

「佛家哲學研究」課程大綱

課程名稱：佛家哲學研究 Seminar on Buddhism

授課教師：蔡耀明

學分數：3 學分

授課年度：一〇四學年度第一學期

上課時間：星期三 (13:20-16:20)

教室：哲學系研討室二

Office hours: 星期三 (4:30-5:20), 星期五 (1:20-2:10), @台大水源校區哲學系館512 (台北市思源街18號。)

電子信箱：tsaiyt@ntu.edu.tw

網站：<http://ccms.ntu.edu.tw/~tsaiyt/>

【課程概述】：本課程藉由佛教典籍與佛學論文的閱讀，探討佛教哲學的基本概念與基本課題，從此形成典籍閱讀與哲學討論在經緯交織的面貌。

印度佛教隨著修行講究上的差異，發展出二大道路：一為解脫道，另一為菩提道。解脫道包括聲聞乘和獨覺乘，以生命體從世間的捆綁得到解脫為目標，屬於初步或基本的講究。菩提道的目標，則在於全方位成就無上菩提與廣泛地利益有情，屬於更進一步的講究。對佛教的實修與義理的探討，若從解脫道入手，也因此較為容易，並能據以循序漸進。在解脫道形成若干認識之後，有必要將觸角繼續伸展到菩提道。

人文學科研究所階段很重要的一環，即培養出面對原典的眼光與能力，再佐以第二手的學術論著或參考材料，發展出思辨與論述的技巧。倘若對原典生疏，不僅談不上專門的研究，開展不出個人的研究風格，而且對於第二手資料亦難以取捨或斷定優劣。有鑒於此，本課程大部分的重點，將放在這二大修煉道路的典籍，再延伸到相關的學術論著。

修煉的道路雖有差別，流傳的典籍也有不同，但是基本概念則有其一貫的看法與條理。以典籍的閱讀為背景，本課程一大半的重點，站在臺面成為單元主題的，卻是佛教哲學的基本課題。這當中，列為課程提綱的單元項目的，包括佛家哲學初入門／生命之界說／生命關懷／生命實踐／佛教世界觀／佛家文獻書目／佛家哲學書目／佛家哲學的學術回顧與展望／生命歷程的思惟與生命智慧的開發／佛教解脫道的典籍／生命歷程當中的個體自身之認定：自我之實相為「非我」、「我空」／生命歷程當中的歸屬或所有之認定：我所之實相為「非我所」、「我所空」／生命歷程當中的個體認定：個人或人物之實相為「非個人」、「個人空」／生命歷程當中的意義／生命之出路與修行之解脫生命歷程當中的個人、世人、眾生／生命歷程當中的心身課題／佛教的住地反思／大乘佛教與菩薩行／中觀與中觀學派／瑜伽行學派／佛教心識教學／如來藏打開的生命哲學／諸佛如來誕生宣言／佛教生命倫理學／What is Buddhist Philosophy。藉由這些單元項目的典籍依據、學術論著、課堂討論，將可對於佛教解脫道、佛教菩提道、佛教哲學的課題、與關聯的學術操作，展開哲學思辨的投石問路之旅。

【課程目標】：本課程的目標，在於就所設定的佛教哲學的基本概念與基本課題，透過相關典籍的研讀、講解、詮釋、論陳，以及透過當代學者相關論著的討論，從而對印度佛教解脫道與菩提道的哲學操作與特色，建立以經文做為依據的思辨與認識，並且奠定從事專門的佛教哲學研究的基礎。

【課程要求】：授課教師編印課程大綱及講義，並準備相關資料於上課前發給學員，請學員務必預習。講授、提示要點、引發思考、提問、與專題討論交叉並進。討論時，要求言之有物，以佛教的經論傳統為根據，搭配當代的哲學研究的成果，藉以培養佛教哲學的眼光和洞見，並且養成學術所要求的清晰、條理、論辯、與知識內涵。本課程定位為研究所層級的專題討論課，並非大學部一般的導論或通論課。學員不必有佛學背景，卻須快速補足佛學基本素養，且須預先研讀本課程大綱所列的主要的課程材料，包括原典和當代學術論著，在課堂上積極參與討論，以及按時完成學期作業。每一單元主題所列的「延伸的參考材料」，多少皆具參考價值；若是碩士班研究生，並不硬性規定必讀；若是博士班研究生，則要求藉此量力或盡力拓展課程修讀的廣度、深度、和層級。

【參考書目】：如「課程進度」所列。

【評量方式】：平時上課 50%、期中報告 10%、期末報告 40%。

本課程強調隨著進度，接續展開閱讀、思辨、寫作、和討論的練習，藉以歷練出綿密且紮實的學養。學員除了預先準備每一週的課程材料，整個學期將有二份書面的學習報告；原則上，以「課程進度」所列材料為依據之範圍。第十週（2015/11/18）繳交至少4頁的學習報告，並且在課堂上輪流做口頭發表，以及相互討論，佔學期成績10%。第十八週（2016/01/13）繳交至少8頁的期末報告，並且在課堂上輪流做口頭發表，以及相互討論，佔學期成績40%。這二份報告，可散開來針對不同的課題或品目，成為不相統屬的習作；也可前後一貫，整合成為一篇論文。報告的寫作，要求用心、動腦、特色。平時表現（含出缺席狀況）佔學期成績50%。

【課程進度】：要求閱讀以及在課堂予以講解和討論者，以粗體字標示。更多的參考材料，於課堂隨時補充。

第1週2015/09/16〔單元主題〕：課程介紹／佛家哲學初入門／生命之界說／生命關懷／生命實踐／佛教世界觀／佛家文獻書目／佛家哲學書目／佛家哲學的學術回顧與展望

〔佛家哲學初入門〕：何謂佛家哲學？佛家哲學的哲學成份如何？佛家哲學做什麼事情？從佛家哲學，可預期學到什麼東西？

* Christopher Bartley, "Chapter 2: Buddhist Origins," *An Introduction to Indian Philosophy*, London: Continuum, 2011, pp. 13-25.

〔生命之界說〕：

* 蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》第35期（2008年3月），頁155-190.

〔生命關懷〕：

* 蔡耀明，〈何謂生命關懷與如何關懷生命〉，收錄於《宗教經典內蘊之生命關懷：2014宗教生命關懷學術研討會論文集》，正修科技大學宗教生命關懷學術研討會審查委員會主編，（高雄：正修科技大學通識教育中心，2015年1月），頁137-159.

〔生命實踐〕：

* 蔡耀明，〈佛教菩薩行教育如何達成眾生與社會之適切的實踐轉化〉，發表於「紀念鳩摩羅什大師圓寂 1600 週年暨佛教教育現代化」論壇，中國佛學院普陀山學院與華東師範大學哲學系合辦，2013年12月6-8日，頁332-344.

〔佛教世界觀〕

* 蔡耀明，〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的

共生同成理念》，《臺大佛學研究》第17期（2009年6月），頁1-48。

* 蔡耀明，〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉，發表於第三屆「星雲大師人間佛教理論實踐」學術研討會，南京大學中華文化研究院主辦，2015年3月20-22日，頁1-20。

〔佛家文獻書目〕

* 蔡耀明，〈吉爾吉特（Gilgit）梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉，《正觀》第13期（2000年6月），頁1-128。

* 蔡耀明，〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀》第34期（2005年9月），頁93-236。

* 蔡耀明，〈網路上的梵文與梵文佛典資源〉，「佛學數位資源之應用與趨勢研討會」，台灣大學圖書館主辦（2005年9月16日），頁1-30。（<http://ccbs.ntu.edu.tw/BDLM/index.htm>）

* Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

* Hajime Nakamura, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

* K. R. Norman, *Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.

* Yasuhiro Sueki, *Bibliographical Sources for Buddhist Studies: from the viewpoint of Buddhist Philology*, 2nd edition, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, The International College for Advanced Buddhist Studies, 2008.

* 中尾良信等（編），《大藏經全解說大事典》（東京：雄山閣出版，1998年）。

* 勝崎裕彥等（編），《大乘經典解說事典》（東京：北辰堂，1997年）。

〔佛家哲學書目〕

* William Edelglass, Jay Garfield (eds.), *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

* Jay Garfield, *Engaging Buddhism: Why it Matters to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

* Christopher Gowans, *Philosophy of the Buddha*, London: Routledge, 2003.

* Donald Lopez, Jr. (ed.), *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

* Jin Park (ed.), *Buddhism and Deconstructions*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.

* Noa Ronkin, *Early Buddhist Metaphysics: the Making of a Philosophical Tradition*, New York: RoutledgeCurzon, 2005.

* Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Hants: Ashgate, 2007.

* Paul Williams (ed.), *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, London: Routledge, 2005.

〔佛家哲學的學術回顧與展望〕

* 木村清孝，〈日本百年來的佛教研究〉，何燕生譯，《普門學報》第34期（2006年7月），頁35-60。

* 蔡奇林，〈巴利學研究紀要：1995-2001〉，《正觀》第20期（2002年3月），頁227-283。

* 蔡耀明，〈1996-2005年佛教哲學論文的學術回顧及其展望：以《國際佛教研究學會期刊》和《東西哲學》為主要依據〉，《佛學研究中心學報》第11期（2006年7月），頁277-292。

* K. R. Norman，〈巴利學的現況與未來任務（The Present State of Pāli Studies, and Future Tasks）〉，蔡奇林譯，《正觀》第18期（2001年9月），頁171-209。

* J. W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Tokyo: Kosei Publishing, 1997.

第2週2015/09/23〔單元主題〕：生命歷程的思惟與生命智慧的開發／佛教解脫道的典籍
／生命歷程當中的個體自身之認定：自我之實相為「非我」、「我空」：經典篇
〔生命歷程的思惟與生命智慧的開發〕

* 《雜阿含經·第113-119, 272, 1244經》，劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 於435-443年譯，T. 99, vol. 2, pp. 38a-39b, 71c-72b, 341a-b.

* 蔡耀明，〈生命歷程的思惟與生命智慧的開發〉，《慧炬》第515期（2007年5月），頁34-39；第516期（2007年6月），頁44-49；第517/518期（2007年8月），頁44-49。

* 蔡耀明，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第44期（2008年3月），頁205-263。

* Fernando Savater, *The Questions of Life: An Invitation to Philosophy*, Cambridge: Polity, 2002.

〔佛教解脫道的典籍〕

* 《雜阿含經》，五十卷，劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 於435-443年譯，T. 99, vol. 2, pp. 1a-373b.

* 《佛光大藏經·阿含藏》（台北：佛光出版社，1983年）。

* Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom, 2000.

* 《中阿含經》，六十卷，東晉·瞿曇僧伽提婆 (Gautama Saṅghadeva) 於397-398年譯，T. 26, vol. 1, pp. 421a-809a.

* 釋宗恆（編譯），《佛陀的教法：中阿含經》，共7冊，（高雄：2002年）。

* Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston: Wisdom, 1995.

* 《增壹阿含經》，五十一卷，東晉·瞿曇僧伽提婆 (Gautama Saṅghadeva) 於385或397年譯，T. 125, vol. 2, pp. 549b-830b.

* Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012.

* 《長阿含經 (Dīrghāgama)》，二十二卷，後秦·佛陀耶舍 (Buddhayaśas) 於413年譯，T. 1, vol. 1, pp. 1b-149c.

* Maurice Walshe (tr.), *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Boston: Wisdom, 1995.

* Bhikkhu Bodhi (ed.), *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Boston: Wisdom, 2005.

* 蔡奇林（編譯），《從修行到解脫：巴利佛典選集》（新北：南山佛教文化，2012年）。

* 片山一良，〈佛的語言：巴利佛典入門〉，楊金萍、肖平譯，（北京：宗教文化出版社，2012年）。

〔生命歷程當中的個體自身之認定：自我之實相為「非我」、「我空」：經典篇〕

* 《雜阿含經·第1, 33, 34, 45, 58, 87, 88, 109, 296-298, 581, 961經》，劉宋·求那跋陀羅譯，T. 99, vol. 2, pp. 1a, 7b-8a, 11b, 14b-15b, 22a-b, 34a-35a, 84b-85b, 154b-c, 245b.

* 〈《無我相經》中、巴對讀分析〉，《轉法輪經、無我相經》（新北：慈善精

舍，2009年），頁201-226。

《雜阿含經·第1經》——簡介：本經教導以無常、困苦、空、非我之角度，輪番觀看生命體的五種積聚之構成部分，從而形成對這些積聚項目的厭離而竭盡喜貪，乃至達成透過心念之解脫。

本經大致相當於巴利語的〈無常經〉(*Anicca-sutta*)、¹ 〈非我經〉(*Anatta-sutta*)、² 〈喜愛之竭盡經〉(*Nandikkhaya-sutta*)：³

如是我聞：一時，佛住舍衛國·祇樹·給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：「當觀色無常；如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。

如是，觀受·想·行·識無常；如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。

如是，比丘！心解脫者，若欲自證，則能自證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」

如，觀無常；苦、空、非我，亦復如是。

時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

白話翻譯（參考巴利語本及其英譯本）：

我是這麼聽說的：有一個時候，佛陀在舍衛國（*Sāvattihī*）遊化，停留在祇陀林·給孤獨園裡（*Jeta-vane Anātha-pindikassa ārāme*）。

那個時候，世尊向比丘們開示：「應當將物質（色）觀看為無常的。這樣的[角度的]觀看，就是正確的觀看。做出正確的觀看，就會[對物質]產生厭離心（*nibbidā*）。[對物質]產生厭離心，就會竭盡[對物質的]喜愛（*nandi*）貪染（*rāga*）。竭盡[對物質的]喜愛貪染，即可說為透過心念之解脫（*ceto-vimutti/ liberation through mind*）。

同樣地，應當將感受（受）、概念認定（想）、心意之組合造作（行）、分別式知覺（識）觀看為無常的。這樣的[角度的]觀看，就是正確的觀看。做出正確的觀看，就會[對該項目]產生厭離心。[對該項目]產生厭離心，就會竭盡[對該項目的]喜愛貪染。竭盡[對該項目的]喜愛貪染，即可說為透過心念之解脫。

比丘們！像這樣，一旦達成透過心念之解脫，如果要驗證，就能驗證：『已經竭盡了[再度]出生[到生命世界]（*khīṇā jāti*），已經建立了潔淨的行事（*vusitaṃ brahma-cariyaṃ*），已經做了所應當做的（*katam karanīyaṃ*），而且不會再抓取出此生之後的存在（*nāparam itthattāyā'ti*）。』」

正如[將五蘊（五種積聚之構成部分）]觀看為無常的，[將五蘊]觀看為困苦的、空的、非我的，也是同樣的條理。

當時，比丘們聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

《雜阿含經·第296經》——簡介：本經教導「緣起」與「緣所生法」。「緣起」之條

¹ Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 22.12," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 868.

² Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 22.14," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 869.

³ Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 22.51," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 889-890.

