

一、前言

一般經論中標出品目，在於使讀者易於掌握整書的內容次第和項目綱領，也可從中迅速選擇某一項目來閱讀或進行探究。現存的《六祖壇經》的版本有三系：敦煌系、惠昕系以及契嵩系，敦煌系諸本沒有分品目，惠昕系諸本分成二卷十一品，契嵩系諸本分成十品，其中所標出的品目和次第有所差異，值得探析其成因。本文先比照不同系的品目，而後依據內容抉擇出統一而完整的品名，進一步比較其內容次第的差異，並解釋其次第不同的成因。

二、惠昕系諸本的品目

惠昕在乾德五年(967)將一卷的《壇經》分為二卷十一門，此惠昕本今日已佚，幸好傳抄到日本後，保留了略有差異的惠昕系四本：1.〈興聖寺本〉(1031 晁迴題字，1153 梶子健刊刻)；另有〈寬永本〉(1631)，大致同於〈興聖寺本〉。2.〈真福寺本〉(1012)。3.〈大乘寺本〉(1116)。4.〈天寧寺本〉(1116)。〈興聖寺本〉的書名是《六祖壇經》，其餘三本的書名是《韶州曹溪山六祖師壇經》。惠昕系諸本的十一品目如下：

(1)〈興聖寺本〉：一、緣起說法門，二、悟法傳衣門，三、為時眾說定慧門，四、教授坐禪門，五、說傳香懺悔發願門，六、說一體三身佛門，七、說摩訶般若波羅蜜門，八、現西方相狀門(武帝問功德附)，九、諸宗難問門，十、南北二宗見性門，十一、教示十僧傳法門(內文：教示十僧傳法門(滅度年月附))。

(2)〈真福寺本〉：一、韶州刺史韋瓌等眾請說法門(內文：眾請說法門)，二、大師自說悟法傳衣門(內文：悟法傳衣門)，三、為時眾說定慧門，四、教授坐禪門，五、說傳香懺悔發願門，六、說一體三身佛相門，七、說摩訶般若波羅蜜門，八、現西方相狀門(內文：示西方相狀門，武帝問功德附)，九、諸宗難問門，十、南北二宗見性門，十一、教示十僧傳法門(滅度年月附)。

(3)〈大乘寺本〉和(4)〈天寧寺本〉：一、韶州刺史韋瓌等眾請說法(內文：眾請說法)，二、大師自說悟法傳衣(內文：悟法傳衣)；三、為時眾說定慧(惠)；四、教授坐禪，五、說傳香懺悔發願，六、說一體三身佛相，七、說摩訶般若波羅蜜，八、現西方相狀(內文：示西方相狀，武帝問功德附)，九、諸宗難問，十、南北二宗見性，十一、教示十僧(示寂年月附)。內文：教示十僧傳法(滅度年月附)。

(5)〈興聖寺本〉和〈真福寺本〉的品目有「門」字，餘二本無。〈興聖寺本〉的「緣起說法門」，餘三本是「(韶州刺史韋瓌等)眾請說法(門)」；〈興聖寺本〉的「說一體三身佛(門)」，餘三本是「說一體三身佛相(門)」，多出了「相」字。

2.從品目內容來看，「說傳香懺悔發願(門)、說一體三身佛(門)」，其內容是一系列的儀軌，內含傳香、懺悔、發願、歸依，應合為一品目；「傳戒歸依品」，這整體近於敦煌本所說的「受無相戒」。3.「現西方相狀(門)(武帝問功德附)」是刺史提出二問、六祖回答，二問是武帝問功德和西方淨土，所以此品可標為「釋功德淨土」。4.「諸宗難問(門)」和「南北二宗見性(門)」是各界人士向六祖難問或參請，所以可合為一門；「參請機緣(門)」。

5.「教示十僧傳法(門)」的後半，是祖師傳承和六祖的付囑，所以應分出「付囑流通(門)」一品。小結：為了標出完整的內容，將惠昕系舊有的品目調整為如下新十品為佳：

第一、眾請說法品，第二、說悟法傳衣品，第三、定慧一體品，第四、教

《六祖壇經》的品目和次第略探

／ 林崇安

投坐禪品，第五、傳戒歸依品，第六、說摩訶般若波羅蜜品，第七、釋功德淨土品，第八、參請機緣品，第九、法門對示品，第十、付囑流通品。

現存敦煌系的三種版本是〈英博本〉、〈敦博本〉和〈旅博本〉，名稱是《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒》，雖是一卷而沒有分品目，若將這些敦煌系諸本配合內容依次標出品目，則完全同於上列惠昕系的新十品，只是第五品內部的次第略有不同。第五品是傳戒歸依，這是廣義的受戒儀軌；第六品是說摩訶般若波羅蜜，這是說法；第七品是釋功德淨土，這是問答。總之，受戒儀軌在前，說法問答在後，這是惠昕系和敦煌系諸本共同的特徵。

三、契嵩系諸本的品目

契嵩系諸本的名稱都是《六祖大師法寶壇經》，最早的是〈契嵩本〉三卷(1056)，已經失佚。現存有〈德異本〉(1290)、〈宗寶本〉(1291)、〈曹溪原本〉(1471)。〈曹溪原本〉只是〈德異本〉的再刊。

(1)〈德異本〉的十品目是：悟法傳衣第一、釋功德淨土第二、定慧一體第三、教授坐禪第四、傳香懺悔第五、參請機緣第六、南頓北漸第七、唐朝徵詔第八、法門對示第九、付囑流通第十。契嵩系諸本以〈德異本〉為代表。(2)〈宗寶本〉的十品目有二，明版南藏本是：行由第一、般若第二、疑問第三、定惠第四、坐禪第五、懺悔第六、機緣第七、頓漸第八、宣詔第九、付囑第十。清代真樸重梓本(1676)是：自序品第一、般若品第二、決疑品第三、定慧品第四、妙行品第五、懺悔品第六、機緣品第七、頓漸品第八、護法品第九、付囑品第十，這些品名是由真樸略改而成。

【評比】

1.〈德異本〉的品目，除了「釋功德淨土」外，其餘都是四字。〈宗寶本〉的品目都減為二字。

2.〈德異本〉的「悟法傳衣第一」，對比於明版〈宗寶本〉是「行由第一」和「般若第二品」。依據內容來看，經文一開始是刺史等眾人請六祖說般若波羅蜜法；六祖演說時，先說悟法傳衣，接著說摩訶般若波羅蜜，所以此處應分成「眾請說法品」、「說悟法傳衣品」和「說摩訶般若波羅蜜品」三品才完整。

