識界非相應非不相應，與耳、鼻、舌、身、意識界亦非相應非不相應。」

⁸⁶⁸ 「任何一法」若對凡夫而言，有些人用情義在綁、有些人用金錢在綁、有些人用權勢在綁等，因為凡夫眼光狹窄，極易落入二極端而說：「我跟任何眾生都沒關係」、「我跟任何佛菩薩都沒關係」或「我們永遠都在一起」，如此造業受苦（e.g. 求不得／怨憎會）而令人受不了。相對於此，若是解開通達、貫徹而成就的般若波羅蜜多，就不跟任何一法（e.g. 情義、金錢、權勢...）綁在一起、或者完全的沒關係。甚至佛教之「常隨佛學」，也非用與佛綁在一起的態度，而是用隨順（*anuloma*）緣起、隨順修行之道路的進展。

⁸⁶⁹ 此為條理思考之總結：(1) 五蘊由色蘊入手→(2) 再進入受、想、行、乃至識蘊→(3) 藉由五蘊（十二處、十八界）而了解「解開通達貫徹的般若波羅蜜多」與「五蘊」之間的關係=非相應非不相應／非套牢非不套牢／非有關係非沒有關係→(4) 擴大來講，跟一切法有何關係？蘊界處諸法只是佛法在考察生命體集聚構造入手處，在菩提道要去考察的不只是如此。故由各別一一項目的看進去後，而一言以蔽之：「般若波羅蜜多不跟任何一法相應或不相應」。

【分段要義】

此為第三真如品的第一小段⁸⁷⁰，要來正式回答「善勇猛五問」的第一題「菩薩的般若波羅蜜多是什麼？」，⁸⁷¹ 雖然世尊宣說「有關於一切法之那個的度彼岸（波羅蜜多），那是不可開示的」，⁸⁷² 然而仍可順著聽聞者的認知與理解，藉由世俗之語言文字，以如下很獨特方式來講說，主要分四部分在探討：

- (1) 因為「凡是那個為物質之彼岸，那個就不是物質」(yad rūpasya pāraṃ na tad rūpaṃ)，並且「隨著物質之彼岸的整個流程，跟著物質就驚鴻一瞥地現出來了」(yathā rūpasya pāraṃ tathā rūpaṃ)[~乃至其他四蘊、十二處、十八界之一切法]，所以般若波羅蜜多與一切法的關係乃「非一非異／不即不離」。
- a. 此中，「凡是那個為物質之彼岸，那個就不是物質」⇒ 顯示「物質之離繫」(rūpavisamṃyoga)⁸⁷³；「隨著物質之彼岸的整個流程，跟著物質就驚鴻一瞥地現出來了」⇒ 顯示「物質自性之講說」(rūpasvabhāva-nirdeśa)

⁸⁷⁰ 本一小段，戶崎宏正本（頁 128）科判為：（一）**智慧的完成是與一切存在不即不離的**（知惠の完成はあらゆる存在と不即不離である）。

⁸⁷¹ 於第一因緣品時，雖有出現回答善勇猛的第一題問，然彼時只為法會序品之概要是的回答，今於第三真如品之後，將會一一詳細回覆善勇猛的五個題問。參閱第一因緣品・註 32 & 38。

⁸⁷² 何謂「波羅蜜多／度彼岸」(pāramitā)？事情放在世界的因緣變化流程，包括修行道路，隨著事情之變化流程，就將此全套地打開出來。此中，看我們要做什麼事情？譬如要去開發智慧，則就對事情在全套的流程去觀察探究，探究到徹徹底底，故謂「波羅蜜多／度彼岸」。譬如要去行「佈施波羅蜜多」，此即就佈施這事情如何貫徹地去做，這時候非僅僅是有什麼給什麼，因這只是初步的「佈施」而已，此所謂的「佈施波羅蜜多」，乃是於整個佈施的道路，搭配整個世界、搭配整個修行道路給貫徹地做下去，故真正厲害的是「波羅蜜多／度彼岸」。通常我們能夠講得上話的，即先弄出一範圍，如自然科學，先畫出一範圍，排除其他不相干等。只有先定出一狹隘範圍或甚至虛構範圍，科學與言說方才使得上力。然而，波羅蜜多即把事情放在世界的廣大的領域，變化流程的千變萬化，包括可以去修行做正向的改造，而把這些就貫徹地做下去。事情若要貫徹做到底，此則非言語能夠包裝得了的，非言語能限制得了的。般若經典以「智慧」要做到「波羅蜜多」，就把「諸法之彼岸」帶入而去做貫徹到底。此中，「彼岸」(param)非用講的，而是經修行之「佈施」～「智慧」等都能夠到達(-itā)。因此，「諸法之度彼岸」就沒辦法開示出來的。

⁸⁷³ 此正面的涵義，告知我們：在經由順著緣起而觀空之彼岸的種種究極的審察之後，就從眼前種種的束縛、卡住中（無論是如疾病、死亡等任何困境），脫離而去往彼岸、去往無窮盡的通達。此即是「智慧／般若」，就是般若經典所欲告知吾人的重要觀念。而此觀點亦可回應常見之一的哲學論述——「離開束縛限制，如何可能？」

⁸⁷⁴。〔～乃至其他四蘊、十二處、十八界之一切法〕

b. 據此，而帶出三個更深層涵義的宣說（*nirdiṣṭā*）⇒ 物質之如所有性（*rūpa-yathāvattā*）、物質之本性（*rūpa-prakṛti*）、物質之不可得（*rūpa-anupalabdhi*）。〔～乃至其他四蘊、十二處、十八界之一切法〕

c. 結論：當帶出「一切法之如所有性、一切法之本性、一切法之不可得」時，則般若波羅蜜多顯現出來了。

(2) 般若波羅蜜多並不依靠（*niśrītā*）在物質，也不依靠在感受、概念認定、心態之組合的造作、分別式知覺。〔～乃至十二處、十八界之一切法〕⁸⁷⁵

(3) 般若波羅蜜多並非拉到物質的內部、外部、或此二者之間地而安住，也非拉到感受的、概念認定的、心態之組合的造作的、分別式知覺的內部、外部、或此二者之間而安住。〔～乃至十二處、十八界之一切法〕⁸⁷⁶

(4) 最後重點乃「般若波羅蜜多與物質關係的討論」，換句話說：「是否與物

⁸⁷⁴ 此中的重點有二，(1) 我們用語詞去指稱與講說之世間的種種，請問這是怎麼一回事，探究其背後有其無窮盡的因緣變化流程，例如談論「台灣」，也不是有地球就有台灣，也不是地球毀壞掉而台灣繼續存在，乃至擴大至太陽系史→銀河系史→本宇宙史等，如果不是本宇宙的存在，也無所謂「台灣」。故於此處，以色之彼岸（*rūpasya pāra*）為著眼，關連的才談到色（*rūpa*）= 色自性是在被講說的。(2) 其次，色自性是被講說的，色自性是在色之彼岸的角度（*viewponit*）所帶出來的，然而「凡是那個為色之彼岸，那個就不是色」，故「由話語所帶出來的色之自性」就是無自性。這樣子的說法則可不落實有或虛無之二極端，而「從事情的窮盡的流程為著眼，而這些事情宛然相似之顯現與被講說」，如是之理與《解深密經》的講法如出一徹。故般若經典會名正言順地在談論自我／自性，且不會如凡夫俗子的執有自性，也不會像解脫道對自性避之惟恐不及。

⁸⁷⁵ 此談到「依靠」，關連的就談到「依他起」，譬如「依靠米而產生飯」，若僅僅一直依靠「米」，則「飯」就煮不出來，故於此，勝出的是般若波羅蜜多，而依靠的是通達而了知進去「從色蘊 → 受、想、行蘊 → 識蘊 → 一切法之如所有性、本性、不可得」。就此而論，般若波羅蜜多並不依靠在色等五蘊，假如有一點點色被依靠，則此智慧則不生起，更遑論智慧度彼岸。總之，此乃以蘊界處諸法為入手處，但並不以蘊界處諸法為靠山。

⁸⁷⁶ 此處用「窮舉法」（*comprehensiveness / the method of exhaustion*）之「內、外、兩者中間」來找尋般若波羅蜜多～ 佛法對於世界打開、打通，如是了知空性、如所有性、本性、不可得、與假名施設，如是通達而貫徹成就的般若波羅蜜多，怎可能會墮入凡夫的概念分別。此處的窮舉法，乃以集合的概念／恆真句（*tautology*），窮舉分別出內、外、兩者中間 ⇒ 此乃凡夫的分別遊戲，故並不適合應用於打通而成就的般若波羅蜜多。甬說般若波羅蜜多了，就連心識亦不適用，如《楞嚴經》云「分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在，一切無著，名之為心」、禪門亦云：「覓心了不可得，心不在內、不在外、不在中間」。總之，佛教所的心態之幻化表現、生老病死之生死輪迴、解脫道與菩提道之千變萬化的修行，皆非集合的概念或邏輯的分別可適用的。

質套在一起」？此總結的答案為：般若波羅蜜多與物質（乃至蘊處界諸法）關係為「非相應非不相應／非套牢非不套牢／非有關係非沒有關係」。

⁸⁷⁷ 接著，將導出的條理示以如下表列：

先由色蘊入手→再進入受、想、行、乃至識蘊→藉由五蘊〔～乃至十二處、十八界〕而了解「解開通達且貫徹成就的般若波羅蜜多」與「五蘊」之間的關係＝非相應非不相應（非套牢非不套牢／非有關係非沒有關係）→擴大來看跟一切法的關係：般若波羅蜜多不跟任何一法相應或不相應（非套牢非不套牢／非有關係非沒有關係）。

Yā punā rūpasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yathāvattathatā, iyaṃ
 prajñāpāramitā; evaṃ yā vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñāna-
 tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatā⁸⁷⁸ sā prajñāpāramitā.* (p. 28, l. 22 ~ p.

⁸⁷⁷ 般若波羅蜜多是否與物質（乃至蘊處界諸法）套在一起？一般凡夫以集合概念之窮舉法，或排中律在看，要嘛彼此就相應（套在一起）、要嘛彼此就不相應（沒有瓜葛），並無其他第三種情況。凡夫的二選一以為窮舉，然這裡是般若波羅蜜多→不二中道——非相應、非不相應。首先，看世界從五蘊入手，看成由關連條件的推動而形成五蘊和合的生命體，關連的就帶出眾生與五蘊套牢（saṃyukta）。例如常見，我們處於此世，有被疾病、住家、職業等套牢，其實並非如此而是離繫縛（vi-saṃyukta）。故此 vi-saṃyukta 佛法看來重點有三：(1) 跑到此世之前，若看 prakṛti (本性) 則與目前的五蘊 vi-saṃyukta；(2) 即使是目前的五蘊，亦無常變動不居，其根本為空性，則也與五蘊 vi-saṃyukta；(3) 更以 rūpasya pāra (色之彼岸) 展望無窮盡的未來，遲早會離開此目前五蘊，則也與五蘊 vi-saṃyukta。因此佛教看來，「既不是相應、也不是不相應」、或「既非套在一起、也非不套在一起」。舉二例：其一、如果某凡夫處於目前五蘊之中，有與生俱來的身心缺陷，則常會困住而令其受苦受難而認栽、甚至怨天尤人。然佛教就會顯示 vi-saṃyukta 之另一面而解放之；其二、常見父母與子女之間如果出事情時則互相抱怨，而謂「我怎麼會生你這樣的孩子？」、「你怎麼把我生成這樣子？」等，彼等皆受困於 saṃyukta。然佛教就會顯示事情不是片面的 saṃyukta，也不是片面的 vi-saṃyukta，亦即是，大家過去生雖瓜葛相互欠債才成一家人，然皆有深厚的緣分、情誼才會聚集成一家人，要珍惜之。總之，對於世界形成多層次、多面向的看法，且不落入任何一端而認知偏執，亦不會歧路亡羊地看傻眼而呆在那裡。此外，在一般人所使用的集合概念之窮舉法、或邏輯推論的排中律，於此般若波羅蜜多通通不適用，而且不二中道之「雙非」並不是要去否定事情，而是要告知「事情有多層次、多面向」，切勿被短暫的表面而卡住，如此方才能「不落二邊，正向中道」而直趣彼岸。

⁸⁷⁸ 若依據前後文脈，以及玄奘本（頁 1075c）Śīlēndrabodhi 本（頁 353，片 74，行 3）、Conze 本（p.23）、戶崎宏正本（頁 131）、Vaidya 天城體版（p.16）यथावत्तथा 等所有的版本，此 yāvattathatā 應改為 yathāvattathatā。然而，Hikata said “Afterwards always ‘yāvatt’.” 參閱 Hikata

29, 1. 1)



【白話翻譯】

復次⁸⁷⁹，凡是那個為物質的如此一貫的情形（真如）⁸⁸⁰、一貫皆非偏離的情形（不虛妄性）⁸⁸¹、別無其他真理的情形（不變異性）⁸⁸²、以如所有而如此一貫的情形（如所有之真如）⁸⁸³，這個就是般若波羅蜜多；如此地凡是那個為

梵校本（p.28, n.4），也就是說，Hikata 順著劍橋寫本將除了第一次出現 rūpasya yathāvat-tathatā 外，其餘 vedanā 等以下皆用此 yāvattathatā，此十分不合理，因為 yathāvattathatā 為「如所有性」，而 yāvattathatā 為「盡所有性」，此二意思差很大，而真如品的核心應為前者，而非後者。

⁸⁷⁹ punā (adv., 復、又) = punar. 由於外連音 r-r 不存在，故當 °r+r° 時，則前一字先省略字尾 r 且讓短母音變長（若已經是長母音，則僅省略字尾 r 即可）。在此，由於 punar 後接 rūpasya，因此，punar → punā。

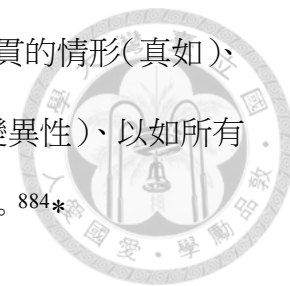
⁸⁸⁰ tathatā: (tathatā) f. 1 sg., 真如／如此一貫的情形。而 rūpasya tathatā (色之真如)～不要以為「真如」是另外存在的什麼東西，「真如」就在蘊界處諸法去打通「如是一貫」，此為內在通達式的，不像講「真常系」之斷頭，其乃離開蘊界處諸法在談論，故離開蘊界處諸法無所謂空性、非我、如來藏。其次，真如也不是在色裡面，而是順著這些條件的推動，目前就跳出來組合成蘊界處諸法，又繼續走下去，此之謂「內在通達式的」。此「內在建構之道的佛學進路」：事情不要東拉西扯、不要套用，事情也不要抓住什麼東西然後躲在裡面，事情尋找世界入手處，之後就這些入手處，在世界運作的這些系統、條理、路徑來打通進去。般若經典會講煩惱之真如、無明之真如，亦即任何跑出來的，包括像造惡業等成為問題的，通通有這些為什麼會成為無明、為什麼會造惡業的背後推動的條件條理，以及無明造惡之後可如何發展，如《阿含經》云「捨離無明而生明」，一方面看出無明如何產生，一方面看出無明的盡頭彼岸、《心經》更云「無無明亦無無明盡」，亦即，諸法實相不是片面存在著無明，也不是片面存在著無明之窮盡之不二中道，這些都在帶出 tathatā。故其重點有三，其一、不要離開蘊界處諸法，而以為另外有存在一個東西叫做「真如」；其二、所謂的「真如」乃世界任何項目之「如是一貫」的條理；其二、此條理即 yathā ~ tathā ~ (隨著...跟著...／如此如此...這般這般...) × 3 條道路——(1) 隨著緣起的流轉，而跟著凡夫就而不斷地生死輪迴（造業受報之道）；(2) 隨著緣起的還滅，而跟著就寂靜涅槃（解脫道）；(3) 隨著自度度他六度萬行，而跟著就圓滿成佛（菩提道）——天底下沒有例外，天底下也沒有奇蹟。若真有什麼奇蹟，也不過是「感應」而已，正如打一通電話般，跟佛菩薩乃至神鬼的感應，亦是因緣，亦是用一種僥倖的心理、或傻傻的虔誠、或某種定力的修行等不同運作的條件推動，關連的感應就不同而已。佛教不會追求感應，佛教只會腳踏實地的修行，把持戒的戒德戒行、禪修的定力、觀察世界的智慧、包括方便願力等開發出來。

⁸⁸¹ avitathatā: (a-vitathatā) f. 1 sg., 不虛妄性。此詞源自 vi-tatha (adj., 不真實／虛妄) + -tā = vi-tathatā (f., 虛妄性)，再於其前接上否定的接頭音節，而成「不虛妄性」～區別於佛法之「一貫如此／真如」而另起爐灶之背離 (vi-) 事情真實如此的顛倒錯謬之說。關連於此，若一路走來整個都沒有偏離、顛倒、錯謬，於負面之上而關連地形成非偏離的說法，則稱「並非偏離／一貫皆非偏離」= 不虛妄性。

⁸⁸² ananya-tathatā: 不變異性／別無其他真理的情形。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）～就真如而另外帶出其他的真理，然而並無其他而差異的真理。

⁸⁸³ yathāvat-tathatā: 如所有之真如／以如所有而如此一貫。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。任何的 tathatā 都來自 yathāvattā (如所有性)，亦即，tathatā = yathā ~ tathā ~ (隨著...跟著...)，故又可譯為「隨著所有的...跟著...／如此如此...這般這般...」。倒底是怎麼樣這個世界就存在？倒底是怎麼樣眾生就存在？tathatā 大致上就把使得世界與眾生，能夠如此存在之隨順的條理，如此

感受的、概念認定的、心態之組合造作的、分別式知覺的如此一貫的情形(真如)、一貫皆非偏離的情形(不虛妄性)、別無其他真理的情形(不變異性)、以如所有而如此一貫的情形(如所有之真如)，這個就是般若波羅蜜多。^{884*}



【分段要義】

本一小段⁸⁸⁵ 從色蘊〔乃至其他四蘊、十二處、十八界等一切法〕入手，而通透了達佛教看這構造世間、出世間與有為法、無為法之「真如」(tathatā)、「不虛妄性」(avitathatā)、「不變異性」(ananyatathatā)、「如所有之真如」(yathāvattathatā)的四個共通的座標軸，⁸⁸⁶ 亦即是這世界的實相分別為「如此一貫的情形」、「一貫皆非偏離的情形」、「別無其他真理的情形」、以及「以如所有而如此一貫的情形」。以上乃對諸法實相完全的肯定，以及對於何以這樣形成如此的道理，透徹瞭解乃至般若波羅蜜多之完滿的肯定。此整個流程以下簡表列示：⁸⁸⁷

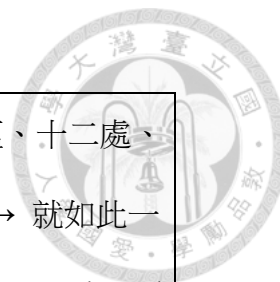
一貫的帶出來。

⁸⁸⁴ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如(頁 1075c-1076a)：「眼處真如不虛妄性...如是一切法真如不虛妄性不變異性如所有性，是謂般若波羅蜜多。」

⁸⁸⁵ 本一小段，戶崎宏正本(頁 131)科判為：(二)一切存在的真如是智慧的完成(あらゆる存在の真如が知恵の完成である)。於此中，此科判之後半段(Rūpam itiyā cāsamvidyamāna-tā, sēyaṃ prajñāpāramitā.)，本論文認為搬移到下一科判(智慧完成的種種形相——以五蘊為中心)較適切。

⁸⁸⁶ 比起世間上的長-寬-高-時間(4D)之有為的座標軸，「真如」、「法界」、「法性」，乃至「不虛妄性」、「不變異性」、「如所有性」來構造世間、出世間與有為、無為之共通的座標軸。而此處重點如下：(1) 首先一定就這些蘊界處諸法來講的，而不是抽離於此另外談形而上的東西；(2) 佛教對事情用 yathā ~ tathā ~ (隨著...跟著...)作為主要的角度，就因緣果報&修行道次第等，來形成之勢如破竹地精準深入且貫徹通達的智慧，看穿其就是這套、就是如此，而毫無例外與懷疑。

⁸⁸⁷ 般若經典大致上從蘊界處諸法來入手，故此先以「色」(≡五蘊十二處十八界)作為起始，關連的就從四個不同的形上學之重大義涵的向度切入，而做深入通達的次第探究：(1) 先從「色」(≡五蘊十二處十八界)開始，先觀察其外表諸行無常、色無常等→(2) 再看進去「色」之內涵的骨幹，看得很深入、精準、一貫 ⇒ 跑到世間成為蘊界處諸法，就是如此、就是如此、就是如此(tathatā)+跑到世間成為如此，不會不是如此(avita-thatā)+跑到世間成為如此，不會變成另外一個(ananya-tathatā)+就是如此是來自於隨著所有的(yathāvattathatā)。相對於此，世間凡夫以膚淺而看不精準的、看不出所以然的看法，譬如桌子等人事物是造成的、桌子等人事物壞掉了、桌子等人事物完蛋了，完全看不進去此四個向度；或是某物就具體的就表現為一張桌子等物質，世間人偏差的認為過去是物質、現在是物質、未來還是物質，而形成物質的實體觀念，且其為必然的、註定或命定的。正因為世間人看不清楚、看不



對世界從蘊界處諸法之「色蘊」入手〔～乃至其他四蘊、十二處、十八界等一切法〕→ yathā ~ tathā~(隨著...跟著...) ⁸⁸⁸ → 就如此一貫（真如）就貫通的四個向度（tathatā / avitathatā / ananyatathatā / yathāvat-tathatā）來觀看認知進去 → 成就 prajñāpāramitā ⁸⁸⁹

Rūpam iti Suvikrāntavikrāmin rūpāpagatam etat. Tat kasmād dhetor? na hi rūpe rūpaṃ saṃvidyate; yā cāsaṃvidyamānatā, sēyaṃ prajñāpāramitā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, vijñānam iti Suvikrāntavikrāmin vijñānāpagatam etat. Tat kasmād dhetor? na hi vijñāne vijñānaṃ saṃvidyate; yā cāsaṃvidyamānatā, sēyaṃ prajñāpāramitā. *

Rūpa-svabhāvāpagataṃ hi Suvikrāntavikrāmin rūpam, evaṃ vedanā-, saṃjñā-, saṃskārāḥ-, vijñāna-svabhāvāpagataṃ hi vijñānam. Yā cāpagatasvabhāvatēyaṃ

準，因此就興盛統計、大數據等以便好掌握，然而卻無法完全的肯定與一貫，故就帶不出 prajñāpāramitā——以通達認知的全盤的實現——世界有其一貫生滅變化的條理，而「般若波羅蜜多」就對於世界怎麼一回事，包括某人物為何出生、生出後如何、未來如何，精準無比的來深入通達，就是這套而不至於有其他的情況。

⁸⁸⁸ yathā ~ tathā~完整的用蘊界處諸法，通達的用緣起空性，去對於世界去行正確的探究而貫徹理解，相對於此，世間的網路資訊與世俗諸現象等，這些頂多形成表層的知識，若沒有解開打通，則我們對事情真實的來龍去脈，大致是一無所知。附帶一提，佛學界當談到真如、談到常住，就歸類為「真常系」，以為其乃講如來藏的專利，此為不正確的見解。除了本論文之第十六會，在第二會、第四會亦有〈真如品〉，此為《大般若經》最核心的概念（≡《華嚴經》的「法界」）。「真如」、「法界」、「法性」乃至「不虛妄性」、「不變異性」、「如所有性之真如」來構造世間、出世間與有為、無為之共通的座標軸。在這樣的無始與宇宙時空之運行貫通的座標軸，若缺乏認識而沒帶出來（此相當於不知 GPS 全球衛星定位系統，沒把經緯度帶出來，而不知身處何方），則不解 yathā ~ tathā~(隨著...跟著...)，故不解事情何以會如是，對世界、對眾生不知其所以然。總之，如果缺乏這些「真如」、「法界」、「法性」、「不虛妄性」、「不變異性」、「如所有性之真如」等之座標軸，憑什麼般若波羅蜜多。

⁸⁸⁹ 外行的觀光、走馬看花，內行的看進去世間的座標、世間運作的條理包括機制，更厲害的從世間所在的情境、位置中，而尋求超脫、提昇而開展，故對這些蘊界處諸法入手處，看進去構造世間、出世間與有為、無為之共通的座標軸／向度 ⇒ 是謂般若波羅蜜多。

prajñāpāramitā. * Rūpāsvabhāvaṃ hi rūpaṃ, evaṃ vedanā-, saṃjñā-, saṃskārā-,
vijñānāsvabhāvaṃ hi vijñānaṃ; yā cāsvabhāvatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na⁸⁹⁰ hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya rūpaṃ gocaraḥ. Na vedanā, na saṃjñā, na
saṃskārā, na vijñānasya vijñānaṃ gocaraḥ. Agocara iti Suvikrāntavikrāmin na rūpaṃ
rūpaṃ saṃjñānte vā paśyati vā. Yā ca rūpasyājānanā 'paśyanēyaṃ prajñāpāramitā. Na
hi Suvikrāntavikrāmin vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ [vijñānaṃ] saṃjñānte vā
paśyati vā. Yā ca vijñānasyājānanā 'paśyanēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ rūpasvabhāvaṃ jahāti⁸⁹¹, na vedanā, na saṃjñā,
na saṃskārā, na vijñānaṃ vijñānāsvabhāvaṃ jahāti⁸⁹². Yā cāsvabhāvaparījñā⁸⁹³,
iyam ucyate prajñāpāramitā.* Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ rūpaṃ saṃyojayati na
visaṃyojayati, na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārā, na vijñānaṃ vijñānaṃ saṃyojayati
na visaṃyojayati. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānām
asaṃyojanā 'visaṃyojanā, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ hīyate vā vardhate vā, evaṃ vedanā, saṃjñā,
saṃskārā, na vijñānaṃ hīyate vā vardhate vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāra-

⁸⁹⁰ Hikata said “Ch. here begins Fasc. 595 (TTP. vol. VII, p.1076, c).” 參閱 Hikata 梵校本 (p.29, n.2), 意思是此處開始為玄奘本之「大般若波羅蜜多經卷第五百九十五卷」。此於 Vaidya 天城體版 (p.17) 並無特別標示。

⁸⁹¹ Conze 本 (p.24, n.1) 依據劍橋寫本與 Śīlēndrabodhi 本 (頁 353, 片 75, 行 3) 將 jahāti 改為「認知」(cognize), 然而, 除了藏、英二版本以外, Hikata 梵校本 (p.29)、Vaidya 天城體版 जहाति (p.17)、玄奘本 (頁 1077b)、戶崎宏正本 (p.132) 皆為「捨棄」。按 Śīlēndrabodhi 本 (頁 353, 片 75, 行 3) 譯為「不知」(མེ་ཤེས་པ། mi shes pa)。

⁸⁹² 同上註, 除了藏、英譯二版本為「認知」之外, Hikata 梵校本 (p.29)、Vaidya 天城體版 जहाति (p.17)、漢、日譯四版本皆為「捨棄」。

⁸⁹³ Hikata said “Ms. ‘cāsva’°, Tib. ‘no-bo-ñid med-par yoñs-su šes-pa’; Ch. 自性 (svabhāva); MM. changes to ‘ca sva’° in acc. with Ch., but here Ms. and Tib. should be followed.” 此亦即說, 此處應該順從藏譯版與劍橋寫本之「無自性」, 而非 Tokumyo Matsumoto (1956) 根據漢譯版改為「自性」。詳閱 Hikata 梵校本 (p.29, n.4)。按 Śīlēndrabodhi 本 (頁 353, 片 75, 行 4) 譯為「遍知無自性」(ངོ་བོ་ཉེད་མེད་པར་ཡོངས་སུ་ཤེས་པ། ngo bo nyid med par yongs su shes pa); 而 Vaidya 天城體版 (p.17) च अस्वभावपरिज्ञा 亦為「無自性」與 Hikata 相隨順。

vijñānānām ahānir avṛddhir, iyaṃ sā prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ saṃkliśyate vā vyavadāyate vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ saṃkliśyate vā vyavadāyate vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām asaṃkleśatā 'vyavadānatēyam ucyate prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ viśuddhadharmi nāviśuddhadharmi; evaṃ na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārāḥ, na vijñānaṃ viśuddhadharmi nāviśuddhadharmi. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām na viśuddhadharmatā nāviśuddhadharmatā, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ saṃkrāmati vā 'vagrāmati vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ saṃkrāmati vā 'vagrāmati vā. Yā ca rūpavedanāsaṃskāravijñānānām asaṃkrāntir anavakrāntir, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ saṃyujyate vā viśaṃyujyate vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārāḥ, na vijñānaṃ saṃyujyate vā viśaṃyujyate vā. Yaś ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānāma asaṃyogo 'viśaṃyoga, iyaṃ sā prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ cyavate vōpapadyate vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ cyavate vōpapadyate vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām acyutir anupapattir, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ jāyate vā mriyate vā; evaṃ vedanā saṃjñā saṃskārāḥ, na vijñānaṃ jāyate vā mriyate vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravedanāvijñānānām ajātir amaraṇam, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ saṃsarati vā saṃsaraṇadharmi vā; evaṃ na

vedanā na saṃjñā na saṃskārā, na vijñānaṃ saṃsarati vā saṃsaraṇadharmi vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām asaṃsaraṇatā 'saṃsaraṇadharmatā, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ kṣīyate vā kṣayadharmi vā; evaṃ na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārā, na vijñānaṃ kṣīyate vā kṣayadharmi vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām akṣayatā 'kṣayadharmatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ samudayadharmi na nirodhadharmi; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ samudayadharmi na nirodhadharmi. Yā ca rūpavedanāsaṃskāravijñānānām asamudayadharmatā 'nirodhadharmatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpamutpādadharmi vā vyayadharmi vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ utpādadharmi vā vyayadharmi vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām anutpādadharmatā 'vyayadharmatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ vipariṇāmadharmi nāvipariṇāmadharmi; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ vipariṇāmadharmi nāvipariṇāmadharmi. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām na vipariṇāmadharmatā nāvipariṇāmadharmatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ nityaṃ vā 'nityaṃ vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ nityaṃ vā 'nityaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām na nityatā nāpy anityatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ sukhaṃ vā duḥkhaṃ vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ sukhaṃ vā duḥkhaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām nāpi sukhatā nāpi duḥkhatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ śubhaṃ vā 'śubhaṃ vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ śubhaṃ vā 'śubhaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāra-vijñānānāṃ nāpi śubhaṃ nāpi aśubhatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ ātmā vā 'nātmā vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ ātmā vā 'nātmā vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāra-vijñānānāṃ nāpy ātmā nāpy anātmatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ rāgaḍharmi vā virāgaḍharmi vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ rāgaḍharmi vā virāgaḍharmi vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānāṃ na rāgaḍharmatā nāpi virāgaḍharmatēyaṃ prajñāpāramitā.

*

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ dveṣaḍharmi vā 'dveṣaḍharmi vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ dveṣaḍharmi vā 'dveṣaḍharmi vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānāṃ na dveṣaḍharmatā nāpi vigatadveṣaḍharmatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ mohaḍharmi vā vigaṭamohaḍharmi vā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ mohaḍharmi vā vigaṭamohaḍharmi vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānāṃ na mohaḍharmatā nāpi vigaṭamohaḍharmatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya kaścit kartā vā kārayitā vā; evaṃ vedanāsaṃjñāsaṃskārā, na vijñānasya kaścit kartā vā kārayitā vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānāmakaṛṭṭā akārayitṭā, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya kaścic utthāpako vā samutthāpako vā; evaṃ na vedanāyā, na saṃjñāyā, na saṃskārāṇāṃ, na vijñānasya kaścic utthāpako vā

samutthāpako vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām nōtthāpanā na samutthāpanēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya kaścij jñātā vā jñāpako vā; evaṃ na vedanāsaṃjñāsaṃskārāṇaṃ, na vijñānasya kaścij jñātā vā jñāpako vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām ajñātṛtā 'jñāpakatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya kaścīd vedako vā vedayitā vā; evaṃ na vedanāsaṃjñāsaṃskārāṇaṃ, na vijñānasya kaścīd vedako vā vedayitā vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām avettṛtā 'vedanatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya kaścij jānako vā paśyako vā; evaṃ na vedanāyā, na saṃjñāyā, na saṃskārāṇaṃ, na vijñānasya kaścij jānako vā paśyako vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām ajānanā 'paśyanēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasyocchedatā vā śāśvatatā vā; evaṃ na vedanāyā, na saṃjñāyā, na saṃskārāṇaṃ, na vijñānasyōcchedatā vā śāśvatatā vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām anucchedatā 'śāśvatatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya anto [vā] 'nanto vā; evaṃ na vedanāyā, na saṃjñāyā, na saṃskārāṇaṃ, na vijñānasya anto [vā] 'nanto vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām anantatā nāpy anantatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ drṣṭigataṃ na drṣṭigataprahāṇaṃ; evaṃ na vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ drṣṭigataṃ na drṣṭigataprahāṇaṃ. Yac ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām na drṣṭigataṃ na drṣṭigataprahāṇaṃ, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ tṛṣṇā na tṛṣṇāprahāṇaṃ; evaṃ na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārā, na vijñānaṃ tṛṣṇā na tṛṣṇāprahāṇaṃ. Yā ca rūpavedanāsaṃjñā-

saṃskāravijñānānām na tṛṣṇā na tṛṣṇāprahāṇatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpaṃ kuśalaṃ vā akuśalaṃ vā; evaṃ na vedanā saṃjñā
saṃskārāḥ, na vijñānaṃ kuśalaṃ vā akuśalaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñā-
saṃskāravijñānānām na kuśalatā nākuśalatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya gamanaṃ vā ’’gamaṇaṃ vā prajñāyate; evaṃ
na vedanāyā, na saṃjñāyā, na saṃskārāṇām, na vijñānasya gamanaṃ vā ’’gamaṇaṃ vā
prajñāyate. Yatra ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām na gatiṃ n’ āgatiḥ
prajñāyate, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām sthitir
vā ’sthitir vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām na sthitir nāpy asthitir,
iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām āraṃ vā pāraṃ
vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām nāpy āratā na pāratēyaṃ
prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni śīlaṃ vā
dauṣṭilyaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām aśīlatā ’dauṣṭilyatēyaṃ
prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāny anunayo vā
pratigho vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām ananunayatā ’pratighatēyaṃ
prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni dadati vā
pratigrhṇāti vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām
adānatā ’pratigrahatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni kṣāntir
vā 'kṣāntir vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānām nāpi kṣāntir nāpy akṣāntir,
iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni vīryaṃ vā
kausīdyaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānām avīryatā 'kausīdyatēyaṃ
prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni samādhir, na
vikṣiptacittatā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānām na samādhir na
vikṣiptacittatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni prajñā vā
dausprajñyaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānām nāpi prajñatā nāpi
dausprajñatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni viparyāsā
vā 'viparyāsā vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānām nāpi viparyāsatā nāpy
aviparyāsatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni smṛtyupasthānāni
vā 'smṛtyupasthānāni vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāra-vijñānānām nāpi smṛtir
nāpy asmṛtir, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni samyakprahāṇāni
vā 'samyakprahāṇāni vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāra-vijñānānām nāpi
samyakprahāṇatā nāpy asamyakprahāṇatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni ṛddhipādā
vā 'pramāṇāni vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānām nāpi ṛddhipādatā nāpy

apramānatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānīndriyāni vā bala-
bodhyaṅga-mārgaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām nēndriyatā na
bala-bodhyaṅga-mārgatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni vidyā vā vimuktir
vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām na vidyatā na vimuktitēyaṃ
prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni dhyāna-vimokṣa-
samādhi-samāpatty-abhijñā vā nāpy anabhijñā vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñā-
saṃskāravijñānānām na dhyāna-vimokṣa-samādhi-samāpattitā, nāpy abhijñatā nāpy
anabhijñatēyaṃ prajñāpāramitā. ⁸⁹⁴ *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni śūnyatā
vā 'nimittaṃ vā 'praṇihitaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām na
śūnyatā nānimittatā nāpraṇihitatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni saṃskṛtāni
vā 'saṃskṛtāni vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām nāpi saṃskṛtatā nāpy
asaṃskṛtatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni saṅgo vā 'saṅgo
vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām nāpi saṅgatā nāpy asaṅgatēyaṃ

⁸⁹⁴ Hikata said "In Ch. here is another sentence concerning 有量(pramāṇa) 無量(apramāṇa, which may be the above mentioned apramāṇāni in our Ms.), and 神通 (abhijñā, which our Ms. had just above).

此亦即說，此處之後漢譯版與劍橋寫本有所出入，其多出了「有量」與「無量」，其中後者可能是夾於三十七道品中的「無量」（四無量心，apramāṇāni）。以及，另外尚將「神通」內入此段來述說。詳閱 Hikata 梵校本（p.36, n.5）。按 Vaidya 天城體版（p.21）न ध्यानविमोक्षसमाधि समाप्त्यभिज्ञा 亦為「並非靜慮-解脫-等持-等至-神通」與 Hikata 相隨順。



prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni jñānaṃ vā
ajñānaṃ vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānāṃ nāpi jñānatā nāpy
ajñānatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni manyanā vā
syandanā⁸⁹⁵ vā prapañcanā vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānāṃ
amanyanatā 'syandanatā' prapañcatēyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāni saṃjñā nāsaṃjñā.
Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānāṃ nāpi saṃjñatā nāpy asaṃjñatēyaṃ
prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānāny upasāntāni
vā 'nupaśāntāni vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānāṃ nāpy upasāntir nāpy
anupaśāntir, iyaṃ prajñāpāramitā. *

Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānāṃ nirvṛtṭir
nānirvṛtṭiḥ.⁸⁹⁶ Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsamskāravijñānānāṃ nāpi nirvṛtṭir nāpy
anirvṛtṭir, iyaṃ prajñāpāramitā. * (p. 29, l. 7 ~ p. 37, l. 17)

【白話翻譯】

⁸⁹⁵ syandanā= spandanā

⁸⁹⁶ Hikata said "Acc. to Ch. the two words are 'nirvṛti' (涅槃) and 'anirvṛti' (不涅槃); Tib. agrees with our Ms." 此亦即說，漢譯版為「不涅槃」與「不涅槃」，而藏譯順順劍橋寫本為 'nirvṛti' (涅槃) and 'anirvṛti'。詳閱 Hikata 梵校本 (p.37, n.2)。按 Śīlêndrabodhi 本 (頁 355, 片 88, 行 1) 譯為「非止息、非不止息」(ལྷོག་པ་ཡང་མ་ལྷོག་པ་ཡང་མ་ཡི། ldog pa yang ma yin mi ldog pa yang ma yin)；而 Vaidya 天城體版 (p.22) निर्वृतिर्न अनिवृतिः 亦順劍橋寫本而與 Hikata 梵校本、藏譯版相同。

善勇猛！所謂的「物質」⁸⁹⁷ 那個即是把物質拋開在一邊。⁸⁹⁸ 何以故？因為物質並不存在於物質之中，⁸⁹⁹ 以及凡是那個正總括的不存在之一貫的情形，這個就是這套的般若波羅蜜多；⁹⁰⁰ 如是地，所謂的「感受」、「概念認定」、「心態之組合造作」〔亦復如是〕，善勇猛！所謂的「分別式知覺」那個亦即是把分別式知覺拋開在一邊。何以故？因為分別式知覺並不存在於分別式知覺之中，以及凡是那個正總括的不存在之一貫的情形，⁹⁰¹ 這個就是這套的般若波羅蜜多。^{902*}

善勇猛！事實上，物質就是把物質自性拋開在一邊，⁹⁰³ 如是地，感受、概念認定、心態之組合造作〔亦復如是〕，事實上，分別式知覺就是把分別式知覺

⁸⁹⁷ 有關於「物質」(rūpa) 就會有諸多很重要的與能考察進去的面向，致使智慧有開發的機會。外行的看物質就是物質，內行的卻能切進深入且以諸多關連於物質面向、向度，看進去並能貫徹通達。

⁸⁹⁸ *apagata*: (*apa-gata*) (*apa-√gam-1P*) *ppp.* → *n. 1 sg.*, 遠離／拋開於後頭。此謂當對色蘊等對象之變化流程通達了知以後，便不會對色蘊固定下來，也不會藉由語詞指稱符應 (correspondence with) 對象而去執著，更不會死在三一律 (矛盾律、同一律、排中律) 的傳統邏輯之中而不知變通，只會將物質拋開於後頭 (*rūpāpagata*) 揚長而去。cf. 玄奘本 (頁 1072b) 略不同的翻譯：「色蘊者離色蘊性」。

⁸⁹⁹ *saṃvidyate*: (*sam-√vid-4Ā*) *pres. indic. 3rd per. sg.*, 存在。此「物質不存在於物質之中」其考察有三：(1) 先帶出其脈絡、流程之整個系統，以免墮入斷滅見；(2) 可抽離那個系統，單獨講不存在，此如《心經》。(3) 此處是為了要開發智慧，並非為了形成知識，故先從 *rūpa* 入手，而看出「物質並不存在於物質當中」～ 就傳統邏輯而言，物質 A 不存在於物質 A，物質 A 只存在於大於物質 A 的集合；其次，若就長遠的變化流程及其完整格局來考察，連物質 A 都不是物質 A 了，更遑論物質 A 存在於物質 A。

⁹⁰⁰ *asaṃvidyamānātā*: (*a-sam-vidya-māna-tā*) *f. 1 sg.*, 正總括的不存在之一貫的情形／正不存在性。此詞源自 *√vid* (4Ā, 存在) 的現在分詞 (*middle stem + māna*)，再於其前接上 *a-* (否定接頭音節) 與 *sam-* (總括)，並為了表示其「一貫如是的情形」，而接上陰性抽性字尾 *-tā*。cf. 玄奘本 (頁 1072b) 此句略不同的翻譯：「此無所有，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁰¹ 正總括的不存在之一貫的情形 (*asaṃvidyamānātā*)：凡夫按圖索驥，以為找到了物質 A，然而於此處並不為凡夫粗糙的景象，而是舉凡皆透視物質 A 內在之一貫的情形——正好都一貫的正不存在，那個就被說為「般若波羅蜜多」。而此處的「不存在」並非凡夫所說的不存在，而是透視、貫通的了悟，透視進去其因緣生滅、透視進去其空性，而來說明為「如所有性」。

⁹⁰² cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如 (p.1076b)：「眼處者離眼處性...一切法者離一切法性。所以者何？非一切法中有一切法性。此無所有是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁰³ 在「無常」、「緣起」、「真如」之中，*apagata* (遠離／拋開於後頭) 擔任很重要的角色，其重點有三，(1) 無常而變動不居：如「濯足入水，水非前水」般，當我們才講完「現在」，「現在」就跑掉了。故了知世間之不斷地奔流而不住的情況，就把物質給拋開於後頭、乃至把物質自性給拋開於後頭。會執物質有自性是凡夫的死腦筋不知變通。(2) 緣起而空性：物質乃眾因緣合和而依他起，當推動物質產生的條件消失時，則物質亦消失，故根本沒有本身固定不變的自己存在，因而了達空無自性，就把物質與物質自性給拋開於後頭。(3) 真如而確實一貫：當了悟物質之變化不斷之如是一貫的情形時，看穿透視物質背後之時間的座標 (真如)，則就把物質與物質自性給拋開於後頭。

自性拋開在一邊；以及，凡是那個把一貫為本身的存在的情形（自性性）⁹⁰⁴ 拋開在一邊的，其就是這套的般若波羅蜜多。^{905*} 事實上，物質是為物質之無自性的情形，⁹⁰⁶ 如是地，感受、概念認定、心態之組合造作〔亦復如是〕，事實上，分別式知覺就是無分別式知覺自性；以及，凡是無自性之一貫的情形，其就是這套的般若波羅蜜多。^{907*}

善勇猛！事實上，物質並非物質的所行領域，⁹⁰⁸ 感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔感受、概念認定、心態之組合的所行領域〕，分別式知覺也非分別式知覺的所行領域。⁹⁰⁹ 善勇猛！所謂的「非所行領域」乃物質總括認知不到、或觀看不到物質。⁹¹⁰ 此外，凡是那個為有關於物質之非認知、有關於物質之非觀看，⁹¹¹ 這個即是般若波羅蜜多。善勇猛！事實上，感受、概念認定、心態之組合的造作也不〔認知、或不觀看感受、概念認定、心態之組合的造作〕，分別式知覺也不認知、或觀看分別式知覺。以及，凡是那個有關於分別式知覺之

⁹⁰⁴ svabhāvatā: (sva-bhāva-tā) f. 1 sg, 自性性／本身的存在之一貫的情形。

⁹⁰⁵ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1076b）：「眼處自性離眼處……一切法自性離一切法。此離自性是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁰⁶ a-sva-bhāva (m., 缺乏本身的存在／欠缺自己的存在／無自性)。rūpāsvabhāva (物質之無自性的情形) ~ 例如桌子，除了從桌子本身（自性），更從桌子與人的關係來考察（他性）。

⁹⁰⁷ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1076b）：「眼處無眼處自性...一切法無一切法自性。此無自性是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁰⁸ 此以 rūpasya gocara (物質的所行領域) 來顯示出凡夫受囿於褊狹知見，而畫地自限的情形。

⁹⁰⁹ 六識並不是走在六識的領域，而是受到六根與六境的推動，而從早到晚由於六境不斷地遷流變動，故六識也非在其能主控的範圍而行走，故謂「分別式知覺也非分別式知覺的所行領域」。

⁹¹⁰ (1) samjānīte: (sam-√jñā-9U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在認知。其名詞為 samjñā (f., 概念認定) 意思為「總括的認知」，看完之後給個標籤，此即「概念」之生起，英譯 conception/conceptualizatin, 漢譯為「想」，此不同於 prajñā (f., 智慧)，其意思為「朝向而通達的認知」。

(2) paśyati: (√paś /√drś-1P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在觀看。

⁹¹¹ 亦可譯為「對著物質總括認知不到物質，對著物質觀看不到物質」，此時把第六格的 rūpasya 視為第二格的受詞。此句話的重點有二：(1) 例如不能說「A 在 A 當中」⇒因為此不符合語句構造，而只能說「A=A」，同樣地，不能說「我看我／我聽我」，於此處之「物質認知到物質／物質觀看到物質」亦不符合語句構造。世間人的語句構造 ≙ 法律之律法，是可被修改的，此特別在一神教尤其明顯，正如維根斯坦說的語言遊戲，這只是一個遊戲罷了，大不了修改遊戲規則；(2) 若於般若經典之 samjānīte (認知) paśyati (觀看)，其乃就事情的外表的掩飾、其組成的情形與變化的流程，從中來穿透地認知與觀看，而了悟「對著物質總括認知不到物質，對著物質觀看不到物質」，就不會像世間人很單存純又好騙地說「我看到你了」等。

非認知、有關於分別式知覺之非觀看，那個即是般若波羅蜜多。^{912*}

善勇猛！事實上，物質並不捨棄⁹¹³ 物質之自性，⁹¹⁴ 感受、概念認定、心態之組合的造作也不〔捨棄感受之自性、概念認定之自性、心態之組合的造作之自性〕，分別式知覺也不捨棄分別式知覺之自性。此復，凡是那個為周遍了知無自性⁹¹⁵，那個就被說為般若波羅蜜多。^{916*} 善勇猛！事實上，並不是物質對著物質而做和合連結、或拆解連結，⁹¹⁷ 也不是感受、概念認定、心態之組合的造作〔對著感受、概念認定、心態之組合的造作而做和合連結、或拆解連結〕，也不是分別式知覺對著分別式知覺而做和合連結、或拆解連結。以及，凡是那個並非對著物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、分別式知覺而做和合連結、或拆解連結，那個即是般若波羅蜜多。^{918*}

善勇猛！事實上，物質並不減損或增長，⁹¹⁹ 如是地感受、概念認定、心態

⁹¹² cf. 玄奘本於此後又再接再添十二處、十八界、一切法之較完整翻譯（頁 1076c - 1077b）：「善勇猛！眼處非眼處所行...一切法非一切法所行，若於一切法無知無見，是謂般若波羅蜜多。」

⁹¹³ jahāti: (√hā-3P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在捨棄。cf. Conze 本 (p.24, n.1) 依據寫本與藏譯本——Śīlêndrabodhi 本 (頁 353, 片 75, 行 3) 譯為「不知」(མི་ཤེས་པ། mi shes pa)——改為「認知」(cognize)。除了藏、英二版本，Hikata 梵校本 (p.29)、Vaidya 天城體版 (p.17)、玄奘本 (頁 1077b)、戶崎宏正本 (p.132) 等四版本皆為「捨棄」。

⁹¹⁴ 此「物質之自性」指物質之自然就是無自性，無自性屬於無為法，是損之又損的自然而然的特性，為了排除主觀面而言此。cf. Conze 本 (p.24) 不同的翻譯為「物質不認知物質之自性」(Nor does form cognize the own-being of form)，而 Śīlêndrabodhi 本 (頁 351, 片 75, 行 3) 亦譯為「色不知色之自性」(གཞན་གསལ་གྱིས་གཞན་གསལ་གྱི་པོ་ལོ་ཉོན་མེད་མོ། gzugs kyis gzugs kyi ngo bo nyid mi shes so)。

⁹¹⁵ a-svabhāva-parijñā: 周遍了知無自性／無自性之遍知。依主釋 (受格關係, f. 1 sg.)。cf. 玄奘本 (頁 1077b) 不同的譯為「若於自性如是遍知」。戶崎宏正本 (p.132) 亦隨順玄奘本譯為「而且，完全地知道固有的實體」(しかも固有の実體を完全に知りつくすという)。此若將「自性」=「自然就是無自性／自然而然之性」，則可說得通。

⁹¹⁶ cf. 玄奘本於此段後又再接再添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如 (頁 1077b)：「善勇猛！眼處不捨眼處自性...一切法非一切法所行，若於一切法不捨一切法自性，若於自性如是遍知，是謂般若波羅蜜多。」

⁹¹⁷ (1) samyojayati: (sam-√yuj-7U) caus. 3rd per. sg., 那個人物在和合連結／使套牢。(2) visamyojayati: (vi-sam-√yuj-7U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在拆解連結／分解。此之哲理詳見下述說明。

⁹¹⁸ rūpavedanāsamjñāsamskāravijñānam: 色、受、想、行與識。相違釋 (並列關係~表集合, n. 2 sg.)。cf. 玄奘本於此段後又再接再添十二處、十八界、一切法之較完整翻譯，如 (頁 1077b - c)：「善勇猛！眼處與眼處非合非離...一切法與一切法所行非合非離，如是一切法所行非合非離，是謂般若波羅蜜多。」

⁹¹⁹ (1) hīyate: (√hā-3P) pass. 3rd per. sg., 那個被捨棄／被減損。(2) vardhate: (√vrdh-1Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在增長。物質並非片面的減損，亦非片面的增長，故「非減非增」。

之組合的造作也不〔減損或也不增長〕，分別式知覺也不減損或增長。以及，凡是那個物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺之非拋棄、非增長⁹²⁰，那個就被說為這套的般若波羅蜜多。^{921*}

善勇猛！事實上，物質並非雜染或淨化，⁹²²如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔雜染或也非淨化〕，分別式知覺也非雜染或淨化。以及，凡是那個有關物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺之非雜染之一貫情形、非淨化之一貫情形⁹²³，那個就被說為般若波羅蜜多。^{924*}

善勇猛！事實上，物質並非帶著清淨法、也並非帶著不清淨法，⁹²⁵如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔帶著清淨法、也非帶著不清淨法〕，分別式知覺也非帶著清淨法、也非帶著不清淨法。以及，凡是那個有關物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺之非清淨法性、非不清淨法性⁹²⁶，那個就是般若波羅蜜多。^{927*}

善勇猛！事實上，物質並非總括的行走（緣起的流轉／行於有為）、或非特

⁹²⁰ (1) rūpavedanāsamjñāsamskāravijñānānām: 有關於色、受、想、行與識的。相違釋（並列關係～表個體，n. 6 pl.）。(2) ahānir: (a-hāni) f. 1 sg., 非拋棄／非減損。(2) avṛddhir: (a-vṛddhi) f. 1. sg., 非增長。

⁹²¹ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1077c - p.1078a）：「善勇猛！眼處非減非增...一切法非減非增，如是一切法非減非增，是謂般若波羅蜜多。」

⁹²² (1) samkliṣyate: (sam-√kliṣ-9P) pass. 3rd per. sg., 那個被污染／雜染。(2) vyavadāyate: (vi-ava-√dā-3U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在淨化。物質並非片面的雜污，亦非片面的淨化，故「並非雜染亦非淨化」。

⁹²³ (1) asaṃkleśatā: (a-saṃkleśa-tā) f. 1 sg., 非雜染之一貫情形。(2) avyavadānatā: (a-vyavadāna-tā) f. 1 sg., 非淨化之一貫情形。

⁹²⁴ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1078a - b）：「善勇猛！眼處非染非淨...一切法非染非淨，如是一切法非染非淨，是謂般若波羅蜜多。」

⁹²⁵ (1) viśuddha-dharmi: 具備清淨法。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。(2) aviśuddha-dharmi: 具備不清淨法。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。

⁹²⁶ (1) viśuddha-dharmatā: 清淨法性。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。(2) aviśuddha-dharmatā: 不清淨法性。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。

⁹²⁷ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1078b）：「善勇猛！眼處非有淨法非有不淨法...一切法非有淨法非有不淨法，如是一切法非有淨法非有不淨法，是謂般若波羅蜜多。」

定的跑入（緣起的還滅／行於無為），⁹²⁸ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔總括的行走（緣起的流轉／行於有為）或也非特定的跑入（緣起的還滅／行於無為）〕，分別式知覺也非總括的行走（緣起的流轉／行於有為）、或也非特定的跑入（緣起的還滅／行於無為）。以及，凡是那個有關物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺之非總括的行走（非緣起的流轉／非行於有為）、亦非特定的跑入（非緣起的還滅／非行於無為）⁹²⁹，那個就是般若波羅蜜多。^{930*}

善勇猛！事實上，物質不被連結套牢、或不被分離解套，⁹³¹ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也不〔被連結套牢或也不被分離解套〕，分別式知覺也不被連結套牢、或不被分離解套。以及，凡是那個有關物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺之非連結套牢、非分離解套⁹³²，那個就是那一套的般若波羅蜜多。^{933*}

善勇猛！事實上，物質並非死掉、或並非出生，⁹³⁴ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔死掉或也非出生〕，分別式知覺也並非死掉、或並非出生。以及，凡是那個有關物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知

⁹²⁸ (1) *saṃkrāmati*: (*sam-√kram-1U*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人總括的行走／移轉。(2) *avakrāmati*: (*ava-√kram-1U*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人特定的跑入／趣入。事實上，前者可指緣起的流轉，而後者可指緣起的還滅；抑或前者可指有為的層次，而後者可指無為的層次。

⁹²⁹ (1) *asaṃkrāntiḥ*: (*a-samkrānti*) f. 1 sg., 非總括的行走／非緣起的流轉／非有為。(2) *an-avakrāntiḥ*: (*an-avakrānti*) f. 1 sg., 非特定的跑入／非緣起的還滅／非無為。

⁹³⁰ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1078c）：「善勇猛！眼處非移轉非趣入...一切法非移轉非趣入，如是一切法非移轉非趣入，是謂般若波羅蜜多。」

⁹³¹ (1) *saṃyujyate*: (*sam-√yuj-7U*) pass. 3rd per. sg., 那個被連結套牢。(2) *vi-samyujyate*: (*sam-√yuj-7U*) pass. 3rd per. sg., 那個被分離解套。由於物質之間的關係乃盤根錯節、網絡交織，故彼此間並非總括的掛在一起，亦非彼此毫無瓜葛。

⁹³² (1) *asamyogaḥ*: (*a-samyoga*) m. 1 sg., 非連結套牢。(2) *avisamyogaḥ*: (*a-vi-samyoga*) m. 1 sg., 非分離解套。

⁹³³ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整翻譯，如（頁 1078c）：「善勇猛！眼處非繫非離繫...一切法非繫非離繫，如是一切法非繫非離繫，是謂般若波羅蜜多。」

⁹³⁴ (1) *cyavate*: (*√cyu-1Ā*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物死掉了。(2) *upapadyate*: (*upa-√pad-4U*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物出生了。

覺之非死亡、非出生⁹³⁵，那個就是般若波羅蜜多。^{936*}

善勇猛！事實上，物質並非出生、或並非死掉，⁹³⁷ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔出生或也非死掉〕，分別式知覺也並非出生、或並非死掉。以及，凡是那個有關物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺之非出生、非死亡⁹³⁸，那個就是般若波羅蜜多。^{939*}

善勇猛！事實上，物質並非總括而奔流（生死輪迴）⁹⁴⁰、亦非表現總括而奔流諸法之聚合體，⁹⁴¹ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔總括而奔流（生死輪迴）或也非表現總括而奔流諸法之聚合體〕，分別式知覺也並非總括而奔流（生死輪迴）、或亦非表現總括而奔流諸法之聚合體。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到其為〕

⁹³⁵ (1) *acyutiḥ*: (a-cyuti) f. 1 sg., 非死沒。(2) *anupapattiḥ*: (an-upa-patti) f. 1 sg., 非出生。就此「出生」或「死掉」之短暫的表現，凡夫誤以為五蘊是自我。當面臨病、死時，世間人為這個「自我觀念」所綁住，而困苦於或病或死；當面臨出生時，世間人執我迷戀則歡樂於或出生或滿月。把色蘊看有死掉的、有出生的，這個為凡夫的看法而成為常識、知識，據此若值遇病、死，便嚇得魂飛魄散或傷心欲絕，因為凡夫不是看出整個流程，也不是看進無為法性。般若經典在教導的是般若波羅蜜多，而導向無上菩提，因此帶出二重點，(1) 整個歷程當中的任何環節，並不等於整個歷程 ⇒ 色蘊並非只是死歿、並非只是出生，而是無窮盡的生滅變化，故色蘊並非死掉、並非出生；(2) 以空性故，世間才顯現這些蘊界處諸法的生滅變化 ⇒ 看進去空性層次，關連的就有一貫真如、無為法性、涅槃，由此就看到「色空而不生不死」。

⁹³⁶ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整翻譯，如（頁 1079a）：「善勇猛！眼處非死非生...一切法非死非生，如是一切法非死非生，是謂般若波羅蜜多。」

⁹³⁷ (1) *jāyate*: (√jan-4Ā) pass. 3rd per. sg., 那個人被出生。(2) *mriyate*: (√mr-1U/6Ā) pass. 3rd per. sg., 那個人物死亡。

⁹³⁸ (1) *ajātiḥ*: (a-jāti) f. 1 sg., 非出生。(2) *amarāṇam*: (a-mar-aṇa) n. 1 sg., 非死亡。從「不生不死」到「不死不生」來強調其流轉輪迴的特性

⁹³⁹ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整翻譯，如（頁 1079a）：「善勇猛！眼處非生非死...一切法非生非死，如是一切法非生非死，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁴⁰ *samsarati*: (sam-√sr-1P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在總括而奔流／生死輪迴。

⁹⁴¹ *samsarāṇa-dharmi*: 表現總括在奔流諸法之聚合體／成為諸法之聚合而總括在奔流／有流轉法。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。*dharmīn* (n., 有法／帶著法的／具備著法的)：諸法之組成為生命體、或桌子等之組合體，將外表為諸法組成的生命體或組合體 *dharmīn*，解開為各各項目就成為 *dharma* (m., 法／項目)，而 *dharma* 通達就成為 *dharmatā* (f., 法性／法性自爾)。此為 *dharmīn*→*dharma*→*dharmatā* 的三層次。物質具「有為」與「無為」二面向，而 *samsarati* 與 *samsarāṇa-dharmi* 屬前者乃有為的面向，且是有為的片段而已，如果只看到片段，則僅為一般人的常識、或知識，如果把眾多的向度解開，而且任何的向度皆無限的通達，則此即般若波羅蜜多。且如果不是法性層次上根本是寂靜、息滅，則不論如何修行努力亦無法去除 *dharmīn* (由諸法所組成的事物或現象)而不再產生。

非流轉性、非流轉法性，⁹⁴² 那個就是般若波羅蜜多。^{943*}

善勇猛！事實上，物質並非窮盡、或並非帶著窮盡之項目，⁹⁴⁴ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔窮盡或也非帶著窮盡之項目〕，分別式知覺也並非窮盡、或並非帶著窮盡之項目。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到其為〕非窮盡性、非窮盡法性⁹⁴⁵，那個就是般若波羅蜜多。^{946*}

善勇猛！事實上，物質並非具備產生之來源的項目（有集法）、或並非具備息滅的項目（有滅法），⁹⁴⁷ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔具備產生之來源的項目（有集法）、或也非具備息滅的項目（有滅法）〕，分別式知覺也並非具備產生之來源的項目（有集法）、或並非具備息滅的項目（有滅法）。

⁹⁴² (1) rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām: 就色、受、想、行與識而〔洞察了解到其為~〕。相違釋（並列關係~表個體，n. 6→2 pl.），由於第六格屬格，亦可作第二格解，本論文此處起用受格。(2) asaṃsaraṇatā: (a-saṃsaraṇa-tā) f. 1 sg., 非流轉性/非輪迴性。(3) asaṃsaraṇadharmatā: (a-saṃsaraṇa-dharma-tā) f. 1 sg., 非流轉法性/非輪迴法性。五蘊並非以流轉法而成為其根本一貫的情形。

⁹⁴³ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整翻譯，如（頁 1079b）：「善勇猛！眼處非流轉非有流轉法...一切法非流轉非有流轉法，如是一切法非流轉非有流轉法，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁴⁴ (1) kṣiyate: (√kṣi-9P) pass. 3rd per. sg., 那個被窮盡。(2) kṣaya-dharmi: 帶著窮盡之項目/有其窮盡之由法而組成的事物或現象/有盡法。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）~ 帶著窮盡之項目是矛盾的，如果那個項目是窮盡（=滅盡），那個項目就不會成為項目，故此謂「物質並非帶著窮盡之項目」，乃至受想行識亦復如是。

⁹⁴⁵ (1) akṣayatā: (a-kṣaya-tā) f. 1 sg., 非窮盡性。a-kṣayatā 源自√kṣi (9P, 窮盡、盡滅) 之 kṣaya (m., 窮盡)，在於其前加前綴否定 a-與後綴抽象詞尾-tā 形成陰性名詞，整個詞譯成「非窮盡性」~ 般若經典之一切法乃無量無數無邊，以無量無數無邊才能畢竟不生、畢竟不滅，亦才有無所從來、無所至去。解脫道不是如此，其乃「諸漏已盡，不受後有，除苦邊際，常住涅槃」，故解脫道對世間事結束的，如果世間不結束，則仍會繼續流轉。菩提道要先看到世間是無盡的，是無量無數無邊，是不可數不可量，之後再做菩提道的無限修行，才有所謂的 prajñāpāramitā。(2) akṣaya-dharmatā: 非窮盡法性。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）~ 物質並不是以窮盡成為其根本一貫的情形，乃至受想行識亦復如是。

⁹⁴⁶ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1079b - c）：「善勇猛！眼處非盡非有盡法...一切法非盡非有盡法，如是一切法非盡非有盡法，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁴⁷ (1) samudaya-dharmi: 具備產生之來源的項目/有其來源而產生之由法所組成的事物或現象/有集法。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）~ 帶著那樣的法，而那樣的法其特色為「產生之來源」，然此為句首的 na 所否定掉，因為若不否定掉，則談不上「苦滅」。(2) nirodha-dharmi: 具備息滅的項目/有其息滅之由法而組成的事物或現象/有滅法。持業釋（同位格關係）~ 當談到「苦滅」時，凡夫又會執著於「滅」，故此亦要否定掉，而言「不具備息滅的項目」。

以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到其為〕並非集法性、亦非滅法性⁹⁴⁸，那個就是般若波羅蜜多。^{949*}

善勇猛！事實上，物質並不帶著產生之項目或不帶著破壞之項目，⁹⁵⁰如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也不〔帶著產生之項目或也不帶著破壞之項目〕，分別式知覺也不帶著產生之項目或不帶著破壞之項目。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到其為〕非生起法性、非破壞法性⁹⁵¹，那個就是般若波羅蜜多。^{952*}

善勇猛！事實上，物質並不帶著變異之項目或不帶著不變異之項目，⁹⁵³如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也不〔帶著變異之項目或也不帶著不變異之項目〕，分別式知覺也不帶著變異之項目或不帶著不變異之項目。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到其為〕非變異之法性、非不變異之法性⁹⁵⁴，那個就是般若波羅蜜多。^{955*}

⁹⁴⁸ (1) *asamudaya-dharmatā*: 非集法性。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。(2) *anirodha-dharmatā*: 非滅法性。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。

⁹⁴⁹ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1079c - 1080a）：「善勇猛！眼處非有集法非有滅法...一切法非有集法非有滅法，如是一切法非有集法非有滅法，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁵⁰ (1) *utpāda-dharmi*: 帶著產生之項目／具備產生之法／有起法。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。(2) *vyaya-dharmi*: 帶著破壞之項目／具備破壞之法／有盡法。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。值得注意的是，相對於上一小段落談論無為法的 *nirodha(m., 滅)*，此 *vyaya (m., 破壞)* 談論的面向是有為法的破滅、壞掉。

⁹⁵¹ (1) *an-utpāda-dharmatā*: 非產生之法性。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。(2) *a-vyaya-dharmatā*: 非破壞之法性。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。

⁹⁵² cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1080a）：「善勇猛！眼處非有起法非有盡法……一切法非有起法非有盡法，如是一切法非有起法非有盡法，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁵³ (1) *vi-pari-ñāma-dharmi*: 帶著變異之項目／有變壞法。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。此中，*pari-ñāma(m., 變異／變壞)*乃源自√*nam*(IU, 彎曲／行禮／迴向)於其前再接 *vi-pari-*。(2) *a-vi-pari-ñāma-dharmi*: 帶著不變異之項目／無變壞法。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。此中，「變異」(*vipariñāma*)為佛教重要的關鍵詞，如「三苦」之「行苦」，亦即輪迴之生滅變化之變異苦。

⁹⁵⁴ (1) *vi-pari-ñāma-dharmatā*: 變異之法性。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。(2) *a-vi-pari-ñāma-dharmatā*: 不變異之法性。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。般若經導引吾人往無住大涅槃，打開「有為 ⇔ 無為」此二層次的切換，且不會片面的停留任一邊，故《心經》之「照見五蘊皆空，色不異空、空不異色，色即是空、空即是色」即明此「色空不二」的情形。

⁹⁵⁵ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1080a -

善勇猛！事實上，物質並非常或非無常，⁹⁵⁶ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔常或也非無常〕，分別式知覺也並非常或非無常。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到其為〕非常性、非無常性⁹⁵⁷，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質並非安樂的或非痛苦的，⁹⁵⁸ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔安樂的或也非痛苦的〕，分別式知覺也並非安樂的或非痛苦的。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到其為〕非安樂性、非痛苦性⁹⁵⁹，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質並非清淨的或非不淨的，⁹⁶⁰ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔清淨的或也非不淨的〕，分別式知覺也並非並非清淨的或非不淨的。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到其為〕非清淨性、非不淨性⁹⁶¹，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質並非自我或非不是我，⁹⁶² 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔自我或也非不是我〕，分別式知覺也並非自我或非不是我。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺

b)：「善勇猛！眼處非有變壞法非無變壞法...一切法非有變壞法非無變壞法，如是一切法非有變壞法非無變壞法，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁵⁶ (1) nityam: (nitya) adj. n. 1 sg., 常。(2) anityam: (a-nitya) adj. n. 1 sg., 無常。

⁹⁵⁷ (1) nityatā: (nitya-tā) f. 1 sg., 恆常性／持續性。(2) anityatā: (a-nitya-tā) f. 1 sg., 無常性。

⁹⁵⁸ (1) sukham: (sukha) adj. n. 1 sg., 安樂的。(2) duḥkham: (duḥkha) adj. n. 1 sg., 痛苦的。

⁹⁵⁹ (1) sukhatā: (su-kha-tā) f. 1 sg., 安樂性。(2) duḥkhatā: (duḥ-kha-tā) f. 1 sg., 痛苦性。

⁹⁶⁰ (1) śubham: (śubha) adj. n. 1 sg., 清淨的／潔白的。(2) aśubham: (a-śubha) adj. n. 1 sg., 不淨的。

⁹⁶¹ (1) śubhatā: (śubha-tā) f. 1 sg., 清淨性／潔白性。(2) aśubhatā: (a-śubha-tā) f. 1 sg., 不淨性。

⁹⁶² (1) ātmā: (ātman) m. 1 sg., 自我。(2) anātmā: (an-ātman) m. 1 sg., 非我。此以「不二法」做有為與無為二層次之自在切換，如是《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》方才能「千處祈求千處應，苦海常作度人舟，示現三十二應身，普使有情圓成佛道」，若「色蘊只能是我非我」，則觀世音菩薩只能卡在涅槃常住，而無法聞聲救苦。唯有當因緣和合時，從無為之「非我」→有為之「非不是我」=方便一下去表現蘊界處諸法，才可「開周遍法界之門，廣濟眾生」。

而〔洞察了解到其為〕非我性、亦非非我性，⁹⁶³ 那個就是般若波羅蜜多。^{964*}

善勇猛！事實上，物質並非具備著以貪愛為其特色之項目、或並非具備著以離貪愛為其特色之項目，⁹⁶⁵ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔具備著以貪愛為其特色之項目、或也非具備著以離貪愛為其特色之項目〕，分別式知覺也並非具備著以貪愛為其特色之項目、或並非具備著以離貪愛為其特色之項目。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到〕貪染法性並非如此、離貪染法性亦非如此，⁹⁶⁶ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質並非片面的帶著嗔怒為其項目、或並非片面的帶著無嗔怒為其項目，⁹⁶⁷ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔片面的帶著嗔怒為其項目、或也非片面的帶著無嗔怒為其項目〕，分別式知覺也並非片面的帶著嗔怒為其項目、或並非片面的帶著無嗔怒為其項目。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到〕並非嗔怒法性、亦非離開嗔怒法性，⁹⁶⁸ 那個就是般若波羅蜜多。

⁹⁶³ (1) *ātmatā*: (*ātma-tā*) f. 1 sg., 自我性。(2) *anātmā*: (*an-ātma-tā*) f. 1 sg., 非我性。以上四小段，表現為「常、樂、淨、我」之不二中道，如《中論》以「八不中道」為其 *compendia*(概要)，般若經第十六會之不二中道，則遠超過於此——如下述包含常、樂、淨、我之 63 種不二中道。

⁹⁶⁴ cf. 玄奘本合併講此「常、樂、淨、我」之不二中道，在說完五蘊之後，又再接再添十二處、十八界、一切法，如(頁 1080b - c):「善勇猛！眼處非常非無常、非樂非苦、非我非無我、非淨非不淨……一切法非常非無常、非樂非苦、非我非無我、非淨非不淨，如是一切法非常非無常、非樂非苦、非我非無我、非淨非不淨，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁶⁵ (1) *rāga-dharmi*: 具備著以貪愛為其特色之項目／有貪法。持業釋(同位格關係, n. 1 sg.)。

(2) *vi-rāga-dharmi*: 具備著以離貪愛為其特色之項目／有離貪法。持業釋(同位格關係, n. 1 sg.)。佛教於解脫道教導離貪愛，而凡夫沈溺在此中。此處為菩提道，故全面地從五蘊入手而看，來了知「五蘊並非片面的帶著貪染為其項目，五蘊亦非片面的帶著離開貪染為其項目」，而提昇為有為無為之不二的自在切換。

⁹⁶⁶ (1) *rāga-dharmatā*: 貪染之法性／以貪染法為其根本一貫的情形。持業釋(同位格關係, f. 1 sg.)。(2) *vi-rāga-dharmatā*: 離貪染之法性／以離貪染法為其根本一貫的情形。持業釋(同位格關係, f. 1 sg.)。因於此二洞察了解之故，所以就可以在貪染與離貪染之間自在切換。

⁹⁶⁷ (1) *dveṣa-dharmi*: 帶著嗔怒為其項目／有瞋法。持業釋(同位格關係, n. 1 sg.)。(2) *a-dveṣa-dharmi*: 帶著無嗔怒為其項目／有離瞋法。持業釋(同位格關係, n. 1 sg.)。

⁹⁶⁸ (1) *dveṣa-dharmatā*: 嗔怒之法性／以嗔怒法為其根本一貫的情形。持業釋(同位格關係, f. 1 sg.)。(2) *vigata-dveṣa-dharmatā*: 離嗔怒之法性／以離嗔怒法為其根本一貫的情形。持業釋(同位格關係, f. 1 sg.)。又，*vigatam*: (*vi-gata*) (*vi-√gam-1P*) ppp.→n. 1 sg., 被遠離／離開。因於此

善勇猛！事實上，物質並非片面的帶著愚癡為其項目、或並非片面的帶著離愚癡為其項目，⁹⁶⁹ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔片面的帶著愚癡為其項目、或也非片面的帶著離愚癡為其項目〕，分別式知覺也並非片面的帶著愚癡為其項目、或並非片面的帶著離愚癡為其項目。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到〕並非愚癡法性、亦非離開愚癡法性，⁹⁷⁰ 那個就是般若波羅蜜多。^{971*}

善勇猛！事實上，有關於物質之並非任一造作者、或並非任一使作者，⁹⁷² 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔任一造作者、或也非任一使作者〕，分別式知覺也並非任一造作者、或並非任一使作者。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到〕並非造作者性、亦非使作者性，⁹⁷³ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，有關於物質之並非任一站起來者、或並非任一平等站起來者，⁹⁷⁴ 如是地有關於感受之、有關於概念認定之、有關於心態之組合的造作之

二洞察了解之故，所以就可以在瞋怒與離瞋怒之間自在切換。

⁹⁶⁹ (1) *moha-dharmi*: 帶著愚癡為其項目／有癡法。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）。(2) *vigata-moha-dharmi*: 帶著離愚癡為其項目／有離癡法。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）。

⁹⁷⁰ (1) *moha-dharmatā*: 愚癡之法性／以愚癡法為其根本一貫的情形。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。(2) *vigata-moha-dharmatā*: 離愚癡之法性／以離愚癡法為其根本一貫的情形。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。故這些法並非其性，若把之看成其性，則外表是什麼，骨子裡亦看成是什麼，則將會成「外表是人，骨子裡亦看成是人性」、「外表是動物，骨子裡亦看成是獸性」，此為凡夫的標記，以固定不變的自性之淺短見，進而要去論斷「人性」與「獸性」、「性善」與「性惡」，就佛教來看此已離題甚遠了。

⁹⁷¹ cf. 玄奘本合併講「貪、瞋、癡」之不二中道，在說完五蘊之後，又再添十二處、十八界、一切法，如（頁 1080c - 1081a）：「善勇猛！眼處非有貪瞋癡法、非離貪瞋癡法……一切法非有貪瞋癡法、非離貪瞋癡法，如是一切法非有貪瞋癡法、非離貪瞋癡法，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁷² (1) *kartā*: (*kartṛ*) m. 1 sg., 造作者。(2) *kārayitā*: (*kārayitr*) m. 1 sg., 使作者／慫恿者／唆使者。此詞源自 *kārayati*: (*√kr-8U*) caus. 3rd per. sg., 那個人物在慫恿或挑起～如果不是因緣生，如果不是整個流程，這一點做不出來，以「孤法不生」、「孤法不成立」之故。

⁹⁷³ (1) *akartṛtā*: (*a-kartṛ-tā*) m. 1 sg., 非造作者性～佛教不接受世界是被創造的，所謂的「隨業受報」也是在整個變化流程帶出來的。佛教也不會說「都是他幹的」，將之判死行槍斃掉，此皆只是表面地看在一點而忽略了整個流程，其因緣所生的。(2) *akārayitṛtā*: (*a-kārayitr-tā*) m. 1 sg., 非使作者性。

⁹⁷⁴ (1) *utthāpakaḥ*: (*ut-thāpaka*) adj. m. 1 sg., 站起來者／起者。(2) *samutthāpakaḥ*: (*sam-ut-thāpaka*) adj. m. 1 sg., 平等站起來者／等起者。此二詞源自 *sthāpayati*: (*√sthā-1P*) caus. 3rd per. sg., 那個人物使站立～此處要表達世間任何動靜舉止，通通都是片段的情形，若捕抓在那一刻「某人站起

也並非〔任一站起來者、或也並非任一平等站起來者〕，分別式知覺也並非任一站起來者、或也並非任一平等站起來者。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到〕並非站起來、亦非平等站起來，⁹⁷⁵ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，有關於物質之並非為任何一個認知者、或並非為任何一個使認知者，⁹⁷⁶ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔為任何一個認知者、或也非為任何一個使認知者〕，分別式知覺也並非為任何一個認知者、或也並非為任何一個使認知者。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非認知者性、亦非使認知者性，⁹⁷⁷ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，有關於物質之並非為任何一個感受者、或並非為任何一個使感受者，⁹⁷⁸ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔為任何一個感受者、或也非為任何一個使感受者〕，分別式知覺也並非為任何一個感受者、或也並非為任何一個使感受者。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非感受者性、亦非感受性，⁹⁷⁹ 那

來」或「大家都站起來了」，只看在那一點，卻沒去追溯其背後怎麼會站起來的因緣，也沒有把站起來的後續變化流程看下去，也沒有看出其根據什麼能夠站起來（根據空性）。當全面打通時，看出蘊界處諸法並非有那一個站起來、或一起站起來之情形。

⁹⁷⁵ (1) *utthāpanā*: (*ut-thāpana*) n. → f. 1 sg., 站起來。(2) *samutthāpanā*: (*sam-ut-thāpana*) n. → f. 1 sg., 平等站起來～ 從捕捉於「站起來／平等站起來」的一至情形中搶救出來。

⁹⁷⁶ (1) *jñātā*: (*jñātr*) m. 1 sg., 認知者～如果不是因緣生的整個流程，光憑這一點是做不出來。一般人說「使認知者」、「使成功者」，皆凡夫為了飲水思源而起的增益之語，同樣的「使錯誤認知者」、「使失敗者」，亦為凡夫為了找替罪羔羊而起損減之語，此皆基於自性之見，佛法對於此不會如凡夫們去做增益語之固定的認定、或損語之固定的認定。

⁹⁷⁷ (1) *ajñātrī*: (*a-jñātr-tā*) m. 1 sg., 非認知者性。(2) *ajñāpakatā*: (*a-jñāpaka-tā*) adj. m. 1 sg., 非使認知者性～ 此排除「認知者性」與「使認知者性」，而佛法講到「性」一定是空性一貫真如、非我非非我。

⁹⁷⁸ (1) *vedakah*: (*vedaka*) adj. m. 1 sg., 感受者。(2) *vedayitā*: (*vedayitr*) adj. m. 1 sg., 使感受者。

⁹⁷⁹ (1) *avetrī*: (*a-vetr-tā*) f. 1 sg., 非感受者性～ 有人就以為我天生就有憂鬱性／憂鬱症，則佛法就以此「非感受性」將之從中搶救出來。(2) *avedanatā*: (*a-vedana-tā*) f. 1 sg., 非感受性～ 感受是因緣生、虛幻不實、空性，因此不要掉入其籠罩之中。

個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，有關於物質之並非為任何一個認識者、或並非為任何一個觀看者，⁹⁸⁰ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔為任何一個認識者、或也非為任何一個觀看者〕，分別式知覺也並非為任何一個認識者、或也並非為任何一個觀看者。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非認識、亦非觀看，⁹⁸¹ 那個就是般若波羅蜜多。^{982*}

善勇猛！事實上，有關於物質之並非切斷性、或並非永續性，⁹⁸³ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔切斷性、或也非永續性〕，分別式知覺也並非切斷性、或也並非永續性。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非切斷性、亦非永續性，⁹⁸⁴ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，有關於物質之並非有邊、或並非無邊，⁹⁸⁵ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也並非〔有邊、或也並非無邊〕，分別式知覺也並非有邊、或也並非無邊。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非有邊性、亦非無邊性，⁹⁸⁶ 那個就是

⁹⁸⁰ (1) jānakah: (jānaka) m. 1 sg., 認知者／認識者。(2) paśyakah: (paśyaka) m. 1 sg., 觀看者。

⁹⁸¹ (1) ajānanā: (a-jānana) f. 1 sg., 非認知。(2) apaśyanā: (a-paśyanā) f. 1 sg., 非觀看／不見～此「認知」與「觀看」都成為運作之抽象情形，以三輪——能觀看的觀看者、所觀看蘊界處諸法之對象、觀看的動作——這些皆三輪體空，故而搶救之、排出之。

⁹⁸² cf. 玄奘本合併講「作者使作者、起者等起者、了者使了者、受者使受者、見知者」之不二中道，在說完五蘊之後，又再添十二處、十八界、一切法，如（頁 1081a - c）：「善勇猛！眼處非作者非使作者、非起者非等起者、非了者非使了者、非受者非使受者、非見知者……如是一切法非作者非使作者、非起者非等起者、非了者非使了者、非受者非使受者、非見知者，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁸³ (1) ucchedatā: (ut-cheda-tā) f. 1 sg., 切斷性。(2) śāsvatā: (śāsvata-tā) f. 1 sg., 永續／永恆性。

⁹⁸⁴ (1) anucchedatā: (an-ut-cheda-tā) f. 1 sg., 非切斷性。(2) aśāsvatā: (a-śāsvata-tā) f. 1 sg., 非永續性／非永恆性～世間一般人只對外在粗分的變化之切斷性——e.g. 瓶子破了、骨頭斷裂了、頭髮掉了——感到惶恐不安，但是對深層內在剎那的變異視若無睹。

⁹⁸⁵ (1) antah: (anta) m. 1 sg., 邊／邊際。(2) anantah: (an-anta) m. 1 sg., 無邊／無窮盡。

⁹⁸⁶ (1) antatā: (an-anta-tā) f. 1 sg., 有邊性。(2) anantatā: (an-anta-tā) f. 1 sg., 非有邊性。～凡夫看

般若波羅蜜多。^{987*}

善勇猛！事實上，物質並非見趣、或並非斷捨見趣，⁹⁸⁸ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也並非〔見趣、或也並非斷捨見趣〕，分別式知覺也並非見趣、或也並非斷捨見趣。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非見趣、亦非斷捨見趣，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質並非渴愛、亦非斷捨渴愛，⁹⁸⁹ 如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也並非〔渴愛、也非斷捨渴愛〕，分別式知覺也並非渴愛、也非斷捨渴愛。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非渴愛、亦非渴愛之斷捨性，⁹⁹⁰ 那個就是般若波羅蜜多。^{991*}

善勇猛！事實上，物質並非善、亦非不善，⁹⁹² 如是地感受、概念認定、心

身體心態為有邊無邊、有邊際無邊際，同樣是蘊界處諸法，然第十六會就來彰顯非有邊、非無邊之不二中道。讀般若經典即是挑戰我們凡夫的思維，突破凡夫的知見。

⁹⁸⁷ cf. 玄奘本合併講「非斷非常、非有邊非無邊」之不二中道，在說完五蘊之後，又再添十二處、十八界、一切法，如（頁 1081c）：「善勇猛！眼處非斷非常、非有邊非無邊……如是一切法非斷非常、非有邊非無邊，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁸⁸ (1) *drṣṭi-gatam*: 見趣。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）。凡夫根據有身見（*satkāya-drṣṭi*）起貪瞋癡，追逐世界而相對的就一一去往六趣（*ṣaḍ-gati*）——天人阿修羅地獄餓鬼畜生。見趣 ⇨ 惡見趣，按《大毘婆沙論·見蘊》：「梵網經說六十二諸惡見趣，皆有身見為本。六十二見趣者，謂前際分別見有十八、後際分別見有四十四。」(2) *drṣṭigatam-prahāṇam*: 斷捨見趣。依主釋（受格關係，n. 1 sg.）。解脫道乃斷除見趣，而不受後有，這裡是般若經典，故其不二中道乃「並非見趣、亦非斷捨見趣」。

⁹⁸⁹ (1) *tṛṣṇā*: (*tṛṣṇā*) f. 1 sg., 渴愛。(2) *tṛṣṇā-prahāṇam*: 斷捨渴愛。依主釋（受格關係，n. 1 sg.）。

⁹⁹⁰ *tṛṣṇāprahāṇamtā*: (*tṛṣṇā-prahāṇam-tā*) f. 1 sg., 渴愛之斷捨性。

⁹⁹¹ cf. 玄奘本合併講「非見趣非見趣斷、非愛非愛斷」之不二中道，在說完五蘊之後，又再添十二處、十八界、一切法，如（頁 1082a）：「善勇猛！眼處非見趣非見趣斷、非愛非愛斷……如是一切法非見趣非見趣斷、非愛非愛斷，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁹² (1) *kuśalam*: (*kuśala*) adj. n. 1 sg., 善/好。(2) *akuśalam*: (*a-kuśala*) adj. n. 1 sg., 不善/惡。談到「善不善」，首先一定要造作，沒做什麼事情就談不上善惡。其次，做了以後端視何脈絡、或何系統，用何準繩（如良心、如結果）來衡量。譬如，都更需蓋新房子，故需先拆屋，就需求新的建設者而言，拆屋是善的，然對某些傳統守舊不欲新屋著者，拆屋是不善的。另就像蟑螂、螞蟻、老鼠等之其他原居住之動物，則純為不善，甚至視為殺害業。世間都將「善或不善」講到片面去了，例如康德的義務論（*deontology*）或程朱理學的「存天理去人欲」，把善講得太高標、太絕對了而不食人間煙火，而效益論者（*utilitarian*）之「最大多數人的最大幸福」，則把善講得太現實、太功利了，此二極端都不適切。較適切的是，(1) 看這世界，就這世界的

態之組合的造作也並非〔非善、也非不善〕，分別式知覺也並非善、也非不善。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非善性、亦非不善性，⁹⁹³ 那個就是般若波羅蜜多。^{994*}

善勇猛！事實上，有關於物質的並不被認知為去或來，⁹⁹⁵ 如是地有關於感受的、有關於概念認定的、有關於心態之組合的造作的〔也不被認知為去或來〕，有關於分別式知覺的也不被認知為去或來。以及，凡是在這樣子的情境之中，有關於物質的、感受的、概念認定的、心態之組合的造作的、與分別式知覺的皆不被認知為去或來，⁹⁹⁶ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，有關於物質的、感受的、概念認定的、心態之組合的造作的、與分別式知覺的〔皆不片面地被認知為〕住或不住。⁹⁹⁷ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非住、亦非不住，那個就是般若波羅蜜多。^{998*}

系統與準繩來做善惡的分辨；(2) 深觀法性為空性不二，以及做超出這些的「無為、無漏、與成佛度眾生」的這些事情。

⁹⁹³ (1) kuśalatā: (kuśala-tā) f. 1 sg., 善性。(2) akuśalatā: (a-kuśala-tā) f. 1 sg., 不善性。佛教對善的問題，用不二中道乃最灑脫的，然此中仍需注意的是，初階修行時仍要分辨十善、十惡業道，並努力實踐斷十惡、修十善業道，以保住基本的人天善趣而不致掉入下三道深淵。只不過，佛教的高階仍更需進一步地對諸法實相的探究，這個時候，就不僅止於世間的表象及有限的時空範疇了，而是要透過「空性、不二、真如」貫徹通達一切法。此外，佛法菩提道的修行乃導向無為、導向無漏、導向究竟成佛，此則遠遠的超過善惡的相對或善惡的分別。因此，「蘊界處諸法並非本身為善性，亦非本身為不善性」。

⁹⁹⁴ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界、一切法之較完整的翻譯，如（頁 1082a - b）：「善勇猛！眼處非善非非善...如是一切法非善非非善，是謂般若波羅蜜多。」

⁹⁹⁵ (1) gamanam: (gamana) n. 1 sg., 去。(2) āgamanam: (ā-gamana) n. 1 sg., 來。(3) prajñāyate: (pra-√jñā-9U) pass. 3rd per. sg., 那個被認知。此詞玄奘本（頁 1082b）譯為「施設」，若是施設，則應為使役形，然此為被動式，其次，意義上亦略有差異，「認知」乃根境識和合而起的分別之知，「施設」則是使認知，以語言符號等工具令他人了解。

⁹⁹⁶ (1) gatih: (gati) f. 1 sg., 去／往。(2) āgatih: (ā-gati) f. 1 sg., 來／返。

⁹⁹⁷ (1) sthitiḥ: (sthiti) f.1 sg., 停留／安住。(2) asthitiḥ: (a-sthiti) f.1 sg., 不停留／不安住。「住」(sthiti) 有二義：(1) 停留，如生住異滅；(2) 安住（不表現變動的、晃動的），此有二個做法，其一、安住涅槃／安住法性／安住寂靜。其二、四念住，此乃就蘊界處諸法而現前覺察身、受、心、法，此則為內觀 ⇒ 不具「向外攀緣／跳動劇烈／間隔太大」的修行工夫。

⁹⁹⁸ cf. 玄奘本合併講「有去有來、有住有不住」之不二中道，在說完五蘊之後，又再添十二處、十八界等，如（頁 1082b）：「十二處、十八界等亦不可施設有去有來、有住有不住，如是蘊界處等無去無來、無住無不住，是謂般若波羅蜜多。」

善勇猛！事實上，有關於物質的、感受的、概念認定的、心態之組合的造作的、與分別式知覺的〔皆被認知為〕並非此岸、亦非彼岸。⁹⁹⁹ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非此岸性、亦非彼岸性，¹⁰⁰⁰ 那個就是般若波羅蜜多。^{1001*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非〔被認知為〕持戒或犯戒。¹⁰⁰² 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並不具有持戒性、亦不具有犯戒性，¹⁰⁰³ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非〔被認知為〕喜愛或反感。¹⁰⁰⁴ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並不具有喜愛性、亦不具有反感性，¹⁰⁰⁵ 那個就是般若波羅蜜多。^{1006*}

⁹⁹⁹ (1) āram: (āra) n. 1 sg., 此岸／尖端、邊端～凡是我們在漂流，目前所在的位置，屬三界的任一處都算是。譬如，時間之流，若線段化，就有過去、現在、未來三點，這三點都是 āra，都是端點，如果區別於 pāra 之涅槃彼岸，從 āra 起跑，從三界中任何一道當起跑線來出發皆可。(2) pāram: (pāra) adj n. 1 sg., 彼岸／越過對面～我們都在煩惱的奔流、邪見的奔流、造業的奔流，如此奔流的生死大海，看不到彼岸邊可以上岸的，此為 metaphor 的概念，故相對於目前我們所處之生死輪迴的位置是此岸 (āram)。cf. 玄奘本 (頁 1069b) 此句略有不同翻譯：「五蘊不可施設有遠有彼岸」，此由於玄奘本將 āram 視為「遠端」，而非「此岸」。

¹⁰⁰⁰ (1) āratā: (āra-tā) f. 1 sg., 此岸性。(2) pāratā: (pāra-tā) f. 1 sg., 彼岸性。此將 āra、pāra 等形容詞語詞加上-tā 變成抽象語詞，而進一步地加碼變成實體性的概念。此等為一種靜態且負面的思維，十分不可，故於前加上否定的副詞來解救超越之。

¹⁰⁰¹ cf. 玄奘本於此段後又再接再添十二處、十八界等之較完整的翻譯，如 (頁 1082b)：「十二處、十八界等亦不可施設有遠有彼岸，如是蘊界處等無遠無彼岸，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰⁰² (1) rūpavedanāsamjñāsamskāravijñānāni: 色、受、想、行與識。相違釋 (並列關係～表個體，n. 1 pl.)。(2) śīlam: (śīla) n. 1 sg., 持戒／尸羅。(3) dauḥśīlyam: (dauḥ-śīlya) n. 1 sg., 犯戒／破戒。持戒或犯戒、德行或惡行，通通都是經由行為運作的表現與分辨。

¹⁰⁰³ (1) aśīlatā: (a-śīla-tā) n. 1 sg., 非持戒性。(2) adauḥśīlyam: (a-dauḥśīlya-tā) n. 1 sg., 非犯戒性。故請勿接受「原罪」(original sin) 之說，亦請勿接受「人性本善」之說，會犯戒、會持戒這些都只是蘊界處諸法組合的表現。此小段應與下一小段相互對調較好，因為持戒為六波羅蜜多之一，又玄奘本也將持戒納入其他五度而合起來說。

¹⁰⁰⁴ (1) anumayaḥ: (anu-naya) m. 1 sg., 喜愛／跟著在引導 (理趣)。(2) pratighaḥ: (prati-gha) m. 1 sg., 反感／恚惱／損害。

¹⁰⁰⁵ (1) ananunayatā: (an-anunaya-tā) f. 1 sg., 非喜愛性。(2) apratighatā: (a-pratigha-tā) f. 1 sg., 非反感性／非損害性。此小段應與上一小段相互對調較好，理由前已敘述。

¹⁰⁰⁶ cf. 玄奘本於此之上，又搭配「有怖有癡」，並於之後又接添十二處、十八界等之較完整的

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非給予或抓取。¹⁰⁰⁷ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非捨性、亦非取性，¹⁰⁰⁸ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非安忍或不安忍。¹⁰⁰⁹ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非安忍、亦非不安忍，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非精進或懈怠。¹⁰¹⁰ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非精進性、亦非懈怠性，¹⁰¹¹ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非等持或散亂心性。¹⁰¹² 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非等持、亦非散亂心性，那個就是

翻譯，如（頁 1082b）：「十二處、十八界等亦不可施設有愛有恚、有怖有癡，如是蘊界處等無愛無恚、無怖無癡，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰⁰⁷ (1) *dadati*: ($\sqrt{dā}$ -3U) pres. indic. 3rd per. pl., 那個人物在給予。此中需注意的是：第三類動詞的第三人稱多數之字尾為弱勢發音的-ati 而非-anti。(2) *pratigrhṇanti*: (*prati*- \sqrt{grah} -9U) pres. indic. 3rd per. pl., 那個人物在抓取。

¹⁰⁰⁸ (1) *adānatā*: (*a-dāna-tā*) f. 1 sg., 非捨性／非給予性。(2) *apratigrahatā*: (*a-pratigraha-tā*) f. 1 sg., 非取性／非攝受性。

¹⁰⁰⁹ (1) *kṣāntir*: (*kṣānti*) f. 1 sg., 安忍／羸提。(2) *akṣāntir*: (*a-kṣānti*) adj. f. 1 sg., 不安忍／惡意。

¹⁰¹⁰ (1) *vīryam*: (*vīrya*) n. 1 sg., 精進／毗黎耶。(2) *kausīdyam*: (*kausīdyā*) n. 1 sg., 懈怠。精進或懈怠乃眾生在世間的現象，特指初修行者表現的情形，此處要彰顯的是五蘊之實相，主軸是要打通般若波羅蜜多，故勿被表象蒙蔽而自以為只有我最用功精進，而其他人皆玩樂懈怠。

¹⁰¹¹ (1) *avīryatā*: (*a-vīrya-tā*) f. 1 sg., 非精進性。(2) *akausīdyatā*: (*a-kausīdyā-tā*) f. 1 sg., 非懈怠性。世人常說某人「懶惰成性」，此為表象蒙蔽之語，常會漸次第地形成自性與二分之見，而阻礙趣入般若波羅蜜多。

¹⁰¹² (1) *samādhir*: (*samādhi*) n. 1 sg., 等持／三摩地。(2) *vikṣiptacittatā*: (*vikṣipta-citta-tā*) n. 1 sg., 散亂心性。

般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非智慧或惡慧。¹⁰¹³ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非智慧性、亦非惡慧性，¹⁰¹⁴ 那個就是般若波羅蜜多。^{1015*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非顛倒或不顛倒。¹⁰¹⁶ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非顛倒性、亦非不顛倒性，¹⁰¹⁷ 那個就是般若波羅蜜多。^{1018*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非念住或不念住。¹⁰¹⁹ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非心念現前、亦非心念不現前，¹⁰²⁰ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知

¹⁰¹³ (1) *prajñā*: (*pra-jñā*) f. 1 sg., 般若／智慧。(2) *daṣprajñyam*: (*daṣ-prajñ-ya*) adj. n. 1 sg., 惡慧。

¹⁰¹⁴ (1) *prajñātā*: (*prajñā-tā*) f. 1 sg., 般若性／智慧性。(2) *daṣprajñātā*: (*daṣ-prajñā-tā*) adj. n. 1 sg., 惡慧性／不好的理解之情形。

¹⁰¹⁵ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界等之較完整的翻譯，如（頁 1082c）：「十二處、十八界等亦無與無取、無持戒無犯戒、無忍無不忍、無精進無懈怠、無等持無心亂、無妙慧無惡慧，如是蘊界處等無與無取、無持戒無犯戒、無忍無不忍、無精進無懈怠、無等持無心亂、無妙慧無惡慧，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰¹⁶ (1) *viparyāsā*: (*vi-pari-āsā*) f. 1 sg., 顛倒。(2) *aviparyāsā*: (*a-vi-pari-āsā*) f. 1 sg., 不顛倒。

¹⁰¹⁷ (1) *viparyāsātā*: (*vipariāsa-tā*) f. 1 sg., 顛倒性。(2) *aviparyāsātā*: (*a-vipariāsa-tā*) f. 1 sg., 不顛倒性。世人看五蘊顛倒，解脫道看五蘊不顛倒，然菩提道為「五蘊並非顛倒或不顛倒」，此可參考如下表格之備註的說明。

¹⁰¹⁸ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界等之較完整的翻譯，如（頁 1082c）云：「十二處、十八界等亦無顛倒亦不顛倒，如是蘊界處等無顛倒無不顛倒，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰¹⁹ (1) *smṛtyupasthānāni*: (*smṛtyupasthāna*) n. 1 pl., 念住。(2) *asmṛtyupasthānāni*: (*a-smṛty-upasthāna*) n. 1 pl., 不念住。《念住經》有言，四念住可降伏貪愛憂愁、令心平穩安住、由定生慧而解脫。但是，念住不要停留在念住＝「五蘊非念住」，透過諸法實相／空性不二之彰顯，把解脫道、菩提道帶出來。

¹⁰²⁰ (1) *smṛtir*: (*smṛti*) f. 1 sg., 心念現前／正念／憶念。(2) *asmṛtir*: (*a-smṛti*) n. 1 sg., 心念不現前／不正念。

覺並非正斷或不正斷。¹⁰²¹ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非正斷性、亦非不正斷性，¹⁰²² 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非神足或無量。¹⁰²³ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非神足性、亦非無量性，¹⁰²⁴ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非裝備（根）或力量—覺悟之分支—道路（力—覺支—道支）。¹⁰²⁵ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非裝備性（根性）、亦非力量-覺悟之分支-道路之情形，¹⁰²⁶ 那個就是般若波羅蜜多。^{1027*}

¹⁰²¹ (1) *samyakprahāṇāni*: (*samyak-prahāṇa*) n. 1 pl., 正斷／正勤。(2) *asamyakprahāṇāni*: (*a-samyak-prahāṇa*) n. 1 pl., 不正斷／不正勤。「正斷／正勤」乃正確地捨棄，於正道修行該捨則捨、不該捨得繼續保留增長，即「已生惡令永斷，未生惡令不生，已生善令增長，未生善令得生」。此為從凡夫走向修行（特別是解脫道）的項目之一。

¹⁰²² (1) *samyakprahāṇatā*: (*samyak-prahāṇa-tā*) n. 1 pl., 正斷性。(2) *asamyakprahāṇatā*: (*a-samyak-prahāṇa-tā*) n. 1 pl., 不正斷性。此例如戒菸、戒賭，這些不正確的欲將斷除，而謂「不正斷」。

¹⁰²³ (1) *ṛddhipādāḥ*: (*ṛddhi-pāda*) m. 1 pl., 神足／如意足～欲、勤、心、觀等四神足。(2) *apramāṇāni*: (*a-pramāṇa*) n. 1 pl., 無量／不可度量～慈、悲、喜、捨等四無量心。

¹⁰²⁴ (1) *ṛddhipādātā*: (*ṛddhi-pāda-tā*) m. 1 pl., 神足性／如意足性。(2) *apramāṇatā*: (*a-pramāṇa-tā*) n. 1 pl., 無量性／不可度量性。

¹⁰²⁵ (1) *indriyāni*: (*indriya*) n. 1 pl., 根／官能／感官裝備。此中，三十七道品之「五根」（信勤念定慧）講的是「生命的裝備」，亦即，生生世世到此世間所具有的裝備，以乘風破浪而朝向菩提之目標。(2) *bala-bodhyaṅga-mārgam*: 力、覺支、道支。相違釋（並列關係～表集合，n. 1 sg.）。裝備是要發揮出力量的，故「五力」（信力、勤力、念力、定力、慧力）；通往覺悟、構成覺悟的分支，故「七覺支」（念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支）；修行達到菩提的八種方法和途徑，故「八正道」（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）。以上「四念住+四正斷+四神足+五根+五力+七覺支+八正道」之三十七道品，又名三十七菩提分法，皆是解脫道欲成就涅槃的工具。

¹⁰²⁶ (1) *indriyatā*: (*indriya-tā*) f. 1 sg., 根性／官能性。(2) *bala-bodhyaṅga-mārgatā*: 力、覺支、道支性。相違釋（並列關係～表集合，f. 1 sg.）。三十七菩提分法皆是解脫道欲成就涅槃的工具，但是這些一方面要能解開諸法實相、一方面要能造就般若波羅蜜多。

¹⁰²⁷ cf. 玄奘本合併講「念住、正斷、神足、根、力覺支」之不二中道，在說完五蘊之後，又再添十二處、十八界等，如（頁 1082c）云：「十二處、十八界等亦無念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支。如是蘊界處等無念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支，是謂般若波羅蜜

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非明知（清明）或解脫。¹⁰²⁸ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非明知性（清明性）、亦非解脫性，¹⁰²⁹ 那個就是般若波羅蜜多。^{1030*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非靜慮-解脫-等持-等至-神通、亦非非神通。¹⁰³¹ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非靜慮-解脫-等持-等至性、並非神通性，亦非神通性，¹⁰³² 那個就是般若波羅蜜多。^{1033*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非空性、無相或無願。¹⁰³⁴ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非空性、亦非無相性、亦非無願

多。」

¹⁰²⁸ (1) vidyā: (vidyā) f. 1 sg., 明知／清明。(2) vimuktiḥ: (vi-mukti) f. 1 sg., 解脫。此中需注意，在佛典出現的字詞，主詞與其補語之間，性數格不一定要一致，如這裡的主詞為中性第一格多數的複合詞 rūpavedanāsamjñāsamskāravijñānāni (n. 1 pl.)，而其補語卻是陰性第一格單數的 vidyā (f. 1 sg.) 與 vimuktiḥ (f. 1 sg.)。

¹⁰²⁹ (1) vidyatā: (vidya-tā) f. 1 sg., 清明性／明知性。(2) vimuktitā: (vimukti-tā) f. 1 sg., 解脫性。此為「無無明亦無無明盡」之義。

¹⁰³⁰ cf. 玄奘本於此段後又再接再添十二處、十八界等之較完整的翻譯，如（頁 1082c）：「十二處、十八界等亦無明、無解脫，如是蘊界處等無明、無解脫，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰³¹ (1) dhyāna-viśoṣa-samādhi-samāpatty-abhijñā: 靜慮、解脫、等持、等至、神通。相違釋（並列關係～表集合，n. 1 sg.）。(2) anabhijñā: (an-abhi-jñā) f. 1 sg., 非神通。此應為 a-dhyāna-viśoṣa-samādhi-samāpatty-abhijñā 之省略，為省篇幅而以「非神通」為代表。所謂的「非神通」就是想要學神通，都學不像學不出來。同樣的「非靜慮」～「非等至」亦復如是義。

¹⁰³² (1) dhyāna-viśoṣa-samādhi-samāpattitā: 靜慮、解脫、等持、等至性。相違釋（並列關係～表集合，f. 1 sg.）。(2) anabhijñātā: (an-abhi-jñā-tā) f. 1 sg., 非神通性。五蘊並非靜慮-解脫-等持-等至-神通之片面的情形，亦非靜慮～神通也修不出來的那樣的情形。

¹⁰³³ cf. 玄奘本於此段文字略有不同，了將「神通」置於其後段，又再接再添十二處、十八界等之翻譯，如（頁 1082c）：「十二處、十八界等亦無靜慮、解脫、等持、等至，如是蘊界處等無靜慮、解脫、等持、等至，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰³⁴ (1) sūnyatā: (sūnya-tā) f. 1 sg., 空性。(2) animittam: (a-nimitta) n. 1 sg., 無相。(3) apraṇihitam: (a-praṇihita) (a-pra-ni-√dhā-3U) ppp. → n. 1 sg., 無願。此為三解脫門／三三昧。此中，「無願」即對世界無所願求，因為心願於此世間無能寄望，甚至如彌賽亞將拯救神的百姓，建立上帝的國，然付出的代價將與此世間共生死。詳見下表格之備註的說明。

性，¹⁰³⁵ 那個就是般若波羅蜜多。^{1036*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非有為或無為。¹⁰³⁷ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非有為性、亦非無為性，¹⁰³⁸ 那個就是般若波羅蜜多。^{1039*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非執著或無著。¹⁰⁴⁰ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非執著性、亦非無著性，¹⁰⁴¹ 那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並智或無智。¹⁰⁴² 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非智慧性、亦非無智慧性，¹⁰⁴³ 那個就是般若波羅蜜多。^{1044*}

¹⁰³⁵ (1) animittatā: (a-nimitta-tā) f. 1 sg., 無相性。(2) apraṇihitatā: (a-praṇihita-tā) f. 1 sg., 無願性。

¹⁰³⁶ cf. 玄奘本於此段除了加上反面的「無不空／無有相／無有願」，後又再接添十二處、十八界等之較完整的翻譯，如（頁 1082c - 1083a）：「十二處、十八界等亦無空無不空、無有相無無相、無有願無無願，如是蘊界處等無空無不空、無有相無無相、無有願無無願，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰³⁷ (1) saṃskṛtāni: (saṃ-skr̥ta) (saṃ-√kr̥-8U) ppp. → n. 1 pl., 有為。(2) asaṃskṛtāni: (a-saṃ-skr̥ta) (a-saṃ-√kr̥-8U) ppp. → n. 1 pl., 無為。於此處，主詞 rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāni (n. 1 pl.) 與主詞補語 saṃskṛtāni / asaṃskṛtāni 性數格一致。此不妨參考《解深密經·勝義諦相品第二》：「解甚深義密意菩薩告如理請問菩薩曰：『善男子！一切法者，略有二種：一者、有為；二者、無為。是中有為，非有為非無為；無為，亦非無為非有為。』」箇中的理趣是一致的。

¹⁰³⁸ (1) saṃskṛtatā: (saṃ-skr̥ta-tā) f. 1 sg., 有為性。(2) asaṃskṛtatā: (a-saṃskṛta-tā) f. 1 sg., 無為性。

¹⁰³⁹ cf. 玄奘本於此段又加上「非有漏非無漏／非世間非出世間／非有繫非離繫」，後又再接添十二處、十八界等的翻譯，如（頁 1083a）云：「十二處、十八界等亦非有為非無為、非有漏非無漏、非世間非出世間、非有繫非離繫，如是蘊界處等非有為非無為、非有漏非無漏、非世間非出世間、非有繫非離繫，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰⁴⁰ (1) saṅgaḥ: (saṅga) m. 1 sg., 執著。(2) asaṅgaḥ: (a-saṅga) adj. m. 1 sg., 無著。

¹⁰⁴¹ (1) saṅgatā: (saṅga-tā) f. 1 sg., 執著性。(2) asaṅgatā: (a-saṅga-tā) f. 1 sg., 無著性。

¹⁰⁴² (1) jñānam: (jñāna) n. 1 sg., 智慧／通達的認知。(2) ajñāna: (a-jñāna) n. 1 sg., 無智慧／非知。

¹⁰⁴³ (1) jñānatā: (jñāna-tā) f. 1 sg., 智慧性。(2) ajñānatā: (ajñāna-tā) f. 1 sg., 無智慧性，詳見下表格之備註的說明。

¹⁰⁴⁴ cf. 玄奘本於此合併「非有著非無著」與「非有智非無智」，後又再接添十二處、十八界等

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非思量、奔流或戲論（語詞的蔓延）。¹⁰⁴⁵ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非思量性、亦非奔流性、亦非戲論性（非語詞的蔓延性），¹⁰⁴⁶ 那個就是般若波羅蜜多。^{1047*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非概念認定、亦非不作概念認定。¹⁰⁴⁸ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非概念認定性、亦非無概念認定性，¹⁰⁴⁹ 那個就是般若波羅蜜多。^{1050*}

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、與分別式知覺並非寂靜、亦非不寂靜。¹⁰⁵¹ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非寂靜、亦非不寂靜，那個就是般若波羅蜜多。^{1052*}

的翻譯，如（頁 1083a）云：「十二處、十八界等亦非有著非無著、非有智非無智，如是蘊界處等非有著非無著、非有智非無智，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰⁴⁵ (1) manyanā: (manyanā) f. 1 sg., 思量／慢。(2) syandanā: (syandanā) f. 1 sg., 動搖／奔流。(3) prapañcanā: (prapañcanā) f. 1 sg., 戲論／語詞的蔓延。

¹⁰⁴⁶ (1) amanyanatā: (a-manyana-tā) f. 1 sg., 思量性。(2) asyandanatā: (a-syandana-tā) f. 1 sg., 非動搖性／非奔流性。(3) aprapañcatā: (aprapañca-tā) f. 1 sg., 非戲論性／非語詞的蔓延性，詳見下表格之備註的說明。

¹⁰⁴⁷ cf. 玄奘本於此段之後，再添十二處、十八界等的翻譯，如（頁 1083a）云：「十二處、十八界等亦無執持、無動搖、無戲論，如是蘊界處等無執持、無動搖、無戲論，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰⁴⁸ (1) saṃjñā: (saṃjñā) f. 1 sg., 概念認定／想。(2) asaṃjñā: (a-saṃjñā) f. 1 sg., 不是概念認定／非想。

¹⁰⁴⁹ (1) saṃjñātā: (saṃjñā-tā) f. 1 sg., 概念認定／想。(2) asaṃjñātā: (a-saṃjñā-tā) f. 1 sg., 與概念認定性毫無關係／非想性。五蘊並非片面地概念認定、亦非片面地與概念認定毫無瓜葛，詳見下表格之備註的說明。

¹⁰⁵⁰ cf. 玄奘本於此段之後，再接添十二處、十八界等的翻譯，如（頁 1083a）云：「十二處、十八界等亦非有想、非無想，如是蘊界處等非有想、非無想，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰⁵¹ (1) upaśāntāni: (upaśānta) (upa-√sam-4U) ppp. → n. 1 pl., 寂靜。(2) anupaśāntāni: (an-upaśānta) (an-upa-√sam-4U) ppp. → n. 1 pl., 不寂靜。例如釋迦牟尼佛經常安住在禪定寂靜之中，但是需說法時亦可出定轉法輪度化眾生，故此謂「五蘊並非片面的寂靜、亦非片面的不寂靜」，此即自在切換，其前提叫做「不二中道」。

¹⁰⁵² cf. 玄奘本於此段之後，再接添十二處、十八界等的翻譯，如（頁 1083a）云：「十二處、十八界等亦非寂靜、非不寂靜，如是蘊界處等非寂靜、非不寂靜，是謂般若波羅蜜多。」

善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、分別式的知覺並非具備著涅槃為其情形、亦非不具備著涅槃為其情形。¹⁰⁵³ 以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到〕並非涅槃、亦非非涅槃，那個就是般若波羅蜜多。^{1054*}

【分段要義】

本一大段¹⁰⁵⁵ 乃第三真如品的重頭戲，亦即從蘊界處諸法入手，透過如是一貫之生命座標——真如——的觀照，且以 na 來超越「人造的、分別的、有為的」膚淺、短暫與褊狹，¹⁰⁵⁶ 而洞察了解到一切法的不二中道，那個就是般若波羅蜜多。又在形成般若波羅蜜多有諸多線索中，每一條線索可謂是一法通則萬法通，換句話說，倘若就某一條的面向果真能真實的通達，則其他的也會如實的通達，

¹⁰⁵³ (1) *nirvṛtīḥ*: (*nir-vṛtti*) f. 1 sg., 轉起而離開／涅槃。一般而言，涅槃為 *nirvāṇa* (n.)，此詞根源於 *niḥ-√vā* (2P, 吹熄) 的過去被動分詞，然佛典亦常用 *niḥ-√vṛt* (1Ā, 轉起) 的過去被動分詞而來的 *nir-vṛtti* 來表示涅槃，雖有學者認為此詞為誤用，然就義理之「轉起而離開／轉開掉了、轉走掉了」類似「吹開掉了、吹走掉了、吹熄掉了」的意思，故應亦可通用而無誤。(2) *anirvṛtīḥ*: (*a-nirvṛtti*) f. 1 sg., 非轉起而離開／非涅槃。此為菩提道之世間與涅槃的自在切換，詳見下表格之備註的說明。此中，劍橋寫本、Hikata 梵校本 (p.37)、Śīlēndrabodhi 本 (頁 355，片 88，行 1)、Conze 本 (p.25)、戶崎宏正本 (p.143-144) 皆為 '*nirvṛtti*' (止息) and '*anirvṛtti*' (不止息)，而玄奘本 (1083a) 則為 '*nirvṛti*' (涅槃) and '*anirvṛti*' (不涅槃)，此中，無論哪一組字，其義理都沒問題，甚至戶崎宏正本直接譯說「止息生死輪迴」(生死流轉とめる)。但是，Conze 本卻不適切地英譯為「有福的休息」(the Blessed Rest)，足見其神學的背景。

cf. Hikata said "Acc. to Ch. the two words are '*nirvṛti*' (涅槃) and '*anirvṛti*' (不涅槃); Tib. agrees with our Ms." 此亦即說，漢譯版為「不涅槃」與「不涅槃」，而藏譯順順劍橋寫本為 '*nirvṛtti*' (止息) and '*anirvṛtti*' (不止息)。詳閱 Hikata 梵校本 (p.37, n.2)。按 Śīlēndrabodhi 本 (頁 355，片 88，行 1) 譯為「非止息、非不止息」(མྱོག་པ་ཡང་མ་ལྷན་མྱོག་པ་ཡང་མ་ལྷན། *ldog pa yang ma yin mi ldog pa yang ma yin*)；而 Vaidya 天城體版 (p.22) *निर्वृतिर्न अनिर्वृतिः* 亦順劍橋寫本而與 Hikata 梵校本、藏譯版相同。

¹⁰⁵⁴ cf. 玄奘本於此段之後，再接添十二處、十八界等的翻譯，如 (頁 1083a) 云：「十二處、十八界等亦非涅槃、非不涅槃，如是蘊界處等非涅槃、非不涅槃，是謂般若波羅蜜多。」

¹⁰⁵⁵ 本一小段，戶崎宏正本 (頁 131) 科判為：(三) 智慧完成的種種形相——以五蘊為中心 (知恵の完成の種々相——五蘊を中心に)。

¹⁰⁵⁶ 此中有二：(1) 蘊界處諸法皆四大等和合而成，為一層一層的組裝，而非單一的蘊，故言「有法」(*dharmin*)；(2) 此「有法」必定在一系統與流程中，事物才得以顯現。因此，不論合／離、減／增、染／淨……等皆為人造的、分別的、有為的層次，故都只是短暫表面而隨著各各成素組成改變且千變萬化。

¹⁰⁵⁷ 而每一條格式大致如此：對五蘊等觀照洞察了解為 A+~A ⇒ 形成般若波羅蜜多。以下整理後，共有 60 條，以如下表格的方式來帶出：¹⁰⁵⁸



真如品表格 I：般若波羅蜜多的種種面向（從蘊界處諸法入手）

	般若波羅蜜多的種種面向	重點說明／備註闡釋
1	所謂的「物質」即把物質拋開在一邊 (rūpāpagata) / 色蘊者離色蘊自性	◆ 以物質不存在於物質之故 = 正總括的不存在性 (asaṃvidya-mānatā) 之故（無常、緣起）。
2	物質就是把物質自性拋開在一邊 (rūpa-svabhāvāpagata) / 色蘊自性離色蘊	◆ 以無常、緣起、真如（如此一貫的情形）之故。
3	物質是為物質之無自性的情形 (rūpāsvabhāva) / 色蘊無色蘊自性	◆ 無自性(asvabhāva) = 缺乏本身的存在 / 欠缺自己的存在。 ◆ 無自性 ⇒ 無他性 ¹⁰⁵⁹
4	物質並非物質的所行領域 (agocara)	◆ rūpasya gocara 顯示世俗凡夫囿於褊狹知見，而畫地自

¹⁰⁵⁷ 洞察的原則分下三點：從五蘊趣入手，先看色蘊……⇒ (1) 一般凡夫看不到這些入手處，只會以常樂我淨四顛倒心來行事。(2) 解脫道如《阿含經》就以「七處善巧」（苦、集、滅、道、味、患、離）與「三種觀義」（五蘊、十八界、六入處）／四聖諦來超越世間，常住涅槃寂靜。(3) 菩提道更進一步地全面開展，將可能的面向、各種可能的層次、各種可能的環節，全部解開、貫徹通達而成就無為法性之般若波羅蜜多。例如觀「不生不死」：先看整個歷程當中的任何環節，並不等於整個歷程⇒物質並非只是死壞、並非只是出生，而是無窮盡的生滅變化，故色蘊並非死掉、並非出生；其次，以空性故，世間才顯現這些蘊界處諸法的生滅變化⇒看進去空性層次，關連的就有真如、無為法性、涅槃寂靜，由此就看到色空而不生不死。

¹⁰⁵⁸ 說明：(1) 此表格中，以標楷體來表示玄奘本的翻譯。(2) 每一條線索／面向，皆會以重點條列方式來說明之。(3) 若此線索／面向可以更進一步地開出向度，則會備以註腳的方式來闡釋之。(4) 每一條格式大致如此：對五蘊等觀照洞察了解為並非 A 或~A ⇒ 形成般若波羅蜜多，但除了 1-5, 15-16, 26-30, 57。

¹⁰⁵⁹ 例如桌子，除了從桌子本身，更從桌子與人的關係來考察：(1) 自性的考察：桌子並非以桌子為其本身的存在，故桌子無自性，(2) 他性的考察：桌子並非以人為其本身的存在，桌子雖以工匠的專業與創意為其存在，然而桌子之存在，並不單存地只靠「工匠」，要成為「工匠」的，亦需觀待其養成的過程、週遭環境，而工匠設計桌子亦因應時代潮流與市場需求等因素，並不單存只靠「工匠」就足以決定桌子的一切。故 A 不是以 A 為自性，A 也不是以 B 為他性。

	／色蘊非色蘊所行	限的情形。 ¹⁰⁶⁰ ◆ 以非概念、非觀看故 (na samjānīte, na paśyati) 之故。 1061
5	物質並不捨棄 ¹⁰⁶² 物質之自性 (rūpa-svabhāva) ／色蘊不捨色蘊自(然)性	◆ 自然而然的空性，為排除主觀面而言此。
6	物質非對著物質做和合連結或拆解連結 (saṃyojayati/ visamyojayati) ／色蘊與色蘊非合非離 ¹⁰⁶³	◆ 眾因緣生法，有因有緣才會結合，非我們強迫之才合不合。 ◆ 縱然 A 與 B 表面是結合，然就空性／本性之無為層次，並無和合可言。 ◆ 從長遠的變化流程來看，有合有離，故非片面的結合，也非片面的分離之「非合非離」。
7	物質並不減損或增長 (hīyate/vardhate) ／色蘊非減非增	◆ ~人造的、~分別的、~有為的 ⇒ 達到無為法性之般若波羅蜜多

¹⁰⁶⁰ 例如「桌子並非桌子之所行的領域」，換句話說，有時候我們會拿桌子去當椅子、當演講台、當比武的樁子、甚至當材燒，誰說桌子就一定要行於其所行領域？在此，第十六會就用 na 把這牢牆給拆解打破。又正如「囚犯離不開牢房之所行領域」般，一般人離不開其當人之所行領域（生死輪迴），然後設思維，何以我們會僅限於此所行領域？佛教就把世間共同構造的確實情形——世間用三界六道來形成共構的系統，用因緣生滅來形成變動不居的流程——給帶出來，而指出我們可不僅只於此小小的範圍而超脫，尚有更高超的道路，如此我們才不至於變成褊狹知見的囚犯。

¹⁰⁶¹ 事實上，「觀看」與「認知」為兩條開發智慧的線索，前者即代表了前五根之「眼見、耳聞、鼻嗅、舌嚐、身觸」，西方哲學稱之「感觀知覺」(sensible perception)，為直接的感官經驗，而後者代表由第六根識之思維、推理、探究而形成的「認知」。凡夫以 samjñā 只能認知到事物的表面，而很容易卡住而掉到語詞的窟窿，相對於此，般若經典以 prajñā 而貫徹打通，形成通達的認知，因此就不會受限於所看的表象與概念認定，故謂「物質總括認知不到、或觀看不到物質」(na rūpaṃ rūpaṃ samjānīte vā paśyati vā)。

¹⁰⁶² jahāti: (vā-3P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在捨棄。cf. Conze 本 (p.24, n.1) 依據劍橋寫本與藏譯本——Śīlēndrabodhi 本 (頁 353, 片 75, 行 3) 譯為「不知」(མི་ཤེས་པ། mi shes pa) ——改為「認知」(cognize)。除了藏、英二版本，Hikata 梵校本 (p.29)、Vaidya 天城體版 (p.17)、玄奘本 (頁 1077b)、戶崎宏正本 (p.132) 等四版本皆為「捨棄」。

¹⁰⁶³ 以下一系列，絕大多數 (6 - 14; 17 - 25; 31 - 60) 都是對蘊界處諸法之觀照，洞察了解其為 A+~A 之不二中道 ⇒ 形成般若波羅蜜多。所謂「般若波羅蜜多」即「智慧之無窮盡的通達開展」，故要從智慧入手。如果我們所面對的只是眼前周遭事物的表象，則此僅是名稱與日常生活的知識，此非智慧。智慧需把事情與現象在緣起的骨幹上，切要而通達的認知進去，了達其為空性、不二、真如。

		<p>◆ 物質並非片面的減損，亦非片面的增長，故「非減非增」。</p>
8	物質並非雜染或淨化 (saṃkliśyate/vyavadāyate) / 色蘊非染非淨	<p>◆ ~人造的、~分別的、~有為的 ⇒ 達到無為法性之般若波羅蜜多</p> <p>◆ 物質並非片面的雜污，亦非片面的淨化，故「非染非淨」。</p>
9	物質並非帶著清淨法、也並非帶著不清淨法 (viśuddha-dharmi/aviśuddha-dharmi) / 色蘊非有淨法非有不淨法	<p>◆ dharmin 有法¹⁰⁶⁴</p> <p>◆ ~人造的、~分別的、~有為的 ⇒ 達到無為法性之般若波羅蜜多</p>
10	物質並非總括的行走或非特定的跑入 (saṃkrāmati/ avakrāmati) / 色蘊非移轉非趣入	<p>◆ 總括的行走=緣起的流轉 / 行於有為</p> <p>◆ 特定的跑入=緣起的還滅 / 行於無為</p>
11	物質不被連結套牢、或不被分離解套 (saṃyujyate/vi-saṃyujyate) / 色蘊非繫非離繫	<p>◆ 眾生與五蘊套牢 (saṃyukta) ⇒ 被疾病、住家、職業等套牢，其實並非如此而是離繫縛 (vi-aṃyukta)：(1) prakṛti (本性)與五蘊 vi-saṃyukta；(2)目前的五蘊亦無常變動不居，其根本為空性，故與五蘊 vi-saṃyukta；(3) rūpasya pāra 展望無窮盡的未來，則也與五蘊 vi-saṃyukta。</p> <p>◆ 但是，菩提道也不是如解脫道之「離套牢」而已。¹⁰⁶⁵</p>

¹⁰⁶⁴ dharmin (n., 有法 / 帶著法的 / 具備著法的)：諸法之組成為生命體、或桌子等之組合體，將外表為諸法組成的生命體或組合體 dharmin，解開為各各項目就成為 dharma (m., 法 / 項目)，而 dharma 通達就成為 dharmatā (f., 法性 / 法性自爾)。此為 dharmin → dharma → dharmatā 的三層次。以上皆須考慮如下二點，其一、蘊界處諸法皆四大等和合而成，為一層一層的組裝，而非單一的蘊，故言「有法」(dharmin)；其二、此「有法」必定在一系統與流程中，事物才得以顯現。因此，不論合 / 離、減 / 增、染 / 淨 (乃至下述) 等皆為人造的、分別的、有為的層次，故都只是短暫表面而隨著各各成素組成改變且千變萬化。

¹⁰⁶⁵ 換句話說，由於對世界形成多層次、多面向的看法，故不落入任何一端而認知偏執，亦不

12	物質並非死掉、或並非出生 (cyavate/upadyate) / 色蘊非死非生	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 整個歷程當中的任何環節，並不等於整個歷程 ◆ 以有空義故，一切法得到成。(《中論·觀四諦品第廿四》)¹⁰⁶⁶
13	物質並非出生、或並非死掉 (jāyate/mriyate) / 色蘊非生非死	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 從「不生不死」到「不死不生」來強調其流轉輪迴的特性
14	物質並非總括而奔流、亦非表現總括而奔流諸法之聚合體 (saṃsarati/saṃsaraṇa-dharmi) / 色蘊非流轉非有流轉法	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 總括而奔流 = 生死輪迴 (saṃsāra) ◆ saṃsaraṇa-dharmi: 表現總括在奔流諸法之聚合體 / 成為諸法之聚合而總括在奔流 / 有流轉法¹⁰⁶⁷ ◆ 舉凡物質之非流轉性、非流轉法性 (a-saṃsaraṇatā/a-saṃsaraṇa-dharmatā) ⇒ 那個就是般若波羅蜜多¹⁰⁶⁸
15	物質並非窮盡、或並非帶著窮盡之項目 (kṣīyate/kṣaya-dharmi) / 色蘊非盡非有盡法	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 帶著窮盡之項目是矛盾的，如果那個項目是窮盡 (= 滅盡)，那個項目就不會成為項目，故此謂「物質並非帶著窮盡之項目」。

會歧路亡羊地看傻眼而呆在那裡。此外，在一般人所使用的集合概念之窮舉法、或邏輯推論的排中律，於此般若波羅蜜多通通不適用。總之，「非繫非離繫」的不二中道，並不是要去否定事情，而是要告知「事情有多層次、多面向」，切勿被短暫的表面而卡住，如此方才能「不落二邊，正向中道」而直趣彼岸。

¹⁰⁶⁶ 把色蘊看有死掉的、有出生的，這個為凡夫我執的看法而成為常識、知識，據此若值遇病、死，便嚇得魂飛魄散或傷心欲絕，因為凡夫不是看出整個流程，也不是看進無為法性。般若經典在教導的是般若波羅蜜多，而導向無上菩提，因此帶出二重點，(1) 整個歷程當中的任何環節，並不等於整個歷程 ⇒ 色蘊並非只是死歿、並非只是出生，而是無窮盡的生滅變化，故色蘊並非死掉、並非出生；(2) 以空性故，世間才顯現這些蘊界處諸法的生滅變化 ⇒ 看進去空性層次，關連的就有一貫真如、無為法性、涅槃，由此就看到「色空而不生不死」。

¹⁰⁶⁷ 物質具「有為」與「無為」二面向，而 saṃsarati 與 saṃsaraṇa-dharmi 屬前者乃有為的面向，且是有為的片段而已，如果只看到片段，則僅為一般人的常識、或知識，如果把眾多的向度解開，而且任何的向度皆無限的通達，則此即般若波羅蜜多。且如果不是法性層次上根本是寂靜、息滅，則不論如何修行努力亦無法去除 dharmin (由諸法所組成的事物或現象) 而不再產生。

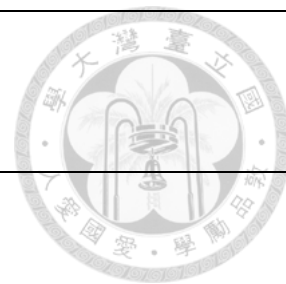
¹⁰⁶⁸ 世界不是存在為輪迴，輪迴是「此有故彼有，此生故彼生」，藉由緣起的流轉奔流而下的，但這非必然的、非唯一的、非固定的，因此，就另外帶出緣起的還滅的解脫道，甚至菩提道。若有人問：「真的有生死輪迴嗎？」應回答：「隨著起無明、隨著起煩惱、隨著要去追逐世界，那就送給大家生死輪迴」，但輪迴並非本身存在。故不要講說「輪迴是存在的」，這落入有見；也不要講說「輪迴是不存在的」，這落入無見。

16	物質並非具備產生之來源的項目、或並非具備息滅的項目 (samudaya-dharmi/ nirodha-dharmi:) / 色蘊非有集法非有滅法	<p>◆ 若物質必「具備產生之來源的項目」(有集法)，則便談不上「苦滅」了。</p> <p>◆ 當談到「苦滅」時，凡夫又會執著於「滅」，故此亦要否定掉，而言「不具備息滅的項目」(非有滅法)。</p>
17	物質並不帶著產生之項目、或不帶著破壞之項目 (utpāda -dharmi/ vyaya-dharmi:) / 色蘊非起法非有盡法	<p>◆ 相對於無為法的 nirodha(m., 息滅)，此 vyaya (m., 破壞) 談論的是有為法的「破滅、壞掉」。</p>
18	物質並不帶著變異之項目、或不帶著不變異之項目 (vi-pariṇāma-dharmi/ a-vipari-ṇāma-dharmi) / 色蘊非有變壞法非無變壞法	<p>◆ 「變異」(vipariṇāma) → 「行苦」= 輪迴之生滅變化之變異苦¹⁰⁶⁹</p> <p>◆ 舉凡物質之並非片面的有變異法，亦非片面的無變異法，⇒ 那個就是般若波羅蜜多</p>
19	物質並非常或非無常 (nitya/ a-nitya) / 色蘊非常非無常	<p>◆ 以下四者，表現為「常、樂、淨、我」之不二中道¹⁰⁷⁰</p> <p>◆ 此乃有為與無為二層次之「不二自在切換」¹⁰⁷¹</p>

¹⁰⁶⁹ 例如，無想定／非想非非想處定，彼等禪定雖高，然仍有極微之變異 vipariṇāma——禪定當中之一點點的攪動——能觀者與所觀對象相互形成攪動共構關係所致，除非用滅盡定切在無為法性，此才可稱「常住」。又如，無變異、無分別 → 切入「心非心性」(第一、三會) / 「心非心性」就切在「無變異」的情形。按《大般若波羅蜜經·第一會》：「舍利子言：『何等名為心非心性？』善現答言：『於一切法無變異、無分別，是名心非心性。』」(T202(1), vol. 5, p. 202a)


¹⁰⁷⁰ 此帶出以下三套：(1) 凡夫沈溺在世間的這些「常、樂、淨、我」，使用一般邏輯 (A=A / A≠~A) 在思考；(2) 解脫道對治凡夫，顯示這些為「四顛倒」而開示「無常、苦、不淨、非我」，此可導入涅槃寂靜；(3) 菩提道更進一層次就看出世間之有為與無為的不同層次，而此二者之間為「不二的自在切換」，因此，蘊界處諸法並非片面的常或無常，乃至並非片面的我或無我；看透蘊界處諸法非我兌換安住涅槃的能力，看透蘊界處諸法並非非我因此隨緣示現各種的變化身，故為「雙非雙即」之高階的思維。凡用語詞所講說的，都是點狀的、片面的、局部的，故任何語詞文字都無法真正來代替對意義／法義上的了解，所以佛教才說「一切法不可說」且「依義不依語」。

¹⁰⁷¹ 此以「不二法」做有為與無為二層次之自在切換，如是《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》方才能「千處祈求千處應，苦海常作度人舟，示現三十二應身，普使有情圓成佛道」，若「色蘊只能是「非常／非樂／非淨／非我」之四非顛倒心，則觀世音菩薩就只能卡在涅槃常住，而無法聞聲救苦。唯有當因緣和合時，從無為之「非常／非樂／非淨／非我」→ 有為之「非不是常／非不是樂／非不是淨／非不是我」= 方便一下去表現蘊界處諸法，才可「開周遍法界之門，廣濟眾生」。



