

「佛教知見哲學」課程大綱

課程名稱：佛教知見哲學 Buddhist Philosophy of Cognition and Vision

授課教師：蔡耀明

學分數：3學分

授課年度：一〇四學年度第二學期

上課時間：星期五 (13:20-16:20)

教室：哲學系三樓研討室一

Office hours: 星期二 (1:20-3:10), 星期五 (4:30-5:20), @台大水源校區哲學系館515 (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】

本課程將探討佛教認知與見地哲學的幾個重大的論題，包括《增支部 3.65 卡拉瑪經》（佛教對知識所採取的態度）／《雜阿含經·第748經》（正見做為八支聖道之〈前導行走經〉）／〈正見經〉／《雜阿含經·第295經》（〈非你們所有經〉）／《雜阿含經·第296經》（〈緣經〉）／《雜阿含經·第298經》（〈分析[緣起]經〉）／《雜阿含經·第301經》（〈迦旃延氏經〉）／《雜阿含經·第969經》（〈長爪經〉）／《中阿含經·第13經·度經》（〈渡船頭等經〉）／Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism／On Rādhā and Views／On Views and Penetrative Knowledge／《長阿含經·梵動經》／「六十二見」的比較研究／The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism／《大般若經·第二會》／《大般若經·第四會》／《解深密經》／《入楞伽經》／《密嚴經》／Is Consciousness Produced by the Brain／Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy. 涉獵的材料，包括佛教典籍與學術著作。列為重點考察的，還包括佛教的教義與實修對於知識學或心態哲學的貢獻。

【課程目標】

本課程的目標，在於對佛教認知與見地哲學之課題，建立以典籍和學術論文做為依據的思辨與認識，並且奠定從事佛教哲學或認知哲學專門研究的基礎。以條列的方式，透過本課程的歷練，學員可預期達到如下四項成果：(1)對佛教認知與見地哲學的研究領域、課題、方法、和內容，形成一定水準的認識；(2)對學界在佛教認知與見地哲學的研究書目與研究成果有一定水準的認識；(3)憑藉學養，得以入乎佛教認知與見地哲學之課題的眼光、思辨、和觀點，並且出乎其外；(4)初步建立以第一手和第二手資料來從事佛教認知與見地哲學之課題的研究的能力，強化獨特的哲學思考，並且提昇學習報告的寫作水平。

【課程要求】

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。學員必須預先研讀本課程大綱所列的主要的課程材料，在課堂上積極參與討論，以及按時完成學期作業。每一進度單元所列的「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】

詳如「課程進度」所列。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。

【評量方式】：平時上課 70%、期末作業 30%。

【課程進度】

第1週2016/02/26〔單元主題〕：《增支部 3.65 卡拉瑪經》（佛教對知識所採取的態度）／《雜阿含經·第748經》（正見做為八支聖道之〈前導行走經〉）／〈正見經〉
《增支部 3.65·卡拉瑪經》（AN 3.65: *Kālāma-sutta*）——（1-1）簡介：本經簡稱〈卡拉瑪經〉（*Kālāma-sutta*），教導一般世人既不必由於講說、教義、傳統、或人物即接受某一個宗教，也不必被眾說紛紜的宗教現象，弄成眼花撩亂而無所適從。關鍵在於，應該落實在眾生的心意調善與清淨，以及由最低限度的當生之無怨與安然自處，延伸為後世可能的良好去向與福樂。

（1-2）本經文獻：

漢譯本：《中阿含經·第16經·伽藍經》，T. 26, vol. 1, pp. 438b-439c.

英譯本：Bhikkhu Bodhi (ed.), *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Boston: Wisdom, 2005, pp. 251-256; John Holder (ed. & tr.), "Chapter 2: Discourse to the Kālāmas (*Kālāma Sutta*), *Early Buddhist Discourses*, Indianapolis: Hackett, 2006, pp. 19-25; Peter Harvey, "The Approach to Knowledge and Truth in the Theravāda Record of the Discourses of the Buddha," *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, edited by William Edelglass and Jay Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 175-185.

（1-3）白話翻譯（以巴利語本為依據，參考英譯本）：

我是這麼聽說的：有一個時候，世尊與人數眾多的比丘團體一起，在拘薩羅(Kosala)國遊行，到達卡拉瑪(伽藍/Kālāma)族人聚居的克薩普踏(羈舍子/Kesaputta)城鎮。克薩普踏城鎮的卡拉瑪族人，聽說出家修道者(沙門/*samaṇa*)喬答摩(Gotama)乃釋迦族人(*sakya-putta*)，從釋迦族(*sakya-kula*)出家，已經來到克薩普踏；還聽說世尊喬答摩(Bhavantam Gotamam)聲名遠播，「是一位阿羅漢·正等覺者·明知與行道皆具足者·善逝·世間解了者·世人之無上調御者·天人之教師·佛陀·世尊。在親身證悟包括天神、魔羅(Māra)、梵天、沙門、婆羅門在內的世間之後，將如此的證悟內涵，示知其行化所及的天神與人們。他所講說的教法，在開頭優良、在中間優良、在結尾優良，具有正確的意義，具有正確的詞句，完全地充滿而清淨，顯示清白的潔淨作為。能夠見到這樣的阿羅漢，將是很慶幸的。」

於是，克薩普踏的卡拉瑪族人，即前往世尊的所在。到達之後，一些人敬禮世尊，然後退到一邊而坐下來；一些人與世尊互相問候，做了一些友好的寒暄，然後坐在一邊；一些人合掌交叉兩手指頭對著世尊做敬禮的動作，然後坐在一邊；一些人報上自己的名字和族姓，然後坐在一邊；一些人維持沈默，然後坐在一邊。

克薩普踏的卡拉瑪族人其中的一位在坐在一邊之後，對世尊說：「大德(*bhante*)！有一些出家修道者(沙門)或印度傳統的宗教師(婆羅門)來到克薩普踏，只講解與宣揚他們自己的教義，卻醜化、輕蔑、鄙視、駁斥其它的教義。大德！後來另有一些沙門或婆羅門來到克薩普踏，也只講解與宣揚他們自己的教義，卻醜化、輕蔑、鄙視、駁斥

其它的教義。大德！我們感到很懷疑且難以確定，那些世間聞名的沙門或婆羅門當中，有誰在說正確的話（*ko ~ saccaṃ āha*），又有誰在說錯謬的話（*ko musā*）。」

「卡拉瑪族人！會去懷疑（*kaṅkhituṃ*），以及會疑惑（*vicikicchituṃ*），都是適當的（*alam*）。面對著讓人懷疑的事情的時候，疑惑之情即隨之而生。」

「卡拉瑪族人！接受一件事情的時候，請勿僅憑人云亦云的傳說（*mā anussavena*），請勿僅憑輾轉而來的傳統（*mā param-parāya*），請勿僅憑道聽塗說（*mā iti-kirāya*），請勿僅憑典籍記載之權威（*mā piṭaka-sampadānena*），請勿僅憑邏輯思索（*mā takka-hetu*），請勿僅憑邏輯規則（*mā naya-hetu*），請勿僅憑意象上的推敲（*mā ākāra-parivitakkena*），請勿僅憑見解上的思慮與合口味（*mā diṭṭhi-nijjhāna-kkhantiyā*），請勿僅憑外表的才能（*mā bhabba-rūpatāya*），請勿僅憑『這一位沙門是我們的師尊』（*mā samaṇo no garūti*）。卡拉瑪族人！當你們親身知道（*attanā'va jāneyyātha*）『這些事項是不良善的、該受責備的、受到智者譴責的、以及採納與執行之後將會招致無益（*ahitāya*）和困苦（*dukkhāya*）』，那就應該予以捨棄。卡拉瑪族人！當貪欲（*lobha*）在一個人的心裡產生的時候，你們認為那是有益的，還是無益的（*hitāya vā ahitāya vā*）？」

「大德！無益的。」

「卡拉瑪族人！這樣的一個具有貪欲的人，受到貪欲的侵蝕與擺佈，做出殺生、偷盜、與他人妻勾搭、說謊的事情，也鼓動他人去做這些事情，是不是會在很長的期間（*dīgha-rattam*）成為這樣的人的無益和困苦？」

「大德！是的。」

「卡拉瑪族人！當瞋恚（*dosa*）在一個人的心裡產生的時候，你們認為那是有益的，還是無益的？」

「大德！那是無益的。」

「卡拉瑪族人！這樣的一個具有瞋恚的人，受到瞋恚的侵蝕與擺佈，做出殺生、偷盜、與他人妻勾搭、說謊的事情，也鼓動他人去做這些事情，是不是會在很長的期間成為這樣的人的無益和困苦？」

「大德！是的。」

「卡拉瑪族人！當困惑（愚癡／*moha*）在一個人的心裡產生的時候，你們認為那是有益的，還是無益的？」

「大德！無益的。」

「卡拉瑪族人！這樣的一個具有困惑的人，受到困惑的侵蝕與擺佈，做出殺生、偷盜、與他人妻勾搭、說謊的事情，也鼓動他人去做這些事情，是不是會在很長的期間成為這樣的人的無益和困苦？」

「大德！是的。」

「卡拉瑪族人！你們思考一下這些事項是良善的，還是不良善的（*ime dhammā kusalā vā akusalā vā*）？」

「大德！不良善的。」

「是該受責備的，還是不該受責備的（*sāvajjā vā anavajjā vā*）？」

「大德！該受責備的。」

「是受到智者譴責的，還是受到智者讚揚的(*viññugarahitā vā viññuppasatthā vā*)？」

「大德！受到智者譴責的。」

「在予以採納與執行之後，這些事項是否將會招致無益和困苦？你們在這樣的情形是如何？」

「大德！在予以採納與執行之後，這些事項將會招致無益和困苦。我們在這樣的情形是如此。」

「卡拉瑪族人！就我剛剛說的——『卡拉瑪族人！接受一件事情的時候，請勿僅憑人云亦云的傳說，請勿僅憑輾轉而來的傳統，請勿僅憑道聽塗說，請勿僅憑典籍記載之權威，請勿僅憑邏輯思索，請勿僅憑邏輯規則，請勿僅憑意象上的推敲，請勿僅憑見解上的思慮與合口味，請勿僅憑外表的才能，請勿僅憑「這一位沙門是我們的師尊」。卡拉瑪族人！當你們親身知道『這些事項是不良善的、該受責備的、受到智者譴責的、以及採納與執行之後將會招致無益和困苦』，那就應該予以捨棄。』——這一整套的說詞，根據的就在於如此[考量貪欲、瞋恚、困惑在現實的產生與作用]。」

「卡拉瑪族人！接受一件事情的時候，請勿僅憑人云亦云的傳說，請勿僅憑輾轉而來的傳統，請勿僅憑道聽塗說，請勿僅憑典籍記載之權威，請勿僅憑邏輯思索，請勿僅憑邏輯規則，請勿僅憑意象上的推敲，請勿僅憑見解上的思慮與合口味，請勿僅憑外表的才能，請勿僅憑『這一位沙門是我們的師尊』。卡拉瑪族人！當你們親身知道『這些事項是良善的、不該受責備的、受到智者讚揚的、以及採納與執行之後將會招致利益(*hitāya*)和安樂(*sukhāya*)』，那就應該予以實行而安住。卡拉瑪族人！當不貪欲(無貪/*a-lobha*)在一個人的心裡產生的時候，你們認為那是有益的，還是無益的？」

「大德！有益的。」

「卡拉瑪族人！這樣的一個不具有貪欲的人，不受到貪欲的侵蝕與擺佈，不做出殺生、偷盜、與他人妻勾搭、說謊的事情，也不鼓動他人去做這些事情，是不是會在很長的期間成為這樣的人的利益和安樂？」

「大德！是的。」

「卡拉瑪族人！當不瞋恚(無瞋/*a-dosa*)在一個人的心裡產生的時候，你們認為那是有益的，還是無益的？」

「大德！有益的。」

「卡拉瑪族人！這樣的一個不具有瞋恚的人，不受到瞋恚的侵蝕與擺佈，不做出殺生、偷盜、與他人妻勾搭、說謊的事情，也不鼓動他人去做這些事情，是不是會在很長的期間成為這樣的人的利益和安樂？」

「大德！是的。」

「卡拉瑪族人！當不困惑(無癡/*a-moha*)在一個人的心裡產生的時候，你們認為那是有益的，還是無益的？」

「大德！有益的。」

「卡拉瑪族人！這樣的一個不具有困惑的人，不受到困惑的侵蝕與擺佈，不做出殺生、偷盜、與他人妻勾搭、說謊的事情，也不鼓動他人去做這些事情，是不是會在很長的期間成為這樣的人的利益和安樂？」

「大德！是的。」

「卡拉瑪族人！你們思考一下這些事項是良善的，還是不良善的？」

「大德！良善的。」

「是該受責備的，還是不該受責備的？」

「大德！不該受責備的。」

「是受到智者譴責的，還是受到智者讚揚的？」

「大德！受到智者讚揚的。」

「在予以採納與執行之後，這些事項是否將會招致利益和安樂？你們在這樣的情形是如何？」

「大德！在予以採納與執行之後，這些事項將會招致利益和安樂。我們在這樣的情形是如此。」

「卡拉瑪族人！就我剛剛說的——『卡拉瑪族人！接受一件事情的時候，請勿僅憑人云亦云的傳說，請勿僅憑輾轉而來的傳統，請勿僅憑道聽塗說，請勿僅憑典籍記載之權威，請勿僅憑邏輯思索，請勿僅憑邏輯規則，請勿僅憑意象上的推敲，請勿僅憑見解上的思慮與合口味，請勿僅憑外表的才能，請勿僅憑「這一位沙門是我們的師尊」。卡拉瑪族人！當你們親身知道『這些事項是良善的、不該受責備的、受到智者讚揚的、以及採納與執行之後將會招致利益和安樂』，那就應該予以實行而安住。』」——這一整套的說詞，根據的就在於如此[考量不貪欲、不瞋恚、不困惑在現實的產生與作用]。」

「卡拉瑪族人！高尚的弟子（*ariya-sāvaka*），如此地離開貪婪（*vigatābhijjha*），離開惡意（*vigata-byāpāda*），無所迷惘（*a-sammūḥa*），正確覺知（*sampajāna*），心念覺察（*patissata*），以心意之慈善往一個方向擴散而安住（*mettā-saha-gatena cetasā ekam disaṃ pharitvā viharati*）。第二個方向，第三個方向，第四個方向，也是同樣的做法。同樣地，以心意之慈善往整個世界、往上方、往下方、往橫貫方向（*tiriyam*）、往所有的地方（*sabbadhi*）擴散而安住，而如此的慈心是方廣的（*vipulena*），帶有偉大的卓越性質（*mahaggatena*），不可度量（*appamāṇena*），不帶有敵意（*a-verena*），以及不帶有惡意（*a-byāpajjhena*）。

高尚的弟子，如此地離開貪婪，離開惡意，無所迷惘，正確覺知，心念覺察，以心意之悲憫（*karuṇā-saha-gatena cetasā*）往一個方向擴散而安住。第二個方向，第三個方向，第四個方向，也是同樣的做法。同樣地，以心意之悲憫往整個世界、往上方、往下方、往橫貫方向、往所有的地方擴散而安住，而如此的悲心是方廣的，帶有偉大的卓越性質，不可度量，不帶有敵意，以及不帶有惡意。

高尚的弟子，如此地離開貪婪，離開惡意，無所迷惘，正確覺知，心念覺察，以心意之歡喜（*muditā-saha-gatena cetasā*）往一個方向擴散而安住。第二個方向，第三個方向，第四個方向，也是同樣的做法。同樣地，以心意之歡喜往整個世界、往上方、往下方、往橫貫方向、往所有的地方擴散而安住，而如此的喜心是方廣的，帶有偉大的卓越性質，不可度量，不帶有敵意，以及不帶有惡意。

高尚的弟子，如此地離開貪婪，離開惡意，無所迷惘，正確覺知，心念覺察，以心意之等觀而捨置（*upekkhā-saha-gatena cetasā*）往一個方向擴散而安住。第二個方向，

第三個方向，第四個方向，也是同樣的做法。同樣地，以心意之等觀而捨置往整個世界、往上方、往下方、往橫貫方向、往所有的地方擴散而安住，而如此的捨心是方廣的，帶有偉大的卓越性質，不可度量，不帶有敵意，以及不帶有惡意。

卡拉瑪族人！這樣的高尚的弟子，因此心意上不帶有敵意，不帶有惡意，不帶有攪動之雜染 (*a-saṅkiliṭṭha-citta*)，而成為清淨的心意 (*visuddha-citta*)，而且就在當生之中 (*diṭṭh'eva dhamme*)，獲得如下的四項欣慰之確保 (*cattāro assāsā*)。

其一，『如果有後世 (*paro loko*)，有善業與惡業的果報 (*phalaṃ vipāko*)，則在身體敗壞的時候 (*kāyassa bhedā*)，死亡之後 (*paraṃ maraṇā*)，我將往生良好的去向、福樂之天界 (*sugatiṃ saggam lokam upapajjissāmi*)。』這是這樣的高尚的弟子所獲得的第一項欣慰之確保。

其二，『如果沒有後世，沒有善業與惡業的果報，則在當生之中 (*diṭṭh'eva dhamme*)，我仍然不帶有敵意，不帶有惡意，不帶有怨懟 (*a-nīghaṃ*)，而保持安樂。』這是這樣的高尚的弟子所獲得的第二項欣慰之確保。

其三，『如果壞事發生在造惡者 (*karoto karīyati pāpaṃ*)，但是我毫無意願對任何人物造惡，既然不造惡業，則我將從什麼來源而橫遭困苦？』這是這樣的高尚的弟子所獲得的第三項欣慰之確保。

其四，『如果壞事並不發生在造惡者 (*karoto na karīyati pāpaṃ*)，則我看出，我在二個方面 (*ubhayen'eva*) [亦即，心意造作方面與後果方面]，都是清淨的。』這是這樣的高尚的弟子所獲得的第四項欣慰之確保。

卡拉瑪族人！高尚的弟子，心意上如此地不帶有敵意，如此地不帶有惡意，如此地不帶有攪動之雜染，而成為如此地清淨的心意，而且就在當生之中，獲得這四項欣慰之確保。」

「世尊！正是這樣。善逝！正是這樣。大德！高尚的弟子，心意上如此地不帶有敵意，如此地不帶有惡意，如此地不帶有攪動之雜染，而成為如此地清淨的心意，而且就在當生之中，獲得四項欣慰之確保。『如果有後世，有善業與惡業的果報，則在身體敗壞的時候，死亡之後，我將往生良好的去向、福樂之天界。』這是這樣的高尚的弟子所獲得的第一項欣慰之確保。『如果沒有後世，沒有善業與惡業的果報，則在當生之中，我仍然不帶有敵意，不帶有惡意，不帶有怨懟，而保持安樂。』這是這樣的高尚的弟子所獲得的第二項欣慰之確保。『如果壞事發生在造惡者，但是我毫無意願對任何人物造惡，既然不造惡業，則我將從什麼來源而橫遭困苦？』這是這樣的高尚的弟子所獲得的第三項欣慰之確保。『如果壞事並不發生在造惡者，則我看出，我在二個方面，都是清淨的。』這是這樣的高尚的弟子所獲得的第四項欣慰之確保。大德！高尚的弟子，心意上如此地不帶有敵意，如此地不帶有惡意，如此地不帶有攪動之雜染，而成為如此地清淨的心意，而且就在當生之中，獲得這四項欣慰之確保。

大德！相當奇妙。大德！相當奇妙。正如將倒轉的事物予以歸正，或者將受到掩蓋的事物予以彰顯，或者為迷路者指示道路，或者在黑暗中拿著油燈讓有眼睛的眾生得以看見事物，同樣地，世尊藉由多樣的路徑 (*an-eka-pariyāyena*)，清明開演教法 (*dhammo pakāsito*)。大德！我們皈依世尊，也皈依教法，也皈依比丘之修行團體。大德！謹願世

尊接受我們為在家弟子。從今以後，終生皈依。」

〔佛教對知識所採取的態度（延伸的參考材料）〕

* David Burton, *Buddhism, Knowledge and Liberation: A Philosophical Study*, Aldershot: Ashgate, 2004.

* Anne Klein, *Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience*, Ithaca: Snow Lion, 1998.

* Mehrdad Massoudi, “On the Question of Authority and the Various Responses to New Ideas: A (Possible) Buddhist Perspective,” *Interchange* 35/4 (2004): 447-474.

* Dharmachari Nagapriya, “Knowledge and Truth in Early Buddhism,” *The Western Buddhist Review: A Journal for Buddhist Inquiry* 3 (2001): <http://www.westernbuddhistreview.com/vol3/Knowledge.htm>

* Paul Numrich (ed.), *The Boundaries of Knowledge in Buddhism, Christianity, and Science*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

* Karel Werner, “Rationality and Early Buddhist Teachings,” *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 8 (February 2007): 7-18.

《雜阿含經·第 748 經》——（2-1）簡介：本經強調正確的見解之重大的功能，不僅走在前頭帶領八支聖道（八正道／*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*）的其餘七個分支，而且帶頭走向透過心念之充分的解脫。

（2-2）劉宋·求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯文（T. 99, vol. 2, p. 198a），大致相當於巴利語的〈前導行走經〉（*Pubbaṅ-gama-sutta*）：¹

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：「如日出前相，謂·明相初光；如是，比丘！正盡苦邊、究竟苦邊前相者，所謂正見。

彼正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。起定·正受故，聖弟子心正解脫貪欲、瞋恚、愚癡。如是，心善解脫聖弟子，得正知見：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

（2-3）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：「譬如，這是太陽就要昇起的先行的徵兆，亦即，黎明的前幾道光芒；比丘們！同樣的條理，這既是導向正確地窮盡困苦（*sammā dukkhakkhayāya*; *sammā dukkhassa antakiriyāya*）之先行的徵兆，也是完成困苦之結束（*antamakāsi dukkhassā*; *dukkhassantakiriyaṃ*）的先行的徵兆，亦即，正確的見解（*sammā-diṭṭhi*）。

有了這樣的正確的見解，正確的心志（*sammā-saṅkappa*/ 正思惟）、正確的言論

¹ Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 10.121,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, p. 1503. 參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 45.49-55,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1543-1544.

