臺大佛學研究．第四十期
民 109 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-48
DOI: 10.6727/TJBS.202012_(40).0001

據《大般若經．第七會．曼殊室利分》建構通向菩提道的愛情觀*

蕭哲沅**

摘　要

本文的研究主題為愛情，採取哲學的研究進路，所依據的文獻為唐代．玄奘法師翻譯的《大般若波羅蜜多經．第七會．曼殊室利分》，並對照梵文本《七百頌般若波羅蜜多經》（*Saptaśatikā Prajñāpāramitā*），以及參考 Edward Conze 的英譯本 “The Perfection of Wisdom in 700 Lines”。〈曼殊室利分〉的主旨為教導眾生以真如之樣相為視角觀看如來、覺悟、覺悟者、覺悟之要素乃至一切法，從而助成趣向涅槃與渡化眾生之智慧與情意。本文先是鋪陳支撐如此主旨的條理，再是藉由文獻與愛情共同交集的關鍵概念「自我、分別、觀待與獲得」來論述愛情中潛在的癥結。對照於此，本文進一步闡述「自我、無分別、觀待與不可得」這四個關鍵概念如何運作於菩薩利益眾生的歷程。奠基於以上的理解，本文最終試圖說明的是如何將菩薩利益眾生的觀念運用於經營愛情。在此意義上，本文建構通向菩提道的愛情觀。

關鍵詞：愛情、真如、不可得、《般若經》、〈曼殊室利分〉

2020.04.04 收稿，2020.12.02 通過刊登。

* 本文投稿前多次承蒙恩師蔡耀明教授的建議，投稿過程也承蒙二位匿名審查人細心審閱、提點指正及提供寶貴意見，才得以幾經修改後更完善地呈現。筆者受益良多，由衷感謝。

** 作者係國立臺灣大學哲學系博士生。

臺灣人文學術期刊資料庫

壹、緒論

以下依序鋪陳「研究主題」、「文獻依據」、「關鍵概念」、「研究進路與方法」與「論述架構」，作為進入本文主要論理部分的外圍認識。

〔研究主題〕：本文的研究主題是以「自我、分別、觀待和獲得」為視角觀看愛情，展開愛情之哲學探究，進而形成對愛情的見解。如此的研究主題不將愛情觀當作是純粹個人經驗的抒發或者心靈雞湯之慰藉，而是將愛情觀視為須嚴謹考察的哲學課題。

〔文獻依據〕：本文主要的文獻依據為唐代・玄奘法師翻譯的《大般若波羅蜜多經・第七會・曼殊室利分之一》，[1] 並對照相應的梵文本《七百頌般若波羅蜜多經》（*Saptaśatikā Prajñāpāramitā*）的第一部分，[2] 以及參考 Edward Conze 的英譯本 “The Perfection of Wisdom in 700 Lines”。[3] 由於考量論文篇幅有限以及與研究主題的相關性，以「一相莊嚴三摩地」（*ekavyūha samādhi*）為主題的《大般若波羅密多經・第七會・曼殊室利分

---

1 唐・玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 964 上 26- 頁 969 上 22。以下簡稱：玄奘本。

2 Jiryo Masuda, “Saptaśatikā Prajñāpāramitā: Text and the Hsüan-chwang Chinese Version with Notes,” *Journal of the Taisho University, vols. VI–VII, In Commemoration of the Sixtieth Birthday of Professor Unrai Wogihara, Ph.D., D. Lit.*, reprinted in 荻原博士還曆記念祝賀論文集 (Tokyo: Sankibo Busshorin 山喜房佛書林 , 1972), 185-241. 以下簡稱：Masuda 本。雖然 Masuda 本有提供與梵文對應的玄奘法師的古漢譯，但為了論述之清晰性與嚴謹性，本文在古漢譯原典方面一律徵引玄奘本。此外，Masuda 本並無提供梵文原典之白話翻譯，本文的梵文原典之白話翻譯為筆者所做。

3 Edward Conze, trans., “The Perfection of Wisdom in 700 Lines,” in *Perfect Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts* (Totnes: Buddhist Publishing Group, 1993), 79-92. 以下簡稱：Conze 本。

