

《小品般若經》的兩段「諸法無受三昧」意義之再探

釋真傳

壹同女眾佛學院研究所二年級

摘 要

鳩摩羅什所譯的《小品般若經》〈初品〉有兩段內容不同，而卻同名為「諸法無受三昧」。在其他譯本的翻譯情形不一，因此，這兩段三昧究竟是同還是不同？小澤憲珠與印順法師雖然同樣都認為這兩段三昧是與「般若波羅蜜」有關的三昧，但實際上兩位最後的結論稍有不同，小澤憲珠依著《大智度論》對兩段三昧的判定，認為第一段三昧說「空」，第二段說「無相」，是從空而啟發向於無相的修學；而印順法師則認為這兩段三昧是同一教授的不同傳誦，而這同一教授要指的，很可能是「無相」，也就是第一段無受三昧是以不住一切法而深入無相，第二段則以不取著諸法相而入無相。筆者對於這些問題，試著從譯語與經文來理解，譯語的種種現象，很可能與兩段三昧的原語字義相仿有關，因此若想從三昧的語詞來斷定兩種三昧的異同是不夠確當的，然而從這些現象可以發現此法門的發展，最初應該是沒有明確的三昧名稱，後來才逐漸為它定名，但兩段三昧是同或異，在《小品般若》仍未予以定論，到了《大品般若》則一致翻為不同了。從經文來看，《小品般若經》第一段三昧是以不住五蘊而明住般若波羅蜜；第二段則更進一步說明要達到不住五蘊，可從不行於五蘊的生滅相等著手。從《大品般若經》的開展，可發現第一段三昧的發展重點在五蘊等法，第二段則在五蘊相等，從此也可發現二者著重點的不同，而二者的不同，在經中賦予了性空與自性無所有的理由；所以《大智度論》說前者說空，後者說無相。然而從語意及經文、論的解釋等綜合來看，這兩種三昧應屬修法不同而要臻至的境界一致的三昧。

關鍵字：諸法無受三昧、不受三昧、空、無相。

目次

一、前 言	2
二、兩段無受三昧譯語的解析	3
(一) 小品系《般若經》各譯本的無受三昧之語意	3
(二) 大品系《般若經》各譯本的無受三昧之語意	7
三、兩段無受三昧經文的演進	9
(一) 第一段無受三昧	9
(二) 第二段無受三昧	13
四、結 論	22
參考文獻	24
表格 1「小品系般若經」無受三昧異譯對照表	4
表格 2「大品系般若經」無受三昧異譯對照表	7
表格 3《小品般若經》第一段無受三昧經文對照	9
表格 4《小品般若經》第二段無受三昧經文對照	14

【縮略語】

一、梵本

《八千頌般若》=P.L. Vaidya ed.*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*(*Aṣṭa*)

《二萬五千頌般若》= Takayasu Kimura ed.*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*
(*Pañcaviṃśati*)

二、漢譯本

《雜阿含·926 經》表示《雜阿含經》第九二六經

《小品般若波羅蜜經》=《小品般若經》

《摩訶般若波羅蜜經》=《大品般若經》

《大般若波羅蜜多經》「第四分」=《大般若經》(四分本)(二分本、三分本等也以
此類推)

《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜經》=《佛母出生三法藏般若經》

三、現代著作

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》=《初期大乘》

一、前言

《小品般若經》〈初品〉出現的「諸法無受三昧」（簡稱「無受三昧」），雖不是一般人所熟知的三昧，但卻代表了般若波羅蜜的體悟，是能與般若相應的三昧，乃不退轉菩薩所悟入之殊勝三昧。除此，在學界中，無受三昧也是受到幾位般若經研究者的重視，認為是具有重要意義與地位的三昧。¹ 然而在鳩摩羅什及宋·施護的譯本，同一品卻有兩段三昧同名為諸法無受三昧，整合漢譯小品系對這兩段的經文來看，譯語的同異有些出入，但到了大品系的各譯本，雖然譯語還是不同，然而卻一致的呈顯出二者是差異的情形。從經文的敘述，二者似有不同，但為何古德要翻譯為同樣的名稱呢？兩段三昧究竟是同是異？小澤憲珠在該論文中，依《大智度論》說前者說空，後者說無相的判定，往前追溯在《小品般若經》及《大品般若經》經文中敘述這兩段三昧時，可能被解說為空、為無相的特質，並認定無受三昧是賦予了空三昧與無相三昧的性質。關於這兩段三昧的同異與空、無相等議題，筆者希望能在前人研究的基礎上，再更進一步的探討。

《般若經》的部類繁多，每一部類又各有許多不同時期的譯本，梵文本也很完整，所以想要一絲不漏的掌握所有的文獻並不容易。本篇論文要研究的是「下品般若」與「中品般若」²，「下品般若」漢譯有七部³，「中品般若」漢譯有五部⁴，

¹ 這些研究，主要可以分成兩個方向：一是從《般若經》本身的開展來說，如小澤憲珠〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉（小澤憲珠(1984)。「『大品般若經』における菩薩の三昧」，收錄於《宗教文化の諸相：竹中信常博士頌壽紀念論文集》，頁 745-760。東京：山喜房佛書林。）的研究，從禪觀來說，認為無受三昧與般若波羅蜜有密切關係，是大乘三昧的源頭，也是菩薩獨有不與二乘共的三昧；從般若思想的開展上說，《小品般若經》二段無受三昧的經文，到了《大品般若經》的時候，被佐以十八空、無相等的說明，依據小澤憲珠的研究認為是將三三昧的內涵寄託在這兩段無受三昧之中。另外從思想史的角度來看，無受三昧處於從聲聞的禪法轉向具有大乘意義的三昧的關鍵點上，在梶芳光運《大乘佛教の成立史的研究》（梶芳光運(1980)。「大乘佛教の成立史的研究」，頁 633-651。東京：山喜房佛書林。）判定《小品般若經》這兩段無受三昧的經文，是屬於「原始般若經」的內容〔關於《般若經》的原型，依印順導師《初期大乘》頁 626 所介紹，日本學者梶芳光運在其《原始般若經之研究》中從「下品」中推演出原始般若，並於該頁註腳 10 中列出：「《原始般若經之研究》（五五九—五九二）。所舉「原始般若經」部分，為《道行般若經》卷一的一部分（大正八・四二五下—四二七上）〕，攝取三乘，並且又超勝了二乘；另外，印順導師《初期大乘》（印順導師(1981)。「初期大乘佛教之起源與開展」，頁 627-639。新竹：正聞出版社。）的研究，承襲了判定其為原始般若經的看法，另舉出無受三昧與《雜阿含·926 經》真實禪的關係，並提到第一段無受三昧引了先尼梵志的典故，讓般若波羅蜜到底是「但教菩薩」，還是「通教三乘」，成為教學上一個微妙的問題。

² 《般若經》部類的現存譯本，下、中、上品集成的次第先後，可參考《初期大乘》p.591-620。另外，印順導師使用下、中、上品的名稱，是依《大智度論》三部說，稱為「下中上」（《初期大乘佛教之起源與開展》p.599），在《大智度論》卷 100〈90 囑累品〉（T25,no.1509,p.756a27-b4）中說：「摩訶衍甚多無量無限，如此『中』〈般若波羅蜜品〉，有二萬二千偈；『大』〈般若品〉，有十

爲了便於在前人的研究成果上再深入探討，因此引用的《般若經》文獻，選定以印順法師及小澤憲珠所引之鳩摩羅什的《小品般若經》與《大品般若經》爲主；另外，梵文則參考 P.L. Vaidya 所編的 *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (《八千頌般若》)，必要時佐以漢譯對應的《大般若經》(四分本)及《佛母出生三法藏般若經》；「中品般若」是採 Takayasu Kimura (木村高尉) 校訂的 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*⁵ (《二萬五千頌般若》)。

本文承襲研究《般若經》的多位前輩及如誠法師在 2008 年發表的〈略論《般若經》中菩薩「諸法無受三昧」之義〉等⁶ 研究成果，因此定名爲《小品般若經》的兩段「諸法無受三昧」意義之再探。首先是由三昧語詞的異同讓人生起疑惑的，關於這部分，有些只是列出各譯本以供參考而無解析，或只是簡要的說明而已，因此筆者希望在這部分能再多著墨一些，釐清可能的情况，以辨明語詞的翻譯與經文的敘述有無矛盾。其次，從《小品般若經》的前後文脈來看，這兩段三昧的關聯，及經文中所要表達的意涵。最後，從《小品般若經》及《大品般若經》再考兩段三昧與空、無相的關係。