理指出，透過關聯條件的作用，事項才得以生起；而且如此的條理，一貫地就是如此，就是安住。至於「緣所生法」，則為依於「緣起」之條理所生起的一個環節又一個環節的事項。如果正確地認知「緣起」與「緣所生法」，一方面，即不必追逐平庸的見解，且從根本斷除平庸的見解；另一方面，即對於生命世界的來龍去脈如實了知。

本經大致相當於巴利語的〈緣經〉(Paccaya-sutta)：⁴

如是我聞：一時，佛住王舍城·迦蘭陀·竹園。

爾時，世尊告諸比丘：「我今當說『因緣法』及『緣生法』。

云何為『因緣法』？謂：此有故，彼有；謂：緣無明，行；緣行，識；乃至如是，如是，純大苦聚集。

云何『緣生法』？謂：無明、行。

若佛出世，若未出世，此法常住，法住，法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂：緣無明，有行；乃至緣生，有老死。

若佛出世，若未出世，此法常住，法住，法界。彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂：緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。

此等諸法，法住，法空，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真實、不顛倒，如是隨順『緣起』，是名『緣生法』，謂：無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生·老·病·死·憂·悲·惱·苦，是名『緣生法』。

多聞聖弟子於此『因緣法』、『緣生法』正智·善見，不求前際，言：『我過去世若有？若無？我過去世何等類？我過去世何如？』不求後際：『我於當來世為有？為無？云何類？何如？』內不猶豫：『此是何等？云何有此為前？誰終·當云何之？此眾生從何來？於此沒，當何之？』

若沙門、婆羅門起凡俗見所繫——謂：說我見所繫、說眾生見所繫、說壽命見所繫、忌諱吉慶見所繫——爾時，悉斷、悉知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世，成不生法，是名多聞聖弟子於因緣法、緣生法如實正知、善見、善覺、善修、善入。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

白話翻譯（參考巴利語本及其英譯本）：

我是這麼聽說的：有一個時候，佛陀在王舍城（Rāja-gahe）遊化，停留在迦蘭陀（Kalandaka-nivāpe）竹園裡（Veḷu-vane）。

那個時候，世尊向比丘們開示：「我將教導『緣起』（透過關聯條件而生起、因緣法／*paṭicca-samuppāda*）與『緣所生法』（透過關聯條件所生起的事項、緣生法／*paṭicca-samuppannā dhammā*）。

什麼是『緣起』（因緣法）？亦即，當這一個項目存在的時候，那一個項目就會存在（此有故，彼有／*imasmiṃ sati, idaṃ hoti*）。亦即，以無明知為關聯條件，而有組合的造作（緣無明，行／*avijjā-paccayā saṅkhārā*）；以組合的造作為關聯條件，而有分別式知覺（緣行，識／*saṅkhāra-paccayā viññāṇam*）；就像這樣，又像這樣，一系列的事項，後來就成為這整個的困苦之積聚的現起（純大苦聚集／*evam etassa kevalassa*

⁴ Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 12.20," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 550-552, 741-743.

dukkhakkhandhassa samudayo hoti)。

什麼是『緣所生法』(緣生法)?亦即,[緣所生的]無明知、組合的造作[、以及從而衍生的一系列的事項]。

不論如來們出現在世間,或未出現在世間,這樣的緣起(因緣法、此法)乃經常地安住,而為事項之安住的情形(法住、法住性/*dhammaṭṭhitatā*),亦為事項之那樣的要素而維持著(法界/*ṭhitāva sā dhātu*)。任何一位如來親自洞徹如此的緣起,而且現前等覺如此的緣起;然後,再將如此的緣起,以如下的語句,演說、開示、與顯發出來:『以無明知為關聯條件,而有組合的造作。』乃至『以出生為關聯條件,而有衰老暨死亡。』

不論如來們出現在世間,或未出現在世間,這樣的緣起乃經常地安住,而為事項之安住的情形,亦為事項之那樣的要素而維持著。任何一位如來親自洞徹如此的緣起,而且現前等覺如此的緣起;然後,再將如此的緣起,以如下的語句,演說、開示、與顯發出來:『以出生為關聯條件,而有衰老、疾病、死亡、憂愁、悲傷、懊惱之困苦。』

[關聯條件所產生的無明知乃至懊惱之困苦]這些事項,其實為事項之安住的情形(法住、法住性/*dhammaṭṭhitatā*),其實為空洞於(或本身不存在為)事項的情形(法空、法空性),其實為事項之如此的情形(法如、法如此性/*dhamma-tathatā*),其實為事項之根本而不假造作的情形(法爾、法性/*dhammatā*),其實為並非離開如此的情形(法不離如、非離如此性/*a-vi-tathatā*),其實為並非別異於如此的情形(法不異如、非別異如此性/*an-aññathatā*),其實為正確的(審諦)、真實的、並非顛倒是非的情形——這一貫的情形,即為『緣起』——像這樣地隨順『緣起』而次第產生出來的事項,即可稱為『緣所生法』(緣生法),亦即,無明知(無明)、組合的造作(行)、分別式知覺(識)、名稱暨物質(名色/*nāma-rūpa*)、六條感官通路(六入處/*saḷ-āyatana*)、知覺之觸動(觸/*phassa*)、感受(受/*vedanā*)、貪愛(愛/*taṇhā*)、抓取(取/*upādāna*)、存在(實存、有/*bhava*)、出生(受生、生/*jāti*)·衰老·疾病·死亡·憂愁·悲傷·懊惱之困苦,即可稱為『緣生法』。

已具備聞法訓練的高水準的弟子(*sutavā ariya-sāvaka*),以正確之智慧而優良地觀看『緣起』(因緣法)與『緣所生法』(緣生法)的時候,即不至於追逐在過去的某一點而困惑地思惟:『我在過去世存在嗎?我在過去世不存在嗎?我在過去世是什麼模樣?我在過去世過得如何?』也不至於追逐在未來的某一點而困惑地思惟:『我在未來世存在嗎?我在未來世不存在嗎?我在未來世是什麼模樣?我在未來世過得如何?』也不至於追逐在現在世而困惑地思惟:『當今的這個到底是什麼?怎麼會有當今的這個就擺在眼前?是誰會在結束這一生的時候,又會怎樣走下去?此一眾生從哪裡來?此一眾生在這裡死了之後,將會去哪裡?』

就在以正確之智慧而優良地觀看的時候,舉凡出家修道者(沙門)或印度傳統的宗教師(婆羅門)產生的平庸論斷而為其所繫縛——例如,以自我論斷為主張而遭受繫縛,以眾生論斷為主張而遭受繫縛,以壽命長短之論斷為主張而遭受繫縛,以忌諱與吉慶之論斷[為主張]而遭受繫縛——皆可予以斷除且清楚認知;將那些平庸的論斷,從根本斷除(*ucchinna-mūla*),如同已從根部截斷的多羅樹(*tāla-avatthu-kata*),在未來的時

間 (*āyatim*)，成為不再生起之事項 (*anuppāda-dhamma*)；已具備聞法訓練的高水準的弟子達成如此的修為，即可稱為在『緣起』(因緣法)與『緣所生法』(緣生法)成就了如實的正確認知、優良的觀看、優良的覺悟、優良的修行、與優良的趣入。」

佛陀講說這一則經教之後，比丘們聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

《雜阿含經·第 298 經》——簡介：本經教導緣起之條理與緣起之詞義分析。緣起之條理，在於顯明存在之系列歷程或生起之系列歷程上的某一個項目提供另一個項目之得以成立的關聯條件。至於緣起之詞義分析，則在於界說緣起之系列歷程上的重要項目，由無明知，乃至衰老暨死亡。

本經大致相當於巴利語的〈分析[緣起]經〉(*Vibhaṅga-sutta*)：⁵

如是我聞：一時，佛住拘留搜·調牛聚落。

爾時，世尊告諸比丘：「我今當說緣起法·法說、義說。諦聽，善思。當為汝說。

云何緣起法·法說？謂：此有故，彼有；此起故，彼起。謂：緣無明，行；乃至純大苦聚集。是名緣起法·法說。

云何義說？謂：緣無明·行者——彼云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善、不善，有罪、無罪，[修]習、不[修]習；若劣、若勝，染污、清淨，分別、緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知；於彼彼不知、不見、無無間等、癡、闇、無明、大冥，是名無明。

緣無明·行者——云何為行？行有三種：身行、口行、意行。

緣行·識者——云何為識？謂：六識身：眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。

緣識·名色者——云何名？謂：四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂：四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。

緣名色·六入處者——云何為六入處？謂：六內入處：眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。

緣六入處·觸者——云何為觸？謂：六觸身：眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身。

緣觸·受者——云何為受？謂：三受：苦受、樂受、不苦不樂受。

緣受·愛者——彼云何為愛？謂：三愛：欲愛、色愛、無色愛。

緣愛·取者——云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。

緣取·有者——云何為有？三有：欲有、色有、無色有。

⁵ 相關的傳譯本，參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.2,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 534-536; 《雜阿含經·第 490 經》，T. 99, vol. 2, pp. 126a-128a; 《增壹阿含經·放牛品第四十九·第 5 經》，T. 125, vol. 2, pp. 797b-798a; 《緣起經》，玄奘譯，T. 124, vol. 2, pp. 547b-548a. 相關的討論，參閱：Peter Harvey, “The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives,” *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 51.

緣有·生者——云何為生？若彼彼眾生，彼彼身種類·一生超越，和合出生，得陰，得界，得入處，得命根，是名為生。

緣生·老死者——云何為老？若髮白，露頂，皮緩，根熟，支弱，背偻，垂頭，呻吟，短氣，前輸，拄杖而行，身體黧黑，四體班駁，闇鈍垂熟，造行艱難，羸劣，是名為老。云何為死？彼彼眾生，彼彼種類·沒，遷移，身壞，壽盡，火離，命滅，捨陰，時到，是名為死。此死及前說老，是名老死。

是名緣起·義說。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

白話翻譯（參考巴利語本及其英譯本）：

我是這麼聽說的：有一個時候，佛陀在拘留搜（Kuru; Kuruṣu）遊化，停留在調牛聚落裡（Kalmāṣa-damya-nigame）。

那個時候，世尊向比丘們開示：「我將教導緣起之條理（緣起法·法說）與緣起之詞義分析（緣起法·義說）。請聽，請好好專心。我將講說。

什麼是緣起之條理（緣起法·法說）？亦即，當這一個項目存在的時候，那一個項目就會存在（此有故，彼有／*imasmiṃ sati, idaṃ hoti*）；從這一個項目的生起跟著而來的，那一個項目就會生起（此起故，彼起／*imass' uppādā, idaṃ uppajjati*）。亦即，以無明知為關聯條件，而有組合的造作（緣無明，行／*avijjā-paccayā saṅkhārā*）；一系列的事項，後來就成為這整個的困苦之積聚的現起（純大苦聚集／*evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti*）。這即可稱為緣起之條理。

什麼是緣起之詞義分析（緣起法·義說）？亦即，所謂的「以無明知為關聯條件，而有組合的造作」——什麼是無明知（*a-vijjā*）？如果並不清明認知（*a-ññāṇa*）過去之邊界（前際／*pubbanta*），不清明認知未來之邊界（後際／*aparanta*），不清明認知過去之邊界與未來之邊界；不清明認知內部，不清明認知外部，不清明認知內部與外部；不清明認知造作（行為、業／*kamma*），不清明認知果報（報／*vipāka*），不清明認知造作之果報（行為、業／*kamma-vipāka*）；不清明認知覺悟者（佛／*buddha*），不清明認知教法（法／*dhamma*），不清明認知修行團體（僧／*saṅgha*）；不清明認知困苦（苦／*dukkha*），不清明認知產生之來源（集／*samudaya*），不清明認知熄滅（滅／*nirodha*），不清明認知修行道路（道／*magga*）；不清明認知主要的關聯條件（因／*hetu*），不清明認知由主要的關聯條件所生起的事項（因所起法／*hetu-samuppanna-dhamma*）；不清明認知善（*kusala*）與不善（*akusala*），過失（有罪／*dosa*）與無過失（無罪／*dosāpagata*），應禪修（應修習／*bhāvanīya*）與不應禪修（不應修習／*a-bhāvanīya*）；低劣或優良，染污或清淨，分別之差異、因緣所生的事項，都做不出清明的認知；對於視覺觸動乃至知覺觸動這六個觸動之感官通路的格式（六觸入處），並不如實覺知；對於這一系列的事項，並不清明認知，不深入觀看，欠缺現觀之洞察（無無間等／*an-abhisamaya*），困惑（癡／*moha*），黑暗（闇／*tama*），欠缺明知，黑暗重重（大冥／*tamakhandha*），這即可稱為無明知。

所謂的「以無明知為關聯條件，而有組合的造作」——什麼是組合的造作（*saṅkhāra*）？組合的造作有三種，包括身體方面的組合造作（*kāya-saṅkhāra*）、語言方面的組合造作（*vacī-saṅkhāra*）、心意方面的組合造作（*mano-saṅkhāra; citta-saṅkhāra*）。

所謂的「以組合的造作為關聯條件，而有分別式知覺」——什麼是分別式知覺（*viññāṇa*）？亦即，六項分別式知覺之組合體（六識身），包括視覺上的分別式知覺之組合體（眼識身）、聽覺上的分別式知覺之組合體（耳識身）、嗅覺上的分別式知覺之組合體（鼻識身）、味覺上的分別式知覺之組合體（舌識身）、身覺上的分別式知覺之組合體（身識身）、知覺上的分別式知覺之組合體（意識身）。

所謂的「以分別式知覺為關聯條件，而有名稱暨物質（名色）」——什麼是名稱（名/*nāma*）？亦即，四項非物質的積聚成分（四無色陰），包括感受之積聚成分（受陰）、概念認定之積聚成分（想陰）、心意的組合造作之積聚成分（行陰）、分別式知覺之積聚成分（識陰）。什麼是物質（色/*rūpa*）？亦即，地、水、火、風這四大類物質要素（四大/*cattāri mahābhūtāni*）以及由這四大類物質要素所衍生的物質（四大所造色/*catunnaṃ mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ*），這即可稱為物質。後者所指稱的物質以及前者所指稱的名稱，即可合稱為名稱暨物質（名色）。

所謂的「以名稱暨物質為關聯條件，而有六條感官通路」——什麼是六條感官通路（六入處/*saḷ-āyatana*）？亦即，六項內部的感官通路，包括視覺之感官通路（眼入處）、聽覺之感官通路（耳入處）、嗅覺之感官通路（鼻入處）、味覺之感官通路（舌入處）、身覺之感官通路（身入處）、知覺之感官通路（意入處）。

所謂的「以六條感官通路為關聯條件，而有知覺之觸動」——什麼是知覺之觸動（觸/*phassa*）？亦即，六個知覺觸動之組合體（六觸身/*cha phassakāyā*），包括視覺觸動之組合體（眼觸身）、聽覺觸動之組合體（耳觸身）、嗅覺觸動之組合體（鼻觸身）、味覺觸動之組合體（舌觸身）、身覺觸動之組合體（身觸身）、知覺觸動之組合體（意觸身）。

所謂的「以知覺之觸動為關聯條件，而有感受」——什麼是感受（受/*vedanā*）？亦即，三類感受，包括不舒服的感受（苦受）、舒服的感受（樂受）、既非不舒服且非舒服的感受（不苦不樂受）。

所謂的「以感受為關聯條件，而有貪愛」——什麼是貪愛（愛/*taṇhā*）？亦即，三類貪愛，包括貪愛欲望（欲愛/*kāma-taṇhā*）、貪愛物質（色愛/*rūpa-taṇhā*）、貪愛非物質（無色愛/*arūpa-taṇhā*）。

所謂的「以貪愛為關聯條件，而有抓取」——什麼是抓取（取/*upādāna*）？四類抓取，包括抓取欲望（欲取/*kāmupādāna*）、抓取見解（見取/*diṭṭhupādāna*）、抓取戒規與禁制（戒取/*sīla-bbatupādāna*）、抓取自我之說（我取/*atta-vādupādāna*）。

所謂的「以抓取為關聯條件，而有存在」——什麼是存在（實存、有/*bhava*）？四類存在，包括欲望層次的存在（欲有/*kāma-bhava*）、物質層次的存在（色有/*rūpa-bhava*）、非物質層次的存在（無色有/*arūpa-bhava*）。

所謂的「以存在為關聯條件，而有出生」——什麼是出生（受生、生/*jāti*）？如果各個眾生在各式各樣的眾生部類當中而出生（一生超越/*jāti*），和合出生（*sañjāti*），各個積聚成分的顯現（得陰/*khandhānaṃ pātubhāvo*），得到各項知覺要素（得界），得到各條感官通路（得入處/*āyatanānaṃ paṭilābho*），得到一期生命存續之官能（命根/*jīvitindriya*），這即可稱為出生。

所謂的「以出生為關聯條件，而有衰老暨死亡」——什麼是衰老 (*jarā*)？如果各個眾生在各式各樣的眾生部類當中而頭髮斑白，髮落頂禿，皮膚皺摺，感官熟透而衰敗 (*indriyānaṃ paripāko*)，肢體衰弱，背部偻，頭部下垂，時發呻吟，氣息短淺，向前傾頽，以手杖支撐而行進，身體顯露晦黑之病色，四肢出現斑駁之雜色，遲鈍而接近枯萎，舉止艱困，虛弱拙劣，即可稱為衰老。什麼是死亡 (*maraṇa*)？如果各個眾生在各式各樣的眾生部類當中而沈沒 (*atthaṅgama; antaradhāna*)，遷移 (*cavanatā*)，身軀的拋下 (身壞/*kaḷavarassa nikkhepo*)，壽命窮盡 (壽盡/*jīvitakkhaya*)，捨去體溫而冰冷 (火離)，一期生命存續之官能的破滅 (命滅/*jīvitindriyassupaccheda*)，各個積聚成分的裂解 (捨陰/*khandhānaṃ bhedo*)，死時做成 (時到/*kāla-kiriya*)，即可稱為死亡。後者所指稱的死亡以及前者所指稱的衰老，即可合稱為衰老暨死亡 (老死)。

這即可稱為緣起之詞義分析 (緣起法·義說)。」

佛陀講說這一則經教之後，比丘們聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

第3週2015/09/30〔單元主題〕：生命歷程當中的歸屬或所有之認定：我所之實相為「非我所」、「我所空」：經典篇

《雜阿含經·第63經》——簡介：本經教導通常的認定其實已經夾雜著造就平庸眾生的關鍵成分。尤其值得敏銳提防的通常的認定，包括認定五取蘊為自我，認定有無，以及認定高下。造作這些通常的認定，所觸動的無明知將益發厚重，而平庸眾生也將益發追逐而陷落在所分別的片面的區塊，載浮載沈於六項知覺觸動所衍生的感受的翻攪。然而，透過聞法的訓練與切要的觀察實踐，這些通常的認定即可鬆脫，無明知與分別亦可捨離，乃至心念現起的皆源自明知之觸動，即可說為透過明知而造就高水準的修道者或解脫者。

劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯文 (T. 99, vol. 2, p. 16b-c)，大致相當於巴利語的〈認定經〉 (*Samanupassanā-sutta*)：⁶

如是我聞：一時，佛住舍衛國·祇樹·給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：「有五受陰，謂：色受陰，受、想、行、識受陰。比丘！若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰計有我。何等為五？諸沙門、婆羅門於色見是我、異我、相在。如是，受、想、行、識，見是我、異我、相在。如是，愚癡無聞凡夫計我，無明、分別。如是觀，不離我所。不離我所者，入於諸根。入於諸根已，而生於觸。六觸入所觸，愚癡無聞凡夫生苦、樂；從是，生此等及餘，謂：六觸身。云何為六？謂：眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。比丘！有意界、法界、無明界。無明觸所觸，愚癡無聞凡夫言『有』，言『無』，言『有無』，言『非有非無』，言『我最勝』，[言『我劣』]，[言『我相似』]，[言『我知』]，[言『我見』]。

復次，比丘！多聞聖弟子住六觸入處，而能厭離無明，能生於明。彼於無明離欲，而生於明，不『有』，不『無』，非『有無』，非『不有無』，非有『我勝』，非有『我劣』，非有『我相似』，[非有]『我知』，[非有]『我見』。作如是知、如是見已，所起前無明

⁶ Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 22.47," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 885-886. 參閱：《雜阿含經·第45經》，T. 99, vol. 2, p. 11b.