臺灣人文學術期刊資料庫

之二》就不納入本文研究範圍。

而之所以選定〈曼殊室利分〉為文獻依據的理由，除了是筆者對《般若經》的興趣，以及學界在〈曼殊室利分〉義理方面的研究成果似乎較少之外，[4] 主要是筆者試圖建構銜接《般若經》之菩提道修行系統的愛情哲學。根據《般若經》，從認識菩薩摩訶薩（*bodhisattva mahāsattva*）入手來認識菩提道而言，構成菩提道的要素有三：第一，發菩提心與大悲心；第二，修行六波羅蜜多；第三，成就無上正等菩提（*anuttarā samyak-saṃbodhi*）為成果。《大般若波羅蜜多經．第二會．六到彼岸品第十三》即說：「以諸菩薩，普為利樂一切有情，被大功德鎧故，發趣大乘故，乘大乘故，名摩訶薩。」[5] 而將「被大功德鎧」、「發趣大乘」與「乘大乘」的內涵攤開來看，廣義來說，大致皆涵蓋「以一切智智相應作意，大悲為首，無所得為方便」來修行六波羅蜜多。[6]

---

4 有關《大般若波羅蜜多經．第七會》的少數研究成果有：在戒學方面的研究，可參閱：立花弥生，〈律的側面からみた『文殊般若経』—大乗経典の経．律相即性—〉，《印度學佛教學研究》第 48 卷第 2 號（2000 年 3 月），頁 92-94。在相關傳譯本的對應情形與經典史位置等文獻學上的考究，以及對一相莊嚴三昧在義理上的研究，可參閱：林純教，〈『七百頌般若経』（Saptaśatikā-prajñāpāramitā）の研究——特に「一相荘厳三昧」（ekavyūha samādhi）と「般舟三昧」（pratyutpannabuddha saṃmukhāvasthita samādhi）との関連に於いて〉，收入高橋弘次先生古稀記念会事務局編，《浄土学仏教学論叢：高橋弘次先生古稀記念論集〈第二巻〉》（東京：山喜房佛書林，2004 年），頁 161-181。

5 唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 62 上 11-13。

6 例如：「舍利子！諸菩薩摩訶薩，修行布施波羅蜜多時，以一切智智相應作意，而修布施波羅蜜多。持此善根，以無所得而為方便，與一切有情，同共，迴向一切智智；於布施時，都無所悋。舍利子！是為菩薩摩訶薩修行布施波羅蜜多時，所被布施波羅蜜多大功德鎧。」唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 62 下 12-17；「若菩薩摩訶薩，以一切智智相應作意，大悲為首，於四無量入、住、出時，以無常、苦、無我行相及空、無相、無願行相，如實觀察，不捨大悲，不墮聲聞及獨覺地。舍利子！是為菩薩摩訶薩，依止無量，修行般若波羅蜜多，普為利樂諸有情

臺灣大學哲學系學術資源庫

若是如此，將《般若經》之菩提道修行系統與愛情銜接的環節之一就可以設置為「往一切智智相應作意、大悲為首、無所得為方便的方向，來開發智慧與昇華情意」。在平時生活中，包括在愛情生活中，就在如此的銜接環節練習，才可能進一步走向嚴格意義下的菩提道上，也就是至少初地菩薩所做的修行功課能銜接得上。[7] 倘若以上的論述是合理的，那麼以〈曼殊室利分〉為依據來探究愛情哲學應該是可行且相當有價值的選擇。

〔關鍵概念〕：以下初步界說本文研究主題中的關鍵概念，方便後續做聚焦和深入的論述。

（一）愛情：所謂的「愛情」，大致指自然地去關心、理解、欣賞、思念、體貼、照顧、信任、承諾對方、敞開與奉獻自己、希望彼此能在心態上形成親密關係與成長，並且需要經由淬鍊而昇華的情意。[8]

故，發趣大乘。舍利子！諸菩薩摩訶薩，依如是等方便善巧，修習六種波羅蜜多，普為利樂諸有情故，發趣大乘。」唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 67 上 5-12；以及「舍利子！若菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便，雖乘布施波羅蜜多，而不得布施波羅蜜多，不得施者、受者、失物、及所遮法……舍利子！是為菩薩摩訶薩，普為利樂諸有情故，乘於大乘。」唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 67 中 26- 下 13。