(*sammā-vācā*/ 正語)、正確的行為(*sammā-kammanta*/ 正業)、正確的謀生(*sammā-ājīva*/ 正命)、正確的努力(*sammā-vāyāma*/ 正方便)、正確的心念(*sammā-sati*/ 正念)、正確的等持(*sammā-samādhi*/ 正定)即能產生(*pahoti*)。由於產生了等持、等至(*samāpatti*/ 正受)，高尚的弟子，心態上，正確地從貪欲、瞋恚、愚癡(困惑)解脫而出。就這樣，透過心念之充分解脫的高尚的弟子，獲得正確的認知與見解：『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 karaṇīyaṃ*)，而且不會再抓取出此生之後的存在(*nāparam itthattāyā'ti*)。』」

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。

〔八支聖道(延伸的參考材料)〕

* Michael O'Neal, "Noble Eightfold Path," *Milestone Documents of World Religions: Exploring Traditions of Faith through Primary Sources*, edited by David Fahey, Dallas: Schlager, 2011, pp. 164-179.

〈正見經〉

* 蔡奇林(譯)，〈具足正見：悅讀《正見經》〉(譯自巴利語本 *Majjhima Nikāya*, no. 9: *Sammādiṭṭhi sutam*, PTS vol. 1, pp. 45-55)，《香光莊嚴》第87期別冊(2006年9月)，頁4-27。

* 釋見豪(編選)，〈阿含文選：正見〉，《香光莊嚴》第87期別冊(2006年9月)，頁28-31。

(<http://www.gayamagazine.org/periodical/detail/91>)

〔〈正見經〉(延伸的參考材料)〕

* 《雜阿含經·第344經》，T. 99, vol. 2, pp. 94b-95b.

* 《中阿含經·第29經·大拘絺羅經》，T. 26, vol. 1, pp. 461b-464b.

* Chandrabhāl Tripāṭhī, "Sūtra 23: dṛṣṭisampanna," *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, vol. 8)*, Berlin: Akademie-Verlag, 1962, pp. 187-197. (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/nidansyu.htm)

(<https://suttacentral.net/skt/sf172>)

* John Holder (ed. & tr.), "Chapter 3: The Greater Discourse on Cause (*Mahānidāna Sutta*), *Early Buddhist Discourses*, Indianapolis: Hackett, 2006, pp. 26-41.

* Rupert Gethin (tr.), "From the Chapter on Causes (*Nidāna-vagga*)," *Sayings of the Buddha: A Selection of Suttas from the Pali Nikāyas*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 210-216.

* 蔡奇林，〈巴利尼柯耶與漢譯阿含經〉，《香光莊嚴》第98期，「專題：暗夜光明：巴利經典選讀」，(2009年6月)，頁170-178。

* 蔡奇林(選譯)，〈最初說法、歧路示途、業和果報、無始之淚、解脫之道〉，《香光莊嚴》第98期，「專題：暗夜光明：巴利經典選讀」，(2009年6月)，頁36-41, 44-53, 106-115, 150-151, 156-169. (<http://www.gayamagazine.org/periodical/detail/14>)

* 釋見豪，〈認識《正見經》：《正見經》導讀〉，《香光莊嚴》第87期(2006年9月)，頁6-17。

* Bhikkhu Bodhi, 〈流轉或還滅〉：《正見經》中十二支緣起，釋自鼎譯，《香光莊嚴》第87期

(2006年9月), 頁18-69. (<http://www.gayamagazine.org/periodical/detail/82>)

* 《香光莊嚴》第88期, 「專題: 清淨、解脫、沙門果: 悅讀經典」, (2006年12月)。
(<http://www.gayamagazine.org/periodical/detail/106>)

第2週 2016/03/04〔單元主題〕: 《雜阿含經·第295經》(〈非你們所有經〉) / 《雜阿含經·第296經》(〈緣經〉) / 《雜阿含經·第298經》(〈分析[緣起]經〉) / 《雜阿含經·第301經》(〈迦旃延氏經〉)

《雜阿含經·第295經》——(1-1) 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。

(1-2) 劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 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):²

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。

(1-3) 白話翻譯 (參考巴利語本及其英譯本):

² Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 12.37," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 575-576, 757. 相關的討論, 參閱: 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.

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（*channaṃ phassāyatanānaṃ*/ 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尚的弟子（*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尚的弟子，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『高尚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尚的弟子，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。

《雜阿含經·第 296 經》——（2-1）簡介：本經教導「緣起」與「緣所生法」。「緣起」之條理指出，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。

（2-2）劉宋·求那跋陀羅（Gunaḥhadra）譯文（T. 99, vol. 2, p. 84b-c），大致相當於巴利語的〈緣經〉（*Paccaya-sutta*）：³

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』。

³ Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 12.20," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 550-552, 741-743.

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。

(2-3) 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 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尚的弟子（*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尚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》——（3-1）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。

（3-2）劉宋·求那跋陀羅（*Guṇabhadra*）譯文（T. 99, vol. 2, p. 85a-b），大致相當

於巴利語的〈分析[緣起]經〉(*Vibhaṅga-sutta*)：⁴

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。

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。

⁴ 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.

(3-3) 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-damyā-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／*kāmuṇupādāna*）、抓取見解（見取／*diṭṭhupādāna*）、抓取戒規與禁制（戒取／*silā-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*），身體的拋下（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-kiriyā*），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。

《雜阿含經·第 301 經》——（4-1）簡介：本經教導藉由觀看與認知世間確實的情形而形成正確的見解。如果體認世間之緣起的流轉，即可避開世間為不存在之謬見。如果體認世間之緣起的還滅，即可避開世間為存在之謬見。因此，從緣起之視角，將世間論斷為非有非無（既非片面存在亦非片面不存在），即為正確之見解。總之，不二中道即世間之緣起流轉的道路暨世間之緣起還滅的道路，而透過世間之緣起還滅的道路，不二中道可從世間之奔流達成解脫。

（4-2）劉宋·求那跋陀羅（*Guṇabhadra*）譯文（T. 99, vol. 2, pp. 85c-86a），大致相當於巴利語的〈迦旃延氏經〉（*Kaccāna-gotta-sutta*）：⁵

如是我聞：一時，佛住那梨聚落·深林中·待賓舍。

爾時，尊者躡陀迦旃延詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「世尊！如世尊說正見。云何正見？云何世尊施設正見？」

佛告躡陀迦旃延：「世間有二種依，若『有』、若『無』，為取所觸。取所觸故，或依『有』，或依『無』。

若無此取者，心、境繫著·使不取、不住，不計我。『苦生而生，苦滅而滅』——於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名『正見』，是名『如來所施設正見』。

所以者何？『世間集』，如實正知見，若『世間無』者，不有。『世間滅』，如實正知見，若『世間有』者，無有。是名『離於二邊，說於中道』——所謂：『此有故，彼有；此起故，彼起。』謂：緣無明，行；乃至純大苦聚集。無明滅故，行滅；乃至純大苦聚滅。」

佛說此經已，尊者躡陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。

（4-3）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，佛陀停留在那梨（*Nāḍika*）聚落鄰近的密林當中接待賓客的房舍。

那個時候，尊者躡陀迦旃延（*āyasmā (Saddha-)Kaccānagotto*）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！就在世尊的講說當中，出現過『正確的見解』（*sammā-diṭṭhi*）一詞。什麼是『正確的見解』？世尊用什麼意思在傳達『正確的見解』一詞？」

佛陀向躡陀迦旃延開示：「世間眾生通常依賴在一組二分的框架，其一為『存在』（*atthi*），另一為『不存在』（*n'atthi*），那是由於執取而觸動在心絃。由於執取而觸動在心絃，有一些就依賴在『存在』之範疇，另有一些則依賴在『不存在』之範疇。

如果不做出那樣的執取，則對於心態活動及其對應項目在世間司空見慣的繫縛與黏著，就不會去執取，也不會去居留，更加不會不恰當地就此區分出自我。對於『所生起的其實只是困苦之生起，所熄滅的其實只是困苦之熄滅』，既不起懷疑，也不起疑惑，並不是依靠其它人物的告知，而是靠著腳踏實地的修學所達成的親切認知，這樣即可稱

⁵ Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 12.15," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 544.

為『正確的見解』，亦可稱為『如來所要傳達的正確的見解』。

理由何在？就『世間產生之來源』，如果能夠如實地正確認知與洞見，則可確認，世間並非片面地都不存在。就『世間之熄滅』，如果能夠如實地正確認知與洞見，則可確認，世間並非片面地都存在。這樣即可稱為『不靠近而避開二分的任何一個極端（離於二邊／*ubho ante anupagamma*），而藉由中間的道路，如來講說法要』（說於中道／*majjhena tathāgato dhammaṃ deseti*）。而所根據的中間的道路，其機制為『當這一個項目存在的時候，那一個項目就會存在；從這一個項目的生起跟著而來的，那一個項目就會生起。』而如此的機制，如果以主要的環節予以標示，則為一方面，以無明知為關聯條件，而有組合的造作；一系列的事項，後來就成為這整個的困苦之積聚的現起。另一方面，從無明知的熄滅跟著而來的，組合的造作就會熄滅；一系列的事項，後來就成為這整個的困苦之積聚的熄滅。」

佛陀講說這一則經教之後，尊者躡陀迦旃延聽聞佛陀這一番開示，不產生攪動情意之泄漏，而成就透過心念之解脫，成為阿羅漢。

〔延伸的參考材料〕

- * 蔡耀明，〈以般若空觀解明無明與萬有〉，《圓光佛學學報》第22期（2013年12月），頁1-31。
- * 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。

第3週2016/03/11〔單元主題〕：《雜阿含經·第969經》（〈長爪經〉）／《中阿含經·第13經·度經》（〈渡船頭等經〉）

《雜阿含經·第969經》——（1-1）簡介：本經以見解之接受與否為教導的入手課題。教導的要點有三。其一，任何見解，不論接受與否，如果由此陷入見解的蔓衍之糾葛，或落入見解的各邊之敵對，則其運作見解的方式，即滋生過患。其二，任何見解，不論接受與否，如果伴隨著貪欲、瞋恚、困惑、繫縛、染著，則其產生見解所連帶的情意，即滋生過患。其三，任何見解，重點不在於是否予以接受或防衛，而在於應該落實在諸如身體、感受等切要於眾生經歷世間的活動項目，如實地檢視這些項目之組成、無常、生而磨滅、可脫離欲望、可熄滅、可捨離，對於這些項目，有能力徹底地熄滅欲望、顧念、愛戀、雜染、附著，乃至脫離困苦——如此的方針，不僅能開發如實的認知，而且不滋生涉及見解或情意之過患。

（1-2）劉宋·求那跋陀羅（*Guṇabhadra*）譯文（T. 99, vol. 2, pp. 249a-250a），大致相當於巴利語的〈長爪經〉（*Dīghanakha-sutta*）：⁶

如是我聞：一時，佛住王舍城·迦蘭陀·竹園。

時，有長爪外道出家，來詣佛所，與世尊面相問訊、慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！我一切見不忍。」

佛告火種：「汝言『一切見不忍』者，此見亦不忍耶？」

⁶ Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), “74: *Dīghanakha-sutta* –To *Dīghanakha*,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2005, pp. 603-606, 1279-1280. 參閱：《別譯雜阿含經·第203經》，T. 99, vol. 2, p. 449a-b; 《撰集百緣經·諸緣品第十·（九九）長瓜梵志緣》，吳·支謙譯，T. 200, vol. 4, pp. 255a-256b.

長爪外道言：「向言『一切見不忍』者，此見亦不忍。」

佛告火種：「如是知、如是見，此見則已斷、已捨、已離，餘見更不相續，不起、不生。火種！多人與汝所見同。多人作如是見、如是說，汝亦與彼相似。火種！若諸沙門、婆羅門捨斯等見，餘見不起，是等沙門、婆羅門，世間亦少少耳。」

火種！依三種見。何等為三？有一，如是見、如是說：『我一切忍。』復次，有一，如是見、如是說：『我一切不忍。』復次，有一，如是見、如是說：『我於一忍，一不忍。』

火種！若言『一切忍』者，此見與貪俱生，非不貪；與恚俱生，非不恚；與癡俱生，非不癡；繫，不離繫；煩惱，非清淨；樂、取、染著生。

若如是見：『我一切不忍。』此見非貪俱，非恚俱，非癡俱；清淨，非煩惱；離繫，非繫；不樂、不取、不著生。

火種！若如是見：『我一忍，一不忍。』彼若忍者，則有貪，乃至染著生；若如是見，不忍者，則離貪，乃至不染著生。

彼多聞聖弟子所學，言：『我若作如是見、如是說：「我一切忍」，則為二者所責、所詰。何等二種？謂：「一切不忍」，及「一忍、一不忍」，則為此等所責。責故詰，詰故害。』彼見責、見詰、見害故，則捨所見，餘見則不復生。如是斷見、捨見、離見，餘見不復相續，不起、不生。

彼多聞聖弟子作如是學：『我若如是見、如是說：「我一切不忍」者，則有二責、二詰。何等為二？謂：「我一切忍」，及「一忍、一不忍。」如是二責、二詰。』乃至不相續，不起、不生。

彼多聞聖弟子作如是學：『我若作如是見、如是說：「一忍、一不忍」，則有二責、二詰。何等二？謂：如是見、如是說：「我一切忍」，及「一切不忍。」如是二責。』乃至不相續，不起、不生。

復次，火種！如是身，色麤四大，聖弟子當觀無常，觀生滅，觀離欲，觀滅盡，觀捨。若聖弟子觀無常、觀滅、觀離欲、觀滅盡、觀捨，住者，於彼身，身欲、身念、身愛、身染、身著，永滅、不住。

火種！有三種受，謂：苦受、樂受、不苦不樂受。此三種受，何因？何集？何生？何轉？謂：此三受，觸因、觸集、觸生、觸轉。彼彼觸集，則受集；彼彼觸滅，則受滅、寂靜、清涼、永盡。彼於此三受，覺苦、覺樂、覺不苦不樂。彼彼受，若集、若滅、若味、若患、若出，如實知。如實知已，即於彼受，觀察無常，觀生滅，觀離欲，觀滅盡，觀捨。彼於身分齊受覺，如實知，於命分齊受覺，如實知。若彼身壞、命終後，即於爾時，一切受永滅無餘。

彼作是念：『樂受覺時，其身亦壞；苦受覺時，其身亦壞；不苦不樂受覺時，其身亦壞，悉為苦邊。』於彼樂覺，離繫，不繫；於彼苦覺，離繫，不繫；於不苦不樂覺，離繫，不繫。於何離繫？離於貪欲、瞋恚、愚癡，離於生、老、病、死、憂、悲、惱、苦——我說斯等，名為離苦。」

當於爾時，尊者舍利弗受具足，始經半月。時，尊者舍利弗住於佛後，執扇扇佛。時，尊者舍利弗作是念：「世尊歎說於彼彼法，斷欲、離欲，欲滅盡、欲捨。」爾時，尊者舍利弗即於彼彼法，觀察無常，觀生滅，觀離欲，觀滅盡，觀捨，不起諸漏，心得

解脫。

爾時，長爪外道出家，遠塵、離垢，得法眼淨。長爪外道出家，見法、得法、覺法、入法、度諸疑惑，不由他度，入正法、律，得無所畏；即從坐起，整衣服，為佛作禮，合掌，白佛：「願得於正法、律出家，受具足，於佛法中，修諸梵行。」

佛告長爪外道出家：「汝得於正法、律出家，受具足，成比丘分。」

即得「善來比丘」出家。彼思惟：「所以善男子剃除鬚髮，著袈裟衣，正信，非家，出家，學道。」乃至心善解脫，得阿羅漢。

佛說是經已，尊者舍利弗、尊者長爪，聞佛所說，歡喜奉行。

(1-3) 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 (Rājagṛha) 遊化，停留在迦蘭陀 (Kalandaka-nivāpe) 竹園裡 (Veluvana)。

那個時候，有一位名為長爪 (Dīghanakha) 的在外部社群出家遊行 (paribbājaka)，前往佛陀所在的地方，與世尊互相歡迎和寒暄之後，退到一邊而坐下來，然後向佛陀告白：「瞿曇 (Gotama)！我不接受一切的見解 (sabbaṃ me nakkhamati)」

佛陀問：「火種 (Aggivessana)！你主張『我不接受一切的見解』，而你連這一個見解也不接受嗎？」

來自外部社群的長爪回答：「我剛才主張『我不接受一切的見解』，而我連這一個見解也不接受。」

佛陀開示：「火種！對於如此的認知、如此的見解，[在認清怎麼回事之後，就]已經斷除、已經捨棄、已經遠離這一個見解，而且也不會再延續其它的見解，不會再興起其它的見解，不會再產生其它的見解。火種！世間很多人和你抱持相同的見解。世間很多人造作如此的認知、如此的見解，而你也和那些人一般見識。火種！如果沙門 (出家修道者) 或婆羅門 (印度傳統的宗教師) 捨棄像這樣的見解，而且不會再興起其它的見解，這樣的沙門或婆羅門，相當稀罕。

火種！所依靠的見解，可大略分成三種形態。是哪三種呢？其一，如此的見解、如此的主張：『我接受一切的見解。』其二，如此的見解、如此的主張：『我不接受一切的見解。』其三，如此的見解、如此的主張：『我接受這一個見解，卻不接受那一個見解。』

火種！如果主張『我接受一切的見解』，則此一見解，就會伴隨著貪欲 (sārāga) 而產生，並非伴隨著不貪欲而產生；就會伴隨著瞋恚而產生，並非伴隨著不瞋恚而產生；就會伴隨著愚痴 (困惑) 而產生，並非伴隨著不愚痴 (不困惑) 而產生；就會伴隨著繫縛 (saññoga) 而產生，並非伴隨著不繫縛而產生；就會伴隨著煩惱而產生，並非伴隨著清淨而產生；就會伴隨著享樂 (abhinandana)、執取 (upādāna)、染著 (ajjhosa) 而產生。

如果主張『我不接受一切的見解』，則此一見解，就會伴隨著不貪欲 (asārāga) 而產生，就會伴隨著不瞋恚而產生，就會伴隨著不愚痴 (不困惑) 而產生；就會伴隨著清淨而產生，並非伴隨著煩惱而產生；就會伴隨著不繫縛 (asaññoga) 而產生，並非伴隨著繫縛而產生；就會伴隨著不享樂 (anabhinandana)、不執取 (anupādāna)、不染著

(*anajjhosāna*) 而產生。

火種！如果主張『我接受這一個見解，卻不接受那一個見解』，則隨著某一個見解的接受，就會伴隨著貪欲而產生，乃至就會伴隨著染著而產生；而隨著某一個見解的不接受，就會伴隨著不貪欲而產生，乃至就會伴隨著不染著而產生。

已具備聞法訓練的高水準的弟子(*sutavā ariya-sāvaka*)就所學習的，這麼講說：『我如果造作如此的見解、如此的主張：「我接受一切的見解」，那就會遭受來自二路人馬的責難與詰問。是哪二路人馬呢？也就是主張「我不接受一切的見解」，以及主張「我接受這一個見解，卻不接受那一個見解」，被這二路人馬所責難。有責難，就有詰問；有詰問，就有傷害。』這樣的弟子由於預見(*sampassamāna* 預料)責難，預見詰問，預見傷害，就捨棄要予以抱持的見解，而且不會再產生其它的見解。就這樣，見解給斷除了，見解給捨棄了，見解給遠離了，而且也不會再延續其它的見解，不會再興起其它的見解，不會再產生其它的見解。

已具備聞法訓練的高水準的弟子這麼學習：『我如果造作如此的見解、如此的主張：「我不接受一切的見解」，那就會遭受來自二路人馬的責難與詰問。是哪二路人馬呢？也就是主張「我接受一切的見解」，以及主張「我接受這一個見解，卻不接受那一個見解」，被這二路人馬所責難、所詰問。』乃至不會再延續其它的見解，不會再興起其它的見解，不會再產生其它的見解。

已具備聞法訓練的高水準的弟子這麼學習：『我如果造作如此的見解、如此的主張：「我接受這一個見解，卻不接受那一個見解」，那就會遭受來自二路人馬的責難與詰問。是哪二路人馬呢？也就是主張「我接受一切的見解」，以及主張「我不接受一切的見解」，被這二路人馬所責難。』乃至不會再延續其它的見解，不會再興起其它的見解，不會再產生其它的見解。

再者，火種！此一身體，表現物質的現象，由四大類物質要素所組成，而高水準的弟子，應當將如此的身體觀看為無常的，觀看為生而磨滅的，觀看為可脫離欲望的，觀看為可熄滅的，觀看為可捨離的。如果高水準的弟子安住於將如此的身體觀看為無常的，觀看為生而磨滅的，觀看為可脫離欲望的，觀看為可熄滅的，觀看為可捨離的，則對於身體，就能徹底熄滅且能不停留在身體之欲望、身體之顧念、身體之愛戀、身體之雜染、身體之附著。

火種！有三種感受，亦即：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)。這三種感受，以什麼為其主要的推動條件？以什麼為其產生之來源？從什麼而產生？從什麼而轉起？亦即：這三種感受，以知覺之觸動為其主要的推動條件，以知覺之觸動為其產生之來源，從知覺之觸動而產生，從知覺之觸動而轉起。隨著各個知覺之觸動有其產生之來源，則感受也跟著有其產生之來源；隨著各個知覺之觸動熄滅，則感受也跟著熄滅、寂靜、清涼、徹底窮盡。有關這三種感受，佛弟子或者感覺不舒服的感受(*dukkhaṃ vedanaṃ vedeti*)，或者感覺舒服的感受(*sukhaṃ vedanaṃ vedeti*)，或者感覺既非不舒服且非舒服的感受(*adukkhamasukhaṃ vedanaṃ vedeti*)。而不論感覺到的是哪一種感受，都如實地認知各個感受、感受之產生的來源、感受之熄滅、感受之享受滋味、享受之禍患、享受之出離。在如實地認知之後，

