

## 中國佛教譯語的發展呈現曲折多端的面貌，並非直線從狀態甲規則演化成乙，然後由乙重整齊地蛻變至丙狀態等等。專門術語如是，一般用語亦不例外。在此擬以普通語彙的成員「陳設」為例來說明隔代流行的情形，也就是某詞初次用於譯文後，經過長時間不見沿用的間隔，忽然重新為譯師採納。「陳設」並不是一個生僻、罕見的語詞。大部頭的一般性詞典將其釋義最起碼分成動詞、名詞兩個義項<sup>1</sup>，也有詞書理出四個意思<sup>2</sup>。當今學術論文標題十分自然使用該詞，像《乾隆與文殊菩薩——梵宗樓供奉陳設探析》<sup>3</sup>、《宗教建築與祭祀陳設組畫》<sup>4</sup>、《臺灣家屋空間中的儀式性器物——以公媽案桌陳設為例》<sup>5</sup>等等，且因「陳設檔」的關係，清廷方面的研究裡特別容易看到這兩個字。

自從漢代在文獻上出現的「陳設」，在較早期的佛典翻譯裡倒是不多見，唐代之前唯一的例子是西晉竺法護所譯《正法華經》。其《應時品》講述著名的火宅喻，談及某城有位年邁體弱的百萬富翁住在破舊的房子裡。屋子雖大，只有一個門，外面則空闊寬敞，圍牆高大。住宅年久失修，梁柱傾危腐壞，且到處堆積易燃物。有一天火真的從某處燒起，並迅速擴散，有錢人看著他一窩小孩本來興致勃勃地玩耍、吃東西，孩子們忽然發現火災，極其慌張恐懼地到處亂找出路。「老父也著急，苦思如何救濟慌失措的小朋友。突然靈機一動，因應各個小孩的喜好，屋前趕忙擺好各種玩具，然後把門敞開，好讓大家逃出，並奏起緩和情緒、引起注意的美妙音樂，臉帶微笑跟孩子們說：「我要送你們玩具車！象車、馬車、羊車、伎車，在外面已經準備好了。趕快出來！要什麼，就有什麼，不要被火燒了！」<sup>6</sup>法護原文裡的「時父知子各所好意，即為陳設象馬車乘、遊觀之具」，就是漢譯經典裡最古老的「陳設」例，意思很好懂。

《正法華經》的翻譯是西晉武帝「太康七年八月十日」完成的<sup>7</sup>，相當於西曆 286 年 9 月 15 日，跟唐朝（618-907 年）的開始相差三百三十餘年。這段時間，在中國翻譯經論的學者未用「陳設」，可是李唐起，該詞屢見於譯本。義淨（635-713 年）的譯著提供很明顯的例子，經、律（毘奈耶）皆有。就像《根本說一切有部毘奈耶雜事》，第二十一卷記載猛光王的故事，說此王患上「不睡之病」，備受困擾，所以派使者到國外，請當時名醫侍縛迦王子來幫他診斷。侍縛迦徵得其父王的許可出診，「時侍縛迦問來使曰：『彼猛光王今患何病？何所宜食？何不宜耶？』」是時使者具陳病狀。大醫闍已，以酥合膏，色如酒色，味如酒味，香如酒香。既合成已，選擇良晨，陳設嘉瑞，別其親屬，與使同行。<sup>8</sup>後來「猛光王聞醫王至，便作是念：『彼侍縛迦者既是王子，復是醫王，應為盛禮迎入城闕！』」時王即令嚴飾城郭，修理街衢，陳設儀仗。王及太子、群寮、人庶，皆悉出迎。是時醫王與無量百千人眾前後圍遶共入城中。<sup>9</sup>同書第三十八卷載有世尊入滅後諸事，包括：「是時

## 略述佛典譯語久睡忽醒的現象——以「陳設」為例

／高明道

諸人即便如前，依輸王葬法——備具，無有關少。從拘尸那城周圍十二踰繕那，乃至繫冠冠底，所有無量歸仰眾生，咸來雲集，各持香華、種種伎樂供養之具。壯士眷屬，皆悉出城，詣雙樹間，於師子床前，陳設所有，盡心供養。<sup>10</sup>至於「陳設」之契經例，《大孔雀呪王經·壇場法》說：「若於其方有尸婆鳴叫者<sup>11</sup>，如前所說隨方供養之物而陳設之。及諸同伴，皆不應恐怖。」<sup>12</sup>