7 例如，根據《大般若波羅蜜多經．第二會．修治地品》，初地菩薩的修行功課之一是「以無所得而為方便，修治一切有情平等心業，一切有情不可得故。」而其內涵則為：「若菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，引發慈、悲、喜、捨四無量心，是為菩薩摩訶薩以無所得而為方便，修治一切有情平等心業。」唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號，頁 82 下 5-7、頁 84 上 1-4。

8 本文對於構成愛情之概念的要素，主要參閱以下著作：Robert C. Solomon, *Love: Emotion, Myth, & Metaphor* (New York: Prometheus Books, 1990), 146-147。關永中，《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》（臺北：臺灣商務，1997 年），頁 53-59。艾里希．弗洛姆（Erich Fromm）著，劉福堂譯，《愛的藝術》（上海：上海譯文出版社，2019 年），頁 29-35、111-

臺灣大學圖書館 版權所有

雖然可以透過語言來大致界說並初步認知所謂的愛情，以利後續的討論，但愛情在現實上確實運作的情形卻不是語言能夠限制住的。愛情的意義仍有待在個別的脈絡下去經驗、觀察、思維、理解，並沒有單一固定且能精準涵蓋所有愛情現象的界說。[9] 理由在於：一方面，世界開放給眾生造作出不同樣式的愛情，當中的某些樣式的愛情不在界說者的經驗、觀察和思維的脈絡內。界說者對愛情的經驗乃至理解容易在某種程度上受到歷史、文化的限制。[10] 另一方面，語言有其自身的限制。即使界說者在經驗上窮盡一切愛情樣式，面對愛情的多樣，在界說愛情時，語言仍顯得捉襟見肘。也就是說，在使用語言界說愛情後，可能會發現如此的界說忽略了另一些也能用以理解愛情、與愛情密切相關的線索；而當要納入這些線索來界說愛情時，又會排除原本採納用以理解愛情的線索。[11] 因此，理解愛情意義的可行策略不是追尋單一精準的界說，而是盡可能設身處地進入個別的愛情脈絡。

（二）自我：用以表達自我之梵文為 *ātman*，其意涵在本文為指稱本位立場的反身代名詞。[12] 至於此本位立場的內涵是甚

114。

9 關於沒有單一精準的愛情界說之討論，請參閱：Camilla Kronqvist, *What We Talk About When We Talk About Love* (Turku: Painosalama Oy, 2008), 9-11, 381, 387-388, 401-402, 415-416. W. Newton-Smith, "A Conceptual Investigation of Love," in *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, ed. Alan Soble (New York: Paragon House, 1989), 211-217。

10 請參閱：Irving Singer, *Philosophy of Love: A Partial Summing-Up* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009), 13-16, 30-31. Stevi Jackson, "Love, Social Change, and Everyday Heterosexuality," in *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, ed. Anna G. Jónasdóttir and Ann Ferguson (New York: Routledge, 2015), 33-47。

11 請參閱：John Armstrong, "Love Is Really *x*," in *Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy* (London: Allen Lane, 2002), 8-12。

12 關於梵文 *ātman* 的意涵可參照學者對巴利語 *attan* 的意涵之研究：Peter

臺灣人文學術期刊資料庫

麼，以及在存有學上此本位立場的內涵是否存在，則是要延伸檢視的兩個不同課題。[13]

（三）分別：分別之梵文為 *vikalpa*，由接頭音節 *vi*，表示分開、離開，之後加上動詞字根 √*kḷp* 經第一序的變化而來。√*kḷp* 的意思至少有劃出邊界而做成框架（frame）、切割（cut）。[14] 這兩者的意思可以用來理解分別的兩層涵義。第一層涵義：以劃出邊界而做成框架來區分、區別，而區分、區別意涵著表面上就所知覺的對象可以分為一區又一區的，但在這一區又一區的底下卻是連貫而無區別的。第二層涵義：如果以切割來理解分別，則所謂的分別就意涵著所知覺的對象在根本上是截斷的、截然不同的。[15]

（四）觀待：所謂的觀待為梵文 *apekṣā* 翻譯而來。接頭音節 *apa*，表示從上而下；之後加上動詞字根 √*īkṣ*，表示觀看。這兩者連結在一起所形成的陰性名詞 *apekṣā*，字面上的意思為從上而下的觀看，引申的意涵為觀待，也就是互相看待。

