

DHARMA LIGHT MONTHLY

法光



法光雜誌 新第 7 期 (總 390 期) 2024 年 5 月

目次

大乘經典「無量功德」的涵義	宗玉嫻	1
大本《華嚴》翻讎雜筆三則	高明道	35

大乘經典「無量功德」的涵義

宗玉嫻

一、前言

「功德」一詞的出現，不論聲聞或大乘的經典都可見，然而用大篇幅來強調「功德」的則是大乘經典。漢譯經典中譯作「功德」可對應不只一個梵語詞，但是「無量功德」中的「功德」則大多數對應梵語 *guṇa* 或 *puṇya*，尤其是後者。前者指的是一種身為某物或某種人主要的素質或德性，後者則是由修行而獲得的「福」報或「善根」，而「福」報或「善根」也可以翻譯自梵語 *kuśalamūla*。可見梵語 *puṇya* 和 *kuśalamūla* 以及漢譯「功德」、「福」和「善根」指的是同樣的對象，很多時候並沒有區分。

在聲聞所傳的早期佛教文獻中出現「有功德的行為」（巴利文：*puṇṇakiriyā*）¹ 以及「有功德行為的事」（*puṇṇakiriyāvattu*）指的是持戒、布施和思維修（巴利文：*dānamayaṃ, sīlamayaṃ, bhāvanāmayam*）²。雖然解脫不能沒有思維修，後者也被納入有功德的行為，但是在巴利文獻其他地方也有將有功德的行為說為導致輪迴的基礎：

比丘們，凡這些有功德行為的事是投生下一世的基礎，這些全部不及慈心解脫的十六分之一。³

這裡說明聲聞對功德的看法。功德其實就是善業，而業則是導致輪迴的因。解脫是要斷掉一切輪迴的因，也就是不再造作業，所以功德被看作與解脫相衝突。聲聞行者通常是出家人。他們的理想是解脫輪迴，證悟涅槃，得阿羅漢果。在證悟阿羅漢時，不只不善的業要斷除，連善的以及不動的業也都要斷除。⁴聲聞眾以阿羅漢為最高目標，出家人不強

調累積功德的行為，因為阿羅漢是超出功德的行為。⁵這解釋了為何聲聞眾不把累積功德看作是他們的事業。

但是出家人靠托鉢維持生命，才能專心修行，所以在家人的供養對僧侶來說是很重要的。在家人的布施成爲僧侶物質來源以及生存非常重要的依靠。⁶僧團因此強調在家信徒養的功德。如 McDermott 指出，出家人需靠供養，而早期佛教經典強調僧伽是最好的「功德田」(*puññakkhetta*)，值得受到供養。⁷

Lamotte 指出聲聞佛教並不普遍對在家信徒教導以無常、非我智慧作爲目標、有次第的佛法。⁸對於在家人來說，他們有家室，需要賺取生計，所以無法像出家人那樣專業修行，追求非我的智慧。然而有功德行為之一的布施卻是最適合在家人對治貪欲的方法，因為佛教把有功德的行為稱爲善行，專門對治不善的行為。不善的行為主要是基於貪欲，而布施正好能對治貪欲，所以在所有功德的行為中對在家人強調的是布施。在聲聞傳承的早期佛教經典，在家人修持佛法中布施佔據一個重要的地位，例如《阿含經》給在家人列了七項「有功德的行為」，但卻拿掉思維修，全部都是跟布施有關。⁹McDermott 指出在較晚期的聲聞文獻 *Milindapañha* 中布施的善業被譬喻如同鈔票可購買所需的善根。功德成爲在家人宗教生命的交換買賣。¹⁰當思維修從功德的行為中拿掉後，功德變成與在家人密不可分，功德的累積——布施——也成爲在家信徒專屬的修行，與專業追求解脫的聲聞眾的修行截然不同。如此一來，功德的累積也很容易被誤解爲一種非專業的、通俗的修行。

大乘經典不只比聲聞乘經典重視和強調「功德」，而且強調的是「無量功德」。然而很多學者只專注在大乘經典「功德」出現的涵義，而忽略了「無量」的用意。由於大乘經典強調功德，而傳統上功德與在家人密不可分，這導致一種錯誤的連想，好像累積功德是比較通俗的布施行為，跟出世智慧的修持沒有什麼關係。這種偏差的理解產生兩種現

象：一、學者們只注意到功德的累積與在家人的關連，二、很多中國傳統的佛教寺院對在家信徒強調布施以及服務，而忽略對他們教導智慧的修行。第一種現象如平川彰的著作¹¹，即使後來他的論點遭受批評，但是大體上並沒有否定「功德」與在家人的關係。Vetter 甚至多處認為菩薩道是以救度眾生的慈悲為主，至於大乘的智慧——即般若波羅蜜——是來自大乘以外的聲聞智慧，後來才被菩薩接受到他們的修行道，因而般若波羅蜜會處處跟菩薩道相牴觸。¹²而第二種現象就如華人圈一些大乘佛教寺院以慈善事業、以教導信徒義務服務為主，把智慧的修行從功德的累積分離開來。也有信徒們以單單布施、服務為滿足，以為布施就是大乘學佛的核心。

上面提到聲聞佛教對「功德累積」的看法有幾個面向。其中有把「功德的累積」歸屬為非專業在家人的修行，是一種通俗的意涵；另外也有把「功德的累積」歸屬為世間有業的行為。上面提到的學者和信徒兩種偏差現象就是把第一項「非專業」、「通俗」的涵義轉移到大乘「功德」的說法。然而這種偏差的理解卻忽略了「無量功德」的「無量」。實際上，非專業、通俗的布施不可能有「無量功德」。大乘經典採用「無量功德」是有其深遠的涵義。釐清這一涵義才能避免時下對大乘佛教偏差的理解。大乘智慧的發展由《般若波羅蜜經》完成。後來所有大乘經典中菩薩的智慧都以《般若波羅蜜經》所描述的智慧作為依據。此文將以《般若波羅蜜經·空品》為主，探究大乘強調「無量功德」的涵義，而且揭開《般若波羅蜜經》如何改變了聲聞經典在運用「功德」此詞上的意義。

二、《般若波羅蜜經》的「無量功德」

在《般若波羅蜜經·空品》有一段經文敘述菩薩的各種行持以及比較他們的功德。佛每次比較兩位菩薩，他們都修同樣的行持，如布施、持戒等六波羅蜜，但是一位有兼修般若波羅蜜，而另一位沒有。¹³結果有

兼修般若波羅蜜的菩薩生起的功德比沒有的還要多。接下來就出現一段討論功德的累積如何變得無量的經文（以下將這段稱為「無量功德的段落」）。這段內容在《般若波羅蜜經》很多傳本之間並不完全一致。

以下是本文所討論的《般若波羅蜜經》不同傳本的簡稱：

《八千頌般若波羅蜜經》：

Sk：P. L. Vaidya 梵語校勘本；

漢譯本：224（支婁迦讖譯於 179-180 年）、225（支謙譯於約 225 年）、226（曇摩婢譯於 382 年）、227（鳩摩羅什譯於 401-413 年）、220(4)、220(5)（玄奘譯於 659-663 年）、228（施護譯於 982 年）。

《一萬八千頌般若波羅蜜經》：

Gilgit：梵語本；

漢譯本：220(3)（玄奘譯於 659-663 年）；

藏譯本：PTib1。

《兩萬五千頌般若波羅蜜經》：

PSk：Takayasu Kimura 的梵語校勘本；

漢譯本：221（無羅叉譯於 291 年）、223（鳩摩羅什譯於 401-413 年）、220(2)（玄奘譯於 659-663 年）；

藏譯本：PTib；PTib2。

《十萬頌般若波羅蜜經》：

ŚatSk：尼泊爾梵語寫本 (D74/14/1)；

漢譯：220(1)（玄奘譯於 659-663 年）。¹⁴

這些傳本差異的內容可大略分三大系。在下面的比對中，本文以 I、II、III 標示這段內容三種不同的傳本，A 標示須菩提的提問，B、C 標示佛

陀的回答：

- I. 《八千頌般若波羅蜜經》 Sk、224、225、227、220(4)、220(5)：
 - A. 須菩提問佛：「世尊曾說：『內心的造作 (*abhisamkāra*) 是分別 (*vikalpa*)。』佛為何說功德比較多？」¹⁵
 - B. (無)
 - C. 佛回答說：「當菩薩修般若波羅蜜時，連這功德的累積 (*puṇyābhisamkāra*) 也顯現為空、虛無、空洞、不實。當菩薩這樣觀一切法空、虛無、空洞、不實時，他就不離般若波羅蜜。當菩薩不離般若波羅蜜時，他就獲得無量、無邊的功德。」
- II. 晚期《八千頌般若波羅蜜經》228、《兩萬五千頌般若波羅蜜經》PSk、223、220(2)、220(3)：
 - A. 須菩提問佛：「世尊曾說：『功德的累積 (*abhisamkāra*) 是由分別而有 (*kalpita*)。』佛為什麼說善男子、善女人獲得無量、無邊功德？」
 - B. 佛回答說：「以功德的累積 (*sic abhisamkāra*) 不能獲得正見、正性決定等等。這布施也是功德的累積。」
 - C. 當菩薩修般若波羅蜜時，功德的累積也顯現為空、虛無、空洞、不實。當菩薩這樣觀一切法空、虛無、空洞、不實，因為菩薩修內空、外空等等空時，他就不離般若波羅蜜。當菩薩不離般若波羅蜜時，他就獲得無量、無邊的功德。」
- III. 《八千頌般若波羅蜜經》226、221、梵語《一萬八千頌般若波羅蜜經》、Gilgit、梵語《十萬頌般若波羅蜜經》ŚatSk，這幾個傳本雖屬同一類的說法，但由於傳承或翻譯的錯誤，造成差別很大：
 - A.
 1. 226：「一切無生死（應是翻譯 *anabhisamkāra*，即沒有內心造作的動力，或沒有累積功德的作為），如果有不動（應是翻譯

vikampa，即 *vikalpa* 的誤譯），這兩個那個功德比較多？」

2. 221：「如佛所說：『從無所作爲（應是翻譯 *anabhisamkāra*，即沒有內心造作的動力，或沒有累積功德的作爲）是第一。』如果不透過內心的造作（或沒有累積功德的作爲），如何能得到正見、須陀洹、阿羅漢、辟支佛一直到〔佛的〕一切智，成就圓滿覺悟佛？」
3. ŚatSk：「佛曾說：『沒有內心造作的動力（應是翻譯 *anabhisamkāra*，或沒有累積功德的作爲）是由分別而有（*kalpita*）。』(sic)¹⁶ 這位善男子或善女人怎樣能生起更多的功德？但是不透過內心的造作（或沒有累積功德的作爲），不能生起正見，進入正性決定等等。」
4. Gilgit：須菩提問佛：「世尊曾說：『功德的累積（*abhisamkāra*）是由分別而有（*kalpita*）。』佛爲什麼說善男子、善女人獲得無量、無邊功德？但是不透過內心的造作（或沒有累積功德的作爲），不能生起正見，進入正性決定等等。」

B.

1. 221：佛回答說：「對的，對的。不能從『有所作』（sic 應翻譯 *abhisamkāra*，即累積功德的行爲）得到須陀洹一直到〔佛的〕一切智，成就圓滿覺悟佛。」
2. ŚatSk、Gilgit：佛回答說：「對的，對的。當然不能從『沒有內心造作的動力』（*anabhisamkāra*，或沒有累積功德的作爲）生起正見，進入正性決定，獲得須陀洹果一直到圓滿證悟無上正確圓滿菩提。」¹⁷

C.