3.〈德異本〉的「傳香懺悔第五」的內容，細看還有發願、歸依等傳戒儀軌在內，所以標為「傳戒歸依品」為宜。4.〈德異本〉的「參請機緣第六、南頓北漸第七」的內容是十六位人士的參請，可以合為一品；「參請機緣品」。5.〈德異本〉的「法門對示第九」和「付囑流通第十」二品，對應於〈宗寶本〉只是「付囑第十」一品，應分二品為宜。

小結：為了標出完整的內容，將契嵩系舊有的品目調整為如下新十一品為佳：

第一、眾請說法品，第二、說悟法傳衣品，第三、說摩訶般若波羅蜜品，第四、釋功德淨土品，第五、定慧一體品，第六、教授坐禪品，第七、傳戒歸依品，第八、參請機緣品，第九、唐朝徵詔品，第十、法門對示品，第十一、付囑流通品。

在這新十一品中，第三品是說摩訶般若波羅蜜，這是說法；第四品是釋功德淨土，這是問答；第七品是傳戒歸依，

這是受戒儀軌。所以，契嵩系的品目次第是：說法問答在前，受戒儀軌在後，這是契嵩系諸本的特徵。

四、契嵩系和惠昕系諸本的品目比較

將契嵩系和惠昕系諸本的品名統一後，可以進行比對，得出內容和次第的明顯差異如下：

1.契嵩系的「第八、參請機緣品」多達十六位人士；另又多出「第九、唐朝徵詔品」，因而契嵩系諸本的文字遠多於惠昕本和敦煌本。2.契嵩系的「說摩訶般若波羅蜜品、釋功德淨土品」是編在第三品、第四品，然而惠昕系和敦煌系是編在後面的第七品、第八品。也就是說，惠昕系和敦煌系的受戒儀軌在前、說法問答在後，而契嵩系的說法問答在前、受戒儀軌在後。這表示其中有一系統的品目和內容被移動了，以下從六祖的傳法過程來進行判斷。

(1)契嵩系的品次和六祖的傳法過程

第一、眾請說法品：刺史等眾人迎請六祖來大梵寺，說摩訶般若波羅蜜法。

第二、說悟法傳衣品：於大梵寺，六祖升座先說得法的因緣和悟法傳衣，使刺史等大眾對他有信心而易於接受教導。

第三、說摩訶般若波羅蜜品：大眾有信心後，六祖就進入演講的主題：詳說摩訶般若波羅蜜法的要點。最後六祖以一長篇的《無相頌》(說通及心通，如日處虛空…)結束演講。大眾聽後作禮、讚嘆。這是第一天的演說。

第四、釋功德淨土品：次日刺史於大梵寺為六祖設大會齋。齋訖，刺史問六祖有關武帝功德和西方淨土的疑問；六祖仔細回答，最後以一短的《無相頌》(心平何勞持戒，行直何用修禪…)結束。大眾聽後信受奉行。這是第二天的問答，而後六祖回曹溪山。

第五、定慧一體品，第六、教授坐禪品：於曹溪山，六祖對信眾(含法海)開示法門宗旨和坐禪要旨：一是定慧一體的一行三昧，無念為宗，無相為體，無住為本，二是坐禪和禪定法門的特色。這是大梵寺演講後，到曹溪山傳戒之前，六祖對法海等人簡短而深度的禪法開示，法海也記錄下來。

第七、傳戒歸依品：六祖回曹溪山後不久，具有信心的大眾來求法，於是六祖對他們舉行傳戒的儀軌：傳香、懺悔、發願、歸依，並給予解說。最後六祖以一中等長度的《無相頌》(迷人修福不修道，只言修福便是道…)作結束，大眾信受奉行並離去。這是一天的傳法。

第八、參請機緣品：六祖在曹溪山傳法三十多年中，與外界互動或來問難的人士很多，此處舉出代表性的十六位人士：無盡藏尼、法海、法達、智通、智常、志道、行思、懷讓、永嘉、智隍、一僧、方辯、評訳輪頌、志誠、志徹、神會。

第九、唐朝徵詔品：朝廷派薛簡來徵詔，六祖對薛簡特別指示心要：但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，而後薛簡回報朝廷。

第十、法門對示品：六祖晚年對十弟子(法海、志誠、法達、神會、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如)的特別開示：先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。

第十一、付囑流通品：從新州國恩寺建塔，到六祖入滅，以及韶州刺史立碑，這一品目內含〈真假動靜偈〉、〈傳

法偈〉、〈自性真佛偈〉、祖師傳承等。

小結：契嵩系的前七品中，六祖傳法的次第和所用的時間都很合理。

(2)評析惠昕系諸本的品次以下列出惠昕系諸本的內容和品目次第，並略評析：

第一、眾請說法品，第二、說悟法傳衣品：大致與契嵩系同。

第三、定慧一體品，第四、教授坐禪品：惠昕系諸本中，六祖於大梵寺講完行由後，接著開示「定慧一體」和「坐禪」二個深具特色的法門宗旨。評析：六祖初來大梵寺所面對的是一般的聽眾，一開始就開示法門宗旨和坐禪要旨，顯得時機不合。

第五、傳戒歸依品：惠昕系諸本中，六祖接著於大梵寺進行傳法典禮的儀軌和解說。評析：當時大眾初來隨喜聽法，不是來參與授戒儀軌，進行這些儀軌顯得突然而不合理。

第六、說摩訶般若波羅蜜品，第七、釋功德淨土品：惠昕系諸本中，六祖此時才進入演講主題，說摩訶般若波羅蜜法。最後六祖以一中的《無相頌》(迷人修福不修道，只言修福便是道…)結束演講，大眾作禮、讚嘆；緊接著，刺史再向六祖提出二問，六祖回答。最後六祖以一長的《無相頌》(說通及心通，如日處虛空…)結束問答。評析：從第一品的眾請說法，到第七品功德淨土的回答，全在一日舉行，顯然內容太多而不合理。而契嵩系諸本中，六祖在大梵寺內第一天是演講，第二天是午齋和回答；六祖回曹溪山後有宗旨二講、受無相戒等的傳授，這次第和時間是合理的。