20	物質並非安樂的或非痛苦的 (sukha/duḥkha) / 色蘊非樂非苦	◆ 全上
21	物質並非清淨的或非不淨的 (śubha/ a-śubha) / 色蘊非淨非不淨	◆ 全上
22	物質並非自我或非不是我 (ātman/ an-ātman) / 色蘊非我非無我	◆ 全上
23	物質並非具備著以貪愛為其特色之項目、或並非具備著以離貪愛為其特色之項目 (rāga-dharmin / virāga-dharmin) / 色蘊非有貪法非離貪法	◆ 凡夫沈溺在貪嗔癡。 ◆ 解脫道教導離此貪嗔癡三毒。 ◆ 菩提道乃從五蘊入手而看，全面地來了知「五蘊並非片面的帶著貪/嗔/癡為其項目，五蘊亦非片面的帶著離開貪/嗔/癡為其項目」，而提昇為有為無為之不二的自在切換。
24	物質並非具備著以嗔怒為其特色之項目、或並非具備著以無嗔怒為其特色之項目 (dveṣa-dharmin/ a-dveṣa-dharmin) / 色蘊非有嗔法非離嗔法	◆ 全上 ◆ 舉凡那個物質之非嗔怒法性、亦非離開嗔怒法性 ¹⁰⁷² ⇒ 那個就是般若波羅蜜多
25	物質並非具備著以愚痴為其特色之項目、或並非具備著以離愚痴為其特色之項目 (moha-dharmin/ vigata-moha-dharmin) / 色蘊非有癡法非離癡法	◆ 全上

¹⁰⁷² 此「法性」(dharmatā) 勉強說其為「空」，外表是嗔怒的，其法性照樣是空，正如第四會一開頭，外表是大菩提心的，其根本並非大菩提心，而是「空性一貫真如」，故為無變異、無分別而安住貫通於無為法的層次。成為大菩提心就跟貪染心的、出離心的形成變化上的分別，此有變化、有分別的就表現在有為法的層次。然需了知的是：一切法並非片面的有為、亦非非片面的無為。

26	有關於物質之並非任一造作者、或並非任一使作者 (karṭṛ/ kārāyitr) / 色蘊非作者非使作者	 <p>◆ 如果不是因緣生的整個流程，光憑這一點是做不出來。¹⁰⁷³</p> <p>◆ 佛教不接受世界是被創造的，所謂的「隨業受報」也是在整個變化流程帶出來的。</p> <p>◆ 佛教也不會說「都是他幹的」，將之判死刑槍斃掉，此皆只是表面地看在一點而忽略了整個流程，其因緣所生的。</p>
27	有關於物質之並非任一站起來者、或並非任一平等站起來者 (ut-thāpaka/ sam-ut-thāpaka) / 色蘊非起者非等起者	<p>◆ 如果不是因緣生的整個流程，光憑這一點是做不出來。</p> <p>◆ 切勿抓住某一刻「某人站起來」或「大家都站起來了」，而沒去追溯其緣起、後續變化流程、與根據。</p> <p>◆ 舉凡那個物質之非起、亦非等起 ⇒ 那個就是般若波羅蜜多</p>
28	有關於物質之並非為任何一個認知者、或並非為任何一個使認知者 (jñātr/ jñāpaka) / 色蘊非認知者非使認知者	<p>◆ 如果不是因緣生的整個流程，光憑這一點是做不出來。¹⁰⁷⁴</p> <p>◆ 切勿抓住某一點「我知道了」或「他令我知道」¹⁰⁷⁵，</p>

¹⁰⁷³ 這一點乃是語詞片面的說「某人做的」、「某人慫恿唆使的」，語詞可以掛在一點，然而世間確實的運作，乃「孤法不生」、「孤法不成立」。在此處謂：蘊界處諸法並無任何一點——作者／使作者——可以單獨的推動，如此才能全程的打通成為真如、成為法界，亦才能成為般若波羅蜜多。

¹⁰⁷⁴ 西方哲學以為「認知就預設認知者」、「聽聞就預設聽聞者」、「思維就預設思維者」——我思故我在——此與佛教的緣起觀相衝突，《阿含經》云「生唯是苦生，滅唯是苦滅」，苦生而生，並不預設、並不夾帶任何的生者，佛教以「無我」的觀念來除去世人之執我唯有自性，因而了達世間只是跑來跑去之「無所從來，無所至去」而已。

¹⁰⁷⁵ 譬如有言，「學生／弟子所認知的一切，都是老師／師父所給賜予的」，故老師即為一個使認知者。此非也！這只不過是世人「尊師重道」所增益的點點滴滴罷了，過度強調只帶來反效果，而會忽略這前後因緣之生滅變化的流程。因此，應就這些點滴通通了知為非自性的存在，故做教師／師父的 (jñāpayitr)，實不應對學生／弟子而言「你今天有這樣子的成就，都是受拜我之賜」。據此了達一般人所說「使認知者」、「使成功者」，皆凡夫為了飲水思源而起的增益之語，同樣的「使錯誤認知者」、「使失敗者」，亦為凡夫為了找替罪羔羊而起損減之語，此皆基於自性之見，佛法對於此不會如凡夫們去做增益語之固定的認定、或損語之固定的認定。

		<p>而沒去追溯其緣起、後續變化流程、與根據。</p> <p>◆ 舉凡那個物質之非認知者性、亦非使認知者性 ⇒ 那個就是般若波羅蜜多</p>
29	有關於物質之並非為任何一個感受者、或並非為任何一個使感受者 (vedaka/vedayitr) / 色蘊非受者非使受者	<p>◆ 如果不是因緣生的整個流程，光憑這一點是做不出來。</p> <p>◆ 感受 (vedanā) 必通於是分別式知覺 (vijñāna)，故謂「感知」。¹⁰⁷⁶</p> <p>◆ 凡夫對使我痛苦或快樂者十分敏感，此皆不清楚因緣變化流程所致，而卡在其間。¹⁰⁷⁷</p>
30	有關於物質之並非為任何一個認識者、或並非為任何一個觀看者 (jānaka/paśyaka) / 色蘊非知見者	<p>◆ 如果不是因緣生的整個流程，光憑這一點是做不出來。</p> <p>◆ 三輪體空 (「運作者、對象、運作歷程」之整個流程貫徹通達其無片面固定的存在)，此針對運作者 (agent) 而言。</p>
31	有關於物質之並非切斷性、或並非永續性 (ut-cheda-tā/ śāśvata-tā) / 色蘊非斷非常	<p>◆ 區別於四顛倒心的常與無常 (nitya/ a-nitya)，此對現象界之粗分變化「切斷性」的表象做一審查。¹⁰⁷⁸</p>

¹⁰⁷⁶ vedaka (感受者) 此詞源自√vid (2P, 認知/感受) = 「感知」，認知與感受的密切關連：人、天、動物、乃至微生物之共通的是「分別認知切在感受」，而感受有苦與樂、有舒適自由與逼迫壓力。我們可以把認知用在 vijñāna，也可把認知用在 vedanā，《阿含經》就說受想行 (思)，如果不是以 vijñāna 作為至少某程度的運作，則受想行做不完整、做不出來，此於《百法明門論》調屬於「五遍行」——觸、作意、受、想、思——之故，因此感受就帶著認知的作用。

¹⁰⁷⁷ 凡夫會說，誰造成我如此的歡樂，如此的痛苦，彼就是「使感受者」(vedayitr)。此於諸法實相上、在開發般若波羅蜜多時，則通通都不是那一回事 (感受者/使感受者) 為其自性。

¹⁰⁷⁸ 譬如瓶子破了、骨頭斷裂了、頭髮掉了——凡夫便會感到惶恐不安，但卻對深層內在剎那的變異視若無睹。而這些事物現象骨子裡為諸多的因緣條件積聚組合，而可朽壞散去，故其為幻化不實的。凡夫見解墮二端，要嘛執切斷邊、要嘛執永續邊，永遠看不清真相。然若切入地探究蘊界處諸法，則其並非切斷性、亦非永續性，這樣子透徹的觀看了解，稱為般若波羅蜜多。

32	有關於物質之並非有邊、或並非無邊 (anta/ an-anta) / 色蘊非有邊非無邊	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 凡夫從 3-D 來看物質墮有邊，譬如外境之桌子有邊界、內在身體有邊界。 ◆ 凡夫從分別來看心態，亦極易墮二邊，譬如唯心／唯物主義、有神／無神論。 ◆ 舉凡那個物質之非有邊性、亦非無邊性¹⁰⁷⁹ ⇒ 那個就是般若波羅蜜多。
33	物質並非見趣、或並非斷捨見趣(dr̥ṣṭi-gatam/ dr̥ṣṭigatam-prahāṇam) / 色蘊非見趣非見趣斷	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 凡夫依著有身見 (satkāya-dr̥ṣṭi) 而起惑造業而跑到這生命世界，外表就有六趣 (ṣaḍ-gati)。¹⁰⁸⁰ ◆ 解脫道乃斷除見趣，而不受後有而安住涅槃。 ◆ 菩提道乃從五蘊入手而看，全面地來了知「五蘊並非

¹⁰⁷⁹ 突破邊界的方法～ (1) 非有邊：譬如桌子有邊界，然而稱之為「桌子」並不單存地侷限在此範圍。首先，桌子需存在於地球之重力濕度等背景系統；其次，如果稱之為「桌子」其邊界在此，則桌子最大，就像是國土疆域般不能碰觸、不能侵犯，故有邊的話，其邊就會把大家擋在外面。然事實上，若用火刀等外力，則桌子的邊不見了，故我們以為有邊，不過只是虛掛而已。我們人也一樣，若不小心皮開肉綻，人的邊就不是邊了。因此，我們所謂的「邊」都只是虛掛的，因為與這個世間形成密不可分的關連。世間一切皆空性而積聚組成的，而組成外表的形色樣貌，凡夫卻執迷於外表。最具力的邊為「國土／領域」，此造成世界動盪不安乃至恐攻戰爭等。佛教用「法界」、用「相即相容」，因此通達這些人為神為的邊界。故世間任何的邊界，皆是約定俗成而隨便做的、皆是虛掛的、皆是非有邊的。如此，才不會被國土、三界、十方世界來硬生生的阻隔，般若經典先把觀念打通，之後把能力開發出來，透過禪定、方便善巧、神變等修行的功力，就可以在十方世界暢行無阻地去度化眾生。(2) 非無邊：無邊是相對於有邊而設立的概念，佛教所說的「無邊」與世俗所謂的「無邊」不同，其一、佛教的「無邊」並不是與「有邊」相對；其二、佛教的「無邊」基本的觀念為「邊不可得」；其三、佛教的「無邊」用不二在講說。由於語詞，只能夠講有邊無邊的，講有邊的是凡夫，講無邊的則與凡夫相對，這裡是般若波羅蜜多，其不二中道就通達，因此就叫作「非有邊非無邊」。

¹⁰⁸⁰ 凡夫根據什麼會跑到各趣？其一、貪嗔癡等煩惱與邪見，之後造有漏業累積形成習慣的導向，其二、並其見解就帶動著跑來跑去，正因看上世界林林種種、追逐世界林林種種，相對的就一一去往六趣。世間凡夫以語言概念在看世界、以邏輯規則在推論思維世界，當眾生以不正思維做前提，累積一大堆的語言文字、累積一大堆他人賦予的觀念與習慣，關連的就影響我們對世界的看法，此等幾乎皆形成因緣所生之瞎子摸象之見解的諸坑洞。佛法看出這些問題：e.g. 「權力」(rights) 乃由其時代背景而摸索出來之莫須有的概念，因此像「生命權」、「人權」等都屬於活在世間進行政治社會生活，而短暫表面的約定俗成的見解與說法而已，這些通通都不是走在世界的正道上而帶出來的。佛教就用「非我非我所」來拆穿之，因為若是我們真有「生命權」的話，我們就不會死掉，若是我們真有「人權」的話，我們就不會受天災人禍之壓迫，事實上，但當因緣和合時，該死掉就死掉、該受壓迫就受壓迫。此種短暫局部的、非根本長遠的、只是政治社會之體系的，通通非眾生之根本一貫的情形。故任何見解——e.g. 理性主義、同志議題...等，皆屬於六十二見趣——都只是來這世間站一小塊位置而已，或許能走一小段，但終究行不通的。因此，見趣就與六趣形成關連，六趣皆空見趣亦空。

		見趣、亦非斷捨見趣」，而提昇為有為無為之不二的自在 切換。 ¹⁰⁸¹
34	物質並非渴愛、亦非斷捨渴愛 (trṣṇā / trṣṇāprahāṇam) / 色蘊非愛非愛斷	<ul style="list-style-type: none"> ◆ trṣṇā 乃欲界眾生最根本的問題。¹⁰⁸² ◆ 解脫道了知 trṣṇā 的過患而斷除之。 ◆ 菩提道乃從五蘊入手而看，全面地來了知「五蘊並非渴愛、亦非斷捨渴愛」，而提昇為有為無為之不二的自在 切換。¹⁰⁸³
35	物質並非善、亦非不善 (kuśala/ a- kuśala) / 色蘊非善非非善	◆ 佛教以廣大長遠的世界觀，看整片全貌的而了知世間 所謂的「善或不善」都是做出來的，關連的就有所處的 系統的、所依據的判斷準繩而有所差異，故是相對且不 究竟的。 ¹⁰⁸⁴
36	物質並非善、亦非不善有關於物質的	◆ 所謂事物的「來／去」是相對的。 ¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸¹ na drṣṭigata-prahāṇam (非斷捨見趣) ~有病 (見趣病) 依藥治好，然而「藥到病除本身亦不是藥到病除」，以免停格在「有疾病被斷除／見趣之排除」之上，這停格=解脫道的安住涅槃。因此，就菩提道而言，其更積極地要去排除二障 (煩惱障與所知障) 並其習氣，以究竟成佛、度化眾生、莊嚴世界。因此，雖然病癒是不錯，但人生並非僅如此；雖然斷除見趣是不錯，但蘊界處諸法非僅如此。

¹⁰⁸² 此 trṣṇā = 飢渴似的貪愛，即為欲界眾生最根本的問題，譬如，我們看著牛排就垂涎三尺、我們看著鑽石就心動不已，我們的 trṣṇā 乃關連於色的，請問欲界眾生這樣子的現象，為色所造成的？或眾生所造成的？佛法答曰「因緣生」，光是物質並不會造成如饑似渴，也不僅僅在人之心裡，而是諸條件搭配所成之暫時的現象，高證悟的修行者就通達此點，故不為外在物質所影響，甚至「千杯烈酒亦不遂醉、超級病毒入侵亦不感染」，故此謂「物質並非渴愛」。

¹⁰⁸³ 第十六會就更進一步地顯示「非渴愛、非渴愛之斷捨性」之不二中道，來挑戰我們凡夫的思維，更從解脫道超越。

¹⁰⁸⁴ kuśala/ a-kuśala 端賴所作所為，置於何脈絡或何系統，用何判斷準繩，對何對象，而來談善或不善故其乃相對的、觀待而立的。縱然如此，佛教也不會變成相對主義 (relativism)，因為 (1) 佛教看整體三界六道；(2) 佛教看生老病死之主軸；(3) 佛教帶出高超解脫的出路。因此用更廣大的世界觀、用長遠的生命歷程與心路歷程、以及用更高超究竟的道路來引導。很可能目前看似不善的，然而看進背後的因緣、看到未來的出路，故佛教不會如相對主義就目前去討好誰、去得罪誰而顧此失彼。而會將解脫道或菩提道的主軸帶出來，且儘量減少對世界的擴張或掠奪、儘量安忍於逆境而化為順緣，以轉識成智而切線超越之。若不如是，以不清楚生命軸線而會落入世人之勝利之善時都是我的功勞，失敗之不善時就交相指責。因此，故謂「蘊界處諸法並非善、亦非不善」。

¹⁰⁸⁵ 世俗上的所謂的「來來去去」，只是隨便講的，此端賴講說者之格局的大小、所在的位置等，故其認知便有所差異。般若經典不隨便講的，而是要對事情的切要與貫徹地通達，了知其為「不來不去」或「來去一貫之真如」，譬如用劃線的，其為二端無限延伸的直線，就此這個直

	並不被認知為去或來 (gamana/ āgamana) / 五蘊不可施設有去有來	◆ 當認知其為「不來不去」或「來去一貫」(真如)時 ⇒ 那個就是般若波羅蜜多 ¹⁰⁸⁶
37	有關於五蘊的皆不片面地被認知為住 或不住 (sthiti/ a-sthiti) / 五蘊不可施 設有住有不住	◆ 「住」有負面的「停留」義，與正面的「安住」義。 ¹⁰⁸⁷ ◆ 「一切法非動非靜」、「一切法非住非不住」 ¹⁰⁸⁸
38	就五蘊皆被認知為並非此岸、亦非彼 岸 (āra/ pāra) / 五蘊不可施設有遠有 彼岸	◆ 「此岸」與「彼岸」只是佛法教學所施設的地圖。 ¹⁰⁸⁹
39	五蘊並非被認知為喜愛或反感 (anu- naya/ prati-gha) / 五蘊不可施設有愛 有恚	◆ 喜愛或反感都是根塵識因緣搭配而產生的心態現象。 ◆ 佛教不會掉到關連於此之二分的見解之中。 ¹⁰⁹⁰
40	五蘊並非被認知為持戒或惡戒 (śīla/	◆ 持戒或犯戒都是經由修行的表現與分辨。

線平等一貫=真如。而「來/去」是先切一小線段，再立足於其間之一點，然後朝向此點即「來」，反向遠離即「去」，而任何的「來」或「去」，在整條直線上，皆稱為「不來不去」。

¹⁰⁸⁶ 當圓滿修行時，無所謂「來去」，然而，若修行尚未圓滿時，則應如《心經》云“gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā”而不要受困於世間、卡在眼前當下，應該繼續朝向無上菩提往前走、往前走而往前走。如果，當路徑來回自在，而且無邊無際、無量無數貫通時，就可證悟諸法真如（不來不去）。

¹⁰⁸⁷ 「住」(sthiti)有二義：(1) 停留，如生住異滅；(2)安住（不表現變動的、晃動的），此有二個做法，其一、安住涅槃/安住法性/安住寂靜。其二、四念住，此乃就蘊界處諸法而現前覺察身、受、心、法，此則為內觀 ⇒ 不具「向外攀緣/跳動劇烈/間隔太大」的修行工夫。

¹⁰⁸⁸ 譬如動作武打電影（e.g.變形金剛）或愛情文藝片，前者一直在變化而停不住，後者歹戲拖棚令人想睡覺而似停住，凡夫要嘛看在那種變來變去的，看得眼花撩亂的、目瞪口呆的，要嘛看不出趣味而在那昏昏欲睡的、耐不住性的，故言「這個都停不住、或這個都停住了」。這都只是看在表象、片面之二端之上，這沒太大意義。般若經典則看得深刻探入緣起（離於表象）/全面俱攝（離於二端）/俱大意義（解開而通達）⇒ 諸法實相並非片面的靜止停留（e.g.法性涅槃、「物不遷論」、Zeno's「飛矢不動」）；也非片面的變動不居（e.g.有為諸行乃無常的），故「一切法非動非靜」、「一切法非住非不住」。

¹⁰⁸⁹ 般若經典透視諸法實相、開發般若波羅蜜多，由此將初步所方便設定的地圖，即此岸與彼岸——目前所在的位置與修行的貫徹到底——看清：於生死漂流當中，並無那一點此岸，而此皆隨順因緣而帶出；雖施設彼岸，但一切法無量無數無邊、一切法無分別，並無有那一點彼岸，因此「蘊處界諸法並非此岸、亦非彼岸」。

¹⁰⁹⁰ 眾生情緒的反應，一個是很對味，就跟著下去了，一個是很反胃，就立即反感排斥，這些都是因緣搭配而產生的心態現象，佛教不會掉到關連於此之二分的見解之中。首先，事情是否實相上真是如此可愛或可厭，其次，這樣下去能否助於菩提道的向上增長。佛教不是用敵對的心在反感，而是看清楚而超越走下去。

	dauḥ-sīlya) / 五蘊無持戒無犯戒 ¹⁰⁹¹	◆ 故無俱生持戒之「人性本善之說」，亦無俱生犯戒之「原罪之說」。 ¹⁰⁹²
41	五蘊並非給予或抓取 (dadati/ prati-grhṇanti) / 五蘊無與無取	◆ 世人以為給予就是捨／賠，而抓取就是不捨／賺。 ◆ 佛教看大家只是根本於空性之來來去去的漂流者，無所謂取捨、無所謂賺賠。 ¹⁰⁹³
42	五蘊並非安忍或不安忍 (kṣānti/ a-kṣānti) / 五蘊無忍無不忍	◆ 當還在說「我在忍耐」時，此非安忍波羅蜜多。 ¹⁰⁹⁴ ◆ 當以般若波羅蜜多使得安忍成為安忍波羅蜜多時，則必三輪體空。 ¹⁰⁹⁵
43	五蘊並非精進或懈怠 (vīrya/ kausīdya) / 五蘊無精進無懈怠	◆ 世人若有用功精進，常會以為只有我最用功精進，而其他人皆玩樂懈怠。 ◆ 「懶惰成性」，此為表象蒙蔽之語，無形之中常會形成

¹⁰⁹¹ 以下(40-45)涉及到佈施、持戒、安忍、精進、靜慮、般若等六度的，都是把世間初步的情況來洞察進去，皆不是我們表象言說的那樣情形而已。捨不捨、戒不戒、安忍不安忍、精不精進、靜不靜慮、智不智慧～這些皆先帶出主軸(1)法性、(2)不二中道⇒捨／戒／忍／精進／定／慧相當於道具，以此工具成就般若波羅蜜多、成就無上菩提而度化眾生、莊嚴世界，此即彰顯諸法實相。

¹⁰⁹² 切勿接受「原罪」(original sin)之說，亦勿接受「人性本善」之說，我們的問題乃源於造業受報，沒有任何人生來就犯戒、俱原罪的或性惡的，也沒有任何人生來就持戒、俱聖潔的或性善的。除非是串習成習，而非蘊界處諸法讓我犯戒或持戒，這些都只是組合的表現，我們的五蘊跟世間花花綠綠的外塵，並著感受知覺而組合造作，而表現出這些持戒、犯戒。故通通不要怪罪到，蘊界處諸法本身就具有持戒性或犯戒性。

¹⁰⁹³ 如果以華人世界娶嫁的風俗習慣，且站在男女雙方各自本位的立場，則嫁出去的女兒潑出去的水＝「捨／賠」，兒子結婚就賺了一個媳婦＝「取／賺」。然而於西方世界觀念之下，孩子成年後就自立門戶，結婚甚至更是住得更遠，根本無所謂「取／賺」或「捨／賠」，顯然或捨或取，在這世間為相對的，而非絕對必然的。佛教是看一切法在世間的二個層次，(1)不斷的奔流、(2)根本空性不二。因此，大家在這世間只是跑來跑去、只是生死輪迴，無所謂取捨、無所謂賺賠。

¹⁰⁹⁴ 初階修行者會說「我在忍耐你」、「我在忍耐痛楚」，此時因為缺乏般若經典之諸法實相的彰顯、缺乏智慧、缺乏高度，故還十分談不上安忍波羅蜜多。

¹⁰⁹⁵ 當以般若波羅蜜多使得安忍成為安忍波羅蜜多時，則應三輪體空——無所謂安忍者、無所謂安忍的對象、無所謂安忍的程序，這些全部以不二而打通。故經由長期般若觀照的修行，從不忍，到忍耐(有相／有為)，到安忍波羅蜜多(無相／無為)，故此謂「五蘊無忍無不忍」。例如，有人云：「我痛得受不了」，真實的痛者(我)被可惡的使痛者，藉由痛苦的運作程序，令我痛得無法忍受。然而，所謂「我」是多出來的並無自性，而「痛」亦只是根境識和合因緣生的暫時感受，造成我痛的「對象」也是我昔時感招而來的聚合體，此皆緣起而無自己本身固定的存在。

		自性見與二分之見，而阻礙了對般若波羅蜜多的趣入。
44	五蘊並非等持或散亂心性（samādhi/vikṣipta-cittatā）／五蘊無等持無心亂	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 世人若心一境性，常會以為他人皆散亂心。 ◆ 五蘊並非等持或散亂心，勝出的乃般若波羅蜜多——菩提道的骨幹。¹⁰⁹⁶
45	五蘊並非智慧或惡慧（pra-jñā/ dauṣ-prajñ-ya）／五蘊無妙慧無惡慧	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 世人若生智慧，常會以為他人皆愚痴。 ◆ 以上皆把世間初步的情況來洞察進去，皆不是我們表象言說的那樣情形—捨不捨、戒不戒、安忍不安忍、精不精進、靜不靜慮、智不智慧—而已，而這些就先帶出「法性與不二中道」之主軸，由此六度來成就般若波羅蜜多，進而成就無上菩提而度化眾生與莊嚴世界，此即彰顯諸法實相。
46	五蘊並非顛倒或不顛倒（vi-pari-āsā/ a-viparyāsā）／五蘊無顛倒無不顛倒	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 世人看五蘊顛倒／不顛倒，然「五蘊並非顛倒或不顛倒」。 ◆ 以上重點：(1) 彰顯諸法實相、空性不二；(2) 不被「顛倒／不顛倒」等看法影響而墮一端；(3) 終能夠依著主軸成就般若波羅蜜多。
47	五蘊並非念住或不念住（smṛty-upasthāna/ a-smṛty-upasthāna）／五蘊無念住	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 四念住乃降伏貪愛憂愁、令心平穩安住、由定生慧而解脫。 ◆ 但念住不要停留在念住，故「五蘊非念住」，此彰顯諸法實相，看得透徹而行得高超（菩提道）。
48	五蘊並非正斷或不正斷（samyak-	◆ 「已生惡令永斷，未生惡令不生，已生善令增長，未


¹⁰⁹⁶ 這樣也般若波羅蜜多、那樣也般若波羅蜜多，般若波羅蜜多就可形成世間到菩提道的骨幹。

	<p>prahāṇa/ a-samyak-prahāṇa) / 五蘊無正斷</p>	<p>生善令得生」 = 四正斷 / 四正勤。</p> <p>◆ 但勿停留在這些法目上，應洞察了解其實相不只是四正斷，故「五蘊並非四正斷或四不正斷」，而成就般若波羅蜜多。</p>
49	<p>五蘊並非神足或無量 (ṛddhi-pāda/ a-pramāṇa) / 五蘊無神足</p>	<p>◆ 欲、勤、心、觀等四神足，乃產生神通的四種基本功；慈、悲、喜、捨等四無量心。</p> <p>◆ 但勿停留在這些法目上，應洞察了解其實相不只是四神足、四無量，故「五蘊並非神足或無量」，而成就般若波羅蜜多。</p>
50	<p>五蘊並非裝備(根)或力量-覺悟之分支-道路 (indriya/ bala-bodhyaṅga-mārgam) / 五蘊無根、力、覺支、道支</p>	<p>◆ 三十七道品為從世間走上解脫道修行的法目，然而勿停留在這些法目上，應洞察了解其實相不只是三十七道品 = 「五蘊非三十七菩提分法」，以此開發智慧而成就般若波羅蜜多。</p>
51	<p>五蘊並非清明(明知)或解脫(vidyā/vimukti) / 五蘊無明、無解脫</p>	<p>◆ 初步的區別染污用「清淨」，更高超的用「清明」，但法性真時的情形乃離言的、實證的。¹⁰⁹⁷</p> <p>◆ 不二中道彰顯實相而帶出般若波羅蜜多。</p>
52	<p>五蘊並非靜慮-解脫-等持-等至-神通、</p>	<p>◆ 解脫道施設出四靜慮、八解脫、等持三摩地、等至三</p>

¹⁰⁹⁷ 《心經》云「無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡」，這些通通都是在佛法的修行所帶出的緣起的流轉與緣起的還滅，若單存純地只以為：無明 = 無明、明 = 明、而將無明除盡 = 明，結果看圖說故事，黏在語詞上面就無明失方向了。如果洞察了知「五蘊並非清明、亦非不清明」，此乃就五蘊來解開不二中道之實相，以及就五蘊不會片面地來做成「清明等同的情形」或「不清明等同的情形」，關連地才能來成就勢如破竹之無限通達的智慧。譬如有一列稱之為「般若波羅蜜多」的火車，直往究竟無上菩提之目的地，沿路所經過的站有右邊的清明站、有左邊的不清明站，若再靠站時不慎徘徊於右之清明或左之不清，則難往前繼續行駛。經論上雖說到「本性清淨」，然雖作是說而不如所說，以跟污染相對的那個「清淨」，凡有言說，就多少帶有毛病。初步的清淨，我們可以用 $\sqrt{\text{subh}} \rightarrow \sqrt{\text{sudh}}$ (如 *subha* 白淨、萌 \rightarrow *suddhi* 聖潔、清淨) 表達，更高超的就用 *vidyā* 表達。縱使這樣講，亦非法性如實的情形，法性如果真要講的話，乃離於言說、離於分別、離於施設。從施設言說更高級來突破而為「離言法性的實證」 = 自內自證之智慧，故言說分別乃初階的，高超的則為實證。

	<p>亦非非神通 (dhyāna-viṃśa-samādhi-samāpatty-abhijñā/ anabhijñā) / 五蘊無靜慮、解脫、等持、等至</p>	<p>摩鉢底、五神通等修行的次第路徑</p> <p>◆ 不二中道之「五蘊並非靜慮-解脫-等持-等至-神通之片面的情形，亦非靜慮-解脫-等持-等至-神通也修不出來的那樣的情形」，以此開發智慧而成就般若波羅蜜多。</p>
53	<p>五蘊並非空性、無相或無願 (śūnya-tā/ a-nimitta/ a-praṇi-hita) / 五蘊無空無不空、無有相無無相、無有願無無願</p>	<p>◆ 解脫道施設出空性、無相或無願之三解脫門或三三昧。¹⁰⁹⁸</p> <p>◆ 不二中道之「五蘊並非三解脫門之片面的情形，亦非無三解脫門之片面的那樣的情形」，以此開發智慧而成就般若波羅蜜多。</p>
54	<p>五蘊並非有為或無為 (saṃ-skṛta/ a-saṃskṛta) / 五蘊非有為非無為、非有漏非無漏、非世間非出世間、非有繫非離繫</p>	<p>◆ 一切法略有二：有為與無為。有為，非有為非無為；無為，亦非無為非有為。故「一切法無二」。</p> <p>◆ 言有為者，乃諸造作與言辭。不成實故，故「非是有為」；言無為者，亦墮言辭。此乃諸佛菩薩於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假施設之有為，故「非是無為」。</p>
55	<p>五蘊並非執著或無著 (saṅga/ a-saṅga) / 五蘊非有著非無著</p>	<p>◆ 執著或不執著並非諸法實相，亦非造作般若波羅蜜多。</p> <p>◆ 「有關於五蘊的並非執著性、亦非無著性」之不二中道，則造作般若波羅蜜多。</p>
56	<p>五蘊並非智慧或無智慧 (jñāna/ a-</p>	<p>◆ 智慧 (jñāna) 為第十度智波羅蜜 (jñāna-pāramitā) 的</p>

¹⁰⁹⁸ 「三解脫門」乃依無漏之空、無相、無願等三三昧而入，此三昧猶如門戶，彼等三昧能入解脫，故稱「三解脫門」。此中需知，三昧可以有漏、亦可以是無漏，然而，三解脫門唯是無漏，因為彼等具有清淨及無漏之世、出世間之特法，故為涅槃之入門。此外，無願 (a-praṇi-hita) 即對世界無所願求，因為心願於此世間無能寄望，甚至如舊約聖經記載，先知受聖靈感動，預言彌賽亞將降臨拯救神的百姓，建立上帝的國，對此信望愛，然而此所付出的代價乃將與此世間共生死。

	jñāna) / 五蘊非有智非無智	 <p>課題，其乃能了知一切法之 <i>asama</i> 的智慧。縱使如此，「有關於五蘊的並非智慧或無智慧」之不二中道，此能造作般若波羅蜜多。</p>
57	五蘊並非思量、奔流或戲論 (<i>manyānā/syandanā/prapañcānā</i>) / 五蘊無執持、無動搖、無戲論	<p>◆ 思量 (比較高下之慢 / 心意上的疙瘩)、奔流 (搖擺不穩) 或戲論 (語詞的蔓延) 乃眾生就五蘊所帶出來的世間的現象。</p> <p>◆ 因凡夫沒思維在諸法實相，都在思量、奔流或戲論，既沒作出戒定慧解脫解脫知見、亦沒作出般若波羅蜜多，故佛教當頭棒喝而云「五蘊並非思量、奔流或戲論」。</p>
58	五蘊並非概念認定、亦非不作概念認定 (<i>saṃjñā/a-saṃ-jñā</i>) / 五蘊非有想、非無想	<p>◆ 就蘊界處諸法，概念認定乃因緣而生，息滅概念認定即安住無為，有為與無為之間為自在的切換，故不是片面地概念認定、亦非片面地與概念認定毫無瓜葛。</p>
59	五蘊並非寂靜、亦非不寂靜 (<i>upaśānta/an-upaśānta</i>) / 五蘊非寂靜、非不寂靜	<p>◆ 釋迦佛經常安住在禪定寂靜之中，但該說法時亦可出定轉法輪，故此謂「五蘊並非片面的寂靜、亦非片面的不寂靜」，此即自在切換，其前提叫做「不二中道」。¹⁰⁹⁹</p>
60	五蘊並非具備著涅槃為其情形、亦非不具備著涅槃為其情形 (<i>nirvṛtṭiḥ/anirvṛtṭi</i>) / 五蘊非涅槃、非不涅槃	<p>◆ 此為菩提道之世間與涅槃的自在切換，亦即是「非世間、非涅槃 / 非涅槃、非不涅槃」之不二中道。</p> <p>◆ 以大悲故，不住無餘依涅槃，利樂有情，窮未來際；以大智慧故，不滯於生死流轉，脫離迷境，常處自性清淨，故謂「無住大涅槃」。</p>

¹⁰⁹⁹ 西方形上學有動靜之說，世界是動的或不動的 / 世界是靜的或不靜的，《易經》則有「變易、交易、簡易、不易」之說，而佛教可分如下三點而說，(1) 一般凡夫乃變動不居而奔流，(2) 解脫道的修行就安住涅槃而寂靜為樂，(3) 菩提道即「非寂靜、非不寂靜」之自在地切換。

以上光是面對物質等五蘊，第十六會就可以打開這許多的線索、面向或向度，每一個線索、每一個面向、乃至每一個向度，無論是動態的或靜態的、有為的或無為的、產生的或窮盡的、相續的或不相續的、有邊際的或無邊際的、可數的或不可數的、世間的或出世間的，這些在在地都是顯示我們這個世界的實相。藉由空性、不二、真如之不二中道，洞察進去而成為無為法性之般若波羅蜜多／智慧度彼岸（prajñāpāramitā）。

Na hi Suvikrāntavikrāmin yaḥ pañcānāṃ skandhānāṃ abhinirvṛtti-paryāpanna-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā; yā punaḥ pañcaskandhānāṃ abhinirvṛtti-paryāpanna-nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yo dhātvāyatanapratītyasamutpādābhinirvṛttiparyāpanna-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punar dhātvāyatana-pratītyasamutpādābhinirvṛttiparyāpanna-nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yo viparyāsa-nīvaraṇābhinirvṛttiparyāpanna-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punar viparyāsa-nīvaraṇābhinirvṛttiparyāpanna-nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yaḥ śattriṃśat-trṣṇācaritā-'bhinirvṛtti-paryāpanna-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punaḥ śattriṃśat-trṣṇā-caritā-'bhinirvṛttiparyāpanna-nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yo dvāṣaṣṭidṛṣṭigatānāṃ abhinirvṛtti-paryāpanna-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punar dvāṣaṣṭidṛṣṭigatānāṃ abhinirvṛtti-paryāpanna-

nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yo dhyāna-vimokṣa-samādhi-samāpatti-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punar dhyāna-vimokṣa-samādhi-samāpatti-nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yaḥ pañcānām abhijñānām nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punaḥ pañcānām abhijñānām nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yaḥ saṃskṛtaparyāpannānām laukikānām sarveṣāṃ kuśalākuśalānām dharmānāmabhinirvṛtiparyāpannānirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā / yā punasteṣāṃ nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yaḥ smṛtyupasthānasamyakprahāṇa-rddhipādēndriya-bala-bodhyaṅga-mārgābhinirvṛtiparyāpanna-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punaḥ smṛtyupasthāna-samyakprahāṇa-rddhipādēndriya-bala-bodhyaṅga-mārgābhinirvṛtiparyāpanna-nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yaś caturāryasatya-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punaś caturāryasatya-nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yaḥ śīla-samādhi-prajñā-vimukti-vimuktijñānadarśana-viśuddhi-nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punaḥ śīla-samādhi-prajñā-vimukti-vimuktijñānadarśana-viśuddhi-nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yo 'saṃskṛtaparyāpannānām lokottarāṇām anīśritānām

anāsravānām dharmāṇām nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punar
asaṃskṛtaparyāpannānām lokottarāṇām anīśritānām anāsravāṇām dharmāṇām
nirdeśasya tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yaḥ śūnyatā-'nimittāpraṇihitānutpādānabhi-
saṃskṛtadharmasya nirdeśaḥ, sā prajñāpāramitā. Yā punaḥ
śūnyatā-'nimittāpraṇihitānutpādānabhisamskṛtadharmā-nirdeśasya
tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin yo vidyā-vimukti-virāga-nirodha-nirvāṇa-nirdeśaḥ, sā
prajñāpāramitā. Yā punar vidyā-vimukti-virāga-nirodha-nirvāṇa-nirdeśasya
tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā. (p. 37, l. 18 ~ p. 39, l.
17)

【白話翻譯】

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將五蘊之生起作為其範圍而講說，¹¹⁰⁰
這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。¹¹⁰¹ 更進一步地說，¹¹⁰² 凡是就五蘊
的生起作為其範圍的講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、

¹¹⁰⁰ (1) pañcaṇām: (pañca) num. m./n./f. 6 pl., 五的。(2) skandhānām: (skandha) m. 6 pl., 諸蘊的。(3) abhinirvṛtti-paryāpanna-nirdeśaḥ: 宣說生起所攝／納入在生起的範疇之宣說。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。

¹¹⁰¹ 此主要子句之主詞改為陰性 sā (f. 1 sg., 代表「宣說或認知」)，不同於附屬子句之主詞為陽性 yaḥ (m. 1 sg., 代表「人物或修行者」)，故是否為般若波羅蜜多，重要的在宣說或認知，而非人物或修行者。譬如《易經》之「生生之謂易」便宣說萬物不斷的生起，故這樣的宣說或認知就不是般若波羅蜜多。cf. 玄奘本（頁 1072b）此整句略不同但意義不變的翻譯：「復次，善勇猛！所說五蘊生起所攝，非謂般若波羅蜜多。」

¹¹⁰² 此為 punaḥ (復次) 的意翻，因第一句不把五蘊納入生起的範圍之中，而第二句則更深入地帶出有關於五蘊生起的範圍之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性。

不變異性、如所有性，¹¹⁰³ 那個就是般若波羅蜜多。¹¹⁰⁴

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將界、處、緣起之生起作為其範圍而講說，這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就界、處、緣起的生起作為其範圍的講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將顛倒障礙之生起作為其範圍而講說，¹¹⁰⁵ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就顛倒障礙的生起作為其範圍的講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將三十六愛行之生起作為其範圍而講說，¹¹⁰⁶ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就三十六愛行的生起作為其範圍的講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將六十二見之生起作為其範圍而講說，

¹¹⁰³ 「真如」(tathatā)、「不虛妄性」(avitathatā)、「不變異性」(ananyatathatā)、「如所有之真如」(yathāvattathatā)為佛教看這構造世間、出世間與有為法、無為法之四個共通的座標軸，此十分重要。此中，所謂的「生起之真如」即是「從生起打通到真如」就形成「不生」，故「生起之真如」=「不生」，「生起之空性」=「不生」。

¹¹⁰⁴ 此處，可視為對「就五蘊的生起的範圍」之講說，所作的一種後設哲學。將五蘊外表的「生起」就導入內在的空性如是一貫之「真如」(～乃至如所有性)，像這樣的講說就是般若波羅蜜多。這裡類似勝義諦(paramārtha-satya)：首先，就產生蘊界處任一法的現象A，此只可以充作為知識，但是不夠資格成為般若波羅蜜多。其次，將現象A之講說以後設哲學的方式，切在真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有性上，才是般若波羅蜜多，才是勝義諦(=究極意義之正確的論斷/論理)。值得注意的是，勝義諦不等於勝義(paramārtha)，前者為一種講說，故屬於世俗界，然而後者為聖者的自證智境(pratyātmagati)，乃離於言說。

¹¹⁰⁵ (1) viparyāsam: (vi-pary-āsa) m. 2 sg., 顛倒。(2) nivarāṇam: (ni-varāṇa) m. 2 sg., 障礙/諸蓋。

¹¹⁰⁶ (1) ṣaṭtriṃśat: (ṣaṭ-triṃśat) num. f. 1 sg., 三十六。(2) tṛṣṇā-caritā: 愛行。持業釋(同位格關係, n. 1 sg.)。佛教視「意行」有二線索，其一、tṛṣṇā-caritā(愛行)乃以心態上的情意(貪愛)為骨幹所推動的運行；其二、dṛṣṭi-caritā(見行)乃以認知上的見解(我見、身見、邪見)為骨幹所推動的運行。而所謂的「愛行」即骨幹為愛自己/自我保存，從愛自己出發所做出來的，從內起的十八愛行，加上從外起的十八愛行，總共三十六種愛行。詳細可參閱如下真如表格II。

¹¹⁰⁷ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就六十二見趣的生起作為其範圍的講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將靜慮、解脫、等持、等至來作講說，
¹¹⁰⁸ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就靜慮、解脫、等持、等至來作講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將五神通來作講說，¹¹⁰⁹ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就五神通來作講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。^{1110*}

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將有為所包涵的這一類世間的所有的善或不善法之生起作為其範圍而講說，¹¹¹¹ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就有為所包涵的這一類世間的所有的善或不善法之生起作為其範圍的講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

¹¹⁰⁷ (1) dvāṣaṣṭiḥ: (dvā-ṣaṣṭi) num. f. 1 sg., 六十二。(2) dr̥ṣṭi-gatānām: 見趣。持業釋（同位格關係，n. 6 pl.）。《梵網經》說六十二諸惡見趣，皆有身見為本。六十二見趣者，謂前際分別見有十八、後際分別見有四十四。

¹¹⁰⁸ dhyāna-viṣoṣa-samādhi-samāpatti-nirdeśaḥ: 靜慮、解脫、等持、等至之講說／宣說靜慮、解脫、等持、等至。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。

¹¹⁰⁹ abhijñām: (abhi-jñā) f. 6 pl., 神通／比較高超的認知。如果是真實智慧所修出來的神通，則那個神通是副產品。佛教重視的是戒、定、慧、解脫、解脫知見之五分法身。

¹¹¹⁰ cf. 玄奘本除了五神通之外，又加上「四無量」，如（頁 1083b）：「復次，善勇猛！所說四無量、五神通，所有真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，是謂般若波羅蜜多。」

¹¹¹¹ (1) saṃskṛta-paryāpannānām: 有為所攝／為有為所包涵的。依主釋（受格關係，m. 6 pl.）。(2) laukikānām: (laukika) m. 6 pl., 世間的。(3) sarveṣām: (sarva) pron. adj. m. 6 pl., 所有的。(4) kuśalākuśalānām: 善與不善。相違釋（並列關係～表集合，m. 6 pl.）。(5) dharmānām: (dharmā) m. 6 pl., 法／項目。(6) abhinirvṛtti-paryāpanna-nirdeśaḥ: 宣說生起所攝／納入在生起的範圍之講說。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將念住－正斷－神足－感官裝備－力量－覺悟分支－道路之生起作為其範圍而講說，¹¹¹² 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就念住－正斷－神足－感官裝備－力量－覺悟分支－道路之生起作為其範圍的講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將念住－正斷－神足－裝備－力量－覺悟分支－道路之生起作為其範圍而講說，¹¹¹³ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就念住－正斷－神足－裝備－力量－覺悟分支－道路之生起作為其範圍的講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將四聖諦來作講說，¹¹¹⁴ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就四聖諦來作講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將戒－一定－慧－解脫－解脫知見（五分法身）之清淨來作講說，¹¹¹⁵ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進

¹¹¹² *smṛtyupasthāna-samyakprahāṇa-rddhipādēndriya-bala-bodhyaṅga-mārga*(念住－正斷－神足－感官裝備－力量－覺悟分支－道路)。此中值得一提的是，根據外連音變化之 *vowel sandhi*，當前面字尾為 *a* 或 *ā* 時，則後面字字頭的 *r* 要改為 *ṛ*，故此處 *°a rddhipāda* → *°a raddhipāda*。

¹¹¹³ *smṛtyupasthāna-samyakprahāṇa-rddhipādēndriya-bala-bodhyaṅga-mārga*(念住－正斷－神足－感官裝備－力量－覺悟分支－道路)。此中值得注意的是，根據外連音變化之 *vowel sandhi*，當前面字字尾為 *a* 或 *ā* 時，則後面字字頭的 *r* 要改為 *ṛ*，故此處 *°a rddhipāda* → *°a raddhipāda*。附帶一提，*rddhipāda* (神足) 乃神通的基礎，共有「欲、勤、心、觀」四個神足，也就是說，假設有人能修持「阿那般那念」、「慈心」、「光明想」、「藍遍」、「白遍」等任何業處，以上開「欲」、「勤」、「心」、「觀」等四種基礎保持專一正念而不忘失，進而證得禪定，便自能開發不可思議的神通。

¹¹¹⁴ *catur-ārya-satya-nirdeśaḥ*: 四聖諦之講說／宣說四聖諦。依主釋（受格關係，*m. 1 sg.*）。「四聖諦」即苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦和苦滅道跡聖諦，簡稱為苦諦、集諦、滅諦和道諦。詳可參考如下真如表格 II 及其相關的註釋。

¹¹¹⁵ *śīla-samādhi-prajñā-vimukti-vimuktijñānadarśana-viśuddhi-nirdeśaḥ*: 戒－一定－慧－解脫－解脫知見（五分法身）的清淨之講說／宣說戒－一定－慧－解脫－解脫知見（五分法身）之清淨。依

一步地說，凡是就戒—定—慧—解脫—解脫知見(五分法身)之清淨來作講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將無為所攝出世間的無所依靠、無所流漏之諸法來作講說，¹¹¹⁶ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就無為所攝出世間的無所依靠、無所流漏之諸法來作講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將空性、無相、無願、不生、無作行之法來作講說，¹¹¹⁷ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是就空性、無相、無願、不生、無作行之法來作講說〔，而那個講說就深入地切到其〕之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。

善勇猛！事實上，凡是那樣的人物並不將明知—解脫—離貪求—息滅—涅槃來作講說，¹¹¹⁸ 這樣〔的講說或認知〕就是般若波羅蜜多。更進一步地說，凡是

主釋（受格關係，m. 1 sg.）。此中需說明如下二點，(1) *jñāna-darśana* (知見)，前者表前五根，而後者為第六意根，合起來有「在看這世界、且看得進去看得懂，故知見並行」的意思。(2) *vimukti-jñāna-darśana* (解脫知見) = 對已經修到手的解脫，有在看且看得進去看得懂，故知見並行。在《雜阿含經》中，就有一位比丘以自卑與內向，對於自己已經修到手的解脫產生懷疑，卻不敢問，後經阿難尊者的調教，方使其信心與知見建立起來，故有解脫不一定有知見。譬如有人彈了一手好琴，但不確定其境界的深淺，若有專家鑑定，則有所肯定其層次境界，就此而言，「解脫」相當於技術超操作，而「知見」相當於鋼琴藝術家。

¹¹¹⁶ (1) *anīśritānām*: (*anīśrita*) (*a-ni-√śri-1P*) ppp. → m. 6 pl., 無所依靠的。解脫道乃無所依靠，而菩提道為「轉依」。請比較 *āśrava* (m., 漏、煩惱) 與 *paravṛttāśraya* (m., 轉依) = *parā-vṛtta* (ppp., 轉起) + *āśraya* (m., 依止)。(2) *anāśravaṇām*: (*an-āśrava*) m. 6 pl. 無漏的。*āśrava* (m., 漏、煩惱)，凡夫的情意就洩漏在世間、就洩漏在感官對象，而情意流到哪，生命就跑到哪，心路歷程流到哪，生命歷程就表現在哪。區別於此，佛教就言「無漏」，修行而密護根門不使向外境流漏，修至一切有漏皆盡，故謂 *anāśrava* (無漏)。

¹¹¹⁷ *sūnyatā-nimittāprañihitānūtpādānabhisamskṛta-dharmasya*: 空性、無相、無願、不生、無作行之法。持業釋（同位格關係，m. 6 sg.）。此中，*abhisamskṛta* (作行／面對某情境或對象而湊合著造作)，此謂世間凡夫皆作在面對某情境或對象之格局當中，故都是情境式的、對象式的。而 *anabhisamskṛta* (非作行)，此則非情境式的、對象式的，而是通達式的。有關 *abhisamskṛta* → *anabhisamskṛta* → *anabhisamskṛta* 之真如，此三層次的打通之整個歷程，可參閱下註。

¹¹¹⁸ *vidyā-vimukti-virāga-nirodha-nirvāṇa-nirdeśaḥ*: 明知—解脫—離貪求—息滅—涅槃之講說／宣說明知—解脫—離貪求—息滅—涅槃。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。此中，「明知」即「三

就明知—解脫—離貪求—息滅—涅槃來作講說〔，而那個講說就深入地切到其〕
之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多。



【分段要義】

本一小段¹¹¹⁹ 主要就佛教觀看世界現實的情形——變動不居／生老病死與生住異滅——而帶出所謂的「生起」(abhinirvṛtti)¹¹²⁰，而此生起就扣緊如下包括解脫道與菩提道的修行之世間、出世間的十四種法目之講說(nirdeśa)，以及更深層地就構造世界基本的向度——真如、不虛妄性、不變異性、如所有性——去切入貫通，將其全部打通成為般若波羅蜜多。

為了一目了然，故如同上一段作如下真如品表格 II，共有 14 條法目，而其形式大致為：就法目 A 的生起(abhinir-vṛtti)為其範圍的講說之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性 ⇒ 形成般若波羅蜜多。¹¹²¹

真如品表格 II：種種相之真如（從蘊界處諸法入手）

	種種相之真如	重點／備註
1	就五蘊 (pañca skandha) 的生起 (abhinir-vṛtti)	◆ 「生起之真如」即是「從生起打通到真如」

明」——天眼明，宿命明，漏盡明。「解脫」即八解脫——(1) 內有色想觀諸色解脫、(2) 內無色想觀外色解脫、(3) 淨解脫身作證具足住、(4) 空無邊處解脫、(5) 識無邊處解脫、(6) 無所有處解脫、(7) 非想非非想處解脫、(8) 滅受想定身作證具足住。

¹¹¹⁹ 本一小段，戶崎宏正本（頁 144）科判為：(四) 說種種相的真如（種々相を説くことの本真如）。

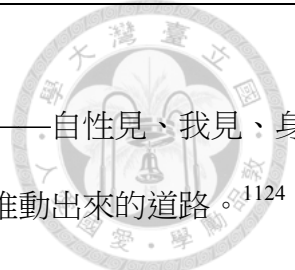
¹¹²⁰ 不同於西方哲學之「理型」(eidos)、「存有」(being)、「物自身」(noumenon / thing-in-itself) 等靜態的形上概念，佛教觀看世界現實的情形——變動不居／生老病死與生住異滅——就有所謂的「生起」(abhinirvṛtti)，若非世出世間的一切包括修行（如蘊界處諸法、四顛倒、五蓋、三十六愛行、六十二見趣、五神通、三十七道品、三明六通、八解脫等）不是生起什麼，則佛教就可以閉嘴而不宣說，然事實卻非然。因此，所講說的範圍都是生起，故以下的通用格式皆為 abhinirvṛtti-paryāpanna-nirdeśaḥ（宣說生起所攝／就～的生起為其範圍的講說）。

¹¹²¹ 說明：(1) 此表格中，如同真如品表格 I 以**標楷體**來表示玄奘本的翻譯。(2) 每一條法目，亦皆會以重點條列方式來說明之。(3) 若此法目可以更進一步地開出向度，則會備以註腳的方式來闡釋之。(4) 其中 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14 等七條雖未提及「生起」(abhinirvṛtti)，但應視為其之省略。

	<p>為其範圍的講說之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性⇒般若波羅蜜多／所說五蘊生起所攝，所有真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，是謂般若波羅蜜多</p>	<p>就形成「不生」。故「生起之真如」=「不生」，「生起之空性」=「不生」。</p> <p>◆ 將外表的「生起」就導入內在的空性如是一貫之「真如」(～乃至如所有性)，像這樣的宣說就是般若波羅蜜多。</p>
<p>2</p>	<p>就界處緣起 (dhātv-āyatana-pratītyasamutpāda) 的生起為其範圍的講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說十二處十八界／緣起生起所攝，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多</p>	<p>◆ 義理全上</p>
<p>3</p>	<p>就顛倒障礙 (viparyāsa-nivarāṇa) 的生起為其範圍的講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說顛倒／諸蓋生起所攝，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多</p>	<p>◆ 義理全上</p> <p>◆ 四顛倒：常、樂、我、淨</p> <p>◆ 五蓋(障礙)：貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑</p> <p>1122</p>
<p>4</p>	<p>就三十六愛行 (ṣaṭtriṃsat-trṣṇācaritā) 的生起為其範圍的講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說顛倒／諸蓋生起所攝，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多</p>	<p>◆ 義理全上</p> <p>◆ 三十六愛行：從愛自己／自我保存出發所做出來之由內起的十八愛行，加上由外起的十八愛行，總共三十六種愛行。¹¹²³</p>


¹¹²² (1) 貪欲蓋以「觸相」為食，調於彼不正思惟，未起貪欲令起，已起貪欲能令增廣，是名欲愛蓋之食。(2) 瞋恚蓋以「障礙相」為食，調於彼不正思惟，未起瞋恚蓋令起，已起瞋恚蓋能令增廣，是名瞋恚蓋食。(3) 睡眠蓋以「微弱、不樂、欠味、多食、懈怠等五法」為食，調於彼不正思惟，未起睡眠蓋令起，已起睡眠蓋能令增廣，是名睡眠蓋食。(4) 掉悔蓋以「親屬覺、人眾覺、天覺、本所經娛樂覺等四法」為食，調於彼自憶念、他人令憶念而生覺，於彼起不正思惟，未起掉悔令起，已起掉悔令其增廣，是名掉悔蓋食。疑蓋以「過去世、未來世、現在世等三世」為食，調於過去世猶豫、未來世猶豫、現在世猶豫，於彼起不正思惟，未起疑蓋令起，已起疑蓋能令增廣，是名疑蓋食。詳參閱《雜阿含 715 經》。

¹¹²³ 若再區分為從過去、未來、現在而生起渴愛，則總共一百零八種愛行。而「十八愛行」一有我、欲我、爾我、有我、無我、異我、當我、不當我、欲我、當爾時、當異異我、或欲我、或爾我、或異、或然、或欲然、或爾然、或異。詳可參閱《雜阿含 984 經》等。

5	就六十二見趣 (dvāṣaṣṭi-dṛṣṭigatāḥ) 的生起為其範圍的講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說六十二見趣生起所攝，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多	 <ul style="list-style-type: none"> ◆ 義理全上 ◆ 「見趣」即見解——自性見、我見、身見、邊見、邪見——所推動出來的道路。¹¹²⁴ ◆ 諸外道以薩迦耶見 (satkāya-dṛṣṭi) 為根本，有六十二諸惡見趣。¹¹²⁵
6	就靜慮、解脫、等持、等至 (dhyāna-viṃśausamādhi-samāpatti) 來作講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說靜慮、解脫、等持、等至，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 義理全上 ◆ 解脫道施設出四靜慮、八解脫、等持三摩地、等至三摩鉢底等修行的次第路徑，此已是很不錯了，但是就菩提道還是不夠，以般若波羅蜜多需往真如、法界、法性去通達。
7	就五神通 (pañcābhijñā) 來作講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說四無量、五神通，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 義理全上 ◆ 神通／比較高超認知 (abhijñā) 乃解脫道與菩提道共通的。但佛教重視的並非神通，若是真實智慧所修出來的神通，則此神通只是副產品。
8	就有為所包涵的這一類世間的所有的善或不善法 (saṃskṛtaparyāpannānām laukikānām sarveṣāṃ kuśalākuśalānām dharmāḥ) 的生起為其範圍的講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說有為所攝世間一切善根等法生起所攝，所有真如	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 義理全上 ◆ 故不在這些表面的有為層次之生起作講說，而是深入其真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有性的無為層次，那個才是般若波羅蜜多。

¹¹²⁴ 見趣人之歧途有三：(1) 見解就卡在語言文字字面 (自性見、我見、身見)、(2) 見解就落入兩邊的 (邊見)、(3) 錯謬的見解，追逐邪見便引入下三道。

¹¹²⁵ 《大毘婆沙論·見蘊》將 62 見趣按過去、未來分為 (1) 「依過去而起的 5 類」：遍常論、半常論、無因論、有邊無邊論、不死矯亂論，此共有 18 見。(2) 「依未來而起的 5 類」：死後有想論、無想論、非有想非無想論、斷滅論、現法涅槃論，此共有 44 見。

	～如所有性，是謂般若波羅蜜多	
9	就念住—正斷—神足—裝備—力量—覺悟分支—道路（smṛtyupasthāna-samyakprahāna-rddhipādēndriya-bala-bodhyaṅga-mārga）的生起為其範圍的講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說念住、正斷、神、根、力、覺支、道支生起所攝，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多	 <ul style="list-style-type: none"> ◆ 義理全上 ◆ 解脫道的三十七道品之生起的講說，還不夠資格成為般若波羅蜜多，需於其上深入其真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有性的無為層次，那個才是般若波羅蜜多。
10	就四聖諦來作講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說苦集滅道聖諦，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 義理全上 ◆ 「四聖諦」即苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦和苦滅道跡聖諦，簡稱為苦諦、集諦、滅諦和道諦。¹¹²⁶
11	就五分法身的清淨來作講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說戒定慧解脫解脫智見清淨，所有真如～如所有性，是謂般若波羅蜜多	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 義理全上 ◆ 「五分法身」即戒、定、慧、解脫、解脫知見。¹¹²⁷
12	就無為所攝出世間的無所依靠、無所流漏之諸法來作講說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 義理全上 ◆ 解脫道乃無所依靠，而菩提道為「轉依」¹¹²⁸

¹¹²⁶ 在此，所謂的「苦聖諦」乃省略的說法，應完整的說：「諸行皆是困苦的是第一聖諦」，以這個論斷是正確的故為「第一聖諦」，何以故？因為「苦」只是概念，其並無真假可言。一般說來，satya（諦）意思為「正確的論斷、論理」（真理，truth），吾人使用語句、命題來作論斷，而背後有其根據、有其論理，才涉及到如此的論斷是否正確。若是正確，就稱之為「真理」——切要於世界修行之正確的論斷、論理——英文為 truth。因此，我們可以這樣說，彼時當佛陀觀察世界深入且切要時，「苦集滅道」四聖諦就帶出來了，以「苦集滅道」提昇到高超層次，以高尚的修行而確立了真理，此之謂「四聖諦」。

¹¹²⁷ 此中，「解脫知見」知已實解脫，亦即後得智。此五者有次第，由戒而生定。由定而生慧。由慧而得解脫。由解脫而有解脫知見。前三者，就因而受名；後二者，就果而付名。而總是佛之功德，以此五法成佛身，則謂之「五分法身」。

¹¹²⁸ 世間依靠有內在的身心（蘊界處諸法）與外在的錢財、權力、情感等。就此可分三類：第一類找尋世間依靠者，由於世間一直在找依靠，故就掉入世間的範圍當中。第二類無依無靠者，由於昔世業障重且福德缺乏，而形成世間之孤苦無依的。第三類看清楚佛教之「世間之依



	<p>／所說無為所攝出世間無依、無漏法，所有真如 ～如所有性，是謂般若波羅蜜多</p>	
13	<p>就空性、無相、無願、不生、無作行之法來作講 說之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說 空、無相、無願、無生、無作法，所有真如～如 所有性，是謂般若波羅蜜多</p>	<p>◆ 義理全上 ◆ 講說這些在解脫道就已經很厲害的，但在般若經典還不夠，需切入其真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有性的無為層次，那個才是般若波羅蜜多。¹¹²⁹</p>
14	<p>就明知－解脫－離貪求－息滅－涅槃來作講說 之真如～如所有性⇒般若波羅蜜多／所說明、 解脫、離、滅、涅槃，所有真如～如所有性，是 謂般若波羅蜜多</p>	<p>◆ 義理全上 ◆ 「明知」即「三明」——天眼明，宿命明，漏盡明。 ◆ 「解脫」即八解脫——(1) 內有色想觀諸色解脫、(2) 內無色想觀外色解脫、(3) 淨解脫身作證具足住、(4) 空無邊處解脫、(5) 識無邊處解脫、(6) 無所有處解脫、(7) 非想非非想處解脫、(8) 滅受想定身作證具足住。</p>

總之，以上表格就產生的法目 A——蘊處界、緣起、顛倒、諸蓋、三十六愛

靠即是無所依」者，因為世間的依靠通通不是依靠，且世間的依靠非常險惡、常常得不償失，故了悟一切法無所依靠，而用無依靠的方式在修行。

¹¹²⁹ 例如 abhisamkrta → anabhisamkrta → anabhisamkrta 之真如，此三層次的打通：(1) abhisam-skrta (作行／面對某情境或對象而湊合著作作)，此謂凡夫皆作在面對某情境或對象之格局當中，故都是情境式的、對象式的，都屬於世間層次的。(2) an-abhisamkrta (不作行) 的講說，當解脫道的行者進入戒定慧的修持一段時間後，漸次地了達此皆不作行。(3) an-abhi-sam-skrta (不作行) 的講說之真如，最後進入菩提道之通達式的無作無行，故不僅不面對情境或對象在作行，且更就構造世界基本的向度——真如～如所有性——去切入貫通，將全部打通成為高超通達的智慧，乃至般若波羅蜜多、乃至無上菩提。復次，從空、無相、無願三解脫門，之後走上解脫道的有學位，之後才進入解脫道的無學位（阿羅漢），此時為「無作行」，亦即，以前的持戒、禪修不去執著而安住涅槃，之後進展至菩提道，去施展菩薩事業，此時並無我在救度誰而誰被我救度、我將會得何果位（＝有作行菩薩行），雖然在作菩薩行，然三輪體空、清淨而無所得，故其成果水到渠成、無限暢通，是為無作行之菩薩行。

行、六十二見趣、五神通、三十七道品等……共 14 條——之講說，但只可以當作為知識，還不夠資格成為般若波羅蜜多。因此，更近一層次地將法目 A 之講說切在真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有性上，才是「般若波羅蜜多」，而此亦為勝義諦——究極意義之正確的論斷或論理，且如此的正確不是現象正確，而是法性上的正確、實相上的正確，故法目 A 的法性，就以真如、不虛妄性、不變異性、如所有性而帶出了。¹¹³⁰

Tat kasmād dhetor? na hi Suvikrāntavikrāmin rūpa-paryāpannā prajñāpāramitā, evaṃ na vedanā-, na saṃjñā-, [na] saṃskārā-, na vijñāna-paryāpannā prajñāpāramitā. * Na pṛthivy-ap-tejo-vāyv-ākāśa-paryāpannā prajñāpāramitā. Na kāmadhātu-, na rūpadhātu-, nārūpadhātu- paryāpannā prajñāpāramitā. Na saṃskṛtāsaṃskṛta-dharma-paryāpannā prajñāpāramitā. Na laukika-lokottara-sāsravānāsrava-dharmaparyāpannā prajñāpāramitā. Na ku[śa]lākuśaladharmaparyāpannā prajñāpāramitā. Na satvadhātuparyāpannā nāsattvadhātuparyāpannā prajñāpāramitā. Nāpy ebhir dharmair vinirmuktā prajñāpāramitā.

Na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā kasmimścīd dharme paryāpannā nāpy aparyāpannā. Yā ca paryāpannāparyāpannā dharmāṇāṃ

¹¹³⁰ 面對這麼多的法目，切勿亂了分寸。正如一所大學包攝諸大學院、諸多學系、諸廣課程，有很那麼多可值得去學習的，此乃因這個世界森羅萬象，有數不清的種種面向與向度可被探究進去的，正因如此，菩提道的修行便有這多得不得了法目要被學習的、探究的、通達的。相較於儒家之《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，以及禮、樂、射、禦、書、數六藝，雖然很重要，但就整個世界而言，卻格局亦不夠寬大，項目不夠整全。在這真如品當中，就把世間、出世間的法目都給帶出，以便來構成般若波羅蜜多，換句話說，若欲成般若波羅蜜多，需有其必要組成的規格～我們看現象、看一切法，這都只是世間的常識、知識，一切法名言假立而切進其法性，法性關連的就帶出真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，而且了知這些通通是假名施設。無論是多麼的千頭萬緒、多麼的法門無量，照樣貫徹開發般若波羅蜜多，故就訓練一菩薩而言，這些是太豐富地來認知學習，應覺幸福而非眼花撩亂而心緒迷亂。

tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatēyaṃ prajñāpāramitā.

Tathatēti Suvikrāntavikrāmin kasyaitad adhivacanam? Na hy ete

Suvikrāntavikrāmin tathā dharmā yathā bālapṛthagjanair upalabdih, na cānyathā.

Yathā punar ete dharmās Tathāgatais tathāgataśrāvakair bodhisattvais ca drṣṭās, tathaiva

te sarvadharmāḥ, tathatā 'vitathatā 'nanyatathatā yāvattathatā, tenōcyate tathatēti.

Ayaṃ Suvikrāntavikrāmin bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ prajñāpāramitā-nirdeśaḥ.

(p. 39, l. 18 ~ p. 40, l. 8)

【白話翻譯】

何以故？¹¹³¹ 善勇猛！因為，般若波羅蜜多並不被包含在物質的裡面，¹¹³² 如是般若波羅蜜多亦不被包含在感受、概念認定、心態之組合造作、分別式知覺的裡面。^{1133*} 般若波羅蜜多並不被包含在地、水、火、風、虛空的裡面。¹¹³⁴ 般若波羅蜜多亦不被包含在欲界、色界、無色界的裡面。¹¹³⁵ 般若波羅蜜多並不被包含在有為、無為法的裡面。般若波羅蜜多亦不被包含在世間、出世間、有漏、

¹¹³¹ Tat kasmād dhetoh? 將要帶出以上那套說法的理據。何以故？由於般若波羅蜜多並不被包含於上述之十四條法目的裡面，所以凡是講說這些十四條法目的生起，那個就不是般若波羅蜜多，而是要把這些生起的講說通達到真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個才是般若波羅蜜多。

¹¹³² 以「色空、色不生不滅、色不來不去、色無量無數無邊」之故。正好看出蘊界處諸法的空性、無量無數無邊，才成就般若波羅蜜多。若我們說「A 就是 A、色就是色」而這只是一般的知識學問。

¹¹³³ cf. 玄奘本於此段後又再接添十二處、十八界等之較完整的翻譯，如（頁 1083c）：「非眼處攝...非眼識界攝亦非耳鼻舌身意識界攝。」

¹¹³⁴ pṛthivy-ap-tejo-vāyv-ākāśa-paryāpannā: 包含在地水火風空的裡面／地水火風空之所攝。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。此中需注意的是，(1) 由於後面接有聲半母音 vā，故依 final ḥ sandhi 外連音規則 tejas → tejo。(2) 又由於後面接有聲母音 ak，故依 vowel sandhi 外連音規則 vāyu → vāyv。

¹¹³⁵ (1) kāmādhātu-paryāpannā: 包含在欲界的裡面／欲界之所攝。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。(2) rūpadhātu-paryāpannā: 包含在色界的裡面／色界之所攝。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。(3) arūpadhātu-paryāpannā: 包含在無色界的裡面／無色界之所攝。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。據此看，有所謂的「人間佛教」便有違般若波羅蜜多的精神了，以其將佛教包攝於不只是較小的欲界，乃至範圍更小的人間，甚至更縮小至南瞻部洲。在此處，不僅欲界包含不了，乃至色界、無色界亦無法包含般若波羅蜜多，如此方能全部解開打通而無限的暢通。

無漏法的裡面。¹¹³⁶ 般若波羅蜜多並不被包含在善、不善法的裡面。般若波羅蜜多也不被包含在有情界（情世間）、非情界（器世間）的裡面。然而，般若波羅蜜多亦不是脫離於〔以上的〕那些法。¹¹³⁷

善勇猛！事實上，般若波羅蜜多並不是被包含在任何一法之中，也並非不被包含〔在任何一法之中〕。¹¹³⁸ 以及，凡是就包含或不被包含之諸法而就通達其為真如、不虛妄性、不變異性、如所有性的，那個就是般若波羅蜜多。¹¹³⁹

善勇猛！所謂的「真如」(如此之一貫的情形)那個¹¹⁴⁰ 是什麼的切要增上的說明(增語)? 善勇猛！事實上，〔於消極面排除上，〕並非跟著這些項目如此，如同愚夫異生〔一相情願地以為有〕所獲得，以及並非沒有被獲得到(並非與那些有得到者形成差異的)。¹¹⁴¹ 更進一步說，〔於正向來說上，應〕隨著被諸如來、如來之諸弟子、諸菩薩所觀看到的那些法，¹¹⁴² 正好就順著這些所有的項目——真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，是故就被說為「真如」。¹¹⁴³ 善勇猛！那

¹¹³⁶ (1) *laukika-lokottara-paryāpannā*: 包含在世間、出世間的裡面／世間、出世間之所攝。依主釋(受格關係, f. 1 sg.)。 (2) *sāsravānāsra-paryāpannā*: 包含在有漏、無漏的裡面／有漏、無漏之所攝。依主釋(受格關係, f. 1 sg.)。

¹¹³⁷ (1) *ebhiḥ*: (*ayam*) 3rd per. dem. pron. m. 3 pl., 藉由那些的。 (2) *dharmaiḥ*: (*dharma*) m. 3 pl., 藉由諸法的。此句乃「不即不離」的不二中道～般若波羅蜜多並不在蘊界處諸法等範疇裡面，般若波羅蜜多也非脫離於蘊界處諸法而另外獨存於一處(e.g. 超越界、最高實在、第一因等)。

¹¹³⁸ 「包含或不包含於～當中」是凡夫的遊戲、是虛假議題，譬如問「你是中國人嗎？」或「你是台灣人嗎？」，問者即預設有個「中國／台灣」要把他人拴在裡面。這裡在作法性通達的事情，故既非在內亦非在外，既不是包含在～之中、也不是不包含在～之中。

¹¹³⁹ 此處乃以後設哲學方式，針對「諸法之包含或不包含」去做檢查，當切入到法性而通達「諸法之包含或不包含」之真如乃至如所有性時，此種通達式的智慧(*nairvedhika-prajñā*)即是般若波羅蜜多。

¹¹⁴⁰ *etad* (n. 1 sg.) 為定型句之主詞，不論-iti的內容為陽性、陰性或中性，後面一律用中性的*etad*來表示。

¹¹⁴¹ *anyathā*: (*anya-thā*) adv., 差異地／差異的有所不同的情況。此句是說，愚夫異生皆偏離於法性根本的情形。

¹¹⁴² (1) *tathāgataiḥ*: (*tathā-gata*) m. 3 pl., 被諸如來。 (2) *tathāgata-śrāvakaiḥ*: 被如來之諸弟子。持業釋(形容詞關係, m. 3 pl.)。 (3) *bodhisatvaiḥ*: (*bodhi-satva*) m. 3 pl., 被諸菩薩。 (4) *dr̥ṣṭāḥ*: (*dr̥ṣṭa*) (√*dr̥ś*-1P) ppp. → m. 1 pl., 被觀看到。此「觀看」，不是普通的看，而是經由諸聖者們修證所觀照之諸法性——真如、不虛妄性、不變異性、如所有性。

¹¹⁴³ 「真如／如性」(*tathatā*) = 如此之一貫的情形：(1) 消極面排除～通通都不是如同凡夫一相情願的那樣的情形。(2) 正向來說～通通都是如同空性、如同無造作、如同無分別那樣子的如是一貫。cf. 玄奘本(頁1084a)此整句的翻譯：「真如者為諸法性，非如愚夫異生所得亦非異彼。然諸法性如諸如來，及佛弟子、菩薩所見，如是法性理趣真實、常、無變易，故名真

個就是有關菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多之宣說。



【分段要義】

上一段所講述之 14 條法目的重點乃「若講說在蘊處界諸法之生起中，則這樣的講說就不是般若波羅蜜多」，以及「若講說在蘊處界諸法生起之真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，那個就是般若波羅蜜多」。此何以故？本一小段¹¹⁴⁴將帶出何以如是之理論依據。首先，若扼要地說，此乃因為「色空、色不生不滅、色不來不去、色無量無數無邊」之故，換句話說，正好看出蘊界處諸法的空性、無量無數無邊，切入到法性、切入到真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，才成就般若波羅蜜多。¹¹⁴⁵

其次，若詳細地說，則可整理出下表列：

般若波羅蜜多並不被包含在 A 裡面，然而，般若波羅蜜多亦不是脫離於 A 而住於另一處。¹¹⁴⁶

A=五蘊、十二處、十八界、地、水、火、風、虛空、欲界、色界、無色界、有為、無為法、世間、出世間、有漏、無漏法、善、不善法、情世間、器世間等。

再者，若只是針對現象、語詞去做捕捉分別，這叫做常識、知識、學問，而若不論任何現象、語詞、修行，全部打通法性、打通真如，而把那打通的貫徹了

如」。

¹¹⁴⁴ 本一小段，戶崎宏正本（頁 147）科判為：（五）**作為真如之智慧的完成**（真如としての知恵の完成）。

¹¹⁴⁵ 般若波羅蜜多憑什麼？般若波羅蜜多憑著法性如此，憑著真如、不虛妄性、不變異性、如所有性。故並非般若波羅蜜多本身有多厲害，而是在於「法性」。

¹¹⁴⁶ 般若波羅蜜多只是「通達」（nirvedhikā, penetra-tion），般若波羅蜜多不是什麼東西，可被叫出在哪裡。這就好像電磁波可以穿牆透壁，但電磁波卻不在這裡、不在那裡。正因為如此，當切入到法性而通達諸法之真如乃至如所有性時，此種通達式的智慧即是般若波羅蜜多。

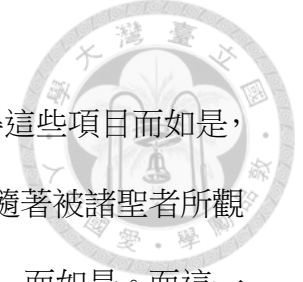
解，這才是通達式的智慧（nairvedhika-prajñā）、才是般若波羅蜜多。為了一目瞭然，故以下表列，列出知識與智慧的差別：



知識與智慧的差別	
屬於愚夫異生之知識	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 針對現象、語詞去做捕捉分別，這叫做常識或知識，頂多只是學問。 ◆ 例如說：「細胞就是細胞、量子就是量子、色就是色」這只是一般的知識學問。 ◆ 世間無論如何的研究通通逃不出此三套——「相」、「名」、「分別」（屬於《楞伽經》之五法）。¹¹⁴⁷
屬於諸佛菩薩之般若波羅蜜多	<ul style="list-style-type: none"> ◆ 為一種通達式的智慧（nairvedhika-prajñā）。 ◆ 若不論任何現象、語詞、修行，把這些全部通達到真如、不虛妄性、不變異性、如所有性，這才是般若波羅蜜多。故並非般若波羅蜜多本身有多厲害，而在於「法性」。 ◆ 以「一切法空、不生不滅、不來不去、無量無數無邊」之故。正好看出蘊界處諸法的空性、無量無數無邊，切入到法性、切入到真如～如所有性，才成就般若波羅蜜多。 ◆ 般若波羅蜜多俱二大特點：(1) 解開外殼，<u>無限地解開</u>到十方無量無數無邊、(2) 通達邊界障礙，<u>無限地通達</u>直驅到究極，由此才能來造「般若波羅蜜多」。 ◆ 此可呼應於《楞伽經》要去教導的二套「正智／正確的智慧」、「真如／如如」（屬於《楞伽經》之五法）¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁷ 《楞伽經》之五法：世間的三套「相」、「名」、「分別」& 出世間的二套「正智」、「真如」，就前三套點出凡夫以三一律——矛盾律、同一律、排中律——在看事情，故某物若不是在內、就是在外，要嘛就相同、要嘛就別異，沒有第三種的可能。凡夫就卡在世間上，區別於此，般若波羅蜜多則不然，而是完全地打通。

¹¹⁴⁸ 就《楞伽經》五法之教導出世間的二套「正智」、「真如」，就不會像凡夫以三一律等邏輯在看事情。而是以了知般若波羅蜜多並不是被包含於那些法裡面，般若波羅蜜多亦不是脫離於那些法而另外的存在，此種不二中道之「正智」，切到法性之「真如」而朝向圓滿成就。正如《楞伽經》：爾時世尊重說偈言：「名、相、分別事，及法有二相，真如、正妙智，是第一義相。大



總之，於消極面排除上，並非跟著如同愚夫異生之獲不獲得這些項目而如是，以愚夫異生皆偏離於法性根本的情形之故；於正向來說上，應隨著被諸聖者所觀看到的那些項目——真如、不虛妄性、不變異性、如所有性——而如是。而這一套就是諸菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多之開示。¹¹⁴⁹

Na khalu punar iyaṃ Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā kasyacid dharmasya hānāya vā vivṛddhaye vā pratyupasthitā, nāpi kasyacid dharmasya saṃyogāya vā visamṃyogāya vā, ūnatvāya vā pūrṇatvāya vā, apacayāya vōpacayāya vā, saṃkrāntaye vā 'vakraṅtaye vā, utpādāya vā nirodhāya vā, saṃkleśāya vā vyavadānāya vā, pravṛttaye vā nivṛttaye vā, samudayāya vā 'staṃgamāya vā, salakṣaṇāya vā 'lakṣaṇāya vā, samatāyai vā visamatāyai vā, saṃvṛtyai vā paramārthāya vā, sukhāya vā duḥkhāya vā, nityatāyai vā 'nityatāyai vā, śubhatāyai vā 'śubhatāyai vā, ātmatāyai vā 'nātmatāyai vā, satyatāyai vā mṛṣatāyai vā, kartṛtvena vā 'kartṛtvena vā, kāraṇatvena vā 'kāraṇatvena vā,¹¹⁵⁰ saṃbhavāya vā asaṃbhavāya vā, svabhāvatāyai vā 'svabhāvatāyai vā, cyutaye vōpapattaye vā, jāyate vā 'jāyate vā, [bhi]nirvṛttaye vā 'nabhinirvṛttaye vā, upapattaye vōpapattisamucchedāya vā, sāmagryai vā

慧！是名觀察五法自相法門，諸佛菩薩修行內證境界之相，汝及諸菩薩應如是學。(T671, vol.16, p. 527c)

¹¹⁴⁹ 到此為止，世尊完成回答「善勇猛五問之第一題」——「菩薩的般若波羅蜜多是什麼？」按第一品：世尊！根據什麼樣的理由有關菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多被說為「般若波羅蜜多」？

¹¹⁵⁰ Hikata said “kartṛtvena vā ... vā 'kāraṇatvena vā, in Ch. ‘akartṛtva’ and ‘akāraṇatva’ are left out” 此亦即說，在玄奘本（頁 1084a）省略了「非非作者」與「非無作具」。詳閱 Hikata 梵校本（p.40, n.1）。按 Vaidya (1961) 天城體 कर्तृत्वेन वा अकर्तृत्वेन, कारणत्वेन वा अकारणत्वेन वा 也是順著劍橋手寫本無省略。

visāmagryai vā, sarāgāya vā virāgāya vā, sadoṣāya vā vigatadoṣāya vā, samohāya vā
 vīgatamohāya vā, viparyāsāya vā 'viparyāsāya vā, ārambaṇāya vā 'nārambaṇāya vā,
 kṣayāya vā 'kṣayāya vā, jñānāya vā 'jñānāya vā, nīcatvāya vōccatvāya vā, upakārāya
 vā nirupakārāya vā, gamanāya vā 'gamanāya vā, astitvāya vā nāstitvāya vā, anunayāya
 vā pratighāya vā, ālokāya vā 'ndhakārāya vā, kausīdyāya vā vīry'-ārambhāya vā,
 śūnyatāyai vā aśūnyatāyai vā, nimittatāyai vā 'nimittatāyai vā, praṇidhānāya
 vā 'praṇidhānāya vā, abhisamskārāya vā 'nabhisamskārāya vā, antardhānāya
 vā 'nantardhānāya vā, avidyāyai¹¹⁵¹ vā vimuktaye vā, śāntatāyai vā 'nupaśāntatāyai vā,
 nirvṛttaye vā 'nabhinirvṛttaye vā, yonīśāya vā 'yonīśāya vā, pariññāyai vā 'pariññāyai
 vā, niryāṇāya vā 'niryāṇāya vā, vinayāya vā 'vinayāya vā, śīlāya vā dauḥśīlyāya vā,
 vikṣiptatāyai vā 'vikṣiptatāyai vā, prajñātāyai vā duṣprajñātāyai vā, vijñānāya
 vā 'vijñānāya vā, sthitaye vā 'sthitaye vā, sabhāgatāyai vā visabhāgatāyai vā, bhavāya
 vā vibhavāya vā, prāptaye vā 'prāptaye vā, 'bhisamayāya vā 'nabhisamayāya vā,
 sākṣātkriyāyai vā 'sākṣātkriyāyai vā, prativedhāya vā 'prativedhāya vā, pratyupasthitēti.

Tathatā-Parivarto nāma Tṛtīyaḥ. (p. 40, l. 9 ~ p. 41, l. 13)

【白話翻譯】

善勇猛！事實上，這一套的般若波羅蜜多並不是就任何一項目¹¹⁵² 為了要去

¹¹⁵¹ Hikata said “Acc. to Ch. ‘vidyāyai’ should be ‘avidyāyai’, though Tib. agrees with our Ms.; MM. ‘avidyāyai’” 此亦即說，雖然於藏譯本為「明」，但依據玄奘本（頁 1084a）與 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本則應為「無明」。詳閱 Hikata 梵校本（p.40, n.1）。按 Vaidya 天城體版（p.24）विद्यये 與 Śīlēndrabodhi 本（頁 356，片 93，行 6）རིག་པའི་ཕུམ་ rig p'i phyir，皆是順著劍橋手寫本而為 'vidyāyai'。

¹¹⁵² 佛教都是從「法」(dharma)——單位項目／法目——入手，此可能為生命世界組成與推動的單位項目、或是修行觀察的、講說的、思考的單位項目等。雖然都是單位項目，這些都是都是嘴巴在講的，有可能講錯了。縱使是看對了、講對了，其仍然是單位項目，因此就需更進一步地切入法性的層次，而言「非法」(a-dharma)。

作消滅、或增長而被設立的。¹¹⁵³ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作結合、或分離〔而被設立的〕。¹¹⁵⁴ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作減損、或盈滿〔而被設立的〕。¹¹⁵⁵ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作縮小、或積聚〔而被設立的〕。¹¹⁵⁶ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作移轉、或趣入〔而被設立的〕。¹¹⁵⁷ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作產生、或息滅〔而被設立的〕。¹¹⁵⁸ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作雜染、或清淨〔而被設立的〕。¹¹⁵⁹ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作流轉、或還滅〔而被設立的〕。¹¹⁶⁰ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作產生之來源（集）、或隱沒〔而被設立的〕。¹¹⁶¹ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作有相、或無相〔而被設立的〕。¹¹⁶² 也不是〔就任何一項目〕為了要去作平等化、或非平等化〔而被設立的〕。¹¹⁶³ 也不是〔就任何一項目〕為了要

¹¹⁵³ (1) *pratyupasthitā*: (*praty-upa-sthita*) (*prati-upa-√sthā-1P*) ppp. → f. 1 sg., 被設立／朝向靠進而建立出來／證成。就「設立」而言，宣說 (*nirdeśa*) 大家都會講，問題是講這一些有無根據、有無條理、能否站得住腳，若有根據且條理分明，其之設立就站得住腳，亦即有所證成。cf. 玄奘本 (頁 1084b) 將此詞譯為「現在前」。(2) *hānāya*: (*hāna*) n. 4 sg., 為了去消滅／損滅。(3) *vivṛddhaye*: (*vi-vṛddhi*) f. 4 sg., 為了去增長／擴大。亦即是說，若設置在為了去減損或增加... 就不是般若波羅蜜多，e.g. 為了去消滅敵人、或增長親眷而設立的理論學說、邪見、個人意見等，只是凡夫朝向痛苦深淵的遊戲，而不是般若波羅蜜多。那麼般若波羅蜜多作什麼？作空性不二的全程貫通，不會像凡夫墮二邊般而去減／增... 等 (如下共有 63 組相對二邊的情形)。

¹¹⁵⁴ (1) *saṃyogāya*: (*saṃ-yoga*) m. 4 sg., 為了去相應／結合。(2) *visaṃyogāya*: (*vi-saṃ-yoga*) m. 4 sg., 為了去不相應／分離。e.g. 如世間姻緣之或措合或拆散。此中，諸法之聚散、分合、生滅皆緣起空性、不二幻化，並不是有「聚」、有「散」，也不是要去製造「聚」、或製造「散」。

¹¹⁵⁵ (1) *ūnatvāya*: (*ūnatva*) n. 4 sg., 為了去減損。(2) *pūrṇatvāya*: (*pūrṇatva*) n. 4 sg., 為了去盈滿。e.g. 如水庫之或盈滿或損減。

¹¹⁵⁶ (1) *apacayāya*: (*apa-caya*) m. 4 sg., 為了去縮小／損。(2) *upacayāya*: (*upa-caya*) m. 4 sg., 為了去積聚／益。e.g. 如股票商場之或虧損或漲停。

¹¹⁵⁷ (1) *saṃkrāntaye*: (*saṃ-krānti*) f. 4 sg., 為了移轉／趣至。(2) *avakrāntaye*: (*ava-krānti*) f. 4 sg., 為了趣入／受胎。

¹¹⁵⁸ (1) *utpādāya*: (*ut-pāda*) m. 4 sg., 為了產生。(2) *nirodhāya*: (*ni-rodha*) m. 4 sg., 為了息滅。

¹¹⁵⁹ (1) *saṃkleśāya*: (*sam-kleśa*) m. 4 sg., 為了雜染／煩惱。(2) *vyavadānāya*: (*vy-ava-dāna*) n. 4 sg., 為了清淨。初步作清淨，之後淨化、再淨化，最後純熟就任運清淨、法爾清淨。

¹¹⁶⁰ (1) *pravṛttaye*: (*pra-vṛtti*) f. 4 sg., 為了流轉／前轉。(2) *nivṛttaye*: (*ni-vṛtti*) f. 4 sg., 為了息滅／倒轉。

¹¹⁶¹ (1) *samudayāya*: (*sam-ud-aya*) m. 4 sg., 為了產生之來源／集。(2) *astamgamāya*: (*astam-gama*) m. 4 sg., 為了隱沒／壞掉。

¹¹⁶² (1) *salakṣaṇa*: (*sa-lakṣaṇa*) adj. n. 4 sg., 為了有相／特徵。(2) *alakṣaṇa*: (*a-lakṣaṇa*) adj. n. 4 sg., 為了無相／無特徵。據此，唯識思想中，有所謂的「有相唯識」(護法、玄奘)與「無相唯識」(安慧、真諦)，這些似乎都與般若波羅蜜多的精神相違了，應該是說「非有相、非無相」。

¹¹⁶³ (1) *samatāyai*: (*sama-tā*) f. 4 sg., 為了平等性。(2) *visamatāyai*: (*vi-sama-tā*) f. 4 sg., 為了非平等性。e.g. 如世間追求男女、城鄉、勞資之平權。在世間無可厚非，但若是開發智慧，佛教

去作世俗、或勝義〔而被設立的〕。¹¹⁶⁴ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作困苦、或快樂〔而被設立的〕。¹¹⁶⁵ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作恆常化、或無常化〔而被設立的〕。¹¹⁶⁶ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作白淨性、或不白淨性〔而被設立的〕。¹¹⁶⁷ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作自我性（主體性）、或非我性〔而被設立的〕。¹¹⁶⁸ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作真理性（真相性）、或虛妄性〔而被設立的〕。¹¹⁶⁹ 也不是〔就任何一項目〕要藉由造作者性、或無造作者性〔而被設立的〕。¹¹⁷⁰ 也不是〔就任何一項目〕要藉由造作的程序與功效（作具性）、或無造作的程序與功效（無作具性）〔而被設立的〕。¹¹⁷¹ 也不是

不作平等化的事情、也不作差異化的事情。佛教講「法空」、「法如」，以諸法空性、諸法如是一貫，則平等就自然而然的帶出來了。隨順因緣，就帶出這些虛幻而不平等的情況。

¹¹⁶⁴ (1) *saṃvṛtyai: (saṃ-vṛti) f. 4 sg.*, 為了世俗。所謂的「世俗」即在有限的範圍，進行言說，藉用分別。(2) *paramārthāya: (parama-artha) m. 4 sg.*, 為了勝義。這裡初步區分世俗、勝義二諦，區分之後便夠了，不必要去行世俗化、或勝義化之二分，亦即是，非什麼東西都在造成世俗、或什麼東西都在片面地打開勝義。佛教以世俗、勝義二諦做初步的架構，但在無為法性的般若波羅蜜多，不應為「世俗、勝義」之二分而設立，應為「非世俗、非勝義」之不二。

¹¹⁶⁵ (1) *sukhāya: (su-kha) adj. n. 4 sg.*, 為了快樂／安樂／舒服。(2) *duḥkhāya: (duḥ-kha) adj. n. 4 sg.*, 為了困苦／痛苦／不舒服。諸法因緣生滅，就將之貫通就好，非對任何一法來作成苦或樂，亦即是說，苦、樂都不是目的之所在。

¹¹⁶⁶ (1) *nityatāyai: (nitya-tā) f. 4 sg.*, 為了恆常性。(2) *anityatāyai: (a-nitya-tā) f. 4 sg.*, 為了無常性。佛教不作恆常持續化的事情、也不作無常化的事情，在無為法性的般若波羅蜜多，不應為「常、無常」之二分而設立，應為「非常非無常」之不二。

¹¹⁶⁷ (1) *śubhatāyai: (śubha-tā) f. 4 sg.*, 為了白淨性。(2) *aśubhatāyai: (a-śubha-tā) f. 4 sg.*, 為了不白淨性。世間視白淨為美，佛教以不淨觀破斥凡夫的貪慾，然菩提道時，在無為法性的般若波羅蜜多，不應為片面的「白淨、或不淨」之二分，應為「非白淨、非不淨」之不二。

¹¹⁶⁸ (1) *ātmatāyai: (ātma-tā) f. 4 sg.*, 為了自我性。(2) *anātmāyai: (an-ātma-tā) f. 4 sg.*, 為了非我性。

¹¹⁶⁹ (1) *satyatāyai: (satya-tā) f. 4 sg.*, 為了真理性／真相性。(2) *mṛṣatāyai: (mṛṣa-tā) f. 4 sg.*, 為了虛妄性。*satya* (真理／真相) 初步的意思為「正確的」。

¹¹⁷⁰ (1) *karṭṛtvena: (karṭṛ-tva) n. 3 sg.*, 藉由作者性。(2) *akartṛtvena: (a-karṭṛ-tva) n. 3 sg.*, 藉由無作者性。此句即為「就任何一法需要藉著造作者性、或無造作者性，這一法才存在」之意思。此中，藉由作者性，任何一法才做出來，如桌子、椅子等有為世間的一切。此可帶出主因助緣，以及其背後周遭仍有無數的推動條件。而此主因助緣之根本還是一樣空性、清淨、寂靜（藉由無作者性，任何一法才做出來，如法性）。因此，不要只說佛教都是講因緣生、都是講造作者性，此為片面的僵化。事情外表雖諸多因緣條件，然解開而切入到無為法性時，則非因緣、非造作者。故般若波羅蜜多並非片面地藉由造作者性，某一法（e.g.幻化的世界）才有；般若波羅蜜多也並非片面地藉由無造作者性，某一法（e.g.法性寂靜）才有，故為「非造作者性、非非造作者性」之不二中道。

¹¹⁷¹ (1) *kāraṇatvena: (kāraṇa-tva) n. 3 sg.*, 藉由造作的程序與功效性。(2) *akāraṇatvena: (a-kāraṇa-tva) n. 3 sg.*, 藉由無造作者性。此與上一句皆涉及三輪體空——「人物／造作者」(*karṭṛ/kāraka*) + 「運作歷程／作具／造作的程序與功效」(*kāraṇa*) + 「對象／所造作」(*karaṇīya/ kṛta*)——的操作。而般若波羅蜜多並非就某一法（e.g.四正斷等三十七道品）之片面地藉由造作的程序與功效；般若波羅蜜多也並非就某一法（e.g.無作行、無功用行）之片面地藉由無造作者性，故為「非

〔就任何一項目〕為了要去作出生、或不出生〔而被設立的〕。¹¹⁷² 也不是〔就任何一項目〕為了要去作本身的存在之情形、或沒有本身的存在之情形〔而被設立的〕。¹¹⁷³ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作死掉、或出生〔而被設立的〕。¹¹⁷⁴ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作出生、或無生〔而被設立的〕。¹¹⁷⁵ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作轉起而生、或不轉起而生〔而被設立的〕。¹¹⁷⁶ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作相續出生、或切斷相續出生（解脫）〔而被設立的〕。¹¹⁷⁷ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作彼此能搭配（和合）、或彼此不搭配（不和合）〔而被設立的〕。¹¹⁷⁸ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作帶有貪愛、或離開貪愛〔而被設立的〕。¹¹⁷⁹ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作帶有瞋恨、或離開瞋恨〔而被設立的〕。¹¹⁸⁰ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作帶有愚癡、或離開愚癡〔而被設立的〕。¹¹⁸¹ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作顛倒、或不

造作程序性、非無造作性」之不二中道。cf. 玄奘本（頁 1084a）將此二句合併譯為「非作者、非作具」。

¹¹⁷² (1) sambhavāya: (sam-bhava) m. 4 sg., 為了出生／容受。(2) asambhavāya: (a-sam-bhava) m. 4 sg., 為了不出生／不容受。e.g. 現代人出生率降低而少子化，故此則有「不孝有三、無後最大」、「降低國家生產力」等有關於「出生或不出生」議題，般若波羅蜜多為「非出生非不出生」之全面貫通。cf. 玄奘本（頁 1084a）譯為「非容受、非不容受」，並且在這之後又添加了「非信解、非不信解」，此點亦見於 Hikata 梵校本（p.40, n.2）。

¹¹⁷³ (1) svabhāvatāyai: (svabhāva-tā) f. 4 sg., 為了本身的存在之情形／自性性。(2) asvabhāvatāyai: (a-svabhāva-tā) f. 4 sg., 為了沒有本身的存在之情形／無自性性。svabhāvatā (本身的存在之情形／自性性, the state of own being or existent in itself), e.g. 「神」(god) 乃一貫是本身的存在。

¹¹⁷⁴ (1) cyutaye: (cyuti) f. 4 sg., 為了死掉。(2) upapattaye: (upa-patti) f. 4 sg., 為了出生。

¹¹⁷⁵ (1) jātaye: (jāti) f. 4 sg., 為了出生。(2) ajātaye: (a-jāti) f. 4 sg., 為了無生。

¹¹⁷⁶ (1) abhinirvṛttaye: (abhi-nir-vṛtti) f. 4 sg., 為了產生／轉起而生。(2) anabhinirvṛttaye: (an-abhi-nir-vṛtti) f. 4 sg., 為了無產生／不轉起而生。

¹¹⁷⁷ (1) upapattaye: (upa-patti) f. 4 sg., 為了相續出生／往生。(2) upapattisamucchedāya: (upapatti-samuccheda) m. 4 sg., 為了切斷相續出生／解脫。

¹¹⁷⁸ (1) sāmāgyai: (sāmagrī) f. 4 sg., 為了彼此能搭配／和合。(2) visāmāgyai: (vi-sāmagrī) f. 4 sg., 為了彼此不搭配／不和合。e.g. 於世間上有彼此「天生一對」之佳偶或「相剋不容」之怨偶的情形。

¹¹⁷⁹ (1) sarāgāya: (sa-rāga) m. 4 sg., 為了帶有貪愛。(2) virāgāya: (vi-rāga) m. 4 sg., 為了離開貪愛。另外尚有與 rāga 類似的: ṛṣṇā(f., 渴愛)、kāma(m., 愛慾)、chanda(m., 欲求)。

¹¹⁸⁰ (1) sadoṣāya: (sa-doṣa) m. 4 sg., 為了帶有瞋恚。(2) vigatadoṣāya: (vigata-doṣa) m. 4 sg., 為了離開瞋恚。此中, doṣa = dveṣa, 前者通俗而後者正式常用。

¹¹⁸¹ (1) samohāya: (sa-moha) m. 4 sg., 為了帶有愚癡。(2) vigatamohāya: (vigata-moha) m. 4 sg., 為了離開愚癡。般若波羅蜜多並不是要去帶有貪瞋癡三毒，也不是要去離開貪瞋癡三毒而被設立的。

顛倒〔而被設立的〕。¹¹⁸² 也不是〔就任何一項目〕為了要去作所緣、或無所緣〔而被設立的〕。¹¹⁸³ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作窮盡、或不窮盡〔而被設立的〕。¹¹⁸⁴ 也不是〔就任何一項目〕為了要去有智慧、或無智慧〔而被設立的〕。¹¹⁸⁵ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作下性、或高性〔而被設立的〕。¹¹⁸⁶ 也不是〔就任何一項目〕為了要去作親近承侍、或無親近承侍〔而被設立的〕。¹¹⁸⁷ 也不是〔就任何一項目〕為了要往去、或還來〔而被設立的〕。¹¹⁸⁸ 也不是〔就任何一項目〕為了存在性、或不存在性〔而被設立的〕。¹¹⁸⁹ 也不是〔就任何一項目〕為了要跟著領導走、或反感抗爭〔而被設立的〕。¹¹⁹⁰ 也不是〔就任何一項目〕

¹¹⁸² (1) viparyāsāya: (vi-pary-āsa) m. 4 sg., 為了顛倒。(2) aviparyāsāya: (a-vi-pary-āsa) m. 4 sg., 為了不顛倒。

¹¹⁸³ (1) ārambañāya: (ārambaṇa) n. 4 sg., 為了所緣。(2) anārambañāya: (a-ārambaṇa) n. 4 sg., 為了無所緣。「所緣」乃知覺、言說、動作之所面對之攀緣的對象。按 ārambaṇa 可能為 ālambaṇa 之訛，詳見 Hikata 梵校本 (p.40, n.4) 與林光明、林怡馨《梵漢大詞典(上)》，p.149b。然而若查閱其字根√ramb (1Ā, 掛在對面的)，似乎亦說得過去，這就好像前面的 doṣa 與 dveṣa (前者通俗，而後者正式常用)。

¹¹⁸⁴ (1) kṣayāya: (kṣaya) m. 4 sg., 為了窮盡。(2) akṣayāya: (a-kṣaya) m. 4 sg., 為了不窮盡。《維摩詰所說經》之「有盡無盡法門」：行走世間的不去結束掉(無盡)／面對問題的解決要徹底(有盡)。由此行菩薩道於世間，至成佛以前都不會於半路結束掉，因此稱為「非有盡非無盡」。

¹¹⁸⁵ (1) jñānāya: (jñāna) n. 4 sg., 為了智慧。(2) ajñānāya: (a-jñāna) n. 4 sg., 為了無智慧。於此不僅是開發智慧而已，而是於開發後，可以自由地切換(智↔無智)，當人家說我笨時，我就當作笨而大智若愚，對方高興就好，當需要智慧面對事情時，我就智慧以對，此即通達的切換而不落兩邊。故般若波羅蜜多並不是就任何項目要去有智慧，也不是要去無智慧而被設立的。

¹¹⁸⁶ (1) nīcatvāya: (nī-catva) n. 4 sg., 為了下性。nīcatva=nīca (adj., 低下的) + -tva。(2) uccatvāya: (uc-catva) n. 4 sg., 為了高性／優越性。uccatva=ucca (adj., 高的) + -tva。般若波羅蜜多通達的切換非高非低，諸法平等無有高下，故不落二邊正向中道。

¹¹⁸⁷ (1) upakāraya: (upa-kāra) n. 4 sg., 為了有恩惠／親近承侍。(2) uccatvāya: (uc-catva) n. 4 sg., 為了高性／優越性。uccatva=ucca (adj., 高的) + -tva。般若波羅蜜多通達的切換非高非低，諸法平等無有高下，故不落二邊正向中道。

¹¹⁸⁸ (1) gamanāya: (gamana) n. 4 sg., 為了往去。(2) āgamanāya: (āgamana) n. 4 sg., 為了還來。般若波羅蜜多並不是就任何一法來作去往、或過來，故為「不來不去」之不二中道的貫通式智慧(nirvedhikā-prajñā)。

¹¹⁸⁹ (1) astitvāya: (asti-tva) n. 4 sg., 為了有性。(2) nāstitvāya: (nāsti-tva) n. 4 sg., 為了無性。許多做哲學的都喜歡講 beingness (存有性)，其即是 asti-tva(存在性／存有性)。然「有無／存在不存在」(astitva-nāstitva) 並非形上學夠資格的且合適的概念，佛教講「非有非無／因緣而有／離於有無、離於分別、安住法性、安住涅槃」、「圓善」乃空性寂靜安住。此復，法性與涅槃不是不存在，也不是存在。故般若波羅蜜多並不是就任何法來作成存在性、或不存在性，以不存在還處於對存在相對的情況。

¹¹⁹⁰ (1) anunayāya: (anu-naya) m. 4 sg., 為了跟著領導走／親愛／隨順正理。(2) pratighāya: (prati-gha) m. 4 sg., 為了反感抗爭／恚惱。般若波羅蜜多並不是就任何法來作成親愛、或恚惱，故不落二邊且貫通。

目〕為了要明、或闇〔而被設立的〕。¹¹⁹¹ 也不是〔就任何一項目〕為了要懈怠、或精進〔而被設立的〕。¹¹⁹² 也不是〔就任何一項目〕為了要空、或不空〔而被設立的〕。¹¹⁹³ 也不是〔就任何一項目〕為了要有相性、或無相性〔而被設立的〕。¹¹⁹⁴ 也不是〔就任何一項目〕為了要有願性、或無願性〔而被設立的〕。¹¹⁹⁵ 也不是〔就任何一項目〕為了要有造作、或無造作〔而被設立的〕。¹¹⁹⁶ 也不是〔就任何一項目〕為了要隱沒、或不隱沒〔而被設立的〕。¹¹⁹⁷ 也不是〔就任何一項目〕為了要無明、或解脫〔而被設立的〕。¹¹⁹⁸ 也不是〔就任何一項目〕為了要寂靜性、或無寂靜性〔而被設立的〕。¹¹⁹⁹ 也不是〔就任何一項目〕為了要住涅槃、或

¹¹⁹¹ (1) *ālokāya*: (*āloka*) m. 4 sg., 為了光明／眼目。(2) *andhakāraya*: (*andha-kāra*) m./n. 4 sg., 為了黑闇／作成顏色比較黑暗的。e.g. 印度德干高原，古云「案達羅」(*Andhra*)，其人種因為靠近赤道而皮膚黝黑，故謂 *andhakāra* (作成顏色比較黑暗的)。

¹¹⁹² (1) *kausīdyāya*: (*kausīdya*) n. 4 sg., 為了解怠。(2) *vīrya-ārambhāya*: (*vīrya-ā-rambha*) m. 4 sg., 為了發起精進。於英雄 (*vīra*) 眼中沒有很累、很麻煩之事，而勇往直前，堅定不移。

¹¹⁹³ (1) *sūnyatāyai*: (*sūnya-tā*) f. 4 sg., 為了空。(2) *asūnyatāyai*: (*a-sūnya-tā*) f. 4 sg., 為了不空。諸法空性，然而「非空非不空」，因為如此才不會安住片面之涅槃，而為無住大涅槃。

¹¹⁹⁴ (1) *nimittatāyai*: (*nimitta-tā*) f. 4 sg., 為了有相性。(2) *animittatāyai*: (*a-nimitta-tā*) f. 4 sg., 為了無相性。解脫道之三解脫門 (空、無相、無願三者，雖然又可稱為三三昧，但是，三三昧是有漏、無漏共通的，而三解脫門則唯通無漏寂靜之涅槃)，而菩提道則為「非空非不空」、「非相非無相」、「非願非無願」的不落二邊之貫通智慧。

¹¹⁹⁵ (1) *prañidhānāya*: (*pra-ñi-dhāna*) n. 4 sg., 為了有願。(2) *aprañidhānāya*: (*a-pra-ñi-dhāna*) n. 4 sg., 為了無願。首先，世間就有所願求。其次，在解脫道就無所願求。最後，於菩提道乃非有願求非無願求，在第八地菩薩願波羅蜜 (*prañidhāna-pāramitā*)，其常持願心，並徹底付諸實現。成佛之後，則願望皆無功用滿足了，故無需強調其所發之大願，而謂「非有願非無願」。

¹¹⁹⁶ (1) *abhisamkāraya*: (*abhi-sam-skāra*) m. 4 sg., 為了造作／行／功用。(2) *anabhisamkāraya*: (*an-abhi-sam-skāra*) m. 4 sg., 為了不造作／不行／無功用。「行不行」仍屬有功用行的層次。而佛教從加行位之有功用行層次，到無學位之無功用行層次，切換自在。因此不會片面的有造作、亦不會片面的無造作。般若波羅蜜多並不是就任何一法其目標在於隱藏、也不是就任何一法其目標在於不隱藏。e.g. 太陽不是故意要隱藏於烏雲之後，太陽不是故意要爬上山旭日東昇而顯現給我們看的。

¹¹⁹⁷ (1) *antardhānāya*: (*antar-dhāna*) n. 4 sg., 為了隱沒／放在裡面而隱藏。(2) *anantardhānāya*: (*an-antar-dhāna*) n. 4 sg., 為了不隱沒。

¹¹⁹⁸ (1) *avidyāyai*: (*a-vidyā*) f. 4 sg., 為了無明。(2) *vimuktaye*: (*vimukti*) f. 4 sg., 為了解脫。依據玄奘本 (頁 1084a) 與 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本則應為「無明」，然而 *Vaidya* 天城體版 (p.24) 與 *Śīlēndrabodhi* 本 (頁 356, 片 93, 行 6) 皆為 '*vidyāyai*'。若依文脈解讀，似乎與解脫相對的「無明」較適切，亦即是說，般若波羅蜜多並不是就任何一法要以無明為目的，也不是就任何一法要以解脫為目的，如此才能在「無明與解脫」不落二邊而自在切換。《心經》之「無無明亦無無明盡」或 *na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nāvidyākṣayo* (並非為明知、並非為無明知；並非為明知之窮盡、並非為無明知之窮盡) 亦是這個意思。

¹¹⁹⁹ (1) *śāntatāyai*: (*śānta-tā*) f. 4 sg., 為了寂靜性。(2) *anupaśāntatāyai*: (*an-upa-śānta-tā*) f. 4 sg., 為了無寂靜性。e.g. 「樹欲靜而風不止，子欲養而親不待」即無寂靜性。

不停留於涅槃〔而被設立的〕。¹²⁰⁰ 也不是〔就任何一項目〕為了要講道理、或不要講道理〔而被設立的〕。¹²⁰¹ 也不是〔就任何一項目〕為了遍知、或不遍知〔而被設立的〕。¹²⁰² 也不是〔就任何一項目〕為了離去、或無離去〔而被設立的〕。¹²⁰³ 也不是〔就任何一項目〕為了調伏、或無調伏〔而被設立的〕。¹²⁰⁴ 也不是〔就任何一項目〕為了持戒、或犯戒〔而被設立的〕。¹²⁰⁵ 也不是〔就任何一項目〕為了散亂、或不散亂〔而被設立的〕。¹²⁰⁶ 也不是〔就任何一項目〕為了智慧、或錯誤的聰明才智（惡慧）〔而被設立的〕。¹²⁰⁷ 也不是〔就任何一項目〕為了分別式認知、或不分別式認知〔而被設立的〕。¹²⁰⁸ 也不是〔就任何一項目〕為了安住、或不安住〔而被設立的〕。¹²⁰⁹ 也不是〔就任何一項目〕為了同一類（同分）、或

¹²⁰⁰ (1) *nirvṛttaye*: (*nir-vṛtti*) f. 4 sg., 為了住涅槃／運轉出來。(2) *anabhinirvṛttaye*: (*an-abhi-nir-vṛtti*) f. 4 sg., 為了不停留於涅槃／運轉不出來。

¹²⁰¹ (1) *yoniśāya*: (*yoniśa*) n. 4 sg., 為了如理／講道理。(2) *ayoniśāya*: (*a-yoniśa*) n. 4 sg., 為了不如理／不講道理。

¹²⁰² (1) *parijñāyai*: (*parijñā*) f. 4 sg., 為了遍知。(2) *aparijñāyai*: (*a-parijñā*) f. 4 sg., 為了不遍知。

¹²⁰³ (1) *niryāṇāya*: (*nir-yāṇa*) n. 4 sg., 為了出離／離去。(2) *aniryāṇāya*: (*a-nir-yāṇa*) n. 4 sg., 為了無出離／無離去。此意思是卡在世間、卡在問題的漩渦。

¹²⁰⁴ (1) *vinayāya*: (*vinaya*) m. 4 sg., 為了調伏／律。*vinaya* (毘奈耶) 即應該遵守的規則。(2) *avinayāya*: (*a-vinaya*) m. 4 sg., 為了無調伏／不律。如已心清淨了，就無需再去調伏。調伏或無調伏之分別，只是初修的狀況，般若波羅蜜多並不是就任何一法，為了要去作調伏或無調伏而被設立的。

¹²⁰⁵ (1) *śīlāya*: (*śīla*) m. 4 sg., 為了持戒。比起 *vinaya* (毘奈耶) 之應該遵守的規則，*śīla* (尸羅) 乃指心態的總則（無害心），持守這些條文規則的品格或精神，故有持戒波羅蜜多 (*śīla-pāramitā*) 而無毘奈耶波羅蜜。簡言之，前者類似為 *monastic rules*，而後者類似為 *morality*。(2) *dauḥ-śīlāya*: (*dauḥ-śīla*) m. 4 sg., 為了犯戒。指不好的德行或道德，即 *immoral* (不道德／傷風敗俗) 之義。此詞源自 *duḥ*- (不好的) + *śīla*，亦即是行持敗壞而犯戒。

¹²⁰⁶ (1) *vikṣiptatāyai*: (*vi-kṣipta-tā*) f. 4 sg., 為了散亂。(2) *avikṣiptatāyai*: (*a-vi-kṣipta-tā*) f. 4 sg., 為了不散亂。此詞源自 *√kṣip* (6U, 投擲) 的過去被動分詞 *kṣipta*，然後於前接上 *vi*- (分開)，*vikṣipta-citta* (散亂心) 為五十一心所有法的「八種大隨煩惱」——不信、懈怠、放逸、昏沉、掉舉、失正念、不正知、散亂——之一。按《大乘百法明門論》：何謂「大隨煩惱」？「大」是指其生起之範圍廣大，遍及「不善」及「有覆無記」兩種染心；「隨」是顯示其與根本煩惱的關係，即此八條大隨煩惱，是根本煩惱之等流或分位。

¹²⁰⁷ (1) *prajñatāyai*: (*prajña-tā*) f. 4 sg., 為了妙慧／聰慧。(2) *dusprajñatāyai*: (*duṣ-prajña-tā*) f. 4 sg., 為了惡慧／錯誤的聰明才智。

¹²⁰⁸ (1) *vijñānāya*: (*vi-jñāna*) n. 4 sg., 為了識／分別式認知。(2) *avijñānāya*: (*a-vi-jñāna*) n. 4 sg., 為了不識／非分別式認知。前者即 *consciousness*，後者即 *unconsciousness*，而從初學佛到有所成就，皆須此二。

¹²⁰⁹ (1) *sthitāya*: (*sthitī*) f. 4 sg., 為了安住。(2) *asthitāya*: (*a-sthitī*) f. 4 sg., 為了不安住。如《金剛經》之「應無所住而生其心」。

不同一類（異分）〔而被設立的〕。¹²¹⁰ 也不是〔就任何一項目〕為了存在、或將存在解散〔而被設立的〕。¹²¹¹ 也不是〔就任何一項目〕為了得到、或不得到〔而被設立的〕。¹²¹² 也不是〔就任何一項目〕為了現觀、或無現觀〔而被設立的〕。¹²¹³ 也不是〔就任何一項目〕為了作證、或無作證〔而被設立的〕。¹²¹⁴ 也不是〔就任何一項目〕為了通達、或無通達〔而被設立的〕。¹²¹⁵

第三名稱為「真如品」

【分段要義】

此真如品之最後一段，¹²¹⁶ 主要是講般若波羅蜜多是怎樣的來修行的，怎樣的修行就能夠修上來的，關連的就帶出以下這些項目，要言之，只就這些法目都不要停下腳步，或者作自性的認定、或者作耽著執著等，如此才有無限通達的般若波羅蜜多之設立或現在前（*pratyupasthitā*）。¹²¹⁷

¹²¹⁰ (1) *sabhāgatāyai*: (*sa-bhāga-tā*) f. 4 sg., 為了同分／同一類／同伴。(2) *vibhāgatāyai*: (*vi-bhāga-tā*) f. 4 sg., 為了異分／不同一類。般若波羅蜜多如果是為了同一掛，或是不同一掛的話，則般若波羅蜜多就建立不出來。

¹²¹¹ (1) *bhavāya*: (*bhava*) m. 4 sg., 為了有／存在。(2) *vibhavāya*: (*vi-bhava*) m. 4 sg., 為了無／將存在解散或打破／散滅。般若波羅蜜多如果是為了存在，或是將存在打破的話，則般若波羅蜜多就建立不出來。

¹²¹² (1) *prāptaye*: (*prāpti*) f. 4 sg., 為了得到。(2) *aprāptaye*: (*a-prāpti*) f. 4 sg., 為了不得到。如廣本的《心經》云：「乃至無智、無得亦無不得」，故為「得與不得」之不二中道。倘若著眼於「得或不得」則般若波羅蜜多就建立不出來。

¹²¹³ (1) *abhisamayāya*: (*abhi-samaya*) m. 4 sg., 為了現觀。(2) *anabhisamayāya*: (*an-abhi-samaya*) m. 4 sg., 為了無現觀。首先，就走在第一線觀察，接著就現觀，然不是就「現觀」而認定有現觀的這回事，而要把這個現觀進一步地作證／親證（*sākṣāt-kriyā*）。更者，「作證／親證」也不是認定其有而停留在有作證／親證這一回事。最後，法性任運自然而無作無行。故謂「非現觀、非無現觀」。

¹²¹⁴ (1) *sākṣāt-kriyāyai*: (*sākṣāt-kriyā*) f. 4 sg., 為了作證／親證／作成伴隨眼睛而來的。(2) *asākṣāt-kriyāyai*: (*a-sākṣāt-kriyā*) f. 4 sg., 為了不作證／不親證。第一線觀察→現觀→作證／親證→無作無行。故謂「非作證、非無作證」。

¹²¹⁵ (1) *prativēdhāya*: (*prati-vedha*) m. 4 sg., 為了通達／貫通。(2) *aprativēdhāya*: (*a-prati-vedha*) m. 4 sg., 為了無通達／無貫通，此 *प्रतिवेधा* 為般若經典重要的關鍵詞。

¹²¹⁶ 本一小段，戶崎宏正本（頁 148）科判為：（六）**智慧的完成是沒有目的觀念**（知恵の完成に目的觀念はない）。

¹²¹⁷ 這就好像吾人在蓋房子，若亂七八糟沒有藍圖計劃等縝密設計，縱使房子蓋起來，將來住人，亦會造成災難，因此，般若波羅蜜多並不是我們想要隨便講，就可以隨便講，想要隨便想，就可以隨便想，想要隨便作，就可以隨便作。需有如下宛如「洗腎」諸洗滌的過程，方可

以下共有一系列 63 組要來排除掉的。以法爾如是一貫之緣故，般若波羅蜜多並不是就任何一項目¹²¹⁸，為了要去作 A 或~A 而被設立或現在前。¹²¹⁹



63 組 (A 或~A) 不二中道

如是般若波羅蜜多於一切法無增、無減，非合、非離，非缺、非滿，非益、非損，非移轉、非趣入，非生、非滅，非染、非淨，非流轉、非還滅，非集起、非隱沒，非有相、非無相，非平等、非不平等，非世俗、非勝義，非樂、非苦，非常、非無常，非淨、非不淨，非我、非無我，¹²²⁰ 非諦實、非虛妄，¹²²¹ 非作者、非作具，非容受、非不容受，非信解、非不信解，非自性、非不自性，非死、非生，非生、非死，非出、非沒，非續、非斷，非和合、非不和合，非有貪、非離貪，非有瞋、非離瞋，非有癡、非離癡，非顛倒、非不顛倒，非有所緣、非無所緣，非有盡、非無盡，非有智、非無智，非下性、非高性，非有恩、非無恩，非往去、非還來，非有性、非無性，非愛、非恚，非明、非闇，非懈怠、非精進，非空、非不空，¹²²² 非有相、非無相，非有願、非無願，非

漸次剔除無始來無明所蔽覆之自性見與貪執，進而打通朝往無限暢通的智慧道路。

¹²¹⁸ 此法可能為生命世界組成與推動的單位項目、或是修行觀察的單位項目、或講說的單位項目、或思考的單位項目等。以佛教都是從「法」(dharma)——單位項目/法目——入手，這些單位項目都是都是嘴巴在講說的，有可能講錯了。縱使是看對了、講對了，其仍然是單位項目，因此就需更進一步地切入法性的層次，而言「非法」(a-dharma)。

¹²¹⁹ 此可呼應於空性、無相、無願、無所造作，因為 A 或~A 都是在造作，故非般若波羅蜜多。A 或~A 初步來說或許還有道理，但是到了第十六會就需從造作提昇至無造作了。

¹²²⁰ 此組 अत्मन्/अनात्मन् 指出「自我」與「非我」的自在切換。學佛切忌死腦筋、切忌片面僵化，而應需恆時地觀察，並從世界蘊處界諸法入手，之後就一路貫通往前行去，輾轉增上恆增長。若只死腦筋地死守佛曰「諸行無常」就全部無常，那如何「涅槃寂靜」之無為？若只片面僵化地死守佛曰「諸法非我」就安住非我，那如何諸佛如來的「無住涅槃」之自在切換度眾生？故此處應為「非我非無我」。

¹²²¹ 此組 सत्य/मृष 指出「真理」與「虛妄」的不同層次。(1) 前者為 sat+ya=關連於切實的情形，亦即，就切實的情形，關連認知、關連講說，叫做「正確的」。正確的在道理就叫「真理」；正確的在特徵、相貌就叫「真相」，故 sat+-ya+-tā 可譯為「真理性」或「真相性」，但是此處並不片面地朝往真理性(真相性)。(2) 後者為 mṛṣa(虛妄) = 錯謬，事情弄錯了，錯得太離譜就「顛倒」，e.g. 以為到天國就可以永恆。以上為初步的分辨，般若波羅蜜多並不停留在初分的兩端，若墮此等二邊，則就作不出般若波羅蜜多。

¹²²² 此組 शून्यता/अशून्यता 指出「空」之「無自性」與「波段式結束」的不同面向。首先，諸法空

造作、非不造作，非隱沒、非不隱沒，非無明、非解脫，非寂靜、非不寂靜，非涅槃、非不涅槃，非如理、非不如理，非遍知、非不遍知，非出離、非不出離，非調伏、非不調伏，非持戒、非犯戒，非散亂、非不散亂，非妙慧、非惡慧，非識、非不識，¹²²³ 非住、非不住，非同分、非異分，非有、非無有，非得、非不得，非現觀、非不現觀，非作證、非不作證，非通達、非不通達。¹²²⁴ 甚深般若波羅蜜多於一切法，不為此等種種事故而現在前（設立）。¹²²⁵

性（空無自性）。其次，「非空非不空」，因為如此才不會安住片面之涅槃，而為無住大涅槃。《中論·觀四諦品第廿四》：「以有空義故一切法得成」，即不把在這世間的一輩子做完就結束掉，而是以根本之如來生生世世修行，如此的修行，就開發累積成佛的內涵與能力，此之謂「不空如來藏」。因此，「不空」即縱使波段式結束，仍然還要貫徹、仍然還要無窮盡的貫徹，如普賢行願。故般若波羅蜜多並不是就任何一法來作成片面之空性、或也不是就任何一法來作成片面之不空性，如此才能在「空與不空」不落二邊而貫徹通達。按 普賢十大願王之「普皆迴向」云：「虛空界盡，眾生界盡，眾生業盡，眾生煩惱盡，我此迴向，無有窮盡。」

¹²²³ 此組 *विज्ञान/अविज्ञान* 為而從初階修行到有所成就必經的過程。首先，前 50 里路，分別式認知很重要，以需分清「正分別」與「邪分別」，此為聞思的階段；後 50 里路，則需修證提昇至非分別式認知（不識），就由切入空性、不二、真如、法性、法界之無為的層次，最後達到「無為之無分別」與「有為之分別式的認知」的自在切換。故般若波羅蜜多乃並非片面的分別，亦非片面的不分別，如此才能不落「分別式認知與非分別式認知」之二邊而貫徹通達。

¹²²⁴ 此組 *प्रतिवेधा/अप्रतिवेधा* 為般若經典重要的關鍵詞組，其來自√*vyadh*(4P, 貫通)，亦即，外表解開，流程打通，而貫通（penetration）諸法緣起。若緣起貫不通，則無明遮蔽。當我們在修行的過程中，透過觀察了解，切勿就「通不通達」而停下腳步去作自性的認定或執著，如此才有度彼岸／無限通達（*pāramitā*）。

¹²²⁵ 以上乃出自玄奘本（頁 1084a-b）之翻譯。特就五對詞組附註說明。



IV. Aupamyā-Parivartāś-Caturthaḥ (औपम्यपरिवर्तश्चतुर्थः 譬喻品第四)

Atha khalu Bhagavān Suvikrāntavikrāmiṇaṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ etad avocet:
Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin svapnadarśī puruṣaḥ svapnasvabhāvanirdeśaṃ
ca nirdiśati, na ca svapnasvabhāvanirdeśaḥ kaścit saṃvidyate. Tat kasmād dhetoḥ?
svapna eva na saṃvidyate, kutaḥ punaḥ svapnasvabhāvanirdeśo bhaviṣyati; evam eva
Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyāḥ svabhāvaś ca nirdiśyate, na ca
prajñāpāramitāyāḥ svabhāvaḥ kaścit saṃvidyate. Tad yathā 'pi nāma
Suvikrāntavikrāmin svapno na kasyacid dharmasya nidarśanena pratyupasthitaḥ; evam
eva prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya nidarśanena pratyupasthitā.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin māyādarśī puruṣo māyāsvabhāva-nirdeśaṃ
ca nirdiśati, na ca māyāyāḥ svabhāvanirdeśaḥ kaścit saṃvidyate, kutaḥ punar
māyāsvabhāvanirdeśasya svabhāvo bhaviṣyati; evam eva prajñāpāramitā ca nirdiśyate,
na ca prajñāpāramitāyāḥ svabhāvanirdeśaḥ kaścit saṃvidyate. Tad yathā 'pi nāma
Suvikrāntavikrāmin māyā na kasyacid dharmasyābhinirvṛttaye pratyupasthitā; evam
eva prajñāpāramitā na kasyacid dharmasyābhinirvṛttaye pratyupasthitā.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin pratibhāśadarśī puruṣaḥ
pratibhāśasvabhāvanirdeśaṃ ca nirdiśati, na ca kaścit pratibhāśasvabhāvaḥ saṃvidyate,
kutaḥ punaḥ pratibhāśasvabhāvanirdeśo bhaviṣyati; evam eva Suvikrāntavikrāmin
prajñāpāramitā ca nirdiśyate, na ca kaścit prajñāpāramitāsvabhāvaḥ saṃvidyate, kutaḥ
punaḥ prajñāpāramitāsvabhāvanirdeśo bhaviṣyati. Tad yathā 'pi nāma

Suvikrāntavikrāmin pratibhāso na kasyacid dharmasya nirdaśanena pratyupasthitāḥ, evam eva prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya nidarśanena pratyupasthitā.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin marīcidarśī puruṣo marīcidarśanam ca nirdīśati, na ca marīcidarśana [svabhāvaḥ kaścit] saṃvidyate, kutaḥ punar marīcinirdeśasvabhāvo bhaviṣyati; evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā na nirdīśyate, na ca punaḥ prajñāpāramitāyāḥ svabhāvanirdeśaḥ kaścit saṃvidyate. Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin marīcir na kasyacid dharmasya nidarśanena pratyupasthitā, evam eva prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya nidarśanena pratyupasthitā.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin pratiśrutkāgocarasthaḥ puruṣaḥ pratiśrutkāyāś ca śabdaṃ śṛṇoti, na ca taṃ samanupaśyati; yadā punaḥ svayam evānubhāṣate, tadā taṃ śabdaṃ śṛṇoti; evam eva prajñāpāramitānirdeśapadaṃ cādhiḡacchati śravaṇāya, na ca kasyacid dharmasya nirdeśaśravaṇāya ḡacchati, anyatra yadā 'bhibhāṣyate tadā 'jñāyate, śravaṇapathaṃ cādhiḡacchati.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin phenapiṇḡadarśī puruṣaḥ phenapiṇḡdasvabhāvaṃ ca nirdīśati, na ca phenapiṇḡdasvabhāva upalabhyate 'dhyātmaṃ vā bahirdhā vā, kutaḥ punas tannirdeśasvabhāvopalabdhir bhaviṣyati; evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā ca nirdīśyate, na ca prajñāpāramitāsvabhāva upalabhyate. Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin phenapiṇḡo na kasyacid dharmasyābhinirvṛttisvabhāvaṃ upaiti, evam eva prajñāpāramitā na kasyacid dharmasyābhinirvṛttasvabhāvaṃ upaiti.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin budbudada[r]śī puruṣo budbudasvabhāvaṃ ca nirdīśati, na ca budbudasvabhāvaḥ saṃvidyate, kutaḥ punar

budbudasvabhāvanirdeśo bhaviṣyati; evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā ca nirdiśyate, na ca prajñāpāramitāyāḥ svabhāvaḥ saṃvidyate. Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin budbudo na kasyacid dharmasyābhinirvṛttisvabhāvena pratyupasthitāḥ, evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā na kasyacid dharmasyābhinirvṛttisambhavana pratyupasthitā.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin puruṣaḥ kadalyāḥ sāraṃ paryeṣamāṇo nōpalabhate, atha ca tasyāḥ pattraīḥ kāryaṃ karoti, evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyāḥ sāraṃ na saṃvidyate, prajñāpāramitāyā nirdeśaḥ kāryaṃ ca karoti.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin puruṣa ākāśanidarśanena vyavahāratī, na c' ākāśasya kiṃcin nidarśanam saṃvidyate; evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitēti vyavahāraḥ kriyate, na ca kasyacid dharmasya nidarśanena vyavahriyate. Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin ākāśaṃ ca vyavahriyate, na ca kasyacid dharmasya nidarśanena vā pariniṣpattiyā vā vyavahriyate; evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā ca vyavahriyate, na ca kasyacid dharmasya nidarśanena vā pariniṣpattiyā vā vyavahriyate.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmiṃ-ś-chāyēti c' ātapaś cēti vyavahriyate, na ca tau kasyacid dharmasya pariniṣpattaye pratyupasthitāv¹²²⁶, avabhāsaś ca vijñāyate; etam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā vyavahārapadaṃ gacchati, na ca kasyacid dharmasya nidarśanena vyavahārapadam āgacchati, avabhāsaṃ ca karoti sarvadharmāṇām.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin maṇiratnam uttaptaṃ mahatā 'vabhāseṇa

¹²²⁶ 此處 pratyupasthitāv 應改為 pratyupasthitav (°āv ava° → °av ava°), 按 Vaidya 天城體版 (p.26) प्रत्युपस्थितौ 也是如是。

pratyupasthitam bhavati, na ca so 'vabhāso 'dhyātmaṃ vā bahirdhā vā darśanam upaiti.

Evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā 'vabhāsakṛtyena pratyupasthitā, na ca so 'vabhāso 'dhyātmaṃ vā bahirdhā vā darśanam upaiti.