1. 226：「菩薩修般若波羅蜜時，對於『福生死』、『功德生死』（應翻譯 *abhisamkāra*，即累積功德的行爲），以空、虛無、空洞、不實爲樂。心這樣念的時候，他就不離般若波羅蜜。當菩薩不離般若波羅蜜時，他就獲得無量、無邊的功德。」

2. 221、ŚatSk、Gilgit：（ŚatSk、Gilgit 多出一句：反而這布施也是沒有作為。）菩薩修般若波羅蜜，心裏常想：「布施空、虛、無所有、不實」。菩薩善於修內空、外空等等空。菩薩觀一切「所作」是空。這樣觀，他就不離般若波羅蜜。當菩薩不離般若波羅蜜時，他就獲得無量、無邊的功德。

上面顯示不同傳本之間的内容雖然不一致，但是它們相同的地方是佛陀的回答（即C）：

當菩薩修般若波羅蜜時，功德的累積也顯現為空、虛無、空洞、不實。當菩薩這樣觀時，他就不離般若波羅蜜。當菩薩不離般若波羅蜜時，他就獲得無量、無邊的功德。

這段的意思是說菩薩在累積功德如布施等等的時候，必須觀這些功德的累積也是空、不實在、沒有實體，也即是必須以般若波羅蜜的方式來觀這些行為以及功德。如果這樣觀，菩薩就能累積無量的功德。佛陀這樣的回答是針對須菩提的提問。須菩提的問題中提到「分別」（*vikalpa*）一詞，有些傳本對應這地方是作「由分別而有」（*kalpita*）。兩者的字根是同樣 *kṛp*。*vikalpa* 是內心的「分別」或有概念的想像，*kalpita* 則是由內心分別或想像所產生的內心有概念的思維以及外在身、語的行為。在傳統聲聞佛教此分別或由分別而有的行為正與佛陀回答中提到的「無量、無邊」相衝突。根據傳統佛教「分別」的心理活動與貪、瞋、癡結合。這樣的心是有限的¹⁸，而只有解脫貪、瞋、癡煩惱的心才能變得無量：

《無礙解脫道》：

尊者，有多少無量心解脫……在這些方面，〔四〕梵住是無量，因為它們的滲透無量。其餘〔四道、四果〕是由於沒有那些能限制度量的煩惱（*paṃānakāraṇāṃ kilesānaṃ*）。涅槃也總是無量。……¹⁹

《大釋經》：

他以貪為因的〔內心〕構造已被斷除。以貪為因的〔內心〕構造被斷除後，他以什麼貪來構造，以什麼瞋來構造，以什麼癡

來構造…… 是所謂「貪、瞋、癡」呢？…… 以此構造，分別，他落入分別。²⁰

《大釋經》把複合詞 *tanhākappa* 解釋為「以貪、瞋、癡來構造」（*rāgena kappeyya doseṇa kappeyya mohena kappeyya*），而「構造」（*kappeyya*）與「分別」、「想像」（*vikappeyya*）是相似詞，可見貪、瞋、癡是分別想像的因。《無礙解脫道》則提到煩惱能限制度量。既然煩惱就是分別的因，那麼分別也一樣限制度量了。這就為什麼分別或由分別而有不可能有無量的心，所以也不可能有無量的功德。可見根據傳統的說法，有分別或由分別而有的行為是有限的身、語、意行為。須菩提是根據上面這樣的傳統佛教觀點而提出的疑問（即 A）：

IA:

「世尊曾說：『內心的造作（*abhisamkāra*）是分別（*vikalpa*）。』佛為何說功德比較多？」

II A:

「世尊曾說：『功德的累積（*abhisamkāra*）是由分別而有（*kalpita*）。』佛為什麼說善男子、善女人獲得無量、無邊功德？」

傳統佛教認為分別或由分別而有的行為是有限的，然而在《般若波羅蜜經》中佛陀在前面的經文比較兩位菩薩各種修行的時候，還說菩薩能累積無量、無邊的功德。須菩提代表傳統聲聞佛教對《般若波羅蜜經》的說法提出質疑：有限的心或由此產生的行為如何能生起無量功德呢？佛陀則在不違反傳統的說法下，對大乘累積無量功德的說法給予肯定的答覆。

《般若波羅蜜經》以佛陀回答須菩提的問題來呈現此經的說法不違反佛陀早期的開示《阿含經》或《尼柯耶》。佛陀的回答包括兩個要點：一、佛陀不否認功德的累積是由分別而有，也就是有限的行為；二、雖然是由分別而有的有限行為，只要以般若波羅蜜的方式觀功德以及累積的行為，功德便能變得無量、無邊。如此佛陀既不否定功德累積

是有分別的行為，也不否定有分別的行為能累積無量的功德。傳統佛教無量的涅槃與有限的分別是相衝突的，無法互相融合，但是般若波羅蜜（即大乘的空觀）為何能與有分別的行為不產生抵觸，而又能令有為的功德變成無量，這在下面第五節會討論。這裏主要指出「無量功德的段落」不只力勸菩薩要累積功德，而且強調累積功德即使有分別，只要而且唯有與般若波羅蜜一起修，功德才能變成無量、無邊。因此菩薩要累積的是無量、無邊的功德，這裏的「無量、無邊」與一般大乘經典內容強調「無量、無邊」是共同的。《般若波羅蜜經》這段主要的目的是告知：菩薩若要累積無量、無邊的功德，布施等行持絕對必須與般若波羅蜜一起修。

由此可見，大乘經典提到累積無量、無邊的功德的時候，並非像早期佛教經典只是講布施，而是要兼修智慧——即般若波羅蜜。早期佛教講到功德的累積，重點在於呼籲在家眾護持寺院，以及教導在家眾在不能專業修行的情形下所能做的布施，因為出家眾專業的修行並不適合他們。然而功德的累積發展到菩薩道的時候，深奧的般若波羅蜜智慧對於累積功德的行為上變得不可或缺。這是「無量功德」之所以「無量」的原因。顯然，菩薩道的累積功德與早期佛教「功德」的用意非常不一樣。為了釐清大乘經典為何強調功德，接下來要探討「功德的累積」在《般若波羅蜜經》的意義。

三、功德的累積與沒有內心造作的動力

這節首先要探討的是「功德的累積」在菩薩道上的意義。上面這「無量功德的段落」在不同傳本之中出現「功德的累積」（*abhisamkāra*）的地方，另一些則是此詞的否定式 *anabhisamkāra*。此否定的 *anabhisamkāra* 有兩種用法：在〈空品〉一些地方可作「沒有內心造作的動力」，而另一些地方則作「沒有累積功德的作為」。例如：在〈空品〉一開始它是涅槃的相似詞，與「空、無相、無願」（*śūnyatā, ānimitta, apraṇihita*）、「不

生」(*anupāda*)、「熄滅」(*nirodha*)、「涅槃」(*nirvāṇa*)一起被舉例來說明什麼是「甚深」(*gambhīragambhīra*)。²¹明顯的，梵語 *anabhisamskāra* 在〈空品〉的開始段落是「涅槃」的相似詞，意思是「沒有內心造作的動力」。Vetter 將沒有否定的 *abhisankhāra* (*abhisamskāra* 的巴利語)譯作“intensively preparing factors”「密集地籌備的因素」，一種內心由愛欲驅使的不斷塑造新業的深層動力。²²Cone 把它譯作“accumulation of motive force (as a result of action)”「(行為結果所造成的)動機力量的累積」²³，也就是身、語、意業所累積下來深潛的力量，是造作新業的動力，是輪迴的力量。古代漢譯譯作「造作」、「起作」等。聲聞尋求解脫、證涅槃的時候，要斷除的就是這種動力。因此《般若波羅蜜經》將此詞的否定式 *anabhisamskāra* 「沒有內心造作的動力」當作是「涅槃」的相似詞。

同樣在〈空品〉較後的「無量功德的段落」又再出現此詞 *anabhisamskāra*，但有兩種用法。第一種是「功德的累積」(*abhisamskāra*)的否定用法，而第二種則是同樣作為涅槃的相似詞。第一種用法即第 III-C-2 (Gilgit 的梵語《一萬八千頌般若波羅蜜經》以及梵語《十萬頌般若波羅蜜經》)：「另一方面，這布施 (*dāna*) 也非功德的累積 (*anabhisamskāra*)。」²⁴這裏 *anabhisamskāra* 是布施的謂語，所以明顯是否定布施作為功德的累積，即「非功德的累積」的意思。

第二種用法即是在須菩提的提問(即 A 句)，第 III-A-1 (226) 和 III-A-2 (221)：

226:

須菩提對佛說：「一切沒有內心造作的動力(對應梵語 *anabhisamskāra*) 或有不動(對應 *vikāmpa*)。世尊！這兩件事，哪一個功德比較多？」

221:

須菩提對佛說：「如佛所說：『菩薩從無所作爲 (*anabhisamskā-*

ra，即沒有內心造作的動力）是第一。」²⁵

這裏 226 原文中「不動」可對應梵語 *vikampa*，然而這地方在許多傳本如 I-A 作 *vikalpa*。可見 *vikampa* 是 *vikalpa* 的誤譯，因為此二梵語在俗語有相似的拼音 *vikappa*，致使 226 的譯者曇摩婢誤判為 *vikampa* 「不動」。漢譯 226 這句既然是比較兩者哪一個功德比較多，*anabhisamkāra* 就應該與 *vikalpa* 相對，同樣屬於內心的狀態。梵語 *vikalpa* 指的是分別，一種內心的活動，所以 *anabhisamkāra* 也應該同樣指內心活動的否定，即「沒有內心造作的動力」，絕不可能是「沒有功德的累積」，因為「分別」與「沒有功德的累積」沒有什麼可比較的基礎。相反的「分別」與「沒有內心造作的動力」兩者作為功德多寡的比較是恰當的，因為一個是世間造作業的心，而另一個是出世間無為的心態。若是如此，226 這裡須菩提是問說：「一切沒有內心造作的動力或有分別。世尊！這兩件事，哪一個功德比較多？」須菩提是要佛比較證悟涅槃的心與累積功德時分別的心。至於 221 以「如佛說」開頭這句，此經的作者顯然是引用佛之前的說法，也就是早期佛陀的說法——即大乘以及聲聞乘共同接受的聲聞所傳的《阿含經》以及《尼柯耶》——作為權威的根據。「無所作為」（*anabhisamkāra*）被說為「第一」，在聲聞佛教的傳統上不會指沒有累積功德的行為，而應是指涅槃的相似詞「沒有內心造作的動力」。

除此之外，從須菩提的提問（即 A 句）早、晚期的傳本中可看出 *anabhisamkāra* 在「無量功德的段落」這兩種用法。如上所說，在這提問中 *anabhisamkāra* 就已出現 *vikalpa* 以及 *kalpita* 兩種謂語，如：

傳本 I 《八千頌般若波羅蜜經》：

須菩提問佛：「世尊曾說『內心的造作（*abhisamkāra*）是分別（*vikalpa*）。』佛為何說功德比較多？」

佛回答說：「當菩薩修般若波羅蜜時，連這功德的累積（*puṇyābhisamkāra*）也顯現為空、虛無、空洞、不實。」²⁶

傳本 II 晚期《八千頌般若波羅蜜經》228 以及《兩萬五千頌般若波羅蜜經》：

須菩提問佛：「世尊曾說過：『功德的累積（*abhisamkāra*）是由分別而有（*kalpita*）。』佛爲什麼說善男子、善女人獲得無量、無邊功德？不能以功德的累積（*abhisamkāra*）生起正見，進入正性決定，獲得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢或辟支佛的覺悟，圓滿證悟無上正確圓滿菩提。」