第八、參請機緣品，第九、法門對示品，第十、付囑流通品：惠昕系諸本於「參請機緣品」中，代表性的人士是志誠、法達、智常、神會四位，契嵩系則增加為十六位。契嵩系的「參請機緣品」之後、「法門對示品」之前，有「唐朝徵詔品」一品，而惠昕系和敦煌系諸本中沒有這一品，表示「唐朝徵詔品」是後期增加。

小結：惠昕系的前七品中，六祖傳法的次第和所用的時間顯得不合理，可知惠昕系諸本的内文和品次的前後有被調動過。契嵩系諸本的内文次第才是合理的。契嵩大師依據六祖中早期是在大梵寺和曹溪山所傳的《六祖法寶記》(法海紀錄的古本)；參考《惠昕本》以及《祖堂集》、《景德傳燈錄》等資料，編出了契嵩本三卷而不分品，由即簡(於1056年)印出。〈契嵩本〉的第一卷就是由《六祖法寶記》潤飾而成，其內容結束於曹溪山的傳戒，這一卷也以短本抄出流傳。今日契嵩系的《六祖大師法寶壇經》有分十品的長本和不分品的短本二類。長本的部分多出機緣、徵詔、法門、付囑等品。短本的《六祖大師法寶壇經》(如永樂北藏本、南藏本、房山石經本)，相當於早年《契嵩本》的第一卷。

五、結語

本文先分析壇經諸本的內容和品目的次第，而後重新給予統一的品名。現存的敦煌系、惠昕系和契嵩系諸本，若能標示統一的品名，則便於按照品目相互比對內容。六祖中年在大梵寺的說法問答和曹溪山的傳戒儀軌，由法海記錄而傳抄出去，稱作《法寶記》，其中的說法問答在前，受戒儀軌在後。六祖入滅前後，法海將六祖中年的開示紀錄調整為受戒儀軌在前，說法問答在後(類同道場正式傳法時先傳戒)，並補充參請機緣、六祖晚年開示、付囑等，十弟子們傳抄出去，稱作《壇經》，下傳後形成敦煌系和惠昕系諸本。宋代的契嵩大師依據早期《法寶記》的內容次第來校正並增補《壇經》而有《契嵩本》三卷，下傳後形成契嵩系諸本：〈德異本〉、〈宗寶本〉、〈曹溪原本〉、〈真樸本〉等，其內容和品目次第自然不同於敦煌系和惠昕系諸本。

導 師：印順導師 創辦人：如學禪師
發行人：禪光法師(郭耀華)
發行所：財團法人法光文教基金會
地 址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
編 輯：法光雜誌編輯委員會
電 話：(02)2578-3623 (02)2577-7920
傳 真：(02)2577-6609
E-mail：fakwang@ms49.hinet.net
網 址：http://fakwang.org.tw/
印 刷：松霖彩色印刷事業有限公司
本雜誌經台北市政府核准登記
登記證為局版北市誌字第 2405 號
中華郵政台北字第 3295 號登記為雜誌交寄
郵政劃撥帳號：5019245 財團法人法光文教基金會

DHARMA LIGHT MONTHLY

法 光

第 340 期 2018 年 1 月出刊

免費贈閱，敬請助印



國內
郵資已付
台北郵寄許可證
台北字第 5132 號

第 340 期要目

藏譯三部《三摩地寶積品》之譯注與研究
以佛教緣起與空性反思性別平等之觀念
《六祖壇經》的品目和次第略探

世出世間

從「元旦」談起

高明道

正如四季更迭、世代交替都屬於大自然的變遷，皆是人類發展裡古今中外處處可見的事實。「元旦」一詞是個好例子。在當今國語，它指的是陽曆元月一號，但古書中講的自是農曆除夕後的那天，即大年初一。當然，無論依據舶來品的西曆抑或遵循傳統文化的陰曆，「元旦」共同傳達嶄新開始的意味，而且是「一年」這個基本單位的起頭，總是充滿希望、祝福、祈盼的喜氣。那麼，古代信佛的人元旦有怎麼樣的特別活動？宋太宗端拱年間，有位呂公著，「每於元旦出所事諸禪老書誨，拜而讀之」(《佛祖統紀》)，也就是把所依止的禪師寄給家裡的信函重新拿出來，恭恭敬敬地溫習法師們書簡中的開示與吩咐。此舉充分表達出佛門弟子對自己親近的善友應有的心態。即使佛弟子已經不在或者遠往他處，無法當面請益，還是透過師長的書信找回記憶，將過去的耳提面命帶到新的一年，以一顆虔誠的依止心，肯定佛法的潤澤仍是下一階段生命的重點。

當然，不是每個人都有的師父的信，可以私自調適心情，憶念善知識的恩惠，再度發心祈願。古人若是舉行相關團體活動，多屬拜懺。舉例來說，宋四明知禮法師「元旦建《光明懺》七日」(《補續高僧傳》)，元代的文宗法師「每歲元旦率眾修《金光明懺》」(《釋鑑稽古略續集》)，明朝的江寧十庵西門湯道人公甫元旦曾「請融悟、觀如兩戒師虔修《大彌陀懺》」(《淨土農鐘》)，而滿清兩山和尚住延令慶雲禪寺，「元旦禮《千佛》、《大悲》二懺」(《兩山和尚語錄》)。趙宋以降的這種元旦拜懺，撇開個人特殊因素不談，其背後想法大體有點像打預防針，希望新年業障不要太嚴重，或者更好都不會有。明明知道無始的生死當中，自己過了無法用算數或譬喻來表達的惡業，而其中尚未成熟的業種子只是等著因緣和合那一剎那，形成不圓滿的果報，不管在身體或心理方面，害你擔心不安，害怕折騰，從小的不舒服，直到苦得不想活的痛楚，各種各樣的負面感受都必須經歷，而這些都是任誰也不歡喜的。為了避免種種不幸，佛法裡提出的解決方案便是對苦的業種子採取消除或減輕威力的措施，亦即修懺悔，而在中國佛教長久以來廣泛流行的懺悔法是集體共修，照某儀軌一起禮拜懺悔。