觸滅，後明觸集起。」

佛說是經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

白話翻譯（參考巴利語本及其英譯本）：

我是這麼聽說的：有一個時候，佛陀在舍衛國（Sāvattihī）遊化，停留在祇陀林·給孤獨園裡（Jeta-vane Anātha-pindikassa ārāme）。

那個時候，世尊向比丘們開示：「有五取蘊（五種受到執取的積聚成分／*pañcupādāna-kkhandhā*），亦即物質之積聚成分受到執取（色取蘊）、感受之積聚成分受到執取（受取蘊）、概念認定之積聚成分受到執取（想取蘊）、心意組合造作之積聚成分受到執取（行取蘊）、分別式知覺之積聚成分受到執取（識取蘊）。比丘們！如果出家修道者（沙門）或印度傳統的宗教師（婆羅門）進行認定而做成自我之認定（*attānaṃ samanupassamānā samanupassanti*），都是認定在五取蘊上。是哪五種呢？出家修道者或印度傳統的宗教師認定物質是自我，或認定物質是我所有，或認定物質與自我在彼此的領域內。⁷ 同樣地，對於感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺，也都將之認定為自我，或將之認定為我所有，或將之認定為與自我在彼此的領域內。像這樣，未受聞法訓練的平庸眾生（*assutavā puthujjana*）做成自我之認定，卻籠罩在無明知的狀態，以及將認知造作為分別。像這樣的自我之認定，其實擺脫不掉（*a-vigata*）我所有之認定。在擺脫不掉我所有之認定的情境下，就會發生再次投生而入住五項感官裝備（*pañcannaṃ indriyānaṃ avakkanti hoti*）的事情。入住各項感官裝備之後，即提供關聯的條件，而產生知覺之觸動（或接觸、吹皺心絃）。六項知覺觸動入住在所觸動的對象裡面，即提供關聯的條件，使未受聞法訓練的平庸眾生產生痛苦與快樂之感受。從這樣的六項知覺觸動之組合體（六觸身／*cha phassakāyā*），產生這些以及其他的事項。是哪六項呢？亦即，視覺觸動之感官通路（眼觸入處／*cakkhu-samphassāyatana*）、聽覺、

⁷ 例一：“*rūpaṃ bhikṣavo 'nityaṃ. yad anityaṃ, tad duḥkhaṃ. yad duḥkhaṃ, tad anātmā. yad anātmā, tan naitan mama, naiṣo 'ham asmi, naiṣa me ātmēty. evam etad yathābhūtaṃ samyakprajñayā draṣṭavyam. vedanā saṃjñā saṃskārā vijñānaṃ anityaṃ. ...*” -- Jin-il Chung, *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Samyuktāgama*, Tokyo: Sankibo Busschorin, 2008, pp. 311-312. See also pp. 323-326, 331-334.

例二：“*tathā hi rūpaṃ nātmā, rūpavān nāpi cātmā, rūpe nātmā, nātmani rūpaṃ. evaṃ yāvat vijñānaṃ nātmā, vijñānavān nātmā, vijñāne nātmā, nātmani vijñānaṃ iti. tathā a[n]ātmānaḥ sarva-dharmā iti.*” -- Chizuko Yoshimizu, *Clarification of the Critic of Logic by the Madhyamaka School in Indian and Tibetan Buddhism*, Final Report of Thematic Project, University of Tsukuba, 2007, p. 20. (<http://www.tulips.tsukuba.ac.jp/limedio/dlam/B26/B2674017/1.pdf>)

例三：如長老差摩伽說：「不說色是我，不說受想行識是我。但五陰中有我慢、我欲、我使未斷、未盡。」是名我慢。（Harivarman, *Satya-siddhi-sāstra*, translated by Kumārajīva, T. 1646, vol. 32, p. 314b.） Cf. “*yathā sthvirahḥ kṣemaka āha: 'na khalv āyūṣman rūpaṃ asmīti vadāmi, na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārā, na vijñānaṃ, [nāpy anyatra vijñānād asmīti vadāmi]. api ca ma āyūṣman pañcasūpādāna-skandheṣu anusahagato 'smīti mānaḥ, asmīti cchandaḥ, asmīty anuśayo, 'samuddhataḥ. [ity ādi]. ayam asmi-māna ity ucyate.*” -- *Satyasiddhiśāstra of Harivarman*, edited and translated by N. Aiyaswami Sastri, vol. 1, Baroda: Oriental Institute, Maharaja Sayajirao University, 1975, p. 307; vol. 2, 1978, pp. 285-286.

嗅覺、味覺、身覺、乃至知覺觸動之感官通路（意觸入處／*mano-samphassāyatana*）。比丘們！有心意之為知覺要素（眼界／*mano-dhātu*）、心意所對項目之為知覺要素（法界／*dhamma-dhātu*）、無明知之為知覺要素（無明界／*avijjā-dhātu*）。被無明知之觸動（*avijjā-samphassa*）所產生的感受經驗所觸動，即提供關聯的條件，使未受聞法訓練的平庸眾生產生如下的認定：『存在』，『不存在』，『既存在亦不存在』，『既非存在亦非不存在』，『我是優良的』，『我是低劣的』，『我和其它人物是不相上下的』，『我知道』，『我看見』。

然而，比丘們！已具備聞法訓練的高水準的弟子（*sutavā ariya-sāvaka*），雖然生存於視覺觸動乃至知覺觸動這六項觸動之感官通路的格式，卻能厭離無明知，而致力於生起明知。如此的弟子，隨著不再愛好無明知（*avijjāvirāgā*），以及生起明知（*vijjuppādā*），⁸ 也就產生不出如下的認定：『存在』，『不存在』，『既存在亦不存在』，『既非存在亦非不存在』，『我是優良的』，『我是低劣的』，『我和其它人物是不相上下的』，『我知道』，『我看見』。運作成如此的認知與如此的觀看之後，之前所產生的無明知之觸動即皆熄滅（*nirodha*），而之後的現起乃源自（*samudaya*）明知之觸動（*vijjā-samphassa*）。

佛陀講說這一則經教之後，比丘們聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

《雜阿含經·第 133 經》——簡介：本經教導佛教修行所面對的生死輪迴之課題，其癥結可追溯到在六個所在或基地造成以「我見」與「我所有見」為核心的錯謬見解，而正好在這六個所在或基地施加觀察，並且洞察地理解為既非自我，亦非我所有，即可將生死輪迴的流程切換為解脫道，並且在解脫道的里程碑次第昇進。

劉宋·求那跋陀羅（*Guṇabhadra*）譯文（T. 99, vol. 2, pp. 41c-42a），大致相當於巴利語的〈這是我所有經〉（*Etaṃ mama-sutta*）：⁹

如是我聞：一時，佛住舍衛國·祇樹·給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：「何所有故，何所起，何所繫著，何所見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉，不知本際？」

諸比丘白佛言：「世尊是法根、法眼、法依。善哉！世尊！唯願哀愍，廣說其義。諸比丘聞已，當受奉行。」

佛告比丘：「諦聽，善思。當為汝說。諸比丘！色有故，色事起，色繫著，色見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉。受、想、行、識，亦復如是。諸比丘！色為常耶？為非常耶？」

答曰：「無常。世尊！」

復問：「若無常者，是苦耶？」

答曰：「是苦。世尊！」

「如是，比丘！若無常者，是苦；是苦有故，是事起，繫著，見我，令眾生無明所蓋，愛繫其頭，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉。受、想、行、識，亦復如是。

是故，諸比丘！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，

⁸ 「於無明離欲，而生於明」——梵文讀為 *avidyā viraktā bhavati vidyōtpannā*。

⁹ Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 22.151," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 979, 992.

若好、若醜，若遠、若近——『彼一切非我、非異我、不相在』，是名正慧。受、想、行、識，亦復如是。

如是，見、聞、覺、識、求、得，隨憶、隨覺、隨觀——『彼一切非我、非異我、不相在』，是名正慧。

若有見言：『有我，有世間，有此世，常、恆、不變易法。』——『彼一切非我、非異我、不相在』，是名正慧。

若復有見[言]：『非此[世]我，非此[世]我所，非當來[世]我，非當來[世]我所。』——『彼一切非我、非異我、不相在』，是名正慧。

若多聞聖弟子於此六見處，觀察非我、非我所，如是觀者，於佛所狐疑斷，於法、於僧狐疑斷——是名，比丘！多聞聖弟子不復堪任作身、口、意業趣三惡道。正使放逸，聖弟子決定向三菩提，七有天人往來，作苦邊。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

白話翻譯（參考巴利語本及其英譯本）：

我是這麼聽說的：有一個時候，佛陀在舍衛國（Sāvattihī）遊化，停留在祇陀林·給孤獨園裡（Jeta-vane Anātha-pindikassa ārāme）。

那個時候，世尊向比丘們開示：「由於什麼存在了，藉由什麼生起了（或藉由執取了什麼），藉由繫著了什麼，而在什麼斷定為自我，使得眾生被無明所知蓋障，眾生的頭部被貪愛所繫縛，長途奔馳，生死輪迴，生死流轉，而不知曉如此流程在過去的邊界？」

比丘們回答佛陀：「世尊是教法之根本、教法之前導、教法之憑依。世尊！太好了！謹願您悉心顯明其內涵。比丘們聽聞之後，將會受持。」

佛陀回應比丘們：「請聽，請好好專心。我將講說。比丘們！由於物質（色）存在了，藉由物質生起了（或藉由執取了物質），藉由繫著了物質，而在物質斷定為自我，使得眾生被無明所知蓋障，眾生的頭部被貪愛所繫縛，長途奔馳，生死輪迴，生死流轉。在感受（受）、概念認定（想）、心意之組合造作（行）、分別式知覺（識）的情形，也是一樣的。比丘們！物質是常住的，還是不常住的？」

比丘們回答：「不常住的。世尊！」

佛陀又問：「如果是不常住的，那是困苦的嗎？」

比丘們回答：「困苦的。世尊！」

佛陀說：「比丘們！就像這樣，如果是不常住的，那是困苦的；而由於那樣的困苦存在了，藉由那樣的困苦生起了（或藉由執取了那樣的困苦），藉由繫著了那樣的困苦，而在那樣的困苦斷定為自我，使得眾生被無明所知蓋障，眾生的頭部被貪愛所繫縛，長途奔馳，生死輪迴，生死流轉。在感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺的情形，也是一樣的。

比丘們！因此，舉凡任何的物質，不論為過去的、未來的、或現在的，內在的、或外在的，粗糙的、或精細的，優良的、或低劣的，遠方的、或鄰近的——『這一切的物質都不是自我，都不是我所有，而且這一切的物質與自我也都不在彼此的領域內。』這樣的如實觀看（*yathābhūtaṃ passati*），即可稱為『正確的智慧』（*sammappaññā*）。在

感受、概念認定、心意之組合造作、分別式知覺的情形，也是一樣的。

就像這樣，所看見的、所聽聞的、所感覺的、所分別知覺的、所追求的、所獲得的、所隨順憶念的、所隨順尋求的、所隨順伺察的——『這一切的項目都不是自我，都不是我所有，而且這一切的項目與自我也都不在彼此的領域內。』這樣的如實觀看，即可稱為『正確的智慧』。

如果有所見解（或斷定）而宣稱，『自我是存在的。世間是存在的。現世（今生）是存在的。常住項目是存在的。恆久項目是存在的。不變易項目是存在的。』¹⁰——『這一切的見解都不是自我，都不是我所有，而且這一切的見解與自我也都不在彼此的領域內。』這樣的如實觀看，即可稱為『正確的智慧』。

如果又有所見解（或斷定）而宣稱，『現世（今生）的自我是不存在的。現世的我所有是不存在的。來世（來生）的自我是不存在的。來世的我所有是不存在的。』¹¹——『這一切的見解都不是自我，都不是我所有，而且這一切的見解與自我也都不在彼此的領域內。』這樣的如實觀看，即可稱為『正確的智慧』。

如果已具備聞法訓練的高水準的弟子（*sutavā ariya-sāvaka*），在這六個錯謬見解的所在或基地，¹² 加以觀察而洞察地理解為既非自我，亦非我所有，而像這樣的觀察，即能斷除對佛陀的懷疑，也能斷除對教法與僧眾的懷疑。比丘們！這即可稱為已具備聞法訓練的高水準弟子當中再也造作不出將會步入三惡道的身、口、意三方面的行為。而這樣的高水準弟子，縱使稍微放慢修行的腳步，也將堅固地（或熟練地）以等覺（*sambodhi*）為修行的目標而邁進，最多七次（*sattakkhattu-parama*）在天界與人間往返投生之後，即得以結束困苦之流程。」

佛陀講說這一則經教之後，比丘們聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

《雜阿含經·第 295 經》——簡介：本經教導的主旨在於，今生之生存組合體，既非你們所有的，亦非任何它者所有的。以緣起的機制之條理，就看懂了一組又一組的組合體如何地一步一步推動出生命歷程上的後續波段的出生、衰老、疾病、死亡、以及概括承受的一大堆的困苦。不論成為世人而進入人世，或成為眾生而進入世間，其生存組合體的產生、生命歷程的延續、以及概括承受的困苦的產生，都在主要的關聯條件與輔助

¹⁰ 這些見解所表現的，落入「常見」（*sassata-ditṭhi*）的一邊。

¹¹ 這些見解所表現的，落入「斷見」（*uccheda-ditṭhi*）的一邊。

¹² 六見處（*chayimāni ditṭhiṭṭhānāni*），也就是造成錯謬見解的六個所在或基地（standpoints; grounds），指的是「五蘊」加上「所看見的、所聽聞的、所感覺的、所分別知覺的、所追求的、所獲得的、所隨順憶念的、所隨順尋求的、所隨順伺察的」。至於錯謬的見解，此一經文指出如下的三套：其一，將這六個基地項目斷定為自我，斷定為我所有，而且斷定這六個基地項目與自我在彼此的領域內。其二，斷定「自我是存在的。世間是存在的。現世是存在的。常住項目是存在的。恆久項目是存在的。不變易項目是存在的。」其三，斷定「現世的自我是不存在的。現世的我所有是不存在的。來世的自我是不存在的。來世的我所有是不存在的。」參閱：《中阿含經·第 200 經·阿梨吒經》，T. 26, vol. 1, p. 765c; Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 22: *Alagaddūpama Sutta* - The Simile of the Snake,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2005, pp. 229-230, 1209-1210; Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 24.1,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 992, 1095.

的關聯條件的形成與推動下，環環相扣地接連產生出來。因此，此一方向的整個系列的情形，又可稱為「有因有緣世間集」。既然看懂了一組又一組的生存組合體都是行走在生命歷程由關聯的條件所推動出來的，只要不再造作或形成往生命歷程推動下去的關聯條件，就可以不再推動出後續的一組又一組的生存組合體。藉由如此的轉折，不僅貼切地認知緣滅的機制之條理，而且起心動念，局內式地就運作在緣滅的方向上，工夫純熟了，則一組又一組的生存組合體，乃至生命歷程上的後續波段的出生、衰老、疾病、死亡、以及概括承受的一大堆的困苦，皆可一一熄滅。此一方向的整個系列的情形，又可稱為「有因有緣世間滅」，也就是隨著主要的關聯條件與輔助的關聯條件之熄滅，世間之延續即得以熄滅。

劉宋·求那跋陀羅 (Gunaḥhadra) 譯文 (T. 99, vol. 2, p. 84a-b)，大致相當於巴利語的〈非你們所有經〉(Na tumhā-sutta)：¹³

如是我聞：一時，佛住王舍城·迦蘭陀·竹園。

爾時，世尊告諸比丘：「此身非汝所有，亦非餘人所有。謂：六觸入處，本修行願，受得此身。云何為六？眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。

彼多聞聖弟子於諸緣起，善正思惟，觀察有此六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身。所謂：此有故，有當來生、老、病、死、憂、悲、惱、苦；如是，如是，純大苦聚集，是名有因、有緣世間集。謂：此無故，六識身無；六觸身、六受身、六想身、六思身無。謂：此無故，無有當來生、老、病、死、憂、悲、惱、苦；如是，如是，純大苦聚滅。

若多聞聖弟子於世間集、世間滅如實正知，善見、善覺、善入，是名聖弟子招此善法、得此善法、知此善法、入此善法，覺知、覺見世間生滅，成就賢聖出離、實寂，正盡苦，究竟苦邊。所以者何？謂：多聞聖弟子世間集、滅如實知，善見、善覺、善入故。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

白話翻譯（參考巴利語本及其英譯本）：

我是這麼聽說的：有一個時候，佛陀在王舍城 (Rāja-gahe) 遊化，停留在迦蘭陀 (Kalandaka-nivāpe) 竹園裡 (Veḷu-vane)。

那個時候，世尊向比丘們開示：「今生之生存組合體 (*kāya*/ 身體)，既非目前聽講的你們所有的，亦非任何它者所有的。其要點為：以六觸入處 (*channam phassāyatanaṇam*/ 眼、耳、鼻、舌、身、意這六項使接觸得以形成的感官通路) 為運作格式，經由長期的、夾帶著意願的造作，才推動而執取出今生之生存組合體。是哪六項呢？亦即，視覺觸動之感官通路 (眼觸入處 / *cakkhu-samphassāyatana*)、聽覺、嗅覺、味覺、身覺、乃至知覺觸動之感官通路 (意觸入處 / *mano-samphassāyatana*)。

已具備聞法訓練的高水準的弟子 (*sutavā ariya-sāvaka*)，對於緣起之理路，熟練於如理地專注心思，而觀察何以存在著今生之六識身 (六項分別式知覺 *viññāṇa* 之組合體)、六觸身 (六項接觸 *phassa* 之組合體)、六受身 (六項感受 *vedanā* 之組合體)、六想

¹³ Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 12.37," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 575-576, 757.