就將各個感受，觀看為無常的，觀看為生而磨滅的，觀看為可脫離欲望的，觀看為可熄滅的，觀看為可捨離的。當佛弟子感覺身體到了該結束時候的感受（身·分齊·受·覺／*so kāya-pariyantikam vedanam vedayamāno*），如實地予以認知；當佛弟子感覺壽命到了該結束時候的感受（壽·分齊·受·覺／*jivita-pariyantikam vedanam vedayamāno*），如實地予以認知。進而正好在身體朽壞、壽命告終的時候，所有的感受都毫無剩餘地徹底熄滅。

佛弟子這樣思考：『在感覺舒服的感受的時候，所依靠的身體終將朽壞；在感覺不舒服的感受的時候，所依靠的身體終將朽壞；在感覺既非不舒服且非舒服的感受的時候，所依靠的身體終將朽壞——這到最後，都是困苦。』因此，對於那樣的舒服的感覺，即脫離繫縛，而不被繫縛；對於那樣的不舒服的感覺，即脫離繫縛，而不被繫縛；對於那樣的既非不舒服且非舒服的感覺，即脫離繫縛，而不被繫縛。從什麼脫離繫縛呢？從貪欲、瞋恚、愚癡脫離繫縛，從生、老、病、死、憂、悲、惱、苦脫離繫縛——如此的脫離繫縛，即可稱為『脫離困苦』。」

那個時候，尊者舍利弗（*āyasmā Sāriputto*）受具足戒（*upasampadā*），不過才半個月之久。那個時候，尊者舍利弗站在佛陀背後，拿著扇子，替佛陀搨涼。那個時候，尊者舍利弗這樣思考：「世尊就所講說的各個法要，都強調要在隨所涉及的法要斷除貪欲、離開貪欲、熄滅貪欲、捨離貪欲。」那個時候，尊者舍利弗就在隨所聽聞的法要，觀看為無常的，觀看為生而磨滅的，觀看為可脫離欲望的，觀看為可熄滅的，觀看為可捨離的，因而不執取這些法要，其心態即從攪動情意之泄漏而解脫（*anupādāya āsavehi cittam vimucci*）。

那個時候，名為長爪的在外部社群出家遊行，生起了看待法要之既遠離塵埃且脫離污垢的眼光（*virajam vīta-malam dhamma-cakkhum udapādi*）。名為長爪的在外部社群出家遊行，已看見法要（*diṭṭha-dhamma*），已獲得法要（*patta-dhamma*），已認知法要（*vidita-dhamma*），已深入法要（*pariyogāḷha-dhamma*），已度越懷疑（*tiṇṇa-vicikiccha*），已脫離疑惑（*vigata-kathamkatha*），已獲得無所畏懼之信心（*vesārajappatta*），不必依賴其它人物即得入於大師之教說（*aparappaccayo satthusāsane*）；然後，從座位站起來，整理衣服，向佛陀敬禮，合掌，向佛陀請示：「希望能正法與戒律中出家，受具足戒，在佛法中，修持潔淨的行事。」

佛陀回應名為長爪的在外部社群出家遊行：「接受你在正法與戒律中出家，受具足戒，成為比丘。」

佛陀即說：「善來，比丘！」而長爪就這樣在正法與戒律中出家了，並且思惟：「良家子弟就這樣剃除鬚鬚與頭髮，穿著土黃色的衣袍（*kāsāyāni vatthāni*），由於淨信而從俗家出發進入不帶有俗家的情形（*saddhā agārasmā anagāriyam pabbajitā*），以此修學佛法。」後來，成為透過心念之充分的解脫，證得阿羅漢果。

佛陀講說這一則經教之後，尊者舍利弗與尊者長爪聽聞佛陀這一番開示，歡喜而奉行。

《中阿含經·第13經·度經》——（2-1）簡介：本經以渡船頭，也就是外部宗教之所依處或聚集處，著手討論外部宗教的三套見解，亦即，將一個人所經歷的，分別訴諸「過去的造作為其原

因」，「自在天的變化為其原因」，以及「既沒有原因，也不是來自次要的關聯條件」。然而，這三套見解，都造成至少三項嚴重的過患。其一，由於一方面，無視於眾生所作所為的差異與當下的知覺、抉擇、修持，另一方面，完全訴諸過去的造作、自在天的變化、或無因無緣，將使所有的眾生受此宰制、驅使、或決定，在身業、口業、與意業這三方面，都只能成為造惡者。其二，由於見解整個已被誤導，對於什麼是應該做的事情以及什麼是不應該做的事情，既不理解其真正與有效的道理，也提不起志欲或努力。其三，由於做不出正確的認知與見解，心念將偏離正道，而成為渙散的狀態。針對這些過患，佛陀提倡以六條感官通路與六個界域為入手處從事貼切的考察，尤其著眼於一方面，眾生如何在這些法目的造作而形成可溯其來源的困苦流程，另一方面，眾生如何在這些法目的修學而走上可通往困苦之熄滅的道路。核心旨趣在於，一套生命教學如果值得教導給眾生，而且不被世間如法地折伏，則應該滿足至少三個條件。其一，教導者確實知曉與覺悟所要教導的整套法要。其二，整套法要可落實在眾生造作生存活動與推動生命歷程的有關法目。其三，這些有關的法目，可施設為觀察的項目，從而認知其確實運轉的情形，瞭解其造成弊病之癥結，以及可修學在將其徹底熄滅或超脫的整條修行道路。

(2-2)東晉·瞿曇僧伽提婆(Gautama Saṅghadeva)譯文(T. 26, vol. 1, pp. 435a-436a)，大致相當於巴利語的〈渡船頭等經〉(Titthāyatanādi-sutta)：⁷

我聞如是：一時，佛遊舍衛國，在勝林，給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：「有三度處，異姓、異名、異宗、異說，謂：有慧者善受，極持而為他說，然不獲利。云何為三？或有沙門、梵志如是見、如是說，謂：人所為一切皆因宿命造。復有沙門、梵志如是見、如是說，謂：人所為一切皆因尊祐造。復有沙門、梵志如是見、如是說，謂：人所為一切皆無因無緣。

於中，若有沙門、梵志如是見、如是說，謂『人所為一切皆因宿命造』者，我便往彼，到已，即問：『諸賢！實如是見、如是說，謂「人所為一切皆因宿命造」耶？』彼答言：『爾。』我復語彼：『若如是者，諸賢等皆是殺生。所以者何？以其一切皆因宿命造故。如是，諸賢皆是不與取、邪淫、妄言、乃至邪見。所以者何？以其一切皆因宿命造故。諸賢！若一切皆因宿命造，見如真者，於內、因內，作以不作，都無欲、無方便。諸賢！若於作以不作，不知如真者，便失正念，無正智，則無可以教，如沙門法。』如是說者，乃可以理，伏彼沙門、梵志。

於中，若有沙門、梵志如是見、如是說，謂『人所為一切皆因尊祐造』者，我便往彼，到已，即問：『諸賢！實如是見、如是說，謂「人所為一切皆因尊祐造」耶？』彼答言：『爾。』我復語彼：『若如是者，諸賢等皆是殺生。所以者何？以其一切皆因尊祐造故。如是，諸賢皆是不與取、邪淫、妄言、乃至邪見。所以者何？以其一切皆因尊祐造故。諸賢！若一切皆因尊祐造，見如真者，於內、因內，作以不作，都無欲、無方便。諸賢！若於作以不作，不知如真者，便失正念，無正智，則無可以教，如沙門法。』如是說者，乃可以理，伏彼沙門、梵志。

於中，若有沙門、梵志如是見、如是說，謂『人所為一切皆無因無緣』者，我便往彼，到已，即問：『諸賢！實如是見、如是說，謂「人所為一切皆無因無緣」耶？』

⁷ Bhikkhu Bodhi (tr.), "AN 3.61," *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 266-270.

彼答言：『爾。』我復語彼：『若如是者，諸賢等皆是殺生。所以者何？以其一切皆無因無緣故。如是，諸賢皆是不與取、邪淫、妄言、乃至邪見。所以者何？以其一切皆無因無緣故。諸賢！若一切皆無因無緣，見如真者，於內、因內，作以不作，都無欲、無方便。諸賢！若於作以不作，不知如真者，便失正念，無正智，則無可以教，如沙門法。』如是說者，乃可以理，伏彼沙門、梵志。

我所自知、自覺法，為汝說者，若沙門、梵志、若天、魔、梵、及餘世間，皆無能伏，皆無能穢，皆無能制。云何我所自知、自覺法，為汝說，非為沙門、梵志、若天、魔、梵、及餘世間所能伏、所能穢、所能制？謂：有六處法，我所自知、自覺，為汝說，非為沙門、梵志、若天、魔、梵、及餘世間所能伏、所能穢、所能制。復有六界法，我所自知、自覺，為汝說，非為沙門、梵志、若天、魔、梵、及餘世間所能伏、所能穢、所能制。

云何六處法，我所自知、自覺、為汝說？謂：眼處，耳、鼻、舌、身、意處，是謂，六處法，我所自知、自覺、為汝說也。云何六界法，我所自知、自覺、為汝說？謂：地界，水、火、風、空、識界，是謂，六界法，我所自知、自覺、為汝說也。

以六界合故，便生母胎。因六界，便有六處。因六處，便有更樂。因更樂，便有覺。比丘！若有覺者，便知苦如真，知苦集、知苦滅、知苦滅道如真。

云何知苦如真？謂：生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略、五盛陰苦；是謂，知苦如真。云何知苦集如真？謂：此愛、受、當來有，樂欲共俱，求彼彼有；是謂，知苦集如真。云何知苦滅如真？謂：此愛、受、當來有，樂欲共俱，求彼彼有——斷無餘，捨、吐、盡、無欲、滅、止、沒；是謂，知苦滅如真。云何知苦滅道如真？謂：八支聖道：正見、乃至正定，是為八；是謂，知苦滅道如真。比丘！當知苦如真，當斷苦集，當苦滅作證，當修苦滅道。若比丘知苦如真，斷苦集，苦滅作證，修苦滅道者，是謂，比丘一切漏盡，諸結已解，能以正智而得苦際。」

佛說如是，彼諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

(2-3) 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，停留在勝林，給孤獨園裡（Jeta-vane Anātha-pindikassa ārāme）。

那個時候，世尊向比丘們開示：「有三類渡船頭（*tīnimāni titthāyatanāni* / 三類外部宗教之所依處或聚集處），聚集著別異的宗教祖師、宗教名稱、宗教宗旨、宗教學說，如果具聰慧者在聽受之後再反過來問說抱持著這些宗教會有什麼結局，那就清楚這些宗教將停留在沒什麼確實的作用的局面（*akiriyāya saṅṭhahanti*）。是哪三類呢？有一些出家修道者（沙門）或印度傳統的宗教師（梵志）抱持這樣的見解、這樣的學說：『舉凡一個人所經歷的都是以過去的造作為其原因（*pubbe-kata-hetu* / 因宿命造）。』另有一些出家修道者或印度傳統的宗教師抱持這樣的見解、這樣的學說：『舉凡一個人所經歷的都是以自在天的變化（或創造、化作）為其原因（*issara-nimmāna-hetu* / 因尊祐造）。』另有一些出家修道者或印度傳統的宗教師抱持這樣的見解、這樣的學說：『舉凡一個人所經歷的都是沒有原因的，也不是來自次要的關聯條件（*ahetu-appaccaya* / 無因無緣）。』

就此而論，對於那些出家修道者或印度傳統的宗教師抱持這樣的見解、這樣的學

說——『舉凡一個人所經歷的都是以過去的造作為其原因』——我就前往他們的聚集處；到達之後，就問：『各位賢友！大家是否的確抱持這樣的見解、這樣的學說——「舉凡一個人所經歷的都是以過去的造作為其原因」？』他們就回答：『是的。』我接著對他們說：『既然如此，各位賢友都將成為殺生者（*pāṇātipātino bhavissanti*）。理由何在？由於這一切都是以過去的造作為其原因。同樣地，各位賢友都將成為在拿取未曾給予者（*adinnādāyino bhavissanti*），將成為不潔淨行為者（*abrahma-cārino bhavissanti*），將成為妄語者（*musā-vādino bhavissanti*），乃至將成為邪見者（*micchā-diṭṭhikā bhavissanti*）。理由何在？由於這一切都是以過去的造作為其原因。各位賢友！如果將所經歷的論斷為真的都是以過去的造作為其原因，則對於內部方面或外部方面之應該做的事情（*idaṃ vā karaṇīyaṃ*）或不應該做的事情（*idaṃ vā akaraṇīyaṃ*），都將提不起志欲或努力（*na hoti chando vā vāyāmo vā*）。各位賢友！如果對於什麼是應該做的事情以及什麼是不應該做的事情，並不理解其真正與有效的道理（*saccato thetato anupalabbhiyamāne*），則其心念將成為失落的狀態（*muṭṭha-ssatīnaṃ*），並且欠缺正確的了知，則甚至連沙門這樣的稱呼，都不夠水準再如法地各自掛在身上（*na hoti paccattaṃ saha-dhammiko samaṇa-vādo*）。』這樣子講說，即可如法地折伏（*saha-dhammiko niggaho hoti*）抱持著那樣的見解與學說的沙門和梵志。

就此而論，對於那些出家修道者或印度傳統的宗教師抱持這樣的見解、這樣的學說——『舉凡一個人所經歷的都是以自在天的變化為其原因』——我就前往他們的聚集處；到達之後，就問：『各位賢友！大家是否的確抱持這樣的見解、這樣的學說——「舉凡一個人所經歷的都是以自在天的變化為其原因」？』他們就回答：『是的。』我接著對他們說：『既然如此，各位賢友都將成為殺生者。理由何在？由於這一切都是以自在天的變化為其原因。同樣地，各位賢友都將成為在拿取未曾給予者，將成為不潔淨行為者，將成為妄語者，乃至將成為邪見者。理由何在？由於這一切都是以自在天的變化為其原因。各位賢友！如果將所經歷的論斷為真的都是以自在天的變化為其原因，則對於內部方面或外部方面之應該做的事情或不應該做的事情，都將提不起志欲或努力。各位賢友！如果對於什麼是應該做的事情以及什麼是不應該做的事情，並不理解其真正與有效的道理，則其心念將成為失落的狀態，並且欠缺正確的了知，則甚至連沙門這樣的稱呼，都不夠水準再如法地各自掛在身上。』這樣子講說，即可如法地折伏抱持著那樣的見解與學說的沙門和梵志。

就此而論，對於那些出家修道者或印度傳統的宗教師抱持這樣的見解、這樣的學說——『舉凡一個人所經歷的都是沒有原因的，也不是來自次要的關聯條件』——我就前往他們的聚集處；到達之後，就問：『各位賢友！大家是否的確抱持這樣的見解、這樣的學說——「舉凡一個人所經歷的都是沒有原因的，也不是來自次要的關聯條件」？』他們就回答：『是的。』我接著對他們說：『既然如此，各位賢友都將成為殺生者。理由何在？由於這一切都是沒有原因的，也不是來自次要的關聯條件。同樣地，各位賢友都將成為在拿取未曾給予者，將成為不潔淨行為者，將成為妄語者，乃至將成為邪見者。理由何在？由於這一切都是沒有原因的，也不是來自次要的關聯條件。各位賢友！如果將所經歷的論斷為真的都是沒有原因的，也不是來自次要的關聯條件，則對於內部方面

或外部方面之應該做的事情或不應該做的事情，都將提不起志欲或努力。各位賢友！如果對於什麼是應該做的事情以及什麼是不應該做的事情，並不理解其真正與有效的道理，則其心念將成為失落的狀態，並且欠缺正確的了知，則甚至連沙門這樣的稱呼，都不夠水準再如法地各自掛在身上。』這樣子講說，即可如法地折伏抱持著那樣的見解與學說的沙門和梵志。

由我所知曉與覺悟並且開示給大家的這一套法要，並不是沙門、梵志、天神、魔羅（*Māra*）、梵天、或世間其它的眾生所能如法地予以折伏、污染、或壓制的。然而，有哪些法要，是由我所知曉與覺悟並且開示給大家的，而且不是沙門、梵志、天神、魔羅、梵天、或世間其它的眾生所能如法地予以折伏、污染、或壓制的？亦即，『這些是六處（六條感官通路）』——這是由我所知曉與覺悟並且開示給大家的，而且不是沙門、梵志、天神、魔羅、梵天、或世間其它的眾生所能如法地予以折伏、污染、或壓制的。再者，『這些是六界（六個界域或要素）』——這是由我所知曉與覺悟並且開示給大家的，而且不是沙門、梵志、天神、魔羅、梵天、或世間其它的眾生所能如法地予以折伏、污染、或壓制的。

由我所知曉與覺悟並且開示給大家的六處，是哪些法目？亦即，眼處（*cakkh'āyatana*），耳處（*sotāyatana*）、鼻處（*ghānāyatana*）、舌處（*jivhāyatana*）、身處（*kāyāyatana*）、意處（*manāyatana*），這些就由我所知曉與覺悟並且開示給大家的六處之法目。由我所知曉與覺悟並且開示給大家的六界，是哪些法目？亦即，地界（*pathavī-dhātu*），水界（*āpo-dhātu*）、火界（*tejo-dhātu*）、風界（*vāyo-dhātu*）、空界（*ākāsa-dhātu*）、識界（*viññāṇa-dhātu*），這些就由我所知曉與覺悟並且開示給大家的六界之法目。

在執取六界之後（*channaṃ dhātūnaṃ upādāya*），即成為投入母胎（*gabbhassāvakkanti hoti*）。以六界為關聯條件，而有六處。以六處為關聯條件（*saḷ-āyatana-paccayā*），而有知覺之觸動（觸、更樂／*phassa*）。以知覺之觸動為關聯條件（*phassa-paccayā*），而有感受（受／*vedanā*）。比丘們！對於能如此感受的學習者，我就會這樣教導，使如實認知：『這是困苦』（*idaṃ dukkham*）；『這是困苦之產生的來源』（*ayaṃ dukkha-samudayo*）；『這是困苦之熄滅』（*ayaṃ dukkha-nirodho*）；『這是通往困苦之熄滅的道路』（*ayaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*）。

何謂如實認知困苦？亦即，出生是困苦（*jāti'pi dukkhā*）；衰老是困苦（*jarā'pi dukkhā*）；疾病是困苦（*byādhī'pi dukkho*）；死亡是困苦（*maraṇam'pi dukkham*）；與不親愛的結合（怨憎會）是困苦（*appiyehi sampayogo dukkho*）；與親愛的別離（愛別離）是困苦（*piyehi vippayogo dukkho*）；得不到所追求的（所求不得）是困苦（*yam'piccham na labhati tam'pi dukkham*）；總之，五種受到執取的積聚成分（略·五盛陰）是困苦（*samkhittena pañcupādāna-kkhandhā dukkhā*）——這就是如實認知困苦。何謂如實認知困苦之產生的來源？亦即，會導致未來世的再度存在之當前的貪愛與抓取（此愛（*taṇhā*）·受（*upādāna*）·當來有（*puna-bbhava*）），伴隨著享樂與貪染（樂欲共俱／*nandi-rāga-sahagatā*），處處都在尋求享樂（求彼彼有／*tatra-tatrābhinandinī*）——這就是如實認知困苦之產生的來源。何謂如實認知困苦之熄滅？亦即，會導致未來世的再度

存在之當前的貪愛與抓取，伴隨著享樂與貪染，處處都在尋求享樂——將這些來源毫無剩餘地予以斷除、捨棄、吐出、窮盡、毫無欲望、熄滅、寂止、沈沒——這就是如實認知困苦之熄滅。何謂如實認知通往困苦之熄滅的道路？亦即，八個分支所組成的高超的道路（八支聖道／*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*）：正確的見解（*sammā-diṭṭhi*），乃至正確的禪定（*sammā-samādhi*），總共八個一組——這就是如實認知通往困苦之熄滅的道路。

比丘們！應當如實認知困苦，應當斷除困苦之產生的來源，應當作證困苦之熄滅，應當修學通往困苦之熄滅的道路。如果一位比丘如實認知困苦，斷除困苦之產生的來源，作證困苦之熄滅，修學通往困苦之熄滅的道路，該比丘即可稱為已經窮盡了所有的煩惱之泄漏，已經解脫了所有的結縛，能以正確的智慧結束困苦之流程。

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。

第4週2016/03/18〔單元主題〕：Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism

* Bhikkhu Anālayo, “Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism: The *Samyukta-āgama* Parallel to the *Sammādiṭṭhi-sutta* and the Simile of the Four Skills of a Physician,” *Canadian Journal of Buddhist Studies* 7 (2011): 11-44.

第5週2016/03/25〔單元主題〕：On Rādha and Views／On Views and Penetrative Knowledge

* Bhikkhu Anālayo, “On Rādha and Views: A Translation of *Samyukta-āgama* Discourses 111 to 138 (Fascicle 6),” *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies* 18 (June 2016): 1-42.

* Bhikkhu Anālayo, “On Views and Penetrative Knowledge: A Translation of *Samyukta-āgama* Discourses 139 to 187 (Fascicle 7),” *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies* 18 (June 2016): 43-100.

第6週2016/04/01〔單元主題〕：放假

第7週2016/04/08〔單元主題〕：《長阿含經·梵動經》／「六十二見」的比較研究

*《長阿含經·梵動經第二十一》，後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，T. 1, vol. 1, pp. 88b-94a.

* Bhikkhu Anālayo, 〈「六十二見」的比較研究〉，王瑞鄉譯，《福嚴佛學研究》第5期（2010年），頁43-57.

〔延伸的參考材料〕

*《佛說梵網六十二見經》，吳·支謙譯，T. 21, vol. 1, pp. 264a-270c.

* Maurice Walshe (tr.), “1: *Brahmajāla Sutta – The Supreme Net: What the Teaching is Not*,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Boston: Wisdom, 1995, pp. 67-90.

* Bhikkhu Bodhi (tr.), *The All-Embracing Net of Views: The Brahmajāla Sutta and Its Commentaries*, 2nd ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 2007.

(<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.01.0.bodh.html>)

* Bhikkhu Anālayo, “The ‘Sixty-two Views’ – A Comparative Study,” *Fuyan Buddhist Studies* 5 (2010): 23-42.

* Stephen Evans, “Epistemology of the Brahmajāla Sutta,” *Buddhist Studies Review* 26/1 (2009): 67-84.

