

DHARMA LIGHT MONTHLY

# 法光



法光雜誌 新第 3 期 (總 386 期) 2023 年 1 月

## 目次

《般若經》論證大乘是佛說的權威性以及合理性	宗玉嫩	1
從巴利注到大乘經——漫筆雜記一番曲折的偈頌探索	高明道	29

## 《般若經》論證大乘是佛說的權威性以及合理性

宗玉嫻

### 一、前言

佛教文獻的分類在開始時使用九分教，後來，很可能是受到婆羅門教的影響，才採用經、律、論的分類。婆羅門教把吠陀的文獻分成非由人類思維所能獲得的「天啓經典」(*śruti*) 以及由人類思維前者所產生的「聖傳典籍」(*smṛti*)。前者比後者具有權威性。佛教的文獻也區分為屬於佛親口說，具有佛教權威性的「經」，以及後人對佛陀的教法的解釋或論述而產生的「論」。但是從佛教歷史以及經典所留下的遺跡顯示，這些所謂佛親口說的經典，都是經過部派佛教長時間的傳承、編撰、整理和系統化。傳承至今，已看不出佛原本說法的樣子。更何況是大乘經典，它們比傳統聲聞的經典還要晚出現於世，最早出現的時間，已是佛涅槃後三百到四百年間，大約是西元 100 年前後。<sup>1</sup> 從大乘經典同一部經的內容，或是同一部經，但不同傳本之間的内容比對，可看出大乘經典的發展含括早晚期的說法，並且充滿了時代背景的痕跡，在在顯示這些內容是經過漫長時間漸漸發展出來，而且是佛滅後才出現的。當這些大乘經典出現時，它們面對傳統聲聞佛教的批評，認為大乘經典非佛說。<sup>2</sup> 因為在傳統寺院的傳承裏，並沒有大乘這一類的經典，也沒有大乘經典的說法。面對這樣的批評，初期大乘經典主要的任務之一，就是要證明大乘經是佛說。大乘論書對於大乘是佛說的證明已有不少學者進行研究，但是對於大乘經典自稱為佛說的論證，相關的研究還很欠缺。

「佛說」從早期的「佛親口說」發展到後來部派佛教以早期佛教的

經和律作為衡量的標準。<sup>3</sup>佛教不管大乘或聲聞乘都以佛說的經，也就是現存漢譯的《阿含經》或巴利佛教的《尼科耶》為衡量是否佛說的標準。雖然《阿含經》或《尼科耶》已經過部派佛教的編撰，但它們是現存佛教文獻中最早出現，而且被認為是佛說的經典。透過部派不同傳承的比對顯示，它們保留了大部分佛教還沒分裂前的樣貌。因此，《阿含經》和《尼科耶》被佛教各學派當作衡量是否佛說的標準。後來出現的大乘經典也極力用《阿含經》或《尼科耶》來證實他們經典的權威性。大乘經典受到傳統佛教極力批評為非佛說，其中是「一切法皆空」的說法，因為在聲聞佛教的經典裏，也就是《阿含經》或《尼科耶》，只有「五蘊非我」的說法，而沒有五蘊或是一切佛所說過的名相都是空的說法。

很多大乘的名相以及說法並非一開始就出現，而是經歷長久的時間逐漸發展出來。在這發展過程中，我們可以從經文看到不同時期翻譯的經典有不同的說法。大乘佛教很多的說法及概念，發展到後期大乘都已定型，不容易看出其早期面對批評時的回應方式。相反地，大乘最初成立時，經文會留下面對傳統聲聞佛教的挑戰所做的回應。因此，從初期大乘經典中越早的經典，就越能看出大乘經是如何面對這些批評的。鑑於此，本文透過一部非常早出現的初期大乘經典—《般若經》，其中〈空品〉以及〈第一品〉各一段內容，從其早晚傳本來比較研究，初期大乘如何論證「一切法皆空」是佛說。

## 二、《般若經·空品》

本文要討論的段落出現在《般若經·空品》。然而這裏稱「空品」是根據梵語文本的品名，因為《般若經》每一個傳本的品章分節以及品名都不完全一樣。<sup>4</sup>此〈空品〉的內容是佛陀以須菩提為對機者，講述菩薩無量無邊功德的深奧處是怎麼樣的一種智慧。此品開始的時候，佛開示

五蘊甚深。這甚深處就是般若波羅蜜，也就是《般若經》所闡述的觀法或智慧。接著是一大段比較兩位菩薩，一位有般若波羅蜜，而另一位沒有般若波羅蜜。他們所生起的功德有差別。然後強調菩薩累積功德是帶有分別妄想 (*vikalpa*) 的。但只要觀這些功德是虛妄、空洞、不堅實，菩薩就能累積無量、無數、無邊的功德。然後須菩提問佛，「無量」、「無數」、「無邊」有什麼不同的意思？佛講完它們的定義後，就來到我們要討論的這一段落。

雖然《般若經》傳本很多，由於篇幅的關係，我不引用所有傳本。在附錄一中，我只列了早晚期代表性的幾個傳本。我採用《八千頌般若經》的梵語本，漢譯本是最早期二世紀支婁迦讖的譯本（大正藏編號 224）、六世紀鳩摩羅什的譯本（編號 227）、七世紀玄奘譯本（編號 220(5)）。《兩萬五千頌般若經》則是四世紀初無羅叉 (*Mokṣala*) 的譯本（編號 221）以及五世紀初鳩摩羅什的譯本（編號 223）。本文討論的這段經文可分成 A、B、C 三小段。在這裡我簡短介紹這三小段的內容（經文請參附錄一）：

A 段：須菩提問佛，佛的說法中，有沒有什麼說法 (*pariyāya*) 說：「五蘊是無量」？  
佛肯定說有。

B 段：這段有兩種版本：

大多數的傳本如下：

須菩提問「無量」是什麼的稱呼。

佛說「無量」是三三昧——「空、無相、無願」——的稱呼。

晚期的 220(5) 以及 223 : Bb

須菩提問什麼原因五蘊是無量、無數、無邊。

佛回答說因為五蘊是空/性空。

C 段：這段也有兩種版本：

大多數的傳本如下：

須菩提問：只有無量是空的稱呼，沒有其他的名相嗎？

佛反問說：我不是說一切法都是空嗎？

須菩提首肯。

221、晚期 220(5) 以及 223 : Cc

須菩提問：單單是五蘊空，不是一切佛所說的法的名相都是空嗎？

佛反問說：我不是說一切法的名相都是空嗎？

須菩提首肯。

晚期七世紀的 220(5) 在 C 段之後，多出與早期一樣的 B 以及 C 段。

從上面不同傳本的內容可看出 B 以及 C 段各有不同的版本 Bb 以及 Cc，而七世紀的 220(5) 則擁有前後排在一起的兩種版本。這兩種版本說明了早晚期《般若經》「一切法空」的發展的情形。

A 段在早、晚期版本都一致。A 段一開始，由須菩提提出聲聞眾的質疑：佛有沒有表達過「五蘊是無量」？也就是問，在聲聞的三藏中，有沒有《般若經》說「五蘊是無量」的根據。這揭露了《般若經》想要為「五蘊是無量」的說法尋找佛教的權威性。接著從佛的口裡證實佛的教法中有「五蘊是無量」的證據，此是揭示出 A、B、C 全段要談論的目標，也就是要證明此說法的權威性。然而，B 和 C 段在早、晚期有差別。

B 段在早期的版本中主要問的是「無量」的根據。這早期版本把大乘經所說的「無量」的涵義等同三三昧：空三昧、無相三昧、無願三昧。Deleanu 指出般若波羅蜜的修行是跟三三昧緊密結合。<sup>5</sup>這裡，「無量」被

說為是等於「空、無相、無願」，是來自修習三三昧的經驗。直到這裡，經文說的是「無量」與三三昧等同，但還沒有提到五蘊。也就是說，早期版本是以三三昧的空、無相、無願作為無量的定義。然而，晚期的版本 Bb 段則由須菩提問「五蘊是無量」的原因何在，而傳本 221 和 223，佛所給的答案則是「五蘊是空」，更晚的 220(5) 甚至說「五蘊是性空」。晚期版本 Bb 段不是把「無量」與三三昧等同，而是直接把「性空」當作理由來說明為何五蘊是無量。這說明晚期版本已經不需要先為「無量」下定義，就可以說明為何「五蘊是無量」。

在早期佛教《阿含經》和《尼科耶》三三昧有很多種層次，而與般若波羅蜜觀修有密切關係的是解脫前的三三昧，在《般若經》稱為「空、無相、無願解脫門三昧」。這解脫門的三三昧的「空、無相、無願」都是涅槃不同的面向，是聲聞在解脫前所觀修的對象，所以也是涅槃的相似詞。<sup>6</sup>傳統佛教也把涅槃形容為「無量、樂、寂靜」<sup>7</sup>，同樣是心解脫的內容，也即是涅槃的形容詞或相似詞。既然這些都是涅槃的相似詞或形容詞，那麼「空、無相、無願」也可以等同「無量、無邊」了。這就是為何《般若經》用「空、無相、無願」來解釋「無量」。但是後期版本顯然已忘記了這段論證的目的，而把當時大乘已成為耳熟能詳的「五蘊是空性」來作為原因。<sup>8</sup>從 B 段的比對可看出，早期版本是延續早期佛教《阿含經》和《尼科耶》的說法，但是後期版本則用大乘空性的說法。

C 段中，根據早期的版本，須菩提問佛：「沒有其他佛說過的名相也等同無量嗎？」顯然這是問：「只是無量是三三昧，五蘊不是嗎？」佛反問須菩提：「我不是說一切法都是空嗎？」這裡「一切法」與《阿含經》或《尼科耶》一樣，指的是五蘊。《般若經》這裡是引用《阿含經》或《尼科耶》的說法：「五蘊是無常、苦、空、無我」涵義下的

「五蘊是空」來證明「五蘊是無量」的權威性。早期的版本需先在 B 段證明「無量」是三三昧的空、無相、無願，然後到了 C 段透過「五蘊是空」才把五蘊和無量等同，給予「五蘊是無量」佛說的根據。然而晚期的版本中，由於 Bb 段已交代清楚五蘊為何是無量的理由，這裡晚期版本的 Cc 段顯得有點多餘，只能把「一切法」延伸到五蘊以外的其他佛說過的名相。目的只說明不只五蘊空，一切法也空。這裡的「一切法」已經擴展到不只是五蘊了。原本大乘「一切法」追隨《阿含經》、《尼科耶》，指的是「五蘊」，後來就發展到包括《阿毘達摩》的一切真實法，這是較晚大乘的現象。

從以上的經文比對，可看出全段原本要證明的是「五蘊是無量」的權威性。早期版本的脈絡是先由三昧的經驗，把無量和三三昧的空、無相、無願等同，然後才從佛的教法中找出「五蘊是空」的說法，透過「五蘊是空」與三三昧「空、無相、無願」都同樣有「空」的字眼，才連結到「五蘊是無量」，完成證明「五蘊是無量」是佛說。早期版本證明五蘊是無量的方式是如下：

五蘊 = 「五蘊是空」的「空」

無量 = 三三昧的「空」

→ 五蘊 = 無量

有兩點值得注意：一、早、晚版本所用的「五蘊是空」是不一樣的。早期版本是根據《阿含經》或《尼科耶》「五蘊空沒有我」這種只否定「我」的「空」，並沒有「無量」的涵義，但是晚期版本則是用大乘「空性」的「空」。如上所說，《般若經》的空觀或空性與「空、無相、無願」有密切的關係，與「無量、樂、寂靜」同是涅槃的相似詞或形容詞，所以《般若經》的空性有「無量」的涵義。這說明為何晚期版本不需先為「無量」定義為「空」，就能建立「五蘊是無量」的說法。