身(六項形成概念認定 *saññā* 之組合體)、六思身(六項思慮或意圖 *cetanā* 之組合體)。其要點為：當這一個項目存在的時候，未來的生、老、病、死、憂、悲、惱、苦就會存在；就像這樣，又像這樣，一系列的事項，後來就成為這整個的困苦之積聚的現起(純大苦聚集)，這即可稱為「有因有緣世間集」，也就是隨著主要的關聯條件與輔助的關聯條件之形成與推動，即為世間之得以產生的來源。又，其要點為：當這一個項目不存在的時候，六識身就不會存在；六觸身、六受身、六想身、六思身就不會存在。亦即，當這一個項目不存在的時候，未來的生、老、病、死、憂、悲、惱、苦就不會存在；就像這樣，又像這樣，一系列的事項，後來就成為這整個的困苦之積聚的熄滅(純大苦聚滅)。

已具備聞法訓練的高水準的弟子，如果對於世間之產生的來源與世間之熄滅，皆如理地專注心思，從而熟練於貼切地觀看、考察、趣入，這即可稱為『高水準的弟子之招納如此的良善法要、獲得如此的良善法要、知曉如此的良善法要、趣入如此的良善法要，(亦即，)清明地知曉與清明地觀看世間之產生的來源與熄滅』，進而達成高超之出離、真實之寂靜，目標導向困苦之正確的(或完全的)滅盡(或窮盡)，做到了困苦之結束。理由何在？其要點為：由於已具備聞法訓練的高水準的弟子，對於世間之產生的來源與世間之熄滅，皆如理地專注心思，從而熟練於貼切地觀看、考察、趣入。」

佛陀講說這一則經教之後，比丘們聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

第4週 2015/10/07〔單元主題〕：生命歷程當中的個體自身之認定：自我之實相為「非我」、「我空」、「不二」：論文篇

* 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第32期(2006年10月)，頁115-166。

* 蔡耀明，〈〈迦旃延氏經〉(*Kātyāyana-sūtra*)梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第24期(2014年12月)，頁1-31。

* 蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《正觀》第50期(2009年9月)，頁65-103。

〔自我之實相為「非我」、「我空」、「不二」(延伸的參考材料)〕

* 楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》(台北：甘露道出版社，2000年)。

* Miri Albahari, *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self*, New York: Palgrave Macmillan, 2006.

* Kim Atkins (ed.), *Self and Subjectivity*, Malden: Blackwell, 2005.

* David Burton, "Chapter 2: Impermanence, Not-Self and Suffering," *Buddhism, Knowledge and Liberation: A Philosophical Study*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 11-30.

* A. P. Craig, *What is the Self?: A Philosophy of Psychology*, Lewiston: Edwin Mellen, 2005.

* Sue Hamilton, "Chapter 1: Setting the Scene: We have no self but are comprised of five aggregates," *Early Buddhism - A New Approach: The I of the Beholder*, Richmond: Curzon, 2000, pp. 18-32.

* Peter Harvey, "Theravāda Philosophy of Mind and the Person," *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, edited by William Edelglass and Jay Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 265-274.

* Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Burlington: Ashgate, 2003.

* Richard Sorabji, "Chapter 1: The Self: Is There Such a Thing?" *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 17-31.

* Richard Sorabji, "Chapter 16: The Debate between Ancient Buddhism and the Nyaya School," *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 278-297.

* Tilmann Vetter, *The 'Khandha Passages' in the Vinayapitaka and the Four Main Nikāyas*, Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.

第5週2015/10/14〔單元主題〕：生命歷程當中的個體認定：個人或人物之實相為「非個人」、「個人空」：經典篇／生命歷程當中的意義

* 《雜阿含經·第122, 266-267, 306, 335, 657, 1202經》，劉宋·求那跋陀羅譯，T. 99, vol. 2, pp. 40a, 69b-70a, 87c-88a, 92c, 183c, 327a-b.

《雜阿含經·第306經》——簡介：本經教導一切嚴肅的哲學或宗教都應關切的重大課題，也就是如何看出事項之確實的情形。經文的主旨，由如下的二個層次所構成。其一，觀看六根、六境、六識、六觸、六受之格式與流程，從而了解所謂的「人」只是如此格式與流程的概念設置，以及了解世間的言說表現與概念認定之不足為恃。其二，雖然隨順觀看與了解，卻洞察這一系列的事項皆非自我，且從這一系列的事項解脫、涅槃。

如是我聞：一時，佛住舍衛國·祇樹·給孤獨園。

時，有異比丘，獨一靜處，專精思惟，作是念：「比丘云何知、云何見，而得見法？」作是思惟已，從禪起，往詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊！我獨一靜處，專精思惟，作是念：『比丘云何知、云何見，而得見法？』」

爾時，世尊告彼比丘：「諦聽，善思。當為汝說。有二法，何等為二？眼、色為二。如是，廣說乃至非其境界故，所以者何？眼、色緣，生眼識；三事和合，觸；觸俱，生受、想、思。此四無色陰、眼、色——此等法，名為『人』。

於斯等法，作人想、眾生、那羅、摩窣闍、摩那婆、士夫、福伽羅、耆婆、禪頭。

又如是說：『我眼見色，我耳聞聲，我鼻嗅香，我舌嘗味，我身覺觸，我意識法。』

彼施設，又如是言說：『是尊者如是名，如是生，如是姓，如是食，如是受苦樂，如是長壽，如是久住，如是壽分齊。』

比丘！是則為想，是則為誌，是則言說。此諸法，皆悉無常、有為、思願緣生。若無常、有為、思願緣生者，彼則是苦。又復，彼苦，生亦苦，住亦苦，滅亦苦；數數出生，一切皆苦。若復彼苦無餘斷、吐、盡、離欲、滅、息、沒，餘苦更不相續、不出生，是則寂滅，是則勝妙，所謂：捨一切有餘、一切愛盡、無欲、滅盡、涅槃。

耳、鼻、舌；身、觸緣，生身識；三事和合，觸；觸俱，生受、想、思。此四是無色陰，身根是色陰——此名為『人』。如上說，乃至滅盡、涅槃。

緣意、法，生意識；三事和合，觸；觸俱，生受、想、思。此四無色陰、四大、士夫所依——此等法，名為『人』。如上，廣說乃至滅盡、涅槃。

若有於此諸法，心隨入，住解脫，不退轉，於彼所起繫著，無有我——比丘！如是知，如是見，則為見法。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

白話翻譯：

我是這麼聽說的：有一個時候，佛陀在舍衛國（Sāvattihī）遊化，停留在祇陀林·給孤獨園裡（Jeta-vane Anātha-pindikassa ārāme）。

那個時候，有另外的某一位比丘，單獨在安靜的處所，專心思慮，而思考著：「比丘要如何認知與如何觀看，才得以看出事項之確實的情形？」

那一位比丘做了這樣的思考之後，從禪座起身，前往佛陀所在的地方，以頭部敬禮在佛陀的雙腳，退到一邊而坐下來，然後向佛陀報告：「世尊！我剛剛單獨在安靜的處所，專心思慮，而思考著：『比丘要如何認知與如何觀看，才得以看出事項之確實的情形？』」

那個時候，世尊向那一位比丘開示：「請聽，請好好專心。我將講說。有二方面而為一組（*dvaya*）的事項。是哪二方面呢？視覺裝備之眼根、視覺對象之色塵，這就構成二方面而為一組的事項。像這樣，鋪陳開來就講到這一個課題確實的情形並不在批評者的經驗範圍內（*a-visayasmin*）。¹⁴ 理由何在？依於眼根和色塵（色境）為運作的關聯條件，才得以產生眼識（視覺上的分別式知覺）。接下來，眼根、色塵、和眼識這三方面的事項相互的搭配作用，即可稱為眼觸（視覺觸動／*cakkhu-samphassa*）。透過眼觸，產生感受活動（受／*vedeti*）、概念認定活動（想／*sañjānāti*）、意圖活動（思／*ceteti*）。這樣產生的眼識、感受、概念認定、以及包括意圖在內的心意組合造作，也就是四個非物質的積聚成分（四無色陰），以及眼根和色塵——將這些事項打包在一起，即可給予『人』之名稱。

然而，世間到處可看到各自拿出五花八門的概念投射到這些事項，而成為人之概念認定（人想），以及眾生（*satta*）、那羅（人、原人／*nara*）、摩菟闍（人、心意增盛者／*manussa*）、摩那婆（年輕人／*mānava*）、士夫（男人、人／*purisa*）、福伽羅（補特伽羅、個體、個人、數取趣／*puggala*）、耆婆（[活]命者、[延]壽者、靈魂／*jīva*）、禪頭（生命體、生物／*jantu*）之概念認定。

此外，世間還可看到如下的說詞：『我的眼睛看到物質，我的耳朵聽到聲音，我的鼻子嗅到氣息，我的舌頭嚐到味道，我的身體感覺觸境，我的心意辨識法目。』此外，世間還可看到伴隨著標示運用（施設／*paññatti*）而來的如下的說詞：『這一位尊者是這樣的名字，這樣的出生，這樣的姓氏，這樣的飲食，這樣的感受苦樂，這樣的長壽，這樣的久住，這樣的壽量限制（壽分齊／*jīvita-pariyantika*）。』

比丘！如上的概念認定與說詞，充其量不過是概念認定、標誌、與言說。這些項目都是無常的、造作所組成的（和合做成的、有為的／*saṅkhata*）、以及以意圖（*sañcetanā*）

¹⁴ 所謂「像這樣，鋪陳開來就講到這一個課題確實的情形並不在批評者的經驗範圍內。」這是經文的省略記載的措辭。如果根據《雜阿含經·第213經》（T. 99, vol. 2, p. 54a），這兒省略掉的，即可補足如下：「如果有一些出家修道者（沙門）或印度傳統的宗教師（婆羅門）竟然會這樣批評：『這並不是二方面而為一組的事項。出家修道者瞿曇（*samana Gotama*）所講說的二方面而為一組的事項，其實並不是二方面而為一組的事項。』然而，這樣的批評主要根據批評者自己的揣度而提出別異的二方面而為一組的事項，大都只是空洞的話語；如果予以反問，批評者不僅回答不出個所以然，而且徒然增加批評者的困惑，那是由於這一個課題確實的情形並不在批評者的經驗範圍內。」

與願求 (*paṇidhi*) 為關聯條件所產生的 (*paṭicca-samuppanna*)。任何項目如果是無常的、造作所組成的、以及以意圖與願求為關聯條件所產生的，那就是困苦的 (*dukkha*)。再者，那樣的困苦，出生是困苦的，住世是困苦的，壞滅也是困苦的；一次又一次地 (數數 / *punappunam*) 出生，整個流程都是困苦的。再者，那樣的困苦，如果毫無剩餘地 (*asesa*) 斷除、唾棄、窮盡、離於貪欲、熄滅、寂靜、沈沒，而不再延續任何剩餘的困苦，也不再產生任何剩餘的困苦，這就是寂滅 (*nibbuta*)、勝妙，亦即，捨離所有剩餘的世間存續、窮盡所有的貪愛、不帶有欲望、滅盡、涅槃 (*nibbāna*)。

同樣地，耳根之聽覺裝備、鼻根之嗅覺裝備、舌根之味覺裝備；同樣地，依於身根之身覺裝備和觸塵之身覺對象為運作的關聯條件，才得以產生身識 (身覺上的分別式知覺)。接下來，身根、觸塵 (觸境)、和身識這三方面的事項相互的搭配作用，即可稱為身觸 (身覺觸動 / *kāya-samphassa*)。透過身觸，產生感受活動、概念認定活動、意圖活動。這樣產生的身識、感受、概念認定、以及包括意圖在內的心意組合造作，乃非物質的積聚成分 (無色陰)，而身根則為物質的積聚成分 (色陰) —— 將這些事項打包在一起，即可給予『人』之名稱。接下來的事情，就如剛才鋪陳的視覺裝備之眼根的情節，直到滅盡、涅槃。

同樣地，依於知覺裝備之意根和知覺對象之法塵為運作的關聯條件，才得以產生意識 (知覺上的分別式知覺)。接下來，意根、法塵 (法境)、和意識這三方面的事項相互的搭配作用，即可稱為意觸 (知覺觸動 / *mano-samphassa*)。透過意觸，產生感受活動、概念認定活動、意圖活動。這樣產生的意識、感受、概念認定、以及包括意圖在內的心意組合造作，也就是四個非物質的積聚成分 (四無色陰)，以及人類所依靠的地、水、火、風這四大類物質要素 (四大 / *cattāri mahābhūtāni*) —— 將這些事項打包在一起，即可給予『人』之名稱。接下來的事情，就如剛才鋪陳的視覺裝備之眼根的情節，直到滅盡、涅槃。

如果在這一系列所鋪陳的事項，心意隨順趣入，從這些事項解脫而安住，不再從如此的解脫而退墮，而且對於世間在這些事項所產生的繫縛與執著皆洞察為並非自我 —— 比丘！這樣地認知，這樣地觀看，即可說為看出事項之確實的情形。」

佛陀講說這一則經教之後，比丘們聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

《雜阿含經·第 335 經·第一義空經》—— 簡介：本經簡稱〈第一義空經〉 (*Paramārtha-sūnyatā-sūtra*)，以「第一義空」為標題，並且就此打造經文的主旨，展開佛法的教學。所謂的「第一義空」 (*paramārtha-sūnyatā*)，其意涵為「就極致的意義所顯發的空性」 (*emptiness manifested in the utmost meaning*)，亦即，「沿著解開而理解的程序，不斷地突破、打通，達到極致程度的意義之揭露，從而顯發的空性」。在解開的程序，由六項知覺裝備入手，透過觀察，逐一打通這些知覺裝備的產生與熄滅的歷程，進而理解如此的歷程不僅欠缺本身即為造作者之存在體，亦即造作者空，而且欠缺來處與去處之二分的邊界，亦即不來不去 (或非來非去) 之不二。藉由如此的觀察與理解，搭配著語言約定所帶出來的法目，即可表述緣起之流轉的機制與緣起之還滅的機制。然而，並不由於如此的表述卻又造成任何具有實體性的存在體或任何二分的邊界。在語言約定的表述充其量只是語言約定的表述，彰顯的即為以緣起之流轉與緣起之還滅所理解的生

命世界之意義，以及以緣起之流轉與緣起之還滅所全然打通的生命世界的極致景象。將生命世界之意義揭露到極致的程度，即可稱為「第一義」；而成就如此的「第一義」之關鍵理念則為空性與不二，因此合稱為「第一義空」。

(T. 99, vol. 2, p. 92c) :¹⁵

如是我聞：一時，佛住拘留搜·調牛聚落。

爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂〈第一義空經〉。諦聽，善思。當為汝說。

云何為〈第一義空經〉？

諸比丘！眼生時，無有來處；滅時，無有去處。如是，眼不實，而生；生已，盡滅。有業、報，而無作者。此陰滅已，異陰相續，除『俗數法』。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除『俗數法』。

『俗數法』者，謂：此有故，彼有；此起故，彼起。如：無明緣，行；行緣，識；廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故，彼無；此滅故，彼滅。無明滅故，行滅；行滅故，識滅；如是，廣說乃至純大苦聚滅。

比丘！是名〈第一義空法經〉。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

白話翻譯（參考梵文本）：¹⁶

我是這麼聽說的：有一個時候，佛陀在拘留搜（Kuru; Kuruṣu）遊化，停留在調牛聚落裡（Kalmāṣa-damya-nigame）。

¹⁵ 就〈第一義空經〉的文獻面向來看，現存與之很接近的漢譯本，還有《佛說勝義空經》（北宋·施護（Dānapāla）譯，T. 655, vol. 15, pp. 806c-807a）、《增壹阿含經·六重品第三十七·第7經》（T. 125, vol. 2, pp. 713c-714b）。此外，學界拿來和〈第一義空經〉相提並論的，也就是佛教解脫道闡明空性（*śūnyatā*）很引人注目的經典，還有《雜阿含經·第297經·大空法經》（T. 99, vol. 2, pp. 84c-85a）、《雜阿含經·第232經（·世間空經）》（又稱〈三彌離提經 *Samṛddhi-sūtra*〉，T. 99, vol. 2, p. 56b-c）。學界將〈第一義空經〉眾多語言的相關傳譯本加以比對，可參閱：青原令知，〈『勝義空經』について〉，《龍谷大學仏教学研究室年報》第3号（1987年3月），頁40-30。此外，將〈第一義空經〉、〈大空法經〉、〈世間空經〉這三則經文眾多語言的相關傳譯本加以比對，可參閱：Etienne Lamotte, “Three Sūtras from the Saṃyuktāgama Concerning Emptiness,” translated by Sara Boin-Webb, *Buddhist Studies Review* 10/1 (1993): 1-23; Mun-keat Choong, “Appendix: Three ‘emptiness sūtras’ in the Chinese Saṃyuktāgama and their reconstructed Sanskrit versions,” *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, pp. 89-98; Bhikkhu Santi, “Three Emptiness Sūtras: Translated into Pāli & English,” June 2006: santifm1.0.googlepages.com/ThreeEmptinessSutras.pdf. 相關討論，可參閱：Roderick Bucknell, “The Historical Relationship Between the Two Chinese Saṃyuktāgama Translations,” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 24 (2011): 65-66.