第8週2016/04/15〔單元主題〕：The Notion of *Diṭṭhi* in Theravāda Buddhism

* Paul Fuller, “Introduction,” “Conclusion Appendices,” “,” *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 1-13, 157-159, 173-176, 240.

第9週2016/04/22〔單元主題〕：期中作業

第10週2016/04/29〔單元主題〕：《大般若經·第二會》／《大般若經·第四會》

《大般若經·第二會》——(1-1) 簡介：般若經典以般若波羅蜜多 (*prajñāpāramitā*/ perfection of wisdom/ 智慧之貫徹實踐) 為菩提道的先鋒與骨幹；而般若波羅蜜多的礎石，則為緣起觀、空觀、不二中觀、如幻觀、假名施設觀、不可得觀。其中，非有非無之說，如同不生不滅、不來不去之說，在推進不二中觀，都發揮舉足輕重的作用。此段經文教學對話的焦點，在於將諸多法目顯示為存在或不存在；用以解釋的架構，主要由世俗 (*loka-saṃvṛti*/ worldly convention/ 世間的約定俗成) 和勝義 (*paramārtha*/ the utmost meaning/ 極致的意義) 這二個概念所組成；至於其背景，則為菩薩摩訶薩修行在深奧的般若波羅蜜多。牽涉存在或不存在之論斷，是在使用語詞言說的場合，才做成的表述或顯示；如果出之於極致的意義，則致力於跨越藉由語詞言說在約定俗成所添加的疆界，不僅不起「有想」(*bhāva-saṃjñā*/ the conception (or conceptualization) of existence/ 心念形成存在之概念認定) 或「無想」(*a-bhāva-saṃjñā*/ the conception (or conceptualization) of nonexistence/ 心念形成不存在之概念認定)，而且以非有非無之意義，透顯諸多法目之實在性。總之，以極致的意義為著眼，諸多法目都是無自性的，從而不被「存在」之斷定所限定，也不被「不存在」之斷定所限定，更不具有「存在」與「不存在」之間的分別性。

(1-2) 唐·玄奘譯文：⁸

佛告善現：「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，隨世俗故，顯示諸法若有、若無，不隨勝義。」

善現復問：「世俗、勝義，為有異不？」

佛告善現：「非異世俗別有勝義。所以者何？世俗真如，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

⁸ 《大般若經·第二會》，唐·玄奘譯，T. 220 (2), vol. 7, p. 343b. 參閱：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: V*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 1992, pp. 138-139; Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 529.

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。」

(1-3) 白話翻譯（參考梵文本）：

佛陀向善現開示：「菩薩摩訶薩修行在深奧的般若波羅蜜多，由於看在世間約定俗成的緣故 (*loka-saṃvṛtim upādāya*)，才將諸多法目顯示 (*nir-diśati*) 為存在 (*bhāva/ existence/ 有*) 或不存在 (*a-bhāva/ nonexistence/ 無*)，並非基於極致的意義 (*na punaḥ paramārthena loka-saṃvṛtim upādāya*)。」

善現又問：「世間的約定俗成與極致的意義是否彼此別異 (*kiṃ ... anyā loka-saṃvṛtir anyañ paramārthaḥ*)？」

佛陀向善現開示：「世間的約定俗成與極致的意義並非彼此別異。理由何在？舉凡世間的約定俗成之真如(如其所是)，即是極致的意義之真如(*yaiva loka-saṃvṛtes tathatā, saiva paramārthasya tathatā*)。眾生在誤認與執著的情況下，既認知不進且觀看不到這樣的真如 (*evaṃ-tathatān na jānanti, na paśyanti*)。而為了利益這樣的眾生，藉由世間的約定俗成 (*loka-saṃvṛtyā*)，菩薩摩訶薩才將諸多法目顯示為存在或不存在，並非基於極致的意義。善現！再者，這樣的眾生，關於五種積聚成分，具備著存在之認定 (*bhāva-saṃjñinaḥ*)，而認知不到不存在 (*a-bhāva*) 的一面；具備著不存在之認定 (*a-bhāva-saṃjñinaḥ*)，而認知不到存在 (*bhāva*) 的一面。而為了利益這樣的眾生，由於看在諸多法目的品類差別的緣故 (*dharmāṇāṃ prabhedatām upādāya*)，菩薩摩訶薩才做存在或不存在之顯示，讓這樣的眾生無論如何能認知存在或不存在之面向 (*katham api bhāvam abhāvaṃ vā jāśyanti*)，並非要讓這樣的眾生執著在實質的存在或實質的不存。善現！菩薩摩訶薩應該像這樣脫離存在或不存在之執著而修行在深奧的般若波羅蜜多。」

《大般若經·第四會》——(1-1) 簡介：引出的經文，宣告《大般若經·第四會》的核心任務在於教授、教誡菩薩摩訶薩，而此一任務，則有賴於使菩薩摩訶薩被適切地教授在般若波羅蜜多，以及從而確實修煉出菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多。話雖然這麼說，這當中的關鍵詞，也就是菩薩摩訶薩和般若波羅蜜多，在教學的實施上，卻又被說成「不見」(*na sam-anu-√paś/ not see*) 有那樣的東西。簡言之，一方面，宣告教學關聯的項目，另一方面，卻又「不見」教學關聯的項目。尤有甚者，施教的這一邊，正好既「看不到」且「得不到」教學關聯的項目，才確實稱得上適切地從事教學關聯項目的教授。

(1-2) 唐·玄奘譯文：⁹

世尊！所言諸菩薩者，何法增語，謂為菩薩？世尊！我不見有法可名菩薩摩訶薩者，亦不見有法可名般若波羅蜜多。世尊！我於菩薩及菩薩法，不見、不得，亦復不見、不得般若波羅蜜多，云何令我為諸菩薩摩訶薩眾，宣說、開示甚深般若波羅蜜多？世尊！我以何等甚深般若波羅蜜多，教授、教誡何等菩薩摩訶薩眾，令於般若波羅蜜多速得究竟？世尊！若菩薩摩訶薩聞如是語，心不沈沒，亦無退屈，不驚、不怖，如深般若波羅

⁹ 《大般若經·第四會》，唐·玄奘譯，T. 220 (4), vol. 7, p. 763c. 參閱：P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 3; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkā'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkyā*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 30-31; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, pp. 83-84.

蜜多所說而住，修行般若波羅蜜多令得究竟，當知即是教授、教誡諸菩薩摩訶薩，令於般若波羅蜜多速得究竟，亦名為彼宣說、開示甚深般若波羅蜜多。

(1-3) 白話翻譯（參考梵文本）：

世尊！所謂的菩薩，由於做為什麼法目的「增語」（異名）（*adhivacana/ appellation; synonym*），才被稱為菩薩？世尊！我看不到那個就是菩薩之法目（*nāhaṃ bhagavaṃs taṃ dharmam samanupaśyāmi yad uta bodhisattva iti*）。世尊！我也看不到那個被標名為般若波羅蜜多之法目（*tam apy ahaṃ bhagavan dharmam na samanupaśyāmi yad uta prajñāpāramitā nāma*）。世尊！我既然找不到（*a-vindan*）、得不到（*an-upalabhamāna*）、看不到（*a-samanupaśyan*）菩薩與構成菩薩之法目（*bodhisattvaṃ vā bodhisattva-dharmam vā*），而且也找不到、得不到、看不到般若波羅蜜多，那要我對什麼樣的菩薩（*katamaṃ bodhisattvaṃ*），教授、教誡（*avavadiśyāmy anuśāsiśyāmi*）在什麼樣的般若波羅蜜多當中（*katamasyāṃ prajñāpāramitāyām*）？世尊！然而，如果在面臨這樣的講說、開示、闡發的時候（*evaṃ bhāṣyamāṇe deśyamāṇe upadiśyamāṇe*），菩薩的心態並不往下沉、不退縮、不驚恐、不怖畏，菩薩摩訶薩正好就是應該這樣被教授、教誡在般若波羅蜜多當中。這也正好應該被認知為菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多。這也正好是教授、教誡在般若波羅蜜多當中。如果如此安住，這就是其教授、教誡。

(2-1) 簡介：教學對話的焦點，在於認清心態活動的表現，包括表現為菩提心，並非法性層次之心性（*cittatā*）。心性並不等於心態活動的表現，如此的心性，即可稱為「並非心態表現之心性」，簡稱「非心性」（*a-cittatā*）。「心性」，亦即「非心性」，不可被論斷為存在或不存在；換言之，舉凡論斷為存在或論斷為不存在，皆非透徹認知到心性，亦非就心性正確的論斷。從心態活動的表現，洞察其根本上一貫地皆為不帶有變異（*a-vikāra*），也不帶有分別（*a-vikalpa*），而且澄澈透明（*prabhāsvara*），才體認到心性或心之本性（*prakṛtiś cittasya*）。

(2-2) 唐·玄奘譯文：¹⁰

復次，世尊！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，應如是學，謂『不執著大菩提心。』所以者何？心非心性，本性淨故。」

時，舍利子問善現言：「為有非心心之性不？」

善現反問舍利子言：「非心心性·若有、若無，為可得不？」

舍利子言：「不也。善現！」

善現便謂舍利子言：「非心心性·若有、若無，既不可得，如何可問·為有非心心之性不？」

時，舍利子問善現言：「何等名為心非心性？」

善現答言：「若無變壞、亦無分別，是則名為心非心性。」

(2-3) 白話翻譯（以梵文本為主要的依據）：

復次，世尊！當菩薩摩訶薩正在運行於般若波羅蜜多以及正在修煉於般若波羅蜜

¹⁰ 《大般若經·第四會》，唐·玄奘譯，T. 220 (4), vol. 7, p. 763c. 參閱：P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 3; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkāṛ'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkyā*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 37-40; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 84.

多的時候，應該如此地學習：「當正在學習的時候，不會拿著所發的菩提心做高下比較的思量。」為什麼？那樣[菩提]心，其實並不是心，由於心之本性乃為澄澈透明。¹¹

那個時候，長老舍利子問長老善現：「長老善現！所謂的那樣的[菩提]心其實並不是心，而那樣的心，是否存在著？」¹²

如此被提問之後，長老善現反問長老舍利子：「長老舍利子！舉凡並非心性，而正好在如此的並非心性之情形，則所謂的並非心性之或者存在或者不存在，是存在的嗎？是可被掌握到的嗎？」¹³

舍利子說：「長老善現！的確不是的。」¹⁴

善現說：「長老舍利子！如果在如此的並非心性之情形，所謂的並非心性之或者存在或者不存在，既不是存在的，也不是可被掌握到的，則長老舍利子這樣提問：『所謂的那樣的[菩提]心其實並不是心，而那樣的心，是否存在著？』，怎麼稱得上是合適的提問？」¹⁵

如此被講說之後，長老舍利子問長老善現：「長老善現！如此的並非心性是什麼？」¹⁶

善現說：「長老舍利子！並非心性，既不帶有變異，也不帶有分別。」¹⁷

(3-1) 簡介：引出的經文，焦點在於從事般若波羅蜜多之修學，並不因此還在沿襲一般世人捕捉事物的方式去捕捉般若波羅蜜多，也不是修到某一個層次或位階之後就停滯不前，而是更加認清縱使般若波羅蜜多亦不具備可被捕捉性 (*a-parigrhīta/ not appropriated/ 不可攝受*)，持續不斷地延伸、擴大、深化、和提昇般若波羅蜜多之修學。如此看來，被指稱為生命體構成部分的五蘊，其存在之範圍，都是不可被捕捉的；而且其本身也都不是存在為被指稱的五蘊。縱使所謂的般若波羅蜜多，其存在之範圍，同樣是不可被捕捉的；而且其本身也都不是存在為被指稱的般若波羅蜜多。依於這樣的學理，在修學之實踐，專注地、敏銳地、深入地思察，可以發展為三摩地，並且以禪定之修為，助成智慧上通達的認知。這樣的三摩地，即可稱為「於一切法無攝受定」(*sarva-dharmā-parigrhīto nāma samādhiḥ/ the concentrated insight called “the non-appropriation of all dharmas”*)。¹⁸ 因此，正好不將任何事項捕捉在很表面的層次或很有限的範圍，才使得禪定之

¹¹ punar aparāṃ bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caratā prajñāpāramitāyāṃ bhāvayatā, evaṃ śikṣitavyaṃ yathā asau śikṣyamāṇas tenāpi bodhicittena na manyeta. tat kasya hetoḥ? tathā hi tac cittam a-cittam, prakṛtiś cittasya prabhāsvarā.

¹² atha khalv āyusmān śāriputra āyusmantam subhūtim etad avocet: kiṃ punar āyusman subhūte asti tac cittam yac cittam a-cittam?

¹³ evam ukte, āyusmān subhūtir āyusmantam śāriputram etad avocet: kiṃ punar āyusman śāriputra yā a-cittatā, tatra a-cittatāyāṃ, astitā vā nāstitā vā vidyate vā upalabhyate vā?

¹⁴ śāriputra āha: na hy etad. āyusman subhūte!

¹⁵ subhūtir āha: saced āyusman śāriputra tatra a-cittatāyāṃ astitā vā nāstitā vā na vidyate vā nopalabhyate vā, api nu te yukta, eṣa paryanuyogo bhavati, yad āyusmān śāriputra evam āha “asti tac cittam yac cittam a-cittam” iti?

¹⁶ evam ukte, āyusmān śāriputra āyusmantam subhūtim etad avocet: kā punar eṣā āyusman subhūte a-cittatā?

¹⁷ subhūtir āha: a-vikārā āyusman śāriputra a-vikalpā a-cittatā.

¹⁸ 「於一切法無攝受定」，又可稱為「於一切法無取執定」(*sarva-dharmān-upādāno nāma samādhiḥ/ the*

修為與貫徹智慧之觀照，既不受制於且不陷落在所要捕捉的孤立情境，而生生世世或東奔西跑所現起的心態和身體，即以動態的、無所捕捉的、成長的方式，貫徹地安頓於般若波羅蜜多持續不斷的修學。

(3-2) 唐·玄奘譯文：¹⁹

色，於般若波羅蜜多，不可攝受；受、想、行、識，於般若波羅蜜多，亦不可攝受。色不可攝受故，則非色；受、想、行、識亦不可攝受故，則非受、想、行、識。甚深般若波羅蜜多亦不可攝受故，便非般若波羅蜜多。諸菩薩摩訶薩應行如是甚深般若波羅蜜多。若行如是甚深般若波羅蜜多，是名菩薩於一切法無攝受定，廣大、無對、無量，決定，不共一切聲聞、獨覺，亦不攝受一切智智。所以者何？是一切智智非取相修得。

(3-3) 白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

在般若波羅蜜多當中，色（物質）不可被攝受（*rūpaṃ hi a-pariṅhītaṃ prajñāpāramitāyāṃ*）；同樣地，在般若波羅蜜多當中，受（感受）、想（概念認定）、行（心意之組合造作）、識（分別式知覺）也不可被攝受。再者，舉凡色之不可被攝受，那就不是色（*yaś ca rūpasyāpariṅrahaḥ, na tad rūpaṃ*）；同樣地，舉凡受、想、行、識之不可被攝受，那就不是受、想、行、識。這樣的般若波羅蜜多也不可被攝受（*sā 'pi prajñāpāramitā a-pariṅhīta*）。就這樣，菩薩摩訶薩應該修行在這兒所開演的般若波羅蜜多當中（*evaṃ hy atra bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caritavyam*）。再者，菩薩摩訶薩這樣的三摩地，稱為「於一切法無所攝受」（*ayaṃ ca bodhisattvasya mahāsattvasya sarva-dharmāpariṅhīto nāma samādhiḥ*），其特色為廣大的（*vipula*）、在前導而受到敬重的（*purā-kṛta*）、無量的（*a-pramāṇa*）、確定的（*niyata*），不共於一切的聲聞、獨覺（*a-sādhāraṇaḥ sarva-śrāvaka-pratyekabuddhaiḥ*）。這樣的一切智智也不可被攝受，尤其不應該從意象予以攝受（*sā 'pi sarvajñatā 'pariṅhīta, na hi nimittato grahītavyā*）。

(4-1) 簡介：教學對話的焦點，在於諸法無自性。一方面，如果領悟不進諸法無自性，即構成無明之心境，從而衍生煩惱、執著、與生死輪迴；另一方面，菩薩行的重點任務之一，即在於悟入諸法無自性，從而不執著任何法目。²⁰

(4-2) 唐·玄奘譯文：²¹

concentrated insight called “not grasping at any dharma”)。(T. 220 (4), vol. 7, p. 765b; Aṣṭa-Vaidya, p. 7; Aṣṭa-Wogihara, p. 60; PWETL, p. 87.)

¹⁹ 《大般若經·第四會》，唐·玄奘譯，T. 220 (4), vol. 7, p. 764b. 參閱：P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 5; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṃkā'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkyā*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 49-50; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 85.

²⁰ 參閱：蔡耀明，〈以般若空觀解明無明與萬有〉，《圓光佛學學報》第22期（2013年12月），頁1-31。

²¹ 《大般若經·第四會》，唐·玄奘譯，T. 220 (4), vol. 7, p. 765c. 參閱：P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, p. 8; U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṃkā'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkyā*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 64-68; Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975, p. 87.

時，舍利子復白佛言：「諸菩薩摩訶薩如是學時，於何法學？」

佛告舍利子：「諸菩薩摩訶薩如是學時，非於法學。何以故？舍利子！如諸愚夫異生所執，非一切法如是有故。」

時，舍利子復白佛言：「若爾，諸法如何而有？」

佛告舍利子：「如無所有，如是而有。若於如是無所有法不能了達，說名無明。

愚夫、異生，於一切法無所有性無明，貪愛增上勢力，分別執著斷常二邊。由此，不知、不見諸法無所有性，分別諸法。

由分別故，便生執著。由執著故，分別諸法無所有性。由此，於法不見、不知。

以於諸法不見、不知，分別過去、未來、現在。

由分別故，貪著名色。

著名色故，分別、執著無所有法。

於無所有法分別、執著故，於如實道不知、不見，不能出離三界生死，不信諦法，不覺實際。

是故，墮在愚夫數中。

由斯，菩薩摩訶薩眾，於法性相，都無執著。」

（4-3）白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

如此講說的時候，長老舍利子問世尊：「世尊！當菩薩摩訶薩正在如此修學的時候，是修學在什麼法目當中？」²²

如此講說的時候，世尊對長老舍利子說：「舍利子！當菩薩摩訶薩正在如此修學的時候，並非修學在任何一个法目當中。何以故？舍利子！那些法目並非如同愚昧者、凡夫或未聞道者所執著的那樣而存在著。」²³

長老舍利子問：「世尊！那麼，它們（那些法目）如何存在？」²⁴

世尊說：「舍利子！隨著它們並非存在，如此地它們存在。當他們（愚昧者、凡夫、未聞道者）如此地不明知的時候，他們因此就可被說成「無明」。²⁵

愚昧者、凡夫與未聞道者執著了它們。當所有的法目並非存在的時候，卻已經被他們分別打造出來。在分別打造它們之後，他們已經附著在二邊，既認知不到那些法目，也觀看不到那些法目。²⁶

因此，當所有的法目並非存在的時候，他們卻分別打造出那些所有的法目。在分

²² evam ukte, āyusmāñ śāriputro bhagavantam etad avocat: evaṃ śikṣamāṇo bhagavan bodhisattvo mahāsattvaḥ katamasmin dharme śikṣate?||

²³ evam ukte, bhagavān āyusmantam śāriputram etad avocat: evaṃ śikṣamāṇaḥ śāriputra bodhisattvo mahāsattvo na kasmimś-cid dharme śikṣate| tat kasya hetoḥ| na hi te śāriputra dharmās tathā saṃvidyante, yathā bāla-prthag-janā aśrutavanto `bhiniṣṭāḥ||

²⁴ āyusmāñ śāriputra āha: katham tarhi te bhagavan saṃvidyante?||

²⁵ bhagavān āha: yathā śāriputra na saṃvidyante, tathā saṃvidyante| evam avidyamānāḥ, tenōcyante avidyēti|

²⁶ tān bāla-prthag-janā aśrutavanto `bhiniṣṭāḥ| tair asaṃvidyamānāḥ sarva-dharmāḥ kalpitāḥ| te tān kalpayitvā, dvayor antayoḥ saktāḥ, tān dharmān na jānanti na paśyanti|

別打造之後，他們執著二邊。²⁷

在執著之後，將那樣的執著接納為收獲之環節而予以依靠之後，他們分別打造過去之諸法目，他們分別打造未來之諸法目，他們分別打造現在之諸法目。²⁸

在分別打造之後，他們已經執著在名色。²⁹

當所有的法目並非存在的時候，卻已經被他們分別打造出來。當所有的法目並非存在的時候，他們卻分別打造出那些所有的法目。³⁰

他們既認知不到如實的道路，也觀看不到如實的道路。當認知不到如實的道路的時候，以及當觀看不到如實的道路的時候，他們既出離不了三界，也覺悟不到實存之邊際。³¹

以此之故，他們招致「愚昧者」此一稱呼。他們無法清淨地相信真實之法目。³²

然而，舍利子！菩薩摩訶薩們的確不執著任何一個法目。」³³

第11週2016/05/06〔單元主題〕：《解深密經》

《解深密經》——(1-1)簡介：《解深密經》(*Samdhi-nirmocana-sūtra*)，以菩提道的教學為骨幹，以抽絲剝繭地解開且解脫(*nirmocana*)事項、言說、與修行的一層又一層的環節、關節、或接縫(*saṃdhi*)為要務，從而顯發世界與修行之深奧的(*gambhīra*)乃至徹底教導的(*nīta*)條理或意義(*artha*)。在玄奘的八品譯本當中，第一品，鋪陳法會的教學要角及其修為。第二品，闡明「勝義諦」(*paramārtha-satya*/ 第一義諦)之旨趣，撐起菩提道在智慧開拓的軸線。第三品，解開心意識所有樣式的秘密，一方面，設置為菩提道深奧的修行所要處理與解決的重大課題之一，另一方面，預告菩提道益發深入的禪修工程。第四品，以「於諸法相善巧菩薩」為施設的焦點，指出諸法三類一組如下的特徵：「諸法遍計所執相」(*parikalpita-lakṣaṇa*/ 諸法之特徵為分別)、「諸法依他起相」(*para-tantra-lakṣaṇa*/ 諸法之特徵為依於其它項目)、「諸法圓成實相」(*pariṇiṣpanna-lakṣaṇa*/ 諸法之特徵為周遍實現)。第五品，名為「勝義·了義之教」(*paramārtha-nītārtha-nirdeśa* / 就極致的意義解說在教導上徹底的條理)，焦點在於解釋「一切諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」，進而突破上去，指出諸法三類一組如下的無自性之情形：「諸法相無自性性」(*lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā*/ 諸法由於其特徵而為無自性之情形)、「諸法生無自性性」(*utpatti-niḥsvabhāvatā*/ 諸法由於其生起而為無自性之情形)、「諸法勝義無自性性」(*paramārtha-niḥsvabhāvatā*/ 諸法由於其極致的意義而為無自性之情形)。第六品，名為「瑜伽·了義之教」(*yoga-nītārtha-nirdeśa* / 就瑜伽解說在教導上徹底的條理)，以如下的