既然大乘的「空性」有「無量」的涵義，但是早期版本不直接用大乘的說法「五蘊是空/性空」為理由，來說明為何「五蘊是無量」，而需要繞道，借用《阿含經》或《尼科耶》沒有「無量」涵義的「空」，而且須先證明無量和五蘊都同樣被佛說為「空」。如果當時大乘已有「五蘊是空性」的說法，為何早期版本要如此花費周章呢？

二、早、晚期版本全段原本要建立的是「五蘊是無量」，即使後期版本的說法「五蘊是空性」也只是用作理由而已，然而現在大乘慣用的說法卻是後者，而非前者。如果當時早期版本像現在的大乘已有「五蘊是空性」的說法，而且空性有無量的意思，那這段為何還要努力地建立「五蘊是無量」呢？以上這兩點說明在早期版本的時候，大乘還沒有「五蘊是空性」的說法。後期的版本利用它做為理由，因為到了後期才視之為理所當然。換句話說，早期《般若經》還沒出現「五蘊性空」的說法。

在《阿含經》或《尼科耶》，名詞「空性」只用在如前面所提到的三三昧的修行。<sup>9</sup>比較常出現的是形容詞「空」。它純粹只是說什麼東西不存在，如《大方廣經》說心解脫沒有貪、瞋、癡，《小空經》形容鹿母堂沒有大象、牛、馬、母馬。<sup>10</sup>至於「五蘊是空」在佛陀的早期開示中，「空」也只是形容詞用法，純粹「沒有」的意思，主要說五蘊沒有我。這又有兩個可能性：第一種延伸自「五蘊是無常、苦、非我」的空，否定五蘊有我：

長老！這裏有個比丘，他進入森林，或來到樹下，或進入空屋。  
他這樣思維：「這空沒有我，或空沒有我所。」<sup>11</sup>

第二種「空」來自譬喻，如《水沫所漂經》或《篋毒蛇譬經》的用法。《水沫所漂經》有幾個譯本，內容是把色、受、想、行、識各個譬喻為河水的聚沫、大雨的水泡、陽燄、芭蕉的樹幹、幻師的魔術。每一個譬

喻結論都為：這些五蘊是空虛、空洞、無實、無有堅固（*sūnyaka, riktaka, tucchaka, asāraka*）：

譬如恆河大水暴起，隨流聚沫，明目士夫諦觀分別；諦觀分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固。……如是諸所有色，……諦觀思惟分別，無所有，無牢，無實，無有堅固。……<sup>12</sup>

《篋毒蛇譬經》也有相似的「無有堅固」的形容詞：

爾時士夫畏四毒蛇、五拔刀怨及內六賊，恐怖馳走，還入空村。見彼空舍，危朽腐毀，有諸惡物，捉皆危脆，無有堅固。<sup>13</sup>

這兩種雖然都是在說「五蘊是空」，但是第一個是說「沒有我」，沒有「無量」的意思，第二個則是用夢、幻、泡、影的經驗形容五蘊是不堅實，沒有堅固的核心。雖然兩者有不同的涵義，但都沒有「無量」的涵義。

由於早期佛陀的開示裏，提到「五蘊是空」完全沒有「無量」的涵義，這就是為什麼《般若經》為了建立「五蘊是無量」的時候，用了張冠李戴的詭證，將三三昧的「空」等同「五蘊是空」的「空」，以便達到「五蘊是無量」是佛說的證據。後來在大乘經典「五蘊是空性」反而取代「五蘊是無量」的說法，也許也是基於前者比較容易在佛陀早期的開示中找到直接的根據。這就是為何後期版本 Bb 直接用「空性」作為理由。

以上的討論顯示《般若經》這樣的初期大乘經典首要的任務就是證明大乘經所說的內容是佛說，而且大乘經與傳統佛教一樣，把「佛說」的標準看作是不違背早期佛陀的開示《阿含經》或《尼科耶》。《般若經·空品》的內容顯然出現得很早，因為它出現的時候，還沒有「不二、空性」的說法。雖然如此，此時已經有「不二」的思想，因為《般若經·空品》主要目的是把五蘊形容成跟涅槃一樣。早期的「不二」是

五蘊與涅槃的不二，後期大乘才說能、所不二。傳統佛教把五蘊說成「無常、苦、非我」，而涅槃被形容為「無量、樂、寂靜」，兩者的性質是完全相反。〈空品〉的目的是把兩者說成有相同的性質，所以努力要說明五蘊也是無量。〈空品〉面對的困難，就是為這前所未有「五蘊是無量」的說法找出在《阿含經》或《尼科耶》的根據。此段的作者終於找到空性三昧的「空」與「五蘊空沒有我」的「空」來連結五蘊和無量。從 C 段來看，佛說：「我不是曾說過五蘊是空嗎？」此段的作者故意省略了「無相、無願」，而只說「空」，因為佛只說過「五蘊是空」，而從來沒有說「五蘊是無相或無願」。作者爲了這兩個不同來源的「空」能等同，而故意把「無相、無願」省略掉的。三三昧的「空」是「空、無相、無願」其中一個面向，與「五蘊空無我」的「空」完全不相同。從這點看，作者並非不知這兩種「空」的差異，明顯地，他是故意使用了詭證。

### 三、《般若經·一切樣貌智品》

初期大乘經如《般若經》證明自己的教理是佛說，不只是用詭證，還有其他的論證方式。在第一品——〈一切樣貌智品〉——有一段是學者喜歡引用的經文。在第一品的開始，世尊叫須菩提爲菩薩說般若波羅蜜。接著就是這節要討論的段落。由於這段在各傳本都很一致，所以下面只譯出梵語文本的內容（原文以及其他一些漢譯本參附錄二）<sup>14</sup>：

於是舍利弗尊者如此想：「長者須菩提尊者將透過他自己智慧和辯才力的使用，以他自己智慧和辯才力的加持，教導菩薩摩訶薩的般若波羅蜜，或是以佛的威神力？」

於是，由於佛的威神力，尊者須菩提了解尊者舍利弗這般的心思以及心中的默念之後，對尊者舍利弗說這些話：「尊者舍利弗，你應該知道，世尊的聲聞眾說的、教導的、提示的、表達的、說明的、闡明的任何話，這全部都是如來的勇士作為。這是什麼原

因呢？因為凡如來所教的法，當這些〔聲聞眾〕在這教法上學習的時候，他們證悟、持受法性，在證悟、持受法性之後，不管他們教導什麼，他們提示的、表達的、說明的、闡明什麼，這全部都不違反法性。尊者舍利弗，這是從如來教法的流出。凡這些善男子提示的都是法性，都不違背法性。

《般若經》喜歡用聲聞眾中智慧第一的舍利弗來代表聲聞的弟子。他的疑問是對大乘經的質疑，而解空第一的須菩提經常是代替佛為菩薩說般若波羅蜜或空性。《般若經》藉由聲聞弟子來為菩薩說空性有什麼動機，在〈第一品〉一開始就用以上這段舍利弗和須菩提的對話來說明。

舍利弗聽到佛叫須菩提為菩薩說般若波羅蜜，他的質疑：「究竟須菩提是靠自己的智慧、辯才來說，還是由於佛威神力的緣故，令須菩提能夠說大乘法？」這疑問點出了一個《般若經》經文安排的重點，那就是讓聲聞弟子來為菩薩說法。然而大乘經如《般若經》處處貶低聲聞弟子的智慧，強調菩薩的智慧遠遠超過聲聞，是聲聞所不能及。既然如此，聲聞弟子如何能為菩薩說法呢？因此，舍利弗問題的背後是質疑：「聲聞弟子為何懂大乘法？」在須菩提的回答中，雖然說「是如來的作為」，然而接著卻解釋說：這些聲聞弟子在佛所教的法修行、證悟後，證到法性之後，所說的一切法當然都不違背法性，而不違背法性就等於是從如來教法的流出，所以是等同如來的作為。換句話說，這裏「如來的作為」並非如 MacQueen 所理解的一種被佛啟發而說的法（*inspired speech*, Sk: *pratibhāti*），重點也不是般若波羅蜜是不是佛的智慧，或這法是不是釋迦摩尼佛所留下，現在與其他佛相同的智慧，或佛的智慧常駐等等<sup>45</sup>，而是因為聲聞眾是在佛所教的法中修行，然後證悟，從他們的證悟的智慧中說的法當然與佛一致。這裡強調的不是與佛一致的智慧，而是毫無間斷的傳承。這段是說聲聞在佛的教法中證悟之後，所說的法就等同從佛直接傳承下來的。因此借用聲聞眾來說般若波羅蜜是要說明般

若波羅蜜是佛直接毫無間斷的傳承。

然而，從歷史來看，《般若經》並非聲聞所說、所傳。《般若經》用這樣的方式來證明般若波羅蜜是從佛而來的傳承是否牽強呢？其實不然，下面第四、（一）、（二）節將論證《般若經》一樣沿用部派佛教的各種修行方法，而且離不開三十七道品，甚至觀修般若波羅蜜的方法也是聲聞眾解脫前所修的空性、無相、無願三三昧，菩薩修行方法完全來自聲聞的傳承。<sup>16</sup>尤其下面第四、（三）節將論證菩薩的般若波羅蜜與聲聞的證悟經驗完全相似。基於此，《般若經》說般若波羅蜜是聲聞所說、所傳並不為過。

這裡就可理解，為何《般若經》要讓聲聞來說《般若經》：因為大乘行者們很清楚，佛並沒有親口說《般若經》，所以不能讓佛來說，但是修般若波羅蜜的方法都是來自聲聞的傳承，所以可以讓聲聞眾親身證明《般若經》是透過聲聞弟子，從佛一直到大乘毫無間斷的傳承，所以是佛說。以佛來說法，表現的是「佛親口說」，然而用聲聞來說法，證實的是傳承沒有間斷。大乘用的是後來的「佛說」的標準。

#### 四、大乘是聲聞乘的延續

《般若經》〈空品〉以及〈第一品〉證明自己是佛說的段落，其根本的依據是把「大乘是聲聞乘的延續」看作是理所當然的事。雖然〈空品〉爲了證明佛說，好像是採用了詭證的方式，而〈第一品〉主張般若波羅蜜是從佛陀經由聲聞傳到大乘，表面上看起來好像牽強，但是，如果理解《般若經》是基於什麼理由認爲自己的學說是聲聞的延續，那麼就不難理解《般若經》證明自己是「佛說」並非詭證，也不牽強。

關於大乘與聲聞的異同，已有相當多的學者討論過。平川彰主張：「聲聞與菩薩有不同的教理以及信仰」<sup>17</sup>，這一說法已被 Nattier 反駁。Nattier 指出他們的差異不在於教理和信仰，而是在於他們的志願。<sup>18</sup>相對

大乘，傳統聲聞乘常被大乘貶為「小乘」，大乘經典所弘揚的常被說為是對傳統佛教的革新。然而大乘的革新完全遵照早期佛教原初以及權威的核心。Silk 也不贊同將大乘在教理上以及體制上與聲聞乘相對的比較。他認為大乘經典的編撰者很可能曾經是傳統聲聞乘的出家人。<sup>19</sup> D'Amato 也指出，菩薩乘與聲聞乘的教理之間的差別是在於前者並未說明真實是什麼，大乘的教理本身終究是夢、幻，只是一種到達沒有分別妄想，即佛果的指引。<sup>20</sup>如 D'Amato 所說，大乘與聲聞教理上的差異，顯然不在於修行所用的方法，而在於觀想的內容。很可惜，以上這些作者只著重於如何區分菩薩乘與聲聞乘，談到相似點時，也只著重在大乘的外在形式，如大乘行者的身分、大乘機構的附屬性，而並沒有從大乘經典的內容來看大乘與聲聞乘的相續性。

大乘延續聲聞乘的教理以及修行可從三方面來探討：（一）菩薩修行的方法不離開傳統的三十七道品，（二）佛教戒定慧修行的方法，（三）般若波羅蜜的觀想與聲聞證悟的經驗相似。