以上義淨四個例子<sup>13</sup>中，「陳設嘉瑞」所指不甚清楚<sup>14</sup>，但「陳設儀仗」、「陳設所有」與「……供養之物而陳設之」，理解上較沒有困難。跟義淨一樣喜談「陳設」的唐代譯者是不空（705-774 年）。其譯著所載諸例有長行、偈頌兩種。前者即《聖賢野紇哩縛大威怒王立成大神驗供養念誦儀軌·法品》與《甘露茶荼利菩薩供養念誦成就儀軌》：「每日取種種時花，散壇上。燒香、塗香、燈明、飲食及菓子上，加持分布四邊供養，隨力所辦陳設莊嚴。每入道場虔誠作禮，發露懺悔，隨喜，勸請，迴向，禮讚。」<sup>15</sup>「修瑜伽者從師受得本尊儀軌已，當於閑靜處或於山林幽谷——諸教所說勝上之處——建立淨室，或於精舍，若於塔中，淨治其地，以壘摩夷塗拭。又白檀香塗曼荼羅，或方或圓，隨意大小。以諸名花散於壇上，塗香、燒香、飲食、燈明、關伽，隨力所辦陳設莊嚴。」<sup>16</sup>偈頌則見於《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》及《金剛頂一字輪王瑜伽一切時處念誦成儀軌》：「燒香華塗香 燈明及飲食金銀寶器盛 及以淨梵等 真言香水灑 復以燒香熏 陳設壇四邊諦心為供養」<sup>17</sup>、「隨力辦供具 塗香關伽水 焚香飲食燈 幡蓋鈴珞 等 陳設壇四邊 若有本尊像 室內面西安 瑜伽者面東」<sup>18</sup>。「陳設壇四邊」一句也見於一行（683-727 年）的《藥師琉璃光王消災除難念誦儀軌》：「燒香花燈明 飲食塗香等 陳設壇四邊懺悔并隨喜 勸請發願等 回向諸功德」。<sup>19</sup>七世紀，法金集的《建立曼荼羅薩婆儀軌》則說：「次陳於護摩 微密成就法 即於淨淨室 建立於道場 陳設妙香華 虔誠而供養 依法以結淨 息災與增榮 敬愛降伏等 威神莫能測」。<sup>20</sup>可見，除了義淨翻譯的經論外，李唐其他譯本中的「陳設」，都指「將供品排列得整齊齊齊」。

「陳設」之所以在唐代突然流行起來，似乎是跟該詞於當時語言中本來較常用有關，因為查閱李唐若干釋氏文獻，發現其中涉及訓詁的文字不乏提出「陳設」的例子。先看窺基（632-682 年）兩部著作。《〈妙法蓮華經〉玄贊》闡釋《法華經·譬喻品》裡描述長者送給孩子們的大車上「重敷軟氈」<sup>21</sup>時，就把「敷」的意思解說成「陳設也」<sup>22</sup>。同樣，窺基的《〈雜集論〉述

記》裡將玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》「今此頌中無倒稱讚最勝功德敬中頂禮」<sup>23</sup>的「敬中頂禮」分析成：「虔恭名『敬』，陳設曰『中』，稽首接足名為『頂禮』。」<sup>24</sup>實言之，玄奘的這位大弟子在不同典籍、不同文脈下用「陳設」來詮釋「敷」與「中」。

另外一種情形是古德把單獨的「陳」字釋義中擴充為「陳設」，例如宗密（784-841 年）撰了《大方廣圓覺修多羅了義經》序後，在自己的《〈圓覺經大疏〉釋義鈔》就解釋《序》中「久慨孤貧，將陳法施」<sup>25</sup>句的「將陳法施」說：「『將』猶『欲』也。『陳』者，『設陳』之謂也。『法施』者，運清淨心，無希名利之垢，以法施他，故名『法施』。」<sup>26</sup>或如慧達所撰《〈肇論〉序》「遠留連講肆」<sup>27</sup>句，唐釋元奘（578-626 年或 650-699 年）撰《〈肇論〉疏》：「『留連』謂『不離』也；『講肆』謂『講席』也。《說文》云：『講，習也。』《左傳》云：『講，謀也。』《周禮》云：『司市常以陳肆辨物。』此謂陳設物產為肆耳。今<sup>28</sup>謂講說之處，陳設几席，事如肆也。」<sup>29</sup>