二、兩段無受三昧譯語的解析

(一) 小品系《般若經》各譯本的無受三昧之語意

「諸法無受三昧」的語詞，出現在《小品般若經》的〈初品〉，在鳩摩羅什所譯的這個版本，二段三昧的名稱是相同的，但在其他的譯本，有不一致的情形。

萬偈…今此世人，壽命短促，識念力薄，『小』〈般若波羅蜜品〉尚不能讀，何況多者！」

³ 「下品般若」漢譯本，依據印順導師《初期大乘》所載七部，分別爲：1.《道行般若經》2.《大明度經》3.《摩訶般若波羅蜜鈔經》4.《小品摩訶般若波羅蜜經》5.《大般若波羅蜜多經》「第四分」6.《大般若波羅蜜多經》「第五分」7.《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》(《初期大乘佛教之起源與開展》p.599)

⁴ 「中品般若」漢譯本，依據印順導師《初期大乘》所載五部，分別爲：1.《光讚般若波羅蜜經》2.《放光般若波羅蜜經》3.《摩訶般若波羅蜜經》4.《大般若波羅蜜多經》「第二分」5.《大般若波羅蜜多經》「第三分」(《初期大乘佛教之起源與開展》p.604 - p.605)

⁵ 由於文獻取得的不便，《二萬五千頌》並沒有採用小澤憲珠使用的 N. Dutt 本，特此說明。

⁶ 如誠法師(2008)。〈略論《般若經》中菩薩「諸法無受三昧」之義〉，收錄於「第十九屆全國佛學論文聯合發表會」論文集。台北：法鼓佛教學院。

還有一筆未能獲得的資料是：尹邦志(2005)。《實相之門--《大智度論》禪觀研究》。中國：四川大學。無受三昧(不受三昧)出現在該論文的第二章禪修的基本原則。

譯語的表達方式約可分為三類，譯語相同、不同與名稱不明，只有入此三昧時菩薩心境的敘述這三種：

表格 1「小品般若經」無受三昧異譯對照表⁷

A、三昧名稱譯語相同 ⁸		
譯本	第一段	第二段
1.《小品般若經》(T227, 姚秦.鳩摩羅什譯)	諸法無受三昧	諸法無受三昧
2.《佛說佛母出生三法藏般若經》(T228, 宋.施護譯)	一切法無受三摩地	一切法無受三摩地
B、三昧名稱譯語不同 ⁹		
1. <i>Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā</i> ed. by P. L. Vaidya	<i>sarvadharmāpariṣṭhānāma samādhir</i> a.以「〔於三昧中〕一切法不被攝受」為名的三昧； b.名為「不被一切法攝受的」三昧	<i>sarvadharmānupādānāma samādhir</i> 以「不取執一切法」為名的三昧
2.《大明度經》(T225a, 此部分譯者不明 ¹⁰)	諸法無受之定	一切諸法無度之定

⁷ 此表格乃參考如誠法師〈略論《般若經》中菩薩「諸法無受三昧」之義〉一文，再重新編排。

⁸ 1.《小品般若經》卷1〈1 初品〉(T08,no.227,p.537c12):「諸法無受三昧」;(T08,no.227,p.538a28):「諸法無受三昧」。2.《佛說佛母出生三法藏般若經》卷1〈1 了知諸行相品〉(T08,no.228,p.588a10):「一切法無受三摩地」;(T08,no.228,p.588c25):「一切法無受三摩地」。

⁹ 1. *Aṣṭa* [ed. Vaidya 1960] 頁4; 2.頁7。2.《大明度經》卷1〈1 行品〉(T08,no.225,p.479b6):「諸法無受之定」;(T08,no.225,p.480a3-4):「一切諸法無度之定」。3.《大般若經》(四分本)卷538〈1 妙行品〉(T07,no.220,p.764b17):「一切法無攝受定」;(T07,no.220,p.765b8):「一切法無取執定」。4.《大般若經》(五分本)卷556〈1 善現品〉(T07,no.220,p.866b27):「無所攝受三摩地輪」;(T07,no.220,p.867b8-9):「一切法無生定輪」。

¹⁰ 在 Jan Nattier(2008[2010])發表於“JIABS”V.31 No.1-2, 頁295-338的“Who produced the Da mingdu jing 大明度經 (T225)? A reassessment of the evidence”中提到《大明度經》的譯者，一直以來都被認為是支謙，然而1969年美國學者Lancaster提出第一品與後面2-27品譯者應該不同，第一品譯者是出於他人之手，後面的部分可能是漢朝安玄的翻譯。Jan Nattier不認同這樣的看法，她歸納為三個理由：1.安玄沒有翻譯過般若系的經典；2.《大明度經》同一個字，在2-30品有不同譯法，而安玄所譯的《法鏡經》翻譯手法是前後一致的；3.《大明度經》2-30品有大量的音寫，但《法鏡經》沒有，只有一些是前人翻譯已用的音寫字。另外，日本學者勝崎裕彥卻認為《大明度經》是非常「支謙化」的譯作，支謙的風格是重意譯，而該經有大量的意譯；然而Nattier指出他和大多傳統的東方學者一樣，將此經30品視為一體，沒有發現第一品與後面是譯風不同的作品，可能因為這不是他研究的重點。Nattier透過比較第一品與後面2-30品的語詞翻譯、代名詞的用法、疑問詞的用法等，確認第一品與其他品不是同一個人的翻譯，可能原本的第一品已經佚失。

Nattier以三種方式處理，1.評估第一品和2-30品與支謙《道行般若經》的關係。2.比較《大明度經》本身第一品與2-30品的語言風格。3.與支謙其他譯著比較。她的結論認為2-30品應該是支謙的譯著，這部分的翻譯大多是意譯；並且從翻譯的語詞，如「能儒」只出現在支謙的譯著，

3.唐.玄奘譯《大般若經》 (四分本)(T220, 唐.玄奘譯)	一切法無攝受定	一切法無取執定
4.《大般若經》(五分本) (T220, 唐.玄奘譯)	無所攝受三摩地輪	一切法無生定輪
C、三昧的漢譯名稱不明，只有入此三昧時，菩薩之心境的敘述¹¹		
1.《道行般若經》(T224, 漢.支謙譯)	一切字法不受，是故三昧無有邊、無有正…	一切字法不受字，是故三昧無有邊、無有正…
2.《摩訶般若鈔經》(T226, 東晉.竺法護 ¹² 譯)	不受三昧字，廣大所入	於一切字法不受，是三昧無有邊、無有極…

兩段三昧譯語相同的羅什譯本與施護譯本，在翻譯的時代上有蠻長時間的落差，二者的原語不知是否相同。施護本大致可以對照上《八千頌》，如果約現存《八千頌》來看，兩段三昧的原語不同，但其實在語意上的差異性並不大，都有攝受、執持、取等義，因此有可能爲了表示二者意義無別而翻爲相同的語詞。但實際上兩個譯本的底本原語究竟爲何無法得知，也可能原語的字就相同。但也可能爲了表示二者的原語不同，而翻爲兩個不一樣的語詞，也可能是要表達背後的意義是有不同之處。根據印順法師的意見，認爲這可能是同一個教授的不同傳承。

從梵文來看，二段所使用的梵文語句大抵相近，基本句型爲「sarvadharmā … nāma samādhir」，nāma 有名稱、名號、名聲、假名等意思¹³，它是 nāman 的對格 (accusative.)，做副詞使用，在《梵和大辭典》中有「Aṣṭ-pr.681. nāma Kṛ, 名のる」，其中「Aṣṭ-pr.」就是指《八千頌》，但與筆者所用版本可能不一定相同，「名のる」有自稱、作爲自己的名稱等意思；samādhir 則翻爲三昧、三摩地等¹⁴。兩段無受三昧的不同，重點在「sarvadharmā …」，第一段無受三昧是

或其他翻譯者引用支謙所譯的文句之處；還有對八部眾的特殊譯法與支謙譯的《私呵末經》的翻譯方式是吻合的。但 Nattier 依然無法確認第一品的譯者，因爲很多奇特的語詞，在藏經中找不到相同的例子，她推論可能是康僧會所主導的翻譯群中的門人所譯，但由於第一品有些翻譯的語詞，都沒有出現在康僧會其他的作品，因此也不能確定。