Tad yathā 'pi nāma Suvikrāntavikrāmin tailapadyotasya dhyāyato¹²²⁷ nāsyārciṣo muhūrtam api saṃtiṣṭhante, avabhāsaṃ ca kurvanti, tenāvabhāseṇa rūpāni darśanam āgacchanti; evam eva Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā na kasmimścīd dharma 'vatiṣṭhate, dharmāṇaṃ cāvabhāsaṃ karoti, tena cāvabhāseṇa sarvadharmā yathābhūta darśanam āgacchanty āryāṇām. (p. 41, l. 18 ~ p. 44, l. 21)

【白話翻譯】

爾時，確實地世尊對善勇猛菩薩摩訶薩講說：「善勇猛！譬如¹²²⁸ 觀看夢的人講述夢的本身之語，¹²²⁹ 然而夢的本身之語連一點也不存在。何以故？即便是夢都不存在了，更何況是夢的本身之語將存在？¹²³⁰ 善勇猛！如是地般若波羅蜜多的本身只是被講說而已，¹²³¹ 但是，般若波羅蜜多的本身連一點也不存在。¹²³²

¹²²⁷ Hikata said “MM. dhāyato; Ms. looks like ‘dhyāyati’ comes from Pāli ‘jhāyati’; acc. to Tib. it should be ‘dhmāyato’ (Tib. ‘bus’ from ‘ḥbud-pa’)” 此亦即說，在 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本認為是 dhāyato (養育／授乳?)，而劍橋寫本似為源自巴利文之動詞 dhyāyati(燒)。根據藏譯則應為 dhmāyato (點火) (Tib. ‘bus’ from ‘འབྲུག་པ་’)”。詳閱 Hikata 梵校本 (p.44, n.1)。按 Śīlêndrabodhi 本 (頁 356, 片 97, 行 5) 譯為「燃燒」(འབྲུག་ bus)，而 Vaidya 天城體版 (p.26) धायतो 則亦隨順藏譯本。

¹²²⁸ Tad yathā 'pi nāma ~ evam eva ~ (譬如 ~ 如是地 ~)，此為定型句格式，以下 (含此) 共有十二句，皆以此格式來表示般若波羅蜜多的譬喻。

¹²²⁹ (1) svapna-darśī: 觀看夢的人／觀夢者。依主釋 (受格關係, m. 1 sg.)。 (2) puruṣaḥ: (puruṣa) m. 1 sg., 人／丈夫／男子。 (3) svapna-svabhāva-nirdeśam: 夢自性之語／夢的本身之語。依主釋 (受格關係, m. 2 sg.)。 (4) nirdīśati: (nir-√dīś-6P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在講述。

¹²³⁰ (1) kutaḥ punaḥ~: 更何況是~, 更遑論~。kutaḥ 為疑問詞 ka 的從格。 (2) bhaviṣyati: (√bhū -1P) fut. 3rd per. sg., 那個將存在。此中，因為夢本身就虛幻了，那針對夢本身所說的話語，還能在到什麼地步。或許就法律的角度，當事人的夢中之語，有可能為呈堂供證，然此處為般若經典在開發智慧，故所循的脈絡與層次是截然不同的。

¹²³¹ nirdīśyate: (nir-√dīś-6P) pass. 3rd per. sg., 那個被講說。因為話怎麼講，乃順著眾生、順著學習者就被講說出來了。被講說的叫作「世俗」，若此被講說的正確就叫作「世俗諦」= 此中所開示的般若波羅蜜多之講說。

¹²³² samvidyate: (sam-√vid-4Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 那個不存在。

善勇猛！譬如夢就無法藉由顯示任何一項目而現前出來；¹²³³ 如是地般若波羅蜜多也無法藉由顯示任何一項目而現前出來。

善勇猛！譬如看到虛幻的人講說了虛幻的本身之語，¹²³⁴ 然而有關於虛幻的本身之講說是連一點都不存在的，更何況是虛幻的本身之講說的本身將存在？如是地般若波羅蜜多〔的本身〕也只是被講說而已，但是，有關於般若波羅蜜多的本身之講說連一點也不存在。¹²³⁵ 善勇猛！譬如虛幻並不是為了去產生出任何一項目而現前出來的；如是地般若波羅蜜多也不是為了去產生出任何一項目而現前出來的。¹²³⁶

善勇猛！譬如看到反映影像的人講說了反映影像的本身之語，¹²³⁷ 然而有關於反映影像的本身是連一點都不存在的，更何況是反映影像的本身之講說將存在？¹²³⁸ 善勇猛！如是地般若波羅蜜多也只是被講說而已，但是，般若波羅蜜多的本身連一點也不存在，更何況波羅蜜多的本身之講說將存在？善勇猛！譬如反映影像並不是藉由去顯示任何一項目而現前出來的；如是地般若波羅蜜多也不是藉由去顯示任何一項目而現前出來的。¹²³⁹

¹²³³ (1) svapnaḥ: (svapna) m. 1 sg., 夢。(2) dharmasya: (dharma) m. 6 → 2 sg., 為了(某一)法。此處可用第二格來當 nidarśana 的受詞來解釋。(3) nidarśanena: (ni-darśana) n. 3 sg., 藉由進入而觀看/根據而顯示或指涉。(4) pratyupasthitāḥ: (praty-upa-sthita) (prati-upa-√sthā-1P) ppp. → m. 1 sg., 朝向靠進而建立出來/現前而出來/證成/現在前。

¹²³⁴ (1) māyā-darśī: 觀看虛幻的人/觀幻化者。依主釋(受格關係, m. 1 sg.)。(2) māyā-svabhāva-nirdeśam: 虛幻自性之語/虛幻的本身之語。依主釋(受格關係, m. 2 sg.)。

¹²³⁵ 因觀察了解世界緣起空性、不二、虛幻，才開發出般若波羅蜜多。然而，般若波羅蜜多不因此搖身一變自己成為唯一不虛幻，唯一存在的。

¹²³⁶ (1) abhinirvṛttaye: (abhi-nir-vṛtti) f. 4 sg., 為了產生。(2) pratyupasthitā: (praty-upa-sthita) (prati-upa-√sthā-1P) ppp. → f. 1 sg., 現前而出來。此呼應主詞 māyā (f.) 故為陰性，當主詞補語用。

¹²³⁷ (1) pratibhāsa-darśī: 觀看反映影像的人/觀光影者。依主釋(受格關係, m. 1 sg.)。(2) pratibhāsa-svabhāva-nirdeśam: 反映影像自性之語。依主釋(受格關係, m. 2 sg.)。

¹²³⁸ 語言語句凸顯而忽略了因緣變化之流程，包括哲學上之學說論理，此為衍生又衍生的情形。

¹²³⁹ 當說顯示(nidarśana)任何一項目時，必為抽離式的概念，則已脫離事實的真相了。因此《金剛經》就說「無一法可證/無一法可說」，般若波羅蜜多乃對於修行之如何觀察緣起、了悟空性、不二中道、如幻似化、開發智慧、透過迴向成就無上菩提。般若波羅蜜多不是一個語詞的事情、不是一個特徵的事情，而是全套的觀察與全套的修行。

善勇猛！譬如看到海市蜃樓的人講說了海市蜃樓之觀看，¹²⁴⁰ 然而觀看海市蜃樓的本身連一點都不存在，更何況是講說海市蜃樓的本身將存在？善勇猛！如是地善勇猛！如是地般若波羅蜜多也只是被講說而已，但是有關於般若波羅蜜多講說的本身連一點也不存在。¹²⁴¹ 善勇猛！譬如海市蜃樓並不藉由顯示任何一項目而現前出來的，如是地般若波羅蜜多也並不藉由顯示任何一項目而現前出來的。

善勇猛！譬如處於回音所行領域的人一方面聽到回音的聲音，另一方面卻觀看不到那個〔回音的聲音〕，¹²⁴² 接著在那個時候，他即對著自己在講說，就在那個時候他聽到了那個聲音。¹²⁴³ 如是地一方面為了聽聞而領悟了開示般若波羅蜜多之語詞，而另一方面為了聽聞卻連任何的一項目的講說也都無達到，¹²⁴⁴ 除了當在被講說的時候，就在那個時候，就被認知、就了悟聽聞的道路之外。¹²⁴⁵

善勇猛！譬如看到聚集一堆之泡沫的人講說了聚集一堆之泡沫的本身，但是

¹²⁴⁰ (1) *maṛīci-darśī*: 觀看海市蜃樓的人／觀陽燄者。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。(2) *maṛīci-darśanam*: 觀看海市蜃樓／陽燄之觀看。依主釋（受格關係，n. 2 sg.）。

¹²⁴¹ 例如，笛卡兒之「我思故我在」，此即思惟就預設了思惟者本身，在般若經典看來只是捕風捉影的獨斷吧了。佛教認為，「思惟」只是眾多的裝備、對象之推動的條件，所形成的行雲流水的事情，並不因此就預設著、或證成了「思惟者」存在。因此，無論如何的想、如何的看，這當中並無所謂主體或客體單獨得存在。

¹²⁴² (1) *pratiśrutkā-gocara-sthaḥ*: 處於回音所行領域的人／站在谷響範圍者。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。(2) *pratiśrutkāyāḥ*: (*prati-śrutkā*) f. 5/6 sg., 屬於回音的／谷響的。(3) *śabdām*: (*śabda*) n. 2 sg., 聲音。(4) *śṛṇoti*: (*√śru-5P*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物聽到。(5) *samanuṣāsyati*: (*sam-anu-√paś/dṛś-1P*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物觀看到。

¹²⁴³ 這些都是虛幻的因緣、變化的流程，除了虛幻變化的流程，並無所謂的自己、或他人，並無所謂包括回音／谷響的任何東西。

¹²⁴⁴ (1) *prajñāpāramitā-nirdeśa-padam*: 開示般若波羅蜜多之語詞。持業釋（同位格關係，m. 2 sg.）。(2) *adhigacchati*: (*adhi-√gam-1P*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物了悟／那個人物到達。(3) *śravaṇāya*: (*śravaṇa*) n. 4 sg., 為了聽聞。

¹²⁴⁵ 當事情就這樣子講，大家就這樣子聽，正如同學校走廊之學生的回音，回音並不是基於某一點而存在，但也不離此場景、流程而另外存在。最厲害的學習者，現場聽、現場思考、現場就了解、現場就證悟。若以為有錄音、有筆記，則只是捕捉現場之糟粕而已。般若波羅蜜多就在這講說與被講說、聽聞與被聽聞之整個的行雲流水中，而達到理解，區別於此，像阿毗達磨，面對著佛法文詞，比對、增減詞義，這只是捕捉片面而已，並非看入事情之活生生的運作與開發智慧。而只是在捕捉糟粕之表象項目，其所給予的外相特徵，以及給外行人的說明而已。然而，這個時代，幾乎所有的學問，都是在做捕風捉影。如此用在當代醫學之身體的治療，請勿指望真能治癒吾人之活生生的病情。同樣的，如果我們內心有問題，亦用外表捕風捉影的治療方式，無疑也只是緣木求魚。

聚集一堆之泡沫的本身並不是內部地或外部地被得到。¹²⁴⁶ 更何況是得到了那一套的言說的本身將會存在？¹²⁴⁷ 善勇猛！如是地般若波羅蜜多一方面是被講說，但另一方面般若波羅蜜多的本身並不被得到。¹²⁴⁸ 善勇猛！譬如聚集一堆之泡沫並不是達到任何一項目之生起本身，如是地般若波羅蜜多也不是達到任何一項目之生起本身。¹²⁴⁹

善勇猛！譬如看到水泡的人講說了水泡的本身，但是水泡的本身並不存在，¹²⁵⁰ 更何況是水泡的本身的言說將存在？善勇猛！如是地般若波羅蜜多一方面是被講說，但另一方面般若波羅蜜多的本身並不存在。善勇猛！譬如水泡並不藉由任何的一個項目之轉起與出生而現前出來，¹²⁵¹ 善勇猛！如是地般若波羅蜜多也不藉由任何的一個項目之轉起與出生而現前出來。

善勇猛！譬如某人正在尋求芭蕉樹的精髓而獲得不到，但是〔芭蕉樹〕藉由它的眾多樹葉也造作了其作用。¹²⁵² 善勇猛！如是地般若波羅蜜多的本質並不存

¹²⁴⁶ (1) *phena-piṇḍa-darśī*: 觀看聚沫的人／觀聚集一堆之泡沫者。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。(2) *phenapiṇḍa-svabhāvam*: 聚沫的本身／聚集一堆泡沫之自性。持業釋（同位格關係，m. 2 sg.）。(3) *adhyātman*: (*adhy-ātma*) adj. n. 2 sg. → adv., 內部地。(4) *bahirdhā*: (*bahir-dhā*) adv., 外部地。

¹²⁴⁷ 第一序：聚沫之現象的流程。第二序：就聚沫之現象所做的言說、或就聚沫之現象所照的照片。無論是第一序、或第二序，通通是不可被獲得。

¹²⁴⁸ 當因緣和合時，這些聚沫／光影／陽焰／谷響等項目的現象流程，通通如幻似化的顯現出來，應就這一些如幻似化的因緣流程來活生生地來通達、探究了解，而非從中來捕捉什麼東西，包括第一序的項目本身、或第一序的項目之言說本身。如是，般若波羅蜜多應是究所講說的活生生地來通達、探究了解，而非去捕捉什麼支字片語概念。

¹²⁴⁹ *upaiti*: (*upa-√i-2P*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在靠近而達到。般若波羅蜜多不是要去建立達到（*upaiti*）「一切智智」的那一法，我們就去靠近，之後就達到了。

¹²⁵⁰ *budbuda-darśī*: 觀看水泡的人。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。切勿嫌煩，因為，世間到處都是學問，世間諸現象皆可以用來開發智慧。只不過凡夫走馬看花而看不進去，看來看去只不過是水泡／聚沫／回音／陽焰／光影罷了，而錯失了水泡／聚沫／回音／陽焰／光影去用來開發智慧。這裡就多講幾個譬喻，至少有某些可相應而受到啟發的。

¹²⁵¹ *pratyupasthita* (*praty-upa-√stha-1P*, 朝向靠進而建立／現前而出來)，談的是時間歷程的當下，以前（*pūrva/ atīta*）不是這樣，以後（*anāgata*）也不是這樣，故此詞與現在（*pratyutpanna*）類似。

¹²⁵² (1) *kadalyāḥ*: (*kadalī*) f. 5/6 sg., 芭蕉樹的。(2) *sāram*: (*sāra*) m. 2 sg., 精髓／骨幹／本質／核心。(3) *paryeṣamāṇaḥ*: (*pari-ā-√iṣ-6U*) ppr. → m. 1 sg., 正在尋求。(4) *upalabhate*: (*upa-√labh-1Ā*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物得到。(5) *pattraih*: (*pattra*) n. 3 pl., 藉由眾多樹葉。(6) *kāryam*: (*kārya*) (*√kṛ-8U*) fpp. → m. 2 sg., 作用／所作所為。(7) *karoti*: (*√kṛ-8U*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在造作。

在，然而般若波羅蜜多的開示也造作了其作用。¹²⁵³

善勇猛！譬如某人藉由虛空之顯示而作世俗言說，但是連任何一個虛空之顯示也並不存在。¹²⁵⁴ 善勇猛！如是地所謂的「般若波羅蜜多」之世俗言說縱然是被造作出來，但是連任何一項目之顯示也並不被講說。¹²⁵⁵ 善勇猛！譬如虛空雖被講說，但是並不是藉由顯示或全面的實現¹²⁵⁶ 任何一個的項目而被講說，¹²⁵⁷善勇猛！如是地般若波羅蜜多雖被講說，但也並不是藉由顯示或全面的實現任何一個的項目而被講說。

善勇猛！譬如所謂的「影子」與所謂的「陽光」雖被講說，但是這兩個概念並不是為了全面實現任何一法而被設置出來的，¹²⁵⁸ 以及照明就被被認知出來。¹²⁵⁹ 善勇猛！如是地般若波羅蜜多雖〔經由講出〕去到世俗言說之語句，但也並

¹²⁵³ 般若經典俱二重點：(1) 緣起空性而無自性；(2) 虛幻而無實質。如是，才能遠離實有、虛無而走在不二中道。此「芭蕉樹精髓」乃指後者。

¹²⁵⁴ (1) vyavaharati: (vy-ava-√hr-1U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在講說。(2) ākāśa-nidarśanena: 藉由虛空之顯示／根據指涉虛空。依主釋（受格關係，n. 3 sg.）。佛典上所講的「虛空」（ākāśa），並非物理學上之物質的太空或天空，亦非心態上的虛空，而是相當於空性。此句話的意思是說，當通過知覺、體認而來的言說，其於實相上並不會越過一個本身存在之界線。

¹²⁵⁵ (1) vyavahārah: (vy-ava-hāra) m. 1 sg., 世俗言說。(2) kriyate: (√kr-8U) pass. 3rd per. sg., 那個被造作。(3) vyavahriyate: (vi-ava-√hr-1U) pass. 3rd per. sg., 那個被講說。

¹²⁵⁶ parinīṣṭyā: (pari-niṣ-patti) f. 3 sg., 藉由全面的實現。任何事情，我們只要用分別認知、只要用言說，大概都看在、講在其片面與片段，因此，只要分別認知、只要言說，事情其全面的情形——事情之組成的內容、事情之周遭脈絡、事情之背後的來源、事情之往前的千變萬化、事情之經由修行不斷地打造——通通被遮蔽住了，因此都不叫作「圓成實／全面的實現」。

¹²⁵⁷ 話是這樣子講：「虛空被講說」，但是不要以為虛空被講說，就顯示（nidarśana）到任何存在的項目，或全面的顯現或實現（parinīṣṭi）任何的項目。事實上，這一套只是大略地講說而已，如果當中的任一項目離開這一套、抑或如果離開因緣生之變動不居之流程，則當中的任何項目通通不存在，佛教要看事情全套的、動態的、變化的、通達的，請勿在這一套的言說當中，去撿這一法、那一法之石頭，或去撿這一概念、那一概念之石頭。學術工作上有「概念界說」，這只是搭配、遷就世間的運作，反而應該儘量就概念的界說或涵義，來帶入全套的、動態的、變化的、通達的理解，進而顯示無自性、顯示如幻似化。

¹²⁵⁸ (1) chāyā: (chāyā) f. 1 sg., 影子。(2) ātapah: (ā-tapa) m. 1 sg., 陽光。此中，√tap (1U., 加熱) → tapa (m., 熱度、苦行) → ā-tapa (m., 陽光) & tapas (n., 苦行)。(3) parinīṣṭyate: (pari-niṣ-patti) f. → m. 4 sg., 為了圓成實。此中將陰性轉化成陽性，以呼應主詞 tau (m. 1 du., 此二者)。(4) praty-upasthitau: (praty-upa-sthita) (prati-upa-√sthā-1P) ppp. → m. 1 du., 教學的設置。在世間之宗教或哲學，會為了去把所有的榮耀送給某一法，然而，佛教並不這樣做，反而說「一切法空而不可得」，如此方能對一切法通達了之而開發般若波羅蜜多。

¹²⁵⁹ (1) avabhāṣah: (ava-bhāsa) m. 1 sg., 照明／光輝。(2) vijñāyate: (vi-√jñā-9U) pass. 3rd per. sg., 那個被認知。佛法教學的用詞，像「涅槃」、「空性」、「不二」等，這些都是教學的道具、設置或施設。這些將語言文字教學化、工具化，如筏喻法門般，都是讓大家易於趣入修行於佛道的方便，故佛法是一整條修行的道路，行於此道路的行者們，切勿被此道路上施設的語言文字所

不是藉由指涉（顯示）任何一個的項目而就〔藉由聽聞〕來到世俗言說之語句，¹²⁶⁰ 以及〔般若波羅蜜多〕它就做出了有關一切法的照明。

善勇猛！譬如被加熱的摩尼之珍寶雖是藉由大放光明而被設置出來的，¹²⁶¹ 但是這樣子的光明並不是由內在地或外在地在抓取看見。¹²⁶² 善勇猛！如是地般若波羅蜜多雖藉由應該作成照明而被施設出來的，¹²⁶³ 但是這樣子的光明並不是由內在地或外在地在抓取看見。¹²⁶⁴

善勇猛！譬如麻油燈光的燃燒¹²⁶⁵ 之火焰也不停留於任一片刻，¹²⁶⁶ 但是〔這些火焰就〕做出了照明，藉由所做出的光明色塵就來到了看見。善勇猛！如是地般若波羅蜜多雖並不停止於任一項目當中，¹²⁶⁷ 但是〔般若波羅蜜多就〕做

迷惑困住而去抓石頭、採茶葉納入口袋，應該直驅前行，而趣向超脫之度彼岸。因此，這裡所謂的「影子」、「陽光」，通通只是如交通上的便利設置，目的是要讓大家行走世間，在心意上、在認知上、在運作上，通通可以正向的、通達的做下去。相較於美國的實用主義（pragmatism），其乃超脫西方傳統的哲學之 ontology 之死掉的困境，然而可惜的是，其所謂的實用亦僅限於人類世界與社會。佛法就某個層面亦可言實用，但是佛法把語言文字是用在：世間能夠通達，並修行道路能，且能夠通達通到一切智智（sarvajñā-jñāna）。

¹²⁶⁰ vyavahāra-padam: 世俗言說之語句。持業釋（同位格關係，m. 2 sg.）。此中，nidarśana（顯示）若從哲學角度，可譯為「指涉」。西方哲學之知識學、語言哲學在討論概念時，會先從二處入手：(1) 指涉（reference）、(2) 涵義（meaning），結果都是從語詞按圖索驥，在那個地方找石頭、採茶葉而納入口袋。佛教並非如此，亦即，般若波羅蜜多雖藉由言說或語句來講說聽聞，但並不是藉由指涉任何一個的項目，而這些言說或語句就跑出來。

¹²⁶¹ (1) maṇi-ratnam: 珍寶／摩尼之珍寶。持業釋（同位格關係，m. 1 sg.）。(2) uttaptam: (ut-tapta) (ut-√tap-1U) ppp. → n. 1 sg., 被加熱／精煉的。(3) avabhāsa: (ava-bhāsa) m. 3 sg., 藉由照明／藉由光明。

¹²⁶² (1) upaiti: (upa-√i-2P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在抓取／做～狀態。(2) darśanam: (darśana) n. 2 sg., 觀看／看見。

¹²⁶³ avabhāsa-kṛtya: (avabhāsa-kṛtya) (√kṛ-8U) fpp. → m. 3 sg., 藉由應該被作為照明。般若波羅蜜多非讓我們發財、或得文憑，而是讓我們照明世間，至少排除無明，方不致整遍漆黑。區別於此，例如邏輯，論證越多爭議越多，縫縫補補。

¹²⁶⁴ 故於第五善現品一開頭，舍利子問善現為何默然不說？為何默然不說甚深般若波羅蜜多？彼時善現便回覆：「我都不見甚深般若波羅蜜多，亦不見有諸菩薩眾……，我於此中既無所見，云何令我為諸菩薩宣說般若波羅蜜多。」請參閱：玄奘本（頁 1090c）。

¹²⁶⁵ 此處本論文譯為「燃燒」（dhmāyataḥ）而非「沈思」（dhyāyataḥ），乃依據 Śīlêndrabodhi 本（頁 356，片 97，行 5）之「燃燒」（बुस bus）與 Vaidya 天城體版（p.26）धायतो，且前後文脈亦較相隨順之故。

¹²⁶⁶ (1) taila-pradyotasya: 麻油燈具的／燈光的。持業釋（同位格關係，m. 6 sg.）。(2) arcisaḥ: (arcis) n. 1 pl., 火焰。(3) muhūrtam: (muhūrta) m./n. 2 sg. → adv., 片刻地／須臾地。(4) saṃtiṣṭhante: (sam-√sthā-1P→1Ā) pres. indic. 3rd per. pl., 那些在停留。

¹²⁶⁷ avatiṣṭhate: (ava-√sthā-1P→1Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在停留。此動詞前接否定副詞 na ~，即《金剛經》所謂的「應無所住而生其心／應生無所住心」。

出了諸項目之照明，¹²⁶⁸ 正好藉由所做出的光明一切法就來到了諸聖者的如實看見。¹²⁶⁹



【分段要義】

此為第四譬喻品的第一小段¹²⁷⁰，總共提出了 12 種譬喻要來說明般若波羅蜜多之不同面向的內涵要義，簡言之，世間到處都是學問，世間諸現象皆可以用來開發智慧，而般若波羅蜜多就先解開其外表，看出其構成部分（五蘊），打開其流程（十二處）、看出其關連的網絡（十八界）、看出其來龍去脈，而了解空性、不二、幻化，如此智慧就開發得出來。愚夫異生（*bālaprthagjana*）看事情皆為點狀的、或事件（*event*）的，佛教至少看成流程，流程之後更看成網絡。正如《金剛經》言世尊於菩提樹下並無一法可證、說法數十年並無一法可說，因為，若有那一東西可證的、若有那一點可說的，則都是點狀觀。佛教所作的是流程，從流程帶出因緣，從因緣了悟空性，從空性就了解假名施設。眾因緣生法，孤法不自生，無法用「照相式的」、「點狀式的」就可以現出此諸現象，或證成出般若波羅蜜多。以下將以表 4-1 列的方式，來扼要說明如何用現象的譬喻，而彰顯般若波羅蜜多：

十二種譬喻 →	→ 般若波羅蜜多的內涵要義
---------	---------------

¹²⁶⁸ 學習般若波羅蜜多乃行雲流水、大放光明，一切法通通都照明，千萬不要頭低低的，這個字地、那個字地、這一句地、那一句地撿石頭、採茶葉捕捉抓取入自己的口袋。照明為什麼？空性、不二、如幻似化、不可得。

¹²⁶⁹ (1) *yathābhūta-darśanam*: 如實之看見／看到如實。依主釋（受格關係，*m. 2 sg.*）。(2) *āry-āṇām*: (*ārya*) *m. 6 pl.*, 諸聖者的／修行高超者們。此處的「看見」（*darśana*）不是你看見、我看見或東西被看見，而是般若波羅蜜多是作非主觀、非客觀，非主體、非客體，非內在、非外在，即把一切法解開、通達其一貫確實的情形（*yathā-bhūtātā*），要看就這樣子的看，這樣子的看＝如實看見（*yathā-bhūta-darśana*）。

¹²⁷⁰ 本一小段，戶崎宏正本（頁 152）科判為：（一）有關空的十二個譬喻（空についての十二の比喻）。此中，似乎更名為「有關般若波羅蜜多的十二個譬喻」較貼切。

1	夢 ¹²⁷¹ / 夢之語 svapna (m.)	其本身連一點也不存在 ¹²⁷² / 其也無法藉由顯示任何一項目而現前出來的 ¹²⁷³
2	虛幻 / 虛幻之語 māyā (f.)	其本身的講說連一點也不存在 ¹²⁷⁴ / 其也不是為了去產生出任何一項目而現前出來的 ¹²⁷⁵
3	光影 / 光影之語 pratibhāsa (m.)	其本身連一點也不存在，更何況是本身之講說將存在 / 其也

¹²⁷¹ 就「夢」而言，需整個流程與背後的心境等都要帶出來，才會作出來而現在前，若只是針對「美夢」、「惡夢」之點狀敘述時，則已偏離了整個實際的狀態了。縱使是佛菩薩若要示現於現象界度化眾生，亦需眾因緣生法的整個流程。我們對那流程如果沒有亦步亦趨而行雲流水整個歷程，則世界沒什麼可以存在。以是故，若我只要夢境中的一點，其他我都不需要，那世界沒這種夢。

¹²⁷² 此處在講「存有論」，首先，就開示般若波羅蜜多之說，此不同於世間那些亂七八糟的凡夫見解或講說，但我們講話仍必使用語言，縱使是宣說般若波羅蜜多，亦是講說出來的。若誤以為，宣說般若波羅蜜多其本身存在為所講說的，則非也！此即「雖作是說而不如說」——其實相並非存在為我們所講的那樣，實相上，並非有個東西存在為般若波羅蜜多，正如實相上，並非有個東西存在為夢。我們講話，順著聽者、學習者話就被講說出來了，也可以講到所說的本身、所說的自性，包括《解深密經》之三自性，但是，並非講遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性，這些在實相上，就存在為所講的，而正好是這裡所說的「其自性、其本身連一點點都不存在」(na~ samvidyate)。

¹²⁷³ 就「夢」(svapna)而言，如果只講到一點而忽略其餘之流程，那是不是夢，且此夢也就不現前出得來；就「般若波羅蜜多」而言，若只是在那些邪言異說上打轉，則般若波羅蜜多也無法以道理來證成出來。因此，看事情有三個方式，(1) 點狀的、(2) 事件 (event) 的、(3) 行雲流水之歷程的。整個般若經典都是行雲流水之歷程的，如果不是那樣的流程，無所謂「鏡中像」、「水中月」、「海市蜃樓」等。只是我們常常忽略了，「桌子」若不是一個流程，它不會成為一個桌子。凡夫看事情為點狀的、頂多是事件 (event) 的，佛教至少看成流程，流程之後更看成網絡。因此，當我們在講述「美夢」、「惡夢」之點狀語詞時，已偏離了事件，更遑論已脫離了整個流程，所以抓住這些語詞，很容易造成邪見。譬如，《金剛經》曰：「如來無所說法 / 若人言，如來有所說法，即為謗佛 / 說法者，無法可說，是名說法」、「實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提」，故世尊於菩提樹下並無一法可證、說法四十九年並無一法可說。因為，若有那一東西可證的、若有那一點可說的，都是點狀觀。佛教所作的是流程，從流程帶出因緣，從因緣了悟空性，從空性就了解假名施設。這就是眾因緣生法，孤法不自生，無法用「照相式的」、「點狀式的」就可以現出夢，或證成出般若波羅蜜多。

¹²⁷⁴ 般若波羅蜜多的二個重點：(1) 觀察了解世界緣起空性、不二、虛幻，才開發出般若波羅蜜多。(2) 但是，般若波羅蜜多不因此搖身一變自己成為唯一不虛幻，唯一存在的。因為眾生很容易犯錯，以為我們怎麼看事情就怎麼存在，以為我們怎麼講事情就怎麼存在，故需不厭其煩的舉如下諸多譬喻例子而來洗滌吾人「自性見」之嚴重腎病。

¹²⁷⁵ 就「虛幻 / 幻化」(māyā)而言，需整個流程與背後的情境等都要帶出來，才會作出來而現在前，若只是針對「驚奇」、「迷惑」之點狀敘述時，則已偏離了整個實際的狀態了。縱使是佛菩薩若要示現於現象界度化眾生，亦需眾因緣生法的整個流程，而凡夫對那流程如果沒有亦步亦趨而行雲流水的話，則生死輪迴也沒什麼可以存在。以是故，若我只要 māyā 中的一點，其他我都不需要，那世界沒這種 māyā。正如 māyā 所述，般若波羅蜜多亦復先解開外表，看出其構成部分 (五蘊 / 十二處)、看出其關連網絡 (十八界)、看出來龍去脈，而了解空性、不二、幻化，這樣的話，智慧才出得來。而凡夫說「看到了！」，只是看到外表，只是看圖說故事，凡夫只是從語詞概念、從旅遊導覽在找對象，故只是如觀光客般看不進去，故作不出智慧。

		不是藉由去顯示任何一項目而現前出來的 ¹²⁷⁶
4	陽焰／陽焰之語 marīci (f.)	其本身連一點都不存在，更何況是講說其的本身將存在 ¹²⁷⁷ ／其也並不藉由顯示任何一項目而現前出來的 ¹²⁷⁸
5	谷響／谷響之語 prati-śrutkā (f.)	一方面領悟所聽聞的（爾時當下即產生認知與覺了），而另一方面卻連所聽的任何的一項目也都無法達到 ¹²⁷⁹
6	聚沫／聚沫之語 phena-piṇḍa (m.)	一方面其被講說，但另一方面其本身之內外了不可得 ¹²⁸⁰ ／ 其也不是達到任何一項目之生起本身 ¹²⁸¹
7	水泡／水泡之語	其一方面是被講說，但另一方面其本身並不存在／其也不藉

¹²⁷⁶ 佛教觀照「影像現前」(pratibhāsasya pratyupasthita) 乃行雲流水的，其聚集的、系統的、流程的、空性的，而凡夫卻僅捕捉一個項目的，如果就是那一個項目，則也不會現前成為 *prati-bhāsa*。*pratibhāsa* 需要有海洋湖泊、陽光、天空、雲彩等週遭事物之全套條件，而且是行雲流水的變動不居的，非靜止的。因此，當我們在說顯示 (*nidarśana*) 任何一項目時，必為抽離式的概念，則已脫離事實的真相了。整個西方哲學幾乎都在追逐在一個項目本身，例如我、我的人權等。區別於此，佛教對任何一項目，就解開其組成的、關連的、變動不居的、假名施設的，因此就不會追逐在一個項目本身。《金剛經》就說「無一法可證 / 無一法可說」，雖然世尊在講說佛法，但非「講說或證悟的內容」單獨存在，或「講說」單獨存在。這亦是對學術的當頭棒喝，學術界喜針對字詞定義、聚焦在一個語詞一個字，而不是對於修行之如何觀察緣起、了悟空性、不二中道、如幻似化、開發智慧、透過迴向而成為般若波羅蜜多。因此，般若波羅蜜多不是一個語詞的事情、不是一個特徵的事情，而是全套的觀察與全套的修行。

¹²⁷⁷ 一般的哲學或宗教，會去輕視其他的而強調自己。然而，般若波羅蜜多卻講述包含自己亦如幻似化，全世界皆如幻似化。故此處，以陽焰／海市蜃樓之變化的流程為譬喻，來說明般若波羅蜜多的講說亦復如是。

¹²⁷⁸ 雖然，般若波羅蜜多是被講說的，然而，般若波羅蜜多並不藉由顯示任何一項目而現在前。但不是說當所有項目都存在，般若波羅蜜多就將存在。而是，過去、過去心不可得，未來、未來心不可得，現在、現在即為念念不住。

¹²⁷⁹ 開示般若波羅蜜多之語詞，目的是為了要讓人家聽到，聽到整個背後的內涵要義，然後照著去實修實證，而不是要去聽到開示當中之任何一項目。例如，凡夫都在找尋自我，倒不如每一分每一秒都以戒定慧持續地作下去、正念相續，不必去找尋自我。此點十分重要，可以來作為我們閱讀經書與觀察人生的指導原則。

¹²⁸⁰ 亦如彩虹，沒有人可以把它抓下來，如果被抓下來，它也不成為彩虹了。悉達多太子樹下觀更，入初禪乃至四禪、以及獨覺行者在觀看著花開花落，自身就能了悟緣生空性、十二緣起。以上這些能夠入禪定的，這些能夠入開發智慧的，都是行雲流水，活生生的運作。而並不是我們來抓出這個字、那個字，研究這個字、那個字的怎麼樣，來照這個相片、那個相片，來看這些點狀、片面、僵化不動的影像，這些或可為初步階段，然而若只停留、甚至沉迷失放於當中，則肯定開發不出禪定智慧的。

¹²⁸¹ 般若波羅蜜多乃從蘊界處諸法入手，接著三十七道品、六波羅蜜多、相關的修行次第，乃至一切至、道相智、一切相智，就此等全部地通達，亦即是，*pāramitā* 即無限通達、全程貫通，那貫通什麼？貫通空性、貫通不二、貫通如幻似化、貫通不可得。而不是般若波羅蜜多要去建立達到那一法，包括最高目標，有個東西叫做「一切智智」，我們就去靠近，之後就達到了 (*upāiti*)。事實上，「一切智智」即一切法之無限的貫通。

	budbuda (m.)	由任何的一個項目之轉起與出生而現前出來 ¹²⁸²
8	芭蕉之精髓 kadalāḥ sāra (n.)	其堅實的本質並不存在， ¹²⁸³ 但其之造作也顯示了其之作用 1284
9	虛空之顯示 ākāśa-nidarśana(m.)	其之世俗言說縱然是被造作出來，但是連任何一項目之顯示也並不被講說 ¹²⁸⁵ / 雖被講說，但也並不是藉由顯示或全面的實現任何一個的項目而被講說 ¹²⁸⁶

¹²⁸² 從譬喻 1~7 為夢、幻、光影、陽焰、谷響、沫、泡，可見世間到處都是學問，這些現象皆可以用來開發智慧。只不過凡夫走馬看花而看不進去，看來看去只不過是這些現象的表象罷了，而錯失了打開其組成、整個流程、與關連的脈絡來顯發空性、不二、如幻如化的智慧。

¹²⁸³ 同樣的，人生在世找來找去也找不到核心之自我，雖有其出生、成長、衰老、生病、死亡等一生的作用。從中帶出，佛教重視的是身語意三業，從三業帶出這些一切法如變化事，都是變出來的、都是虛幻的。而且，風在吹會涼、會刺，砍下去會流血、會死掉，這些都是幻化的作用與現象。縱然如此，但亦不成立任何的 sāra (精髓/骨幹/本質/核心)。

¹²⁸⁴ 在般若經典會先檢討二事：svabhāva 與 sāra，前者就排除掉稱為「無自性」；後者就排除掉稱為「無堅實之內容」。正如彩虹、水泡、聚沫、芭蕉等，這些本身都缺乏本身之實質的內容，稱為「無實質」或「虛幻無實」。故般若經典俱二重點：(1) 緣起空性而無自性；(2) 虛幻而無實質。如是，才能遠離實有、虛無而走在不二中道。然 kāryam karoti(造作作用)這句話常被擴大說為「萬般都是業」，應如《阿含經》所說的「有業報而無作者」而思維。故對此句話，首先，就活生生造作前因後果，再來，就了解其為無自性、虛幻而無實，但是不要掉在現象的自性與言說的自性之窠臼當中。般若波羅蜜多乃不斷的通達→不斷的通達→不斷的通達→最終通達到一切智智。如果說般若波羅蜜多有其本質或實質，則便無法往前通達而提昇到一切智智，因那樣的本質或實質就會限制這樣的格局與層次。

¹²⁸⁵ 此乃「說而無說」的嚴格要求，亦即，於教學上行雲流水的假名施設來導引，用整個通達的、用方便善巧的、用像筏喻法門的來了解，即許可，然若是謂有任何一項目之顯示被講說，則便不許可。此呼應《金剛經》之「無一法可證」、「無一法可說」。因為，若有那一點可證、可說的，都是點狀的描述。佛教所作的是流程，從流程帶出因緣，從因緣了悟空性，從空性就了解假名施設。

¹²⁸⁶ 因為一切法空與一切法了不可得，因此，不要以為般若經典全面實現任何一法，包括實踐出般若波羅蜜多這一法。那個是弄錯方向了，其重點在撿石頭了，其重點在針對這一個詞、那一個詞在捕捉，其重點在針對這一個語句、那一個語句在撿石頭了而放入口袋。此是世間凡夫的做法，可以做出像讀書識字，但認識不入諸法實相、開發不出般若波羅蜜多。

10	「影子」與「陽光」之講說 chāyā (f.) & ātapa (m.)	其並不是為了全面實現任何一法而被設置出來的 ¹²⁸⁷ / 其也並不是藉由指涉任何一個的項目而藉由聽聞來到世俗言說之語句，然般若波羅蜜多就做出了有關一切法的照明 ¹²⁸⁸
11	摩尼寶之光明 maṇiratnasya avabhāsa (n.)	其雖藉由照明而被施設出來的，但是這樣子的光明並不是由內在地或外在地在抓取看見 ¹²⁸⁹
12	油燈之燃光 tailapradhyotasya arcīṣaḥ (n.)	火焰不停留於任一片刻，但是藉由其之照明，諸色塵就來到了看見 ¹²⁹⁰ / 般若波羅蜜多雖並不停止於任一項目當中，但是藉由其之照明，一切法就來到了諸聖者的如實看見 ¹²⁹¹

¹²⁸⁷ 在世間之宗教或哲學，會為了去把所有的榮耀送給某一法，如一神教之「神」、巴曼尼德斯的「存有」(Being)、柏拉圖的「理型」(Eidos)、儒家之「天」、宋明理學之「理」，因此才來設置這些文詞之施設。然而，佛教並不這樣做，反而說「一切法空」、「一切法不可得」、「一切法不可說」，如此方能對一切法通達了之而開發般若波羅蜜多，成就一切智智。

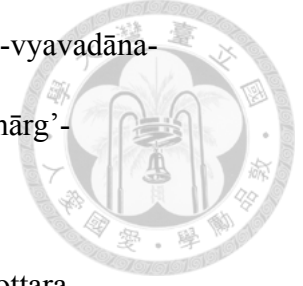
¹²⁸⁸ 凡夫都只看在地上的一塊錢、只看在馬路上的一塊磚，結果整條道路都烏漆媽黑。佛法正好相反，首先就跑到第一線去觀察、洞察而才言說，經由如此言說，大家在聽聞、在學習，切勿像語言文獻學拘泥於一字、一詞、一句，被綁於考據詞章訓詁，作佛教哲學的乃照明一切法 / 照見五蘊皆空、不生不滅之不二，故這一套作智慧之般若波羅蜜多的開示，應該與讀書識字、阿毗達磨之對法論的研究來作一明顯的區分。

¹²⁸⁹ 凡夫會出問題，其中很重要的關鍵之一就是「以抓取為形態」，以是故，十二緣起支的第九「取」(upa-ā-√dā)與五取蘊(pañca upādāna-skandhāḥ)都是與此詞相關連。而事情有三輪，凡夫卻只抓取對象、抓取造作者、抓取歷程，三輪全部都在抓取，故此處為「抓取看見」(darśanam upaiti)；佛教謂此皆「三輪體空」，無所抓取，珍寶之光明只是照耀而已，無論內、外在皆無所抓取看見。以是故，在第五善現品一開頭，善現便回覆：「我都不見甚深般若波羅蜜多，亦不見有諸菩薩眾」。

¹²⁹⁰ 首先，事情並不是固定的存在，事情也並不是斷了線的風箏，因此火焰燈燭這一剎那與下一剎那相續不斷，故前後並非同一，然而，前後也並非完全區隔、完全沒關係，這即是「非一非異而相續不斷」。世界正好在無常，而也不停留須臾地生死輪迴或生生不息不熄，因此，很抱歉死亡並非如凡夫所說的就停留止息了，而是並不停留片刻地繼續往生，除非安住涅槃。世界由於諸行無常、生滅不斷變化，故才成為這個世界。

¹²⁹¹ 此處的「看見」(darśana)不是你看見、我看見或東西被看見，如西方哲學，動不動就主觀、客觀，動不動就內在、外在，佛教不做那樣的事情，般若波羅蜜多是作非主觀、非客觀，非主體、非客體，非內在、非外在，即把一切法解開、通達其一貫確實的情形(yathā-bhūtātā)，要看就這樣子的看，這樣子的看=如實看見(yathā-bhūta-darśana)。凡夫叫我看看、你看，動不動就調「都是你主觀的看法」，結果互相主觀，佛法不跟凡夫玩主觀、客觀、互相主觀的遊戲，佛教一方面要去解開諸法實相，另一方面就開發般若波羅蜜多，經由如此的修行就造就了ārya(聖者)。般若經典就跟阿毗達磨非常的不一樣，後者面對著一個法，而前者照明一切法⇒如實見。

Atha khalv āyusmāñ Śāradvatīputro Bhagavantam etad avocet: āścaryam
 Bhagavan prajñāpāramitā ca nirdiṣṭā, prajñāpāramitāyās cāpariniṣpattir nirdiṣṭā. Evam
 ukte Bhagavān āyusmantam Śāradvatīputram etad avocet: evam etac
 Chāradvatīputraivam etat, apariniṣpannā prajñāpāramitā rūpāpariniṣpattito vedanā-
 saṃjñā-saṃskāra-vijñānāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā.
 Avidyā-'pariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā, evam
 saṃskārāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā,
 vijñānāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā, nāmarūpāpariniṣpattitaḥ,
 ṣaḍāyatanāpariniṣpattitaḥ, sparsāpariniṣpattito, vedanā-'pariniṣpattitas,
 tṛṣṇā-'pariniṣpattita, upādānāpariniṣpattito, bhavāpariniṣpattito, jātyapariniṣpattito,
 jarā-vyādhi-maraṇa-śoka-parideva-duḥkha-
 daurmanasyôpāyāsāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā. Dhātvāyatanānitya-
 duḥkhānātma-śānta-viparyāsa-nivaraṇa-dṛṣṭi-
 vicaritā-'cayôpacayāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā.
 Sukhaduḥkhāduḥkhāsukhāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā. Udaya-vyaya-
 sthity-anyathātvāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā. Samuda-yāstaṃgat'-
 ātma-satva-jīva-poṣa-puruṣa-pudgala-manuja-māṇava-kāraka-kārayitr-utthāpaka-
 samutthāpaka-vedaka-vedayitr-jñātr-jñāpakāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā.
 Satya-mṛṣa-saṃskṛtāsaṃskṛta-gamanāgamana-sanidarśanānidarśanādhyātma-
 bahirdhāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā. Pṛthivy-ap-tejo-vāyu-kāma-rūp'-
 ārūpy'-ākāśa-vijñāna-dharma-dhātv-āpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā.
 Karma-vipāka-hetu-pratyayôccheda-śāsvatātītānāgata-pratyutpanna-pūrvān-tāparānta-
 madhyānta-śīla-dauḥśīlya-kṣānti-vyāpāda-vīrya-kausīdya-dhyāna-vikṣepa-prajñā-



dausprajñya-citta-mano-vijñān' -ānantarya-cyuty-upapatti-saṃkleśa-vyavadāna-
smṛtyupasthāna-samyakprahāṇarddhipādēndriya-bala-bodhyaṅga-mārg'-
āryasatyāpramāṇa-dhyāna-vimokṣa-samādhi-samāpatty-abhijñā-
śūnyatā-'nimittāpraṇihita-kuśalākuśala-sāsravānāsrava-laukika-lokottara-
sāvadyānavadya-saṃskṛtāsaṃskṛtāsaṃskṛta-vyākṛtāvvyākṛta-kṛṣṇasuklākṛṣṇasukla-
paryāpannāparyāpanna-hīna-praṇīta-madhyarāga-dveṣa-moha-dṛṣṭa-śruta-mata-
vijñāta-manyanā-sthita-vitarka-vicār'-ārambaṇa-māyêrṣyā-mātsarya-saṃyoga-
dvayalakṣaṇānutpādānabhisamkāra-samatha-vidarśanā-vidyā-vimukti-kṣaya-virāga-
nirodha-sarvōpadhipratinisarga-saṃvṛti-paramārtha-śrāvakabhūmi-
pratyekabuddhabhūmi-sarvajñajñānāsaṅgajñāna-svayambhūjñānāsamasamajñāna-
bodhisatvapraṇidhā-na-śrāvakapratyekabuddhasaṃpad-
apramāṇaparyāpannāsamasama-sarvajñajñāna-sarvadharmayathāvanidanidarśana-
sarvadharmajñānadarśanāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāmitā. Śītibhūta-sānta-
praśāntāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā.
Satvapariṣpāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā. Lakṣaṇasaṃpad-
buddhakṣetrapariśuddhi-buddhabala-
vaiśāradyāṣṭādaśāveṇikabuddhadharmāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā.
Nirvāṇāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā. Yāvat
sarvadharmakuśalākuśalāpariniṣpattito 'pariniṣpannā prajñāpāramitā. Sarvam etad
vistareṇa kartavyam. (p. 44, l. 22 ~ p. 46, l. 14)

【白話翻譯】

爾時，確實地具壽舍利子稟告世尊言：「世尊！甚為稀有啊！」¹²⁹² 般若波羅蜜多雖被開示，然而般若波羅蜜多的非圓滿的實現¹²⁹³ 卻被開示」。於這樣子的講說之後，世尊告訴具壽舍利子言：「舍利子！如是如是，般若波羅蜜多並非全面的實現，〔何以故？因為，〕¹²⁹⁴ 由於物質並非圓滿的實現，¹²⁹⁵ 由於感受、概念認定、心意之組合造作與分別式知覺亦非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。¹²⁹⁶ 〔復次，〕由於無明知（無明）並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。同樣地，由於條件推動之複合的情形（行）¹²⁹⁷ 並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於分別認知（識）並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於精神與物質（名色）並非圓滿的實現、由於六種感官通路（六入處）並非圓滿的實現、由於感觸（觸）並非圓滿的實現、由於感受（受）並非圓滿的實現、由於貪愛（愛）並非圓滿的實現、由於執取（取）並非圓滿的實現、由於存在（有）並非圓滿的實現、由於出生（生）並非圓滿的實現、由於衰老、疾病、死亡、憂愁、感嘆、困苦、悲傷、苦惱並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。¹²⁹⁸ 由於要素（界）、感官通路

¹²⁹² āścaryam: (āścarya) adj. m. 2 sg. → adv., 驚奇地、稀有地。此作為單純的一感嘆詞。cf. 玄奘本（頁 1085a）譯為「甚奇！」、Śīlēndrabodhi 本（頁 356，片 98，行 1）譯「真是太奇特了！」（རྗེ་མཚན་ལགས་ལོ་མོ་）、Conze 本（p.29）譯為「這個太美好了！」（It is wonderful!）、戶崎宏正本（頁 156）譯為「真是太棒了！」（まことにすばらしい）。

¹²⁹³ apariniṣpattiḥ: (a-pari-niṣ-patti) f. 1 sg., 非圓成實／並非圓滿的實現。因為凡有所說，皆為片段或片面，故非全面的實情。「圓成實／圓滿的實現」，相當於禪宗所講的「和盤托出」。此外，「圓成實」並非僅是《解深密經》的專利，以《大般若經》亦如是的講述諸法實相——事情全面的解開與全面的打通。以是故，對照我們世間的知覺、世間的言說、包括哲學的論述，都只是片面的、片段的、局部的。

¹²⁹⁴ 玄奘本（頁 1085a）與戶崎宏正本（p.156）有加入此句，來作為銜接。

¹²⁹⁵ rūpāpariniṣpattiḥ: (rūpa-āpariniṣpatti-tas) 5 sg. → abl. adv., 由於物質之非全面的實現，所以……。此處用從格來表示「起因、緣由」，本論文翻譯為「由於……，所以……」。

¹²⁹⁶ 玄奘本於此段關連於五蘊的講說之後，又再接再添十二處、十八界之較完整的翻譯，如（頁 1085a）：「十二處、十八界亦非圓成實故。」

¹²⁹⁷ saṃskāra (m.) (1) 條件推動之複合的情形／行 = 十二緣起支的第二支。(2) 心意之組合造作／行 = 五蘊的第四蘊。此處脈絡為前者。

¹²⁹⁸ (1) jāti (f.) 出生。(2) jarā (f.) 衰老／磨損。(3) vy-ādhi (m.) 疾病。此中，ādhi (m.) 擔心、掛慮、苦惱。(4) maraṇa (n.) 死亡。(5) śoka (m.) 憂愁。此詞源自√śuc (1U/4P) 憂愁。(6) pari-deva (m.) 感嘆／周遭為天所圍繞。(7) daur-manasya (m.) 憂傷、悲哀／有關不好的心意。(8)

(入處)之無常、困苦、非我、寂靜、顛倒、蓋障、見解、躊躇運行、減損與增加並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。¹²⁹⁹ 由於快樂、困苦與不苦不樂並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於不苦不樂並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於生起、壞滅、安住與變成其他樣態(生滅住異)非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於集起、消失、自我、眾生(有情)、靈魂(命者)、栽培者¹³⁰⁰、人物(士夫)¹³⁰¹、個體(補特伽羅)¹³⁰²、原人(意生)¹³⁰³、年輕人(儒童)¹³⁰⁴、造作者¹³⁰⁵、

upāyāsa (m.) 苦惱／失望／靠近辛勞。此中，āyāsa (m.) 辛勞、苦惱。

¹²⁹⁹ (1) vicarītā: (vi-carita) (vi-√car-1U) ppp. → f. 1 sg., 躊躇運行／籌量。(2) ā-caya (m.) a.減損，相當於 apa-caya(m., 減少)；b.增加聚集。(3) upa-caya (m.) 積聚。此二詞皆源自√ci (5P) 積聚。

¹³⁰⁰ poṣa (m.) 養育／養育者、栽培者。此詞源自√puṣ (4P/9P) 養育。

¹³⁰¹ puruṣa (m.) 人物／人類／士夫／丈夫。cf. Śīlēndrabodhi 本(頁 357, 片 99, 行 1) 譯「士夫」(ཕུས་པ་)、戶崎宏正本(頁 157) 譯為「個人格」。按 數論派(सांख्य, sāmkhya) 構成世界的二元論，(1) puruṣa: 「原人」、「神我」，代表精神，其本身不變化，但在「自性」(prakṛti) 轉變時，作為觀照者存在，在《瑜伽經》中相當於 buddhi(覺知)，類似 alaya(阿賴耶)。(2) prakṛti: 「原質」、「自性」，代表自然，世界一切物質與精神因素，都由 prakṛti 演變而成。但 prakṛti 不知如何轉變，須要 puruṣa 參與其中。「原人」與「原質」或「自性」與「神我」此二者，因欲望而結合，互相纏縛，故生命萬物得以誕生。故藉由數論瑜伽(sāmkhya-yoga)的實修，擺脫欲望而證得解脫。參閱 姚衛群編著，《印度哲學》(臺北：淑馨，1996)，頁 54-55。

¹³⁰² pudgala (m.) 個體／生命體／補特伽羅／我。cf. Śīlēndrabodhi 本(頁 357, 片 99, 行 1) 譯「補特伽羅」(པུད་གཤམ་)、戶崎宏正本(頁 157) 譯為「個我」。

¹³⁰³ manu-ja (m.) 人類／意生／(婆羅門教)從人類的始祖 Manu 生的。cf. Śīlēndrabodhi 本(頁 357, 片 99, 行 1) 譯「意生／人」(མེད་ལས་ཕྱེས་)、戶崎宏正本(頁 157) 譯為「人間」。

¹³⁰⁴ māṇava (m.) 年輕人／儒童／尤指婆羅門少年。cf. Śīlēndrabodhi 本(頁 357, 片 99, 行 1) 譯「原始人／摩納婆／劫初的人」(མེད་པ་)、戶崎宏正本(頁 157) 譯為「若者」。以上此等皆在作指稱與認定。

¹³⁰⁵ kāraka (m.) 造作者／能造作者。cf. Śīlēndrabodhi 本(頁 357, 片 99, 行 1) 譯「能造作者」(ཕྱེད་པ་ལོ)、戶崎宏正本(頁 157) 譯為「行為者」(行為するもの)。

使造作者¹³⁰⁶、使起者¹³⁰⁷、使等起者¹³⁰⁸、感受者¹³⁰⁹、使感受者¹³¹⁰、認知者¹³¹¹、使認知者¹³¹² 並非圓滿的實現，¹³¹³ 所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於真理（諦實）¹³¹⁴、錯謬（虛妄）¹³¹⁵、有為¹³¹⁶、無為¹³¹⁷、往去還來¹³¹⁸、看得到的看不到的（有見無見）¹³¹⁹、內在外在¹³²⁰ 並非圓滿的實現，所以般若

¹³⁰⁶ *kārayitr* (m.) 使造作者／挑起行動的慇懃者。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 1）譯「使造作者」（ཕྱེད་དུ་འབྲུག་པ་）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「使行為者」（行為させるもの）。此中值得一提的是，根據外連音變化之 vowel sandhi，當後面字字頭為母音時，則前面字字尾的 *r* 要改為 *r*，故此處 *ṛ utthāpaka* → *ṛ utthāpaka*。

¹³⁰⁷ *ut-thāpaka* (adj.) 使起者／起者。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 1）譯「起者／引發者」（སྤོང་བ་པ་）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「使起動者」（起動させるもの）。

¹³⁰⁸ *sam-ut-thāpaka* (adj.) 使等起者／激動人心的。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 1）譯「等起者／起心動念者」（ལྷན་ནས་སྤོང་བ་པ་）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「引起者」（ひき起こすもの）。

¹³⁰⁹ *vedaka* (adj.) 感受者。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 1）譯「覺受者」（ཚུལ་པ་པ་）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「感知者」（感知するもの）。

¹³¹⁰ *vedayitr* (adj.) 使感受者。例如，讓他人痛不欲生者。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 1）譯「造作覺受者」（ཚུལ་བར་ཕྱེད་པ་པ་）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「使感知者」（感知させるもの）。

¹³¹¹ *jñātr* (adj.) 認知者。法國哲學家笛卡爾言：「我思故我在」（*Cogito, ergo sum*），故認知就預設認知者。然此佛法卻言「諸法非我」。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 1）譯「作認知者」（ཞེས་པར་ཕྱེད་པ་）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「知者」（知るもの）。

¹³¹² *jñāpaka* (adj.) 使認知者。例如，教導學生的老師，亦為 *jñāpayitr*。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 1-2）譯「使認知」（ཞེས་པར་ཕྱེད་དུ་འབྲུག་པ་）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「使知者」（知らせるもの）。

¹³¹³ 以上從「自我」（*ātma*）到「使認知者」（*jñāpaka*），可視為於佛教之外的印度宗教當中，他們作為對執持自我之不同的同義詞，見戶崎宏正本（頁 311，註 47）。

¹³¹⁴ *satya* (adj./n.) 諦實／真理／真相。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 2）譯「諦實」（འདོན་པ་）、Conze 本（p.29）譯為「真理」（truth）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「真理」。

¹³¹⁵ *mṛṣa=mṛṣā* (adj./n.) 錯謬／虛妄。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 2）譯「虛假」（བརྗམས་པ་）、Conze 本（p.29）譯為「欺騙」（fraud）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「虛偽」。

¹³¹⁶ *saṃ-skṛta* (sam-√kr-8U) ppp., 有為的。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 2）譯「有為」（འདུལ་བྱས་པ་）、Conze 本（p.29）譯為「條件組成」（the conditioned）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「因果關係之存在物」（因果関係のあるもの）。

¹³¹⁷ *asaṃ-skṛta* (a-sam-√kr-8U) ppp., 無為的。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 2）譯「無為」（འདུལ་མ་བྱས་པ་）、Conze 本（p.29）譯為「非條件組成」（the unconditioned）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「超越因果關係之物」（因果関係を越えたもの）。

¹³¹⁸ *gamanāgamaṇa*: 往去還來／去不去。相違釋（並列關係～表集合，n. 2 sg.）。cf. *Śīlēndrabodhi* 本（頁 357，片 99，行 2）譯「去不去」（འགྲོ་བ་མི་མྱོང་བ་）、Conze 本（p.29）譯為「去與不去」（of going and not of going）、戶崎宏正本（頁 157）譯為「去或來」（去ることやくること）。

¹³¹⁹ *sanidarśanānidarśana*: 看得到的看不到的／有見無見。相違釋（並列關係～表集合，n. 2 sg.）。

¹³²⁰ *adhyātma-bahirdhā*: 內在外在。相違釋（並列關係～表集合，f. 2 sg.）。以上皆為相對概念，故非圓成實，關連的般若波羅蜜多也非圓成實。

波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於地界、水界、火界、風界、欲界與色界與無色界、虛空界、分別知覺（識）界、法界¹³²¹ 並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於活動行為（業）與變異而成熟（異熟）、因與緣、斷滅與恆常、過去與未來與現在、過去邊際與未來邊際與中間邊際¹³²²、持戒與犯戒、安忍與忿恚¹³²³、精進與懈怠¹³²⁴、靜慮與散亂¹³²⁵、智慧與惡慧（聰明才智用錯方向）¹³²⁶、心與意與識、無間與死與生¹³²⁷、雜染與清淨¹³²⁸、心念現前安住¹³²⁹、正斷、神通的基礎（神足）¹³³⁰、生命的裝備（五根）、生命的力量（五力）、構成覺悟分的一部分（七覺支）、道路（八聖道）、聖諦、無量、靜慮、解脫、三摩地（等持）¹³³¹、三摩鉢底（等至）¹³³²、神通、空性與無相與無願、善或不善、有漏與無漏¹³³³、世間的與出世間¹³³⁴、有罪與無罪¹³³⁵、有為與無為、已得授記與未

¹³²¹ (1) 識界 (vijñāna-dhātu) 乃以分別式認知為代表之心態的領域，以區別地水火風之物質的領域。(2) 法界 (dharma-dhātu) 乃由諸項目作為要素或所運行的領域。cf. 戶崎宏正本 (頁 158) 將「識界」與「法界」分別譯為「精神界」與「存在界」。

¹³²² (1) pūrvānta (m.) 前際／過去世。此中，pūrvā (adj.) 亦表「東方的」。(2) aparānta (adj./m.) 後際／未來世。此中，apara (adj.) 亦表「西方的」。(3) madhyānta (adj./m.) 中際／中間邊際。

¹³²³ vy-ā-pāda (m.) 惡意／忿恚。此詞不妨視為雙方於強調的語詞上，有不同的看法與分歧，因而產生忿怒或恚恨。

¹³²⁴ kausīdya (n.) 懈怠／懶惰。

¹³²⁵ vi-kṣepa (m.) 散亂／分心。此詞源自√kṣip (6U) 投擲。

¹³²⁶ dauṣ-prajñya (n.) 惡慧／聰明才智用錯地方。此詞源自 dauṣ-√jñā (9U) 認知。

¹³²⁷ (1) ān-antarya (n.) 無間／無間斷的。此詞源自 an-antara(adj.) 無中間的／立即的。(2) cyuti (f.) 死掉。此詞源自√cyu (1Ā) 死／歿。(3) upa-patti (f.) 出生／合理、正理。此詞源自 upa-√pad (4Ā) 實現／實行／實施。此三詞講「無間死生」，亦即是，無間斷的死亡與出生，即便「中有」亦復如是義。

¹³²⁸ (1) saṃ-kleśa (m.) 雜染／煩惱。此詞源自 sam-√kliś (9P) 雜染。(2) vy-ava-dāna (n.) 清淨／無垢。此詞源自 vy-ava-√dā (3U) 使淨化／給予。

¹³²⁹ smṛty-upasthāna: 心念現前安住／念處。依主釋（受格關係／所有格關係，n.）。此複合詞源自 smṛti (f., 憶念／記憶)+upa-√sthā (1P, 站立／居住) 而來的中性名詞。

¹³³⁰ rddhi-pāda (m.) 神足／神通的基礎。指「欲勤心觀」四神足或四如意足。

¹³³¹ samādhi = sam+ā+dhi = 平等 + 方向相反 + 放置 = 將所緣平等持住 = 「等持」 = 三摩地/ 三昧。此中，止息情意（貪覺、嗔覺等善不善覺）→ 念住 → 尋伺與喜樂的進展（靜慮 of 初、二、三禪）→ 捨念清靜（三摩地 = 四禪），而等持之後，再進一步的層次才為等至。

¹³³² samāpatti = sam+ā+patti = 平等+ 強調 + 到達 = 三摩鉢底／等至。此中，等至的層次比等持高。

¹³³³ sāsravānāsra: 有漏與無漏。相違釋（並列關係～表集合，m. 1 sg.）。此中，ā-srava=āsra (m.) 露／煩惱。此詞源自√sru (1P) 流出／漏出。

¹³³⁴ (1) laukika (adj./m.) 世間的／掛在世間的。(2) lokottara (adj.) 出世間的。

¹³³⁵ (1) sāvadya (adj.) 有罪／可被指責的。(2) an-avadya (fpp.) 無罪／可被指責的。此二詞出於 a-vadya (fpp.) 應被責備的，其源自√vad (1P) 的未來被動分詞 vadya。

得授記¹³³⁶、黑色的與白色的與非黑白色的¹³³⁷、包含與不包含(所攝與非所攝)¹³³⁸、下品與上妙與中品¹³³⁹、貪欲與瞋恚與愚癡、觀看與聽聞與思量與認知(見聞覺知)¹³⁴⁰、恃執¹³⁴¹、安住、初分尋求(尋)與詳細伺察(伺)¹³⁴²、對象(所緣)、欺誑¹³⁴³、嫉妒慳悋¹³⁴⁴、結合、以二分為特徵(二相)、不生、非條件推動之複合的情形(無作或無行)、奢摩他(止)與觀見(觀)¹³⁴⁵、明知、解脫、窮盡、離開貪愛(離欲)、熄滅、棄捨一切之依靠¹³⁴⁶、世俗與勝義、聲聞地與獨覺地、一切智智與無著智與自然智與無等等智¹³⁴⁷、菩薩之誓願、成就聲聞

¹³³⁶ (1) vyākṛta (ppp.) 有記/已得授記。此詞源自 vy-ā-√kr (8U) 造作。(2) a-vyākṛta (adj./m.) 無記/未得授記。

¹³³⁷ (1) kṛṣṇa (adj./n.) 黑色的/大黑天。(2) śukla (adj./m.) 白色的/白淨。(3) a-kṛṣṇa-śukla (adj.) 非黑白色的。cf. 玄奘本(頁 1085b) 似乎有誤,譯為「黑白黑白」,而藏、英、日譯皆誰隨順「黑、白、非黑白」。

¹³³⁸ (1) pary-āpanna (ppp.) 包含/所攝/納入~範圍。此詞源自 pary-ā-√pad (4U) 實現/實行/實施。(2) a-pary-āpanna (ppp.) 不包含/不為所攝/邏輯上的「相違」。cf. 玄奘本(頁 1085b) 譯為「相違所攝」,而藏、英、日譯皆隨順「所攝、非所攝」。

¹³³⁹ (1) hīna (ppp.) 已被捨棄的/初階/下品/下劣/不足。此詞源自√hā (3P) 放棄。(2) praṇīta (ppp.) 朝向已被引導的/上妙/殊勝。此詞源自 pra-√nī (1U) 引導。(3) madhya (adj.) 中品/中間。cf. 玄奘本(頁 1085b) 譯為「劣中妙」。

¹³⁴⁰ (1) dṛṣṭa (ppp.) 已經觀看了/見。此詞源自√dṛś (1P) 觀看。(2) śruta (ppp.) 已經聽聞了/聞。此詞源自√śru (1U) 聽聞。(3) mata (ppp.) 已經思量了/覺。此詞源自√man (4Ā) 思量,可呼應於末那識 (manas-vijñāna), 故有「以自我為中心的度計思量」之意思,故將之譯為「覺」與 bodha/buddha 相等或相近,似乎不妥,此字至多有「去思考,而思考的出來」之意思,故改譯為「思量」較佳。(4) vijñāta (ppp.) 已經認知了/知。此詞源自√jñā (9U) 認知。cf. 玄奘本(頁 1085b) 譯為「見聞覺知」。

¹³⁴¹ manyanā (f.) 以自我為中心的度計思量/恃執。此詞源自√man (4Ā) 思量/以自我為中心的度計思量,可呼應於末那識,故有「以自我為中心的思量度計」之意,此譯為「恃執」。

¹³⁴² (1) vi-tarka (ppp.) 尋求/初步的探討/覺觀。此詞源自√tark (10U) 推測/考慮。(2) vi-cāra (ppp.) 伺察/進一步的考察。此詞源自√car (1U) 運行。

¹³⁴³ māyā (f.) 幻化/欺誑/以幻術在欺騙世人。

¹³⁴⁴ (1) īrṣyā=īrṣyā (f.) 嫉妒/羨慕。(2) mātsarya (n.) 慳悋/妒忌。

¹³⁴⁵ (1) śamatha (m.) 奢摩他/止。此詞源自√śam (4U) 安穩/寂靜。(2) vi-darśanā (f.) 觀見/示現/分辨洞察。此詞類似 vi-paśyanā (f.) 毗婆舍那/勝觀,皆源自 vi-√dṛś/paś (1P) 觀看。「止觀」二詞的翻譯 cf. Śīlēndrabodhi 本(頁 357, 片 100, 行 3) 譯「止」(ཞིགས་པ་) 與「勝觀」

(ལྷག་མཛོད་)、Conze 本(p.29) 譯為「平靜」(calming-down) 與「洞悉」(insight)、戶崎宏正本(頁 158) 譯為「心動之靜止」(心の動きの静止) 與「正確的觀察」(正しい観察)。

¹³⁴⁶ (1) sarvôpadhi: 一切之依靠。持業釋(形容詞關係, m.)。此中, upadhi (m.) 依靠/所依之基礎。(2) prati-ni-sarga=prati-niḥ-sarga (m.) 棄捨。此詞源自 prati-ni-√srj (6U) 擲/拋出/丟棄。

¹³⁴⁷ (1) sarvajña-jñāna: 一切智智/通達了知一切智。依主釋(受格關係, n.)。(2) asaṅga-jñāna: 無著智/通達了知無執著。依主釋(受格關係, n.)。(3) svayambhū-jñāna: 自然智/通達了知自己就成為、自己就確實(自然而然)。依主釋(受格關係, n.)。(4) asamasa-jñāna: 無等等智。依主釋(受格關係, n.)。cf. Conze 本(p.29) 譯為「相等於不平等之知」(the cognition which equals the unequalled)、戶崎宏正本(頁 159) 譯為「應該說成『無比』的智」(無比とも

與獨覺（聲聞與獨覺之圓滿）、以無量所包含之無等等的一切智智¹³⁴⁸、一切法之如實不見¹³⁴⁹、一切法之通達了知與如實觀看¹³⁵⁰並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於清涼、真實、寂靜、高超的寂靜¹³⁵¹並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於成熟眾生¹³⁵²並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於特徵圓滿（諸相具足）¹³⁵³、清淨佛土（嚴淨佛土）¹³⁵⁴、佛力、無所畏懼（充滿自信）、十八項不共的成佛法目（十八佛不共法）¹³⁵⁵並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。由於涅槃並非圓滿的實現，¹³⁵⁶所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。乃至以一切法之良善的與不善的並非圓滿的實現，所以般若波羅蜜多亦非圓滿的實現。所有的這個¹³⁵⁷

いうべき知)。

¹³⁴⁸ *apramāṇa-paryāpanna-asamasama-sarvajñajñāna*: 以無量所包含之無等等的一切智智。持業釋（同位格關係）。cf. 玄奘本（頁 1085c）譯為「無量無邊無等等一切法智」。Śīlēndrabodhi 本（頁 357，片 100，行 5）譯為「無量地攝持、以及不平等與平等的法智」（ཚད་མེད་པར་གཏོགས་པ་དང་། མི་མཉམ་པ་དང་མཉམ་པའི་ཚོས་ཀྱི་ལེས་དང་།）。Conze 本（p.29）譯為「相等於不平等與無量所攝的法之知」（the cognition of Dharma which equals the unequalled and which is included in the measureless）。戶崎宏正本（頁 159）譯為「應該說成『無比』之知道一切的智慧」（無比ともいうべき一切を知る知）。注意，以上漢、藏、英三版皆譯為「法智」（*dharmajñāna*）。

¹³⁴⁹ *sarvadharmayathāvanidarśana*: 如實地不見一切法／一切法之如實不見。依主釋（受格關係）。

¹³⁵⁰ *sarvadharmajñānadarśana*: 通達了知與如實觀看一切法／一切法之通達了知與如實觀看。依主釋（受格關係）。此中，*jñāna-darśana*: 通達了知與如實觀看。相違釋（並列關係～表集合，n. 1 sg.）。例如五分法身之「解脫知見」即此之謂 *jñāna-darśana*。

¹³⁵¹ *śīti-bhūta-sānta-prasānta*: 清涼、真實、寂靜、高超的寂靜。相違釋（並列關係～表集合，n. 1 sg.）。

¹³⁵² *satva-paripāka*: 成熟眾生。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。

¹³⁵³ 特指「三十二相、八十隨行好」。cf. 玄奘本（頁 1085c）譯為「相好圓滿」。《金剛經》特別針對此點謂「三十二相，即是非相，是名三十二相」、「諸相具足，即非具足，是名諸相具足」。

¹³⁵⁴ *buddhakṣetra-parisuddhi*: 清淨佛土／嚴淨佛土。依主釋（受格關係）。首先，不要以為淨土本身即是淨土，例如，阿彌陀佛於因地行菩薩道時，廣發四十八大願，經常長劫的嚴淨佛土，方才有打造成現在所謂的「西方極樂世界」（*sukhāvātī*, *sukhāvātī*）。此目的乃接引眾生離於五濁惡世之短短數十寒暑即需另投胎，其過程不利於學習佛道，區別於此，於彌陀淨土的眾生，有長遠的壽命與莊嚴的學佛設施，故有利於佛道的修學。

¹³⁵⁵ *aṣṭādaśa-aveṇika-buddhadharma*: 十八項不共的成佛法目／十八佛不共法。持業釋（形容詞關係）。此指成就佛陀果位的十八條件，其乃不共於菩薩、不共於聲聞獨覺、不共於凡夫的項目。此中，*aveṇika* (adj.) 不共／獨行。

¹³⁵⁶ 此指菩提道，則「涅槃非圓滿實現」；若是解脫道，由於已經是無學位了，故「涅槃是圓滿實現」。

¹³⁵⁷ 就以上之於第十六會所帶出的蘊處界諸法、有為無為、有漏無漏、善不善、世間出世間的這一些，雖已很廣包了。然而在修行的過程中，其實不只以上所講的這一些。因此，在修行

應該被詳細地解開。¹³⁵⁸



【分段要義】

以上為第四譬喻品之第二小段¹³⁵⁹，其點出佛法看世界之兩個向度，其一、深刻根本的向度：即朝往空性、不二、勝義諦之洞察；其二、無限暢通的向度：帶出因緣變化流程，形成無窮盡的網絡，尤其經由修行，無窮盡的網絡就形成莊嚴的世界。如果我們在看世界，看成只是眼前的色受想行識等，而不是把全面確實的情形打通去通達實相，此即這裡所謂的「非圓成實／非圓滿實現」(*apariniṣṭatti*)，普通話即言「冰山的一角」或「表象」。倘若我們對蘊處界諸法的觀照為片面表象的，關連的般若波羅蜜多則亦非圓滿的實現。故應了知這些皆是不足而遠離，而全面通達並且轉依，才會有所謂的「圓成實／圓滿實現」(*pariniṣṭatti*)。

故總結地導出以下四要點：(1) 般若波羅蜜多乃從蘊處界諸法、有為無為、有漏無漏、善不善、世間出世間之觀察解開而來的，要去開發智慧就不去逃避那些染污的、不善的、或惡劣的，而是要去解開這一些是怎麼一回事。(2) 這一整段從蘊處界諸法乃至世間出世間等，一貫地皆提出這一些都不是圓滿實現，甚至最後的成佛之十力、四無所畏、十八不共法等亦非圓滿實現。(3) 由於般若波羅蜜多是從這一切世間出世間等法目橫掃千軍而來的，而這一切法目皆非圓滿實現，由此所造就的般若波羅蜜多亦非圓滿實現。(4) 最後，從這些橫掃千軍之一切法，包括般若波羅蜜多，就讓位給般若經典之最重要的——一切法廣大如虛空、

的過程所有經歷的所有的這個 (*sarvam etad*)，其以同樣的條理——橫掃千軍的一個一個項目，並非圓滿的實現，如此支撐般若波羅蜜多亦非已經圓滿的實現——而也應該被詳細地解開出來。

¹³⁵⁸ *vistareṇa*: (*vistara*) adj. n. 3 sg. → adv., 詳盡地／乃至廣說地。cf. 戶崎宏正本 (p.159) 譯為「如以上地一切應該被詳盡」(以上のように、全てがつまびらかにされるべきである)。

¹³⁵⁹ 本一小段，戶崎宏正本 (頁 156) 科判為：(二) 就智慧的完成而言是沒有完成的 (知恵の完成には完成がない)。

一切法虛幻不實、一切法無自性、一切法不可得、一切法假名施設。¹³⁶⁰



以下以一個簡式子來表列本段的主軸：

由於橫掃千軍的一個一個法目，並非圓滿的實現 (apariniṣpattitaḥ) ⇒ 支撐般若波羅蜜多亦非已經圓滿的實現 (apariniṣpannā)。

至於本小段之橫掃千軍的一個一個法目，整理如下表 4-2：

色受想行識等五蘊、無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、愁、歎、苦、憂、惱、十二處、十八界、無常、苦、非我、寂靜、顛倒、蓋障、見行、增益損減、樂、苦、非樂非苦、生滅住異¹³⁶¹、集起消失、自我、眾生、靈魂 (命者)、栽培者、人物 (士夫)、個體 (補特伽羅)、原人 (意生)、年輕人 (孺童)、造作者、使造作者、起者、等起者、感受者、使感受、認知者、使認知者、真理 (諦實)、錯謬 (虛妄)、有為、無為、往去還來、看得到的看不到的 (有見無見)、內在外在、地水火風界、欲界與色界與無色界 (三界)、虛空、分別知覺 (識)、法界、活動行為 (業) 與變異而成熟 (異熟)、因與緣、斷滅與恆常、過去與未來與現在 (三世)、過去邊際與未來邊際與中間邊際 (三際)¹³⁶²、持戒與犯戒、安忍與忿恚、精進與懈怠、靜慮與散亂、

¹³⁶⁰ 一般人看在眼前表面的，做這些認定、分別的、執著的，其結果就全墮入無常與生死輪迴的洪流之中；區別於此，第十六會於此做一切法之全程的通達認知，認知包括般若波羅蜜多的一切法皆非圓滿的實現，之後就讓位給一切法乃廣大如虛空、虛幻、無自性、不可得、假名施設。如此才能從這些法目、語詞、分別的層次，跳脫成為真實的智慧。若以為般若波羅蜜多這一法就已經是圓滿實現，而其他的都不是圓滿實現，則就如一般的學究，只是追逐在概念所作的認定與分別，這一些頂多是聞所成或思所成的智慧，若欲達修所成的智慧，則必須遵照般若波羅蜜多的這一套去實證。此若搭配《解深密經》之圓成實自性，則打開勝義無自性，因此，當我們以為什麼東西、什麼境界就已經是圓滿實現，則尚待往勝義無自性去解開。此方謂「圓成實／圓滿實現」(pariniṣpatti)，否則都只是追逐在名相的圓成實而已。

¹³⁶¹ 即「生滅住異」(udaya-vyaya-sthity-anyathātva) 之有為諸行的環節。由於每個環節都非圓成實，關連的般若波羅蜜多也非圓成實。

¹³⁶² 當過去與未來都在講邊際時，亦即是最初 (pūrvānta) 與最末 (aparānta) 時，此則亦可推出「中間邊際」(madhyānta) 之概念的認定，這個乃是一種意識形態或邪見。相對於此，佛教

智慧與惡慧、心與意與識、無間與死與生、雜染與清淨、心念現前安住、正斷、神通的基礎（神足）、生命之裝備（五根）、生命之力量（五力）、七覺支、八聖道、四諦、四無量、四靜慮、八解脫、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至）、神通、空性與無相與無願¹³⁶³、善或不善、有漏與無漏、世間的與出世間、有罪與無罪、有為與無為、已得授記與未得授記、黑色的與白色的與非黑白色的、包含與不包含、下品與上妙與中品、貪欲與瞋恚與愚癡（三毒）、觀看與聽聞與思量與認知（見聞覺知）、恃執、安住、初分尋求（尋）與詳細伺察（伺）、對象（所緣）、欺誑、嫉妒慳悋、結合、以二分為特徵（二相）、不生、非條件推動之複合的情形（無作或無行）、奢摩他（止）與觀見（觀）、明知、解脫、窮盡、離開貪愛（離欲）、熄滅、棄捨一切依靠¹³⁶⁴、世俗與勝義、聲聞地與獨覺地、一切智智與無著智與自然智¹³⁶⁵與無等等智、菩薩之誓願、成就聲聞與獨覺（聲聞與獨覺之圓滿）、以無量所包含之無等等的一切智智、一切法之如實不見¹³⁶⁶、一切法之通達了知與如實觀看、清涼、真實、寂靜、高超的寂靜、成熟眾生、特徵圓滿（諸相具足）、清淨佛土、佛力、無所畏懼、十八項不共的成佛法目、涅槃、乃至以一切法之善與不善等。以上更進一步地含攝在修行佛道的過程之所有經歷的一切法目，亦需如是條理而詳盡地被解開來。

講「前際不可得、後際不可得、中際不可得」。

¹³⁶³ 此為解脫道的三解脫門，其中「無願解脫門」，指對於世間毫無願望而言。相對於此，菩提道則廣發大願，生生世世貫徹推動自度度他的事業，因此便有「十度／十波羅蜜多」之第八願波羅蜜多（*pranidhāna-pāramitā*），菩薩常持願心，並付諸實現。

¹³⁶⁴ 棄捨一切依靠（*sarvôpadhi-prarinisarga*）即解脫道看清楚世間所有的依靠、所依之基礎都不是依靠、不是基礎，故絕塵而去，否則執住任何依靠與基礎，便繼續輪迴生死漂流。

¹³⁶⁵ 自然智（*svayambhū-jñāna*）即通達了知自己就成為、自己就確實而自然而然。此中，「自然而然」則有二重點，(1) 世界就切在法性層次而自然而然；(2) 經由修行，從有造作／有學，修到任運自然之無造作／無學。

¹³⁶⁶ 一切法之如實不見（*sarvadharmayathāavadanidarśana*）即如實地不見一切法。當通達一切法空，確實地看進去時，則如諸法實相皆是空性之實，故謂「如實不見」。例如下品（第五善現品）一開頭處尊者善現回答舍利子（玄奘本，p. 1090c）：「不見般若波羅蜜多、不見諸菩薩眾」，故默然無說。



Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputr' ākāśam arūpyanidarśanam
abhāvo 'pariniṣpannam, evam eva prajñāpāramitā 'rūpinī-
anirdarśanā 'bhāvo 'pariniṣpannā. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputra, indrāyudham
nānāraṅgavicitraṃ ca saṃdrśyate, na cāsya kācid raṅganiṣpattiḥ saṃvidyate
nōpalabhyate, evam eva prajñāpāramitā nānānidarśanaīś ca pratyupasthitā, na cāsya
nidarśanasvabhāva upalabhyate. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputr' ākāśe na jātu
kenacit pañcāṅgulipariniṣpattir dṛṣṭapūrvā, evam eva Śāradvatīputra na jātu kenacit
prajñāpāramitā-pariniṣpattisvabhāvo dṛṣṭapūrvah.

Evam ukte āyuṣmāñ Śāradvatīputro Bhagavantam etad avocet: durdṛśeyaṃ
Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra na kasyacid darśanam upaiti.
Āha: duranubodhā Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra nāsyām
kaścid upalabhyate, yo 'bhisambuddhaḥ. Āha: anidarśanēyaṃ Bhagavan
prajñāpāramitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya
nidarśanena pratyupasthitā. (p. 46, l. 15 ~ p. 47, l. 4)

【白話翻譯】

舍利子！譬如虛空乃不帶有物質的¹³⁶⁷、不可見的、非存在體的¹³⁶⁸、以及
並非圓滿實現的，如是般若波羅蜜多亦是不帶有物質的¹³⁶⁹、不可見的、非存在
體的、以及並非圓滿實現的。舍利子！譬如彩虹雖然被觀看為各式各樣五彩繽紛

¹³⁶⁷ arūpī: (a-rūpin) adj. n. 1 sg., 不帶有物質／不帶有形狀或顏色。

¹³⁶⁸ abhāvaḥ: (a-bhāva) adj./m. 1 sg., 非存在體／非實。此亦即是說，虛空（ākāśa）並非如桌子、椅子般之俱質礙的存在體。cf. 玄奘本（頁 1085c）不同之譯「無對無性」。

¹³⁶⁹ arūpinī: (a-rūpinī) adj. f. 1 sg., 不帶有物質／不帶有形狀或顏色。由於需隨順陰性的主詞 prajñāpāramitā (f.)，故此為陰性補語。

的色彩，¹³⁷⁰ 但是〔彩虹〕其某一個色彩之實現¹³⁷¹ 並不存在、並不被獲得，¹³⁷² 如是般若波羅蜜多雖然藉由各式各樣的觀看解釋而被設置（被現前），¹³⁷³ 但是〔觀看解釋〕其本身的這一套並不被獲得。¹³⁷⁴ 舍利子！譬如在虛空當中縱使僅五個手指幅之圓滿的實現，不曾被任何人物或眾生所見到。¹³⁷⁵ 舍利子！如是般若波羅蜜多的圓滿實現之自性，亦不曾被任何人物或眾生所見到。

如是說已，具壽舍利子稟告世尊曰：「世尊！這一套的般若波羅蜜多是難以被看見¹³⁷⁶。」〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理¹³⁷⁷，任何眾生的觀看，其觀看不可抓取。」¹³⁷⁸ 〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多難

¹³⁷⁰ (1) *indrāyudham*: (*indra-āyudha*) n.1 sg., 彩虹／因陀羅神的武器。此複合詞是由 *indra* (m., 天主／因陀羅／主宰、自在) + *ā-vyudh* (4U, 戰鬪) 而來的中性名詞。(2) *nānā-* (adj.) 各式各樣的／種種的。(3) *raṅga* (m.) 色彩／染料／畫。此詞源自 *√rañj/raj* (4U, 染著)。(4) *vicitram*: (*vi-citra*) adj. n.1 sg., 雜色的／五彩繽紛的。此詞源自 *vi-√ci* (5U, 積聚／覺察)，當主詞 *indrāyudham* (n.1 sg.) 的補語。

¹³⁷¹ *raṅga-niṣpattiḥ*: 色彩之實現。持業釋（同位格關係，f.1 sg.）。此中，*niṣpattiḥ* (f., 實現) 相當於 *actuality* (現實) / *embodiment* (體現)。

¹³⁷² 此對彩虹的「不存在、不被獲得」(*na samvidyate, nōpalabhyate*) 之了悟而帶出「緣起性空」之透徹的觀照智慧。

¹³⁷³ (1) *nānānidarśanaiḥ*: (*nānānidarśana*) n. 3 pl., 藉由各式各樣的觀看解釋／藉由種種的詮說解釋。(2) *pratyupasthitā*: (*praty-upa-sthita*) (*prati-upa-√sthā-1P*) ppp. → f.1 sg., 被設置／被現前。cf. 玄奘本（頁 1085c）此句譯為「如是般若波羅蜜多雖假種種言相顯示」。

¹³⁷⁴ 般若波羅蜜多具有二個方面，其一、來自於對蘊界處諸法之通達的觀察，其二、如此所開發的般若波羅蜜多並不會把他法給併吞而獨自存在。因此，般若波羅蜜多具同樣的條理，而以更嚴格的準繩去檢視、去通達，如此才能在智慧上真正的貫徹到底。

¹³⁷⁵ (1) *ākāṣe*: (*ākāśa*) n.7 sg., 於虛空或空間之中。(2) *na jātu kenacit* 不曾被任何人物或眾生所～。此中，*jātu*: (*jātu*) adv., 全然地／曾經；而 *na jātu* 為全然否定的副詞，翻譯為「不曾／未嘗」。(3) *pañcāṅgulipariṇiṣpattiḥ*: 五個手指節之圓滿的實現。持業釋（形容詞關係，f.1 sg.）。此中，*pañcāṅguli*: (*pañca-aṅguli*) 五指幅／五個手指節般的大小。此外需知 *aṅguli* (f.) 手指 + *aṅguli-māla* (m.) 指鬘尊者／央掘魔羅。(4) *dr̥ṣṭapūrvā*: (*dr̥ṣṭa-pūrvā*) f.1 sg., 過去曾經看見／已經被看見的。

¹³⁷⁶ *durdr̥śā*: (*dur-dr̥śa*) adj. f.1 sg., 難以被看見／難見／難解。事實上，這非指以肉眼來看，而是藉由思惟探究去透視而體認了解。

¹³⁷⁷ *tathā hi*~ 於此脈絡表「順著此條理」。世尊掌握舍利子的感嘆之語，謂「這一套的般若波羅蜜多是難以被看見」，順著此條理而從根本處挖進去，更進一層次帶出「其觀看不可抓取」。

¹³⁷⁸ *upaiti*: (*upa-√i-2P*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在抓取／做～狀態。*darśanam upaiti* 抓取觀看。此更進一層次帶出的「其觀看不可抓取」，可看出其行雲流水的三輪共構的動態過程——能觀看、被觀看、正觀看的歷程——之深刻的義涵。其中，顯示「能」(*kaścid*, 某一人物) 與「歷程」(*kasyacid darśanam*, 某一人物的觀看) 乃不可抓取。cf. 玄奘本（頁 1085c）此句譯為「佛言如是，以能見者不可得故。」另外，戶崎宏正本（p.160）譯為「那是如同的。（那個是）也不被誰所見的」（そのとおりである。（それは）だれにも見られない），並無帶出深層義涵。

以隨順覺了。」〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理¹³⁷⁹，舉凡任何的人物、眾生或修行者已經現等覺，而在這〔般若波羅蜜多〕當中沒有任何〔現等覺者〕被得到。」¹³⁸⁰〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是不可顯示的¹³⁸¹。」〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理這一套般若波羅蜜多並非藉由顯示任何的人物、眾生或修行者的法目而被設立的。」¹³⁸²

【分段要義】

本一小段¹³⁸³使用了虛空(ākāśa)、彩虹(indrāyudha)、僅五指幅的虛空(ākāśe pañcānguli)三種譬喻來顯示般若波羅蜜多之有關非圓滿實現的面向。首先以「虛空」之譬喻來顯示般若波羅蜜多乃不帶有物質的、不可見的、非存在體的、非圓滿實現的。正因般若波羅蜜多如虛空之非色而不可見，故於第五善現品之一開頭處，尊者善現回答舍利子曰：「不見般若波羅蜜多、不見諸菩薩眾」，故默然(tūṣṇīmbhāva)無說。

其次，以「彩虹」之譬喻來顯示般若波羅蜜多雖然藉由各式各樣的觀看解釋而被設置(pratyupasthitā)，但是這一套觀看解釋的本身，其並不被獲得。此中，彩虹之任何色彩的顯現，應是透過陽光、水氣、空氣折射角度等眾緣和合，而於

¹³⁷⁹ tathā hi~ 此亦如前註，世尊從「根本處」去回答舍利子的感嘆之語（難以觀看、難以覺了），會使得凡夫會覺得困難，主因為基於無始之自性見（無明我執）而習慣從表面淺層去行二分而抓取捕捉。故真正的困難在凡夫十分不習慣於解開貫通而開發智慧。

¹³⁸⁰ upalabhyate: (upa-√labh-1Ā) pass. 3rd per. sg., 那個被得到。此更進一層次帶出的「現等覺者不可得到」，此譯為三輪體空而讓位給虛空、假名施設。區別於此，凡夫會於現象中以分別、概念與語詞來捕捉獲得。此三輪體空之理同前註。cf. 玄奘本（頁 1085c）此句譯為「佛言如是，以能覺者不可得故。」

¹³⁸¹ anidarśanā: (a-ni-darśana) f. 1 sg., 不可顯示。為何不可顯示？因為，「能顯示法不可得」之故。見玄奘本（頁 1085c）。

¹³⁸² pratyupasthitā: (praty-upa-sthita) (prati-upa-√sthā-1P) ppp. → f. 1 sg., 被設立／現前而出來。此處亦可說反向說為「般若波羅蜜多乃藉由觀照空性、假名施設、如幻似化而被設立的」。

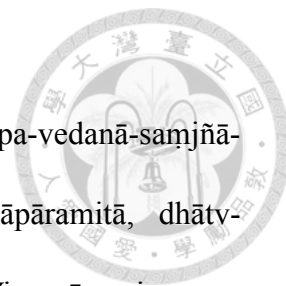
¹³⁸³ 本一小段，戶崎宏正本（頁 159）科判為：（三）關於無完成的三種譬喻（無完成についての三つの比喻）。此段的科判似乎不完全，應加入「般若波羅蜜多之難見（durdrśā）、難覺（dur-anubodhā）而不可顯示（a-nidarśana）之深層理趣」較妥。

人們感官的分別知覺中相似顯現而已。當這些條件不具足時，彩虹便消失掉了，所以說並無彩虹之任一色彩之本身存在，由此帶出對彩虹的「不存在、不被獲得」（*na samvidyate, nōpalabhyate*）之了悟，而般若波羅蜜多亦復如是而不存在、不被獲得，故而帶出佛教的「緣起性空」的基本看法——眾緣和合 → 分別知覺 → 相似顯現 → 無自性——之透徹的觀照智慧。此外，彩虹之各式各樣色彩（*nānāraṅgavicitra*）的同時顯現，亦可了知般若波羅蜜多除了來自於對蘊界處諸法之通達的觀察，更可看出如此所開發的般若波羅蜜多並不會把他法給併吞而獨自存在。

最後，以「僅五指幅的虛空」之譬喻來顯示般若波羅蜜多毫無圓滿實現的自性。此中，五指幅表示極小的空間，如人們以種種尺寸來度量虛空，而未曾見虛空有五指幅許的圓滿實現，如是般若波羅蜜多雖用種種的講說特徵來顯示，然而未曾見其有五指幅許的圓滿實現，或可用西藏佛法常用的說法：其「無微塵許自性」的圓滿實現。

在三種譬喻之後，舍利子感嘆般若波羅蜜多乃難以觀看（*durdṛśā*）、難以覺了（*dur-anubodhā*）而不可顯示（*a-nidarśana*），然世尊卻順勢且深一層次地導入闡明「能見者」與「能見的歷程(觀看)」不可得，與「能現等覺者」(*abhi-sambuddha*)不可得之三輪體空的道理。並於最後說「般若波羅蜜多乃藉由觀照空性、假名施設、如幻似化而被設置的（*pratyupasthitā*），而非藉由顯示任何的人物、眾生或修行者的法目而被設置的。」¹³⁸⁴

¹³⁸⁴ 般若波羅蜜多必為解開一個系統、一個機制、一個流程而不會只是囿於一法。再者，此系統、機制或流程必是因緣動態的，而彼一法只是假名施設的。如果說世尊講了什麼法，那是錯誤的，正如《金剛經》所說的，釋迦牟尼在菩提樹下並非證悟到任何一法，而且說法四十九年並非講說到任何一法目。故佛曰「一切法空」、「一切法假名施設」、「一切法如幻似化」，因此不會用有自性的方式在證悟，也不會用有自性的方式在講說。因此，於此處添加說為「般若波羅蜜多乃藉由觀照空性、假名施設、如幻似化而被設置的」。



Āha: asvabhāvêyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: rūpa-vedanā-samjñā-saṃskāra-vijñānāsvabhāvavāt Śāradvatīputrāsvabhāvêyaṃ prajñāpāramitā, dhātva-āyatana-pratītyasamutpādāsvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Viparyāsa-nivaraṇa-dr̥ṣṭigata-tṛṣṇā-vicaritāsvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Ātma-satva-jīva-poṣa-puruṣa-pudgala-manuja-māṇava-kāraka-kārayitr-utthāpaka-samutthāpaka-vedaka-vedayitr-asvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Pṛthivy-ap-tejo-vāyv-ākāśa-vijñāna-dharma-dhātva-asvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. kāma-rūp'-ārūpyadhātva-asvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Śīla-dauḥśīlya-kṣānti-vyāpāda-vīrya-kausīdyadhyāna-vikṣepa-prajñā-dauṣprajñyāsvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Bodhipakṣa-dharmāsvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Āryasatya-samatha-vidarśanābhijñā-dhyāna-vimokṣa-samādhi-samāpatty-asvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Vidyā-vimukty-asvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Kṣaya-virāga-nirodhāsvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Anutpādajñāna-nirodhajñānāsvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Nirvāṇāsvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Śrāvakahūmi-pratyekabuddhabhūmi-buddhabhūmy-asvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Paramārthajñānadarśana-saṃvṛty-asvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. Asaṅgajñāna-sarvajñajñānāsvabhāvato 'svabhāvā prajñāpāramitā. (p. 47, l. 4 ~ l. 23)

【白話翻譯】

〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是欠缺本身固定存在（無自性）的。」〔世尊〕回答：「舍利子！由於物質、感受、概念認定、心意之

組合造作、分別式知覺之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於界、入處、緣起之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於顛倒、蓋障、見解之道路（見趣）¹³⁸⁵、渴愛之所行之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於自我、眾生（有情）、靈魂（命者）、栽培者、人物（士夫）、個體（補特伽羅）、原人（意生）、年輕人（孺童）、造作者、使造作者、起者、等起者、感受者、使感受者之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，¹³⁸⁶ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於地界、水界、火界、風界、虛空界、分別式認知（識）界、¹³⁸⁷ 法界（由諸項目作為要素或所運行的領域）¹³⁸⁸ 之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，¹³⁸⁹ 所以支撐這一套般若波羅蜜多是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於欲界、色界、無色界之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，¹³⁹⁰ 所以支撐這一套般若波羅蜜

¹³⁸⁵ 見趣（*drṣṭigata*）：見解造就出來的路徑 ~ (1) 指學說系統或意識形態所形成的路徑，包括見解之組成的命題、論證、主張、斷定。此中，見解本身亦有其背後立場的傾向或預設，尚有其未來朝向的目標。(2) 指輪迴的道路，其乃由邪見來推動之輪迴的趣向（另外一個是由煩惱來推動），依據《不增不減經》、《勝鬘夫人經》見解的道路就是輪迴的道路，如五道或六道。

¹³⁸⁶ 以上從自我（*ātma*）～使感受者（*vedayitr*）之世間的種種 agents，這些在般若經典皆橫掃千軍，通通皆為無自性、非圓滿實現（如前所述）。cf. 玄奘本（頁 1085c - 1086a）此段之後又添加「知者、使知者、見者、使見者」。

¹³⁸⁷ 首先，從世間之物質的表象切入其組成，故此成分可為：地（*pṛthivy*）、水（*ap*）、火（*tejas*）、風（*vāyu*）等界（*dhātu*, 要素或領域）。其次，分別式認知／識界（*viññāna dhātu*）作為世間之心態活動的要素。最後，虛空界（*ākāśa dhātu*）則表示間各式各樣變動的或結合解散的，都能夠於一空間來進行。以上六個項目就可以包括物質與心態活動之組成的各種現象，以及於世間的格局上之變動的或結合解散的各種現象。cf. 戶崎宏正本（頁 161）將「識界」譯為「精神界」。

¹³⁸⁸ 法界：「法」（*dharma*）乃謂世界各式各樣的現象都是由關連的項目在組成而推動的，而這些關連的項目就用「法」在做表示。而「界」（*dhātu*）則表「要素或領域」，故合起來有「一切的項目作為要素」或「一切的項目在世界、在修行所運行開來的領域」故名「法界」。cf. 戶崎宏正本（頁 161）將「法界」譯為「存在界」。

¹³⁸⁹ 以上縱使講這些世間之較基礎的項目或要素或元素，亦皆是欠缺本身固定存在 = 無自性（*a-svabhāva*）。故不會如西方之洛克（Locke, 1632 - 1704）的基質（*substratum*）或原子（*atom*）等作為一切觀念或事物的依據與產生根源而以本身固定存在著。

¹³⁹⁰ 藉由洞察了解欲、色、無色三界為無自性而欠缺本身固定不變的存在，更遑論現代人所執著的「台灣」、「地球」、或「人世間」了。

多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於持戒犯戒、安忍忿恚、精進懈怠、靜慮散亂、智慧惡慧（聰明才智用錯方向）之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於菩提分法¹³⁹¹之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。¹³⁹² 由於聖諦、奢摩他（止）、觀見（觀）、神通、靜慮、解脫、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至）之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，¹³⁹³ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於明知、解脫之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，¹³⁹⁴ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於窮盡、離貪愛、熄滅之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，¹³⁹⁵ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無自性）的。由於不生智、熄滅智之欠缺本身固定存在（無自性）的緣故，¹³⁹⁶ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在（無

¹³⁹¹ bodhipakṣa-dharma: 菩提分法／覺支之法。依主釋（所有格關係，m.）。此中，pakṣa (m., 翅膀／宗)，而 bodhi-pakṣa (m., 菩提分／覺支) → saptatrimśad bodhipakṣā dharmāḥ (m. 1 pl., 三十七菩提分法／三十七道品之法)。

¹³⁹² 構成覺悟（菩提）就有其分支部分或組成部分。這些部分的項目稱「菩提分法」。在解脫道有三十七菩提分法，之後就安住聲聞菩提乃至獨覺菩提。在解脫道並不會說菩提分法是無自性的，阿含經典用戒定慧解脫解脫知見來開發智慧，其並不用般若波羅蜜多來作為骨幹。然於菩提道，需更進一步探究菩提分法根本怎麼一回事——無自性，其用通達的探究作為前鋒來運作，故不只是世間的亦包括出世間的皆要回頭探究。

¹³⁹³ 以上從四聖諦～等至，這些都是在解脫道非常重要修行的項目或法門，此等亦是無自性。同前註所述，於解脫道就這些重要修行的項目或法門一直修上去，並不會去探究此等根本怎麼一回事，然於菩提道，則需回過透來了達這些都是緣起、假名施設，洞悉為空性而無自性。

¹³⁹⁴ (1) 三明 (tri-vidyā): 過去的宿命智證明、未來的天眼智證明、導向解脫的漏盡智證明。凡夫皆處於 a-vidyā 之中，為無明所遮蔽而起惑造業，生老病死輪迴流轉不已。解脫道則還滅之，捨離無明開發三明。(2) 八解脫 (aṣṭā-vimokṣa): 指潔淨五欲，離開貪著的心之八個階段，即內有色想觀外色解脫，內無色想觀外色解脫，淨解脫身作證具足住，四無色定（空無邊處解脫，識無邊處解脫，無所有處解脫，非想非非想處解脫），與滅受想定身作證具足住等八者。又名「八背捨」，違背三界之煩惱而捨離之，解脫其繫縛之八種禪定也。縱使如此，如上述，三明與八解脫也是無自性，如此才開發出般若波羅蜜多。

¹³⁹⁵ 把這三個「窮盡、離貪愛、熄滅」(kṣaya-virāga-nirodha) 成辦了，已經很厲害且足以解脫了，即便如此，亦如上述一樣也是無自性，如此才開發出般若波羅蜜多。例如《心經》云「無無明，亦無無明盡」，若只安住無明之窮盡，則只是解脫道，然菩提道進一步看出「無明並非本身存在為無明」而「窮盡亦非本身存在為窮盡」，以無明之窮盡無自性，故云「無無明盡」。

¹³⁹⁶ (1) anutpāda-jñāna: 不生之智／如實了知無生。依主釋（受格關係，n.）。不生智無自性×3 層次：(1) 從世間的產生而了悟諸法不生；(2) 對於諸法不生之如實的了知=不生智；(3) 更深

自性)的。由於涅槃之欠缺本身固定存在(無自性)的緣故,¹³⁹⁷ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在(無自性)的。由於聲聞的位階、獨覺的位階、成佛的位階之欠缺本身固定存在(無自性)的緣故,¹³⁹⁸ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在(無自性)的。由於第一義之如實了知如實觀看(勝義之智見)、世俗之欠缺本身固定存在(無自性)的緣故,¹³⁹⁹ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在(無自性)的。由於無執著之如實了知、一切智智之欠缺本身固定存在(無自性)的緣故,¹⁴⁰⁰ 所以支撐這一套般若波羅蜜多亦是欠缺本身固定存在(無自性)的。」

【分段要義】

般若波羅蜜多(*prajñāpāramitā*)的基礎在般若(*prajñā*)——意譯為「智慧」。又智慧並非本身存在為智慧,其乃源自觀察世間諸現象或事物通通都是緣起、假名施設而了悟為空性或無自性的,如此才就一一項目逐漸地開發出智慧。接著,經由不斷的拓展,往橫掃千軍的一切法目而一貫的去通達,如此貫徹到底,方謂

刻的洞察了解不生智是無自性。(2) *nirodha-jñāna*: 熄滅之智/如實了知不滅。依主釋(受格關係, n.)。熄滅之智無自性×3 層次:(1) 經由腳踏實地的修行而熄滅貪嗔癡無明;(2) 對於已經熄滅貪嗔癡無明如實了知=熄滅之智;(3) 更深刻的洞察了解熄滅之智是無自性。若皆能通過上述這三個層次,才能造就般若波羅蜜多。

¹³⁹⁷ 在解脫道以涅槃為修行的目標,達成後就安住涅槃。在菩提道則不僅止此而已,涅槃照樣無自性。涅槃無自性×2 層次:(1) 初步去認知蘊界處諸法無自性,藉由止觀雙運證得初禪→乃至非想非非想處定→最後滅盡定。而涅槃是以滅盡定為基礎來成就的境界,就解脫道而言無從探究其境界;(2) 然在菩提道照樣洞悉涅槃乃無自性,亦即,在定慧等持之中,涅槃用滅盡定與熄滅煩惱在做表現,般若波羅蜜多就把智慧更深刻、更透徹地開發,而洞悉涅槃乃無自性。以上談論的這些都是菩提道比解脫道更深刻、更為高超的地方。

¹³⁹⁸ 般若經典之道次第是無自性的,故不會落入凡夫間之大小乘、顯密或部派佛教之爭。此中,因為正好聲聞的位階是無自性,所以可以迴小向大;而成佛的位階也是無自性,所以觀音、普賢菩薩都早已成佛了,亦不斷的示現菩薩相。

¹³⁹⁹ 不僅洞察了知勝義之智見(*paramārtha-jñāna-darśana*)為無自性的,且(1) 不落入勝義與世俗的二分;(2) 不落入勝義的自性見與世俗的自性見,故造就出般若波羅蜜多亦是無自性。

¹⁴⁰⁰ 此顯:(1) 執著→無執著→如實了知無執著→無執著之如實了知是無自性;(2) 一切智 → 一切智智 = 如實了知一切智/對於一切智的如實了知 → 一切智之如實了知是無自性。因此,般若經典用無自性/空性做整個開通的事情,如此開通而勝出的即般若波羅蜜多。又由於般若波羅蜜多不斷地在開通,故其最重要的特性亦是無自性(*asvabhāva*)。

「般若波羅蜜多」。據此，可看出本一小段¹⁴⁰¹ 的重點有二：第一、佛教從一切法（蘊處界地水火風～一切智智）入手，來橫掃千軍地洞察了知世間出世間乃至一切智智之一一法目；第二、如何造就若波羅蜜多之修行的義理：從洞察了知一切法（蘊處界地水火風～一切智智）為無自性，所以造就這一套般若波羅蜜多亦是無自性。由此可知，般若經典在用無自性（空性）做整個開通的事情，如此開通而勝出的即般若波羅蜜多。又由於般若波羅蜜多乃不斷地在開通，故其最重要的特性亦是無自性（*asvabhāva*）。

此中之橫掃千軍的一個一個法目，若比較起前面第二小段之「非圓滿的實現」的的差異，除了因為已經有詳盡的鋪陳過一次，故在第二次時，省略許多——如十二緣起支、三世三際、三解脫門、十力乃至十八不共法等——之外。在此段因是談論「一切法是無自性」的緣故，這個就出世間之解脫道修行的項目，便有十分著力的地方，可看出般若波羅蜜多所導出的菩提道，更深奧、更高超。譬如在解脫道有三十七菩提分法（*bodhipakṣadharmā*），達成涅槃之後就安住聲聞菩提或獨覺菩提。在解脫道並不會說菩提分法是無自性的，阿含經典用戒定慧解脫解脫知見來開發智慧，並不用般若波羅蜜多來作為骨幹。然於菩提道，需更進一步探究菩提分法根本怎麼一回事——無自性，其用通達的探究作為前鋒來運作，故不只是世間的亦包括出世間的皆要回頭探究。尤其在說「涅槃」無自性，因為，在解脫道目標為捨離煩惱、生死苦與有為諸行而安住涅槃，故不必去討論涅槃如何。然而在菩提道，其不只是修出涅槃，更進而洞察了解涅槃是無自性的，故開發出般若波羅蜜多。更是藉由了悟涅槃是無自性的，故不必只是安住涅槃，涅槃就可與世界做自在地切換，亦即是，涅槃只是在法界中之可切換的一個環節而已。

¹⁴⁰¹ 本一小段，戶崎宏正本（頁 161）科判為：（四）於一切的事物之中實體或自性是不存在的（すべてのものに実体(自性)がない）。

最後，不遑更進一步地討論菩提道與解脫道的關係：此二者不是彼此站在對立面而來做針鋒相對的事情，而是菩提道把解脫道作為基礎而納入其修行的系統，再進而擴展至廣大如虛空，以無上菩提為最高超的目標而非僅只解脫涅槃。故在本小段對解脫道的這些項目或法門¹⁴⁰³，不僅功夫到家，且知其然並知其所以然，再方便善巧地以三十七菩提分法乃至涅槃來度化眾生。總之，般若經典用空性之無自性在做整個開通的事情，如此開通而勝出的即般若波羅蜜多。又由於般若波羅蜜多即不斷地在開通，故其最重要的特性亦是無自性（a-svabhāva）。

至於本小段就無自性（asvabhāva）之橫掃千軍的一個一個法目，整理如下表

4-3：

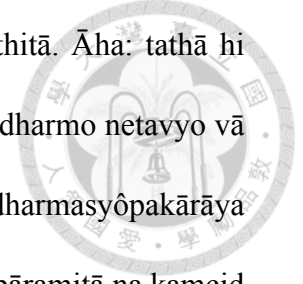
物質、感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺（五蘊）、界、入處、緣起、顛倒、蓋障、見解之道路（見趣）、渴愛之所行、自我、眾生（有情）、靈魂（命者）、栽培者、人物（士夫）、個體（補特伽羅）、原人（意生）、年輕人（儒童）、造作者、使造作者、起者、等起者、感受者、使感受者、地界、水界、火界、風界、虛空界、分別式認知（識）界、法界（由諸項目作為要素或所運行的領域）、欲界、色界、無色界（三界）、持戒犯戒、安忍忿恚、精進懈怠、靜慮散亂、智慧惡慧（聰明才智用錯方向）、菩提分法、聖諦、奢摩他（止）、

¹⁴⁰² 涅槃無自性具有二層意義：(1) 以涅槃是無自性，所以在定慧等持之中可不斷地來深化之；(2) 如《心經》之「色即是空，空即是色」，以涅槃是無自性的，故不必只是安住涅槃，涅槃就可與世界做自在的切換，由此來成就大乘佛教的「世間即涅槃，涅槃即世間」，此通通用對「世間是無自性」與「涅槃是無自性」之洞察而作切換。譬如《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》有言，世間出世間各種的相貌，包括涅槃，通通在一真法界之全面的暢通與自在切換的當中的一個棋子而已。又如《法嚴經》所言，一切法都是棋子，這棋子可縮小到比一粒砂還小，擴大到可比擬整個世界、整個虛空。以是故一切法通通用空性去打通，通通用法界去切換，而不會有任一法是特異獨行或唯一最閃亮的情形。

¹⁴⁰³ 如菩提分法、聖諦、奢摩他（止）、觀見（觀）、神通、靜慮、解脫、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至）、明知、解脫、窮盡、離貪愛、熄滅、不生智、熄滅智、涅槃、聲聞的位階、獨覺的位階等。

觀見（觀）、神通、靜慮、解脫、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至）、明知、解脫、窮盡、離貪愛、熄滅、不生智、熄滅智、涅槃、聲聞的位階、獨覺的位階、成佛的位階、第一義之如實了知如實觀看（勝義之智見）、世俗、無執著之如實了知、一切智智

Evam ukta āyusmān Śāradvatīputro Bhagavantam etad avocat: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya pariniṣpattaye pratyupasthitā, na nirodhāya. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kasyacid dharmasyōtpādāya vā pariniṣpattaye vā nirodhāya vā ’tmatāyai vā ’nātmatāyai vā pratyupasthitā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasy’ ārambaṇayogena pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra nirārambaṇaḥ sarvadharmāḥ, tathā hi ta eva dharmā na saṃvidyante, yatr’ ārambaṇaṃ bhavet. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasyd dharmasya hānaye vā vṛddhaye vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam samanupaśyati, yo dharmo hīyate vā vardhate vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya samatikramāya pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yaṃ samatikrāmet. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasyâpacayāya vâpacayāya vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yasyâpacayo vâpacayo vā bhavet. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya saṃyogāya vā visāmyogāya vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yaṃ dharmam saṃyojayed vā visāmyojayed vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan



prajñāpāramitā kasyacid dharmasya naye vā vinaye vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi
 Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmo netavyo vā
 vinetavyo vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasyôpakārāya
 vā 'pakārāya vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid
 dharmam upalabhate, yasyôpakāraṃ vā 'pakāraṃ vā kuryāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan
 prajñāpāramitā kasyacid dharmasya saṃbhavāya vā 'saṃbhavāya vā pratyupasthitā.
 Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo
 dharmaḥ saṃbhaved vā na saṃbhaved vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā
 kasyacid dharmasya saṃprayogāya vā viprayogāya vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi
 Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmaḥ
 saṃprayujyate vā viprayujyate vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid
 dharmasya saṃvāsāya vā 'saṃvāsāya vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra
 prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmaḥ saṃvased vā na saṃvased
 vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya pravṛttaye vā 'pravṛttaye
 vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam
 upalabhate, yasya dharmasya pravṛttir vā apravṛttir vā bhavet. Āha: nēyaṃ Bhagavan
 prajñāpāramitā kasyacid dharmasya kriyayā vā karaṇena vā pratyupasthitā. Āha: tathā
 hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yasya dharmasya
 kriyā vā karaṇaṃ vā bhavet. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid
 dharmasya samatayā vā viṣamatayā vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra
 prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmaḥ samo vā viṣamo vā syāt.
 Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya saṃgrahāya
 vā 'saṃgrahāya vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na

kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmāḥ saṃgrahītavyo vōtsraṣṭavyo vā syāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kenacit kāryeṇa pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmāḥ kāryakarah syāt. (p. 48, l. 1 ~ p. 49, l. 27)

【白話翻譯】

如是說已，具壽舍利子稟告世尊曰：「世尊！這一套的般若波羅蜜多並不是為了去圓滿實現任何一個項目而設置出來的，也不是為了去熄滅〔任何一個項目而設置出來的〕。」¹⁴⁰⁴〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），¹⁴⁰⁵般若波羅蜜多並不是為了去生起、或為了去圓滿實現、或為了去熄滅任何一個項目、也不是為了或自我性或為了非我性而設置出來的。¹⁴⁰⁶〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是把任何一個項目當作認知的對象（所緣）而設置出來的。」¹⁴⁰⁷〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），以一切法並不當作認知的對象；順著如此的條理（的確如此），舉凡於任何所在而那個可能會成為認知對象的，但是正好那些項目並不存在為那樣〔的認知對象〕。」¹⁴⁰⁸〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了

¹⁴⁰⁴ pratyupasthitā 亦可意譯為「透過實修而成立的／修出來的」，因為整部般若經都在講修行真實的本事，若只是要講說般若波羅蜜多其實很簡單，但要使般若波羅蜜多設置出來（pratyupasthitā），則需長劫修習的真才實學，故一點都不簡單。cf. 玄奘本（頁 1086a）譯為「現在前」。Śīlēndrabodhi 本（頁 357，片 103，行 4）譯為「正現在前／現前」（ཉེབར་གནས་པ། nye bar gnas pa）。Conze 本（p.31）譯為「被設置」（has been set up）。戶崎宏正本（p.162）譯為「是存在」（あるのである）。

¹⁴⁰⁵ tathā hi~ 於此脈絡表「順著此條理／的確如此」。世尊順著舍利子的話，而加碼講說其所依據的條理或法性，此相當於從不了義朝向了義之更進一層次的施設。

¹⁴⁰⁶ (1) ātmatāyai: (ātmatā) f. 4 sg., 為了自我性→ 此如「主體性」。(2) anātmatāyai: (an-ātmatā) f. 4 sg., 為了非我性→ 此與「主體性」相對的概念，例如「犧牲小我」或「他者」。以「我空」之非自我性與「非我空」之非不是自我性，亦即是「非我非非我」，如此才設置出般若波羅蜜多。此於第三真如品的第六段之 63 組要來排除掉「為了要去作 A 或~A」曾出現過。

¹⁴⁰⁷ ārambaṇa-yogena: 以認知設置的對象為運作的方式／藉由連結所緣。依主釋（受格關係，m. 3 sg.）。

¹⁴⁰⁸ 一切能、所二分皆是因緣生，而此一時彼一時之暫時的表象而已，是故能緣、所緣並非本

去損減或增長任何一項目而設置出來的。」¹⁴⁰⁹〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡有任何那樣子項目或被損減或增加，但是般若波羅蜜多看不到那樣子〔或損減或增加之〕任何的項目。」¹⁴¹⁰〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去超越任何一項目而設置出來的。」¹⁴¹¹〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那個可能被超越的項目，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴¹²〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去或縮小或積聚任何一項目而設置出來的。」¹⁴¹³〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡任何項目可能會具有的或縮小或積聚，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去或結合或解散任何一項目而設置出來的。」¹⁴¹⁴〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那個可能會使結合或使解散的任何項目，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴¹⁵〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是於引導或非引導任何一項目而設置出來的。」¹⁴¹⁶

身之存在。因此，我們應該不要太在乎他人的眼光，而被動式地成為他人所認知那樣的對象，那我們到底是怎麼一回事？事實上，我們為緣起空性且在世間生死輪迴，而應主動式地導向修行。cf. 玄奘本（頁 1086a）譯為「佛言如是，以一切法非所緣故，無如是法可為所緣發起般若波羅蜜多。」

¹⁴⁰⁹ (1) *hānaye*: (*hāni*) f. 4 sg., 損減。(2) *vṛddhaye*: (*vṛddhi*) f. 4 sg., 增長。

¹⁴¹⁰ (1) *kaṃcid*: (*kaṃ-cid*) rel.pron. m. 2 sg., 某一個項目。此作為 r/c clause 之相關子句的主詞，由於前接 *na* ~，故此處翻譯為「任何那樣子」的項目。(2) *hīyate*: (*√hā-3P*) pass. 3rd per. sg., 那個被捨棄／被減損。(3) *vardhate*: (*√vṛdh-1Ā*) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在增長。那般若波羅蜜多看到什麼？般若波羅蜜多看到一切法空，看到一切法不二——不減不增。

¹⁴¹¹ *samatikramāya*: (*sam-ati-krama*) m. 4 sg., 為了去超越。

¹⁴¹² *samatikramet*: (*sam-ati-√kram-1P*) opt. 3rd per. sg., 那個可能會超越。

¹⁴¹³ (1) *apacayāya*: (*apa-caya*) m. 4 sg., 為了去縮小／損。(2) *upacayāya*: (*upa-caya*) m. 4 sg., 為了去積聚／益。此二詞源自 *√ci* (5P, 累積／積聚)。e.g. 如股票商場投資之或虧損或漲停。

¹⁴¹⁴ (1) *saṃyogāya*: (*saṃ-yoga*) m. 4 sg., 為了去相應／結合。(2) *visaṃyogāya*: (*vi-saṃ-yoga*) m. 4 sg., 為了去不相應／解散。此二詞源自 *√yuj* (7U, 結合／套上軛)。

¹⁴¹⁵ (1) *saṃyojayet*: (*sam-√yuj-7U*) caus. opt. 3rd per. sg., 那個可能會使結合。(2) *visaṃyojayet*: (*vi-sam-√yuj-7U*) caus. opt. 3rd per. sg., 那個可能會使解散。

¹⁴¹⁶ (1) *naye*: (*naya*) m. 7 sg., 引導。(2) *vinaye*: (*vi-naya*) m. 7 sg., 非引導。此「非引導」如不了義般可視為暫時權宜之方便善巧，等將來機緣成熟後，再行引導。

〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那個或應被引導或應被非引導的項目，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴¹⁷ 〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去或恩惠或怨害任何一項目而設置出來的。」¹⁴¹⁸ 〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那個可能造作¹⁴¹⁹ 任何項目的或恩惠或怨害，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去或生出或不生出任何一項目而設置出來的。」¹⁴²⁰ 〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那樣子的項目或者可能生出或者可能不生出，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴²¹ 〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去或連接或拆散任何一項目而設置出來的。」¹⁴²² 〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那個項目或是被連接或是被拆散，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴²³ 〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去或居住或不居住任何一項目而設置出來的。」¹⁴²⁴ 〔世尊〕回答：「舍利

¹⁴¹⁷ (1) *netavyah*: (*netavya*) (\sqrt{ni} -1U) fpp. → m. 1 sg., 應該被引導。(2) *vinetavyah*: (*vi-netavya*) (\sqrt{ni} -1U) fpp. → m. 1 sg., 應該被非引導。般若波羅蜜多並不會捕捉在這些「或應被引導或應被非引導的」之短暫表面的情況，而以空性全程貫通。cf. 玄奘本（頁 1086b）將 *naya* 譯為「持去」而 *vinaya* 譯為「調伏」，故非一組相對概念之詞，此整句譯「舍利子言，如是般若波羅蜜多不為於法持去調伏而現在前。佛言如是，甚深般若波羅蜜多不見有法可得持去而調伏故。」

¹⁴¹⁸ (1) *upakāra*: (*upakāra*) m. 4 sg., 為了去恩惠／饒益。(2) *apakāra*: (*apakāra*) m. 4 sg., 為了去怨害／不饒益。譬如國家、種族、人群之間的恩恩怨怨，乃屬世間的範疇。又譬如颱風的來臨可饒益超商、建材商等，但是卻傷害果農、菜農等，此等亦屬世間的表象。然而，般若波羅蜜多並不會捕捉在這些恩怨、饒不饒益之短暫表面的情況，所以不會墮於這些世間的恩怨情仇好惡而開發出空性不二的通達智慧。

¹⁴¹⁹ *kuryāt*: (\sqrt{kr} -8U) opt. 3rd per. sg., 那個可能造作。

¹⁴²⁰ (1) *sambhavāya*: (*sam-bhava*) m. 4 sg., 為了去生出。(2) *asambhavāya*: (*a-sam-bhava*) m. 4 sg., 為了不生出。

¹⁴²¹ *sambhavet*: (*sam-√bhū*-1P) opt. 3rd per. sg., 那個可能會生出。

¹⁴²² (1) *samprayogāya*: (*sam-pra-yoga*) m. 4 sg., 為了要去連接。(2) *viprayogāya*: (*vi-pra-yoga*) m. 4 sg., 為了要去拆散。譬如媒人要去撮合佳偶，猜忌者要去拆散他人姻緣，然般若波羅蜜多不會執於這些世間的「或連結或拆散」之短暫表面的情況，而以空性全程貫通。

¹⁴²³ (1) *samprayujyate*: (*sam-pra-√yuj*-7U) pass. 3rd per. sg., 那個被連接。(2) *viprayujyate*: (*vi-pra-√yuj*-7U) pass. 3rd per. sg., 那個被拆散。

¹⁴²⁴ (1) *saṃvāsāya*: (*saṃ-vāsa*) m. 4 sg., 為了去居住。(2) *asaṃvāsāya*: (*a-saṃ-vāsa*) m. 4 sg., 為了

子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那樣子的項目或是可能住在一起或是可能不住在一起，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴²⁵〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去或生起或不生起〔或流轉或不流轉〕任何一項目而設置出來的。」¹⁴²⁶〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那樣子的項目之或可能是生起或可能是不生起〔或可能是流轉或可能是不流轉〕，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」

〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是藉用任何一項目的作用或效果而設置出來的。」¹⁴²⁷〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那樣子的項目具有或可能的作用或可能的效果，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴²⁸〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是藉由任何一項目之或平等性或不平等性而設置出來的。」¹⁴²⁹

不去居住。譬如世間希望三代同堂，或子女出外打拼離鄉背井等種種居住不居住之情形，又譬如卡通電影戲劇之結局常會以從此公主與王子就幸福美滿而快樂地住在一起，這都是沒看進去背後推動的諸條件。般若波羅蜜多並不會捕捉在世間這些「居住或不居住」之表象，而會以空性來貫通全程。總之，對於以上總總之無謂的動作——執著、取得——要減少，才能深入且清楚的觀察，去觀察因緣、法性等，如此才能貫徹修行而開發智慧、才能解開、打通而超脫。

¹⁴²⁵ samvaset: (sam-√vas-1P) opt. 3rd per. sg., 那個可能會居住在一起。目前在不在一起，皆是眼前的一時現象，還有更深刻的需要去探尋，因此並不捕捉在暫時的表象。

¹⁴²⁶ (1) pravṛttaye: (pra-vṛtti) f. 4 sg., 為了生起／產生出來。(2) apravṛttaye: (a-pra-vṛtti) f. 4 sg., 為了不生起／產生不出來。指某物質或精神之生不生起，例如電腦手機電影等之新一代的產品能否產生，皆需觀因待緣，然皆只是眼前的一時現象，還有更深刻的需要去探尋，所以不捕捉在這些暫時的表象。由於玄奘本於此再接再添「流轉不流轉」的翻譯，如（1086b）：「舍利子言，如是般若波羅蜜多不為於法有所流轉不流轉故而現在前。佛言如是，甚深般若波羅蜜多不有法可令流轉不流轉故。」此可能因為 pra-vṛtti (f.) 同時具有「生起」與「流轉」二種意思，故本論文俱翻。

¹⁴²⁷ (1) kriyāyā: (kriyā) f. 3 sg., 藉用作用／所應該造作。(2) karaṇena: (karaṇa) n. 3 sg., 藉用效果／作用後的成效。例如世間靠醫藥手術來治病，般若波羅蜜多看來卻未必如是，因為，某一藥術可能對某人某物種是良藥，但是對另一人另一物種是毒藥，故沒什麼東西一定有用、一定有效。以是故，般若經典並不是靠什麼作用或效果而實修現前，而是把這些全部粉粹掉成空性，任何一個作用或效果必定要放在一個運轉的系統與流程去運作、吸收與轉化才可成立。

¹⁴²⁸ 如果任何一法會有什麼可能的作用或會有什麼可能的效果，般若波羅蜜多並不會去捕捉那樣子的作用或效果，此非否定任何一法之可能有的作用或效果，所以是非常科學的。例如以前的人沒有抗生素，病得很嚴重死得很慘，現代的人雖有抗生素，但由於藥物濫用卻病得更嚴重死得更慘，追究其原因並不是抗生素沒有作用效果，而是在當代人類社會這個系統環境下，由於濫用而致抗藥性的超級細菌的產生，故常失卻掉其作用效果。cf. 玄奘本（頁 1086b）此句譯為：「佛言如是，甚深般若波羅蜜多不見少法而可為作用作具而現在前故」。

¹⁴²⁹ (1) samatayā: (sama-tā) f. 3 sg., 藉由平等性。(2) viśamatayā: (vi-śama-tā) f. 3 sg., 藉由不平等性。此中，由於 s 前接母音 i，根據內連音規則（internal sandhi rules）將 vi-s° → vi-ṣ°。

〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那樣子的項目可能會是或平等的或不平等的，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」

¹⁴³⁰ 〔舍利子又再〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是為了去或攝受或不攝受任何一項目而設置出來的。」¹⁴³¹ 〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的

條理（的確如此），舉凡那樣子的項目之或可能為應被攝受的或可能為應被拋棄的，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴³² 〔舍利子又再〕稟

告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並不是藉由任何一個作用而設置出來的。」

¹⁴³³ 〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那樣子的項目之可能的所應作之造作，但是般若波羅蜜多並不會去獲得任何那樣的項目。」¹⁴³⁴

【分段要義】

本一小段¹⁴³⁵ 可視為前面「第三真如品的第六段」之延伸，共同的特點為如何使般若波羅蜜多設置出來或透過修行而顯現出來（*pratyupasthitā*）。相較於前面的 63 組（A 或~A）之不二中道，此段提出了 18 組之任一法的不二概念或非任

¹⁴³⁰ *syāt*: (√as-2P) opt. 3rd per. sg., 那個可能會是。不論那個事情可能會是平等或不平等的情形，這一套的般若波羅蜜多通通不會去片面地捕捉稱之為平等或不平等的片面的狀況。

¹⁴³¹ (1) *saṃgrahāya*: (*saṃgraha*) m. 4 sg., 為了去攝受／為了去抓取。(2) *asaṃgrahāya*: (*a-saṃgraha*) m. 4 sg., 為了去不攝受／為了去不抓取。

¹⁴³² (1) *saṃgrahītavyaḥ*: (*saṃ-grahī-tavya*) (*saṃ-√grah-9U*) fpp. → m. 1 sg., 應可被攝受的。(2) *utsraṣṭavyaḥ*: (*ut-sraṣ-tavya*) (*ut-√srj-6U*) fpp. → m. 1 sg., 應可被拋棄的。

¹⁴³³ *kāryena*: (*kārya*) (√kr-8U) fpp. → m. 3 sg., 藉由所應作的／藉由作用。般若波羅蜜多並不只表現在一個作用上。平時我們以為特定用途的工具，在特殊的情況下，可有多樣的用途。我們用一般約定俗成的視角在看這些事物，用社會大眾片面添加於事物的常識（即生活知能）在過活，然而般若波羅蜜多則非如是，而是完全地鬆綁解開，某物在不同的時代、不同的處所、不同的眾生、不同的情境，其用途作用可能就會有所不同。故日常生活不應只是單方面的、片面的在看事情、行事情。

¹⁴³⁴ *kāryakaraḥ*: 所應作之造作。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。事情應該不應該作，都是放在系統、脈絡、流程、道路、以及所重視的價值觀之上而來評斷的，如果沒把這一些打開，則談不上所應作或所不應作。以是故，般若波羅蜜多並不去追逐在任何的語詞、在任何的表象、在任何的二邊式的分別。而此中，也並沒有否定任何項目之可能的所應作或可能的作用效果等。

¹⁴³⁵ 本一小段，戶崎宏正本（頁 162）科判為：（五）**智慧的完成是沒有目的觀念**（知恵の完成に目的觀念はない）。此段可視為前面「第三真如品的第六段」的延伸。

一法之單一面向來解開思惟，¹⁴³⁶ 這些最主要闡述的重點為：無論目前任一法正反之 A 或~A 情況、或是處於某一個 X 面向，此等皆只是眼前的一時表象，還有更深刻的需要去探尋，因此真正的智慧並不會捕捉在暫時的語詞、浮面的表象、片面的分別，而需拋開凡夫落二邊的自性見，即減少針對 A/~A 或 X 之無謂的動作——執著、取得，才能深入且清楚的去觀察因緣、空性、不二、法性等，如此才能貫徹修行而開發智慧、才能解開、打通而超脫，亦即是說，經長時的真才實學的如是修習，這一套的般若波羅蜜多方才設置出來、方才現在前、或方才修出來。

以下表 4-4 為此 18 組之任一法的不二概念或非任一法的單一面向：

- | |
|---|
| <p>(1) 非為了去生起 (utpādaya)、圓滿實現 (pariṇiṣṭatti) 或熄滅 (nirodha) 任一法，(2) 非為了任一法的自我性 (ātmatā) 或非我性 (anātmatā)，(3) 非把任一法當所緣 (ārambaṇa)，¹⁴³⁷ (4) 非為了去損減或增長 (hāni/vṛddhi) 任一法，</p> |
|---|

¹⁴³⁶ 此 18 組相較於前面的 63 組 (A 或~A)，約有 9 組相重複——如無增無減、非合非離、非益非損、非生非滅、非我非無我、非有所緣非無所緣、非有恩非無恩、非調伏非不調伏、非住非不住，然而若是就法義的延伸則無盡。

¹⁴³⁷ 某一法作為所緣的哲學思維：例如儒家的五倫／三綱五常，即是用連結任何所緣而設置出來的 (ārambaṇa-yoga)，這「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」之五種人倫關係即是世間法。然般若經典則非如此，其以世界的一切都是空性，都是寂靜，無所謂那一個是主體、無所謂那一個是客體或對象。如果以般若波羅蜜多在運作而不是 vi-jñāna/vikalpa，則蘊界處諸法全部空性通達，由此世界無所謂本身存在為認知的對象。除了儒家講 ārambaṇa，一神教更是塑造能創造的神，與所造的對象，而此二者皆以本身固定存在著。然般若經典將我們從這能緣、所緣之二分的框架當中搶救出來，揭發「以一切能、所二分皆是因緣生，而此一時彼一時之暫時的表象而已，是故能緣、所緣並非本身之存在」。因此，我們應該不要太在乎他人的眼光，而被動式地成為他人所認知那樣的對象，那我們到底是怎麼一回事？事實上，我們為緣起空性且在世間生死輪迴，而應主動式地導向修行。故這一套般若波羅蜜多並非連結任何所緣而設置出來的，如果把自己、他人當作所緣，我們在做世間的事情。不把自己當作所緣，如此才有機會開發出 prajñā-pāramitā。

¹⁴³⁸ (5) 非為了去超越 (samatikrama) 任一法，¹⁴³⁹ (6) 非為了去縮小或積聚任一法 (apacaya/upacaya)，(7) 非為了去結合或解散 (saṃyoga/vi-saṃyoga) 任一法，¹⁴⁴⁰ (8) 非為了去引導或非引導 (naya/vinaya) 任一法，(9) 非為了去恩惠或怨害／饒益或不饒益 (upakāra/apakāra) 任一法，(10) 為了去生或不生 (sambhava/ asambhava) 任一法，¹⁴⁴¹ (11) 非為了去連接或拆散 (samprayoga/viprayoga) 任一法，(12) 非為了去居住或不居住 (saṃvāsa/ asaṃvāsa) 任一法，(13) 非為了去生起或不生起 (pravṛtti/a-pravṛtti) 任一法，(14) 非為了去流轉或不流轉 (pravṛtti/a-pravṛtti) 任一法，(15) 非藉用任一法的作用或效果 (kriyayā/

¹⁴³⁸ 不增不減的哲學思維：初修行者現實上與實修上，於心態上需要負面排除與正面增長→然這些現實根本怎麼一回事？貫徹怎麼一回事？答曰「根本無自性，貫徹無上菩提」。因此，初步修行上之善與惡的分別、過失與功德的減增，需更進一步以空觀與不二中觀的智慧來消融之。若不如此，只會掉入分別知見的泥沼，以分別心與數量累積的執著，致使無法突破且等級難以提昇，遑論到無上正等覺。般若經典所做的不僅於現實上、實修上善惡能分辨、惡法能減損與善法能增長，更重要的是透徹的了知空性而導入般若波羅蜜多乃至無上正等覺。e.g. 梁武帝與達摩祖師的公案。

¹⁴³⁹ 不可超越的哲學思維：初步可說藉由修行超越凡夫地，在修行的道路次第增長，一直到最高的佛地。然而，進一層次的智慧應漸次帶出來，透果智慧方不致落入執著獲得證德、數目的累積之泥滯，通過智慧才可真正形成等級的突破，往最高超的目標而全程的貫通。智慧可帶出一切法空、一切法假名施設、一切法平等，故並不是有任何一法低低在下而有任何一法高高在上。因此之故，解脫的涅槃並不是在三界的上面或外面，解脫的涅槃就在法性。只要對於一切現象、一切法，不用任何自性見去套用、不用任何煩惱在攪動、不用任何對象在追逐，如此即熄滅、即寂靜、即安住。所以涅槃並不是跑到世間的上面或外面去超越，任何跑到上面或外面者，皆是諸行無常、皆是變動不居的情形。真正的超越為無一法可超越，如此形成空性不二之全程通達。

¹⁴⁴⁰ 結合或解散的哲學思維：凡夫通常只會看在結合或解散的表面，而執著目標就是要結合或目標就是要解散。佛教謂世間的結合或解散，乃至五蘊的解散，都是因緣生，都是無常、脆弱、困苦。因此，佛法從世間的結合與解散現象的表面，來開發出空性、不二、如幻似化的智慧，故不會墮入結合或解散之二邊的見解，以及堅持要結合或解散，而產生無盡的煩惱與紛爭。這裡勝出的就是般若波羅蜜多。

¹⁴⁴¹ 生不生的哲學思維：首先，沒事就寂靜，談不上生或不生。其次，如果這世界產生了什麼，佛教不會像凡夫們一窩蜂地去問誰生的？生了什麼？何時何地如何生的？而是去探究其背後生出的關連條件，由於是因緣所推動而不是本身固定的出生，故所謂的出生即無自性、如幻似化。關連而言，並非出生就是好，不出生就不好，重要的是因為出生，則老病死並其整個的流程。凡夫以自我為中心，捕捉表象語詞，故慶祝我家喜獲麟兒喜得千金，正好捕捉在 5-WH 而掛一漏萬，而追逐抓在這些短暫表面的，結果對事情確實的一貫情形，沒興趣，也沒能力通達進去。般若經典對凡夫執此，則先鬆綁，看清這世界之一貫真如、法界、法性。倘若這世界有生不生的風浪起時，就把這些生不生的因緣條件給帶出來，而通達其流程，因此就不會追逐抓在這些短暫表面的。如一神教說都是神生的，而一般人說都是父母生的、都是國家培養的來吃大家，因此大家都停格於世界之能生所生、能造所造的表面情況。此嚴重地障礙吾人看清楚生命的事實而遲遲無法趣入修行。

karāṇena) , (16) 非藉由任一法之平等性或不平等性 (samatā/viṣamatā)¹⁴⁴² ,
 (17) 非為了去攝受或不攝受 (saṃgraha/asamgraha) 任一法¹⁴⁴³ , (18) 非藉由
 任一作用／所應作 (kārya) 。

Āha: gambhīrēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: rūpa-gambhīratayā
 Śāradvatīputra gambhīrā prajñāpāramitā, evaṃ vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñāna-
 gambhīratayā Śāradvatīputra gambhīrā prajñāpāramitā. Avidyā-gambhīratayā
 gambhīrā prajñāpāramitā, saṃskāra-vijñāna-nāmarūpa--ṣaḍāyatana-sparśa-vedanā-
 tṛṣṇôpādāna-bhava-jāti-jarā-maraṇa-śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyô-pāyāsa-
 gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Viparyāsa-gambhīratayā gambhīrā
 prajñāpāramitā. Pañca-nivaraṇa-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Drṣṭi-
 gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Ātma-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā.