第三種訓詁資料裡看得到的狀況乃是「陳設」不直接翻譯另一詞，也並非「陳」字的擴充，而是出現在一句釋義中。例如李通玄（645-740/741 年）《〈新華嚴經〉論》解釋唐譯《大方廣佛華嚴經·佛不思議法品》中「宮殿」一詞，說：「『宮殿』者，所居止寢宿之室為『宮』，以法治生、陳設正法處為『殿』。」<sup>30</sup>或如慧琳（737-820 年）《一切經音義》，第四十卷釋訓釋《聖德威金剛童子陀羅尼經》<sup>31</sup>若干用詞時，在「嬰方」下注明：「上初色反。《古今正字》：『陳設器物齊之兒也。』從『田』，從『人』，『夂』聲。『夂』音雖也。」<sup>32</sup>而第九十卷解釋唐道宣《續高僧傳·義解篇·釋寶瓊傳》《爨塞駢韻·煙隱禪涌》<sup>33</sup>中的「爨塞」說：「上初色反。郭璞注《爾雅》云：『上初色反。』《說文》云：『治稼麥。從『田』、『人』，從『久』。』久，山危反也。」<sup>34</sup>

唐代開始的這種訓詁習慣，趙宋時期仍持續著。例如守倫所著《〈法華經〉科註》釋《妙法蓮華經·譬喻品》偈句「真珠羅網 張施其上」<sup>35</sup>，說「『張施其上』者，羅利、陳設之謂」<sup>36</sup>，又解《見寶塔品》「寶地平正，寶寶露幔覆其上」<sup>37</sup>，表明：「『寶寶露幔』者，謂以眾寶交錯而為帳。既依空陳設，上無遮蔽，故云『露』耳。」<sup>38</sup>或如闍達《〈法華經〉句解》針對《化城喻品》「其祖轉輪聖王與一百大臣及餘百千萬億人民，皆共圍繞，隨至道場，咸欲親近大通智勝如來，供養恭敬，尊重讚歎」<sup>39</sup>中最後八字講述是「陳設供養，盡心恭敬，倍加尊重，發言稱讚」<sup>40</sup>之意。以上三例只包括單音節詞語的

詮釋（「施」即「陳設」，同唐代「敷」、「中」二例）以及釋義句中的出現。後者尚有元照（1048-1116 年）《〈四分律行事鈔〉資持記·釋導俗篇》所謂：「『夜』下明設座。或是逼夜不暇陳設，故開隨坐。」<sup>41</sup>這是為道宣撰述《〈四分律〉刪繁補闕行事鈔·導俗化方篇》「夜集說法，座高卑無在」<sup>42</sup>提出的補充說明，而道宣此句是要處理姚宋佛陀耶舍、竺佛念等譯《四分律·說戒捷度》中的因緣：「時詰比丘夜集欲說法。時坐卑座有疑，佛言：『若夜集說法者，座高卑無在。』」<sup>43</sup>可見，把「陳設」放入釋義的例子較多，不過宋代還有擴充例。參南宋、元間可度《〈楞嚴經〉箋》對《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》「我無欲心，應汝行事，於橫陳時，味如嚼蠟」<sup>44</sup>一句，「《箋》云：有外橫陳設之時，使化行非。雖行，但如嚼蠟，言無味。或『橫陳』則同被也。」<sup>45</sup>