### （一）三十七道品

首先，關於第（一）點：《十萬頌般若經》出現一段說明菩薩修般若波羅蜜，雖然不證實際，卻能成就三十七道品一切善根：

善現！是菩薩摩訶薩由如是念，行深般若波羅蜜多，成就善根，不證實際。雖於實際未即作證，而不退失四靜慮，亦不退失四無量、四無色定，亦不退失四念住，亦不退失四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支，亦不退失八解脫，亦不退失八勝處、九次第定、十遍處，亦不退失空解脫門，亦不退失無相、無願解脫門。……<sup>21</sup>

這裏說菩薩修般若波羅蜜之外，還說菩薩不退失的「四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八聖道」即是三十七道品，這是傳

統聲聞證悟涅槃所需具備的善根。除此之外，菩薩不退失的還有四靜慮、四無量、四無色定、八解脫，八勝處、九次第定、十遍處、空解脫門、無相、無願解脫門，即是傳統聲聞修行所用的方法。既然強調菩薩不退失這些聲聞的修行方法以及應得的善根，這些也是菩薩的修行方法以及要具備的善根。若是如此，般若波羅蜜並未取代傳統聲聞的修行方法。般若波羅蜜只是在傳統的修行方法上，添加不二空性的觀想而已。《般若經》中給菩薩介紹般若波羅蜜的修行，是建立在傳統的修行方法上，並非取代它。

不只《十萬頌般若經》有這樣的說法，其他《般若經》的傳本也把般若波羅蜜的修行與以上所提到的聲聞乘修行的方法以及要具備的善根結合在一起。如《八千頌般若經》：

復次，善現！若菩薩摩訶薩依深般若波羅蜜多所說而住，經一晝夜，修三十七菩提分法及餘善根所獲功德，勝諸菩薩離深般若波羅蜜多，經如殑伽沙數大劫，修三十七菩提分法及餘善根，所獲功德無量無邊。<sup>22</sup>

這段比較兩位菩薩的功德：兩位都有修三十七菩提分法及其他善根，但是一位有修般若波羅蜜，而另一位沒有。結果有配合修般若波羅蜜的前者比後者要生起的功德是無量多。這段同樣顯示般若波羅蜜的修行只是在傳統的修行上附加的一種觀想，而不是取代傳統的修行方法以及所需要的善根。

在早期的《八千頌般若經》——如 224、225、226 以及 227——很少出現三十七道品，只有在較後期出現的〈常啼菩薩品〉才出現「四意止、四意斷、五根、五力、七覺意、八道」。<sup>23</sup>雖然是少了「四神足」一組，這顯然是三十七道品其他六組的內容，只是三十七道品的名稱並未出現。早期《般若經》沒有提到「三十七道品」，不管是名稱或是完整的內容，但這並不是早期不採用傳統的修行方法，而是因為三十七道品

的名稱，即使在部派佛教的編撰文獻裏，也是相當晚才出現的。Gethin 已指出，三十七道品的七組內容只是各別分散在《相應部》不同的地方，而此詞並未出現在巴利三藏。即使出現在《阿毘達磨》部類的《分別論》（*Vibhaṅga*），「七道品」（*bodhi-pakkhiyā dhammā*）指的是「七覺支」（*bojjhaṅga*）。至於三十七道品七組在一起的內容，只出現在《相應部》後期的品章——〈小品〉（*Mahā-vagga*）——，被歸類在〈道行相應〉*Magga-samyutta*，但仍沒有「三十七道品」的名稱，而且是從八正道開始，一直增加到完整的七組。<sup>24</sup>

三十七道品在部派佛教的文獻是逐漸被組合在一起，在《相應部》，即使組合在一起的七組也出現在較晚的部分。「三十七道品」這名稱仍未出現。與部派的文獻相同，《般若經》早期傳本沒有「三十七道品」的名稱，七組一起出現的也是較後的品章。這現象說明《般若經》中菩薩的修行方法是緊跟著傳統佛教教理的發展。換句話說，大乘經典陳述的菩薩修行的方法是由聲聞傳承到大乘，所以也是佛陀所說。因此大乘經典認為自己是沒有間斷聲聞乘的延續。

## （二）戒定慧的架構

關於第（二）點：如上一段指出，在不同時期的佛教，大乘經典陳述的菩薩修行方法並沒有與傳統聲聞佛教有所差異。不只如此，大乘經典甚至連修行的架構也與聲聞佛教大同小異。我下面舉出《八千頌般若經·空品》不同傳本中同樣的一個段落，並把這段落分成（1）和（2）兩小段，早期譯本的第（2）小段發展出後期玄奘譯本的（2a）以及（2b）段。以下列出這些經文，藉以顯示六波羅蜜也是逐漸才被組合起來的：

支婁迦讖譯本（元年 179-180 譯出）

（1）若復有菩薩壽如恆中沙劫，并持前所布施與須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、佛，不得深般若波羅蜜；若復有



菩薩隨深般若波羅蜜中，行如中教，其功德出彼上。

(2) 若復有菩薩壽如恆中沙劫，布施如前，持戒具足；若復有菩薩求深般若波羅蜜，從念起說經，其功德出彼上。

玄奘譯本（元年 659-663 譯出）

(1) 若菩薩摩訶薩依深般若波羅蜜多，審諦思惟，精勤修學，經一晝夜所獲功德，勝諸菩薩離深般若波羅蜜多，經如殑伽沙數大劫，以諸供具供養預流、一來、不還、應果、獨覺、菩薩、如來，布施功德無量無邊。

(2a) 若菩薩摩訶薩依深般若波羅蜜多所說而住，經一晝夜，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若，所獲功德，勝諸菩薩離深般若波羅蜜多，經如殑伽沙數大劫，精勤修學布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若，所獲功德無量無邊。

(2b) 若菩薩摩訶薩依深般若波羅蜜多所說而住，經一晝夜，以微妙法施諸有情所獲功德，勝諸菩薩離深般若波羅蜜多，經如殑伽沙數大劫，以微妙法施諸有情，所獲功德無量無邊。<sup>25</sup>

上面列的是支婁迦讖的《道行般若經》，於西元 179-180 年譯出，相較玄奘於西元 659-663 年完成的《大般若波羅蜜多經·第四會》至少要早 450 年。兩個早晚傳本相同兩個段落的内容，我已以 (1) 和 (2) 標出。每一個段落都是兩位菩薩一起比較，一位有般若波羅蜜，另一位沒有般若波羅蜜，比較的是他們所造的功德，哪一位比較多。第 (1) 句比較兩位菩薩：一位隨般若波羅蜜修行，另一位以如恆河沙劫那麼久的時間，布施須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、佛，但是沒有般若波羅蜜，前者比後者能累積更多、無量的功德。第 (2) 句支婁迦讖譯本比較兩位菩薩，一位在禪定中思維般若波羅蜜，出定後，為眾生說法；另一位則如第 (1) 句沒有般若波羅蜜的菩薩，只是除了布施，還多了持戒。玄奘譯本把支婁迦讖譯本的第 (2) 句的兩位菩薩分開，各發展出

（2a）以及（2b）句。第（2a）句比較兩位菩薩，他們都修六波羅蜜，但是一位菩薩有般若波羅蜜，另一位則沒有，而（2b）句是比較兩位菩薩，他們都是修禪定以及做法布施，但是一位有般若波羅蜜，另一位沒有。

值得注意的是，在第（1）句只講到布施，接著第（2）句早期傳本加多了持戒，也就是六波羅蜜的前兩種——布施和持戒——，而晚期傳本第（2a）句則變成完整的六波羅蜜。顯然地，初期大乘經典如《般若經》開始時，菩薩的修行項目中，最重視的是布施，或者再加上持戒。後期的傳本才出現完整的六波羅蜜。在這同時，部派佛教，如上座部，也有這六波羅蜜的發展。<sup>26</sup>雖然目前並不清楚，部派佛教以及大乘佛教，究竟是哪一個先發展出六波羅蜜，但是可以確定的是兩者同時逐漸有完整的六波羅蜜，甚至後來的十波羅蜜。

大乘經典如《般若經》的早期傳本只重視布施，或再加上持戒，原因很有可能是延續聲聞佛教對於在家人的要求，那就是修布施，因為在家人與出家人的任務不同，他們有家庭，有社會的職務，必須求生計，所以不能如出家人追求出世的涅槃果。在家人主要是支持僧團的修行和弘法，以及累積下世的福報，所以聲聞佛教對於在家人，強調的是布施以及持受在家戒律。佛陀的《本生經》很早就出現於世，約西元前三到四世紀。在這些佛陀前生行菩薩道的故事裡，強調的是菩薩在布施、持戒、忍辱以及精進方面的修行，尤其最重視的是布施。後來大乘把這四種修行方法，加上禪定以及般若，合併成爲六波羅蜜的修行架構。<sup>27</sup>《般若經》在早期傳本也只強調布施和持戒，與聲聞佛教的在家人的修行以及《本生經》菩薩的修行一致。顯然地，初期大乘佛教不只延續聲聞佛教的修行方法，連聲聞佛教的修行架構也一致。

### （三）證悟的經驗

關於第（三）點，般若波羅蜜的觀想與聲聞證悟的經驗的相似，除

了第二節所談到的，般若波羅蜜就是傳統聲聞在解脫門所修的三三昧的經驗以外，還有在《兩萬五千頌般若經》以及《十萬頌般若經》有一段說明聲聞的證悟經驗：

佛告善現：「於意云何？汝為住道，得盡諸漏，心解脫耶？善現！汝為住非道，得盡諸漏，心解脫耶？」「不也！世尊！非我有住，得盡諸漏，心永解脫。然我盡漏心，得解脫，都無所住。」佛言：「善現！菩薩摩訶薩亦復如是，修行般若波羅蜜多，都無所住，而證實際。」<sup>28</sup>

上面這段經文企圖用聲聞盡漏、證解脫的經驗來等同《般若經》教導的修行方法，也就是「不住」。《般若經》各傳本都說修般若波羅蜜必須不住於任何法，主要理由是修般若波羅蜜就是觀一切法是空。<sup>29</sup>因為觀空，不領受到任何法，所以不住於任何法。《般若經》用聲聞解脫時的經驗說明「不住」的權威性。

然而聲聞的教理與大乘的教理不同，聲聞的教理強調世間法與出世法的差別，目的是讓聲聞生起厭離心，在解脫時，放下世間法，而取證出世法，也就是涅槃。相反的，大乘的菩薩用般若波羅蜜的觀修法，不會把世間法與出世間法分為二，所以在還沒有成佛前，不會中途放下世間法，證悟聲聞果。這樣，菩薩才能長久留在世間累積功德，成就佛果。<sup>30</sup>所謂「放下世間法，證聲聞果」，就是有所住。所謂「住」即是執著，執著有輪迴要放下，執著有涅槃要取證。即使兩乘之間教導行者觀修的教理有不同，上面這段經文卻說明，聲聞在證悟的時刻，也是如《般若經》所教的一樣，不住任何法，才可能取證涅槃而解脫。如果有所住，就不可能證得涅槃。以上說明《般若經》所教的觀修方法與聲聞在解脫時的經驗完全一致。

雖然此經文只出現於《兩萬五千頌般若經》以及《十萬頌般若經》，實際上，《般若經》各傳本都主張不只菩薩，連聲聞以及辟支佛

都應該修般若波羅蜜，如《八千頌般若經》鳩摩羅什的譯本：

若善男子、善女人欲學聲聞地，當聞是般若波羅蜜，受持，讀誦，如說修行。欲學辟支佛地，當聞是般若波羅蜜，受持，讀誦，如說修行。欲學菩薩地，亦當聞是般若波羅蜜，受持，讀誦，如說修行。<sup>31</sup>