¹¹ 1.《道行般若經》卷1〈1 道行品〉(T08,no.224,p.426b1-2):「一切字法不受，是故三昧無有邊、無有正」；(T08,no.224,p.426c18-19):「一切字法不受字，是故三昧無有邊、無有正」。2.《摩訶般若鈔經》卷1〈1 道行品〉(T08,no.226, p. 509, a17):「不受三昧字廣大所入」；(T08,no.226,p.509c5-6):「於一切字法不受，是三昧無有邊、無有極、無所不入」。

¹² 《摩訶般若鈔經》的譯者，梶芳光運在《大乘仏教の成立史的研究》從各經錄勘定，最後在頁76提出認同鈴木宗忠博士斷定該經是竺法護所譯。

¹³ 詳見荻原雲來，《梵和大辭典》，詞條 nāman。

¹⁴ 詳見荻原雲來，《梵和大辭典》，詞條 sam-ādhi。

「sarvadharmāparigrhīto」，第二段是「sarvadharmānupādāno」，關鍵在於 aparigrhīta、upādāna 與 sarvadharmā (一切法) 的關係。aparigrhīta 由表否定的 a 與表周圍、普遍等的 pari 加上語根 grah 的過去被動分詞 (ppp.) grhīta 組成，在荻原雲來的《梵和大辭典》p.442 “pari-” 詞條下解析 pari+√grah 有起、依、得、持、捉、執、取、攝取、受、攝受、護等義，作成 ppp.pari-grhīta 有已完成、被動的意思，有已被和什麼結合、已被圍住、已被攫、已被容受、已被採用等義，加上表否定的 a，就有了相反的意思，因為這個字是以過去被動分詞的形態呈現，有「已經被…」的意思，配合 sarvadharmā，可以是有財釋或依主釋，若依有財釋解，可翻為「於其中」一切法不被攝受的「定」；若以依主釋則可翻為不被一切法攝受的「定」。anupādāno 的 an 是表否定的接頭詞，upādāna，upa 是靠近，ā-dāna 的 ā 表示動作的反向，dāna 是給與、施的意思，所以反向就成為「取」，upādāna 有所取、可取、近取、取著、攝取；受、諸受、執受、攝受；追求等意¹⁵。另外，根據 “Hybrid Sanskrit Dictionary” 的解析，是 ā-dā-ana¹⁶，接頭詞 ā 加字根 dā，在加上形成帶動作義之名詞的詞尾 ana，有主動的意涵，因此就是不取執、不追求一切法的[三昧]。前者是被動義，後者為主動義，所以有可能被理解為從不同的角度而對同一事物所做的說明，在《大般若經》(四分本)，翻前者為「無攝受」，後者為「無取執」。

第三類情形比較特殊，只是描述證得三昧的心境，並沒有明確翻出一個禪定的名稱，若譯者沒有錯解原文，而原文也沒有脫落的情況下，這可能暗示著此三昧原本並沒有名稱，可能是後來的編集者將這一敘述菩薩心境的內容轉變為三昧的名稱。然而值得注意的是《道行般若經》與《摩訶般若波羅蜜鈔經》的翻譯都有一個共通的特色，就是都提到「字」、「字法」，不受的對象不只是「法」，而且是「字法」。「字法」的意象跟「法」有沒有什麼不同？在辛嶋靜志(2010)《道行般若經詞典》的「字法」詞條之下，翻為 “name as the Dharma?”¹⁷，然而在其(2011)《道行般若經校注》中的註腳 52 中則翻為 “name-dharma”¹⁸，在註腳 107 卻翻為 “name-dharmas”¹⁹。他對這個詞語的理解似乎並不是很確定，在二本著作中對於這段文都用了 “€” 的符號，表示「漢譯者誤解了梵語」²⁰，或許因為認定漢譯者

¹⁵ 詳見荻原雲來，《梵和大辭典》，詞條 upā-dāna。

¹⁶ “Hybrid Sanskrit Dictionary” s.v.ādāna.

¹⁷ 辛嶋靜志，《道行般若經詞典》，頁 664。

¹⁸ 辛嶋靜志，《道行般若經校注》，頁 8 註 52。

¹⁹ 《道行般若經校注》，頁 15 註 107。

²⁰ 《道行般若經校注》，頁 xxxv。

誤解了梵文，所以他在翻譯上一直試圖要貼近其他漢譯的翻法，但卻難以克服漢文語法的限制，所以出現了前後不一的情形，可見得他認為這是漢譯者的誤解，這樣的看法仍有待商榷。辛嶋靜志所使用的這三種翻法，明確是想表達什麼，目前仍無法確定，可能需要收集更多資料才能作進一步的釐清。

（二）大品系《般若經》各譯本的無受三昧之語意

這兩段三昧的名稱，在「下品般若」的翻譯，有三類情形，可見在當時這二段三昧可能還在發展的階段，所以有翻成一樣的，也有翻成不一樣，或只有描述心境的。但到了中品般若的時候，僅存二種三昧名稱不同的這一種情況，並且也產生了些許變化：

表格 2 「大品系般若經」無受三昧異譯對照表²¹

中品般若經 ²²		
經名	〔第一段〕	〔第二段〕
1. PañcaviṃśatisāhasrikāPrajñāpāramitā by Kimura ²³	<i>sarvadharmāparigrhītaṃ nāma samādhi-maṇḍalaṃ</i> 以「不被一切法所攝受」為名的三摩地輪(圓滿)	<i>sarvadharmasvabhāvānutpattir nāma samādhir</i> 以「一切法自性不生」為名的三昧
2. 東晉·竺法護譯《光讚般若經》 ²⁴	無受三昧	一切不受三昧之定
3. 西晉·無叉羅譯《放光般若經》 ²⁵	無所受三昧	三昧名於諸法無所生
4. 姚秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若經》 ²⁶	不受三昧	諸法無所受三昧

²¹ 此表格乃參考如誠法師〈略論《般若經》中菩薩「諸法無受三昧」之義〉一文，再重新編排。

²² 可參考小澤憲珠論文，頁 757 註 15、頁 758 註 25；如誠法師論文，頁 9。

²³ 1. *Pañcaviṃśati(I-I)* [ed. Kimura2007] 頁 171 第 19 行；2. 頁 182 第 24-25 行。

²⁴ 1. 《光讚經》卷 3 〈8 假號品〉(T08,no.222,p.169c13)：「無受三昧」；2. 卷 4 〈9 行品〉(T08,no.222,p.172a21)：「一切不受三昧之定。」。

²⁵ 1. 《放光般若經》卷 2 〈11 本無品〉(T08,no.221,p.15a2)：「無所受三昧」；2. 卷 3 〈12 空行品〉(T08,no.221,p.16a28)：「三昧名於諸法無所生」。

²⁶ 1. 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3 〈9 集散品〉(T08,no.223,p.236a3-4)：「不受三昧」；2. 卷 3 〈10 相行品〉(T08,no.223,p.237c11-12)：「諸法無所受三昧」。

5.唐.玄奘譯《大般若經》(二分本) ²⁷	無所攝受三摩地	一切法無所取著三摩地
6.唐.玄奘譯《大般若經》(三分本) ²⁸	無所攝受三摩地	一切法無所取著無性無生三摩地

在中品般若的各漢譯本，與《二萬五千頌》相當的是《大般若經》(二分本)，但若要論在此無受三昧的梵文意義，卻與表四的《大般若經》(五分本)及表五的(三分本)較為接近。上段的無受三昧，「第五分」譯為「無所攝受三摩地輪」，這一梵文不同於《八千頌》的是多了 *maṇḍalam*，然而此處出現的 *maṇḍala* (輪) 有些難理解，在《大般若經》中翻「三摩地輪」也就只有這麼一個出處，*maṇḍala* 這個字還有「圓滿」²⁹ 之意，也許是表達三昧的圓滿。而實際上與梵本相當的「第二分本」卻沒有「輪」這個字。除此，這一語詞與下品般若第一段的無受三昧並沒有不同。另外，中品般若第二段的無受三昧則出現了與下品般若第二段不同的語詞，不一樣的地方在於 *svabhāvānutpattir*，*svabhāva* 是自性的意思³⁰，*sva* 是自有的，*bhāva* 則是狀態，*anutpattir* 是無生、不生，*an* 是表否定的接頭詞，*utpatti* 是發生、出生、起源；生、受生、起、生起等，翻為「無生」的有《放光般若波羅蜜經》與《大般若經》(三分本)及下品般若對應的五分本，《大般若經》(三分本)的翻譯是最接近現存梵本的，然而現存梵本與玄奘所依的梵本可能是不一樣的，在玄奘翻譯的時候，應該是還保留了無受三昧的「不取著」，現存梵本的 *sarvadharmasvabhāvānutpattir*，筆者譯為「一切法的自性不生」，在整個語詞中並沒有出現含有「取著」意義的字。另外，應留意 *sarvadharmā* 雖然字一樣，但到了中品般若所包含的內容就更為廣泛，而不只是五蘊了³¹。