古人的抉擇堪為我們的借鏡。元旦那一天要不要靜下心來，回想個人接觸佛教、親近師長、學習正法的點點滴滴，一方面憶念善友對我們的恩，另一方面檢討自己到底認不認真。一旦發現有改進的空間，就下決心不要繼續隨便、懈怠，應該珍惜因緣，把握機會，且依個人條件努力學習佛陀聖教，勇猛實踐出世妙法。不過，修行談何容易。因此進而積極去除障礙，保護自己不要陷入業報困境，面對過去煩惱熾盛，造諸惡業，於是內心悔過，禮佛發露，決定往後用心防護。當然，對一個真正進入狀況信佛學法的人來說，天天都是新的開始，不要等到某個特別的日子，才提起精神斷惡修善，但也不能否認對我們這些平凡的神佛教徒，「元旦」是個吉祥日，讓我們好好振作。

法光佛研所「佛學成人教育」

2018 年春季課程招生

- ◆開課期間：2018/3/1~6/13 (全期 15 週)
- ◆上課地點：法光佛教文化研究所 (台北市松山區光復北路 60 巷 20 號)
- ◆報名方式：Tel: (02)2578-3623 Fax: (02)2577-6609 E-mail: fakwang@gmail.com
- ◆上課時間、課程名稱及任課教師如下：



	上課時間	科目名稱	任課教師
01.	週一 09:30-12:00	《瑜伽師地論》(本課程上課12週)	鄭振煌 (法光佛研所教師)
02.	週一 19:00-21:00	藏語入門(上)	葉蕙蘭 (法光佛研所教師)
03.	週一 19:00-21:00	藏語進階	丹增南卓 (甘丹寺拉然巴格西)
04.	週一 19:00-21:00	寧瑪宗義	張福成 (法光教師、資深翻譯)
05.	週二 14:00-16:00	藏語中級	葉蕙蘭 (法光佛研所教師)
06.	週二 19:00-21:00	英語佛法選讀	高明道 (法光佛研所教師)
07.	週二 19:00-21:00	藏漢翻譯方法	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
08.	週三 19:00-21:00	藏文文法	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
09.	週四 14:30-16:30	初級藏文佛典選讀(中觀)	張福成 (法光教師、資深翻譯)
10.	週四 19:00-21:00	書法寫經	胡進杉 (故宮圖書文獻處副處長)
11.	週四 19:00-21:00	《文殊真實名經》梵漢藏對讀	劉國威 (故宮博物院研究員)
12.	週五 19:00-21:00	因類學	丹增南卓 (甘丹寺拉然巴格西)
13.	週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文 (中華佛研所研究員、法光佛研所教師)
14.	週六 09:00-11:00	中觀學概論	劉嘉誠 (法光佛研所教師)
15.	週六 14:00-17:00	《菩薩藏經》選讀(3月8日、共10週)	高明道 (法光佛研所教師)
16.	週日 08:00-10:00	巴利偈頌選讀	高明道 (法光佛研所教師)
17.	週日 09:00-12:00	止觀研究與實習(修課)(3月4日、共10週)	釋清如 (法光佛研所教師)
18.	週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道 (法光佛研所教師)
19.	週日 14:00-16:00	巴利語中級	高明道 (法光佛研所教師)
20.	週一 14:00-16:00	※藏漢翻譯實作 般若班(免費課程)(原培訓學員)	蕭金松 (法光佛研所所長)
21.	週一 16:00-18:00	※藏漢翻譯實作 唯識班(免費課程)(原培訓學員)	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
22.	週五 14:30-16:30	※藏漢翻譯實作 中觀班(免費課程)(原培訓學員)	張福成 (法光教師、資深翻譯)

※專案免費課程，專供「法光藏文人才培訓獎助計畫」參訓學員翻譯實習，並邀丹增南卓格西巡迴指導。

2018 年台北法光寺活動

台北法光寺 法會		大 悲 懺	農曆每月第二星期日
活動項目	日期	藥師佛法會	農曆每月廿九日
新春祈安法會(拜三千佛)	國曆 2 月 16 日~2 月 18 日 農曆正月初一日~初三日	光明燈會 消災法會	農曆每月初一，十五日祈安
齋天法會	國曆 2 月 24 日 農曆正月初九日		
慶祝 觀世音菩薩聖誕法會	國曆 4 月 4 日 農曆二月十九日		
慶祝 釋迦牟尼佛佛誕法會(浴佛節)	國曆 5 月 16 日 農曆四月初二日		
慶祝 觀世音菩薩成道法會	國曆 7 月 31 日 農曆六月十九日		
慶祝 觀世音菩薩出家日	國曆 10 月 27 日 農曆九月十九日		
藥師佛七法會	國曆 10 月 28 日~11 月 3 日 農曆九月廿日~廿六日		
盂蘭盆法會	國曆 11 月 4 日~11 月 6 日 農曆九月廿七日~廿九日		

台北法光寺 英、日語班 3月1日起開課(免費)

活動項目	日期
英語班	每週一、四 晚上 7:00~9:00
日語班	每週二、五 晚上 7:00~9:00

法光寺地址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
法光寺電話：02-2579-1940

一、前言

根據佛教的說法，三摩地分成世間與出世間，而其中的出世間三摩地，佛教認為，是解脫輪迴的過程當中，所必要得到的。而三摩地資糧，也就是修習三摩地之前所該具備的先決條件，在得到三摩地的過程當中，扮演了重要的角色，可以說沒有三摩地資糧，就無法成就三摩地，這是世尊乃至阿底峽、德稱、宗喀巴等大師所異口同聲的看法，由此可看出三摩地資糧的重要性。

在蒐集資料的過程中發現，西藏大藏經的丹珠爾當中收錄了三種《三摩地資糧品》(Skt. *Samādhisambhāraparivāra*; Tib. *Ting nge 'dzin gyi tshogs kyi le'u*)，作者分別是覺賢(Skt. Bodhibhadra; Tib. Byang chub bzang po，約十到十一世紀)、黑尊者(Skt. kṛṣṇa pa; Tib. Nag po，約十世紀後半葉)以及阿底峽(Skt. Atiśa or Dīpanakaraśrījñāna; Tib. Mar me mdzad ay sheš; A. D. 982-1054)。¹依據作者們的年代與宗派傳承，三部皆是後期中觀派的作品。其中，覺賢把三摩地支分分成九支，而每一項都有詳加說明，是三部當中份量最大，也是唯一有引用經論的。而黑尊者把三摩地支分分成七支(第八支為補充)，七支之下又分成七種項目。而阿底峽則是以為禱誦的方式撰寫，把三摩地支分分成十三支。