²⁷ tasmāt te 'saṃvidyamānān sarva-dharmān kalpayanti| kalpayitvā, dvāv antāv abhiniviśante|

²⁸ abhiniviśya, tan nidānam upalambhaṃ niśritya, atītān dharmān kalpayanti, anāgatān dharmān kalpayanti, pratyutpannān dharmān kalpayanti|

²⁹ te kalpayitvā, nāma-rūpe 'bhiniviśtāḥ|

³⁰ tair asaṃvidyamānāḥ sarva-dharmāḥ kalpitāḥ| te tān asaṃvidyamānān sarva-dharmān kalpayante|

³¹ yathā-bhūtaṃ mārgaṃ na jānanti na paśyanti| yathā-bhūtaṃ mārgaṃ ajānanto 'paśyanto, na niryānti trai-dhātukāt, na budhyante bhūta-koṭim|

³² tena te bālā iti saṃjñāṃ gacchanti| te satyaṃ dharmāṃ na śrad-dadhati|

³³ na khalu punaḥ śāriputra bodhisattvā mahāsattvāḥ kaṃ-cid dharmam abhiniviśante||

宗旨，細膩鋪陳菩提道深奧、貫通、且高超的禪修工程：「菩薩依靠在 (*saṃnīṣṛitya*) 與安住在 (*pratiṣṭhāya*) 法目之施設與設置 (*dharmā-prajñāpti-vyavasthāpana*) 以及對於無上正等菩提的不離不棄的心願 (*a-nirākṛta-praṇidhi*)，行走在大乘 (*mahā-yāna*)，修煉 (*bhāvayati*) 止息禪修 (*śamatha*/ 奢摩他) 與洞察禪修 (*vipāśyanā*/ 毗鉢舍那)。」第七品，名為「諸地·波羅蜜多·了義之教」(*bhūmi-pāramitā-nītārtha-nirdeśa* / 就位階與貫徹實踐解說在教導上徹底的條理)，徹底地教導菩薩十地、佛地 (*buddha-bhūmi*)、與十波羅蜜多之層層解開的條理。第八品，名為「如來成所作事·了義之教」(*tathāgata-kṛtyānuṣṭhāna-nītārtha-nirdeśa* / 就施行如來所應做事解說在教導上徹底的條理)，徹底地教導轉依 (*āśraya-parāvṛtti*; *āśraya-parivṛtti*)、佛身、佛智、佛心在施行如來所應做事之層層解開的條理。

〈勝義諦相品〉的重心，在於「勝義諦」，也就是條理上或意義上開通到極致的或最高級的格局從而顯發的正確的旨趣，亦即，極致的意義之真理。若根據玄奘譯本，本品包括四組對話：第一組，由如理請問 (*Vidhivat-paripṛcchaka*) 菩薩與解甚深義密意 (*Gambhīrārtha-saṃdhi-nirmocana*) 菩薩之間的問答而帶出；第二組，由法涌 (*Dharmōdgata*) 菩薩向佛陀請教而帶出；第三組，由善清淨慧 (*Suvisuddha-mati*) 菩薩向佛陀請教而帶出；第四組，由佛陀與長老善現 (*Subhūti*) 之間的問答而帶出。在此所選譯的，僅止於第一組對話。這一組對話的教學，從造作所組成的 (和合做成的、有為的 / *saṃskṛta*) 與非造作所組成的 (非和合做成的、無為的 / *a-saṃskṛta*) 這一組概念入手。之所以可開通到極致的或最高級的格局，在於一方面，不將世界固定、限定、或封閉在這一組概念裏面；另一方面，顯明這一組概念是不具有二分性的 (*a-dvaya*)，既清除這一組概念之間被平庸觀念所設下的分隔線，也開通這一組概念各自被平庸觀念所設下的邊界。之所以可將條理或意義正確地開通，在於首先，如實觀察世界，卻不受到知覺表象的蒙蔽；其次，如理思惟世界，理解進去知覺表象之因緣、組成、與虛幻；第三，深入洞察世界，由知覺表象之虛幻與言詮之隨緣施設，洞察而體認根本一貫之法性既超脫言詮，且不受任何言詮的限定。致力於這一番道理的觀察、思惟、洞察、與體認，將使菩提道的修行在智慧的軸線得到大幅拓展。反之，與這一番道理背道而馳，將使生命歷程格局窄化，而且往分隔、疆界、與障礙叢生的方向奔流。

(1-2) 唐·玄奘譯文：³⁴

爾時，如理請問菩薩摩訶薩，即於佛前，問解甚深義密意菩薩言：「最勝子！言一切法無二。一切法無二者，何等一切法？云何為無二？」

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。」

如理請問菩薩，復問解甚深義密意菩薩言：「最勝子！如何有為，非有為非無為？無為，亦非無為非有為？」

解甚深義密意菩薩，謂如理請問菩薩曰：「善男子！言有為者，乃是本師假施設句。若是本師假施設句，即是遍計所集·言辭所說。若是遍計所集·言辭所說，即是究竟種種遍計·言辭所說。不成實故，非是有為。善男子！言無為者，亦墮言辭。設離有為、無為，少有所說，其相亦爾。然，非無事而有所說。何等為事？謂諸聖者，以聖智、聖見，離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想，謂之有

³⁴ 《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.

為。

善男子！言無為者，亦是本師假施設句。若是本師假施設句，即是遍計所集·言辭所說。若是遍計所集·言辭所說，即是究竟種種遍計·言辭所說。不成實故，非是無為。善男子！言有為者，亦墮言辭。設離無為、有為，少有所說，其相亦爾。然，非無事而有所說。何等為事？謂諸聖者，以聖智、聖見，離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想，謂之無為。」

爾時，如理請問菩薩摩訶薩，復問解甚深義密意菩薩摩訶薩言：「最勝子！如何·此事·彼諸聖者·以聖智、聖見，離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想，或謂有為，或謂無為？」

解甚深義密意菩薩，謂如理請問菩薩曰：「善男子！如善幻師或彼弟子，住四衢道，積集瓦、礫、草、葉、木等，現作種種幻化事業，所謂：象身、馬身、車身、步身，末尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚，種種財、穀、庫、藏等身。若諸眾生，愚癡、頑鈍、惡慧種類，無所曉知，於瓦、礫、草、葉、木等上諸幻化事，見已、聞已，作如是念：『此所見者，實有象身，實有馬身、車身、步身，末尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚，種種財、穀、庫、藏等身。』如其所見，如其所聞，堅固執著，隨起言說：『唯此諦實，餘皆愚妄。』彼於後時，應更觀察。」

若有眾生，非愚、非鈍、善慧種類，有所曉知，於瓦、礫、草、葉、木等上諸幻化事，見已、聞已，作如是念：『此所見者，無實象身，無實馬身、車身、步身，末尼、真珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚，種種財、穀、庫、藏等身。然有幻狀，迷惑眼事，於中，發起大象身想，或大象身差別之想，乃至發起種種財、穀、庫、藏等想，或彼種類差別之想。』不如所見，不如所聞，堅固執著，隨起言說：『唯此諦實，餘皆愚妄。』為欲表知如是義故，亦於此中，隨起言說。彼於後時，不須觀察。」

如是，若有眾生，是愚夫類，是異生類，未得諸聖出世間慧，於一切法離言法性不能了知；彼於一切有為、無為，見已、聞已，作如是念：『此所得者，決定實有有為、無為。』如其所見，如其所聞，堅固執著，隨起言說：『唯此諦實，餘皆癡妄。』彼於後時，應更觀察。」

若有眾生，非愚夫類，已見聖諦，已得諸聖出世間慧，於一切法離言法性如實了知；彼於一切有為、無為，見已、聞已，作如是念：『此所得者，決定無實有為、無為。然有分別所起行相，猶如幻事迷惑覺慧，於中，發起為、無為想，或為、無為差別之想。』不如所見，不如所聞，堅固執著，隨起言說：『唯此諦實，餘皆癡妄。』為欲表知如是義故，亦於此中，隨起言說。彼於後時，不須觀察。」

如是，善男子！彼諸聖者，於此事中，以聖智、聖見，離名言故，現正等覺；即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想，謂之有為，謂之無為。」

爾時，解甚深義密意菩薩，欲重宣此義，而說頌曰：「

佛說離言、無二義，甚深，非愚之所行；愚夫於此，癡所惑，樂著·二依、言戲論。

彼或不定或邪定，流轉極長生死苦；復違如是正智論，當生牛羊等類中。」

(1-3) 白話翻譯：³⁵

那個時候，如理請問菩薩摩訶薩，就在佛陀面前，請問解甚深義密意菩薩：「勝利者之子（*Jina-putra*）！有一個說法：『一切關聯的項目是不具有二分性的（*a-dvaya*）。』所謂的『一切關聯的項目是不具有二分性的』，其中，『一切關聯的項目』意何所指？為什麼是『不具有二分性的』？」

解甚深義密意菩薩，回應如理請問菩薩：「良家子弟！所謂的『一切關聯的項目』，概括而論，可分成二種：其一，造作所組成的（*samskrta*）；其二，非造作所組成的（*a-samskrta*）。就此而論，造作所組成的，既不是造作所組成的，也不是非造作所組成的。非造作所組成的，既不是非造作所組成的，也不是造作所組成的。」

如理請問菩薩，再一次請問解甚深義密意菩薩：「勝利者之子！為什麼造作所組成的，既不是造作所組成的，也不是非造作所組成的？為什麼非造作所組成的，既不是非造作所組成的，也不是造作所組成的？」

解甚深義密意菩薩，回應如理請問菩薩：「良家子弟！所謂的『造作所組成的』，是師尊（*sāstr*）按照程序所設立的一個語詞（*aupacārika-pāda*）。如果是師尊按照程序所設立的一個語詞，那就是藉由周遍分別汲取（*parikalpa*）的言說措辭（*vyavahārābhilāpa*）。如果是藉由周遍分別汲取的言說措辭，說到最後（*atyanta*），那還是藉由各式各樣的周遍分別汲取的言說措辭（*nānā-parikalpa-vyavahārābhilāpa*），由於並非周遍實現（*a-pariṇiṣpannatvāt*），就不是『造作所組成的』。

良家子弟！所謂的『非造作所組成的』，也還陷落（*patita*）在言說的範圍。縱使離開造作所組成的與非造作所組成的，另外還有什麼，只要還帶有措辭（*ābhilāpa*），那情況就都一樣。然而，措辭的運用並非毫無『事情』（*dravya*）可言。這所謂的『事情』，意何所指？亦即，高尚的修為者（*ārya*），藉由高超的知曉（*ārya-jñāna*）與高超的洞見（*ārya-darśana*），超脫言詮的層次（*an-ābhilāpya*），而現前覺悟正確且圓滿的覺悟。然後，為了要幫助其它的眾生現前覺悟正確且圓滿的覺悟，才根本於超脫言詮之法性（*an-ābhilāpya-dharmatā*），設立出以『造作所組成的』為名稱的名目。

良家子弟！所謂的『非造作所組成的』，也是師尊按照程序所設立的一個語詞。如果是師尊按照程序所設立的一個語詞，那就是藉由周遍分別汲取的言說措辭。如果是藉由周遍分別汲取的言說措辭，說到最後，那還是藉由各式各樣的周遍分別汲取的言說措辭，由於並非周遍實現，就不是『非造作所組成的』。

良家子弟！所謂的『造作所組成的』，也還陷落在言說的範圍。縱使離開非造作所組成的與造作所組成的，另外還有什麼，只要還帶有措辭，那情況就都一樣。然而，措辭的運用並非毫無『事情』可言。這所謂的『事情』，意何所指？亦即，高尚的修為者，藉由高超的知曉與高超的洞見，超脫言詮的層次，而現前覺悟正確且圓滿的覺悟。然後，為了要幫助其它的眾生現前覺悟正確且圓滿的覺悟，才根本於超脫言詮之法性，設立出以『非造作所組成的』為名稱的名目。」

³⁵ 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.

那個時候，如理請問菩薩摩訶薩，再一次請問解甚深義密意菩薩摩訶薩：「勝利者之子！為什麼這一套的『事情』是高尚的修為者藉由高超的知曉與高超的洞見，超脫言詮的層次，而現前覺悟正確且圓滿的覺悟，然後，為了要幫助其它的眾生現前覺悟正確且圓滿的覺悟，才根本於超脫言詮之法性，設立出以『造作所組成的』與『非造作所組成的』為名稱的名目？」

解甚深義密意菩薩，回應如理請問菩薩：「良家子弟！譬如有一位具備技巧的幻術製造者或幻術學徒（*dakṣo māyā-kāro māyā-kārānte-vāsī vā*），在四通八達的道路的交叉口，匯集瓦片、碎石、小草、樹葉、木頭等材料之後，當場示現各式各樣的幻術作為（*māyā-karman*），現出諸如象群（*hasti-kāya*）、馬群（*aśva-kāya*）、車隊（*ratha-kāya*）、步兵隊（*patti-kāya*）、珍寶（*maṇi*）、珍珠（*muktikā*）、琉璃（*vaiḍūrya*）、螺貝（*śaṅkha*）、璧玉（*śilā*）、珊瑚（*pravāḍa; vidruma*），以及各式各樣的財物（*dhana*）、穀物（*dhānya*）、寶庫（*kośa*）、倉庫（*koṣṭhāgāra*）等組合物。如果有眾生，還帶著愚昧、頑鈍、或惡劣才智（*duḥ-jñāna*）的特質，認識不清現出的事物是由瓦片、碎石、小草、樹葉、木頭等材料的幻術作為，卻在看了或聽了之後，以為：『這些所看到的象群、馬群、車隊、步兵隊，是確實存在的；這些所看到的珍寶、珍珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚、財物、穀物、寶庫、倉庫，是確實存在的。』就這樣隨著所看到的（*yathā-drṣṭa*），或隨著所聽到的（*yathā-śrūta*），僵固地抓住與附著在那一點之後，順勢發出如下的言論：『只有這個才是真的；其它的都是迷妄的。』（*idam eva satyaṃ, moham anyad iti*）那樣的眾生，未來應該更加強這一番事情的觀察。

如果有眾生，並非愚昧或頑鈍之輩，還帶著良好才智的特質，認清現出的事物是由瓦片、碎石、小草、樹葉、木頭等材料的幻術作為，在看了或聽了之後，以為：『這些所看到的象群、馬群、車隊、步兵隊，並不是確實存在的；這些所看到的珍寶、珍珠、琉璃、螺貝、璧玉、珊瑚、財物、穀物、寶庫、倉庫，並不是確實存在的。然而，這一切，主要由於幻術的造作（*māyā-kṛta*）施加在視覺上的矇騙效應（*caḥṣur-vañcana*），產生了象群之概念認定（*saṃjñā*），或象群之差別認定（*paryāya-saṃjñā*），乃至產生了各式各樣的財物、穀物、寶庫、倉庫之概念認定，或這些事物之差別認定。』既不隨著所看到的，也不隨著所聽到的就僵固地抓住與附著在那一點而順勢發出如下的言論：『只有這個才是真的；其它的都是迷妄的。』為了將這一套條理表示出來以助成學習者的認知，也隨順地搭配著使用言詮。那樣的眾生，未來即不必更加強這一番事情的觀察。

同樣的條理，如果有眾生，還帶著愚昧的特質，身為凡夫（*prthag-jana*），尚未修煉出高尚修為者超出世間的智慧（*ārya-lokōttara-prajñā*），也還不了解超脫言詮之法性（*an-abhilāpya-dharmatā*），因此在看了或聽了所有有關造作所組成的與非造作所組成的事情之後，以為：『這些所認識到的造作所組成的與非造作所組成的事情，肯定是確實存在的。』就這樣隨著所看到的，或隨著所聽到的，僵固地抓住與附著在那一點之後，順勢發出如下的言論：『只有這個才是真的；其它的都是迷妄的。』那樣的眾生，未來應該更加強這一番事情的觀察。

如果有眾生，不帶著愚昧的特質，已能看進高超的真理（*drṣṭa-satya*），已修煉出高尚修為者超出世間的智慧，已能如實地了解超脫言詮之法性，因此在看了或聽了所有

有關造作所組成的與非造作所組成的事情之後，以為：『這些所認識到的造作所組成的與非造作所組成的事情，肯定不是確實存在的。然而，這一切，主要由於分別所生起的（*vikalpa-sambhava*）組合意象（*samskāra-nimitta*），猶如幻術（*māyōpama*）迷惑著理智（*mati-vimohana*），產生了造作所組成與非造作所組成之概念認定，或造作所組成與非造作所組成之差別認定。』既不隨著所看到的，也不隨著所聽到的就僵固地抓住與附著在那一點而順勢發出如下的言論：『只有這個才是真的；其它的都是迷妄的。』為了將這一套條理表示出來以助成學習者的認知，也隨順地搭配著使用言銓。那樣的眾生，未來即不必更加強這一番事情的觀察。

良家子弟！順著如此的條理，高尚的修為者，就這一套的『事情』，藉由高超的知曉與高超的洞見，超脫言詮的層次，而現前覺悟正確且圓滿的覺悟，然後，為了要幫助其它的眾生現前覺悟正確且圓滿的覺悟，才根本於超脫言詮之法性，設立出以『造作所組成的』與『非造作所組成的』為名稱的名目。」

那個時候，解甚深義密意菩薩，要再度闡發這一番道理，就講說偈頌：「佛陀所開示的超脫言詮（*an-abhilāpya*）與不具有二分性（*a-dvaya*），其道理相當深奧，並非愚昧者所能予以實踐的領域（*gocara*）。愚昧者在這一番道理被迷謬所困惑（*moha-mūḍha*），而喜歡（*rata*）依賴在二分性（*dvaya-sthita*）以及言說的泡沫化（*vāda-prapañca*）。如此的愚昧者，對於生命的正道，或者還搖擺不定（*a-niyata*），或者已確定就是要走在錯謬的方向（*mithyā-niyata; mithyātva-niyata*），照這樣下去，將會付出極長的生命時光（*dīrgha-rātram*），流轉於生死循環（*samsāra*）的困苦；再加上與這一套透顯智慧的旨趣（*jñāna-vāda*）益發背道而馳，將會偏差地追逐，甚至就出生到牛（*go*）或羊（*eḍaka*）等生命形態的環圈中。」

第12週2016/05/13〔單元主題〕：《入楞伽經》之一

《入楞伽經》——（1-1）簡介：現存的三個譯本，按照翻譯年代的先後：首先，《楞伽阿跋多羅寶經》，四卷，劉宋·求那跋陀羅（*Guṇabhadra*/ 功德賢）於443年譯（T. 670, vol. 16, pp. 480a-514b）；其次，《入楞伽經》，十卷，元魏·菩提留支（*Bodhiruci*/ 覺喜）於513年譯（T. 671, vol. 16, pp. 514c-586b）；第三，《大乘入楞伽經》，七卷，唐·實叉難陀（*Śikṣānanda*/ 學喜）於700-704年譯（T. 672, vol. 16, pp. 587b-640c）。《入楞伽經》隨著檢視、批判一般眾生的認知流程，進而倡言「認知之所為充其量只不過是在表現分別式認知」；隨著檢視、批判論述流程，進而倡言「語言之所為充其量只不過是隨緣假借的指稱」；隨著力求打通生命歷程、心意識之生命活動的資訊流、和菩提道，進而靈活地論議如來（*tathāgata*）、如來藏（*tathāgata-garbha*）、和聖智（*ārya-jñāna*）等專門用詞。

一般世人很可能相當多數會堅稱「牛是具有角的」（*asti go-śṛṅgam*）、「兔是沒有角的」（*nāsti śaśa-śṛṅgam*），不僅當成常識看待，甚至認為全面的事實恰好就是所堅稱的。然而，此段經文挑明著不輕易接受以「具有」和「不具有」之意涵所形成的「有無」論斷在如實揭露實在性的效力，進而展開嚴格的批判。

相當關鍵的一個論點在於，一般世人看著所謂的牛的時候，往往不是在進行純粹且直透的觀看，而是夾雜著一大堆由相貌和語詞拼湊的分別，包括「牛」與「非牛」、「角」與「非角」、「具

有」與「不具有」之間的分別。除了夾雜著分別，在稍微深入鑽研之前，尤其習慣地老早就拋出「有角」或「無角」的論斷。

《入楞伽經》就「具有」與否之斷定，展開雙方面的檢視與批判。一方面，針對所謂的牛角 (*go-śrṅga*)，不論多麼深入地或細微地加以解剖或分析，都掌握不到稱為牛角所對應的事物之物體。另一方面，針對所謂的兔角 (*śaśa-śrṅga*)，「互因待故」(*anyonyāpekṣa-hetuvāt*)，也就是參考諸如牛角之說詞，才形成兔角之意念。

身體、資財、住處，包括牛角、兔角，這些說詞，「唯分別所現」(*vikalpa-mātre*)，只出現在分別式認知的作用，及其衍生的表述。其中，以所謂的兔角而論，實相上，「離於有無」(*nāsty-asti-vinivṛtta*)，脫離「存在」或「不存在」強加之記號。因此，如果以洞察實在性為要務，則不應滯留在兔角而產生「有無」之分別。