從下品發展到中品，第一段的語詞變化不大，但第二段的無受三昧在梵文的語詞卻出現明顯的差異，從「不取」轉到「自性不生」，在漢譯則可以看到無所受、無所取著、無生的三個面向，或許當時所依的文本與現存的有些出入。而本文所

²⁷ 1.《大般若波羅蜜多經》卷 409〈8 勝軍品〉(T07,no.220,p.48a23-24):「無所攝受三摩地」;卷 409〈9 行相品〉(T07,no.220,p.50c22-23):「一切法無所取著三摩地」。

²⁸ 1.《大般若波羅蜜多經卷》卷 484〈3 善現品〉(T07,no.220,p.460a11-12):「無所攝受三摩地」;卷 485〈3 善現品〉(T07,no.220,p.462b2-3):「一切法無所取著無性無生三摩地」。

²⁹ 詳見荻原雲來，《梵和大辭典》，詞條 *maṇḍala*。

³⁰ 詳見荻原雲來，《梵和大辭典》，詞條 *svabhāva*。

³¹ 包含了五蘊、十二入、陀羅尼、三昧門等。請參考《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈9 集散品〉(T08,no.223,p.235,c24-29)。

依據的羅什譯本，在《小品般若經》的翻譯，兩段都翻「諸法無受三昧」，但《小品般若經》卻有了不同，可見得在下品般若的時候，兩種三昧的異同還不是那麼明顯，可能是一種三昧的兩樣說明，也可能是不同的三昧，然而到了中品般若則給予不同的名稱，明確的視為是兩種三昧，這可能是思想發展的遺痕。

三、兩段無受三昧經文的演進

（一）第一段無受三昧

《小品般若經》在宣說第一段無受三昧之前，所承續的經文為：

世尊！我不得不見菩薩，當教何等菩薩般若波羅蜜？世尊！我不見菩薩法來去，而與菩薩作字言是菩薩，我則疑悔。世尊！又菩薩字無決定、無住處。所以者何？是字無所有故，無所有亦無定無處。若菩薩聞是事，不驚不怖，不沒不退，當知是菩薩畢竟住不退轉地，住無所住。³²

這一段的敘述主要是說「菩薩」這樣的名稱（*nāmadheya*³³）是無所有，所以沒有決定相、沒有可住著處。聽聞這樣的教法而不驚怖的菩薩是住於不退轉地，以無所住而住，接著就宣說了第一段的無受三昧。似乎是延續了這段經文的「住無所住」，所以第一段無受三昧談的是五蘊的不應住。第一段無受三昧的經文是：

表格 3 《小品般若經》第一段無受三昧經文對照

《小品般若經》	《八千頌》（筆者譯）
菩薩行般若波羅蜜時，不應色中住，不應受、想、行、識中住。	一位修般若波羅蜜及行於般若波羅蜜的菩薩摩訶薩，不應該住於色，不應該住於受、想、行、識中。
何以故？若住色中，為作色行；若住受、想、行、識中，為作識行。若行	何以故？若住於色則行於色的造作，非於般若波羅蜜中行；受、想、行也是如此；若住

³² 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉(T08,no.227,p.537b27-c4)。

³³ *Aṣṭa* [ed. Vaidya 1960] 頁 4。

作法，則不能受般若波羅蜜，不能習般若波羅蜜；不具足般若波羅蜜，則不能成就薩婆若。 何以故？色無受想，受、想、行、識無受想。若色無受則非色；受、想、行、識無受則非識。般若波羅蜜亦無受。菩薩應如是學行般若波羅蜜，是名菩薩諸法無受三昧，廣大、無量、無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。何以故？是三昧，不可以相得。³⁴	於識則行於識的造作，而非行於般若波羅蜜。何以故？因為，行於造作之人，不能攝護般若波羅蜜，對於般若波羅蜜也不能修習得入，亦不能圓滿般若波羅蜜；不具足般若波羅蜜之人，將不能至於一切智。 [此人]攝受不可得[之法]，何以故？因為，色在般若波羅蜜中是不可得的，受、想、行也是如此。識在般若波羅蜜中也是不可得的。色不可得故即非色，受、想、行亦是如此，識不可得故即非識。菩薩摩訶薩應如是行於般若波羅蜜，這是菩薩摩訶薩的三昧，以不被一切法所攝受為名的三昧，[此三昧是]廣大的、被恭敬的、無量的、必定的、不共一切聲聞緣覺的。一切智性是不可被執受的，因為相貌不應該被執受。³⁵
--	--

第一段的無受三昧是說，菩薩行般若波羅蜜時，不應住止於五蘊中。如果有住，就不是行於般若波羅蜜，而是行於色等的造作，如果行於這些造作，就不能攝護般若，也就無法修習，不修則不能圓滿般若波羅蜜，不能具足般若波羅蜜就不能成就一切智。也就是說：般若波羅蜜的內涵就是五蘊一一法的不住。而之所以能夠不住，是因為在般若波羅蜜中，色等五蘊本身就無可執取、無可住止，凡是不可被執取為色的，就不是色，其餘四蘊也是如此，乃至般若波羅蜜也是。在

³⁴ 《小品般若波羅蜜經》卷1〈1 初品〉(T08,no.227,p.537c4-14)。

³⁵ bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyām caratā prajñāpāramitām bhāvayatā na rūpe sthātavyam na vedanāyām na saṃjñāyām na saṃskāreṣu, na vijñāne sthātavyam / tatkasya hetoh? sacedrūpe tiṣṭhati, rūpābhisamkāre carati, na carati prajñāpāramitāyām / evaṃ sacedvedanāyām saṃjñāyām saṃskāreṣu / sacedvijñāne tiṣṭhati, vijñānābhisamkāre carati, na carati prajñāpāramitāyām / tatkasya hetoh? na hi abhisamkāre caran prajñāpāramitām parigrhṇāti, nāpi prajñāpāramitāyām yogamāpadyate, nāpi prajñāpāramitām paripūrayate / aparipūrayamāṇaḥ prajñāpāramitām na nirvāsyati [5] sarvajñatāyāmaparigrhītaṃ parigrhṇan / tatkasya hetoh? rūpaṃ hi aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām / evaṃ vedanā saṃjñā saṃskārāḥ / vijñānaṃ hi aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām / yaś ca rūpasyāparigrahaḥ, na tadrūpaṃ / evaṃ yo vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇām / yo vijñānasyāparigrahaḥ, na tadvijñānaṃ / sāpi prajñāpāramitā aparigrhītā / evaṃ hyatra bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyām caritavyam / ayaṃ ca bodhisattvasya mahāsattvasya sarvadharmāparigrhīto nāma samādhirvipulaḥ puraskṛtaḥ apramāṇaniyato 'sādhāraṇaḥ / sarvaśrāvakaḥ pratyekabuddhaiḥ sāpi sarvajñatā aparigrhītā, na hi nimittato grahītavyā (Aṣṭa [ed. Vaidya 1960] 頁4-頁5)

《大智度論》卷 42〈9 集散品〉解釋為：

如佛此中說：「有菩薩以吾我心行般若波羅蜜，住色中，著色，為生色故，作諸業；受、想、行、識亦如是。為起五眾故行，是為不取般若波羅蜜。」是人雖言：「我行般若波羅蜜」，是為世間行，不具足般若波羅蜜故，不能至一切智。³⁶

如果菩薩以有我的心行般若波羅蜜，就會住著於色，為了繼續生起色而造作諸業，這是為了五蘊而生起造作，與般若波羅蜜不相應故不取。即使此人說他行般若波羅蜜，也只是世間行，非出世間。