佛回答說：「對的，對的。當然不能以功德的累積（*abhisamkāra*）生起正見，進入正性決定，獲得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢或辟支佛的覺悟，圓滿證悟無上正確圓滿菩提。這布施也是功德的累積。當菩薩修般若波羅蜜時，功德的累積也顯現爲空、虛無、空洞、不實。……」²⁷

梵語 *abhisamkāra* 是肯定詞，正是否定詞 *anabhisamkāra* 的相反。在傳本 I 《八千頌般若波羅蜜經》和傳本 II 晚期《八千頌般若波羅蜜經》228 以及《兩萬五千頌般若波羅蜜經》的句子同樣出現梵語詞 *abhisamkāra*，然而此梵語詞在 I 傳本的句子應被理解爲「內心造作的動力」，而在傳本 II 中則應理解爲「功德的累積」。原因是此兩種傳本中 *abhisamkāra* 的謂語不同，傳本 I 的謂語是 *vikalpa* 「分別」、「想像」，而傳本 II 則是 *kalpita* 「所分別」、「由分別而有」。

當傳本 I 將 *abhisamkāra* 說爲 *vikalpa* 時，那是根據巴利小部一部經 *Niddesa* 將 *abhisamkāra* 視爲深潛的貪、嗔、癡，是「分別」*vikalpa* 的因。此巴利經用「分別」（*vikappa*）來解釋經文「構造」*kappa*，可見這裏「構造」和「分別」是同義詞。在這部經，*kappa* 有兩種解釋：一種是以貪欲爲因的內心構造，另一種是以見爲因的內心構造。這些以貪欲爲因的內心構造即是以貪、嗔、癡爲因的構造。經文繼續說：當修行人斷掉「內心造作的力量」（*abhisamkhāra*）時，他就斷掉所有投生趣，因爲那個他構造的因（*hetu ... paccayo ... kāraṇaṃ ... yena kappeyya*）、分別的因

(*vikappeyya*) 已不存在了。²⁸明顯的在傳統佛教「分別」(*vikappa*) 是以「內心造作的動力」(*abhisamkāra*) 爲因，也就是貪、瞋、癡的深層動力。因此，*abhisamkāra* 與「分別」(*vikalpa*) 一起出現時，指的是「內心造作的動力」，「分別」就是根識接觸外境時，內心執爲能執與所執的分別。在巴利相應部中 *abhisamkāra* 的確有「內心造作的動力」的涵義，如：

由於無明消散，智慧生起，他不造作有功德的內心動力 (*puññābhisankhāra*)，不造作沒有功德的內心動力 (*apuññābhisankhāra*)，不造作不動的內心動力 (*āneñjābhisankhāra*)。²⁹

上面這段是描述證悟涅槃前的無明消散，智慧生起，所以這裏 *abhisankhāra* 應該指的是最深潛的業力，證悟涅槃前必須斷除的「內心造作的動力」。同樣的，否定詞 *anabhisamkāra* 更是用在此涵義的否定：「沒有內心造作的動力」，如：「這心識不再停駐，不再增長以及沒有造作的動力，它已解脫。」³⁰因此，傳本 I 中須菩提問佛：「世尊曾說：『內心的造作 (*abhisamkāra*) 是分別 (*vikalpa*) 』」，這裡的 *abhisamkāra* 應理解爲「內心造作的動力」。

「無量功德的段落」傳本 II 則把 *abhisamkhāra* 說爲 *kalpita* 「所分別」。此 *kalpita*，巴利 *kappita*，與前面的 *kappa* 各自同屬巴利動詞 *kappeti* 「準備」、「構造」的過去被動分詞以及動名詞。既然 *kalpita* 是過去被動分詞，指的是「所分別」、「已被分別」的對象，是由分別所產生，*abhisamkhāra* 就不再是內心分別的活動，而是由分別所產生，由貪、瞋、癡啟動的煩惱或內心的活動，或者表現於外在的行爲如布施。因此，傳本 II 中須菩提問佛：「世尊曾說：『功德的累積 (*abhisamkhāra*) 是由分別而有 (*kalpita*) 』」此處 *abhisamkhāra* 被說爲是 *kalpita* 「由分別所產生」，它就不再是深層的內心造作的動力，而是由分別而產生於表面粗顯的身、語、意行爲，那應該指的是「功德的累積」。

可見《般若波羅蜜經·空品》兩種 *abhisamkhāra* 的涵義之中「內心造作的動力」源自早期佛陀的開示，較早期《般若波羅蜜經》的傳本也採用「內心造作的動力」，而晚期的傳本則變成了「功德的累積」。後者則是大乘經典較常出現的涵義。如《普曜經》：

阿難！你看，這些愚癡的人履踐多少極度非功德的行爲（*bahva-puṇyābhisamkāram abhisamkarīṣyanti*）。他們拒絕佛法，他們被獲利、供養以及讚美所制伏，他們被糞垢黏染。他們是被獲利以及讚美所制伏的一般人。……

阿難！他們這樣的人拒絕以及批評〔佛教〕經典，而且他們將履踐其他多種的惡行爲（*pāpakān abhisamkāraṇ abhisamkarīṣyanti*）。³¹

此處很明顯的 *abhisamkāra* 不可能是指「內心造作的動力」，因為這裏描述一些出家人拒絕和批評佛經後，接著說他們「履踐其他多種惡行」，這裏「其他」（*anya*）以及「多種惡」（*anekaprakārān ... pāpakān*）修飾「行爲」（*abhisamkāraṇ*），說明 *abhisamkāra* 與前面的其他惡行爲「拒絕以及批評〔佛教〕經典」屬於同樣身、語、意的行爲，所以此處的 *abhisamkāra* 不應該是「內心造作的動力」，而是用在另外一個涵義上，那就是「行爲」或「動作」，各種身、語、意的行爲。³²傳本 II 把 *abhisamkhāra* 說爲 *kalpita*「所分別」，明顯的如《普曜經》指的是「行爲」，尤其是「累積〔業〕的行爲」。

《般若波羅蜜經》早期的傳本直接繼承早期佛教經典的說法，把菩薩累積功德的行爲看作是以「內心造作的動力」爲因。後者是證悟涅槃時須斷除的，爲何佛還稱讚菩薩這種行爲？而較晚期的傳本 II 則把 *abhisamkhāra* 理解爲「功德的累積」，這是受到前面經文的影響。前面的經文中佛陀列數菩薩各種修持，並且稱讚他們得到的功德是無量。經文的編撰者看到的經文可能與早期傳本 I 是一樣的，即 *abhisamkhāra* 被說是

vikalpa「分別」。然而他把 *abhisamkḥāra* 理解為「功德的累積」，所以認為此句不通，因為「分別」是內心的活動，而「功德的累積」並不限於心的活動，它還包括身、語的活動。功德的累積根本不能等同分別，而應該是由分別而有 (*kalpita*)，所以才將「分別」(*vikalpa*) 修改成「由分別而有」(*kalpita*) 的過去被動分詞。

不管是一種內心的分別，或是由內心分別而有的行為，此段經文藉由須菩提的疑問說明功德的累積是有分別或被分別所產生。而且這種內心的分別 (*vikalpa*) 或由它所產生的 (*kalpita*) 行為都是在累積業，是導致輪迴，非解脫。值得注意的，須菩提的疑問以及佛陀不否認功德的累積是由分別而有的這件事，在在說明菩薩道的修行都是有分別的，屬於有為世間。如前言所說，傳統佛教在功德累積的行為中逐漸蘊含兩個面向：其中一個面向是把「功德的累積」歸屬為世間有業的行為，另外一個是把它看作是通俗非專業的修持。前面已說過，第二個面向不適合菩薩道，因為通俗非專業的修行不可能生起無量的功德。因此，大乘經典把功德累積與菩薩道結合起來，並且加以強調，明顯的是延續第一個面向，說明菩薩道是有分別的，屬於有為世間。本文將接下來在下面第四、五節呈現其他關於菩薩道屬於有為世間的說法。

四、功德的累積在菩薩道上的價值

前面提到「無量功德的段落」中佛陀針對須菩提的疑問給予的答覆（即 B 和 C 句），在《般若波羅蜜經》不同傳本中出現很多差異：

II-B（晚期 228、223、220(2)、220(3)、PSk）：

佛回答說：「以功德的累積 (*abhisamkāra* sic) 能獲得正見、正性決定等等。這布施也是功德的累積。」

III-B（早期 221）：

佛回答說：「對的，對的。不能從『有所作』（應翻譯 *abhisams-*

kāra，即累積功德的行為 sic）得到須陀洹一直到[佛的]一切智，成就圓滿覺悟佛。」

III-B（Gilgit 以及 ŚatSk）：

佛回答說：「對的，對的。當然不能從『沒有內心造作的動力』（*anabhisamkāra*，或沒有累積功德的作為）生起正見，進入正性決定，獲得須陀洹果一直到圓滿證悟無上正確圓滿菩提。」

前兩種傳本（晚期 228、早期 221、晚期 223、220(2)、220(3)、PSk）一律否定功德累積的價值，並認為透過功德的累積不能得到正見，進入正性決定，獲得須陀洹果一直到圓滿證悟無上正確圓滿菩提。然而第三種傳本恰好相反，否定涅槃的價值，並認為「沒有內心造作的動力」（如上所說，也就是涅槃的相似詞）或「沒有功德的累積」不能獲得正見、須陀洹果一直到圓滿證悟無上正確圓滿菩提。實際上，前兩種傳本應是傳承上的錯誤，因為得到正見，進入正性決定，獲得須陀洹果一直到證悟阿羅漢之前都有功德。除了無貪、瞋、癡的出世間道、果，證悟涅槃前的一切修行都還在世間，當然會有功德。如前面已提到聲聞早期的文獻中出現「有功德的行為」（巴利語：*punnakiriyā*）以及「有功德行為的事」（*punnakiriyāvatthu*），指的是持戒、布施和思維修。可見不只是布施有功德，持戒以及思維修都有功德。聲聞行者要獲得正見一直到阿羅漢，必須持戒和思維修。換句話說，獲得正見、須陀洹果一直到圓滿證悟無上正確圓滿菩提，不能沒有功德的累積。因此，傳本 II-B 以及 III-B 應該是誤傳。

既然前二傳本是錯誤，那唯有第三傳本是正確。第三傳本「無量功德的段落」利用佛陀親口說出沒有內心造作的力量——也即是涅槃——或沒有功德的累積——即沒有世間的善行——，就不能獲得正見一直到圓滿成佛，顯然是貶低聲聞涅槃的價值，貶低聲聞最高的理想。這也等

同肯定有為世間才能累積功德以及獲得修行道上的利益，如正見、正性決定及各種修行的階位等。佛陀的回答等於說涅槃對菩薩沒有用，反而世間由分別而有的有功德的行為對修行道，尤其是菩薩道才是有用的。這之中的原因有二：一、從一般常理來看，大乘認為阿羅漢的智慧還未圓滿，而佛的智慧才是無上和圓滿的。阿羅漢已證悟涅槃，涅槃是無所作為。什麼行為都沒有的情形下，如何能繼續累積功德而成佛呢？菩薩以佛的智慧為目標，更加不能在還未成佛前半途證悟涅槃或聲聞果³³，不然的話，他就無法得到菩薩道上的進步與利益了。二、從經證來看，雖然聲聞不重視有為、有分別的功德累積，如布施，但是早期佛陀的開示已清楚說明不只布施，還有思維修也歸屬在「有功德行為的事」。《般若波羅蜜經》在這樣的基礎上，主張菩薩道所有的修行，從布施開始，持戒、禪定等一直到最後生起般若波羅蜜智慧，都能累積功德。由此看來，第三傳本說「涅槃不能獲得正見一直到圓滿成佛」才是正確的，而前二傳本否定功德累積在修行道上的價值是錯誤的，因為前二傳本的說法違反常理以及早期「有功德行為的事」。前二傳本會出現這樣的誤傳，原因非常有可能是《般若波羅蜜經》在傳承的過程中逐漸忘了這段「無量功德的段落」原本的意義，再加上受到聲聞佛教的影響，因為聲聞不重視布施，貶低功德累積的價值，才會形成這樣的錯誤。