¹⁶ Chandrabhāl Tripāthī, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden, VIII, Berlin: Akademie-Verlag, 1962 (http://fiindolo.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/nidansyu.htm); Ernst Waldschmidt, “Identifizierung einer Handschrift des Nidānasamyukta aus den Turfanfunden,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107 (1957): 372-373. (<http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/dmg/periodical/structure/82041>)

那個時候，世尊向比丘們開示：「我將為大家講說教法（*dharmam vo deśayiṣye*），在開頭優良（*ādau kalyāṇam*）、在中間優良（*madhye kalyāṇam*）、在結尾優良（*pariyavasāne kalyāṇam*），具有正確的意義（善義／*sv-artham*），具有正確的詞句（善味／*su-vyañjanam*），完全地充滿而清淨（純一滿淨／*kevalam paripūrṇam pariśuddham*），顯示清白的潔淨作為（梵行清白／*pariyavadātam brahma-caryam*），這就是〈第一義空經〉。請聽，請好好專心。我將講說。

什麼是〈第一義空經〉？

比丘們！視覺裝備之眼根（眼）在產生的時候，欠缺任何之所從來的處所（來處／*kva cit samnicayam gacchati/ a certain place to which it goes*）；在熄滅的時候，也欠缺任何之所至去的處所（去處／*kutaś cid āgacchati/ a certain place from which it comes*）。像這樣，視覺裝備之眼根，之前尚未實存，卻產生出來（不實，而生／*a-bhūtvā sambhavati/ not having been, it comes to be*）；已經實存了，卻又消逝（生已，盡滅／*bhūtvā vy-eti/ having been, it disappears*）。[在如此產生又消逝的流程，]以造作（業／*karman/ action*）與果報（報／*vipāka/ fruition*）的方式，形成存在（有）上的先後牽連，卻欠缺本身單獨就是造作者（作者／*kāraka/ doer*）那樣的事物。[如此造作的視覺裝備之眼根所在的]這一套五種積聚之構成部分在用完了而拋下之後（此陰滅已／*imāṃś ca skandhān ni-kṣipati/ discards these aggregates*），隨即牽連出另一套五種積聚之構成部分（異陰相續／*anyāṃś ca skandhān pratisam-dadhāti/ carries forward into other aggregates*），[而如此的表述，]除了語言約定所帶出來的法目（除俗數法／*anyatra dharmasamketāt/ except for linguistic conventions (or conventional symbols) for dharmas*）[，並非另外還存在著任何本身實有的或本身實質的事物]。至於聽覺裝備之耳根（耳）、嗅覺裝備之鼻根（鼻）、味覺裝備之舌根（舌）、身覺裝備之身根（身）、知覺裝備之意根（意），也是同樣的條理，就如剛才鋪陳的說詞，直到除了語言約定所帶出來的法目。

透過語言約定所帶出來的法目，[如上的六項知覺裝備的產生與熄滅之條理，]即可表述成如下的二條公式。其一，當這一個項目存在的時候，那一個項目就會存在（此有故，彼有／*asmin sati, idam bhavati/ When that exists (or is present), this comes to be*）；從這一個項目的生起跟著而來的，那一個項目就會生起（此起故，彼起／*asyōtpādād, idam utpadyate/ From the arising of that, this arises*）。亦即（*yad/ That is*），以無明知為關聯條件，而有組合的造作（無明緣，行／*idam avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ/ with ignorance as condition formations come to be*）；以組合的造作為關聯條件，而有分別式知覺（行緣，識／*saṃskāra-pratyayam vijñānam/ with formations as condition consciousness comes to be*）；鋪陳開來就講到這一系列的事項成為這整個的困苦之積聚的現起（廣說乃至純大苦聚集起／*yāvad evam asya kevalasya mahato duḥkha-skandhasyōtpādo bhavati/ and so on, thus there is the arising of this whole huge heap of suffering*）。其二，當這一個項目不存在的時候，那一個項目就不會存在（此無故，彼無／*asminn asati, idam na bhavati/ When that does not exist (or is not present), this does not come to be*）；從這一個項目的熄滅跟著而來的，那一個項目就會熄滅（此滅故，彼滅／*asya nirodhād, idam nirudhyate/ From the cessation of that, this ceases*）。亦即（*yad uta/ That is*），從無明知的熄滅跟著而來的，組

合的造作就會熄滅（無明滅故，行滅／*avidyā-nirodhāt saṃskāra-nirodhaḥ*／ from the cessation of ignorance, formations cease）；從組合的造作的熄滅跟著而來的，有分別式知覺就會熄滅（行滅故，識滅／*saṃskāra-nirodhād vijñāna-nirodhaḥ*／ from the cessation of formations, consciousness ceases）。像這樣，鋪陳開來就講到這一系列的事項成為這整個的困苦之積聚的熄滅（廣說乃至純大苦聚滅／*yāvad evam asya kevalasya mahato duḥkha-skandhasya nirodho bhavati*／ and so on, thus ceases this whole huge heap of suffering）。

比丘們！這即可稱為〈第一義空經〉。」

佛陀講說這一則經教之後，比丘們聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

〔生命歷程當中的個體認定（延伸的參考材料）〕

* 《維摩詰所說經（*Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*）· 觀眾生品第七》，姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）於406年譯，T. 475, vol. 14, pp. 547a-548c.

* 《說無垢稱經（*Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*）· 觀有情品第七》，唐·玄奘於650年譯，T. 476, vol. 14, pp. 572c-575a.

* David DeGrazia, “Chapter 4: Identity, What We Are, and the Definition of Death,” *Human Identity and Bioethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 115-158.

* Norman Ford, *The Prenatal Person: Ethics from Conception to Birth*, Malden: Blackwell, 2002.

* Thupten Jinpa, “Chapter 4: Personal Identity, Continuity, and the I-consciousness,” *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa’s Quest for the Middle Way*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp. 107-147, 212-220.

* Richard Lints and et al. (eds.), *Personal Identity in Theological Perspective*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2006.

* Derek Parfit, “Why Our Identity Is Not What Matters,” *Personal Identity*, edited by Raymond Martin and John Barresi, Malden: Blackwell, 2003, pp. 115-143.

* Derek Parfit, “The Unimportance of Identity,” *Personal Identity*, edited by Raymond Martin and John Barresi, Malden: Blackwell, 2003, pp. 292-317.

* Ellen Paul and et al. (eds.), *Personal Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

* Roy Perrett, “Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka,” *Philosophy East & West* 52/3 (July 2002): 373-385.

* John Perry, *Identity, Personal Identity, and the Self*, Indianapolis: Hackett, 2002.

* William Pietz, “Person,” *Critical Terms for the Study of Buddhism*, edited by Donald S. Lopez Jr., Chicago: The University of Chicago Press, 2005, pp. 188-210.

* Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Burlington: Ashgate, 2003.

〔生命歷程當中的意義〕

* 蔡耀明，〈生命意義之佛教哲學的反思〉，《人文與社會科學簡訊》第13卷第1期（2011年12月），頁159-183。

第6週2015/10/21〔單元主題〕：生命之出路與修行之解脫

* 蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人

世」在條理的一貫》，《東海哲學研究集刊》第17輯（2012年7月），頁3-33。

* 蔡耀明，〈佛教「八解脫」之解脫學理的探究〉，《揭諦：南華大學哲學與生命教育學學報》第24期（2013年1月），頁201-266。

* 蔡耀明，〈觀看做為導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》第13期（2008年6月），頁23-69。
〔《金剛經》（延伸的參考材料）〕

* 《大般若波羅蜜多經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘於660-663年譯，T. 220 (9), vol. 7, pp. 980a-985c.

* 如實佛學研究室（編譯），《梵文佛典翻譯與文法解析·金剛能斷般若波羅蜜多經》（台北：綠林寮，2014年）。

* Edward Conze (ed. & tr.), *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957.

* 阿部慈園（編），《金剛般若經の思想的研究》（東京：春秋社，1999年）。

第7週2015/10/28〔單元主題〕：生命歷程當中的個人、世人、眾生

* 蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第64期（2013年3月），頁5-29。

* 蔡耀明，〈禪修為著眼的眾生觀：以《華嚴經·十定品》為依據〉，《華嚴學報》第3期（2012年9月），頁31-67。

* Yao-ming Tsai, “Perspectives on the Person and the Self in Vasubandhu’s *Abhidharma-kośa-bhāṣya*,” *Text, History, and Philosophy: Abhidharma Across Buddhist Scholastic Traditions*, edited by Bart Dessein and Weijen Teng, Leiden: Brill, 2016.

第8週2015/11/04〔單元主題〕：生命歷程當中的心身課題

* 《雜阿含經·第69-71, 107, 123, 265, 281, 294, 305, 492, 535, 568, 570, 615, 957, 1194經》，劉宋·求那跋陀羅譯，T. 99, vol. 2, pp. 18a-19a, 33a-b, 40a-b, 68b-69b, 77a-78a, 83c-84a, 87a-c, 128b, 139a-b, 150a-c, 151a-b, 172a-b, 244a-b, 323c-324b.

《中阿含經·第30經·象跡喻經》——簡介：本經節譯的部分，至少包含三個要點。其一，五取蘊之名稱與歸類，並非現成的或自存的，而是認知與分類作用在關聯條件齊備之後的施設表現。其二，藉由五取蘊之名稱與歸類如何在緣起的作用才得以成立，而貼切地看見五取蘊之為五取蘊。換言之，五取蘊即緣起；緣起即五取蘊。其三，既然清楚五取蘊乃緣起之表現，即不再欲求或執取如此的五取蘊，從而導向智慧與解脫。

東晉·瞿曇僧伽提婆（Gautama Saṅghadeva）譯文（T. 26, vol. 1, pp. 464b-467a），大致相當於巴利語的〈小品之象跡喻經〉（*Mahāhatthipadopama-sutta*）：¹⁷

「諸賢！若內眼處壞者，外色便不為光明所照，則無有念，眼識不得生。諸賢！若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。諸賢！內眼處、及色、眼

¹⁷ Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 28: *Mahāhatthipadopama Sutta* - The Greater Discourse on the Simile of the Elephant’s Footprint,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2005, pp. 278-285.

識，知外色，是屬色陰；若有覺，是[屬]覺陰；若有想，是[屬]想陰；若有思，是[屬]思陰；若有識，是[屬]識陰——如是觀陰合會。

諸賢！世尊亦如是說：『若見緣起，便見法；若見法，便見緣起。』所以者何？諸賢！世尊說，五盛陰從因緣生；色盛陰，覺、想、行、識盛陰。諸賢！若內耳、鼻、舌、身、意處壞者，外法便不為光明所照，則無有念，意識不得生。諸賢！若內意處不壞者，外法便為光明所照，而便有念，意識得生。諸賢！內意處、及法、意識，知外色法，是屬色陰。若有覺，是[屬]覺陰；若有想，是[屬]想陰；若有思，是[屬]思陰；若有識，是[屬]識陰——如是觀陰合會。

諸賢！世尊亦如是說：『若見緣起，便見法；若見法，便見緣起。』所以者何？諸賢！世尊說，五盛陰從因緣生；色盛陰，覺、想、行、識盛陰。彼厭此過去、未來、現在五盛陰。厭已，便無欲。無欲已，便解脫。解脫已，便知『解脫』。『生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有』，知如真。諸賢！是謂比丘一切大學。」

尊者舍梨子所說如是。彼諸比丘聞尊者舍梨子所說，歡喜奉行。

白話翻譯（節譯）（參考巴利語本及其英譯本）：

[尊者舍梨子 (āyasmā Sāriputto) 說:] 「各位賢友！如果內部的感官通路之視覺器官（內眼處）已經毀壞 (*paribhinna*)，其所對應的項目之物質便談不上受到光明的照顯，以至於心念即接應不上所對應的項目（無有念 / *no ca tajjo samannāhāro hoti*），影響所及，視覺上的分別式知覺（眼識）即不能達到足以產生出來的程度。各位賢友！如果內部的感官通路之視覺器官並未毀壞 (*a-paribhinna*)，其所對應的項目之物質才談得上受到光明的照顯，以至於心念才接應得上所對應的項目（有念 / *tajjo ca samannāhāro hoti*），影響所及，視覺上的分別式知覺（眼識）即能達到足以產生出來的程度。各位賢友！由於內部的感官通路之視覺器官、其所對應的項目之物質、以及視覺上的分別式知覺，這三方面在作用上都到齊的搭配，才知覺到物質（色 / *rūpaṃ*），也才予以納入色取蘊的範圍 (*taṃ rūpupādāna-kkhandhe saṅgahaṃ gacchati*)；如果形成了感受（覺 / *vedanā*），也才予以納入受取蘊的範圍；如果形成了概念認定（想 / *saññā*），也才予以納入想取蘊的範圍；如果形成了心意組合造作（思 / *sankhārā*），也才予以納入行取蘊的範圍；如果形成了分別式知覺（識 / *viññāṇaṃ*），也才予以納入識取蘊的範圍——這樣觀看之所以成為五取蘊的和合與會聚。

各位賢友！世尊也是這樣說的：『凡是看見緣起，就是看見法目；凡是看見法目，就是看見緣起。』（*yo paṭicca-samuppādaṃ passati, so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati, so paṭicca-samuppādaṃ passati.*）根據什麼理由呢？各位賢友！世尊說，五取蘊（五種受到執取的積聚成分；五盛陰 / *pañcupādāna-kkhandhā*）是從關聯的條件而產生的 (*paṭicca-samuppāda*)；而五取蘊，包括物質之積聚成分受到執取（色取蘊；色盛陰）、感受之積聚成分受到執取（受取蘊；覺盛陰）、概念認定之積聚成分受到執取（想取蘊；想盛陰）、心意組合造作之積聚成分受到執取（行取蘊；行盛陰）、分別式知覺之積聚成分受到執取（識取蘊；識盛陰）。各位賢友！同樣地，內部的感官通路之聽覺器官、嗅覺器官、味覺器官、身覺器官；同樣地，如果知覺器官已經毀壞，其所對應的項目之法塵（法境）便談不上受到光明的照顯，以至於心念即接應不上所對應的項目，

影響所及，知覺上的分別式知覺（意識）即不能達到足以產生出來的程度。各位賢友！如果知覺器官並未毀壞，其所對應的項目之法塵才談得上受到光明的照顯，以至於心念才接應得上所對應的項目，影響所及，知覺上的分別式知覺即能達到足以產生出來的程度。

各位賢友！由於內部的感官通路之知覺器官、其所對應的項目之法塵、以及知覺上的分別式知覺，這三方面在作用上都到齊的搭配，才知覺到物質，也才予以納入色取蘊的範圍；如果形成了感受，也才予以納入受取蘊的範圍；如果形成了概念認定，也才予以納入想取蘊的範圍；如果形成了心意組合造作，也才予以納入行取蘊的範圍；如果形成了分別式知覺，也才予以納入識取蘊的範圍——這樣觀看之所以成為五取蘊的和合與會聚。

各位賢友！世尊也是這樣說的：『凡是看見緣起，就是看見法目；凡是看見法目，就是看見緣起。』根據什麼理由呢？各位賢友！世尊說，五取蘊是從關聯的條件而產生的；而五取蘊，包括色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊。佛法的修行者厭離這樣的五取蘊，包括其過去、未來、與現在的時段。厭離之後，就不再產生對五取蘊的欲望。不再有欲望之後，就從五取蘊所關聯的生命世界解脫。當已經解脫的時候，認知『已經解脫』。知曉：『已經竭盡了[再度]出生[到生命世界]，已經建立了潔淨的行事，已經做了所應當做的，而且不會再抓取出此生之後的存在。』（*'khīṇā jāti, vusitaṃ brahma-cariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā'ti pajānāti.*）各位賢友！比丘（或佛法的修行者）達到這樣的水準，就可以稱為在一切所應該修學的範圍內已經有夠多的（或可觀的）修學了（*bahu-kataṃ hoti*）。」

尊者舍梨子（*āyasmā Sāriputto*）所講說的就是這樣。比丘們聽聞尊者舍梨子這一番開講，歡喜而奉行。

* 蔡耀明，〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉，《圓光佛學學報》第15期（2009年6月）。

* 蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第6期（2010年6月），頁57-114。

〔生命歷程當中的心身課題（延伸的參考材料）〕

* 曾錦坤，〈原始佛教的心身觀〉，《國立編譯館館刊》第30卷第1-2期（2001年12月），頁19-33。

* 釋惠敏，〈佛教之身心關係及其現代意義〉，《法鼓人文學報》第1期（2004年7月），頁179-219。

* 釋惠敏，〈佛教修行體系之身心觀〉，《法鼓人文學報》第2期（2005年12月），頁57-96。

* Peter Harvey, "The Mind-Body Relationship in Pāli Buddhism: A Philosophical Investigation," *Asian Philosophy* 3/1 (1993): 29-41.