不應住的理由是最後一句：「不可以相得」，依據《小品般若經》指的是「三昧」，意即無受三昧不能透過取相而修得，就是指前述的「於五蘊的一一相不取」；但是如果根據梵本 *sarvajñatā* (一切智性) 或對應的《大般若經》(四分本)、《佛母出生三法藏般若經》，則是指「一切智(或一切智智)」，如說：「所以者何？是一切智智非取相修得，諸取相者皆是煩惱。」³⁷ 乃至《道行般若經》也是：「薩芸若不受。何以故？菩薩不當持想視薩芸若。」³⁸ 《大智度經》、《大般若經》(五分本) 也是指一切智(或一切智智)。³⁹ 另外，唐譯本都多了一句「諸取相者皆是煩惱」，凡是取著法的相貌者都還是煩惱，所以不能成就一切智。

到了《大品般若經》，這第一段的無受三昧開展為〈集散品〉的內容⁴⁰。綜觀該品經文的內容，實可說是一切法不應住的法門，一切法的內容，從五蘊增廣到十二入、十二因緣、四念處乃至十八不共法、六度、字門、神通等法門皆不應住。⁴¹ 不住的理由，如色等法的相是空；色等法即是空，空即是色等法。⁴² 乃至色是無常、苦、無我、寂滅、離等，皆不應住。⁴³ 如果以有我之心住一切法，就不能

³⁶ 《大智度論》卷 42〈9 集散品〉(T25,no.1509,p.367c7-12)。

³⁷ 《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷 538〈1 妙行品〉(T07,no.220,p.764b18-20)。

³⁸ 《道行般若經》卷 1〈1 道行品〉(T08,no.224,p.426b3-4)。

³⁹ 《大智度經》卷 1〈1 行品〉(T08,no.225,p.479b9-11)。《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷 556〈1 善現品〉(T07,no.220,p.866b29-c1)。

⁴⁰ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁 749。

⁴¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈9 集散品〉(T08,no.223,p.235a4-b14)。

⁴² 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈9 集散品〉(T08,no.223,p.235a4-18)。

⁴³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈9 集散品〉(T08,no.223,p.235b14-26)。

具足般若波羅蜜，理由是「性空故」。如《大品般若經》卷3〈9 集散品〉云：

何以故？色是不受，受想行識是不受。色不受則非色，性空故。受想行識不受則非識，性空故。十二入是不受乃至陀羅尼、三昧門是不受，十二入不受則非十二入，乃至陀羅尼、三昧門不受則非陀羅尼、三昧門，性空故。般若波羅蜜亦不受，般若波羅蜜不受則非般若波羅蜜，性空故。如是菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，應觀諸法性空。如是觀心無行處，是名菩薩摩訶薩不受三昧廣大之用，不與聲聞、辟支佛共。⁴⁴

之前提到的色不可取執則非色，《大品般若經》給予的理由是「性空故」，這裡的「性空」，根據《二萬五千頌》是「*prakṛtiśūnyāḥ*」⁴⁵ 即是「本性空」。*prakṛti* 是指本來的、自然的狀態⁴⁶，意即諸法本來的狀態就是空寂的，所以不可取執。因此要行般若波羅蜜，就應該要觀察諸法本性空寂，這樣觀心也沒有所可行處，這是菩薩的不受三昧。另外，小澤憲珠提到《大品般若》導入空觀來說明，可說是其特色，在《小品般若》顯示色等五蘊的一一[法]不可得的這種行般若波羅蜜的狀態，其中並未使用「空」的語詞。⁴⁷ 雖然「空」的思想淵源很早，《小品般若經》當然也是有的，但在此處並沒有用「空」來說明此三昧。原本《小品般若經》的理由只是一句「相行不可得故」，在《大品般若經》更引用了十八空來說明：

是薩婆若慧亦不受，內空故，外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空故。何以故？是薩婆若不可以相行得，相行有垢故。何等是垢相？色相乃至陀羅尼、三昧門相，是名垢相。⁴⁸

小澤憲珠認為：「這是相當《小品般若經》『是三昧不可以相得』的增廣，《大品般若經》欲以十八空來佐證此不受三昧，可以觀察達到更深空觀的徹底。更進一步

⁴⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9 集散品〉(T08,no. 223,p.235c24-p.236a4)。

⁴⁵ *Pañcaviṃśati(I-I)* [ed. Kimura2007] 頁171。

⁴⁶ 荻原雲來，《梵和大辭典》詞條 *prakṛti*。

⁴⁷ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁749。

⁴⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9 集散品〉(T08,no.223,p.236a4-10)。

藉由否定相，並藉著將相理解成煩惱，暗示啓發由空向『無相』的這個方向。」⁴⁹ 根據他的理解，在第一段的無受三昧還只是以空來解說，對於「無相」還只是以「相是煩惱、有垢的」，引發要對相的遣除，啓發「無相」的修學。然而此處印順法師的理解似乎有些不同，如其在《初期大乘》p.753 中所說：

「無相」，與「原始般若」的「無受三昧」，「是三昧不可以相得」（「唐譯五分本」），稱之為「離相門」一樣。般若與「空」，本沒有必然的關係，「空」是在般若發展中重要起來的。

法師認為這裡說的是無相，與空沒有必然的關係。如依他所說「『空』是在般若發展中重要起來的。」那麼很有可能依法師的理解，《大品般若經》有了空的解說，是與般若思想的發展有關，而不一定是這一三昧的本意了。小澤憲珠是從《大智度論》判定前者說空，後者說無相的立場，來理解第一段無受三昧最後出現的這句「是三昧不可以相得」，認為這是從空而啓發向於無相，也就是第一段無受三昧要進向第二段無受三昧的伏筆；而印順法師則是從般若思想的發展來說，認為般若最初是無相的法門，空是後來在發展中才逐漸受到重視，依此來說，很可能這兩段無受三昧都是「無相」的法門，這是符順於法師對這兩段三昧異同的看法，也就是「同一教授的不同傳承」。雖然兩位都認為這是具有「般若波羅蜜」意涵的三昧，但最終的結論並不同，依印順法師的意見，兩段三昧可能都是無相的法門；而小澤憲珠則是認定前者說空，後者說無相的。

（二）第二段無受三昧

第一段無受三昧主要是說菩薩「住於般若波羅蜜」的狀態，是於五蘊「無所住」。接著又問了第二個問題：

復次，世尊！菩薩行般若波羅蜜，應如是思惟：「何等是般若波羅蜜？是誰般若波羅蜜？若法不可得，是般若波羅蜜耶？」若菩薩作是思惟觀時，不驚不畏不怖，不沒不退，當知是菩薩不離般若波羅蜜行。⁵⁰

⁴⁹ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁 750。

⁵⁰ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉(T08,no.227,p.537c27-p.538a2)。

須菩提尊者說行般若波羅蜜的菩薩應該思惟這些問題，問題的重點是「般若波羅蜜」，回答的文有兩段，第一段是回答「若法不可得，是般若波羅蜜耶？」以「捨離自性」來回答，這可能與《小品般若經》第二段無受三昧出現了自性無所有、無生等語詞有關，留待下一節討論。回答的第二段就是無受三昧，經中說到如果行於色的相、行於色的生、滅等，這是行於相，是未善通達方便的菩薩所行，⁵¹不能說是行般若波羅蜜。真正的「行般若波羅蜜」，是第二段無受三昧的重點，經文如下：

表格 4 《小品般若經》第二段無受三昧經文對照

《小品般若經》	《八千頌》（筆者譯）
舍利弗語須菩提：「今菩薩云何行，名為行般若波羅蜜？」 [1]須菩提言：「若菩薩不行色，不行色生，不行色滅，不行色壞，不行色空，不行受、想、行、識，不行識生，不行識滅，不行識壞，不行識空，是名行般若波羅蜜。」	爾時尊者舍利弗對尊者須菩提這麼說：「復次，尊者須菩提啊！行[於般若波羅蜜]的菩薩摩訶薩[應]如何於般若波羅蜜中行？」 如是說已，[1]尊者須菩提對尊者舍利弗如此說：「尊者舍利弗啊！若菩薩摩訶薩不於色行，不於色相行；不行於[這樣的概念:]⁵²『色是相』，不行於色的生起，不行於色的滅去，不行於色的毀壞；不行於『色是空的』，不行於『我行』，不行於『我是菩薩』。像這樣，若不於受、想、諸行中行，若不於識中行，不於識的相中行；不行於『識是相』，不行於識的生起，不行於識的滅，不行於識的壞；不行於『識是空的』，不行於『我行』，不行於『我是菩薩』。此外，若此[概念]不在這[菩薩心中]如此地生起：『如此行的他[是]行於般若波羅蜜，修得般若波羅蜜』像這樣，習行[於般若波羅蜜]的菩薩摩訶薩[即是]行於般若波羅蜜。」