從以上的討論顯示「無量功德的段落」是肯定功德的累積在菩薩道上的價值，而貶低聲聞最高的理想——涅槃——，因為涅槃對菩薩沒有用。在涅槃中完全不可能提升修行層次或累積功德。傳統佛教在功德累積的行為上逐漸發展成以在家布施為主，而《般若波羅蜜經》這「無量功德的段落」把功德累積的價值重新提升到完整的修行道上。

五、無量功德的涵義

如果「無量功德的段落」肯定「功德累積」的行為，而否定涅槃在菩薩道上的用途，那麼菩薩要如何在有分別、有限制的行為產生無量的

功德呢？「無量功德的段落」的答案是勸勉菩薩在修布施、持戒、禪定等波羅蜜的時候，必須跟般若波羅蜜一起修。然而從早期佛陀的開示一直到聲聞佛教，都認為有限的世間與無量的出世間是互相違背的。《般若波羅蜜經》必須進一步解釋以涅槃為對境的般若波羅蜜如何與有限的世間行持不會牴觸，而且能一起修。這樣的答案可見於〈空品〉後面的〈方便品〉。在〈第二十方便品〉一開始，世尊勸導菩薩修空但不證空。這段的梵語翻譯如下：

當這樣說的時候，須菩提對世尊說以下的話：「如世尊這樣說：『菩薩摩訶薩不應該證悟空性。』世尊！菩薩摩訶薩如何安住在三昧的時候，不證悟空性呢？」

世尊回答：「須菩提！因為菩薩摩訶薩觀察具有〔無常、苦、無我等〕各種樣貌的空性，但是心裡發願：『我將不證悟！』他觀察〔空性〕時，心裡也發願：『我不應該證悟〔空性〕！』他觀察時，心裡發願：『我將把〔空性〕練習純熟！』『此是練習純熟的時候，不是證悟的時候！』就在他還沒集中時，他把心繫在對境上，心裡發願：『我將持受般若波羅蜜，但是我將不證悟它！』

在這過程中菩薩摩訶薩不失去菩提分法，但他不盡漏，並且在這〔三昧〕裏面把〔空性〕練習純熟。當菩薩摩訶薩以空性三昧解脫門安住時，他同時應該以無相三昧安住，但是他不應該證悟無相。這是什麼原因呢？因為菩薩摩訶薩具有已增長善根的德性，他觀察〔空性、無相〕時，心裡發願：『此是練習純熟的時候，不是證悟的時候！』他受持般若波羅蜜時，不證悟實際。」³⁴

以上提到菩薩修三三昧時，「心裡想」（*iti*）就等於說在心裏立下決心或誓願。梵語雖然沒有「發願」一詞，但是漢譯本，如鳩摩羅什譯本，則

清楚說「先作是願」³⁵，也就是說修三三昧前立下這樣的誓願。經文強調修三三昧前須先立下誓願，原因是接下來這段經文提到菩薩觀空性時，「就在他還沒集中時，他把心繫在對境上」。這句說菩薩不太集中於空性地修空性，是因為完全集中空性時，就是放下對境，證悟涅槃了。而〈方便品〉就是勸菩薩觀空性時，不可證悟涅槃。修三三昧前立下只修不證的誓願，能幫助菩薩不放下對境。

這一品被 Vetter 用來主張《般若波羅蜜經》呈現的空性與菩薩的最高理想——成佛——成悖論（paradox），因為這品強調修空必須有方便，不然菩薩在修空性、無相三昧時，就會墮入聲聞道。他依此認為般若波羅蜜與菩薩的慈悲是不一致的。由於這樣的看法，他進一步假設般若波羅蜜是在早期佛教的範疇下運作，所以與聲聞的智慧平行，而與菩薩道相抵觸。換句話說，大乘的空性並非原本屬於大乘的，因而與菩薩道利益眾生的目的不相容。³⁶Schmithausen 也把這段的一句「正當還沒集中時」理解為菩薩修習空性時，不可以太集中，因為若太集中，他就會斷除所有漏，也就是斷除與世間的聯繫。因此他跟隨 Vetter 認為大乘空性與菩薩的慈悲是有緊張關係的。³⁷

Vetter 和 Schmithausen 這樣的誤會是因為他們把菩薩安住的空性、無相、無願三昧與證悟的空性、無相、無願相混同的結果。他們誤把經文提到的全部空性、無相、無願，都看作是般若波羅蜜的觀修。事實上經文將菩薩安住的空性、無相、無願三昧與證悟的空性、無相、無願明顯地分開。前者「空性、無相、無願」是安住的方式（*tasmin samādhau sthito/ śūnyatāsamādhivimokṣamukhena viharati/ samādhinā vihartavyam*），而後者則是證悟的對象（*śūnyatām na sākṣātkaroti/ na ca ānimittam sākṣātkartavyam*）。所有漢譯《八千頌般若波羅蜜經》在出現等同涅槃的，也即是證悟的空性、無相、無願的地方，只提到空性、無相、無願，而絕對沒有「三昧」的字眼。³⁸

在三三昧中空性、無相、無願是菩薩所觀的涅槃的面向，所以證悟時，空性、無相、無願指的是涅槃。但是三三昧中涅槃的面向與證悟的涅槃不同的是：前者有意根的對境，而後者已放下對境。經文說：「就在他還沒集中時，他把心繫在對境上。」這句「還沒集中」指的是「心繫在對境上」，意根還有對境。完全集中，就是已放下對境。在三昧中的行者若放下對境，就如聲聞修三三昧那樣。聲聞與菩薩不同的是：聲聞修三三昧時，把所有對境放下。這時他就證悟空性、無相、無願，也即是涅槃。因此，這裏「把心繫在對境上」說明在三昧觀修涅槃的面向——空性、無相、無願——是保留著對境。這與此品一開頭把涅槃與五蘊說為一樣，是同一道理的：

《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。³⁹

《般若波羅蜜經》教導菩薩觀五蘊和涅槃在不生不滅的性質上沒有差別。既然如此，那麼在三昧中觀涅槃的面向時，就沒有什麼需要證悟或需要放下的，沒有可證悟的涅槃，也沒有可放下的對境。《般若波羅蜜經》教導五蘊和涅槃等同的觀修，就是訓練菩薩在三昧中觀涅槃的面向時，不會放下對境。雖然聲聞行者與菩薩都在修三三昧，但是菩薩長期受到般若波羅蜜的訓練，結果與聲聞非常不一樣，菩薩不會放下對境而證悟涅槃。換句話說，伴隨對境的空性、無相、無願才是般若波羅蜜，而放下對境時，已經離開般若波羅蜜了。既然般若波羅蜜的觀法是不可放下對境，因為放下對境，證悟涅槃，就已離開般若波羅蜜，那麼 Vetter 又怎可以說修般若波羅蜜會令菩薩離開世間，與菩薩道不離開世間的心願相違背呢？因此 Vetter 是誤解了經文「把心繫在對境上」，沒看到這才是修般若波羅蜜的描述。他沒分清還有對境的三三昧才是般若波羅

蜜觀修的階段，才會把離開般若波羅蜜的階段誤判為修般若波羅蜜的結果。

Vetter 另外一個錯誤是：他把《般若波羅蜜經》第二十品的「善巧方便」（*upāyakauśalya*）看作只是度眾生的悲心，是防止菩薩觀修般若波羅蜜時落入涅槃必須同時修的方便。⁴⁰他不知道般若波羅蜜本身就是防止菩薩墮入涅槃的善巧方便之一。de Breet 已指出，支謙的《大明度經》把「善巧方便」（*upāyakauśalya*）譯作「變謀明慧」。其中「明慧」很明顯指的是般若波羅蜜，般若波羅蜜即是方便。另外 de Breet 也指出《八千頌般若波羅蜜經》的「善巧方便」包括慈悲與智慧兩者。⁴¹我在別的地方也指出第二十品的「善巧方便」指的不只是慈悲，也包括般若波羅蜜的觀修以及各種誓願，如發心、迴向以及如〈方便品〉所教導的進入定前不證悟的決心。⁴²般若波羅蜜是一種防止菩薩墮入涅槃的方便，因為般若波羅蜜的觀修方法能讓菩薩保留對境的條件下觀涅槃的面向——空性、無相、無願。我在其他地方也已指出，這方法就是般若波羅蜜的不二空慧，是教導菩薩如何在三三昧中把涅槃和對境——五蘊——視為等同。用這樣的般若波羅蜜觀修方法，菩薩才不會放下對境，證悟涅槃。⁴³因此般若波羅蜜的觀修就在世間，不超出世間，是讓菩薩不離開世間，在三三昧中觀修涅槃的方法。菩薩的智慧是不離開五蘊的對境而觀空性。放下五蘊，就是證悟涅槃。涅槃是出世間，不能累積功德。大乘經典如此強調菩薩道能累積功德，在在說明菩薩道是世間道，連智慧也還未跨入涅槃，停留解脫的門檻前，還在世間，所以菩薩的智慧也能累積無量功德。菩薩的修行道與功德的累積結合，實際上是表現了菩薩的修行道連同智慧都是世間行。

大乘不只將菩薩道與功德結合在一起，還強調無量功德的累積。「功德」表明菩薩道是世間道，而「無量功德」的涵義正如第二節所說的：菩薩布施等的修持必須伴隨般若波羅蜜的觀修。般若波羅蜜的觀修

與聲聞厭世的觀修不同的是前者與有為世間是一致，沒有牴觸，而後者修行是朝向厭離世間和取證涅槃⁴⁴，所以與世間相違背。在早期佛陀的開示中能生起無量功德的不是修行的人，而是布施者，而且是布施給修無量心解脫的人。⁴⁵所謂「無量心解脫」，根據覺鳴（巴利語：Buddhaghosa）的解釋指的是四無量以及四道、四果。⁴⁶這些經文中說明：施者生起無量的功德是由於他所布施的對象修的是無量的三昧或解脫。換句話說，施者所做的是有為，所以有功德，而由於受施者的無量心致使施者的功德變得無量。在早期佛陀的開示，修行人本身的無量心能生起大量功德的只有修四無量的人⁴⁷，而沒有提到修四道、四果的人。原因顯而易見：因為四無量是有為的修行。它們的無量是因為修觀的人把心逐漸擴大到無邊的眾生，還是屬於有為世間，所以有功德，而四道、四果的無量是由於沒有貪、瞋、癡，是出世間的道、果。修出世道、果的人不會生起功德，因為它們不會產生任何業力。總之，早期佛陀的開示只提到有無量功德的都是世間的修行，即修有為的四無量心以及布施給修無量心解脫的人，能生起無量功德。《般若波羅蜜經》說修般若波羅蜜的人能生起無量功德。按照早期佛陀關於功德的說法，這說明般若波羅蜜本身也屬於世間的智慧。《般若波羅蜜經》本身也從實際的觀修上主張般若波羅蜜必須在世間修，那就是修般若波羅蜜時，必須保留對境，不能離開世間。這樣一個世間的智慧才能與有分別、有限的世間不但不違背，還能互相配合，讓功德變得無量。這完全不違背早期佛陀功德屬於世間行為的說法。