Harvey, “Theravāda Philosophy of Mind and the Person: *Anatta-lakkhaṇa Sutta*, *Mahā-nidāna Sutta*, and *Milindapañha*,” in *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, ed. William Edelglass and Jay Garfield (Oxford: Oxford University Press, 2009), 266。以及 Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism* (New York: Cambridge University Press, 1982), 71-78。

13 關於辨別「甚麼是我」與「有沒有我」的論理次序與思維方式，請參閱：Yao-ming Tsai, “Perspectives on the Person and the Self in Vasubandhu’s *Abhidharmakośabhāṣya*,” in *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*, ed. Bart Dessein and Weijen Teng (Leiden: Brill Publishers, 2016), 398-401。

14 根據網路線上版 Monier-Williams 梵英辭典，檢索日期：2020 年 12 月 6 日，http://sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=k%E1%B8%B7p&lang=sans&action=Search。

15 關於 *vikalpa* 的涵義，請參閱：Ching Keng, “What is *Svabhāva-vikalpa* and with Which Consciousness(es) is it Associated?” *Journal of Indian Philosophy* 47, no. 1 (March 2019): 90-93。

臺灣大學學術期刊資料庫

（五）獲得：在梵文中有兩個字可以表示獲得。第一個是 *upalabdhi*。接頭音節 *upa*，表示靠近；之後加上動詞字根 √*labh*，表示獲得、得到。這兩者連結在一起所形成的陰性名詞 *upalabdhi*，字面上的意思為靠近而獲得。第二個是 *prāpti*。接頭音節 *pra*，表示朝向；之後加上動詞字根 √*āp*，表示獲得、得到。這兩者連結在一起所形成的陰性名詞 *prāpti*，字面上的意思為朝向而獲得。而所謂的獲得可以理解為抓到的感覺。

〔研究進路與方法〕：本文採用哲學的研究進路，以條理思辨的方式靠近研究對象在世界運作確實的情形，形成研究對象關於實在與價值方面的知識。

研究方法包含文獻學與義理學並進的方法。在本文中，文獻學與義理學並進的方法在做的是文獻依據之相關傳譯本的互為參照，以形成貼切於世界運作且與經典脈絡一致的理解。此外，值得一提的是本文將啟發性詮釋當作是義理學方法中的一個環節，如此才得以顯發佛經與研究對象之間交集但尚未被探究的知識。

〔論述架構〕：第壹節，「緒論」，交代研究主題、文獻依據、關鍵概念、研究進路與方法，勾勒論文大致的輪廓。第貳節，「研究背景、定位與提問」，簡要說明以佛經為依據來研究愛情哲學的時代條件與入手觀念、界定本文的愛情觀在佛教修行道路上的位置以及所要聚焦處理的對象、最後提出本文關切的問題。第參節，「解讀〈曼殊室利分〉要義」，概要整理與分析經文的主旨、論題與關聯的教導，作為後續根據經文討論愛情觀的基礎。第肆節，「〈曼殊室利分〉所啟發的愛情癥結之思考」，以「自我、分別、觀待與獲得」這四個關鍵概念切入思考愛情中可能遇到的癥結。第伍節，「〈曼殊室利分〉中菩薩利益眾生之

臺灣大學學術期刊資料庫

條理」，解釋前述四個關鍵概念在菩薩利益眾生中如何運作。第陸節，「運用菩薩利益眾生的觀念於經營愛情」，論述「自我、無分別、觀待與不可得」應用於經營愛情的條理。第柒節，「結論」，總結全文。

貳、研究背景、定位與提問

愛情是世間生活情態難以避免的課題，尤其約在二十世紀後半葉以來受歐美個人主義掛帥的影響下，愛情成為個人喜好、自由選擇的事情，其產生的問題是過往以家庭、社會價值為核心而愛情遭晾在一旁所幾乎沒有的。[16] 曾昭旭教授也認為由於時代條件不同才導致儒學幾乎未將愛情課題列為研究考察的對象。他試圖在儒學之心性學上建構所謂的愛情學，並認為若要解決在愛情中所面臨的困苦，修養心性是必須的，因而發展出愛情學之本體論與工夫論。[17]