唐代佛教界人士開始使用「陳設」，不僅影響到訓詁和翻譯，且更在一般作品裡留下痕跡。有時是用以描述供品整齊的擺設，像玄奘（602-664 年）《大唐西域記》所謂「凡此三物，每至六齋，法侶成會，陳設供養，至誠所感，或放光明」<sup>46</sup>，有時則指正式座位的設置，如道宣（596-667 年）《續高僧傳·護法·釋智炫》的「於太極殿陳設高座」<sup>47</sup>，但最多的例子如同《根本說一切有部毘奈耶雜事》的「陳設儀仗」屬於迎送場合，諸如慧立（615-665 年）《大唐大慈恩寺三藏法師傳》之「官司不知，迎接機，莫暇陳設，而聞者自然奔湊，觀禮盈衢，更相登陟，欲進不得，因宿於漕上矣」<sup>48</sup>、「至十日，天景晴麗，敕遣依前陳設」<sup>49</sup>，方乃引發，幢幡等次第陳列，從芳林門至慈恩寺，三十里間爛然盈滿」<sup>49</sup>、「陳設所項，復蒙 皇帝、皇后降降天慈，賜遣宮使」<sup>50</sup>，或李通玄（645-740 年）《新〈華嚴經〉論》所謂：「然智慧之道，以一法而滿十方，以一行而遍一切萬行。雖然，約世軌則設法，不無如世陳設者，是隨方應用也。」<sup>51</sup>另外尚有圓照（約 718-799 年）《貞元新定釋教目錄·總集群經錄》中的「洎六日癸卯陳設葬儀，還神城南，茶罷供養」<sup>52</sup>以及八世紀初撰《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》：「舉州士庶大會陳設，香花遍于海浦，蠹梵括于天涯，奉送大師，凡數百里。」<sup>53</sup>足見，「陳設」在唐代多種釋氏著作不乏其例，然自法護於西晉翻譯《正法華經》之後直至李唐前——包括東晉、南北朝、隋代時期——三百多年間，無論是從外文翻譯成華文的經、律、論抑或本土佛門學者自己撰寫的作品，從尚存資料來看，連一部都沒有採取該詞。這種情況彷彿經歷漫長冬眠之後，「陳設」在道宣、玄奘、義淨等高僧的筆下便驟然甦醒。

唐代開始的這種訓詁習慣，趙宋時期仍持續著。例如守倫所著《〈法華經〉科註》釋《妙法蓮華經·譬喻品》偈句「真珠羅網 張施其上」<sup>35</sup>，說「『張施其上』者，羅利、陳設之謂」<sup>36</sup>，又解《見寶塔品》「寶地平正，寶寶露幔覆其上」<sup>37</sup>，表明：「『寶寶露幔』者，謂以眾寶交錯而為帳。既依空陳設，上無遮蔽，故云『露』耳。」<sup>38</sup>或如闍達《〈法華經〉句解》針對《化城喻品》「其祖轉輪聖王與一百大臣及餘百千萬億人民，皆共圍繞，隨至道場，咸欲親近大通智勝如來，供養恭敬，尊重讚歎」<sup>39</sup>中最後八字講述是「陳設供養，盡心恭敬，倍加尊重，發言稱讚」<sup>40</sup>之意。以上三例只包括單音節詞語的

1. 例如林尹、高明主編《中文大辭典》（第一次修訂版，普及本）（臺北：華岡出版有限公司，1979 年）第九冊第 1145 頁（總頁 15435）上欄。  
2. 見羅竹風主編《漢語大詞典》第十一卷（上海：漢語大詞典出版社，1993 年）第 1012 頁。

（下轉第 3 版）

## 感謝

## 諸位大德發心贊助

## 敬祝

## 福慧增長

印順導師語錄  
顯示了剎那生滅的真相，徹底開顯了甚深的法性，就是三法印（三種真理）。從緣起生滅的非「常」上，開示了眾緣無實的「諸法無我」。從緣起的非「有不生的寂滅」上，顯示了無為空寂的「涅槃寂靜」。緣起法具體的開顯了三法印，是即三即一而無礙的。



## 一、關鍵概念：人工知能

英文 artificial intelligence，譯為「人工知能」，字面的意思是「由人所製造出來可表現知能作用的機器」，人工，大致沒什麼疑慮。會有疑慮的是「知能」；這涉及界說之差異，以及訴求不同的哲學見解。「知能」，在此一脈絡的用法，可一分為二。第一，弱人工知能；第二，強人工知能。

首先，弱人工知能，大致是由人們用計算機程式到目前為止所製造出來的機器作用。因此，人們在制定計算機程式所面臨的限度，大致就是人工知能的限度。相對於人們的知能，人工知能只是局部的，或類似的、模擬的。

第二，強人工知能，大致只在科幻小說或科幻電影才會出現，可列舉其中的幾個項目。其一，自我意識或自主意識。通常我們下令給人工知能，而人工知能只能被動地執行我們所下的指令。有別於此，猶如有些大人叫小孩做什麼，而小孩會問為什麼叫我做？我偏偏不做。這涉及自我意識或自主意識。人工知能目前大致還無法做到這一個地步。其二，意志，尤其哲學所討論的自由意志。其三，自主的推理，甚至創意（creativity）或創新（innovation）。人工知能的推理，只依據其所制定的程式運作；能否脫離或超過原先制定的程式，大有疑問。其四，批判。其五，論議。其六，智慧，尤其哲學所要進階達成的智慧，或佛教通過修行所要開發的智慧。一般世人對於智慧是什麼意思可能不太清楚，對於怎麼開發智慧，大概也不是以此為專業。如果一般世人都很難名至實歸地具有智慧，人造的機器如何稱得上智慧？這是為什麼在中文的語境通常被叫做人工智慧或人工智能，而更恰當地，應該稱為「人工知能」。