* Richard Warner, Tadeusz Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

* Robert Wilkinson, *Minds and Bodies: An Introduction with Readings*, London: Routledge, 2000.

第9週 2015/11/11〔單元主題〕：佛教的住地反思

* 蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》第54期（2010年9月），

頁5-48.

* 蔡耀明，〈「確實安住」如何可能置基於「無住」？：以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉，《正觀》第57期（2011年6月），頁119-168。

* 蔡耀明，〈以心身安頓為著眼對「住地」的哲學檢視：做為佛教住地學說的奠基工程〉，《法鼓佛學學報》第9期（2011年12月），頁1-52。

第10週 2015/11/18〔單元主題〕：學員期中發表與討論／大乘佛教與菩薩行

* 蔡耀明，〈以「大乘」做為說明「宗教」的一扇門戶〉，《法光》第240期（2009年9月），第2版。

* 蔡耀明，〈菩薩所學的專業內涵及其相應研究〉，《法光》第202期（2006年7月），第1版。

〔大乘佛教與菩薩行（延伸的參考材料）〕

* 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3期（1998年7月），頁77-97。

* 蔡耀明，〈抉擇佛教所施設的多樣的修行道路之基本原則：以《大般若經·第四會、第十六會》為依據〉，收錄於《2008年佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》，佛光山文教基金會主編，（高雄：佛光山文教基金會，2008年8月），頁263-286。

* Rupert Gettin, *The Foundations of Buddhism*, 譯成《佛教基本通：佛教的修行路徑導覽》〈第九章·摩訶衍那：大乘佛教〉，賴隆彥譯，（台北：橡實文化，2009年），頁261-289, 347-351。

* 上田義文，《大乘佛教思想》，陳一標譯，（台北：東大圖書，2002年）。

* Paul Williams, "Introduction," *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd edition, New York: Routledge, 2009, pp. 1-44, 267-281.

第11週 2015/11/25〔單元主題〕：中觀與中觀學派

* 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* 24/4 (November 2014): 330-345.

* Paul Williams, "Chapter 3: Mādhyamika," *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd edition, New York: Routledge, 2009, pp. 63-83, 291-301.

〔中觀學派（延伸的參考材料）〕

* 龍樹 (Nāgārjuna), 《中論 (Mūla-madhyamaka-kārikā)》, 青目釋, 姚秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva) 於409年譯, T. 1564, vol. 30, pp. 1a-39c.

* Mark Siderits, Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: The Mūlamadhyamakakārikā*, Boston: Wisdom Publications, 2013.

* Elizabeth Napper, *Dependent-Arising and Emptiness*, 譯成《藏傳佛教中觀哲學》, 劉宇光譯, (北京: 中國人民大學出版社, 2006年)。

* 平川彰, 《印度佛教史》〈第四章·後期大乘佛教／第二節·龍樹與中觀派, 第七節·中觀派的發展〉, 莊崑木譯, (台北: 商周出版, 2002年), 頁277-296, 378-397.

* David Ruegg, *Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought*, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und

Buddhistische Studien, Universität Wien, 2000.

* Joseph Walser, *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, New York: Columbia University Press, 2005.

* Jan Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

* 三枝充憲，《中論偈頌總覽》（東京：春秋社，1985年）。

* 江島惠教，《空と中觀》（東京：春秋社，2003年）。

第 12 週 2015/12/02〔單元主題〕：瑜伽行學派

* **Paul Williams, "Chapter 4: Yogācāra," *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd edition, New York: Routledge, 2009, pp. 84-102, 301-313.**

〔瑜伽行學派（延伸的參考材料）〕

* 橫山紘一，《唯識思想入門》，許洋主譯，（台北：東大圖書，2002年）。

* Tao Jiang, *Contexts and Dialogue: Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.

* Jeffrey Hopkins, *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-natures in the Mind-only School*, Berkeley: University of California Press, 2002.

* Jeffrey Hopkins, *Absorption in No External World: 170 Issues in Mind-only Buddhism*, Ithaca: Snow Lion, 2005.

* Robert Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2005.

* Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-Shih Lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002.

* John Powers, *The Yogācāra School of Buddhism: A Bibliography*, Metuchen: The American Theological Library Association and The Scarecrow Press, 1991.

* Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

* 下田正弘、鈴木隆泰，〈如來藏・唯識部〉，收錄於《大乘經典解說事典》，勝崎裕彥等編，（東京：北辰堂，1997年），頁322-324。

* 海野孝憲，《インド後期唯識思想の研究》（東京：山喜房佛書林，2002年）。

第13週2015/12/09〔單元主題〕：佛教心識教學

* 《解深密經（*Samdhi-nirmocana Sūtra*）·心意識相品第三，一切法相品第四，無自性相品第五，分別瑜伽品第六》，唐·玄奘於 647 年譯，T 676, vol. 16, pp. 692a-703b.

《解深密經·心意識相品第三》

簡介：〈心意識相品〉的主旨，以「熟練於極致的意義之菩薩」（勝義善巧菩薩）為標準，設立「熟練於心意識所有樣式的秘密之菩薩」（於心意識一切祕密善巧菩薩）。這在菩提道相當高超、深奧、與微細的學養，由至少如下的三個環節構成：其一，確實

認知而熟練於長遠且深厚的心路歷程與轉起的知覺活動之間的關係；其二，確實認知而熟練於長遠且深厚的心路歷程的重大面向的作用或樣態，包括因而給予的名稱，例如「帶著長遠的活動資訊轉成的所有的種子之心識」（一切種子心識）、「執持識」（阿陀那識）、「庫存識」（阿賴耶識）、「心」。其三，確實認知而熟練於長遠且深厚的心路歷程與轉起的知覺活動都是系統關聯的動態表現，而非單獨的、靜態的存在體。因此，如果就這一套教學分別出任何項目或概念而想成主體式的自我，那就落入平庸眾生習慣的錯謬知見。

唐·玄奘譯文：¹⁸

爾時，廣慧菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！如世尊說：『於心意識祕密善巧菩薩』。於心意識祕密善巧菩薩者，齊何名為『於心意識祕密善巧菩薩』？如來齊何施設彼為『於心意識祕密善巧菩薩』？」

說是語已，爾時，世尊告廣慧菩薩摩訶薩曰：「善哉！善哉！廣慧！汝今乃能請問如來如是深義。汝今為欲利益、安樂無量眾生，哀愍世間，及諸天、人、阿素洛等，為令獲得義利、安樂，故發斯問。汝應諦聽。吾當為汝說心意識祕密之義。

廣慧！當知於六趣生死，彼彼有情，墮彼彼有情眾中——或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生——身分生起。

於中，最初，『一切種子心識』成熟，展轉、和合、增長、廣大。依二執受：一者，有色諸根及所依，執受；二者，相、名、分別、言說、戲論、習氣，執受。有色界中，具二執受；無色界中，不具二種。

廣慧！此識亦名『阿陀那識』。何以故？由此識，於身，隨逐、執持故。

亦名『阿賴耶識』。何以故？由此識，於身，攝受、藏隱，同安危義故。

亦名為『心』。何以故？由此識，色聲香味觸等，積集、滋長故。

廣慧！阿陀那識，為依止、為建立故，六識身，轉。謂：眼識，耳、鼻、舌、身、意識。

此中，有識，眼及色為緣，生眼識。與眼識俱，隨行，同時、同境，有分別意識轉。有識，耳、鼻、舌、身，及聲、香、味、觸為緣，生耳、鼻、舌、身識。與耳、鼻、舌、身識俱，隨行，同時、同境，有分別意識轉。廣慧！若於爾時，一眼識，轉，即於此時，唯有一分別意識，與眼識同所行，轉。若於爾時，二、三、四、五諸識身，轉，即於此時，唯有一分別意識，與五識身同所行，轉。

廣慧！譬如大瀑水流，若有一浪生緣現前，唯一浪，轉；若二、若多浪生緣現前，有多浪，轉。然此瀑水，自類恒流，無斷、無盡。又，如善淨鏡面，若有一影生緣現前，唯一影，起；若二、若多影生緣現前，有多影，起。非此鏡面轉變為影，亦無受用、滅盡可得。

如是，廣慧！由似瀑流，阿陀那識為依止、為建立故，若於爾時，一眼識生緣現前，即於此時，一眼識，轉；若於爾時，乃至有五識身生緣現前，即於此時，五識身，轉。

¹⁸ 《解深密經·心意識相品第三》，唐·玄奘譯，T 676, vol. 16, p. 692a-c. 相關傳譯本：《深密解脫經》，元魏·菩提流支（Bodhiruchi）譯，T 675, vol. 16, p. 669a-b.

廣慧！如是，菩薩雖由法住智·為依止、為建立故，於心意識祕密善巧，然諸如來，不齊於此·施設彼為『於心意識一切祕密善巧菩薩』。

廣慧！若諸菩薩，於內各別·如實不見阿陀那，不見阿陀那識；不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼、色、及眼識，不見耳、聲、及耳識，不見鼻、香、及鼻識，不見舌、味、及舌識，不見身、觸、及身識，不見意、法、及意識，是名『勝義善巧菩薩』；如來施設彼為『勝義善巧菩薩』。廣慧！齊此名為『於心意識一切祕密善巧菩薩』；如來齊此施設彼為『於心意識一切祕密善巧菩薩』。

爾時，世尊欲重宣此義，而說頌曰：「

阿陀那識甚深細，一切種子如暴流；我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」

白話翻譯：¹⁹

那個時候，廣慧（Viśāla-mati）菩薩摩訶薩請問佛陀：「世尊！您曾經說過：『熟練於（*kuśala*）心（*citta*）意（*manas*）識（*vijñāna*）的祕密（*guhya*）之菩薩』。所謂的熟練於心意識的祕密之菩薩，要達到什麼水準，才適合稱為『熟練於心意識的祕密之菩薩』？如來拿什麼樣的標準設立『熟練於心意識的祕密之菩薩』？」

如此問說之後，那個時候，世尊回應廣慧菩薩摩訶薩：「太好了！太好了！廣慧！你能請問如來這麼深刻的道理。你是為了助成很多眾生的福利（*bahu-jana-hitāya*）與安樂（*bahu-jana-sukhāya*），出自對於包括天神、人類、與阿修羅（*asura*）在內的世界之悲憫（*anukampā*），幫助這些眾生營造福利與安樂，才如此發問。請專心聽。我將講解心意識的祕密之條理。

廣慧！應當認知：在六條生命路徑（*ṣaḍ-gati*/ 六趣、六道）所組成的生死輪迴（*samsāra*），各式各樣的眾生（*sattva*），落入各式各樣的眾生的社群（*sattva-gotra*）——有一些從卵而出生（*aṇḍa-ja*），或者從母胎而出生（*jarāyu-ja*），或者從濕潤而出生（*samsveda-ja*），或者從變化而出生（*aupapāduka*）——從而顯露出組成的身體。

在生死輪迴當中，一輩子的開始（*prathamam*），由『帶著長遠的活動資訊轉成的所有的種子之心識』（*sarva-bījakam cittam; sarva-bījakam vijñānam*/ 一切種子心識），其中若干種子成熟了，從而經歷一系列的步驟，包括演變、與有關項目的結合、增長、與擴大。這一系列的步驟，依靠如下的二類執取（*upādāna*/ 執受），才得以推進：其一，執取的對象為帶有物質成分的感官裝備以及如此裝備所連帶的依託（*sādhiṣṭhāna-rūpīndriya*）；其二，執取的對象為意象（*nimitta*/ 相）、名言（*nāman*/ 名）、分別式認知（*vikalpa*/ 分別）、言說（*vyavahāra*）、概念泡沫化（*prapañca*/ 戲論）、習氣（*vāsanā*）。在色界（*rūpa-dhātu*），這二類執取都活躍；在無色界（*ārūpya-dhātu*），並非這二類執取都活躍。

廣慧！一切種子心識又稱為『執持識』（*ādāna-vijñāna*/ 阿陀那識）。理由何在？由於執持識既追逐（*anugrāhita*/ 隨逐）身體（*kāya*），又執持（*ātta*）身體。

¹⁹ 參考如下的譯著：Étienne Lamotte, *Samdhinirmocana-sūtra: l'Explication des Mystères*, Louvain: Université de Louvain, 1935; John Powers (tr.), *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*, Berkeley: Dharma, 1994; Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987.

一切種子心識又稱為『庫存識』(*ālaya-vijñāna*/ 阿賴耶識)。理由何在？由於庫存識以安危與共的方式，將身體納入自己的領域，而且隱藏在身體裡面。

一切種子心識又稱為『心』(*citta*)。理由何在？由於心所做的事情，就在於針對物質(*rūpa*)、聲音(*śabda*)、氣息(*gandha*)、味道(*rasa*)、觸境(*spraṣṭavya*)等知覺對象，收集(*ā-cita*)與滋生(*upa-cita*)活動之資訊。

廣慧！以執持識為其依靠(*saṃ-ni-śritya*/ 依止)與設立在執持識之後(*prati-ṣṭhāya*/ 建立)，六項分別式知覺之組合體(*ṣaḍ vijñāna-kāyāḥ*/ 六識身)——視覺上的分別式知覺之組合體(*caḥsur-vijñāna-kāya*/ 眼識身)、聽覺上的分別式知覺之組合體(*śrotra-vijñāna-kāya*/ 耳識身)、嗅覺上的分別式知覺之組合體(*ghrāṇa-vijñāna-kāya*/ 鼻識身)、味覺上的分別式知覺之組合體(*jihvā-vijñāna-kāya*/ 舌識身)、身覺上的分別式知覺之組合體(*kāya-vijñāna-kāya*/ 身識身)、知覺上的分別式知覺之組合體(*mano-vijñāna-kāya*/ 意識身)——才得以轉起。

在這樣的格式，伴隨著一切種子心識(*sa-vijñānaka*/ 有識)，而且以視覺裝備之眼根與視覺對象之色塵為依靠的條件之後(*ni-śritya*)，視覺上的分別式知覺才得以產生。與視覺上的分別式知覺同伴(*saha*)且跟著運作的(*anugata*)，即知覺上的分別式知覺之轉起，而且視覺上的分別式知覺與知覺上的分別式知覺，同時作用(*sama-kāla*)且面對共同的對象(*sama-viṣaya*)。

伴隨著一切種子心識，而且以聽覺裝備之耳根與聽覺對象之聲塵為依靠的條件之後，聽覺上的分別式知覺才得以產生；以嗅覺裝備之鼻根與嗅覺對象之香塵為依靠的條件之後，嗅覺上的分別式知覺才得以產生；以味覺裝備之舌根與味覺對象之味塵為依靠的條件之後，味覺上的分別式知覺才得以產生；以身覺裝備之身根與身覺對象之觸塵為依靠的條件之後，身覺上的分別式知覺才得以產生。與聽覺上的分別式知覺、嗅覺上的分別式知覺、味覺上的分別式知覺、身覺上的分別式知覺同伴且跟著運作的，即知覺上的分別式知覺之轉起，而且視覺上的乃至身覺上的分別式知覺與知覺上的分別式知覺，同時作用且面對共同的對象。

廣慧！如果那時只轉起一套視覺上的分別式知覺，就在那時，與視覺上的分別式知覺分享共同的作用對象，即轉起也只是一套知覺上的分別式知覺。如果那時轉起二套、三套、四套、乃至五套分別式知覺之組合體，就在那時，與五套分別式知覺之組合體分享共同的作用對象，即轉起也只是一套知覺上的分別式知覺。

廣慧！譬如在巨大的河川水流，如果現前的只有推動一道波浪產生的關聯條件(*ekasya tarāṅgasyôtpatti-pratyayah pratyupasthito bhavati*)，則只有一道波浪轉起(*ekam eva tarāṅgam pravartate*)。如果現前的有推動二道或多道波浪產生的關聯條件，則有二道或多道波浪轉起。但是，這樣的河川水流一直在奔流，既不中斷(*na sam-uc-chittiḥ*)，也不窮盡(*na pari-kṣayah*)。