⁵¹ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉(T08,no.227,p.538a13-20)。

⁵² 以下表格中有『』的，前面都應夾註[這樣的概念:]。

[2]不念行般若波羅蜜，不念不行，不念行不行，亦不念非行非不行，是名行般若波羅蜜。	[2]因為習行[般若波羅蜜]的菩薩，不取著『我行』，不取著『我不行』，不取著『我行和我不行』，亦不取著『我非行我非不行』；不取著『我將行』，不取著『我將不行』，不取著『我將行和將不行』，不取著『非我將行將不行』。
[3]所以者何？一切法無受故。是名菩薩諸法無受三昧，廣大無量無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。菩薩行是三昧，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」⁵³	[3]彼何因不取著？一切法不被靠近、不被取執故，此被視為菩薩摩訶薩三昧，名為不取執一切法，廣大、尊敬、無量、必定，一切聲聞、緣覺所不共，住此三昧的菩薩摩訶薩能速疾證得無上正等正覺」⁵⁴

這段經文的主要部分是[1]跟[2]，「[1]」是菩薩行般若波羅蜜的境界，也就是不行於五蘊的相、生起、滅去、毀壞，也沒有「色是相」或「色是空的」這樣的概念，並且《八千頌》比《小品般若經》又多了「[是]我[在]行」、「我是菩薩」這些概念的遺除。「[2]」是這樣行的菩薩，他也不會取著行、不行、行和不行、非行和非不行，甚至對將來的行、不行等，都不取著。

小澤憲珠指出：這個問題的所在，是菩薩行於般若波羅蜜（bodhisattvo mahāsattvaś carati prajñāpāramitāyām）之時的「行(√car)」是指什麼？無方便之菩薩的「行」是指行一切法(五蘊)的「相(nimitta)」，一一法的相，具體地舉出「生(utpāda)、

⁵³ 《小品般若波羅蜜經》卷1〈1 初品〉(T08,no.227,p.538a20-b1)。

⁵⁴ atha khalvāyusmān śāriputra āyusmantam subhūtimetadavocat - katham punarāyusman subhūte caran bodhisattvo mahāsattvaś carati prajñāpāramitāyām? evamukte āyusmān subhūtirāyusmantam śāriputrametadavocat - sacedāyusman śāriputra bodhisattvo mahāsattvo na rūpe carati, na rūpanimitte carati, na rūpaṃ nimittamiti carati, na rūpasyotpāde carati, na rūpasya nirodhe [7] carati, na rūpasya vināśe carati, na rūpaṃ sūnyamiti carati, nāhaṃ carāmīti carati, nāhaṃ bodhisattva iti carati / evaṃ sacenna vedanāyām na saṃjñāyām na saṃskāreṣu / sacenna vijñāne carati, na vijñānanimitte carati, na vijñānaṃ nimittamiti carati, na vijñānasyotpāde carati, na vijñānasya nirodhe carati, na vijñānasya vināśe carati, na vijñānaṃ sūnyamiti carati, nāhaṃ carāmīti carati, nāhaṃ bodhisattva iti carati / sacetpunarnāsyaiṣaṃ bhavati - ya evaṃ carati, sa prajñāpāramitāyām carati, sa prajñāpāramitām bhāvayati / evaṃ caran bodhisattvo mahāsattvaś carati prajñāpāramitāyām / sa hi carāṃścarāmīti nopaiti, na carāmīti nopaiti, carāmi ca na carāmi ceti nopaiti, naiva carāmi na na carāmīti nopaiti, carīṣyāmīti nopaiti, na carīṣyāmīti nopaiti, carīṣyāmi ca na carīṣyāmi ceti nopaiti, naiva carīṣyāmi na carīṣyāmīti nopaiti / tatksya hetornopaiti? sarvadharmā hyanupagatā anupāttāḥ / ayamucyate sarvadharmānupādāno nāma samādhirbodhisattvasya mahāsattvasya, vipulaḥ puraskṛto 'pramāṇaniyato 'sādhāraṇaḥ sarvaśrāvakaḥ pratyekabuddhaiḥ / anenaiva samādhinā viharan bodhisattvo mahāsattvaḥ kṣipramanuttarāṃ samyaksambodhimabhisambudhyate // (Aṣṭa [ed. Vaidya 1960] 頁6-頁7)

滅(nirodha)、壞(vināśa)、空(śūnya)」，說行這些相者，就是行的內容。藉由這個前提，有方便的菩薩，如引文所示，是不行色等五蘊一一法的相，認為這正是行於般若波羅蜜的「行」。⁵⁵ 扼要的說，不行五蘊等相，才是行般若波羅蜜。生、滅、壞、空是有為法的相，或說生、住、異、滅，或說成、住、壞、空，不行於五蘊的這些相，似乎也意味著與聲聞禪法的不同。在《大智度論》曾提到聲聞禪法的入手處是以生滅無常等為觀門，菩薩則觀生滅無定相而以不生不滅為觀門，⁵⁶ 無受三昧到底是出現在大乘的經典，並且被視為般若波羅蜜的內容而流傳，應有其不共於二乘之處。在小澤憲珠的研究中曾提到，對於五蘊，菩薩將它理解為「無受」，也就是沒有可執取的，而聲聞則是將其理解為「有」。⁵⁷ 筆者理解這句話想表達「五蘊是有的」。而印順導師對於不共二乘的提示，認為是在這第二段的無受三昧，如說：

「部派佛教」雖有漸入、頓入的流派，但在未見道以前，總是先以無常、苦、無我（或加「不淨」）為觀門，起厭、離心而向於滅。厭離生死，趣向寂滅，厭離的情緒很濃厚。如〈初品〉第四段中，菩薩不行色，不行色生、色滅，不行色壞、色空：般若法門是不觀生滅無常及空的。經上說：「不壞色故觀色無常……；不作如是觀者，是名行相似般若波羅蜜」。「不壞」是不變異的意思，般若法門是從色等如如不異——不生不滅去觀無常的。這是淵源於原始佛教，接近「一心見諦」，而是少數深悟者，直觀一切法不可得、不生滅而悟入的。⁵⁸

也就是如果將不行色的生、滅、壞、空理解為，不以色的生滅等作為觀察的對象，如導師這裡所說，聲聞以「無常、苦、無我」為觀門而起厭離，而般若法門是不觀生滅無常等，是直觀色等的如如不異，這是從不生不滅去觀察無常的，是不壞色等的般若正觀。在《小品般若經》卷3〈6 佐助品〉：

佛言：「諸比丘說言：『色是無常，若如是求，是為行般若波羅蜜；受、想、行、識是無常，若如是求，是為行般若波羅蜜。』」憍尸迦！是名說相似般

⁵⁵ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁750-751。

⁵⁶ 《大智度論》卷86〈74 遍學品〉(T25,no.1509,p.662c3-13)。

⁵⁷ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁749。

⁵⁸ 《初期大乘佛教之起源與開展》p.637 - p.638。

若波羅蜜。憍尸迦！不壞色故，觀色無常；不壞受、想、行、識故，觀識無常。不作如是觀者，是名行相似般若波羅蜜。」⁵⁹

這段經文中說，如果觀色等是無常，這是相似般若波羅蜜，要不壞色而觀色無常。

《大智度論》卷 91〈81 照明品〉說：「『色不壞』者，不言『是色無常』，不言『是色空無所有』，是名『不壞色』。」⁶⁰ 不壞色是不說色是無常，或色是空無所有。在《大品般若經》卷 10〈38 法施品〉中說：

佛言：「若善男子、善女人為求佛道者說般若波羅蜜：『善男子！汝修行般若波羅蜜，莫觀色無常。何以故？色性非法，若非法，即名為般若波羅蜜。般若波羅蜜中色非常非無常。何以故？是中色尚不可得，何況常無常。』憍尸迦！善男子、善女人如是說者，是名不說相似般若波羅蜜。受想行識亦如是。」⁶¹

不觀色的無常，因為色本性是空。「是色性非法」，在《大般若經》(第二分)翻為：「是色自性即非自性」⁶² 即是所謂的以無自性為自性，不是常或無常，因為色尚且不可得，何況色的常或無常。所謂的「不壞色」而觀色無常，從另一個角度說，應該是指不同於二乘於色等的無常生滅起厭、離欲、滅等，如《大智度論》卷 86〈74 遍學品〉中說：