## 二、就人工知能之反思

反思（reflection）或內省（introspection），是我們這一輩子成為人，一般而言，很重要的一個知能。目前，用計算機程式所製造的機器，雖然能做一些運算、分析、推理、規劃、影像辨識、移動、操作物體、棋類遊戲等事情，卻還做不到反思。更深刻地予以檢視，一般世人在知能的限度與問題，也將轉移而成為「人工知能」在系統上的限度與問題。在此，僅列舉三點：符碼化、就項目本身的等同認定、分別式的見解。

## （上接第 2 版）

3. 即王子林著《乾隆與文殊菩薩 -- 梵宗樓供奉陳設探析》（“The Qianlong Emperor and the Manjusri Bodhisattva: A Study of the Arrangement of the Pantheon in Fanzonglou 2006”），收錄於北京《故宮博物院院刊》2006 年第四期第 122-131 頁。  
4. 即盧慶濱、王次澄合著《宗教建築與祭祀陳設組畫》（“Paintings of Religious Buildings and Sacrificial Arrangements”），收錄於《大英國書館特藏中國清代外銷畫精華》第三冊（廣州：廣東人民出版社，2011 年）第 137-196 頁。  
5. 即毛紹周著《臺灣家屋空間中的儀式性器物——以公媽案桌陳設為例》（“The Ritual Items of Living Space in Taiwan - The Arrangement of the Ancestral Altar”），收錄於《文史台灣學報》2011 年第三期第 245-276 頁。  
6. 參見 T 9.263.75 b 5-19。  
7. 參 T 55.2145（《出三藏記集·新集經律錄》）7 b 14。  
8. 見 T 24.1451.302 a 15-19。  
9. 見同上，302 b 3-8。

## 就人工知能 (AI) 之佛教哲學的反思

／蔡耀明

第一，符碼化（或語言化）。像在這兒，使用語言跟大家做表達。但是，在彼此交涉的介面，卻很少能越出符碼（code）或語言的層次或範圍。計算機程式搭配資料庫或大數據的使用，也是一樣，都是符碼堆疊出來的；所有人工運算的、知識的、系統的建構，都要經過符碼化與解符碼（de-coding）的處理。拉到這樣的處理程序，一方面，為其優勢，另一方面，亦為其限制或問題所在。

第二，就項目本身的等同認定（或自性見 svabhāva-dṛṣṭi、我見 āma-dṛṣṭi）。程式語言的建構，其基礎在於預先規定單位項目等同各自所被賦予的固定值與換算值。藉由正確地辨識與處理單位項目的存在值與換算值，程式語言即能做出所被預期的機能。就某一單位項目在存在值上認定就是該單位項目，如此的認知形態，相當於一般世人的自性見（或認定等同於本身的存在）或我見（或認定等同於主位的存在）。一般世人基於自性見或我見，雖然得以認知與運作在由自性見或我見所連結的世間，卻洞察不進且超脫不了如此連結的世間。同樣地，人工知能基於單位項目預先就被規定的存在值與換算值，雖然得以認知與運作在由此所連結的領域。

第三，分別式的見解（或邊見 anta-grāha-dṛṣṭi）。伴隨著自性見或我見，一般世人認知之得以遂行，還經常訴求分別式的見解，也就是認定認知對象的內部，或內部與外部之間，存在著差異性或區隔性。在分別式的見解的各種形態中，最頻繁出現的，大概就是一分為二的形態。由於一分為二，非此即彼，非彼即此，彼此一切就到位，也一切就到底（或邊 anta），而認知對象如此一切，也就落入彼此負隅頑抗的格局。落在如此格局所做成就對象的認定，即可稱為分別式的見解。而人們在設計程式語言時，當然就把如此的分別式見解，置入人工知能。問題在於，分別式的見解不外乎人們造作認定的建構，而世