¹⁴⁴² 平等不平等的哲學思維：諸法無常變化多端起起伏伏，表象上諸法皆是不平等，然諸法皆是緣起深入探究其根本，都是空性而具平等性。如《心經》之「色不異於空，空不異於色，色即是空，空即是色」，此二層次相互切換，故不會掉入片面的蘊處界諸法，或片面的空性。般若波羅蜜多以「色空不二」並不會片面地掉在平等性，也不會片面地掉在不平等性。

¹⁴⁴³ 攝受不攝受的哲學思維：首先，佛法初步上隨緣。其次，若有機緣，則以四攝法——佈施、愛語、利行、同事——攝化眾生。再者，關連地應帶出攝受三部曲的智慧，(1) 隨緣→(2) 積極攝受→(3) 了解一切法非攝受非不攝受。要言之，菩薩攝受眾生乃慢慢地依次第引導彼等到達修行道路上，等到彼等於道路上軌時，就可令之獨立修行而將來自人無餘依涅槃，故非如一神教、或政治上的黨派般，汲汲營營地將彼等眾生納為自己的教徒或黨派，致使信徒或黨員眾多而壯大自己聲勢。據此，可了知般若經典之所謂的「攝受」(saṃgraha)，乃表面上雖然在攝受眾生，實無所謂眾生攝受或不攝受。正如《金剛經》云：「所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生……我皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」如果有想說「這是我所攝化的眾生」，則菩薩即非名菩薩。如果任何眾生為應被攝受的，有其可攝受的道理，以及攝受後的引導修行；如果為不可攝受而應被拋棄的，則應檢視癥結何在？在邪見？在煩惱？在固執？在障礙？一般凡夫，常用「不可救藥」或「朽木不可雕也」，放棄或槍斃就算了而便宜行事。在佛法，如果有問題，追溯問題的癥結，試著去對症下藥，有問題就用更長遠的時間、更大勢的安忍、更方便善巧的方法去關連的運作。故無所謂一分為二，一者可攝受、一者無可救藥而不可攝受。然而，在佛教史上就有唯識學派／法相宗，他們認為眾生先天具足五種不同之性質與素性，係由阿賴耶識中之本有種子所決定，乃無法改變者，故立五姓各別之說，故主張「五種性」，此中之第五無性有情（無種性／無性闡提）是永遠沈於有漏生死，無法離苦，僅能修五戒十善，而生於人天者。此類似放牛班，有違菩薩精神似乎不妥。

Satva-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Prapañca-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Aprapañca-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Śīla-dauḥśīlyā-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Kṣānti-vyāpāda-vīrya-kausīdya-dhyāna-vikṣepa-prajñā-dauṣprajñēndriya-bala-bodhyaṅga-smṛtyupasthāna-samyakprahāṇarddhipādāvīparyās'-āryāṣṭāṅgamārga-duḥkha-samudaya-nirodhamārga-vimuktajñāna-darśanātītānāgata-pratyutpanna-tryadhvasamatā-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Caturvaiśāryarddhipādābhijñā-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Atītānāgatapratyutpannāsaṅgajñāna-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Buddhadharma-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Kṣayajñānānutpādajñāna-nirodhajñānābhisamskāra-jñāna-virāgajñāna-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. Nīvaraṇa-gambhīratayā gambhīrā prajñāpāramitā. (p. 49, l. 28 ~ p. 50, l. 21)

【白話翻譯】

〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是深奧的。」¹⁴⁴⁴ 〔世尊〕回答：「舍利子！藉由物質是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。¹⁴⁴⁵ 舍利子！如是感受、概念認定、心意之組合的造作、分別式知覺是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由無明知（無明）是深奧之一貫情

¹⁴⁴⁴ gambhīrā: (gambhīra) adj. f. 1 sg., 深奧的。舍利子感嘆這一套般若波羅蜜多是深奧的，此為「知其然」，而世尊。接下來會把何以深奧的道理帶出來，而「知其所以然」。

¹⁴⁴⁵ gambhīratayā: (gambhīra-tā) adj. f. 3 sg., 藉由深奧的一貫情形。我們不能說：「這個東西很爛，所以般若波羅蜜多是很爛。」或是說：「如果我很憂愁，所以般若波羅蜜多就很憂愁。」因為，這只是用 vijñāna+ vikalpa 在看圖說故事而已。當我們說：「這張桌子或 X 是深奧的，所以般若波羅蜜多是深奧的。」此則有在解開我們所處的世間、所修行的道路之基本的向度（長／寬／高／時間－4D）⇒ prajñā。這些通通都不是用凡夫分別知見、肉眼等六根而帶出來的。實相上桌子或 X 是無限廣大，然會被凡夫之分別知覺所看扁。如果我們在看世界，任何的項目通通是掛在這個世界，若不是廣大世界來作為其完整的領域，世界談不上任何的項目。

形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由條件推動之複合的情形（行）、分別式認知（識）、精神與物質（名色）、六種感官通路（六入處）、感觸（觸）、感受（受）、貪愛（愛）、執取（取）、存在（有）、出生（生）、衰老死亡（老死）、憂愁、感嘆、困苦、悲傷、苦惱是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。¹⁴⁴⁶ 藉由顛倒是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由顛倒是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。¹⁴⁴⁷ 藉由顛倒是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由五蓋¹⁴⁴⁸ 是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由邪見是深奧之一貫情形，¹⁴⁴⁹ 才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由自我的概念是深奧之一貫情形，¹⁴⁵⁰ 才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由眾生是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由戲論是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由不戲論是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由持戒與犯戒是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由安忍與忿恚、精進與懈怠、靜慮與散亂、智慧與惡慧（聰明才智用錯方向）、生命之感官裝備（五根）、生命之力量（五力）、構成覺悟分支部分（七覺支）、心念現前安住（念住）、正確的斷除（四正斷）、神通的基礎（四神足）、不顛倒、聖八支道（八正道）¹⁴⁵¹、苦集滅道（四

¹⁴⁴⁶ 若把緣生十二支與憂悲苦惱等看進去其深奧的向度，方才會成就般若波羅蜜多是深奧的。此中像無明，以及如下的顛倒、五蓋、邪見、自我的概念等負面的法目，無關乎道德，這些通通都有其觀看與解釋深度，有其來龍去脈的因緣，例如眾生的負面情意、分別認知、自我中心等心態、阿賴耶識、習氣等之深奧的向度。

¹⁴⁴⁷ *viparyāsa-gambhīratayā*: 藉由顛倒之深奧的一貫情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。此指四顛倒見：常、樂、我、淨。《勝鬘夫人經》謂世界原是本性清淨心，無奈客塵所染，此事則深奧的不得了。故此諸顛倒而眾生固執此諸顛倒，此皆有其深奧的向度。

¹⁴⁴⁸ *pañca-nivaraṇa-gambhīratayā*: 藉由五蓋或五障之深奧的一貫情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。五種將眾生蓋在輪迴的障礙，即貪欲，瞋恚，睡眠，掉悔，懷疑五者。

¹⁴⁴⁹ *drṣṭi-gambhīratayā*: 藉由見解或邪見之深奧的一貫情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。

¹⁴⁵⁰ *ātma-gambhīratayā*: 藉由自我的概念或自我的見解之深奧的一貫情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。當 *ātman* 當複合詞之前者（member A）時，通常將強勢音 *ātma* 減弱 → *ātma*。

¹⁴⁵¹ *āryāṣṭāṅgamārga* 聖八支道（八正道／八聖道）：由八個分支部分——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定——所組成之高超的修行道路。外表標示為 *ārya*（聖），其表不同於凡夫層次，而走上高超的修行道路；內容則表 *samyak*（正），其有「正確」並「圓滿、全

聖諦)、解脫知見(五分法身)¹⁴⁵²、過去未來現在、三世之平等性¹⁴⁵³是深奧之一貫情形,才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由四無所畏懼¹⁴⁵⁴、神通的基礎、神通是深奧之一貫情形,才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由如實認知無執著於過去未來現在¹⁴⁵⁵是深奧之一貫情形,才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由佛法(組成諸佛如來的項目)是深奧之一貫情形,才談得上般若波羅蜜多是深奧的。藉由如實認知窮盡(盡智)、如實認知不生(無生智)、如實認知熄滅(滅智)、如實認知非面對對象而複合的造作(無作智)、如實認知離貪(離染智)是深奧之一貫情形,才談得上般若波羅蜜多是深奧的。¹⁴⁵⁶藉由障礙是深奧之一貫情形,才談得上般若波羅蜜多是深奧的。¹⁴⁵⁷」

【分段要義】

本一小段¹⁴⁵⁸對於世間出世間的、道德不道德的、作對作不對的、正確不正確的法目等,這些通通有其深度(gambhīra)可言。把這些看進去其深度,如此才造就般若波羅蜜多的深度。¹⁴⁵⁹區別於此,若只有用凡夫的認知(vijñāna)與

面」的意思。

¹⁴⁵² vimukti-jñāna-darśana: 解脫知見/如實認知、如實觀看已修到的解脫。依主釋(受格關係, n.)。

¹⁴⁵³ tryadhva-samatā: 三世之平等性/三世諸法悉皆平等。持業釋(同位格關係, f.)。

¹⁴⁵⁴ catur-vaiśārya: 四無所畏懼/四無畏。帶數釋(同位格關係, n.)。

¹⁴⁵⁵ atītānāgatapratyutpannāsaṅga-jñāna: 如實認知無執著於過去未來現在/對過去未來現在無執著之如實了知。依主釋(受格關係, n.)。

¹⁴⁵⁶ 以上從如實認知窮盡(盡智, kṣayajñāna)~如實認知離貪(離染智, virāgajñāna),可看出般若經典之重視諸智慧的。

¹⁴⁵⁷ 如上註,在這裡都是講「~智」,若隨順此文脈,則玄奘本譯為「棄諸蓋智」(nivarāṇa-prahāṇa-jñāna/nivarāṇa-pratinihsarga-jñāna)似乎較妥當。此亦見 Hikata 梵校本(p.50, n.8)。cf. 玄奘本(頁1086c)譯為「棄諸蓋智甚深故,如是般若波羅蜜多最為甚深。」

¹⁴⁵⁸ 本一小段,戶崎宏正本(頁166)科判為:(六)智慧的完成是深遠的緣故(知惠の完成が深遠であるゆえん)。

¹⁴⁵⁹ 此中無關乎道德,這些法目通通都有其觀看與解釋深度,有其來龍去脈的因緣,例如眾生的負面情意、分別認知、自我中心等心態、阿賴耶識、習氣等之深澳的向度。「深奧」的哲學思維:當我把你看得很深奧時,自己的深度才能出得來;當我把人家看扁、看淺時,自己就比人家更扁、更淺。般若波羅蜜多不是什麼東西,其來自於走到第一線去看世界,以及走上修行的道路,步步修上去。如果我們在看世界能夠看得深刻,則我們的智慧就深刻,如果我們修行就只是應付一下(e.g.考試、學位、證書等之形式主義),則我們就膚淺而無智慧。只有我們在觀

分別 (vikalpa)，則那個頂多只是常識，帶不出般若波羅蜜多之深度。¹⁴⁶⁰

當我們能夠開發的越來越深奧的時後，如此地般若波羅蜜多也就會越來越深奧。故般若波羅蜜多不是什麼具象的東西，而是靠把某一法目之幾個組成的基本的向度——深度、長度、廣度、高度等——一一解開來，解開之後，觀察其無常、緣起、不二中道與不生不滅，由此等都出來了，由此就把般若波羅蜜多給帶出來了。也正因為如此，任何一法皆深奧而不簡單，皆不應被看輕。¹⁴⁶¹

以下將這一段所提到的深奧之「世間出世間的、道德不道德的、作對作不對的、正確不正確的諸法目」整理如下表 4-5：

色受想行識等五蘊十二處十八界、無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、死、愁、歎、苦、憂、惱、顛倒、五蓋、邪見 ¹⁴⁶² 、自我 ¹⁴⁶³ 、眾生、戲論、不戲論、持戒與犯戒、安忍與忿恚、精進與懈怠、靜慮與散亂、

看世界的時候，把世界的整個系統、把這些目前冰山一角的表現併其深海底部分、歷史原油之組成與來龍去脈給回溯出來，其深奧方才帶得出來。例如，一支鉛筆不僅是一支鉛筆，若其從物理、化學切入則十分深奧。《阿含經》謂「緣起甚深」，任何的法目，若解開其組成成分、帶出點點滴滴產生的環節與流程，這些都極不簡單。故世間產生任何一法，皆因緣甚深，皆是極微細的、極廣大的。此基本的向度——如果蘊界處諸法都來解開其深度，關連的智慧才有其深度可言；如果蘊界處諸法都來解開其寬度，關連的智慧才有其廣度可言；如果蘊界處諸法都來解開其高度，關連的智慧才有其高度可言；追溯緣起之一個波段、一個波段等——這個就是「緣起甚深，最極甚深」。以是故，正因為世界是無邊的、深奧的、廣大的，所以佛法是無邊的、深奧的、廣大的。

¹⁴⁶⁰ 故般若經典不作(1) 自性見，(2) 二分的分別知見 (vijñāna/vikalpa)。倘若只有 vijñāna/vikalpa 談不上般若波羅蜜多是怎樣的，亦即，帶不出其甚深、廣大、高超、微細。

¹⁴⁶¹ 藉由任何一法是廣大的、深奧的、無邊的，所以般若波羅蜜多是廣大的、深奧的、無邊的。故不要去看輕任何一位眾生。正如《法華經·常不輕菩薩品》中，常不輕菩薩言：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」只不過是一隻狗、一隻螞蟻嘛！縱然只是一隻狗、一隻螞蟻，彼等亦是在整個造業受報全流程的冰山一角而已，我們沒看到的還很多很多。因為凡夫都看得很短暫、很表面、很褊狹，由此我們的知見就被限制住，我們的情緒也被勾牽而起惑造諸惡業、流轉生死。

¹⁴⁶² 《楞伽經》有謂：眾生因無始以來皆有能取、所取之二取的習氣，故這也是為何吾人雖然在讀佛經後，仍然會起邪見、錯誤的知見的緣故。般若經典要去考察的是，這是「邪見」，其來龍去脈為何？眾生為什麼會產生邪見？以及邪見將會帶領眾生到什麼趣向？所以 dr̥ṣṭi 之觀看與解釋都有其深奧的向度可言。

¹⁴⁶³ 在心理諮商上，切勿對受困者直言「不要難過」、「不要開心」，這是一點的沒有用的，甚至反而更令對方難過。同樣的，若只因佛教說「諸法非我」故請對方不要產生我見，這也是一點都沒有用的。因為形成我見（我愛、我慢、我執）有其深刻的道理，如果此深刻的道理沒有解開出來，則我見的問題就無法解決，故稱之為「自我」(ātman) 這個概念、這個見解，有其深奧的向度。

智慧與惡慧、五根、五力、七覺支、四念住、四正斷、四神足、不顛倒、八聖道、四諦、解脫知見¹⁴⁶⁴、過去未來現在、三世平等性¹⁴⁶⁵、四無所畏懼¹⁴⁶⁶、神足神通、三世無著智、佛法、盡智、無生智、滅智、無作智¹⁴⁶⁷、離染智、棄諸蓋智¹⁴⁶⁸。

Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputra samudro gambhīro vipulo 'prameya, evam eva prajñāpāramitā gambhīrā vipulā 'prameyā. Gambhīrēti Śāradvatīputrāprameyadharmaratnasamñicayabhūtā, yasyā gādho na labhyate. Gambhīrēti Śāradvatīputra nāsyā gatir labhyate. Gambhīrēti Śāradvatīputra nāsyā guṇaparyanto 'dhigamyate. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputra samudro mahāsāgaraḥ sarvaratnasamñicayo 'prameyaratnabharito mahāratnaparipūrṇaḥ, evam eva prajñāpāramitā sarvadharmaratnasamñicayā mahādharma ratnasamñicayā 'prameyadharmaratnasamñicayā. (p. 50, l. 22 ~ p. 51, l. 5)

¹⁴⁶⁴ vimukti-jñāna-darśana (解脫知見／如實認知、如實觀看已修到的解脫)，此為五分法身第五個部分，乃解脫道的極致，不只修到解脫，而且如實認知、如實了知、如實觀看到解脫。當中重點有二：(1) jñāna-darśana (知見)，前者表前五根，而後者為第六意根，合起來有「在看這世界、且看得進去看得懂，故知見並行」的意思。(2) vimukti-jñāna-darśana (解脫知見) 則表示不僅已經修到解脫，且對此已修到手的解脫，有在看且看得進去看得懂，故知見並行。

¹⁴⁶⁵ 時間對所有眾生皆公平、時間的每個剎那也皆公平。佛教看淡時間，而看重諸法之因緣生滅、緣起流程，據此才帶出時間的面向（過去未來現在）或向度（現在剎那不住、立刻成為過去）。此中，由 adhvān (m., 世／道路／時) 而帶出時間；由 loka (m., 世界) 而帶出空間。

¹⁴⁶⁶ 如來四無所畏：(1) 諸法現等覺無畏，(2) 一切漏盡智無畏，(3) 障法不虛決定授記無畏，(4) 為證一切具足出道無畏。另外尚有菩薩四無所畏：(1) 聞陀羅尼受持演說其義得無所畏，(2) 由證無我，煩惱他相現行俱生不通達威儀，三業清淨大守護成就無畏，(3) 常持法而不忘失，畢竟通達慧方便，救度有情見歡喜，淨諸障難無畏，(4) 不忘失一切智心，不於餘乘而求出離，能得圓滿自在一切種利益有情無畏。

¹⁴⁶⁷ anabhisamskāra-jñāna: 無作智／如實認知非面對對象而複合的造作／無對待不假造作而任運自然之如實了知。依主釋（受格關係，n. 1 sg.）。初學者無可避免地以面對對象而複合的造作，之後昇華為無所緣、打通而無對待，此時的造作就成為任運自然而不假造作。此智乃般若經之不共於阿含經的智慧，就把不二中道之實修給究竟圓滿。

¹⁴⁶⁸ 由於後半部都是講「～智」，故此處隨順文脈與玄奘本（頁 1086c），且避免重複講「五蓋」之過，而將原文的「蓋障」（nivarāṇa）改為「棄諸蓋智」（nivarāṇa-prahāṇa-jñāna/ nivarāṇa-pratinihsarga-jñāna）。亦可參見 Hikata 梵校本（p.50, n.8）。



【白話翻譯】

〔世尊續答〕：「舍利子！譬如海洋是深奧的、廣大的、無量的，¹⁴⁶⁹ 同樣地般若波羅蜜多亦是深奧的、廣大的、無量的。舍利子！所謂的「深奧」乃無量的法寶之真實的積聚¹⁴⁷⁰，其之淺處是不被獲得的。¹⁴⁷¹ 舍利子！所謂的「深奧」，其之路徑是不被獲得的。¹⁴⁷² 舍利子！所謂的「深奧」，其之內涵品質之範圍（功德之邊界）並不是可以被達到的。¹⁴⁷³ 舍利子！譬如海洋是大海、一切珍寶之積聚、無量珍寶之充滿、廣大寶藏之充滿，¹⁴⁷⁴ 同樣地般若波羅蜜多亦是一切法寶之積聚、廣大法寶之積聚、無量法寶之積聚。」¹⁴⁷⁵

【分段要義】

¹⁴⁶⁹ (1) samudrah: (sam-udra) m. 1 sg., 海洋 = sāgara (m., 大海)。 (2) gambhīrah: (gambhīra) adj. m. 1 sg., 深奧的。 (3) vipulāḥ: (vi-pula) adj. m. 1 sg., 廣大的。 (4) aprameyaḥ: (a-pra-meya) (a-pra-√mā-2P) fpp. → m. 1 sg., 不可被度量的／無量的。

¹⁴⁷⁰ aprameyadharmaratna-samcayabhūtā: 無量法寶之真實的積聚。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。其中，ratna (m., 寶藏)，samcaya (m., 積聚)，bhūtā (f., 現實存在／真實的)。

¹⁴⁷¹ (1) yasyāḥ: (yā) rel.pron. f. 6 sg., 那個的／其之。 (2) gādhaḥ: (gādha) m. 1 sg., 淺灘／淺處。《解深密經》謂現起的分別知覺之六識，通通以阿賴耶識（ālaya-vijñāna）／阿陀那識（ādāna-vijñāna）作為其依據。而六識似大海所起的浪花，浪花看似表淺，但其乃依托在整個的深奧大海，故六識亦是深奧的，以是故，「一真一切真，一深一切深」，整個世界都是深奧的、般若波羅蜜多是深奧的、佛法亦是深奧的。除非方便於凡夫之膚淺的見解——遍計所執——而所作之度化的權宜施設，世界沒什麼是膚淺的，而只有膚淺的眼光。

¹⁴⁷² 所謂的「深奧」從何講起？在此，可視為一種後設哲學，而佛教不會掉在語詞的戲論，是放在面對與觀察這個世界，察其「路徑」（gati）乃深奧得不得了，例如，一塊錢乍看之下，淺顯得很，然若從貨幣經濟學（monetary economics）來切入其貨幣起源、流通的網絡、以及其與商品、市場價格之間的關係與總體經濟現象等來龍去脈，則是十分深奧的，不是我們表面上看的一塊錢而已。

¹⁴⁷³ (1) guṇa-paryantāḥ: 內涵品質之範圍／功德之邊界。持業釋（同位格關係，m. 1 sg.）。 (2) adhigamyate: (adhi-√gam-1P) pass. 3rd per. sg., 那個被達到的。

¹⁴⁷⁴ (1) mahā-sāgarāḥ: 大海／廣大的海洋。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。 (2) sarvaratna-samnicayaḥ: 一切珍寶之積聚。持業釋（同位格關係，m. 1 sg.）。 (3) aprameyaratna-bharitāḥ: 無量珍寶之充滿。持業釋（同位格關係，m. 1 sg.）。其中之 bharitāḥ 乃源自√bhr (1U, 承擔、維持／充滿)而來的名詞 bhara (m.)，然後去-a 加-ita 而行稱的被動分詞 bharita (ppp., 充滿著)。 (4) mahā-ratna-paripūrṇāḥ: 廣大珍寶之充滿。持業釋（同為格關係，m. 1 sg.）。

¹⁴⁷⁵ (1) sarvadharmaratna-samnicayā: 一切法寶之積聚。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。 (2) mahā-dharmaratna-samnicayā: 廣大法寶之積聚。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。 (3) aprameya dharmaratna-samnicayā: 無量法寶之積聚。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。

銜接上一段之談論知其所以然之「深奧」，在本一小段¹⁴⁷⁶ 續以大海的深奧的、廣大的、不可被度量的等之極限用詞來作進一步的解說。通常佛經以「虛空廣大無分別」來譬喻「真空」，而以「海洋深奧無量寶藏積聚」來譬喻「妙有」，故這裡要假借隱藏於深海底之一切珍寶，而譬喻地帶出般若波羅蜜多之所有深奧的積聚法寶。而所謂的「深奧」，其「淺處」(gādha) 與「路徑」(gati) 乃不可被獲得，以及其「內涵品質之範圍／功德之邊界」(guṇa-paryanta) 亦不是可以被達到的。

Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya nidarśanena pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kasyacid dharmasyōpalambhena pratyupasthitā, yaṃ dharmam nidarśayet. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya jñānena vā 'jñānena vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yasya dharmasya jñānam vā 'jñānam vā syāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasy' āraṅśāyai vā guptyai vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yasya dharmasy' āraṅśāṃ vā guptim vā kuryāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya saṃgrahāya vā parigrahāya vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yasya dharmasya saṃgrahaṃ vā parigrahaṃ vā kuryāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya niśrayeṇa vā aniśrayeṇa vā

¹⁴⁷⁶ 本一小段，戶崎宏正本（頁 168）科判為：（七）以大海的深度來比喻（大海の深さにたえる）。

pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam samanupaśyati, yasya dharmasya niśrayaṃ vā aniśrayaṃ vā kuryāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya' ālayena vā vilayena vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, Yasminn¹⁴⁷⁷ ālayaṃ vā vilayaṃ vā kuryāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasyābhiniveśena pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yasmin-n- abhiniveśaṃ kuryāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasyādhyavasānena pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, na samanupaśyati, yasmin-n-adhyavasānaṃ kuryāt. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya saṃvāsena vā 'saṃvāsena vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yena dharmeṇa sārthaṃ vaset. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya saṃdhinā vā visāṃdhinā vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmāḥ saṃdhātavyo vā visāṃdhātavyo vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya rāgeṇa vā virāgeṇa vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yasmin dharme rajyeta vā virajyeta vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya dveṣeṇa vā adveṣeṇa vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmā sadveṣo vā vigatadveṣo vā bhavet. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya

¹⁴⁷⁷ 根據「短母音-n+母音⇒n becomes nn」之外連音變化規則，此處應更正為 Yasminn ā°，而非 Hikata 梵校本（p.51, l.24）之 Yasmin n' ā°。且法義文脈亦支撐此。查 Vaidya 天城體版（p. 30）則少了此外連音變化而為 यस्मिन्。

mohena vā vigatamohena vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, yo dharmo mūḍho vā syād vigatamoho vā. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya jñāpayitrā vā 'jñāpayitrā vā [pratyupasthitā]. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam upalabhate, na samanupaśyati, yaṃ dharmam jānīyād yasya vā dharmasya jñāpayitrā vā bhavet. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya prakṛtyā vā 'prakṛtyā vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya prakṛtiṃ vā 'prakṛtiṃ vā samanupaśyati. Āha: nēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā kasyacid dharmasya śuddhyā vā viśuddhyā vā pratyupasthitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmam samanupaśyati, yaṃ dharmam śodhayed vā viśodhayed vā. (p. 51, l. 5 ~ p. 53, l. 3)

【白話翻譯】

〔舍利子繼續〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由顯示任何一法而設置出來。」¹⁴⁷⁸ 〔世尊繼續〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那個可能使顯示出任何一個項目，但是般若波羅蜜多並不會藉由取得在那樣的項目而設置出來。」¹⁴⁷⁹ 〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由認知或不認知任何一項目而設置出來。」〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡任何一個有關那樣子的項目之可能為或認知或不

¹⁴⁷⁸ 此何以故？其原因有二：(1) 以一切法空、一切法假名施設，因此並無任何一法可被設置或現前；(2) 佛教要作的是整個全套的系統、整個全套的道路，而非追逐、捕捉在單一項目上。全套到什麼地步？到無限廣大、無限深奧、無限通達，此方才所謂的般若波羅蜜多。

¹⁴⁷⁹ (1) nidaśayet: (ni-√drś-IP) caus. opt. 3rd per. sg., 那個可能使顯示出。(2) upalambhena: (upa-lambha) m. 3 sg., 獲得、取得。源自√lambh=√labh (1U, 取得、獲得)。根據般若波羅蜜多之此處的教導，無論人家給你顯示任何項目，我們皆不應取得於其上，正如《楞伽經》就講說切勿「隨文取義」。一般教育會失敗，就是取得在人家丟給你的之上、捕捉在這一題會不會考之上、或者每個字都去查字典之死讀書的，而不會深刻觀察且應用在道路實修之上。

認知，般若波羅蜜多並不會去取得那樣的項目。」¹⁴⁸⁰〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非為了去保護或防衛任何一項目而設置出來。」¹⁴⁸¹〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡任何一個有關那樣子的項目之可能作成的保護或防衛¹⁴⁸²，般若波羅蜜多並不會去取得那樣的項目。」〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非為了去總括攝受或四面八方攝受任何一項目而設置出來。」¹⁴⁸³〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡任何一個有關那樣子的項目之可能作成的總括攝受或四面八方攝受，般若波羅蜜多並不會去取得那樣的項目。」〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由依靠或不依靠任何一項目而設置出來。」¹⁴⁸⁴〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡任何一個有關那樣子的項目之可能作成的依靠或不依靠，般若波羅蜜多並不會去觀看在那樣的項目上。」¹⁴⁸⁵〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關任何一項目之執藏或成為固有的領域而執著於上而設置出來。」¹⁴⁸⁶〔世尊〕回答：「舍利子！順著如

¹⁴⁸⁰ 無論任何的項目之關連的成為認知或不認知，例如醫學是我的專業，因此要深入專業認知，而法律不是我的專業，因此無需去認知，故世間凡夫就會追逐於認知或不認知上，此正好就往短暫、表面、庸俗去靠近。然若要開發般若波羅蜜多，就不會去捕捉那樣的認知或不認知。

¹⁴⁸¹ (1) āraḥṣāyāi: (āraḥṣā) f. 4 sg., 為了去保護。(2) guptāyāi: (gupta) (√gup-1P) ppp. → f. 4 sg., 為了去防衛。

¹⁴⁸² (1) kuryāt: (√kr-8U) opt. 3rd per. sg., 可能做成。(2) āraḥṣām: (āraḥṣā) f. 2 sg., 保護。(3) guptim: (gupti) f. 2 sg., 防衛。

¹⁴⁸³ (1) saṃgrahāya: (saṃ-graha) m. 4 sg., 為了去總括攝受／捕捉。(2) parigrahāya: (pari-graha) m. 4 sg., 為了去四面八方攝受／捕捉。如果我們於這世間，若都只是總括攝受／捕捉或四面八方攝受／捕捉，則非開發智慧，般若波羅蜜多就作不出來。

¹⁴⁸⁴ (1) niśrayena: (ni-śraya) m. 3 sg., 藉由依靠。(2) aniśrayena: (a-ni-śraya) m. 3 sg., 不藉由依靠。依靠之能、所、流程之三輪不可得，這裡在說依靠的流程＝依靠或不依靠。

¹⁴⁸⁵ samanupaśyati: (sam-anu-√paś-1P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在觀看。依靠之三輪不可得～(1) 所依靠的對象：物質上靠著桌椅、地板；精神上靠著父母師長、三寶乃至實力品德。不依靠的對象：我不靠神、不靠宗教、不靠外援等。(2) 能依靠者：我們。(3) 依靠的流程：依靠或不依靠。般若波羅蜜多並不觀看在這些依靠或不依靠之上，正如《阿含經》有謂「若見緣起，則見佛」。若我們只看在有所仰賴的對象就依靠下去了，之後可能就將會後悔莫及，e.g. 椅子有釘子沒看清楚就一股腦地直接坐上去，結果可能就會哇哇大叫了。

¹⁴⁸⁶ (1) ālayena: (ā-laya) m/n. 3 sg., 藉由執藏／成為固有的領域而執著於上。(2) vilayena: (vi-laya) m. 3 sg., 藉由藉由執藏／成為固有的領域而執著於上。此詞 vilaya 本義為「消失／破壞」，在此視為與 ā-laya 同義之詞。例如，很多貪官污吏於某一隱密之處私藏賄款不義之財。

此的條理（的確如此），凡就任何一個的所在或情境那個可能作成執藏或成為固有的領域而執著於上的，般若波羅蜜多並不會去取得在那樣的項目上。」〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由執著任何一項目而設置出來。」

¹⁴⁸⁷〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡就任何一個的所在或情境那個可能作成執著的，般若波羅蜜多並不會去取得在那樣的項目上。」

〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由耽著任何一項目而設置出來。」¹⁴⁸⁸〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡就任何一個的所在或情境那個可能作成耽著的，般若波羅蜜多並不會去取得、並不會去觀看在那樣的項目上。」〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之居住或不居住而設置出來。」¹⁴⁸⁹〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡某個人物會與任何一個的項目可能居住再一起的，般若波羅蜜多並不會去取得、並不會去觀看在那樣的項目上。」¹⁴⁹⁰〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之相續或不相續而設置出來。」¹⁴⁹¹〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡任何一個那樣子的項目之應該被看成相續或不相續，般若波羅蜜多並不會去取得在那樣的項目上。」¹⁴⁹²〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之染著或離染著而設置出來。」¹⁴⁹³〔世尊〕回答：

¹⁴⁸⁷ abhiniveśaṇa: (abhi-niveśa) m. 3 sg., 藉由執著。

¹⁴⁸⁸ adhyavasāna: (adhy-ava-sāna) n. 3 sg., 藉由耽著／愛樂。此詞源於√sā (4P, 決意／愛著)。

¹⁴⁸⁹ (1) saṃvāsa: (saṃvāsa) m. 3 sg., 藉由居住。(2) asaṃvāsa: (asaṃvāsa) m. 3 sg., 藉由不住。

¹⁴⁹⁰ (1) sārḍham: (sārḍha) adj. n. 2 sg. → adv., 與～一起地。(2) vaset: (√vas-1P) opt. 3rd per. sg., 可能居住。

¹⁴⁹¹ (1) saṃdhiṇā: (saṃdhi) m. 3 sg., 藉由相續／節／密意。(2) vi-saṃdhiṇā: (vi-saṃdhi) m. 3 sg., 藉由不相續／截斷。此詞源自 sam-√dhā(3U, 放置)。

¹⁴⁹² (1) saṃdhātavyaḥ: (saṃ-dhā-tavya) (sam-√dhā-3U) fpp. → m. 1 sg., 應該被看成相續的。(2) vi-saṃdhātavyaḥ: (vi-saṃ-dhā-tavya) (vi-sam-√dhā-3U) fpp. → m. 1 sg., 應該被看成不相續的。

¹⁴⁹³ (1) rāgena: (rāga) m. 3 sg., 藉由染著。(2) virāgena: (vi-rāga) m. 3 sg., 藉由離染著。此詞源自√raj/rañj(4U, 染著)。首先, virāga 仍是貪染, 只是凡夫狀態談不上修行, 縱然是 virāga, 也只做了離開貪染, 其並不等於對離貪的三輪之如實了知, 故還未是般若波羅蜜多。

「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡於任何一個那樣子的項目或情境上之可能為染著或離染著，般若波羅蜜多並不會去取得在那樣的項目上。」¹⁴⁹⁴〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之嗔恨或不嗔恨而設置出來。」〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡任何一個那樣子的項目或情境可能為帶著嗔恨或不帶著嗔恨，般若波羅蜜多並不會去取得在那樣的項目上。」¹⁴⁹⁵〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之愚痴或不愚癡而設置出來。」〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡任何一個那樣子的項目或情境可能成為困惑的情形或離開困惑的情形，般若波羅蜜多並不會去取得在那樣的項目上。」¹⁴⁹⁶〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之使認知者或不使認知者而設置出來。」¹⁴⁹⁷〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡任何一個可能認知的對象或就那樣的項目關連的可能成為使認知者，般若波羅蜜多並不會去取得、不會去觀看在那樣的項目上。」¹⁴⁹⁸〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之本性或非本性而設置出來。」¹⁴⁹⁹〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），般若波羅蜜多並不會就任何一項目而觀看成本性或非本性。」

¹⁴⁹⁴ (1) rajyet: ($\sqrt{\text{raj/rañj-4U}}$) opt. 3rd per. sg., 那個可能為染著。(2) virajyet: ($\text{vi-}\sqrt{\text{raj/rañj-4U}}$) opt. 3rd per. sg., 那個可能為離染著。例如這家餐廳之可能成為染著，而那家餐廳之可能成為離染著，般若波羅蜜多並不會去取得在那上面，反而食存五觀、心意清淨如《華嚴經淨行品》。

¹⁴⁹⁵ (1) sadeveṣaḥ: (sa-deveṣa) m. 1 sg., 帶著嗔恨。(2) vigata-dveṣaḥ: 不帶著嗔恨／離開嗔恨的情形。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。

¹⁴⁹⁶ (1) mūḍhaḥ: (mūḍha) ($\sqrt{\text{muh-4U}}$) ppp. → m. 1 sg., 成為困惑的情形。(2) vigata-moha: 離開困惑的情形。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。

¹⁴⁹⁷ (1) jñāpayitrā: (jñāpayitr) m. 3 sg., 藉由使他人認知者。(2) ajñāpayitrā: (a-jñāpayitr) m. 3 sg., 藉由不使認知者。例如教師使學生能夠認知教材、或顯示路徑給迷途者。這些皆只是在某一局部範圍、有限領域的知識，但是這一套般若波羅蜜多並非如是地而實修現出來。jñāpayitrā(f.)亦可當名詞，意思為「使他人認知的情形」，則如天空、大海等亦可使人悟道。

¹⁴⁹⁸ (1) jāniyāt: ($\sqrt{\text{jñā-9U}}$) opt. 3rd per. sg., 可能認知。(2) jñāpayitrā: (jñāpayitrā) f. 1 sg., 使他人認知的人、事或物。

¹⁴⁹⁹ (1) prakṛtyā: (prakṛti) f. 3 sg., 藉由本性。(2) aprakṛtyā: (a-prakṛti) f. 3 sg., 藉由非本性。

1500 [舍利子]稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之清淨或更深層次的清淨而設置出來。」¹⁵⁰¹ [世尊]回答：「舍利子！順著如此的條理(的確如此)，舉凡就任何一個項目之可能成為清淨或更深層次的清淨，般若波羅蜜多並不會去觀看在那樣的項目上。」¹⁵⁰²

【分段要義】

本一小段¹⁵⁰³以第三或第四格來完整的作修行上之負面的排除，¹⁵⁰⁴而一貫地以般若波羅蜜多為骨幹，此亦即是，就任何一法目而言，般若波羅蜜多並不是藉由／為了去（第三／第四格）～而設置（現前）出來。區別於此，世間凡夫剛好相反，會藉由種種——例如，顯示（nidarśana）、認知不認知（jñāna/ ajñāna）、依靠不依靠（niśraya/ aniśraya）¹⁵⁰⁵、執藏（ālaya/ vilaya）、執著（abhi-niveśa）、耽著（adhyavasāna）、居住或不居住（saṃvāsa/ asaṃvāsa）、相續或不相續（saṃdhi/ viṣaṃdhi）¹⁵⁰⁶、染著或離染著（rāga/ virāga）、嗔恨或不嗔恨（sa-deveṣa/ vigata-

¹⁵⁰⁰ (1) prakṛtim: (prakṛti) f. 2 sg., 本性。(2) aprakṛtim: (a-prakṛti) f. 2 sg., 非本性。

¹⁵⁰¹ (1) śuddhyā: (śuddhi) f. 3 sg., 藉由清淨。(2) viśuddhyā: (vi-śuddhi) f. 3 sg., 藉由更深層次的清淨。

¹⁵⁰² (1) śodhayet: (√sudh-1P) opt. 3rd per. sg., 那個可能成為清淨。(2) viśodhayet: (√sudh-1P) opt. 3rd per. sg., 那個可能成為更深層次的清淨。清淨或更深層次的清淨只是宛如於光譜兩端般的差別而已，般若波羅蜜多並不會去看在那樣層次上，而是打開會形成清淨／更深層次的清淨的組成、背後的流程、以及繼續前往的可能方向。

¹⁵⁰³ 本一小段，戶崎宏正本（頁 169）科判為：（八）一切行為作用的否定（すべての行為・作用の否定）。

¹⁵⁰⁴ 而修行上之正面的建立的指導原則，則如觀空、不二、如幻似化、真如，以及積極行持於佈施、持戒、忍辱、精進等般若波羅蜜多。當我們在談菩提道修行上的情況時，並非僅限於如理論建構般只重視邏輯性且片面的自以為是，實不應該忽略現實上能實踐與否。

¹⁵⁰⁵ 依靠或不依靠的哲學思維：佛教的三歸依乃引導人們打開佛法大門，當進入之後主要還是依自力來修行，三寶的他力僅為助緣。任何依靠或不依靠皆因緣生，故世間上並無固定不變的依靠。然而，《勝鬘夫人經》就帶出「究竟之依靠」，只有諸佛如來才是究竟之依靠，因為無所依——彼等完全無所依，且能為為一切之所依。阿羅漢、獨覺還須依靠如來與阿賴耶識。目前的我們因皆在因緣變化流程、有為諸行上，還是有待，故還需依靠；相對於此，若先於認知上切在無為法性——若佛出世、若不出世法住法空法如，之後透過修行而實證，則終究不必依靠。故重點不在依靠或不依靠，而是要去解開探究之背後的源流條件。當我們面對依靠不依靠，以因緣生與無自性，而觀看不到（na samanupaśyāmaḥ）那個依靠或不依靠，則將超脫任何的依靠或不依靠。

¹⁵⁰⁶ 相續或不相續的哲學思維：粗分乍看是一片綠林，深入仔細觀察則之間又有許多區隔，反

dveṣaḥ)、愚痴或不愚癡 (mūḍha/ vigata-moha)、使認知者或不使認知者 (jñāpayitr/ ajñāpayitr)、本性或非本性 (prakṛti/ aprakṛti)¹⁵⁰⁷、清淨或更深層次的清淨 (śuddhi/ viśuddhi)，或為了去作種種——例如保護 (āraṅgā/ gupti)¹⁵⁰⁸、攝受 (saṃgraha/ parigraha) 而捕捉取得於其上。而般若經第十六會則解開上述這些，探究其源流，成為 A/~A 或 X¹⁵⁰⁹ 有何理由、有何優劣，更為尖銳地如《金剛經》的金剛 (vajra) 打通 A/~A 或 X 是因緣生的、空性的、不二的，¹⁵¹⁰ 而認清若只看到而執取這些表象所形成心態意象、概念分別而為其所障礙，故如云「般若波羅蜜多並不會去觀看或取得在那樣的項目上」。

Āha: prakṛtipariśuddhēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: rūpāpariśuddhitāḥ Śāradvatīputra pariśuddhā prajñāpāramitā; evaṃ vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñāna-pariśuddhitāḥ Śāradvatīputra pariśuddhā prajñāpāramitā. Āvidyāpariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā, saṃskārapariśuddhito vijñānapariśuddhito

之亦然。又如在量子力學的雙縫實驗 (double-slit experiment)，其展示光子或電子等等微觀物體同時具備波動性與粒子性的實驗，而前者為相續，後者為不相續。以上為有為諸行之差別的表現。解脫道視生死輪迴為相續生死流，故截斷生死流則不相續而寂靜涅槃。而菩提道則開發智慧而為「一切法乃空性一貫真如，一切法乃非相續或非不相續」。

¹⁵⁰⁷ 本性或非本性的哲學思維：世間說法常是斷頭的，如儒家談「人性」或「獸性」，又如宋明理學講心學、性學、理學等，這些都是斷頭的，如果不是就一切法切入，則就談不出一切法之自性或一切法之本性。縱使不斷頭，而依「人性」或「非人性」等在講，世間法也由於片面短暫的表象，而作不出般若波羅蜜多。主要是因為當談論到「本性非本性」時，般若波羅蜜多必先洞察進去為空性，故不會就任何一項目而觀看成本性或非本性。而在「十八空」(astādaśa śūnyatāḥ) 當中就有「本性空」(prakṛti-śūnyatā)。

¹⁵⁰⁸ 保護或防護的哲學思維：例如環保、野柳女王頭、稀有瀕臨絕種物種等議題，了知或多或少都是自我中心與個人價值觀有關，世間人易於其上打死結，執著於各自之目的，反而激盪情意、相互衝撞、抗爭不平。世間上短暫而勉強的保護，其對抗不了巨變無常，般若經典更要於看清楚現象後帶出洞察的探究、了解而生起智慧，故不會為了保護而保護，而是在可保護範圍我們珍惜，若無法抗拒亦平靜、慈悲對待。

¹⁵⁰⁹ 此 A/~A 或 X 同前面所述，亦即是，「無論目前任一法正反之 A 或~A 情況、或是處於某一個 X 面向，此等皆只是眼前的一時表象，還有更深刻的需要去探尋」。

¹⁵¹⁰ 就《金剛經》的層次而言，此時應配合止觀或奢摩他與毘婆舍那，來行定慧等持。

nāmarūpapariśuddhitāḥ ṣaḍāyatanapariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā, sparśa-vedanā-tṛṣṇôpādānabhava-jāti-jarāmaraṇa-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā, śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyôpāyāsa-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; viparyāsa-nivaraṇa-dṛṣṭigata-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; raga-dveṣa-moha-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; ātma-satva-jīva-poṣa-puruṣa-pudgala-manuja-mānava-kāraḥ-kārayitṛ-vedayitṛ-utthāpaka-samutthāpaka-jñātr-darśaka-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; uccheda-śāśvata-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; antānanta-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; dānapāramitā-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; śīla-kṣānti-vīrya-dhyāna-prajñā-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; indriya-bala-bodhyaṅga-dhyāna-vimokṣa-samādhī-samāpatti-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; maitrī-karuṇā-muditôpekṣā-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; smṛtyupasthāna-samyakprahāṇa-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; aviparyāsa-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; duḥkha-samudaya-nirodha-mārga-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; abhijñā-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; mārga-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā, śrāvaka-bhūmi-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; pratyekabuddhabhūmi-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; buddhabhūmi-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; Buddha-dharma-saṃgha-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; śrāvaka-dharma-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā, pratyekabuddhadharma-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; atītānāgatapratyutpanna-darśana-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; asaṅgajñānadarśana-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; aṣṭādaśāveṇīkabuddhadharma-pariśuddhitāḥ pariśuddhā prajñāpāramitā; kāmadhātu-

parisuddhito rūpadhātu-parisuddhitāḥ ārūpyadhātu-parisuddhitāḥ parisuddhā
 prajñāpāramitā; pṛthivīdhātu-parisuddhitāḥ parisuddhā prajñāpāramitā; ap-tejo-vāyu-
 dhātu-parisuddhitāḥ parisuddhā prajñāpāramitā; satvadhātu-parisuddhito dharmadhātu-
 parisuddhit'ākāśadhātu-parisuddhitāḥ parisuddhā prajñāpāramitā. (p. 53, l. 4 ~ p. 54, l.
 14)

【白話翻譯】

〔舍利子繼續〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多〔就把一切法洞察了解〕其本性是周徧清淨的。」¹⁵¹¹ 〔世尊繼續〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），由於物質之周徧清淨，¹⁵¹² 所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。¹⁵¹³ 如是由於感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於無明知（無明）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於條件推動之複合的情形（行）之周徧清淨、分別認知（識）之周徧清淨、精神與物質（名色）之周徧清淨、六種感官通路（六入處）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於感觸（觸）、感受（受）、貪愛（愛）、執取（取）、存在（有）、出生（生）、衰老死亡（老死）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於憂愁、感嘆、困苦、悲傷、苦惱之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於顛倒、蓋障、見趣之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於貪欲、瞋恚、愚痴之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕

¹⁵¹¹ prakṛti-parisuddhā: 本性周徧清淨。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。

¹⁵¹² rūpa-parisuddhitāḥ: (rūpa-parisuddhi-tas) 5 sg. → abl. adv., 由於物質之周徧清淨，所以……。此處用從格來表示「起因、緣由」，本論文翻譯為「由於……，所以……」。

¹⁵¹³ 如前述「藉由物質／一切法是深奧之一貫情形，才談得上般若波羅蜜多是深奧的。」如是「由於物質／一切法是清淨的，所以般若波羅蜜多是清淨的。」

是周徧清淨的。由於自我、眾生、靈魂（命者）、栽培者、人物（士夫）、個體（補特伽羅）、原人（意生）、年輕人（儒童）、造作者、使造作者、使感受者、使起者、使等起者、認知者、觀看者¹⁵¹⁴ 之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於斷滅、恆常之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於邊界與無邊之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於邊界與無邊之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於佈施波羅蜜多之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於持戒、安忍、精進、靜慮、智慧〔波羅蜜多〕之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於生命的裝備（五根）、生命的力量（五力）、構成覺悟分的一部分（七覺支）、靜慮（四靜慮）、解脫（八解脫）、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於慈心（友善）、悲心（同情）、喜心（歡喜）、捨心（不偏頗地放下）¹⁵¹⁵ 之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於心念現前安住（四念住）、正斷（四正勤）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於心念現前安住（四念住）、正斷（四正勤）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於不顛倒之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於苦集滅道（四聖諦）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於神通之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於修行的道路之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於聲聞地之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於獨覺

¹⁵¹⁴ darśaka (adj., 觀看／表示、指示)，此詞源自√drś (1P, 看)，按前後文脈此譯為「觀看者」。以上從「自我」到「觀看者」，其根本通通都是周徧清淨。

¹⁵¹⁵ (1) maitrī (f., 慈心／友善)。maitreya (m., 慈氏／彌勒)。(2) karuṇā (f., 悲心／同情)。(3) muditā (f., 喜心／歡喜)。源自√mud (1U, 歡喜)。(4) upekṣā (f., 捨心／行捨／不偏頗而寬坦地放下)。此詞源自 upa-√īkṣ (1U, 觀看)，有「將緊張的、壓力的、造作的全部放開放下」的意思。

地之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於佛地之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於佛法僧（三寶）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於造就聲聞的項目（聲聞法）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於造就獨覺的項目（獨覺法）之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於對過去與未來與現在（三世）的觀看之周徧清淨，¹⁵¹⁶ 所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於對無著的如實認知與觀看之周徧清淨，¹⁵¹⁷ 所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於十八項不共的成佛法目（十八佛不共法）之周徧清淨，¹⁵¹⁸ 所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於欲界之周徧清淨、色界之周徧清淨與無色界之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於地界之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於水、火、風界¹⁵¹⁹ 之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。由於眾生界之周徧清淨、眾法界之周徧清淨與虛空界之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。¹⁵²⁰」

【分段要義】

本一小段¹⁵²¹ 正如同前所敘述「藉由物質等一切法是深奧的（*gambhīra*），才

¹⁵¹⁶ *atītānāgatapratyutpanna-darśana-parīśuddhitāḥ*: (*rūpa-parīśuddhi-tas*) 5 sg. → abl. adv., 由於對過去與未來與現在（三世）的觀看之周徧清淨，所以……。

¹⁵¹⁷ *asaṅga-jñāna-darśana-parīśuddhitāḥ*: (*asaṅga-jñāna-darśana-parīśuddhi-tas*) 5 sg. → abl. adv., 由於對無著的如實認知與觀看之周徧清淨，所以……。

¹⁵¹⁸ *aṣṭādaśa-aveṇika-buddhadharma-parīśuddhitāḥ*: (*aṣṭādaśa-aveṇika-buddhadharma-parīśuddhi-tas*) 5 sg. → abl. adv., 由於十八項不共的成佛法目之周徧清淨，所以……。

¹⁵¹⁹ *dhātu* (m., 界)。此「界」有二義：(1) 領域；(2) 要素。

¹⁵²⁰ (1) *satva-dhātu* (m., 眾生界／眾生之領域)。外表是眾生，解開為一切法。(2) *dharmadhatu* (m., 法界／一切法之領域)。(3) *ākāśa-dhātu* (m., 虛空界／虛空之領域)。cf. 玄奘本此整句（頁1087b）譯為「欲色無色界、地水火風空識界、有情界、法界本性清淨故，如是般若波羅蜜多本性清淨。」

¹⁵²¹ 本一小段，戶崎宏正本（頁172）科判為：(九) 所謂的「本來清淨」（本来清淨ということ）。

談得上般若波羅蜜多是深奧的」，而此處如是理的說云「由於物質等一切法是清淨的 (parisuddhi)，所以般若波羅蜜多是清淨的。」¹⁵²² 而將無論其為或染或淨之世間、出世間或解脫道、菩提道的一切法目貫徹其根本／本性 (prakṛti) 為周徧清淨，有此而來方才造就般若波羅蜜多之周徧清淨。此一小段主要的格式為：
由於某一法目 X 之周徧清淨，所以般若波羅蜜多其本性是周徧清淨的。

而無論或染或淨之世間、出世間，或者解脫道、菩提道的某一法目 X，如下

表 4-6 列出：

物質、感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺，無明知 (無明)¹⁵²³、條件推動之複合的情形 (行)、分別認知 (識)、精神與物質 (名色)、六種感官通路 (六入處)、感觸 (觸)、感受 (受)、貪愛 (愛)、執取 (取)、存在 (有)、出生 (生)、衰老死亡 (老死)¹⁵²⁴，憂愁、感嘆、困苦、悲傷、苦惱，顛倒、蓋障、見趣，貪瞋癡 (三毒)¹⁵²⁵，自我¹⁵²⁶、眾生、靈魂 (命者)、栽培者、人物 (士夫)、個體 (補特伽羅)、原人 (意生)、年輕人 (孺童)、造作者、使造作者、使感受者、使起者、使等起者、認知者、觀看者，斷滅、恆常，邊界、

¹⁵²² 此何以故？因為般若波羅蜜多的基礎是 *prajñā* (朝向認知／智慧)，如果我們的認知都是夾帶著煩惱、我見、分別知見，則此認知就不乾淨了。只有當了知這一切之所認知，其根本上是周徧清淨，如此才造就我們的認知是乾淨的。佛家云「三界唯心」，世間沒什麼是不淨的，只有我們認知對象為骯髒的，其才為骯髒的，事實上，是我們的心不淨，故《維摩經·佛國品》即謂「隨其心淨則佛土淨」。

¹⁵²³ 因為無明是因緣生的、無自性的、虛幻的。認知到無明的根本是清淨的，則才支撐般若波羅蜜多是清淨的。因此，當我們看別人髒時，自己本身就不淨了。

¹⁵²⁴ 全世界很少有宗教將死亡看成根本是清淨，更遑論世間了。彼等通常皆視死亡為不淨污穢的、禁忌的、不祥的，此乃因追逐在表象上的緣故。佛教則從不淨觀入手，而透視進去死亡，其根本乃法性寂靜、清淨。了知此理後便不再貪執迷念於光鮮美麗之外表，亦不厭惡於骯髒或死亡不祥之表象。

¹⁵²⁵ 就阿毘達磨而言，貪、瞋、愚為三毒，故為染污法，但於此處何以看進去此三法之根本為周徧清淨的？因為，世間看事情都是單一面向，由於片面表象的緣故，通通不足以道盡事情之整個的全貌。這就為什麼一般人視垃圾屎尿為骯髒的，而於佛教初修來看貪欲、瞋恚、愚痴為三種毒害眾生的法目，故為染污法。然而，於菩提道上唯有全面且根本的看進去貪欲、瞋恚、愚痴之本性為周徧清淨，般若波羅蜜多才談得上周徧清淨的，如此究竟的智慧方能修得出來。

¹⁵²⁶ 佛教不是不能講「自我」(ātman)，而應是對「自我」先檢查→認清→免疫，表現免疫的就有《解深密經／解節經／相續解脫經》(samdhi-nirmocana) 講「三自性」，但是卻有人誤以為講「三自性」者則變成「有宗」。

無邊，佈施、持戒、安忍、精進、靜慮、智慧波羅蜜多，生命的裝備（五根）、生命的力量（五力）、構成覺悟分的一部分（七覺支）、靜慮（四靜慮）、解脫（八解脫）、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至），慈心（友善）、悲心（同情）、喜心（歡喜）、捨心（不偏頗而寬坦地放下），心念現前安住（四念住）、正斷（四正勤），不顛倒，苦集滅道（四聖諦），神通，修行的道路，聲聞地、獨覺地、佛地，佛法僧（三寶），造就聲聞的項目（聲聞法）、造就獨覺的項目（獨覺法），過去與未來與現在（三世），對無著的如實認知與觀看，十八項不共的成佛法目（十八佛不共法），欲界、色界、無色界（三界），地、水、火、風界，眾生界、法界、虛空界

Evam ukta āyuṣmāñ Śāriputro Bhagavantam etad avocet: āścaryaṃ Bhagavan yāvat prakṛtipariśuddhā prajñāpāramitā. Āha: ākāśa-pariśuddhitaḥ Śāradvatīputra pariśuddhā prajñāpāramitā.¹⁵²⁷ Āha: arūpiṇy-anidarśanā Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya rūpaparinīṣpattiyā vā nidarśanena vā pratyupasthitā. Āha: apratihātēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmaṃ samanupaśyati, yasmin pratihanyeta. Āha: akṛtēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: kārakānupalabdhitāḥ Śāradvatīputra. Āha: asamavasaraṇēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmaṃ samanupaśyati, yena dharmeṇa sārddhaṃ samavasaret. Āha: aprajñapanīyēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: tathā hi

¹⁵²⁷ Hikata said “Evam..... prajñāpāramitā. These sentences are left out in Ch., but Tib. agrees with our Ms.” 此亦即說，以上劍橋寫本的這三行文字並不見於漢譯本，然可見於藏譯 Śīlēndrabodhi 本（頁 358，片 112，行 5-6）。參閱 Hikata 梵校本（p. 54, n. 5）。按 Vaidya 天城體版（p. 32）也是如是添加這三行文字。

Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmaṃ upalabhate, yena dharmeṇa prajñapyeta. Āha: asādhāraṇēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. [Āha: tathā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kaṃcid dharmaṃ upalabhate, yena dharmeṇa sādharmaṇā bhavet.]¹⁵²⁸ Āha: alakṣaṇēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: lakṣaṇānupalabdhitā Śāradvatīputra. Āha: apratibhāsēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: pratibhāsānupalabdhitām upādāya. (p. 54, l. 15 ~ p. 55, l. 7)

【白話翻譯】

如是說已，具壽舍利子稟告世尊曰：「世尊！甚為稀有啊！¹⁵²⁹，般若波羅蜜多〔洞察本性而了解〕其如此那樣子的¹⁵³⁰ 本性皆是周徧清淨的。」〔世尊〕回答：「舍利子！由於虛空之周徧清淨，所以般若波羅蜜多〔其本性〕是周徧清淨的。¹⁵³¹〔舍利子〕稟告曰：「世尊！般若波羅蜜多乃不帶著物質與不帶著顯現。」¹⁵³²〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），般若波羅蜜多並非藉由任何一項目之物質上的圓滿實現或藉由顯現〔的層次〕而設置出來的。〔舍

¹⁵²⁸ Hikata said “[Āha..... bhavet] Ms. lacks; acc. to Ch. & Tib. it should be supplied; see also MM. p.43, note 3.” 此亦即說，以上[Āha..... bhavet]不見於劍橋寫本淡見於漢、藏譯本，且亦可見於 Dr. Tokumyo Matsumoto(1956)校本。詳閱 Hikata 梵校本 (p. 55, n. 2)。按 Vaidya 天城體版 (p.32) 亦有添加此段。

¹⁵²⁹ āścaryam: (āścarya) adj. m. 2 sg. → adv., 稀有地、殊勝地。此作為單純的一感嘆詞。cf. Śīlēndrabodhi 本 (頁 358, 片 112, 行 6) 譯「真是太奇特了！」(ཇི་ཤིང་མཚན་ལགས་པོ་ལོ།)、Conze 本 (p.34) 譯為「美妙地！」(perfectly)、戶崎宏正本 (頁 175) 譯為「其真是太棒了！」(とほすばらしいことであります)。

¹⁵³⁰ yāvāt 表程度副詞，譯為「如此那樣子的」，指上述世尊所帶出來的全套，亦即是就蘊界處法乃至世間、出世間的一切法目，洞察了解到其本性通通都是清淨的。

¹⁵³¹ ākāṣa-parīśuddhitāḥ: (ākāṣa-parīśuddhi-tas) 5 sg. → abl. adv., 由於虛空之周徧清淨，所以...。此處用「虛空」來做一切法本性清淨之總代表，亦就是如同虛空的那樣子的周徧清淨。

¹⁵³² arūpiṇy-anidarśanā: 不帶著物質與不帶著顯現。相違釋（並列關係～表集合，f. 1 sg.）。(1) a-rūpiṇī (f., 不帶著物質／無色)。由於後面接母音 a，故依據 external sandhi 母音連音變化，ṛ anidarśanā → y anidarśanā。(2) a-nidarśanā (f., 不進入觀看／無顯現)。意指般若波羅蜜多並不在顯現的層次而已，例如當代聲音可用紋路條碼來顯現／進入觀看，心態也可用腦波來顯影，然而這些都是片面表現的情形，非其全貌、非其切要。佛教儘量不從物質的領域切入，因其常表現為膚淺而非切要，而儘量切在精髓處——如身受心法之四念住。

舍利子]稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是不具有對立的。」¹⁵³³ [世尊]回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），凡於任何一時處或情境之那個可能會被對立障礙的，然而般若波羅蜜多觀看不到那樣子的項目。」¹⁵³⁴ [舍利子]稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是無所造作的。」¹⁵³⁵ [世尊]回答：「舍利子！由於造作者之不可得而來的緣故。」¹⁵³⁶ [舍利子]稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是不具有奔流趣向的。」¹⁵³⁷ [世尊]回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡那個伴隨著任何一項目而可能會奔流趣向的，然而般若波羅蜜多觀看不到那樣子的項目。」¹⁵³⁸ [舍利子]稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是不可被施設的。」¹⁵³⁹ [世尊]回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡藉由任何一項目而那個被施設的，然而般若波羅蜜多並不取得那樣藉以施設的項目。」¹⁵⁴⁰ [舍利子]稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是不具

¹⁵³³ apratihātā: (a-prati-hata) (a-prati-√han-2P/1Ā) ppp. → f. 1 sg., 無對立障礙／不具有敵對。cf. 玄奘本（頁 1087c）譯為「無所對礙」。

¹⁵³⁴ pratyhanyeta: (praty-√han-2P) pass. opt. 3rd per. sg., 那個可能會被對立障礙的。例如凡夫處於病痛困境時會受到障礙，然而修行於般若波羅蜜多的行者專家卻可安然自處而不受障礙限制。又如我們處於人世間處處受限，三惡道眾生處於地獄等亦受到障礙苦痛，然而諸佛菩薩出入三界自在無礙。因此，以般若波羅蜜多為骨幹而修持的菩薩，具備著金剛霹靂（vajracchedikā），無堅不摧，故世間便沒什麼可以障礙阻隔的。

¹⁵³⁵ akṛtā: (a-kṛta) (a-√kr-8U) ppp. → f. 1 sg., 無所造作的。

¹⁵³⁶ kārakānupalabdhitāḥ: (karaka-anupalabdhī-tas) 5 sg. → abl. adv., 由於造作者之不可得而來的緣故。此處複合詞接上詞尾-tas 形成從格副詞（ablative adverb），用來表示「起因、緣由」。此中，kāra (adj./m., 造作／造作者)。當思惟到「造作的三輪」時，入手處還是「能造作者／作者」，其空性與不可得性較易掌握，以反思自我則清楚明白；至於「所造作的對象」與「造作的整個歷程」，由於非自己內境，其來龍去脈則較不易趣入，故此言 kāra。

¹⁵³⁷ asamavasaraṇā: (a-sam-ava-saraṇa) f. 1 sg., 不具有奔流趣向／不存在著生死輪迴與流向。如果世間的生死輪迴之自性如是，則談不上從生死輪迴超脫。生死輪迴來自於跑到世間的眾生之執著、認定、追逐與造業所形成的幻象，其本身並非如是存在。生命的出路至少有三：(1) 至少斷十惡修十善，維持人天善趣。(2) 往生佛國淨土。(3) 安住無餘涅槃——此則非往什麼做為導向、趣向，故此為無出路可言，以及涅槃跟世間的切換。

¹⁵³⁸ (1) sārđham (prep., 伴隨著／與～同在)，常與第三具格連用。(2) samavasaret: (sam-ava-√sr-1P) opt. 3rd per. sg., 那個可能會奔流趣向。例如眾生以無明我執而輪轉生死⇒ 伴隨著 A 而 B 可能會奔流趣向生死輪迴，然非固定皆如是，另可解脫、成佛。A：無明緣行，而 B：眾生。又如天下父母心擔心子女交到損友⇒ 伴隨著 A 而 B 可能會奔流趣向遊玩嬉戲，然非固定皆如是，哪一天經由適當的疏導而開竅了，可能一同讀經、禪修。A：愛玩的朋友，而 B：我的子女。

¹⁵³⁹ aprajñapanīyā: (aprajñapanīya) (a-√jñā-9U) fpp. → f. 1 sg., 不可被施設的。

¹⁵⁴⁰ prajñapyate: (pra-√jñā-9U) cau. pass. 3rd per. sg., 那個被施設。e.g. 凡是藉由任何一語詞、教材、投影片等而被施設使大家認知進去整個課程，但是般若波羅蜜多並不抓取在那樣子藉以施

有〔一直是〕共同的支撐。」¹⁵⁴¹〔世尊〕回答：「舍利子！順著如此的條理（的確如此），舉凡藉由任何一項目而那個可能形成共同支撐的，然而般若波羅蜜多並不取得那樣子的項目。」¹⁵⁴²〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多不具有本身固定的特徵（無相）¹⁵⁴³。」〔世尊〕回答：「舍利子！由特徵之不可得而來的緣故。」¹⁵⁴⁴〔舍利子〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多不具有本身固定的照明。」〔世尊〕回答：「舍利子！由於照明之不可得之故。」¹⁵⁴⁵

【分段要義】

本一小段¹⁵⁴⁶的一開頭，就用「虛空」（*ākāśa*）來做上一段蘊界處等諸法之本性清淨的總代表——如同虛空的那樣子的周徧清淨。¹⁵⁴⁷之後，點出凡夫常犯的片面點狀或短暫表面的諸現象或行為作用之捕捉，¹⁵⁴⁸從這些切入其空性、不二、不可得而了悟般若波羅蜜多，進而使般若波羅蜜多設置出來或現在前。此中所提及的諸現象或行為作用，以如下表 4-7 列出：

設的語詞、教材、投影片等項目。

¹⁵⁴¹ *asādhāraṇā*: (*a-sa-ā-dhāraṇa*) f. 1 sg., 非共同的支撐／不具有相同的基礎。例如房子的諸橫樑，縱然堅固似的具有共同的支撐，然經百年亦會摧枯拉朽而壞滅，是故不具有本身一直都是共同的支撐的情形。

¹⁵⁴² 譬如這房子藉由這幾根柱子而形成共同支撐的，然而般若波羅蜜多並不取得那幾根著子。又例如世間上朋友間藉由這情義／興趣／利益而形成共同的支撐，然而般若波羅蜜多並不取得那樣子的情義／興趣／利益之上。

¹⁵⁴³ *alakṣanā*: (*a-lakṣana*) f. 1 sg., 無相／不具有本身固定的特徵。

¹⁵⁴⁴ *lakṣanānupalabdhitāḥ*: (*karaka-anupalabdhi-tas*) 5 sg. → abl. adv., 由於特徵之不可得而來的緣故。

¹⁵⁴⁵ (1) *apratibhāsā*: (*a-prati-bhāsa*) f. 1 sg., 非照明／不具有本身固定的照明。(2) *upādāya*: (*upa-ā-√dā-3U*) gerund, 由於～之故／得。(3) *pratibhāsānupalabdhitām*: 照明之不可得。依主釋（受格關係，f. 2 sg.）。

¹⁵⁴⁶ 本一小段，戶崎宏正本（頁 175）科判為：（十）**智慧的完成是不會變成行為作用的對象**（知恵の完成は行為・作用の對象とはならない）。

¹⁵⁴⁷ 相較於《華嚴若經》最重要拿來作譬喻的是「海洋／大海」，而《大般若經》最重要拿來作譬喻的就是「虛空」。將蘊處界諸法的周徧清淨，要來做一總代表的就是「虛空」——如同虛空的那樣子的周徧清淨。

¹⁵⁴⁸ 這些諸現象的捕捉，乍看之下似乎有重複，然而實際上並沒有重複之過，所以天羅地網般世間、出世間重要的毫無遺漏的，以同樣或類似的格式像上述開通成為 *gambhīra/parisuddha* 來再再開通，因為，我們凡夫由於我執與分別心的習氣厚重，當這一點好像能讀懂打通，但其他的卻徧地荆棘之故。

帶著物質(rūpiṇī)¹⁵⁴⁹、帶著顯現(nidarśanā)¹⁵⁵⁰、具有對立或障礙(pratihata)¹⁵⁵¹、造作者(kāraṇa)¹⁵⁵²、奔流趣向(samavasaraṇa)¹⁵⁵³、將可被施設(prajñapanīya)¹⁵⁵⁴、共同支撐(sādhāraṇa)、具有本身固定的特徵(lakṣana)¹⁵⁵⁵、具有本身固定的照明(pratibhāsa)

¹⁵⁴⁹ 由於眾生著相，特別是眼睛著色／物質，故常常修行人會捕捉佛身相好莊嚴。然而，三十二大士相八十隨行好之物質上的圓滿實現(rūpa-pariṇiṣṭatti)並不等於般若波羅蜜多之現在前。以修行的主軸為智慧之究竟到彼岸，而有關外身的相好莊嚴都只是副產品，故毋須本末倒置。所以說，般若波羅蜜多並無法透過任何一人、事、物等項目之把物質給全面實現而就可以設置出來／修煉出來而現在前，

¹⁵⁵⁰ 當前物質主義／物質科學咸認為「世間只有顯現(ni-darśana)出來的才算數」，而宗教上的「觀念、見解、思維、禪修」皆諸多無法顯現於世間的肉眼或機器，若縱然略有顯現亦諸多折扣歪曲，故常被霸凌地斥為神秘主義。然若反思「有所顯現就等於實相的全部？」，答案是否定的，譬如世間真正的毛病醫院就往往就檢查不出，反而常常顯現為健康正常卻不久就驟逝，故顯然身體主義就忽略了「名色」之「名」(精神部分)。又如世間以有錢有權有勢，這些就顯現成功，但往往最後一生落得窮得只剩下錢與眾叛親離。《楞伽經》就言聖者的「內身所證／自內所證」，所以真正厲害的，都是無法顯現於凡夫的。

¹⁵⁵¹ 道家莊子認為「道」不對任何事情，有任何之對立的情形，佛教之「一切法空性、不二、真如」亦不對任何一法有對立的情形。正好對於一切法有如實的洞察，才開發出般若波羅蜜多。之後，不要用已經開發的空性不二慧，卻又去跟隨誰／任一法產生對立、形成敵對，除非只是作知識學問的學者。此外，可相較於民主政治，其由於人性之「絕對的權力使人絕對的腐敗」，故只有行反對黨之「制衡／對立」的政黨政治。但是，世界實際運作的情形包括宗教，並非如政治操作般，故於此處可藉由政治污染的情形，更能看清這一套般若波羅蜜多乃無有對立的、不具敵對的。

¹⁵⁵² 一神教主張神(God)即是「造作者」，自古以來就把大家吃在裡面。區別於此，佛教則謂：「造作者無自性、空性而不可得」，就把一神教之如是絕對的主張一語道破。

¹⁵⁵³ 眾生以無明我執而輪轉生死，故伴隨著無明緣行，則眾生即會奔流趣向生死輪迴，然非固定皆如是，另外，若起厭離可證解脫、若發無上菩提心則可成佛。

¹⁵⁵⁴ 首先，藉用語詞或施設在分別，以作為辨別善惡、染淨等。其次，以法性與般若波羅蜜多是不可說的、不可被施設的、不可分別的緣故，所以「言說而不可言說」、「施設而不可施設」、「分別而不可分別」⇒ 則超越了言說與施設。此中有三點值得注意：(1) 應區分言說≠施設，因為施設為使認知的方法或工具，而言說不一定使對方認知，例如胡言亂語不知所云、詐騙電話、外語嘰哩咕嚕、外行人聽不懂專業術語、網路語言等；而施設也不一定靠嘴巴，如肢體語言、符號、圖形、沈默不應許、默然應許等。(2) 應區別施設的認知≠修所成的智慧，以前者包括聞所成與思所成的智慧為他力所成，而後者為自力修證的。(3) 不要墮二邊，其一、既然是不可說則我們就不要說吧！既然是不可被施設則我們就不要施設吧！既然是無分別則我們就不要分別吧！其二、言說主義、施設主義、與分別主義。這二邊皆令大家動彈不得。區別於此，佛法該言說就言說／施設／分別，不該言說就不言說／不施設／不分別，而藉由中道而行漸次地來超越言說／施設／分別，最後乃自在切換。

¹⁵⁵⁵ 世間的「特徵」都是大家選擇式的認知，例如西方經驗論祖師洛克就認為初性(primary qualities)乃本質的特徵，次性(secondary qualities)則為附屬的特徵。然而，佛教說任何的特徵，無論是世間之本質的特徵或專屬特徵或一般的特徵，這些幾乎都是大家在認知的過程中的捕捉、投射與分別的，皆非事物對象其本質或專屬或一般的特徵，故特徵不可得。

此外，本一小段帶出本性清淨（*prakṛti-parisuddhi*）與無所造作（*a-kṛta*）之二大要點，由於牽涉到三階層次之複雜的情形，所以有必要作如下說明：其一、本性清淨的層次之哲學思維如下有三：(1) 首先須了知，凡夫之低階粗糙的語言工具，是無法真正地說明與指出佛教之高階精細的實相或境界，這當中存在著明顯的落差。(2) 其次，此種落差來自層次之不同——從凡夫層次的「不淨」→到法性層次的「非淨非不淨」與再到本性層次的「清淨」→最後提昇到修行境界層次之「雖做事說而不如說」／這一套般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之清淨或更深層次的清淨而設置出來——這三階段層次以如下表 4-8 列出：

世間／凡夫層次	以不淨觀 <i>aśubha</i> （落入二邊分別的論斷）對治貪愛
法性層次	因緣生而無自性⇒非淨非不淨（雙非） ¹⁵⁵⁶
本性層次	根本上都不存在著如世間之變化起伏與紛擾⇒寂靜、清淨、安樂 ¹⁵⁵⁷
修行境界層次	縱然「本性清淨／涅槃寂靜」，畢竟只是藉用語詞來講的，所以了悟「雖作是說而不如說」，以及「般若波羅蜜多並非藉由有關於任何一項目之清淨或更深層次的清淨而設置出來」。 ¹⁵⁵⁸

其二、無所造作的層次之哲學思維，此亦有三階段層次——根本之無為層次→造作層次→無造作層次，亦以如下表 4-9 列出：

¹⁵⁵⁶ 「雙非」的問題⇒造成修行上的消極懈怠，譬如以「不增不減」故再怎麼努力功德也不會增長、「不苦不了樂」故再怎麼努力也不會安樂、「不淨不染」故再怎麼努力也不會清淨，故需相互搭配「法性清淨／涅槃清淨」之正向說法。

¹⁵⁵⁷ 本性之清淨層次與法性層次之非淨非不淨，此二於修行上相互搭配。

¹⁵⁵⁸ 此如上述～世尊回答：「舍利子！的確如此，舉凡就任何一個項目之可能成為清淨或更深層次的清淨，般若波羅蜜多並不會去觀看在那樣的項目上。」此中，避免只抓在言說的教導，而需提昇上去，故開發「離開言說、離開分別之真實的智慧，清淨的能力與境界」，而非僅僅是藉用語詞所講的清淨而已。

根本之無為 層次	法性無為與本性清淨，此為無為法（ <i>asamskṛta</i> ），亦即並不是條件推動而成之無所造作（ <i>akṛta</i> ）。
世間造業與 佛教修行之 造作層次	世間諸行為有為法（ <i>samskṛta</i> ），亦即條件推動而成的造作（ <i>krta</i> ），分三： (1) 生死輪迴與諸行（ <i>samskāra</i> ）無常，此為世間眾生身語意的造業(2) 修行上的聽聞、思惟、見解、持戒、禪修等。 ¹⁵⁵⁹
佛教修行之 無造作層次	無造作之修行：(1) 無學位／畢竟安住 ¹⁵⁶⁰ (2) 觀念上先形成無為，而使得整個修行都可以轉趨無為，般若波羅蜜多之三輪體空（能、所、歷程之空性不可得），拉開出無為的智慧 ¹⁵⁶¹ ，如此可接通「法性」與最高的目標／畢竟安住。 ¹⁵⁶²

Āha: anantapāramitēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā. Āha: rūpānantatayā
 Śāradvatīputrānantapāramitēyaṃ; evaṃ vedanā-saṃjñā-samskāra-
 vijñānānantatayā 'nantapāramitēyaṃ. Viparyāsānantatayā 'nantapāramitēyaṃ.
 Nīvaraṇānantatayā 'nantapāramitēyaṃ. Avidyā-'nantatayā, saṃskārānantatayā,
 vijñānānantatayā, nāmarūpānantatayā, ṣaḍāyatana-sparśa-vedanā-tṛṣṇōpādāna-bhava-
 jāti-jarāmaraṇa-śoka-parideva-duḥkha-
 daurmanasyōpāyāsānantatayā 'nantapāramitēyaṃ. |Dṛṣṭigatānantatayā, raga-dveṣa-

¹⁵⁵⁹ 此中，前者表示眾生造作牽動世間的事情，如存活著而形成生老病死、食衣住行育樂的身語意三業；後者表示修行人透過佛教之解脫道與菩提道的禪修，而往最高超的目標前進。

¹⁵⁶⁰ 亦即無功用無所造作，此在解脫道就安住涅槃，而在菩提道就安住佛果（無住大涅槃）。

¹⁵⁶¹ 亦即「空性、不二、不可得」之智慧⇒ 洞察了解「造作的三輪體空」，故無所謂我在作、作什麼對象、作了幾分鐘⇒ 達到所謂的「無修瑜伽／修而無修、作而無作」。

¹⁵⁶² 如此方才不致掉入世間有為之「窘境而左顧右盼+牽動世間周遭的項目+受到過去習氣的驅使」，故能 *an-abhisamkāra*。此中需避免用主體／客體與主觀／客觀，而佛教用能知／所知，亦即是，藉由六根境識、身受心法四念住、戒定慧解脫解脫知見（沒有一個解脫的對象／二顯隱沒而法性安住），而三輪體空。果若如是，則有相念佛轉成無相念佛，有相佈施轉成無相佈施。

mohānantatayā uccheda-śāśvatānantatayā, pūrvāntakoṭyanantatayā 'nantapāramitēyam.
Aparāntakoṭyanantatayā 'nantapāramitēyam. Dānānantatayā, śīlānantatayā,
kṣāntyanantatayā, vīryānantatayā, dhyānānantatayā,
prajñā-'nantatayā 'nantapāramitēyaṃ prajñāpāramitā. Smṛtyupasthānānantatayā,
samyakprahāṇarddhipādēndriya-bala-bodhyaṅga-
mārgānantatayā 'viparyāsānantatayā 'nantapāramitēyam. Dhyāna-vimokṣa-samādhi-
samāpattyanantatayā 'nantapāramitēyam. Ārambaṇānantatayā 'nantapāramitēyam.
Vidyā-vimuktijñānadarśanānantatayā 'nantapāramitēyam. Śrāvakabhūmi-
pratyekabuddhabhūmi-buddhabhūmyanantatayā 'nantapāramitēyam. Śrāvakadharmā-
pratyekabuddhadharma-buddhadharmānantatayā 'nantapāramitēyam. ātma-
satvānantatayā 'nantapāramitēyam. Kāmadhātvanantatayā 'nantapāramitēyam.
Rūpadhātvanantatayā 'nantapāramitēyam.
Ārūpyadhātvanantatayā 'nantapāramitēyam.¹⁵⁶³ Abhijñā-'nantatayā 'nanta-
pāramitēyam. ~~Nivaraṇānantatayā 'nantapāramitēyam.~~¹⁵⁶⁴ Atītānāgata-pratyutpanna-
jñānadarśanānantatayā 'nantapāramitēyam. Asaṅgānantatayā, ākāśānantatayā,
dharmadhātvanantatayā 'nantapāramitēyam.

Na hy asyāḥ Śāradvatīputra prajñāpāramitāyā anto vā madhyaṃ vā paryavasānaṃ
vôpalabhyate, nâpi kenacid upalabdhaḥ, anantâparyantapāramitēyaṃ Śāradvatīputra
yad uta prajñāpāramitā. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputr' ākāśasyānto nôpalabhyate,
evam eva prajñāpāramitāyā anto nôpalabhyate. Pṛthivīdhātva-anantatayā Śāradvatīputra

¹⁵⁶³ Hikata said "Ch., here also mentions of '無量' (apramāṇa)." 此亦即說，漢譯本多加了無量（四無量）。參閱 Hikata 梵校本（p. 56, n. 1）。按 藏譯 Śīlēndrabodhi 本（頁 359，片 115，行 2）、Conze 本（p.36）、戶崎宏正本（頁 178）與 Vaidya 天城體版（p. 33）皆缺之。

¹⁵⁶⁴ 「藉由蓋障之無邊的情形」（nivaraṇānantatayā）前面已有出現過，故此句刪除。按 Vaidya 天城體版（p. 33）亦有出現，故亦須刪除。

prajñāpāramitā-'nantatā draṣṭavyā; abdhātv-anantatayā tejodhātv-anantatayā
 vāyudhātv-anantatayā, vijñānadhātv-anantatayā prajñāpāramitā-'nantatā 'nugantavyā.
 Anantamadhyaparyantatā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā 'nuboddhavyā. Na hi
 Śāradvatīputra prajñāpāramitā deśasthā na pradeśasthā. Rūpāparyantatayā
 Śāradvatīputra prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā, peyālam, evaṃ vedanā-
 saṃjñā-saṃskāra-vijñānāparyantatayā Śāradvatīputra
 prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā. Avidyā-'paryantatayā saṃskārāparyantatayā
 vijñānāparyantatayā nāmarūpa-ṣaḍāyatanāparyantatayā yāvaj jarā-maraṇa-śoka-
 parideva-duḥkha-daurmanasyōpāyāsāparyantatayā Śāradvatīputra
 prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā. Viparyāsāparyantatayā Śāradvatīputra
 prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā. Nīvaraṇāparyantatayā dṛṣṭigatāparyantatayā
 Śāradvatīputra prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā. Ātmānantatayā,
 satvānantatayā prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā. Dānānantatayā śīlānantatayā
 kṣāntyanantatayā vīryānantatayā dhyānānantatayā prajñā-'nantatayā Śāradvatīputra
 prajñāpāramitā-'nantatā 'nugantavyā. Smṛtyupasthāna-
 samyakprahāṇaraddhipādāparyantatayā prajñāpāramitā-'nantatā 'nugantavyā. Indriya-
 bala-bodhyaṅga-mārga-dhyāna-vimokṣa-samādhi-samāpattyparyantatayā
 Śāradvatīputra prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā. Duḥkha-samudaya-nirodha-
 mārgāparyantatayā Śāradvatīputra prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā.
 Abhijñā-'paryantatayā vimuktyaparyantatayā vimuktijñānadarśanāparyantatayā
 Śāradvatīputra prajñāpāramitā-'paryantatā 'nugantavyā.
 Pṛthagjanadharmāparyantatayā śrāvaka dharmāparyantatayā
 pratyekabuddhadharmāparyantatayā buddhadharmāparyantatayā Śāradvatīputra

prajñāpāramitā-’paryantatā ’nugantavyā. Vidyā-’paryantatayā vimuktyaparyantatayā
vimuktijñā[nadarśa]nāparyantatayā Śāradvatīputra
prajñāpāramitā-’paryantatā ’nugantavyā. Paryantānupalabdhitā Śāradvatīputra
prajñāpāramitā-’paryantatēty ucyate, antānupalabdhito ’nantēty ucyate, anantēti
Śāradvatīputrāparyantavacanam etat. Ātmānupādānataḥ Śāradvatīputra
sarvadharmānantatā ’nugantavyā; ākāśānantatayā Śāradvatīputra
sarvadharmānantāparyantā ’nugantavyā. (p. 55, l. 7 ~ p. 57, l. 19)

【白話翻譯】

〔舍利子繼續〕稟告曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是無邊之貫徹到底（無邊之般若波羅蜜多）。」¹⁵⁶⁵ 〔世尊繼續〕回答：「舍利子！藉由物質之無邊的情形，¹⁵⁶⁶ 所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。如是藉由感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由顛倒之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由蓋障之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由無明知（無明）之無邊的情形、藉由條件推動之複合的情形（行）之無邊的情、藉由分別認知（識）之無邊的情、藉由精神與物質（名色）之無邊的情、藉由六種感官通路（六入處）、感觸（觸）、感受（受）、貪愛（愛）、執取（取）、存在（有）、出生（生）、衰老、死亡、憂愁、感嘆、困苦、悲傷、苦惱之無邊的情，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由見解之路徑（見趣）之無邊的情形、藉由貪嗔痴之無邊的情形、藉由斷滅與恆常之無邊的情

¹⁵⁶⁵ ananta-pāramitā: 無邊之貫徹到底／無邊之般若波羅蜜多。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。

cf. 玄奘本（頁 1087c）譯為「如是般若波羅蜜多即是無邊」。

¹⁵⁶⁶ rūpānantatayā: 藉由物質之無邊的情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。

形、藉由過去邊際（前際）之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。¹⁵⁶⁷ 藉由未來邊際（後際）之無邊的情形，¹⁵⁶⁸ 所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由佈施、持戒、安忍、精進、靜慮、智慧之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。¹⁵⁶⁹ 藉由心念現前安住（念住）、正斷、神通的基礎（神足）、生命之裝備（五根）、生命之力量（五力）、構成覺悟分支部分（七覺支）、道路（八聖道），¹⁵⁷⁰ 以及藉由不顛倒之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由靜慮（四靜慮）、解脫（八解脫）、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至）之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由所緣（面對的對象）之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。¹⁵⁷¹ 明知（三明）、解脫（三解脫）如實認知如實觀看之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由聲聞地、獨覺地與佛地之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由構成聲聞項目（聲聞法）、構成獨覺項目（獨覺法）與構成覺悟者項目（佛法）之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由自我與眾生之無邊的情形，¹⁵⁷² 所以這一套〔般若波羅蜜多〕是

¹⁵⁶⁷ *pūrvāntakoty-anantatayā*: 藉由過去邊際（前際）之無邊的情形／藉由最開始之無邊的情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。此中，*pūrva* (adj., 過去的、以前的、昔時的／東方的、前面的)。

¹⁵⁶⁸ *aparāntakoty-anantatayā*: 藉由未來邊際（後際）之無邊的情形／藉由最後面之無邊的情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。此中，*apara* (adj., 未來的、以後的／西方的、後面的)。

¹⁵⁶⁹ (1) *dānānantatayā*: 藉由佈施之無邊的情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。據《瑞應本起經》，雪山童子供養一枝五莖蓮花給燃燈如來，而佛在歡悅之餘，給這位佛子（釋迦的前身）授記，授記他將在九十一劫之後的此賢劫時成佛，號釋迦牟尼。故不要小看佈施供養。(2) *śīlānantatayā*: 藉由持戒之無邊的情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。

¹⁵⁷⁰ 大小乘並非如有些佛教史的學者所講的「水火不容」。反而大乘對於聲獨二乘，不止買單而且加碼：(1)「廻小向大」其乃把二乘人往更高超的方向去推動；(2)對於四聖諦、三十七道品的，通通不停留在解脫道之認知的格局上，如《勝鬘夫人經》就將四聖諦帶到更廣大、更深奧的教導。

¹⁵⁷¹ *ārambaṇānantatayā*: 藉由所緣或面對的對象之無邊的情形。持業釋（同位格關係，f. 3 sg.）。

¹⁵⁷² 「自我」(*ātman*)與「眾生」(*satva*)這二個概念，在實相上亦是無邊的情形。佛教講「自我」(*ātman*)，而已經是對「自我」先檢查、認清，之後免疫了。

無邊之貫徹到底。藉由欲界之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由色界之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由無色界之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。¹⁵⁷³ 藉由神通之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由對於過去與未來與現在（三世）之如實認知與如實觀看亦是無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。藉由無執著之無邊的情形、虛空之無邊的情形與法界之無邊的情形，所以這一套〔般若波羅蜜多〕是無邊之貫徹到底。¹⁵⁷⁴

舍利子！的的確確，這一套的般若波羅蜜多之最開始或中間點或最後並不被獲得，¹⁵⁷⁵ 也非藉由任何一項目而可被獲得的，¹⁵⁷⁶ 舍利子！這一套是不具有邊界與不具有四面八方的邊界之貫徹到底，亦即是般若波羅蜜多。¹⁵⁷⁷ 舍利子！譬如虛空之邊界不是可以被獲得的，同樣的條理般若波羅蜜多之邊界亦不是可以被獲得的。舍利子！藉由地界之不具有邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有邊界的情形應該被觀看。¹⁵⁷⁸ 舍利子！藉由水界之不具有邊界的情形、藉由火界之不具

¹⁵⁷³ 表面上區分欲界、色界與無色界之三界，然事實上，欲界並非本身存在欲界的那個範圍，同樣的道理，色界、無色界亦復如是。

¹⁵⁷⁴ cf. 玄奘本（頁 1088a）譯為：「甚深般若波羅蜜多初中後邊皆不可得。」

¹⁵⁷⁵ (1) *antaḥ*: (*anta*) m/n. 1 sg., 邊界。此處看為「最開始」。(2) *madhyam*: (*madhya*) n. 1 sg., 中間。此處看為「中間點／最中央」。(3) *pariyavāsānam*: (*pari-ava-sāna*) n. 1 sg., 最後／究竟。cf. 玄奘本（頁 1087c）此幾句略有不同，其譯為：「我有情等、欲色無色界、無量、神通、諸蓋、過去未來現在智見、無著智見、地水火風空識界、有情界、法界等無邊故，般若波羅蜜多亦無邊。」

¹⁵⁷⁶ 例如釣魚釣不到「魚兒水中游」，打獵打不到「鳥兒天空飛」，佛教重視的是大家活生生且行雲流水之有關這一切於世間之因緣生滅的行跡，故不以為藉由任何如釣具、獵槍的就可獲得魚兒、鳥兒的，亦即是說，般若波羅蜜多並不藉由任何法而可被得到。

¹⁵⁷⁷ (1) *anantāpariyanta-pāramitā*: 不具有邊界與不具有四面八方的邊界之貫徹到底。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。(2) *yad uta* (*conj.*, 也就是說／亦即是／如是)。此詞將陰性主詞 *iyam* 的內容——般若波羅蜜多——襯托出來。雖然說般若經典的焦點在般若波羅蜜多，然非只藉由般若經典則實修上的般若波羅蜜多就可整個被獲得——非僅以經文作為其邊界。而是除了藉由聽聞或參與般若法會，有聽聞的、閱讀的，另尚須觀察思惟與禪修，再帶出佈施、持戒、安忍等六度，而如此方才修出這一套（*iyam*）。故這一套般若波羅蜜多是無邊、無際的，皆非只是憑藉有限的範圍、文字或工具而已。

¹⁵⁷⁸ *draṣṭavyā*: (*draṣṭavya*) (√*drś*-1P) fpp. → f. 1 sg., 應該被觀看。般若經典以開發智慧作為主軸來觀看世界，則世界通通都不是固定的存在、通通都不是相對的存在、通通都不是有限範圍的

有邊界的情形、藉由風界之不具有邊界的情形、藉由識界之不具有邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有邊界的情形應該如實被理解。¹⁵⁷⁹ 舍利子！的確確，般若波羅蜜多並非是位於某區域，亦不是站在某處所。¹⁵⁸⁰ 舍利子！藉由物質之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。¹⁵⁸¹ 以此類推(乃至廣說)，¹⁵⁸² 舍利子！如是藉由感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由無明知(無明)之不具有四面八方的邊界的情形、藉由條件推動之複合的情形(行)之不具有四面八方的邊界的情形、藉由分別認知(識)之不具有四面八方的邊界的情形、藉由精神與物質(名色)與六種感官通路(六入處)之不具有四面八方的邊界的情形、直到衰老、死亡、憂愁、感嘆、困苦、悲傷、苦惱之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由顛倒之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由蓋障之不具有四面八方的邊界的情形、藉

存在。若能如是地觀看世界之一切的項目，則所開發的智慧皆成為無自性、空性、不二、無邊、無際。

¹⁵⁷⁹ *anugantavyā: (anu-gantavya) (√gam-1P) fpp. → f. 1 sg.*, 應該跟在後面而去/應該如實被理解。此中需注意，由於√gam後面接齒擦音 t°，故將唇音同化為齒擦音 gam → gan。世界怎麼樣，般若波羅蜜多就怎樣。地水火風空識界怎麼樣，般若波羅蜜多就怎樣，亦即是，都是空性貫徹到底、都是無邊貫徹到底。而所謂的「貫徹到底」，就是看進去這些項目的法性層次。

¹⁵⁸⁰ (1) *deśasthā: (deśastha) adj. f. 1 sg.*, 位於某區域/位在何方位。指粗略的方位/大的區域。
(2) *pra-deśasthā: (deśastha) adj. f. 1 sg.*, 站在某處所/住於某方位。指精細的方位/精確的處所。
cf. 玄奘本(頁1088a)譯為「方域」。此帶出二大凡夫的缺失，其一、凡夫看重出生之區域處所，故而「主客錯置」，此中，主角：生命歷程、身語意三業；客塵：出生地、國籍、年齡。出生住處指示我們暫時借住的，凡夫卻反客為主地成為個人主要認同(identity)的標籤。其二、僵化的過患，例如貼上標籤「天龍國/台北市的人」就自以為高高在上地不知民間疾苦，如果為這些客位的概念套上，則固定不變、則我們就不必修行了。區別於此，佛教就來指出凡夫這些錯誤的認同，例如《阿含經》以諸行無常、變動不居來輕易地解套，而《金剛經》破斥「我人眾生壽者」之僵化的認定，此處第十六會使用否定副詞 na 來突破這些客位的概念。

¹⁵⁸¹ 般若與般若波羅蜜多之產生來自於蘊界處諸法、乃至於三十七道品、乃至於菩提道的一切法之如實的觀察。首先出場的是色/物質，由於物質乃不具有四面八方的邊界/無際(*aparyanta*)，世界怎麼樣，般若波羅蜜多就怎樣⇒般若波羅蜜多亦不具有四面八方的邊界。

¹⁵⁸² *peyālam: indec. adv.*, 乃至廣說/以此類推/等等。

由見解之路徑（見趣）之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由自我之不具有四面八方的邊界的情形、藉由眾生之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由佈施之不具有四面八方的邊界的情形、藉由持戒之不具有四面八方的邊界的情形、藉由安忍之不具有四面八方的邊界的情形、藉由精進之不具有四面八方的邊界的情形、藉由靜慮之不具有四面八方的邊界的情形、藉由智慧之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由心念現前安住（念住）、正斷、神通的基礎（神足）之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由生命之裝備（五根）、生命之力量（五力）、構成覺悟分支部分（七覺支）、道路（八聖道）、靜慮（四靜慮）、解脫（八解脫）、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至）之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由苦集滅道（四諦）之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由神通之不具有四面八方的邊界的情形、藉由解脫之不具有四面八方的邊界的情形、藉由解脫的如實認知與如實觀察之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由構成凡夫的項目（異生法）之不具有四面八方的邊界的情形、¹⁵⁸³ 藉由構成聲聞的項目（聲聞法）之不具有四面八方的邊界的情形、藉由構成獨覺的項目（獨覺法）之不具有四面八方的邊界的情形與藉由構成覺悟者的項目（佛法）之不具有四面八方的邊界的

¹⁵⁸³ *prthagjanadharmāparyantatayā*: 藉由構成凡夫的項目（異生法）之無際的情形。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。凡夫皆經歷變異生死，故又名「異生」。此外，凡夫雖具 *prthag* (adj., 個別差異的)，但都是大同（內在平庸／皆為生死所繫縛）小異（外表形色），與 *jana* (m., 眾生) 為「異生」，或白話一點譯為「平庸眾生」。

情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。舍利子！藉由明知（三明）之不具有四面八方的邊界的情形、藉由解脫（八解脫）之不具有四面八方的邊界的情形、藉由解脫知見之不具有四面八方的邊界的情形，般若波羅蜜多之不具有四面八方的邊界的情形應該如實被理解。

舍利子！由於四面八方的邊界（際）乃不可得的緣故，所以般若波羅蜜多就被說為所謂的「不具有四面八方邊界（無際）的情形」。¹⁵⁸⁴ 由於邊界乃不可得的緣故，所以被說為所謂的「不具有邊界（無邊）」。¹⁵⁸⁵ 舍利子！所謂的「不具有邊界（無邊）」，這個就是不具有四面八方邊界的說詞。¹⁵⁸⁶ 舍利子！當對於自我不正在靠近而執取的時候，一切法應該被理解為不具有邊界的情形（無邊性）。¹⁵⁸⁷ 舍利子！藉由虛空之為不具有邊界的情形，一切法應該被理解為不具有邊界（無邊）與不具有四面八方的邊界（全面無邊）的情形。¹⁵⁸⁸

【分段要義】

本一小段¹⁵⁸⁹ 在探討一切法乃不具有邊界（*ananta*，無邊）與不具有四面八方

¹⁵⁸⁴ *pariyantānupalabdhitāḥ*: (*pariyantaa-anupalabdhi-tas*) 5 sg. → abl. adv., 由於四面八方的邊界之不可得而來的緣故。此處複合詞接上詞尾-tas 形成從格副詞（*ablative adverb*），用來表示「起因、緣由」。之所以會有所謂的「般若波羅蜜多」，其來自於 (1) 對蘊界處諸法等等的考察、(2) 假名施設／所謂的「」（*iti ucyate*）。此中，所謂的「無邊界」，非謂我們看來看去都看不到那個最後的邊界，正確的說法應是「邊界無自性」或「邊界不可得」。如是「無量無數」亦非謂我們算來算去都算不完、都算不到那個最後的數目，正確的說法應是「數量無自性」或「數量不可得」。

¹⁵⁸⁵ *antānupalabdhitāḥ*: (*anta-anupalabdhi-tas*) 5 sg. → abl. adv., 由於邊界之不可得而來的緣故。此顯說話需有憑據，不是有人空口無憑地說「世界創始」、「世界末日」即可，「邊界」只是話在講。於事實上，若深入去洞察，則「邊界乃不可得的」，由此才支撐所謂的「不具有邊界（無邊）」，而才支撐所謂的「不具有四面八方邊界（全面無邊）」，最後才支撐般若波羅蜜多就被說為所謂的「不具有四面八方邊界的情形／全面都是無邊的情形」。

¹⁵⁸⁶ *aparyanta-vacanam*: 不具有四面八方邊界的說詞。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。此句亦即顯示：從 *ananta*（不具有邊界／無邊）擴展到 *aparyanta*（不具有四面八方的邊界／全面無邊）。

¹⁵⁸⁷ 或可譯為：由於自我乃不可執取的緣故，所以一切法乃不具有邊界的情形是應該被理解的。此中，*ātmānupalabdhitāḥ*: (*ātma-anupalabdhi-tas*) 5 sg. → abl. adv., 由於自我乃不可執取的緣故。

¹⁵⁸⁸ *ākāśānantatayā*: 藉由虛空之為不具有邊界的情形。持業釋（形容詞關係，f. 1 sg.）。此處，利用虛空之無邊性的譬喻，而引領大家往無邊與全面無邊作一啟發式的理解。

¹⁵⁸⁹ 本一小段，戶崎宏正本（頁 176）科判為：(十一) 所謂的「無限」、「無窮」（無限、無窮

的邊界 (aparyanta, 全面無邊或無際)。¹⁵⁹⁰ 之所以會如此, 乃因一切法的邊界之不可得 (antânupalabdhi) 與一切法的四面八方的邊界之不可得 (paryantânupalabdhi)。¹⁵⁹¹ 由於世界怎麼樣, 般若波羅蜜多就怎樣, 既然一切法是不具有邊界與不具有四面八方的邊界, 則般若波羅蜜多就被說為「不具有邊界的情形 (anantatā, 無邊性)」與「不具有四面八方的邊界的情形 (aparyanantatā, 無際性)」。因為看進去這一切項目的法性層次——都是空性貫徹到底、不可得貫徹到底、都是無邊貫徹到底——故這一套般若波羅蜜多即是不具有邊界之貫徹到底/無邊之波羅蜜多 (anantapāramitā)。據此, 當我們洞察此一切法是不具有邊界與不具有四面八方的邊界之貫徹到底 (anantâparyanta-pāramitā) 時,¹⁵⁹² 就可不再畫地自限時, 而語詞就被顛覆掉了、分別也被顛覆掉了, 也可以來顯示一切法乃「離言法性」(anabhilāpya-dharmatā)¹⁵⁹³ 與「不可說」(a-vacanīyāḥ/ anirdeśyāḥ)。

其次, 可依據前述全文, 可扼要地整理出以下二個式子:

(1) 'antânupalabdhi → ananta' = 'paryantânupalabdhi → aparyanta' ⇒ prajñāpāramitā aparyanta iti ucyate.

(2) 'ātmânupādāna + ākāśānantatā'¹⁵⁹⁴ → sarvadharmānantâparyanta →

ということ)。

¹⁵⁹⁰ 此中, an-anta 可視為線性的線段之排除, 譯為「不具有邊界/無邊」; a-paryanta 可視為四面八方的平面之排除, 譯為「不具有四面八方的邊界/無際」。而從 ananta (不具有邊界/無邊) 可推論到 aparyanta (不具有四面八方的邊界/全面無邊)——如當東西方無邊時, 那試問西北方可有邊否? 當四面是無邊時, 那試問八方可有邊否? 當四面八方都是無邊時, 那試問上下二方可有邊否? 當物質之空間的十方都是無邊時, 那試問精神之心識之方可有邊否? 如是「無邊」→「全面無邊」或「無邊」→「無際」。

¹⁵⁹¹ 因為, 一切法的邊界之不可得與一切法的四面八方的邊界之不可得, 方才謂一切法乃「不具有邊界」與「不具有四面八方的邊界」, 並不是說我們看來看去都看不到那個最後的邊界。同樣的條理, 一切法乃「無量無數」, 亦不是說我們算來算去都算不完、都算不到那個最後的數目, 正確的說法應是「數量無自性」或「數量不可得」。

¹⁵⁹² 般若經典以開發智慧作為主軸來觀看世界, 則世界通通都不是固定的存在、通通都不是相對的存在、通通都不是有限範圍的存在。若能如是地觀看世界之一切項目, 則所開發的智慧皆成為無自性、空性、不二、無邊、無際。

¹⁵⁹³ 即「超越言詮之法性」, 出自《解深密經·勝義諦相品第二》。請參考 蔡耀明, 《世界文明原典選讀 V: 佛教文明經典》(新北: 立續, 2017), 頁 251。

¹⁵⁹⁴ 藉由虛空之為不具有邊界的情形, 一切法應該被理解為不具有邊界 (無邊) 與不具有四面



prajñāpāramitā ananta/aparyanta iti ucyate.

最後，文中所討論不具有邊界與不具有四面八方的邊界之有關的諸項目以如下表 4-10 列出：

蘊處界、緣起、顛倒、蓋障、十二緣起支、愁嘆苦憂惱、見解之路徑（見趣）、貪嗔痴、斷常、三際（前、中、後際）¹⁵⁹⁵、佈施持戒等六波羅蜜多¹⁵⁹⁶、三十七道品、靜慮（四靜慮）、解脫（八解脫）、三摩地（等持）、三摩鉢底（等至）、四諦、神通、所緣（面對的對象）¹⁵⁹⁷、明知（三明）、解脫知見、聲聞地、獨覺地、佛地、異生法、聲聞法、獨覺法、佛法、自我與眾生、三界、神通、過去與未來與現在（三世）、無執著、地水火風空識、有情界、法界

Evam ukta āyusmāñ Śāradvatīputro Bhagavantam etad avocat: kīdrśānām

八方的邊界（全面無邊）的情形。

¹⁵⁹⁵ 「前際／後際／中際」的哲學思維：當我們講過去邊際或端點時，此為有限斷落的說法，就非無邊了。藉由過去邊際／前際是無邊的，所以般若波羅蜜多是無邊。故此處為對世間所謂「前際」、「後際」或「中際」之顛覆的說法。世間有「創世紀」、「世界末日」、「大霹靂」等等之說，此皆為有限見解的凡夫的褊狹說法。縱使最開始也是無邊、縱使世界末日也是無邊、縱使山窮水盡也是柳暗花明又一村。故不要被語詞的表面情形給蒙蔽了，談不上智慧、更談不上智慧到彼岸。因此，般若波羅蜜多則以世界一切乃無量、無數、無邊，所以般若波羅蜜多也是無量、無數、無邊，以此真知灼見來破斥之。

¹⁵⁹⁶ (1) *dānānantatā* (佈施之無邊的情形)：據《瑞應本起經》，雪山童子供養一枝五莖蓮花給燃燈如來，而佛在歡悅之餘，給這位佛子（釋迦的前身）授記，授記他將在九十一劫之後的此賢劫時成佛，號釋迦牟尼。故不要小看佈施供養。(2) *śīlān-antatā* (持戒之無邊的情形)：例如讀哲學的強調論證，認為持戒或修持沒那麼重要，然若能持守清淨則其所產生的量變與質變，非光說不練的學者想像這只是宗教儀式之行為那樣的單純。當一切法都是無邊際時，任何我們基於有邊際的思維，所給予的名稱通通不適用，故云「色無邊故非色、色不生故非色」。如是，先使用語詞言說，其次了悟空性、不可得而無邊，則初步所使用的指稱語詞就拆解開而生出智慧。如果我們都只是用語詞在認知或思考世界，則此等於被語言洗腦了，e.g. 跟你說東邊／邊際，就不想西邊／無邊際，被此框住即是被洗腦。般若經典就到處都是機會可以突破這些語詞的框框，從佈施～智慧之無邊的情形，故這一套所以這一套般若波羅蜜多是無邊的。

¹⁵⁹⁷ 佛法不把面對的對象侷限在一個很小的範圍內，所以就從如下五面向來解開而了知其無邊：(1) 成分的面向，如任何一色法可析入其組成成分，而往元素、粒子等無窮的推進，故其成分的向度無邊，心法亦然。(2) 與世間整個的關連無邊。(3) 背後的流程無邊。(4) 未來的趨向無邊。(5) 修行的轉化無邊。

Bhagavan bodhisatvānām eṣu dharmeṣu viṣayaḥ? Bhagavān āha: ye te Śāradvatīputra bodhisatvā dharmam api nōpalabhante, prāg evādharmam; mārgam api nōpalabhante, prāg evāmārgam; śīlam api nōpalabhante, na manyante, prāg eva dauḥśīlyam; aparyāpannās ca sarvatraidhātuke, 'paryāpannās ca sarvabhavagati-cyuty-upapattiṣv, anadhyavasitās ca kāye jīvite ca prāg eva bāhyeṣu vastuṣu, kṛtaparyantās ca saṃsārasrotasaḥ¹⁵⁹⁸, uttīrṇās ca mahābhavārṇavāt, samuttīrṇās ca mahāsaṃgrāmāt; teṣāṃ Śāradvatīputra bodhisatvānām mahāsatvānām eṣu dharmeṣu viṣayaś ca gatiś ca, sarvaviṣayā aviṣayā iti ca yeṣāṃ parijānante¹⁵⁹⁹, te tathārūpāḥ satpuruṣāḥ; sarvaviṣayeṣv anadhyavasitās, te mahāsimhāḥ; sarvaviṣayeṣv anadhyāpanns te, te tadrūpāḥ satpuruṣāḥ; sarvaviṣayanirupalitās te, te 'saṃsṛṣṭāḥ; sarvaviṣaya-samatikrāntās te, te mahāsārvathavāhāḥ; yeṣāṃ Śāradvatīputraīṣu dharmeṣu viṣayo gatiś ca. Nāhaṃ Śāradvatīputrāsyāṃ parṣadi samanupaśyāmy ekam api bodhisatvaṃ, yasya naiṣu dharmeṣu viṣayo vā 'dhimuktirvā, yo vaiṣu dharmeṣu sākāṃkṣo vā savicikitso vā. Niṣkāṃkṣēyaṃ Śāradvatīputra parṣad eṣu dharmeṣu nirvicikitsā nirvaimatikā. Nāsti Śāradvatīputraīṣāṃ bodhisatvānām eṣu dharmeṣu vimatiḥ. Vimatisamudghātāya Śāradvatīputraite satpuruṣāḥ sarvasatvānām sthitāḥ, niḥsaṃśayā hy ete Śāradvatīputraīṣv evaṃrūpeṣu dharmeṣu saṃśayasamatikrāntāḥ.

Ye 'pi te Śāradvatīputra paścime kāle paścime samaya imāṃ dharmadeśanām śroṣyanti, te 'pi niḥsaṃśayā bhaviṣyanti sarvadharmeṣu, sarvasattvānām ca saṃśayacchedanāya pratipannā bhaviṣyanti, niḥsaṃśayās ca te dharmam deśayiṣyanti.

¹⁵⁹⁸ Hikata said “srotasaḥ = correct SK. sro°.” 參閱 Hikata 梵校本 (p.58, n.2), 此意思是 saṃsāra-śrotasaḥ 應改為 saṃsāra-srotasaḥ。按 Vaidya 天城體版 (p.34) 則亦為正確的 संसारस्रोतसः (saṃsāra-srotasaḥ)。

¹⁵⁹⁹ Hikata said “MM. parijñānante.” 參閱 Hikata 梵校本 (p.58, n.4), 此意思是若依據 Tokumyo Matsumoto (1956) 版本則應為 parijñānante。按 Vaidya 天城體版 (p.8) 則疑似 (parijñānam ?)。

Nâhaṃ Śāradvatīputra parīttakuśalamūlānāṃ satvānāṃ eṣu dharmeṣv adhimuktim vadāmi, nāpi teṣāṃ eṣu dharmeṣv avakāśo, nāpi teṣāṃ idaṃ dhanam. Nāpi te Śāradvatīputra satvāḥ parīttakuśalamūlasamanvāgatā bhaviṣyanti, yeṣāṃ iyaṃ dharmadeśanā śrotrapatham apy āgamiṣyati, kim aṅga punar ya udgrahīṣyanti, dhārayiṣyanti, vācayiṣyanti, paryavāpsyanti. Niyatās te buddhadharmeṣu, vyākṛtās te buddhair bhagavadbhiḥ, evaṃ ca te siṃhanādaṃ nadiṣyanti, yathā 'ham etarhi siṃhanādaṃ nadāmi, astambhitanādaṃ, mahāpuruṣanādaṃ, svayaṃbhūnādam. Ye eṣu dharmeṣv atyantaśaḥ śraddhāṃ janayitvā chandaṃ janayiṣyanti anuttarāyāṃ samyaksambodhau, teṣāṃ api ta eva vyākaraṇaṃ bhaviṣyanti. Tat kamād dhetoḥ ? durlabhā hi Śāradvatīputra te satvāḥ, ya imān gambhīrān dharmān śrutvā prītiṃ ca vindanti, prāmodyaṃ ca janayanti, adhimuñcante ca. Ataḥ Śāradvatīputra durlabhatamās te satvāḥ, ye gambhīrān dharmān śrutvā 'nuttarāyāṃ samyaksambodhau cittam utpādayanti cchandaṃ ca janayanti, mahākuśalamūlasamanvāgatāḥ. Nāhaṃ Śāradvatīputra tān satvān mahāsaṃsāra-saṃprasthitān iti vadāmi, yeṣāṃ ayaṃ prajñāpāramitānirdeśaḥ śravaṇapatham apy āgamiṣyati, śrutvā ca paṭhiṣyanti, adhimokṣyanti, udāraṃ ca prītisaumanasyaṃ janayiṣyanti, eṣu dharmeṣu cchandaṃ janayiṣyanti, punaḥ punaḥ śravaṇāyāpi. Kaḥ punar vādaḥ; uddeṣṭuṃ vā svādhyātuṃ vā parebhyo deśayituṃ vā. Vyākaromy ahaṃ Śāradvatīputrānavakrāntaniyāmān aniyatāñ chrāvakaḥ pratyekabuddhayāne 'nuttarāyāṃ samyaksambodhau. Nāhaṃ Śāradvatīputra hīnadharmasamanvāgatānāṃ satvānāṃ agrato dharmeṣv avakāśaṃ samanupaśyāmi, udārēyaṃ Śāradvatīputra buddhabodhiḥ, yad bhūyasā ca satvā hīnādhimuktikā hīnadharmasamanvāgatā akṛtakalyāṇā akuśalā eṣv evaṃrūpeṣu gambhīreṣu dharmeṣu nirupalepeṣu. Ye punas te Śāradvatīputrôdārāḥ satvā udāradharmādhimuktā

mahāyānasamprasthitāḥ supariprāptakāryāḥ, susaṃnāhasaṃnaddhāḥ, suvicitrārthā,
mahāmārgeṇa samprasthitā aṣaṃgeṇa rjunā, agahanena samena,
apagatakhāṇukaṅṭakena, apagataśvabhraprapātena śucinā,
apagatakilbiṣeṇākuṭilenāvaṅkena, ye lokahitāya samprasthitā lokasukhāya
lokānukampāyai mahato janakāyasyārthāya hitāya sukhāya ca devānāṃ ca
manuṣyānāṃ cāvabhāsakarās tīrthabhūtāḥ satvānāṃ, mahākaruṇikā hitānukampakā
hitakāmāḥ sukhakāmā yogakṣemakāmā, sarvasatvānāṃ sukhôpadhānāya
pratyupasthitāḥ. Teṣāṃ Śāradvatīputra tathārūpānāṃ satvānāṃ bodhisatvānāṃ
mahāsatvānāṃ idaṃ mahādhanam. Ta eva ca Śāradvatīputra mahāsatvā asya
dharmaṛatnasya pratyekāś teṣāṃ caitad dhanam udāradhanam. Tat kasya hetoḥ ? na
hi Śāradvatīputrākṛtapuṇyānāṃ satvānāṃ akṛtakalyāṇānāṃ hīnādhimuktikānāṃ
śraddhāvihīnānāṃ asmin-n-udāre dhane 'dhimuktir jāyate. Etac ca me Śāradvatīputra
saṃdhāya bhāṣitam: dhātusaḥ satvāḥ saṃsyandanti, hīnādhimuktikā hīnādhimuktikair,
udārādhimuktikā udārādhimuktikair iti. (p. 57, l. 20 ~ p. 60, l. 14)

【白話翻譯】

如是說已，具壽舍利子稟告世尊曰：「世尊！什麼樣子的菩薩們所俱有的境界是〔進入且行走〕於此〔上述之一系列之深奧、廣大、無邊的〕諸法目當中？」

¹⁶⁰⁰ 世尊回答：「舍利子！舉凡是這些菩薩們連一法目都不去取得，更何況是非

¹⁶⁰⁰ kīdrśānām: (kīdrśa) adj. m. 6 pl. 什麼樣子的／何相之。此相當於入法界的修行家，而第十六會的菩薩境界（所行之領域），皆為七～八地不退轉菩薩的境界。

法〔會去取得〕，¹⁶⁰¹ 連道路都不去取得，更何況是非道路〔會去取得〕，¹⁶⁰² 連持戒都不去取得、不去有所依靠在思維（有恃無恐的我慢）¹⁶⁰³，更何況是犯戒〔會去取得、會去有所依靠在思維〕，¹⁶⁰⁴ 以及〔這些菩薩們〕並不墜落於所有的三界的當中，¹⁶⁰⁵ 以及〔這些菩薩們〕也不墜落於所有的存在之路徑（五趣六道）、死亡、往生的〔流程〕當中，¹⁶⁰⁶ 以及也不耽著於軀體與活命當中，¹⁶⁰⁷ 更遑論身外之物了，¹⁶⁰⁸ 以及〔這些菩薩們〕帶著從生死的奔流之四面八方的邊界已經

¹⁶⁰¹ *api na ~, prag eva~ (r/c clause)*: 連~都不~，更何況是~。《金剛經》有云「法尚應捨，何況非法」。根據《勝鬘夫人經》，所謂的「法」：修行可以落實去考察且修行運作的單位項目。而所謂的「非法」：(1) 只是話在講，但無從落實於世間去考察與修行運作的單位項目，如龜毛、兔角、金山、銀山、自我（*ātman*）；(2) 無為法性。相對於法性之無從改變起，則蘊界處諸法可透過修行去改變。

¹⁶⁰² *mārgam: (mārga) m. 2 sg.*, 道路。真正的康莊道路乃讓大家能去不斷地行走，不斷的通達的，而不是讓大家去抓取的，此包括八正道、四聖諦之道。然聖經亦談道路而言「我是真理、我是道路」，區別於此，佛教帶出生命歷程、心路歷程之解脫道與菩提道的修行道路。

¹⁶⁰³ *manyante: (√man-4Ā) pres. indic. 3rd per. pl.*, 他們有所依靠在思維／他們跟人家比高下在思維。其中，「有所依靠在思維／有恃無恐的我慢」，特別會發生在哲學界，一但靠著某哲學家的見解或某一思想派別，則不僅阻礙看到實相，且執取仰賴從此難以再進步了，難以脫離主觀的想法。區別於此，佛教鼓勵放手去觀察而「法隨法行」——就法去觀察法並如理思惟而行持——如此方能通達法界。由於是順著這些一切法去推動與運轉組合，所以能夠走到法性。

¹⁶⁰⁴ *dauḥśīlyam: (dauḥ-śīlya) n. 2 sg.*, 犯戒。例如捷運拿刀殺人事件，比的是我敢砍人，而你不敢，做錯了都還沾沾自喜、都還以為會出名。然而，就般若經典的教導，首先分辨是非善惡。其次，縱使行走在正確良善的道路，也不是以此為依靠、也不是以此形成我慢、更遑論行為言語，若不驚人誓不休之惡戒了。

¹⁶⁰⁵ *aparyāpannāḥ: (a-pary-ā-panna) (a-pary-ā-√pad-4U) ppp. → m. 1 pl.*, 不墜落於~的當中。般若教法云：菩薩行從三界出到一切智智住，然而「無出無住」，因此整個菩薩行就於三界與一切智智之間，來自在地切換行走，故不墜落於所有的三界的當中。故世間之「成家立業」亦非僅僅於任何的家族或事業為整個世界觀，我們可以成家立業、可以去做很多事情，但是這些並不足以把我們關在其中。

¹⁶⁰⁶ *sarvabhavagati-cyuty-upapattiṣu*: 於所有的存在之路徑（五趣六道）、死亡、往生之中。相違釋（並列關係~表集合，f. 7 pl.）。菩薩雖然行走於人世間，但並不墜落於人世間之中，故有所謂的「人間佛教」似乎並非完全正確。菩薩可以行於三界六道之中，但不會墜於任何存在之路徑當中。

¹⁶⁰⁷ (1) *anadhyavasitāḥ: (an-adhy-ava-sita) (an-adhy-ava-√sā-4P) ppp. → m. 1 pl.*, 不耽著於~的當中。(2) *kāye: (kāya) n. 7 sg.*, 於軀體當中。(3) *jīvate: (jīvita) n. 7 sg.*, 於活命當中。現代的凡夫重視軀體與活命，故相關的足以令延年益壽或存活下去的醫療產業，如器捐、生物複製科技等蓬勃發展，甚至連植物人賴在那裡有呼吸即可。佛教有存活時可修行故好，若該走也無需留戀，不必耽著於軀體與活命，繼續往生命的下一波前進而持續修行。

¹⁶⁰⁸ (1) *bāhyeṣu: (bāhya) adj. m. 7 pl.*, 於外部。特指身體之外。（此字與 *bahir-dhā* 皆源於 *bahis/bahir, adv.*, 外）常與 *adhy-ātma* (adj., 內部的) 配對使用。(2) *vastuṣu: (vastu) n. 7 pl.*, 於諸事物當中。佛教以少欲知足看待這一些身外之物，如此才能心無旁騖地專注修行。


達到的情形¹⁶⁰⁹，以及〔這些菩薩們〕已經從廣大存在之海流跨越過去，¹⁶¹⁰以及〔這些菩薩們〕已經從大型的對抗戰鬥中總括的橫越過去，¹⁶¹¹舍利子！這些菩薩摩訶薩們具備著於這些項目中之所行的領域（境界）與所行的道路（路徑）。就這些菩薩們而言，他們週遍了知所謂的『所有的境界都不是境界』¹⁶¹²，他們即為這樣子的真實人物（如是士夫）、¹⁶¹³他們並不耽著於所有境界當中、¹⁶¹⁴他們即是偉大的獅子、¹⁶¹⁵他們並不增上墜入於所有境界當中、他們就是這樣子之真實人物（如是士夫）、他們就是所有境界之離染雜、¹⁶¹⁶他們並不〔把這些修行的項目就〕混攪在一起、¹⁶¹⁷他們就已經超越所有的境界、他們就是大商主。¹⁶¹⁸

¹⁶⁰⁹ (1) *krta-paryantāḥ*: 他們帶著四面八方的邊界已經做到之情形／具四面八方的邊界之達成者。有財釋 (m. 1 pl.)。 (2) *samsāra-srotasah*: 從生死的奔流／屬於生死奔流的。持業釋（同位格關係，n. 5/6 sg.）。此中，√*sru* (1P, 奔流) → *srotas* (n., 奔流)；*saṃ-sāra* (m., 共同漂流／生死輪迴)。《阿含經》即謂「煩惱窮盡、我見窮盡」則世界的邊界就走到了。如果層出不窮地在湧出煩惱與我見，縱使這輩子死掉，仍然繼續奔流下去。於此處，十六會的菩薩們皆作苦境界而從生死超脫，故都為不退轉菩薩（≙7~8地，八地斷生死流而相當於阿羅漢的境地）。

¹⁶¹⁰ (1) *uttīrṇāḥ*: (*ut-tīrṇa*) (*ut-√tīr-1P*) ppp. → m. 1 pl., 已經從～跨越過去。 (2) *mahābhavāṇāt*: 從廣大存在之海流。持業釋（同位格關係，m./n. 5 sg.）。此廣大存在之海流（*arṇa*）可謂阿賴耶識之生生世世所形成如大瀑流水般的庫存。

¹⁶¹¹ (1) *samuttīrṇāḥ*: (*sam-ut-tīrṇa*) (*sam-ut-√tīr-1P*) ppp. → m. 1 pl., 已經從～橫越過去。 (2) *mahāsamgrāmāt*: 從大型的對抗戰鬥。持業釋（形容詞關係，m 5 sg.）。

¹⁶¹² *parijānante*: (*pari-√jñā-9Ā*) pres. indic. 3rd per. pl., 他們週遍了知。菩薩們在修出一些境界或領域之後，週遍了知這些境界或領域都是因緣生而空性（並非本身存在），故不會沾黏停滯，進而持續地不斷往前進展、往上提昇，一直修到無盡無邊之功德。區別於此，凡夫努力出一點能力功德之後，便沾沾自喜而不斷消費這一點的能力功德，從此固步自封而遲滯不前。

¹⁶¹³ (1) *tathārūpāḥ*: (*tathā-rūpa*) adj. m. 1 pl., 這樣子的／如是。此回覆舍利子提問：「什麼樣子的（*kīdrśa*）菩薩們之境界是於此等諸法目當中？」 (2) *satpuruṣāḥ*: (*sat-puruṣa*) m. 1 pl., 真實的人物／如是士夫。玄奘譯為「善士」。此中，*puruṣa* (m.) 人物／人類／士夫／丈夫。cf. *Śīlendrābodhi* 本譯「士夫」（）、譯為「個人格」。

¹⁶¹⁴ 從所證的初二三四禪～斷除生死流等於所有的境界當中，他們通通不耽著。故就此可知菩薩們有二條線索，其一、認知上了解所有的境界皆非境界；其二、情意上對所有成辦的境界通通不耽著。區別而言，凡夫認知上沒什麼在觀看而盡都是一些我見、身見、邪見；情意上煩惱充斥、太多情意之攪動與執著等。

¹⁶¹⁵ *mahāsimhāḥ*: (*mahā-simha*) m. 1 pl., 偉大的獅子們。獅子（*simha*）蘊含二義：(1) 萬獸之王，代表法王。(2) 獅子吼，代表無所畏懼。e.g. 諸佛如來誕生宣言作獅子吼。*mahā* 有三個含義：(1) 格局廣大、(2) 層次高超、(3) 境界深奧。

¹⁶¹⁶ *sarvaviśaya-nirupalīptāḥ*: 所有境界之離染著。持業釋（同位格關係，m. 1 pl.）。此中，*nir-upa-√lip* (6P, 塗抹／污染)。

¹⁶¹⁷ *asamsrṣtāḥ*: (*a-sam-srṣta*) (*a-sam-√srj-6P*) ppp. → m. 1 pl., 不混攪在一起。菩薩將各各修行項目之精細差異皆分辨清楚而不混雜攪動在一起。

¹⁶¹⁸ *mahāsārthavāhāḥ*: (*mahā-sārthavāha*) m. 1 pl., 大商主。此中，*sārtha* (m., 商旅、商眾)；*sārtha-vāha* (m., 商主)；*vāha* (adj./ m./n., 搬運／車輛) ←√*vah* (1U 搬運／交通工具)。正如大商主乃就大家共同的利益或目標，導引如何正確地做生意與貿易而發世間財；而菩薩亦可謂是做大生意

舍利子！〔這些菩薩摩訶薩〕他們具備著於這些項目中之所行的領域（境界）與所行的道路（路徑）。舍利子！於此法會大眾當中，¹⁶¹⁹ 我（世尊）都觀看不到任何一位菩薩不具備著於這一系列所教導的項目中之所行的領域（境界）與所行的道路（路徑），¹⁶²⁰ 或者任何的人物或眾生還不具備於這一系列所教導的項目當中為其境界或信解的，或者任何的人物或眾生於這一系列所教導的項目還帶著疑惑或猶豫。¹⁶²¹ 舍利子！這法會大眾於這一系列所教導的項目乃離開疑惑、離開猶豫、離開三心二意（形成決定見）。¹⁶²² 舍利子！就這一些菩薩們，於這一系列所教導的項目之心思分歧¹⁶²³ 是不存在的。舍利子！為了去除掉心思分歧，這些真實的人物（如是士夫）關連於所有這些項目而已經安住。¹⁶²⁴ 舍利子！〔這些菩薩摩訶薩〕他們是於這些這樣子的項目當中遠離了懷疑、超越懷疑。¹⁶²⁵

還有，舍利子！舉凡那些〔菩薩〕他們將於後時、後分（未來世法欲滅時）聽聞這一套的法之開示，¹⁶²⁶ 他們也將會於這所有項目當中遠離疑惑，以及〔他

的，將大家引導入佛法智慧修持、佛國淨土、發法財。

¹⁶¹⁹ (1) *parṣad:* (*parṣat*) f. 1 sg., 法會大眾。(2) *parṣadi:* (*parṣat*) f. 7 sg., 於法會大眾之中。(3) *parṣadā:* (*par-ṣat*) f. 3 sg., 藉由法會大眾。此中，*par-ṣad*=*pari-ṣad* (f.)為一集合名詞，譯為「法會／與會大眾」。

¹⁶²⁰ 亦即來參與這第十六會的與會大眾，沒有任何一位不夠資格。此乃大乘佛典中針對精英班在開演，而非針對一般普羅大眾，除了《善勇猛般若經》，其他如《楞伽經》、《密嚴經》等。而針對一般大眾者，如《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》之針對大眾作普遍的救護。

¹⁶²¹ (1) *sākāṃkṣaḥ:* (*sa-ākāṃkṣa*) m. 1 sg., 帶著疑惑或猶豫。此中，*ā-√kāṅkṣ* (1U, 疑惑／渴望)。(2) *savicikitsaḥ:* (*sa-vicikitsa*) m. 1 sg., 帶著疑惑或猶豫。此中，*vicikitsa*=*vicikitsā* (f., 疑惑或猶豫)。cf. 玄奘本（頁 1088b）譯為「我都不見此大眾中有一菩薩於如是法不深信解，於如是法疑惑猶豫。」

¹⁶²² (1) *niṣkāṃkṣā:* (*niṣ-kāṃkṣa*) (*niḥ-√kāṅkṣ-1U*) ppp. → f. 1 sg., 離開疑惑。(2) *nirvicikitsā:* (*niḥ-vicikitsā*) f. 1 sg., 離開猶豫。(3) *nirvaimatikā:* (*nir-vai-matika*) f. 1 sg., 離開三心二意／形成決定見。此詞源自 *niḥ-vi-√man* (1U, 思量)的過去被動分詞 *mata* (ppp.)接-ika。

¹⁶²³ *vimatih:* (*vi-mati*) f. 1 sg., 心思分歧／二心猶豫。

¹⁶²⁴ *vimati-samudghātāya:* 為了去除掉心思分歧。依主釋（受格關係，m. 4 sg.）。此複合詞之後者源自 *sam-ut-√han* (2P, 殺害)之使役形 *ghātayati* 的 ppp.所形成的名詞。

¹⁶²⁵ (1) *niḥsaṃśayāḥ:* (*niḥ-saṃśaya*) m. 1 pl., 遠離懷疑。此詞乃由 *niḥ-sam-√śī* (2Ā, 躺著) 而來的名詞。(2) *saṃśaya-samatikrāntāḥ:* 超越懷疑。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。由於參與這一法會，就可以把知見上舉棋不定的排除掉（負面的排除）。

¹⁶²⁶ (1) *paścime kāle:* 於未來的大時段中／於後時／於末世中。此中，*paścime:* (*paścima*) adj. m. 7 sg., 於未來的（時間）／於西方的或後面的（空間）；*kāle:* (*kāla*) m. 7 sg., 於大的時段。(2) *paścime samaye:* 於未來的大時段當中的小時段／於後分。此中，*samaye:* (*sam-aya*) m. 7 sg., 於小的時段。以上可指未來世法欲滅時。(3) *dharma-deśanām:* 法之開示。依主釋（受格關係，f. 2

們〕將已經出發前往〔無上菩提而〕為了切斷所有眾生的疑惑，¹⁶²⁷ 並且遠離疑惑之他們將開示法。¹⁶²⁸ 舍利子！我不說薄弱的善根的眾生們於此這一系列的法要之勝解¹⁶²⁹，也不說他們於此這一系列的法要有空位去接納，¹⁶³⁰ 這個〔一系列的法要〕也不成為他們的法財。¹⁶³¹ 舍利子！舉凡就那些眾生之這一套〔第十六會〕法之開示亦將來到其聽聞之道路，則〔展望未來〕那些眾生們將不成為具備著薄弱的善根者，¹⁶³² 更何況¹⁶³³ 那些將受持、將牢記在心、將解釋講說、將好好地學習者。¹⁶³⁴ 他們就於佛法形成決定的了解，¹⁶³⁵ 他們已經得到〔十方〕

sg.)。由於 *prajñāpāramitā* 為陰性，故這一套法之開示 (*imāṃ dharmadeśanām*) 亦用陰性，做為聽聞的受格。(4) *śroṣyanti*: (*√śru-5P*) fut. 3rd per. pl., 他們將聽聞。

¹⁶²⁷ (1) *pratipannāḥ*: (*prati-panna*) (*prati-√pad-4Ā*) ppp. → m. 1 pl., 朝向而實現 (發趣/出發前往: 目的乃一切智智, 道路是大乘道)。(2) *saṃśaya-cchedanāya*: 為了切斷疑惑。依主釋 (受格關係, m. 4 sg.)。疑惑為五蓋之一, 解脫道只需面對修行者自己的懷疑, 菩提道則更需面對各各眾生的懷疑。此則要針對眾生之懷疑是怎樣形成的, 以及此疑情是卡在何處等去探究而對症下藥, 才能助幫眾生切斷疑惑。