究竟這三部後期中觀派的著作之間是什麼關係？三位作者為何寫出內容不同而題名相同的論著？本論文擬試著研究三位作者的背景、宗義思想與傳承，以及在蒐集藏譯版本、進行校勘之後，中譯三部《三摩地資糧品》，並進行對三部內容的研究，包括三部的特色、三部支分的異同比較、三部所指的「三摩地」定義、宣說的對象、三部之間是否有相互影響(前前影響後後?)、與其他論典的三摩地資糧做比較，以及禪定術語與非禪定術語之語詞討論、翻譯，版本與其他問題等等，藉由這些研究，期望裨益吾人能夠較完整地理解三部的內容、釐清三部之間的關係，以及對三摩地資糧有更完整、全面的了解。

二、成果

這三部《三摩地資糧品》之間，到底是什麼關係？在比對三部的三摩地支分與內容之後，筆者認為BSSP與KSSP比較相近，雖然敘述方式不一樣，但是所指涉的內容似乎是相似的，而ASSP最為簡短，與前兩部的關係就比較沒那麼密切，而三部有些敘述太過簡短，不確定其所要表達的內容是否都一樣，不過三部的確有一些共通的部分，然而不共的部分也不算少。三部不僅支分不盡相同，其所詮釋的修習次第也不同，BSSP是九支分→八斷行→止一觀→止觀雙運。KSSP提及的八個支分都是一些實踐的修行叮嚀，看不出有任何的次第。而ASSP的次第，若從阿底峽的另一部著作《吉祥秘密集會世自在成就法》(Toh. 1892)來看，大約為：堅固菩提心→不貪三有的受用樂，完全背棄執著→圓滿七聖財→把上師當作佛一般的恭敬，奉行他說的三昧耶誓言，並精進地守護此誓言→獲得瓶灌與密灌→圓滿由三摩地支分所造的資糧→在寂靜處坐上蒲團→遣除魔→正式進入世間住主的修習等九項。由此可以看出三部的實踐、修習次第是不同的。

這三部《三摩地資糧品》之間，為何不同？BSSP與KSSP的不同，望月認為：「關於那些〔不同的〕細目，」認為是敘述作者自己的解釋，「不可以很清楚地述作者自己的解

2017 如學禪師佛教文化博碩士論文獎金得獎論文摘述

藏譯三部《三摩地資糧品》之譯注與研究

陳怡靜

法鼓文理學院佛教學系碩士

釋是什麼意思，筆者認為可能還有所指涉的三摩地不同、作者各自所持的宗義思想不同、宣說的對象不同、三部之間的互相影響(前前影響後後)以及受到影響的論典不同等五種因素，導致三部擁有相同題名，但是內容卻有不同，但資料有限，因此筆者也不是很肯定。

筆者首先探究三部所指涉的「三摩地」是否不同，根據三部的內容來看，BSSP指涉的三摩地應包含止、觀；而KSSP所謂的三摩地，也應該包含了止、觀；而ASSP的三摩地指涉的應僅有止，可知三部所指的三摩地不相同，所詮不同，因此內容就會不同。

三部所根據的宗義思想是否不同？從BSSP當中提到「我們中觀派」可以清楚得知，覺賢承認自己是中觀派，然而卻沒有多加說明是中觀宗當中的哪個派別，而在陳述「無自性」的時候，引用了寂護所詮釋的無自性，因而其所根據的宗義思想很可能是寂護的瑜伽行中觀自續派。而KSSP與ASSP的部分，從內容無法看出其所根據的宗義，不過目前學界傾向阿底峽是應成派。而黑尊者因為其顯教著、譯作的部分，在西藏大藏經當中歸屬的部類，除了Toh. 4008在經疏部，其他全部都在中觀部，因此推測應該是中觀宗。若假設覺賢真是寂護的瑜伽行中觀自續派，而阿底峽是應成派，黑尊者僅知是中觀派，那麼應該可以推測或許有可能因為三部的見解、宗義思想不同，而導致了內容的差異。

關於宣說的對象，筆者推測BSSP宣說的對象，包括了利根者、非止業者者、初業菩薩、過去從沒證過止的人、顯密雙修的行者(但比較偏於顯教)等等。而KSSP是寫給「想要不浪費人身寶，並且想要讓所獲得的人身有意義的補特伽羅」與修行者，而ASSP是寫給「住於密咒行的瑜伽士」，不過其三摩地的內涵幾乎都是顯教的內容，因此可說三部所宣說的對象都包括了顯密雙修的行者。而從這些筆者所歸納的宣說對象來看，並無法找到除了顯密雙修的行者以外的交集，也就意味着三部似乎不是放在同一個平台上來比較宣說的實踐，根據據山，中觀派到了後期之後，吸收了瑜伽行派在世俗諦上的思想與實踐，因此可說其表現了後期中觀派論典的特色。而覺賢的BSSP與《智心髓集注》僅表明自己的勝義諦立場，但沒表明其世俗諦立場。而其對於「相」的看法，《智心髓集注》當中批評了無相的觀點，但也沒明說他是持有相立場，這種隱晦的著作方式也被其他後期中觀派所採用，因此也是後期中觀派的特色之一。而三部都是顯密融合的著作，三部的內容談論到許多密法的實踐，以密法來修習三摩地，或許是後期中觀派的特色之一。

在三部的語詞使用方面，從三部所使用的禪定及非禪定術語的脈絡當中，可以得知禪師們在什麼脈絡當中，使用什麼詞彙。從其禪定術語的使用當中，可以看出什麼階段會遇到什麼障礙，例如從BSSP當中所使用的basm gtan來看，在修習四靜慮的

不同。

三部有沒有受到其他論典影響？如果有，是否有因為所受到影響的論典不同，而導致了三部不同？筆者比較了一些論典，認為BSSP有被《修習次第》影響到，其中最確定有被《修次中篇》給影響到。而KSSP與ASSP的部分，就無法確定被哪部論影響到，因此這部分也僅是筆者推測三部「可能」有因為受到影響的論典不同，而導致了三部的差異。而在此研究過程中，筆者在阿底峽所著作的《吉祥秘密集會世自在成就法》(Toh. 1892)當中發現完整的ASSP的內容，ASSP的內容只不過是此部論典當中的一小部分，不過也無法確定阿底峽先寫了哪部。

大致推測了以上五點導致三部的不同，然而也不敢百分百肯定，其中最不肯定的是宣說對象不同。既然研究了三部是否受到不同論典影響，隨著時間的推移，三部有無影響到後世的論典？因為在《菩提道燈》當中的止支，根據《菩提道燈難處釋》的解釋，就是BSSP的三摩地支分，因此可以確定BSSP影響了《菩提道燈》與ASSP的部分，也是無法確定影響了哪部論。