界確實的情形，並不等於人工的分別建構。因此，依賴人工知能，完全不足以解明世界之不具有差異性或區隔性的確實的情形，亦即，完全不足以達成不二（a-dvaya）之智慧，充其量只不過是以差異或區隔為限度的知能。

## 三、由依賴人工知能翻轉為不依賴人工知能之修行

對於一般世人的知能或人工知能，有了初步的認識與反思，並且了解其限度與可能的偏差，即不再寄望人工知能；這正好成為絕佳的契機，從而翻轉出佛法可帶來超凡入聖之修行。換言之，與其依賴人工知能，不如靠著腳踏實地的修行。佛教提供解脫道與菩提道之指引。修行者經由持戒養成的德行，經由禪修養成的定力，經由洞察養成的智慧，以及經由排除障礙養成的解脫，可逐步淬煉出超脫世間束縛的能力；這在知能的開發，遠遠不是任何人工知能所能相提並論的。

## 四、觀照人工知能為幻化者

當代討論人工知能，很多議題都會被提出來，包括：人工知能真的會思考嗎？人工知能有靈魂嗎？到底是人更像人工知能，還是人工知能更像人？如果連結到佛教菩提道，還可以問：「人工知能」能修行而成佛嗎？就此而論，般若經典記載著：「世尊！設有問言：『若有幻士能學般若波羅蜜多，乃至能學布施波羅蜜多，彼能成辦一切智智不？』我得此問，當云何答？」（《大般若波羅蜜多經·第二會·幻喻品第十》）「世尊！這兒在問，如果幻化者完全按照菩提道的要求在學習，到後來，能否修出菩提道的正果？面對此一提問，回應的方式，將考察的幻即可。更多的，應該學會且練習好地過生活。生活，不僅是拼政治，搞經濟，或拿人工知能裝門面。來得還要更多的人，應該學會且練習觀察生命歷程，感受世間生命的困苦，重視心安理得過一生，以及尋求超脫困苦的道路與方法。猶如不必把人民當成政治的動物或經濟的動物而盲目推動全民政治化或全民經濟化，同樣地，不必全民吹捧人工知能，卻反而被人工知能所宰制。人工知能，如同眾多的學術領域與科技領域，由各個領域極少數專業的與頂尖的人士去鑽研即可。更多的人，應該學會且練習好地過生活。生活，不僅是拼政治，搞經濟，或拿人工知能裝門面。來得還要更多的人，應該學會且練習觀察生命歷程，感受世間生命的困苦，重視心安理得過一生，以及尋求超脫困苦的道路與方法。因此，人工知能確實的情形就是幻化的表現。尤其佛法的修行者，不論

修行段數的高低，都應該觀察不僅人工知能為幻化者，而且修行者也如同幻化者。以一切的修行者都如同幻化者為著眼所翻轉出來的認知，正好切合於菩提道得以推進所必要的智慧。

## 五、認識人工知能之衝擊

對照人工知能、科技產品、與各種動物，可了解平庸的人並非萬物之靈，也可認清妄自尊大的人類中心主義與人類霸權主義都是虛構的謬誤，從而徹底放棄想要利用人工知能遂行人類霸權的執念與做法。由於人工知能與科技產品的發展，造成一些人的失業、心態壓力、社會問題、與環境破壞，從而了解這些項目其實共構成世間之困苦。換言之，人工知能、電腦、手機，並沒有解決眾生在世間根深蒂固的困苦，而只不過是共同參與在，甚至還加重了在世間的困苦。

## 六、走一條能遠離人工知能的路徑

我們周遭充斥著人工知能、科技產品、錢財、官位、名聲等，而且聲量頗高。在佛法的教學，這些都當頂多只是可有無用的器物，而不在可構成修行道路的主軸。攤開生命歷程與心路歷程，一方面，透過修行將偏差導正以及將障礙排除，另一方面，透過修行導向高超的目標，這才構成修行道路之主軸。如果把人工知能當作最重要的項目，甚至以為當前就是人工知能的時代，相當於把人工知能擺在人生與時代的主軸，則不僅修行被一腳踢開，而且反過來遭被人工知能所掩蓋或吞噬。

猶如當代的學術領域與科技產品連結到職業時，應該注重「正命而活」，不應假借學術、科技之名，而行對人之、動物、環境的傷害、破壞、殺害之實。對於人工知能的檢視與遠離，亦然。