同樣地，雖然佛經甚少以愛情作為探究的課題，但這並表示不能藉由研讀佛經而如法地探究此當代突顯的課題。在佛教的脈絡下來看，愛情的來龍去脈掛在十二因緣並且夾雜欲染而為欲界人道中普遍的苦患。進一步而言，愛情中夾雜的欲染，來自五根「眼、耳、鼻、舌、身」觸對五妙欲「色、聲、香、味、觸」，依靠此五根觸對五妙欲而生五識，此「根、境、識」三事和合才

---

[16] 關於當代北美地區的愛情現象之歷史背景，並基於此背景而將愛情哲學顯題化的介紹，請參閱：Patricia Marino, *Philosophy of Sex and Love: An Opinionated Introduction* (New York: Routledge, 2019), 1-7。

[17] 詳見：曾昭旭，〈心性學與愛情學〉，《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》（臺北：臺灣商務，2003 年），頁 112-122；曾昭旭，〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第 14 期（2006 年 6 月），頁 1-14。

臺灣大學學術期刊論文

生出「觸、受、愛、取、有」。[18] 所謂的愛情可視為「愛、取」的表現。

如果愛情是掛在十二因緣及欲界之中而為解脫道修行者要從中解脫的對象，那麼愛情似乎就成為如釋昭慧法師所說的「障道法」。[19] 此外，面對愛情，倘若起手式就將其觀看為「無常、苦、空、非我」，而沒有「無明」相應的「無明相應觸」、「無明相應受」，也沒有後續的心行「愛、取」，那麼愛情根本就不會發生。如此一來，佛教對於陷溺在愛情之中受苦的人，除了提供解脫道一途，似乎束手無策。

然而，如果站在菩提道的立場來看，愛情不必然是「障道法」，反而可能對那些已經在愛情中受苦的人是「助道因緣」。正因為在愛情中受苦，才會尋求、探索出離之道。也就是說，藉由愛情之因緣來走上開發智慧與昇華情意的正覺之道可能是可行的。聖嚴法師即認為僧團裡不可能有愛情，但僧團外的夫妻之間的愛情能夠提升為清淨的道情，幫助彼此不起煩惱、增長智慧和慈悲心。[20]

在此研究背景下，本文試圖藉由梳理〈曼殊室利分〉的義理，搭配對世間愛情現象的洞察，鋪陳出一條銜接《般若經》之

---

[18] 「根、境、識」三事和合所依據的經文：「云何苦集道跡？緣眼、色，生眼識，三事和合觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、惱、苦集，如是。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。是名苦集道跡。」劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 54 下 22-25；Bhikkhu Bodhi, trans., *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta-Nikāya* (Boston: Wisdom, 2000), 580。

[19] 請參閱：釋昭慧，〈「性」與「愛」之佛教觀點〉，《生命教育研究》第 4 卷 2 期（2012 年 12 月），頁 14-16。

[20] 請參閱：聖嚴法師，《覺情書：聖嚴法師談世間情》（臺北：法鼓文化，2008 年），頁 132-134。

臺灣大學學術期刊資料庫

菩提道修行系統的昇華愛情的正覺之道，並證成其可行性。對於那些徹頭徹尾沒有陷溺在愛情中的人，或者不以愛情為困苦的人，無需走上這條昇華愛情的正覺之道。換句話說，本文認為佛教並非積極鼓勵人去經營愛情，接著再昇華愛情，而是當人已經陷溺在愛情之苦時，佛教能提供此昇華愛情的解藥。此外，此昇華愛情的正覺之道雖然並非如同菩提道中六波羅蜜多乃至十波羅蜜多為必修功課，但是要將此正覺之道上所施設的修行項目之能力修到手，卻是菩薩以上位階的修行者才能辦到的。因此，此昇華愛情的正覺之道只是如法地銜接菩提道正規修行功課的非必修前置作業。

最後，為了證成此昇華愛情的正覺之道，本文要提問的是在世間經營愛情時是用甚麼樣的認知與情意在經營而感受到困苦？文殊菩薩又是如何利益眾生而能做到生生世世都在利益眾生？是否能為文殊菩薩的行為找到合理的理論基礎？以及，在經營愛情上可以從文殊菩薩在利益眾生的行為上學到甚麼？這些問題的討論展現於第肆節到第陸節，下一節將先解讀〈曼殊室利分〉要義，為後續的討論提供義理上的基礎。