三部之間確實有些關係，包括作者間的師生傳承關係、譯者間的師生關係、三摩地支分的部分相似處等等。三部作者之間的關係，覺賢與黑尊者或是阿底峽的老師，雖然不知道覺賢與黑尊者之間是什麼關係，但仍推測三者可能有一貫傳承的關係，而且從一些西藏史料以及論典來看，覺賢還是傳給阿底峽宗義、發心教授以及顯密等教法的重要師長。有趣的是，不僅作者之間是師生關係，連譯者之間也是師生關係，翻譯BSSP的精進月與法慧譯師彼此是師生關係，翻譯ASSP的阿底峽與釋迦慧譯師彼此也是師生關係，因此推測當時翻譯的狀態，應該很多都是老師帶著學生共同翻譯的，不過不確定翻譯KSSP的黑尊者與法慧譯師是不是師生關係。

三部都是後期中觀派的作品，關於三部的內容所透露的後期中觀派特色，BSSP引用瑜伽行的論典來解釋止的實踐，根據據山，中觀派到了後期之後，吸收了瑜伽行派在世俗諦上的思想與實踐，因此可說其表現了後期中觀派論典的特色。而覺賢的BSSP與《智心髓集注》僅表明自己的勝義諦立場，但沒表明其世俗諦立場。而其對於「相」的看法，《智心髓集注》當中批評了無相的觀點，但也沒明說他是持有相立場，這種隱晦的著作方式也被其他後期中觀派所採用，因此也是後期中觀派的特色之一。而三部都是顯密融合的著作，三部的內容談論到許多密法的實踐，以密法來修習三摩地，或許是後期中觀派的特色之一。

在三部的語詞使用方面，從三部所使用的禪定及非禪定術語的脈絡當中，可以得知禪師們在什麼脈絡當中，使用什麼詞彙。從其禪定術語的使用當中，可以看出什麼階段會遇到什麼障礙，例如從BSSP當中所使用的basm gtan來看，在修習四靜慮的

階段，會遇到會被屬於魔類的餓鬼以化作佛身或音聲來干擾修行者。或者要進入什麼狀態之前，要先具備哪些條件？例如從BSSP使用mnyam par gzhas pa的脈絡當中說明，要進入mnyam par gzhas pa的狀態之前，要先具備前八種三摩地支分，再加上第九支分的「隨順的處所、食物、威儀、衣服，和友伴」。而在非禪定術語的部分，例如nor與longs spyod這兩種與財、受用相關的字眼，從ASSP的使用來看，聖財的財nor是需要去具備的、去圓滿的，然而longs spyod是不能去貪著、顛戀的，因此似乎可以從中去區別兩者的不同，nor是比較正面的用法，而longs spyod是比較負面的用法，不過也有可能僅是慣用。而關於貪愛相關的語詞，BSSP當中，'dod pa的用法有正、負、中性三種，而chags pa在BSSP與KSSP當中僅只有負面用法，然而辭典TCD之中卻說這兩種詞可以同義，會不會是這兩部只是沒用到chags pa的正面、中性用法而已？另外，一般來說rnam rtog都比較是負面的用法，不過從BSSP當中的用法可以得知，rnam rtog也可以使用於正面用法，因此rnam rtog不全然是不好的。以上是大約列出，詳細請見本論文的語詞討論。

此外，筆者還有一些尚未解決的問題，例如關於三部題名當中的「品」，究竟所指何義？為何不使用「論」，而使用「品」？以及BSSP當中的心的本質(sems kyi ngang tshul)，指的是密續修法當中的最細微光明——光明心嗎？以及住所的門為什麼不能朝向右邊？跟印度地的地理環境或習俗之類的有關係嗎？另外，少女的手環只戴一個有什麼涵義？帶一對以上的手環，表示已經不是少女了？跟印度在這方面的風俗習慣有關係嗎？而BSSP還提到修三摩地時的髮型，是「[應該只]保留頂髮，而把[其他的]頭髮剃除」？因為這是引用密續經典《聖妙臂菩薩請問經》當中的內容，因此「保留頂髮」會是密續修行者的髮型嗎？因為如果是出家眾應該會全部剃掉，會不會是因為修密續的關係？等等以上這些問題都還沒有找到資料或更充分的資訊，因此無法加以說明，希望以後能夠找到資料來進行補充。

三、總結

從三部以及其他提到禪定資糧的論典的內容來看，可以得知累積三摩地資糧或具備三摩地支分，對於修習三摩地的重要性，而且三摩地支分可能會因為許多因素，而有不同的分類與項目。筆者並不確定是否所有論典所提及的三摩地支分都是必要具備的，不過三部有一些共通的三摩地支分，如於食知量、適量使用資具、持戒、隨順的威儀、住所、斷除障礙、人群的嘈雜等等，相信這些共通的部分是非常重要的，所以三位作者才會共同提及。筆者認為若若想要具備三摩地支分、累積三摩地資糧，可從三部共通的部分下手，再去累積其餘的，當然還要考慮所指涉的三摩地不同、三部所宣說的對象可能也不同等等其他各種因素，再去抉擇要去累積哪些資糧。希望透過以上這些對三摩地支分的比較研究，能夠幫助到想要修習三摩地的行者，對於三摩地資糧能有更完整、全面的了解，而能夠更有效率地成就三摩地。

1 以下筆者將覺賢著作的《三摩地資糧品》簡稱為BSSP，將黑尊者著作的《三摩地資糧品》稱為KSSP，將阿底峽著作的《三摩地資糧品》稱為ASSP。



敬祝 法光文教基金會 法光佛教文化研究所 法光雜誌社 敬賀

吉祥如意·福慧增長

無明緣行到生緣老死，好像有時間前後，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。



本文主要以佛教之緣起與空性為視角，針對性別平等之觀念進行哲學反思。

研究背景上，一方面，在臺灣之日常生活中，性別平等是常聽見的語詞，在有關爭取性別權利的遊行中，也常見性別平等之標語。然而，性別之差異也是有目共睹的，性別平等似乎是個矛盾的概念。另一方面，對性別平等之關注可以追溯到女性主義(feminism)為了終止女性在社會上附屬之地位而發展出的目標。以女性主義訴求性別平等之視角檢視佛教經典和體制中關於性別平等的問題，進而提升女性之地位，形成學界上主流之女性主義佛學。