《般若波羅蜜經》解決了兩方面的困難：一方面，修般若波羅蜜能與有分別、有限的功德累積不相違背，因為般若波羅蜜屬於世間行。另一方面，修般若波羅蜜能令功德變得無量，因為它是在三三昧中觀涅槃的面向。涅槃也被形容為無量⁴⁸，所以修般若波羅蜜的心也是無量。其有為的功德當然也是無量。這顯示《般若波羅蜜經》是如何在不違背早期

佛陀的義理下，為菩薩發現了產生無量功德的方法。

六、結論

以上的討論顯示大乘經典採用「功德」的說法維持早期佛教因果業報根本的立場，但卻離開聲聞佛教對「功德」所賦予的通俗涵義。在前言提到早期佛教運用功德的兩個面向：一、「功德的累積」被歸屬為非專業在家人的修行，是一種通俗的意涵；二、「功德的累積」被歸屬為世間有業的行爲。大乘保留了第二面向的涵義，即「功德」意謂有分別、有業果的，不出離世間的涵義。但是大乘「功德」的用法不再侷限於第一面向的涵義，即非專業的修行，單單是護持僧眾的布施行爲，因為只有空性智慧——般若波羅蜜——才是讓菩薩能累積無量功德的善巧方便。換句話說，「功德的累積」賦予大乘的所有修行，整個的菩薩道一種世間行的標示、特徵。因為菩薩道是世間行，而且有業，所以菩薩道才能累積功德。不只是如此，更重要的是真正菩薩道是與「無量功德」結合。只有伴隨般若波羅蜜智慧的修行，菩薩道才能有無量的功德。般若波羅蜜之所以能與有爲的世間不相牴觸，是因為般若波羅蜜本身是還未證悟涅槃，還未超出世間的智慧。般若波羅蜜的空觀——即觀涅槃與五蘊不二——讓菩薩在不超出世間、保留對境的情形下，在解脫的門檻觀涅槃的面向。因為還有對境，也即是還有世間現象，所以般若波羅蜜的觀修不會跟菩薩不離世間的道行相牴觸。般若波羅蜜是教導菩薩如何不放下五蘊的情形下觀涅槃的面向，與聲聞導致厭離世間的智慧完全不同。般若波羅蜜所觀的面向雖與傳統聲聞在三三昧中所觀的相同，這只是相同的面向作為般若波羅蜜的基礎，但是其與聲聞不共的觀修方法——涅槃與五蘊不二——才是般若波羅蜜。所以般若波羅蜜根本不可能是由聲聞所教導的智慧。

華人圈大乘佛教寺院以慈善事業、以信徒義務服務為主，而不注重智慧的修持，也不教導信徒智慧的觀修，同樣是誤把聲聞第一項的意涵

來理解大乘佛教的「累積功德」。結果這些寺院將大乘佛教導向通俗佛教的發展。即使在家信徒沒有條件修般若波羅蜜，他們供養的寺院常住本身也應該修般若波羅蜜，不然的話，布施的信徒怎可能獲得無量、無邊的功德呢？若要符合大乘經典累積「無量功德」的教導，華人圈的大乘寺院應該對信徒強調布施以外，還要教導信徒修空性智慧，出家眾本身也應專注在空性智慧的修持。如果不深入經藏，不謹慎大乘與聲聞真正異與同的所在，就很有可能犯上一些研究者及一般信眾的錯誤。

注釋

[1](#) 見 SN I, p. 87.5。

[2](#) 見 DN III, p. 218.5-7、AN IV, pp. 241.12-243.27、It p. 51.21-25。

[3](#) 見 It p.19.23-26: *yāni kānici bhikkhave opadhikāni puññakiriyavattūni sabbāni tāni mettāya cetovimuttiyā kalaṃ nāgghanti soḷasim*。

[4](#) 見 Nd, p. 90.5-9：「因為導致功德的內心造作、導致非功德的內心造作以及導致不動的內心造作已被斷除，它們的根已被切斷，〔如〕令荼羅樹沒有了樹頭，未來沒有生起的因素。甚至於他不沾上善以及惡。」*yato puññābhisamkhāro ca apuññābhisamkhāro ca āneñjābhisamkhāro ca pahīnā honti ucchinnamūlā tālavattukatā anabhāvaṅkatā āyatim anuppādadhammā, ettāvata puññe ca pāpe ca na limpāti*。此 *abhisamkhāra* 「內心的造作」是一種深層的業力。參注 22 和 23。

[5](#) 見 Amore 1971, p. 117。

[6](#) 參 Findly 2003, p. 260。

- [7](#) 見 McDermott 1984, p. 33, 71。
- [8](#) 見 Lamotte 1988, p. 77 : “All the same, the gradual teaching was never imposed on all upāsakas indiscriminately and in fact affected only a minority of the laity.”
- [9](#) 見如《中阿含》 T 1.26(7).428 a 1-17、《增益阿含》 T 2.125.741 c 3-19。這裡列出七項在家人應做的：布施床座、施食、藥物、給僧眾，建寺院，做井，近道路做宿舍。
- [10](#) 參 McDermott 1973, p. 346 以及 Findly 2003, p. 271。
- [11](#) 參 Hirakawa 1963, pp. 57-106。
- [12](#) 參 Vetter 2001, p. 72 : “but nevertheless making use of the fact that here a Śrāvaka, cast in the more authoritative role of Subhūti, informs other Śrāvakas how one should teach the Bodhisattvas the Prajñāpāramitā. It is possible that this specific narrative piece was originally composed by Śrāvakas and later acknowledged and taken over by Bodhisattvas, or it may, on the other hand, have been an original composition by certain Bodhisattvas who aimed to express by way of their choice of characters their debt to the Śrāvakas for the Prajñāpāramitā.” 又 p. 78-79 : “There is awareness here that the persons wishing to improve themselves and therewith also the world have great difficulty in tolerating the negation of the reality of a personal core, not to mention that of the empirical constituents of the person and of the whole world.” 另參 Vetter 1984, p. 503 : “Our quotation deals with the exercise, consisting of non-existence, in Perfection of Insight. This is a paradox. ... It surely requires much effort and exercise to keep the mind back from what it has been trained to do in a specific Buddhist environment, and yet not have the mind relapse into an ordinary, mundane state.”
- [13](#) 最早的支婁迦識譯本提到的菩薩修行的項目有布施、法施、持戒、迴向、深入禪修，見 T 8.224.456 b 16-30。較晚的玄奘譯本則提到更完整的六波羅蜜、法施、迴向、在空閑處修定、隨喜，見 T 7.220(5).903 b 28-904 a 3。
- [14](#) 這段出現在所有傳本出處如下（Sk：梵語本，Tib：藏譯本，漢譯的都以經號簡稱）：
 《八千頌般若波羅蜜經》：Sk: 172.15-22; 224: T 8.456 c 1-5; 225: T 8.496 a 18-21; 226: T 8.529 b 1-6; 227:T 8.566 c 5-11; 220(4): T 7.830 a 14-25; 220(5): T 8.904 a 3-10; 228: T 8.645 a 15-22。
 《一萬八千頌般若波羅蜜經》、《兩萬五千頌般若波羅蜜經》：Gilgit:

575.4-575.12; PSk: 170.32-171.24; 221: T 8.90 b 26-90 c 15; 223: T 8.345 a 21-345 b 16; 220(3): T 7.637 b 21-637 c 7; 220(2): T 7.271 a 27-271 b 21; PTib1: 184 b 8-185 a 7; PTib: 174 b 2-175 a 3; PTib2: 5 a 3-5 b 7。

《十萬頌般若波羅蜜經》：ŚatSk: 75 b 6-76 a 3; 220(1): T 6.686 c 3-24。

這些傳本的內容已在別處詳細比較和分析，可參 Choong 2006, pp. 26-27, n. 56-59; 230-239。

15 這裏漢譯 224、225 (括弧顯示兩個傳本的差異) 作：「此二何 (所) 功德爲多 (者) ?」

16 這句並不通，原本應該沒有否定：*abhisamkāra* 「累積功德的行爲」。

17 ŚatSk (Choong 2006, pp. 233-234 : *bhagavān āha/ evam etat subhūte evam etat/ na hy anabhisamkāreṇa śakyam samyagdr̥ṣṭim cotpādayitum nyāmo vāvakramitum śrotaāpattiphalaṃ cānutprāptum yāvad anuttarāṃ samyaksambodhim abhisamboddhum/*

Gilgit (Choong 2006, p. 125) : *bhagavān āha/ evam etat subhūte evam etat/ na hy anabhisamkāreṇa śakyam samyagdr̥ṣṭim cotpādayitum nyāmaṃ cāvakramitum śrotaāpattiphalaṃ cānutprāptum yāvad anuttarāṃ samyaksambodhim abhisamboddhum/*

18 參 Nd, p. 97.1-17，注 26。

19 見如 Ps II, p. 354 : *yāvatā kho, āvuso, appamāṇā cetovimuttiyo ti ... tatha brah-mavihārā pharaṇa-appamāṇatāya appamāṇā; sesā pamāṇakārakānaṃ kilesānaṃ abhāvena. nibbānaṃ pi appamāṇaṃ eva ...*。

20 見 Nd, p. 97.3-9 : *tassa taṇhākappo pahīno, ... taṇhākappassa pahīnattā ... kena rāgena kappeyya kena dosena kappeyya kena mohena kappeyya ... ratto ti vā duṭṭho ti vā mūlho ti vā ; p. 97.16-17 : yena kappeyya vikappeyya vikappam āpajjeyya*。

21 見 Sk, p. 170.11 : *gambhīram iti subhūte śūnyatāyā etad adhivacanaṃ / ānimit-tasyaapraṇihitasya anabhisamkārasya anutpādasya ajāter abhāvasya virāgasya nirodhasya nirvāṇasya vigamasyaitat subhūte adhivacanaṃ yaduta gambhīram iti //*。漢譯如 T 8.227.566 a 11-131 : 「須菩提！甚深相者，即是空義，即是無相，無作無起，無生無滅，無所有，無染寂滅，遠離涅槃義。」此處「無作」即是對應梵語 *anabhisamkāra* 「沒有內心造作的動力」。亦可參 Choong 2006, p. 19-20。