¹⁶²⁸ *deśayiṣyanti*: (*√diś-6P*) caus. fut. 3rd per. pl., 他們將開示。一神教只能夠信仰與傳福音, 然於佛教, 從修行入手, 先知見正確、在開發智慧之後, 就可以來為他演說。般若經典就說: 聽聞→受持→讀誦→如理思惟→獨自修行→乃至為他演說。然而, 要去跟他人開示演說佛法, 必須是自己本身先遠離懷疑, 特別是第十六會的教法。cf. 玄奘本 (頁 1088b) 譯為「於當來世若有得聞如是法者, 於一切法亦得斷除疑惑猶豫, 亦能永斷一切有情所有疑惑。謂為宣說如我今者所說法要。」

¹⁶²⁹ (1) *parīṭṭa-kuśalamūlānām*: 薄弱的善根的。持業釋 (形容詞關係, m. 6 pl.)。此中, *parīṭṭa* = *paritta* (adj. 少的/小的/品質較差的)。e.g. *parīṭṭābha* (m., 少光天)。(2) *adhimuktiḥ*: (*adhi-mukti*) f. 2 sg., 信解/勝解。其有「墊高腳跟然後跟著去理解」的意思。

¹⁶³⁰ *avakāśaḥ*: (*ava-kāśa*) m. 1 sg., 照明/空間/容受。其有「有空位去接納」的意思。

¹⁶³¹ *dhanam*: (*dhana*) n. 1 sg., 財務/財寶。源自 *√dhā* (3U, 放置)。

¹⁶³² *śrotapatham*: (*śotra-patha*) m. 2 sg., 聽聞之道路/聽聞之整個歷程。此指: 不只是聽一次或短暫的聽聞, 而是必須聽懂聽得進去、持續不斷的聽聞, 而形成整個的聽聞歷程, 此方可言「聽聞之道路」。

¹⁶³³ *kim aṅga punar*: 連接副詞, 翻譯為「更何況」。此中, *kim aṅga*: 翻譯為「何況」; *kim punar*: 亦翻譯為「何況」。

¹⁶³⁴ (1) *udgrahīṣyanti*: (*ud-√grah-9U*) fut. 3rd per. pl., 他們將受持。(2) *dhārayiṣyanti*: (*√dhṛ-1P*) caus. fut. 3rd per. pl., 他們將牢記在心。(3) *vācayiṣyanti*: (*√vac-2P*) caus. fut. 3rd per. pl., 他們將解釋講說。(4) *paryavāpsyanti*: (*pary-ava-√āp-5P*) fut. 3rd per. pl., 他們將好好地學習者。此彰顯善根生成與增長之次第: 聽聞→受持→讀誦→如理思惟→獨自修行→為他演說。cf. 玄奘本 (頁 1088b) 之此段剛好從不同方向的翻譯, 但其意義沒變, 如云:「薄少善根諸有情類非於此法有所容受, 如是法才非彼能用。又舍利子! 薄少善根諸有情類於如是法尚不聞名, 況能受持思惟修習。」

¹⁶³⁵ *niyatāḥ*: (*niyata*) (*ni-√yam-1U*) ppp. → m. 1 pl., 決定的情形/離生。源自 *√yam* (1U, 克制、駕馭/支持、保持)。他們對於法之緣起 (法之決定性) 所帶出的諸行無常、諸法非我、空性、法性、寂靜等決定如此。

諸佛如來們的授記，¹⁶³⁶ 以及如是地他們將作師子吼，如同我現在作師子吼、¹⁶³⁷ 無所畏懼吼、大士吼、自然吼。¹⁶³⁸ 凡是那些人物或修行者於這一套法要至少已經產生出信心之後，將於無上正等覺產生出欲樂，¹⁶³⁹ 也正好是他們將成為得到授記。¹⁶⁴⁰ 何以故？因為，舉凡那些已經聽聞這一套深奧的法要之後而尋找到喜悅、¹⁶⁴¹ 產生出與歡樂有關連的情形、以及形成勝解，這些眾生們是很難得的。¹⁶⁴² 舍利子！由此是故，¹⁶⁴³ 舉凡那些已經聽聞這一套深奧的法要之後而於無上正等覺發起心態（發菩提心）、產生出欲樂、以及具備著廣大的善根，這些眾生們〔更是〕最為難得的。¹⁶⁴⁴ 舍利子！我不說「出發前往在廣大的輪迴海洋之那些眾生們」。舉凡就那些之以這一套以般若波羅蜜多作為核心骨幹之開示而將來亦就成為〔相續不斷之〕聽聞的歷程，¹⁶⁴⁵ 以及在聽聞之後將閱讀、將產生勝解，

¹⁶³⁶ vyākrtāḥ: (vy-ā-kṛta) (vi-ā-√kr-8U) ppp. → m. 1 pl., 已得授記／所授記。《華嚴經》便謂，不只是被一位主尊佛陀如來所授記灌頂，而是十方諸佛陀如來一起來授記灌頂。

¹⁶³⁷ (1) siṃhanādam: (siṃha-nāda): m. 2 sg., 獅子吼。(2) nadiṣyanti: (√nad-1U) fut. 3rd per. pl., 他們將作吼叫。(3) nadāmi: (√nad-1U) pres. indic. 1st per. sg., 我在作師子吼。(4) etarhi: indec. adv., 現在／今。因為，在般若波羅蜜多下工夫，先脫離薄弱善根，其次再得授記，最後如同世尊於大眾中作獅子吼。

¹⁶³⁸ (1) astambhitanādam: (a-stambhita-nāda): m. 2 sg., 無所畏懼吼。此中，a-stambhita= a-cchambhita (ppp., 無畏)。(2) māhapuruṣanādam: (māha-puruṣa-nāda): m. 2 sg., 大士吼／大丈夫吼。(3) svayambhūnādam: (svayambhū-nāda): m. 2 sg., 自然吼。此中，svayam-bhū (adj./m. 自然) 而然。此謂「了悟法性之無造作而形成的造作」。

¹⁶³⁹ (1) atyantaśaḥ: (aty-anta-śas) → adv., 下至／至少／講到最後的。(2) śraddhām: (śraddhā) f. 2 sg., 淨信／信心。(3) janayitvā: (√jan-1P) caus. gerund, 已經產生出。(4) chandam: (chanda) adj./m., 欲求／歡樂喜悅。(5) janayisṣyanti: (√jan-6P) caus. fut. 3rd per. pl., 他們將產生出。

¹⁶⁴⁰ vyākaraṇam: (vy-ā-karaṇa) n. 2 sg., 得到授記／記莖。不同於只行持布施、持戒、安忍、精進、或禪定，從骨幹之般若波羅蜜多下工夫，可扭轉先前之薄弱善根，之後終可得授記成佛，最後如同世尊於大眾中作獅子吼～自然智吼，故知般若波羅蜜多是整個菩提道的開路先鋒。

¹⁶⁴¹ (1) prītim: (prīti) f. 2 sg., 喜悅。(2) vindanti: (√vid-6P) pres. indic. 3rd per. pl., 他們在尋找。

¹⁶⁴² (1) prāmodyam: (prā-modya) n. 2 sg., 與歡樂有關連的情形。此乃由√mud (1U, 歡喜／快樂) 而來之陽性名詞 pra-moda (m., 歡喜) 的衍生。(2) janayanti: (√jan-1P) caus. pres. indic. 3rd per. pl., 他們產生出。(3) adhimuñcante: (adhi-√muc-6U) pres. indic. 3rd per. pl., 他們形成勝解／信解（往上提昇的了解或信念)。(4) durlabhāḥ: (dur-labha) adj. m. 1 pl., 難得的／稀有的。cf. 玄奘本（頁 1088c）譯為「若諸有情聞甚深法歡喜信受極難得故。」

¹⁶⁴³ atah: (idam) n. 5 sg. → adv., 從此以後／由此／是故。

¹⁶⁴⁴ durlabhatamāḥ: (dur-labha-tama) adj. superl. m. 1 pl., 最為難得的／最稀有的。此中，°tama 乃最高級的結尾音節。佛教雖以苦——三苦、六苦、八苦——入手，然而，在認清世間的真相之後，遠離而禪修，則從初禪的離生喜樂地～涅槃為樂等喜（prīti）、樂（sukha）就會一一產生出來的，下至聽聞、思惟亦可有法喜充滿的感動。這裡用 chanda (欲樂)、prīti (喜悅)、prāmodya (與歡樂有關連的) 等詞來形容修持這一套般若波羅蜜多之法要的勝利。

¹⁶⁴⁵ śravaṇapatham: 聽聞的歷程／聽聞之道路。持業釋（形容詞關係，m. 2 sg.）。就這一套以般

他們將產生出崇高與喜悅所修飾的善心，¹⁶⁴⁶ 他們將產生出於這一套法要之欲樂，接二連三地亦為了聽聞〔這一套以般若波羅蜜多作為核心骨幹之開示〕而相續不斷。更不用說，¹⁶⁴⁷ 或去宣說、或去獨自修習、或為了其他的眾生去作開示演說。¹⁶⁴⁸ 舍利子！就那些尚未進入離生（正性決定）的里程碑者¹⁶⁴⁹、〔以及〕就那些於聲聞獨覺之修行道路當中尚未離生（決定）者，¹⁶⁵⁰ 我皆於無上正等覺之中而授記之。¹⁶⁵¹ 舍利子！就具備著可拋棄法目（下劣法）的¹⁶⁵² 眾生而言，我看不到〔他們能〕於名列前茅的（最殊勝的）諸法當中有那個可容納的空位。¹⁶⁵³ 舍

若波羅蜜多作為核心之開示，不只此世聽聞，乃至生生世世長劫相續不斷的聽聞。

¹⁶⁴⁶ (1) *adhimokṣayīṣyanti*: (*adhi-√muc-6U*) *caus. fut. 3rd per. pl.*., 他們將形成勝解／信解。使役形常作為強調之用。(2) *udāram*: (*udāra*) *adj. m. 2 sg.*., 崇高的／廣大的／殊妙的。(3)

prīṭisaumanasyam: (*prīṭi-saumanasya*) *n. 2 sg.*., 由喜悅所修飾的善心／深心愛樂。於學佛道路上，若學正確學上來的話，則天天開心而沒有憂鬱，即便是受挫亦看淡安住、少欲知足而知足常樂。

¹⁶⁴⁷ *kaḥ punar vādaḥ*: 更不用說／更何況。光是聽聞、閱讀就法喜充滿，更不用說更高階的開示宣說、獨自禪修，其喜悅的程度更不消說。

¹⁶⁴⁸ (1) *uddeṣṭum*: (*ud-√diś-6P*) *caus. inf.*., 去開示／去宣說。(2) *svādhyātum*: (*sva-ā-√dhyai-2P*) *inf.*., 去獨自修習。(3) *parebhyaḥ*: (*para*) *adj./m. 4 pl.*., 為其他／為了其他的眾生。(4) *deśayitum*: (*√diś-6P*) *caus. inf.*., 去開示／去演說。cf. 玄奘本此整句翻譯稍不同，如 (p.1088c) 云：「若諸有情聞說如是甚深般若波羅蜜多，歡喜信樂數數聽受，彼所獲福無量無邊，況能受持轉為他說。」

¹⁶⁴⁹ *anavakrānta-niyāmān*: 諸尚未進入離生的里程碑或階段者。持業釋（形容詞關係，*m. 2 pl.*）。此指火候尚不及修行道路轉折的里程碑之諸修行者。此中，*niyāma* (*m.*, 離生／決定) ～ 離於生疏而翻轉成為成熟而成為決定，這相當於修行道路轉折的里程碑。諸修行者於此里程碑之前，上上下下、搖擺不定，當越過此里程碑之後，便一直往前走、往上提昇，幾乎不會退轉，又名「正性離生／正性決定」。

¹⁶⁵⁰ *aniyatān*: (*a-niyata*) (*a-ni-√yam-1P*) *ppp.* → *m. 2 pl.*., 彼二者尚未離生或決定者。此源自 *√yam* (1P, 克制) ～ 人唯有能夠克制，方才有所成就。

¹⁶⁵¹ *vyākāromi*: (*vy-ā-√kr-8U*) *pres. indic. 1st per. sg.*., 我授記／我記別（計蒞）。無論好壞，把事情清楚的講說出來，謂之「記別／計蒞」；諸佛如來對修行者修道相當的程度，來預告其以後將於某時某地成就名號某某佛，謂之「授記」。

¹⁶⁵² *hīnadharma-samanvāgatānām*: 他們具備著可捨棄掉法目的情形之／諸具下劣法者的。有財釋 (*m. 6 pl.*)。在般若經典中幾乎找不到 *hīnayāna* (劣乘)，*hīna* 多作為形容詞，表初階、過渡階段而後可拋棄的。跟 *hīna* 相對的則為 *udāra* (*m.*, 崇高的)，前者表得過且過之低劣的心態——如將佛教視為只是信仰庇佑的工具，後者表崇高的志向——如儒家成聖成賢與佛家的解脫成佛。所以，問題不在「外在」之條件，而在「內在」之心態。是故大乘佛法端賴於終生的心態之高低、廣大狹隘與否，那些不承許大乘法者，藉口說「大乘非佛說」、「偽經」等，好讓其可以在小乘、某個部派、某個祖師大德、或世間有繼續混下去的空間 (*avakāśa*)。

¹⁶⁵³ *agrataḥ*: (*agra-tas*) *5 sg.* → *abl. adv.*., 於首／在第一／於最勝地。例如，在我滿腔仇恨得心裡，沒有原諒仇人的餘地 (*avakāśa*)；又如，諸候選人於選前緊繃期，他們正如火如荼地趕場拜票，沒有停下休憩的空間 (*avakāśa*)。所以，請不要只充斥這些可拋棄之下劣法目 (*hīna-dharma*) 而無暇修大乘法，我們應該多留一席空間給自己修習出離心、菩提心乃至十波羅蜜多之此等最殊勝廣大的法要，方不負此暇滿人身。

舍利子！這一套覺悟者之覺悟（佛陀的菩提）是崇高的，大體而言，眾生們是志向低劣的、具備著初階可捨棄法目的、未作良善的、不善巧熟練於這一套這樣子深奧的且不帶有雜染的諸法要。¹⁶⁵⁴ 復次，舍利子！諸凡那些崇高的眾生們是勝解崇高法要，出發前往（發趣）大乘，所應作的事情都已辦到、穿戴著〔誓願的〕盔甲，善巧的帶出各式各樣的義理，¹⁶⁵⁵ 藉由廣大的道路、藉由無險正直、藉由無荊棘叢林之平等、藉由脫離各式各樣荊棘、藉由脫離大大小小坑洞之清淨、藉由脫離骯髒污穢之彎曲詭詐而出發前往；諸凡那些〔崇高的眾生們〕出發前往於為了利益世界、為了安樂世界、為了悲憫世界、為了去利益由眾生所形成巨大的團體社群、為了去利益與安樂諸天¹⁶⁵⁶ 跟眾人、作為眾生們的光明之造作、真實之津梁（真實的渡船口）¹⁶⁵⁷、大悲心、¹⁶⁵⁸ 利益之悲憫，以及想要造成利益、想要帶給安樂、想要帶給相應行與安適安穩，為了一切眾生將安樂奉獻出來而出發前往，舍利子！有關於這些這樣子在修行的眾生們就是菩薩摩訶薩，而其就具備廣大的財富。¹⁶⁵⁹ 還有，舍利子！正好是這一些摩訶薩為了這一套的法寶而在

¹⁶⁵⁴ (1) *buddhabodhiḥ*: 覺悟者之覺悟／佛陀的菩提。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。以菩提有三：聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提（佛陀的菩提）。(2) *yad-bhūyasā*: (*yad-bhūyas*) n. 3 sg. → adv., 大體而言／一般說來。此中，*bhūyas* (compar./n./adv., 比較～／更加／復、又)。(3) *akuśalāḥ*: (*a-kuśala*) adj. m. 1 pl., 不善巧、不熟練的／不良善的。(4) *nirupalepeṣu*: (*nir-upalepa*) m. 7 sg., 不帶有雜染的。這裡問題的焦點皆出於眾生的心態上與學習態度上，而非出於世界、佛陀的教法。

¹⁶⁵⁵ (1) *supariprāpta-kāryāḥ*: 所應作的事情都已辦到。持業釋（形容詞關係，m. 1 pl.）。(2) *susamṇāha-samṇaddhāḥ*: 穿戴著盔甲／披著甲冑。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此源於√*nah* (6P, 穿戴／栓綁)，其過去被動分詞為 *naddha*。*nāha* 為其強勢的名詞，而形成 *sam-nāha* (m., 甲冑／鎧甲)。菩薩皆環甲被冑，不畏艱難、誓度眾生。(3) *suvicitrārthāḥ*: 善巧的帶出各式各樣的義理／善能思擇深深義理。有財釋（m. 1 pl.）。

¹⁶⁵⁶ *hitāya*: (*hita*) (√*dhā*-3U) ppp. → m. 4 sg., 為了去利益。對於天界而言，佛教說可去、可不去，解脫道就有屬於《阿含經》六隨念之「天隨念」，佛教對於天界的還有很多可以去教導的、可以指出其缺失而造福之，往往就因其福得很大，就會有小小助益而大大成果。

¹⁶⁵⁷ *tīrthabhūtāḥ*: (*tīrtha-bhūta*) adj. m. 1 pl., 真實之津梁／真實的渡船口。印度教視恆河為來自天上的聖水，故順著恆河之渡口為諸宗教所聚集處。而佛教之度彼岸可謂是真正的渡船口、真實之津梁（*tīrtha*）。cf. 玄奘本（頁 1089a）不同漢譯「堅固梯蹬」。

¹⁶⁵⁸ *mahākaruṇikāḥ*: (*mahā-karuṇika*) adj. m. 1 pl., 大悲心。此中，*karuṇa* (adj., 悲心)；*karuṇika* (adj., 具足悲心)。

¹⁶⁵⁹ *mahādhanam*: (*mahā-dhana*) m. 1 sg., 廣大的財富。此指法財、生命財，能度化他眾生之廣大的心胸與功德。

追求，¹⁶⁶⁰ 他們具有的這一套的財富即是崇高的財富。何以故？舍利子！因為，就那一些尚未把福德作出來、尚未把善德作出來、志向低劣且信心貴散的眾生而言，其就產生不出於這一套崇高的財富之勝解。還有，舍利子！這個就被我帶著隱含的意思而被講說¹⁶⁶¹：「眾生依於各自運作的要素（領域）在奔流，那些信解低劣者藉由低劣的信解〔在總括地奔流〕，而那些信解崇高者藉由崇高的信解〔在往前地奔流〕」。¹⁶⁶²

【分段要義】

本段¹⁶⁶³ 主要在描述參與第十六會的菁英大眾（parśad）的功德，就負面上的，排除懷疑的（saṃśaya）、舉棋不定的（vimati）；就正面上的，就截斷生死流（saṃsāra-srotas）與具備「所有境界乃非境界」（sarvaviṣayā aviṣayā iti）的智慧。而且亦可為將來具資格的行者們，在聽聞如是教法後，除了自己本身可先遠離疑惑（niḥsaṃśaya），亦能開示正法助他眾生遠離疑惑。此外，於未來世法欲滅時，能聽聞這一套的教法之開示者，他們也將會於這一套甚深教法當中遠離疑惑，並將開示法以切斷眾生們的疑惑而朝向佛道。

其次，強調這一套甚深的教法之聞思修，將產生 chanda（欲樂）、prīti（喜悅）、prāmodya（與歡樂有關連的）等諸樂（sukha），有此看出佛教不光只是講苦（duḥkha），反而更是「修苦得樂」。而行者們在經歷聽聞、受持、讀誦、如理思惟、獨自修行的歷程，之後亦可為他開演宣說，此十分不同於一神教的信仰、傳

¹⁶⁶⁰ (1) dharma-ratnasya: 為了法寶。持業釋（同位格關係，n. 6→4 sg.）。(2) pratyeshakāḥ: (pratyēṣa) m. 1 pl., 追求。此源自 prati-√iṣ (6U, 欲求)。

¹⁶⁶¹ saṃdhāya bhāṣitam (帶著隱含的意思而被講說)，此是一種背後帶著諸種理由之扼要性的主旨宣說。cf. 玄奘本（頁 1089a）譯為「依～密意說言」。

¹⁶⁶² 此即「眾因緣生法」。cf. 玄奘本（頁 1089a）譯為「諸有情界種種差別，隨類勝劣各相愛樂，下劣信解諸有情類還樂下劣信解有情，廣大信解諸有情類還樂廣大信解有情。」

¹⁶⁶³ 本段，戶崎宏正本（頁 181）科判為：(十二) 遊於深遠教法的境地者（深遠な教えの境地に遊ぶもの）。

福音與做上帝的子民。更有甚者，將來也可得到十方諸佛如來們的授記（vyākaraṇa），將作師子吼，如同世尊現在作師子吼、無所畏懼吼、大士吼、自然吼。

還有，對那一些低劣勝解或心志（hīnādhimukti）眾生，以擁抱初階之可捨棄法目而裹足不前，以未作良善而福薄慧淺，以不善巧熟練於這一套深奧且清淨的法要而沒有容受的空間（ava-kāśa）。而那一些崇高勝解（udārādhimukti）眾生，善巧熟練於這一套法要，出發前往（samprasthita）大乘，被弘誓鎧（saṃnāha-saṃnaddha）以大慈大悲心（mahākaruṇika）去利益世界、安樂世界與悲憫世界而廣行菩薩行。所以，他們具備廣大的財富、具備崇高的財富。

最後，世尊以密意說：「眾生依於各自運作的要素或領域在奔流，那些信解低劣者藉由低劣的信解在總括地奔流，而那些信解崇高者藉由崇高的信解在往前地奔流。」

Atha khalv āyusmān Śāradvatīputro Bhagavantam etad avocet: kiṃ gocarā Bhagavan prajñāpāramitā? Evam ukte Bhagavān āyusmantam Śāradvatīputram etad avocet: anantaviṣayagocarā Śāradvatīputra prajñāpāramitā. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputra vāyudhātur anantaviṣayagocarah, evam eva prajñāpāramitā 'nanta-viṣayagocarā. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputra vāyudhātur ākāśadhātu-viṣayagocarah, evam eva prajñāpāramitā 'kāśadhātuviṣayagocarā. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputr' ākāśadhātur vāyudhātuś ca na kvacit saṃdrśyete, na kasyacid dharmasyābhinirvṛtilakṣaṇena pratyupasthitau, evam eva Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kvacid dharme saṃdrśyate, na kasyacid dharmasyābhinir-

vṛttilakṣaṇena pratyupasthitā. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputra ākāśadhātur vāyudhātuś cāgrāhyāpariniṣpattito na varṇanimittena saṃkhyāṃ gacchataḥ, evam eva Śāradvatīputra prajñāpāramitā 'grāhyāniṣpattito na kenacid varṇanimittena saṃkhyāṃ gacchati [vô]paiti vā. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputr' ākāśadhātur vāyudhātuś ca na kasyacid dharmasya pariniṣpattir darśanenôpayātau, evam eva prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya pariniṣpattir darśanenôpaiti.

Āha: kiṃlakṣaṇēya Bhagavan prajñāpāramitā? Bhagavān āha: alakṣaṇēyaṃ Śāradvatīputra prajñāpāramitā. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputr' ākāśadhātuś ca vāyudhātuś ca na kasyacid dharmasya pariniṣpattir lakṣaṇenôpagacchataḥ; evam eva Śāradvatīputra prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya pariniṣpattir lakṣaṇenôpaiti. (Āha: kiṃlakṣaṇēyaṃ Bhagavan prajñāpāramitā? Bhagavān āha: alakṣaṇā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā, yato tna saṅgalakṣaṇena saṃvidyate. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputr' ākāśadhātur vāyudhātuś ca na kasyacid dharmasya pariniṣpattir lakṣaṇenôpagacchataḥ, evam eva prajñāpāramitā na kasyacid dharmasya pariniṣpattir lakṣaṇenôpaiti.)¹⁶⁶⁴ Alakṣaṇā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā, yato na saṃvidyate. Tad yathā 'pi nāma Śāradvatīputra ākāśadhātur na kvacit sajjaty, evam eva prajñāpārmaitā na kvacit sajjati, tenôcyate 'saṅgalakṣaṇēti. (p. 60, l. 15 ~ p. 61, l. 17)

【白話翻譯】

爾時，確實地具壽舍利子稟告世尊言：「世尊！般若波羅蜜多是運行在什麼樣子的所行領域？」¹⁶⁶⁵ 如是說已，世尊回答具壽舍利子云：「舍利子！般若波

¹⁶⁶⁴ Hikata said “Acc. to Ch.& Tib. (Āha: kiṃ..... °ôpaiti.) should be left out.” 參閱 Hikata 梵校本 (p.61, n.2)，此意思是若依據漢、藏譯本則此一小段 (Āha: kiṃ..... °ôpaiti.) 應為不小心之重複抄寫，應該刪除。按 Vaidya 天城體版 (p.36) 亦如是言。

¹⁶⁶⁵ 正如有人問：「讀哲學可以做什麼？」故須先有正確的見解，方能回答，否則只會兩手一

羅蜜多是以無邊界為其對象與領域（以無邊法為所行境）。¹⁶⁶⁶ 舍利子！譬如¹⁶⁶⁷ 風界（風作為要素）是以無邊界為其對象與領域，¹⁶⁶⁸ 如是般若波羅蜜多亦是無邊界為其對象與領域。舍利子！譬如風界是以虛空界（虛空作為要素）為其對象與領域，¹⁶⁶⁹ 如是般若波羅蜜多亦是以虛空界為其對象與領域。舍利子！譬如虛空界與風界通通都不是在任何一個地方可以被看到，¹⁶⁷⁰ 也不是藉由任何一個項目之生起的特徵而被設置出來的，¹⁶⁷¹ 舍利子！如是般若波羅蜜多並不於任何一地方之法而可以被看到，也不是藉由任何一個項目之生起的特徵而被設置出來的。舍利子！譬如虛空界與風界由於是不可被捕捉的，以及由於是非圓滿實現的，因此，〔此二者〕通通都不藉由顏色之意象而走到其名稱，¹⁶⁷² 舍利子！如是般若波羅蜜多由於是不可被捕捉的，以及由於是上非圓滿實現的，因此，其並不藉由顏色之意象而走到或抓取其名稱。¹⁶⁷³ 舍利子！譬如虛空界與風界並不藉由展現

難，回答說：「我也不清楚，好像什麼都可以做，而似乎什麼都不會。」同樣的條理，與此亦不致於回答：「般若波羅蜜多能做什麼，我不清楚，般若波羅蜜多能走到哪裡去，我也不知道。」

¹⁶⁶⁶ *ananta-viṣaya-gocarā*: 無邊界之作為其對象境界與所行領域／無邊界為其對象與領域。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。玄奘本（頁 1089a）譯為「以無邊法為所行境」。

¹⁶⁶⁷ *tad yathā 'pi nāma~, evam eva ~*: 譬如~, 如是~。須知般若經典此處之「譬喻的說明」(1) 其無法取代經由真實修行的真知灼見。(2) 若是先入為主的落入凡夫的有限經驗或物質科學之科學主義，則此「譬喻的說明」亦不起有效的作用。

¹⁶⁶⁸ *vāyu-dhātur*: 風界／風作為要素。持業釋（同位格關係，m. 1 sg.）。此即所謂的「風」作為構成物質之要素。若沿襲印度文化，物質大致由地水火風四大要素以各種層次、各種方式所組成，這相當於迄今發現約莫有 118 種的化學元素，由其所化合組成各式各樣物質。此外，此所謂的「風」並非一般人所講的風的現象，正如化學產品不等於其所解開的化學元素，故此「風」乃抽離時空的、不同於現象上的風，即「要素層次的風」。

¹⁶⁶⁹ *ākāśadhātu-viṣayagocarā*: 虛空界為其對象與領域。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。

¹⁶⁷⁰ *saṃdrśyate*: (*sam-√drś-1P*) *pass. 3rd per. sg.*, 那個被看到。就任何一點若沒解開其組成、背後相關的網絡、以及其變化的流程，則無法適合地施設出其名稱，充其量如數學點線面般，只能就某一點規定地給出-1 或+1 等的數學代號而已。如是，風與虛空通通不是在某一點上而可以被把握住而給出名稱的，此即區別於學校學習，就這活生生而行雲流水的世界，相關連地教一大堆語詞名稱，而學生們通通都只是死記硬背這些由概念、語詞、公式所包裹的一點東西。

¹⁶⁷¹ *pratyupasthitau*: (*praty-upa-sthita*) (*praty-upa-√sthā-1P*) *ppp. → m. 1 du.*, 那二者被設置出來。凡夫常設置出某一法之特徵，而招引他人的注目，以便達其目的。然而，正如風界與虛空界並非如是，則般若波羅蜜多亦非如是。

¹⁶⁷² (1) *varṇa-nimittena*: 藉由顏色之意象。持業釋（同位格關係，n. 3 sg.）。印度種姓制度，看重膚色、看重家庭、看重出生，而膚色與出生即構成種族。然而，虛空界並無顏色可言，而風界亦無顏色可言。(2) *saṃkhyām*: (*sam-khyā*) f. 2 sg., 計算／數目／名稱。(3) *gacchataḥ*: (*√gam-1P*) *pres. indic. 3rd per. du.*, 那二個走去。

¹⁶⁷³ *upaiti*: (*upa-√i-2P*) *pres. indic. 3rd per. sg.*, 那個在抓取。此指凡夫的「遍計所執」。

任何一個項目之圓滿實現而往前走過去的，¹⁶⁷⁴ 如是般若波羅蜜多亦不藉由展現任何一個項目之圓滿實現而往前走過去的。

[舍利子]問曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是什麼特徵？」世尊回答曰：「舍利子！這一套般若波羅蜜多是非特徵。¹⁶⁷⁵ 舍利子！譬如虛空界與風界並不藉由任何一項目之全面實現〔以此為〕特徵而顯現出來，¹⁶⁷⁶ 舍利子！如是般若波羅蜜多亦不藉由任何一項目之全面實現〔以此為〕特徵而顯現出來。¹⁶⁷⁷」[舍利子繼續]問曰：「世尊！這一套般若波羅蜜多是什麼特徵？」世尊回答曰：「舍利子！因為般若波羅蜜多是非特徵，由於藉由執著所關連的特徵〔在實相上〕並不存在。¹⁶⁷⁸ 舍利子！譬如虛空界與風界並不藉由任何一項目之全面實現〔以此為〕特徵而顯現出來，如是般若波羅蜜多亦不藉由任何一項目之全面實現〔以此為〕特徵而顯現出來。¹⁶⁷⁹ 舍利子！因為般若波羅蜜多是非特徵，由於〔藉由執著所關連的特徵在實相上〕並不存在。¹⁶⁸⁰ 舍利子！譬如虛空界並不粘附於任何一處，如是般若波羅蜜多亦不粘附於任何一處，是故被稱為『無執著為特徵』。

¹⁶⁸¹」

¹⁶⁷⁴ upayātaḥ: (upa-√yā-2P) pres. indic. 3rd per. du., 那二個往前走過去的／接近。

¹⁶⁷⁵ alakṣaṇā: (a-lakṣaṇa) f. 1 sg., 非特徵。此最好不要翻譯為「無特徵」，因並般若波羅蜜多非沒有特徵。而是了悟到「一般我們在捕捉而建構的特徵，其通通不是特徵」，故名「非特徵」。cf. 玄奘本（頁 1089b）譯為「如是般若波羅蜜多都無有相」。

¹⁶⁷⁶ upagacchataḥ: (upa-√gam-1P) pres. indic. 3rd per. du., 那二者靠近走去→那二者顯現出來。例如，天空並不藉由彩虹之全面實現以此為特徵而顯現出來，以虛空乃無限、全面而通達的。

¹⁶⁷⁷ upaiti: (upa-√i-2P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個靠近走去→那個顯現出來。

¹⁶⁷⁸ saṅga-lakṣaṇena: 藉由執著所關連的特徵。持業釋（同位格關係，n. 3 sg.）。由於世間凡夫所認知的特徵，都是捕風捉影、片面執著而來的，這些不適於談虛空界、風界與般若波羅蜜多，《解深密經》即言這些所捕捉的特徵，都存在於大家的分別、執著（遍計所執）之中，世俗之人都在行捕風捉影，而非在作通達了悟。

¹⁶⁷⁹ 按 Hikata 梵校本（p.61, n.2）說：此一小段「問曰：『世尊！這一套般若波羅蜜多是什麼特徵？……如是般若波羅蜜多亦不藉由任何一項目之全面實現〔以此為〕特徵而顯現出來。』」若依據漢、藏譯本則應為不小心之重複抄寫，應可刪除。然仍有如 saṅga-lakṣaṇena、upagacchataḥ 等小差異。

¹⁶⁸⁰ 此句亦疑似不小心之重複抄寫，應可刪除。

¹⁶⁸¹ (1) sajjati: (√sañj-1U) pres. indic. 3rd per. sg., 那個在黏附。(2) asaṅga-lakṣaṇa: 無著為特徵。持業釋（同位格關係）。非特徵的般若波羅蜜多，如果一定要講其特徵的話，那就可說為「無執著為特徵」。cf. 玄奘本（頁 1089b）譯為「由斯故說甚深般若波羅蜜多無著為相」。



【分段要義】

本一小段¹⁶⁸² 談論到般若波羅蜜多的所行境(viṣaya-gocarā)與特徵(lakṣaṇā)，特別以風界(vāyu-dhātu)與虛空界(ākāśa-dhātu)為譬喻而來說明，此義涵整理如下表 4-11 列出：¹⁶⁸³

般若波羅蜜多是以無邊界(ananta)為其對象與領域，亦即是，以無邊法為所行境(ananta-viṣaya-gocarā)。¹⁶⁸⁴

般若波羅蜜多 ∞ 風界 ∞ 虛空界：¹⁶⁸⁵ (1) 不是在任何一個地方可以被看到，也不是藉由任何一個項目之生起的特徵而被設置出來的。¹⁶⁸⁶ (2) 不可被捕捉的，以及由於是非圓滿實現的⇒不藉由顏色之意象而走到其名稱。¹⁶⁸⁷ (3) 不藉由展現任何一個項目之圓滿實現而往前走過去的。

¹⁶⁸² 本一小段，戶崎宏正本(頁 186) 科判為：(十三) 無相：如虛空、如風地～(無相——虛空や風のごとくに)。

¹⁶⁸³ 此中，符號 ∞ 的意思：若 B ∞ A，則表「B 隨順於 A」，亦即是，「若 A 乃怎麼樣，如是 B 即怎麼樣」。

¹⁶⁸⁴ 般若波羅蜜多乃對世界來龍去脈怎麼一回事之所做的無限通達的了知，故其在做世界的開通、在做菩提道的開通，這當中就有「擋路」之一個一個的自性與落入兩邊的二分邊界、「卡住」之錯謬見解、煩惱與執著。而佛教之最為積極的乃所謂的「無量」(a-mita)、「無數」(a-saṃkhyā)、「無邊」(an-anta)、「無際」(a-koṭi)，這些皆源自於對世界做無量無數的開通。

¹⁶⁸⁵ 地水火風四大一切歸於虛空(ākāśa)，故風界(vāyu-dhātu)即是以虛空界為其對象與領域。在般若經典中，ākāśa 相當於空性在世界、在修行之準備去顯現的中介。因為，空性極其抽象，是與現象界的萬事萬物為相對的兩極端(空性←→萬事萬物)，From 空性 to 萬事萬物，經由一番轉折而就帶出 ākāśa 當成現象之要去顯現的中介。又以虛空乃無所從來、無所至去，故風亦無所從來、無所至去，故風以無邊為其所行之範圍。以上乃帶出無限一貫的智慧，而非就風之現象，給予名稱與限定的知識。

¹⁶⁸⁶ 區別於世間會去凸顯某一法而將其特徵做得很顯著，然而正如風界並不要我們去捕風捉影，而是無所從來、無所至去，同樣的般若波羅蜜多並不去凸顯任何一法而將其特徵做得很顯著(如立佛像、佛塔)，而是全部開通。

¹⁶⁸⁷ 於《楞伽經》與《解深密經》之中的做法：首先，放在世間之有限範圍；其次，來做計算分別；最後，給出名稱⇒此即所謂的「世俗」(saṃvṛti)。而於世俗中，凡夫只捕捉特定事物之顏色所形成的意象(nimitta)，而給予特定事物的名稱。然若是將世俗中之任何藉由顏色、形狀特徵所給的名稱全部給抽離掉，此就形成較基礎層次之虛空界與風界，而般若波羅蜜多即是打通至此基礎、普遍且一貫的層次，所形成之全然通達的了知之智慧。

般若波羅蜜多的特徵：(1) 非特徵 (alakṣaṇā)。¹⁶⁸⁸ (2) 亦∞風界∞虛空界之不藉由任何一項目之全面實現，而以此為特徵而顯現出來。¹⁶⁸⁹ (3) 亦∞風界∞虛空界之無粘著為特徵 (asaṅga-lakṣaṇa)。¹⁶⁹⁰

Na ca Śāradvatīputrāsaṅgasya kiṃcil lakṣaṇam, api tu khalu vyavahārapadam etat, tenôcyate 'saṅgalakṣaṇā prajñāpāramitēti. Tad evaitat Śāradvatīputrāsaṅga-lakṣaṇam nirdīsyate, na cāsaṅgasya lakṣaṇam na nimittam. Asaṅga iti Śāradvatīputra saṅgaparijñaiṣā, saṅgānupalabdhir eṣā, saṅgayathābhūtataiṣā, saṅgaviparyāsa-parijñaiṣā. Na hi Śāradvatīputra saṅge saṅgo vidyate, tenôcyate saṅgayathābhūtataḥ saṅgānupalabdhīḥ. Asaṅgatēti Śāradvatīputrēyaṃ prajñāpāramitā, asaṅgalakṣaṇa-jñānanirdeśa eṣaḥ. Sarvadharmā hi Śāradvatīputrāsaṅgalakṣaṇāḥ.¹⁶⁹¹ Yad yasya dharmasya lakṣaṇam, tad alakṣaṇam. Na hi tal lakṣaṇābhinitvīttaye kaścīd dharmāḥ pratyupa-sthitaḥ, yatra ca lakṣaṇam na saṃvidyate, tad ucyate 'lakṣaṇam iti, yac cālakṣaṇam tatra nāsti saṅgaḥ. Saced dharmalakṣaṇam abhaviṣyat, saṅgo 'bhaviṣyat sarva-dharmāṇām. Yasmāt tarhi sarvadharmāṃ na saṃvidyate, tenaiṣāṃ saṅgo nāsti, tenôcyate 'saṅgalakṣaṇāḥ sarvadharmāṇā iti; na punar yathôcyate. Yad asaṅga-

¹⁶⁸⁸ 任何一般凡夫在捕捉而建構的特徵，皆是片面短暫且表淺，只是「掛一漏萬」而已，故其通通不是特徵，故名「非特徵」。

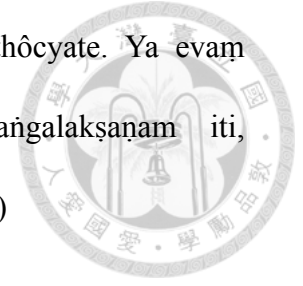
¹⁶⁸⁹ 例如一神教的神與古代的皇帝集一切光芒於一身、或三千寵愛集一身的皇后或愛妃，而其他的都是可以被忽略而可犧牲的。然而，在佛教一切法都是空性、不二而平等。故區別於世間會去凸顯某一法而將其特徵做得很顯著，然而正如風界並不要我們去捕風捉影，而是無所從來、無所至去，同樣的般若波羅蜜多並不去凸顯任何一法而將其特徵做得很顯著（如立佛像、佛塔），而是全部開通。

¹⁶⁹⁰ 非特徵的般若波羅蜜多，如果一定要講其特徵的話，那就可如虛空界與風界之無所附著的特色，說其為「無執著為特徵」，亦即是說，從執著所帶出來的特徵通通不是特徵。

¹⁶⁹¹ 此處應為句點，而以下為新的語句。然 Hikata 梵校本 (p.61, 1.26) 為逗點，似有誤。按 Vaidya 天城體版 (p.36) 亦於此斷句，而下為新的語句。

lakṣaṇaṃ, na tac chakyaṃ pravyāhartum. Tat kasya hetor? asatvād asaṅgalakṣaṇasya, viviktatvād asaṅgalakṣaṇasyānupalabdher asaṅgalakṣaṇasya. Yo gi Śāradavtīputra dharmo 'saṅgalakṣaṇaḥ, sa na kenacin nidarśaena pratyupasthito, na saṅgadarśanena; api tu khalu punaḥ satvānām etad asaṅgalakṣaṇa-nidarśanaṃ kṛtam. Yad dhi Śāradvatīputra saṃkleśasya lakṣaṇaṃ, tad alakṣaṇaṃ. Na hi lakṣaṇena saṃkleśaḥ partyupasthitaḥ, viparyāsena Śāradvatīputra saṃkleśaḥ pratyupasthitaḥ. Yaś ca viparyāsa, tad alakṣaṇaṃ, yad alakṣaṇaṃ, na tad vyavahāreṇāpi lakṣaṇaṃ. alakṣaṇaṃ etat. Yad api Śāradvatīputra vyavadānam, tasyāpi nāsti lakṣaṇaṃ. Tat kasmād dhetoḥ? saṃkleśa eva ca tāvac Chāradvatīputrālakṣaṇaḥ, prāg eva vyavadānam. Yā Śāradvatīputra saṃkleśasya parijñā, sā yathābhūtā, na tasyāḥ kaścit saṃkelśo, viparyastās tu satvāḥ saṃkliśyante. Yaś ca viparyāś, so 'bhūtaḥ, yo 'bhūtas, tatra bhūtasya pariniṣpattir vā lakṣaṇaṃ vā nāsti, yaivaṃ Śāradvatīputram parijñā, tad vyavadānam ity ucyate. Saṃkleśa evālakṣaṇaḥ, prāg eva vyavadānam. Ubhāv etau Śāradvatīputra dharmāv alakṣaṇav apariniṣpannau, yad uta saṃkleśo vyavadānam ca. Yā ca Śāradvatīputra sarvadharmāṇām alakṣaṇatā 'pariniṣpattir, iyam asaṅgatēty ucyate, asaṅgalakṣaṇāḥ sarvadharmā iti, sarvadharmāṇāḥ hi saṅgo na saṃvidyate. Asaṅgalakṣaṇ[eṣu] hi Śāradvatīputra [sajanti] sarvabālapṛthagjanāḥ. Ayaṃ Śāradvatīputra sarvadharmāṇām asaṅgalakṣaṇajñānagocaraniṛdeśaḥ. Ayaṃ ca Śāradvatīputra prajñāpāramitā gocaraḥ. Asaṅgalakṣaṇajñānagocarā hi Śāradvatīputra prajñāpāramitā, tenocyate 'nantagocarā prajñāpāramitēti. Yā 'saṅgatā, sā 'nanta-viṣayajñānagocarā. Gocara iti Śāradvatīputrāgocarasyaitad adhvacaṇam. Na hi Śāradvatīputra gocara-nidarśanalakṣaṇena prajñāpāramitā bhāvyaṭe. Viṣaya iti Śāradvatīputraāviṣaya eṣa dharmāṇām. Eṣā yathābhūtā, yathāvattā, sarvadharmā hy aviṣayā aviṣayatvāt. Yaivaṃ

dharmāṇāṃ parijñā, ayam ucyate viṣayagocara iti; na punar yathôcyate. Ya evaṃ sarvadahrmaparijñayā na kvacit saṅgaḥ, idam ucyate 'saṅgalakṣaṇam iti, tenôcyate 'saṅgalakṣaṇā prajñāpāramitīti. (p. 61, l. 17 ~ p. 63, l. 11)



【白話翻譯】

此外，舍利子！無執著並不具備有任何的特徵，¹⁶⁹² 然而，這個〔只不過〕是言說之語詞¹⁶⁹³，因此那個就被說為「般若波羅蜜多是以無執著為其特徵」。舍利子！事情正好是這樣：這個〔般若波羅蜜多〕被開示為以無執著為其特徵，以及就無執著而言，就不具備外顯的特徵、不具內涵印現的意象。¹⁶⁹⁴ 舍利子！所謂的「無執著」，這個是對執著的周遍認知，這個是執著之不可得（不去獲得執著），這個是執著之如實性，¹⁶⁹⁵ 這個是執著之顛倒而周遍認知。¹⁶⁹⁶ 舍利子！事實上，在執著當中執著不被找到的，是故這個就被稱為「執著之如實性乃執著之不可得」。¹⁶⁹⁷ 舍利子！所謂「無執著之一貫情形」（無執著性），這個就是般若

¹⁶⁹² 此延伸前面之「般若波羅蜜多乃非特徵」，若要藉用語言講其特徵，則「以無執著為其特徵」。然而，無執著亦不具任何特徵。cf. 玄奘本（頁 1089b）譯為「非無著法有相可得」。

¹⁶⁹³ vyavahārapadam: (vy-ava-hāra-pada) n. 1 sg., 言說之語詞／約定俗成的表示。般若波羅蜜多、虛空界、風界等都只是話在講、只是約定俗成的表示、或只是假名施設而已，並非存在著有一可以對應或指稱者。

¹⁶⁹⁴ (1) lakṣaṇa (n., 外顯特徵的捕捉 ≡ 相片 ≡ phenomenon)。 (2) nimitta (n., 內涵印現的意象／經由知覺的活動，形成印現在知覺心態的意象、或影象／想像中的畫面 ≡ 相機視窗的顯影 ≡ mental image)。cf. 玄奘本（頁 1089b）略不同的翻譯：「雖說般若波羅蜜多無著為相，而此般若波羅蜜多無相可得故，不可說無著為相，以無著法無相狀故。」

¹⁶⁹⁵ saṅgayathābhūtātā: (saṅga-yathā-bhūtātā) f, 1 sg., 執著之如實性。將執著之緣起給打通，洞察其如此一貫之情形，通通都是假名施設、空性、不可得，而非把「執著」給實體化，此謂「執著之如實性」。

¹⁶⁹⁶ saṅgaviparyāsaparijñā: (saṅga-viparyāsa-parijñā) f, 1 sg., 對於執著之顛倒而週遍了知。此指針對執著到底顛倒在哪裡而通通都偏了知。cf. 玄奘本（頁 1089b）此整句的翻譯：「言無著者，謂著遍知、著不可得、著如實性、遍知一切顛倒執著，故名無著。」

¹⁶⁹⁷ (1) saṅge: (saṅga) m. 7 sg., 在執著當中。 (2) vidyate: (√vid-2P) pass. 3rd per. sg., 那個被找到。亦可譯為「在執著當中執著並不存在」。在執著當中，找不到執著（無著）≡ 在出生當中，找不到出生（不生）≡ 在死亡當中，找不到死亡（不死）～要去認識執著／出生／死亡，從因緣入手，要知能生、所生、而出生歷程之三輪共構之空性而無所得，若這個道理若能瞭解，般若經典就能掌握相當的一部分了。

波羅蜜多，而這個〔般若波羅蜜多〕就是以無執著為其特徵之通達認知與開示。
¹⁶⁹⁸ 舍利子！事實上，一切法都是以無執著為其特徵。¹⁶⁹⁹ 舉凡為任何一項目所具有的特徵，那個〔樣子的特徵〕即是非特徵。事實上，其即是說：¹⁷⁰⁰ 沒有任何一項目是為了產生特徵而現前出來（現在前），¹⁷⁰¹ 以及舉凡於特徵並不存在的境之中，這個就被稱之為「非特徵」。此外，舉凡那個為非特徵，於此處之中執著就不存在。¹⁷⁰² 假如法目之特徵存在的話，則有關於一切法的執著將可能存在。¹⁷⁰³ 由於，有關於一切法的特徵並不存在，所以，有關於這一些執著並不存在，¹⁷⁰⁴ 是故這個被說為「一切法是以無執著為其特徵」。再次地，〔話雖然是這樣子地說，然實相上或修行的境界上〕並不是如同剛剛所講的。¹⁷⁰⁵ 舉凡以無執著為其特徵者，這個就不可能為世俗言說〔所涵蓋得住的〕。¹⁷⁰⁶ 何以故？〔其理由乃〕從無執著之特徵所關連的不存在性而來的、從無執著之特徵所關連的遠離性而來的、從無執著之特徵所關連的不可得而來的。¹⁷⁰⁷ 舍利子！事實上，

¹⁶⁹⁸ *asaṅgalakṣaṇa-jñānanirdeśaḥ*: 以無執著為其特徵之通達認知與開示／通達認知與開示無執著相。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。

¹⁶⁹⁹ 而凡夫皆顛倒，都與諸法實相背道而馳，偏偏要去對一切法、一切事物做執著的動作。

¹⁷⁰⁰ *hi tat*: 事實上，其即是說／因為，彼即是說。此為虛子句，英文譯為“Indeed, it is that”。

¹⁷⁰¹ (1) *lakṣaṇābhinirvṛttaye*: 為了產生特徵。依主釋（受格關係，f. 4 sg.）。(2) *pratyupasthitāḥ*: (*praty-upa-sthita*) (*praty-upa-√sthā-1P*) ppp. → m. 1 sg., 現在前／現前而出來／設置出來。cf. 玄奘本（頁 1089b）譯為：「無有少法為起相故而現在前」。

¹⁷⁰² 凡夫以執著帶出特徵，般若經的教學則由非特徵彰顯無執著。cf. 玄奘本（頁 1089b）譯為：「以無相故說名為無著」。

¹⁷⁰³ *a-bhaviṣya-t*: (*√bhū-1P*) cond. 3rd. sg. 那個假如存在的話／則那個可能存在。

¹⁷⁰⁴ *yasmāt tarhi* ~, *tena* ~ (r/c clause): 由於~，所以~。其中，*yasmāt tarhi* 為交代背後的原因。

¹⁷⁰⁵ 雖作是說而不如說①~首先，就洞察了解。然後，以假名施設來開示。最後，再次叮嚀「雖作是說而不如說」。因此了知：語詞與語句，對於呈現諸法實相有極大的落差。故不要只是停留在字面的語句或咬文嚼字，而是要進一步地去實踐修行，方能實證境界。

¹⁷⁰⁶ (1) *śakyam*: (*śakya*) (*√śak-5P*) fpp. → n. 1 sg., 應可能／應能夠。其後常皆不定形。(2) *pravyāhartum*: (*pra-vy-ā-√hr-1U*) inf., 去世俗言說。(3) 此句中有外連音變化：由於^t接^ś，故外連音硬口蓋化^{t śakyam}→^{c chakyam}。

¹⁷⁰⁷ (1) *asattvāt*: (*a-sat-tva*) n. 5 sg., 從不存在性而來的。(2) *viviktatvāt*: (*vi-vikta-tva*) n. 5 sg., 從遠離性而來的。(3) *anupalabdheḥ*: (*an-upa-labdhī*) f. 5 sg., 從不可得而來的。此處用第五格來對 *tat kasya hetor?* 來交代源頭或理由。cf. 玄奘本（頁 1089b）譯為：「以無著相無所有故、性遠離故、不可得故。」

舉凡那個法目是以無執著為其特徵的，則其不藉由任何的顯現而被設置出來，¹⁷⁰⁸不藉由執著之呈現而被設置出來。無論如何（然而），為了眾生的緣故，這一套以無執著為其特徵之呈現就被做成了。¹⁷⁰⁹ 舍利子！事實上，舉凡那個為關連於雜染（煩惱）的特徵，那個就是非特徵，¹⁷¹⁰ 因為雜染並不是藉由〔捕捉在〕特徵而被設置的。舍利子！雜染是藉由顛倒而被設置的。復次，舉凡那個為顛倒，其就是非特徵，而舉凡那個為非特徵的，那個並非藉由言說而成為其特徵，¹⁷¹¹ 而這個〔從言說層次超脫的〕就是非特徵。又，舍利子！舉凡那個為清淨，其就不具有特徵。¹⁷¹² 何以故？又，舍利子！正好就雜染之為非特徵而論，更不用說是清淨了。¹⁷¹³ 舍利子！舉凡那個為就雜染之周遍認知，那個即是如實，¹⁷¹⁴ 就這樣子的〔如實〕情況下不具有任何的雜染，然而，諸顛倒的眾生被攪動雜染。¹⁷¹⁵ 而且，舉凡那個為顛倒的，那個就不是真實；舉凡那個為不真實的，就此情形下就不是真實之全面實現或真實之特徵。舍利子！舉凡那個為如此的周遍認知，那個就被說為「清淨」。¹⁷¹⁶ 正好是雜染乃非特徵，更何況是清淨〔也是非特徵〕。

¹⁷⁰⁸ 般若經典把 *kenacid* 解開其成分、其來龍去脈的流程，而洞察為空性、了解其不可得而無所執著。區別於此，凡夫通常會追逐在某一個景象、圖像、特徵與作用等，之後來建立某一理論與學說。

¹⁷⁰⁹ *api tu khalu punar*: 無論如何／然而，相當於 *However*。cf. 玄奘本（頁 1089b）譯為：「然為有情方便示現此無著相，故不應執著。」

¹⁷¹⁰ *saṃkleśasya*: (*saṃ-kleśa*) m. 6 sg., 攪動雜染的／煩惱的。因為，諸相非相，特徵非特徵，雜染非雜染。玄奘本（頁 1089b）譯為：「無相」，此應改為「非相」或「非特徵」較好，因為不是沒有特徵，而是「特徵非特徵」。

¹⁷¹¹ *vyavahārena*: (*vy-ava-hāra*) m. 3 sg., 藉由言說。例如凡夫會順著形狀、大小、顏色等的言說，而去捕捉特徵。故特徵是凡夫的遊戲，而非特徵（不跟任何特徵形成同一性的關係）則為實相的彰顯。

¹⁷¹² *vyavadānam*: (*vy-ava-dāna*) m. 1 sg., 清淨／淨化。如果能將知覺的攪動、認知的攪動，全部沈澱，經由沈澱而形成的淨化，就形成不具有任何特徵的清淨。

¹⁷¹³ (1) *tāvat*: indec. adv., 就～程度／就～而論。(2) *prag eva*: indec. adv., 更不用說／更遑論。雜染根本上為非特徵，清淨根本上也是非特徵。cf. 玄奘本（頁 1089c）譯為：「諸雜染法尚無有相，況清淨法而可有相？」

¹⁷¹⁴ 亦即就根本無特徵、雜染無自性，於何種因緣，而推動如是相應的煩惱雜染或清淨，順著因緣去考察了解，即 *yathā-bhūtā*（如實＝事實的一貫）。

¹⁷¹⁵ (1) *tasyāḥ*: (*sā*) rel. pron. f. 6 → 2 sg., 就那樣的情況下。(2) *viparyastāḥ*: (*vi-pary-asta*) (*vi-pary-vas-2P*) ppp. → m. 1 pl., 諸顛倒。(3) *saṃkliśyante*: (*saṃ-√kliś-9U*) pass. 3rd per. pl., 他們被攪動雜染。

¹⁷¹⁶ *saṃkleśa/viparyāsa* → *parijñā* → *vyavadāna*。首先，區別雜染或顛倒。其次，對雜染或顛倒來

這兩個法目，也就說雜染與清淨，乃非特徵、非全面的實現。¹⁷¹⁷ 復次，舍利子！舉凡那就一切法目之非特徵性與非全面的實現，那個就被說為「無執著性」，被說為「一切的法目以無執著為其特徵」，因為，有關於一切法目之執著並不存在。事實上，舍利子！所有的愚痴凡夫執著在無執著之特徵。¹⁷¹⁸ 舍利子！這一套〔經由如是的考察而形成的智慧〕乃有關連於一切法目之以無著為其特徵的通達認知之所行領域的開示。又，舍利子！這一套是般若波羅蜜多之所行領域。事實上，舍利子！般若波羅蜜多乃以無著為其特徵的通達認知之所行領域，因此之故那個就被說為「般若波羅蜜多以無邊為其所行領域」。¹⁷¹⁹ 舉凡那個為無執著性，那個即無邊對象的通達認知之所行領域。舍利子！所謂的「所行領域」，其乃非所行領域之增上的說詞。¹⁷²⁰ 事實上，舍利子！般若波羅蜜多並非藉由以顯示所行領域為其特徵而被開發出來。¹⁷²¹ 舍利子！所謂的「境界」，那個是一切法之非境界。那個為如實、以及如所有性，由於非境界性故一切法乃非境界。¹⁷²² 舉凡那個為就諸法目而如此地周遍認知，這個就被說為「境界所行（所行境）」，¹⁷²³ 再次地，雖然〔境界所行〕作這樣的解說，但是〔實相上或修行上〕並非如所說。

作周遍認知 (parijñā)。最後，經由對雜染或顛倒之周遍認知，而說名為「清淨」。故清淨來自於對世界的來龍去脈與根本的洞察。

¹⁷¹⁷ cf. 玄奘本 (頁 1089c) 譯為：「諸雜染相尚不可得，況清淨相而有可得。是故雜染清淨二法，俱非有相、非圓成實。」

¹⁷¹⁸ cf. 玄奘本 (頁 1089c) 譯為：「愚夫異生著無著相」。

¹⁷¹⁹ 「般若波羅蜜多以無邊為其所行領域」(anāgocārā prajñāpāramitā)，亦即是，般若波羅蜜多必須將智慧作無限貫徹，方能成就圓成實／全面的實現。據此可知，圓成實不是有限範圍的實現，而是無限範圍的圓滿實現。cf. 玄奘本 (頁 1089c) 譯為：「此無著相所行處，亦名般若波羅蜜多，故說般若波羅蜜多行無邊性諸無著性。」

¹⁷²⁰ 如道家說陰陽為相生、相成，而非二分對立的。

¹⁷²¹ 開示只是就眾生的趣入佛道之引導在宣說，故所云「諸相非相」、「所行領域即非所行領域」，所行領域與非所行領域的二分，最終解消在法界、解消於真如。

¹⁷²² (1) **yathā-bhūta**: 如實。鄰近釋 (不變化複合詞 / Avyayibhāva)。此呼應陰性主詞，而用陰性抽象字尾-tā 貫徹地解開背後順著什麼而有我們目前的相狀。(2) **yathāvatta** = yathā (如／背後順著～) + vat (具備擁有 or 好像 or 副詞化) + tā (陰性的抽象字尾) ⇒ 貫通其空性、不二、幻化而直達其無為法的層次，覺悟其乃真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性與如如性。

¹⁷²³ 此呼應《金剛經》之「佛說莊嚴，即非莊嚴，是名莊嚴」。

¹⁷²⁴ 舉凡藉由如此就一切法之周遍認知而都不在任何的地方成為執著，這樣的情形就被說為「以無執著為其特徵」¹⁷²⁵，是故這一套就被說為「般若波羅蜜多是以無執著為其特徵」。¹⁷²⁶



【分段要義】

前面說「般若波羅蜜多是非特徵的」，然若一定要講其特徵的話，那可如虛空界與風界之無所附著的特色，說名為「般若波羅蜜多是以無執著為其特徵」。本一段落¹⁷²⁷ 延續討論「以無執著為其特徵」(asaṅgalakṣaṇa)，亦或是說「無執著乃無特徵」，此可先以下表列略示：

1	「無執著」(asaṅga) 的特徵	× 8
2	以無執著為其特徵 (asaṅgalakṣaṇa) 來對治顛倒眾生的煩惱	× 5
3	這一套「般若波羅蜜多是以無執著為其特徵」的總結開示	× 5

首先，所謂的「無執著」(asaṅga)，其特徵為何？此整理如下八點：(1) 無執著並不具備有任何的特徵，藉由世俗語詞而說為「般若波羅蜜多是以無執著為其特徵」。¹⁷²⁸ (2) 若是無執著，則不捕捉外顯的特徵 (lakṣaṇa)、不執持內涵印現

¹⁷²⁴ 經過如上的三道程序（世間名言 → 如實 & 如所有性 → 名言施設）的洗滌，最後用第十六會之第十八次的 न पुनर्यथोच्यते। (na punar yathôcyate¹⁸) 來收尾，亦即是，再次強調，請大家不要停留在如同被講說的語詞外表。

¹⁷²⁵ 另亦可譯為「無執著乃無特徵」。

¹⁷²⁶ 故可知，般若波羅蜜多乃修出來的，亦即是，以周遍了知一切法，在任處所通通都無執著，其特徵為無執著，由此總括稱之為「般若波羅蜜多」。

¹⁷²⁷ 本一小段，戶崎宏正本（頁 188）科判為：(十四) 無執著的特徵（無著の相）。

¹⁷²⁸ 所謂的「無執著」(asaṅga) 即不具備有任何的特徵。故我們應死心了，不要追問「到底般若波羅蜜多是何特徵？」若要去對號入座，則就非顯發般若波羅蜜多，則就非智慧而只是如世間凡夫去追逐分別、取相與執著。在這裡是運用兩手策略：(1) 如果一定要講其特徵的話，那就說為「其特徵乃無執著」；(2) 而因為是「無執著」，故並不具備有任何的特徵，所以得到「特徵非特徵」之結論。總之，般若波羅蜜多與虛空界、風界皆是非特徵的，要去玩特徵的就

的意象 (nimitta)。(3) 所謂的「無執著」, a. 即是對執著的周遍認知 (parijñā)、¹⁷²⁹ b. 即是了知執著之不可得而不去獲得執著、¹⁷³⁰ c. 即是執著之如實性 (saṅga-yathābūtātā)、¹⁷³¹ d. 即是周遍認知執著之顛倒 (saṅgaviparyāsa-parijñā)。(4) 正如同在生滅當中, 找不到生滅,¹⁷³² 如是在執著當中, 找不到執著。¹⁷³³ 是故這個就被說為「執著之如實性乃執著之不可得」(saṅga-yathābūtātā saṅganupalabdhiḥ)。(5) 所謂的「無執著性」(asaṅgatā), 這即是般若波羅蜜多, 而這個般若波羅蜜多就是以無執著為其特徵之通達認知與開示。¹⁷³⁴ (6) 一切法是以無執著為其特徵 (sarvadharmāḥ asaṅgalakṣaṇāḥ): 凡為任何一項目所具有的特徵, 那個即是非特徵。¹⁷³⁵ 若沒有特徵, 就無執著, 若任何一法具有特徵, 則於彼處就有執著。¹⁷³⁶ 以一切法的特徵並不存在, 故執著並不存在, 這個就被說為「一

去玩凡夫的分別、取相、執著。

¹⁷²⁹ 「周遍認知」實在太重要了。因為, 佛教不只是倫理學而已, 佛教更重要的是形上學與知識學。形上學表現諸法實相, 而知識學表現正確通達的認知 (覺悟)。若光只有依教奉行地去實踐「無執著」, 然不去面對「執著」的來龍去脈及其過患、沒去洞察其法性而超越, 則此很容易被自我的無明與貪嗔痴之習氣所擊潰。由於有對執著的周遍認知, 故以般若波羅蜜多為骨幹的行者, 即以「法性無執著」為其修行的指導原則。

¹⁷³⁰ 在諸法實相上, 執著不可得, 在修行的指導原則上, 不去獲得執著。般若經典的名句: 大悲為上首、一切智智相應作意、以無所得為方便。

¹⁷³¹ 凡是講到如實性 (bhūtātā) 則將跑出來的對象, 循著因緣生探入, 了知無明緣行 (無明而不正思惟、糾結錯謬的情意之湊合的造作)。因此, 在這裡先將執著給打通其緣起, 洞察其如此一貫之情形, 通通為假名施設、空性、不可得, 而非把「執著」給實體化, 此謂「執著之如實性」。另外, 就世間流轉之因緣而了解凡夫如何產生執著, 以及在執著當中, 反過來被執著所束縛, 此亦為「執著之如實性」。

¹⁷³² 要去認識出生, 從因緣入手, 要知能生、所生、而出生歷程之三輪共構——一切入解開, 而了知其乃空性、不可得。同樣地, 認識死亡或熄滅, 亦復如是。

¹⁷³³ 凡夫的理解: 正好在牙痛/胃痛的當中, 蛀洞/胃潰瘍就找到了。從物質主義之當代醫學來看, 感受之牙痛/胃痛, 源自物質性之蛀洞/胃潰瘍。然而, 佛教的觀點, (1) 就有做為依據的裝備的 (牙齒)、做為對象的 (冰水), 以及表現經歷的 (痛感) 等三輪, 醫生會捕捉這些特徵, 佛教就把這些特徵的來龍去脈如虛空、風般就打通, 則牙痛/胃痛 ≠ 蛀洞/胃潰瘍。由此可知, 於執著當中, 執著不是本身存在的東西、也不是永遠存在的東西, 能執著、所執著與做執著的表現, 這三方面共構應先帶出來, 接著帶出執著的來龍去脈, 而了知為何執著、為何不執著。正好在執著中, 看出執著只是話在講, 而不能夠找到執著; 在執著當中, 執著了不可得。故要去了解執著, 應從執著的三輪和合、執著的因緣生入手。

¹⁷³⁴ 故般若波羅蜜多不是什麼東西, 而是了悟諸法空性、了悟諸法無執著、了悟諸法不可得而開發的智慧。

¹⁷³⁵ 凡夫皆顛倒, 都與諸法實相背道而馳, 偏偏要去對一切法、一切事物做執著的動作。然而, 這些皆凡夫俗子所認定的特徵, 通通不是特徵。在諸法實相上, 通通被打通、通通被一掃而空。

¹⁷³⁶ 凡夫以執著帶出特徵, 般若經的教學則由非特徵彰顯無執著。玄奘本 (頁 1089b) 於此譯

切法是以無執著為其特徵」。再次地，話雖然是這樣子地說，然實相上或修行的境界上並不是如同上述所講的。(7) 由於以無執著為其特徵之不存在性(a-sattva)、遠離性(vi-vikṭatva)與不可得(an-upalabdhi)，所以其不被世俗言說(pra-vyāhāra/vyavahāra)所涵蓋得住。¹⁷³⁷ (8) 雖說是「一切法是以無執著為其特徵」，然而，為了渡化眾生的緣故，這一套以無執著為其特徵之呈現就被做成了。¹⁷³⁸

接著，就顛倒的眾生在生起煩惱時，該如何以無執著之開示來對治？以下分五點：(1) 當人們生起煩惱(saṃkleśa)的時候，無須陷入隨逐而揚長而去，因為「諸相非相／特徵非特徵，雜染非雜染／煩惱非煩惱」之故。煩惱並非藉由捕捉在特徵而現在前的，而是藉由顛倒而被設置的。¹⁷³⁹ (2) 〔承上〕如是而達清淨(vyavadāna)¹⁷⁴⁰，此中，煩惱都非特徵了更遑論是清淨了。(3) 當如實地(yathābhūtam)趣入煩惱的周遍認知(saṃkleśasya pariṅñā)，¹⁷⁴¹則就不具有任何的煩惱了。(4) 顛倒的眾生被攪動起煩惱，而凡是顛倒(viparyāsa)，則就不是真實(abhūta)；¹⁷⁴²而凡是不真實的，則就不是真實之全面實現(bhūtasya pariniṣpattiḥ)或真實之特徵。¹⁷⁴³而就此的周遍認知，即名「清淨」。¹⁷⁴⁴ (5) 而

為：「以無相故說名為無著，若一切法有少相者，應於此中有著可得」。

¹⁷³⁷ 根據《楞伽經》與《密嚴經》，經由分別、取相，之後才帶出言說。若不做抓取對象的分別，則事情會因無執著而一直地開通，就談不上「一朵花」等名言，故假名施設也只是工具，不能涵蓋事物全面實相。

¹⁷³⁸ 佛法的教學，最重要的是修行、觀察與實證，而此可藉由語言之施設，幫忙行者趣入修行、觀察與實證。即如玄奘本(頁1089b)：「然為有情方便示現此無著相，故不應執著。」

¹⁷³⁹ 般若經典乃將形成雜染煩惱之設置的來龍去脈進去觀察、去洞察了解而修行超脫，而非先形成特定的特徵，之後將雜染煩惱去等同於(identical to)特徵。區別於此，凡夫以顛倒無明故，才會執取特徵，而產生煩惱造諸有漏業，故生死輪迴不已。

¹⁷⁴⁰ 將知覺的攪動、認知的攪動，全部沈澱。經由沈澱而形成淨化之清淨，就不具有任何的特徵。例如唯有將心沈澱而淨化而不具特徵(是非好壞對錯等)，才能有好眠。

¹⁷⁴¹ 亦即就根本無特徵、雜染無自性，於何種因緣，而推動如是相應的煩惱雜染或清淨，順著因緣去考察了解，此即yathā-bhūta(如實=事實的一貫)。

¹⁷⁴² 此乃由偏差的因緣，所形成顛倒(viparyāsa)的表現，例如一神教之原罪，其就非真實(abhūta)。因此，需用正見來導正，用智慧去洞察。

¹⁷⁴³ 全面實現有賴於認清楚顛倒是怎麼產生的、有賴於洞察顛倒之無自性、虛幻，而從顛倒開發周遍了知，認知顛倒非顛倒而導向真實。

¹⁷⁴⁴ saṃkleśa/ viparyāsa → pariṅñā → vyavadāna：凡夫區別染淨，若以此方式在修學佛法，則差矣！就般若經典，首先，雜染或顛倒沒關係。其次，對雜染或顛倒來作周遍認知(periṅñā)。最後，經由對雜染或顛倒之周遍認知，而說名為「清淨」。清淨來自於對世界的來龍去脈與根本的

煩惱與清淨俱非特徵、俱非全面的實現。¹⁷⁴⁵ 凡是一切法目之非特徵性與非全面的實現，即為「無執著性」、¹⁷⁴⁶ 即為「一切的法目以無執著為其特徵」，以一切法目之執著並不存在，¹⁷⁴⁷ 然而，凡夫卻執著在無執著之特徵。¹⁷⁴⁸

最後，總結這一套「般若波羅蜜多是以無執著為其特徵」的開示，其分如下五點：(1) 這一套是開示一切法目之「以無著為其特徵的通達認知之所行領域的」(asaṅgalakṣaṇa-jñānagocara)，亦是般若波羅蜜多之所行領域的。(2) 事實上，般若波羅蜜多乃以無著為其特徵的通達認知之所行領域，是故被說為「般若波羅蜜多以無邊為其所行領域」(anatagocarā prajñāpāramitā)。¹⁷⁴⁹ 而凡是無執著性，其就是通達認知無邊對象之所行領域(anataviṣaya-jñānagocarā)。(3) 然正如前面說「般若波羅蜜多是非特徵的」，所以般若波羅蜜多並非藉由以顯示所行領域為其特徵(gocaranidarśana-lakṣaṇena)而被開發出來。¹⁷⁵⁰ (4) 就一切法之藉由如實(yathābhūta)與如所有性(yathāvattā)的視角而達到的周遍認知(parijñā)而言，¹⁷⁵¹ 則「境界」(viṣaya)即非境界(aviṣaya)，而一切法乃非境界，這個就被說為「境界之所行(所行境)」(viṣaya-gocara)。¹⁷⁵² 再次地，雖然「境界之所行」作

洞察。故可知涅槃四德(常樂我淨)之「清淨」不是跟現象之雜染相對者。

¹⁷⁴⁵ 因為這裡是使用言說在講 samkleśa 或 vyaṅgyāsa，故非特徵、非全面的實現。而是須要經過觀察與開發智慧的周遍認知(parijñā)，對於離言法性——離開言說的限定、離開言說的取向與離開言說的分別之法性——方能夠長驅直入而證悟。

¹⁷⁴⁶ 此從雜染與清淨之非特徵與非全面的實現，擴展到所有的法目之非特徵與非全面的實現。此顯對語言層次的超越。

¹⁷⁴⁷ 在這裡乃就法性而論：一切法目之執著並不存在。但是，世俗凡夫認識不進去如此的法性，因此，到處貼標籤而到處執著。

¹⁷⁴⁸ 例如，虛空為無執著，可是我們偏偏只喜歡台灣的天空，而不喜歡其他的天空。

¹⁷⁴⁹ 般若波羅蜜多乃就智慧的無限貫徹，如此才有圓成實／全面的實現。故圓成實不是有限範圍的實現，而是無限範圍的圓滿實現。

¹⁷⁵⁰ 開示只是就眾生的趣入佛道之引導在宣說。諸相非相、所行領域即非所行領域，所行領域與非所行領域的二分，最終解消在法界、解消於真如。

¹⁷⁵¹ 首先，yathābhūta(如實)從緣起切入對象之背後的組成、流程與網絡，而貫通其空性、不二、幻化；其次，yathāvattā(如所有性)貫徹地解開背後順著什麼而有我們目前的相狀而深入直達其無為法的層次，覺悟其乃真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性與如如性。而此二向度若皆通達了悟之後，方可謂 parijñā(周遍認知)。

¹⁷⁵² 此中，viṣaya 是怎麼一回事？是怎麼來的？(1) 如實(yathābhūta)的向度：如果只是看在外表，就有諸多由言說與分別而來的 viṣaya。然深入地看，把事情就往如實(yathābhūta)來通達觀照其確實的情形，則發現 viṣaya 不過只是冰山一角、不過只是言說與分別的呈現，甚至由

這樣的解說，但在實相上或修行上並非如字面之所說。(5) 凡透過如此之周遍認知而無所執著，即說為「以無執著為其特徵／無執著乃無特徵」，是故這一套就被說為「般若波羅蜜多是以無執著為其特徵」。¹⁷⁵³



Eṣv evaṃrūpeṣu Śāradvatīputra dharmeṣu na bahavāḥ sahāyakāḥ pratilabhyante. Tathāgatajñānaviṣayanirdeśa eṣa, yaivaṃ dharmāṇāṃ sūcanā samprakāśanā vibhājanā. Na hy eṣu Śāradvatīputra dharmeṣu kaścīd anyāḥ sahāyo 'nyatra dṛṣṭasatyaiḥ śrāvakair avinivartanīyair vā bodhisatvair mahāsatvair dṛṣṭisampannair vā pudgalair apratyudāvartanīyais, teṣāṃ api tāvac Chāradvatīputra dṛṣṭisampannānāṃ eṣu dharmeṣu caritānāṃ saṃśayaḥ syāt; niḥsaṃśayaḥ Śāradvatīputra kāyasākṣī ca bodhisatvaś ca pratilabdhaḥkṣāntikaḥ. Abhūmir eṣu Śāradvatīputra dharmeṣu bālapṛthagjanānāṃ. Nāyaṃ Śāradvatīputra prajñāpāramitānirdeśo hīnādhimuktikānāṃ satvānāṃ hastam gamiṣyati. Parīśuddhakuśalamūlasamanvāgatās te Śāradvatīputra satvā bhaviṣyanti, bahubuddhaparyupāsītā, yeṣāṃ ayaṃ prajñāpāramitānirdeśo hastam gamiṣyati, avaropitakuśalamūlās te satvā bhaviṣyanti kalyāṇ'-āśayāḥ kṛtādhikārā buddheṣu bhagavatsu bodhāyāvaropitabuddhabījā buddhayānasamārūḍhā buddhānāṃ bhagavatām āsannasthāyino yoniśaḥ praśnapṛcchakā, yeṣāṃ ayaṃ prajñāpāramitānirdeśo hastam gamiṣyati. Āsannās te kṣāntipratilambhasya,

此帶出片面的個人好惡，故謂「境界乃非境界／一切法乃非境界」。(2) 如所有性 (yathāvattā) 的向度：把背後順著什麼而有目前相狀的緣由，給一一解開，且一直地就挖掘下去直至根本且一貫的情形 → 真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如如性 (如所有性)，故謂「境界乃非境界／一切法乃非境界」。此點正好可以呼應《金剛經》之「如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」。

¹⁷⁵³ 故可知，般若波羅蜜多乃修出來的，亦即是，以周遍了知一切法，在任處所通通都無執著，其特徵為無執著，由此總括稱之為「般若波羅蜜多」。

kṣāntipratilabdḥā vā bhaviṣyanti, yeṣāṃ ayaṃ prajñāpāramitānirdeśo hastam gamiṣyati.
 Ye ca vyākṛtās, te kṣipram anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambhotsyante,
 sthāpayitvā praṇidhānavaśāt. Ye na vyākṛtās, te kṣipram saṃmukhaṃ vyākaraṇam
 pratilapsyante, atha ca Śāradvatīputra vyākṛtā eva te mantavyāḥ
 saṃmukhavyākaraṇena. Na hi Śāradvatīputrāparipakvakuśalamūlānāṃ satvānāṃ ayaṃ
 sūtrāntaḥ śrotrapatham apy āgamiṣyati, kim aṅga punar yad etaṃ sūtrāntam
 pratilabheran vā, lekḥayeyur vā ārādhayeyur vā uddiṣeyur vā, dhyāyeran vā, parebhyo
 vā vistareṇa saṃprakāśayeyur, naitat sthānaṃ vidyate. Paripakvakuśalamūlās te
 Śāradvatīputra satvāḥ, ya imaṃ sūtrāntam śroṣyanti, likhiṣyanti, vācayiṣyanti,
 svādhyāsyanti. Kiṃcāpi Śāradvatīputrōttaptakuśalamūlānāṃ satvānāṃ ayaṃ
 dharmaparyāyo hastam gamiṣyati. (p. 63, l. 12 ~ p. 64, l. 14)

舍利子！於這些如此模樣的諸法目當中，〔以深奧且高超的緣故，所以〕眾
 多的同伴就不被得到。¹⁷⁵⁴ 這一套在開示如來智慧之境界，¹⁷⁵⁵ 舉凡就如此的諸
 法而做成指出來的、顯明的、分析的。¹⁷⁵⁶ 舍利子！事實上，於這些法目當中，
 沒有任何其他的〔能跟上來的〕同行伴友，唯除見諦的聲聞弟子們、¹⁷⁵⁷ 或如不
 退轉的菩薩摩訶薩們、¹⁷⁵⁸ 或如〔藉由努力而〕已經具備正確見解且於以般若波

¹⁷⁵⁴ (1) bahavaḥ: (bahu) adj. m. 1 pl., 眾多的。(2) saḥāyakāḥ: (saḥāyaka) m. 1 pl., 同伴們。(3) pratilabhyante: (prati-√labh-1Ā) pass. 3rd per. pl., 他們被得到。這一套般若經典的教學並非適合於普羅大眾，以其越講越深奧、越講越高超，因此，能夠一起跟上來的，並不多。

¹⁷⁵⁵ tathāgata-jñāna-viṣaya-nirdeśa: 開示如來智慧的境界／如來智慧的境界之開示。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。佛法的教學乃導向解脫與覺悟，亦即，要把如來智慧的境界給開示出來，而不是去劃分中觀、唯識或如來藏而立宗、立派。

¹⁷⁵⁶ (1) sūcanā: (sūcanā) f. 1 sg., 指出來／顯示出。(2) saṃprakāśanā: (saṃ-pra-kāśanā) f. 1 sg., 照耀／顯明。此源自√kāś(1U, 可見的／顯現)。(3) vibhājanā: (vi-bhājanā) f. 1 sg., 分析／把事情分成幾個部分。此源自 vi-√bhaj (1U, 分配／分享)。

¹⁷⁵⁷ (1) anyatra: (anya) adj. n. 7 sg. → adv., 於別處／唯除、除了（表空間副詞）。(2) dṛṣṭasatyaiḥ: (dṛṣṭa-satya) n. 3 pl., 見諦。(3) śrāvakaiḥ: (śrāvaka) m. 3 pl., 聲聞弟子們。

¹⁷⁵⁸ (1) avinivartanīyaiḥ: (a-vi-ni-vartanīya) (a-vi-ni-√vṛt-1Ā) fpp. → m. 3 pl., 不退轉。此指廣義的不退轉之初地菩薩，而狹義的不退轉則指第七～八地菩薩。(2) dṛṣṭi-sampannaiḥ: 已經具備正確

羅蜜多為骨幹的修行道路中不退轉之個體們（諸補特伽羅）。¹⁷⁵⁹ 舍利子！乃至那些具備正確見解並運行於這些法理當中之菩薩，他們容或有懷疑的，¹⁷⁶⁰ 舍利子！親身的實證與已得安忍的菩薩則遠離懷疑。¹⁷⁶¹ 舍利子！於這些法目中，就愚夫異生們而言，就都不是他們的等級。¹⁷⁶² 舍利子！這一套以般若波羅蜜多為主題之開示將不走到信不過提昇高超（下劣信解）的眾生們之手中。¹⁷⁶³ 舍利子！舉凡那些眾生將成為具備清淨的善根，〔他們將成為〕親近承事眾多佛陀，¹⁷⁶⁴ 而這一套以般若波羅蜜多為骨幹之開示將會走到他們的手中。舉凡那些眾生將成為使善根得到栽培、〔他們將成為〕良善的動機、¹⁷⁶⁵ 〔他們將成為〕於諸佛世尊中已作增上造作、〔他們將成為〕為了覺悟而將覺悟種子乃種植下去了、¹⁷⁶⁶ 〔他們將成為〕一同搭上成佛的載乘、¹⁷⁶⁷ 就諸佛如來處靠在附近而如理地提問請教，

見解。依主釋（受格關係，m. 3 pl.）。此中，後者 *sampannaiḥ* 乃源自 *sam-√pad* (4U, 實現、實行、實施) 的 *ppp* 而來的 *sam-panna*，當成陽性名詞而使用其第三格。

¹⁷⁵⁹ (1) *pudgalaiḥ*: (*pudgala*) m. 3 pl., 個體們／諸補特伽羅。(2) *apratyudāvartanīyaiḥ*: (*a-praty-ud-ā-vartanīya*) (*a-praty-ud-ā-√vrt-1Ā*) fpp. → m. 3 pl., 不退轉。此指於以般若波羅蜜多為骨幹的修行道路中不退轉。cf. 玄奘本（頁 1090a）譯為：「見具足補特伽羅，於無生乘不復退者。」

¹⁷⁶⁰ cf. 玄奘本（頁 1090a）與梵文略不同的翻譯：「彼見具足補特伽羅，亦於如是深法要，能正修行遠離疑惑。」

¹⁷⁶¹ (1) *kāyasākṣī*: (*kaya-sākṣin*) adj. m. 1 sg., 身證／親身的實證／親眼所見（看進去如實的情形）。*kāyasākṣin* = *kāya+sa+akṣa* (m./n., 眼)。(2) *pratilabdhaḥkṣāntikaḥ*: (*prati-labdha-kṣāntika*) m. 1 sg., 得到安忍／獲得心理調適或適應。(3) *niḥsaṃśayaḥ*: (*niḥ-saṃśaya*) m. 1 sg., 遠離懷疑。此源自 *niḥ-√śi* (1U, 躺著)。故不是菩薩就對這一套法要沒有懷疑，而是要有親證無生法忍之工夫的菩薩，方才毫無疑惑。

¹⁷⁶² *abhūmiḥ*: (*a-bhūmi*) f. 1 sg., 非層次／非等級／非地。cf. 玄奘本（頁 1090a）：「愚夫異生如是妙法非彼行地。」

¹⁷⁶³ (1) *hīnādhimuktikānām*: 諸下劣信解的／信不過提昇高超的。持業釋（形容詞關係，m. 6 pl.）。例如諸多學者對於修行可以深入高超的，信不上去。(2) *hastam*: (*hasta*) m. 2 sg., 手。(3) *gamiṣyati*: (*√gam-1P*) fut. 3rd per. sg., 那個將走去。

¹⁷⁶⁴ (1) *pariśuddhakuśalamūla-samanvāgatāḥ*: 具備清淨的善根。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。(2) *bahubuddha-paryupāsītāḥ*: 親近承事眾多佛陀。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。

¹⁷⁶⁵ (1) *avaropita-kuśalamūlāḥ*: 種植善根／使善根得到栽培。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此源自於 *√ruh* (1Ā, 生長／繁茂) 的使役形之過去被動分詞 *ropita(ppp)*。(2) *kalyāṇ'-āśayāḥ*: 良善的動機。持業釋（形容詞關係，m. 1 pl.）。此中，*kalyāṇa* (adj./m./n., 良善的／調順的)；*āśaya* (m., 意樂／動機／志性之所趨歸)，此源自於 *√śi* (1U, 躺臥)。

¹⁷⁶⁶ *avaropita-buddhabījāḥ*: 他們的覺悟種子乃種植下去了。有財釋。此呼應「大悲為上首、一切智智相應作意、以無所得為方便」。此顯般若經典亦談「種子 (*bīja*) 之說」，而不只是唯識學了。《解深密經》談「一切種子心識」（阿賴耶識），這裡應用於修行，廣義而言種植善根，狹義來說種植成佛之種子。而種子將來就開花結果，而成佛有其諸法因緣生如是一貫的道理。

¹⁷⁶⁷ *samārūḍhāḥ*: (*sam-ārūḍha*) (*sam-√ruh-1Ā*) ppp. → m. 1 pl., 他們同載共乘。

¹⁷⁶⁸ 而這一套以般若波羅蜜多為骨幹之開示將會走到他們的手中。舉凡那些眾生將成為接近安忍之獲得或已經得到安忍，而這一套以般若波羅蜜多為骨幹之開示將會走到他們的手中。¹⁷⁶⁹ 此復，舉凡那些已經被授記的菩薩們，他們將快速地就無上正等覺而現正覺，¹⁷⁷⁰ 除了由於願力之外。¹⁷⁷¹ 舉凡那些雖然尚未得到授記的，他們將快速地得到當面授記。然後又，舍利子！根據當面授記他們應該被認為已經得到授記了。事實上，舍利子！就那些善根尚未成熟的眾生們而言，這一部經典也將不來到聽聞的路徑，¹⁷⁷² 況復，¹⁷⁷³ 舉凡那就這一部經典之他們可能獲得到的、他們可能書寫的、他們可能受持奉行的、他們可能開示的、¹⁷⁷⁴ 他們可能為了他人而詳盡地演說的、¹⁷⁷⁵ [上述]這個能站得住腳的道理並不存在。
¹⁷⁷⁶ [區別於此]舍利子！舉凡那就這一部經典他們將聽聞、他們將書寫、他們

¹⁷⁶⁸ yoniśah: (yoni-śas) → adv., 如理地。此即《華嚴經》的普賢十大願王「常隨佛學」，而往生佛淨土也是一種常隨佛學的表現。

¹⁷⁶⁹ kṣānti-pratilabdhaḥ: 已經得到安忍。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。cf. 玄奘本（頁 1090a）的翻譯：「當之如是諸有情類，或以證得無生法忍，或近當證無生法忍故。」

¹⁷⁷⁰ (1) vyākṛtāḥ: (vy-ā-kṛta) (vi-ā-√kṛ-8U) ppp. → m. 1 pl., 記莖、該說什麼就說什麼、宣稱／被授記或授記。(2) kṣipram: (kṣipra) adj. m. 2 sg. → adv., 迅速地。並非時間上的剎那，而是指「不走曲曲折折」，因此菩提道就順暢地走下去。(3) abhisambotsyante: (abhi-sam-√budh-1U) fut. 3rd per. pl., 他們將現正覺。凡夫做 vijñāna 與 vikalpa, 區別於此，菩提道高階的修行者，並不是用 vijñāna 與 vikalpa, 而是用 prajñā 在運作，此即 anubodha, 而走到極致就是現正覺 (abhi-sam-bodha)。

¹⁷⁷¹ (1) sthāpayitvā: (√sthā-1P) caus. gerund, 除了～之外／唯除。(2) praṇidhāna-vaśāt: 願力。持業釋（同位格關係，n. 5 sg.）。此中，praṇidhāna (n., 誓願／願望) = vow ≠ wish ≠ hope, 而 vaśa (m., 威力) > bala (m., 力量), 如第八地菩薩的願波羅蜜多。

¹⁷⁷² (1) sūtrāntaḥ: (sūtrānta) m. 1 sg., 經典。(2) śrotra-patham: 聽聞的歷程／聽聞的路徑。持業釋（形容詞關係，m. 2 sg.）。指這整部以般若波羅蜜多作為核心教導的經典，越聽越進入、越聽越正確，且從頭到尾聽進去。(3) aparipakva-kuśalamūlanām: 善根尚未成熟的。持業釋（形容詞關係，m. 6 pl.）。此中，paripakva (adj., 成熟) 衍生自 pari-√pac (1U, 煮／成熟) 而來的名詞 paripāka (m.), 義理上涉及大般若經一主二輔目標（無上正等覺+成熟有情&莊嚴佛土）之「成熟有情」，並與「正性離生」(niyāma) 關係密切。

¹⁷⁷³ kim aṅga punar: 何況／況復。

¹⁷⁷⁴ (1) pratilabheran: (prati-√labh-1Ā) opt. 3rd per. pl., 他們可能獲得的。(2) lekhayeyuḥ: (√likh-4P) caus. opt. 3rd per. pl., 他們可能書寫的。(3) ārādhayeyuḥ: (ā-√rādh-4P) caus. opt. 3rd per. pl., 他們可能完成的或受持奉行的。(4) uddīseyuḥ: (ud-√dīś-6P) opt. 3rd per. pl., 他們可能開示的。(5) dhyāy-eran: (√dhyai-1P) caus. opt. 3rd per. pl., 他們可能沈思靜慮。

¹⁷⁷⁵ (1) parebhyah: (para) adj. m. 4 pl., 為了他人。(2) vistarena: (vistara) adj. n. 3 sg. → adv., 詳盡地。(3) samprakāśayeyuḥ: (sam-pra-√kāś-1P) caus. opt. 3rd per. pl., 他們可能演說的。

¹⁷⁷⁶ sthānam: (sthāna) n. 1 sg., 住／處／站得住腳。凡站得住腳者必隨順緣起與法性，而站不住腳者如武斷、獨裁等自以為是，而如來十力就有「知是處非處智力」。以上這一段所要說的是：當善根並未成熟時，福慧二資糧不足時，後續的這一些就通通走不下去了。cf. 玄奘本這一整

將開演、他們將獨自用功，¹⁷⁷⁷ 那些眾生其善根是成熟的。而且，舍利子！就那一些善根發光發熱之眾生們，這一部的法門將來到他們的手上。¹⁷⁷⁸



【分段要義】

本一小段¹⁷⁷⁹ 言明，像這一套以般若波羅蜜多為骨幹之開示，由於在顯示如來智慧之甚深境界，並不屬於凡夫俗子的層次，連一般的修行者絕大多亦不能夠跟上來的，然而除了以下三類：(1) 見諦的聲聞弟子們、(2) 不退轉的菩薩摩訶薩們、(3) 藉由努力而已具備正確見解且於以般若波羅蜜多為骨幹的修行道路中不退轉之個體們（諸補特伽羅）。¹⁷⁸⁰ 若究其因緣，當知彼等過去生皆曾承事多佛、且信解廣大、善根清淨，這一套教法乃墮其手。此外，這一類修行人，或是已證法忍、或是近證法忍，¹⁷⁸¹ 而不會繞遠路地直趣佛地，唯除悲願力不求速證。¹⁷⁸² 再者，這一類修行人，或是已蒙佛授記、或是不久當得授記。區別於此，那些善根未熟、福德淺薄、信解低劣的愚夫異生，連般若波羅蜜多名字都不到了，更遑論受持、書寫、讀誦、供養與為他演說了。

段的翻譯（頁 1090a）：「若諸有情善根未熟薄福德故，尚不得聞如是般若波羅蜜多經典名字，況得手執、讀誦、受持、書寫、供養、為他廣說，彼能如是無有是處。」

¹⁷⁷⁷ svādhyāsyanti: (sva-ā-√dhyai-1P) fut. 3rd per. pl., 他們將獨自用功／沈思靜慮。

¹⁷⁷⁸ (1) kim ca: 而且。(2) uttapta-kuśalamūlānām: 善根發光發熱／發光發熱之善根。持業釋（形容詞關係，m. 6 pl.）。此中，ut-tapta (ppp., 已發熱的) 源自 ut-√tap (1U, 加熱) 之過去被動分詞。(3) dharma-paryāyah: 法門／佛法趣入的門徑。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。此中，pary-āya (m., 門) 乃源自 pari-√i (2P, 去)。

¹⁷⁷⁹ 本一小段，戶崎宏正本（頁 191）科判為：(十五) 趣入如是教法之諸人們（この教えにはいる人々）。

¹⁷⁸⁰ 就以上三類跟得上的眾生帶出如下義理：釋迦佛說法四十九年，從凡夫直至成佛果位，全套的該教導的全部都會教，並不因我或大多數人跟不上，就不教。這裡談到般若波羅蜜多這一套在開示導向如來智慧之境界的教法，雖不為廣大眾普為接受，然仍有三類可攝受眾，可以跟得上來。而學界則有從佛教史角度而謂這些大乘教都是後來發展出來的，這些都只是知識學問家，而不是真正趣入實踐的修行家。

¹⁷⁸¹ 就安忍般若波羅蜜多所教導的——眾生忍、音響忍、隨順忍、法忍乃至無生法忍——不只在智慧的進展，而且於心裡的調適也能進展。

¹⁷⁸² 此謂以度化眾生的願力的緣故，而不以快速成佛為其達成的目標，此可呼應於《如來藏經》之文殊、觀世音、大勢、金剛慧等四大菩薩，以及「地獄不空誓不成佛」的大願地藏菩薩。



Api tu khalu punaḥ Śāradvatīputr' ārocayāmi te prativedayāmi te, na tena kulaputreṇa vā kuladuhitrā vā bodhisatvayānīyena vā śrāvakayānīyena vā imān dharmān pratilabhyālpotsukena bhavitavyam, kusīdena vā middhabahulena vā asaṃprajñena vā anupasthitasmṛtinā vā vikṣiptacittena vā āmiṣagr̥ddhena vā lolena vā mukhareṇa vā tundena vā pragalbhena vā prākṛtēndriyeṇa vā, kiṃ cāpi Śāradvatīputra kuśalamūlāni kṛtāni na viśaṃvādayanti. Api tu khalv imān dharmān labdhvā bodhisatvena bhūyasyā mātrayā 'pramādaś ca vīryaṃ cōtsāhaś ca chandaś cākausīdyam ca saṃvṛtēndriyatā cāmukharatā c' āsevitavyā, smṛtyupasthāneṣu bāhuśrutyeṣu ca yogaḥ karaṇīyaḥ, ārabdhavīryeṇa caiśāṃ evaṃrūpāṇāṃ guṇānāṃ paripūraye vyāyantavyam.

Naitac Chāradvatīputraivaṃrūpāṇāṃ dharmāṇāṃ śravaṇaphalaṃ, yad bodhisatvo vā śrāvakayāniko vāivaṃrūpān dharmān śrutvā pramādamāpadyeta, viśvāsaṃ vā gacchet, chandaṃ vā parihīyet, vīryaṃ vā hāpayet, śaithilyaṃ vōpadarśayet, vyāpādabahulo vā bhavet; naitat saphalaṃ bhavet, nāpi tenēme¹⁷⁸³ evaṃrūpā dharmāḥ śrutā bhaveyuḥ. Śrutam api Śāradvatīputra bhūtapratipatter etad adhvacaṇaṃ, na vipratipatteḥ. Na hi Śāradvatīputra vipratipannenāyaṃ dharmāḥ śruto bhavati. Śrutārthakuśalaiḥ Śāradvatīputra yuṣmābhir bhavitavyaṃ, pratipattisthitaiḥ. Nāsti Śāradvatīputra vipratipannānāṃ ānulomikī kṣāntiḥ; pratipattireṣā śāradvatīputra asmin dharme ucyate, yo yathānirdiṣṭeṣu dharmeṣu pratipadyate. Kṣāntisaṃpannasya

¹⁷⁸³ 此處 Hikata 梵校本 (p.65, 1.3) 應是有誤，由於°e 接 e°，其外連音變化應為°a + e°，故 tenēme evaṃrūpā → tenēma evaṃrūpā。

Śāradvatīputra pudgalasya pratipattisthitasya na bhūyo 'pāyagamanam bhavati, kṣipram caiṣu dharmeṣu samudāgacchati. nāvaramātrakeṇa kuśalamūlena viśvāsam āpattavyam, anikṣiptadhureṇāpi viśvāso na kartavyaḥ, yāvad eṣu dharmeṣu pariniṣpatsyata iti. Yaḥ Śāradvatīputraiṣu dharmeṣu pariniṣpannaḥ śikṣito labdhakṣāntir na bhūyasā 'pāyagamanasamvartanīyaṃ karma kuryāt; na cāsya bhūyaḥ kausīdyaṃ vā hīnabhāgīyaṃ vā bhavet; nāpi tasya pratyudāvartanabhayaṃ bhavet; nāpi śaithilyamāpadyeta. Tat kasya hetoḥ? pariññāto hi Śāradvatīputra tena bhavati samkleśāś ca vyavadānaṃ ca, drṣṭaṃ ca tena yathābhūtaṃ bhavati, sarvadharmā viparyāśasamutthitā abhūtā iti. Sa evaṃ samyagdarśī kṣāntisampanno bhavati sūrato 'mandavāñ śīlaviśuddhisthita ācāragocaracāritrasamvarasampannaḥ. Devā api Śāradvatīputra tathārūpebhyaḥ spṛhayanti, prāg eva manuṣyāḥ; devānām api te tathārūpāḥ satvāḥ spṛhaṇīyā bhavanti, prāg eva manuṣyāṇām; devānām api te satkārārhā bhavanti, prāg eva manuṣyāṇām; devair api te rakṣaṇīyā bhavanti, prāg eva manuṣyaiḥ; evaṃ nāga-yakṣa-rākṣasa-garuḍa-gandharvair api te rakṣaṇīyā bhavanti, teṣāṃ ca rakṣ'-āvaraṇaguptaye samutsukā bhavantīti.

Aupamya-Parivarto nāma Caturthaḥ. (p. 64, l. 14 ~ p. 66, l. 3)

【白話翻譯】

然而，舍利子！我仔細告知你、我讓你能夠認知：¹⁷⁸⁴ 如此的善男子或善女人、抑或如此的與菩薩乘或聲聞乘形成關連者，雖得到這些法要之後，但是其將可能不成為高枕無憂的，¹⁷⁸⁵ 因為，他們是懶散懈怠的、眾多睡眠的、缺乏正確

¹⁷⁸⁴ (1) *api tu khalu punar*: 無論如何／然而／However。此表語氣的轉折。(2) *ārocayāmi*: (*ā-√ruc-1P*) *caus. 1st per. sg.*, 我告知。此中，在印度、希臘文化中，「言說」與「照明／燈火」意義相通。(3) *prativedayāmi*: (*prati-√vid-2P*) *caus. 1st per. sg.*, 我使認知。

¹⁷⁸⁵ (1) *kulaputreṇa*: (*kulaputra*) *m. 3 sg.*, 藉由善男子。(2) *kuladuhitrā*: (*kuladuhitr*) *f. 3 sg.*, 藉由善

的認知的、心念現前並不安住的、內心散亂的、貪求美味的、內心搖擺不定的、講話嘈雜的（好麁語）、話語尖銳傷人的、傲慢驕傲的、其裝備乃粗俗低劣的（根闇鈍）。¹⁷⁸⁶ 舍利子！何況那些在善根已經達成的，他們就不會不一致而欺誑。¹⁷⁸⁷ 無論如何在已得到這些法要之後，於念住當中與多聞當中如下相應（瑜伽）應該被菩薩作出來：只是越來越¹⁷⁸⁸ 不放逸、〔只是越來越〕精進、〔只是越來越〕堪能、〔只是越來越〕樂於學習、〔只是越來越〕不懶散懈怠、〔只是越來越〕守護根門、〔只是越來越〕不粗惡語、〔只是越來越〕恭敬，¹⁷⁸⁹ 以及其努力作克制的工夫，為了去圓滿這些這樣子的諸功德而藉由精進而發動〔這整套的修行〕。

1790

舍利子！〔以下的情況〕其並不是這樣子的法要之聽聞的成果：舉凡那個菩

女人。(3) alpôtsukena: (alpôtsuka) adj. m. 3 sg., 高枕無憂。在這裡因為以隨順善男子或善女人，故用第三格。此中，alpa (adj., 少的／小的)，而 utsuka (adj., 擔心的或不安的／欣喜的)。(4) bhāvitavyam (√bhū-1P) caus. fpp. → n. 1 sg., ru; 將可能成為。

¹⁷⁸⁶ (1) kuśīdena: (kuśīda) adj. m. 3 sg., 懶散懈怠。由於與善男子或善女人為同位詞，故一律用第三格，以下數個同位詞皆如是。(2) middhabahulena: (middha-bahula) adj. m. 3 sg., 睡眠眾多。此中，middha (n., 睡眠)。bahula (adj., 眾多的／豐富的)。(3) asamprajñena: (a-sam-prajña) adj. m. 3 sg., 缺乏正確的認知。(4) anupasthita-smṛtinā: 其心念現前乃不安住的。有財釋。(m. 3 sg.)。又，smṛty-upasthāna (n., 心念現前安住)。(5) vikṣiptacittena: (vi-kṣipta-citta) adj./n. 3 sg., 心散亂。(6) āmiṣagrddhena: 貪求美味／世間財利。依主釋（受格關係，m. 3 sg.）。此中，āmiṣa (n., 肉食／利養)，grddha (ppp. 耽著)，此源自√grdh (4P, 貪求)。(7) lolena: (lona) adj. m. 3 sg., 動搖／內心搖擺不定。此源自√lul (1P, 動搖)。(8) mukhareṇa: (mukhara) adj. m. 3 sg., 講話嘈雜／好麁語。(9) tuṇḍena: (tuṇḍa) n. 3 sg., 話語尖銳傷人／咄咄逼人。此中，tuṇḍa (n., 鳥嘴／喙)。(10) pragalbhena: (pragalbha) adj. m. 3 sg., 傲慢驕傲。(11) prakṛtēndriyena: 其裝備乃粗俗低劣的／根闇鈍。有財釋。(m. 3 sg.)。以上謂那樣子的善男子或善女人，雖得到這些法要，然由於尚有些偏差的心態、觀念與行為需導正，在還未淨化完成前，並無法高枕無憂而一帆風順的。

¹⁷⁸⁷ viśaṃvādayanti: (vi-sam-√vad-1P) caus. 3rd per. pl., 他們在欺誑／作不正論。若善根已經完成的話，則德福一致而一路修行順暢下去，反之，若心口不一而虛誑，則此路上崎嶇而不順暢。因此，休怪老天爺不公平，一切只因自我德福不配、能力智慧不足或不夠善巧，需深自檢討。cf. 玄奘本（頁 1090b）略不同的翻譯：「彼由如是善根力故，前所說過一切皆轉。」

¹⁷⁸⁸ (1) bhūyasyā (compar./ adv., 越來越～／比較～／更加)。(2) mātrayā (adv., 只不過是／只是)，此表單純且專注於菩提道上的修練。

¹⁷⁸⁹ (1) apramādaḥ: (a-pramāda) m. 1 sg., 不放逸／不驕逸。(2) utsāhaḥ: (ut-sāha) m. 1 sg., 堪能／堅忍不拔。(3) chandaḥ: (chanda) m. 1 sg., 樂於學習／善法欲求。(4) akuśīdyam: (a-kuśīdya) n. 1 sg., 不懶散懈怠。(5) samvṛtēndryatā: (samvṛta-indrya-tā) f. 1 sg., 守護根門。(6) amukharatā: (a-mukhara-tā) f. 1 sg., 不粗惡語／不嘈雜語。(7) āsevityā: (ā-sevityā) f. 1 sg., 恭敬／多修習。此源自 ā-√sev (1P, 服務／專心實踐)，如《法華經》常不輕菩薩對任何眾生都持恭敬態度。

¹⁷⁹⁰ (1) vyāyamtavyam: (vy-ā-yamtavya) (vy-ā-√yam-1U) fpp. → m. 2 sg., 作克制的工夫／精勤修學。此源自√yam (1U, 克制) ~ 印度宗教基本功√yam, 能夠克制情意、克制念頭之起滅而作禪修。(2) ārabdhavīryena: (ārabdha-vīrya) m. 3 sg., 藉由精進而發動（整套的修行）。

薩或聲聞行者在聽聞這樣子的法要之後，他或可能實現成為放逸的情形、他或可能變成迷信、他或可能退轉善法欲求、他或可能捨棄精進、他或可能流露出散漫、他或可能會成為眾多爭吵；¹⁷⁹¹ 這個就不會成為伴隨〔以般若波羅蜜多為骨幹〕而來的成果，這些這樣子的法要也不會成為被他聽聞到。¹⁷⁹² 舍利子！所謂的「已被聽聞」〔聽聞貫徹到底〕，其亦是腳踏實地往前行進之增上說明的語詞（同義詞），並不是不往前行進的〔增上說明的語詞〕。¹⁷⁹³ 事實上，舍利子！這一套的教法並不是基於不往前行進而成為已經聽聞的。¹⁷⁹⁴ 舍利子！這個應該被你們而成為善巧於所聽聞意義、安住於不斷地往前行進。¹⁷⁹⁵ 舍利子！就那些不往前行進者，他們就不擁有隨順的安忍。¹⁷⁹⁶ 舍利子！舉凡那個修行者於根據開示的教法而往

¹⁷⁹¹ (1) ā-padyeta: (ā-√pad-4Ā) opt. 3rd per. sg., 他可能實現成為；pramādam: (pramāda) m. 2 sg., 放逸／驕傲。(2) gacchet: (√gam-1P) opt. 3rd per. sg., 他可能變成／可能走去；viśvāsam: (viśvāsa) n. 2 sg., 委信／信仰、正信／迷信、邪信。此源自 vi-√śvas (2P, 噴鼻息／發出嘶嘶聲)。(3) parihiyēt: (pari-√hā-3P) pass. opt. 3rd per. sg., 他可能退轉；chandam: (chanda) m. 2 sg., 善法欲求／樂欲。(4) hāpayet: (√hā-3P) caus. opt. 3rd per. sg., 他可能捨棄；vīryam: (vīrya) m. 2 sg., 精進。(5) upadarśayet: (upa-√drś-1P) caus. opt. 3rd per. sg., 他可能流露出；śaithilyam: (śaithilya) n. 2 sg., 散漫／弛緩。此源自 śithila (adj., 鬆散的／無活力的)。(6) bhavet: (√bhū-1P) opt. 3rd per. sg., 他可能會成為；vyāpādabahuḥ: (vyāpāda-bahula) adj. m. 1 sg., 生氣眾多／眾多爭吵。此 vy-āpāda (m., 恚害／惡意／諍) 源自 vy-ā-√pad (4Ā, 實現／實行／實施)。

¹⁷⁹² (1) bhaveyuh: (√bhū-1P) opt. 3rd per. pl., 這些（法要）可能會成為。(2) śrutāḥ: (śruta) (√śru-5P) ppp. → m. 1 pl., 被聽聞／獲得聽聞。佛法的修學有捨才有得，若放逸懈怠、割捨不掉世俗的森林種種的紛紛擾擾，則就修不出智慧，獲得不到真正的聽聞。

¹⁷⁹³ (1) śrutam: (śruta) (√śru-5P) ppp. → n. 1 sg., 已被聽聞／聽聞貫徹到底。(2) bhūtaprati-patteḥ: (bhūta-pratipatti) f. 6 sg., 腳踏實地往前行進的。此 prati-patti (f., 不斷地往前行進／堅固正行／趣向) 源自 prati-√pad (4Ā, 實現／實行／實施)。(3) vipratipatteḥ: (vi-pratipatti) f. 6 sg., 不往前行進的。此處顯「讀萬卷書更需行萬里路」，故聞思修應該一氣呵成。經典所講述的，不光只是講講而已、也不是來建立的學說而起爭論的，經典的教導與聽聞即應是拿來腳踏實地的修行的。至於論典與論師，就不一定了，尤其好論證的學者，對實修多半會心虛的，此諸學者轉而朝向佛教之文獻的、歷史的、儀式的論述而專精於此。若佛教史被講成如是，則多半是扭曲的、失真的，事實上，佛教的研究應該從經典入手。

¹⁷⁹⁴ 聽聞的真實義並沒有好好地去落實，故所聽聞到的，等同於白聽了。

¹⁷⁹⁵ (1) bhavitavyam: (bhavi-tavya) (√bhū-1P) fpp. → n. 1 sg., 應該被成為。(2) yuṣmābhiḥ: (tvad) 2nd per. pron. m./n./f. 3 pl., 被你們。(3) śrutārtha-kuśalaiḥ: 善巧於所聽聞意義。持業釋（同位格關係，m. 3 pl.）。(4) pratipatti-sthitaiḥ: 安住於不斷地往前行進。依主釋（受格關係，m. 3 pl.）。

《解深密經》與《大般涅槃經·如來性品》等經典皆強調四依四不依之「依義不依語」，而義理之學的專業即是哲學。

¹⁷⁹⁶ (1) anulomikī: (anu-lomika) f. 1 sg., 隨順。(2) kṣāntiḥ: (kṣānti) f. 1 sg., 安忍／調適。由於佛法內涵只會越來越廣大、只會越來越高超、只會越來越深奧，所以要對無生法忍形成解了、實踐的，只會越來越困難而不易去調適。就諸安於舒適現狀者，便很容易於行進在般若波羅蜜多的正道上，因為理解艱澀修持困難而跟不上來，之後便打退堂鼓了。

前行進，這個就被稱為於此法要之中往前行進。¹⁷⁹⁷ 舍利子！正當具備安忍的個體（補特伽羅）已經安住於不斷地往前行進，更遑論他會成為正走向險惡的去處（惡趣），¹⁷⁹⁸ 而他將快速地於這些法要當中證悟。¹⁷⁹⁹ 又這個將不被只不過卑微低下的善根的信念所獲得，¹⁸⁰⁰ 也不藉由不拋棄承擔的信念而可被做出來，乃至「那個人物將不於這些法要當中來圓滿的實現」。¹⁸⁰¹ 舍利子！舉凡那樣子的修行者於這些法要當中已經圓滿實現、已經學習訓練且安忍已經獲得者，更不用說他會可能造作總括運轉走向險惡的去處之行為，以及更不用說他會可能成為具備著懈怠或低劣的構成部分，他也不會成為具備著退轉之害怕，他也不可能會實現成為散漫的情況。¹⁸⁰² 何以故？舍利子！因為，雜染與清淨已經被他周遍地認知了與已經被他如實地觀看到了，¹⁸⁰³ 〔此被認知與觀看的内容要旨〕即是「一切法皆是由顛倒而生起的與不真實的」。¹⁸⁰⁴ 這樣子擁有如此的正確觀看的修行者

¹⁷⁹⁷ pratipadyate: (prati-√pad-4Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物往前行進。因為若非如此，則就亂了套了、斷了鏈了，而流於盲修瞎煉。因此，經典就是憲法，如國家行政若要依據，就應以憲法為首，同理佛教的義理與修行若要依據，就應以經典為主。

¹⁷⁹⁸ (1) kṣānti-sampannasya: 具備安忍的。依主釋（受格關係，m. 6 sg.）。此中，sam-pannasya: (sam-panna) (sam-√pad-4Ā) ppp. → m. 6 sg., 具備／完全精通。(2) apāyagamanam: (apa-aya-gamana) n. 1 sg., 正走向險惡的去處（惡趣）。此中，apāya (m., 歧途／惡趣)。都已經安住於修行正道之不斷地往前行進，連生死都漸行漸遠了，更何況會墮入三惡道。

¹⁷⁹⁹ samudāgacchati (sam-ud-ā-√gam-1P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個人物在證悟。cf. 玄奘本（頁 1090b）此整句的翻譯：「順忍具足補特伽羅安住正行，當知決定不墮地獄、傍生、餓鬼諸惡趣中，即能證得正法勝果。」

¹⁸⁰⁰ (1) avaramātrakeṇa: (a-vara-mātraka) m. 3 sg., 藉由只不過只不過卑微低下的／非殊勝之普通的／乏善可成的。此中，a-vara (adj., 低下的／卑微的)；mātraka (n., 少分／唯)常放複合詞字尾。(2) āptavyam: (āp-tavya) (√āp-5P) fpp. → n. 1 sg., 應該被獲得。

¹⁸⁰¹ (1) anikṣipta-dhureṇa: 藉由不拋棄承擔的。持業釋（形容詞關係，n. 2 sg.）。此複合詞的前者源自 a-ni-√kṣip (6U, 投擲／拋棄)的 ppp.；後者則為 dhura (m., 擔／載／輓)。(2) pariniṣ-patsyate: (pari-niṣ-√pad-4Ā) fut. 3rd per. sg., 那個人物將圓滿的實現。亦即這一套的教法，不被一般善根的信念、或隨便就相信且不敢拋棄的信念等，這樣子的人物來實現圓滿。cf. 玄奘本（頁 1090b - c）此句略不同的翻譯：「諸有情類不應保信微少善根，謂彼即能脫諸惡趣，勤行精進亦不可保，乃至於法未具正見，於諸惡趣猶有墮落。」

¹⁸⁰² (1) labdha-kṣāntih: 他的安忍已獲得。有財釋。（f. 1 sg.）。(2) hīna-bhāgīyam: 低劣的構成部分。持業釋（形容詞關係，n. 1 sg.）。此中，bhāgīya (adj., 部分／順分)源自√bhañj (7P, 分裂／打碎)。(3) pratyudāvartana-bhayaḥ: 退轉之害怕。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）。

¹⁸⁰³ 亦可譯為「如實就被他觀看到了」。此中，pari-jñātaḥ (周遍認知) 表第六意識；yathābhūta-dṛṣṭam (如實觀看) 表前五根塵識。前者表「知」，後者表「見」。

¹⁸⁰⁴ (1) viparyāsa-samutthitāḥ: 由顛倒而生起。依主釋（從格或具格關係，m. 1 pl.）。(2) abhūtāḥ: (a-bhūta) (a-√bhū-1P) ppp. → m. 1 pl., 不真實。

就成為具備著安忍（對安忍完全精通熟練），¹⁸⁰⁵ 他就是勇健調柔的、¹⁸⁰⁶ 不具備緩慢遲鈍的、¹⁸⁰⁷ [並於內涵之道德上]安住在清淨的持戒上、¹⁸⁰⁸ [於外顯之規範上]具備著軌則所行領域與正行律儀¹⁸⁰⁹ [而內外就表裡如一]。¹⁸¹⁰ 舍利子！連諸天神也為了如是樣子的修行者而來親近，更何況是人們了，¹⁸¹¹ 就諸天神而言，那些做如是修行的眾生們成為亦應該被親近的，更何況是就人們而言了。¹⁸¹² 就諸天神而言，那些修行者也成為值得受到恭敬的，¹⁸¹³ 更何況是就人們而言了。那些修行者也成為應該被諸天神所保護的，¹⁸¹⁴ 更何況是應該被人們[所保護了]。同樣的條理，那些修行者也成為應該被龍（蛇）、夜叉（精靈）、羅剎、金翅鳥、

¹⁸⁰⁵ (1) *samyag-darśī*: 具備著正確的觀看／正確的觀看者。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。(2) *kṣānti-saṃpannaḥ*: 具備安忍的／對安忍完全熟練。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。此中，*saṃpannaḥ*: (*saṃ-panna*) (*saṃ-√pad-4Ā*) ppp. → m. 1 sg., 具備著／對～完全熟練／完全精通。就此而言，*saṃpanna* (具備著～／對～完全熟練) 即用來表示形成整套修行必須的內涵與能力，並精通熟練之。例如於上述「一切法皆是由顛倒而生起的與不真實的」能夠於心態上與觀念上去完全調適。

¹⁸⁰⁶ *śūrataḥ*: (*śūrata*) adj. m. 1 sg., 英雄氣概／勇健／調柔。又，*śūraṅgama-samādhī* (m., 首楞嚴三昧／勇健行三昧)。

¹⁸⁰⁷ *amandavān*: (*a-manda-vat*) m. 1 sg., 不具備緩慢遲鈍的。此中，*manda* (adj., 緩慢的／懶洋洋的／闇鈍的)。

¹⁸⁰⁸ 尸羅／持戒 (*śīla*): 就一條一條的規訂，要來實踐出來的道德內涵。cf. 毗奈耶 (*vinaya*): 是僧團中，出家眾所應該遵守的一條一條的規訂。

¹⁸⁰⁹ *ācāragocara-cāritrasaṃvara-saṃpannaḥ*: 具備著軌則所行領域與正行律儀。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。此中，(1) *saṃvara* (m./n., 律儀／護戒)，先約束自己，做自我的規範。*cāritra* (n., 正行／威儀)，指在世間的行走與修行道路的進行，其行走開來的範圍，包含行者的律儀——護戒與行住坐臥等威儀。佛法的 *cāritra* 讓大家通通都有可以走的地方，而就可以走的地方，則以 *saṃvara* 來自我約束規範 vs. 一般的凡夫，先自我保存，受到傷害的是別人，可以讓人家沒有路可以走而不能我沒路可走。(2) *ācāra-gocara*(軌則—所行領域)。其一、*ācāra* (m., 軌則)。如行走於高速鐵路或行走於航空般之運行在一定的軌道或航道，故從世間十善業道為基礎，乃至菩提道整個道次第，這整個的修行道路都有其一定的規範。又，*ā-cārya* (m., 軌範師／阿闍黎) 稱之為教師的，其言行舉止就是典範。其二、*gocara* (m., 所行領域)。佛法的 *ācāra* 是用來實修的，故由實修所行走之整片的領域，而謂之。

¹⁸¹⁰ cf. 玄奘本（頁 1090c）此整句之略不同的翻譯：「聰敏調柔住清淨戒，律儀正行軌則所行，由得順忍無不具足。」

¹⁸¹¹ (1) *api* ~, *prag eva* ~ (r/c clause): 連～，更何況是～。 (2) *tathārūpebhyaḥ*: (*tathā-rūpebhya*) adj. m. 4 pl., 為了如是樣子的修行者。(3) *sprhayanti*: (*√sprh-10P*) pres. indic. 3rd per. pl., 他們來親近／深生愛樂。(4) *manuṣyāḥ*: (*manuṣya*) m. 1 pl., 人類／人們。

¹⁸¹² *sprhaṇīyāḥ*: (*sprh-aṇīya*) (*√sprh-10P*) fpp. → m. 1 pl., 親近／親切／所尊重。

¹⁸¹³ *satkārahāḥ*: 值得受到恭敬／堪受尊敬。依主釋（受格關係，m. 1 pl.）。此中，*satkāra* (m., 做成真實／尊重、恭敬)；*-arha* (adj., 應受／堪受)。

¹⁸¹⁴ *rakṣaṇīyāḥ*: (*rakṣaṇīya*) (*√rakṣ-1P*) fpp. → m. 1 pl., 應被保護的。此源自 *√rakṣ* (1P, 保護／防禦)。

樂神（乾闥婆）所保護的，以及〔諸天神、人們、龍蛇等〕就產生了心願——為了守護那些修行者〔於世間修行〕的障礙而去提供保護。¹⁸¹⁵



第四名稱為「譬喻品」

【分段要義】

本一小段¹⁸¹⁶ 進一步說明，即便是上述三類獲得這一套教法的修行者，並未就是安穩妥當了，反而更需要百尺竿頭更進一步，因為無始劫來貪染三毒的習氣太厚重的緣故。俗話說得好：「要怎麼收穫，就先怎麼栽」，文中說明縱使是獲得此法要的菩薩或聲聞行者，倘若是放逸懈怠、好逸惡勞、或內心散亂動搖，而無法克制世間的名聞利養等紛紛擾擾，則就修不出智慧，獲得不到從聽聞而來的法要。其次，強調聞思修應該一氣呵成，正如云：「甚深法要非但耳聞及名為果，要不放逸精進修行，如實了知遠離眾惡，自他俱利乃名為果。」¹⁸¹⁷ 故應以實踐為首要。再者，就此廣大、高超、深奧的法要，須要形成隨順的安忍（*anulomikī kṣāntiḥ*），則決定不墮三惡趣，將迅速證得無上正等覺。因為，周遍地認知與如實地觀看到「一切法皆是由顛倒而生起的與不真實的」（*sarva-dharmāḥ viparyāśasamutthitāḥ abhūtaḥ*）。¹⁸¹⁸ 而如是這樣子的修行者對安忍完全精通熟練，

¹⁸¹⁵ (1) *samutsukāḥ*: (*sam-ut-suka*) adj. m. 1 pl., 願望／心願／渴望。(2) *rakṣ'-āvaraṇa-guptaye*: 為了守護（那些修行者於世間修行的）障礙而去提供保護。依主釋（受格關係，f. 4 sg.）。

¹⁸¹⁶ 本一小段，戶崎宏正本（頁 193）科判為：（十六）**得到教法者的功德**（*教えを得たものの功德*）。

¹⁸¹⁷ 見玄奘本（頁 1090b）。

¹⁸¹⁸ 般若經典以般若波羅蜜多要去通達法性、真如，就法性而言「不生不滅」，就真如而言「平等一貫、通達」。因此，世人認真地說「看到嬰兒出生／太陽從東方出來」，然若依據世界根本的座標法性稱之為空性&真如／法界，則此非確如其實。凡夫因執為真實，因此貪生怕死、被生死卡住，企圖追求永生而逃避死亡。就般若經典而言，這些生滅皆是依著因緣而來的遊戲，背後無明行識等牽動著相關的條件，故為空性且如幻似化，沒有半點真實可言，故稱 *abhūta*。佛法以「諸法空性、諸法真如」，貫徹菩提道做般若波羅蜜多的修行。因此，所有法之出生皆來自於顛倒（與「諸法空性、諸法如幻似化、諸法真如」顛倒）。這個說法與佛教的「唯識學」（遍計所執+依他起=虛妄分別）如出一徹。任何的產生，皆是不真實的產生，如此的產生叫作「幻化的世界」=一切有為法如夢幻泡影，這當中沒有半點的真实可言。因此，無一法可得，無一法可證，如此就超越一切法的言說、施設與分別。

亦即是具備勇健調柔的、不緩慢遲鈍的、以及內在淨戒與外顯軌則律儀表裡如一，而也會被諸天、人、龍（蛇）、夜叉（精靈）、羅剎、金翅鳥、樂神（乾闥婆）等來親近、恭敬、保護與守護。就此而言，吾人後輩之隨順著般若波羅蜜多的修行，無需長戚戚地擔心沒有吃穿或名聞利養，只要好好地腳踏實地的行於菩提道，自然天龍八部等護法眾都會來親近與護持。



V. **Subhūti-Parivartaḥ-Pañcamah** (सुभूतिपरिवर्तःपञ्चमः 須菩提品第五)

Atha khalv āyuṣmān Śāradvatīputra āyuṣmantam Subhūtim etad avocet: kim āyuṣman Subhūte tūṣṇīmbhāvenātināmayasī, kiṃ na pratibhāti te, prajñāpāramitām ārabhyāyaṃ śāstā svayaṃ saṃmukhībhūta, iyaṃ ca parśad bhājanībhūtā gambhīrāyā dharmadeśanāyāḥ śuddhēyam āyuṣman Subhūte parśad ākāṃkṣati¹⁸¹⁹ ca gambhīram dharmam śrotum.

evam ukte āyuṣmān Subhūtir āyuṣmantam Śāriputram evam āha: nāham tam āyuṣman dharmam samanupaśyāmi, yaṃ ma ārabhya pratibhāyāt; na cāham āyuṣmañ Śāradvatīputra prajñāpāramitām samanupaśyāmi, na ca bodhisattvaṃ nāpi pratibhānam, nāpi yat pratibhāyāt, nāpi yena pratibhāyāt, nāpi yataḥ pratibhāyāt. Evaṃ samanupaśyan nāham āyuṣmañ Śāradvatīputra prajñāpāramitām bodhisattvānām mahāsattvānām yac ca pratibhāyāt, yena ca pratibhāyāt, yataś ca pratibhāyāt, yasya ca pratibhāyāt, kim iti nirdekṣyāmi, kiṃ vā ma ārabhya pratibhāsyati. (p. 66, l. 5 ~ p. 66, l. 18)

【白話翻譯】

那個時候，的的確確具壽舍利子告訴具壽須菩提言：「具壽須菩提！為什麼

¹⁸¹⁹ 此詞應為 ākāṃkṣati 而非 Hikata 梵校本 (p.66, l.9) 的 ākāṃkṣati。按 Vaidya 天城體版 (p.39) 亦為 आकाङ्क्षति。

你變成沈默？¹⁸²⁰ 對你而言，那個〔解空第一之你所聽聞而領悟到的道理〕為什麼不去照明〔此法會大眾〕？¹⁸²¹ 就般若波羅蜜多而論，這一位教導者本身（釋迦牟尼佛）就在大眾的面前，¹⁸²² 以及這個與會大眾是有關於深奧的教法之開示的真實的法器，具壽須菩提！這個清淨的與會大眾渴望去聽聞深奧的教法。」¹⁸²³

【分段要義】

此一小段¹⁸²⁴ 藉由舍利子對須菩提的提問，而彰顯般若波羅蜜多的「沈默」(tūṣṇīm-bhāva) 之道，亦即是說，須菩提「不見」諸法、「不見」般若波羅蜜多、「不見」諸菩薩眾，既然都沒見到，那要說什麼呢？故而沈默不語。此「不見」俱「透視諸法實相」與「離言法性」二義。

¹⁸²⁰ (1) tūṣṇīm-bhāvena: (tūṣṇīm-bhāva) m. 3 sg. → adv., 沈默地。(2) atināmayasi: (ati-√nam-1U) caus. 2nd per. sg., 你變成~/向~/屈從。著名的沈默例子，見《維摩詰所說經入·不二法門品》之最後，維摩詰大士就沈默不語，因為，實證就超越言說。

¹⁸²¹ pratibhāti: (prati-√bhā-2P) pres. indic. 3rd per. sg., 那個去照明。

¹⁸²² (1) ārabhya: (ā-√rabh-1U) gerund, 從~/開頭~/有關~/、涉及~/、對於~/。(2) śāstā: (śāstr) m. 1 sg., 教授者/教導者/佛、調御師。(3) svayaṃ (indec., 自身/自然)。(4) sammukhībhūtaḥ: (sam-mukhī-bhūta) m. 1 sg., 成為面前/就在大家面前。此中，mukha (n., 面/口/門)。

¹⁸²³ (1) bhājanībhūtā: (bhājanī-bhūtā) adj. f. 1 sg., 真實的法器/真實的根器。此中，bhājana (n., 容器)。(2) ākāṅkṣati: (ā-√kāṅṣ-1U) pres. indic. 3rd per. sg., 他渴望/他欲求。其後常接不定形。(3) śrotum: (√śru-5P) inf., 去聽聞。cf. 玄奘本(頁 1090c)將舍利子請問善現的全文譯如下：「云何具壽默然無說？云何不說甚深般若波羅蜜多？今者如來應正等覺現前為證，今此大眾於甚深般若波羅蜜多是真法器，意樂清淨願聞深法。」

¹⁸²⁴ 本一小段，戶崎宏正本(頁 197)科判為：(一) 朝向沈默與說法的靈感的照明((弁才)沈默と說法への靈感のひらめき)。

第貳部分 「一切法不可說」的語言哲學探究

Part II. An Inquiry into Philosophy of Language centered on the “Ineffability of All Related Factors”



本論文的第貳部分，將從「語言哲學」(Philosophy of Language)的視角來探究〈第十六會〉的「一切法不可說」，從而深入其無為法性的甚深層次。此中，應先說明「哲學」與「般若慧學」的關係：所謂的「哲學」(拉丁語：philosophia)之名原為「愛智」(philos, 愛 + Sophia, 智慧)，此詞雖源自西方，但不論東方西方、或古今中外，只要是有志之士，皆愛好智慧且追求智慧。故此詞倘若用在《大般若經》，可說恰好不過了，因為，般若經典的軸心思想即是「般若波羅蜜多」(prajñāpāramitā)，其意思不只是「智慧」，而且是「智慧貫徹到底」或「智慧上就達到極致」。¹ 而本論文所依據的《善勇猛般若經》——《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》——正是以「般若波羅蜜多」做為主要的核心概念而展開的探討，經文的開始就從故事的主角善勇猛 (Suvikrāntavikrāmin) 菩薩為了利益廣大的諸有情而向世尊請教有關「般若波羅蜜多」的 what、how、why、以及 when 等

¹ 可能有些人會站在西方哲學的立場，主張說「佛教」並非哲學而只是宗教。因為，般若經典處處可見的空性、非我、無分別、不可思議、無所有、不可得、不可說等有關無為法性的施設，這與傳統西方哲學大相徑庭、處處相違。特別就當代以語句與命題之知為基石的分析哲學 (Analytic Philosophy) 而言，本論文所涉及到之反概念、反語句、反命題的「一切法不可說」，可說更是處處觸及痛處而無法接受。以是故，本論文以二點來反思：其一、以「人」為本，是否就足矣？其二、智慧是否只就限於邏輯思辨？甚至，由邏輯思辨而來的知識或學問，是否就等同於智慧？以上諸點皆可開放來討論，在此特別要提醒的一點是：當我們都是以「人類中心」(anthropocentric) 的角度去談論命題或學說的「精確性」或「可驗證性」時，是否也同時排除了人類以外 (包含諸佛如來等聖者) 的觀念、思想、般若慧或聖言了呢？除非，我們已經認同了「人類」就已經是最究竟圓滿無瑕的存在者，無須再往上、向善了。否則，就應拋開固有的框架，而質樸地第一線去觀察這個世界，依著「四依四不依」的原則 (非迷信、非盲從) 去看看是否如佛經所教導的一致。

五大提問，無論如何，其核心皆環繞在「智慧」與「智慧度」在打轉。因此，本論文於「第貳部分『一切法不可說』的語言哲學探究」，擬以「智慧」為線索，循著經文上十九次「雖作事說而不如說」²之相關討論的課題，就經文的義理按著學理上之 *yathābhūta* (如實) 或 *yathāvattā* (如如性) 的面向，或是修證上 *bhāvana* (開發或串習) 的面向，³ 來展開一系列的考察與論述，以此來揭開甚深般若波羅蜜多之深奧且神祕的面紗。此分如下的六章來論述：

² 「雖作事說而不如說」為玄奘於經文中的漢譯，以下若可以的話，將簡稱「然不如說」。

³ 在此，本論文雖依著佛教哲學而分成「學理上的面向」，或是「修證上的面向」，然而，此中學理上之 *yathābhūta* (如實性) 可視為知識學的一種進路，而 *yathāvattā* (如如性) 可視為形上學的一種進路。只不過，不同於西方哲學之二種進路涇渭分明，佛教最終「真俗不二」這二種進路是可以合而為一的；另外，「修證上的面向」不妨可視為倫理學的一種進路。



第一章 序言與背景的鋪陳

龍樹菩薩 (Nagārjuna, 150-250) 基於《大般若經》而造《中論》(*Mūla-madhyamakakārikā*)，⁴ 論中皆以「觀」(*parīkṣā*)⁵ 為開頭來探索內外諸法，從「緣」(*pratyaaya*) 的考察一直到「見」(*drṣṭi*) 的考察共分二十七品。本論文效法尊者，基於〈第十六會〉並延伸參考第一、二、四、九會等經證，而分成如下「智慧的考察」、「生起的考察」、「極限的考察」、「如如的考察」、「文字陀羅尼門與一切法不可說」共五個章節來論述，此亦若顯若隱地呼應文殊菩薩五字真言 (अ र प च न) 之文字陀羅尼門。⁶ 此外，由於這些的論述，都將會基於十九次「然不如說」之相關討論的課題而來開展，故於此處先綜合整理而以如下表列的方式概要地介紹如下，以收一目瞭然而快速地掌握本經的精華扼要之效：⁷

⁴ 《中論》主要是針對外、內道的說實事師 (དངོས་པོ་མཁའ་ལྷ་མོ་ dngos po mra ba) 而來辯護八不中道與一切法空之般若中觀的思想，此外，龍樹菩薩亦造《大智度論》(*Mahāprajñāpāramitāsāstra*) 來弘揚大乘的般若經教。

⁵ *parīkṣā* 由 *pari-vikṣ* (IU, 觀察) 而來的陰性名詞，可直接翻譯為「周遍觀察」，在此用較為白話的「全面深入考察」或簡稱「考察」作為替代。