(1-2) 唐·實叉難陀譯文：

大慧！身、及資生、器世間等，一切皆唯分別所現。大慧！應知兔角離於有無。諸法悉然，勿生分別。云何兔角離於有無？互因待故。分析牛角乃至微塵，求其體相終不可得。聖智所行，遠離彼見。是故，於此不應分別。³⁶

(1-3) 白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

大慧（Mahāmāti）！身體、資財、住處，只不過由於分別才呈現其運行（*deha-bhoga-pratiṣṭhā-gati-vikalpa-mātre*）。大慧！兔角既脫離於有，且脫離於無（*śaśa-śrṅgaṃ nāsty-asti-vinivṛttaṃ*）。大慧！就這樣，所有的事項皆脫離於有與無（*tathā mahāmate sarva-bhāvānām nāsty-asti-vinivṛttaṃ*）；其有與無，不應予以分別（*na kalpayitavyam*）。何以兔角既脫離於有，且脫離於無？來自於互相看待為其產生之原因（*anyonyāpekṣa-hetuvāt*）。至於所謂的牛角（*go-śrṅga*），乃至考察到最微細的粒子之層次（*ā-paramāṇu-pravicayāt*），也都掌握不到稱為牛角所對應的事物之物體（*vastv-an-upalabdha-bhāvāt*）。高超的智慧之所行領域（*ārya-jñāna-gocara*），即脫離於以有或無做成的見解。因此，論及有與無，不應予以分別。

(2-1) 簡介：這三小段經文共同指出，若能初步理解諸法實相並非能所二分或相對概念所塑造出來的那個樣子，進而準備徹底實證諸法實相，那麼，在指導原則上，即有必要從很基礎的層次痛下針砭、改弦更張，包括不貿然抓取或認定感官對象，盡可能捨離能執取對所執取之二分模式，並且致力於領會諸法之一貫的平等而不具有任何的分別性。為求簡化起見，可總括為如下的三個指導原則或注意事項。

其一，一旦理解到所謂的三有（*tri-bhava*）或三界（*tri-dhātu*）乃至任何的感官對象及其特徵，基本上只不過是心態庫存藉由認知程序之所投射或轉變出來的產品，並非由於其自身存在為恰好就是那樣的東西（*nāsti vastu-svabhāvataḥ*），這樣就比較不至於搖來晃去地（*vi-spandita*）在認知上或情意上去抓取所知或對象，也比較不至於生硬地套著能所二分或主客二分的框架徑自對世界妄下存有學的論斷（*ontological assertion*）。其二，如此一貫地修行在一乘之道路，其修行的

³⁶ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 595c. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 485b; T. 671, vol. 16, p. 524b-c; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lāṅkāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 23; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 47; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁51-52。

情形，並不任意添加分別或執著，即可說為「如實而住」(*yathā-bhūtāvasthāna*)；至於其修行的導向，出之以領悟乃至覺悟，延伸地一路打通，則可稱為「(自)內證聖智所行境界」(*(sva-)pratyātmārya-jñāna-gati-gocara; (sva-)pratyātmādhigamārya-jñāna-gocara*)。其三，隨著逐一地看清分別式認知(*vi-kalpa*)、分別式表識(*vi-jñapti*)、假借的指稱(*pra-jñapti*)、及其關聯的形形色色的景象其實皆不等於存有學的實在(ontological reality)，即逐一地捨離(*vi-ni-vṛtti*)、不起(*a-pra-vṛtti*)、或超越(*ati-kramya*)在這些名目與景象的分別或執著，並且以無分別(*nir-vikalpa; a-vikalpa*)、無執著(*an-abhiniveśa*)的方式，一貫地推動修行，如此即可稱為「領悟與覺悟一乘之道路」(*eka-yāna-mārgādhigamāvabodha*)。

(2-2) 唐·實叉難陀譯文：

(2-2-1) 於自證聖智勝境界相，當勤修學；於自心所現分別見相，當速捨離。³⁷

(2-2-2) 云何名為知一乘道？謂：離能取、所取分別，如實而住。³⁸

(2-2-3) 三有·唯假名，無有實法體；由此假施設，分別·妄計度。假名、諸事、相，動亂於心識；佛子悉超過，遊行·無分別。³⁹

(2-3) 白話翻譯(梵文本的白話翻譯)：

(2-3-1) 應當精勤修學在可通往內證聖智之殊勝的特徵(*pratyātmārya-gati-viśeṣa-lakṣaṇe yogaḥ karaṇīyaḥ*)；再者，應當捨離就自心所現的特徵視為所見所形成的見解(*sva-citta-lakṣaṇa-dṛśya-vinivṛtti-dṛṣṭinā ca te bhavitavyam*)。

(2-3-2) 如何領悟與覺悟一乘之道路(*eka-yāna-mārgādhigamāvabodhaḥ katamaḥ*)？亦即(*yad uta*)，由於捨離所執取與能執取之分別而不生起分別，以及由於安住於如實(*grāhya-grāhaka-vikalpa-yathā-bhūtāvasthānād a-pravṛtter vikalpasya*)，即得覺悟一乘(*eka-yānāvabodhaḥ kṛto bhavati*)。

(2-3-3) 三界之存在只不過是假借的指稱(或假名施設)(*prajñapti-mātrantri-bhavaṃ*)，並非由於其自身存在為恰好就是那樣的東西(*nāsti vastu-svabhāvataḥ*)。藉由假借指稱的東西的存在(*prajñapti-vastu-bhāvena*)，世間的哲學學者發而為分別(*kalpayiṣyanti tārikāḥ*)。意象、東西、與分別式表識(*nimittaṃ vastu vijñaptiṃ*)，這都是心意上的搖晃(*mano-vispanditaṃ ca tat*)。將這些都超越之後，我的學子們(*atikramya tu putrā me*)即能不夾帶分別而運行(*nirvikalpās caranti te*)。

(3-1) 簡介：此段經文指出，佛法的教學，重視教學關聯的動態網絡，並不以建立僵化的學說為目的。一方面，隨著學習者各式各樣的問題、根器、心志，另一方面，著眼於助成學習者得以開發智慧，因此靈活地調整說法，而不拘泥於講解的章句與音聲(*deśanā-pāṭha-rutān-abhiniviṣṭa*)。換言之，一般用詞或專門用詞，不論怎麼熟練地或靈活地使用，由於出自(虛妄)分別，既「不等於」且「網羅不到」確實的變動歷程或專精修煉。因此，若未覺察語詞在對應所謂的實相極其嚴重的虛妄弊病，就貿然以語詞硬生生套在表面，再包裝成見解，將頗為不智。

(3-2) 唐·實叉難陀譯文：

³⁷ T. 672, p. 596c; Lanka-Vaidya, p. 25; Lanka-Suzuki, p. 52.

³⁸ T. 672, p. 607a; Lanka-Vaidya, p. 55; Lanka-Suzuki, p. 115.

³⁹ T. 672, p. 611c; Lanka-Vaidya, p. 68; Lanka-Hadano, pp. 390-392; Lanka-Suzuki, p. 145.

菩薩摩訶薩，應不著文字·隨宜說法。我及諸佛，皆隨眾生煩惱、解欲·種種不同·而為開演，令知諸法自心所見·無外境界，捨二分別，轉心、意、識，非為成立聖自證處。⁴⁰

(3-3) 白話翻譯 (梵文本的白話翻譯)：

菩薩摩訶薩不應拘泥於講解的章句與音聲 (*bodhisattvena mahāsattvena deśanā-pāṭha-rutān-abhiniviṣṭena bhavitavyam*)。大慧！出之於配合眾生的意向之運轉，佛法講解的章句因此也會出現偏離的情形 (*sa vy-abhicārī mahāmate deśanā-pāṭhaḥ, sattvāsaya-pravṛttatvāt*)。我與其他的如來·應供·正等覺 (*mayā anyaiś ca tathāgatair arhadbhiḥ samyak-sambuddhaiḥ*)，對於具有各式各樣信解的眾生，所施作的佛法的講解 (*nānādhimuktikānām sattvānām dharma-deśanā kriyate*)，目標在於排除眾生在心、意、意識方面的變異 (*citta-mano-manovijñāna-vyāvṛtṭy-arthaṃ*)，而非全然出之於自內證聖智之證悟與建立 (*na sva-pratyātmārya-jñānādhigama-pratyavasthānāt*)。由於覺悟所有的法目只不過是自己的心態運作之所看見，並不是以所看見的景象而存在 (*sarva-dharma-nirābhāsa-sva-citta-dṛśya-mātrāvabodhāt*)，即能排除二元的分別式認知 (*dvidhā-vikalpasya vyāvṛttitah*)。

(4-1) 簡介：這三小段經文共同指出，正好由於分別所挾帶的起伏特質與區分特質，根本進不了諸法實相之平等性、不二性。換言之，分別式認知將造成心態的持續動盪或散亂，失控地追逐知覺對象，因此成為生死輪迴的重大推手。如下的三個論點，尤其值得反思：

其一，產生在心路歷程上的分別，如果產生的時候，並不清楚那在基本上只不過是心態庫存藉由認知程序之所投射或轉變，卻將分別的表現，誤認為恰好就是實在上的分別性或存在性——那樣的分別，由於嚴重地偏離或扭曲諸法實相或實在的情形，又可稱為「虛妄分別」(*a-bhūta-parikalpa*)。⁴¹ 由於虛妄分別，所知 (*jñeya*) 即被設想成分別式所知 (*vi-jñeya*)，而建立如此的所知，既不清楚所知之底細或其自身，誤以為所知是自存的或站在對立面的某某事物 (*bāhya-vicitrārtha*)，且僵化在所知與能知的分立格式，以至於反而淪為「所知障」(*jñeyāvaraṇa*)。

⁴²

其二，產生出來的虛妄分別，並不是因此就完全沒有下文；後續接踵而出，最密切關聯的，正好就是對於內層軸線的心路歷程的影響作用。舉其要者，包括使得心意相當地分散而晃動 (*vi-spandana*)、攪擾 (*cala*)、疲於奔命地跑來跑去 (*āgati-gati*)、⁴³ 抓取、執著，以及因而長

⁴⁰ T. 672, p. 616a; Lanka-Vaidya, p. 79; Lanka-Suzuki, p. 167.

⁴¹ 附帶一提，*bhūta* 的語意雖然相當豐富與多樣，但是在 *a-bhūta-parikalpa* 的用法，*a-bhūta* 最好解讀為「不實在的 (並非切合於實在的)」(*unreal*)，而不適合解讀為「不存在的」(*nonexistent*)。

⁴² 有關所知障，世親 (Vasubandhu) 《唯識三十論頌》的第二十七頌，或可充為解釋「所知障」的範例之一：“*viññapti-mātram evēdam ity, api hy upalambhataḥ, sthāpayann agrataḥ kiṃ-cit; tan mātṛe nāvatiṣṭhate.*” (Cf. 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)，頁 83; David Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany: State University of New York Press, 1987, pp. 212-213.) 「現前立少物，謂是唯識性，以有所得故；非實住唯識。」(世親，《唯識三十論頌》，唐·玄奘譯，T. 1586, vol. 31, p. 61b.)

⁴³ 「唯令心意馳散、往來 (*manasa āgati-gati-vispandanāt*)，一切都無得涅槃者 (*nāsti kasya cin nirvāṇam*)。」

期累積出來的習氣（*vāsanā*），尤其是以所執取與能執取為其基本格式的二取之習氣（*grāhya-grāhaka-vāsanā; grāha-dvaya-vāsanā*）。一直遭受這些影響作用所侵蝕的心路歷程，不僅外表攪擾、不安適，而且內層也是難以停歇的暗潮洶湧。那樣的情景，一方面，成為一般眾生心態煩惱之寫照；另一方面，也嚴重地障礙心態上的止息專注力（*samatha-bala*）與觀照審查力（*vipaśyanā-bala*）。

其三，心路歷程由於虛妄分別衍生的心態與習氣，也不是因此就完全沒事情；平行伴隨著表現的，最密切關聯的，正好就是對於外層軸線的生命歷程的影響作用。舉其要者，當推反復地遊走於生死輪迴（*samsāra-gati-cakra*）。其道理在於，隨著心路歷程的攪擾、抓取、與延伸地追逐，平行伴隨著的生命歷程也亦步亦趨地蔓延、漂流，從而體現為不斷地在一期又一期的生死輪迴變化生命形態的眾生。

（4-2）唐·實叉難陀譯文：

（4-2-1）彼人不知·去、來、現在諸佛所說自心境界，取心外境，常於生死輪轉不絕。⁴⁴

（4-2-2）一切眾生，於種種境，不能了達自心所現，計能、所取，虛妄執著，起·諸分別，墮·有無見，增長外道妄見·習氣，心、心所法相應起時，執有外義種種可得，計著於我及以我所；是故，名為虛妄分別。⁴⁵

（4-2-3）若心·不了法，內、外·斯動亂；了已·則平等，亂相·爾時滅。⁴⁶

（4-3）白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

（4-3-1）大慧！因此，他們並不明瞭過去的、未來的、與現在的如來所教導的自心所現之所行領域（*atas te mahāmate atītānāgata-pratyutpannānām tathāgatānām sva-citta-drśya-gocarān-abhijñāḥ*），而且將心態運作所看見的領域執著為外在世界（*bāhya-citta-drśya-gocarābhiniṣṭāḥ*），大慧！他們就這樣反復地遊走於生死輪迴中（*te samsāra-gati-cakre punar mahāmate caṅkramyante*）。

（4-3-2）出之於對多重的與多樣的對象的虛妄分別與執著（*artha-vividha-vaicitryābhūta-parikalpābhiniveśān*），大慧！分別式認知即現行地轉起（*mahāmate vikalpaḥ pravartamānaḥ pravartate*）。當人們已執著在所執取與能執取之二分的執著的時候（*nṛnām grāhya-grāhakābhiniveśābhiniṣṭānām ca*），大慧！再者，當人們在心智上未能確知那只不過是自心所現的時候（*mahāmate sva-citta-drśya-mātrān-avadhārīta-matīnām ca*），再者，當人們已陷落在存在（或有）與不存在（或無）這二分見解當中的某一派別的時候（*sad-asad-drṣṭi-pakṣa-patitānām ca*），大慧！當人們已滋養在外部宗教之見解與區分之習氣（*mahāmate tīrtha-kara-drṣṭi-prativikalpa-vāsanā-pratipuṣṭānām*），出之於要取得與執著各式各樣的對象為外在世界（*bāhya-vicitrārthōpalambhābhiniveśāt*），即成為成群結隊的心與心所有之現象（*citta-caitta-kalāpaḥ*）；出之於對自我與自我所擁有的之執著（*ātmatmīyābhiniveśāt*），

（T. 672, p. 614b; Lanka-Vaidya, p. 75; Lanka-Suzuki, p. 159.）

⁴⁴ T. 672, p. 597a; Lanka-Vaidya, p. 27; Lanka-Suzuki, p. 55.

⁴⁵ T. 672, p. 609b; Lanka-Vaidya, p. 61; Lanka-Hadano, p. 316; Lanka-Suzuki, pp. 129-130.

⁴⁶ T. 672, p. 612a; Lanka-Vaidya, p. 69; Lanka-Hadano, p. 394; Lanka-Suzuki, p. 146.

分別式認知暨分別式言論即現行地轉起 (*vikalpa-saṃśabditaḥ pravartamānaḥ pravartate*)。以此之故，即可稱為虛妄分別 (*a-bhūta-parikalpa*)。

(4-3-3) 如果心做不出通達認知 (*yadā cittaṃ na jānāti*)，則不論外部、中間、或內部方面，都成為攪擾的情形 (*bāhya-mādhyātmikaṃ calam*)。然而，當平息攪擾的時候 (*tadā tu kurute nāśam*)，心之觀看即為平等性 (*samatā citta-darśanam*)。

第13週2016/05/20〔單元主題〕：《入楞伽經》之二

《入楞伽經》——(5-1) 簡介：此段經文對話的焦點，在於「言說」和「存在體」之間的一一對應課題。甚至在欠缺存在體存在的情況，言說都還可以被造成。諸如所謂的兔角、龜毛、石女之兒子，既非「存在體」，亦非「非存在體」，卻只是言說這麼表達罷了。《入楞伽經》一貫主張，言說只不過是製造出來的一種表達上的設置；而言說所能表達的，並不等於「就是那樣的事物」，也不等於「完全不是那樣的事物」。簡言之，著眼於實相，造成的言說，並不對應任何「所認定的對象」在存在體上的「同一性」或「別異性」。

(5-2) 唐·實叉難陀譯文：

大慧菩薩復白佛言：「世尊！有言說故，必有諸法？若無諸法，言依何起？」

佛言：「大慧！雖無諸法，亦有言說。豈不現見龜毛、兔角、石女兒等，世人於中，皆起言說。大慧！彼非有非非有，而有言說耳。」⁴⁷

(5-3) 白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

大慧接著提問 (*punar aparaṃ mahāmatir āha*)：「世尊！難道不是由於言說為存在的存在體 (*nanu bhagavan abhilāpa-sad-bhāvāt*)，所有的存在體才為存在的 (*santi sarva-bhāvāḥ*)？世尊！再者，如果諸存在體並不存在 (*yadi punar bhagavan bhāvā na syuḥ*)，則言說即不轉起 (*abhilāpo na pravartate*)。然而，言說轉起 (*pravartate ca*)。因此，由於言說為存在的存在體 (*tasmād abhilāpa-sad-bhāvād*)，世尊！所有的存在體才為存在的 (*bhagavan santi sarva-bhāvāḥ*)。」

世尊開示 (*bhagavān āha*)：「大慧！縱使在諸存在體並不存在的狀況 (*a-satām api mahāmate bhāvānām*)，言說還是可以被造作出來的 (*abhilāpaḥ kriyate*)。亦即 (*yad uta*)，兔角、龜毛、石女之兒子等 (*śāśa-viṣāṇa-kūrma-roma-vandhyā-putrādīnām*)，雖然世上看不到，卻有言說 (*loke 'drṣṭo 'bhilāpaḥ*)。大慧！再者，這些既不是存在體，也不是非存在體 (*te ca mahāmate na bhāvā nābhāvāḥ*)，而只是被做成言說罷了 (*abhilapyante ca*)。」

(6-1) 簡介：此段經文涉及的專門用詞與重大觀念，或可整理成如下的六個要點。其一，言說並非最底層的事物，而是由分別式認知、習慣的衝力、發聲器官、相互溝通等關聯條件的搭配，才衍生出來的情形。其二，真實義（或意義）並非和言說綁在一起的，而是超脫言說的，明確言之，真實義並不帶有經由言說所造成的概念化限定或概念化區別。其三，言說和真實義的關係為「既非有別異，亦非無別異」（或「非異非非異」），亦即，既非毫無別異而成為完全同一的或具有同一性的事物，亦非絕然不同一而成為各自在其存在範圍的事物。其四，此段經文的宗旨，在於善知言說和真實義為「非異非非異」的關係，進而「因語見義」，「因語言燈，入離言說·自證境界」，亦即，雖然藉由言說，卻不滯留在言說的層次，或陷入言說的窠臼，而是力求走上超

⁴⁷ T. 672, vol. 16, p. 603a; Lanka-Vaidya, p. 43; Lanka-Suzuki, p. 91.

脫言說的真實義。其五，若要現前照見真實義，尚有賴於全面且專精的修煉，包括敏銳觀察與審慎思惟言說形成的條件與作用的限度，揚棄「隨言取義」，熄滅波盪、止息驅使、朝向涅槃，開發不帶有分別式認知之智慧，轉變長期累積的習慣之衝力，以及持續努力在逐一提昇修煉的階次。其六，針對言說，假如僅著眼於字面上的差異，進而抓取各個語詞自身的同一之語意或彼此之間的差異之語意，則很容易流於非異非非異跟進增值之見解」與「跟進貶值之見解」，那樣的想當然耳的「隨言取義」，恰好反過來遭受言說的箝制與遮蔽，充其量只不過是平庸之見解。

(6-2) 唐·實叉難陀譯文：

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「世尊！如來說言：『如我所說，汝及諸菩薩，不應依語而取其義。』世尊！何故不應依語取義？云何為語？云何為義？」

佛言：「諦聽。當為汝說。」

大慧言：「唯。」

佛言：「大慧！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。云何為義？菩薩摩訶薩住，獨一靜處，以聞、思、修慧思惟、觀察，向涅槃道，自智境界，轉諸習氣，行於諸地種種行相，是名為義。

復次，大慧！菩薩摩訶薩善於語、義，知語與義不一不異；義之與語，亦復如是。若義異語，則不應因語而顯於義。而因語見義，如燈照色。大慧！譬如有人持燈·照物，知『此物如是，在如是處』；菩薩摩訶薩亦復如是：因語言燈，入離言說·自證境界。

復次，大慧！若有於不生不滅·自性涅槃、三乘、一乘、五法、諸心、〔三〕自性等中，如言取義，則墮建立及誹謗見。以異·於彼·起分別故，如·見幻事，計以為實，是愚夫見，非賢聖也。」⁴⁸

(6-3) 白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

那個時候，大慧菩薩摩訶薩問世尊 (*atha khalu mahā-matir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat*)：「世尊曾經這麼說 (*yat punar etad uktaṃ bhagavatā*)：『菩薩摩訶薩及其它修行者不應跟隨言說以捕捉 (或抓取) 意義。』 (*yathā-rutārtha-grahaṇam na kartavyaṃ bodhisattvena mahāsattvenānyaiś cēti*) 世尊！為什麼菩薩摩訶薩不應跟隨言說以捕捉意義 (*kathaṃ na bhagavan bodhisattvo mahāsattvo yathā-rutārtha-grāhī, na bhavati*)？什麼是言說 (*kiṃ ca rutam*)？什麼是意義 (*ko 'rthaḥ*)？」

世尊回答 (*bhagavān āha*)：「大慧！因此 (*tena hi mahāmate*)，請好好聽，請適當地專心 (*śṛṇu sādhu ca, suṣṭhu ca manasi-kuru*)。我將為你講解 (*bhāṣiṣye 'haṃ te*)。」

大慧菩薩摩訶薩以傾聽而回應世尊 (*mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavataḥ pratyasrauṣīt*)：「太好了。世尊！」 (*sādhu bhagavann iti*)

世尊向他開示 (*bhagavāms tasyaitad avocat*)：「大慧！就此而論，什麼是言說 (*tatra rutam mahāmate katamat*)？亦即 (*yad uta*)，以分別式認知與習氣為其主因 (*vikalpa-vāsanā-hetukah*)，藉由牙齒、下顎 (或頰輔)、上顎 (或口蓋)、舌頭、嘴唇、口腔而發出的彼此的談論 (*danta-hanu-tālu-jihvauṣṭha-puta-viniḥṣṛta-paraspara-jalpaḥ*)，

⁴⁸ T. 672, p. 610a; Lanka-Vaidya, p. 63; Lanka-Hadano, pp. 334-348; 南條文雄 (校訂), 《梵文入楞伽經》, (京都: 大谷大學, 1923年), 頁 155; Lanka-Suzuki, pp. 133-134.