參、解讀〈曼殊室利分〉要義

根據〈曼殊室利分〉來研究愛情觀，為了在消極面上排除脫離脈絡、牽強附會，並在積極面上有所依據、言之成理，解讀〈曼殊室利分〉要義作為條理論述愛情觀的基礎也就成為必須。以下依序鋪陳六個小節開展〈曼殊室利分〉要義：「一、〈曼殊室利分〉的主旨」、「二、〈曼殊室利分〉中認知與情意的聯結」、「三、〈曼殊室利分〉關切的論題」、「四、以真如之樣相觀看的認知模式」、「五、以真如之樣相觀看一切法所開發的

臺灣大學學術期刊資料庫

智慧」以及「六、解釋詞只是施設來解釋以真如之樣相觀看一切法的情形」。前三個小節意在精簡說明〈曼殊室利分〉關心甚麼論題以及教導甚麼內涵，後三個小節則針對所關心的論題及教導的內涵展開義理的分析。

一、〈曼殊室利分〉的主旨

一言以蔽之，〈曼殊室利分〉的主旨即在教導眾生以真如之樣相（*tathatākāra*/ the mode of Suchness）[21] 為視角觀看如來（*tathāgata*）、覺悟（*bodhi*）、覺悟者（*buddha*）、覺悟之要素（*buddhadharma*）乃至一切法（*sarvadharma*），從而助成趣向涅槃的智慧，並以此助成趣向涅槃的智慧為條件產生對一切法適切的情意，如此適切的情意又能成為走在菩提道上持續開發智慧與渡化眾生的力量。

二、〈曼殊室利分〉中認知與情意的聯結

〈曼殊室利分〉的主角曼殊室利童子菩薩（*Mañjuśrī-kumāra-bhūtaḥ bodhisattvaḥ*，又稱文殊師利童真菩薩，以下簡稱文殊菩薩）為了利益安樂眾生、令眾生趣向涅槃而觀看、恭敬佛陀。文殊菩薩觀看佛陀的方式不是一般走馬看花式的觀看，而是以真如之樣相來觀看，並藉由如此的觀看來表示對佛陀的恭敬。觀看之所以能表示情意的道理在於「你把我當成甚麼」或者「你把我看成甚麼」某種程度上就意涵著「你對我的情意是甚麼」。此外，文殊菩薩同樣以真如之樣相觀看眾生，所以才能以無所獲得、無所執著之情意面對眾生。

[21] 請參閱：Masuda 本，頁 195。以及 Conze 本，頁 80。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、〈曼殊室利分〉關切的論題

先從〈曼殊室利分〉最外圍的格式來看，整篇經文幾乎都圍繞在以真如之樣相觀看關於如來、覺悟、覺悟者以及覺悟之要素之問答。由此更可以確認〈曼殊室利分〉為教導眾生走向菩提道並修行在菩提道上的經典。如果再從參與問答的主要人物來看，可以再更細膩地區分出文殊菩薩和佛陀之間的問答，以及文殊菩薩與舍利子之間的問答。雖然都是問答，但是前者相較於後者在問答的層次上更為深刻。理由在於佛陀對文殊菩薩的提問是做球給文殊菩薩來發揮以教導眾生，且提問的層次幾乎都切在修行般若波羅蜜多時的各個面向，而文殊菩薩回答的層次也幾乎都直接切在無為法性的層次。區別於此，舍利子對文殊菩薩的提問不是做球，而是代表眾生於不解之處提問，其提問的層次多針對因緣生滅的層次，而文殊菩薩回答的層次雖然也會觸及無為法性層次，但那是為了在講解因緣生滅層次之解釋詞與施設語言所必須間接帶出的，否則就談不上般若波羅蜜多。

攤開問答外圍的格式，〈曼殊室利分〉關切的論題主要有三：第一，知識學層次上的論題，「如來應該如何被觀看乃至被恭敬（*kathaṃ…tathāgato draṣṭavyo yāvat paryupāsitavyaḥ*）？」[22] 第二，形上學層次上的論題，「當你正如此觀看時（也就是以真如之樣相觀看如來時），你看到了甚麼（*evaṃ…paśyaṃs tvaṃ, kiṃ paśyasi*）？」[23] 第三，語言哲學層次上的提問，「所謂的『覺悟者』是甚麼的解釋詞（*buddha iti…kasyaitad adhivacanaṃ*）？」[24] 前兩者是佛陀對文殊菩薩的提問，第三者是