聲聞、辟支佛智慧，觀色等五眾生滅，心厭、離欲得解脫。菩薩以大福德、智慧，觀生滅時，心不怖畏如小乘人。菩薩以慧眼求生滅實定相不可得，如先〈破生品〉中說。但以肉眼麁心，見有無常生滅；凡夫人於諸法中著常見，是所著法還歸無常，眾生得憂悲苦惱。是故佛說：欲離憂苦，莫觀常相！是「無常」破常顛倒故，不為著無常故說，是故菩薩捨生滅觀，入不生不滅中。⁶³

⁵⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷 3〈6 佐助品〉(T08, no. 227, p. 546, c4-9)。

⁶⁰ 《大智度論》卷 91〈81 照明品〉(T25, no. 1509, p. 702, c19-20)。

⁶¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 10〈38 法施品〉(T08, no. 223, p. 296, a7-14)。

⁶² 《大般若波羅蜜多經卷》卷 431〈36 經文品〉(T07, no. 220, p. 170a18-19)。

⁶³ 《大智度論》卷 86〈74 遍學品〉(T25, no. 1509, p. 662c4-13)。

二乘的智慧，是觀色等五蘊的生滅，心生起厭、離欲而得解脫。菩薩觀生滅時，以福德智慧力，心不怖畏，知道生滅定相不可得，知道「無常」的教說只是爲了破常顛倒，不是爲了讓行者再著無常，所以菩薩是捨生滅觀，入不生不滅。所謂的「相似」般若，是指所說的名字、語言雖然一樣，但心與義理是不同的。⁶⁴ 如說：「如以著心取相，說五眾等無常，乃至無生無滅，是相似般若；若以不著心，不取相，說五眾無常，但爲破常顛倒故，不著無常，是真實般若。」⁶⁵ 所以不行於色的相、不行於色的生、滅、壞、空等相，才是行般若波羅蜜。

此外，對於般若波羅蜜的「行」、「不行」、「行不行」、「非行非不行」都不念、不著，才是行般若波羅蜜。這就是一般熟聞的「離四句」，在這裡的行、不行等是相待的概念，「不行」相待於「行」，有「行」的概念，才會有「不行」；「[亦]行[亦]不行」是基於肯定「行」與「不行」而衍伸的概念，「非行非不行」則是否定這樣概念的概念，只要有關於「行」、「不行」的概念存在，就不能說是行般若波羅蜜，要不念、不著才可以，第一段無受三昧是以無所住而住，這一無受三昧是以無所行而行。所以在這段無受三昧的經文之後接著說：

須菩提承佛威神，而作是言：「若菩薩行是三昧，不念不分別：『是三昧我當入，是三昧我今入、我已入。』無如是分別，當知是菩薩已從諸佛得受阿耨多羅三藐三菩提記。」⁶⁶

菩薩修行此無受三昧時，不念、不分別此三昧我將入、今入、已入。菩薩能做到無如是分別，可知這是已經從諸佛得到受記的菩薩。

《小品般若經》的第二段無受三昧，對應到《大品般若經》〈相行品〉⁶⁷，其中對色等的相描述的內容不同《小品般若經》，不是以生、滅、壞、空來描述，而是改以不行色等的常・無常、樂・苦、空・無相・無作、我・無我、離、寂滅等相。《大品般若經》此處的一切法還是保持了五蘊，並沒有增廣，而是「相」的敘述增多了，不像第一段的無受三昧，在《小品般若經》一切法是五蘊，到了《大

⁶⁴ 《大智度論》卷 60〈38 按量法施品〉(T25, no. 1509, p. 484b13-14)。

⁶⁵ 《大智度論》卷 60〈38 按量法施品〉(T25, no. 1509, p. 484b14-17)。

⁶⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉(T08, no. 227, p. 538b1-5)。

⁶⁷ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁 751。

品般若經》，一切法就增廣為十二入等。可見前一段無受三昧的重點在於觀察五蘊一一法本身的性質，而第二段的無受三昧則是在五蘊「相」的生、滅、壞等，觀察的重點略有不同。並且不行五蘊等的相（[1]）與不念行等四句（[2]），在《小品般若經》所說的理由是同一個：「一切法無受故」，但到了《大品般若經》就分開了。如不行五蘊等的相的理由為：

何以故？舍利弗！是色空為非色，離空無色、離色無空，色即是空、空即是色。受想行識空為非識，離空無識、離識無空，空即是識、識即是空。⁶⁸

「色空為非色」表達了色是空的，所以沒有色的定相可得，與第一段無受三昧的「色不可得故即非色」有異曲同工之妙，色的當體即是空，所以不是別有「色」可得，離開空就不是色，離開色也不可能有空，色當體就是空，空的當體也就是色，所以色無自性相，又哪能說常、無常等哪個是色的相。

不念行等四句的理由，在《大品般若經》是「自性不可得」：

是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，行亦不受、不行亦不受、行不行亦不受、非行非不行亦不受，不受亦不受。舍利弗語須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，何因緣故不受？」須菩提言：「是般若波羅蜜自性不可得故不受。何以故？無所有法是般若波羅蜜。舍利弗！以是故，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，行亦不受、不行亦不受、行不行亦不受、非行非不行亦不受，不受亦不受。何以故？一切法性無所有，不隨諸法行，不受諸法相故。」⁶⁹

菩薩行般若波羅蜜時，對於行、不行等都不執取，因為般若波羅蜜的自性不可得，是無所有，一切法的自性無所有，所以不隨諸法而行，不執取諸法的相。小澤憲珠提到：「一切法性無所有」在《二萬五千頌》是將「一切法以無自性為自性(sarva-dharmā abhāva-svabhāva)⁷⁰。」作為根據的。這是被對比於前述〈集散品〉的所謂「諸法性空(prakṛti-śūnyāḥ sarva-dharmāḥ)⁷¹」這個根據，在〈集散品〉是重視

⁶⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10 相行品〉(T08,no.223,p.237b21-24)。

⁶⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10 相行品〉(T08,no.223,p.237c1-11)。

⁷⁰ *Pañcaviṃśati(I-1)* [ed. Kimura2007] 頁182第24行。

⁷¹ *Pañcaviṃśati(I-1)* [ed. Kimura2007] 頁171第15-16行。

一切法的本性，而〈相行品〉則是重視一切法的自性，認為自性是「無所有(abhāva)」的。⁷² 他的看法是說前一段無受三昧說的是本性空，這一段說的是自性無所有；然而實際上第二段提到的「色空為非色，離空無色、離色無空，色即是空、空即是色。」其實也正是本性空的意涵，而這樣的文句，在第一段也曾出現，所以應該是沒有那麼明顯的區別。這一段的自性無所有，或許與《小品般若經》敘述三昧的特性有關，其說為：「三昧性無所有故。」⁷³

第二段無受三昧的梵文是 *sarvadharmasvabhāvānutpattir*，一切法自性無生，從三昧的名稱也可以發現，一切法的自性（*svabhāva*）不只是無所有（不存在），也是無生的。無生的義理，可能與《小品般若經》這一段無受三昧的上一段經文有關：

爾時舍利弗語須菩提：「若色離色性，受、想、行、識離識性，般若波羅蜜離般若波羅蜜性者，何故說菩薩不離般若波羅蜜行？」須菩提言：「如是，舍利弗！色離色性，受、想、行、識離識性，般若波羅蜜離般若波羅蜜性，是法皆離自性，性相亦離。」舍利弗言：「若菩薩於是中學，能成就薩婆若耶？」須菩提言：「如是，舍利弗！菩薩如是學者，能成就薩婆若。所以者何？一切法無生無成就故。若菩薩如是行者，則近薩婆若。」⁷⁴

如果色捨離（*virahita*）色的自性（*svabhāva*）⁷⁵，受想行識乃至般若波羅蜜捨離了自己的自性，為什麼說菩薩不離般若波羅蜜行？須菩提的回答是，一切法確實捨離自性，乃至自性相（*svabhāvalakṣaṇa*）也捨離了它的自性⁷⁶。行此法能近於一切智，因為無生無成就故。在《八千頌》是無生（*ajātā*）無滅（*anirjātā*）故⁷⁷。一切法自性不生故捨離自性。