表現為話語與音節之連結與區分 (*vāg-akṣara-samyoga-vikalpaḥ*)，這就被稱為『言說』 (*rutam ity ucyate*)。大慧！接下來，就此而論，什麼是意義 (*tatra arthaḥ punar mahāmate katamaḥ*)？亦即 (*yad uta*)，獨處閑靜 (*eko raho-gato*)，行走在前往涅槃的道路 (*nirvāṇa-pura-gāmi-mārgaḥ*)，藉由以聽聞、思惟、與禪修所造成的智慧 (*śruta-cintā-bhāvanā-mayyā prajñayā*)，藉由自覺而優先轉捨習氣之所依 (*sva-buddhyā vāsanāśraya-parāvṛtti-pūrvakaḥ*)，正在前進的路徑，其特徵為極其殊勝的意義，從而經歷自內證所行境界之諸位階與處所 (*sva-pratyātma-gati-gocara-bhūmi-sthānāntara-viśeṣārtha-lakṣaṇa-gatim pravicārayan*)——菩薩摩訶薩這就成為善巧於意義 (*bodhisattvo mahāsattvo 'rtha-kuśalo bhavati*)。

再者，大慧！ (*punar aparaṃ mahāmate*) 善巧於言說與意義之菩薩摩訶薩 (*rutārtha-kuśalo bodhisattvo mahāsattvo*)，觀察『言說既非有別異於意義，亦非無別異於意義』 (*rutam arthād anyan nān-anyad iti samanupaśyati*)，以及『意義既非有別異於言說，亦非無別異於言說』 (*artham ca rutāt*)。再者，大慧！如果意義有別異於言說 (*yadica punar mahāmate artho rutād anyah syāt*)，則情況就變成意義無從藉由言說為其根據而得到表明 (*a-rutārthābhivyakti-hetukaḥ syāt*)。然而，這樣的意義被言說所滲透 (*sa cārtho rutenānupraviśyate*)，恰如財物被燈具所照明 (*pradīpenēva dhanam*)。大慧！譬如，某人手持燈具之後，要去查看財物 (*tad yathā mahāmate kaś-cid eva puruṣaḥ, pradīpaṃ gṛhītvā, dhanam avalokayet*)，才看清『這是我的財物，這般樣式，就在這裡。』 (*idaṃ me dhanam, evaṃ vidham, asmin pradeśe iti*) 大慧！同樣地 (*evam eva mahāmate*)，藉由如同燈具且出之於分別式認知的話語與言說 (*vāg-vikalpa-ruta-pradīpena*)，菩薩摩訶薩們進入自內證所行路徑，而且脫離話語與分別式認知 (*bodhisattvā mahāsattvā vāg-vikalpa-rahitāḥ sva-pratyātmārya-gatim anupraviśanti*)。

再者，大慧！ (*punar aparaṃ mahāmate*) 若對於不生不滅之本性涅槃、三條修行道路、一條修行道路、五個法要、心態現象、以及三個專門範疇等 (*a-niruddhā an-utpannāḥ prakṛti-parinirvṛtās tri-yānam eka-yānam ca pañca-citta-svabhāvādiṣu*)，跟隨言說以執著意義，以此為依靠之後 (*yathā-rutārthābhiniveśaṃ pratītya*)，出之於這樣的執著 (*abhiniveśataḥ*)，就成為陷落在或者增值 (或添加) 一方的見解或者貶值 (或減損) 一方的見解 (*samāropāpavāda-dṛṣṭi-patito bhavati*)。當以不貼切的方式進行分別的時候 (*anyathā prativikalpayan*)，這就在虛幻當中，看見且分別出多樣的事項 (*māyā-vaicitrya-darśana-vikalpanavat*)。大慧！譬如 (*tad yathā mahāmate*)，以不貼切的方式，在虛幻當中，的確就可看成多樣的事項 (*anyathā hi māyā-vaicitryaṃ draṣṭavyam*)。愚昧者以不貼切的方式遂行分別 (*anyathā pratikalpyate bālaiḥ*)；高尚修為者卻不然 (*na tv āryaiḥ*)。

(7-1) 簡介：一般眾生容或習慣於享受能所二分或相對概念所挾帶出來的分別在世間生活幾乎屢試不爽的便利，似乎不認為這有什麼不對的，也不認為有予以甩脫的必要，更加不認為甩脫得掉。與之相較，《入楞伽經》所要努力的方向或層面，並不沾黏在一時一地的情境，而且遠比生活的便利來得更加嚴肅、深奧、廣大、長久、和高超。這四小段經文甚至全然不在乎、不遷

就世間生活短暫的便利，而將關切的重心大幅度地調整，優先放在如下的三個方面：(1) 分別的來源，(2) 分別的體性或其自身，以及(3) 分別所要表現的分別是否切合於諸法實相。

(1) 分別的來源，主要出自認知程序之所投射。在生滅變化的心路歷程，由於心態庫存躍然浮現的部分提供了可做為依靠的材料與習慣衝力，對於感官對象相當受限的知覺力、迷惑、與執取，以及相對概念的立即可用——在這些關聯項目的交錯作用下，以至於分別即藉由認知程序投射而出。(2) 不論就分別的能運作、所運作、與運作程序嚴加檢視，皆是關聯的、動態的、變化的、短暫的表現，而非孤單的、靜態的、固定的、恆常的存在，因此其體性是空的 (*sūnya*)，亦可說為無自性的 (*niḥ-svabhāva*)。(3) 由於分別基本上只不過是心態庫存藉由認知程序之所投射，搭配一般眾生的認知程序充滿了添加出來的限制、迷惑、與執取，因此分別所要表現的分別，並不切合於諸法實相，或者反向來說，諸法實相並不具有分別所要表現的分別性。

(7-2) 唐·實叉難陀譯文：

(7-2-1) 一切諸法性，皆如是，唯是自心分別境界；凡夫迷惑，不能解了。無有能見，亦無所見；無有能說，亦無所說。見佛、聞法，皆是分別。⁴⁹

(7-2-2) 佛言：「大慧！如是，如是，如汝所說。一切凡愚，分別諸法，而諸法性，非如是有。此但妄執，無有性相。」⁵⁰

(7-2-3) 若能了達，有無等法一切皆是自心所見，不生分別；不取外境，於自處，住。自處住者，是不起，義。不起於何？不起分別。⁵¹

(7-2-4) 諸法不堅固，皆從分別生；以分別即空，所分別非有。⁵²

(7-3) 白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

(7-3-1) 然後，這的確是諸法目之法性，就在於心態所行領域中 (*atha vā, dharmatā hy eṣā dharmāṇām citta-gocare*)；愚昧者被充斥著的分別式認知所困惑而不覺悟諸法目根本是怎樣的情形 (*na ca bālāvabudhyante mohitā viśva-kalpanaiḥ*)。那（亦即，諸法目之法性）既非為觀看者，亦非為所觀看 (*na draṣṭā, na ca draṣṭavyam*)，既非為所講說，亦非為講說者 (*na vācya, nāpi vācakaḥ*)。至於佛陀之相貌與法目之設立，這無非只是分別罷了 (*anyatra hi vikalpo 'yaṃ buddha-dharmākṛti-sthitiḥ*)。

(7-3-2) 世尊開示 (*bhagavān āha*)：「大慧！那正好如同你說得那樣 (*evam etan mahāmate yathā vadasi*)。大慧！事物本身的存在並非如同愚昧者或凡夫所分別的那樣而存在著 (*na mahāmate yathā bāla-prthag-janair bhāva-svabhāvo vikalpyate, tathā bhavati*)。那正好是做成的分別 (*parikalpita evāsau*)；大慧！那並非以事物本身的存在為其確定的特徵 (*mahāmate, na bhāva-svabhāva-lakṣaṇādhāraṇam*)。」

(7-3-3) 關於存在與不存在，由於覺悟那只不過是自己的心態運作之所看見 (*sad-asataḥ sva-citta-dṛśya-mātrāvabodhād*)，分別式認知即不轉起 (*vikalpo na pravartate*)。由於無所抓取外在領域 (*bāhya-viṣaya-grahaṇā-bhāvād*)，分別式認知即被看清，且安住於自己的處所 (*vikalpaḥ sva-sthāne 'vatiṣṭhate dṛśyate*)。因此，這並非順世

⁴⁹ T. 672, p. 588c; Lanka-Vaidya, p. 4; Lanka-Suzuki, p. 9.

⁵⁰ T. 672, p. 611b; Lanka-Vaidya, p. 61; Lanka-Hadano, p. 376; Lanka-Suzuki, p. 141.

⁵¹ T. 672, p. 613b; Lanka-Vaidya, p. 72; Lanka-Suzuki, p. 154.

⁵² T. 672, p. 625a; Lanka-Vaidya, p. 107; Lanka-Suzuki, pp. 226-227.

派之說；這乃出之於我的教學，而不屬於你的順世派之說(*tenēdam a-lokāyatam, madīyam, na ca tvadīyam*)。所謂的「安住於自己的處所」(*sva-sthāne 'vatiṣṭhata iti*)，其意義為「不轉起」(*na pravartata ity arthaḥ*)。由於分別式認知不生起，這就被稱為「不轉起」(*anutpatti-vikalpasyâpravṛttir ity ucyate*)。

(7-3-4) 這些法目並非堅實的(*a-sārakā ime dharmā*)，出之於思量才得以生起的(*manyanāyāḥ samutthitāḥ*)。就此而論，這樣的思量都已然是空的(*sāpy atra manyanā śūnyā*)；根據思量而被思量的，亦復為空的(*yayā śūnyēti manyate*)。

(8-1) 簡介：此段經文，一方面，揚棄「隨言取義」，避免僅停格在遭受言說拘留的層次；另一方面，則從言說入手，轉而走向(實相上的)真實義。所謂的真实義，既不帶有任何言說所指稱而本身固定存在的東西，也不陷落在言說所區分的諸如存在／不存在或生／滅的框架裡面。基於如此的理解，至少有二點事理，值得特別提出來。其一，假如論述了一大堆，卻通通陷落在言說的平面與框架，而且以為光憑這樣就已經講到了真實義，則無異於要講多少就可以有多少的空洞話語的虛驕堆砌。其二，諸佛菩薩由於經歷全面且專精的修煉，通達地了悟任何歷程上的構成要項或推動要項在實相上並不陷落在言說的平面或框架，因此在講解或辨別事理的時候，一貫地參照真實義，這樣就不至於講出全然受限於言說的東西。

(8-2) 唐·實叉難陀譯文：

大慧！一切言說墮於文字；義則不墮，離有·離無故，無生·無體故。大慧！如來不說墮文字法。文字，[其]有無不可得故，惟除不墮於文字者。大慧！若人說法墮文字者，是虛誑說。何以故？諸法自性離文字故。是故，大慧！我經中說：『我與諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字。』所以者何？一切諸法離文字故。非不隨義，而分別說。⁵³

(8-3) 白話翻譯(梵文本的白話翻譯)：

大慧！言說陷落在音節裡面(*rutam mahāmate akṣara-patitam*)；意義並不陷落在音節裡面(*artho 'n-akṣara-patitah*)。由於跳脫存在(或有)與不存在(或無)(*bhāvā-bhāva-vivarjitatvād*)，意義既非出生，亦非物體(*a-janmā-śarīram*)。大慧！如來們並不開示陷落在音節裡面的法要(*na ca mahāmate tathāgatā akṣara-patitam dharmam deśayanti*)。既然諸音節之存在或不存在都是不可得的(*akṣarāṇām sad-asato 'n-upalabdheḥ*)，陷落在音節裡面的，無非只是一個寄託的念想罷了(*anyatra akṣara-patitāsayah*)。大慧！接下來(*punar mahāmate*)，舉凡論述的法要陷落在音節裡面(*yo 'kṣara-patitam dharmam deśayati*)，那就流於閒談(*sa ca pralapati*)，由於法要(之意義)乃離於音節(*nir-akṣaratvād dharmasya*)。大慧！因此，出之於這樣的理由(*ata etasmāt kāraṇān mahāmate*)，我以及其它的佛陀與菩薩們在開示的言教中，如此宣稱(*uktam deśanā-pāṭhe mayā anyaiś ca buddha-bodhisattvaiḥ yathā*)：『如來們甚至未宣說一個音節，亦未回答一個音節(*ekam apy akṣaram tathāgatā nōdāharanti na pratyāharanti*)。』理由何在(*tat kasya hetoḥ*)？亦即(*yad uta*)，由於諸法要(之意義)並不即為音節(*an-akṣaratvād dharmāṇām*)。這並不是說，在宣說的時候不契合意義(*na ca nārthōpasamhitam udāharanti*)；而是說，依靠分別之後，才遂行宣說(*udāharanty eva*

⁵³ T. 672, p. 615c; Lanka-Vaidya, pp. 78-79; Lanka-Hadano, p. 448; Lanka-Suzuki, p. 167.

vikalpam upādāya)。

(9-1) 簡介：此段經文由緣起彰顯不二中道。切入的角度，首先是「緣起」，也就是依靠眾多關聯的條件 (*pratyaya*)，事情才得以產生出來 (*utpādita*)。既然如此，所要觀察或思考的，立即解開為關係網絡和變化流程，而不是關閉在一個事物，更加不是關閉在獨自存在的事物。所謂的事物，欠缺該事物本身的存在，因而並不是獨自存在的事物——表明如此的意義，不妨說為「無自性的」(*niḥ-svabhāva*) 或「空的」(*śūnya*)。就此而論，即可形成認知或論述上的分水嶺。分水嶺的另一方，成為外部宗教之諸見解；並不重視或並未敏銳覺知緣起而無自性之意義，就很習慣地從事物意念或事物意象出發，乃至想當然耳地論斷事物之「存在」或「不存在」。分水嶺的這一方，則為正確的教學：覺知且了解緣起而無自性之意義，既然出現在生命世界的，都不是獨自存在的事物，因此皆為「非有非無」，也就是不論論斷事物為「存在的」，或論斷事物為「不存在的」，通通站不住腳。

(9-2) 唐·實叉難陀譯文：

眾緣所起義，有無俱不可。緣中妄計物，分別於有無；如是外道見，遠離於我法。

54

(9-3) 白話翻譯 (梵文本的白話翻譯)：

依託因緣才生起，而就在如此的意義下 (*pratyayōtpādite hy arthe*)，不論去論斷為「不存在」(或無)或「存在」(或有) (*nāsty astīti*)，都站不住腳 (*na vidyate*)。舉凡那些在因緣裡面分別出「事物」(或確實有東西)的眾生，也連帶地分別出「存在」和「不存在」(*pratyayāntar-gataṃ bhāvaṃ ye kalpenty asti nāsti ca*)，在我看來，外部宗教之諸見解與正確的教學相去甚遠 (*dūrī-bhūtā bhaven manye śāsanāt tūrtha-drṣṭayaḥ*)。

(10-1) 簡介：這二小段經文核心的觀念，都在於如實了知由認知、言說、抓取所投射出來的作用，避免將世界自身，誤認為恰好就是所加諸世界的這些投射標籤與分別。然而，像這樣的核心觀念，既非孤立的，亦非零碎的，而是一方面，正視一般眾生如此誤認之弊病，努力追溯之所以如此誤認之緣由；另一方面，將此一核心觀念，確實運用在整條的修行道路。由於能夠如實了知分別乃心態活動之所投射，並不等於世界之實相，即較有能力不產生粗糙的分別想 (*vikalpa-saṃjñā*/ 分別式認定)、分別見 (*vikalpa-drṣṭi*/ 分別式見解)、分別執著 (*vikalpābhīveśa*)，也較有能力以無分別的方式，觀看如實而住之情形 (*yathā-bhūtāvasthāna-darśana*)，並且在整條的修行道路，一貫地發揮正向的、關鍵的作用——舉其要者，可整理出如下的四點。

其一，借用一組又一組的指稱 (*pra-jñapti*)、名字 (*nāman*/ 名目)、言說 (*vāc*)、音節 (*akṣara*)，深化或拓展修行上的解釋或指引，但是在修行上，卻不必因此抱持著要去黏滯在這些指稱乃至音節的分別見。其二，透過修行，雖然逐步開發如實了知之能力，並且漸次講出正確的道理 (*tattva*/ 真理、真實)，卻不必因此落入真理論述的分別見。其三，以看穿心態之所投射的分別為能事，不輕易放行能所二分或相對概念，捨離能所執取或分別，在修行上，進而力求一貫地了悟且安住平等的且不具有任何分別性的法性，並且以此為關鍵因素，助成在修行道路的位階次第往上提昇 (*bhūmy-uttarōttara*)，進而每一個位階的施設與來龍去脈，都清清楚楚。其四，隨著在修行道路累進式的了知，諸如禪定力、幻化力也都水漲船高，而最首要的，則為安住涅槃，乃至提昇到如來之位階 (*tathāgata-bhūmi*)。

⁵⁴ T. 672, vol. 16, p. 627c; Lanka-Vaidya, p. 118; ; Lanka-Suzuki, p. 240.

(10-2) 唐·實叉難陀譯文：

(10-2-1) 大慧！復有異彼外道所說，以一切智·大師子吼，說：能了達·唯心所現，不取外境，遠離四句，住如實見，不墮二邊，離能所取，不入諸量，不著真實，住於聖智所現證法，悟二無我，離二煩惱，淨二種障，轉修諸地，入於佛地，得如幻等諸大三昧，永超心、意、及以意識——名得涅槃。⁵⁵

(10-2-2) 佛言：「大慧！分別，不生不滅。何以故？不起·有無分別相故；所見外法，皆無有故；了·唯自心之所現故。但以·愚夫分別自心種種諸法·著種種相，而作是說。令知·所見皆是自心，斷·我、我所一切見著，離·作、所作諸惡因緣；覺·唯心故，轉其意樂；善明諸地，入佛境界，捨五法、自性、諸分別、見。是故，我說：『虛妄分別·執著種種，自心所現·諸境界生。如實了知，則得解脫。』」⁵⁶

(10-3) 白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

(10-3-1) 大慧！接下來，另有不同於外部宗教之諸見解，以一切智之學養，發而為獅子吼，對於何謂涅槃，做如此的述說（*anye punar mahāmate varṇayanti sarva-jñā-siṃha-nādanādino yathā*）：出之於覺悟只不過是自己的心態運作之所看見（*sva-citta-drśya-mātrāvabodhād*），出之於不執著外在世界為存在（或有）或不存在（或無）（*bāhya-bhāvā-bhāvān-abhiniveśac*），出之於脫離四個對峙角落的論斷（*cātuṣ-koṭika-rahitād*），出之於觀看如實而住之情形（*yathā-bhūtāvasthāna-darśanāt*），藉由認清二邊乃自心所現的分別在作祟故不陷落在這樣的二邊（*sva-citta-drśya-vikalpasyānta-dvayā-patanatayā*），出之於所執取與能執取皆無所得（*grāhya-grāhakān-upalabdheḥ*），出之於認清所有的知識準繩既非抓取亦非轉起（*sarva-pramāṇā-graṇā-pravṛtti-darśanāt*），出之於擺脫涉及真實之知見衍生的困惑，以及出之於不抓取真實、放下真實（*tattvasya vy-ā-mohakatvād, a-graṇaṇam tattvasya, tad vy-ud-āsāt*），出之於證悟自內證聖法（*sva-pratyātmārya-dharmādhiḡamān*），出之於覺悟雙重的非我（*nairātmya-dvayāvabodhāt*），出之於退卻雙重的煩惱（*kleśa-dvaya-vinivṛtter*），出之於淨除雙重的障礙（*āvaraṇa-dvaya-viśuddhatvād*），出之於沿著菩薩的位階次第往上提昇（*bhūmy-uttarōttara-*）、乃至提昇到如來之位階（*tathāgata-bhūmi-*）、成就以如幻等持為首的全套的等持（*māyādi-viśva-samādhi-*）、轉去心與意與意識（*citta-mano-manovijñāna-vyāvṛtter*）——這整個即可稱為涅槃（*nirvāṇam kalpayanti*）。

(10-3-2) 世尊開示（*bhagavān āha*）：「大慧！分別式認知，既不轉起，亦不轉退（*na hi mahāmate vikalpaḥ pra-vartate ni-vartate vā*）。理由何在（*tat kasya hetoḥ*）？亦即（*yad uta*），出之於在分別存在（或有）與不存在（或無）的時候，分別式認知並不具有轉起性（*sad-asato vikalpasyā-pravṛttitvād*）；出之於所看見的外在事物並非事物（*bāhya-drśya-bhāvā-bhāvāt*）；出之於覺悟那只不過是自己的心態運作之所看見（*sva-citta-drśya-mātrāvabodhān*）。大慧！分別式認知，既不轉起，亦不轉退（*mahāmate vikalpo na pra-vartate na ni-vartate*）。大慧！只不過由於愚昧者帶著以自己的心態運作分

⁵⁵ T. 672, p. 614a-b; Lanka-Vaidya, p. 75; Lanka-Hadano, pp. 432-434; Lanka-Suzuki, pp. 159-160.

⁵⁶ T. 672, p. 609b-c; Lanka-Vaidya, p. 62; Lanka-Hadano, p. 318; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》（京都：大谷大學，1923年），頁151-152; Lanka-Suzuki, pp. 131-132.