[22] Masuda 本，頁 195。
[23] Masuda 本，頁 196。括號內的中文字為筆者根據前後文脈絡所加。
[24] Masuda 本，頁 221。

臺灣大學學術期刊資料庫

舍利子對文殊菩薩的提問。簡而言之，〈曼殊室利分〉所關切的論題大致為如何認知覺悟？覺悟之確實的情形是怎麼一回事？以及覺悟作為語詞只是施設來解釋甚麼情形？

四、以真如之樣相觀看的認知模式

關於論題一：「如來應該如何被觀看乃至被恭敬？」答案就在於以真如之樣相的認知模式來觀看如來。真如之樣相也就是如此一貫性之模樣。著眼於諸佛菩薩實證真如的高度，真如之樣相可以藉由言說從四個方面來認知，包括非生起之樣相（*anutpādākāra*）、非存在之樣相（*abhāvākāra*）、無分別之樣相（*avikalpākāra*）、聯結無所得（*anupalaṃbhayoga*）。根據非生起之樣相，真如不出生（*na utpadyate*）亦不熄滅（*na nirudhyate*）。由於真如不生，所以真如更談不上存在。與非生起之樣相在道理上一致地，根據非存在之樣相，真如非存在（*na bhavati*）亦非更細膩的存在（*na vibhavati*）。[25] 其道理在於存在必須落實在或者講說在某個時空領域，但是真如作為如此一貫性是貫徹一切時空的。因此，放在空間向度上來看，真如貫徹一切空間而不站在某個方向，也不站在某個方位；放在時間向度上來看，真如貫徹一切時間而非過去、非未來、非現在。既然真如貫徹一切時空，而不是在時空中的某一點出生而存在，那麼就無所謂這個真如、那個真如。合理地，根據無分別之樣相，真如並不顯現為二分，也不顯現為不二分，真如也非清淨、非染汙。最後，與無所得聯結，真如沒有要去得到甚麼，也就不去成就甚麼。因此，以真如之樣相觀看一切法，一切法就是非生起、非存在、無分別與不可得的。所以佛陀問文殊菩薩：「當你正在如此

[25] Masuda 本，頁 195。

臺灣大學學術期刊資料庫

（藉由真如之樣相）觀看時，你看到甚麼？」文殊菩薩才會回答：「當我正在如此觀看時，我沒看到任何項目，我沒看到某一項目之生起，沒看到某一項目之熄滅。」[26]

若是如此，真如之樣相也不是甚麼固定存在或者被分別出來的東西，而是一貫地就是真如。也就是說，真如之樣相中無分別之樣相的一面也是正確認知真如之樣相的認知模式。

然而，雖然文殊菩薩以真如之樣相觀看如來，但這不意涵文殊菩薩不理解以分別之認知模式觀看如來是如何做的。相反地，任何的修行者應該都是經由修行，才從容易的分別觀進階到高難度的真如觀。而一旦修行者將真如觀修到手，就能在真如觀與分別觀之間自在切換。

根據以上的道理，就可以理解為何如果文殊菩薩被某眾生問到：「眾生之數目有多少（*kiyantaḥ sattvā iti*）？」文殊菩薩會說：「佛法之數目有多少，眾生之數目就有多少（*yāvanta eva buddhadharmā iti*）。」[27] 因為一方面，以真如觀之認知模式來看，佛法的數量不存在、不可得，因此眾生的數量亦不存在、不可得；另一方面，以分別觀之認知模式來看，計算眾生數量的認知模式和計算佛法數量的認知模式是一樣的，端看計算者是用甚麼樣約定俗成的分別的方式在計算。所以「就跟佛法的數量一樣多」的這個答案不但沒有否定之前以真如觀之認知模式所說的「眾生不存在、不可得」，也能提供思維的條理讓分別觀之認知模式的提問者理解眾生的數量。