雖然聲聞要取證涅槃，但菩薩還沒累積圓滿的功德，還未成佛前，則不能取證。即使如此，以上這段經文說明所有三乘都應該學習般若波羅蜜，理由應該就是基於聲聞證悟時的經驗。聲聞證悟時，也是進入空、無相、無願三昧，最後的無願三昧，就是放下一切欲望。雖然在證悟前的熏習中，聲聞把五蘊和涅槃觀成相反的素質，但是到了證悟的時刻，由於是無願，就不可能還會有要放下什麼，要取證什麼的願望。這樣的經驗就是般若波羅蜜「不住」的觀修。

以上從所修的善根和方法、修行的架構以及證悟的經驗三方面顯示《般若經》所教導菩薩的修行並非獨立於聲聞之外。即使與聲聞教理看似不一樣的，革新的般若波羅蜜的觀修法也不異於聲聞證悟時刻的經驗。基於這些理由，大乘經的編撰者毫無疑慮地認為大乘是聲聞乘的延續，大乘經所教的都是由聲聞從佛那裡不間斷傳下來的。

## 五、結論

《般若經》屬於初期大乘經典，並且有很多譯本，有些甚至出現得非常早。在大乘剛開始時，面對傳統聲聞佛教「大乘非佛說」的批評，大乘經典如何回應，以及如何維護自己的權威性，這些早期的譯本提供了這方面的訊息。大乘經如《般若經》在論證自己的教理是佛說時，完全採用當時傳統聲聞佛教對於「佛說」所立下的標準，那就是必須證明自己的學說並不違背《阿含經》或《尼科耶》，甚至要從這些早期佛陀的開示中找到大乘教理的根據。在論證自己的權威性過程中，《般若

經》有用張冠李戴，詭證的方式，也有採用後來部派佛教立下的「佛說」的標準，那就是：從佛直接沒有中斷的傳承，也就是由聲聞弟子所傳。這些都只是為了符合傳統「佛說」的標準。實際上，大乘經如《般若經》有充分的理由相信自己是佛說。在《般若經》的經文裏，經常透露大乘經所教的，菩薩應修的一切法，都是聲聞佛教傳下來的善根、方法和修行的架構。甚至連般若波羅蜜空性不二的觀修，也是直接承繼自聲聞弟子證悟時刻的經驗。因此，大乘經在論證自己是佛說的方式，不但符合聲聞佛教權威的標準，也具有充分的合理性。

## 注釋

- 1 見 Harrison 1987: 67, D'Amato 2008: 550。
- 2 見 MacQueen 1981: 319。
- 3 在大乘出現以前，部派佛教就已經把「佛說」的標準，從「佛親口說」改變定義為以經和律為標準。所謂「經」指的就是《阿含經》或《尼科耶》，參 Gethin 1998: 44。
- 4 《般若經·空品》不同傳本的出處為：Sk (Vaidya):172, 25-173.4、T 8.224.456 c 8-15、T 8.227.566 c 13-18、T 7.220(5).904 a 13-25、T 8.221.90 c 19-24、T 8.223.345 b 21-29。這些經文可參附錄一。
- 5 Deleanu 2005: 34-35。
- 6 巴利三藏《中部》的注釋書 *Papañcasūdanī* (Ps II: 367.6-9) 把「空、無相、無願」解釋為在三昧中所觀的涅槃的不同面向。在巴利《中部》(MN I: 297-8)，*appamāṇā*「無量」、*suññatā*「空」、*animittā*「無相」都一樣是 *cetovimutti*「心解脫」的不同內容。
- 7 關於涅槃是樂，見 Rahula 2007, Kindle Locations 1105-1113。

- 8 《般若經》「五蘊是空/空性」並非《般若經》一開始就有的說法，可參 [Choong 2006](#), pp. 44-45, 49-50。
- 9 如 MN I: 297.10: *suññatā cetovimutti*。
- 10 MN I: 298.24-25: *cettovimutti suññā rāgena suññā dosena suññā mohena*; III: 104. 15-16: *pāsādo suñño hatthigavāssavaḷavena*，參 [Attwood 2017](#): 63。
- 11 SN IV 296-97: *idha bhante bhikkhu araññagato vā rukkhamūlagato vā suññāgāragato vā, iti paṭisañcikkhati* : “*suññam idam attena vā attaniyena vā*” ti.
- 12 見《雜阿含經》，T 2.99.68 c 1-7。
- 13 見《雜阿含經》，T 2.99.313 b 24-27。
- 14 這段經文在各傳本中都一致，所以我在附錄二中，只列出梵語本、最早的傳本 224、較晚的傳本 227 以及 220(4)。《八千頌般若經》梵語文本見 Sk: 2.4-3.2，漢譯本見 T 8.224.425 c 10-17、T 8.227.537 a 29-b 6、T 8.220(4).763 b 16-19。
- 15 所謂 “inspired speech”，MacQueen 特別重視在經文常出現的 *prati-bhā* 至各種文法形式，見 MacQueen 1981: 320-321: “Someone is invited (usually by the Buddha) to have something ‘occur’ or ‘be revealed’ to him, whereupon he gives a doctrinal, prose discourse.... most of the instances of *prati-bhā* constructions involve either similes occurring to people, or things being revealed (clear, evident, manifest) to the Buddha.” 325: “Is there that which is even more worthy of attention and honour, even more rightly regarded as authoritative, than the Buddha? and, Did the Buddha appoint a successor to whom one could turn after his passing away? The answer given to the first question is: That by means of which the Buddha (and all Buddhas) became enlightened ... fulfils these conditions.... The answer to the second question is: The Buddha refused to appoint a human successor, saying instead that the dharma would succeed him.... The implication of these statements is that although the Buddha is no longer with us in the flesh he has... given us... the perfection of wisdom.”
- 16 聲聞道與菩薩道的差別不在於所修的方法與所緣境，而是在於願心以及觀想的內容。參 [Choong 2006](#): 100-104, [2013](#): 95, 103-107, [2016](#): 742, 751-753。
- 17 參 [Hirakawa 1990](#): 128。

- 18 見 Nattier 2007: 84-85。
- 19 參 Silk 2002: 357, 359, 374-375。
- 20 見 D'Amato 2008: 551-552。
- 21 見 T 220.6.701 a 26-b 4。
- 22 見 T 7.220(4).829 c 16-20。
- 23 見如 T 8.224.475 b 27。
- 24 見 Gethin 2001: 14, 23-25。
- 25 支婁迦讖譯本見 T 8.224.456 b 18-24，玄奘譯本見 T 7.220(4).829 c 1-15。
- 26 關於上座部的六波羅蜜，參 Bodhi 1996: 5。
- 27 參 Lamotte 1988: 404。
- 28 梵語見 PVS V: 125.28-126.6: *bhagavān āha: tat kiṃ manyase? subhūte api nu tava mārge sthitasyānupādāyāsravebhyas cittaṃ vimuktam. subhūtir āha: na bhagavan. bhagavān āha: tavāmārge sthitasya? subhūtir āha: na bhagavan. bhagavān āha: tava naiva mārge 'mārge sthitasya? subhūtir āha: na bhagavan. bhagavān āha: tava naiva mārge nāmārge sthitasya? subhūtir āha: na bhagavan, api tu khalu punar me bhagavaṃs cittaṃ vimuktaṃ yathā na kvacit sthitvā syām. bhagavān āha: evam etat subhūte bodhisattvena mahāsattvena na kvacit sthitvā bhūtakotiḥ sāksāt kartavyā*；初分見 T 220(1).6.871 c 20-29；第二分見 T 7.220(2).7.337 c 14-18；第三分見 T 220(3).7.695 b 17- 21，第二、三分譯文只是小異。
- 29 參如 T 8.223.234 a 27-234 b 2：「世尊！我不得色集散乃至識集散。若不可得，云何當作名字？世尊！以是因緣故，是字不住，亦不不住。何以故？是字無所有故。」此處「不可得」是不領受的意思，等同《般若經》的「空性」。
- 30 參 Choong 2016: 745, 749-750，宗 2020: 43-53。
- 31 這樣的經文經常出現於《八千頌般若經》，參如 T 224.8.426 a 5-9，T 8.227.537 b 22-25。

## 參考書目

### 第一手資料及其簡稱

- MN: *Majjhima-Nikāya*, ed. by Rhys Davids, contd. by Robert Chalmers, V. Trenckner, London: Pali Text Society, 1977-1979.
- Ps: *Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā)*. Ed. J. H. Woods a. D. Kosambi, P. T. S. London, 1922-1938.
- PVS V: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā V*. Ed. by Takayasu Kimura. Tokyo: Sankibo Busshorin, 1992.
- Sk: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.
- SN: *The Saṃyutta-nikāya*, ed. Feer, Léon, 5 vols. London : PTS, 1884-98.
- T: 《大正新脩大藏經》。東京：大正一切經刊行會，1924-1934。

### 第二手資料

#### 平川彰

- 1990 〈初期大乘佛教の研究 II〉。《平川彰著作集》，第四卷。東京：春秋社。

#### 宗玉嫩

- 2020 《空性與菩薩道——聖解脫軍〈現觀莊嚴論釋·第一現觀〉》。台北：藏典出版社。

#### Attwood, Jayarava

- 2017 “Form is (Not) Emptiness: The Enigma at the Heart of the Heart Sutra.” In *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 2017(13): 52-80.

#### Bodhi, Bhikkhu trl.

- 1996 *A Treatise on the Pāramīs by Ācariya Dhammapāla*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

#### Choong, Yoke Meei

- 2006 *Zum Problem der Leerheit (śūnyatā) in der Prajñāpāramitā*, Frankfurt: Peter Lang Verlag.

- 2013 “Nirvāṇa and Tathatā in the Early Yogācāra Texts: The Bodhisattva’s Adaptation of the Śrāvaka-path.” In *Journal of Indian Philosophy*, (2013) 41: 79-109.

- 2016 “The prajñāpāramitā in Relation to the Three Samādhis.” In *Journal of*



*Indian Philosophy*, (2016) 44: 727-756.

Deleanu, Florin

2005 “A preliminary study on meditation and the beginnings of Mahāyāna Buddhism.” In Paul Williams (Ed.), *Buddhism: Critical concepts in religious studies* (Vol. III, pp. 26–73). London: Routledge.

D’Amato, Mario

2008 “Mapping the Mahāyāna: Some Historical and Doctrinal Issues.” In *Religion Compass* 2/4 (2008): 536–555.

Gethin, Rupert M. L.

1998 *The Foundations of Buddhism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

2001 *The Buddhist Path to Awakening*. Oxford: Oneworld Publications.

Harrison, Paul

1987 “Who Gets to Ride in the Great Vehicle? — Self-image and identity among the Followers of Early Mahāyāna.” In *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10, 1: 67-89.

Lamotte, Étienne

1988 *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*. Sara Webb-Boin trl. fr. the French. Louvain-La-Neuve: Institut Orientaliste.

MacQueen, Graeme

1981 “Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism.” In *Religion* 11: 303-19.

Rahula, Walpola

2007 *What the Buddha Taught*. Revised and Expanded Edition with Texts from Suttas and Dhammapada. Kindle Edition.

Nattier, Jan

2007 *The Bodhisattva Path: Based on the Ugrapariprocchā, a Mahāyāna Sūtra*. Delhi: Motilal Banarsidass. First published by the University of Hawai’i Press, 2003, under the title *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra*.

Silk, Jonathan A.

2002 “What, If Anything, Is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications.” In *NUMEN*, Vol. 49: 355-405.