別出來的多樣的事項卻又分別在已然的分別（*anyatra mahāmate bālānām sva-citta-vaicitrya-vikalpa-kalpitatvāt*），我才說（*iti vadāmi*）：『出之於執著事物具有多樣的特徵（*vaicitrya-bhāva-lakṣaṇābhiniveśāt*），以轉起先行意念為其前導的分別式認知即轉起（*prakriyā-pravṛtti-pūrvako vikalpo pravartate*）。』大慧！愚昧者或凡夫如何出之於覺悟那只不過是自己的心態活動的分別作用（*katham khalu mahāmate bāla-prthag-janāḥ sva-vikalpa-citta-mātrāvabodhād*），從而脫離有關自我之諸見解與有關自我所擁有的之諸見解（*ātmātmīyābhivinivṛtta-drṣṭayaḥ*），以及脫離由於依靠在所作業與能作業這一組概念而衍生的諸過失（*kārya-kāraṇa-pratyaya-vinivṛtta-doṣāḥ*）？如何出之於覺悟那只不過是自己的心態活動的作用（*sva-citta-mātrāvabodhāt*），從而就心態之所依予以轉捨（*parāvṛtta-cittāśrayāḥ*）？如何得以照明修行道路的所有位階（*sarvāsu bhūmiṣu kṛta-vidyās*），以及獲得如來自內證所行境界（*tathāgata-sva-pratyātma-gati-gocaram*），連帶地得以超脫有關五個法要、三個專門範疇、與事物之見解和分別式認知（*pañca-dharma-svabhāva-vastu-drṣṭi-vikalpa-vinivṛttim pratilabheran*）？大慧！因此，出之於這樣的理由（*ata etasmāt kāraṇān mahāmate*），我這麼說（*idam ucyate mayā*）：『出之於執著虛妄的對象為多樣的事項，分別式認知即轉起（*vikalpo 'bhūtārtha-vaicitryād abhiniveśāt pravartate*）。解脫來自於全盤了知對象之如其確實的情形，亦即，全盤了知對象之為多樣的事項來自於自己的分別認知的作用（*sva-vikalpa-vaicitryārtha-yathā-bhūtārtha-parijñānād vi-mucyata iti*）。』

（11-1）簡介：若就心身分別想的檢視與排除而論，這三小段經文，初步可整理出如下的五個論點：

其一，一旦面對所謂的心態（*citta*）和身體（*deha; kāya*），應該立即提昇警覺，到底所面對的，只不過是有關心態和身體的話語所構築出來的言說區別之虛構領域，還是解開了所謂的心態和身體如其所是之實相。此一警覺的作用，將有助於不再沈睡在有關心身的說詞氛圍，轉而逼視進去現實的情形。其二，心態和身體，並不是對等地存在於同一個平面。事實上，心態傾向於採取主動的姿態，去認知或抓取身體，而成為「能知與所知」或「能執取與所執取」的關聯形態。換言之，以認知或抓取之類的能所形態的活動，才談得上心身之課題或論題。其三，心態和身體之所以表現為「能知與所知」或「能執取與所執取」的關聯形態，並非原本就存在為如此的能所關聯，亦非固定都存在為如此的能所關聯，而是主要遭受不斷產生出來的心態的認知作用或抓取作用，方才有以致之。因此，不必在學理的底線緊緊地守住「心身為能所關聯」之論斷。既然心身為能所之關聯在學理的底線都可棄守，則排除心身分別想的契機，正好可因而顯發出來。其四，心態在進行認知作用或抓取作用，通常並非僅針對身體而發，而是往往或同時還及於資財（*bhoga/* 維生憑藉）、住處（*pratiṣṭhā/* 社會、國土、或器世間）。因此，心態並非一定只能和身體配對；假如認為和心態相對的一定是身體，難免太過於一廂情願。其五，用以認知或抓取身體之類的，雖然叫做心態，這只不過是一個相當籠統的語詞或隱喻，並不足以表達確實情形的複雜、動態、變化，而是還可以從所在脈絡、關聯網絡、構成項目、運作機制一層又一層地打開，帶出心意識的轉變流程與多樣的心態內容。因此，實相上，並不是「本身單一存在的或單一體性的心態」與「本身單一存在的或單一體性的身體」以實體式的存有處於截然對立的局面。

（11-2）唐·實叉難陀譯文：

(11-2-1) 身、資、及所住，此三·為所取；意、取、及分別，此三·為能取。迷惑·妄計著，以能、所分別，但隨文字境，而不見真實。⁵⁷

(11-2-2) 漸次與頓·皆悉不生，但有·心現·身、資等故，外·自共相·皆無性故；唯除·識起·自分別見。⁵⁸

(11-2-3) 妄想、習氣縛，種種·從心生；眾生·見為外，我說是心量。外所見·非有，而心·種種現；身，資、及所住，我說是心量。⁵⁹

(11-3) 白話翻譯（梵文本的白話翻譯）：

(11-3-1) 身體、住處、與資財 (*dehaḥ pratiṣṭhā bhogaś ca*)，為分別式表識的三個所執取項目 (*grāhya-vijñaptayas trayah*)；心意、執取、與分別式認知 (*mana udgraha-vijñapti-vikalpa*)，為三個能執取項目 (*grāhakās trayah*)。

論辯者只要還迷惘於其論辯之詞 (*tārikās tarka-vibhramāt*)，還跳脫不出音節之所行領域 (*yāvat tv akṣara-gocaram*)，以及還受限於能分別與所分別的二分框架 (*vi-kalpaś ca vi-kalpyam ca*)，就此而論，那就觀看不到真理 (*tāvat tattvaṃ na paśyanti*)。

(11-3-2) 由於身體、資財、與住處皆為自己的心態運作之所看見 (*sva-citta-dṛśya-deha-bhoga-pratiṣṭhānavāt*)，由於以自相（或個別的特徵）與共相（或共通的特徵）所認定的外在事物並非事物 (*sva-sāmānya-lakṣaṇa-bāhya-bhāvā-bhāvān*)，大慧！事情不論漸次生起或同時生起，皆不成立 (*mahāmate krameṇa yuga-pad vā nōtpadyante*)；這無非只是由於去分別以自己的心態運作之所看見與分別從而分別式知覺轉起罷了 (*anyatra svā-citta-dṛśya-vikalpa-vikalpītatvād vijñānaṃ pra-vartate*)。

(11-3-3) 受到分別式認知與習氣的束縛 (*vikalpa-vāsanā-baddham*)，多樣的事項即從心態的活動而產生 (*vicitraṃ citta-sambhavam*)；那被人們當成外在的 (*bahir ā-khyāyate nr̥nām*)，其實世間只不過是心態活動〔轉變〕的表現 (*citta-mātram hi laukikam*)。所看見的項目並非就那樣存在 (*dṛśyam na vidyate*)，外在世界的確被觀看為一個又一個的心態活動 (*bāhyam cittaṃ citraṃ hi dṛśyate*)；關於身體、資財、與住處 (*deha-bhoga-pratiṣṭhānaṃ*)，我說「那只不過是心態活動〔轉變〕的表現」(*citta-mātram vadāmy aham*)。

第14週2016/05/27〔單元主題〕：《密嚴經》

《密嚴經》——(1-1) 簡介：《大乘密嚴經》，通常簡稱《密嚴經》(*Ghana-vyūha-sūtra*)，至今尚存二個漢譯本和一個藏譯本。⁶⁰ 第一個漢譯本，《大乘密嚴經》，三卷，於 676-688 年，出

⁵⁷ T. 672, p. 626b; Lanka-Vaidya, p. 112; Lanka-Suzuki, p. 232.

⁵⁸ T. 672, p. 600a; Lanka-Vaidya, p. 35; Lanka-Suzuki, p. 74.

⁵⁹ T. 672, p. 610a; Lanka-Vaidya, p. 63; Lanka-Hadano, pp. 330-332; Lanka-Suzuki, p. 133.

⁶⁰ 「藏譯本」：*'Phags pa rgyan stug po bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*，收錄在 Peking 北京版 Kanjur No. 778, vol 29, Cu 1-62b. 參閱：The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra with Buddhaguhya's Commentary, translated by Stephen Hodge, London: RoutledgeCurzon, 2003, p. 419; Bruno Petzold, *The Classification of Buddhism: Comprising the Classification of Buddhist Doctrines in India, China and Japan*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995, pp. 354, 355, 981.

自唐·地婆訶羅 (Divākara/ 日照) (T. 681, vol. 16, pp. 723b-747b)。第二個漢譯本，《大乘密嚴經》，三卷，於 765 年，出自唐·不空 (Amoghavajra/ 不空金剛) (T. 682, vol. 16, pp. 747c-776b)。此外，本經之注釋，至今尚存唐·法藏大約於 690 年根據地婆訶羅譯本所撰的《大乘密嚴經疏》，四卷，然第一卷似已佚失，僅存的三卷收錄在「卍續藏經」，第 34 冊，pp. 248-290。⁶¹

相當深奧卻又似乎很少被研究的《密嚴經》，雖然強調阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*)、如來藏 (*tathāgata-garbha*)、轉依 (*āśraya-parāvṛtti*; *āśraya-parivṛtti*)、密嚴世界 (*Ghana-vyūha-kṣetra*) 等概念之意涵，由於一貫的理路鋪排在諸法空性、不二中道、唯識所現、如幻似化串聯而成的主軸，因此，做為不二中道的支柱之一的非有非無之說，仍然隨處躍然紙上。

《密嚴經》在於彰顯心態品質之細密 (或堅固) 與莊嚴，至於如此轉折的關鍵，則在於認清唯識所現，一方面，不追逐在由抓取特徵、分別認知、與給予名稱所衍生的現象世界，另一方面，對於運轉唯識所現最大宗的所依之阿賴耶識，遂行淨化或轉捨的修煉。透過了悟唯識所現而轉捨阿賴耶識，專門的用詞稱為「轉捨所依」，簡稱「轉依」。所依之阿賴耶識經由轉捨，心態品質即成為細密與莊嚴；以細密與莊嚴的心態品質打造的世界，即可稱為「密嚴世界」或「密嚴國土」。

(1-2) 《密嚴經》唐·不空譯文 (之一)：

如奔電、浮雲，皆偽而非實；如匠作瓶等，由分別所成。仁主！應諦聽，世間諸有情，習氣常覆心，生種種戲論。末那與意識，并餘識相續。五法及三性，二種之無我，恒共而相應。如風擊暴水，轉起諸識浪；浪生·流不停，賴耶亦如是。無始諸習氣，猶如彼暴水；為境風所動，而起諸識浪，恒無斷絕時。八種流注心，雖無若干體，或隨緣頓起，或時而漸生。取境亦復然，漸頓而差別。⁶²

(1-3) 白話翻譯：

猶如閃電之光、浮雲之影，都是虛幻的，而非具有堅實的質地；透過分別式認知所呈現的景象，猶如工匠造作的瓶子等器具。賢者！請聽。世間眾生的心態經常受到習氣 (*vāsanā*/ 習慣的傾向、做事的習慣) 的覆蓋，從而衍生各式各樣的概念泡沫化 (*prapañca*/ 戲論)。末那 (*manas*; *mano nāma vijñānam*/ 意、思量、名為思量之識別) 與意識 (*mano-vijñāna*/ 知覺上的分別式知覺) 和其餘的識別項目搭配，而相續地運轉。五個法要、三個專門範疇、與雙重的非我，也經常搭配在運轉。猶如風吹而打擊在大瀑流水，轉起如同波浪之各個識別項目；波浪逐一生起，而如同瀑水的阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*/ 庫存識) 也奔流不息。無始以來累積的〔阿賴耶識之〕諸習氣，如同大瀑流水；被如同風的知覺對象 (*viṣaya*/ 境) 所吹動，而生起如同波浪之各個識別項目，流轉不絕。心識奔流的八種項目，雖然並非每一種皆為獨自的存在體，卻都隨著關聯條件的搭配，或者同時產生，或者漸次產生。心識之得以產生在所抓取的對象方面，情形也是一樣，或者漸次抓取各個方面的對象，或者同時抓取各個方面的對象。

(2-2) 《密嚴經》唐·不空譯文 (之二)：

⁶¹ 參閱：William McGovern, *A Manual of Buddhist Philosophy: Cosmology*, London: Routledge, 2000, p. 31; 織田顯祐，〈法藏の『密嚴經』理解について〉，《大谷學報》第 85 卷第 2 號 (2006 年 3 月)，頁 21-39。

⁶² 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 751c; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 727a-b。

若知唯識現，離於心所得，分別不現前，亦不住其性。爾時·所緣離，寂然心正受，捨於世間中·所取能取見。轉依·離塵重，智慧不思議，十種意成身，眾妙為嚴好。

63

(2-3) 白話翻譯：

如果了知那只不過是自己的心態運作之所看見，就能從心態活動所要獲得的對象脫離而出，既不現前產生分別式認知，也不停留在分別式認知的情形。此時，不把所謂的對象當成對象，心態寂靜地處於禪定的情形，進而捨離以世間為範圍且以能執取與所執取為二分框架所造成的見解。轉捨所依 (*āśraya-parāvṛtti*/ 在所依運轉的程序予以捨換的處理)，尤其捨離〔所依之〕粗重 (*dauṣṭhulya*/ 惡質累積)，進而開發不可思議的 (*acintya*) 智慧與十種由修行心意所組成的集合體 (*mano-maya-kāya*)，這些外顯即成為具備莊嚴的特徵。

(3-2) 《密嚴經》唐·不空譯文 (之三)：

名從於相生，相從因緣起；以諸形相故，而起於分別。分別由二因，外想、心習氣；第七末那識，應知亦復然。⁶⁴

(3-3) 白話翻譯：

名稱從特徵而產生，特徵則從眾多關聯的條件而生起；由於面對各式各樣外貌上的特徵，就生起分別式認知。分別式認知主要來自二方面的關聯條件，一方面，從外部捕捉出來的特徵，另一方面，從內部之心態運轉的習氣 (*vāsanā*)；列為第七個識別項目之末那識 (*manas; mano nāma vijñānam*)，其之得以產生的來源，應該從同樣的二方面入手。

(4-2) 《密嚴經》唐·不空譯文 (之四)：

名本從相生，相復從緣起；從相生分別，不契圓成性。根、境、瓶、衣等，假法共和合；分別從此生，了知而別異。若動若非動，一切諸世間，皆因癡暗生，愚冥以為體。短長等諸色，音聲與香界，甘苦堅滑等，意識·同所緣。所有諸善惡，有為無為法，乃至於涅槃，斯為智之境。念念常遷轉，皆因識以生。末那·緣藏識，如磁石吸鐵。如蛇有二頭，各別為其業；染意亦如是，執取阿賴耶。能為我事業，增長於我所；復與意識俱，為因而轉謝。⁶⁵

(4-3) 白話翻譯：

名稱之產生，主要來自於特徵；特徵之生起，則又來自於眾多的關聯條件。隨著已經產生的特徵，跟著就產生分別式認知；然而，分別式認知之呈現，並不契合事項之圓成實自性 (*pariniṣpanna; pariniṣpanna-svabhāva*/ 全盤實現此一專門範疇)。知覺裝備 (*indrya*/ 根)、知覺對象 (*viṣaya*/ 境)、瓶子、衣服等，都是假借有關的積聚成份組合

⁶³ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 752c; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 728a.

⁶⁴ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 753b; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 728c.

⁶⁵ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 754a; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 729b.

而成。至於分別認知，則從合成的外貌出發；要去分辨合成的外貌，就造就出別異的景象。不論看成有變動的或無變動的，世間一切有關的二分的見解，都是以困惑為基礎而產生出來，其骨子裏的內涵為昏暗。物體外貌的長短、聲音現象、香氣領域、味覺之甘苦、與觸覺之堅硬或光滑等，這些都是之得以形成意識 (*mano-vijñāna*/ 知覺上的分別式知覺) 所面對的對象 (*ālambana*)。事情之善或惡，有為層次或無為層次，甚至涉及涅槃，這些都是之得以形成智慧所探究的對象 (*viṣaya*)。起心動念而奔流不息的心態活動，都以分別式知覺 (*vijñāna* / 識) 為基礎，方得以衍生。末那識 (*manas; mano nāma vijñānam*) 之得以運轉，由於以阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*/ 庫存識、藏識) 為所面對的對象 (*ālambana*)，這就猶如磁鐵吸引鐵器。猶如一種雙頭蛇，每一個頭各做各的事，雜染之末那識 (*kliṣṭa-manas*) 也好像分成二個頭在執取阿賴耶識。一個頭能衍生地做出以自我為本位的活動，進而增長自我所擁有的版圖；另一個頭既伴隨著意識 (*mano-vijñāna*)，且充為意識之依靠，而經歷起伏變化。

(5-2) 《密嚴經》唐·不空譯文 (之五)：

如地無分別，庶物依以生；藏識亦復然，眾境之依處。如人以己手，還自捫其身；亦如象以鼻，取水自露灑；復似諸嬰孩，以口含其指；如是·識·分別，現境·還自緣。是心之境界，普遍於三有。久修觀行者，而能善通達，內外諸世間，一切唯心現。⁶⁶

(5-3) 白話翻譯：

譬如大地並不歧視任何項目，而眾多物體都可依靠大地而生存；阿賴耶識 (*ālaya-vijñāna*) 也同樣不具歧視性，而成為眾多知覺對象 (*viṣaya*) 的所依 (*āśraya*)。譬如人們用自己的手，觸摸自己的身體；猶如大象用自己的鼻子取水，再噴灑自己；又好比嬰兒，用嘴巴含著自己的手指；同樣的情形，分別式知覺 (*vijñāna* / 識) 在進行分別的時候，不僅呈現知覺對象 (*viṣaya*)，而且自己還以呈現的知覺對象為所面對的對象 (*ālambana*)。如此的心態活動之對象 (*viṣaya*)，遍及三個層次的生存領域 (*tri-bhāva*)。在洞察方面熟練的修行者，對於內部方面或外部方面的世界，都能相當地通達認知這一切只不過是心態運作之所看見 (*citta-dṛśya-mātra*)。

(6-2) 《密嚴經》唐·不空譯文 (之六)：

遠離諸言說，及以一切見，若有若無等·如是四種邊，是名最清淨·中道之妙理。密嚴諸定者，於此能觀察，離著而轉依，速入如來地。⁶⁷

(6-3) 白話翻譯：

從言說之認同脫離，從所有的見解之認同脫離，以及從存在、不存在、既存在又不存在、非存在非不存在這四個對峙角落的論斷 (*cātuṣ-koṭika*) 之認同脫離，即可稱為「最清淨的中道之微妙理趣」。著眼於專精的細密暨莊嚴的禪修者，於如此的理趣，能確實觀察、離開執著、轉捨所依 (*āśraya-parāvṛtti*)，進而直截了當地趨入趣入如來之位階 (*tathāgata-bhūmi*)。

⁶⁶ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 757a-b; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 732a.

⁶⁷ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 758b; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 733a.

(7-2)《密嚴經》唐·不空譯文(之七)：

立宗及諸分，皆是不定法；以宗及以因，各執差別故。密嚴微妙剎，體是轉依識，超於分別心，非妄情境界。如來密嚴剎，無終亦無始，非微塵自性，非由於樂欲，非大自在作，非無明、愛業，但由無功用·妙智之所生，出欲、色、無色，超無想暗網。⁶⁸

(7-3) 白話翻譯：

建立的宗旨與宗旨據以建立的分支部分，都是不具決定性的項目，理由在於各個宗旨及其理據都各有彼此互異的執取。微妙的密嚴佛土，其基礎為所依之阿賴耶識的轉捨，因而超脫心態上的分別認知，並非虛妄分別之所行領域。如來安住之密嚴佛土，不具有終點，不具有起點，並非以最微細的粒子 (*paramāṇu*/ 微塵) 為其本身的存在，並非出之於快樂或欲望而生起，並非來自於大自在天 (*mahēśvara-deva*) 的化作，亦非由無明知與貪愛之作為所出生，而是單純地出之於不假造作的通達認知 (*a-yatna-jñāna*; *nir-abhisamkāra-jñāna*)，並且超出欲界 (*kāma-dhātu*)、色界 (*rūpa-dhātu*)、無色界 (*ārūpa-dhātu*; *ārūpya-dhātu*)，以及超脫無想天 (*āsamjñika*) 之昏暗網羅。

第15週2016/06/03〔單元主題〕：Is Consciousness Produced by the Brain

* Bruce Greyson, “Is Consciousness Produced by the Brain?” *Cosmology & Consciousness: Exchanges between Buddhist Scholars and Indian and Western Scientists*, Library of Tibetan Works & Archives, 2013, pp. 61-89.

(<http://scienceformonks.org/SciencePrograms/MonasticGraduates/Conference/CosmologyAndConsciousness/index>)

(http://scienceformonks.org/SciencePrograms/MonasticGraduates/Conference/CosmologyAndConsciousness/Resources/MindAndMatter_CosmologyConsciousness_2011_FULL_TEXT.pdf)

(<https://www.youtube.com/watch?v=sPGZSC8odIU>)

〔延伸的參考材料〕

* Asaf Federman, “What Buddhism Taught Cognitive Science about Self, Mind and Brain,” *Enrahonar: Quaderns de Filosofia* 47 (2011): 39-62.

* Jay Garfield, “Ask Not What Buddhism Can Do for Cognitive Science; Ask What Cognitive Science Can Do for Buddhism,” *Bulletin of Tibetology* 47/1&2 (2011): 15-30.

* Zhihua Yao, *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, New York: Routledge, 2012.

第16週2016/06/10〔單元主題〕：調整放假

第17週2016/06/17〔單元主題〕：Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy

* Christian Coseru, “Introduction: Taking the Structure of Awareness Seriously,” *Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 1-16.

⁶⁸ 《大乘密嚴經》，唐·不空譯，T. 682, vol. 16, p. 761a; 參閱：《大乘密嚴經》，唐·地婆訶羅譯，T. 681, vol. 16, p. 735a.

* Christian Coseru, “Chapter 9: In Defense of Epistemological Optimism,” *Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 274-304.

〔延伸的參考材料〕

* Christopher Hatchell, *Naked Seeing: The Great Perfection, the Wheel of Time, and Visionary Buddhism in Renaissance Tibet*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

* David McMahan, *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*, New York: Routledge, 2013.

第18週2016/06/24〔單元主題〕：期末報告