猶如不必把人民當成政治的動物或經濟的動物而盲目推動全民政治化或全民經濟化，同樣地，不必全民吹捧人工知能，卻反而被人工知能所宰制。人工知能，如同眾多的學術領域與科技領域，由各個領域極少數專業的與頂尖的人士去鑽研即可。更多的人，應該學會且練習好地過生活。生活，不僅是拼政治，搞經濟，或拿人工知能裝門面。來得還要更多的人，應該學會且練習觀察生命歷程，感受世間生命的困苦，重視心安理得過一生，以及尋求超脫困苦的道路與方法。



10. 見同上，400 c 6-11。  
11. 此處有雙行夾注：「是野干鳴。」  
12. 見 T 19.985.476 c 29-477 a 2。  
13. 譯義淨《根本說一切有部毘奈耶雜事》所謂「時尾提提國群臣等贊發德王曰：『願王過國，所有軍眾陳設會院！』」（見 T 24.1448.70 b 18-19。）不屬於「陳設」例，因為「廣陳」、「設會」二詞是義淨習慣分別用的譯語。  
14. 義淨只有在另外一個地方用到「嘉瑞」，即《根本說一切有部毘奈耶雜事》中「大王！今日國祚興隆，王子誕生，嘉瑞咸應——五百侍男、五百侍女、上象上馬，各生五百，五百伏藏自然開現，諸國朝賀，奇珍總集！」（見 T 24.1451.298 b 12-15。）  
15. 見 T 20.1072A.155 b 21-25。  
16. 見 T 21.1211.42 c 7-12。  
17. 見 T 18.874.310 c 28-311 a 3。  
18. 見 T 19.957.321 b 20-24。  
19. 參 T 55.2145（《出三藏記集·新集經律錄》）7 b 14。  
20. 見 T 18.912.930b7-122。  
21. 見 T 9.262.12 c 21。  
22. 見 T 34.1723.751 b 4。  
23. 見 T 31.1606.694 b 25。  
24. 見 X 48.796.9 a 7-8。  
25. 見 T 39.1795.524 b 27。  
26. 見 X 9.245.480 b 22-23。  
27. 見 T 45.1858.150 b 20-21。這個地方，拙文《〈講解佛經〉與〈開設講壇〉——古文今譯不易》（《法光》雜誌第 234 期，2009 年 3 月）曾初步討論過。  
28. 「今」現傳本作「令」，形近而誤。  
29. 見 T 45.1859.164 a 12-15。  
30. 見 T 36.1739.932 b 24-25。  
31. 趙宋以降木刻、排版等印刷《藏經》未收錄題為《聖德威金剛童子陀羅尼經》的文獻，且依慧琳注釋的字詞（參 T 54.2128.571 b 20-c 12）進行考察，《藏經》裡也找不到任何一部內容吻合的典籍。  
32. 見 T 54.2128.571 b 24。  
33. 見 T 50.2060.479 a 8。  
34. 見 T 54.2128.888 c 8。  
35. 見 T 9.262.14 c 10-11。  
36. 見 X 30.605.709 b 8。該書為宋守倫所撰，由「明玉鑄菩提聖門法濟參訂、吳興瓶城居士閔夢得較訂」。

37. 見 T 9.262.33 a 29-b 1。  
38. 見 X 30.605.767 b 22-24。  
39. 見 T 9.262.22 c 7-10。  
40. 見 X 30.604.513 b 18-19。  
41. 見 T 40.1805.404 b 3-4。  
42. 見 T 40.1804.138 b 2。  
43. 見 T 22.1428.817 b 8-10。  
44. 見 T 19.945.145 c 26-27。  
45. 見 X 11.271.1081 a 14-15。  
46. 見 T 51.2087.872 c 16-22。  
47. 見 T 50.2060.631 b 24。  
48. 見 T 50.2053.252 a 17-b 4。  
49. 同上，269 a 14-17。  
50. 同上，273 a 27-29。  
51. 見 T 36.1739.982 c 25-28。  
52. 見 T 55.2157.890 c 22-23。  
53. 見 T 50.2056.292 c 21-23。「香花」，《大正藏》、CBETA 作「香花」，語意不通。茲據唐《譯經證義講經律論廣演大師選集卷》（《仁王經疏》法衛鈔）「舉州仕庶大會陳設及香華等」送數百里」（X 26.519.430 b 8-9）改。