再者，譬如在相當清淨的鏡面(*ādarśa*)，如果現前的只有推動一個影像(*bimba*)產生的關聯條件，則只有一個影像轉起。如果現前的有推動二個或多個影像產生的關聯條件，則有二個或多個影像轉起。但是，這樣的鏡面並不因此轉變成影像，也談不上鏡面或者在容納影像，或者在滅絕影像。

廣慧！同樣地，以猶如水流[或鏡面]的執持識（阿陀那識）為其依靠與設立在執持識之後，如果那時現前的只有推動一套視覺上的分別式知覺產生的關聯條件（*ekasya cakṣur-vijñānasyōtpatti-pratyayah pratyupasthito bhavati*），就在那時，則只有一套視覺上的分別式知覺轉起（*ekam eva cakṣur-vijñānam pravartate*）。如果那時現前的有推動乃至五套分別式知覺之組合體產生的關聯條件，就在那時，則有五套分別式知覺之組合體轉起。

廣慧！透過這樣的方式，菩薩以確實通曉關聯項目的居住情形（*nīti-jñāna; dharmasthiti-jñāna/ 法住智*）為其依靠與設立在通曉關聯項目的居住情形之後，雖然熟練於心意識的秘密，但是如來並不以這樣的水準就把這樣的菩薩設立為『熟練於心意識所有樣式的（*sarveṇa sarvam*）秘密之菩薩』。²⁰

廣慧！菩薩如果內部方面（*adhy-ātmam*）逐一地（*praty-ekam*）如其確實地（*yathā-bhūtam*）看不見執持之現象（*ādāna/ 阿陀那*），看不見執持識（阿陀那識）；看不見庫存之現象（*ālaya/ 阿賴耶*），看不見庫存識（阿賴耶識）；看不見收集之現象（*caya/ 積集*），看不見心；看不見視覺裝備之眼根、視覺對象之色塵、視覺上的分別式知覺，看不見聽覺裝備之耳根、聽覺對象之聲塵、聽覺上的分別式知覺，看不見嗅覺裝備之鼻根、嗅覺對象之香塵、嗅覺上的分別式知覺，看不見味覺裝備之舌根、味覺對象之味塵、味覺上的分別式知覺，看不見身覺裝備之身根、身覺對象之觸塵、身覺上的分別式知覺，看不見知覺裝備之意根、知覺對象之法塵、知覺上的分別式知覺，即可稱為『熟練於極致的意義（*paramārtha-kuśala/ 勝義善巧*）之菩薩』；而如來也將這樣的菩薩設立為『熟練於極致的意義之菩薩』。廣慧！要達到這樣的水準，才適合稱為『熟練於心意識所有樣式的秘密之菩薩』；而如來也拿這樣的標準設立『熟練於心意識所有樣式的秘密之菩薩』。

那個時候，世尊要再度闡發這一番道理，就講說偈頌：「執持識（阿陀那識）是相當地深奧與微細（*ādāna-vijñāna gambhīra-sūkṣmo*）；一切種子轉起猶如水流（*ogho yathā vartati sarva-bījo*）。我不曾對平庸者開演這一個課題（*bālāna eṣo mayi na prakāśi*），以免他們會把這一個課題分別而想成自我（*mā haiva ātmā parikalpayeyuḥ*）。²¹

* **Richard Hayes, “Philosophy of Mind in Buddhism,” *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 395-404.**

〔《解深密經》的相關傳譯本〕

* 《深密解脫經》，元魏·菩提流支譯，T 675, vol. 16, pp. 665b-688a.

* 《佛說解節經》，陳·真諦譯，T 677, vol. 16, pp. 711b-714c.

²⁰ 參閱：Noriaki Hakamaya, “The Old and New Tibetan Translations of the *Samdhinirmocana-sūtra*: Some Notes on the History of Early Tibetan Translation,” *Journal of the Faculty of Buddhism of the Komazawa University* 42 (March 1984): 9-10.

²¹ 參閱：Hartmut Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007, p. 104; Étienne Lamotte (ed. & tr.), *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, vol. 2, Louvain: Institut Orientaliste, Université de Louvain, 1973, p. 14.

- * 《相續解脫地波羅蜜了義經》，劉宋·求那跋陀羅譯，T 678, vol. 16, pp. 714c-718a.
- * 《相續解脫如來所作隨順處了義經》，劉宋·求那跋陀羅譯，T 679, vol. 16, pp. 718a-720b.
- * Étienne Lamotte, *Samdhinirmocana-sūtra: l'Explication des Mystères*, Louvain: Université de Louvain, 1935.
- * John Powers (tr.), *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*, Berkeley: Dharma Publishing, 1994.
- * 趙國森，《解深密經導讀》（台北：全佛文化事業，1998年）。
- * 圓測，《解深密經疏》，卍續藏第三十四冊。
- * 唐仲容，《《解深密經》講義》（香港：中國佛教文化出版公司，1999年）。
- * 韓清淨，《《解深密經·分別瑜伽品》略釋》（香港：中國佛教文化出版公司，1998年）。
- * John Powers, *Two Commentaries on the Samdhinirmocana Sutra by Asanga and Jnanagarbha*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992.
- * John Powers, *Jñānagarbha's Commentary on Just the Maitreya Chapter from the Samdhinirmocana-Sūtra: Study, Translation and Tibetan Text*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1998.
- * 深甫正文，《國譯解深密經》，「國譯一切經」經集部·三。
- * 野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行の研究：解深密經聖者慈氏章及び疏の譯註》（京都：法藏館，1957年）。
〔佛教心識教學——延伸的參考材料〕
- * 世親 (Vasubandhu)，《唯識三十論頌 (Trimśikā-vijñapti-kārikā)》，唐·玄奘於648年譯，T. 1586, vol. 31, pp. 60a-61b.
- * 稻津紀三、曾我部正幸（編譯），《梵漢和對照·世親唯識論《二十論、三十頌》原典》（東京：三寶，1988年）。

第14週2015/12/16〔單元主題〕：如來藏打開的生命哲學

* 《大方廣如來藏經》，唐·不空 (Amoghavajra) 於 720-774 年譯，T. 667, vol. 16, pp. 460b-466a.

所謂的「如來藏」(*tathāgata-garbha*/ the *Tathāgata Within*)，意思為如來隱藏在內。此一複合詞中的「如來」(*tathāgata*)，意思為如是而來暨如是而去，也就是根本向度上的來去：以來去不二，而單純地、一貫地來去。這樣的來去，其來，無所從來，亦即無限的來而來；其去，無所至去，亦即無限的去而去。無限的來暨無限的去，顯現在生命世界，即為無盡的生命歷程；而無盡的生命歷程，其抽離的、根本的概念，即為無盡生命。此一複合詞中的「藏」(*garbha*)，意思為隱藏在內或包含在內。至於形成隱藏之現象或包含之作用，最大宗的，要推給阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*)，也就是長遠的生命歷程的活動，其點點滴滴的資訊，經由感知、儲存、聚集、延續、與提取，而整個攤開的材料庫存。因此，「如來藏」此一概念，在於指稱眾生根本之無盡生命，被眾生長遠的活動資訊的庫存所覆蓋，而隱藏在內。

唐·不空譯文 (T. 667, vol. 16, p. 461c)：

爾時，世尊於栴檀藏·大樓閣中，食時後，入佛神力故，從栴檀藏，忽然涌出俱胝·那庾多·百·千蓮花。一一蓮花，有俱胝·那庾多·百·千葉，量如車輪，色香具足。是諸蓮花，上昇虛空，遍覆一切諸佛刹土，共相合成，如寶宮殿，安住虛空。彼一

切俱胝·那庾多·百·千蓮花，皆悉開敷。於一一花中，皆有如來，結跏趺坐，具三十二大丈夫相，放百千光。

是時，以佛威神力故，諸蓮花葉忽然痿痺，形色臭穢，而可厭惡，皆不悅意。於花胎中，諸如來等，各放無量百千光明，普現一切諸佛刹土，皆悉端嚴。

爾時，一切菩薩及四部眾皆悉驚愕，生奇特想、怪未曾有。以佛世尊現作如是神通之事，大眾見斯，咸懷疑惑，作是念言：「何因緣，現俱胝·那庾多·百·千蓮花；於須臾頃，形色變壞，甚可厭惡，無復悅意；於蓮花中，現如來相，結跏趺坐，放百千光明，如是光明令人愛樂？」

白話翻譯：

那個時候，世尊在栴檀藏 (*candana-garbha*) 大樓閣中，用餐過後，透過佛陀的威力，從栴檀藏，湧現百千萬億的蓮花，各具百千萬億的葉瓣，其大小如車輪 (*śakaṭa-cakra-pramāṇa*)，具備花色與香氣[，卻尚未開敷]。這些蓮花上昇到虛空，周遍地涵蓋所有的佛土，和合而成猶如在虛空中的珍寶篷帳 (*ratna-vitāna*)。這些百千萬億的蓮花都盛開著。在每一朵蓮花的花萼當中 (*padma-garbha*)，都有如來，以兩腳交疊盤坐的姿勢 (*paryaṅka*)，具備偉大人物的三十二個特徵 (*dvātriṃśan mahā-puruṣa-lakṣaṇāni*)，放射出數十萬道的光芒。

那個時候，透過佛陀的加持作用 (*adhiṣṭhāna*)，所有的蓮花的花瓣快速枯萎灰暗、腐敗發臭、招致厭惡、不再討喜。然而，這正好顯現出每一朵蓮花的花萼當中的如來，以兩腳交疊盤坐的姿勢，各放射出數十萬道的光芒，周遍地使所有的佛土顯得端莊妍麗。

那個時候，所有與會的菩薩與四類會眾 (*catasraḥ paṇṣadaḥ* / 比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷) 都感到驚歎 (*āścarya-prāpta*)，覺得前所未見的愉悅 (*audbilya-prāpta*)。與會大眾親眼目睹由世尊所展現的神變施作 (*ṛddhy-abhisamskāra*)，產生如下的疑念：「什麼樣的緣故，湧現百千萬億的蓮花，卻又在片刻之間，所有的蓮瓣與蓮莖變成敗壞、招致厭惡、不再討喜，然而在每一個蓮萼當中，一一皆顯現著如來的身相，以兩腳交疊盤坐的姿勢，各放射出數十萬道的光芒，而這樣的光芒相當討喜？」

唐·不空譯文 (T. 667, vol. 16, p. 461c)：

爾時，金剛慧菩薩摩訶薩及諸大眾，皆悉雲集於栴檀藏·大樓閣中，恭敬而坐。

爾時，世尊告金剛慧菩薩摩訶薩言：「汝，善男子！今應可問如來·應·正等覺甚深法要。」

爾時，金剛慧菩薩摩訶薩承佛聖旨，普為一切天人世間、菩薩摩訶薩、及四部眾懷疑惑故，白佛言：「世尊！以何因緣，一切世界，現於俱胝·那庾多·百·千蓮花；一切於花胎中，皆有如來結跏趺坐，放百千光；是諸蓮花忽然之間，形色可惡，而令生厭；於彼花中，俱胝·那庾多·百·千如來，合掌而住，儼然不動？」

白話翻譯：

那個時候，金剛慧 (*Vajramati*) 菩薩摩訶薩也和與會大眾盛大地聚集在栴檀藏大樓閣中，恭敬地坐著。

那個時候，世尊對金剛慧菩薩摩訶薩說：「良家子弟！你現在適合向如來

(Tathāgata)·應供(Arhat)·正等覺(Samyak-sambuddha)，問及深奧的法要。」

那個時候，金剛慧菩薩摩訶薩承蒙佛陀的許可，知道世間之天界眾生與人們、菩薩摩訶薩、以及四類會眾都有同樣的疑念，便問佛陀：「世尊！什麼樣的緣故，整個世界湧現百千萬億的蓮花；在每一朵蓮花的花萼當中，都有如來，以兩腳交疊盤坐的姿勢，放射出數十萬道的光芒；而這些蓮花又在片刻之間，變成敗壞、招致厭惡；現前則有數目龐大的眾生，對著這些蓮花當中的百千萬億的如來，維持合掌的姿勢，一心敬禮？」

唐·不空譯文(T. 667, vol. 16, p. 461c)：

爾時，世尊告金剛慧等上首菩薩及一切眾菩薩言：「諸善男子！有大方廣如來藏經甚深法要。如來欲說，是故先現如是色相。汝等善聽，極善聽，作意思惟。」

爾時，金剛慧菩薩等一切菩薩摩訶薩言：「善哉！世尊！願樂欲聞。」

白話翻譯：

那個時候，世尊對金剛慧等領頭的菩薩以及所有與會的菩薩說：「良家子弟們！有一個格局廣大的(vaipulya)經典，名稱為《如來藏》(Tathāgata-garbha)。如來將宣說此一相當深奧的法要，因此展現像剛剛那樣的景象。大家請聽，請好好專心。」

那個時候，金剛慧等所有與會的菩薩摩訶薩回答：「太好了！世尊！我們希望且樂意聽聞。」

唐·不空譯文(T. 667, vol. 16, p. 461c)：

佛言：「諸善男子！如此·如來變化蓮花；忽然之間，成惡色相，臭穢可惡，令不愛樂；如是花中，而現佛形，結跏趺坐，放百千光明，相好端嚴，人所樂見；如是知己，有多天、龍、藥叉、健達嚩、阿蘇羅、揭路荼、緊那羅、摩呼羅伽、人、非人等，禮拜、供養。」

如是，如是，善男子！如來·應·正等覺，以佛自己智慧光明眼，見一切有情·欲、瞋、癡、貪、無明·煩惱。彼，善男子！善女人！為於煩惱之所凌沒；於胎藏中，有俱胝·百·千諸佛，悉皆如我·如來智、眼。觀察彼等·有佛法體，結跏趺坐，寂·不動搖。於一切煩惱染污之中，如來法藏，本無搖動，諸有趣見·所不能染，是故，我今作如是言：『彼等一切如來，如我無異。』善男子！如是·如來以佛智、眼，見一切有情如來藏。

善男子！譬如，以天妙眼，見於如是惡色、惡香·諸蓮花葉·纏裹、逼迫；是以天眼，見彼花中·佛真實體·結跏趺坐；既知是已，欲見如來，應須除去臭穢惡業，為令顯於佛形相故。如是，如是，善男子！如來以佛眼，觀察一切有情如來藏；令彼有情·欲、瞋、癡、貪、無明·煩惱藏·悉除遣故，而為說法。由聞法故，則正修行，即得清淨如來實體。

善男子！如來出世，若不出世，法性、法界：一切有情如來藏，常、恆、不變。

復次，善男子！若諸有情可厭煩惱藏纏，為彼除害煩惱藏故，淨如來智故，如來·應·正等覺為於菩薩而說法要，作如是事，令彼勝解。既勝解已，於法堅持，則於一切煩惱、隨煩惱而得解脫，當於是時，如來·應·正等覺於其世間，而得其數，是能作於如來佛事。」

白話翻譯：

佛陀開示：「良家子弟們！如同如來剛才所變化出來的眾多蓮花；瞬息之間，卻變成壞掉的模樣，既臭又髒，不被喜愛；然而就在這樣的蓮萼當中，顯現出如來的形貌，以兩腳交疊盤坐的姿勢，綻放著數十萬道的光芒，具備著形貌上的主要的莊嚴特徵（*lakṣaṇa*）與附隨的莊嚴特徵（*anuvyañjana*），看起來就很受歡迎；而在這一番認知之後，眾多的天（*deva*）、龍（*nāga*）、藥叉（*yakṣa*）、健達嚩（*gandharva*）、阿蘇羅（*asura*）、揭路荼（*garuḍa*）、緊那羅（*kinnara*）、摩呼羅伽（*mahoraga*）、人（*manuṣya*）非人（*amanuṣya*）等，即予以禮拜和供養。

良家子弟們！正好同樣的條理，如來（*Tathāgata*）·應供（*Arhat*）·正等覺（*Samyak-sambuddha*），藉由所具備的蘊涵著智慧與光明之眼光（*cakṣus; darśana*），觀看一切眾生之貪欲（*rāga*）、瞋恚（*dveṣa*）、愚痴（*moha*）、貪染（*trṣṇā*）、無明（*avidyā*）等煩惱（*kleśa*）。良家子弟們！良家女子們！如此的眾生被眾多的煩惱所掩蓋；在眾生被眾多煩惱所掩蓋的內部，有百千萬億的如來，都具備著和我一樣的如來智慧與如來眼光。觀察到一切眾生內部的如來皆具備著構成覺悟之品質（*buddha-dharma-guṇa*/ 佛法體），以兩腳交疊盤坐的姿勢，寂靜且不動搖。由於在所有的煩惱之染污的內部，正好是如來法性（如來此一項目之確實一貫的情形／*tathāgata-dharmatā*/ 如來法藏），打從原本即不動搖，不被各個存在趣向（*bhava-gati*/ 有趣）與偏差見解（*drṣṭi*）所污染，因此我現在宣說：『一切眾生內部所有的如來，是和我[釋迦摩尼佛]一樣的。』良家子弟們！以這樣的方式，如來藉由覺悟之智慧與覺悟之眼光，將一切眾生觀看為如來藏（*tathāgata-garbha*/ 內部包含著如來；如來包含在內）。

良家子弟們！譬如，藉由所具備的較為高級的天界眼光，看見這些被敗壞色相與臭穢氣息的蓮花葉瓣所纏裹與逼迫的景象；而藉由所具備的較為高級的天界眼光，也看見在每一朵蓮花的花萼當中的覺悟之確實一貫的情形（*sambuddhatva*/ 佛真實體），正呈現兩腳交疊盤坐的姿勢；而在形成如此的認知之後，若要親見如來，即必須去除臭穢之惡劣造作，為的就是要讓覺悟之形相（*buddha-rūpa*/ 佛形相）得以顯現。良家子弟們！正好同樣的條理，如來藉由所具備的覺悟之眼光，將一切眾生觀察為如來藏（*tathāgata-garbha*）；而為了幫助眾生剝除貪欲、瞋恚、愚痴、貪染、無明等層層覆藏的煩惱殼，就替眾生宣說教法。眾生在聽聞教法之後，從事正確的修行，即可建立在清淨的如來之確實一貫的情形（*pariśuddha-tathāgatatva*/ 清淨如來實體）。

良家子弟們！不論如來是否出現在世界，這既是事項（或關聯項目）之確實一貫的情形（*dharmatā*/ 法性），也是事項（或關聯項目）之所行領域（*dharma-dhātu*/ 法界）：這一切的眾生（*ete sattvāḥ*）經常地（*sadaiva*）都是如來藏（*tathāgata-garbhāḥ*）。²²

良家子弟們！接下來，由於眾生被可厭棄的、層層覆藏的煩惱殼所纏縛，而為了幫助眾生破除層層覆藏的煩惱殼，以及為了讓眾生得以徹底淨化其如來智慧（*tathāgata-jñāna*），如來·應供·正等覺，就替菩薩宣說這一個課題的教法，而透過如此的教學，助成修學者的增上理解（*adhimukti*/ 勝解）。在形成增上理解之後，繼續

²² Cf. “*yathōktam: eṣā kulaputra dharmāṇām dharmatā: utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sadaivaite sattvās tathāgata-garbhā iti.*” -- E. H. Johnston, (ed.), *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, by Asaṅga, Patna: Bihar Research Society, 1950, p. 73.