## 附錄一

我在下面列出本文討論的經文，並把這段分成 A、B、C 三小段，每一段列出不同傳本對應的經文。先列《八千頌般若經》，再列《兩萬五千頌般若經》。傳本的列法是以梵語文本為先，漢譯則是以翻譯年代，先列較後期的譯本。《八千頌般若經》的漢譯本以七世紀的 220(5) 以及六世紀的 227 為先，二世紀最早期的譯本 224 為後。《兩萬五千頌般若經》則是以五世紀初的 223 為先，四世紀初的 221 為後。

A 段：

《八千頌般若經》

Sk: subhūtir āha syād bhagavan paryāyo yad rūpam aprameyaṃ bhavet/ evaṃ vedanā saṃjñā saṃskārāḥ/ syād bhagavan paryāyo yad vijñānam aprameyaṃ bhavet/ bhagavān āha/ yat subhūtir evaṃ āha- syād bhagavan paryāyo yad rūpam aprameyaṃ bhavet, evaṃ vedanā saṃjñā saṃskārāḥ/ syād bhagavan paryāyo yad vijñānam aprameyaṃ bhaved iti/ syāt subhūte paryāyo yena rūpam evāprameyaṃ bhavet, evaṃ vedanaiva saṃjñāiva saṃskārā eva/ syāt subhūte paryāyo yena vijñānam evāprameyaṃ bhavet/

220(5)

具壽善現復白佛言：「頗有因緣，色乃至識亦無量、無邊耶？」

佛告善現：「亦有因緣，色乃至識無量、無邊。」

227

世尊：「頗有因緣，色亦無量，受、想、行、識亦無量？」

佛言：「有，須菩提，色亦無量，受、想、行、識亦無量。」

224

須菩提言：「佛說不可計。色、痛痒、思想、生死、識亦不可計？」

佛語須菩提：「汝所問者：有何因使色、痛痒、思想、生死、識不可計、不可量？」

《兩萬五千頌般若經》

223

菩提言：「世尊！頗有色亦無數、無量、無邊？頗有受想行識亦無數、無量、無邊？」

「須菩提！有因緣，色亦無數、無量、無邊，受想行識亦無數無量、無邊。」

221

須菩提白佛言：「世尊，可使五陰不可量、不可數、不可限不？」

佛言：「有是。」

---

B 段：

《八千頌般若經》

Sk: subhūtir āha kasya punar bhagavan etad adhivacanam aprameyam iti/  
bhagavān āha/ śūnyatāyāḥ subhūte etad adhivacanam aprameyam iti/ ānimittasyaitad  
adhivacanam/ apraṇihitasya subhūte etad adhivacanam aprameyam iti//

220(5) Bb

具壽善現復白佛言：「何因緣故色乃至識無量、無邊？」

佛告善現：「色乃至識皆性空故，無量、無邊。」

227

「世尊！無量者是何義？」

「須菩提！無量者即是空義，即是無相、無作義。」

224

須菩提問佛：「何等爲不可量。」

佛言：「於空中計之爲不可量，無想、無願計之，如是不可量。」

《兩萬五千頌般若經》

223 Bb: 「世尊！何等因緣故，色亦無數、無量、無邊？受想行識亦無數、無量、無邊？」

佛告須菩提：「色空故，無數、無量、無邊；受想行識空故，無數、無量、無邊。」

221

須菩提言：「世尊！何因五陰不可量、不可數、不可限？」

佛言：「五陰空，不可數、不可量。」

---

C 段：

《八千頌般若經》

Sk: subhūtir āha/ kiṃ śūnyatāyā eva bhagavan kevalam etad adhivacanam aprameyam  
iti ānimittasyaiva apraṇihitasyaiva bhagavan kevalam etad adhivacanam aprameyam iti  
nānyeṣāṃ dharmāṇāṃ/

bhagavān āha/ tat kiṃ manyase subhūte nanu mayā sarvadharmāḥ śūnyā ity ākhyātāḥ/  
subhūtir āha/ śūnyā eva bhagavan sarvadharmās tathāgatenākhyātāḥ/

220(5) Cc

具壽善現復白佛言：「爲但色、受、想、行、識空，爲一切法皆悉空耶？」  
佛告善現：「我說諸法無不皆空。」

227

「世尊！無量但是空義，非餘義耶？」  
「須菩提！於意云何？我不說一切法空耶？」  
「世尊說耳。」

224

須菩提言：「空計，是法不可計？」  
佛言：「云何？我常不言諸法空？」  
須菩提言：「如怛薩阿竭所說，法悉空。」

《兩萬五千頌般若經》

223 Cc

「世尊！但色空、受想行識空，非一切法空耶？」  
「須菩提！我不常說一切法空耶？」  
須菩提言：「世尊！佛說一切法空。」

221 Cc

「云何？世尊！但五陰空，諸法爲不空耶？」  
佛言：「我初不說諸法空耶？」  
「世尊亦說諸法空耳。」

---

220(5)

B

具壽善現復白佛言：「無量、無邊是何增語？」  
佛告善現：「無量、無邊是空、無相、無願增語。」

C

具壽善現復白佛言：「無量、無邊爲但是空、無相、無願，爲更有餘義耶？」  
佛告善現：「於意云何？我豈不說一切法門無不皆空？」  
善現答言：「如來常說一切法門無不皆空。」

---

## 附錄二

Sk

atha khalv āyusmataḥ śāriputrasyaitad abhavat- “kim ayam āyuṣmān subhūtiḥ sthavira ātmīyena svakena prajñāpratibhānabalādhānena svakena prajñāpratibhānabalādhīṣṭhānena bodhisattvānām mahāsattvānām prajñāpāramitām upadekṣyati utāho buddhānubhāveneti?”

atha khalv āyusmān subhūtir buddhānubhāvena āyusmataḥ śāriputrasya imam eva rūpaṃ cetasaiva cetaḥ parivitarkam ājñāya āyusmantam śāriputram etad avocat- yat kiṃcid āyusman śāriputra bhagavataḥ śrāvakā bhāṣante deśayanti upadiśanti udīrayanti prakāśayanti samprakāśayanti, sa sarvas tathāgatasya puruṣakāro veditavyaḥ| tat kasya hetoḥ? yo hi tathāgatena dharmo deśitaḥ, tatra dharmadeśanāyām śikṣamāṇas te tāṃ dharmatām sākṣātkurvanti dhārayanti, tāṃ dharmatām sākṣātkṛtya dhārayitvā yad yad eva bhāṣante, yad yad eva deśayanti, yad yad eva upadiśanti, yad yad evodīrayanti, yad yad eva prakāśayanti, yad yad eva samprakāśayanti, sarvaṃ taddharmatayā aviruddham| tathāgatadharmadeśanāyā eva āyusman śāriputra eṣa niṣyandaḥ yat te kulaputrā upadiśantas tāṃ dharmatām dharmatayā na virodhayanti||

224

舍利弗心念言：「今使須菩提爲諸菩薩說般若波羅蜜，自用力說耶？持佛威神說乎？」須菩提知舍利弗心所念，便語舍利弗言：「敢佛弟子所說法、所成法，皆持佛威神。何以故？佛所說法，法中所學，皆有證、皆隨法，展轉相教，展轉相成，法中終不共諍。何以故？時而說法，莫不喜樂者，自恣善男子、善女人而學。」

227

爾時佛告須菩提：「汝樂說者，爲諸菩薩說所應成就般若波羅蜜。」舍利弗即是念：「須菩提自以力說？爲承佛神力？」須菩提知舍利弗心所念，語舍利弗言：「佛諸弟子敢有所說，皆是佛力。所以者何？佛所說法，於中學者，能證諸法相，證已有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故。」

220(4)

時舍利子作是念言：「今者善現爲以自力爲諸菩薩摩訶薩眾宣說、開示甚深般若波羅蜜多？爲承如來威神之力？」具壽善現承佛威神，知舍利子心之所念，便告具壽舍利子言：「世尊弟子敢有宣說、顯了、開示，皆承如來威神之力。何以故？舍利子！佛先爲他宣說、顯了、開示法要，彼依佛教精勤修學，乃至證得諸法實性，後轉爲他有所宣說、顯了、開示。若與法性能不相違，皆是如來威神加被，亦是所證法性等流。是故我當爲諸菩薩摩訶薩眾宣說、開示甚深般若波羅蜜多，教授教誡，令於般若波羅蜜多速得究竟，皆承佛力，非自辯才能爲斯事。」



## 從巴利注到大乘經 ——漫筆雜記一番曲折的偈頌探索

高明道

三四五十年前，因受 Nyanatiloka、Nyanaponika 兩大長老著作<sup>1</sup>的影響，筆者對巴利語的阿毘達磨備感興趣，然而在天生本性魯鈍遲緩、現實生活奔波勞碌的條件之下，始終僅停留在摸皮毛的階段，無緣深入。慚愧之極！未料，近日尋找大乘契經相關學術資料時，發現香港大學佛學研究中心於 2010 年出版、Bhikkhu Bodhi 寫序推薦、斯里蘭卡籍知名教授 Yakupitiyage Karunadasa 執筆的 *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* 這本鑽研聲聞論藏的大作中竟引述了一部摩訶衍修多羅——*Pitāputrasamāgama Sutra*（《父子合集經》）——，頓時勾起個人探索的好奇。該引文見於題為“The Two Truths”（《二諦》）的第三章。作者指出：「若干巴利語注釋在帶出二諦概念時，就援引兩首偈頌。據第一首，佛自己宣說：有俗、真二諦，並無第三諦。〔注 7〕如此鄭重表示僅有二諦，絕無第三，令人想到佛教裡主張三諦的瑜伽行派，同時也令人想起《父子合集經》中的一首強調相對（*samvṛti*）與絕對（*paramārtha*）之外第三諦斷不可得的偈頌。〔注 8〕」<sup>2</sup> Karunadasa 氏此處補充編號 7、8 兩則注釋。第一則提供所謂「兩首偈頌」中第一首的巴利偈文——

duve saccāni akkhāsi sambuddho vadatāṃ varo  
sammutiṃ paramatthañ ca tatiyaṃ nūpalabbhati

並羅列《〈增支部〉義說》、《〈論事〉義說》、《〈長部〉義說》、

《〈相應部〉義說》四個出處。<sup>3</sup> 實際上這首四句偈另又見於《〈中部〉義說》，顯然為巴利注釋（《義說》）的編著者佛聲（Buddhaghoso）所重視。翻成中文，其意思大體表達：「諸言說者中最優 自覺佛陀宣二諦 世俗共許及勝義 第三無有不可得」。<sup>4</sup> 至於 Karunadasa 氏的第 8 注，引述梵語《父子合集經》的偈頌——

satya ime duvi lokavidūnam  
diṣṭa svayam aśruṇitva paresam  
saṃvṛti ya ca tatha paramārtho  
satyu na sidhyati kiṃ ca tṛtīyu<sup>5</sup>

且標示其出處為“quoted in RCP. 171”。<sup>6</sup> 只可惜：《The Theravāda Abhidhamma》全書未說明“RCP”所指為何，而且梵語的轉寫似乎也有不盡完善之處。所幸 Karunadasa 氏更早於 2006 年發表過一篇題為“Theravāda Version of the Two Truths”的論文<sup>7</sup>，部分內容跟《The Theravāda Abhidhamma》第三章基本上一致，差別在於：（一）所引梵語偈頌各句第一字母大寫，（二）“aśruṇitva”、“saṃvṛti”、“tṛtīyu”分別作“asrunitva”、“Saṃvṛti”、“tṛtīyu”，而（三）出處說是“quoted in RAP. p. 171”。<sup>8</sup> 問題是：讀者仍然無法從文章獲知“RAP”略寫該當何詞。

上世紀四〇年代有印度學者 Vidushekhara Bhattacharya 探究起外道思想裡的二諦說是否參考了佛教義理，引《父子合集經》該偈作為證據時，便注明了資料來源：“quoted in BAP pp 361 362”。<sup>9</sup> 據 Bhattacharya 著的縮略語索引，“BAP”代表“Bodhicaryāvatārapañjikā, BI”，而新出現的“BI”指“Bibliotheca Indica”。<sup>10</sup> 此線索已足以宣告破案：Karunadasa 氏 2006 年的論文前段曾引《Bodhicaryāvatārapañjikā》來證明中觀思想裡 nītārtha/neyārtha 等同 saṃvṛti/paramārtha，引文出處正是“Bodhicaryāvatāra-pañjika (=BAP). Bibliotheca Indica, Calcutta, 1904-1914, p.227”。<sup>11</sup> 依此推理，文中首次用到 Bodhicaryā-