⁶ 《大般若波羅蜜經·第一會·辯大乘品第十五》：「爾時，具壽善現白佛言：『世尊！云何文字陀羅尼門？』佛言：『善現！字平等性、語平等性，言說理趣平等性入諸字門，是為文字陀羅尼門。』『世尊！云何入諸字門？』『善現！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，入 अ 字門，悟一切法本不生故；入 र 洛字門，悟一切法離塵垢故；入 प 跛字門，悟一切法勝義教故；入 च 者字門，悟一切法無死生故；入 न 娜字門，悟一切法遠離名相無得失故。』」(T220 (1), vol. 5, p. 302b)

⁷ 此表的說明：十九次「雖作是說而不如說」之相關討論的課題分成所宣說的「主題」、「諸要義」、「去蔽顯實」、「出處頁／行」四個部分。其中，「去蔽顯實」表示此種後設語言哲學所產生的功效或作用；而「出處頁／行」主要列出 Hikata 梵校本與玄奘本的頁數、行數。

	主題	諸要義	去蔽顯實	出處頁／行
1	智慧 (prajñā/ jñāna)	宣說「『智慧』即有關一切法的通達理解 (ājñā), 與有關一切法的通達認知 (ājānanā)」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.8/ 1.11-12 (H) ; p.1068a/ 1.24 (玄)
2	超出世界的智慧 (lokottarā prajñā)	「超出世界的智慧」須透過親自操作——「現觀與作證」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.8/ 1.17-18 (H) ; p.1068b/ 1.3 (玄)
3	超出世界的智慧 (lokottarā prajñā)	「超出世界的智慧」超過一切名言道故等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.9/ 1.5 (H) ; p.1068b/ 1.14 (玄)
4	生起與消失 (udayāstaṅgama)	凡任何一個「有其來源而產生之由法所組成的事物或現象」(samudaya-dharmi) 的情形, 彼亦即為所有的「有其熄滅之由法所組成的事物或現象」(nirodha-dharmi) 的情形等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.11/ 1.9 (H) ; p.1069a/ 1.12-13 (玄)
5	認知窮盡／盡智 (kṣaya-jñāna)	所謂的「認知窮盡」即是「無知已窮盡／窮盡無知」(ajñānakṣaya), 而藉由非窮盡性 (akṣaytā), 故名為「盡」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.12/ 1.17-18 (H) ; p.1069b/ 1.12-13 (玄)
6	涅槃的邊際 (nirvāṇa-koṭi)	以一切法是非邊際的, 故涅槃際亦是非邊際的, 因此切斷一切邊際就被稱為「涅槃的邊際」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.12/ 1.21-22 (H) ; p.1069b/ 1.16-17 (玄)
7	涅槃的邊際 (nirvāṇa-koṭi)	全上	雖作是說 而不如說	p.12/ 1.23 (H) ; p.1069b/ 1.18 (玄)

8	涅槃界之開示 (nirvāṇa-dhātu-nir-deśaḥ)	而涅槃界應不可被開示得中的，且全面超越一切開示，故涅槃界是一切開示全面切斷，而被說為「超出世間的通達式的智慧之開示」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.12/ 1.25 (H) ; p.1069b/ 1.120 (玄)
9	般若波羅蜜多 (prajñā-pāramitā)	般若波羅蜜多並不是俱備任何一個此岸 (āram)、或彼岸 (pāram)」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.13/ 1.11-12 (H) ; p.1069c/ 1.2-3 (玄)
10	隨順覺悟 (anubodha / anubuddha)	這一套般若波羅蜜多是對所有一切法所做的隨順覺悟，凡是成為隨順覺悟，那個並不帶有障礙的，因為此中，無任何一個隨順覺悟，更無通達等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.13/ 1.21 (H) ; p.1069c/ 1.14-15 (玄)
11	菩提薩埵 (bodhisatva)	認知「菩提並非眾生」，因菩薩並非是以眾生想所彰顯出來的，而是通過禪修而排除眾生想才被說名為「菩薩」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.14/ 1.9 (H) ; p.1070a/ 1.2-3 (玄)
12	菩提薩埵 (bodhisatva)	根絕分別而成為隨順覺悟、朝向覺悟、無分別，是故這樣的人物就被說為「菩薩」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.14/ 1.6 (H) ; p.1070a/ 1.10 (玄)
13	菩提 (bodhi)	覺悟「一切法特徵是非特徵」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.16/ 1.4-5 (H) ; p.1070b/ 1.22(玄)
14	佛 陀 的 菩 提	縱使是貴為如來，也無法靠近而獲	雖作是說	p.18/ 1.11 (H) ;

	(buddhabodhi)	得「菩提」，如此被說為「佛陀的菩提」等諸要義。	而不如說	p.1071b/ 1.9-10 (玄)
15	如實的眾生 (yathābhūta-satva)	因彼已了知現象世界乃虛幻不實且並非已出生，亦即「一切法乃非真實且無自性」，故於真實的情形下，不會去執著真實等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.19/ 1.15 (H) ; p.1071c/ 1.11 (玄)
16	藉由彼菩薩的周遍認知而到達彼岸 (tasya pariñāyā pāragata)	凡是行者不獲取此岸、不以我慢思量彼岸、亦不執著彼岸，此即謂「藉由彼菩薩的周遍認知而到達彼岸」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.21/ 1.1 (H) ; p.1072a/ 1.22 (玄)
17	一切法以無執著為其特徵 (asaṅga-lakṣanāḥ sarvadharmāḥ)	遠離眾相，無著為相／在執著當中，找不到執著，故謂「無執著」等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.62/ 1.5-6 (H) ; p.1089b/ 1.24-25 (玄)
18	境界所行 (viśaya-gocara)	所謂「境界」，那個是一切法之非境界。那個為如實、以及如所有性，由於非境界性故一切法乃非境界等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.63/ 1.9 (H) ; p.1089c/ 1.24 (玄)
19	開發與排除 (bhāv-ana & vibhāvana)	無開發無排除等諸要義。	雖作是說 而不如說	p.73/ 1.6 (H) ; p.1092b/ 1.12-13 (玄)

以上所列出的十九次所討論之相關的主題及其相關的事項，主要的是為如下「智慧的考察」、「生起的考察」、「極限的考察」、「如如的考察」、「文字陀羅尼與一切

法不可說」等五個章節來做鋪陳，然為了更順利且更完整，⁸ 有必要在展開論述之先，做背景式的介紹說明，此分如下二小節。



第一節、「雖作是說而不如說」之語言哲學的介紹

「雖作是說而不如說」是依據玄奘本之古漢譯的詞句而來的，其梵文為 *na punar yathôcyate* (天城體：न पुनर्यथोच्यते)，此整句可拆解成「不」(*na*) + 「復次／然而」(*punar*) + 「如同」(*yathā*) + 「被講說的」(*ucyate*)，直接翻譯應為「不復如說」、「然不如說」或「然而不如同那個被講說的」。⁹ 而這個格式乃是〈第十六會〉之非常重要且獨特的後設 (*meta-*) 語言哲學，¹⁰ 此乃由於諸佛如來欲渡化眾生離苦得樂而成就佛道，故必須透過語言文字來開示宣說，如此眾生方才能透過聽聞思惟而照著去實修、實證。但由於眾生無始以來無明之執著沾染的習氣，故在透過語言與概念之認知的學習過程當中，不免地面對所教導的語言，又會對象化、事物化、個體化、外殼化、區別化，因而墮入二邊或二端之分別，之後以

⁸ 最主要的原因，還是第十六會所討論的任何重大的課題，都是「多重面向交織」的深層義理，很難僅憑單純的角度，就妄想全包了。本論文也只是試著儘量地使用多重視角、多重方法，而來將法義之甚深意涵儘量地給帶出來而已。

⁹ 此中語句分析如下：(1) *na* 為否定副詞，用來否定被動式的動詞 *ucyate*。(2) *punar*: (*punaḥ*) *adv.*, 復／另一方面地／然而／僅管，此處可當語氣轉折之用。(3) *yathā*: (*ya-thā*) *adv.*, 如同地。(4) *ucyate*: (*√vac-2P*) *pass. 3rd per. sg.*, 那個被講說。

¹⁰ 大般若經的諸法會中，雖也常針對語言的限制或迷失，做後設的反思，但就是沒有像第十六會用這樣子以 *na punar yathôcyate* 的格式來表示。例如第二會雖類似用「不如說」，但其意思並不相同，如云：「善現！有菩薩乘諸善男子、善女人等，雖於先世得聞般若波羅蜜多，亦曾請問甚深義趣，或經一日、二日、三日、四日、五日，而不如說精進修行……是菩薩乘諸善男子、善女人等由於先世得聞般若波羅蜜多，雖亦請問甚深義趣，而不如說精進修行故，於今生若遇善友慇懃勸勵，便樂聽受甚深般若波羅蜜多，若無善友慇懃勸勵，便於此經不樂聽受。彼於般若波羅蜜多，或時樂聞、或時不樂、或時堅固、或時退失，其心輕動進退非恒，猶如輕毛隨風飄轉。」(T220(02), vol.07, p. 240a-b)。

概念來捕捉所認定的法目。¹¹ 原本於諸佛菩薩之聖智境界，乃「如是智實相不可說、不可示現」¹²，亦即本自清淨、空性真如而不可說，然而，「順有情所知說示」¹³，不得不說、也必須說，說了之後應更以此後設語言哲學而觀為「然不如說」。此外，在本經中出現類似¹⁴「雖作是說而不如說」的詞句，總共十九次，主要都集中於經文的前半部，特別是因緣品第一就出現了十六次，佔了 84%。¹⁵ 從這一種循序漸進的動態之禪修觀點，亦可看出「經」(*sūtra*)與「論」(*śāstra*)的差別，亦即，前者具有實踐哲學之層層修行而漸進的意義，而後者大多是就所論述的主題，綱舉目張地邏輯思辨的意義。故若僅僅是將佛教視為一種知識學與邏輯 (epistemic-logic) 進路的思辨哲學，將會入寶洲而空手而返，白白浪費此寶貴的暇滿人身。

¹¹ 此「對象化」、「事物化」、「個體化」、「外殼化」、「區別化」、「概念化」等為一般人日常語言的弊病，詳細請參閱：蔡耀明 (2012)，頁 246-247。

¹² 見：《般若波羅蜜經·第十六會》(T220(16)，vol.07, p. 1068a)。《大般若波羅蜜經·第二會》亦云：「諸法實相不可宣說」(T220(2)，vol.07, p. 271c)。此外，《大乘入楞伽經·集一切法品》亦云：「第一義者是聖智內自證境，非言語分別智境，言語分別不能顯示。」；(T672, vol. 16, p. 600c)。《中論·觀四諦品第廿四》也如是云：「若不依俗諦，不得第一義」，此中，青目釋亦注曰：「第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說」。(T1564, vol. 30, p. 33a)

¹³ 見：《般若波羅蜜經·第十六會》(T220(16)，vol.07, p. 1068a)。此外，《大般若波羅蜜經·第二會》亦云：「諸法實相不可宣說，而為有情方便顯示。」(T220(2)，vol.07, p. 271c)。

¹⁴ 之所以稱為「類似」，乃除了“na punar yathôcyate”之基本的格式外，第一、四次有加入 tathā (跟著～)，而第八次則為“na punar yathā nirdiṣṭaḥ” (然而不如同所開示的)，即便是如此，這些所有的意涵都是一樣的。

¹⁵ 在《善勇猛般若經》全文七品——因緣品第一、阿難陀品第二、真如品第三、譬喻品第四、須菩提品第五、修行品第六、功德品第七——當中，於因緣品第一就出現了十六次 (佔 84%)，而於譬喻品第四也出現了二次，修行品第六的開頭處亦只出現了一次。自此以後，包含功德品第七約全文之後面的五分之二篇幅，都沒再提到了。據此，我們可看出整部經背後修行次第而上的端倪，因為，就一初學者，常會因不熟練而犯錯，此時不免需要師父或老師要再三叮嚀或提醒，等到弟子或學生學進去而之後，當熟練到一定的層次便無須叮嚀或提醒了，因為已達任運自然了。

第二節、「雖作是說而不如說」的效用



由於日常語言 (ordinary language) 雖便利於人與人之間的溝通，但論其本身而言，只能呈現靜態、片面、化約等局限的情形，卻常常掛一漏萬，而其所能涉及的面向，常常不過其中的千萬分之一或甚致少得可憐，反而充斥著模糊、歧義、籠統的空間。更有甚者，其背後夾帶著形上預設 (meta-physical presupposition) 所導致的對象化之概念分別，因此很容易將語言文字給僵化、凍結而成為戲論，此現象於學界則尤盛。其次，於佛教修行中，在試圖接近全面的實相時，語文則更是顯得使不上力，正如前《入楞伽經·集一切法品》述：「第一義者是聖智內自證境，非言語分別智境，言語分別不能顯示」，故諸法實相是離分別、離文字的。然而，眾生以無始來之無明我執，對諸佛如來所開示的聖教，很容易因「遍計我執」(pari-kalpa) 的習氣而執為自性化與概念化，若不小心反造成更大的禍害，如阿含經典上的「蛇喻」之不善求蛇人般，如云：「彼人所為求取捉蛇，不得此義，但受極苦，唐自疲勞。所以者何？以不善解取蛇法故。」，若有癡人顛倒受解「義」及「文」，而不知「依義不依文」則將如經云：「彼諍知此義，不受解脫知此義，彼所為知此法，不得此義，但受極苦，唐自疲勞。所以者何？彼以顛倒受解法故。」¹⁶ 所以，在了知上述語言的限制與流弊之後，為免未蒙其利先受其害，應須先打預防針，而「然不如說」之類似的說詞便有著預防針之效。那麼此種預防的機制 (mechanism) 是如何的產生的呢？此分以下二點說明：

¹⁶ 可參閱《中阿含經·小品阿梨吒經第九》：「譬若如人，欲得捉蛇，便行求蛇。彼求蛇時，行野林間，見極大蛇，便前以手捉其腰中，蛇迴舉頭，或蜇手足及餘支節。彼人所為求取捉蛇，不得此義，但受極苦，唐自疲勞。所以者何？以不善解取蛇法故。如是或有癡人，顛倒受解義及文也，彼因自顛倒受解故，如是如是知彼法，謂正經、歌詠、記說、偈他、因緣、撰錄、本起、此說、生處、廣解、未曾有法及說義。彼諍知此義，不受解脫知此義，彼所為知此法，不得此義，但受極苦，唐自疲勞。所以者何？彼以顛倒受解法故。」(T26, vol. 01, p. 764a)



一、「去蔽顯實」之效

此即顯示「然不如說」之語言觀所達成的功效。而此所謂的「去蔽顯實」，即是「去除遮蔽、開顯實相」。此中，「遮蔽」為何？這可帶出「世俗」這個詞，其梵文為 *saṃvṛti*（天城體：संवृति），此詞可拆解成 *saṃ*（總括）+ *√vr̥*（覆蓋／遮蔽），有「總括的覆蓋或普遍的遮蔽」的意思。¹⁷ 此則指示出，生處於世間的世俗凡夫，不等地會被語言與概念之二邊分別所遮蔽，縱然是諸佛如來降世轉法輪說法，就初學者而言，會很容易又捕捉某一文字名相或抓取某一法目，而被框住不能前進，更有甚者沈迷於諸戲論 (*prapañcāḥ*)¹⁸ 造作種種見趣 (*dr̥ṣṭi-gatāḥ*)¹⁹ 而不自知自拔。因此以這一把「然不如說」之宛如文殊菩薩的智慧寶劍 (*prajñā-*

¹⁷ 梵文動詞字根 *√vr̥* (1P/5P) 為「覆蓋」、「圍繞」、或「遮蔽」的意思，此前接 *saṃ-* 而解釋為「總括覆蓋或一切遮蔽」來表示「世俗之眾生乃為無明所覆蔽的情形」，此為《大般若經》之普遍之義理的描述，如〈第一會·真善友品第四十五〉云：「善現！菩薩摩訶薩為破長夜無明殼卵所覆有情重黑暗故，為療有情無知翳目令清朗故，為與一切愚冥有情作照明故，發趣無上正等菩提。善現！是為菩薩摩訶薩為與世間作光明故，發趣無上正等菩提。」(T220 (1), vol. 6, p. 606c) 此外，〈第一會·多問不二品第六十一〉：「善現！我以五眼如實觀察，決定無我能證無上正等菩提，安立有情三聚差別，謂正性定聚、邪性定聚及不定聚，然諸有情愚癡顛倒，於非實法起實法想，於非實有情起實有情想，我為遣除彼虛妄執，依世俗說不依勝義。」(T220 (1), vol. 6, p. 869b) 從此段經義，則可直接引伸出經文上的世俗之「障(*saṃ-√vr̥*)真實」的義理。而且，世尊之宣說開示亦皆「依世俗說不依勝義」，以勝義乃無為法性，即離分別、不可被施設、不可被講說，若弟子眾要體證此種「境界」，則除了義理上的解了以外，尚須「解行並重」的實際禪修，方可證得佛之「五眼」。因此，後來學者如萬金川根據月稱的《明句論》及長尾雅人及梶山雄一的相關考察，認為世俗 *saṃvṛti* 的語源是佛典梵語轉寫訛誤的結果，此亦僅為一推論之臆測，本論文以為藏文的 *ཀུན་རྫོབ་པ།* (*kun rdzob pa*/世俗)，以及月稱論師所理解為「障(*saṃ-√vr̥*)真實」的說法亦應是順著此脈絡來闡述的。相關的請參閱：萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995，頁 72-76。

¹⁸ *prapañcāḥ*: (*pra-pañca*) m. 1 pl., 諸戲論／種種語詞的蔓延。此涉及到《中論》之歸敬頌：「不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。」(T1564, vol. 30, p. 1b) 所帶出重要的語言觀。

¹⁹ *dr̥ṣṭi-gatāḥ*: 種種見趣。持業釋（同位格關係，m. 1 pl.）。凡夫根據什麼會跑來生死輪迴之諸趣？其一、貪嗔癡等煩惱與邪見，之後造作有漏業累積形成習慣的導向；其二、並其見解就帶動著凡夫跑來跑去，正因看上世界的林林種種、追逐世界的五花八門，相對的就一一去往六趣。世間凡夫以語言概念在看世界、以邏輯規則在推論思維世界，當眾生以不正思維做前提，累積一大堆的語言文字、累積一大堆他人賦予的觀念與習慣，關連的就影響對這世界的看法，此等幾乎皆形成宛如瞎子摸象之見解的諸坑洞。佛法看出這些六十二見趣——都只是來這世間站一小塊位置而已，或許能走一小段，但終究行不通的。因此，見趣就與六趣形成關連，而六趣皆空、見趣也空。

khadga/ prajñā-śāstra)²⁰，便可用來斬斷吾人心中之千萬染著的粘絲。當這一劍砍下去時，同時亦「開顯實相」了。此中，「實相」為何？其梵文可為 **bhūtata**（天城體：भूतता），此詞可拆解成 **bhūta**（真實／確實）+ **-tā**（性／一貫的情形），故有「真實性或確實之一貫的情形」的意思。²¹ 此涉及到諸聖者如實現觀作證之勝義或第一義（**paramārtha**）²² 的層次。而在本論文，則特別強調「不只封閉在相對有限的格局或層面，而是力求伸展到最透徹意涵的地步」。由上亦可區別出，這裡所講的「實相」並非指一般人所指的實體（**entity**）、事物（**thing**）、實質（**substance**）、或實存（**existence**）的情形，以此二差別很大。²³

二、「依義不依文」而消融揚棄之

由上述「蛇喻」的例子，避免掉入於生命實踐之修行上的陷阱，故應該掌握「依義不依文」的道理，且更覺悟「真實之法離文字」²⁴ 而照著經上所說的「筏喻」法門般，²⁵ 即把語言文字視為船筏般的工具，當吾人藉由船筏渡達彼岸之後，

²⁰ **prajñā-khadga/ prajñā-śāstra**: 智慧的寶劍。持業釋（形容詞關係，m. 1 sg.）。

²¹ 此外，「實相」的梵文亦可為：**dharmatā**（法性）、**dharmāṇām dharmatā**（諸法實相）、**tattva**（真實或諦），其英文可為 **reality**、**reality as-it-is**。此外，附帶一提的是 **bhūta** 有時候亦作「存在體」解（包含身、人、動物等），只不過般若經典在講到真實或實相這的脈絡時，做「實相」解。

²² 「勝義」亦名「第一義」，其梵文為 **paramārtha**（天城體：परमार्थ），可拆解為 **parama**（究極／最勝／第一）+ **artha**（意義），合起來有「究極的意義」的意思。此中，如〈第一會·實說品第六十二〉云：「善現！非異世俗別有勝義。何以故？善現！世俗真如即是勝義，諸有情顛倒妄執，於此真如不知不見，菩薩摩訶薩哀愍彼故，隨世俗相顯示諸法若有若無。」（T220 (1), vol. 6, p. 869b）據此不難看出世俗與勝義就像手心與手背——不一不異、不即不離——的關係，正如《心經》之謂「色即是空、空即是色。色不異空、空不異色」，故世俗並非是勝義，而離開世俗並無所謂的勝義，而勝義並非是世俗，而離開勝義並無所謂的世俗。眾生只是被無明我執遮蔽著而看不到「真如」（勝義），並不說勝義之無為法性去否定了世俗。因此說「世俗真如即是勝義」，只是一般凡夫因「顛倒妄執」對這樣的勝義之真如「不知不見」，從這裡更是可看出世俗之「障(**sam-√vr**)真實」的義理。

²³ 所謂「實相」一方面與表象、虛幻、假冒、或理想等概念相區別而得名；另一方面與實情、實存、實有、存在、或事實等說詞相關連而得名。然而，如果不只停留在日常語言使用的情況，也不只封閉在相對有限的格局或層面，而是力求伸展到最透徹意涵的地步，則「實相」約略相當於實存之為實存、或實存的全貌。詳參閱：蔡耀明（2012），頁 231& 337。

²⁴ 參閱《大乘入楞伽經·無常品》云：「大慧！善男子、善女人，不應如言執著於義。何以故？真實之法離文字故。」（T672, vol. 16, p. 616a）

²⁵ 參閱：《中阿含經·大品阿梨吒經第九》：「彼人作是念：『今我此筏多有所益，乘此筏已，令我安隱，從彼岸來，度至此岸。我今寧可更以此筏還著水中，或著岸邊而捨去耶？』彼人便以

既已上岸便不必還背在身上或頂戴於頭上，應隨即棄捨或還置河中，如是透過名言工具而通達法義之後，即應消融而揚棄之。總之，當人們不抓住在語言文字之表象上時，便能夠往實質的內涵要義來開展，此時即能克服用語文探求實相之可能產生的問題，亦即是，能夠消融揚棄而超越語言文字得的束縛，而直往涅槃城。正如前所述，諸佛如來悲憫眾生欲渡化眾生，就必須轉法輪宣說而揭露這世界的實相，而偏偏所欲揭露的卻是無分別的、不可思議的、以及離言法性的境界。是故，在使用語言這個施設工具來講說開示之後，就需用如〈第十六會〉的“na punar yathocyate”格式將所講所說的概念給消解掉而揚長而去。

倘若非如是反思「依義不依文」，常見的過患如當在觀察世界是無常時，常常會是以「無常」之概念執實地看這世界，便會以為「佛教是主張無常的」，如此便墮「無常」之一邊，停滯在另一端而難以超昇。²⁶ 正因如此，《善勇猛般若經》就帶出「非常、非非常」之不二中觀，而如此導向「並非如同被講說或顯示的那樣情況」等語言反思的觀典來告誡修行者，不要好不容易有些實相智慧的顯露時，又掉入另一個分別認知的窠臼了，反而是要消融揚棄之，大步向前跨出，並切線離開而超越之。由此可知，「然不如說」的功效，可謂大哉用！此外，在《大般若經》之針對語言的後設反思而達到「去弊顯實」之效者，除了上述的格式外，尚有「A 者但有 A 增語 (adivacana)」，其意思即「所謂的『A』只不過用來增加講解的說詞而已」，²⁷ 其亦有等同的效果。總之，吾人在往上努力修行時，

此椽還著水中，或著岸邊捨之而去。於意云何？彼作如是，為椽所作能有益耶？」時，諸比丘答曰：「益也。」世尊告曰：「如是。我為汝等長夜說椽喻法，欲令棄捨，不欲令受。若汝等知我長夜說椽喻法者，當以捨是法，況非法耶。」(T26, vol. 01, p. 764c)《金剛經》亦云：「如來常說，汝等比丘，知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」(T235, vol.08, p. 749b)。

²⁶ 依此類推，其他如「苦」、「空」、「非我」也如是如是道理。如此亦難解「涅槃四德」了。

²⁷ 譬如第二會：「善現！由此因緣，一切法亦不可思議、不可稱量、無數量、無等等。善現！不可思議者但有不可思議增語，不可稱量者但有不可稱量增語，無數量者但有無數量增語，無等等者但有無等等增語。善現！由此因緣，一切如來、應、正等覺所有正等覺法、如來法、自然覺法、一切智法，皆不可思議、不可稱量、無數量、無等等。」(T220 (2), vol. 7, p. 236c-237a)。此亦為後設語言哲學，只不過格式該為「A 者但有 A 增語」，而 A 為不可思議 or 不可稱

隨時須反省語言文字或概念所帶來令我們「進入停留而安住」(अभिनविष्ट) 的危險，應如《金剛經》所謂的「應無所住而生其心」。



量 or 無數量 or 無等等。



第二章 智慧的考察

佛教所帶給眾生最殊勝的地方是「指引出一條不同於生死輪迴的出路」，這使得有緣度化的眾生，其生命歷程不再為生死洪流所隨波逐流而載浮載沉，而反令自己有主導自己心態與轉化生命的能力，這其中最主要的關鍵，就在「智慧」。而這種智慧，不單單只像自古以來的東、西方哲人仰觀俯察與體悟人生之生存上與生活上的世間智慧，而必須是一種貫穿世界一切表象而達根本一貫的通達的理解與認知。如此方能打破貫穿吾等無明眾生之無始以來的堅固框架與鐵板，而導引眾生脫離生老病死之輪迴苦海的智慧。換言之，即是「空性」的智慧，此是一種出世的智慧、貫通式的智慧、朝向究竟圓滿的智慧。接下來就來看看《大般若經》之以「智慧度」——般若波羅蜜多分——為標題的第十六會是如何來描述智慧的。

第一節、相關概念的解明

若以十九次「然不如說」為主要考量的範圍，²⁸ 於彼經文中出現關連於「智

²⁸ 因為般若經典出現跟「智慧」相關的詞實在不少，例如：一切智、道相智、一切相智、一切智智、無著智、自然智、無等等智、無上智、苦智、集智、滅智、道智、無生智、法智、類智、世俗智、他心智、如說智、如實智、宿住智、漏盡智等。此外，可就任何法目所起的「不二」之通達認知，亦可冠上「智」，如《大般若波羅蜜經·第一會·摩訶薩品第十三》：「非常非無

慧」的主要的關鍵詞有「般若」、「般若波羅蜜多」、「出世般若」、「通達般若」，以及與這些相關的「通達理解」、「通達認知」、「如實遍知」、「假施設」等次要的關鍵詞，而這一些名相有一共同的特色，就是梵文的字根通通都是√jñā (9U, 認知)，下面就先就這些來做相關概念的解明：

一、般若

玄奘依據「不種五翻」之「生善故不翻」的原則而將梵文 *prajñā* 音譯為「般若」，以尊敬此種高深智慧不同於一般的智慧之故。然而，於當今的社會連手機都可冠上「智慧」之名了，而諸多數位時代的人們更是害怕將來被 A.I. 人工智慧所取代。由此可知，大家都把「聰明」(smart)、「知識」(knowledge)、知能 (intelligence) 與「智慧」(wisdom) 給混淆不清了，故是應該就此詞以著《大般若經》的視角，來做一好好釐清的時候：「般若」的梵文為 *pra-jñā* (天城體：प्रज्ञा)，此字源自於√jñā (9U, 認知) 而來的名詞性詞 (nominal)，再於其前銜上接頭音節 *pra-* (朝向)，如此所形成的陰性名詞，其有「朝向對象而通達認知」的意思，為求法義上的趣入方便，本論文譯為「智慧」。只不過這樣子的選擇，則必須要多一點的形容詞或用「增語」(adhivacana)²⁹ 來多做說明，方才區別出其與一般世

常智、非樂非苦智、非我非無我智、非淨非不淨智、非空非不空智、非有相非無相智、非有願非無願智、非寂靜非不寂靜智、非遠離非不遠離智。」(T220 (1), vol. 5, p. 273b)。甚至若對蘊界處等一切法如實認知，亦皆可冠上「智」，如是有無量門智，如《大般若波羅蜜經·第一會·校量功德品第三十》：「如實知我智、有情智、命者智……若色智、受智、想智、行智、識智……若意界智、法界智、意識界智、意觸智、意觸為緣所生諸受智，若地界智、水界智……若無明智、行智、識智……若布施波羅蜜多智、淨戒波羅蜜多智、安忍波羅蜜多智……若內空智、外空智、內外空智……若真如智、法界智、法性智……若苦聖諦智、集聖諦智……若四靜慮智、四無量智……若空解脫門智、無相解脫門智、無願解脫門智……若一切智智、道相智智、一切相智智……若三藐三佛陀智、阿耨多羅三藐三菩提智……若過去法智、未來法智、現在法智……若有為法智、無為法智，若有罪法智、無罪法智，若世間法智、出世間法智，若雜染法智、清淨法智，諸如是等無量門智」(T220 (1), vol. 5, p. 704b-705a)；因此，若要全部一一的來論述，則一方面恐怕超過本論文能處理的能力，另一方面也會與離開與語言哲學相關議題而論述太遠，並且又會佔太多的篇幅。故扣緊這樣的範圍較可以聚焦與發揮，若與上述某名相有關，則略略的帶出解釋即可。

²⁹ 「增語」是般若經典常用詞，意思為「增加出來用以說明的說詞」或「增上的講說之詞」，

間智慧的不同，而方能顯示出此種智慧的殊勝與高明之處。³⁰ 就此而言，藏譯 ཤེས་རབ། (shes rab) 有「殊勝的認知」之義，便頗值得參考。此復，般若經典的「智慧」，必定是朝向 (pra-) 對象 (五蘊等一切法) 而循著「如實的一貫情形」(yathābhūtata) 與「如如的一貫情形」(yathāvattā) 而切入其緣起 (prafītyasamutpāda)，通達認知其空性、不二、真如的法性層次。基於這樣子的智慧看世界，則不易被世間之短暫虛幻的表象所蒙蔽故較不起情意上的攪動，³¹ 而直達其不虛妄性 (a-vi-tathatā)、不變異性 (ananya-tathatā)、如所有性 (yathāvat-tathatā) 之根本一貫的情形，此類似一種生命的座標而有著正確的朝往方向，然後基於自己內心之清淨光明性且發出自然的智慧力量，如此去面對這如幻如夢的世界，累功積德福慧雙修，行六度四攝來自度度他，朝向成熟有情、嚴淨佛土而求證無上正等覺。如此而言，此種無比而殊勝的「智慧」真是值得吾等學人生生世世地去追求的。

二、般若波羅蜜多

由於「般若波羅蜜多」是般若經典的主帥、大乘開先河的核心概念，業已於前「緒論」之「關鍵概念的界說與釐清」做初步的說明了，故詞源學不再贅述。於此只就「智慧」的面向再做進一步的說明：由於其梵文為 *prajñā-pāramitā*，亦即是將 *prajñā* 貫徹到最究竟 (到彼岸=*pāramitā*)，故可得到 “*prajñā* → *prajñā-pāramitā*” 這樣一個不斷的修行而提昇至圓滿智慧的概念，所以其就可譯為「智

近似於現代所謂的 *synonym* (同義詞)，只不過還是有些差距，因「增上」(*adhi-*) 具有修行的涵義，有修行就會有變動、變化，故本論文還是用「增語」。

³⁰ 由於此 *prajñā* 與世間普通所謂的「智慧」不相同，為了揀別此，印順法師採用「最高智慧」、斌宗法師採用「妙智慧」與「真智妙慧」、葉阿月教授採用「超越智慧」。參閱：葉阿月，《葉阿月教授佛學論文集》(臺北市：北市淨法界善友文教基金會，2012)，頁 518。

³¹ 當然，若要真正斷除「情意的攪動」(起惑／煩惱) 還尚須配合戒定慧之止觀雙運或定會等持之長期修持的工夫，至少證阿羅漢果，才能真正「殺賊」。

慧上就達到極致」或「以通達認知而全盤實現」。當達到此種程度時就鄰近佛果位了。³² 只不過，若想迅速地成就無上佛果除了上述的 *prajñā* 之有關空性或法性的智慧以外，尚需另一條軸線，其對所有的事物或現象之來龍去脈的全盤了然，而如觀掌中的菴摩羅果（*āmalaka*）般清晰地掌握的智慧，前者牽涉到「如所有性」（*yathāvadbhāvikatā*）的智慧，乃是一種開真實之智慧，貫通諸法實相之現等（*sama*）覺智慧；而後者牽涉到「盡所有性」（*yāvadbhāvikatā*）的智慧，乃是一種能了知一切法所有行相（*ākāra*）之現別（*asama*）覺的智慧，故是十分的重要，將會於下面詳談。此外，成佛亦不僅是憑藉 *prajñāpāramitā* 即可，然更要認清的是，有這種智慧，將宛如旗艦（*flagship*）之指揮一強大海軍艦隊朝向盛大目標航行，同樣地般若波羅蜜多亦是引領從佈施波羅蜜多到靜慮波羅蜜多，亦即第六度導前五度，如是方能成就無上正等覺。³³ 這種引導轉化而類似點石成金的妙用智慧，正如〈第二會〉這樣子的形容：「有勝妙慧遠有所離，故名般若波羅蜜多」、以及「有勝妙慧遠有所到，故名般若波羅蜜多」。³⁴ 總之，般若波羅蜜多是修行總括的工夫，亦即觀察一切法之無常、緣起，洞察其為空性、解開其為不二、了悟其為如幻似化、切入至真如，且搭配不可得而無執著，據此總括稱之為「般若波羅蜜多」。更重要的是，般若波羅蜜多導向一切智智，這是一個千辛萬苦所修

³² 〈第十六會〉云：「若諸菩薩修行般若波羅蜜多能至究竟，是諸菩薩鄰近無上正等菩提定無疑惑。」（T220 (16), vol. 7, p. 1107b）

³³ 《大般若波羅蜜經·第一會·校量功德品第三十》：「慶喜！當知由此般若波羅蜜多故，能迴向一切智智，復由迴向一切智智，能令修習布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多得至究竟故，此般若波羅蜜多於彼布施、淨戒、安忍、精進、靜慮波羅蜜多為尊為導。」& 「世尊！由此般若波羅蜜多威神力故，布施等五亦得名為波羅蜜多。何以故？若無般若波羅蜜多，施等不能到彼岸故。」（T220 (1), vol. 5, p. 687b & 700a）

³⁴ 《大般若波羅蜜經·第二會·遠離品第二十四》：「有勝妙慧遠有所離故名般若波羅蜜多……此於諸蘊、諸處、諸界、諸煩惱見及六趣等皆能遠離故名般若波羅蜜多。又，舍利子！有勝妙慧遠有所到故名般若波羅蜜多……此於布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多皆能遠到故名般若波羅蜜多，此於內空乃至無性自性空皆能遠到故名般若波羅蜜多，此於四念住乃至八聖道支皆能遠到故名般若波羅蜜多，如是乃至此於佛十力乃至十八不共法皆能遠到故名般若波羅蜜多，乃至此於一切智、道相智、一切相智皆能遠到故名般若波羅蜜多。舍利子！由此因緣說為般若波羅蜜多。」（T220 (2), vol. 7, p. 127a）

出來的本事，其特徵為無執著 (asaṅga)、無相 (alakṣna)、不可得 (anupalabdhī)、虛幻 (māyā)。



三、出世般若

「出世般若」的梵文為 lokottarā prajñā (天城體: लोकोत्तराप्रज्ञा), 此複合詞由於 prajñā 已經分析過了, 翻譯為「智慧」, 而為其前面的 lokottarā 所修飾。此中, lokottarā 是由 loka (世界) 加上 uttara (比較高超的、比較上面的) 所構成, 合起來為「超越世界的／出世間的」的意思。佛教所謂的 loka 是指三界六道這樣子不斷的生死輪迴的世界, 若具有能夠超出此世界而不再輪迴的殊勝認知, 即是這裡所要來描述的 prajñā, 故組合起來可白話譯為「超越世界的智慧」。藏譯為 འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཤེས་རབ། ('jig rten las 'das p'i shes rab), Conze 譯為 supramundane wisdom 應都是可以參考而幫助的翻譯。然既然名為是一種「智慧」, 則便會對「超出」做後設的反思, 假名「超出」而實無一個能超出的主體 (現觀與作證的主體)、也無一個被超出的對象 (多樣的世界)、更無整個的超出動作或歷程 (往上提昇方式的超越之程序), 經由這樣子之三輪體空的觀照, 而名「超越世間的智慧」。故可得知, 並非像世俗之人先弄出一對象, 然後跳到其上死守在上面, 此僅是世間之知識的分別, 而非般若的智慧。在藏語《音勢論》中有謂「所能賓三詞」(བྱ་བྱེད་ལས་གསུམ། bya byed las gsum),³⁵ 亦以此來觀三輪之運作而了悟其無自性的。而事實上, 連這樣子智慧的本身亦是無所有而不可得的。

³⁵ 按藏文傳統 བྱ་བྱེད་ལས་གསུམ། (bya bayed las gsum) 是指吞彌·桑布札 (ཐུ་མེ་སམ་རྫོག་པ།) 所造的《音勢論》中所說「所作之動作、能作的作者和直接賓詞」, 此三者之間的關係。以「木工用斧頭劈木材」為例, 劈是 བྱ་བྱེད། 所作之動作; 木工 བྱེད་པ། 與斧頭 བྱེད་པ། 是能作的作者 (其中木工是主要動作者, 斧頭是普通作者或從屬作者); 木材 ལས། 是直接賓詞或直接受格 (the accusative)。

四、通達般若

「通達般若」的梵文為 *nirvedhikā prajñā* (天城體：निर्वेधिकाप्रज्ञा)，此複合詞的修飾詞 *nirvedhikā* 是由√*vyadh* (4P, 貫穿) 的過去被動分詞 *viddha* (ppp.) 或 *vedhita* (ppp.) 衍生而來陽性名詞 *vedha* (m., 貫通或通達)，之後再加上接頭音節 *nir-* (分離) 與接尾音節 *-ika* (相關連的) 所構成的陰性名詞，而用來形容同是陰性詞性的 *prajñā* (f.)，以表示這樣子的智慧具有貫通穿透的能力，而不會被外表淺層的面向所遮蔽覆蓋，故合起來可白話譯為「通達式的智慧」。若對照藏譯翻為 འཇགས་པར་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ། (nges par rtogs p'i shes rab) 有「決斷通達的智慧」之義，而 Conze 譯為 *penetrating wisdom* 也應是可以參考的英譯。而就此種通達之貫穿力而言，其特色猶如《莊子》的「庖丁解牛」般，乃順著紋理去解析，而進一步通達了透的，故不會踢到鐵板，像一般人困死於概念、表象之中而百思不得其解。而正是因為「順著條理紋路」，故其非如拆解違章建築的屋牆般，管他紋路條理，只為了去除障礙，使用怪手巨石或電鑽除牆般將整體破壞瓦解，像這種只是就障礙「為除而除」的方式，若是面對困境亦如法泡製，則障礙雖去除了，常常是於了解事情的來龍去脈與根本解決問題上毫無幫助，當代的西醫常以放療、化療的方法來解決癌症的等疑難雜症，就是使用這種類似的方式。此外，〈第九會〉題名為「能斷金剛」(*vajracchedikā*) 亦即是以無堅不摧的「金剛／霹靂」(*vajra*) 來譬喻說明這種般若的智慧，能打破眾生無始無明我執所成的「自性見」，亦即就諸對象（我、人、眾生、壽者或命者）所造成的「想」(*samjñā*)，故是十分珍貴的。

五、通達理解

「通達理解」的梵文為 *ajñā* (天城體：आज्ञा)，此詞是源自√*jñā* (9U, 認知) 而來的名詞性詞 (*nominal*)，再於其前銜上強調或加強用的接頭音節 *ā-*，此可翻譯

為「通達的理解」。若對照藏文 ཀུན་དུ་ཤེས་པ། (kun du shes pa)，其以 ཀུན་དུ་ (遍或通) 來對應接頭音節 ā-，此則更可看出有理解進去的「貫徹或通達」之義。此詞與前面的 prajñā 意思相通，皆表示對事物或現象看進去其深刻的層次，亦即是，從蘊、處、界等諸法之緣起入手，不論在時間向度、空間向度、以及生命世界各種做為拉開的向度，全都去加以考察，而通達了解其一貫都是空性、非我、不二、如幻似化、真如，此即隨順了悟對一切法之勝義諦或實相上的通達理解，故是屬於「如所有性」的智慧。此中，所謂的「如所有性」其來自梵文 yathāvad-bhāvikatā，此複合詞的前者由 yathā (如同、隨著) 接上 -vad (宛如) 合起來譯為「如如」或在此略稱「如」；後者由 bhāva+ika+tā 三個組成，bhāva (存在／存在體) 來自√bhū (1P, 實存／有) 的陽性名詞，-ika 表示相關連的第二序接尾詞，最後再接上陰性抽象字尾-tā (性)，合起來的 bhāv-ika-tā 表示世間之存在性，而這是普天之下、或全世界就存在之一貫的情形。總的合起來有「隨著怎麼樣子～之後就有全世界就這存在的情形」之意思。此外，yathā 後面的 -vad (宛如)，亦可帶出就過去的一切所發生的事情之「宛如夢幻泡影」或「如夢如幻」的意涵。因為，這過去的事情，它不再是那麼樣子的真實；但是，過去的事情，卻宛然相似而幻化的怎麼怎麼樣，以上正是如所有性所欲表達的義涵。而「一切智智」(sarvajña-jñāna)³⁶ 就是循著在諸法如所有性的這條線索來來的佛陀智慧，其往下推則為「般若波羅蜜多」，再往下推為「般若」，再再往下推為「空性、非我」。

六、通達認知

「通達認知」的梵文為 ājānanā (天城體：आजानना)，此詞源自√jñā (9U, 認

³⁶ sarvajña-jñāna (一切智智) 直譯為「通達認知一切智」，此不僅證得「一切智」而知其然，更於其上知其所以然。換句話說，不只是開發聲、獨的一切智 (心解脫)，且對其來龍去脈亦如實了知 (慧解脫)，故通於「盡所有性智」，相當於第十智波羅蜜多之對各式各樣因緣變化皆能認知，了然於胸。

知) 而來的名詞性詞 *jānana*，再於其前銜上強調或加強用的接頭音節 *ā-*，由於經文中搭配陰性主詞 *prajñāpāramitā*，故形成 *ājānanā* (f.)，此可翻譯為「通達的認知」。若對照藏文 *ཀུན་དུ་རིག་པ།* (*kun du rig pa*)，其亦以 *ཀུན་ལ།* (遍或通) 來對應接頭音節 *ā-*，而看出有認知進去的「貫徹或通達」之義。此詞與 *jñāna* (n.) 意思相通，不同於前面那組 *ājñā/prajñā* 之有關如所性智，這一組談的是對入手的蘊、處、界等諸法，貫通了達彼等之來龍去脈、變化萬千而隨順了悟對一切法世俗諦上的智慧，故是屬於「盡所有性」的智慧。此中，所謂的「盡所有性」其來自梵文 *yāvadbhāvikatā*，此複合詞的由 *yāvad* (乃至) 接上 *-bhāvikatā* (所有實存的情形)，而 *yāvad* 之「乃至」可為範圍很大，包括世界所有的情、器世間盡其所可以變化的。所以，朝向未來只要因緣和合什麼都可以發生、什麼事情都可能的。如此若就人來說，其不只是可到六欲天，而且天之上界的色界、無色界，甚至涅槃皆可成；相反的，不只是仍在人間，亦可以墮到下三道當中的旁生趣、餓鬼趣、乃至地獄趣。故只要任何人敢胡作非為，一直胡作非為下去，甚至可以到無間地獄，這就是 *yāvad* 這個字所在表達的。就此層次或境界而言，已達第十波羅蜜多了，其涵蓋諸法如所有性與諸法盡所有性，而通達瞭解，就成為一切智智以及一切相智 (*sarvārkārajñatā*)³⁷，而把一切智智跟一切相智統攝，搭配整個菩提道，以及施展諸佛如來事業，即稱為「無上正等覺」。

七、如實遍知

「如實遍知」的梵文為 *yathābhūta-parijñā* (天城體：यथाभूतपरिज्ञा)，分析此複合詞可一分為二：其一、前者 *yathā-bhūta* (如實)，乃一種不變化複合詞，當副詞

³⁷ *sarvārkārajñatā* (一切形相智) 直接的意思為「通達認知『由造作所攤開的任何形態』，例如對世間之多大的、多微細的、多長遠的、多眾多的瞭若指掌，更包括十方無量無數的世界、諸佛菩薩工夫的極致的表現，含度化眾生讓人讚嘆的事蹟等各種的形相皆如實了知 (俱解脫)。

用，文法上稱為「鄰近釋」(avyayibhāva)，其中的 bhūta 源自√bhū (實存／有, 1P) 的過去被動分詞，其意思為「真實／確實」；其二、後者 pari-jñā (周遍認知) 源自√jñā (9U, 認知) 而來的名詞性詞 jñā，再於其前加上接頭音節 pari- (周遍)。整個合起來可直譯為「如實周遍認知」。對任何事物或現象能如實的周遍了知其組成、流程、脈絡、與去往的歷程，以及根本一貫空性的情形，則能知其然亦知其所以然。果若如是，則倫理學上的「應然」(ought to be) 與「實然」(to be)，³⁸ 這二種命題相衝突的矛盾便不致產生了。此何以故？因般若慧早已不把煩惱視為首要敵人，只要依據空觀、不二觀、與幻化觀，則不會將貪、嗔、嫉妒、我慢等心所對象化、實體化、概念化與區別化，而是將這些煩惱之緣起打開，是源於不正知，所以重要的是朝向不二中觀與空性正見而努力，而不會疲於奔命地去滅火、去將煩惱賊殺光光，為殺了一個永遠都還會有另一個冒出來，因而了知「煩惱並非殺光光，而是要熄滅分別安住寂靜」才是正道。因此，故應了知佛教不只是倫理學而已，更重要的是佛教的形上學與知識學——形上學表現於諸法實相的通達，而知識學表現於正確的認知(覺悟)。若僅僅是只有依教奉行地去實踐佈施、持戒、安忍、精進等的實修，像是常常是受了戒，無論是別解脫戒、菩薩戒、乃至三昧耶戒，卻都一而再、再而三的犯戒。雖有懺悔之法門與懺罪的儀軌，但想想，為何總是守持不好、防護不了，此都跟對修行與持戒等並沒有從形上學的與知識學的面向切入而如實的周遍認知有關，故這種像智慧實在太重要了。³⁹

³⁸ 當談論到有些道德判斷時，可能會被賦予義務不該做某事，或應該做某事，由於牽涉到道德上理由的緣故，所以會將命題區分為「應然」(ought to be) 與「實然」(to be) 兩種。前者所指那些是「應該如何」、「有義務如何」等組成的規範語句，常見的表述方式為「我應該(ought to) 去做某事」；後者則是描述(describe) 某種現實狀態之「是什麼」的事實語句，例如我們會說「我做了某某事」，而此二者於現實經驗生活中，常起衝突與矛盾。例如，「我不應該吃炸雞，因造成殺生」，然而現實的情況卻「常常吃炸雞，因為太香太好吃了」。另外，如「動物實驗」、「安樂死／便利死」等生命倫理議題的爭議，亦是由此脈絡之理而產生的。

³⁹ 此諸道理亦可參考《廣論》(1995, 頁 459)，如云：「總所破分別，雖無邊際，然以何顛倒分別而為一切過失之根本，當先明彼破其所執之境，若能破彼，則一切過失悉遮遣故。經說貪等諸餘對治，是一分之對治，說無明對治是一切之對治。」此中之「無明」即指「執內外諸法由



八、假施設

「假施設」的梵文為 *prajñapti* (天城體：प्रज्ञप्ति)，此詞也是源自 $\sqrt{jña}$ (9U, 認知) 的使役形 (*jñāpayati*) 的過去被動分詞而來的陰性名詞，再於其前加上接頭音節 *pra-* (朝向、向前)，直譯為「朝向而使認知」，更延伸的意思為：「朝向要講的對象或目標，藉由所設置出的概念、語詞、以及相關的符號、圖形之解說的道具等而使大家解了知道」，可譯為「假施設」、或「施設」。值得一提的是，「假施設」此詞中的「假」，並非真假之假，而是「假借」之義，亦即「暫時、或權宜的假藉設置措施」。這個詞相當於禪門之「指月指」或《阿含經》與《金剛經》等之「筏喻法門」，故就佛教的語言哲學而言，佔十分重要的份量，其與本論文之「然不如說」更有著異曲同工之妙，故本論文將會好好的來論述之。

首先，此詞 *Śīlēndrabodhi* 本藏譯為 *བཏགས་པ།* (*btags pa*) 亦為「假安立或施設」的意思，故沒多大問題。其次，Conze 譯為 *verbal intimation* 「言詞上的提示」或「語詞上的暗示」似乎就有商榷的餘地，因為「朝向對方而使認知」不一定要透過語言的，著名的例子有佛世之「十四無記」、靈山法會的拈花微笑、維摩詰居士的「沈默」，乃至《大般若經》之善現的「沈默」等。至於，とさき譯為「概念的に設定すること」(概念上的設定) 則略有問題，以設定好的概念，人們常會隨逐執為實有甚而起諍，而假施設僅視為暫時之過渡的工具，大可不必太認真，但會注重善巧與否，否則說了半天或用了一大堆工具，對方仍然不懂，是故於《大般若經》中，會強調義、法、詞、辯之「四無礙解」(*catasrah pratisamvidah*)。⁴⁰

自相生，增益自性之心」，亦即執一切法自性成立，故須透過空性智慧的形上學與知識學的建構，則「一切過失悉遮遣」。

⁴⁰ 「四無礙解」即「義無礙解」(*artha-pratisamvidā*)、「法無礙解」(*dharmā-pratisamvidā*)、「詞無礙解」(*nirukti-pratisamvidā*)、「辯無礙解」(*pratibhāna-pratisamvidā*)。按《大般若波羅蜜經·第一會·諸功德相品第六十八》：「善現！云何名為四無礙解？善現！義無礙解、法無礙解、詞無礙解、辯無礙解。善現！是名四無礙解。善現！云何義無礙解？謂緣義無礙智。善現！云何法

此外，假施設不一定是語言文字，若使用姿體動作表情或技巧等便可使對方認知，就不必靠語言文字；語言文字不一定是假施設，有人喃喃自語、書空咄咄、雞同鴨講、外星文字等，皆無法達成使他人認知的功效。



第二節、經證

由於《善勇猛般若經》僅有 2500 頌，般若經典更廣大無邊的內涵來自其他會，特別是〈第一會〉就有十萬頌了，遑論其他。故有其必要以〈第十六會〉做為基礎，關連地再去延伸到其他諸會來做相關的旁徵博引。因此，這一節將分成本經（第十六會）的經證先與其他般若經二大部分。而此會就「般若」、「般若波羅蜜多」、「出世般若」、「通達般若」四個主要關鍵詞為線索而分別來引證之，至於與這些相關的「通達理解」、「通達認知」、「如實遍知」、「假施設」等次要關鍵詞，亦將會隨順經文而帶出來：

一、第十六會的經證

（一）有關「般若」之重要的經證

〈第十六會〉之中，回答善勇猛菩薩提問「『般若波羅蜜多』是什麼？」，在

無礙解？謂緣法無礙智。善現！云何詞無礙解？謂緣詞無礙智。善現！云何辯無礙解？謂緣辯無礙智。」（T220 (1), vol. 6, p. 967a）；又，《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》：「何等名為諸菩薩眾成就如是四無礙解，雖未證得所求無上正等菩提，由大願力，即能攝受四無畏等諸佛功德。諸佛世尊知彼成就四無礙解勝善根故，知彼已得甚深般若波羅蜜多功德地故，以神通力勤加護念，令彼攝受四無畏等諸佛功德，是故菩薩欲求證得四無礙解，欲求攝受四無畏等功德善根，應學般若波羅蜜多，應行般若波羅蜜多，勿生執著。」（T220 (16), vol. 7, p. 1097b）

世尊在回答「智慧到彼岸為何？」時，先解釋般若（智慧）是什麼？由於此乃一個複雜且多面向的問題，故分以下七點：

1. 世尊即言：“prajñēti Suvikrāntavikrāmin ājñaiṣā sarvadharmāṇām, ājānanā eṣā sarvadharmāṇām, tenōcyate prajñēti. Katamā ca Suvikrāntavikrāmin ājānanā sarvadharmāṇām? anyathaite sarvadharmā anyathā ’bhilapyante, na câbhilāpavinirmuktāḥ sarvadharmāḥ.” (Hikata: p. 7/ l. 12 - 16)

首先，經文就帶出「智慧是什麼？」，其必定是從一切法入手，通過第一線的觀察，而產生對諸法的「通達理解」與「通達認知」，故此「智慧」與「一切法」乃「不即不離」或「非一非異」的關係，如上述梵文經文其意思即：「善勇猛！所謂的『智慧』，其即是有關一切法的通達理解，其即是有關一切法的通達認知，是故被說為『智慧』。善勇猛！一切法的通達〔理解與〕認知是什麼呢？，一切法與被講說的相互不一樣，然被講說的不離一切法。」

2. 不僅僅如此，這樣子的「智慧」即使是解釋過了，然並無法用語言文字來講說得中的。只不過如來為了度化眾生，不得不借用語言文字來順著眾生的認知而略微地講說，故所講、所說的「智慧」皆只是「假施設」的權宜說詞，而非真實的「智慧」。事實上，一切法是不可藉由假施設而被認知的、不可用單一或少數條件就能被產生的、不可被開示而宣說得中的、不可以外在特徵而被觀看的，若能如此地通達了知，即是智慧。如〈第十六會〉經文：「舉凡一切法的通達理解與通達認知，那個就不可藉由語言文字而被講說的中的，但是隨順眾生的認知〔而說〕，是故被說為『智慧』，而這個被說為『假施設』，是故被說為『智慧』。又，善勇猛！一切法乃不可被施設、不可被轉起、不可被開示、不可被觀看，舉凡如是的通達認知，其就被說為『通達認知』。」⁴¹

⁴¹ 見 Hikata 梵校本：“Yā câjñā sarvadharmāṇām, yā c’ ājānanā sarvadharmāṇām, na sā śakyā vācā

3. 在講說了「智慧」之後，應就此後設反思，其所講說的亦只是一種施設，故不適合停留於此，但也不要掉入對面的相反方，應從此雙非之中超越出來；除了不落兩邊之外，更進一層次地不落四句(e.g. $\sim A/\sim\sim A/\sim[A\wedge\sim A]/\sim[\sim A\wedge\sim\sim A]$)，因為這些都是在語詞的層次之肯定、否定，來作區隔、來做對立，以方便分析，以及就此種概念來區別世界，但是要形成智慧，通通都不以此為限。如〈第十六會〉經文：「善勇猛！所謂的『智慧』，其非通達的理解，也非不解，也非解亦不解，因此之故被稱為『智慧』。」⁴²

4. 智慧是一種動態式的所行領域 (gocara)，彼並不是如其他分別、散亂等非智慧之動態式的所行領域，亦不是一種靜態認知對象所構成的境界 (viṣaya)，因為只要有 viṣaya，就會被框住、就會有侷限，此就無法達成智慧，而頂多只是有限的知識。故如玄奘本 (p. 1068a) 云：「以智遠離一切境故，若智是境即應非智。」總之，若想要根本解決世間凡夫侷限的知見，而達真正的智慧，則必須超越 viṣaya 而達到 aviṣaya——非認知對象構成的境界——之智慧的境界。唯有如此，才可能朝向一切法的通達了解，貫穿三世無量無數無邊的領域，而證悟智慧極致的般若波羅蜜多。如〈第十六會〉經文：「善勇猛！此是通達認知之所行，不是非通達認知之所行、不是非通達認知之對境、也不是通達認知之對境，因為，通達認知非對境〔而不被框住〕。如果通達認知的對境是可能的話，則那可能是非智慧。」⁴³

5. 智慧的建立，並非是於語言上與非智慧之第五格、第一格、第三格、等的

vaktum, api tu, yathā satvā ājānanāḥ, tenōcyate prajñēti; prajñāptir ity eṣōcyate, tenocyate prajñēti. Sarvadharmāś ca Suvikrāntavikrāmin-n-aprajñapanīyāḥ, apravartyāḥ, anirdeśyāḥ adṛśyāś ca; yaivam ājānanā, iyam ucyate ājānanēti.” (p. 7/ l. 16 - 20)

⁴² 見 Hikata 梵校本：“Prajñēti Suvikrāntavikrāmin na eṣā ājñā nāpy anājñā, nāpy ājñānjñā, tatas tenōcyate prajñēti.” (Hikata: p. 7/ l. 21 - p. 8/ l. 1)

⁴³ 見 Hikata 梵校本：“jñānagocara eṣa Suvikrāntavikrāmin, nājñānagocaraḥ, nājñānaviṣayo nāpi jñānaviṣayaḥ; aviṣayo hi jñānam; saced jñānaviṣayaḥ syād, ajñānam syāt;” (Hikata: p. 8/ l. 1 - 3)

關係來做論述而成立的，而是要靠實踐，或實際的操做而來。而且，因為不是藉由非智慧而被說為「智慧」，而在這整個通達的情形當中，並不存在著一點點的「能顯、所顯、顯現歷程」等非智慧的分別情形。如〈第十六會〉經文：「通達認知不是從非通達認知而來的，非通達認知也不是從通達認知而來的；並不是通達認知等同於非通達認知，也不是非通達認知等同於通達認知；不是藉由非通達認知而被說成『通達認知』，也不是藉由通達認知而被說成『通達認知』，因為不是藉由非通達認知而被說為『通達認知』，然而在這樣子〔整個通達〕的情形當中並不存在著一點點的非智慧——凡是那個能夠顯現出來的：這個是那樣子的智慧、或某人所擁有什麼的那樣子智慧、或藉由什麼的那樣子智慧。」⁴⁴

6. 這一套的智慧並不是藉由智慧性 (*jñānatva*)，而有和合而存在的情形，也不是藉由諸法實相 (*tattva*) 而建立出來的。藉由非智慧而說明為智慧，這就好像藉由黑而被說名為白 (非黑)，此只是凡夫們的平面式的邏輯推論的遊戲，而真正的智慧是藉由腳踏實地的修行，特別是止觀定慧的運作而來的。當如實地周遍認知 (*yathābhūta-parijñā*) 所謂的智慧與非智慧俱無所得 (*anupalabdhi*)，而不陷入語詞的施設、概念的分別時，此即所謂的「智慧」，然而，雖作是說而不如說①。如〈第十六會〉經文：「是故那樣藉由智慧性而來的通達認知是不存在的，那樣的通達認知也無法藉由諸法實相而來建立的，亦不是非智慧被說為『通達認知』，如果藉由非智慧被說為『通達認知』，則一切愚夫異生都應成為智者了；然而，從智非智皆不可得之故，而如實周遍認知智非智，即彼被稱為『通達認知』，然而不如所說跟著就有那樣的通達認知①。」⁴⁵

⁴⁴ 見 Hikata 梵校本：“na jñānam ajñānataḥ, nāpi jñānato 'jñānam, nāpi jñānam ajñānam, nāpy ajñānam jñānam. nājñānena jñānam ity ucyate, nāpi jñānena jñānam ity ucyate; ajñānena hi jñānam ity ucyate, na tu tatra kiṃcid ajñānam yac chakyam ādarśayitum: idaṃ taj jñānam asya vā taj jñānam anena vā taj jñānam.” (Hikata: p. 8/1. 3 - 7)

⁴⁵ 見 Hikata 梵校本：“Tena taj jñānam jñānatvena na saṃvidyate, nāpi taj jñānam tatvenāvasthitam, nāpy ajñānam jñānam ity ucyate. Saced ajñānena jñānam ity ucyete, tataḥ sarve bālaprthagjanā jñānino

7. 這一套不得已用語言工具來開示的智慧，其乃是突破方向的、突破區域的而無任何界限限制的，凡能夠如是地如實地認知（*prajānanā*）、隨順覺悟（*anubodhanā*）、通達了知（*ājānanā*）而趣向「諸智慧者的智者」（*jñāninām jñānī*）之數，如此就被稱為「智慧」。⁴⁶ 如〈第十六會〉經文：「此何以故？通達認知是不可被言說的，通達認知也沒有任何的對境，事實上，通達認知超越一切的對境，以及通達認知乃非對境。善勇猛！這個就是通達認知之開示，然其非方向、區域，亦非朝向方向、區域。凡藉由此智慧，趣向『諸智慧者的智者』之流，善勇猛！諸凡如實認知、隨順覺悟、通達認知，這一套就被稱為「智慧」。 」⁴⁷

（二）有關「般若波羅蜜多」之第十六會的經證

當對於「智慧」有所認知與體會之後，朝著去觀修、去貫徹到底，此即「智慧到彼岸」，亦即是「般若波羅蜜多」。而世尊在回答「智慧到彼岸為何？」時，可分以下三點：

1. 世尊即言：“Na hi Suvikrāntavikrāmin kenacid dharmeṇa prajñāpāramitā vacanīyā, sarvavacanātikrāntā hi prajñāpāramitā, na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā śakyate vaktum: iyaṃ sā prajñāpāramitā, ’sya vā prajñāpāramitā, ’nena vā prajñāpāramitā, ’smād vā prajñāpāramitā. Apāramitāiṣā Suvikrāntavikrāmin sarvadharmānām, tenōcyate prajñāpāramitēti. Prajñā eva Suvikrāntavikrāmiṃ-s-Tathāgatena na labdhā, nōpalabdhā, kutaḥ punaḥ prajñāpāramitām upalapsyate?”

bhavyeḥ; api tu jñānājñānānupalabdhitō jñānājñānam yathābhūtaparijñā, tad eva jñānam ity ucyate, na punar yathōcyate tathā taj jñānam.” (Hikata: p. 8/ l. 7 - 12)

⁴⁶ 此中，*prajānanā* 之進展 → *anubodhanā* 之開展 → *ājānanā* (*jñāna*) 之一貫 ⇒ “*prajñā*”(般若/智慧)，在這裡蘊涵了第六波羅蜜（般若波羅蜜多）之勝義諦的 *prajñā/ ajñā* 通向第十波羅蜜（智慧波羅蜜多）之世俗諦的 *jñāna/ ājānanā*。

⁴⁷ 見 Hikata 梵校本：“Tat kasmān? na hi jñānam vacanīyam, nāpi jñānam kasyacid viṣayaḥ, sarvaviṣayavyatikrāntaṃ hi jñānam, na ca jñānam viṣayam, ayaṃ Suvikrāntavikrāmin jñānanirdeśaḥ. Adeśo ’pradeśaḥ, yena jñānenāsau jñāninām jñānīti samkhyāṃ gacchati. yā evaṃ Suvikrāntavikrāmin prajānanā ’nubodhanā ājānanēyam ucyate prajñēti.” (Hikata: p. 8/ l. 12 - 16)

(Hikata: p. 7/ l. 6 - 12)

此中，世尊回答善勇猛菩薩的第一個提問「智慧到彼岸是什麼？」，就開宗明義地說，「般若波羅蜜多」是不可說的，任何語言文字的假施設都講不到，並就一切法的「非到彼岸」(apāramitā) 而名為「般若波羅蜜多」。此外，就連「智慧」都不可被包括如來的任何人物所獲得了，更遑論是「智慧到彼岸」。如是上述經文的梵文翻譯：「善勇猛！事實上，般若波羅蜜多不可藉由任何一法而被講說的，因為般若波羅蜜多乃超越一切言說，善勇猛！般若波羅蜜多實不能被講說為：『這個是那個般若波羅蜜多、或某個人物所擁有的般若波羅蜜多、或只要靠這個就有般若波羅蜜多、或從這個而來的就有般若波羅蜜多。』善勇猛！這個是一切法的非到彼岸，是故名為『般若波羅蜜多』。善勇猛！即便是智慧亦不為如來所獲得、所靠近獲得，更何況是般若波羅蜜多將被靠近獲得。」

2. 再者，「般若波羅蜜多」是不可思議且離分別的，故針對世人甚易墮「彼岸與此岸」之二分 (dichotomy)、二元性 (duality) 或二元主義 (dualism) 的見解，世尊作是回答：「般若波羅蜜多並不是具備任何一個此岸、或彼岸」。雖說如是，行者們仍須以一切智智心，大悲為上首，用無所得而為方便，將般若波羅蜜多之一切法的「彼岸」(pāram) 聚焦在「認知」(jñāna) 與「造作」(karman)，而行慧與福二資量的「妙智作業」，亦即，把凡夫之包括解脫道與菩提道的所作所為生生世世地貫徹到底，以及把認知的道路生生世世地貫徹到底，如此方才被說為「般若波羅蜜多」，雖作是說而不如說^⑨。如〈第十六會〉經文：「善勇猛！事實上，般若波羅蜜多連一個此岸或彼岸都沒有。善勇猛！如果，般若波羅蜜多的此岸或彼岸可能被獲得的話，如來應可開示般若波羅蜜多的此岸或彼岸。善勇猛！事實上，般若波羅蜜多的此岸或彼岸並不被獲得，是故其之此岸或彼岸不被開示。善勇猛！然而，所謂的『般若波羅蜜多』，其是有關一切法的智慧·造作，

是故被說為『般若波羅蜜多』，然不如所說⁴⁸。」⁴⁸

3. (承上)因為，般若波羅蜜多並非藉由言說、或藉由造作就能被建立出來，然而，般若波羅蜜多亦「不離」於言說，而就把言說的作用發揮到淋漓盡致，然後斷除超越之；般若波羅蜜多亦「不離」於造作，而就把造作從有相到無相、從初階到高階、從有修瑜珈到無修瑜珈、從有學位到無學位，而達「造作之彼岸」。又因為，般若波羅蜜多應是不可被開示得中的，乃因為其不被此岸、彼岸所限制，且全程通達之緣故。此外，般若波羅蜜多乃就一切法的隨順覺悟，凡是成為隨順覺悟，則不帶有障礙而踢到鐵板，因此中，並無任何一個隨順覺悟(anubuddham)或通達(pratividdham)之自己本身的存在。而菩提就是隨順覺悟·通達之平等性(samatā)⁴⁹，隨順覺悟一切法之後這一套就被說為「菩提」。⁵⁰如〈第十六會〉經文：「因為，般若波羅蜜多並非藉由語言造作而設置出來。善勇猛！事實上，般若波羅蜜多不可被開示，其乃就一切法的隨順覺悟，而且，舉凡那個是隨順覺悟，它即無障礙。此何以故？因為，於此中那個並不是任何的隨順覺悟，不是通達。因為，菩提就是隨順覺悟·通達之平等性，從對著一切法之隨順覺悟之後，這一套就被說為『菩提』。」⁵¹

⁴⁸ 見 Hikata 梵校本：“Na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyāḥ kiṃcid āraṃ vā pāraṃ vā. Sacet Suvikrāntavikrāmin prajñā-pāramitāyā āraṃ vā pāraṃ vōpalabhyeta, nirdeśet Tathāgataḥ prajñāpāramitāyā āraṃ vā pāraṃ vā, na ca Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyā āraṃ upalabhyate, tenāsyāḥ pāraṃ na nirdiśyate. Api tu Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitēti pāraṃ etat sarva-dharmāṇāṃ jñānakarmaṇāṃ tenōcyate prajñāpāramitēti; na punar yathōcyate.” (Hikata: p. 13/1. 5 - 12)

⁴⁹ 般若波羅蜜多主要的是「兵分多路且攻城略地式的開發智慧」，此種造作「兵分多路」且「攻城略地」，之後大家皆是平等性(samatā)，亦即，從 anu-bodhaḥ 去除隨順(anu-)而打通升級為 bodhiḥ。正如前述之 jñāna-karmaṇā 「認知造作」：造作(karmaṇ)就「兵分多路」之修行且「攻城略地」，而關連的認知(jñāna)就對這些「兵分多路」與「攻城略地」就攤開來看，看成為「平等性」。此平等觀在般若經典中亦即一切法攤開來看「都是空性、都是不二、都是真如」而全程貫通，故此端賴我們看事情，不被外表之二分分別的淺識所蒙蔽，而看出諸多因緣，看出更大的格局，所以能見出「平等性」，是故般若經典不是用片段的作依據，而是全程的暢通。

⁵⁰ 不是有一個東西叫做智慧，不是有一個東西叫做隨順覺悟，這些都是對一切法順著因緣而做出來的。此因將 anu-bodhaḥ 去除隨順(anu-)而打通升級、大功告成為 bodhiḥ，為顯般若經典之此種修行實踐的動態的過程(dynamic process)，故將之翻譯為「菩提」。

⁵¹ 見 Hikata 梵校本：“Na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyāḥ kiṃcid āraṃ vā pāraṃ vā. Sacet Suvikrāntavikrāmin prajñā-pāramitāyā āraṃ vā pāraṃ vōpalabhyeta, nirdeśet Tathāgataḥ



(三) 有關「出世般若」之第十六會的經證

由於這樣的「智慧」會導出生死輪迴，所以又假施設為「出世般若」。以下分三點來引證：

1. 世尊即言：“Ya evaṃ Suvikrāntavikrāmin-n-abhisamayaḥ sākṣātkriyēyam ucyate lokottarā prajñeti, na punar yathōcyate lokottarā prajñēti. Tat kasmād dheto? loka eva nōpalabhyate, kutaḥ punar lokottarā prajñā. Kaḥ punar vādo yo lokān samuttariṣyati lokottarayā prajñayā. Tat kasya hetor? na hi sā lokam upalabhate, tena na kimcid uttārayati, tenōcyate lokottarā prajñēti.” (Hikata: p. 8/ l. 17 - 22)

這樣子的智慧需透過親自的實地禪修而現觀（*abhisamaya*）與作證（*sākṣātkriya*），如是被說為「超出世界的智慧」。再一次地，雖作是說而不如說②，因為，能超的智慧、所超的諸世界皆不可得，而超越的歷程為「超出而非超出」，亦即非往上跨越而過的（*na uttaraṇam/ anuttaraṇam*）。真正的超越，乃以空性不二的姿態，將歷程中的段落、事件中的層次、方位全部貫通。故非弄出一對象，然後跳到其上死守在上面，此僅是世間之知識的分別，而非般若的智慧。因此，通達此種「三輪體空」才被說為「超出世界的智慧」。如是上述經文的梵文翻譯：「善勇猛！舉凡如是的現觀作證，其就被說為『超越世界的智慧』，然不如所說的『超越世界的智慧』②。此何以故？就連世界都不被獲得，更何況是超越世界的智慧。又何況說凡有人藉由超越世界的智慧而將跨越諸世界。那是什麼原因？因為，這一套〔超出世界的智慧的運作〕並不是在獲得世界，是故沒有任何〔世界〕將使超過，是故被說為『超越世界的智慧』。」

prajñāpāramitāyā āraṃ vā pāraṃ vā, na ca Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitāyā āraṃ upalabhyate, tenāsyāḥ pāraṃ na nirdīsyate. Api tu Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitēti pāraṃ etat sarva-dharmāṇāṃ jñānakarmaṇāṃ tenōcyate prajñāpāramitēti; na punar yathōcyate.” (Hikata: p. 13/ l. 12 - 16)

2. 假施設的「世界」與「超出世界的智慧」，屬於概念言說的層次，故並不超出世界，而應超出一切世間的概念言說的分別層次，方才是「超出世界」。所謂的「超出世界」並不是超越，因為實際的情形皆非語詞、概念所講的那個一一對應的對象，正如《心經》所說的「色即是空，空即是色」雙向相通般，故謂「非超出即是超出世界，超出世界即是非超出的」。此外，就任何能超越者、所超越者、以及這當中的運作程序，皆無微塵（*aṇu*）許的本身存在（*svabhāva*）。此中，應以「並非超出」之真實的超出來強調做不留痕跡、不留話柄，以及不落人有限的領域中，行此層層轉進的功夫。換言之，乃對「超出／非超出」有限的範圍做更進一層的否定遣執，以彰顯不二的深層境界，故稱「並非超出的非超出」（*anuttarasya-anuttaraṇam*）。如〈第十六會〉經文：「善勇猛！所謂的『世界』，其被說為假施設，假施設並不超越世界，超越一切假施設，那個就被說為『超越世界』，然而超越世界並不為超越，非超出即是超出世界，超出世界即是非超出的。何以故？無論任何應被超越者，以及藉由何者而可超越的，在這當中，甚至連極微小的單位項目皆非本身存在，因此之故被說為『超越世界』，就所謂的『超越世界』而論，因為世界非本身存在，〔如是〕超出世界亦非〔本身存在〕，是謂『並非超出的非超出』，因此之故被說為『超越世界』。」⁵²

3. 正如禪宗的「以指指月指非月」般，真實工夫的「現觀與作證」所開發的「超出世間的智慧」，並非如同所說的在語言文字的層次，故曰「非如同所說的超出世界的智慧（雖作是說而不如說③）」。事實上，於真實超越的境界當中，其乃不思議離分別的，故無所謂什麼被我超越之比較勝劣的分別心，故名為「出世

⁵² 見 Hikata 梵校本：“Loka iti Suvikrāntavikrāmin prajñaptir eṣōcyate, na ca prajñaptir lokasamatikramah, sarvaprajñaptisamatikrāntam lokottaram ity ucyate; na ca punar lokottaram uttaraṇam, anuttaraṇam lokottaram. Tat kasya hetor ? aṇur api tatra dharmo na samvidyate, ya uttartaṇvyo, yena cottartaṇvyah, tenōcyate lokottaram iti ; lokottare hi na loko vidyate, na lokottaram, anuttarasyānuttaraṇam iti tenōcyate lokottaram iti.” (Hikata: p. 8/1. 22 - p. 9/1. 4)

般若」。如〈第十六會〉經文：「善勇猛！這一套雖被說為『超出世界的智慧』之開示，然非如同被說的『超出世界的智慧』⁵³。此何以故？因舉凡為超出世界者，其不是可被言說的，而那個已經被超越而上的，但是於此境界中更何況毫無任何項目可被超越而上的，因此被說為『超出世界的智慧』。」⁵³

（四）有關「通達般若」之第十六會的經證

此外，這樣的智慧如《金剛經》之所謂「能斷金剛」（Vajra-cchedikā）般具有無堅不摧的貫通能力，故又名「通達式的智慧」，亦即「通達般若」。此亦分如下的三點來引證：

1. 世尊即言：“Tatra Suvikrāntavikrāmin yā nirvedhikā prajñā, kiṃ sā prajñā nirvidhyati? Nātra kiṃcin nirveddhavyam. Sacet kiṃcin nirveddhavyam abhaviṣyat, prajñapyeta: iyaṃ sā prajñā, yā nirvidhyatīti. Na kenacid vidhyate n’ āvidhyate, na kasyacid uttaram upalabhyate yad vidhyeta. Nirvidhyatīti nātra kiṃcid vidhyati n’ āvidhyati, nātra kiṃcid vidhyate n’ āvidhyate, tenōcyate nirvidhyatīti.”（Hikata: p. 9/ l. 8 - 13）

這樣子無堅不摧而具「通達／貫通」（nir-vedhikā）能力的智慧，事實上，沒有什麼被貫通，也沒有任何一個能通達的智慧或擁有此智慧的人物，這個就被稱為「那個智慧在通達」。⁵⁴ 此中，乃就「對象—人物—歷程」來行「三輪體空」的觀照——無所通達的對象可得、無能通達的主體可得、且整個歷程為「通而非通」。如是上述經文的梵文翻譯：「善勇猛！此中，舉凡是通達式的智慧，那個智

⁵³ 見 Hikata 梵校本：“ayaṃ ucyate Suvikrānta-vikrāmin lokottarāyāḥ prajñāyā nirdeśaḥ, na punar yathōcyate lokottarā prajñeti. Tat kasmād dhetor? na hi yā lokottarā sā vacanīyā, uttīrṇā sā; na tatra bhūyaḥ kiṃcid uttartavyam, tenōcyate lokottarā prajñeti.”（Hikata: p. 9/ l. 4 - 7）

⁵⁴ 貫通的精神：是要去往上通達的，而非靠近而獲得的。佛教要做的事情為歷程、修行、出路，然後全程暢通；而凡夫只做認同與取得，或不認同與排斥。果若如是，即鍛鍊此種可上下相通之通達的能力，乃至更往「無上」去通達。

慧貫通了什麼？於此中沒有任何可被貫通的。如果有任何已經被貫通的，則那將可施設為『凡是那個是貫通，這個就是這樣子的智慧』。那個並不是被任何人物所通達、所了悟。凡是那個可能通達，並不是任何人物所擁有的更上面的層次而可被獲得的。所謂『那個在貫通』，此中並不是有任何什麼人物在通達、在了悟，亦不是有任何什麼東西被通達、被了悟，是故被說為『那個在貫通』。」

2. 進一步，若就歷程之「時空邊際」來說，並非有任何的人物到達了邊際（*antam*）、到達了中間（*madhyam*），故謂「那個智慧在通達」。⁵⁵ 另外，若就通達的歷程之「運作形式」而言，亦了知「那個不在任何地方動搖、分開動搖、合併動搖」，故謂「那個智慧在通達」。⁵⁶ 事實上，「凡是那個顯現為可被觀看的，彼皆通達所有的那個」，此亦即說，「一切智智」（*sarvajñā-jñāna*）無所不知，無所不證。凡是現象界、或三界六道所能顯現的蘊、處、界諸法，通通可觀察、通通可探究、通通可貫通、通通可了悟、通通可實證。而藉由什麼而來貫通？答曰：「藉由智慧」。然不是先有個智慧，再根據此智慧在做貫通，而是在貫通一切法所形成的理解，所形成的了悟，此就是智慧——「即貫通即智慧」。最後，就通達的內容而言，即「其特徵為假施設」（*prajñapti-lakṣaṇa*），以觀看了解的假施設，其本身就是為使認識的工具，而所謂的「其特徵為假施設」乃並無本身固定的特徵，故切勿抓住此表面之文字語詞而實體化，應要悟入其緣起而自性空，此方為真正通達。⁵⁷ 如是人物具備著這樣子的智慧而通達，則此人即「通達了三界」

⁵⁵ 這裏在探討「通達的流程」：此若就時間之流而言有「前、中、後際」，若就線性或領域之空間而言有「前、中、後端點或處所」等。若只是線段式的通達，則不是真正貫通，因碰到邊際、或端點就不通了。在般若經典要探討的，不是有限的線段或領域，而是在任何向度都是全程暢通、無邊際之通達。而正好是「無邊際」，那才能成為般若婆羅密多（*prajñāpāramitā*）。

⁵⁶ 般若經典之通達智慧的兩個重點：通達法性與通達法界。若不是對法性、或法界做無限的貫通，而只是在有限的領域或某個地方，移動（動搖）來、移動（動搖）去，或以分進或合集的方式在進行，那皆非般若的智慧。

⁵⁷ 首先，其特徵不是什麼固定存在的東西，其次，其特徵也不是什麼完全不存在的東西。存在的東西是體性，以實體化而鐵板一塊，通達不了；不存在的東西本就虛無，談不上通不通達。此義理非常重要，因如果什麼東西被打通了，這什麼東西就破功了，如果什麼東西被打通了，那個什麼東西就不成為什麼東西，此皆為了避免「貫通」實體化所形成的悖論（*paradox*）。此

(*traī-dhātukaṃ vidhyati*)。⁵⁸ 如〈第十六會〉經文：「此中，沒有走到任何〔時間〕的邊際，也沒有中間，是故被說為『那個在貫通』。那個被說為『通達式的智慧在貫通』，〔即〕彼在貫通而沒有任何的移動、分開移動、或合併移動，是故被稱為『那個在貫通』。然而，善勇猛！所謂的『通達式的智慧』在貫通什麼？舉凡任何可被觀看的，彼皆通達那所有的。憑藉著什麼在貫通？憑藉著智慧在貫通。憑藉著智慧而『什麼』在貫通？『其特徵為假施設』在貫通。又，舉凡那個是其特徵為假施設，那所有即『非特徵』，而非特徵即『其特徵為假施設』。善勇猛！舉凡具備著這樣子的智慧在貫通，他就貫通三界。」⁵⁹

3. (承上) 此則亦即以「三界非界」的方式來通達，此中，並不是有任何人物通達了界，即為通達「三界非界」。⁶⁰ 藉由此「通達式的智慧」(*nirvedhikā prajñā*)，不善巧的項目但可被通達時，不善巧就成為善巧；不良善的項目但可被通達時，不良善就成為良善。此外，「通達／貫通」不能離開日常生活的見、聞、嗅、嚐、觸、識。因為，佛教是以認知為基礎，且此認知乃基於觀察世間、解脫道、菩提道等之「無常、困苦、膿瘡、疾病、箭刺、空性、障礙、殺害、他者、干擾破壞、推動干擾破壞的項目、移動、波段式的結束、非我、不產生、不熄滅、非相」等諸環節而來的，而透過「止觀」來全面觀照通達。如〈第十六會〉經文：「那個

不妨以「打通隧道」來做譬方：如果山被打通成隧道，山還是山嗎？假設山是實體，山就不可能被打通而成為隧道；就是因為山是施設，山被打通就會形成為隧道。相對於此的，隧道亦然。

⁵⁸ 此即「一切法通達」。相較於若只限定在一領域內（如學術、哲學、或一宗一派之見解）雖可研究到一定相當的程度，然世界一切卻一無所知，佛教不允許如是，若通達則必一切法通達（通達三界）。

⁵⁹ 見 Hikata 梵校本：“Nātra kaścīd antaṃ prayāti nāpi madhyam, tenōcyate nirvidhyatīti. Nirvidhyati nirvedhikā prajñēty ucyate, nirvidhyati na kvacid dhāvati, na vidhāvati, na saṃdhāvati, tenōcyate nirvedhikēti. Api tu Suvikrāntavikrāmin nirvedhikā prajñēti kiṃ nirvidhyati? Yat kiṃcid darśanam, tat sarvaṃ nirvidhyati. Kena nirvidhyati? Prajñayā nirvidhyati. Kim iti prajñayā nirvidhyati? Prajñapti-lakṣaṇam iti nirvidhyati; yat ca prajñaptilakṣaṇam, tat sarvaṃ alakṣaṇam ity, alakṣaṇam prajñaptilakṣaṇam iti, yaḥ Suvikrāntavikrāmin-n- evamrūpayā prajñayā samanvāgato vidhyati, sa traidhātukaṃ vidhyati.” (Hikata: p. 9/1. 13 - 21)

⁶⁰ 通達了知「欲界不是界」、「色界不是界」、「無色界不是界」，就成為空性虛空——等持觀法如虛空——的情形。

如何貫通？『三界非界』在貫通，因為，於此中沒有任何人物貫通了界，那他就在貫通『三界非界』。凡如是藉由貫通三界，這一套就被說為『〔那樣的人物〕具備著通達式的智慧』。又如何才能具備通達式的智慧？事實上，並無任何不善是可被貫通的，他即貫通所有的善而藉由通達是的智慧而超越。舉凡任何的見、聞、嗅、嚐、觸、或識之所有的那個皆貫通，他就如是具備著通達式的智慧。那個如何貫通？從無常、困苦、膿瘡、疾病、箭刺、空性、障礙、殺害、他者、干擾破壞、推動干擾破壞的項目、移動、波段式的結束、非我、不生、不滅、非特徵而來。」⁶¹

二、第一、二會等之相關事例的經證

《大般若經》共十六會，而《善勇猛般若經》居於最後一會，且為義理上的最高峰。然而，各各法會彼此間的關係可謂次第緊密相扣而無法切割，迭有從不同的面相而有所發揮。因此，本論文除了基於〈第十六會〉來做廣泛的論述以外，於其他法會之中，若有與「智慧的考察」相關有助益的事例，也會拿來作參考援用，特別是第一、二、四、九會，⁶² 畢竟般若波羅蜜多乃無量無數無邊，多一點的理解了知，就將會多一深層的領悟體證。此亦分如下（一）～（三）的經證：

⁶¹ 見 Hikata 梵校本：“Katham vidhyati? Adhātukam traidhātukam iti nirvidhyati, na hy atra kaścīd dhātum vidhyati, sa traidhātukam adhātukam iti nirvidhyati. Yenaivam traidhātukam nirviddham, ayam ucyate nairvedhikyā prajñayā samanvāgata iti. Katham ca nairvedhikyā prajñayā samanvāgataḥ? Na hi kiṃcin nairveddhavyam akuśalam, sa sarvaṃ kuśalam iti nirvidhyati, nairvedhikyā prajñayā ’tikrāmati. Sa evam nairvedhikyā prajñayā samanvāgato, yat kiṃcit paśyati śṅnoti jighrati āsvādayati, sprśati vijānīte vā, tat sarvaṃ nirvidhyati. katham nirvidhyati? anityato duḥkhato gaṇdato rogataḥ śalyataḥ śūnyato ’ghata āghātataḥ parataḥ pralopataḥ pralopadharmataś calataḥ prabhaṅgurato ’nātmato ’n-utpādato ’nirodhato ’lakṣaṇata iti.” (Hikata: p. 9/ l. 21 - p.10/ l. 5)

⁶² 第一會即廣本的般若經，共有十萬頌。第二會即中本的般若經，共有二萬五千頌。第四會即略本的般若經，共有八千頌。第九會即《金剛經》，又名《大般若波羅蜜經·第九會能斷金剛分》，共有三百頌。

(一) 第一、二會等之關連於「般若波羅蜜多」的經證

眾因緣生法，孤法不自生，因此無法用「照相式的」、或「點狀式的」就可以現出此諸現象，或證成出般若波羅蜜多乃至一切相智，以非「照相式或點狀式的」，故言「不見」。如《大般若波羅蜜經·第一會·般若行相品第十》云：

時，舍利子復白佛言：「世尊！云何菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，是學般若波羅蜜多，則能成辦一切智智？」佛告舍利子：「若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不見般若波羅蜜多，乃至不見一切相智，是學般若波羅蜜多，則能成辦一切智智。何以故？以無所得為方便故。」⁶³

若問「何者是般若波羅蜜多自性？」，答曰：「無性是般若波羅蜜多的自性」，換句話說，般若波羅蜜多之自己的存在（自性）乃不可得，以是故菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於般若波羅蜜多都無所取、無所執著。如《大般若波羅蜜經·第二會·行相品第九》云：

善現對曰：「由般若波羅蜜多自性不可得。何以故？舍利子！般若波羅蜜多以無性為自性故。舍利子！由此因緣，若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於般若波羅蜜多，若取行，若取不行，若取亦行亦不行，若取非行非不行，若取不取，如是一切非行般若波羅蜜多。何以故？舍利子！以一切法皆用無性為其自性，都無所取、無所執著，是名菩薩摩訶薩於一切法無所取著三摩地。」⁶⁴

⁶³ 見：T220 (1), vol. 5, p. 233c。

⁶⁴ 見：T220 (2), vol. 7, p. 50c。



三摩地即「心一境性」(ekāgra-citta)，心與對境如是一貫的零距離。此時，行者的心的對境若是隨順一切法之覺悟的般若波羅蜜多時，則三摩地即是般若波羅蜜多，般若波羅蜜多即是三摩地。若是在從一切法性平等來看，則行者、三摩地、般若波羅蜜多三者相即不異，如《大般若波羅蜜經·第一會·般若行相品第十》云：

般若波羅蜜多不異諸三摩地，諸三摩地不異般若波羅蜜多。菩薩摩訶薩不異般若波羅蜜多及三摩地，般若波羅蜜多及三摩地不異菩薩摩訶薩。般若波羅蜜多即是諸三摩地，諸三摩地即是般若波羅蜜多。菩薩摩訶薩即是般若波羅蜜多及三摩地，般若波羅蜜多及三摩地即是菩薩摩訶薩。所以者何？以一切法性平等故。⁶⁵

般若波羅蜜多具有大功德勢力，其能與一切善法為母，一切聲聞、獨覺、菩薩、諸佛善法從此生故，而且，佈施～靜慮等五亦由般若波羅蜜多，方能到彼岸，如《大般若波羅蜜經·第二會·遠離品第二十四之二》與〈設利羅品第三十五〉云：

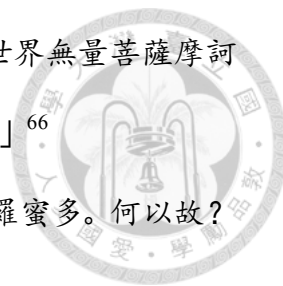
善現答言：「舍利子！如是所說大功德聚，皆由般若波羅蜜多勢力所辦。何以故？舍利子！如是般若波羅蜜多能與一切善法為母，一切聲聞、獨覺、菩薩、諸佛善法從此生故。舍利子！如是般若波羅蜜多普能攝受一切善法，一切聲聞、獨覺、菩薩、諸佛善法依此住故。舍利子！過去菩薩摩訶薩眾，修行般若波羅蜜多極圓滿故，已證無上正等菩提；未來菩薩摩訶薩眾，修行般

⁶⁵ 見：T220 (1), vol. 5, p. 230c。

若波羅蜜多極圓滿故，當證無上正等菩提；現在十方諸佛世界無量菩薩摩訶薩眾，修行般若波羅蜜多極圓滿故，現證無上正等菩提。」⁶⁶

世尊！由此般若波羅蜜多威神力故，布施等五亦得名為波羅蜜多。何以故？

世尊！若無般若波羅蜜多，施等不能到彼岸故。⁶⁷



由於般若波羅蜜多具有如此的大功德勢力，相反的，若是對其毀謗障礙棄捨，則將感召極端地獄等果報，常劫受諸楚毒猛利大苦，倘若來世投生當人亦為賤族種姓，長時不聞佛、法、僧名，慘烈的匱法業且不可愛樂之苦果，故「寧捨身命終不謗法」，如《大般若波羅蜜經·第二會·地獄品第三十九》云：

善現！有菩薩摩訶薩雖曾見佛若百...於彼諸佛及弟子所亦多修行布施...而有所得為方便故，不能修學甚深般若波羅蜜多乃至布施波羅蜜多。善現！是菩薩摩訶薩聞說如是甚深般若波羅蜜多，便從坐起捨眾而去。善現！是菩薩摩訶薩輕慢如是甚深般若波羅蜜多，亦輕慢佛...今此眾中亦有彼類，聞我宣說甚深般若波羅蜜多，心不悅可捨眾而去。所以者何？是善男子、善女人等，先世聞說甚深般若波羅蜜多已曾捨去，今世聞說如是般若波羅蜜多，由宿習力還復捨去。⁶⁸

彼由造作增長能感匱正法業，墮大地獄經歷多歲...彼罪重故，於餘世界從一大地獄至一大地獄，乃至火劫、水劫、風劫未起已來，受諸楚毒猛利大苦。如是展轉遍歷十方諸餘世界大地獄中，受諸楚毒猛利大苦...若此世界火劫、水劫、風劫起時，彼匱法業猶未盡故，死已復生他餘世界，經歷十方大地獄

⁶⁶ 見：T220 (2), vol. 7, p. 131b。

⁶⁷ 見：T220 (2), vol. 7, p. 163b。

⁶⁸ 見：T220 (2), vol. 7, p. 187b。

中，受諸楚毒猛利大苦……如是周流經無量劫，彼匱法業餘勢將盡，出餓鬼界來生人中，雖得為人而居下賤…或所生處不聞佛名、法名、僧名、菩薩名、獨覺名，或復生於幽暗世界，恒無晝夜不睹光明，居處險阻穢惡毒刺。何以故？善現！彼匱法業造作增長極深重故，受如是等不可愛樂圓滿苦果，品類眾多難可具說。⁶⁹

只要有般若波羅蜜多經典流傳的地方即為有佛住世，⁷⁰ 即為「正法」住世，而無所謂「末法」，因為「非佛所得法、毘奈耶無上正法有滅沒相，諸佛所得法、毘奈耶無上正法即是般若波羅蜜多甚深經典」。而在佛涅槃後「後時後分後五百歲」，於東北方當廣流布。如《大般若波羅蜜經·第二會·東北方品第四十三》云：

復次，舍利子！我涅槃後，後時、後分、後五百歲，如是般若波羅蜜多甚深經典於東北方大作佛事。何以故？舍利子！一切如來、應、正等覺所尊重法，即是般若波羅蜜多甚深經典。如是般若波羅蜜多甚深經典，一切如來、應、正等覺共所護念。舍利子：非佛所得法、毘奈耶無上正法有滅沒相，諸佛所得法、毘奈耶無上正法即是般若波羅蜜多甚深經典。舍利子！彼東北方諸善男子、善女人等，有能於此甚深般若波羅蜜多，信樂、受持、讀誦、修習、思惟、演說，我常護念是善男子、善女人等令無惱害。⁷¹

⁶⁹ 見：T220 (2), vol. 7, p. 187c-188c。

⁷⁰ 參閱：《金剛般若波羅蜜經》：「須菩提！隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間天、人、阿修羅，皆應供養，如佛塔廟，何況有人盡能受持讀誦。須菩提！當知是人成就最上第一希有之法，若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。」(T235, vol. 8, p. 750a)；《大般若波羅蜜經·第九會能斷金剛分》：「若地方所開此經典，此地方所當為世間諸天及人、阿素洛等之所供養、禮敬、右遶如佛靈廟。」(T220 (9), vol. 7, p. 983b)

⁷¹ 見：T220 (2), vol. 7, p. 214a。其後續云：「佛言：『舍利子！我涅槃後，後時、後分、後五百歲，法欲滅時，於東北方雖有無量住菩薩乘諸善男子、善女人等，而少得聞甚深般若波羅蜜多深生信樂，其心不驚、不恐、不怖亦無憂悔，復能書寫、受持、讀誦、修習、思惟、為他演說…是善男子、善女人等已曾親近供養恭敬、尊重讚歎無量如來、應、正等覺及諸菩薩摩訶薩



(二) 第一、二會等之關連於「如實遍知」的經證

菩薩以大悲為方便，求一切智智，故須如實遍知一切有情知心、心所，圓滿悟入一切有情心行。如此方能如大醫王般，隨著諸所化的眾生之種種不同的病症，而投以對症下藥的法門。如《大般若波羅蜜經·第一會·辯大乘品第十五》云：

世尊！云何菩薩摩訶薩應圓滿悟入一切有情心行？善現！若菩薩摩訶薩以一心智，如實遍知一切有情心、心所法，是為菩薩摩訶薩應圓滿悟入一切有情心行。⁷²

(三) 第一、二會等之關連於「假施設」的經證

就法性之平等性而言，六波羅蜜多皆無差別相、同一味，然般若波羅蜜多能了知通達一切法皆非實有但假施設，所以能拔濟有情世俗作用之生老病死，且般若波羅蜜多能攝前五波羅蜜多，而佈施等五到彼岸，故其為最為勝、為長為尊、為妙為微妙、為上為無上。如《大般若波羅蜜經·第一會·多問不二品第六十一》云：

具壽善現復白佛言：「波羅蜜多及一切法，若隨實義皆無此彼勝劣差別，何緣故說甚深般若波羅蜜多於布施等波羅蜜多為最為勝、為長為尊、為妙為微

眾...不久定當圓滿一切智、道相智、一切相智...舍利子！我常為彼諸善男子、善女人等說一切相智相應之法...由此因緣，彼善男子、善女人等後生復能求趣無上正等菩提，亦能為他如應說法，令趣無上正等菩提...諸惡魔王及彼眷屬尚不能壞求趣無上正等覺心，何況其餘樂行惡者毀謗般若波羅蜜多，能阻其心令不精進求趣無上正等菩提！」(p. 214a-c)

⁷² 見：T220 (1), vol. 5, p. 308a。

妙、為上為無上？」佛言：「善現！如是！如是！如汝所說。若隨實義，波羅蜜多及一切法，皆無此彼勝劣差別，但依世俗言說作用，說有此彼勝劣差別。施設布施波羅蜜多...為欲度脫諸有情類世俗作用生老病死，然諸有情生老病死，皆非實有但假施設。所以者何？有情無故，當知諸法亦無所有，甚深般若波羅蜜多了達一切都無所有，能拔有情世俗作用生老病死。由此故說甚深般若波羅蜜多於布施等波羅蜜多為最為勝、為長為尊、為妙為微妙、為上為無上。⁷³

當世尊回答善現知有關「菩薩摩訶薩」與「若般若波羅蜜多」為何時，告之包括此二之一切法，皆唯有假名施設而安立，而這些都無自性、無所有而不可得。如《大般若波羅蜜經·第二會·善現品第六》云：

佛告善現，菩薩摩訶薩唯有名，若般若波羅蜜多唯有名，如是二名亦唯有名。

善現此之三名不生不滅，唯假施設，不在內不在外不在兩間，不可得故。⁷⁴

菩薩應如實了知「分別式的知覺」(vijñāna)，其特徵為如幻化、假施設而有，

⁷³ 見：T220 (1), vol. 6, p. 805a-b。其前云：「爾時，具壽善現白佛言：『世尊！若六波羅蜜多無差別相，皆是般若波羅蜜多所攝受故，皆由般若波羅蜜多修成滿故，應合成一波羅蜜多，所謂般若波羅蜜多。云何可說甚深般若波羅蜜多於布施等波羅蜜多為最為勝...？』佛言：『善現！如是！如是！如汝所說。布施等六波羅蜜多無差別相，若無般若波羅蜜多，布施等五不得名為波羅蜜多，要因般若波羅蜜多，布施等五乃得名為波羅蜜多。由此前五波羅蜜多攝在般若波羅蜜多故，但有一波羅蜜多，所謂般若波羅蜜多，是故一切波羅蜜多無差別相...布施等五波羅蜜多亦復如是，雖有種種品類差別，而為般若波羅蜜多所攝受故，皆由般若波羅蜜多修成滿故，依止般若波羅蜜多，方能趣入一切智智，乃得名為到彼岸故。』(p. 805a)

⁷⁴ 見：T220 (2), vol. 7, p. 29a。其續云：「善現當知！如世間我唯有假名，如是名假不生不滅，唯假施設謂之為我。如有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅、意生、孺童、作者、受者、知者、見者亦唯有假名，如是名假不生不滅，唯假施設謂為有情乃至見者。如是一切唯有假名，此諸假名不在內不在外不在兩間，不可得故。如是，善現！若菩薩摩訶薩、若般若波羅蜜多、若此二名皆是假法，如是假法不生不滅，唯假施設，不在內不在外不在兩間，不可得故。」

自性實不可得，如是進而通達「心非心性」，於一切法無變異、無分別，是名「心非心性」。⁷⁵ 如《大般若波羅蜜經·第二會·善達品第七十七》云：



善現！云何菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，如實知識相？謂菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，如實知識如諸幻事，眾緣和合假施設有，實不可得。謂如幻師或彼弟子，於四衢道幻作四軍，所謂象軍、馬軍、車軍、步軍，或復幻作諸餘色類相，雖似有而無其實，識亦如是實不可得。是名菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，如實知識相。⁷⁶

雖說「若般若波羅蜜多」唯有假施設而無所有而不可得，然如來仍可授記當來下生彌勒尊佛說：「慈氏菩薩當證無上正等覺時即以此名，亦於此處宣說般若波羅蜜多。」因為，彌勒菩薩不證色等諸法、不證般若波羅蜜多、不證無上正等覺，如此而證無上正等菩提。如《大般若波羅蜜經·第四會·讚歎品第九》云：

爾時，具壽善現便白佛言：「世尊！如是般若波羅蜜多但有名字，如是名字亦不可得，但依語言假施設有，是故般若波羅蜜多亦無所有、實不可得。名字、般若波羅蜜多，如是二法展轉相似，同無所有、俱不可得。何緣佛說：慈氏菩薩當證無上正等覺時即以此名，亦於此處宣說般若波羅蜜多。」佛告善現：「慈氏菩薩當證無上正等覺時，不證色空，不證受、想、行、識空；

⁷⁵ 《大般若波羅蜜經·第一會·勸學品第八》：「時，舍利子問善現言：『是心云何本性清淨？』善現答言：『是心本性非貪相應非不相應...非諸聲聞、獨覺心等相應非不相應。舍利子！是心如是本性清淨。』舍利子言：『是心為有心非心性不？』善現答言：『非心性中，有性、無性為可得不？』舍利子言：『不也！善現！』善現答言：『非心性中，有性無性既不可得，如何可問：是心為有心非心性不？』舍利子言：『何等名為心非心性？』善現答言：『於一切法無變異、無分別，是名心非心性。』」（T220 (1), vol. 5, p. 202a）

⁷⁶ 見：T220 (2), vol. 7, p. 388a-b

不證色縛，不證受、想、行、識縛；不證色脫，不證受、想、行、識脫。即以如是諸行、狀、相，慈氏菩薩當證無上正等菩提即以此名，亦於此處宣說般若波羅蜜多。」⁷⁷



第三節、學理上的考察

這一節想要從學理上的探討來進行考察，本論文在經文中找到了二條重要的面向，一是知識學上的 *yathābhūta* (如實)，另一形上學上的 *yathāvattā* (如如的一貫情形)，詳述如下：

首先，前者顯示的是切勿像一般人只看在事情的淺層表象，如果只是看在淺表，就有諸多由言說與分別而來的對境 A 或對象 A，當認定之後，便起「A 之想 / A 之概念認定」(*saṃjñā*)，自此判好壞墮二端，情意攪動而造作諸有漏業，甚而起紛爭生過失。⁷⁸ 區別於此，若能深入地看，把事情就往 *yathābhūta* 的面向來如實地觀照其確實的情形，則會發現，往往我們常自以為是或絕對的判斷，往往只不過是冰山一角、不過只是言說與分別的呈現，確實得情形皆並非如是，正如《善勇猛般若經》(Hikata: p. 63/1. 7-8) 云：「境界乃非境界 / 一切法乃非境界」(*viṣaya aṣaya/ sarvadharmā aṣayāḥ*)。而此時相應而起的智慧，可謂是一種 *jñāna* 或 *ājānanā*，亦即是將對境的組成、相關連之諸種向度的流程、機制、網絡，

⁷⁷ 見：T220 (4), vol. 7, p. 804a。其續云：「善現當知！如世間我唯有假名，如是名假不生不滅，唯假施設謂之為我。如有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅...亦唯有假名，如是名假不生不滅，唯假施設謂為有情乃至見者。如是一切唯有假名，此諸假名不在內不在外不在兩間，不可得故。如是，善現！若菩薩摩訶薩、若般若波羅蜜多、若此二名皆是假法，如是假法不生不滅，唯假施設，不在內不在外不在兩間，不可得故。」

⁷⁸ 此於《廣論》有描述「煩惱生起的次第」，類似此不妨可參考：如《釋量》云「有我知有他，執瞋自他分，與此等係屬，生一切過失。」參閱：《廣論》(1995)，頁 171。

以及相互間的關係來打開、打通，進而通達認知這一切緣起的來龍去脈與變化萬千，此則將來成辦「盡所有性」(yāvad-bhāvikatā) 的智慧。

其次，後者指的是要把背後順著(yathā)什麼而跟著(tathā)就有目前相狀的緣由，給一一解開，這需運用極其抽象的能力或形式化(formal)的工夫，不僅抽離現象界，甚至緣起法亦抽離，當若能一直地就挖掘下去至根本且一貫的情形時，則會觸及般若經典特色之「真如」(tathatā)——如是一貫的情形。據此亦可以不同的面向相類似的導出不虛妄性(avitathatā)、不變異性(ananya-tathatā)、如所有性(yathāvat-tathatā)乃至於法界(dharmadhātu)、法性(dharmatā)，由於這些皆為非條件造作、非組合之情形，皆非我們現象上所看到的事物或現象，故就此〈第十六會〉亦云：「境界乃非境界 / 一切法乃非境界」。而此時相應而起的智慧，可謂是一種 prajñā 或 ajñā，亦即是將所面對的諸事物或現象，深層地切入至其法性無為的層次，通達理解其空性、不二、如幻如化、真如之根本一貫的情形，此則將來成辦「如所有性」(yathāvad-bhāvikatā) 的智慧。

總之，藉由循著上述的二條線索，觀看進去的這二個面向，則無論是如實、如理，⁷⁹ 無論是如實之性、如所有性⁸⁰ 皆不可得、不可說，那麼《金剛經》所說之「若見諸相非相，則見如來」⁸¹ 就靠近了。

據此，故帶出如下五點考察：

(一)「所謂的『智慧』，其即是有關一切法的通達理解，其即是有關一切法的通

⁷⁹ 「如實、如理」見玄奘本(頁 1071c, l. 2)。此為玄奘對 yathābhūtātā、yathāvattā 之二字的漢譯。

⁸⁰ 「如實之性、如所有性」見玄奘本(頁 1089c, l. 21-22)。此為玄奘對 yathābhūtā、yathāvattā 之二字的漢譯。

⁸¹ 見《金剛般若波羅蜜經》：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」(T235, vol. 8, p. 749a)；《大般若波羅蜜經·第九會能斷金剛分》：「乃至諸相具足皆是虛妄，乃至非相具足皆非虛妄，如是以相非相應觀如來。」(T220 (9), vol. 7, p. 980c)

達認知，是故被說為『智慧』。一切法的通達〔理解與〕認知是什麼呢？，一切法與被講說的相互不一樣，然被講說的不離一切法。」

首先，經文就點出了二類的智慧，一個是從蘊界處等諸法而來的通達式的理解 (ajñā/ prajñā)，此屬於如所有性 (yathāvadbhāvikatā) 的智慧，其乃理解一切法皆空性、不二、真如之勝義的層次。而另一個是從蘊界處等諸法而來的通達式的認知 (ājānanā/ jñāna)，此屬於盡所有性 (yāvadbhāvikatā) 的智慧，其乃全盤地認知一切法的來龍去脈、流程網絡、以及未來的諸趣向之世俗的層次。此復，這二種智慧與一切法為「不即不離」或「非一非異」的關係，故雖一切法並不是等同於此二智慧，然而，離開了一切法也就沒有這二種智慧了。此點非常重要，因為，譬如許多人在知道佛教在談無常、苦、空、非我，卻不知要從自己身心之五蘊切入著手，故縱使學習佛法多年，亦能就空性非我等講得頭頭是道，卻從未於自己身上起無常、苦而厭離，更遑論領悟到非我乃指依於五蘊而施設的假我，對自己的名利得失斤斤計較、努力爭取毫不手軟等，像這樣子的解、知佛法都只是概念化的認定而來的知識或學問罷了。所以，習佛越久、生死輪迴轉動的就越劇烈，這都是因為「頭」不見了，這裡的「頭」即一切法 (sarvadharmāḥ)，即蘊界處等諸法，要是能如實、如理地看得進去，則未來就會像《心經》之觀自在菩薩「照見五蘊皆空，度一切苦厄」。

(二)「舉凡一切法的通達理解與通達認知，那個就不可藉由語言文字而被講說的中的，但是隨順眾生的認知而說，是故被說為『智慧』，而這個被說為『假施設』是故被說為『智慧』。又，一切法乃不可被施設、不可被轉起、不可被開示、不可被觀看，舉凡如是的通達認知，其就被說為『通達認知』。」

事實上，就蘊界處等諸法的知解而來的智慧，其並不能藉由語言文字來開示

的，縱使宣說了半天也不能被講說得中的。然而，諸佛如來以大悲心的緣故，不忍眾生執迷不悟而流落生死苦瀑流，所以轉法輪度化有情，用其聽得懂而可理解的方式在講說，而所講所說無非都只是度化的施設工具，此即「文字般若」，非真實的智慧。然而，為免聽者在聽聞法藥之後，不朝自己內心療病起修，卻去執持文字或知識，故在此就語言做後設的反思，而點出了世間凡夫常犯的四個定格抓取的動作，而再三的叮嚀這一套有關一切法的通達理解與通達認知乃是不可被施設 (aprajñapanīyāḥ)、不可被轉起 (apravartyāḥ)、不可被開示 (anirdeśyāḥ)、不可被觀看 (adrśesyāḥ)，亦即是，一切法是不可說的、一切法是不可藉由單一片面的條件而令生的、一切法之真實的情形是超越言說而不可被開示的、以及一切法不可被看見的而被看見的都只是驚鴻一瞥，此正如〈第一會·般若行相品第十〉：「若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不見般若波羅蜜多，乃至不見一切相智，是學般若波羅蜜多，則能成辦一切智智。」⁸² 總之，以上為世間常犯的四種定格的動作——施設、轉起、開示、觀看。而這些動作常會令眾生造成認知上之片段、封閉的情形，而自以為對事情實確的情形已捕捉掌握到了，且進一步產生彼此諍執等困境，故於此藉用否定接頭音節 **a-** (अ) 來顯示其遮蔽，進而打通而開發智慧。

(三)「所謂的『智慧』，其非通達的理解，也非不解，也非解亦不解，因此之故被稱為『智慧』。此是通達認知之所行，不是非通達認知之所行、不是非通達認知之對境、也不是通達認知之對境，因為，通達認知非對境而不被框住。如果通達認知的對境是可能的話，則那可能是非智慧。」

⁸² 此句子亦見於《大般若波羅蜜經·第二會·行相品第九》：「舍利子！若菩薩摩訶薩修學般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多，乃至不見一切相智，如是菩薩摩訶薩修學般若波羅蜜多，是學般若波羅蜜多，如是學時則能成辦一切智智。何以故？舍利子！以無所得為方便故。」(T220 (2), vol. 7, p.53a)

首先，為不落兩邊與四句 ($\sim A/\sim\sim A/\sim[A\wedge\sim A]/\sim[\sim A\wedge\sim\sim A]$) 的形式，以通達理解、通達認知的一層一層之層層轉進而提昇超越。其次，通達認知為遊走於世間的 *ājananā* 或 *jñāna*，包括世間透過學習、研究、修行之可達到一定程度走得通的領域等，帶有「賢慧」或「通曉」的意思，故有所行領域 (*gocara*)，而此領域不是非通達認知 (*ajñāna*) 所到得了的；且不是非通達認知的對境 (*viṣaya*)，亦不是通達認知的對境，此何以故？因為，關連於盡所有性的通達認知不會被對境所框住，以世界無量無數無邊之故。換言之，如果通達認知的對境是存在的話，則那可能只是世俗人有限的知識或常識，這個不是智慧。再者，通達認知必不落「世間走得通的領域之慧」(A) 與「不是世間走得通的領域之非慧」($\sim A$) 的二端，故真正的智慧需在施設上本身所做的超越，超越如前述之肯定 A 與否定 $\sim A$ 的世間認知的標籤，且真正的智慧是超越分別而不落於言說的。

(四)「通達認知不是從非通達認知而來的，非通達認知也不是從通達認知而來的；並不是通達認知等同於非通達認知，也不是非通達認知等同於通達認知；不是藉由非通達認知而被說成『通達認知』，也不是藉由通達認知而被說成『通達認知』，因為不是藉由非通達認知而被說為『通達認知』，然而在這樣子整個通達的情形當中，並不存在著一點點的非智慧：凡是那個能夠顯現出來的：這個是那樣的智慧、或某人所擁有什麼的那樣子智慧、或藉由什麼的那樣子智慧。」

這裡要說的是，通達認知的建立，並非是於語言上與非通達認知之第一格、第三格、第五格等的關係來做論述而成立的，例如就梵文之第五從格來論：「通達認知不是從非通達認知而來的 (*ajñānataḥ*)，非通達認知也不是從通達認知而來的 (*jñānataḥ*)」，此句表達於實際上通達認知的情形，都不是用從 $\sim A$ 到 A 、或是從 A 到 $\sim A$ 之語言二分在講的，此僅僅表示相互觀待而成立，唯屬語言概念的

範籌，不屬世界實際的情況。據此，亦可推知《中論》所主要論述的「因待成立」，亦皆只是屬於語言概念層次的操作，以此來破斥論敵，此乃非實修的狀態。⁸³ 以是故，通達認知是要靠實踐、或如實地觀修而來。故《阿含經》言「無明」不是從「明」而來，而是從「不正思維」而來而偏離了實相。此外，不是藉由通達認知而被說成「通達認知」，而是藉由整個通達的了解而來的。事實上，通達認知是對世間的緣起趣入，來悟其諸條件推動而空性不二，再藉由腳踏實地的修行，特別是止觀或定慧等持的運作而來的。又，於聖者整個通達的境界中並不存在任何顯現「這個是那樣子的智慧、或某人所擁有什麼的那樣子智慧、或藉由什麼的那樣子智慧」，這些都只是世間約定俗成之言說的情形，不是智慧。

(五)「般若波羅蜜多不可藉由任何一法而被講說的，因為般若波羅蜜多乃超越一切言說 / 般若波羅蜜多實不能被講說為：『這個是那個般若波羅蜜多、或某個人物所擁有的般若波羅蜜多、或只要靠這個就有般若波羅蜜多、或從這個而來的就有般若波羅蜜多。』 / 這個是一切法的非到彼岸，是故名為『般若波羅蜜多』 / 即便是智慧亦不為如來所獲得、所靠近獲得，更何況是般若波羅蜜多將被靠近獲得。」

這裡從「般若」進展到「般若波羅蜜多」。而般若波羅蜜多具備如下四點：

1. 般若波羅蜜多是離言法性、不可思議、不可說的。2. 般若波羅蜜多是不可用語言之第一格、第三格、地五格、第六格，亦即是主格、屬格、具格、從格等來講說，來凸顯世俗之語言施設的限制與不足，正如〈第二會·帝釋品第二十五〉

⁸³ 《中論》主要的是破斥「說實事師」(realists)之 62 不正見，由於是斷「見惑」非「思惑」，故大致皆用「因待成立」等技巧，來破斥執實有自性的觀念或見解。如《中論·觀去來品第二》云：「若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。」(T1564, vol. 30, p. 4a)，此中，即是表示「去時」與「去者」乃因待而立，缺少其中之一，剩餘者無法獨存，故無自性，若言「去時實有去者」則是人則有咎。其他如「自生與他生」、「相可相」、「燃可燃」、「生與滅」、「自性與他性」、「常我樂淨與無常苦無我不淨」等皆是《中論》的因待而立的例子。

云：「色等諸法乃至無上正等菩提，皆離文字咸不可說，故於般若波羅蜜多無說、無聽亦無解者。是故汝等於諸法中，應隨所說修深固忍...諸菩薩摩訶薩從初發心至得無上正等菩提，應住無說、無聽、無解甚深般若波羅蜜多，常勤修學。」⁸⁴

3. 般若波羅蜜多乃隨順一切法，由於一切法無量無數無邊，故般若波羅蜜多亦是無量無數無邊而找不著邊際，亦即非到彼岸，此點是專剋凡夫眾生的有限制、有邊際的分別。4. 連智慧都不可被獲得了，更遑論智慧到彼岸了，此二者亦不會因如來較靠近就被其所獲得了，更遑論是凡夫了，以二者皆畢竟空而不可得之故，正如〈第二會·巧便品第六十八〉云：「甚深般若波羅蜜多，到一切法究竟彼岸，故名般若波羅蜜多.....甚深般若波羅蜜多，分析諸法過極微量，竟不見有少實可得故，名般若波羅蜜多。」⁸⁵

第四節、修證上的考察

這一節想要從修證上的探討來進行考察：由於佛法不是一種學問或知識，而是一生命實踐的動態歷程（dynamic process），若能體會當初的悉達多太子，其身為王儲的，當看到了眾生無論於世上再怎麼有錢、有權、有勢且尊貴，一但碰到老病死便如雞蛋碰石頭毫無招架之力，故苦厭離而出家證道，則就會了解到，佛

⁸⁴ 參閱：《大般若波羅蜜經·第二會·帝釋品第二十五》：「色等諸法乃至無上正等菩提，皆離文字咸不可說，故於般若波羅蜜多無說、無聽亦無解者。是故汝等於諸法中，應隨所說修深固忍。諸有欲住欲證預流、一來、不還、阿羅漢果，亦因此忍方能住證；諸有欲住欲證獨覺所得菩提，亦因此忍方能住證；諸有欲住欲證無上正等菩提，要因此忍乃能住證。如是，諸天子！諸菩薩摩訶薩從初發心至得無上正等菩提，應住無說、無聽、無解甚深般若波羅蜜多，常勤修學。」（T220 (2), vol. 7, p. 139c）

⁸⁵ 參閱：《大般若波羅蜜經·第二會·巧便品第六十八》：「佛告善現：『甚深般若波羅蜜多，到一切法究竟彼岸，故名般若波羅蜜多。復次，善現！由深般若波羅蜜多，聲聞、獨覺、菩薩、如來能到彼岸，故名般若波羅蜜多。復次，善現！甚深般若波羅蜜多，分析諸法過極微量，竟不見有少實可得故，名般若波羅蜜多。』」（T220 (2), vol. 7, p. 338b）

教最好不要僅用來作成知識或當成學問，更差的是謀取名利，而應當珍惜之而用來修煉覺悟。果若如是理解，則持續用功，故明天或明年的我就會跟今天或今年的我，便會有所不同。以其表現於「聞思修」之一系列禪修的過程，在藏傳佛法有「觀察修」(བཏོན་སྒྲུབ། dpyad sgom) 與「止住修」(འཛོལ་སྒྲུབ། 'jog sgom) 的二種區分，而此二即隨順「止」與「觀」。無論如何，這一節的考察，將聚焦於梵文的 **bhāvanā** (使成實現／開發／禪修)，藏文即是 སྒྲུབ་པ། (sgom pa, 串習／修習)，以此為線索來探討上述經義。當以如是視角在看經文時，則會發現「修證上的考察」遠多於「學理上的考察」之量，故在在顯示「經典」(sūtra) 動態整全之禪修歷程，才是王道，相較於此「論典」(śāstra) 靜態局部之思辨，則顯權宜且初修行者的學習方便。⁸⁶

如是分成如下的九點考察：

(一)「是故那樣藉由智慧性而來的通達認知是不存在的，那樣的通達認知也無法藉由諸法實相而來建立的，亦不是非通達認知被說為『通達認知』，如果藉由非通達認知被說為『通達認知』，則所有的愚夫異生都應成為智者了；然而，從智非智皆不可得之故，而如實周遍認知智非智，即彼被稱為『通達認知』，然而不如所說跟著就有那樣的通達認知①。」

首先，這一套的通達認知並不是藉由「智慧之一貫的情形」(jñānatva)，而有和合而存在的情形，而這些都只不過是語詞的施設，「智慧之一貫的情形」並不會有如上之以言說而捕捉之實有之物。曾有人言「假必依實」，此是錯誤的說法，

⁸⁶ 「經典」不同於「論典」，前者是佛陀親自開示的教法，是一種動態實踐而整全的教授，後者是佛弟子或菩薩針對某一概念或論題，所做的進一步闡敘說明，由於以理解為首要，故是一較傾向靜態或局部的教授。雖然無可否認，當學習者初學任何一學問時，扣緊局部固定的主題且靜態的分析，是有助於理解趣入的，但是像佛教這種需要第一線觀察的教法，以及恆時長劫之禪修實踐的生命哲學，最後還是需要歸於經典這種「動態與整全」的教授，而不應一直停留於論典之「靜態與局部」的論理。

應如芭蕉樹、夢幻泡影般終無實質的存在。玄奘本此譯為：「是故智中無實智性，亦無實智住智性中，智與智性俱不可得。」此正如〈第二會·行相品第九〉云：「乃至般若波羅蜜多不可得，畢竟淨故」⁸⁷，而這裡的「畢竟淨」即是「無得無為」之義。其次，這一套的通達認知也不是藉由諸法實相而建立出來（tatvenāvasthita）故可知佛教史之建立學說、宗派，已與開發通達認知之般若智慧的似有相違了。在此乃凸顯「欲把事情一貫的情形給探究出來，而非拘泥於現象、語詞、概念、或理據」，而此點非常重要，因當代的佛學研究大概都陷入此泥沼中而不自知，於戲論中打轉繞圈而不克自拔。再者，並非觀待「非通達認知」而說為「通達認知」，如果世界樣子的話，諸凡夫皆成通達認知了，因為不必透過觀察實修，只要邏輯反證，紙上談兵即可。事實上，如實地周遍認知（yathābhūtaparijñā）「智慧與非智慧俱無所得」，若能如此則不陷入語詞的施設、概念的分別，此即所謂的「通達認知」。然實相上或修行境界上並非如剛剛所說的 jñāna，⁸⁸ 據此可知語言的限制與不足，並非用語詞來捕捉，而是將其切換為腳踏實地的聞思修，方可生起真正的智慧。

（二）「通達認知是不可被言說的，通達認知也沒有任何的對境，事實上，通達認知超越一切的對境，以及通達認知乃非對境 / 這個就是通達認知之開示，然其非方向、區域，亦非朝向方向、區域。凡藉由此智慧，趣向『諸智慧者的智者』之流 / 諸凡如實認知、隨順覺悟、通達認知，這一套就被稱為『智慧』。」

這裡要說的是，這一套不得已用語言工具來開示的智慧，其乃是突破方向、

⁸⁷ 參閱：《大般若波羅蜜經·第二會·行相品第九》：「布施波羅蜜多不可得，乃至般若波羅蜜多不可得，畢竟淨故…舍利子言：『世尊！所說畢竟淨者是何等義？』佛言：『舍利子！即一切法不生不滅、無染無淨、不出不沒、無得無為，如是名為畢竟淨義。』」（T220 (2), vol. 7, p. 52b）

⁸⁸ 此為第十六會之第一次用「然不如說①」來「去蔽顯實」，亦即是，去除遮蔽開顯實相。行者應如實了知，不執於文字而揚長而去。

區域而無任何界限限制的 (aviṣaya)，因為，智慧是隨順一切法而來的覺悟，以一切法無量無數無邊，故智慧亦無量無數無邊而無國界的。而透過如是之修煉，將可入聖者之行列。此處，玄奘本漢譯略有出入，如 (頁 1068a) 云：「然順有情所知說示，其能知者亦不可說，智境尚無況有智者。」然此可呼應《心經》之「無智，亦無得。」⁸⁹ 總之，如是地不看在語言層次而如實地認知 (prajānanā)、隨順覺悟 (anubodhanā)、通達認知 (ājānanā/ jñāna) 而趣向「諸智慧者的智者」(jñāninām jñānī) 之數，如此就被稱為「智慧」(prajñā)。此中，「prajānanā 之進展 → anubodhanā 之開展 → ājānanā (jñāna) 之一貫 ⇒ “prajñā”(般若／智慧)」，由此整條的歷程隱約可以看出：第六波羅蜜 (般若波羅蜜多) 之勝義諦的 prajñā/ ajñā 通向第十波羅蜜 (智慧波羅蜜多) 之世俗諦的 jñāna/ ājānanā，亦即是，從如所有性智開展至盡所有性智。

(三)「般若波羅蜜多連一個此岸或彼岸都沒有 / 如果般若波羅蜜多的此岸或彼岸可能被獲得的話，如來應可開示般若波羅蜜多的此岸或彼岸 / 般若波羅蜜多的此岸或彼岸並不被獲得，是故其之此岸或彼岸不被開示 / 所謂的『般若波羅蜜多』其是有關一切法的智慧·造作，是故被說為『般若波羅蜜多』 / 然不如所說⑨。」

在這裡再探討般若波羅蜜多所具備的另外五點：1. 此組「彼岸 (pāra) 與此岸 (āra)」之相對概念於佛教的義理是非常重要的，因為，順著時間的向度與生命的歷程，一切凡夫或眾生目前所在的位置，可謂「此岸」，唯有透過修行方能超脫生死大河，方能橫渡過到「彼岸」。⁹⁰ 而般若波羅蜜多主要的是去攻城掠式地

⁸⁹ 此可能於當時的印度，第十六會就有諸不同的版本，而玄奘所獲得之版本，並不相同於劍橋寫本。此發生於古代十分頻繁，例如《老子》於先秦期的郭店楚簡本、馬王堆帛書甲、乙本，彼此間就存在著或筆誤、或添加、或刪減之諸多差異。

⁹⁰ 然而，若再進一步的反思，事實上，「此岸」亦只是一種假施設，我們凡夫目前所在地乃茫茫生死大海，根本沒有「岸」(shore) 可言。此並非說們沒有吃喝、挨餓受凍而存活困難，而是指我們因無明我執蒙蔽而不斷地去愛上世界、去追求世界，如此生死苦瀑流看不到盡頭，而

開發智慧，目前乃攻破「此岸與彼岸」的限定與分別。我們在分別此岸與彼岸，這個乃是一般分別認知，般若波羅蜜多則要於其上更加打通突破，亦即，透過觀察緣起了悟空性，便體證到更多向度的不二，此時即開發出般若波羅蜜多的智慧。因此，於此謂「般若波羅蜜多並不是以具備此岸與彼岸的分別而造就的」。2. 其次，以反向提醒的「歸謬論式」(prāsaṅgika) 的方法——假如～則將導致～(之過失)——而帶出，亦即，假如般若波羅蜜多的此岸與彼岸可被獲得的話，則將導致般若波羅蜜多為「具有邊且非無盡」之過失。3. 接著，回歸於事實的情形，亦即，般若波羅蜜多乃無量無邊的通達、無窮無盡的透徹了解，若言「此岸與彼岸」則必有限定與必帶分別。故「此岸與彼岸」是針對凡夫不得已的施設之詞，縱然世尊開示之，亦不可被講說得中的。4. 最後，將般若波羅蜜多之一切法的「彼岸」的考察，聚焦在「認知／通達認知」與「造作／所作所為」，用此二綱領要點來統括一切法：世間一切法都是造作(karman)，而般若波羅蜜多從觀察、知覺、了解下手，進而通達認知(jñāna)，將認知運作到認知之彼岸，亦即，把凡夫的所作所為(包括解脫道與菩提道的所作所為)生生世世地貫徹到底，以及把認知的道路生生世世地貫徹到底，此時亦可謂「福慧二足尊」，玄奘將此二譯為「妙智作業」，頗能顯示出此意境。5. 再次地，「然不如說⑨」的後設語言觀，此中，所謂的「般若波羅蜜多並不是可被開示得到的／應不可被開示得中的」，此意思並非「般若波羅蜜多並不是可被開示的」，換句話說，般若波羅蜜多並不是可被開示得到的原因，因為其不被此岸、彼岸所限制，而其為全程通達之故。

(四)「般若波羅蜜多並非藉由語言造作而設置出來，故不可被開示，而其乃就

我們卻渾然不知，這才是可悲。故千萬不要誤會，以為我們處在「此岸」，至少亦是靠岸在陸地上而可暫時安穩過活。

一切法的隨順覺悟，凡彼隨順覺悟，即無障礙 / 於此境界之中，那個並不是任何的隨順覺悟、不是通達 / 菩提就是隨順覺悟·通達之平等性 / 從對著一切法之隨順覺悟之後，這一套就被說為『菩提』。」

此分四點：1. 這一套般若波羅蜜多的開示乃是對所有一切法所做的隨順覺悟 (anu-bodha)，凡是成為隨順覺悟，即不帶有障礙 (avirodha)，因為，吾人常隨所指示的語言之工具，不自覺地墮二邊之邊見，故常會踢到鐵板、繞圈子而東拉西扯而形成障礙。區別而言，般若經典的教導的，乃隨順緣起、空性、不二，無量無數無邊去做觀察、探究而隨順覺悟，因此，這一套般若波羅蜜多的教學乃是「無障礙的」，更直接的說即不會踢到鐵板、繞圈子、東拉西扯找不著重點。

2. 於此境界之中，無任何一個隨順覺悟，更無通達。所謂的「隨順覺悟」(anubuddham) 與「通達」(pratividdham) 都只是階段式的施設，缺乏本身自己的存在，正如《心經》所謂的「是故空中無色，無受想行識」。所以於此中，所謂的這個、那個的「隨順覺悟」，並不是這個、那個的「隨順覺悟」；所謂的這個、那個的「通達」，並不是這個、那個的「通達」。玄奘譯為「隨覺無故，覺悟亦無」。值得一提的是，所謂的「隨順」(anu-) 乃顯佛教與其他宗教之不同處——佛陀的教法皆是沿著所覺悟之世界的條理去做相隨順的教導、去做通盤貫徹的理解與實證，故非「創造說」，更非「無因生之說」。

3. 菩提就是「隨順覺悟·通達之平等性」(anubodhaprativedha-samatā)：般若波羅蜜多主要的是「兵分多路且攻城略地式的開發智慧」，此種造作「兵分多路」且「攻城略地」，之後大家皆是平等性 (samatā)，亦即，從 anu-bodha 去除隨順 (anu-) 而打通升級為 bodhi。正如經文中所述之 jñāna-karman「認知造作」：造作 (karman) 就「兵分多路」之修行且「攻城略地」，而關連的認知 (jñāna) 就對這些「兵分多路」與「攻城略地」就攤開來看，看成為「平等性」。此平等觀在般若經典中亦即一切法攤開來看「都是空

性、都是不二、都是真如」而全程貫通，故此端賴我們看事情，不被外表之二分的分別的淺識所蒙蔽，而看出諸多因緣，看出更大的格局，所以能見出「平等性」，是故般若經典不是用片段的作依據，而是全程的暢通。4. 隨順覺悟一切法之後這一套就被說為「菩提」：並不是有一個東西叫做智慧，也不是有一個東西叫做隨順覺悟，這些都是對一切法順著因緣而做出來的。此因從 *anu-bodha* 到 *bodhi*，乃顯般若經典之此種修行實踐的動態的過程，因此被施設為「菩提」。

(五)「舉凡如是的現觀作證，其就被說為『超越世界的智慧』 / 然不如所說的『超越世界的智慧』^②，因為就連世界都不被獲得，更何況是超越世界的智慧 / 又何況說凡有人藉由超越世界的智慧而將跨越諸世界 / 這一套超出世界的智慧的運作並不是在獲得世界，且沒有任何世界將使超過，是故被說為『超越世界的智慧』。」

此分四點：1. 此中所謂「超出世界的智慧」乃經由修行而假施設的，須知般若經典所要教導的，皆是超越侷限的區域、一定範圍與時空的，故此需透過親自的操作——現觀 (*abhisamaya*) 與作證 (*sākṣātkriya*)。如是了知而修習，則初步就不落入世間的平庸與僵化而受困當中，且進一步更可形成高超且貢獻的智慧。由此可知，《大般若經》講「智慧」時，必需靠自己腳踏實地的去對如「苦集滅道」等四聖諦，去行直接的觀察與體悟而如是真功夫地實踐，而非只是客觀站在遠處去從旁觀察，從不親自涉入，而此亦呼應論文所採用「內在建構之道」的方法了。2. 就上述之現觀作證的「超越世界的智慧」，再次地「不如說」^②之後設反思而揚棄之。因為，連所超越的世界都無所有而不被獲得，更遑論能超的智慧。3. 對「超越的運作」行觀照而行「三輪體空」——修行者（現觀與作證的主體）、運作（往上提昇方式的超越之程序）、對象（多樣的世界）之——的觀察，進一步

達到主體不可得、對象不可得、且歷程為「超出而非超出」之此種否定其運作的歷程——非往上跨越而過的(na uttaraṇam/ anuttaraṇam)，如所謂「住而非住」般，是故「超而非超出」。4. 「現觀與作證」與由其所開發修出的「超出世間的智慧」，皆是無所住、亦無所得的。故真正超出的，乃是以空性不二的姿態，將歷程中的段落、事件中的層次、方位全部貫通。故非弄出一對象，然後跳到其上死守在上面，此僅是世間之知識的分別，而非般若的智慧。

(六)「所謂的『世界』，其被說為假施設，假施設並不超越世界，超越一切假施設，那個就被說為『超越世界』/超越世界並不為超越/非超出即是超出世界，超出世界即是非超出的/無論任何應被超越者，以及藉由何者而可超越的，在這當中，甚至連極微小的單位項目皆非本身存在，因此之故被說為『超越世界』/就所謂的『超越世界』而論，因為世界非本身存在，如是超出世界亦非本身存在，是謂『並非超出的非超出』因此之故被說為『超越世界』/然非如同被說的『超出世界的智慧』^③，以舉凡為超出世界者，其不是可被言說的，而那個已經被超越而上的，但是於此境界中更何況毫無任何項目可被超越而上的，因此被說為『超出世界的智慧』。」