堅持修學這一個課題的教法，終究可以解脫所有的煩惱（*kleśa*）與附隨煩惱（*upakleśa*/隨煩惱），那個時候，如此的修學者所在的世界將順理成章地得到如來·應供·正等覺之稱謂（*saṃkhyāṃ gacchati*/得其數），且完全具備能力去施做如來之覺悟事業。」

唐·不空譯文（T. 667, vol. 16, p. 461c）：

佛告金剛慧：「以此得知，如是法門於諸菩薩摩訶薩，成多利益，能引薩婆若智。

金剛慧！我念過去無量·無數·廣大·不思議·無量·不可說劫，從此已後，當於是時，有佛，名常放光明如來·應·正等覺·明行圓滿·善逝·世間解·調御士·無上丈夫·天人師·佛·婆伽梵。金剛慧！以何因緣，彼佛世尊名常放光明？金剛慧！彼佛世尊·常放光明如來·應·正等覺·為菩薩時，在母胎中，以身光明·透徹于外，普照東方十佛剎土微塵等·百千世界。如是照已，乃至南、西、北方、四維、上下，各十佛剎微塵等·百千世界，普皆照曜。金剛慧！彼諸世界，由於菩薩在母胎中身光普照，而是光明，令人適悅、發生歡喜。

金剛慧！由彼菩薩身光照故，微塵數·百千世界·是中有情，為光照觸，獲大威德，色相具足，具念、具慧、具行、具智、具於辯才。是彼諸世界中一切有情墮于地獄、傍生、閻魔羅界、阿蘇羅趣者，由彼菩薩身光明照，光纔觸已，一切皆捨惡趣之身，生於人、天。是彼諸世界所有人天，由於菩薩身光照觸，皆於無上菩提得不退轉，獲五神通。是彼諸世界所有不退轉菩薩，以彼菩薩身光照觸，光纔觸已，悉皆成就無生法忍，各各獲得名『五百功德轉』陀羅尼。

如是微塵百千世界，由彼菩薩身光明照，成吠琉璃，黃金為繩·以界八道，一切寶樹·八行布列，花果莊嚴，色香殊異。是諸寶樹香風搖擊，從其樹出和雅、悅意、微妙之聲，所謂佛聲、法聲、僧聲、菩薩聲、菩提聲、根·力·覺分·解脫·等持·等至之聲。由寶樹聲，彼微塵數百千世界中一切有情，悉皆獲得法喜、禪悅。是諸世界中所有一切有情，遠離地獄、傍生、閻魔羅界、阿蘇羅趣。

是彼菩薩，在母腹中·光明如月，合掌而住；晝夜六時，常放光明，乃至誕生。金剛慧！是彼菩薩，亦初生已，便成正覺。彼佛世尊既成佛已，而於身中，常放光明；乃至般涅槃時，常放光明。彼佛世尊般涅槃後，所有舍利，置於塔中，常放光明。金剛慧！以是因緣，彼時人、天，號彼世尊，名為常放光明如來。

復次，金剛慧！彼佛世尊常放光明如來住世之時，有一菩薩，名無量光，與二十俱胝菩薩以為眷屬。是時，無量光菩薩，於彼常放光明如來·應·正等覺，已曾問此如來藏法門。金剛慧！是彼常放光明如來·應·正遍知，於五百劫，不起于座，廣宣說此《如來藏經》。以種種句·於法了別，無礙辯才·百千譬喻，哀愍、攝受彼菩薩故，是故廣演此如來藏甚深法要。於彼十方各十佛剎微塵數·俱胝百千世界中，菩薩以小功力，而皆警覺。

金剛慧！彼中菩薩聞此《如來藏經》，乃至得聞此經名號，一切漸次善根成熟。已成熟已，各於異國，而成正覺，除四菩薩摩訶薩不取菩提。金剛慧！勿生異念。當彼之時，無量光菩薩豈異人乎！即汝身是。何以故？汝，金剛慧！於彼往昔為菩薩時，名無量光。金剛慧！彼佛世時，其四菩薩不取菩提者，所謂：曼殊室利菩薩、得大勢菩薩、觀自在菩薩，則汝，金剛慧！是為第四。

金剛慧！如是大利益如來藏法要，菩薩摩訶薩由聞此故，佛智成就。」

白話翻譯：

佛陀向金剛慧開示：「透過如此法門之條理，應可認知，如此法門能夠營造菩薩摩訶薩眾多的利益，進而還能導向一切智智（*sarva-jñā-jñāna*/ 薩婆若智）之證悟。

金剛慧！我記得從前在無量的、無數的、巨大的、不可思議的、不可比擬的、不可說的宇宙時段（*kalpa*/ 劫），而且比這樣的宇宙時段還要更往前推到其盡頭（*tebhyah pareṇa paratareṇa*），就在那樣久遠的時候，出現了一位覺悟者，名號為常放光明（*Sadā-pramukta-raśmi*）如來（*Tathāgata*）· 應供（*Arhat*）· 正等覺（*Samyak-saṃbuddha*）· 明行圓滿（*Vidyā-carāṇa-saṃpanna*）· 善逝（*Sugata*）· 世間解（*Loka-vid*）· 調御士（*Puruṣa-dāmya-sārathi*）· 無上丈夫（*Anuttara*）· 天人師（*Śāstā Deva-manuṣyaṅām*）· 佛陀（*Buddha*）· 世尊（*Bhagavat*/ 婆伽梵）。金剛慧！那一位佛陀· 世尊為什麼被稱為常放光明？金剛慧！那一位佛陀· 世尊，常放光明如來· 應供· 正等覺，在以前還在從事菩薩行的時候，進入在母胎當中（*avataraṇaṃ mātur garbhe*），便能透過身體極盡地釋放光明，普遍照耀東方相當於十個佛土的微塵數目（*daśa-buddha-kṣetra-paramāṇu-rajah-sama*）之數十萬個世界。如此照耀之後，還有南方、西方、北方、東南方、西南方、西北方、東北方、下方、上方，各個方向相當於十個佛土的微塵數目之數十萬個世界，也都逐一地普遍照耀。金剛慧！由於那一位菩薩在母胎當中透過身體普遍照耀的光明，引發所照耀世界的眾生之適悅與歡喜。

金剛慧！由於那一位菩薩透過身體所釋放的光明普遍照耀，相當於微塵數目之數十萬個世界當中的眾生，接觸到如此光明的照耀之後，從而獲得巨大的威力（*ojas*），具備適合於所在社會的相貌（*varṇa*），以及具備心念覺察（*smṛti*）、聰慧（*mati*）、條理（*gati*/ 行）、智慧（*prajñā*）、與辯才（*pratibhāna*）。由於那一位菩薩透過身體所釋放的光明普遍照耀，在照耀所及的世界，出生而墮入地獄（*naraka*）、傍生（*tiryag-yoni*）、閻魔羅界（*yama-loka*）、阿蘇羅趣（*asura-gati*）的所有的眾生，在接觸到如此光明的照耀之後，立刻就能拋下當生進入惡劣的生命去向所依託的身體，轉而出生到人間或天界。由於那一位菩薩透過身體所釋放的光明普遍照耀，在照耀所及的世界，出生而為人們或天神的所有的眾生，在接觸到如此光明的照耀之後，就能成為再也不會從無上菩提之修學目標而退轉下去（*avaivartikā anuttarāyām samyak-sambodhau*），以及獲得五神通（*pañca abhijñāḥ*）。由於那一位菩薩透過身體所釋放的光明普遍照耀，在照耀所及的世界，已經修到不退轉於無上菩提之修學目標的所有的菩薩，在接觸到如此光明的照耀之後，立刻就能成就安然地承受事項（或關聯項目）之非為生起（*anutpattika-dharma-kṣānti*/ 無生法忍），以及獲得以『轉起五百個內涵品質』（*pañca-śata-guṇa-parivartā dhāranyaḥ*/ 五百功德轉陀羅尼）為名稱的總持能力。

由於那一位菩薩透過身體所釋放的光明普遍照耀，在照耀所及的相當於微塵數目之數十萬個世界，轉變為由琉璃所成（*vaiḍūrya-maya*）；以黃金繩索做為八重道路的分界；珍寶樹木（*ratna-vṛkṣa*）都沿著八重道路而分佈；花卉與果實配置適當，顏色與香氣都很奇特。香風吹拂珍寶樹木，從而發出和雅、悅意、與微妙的聲音，包括佛、法、僧之聲音，菩薩、菩提之聲音，根（*indriya*）· 力（*bala*）· 覺分（*bodhy-aṅga*）· 解

脫 (*vimokṣa*) · 等持 (*samādhi*) · 等至 (*samāpatti*) 之聲音。相當於微塵數目之數十萬個世界當中的眾生，透過珍寶樹木所發出的如此的聲音，都能歡喜於教法，以及愉悅於禪修。如此影響所及的眾生，也都能脫離地獄 (*naraka*)、傍生 (*tiryag-yoni*)、閻魔羅界 (*yama-loka*)、阿蘇羅趣 (*asura-gati*) 之生命去向。

那一位菩薩在母胎當中，如同月輪在釋放光明，維持合掌的姿勢；一直到誕生，晝夜各三個時段，持續釋放著光明。金剛慧！那一位菩薩，在剛誕生之後，就完成現證無上正等覺的修程序。那一位佛陀·世尊在成就佛陀果位之後，仍然透過身體在釋放光明；一直到那一輩子結束而進入般涅槃 (*parinirvāṇa*)，都持續在釋放光明。那一位佛陀·世尊在進入般涅槃以後，遺留的身骨 (*śarīra/ 舍利*) 被安置在塔 (*stūpa*) 內，照樣繼續釋放光明。金剛慧！以此因緣，那一個時期的人們與天神，就尊稱那一位世尊為常放光明如來。

再者，金剛慧！那一位佛陀·世尊·常放光明如來以佛法住持世間的時候，來了一位菩薩，名號為無量光 (*Ananta-raśmi*)，其眷屬有二十俱胝 (*koṭi*) 菩薩。當時，無量光菩薩就曾經向那一位常放光明如來·應供·正等覺，請問此一如來藏法門 (*tathāgata-garbha-dharma-paryāya*)。金剛慧！那一位常放光明如來·應供·正等覺 (*Samyak-sambuddha/ 正遍知*)，用了五百劫 (*kalpa*) 的長遠時間，維持在法座上，詳盡地開示此一《如來藏經》 (*Tathāgata-garbha-sūtra*)。藉由各式各樣的詞句辨明法目，以無滯礙的辯才 (*pratibhāna*) 運用數十萬個譬喻，單純地為了悲憫與攝受會跟著修學的菩薩眾，因此詳盡地講解這一套以如來藏為主要課題的甚為深奧的法門。以至於十個方向各有相當於十個佛土的微塵數目的世界，其中的眾多菩薩，不必經歷太多的波折，就能聽懂。

金剛慧！那些參與修學的眾多菩薩，經由聽聞《如來藏經》，甚至僅憑聽聞《如來藏經》此一名號，其良善之根基 (*kuśala-mūla/ 善根*)，皆得以逐漸地 (*anupūrveṇa*) 趨向成熟。在累積的善根成熟之後，那些菩薩就在諸佛國土成就諸佛如來的果位，但是其中有四位菩薩摩訶薩，並不拿下菩提道的果位。金剛慧！請不要另作他想，以為當時的無量光菩薩是其他的修行者。事實上，當時的無量光菩薩正好就是目前的你。何以如此？金剛慧！你在過去的那一個時段從事菩薩行，名號即為無量光。金剛慧！那一位常放光明如來以佛法住持世間的時候，有四位一直到後來都不拿下菩提道果位的菩薩，也就是曼殊室利 (*Mañju-śrī*) 菩薩、得大勢 (*Mahā-sthāma-prāpta*) 菩薩、觀自在 (*Avalokiteśvara*) 菩薩、以及目前的你，金剛慧！排在第四位。

金剛慧！這一套以如來藏為主要課題的法門，能夠引發巨大的利益，其根據在於，菩薩摩訶薩經由聽聞這一套法門，將能成就佛陀之智慧 (*buddha-jñāna*)。

〔如來藏打開的生命哲學——延伸的參考材料〕

* 《大方等如來藏經》，東晉·佛陀跋陀羅 (*Buddhabhadra*) 於 420 年譯，T. 666, vol. 16, pp. 457a-460b.

* 蔡耀明，《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》(台北：法鼓文化事業，2006 年)。

* Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgata-garbha-sūtra--The Earliest Exposition of the Buddha-Natura Teaching in India*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2002.

* Paul Williams, "Chapter 5: The Tathāgatagarbha," *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd edition, New York: Routledge, 2009, pp. 103-128, 313-329.

* Brian Brown, *The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and ālayavijñāna*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

第 15 週 2015/12/23 [單元主題]：諸佛如來誕生宣言

* 蔡耀明，〈諸佛如來誕生宣言之解讀與理解〉，發表於「2015 年第七屆兩岸四地暨國際佛教學術研討會」，香港中文大學文化及宗教研究系「禪與人類文明研究中心」主辦，2015 年 7 月 24-26 日，頁 1-23。

* 蔡耀明，〈以不空如來藏為骨幹理解諸佛如來誕生宣言〉。

第16週2015/12/30 [單元主題]：佛教生命倫理學

* 蔡耀明，"**How Does an Empty Buddhist Bioethics Work: The Example of Abortion,**" in the *Proceedings of 4th International Conference on Applied Ethics and Applied Philosophy in East Asia, Kobe: Project Innovative Ethics, Graduate School of Humanities, Kobe University, 2014*, pp. 148-159.

* 蔡耀明，〈佛法教學所所示範的動物關懷與動物救度：既入世又出世的動物倫理〉，頁1-17。

[佛教生命倫理學——延伸的參考材料]

* William Edelglass, "Buddhist Ethics and Western Moral Philosophy," *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 476-490.

* Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

* Peter Harvey, "Theravāda Texts on Ethics" *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, edited by William Edelglass and Jay Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 375-387.

* James Hughes, "Buddhist Bioethics," *Principles of Health Care Ethics*, 2nd ed., edited by R.E. Ashcroft and et al., West Sussex: John Wiley & Sons, 2007, pp. 127-133.

* Damien Keown, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

* Damien Keown, "Buddhist Bioethics," *The Cambridge Textbook of Bioethics*, edited by A. M. Viens, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 391-396.

* John Powers, Charles Prebish (eds.), *Destroying Māra Forever: Buddhist Ethics Essays in Honor of Damien Keown*, Ithaca: Snow Lion, 2010.

第17週2016/01/06 [單元主題]：What is Buddhist Philosophy?

* Jay Garfield, "**What is Buddhist Philosophy?**" *Engaging Buddhism: Why it Matters to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 1-23.

第18週2016/01/13 [單元主題]：期末報告