- [22](#) 見 Vetter 2000, p. 41。
- [23](#) 見 Cone 2001, p. 219a。
- [24](#) 見 Choong 2006, pp. 125, 234 : *api tu khalu punaḥ subhūte tad api dānam an-abhisamṣkāro ...*。
- [25](#) 226 見 T 8.226.529 b 1-2 : 菩提白佛：「一切無生死，若有不動。天中天！此二事，何功德為甚多？」
221 見 T 8.221.90 c 5-7 : 須菩提白佛言：「世尊！如佛所說：『菩薩從無所作為為最第一。』若無所作無所為者，云何而得正見、須陀洹及羅漢、辟支佛至薩云然，成阿惟三佛？」
T 8.221.90 c 7-9 : 佛言：「如是，如是！須菩提！不可從有所作得須陀洹至薩云然，成阿惟三佛。行般若波羅蜜，布施亦不求，有所作亦不有是布施意，常念言：『是布施空，亦無所有。』」
- [26](#) 如 Sk (pp. 705-706) : *subhūtir āha/ yadā bhagavann abhisamṣkāro vikalpa ity uk-taṃ bhagavatā tadā katham bahutaram puṇyaṃ prasāvātīty ucyate/ bhagavān āha/ so 'pīdānīm subhūte puṇyābhisamṣkāro bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitāyāṃ carataḥ śūnyaka ity evākhyāyate riktaka ity evākhyāyate tucchaka ity evākhyāyateasāraka ity evākhyāyate/*
- [27](#) 如 PSk (pp. 170.32-171.12) : *evam ukte āyusmān subhūtir bhagavantam etad avo-cat: yadā punar bhagavann abhisamṣkāraḥ kalpita ity ukto bhagavatā tadā katham sa kulaputro vā kuladuhitā vā bahutaram puṇyaṃ prasavet/ na ca bhagavann abhisamṣkāreṇa śakyā samyagdr̥ṣtir vā niyāmo vāvakramituṃ srotaāpattiphalaṃ vānu-prāptuṃ sakṛdāgāmiphalaṃ vā anāgāmiphalaṃ vā arhattvaṃ vānu-prāptuṃ pratyekāṃ vā bodhim anu-prāptuṃ anuttarāṃ samyaksam̐bodhim abhisam̐boddhum/ bhagavān āha/ evam etat subhūte evam etat/ na hy abhisamṣkāreṇa śakyā samyag-dr̥ṣtir vā niyāmo vāvakramituṃ srotaāpattiphalaṃ vā anu-prāptuṃ sakṛdāgāmiphalaṃ vā anāgāmiphalaṃ vā arhattvaṃ vānu-prāptuṃ pratyekāṃ vā bodhim anu-prāptuṃ anuttarāṃ samyaksam̐bodhim abhisam̐boddhum/ sa cāpi subhūte abhisamṣkāro bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitāyāṃ carataḥ śūnyaka evākhyāyate riktaka evākhyāyate tucchaka evākhyāyate asāraka evākhyāyate/*
- [28](#) Nd, p. 97.1-17: *Kappā ti dve kappā, taṇhākappo ca diṭṭhikappo ca ... pe ... ayam taṇhākappo ... pe ... ayam diṭṭhikappo. Tassa taṇhākappo pahīno, diṭṭhikappo paṭinissatṭho; taṇhākappassa pahīnattā diṭṭhikappassa paṭinissatṭhattā kena rāgena kappeyya, kena dosena kappeyya, kena mohena kappeyya, kena mānena kappey-*

ya, kāya diṭṭhiyā kappeyya, kena uddhaccena kappeyya, kāya vicikicchāya kappeyya, kehi anusayehi kappeyya ratto ti vā duṭṭho ti vā mūḷho ti vā vinibandho ti vā parāmaṭṭho ti vā vikkhepagato ti vā aniṭṭhaṅgato ti vā thāmagato ti vā? Te abhisamkhārā pahīnā, abhisamkhārānaṃ pahīnattā gatiyā kena kappeyya nerayiko ti vā, tiracchānayaniko ti vā pittivisayikoti vā manusso ti vā devo ti vā rūpī ti vā arūpī ti vā saññīti vā asaññīti vā nevasaññī-nāsaññīti vā? So hetu n'; atthi, paccayo n'; atthi, kāraṇaṃ n'; atthi yena kappeyya vikappeyya vikappam āpajjeyya. Lokasmin ti apāyaloke manussaloke devaloke khandhaloke dhātuloke āyatanaloke ti, kenīdha lokasmiṃ vikappayeyya.

- [29](#) SN II, p. 82. 15-17 : *so avijjāvīrāgā vijjuppādā neva puññābhisamkhāram abhisamkharoti/ na apuññābhisamkhāram abhisamkharoti/ na āneñjābhisamkhāram abhisamkharoti/ 亦參 Vibh p. 135.14-16 : tattha katame avijjāpaccayā samkhārā? puññābhisamkhāro apuññābhisamkhāro āneñjābhisamkhāro kāyasamkhāro vacīsamkhāro cittasamkhāro.* 「在這方面，哪些是以無明為緣而有行？〔那就是〕善的內心造作（*puññābhisamkhāro*），不善的內心造作（*apuññābhisamkhāro*），維持不動的內心造作，身行、語行、意行。」
- [30](#) SN III, p. 58.22-23: *tad apatiṭṭhitam viññaṇaṃ avirūlham anabhisamkhāraṇca vimuttam/*
- [31](#) 見 LV, p. 64 : *paśya ānanda kiyantaṃ te mohapuruṣā bahvapunyaḥ abhisamskāram abhisamskariṣyanti/ ye buddhadharmān pratikṣepsyanti lābhasatkāraś lokābhibhūtā uccāralagnā lābhasatkārābhibhūtā itarajātīyāḥ// ... evamrūpās ca te ānanda sūtrāntāṃ pratikṣepsyanti prativakṣyanti cānekaprakārān cānyān pāpakān abhisamskāraṇ abhisamskariṣyanti/*
- [32](#) Franklin Edgerton 把此處的 *abhisamskāra* 理解為 “performance”、 “accumulation”，參 Edgerton 1998, p. 57b。另外 Edgerton 還舉出《十地經》的例子（DBh, p. 48.5-8）：*ime bālabuddhaya ātmābhiniṣṭā ajñānatimirāvrytā bhāvābhāvābhilāṣiṇo 'yoniso manasikāraprasṛtā vipathaprayātā mithyānucāriṇaḥ puṇyāpunyāneñjyān abhisamskāraṇ upacinvanti/* 「這些無智的人執著人我，被無智翳所覆蓋，貪求有和沒有，生起強盛的不如理動念，在邪道上前進，追隨虛誑。他們累積功德、非功德以及不動的累積。」Edgerton 認為此處的 *abhisamskāra* 也一樣可以這樣理解。然而我認為這是比較不確定的例子，因為這裏 *abhisamskāra* 是動名詞，它是動詞「累積」*upacinvanti* 的對象，字面的意思是「累積功德、非功德以及不動的累積」。雖然前者是動名詞，後者是動

詞，但是明顯的 *abhisamkārān upacinvanti* 意謂 *abhisamkāra* 是行爲累積的結果，也就是業，與「內心造作的力量」意思相近。當然 Edgerton 理解爲「累積的行爲」也不無可能。

33 《般若波羅蜜經》多處出現勸勉菩薩在還未成佛前，不可盡漏或證悟涅槃，見如 T 7.220(5).866 c 18-21：是菩薩摩訶薩甚深般若波羅蜜多，不攝受色，亦不攝受受、想、行、識。雖於諸法無所攝受，若未圓滿如來十力、四無所畏、四無礙解及十八不共法等，終不中道入般涅槃。又如 907 c 5-7：諸菩薩發廣大心，爲脫有情生死苦故。雖數引發三解脫門，而於中道不證實際。

34 Sk (p. 183.6-19): *evam ukte āyusmān subhūtir bhagavantam etad avocat/ yad bhagavān evam āha/ na bodhisattvena mahāsattvena śūnyatā sāṅṅātkartavyeti/ katham bhagavan tasmīn samādhaū sthito bodhisattvo mahāsattvaḥ śūnyatām na sāṅṅātkaroti/*

bhagavān āha/ yataḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ sarvākāravāropetām śūnyatām pratyavekṣate na ca sāṅṅātkariṣyāmīti pratyavekṣate/ na ca sāṅṅātkartavyeti pratyavekṣate/ pariṣayam kariṣyāmīti pratyavekṣate/ pariṣayasyāyam kālah, nāyam kālah sāṅṅātkriyāyā iti pratyavekṣate/ asamāhita evārambaṇe cittam upanibadhnāti prajñāpāramitā ca me pariṅṅhītā bhaviṣyati, na ca sāṅṅātkṛteti/

atrāntarā bodhisattvo mahāsattvo na pariḥyate bodhipakṣair dharmaiḥ/ na ca ās-ravakṣayam karoti/ atra ca pariṣayam karoti/ yasmin samaye bodhisattvo mahāsattvaḥ śūnyatāsamādhivimokṣamukhena viharati, tasmīn samaye bodhisattvena mahāsattvena ānimittena ca samādhinā vihartavyam/ na ca ānimittam sāṅṅātkartavyam/ tat kasya hetoḥ/ evam ārūḍḍhakuśalamūladharmasamanvāgato hi bodhisattvo mahāsattvaḥ pariṣayasyāyam kālah, nāyam kālah sāṅṅātkriyāyā iti pratyavekṣate/ prajñāpāramitayā ca pariṅṅhīto bhūtakoṭim na sāṅṅātkaroti/

這段在漢譯本的出入可參 Choong 2006, p. 77-78，特別是注 2、3、4、5。

35 見 T 223.8.350 a2 0。另外 T 227.8.568 c 19 也作：「先作是念。」無羅叉譯本（T 221.8.94 b 15）也作：「本已生心。」這些都強調觀空性時，先提起心念，當然就是說觀空前先發願了。參 Choong 2006, p. 77，注 3。

36 Vetter 認爲《般若波羅蜜經》呈現的空性與菩薩的最高理想——成佛——是悖論（1984, p. 506）：“... the mysticism of voidness having been discovered as a convincing means, awareness also arose of its being a dangerous means, Accepting and making one aware of the paradox between means and goal This paradox, springing from not abandoning the voice of the heart, compassion, does not belong to Perfection of Insight itself, even though the whole complex is sometimes called

for, but must only accompany it in the Bodhisattva's case, if he is to make use of this means, i.e., Prajñāpāramitā.” 以上顯示 Vetter 認為般若波羅蜜與菩薩的慈悲是不一致。這造成他的假設說般若波羅蜜是在早期佛教的範疇下運作，所以與聲聞的智慧平行）（505）：“Nor does Perfection of Insight here consist of placing known categories of ancient Buddhism at a distance, but it consists of an attitude parallel to this, ...”

[37](#) Schmithausen (2000, pp. 443-444) 根據梵語（Sk, p. 183, 7ff）：“Diese Problematik wird im 20. Kapitel der Aṣṭa explizit thematisiert. Auch hier wird davon ausgegangen, daß der Bodhisattva in die *samādhis* der Leerheit (*śūnyatā*) und des ‘Merkmallosen’ (*ānimitta*) eintreten soll, zugleich aber diese *samādhis* sein Ziel, die Erlangung der Buddhaschaft, in Gefahr bringen. Die hier vorgebrachte Lösung besagt ganz klar, daß der Bodhisattva sich diesen *samādhis* nicht mit Haut und Haaren überlassen darf. Er soll sich nur mit ihnen vertraut machen, darf sie aber nicht vorzeitig in unmittelbarer Erfahrung ‘vergegenwärtigen’ (*sākṣāt-kṛ*), nicht in sie ‘hineinfallen’ (*pat-* 筆者按：作者用此動詞卻不見於這段梵語本)。D. h. wohl: er darf sie nicht so intensiv und existentiell erfahren, daß alle ‘üblen Einflüsse’, d. h. Bindungen an die Welt, schwinden (*āsravaḥśaya* Aṣṭa 183.14f), daß die Leerheit und das ‘Merkmallose’ ihn absorbieren und — wie die Anhänger des alten Heilsweges — schnurstracks ins *nirvāṇa* führen.”

[38](#) 這些漢譯本的詳細內容可參 Choong 2006, p. 79, n. 8。

[39](#) 見宗玉嫩 2023，頁 8。

[40](#) 見 Vetter 1984, p. 506：“It is obviously this proceeding cautiously with the means applied to one's self in favor of others that is meant by the twentieth chapter if the Aṣṭa in particular ever again stressing that Perfection of Insight must be accompanied by *upāyakaūśalya*—a term which, elsewhere, rather indicates the direct commitment of means to converting living beings.”