此分六點：1. 超越一切世間語言的假施設就被稱為「超越世界」，因為「假施設」乃屬於世間的語言層次，並不等於其所指者，而真正超出世界的是經由修行證得的出世智慧。由此看出語言的限制，不為其所困而卻能善用之。2. 所謂的「超出世界」並不是超越，因為實際的情形皆非語詞、概念所講的那個一一對應的對象，而且其運作的程序亦是不可得的，故如所謂「住而非住」般，而謂「超出而非超出」。3. 正如《心經》所說的「色即是空，空即是色」之有為、無為的雙向相通般，故謂「非超出即是超出世界，超出世界即是非超出的」。4. 就任何

能超越者、所超越者、以及這當中的運作程序，皆無微塵 (anu)⁹¹ 許的自性 (本身存在)。換句話說，並非在存有學上否定些什麼對象，而是在認識論上打破認知的褊狹、在言說上防止概念的抓取。故此否定相當於搬開擋路的石頭般，可解開凡夫的執著，鍛鍊通達的智慧與高超的能力。故知，語言的假施設只有用對與否，用對了就應放下而超越。此者玄奘通常翻譯為「無所有」。此何以故？因為諸法皆條件推動而變動不居、如幻似化，故空性而不可得。此亦支撐，雖然講超越世界，亦無何世界可被超越，皆空性而了不可得。5. 以「並非超出」之真實的超出來強調做不留痕跡、不留話柄，以及不落人有限的領域中，行此層層轉進的功夫。換言之，乃對「超出／非超出」有限的範圍做更進一層的否定遣執，以彰顯不二的深層境界，故稱「並非超出的非超出」(anuttarasya-anuttaraṇam)。6. 正如禪宗的「以指指月指非月」般，真實工夫的「現觀與作證」所開發的「超出世間的智慧」，並非如同所說的在語言文字的層次，故曰「非如同所說的超出世界的智慧 (雖作是說而不如說③)」。

(七)「於此通達式的智慧之中沒有任何可被貫通的，如果有任何已經被貫通的，則那將可施設為『凡是那個是貫通，這個就是這樣子的智慧』 / 那個並不是被任何人物所通達、所了悟，舉凡那個可能通達，並不是任何人物所擁有的更上面的層次而可被獲得的 / 所謂『那個在貫通』，此中並不是有任何什麼人物在通達、在了悟，亦不是有任何什麼東西被通達、被了悟，是故被說為『那個在貫通』。」

⁹¹ 相對於現代科學的演進，此極微早已不是原子了，乃至分析到質子、中子、電子、夸克 (quark) 等基本粒子。當代物理學又提出了一種「超弦理論」(Superstring Theory)，世界其實不是粒子，而是如弦樂器的弦般，亦即，更有一基本的單位，稱為「弦」，因其不是一個的點，故非一度空間而沒有位置，如此就沒有上述切、切、切，切到無止盡之小的困擾。但是「弦」目前還只是數學上的一個假設物，還沒得到實驗證明。至少，「超弦理論」擺脫了傳統宇宙觀原子論之點狀的看法，而類似印度宗教之整體的、震動的脈絡系統觀，如《瑜伽經》(Yoga-Sūtra) 開頭有談到世界是一種心的震動 (citta-vṛtti)。

此分如下三點：1. 此通達式的智慧無所通達，若有通達即是假施設。而此種「通達／貫通」(nirvedhikā) 的智慧必定是修出來的，有修習才會通達，即對事情的因緣變化流程能通達進去。相對於此，若僅對語言文字的概念理解，至多為一種知識，此非通達故談不上智慧。而於此智慧之中，沒有任何一個事物應該被通達的。但是，此並非虛無主義的「無見」，因為「通達的智慧」其乃貫通緣起的歷程，而非否定緣起。2. 此中亦無任何一個能通達的智慧或擁有此智慧的人物，是故無人能通達(vidhyati)、能了悟(āvidhyati)，也無物被通達(vidhyate)、被了悟(āvidhyate)，這個就被稱為「那個智慧在通達」。此復，是要去往上通達的，而非靠近而獲得的。這裡要做的為歷程、修行、出路之全程的暢通，若能如是了知，即鍛鍊此種可上下相通之通達的能力，乃至更往「無上」去通達；區別於此，凡夫只做認同與取得、或不認同與排斥。3. 此亦就「對象—人物—歷程」來行「三輪體空」的觀照——無所通達的對象可得、無能通達的主體可得、且整個歷程亦為「通而非通」。

(八)「此中，沒有走到任何時間的邊際，也沒有中間，是故被說為『那個在貫通』/ 那個被說為『通達式的智慧在貫通』，即彼在貫通而沒有任何的移動、分開移動、或合併移動，是故被稱為『那個在貫通』/ 『通達式的智慧』的對象乃無所不看、無所不通 / 憑藉著智慧在貫通，此所憑藉的智慧『其特徵為假施設』/ 舉凡那個是其特徵為假施設，那所有即『非特徵』，而非特徵即『其特徵為假施設』」

此分如下五點：1. 進一步就歷程之「時空邊際」來說，並非有任何的人物到達了邊際(antam)、到達了中間(madhyam)，而此之謂「那個智慧在通達」。於「通達的流程」的時間之流而言，可有「前、中、後際」，於線性或領域之空間而言，

可有「前、中、後端點或處所」。若只是線段式的通達，則不是真正貫通，因碰到邊際、或端點就不通了。在這裡要探討的，不是有限的線段或領域，而是在任何向度都是全程暢通、無邊際之通達。而正好是「無邊際」，那才能成為般若婆羅密多 (prajñā-pāramitā)。2. 進一步就通達的歷程之「運作形式」來說，亦了知「那個不在任何地方動搖、分開動搖、合併動搖」。般若經典之通達智慧的兩個重點：通達法性與通達法界。若不是對法性、或法界做無限的貫通，而只是在有限的領域或某個地方，移動（動搖）來、移動（動搖）去，或以分進或合集的方式在進行，那皆非般若的智慧。3. 『通達式的智慧』的對象乃無所不看、無所不通，此亦即說，「一切智智」無所不知，無所不證。凡是現象界、或三界六道所能顯現的蘊處界諸法，通通可觀察、探究、貫通、了悟而可實證。4. 此無所不通、無所不知、無所不證之所憑藉的智慧，以「如何」而通？答曰：以「其特徵為假施設」(prajñapti-lakṣana) 而通。此外，不是先有個智慧，再根據此智慧在做貫通，而是，在貫通一切法所形成的理解，所形成的了悟，此就是智慧。故在此強調做通達（實踐）關連的智慧就出來了，亦即是，「即貫通即智慧」，在貫通一切法所形成的理解，所形成的了悟，此就是智慧。5. 首先，其特徵不是什麼固定存在的東西，其次，其特徵也不是什麼完全不存在的東西。存在的東西是體性，以實體化而鐵板一塊，通達不了；不存在的東西本就虛無，談不上通不通達。此義理非常重要，因如果什麼東西被打通了，這什麼東西就破功了，如果什麼東西被打通了，那個什麼東西就不成為什麼東西，此皆為了避免「貫通」實體化所形成的悖論 (para-dox)。這不妨以「打通隧道」來做譬方：如果山被打通成隧道，山還是山嗎？假設山是實體，山就不可能被打通而成為隧道；就是因為山是施設，山被打通就會形成為隧道。

(九)「舉凡具備著這樣子的智慧在貫通，他就貫通三界。那個如何貫通？『三界非界』在貫通，因為，於此中沒有任何人物貫通了界，那他就在貫通『三界非界』/如何才能具備通達式的智慧？事實上，並無任何不善是可被貫通的，他即貫通所有的善而藉由通達是的智慧而超越/舉凡任何的見聞嗅識之所有的那個皆貫通，他就如是具備著通達式的智慧。其從無常、困苦、膿瘡、疾病、箭刺、空虛、障礙、殺害、他者、干擾破壞、推動干擾破壞的項目、移動、波段式的結束、非我、不生、不滅、非特徵而來貫通。」

此分如下三點：1.「貫通三界」而「三界非界」又可分為三，(1)如是人物具備著這樣子的智慧而通達，則此人即「通達了三界」(traī-dhātukaṃ vidhyati)，此即「一切法通達」。相較於若只限定在一領域內(如學術、哲學、或一宗一派之見解)雖可研究到一定相當的程度，然世界一切卻一無所知，佛教不允許如是，若通達則必一切法通達(通達三界)。(2)此則亦即以「三界非界」的方式來通達，就此通達的重點有二：其一、先找出此複合詞其中一個概念，如「界」。其二、再從其關係網絡、時間流程、構成部分等來切入，藉由般若經典的通達智慧，則可挖入世人視為當然而一成不變之表面被覆蓋的概念(如「界」)，因而帶出「三界非界」這樣子通達智慧。(3)此中，並不是有任何人物通達了界，即為通達「三界非界」。通達了知「欲界不是界」、「色界不是界」、「無色界不是界」，就成為空性虛空——等持觀法如虛空——的情形。2. 藉由此「通達式的智慧」(nir-vedhikā prajñā)，不善巧的項目但可被通達時，不善巧就成為善巧；不良善的項目但可被通達時，不良善就成為良善。3. 最後，「通達或貫通」不能離開日常生活的見、聞、嗅、嚐、觸、識。因為，無論是解脫道或菩提道皆以認知為基礎，而此認知乃基於觀察世間現象，特別是「無常、困苦、膿瘡、疾病、死亡……」等逆境，若能轉逆緣為道用進而生起「空、非我、不生、不滅、非相」觀，再藉由「止觀

《善勇猛般若經》之「一切法不可說」的語言哲學探究

雙運」之專業打造而全面通達。





第三章 生起的考察

在《中論·觀因緣品第一》之一開頭的歸敬頌，即以能說是因緣的「八不中道」來稽首禮佛。而此中，四組的「不二」之首即「不生亦不滅」，足見談論「生滅」之緣起是多麼的重要。因為，一切的事物或現象一定要先生起或產生，才會有接下來所發生的林林總總——老病死或住異滅。這對深處其中的眾生而言，不明就理，縱然是透過研究而「知其然」，但終究還是無法「知其所以然」，甚至眾說紛紜莫衷一是。⁹² 此中，如果說就現象而言稱為「生起」，就東西或物質而言稱為「產生」，那麼若就眾生而言則可稱為「出生」；另一端，就現象之稱為「消失」，就東西或物質之稱為「壞損」，就眾生之稱為「死亡」。故不論是「生起或消失」、「產生或壞損」、或「出生或死亡」，本章皆切入其諸面向的來龍去脈之緣起（*pratīyasamutpāda*），以及根本於其一貫的情形來打通而「知其所以然」。

第一節、相關概念的解明

⁹² 例如《中論·觀因緣品第一》梵志青目注釋即云：「問曰：何故造此論？答曰：有人言萬物從大自在天生，有言從韋紐天生，有言從和合生，有言從時生，有言從世性生，有言從變生，有言從自然生，有言從微塵生。有如是等謬故墮於無因邪因斷常等邪見，種種說我我所，不知正法。佛欲斷如是等諸邪見令知佛法故，先於聲聞法中說十二因緣，又為已習行有大心堪受深法者，以大乘法說因緣相，所謂一切法「不生不滅、不一不異」等，畢竟空無所有，如般若波羅蜜中說。」（T1564, vol. 30, p. 1）

在第十六會經文中，談論到有關於「生起」之相關連的詞組有「有生盡」、「出沒」、「有集法與有滅法」等，這些一組一組相對概念的詞組，乃因為當在談論「生」時，不可能不論及到「死」，當在談論「出」時，不可能不論及到「沒」，以「有生必有死」與「有出必有沒」之故。而「滅」之於「集」，雖非相對稱的一組概念，然確有其相關連的依附且不可分的關係，由於與「生起」之實相有關，故十分重要而不可不談。最後，還有跟這全部皆緊密而不可分的「緣起」，其乃甚深之理而終須被通達，否則佛法無法真正趣入。以下先就這些相關的概念來做梵文的解明：

一、「有生盡」

「有生盡」的梵文 *bhavajāti-parikṣaya* (天城體：भवजातिपरिक्षय)，此複合詞可一分為二：(一) *bhava-jāti* 此複合詞可視為表集合之並列關係相違釋 (*dvandva*)，⁹³ 其中，*bhava* (m.) 乃來自 $\sqrt{bhū}$ (1P, 是、有、實存、成為) 而來陽性名詞，白話翻譯成「存在」或「存有」，而世間的一切眾生都是「存在」，此可擴及過去未來之一切於輪迴中的存在；*jāti* (f.) 乃來自 \sqrt{jan} (4Ā, 出生) 而來陰性名詞，於此脈絡下白話翻譯成「出生」，特指這輩子投胎出生來到這世界。故合起來說，所謂的「有生」即是「存在與出生」。(二) *pari-kṣaya* 源自於 *pari-√kṣi* (9P, 窮盡、盡滅) 的使役形 *kṣayayati*，整個詞可譯成「全面地窮盡」、或「窮盡」。此複合詞若從藏譯之 ཡངས་སུ་ཟད་པར། (*yongs su zad par*) 完全可以看出阿含經典所言「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」的意味，⁹⁴ 因為 ཡངས་སུ 對應於梵文接頭音

⁹³ 然如果將 *jāti* 動詞化而的話，則亦可視為異格限定的依主釋 (*tatpuruṣa*)，例如在 *Śīlendra-bodhi* 本 (頁 350，片 50，行 6) 即是將 *jāti* 動詞化而藏譯為 རྗེན་པར་སྐྱེ་བར། (*srid par skye bar yongs zad par*)。無論選擇何者皆可，只要文脈能解釋通暢。

⁹⁴ 此組「存在」(*bhava*, 有) 與「出生」(*jāti*, 生) 常用相關連的語詞，經常出現在阿含經典。此中，「存在」代表「後有」，而「出生」代表「我生」。例如《雜阿含第 203 經》：「佛告諸比丘：諦聽！善思！當為汝說。諸比丘，云何一法斷故，乃至不受後有。所謂無明，離欲明生，

節 pari-，表示「徹頭徹尾、完完全全」之意思。故「有生盡」即可白話譯為「存在與出生之全面地窮盡」或「全面地窮盡存在與出生」。



二、「出沒」

「出沒」的梵文 *udayâstamgama* (天城體：उदयास्तंगम)，此複合詞亦視為表集合之並列關係的相違釋 (*dvandva*)。此中，前者 *udaya* (m.) 乃源自 \sqrt{i} (2P, 去) 而來陽性名詞 (*i* 重音→*e*，再接-*a*，而轉形成為 *ay+a*)，再加上接頭音節 *ut-* (往上) 而翻譯為「產生出來」、或「生起」，而四聖諦的「集」，即此字之前再接上接頭音節 *sam-* (下面會詳說)；而後者 *astamgama* (m.) 乃由 \sqrt{as} (2P, 是/存在) 過去被動分詞而來的陽性名詞 *asta* (m., 沈沒)，此以第二格的受詞的形式當副詞，後接移動動詞-*gama* (adj., 行進)，⁹⁵ 合起來表示「行進的完成」或「波段式的結束」的意思，可譯為「到自家」、「就眠」、或「死」等，於此脈絡下白話譯為「消失」。此為吾人於這個世間當中，司空見慣的有為法現象，而就生命體而言，有「出」就有「沒」，有「生起」就有「消失」，反覆循環且沒完沒了，簡言之，這個即是生死輪迴的寫照。總之，「出沒」即可白話譯為「生起與消失」。

三、「有集法」

「有集法」的梵文 *samudaya-dharmin* (天城體：समुदयधर्मिन्)，此複合詞可視為同格限定的持業釋 (*karmadhāraya*)。其分如下二：(一) *sam-udaya* (m., 集) 由 *ut-* \sqrt{i} (2P, 去) 而來陽性名詞 *udaya*，⁹⁶ 再加上接頭音節 *sam-* (總括) 而有「產生」

得正智，能自記說：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」(T99, vol. 02, p. 52a)。

⁹⁵ 亦可視 *astam* (m.) 為第二格受詞，作為-*gama* 的受詞。因為，複合詞以-*gama* 的移動動詞形式來造時，前面的名詞不用基本形，而是用受格。然無論選擇何者，只要文脈能解釋通暢即可。

⁹⁶ 亦經由上述“*i* 重音→*e*，再接-*a*，而轉形成為 *ay+a*”之變化。

或「產生之來源」的意思，故可較完整地譯為「集起」、或白話譯為「有其來源的產生」；(二) *dharmin* (adj., 有法) 是由 *dharma* (m., 法) 第二序衍生而來的形容詞，白話譯為「由法所組成的事物或現象」(此時，法=單位項目；有法=事物或現象)。由於玄奘譯為「有法」，此之古譯於現今看來並不是很清楚，故我們需要先區分 *dharma* 與 *dharmin* 之差別，此可借用化學式子之元素氫氧 (H、O) 跟水分子 H₂O 的關係對照來看，元素氫或氧 (H、O) 類似 *dharma*，是屬於下位層次 (基礎的或內在的) 的單位項目；而水分子 H₂O 類似 *dharmin* 之由法所組成的事物或現象、東西、或事物 (*thing*)，是由諸關連的項目或基礎單位所組成的事物或現象，故是屬於上位層次 (組合的或表面的)，所以將 *dharmin* 白話譯為「由法所組成的事物或現象」。特別要說明的是：本論文之「一切法」(*sarvadharmāḥ*) 之「法」，英譯為“related factors”，此表「構成的要項或關連的條件」，因般若經典必先從蘊處界諸法切入，故此譯可區別於部派佛教之「法體恆存」的概念，亦可免於將 *dharma* 視為一「元素」、「原子」或「極微」之失。總之，經由上述分析之後，可將「有集法」之完整內涵解釋為「有其來源的產生之由法所組成的事物或現象」。⁹⁷

四、「有滅法」

「有滅法」的梵文 *nirodha-dharmin* (天城體：निरोधधर्मिन्)，此複合詞亦可視為同格限定的持業釋，此分如下二：(一) *nirodha* (m.) 是由 *ni-√rudh* (7U, 阻擋／抑止) 而來陽性名詞，有「阻塞流漏」的意思，在佛教更可延伸解釋為「阻塞心態的見解情意之流漏於世間」之義，在此翻譯為「熄滅」。此則帶出二個修行

⁹⁷ 經過上述這樣探討之後，一般將「桌子」視為一法 (*dharma*) 似乎是很不妥的。撇開世俗這種不精不準且大而化之的日常生活語言 (*ordinary language*)，佛教學者應將「桌子」視為一有法 (*dharmin*)，或更精準的來說，「桌子」應只不過是一個概念 (*samjñā*) 而已，任何言說都說不到 (說不中) 任何一對象 (*object*) 之一皮毛。

上的重點，首先，本身就是熄滅，屬法性上之寂滅的無為層次。其次，展望未來只要適當的修行，如此的 *dharmin* (由諸法所組成的事物或現象) 可以不再產生而熄滅。因此可知，如果不是法性層次上根本是寂靜、熄滅，則不論如何修行努力亦無法去除 *dharmin* (由諸法所組成的事物或現象) 而不再產生。故可推而得知「生」與「滅」在概念上可能是相對，但在義理上是毫無相對可言，而此點非常重要，因為學界有名的《中論》，其「不生不滅」的「滅」(*nirodha*) 亦應指法性之寂滅的無為層次，然而，遍查中外學者之相關的註釋或導讀，大家的解釋幾乎都將「生滅」看成是同屬有為層次之相對概念。⁹⁸ 雖然，可將「八不」之後的「善滅諸戲論」解釋為無為法性的寂滅層次，但是始終是缺少有為與無為之間的連結，反而容易造成二諦割裂的危機。據此，亦可窺探出作學問或求知識與修證智慧的差別。(二) *dharmin* (adj.) 譯為「由法所組成的事物或現象」亦即是古譯之「有法」，由於上面已經解釋過了，故不再重複。總之，此複合詞合起來白話翻譯為「有其熄滅之由法所組成的事物或現象」。

五、「緣起」

「緣起」的梵文 *pratītyasamutpāda* (天城體：प्रतीत्यसमुत्पाद)，此複合詞亦可視為同格限定的持業釋，此分如下二：(一) *pratītya* 乃由 *prati-√i* (2P, 去、行) 而來的完成式動名詞，而有「已經背向而去」或「已經緣著～而去」的意思，此與《中論·觀因緣品第一》之 *praty-aya* (m., 緣／因緣) 略有差異，因為，*pratyaya* 雖亦

⁹⁸ 如葉少勇之有關的導讀為「如果認為諸法是依緣而起，必然沒有獨立不變的自性 (*svabhāva*)，沒有自性，即不存在，自然不會有生滅。」參閱：葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯注》(上海：中西書局，2011)，頁 2；Siderits & Katsura、Garfield 等學者將“*ni-rodha*”皆英譯為“*cessation*”(中斷、停止)。參閱：Mark Siderits, Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*, Somerville: Wisdom Publications, 2013, p. 13；Jay L. Garfield, *The fundamental Wisdom of the Middle Way*, New York: Oxford University Press, 1995, p. 2；Jay L. Garfield, *Empty Words*, New York: Oxford University Press, 2002, p. 30。

有「背對著走下去」之意，但畢竟只是靜態的名詞。而 *pratītya* 表面雖亦當名詞，但實際上則表示動態的過程，有「已經完成某動作，然後接著～」的意思，故較適合這裡經文對事物或現象之和合生成或解散消失的描述，⁹⁹ 例如，「緣無明而有行」¹⁰⁰，而此亦即「等無間緣」的意思。(二) *samutpāda* 乃源自 *sam-ut-√pad* (4Ā, 實現、實行、實施) 而來的陽性名詞，有「總括往上實現」的意思。故合起來直譯為「背對著走下去而總括往上實現」、或一般的通譯為「緣起」。要言之，如來所說緣起理趣極為甚深。

第二節、經證

這一節所引的經證亦分成本經（第十六會）與其他般若經二個部分：

一、第十六會的經證

(一) 有關「有生盡」(*bhavajāti-parikṣaya*) 與「出沒」(*udayāstaṅgama*) 的經證

世尊即言：“*Prajñā śreṣṭhā hi lokasya yēyaṃ nirvedhagāminī, yayā samyak-*

⁹⁹ 此亦顯「經典」(*sūtra*) 與「論典」(*śāstra*) 的差別，前者是佛陀親自開示的教法，是一種動態實踐而整全的教授，後者是佛弟子或菩薩針對某一概念或論題，所做的進一步闡敘說明，由於以理解為首要，故是一較傾向靜態或局部的教授。

¹⁰⁰ 參閱：南傳巴利相應部經典《相應尼迦耶》(*Samyutta Nikāya*)〈因緣篇·第一因緣相應·第一佛陀品·第一法說〉：世尊如是宣說：「諸比丘！緣起者何耶？諸比丘！緣無明有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六處，緣六處有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，此乃全苦蘊之集。諸比丘！此謂生起。」

prajānāti bhavajātipariṣayaṃ iti.” (Hikata: p. 11/1. 2 - 3) 其意思是「事實上，舉凡就世界而言最傑出的智慧，此乃具備著行進的方式而所向皆通達，憑藉著這樣子的智慧正確地運作於有生盡（存在與出生之全面地窮盡）」世尊又言：“Bhavajātipariṣaya itī Suvikrāntavikrāmin kasyaitad adhivacanam? Udayāstaṃgamaprativedhasya etad adhivacanam.” (Hikata: p. 11/1. 4 - 5) 其意思是「善勇猛！所謂的『有生盡』其同義詞為何？其可以『通達出沒（生起與消失之通達）』為另一適當涵義的說詞。」

（二）有關「有集法」(samudaya-dharmin) 與「有滅法」(nirodha-dharmin) 的經證

世尊又言：“Katamaś cōdayāstaṃgamaprativedhaḥ? yat kiṃcit samudayadharmi, tat sarvaṃ nirodhadharmīti, evaṃ samudayāstaṃgamaṃ pratividhyati.” (Hikata: p. 11/1. 5 - 7) 其意思是「又，通達出沒是什麼？舉凡那個是有集法（有其來源的產生之由法所組成的事物或現象），所有的那個即是『有滅法』（有其熄滅之由法所組成的事物或現象），如是而通達出沒。」世尊又言：“Samudaya itī Suvikrāmin-n-utpādasyaitad adhivacanam, astaṃgama itī nirodhasyaitad adhivacanam, na punar yathōcyate thatōdayāstaṃgamaḥ.” (Hikata: p. 11/1. 7 - 9) 其意思是「善勇猛！所謂的『集起 / 出』其可以『往上而實現』來做另一適當涵義的說詞，而所謂的「沒」其可以用「熄滅」來做另一適當涵義的說詞，然並不如所講說的跟著就有出沒④。」

(Hikata: p. 11/1. 7 - 9) 世尊又言：“Yaḥ kaścit Suvikrāntavikrāmin samudayo na sa udayadharmah. Na hi Suvikrāntavikrāmin samasya kaścid udayo, nāpi tat samudāgacchati, samatānuyātam eva tat, tenōcyate samudaya itī.” (Hikata: p. 11/1. 9 - 12) 其意思是「善勇猛！舉凡任一之集起，其並非出法。善勇猛！因為，沒有

任何等同的生起，也不是它者就總括的帶來了，那個即隨順平等性，是故被稱為『集起』。」世尊又言：“Sama-tānuyātam iti Suvikrāntavikrāmin nātra kaścīd udayati, na samudāgacchati, na tasya, yaḥ svabhāvaḥ sa svayaṃsambhavaḥ, sa nirodhas, tatra ca na kasyacin nirodhaḥ.” (Hikata: p. 11/l. 12 - 14) 其意思是「善勇猛！所謂的『隨順平等性』於此中沒有任何生起，也非總括的帶來了，不是任何事物擁有的『那樣子的本身的存在¹⁰¹、那樣子的本身的出生¹⁰²』，以及那個是熄滅，且於彼中並不是任何人物擁有了熄滅。」世尊又言：“samudayānantaranirodhaḥ ; yatrōtpādo nāsti, tatra na ni-rodhaḥ, sa nirodhaḥ.” (Hikata: p. 11/l. 14 - 15) 其意思是「集起與熄滅是無間隔，舉凡於彼中出是不存在的，於彼中熄滅也不存在，那個即是熄滅。」世尊又言：“Evaṃ Suvikrāntavikrāmin yaḥ samudayāstaṃgama-prativedho, ’n-utpādāyānirodhāya so ’staṃgamaprativedhaḥ, tenōcyate udayāstaṃgamaprativedha iti.” (Hikata: p. 11/l. 16 - 18) 其意思是「善勇猛！舉凡是通達集沒，其導向為不生不滅，那個即沒之通達，故被稱為『通達出沒』。」

(三) 有關「緣起」(pratītya-samutpāda) 的經證

世尊即言：“Prativedha iti Suvikrāntavikrāmin pratītyasamutpādasyaiṣā pariññā: yaṃ pratītya yo dharma utpadyate, tam eva pratītya sa dharmo na saṃvidyate. ayam ucyate pratītyasamutpādaprativedhaḥ.” (Hikata: p. 11/l. 19 - 21) 其意思是「善勇猛！所謂的『通達』，其乃緣起的周遍認知，緣彼則此法就產生，即已經緣彼之後此法並不存在，那個就被稱為『通達緣起』。」世尊又言：“Saiṣā Suvikrānta-vikrāmin

¹⁰¹ svabhāvaḥ: (svabhāva) m. 1 sg., 自性／自己本身的存在。此由 sva-√bhū (1P, 有／成為) 而來陽性名詞，乃佛教緣起空性慧之首要遮破者。因諸法實相上無所謂自性，諸法實相只是眾因緣推動之短暫表面的現象而已，或是根本於空性一貫。而此謂的「空性一貫」也不是什麼東西。

¹⁰² svayaṃ-sambhavaḥ: 本身的出生。持業釋（形容詞關係）。此中，sambhavaḥ: (sambhava) m. 1 sg., 本身產生或自生。此詞 संभवः 乃從 sam-√bhū (1P, 是/有/成為) 而來陽性名詞，於其前接 svayaṃ 自己（當形容詞或副詞），有「自己產生自己」的意思，此譯為「本身的出生」。

prafītyasamutpādasya pariñā yathābhūtatā 'nutpādena sūcyate, anutpādo hi prafītyasamutpādaḥ samo 'nutpādaḥ, tenōcyate prafītyasamutpāda iti.” (Hikata: p. 11/1.21 - 24) 其意思是「善勇猛！那個就緣起的周遍認知，如同確實如此的情形（如實性），藉由不生〔通達諸法緣起〕就被標示出來了，因為不生即緣起、緣起等同於不生，因此之故被說名為『緣起』。」世尊又言：“Yatra nasty utpādaḥ, tatra kuto nirodhaḥ. Anirodho nirodhaḥ prafītya-samutpādasyāvabodhaḥ, asamutpādaḥ prafītyasamutpāda ity ucyate, yo 'samutpādaḥ so 'nutpādaḥ, yo 'nutpādaḥ, sa nātīto nānāgato na pratyutpannas, tasya nirodho na saṃvidyate; yasya nirodho na saṃvidyate, tad ucyate 'nutpādajñānam iti.” (Hikata: p. 11/1.24 - p. 12/1.4) 其意思是「在沒有生的地方，於彼處何來滅？不滅〔層次切換〕為熄滅是緣起的隨覺，〔層次切換為〕其並非總括而生起，那個就被說為『緣起』。舉凡那個事物為並非總括而生起，或非單獨而生起，亦非過去的、非未來的、非現在的，¹⁰³ 不生的那回事之熄滅是不存在的，而凡是熄滅是不存在，則這一套就被說為『不生智』。」世尊又言：“Yena cānutpādo jñātaḥ, sa na bhūya utpādayati, na ca nirodhaṃ sāksātkaṛoti. Yo nōtpādayati, sa na nirodhayati, utpādasya hi sato nirodhaḥ prajñāyate. Yenōtpādayati, tena niruddhā eva sarvadharmā jñātā drṣṭāḥ pratividhāḥ sāksātkaṛtāḥ, tenōcyate nirodhaḥ sāksātkaṛta ity.” (Hikata: p. 12/1.4 - p. 12/1.8) 其意思是「藉由這樣子的智慧不生是被認知的，而此不更使產生，亦不證悟熄滅。舉凡那個並不使產生，則那個也不必使熄滅，因為，正當生存在的時候，滅也被施設出來了。凡是根據那個〔因緣〕而使產生，則一切法即是已經熄滅的，是被認知的、是被觀見的、是被通達的、是被證悟的，是故被稱之為「熄滅是被證悟的」。世尊又再言：“Na

¹⁰³ 勝義諦上之法性根本平等一貫，無所謂過去、未來、現在。而現象諸行都是無窮盡的因緣變化，亦無所謂過去、未來、現在，故謂過去、未來、現在皆欠缺自己的存在、三世皆為空性。除非界定一個有限的時段來談，但此也僅能於此有限的範圍來說而已，不適合用於諸法實相。

hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya anto vā 'nanto vā; evaṃ na vedanāyā, na saṃjñāyā, na saṃskārāṇām, na vijñānasya anto vā 'nanto vā. Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānāṇām anantatā nāpy anantatēyaṃ prajñāpāramitā.”

(Hikata: p. 33/l. 17-20) 其意思是「善勇猛！事實上，有關於物質之並非有邊、或並非無邊，如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也並非〔有邊、或也並非無邊〕，分別式知覺也並非有邊、或也並非無邊。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解為〕並非有邊性、亦非無邊性，那個就是般若波羅蜜多。」

二、第一、二會等之相關事例的經證

《大般若波羅蜜經·第一會·諸功德相品第六十八》：「世尊說斷三結名預流果，薄欲貪、瞋名一來果，斷順下分五結永盡名不還果，斷順上分五結永盡名阿羅漢果，令所有集法皆成滅法名獨覺菩提，永斷一切習氣相續名為無上正等菩提。」

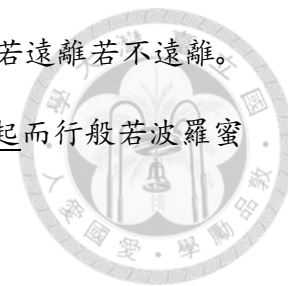
(T220 (1), vol. 6, p. 981a)

《大般若波羅蜜經·第二會·觀照品第三》：「舍利子！菩薩摩訶薩法眼，能如實知所有集法皆是滅法，由知此故便得五根。舍利子！是名菩薩摩訶薩清淨法眼。」

(T220 (2), vol. 7, p. 22a)

《大般若波羅蜜經·第一會·無盡品第五十九》：「復次，善現！若菩薩摩訶薩如是觀察緣起法時，不見有法無因而生，不見有法無因而滅，不見有法常住不滅，不見有法有我、有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅……不見有法若常若

無常、若樂若苦、若我若無我、若淨若不淨、若寂靜若不寂靜、若遠離若不遠離。
善現當知！諸菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜多，應當如是觀察緣起而行般若波羅蜜
多。」(T220 (1), vol. 6, p. 787c)



《大般若波羅蜜經·第一會·三漸次品第六十五》：「復次，善現！菩薩摩訶薩不應以緣起之法思惟如來、應、正等覺。何以故？善現！緣起之法都無自性，若法無自性則無所有，若無所有則不可念。」(T220 (1), vol. 6, p. 921c)

《大般若波羅蜜經·第一會·淨土方便品第七十三》：「善現！是菩薩摩訶薩於十方界，若見有情多貪欲者，深生憐愍方便教導，令修不淨觀；若見有情多瞋恚者，深生憐愍方便教導，令修慈悲觀；若見有情愚癡多者，深生憐愍方便教導，令修緣起觀……」(T220 (1), vol. 6, p. 1041b)

《大般若波羅蜜經·第二會·修治地品第十八》：「善諸菩薩摩訶薩住第七地時，應遠離二十法。云何二十？一者、應遠離我執乃至見者執。二者、應遠離斷執。三者、應遠離常執……十一者、應遠離緣起執……云何菩薩摩訶薩應遠離緣起執？善現！若菩薩摩訶薩觀緣起性都無所有、不可得故，是為菩薩摩訶薩應遠離緣起執。」(T220 (2), vol. 7, p. 83b & 86c)

《大般若波羅蜜經·第二會·甚深義品第五十五》：「爾時，具壽善現白佛言：世尊！如來所說緣起理趣極為甚深，謂菩薩摩訶薩，非初心起能證無上正等菩提，亦非離初心起能證無上正等菩提；非後心起能證無上正等菩提，亦非離後心起能證無上正等菩提，而諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，令諸善根漸漸增長，圓滿

十地證得無上正等菩提。」(T220 (2), vol. 7, p. 273b)



第三節、學理上的考察

同樣的，在此節亦將依知識學之 *yathābhūta* (如實) 的面向，以及形上學之 *yathāvattā* (如如性) 的面向來做「生起」之學理的考察，此帶出如下八要點：

(一)「舉凡就世界而言最傑出的智慧，此乃具備著行進的方式而所向皆通達，憑藉著這樣子的智慧正確地運作於有生盡」

首先，揭櫫世界上最殊勝的智慧即是運作式的通達於存在 (*bhava*) 之出生 (*jāti*) 之全面地窮盡，換句話說，即全面地截斷生死流，像這樣的智慧是世上任何東西都無法比擬的、是世間最有價值的。那要如何達到這樣的智慧呢？答曰：必需善巧通達「生起與消失」(*udayāstamgama*) 的來龍去脈，而此並非如世間之波段式的生起與消失即可，若非如此，那我們任何人只要遭遇重大挫敗或絕症等，那就直接自我了斷，豈不就一了百了而解脫不再受苦，那任誰都具備有這樣的能耐，這樣子能叫做「智慧」嘛？能稱得上「殊勝且傑出」嗎？當然不是，是故不是指反覆循環而單純地停止運轉像關掉電燈火馬達的開關即可的，而此正好亦呼應出一般人墮「常、斷二邊」的執著與愚蒙，因為，一般的凡夫只能片面地抓住「出生」的表象而形成常見，抓住「消失」的表象而形成斷見。那要如何才能稱得上「通達出沒」呢？

(二)「通達出沒是什麼？舉凡那個是有集法，所有的那個即是『有滅法』，如是

而通達出沒。」

欲善巧通達「生起與消失」的來龍去脈，則必深入了悟「有其來源的產生之由法所組成的事物或現象」(samudayadharmin) 即是「有其熄滅之由法所組成的事物或現象」(nirodhadharmin)，而「有其熄滅之由法所組成的事物或現象」即是「有其來源的產生之由法所組成的事物或現象」，這正如《心經》所謂的「色即是空，空即是色」，而且是雙向互相切換，故這兒不只是如第一、二會所說的「令所有集法皆成滅法名獨覺菩提」的層次，以獨覺菩提只能「令有集法皆成滅法」卻無法切換。就大乘行者而言，因地時就要有正確的認知與修行，如此才能朝向「永斷一切習氣相續」的無上正等菩提。此外，尚需要知道，這已經進入到法性之非造作、離分別的境界了，因為，若不是法性層次上根本是寂靜、熄滅，則不論如何修行努力亦無法去除 dharmin (由諸法所組成的事物或現象) 而不再產生。據此，亦可區別出上述之 astam-gama (消失) 與 nirodha (熄滅) 的差別，因為前者是現象法之生滅的世俗層次，而後者是寂靜之法性的勝義層次。

(三)「所謂的『隨順平等性』於此中並不是任何一個項目就出現了，也非總括的帶來了，不是任何事物擁有的『那樣子的本身的存在、那樣子的本身的出生』而那個即是熄滅。」

這裡的「平等性」(samatā) 指的由根本層次的法性，由其所帶出的平等性。而「隨順平等性」(samatānuyāta) 則謂一切現象隨順於空性、不二、真如、平等性之無為法性的基礎層次，而搭配著因緣和合而行去。因此帶出如下三點：其一、並非任何一個項目單獨就出現了，所謂「孤法不生」是也。其二、也非任何一法就總括而帶來了 (samudāgacchati)，即所謂由「它者」(tat) 來掌控，一般凡夫因為愚痴無明，皆無法看透這些深層因緣的來龍去脈，往往執迷於表淺之不無相干

或次要的一因一緣，去大做文章造作種種有漏業，故而更復積聚了諸多生死因，墮於輪迴苦海而永無出期。¹⁰⁴ 其三、也不是任何事物擁有的「那樣子的本身的存在、那樣子的本身的出生」(tasya, yaḥ svabhāvaḥ sa svayaṃsambhavaḥ)，諸法實相上，沒有那樣子的自性，也沒有那樣子的自己將自己產生，而在此之上也沒有任何擁有彼上述二者。¹⁰⁵ 所以說這個就是熄滅 (=法性=平等性)。

(四)「而且於彼〔熄滅〕當中，並不是任何人物擁有了熄滅；集起與熄滅是無間隔；舉凡於彼中產生是不存在的，於彼中熄滅也不存在，那個即是熄滅。」

任何人只要因緣條件俱足，就可以要證悟此境界，此並非獨佔的而只限定於某一個體（如神）。「集起」與「熄滅」此二非概念般有間隔或絕然二分的，故謂「集無間滅」(samudaya-anantara-nirodhaḥ)，這裡用 anantara（無間）來說明此二者「並不存在任何的差距或隔閡」，以彌補世間語詞之「限定與分別」的缺失，而彰顯實相。凡隨著在那樣境界之中，則即「不生亦不滅」——「產生」(utpāda) 並不存在以及「熄滅」(nirodha) 也不存在，前者謂並無本身是「產生」而靠自己存在。此句僅排除自生，而非對「生」的全盤否定，故不墮「斷滅見」；後者謂「熄滅」也不是跟「產生」相對的，在概念上可能是相對，但在義理上是毫無相對可言。

(五)「舉凡是通達集沒，其導向為不生不滅，那個即沒之通達，故被稱為『通達出沒』。」

¹⁰⁴ 有關梵文之 tat (它者，the other; constitutive other; othering) 的描述說明，可參考參閱 蔡耀明 (2012, 頁 57-58)。

¹⁰⁵ 此將 tasya, yaḥ svabhāvaḥ sa svayaṃsambhavaḥ 分二層次理解：yaḥ svabhāvaḥ 視為「五蘊」（一般人的我 = 「色是我」），而 tasya 視為「我」（宗義的我 = 「色是我所」）；而 sa svayaṃsambhavaḥ (它就是自生)，而此為 tasya 所擁有。

在這裡得到了一條很重要的結論：凡是通達有其來源的產生·消失（samudayâstaṅgama-prativedha），而此目標是為了導向不生亦不滅（an-utpādâyânirodhāya）這個是消失的通達（astaṅgama-prativedha），這即謂「通達出沒」或所謂「通達生起與消失」，換言之，可謂通達「生死的流轉與生死的還滅」。

（六）「所謂的『通達』，其乃緣起的周遍認知，緣彼則此法就產生，即已經緣彼後之此法亦並不存在，那個就被稱為『通達緣起』。」

所謂的「通達」（prati-vedha）即對緣起的周遍認知（parijñā），亦即是說，凡背對著前面推動的前項目而走下去，那樣子新的項目就產生出來了，又正是背對前項目而這樣新的項目亦不是本身的存在（yaṃ pratītya yo dharma utpadyate, tam eva pratītya sa dharmo na saṃvidyate），因此就這一套「緣起而空性」的貫通就被稱為「通達緣起」（pratītyasamupāda-prativedha）。此中，saḥ dharmah 亦是不存在（na saṃvidyate），亦即是新生之項目靠著諸推動的條件而成立的，並無本身的存在或自性，故可達「緣起而空性」之理趣。玄奘此譯為「如是緣起都無所有」。第一會有言「緣起之法都無自性，若法無自性則無所有，若無所有則不可念。」意指菩薩摩訶薩不應以緣起之法思惟如來，不可著相，故第九會即說「不應以諸相具足關於如來」，¹⁰⁶ 而第二會亦言「善諸菩薩摩訶薩住第七地時，應遠離二十法。……十一者、應遠離緣起執……若菩薩摩訶薩觀緣起性都無所有、不可得故，是為菩薩摩訶薩應遠離緣起執」，此等皆提及緣起都無所有、不可得，故不應執著緣起。

¹⁰⁶ 因為，如來所講的之為具備著各個特徵，那樣的一回事，其實並非其本身即為具備著各個特徵。參閱：參閱：蔡耀明主編，《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北市：立續文化，2017），頁 220-221。以下簡稱 蔡耀明（2017）。

(七)「那個就緣起的周遍認知，如同確實如此的情形（如實性），藉由不生〔通達諸法緣起〕就被標示出來了，因為不生即緣起、緣起等同於不生，因此之故被說名為『緣起』。」

像這個「緣起的周遍認知」(pratītyasamutpādasya parijñā)，其乃如同確實一貫的情形(yathā-bhūtātā)，藉由不生而通達諸法緣起而就被指示出來了，因為不生即是緣起、緣起即是不生。般若經典其實很簡單，只要「角度」正確則「一路暢通」，此「角度」即緣起，順著此理而「一路暢通」達確實一貫的情形（如實性），藏文為 ཇི་ལྟ་བུ་བཞིན་དུ་ (ji lta ba bzhin du)，意為「如實際的情形」。不過困難的是，此需戒定慧的實際禪修行與通達的觀照才可能的。此外，「不生即緣起、緣起等同於不生」(anutpādo pratītyasamutpādaḥ samo 'nutpādaḥ) 相當於《心經》的「色即是空，空即是色」(rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ)，皆表示不生之空性與緣起之萬有，此二層次可以互相切換。值得一提的是，此句 Śīlēndrabodhi 本另譯為「不生者即緣起，不生平等之故」¹⁰⁷，外表看似不同，但內涵是一致的。

(八)「有關於物質之並非有邊、或並非無邊，如是地感受、概念認定、心態之組合的造作也並非有邊、或也並非無邊，分別式知覺也並非有邊、或也並非無邊。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而洞察了解為並非有邊性、亦非無邊性，那個就是般若波羅蜜多。」

此段來自對物質等五蘊，做空性不二真如的考察，而洞察為般若波羅蜜多，亦即是說，舉凡那個物質等五蘊之非有邊性、亦非無邊性 ⇒ 那個就是般若波羅蜜多。此則帶出突破邊界的反思：(1) 非有邊：譬如桌子有邊界，然而稱之為「桌

¹⁰⁷ 參閱：Śīlēndrabodhi 本(頁 350,片 51,行 7) 藏譯為：ཇི་ལྟ་བུ་བཞིན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྲུང་གྱེ།

ཇི་འབྲུང་བ་མཉམ་པས་དེའི་ཕྱིར། (mi skye bar ten cing 'brel bar 'byung ste, mi 'byung ba mnyam pas de'i phyir)。

子」並不單存地侷限在此範圍。首先，桌子需存在於地球之重力濕度等背景系統；其次，如果稱之為「桌子」其邊界在此，則桌子最大，就像是國土疆域般不能碰觸、不能侵犯，故有邊的話，其邊就會把大家擋在外面。然事實上，若用火刀等外力，則桌子的邊不見了，故我們以為有邊，不過只是虛掛而已。我們人也一樣，若不小心皮開肉綻，人的邊就不是邊了。因此，我們所謂的「邊」都只是虛掛的，因為與這個世間形成密不可分的關連。世間一切皆空性而積聚組成的，而組成外表的形色樣貌，凡夫卻執迷於外表。最具力的邊為「國土／領域」，此造成世界動盪不安乃至恐攻戰爭等。佛教用「法界」、用「相即相容」，因此通達這些人為神為的邊界。故世間任何的邊界，皆是約定俗成而隨便做的、皆是虛掛的、皆是非有邊的。如此，才不會被國土、三界、十方世界來硬生生的阻隔，般若經典先把觀念打通，之後把能力開發出來，透過禪定、方便善巧、神變等修行的功力，就可以在十方世界暢行無阻地去度化眾生。(2) 非無邊：無邊是相對於有邊而設立的概念，佛教所說的「無邊」與世俗所謂的「無邊」不同，其一、佛教的「無邊」並不是與「有邊」相對；其二、佛教的「無邊」基本的觀念為「邊不可得」；其三、佛教的「無邊」用不二在講說。由於語詞，只能夠講有邊無邊的，講有邊的是凡夫，講無邊的則與凡夫相對，這裡是般若波羅蜜多，其不二中道就通達，因此就叫作「非有邊非無邊」。

第四節、修證上的考察

這一節亦從倫理學上的 *bhāvana* (禪修／開發／使成實現) 來進行修證上的考察。

如此地探究而可帶出如下的五點考察：



(一)「所謂的『集起 / 出』其可以『往上而實現』來做另一適當涵義的說詞，而所謂的「沒」，其可以用「熄滅」來做另一適當涵義的說詞，然並不如所講說的跟著就有出沒④。」

所謂的「有其來源的產生」(samudaya)，其可以用「往上而實現／產生」(utpāda)來做增上的說詞；而所謂的「消失」(astam-gama)，其可以用「熄滅」(nirodha)來做增上的說詞。此中，雖用「熄滅」來做「消失」之另一涵義的補充說詞，但如上述此二者並不盡然等同，而屬不同的層次，亦即，nirodha 為法性之寂靜境界，而 astamgama 只是世間波段結束的現象，故跟經般若經典請勿再將 nirodha 解釋成 cessation 了。然而，為什麼這裡要用 nirodha 為 astamgama 之增上的說詞呢？因為，說明者可用語言此之施設工具，以不同層次的語詞、或概念來講說，以做提昇修行趣入之效。反之，如果反覆只用同層次之詞，則只會原地打轉而繞不出去，故而再次強調，所謂的「生起與消失」(udaya-astamgama)之深刻意義的實際情形，並不像表面上文字層次的那個意思(然不如說④)，換言之，如果只肯斷就是如此，則只會變成說食數寶的學問家。般若經典所欲教導的並非如是，而是應當走到第一線去做觀察與禪修。以禪定作為後盾，以上這些所講的話才能「穿透語詞」而活起來，進而悟入而運用。

(二)「舉凡任一之集起，其並非出法。善勇猛！因為，沒有任何等同的生起，也不是它者就總括的帶來了，那個即隨順平等性，是故被稱為『集起』。」

此說“samudaya ≠ udayadharmā”即言「生即不生」，乍看之下，似有疑慮，然此為了點醒學人應超越語言符號與邏輯的之平面層次。所謂「生即不生」，了解此者才是對「生」的通達，因為是通達其緣起空性之故、通達其法性之寂靜熄滅

故；反之，若是謂「生」不是就是「生」本身嗎？這樣子的話，反而如「同一律」之邏輯般抓住概念本身，此就會如鐵板一塊般不通了，故《金剛經》言「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」。接著，針對「生即不生」要進入此之更深層次的禪觀，帶出三點：其一、因為沒有任何一個等同的生起（*samasya udayah*），亦即是指「能生、所生」或「因、果」，此二者並非具有等同所擁有的（*samasya*），例如，雖為父子母女之一個模子般，但此二不同儘管外表再怎麼相似，因各具分別的心識，故非「等同的生起」。其二、也不是任何的它者總括就帶來了（*tat samudāgacchati*），亦即是眾因緣生法，而非僅一個因素之「它者」，如神、父母、時間、命運等即可總括或單一地來決定這一切，若執著此一定為產生的原因，則形成「它者主義」（*othering-ism*）。其三、那個即是隨順平等性（*samatānuyāta*）而搭配著因緣行去，此點則表示般若經典先基於根本層次的法性，及其帶出的平等性、空性、不二、真如，接著再隨順緣起的流轉、修行的道路，依著此種「長遠的趨勢」搭配諸因緣和合而運行，方能究竟的離苦得樂。相較於一般凡夫，因看不穿悟不透，雖欲離苦得樂，然所行皆依「短淺的趨勢」，且走且看沒有一長遠的目標與方向，故受苦於生死輪轉中。總之，若能如是的觀察而了悟「因緣俱足條件推動而生起」之面向，方可被說為（*tenôcyate*）「有其來源的產生／集起」（*samudaya*），換句話說，佛教會就所觀的「世間皆苦」特別帶出造就生死輪迴之苦的運作因緣，以及修行上是如何漸次第以諸善因緣來帶動的解脫或覺悟的道路。而這正好也可以看出，唯有透過深刻的禪修方可導出此洞察的內涵。

（三）「在沒有生的地方，於彼處何來滅？不滅〔層次切換〕為熄滅是緣起的隨覺，〔層次切換為〕其並非總括而生起，那個就被說為『緣起』。」

首先，在聖者定慧等持的根本定之下，是無分別而離言法性的，在那樣子的情形中生起是不存在的，更何況有熄滅？因為，離開相對分別的概念，故「生起」都被解消掉了，則「熄滅」更是不存在了，是故「不生、不滅」離於言說、離於分別。區別於「熄滅」(nirodha)之法性本自寂靜的無為法層次，就現象界的消失、或波段的結束(astamgama)乃屬有為法層次。若只講到現象界，生起與消失，則循環不已，並沒真正解決事情，以消失不代表沒有後續變化流程，應需更進一步藉由禪修實踐來究竟離苦得樂，而生死流轉與還滅亦可視為修行上的相互對應。其次，不滅切換為無為法性層次的熄滅——並不是熄滅本身有那個東西叫做熄滅，因而隨順緣起的覺悟，其並非總括而生起，那個就被說為「緣起」。以諸法實相搭配隨順覺悟(avabodha)則假名施設「緣起」。事實上，「緣起之法都無自性，若法無自性則無所有」，故其不可念、不可得。

(四)「舉凡那個事物為並非總括而生起，或非單獨而生起，亦非過去的、非未來的、非現在的，不生的那回事之熄滅是不存在的，而凡是熄滅是不存在，則這一套就被說為『不生智』。」

凡是那個事物為並非總括而生起、凡是那個事物為非單獨而生起，則那樣子的物乃非過去的(nâtīta/ नातीत)、非未來的(nânāgata/ नानागत)、非現在的(na pratyutpanna/ न प्रत्युत्पन्न)，何以故？因為，於聖智之境界，勝義諦上之法性根本平等一貫，無所謂過去、未來、現在；而現象諸行都是無窮盡的因緣變化，亦無所謂過去、未來、現在——過去、未來、現在皆欠缺自己的存在、三世皆為空性。除非界定一個有限的時段來談，但此也僅能於此有限的範圍來說而已，並不適合用於諸法實相。而且，不生所擁有的熄滅是不存在的，由是這樣子的不生之通達認知即「不生智」(anutpāda-jñāna)，而此句玄奘譯為「若無有滅即無生智」。此

中，附帶一提的是「無生智」，由於屬形上學的說詞，應譯「不生智」較貼切，然若順著古譯「無生智」則可於第一、二會中描述其特色，其一、菩薩摩訶薩大乘相之十一智包括無生智；其二、所謂的「無生智」即「若智以無所得而為方便，知有趣不復生，是為無生智。」亦即，菩薩以「無生智」盡知三有六趣乃空無自性而不可得，故不會起惑造業而墮六道輪迴。¹⁰⁸其三、一切諸佛能成辦，皆依甚深般若波羅蜜多，於「一切法無作、無成，無生智轉，復能知此無轉因緣」，是故甚深般若波羅蜜多即是「諸佛母」，亦能如實示世間相。¹⁰⁹

(五)「藉由這樣子的智慧不生是被認知的，而此不更使產生，亦不證悟熄滅。舉凡那個並不使產生，則那個也不必使熄滅，因為，正當生存在的時候，滅也被施設出來了。凡是根據那個〔因緣〕而使產生，則一切法即是已經熄滅的，是被認知的、是被觀見的、是被通達的、是被證悟的，是故被稱之為「熄滅是被證悟的。」

首先，藉由「不生智」或「無生智」則通達認知「不生」(an-utpāda)，故不再落入生死輪迴，亦如上述第一會之「若智以無所得而為方便，知有趣不復生，是為無生智。」此中，須知「不生智」的產生，並非只用僵化的概念來通達，而是經由不斷的禪修之動態的運作，不證熄滅，以證、不證法不可得故，故玄奘本於此譯為「由無生智更不復生亦不證滅」。其次，只要不出生，何需使熄滅，由

¹⁰⁸ 見《大般若波羅蜜經·第一會·學觀品第二》：「諸菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多，以無所得而為方便，應圓滿十一智，謂苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、法智、類智、世俗智、他心智、如說智，如是諸智不可得故。」(T220 (1), vol. 5, p. 12a)；《大般若波羅蜜經·第一會·辯大乘品第十五》：「菩薩摩訶薩大乘相者，謂法智、類智、世俗智、他心智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智，是為菩薩摩訶薩大乘相。」、「世尊！云何無生智？善現！若智以無所得而為方便，知有趣不復生，是為無生智。」(T220 (1), vol. 5, p. 300b-c)

¹⁰⁹ 見《大般若波羅蜜經·第一會·佛母品第四十一》：「復次，善現！一切如來、應、正等覺，無不皆依甚深般若波羅蜜多，於一切法無作、無成，無生智轉，復能知此無轉因緣。是故，應知甚深般若波羅蜜多能生諸佛，亦能如實示世間相。」(T220 (1), vol. 6, p. 561a)

此安住於「不生不滅」，因為，當產生正存在的時候，熄滅才被施設出來。最後，舉凡根據根據煩惱，則生死輪迴就產生了，而以「不生」之通達認知，則一切法即已熄滅。像這樣子地被認知的（*jñāta*）、是被觀見的（*dr̥ṣṭa*）、是被通達的（*pratividdha*）、是被證悟的（*sākṣātkṛta*），因此故被稱為「熄滅是被證悟的」，即四聖諦的「證滅」。玄奘本於此譯為「盡智」（*ksaya-jñāna*），乍看下似乎有出入，然「盡智」即「盡無知（無明）」，此不只是小乘之煩惱窮盡的「心解脫」，更是大乘之無明窮盡的「慧解脫」，故亦為窮盡生死不復輪迴，故「證滅」可說是相當於「盡智」。¹¹⁰

¹¹⁰ 參考藏譯與日譯版有進一步說「滅知」等於「盡智」，故無過患。



第四章 極限的考察

在《大般若經》中，處處可見無量（amita）、無數（asamkhyā）、無邊（ananta）、「無際」（akoti）等對世界做無量無數開通的術語，正如《心經》之「照見五蘊皆空」，此乃指的是菩薩正修行於甚深般若波羅蜜多時，將五蘊等諸法目切入其組成、打開其脈絡、看穿其過往的流程及其領域，通達此等皆無量無數無邊而空性、不二、幻化而不可得。像這樣子的智慧觀照並非是反科學，正確地來說應是「超科學」，因為，當今的物質科學，講究的是定性、定量、定數、與公式化，而且需實驗量產方能實際為人所應用，就此而言，這些只不過是一種知識，是大家約定俗成而朝向實用的目標所致成的，即便是目前最夯的「大數據」的說法亦是如此。區別於此，般若經典要來教導的是智慧並非知識，故本章將先從「極限問題」來作為考察的重點。

第一節、相關概念的解明

經中出現關連「極限問題」的字詞的有「盡智」、「涅槃際」、「涅槃界」等，下面就這些先做相關概念的解明：

一、盡智

「盡智」的梵文為 *kṣaya-jñāna* (天城體: क्षयज्ञान), 此詞分二個成分, 前者前者 *kṣaya* (m.) 源自於 $\sqrt{kṣi}$ (9P, 窮盡、盡滅) 而來的陽性名詞, 譯為「窮盡」; 而後者 *jñāna* (n.) 源自於 $\sqrt{jñā}$ (9U, 認知) 而來的中性名詞, 譯為「認知」。此中, 最重要的文法解讀為將此複合詞視為異格限定的依主釋 (*tatpuruṣa*), 則 *jñāna* 便可當成動詞化而將 *kṣaya* 做為受詞, 如此一來, 此詞便可白話翻譯為「認知窮盡」、或「如實知道窮盡」。¹¹¹ 那麼「窮盡」為何? 簡單的說就是「窮盡無知」、「窮盡無明」、或「窮盡貪嗔痴等愚癡」, 此之道理將會於如下詳明。

二、涅槃際

「涅槃際」的梵文為 *nirvāṇa-koṭi* (天城體: निर्वाणकोटि), 此詞亦分二個成分, 前者 *nir-vāṇa* (n.) 乃源自於 *nir-√vā* (2P, 吹) 之過去被動分詞 *vāṇa* (ppp.) 而來的中性名詞, 意思為「被吹熄的」, 延伸有「熄滅對世界的追逐」之意思, 翻譯為「涅槃」; 後者為陰性名詞 *koṭi* (f., 邊際、端點), 端視其本身的詞性與文法結構, 則將此複合詞視為同格限定的持業釋 (*karmadhāraya*), ¹¹² 則將此詞譯為「涅槃的邊際」。那麼「涅槃的邊際」為何? 簡單的說就是「涅槃的邊際是無邊際可言」、或「涅槃的邊際乃不可得的」, 此之道理亦將會於如下詳明。

三、涅槃界

「涅槃界」的梵文為 *nirvāṇa-dhātu* (天城體: निर्वाणधातु), 此詞亦分二個成分, 前者如同前述; 而後者 *dhātu* (m.) 可作巨觀上的「界/領域」或微觀上的「成分」

¹¹¹ 像這種「將後者是為動詞而前者是為受詞」, 不妨稱之為異格限定的「依主釋」(*tatpuruṣa*) 的文法解讀, 此種小技巧若熟悉的話, 則將會十分有助益地把梵文文本諸多出現的複合詞解讀進去, 如此也較容易地打開義理之門。

¹¹² 雖然前述的「依主釋」(*tatpuruṣa*) 的文法解讀頗好用, 但也不是千篇一律的亂用, 而端視其本身的詞性、文法結構、或前後文脈。

／要素」來解讀，於此脈絡下二種解法都可通順，因為，這正好呼應常言道的「其大無外、其小無內」。此複合詞亦視為同格限定的持業釋，而合起來可譯為「涅槃的領域」或「涅槃的組成要素」。那麼「涅槃的領域」在哪裡？或「涅槃的組成要素」為何？簡單的說就是「涅槃的領域不在這兒、也不在那兒」、以及「涅槃的組成要素乃不可得的」，此之道理亦將會於如下詳明。

第二節、經證

這一節所引的經證分成本經（第十六會）與其他般若經二個部分：

一、第十六會的經證

（一）有關「盡智」（*kṣaya-jñāna*）的經證

世尊即言：“*Kṣayajñānam iti Suvikrāntavikrāmin kṣīṇam ajñānam, tenôcyate kṣayajñānam iti. Kena kṣīṇam? akṣayatayā kṣīṇam, kṣayam asya na samanupaśyati.*”

（*Hikata: p. 12/1. 9-11*）其意思是「善勇猛！所謂的『認知窮盡』即無知的窮盡，故名『認知窮盡』。藉由什麼而已盡？藉由非窮盡性而已盡，且看不到屬於任何人的窮盡。」世尊又言：“*Ajñānaparijñāiṣā Suvikrānta-vikrāmiṃ-s-tenôcyate ajñānakṣayaḥ kṣayajñānam iti, na hy ajñānaṃ kṣayo vā 'kṣayo vā, vigama eṣa Suvikrāntavikrāmin jñāsyate, tenôcyate kṣayajñānam iti.*”（*Hikata: p. 12/1. 12-14*）其意思是「善勇猛！周遍認知無知，故被稱為『認知窮盡即盡智』，因為，沒有無知之窮盡或不窮盡。善勇猛！這一套將被認知為遠離的情形（*vigama*），是故被

稱為『認知窮盡』。」世尊又言：“Yathābhūta-parijñaiṣā Suvikrāntavikrāmim-s-tenōcyate vigama iti. Na kiṃcid anyad upalabhyate, idaṃ taj ajñānavigama iti. Jñānam eva nōpalabhyate, kutaḥ punar ajñānam; yasya kasyād vimuktis, tenōcyate kṣayajñānam iti; na punar yathōcyate. Yasya kṣayajñānam, tasya na kaścīd vyavahārah; api tu nirdeśa eṣa ajñānakṣaya iti vā kṣayajñānam iti.” (p. 12, l. 14 - l. 19) 其意思是「善勇猛！那個如實周遍認知就被稱為『遠離的情形』沒有任何的它者被獲得，這個說為『遠離無知的情形』。即使是知都不被獲得，更遑論是無知了。任何人擁有從那個窮盡而來的解脫，那個就被稱為『認知窮盡』。雖是這樣的講說然不如說⑤。舉凡具備著認知窮盡者，他不擁有任何言說，像這樣子的開示宣說即謂『窮盡無知』或『認知窮盡』。」

(二) 有關「涅槃際」(nirvāṇa-koṭi) 的經證

世尊即言：“Iyaṃ Suvikrāntavikrāmin-n-akṣayakṣayajñānaparīkṣā sarvadharmāṇāṃ yenāvabuddhā, sa kṣayajñānavigataḥ, akṣayakoṭim anuprāptaḥ, akoṭir nivāṇakoṭiḥ; na punar yathōcyate. Akoṭikā hi sarvadharmā, nirvāṇakoṭikāḥ. Sarvakoṭicchedo nirvāṇakoṭikār ity ucyate; na punar yathōcyate.” (Hikata: p. 12/ l. 19 - 23) 其意思是「善勇猛！這一套是就一切法的窮盡不窮盡之周遍觀察與通達認知，而凡是悟入此者，他就遠離盡智，隨順到達不窮盡之際，而涅槃際即非邊際，然不如所說⑥。因為，一切法是非邊際，涅槃際亦非邊際。斷一切邊際即『涅槃際』，然不如所說⑦。」

(三) 有關「涅槃界」(nirvāṇa-dhātu) 的經證

世尊又言：“Avacanīyaṃ nirvāṇaṃ sarvavyavahārasamucchinnaṃ. Ayaṃ Suvi-

krāntavikrāmin nirvāṇadhātunirdeśaḥ, na punar yathā nirdiṣṭaḥ; anirdeśyo hi nirvāṇadhātuḥ, sarvanirdeśasamatikrāntaḥ sarvanirdeśasamucchinno nirvāṇadhātur, ayam ucyate lokottarāyā nirvedhikāyāḥ prajñāyā nirdeśo, yo 'yaṃ nirvāṇadhātur iti; na ca Suvikrāntavikrāmin nirvāṇadhātur deśastho, na pradeśasthaḥ; eṣo 'sya nirdeśa iti.”

(Hikata: p. 12/1. 19 - p. 13, 1. 4) 其意思是「涅槃不是被說得中的且斷一切名言，善勇猛！這即是涅槃界的開示，然不如所示⑧。因為，涅槃界是不被開示得中的，涅槃界乃超越一切的開示、總斷一切的開示，這個被稱為『超出世間的通達式的智慧之開示』，舉凡如是即稱『涅槃界』。又，善勇猛！涅槃界非可說方處在此在彼，這即是『涅槃界的開示』。」

二、第一、二會等之相關事例的經證

《大般若波羅蜜多經·第一會·辯大乘品第十五》：「復次，善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂法智、類智、世俗智、他心智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智，是為菩薩摩訶薩大乘相……世尊！云何盡智？善現！若智以無所得而為方便，知貪、瞋、癡盡，是為盡智。」(T220 (1), vol. 5, p. 300b-c)

《大般若波羅蜜多經·第二會·歡喜品第二》：「諸菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜經多以無所得為方便……應修習十一智，謂苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、法智、類智、世俗智、他心智、如說智，如是諸智不可得故。」(T220 (2), vol. 7, p. 7b-c)

《大般若波羅蜜多經·第二會·第十七念住等品》：「復次，善現！菩薩摩訶薩

大乘相者，謂十一智。云何十一？謂法智、類智、他心智、世俗智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如說智……云何盡智？善現！若智以無所得而為方便，知貪、瞋、癡盡，是為盡智……善現當知！是為菩薩摩訶薩大乘相。」(T220 (2), vol. 7, p. 80a-b) ¹¹³

第三節、學理上的考察

這一節亦從知識學上的 *yathābhūta* (如實)，另一形上學上的 *yathāvattā* (如如性) 來進行學理上的考察。

就上述之經義的考察而帶出如下七要點：

(一)「所謂的『認知窮盡』即無知的窮盡，故名『認知窮盡』。」

一開頭就將「盡智」亦即是「認知窮盡」界說為「無知的窮盡」(*kṣayajñānam = ajñāna-kṣayaḥ*)，而此「無知」即可謂「無明」，如第一、二會說：「若智以無所得而為方便，知貪、瞋、癡盡，是為盡智。」透過無所得的心態為其方法，如實了知而使貪嗔癡三毒之無明窮盡，¹¹⁴這樣子的智慧，即為「盡智」。在這背後，可看出如實認知的「實然」將會導致 100%的「應然」，因為如實地知道窮盡(*kṣaya*)，則無論值遇任何順、逆境皆令貪嗔癡等三毒不再生起，如此遠離愚痴無明，故曰真正的「實然」將會等同於「應然」。話雖說如此，但此與我們現實的狀況相違，

¹¹³ 此一段落亦先前地重複出現於第一會（《大般若波羅蜜多經·第二會·第十五辯大乘品》(T220 (1), vol. 7, p. 80a-b)）。

¹¹⁴ 此之「認知窮盡／盡智」不只是小乘之煩惱窮盡的「心解脫」，更是大乘之無明窮盡的「慧解脫」。

因為，根據經驗常常值遇到較極端的對境時，不該起貪、起嗔卻身不由己的慾求、生氣，據此，可以推知，我們縱然修學佛法多年，由於並未如實地觀察與如實的通達了知，故而常常犯戒或退道。因此，如實 (yathābhūta) 觀察的訓練是何等重要。

(二)「藉由什麼而已盡？藉由非窮盡性而已盡，且看不到屬於任何人的窮盡。」

由於亦界說好：「認知窮盡即無知的窮盡」，那憑藉的是什麼？憑藉的是「非窮盡性」(akṣayatā) 之法性寂靜性而說為已經窮盡，此何以故？因為在法性無為的無分別層次，無所謂能窮盡的智慧，無所謂所窮盡的無明或無知。一般人常會以為無明需殺光光、無知需淨除乾乾淨淨，在這裡就牽涉到數量的問題，只要有數目或數量就有分別，有分別就無法窮盡，而分別有多少，無明或無知，豈不沒完沒了？因此，領悟到無明並不可殺光光，無知亦無法除光光。那要如何去除之呢？以緣起而空性的角度而觀察，無明或無知源自於不正思維為其主要條件而產生的，而其本身亦是空性，當通達其根本上乃法性之無分別、寂靜性時，無所謂對「無明或無知」去窮盡時，此時即通達了 akṣayatā 而才能將無明或無知真正的窮盡。既然到達此種無分別的境界，便沒有任何人擁有窮盡，若能窮盡則無「窮盡的主人」，若「有窮盡的主人」則不能窮盡，因為真正的窮盡，則無所謂「主人」去擁有生或滅，故謂「看不到屬於任何人的窮盡。」

(三)「周遍認知無知，故被稱為『認知窮盡即盡知』，因為，沒有無知之窮盡或不窮盡。」

當我們如是導正見解而損之又損則「即知、即明」，而處於「非窮盡性」之法性寂靜，故覺悟出無明或無知並非要去趕盡殺絕的。如此漸成所謂的「周遍認

知無知」(ajñāna-parijñā)，亦即是，通達了知當講到「無明或無知」時，則會有「窮盡、不窮盡」之假名施設的概念的運作；然而，若進一步洞察了解到「無明或無知」並非落入「窮盡、不窮盡」之對立的兩邊，且其法性乃寂靜而離分別的，是故謂「無知並不是窮盡、或不窮盡」(na ajñānaṃ ksayo vā 'kṣayo vā) 之不二中道，此就被稱為「認知窮盡即盡智」。¹¹⁵

(四)「即使是知都不被獲得，更遑論是無知了。任何人擁有從那個窮盡而來的解脫，那個就被稱為『認知窮盡』。」

常人皆以分別與自我保存來看待這個世界，故一輩子都在追求，當追到手了，就會認為這個東西被我得到了(upa-labhayate)，殊不知，得到終只是短暫一時的，最終連自己的身體都「不為汝所有」，那究竟又得到些什麼？又失去了些什麼？故具備著「如實知道窮盡」的行者，是不會起「我得到盡智」之想，更何況智慧類似於開放的軟體，開誠布公而不會佔為己有，若有人說「這是我的智慧」，則非智慧，以智慧無所得故。此即呼應第一、二會的「若智以無所得而為方便，知貪、瞋、癡盡，是為盡智」。其次，無知是因緣所生法，智慧是修出來的，縱使修出一點智慧，也不會抱殘守缺而自以為是，而應要百尺竿頭更進一步，向佛菩薩們效法學習。

(五)「雖是這樣的講說然不如說⑤~⑧」

上引的經證，出現了四次的「然不如說」，為十九次當中，頻率最高之處，短短一段卻佔了五分之一以上(21%)，這或許是因為，這段聚焦於「盡智」、「涅

¹¹⁵ 此中需說明：「盡智」即是「認知窮盡」或「如實知道窮盡」，此三者都是 kṣayajñāna，當在翻譯或解讀時，為了文義上的順暢、或為了理解上的方便，故此三者常會相互對調而不一定。

繫際」、「涅槃界」等極限的問題上。而這原本是一般凡夫平常不會、也不敢去碰觸的問題，正如阿含經典談到佛世之「十四無記」，當面對外道興沖沖地來詢問世界是有常無常、世界是有邊無邊、是命是身或命異身異等問題，佛陀一概以《中阿含經·箭喻經》之「猶如有人身被毒箭」的譬喻，趕緊解毒，沒時間問是誰(who)、是何(what/ how)、為什麼(why)等問題來做類似的回答。小乘的阿含經典這樣的處理是應機、應時還說得過去，但這兒是大乘的般若經典，非僅是出離的解脫道，而是要對這整個世界進行如實觀察、如理思惟而起周遍認知的菩提道，當然不能含糊了帶過去。總之，*prajñāpāramitā* 之無窮盡的透徹了解，欲將智慧做成極致，故極限問題不可不談，且還要很深刻、詳盡地解說，不只是現象界的一切法，連熄滅煩惱與無知的「涅槃際／涅槃界」亦要詳談，也正因為是如此重要且複雜，¹¹⁶ 故以諸多篇幅來講說，但又怕聽聞者會追逐文字概念，故諸多用「然不如說」來去蔽顯實，俾使消融而揚棄之。

(六)「一切法是非邊際，涅槃際亦非邊際，斷一切邊際即『涅槃際』」

般若經典講的是煩惱與無知(無明)皆需窮盡。因此，不只在情意上正確，而且在認知上亦正確，亦即，外表形成正知正見，內涵對於有關的分別與概念，憑藉著觀察、洞察而通通都看破手腳。換言之，若在任一領域內，若還浮現出攪動的情意，以及浮現上下、東西的界限之邊際的分別與概念，則我們在此領域就僅僅做成世間的，而就不是涅槃。因此，若在任一領域內，皆不浮現任何貪嗔等情意、皆不浮現任何邊際的分別與概念，故就切斷一切邊際就被稱為「涅槃的邊際」(*nirvāṇakoṭi*)。因此之故，修行者可不受任何邊際的限制而處於不起煩惱與

¹¹⁶ 康德《純粹理性批判》中提出的四種由正題和反題組成的「二律背反」(Antinomy)也正好說明此情況，因為，這不是人類層次可以處理的問題。

分別之「即內在即超越」，此更可以擴大地來說，從人世間到欲界、到色界、乃至到無色界皆一望無際而非邊際。玄奘此譯為「諸際永斷名涅槃際」。



(七)「涅槃不是被說得中的且斷一切名言，善勇猛！這即是涅槃界的開示，然不如所示⑧。」

這句話需注意的是：事情，此譬如「涅槃」，不是不能被講說，而是講得適切與否，講得能否有帶出智慧、修行。然進一步更需知的是，無論是怎樣的適切的與善巧的開示，「涅槃」這個概念並不可被講得中的、講得到的，充其量此開示僅僅是施設的指稱作用，與方便的理解作用罷了。區別於此，西方哲學的真理觀的理論就有符應說 (the correspondence theory of truth)，就是可以被講得中的、講得到的，而且應該是被講到說中之「名實相符」，這才是真理。此外，就有關涅槃界的開示，最重要的是「不起以上這些有關解釋邊際之言說的分別與執著」。因為，經由這一套講說開示，很清楚世間的連結網綁源於分別認知，故以切斷 (chinnam) 來開發出通達的智慧，亦即，該使用言說時大方地使用，然不會被所用的言說把自捆綁住，因為，很清楚言說的限定與過患，故該切斷時就切斷。

《大般若波羅蜜多經·第九會能斷金剛分·300 頌》(Vajra-cchedikā Prajñāpāramitā, vajracchedikā nāma trīśatikā prajñāpāramitā) 即是針對此說。然而，再次 (然不如說⑧) 提醒，所開示的話語雖然是這樣子的講，但於實相上或修行的境界上，並不如所說的那樣，之後，消融揚棄之，繼續朝無量無邊的通達而邁進。

第四節、修證上的考察

這一節亦從倫理學上的 bhāvana (禪修／開發／使成實現) 來進行修證上的考察。



如是考察而帶出如下六要點：

(一)「這一套將被認知為遠離的情形 (vigama), 是故被稱為『認知窮盡』。」

此謂當修行者具備著「窮盡無知」(ajñānakṣayaḥ) 的盡智時，接下來他不會像世人去炫耀宣傳、打廣告或出書教學闖出名聲等，反過來，他將會對事情看通後之超越式的「揚長而去」，換句話說，乃對生命如實地周遍認知，之後便以超越的方式而揚長而去——解脫道以無常故苦，故遠離（厭離）；菩提道以離開無知而形成周遍認知，因此之故這一套被說為「遠離的情形」。此不妨用《解深密經》之「三無自性」的角度來切入，首先，未修凡夫用「遍計所執性」去做二分區別而執取概念；接著，修行者開始用「依他起性」之解開推動的條件去打通；最後，當修有所成時用「圓成實性」之離開前二者，而成辦認知圓滿的真如法性慧，進而揚長而去。此時，他就離開凡夫僵化死板的情形，離開凡夫不斷起惑造業生死輪迴的情形，故具備著盡智而為「遠離的情形」。

(二)「那個如實周遍認知就被稱為『遠離的情形』。沒有任何的它者被獲得，這個說為『遠離無知的情形』。」

此句話十分顯示除了上述「真俗不二」之知識學與形上學不可分外，更顯示當如實之周遍認知(yathā-bhūtaparijñā)「實然」之後，便會確實地去實踐「應然」，此二可謂是無縫接軌，不會有什麼明知不可去做而因按耐不住失控而後悔的情形，若常在追悔已過，應當多從般若經典研讀，而帶入這種如實或如理的周遍認知，將會如戰鬥機直接昇空，不會惑於世間這種情意的攪動，而輕易地切線離開（遠

離)。故不會被任何藉口的「它者」¹¹⁷——例如身體、心態、他人、命運、神或上帝——來綁架，如是便超凡入聖，不再起惑造業而攪動著生死輪，故曰「遠離無知的情形」。



(三)「云何盡智？善現！若智以無所得而為方便，知貪、瞋、癡盡，是為盡智……

善現當知！是為菩薩摩訶薩大乘相。」

此段出現於第一、二會的經文，主要談到「十一智」（法智、類智、他心智、世俗智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智或如說智）是「菩薩摩訶薩大乘相者」，其中亦包括「盡智」。據此可推得，第十六會中所謂的「認知窮盡」或「窮盡無知或無明」應該不只是小乘之煩惱窮盡的「心解脫」，而更是大乘之無明窮盡的「慧解脫」。¹¹⁸ 此外，所謂的「窮盡」（kṣaya）情形，可類比俗諺：「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」，當在以分別心不斷地探尋究竟之端而求不到時，最後死了這條心（熄滅分別）時，卻露出光明的時刻——法性寂滅的曙光。更有甚者，大乘菩薩摩訶薩既不落入輪迴端，也不落入寂滅端，亦即是深知涅槃而不離於生死，所以能安住「無住涅槃」而遊生死，其可自在切換，而千百億化身，度化無邊眾生。以是故，窮盡非窮盡，因為窮盡方才發揮無比威力。

¹¹⁷ 眾因緣生法，而非僅一個因素之「它者」（*anyad/ tad*），如神、父母、時間、命運等即可總括或單一地來決定這一切，若執著此一定為產生的原因，則形成「它者主義」（*othering-ism*）。一般凡夫因為愚痴無明，皆無法看透這些深層因緣的來龍去脈，往往執迷於表淺之不無相干或次要的一因一緣，去大做文章造作種種有漏業，故而更復積聚了諸多生死因，墮於輪迴苦海而永無出期。有關梵文之 *tad*（它者，*the other; constitutive other; othering*）的描述說明，可參考參閱 蔡耀明（2012，頁 57-58）。

¹¹⁸ 《雜阿含第 710 經》：「是故，比丘！離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫，是名比丘斷愛縛結，慢無間等，究竟苦邊。」（T99, vol. 2, 190b）

(四)「這一套是就一切法的窮盡不窮盡之周遍觀察與通達認知，而凡是悟入此者，他就遠離盡智，隨順到達不窮盡之際」

當般若經典對「不窮盡、窮盡」進行周遍觀察 (parīkṣā) 而通達認知 (jñāna) 形成智慧時，則對文字概念只會視為假名施設的工具而揚棄，接著隨著持續不斷地修行，這些的因緣、程序、切換就帶出來，之後觀此二概念 (akṣaya-kṣaya) 為不二的、不可得的。又正因為般若經典是要把通達的道路做無限的貫通，不斷地百尺竿頭更進一步，而朝向圓滿的菩提，故不只會是滿足於現前的證悟 (盡智) 就好了，如是便「遠離盡智」。¹¹⁹ 又何以「隨順到達不窮盡之際」(akṣaya-koṭim anuprāptaḥ)？事實上，不窮盡之邊際可以隨順而達到，因為，首先，行者就認知這個世界是空性、無量無數無邊，因此這個世界是不窮盡；其次，雖是不窮盡，然而修行上先設定一有相或有限的目標邊際入手，如先把三界六道的邊際 (= 不窮盡之邊際 / akṣaya-koṭi) 先隨順而修到手 (anuprāptaḥ)；之後，擴大為小千世界、中千世界，作為觀察修行運作的範圍，之後再三千大千世界。《大般若波羅蜜多經》甚至更往東方無量無數無邊的世界等，作為接下來的目標，因此所謂的「揚長而去」就是去到下一波段的邊際 (akṣaya-koṭim, 不窮盡之邊際)。此即般若經典何以能如此務實地來做到 prajñāpāramitā，因其實際地攻城略地往智慧之極致來提昇，故智慧就漸次地達到極致，故其並非在相對概念原地打轉或預設一個它者，而是在蘊界處諸法形成根據地，之後於此蘊界處諸法通達緣起空性，進而將空性打開為「十八空」、「二十空」，之後就「不二中道」，因此就可以把「不窮盡之邊際」一個、一個的邊際皆可隨順而達到。

¹¹⁹ 此正如《心經》之「揭帝、揭帝、般羅揭帝、般羅僧揭帝、菩提僧莎訶」(T251, vol. 8, p. 848c)。而玄奘譯於此譯為「若如是知便離盡智」(T220(16), vol. 7, p. 1069b)。

(五)「而涅槃際即非邊際。」

此處云：「為何涅槃的邊際是無邊際可言的」？因為此整段經文主旨乃「認知窮盡」（盡智），因此要講的不只是窮盡煩惱，更是窮盡無知（無明），而窮盡此二者後，就形成無上涅槃——諸佛如來無上正等覺之無住涅槃。就解脫道的修行者，其涅槃在三界六道的範圍而做出來的，不是於三千大千世界的格局所做出來的，也不是來針對度化眾生而做的，僅為自度不產生煩惱而安住其涅槃，故其涅槃範圍很狹隘，且不與世間眾生等有情緒上的糾葛而揚長而去而已。而菩提道的修行者則非如此，因為其須面對這世界之眾生的林林總總的困苦、問題，而照樣把涅槃做出來，故其涅槃範圍廣闊而非邊際，三千大千世界就是其涅槃界，甚至十方無量無數世界就是其涅槃界，亦即，菩薩通過其版圖的開疆闢土，其界就不斷自然地拓展出來了，因為智慧與解脫之涅槃，這二者乃無限通達！至於凡夫，則以上皆非，較佳的情況為於其專精領域有其知識、學問，然對窮盡煩惱、窮盡無知之領域則是完全做不出來。

(六)「涅槃界是不被開示得中的，涅槃界乃超越一切的開示、總斷一切的開示，這個被稱為『超出世間的通達式的智慧之開示』，舉凡如是即稱『涅槃界』。涅槃界非可說方處在此在彼，這即是『涅槃界的開示』。」

能夠了知涅槃界是不被開示得中的、是超越一切的開示、是總斷一切的開示分別的，此乃是「**超出世間的通達式的智慧**」（lokottarā nirvedhika-prajñā）才可講說出來的開示。要了知，就一般的人總是會指著對象而問是什麼？住在哪裡？但這裡所說的「涅槃界」並不是居住在初步的方位（deśastha）、或是進一步的方位（pradeśastha），不在此處亦不再彼處，因為，「涅槃界」是修出來的，是離分別概念的法性寂靜層次，此早已超越言說層次，需實證悟入（乃至安住）涅槃之

實相。玄奘本於此異曲同工的譯為「是故涅槃實不可說」。





第五章 如如性的考察

「如如性」的梵文為 *yathāvattā*，將其三分：*yathā* (如此)–*vat* (如同／當副詞)–*tā* (性)，所以直譯為「如同如此性」、或「如此地性」，而有「條理之如此一貫的情形」的意思，玄奘的漢譯有時為「如理」、有時為「如所有性」。而此亦為本論文考察十九個「然不如說」之相關論題之趣入法義的線索之一，¹²⁰ 就此而言，可將一切法帶至所謂的「彼岸」(*pāra*)的境地，亦即是，將諸事物或現象之所有面向，觀察到最究竟、最極致的地步，無論是就其領域、或流程、或道路而貫徹到最終點線、或終點站。果若如是，則從深度挖掘下去可到達「法性」(*dharmatā*)的層次，從廣度拓展下去可到達「法界」(*dharmadhātu*)的層次，而從時空延伸延展下去則到達「真如」(*tathatā*)的境地。而就「真如」而言，其為《大般若經》之代表，正如我們說「法界」其為《華嚴經》之代表一樣，以是故《大般若經》第一、二、三、四、五、十六會等，皆有「真如」品，事實上，「法界」亦即是「真如」之增語。¹²¹ 既然「真如」如此重要，本章即是以其為核心概念而建構

¹²⁰ 另一為如實 (*yathābhūta*) 或如實性 (*yathābhūtātā*)。

¹²¹ 而第六會的「法界品」亦是「真如」。《大般若波羅蜜多經·第六會·法界品第四》：「爾時，最勝復白佛言：『世尊！云何名為法界？』佛告最勝：『天王當知！法界即是不虛妄性。』『世尊！云何不虛妄性？』『天王！即是不變異性。』『世尊！云何不變異性？』『天王！即是諸法真如。』『世尊！何謂諸法真如？』『天王當知！真如深妙，但可智知非言能說。何以故？諸法真如，過諸文字離語言境，一切語業不能行故；離諸戲論，絕諸分別；無此無彼，離相無相；遠離尋伺，過尋伺境；無想無相，超過二境；遠離愚夫，過愚夫境；超諸魔事，離諸障惑；非識所了，住無所住寂靜聖智及無分別後得智境，無我、我所；求不可得，無取無捨；無染無著，清淨離垢；最勝第一，性常不變，若佛出世、若不出世性相常住。天王當知！是為法界。諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多修證法界，多百千種難行苦行，令諸有情皆得通達。天王！是名實相般若波羅蜜多、真如、實際、無分別相、不思議界，亦名真空及一切智、一切相智、不二法界。』」(T220 (6), vol. 7, p. 929b-c)

出來的。



第一節、相關概念的解明

第十六會出現關連「如如性」的字詞主要的有「真如」(tathatā)、「不虛妄性」(avitathatā)、「不變異性」(ananyatathatā)、「如所有性」(yathāvattathatā)，而次要相關連的則有「彼岸」(pāra)、「度彼岸」(pāramitā)、「智慧度彼岸」(prajñāpāramitā)、「本性」(prakṛti)等。¹²²

以下就這些詞一、一做相關概念的解明：

一、真如

「真如」的梵文為 tathatā (天城體：तथता)，此詞由副詞 tatha (如是／如此) 接上陰性抽象詞尾-tā(性)所合起來成的陰性名詞，可直譯為「如是性」、「如此性」，或「如是一貫的條理」，具有「條理之平等一貫的情形」的意思，玄奘漢譯為「真如」。首先，不要以為「真如」是另外存在的什麼東西，「真如」就在蘊界處諸法去打通「如是一貫」，此為內在通達式的，不像講「真常系」之斷頭，其乃離開蘊界處諸法在談論，故離開蘊界處諸法無所謂空性、非我、如來藏。¹²³ 其次，「真如」也不是在色(rūpa)等五蘊裡面，而是順著這些條件的推動，目前就跳

¹²² 而在《大般若經》之中，屬於同等層次的尚有：法界(dharmadhātu)、法性(dharmatā)、平等性(samatā)、實際(bhūtakoti)、虛空界(ākāśa-dhātu)、不思議界(acintya-dhātu)等相關之詞。

¹²³ 學界有謂「性空唯名系」、「虛妄唯識系」與「真常唯心系」等三系之說、或是「中觀」、「唯識」、「如來藏」等三大學派之建立，此等皆非包括《大般若經》、《解深密經》、《勝鬘經》、《如來藏經》等之大乘經典的意趣。此中最主要關鍵即：若不從蘊界處一切法入手，而內在建構式的「自然智」(svayam-bhūjñāna)之了悟，則大概只能在概念上打轉而不解經義。

出來組合成蘊界處諸法，又繼續走下去，由於此是一種「內在式」的情形，故藉由此種內在建構式的通達而呼應出「自然智」(svayambhū-jñāna)。最後，般若經典會講煩惱之真如、無明之真如，亦即任何跑出來的，包括像造惡業等成為問題的，通通有這些為什麼會成為無明、為什麼會造惡業的背後推動的條件條理，以及無明造惡之後可如何發展，如阿含經典之「捨離無明而生明」，一方面看出無明如何產生，一方面看出無明的盡頭彼岸。《心經》更云「無無明亦無無明盡」(T251, vol.8, 848c)，亦即，諸法實相不是片面存在著無明，也不是片面存在著無明之窮盡之不二中道，這些都在帶出「真如」。要言之，有三要點，(一)不要離開蘊界處諸法，而以為另外有存在一個東西叫做「真如」；(二)所謂的「真如」乃世界任何項目之「如是一貫」的條理；(三)此條理即 yathā ~ tathā ~ (隨著...跟著... / 如此如此... 這般這般...)，此即導出三條的道路：1. 隨著緣起的流轉，而跟著 (tathā) 凡夫就而不斷地生死輪迴，亦即造業受報之道；2. 隨著緣起的還滅，而跟著 (tathā) 就寂靜涅槃，亦即解脫道；3. 隨著自度度他六度萬行，而跟著 (tathā) 就圓滿成佛，亦即菩提道。天底下沒有例外，天底下也沒有奇蹟。¹²⁴

此外，「真如」就像大乘修行者們的生命座標，當菩薩們處於廣大無垠的生命世界與行於無限長遠的生命歷程之中，必須要有方向座標，方才不致迷失而能夠朝向一切智智前進。般若經典之核心概念「般若波羅蜜多」亦即是智慧貫徹到底。而世界有多廣大，智慧涵蓋的範圍，就有多廣大；生命歷程、修行的道路有多長遠，智慧所要去進展、突破的，整個也跟著就有多長遠。因此大乘道的行者們，需要一個類似生命之座標來導航方不致迷失方向。而使得這個世界，能夠如此無垠廣大、歷程能夠如此無限長遠，其根本的座標怎麼樣？根本的座標，在

¹²⁴ 若真有什麼奇蹟，也不過是「感應」而已，正如打一通電話般，跟佛菩薩乃至神鬼的感應，亦是因緣，亦是用一種僥倖的心理、或傻傻的虔誠、或某種定力的修行等不同運作的條件推動，關連的感應就不同而已。佛教不會追求感應，佛教只會腳踏實地的修行，把持戒的戒德戒行、禪修的定力、觀察世界的智慧、包括方便願力等開發出來。

《大般若經》就是「真如」，以及其相係屬的「不虛妄性」、「不變異性」、「法性」、「法界」、「實際」等等。

又，「真如」、「不虛妄性」、「不變異性」、「法性」、「法界」、「實際」亦可視為一切法的根本向度。在根本向度，大家平等。例如在中學過的數學，當中的幾何，這些圓形、方形、或各式各樣立體的，通通都在數學的 X 軸、Y 軸、Z 軸弄出來。因此，我們所畫出來的幾何圖形千差萬別，可是大家都是用 X 軸、Y 軸、Z 軸這些根本向度在表現。於此亦同，這裡要講「平等性」(samatā)，¹²⁵ 我們看世間，凡夫往個體、往差異、往分別而延伸、而計較、追逐之類的，越是如此，在這世間就越熱鬧。關連的，失落了什麼？失落了叫智慧。正如同我們把這些外表畫出來的，看進去其根本的座標、或向度，接下來，看進去其根本的向度，大家就看進其平等性，接下來，如果所謂的切進去，白話文叫掌握住根本的座標，你要畫出什麼，都可以畫出什麼，這叫變化身。我們看不清楚大家的座標、看不清楚大家因緣生、推動條件，我們只是捕捉目前畫出來的東西。這跟《華嚴經》心如工畫師，畫出各式各樣的，凡夫就捕捉、追逐畫出來的圖樣，做這些認定、標籤、包括分別。

二、不虛妄性

「不虛妄性」的梵文為 avitathatā (天城體：अवितथता)，此詞是由 vi-tatha (adj.,

¹²⁵ 《大般若波羅蜜多經·第二會·真如品第五十二》：「若色真如，若一切智智真如，若一切法真如，皆一真如無二無別，亦無窮盡……若道相智、一切相智真如，若一切智智真如，若一切法真如，皆一真如無二無別，亦無窮盡。」(T220 (2), vol. 7, p. 52a) 一切法之真如、之平等性：

(一) 譬如如來，正如同我們說學生、教師、狗狗貓貓，接下來，要把如來來彰顯這個如來、那個如來；這個學生那個學生，是不是大家在根本上都是一樣的？根本上一樣，叫平等性。

(二) 這個如來、那個如來，這個學生、那個學生，都一樣。問題是，就什麼一樣？長得一樣嗎？做的一樣嗎？講的一樣嗎？這些都不是重點。重點在於：成為如來之如是一貫叫如來之真如，以如來之真如，帶出的，叫平等性。(三) 當帶出過去之如是一貫所打開的平等性，藉由此過去之真如的平等性，才支持如來真如之平等性。

不真實／虛妄) 之後加上陰性抽象接尾音節-tā (性)，而成為 vi-tathatā (f., 虛妄性)，再於其前接上否定的接頭音節 a-，合起來的陰性抽象名詞譯為「不虛妄性」、或「一貫皆非偏離的情形」。區別於佛法之「如是一貫」的 tathatā，而另起爐灶之背離 (vi-) 事情真實情形，而如此的顛倒錯謬之說。就此而言，若一路走來整個都沒有偏離、沒有顛倒、沒有錯謬之於負面上的遠離，而關連地形成非偏離的說法，即可講說為「不虛妄性」。在此，沿著主帥「真如」之如是一貫的路線，特別側重「並非偏離的情形」、或「一貫皆非偏離的情形」，而這一點就誠如上述之憑藉著「真如」之座標，而來導菩薩航行於廣大無垠的生命世界與長遠無限的生命流程，亦才不至於偏離方向地朝向一切智智，抑或方才不致於令成就無上菩提變為虛妄而不真實。

三、不變異性

「不變異性」的梵文為 ananyatathatā (天城體：अनन्यतथता)，此詞是由 anyatatha (adj., 其他的真理) 之後加上陰性抽象接尾音節-tā (性)，而成為 anya-tathatā (f., 其他真理的情形)，再於其前接上否定的接頭音節 an-，合起來的陰性抽象名詞譯為「不變異性」、或「別無其他真理的情形」。此乃就「真如」而另外帶出其他的真理，然而，導向一切智智之座標，除了「真如」而並無其他的 (ananya) 真理。在此，還是沿著主帥「真如」之如是一貫的路線，特別側重「除此無餘真理的情形」、或「一貫皆非變異的情形」。

四、如所有性

「如所有性」的梵文為 yathāvat-tathatā (天城體：यथावत्तथता)，此因性抽象之複合詞為 yathāvat (如如)與 tathatā(真如)形成同格限定的持業釋，合起來直譯為

「如所有之真如」、或「以如所有而如此一貫」，玄奘本將此漢譯為「如所有性」，然此與前面講的 *yathāvat-bhāvikatā* (如所有性) 略有不同，其側重任何的 *tathatā* 都來自 *yathāvattā* (如如性)，亦即，*tathatā* 等於 *yathā ~ tathā ~* (隨著...跟著...)，故又可譯為「隨著所有的...跟著...／如此如此...這般這般...」。倒底是怎麼樣這個世界就存在？倒底是怎麼樣眾生就存在？*tathatā* 大致上就把使得世界與眾生，能夠如此存在之隨順的條理，如此一貫的帶出來。因此，可以導出 *yathā ~ tathā ~* 之重點有三：(1) 隨著 (*yathā*) 所造惡業，凡夫就承受苦果 (隨業受報)，在受苦當中，卻仍然不明就理而怪來怪去的；(2) 隨著 (*yathā*) 解脫道之空性、非我、寂靜，則證解脫涅槃；(3) 隨著 (*yathā*) 菩提道之自度度他、度化眾生而圓滿福慧二資糧，則證無上正等覺之無住涅槃。

五、彼岸—度彼岸—智慧度彼岸

「彼岸」的梵文為 *pāra* (天城體：पार)，此中性名詞一說源自 *para* (adj., 其他的)，或是更適切地說，其乃由 \sqrt{pr} (橫跨而過、超過、引導至) 而來，藉由超越河流，渡過到河流的另外一邊，故譯為「彼岸」。相對於此，就把 *āra* (此岸／尖端、邊端／敵軍) 譯為「此岸」，而藏譯分別為 མུ་རལ། (*tshu rol*) 與 ཕ་རལ། (*pha rol*)。由於是屬於從如如性或如所有性之觀察的層次，故一定就會觸及到最終、最後的「彼岸」這個概念，更何況「智慧到彼岸」亦是從此詞出發。故扼要地說：(一) 所謂的「彼岸」(*pāra*) 即事情就其領域、就其流程、就其道路而貫徹到底之終點線、終點站；(二) 進一步來說，所謂的「度彼岸」(*pāram-itā*) 即把事情就其領域、就其流程、就其道路而貫徹到底，走到所謂的終點線、終點站；(三) 最終地說，所謂的「智慧度彼岸」(*prajñā-pāram-itā*) 即是度智慧的路徑的彼岸，亦即就把智慧貫徹到底。此中，「智慧」(*prajñā*) 起源於觀察緣起，了悟空性、非我、

以及不二而來，然這只是初步，須要貫徹到底，走到所謂的終點線、終點站，才是所謂得「智慧度彼岸」。



六、本性

「本性」的梵文為 *prakṛti* (天城體：प्रकृति)，此陰性名詞乃源自√kr (8U, 造作)而來的，在於其前加上接頭音節 *pra-*(朝向)，合起來有「朝向造作」的意思，玄奘漢譯為「本性」。而 *pra-kṛti* (本性) 最主要的義理是指：不受到條件推動的、非組合的、非變動不居、非因緣添加而為事情於根本上的情形。相對於此詞，*samskṛta* (有為的／湊合之造作)乃為條件推動而造作的、合成的、變動不居而波段式結束的。此詞常與一法目做連結，譬如 *rūpa-prakṛti* (物質之本性)即是謂有為的物質世界，都是關連的條件而產生的，然只要不讓那些關連的條件形成而產生作用，這個世界就不再是五花八門、琳琅滿目，藉由如此抽象地看進去，這就是「物質之本性」。又如 *citta-prakṛti* (心之本性) 指心態之不受到條件推動的、非組合的、非變動不居、非因緣添加而為事情於根本上的情形，常言「心之本性清淨光明」。再如 *bodhi-prakṛti*(菩提之本性) 指並非語詞上所講的菩提，也不只是修出來的菩提，而是要對語詞概念與所修出來的來穿透到其根本，此乃不受到任何條件造作推動，不經歷這些變動不居的，以及不會壞滅的，這個即稱為「菩提之本性」。總之，*pra-kṛti* 相當於英文的 *essential nature*，即本質自然的情況。

七、法界

「法界」的梵文為 *dharmadhātu* (天城體：धर्मधातु)，此陽性複合詞乃由 *dharma*(法目／項目)與 *dhātu* (領域／要素) 合起來所形成同格限定的持業釋。此中，「法」(*dharma*)乃謂世界各式各樣的現象都是由關連的項目在組成而推動的，

而這些關連的項目就用「法」在做表示。而「界」(dhātu)則表「要素或領域」，故合起來有「一切的項目作為要素」或「一切的項目在世界、在修行所運行開來的領域」之義，玄奘漢譯為「法界」，而戶崎宏正本日譯為「存在界」。大乘佛教的法界觀，亦即是，天下的事情都不是孤立的，從蘊處界諸法，特別是第五蘊 vijñāna (識／分別式知覺)，以 vijñāna 做為關鍵入手處，打通其彼岸 (pāra)，整個變化流程之極致，當這個流程一打開，一切法就出來了。譬如說「我存在」，那是騙人的，但是如果就把如此之蘊處界諸法，包括我們呼吸的空氣，什麼品質、怎麼來的，我們吃的食物怎麼來的，我們以前在哪邊投胎、出生、活動，全部帶出來。所以順著任何眾生的這些因緣變化流程，涉及的這些怎麼組成、活動、怎麼跟他眾生交涉、怎麼修行的，如此「法界」就出來了。這個是先把 vijñānasya pāra 之主軸帶出來，順著此主軸，帶出一切法之彼岸，其窮盡的流程全部就出來了，此之謂「法界」。

第二節、經證

這一節所引的經證分成本經（第十六會）與其他般若經二個部分：

一、第十六會的經證

(一) 與「如如性」(yathāvattā) 相關的「彼岸」(pāra)、「本性」(prakṛti) 的經證

世尊即言：“Na rūpaṃ prajñāpāramitā, peyālam evaṃ na vedanā, na saṃjñā, na

saṃskārā, na vijñānaṃ prajñāpāramitā, nāpy anyatra rūpāt prajñāpāramitā yāvan
nānyatra vijñānāt prajñāpāramitā. Tat kasmād dhetoḥ? yad dhi Suvikrāntavikrāmin
rūpasya pāram, na tad rūpam, peyālam evaṃ yad vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇām,
yad vijñānasya pāram, na tad vijñānam. Yathā va rūpasya pāram, tathā rūpam, evaṃ
yathā vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇām, yathā ca vijñānasya pāram, tathā vijñānam.
Yathā ca vijñānasya pāram, tathā sarvadharmāṇām pāram. Yac ca sarva-dharmāṇām
pāram, na te sarvadharmāḥ; yathā ca sarva-dharmāṇām pāram, tathā sarvadharmāḥ.”

(Hikata: p. 27/ l. 7 - 16) 其意思是「般若波羅蜜多不是物質，乃至般若波羅蜜多不是感受、概念認定、心態之組合造作、分別式知覺，然而般若波羅蜜多也不是在物質～分別式知覺之外的其他地方。此何以故？善勇猛！因為，舉凡物質～分別式知覺之彼岸，那個即不是物質～分別式知覺。又，隨著物質之彼岸〔的整個流程〕，跟著就有〔驚鴻一瞥的〕物質，如是隨著感受、概念的認定、心態之組合造作、分別式知覺之彼岸〔的整個流程〕，跟著就有這〔驚鴻一瞥的〕四蘊。又，隨著分別式知覺之彼岸，跟著就有一切法之彼岸。而且，舉凡是一切法之彼岸，那些就不是一切法，然隨著一切法之彼岸〔的整個流程〕，跟著就有這些〔驚鴻一瞥的〕一切法。」世尊又言：“Tatra Suvikrāntavikrāmin “yad rūpasya pāram [na] tad rūpam” iti rūpavisamyo go hy eṣa nirdiṣṭaḥ; “yathā rūpasya pāram tathā rūpam” iti rūpasvabhāvanirdeśo hy eṣa nirdiṣṭaḥ.” (Hikata: p. 27/ l. 17 - 19) 其意思是「善勇猛！此中，『舉凡物質之彼岸，那個即不是物質』其顯示物質之離繫；『隨著物質之彼岸〔的整個流程〕，跟著就有〔驚鴻一瞥的〕物質』其顯示物質自性之講說。」世尊又言：“Rūpa-yathāvattaiṣā nirdiṣṭā, rūpaprakṛtir eṣā nirdiṣṭā, rūpānupalabdhir eṣā nirdiṣṭā. Evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārāḥ; “yad vijñānasya pāram na tad vijñānam” iti vijñānavisamyo go hy eṣa nirdiṣṭaḥ; “yathā vijñānasya pāram tathā vijñānam” iti

vijñānasvabhāvanirdeśa eṣa nirdiṣṭo, vijñānayathāvattā vijñānaprakṛtir vijñānānupalabdhir eṣā nirdiṣṭā.” (Hikata: p. 27/ l. 19 – p. 28/ l. 5) 其意思是「那語句就被開示為物質之如如性，那語句就被開示為物質之本性，那語句就被開示為物質之不可得，如此地感受、概念認定、心態之組合造作〔亦復如是〕；〔上述之〕所謂的『凡是那個為分別式知覺之彼岸，那個就不是分別式知覺』，謂彼語句在顯示分別式知覺之離繫；〔上述之〕所謂的『隨著分別式知覺之彼岸〔的整個流程〕，跟著分別式知覺就〔驚鴻一瞥地〕現出來了』，謂彼語句在顯示分別式知覺自性之講說，彼語句在顯示分別式知覺之如如性、分別式知覺之本性、分別式知覺之不可得。」世尊又言：““Yac ca sarvadharmāṇāṃ pāraṃ na te sarvadharmā” iti sarvadharmāṇāṃ eṣa viśamyogo nirdiṣṭaḥ; “yathā ca sarvadharmāṇāṃ pāraṃ tathā sarvadharmā” iti sarvadharmasvabhāvanirdeśa eṣa nirdiṣṭaḥ, sarvadharmayathāvattā, sarvadharmaprakṛtiḥ, sarvadharmānupalabdhir eṣā nirdiṣṭā. Yathā ca sarvadharmayathāvattā sarvadharmaprakṛtiḥ sarvadharmānupalabdhis, tathā prajñāpāramitā.” (Hikata: p. 28/ l. 5 – 11) 其意思是「又，『舉凡一切法之彼岸，那些就不是一切法』，其顯示一切法之離繫；『隨著一切法之彼岸〔的整個流程〕，跟著一切法就〔驚鴻一瞥地〕現出來了』，彼語句在顯示一切法自性之講說，彼語句在顯示一切法之如如性、一切法之本性、一切法之不可得。而且，隨著一切法之如如性、一切法之本性、一切法之不可得，跟著般若波羅蜜多就現出來了。」世尊又言：“Na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā rūpa-niśritā, na vedanā-, na saṃjñā-, na saṃskāra-, na vijñānaniśritā; nāpi prajñāpāramitā rūpasyādhyātmaṃ vā bahirdhā vōbhayam antareṇa vā viprakṛṣṭā sthitā; na vedanāyā, na saṃjñāyā, na saṃskārāṇāṃ, na vijñānasyādhyātmaṃ vā bahirdhā vōbhayam antareṇa vā viprakṛṣṭā sthitā.” (Hikata: p. 28/ l. 12 – 16) 其意思是「善勇猛！事實上，般若波羅蜜多並

不依靠物質～分別式知覺，般若波羅蜜多也不拉到物質的內部、外部、或此二者之間而安住。也不拉到感受的、也不拉到概念認定的、也不拉到心態之組合的造作的、也不拉到分別式知覺的內部、外部、或此二者之間而安住。」世尊又言：“Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasamyuktā prajñāpāramitā, nāpi rūpa-visamyuktā, na vedanā-, na saṃjñā-, na saṃskārā-, na vijñānasamyuktā prajñāpāramitā, nāpi vijñāna-visamyuktā prajñāpāramitā. Na hi Suvikrāntavikrāmin prajñāpāramitā kenacid dharmeṇa samyuktā vā visamyuktā vā.” (Hikata: p. 28/ l. 17 – 21) 其意思是「善勇猛！事實上，般若波羅蜜多並不受到物質之套牢限制，也非受到物質之不套牢限制，般若波羅蜜多也不受到感受、概念認定、心態之組合造作、分別式知覺之套牢限制，般若波羅蜜多也非受到〔感受、概念認定、心態之組合造作、〕分別式知覺之不套牢限制。善勇猛！事實上，般若波羅蜜多不被任何一法所套牢限制或不套牢限制。」

(二) 有關「真如」(tathatā) 及其相係屬詞組「不虛妄性」(avitathatā)、「不變異性」(ananyatathatā)、「如所有性」(yathāvattathatā) 的經證

世尊即言：“Yā punā rūpasya tathatā ’vitathatā ’nanyatathatā yathāvattathatā, iyaṃ prajñāpāramitā; evaṃ yā vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñāna-tathatā avitathatā ananyatathatā yathāvattathatā sā prajñāpāramitā.” (Hikata: p. 28/ l. 22 - p. 29/ l. 1) 其意思是「復次，凡是那個為物質之真如、不虛妄性、不變異性、如所有之真如，這個就是般若波羅蜜多；如此地凡是那個為感受的、概念認定的、心態之組合造作的、分別式知覺之真如、不虛妄性、不變異性、如所有之真如，這個就是般若波羅蜜多。」

(三) 有關「般若波羅蜜多的種種面向：以色等五蘊為中心」的經證

世尊即言：“Rūpam iti Suvikrāntavikrāmin rūpāpagatam etat. Tat kasmād dhetor? na hi rūpe rūpaṃ saṃvidyate; yā cāsaṃvidyamānatā, sēyaṃ prajñāpāramitā; evaṃ vedanā, saṃjñā, saṃskārā, vijñānam iti Suvikrāntavikrāmin vijñānāpagatam etat. Tat kasmād dhetor? na hi vijñāne vijñānaṃ saṃvidyate; yā cāsaṃvidyamānatā, sēyaṃ prajñāpāramitā.” (Hikata: p. 29/1.2 - 6) 其意思是「善勇猛！所謂的『物質』其即把物質拋開在一邊。何以故？因為物質並不存在於物質之中，以及凡那正總括的不存在之一貫的情形，這個就是般若波羅蜜多；如是地，所謂的『感受』、『概念認定』、『心態之組合造作』〔亦復如是〕，善勇猛！所謂的『分別式知覺』那個亦即是把分別式知覺拋開在一邊。何以故？因為分別式知覺並不存在於分別式知覺之中，以及凡是那個正總括的不存在之一貫的情形，此即般若波羅蜜多。」世尊又言：“Rūpa-svabhāvāpagataṃ hi Suvikrāntavikrāmin rūpam, evaṃ vedanā-, saṃjñā-, saṃskārāḥ-, vijñāna-svabhāvāpagataṃ hi vijñānam. Yā cāpagatasvabhāvatēyaṃ prajñāpāramitā. * Rūpāsvabhāvaṃ hi rūpam, evaṃ vedanā-, saṃjñā-, saṃskārā-, vijñānāsvabhāvaṃ hi vijñānam; yā cāsvabhāvatēyaṃ prajñāpāramitā.” (Hikata: p. 29/1.7 - 11) 其意思是「善勇猛！事實上，物質就是把物質自性拋開在一邊，如是地，感受、概念認定、心態之組合造作、分別式知覺就是把分別式知覺自性拋開在一邊；又，凡那把一貫為本身的存在的情形（自性性）拋開在一邊的，其就是這套的般若波羅蜜多。事實上，物質是為物質之無自性的情形，如是地，感受、概念認定、心態之組合造作、分別式知覺就是無分別式知覺自性；又，凡無自性之一貫的情形，其就是般若波羅蜜多。」世尊又言：“Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpasya rūpaṃ gocaraḥ. Na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārā, na vijñānasya vijñānaṃ gocaraḥ. Agocara iti Suvikrāntavikrāmin na rūpaṃ rūpaṃ saṃjñānte vā paśyati vā. Yā ca

rūpasyâjānanā 'paśyanēyaṃ prajñāpāramitā. Na hi Suvikrāntavikrāmin vedanā, saṃjñā, saṃskārā, na vijñānaṃ [vijñānaṃ] saṃjānīte vā paśyati vā. Yā ca vijñānasyâjānanā 'paśyanēyaṃ prajñāpāramitā..... Na hi Suvikrāntavikrāmin rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām nirvṛttir nānirvṛtīḥ.¹²⁶ Yā ca rūpavedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānānām nāpi nirvṛttir nāpy anirvṛttir, iyaṃ prajñāpāramitā.” (Hikata: p. 29/ l. 12 - p. 37/ l. 17) 其意思是「善勇猛！事實上，物質並非物質的所行領域，感受、概念認定、心態之組合的造作也非〔感受、概念認定、心態之組合的所行領域〕，分別式知覺也非分別式知覺的所行領域。善勇猛！所謂的『非所行領域』乃物質總括認知不到、或觀看不到物質。此外，凡是那個為有關於物質之非認知、有關於物質之非觀看，這個即是般若波羅蜜多。善勇猛！事實上，感受、概念認定、心態之組合的造作也不〔認知、或不觀看感受、概念認定、心態之組合的造作〕，分別式知覺也不認知、或觀看分別式知覺。以及，凡是那個有關於分別式知覺之非認知、有關於分別式知覺之非觀看，那個即是般若波羅蜜多.....善勇猛！事實上，物質、感受、概念認定、心態之組合的造作、分別式的知覺並非具備著涅槃為其情形、亦非不具備著涅槃為其情形。以及，凡是那個就物質、感受、概念認定、心態之組合的造作與分別式知覺而〔洞察了解到〕並非涅槃、亦非非涅槃，那個就是般若波羅蜜多。」

二、第一、二、四、六會的經證

《大般若波羅蜜多經·第一會·學觀品第二》：「若菩薩摩訶薩欲通達一切法真

¹²⁶ Hikata said “Acc. to Ch. the two words are ‘nirvṛti’ (涅槃) and ‘anirvṛti’ (不涅槃); Tib. agrees with our Ms.” 此亦即說，漢譯版為「不涅槃」與「不涅槃」，而藏譯順順劍橋寫本為‘nirvṛtti’ (涅槃) and ‘anirvṛtti’。詳閱 Hikata 梵校本 (p.37, n.2)。按 Śīlēndrabodhi 本 (頁 355, 片 88, 行 1) 譯為「非止息、非不止息」(ལོག་པ་ཡང་མ་མེད་ཉེ་ལོག་པ་ཡང་མ་ཡི། ldog pa yang ma yin mi ldog pa yang ma yin); 而 Vaidya 天城體版 (p.22) निर्वृतिर्न अनिर्वृतिः 亦順劍橋寫本而與 Hikata 梵校本、藏譯版相同。

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，應學般若波羅蜜多。若菩薩摩訶薩欲通達一切法盡所有性、
如所有性，應學般若波羅蜜多。」 (T220 (1), vol. 5, p. 13b-c)

《大般若波羅蜜多經·第二會·真如品第五十二》：「一切如來、應、正等覺於此般若波羅蜜多甚深經中，皆作是說：色即是一切智智，一切智智即是色；受、想、行、識即是一切智智，一切智智即是受、想、行、識。如是乃至一切智即是一切智智，一切智智即是一切智；道相智、一切相智即是一切智智，一切智智即是道相智、一切相智。所以者何？若色真如，若一切智智真如，若一切法真如，皆一真如無二無別，亦無窮盡；若受、想、行、識真如，若一切智智真如，若一切法真如，皆一真如無二無別，亦無窮盡。如是乃至若一切智真如，若一切智智真如，若一切法真如，皆一真如無二無別，亦無窮盡。若道相智、一切相智真如，若一切智智真如，若一切法真如，皆一真如無二無別，亦無窮盡。」 (T220 (2), vol. 7, p. 52a)

《大般若波羅蜜多經·第四會·歡喜品第二》：「具壽善現便白佛言：『如我解佛所說義者，色乃至識無染無淨。所以者何？色無縛無解，受、想、行、識亦無縛無解，色真如無縛無解，受、想、行、識真如亦無縛無解。』」 (T220 (4), vol. 7, p. 767a)

《大般若波羅蜜多經·第六會·法界品第四》：「爾時，最勝復白佛言：『世尊！云何名為法界？』佛告最勝：『天王當知！法界即是不虛妄性。』『世尊！云何不虛妄性？』『天王！即是不變異性。』『世尊！云何不變異性？』『天王！即是諸

法真如。』『世尊！何謂諸法真如？』『天王當知！真如深妙，但可智知非言能說。何以故？諸法真如，過諸文字離語言境，一切語業不能行故；離諸戲論，絕諸分別……天王當知！是為法界。諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多修證法界，多百千種難行苦行，令諸有情皆得通達。天王！是名實相般若波羅蜜多、真如、實際、無分別相、不思議界，亦名真空及一切智、一切相智、不二法界。』」(T220(6), vol. 7, p. 929b-c)

第三節、學理上的考察

這一節主要是從形上學上的 *yathāvattā* (如如性) 來進行學理上的考察。而就上述之經義的考察而帶出如下六要點：

(一)「般若波羅蜜多不是物質～分別式知覺，然而般若波羅蜜多也不是在物質～分別式知覺之外的其他地方／舉凡物質～分別式知覺之彼岸，那個即不是物質～分別式知覺／隨著物質之彼岸的整個流程，跟著就有驚鴻一瞥的物質，如是隨著感受、概念的認定、心態之組合造作、分別式知覺之彼岸的整個流程，跟著就有這驚鴻一瞥的四蘊／隨著分別式知覺之彼岸，跟著就有一切法之彼岸。而且，舉凡是一切法之彼岸，那些就不是一切法，然隨著一切法之彼岸的整個流程，跟著就有這些驚鴻一瞥的一切法。」

此分四要點：1. 因為般若波羅蜜多與蘊處界諸法乃「非一非異／不即不離」的關係，故不可於蘊處界諸法找尋般若波羅蜜多，亦不可離於蘊處界諸法而有般若波羅蜜多。2. 「凡是那個為蘊處界諸法之彼岸，那個就不是蘊處界諸法」，以

當將一切法整個領域、流程、與道路皆攤開來看的時候，彼時就不是一切法了，此顯一切法空無自性。3. 「隨著蘊處界諸法之彼岸的整個流程，跟著蘊處界諸法就驚鴻一瞥地現出來了」，因為一切法之平等如是一貫的情形，故當因緣和合時一切法就蹦出來了。4. 「**隨著分別式知覺之彼岸，跟著就有一切法之彼岸**」由於第六意識之平等如是一貫的情形，故當此轉識成智時法界就出來了。正如第六會云：「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多修證法界」。而此法界即是「不虛妄性」、即是「不變異性」、亦即是「諸法真如」。

(二)「般若波羅蜜多並不依靠任何一法 / 般若波羅蜜多也不拉到任何一法的內部、外部、或此二者之間而安住 / 般若波羅蜜多不被任何一法所套牢限制或不套牢限制」

此分三點：1. 般若波羅蜜多並不依靠 (nisrīta) 在物質等五蘊乃至十二處、十八界之一切法之上。此所談到得「依靠」，關連的就談到「依他起」，譬如「依靠米而產生飯」，若僅僅一直依靠「米」，則「飯」就煮不出來，故於此，勝出的是般若波羅蜜多，而依靠的是通達而了知進去「從色蘊、受、想、行、識蘊，乃至一切法之如所有性、本性、不可得」。就此而論，般若波羅蜜多並不依靠在任何一法，假如有一點點被依靠，則此智慧則不生起，更遑論智慧度彼岸。故可得知，般若波羅蜜多乃以蘊界處諸法為入手處，但並不以蘊界處諸法為靠山。2. 般若波羅蜜多並非拉到任何一法的內部、外部、或此二者之間地而安住。此處用「窮舉法」(comprehensiveness / the method of exhaustion) 之「內、外、兩者中間」來找尋般若波羅蜜多。佛法對於世界打開、打通，如是了知空性、如所有性、本性、不可得、與假名施設，如是通達而貫徹成就的般若波羅蜜多，怎可能會墮入凡夫的概念分別。此處的窮舉法，乃以集合的概念／恆真句 (tautology)，窮舉

分別出內、外、兩者中間，而此乃凡夫的分別遊戲，故並不適合應用於打通而成就的般若波羅蜜多。甬說般若波羅蜜多了，就連心識亦不適用，如《楞嚴經》云：「覺知分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在，一切無著，名之為心」¹²⁷、禪門亦云：「覓心了不可得，心不在內、不在外、不在中間」。¹²⁸ 總之，佛教所的心態之幻化表現、生老病死之生死輪迴、解脫道與菩提道之千變萬化的修行，皆非集合的概念或邏輯的分別可適用的。3. 般若波羅蜜多是否與任何一法套在一起？一般凡夫以集合概念之窮舉法，或排中律在看，要嘛彼此就相應（套在一起）、要嘛彼此就不相應（沒有瓜葛），並無其他第三種情況。凡夫的二選一以為窮舉，然這裡是般若波羅蜜多之不二中道——非相應、非不相應。首先，看世界從五蘊入手，看成由關連條件的推動而形成五蘊和合的生命體，關連的就帶出眾生與五蘊套牢（*saṃyukta*）。例如常見，我們處於此世，有被疾病、住家、職業等套牢，其實並非如此而是離繫縛（*vi-aṃyukta*）。故此 *vi-saṃyukta* 佛法看來重點有三：(1) 跑到此世之前，若看在 *prakṛti*（本性）則與目前的五蘊 *vi-saṃyukta*；(2) 即使是目前的五蘊，亦無常變動不居，其根本為空性，則也與五蘊 *vi-saṃyukta*；(3) 更以 *rūpasya pāra*（色之彼岸）展望無窮盡的未來，遲早會離開此目前五蘊，則也與五蘊 *vi-saṃyukta*。因此佛教看來，「既不是相應、也不是不相應」、或「既非套在一起、也非不套在一起」。例如，若某凡夫處於目前五蘊之中，有與生俱來的身心缺陷，則常會困住而令其受苦受難而認栽、甚至怨天尤人。然佛教就會顯示 *vi-saṃyukta* 之另一面而解放之。又例如，常見父母與子女之間如果出事情時則互相抱怨，而謂「我怎麼會生你這樣的孩子？」、「你怎麼把我生成這樣子？」等，彼等皆受困於 *saṃyukta*。然佛教就會顯示事情不是片面的

¹²⁷ 參閱：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（T945, vol. 19, p.108b）。

¹²⁸ 相關的可參閱：《景德傳燈錄·卷第三》（T2076, vol. 51, p. 219b & 220c）。

sam-yukta，也不是片面的 vi-samyukta，亦即是，大家過去生雖瓜葛相互欠債才成一家人，然皆有深厚的緣分、情誼才會聚集成一家人，要珍惜之。總之，對於世界形成多層次、多面向的看法，且不落入任何一端而認知偏執，亦不會歧路亡羊地看傻眼而呆在那裡。此外，在一般人所使用的集合概念之窮舉法、或邏輯推論的排中律，於此般若波羅蜜多通通不適用，而且不二中道之「雙非」並不是要去否定事情，而是要告知「事情有多層次、多面向」，切勿被短暫的表面而卡住，如此方才能「不落二邊，正向中道」而直趣彼岸。

(三)「凡是那個為物質之真如、不虛妄性、不變異性、如所有之真如，這個就是般若波羅蜜多；如此地凡是那個為感受的、概念認定的、心態之組合造作的、分別式知覺之真如、不虛妄性、不變異性、如所有之真如，這個就是般若波羅蜜多」

此處從五蘊等一切法入手，切入到構造世間、出世間與有為法、無為法之「真如」(tathatā)、「不虛妄性」(avitathatā)、「不變異性」(ananya-tathatā)、「如所有之真如」(yathāvattathatā)的四個共通的座標軸，比起世間上的長-寬-高-時間(4D)之有為的座標軸，「真如」、「法界」、「法性」，乃至「不虛妄性」、「不變異性」、「如所有性」來構造世間、出世間與有為、無為之共通的座標軸。由此帶出：1. 一定要先就這些蘊界處諸法來講的，而不是抽離於此另外談形而上的東西。2. 佛教對事情用 yathā ~ tathā ~ (隨著...跟著...) 作為主要的角度，就因緣果報與修行道次第等，來形成之勢如破竹地精準深入且貫徹通達的智慧，看穿其就是這套、就是如此，而毫無例外與懷疑。

(四)「所謂的『物質』其即把物質拋開在一邊，因物質並不存在於物質之中，

以及凡那正總括的不存在之一貫的情形，這個就是智慧度彼岸～所謂的『分別式知覺』那個亦即是把分別式知覺拋開在一邊，因分別式知覺並不存在於分別式知覺之中，以及凡是那個正總括的不存在之一貫的情形，此即智慧度彼岸」

此分四點審查：1. 般若經典常以「物質」(rūpa) 入手考察，切勿小看，因我們是「感官的動物」，若能小心翼翼審查就會發現有諸多很重要的與能考察進去的面向，致使智慧有開發的機會。外行的看物質就是物質，內行的卻能切進深入且以諸多關連於物質面向、向度，看進去並能貫徹通達。2. 若我們對物質等對象之變化流程通達了知以後，便不會對物質對象所固定下來，也不會藉由語詞指稱符應 (correspondence with) 對象而去執著，更不會死在三一律 (矛盾律、同一律、排中律) 的傳統邏輯之中而不知變通，而更只會將物質拋開於後頭 (rūpāpagatam) 揚長而去。此句玄奘漢譯為「色蘊者離色蘊性」，亦值得參考。3. 「物質並不存在於物質之中」有三反思：(1) 先帶出物質之脈絡、流程的整個系統，以免墮入斷滅見；(2) 之後，可抽離那個系統，單獨講不存在，此如《心經》之「無色、受、想、行、識」。(3) 此處是為了要開發智慧，並非為了形成知識，故先從 rūpa 入手，而看出「物質並不存在於物質當中」，此若從傳統邏輯來看，物質 A 不存在於物質 A，物質 A 只存在於大於物質 A 的集合；更切要的是，若從長遠的變化流程及其完整格局來考察，連物質 A 都不是物質 A 了，更遑論物質 A 存在於物質 A。4. 「正總括的不存在之一貫的情形」(asaṃvidyamānatā)：凡夫按圖索驥，以為找到了物質 A，然而於此處並不為凡夫粗糙的景象，而是舉凡皆透視物質 A 內在之一貫的情形——正好都一貫的正不存在，那個就被說為「智慧度彼岸」。而此處的「不存在」並非凡夫所說的不存在，而是透視、貫通的了悟，透視進去其因緣生滅、透視進去其空性，而來說明為「如所有性」。

(五)「物質就是把物質自性拋開在一邊～分別式知覺就是把分別式知覺自性拋開在一邊，舉凡那把一貫為本身的存在的情形（自性性）拋開在一邊的，其就是這套的般若波羅蜜多 / 物質是為物質之無自性的情形～分別式知覺就是分別式知覺之無自性的情形，舉凡無自性之一貫的情形，其就是智慧度彼岸。」

首先，在無常、緣起、真如之中，*apagata* (遠離／拋開於後頭) 擔任很重要的角色，此一分為三，(1) 無常而變動不居：如「濯足入水，水非前水」般，當我們才講完「現在」，「現在」就跑掉了。故了知世間之不斷地奔流而不住的情況，就把物質給拋開於後頭、乃至把物質自性給 *apagata*。會執物質有自性是凡夫的死腦筋不知變通。(2) 緣起而空性：物質乃眾因緣合和而依他起，當推動物質產生的條件消失時，則物質亦消失，故根本沒有本身固定不變的自己存在，因而了達空無自性，就把物質與物質自性給 *apagata*。(3) 真如而確實一貫：當了悟物質之變化不斷之如是一貫的情形時，看穿透視物質背後之時間的座標（真如），則就把物質與物質自性給 *apagata*。其次，所謂的「自性性」(*svabhāvatā*) 即本身的存在之一貫的情形。當我們從物質等緣起入手，觀察時，不僅物質無自性，同時亦無他性，例如桌子，除了從桌子本身，更從桌子與人的關係來考察：(1) 自性的考察：桌子並非以桌子為其本身的存在，故桌子無自性，(2) 他性的考察：桌子並非以人為其本身的存在，桌子雖以工匠的專業與創意為其存在，然而桌子之存在，並不單存地只靠「工匠」，要成為「工匠」的，亦需觀待其養成的過程、週遭環境，而工匠設計桌子亦因應時代潮流與市場需求等因素，並不單存只靠「工匠」就足以決定桌子的一切。故 A 不是以 A 為自性，A 也不是以 B 為他性。故很容易的就「把一貫為本身的存在的情形（自性性）拋開在一邊」或趣入觀看為「物質是為物質之無自性的情形」，如是勝出的就是智慧度彼岸。

(六)「物質並非物質的所行領域 (agocara); 物質並不捨棄物質之自性 (rūpa-svabhāva); 物質非對著物質做和合連結或拆解連結 (saṃyojayati/ viṣaṃ-yojayati); 物質並不減損或增長 (hīyate/vardhate); 物質並非雜染或淨化 (saṃkliśyate/vyavadāyate); 物質並非帶著清淨法、也並非帶著不清淨法 (viśuddha-dharmi/aviśuddha-dharmi); 物質並非總括的行走或非特定的跑入 (saṃkrāmati/ avakrāmati); 物質不被連結套牢、或不被分離解套 (saṃ-yujyate/ viṣaṃ-yujyate); 物質並非死掉、或並非出生 (cyavate/upapadyate); 物質並非出生、或並非死掉 (jāyate/mriyate); 物質並非窮盡、或並非帶著窮盡之項目 (kṣīyate/kṣaya-dharmi); 物質並不帶著產生之項目、或不帶著破壞之項目 (utpāda-dharmi/ vyaya-dharmi); 有關於物質之並非任一造作者、或並非任一使作者 (kartṛ/ kārayitṛ); 有關於物質之並非任一站起來者、或並非任一平等站起來者 (ut-thāpaka/ sam-ut-thāpaka); 有關於物質之並非為任何一個認知者、或並非為任何一個使認知者 (jñātṛ/ jñāpaka); 有關於物質之並非為任何一個認識者、或並非為任何一個觀看者 (jānaka/ paśyaka); 有關於物質之並非有邊、或並非無邊 (anta/ an-anta); 有關於物質的並不被認知為去或來 (gamana/ āgamana); 有關於五蘊的皆不片面地被認知為住或不住 (sthitī/ a-sthitī); 就五蘊皆被認知為並非此岸、亦非彼岸 (āra/ pāra); 五蘊並非給予或抓取 (dadati/ prati-grhṇanti)」

上述的藉由空性、不二、真如之不二中道，洞察進去而成為無為法性之般若波羅蜜多 (prajñāpāramitā)。而且，光只是面對物質等五蘊，第十六會就學理上的考察就可以打開 21 個線索、面向或向度，而每一個線索、每一個面向、乃至每一個向度，無論是動態的或靜態的、有為的或無為的、產生的或窮盡的、相續的或不相續的、有邊際的或無邊際的、可數的或不可數的、世間的或出世間的，這些在在地都是顯示我們這個世界的實相。譬如，就第一項「物質並非物質的所

行領域」，亦即是說「桌子並非桌子之所行的領域」，換句話說，有時候我們會拿桌子去當椅子、當演講台、當比武的樁子、甚至當材燒，誰說桌子就一定要行於其所行領域？在此，第十六會就用 *na* 把這牢牆給拆解打破。又正如「囚犯離不開牢房之所行領域」般，一般人離不開其當人之所行領域（生死輪迴），然若後設思維，何以我們會僅限於此所行領域？佛教就把世間共同構造的確實情形——世間用三界六道來形成共構的系統，用因緣生滅來形成變動不居的流程——給帶出來，而指出我們可不僅只於此小小的範圍而超脫，尚有更高超的道路，如此我們才不至於變成褊狹知見的囚犯。

第四節、修證上的考察

這一節亦從倫理學上的 *bhāvana*（禪修／開發／使成實現）來進行修證上的考察。

如是的考察而帶出如下五要點：

（一）「『舉凡一切法之彼岸，那個即不是一切法』其顯示一切法之離繫／『隨著一切法之彼岸的整個流程，跟著就有驚鴻一瞥的一切法』其顯示一切法自性之講說」

此分二要點：1. 一般人若繫縛於疾病、面臨死亡等任何困境，往往跳脫不出來而坐困愁城，在這裡的「一切法之離繫（*sarvadharmāṇām viśami-yoga*）」，頗能幫助我們跳脫困境。此話怎講？當吾人若能順著緣起而從物質乃至感受、概念認定、心態組合造作、分別式知覺觀起，則無論身體是受到任何摧殘、精神是受到

何種打擊、痛苦感受是如何盤據在身心等，這些終究是無常而會消逝，無任何微塵許的本身存在可得，故其自性是空的、不可得的、如幻化般的虛妄，若更進一步朝向一切法之彼岸（pāra）的種種究極去審察，此正如「登東山而小魯，登泰山而小天下」般，就更容易從眼前種種的束縛、卡住中脫離而去往彼岸、去往無窮盡的通達。此即是「智慧／般若」，就是般若經典所欲告知吾人的重要觀念。而此觀點亦可回應常見之一的哲學論述——「離開束縛限制，如何可能？」²。就「一切法自性之講說」（sarva-dharmasvabhāva-nirdeśa）而言，此顯示二個重點：