*vatārapañjikā*，作者爲之取簡稱“BAP”，然而第二次援引，該簡稱不小心誤作“RAP”，且四年後出書時，“RAP”進而蛻變成“RCP”。不過這並非唯一的問題。無論 Karunadasa 氏的文章抑或專書所標“(p.) 171”，還原至《印度叢書》(“Bibliotheca Indica”)版本的 *Bodhicaryāvatārapañjikā*，竟查無此文<sup>12</sup>，反倒 Bhattacharya 氏所云“pp 361 362”正確無誤<sup>13</sup>。

至於 Karunadasa 氏援引的大乘 *Pitāputrasamāgama Sutra*，其梵語本恐早已佚失<sup>14</sup>，當今看得到的長行、偈頌片段，都來自印度古德著作裡的引文。幸運的是：Karunadasa 氏所引述的這首，不僅見於 Prajñākaramati (智生慧) 的 *Bodhicaryāvatārapañjikā* (《〈入菩薩行〉逐字注》)，亦收錄於 Abhayākaragupta (無畏生護) 的 *Munimatālamkāra* (《牟尼意趣莊嚴》) 以及 Candrakīrti (月稱) 的 *Madhyamakāvatārabhāṣya* (《〈入中論〉自注》)。<sup>15</sup> 後者尤其重要，因爲月稱在兩個不同的地方引用該偈。<sup>16</sup> 依據譯本，第一出處說是 ཡབ་སྐྱེས་མཇལ་བའི་མངོན་པའི་ཉིང་འཛིན་，第二出處卻標 དེ་ལོན་ཉིང་འཛིན་པར་བསྟན་པའི་ཉིང་འཛིན་。<sup>17</sup> 1912 年出刊、由 de la Vallée Poussin 整理的藏文本，在《引用書目》分別以 “*Pitāputrasamāgama*” 與 “*Tattvanirdeśasamādhi*” 爲二者的對等梵語經題。<sup>18</sup> 其中後者，de la Vallée Poussin 氏更早在 1910 年發表的一篇著作裡已提過，無疑是根據藏文推回的—— དེ་ལོན་ཉིང་ = *tattva*，འཛིན་པར་བསྟན་པ་ = *nirdeśa*，ཉིང་འཛིན་ = *samādhi*。<sup>19</sup>

近來則有研究西藏佛教的學者進一步將此經題翻成英語爲 “*Exalted Meditative Stabilization Definitely Indicating Thusness [Sutra]*”<sup>20</sup>、“*Superior Sūtra on the Meditative Stabilization in Which Suchness is Definitely Revealed*”<sup>21</sup>、“*Superior Sūtra of the Meditative Stabilization Definitely Revealing Suchness*”<sup>22</sup>、“*Thatness-Teaching Samādhi Sūtra*”<sup>23</sup> 或 “*Meditation on the Definite Revelation of Suchness*”、“*Meditative Absorption Definitely Revealing Suchness*”<sup>24</sup>。然而參照最近才局部公開的《〈入中論〉自注》梵語寫本，則不得不面對：月稱根本沒有引什麼

“*Tattvanirdeśasamādhī*”，而那首有名的偈頌原來出自一部名為 “*Āryatattvanidarśanasamādhī*” 的佛典！<sup>25</sup>這份長久封藏的資料使得相當的漢譯修多羅經題背後的梵語問題迎刃而解：趙宋「西天譯經三藏·朝散大夫試鴻臚卿·宣梵大師·賜紫沙門·臣日稱等奉詔譯」的《父子合集經》<sup>26</sup>，經題來自 “*Pitāputrasamāgama*”<sup>27</sup>，而年代早約五百年的「齊天統年沙門耶舍於相州」所翻同本異譯《菩薩見實三昧經》<sup>28</sup>——即唐代編入《大寶積經》為第十六會的《菩薩見實會》——書名則源於 “*Tattvanidarśanasamādhī*”，正如其流通分所謂「舍利弗！此是菩薩《見真實三昧》。汝當為阿毘跋智諸菩薩說之！……此是菩薩《見實三昧》，應當受持、讀誦、廣為顯說」<sup>29</sup>等等。

至於含「見」義的 “*nidarśana*”<sup>30</sup> 何以轉變為 “*nirdeśa*”，或許為音近所致，或許跟某意義上的重疊有關<sup>31</sup>，細節不明，但從文獻史的角度來推理，耶舍的譯本與月稱寫本的引文很清楚代表著較原始的狀態。同樣，考察 Karunadasa 氏所引的偈頌，兩種華文譯本的表達也襯托出《菩薩見實三昧經》的價值，因為《父子合集經》的「世間智者於實法 不由他悟自然解 所謂世俗及勝義 離此更無第三法」<sup>32</sup>明顯只是改寫自耶舍譯本的「世間智者於實法 不從他聞自然解 所謂世諦及真諦 離此更無第三法」<sup>33</sup>，而且改得未必高明。例如日稱等人的「不由他悟」，遠不如《菩薩見實三昧經》上「不從他聞」更貼近梵語的 “*aśṛṇitva pareṣām*”。既然如此，較令人不解的是：日本學者一併引此經兩種漢譯本時，有時逕以《父子合集經》為主<sup>34</sup>，作法上既不符歷史的發展，也未考慮到譯本的品質。

探究至此，近代佛教學者將巴利注中出處不明的一首偈頌跟智生慧著《〈入菩薩行〉逐字注》所引《父子合集經》某偈搭配來證明「離二諦外，諸聖教中無容說有第三諦」<sup>35</sup>，如此安排的緣起大略可窺出端倪。

《菩薩見實三昧經》明文談「世諦」與「真諦」的地方其實不多。除了印度論典引述的那首偈頌外，只有《淨居天子讚偈品》裡法無畏天子說的偈讚：「世諦及真諦 顯示此二種 彼於真諦中 言說不可得」<sup>36</sup>。有地方單提「世諦」，即同品力吉祥天子的「因業所作事 處因緣世諦 所受用果報 佛知彼悉空」<sup>37</sup>與力遊戲天子的「因緣所作事 處因緣世諦 不由自他生 佛知從緣起」<sup>38</sup>，而從夾在兩位天子偈頌中的力悅天子偈——「因業所作事 俗諦因緣處 佛自悉知己 說彼無自性」<sup>39</sup>——可瞭解《菩薩見實三昧經》將「世諦」也稱為「俗諦」。這可另外參考接在「所謂世諦及真諦 離此更無第三法」後的偈句：「如來悲愍於一切 為利世間說俗諦 如來宣說於世間 為諸眾生顯六趣 地獄畜生及餓鬼 人天之道及修羅 下劣之家及勝家 所有貧家及富家 奴僕之屬及婢使 男女等類及二根 所有世間諸六道 佛無比身悉已說 觀於世諦諸法已 佛為利世故宣說 眾生樂著於生死 不能離於世八法 所謂利衰及毀譽 所有稱譏及苦樂 得利便即生欣喜 失利心即生瞋惱 餘如所說應當知 世間皆隨此八法 於俗諦中說真者 彼顛倒慧應當知」<sup>40</sup>。

據此，「俗諦」/「世諦」是佛陀為了饒益庸俗的凡夫眾生說的。與之相反的「真諦」也叫做「第一義」，如《夜摩天授記品》：「甚奇！如來能知世諦及第一義，善知此二更無有餘。彼佛·世尊於其空法善能知見，善知簡擇，善證相應，故名『薩波若』。何謂世諦？一切世俗生死所行，於此諸法，悉能曉知。第一義者，無有言說，無有知者，非心所行。以無知故，無能說者，無顯示者，無開說者，無有聞者。以無說故，亦無知者。」<sup>41</sup>這個「第一義」既然「無有言說」，似乎是講不出來的，不過同品看來又有相異的表達：「一切諸法體性無 空無有相第一義 若聞此法生愛樂 必得無上勝菩提 如來如實說此法 除斷天眾諸疑惑 悉發無上菩提心 為度一切眾生故」。<sup>42</sup>其間矛盾如何化解，尚待專文慢慢處理。

最後順便一提，《菩薩見實三昧經》中相當於巴利偈主語「自覺佛陀」（sambuddho）的「世間智者」在該經《阿修羅王授記品》也出現過：「彼等諸佛得壽命 住世六十那由劫 演說無所依止法 一一導師皆亦然 彼諸如來滅度後 世間智者盡皆滅 滿足六十那由劫 彼佛正法住在世」<sup>43</sup>。「佛」、「導師」、「如來」、「世間智者」四項平行用，都指究竟圓滿的聖者。從偈頌的梵語本得知，「世間智者」譯自“lokavidū”。此名號傳統既多翻「世間解」，耶舍何以刻意改之？實際上，《菩薩見實三昧經》用過「世間解」的次數超過「世間智者」。長行的例子僅有《本事品》：「於過去世無量無邊流轉生死阿僧祇不可思議無始世界不可說劫中有佛，號曰因陀幢王，出現於世——如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·婆伽婆。」<sup>44</sup>

偈頌則有多例，包括《夜叉授記品》第十的「此等勇猛供諸佛 當得無上大菩提 亦得無上淨佛土 其中當度無量眾 彼等當成世間解 一切同號無邊智 名聞十方壽千劫 寂滅智慧壽命等」<sup>45</sup>、《化樂天授記品》第十七的「如人以石擲虛空 決定墮地無疑慮 如是佛子悉自知 不久當得世間解」<sup>46</sup>、《諸梵天等授記品》第十九的「一心趣向寂滅道 諸根寂靜久修習 當得為佛世間解 那羅延力度群生」<sup>47</sup>、《光音天得授記品》第二十的「此天為求菩提者 示其出世真正路 於不可說那由劫 修習菩薩勝妙行 所化眾生過眾星 安置於佛菩提已 當來具足世間解 自然成就一切智」<sup>48</sup>、《遍淨天授記品》第二十一的「於其十方世界中 求苦畢竟不可得 如來無上天中天 說於眾生起慈心 斯即是其世尊教 我今得解亦如佛 是故我於世間解 今得供養應供者」<sup>49</sup>與「今佛世尊最勝智 為利世間現微笑 十力世雄超一切 而能化伏諸大眾 善解諸法大導師 所現微笑非無因 心無所乏世間解 唯願解說微笑義」<sup>50</sup>。以上偈頌，每句七個字，句句整齊由「4 + 3」兩小節組合。五首偈頌中，「世間解」出現的位置一律是句中最後三個音節，而「世間智者盡皆滅」句中，第二小節已為「盡皆

滅」三字佔據，單用「世間解」三字來當第一節顯然不足，因此加以擴充為「世間智者」。同樣的手法在《遍淨天授記品》第二十一的「世間解者說五根 出世能趣解脫道 慎莫放逸常勤修 是為趣向涅槃路」<sup>51</sup>也看得到，只是用的是「世間解者」，而不是「世間智者」。足見《菩薩見實三昧經》的譯者最起碼在用語方面顯得靈活多元，並不拘泥呆滯。