[41](#) 見 de Breet 1992, pp. 210-211。

[42](#) 參 Choong 2016, p. 742-745。

[43](#) 見宗玉嫩 2023，頁 8-9。

[44](#) 參 Gethin 2001, p. 166。

[45](#) 參 Mudagamuwe 1999, pp. 28-29。

[46](#) 見 Ps II, p. 354。

[47](#) 見如 SN II, p. 264.10-12、AN IV, p. 151.3-4。

[48](#) 見 Ps II: 367.6-9，宗玉嫩 2023，頁 5。

引用書目

第一手資料以及簡稱

- SN: *Samyutta-Nikāya*, vol. I-V. Ed. by Léon Feer. Pali Text Society: London, 1975-1991.
- AN: *Anguttara-nikāya*, vol. I-V. Ed. by Richard Morris & E. Hardy. Pali Text Society: London, 1958-1976.
- DBh: *Daśabhūmikasūtra*. Ed. Johannes Rahder. Leuven: J. B. ISTAS, 1926.
- DN: *Dīgha Nikāya*, vol. I-III. Ed. by J. Estlin Carpenter. Pali Text Society: London, 1966-1976.
- Gilgit: 梵語《一萬八千頌般若波羅蜜經》，Facsimile edition, Part 4 & 5. Ed. Raghuvira & Lokesh Chandra, cooperation with Edward Conze. International Academy of Indian Culture, New-Delhi 1966. Reprint: Bd.1-3, Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.150. Sri Satguru Publications, Delhi: 1995.
- IT: *Iti-vuttaka*. Ed. by Ernst Windisch. London: Pali Text Society, 1975.
- LV: *Lalita-Vistara*. Ed. P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute, 1958. http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/bsu022_u.htm [Accessed June 26, 2023]
- Nd: *Mahāniddeśa Parts I and II*. ed. by L. de La Vallée Poussin. London: Pali Text Society, 1978.
- Ps: *Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā)*. Ed. J. H. Woods a. D. Kosambi. London: Pali Text Society, 1922-1938.
- PSk: 梵語《兩萬五千頌般若波羅蜜經》*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā IV*. Ed. Takayasu Kimura. Sankibo Busshorin Publishing Co., Tokyo: 1990.
- ŚatSk: 梵語《十萬頌般若波羅蜜經》*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*，Mikrofilm of NGMPP (D74/14/1, 66b,1-79a,9)
- Sk: 梵語《八千頌般若波羅蜜經》*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā – Haribhadra-viracitayā Ālokākhya-vyākhyayā sahitā*. Ed. P. L. Vaidya, Buddhist Sanskrit Texts – No. 4. The Mithila Institute, Darbhanga: 1960.

- SN: *Samyutta-nikāya of the Sutta-Piṭaka*, vol. II-VI. Ed. by M. Léon Feer. Pali Text Society: Oxford, 1995-1990.
- T: 《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- PTib: 藏譯《兩萬五千頌般若波羅蜜經》，《影印北京版西藏大藏經·甘殊爾部》第 19 冊（Thi 167 a 7-178 a 3），西藏大藏經研究會編輯。
- PTib1: 藏譯《一萬八千頌般若波羅蜜經》，《影印北京版西藏大藏經·甘殊爾部》第 20 冊（Pi 180 b 4-187 b 5），西藏大藏經研究會編輯。
- PTib2: 藏譯《兩萬五千頌般若波羅蜜經》，《影印北京版西藏大藏經·丹殊爾部》第 89 冊（Va 348 b 1-Ca 9 b 2），西藏大藏經研究會編輯。
- Vibh: *The Vibhanga: Being the Second Book of the Abhidhamma Piṭaka*. Ed. by Mrs. Rhys Davids. Pali Text Society: London, 1978.

第二手資料

宗玉嫩

2023 〈《般若經》論證大乘是佛說的權威性以及合理性〉《法光雜誌》新第 3 期（總 386 期）2023 年 1 月。頁 1-27。

Amore, Ray Clayton

1971 *The Concept and Practice of Doing Merit in Early Theravāda Buddhism*. New York: Columbia University.

Choong, Yoke Meei

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

Cone, Margaret

2001 *A Dictionary of Pāli*, Part I. Oxford: The Pali Text Society.

de Breet, Jan A.

1992 “The Concept Upāyakaūśalya in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.” In *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36, pp. 203-216.

Findly, Ellison Banks

2003 *Dāna: Giving and Getting in Pali Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Edgerton, Franklin

1998 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass.

Gethin, Rupert M. L.

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

Hirakawa, Akira

- 1963 “The Rise of Mahāyāna Buddhism and Its Relationship to the Worship of Stupas.” Trl. fr. the Japanese by Taitetsu Unno. In *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 22 (1963), pp. 57-106.
- Lamotte, Étienne
- 1988 *History of Indian Buddhism*. Trl. by Sara Webb-Boin. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste.
- Mudagamuwe, Maithrimurthi
- 1999 *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*. Stuttgart: Franz Steiner.
- McDermott, James Paul
- 1973 “*Nibbāna as a Reward for Kamma*.” *Journal of the American Oriental Society* 93.3: 344-347.
- 1984 *Development in the Early Buddhist Concept of Kamma/ Karma*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Vetter, Tilmann
- 1984 “A Comparison Between the Mysticism of the Older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikās of Nāgārjuna.” In *Studies of Mysticism in Honor of the 50th Anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam*. Acta Indologie VI.
- 2000 *The 'Khandha Passages' in the Vinayapiṭaka and the four main Nikāyas*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 2001 “Once Again on the Origin of Mahāyāna Buddhism.” In *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45: 59-90.
- Schmithausen, Lambert
- 2000 “Gleichmut und Mitgefühl: Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus.” In *Der Buddhismus als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie*, Studien 5. Hrsg. Andreas Bsteh. Mödling: Verlag St. Gabriel.

大本《華嚴》 勘讎雜筆三則

高明道

唐「于闐國三藏實叉難陀奉制譯」¹《大方廣佛華嚴經》卷第十二《如來名號品》第七載有一段文字，版本上呈現相當大的出入。《大正藏》²原來是這樣寫的：「諸佛子！此娑婆世界南次有世界，名曰『豐溢』。如來於彼或名『本性』，或名『勤意』……。如是等百億萬種種名號，令諸眾生各別知見。」³不過 *CBETA* 據《大正藏》勘勘注所記日本宮內省圖書寮本（舊宋本，簡稱「《宮》」）、元大普寧寺藏（簡稱「《元》」）與明方冊藏（簡稱「《明》」）三種木刻藏經的說法，則改爲：「諸佛子！此娑婆世界南次有世界名曰『豐溢』。如來於彼或名『本性』，或名『勤意』，或名『無上尊』，或名『大智炬』，或名『無所依』，或名『光明藏』，或名『智慧藏』，或名『福德藏』，或名『天中天』，或名『大自在』……。如是等百億萬種種名號，令諸眾生各別知見。」可惜，從 *CBETA* 該注⁴看不出當時《大正藏》的編者以重雕《高麗藏》爲底本，且在《宮》、《元》、《明》外，尙用南宋思溪藏（簡稱「《宋》」）及日本正倉院《聖語藏》的寫本當輔本。⁵就使用版本的實況，此處《高麗藏》、《大正藏》的文字，恰好與《聖語藏》景雲經第一〇號⁶——也就是唐睿宗景雲年間（約相當於西曆 710-712 年）——以及南宋思溪藏吻合。進而查《金藏》（簡稱「《金》」）大寶集寺本的唐譯《華嚴》，發現其亦同《高麗藏》。⁷

值得注意的是：「唐太原方山長者李通玄造論、唐福州開元寺沙門志寧釐經合論」⁸的《〈華嚴經〉合論》卷第二十六中，經文同舊宋本。⁹李通玄的《論》裡只談義理，未指出文字上的特殊現象¹⁰，無從判斷他用

的經本此處文字狀況如何。至於志寧在唐代手上的經文，除非現傳本《〈華嚴經〉合論》經後人更動，不然就與 CBETA 的抉擇相應。問題在於同樣是李唐僧侶的「清涼山大華嚴寺沙門澄觀」¹⁴在其《〈大方廣佛華嚴經〉疏》卷第十三所紀錄的實況明顯不同。澄觀先標明經文從「諸佛子！此娑婆世界有百億四天下，如來於中有百億萬種種名號，令諸眾生各別知見」¹²往下是「彰娑婆隣近十方，亦為十段」¹³。依華嚴學者習慣的思惟模式，介紹東南西北、四維、上下佛國的十段當中，各段羅列佛名，也應該有十個稱號才對。這就促使澄觀接著點出三段經文文字上的問題：

(一) 第一段原來作：「諸佛子！此娑婆世界東次有世界，名為『密訓』。如來於彼或名『平等』，或名『殊勝』，或名『安慰』，或名『開曉意』，或名『真實語』，或名『得自在』，或名『最勝身』，或名『大勇猛』，或名『無等智』……。如是等百億萬種種名號，令諸眾生各別知見。」¹⁴澄觀指出：「密訓唯九者，勘晉經，『開曉意』下闕一『聞慧』。」¹⁵意即密訓世界佛的稱號中少了一項目，不足圓滿的十數。將「東晉天竺三藏佛馱跋陀羅譯」¹⁶的《大方廣佛華嚴經》卷第四《如來名號品》第三拿來對勘，本此處作：「諸佛子！此娑婆世界東次有國土，名曰『密訓』。彼謂『如來』或稱『平等』，或稱『最勇』，或稱『安慰』，或稱『調意』，或稱『聞慧』，或稱『一切捨』，或稱『自在』，或稱『堅固身』，或稱『大超越』，或稱『無比智』。諸佛子！如是密訓國土稱佛名號有百億萬。」¹⁷六十卷晉譯與八十卷唐譯的佛稱，對照如下：

	晉譯	唐譯
1	平等	平等
2	最勇	殊勝

3	安慰	安慰
4	調意	開曉意
5	聞慧	
6	一切捨	真實語
7	自在	得自在
8	堅固身	最勝身
9	大超越	大勇猛
10	無比智	無等智

兩種譯本的用詞各有特色，但經一番比對，澄觀還是能看出：在他注釋的八十卷新譯本「開曉意」、「真實語」二項間對等的位置，六十《華嚴》多出「聞慧」一目。豈料後來有木刻本——舊宋本與《明藏》¹⁸——便把晉譯本的「或稱『聞慧』」調整為「或名『聞慧』」，補進唐譯此處¹⁹，並也獲得 *CBETA* 的認同。²⁰實際上，《聖語藏》的唐代寫本以及《高麗》、《宋》、《元》三種木刻藏經保留的樣貌正與澄觀所見者無別。

（二）至於第二段——就是上面談過、陳述「此娑婆世界南」的段落——，澄觀所瞭解的是：「南方唯二，舊經則具，乃是新本脫漏²¹。準前後例，不應獨此便略。」²²等於說：南方豐溢世界的佛，僅僅列出兩則稱謂，不過東晉六十《華嚴》完整載有十目，無疑是唐譯本有所脫落，因為由前後的經文慣例看，不應該有如此另類、簡略的狀況。足見，澄觀看到的寫卷，在此與《聖語藏》、《金藏》、《高麗藏》、《宋藏》吻合。那麼，其他本子多出的八項是否如同前段「聞慧」的例子，抄自六十晉譯？只要對照一下兩種譯本，答案就清楚了。佛馱跋陀羅是翻為：「諸佛子！此世界南次有國土，名曰『最勇』。彼謂如來，或稱『自然清淨』，或稱『意至到』，或稱『能仁』，或稱『解脫王』，或