然而，本文不停留在性別平等表面上之語詞，也不一開始就接受受女性主義性別平等觀，而是要以佛教中與性別相關之關鍵概念探究性別平等到底是怎麼一回事，並且盡可能地做出更為全面的探究，不侷限於某一面向、某一時間或者某一空間之情形。除了探究性別平等之實相外，本文也尋求意義之出路，不至於只是製造一套理論，或者只做批判，卻對佛教之性別觀沒有任何的貢獻、對世間看待性別之方式沒有任何指引出路的效果。

具體而言，針對「性別」與「平等」兩個關鍵概念，本文研究可再細分為三。

第一，初步界說「性別」與「平等」之概念，以及以形上學視角看性別平等之觀念所涉及的形上學基本概念與性別平等之觀念蘊含的性別實在論，以作為推進研究主軸的前端環節。

先界說「性別」。一般的性別概念二分為生理男人(male)、生理女人(female)。看到出生的小嬰兒，要判斷小嬰兒的性別，就看小嬰兒外顯的生理特徵，看到一般人成，通常不用看到生殖器官，只要看鬍子、喉結和胸部等第二性徵，就大致可以判斷其性別。此外，生理特徵不只有外顯的，還包括內含的質爾蒙、染色體等。根據這些外顯和內含的生理特徵形成的性別概念稱為生理性別(sex)。

除了根據生理特徵來形成性別概念，一般人可能有意或無意地根據心理和行為特質來形成性別概念，分別為陽剛特質(masculinity)、陰柔特質(femininity)。陽剛特質包括：勇敢、自負、堅強、具攻擊性、具邏輯思考能力等；陰柔特質包括：溫柔、體貼、扭捏、情緒化、多愁善感等。根據這些心理和行為特質所形成的性別概念稱為社會性別(gender)。

而「平等」這個概念至少涵攝三個意義：一是平等的意思初步就是一樣，且意指在同一個水平上。舉例來說，性別平等的意思就是，性別一樣且在同一個水平上。然而，若缺乏任何面向來理解性別平等，則性別平等是無意義的，或者無從理解其意義。因此來到第二，主張任何項目是平等的，一定是就某個面向主張。若缺乏任何面向主張甚麼和甚麼項目是平等的，則如上的主張必定是沒有意義的，或者無從理解其意義。第三，平等通常被用於比較且在論斷兩個以上的項目是否一樣且在同一個水平上。綜合以上，平等可以作為論斷式的概念，用以論斷兩個以上的項目在某個面向上是一樣且在同一個水平上的。

根據以上針對「性別」與「平等」之概念分析，性別平等指的是社會意義下的生理性別，或者社會建構的社會性別；在某個面向上是一樣且在同一個水平上的。若以形上學作為視角看性別平等之觀念，且將觀看性別的

2017 如學禪師佛教文化博碩士論文獎金得獎論文摘述

以佛教緣起與空性反思性別平等之觀念

蕭哲沅

台灣大學哲學系碩士

面向設定在存存上，則一般人所持的性別平等之觀念或許潛藏形上學視角的性別實在論(gender realism)的存在，才會以為性別平等。若不信，追問何謂性別平等中的性別，一般的答案是男性、女性。再追問何謂男性、女性，答案就指出生理性別之特徵或者社會性別之特徵。生理性別之特徵如生殖器官和第二性徵看得到、摸得到而被理所當然地認為是真實存在的。有句話說「男人不壞，女人不愛。」這句話指出女性之特徵就在於都喜歡壞男人。「女為悅己者容」則指出女性的特徵在於為愛慕自己的人而妝扮。男性、女性之實在性就被類似如此的社會性別之特徵所捕捉。將一般人對於何謂男性、何謂女性的觀念理論化，可以說一般人容易掉入語言的陷阱，以為「男人就是…」或「女人就是…」之論斷形式所捕捉到的「…」之生理性別之特徵或社會性別之特徵是真實存在的共相。

本文接著以 MacKinnon 之性別平等觀為例進入到理論層次，說明何以即使 MacKinnon 認為生理性別和社會性別都是社會建構的，仍蘊涵性別實在論。MacKinnon 認為女性受壓迫的根源來自女性在性上是從屬的，其意涵「在性上是從屬的」為女性共通的外在特徵，也就是女性的共相。在社會建構之嚴格意義下，「女性在性上是從屬的」是社會建構而非實在的。然而，既然「女性在性上是從屬的」並非真實存在，那在實在的向度上就不可能是女性受到壓迫的根源，因為根本就不存在的项目不可能是壓迫女性的根源。因此，要在社會建構之較弱的意義下理解「女性在性上是從屬的」是造成女性受壓迫的根源。也就是說，「女性在性上是從屬的」為女性的共相，因此是實在的。¹

除此之外，還有另一種理解 MacKinnon 的性別平等之觀念的可能。在社會建構之嚴格意義下，「女性在性上是從屬的」仍可能是社會建構而非實在的，只要這裡的「實在」指的是在嚴格意義下的實在，也就是實相。然而，麥金儂似乎無意指出所有的项目都是社會建構的而非實相，而是要指出「女性在性上是從屬的」是造成女性受壓迫的根源。如此一來，且在同一個水平上。然而，若缺乏任何面向來理解性別平等，則性別平等是無意義的，或者無從理解其意義。因此來到第二，主張任何項目是平等的，一定是就某個面向主張。若缺乏任何面向主張甚麼和甚麼項目是平等的，則如上的主張必定是沒有意義的，或者無從理解其意義。第三，平等通常被用於比較且在論斷兩個以上的項目是否一樣且在同一個水平上的。

第二，區別於強調性別平等，以為性別為實在，提升女性地位而做的性別概念之認定；本文以佛教之業報因緣、轉女身、緣起與空性等關鍵概念一層層深入鬆動對性別概念之認定，探究「性別」存有學上之實相，帶出性別非實在。以下依據所根據的佛教典籍，所探究的格局以及切入的視角不同而分三個層次論述，並且先概述研究成果，再精簡解析一則經文作為經證。

第一個層次，本文根據彌、闍那崛多(Jñānagupta)等譯的《起世經》²，以世間男女之現象為探究的格局，以業報因緣為探究的視角，帶出世間男女之產生以及眾生到世間生為男女