## 注釋

- 1 Nyanatiloka Thera 著 *Guide through the Abhidhamma Pitaka*<sup>1</sup>、Nyanaponika Thera 著 *Abhidhamma Studies: Researches in Buddhist Psychology*<sup>2</sup>。
- 2 “In introducing the double truth, a number of Pali commentaries cite two stanzas. According to the first, the Buddha himself proclaimed two kinds of truth as conventional and ultimate, and a third does not exist. This emphasis on two kinds of truth to the exclusion of a third reminds us of the Yogācāra School of Buddhism which advocates a theory of triple truth. It also reminds us of a verse occurring in the *Pitāputrasamāgama Sutra* stressing the fact that besides the relative (*samvṛti*) and the absolute (*paramārtha*) a third truth is not to be found.” 見 Y. Karunadasa 著 *The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*<sup>3</sup> 第 60-61 頁。
- 3 同上，第 303 頁。較早期的南亞學者將這首巴利偈頌與龍樹《中論》某梵語偈對照，如 Vidushekhara Bhattacharya 著 *The Āgamaśāstra of Gaudapāda*<sup>4</sup> 第 163 第 5 注、Bimala Churn Law 著 *Buddhaghosa*<sup>5</sup> 第 85 頁、Nathmal Tatia 著 *Studies in Jaina Philosophy*<sup>6</sup> 第 128 頁第 2 注。
- 4 據初步考察，上世紀四零年代以降，這首偈頌有了幾種英譯，即 Bimala Churn Law 譯 *The Debates-Commentary (Kathāvattthupparāṇa-Atthakathā)*<sup>7</sup> 第 42 頁的 “The Enlightened One, best of speakers, spoke two kinds of truth, namely, the popular and that of highest meaning, a third is not got at” (“got at” 下的注腳說：“I.e., known.”) 、K. N. Jayatilleke 著 *Early Buddhist Theory of Knowledge*<sup>8</sup> 第 363-364

---

1 Kandy: Buddhist Publication Society, 1971 repr.。

2 Kandy: Buddhist Publication Society, 1976。

3 Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2010。

4 Calcutta: University of Calcutta, 1943。

5 Bombay: Bombay Branch Royal Asiatic Society, 1946。

6 Banaras: Jain Cultural Research Society, 1951。

7 London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1942。

8 London: George Allen and Unwin Ltd., 1963。

頁的 “The Perfectly Enlightened One, the best of teachers, spoke two truths, viz. conventional and absolute—one does not come across a third”、Bhikkhu Ñāṇananda 著 *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*<sup>1</sup> 第 45 頁的 “The Fully Enlightened One, the best of those who speak, declared two truths, the conventional and the absolute; there can be no third”、Nancy McCagney 著 “Language as Liberation”<sup>2</sup> 第 194 頁的 “The Awakened One, the best of teachers, spoke of two truths, conventional and higher—no third is ascertained”<sup>3</sup>、Piotr Balcerowicz 著 *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective, Volume One*<sup>4</sup> 第 216 頁第 314 注的 “The Perfectly Enlightened One, the best of preceptors, spoke of two truths: the empirical reality and the ultimate reality, and no third is conceivable” 與 Ole H. Pind 著 “Pāli Miscellany”<sup>5</sup> 第 519 頁的 “The Perfectly Enlightened One, the best among speakers, has taught that there are two truths: [the truth of] conventional terms and ultimate [truth]. A third [truth] is not found”。Pind 氏以注腳的方式<sup>6</sup> 補充說明：（一）「言說者當中最好的」（“the best among speakers”, *vadatam varo*）此套語在佛教梵語文獻上也用過，並舉龍樹《中論》“*taṃ vande vada-taṃ varam*” 句為例；（二）本偈頌末句的 “*upalabbhati*” 在 *Niddesa* 這部巴利語注釋書中當 “*asti*”、“*saṃvijjati*” 二詞的同義詞，且偈頌裡顯然表達這個意思。德語的一種大意的轉述見於 Helmut Tauscher 著 *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoṅ kha pas Madhyamaka-Werken*<sup>7</sup> 第 200 頁第 418 注：“Der Buddha hat zwei Arten von Wahrheit verkündet; die konventionelle und die im

1 Kandy: Buddhist Publication Society, 1971。

2 收錄於 Peter Masefield、Donald Wiebe 合編 *Aspects of Religion: Essays in Honour of Ninian Smart* (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1994) 第 193-206 頁。

3 McCagney 氏著 *Nagarjuna and the Philosophy of Openness* (Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1997) 第 84 頁譯文相同，只是把 “—” 改為 “;”。

4 Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Limited, 2008, second revised edition。

5 收錄於 Petra Kieffer-Pülz、Jens-Uwe Hartmann 合編 *Bauddhavidyāsudhākarah: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday* (Swisttal-Oendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1997) 第 515-536 頁。

6 第 15、16 注。

7 Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1995。

höchsten Sinn; eine dritte gibt es nicht.”

以上介紹二十世紀的概況。接著要等到 2009 年，英國籍的 Dhammanando Bhikkhu 在網路上的 *Dhamma Wheel*（《法輪》）論壇據 *Manorathapūraṇī* 提供他的翻譯——“The Awakened One, best of speakers, Spoke two kinds of truths: The conventional and the ultimate. A third truth does not obtain.”<sup>1</sup> 而奇妙的是：隨著 Karunadasa 氏的專書 2010 年問世，近十年來新英譯陸續增加甚多，如 Guy Newland、Tom J. F. Tillemans 合著 “An Introduction to Conventional Truth”<sup>2</sup> 第 6 頁的 “The Enlightened One, the best of all teachers, propounded two truths, conventional and ultimate; we do not see a third”、Bryan Geoffrey Levman 著 2014 年多倫多大學宗教學博士論文 *Linguistic Ambiguities, the Transmissional Process, and the Earliest Recoverable Language of Buddhism* 第 344 頁的 “Two truths he declared, the Buddha, most excellent of teachers, conventional and ultimate, there is no third”、Goran Kardaš 著 “On Some Doctrinal Disputations in Early Buddhist Interpretations of *pratīyasamutpāda* (*Dependent Co-arising*)”<sup>3</sup> 第 123 頁的 “The Perfectly Awakened One, the best of speakers, (proclaimed two truths) – conventional and ultimate; a third is not to be found”、Bryan Geoffrey Levman 著 “Language Theory, Phonology and Etymology in Buddhism and their relationship to Brahmanism”<sup>4</sup> 第 40 頁的 “He spoke two truths, the Enlightened one, the most excellent of Teachers. Conventional and ultimate; a third does not exist”、Aleix Ruiz Falqués 著 “The Role of Pāli Grammar in Burmese Buddhism”<sup>5</sup> 第 59 頁第 157 注 “The Perfect Buddha, the most excellent among speakers, explained two truths: the conventional and the ultimate. There is no third [truth]”、Maria Heim 著 *Voice of the Buddha: Buddhaghosa on the Immeasurable Words*<sup>6</sup> 第 90 頁的 “The Perfectly Awakened One, the best among speakers, taught that there are two truths: the conventional and furthest sense. A third [truth] is not found”、Tom Tillemans 著

1 見 <<https://www.dhammadwheel.com/viewtopic.php?t=520&start=30>>, 30.5.2021。

2 收錄於 The Cowherds 撰 *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2011) 第 3-22 頁。

3 收錄於 *Synthesis Philosophica* 59 (2015) 第 113-126 頁。

4 收錄於 *Buddhist Studies Review*, 34(1) (2017) 第 25-51 頁。

5 收錄於 *Journal of Burma Studies*, Volume 21, Number 1 (2017) 第 1-96 頁。

6 New York: Oxford University Press, 2018。



“Deflating the Two Images and the Two Truths: *Bons baisers du Tibet*”<sup>1</sup> 第 82 頁的 “The Enlightened One, the best of all teachers, propounded two truths, customary and ultimate; we do not see a third” 與 Asanga Tilakaratne 著 “A Conceptual Analysis in the *Kathāvatthu* with a Special Focus on the Debate on the Puggala (*Puggala-kathā*)”<sup>2</sup> 第 193 頁的 “The Buddha, the greatest of speakers, uttered two truths, conventional and absolute. There is no third.”。一首顯然引人矚目的佛門偈頌，當然也譯作日語，參岸清香 2013 年筑波大學博士論文《『大乘莊嚴經論』第十八章「菩提分品」の研究——初期瑜伽行唯識學派における菩薩行について——》第 83 頁第 214 注：「等覺者、語る者たちの最上者は二諦を説いた。世俗と勝義を〔説いたのであり〕，第三は得られない。」最近連俄語的翻譯都出爐，見 Андрей Анатольевич Терентьев 著 Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского (“The Tibetan ‘Two Truths’ Debate and Everett-Mensky’s Interpretation of Quantum Mechanics”)<sup>3</sup> 第 425 頁第 5 注：«Две истины поведал совершенный Будда: обычную и высшую, — а третьей не ухватишь.»

5 這個偈頌，依藏譯本或可翻作：“These two truths of the Knower of the World (*’jig rten mkhas pa, loka-vidu*), you have seen them yourself, without having heard [of them] from others. These are conventional [truth] and ultimate [truth]. A third truth does not exist.” 見 Anne Elizabeth MacDonald 著 1988 年不列顛哥倫比亞大學碩士論文 *Blo gsal grub mtha’* 第 77 頁。或作 “The Exalted Knower of the World, not listening to others, Demonstrated these two truths by himself. They are conventional and likewise ultimate – A third truth does not exist at all.” 與 “Not listening to others, the Knower of the World indicated these two truths by himself. The deceptive [and] likewise the ultimate – a third truth does not exist at all.” 分別見 1991 年 Gelong Thubten Tsültrim (George Churinoff)、Acharya Thubten Jampa 合譯、1994 年 George Churinoff 修訂 *Supplement to the ‘Middle Way’* (*Madhyamakavatara*) & *Explanation of the ‘Supplement to the “Middle Way”*” (*Madhyamaka-*

1 收錄於 Jay L. Garfield 編 *Wilfrid Sellars and Buddhist Philosophy: Freedom from Foundations* (New York and London: Routledge, 2019) 第 79-96 頁。

2 收錄於 Bertram G. Liyanage 編 *Collected Papers : Asanga Tilakaratne. Volume I: Buddhist Philosophy* (Nugegoda: Sarasavi Publishers (Pvt) Ltd, 2020) 第 174-194 頁。

3 收錄於 *Oriental Studies* (Elista), 2019 issue 3 第 423-440 頁。

vātara Bhashyam) by Chandrakīrti (<<http://cfile217.uf.daum.net/attach/2456B83A57DF6044155DB8>>, 14.4.2021) 第 45、93 頁。亦翻：“The ‘Knower of the universe’ taught these two truths without hearing from others. There is the conventional, and likewise the ultimate. There can never be a third truth.” 見 Sonam Thakchoe 著 “How many truths? Are there two truths or one in the Tibetan Prāsaṅgika Madhyamaka?”<sup>1</sup> 第 123 頁。

[6](#) 見 Karunadasa 上引書第 303 頁。

[7](#) 關於該論文的出版細節，二手資料的說法不整齊。例如 John S. Strong 著 *Buddhisms: An Introduction*<sup>2</sup> 第 831 頁 “Bibliography of Works Cited” 中僅注明 “n.d.”（「無年」）及 “See [www.skb.or.kr/down/papers/094.pdf](http://www.skb.or.kr/down/papers/094.pdf).”，然而無常的網路世界裡該網址已經不存在。有部分著作以詳略不一的文字標示文章是 2006 年 4 月在韓國海印寺舉辦的佛學會議上發表的<sup>3</sup>，不過 In-gun Kang, S.J. 著 2012 年倫敦大學 Heythrop College 博士論文 *Buddhist-Christian Dialogue and Action in the Theravāda Countries of Modern Asia: A Comparative Analysis of the Radical Orthopraxis of Bhikkhu Buddhādāsa and Aloysius Pieris* 第 287 頁卻說論文刊登於 Chandra Wickramagamage 等人編輯的 *Wimala-prabhāsa: Essays in honour of Venerable Professor Bellanwila Wimalaratana*<sup>4</sup> 第 193-210 頁。此書，筆者無緣目睹，且韓國的網址已不復存，在此僅採納年份。