稱『智慧王』，或稱『明行足』，或稱『善逝』，或稱『能寂滅』，或稱『大慈』，或稱『大悲』……。如是等稱佛名號有百億萬。」²³這是《聖語藏》²⁴、《高麗藏》二者的版本²⁵——澄觀讀的經文大概同此——，但是《宮》、《宋》、《元》、《明》四藏竟僅錄前二項，「意至到」以後的八項全無²⁶。透過表格顯示譯本、版本的出入，大體如下：

	晉譯		唐譯	
	《宮》《宋》 《元》《明》	澄觀《聖》 《麗》	《宮》《元》 《明》	澄觀《聖》《金》 《麗》《宋》
1	自然清淨	自然清淨	本性	本性
2	意至到	意至到	勤意	勤意
3		能仁	無上尊	
4		解脫王	大智炬	
5		智慧王	無所依	
6		明行足	光明藏	
7		善逝	智慧藏	
8		能寂滅	福德藏	
9		大慈	天中天	
10		大悲	大自在	

首先可以確定：列出第三至第十項目的版本，兩種譯本彼此間詞義互不相干，情況與前一段的「聞慧」直接從晉譯搬到唐譯完全不同。其次令人驚訝的是：二項與十項的分佈，在版本上並非整齊，其中唯獨《宋藏》兩譯一致只列二項。智儼、法藏兩位唐代高僧注釋六十《華嚴》的《〈大方廣佛華嚴經〉搜玄分齊通智方軌》與《〈華嚴經〉探玄記》中真正解說此品經文的內容不多，未曾提起文字不協調的狀況²⁷，所以無法

提供進一步線索來理解當時流通的寫本為何。不過一旦檢閱藏譯本，就發現這部獨立從梵語翻譯的本子，此處提的佛稱也只有兩種——*རང་བཞིན་* *ལྷགས་ལྷ་རྒྱུད་* 與 *བསམ་པ་གྲོལ་བ་*²⁸。第一稱謂裡的 *རང་བཞིན་* 同「自然」、「本性」都可能是梵語 *svabhāva* 的譯詞，而第二稱謂中的 *བསམ་པ་* 跟「意」一樣，可能譯自 *āśaya* 或 *manoratha*。²⁹綜覽眾本，可以得到的結論應該是：大部頭《華嚴經》的原文，不管是華文晉譯、唐譯或藏文譯本的底本，在此確實僅提兩種稱號。二種漢譯本的部分版本臚列十項，是後來增補的結果，這可以進一步根據版本上留下的痕跡證明：《金藏》廣勝寺本的晉譯《華嚴》該處前後，每行本來整齊共十四字。此處——「古《華嚴經》卷第四 第七張」——亦然，一直到第十六行的「南次有國土名曰最勇彼謂如來或」，不過往下（「稱自然清淨或稱意至到或稱能仁……」）突然出現七行，佔原來六行的位置，每行擠十七甚至十八個字，無疑努力把原來「缺」的內容硬塞進去。到「第七張」最後一行，才恢復原來的十四字格式。³⁰至於兩種譯本若干版本多出的內容，自非以印度傳本為基礎，看來恐怕純屬自由想像。

（三）第八段經文，在八十《華嚴》裡作：「諸佛子！此娑婆世界西北方次有世界，名為『歡喜』。如來於彼或名『妙華聚』，或名『栴檀蓋』，或名『蓮華藏』，或名『超越諸法』，或名『法寶』，或名『復出生』，或名『淨妙蓋』，或名『廣大眼』，或名『有善法』，或名『專念法』，或名『網藏』……。如是等百億萬種種名號，令諸眾生各別知見。」³¹澄觀再次察覺到不諧調，說：「西北方名有十一者，獨此有餘，不成文體。此中『專念法』應即是前所脫『聞慧』，亦是梵本之漏。注者誤安貝葉耳。」³²換句話說，他認為：多了一個項目同樣破壞圓滿「十」數的格局，難以合理。所幸這邊的「專念法」是錯簡，應該擺在第一段「開曉意」下缺漏的位置，說是印度原典已經發生的錯置，並

非翻譯本身的問題。³³然而對照晉譯本：「諸佛子！此世界西北次有國土，名曰『知足』。彼稱如來或號『華聚』，或號『栴檀蓋』，或號『蓮華藏』，或號『超越諸法』，或號『法顯』，或號『次起』，或號『善淨蓋』，或號『離垢善根』，或號『善言』，或號『專念法』，或號『五法藏』……。如是等稱佛名號有百億萬。」³⁴馬上就看出來：在此，澄觀的說法不能成立，因為六十《華嚴》也相同，陳列十一項，倒數第二目還是叫做「專念法」。查藏譯本³⁵，仍是十一項，如下表：

	晉譯	唐譯	藏譯
1	華聚	妙華聚	མཐོག་ཡང་དག་པར་བཟུགས་པ་
2	栴檀蓋	栴檀蓋	ཅན་དན་གྱི་གདུགས་
3	蓮華藏	蓮華藏	པད་མེདི་སྒྲིང་པོ་
4	超越諸法	超越諸法	ཤིན་དུ་འདས་པའི་ཚོས་
5	法顯	法寶	ཚོས་ཀྱི་ལུས་བུ་
6	次起	復出生	ཤིན་དུ་འཕགས་པ་
7	善淨蓋	淨妙蓋	ཤིན་དུ་སྤངས་པའི་གདུགས་
8	離垢善根	廣大眼	ལྷན་ཤིན་དུ་ཡངས་པ་
9	善言	有善法	ཚུལ་བཟང་པོ་དང་ལྡན་པ་
10	專念法	專念法	ཚོས་ཚེ་གཅིག་
11	五法藏	網藏	དྲ་བའི་སྒྲིང་པོ་

經由此番對照不單凸顯印度《華嚴》經文最好不要預設、硬套「十」數的概念，同時也進一步證明：研究《華嚴》時，藏文譯本具有重要的參考價值，包括在斟讎方面。例如六十《華嚴》第八項「離垢善根」最後一字，現傳版本一律為「根」，但經對勘可以確定：此「根」原來是

「眼」字的謬誤，因為唐譯「廣大眼」及藏譯 ལྷན་ཞིན་ཏུ་ཡངས་པ་，整齊都談「眼」（ལྷན་），與「根」了無關係。「眼」、「根」聲符相同。字形的混淆則是翻譯後、長久抄寫過程中發生的問題，又因是專有名詞的成分，加上「善根」本身屬於佛法中常用詞語，所以單憑晉譯要發現此問題，實際上則不太可能。

注釋

- 1 見 T 10.279.57 c 21。
- 2 即日本《大正新脩大藏經》，CBETA 略稱「【大】」。
- 3 見 T 10.279.59 b 17-19。古書標點符號，均由筆者重新整理。
- 4 即「意或名無上尊或名大智炬或名無所依或名光明藏或名智慧藏或名福德藏或名天中天或名大自在【CB】【元】【明】【宮】，意【大】」。
- 5 這是按照《大正藏》的編輯記錄說的，參《大正新脩大藏經勘同目錄》。¹ 當今學界對是否真的直接以《高麗藏》為底本表示諸多保留。
- 6 同上，第 229 頁上欄。
- 7 見《中華大藏經（漢文部分）》²第 12 冊第 724 頁下欄第 10-13 行。
- 8 見 X 4.223.174 b 2-4。
- 9 參 X 4.223.179 a 14-18。
- 10 同上，179 c 13-180 b 10。
- 11 見 T 35.1735.591 c 6。
- 12 見 T 10.279.59 b 10-12。
- 13 參見 T 35.1735.592 c 10-11。

1 參《昭和法寶總目錄》第一卷（東京，大正一切經刊行會，昭和四年〔1929〕）第 228 頁下欄。

2 北京，中華書局，1985。

- [14](#) 見 T 10.279.59 b 12-16。
- [15](#) 見 T 35.1735.592 c 11-12。
- [16](#) 見 T 9.278.414 a 17。
- [17](#) 同上，419 c 5-10。
- [18](#) 另有宋、元間民間刊刻的《磧砂藏》亦復如此，參臺北新文豐版 Q 7.82.754 a 15。
- [19](#) 見 T 10.279.59 b 14。值得注意的是：先傳本《〈華嚴經〉合論》經文雖載「或名聞慧」，但有翻勘注特地說明：「宋論無『或名聞慧』四字。」見 X 4.223.179 a 11。
- [20](#) 參 *CBETA* 的注釋「意或名聞慧【CB】【明】【宮】，意【大】」。
- [21](#) 在澄觀龐雜的《華嚴經》《疏》、《鈔》中，「新本脫漏」一句僅見此處。
- [22](#) 見 T 35.1735.592 c 12-13。據《大正藏》、*CBETA* 的翻勘注，「唯二」的「唯」，德川時代刊今津洪嶽氏藏本作「准」，形近而誤。
- [23](#) 見 T 9.278.419 c 10-15。
- [24](#) 是《聖語藏》哪一個本子，目前無法確認，因為根據《大正新脩大藏經勘同目錄》第 228 頁上欄，《聖語藏》保存的晉譯《華嚴》始自第十一卷。
- [25](#) 據《大正藏》、*CBETA* 的翻勘注，「智慧王」的「慧」，《大正藏》作「惠」；「善逝」的「逝」，《高麗》、《大正》二藏與 *CBETA* 作「誓」，茲從《聖語藏》本作「逝」。
- [26](#) 《磧砂藏》一樣，參 Q 7.81.369 a 13-14。
- [27](#) 分別參見 T 35.1732.25 b 16-26 b 8、T 35.1733.167 b 18-171 b 12。
- [28](#) 見德格版《甘珠爾》35-181 反面最後一行到 35-182 正面第一行。
- [29](#) 中文分別參 Hirakawa Akira 編 *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*¹ 第 990、643、491 頁，藏文參 *The Tibetan & Himalayan Library*²。
- [30](#) 參上引《中華大藏經》第 12 冊第 40 頁中欄。
- [31](#) 見 T 10.279.59 c 17-23。
- [32](#) 見 T 35.1735.592 c 13-16。

1 Tokyo: The Reiyukai, 1997。

2 <<https://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php>>。

- [33](#) 「注者誤安貝葉耳」一句不易懂。「晉水沙門淨源錄《疏》注《經》」¹《〈華嚴經〉疏注》卷第二十改爲：「注脫之者，誤安貝葉。」²似乎也沒有解決問題。另參《〈大方廣佛華嚴經〉疏》卷第十二：「前第一海所管中九海闕一，今此長者多是梵本脫漏。後人注之，誤書相似貝葉耳。」³可見，澄觀認定（一）經文在印度已發生遺失缺漏，且（二）同樣在印度有人發現文脈不通，便設法加以連貫，就把看來類似、但此處不應有的文字寫進去。澄觀同一語境前後兩次用的「注」字，似同劉勰《文心雕龍·章句》「能外文綺交，內義脈注，附萼相銜，首尾一體」的「注」，不是「寫注解」的「注」。
- [34](#) 見 T 9.278.420 a 12-17。據《大正藏》、*CBETA* 的斟勘注，「次起」的「起」，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》四藏作「超」。
- [35](#) 參德格版《甘珠爾》35-183 正面第五行至反面第一行。

1 見 X 7.234.748 c 6。

2 同上，751a 5-6。

3 見 T 35.1735.584 a 6-8。

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