(1) 首先，我們用語詞去指稱與講說之世間的種種，請問這是怎麼一回事，探究其背後有其無窮盡的因緣變化流程，例如談論「台灣」，也不是有地球就有台灣，也不是地球毀壞掉而台灣繼續存在，乃至擴大至太陽系史、銀河系史、本宇宙史等，如果不是本宇宙的存在，也無所謂「台灣」。故於此處，以一切法之彼岸（sarvadharmāṇām pāram）為著眼，關連的才談到一切法，亦即是「一切法自性是在被講說」。(2) 其次，一切法自性是被講說的，一切法自性是在一切法之彼岸的角度（view-point）所帶出來的，然而「凡是那個為一切法之彼岸，那個就不是一切法」，故「由話語所帶出來的一切法之自性」就是無自性。這樣子的說法則可不落實有或虛無之二極端，而「從事情的窮盡的流程為著眼，而這些事情宛然相似之顯現與被講說」，如是之理與《解深密經》的講法如出一徹。故般若經典會名正言順地在談論自我（ātman）與自性（svabhāva），而且不會如凡夫俗子的執有自性，也不會像解脫道對自我與自性避之惟恐不及。

(二)「『舉凡一切法之彼岸，那些就不是一切法』，其顯示一切法之離繫 / 『隨著一切法之彼岸的整個流程，跟著一切法就驚鴻一瞥地現出來了』，彼語句在顯示一切法自性之講說 / 彼語句在顯示一切法之如如性、一切法之本性、一切法之

不可得 / 而且，隨著一切法之如如性、一切法之本性、一切法之不可得，跟著般若波羅蜜多就現出來了。」

據此，從物質等五蘊、十二處、十八界之一切法就帶出三個更深層涵義的宣說 (nirdiṣṭā)：一切法之如所有性 (sarvadharmā-yathāvattā)、一切法之本性 (sarvadharmā-prakṛti)、一切法之不可得 (sarvadharmā-anupalabdhi)。此中，1. yathāvattā (如所有性) 即順著所有存在之性，換句話說，隨著五蘊等一切法皆具有空性之特質，故如《心經》之觀自在菩薩方能照見五蘊皆自性空。就此關連的 yathā ~ tathā ~ 就帶出修行上之三個重點：(1) 隨著所造有漏業，凡夫就隨業受報承受苦果，而在受苦當中，卻仍然無明我執而糊裡糊塗地困於生死中；(2) 隨著解脫道之空性、非我、寂靜，則證解脫安住於涅槃；(3) 隨著菩提道之六度萬行而滿福慧二資糧，則證無上正等覺而無住大涅槃。2. prakṛti (本性) 即指向不是條件的組合造作之自然的狀態。此可看這有為的物質世界，都是關連的條件而產生的，然只要不讓那些關連的條件形成而產生作用，這個世界就不再是五花八門、琳瑯滿目，藉由如此抽象地看進去毫無添加之無為法的層次，即為「一切法之本性」。3. anupalabdhi (不可得) 即以一切法毫無微塵許之自性，並無本身的存在，然以如是一貫 (yathā ~ tathā ~)，短暫就出現而顯出色等形狀，就凡夫來說便停留執著在這個眼前表象，而造諸有漏業，則生老病死愁歎苦憂惱而不斷地輪迴；就解脫到行者而言，就如是一貫空性、非我、寂靜，則就常住涅槃；就菩提道菩薩而言，即如是一貫自度度他，度化眾生，而證無上正等覺。故「順著一切法之彼岸，才驚鴻一瞥的出現一切法」，而此如夢如幻而無所有，如此而不可得，正是因為沒有一法可得，除了如是一貫之如所有性。而就如是一貫去探測了知，這個就稱為「般若波羅蜜多」，故曰「隨著一切法之如如性、一切法之本性、一切法之不可得，跟著般若波羅蜜多就現出來了」。



(三)「物質並非總括而奔流、亦非表現總括而奔流諸法之聚合體 (samsarati/saṃsaraṇa-dharmi); 物質並非具備產生之來源的項目、或並非具備息滅的項目 (samudaya-dharmi/ nirodha-dharmi); 物質並不帶著變異之項目、或不帶著不變異之項目 (vi-pariṇāma-dharmi/ a-vipari-ṇāma-dharmi); 物質並非常或非無常 (nitya/a-nitya); 物質並非安樂的或非痛苦的 (sukha/ duḥkha); 物質並非清淨的或非不淨的 (śubha/ a-śubha); 物質並非自我或非不是我 (ātman/ an-ātman)」

上述的藉由空性、不二、真如之不二中道，洞察進去而成為無為法性之般若波羅蜜多。而且，光只是面對物質等五蘊，第十六會就修行上的考察就可以另外打開 7 個線索、面向或向度，這些都是顯示我們這個世界的實相。譬如，「**物質並非總括而奔流、亦非表現總括而奔流諸法之聚合體**」：世界不是存在為輪迴，輪迴是「此有故彼有，此生故彼生」，藉由緣起的流轉奔流而下的，但這非必然的、非唯一的、非固定的，因此，就另外帶出緣起的還滅的解脫道，甚至菩提道。若有人問：「真的有生死輪迴嗎？」應回答：「隨著起無明、隨著起煩惱、隨著要去追逐世界，那就送給大家生死輪迴」，但輪迴並非本身存在。故不要講說「輪迴是存在的」，這落入有見；也不要講說「輪迴是不存在的」，這落入無見。又如「**物質並非具備產生之來源的項目、或並非具備息滅的項目**」：物質具「有為」與「無為」二面向，而 samudaya-dharmi 屬前者乃有為的面向，且是有為的片段而已，如果只看到片段，則僅為一般人的常識、或知識，如果把眾多的向度解開，而且任何的向度皆無限的通達，則此即般若波羅蜜多。且如果不是「無為」面向的 nirodha-dharmi，其之法性層次上根本是寂靜、息滅，則不論如何修行努力亦無法去除 dharmin (由諸法所組成的事物或現象) 而不再產生。又如「**物質並不帶著變異之項目、或不帶著不變異之項目**」：如無想定／非想非非想處定，彼等禪

定雖高，然仍有極微之變異 vipariṇāma——禪定當中之一點點的攪動——能觀者與所觀對象相互形成攪動共構關係所致，除非用滅盡定切在無為法性，此才可稱「常住」。又如第一、三會經文所說，無變異、無分別 須切入在「心非心性」的層次，而「心非心性」就切在「無變異」的情形。¹²⁹ 又如「**物質並不帶著變異之項目、或不帶著不變異之項目**」：此帶出以下三套，1. 凡夫沈溺在世間的這些「常、樂、淨、我」，使用一般邏輯（ $A=A/A\neq\sim A$ ）在思考；2. 解脫道對治凡夫，顯示這些為「四顛倒」而開示「無常、苦、不淨、非我」，此可導入涅槃寂靜；3. 菩提道更進一層次就看出世間之有為與無為的不同層次，而此二者之間為「不二的自在切換」，因此，蘊界處諸法並非片面的常或無常，乃至並非片面的我或無我；看透蘊界處諸法非我兌換安住涅槃的能力，看透蘊界處諸法並非非我因此隨緣示現各種的變化身，故為「雙非雙即」之高階的思維。凡用語詞所講說的，都是點狀的、片面的、局部的，故任何語詞文字都無法真正來代替對意義或法義上的了解，所以佛教才說「一切法不可說」且「依義不依語」。又如「**物質並非自我或非不是我**」：此以「不二法」做有為與無為二層次之自在切換，如是《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》方才能「千處祈求千處應，苦海常作度人舟，示現三十二應身，普使有情圓成佛道」，若色蘊只能是「非常／非樂／非淨／非我」之四非顛倒心，則觀世音菩薩就只能卡在涅槃常住，而無法聞聲救苦。唯有當因緣和合時，從無為之「非常／非樂／非淨／非我」而轉化成有為之「非不是常／非不是樂／非不是淨／非不是我」，如是方便一下去表現蘊界處諸法，才可「開周遍法界之門，廣濟眾生」。

¹²⁹ 按《大般若波羅蜜經·第一會》：「舍利子言：『何等名為心非心性？』善現答言：『於一切法無變異、無分別，是名心非心性。』」（T05:202a, p.23-24）

(四)「物質並非具備著以貪愛為其特色之項目、或並非具備著以離貪愛為其特色之項目 (rāga-dharmin / virāga-dharmin); 物質並非具備著以嗔怒為其特色之項目、或並非具備著以無嗔怒為其特色之項目 (dveṣa-dharmin/ a-dveṣa-dharmin); 物質並非具備著以愚痴為其特色之項目、或並非具備著以離愚痴為其特色之項目 (moha-dharmin/ vigata-moha-dharmin); 有關於物質之並非為任何一個感受者、或並非為任何一個使感受者 (vedaka/ vedayitṛ); 有關於物質之並非切斷性、或並非永續性 (ut-cheda-tā/ śāśvata-tā); 物質並非見趣、或並非斷捨見趣 (dṛṣṭi-gatam/ dṛṣṭigatam-prahāṇam); 物質並非渴愛、亦非斷捨渴愛 (tṛṣṇā / tṛṣṇāprahāṇam)」

以上亦藉由空性、不二、真如之不二中道，洞察進去而成為無為法性之般若波羅蜜多。而另外再打開 7 個修行上之線索、面向或向度。譬如「**物質並非具備著以嗔怒為其特色之項目、或並非具備著以無嗔怒為其特色之項目**」：如果就「法性」(dharmatā) 來說勉強說其為「空」，外表是嗔怒的，其法性照樣是空，正如第四會一開頭，外表是大菩提心的，其根本並非大菩提心，而是「空性一貫真如」，故為無變異、無分別而安住貫通於無為法的層次。成為大菩提心就跟貪染心的、出離心的形成變化上的分別，此有變化、有分別的就表現在有為法的層次。然需了知的是：一切法並非片面的有為、亦非非片面的無為。又如「**有關於物質之並非為任何一個感受者、或並非為任何一個使感受者**」：vedaka (感受者) 此詞源自√vid (2P, 認知／感受)，此相當於「感知」，亦即認知與感受的密切關連。如人、天、動物、乃至微生物之共通的是「分別認知切在感受」，而感受有苦與樂、有舒適自由與逼迫壓力。我們可以把認知用在 vijñāna，也可把認知用在 vedanā，
《阿含經》就說受想行（思），如果不是以 vijñāna 作為至少某程度的運作，則受想行做不完整、做不出來，此於《百法明門論》謂屬於「五遍行」——觸、作意、受、想、思——之故，因此感受就帶著認知的作用。凡夫會說，誰造成我如此的

歡樂，如此的痛苦，彼就是「使感受者」(vedayitr)。此於諸法實相上、在開發般若波羅蜜多時，則通通都不是那一回事之以「感受者／使感受者」為其自性。又如「**有關於物質之並非切斷性、或並非永續性**」：如瓶子破了、骨頭斷裂了、頭髮掉了等變化，凡夫便會感到惶恐不安，但卻對深層內在剎那的變異視若無睹。而這些事物現象骨子裡為諸多的因緣條件積聚組合，而可朽壞散去，故其為幻化不實的。凡夫見解墮二端，要嘛執切斷邊、要嘛執永續邊，永遠看不清真相。然若切入地探究蘊界處諸法，則其並非切斷性、亦非永續性，這樣子透徹的觀看了解，稱為般若波羅蜜多。

此復，如「**物質並非見趣、或並非斷捨見趣**」：凡夫根據什麼會跑到各趣？其一、貪嗔癡等煩惱與邪見，之後造有漏業累積形成習慣的導向，其二、並其見解就帶動著跑來跑去，正因看上世界林林種種、追逐世界林林種種，相對的就一一去往六趣。世間凡夫以語言概念在看世界、以邏輯規則在推論思維世界，當眾生以不正思維做前提，累積一大堆的語言文字、累積一大堆他人賦予的觀念與習慣，關連的就影響我們對世界的看法，此等幾乎皆形成因緣所生之瞎子摸象之見解的諸坑洞。佛法看出這些問題，如「權力」(rights)乃由其時代背景而摸索出來之莫須有的概念，因此像「生命權」、「人權」等都屬於活在世間進行政治社會生活，而短暫表面的約定俗成的見解與說法而已，這些通通都不是走在世界的正道上而帶出來的。佛教就用「非我非我所」來拆穿之，因為若是我們真有「生命權」的話，我們就不會死掉，若是我們真有「人權」的話，我們就不會受天災人禍之壓迫，事實上，但當因緣和合時，該死掉就死掉、該受壓迫就受壓迫。此種短暫局部的、非根本長遠的、只是政治社會之體系的，通通非眾生之根本一貫的情形。故任何見解像理性主義、同志議題等，皆屬於六十二見趣——都只是來這世間站一小塊位置而已，或許能走一小段，但終究行不通的。因此，見趣就與六

趣形成關連，六趣皆空見趣亦空。其次，na dṛṣṭigata-prahāṇam (非斷捨見趣)，意謂有病（見趣病）依藥治好，然而「藥到病除本身亦不是藥到病除」，以免停格在「有疾病被斷除／見趣之排除」之上，這停格＝解脫道的安住涅槃。因此，就菩提道而言，其更積極地要去排除二障（煩惱障與所知障）並其習氣，以究竟成佛、度化眾生、莊嚴世界。因此，雖然病癒是不錯，但人生並非僅如此；雖然斷除見趣是不錯，但蘊界處諸法非僅如此。

(五)「物質並非善、亦非不善 (kuśala/ a-kuśala)；五蘊並非被認知為喜愛或反感 (anu-naya/ prati-gha)；五蘊並非被認知為持戒或惡戒 (śīla/ dauḥ-śīlya)；五蘊並非安忍或不安忍 (kṣānti/ a-kṣānti)；五蘊並非精進或懈怠 (vīrya/ kausīdya)；五蘊並非等持或散亂心性 (samādhi/ vikṣipta-cittatā)；五蘊並非智慧或惡慧 (pra-jñā/ dauḥ-prajñ-ya)；五蘊並非顛倒或不顛倒 (vi-pari-āsā/ a-viparyāsā)；五蘊並非念住或不念住 (smṛty-upasthāna/ a-smṛty-upasthāna)；五蘊並非正斷或不正斷 (samyak-prahāṇa/ a-samyak-prahāṇa)；五蘊並非神足或無量 (ṛddhi-pāda/ a-pramāṇa)；五蘊並非裝備 (根) 或力量-覺悟之分支-道路 (indriya/ bala-bodhyaṅga-mārgam)；五蘊並非清明 (明知) 或解脫 (vidyā/vi-mukti)；五蘊並非靜慮-解脫-等持-等至-神通、亦非非神通 (dhyāna-viśoḥ-samādhi-samāpatty-abhijñā/ anabhijñā)；五蘊並非空性、無相或無願 (śūnya-tā/ a-nimitta/ a-praṇi-hita)；五蘊並非有為或無為 (saṃskṛta/ a-saṃskṛta)；五蘊並非執著或無著 (saṅga/ a-saṅga)；五蘊並非智慧或無智慧 (jñāna/ a-jñāna)；五蘊並非思量、奔流或戲論 (manyānā/ syandanā/ prapañcanā)；五蘊並非概念認定、亦非不作概念認定 (saṃjñā/ a-saṃ-jñā)；五蘊並非寂靜、亦非不寂靜 (upaśānta/ an-upaśānta)；五蘊並非具備著涅槃為其情形、亦非不具備著涅槃為其情形 (nirvṛtṭih/ anir-vṛtṭi)」

以上亦再藉由空性、不二、真如之不二中道，洞察進去而成為無為法性之般若波羅蜜多。而另外再打開 23 個修行上之線索、面向或向度。譬如「**物質並非善、亦非不善**」：kuśala/ a-kuśala 端賴所作所為，置於何脈絡或何系統，用何判斷準繩，對何對象，而來談善或不善故其乃相對的、觀待而立的。縱然如此，佛教也不會變成相對主義 (relativism)，因為 (1) 佛教看整體三界六道；(2) 佛教看生老病死之主軸；(3) 佛教帶出高超解脫的出路。因此用更廣大的世界觀、用長遠的生命歷程與心路歷程、以及用更高超究竟的道路來引導。很可能目前看似不善的，然而看進背後的因緣、看到未來的出路，故佛教不會如相對主義就目前去討好誰、去得罪誰而顧此失彼。而會將解脫道或菩提道的主軸帶出來，且儘量減少對世界的擴張或掠奪、儘量安忍於逆境而化為順緣，以轉識成智而切線超越之。若不如此，以不清楚生命軸線而會落入世人之勝利之善時都是我的功勞，失敗之不善時就交相指責。因此，故謂「**蘊界處諸法並非善、亦非不善**」。又如「**五蘊並非被認知為喜愛或反感**」：眾生情緒的反應，一個是很對味，就跟著下去了，一個是很反胃，就立即反感排斥，這些都是因緣搭配而產生的心態現象，佛教不會掉到關連於此之二分的見解之中。首先，事情是否實相上真是如此可愛或可厭，其次，這樣下去能否助於菩提道的向上增長。佛教不是用敵對的心在反感，而是看清楚而超越走下去。又如「**五蘊並非被認知為持戒或惡戒**」：當涉及到佈施、持戒、安忍、精進、靜慮、般若等六度，都是把世間初步的情況來洞察進去，皆不是我們表象言說的那樣情形而已。捨不捨、戒不戒、安忍不安忍、精不精進、靜不靜慮、智不智慧，這些皆先帶出主軸之「法性」與「不二中道」，則捨／戒／忍／精進／定／慧等就相當於道具，以此工具成就般若波羅蜜多、成就無上菩提而度化眾生、莊嚴世界，此即彰顯諸法實相。切勿接受「原罪」(original sin) 之說，亦勿接受「人性本善」之說，我們的問題乃源於造業受報，沒有任何人生

來就犯戒、俱原罪的或性惡的，也沒有任何人生來就持戒、俱聖潔的或性善的。除非是串習成習，而非蘊界處諸法讓我犯戒或持戒，這些都只是組合的表現，我們的五蘊跟世間花花綠綠的外塵，並著感受知覺而組合造作，而表現出這些持戒、犯戒。故通通不要怪罪到，蘊界處諸法本身就具有持戒性或犯戒性。

此復，如「**五蘊並非安忍或不安忍**」：初階修行者會說「我在忍耐你」、「我在忍耐痛楚」，此時因為缺乏般若經典之諸法實相的彰顯、缺乏智慧、缺乏高度，故還十分談不上安忍波羅蜜多。當以般若波羅蜜多使得安忍成為安忍波羅蜜多時，則應三輪體空——無所謂安忍者、無所謂安忍的對象、無所謂安忍的程序，這些全部以不二而打通。故經由長期般若觀照的修行，從不忍，到忍耐（有相／有為），到安忍波羅蜜多（無相／無為），故此謂「五蘊無忍無不忍」。例如，有人云：「我痛得受不了」，真實的痛者（我）被可惡的使痛者，藉由痛苦的運作程序，令我痛得無法忍受。然而，所謂「我」是多出來的並無自性，而「痛」亦只是根境識和合因緣生的暫時感受，造成我痛的「對象」也是我昔時感招而來的聚合體，此皆緣起而無自己本身固定的存在。又如「**五蘊並非清明（明知）或解脫**」：《心經》云「無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡」（T251, vol. 8, p. 848c），這些通通都是在佛法的修行所帶出的緣起的流轉與緣起的還滅，若單存純地只以為：無明就是無明、明就是明、而將無明除盡才等於明，結果看圖說故事，黏在語詞上面就無明失方向了。如果洞察了知「五蘊並非清明、亦非不清明」，此乃就五蘊來解開不二中道之實相，以及就五蘊不會片面地來做成「清明等同的情形」或「不清明等同的情形」，關連地才能來成就勢如破竹之無限通達的智慧。譬如有一列稱之為「般若波羅蜜多」的火車，直往究竟無上菩提之目的地，沿路所經過的站有右邊的清明站、有左邊的不清明站，若再靠站時不慎徘徊於右之清明或左之不清，則難往前繼續行駛。經論上雖說到「本性清淨」，然雖作是說而不如所

說，以跟污染相對的那個「清淨」，凡有言說，就多少帶有毛病。初步的清淨，我們可以用√śubh→√śudh 表達，¹³⁰ 更高超的就用 vidyā 表達，縱使這樣講，亦非法性如實的情形，法性如果真要講的話，乃離於言說、離於分別、離於施設。從施設言說更高級來突破而為「離言法性的實證」，此才是自內自證之智慧，故言說分別乃初階的，高超的則為實證。

¹³⁰ 如 śubha 白淨、萌 → śuddhi 聖潔、清淨。



第六章 文字陀羅尼門與一切法不可說

本章進入到本論文論述的核心——「一切法不可說」。在前面的四章，主要是從「相關概念的解明」、「經證」、「學理上的考察」、以及「修證上的考察」等四點來論述，此乃較偏向字詞、句義與經文之面向的解說闡述而非哲理。區別於上述，本章將採整體面向的哲學式的論述，此亦可視此章為本論文據〈第十六會〉之對「一切法不可說」的總結。由於般若經典運作的程序是從有相到無相、從初階到高階、從有修瑜珈到無修瑜珈、從有學位到無學位，而達「造作之彼岸」，據此，若故就語言文字來說，就從可說到不可說，從文字總持到離言法性。為了表示佛教並非不重視語言文字，故接下以「文字陀羅尼門」、「一切法不可說的理據」、「一切法不可說的效用」等三節來分別論述。

第一節、文字陀羅尼門

般若經教強調修行的二個層次，其一、凡夫之假名施設層次：由於凡夫對廣大、高深的佛法不清楚，故剛開始初修時，必須施設出文字語句學說等方便，來教導大家引入聞思修。其二、隨順覺悟之高階層次：縱如上述，然也不會一直停留在假名施設層次，而更進一步地通過這些言說施設，隨順觀察、修行，一直到

隨順覺悟。而在這個時候或情境下，就像房子蓋好鷹架應拆除般，稱之為「施設的語言文字」就應該揚棄掉了。因此，就在這「一切法畢竟不可被獲得／一切法畢竟無自性」之成佛的體認上，了悟到「非諸佛法可得施設有減有滿」¹³¹。因此，佛教的語言觀即在一切法之不可施設的究竟義之下，而施設語言文字。初階就施設一堆，然此時已從外表的五蘊入手，之後切到一切法，再之後貫徹徹底到佛法的根本一貫的真如法性。而修行者已達諸法之隨順覺悟，亦即是諸佛法之或減或增之不可被認知的高階階段，此時通達證悟時已超越施設、不可施設。

此中，若就〈第十六會〉來先說「可說」或「可被施設」的初步層次，則第一章的表列（頁 421 - 424）所提及十九次「然不如說」之從「智慧」到「開發與排除」的相關諸課題，不妨可用「文字陀羅尼門」（*dhāraṇī-mukha*）來行總持收攝。換句話說，若善用《大般若經》之四十三或四十二個音節而作為「門口」（*mukha*），經由開啟此門，即可顯示其道路，使目前的處境或入手的運作項目，得以切換成出離而遠有所至的通路，此即所謂的「文字陀羅尼門」。此中，「陀羅尼」的梵文 *dhāraṇī*（天城體：धारणी）乃源自√*dhṛ* (1U, 握持)之使役形而來的陰性名詞，其有「使心不忘失法」或「能守護修行者的章句」的意思，義譯為「總持」，音譯為「陀羅尼」。此如〈第一會·辯大乘品第十五〉云：¹³²

復次！善現！菩薩摩訶薩大乘相者，謂諸文字陀羅尼門。爾時，具壽善現

¹³¹ 見：《般若波羅蜜經·第十六會》（T220(16), vol.07, p. 1070b）。其義即「在了知一切法不增不減（*anūnatva apūrṇatva / nonā na paripūrṇāh*）之無減滿性之下，而體認佛法（組成佛陀的項目）之或增或減也不可被施設、不可被認知」。

¹³² 此諸文字陀羅尼門亦出現於〈第二會〉（T220 (2), vol. 7, p. 81c-82b）與〈第三會〉（T220 (3), vol. 7, p. 489b-490a）。而梵文原文可參考：Nalinaksha Dutt (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta Oriental Series, no. 28, London: Luzac & Co., 1934, pp. 212-213 與 Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2009, pp. 85-87，以及梵文英譯本：Conze, Edward (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 160-162.

白佛言：「世尊！云何文字陀羅尼門？」佛言：「善現！字平等性、語平等性，言說理趣平等性入諸字門，是為文字陀羅尼門。」「世尊！云何入諸字門？」「善現！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，入裛(𑖀)字門，悟一切法本不生故；入洛(𑖂)字門，悟一切法離塵垢故；入跛(𑖄)字門，悟一切法勝義教故；入者(𑖆)字門，悟一切法無死生故；入娜(𑖈)字門，悟一切法遠離名相無得失故……入吒(𑖊)字門，悟一切法相驅迫性不可得故；入擇(𑖌)字門，悟一切法究竟處所不可得故。

(T220 (1), vol. 5, p. 302b-303a)

在此段經文當中，出現了四十三個音節做為門口，大致開啟如下三個面向：其一、彰顯根本、無限、平等之法性。其二、生命世界之來龍去脈的環節，皆不可被獲得。其三、生命世界之來龍去脈的環節，皆可脫離塵垢、解開束縛，而導向究竟的成就。¹³³ 而又於〈第一會·諸功德相品第六十八〉亦云：¹³⁴

善男子！汝應善學引發諸字陀羅尼門，謂應善學一字、二字、三字……如是乃至……若干乃至無數，引發自在。又應善學一切語言皆入一字，或入二字、或入三字……如是乃至……百、千乃至無數，引發自在。又應善學於一字中攝一切字，一切字中攝於一字，引發自在。又應善學一字能攝四十二字，四十二字能攝一字……如是學已，於諸字中引發善巧，於引發字

¹³³ 參閱：蔡耀明，〈以總持（陀羅尼）為門口〉，《佛典講座暨讀書會—大般若經的般若波羅蜜多教學教材》，2016，頁2。

¹³⁴ 此類似經文亦出現於〈第二會〉(T220 (2), vol. 7, p. 378b) 與〈第三會〉(T220 (3), vol. 7, p. 727c-728a)。而梵文原文可參考：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: VI-VIII*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2006, pp. 67-68，以及梵文英譯本：Conze, Edward (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 587.

得善巧已，復於無字引發善巧……善現！離字、無字無異佛法，過一切字名真佛法。何以故？善現！以一切法、一切有情皆畢竟空、無際空故。

(T220 (1), vol. 6, p. 969b-c)

在此段經文當中，主要的是就音節引發空性智慧，並且精通熟練的運用之，其大致有如下三要點：其一、以般若波羅蜜多之教導與修學為骨幹。其二、在適合做門口的音節之間，遂行彼此涵攝的收放技巧。其三、透過善巧於在或多、或少的音節之間的收放，領會出音節之空性。¹³⁵

上述的二段經文，不論是四十三個音節、或是四十二個音節，皆是要幫助我們易於趣入生命世界或法性之提綱挈領的口訣，此引發空慧並善巧。¹³⁶ 由於篇幅的考量，故只取前五音節來作為此節之有關的佛教語言觀的哲學探討，而此五者正好呼應於文殊菩薩五字真言，¹³⁷ 故亦可視為本論文從第二章至第六章——「智慧的考察」、「生起的考察」、「極限的考察」、「如如性的考察」、「文字陀羅尼門與一切法不可說」——的總義論述。

一、入哀 (अ) 字門，悟一切法本不生

¹³⁵ 參閱：蔡耀明，〈以總持（陀羅尼）為門口〉，《佛典講座暨讀書會—大般若經的般若波羅蜜多教學教材》，2016，頁 8。

¹³⁶ 此四十二個音節亦類似出現於《大方廣佛華嚴經》之中，有一童子，名「善知眾藝」，學菩薩字智，告善財童子，如〈入法界品第三十九〉（卷第七十六）云：「善男子！我得菩薩解脫，名善知眾藝，我恒唱持此之字母。唱阿字時，入般若波羅蜜門，名以菩薩威力入無差別境界。唱多字時，入般若波羅蜜門，名無邊差別門。唱波字時，入般若波羅蜜門，名普照法界。唱者字時，入般若波羅蜜門，名普輪斷差別。唱那字時，入般若波羅蜜門，名得無依無上……唱佉字時，入般若波羅蜜門，名以無我法開曉眾生。唱陀字時，入般若波羅蜜門，名一切法輪差別藏。善男子！我唱如是字母時，此四十二般若波羅蜜門為首，入無量無數般若波羅蜜門。」

(T279, vol. 10, p. 418a-c)

¹³⁷ 文殊菩薩五字真言，又名「文殊心咒」，由“अ、र、प、च、न”等五字梵文組成，其概要的內容與功德殊勝，可參考《金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相·一卷》(T1172, vol. 20, p.709a-c)，亦可參閱如下網頁：<http://www.fomen123.com/fo/zhouyu/zhouyu/7682.html>

就哀 (अ) 這個音節 (akṣara) 做為門口，而悟入「所有的項目打從開始 (ādi) 都不是已經生起的情形 (an-utpannatva)」¹³⁸。此中，哀 (अ) 這個音節在文法上做否定接頭音節，而 अ or अन् 字有無、非、不等否定的意義。¹³⁹ 而密教由此引伸「本不生」、「本來不生」、「空」、「本來面目」、或「本來空寂」等義涵。¹⁴⁰ 在《善勇猛般若經》中，最常出現的否定接頭音節 अ、或否定副詞 न्，此等並非要於存有學 (ontology) 上去否定或反對些什麼，而是要於知識學、或語言學上進行「撥遮片面」之義。因此，在這裡有存有學、知識學、語言學、與倫理學上四個面向需要去作進一步的探究。

首先、「存有學上的探究」：佛教常說的「不生」，並不是要去否定存有上事物或現象的產生，以此若在存有學上沒釐清，會讓一般人產生極大的誤會，誤以為佛教為一種虛無主義 (nihilism)，而應該是在經由形上學層次之深層審查，觀察到諸法的「生」(utpāda) 乃欠缺本身存在或非固定的不變，在此情況下才來談「不生」。其次、「知識學上的探究」：一般人之「好生惡死」乃錯誤的認知，因為在他們狹隘的世界觀與符應的真理觀之下，以為出生就擁有未來一切，而死亡則失去這一切。事實上，從長遠的生命歷程來看，波段的生命的短暫生死現象，根本談不上是生是死，要言之，即「整個歷程當中的任何環節，並不等於整個歷程」。故於如實 (yathābhūta) 觀照下，世人皆是如幻如化的存活於世間而不生不死，只要不清楚世界的運作而無明我執持續下去，便於生死苦海中不斷地輪轉而

¹³⁸ 此句梵文為 a-kāro mukhaḥ sarva-dharmānām ādy-an-utpannatvāt. 見：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2009, p. 85.

¹³⁹ 此即「否定式複合詞」(the negative compound, nañ)，當銜接子音開頭的字，用 अ- (a-)，如 avidyā；而當銜接母音開頭的字，則用 अन्- (an-)，如 anuditvā。

¹⁴⁰ 密教最重視 अ- (a-) 字，此為梵語字母之首，亦為母音之首，古代印度認為這是一切音韻與語言之根本。又，अ- (a-) 是 Ādi 與 Ānutpāda 兩字的第一字母，前一字是原初的意思，後一字是不生的意思，所以 अ- (a-) 字有原初不生的意思。詳細的相關論述，可參閱：方立天，〈第三十一章 中國佛教的語言觀〉，收入於就《中國佛教哲學要義》(下)。高雄：佛光文化，2012，頁 991 - 1055。

頭出頭沒無有出期。第三、「語言學上的探究」：由於離言法性，故雖然以上的「不生」是如此的講說，在真實的情形或修行的境界上，並非如同上述所講說的那樣，而正因為「所有的項目打從開始都不是已經生起的情形」，故語言上可採取「沈默」(tūṣṇīm-bhāva) 的策略。¹⁴¹ 第四、「倫理學上的探究」：由於「不生之法」如實、如理皆不可得、不可說，故修行上以負面情意的排除、正向心態的開發而調適安忍，不停留在語詞、概念認定的外表，而以「生來生去(凡夫的認定) → 緣生而不生(初步的不二中道) → 非生亦非不生(不落二邊正向中道)」¹⁴²，如此三層次來漸次提昇、持續以「不二」去貫透，如此般若波羅蜜多乃至菩提才能開發出來。而《金剛經》中的佛陀昔世為「歌利王割截身體」¹⁴³ 卻能一點都不起嗔心，大致上就是這個原理。

二、入洛(ॠ)字門，悟一切法離塵垢

就洛(ॠ)這個音節做為門口，而悟入「所有的項目都是已經脫離塵垢的情形(rajo 'pagatatva)」¹⁴⁴。此中，洛(ॠ)這個音節源自中性名詞 rajas (n., 灰塵

¹⁴¹ 〈第十六會〉之中，須菩提對舍利子的提問，及採取沈默的策略，而謂「我於諸法都無所見，是故我今默無所說」(T220 (16), vol. 7, p. 1090c)。其他著名的沈默例子，如《維摩詰所說經入·不二法門品》之最後，維摩詰大士就沈默不語，即謂實證乃超越言說。此外，當中描述慧可回答達摩祖師即是以沈默方式(禮拜後依位而立)而得到菩提達摩之「正法眼付」，詳見：《景德傳燈錄·卷第三》(T2076, vol. 51, p. 219c)。又，「無所見/不見」亦可經由 yathābhūtātā 的路徑，而達透視全部的流程不等於片面之或生或滅的環節，故此時亦會採取採取沈默的策略，此時的「無所見/不見」相當於「透視」。

¹⁴² 此即「生與不生的不二中道」的三個漸升層次：(1) 首先，凡夫一般認為的生來生去，(2) 其次，初步的不二中道——緣生而不生，(3) 最後，「非生非不生」之不落二邊正向中道——不停留在這些生與不生的二分當中，以免形成「緣生而不生」與「生來生去」之二分對立，而此時勝出的主軸不是在「生與不生」，而是在 prajñāpāramitā 乃至菩提。因此，當我們還在講佛教是講「生與不生」時，這都只是在推論，並不是在開發智慧。故若就任一法而言，其乃「不生亦非不生」，即借右邊打左邊、借左邊打右邊，看右邊排除左邊、看左邊排除右邊，關連而言就不必選邊站，再來即「不落二邊正向中道(菩提道)」。持續以「不二」去貫透，如此 prajñāpāramitā 乃至菩提才能開發出來。

¹⁴³ 見：《金剛般若波羅蜜經》(T235, vol.08, p. 750b)。

¹⁴⁴ 此句梵文為 repho mukhaḥ sarva-dharmānām rajo 'pagatatvāt. 見：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, p. 85.

／污垢)，其後配合由 *apa-√gam* (1P, 去) 的過去被動分詞之接上 *-tva* 的中性抽象名詞，合起來所形成的複合詞有「已經脫離塵垢的情形」或「塵垢已被遠離的情形」的意思。而 *rajas* 在印度數論派 (*sāṃkhya*) 的哲學，則視為能生情、器世間的三德 (*triḡuṇa*) ——創造萬物的三股成分——之一的「激質／羅闍」(*rajas*)，¹⁴⁵ 其乃可使精神激昂 (明) 或頹廢 (闇) 的性質，如《金七十論》云：「羅闍憂為體 / 次 (羅闍) 則作生起」¹⁴⁶，在生命體中，它表示「憂苦嗔」故為痛苦產生的來源。¹⁴⁷ 此字詞於佛教，則亦類似有情意攪動之困苦惑惱的意思，故當修行者以就洛 (Ṛ) 這個音節做為門口，而悟入一切法皆已脫離這些煩惱的塵垢時，即遠離生死輪迴苦海而趣向法性與涅槃寂靜的層次，此相當於「空如來藏」，亦即是本具清淨性，不與煩惱種子相應，也不受煩惱熏染。¹⁴⁸

據此，亦可導出如下三種不同的修行層次：1. 從凡夫塵垢層次的「不淨」，2. 到法性層次的「非淨非不淨」與再到本性 (*prakṛti*) 層次的「清淨」，3. 最後提昇到修行境界層次之離言，亦即離開有關淨與不淨的言說。首先，以不淨觀 (*aśubha*) 來對治凡夫之落入二邊分別的論斷、亦即對治眾生的貪愛等塵垢。其次，以因緣生而無自性，通達了知「非淨非不淨」(雙非) 的法性層次，¹⁴⁹ 但是還需進一步了悟根本上都不存在著如世間之變化起伏與塵垢，而達寂靜、清淨、安樂的本性層次，故此時本性之清淨層次與法性層次之非淨非不淨，此二於修行

¹⁴⁵ 三德 (*triḡuṇa*) 之另外二個是「明質／薩埵」(*sattva*) 與「闇質／多磨」(*tamas*)。詳參閱：貢却亟美汪波，《宗義寶鬘》，陳玉蛟譯 (臺北：法爾出版，1988)，頁 36-38 & 42-43，以及楊惠南，《印度哲學史》，頁 200-203。

¹⁴⁶ 陳真諦譯《金七十論·卷上》：「喜憂闇為體者，是三德者：一、薩埵。二、羅闍。三、多磨。喜為薩埵體，羅闍憂為體，闇癡多磨體，是現三體相，照造縛為事者。是三德何所作，初能作光照，次則作生起，後能作繫縛，是三德家事，更互伏依生雙起三德法者。」(T2137, vol. 54, p. 1247c)

¹⁴⁷ 參閱：楊惠南，《印度哲學史》，頁 201。

¹⁴⁸ 「空如來藏」顯現為空如實相，無任何煩惱，「不空如來藏」則涵攝一切佛所可以證顯的清淨功德。此二者同時附於如來藏，同時說如來藏的意義內在於一切法。

¹⁴⁹ 「雙非」的問題⇒ 造成修行上的消極懈怠，譬如以「不增不減」故再怎麼努力功德也不會增長、「不苦不了樂」故再怎麼努力也不會安樂、「不淨不染」故再怎麼努力也不會清淨，故需相互搭配「法性清淨／涅槃清淨」之正向說法。

上需相互搭配。¹⁵⁰ 最後，縱然是「本性清淨／涅槃寂靜」，畢竟只是藉用語詞來講說的，故「雖作是說而不如說」而揚棄並起修、進而提昇到禪修的層次。¹⁵¹



三、入跛（𑖀）字門，悟一切法勝義教

就跛（𑖀）這個音節做為門口，而悟入「所有的項目都在教示（*nirdeśa*）極致的意義（*paramārtha*）」¹⁵²。此中，跛（𑖀）這個音節源自複合詞 *paramārtha*，其可拆解為 *parama*（極致／最勝／第一）與 *artha*（意義），合起來有「極致之意義」的意思，翻譯為「勝義」。¹⁵³ 就如本論文循著 *yathābhūtata* 之此條線索來觀察蘊、處、界諸法時，則會如實地觀察到這一切的項目之組成是無限的、流程是無限的、背後交織的網絡是無限的、乃至未來導向的出路亦是無限的，故而通達了知其極致義之不可得、不可說；又再循著 *yathāvattā* 之另一條線索來觀察，此則抽象地深入挖掘到蘊、處、界諸法之空性、不二、如幻、真如之根本一貫的情形，而此即為法性的無為層次，故而非造作、離分別、不思議、不可說的一貫情形，此亦即勝義諦或第一義諦。總之，上述無論如實或如理觀察，其皆顯露「所有的項目都在教示極致的意義」或「悟一切法勝義教」。

¹⁵⁰ 本性清淨（*prakṛti-pariśuddhi*）需搭配法性之「非淨非不淨」，因為，低階粗糙的語言工具，其無法真正地說明與指出佛教之高階精細的實相或境界，這當中存在著明顯的落差。

¹⁵¹ 此正如 Hikata 梵校本(p. 53, l. 2-3) 所云：「世尊回答：『舍利子！的確如此，舉凡就任何一個項目之可能成為清淨(*śuddhi*)或更深層次的清淨(*vi-śuddhi*)，般若波羅蜜多並不會去觀看在那樣的項目上。』」此中，避免只抓在言說的教導，而需提昇上去，故開發「離開言說、離開分別之真實的智慧，清淨的能力與境界」，而非僅僅是藉用語詞所講的清淨而已。

¹⁵² 此句梵文為 *pa-kāro mukhaḥ sarva-dharmāṇāṃ paramārtha-nirdeśāt*。見：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, p. 85.

¹⁵³ 與「勝義」同時，亦要了知「世俗」這個詞，其梵文為 *saṃvṛti*（天城體：संवृति），此詞可拆解成 *saṃ*（總括）+ *√vr*（覆蓋／遮蔽），有「總括覆蓋或普遍遮蔽」的意思。因此，可看出吾人處於世間的世俗，皆如一個個大大小小蒙古包般，與天空遮蔽住。而在每一蒙古包中，或許能得通，但走出了所覆蓋或保護的包外，便處處窒礙難行。據此，處於此世俗中，所值遇或面臨諸種的情況亦復如是，e.g. 政治上如藍綠、學術上如東西方哲學……等，頂多在一有限的時空的範圍內，其能走得通，此時可名為「世俗諦」。又可例如「貞觀年號」，不論貞觀之治有多麼的輝煌，當唐太宗駕崩之後，此年號便不管用了。

在此處，有必要將上述的二條線索來做更進一步的分析：般若經典在講到成就佛陀果位與諸法實相時，則有二條須實證的主幹，即「如所有性」(yathāvad-bhāvikatā / yathāvat-tathatā) 與「盡所有性智」(yāvad-bhāvikatā)，而前者來自於 prajñā，亦即是上述之 yathāvattā 的線索，依著此則可觸及到實相之法性；後者來自於 jñāna，亦即是上述之 yathābhūtata 的線索，依著此則可觸及到諸法實相。

首先，所謂的「法性」(dharmatā) 即藉由 prajñā (ājñā) 來洞察了解有關的一切法其根本一貫的情形，亦即是，展望包括修行的這一切都是因緣生，無論過去、未來、現在任何時空都是如此。而就這一切都是因緣所生而變動不居而結合解散，將其根本一貫的情形就彰顯出來，此即「法性」的層次。換言之，這一切事物或現象之所以能夠結合解散的運作，其根本一貫的情形，即是「法性」，正如《中論·觀四諦品第二十四》之謂「以有空義故一切法得成，若無空義者，一切則不成」¹⁵⁴。而「法性」最重要的說明為「空性」、「不二」、與「真如」。此外，亦可用「無為」——並不是由任何條件來形成，亦不經歷任何變動不居或波段的朽壞的情形——來做說明。故「法性」可界說為「一切法之根本上一貫的情形」，而此乃透過 prajñā (ājñā) 的洞察了解，而展望世界與修行之一貫的根本。

其次，所謂的「諸法實相」(dharmāṇām dharmatā/ tattva) 即藉由 jñāna (ājānanā) 來如實地解開、打通一切法的組成、流程、網絡與未來去向。因為，世界不只是上述之一貫根本的情形，在此，法就是緣起，此便牽涉到各式各樣，或者是線狀的、或者是網狀的、或者是立體狀交織的情形。因此，「諸法實相」即把世界與修行之所有的運轉的流程、運轉的網絡、運轉的這些立體之無限向度的交織網絡給全部地打開出來，藉由 jñāna (ājānanā) 而如實地觀察出來。區別於此，一般凡

¹⁵⁴ 青目解釋云：「以有空義故，一切世間出世間法皆悉成就。若無空義，則皆不成就。」
(T1564, vol. 30, p. 33a)

夫所接觸的就如同「冰山的一角」之表象 (appearances)，冰山就實相而言，冰山就掛在地球運轉的某一位置，以及掛在太陽系的相關位置，更進一步地從太陽系看進去到整個宇宙，此冰山跟全宇宙所交織成的網絡關係，如此看穿通達的情形就稱之為「諸法實相」。故「諸法實相」可界說為「將一切法來打開、打通所交織的網絡，並其所有向度之間的關連」，而此即透過 jñāna (ājānanā) 的如實觀察而來的。

四、入者 (च) 字門，悟一切法無死生

就者 (च) 這個音節做為門口，而悟入「所有的項目之死亡 (cyavana) 或出生 (upapatti) 皆不具可被獲得的情形 (an-upalabdhitva)」¹⁵⁵。此中，者 (च) 這個音節應該出自於 cyavana，而相關地亦帶出 upapatti。其中，前者源於√cyu (1Ā, 死／墮) 而來的形容詞或陽性名詞，可譯為「死亡／死歿」，而後者源於 upa-√pad (4U, 實踐、實行、實施) 而來的陰性名詞，可譯為「出生／往生」。就四大分解的「死亡」而言，應是凡夫所最懼怕而不得不面對的難題，正所謂「生死事大」是也。事實上，把色蘊看在有死亡的、有出生的，這個是凡夫我執的看法而成為常識的、知識的。據此，若值遇病、死，便嚇得魂飛魄散或傷心欲絕，以凡夫「不是看出整個流程，也不是看進無為法性」的緣故。般若經典在教導的是般若波羅蜜多，而導向無上菩提，故而帶出二重點，1. 整個歷程當中的任何環節，並不等於整個歷程，因此，色蘊並非只是死歿、並非只是出生，而是無窮盡的生滅變化，故色蘊並非死歿、亦非出生。2. 以無為法之空性的緣故，世間才顯現這些蘊界處諸法的生滅變化，當看進去空性的層次時，關連的就有一貫真如、無為法性、涅

¹⁵⁵ 此句梵文為 ca-kāro mukhaḥ sarva-dharmāṇāṃ cyavanôpapatty-an-upalabdhitvāt. 見：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṁśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, p. 85.

繫，由此就看到「色空而不生不死」。

此外，當者(च)這個音節若對照《金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相》中的曼殊室唎菩薩摩訶薩的「五字真言」時，便可更延伸出「諸法無有諸行義」。¹⁵⁶ 如此，便不僅是世間的「死與生」之行，其他之種種所作所為的諸行皆可導出無所有故不可得的道理。¹⁵⁷ 就此而言，〈第十六會·真如品〉更是一系列地帶出了包含「死亡或出生」皆不具可被獲得的情形共 63 組不二中道的情形。¹⁵⁸ 此亦可將學界常言的《中論》「八不中道」，就細觀此生命世界的不同面向，而延伸導出有無數的不二中觀與中道。例如「非我、非非我」這一組指出「自我」(अत्मन्)與「非我」(अनात्मन्)的自在切換：學佛切忌死腦筋、切忌片面僵化，而應需恆時地觀察，並從世界蘊處界諸法入手，之後就一路貫通往前行去，輾轉增上恆增長。若只死腦筋地死守佛曰「諸行無常」就全部無常，那如何「涅槃寂靜」之無為？若只片面僵化地死守佛曰「諸法非我」就安住非我，那如何諸佛如來的「無住涅槃」之自在切換度眾生？故此處應為「非我非非我」。總之，正如上述之「生命世界之來龍去脈的環節，皆不可被獲得」的緣故，就此《善勇猛般若經》之 63 組

¹⁵⁶ 有關《金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相·一卷》對五字真言的解釋，如云：「阿者是無生義。囉者清淨無染離塵垢義。跛者亦無第一義諦，諸法平等義。左者諸法無有諸行義。曩者諸法無有性相，說言文字皆不可得義。」(T1172, vol. 20, p.709b)

¹⁵⁷ 故此時的者(च)這個音節，應可從上述的 cyavana 延伸出來，而視其為連接詞 ca (indec.)。

¹⁵⁸ 如〈第十六會·真如品〉云：「如是般若波羅蜜多於一切法無增、無減，非合、非離，非缺、非滿，非益、非損，非移轉、非趣入，非生、非滅，非染、非淨，非流轉、非還滅，非集起、非隱沒，非有相(特徵)、非無相(特徵)，非平等、非不平等，非世俗、非勝義，非樂、非苦，非常、非無常，非淨、非不淨，非我、非非我，非諦實、非虛妄，非作者、非作具，非容受、非不容受，非信解、非不信解，非自性、非不自性，非死、非生，非生、非死，非出、非沒，非續、非斷，非和合、非不和合，非有貪、非離貪，非有瞋、非離瞋，非有癡、非離癡，非顛倒、非不顛倒，非有所緣、非無所緣，非有盡、非無盡，非有智、非無智，非下性、非高性，非有恩、非無恩，非往去、非還來，非有性、非無性，非愛、非恚，非明、非闇，非懈怠、非精進，非空、非不空，非有相(意象)、非無相(意象)，非有願、非無願，非造作、非不造作，非隱沒、非不隱沒，非無明、非解脫，非寂靜、非不寂靜，非涅槃、非不涅槃，非如理、非不如理，非遍知、非不遍知，非出離、非不出離，非調伏、非不調伏，非持戒、非犯戒，非散亂、非不散亂，非妙慧、非惡慧，非識、非不識，非住、非不住，非同分、非異分，非有、非無有，非得、非不得，非現觀、非不現觀，非作證、非不作證，非通達、非不通達。甚深般若波羅蜜多於一切法，不為此等種種事故而現在前。」(T220(16), vol. 7, p.1084a-b)

的生命世界相對的情形，般若波羅蜜多並不會就任何一項目，為了要去作 A 或 ~A¹⁵⁹ 而被設置出來或現在前 (pratyupasthitā)。¹⁶⁰ 大乘修行者正需此從諸多角度、長時地來洗滌過去生之二分或墮二端的惡習，方可漸次剔除無明所覆之自性見與貪執，進而打通朝往無限暢通的智慧道路。

五、入娜 (न) 字門，悟一切法遠離名相無得

就娜 (न) 這個音節做為門口，而悟入「所有的項目是已脫離名稱的情形 (nāmāpagatatva)」¹⁶¹。此中，娜 (न) 這個音節源自中性名詞 nāman (n., 名字 / 名稱)，其後銜接由 apa-√gam (1P, 去) 的過去被動分詞之接上 -tva 的中性抽象名詞，合起來所形成的複合詞有「已經脫離名稱的情形」或「名稱已被遠離的情形」的意思。在此可整理如下的四點之有關佛教語言哲學之重要的論述：

(一) 入 न 字門了悟諸法無有性相說言文字皆不可得義

世人皆用語言文字來溝通表達其所認知的世界，並以自性 (svabhāva) 或自相 (svalakṣana) 的見解來執著其所認知的世界，這當然亦包括其所使用的語言文字。然而，當具慧的修行者如實地觀入蘊處界諸法之組成結構、變化流程、關係網絡時，便會了悟此世界皆欠缺自己的存在或無自性 (asvabhāva)，亦了悟一切法皆「無本身固定的特徵或非相」(alakṣana)¹⁶²，如是所使用的語言也只不過

¹⁵⁹ A 為世間之諸行；~A 為世間之諸行的反面。又，A 可能為生命世界組成與推動的單位項目、或是修行觀察的單位項目、或講說的單位項目、或思考的單位項目等。

¹⁶⁰ 此可呼應於空性、無相、無願、無所造作，因為 A 或 ~A 都是在造作，故非般若波羅蜜多。A 或 ~A 初步來說或許還有道理，但是到了第十六會就需從造作提昇至無造作了。

¹⁶¹ 此句梵文為 na-kāro mukhaḥ sarva-dharmānām nāmāpagatatvāt. 見：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, p. 85.

¹⁶² 此詞乃由 lakṣaṇam (लक्षणम्) 加上否定接頭音節 a-而來的「非特徵」或「非相」。此中，lakṣa (लक्ष) 為「標記、符號」或「目標」之意思。然而，在此說為「非特徵 / 非相」並不是要說「沒有特徵」，而是要去強調勿將表面的特徵實體化，故言「無本身固定的特徵」。此否定詞 a-有二義：一、無自性之義；二、由因緣而成立之義。以非要去否定其特徵的存在，而是要去強

是一種施設的工具亦是欠缺其本身的存在，亦不過是無本身固定的特徵或非相。而佛教的語言哲學視文字如渡河的船筏，可幫助眾生度生死的彼岸，抑或如望月指，幫助人們了悟所指的月亮之其自身的義理，而指月的指頭本身並不是月亮，如是「依義不依語」而轉識成智、趣入了義之教。區別於此，世俗凡夫使用語言概念於現實存活的層次，故用以定位或指稱以便彼此溝通理解，如「桌椅」、「你我他」等諸如此類不勝枚舉，當大家約定俗成之後便認同了，便等同於所指稱的對象，如此不知不覺地就因自性與自相的見解而死在語言概念上而跳不出來。¹⁶³ 尤有甚者，因無始無明我執的驅使，基於此所認同的語言概念，去維護自我，我族、我黨、我類等等而排拒非我之他而黨同伐異。正如法稱《釋量》：「有我知有他，執瞋自他分，與此等係屬，生一切過失。」¹⁶⁴ 故當我們依著「音節」作為入門口，而悟入「諸法無有性相，說言文字皆不可得義」¹⁶⁵ 語言文字既欠缺自己的存在（無有自性），又無本身固定的特徵（無有自相），故無所有而不可得，縱然諸佛如來有所開示宣說卻「雖作是說而不如說」應揚棄之，而「揭帝揭帝般羅揭帝般羅僧揭帝」朝向一切智智不斷地前進，因此並不會困陷在語言概念的泥沼之中反而會善用之。

（二）入「音節」字門了悟語言文字之所緣的三輪體空而不可得

就佛教止觀雙運所據的「三摩地／等持」（samādhi）而言，其「心一境性」

調勿將表面的特徵實體化，故此譯為「無本身固定的特徵」。而據此附帶一提的：在唯識思想中，有所謂的「有相唯識」（護法、玄奘）與「無相唯識」（安慧、真諦），這些似乎都與般若波羅蜜多的精神相違了，正確地應該說「非有相、非無相」。

¹⁶³ 凡夫在認識分別特徵後，以為「圓的本身存在為圓的、扁的本身存在為扁的」，而忽略先前之隨業受報、以及認識分別判斷上之種種的添加。相對於此，佛法通達緣起，不僅了解存有學上的因緣生，而且是在知識學上的因緣生，因此了知這些特徵會千變萬化、並無其本身固定不變的存在特徵。

¹⁶⁴ 見：《廣論》（1995），頁 171。

¹⁶⁵ 見：《金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相·一卷》（T1172, vol. 20, p.709b）

(चित्तएकाग्रता, citta-ekāgratā) 就是要將所緣的對境朝向能緣的心而平等地持住，此 *eka* 並非合而為一的意思，而是強調透過實踐定慧等持而將所緣觀至一貫的零距離。果若如是，當所緣的對象是語言文字時，則能緣的心（有境）¹⁶⁶ 應該了知，所緣（境）無自性、無所有、不可得，能緣亦無自性、無所有、不可得，而整個以心來聞思而認知的過程亦無自性、無所有、不可得，如此「三輪體空」——「人物／有境心」(*kartṛ/kāraṅka*)、「運作歷程」(*kāraṇa*)、「對象」(*karaṇīya/krta*) 無自性不可得——故不會抓在文字或名相上，而以為自我已了知且掌握語詞概念而起「語言文字想 (*samjñā*)」。譬如，我在讀《大般若經》，此中若起想：執能讀的我、所讀的文字、整個讀經的歷程有自性自相且有所得的話，將會視 1. 《大般若經》之數目（會數、卷數、或頌數）¹⁶⁷ 的累積就是智慧。2. 我已經讀懂而掌握經書的知識就是智慧。3. 我已經讀了十年經歷千辛萬苦，所謂「十年磨一劍」，故我應擁有諸多智慧。然而，若以空無自性的「三輪體空」來觀照，則 1'. 若是數目的累積就有智慧的話，則印刷場或影印機應是最有智慧的，以其印刷或拷貝的速度遠超勝於我。2'. 若是知識就是智慧的話，則電腦或錄音機應更有智慧的，以其能下載、紀錄與保存的知識資訊諸多於我。3'. 若是經歷的時間越長就越有智慧的話，則每天早晚課誦經之有口無心的老菩薩們應更有智慧的，以其多年誦經的資歷遠長於我。以上顯然不是智慧之道，且與剛剛討論的「三摩地」大相逕庭了。因為，這樣子的執有自性有所得，將無法令所緣的對境乘載的經典義理與了義之道，來朝向自己能緣的心，不僅無法使自己能夠融入實踐而真實生起智慧，更難以於心來一貫平等地定慧等持。因此，若能了達「三輪體空」——讀者（=我=能知之心）、運作歷程（「依義不依語、依智不依識、依了義不

¹⁶⁶ 藏傳佛法以能緣的心稱為「有境」(ཡུལ་ཅན། *yul can*)，而所緣的對境稱為「境」(ཡུལ། *yul*)。

¹⁶⁷ 如第一會的「十萬頌」、第二會的「二萬五千頌」、第三會的「一萬八千頌」、第四會的「八千頌」、第五會的「四千頌」…、第十六會的「二千五百頌」。

依不了義」之聞思修內化而產生智慧的整個相關的過程)、對象(所知之經書)之——的道理而無取無執,進一步達到有境之心不可得、對境之書不可得、且運作歷程為「讀而非讀/知而不知」,換言之,即入卍字門了悟語言文字之所緣的三輪體空而不可得。如此方能生起空性、非我、不二、如幻、乃至真如的智慧,而如此般若般羅密多方能被展現出來或現在前。

(三) 入卍字門了悟語言文字之不可說與不當說

本論文的主題「一切法不可說」,是循著 *jñāna/ājānanā* 的如實觀看與了知蘊處界等諸法之組織構成、變化流程、交織網絡皆無量、無數、無邊,而看出整個歷程不等於一環節,故言「一切法不可被說得中的」;以及循著 *prajñā/ajñā* 的如理深入探究蘊處界等諸法之根本一貫的情形,而就法性之離言、無分別、不思議,故言「一切法不可說」。此外,更是藉由諸文字陀羅尼門或諸菩薩字智,恆時唱持此之字母或音節,以此四十二般若波羅蜜門為首,而入無量無數般若波羅蜜門。特就語言哲學而言,由入卍字門了悟諸法無有性相,故說言文字皆不可得,以及由入卍字門了悟語言文字之所緣的三輪體空,故而其不可得。此復,除了這些四十二音節之外,不窮盡的言說並不存在,因為,舉凡可藉以被言說,或可藉以被談論,或可藉以被開示,或可藉以被表徵,或可藉以被觀看,皆不擁有名稱。¹⁶⁸故語言施設適可而止、語言施設切要為重,只要涉入生命世界而能令眾生了悟第一義、導向涅槃者,即是切要而諸多善巧譬喻曉諭弟子。區別於此,只是語詞的漫延、文字的追逐、或概念的構築之「戲論」,類似此種世間學問的運作,則大可不必浪費自己與他人的有用的暇滿人身。

¹⁶⁸ 此整句梵文為 *nāsti ata uttari akṣara-vyavahārah. tat kasya hetoh? tathā hi na kasyacin nāmāsti yena samvyavahriyeta yena vā 'bhilapyeta yena nirdīsyeta yena lujyeta yena paśyeta*. 見: Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṁśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, p. 87.

《金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相·一卷》又云：「此心法門一切如來秘密最勝。慎勿輕爾為愚人說。破汝三昧戒。善諦思惟。」(T1172, vol. 20, p.709b) 據此，五字真言或大乘空義，並不是逢人便輕率而說的，此種亦可言是另類的「不可說」或「不當說」——不是適當的根器，則不應當對其說。縱使對方有請法，亦是須詳觀其根器，若非真法器雖請亦不說。反之，若是適合的根器，則可善巧導引而委婉地說。而此於〈第一會·謗般若品第三十三〉有說到，當世尊開示般若波羅蜜多法門時，以「有所得為方便故」，不能修學甚深般若波羅蜜多等六度，這些善男子、善女人等，聞說如是般若波羅蜜多「心生輕慢，便從座起捨眾而去」，如續云：¹⁶⁹

是善男子、善女人等，於此所說甚深般若波羅蜜多，身、語及心皆不和合，由斯造作增長愚癡、惡慧罪業。彼由造作增長愚癡、惡慧罪業，聞說如是甚深般若波羅蜜多即便毀謗障礙棄捨。彼既毀謗障礙棄捨如是般若波羅蜜多，則為毀謗障礙棄捨過去未來現在諸佛一切相智。彼由毀謗障礙棄捨過去未來現在諸佛一切相智，即便造作增長能感匱正法業。彼因造作增長能感匱正法業，墮大地獄經歷多歲，若多百歲、若多千歲、若多百千歲、若多俱胝歲……若多百千俱胝那庾多歲，大地獄中受諸楚毒猛利大苦。

(T220 (1), vol. 5, p. 976c)

由上述的經文，可以得知，我們能如是聽聞且歡喜接受五字真言或大乘空義等有關般若波羅蜜多的教法，這是何等的宿世善根與福德智慧之積聚，故應對我們自

¹⁶⁹ 此類似經文亦出現於〈第二會·地獄品第三十九〉(T220 (2), vol. 7, p. 187b-c) 與〈第三會·地獄品第十〉(T220 (3), vol. 7, p. 579a-b)。

已過去生的福德 (punya) 修歡慰而更努力向善、向上。然而，每個人亦要小心以免謗法，誠如舍利子聽完佛言之後，答：「唯然！世尊！唯然！善逝！未來淨信諸善男子、善女人等，聞佛先說破正法業感長時苦足為明誠，寧捨身命終不謗法，勿我未來當受斯苦。」(T220 (1), vol. 5, p. 978b) 此外，更應了知並非所有的人都適合接受此般若波羅蜜多的教法，應該說對絕大多的執實或執我的普羅大眾而言，應該小心而不輕易地對他們宣說，以彼等免未蒙其利先受其害。

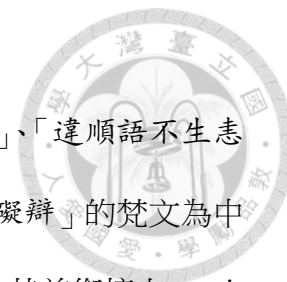
(四) 入 卍 字等門了悟文字陀羅尼門的諸功德

當大乘修行者入 卍 等諸文字陀羅尼門的時候，則「於諸音所詮、所表皆無罣礙」、「於一切法平等空性盡能證持」、「於眾言音咸得善巧」，那麼預期將具有二十項的效益 (anuśamsāḥ)，如〈第一會·辯大乘品第十五〉云：¹⁷⁰

善現！若菩薩摩訶薩能聽如是入諸字門印相、印句，聞已受持、讀誦、通利、為他解說不貪名利，由此因緣得二十種殊勝功德。何等二十？謂得強憶念，得勝慚愧，得堅固力，得法旨趣，得增上覺，得殊勝慧，得無礙辯，得總持門，得無疑惑，得違順語不生恚愛，得無高下平等而住，得於有情言音善巧，得蘊善巧、處善巧、界善巧，得緣起善巧、因善巧、緣善巧、法善巧，得根勝劣智善巧、他心智善巧，得觀星曆善巧，得天耳智善巧、宿住隨念智善巧、神境智善巧、死生智善巧，得漏盡智善巧，得說處非處智善巧，得往來等威儀路善巧。善現！是為得二十種殊勝功德。

(T220 (1), vol. 5, p. 302c-303a)

¹⁷⁰ 此類似經文亦出現於〈第二會·念住等品第十七〉(T220 (2), vol. 7, p. 82b) 與〈第三會·善現品第三〉(T220 (3), vol. 7, p. 490a)。其中，〈第三會〉列舉的是「三十種功德勝利」，比對內容，除了以「得諦善巧」取代「得觀星曆善巧」之外，其他的只是開合伸縮的差異而已。



此中，與「一切法不可說」之語言觀較有相關連的是「無礙辯」、「違順語不生恚愛」、「於有情言音善巧」等效益。故分以下三點論述：1. 「無礙辯」的梵文為中性名詞 *pratibhāna* (n.)，此詞源自 $\sqrt{bhā}$ (2P, 發光，顯露自己)，於其前銜接上 *prati-* (朝向)，合起來有「朝向他人發光顯露自己」、或「以辯才宣示」的意思，可譯為「辯才」。而這與世間的好辯或逞口舌之能，是非常的不同的，因為世俗之人皆緣於自我、自讚毀他而追求爭勝，故常會唇槍舌劍，乃至舌燦蓮花或口若懸河。般若經典以大悲為上首、一切智智相應作意、以無所得而為方便、以般若波羅蜜多為骨幹，求證無上正等覺而成熟有情嚴淨佛土。因此，菩薩若無事的時候安住清淨、寂靜之法性而無起、無作與無為；當有利他眾生之需求時，則就會以無礙辯才而導引眾生，故是截然不同於前述之凡夫俗子的情況。而此亦呼應於《大般若經》之言佛功德時所說的「義」(*artha*)、「法」(*dharma*)、「詞」(*nirukti*)、「辯」(*pratibhāna*)之「四無礙解／四無礙辯才」(*catasraḥ pratisaṃvidah*)，¹⁷¹ 就此四種與語言哲學相關之殊妙的辯才智慧，能令菩薩雖未成佛，然可受到諸佛如來的加被護持，而攝受四無畏等諸佛功德。¹⁷²

2. 「違順語不生恚愛」，其中的「違語」的梵文為 *paruṣa-vāc*，此複合詞由 *paruṣa* (adj, 粗糙的，麤惡的) 來形容陰性名詞 *vāc* (f., 言說)，白話可翻譯為「粗魯或粗鄙的話語」；而「順語」的梵文為 *ślakṣṇa-vāc*，此複合詞由 *ślakṣṇa* (adj, 柔

¹⁷¹ 〈第一會·諸功德相品第六十八〉與〈第二會·眾德相品第七十六〉：「善現！云何名為四無礙解？善現！義無礙解、法無礙解、詞無礙解、辯無礙解。善現！是名四無礙解。善現！云何義無礙解？謂緣義無礙智。善現！云何法無礙解？謂緣法無礙智。善現！云何詞無礙解？謂緣詞無礙智。善現！云何辯無礙解？謂緣辯無礙智。」(T220 (1), vol. 6, p. 967a) & (T220 (2), vol. 7, p. 376b)

¹⁷² 如《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》云：「何等名為諸菩薩眾成就如是四無礙解，雖未證得所求無上正等菩提，由大願力，即能攝受四無畏等諸佛功德。諸佛世尊知彼成就四無礙解勝善根故，知彼已得甚深般若波羅蜜多功德地故，以神通力勤加護念，令彼攝受四無畏等諸佛功德，是故菩薩欲求證得四無礙解，欲求攝受四無畏等功德善根，應學般若波羅蜜多，應行般若波羅蜜多，勿生執著。」(T220 (16), vol. 7, p. 1097b)

軟的，和善的) 來形容陰性名詞 *vāc* (f., 言說)，白話可翻譯為「柔順或悅耳的話語」。就一般人來說，聽到悅耳滑順語就貪愛染著，聽到不悅粗鄙語就生氣瞋恚。然而，此處為人諸字門得善巧智的行者，看清世間一切現象、語言文字皆是短暫片面的泡泡，皆乃無自性且無自相，故畢竟無所有而不可得，不僅就世俗名言有如實的觀看與通達的認知，更是具備著調適安忍 (*kṣānti*)。因此，「在聽了柔順的話語之後，不因此就愛戀在其中，亦不由於粗魯的話而惱怒」¹⁷³。而就此點，亦剛好可以再次地顯示出語言哲學之背後所蘊涵的禪修實踐哲學的理趣。

3. 「於有情言音善巧」，此中的「言音善巧」的梵文為 *ruta-kuśala*，此複合詞之前者 *ruta* 源自 \sqrt{ru} (2/4P, 吼叫，鳴響) 的過去被動分詞所做成的中性名詞，有語言與音聲的意思，故譯為「言音」；而後者則為名詞性詞 *kuśala* (adj.)，其意思乃「良善」或「善巧」，在此為熟練於語言與音聲，故合起來可譯為「善巧於言音」。就語言學之語音學 (phonetics)、音韻學 (phonology) 應屬於音聲的範疇，而構詞學 (morphology)、句法學 (syntax)、語意學 (semantics) 與語用學 (pragmatics) 應屬於語言的範疇，而此等皆爛熟則相當於印度大班智達所精通之「五明處」 (*pañca vidyā-sthānāni*) 的「聲明」 (*śabda-vidyā*)。此復，若就一位人諸字門得善巧智的菩薩而言，此處應是強調「朝向所緣對象」，亦即是以面對、處理、接待與導引眾生為首要，故不僅僅是前面敘述的和顏悅色的柔順語，而應是更進一步地爛熟於有情日常用語。換句話說，對方講英文菩薩就應以英語對話，對方講日文菩薩就應以日語對話等，¹⁷⁴ 因而對著所化機的根器，以著適當的言詞講說來因材施教。此點正可呼應於如來的「八十隨好」之「音聲不高不下，隨眾生意和悅與言」、「隨諸有情類言音意樂而為說法」、「一音演說正法，隨有情類各令得解」。

¹⁷³ 此句梵文為 *na ca ślakṣṇām vācaṃ śrutvā pareṣv anuṅīto bhaviṣyati, na ca paruṣayā vācā pratihanyate*. 見：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, p. 87.

¹⁷⁴ 如梵文 *ruta-jña* 就有「懂得鳥獸的語言」之意思，亦就所緣眾生而立。

與「說法咸依次第，必有因緣言無不善」。¹⁷⁵

最後，亦帶出《大方廣佛華嚴經·入法界品第三十九》對善巧於此 42 音節的菩薩，將具備世間如文學、歷算、醫學、明咒真言、地理、材料、語言等，而出世間如內明、空性等內外五明之殊勝功德而來利益世間而自度度他，如（卷第七十六）云：

善男子！我唯知此善知眾藝菩薩解脫如諸菩薩摩訶薩，能於一切世、出世間善巧之法，以智通達到於彼岸；殊方異藝，咸綜無遺；文字、算數，蘊其深解；醫方、呪術，善療眾病；有諸眾生，鬼魅所持，怨憎呪詛，惡星變怪，死屍奔逐，癩癩、羸瘦，種種諸疾，咸能救之，使得痊愈；又善別知金玉、珠貝、珊瑚、瑠璃、摩尼、砗磲、雞薩羅等一切寶藏，出生之處，品類不同，價直多少；村營鄉邑、大小都城、宮殿苑園、巖泉藪澤，凡是一切人眾所居，菩薩咸能隨方攝護；又善觀察天文地理、人相吉凶、鳥獸音聲、雲霞氣候、年穀豐儉、國土安危，如是世間所有技藝，莫不該練，盡其源本；又能分別出世之法，正名辨義，觀察體相，隨順修行，智入其中，無疑、無礙、無愚暗、無頑鈍、無憂惱、無沈沒、無不現證。

(T279, vol. 10, p. 418c)

還有，《金剛頂超勝三界經說文殊五字真言勝相》就一大乘的修行者，若恆常憶持念誦五字真言，則將「文殊菩薩現其人前而為說法，當得宿命辯才」與「疾證菩提」等諸功德的描述，如云：

¹⁷⁵ 此四項分別為如來八十隨形好的第 71~73 之功德，詳見：《大般若波羅蜜多經·第二會·眾德相品第七十六》(T220 (2), vol. 7, p. 377c)。

善男子！當觀是心本來清淨無所染著，離我我所分別之相，入此門者名三摩地，是真修習……若誦一遍能除行人一切苦難，若誦兩遍除滅億劫生死重罪，若誦三遍三昧現前，若誦四遍總持不忘，若誦五遍速成無上菩提。若能一心獨處閑靜，梵書五字輪壇，依法念誦滿一月已，曼殊菩薩即現其身，或於空中演說法要。是時行者得宿命智，辯才無礙，神足自在。勝願成就福智具足，速能階證如來法身。但心信受，經十六生決成正覺。若力不辦建立壇場，香花供養及畫本尊，以用香泥塗舍利塔，梵寫五字真言，旋遶念誦五十萬遍，文殊菩薩現其人前而為說法，當得宿命辯才。一切如來諸菩薩等，及執金剛恒沙聖眾，常加護念速滿諸願，疾證菩提。

(T1172, vol. 20, p.709b-c)

以上說入 卍 字等門了悟文字陀羅尼門的諸種功德，可謂世間、出世間之種種的知識、學問無不嫻熟善巧，世、出世的智慧般若無不通達貫徹，此之菩薩亦可名通達五明的大班智達，故云「隨順修行，智入其中，無疑、無礙、無愚暗、無頑鈍、無憂惱、無沈沒、無不現證」、「速能階證如來法身」與「經十六生決成正覺」，了悟文字陀羅尼門真是有如是等究竟勝利。

第二節、一切法不可說的理據

從佛教的語言哲學來說，云何「一切法不可說」？其理據為何？欲回答此，可從前面四章——「智慧的考察」、「生起的考察」、「極限的考察」、與「如如性的考察」——於學理上來論述時，皆以 *yathābhūtātā* 與 *yathāvattā* 二條路線來進

行。換言之，即是從知識學上之真實相貌與形上學之如所有性，如此地如實與如理來觀察蘊界處等諸法，便可分別推求出「於諸法實相上，一切法乃不可被言說得中的」與「於根本一貫上，一切法乃不可說的」，像這樣必須確實地在第一線地觀察世界與循著修行道路而來的。接下來分如下三小節，來論述何以此二進路是很殊勝。

一、yathābhūтата 的進路

首先，就要了解佛陀的教法（Buddha's teachings）並非為了眾生現世的生存或存活於此世間而設立的。若是僅是想為這一輩子的存活而努力打拼者，大可從當代自然、社會科學的學科與學門，例如「經濟學」、「政治學」、「電機資訊學」等之相關世間的醫、農、工、商的學問去尋求，並不需要於佛教中來探究。反過來亦可說，倘若是把佛教以世間學問的態度去尋求而謀自活命的話，則不僅無法趣入經論中之高深的義理，反而由於非實事求是、心態不正確而很容易造作無邊的諸不善重罪，如〈第二會〉之中，有描述眾生以「有所得為方便故」親近佛教，反而造作輕慢佛與謗法之諸地獄惡業等而受極大苦痛，¹⁷⁶ 故此定須注意。其次，若要如悉達多太子尋求生老病死的答案時，應當直接地去觀察這個世界，亦即第一線地深入觀看到我們眾生之五蘊的組成、十二入處的流程、十八界的相關背後交織的網絡等內外諸法。此種觀看是就事情穿透其表象，並且一層一層地抽絲剝

¹⁷⁶ 《大般若波羅蜜經·第二會·地獄品第三十九》：「善現！有菩薩摩訶薩雖曾見佛若百...於彼諸佛及弟子所亦多修行布施...而有所得為方便故，不能修學甚深般若波羅蜜多乃至布施波羅蜜多。善現！是菩薩摩訶薩聞說如是甚深般若波羅蜜多，便從坐起捨眾而去。善現！是菩薩摩訶薩輕慢如是甚深般若波羅蜜多，亦輕慢佛，既捨如是甚深般若波羅蜜多，亦捨諸佛...於此所說甚深般若波羅蜜多，身、語及心皆不和合，由斯造作增長愚癡、惡慧罪業。彼由造作增長愚癡、惡慧罪業，聞說如是甚深般若波羅蜜多，即便毀謗障礙棄捨...即便造作增長能感匱正法業。彼由造作增長能感匱正法業，墮大地獄經歷多歲...若多百千俱胝那由多歲，大地獄中受諸楚毒猛利大苦...」（T220 (2), vol. 7, p. 187b-c）之後，世尊亦告知舍利子，無法拿五無間業來比擬壞正法之謗法業，舍利子便言：「當來素性諸善男子、善女人等，聞佛先說謗正法罪感長時苦足為明誠，寧捨身命終不謗法，勿我未來當受斯苦。」（p. 189a）

繭，將其內在的組成、推動的流程、周遭的網絡或運作機制、以及後續的變化給帶出來。總之，凡是跑出來的法目的是怎樣子的構造、流程、關連、變化等，便如同此確實的情形給觀看進去，換言之，隨著跑到世界的事物或現象皆是緣起，順著緣起的角度去探究，了悟此諸緣起皆變動不居而虛幻不實，像這樣子才稱為「如實的觀看」(yathābhūta-darśana) 與「通達認知」(jñāna)。¹⁷⁷ 若真能順著此路線而一直觀看下去，很快地就看出「任何一法縱然是能被講說，皆只是冰山的一角之表象 (appearances)，實相上並不是可被說的中的」，因為一切都處於此千變萬化而無限向度的交織網絡下，故言「一切法不可說」。

此外，倘若能順著此脈絡而不斷地串修練習下去，則未來將可成辦「盡所有性」(yāvad-bhāvikatā) 的智慧，以其真實認知諸法之來龍去脈、背後複雜的交織網絡，並其所有向度之間的關連。果若如此，則前述的情形可謂「真科學」或「超科學」：稱之為「真科學」以 yathābhūtata 的進路而來的如實觀察、周遍認知，能觀察者與所觀的對象領域，通通都不受到人類中心主義 (anthropocentrism) 之有限的能、所框住，甚至可打破而超越之，故比科學還科學；¹⁷⁸ 稱之為「超科學」是相較於當今物質科學之定性、定量、定數、且講究能夠大量生產與實用性而言，以 yathābhūtata 的進路而來的第一線觀察蘊界處諸法，不會僅是停留於物質 (色) 的層次，而且還真正看進去心態底層之深刻內涵 (蘊處界等)，並且打造未來超出世間的出路。¹⁷⁹ 又，這樣子的情形亦才可謂「真哲學」或「超哲學」：稱之為

¹⁷⁷ 此中，darśana (觀看) 代表前者表前五根，而 jñāna (通達認知) 則為第六意根，合起來有「在看這世界、且看得進去看得懂，故知見並行」的意思。例如「五分法身」(戒一定一慧一解脫一解脫知見) 之「解脫知見」(vimukti-jñāna-darśana)，亦即是，知己實解脫，乃後得智位，而總是佛之功德，以此五法成佛身。

¹⁷⁸ 就一般科學的觀察研究而言，其所觀的事物或現象之時空範圍是有限性的；而能觀察者的認知能力與感官觀配備亦是有限性的。對比於此，〈第十六會〉之 yathābhūtata 的進路而來的如實觀察、周遍認知，能、所通通不受此限，甚至打破而超越此限，因此才謂之「真科學」。

¹⁷⁹ 若只就當今科技發達之物質科學而言，其所觀的對象主要是物質，並未涉及到心態或精神領域，縱使有觀察心理，如「心智哲學」(philosophy of mind and cognition) 等，也是多以大腦、神經元或基因等為其預設而來的諸精神現象，此並未跳脫出物質的範疇。對比於此，〈第十六會〉之 yathābhūtata 的進路而來的第一線觀察蘊界處諸法，不僅是物質層次，而且還真正看

「真哲學」以 *yathābhūtata* 的進路方能生起真正的生命智慧，故為真愛智的哲學；稱之為「超哲學」則相較於當今西方哲學之邏輯-知識學的進路（*logical-epistemological approaches*）而言，¹⁸⁰ *yathābhūtata* 的進路方可超越人類層次的認知而真正達至無上的覺悟。而具備這種境界者於〈第十六會〉中稱為「如實有情」（*yathābhūtasatva*），以這些眾生能夠這樣地如實觀察，而通達因緣生與平等性之如實認知的緣故，又以這些眾生能如同一切法之無自性而虛幻不實，探究而理解進去的緣故。¹⁸¹ 區別於此，凡夫的觀看只看在表淺的外層與短暫侷限的時空範圍，亦即世俗之人皆以其粗糙的感官配備、狹隘的認知格局去進行投射分別，而就這些從世界而來的種種差別的認定與點狀捕捉，視為確實如此，因此故不斷地造諸有漏業而流浪生死。

二、*yathāvattā* 的進路

yathāvattā 的意思乃「如如性」，又可名「如所有性」，意指就一切存在的共通的一貫情形。換言之，不論在時間向度、空間向度、以及生命世界各種形式做為拉開的向度，從根本上去加以考察，而一貫都是空性、非我、不二、真如。而就這些全盤所通達的，即稱之為「諸法之如所有性」。在〈第十六會·真如品〉之討論到 *yathāvattā* 時，就把諸法背後順著（*yathā*）什麼而跟著（*tathā*）就有目前

進去心態底層之深刻內涵，並且打造未來正確的出路，故才謂之「超科學」。

¹⁸⁰ 譬如當代的分析哲學（*analytic philosophy*）就是立足於邏輯的分析基礎，而就語句、概念、命題去進行分析彼等的真假值表（*truth table*），故可謂是一種邏輯之學、命題之學。

¹⁸¹ 這些眾生亦名「菩提薩埵」（菩薩），因為其乃以無上菩提為貫徹目標的眾生、或覺有情；這些眾生又名「偉大眾生／大士」（摩訶薩），因為其乃以於「大乘」（*mahāyāna*）——通達了知所有涉及有為的、世間的、超越世間的——沈潛而了達，且普渡一切有情、行於廣大修行道路的眾生。如〈第十六會〉云：「由如實覺，菩提與心俱不可得、無生不生，故名菩薩，亦名摩訶薩及如實有情。所以者何？以如實知非實有性...何謂大乘？謂一切智說名大乘...若能證入如是等智名摩訶薩。所以者何？以能遠離大有情想名摩訶薩，又能遠離大無明蘊名摩訶薩，又能遠離大諸行蘊名摩訶薩，又能遠離大無知蘊名摩訶薩，又能遠離大眾苦蘊名摩訶薩。」（T220 (16), vol. 7, p. 1071c）

相狀的緣由，給一一解開，並深入地探究到根本之如是性。此需要極其抽象的能力或形式化（formal）的工夫，不僅抽離現象界，甚至緣起法亦抽離，當若能一直地就挖掘下去至根本且一貫的情形時，則會觸及般若經典特色之「真如」（tathatā）——如是一貫的情形，〈第十六會〉並據此導出「不會不如是的情形」或「一貫皆非偏離的情形」之「不虛妄性」（avitathatā），以及導出「不會例外地變成其他的情形」或「一貫別無其他真理的情形」之「不變異性」（ananya-tathatā），還有導出「隨著如此便跟著如此的情形」或「以如所有而如此一貫」之「如所有性」（yathāvat-tathatā）等相類似的面向的概念或名相。由於是如此，故處於此世間的任何情形，都不會如世俗人執概念分別或墮二端，例如觀色蘊之「生死」，則會先如實地看出整個歷程當中的任何環節，並不等於整個歷程。因此，物質並非只是死壞、並非只是出生，而是無窮盡的生滅變化，故色蘊並非死掉、並非出生；其次，因為是「空性」的緣故，所以會無限的開放、無限的可能，而這世間才會顯現這些蘊界處諸法的林林種種的生滅變化，故看進去「如所有性」層次，關連的就有「真如」、「無為法性」、「涅槃寂靜」，由此就看到色空而「不生不死」。所以，根據 yathāvattā 進路所看出的空性不二，且離分別、不思議、非造作的無為法層次，因此便不困難地來推論出「色蘊乃不可說」，而更進一層地推求出「一切法乃不可說」。

值得一提的是，像以上這樣以 yathābhūtātā 與 yathāvattā 的進路而達到的「如實周遍認知」（yathābhūtaparijñā）或「周遍認知」（parijñā），其所產生的智慧可說為類似一種「自然智」（svayambhū-jñāna）。¹⁸² 彼乃發自於行者內在悟性的力

¹⁸² 「自然智」相關的出處，如〈第十六會〉：「慶喜當知！非師子吼野干能學，要師子王所生之子能學斯吼。慶喜當知！言野干者，喻諸邪見愚夫異生，彼定不能精勤方便學正等覺大師子吼，要諸佛子從正等覺自然智生，乃能精勤學正等覺大師子吼，如是佛子於正等覺無上法財善能受用。」（T220 (16), vol. 7, p. 1073c）；「又，舍利子！我終不說薄少善根諸有情類，能於此法深信解；薄少善根諸有情類，非於此法有所容受，如是法財非彼能用...若有得聞如是法者，我定記彼當得佛法，彼當來世於諸佛法能師子吼，如我今者於大眾中作師子吼、無所畏吼、大

量，非外鑠於我的智慧，換用語言哲學的術語彼即是內涵（*connotation*）之本有的能力，而非外延或指涉（*extension or reference*）之他力的賦與。此所謂的「自然」，即自內所證之自然醒覺的特質，乃一種屬於法住一貫的無為層次，而有別於有為的依他起，故藉由此種自然的覺性（*svayam-buddhatvā*）能剔除掩蓋底層的無明，而彰顯出「正等覺性」¹⁸³，亦即世界實相。彼亦是一種呼應於清淨光明的「心性」（*cittatā*）與「如來性」（*tathāgatatā*）¹⁸⁴而自立、自在且自然覺悟的智慧，故〈菩薩地〉又名「無師自然妙智」。¹⁸⁵就此種出自於「內在式」或內涵的覺知的情形，所以本論文的研究方法所強調的「內在建構之道」即是相應此種自然覺悟的智慧，亦可呼應於哲學專業上所謂的「獨立思考」（*independent thinking*）。區別於此，則如常言道：「天將降大任於是人也」，其乃是一種「外鑠於我」或外延的說法，因其以「天」來加諸吾人等之磨練而「動心忍性，曾益其所不能」。然而，此種說法卻無法周遍所有的情況，如年長之人、不治症之人等老弱殘疾者，天是否還會一視同仁地降大任於斯人？不然就放棄他們，果若如是則「天」要不就是很殘忍，不然就是很無能！？此外，所有的逆緣挫敗皆是天所降的或天賜的，那相反之神之子、官二代、富二代等為何「得天獨厚」？因此，法理上，「生於憂患而死於安樂」尚需要就蘊處界諸法之緣起，真確地去切入觀察，順著此理而「一路暢通」而達確實一貫的情形（如實性），通達了知「非憂患、非安樂」之緣起觀、不二中觀。此復，如實地了知不會總是「憂患」或「安樂」，當條件不滿足時就會消失不再了，更何況何謂真正的「憂患」或「安樂」？綜合以上方能如是地呼應於「自然智」。

丈夫吼、自然智吼。」（T220 (16), vol. 7, p. 1088c）

¹⁸³ 「正等覺性」即無上覺悟之根本一貫的情形，此類似相通於漢傳佛法的「佛性」。

¹⁸⁴ 「如來性」：無所從來無所之至去之來去如是一貫的情形。

¹⁸⁵ 《瑜伽師地論·本地分·菩薩地第十五》：「又諸菩薩無倒速疾發起一切菩提資糧，隨順於諸有情一切菩薩所作，隨順獲得無上正等菩提、無師自然妙智。」（T1579, vol. 30, p. 552c-553a）



三、是故一切法不可說

《中論》一開頭的歸敬頌就帶出了不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不去、不來等「八不中道」，用來論述與世界與生命有關的重要課題，而《善勇猛般若經》更是帶出 63 組「不二中道」，這些都是於世間上，常常會墮一端進而產生邊見的情形。例如說「般若波羅蜜多於一切法非斷非續…甚深般若波羅蜜多於一切法不為此等種種事故而現在前」(T220 (16), vol. 7, p. 1084a-b)，此之理舉個實例來說，像是當人們面對森林 (forest) 而粗分乍看這是一片樹林皆綠油油且密密麻麻的時候，宛如茂密而無縫；然而，若靠近而深入仔細觀察，則之間又有多得不得了間隔空處，反之亦然。又如在量子力學的雙縫實驗 (double-slit experiment)，其展示光子或電子等等微觀物體同時具備波動 (wave) 性與粒子 (particle) 性的實驗，而前者為相續，後者為不相續，以上即為在如實觀察之下，有為諸行之差別的表現的事例。再者，於佛教的修行上，解脫道視生死輪迴為相續生死流，故截斷生死流則不相續而寂靜涅槃；但是，菩提道則開發智慧而為「一切法乃空性一貫真如，一切法乃非斷或非續」，所以菩薩才能遊走世間度化有緣眾生。光光這一組「斷／續」就可如實、如理而看出「非相續或非不相續」，更何況於這世上俱備有成百上千的「不二中觀」的情形，端賴我們能否循著不二中觀而使般若波羅蜜多「現在前」。以上若就一位「以般若波羅蜜多為骨幹、以一切智智相應作意」而欲「從三界中出，至一切智智中住」的大乘行者，他會以不二中觀而看這世間的五彩繽紛，並不會陷入於任何表象上、或情意上的邊見污泥，反而會以大悲為上首，去饒益有情、莊嚴佛土，持續地秉持著這種態度，而「揭帝、揭帝，般羅揭帝，般羅僧揭帝，菩提僧莎訶」朝向無上正等覺走下去。

綜觀之，本論文從所謂「蘊處界等諸法」入手，深入地第一線觀看一切法，

透過「如實的一貫情形而情形」(yathābhūtata)來通達了知其確實的情形，亦即切入諸法的組成、流程、背後相關連的脈絡或系統、先前諸推動的條件、以及未來諸可能的去向或出路。像這樣子的「如實的觀看」與「通達認知」而看出「任何一法縱然是能被講說，皆只是冰山的一角之表象，實相上並不是可被說的中的」，因為一切都處於此千變萬化而無限向度的交織網絡下，故言「一切法不可說」。此復，以「如如性或如所有性」(yathāvattā)地把背後順著什麼而有目前相狀的緣由，給一一解開，且一直地就探究下去其根本一貫的情形，如此而貫通其空性、非我、不二、如幻似化，與真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有性。就此離言法性之層次的無分別、不思議、非造作、非假施設的無為法的情形，則不難推論導出「一切法乃不可說」——此種透過般若慧觀照下的語言觀。

第三節、一切法不可說的效用

本論文之「一切法不可說」會有那些實質的效用呢？此將分成如下三點論述，一、一切法不可說即是了義，二、由了義而帶出心性之心智學，三、了義之無為法性即是一種生命的出路：

一、一切法不可說即是了義

如前「研究進路與方法」所述，本論文的目標是為彰顯佛教之實踐哲學或宗教哲學的語言觀，除了以「經典」為根本依據之外，其背後之「四依四不依」遵循原則方才是主要。此中，這四者的最後——「依了義不依不了義」——更是呼應了「一切法不可說」。因為，「了義」即是法性無為之常住不變，而此與本論文

的宗旨「一切法不可說」所帶出的「離言法性」，相互呼應。

首先，「了義」的詞源學為源自梵文 *nītārtha* (नातार्थ)，其可視為一種形容詞關係的同格限定複合詞。此之前者 *nīta-* 來自 \sqrt{ni} (1U, 引導) 的過去被動分詞，故有「已經被引導」的意思，再於其後在接上 *artha* (m., 意義)，故合起來為「已經被引導的義理」，漢譯成「了義」。其次，「不了義」的梵文為 *neyārtha* (नेयार्थ)，此複合詞的前者 (*neya-*) 來自 \sqrt{ni} (1U, 引導) 的未來被動分詞，故有「將要被引導」的意思；其後同樣接上 *artha* (m., 意義)，而合起來為「將要被引導的義理」或「尚待被引導的義理」，漢譯成「不了義」。此外，藏文的「了義」即「決定義／義定了」(ཇམ་པའི་དོན།)；「不了義」即「非決定義／義未了」(ཇོ་པའི་དོན།)，而前者即是勝義，前者即是世俗。《廣論》¹⁸⁶ 就此亦言：「謂由此義，不能更於餘引轉，故名為了義或義定了。」以及，「謂若此義不可如言而取，須引餘義釋其密意，或雖可如言而取，然彼非是究竟真實，除彼更須求彼真實，故非了義或義未了。」此中若有人問難曰：若不了義界說為「謂若此義不可如言而取，須引餘義釋其密意」的話，那其相反應可推得「若不須引餘義釋其密意，則此義（即了義）便可如言而取」的矛盾 (paradox) 或兩難 (dilemma)。此乍看下似有問題，然而，若真了知所謂的「了義」的實修者，其心態必定如實地呼了義之教的「空性」與「以無所得而為方便」——如前入 π 字門所述之「諸法無有性相，說言文字皆不可得義」，則怎會去執取這些「不須引餘義釋其密意」的了義文字？會起這樣的論爭，主要的還是出在「以邏輯推理或概念認定在看佛教這些施設語詞」，而沒如實地在觀看這個世界。果若如是呆板在看的話，則《心經》的「色即是空、空即是色」、〈第二會〉的「一切法皆以常樂我淨為趣」(T220, vol.7, p248b) ……等諸多佛教

¹⁸⁶ 見：《廣論》(1995)，頁 403。

語詞皆會成為矛盾或兩難了。¹⁸⁷ 據此，亦可看出本論文之「內在建構之道」的方法，是何等的重要了，以及面對生老病死等苦需先體會而起厭離，如此才能質樸地如佛經第一線在看這個世界。

在了解到上述梵文字源具有「已被引導之義」與「尚待被引導之義」的差別之後，則不難體會《大般涅槃經》(महापरिनिर्वाण सूत्र, *Mahā-pari-nirvāṇa Sūtra*) 所談到具有四意涵的「了義」，此四即是 1. 「了義者名為菩薩」之菩薩義；2. 「如來常住不變是名了義」之常住不變義；3. 「如來入法性者是名了義」之法性義；4. 「如來為欲度眾生故，以方便力說於大乘，是故應依，是名了義」之大乘義。

¹⁸⁸ 於此中，倘若就第一之「菩薩義」或第四之「大乘義」很容易地就從梵文的已經引導 (nīta) 義，而與阿羅漢、辟支佛和聲聞、獨覺乘之尚待被引導 (neya) 義做出區分了，而較困難的是第二之「常住不變義」或第三之「法性義」。然而，若透過上一節的 *yathābhūtātā* 與 *yathāvattā* 的二進路來如理觀察時，則必深入探究到空性、不二、真如之無為法性的這個層次，因此，便很容易的推求到「常住不變」的義涵。

再者，當聚焦而扣緊到語言哲學這個面向時，則不難看出於法性之無分別、不思議、非造作的、非假施設的根本且一貫的情形，如此語言、概念、分別、命題等便皆是不管用的，故言「離言法性」或「法性是離分別的」。綜合上述，因為一切法無論是如實、如理俱不可說、不可得、離分別，屬於「離言之法性」，而「離言法性即是了義」，故「一切法不可說即是了義」。在本論文之初的「研究

¹⁸⁷ 遑論佛教不生枚舉了，乃至現實生活中亦會發生此矛盾。例如，概念上「貧窮」與「富有」是兩個相對的語詞，故站在不可矛盾律的邏輯推論的立場，一個人是不可能「既貧窮又富有」，然而在現實的世界中，卻有人「窮得只剩下錢」。其餘可依此類推～

¹⁸⁸ 如《大般涅槃經·如來性品第四》云：「了義者名為菩薩，真實智慧隨於自心，無礙大智，猶如大人無所不知，是名了義...若言如來常住不變是名了義...若言如來入於涅槃，如薪盡火滅，名不了義；若言如來入法性者是名了義...善男子！聲聞乘者猶如初耕，未得果實，如是名為不了義也，是故不應依聲聞乘。大乘之法則應依止。何以故？如來為欲度眾生故，以方便力說於大乘，是故應依，是名了義。」(T374, vol. 12, p.402a)

進路與方法」時候，便採取文獻與義理並行，以及內在建構之道，並奠基於「四依四不依」的原則，則於彼時似乎已經觸及到佛法之最深層的涵義了。因為，佛法欲導眾生入究竟的諸法實相，最終還是「依了義而不依不了義」。



二、由了義可帶出心性之心智哲學

由於了義具有常住不變義與法性義，而此常住不變之法性層次更可帶出〈第十六會〉所觸及的「心性」(cittatā/ the nature of the mind)。一般而言，法性具備根本、一貫、不假造作、與非所施設等四大特徵。當一切法貫通其表層，深入挖掘探究到其皆是一貫的空性、不二、如幻似化、真如時，便呼應此無為法性的層次了。若將某一法 X 探究到空性、不二、如幻似化、真如時，則亦復具備法性四大共同特徵或共相。只不過，每一法又有其個別的特徵，故須就所要探究之法另行尋求其別相。在此，我們須針對「心性」(cittatā) 來審查，除了四大共同特徵外，尚有哪些個別的特徵？〈第十六會〉：「諸菩薩眾修行般若波羅蜜多，遠離顛倒心心所法，證心本性清淨明白，於中都無心心法起」(T220(16), vol. 7, p.1096c)

¹⁸⁹ 從這段經文，可發現「心性」另有三項特徵(1) 遠離一般顛倒的心態(citta)，不論是心王或心所，抑或不不論是認知上或情意上的心。(2) 其本性清淨或澄澈透明。(3) 其本性明白或周徧清淨。此中，(1)「顛倒」之梵文為 viparyāsa (m.)，此由√as (2P, 是/存在)的完成形，於前銜接 pari-(全面)，表示「所有的存在」，但是又再接上相反義的接頭音節 vi-(分開)，故有「全面的顛倒而不實在」的意思。此處乃謂「與諸法空性、諸法如幻似化、諸法真如」顛倒，因凡夫心態隨著對境而被攪動起煩惱，而凡是顛倒(viparyāsa)，則就不是真實(abhūta)，故需正見

¹⁸⁹ 梵文原文：“cittāpagatā hi prajñāpāramitā, yā ca cittasya prakṛtiprabhāsvaratā prakṛtipariśuddhitā, tatra na kācic cittacyōtpattiḥ.” (Hikata: p. 85/ l. 17 - 19)

來導正，用智慧去洞察實相。¹⁹⁰ 其次，2. 「本性清淨」之梵文為 *prakṛti-prabhāsvara*，此複合詞可視為同格限定的持業釋，前者 *pra-kṛti* (f, 本性) 為非造作自然的本性，最主要的義理是指：不受到條件推動的、非組合的、非變動不居、非因緣添加而為事情於根本上的情形，此相當於英文的 *essential nature*(本質自然的情況)。又，後者 *pra-bhāsvara* 為源自 *pra-√bhās* (1U, 發光／顯露)而來的名詞性詞，此處譯為「清淨或澄澈透明」，而合起來的意思乃表示「心的本性乃無裂痕般之無分別的情形」。最後，(3)「本性明白」之梵文為 *prakṛti-pariśuddhi*，亦視為同格限定的持業釋，其中之 *pari-śuddhi* (f.)為「清淨或全面乾淨」的意思，而合起來特指「心的本性乃遠離攪動之煩惱、污染之不正見而周徧清淨的情形」。

透過上述的分析之後，屬於法性層次的心性，全然不是任何一種所起的心態，因「所謂『心態之生起』那個是顛倒的」(*cittasyōtpāda iti viparyāsa eṣaḥ*)¹⁹¹ 故行者應了知任起何心皆已遠離實相了，凡夫心隨境轉，而菩薩心如明鏡，只有反射顯影之照了的功能，了知鏡中像乃虛幻不實故不會隨之起舞，如此將來方能成就如來的「大圓鏡智」。此復，心的本性乃如無裂痕的水晶般之離二分之分別的情形，故行者應了知我們只要用分別認知、只要用言說，大概都看在、講在其片面與片段。因此，只要分別認知、只要言說，事情其全面的情形——事情之組成的內容、事情之周遭脈絡、事情之背後的來源、事情之往前的千變萬化、事情之經由修行不斷地打造——通通被遮蔽住了，故透過 *prakṛti-prabhāsvara* 之城徹透明的觀照，將來方可「全面離二分的實現／圓成實」(*pari-niṣ-patti*)。此復，心的本性乃遠離攪動之煩惱、污染之不正見而周徧清淨的情形，故行者應了知無論是情意上的雜染攪動 (*saṃkleśa*) 的境界通通不耽著，以及認知上的我見、身見、

¹⁹⁰ 這個說法與佛教的「唯識學」(遍計所執+依他起=虛妄分別)如出一徹。任何的產生，皆是不真實的產生，如此的產生叫作「幻化的世界」=一切有為法如夢幻泡影，這當中沒有半點的真實可言。因此，無一法可得，無一法可證，如此就超越一切法的言說、施設與分別。

¹⁹¹ 見：Hikata 梵校本 (p. 84/ l. 7)。

邪見等，全數地了解所有的境界皆非境界，朝向斷除生死流而成就，正如《維摩詰所說經·佛國品》即謂「隨其心淨則佛土淨」(T475, vol. 14, p.538c)。

此處，還需進一步分析「菩提心」(bodhi-citta)：如果一位大乘的修行實踐者以菩提為所緣而發起心態 (bodhāya cittam utpādayati)，倘若此行者不通達法性之恆常不變的層次，則所發的心與所行的道路誠屬可議。因為，其所發的心態亦屬顛倒，故名「於菩提心有執薩埵，不名真淨發心菩薩」，且亦為有為之造作加行而起的心態，有造作加行即不穩定、就會帶有變異 (vipariṇāma) 而衰退，故名「造作薩埵，不名菩薩」或「加行薩埵，不名菩薩」，甚至名為「狂亂薩埵」(unmattasatvāh)¹⁹²。故彼修行者應該切入到法性之恆常不變的層次，體悟到「心非心性」¹⁹³且俱上述「心性俱不顛倒如實、澄澈透明、周徧清淨」的三大特徵，若能如是，則正如〈第十六會〉云：「雖不見有菩提心性，而能發起大菩提心。若能如是發菩提心，乃可名為真實菩薩。彼雖如是發菩提心，而於菩提無所引發。何以故？善勇猛！彼已安住大菩提故」¹⁹⁴據此，方如是了知：若不懂法性之無為層次，在不通了義；若不通了義，在不了達本性；若不了達本性，則心性（心之本性）便阻隔在外而無法切入，那麼所謂的「發菩提心」或「大乘」則真正的難以落實，此不可不謂重要，不可不謹慎小心！

三、了義之無為法性即是一種生命的出路

如果所研讀的哲學不能融入自己的生命，那讀它有何益？如果所研究的佛法不能帶出一條生命的出路，那寫這部論文有何益？本論文行文至此，很高興地要

¹⁹² 此段有關發菩提心的論述請參閱：Hikata 梵校本 (p. 20/l. 11 - 19) 或玄奘本 (頁 1071b)。

¹⁹³ 「心非心性」就切在「不帶有變異」與「不帶有分別」的情形。如《大般若波羅蜜經·第一會》：「舍利子言：『何等名為心非心性？』善現答言：『於一切法無變異、無分別，是名心非心性。』」(T202(1), vol. 5, p. 202a)

¹⁹⁴ 此段請參閱：Hikata 梵校本 (p. 20/l. 7 - 9) 或玄奘本 (頁 1071c - 1072a)。

宣稱：「一切法不可說即是了義，而了義之無為法性即是一種生命的出路」。此何以故？此分如下三點來論述：



(一)「了義之無為法性即是一種生命的出路」之理趣

因為，當於語言哲學之「一切法不可說」彰顯出「離言法性」與「了義之無為法性」時，則可帶出般若經典之超凡入聖的層次，此如《金剛經》：「如來所說法，皆不可取、不可說、非法、非非法。所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。」(T235, vol. 8, p. 749b)¹⁹⁵ 很明顯的，本論文從一切法入手，聚焦在「不可說」的語言哲學之探究，以《善勇猛般若經》為材料，從 yathābhūtā 與 yathāvattā 二條分別呼應於知識學與形上學的線索，如實、如理地去觀察蘊處界等諸法的緣起，切入其無限的組成、流程、脈絡或系統，看出一小小波段的歷程並不等於整個的流程；且貫通一切事物現象之諸種種短暫表面的特徵，而探究到其根本一貫皆是空性、不二、如幻似化、真如的情形，所以導出「一切法不可說」而彰顯出「離言法性」，更觸及到最究竟的第一義諦，而達至已經圓滿引導的了義之教。此復，更進一步地藉由此了義之無為法性看出《金剛經》超凡入聖的層次。因此，從今之此處起，只要持續照著起修，鐵板會被打穿，鐵籠會被打破，生死相續流會被截斷，而能達到轉捨所依的「轉識成智」。因為，成就佛道就只是自性空的時間的問題而已，故言：「了義之無為法性即是一種生命的出路」。而且，與此種的大乘相應的道路是「最第一、最尊最勝、最上最妙、最高最極、無上無上上、無等無等等」¹⁹⁶ 的出路。

¹⁹⁵ 此段可參考玄奘之不同漢譯，如《大般若波羅蜜經·第九會能斷金剛分》：「如來、應、正等覺所證、所說、所思惟法皆不可取，不可宣說，非法非非法。何以故？以諸賢聖補特伽羅皆是無為之所顯故。」(T220 (9), vol. 7, p. 980c-981a)

¹⁹⁶ 《大般若波羅蜜經·第一會·相應品第三》：「舍利子！修行般若波羅蜜多諸菩薩摩訶薩，若能如是相應，是為第一與空相應……修行般若波羅蜜多諸菩薩摩訶薩，諸相應中與般若波羅蜜多相應為最第一、最尊最勝、最上最妙、最高最極、無上無上上、無等無等等。何以故？舍利



(二) 此種的大乘相應的道路，即是以般若波羅蜜多為骨幹

由上述的「了義之無為法性」，於世間上人情世故處事應對時，必帶出與空性相應的智慧，而行走的就是林林種種的「不二中道」，不會墮到任何事情的片面任一端。當將這種智慧持續地貫徹到底時，智慧到彼岸的般若波羅蜜即現在前了。故以般若波羅蜜多為骨幹，並以大悲為上首、一切智智相應作意、以無所得而為方便，求證無上正等覺而成熟有情嚴淨佛土。此將是十分值得而有無上價值的。此中，更要掌握生命的座標——真如（*tathatā*），以「隨著～跟著就會～」（*yathā~tathā~*）之一貫如是道理行走於生命的道路。此《廣論》¹⁹⁷ 就此亦言：「斷惡故無苦，善巧故無憂，謂由邪分別，罪惡害身心。福令身安樂，智故心亦安，利他處生死，悲者何所厭？」此言菩薩念成佛須於生死受無量生，爾時種苦逼，很容易起退怯心。誠然，大乘行者遊走於世間，會值遇諸種障礙與無量生死苦，然若以如是一貫真如為導航座標，而看處目標方向，則情意上不會去起三毒之攪動而造諸傷害眾生的惡業，只會悲心利他行福業，故於菩薩的身而言「斷惡故無苦」、「福令身安樂」；認知上不會去執著短暫片面幻象，而心起逼惱憂傷，智慧用空觀、不二觀的態度去看待這世界的生老病死、生滅變化，故於菩薩的心而言「善巧故無憂」、「智故心亦安」，唯有「由邪分別與罪惡」方才「害身心」。故於〈第十六會〉之中，善勇猛菩薩亦云：「一切有情皆欣安樂並厭危苦，一切有情皆設方便追求安樂，我都不見有餘少分安樂可求，唯除般若波羅蜜多。我都不見有餘少分安樂可求，唯除菩薩摩訶薩乘。我都不見有餘少分安樂可求，唯除大乘。」（T220(16)，vol.07, p. 1067c）

子！此般若波羅蜜多相應最第一故，即是空相應，即是無相相應，即是無願相應，由此因緣最為第一。」（T202(1), vol. 5, p. 36c-a）此中，與「空」、「無相」與「無願」三門相應，即是與「了義之無為法性」相應。

¹⁹⁷ 見：《廣論》（1995），頁 311。



(三) 從三界中出，至一切智智中住

既然如上述，菩薩處世間行菩薩道身不苦心不憂，而持續地如《心經》云“gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā”往成佛之路邁進。若試問：「像這樣的道路，從何處出而終究要到何處？」像這樣的道路即是菩薩道、即是大乘道，表面上看來是「從生死輪迴中出，而要到無上正等覺之果位」，然從三輪體空的不二中下觀照，所謂「無所至去，亦無所從來」，以「無二故無出無至」像這樣地從三界中出，至一切智智中住。如《大般若波羅蜜經·第一會·辯大乘品第十五》云：

復次，善現！汝問如是大乘從何處出至何處住者。善現！如是大乘從三界中出，至一切智智中住，由為一切智智而出三界故，然無二故無出無至。所以者何？若大乘、若一切智智，如是二法非相應非不相應、非有色非無色、非有見非無見、非有對非無對，咸同一相所謂無相，無相之法無出無至。何以故？善現！無相之法，非已出已至，非當出當至，非今出今至故。

(T202(1), vol. 5, p. 309b-c)

以上用三解脫門的「空」與「無相」來觀照。何以只有前二者，獨缺「無願」？以前二者歸於知見上之空正見與非內涵之意象（非相）正見的建立，此屬認知上的正確見解，而「無願」屬情意上要去開發與排除的，並不在此處要去料理的。更何況，當知識學或形上學的認知建立之後，倫理學上的情意控制，當可謂「水到渠成」。又，空性故不二，不二即非相，故又云：「善現！由此緣故，如是大乘從三界中出，至一切智智中住，以無二故無出無至，無相之法無動轉故。」(T202(1),

《善勇猛般若經》之「一切法不可說」的語言哲學探究

vol. 5, p. 312b)



結 論



本論文從一切法入手，聚焦在「不可說」的語言哲學之探究，以《善勇猛般若經》為材料，採取文獻學與佛教義理學並行的進路，以及內在建構之道的方法，而其背後更以「四依四不依」為最高原則。特從經文隱含的 *yathābhūtatā* 與 *yathāvattā* 二條之分別呼應於知識學與形上學的線索，如實、如理地去觀察蘊處界等諸法的緣起，亦即是，切入其無限的組成、流程、脈絡或系統，看出一小環節並不等於整個的歷程，且此歷程乃無量無數無邊，廣大如虛空；且貫通一切事物現象之諸種種短暫表面的特徵，而探究到其根本一貫皆是空性、不二、非我、如幻似化、與真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、如所有的一貫情形。故而看出語言文字的不足、限制、甚至流弊，而此能為當代學界導出了「一切法不可言說得中」或「一切法不可說」的語言後設思惟。

論文中之第壹部分乃順著《善勇猛般若經》的文脈，來做一如實與如理的譯注。而論文中之第貳部分的編排，其乃基於經文上所出現十九次的「雖作是說而不如說」之提及的關鍵概念，循著上述知識學上之如實的一貫情形、形上學上之如如性二條線索，深入探討此十九條「然不如說」之相關的主題之義理內涵。接著，再以這種如筏喻法門或假施設般的後設語言哲學，來將語言文字消融揚棄而去除遮蔽開顯顯實相。特於之後的重頭戲，即是循著文殊五字真言——अ、र、प、च、न——之文字總持的脈絡，分別呼應於本論文之有關「智慧」、「不生」、「極限」、「如如性」、與「文字陀羅尼門與一切法不可說」等五章的宣說，來做如同

《中論》觀 X 法品般的論述，而如此來做相關的考察與後設反思。若問：此中相呼應為何？答曰：當菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，以無所得而為方便，入 अ 字門，悟一切法本不生故，此正好呼應於「智慧的考察」之以否定詞 (a-/an-) 與否定副詞 (na) 來打臉凡夫之概念化、對象化、實體化且固定不變的自性見；入 र 字門，悟一切法離塵垢故，此正好呼應於「生起的考察」之藉由不生不滅 (anirodha / anutpāda) 而趣入法性之寂靜與本性清淨的層次，如此遠離認知上的邪見、情意上的污染攪動；入 ण 字門，悟一切法勝義教故，此正好呼應於「極限的考察」之透過涅槃際 (nirvāṇakoṭi) 與涅槃界 (nirvāṇadhātu) 之對無量無數無邊的探究，以究竟的照了而熄除二分等的分別；入 च 字門，悟一切法無死生故，此正好呼應於「如如性的考察」之藉由真如 (tathatā)「隨著～跟著就會～」(yathā~tathā~) 之如是一貫的道理而提出包含「不死不生」的 63 種不二中道，因此而令般若波羅蜜多現在前；入 ऩ 字門，悟一切法遠離名相無得失故，此正好呼應於「文字陀羅尼門與一切法不可說」之順著般若經運作從有相到無相、從有作到無作、從有為現象到無為法性、從可施設到不可施設、從可說到不可說，且了知一切的語言文字皆無性無相而不可得、不可說。

當體悟到「就一切法而言，無論是依如實性、或依如所有性俱不可得、不可說」的結論時，此即彰顯出「離言法性」與「無為法性之恆常不滅」的層次，亦即是，「四依四不依」最後所要依止的「了義」(nītārtha)。由此可推出，發菩提之心終須奠基於法性無為的實相層次，如此將方才不至於只是斷斷續續、時退時進的「已發心的眾生」(utpanna-satvāḥ) 或「狂亂薩埵」(unmattasatvāḥ) 而已，而是「真實菩薩」(bhūta-satava)，此點甚為重要。因為，那些多數的我們都號稱在修大乘道時，卻鮮少人知道真實的發心須與無為法性來做連結。此外，順著「一切法不可說」，更可觸及到最究竟的第一義諦，而達至已經圓滿引導的了義之教。

結論

據此，更帶出了生命的出路——超凡入聖的菩提大道，因為，一切賢聖皆以無為法而有所差別。從此，鐵板將可被打穿，鐵籠將可被打破，生死相續流將會被截斷，而終能達到轉捨所依的「轉識成智」。像這樣的以般若波羅蜜多為骨幹、以大悲為上首、以無所得為方便的菩提大道，即是菩薩摩訶薩乘，即是大乘。而此大乘從何處出至何處住者？如是大乘「從三界中出，至一切智智中住」，然「無二故無出無至」、「無相之法無出無至」，且就非特徵的無相之法而言，其沒有動轉故談不上出與至。更有甚者，「非已出已至，非當出當至，非今出今至」，以在「空」與「無相」的觀照下，則非過去、非未來、非現在的緣故。



參考文獻 (References)



一、主要文獻

(一) 梵、漢、藏古籍部份：

Ryusho Hikata, *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā-Prajñāpāramitā-Sūtra: Edited*

with An Introductory Essay, Tokyo: Kasai Publishing & Printing Co., 1958.

Vaidya, P. L. (ed.) “Chapter 1: Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Nāma Sārdhadvisāhasr-

ikā Prajñāpāramitā,” *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, Part I, Buddhist Sanskrit

Texts- No. 17, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 1-74.

Digital Sanskrit Buddhist Canon: <http://www.dsbcproject.org/>

Dutt, Nalinaksha (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta Oriental

Series, no. 28, London: Luzac & Co., 1934.

Kimura, Takayasu (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II·III*, Tokyo:

Sankibo Busshorin Publishing, 1986.

----- *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo:

Sankibo Busshorin Publishing, 1990.

----- *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: V*, Tokyo:

Sankibo Busshorin Publishing, 1992.

----- *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: VI~VIII*, Tokyo:

Sankibo Busshorin Publishing, 2006.

----- *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-1*, Tokyo:

Sankibo Busshorin Publishing, 2007.

----- *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo:

Sankibo Busshorin Publishing, 2009.

Wogihara, Unrai (ed.), *Abhisamayālamkāra' ālokā Prajñāpāramitāvyaḅhyā: The work of Haribhadra*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1973. (此書為師子賢造的《八千頌般若釋》梵本，內含 8000 頌般若經梵本)

Vṛtti by Ārya Vimuktisena, Ālokā by Haribhadra, Trans. by Gareth Sparham. *Abhisamayālamkāra with Vṛtti and Ālokā*, California: Jain Publishing Company, 2006.

唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經·第一會》；《大正藏》冊 5-6，第 220 號。

----- 《大般若波羅蜜多經·第二會》；《大正藏》冊 7，第 220 號。

----- 《大般若波羅蜜多經·第四會》；《大正藏》冊 7，第 220 號。

----- 《大般若波羅蜜多經·第九會·能斷金剛分》；《大正藏》冊 7，第 220 號。

----- 《大般若經·第十六會·般若波羅蜜多分》；《大正藏》冊 7，第 220 號。

姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》；《大正藏》冊 8，第 235 號。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》；《大正藏》冊 1，第 26 號。

劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》；《大正藏》冊 2，第 99 號。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》；《大正藏》冊 2，第 125 號。



參考文獻

唐·實叉難陀譯《大乘入楞伽經》；《大正藏》冊 16，第 672 號。

唐·玄奘譯《解深密經》；《大正藏》冊 16，第 676 號。

龍樹菩薩造、姚秦·鳩摩羅什譯《大智度論》；《大正藏》冊 25，第 1509

號。

龍樹菩薩造、梵志青目釋、姚秦·鳩摩羅什譯《中論》；《大正藏》冊 30，

第 1564 號。

彌勒菩薩說、唐·玄奘譯《瑜伽師地論》；《大正藏》冊 30，第 1579 號。

隋·慧遠撰《大乘義章》（二十六卷）；《大正藏》冊 44，第 1851 號。

Śīlêndrabodhi、Jinamitra、Ye Shes Sde. *'phags pa rab kyi rtsal gyis rnam par gnon pas zhus pa zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa*, (德格版,

#14), 收錄於《西藏大藏經》，臺北版，甘珠爾·般若部·第七冊，台北：南天書局，1992，頁 348-372。

Śīlêndrabodhi、Jinamitra、Ye Shes Sde. *'phags pa rab kyi rtsal gyis rnam par gnon pas zhus pa zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa*, 收錄於《中华大藏经·甘珠尔（对勘本）·第 58 卷》，中国藏学研究中心《大藏经》对勘局对勘、編輯）。北京：中国藏学出版社，2008 年 6 月，頁 54-252。

(二) 現代相關的傳譯本部份：

Matsumoto, Tokumyo. *Die Prajñāpāramitā-Literatur: nebst Einem Specimen der Suvikrāntavikrāmi-Prajñāpāramitā*, Verlag von W. Kohlhammer: Stuttgart, 1932.

----- *Die Prajñāpāramitā-Literatur: Nebst Einem Specimen Der*



《善勇猛般若經》之「一切法不可說」的語言哲學探究

Suvikrāntavikrāmi- Prajñāpāramitā, Leiden , 1935.

----- *Āryasuvikrāntavikrāmapariṣcchāprajñāpāramitā-nirdeśa-*
sārdhadvisāhasrikābhagavaty-āryaprajñāpāramitā, Verlag Heibonsha,
Tokyo , 1956.

Conze, Edward (tr.). *Perfection of Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*,
London:Luzac & Co. Ltd, 1973.

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

戶崎宏正訳《大乘仏典・1 般若部経典・善勇猛般若経》，東京都：中央公論社，
1977 四版（1973 初版）。

梶山雄一訳《大乘仏典・2 八千頌般若経 I》，東京都：中央公論社 1978 再版
（1974 初版）。

梶山雄一・丹治昭義訳《大乘仏典・3 八千頌般若経 II》，東京都：中央公論
社 1978 再版（1975 初版）。

二、專書部分

（一）中文部份：

方立天《中國佛教哲學要義》（下冊），高雄：佛光文化，2012（2004 初版）。

世親菩薩造、懺雲敬題《百法明門論表解》，高雄：文殊講堂，2003。

孙晶《印度吠檀多不二哲学》，北京：东方出版社，2002。

巫白慧《印度哲学》，北京：东方出版社，2000。

佚名著、黃寶生譯《奧義書：生命的究竟奧秘》，新北市：自由之丘文創，遠足文化，2017。

何建興、吳承庭主編《世界文明原典選讀 III：印度文明經典》，新北市：立續文化，2017。

宗喀巴造論、法尊譯《菩提道次第廣論》，臺北：福智之聲出版社，1995。

-----《辨了不了義善說藏論》，臺北：大乘精舍印經會，1984。

林鎮國《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立緒文化，1999。

-----《空性與方法：跨文化佛教哲學十四講》，臺北：政大出版社，2012。

谈锡永主编、罗时宪导读《小品般若经论》(上)(下)，收录於《佛学经论导读 8-9》，北京：中国书店，2009。

貢却亟美汪波著、陳玉蛟譯《宗義寶鬘》，臺北：法爾出版，2007 二版（1988 初版）。

陳玉蛟《《現觀莊嚴論》初探》，臺北：東初，1991。

葉少勇《中論頌：梵藏漢合校·導讀·譯注》，上海：中西書局，2011。

葉阿月《葉阿月教授佛學論文集》，臺北：北市淨法界善友文教基金會，2012。

楊惠南《印度哲學史》，臺北：東大，2012 二版（1985 初版）。

萬金川《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995。

廖本聖《實用西藏語文法——附錄及檢索手冊》，臺北：法鼓文化，2002。

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，2001。

-----《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，臺北：法鼓文



《善勇猛般若經》之「一切法不可說」的語言哲學探究

化，2006。

----- 《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北：法鼓文化，2006。

----- 《佛教視角的生命哲學與世界觀》，臺北：文津，2012。

----- 《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》，新北市：立續文化，2017。

劉笑敢《老子古今：五種對勘與析評引論(上卷)》，北京：中國社會科學出版，
2009。

劉貴傑《佛教哲學》，臺北：五南，2007。

----- 《禪宗哲學》，臺北：台灣商務，2013。

龍樹菩薩造論、郝廷礎釋譯《大智度論》，高雄：佛光，1997。

彌勒怙主造論、獅子賢尊者作譯、賈曹杰尊者作疏、滇津頽摩中譯《般若波羅
蜜多要訣現觀莊嚴論釋·心要莊嚴疏 合集》，臺北：大千，2007。

羅時憲導讀《《小品般若經》及《現觀莊嚴論》對讀(上)》，香港：博益出版，
1995。

釋印順《中觀今論》，新竹：正聞，1950。

--- 《性空學探源》，新竹：正聞，1950。

--- 《中觀論頌講記》，新竹：正聞，1952。

--- 《般若經講記》，新竹：正聞，2003（1971 初版）。

--- 《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞，2003（1981 初版）。

--- 《空之探究》，新竹：正聞，2000（1985 初版）。

釋如石《現觀莊嚴論一滴》，臺北：法鼓文化，2002。

釋智旭編、唐玉華寺沙門釋玄奘譯《大般若波羅密多經知津》，臺北：佛陀教
育基金，2013 重排版。

梶山雄一·三枝充惠等十人 著、許洋主譯《般若思想》，臺北：法爾出版社，



1989。

Martinich, A.P. 編《語言哲學》(*Philosophy of Language*) 牟博·楊音萊·韓林合等譯，北京：商務印書館，1998。

Lycan, William G. 《當代語言哲學導論》(*Philosophy of Language, a Contemporary Introduction*) 陳波·馮艷譯，北京：中國人民大學出版社，2010。

Conze, Edward. 《佛教的本質及其發展》(*Buddhism: Its Essence and Development*) 胡國堅譯，收錄於《世界佛學名著譯叢 2》，臺北：華宇出版，1987。

(二) 日文部份：

三枝充惠《般若經の真理》，東京都：玄理社，1981（第三刷）。

-----《大智度論の物語》（一），東京都：第三文明社，2003。

-----《大智度論の物語》（二），東京都：第三文明社，2007。

-----〈般若の真理〉，收錄於《三枝充惠著作集 第四卷：縁起の思想》，京都：法藏館，2005。

戶崎宏正《仏教認識論の研究——法称著「プラマーナ.ヴァ-ルティカ」の現量論——（上卷）》，東京都：大東出版社，1988（1979 初版）。

-----《仏教認識論の研究：下卷，第 3 卷》，東京都：大東出版社 1985。

平川彰，梶山雄一，高崎直道《講座・大乘仏教》，東京都：春秋社，1981—1986。

西岡祖秀等（東方學院關西地區教室編）《チャンドラキールティのディグナーガ認識論批判》，京都：法藏館，2001。



赤松明彦編《インドの文化と論理——戸崎宏正博士古稀記念論文集》，福岡：九州大学出版会，2000。

林 純教《藏文和譯 一万頌般若經》，東京都：大東出版社，2000。

松本史朗《緣起と空—如來藏思想批判》，東京都：大藏出版社，1989。

真野龍海《現觀莊嚴論の研究》，東京都：山喜房仏書林，1972。

-----《般若波羅蜜多の研究》，東京都：山喜房仏書林，1992。

真野龍海博士頌壽記念論文集刊行会 編，《般若波羅蜜多思想論集》（真野龍海博士頌壽記念論文集），東京都：山喜房仏書林，1992。

梶山雄一《般若經：空の世界》，東京都：中央公論社，1976。

梶芳光運《原始般若經の研究》，東京都：山喜房仏書林，1944。

副島正光《般若經典の基礎的研究》，東京都：春秋社，1980。

渡辺章悟《大般若と理趣分のすべて》，東京都：溪水社，1995。

袴谷憲昭《本覚思想批判》，東京都：大藏出版社，1986。

S・ラーダークリシュナン著、三枝充憲・羽矢辰夫 訳，《インド仏教思想史》。東京都：大藏出版，1985。

（三）其他外文部份：

Ames, William, “Emptiness and Quantum Theory,” *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, edited by B. Alan Wallace, New York: Columbia University Press, 2003.

Bradley, Arthur, *Negative theology and modern French philosophy*, London & New York: Routledge, 2004.

Cardona, George, *Pāṇini: A Survey of Research*, The Hague – Paris: Mouton & Co. B. V., Publishers, 1976.

Chomsky, Noam, *Language and Mind*, UK, Cambridge University Press, 2007. (3th Ed.)

Collins, Francis S., *The language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, New York: Free Press, 2006.

Conze, Edward, *Buddhism: its essence and development*, New York: Harper & Row, 1959.

----- *The Prajñāpāramitā Literature*, New Delhi: Mushiram Manoharlal Publishers Ltd, 2008 4th Impression.

Derrida, Jacques, “Sauf le nom (Post-Scriptum) ”, trans. J. P. Leavey, Jr., in T. Dutoit (ed.), *on the name*, Stanford, CA: University of Chicago Press, 1995.

Emmerich, Michael, “Beyond, Between: Translation, Ghosts, Metaphors,” *In Translation: Translators on Their Work and What It Means*, ed. by Esther Allen, Susan Bernofsky, New York: Columbia University Press, 2013.

Fromkin, Victoria etc., *An Introduction to Language*, Boston: Wadsworth, Gengage Learning, 2014 (10th Ed.) .

Garfield, Jay, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

Hale, Bob & Wright, Crispin (ed.), *A Companion to the philosophy of language*, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1997, 1998.

Kukla, André, *Ineffability and Philosophy*, London: Routledge, 2005.

Lancaster, Lewis, *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward*

Conze, Berkeley Buddhist Studies Series, 1997.

Lycan, William G., *Philosophy of Language, a Contemporary Introduction*, New

York: Routledge, 2nd Edition, 2008.

Martinich, A.P. (ed.), *The Philosophy of Language*, London: Oxford University Press,
1996. (3rd edition)

Morris, Michael, *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge
University Press, 2007.

Obermiller, E., *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism*, Delhi: Classics India Publica-
tions, 1989. (2nd edition)

Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago
Press, 1994.

Siderits, Mark & Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakā-
kārikā*, Somerville: Wisdom Publications, 2013.

The Cowherds (Guy Newland, Tom Tillemans, Georges Dreyfus, Mark Siderits,
Jan Westerhoff), *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*,
New York: Oxford University Press, 2011.

Wallace, B. Alan (ed.), *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, New York:
Columbia University Press, 2003.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D.F. Pears & B.F.
McGuinness, New York: Routledge, reprinted, 1994.

----- *Philosophical Investigation*, trans. by G.E.M. Anscombe,
P.M.S. Hacker and Joachim Schulte, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 4th ed.,
2009.





三、博碩士學位論文

劉啟霖《月稱對陳那量論的批判 —— 《明句論·觀緣生品》藏譯本之譯注與研究》，臺北：國立政治大學哲學研究所碩士論文，2010。

嚴瑋泓《《大智度論》對部派佛教實在論之批判的研究》，臺北：國立台灣大學哲學研究所博士論文，2010。

釋宏滿《般若經典的真如之學說》，臺北：法鼓文理學院佛教學系碩士論文，2017。

Wang, Chun-Ying. *Transcendental Logic and Spiritual Development in Dignāga's and Kant's Critical Epistemology*, Ph.D. Dissertation, Department of Philosophy, National Chengchi University, 2017.

四、期刊論文與一般論文

(一) 中文部份：

王美瑤〈論以語言文字探究諸法實相時可能 遭遇之限度及其超越之法——以《入楞伽經》為主要依據〉，《中華佛學研究》，第 13 期（2012）：209 - 244。

《善勇猛般若經》之「一切法不可說」的語言哲學探究

李治華〈佛教哲學中的語言型態之探索〉，《正觀雜誌》，第 8 期（1999）：81 - 107。

吳汝鈞〈般若經的空義及其表現邏輯〉，《華崗佛學學報》，第 8 期（1985）：237 - 251。

何建興〈商羯羅論不可說者的言說〉，《臺大哲學評論》，第二十七期（2004）：1 - 67。

----- 〈神作為語言的終極意指——羅摩孛闡論神性實在的可說性〉，《揭諦》，第八期（2005）：57 - 92。

林鎮國〈歐美學界中觀哲學哲學詮釋史略〉，《佛學研究中心學報》，第二期（1997）：281- 307。

----- 〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》，第 16 期（2006）：163-196。

徐嘉慧、何萬順、劉昭麟〈語言學研究的前瞻趨勢〉，《人文與社會科學簡訊》，18 卷 1 期（2016）：16 - 26。

蔡耀明〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《佛學研究中心學報》，第三期（1998）：77 - 97。

----- 〈大般若經的般若波羅蜜多教學與佛教研究方法研讀成果〉，《大般若經的般若波羅蜜多教學與佛教研究方法》，2008：1 - 30。

----- 〈現觀莊嚴論典之梵文文獻：初步的反思〉，《法光佛教文化研究所「般若工作坊」》，2015：1 - 11。

----- 〈以總持（陀羅尼）為門口〉，《佛典講座暨讀書會——大般若經的般若波羅蜜多教學教材》，2016：1 - 9。

嚴瑋泓〈論《般若經》的「假名」概念——以《大般若波羅蜜多經·第四會》（妙

行品)與《第二會》(善現品)的對比作為考察的基礎),《中華佛學研究》第十期(2006):43-70。

釋如石、釋果蹟、林秀娟〈藏本《二萬五千頌般若經合論·一切相智品》「發心」及「教授」前三細目譯注〉,《中華佛學研究》第六期(2002):1-40。

釋見宏〈《入中論釋疏》第6章 vers. 29-33 譯註〉,《正觀雜誌》第64期(2013):55-130。

-----〈《入菩提行論難語釋》〈般若波羅蜜多章〉譯注(偈頌1 注釋)〉,《正觀雜誌》第74期(2015):5-47。

(二) 日文部份：

古坂紘一〈關於《瑜珈師地論菩薩地》的最終章〉,《大阪教育大學紀要》,第I部門,第44卷,第2號·1996·2:117-129.

高橋晃一,〈『二万五千頌般若』における「空」「不可得」「不可說」〉,《インド哲学仏教学研究》,第7卷·2000·3:41-53。

淺野秀夫,〈『解深密經』における大乘のヨーガ〉,《大正大学大学院研究論集》,第36号·平成3年3月(2013·3):228-254.

袴谷憲昭,〈離言(nirabhilāpya)の思想背景〉,《駒澤大學佛教學部研究紀要》,第49號·平成3年3月(1991·3):16-60.

潘 哲毅,〈「不可說」と二つの「可說」〉,《印度學佛教學研究》,第五十五卷,第二號·2008·3:80-84.

ローベルト・ハイネマン,〈「不可說」と「絶対」—象徴をめぐるいくつかの

考察一〉，《国際仏教学大学院大学研究紀要》，第1号·平成10年3月
(1998·3)：85 - 94.



(三) 其他外文部份：

Garfield, Jay and Priest, Graham, “Nāgārjuna and the Limits of Thought,” *Philosophy East & West* Volume 53, Number 1 (January 2003), pp. 1- 21.

Ho, Chien-hsing, “Saying the Unsayable,” *Philosophy East & West* Volume 56, Number 3 July 2006, pp. 409 - 427.

----- “The finger pointing toward the moon: A philosophical analysis of the Chinese Buddhist thought of reference,” *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 35 Issue 1, March 2008, pp. 159 - 177.

Tosaki, Hiromasa, “Remarks on J. W. de Jong's Notes on the Suvikrantavikrami-pariprccha-Prajnaparamita Text,” *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)*, 1983, Vol.31(2), pp. 976 - 972.

Tsai, Yao-Ming, “Language as an Instrument of Soteriological Transformation from the Madhyamaka Perspective,” *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, (03 Dec 2014): 1 - 16.

Ames, William, “Emptiness and Quantum Theory,” *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, ed. by B. Alan Wallace, New York: Columbia University Press 2003, pp. 285 - 304.

五、工具書



林光明、林怡馨合編《梵漢大辭典》(上、下冊)，臺北：嘉豐，2005。

釋慈怡主編《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1998。

釋慈怡主編《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1998。

荻原雲來編纂、辻直四郎監修《漢譯對照梵和大辭典》，臺北：新文豐，
1979。

張怡荪《藏漢大辭典》(上、下冊)，北京：民族，1993。

松村明、邵延豐合編《新世纪日汉双解大辞典》，北京：外語教學與研究，
2009。

Monier-Williams, S. M., *A Sanskrit-English Dictionary*, London: Oxford University
Press, 1974.

Thomas Egenes, *Introduction to Sanskrit: Part one*, Delhi: Motilal Banarsidass
Publishers, 2003 (1994 First Indian Edition).

Thomas Egenes, *Introduction to Sanskrit: Part two*, Delhi: Motilal Banarsidass
Publishers, 2000.