[8](#) 見 Y. Karunadasa 著 “Theravāda Version of the Two Truths” (<[https://web.archive.org/web/20121224193443if\\_/http://www.skb.or.kr:80/down/papers/094.pdf](https://web.archive.org/web/20121224193443if_/http://www.skb.or.kr:80/down/papers/094.pdf)>, 4.4.2021) 第 16 頁。

[9](#) 見 Bhattacharya 氏上引書第 163 頁。

[10](#) 同上，第 xx 頁。

[11](#) 分別見上引 “Theravāda Version of the Two Truths” 第 2 頁、第 16 頁第 4 注。

---

1 收錄於 *Contemporary Buddhism*, 5:2 (2004) 第 121-141 頁。

2 London: Oneworld Publications, 2015。

3 如參 Laura Guerrero 著 2013 年新墨西哥大學哲學博士論文 *Truth For The Rest Of Us: Conventional Truth In The Work Of Dharmakīrti* 第 154 頁、Adam S. Lobel 著 2018 年哈夫大學宗教學博士論文 *Allowing Spontaneity: Practice, Theory, and Ethical Cultivation in Longchenpa's Great Perfection Philosophy of Action* 第 360 頁。

4 Dehiwela, Sri Lanka: Bellanwila Rajamaha Viharaya, 2006。

- [12](#) Karunadasa 氏更早發表了 “The Buddhist Theory of Double Truth” 一文<sup>1</sup>，在第 33 頁亦提出：“It is also reminiscent of a sloka occurring in the *Pitāputrasamāgama Sūtra*, which expresses a similar idea: ...”，不過因筆者未有緣目睹全文，無法判斷出處等謬誤是否當時已產生。
- [13](#) 參 Louis de la Vallée Poussin 編 *Bodhicaryāvatārapañjikā: Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Āntideva* (*Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works Published by the Asiatic Society of Bengal. New Series, No. 938*)<sup>2</sup> 第 361.15-362.2 頁。
- [14](#) 參 Dhammadinnā (Giuliana Martini) 著 “‘Mahāratnakūṭa’ Scriptures in Khotan: A quotation from the *Samantamukhparivarta* in the Book of Zambasta”<sup>3</sup> 第 339 頁第 8 注。
- [15](#) 見李學竹、加納和雄合著《梵文校訂『牟尼意趣莊嚴』第一章 (fol. 58 r 5–59 v 4) —『中觀光明』四諦說三性說箇所佚文一》<sup>4</sup> 第 122 頁第 6 注。
- [16](#) 參 Dorji Wangchuk 著 “Where Buddhas and Siddhas Meet: Mipam’s Yuganaddhāvāda Philosophy”<sup>5</sup> 第 298 頁第 29 注。
- [17](#) 參見 Louis de La Vallée Poussin 編 *Madhyāmakāvatāra par Candrakīrti. Traduction Tibétain (Bibliotheca Buddhica. IX)*<sup>6</sup> 第 70 頁第 5-9 行、第 175 頁第 7-12 行。月稱的引用方式導致了後來的學者可能誤將這部具有二題的契經視為兩種不同典籍。參宗喀巴為《〈入中論〉自注》撰寫的注釋中說：འདི་ལ་ལུང་གི་ཐུང་དང་ས་པའི་ཡབ་སྐུས་མཇུག་པ་དང་། འཕགས་པ་དེ་ལོ་ན་ཉིད་ངེས་པར་བསྟན་པའི་རྟིང་ཏེ་འདི་ན་ལས་ཀྱང་།<sup>7</sup> 這段文

1 收錄於 *Kalyānī, Journal of Humanities & Social Sciences*, University of Kelaniya, 3-4 (1984-1985) 第 23-55 頁。

2 Calcutta: Printed at the Baptist Mission Press, and published by the Asiatic Society, 1901。

3 收錄於 *ARIRIAB Vol. XVII* (2014) 第 337-347 頁。

4 收錄於《密教文化》第二三八號 (2017) 第 126-106 頁。

5 收錄於 Michael Sheehy、Klaus-Dieter Mathes 合編 *The Other Emptiness: Rethinking the Zhentong Buddhist Discourse in Tibet* (Albany, New York: State University of New York Press, 2019) 第 273-322 頁。

6 St. Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1912。

7 見 རྗེ་ཙོང་ཁ་པ་སྟོབ་བཟང་གཞན་ལ་པ་ 著 དབུ་མ་དགོངས་པ་རབ་གསལ་ (Bylakuppe: Sera Je Library, 1999) 第 14 頁。

字，Jeffrey Hopkins 著 *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom* (Ithaca: Snow Lion Publications, 2008) 第 224 頁譯作“Scriptural sources for this are the *Meeting of Father and Son Sūtra*, quoted earlier (220), and also the *Superior Sūtra of the Meditative Stabilization Definitely Revealing Suchness*”，而 Thubten Jinpa 譯 *Illuminating the Intent: An Exposition of Candrakīrti's Entering the Middle Way* (*The Library of Tibetan Classics Volume 19*) 第 227-228 頁將之翻為：“For a scriptural citation on this point, there is the passage from the *Meeting of Father and Son Sutra* quoted above, and this is also stated explicitly in the *Meditation on the Definite Revelation of Suchness: ...*”至於法尊法師的華譯本，該處則翻為：「此中教證——《父子相見會》，前已引訖。《決定真實三摩地經》亦云：……」<sup>2</sup>就 ལྟེན་ 詞（“also”、「亦」）論，宗喀巴認為二者不同。

[18](#) 同上引 Poussin 氏著，第 426 頁。

[19](#) 參 Cristina Anna Scherrer-Schaub 著 *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti: Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti*<sup>3</sup> 第 134 頁第 89 注或 Ulrich Timme Kragh 著 *Early Buddhist Theories of Action and Result: A Study of Karmaphalasambandha in verses 17.1-20 of Candrakīrti's Prasannapadā*<sup>4</sup> 第 204 頁第 302 注）。書名既然是擬構的，亦即實際文獻上看不到，照學術慣例，應用「\*」符號當辨識標記，不過一般作者的態度似欠嚴謹。可貴的例外有如 Tauscher 上引書第 233 頁。

[20](#) 見上引 Churinoff 氏修訂著第 93 頁。

[21](#) 見 John B. Buescher 著 *Echoes from an Empty Sky: The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths*<sup>5</sup> 第 92 頁。

[22](#) 例如見 Hopkins 上引書第 148 頁。

[23](#) 見 Robert A.F. Thurman 編 *The Life and Teachings of Tsongkhapa*<sup>6</sup>。另有 Guy

---

1 Somerville: Wisdom Publications, 2021。

2 見宗喀巴大師著、法尊法師譯、陳玉蛟校訂《〈入中論〉善顯密意疏》（臺北，法爾出版社，1991）第 176 頁。

3 Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1991。

4 Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2006。

5 Ithaca: Snow Lions Publications, 2005。

6 Boston: Wisdom Publications, 2018。

Newland 著 *The Two Truths in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-luk-ba Order of Tibetan Buddhism*<sup>1</sup> 第 268 頁第 2 注的 “*Superior Sūtra of Definite Teaching on Suchness*”，不知何故未譯 རྟོག་ཅེ་འཛིན་/samādhi。月稱的《〈入中論〉自注》此處本來無「經」字。若進一步刪「三昧」，剩下的 “*Tattvanirdeśa*” 就與一部密續注釋的名稱相同，即 Francesco Sferra 著 “*The Elucidation of True Reality: The Kālacakra Commentary by Vajragarbha on the Tattvapaṭala of the Hevajra-tantra*”<sup>2</sup> 所謂 “*Elucidation of True Reality*”。

- [24](#) 分別見 Thubten Jinpa 上引書第 228、361 頁。
- [25](#) 見上引李、加納二氏合著論文第 122 頁第 6 注。
- [26](#) 收錄於《大正藏》第十一冊，編號 320。
- [27](#) pitāputra = 父子/ཡཔ་ཕུས་པ་， samāgama = 合集/མཐུན་པ་。
- [28](#) 參「隋沙門法經等撰」《眾經目錄·大乘修多羅藏錄·眾經一譯一》，T 55.2146.115 a 15。
- [29](#) 分別見 T 11.310.434 a 10-12、16-17。
- [30](#) “seeing, view, appearance, sight, vision”，見 Monier Monier-Williams 主編 *A Sanskrit-English Dictionary*<sup>3</sup> 第 548b 頁。另參相當巴利語詞 “nidassana” 的 “appearance, sight; visibility” 義，見 Margaret Cone 編 *A Dictionary of Pāli. Part II: g-n*<sup>4</sup> 第 560 頁。
- [31](#) 參梵語 “*nidarśana*/pointing to, indicating”、 “*nirdeśa*/pointing out, indicating”<sup>5</sup>，巴利語 “*nidassana*/indicating”、 “*niddesa*/indication”<sup>6</sup>。
- [32](#) 見 T 11.320.942 a 29-b 2。
- [33](#) 見 T 11.310.378 c 23-24。
- 
- 1 Ithaca: Snow Lion Publications, 1992。
- 2 收錄於 Edward A. Arnold 編 *As Long as Space Endures: Essays on the Kālacakra Tantra in Honor of H.H. the Dalai Lama* (Ithaca: Snow Lion Publications, 2009) 第 93-126 頁。
- 3 Oxford: Clarendon Press, 1899。
- 4 Bristol: The Pali Text Society, 2010。
- 5 參上引 Monier-Williams 著第 548b、555b 頁。
- 6 參上引 Cone 著第 560、564 頁。

- [34](#) 例如西澤史仁著《チベット初期中觀思想における二諦説 —トルンパとギヤマルワの二諦を巡る論争》<sup>1</sup>第 47 頁。當然也有以《菩薩見實會》爲主的作品，例如計良龍成著《『中觀光明論』(Madhyamakāloka) 後主張第 1 章「聖典による一切法無自性性の証明」の研究(1) —和譯・註解・チベット語校訂テキスト》<sup>2</sup>第 31 頁第 61 注。
- [35](#) 此句改寫了「尊者眾賢造、三藏法師玄奘奉詔譯」《阿毘達磨順正理論》卷第五十八《辯賢聖品》第六「離二諦外諸聖教中無容說有第三有」<sup>3</sup>句。思想上的差異，非本文旨趣，茲不贅論。
- [36](#) 見 T 11.310.401 c 26-27。
- [37](#) 見同上，401 a 10-11。
- [38](#) 見同上，401 a 16-17。
- [39](#) 見同上，401 a 13-14。
- [40](#) 見同上，378 c 24-379 a 7。茲從 CBETA，將《大正藏》「婢便」的「便」改爲「使」。
- [41](#) 見同上，378 b 17-23。據《大正藏》勘勘注，「薩波」的「波」，《明藏》作「婆」。
- [42](#) 見同上，379 a 15-18。
- [43](#) 見同上，362 a 4-7。
- [44](#) 見同上，362 c 26-363 a 1。
- [45](#) 見同上，372 a 19-22。
- [46](#) 見同上，381 c 13-14。
- [47](#) 見同上，383 c 15-16。
- [48](#) 見同上，387 a 4-7。
- [49](#) 見同上，388 a 3-6。
- [50](#) 見同上，389 a 4-7。
- [51](#) 見同上，388 b 22-23。

---

1 收錄於《大谷大學真宗總合研究所研究紀要》第 36 號（2019）第 1-204 頁。

2 收錄於 *Acta Tibetica et Buddhica* 9（2016）第 1-121 頁。

3 見 T 29.1562.666 c 21-22。

創辦 人：如學禪師

發 行 人：禪光法師（郭麗菊）

發 行 所：財團法人法光文教基金會

地 址：臺北市松山區光復北路 60 巷 20 號

電 話：(02) 2578-3623 (02) 2577-7920

傳 真：(02) 2577-6609

電子信箱：fakuang@ms49.hinet.net

fakwang@gmail.com

網 址：http://fakuang.org.tw

臉 書：https://www.facebook.com/fakwang01