小澤憲珠的研究成果，很重視《大智度論》對這兩段無受三昧的解讀。《大智

⁷² 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁 752。

⁷³ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉(T08,no.227,p.538b8-9)。

⁷⁴ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉(T08,no.227,p.538a3-12)。

⁷⁵ *virahitaṃ rūpasvabhāvena* ((*Aṣṭa* [ed. Vaidya 1960] 頁 6))。筆者譯：捨離色的自性。

⁷⁶ *svabhāvalakṣaṇenāpi svabhāvo virahitaḥ* ((*Aṣṭa* [ed. Vaidya 1960] 頁 6))。筆者譯：自性相也捨離自性。

⁷⁷ *ajātāhyanirjātā* ((*Aṣṭa* [ed. Vaidya 1960] 頁 6))。

度論》在〈相行品〉解釋〈集散品〉的不受三昧與〈相行品〉的諸法無所受三昧之差異時，曾以兩段這樣的語句描述：

前品用「空門」破諸法；此品欲以「無相門」破諸法。⁷⁸

前者為空故，此為無相故。⁷⁹

前品是指〈集散品〉，此品就是〈相行品〉。也就是這兩種三昧的差別在於空與無相。但實際上在解說的時候，並沒有這麼明顯的分際。如在〈集散品〉也說到相的不可取：

問曰：何以故用是十八空觀諸法皆空？

答曰：此中須菩提自說因緣：「取相著故，生諸結使。」「相」者，色乃至陀羅尼門諸三昧門相，皆是煩惱根本。若佛法中，乃至無有法微相可取者。

80

以十八空觀諸法皆空，因為「有相」是煩惱的根本，甚至在佛陀的教法之中，也沒有任何一法有微細相可以取著的，所以觀空是無相的方法。又〈相行品〉中說：

若菩薩無方便觀色，則墮相中，墮相中故，失般若波羅蜜行。所以者何？

以一切法空故，無相可取。⁸¹

還是說了「以一切法空故，無相可取」，所以「空故無相，無相故不可取著，不取著故成就般若波羅蜜行」。應該是這兩段三昧的根本原則。

小澤憲珠依據《大智度論》的文，說前者是空三昧，後者則是無相三昧。⁸²前者的理由是「因為是觀察“諸法本性空時的三昧”」⁸³；後者根據《八千頌》而說

⁷⁸ 《大智度論》卷 43〈10 行相品〉(T25,no.1509,p.372a12-13)。

⁷⁹ 《大智度論》卷 43〈10 行相品〉(T25,no.1509,p.372c16-17)。

⁸⁰ 《大智度論》卷 42〈9 集散品〉(T25,no.1509,p.368a11-15)。

⁸¹ 《大智度論》卷 43〈10 行相品〉(T25,no.1509,p.372a13-16)。

⁸² 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁 753。

⁸³ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁 749。

「法的相是不可近、不可取的」。⁸⁴ 以這樣的推論，認為「《智度論》把摩訶衍三昧的基本放在三三昧上。」⁸⁵ 然而若從《大智度論》本身的文來看，在這兩段三昧之間，空與無相的關係似乎並不那麼決然分開，是不是就能這樣斷定這兩段無受三昧就是空三昧與無相三昧，甚至推論出《大智度論》是把大乘三昧的基本放在三三昧之上，還需要再商榷。這一個議題還要牽涉到空三昧與無相三昧在《大智度論》的定義，值得留待日後再進一步延伸討論。

四、結 論

《小品般若經》兩段無受三昧的同異問題，依筆者的理解，印順法師的意見，兩段三昧可能都是無相的法門；而小澤憲珠則是認定前者說空，後者說無相的。從三昧譯語的情形來看，小品系《般若經》的翻譯，有三種情形，若從現存梵文的語意來看，兩段三昧原語的意義差別並不大，兩段三昧翻成相同，有可能是將意義相近的語詞翻為同一；翻為不同，可能是要區別兩者的原語是不一樣的。這是從現存梵本來推論，但如果可以得知這些翻譯原本的文本，或許可以得到更接近事實的答案。另外，第三種情形較為特殊，並沒有特別的翻出三昧的名稱，這可能暗示著這一法門最初是沒有三昧名稱的。到了小品系《般若經》的翻譯，則各譯本一致都翻成不同的三昧譯語，可能發展到了《大品般若》時，兩段三昧已被認定為不同的三昧內容而開展。

從經文來看，《小品般若經》第一段無受三昧是描述「住於般若波羅蜜」，這樣的住是以無所住而住，而無所住是指不住五蘊——法的相，因為法的本身就是不可取執、不可住著的，如果行於五蘊相，就是有所造作，是世間行而非般若波羅蜜，這樣的三昧是不是以取相而修得。第二段無受三昧則進一步的討論般若波羅蜜應該如何行，不行五蘊的相、生、滅、壞等，也沒有內心對「色是相」或「色是空」這樣的分別，甚而連所修者的概念都遣除，這樣的菩薩乃至對自己行、不行般若波羅蜜都不取著，以如此對一切法不取著而修學的三昧，就是第二段的無受三昧。從《大品般若經》來說，似乎已將二者區分開來，在「一切法」的說明

⁸⁴ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁 751。

⁸⁵ 小澤憲珠，〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉頁 753。

上，〈集散品〉的不受三昧，不應住的内容不只是五蘊，還有十二入、十二因緣等的增廣；〈相行品〉的諸法無所受三昧，不行的對象也改變為五蘊的常·無常、樂·苦、空·無相·無作、我·無我、離、寂滅等。根據小澤憲珠的研究，〈集散品〉的不受三昧是以本性空為理由，〈相行品〉的無所受三昧則是自性無所有。並且從梵文來看，有自性不生這樣的意涵，在《八千頌》是無生無滅故，一切法自性不生故捨離自性。菩薩有別於聲聞的觀法，即在於他能直觀不生不滅。另外，從《大智度論》對這兩段三昧的分別來看，論主認為前者說空，後者說無相。小澤憲珠據此而說前者為空三昧，後者為無相三昧。但筆者認為依論主的意見，是否明確的劃定為空三昧與無相三昧，實有再商榷的餘地，依論主的解釋，說空是因為無微少的相可著，無相可取是由於一切法空故，空與無相的分別應只是偏重說。

這一議題，實尚有許多發展空間，如小澤憲珠所研究的，無受三昧對大乘三昧的重要意義，或是無受三昧在《般若經》菩薩修行階位的證入，印順導師對於無受三昧與聲聞禪法的連結，此三昧與空、無相之間的關係等，也值得更進一步探討。

參考文獻

一、原典文獻（依經碼排列）

- 《雜阿含經》。《大正藏》冊 2，第 99 號。
- 《大般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 5-7，第 220 號。
- 《放光般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 221 號。
- 《光讚般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 222 號。
- 《摩訶般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 223 號。
- 《道行般若經》。《大正藏》冊 8，第 224 號。
- 《大明度經》。《大正藏》冊 8，第 225 號。
- 《摩訶般若波羅蜜鈔經》。《大正藏》冊 8，第 226 號。
- 《小品般若波羅蜜經》。《大正藏》冊 8，第 227 號。
- 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》。《大正藏》冊 8，第 228 號。
- 《大智度論》。《大正藏》冊 25，第 1509 號。
- Edite by Takayasu Kimura. 2007. “*PañcaviṃśatisāhasrikāPajñāpāramitā(I-1)*”
Tokyo:Sankibo Busshorin Publishing.

P.L. Vaidya “*Aṣṭasāhasrikā Pajñāpāramitā*” Buddhist Sanskrit Texts No.17.

二、中日文專書、論文、辭典（依年份編列）

- 荻原雲來編（1979）。《梵和大辭典》。東京：株式會社講談社。
- 梶光芳運（1980）。《大乘仏教の成立史的研究》。東京：山喜房佛書林。
- 釋印順（1981）。《初期大乘佛教之起源與開展》。新竹：正聞出版社。
- 小澤憲珠（1984）。〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉。《宗教文化の諸相：竹
中信常博士頌壽紀念論文集》。東京：山喜房佛書林。
- 釋如誠（2008）。〈略論《般若經》中菩薩「諸法無受三昧」之義〉。《「第十九屆全
國佛學論文聯合發表會」論文集》。台北：法鼓佛教學院。
- 辛嶋靜志(2010)。《道行般若經詞典》。東京：創価大学・国際仏教学高等研究所。
- 辛嶋靜志(2011)。《道行般若經校注》。東京：創価大学・国際仏教学高等研究所。

三、西文之論文

- Jan Nattier2008[2010].“Who produced the *Da mingdu jing* 大明度經 (T225)?A
Reassessment of the Evidence”摘錄於 “JIABS”V.31 No.1-2” ,Wien, Austria.