是由業報因緣驅使。存有學上，眾生生生世世可以轉變為不同性別，甚至沒有性別，不固定存在為男女或任何性別。因此，男女非男非女。知識學上，不認定任何性別固定存在為任何性別，認知性別非實在。

《起世經》開頭便提出問題意識：「今此世間，眾生所居國土天地，云何成立？云何散壞？云何壞已而復成立？云何立已而得安住？」³答案就在幾段後的經文：「一切世間，有句話說『男人不壞，女人不愛。』這句話指出女性之特徵就在於都喜歡壞男人。「女為悅己者容」則指出女性的特徵在於為愛慕自己的人而妝扮。男性、女性之實在性就被類似如此的社會性別之特徵所捕捉。將一般人對於何謂男性、何謂女性的觀念理論化，可以說一般人容易掉入語言的陷阱，以為「男人就是…」或「女人就是…」之論斷形式所捕捉到的「…」之生理性別之特徵或社會性別之特徵是真實存在的共相。

第二個層次，本文根據劉宋·曇摩蜜多(Dharmamitra)所譯的《佛說轉女身經》(Sṭri-vivarta-vyākaraṇa(sutra))⁷，以及姚秦·鳩摩羅什(Kumārajīva)所譯的《維摩詰所說經觀眾生品第七》⁸，以一切諸法為探究之格局，以轉女身為探究的視角，帶出轉女身之因緣為不現一切諸法非男非女，鬆動眾生對性別概念之認定進而認知性別非實在；也帶出轉女身的根本條理為存有學上一切諸法非男非女。

《佛說轉女身經》記載：「爾時無垢光女，前禮佛足而作是言：『一切諸法非男非女。』此言若實，令我女身化成為男子。」⁹發此言時，三千大千世界六種震動，無垢光女形即滅，變化成就相好莊嚴男子之身。¹⁰根據第三則引文，無垢光菩薩轉女成男，不現一切諸法非男非女。因為「一切諸法非男非女」為實，佛之威神力才能令無垢光菩薩轉女成男，無垢光菩薩也才可以轉女成男，而如此的轉女成男不現一切諸法非男非女，如此轉女身的現也救渡眾生的觀念，令其認知一切諸法非男非女。

第三個層次，本文根據西晉·竺法護(Dharmarakṣa)所譯的《佛說普門品經》¹¹，以法性為探究的格局，以緣起與空性為探究的視角，帶出存有學上性別之實相為法性。如此的法性非男非女。因此，性別非實在。

《佛說普門品經》記載：「法無男女，平等一體。」¹²佛教觀看一切諸法從五蘊作為入手處，一切諸法的組成部分不離色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。觀察五蘊的運作為無常，下一個時間波段的五蘊和目前的五蘊是不同的。如此的無常並非沒有其運作的機制，而是背後有眾多關聯條件的推動。如此的運作機制稱為緣起。雖然目前的五蘊和下一個時間波段的五蘊並非同一，但也不是截然二

分。因為五蘊是無常、緣起的，所以欠缺本身固定的存在。佛教用空性來標示五蘊欠缺本身固定的存在。既然一切諸法以五蘊作為其組成部分，而且五蘊皆是緣起而空性的，則一切諸法也皆是緣起而空性的。一切諸法中任何一個項目都平等地為緣起而空性的，因此於一切諸法中找不到存在為男女之項目，意即一切諸法非男非女。一切諸法非男非女之根據為任何項目都是因緣生而空性。為了能夠凸顯一切諸法非男非女深刻的根據，在佛教可以施設專門術語「法性」。法性意指項目之一貫的情形。如此一來，一切諸法皆是因緣生、空性而不固定存在為男女，就可以表述為法性非男非女。

第三，本文根據實叉難陀(sikṣānanda)所譯的《大方廣佛華嚴經十忍品第二十九》¹²，探究「平等」之意涵，從平等作為論斷式概念，導向平等作為形上學概念用以論斷對象之實在性；由此區別於性別平等之觀念以平等作為論斷式概念而主張性別平等，帶出實相層次上，佛教以平等作為形上學概念而主張法性平等。

簡而言之，依據佛教經典，在實相的層次上，性別非實在，性別也不夠資格成為平等作為形上學概念所要論斷的對象，但是法性夠資格成為平等作為形上學概念所要論斷的對象，因此才說法性平等。在性別平等意識形態高漲的年代，將研究性別平等之主題帶到法性平等之深度，用意不在於反對性別平等、反對女性主義、反對女性主義佛學；而是藉此研究提供一個反思性別平等的機會，鬆動對性別概念之認定，不會以為性別為實在，只看到性別認同、性別差異、性別歧視與壓迫，而產生負面意識、負面心緒，進而追求性別平等，又一再陷入其中，錯失許多提升以外價值關心、觀看、努力、轉變、提升的面向。在自我認定的層次上，不將任何性別認定為自我，而可以提升自我認定的格局，以法性為自我；在理論基礎的層次上，不將觀看性別的根本確立於任何性別特徵上，而清楚認知性別之根本確立於法性上。除此之外，在學界上，此研究也提供一個機會反思是否要界定佛教主張平等主義(egalitarianism)，以及以性別平等為基礎所從事的佛教性別社會運動之合理性。

1 嚴格意義下的社會建構指的是，由社會因素產生且外在於項目的關係或特徵，如此的關係或特徵隨著不同社會而會具備不同的義涵，甚至隨著社會不同的個人而有不同的義涵；而較弱意義下的社會建構指的是，如此的關係或特徵在所有社會中都具備相同的義涵。
2 嚴格意義下的實在指的是實相，相當於實存的全貌，或者事情全面的事實，或者事情確實的情形；而較弱意義下的實在指的是獨立於人的思想、語言建構且真實的存在。
3 「大正藏」第24經、第一冊(T. 24, vol. 1, pp. 310a-365a).
4 T. 24, vol. 1, p. 310a.
5 Ibid, p. 310b.
6 T. 24, vol. 1, p. 358a.
7 「大正藏」第564經、第14冊(T. 564, vol. 14, pp. 915b-921c).
8 「大正藏」第475經、第14冊(T. 475, vol. 14, pp. 547a-548c).
9 T. 564, vol. 14, p. 921b.
10 「大正藏」第315經、第11冊(T. 315, vol. 11, pp. 770c-777b).
11 T. 315, vol. 11, p. 774a.
12 「大正藏」第279經、第10冊(T. 279, vol. 10, pp. 232b-237b).