更進一步說，文殊菩薩所做得到的不只是切換真如觀與分

[26] Masuda 本，頁 196。
[27] Masuda 本，頁 199。

臺灣大學學術期刊資料庫

別觀在觀看，還做得到以真如觀帶頭領導分別觀在觀看。觀看的認知模式是多層次、多面向以及具備深度的。一般在觀看某個現象時，不是做不到無分別的觀看，而是過度地讓分別的觀看帶頭領導，以至於微乎其微的無分別的觀看就被掩蓋在分別的觀看底下。而高超的菩提道修行者所做的就是讓無分別的觀看帶頭領導分別的觀看，甚至修行到完全無分別的觀看，也就是修行者就成為無分別的觀看。

根據以上的道理就可以理解同樣是以真如之樣相在觀看，為何文殊菩薩在觀看聲聞眾、正等覺乘以及如來時，將所看見的講說出來之面向和深度不同。首先，面對佛陀提問：「你如何觀看我的聲聞眾？」文殊菩薩的回答就分成三個面向：（1）在觀看方的面向，所謂的觀看「既非觀看，亦非非觀看」；（2）在觀看的對象的面向，所謂的聲聞乘「非多、非少、非已調伏、非未調伏」；（3）在觀看的流程的面向，「隨著不看在異生、有學位、無學位，跟著就如此觀看」。[28] 雖然文殊菩薩的回答分成三個面向，但完全無意於分別出觀看方、觀看對象與觀看流程，而是藉由這三個面向的回答來教導眾生在真如中，無所謂觀看方、觀看對象與觀看流程，而只是如此一貫的情形。

接著面對舍利子的提問：「既然你如此觀看聲聞乘，那麼你又如何觀看正等覺乘？」雖然舍利子提問的格式和佛陀提問的格式一樣，但是文殊菩薩的回答卻不在同樣三個面向，而是只就觀看的對象之面向打開四個方面來講說：（1）在專業修行者的方面，「看不見稱之為『菩薩』之項目」；（2）在修行道路的方面，「看不見稱之為『前往菩提』之項目」；（3）在修行的造

[28] Masuda 本，頁 219。

臺灣大學學術期刊資料庫

作的方面，「看不見稱之為『菩提行』之項目」；（4）在修行實證的方面，「看不見稱之為『被現正覺』之項目」。[29]

參照以上兩組相同提問格式，卻切在不同面向的回答，可以推得雖然以真如之樣相觀看某個對象的流程是都無所見，但同時也接通整個觀看流程的因緣生滅之流。進一步說，所謂的都無所見就接通在非生起、非存在、無分別與無所得，所謂的整個觀看流程的因緣生滅之流就往關聯於觀看的各個面向開放。由此可以理解何以最後再次面對舍利子的提問：「你如何觀看如來？」時，文殊菩薩會回答：「將大龍擱在一邊，舍利子大德，勿觸動大龍（*tiṣṭhatu, bhadanta śāradvatīputra, mahānāgo; mā mahānāgaṃ ghaṭṭaya*）！」[30] 這裡的大龍指的是法會現場的佛陀，而舍利子的提問類似在法會開始時佛陀就對文殊菩薩所做的提問：「如來應該如何被觀看？」當時舍利子也在場。舍利子之所以再次提出類似的問題的可能原因有二：第一，應該如何觀看涉及的是世界觀以及在觀看的模式上高標準的要求，而確實如何觀看涉及的則是當事者當場運作的觀看模式，這兩者是兩回事。因此舍利子再次提問可能是想要了解文殊菩薩當場如何觀看如來。第二，舍利子當然知道文殊菩薩以真如之樣相觀看如來而都無所見，但即使如此，舍利子仍想了解以真如之樣相觀看如來可以往因緣生滅之流的哪些面向上開放。答案揭曉為觀看會造成觸動。這就好比有些比較敏感的人被看的時候會感覺好像有人在看他，或者在被看的時候會感覺到舒服或不舒服，這樣的感覺就是因觀看而造成的觸動。

[29] Masuda 本，頁 220。
[30] Masuda 本，頁 220。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、以真如之樣相觀看一切法所開發的智慧

關於論題二：「當你正如此觀看時（也就是以真如之樣相觀看如來時），你看到了甚麼？」答案是都無所見。真如觀並非故弄玄虛的一套認知模式，也並非只是多出來的一套認知模式，而是用來如實觀看一切法進而開發智慧的一套認知模式。根據〈曼殊室利分〉，一般以分別之形態觀看的認知模式所產生的見解都是真如觀所要去檢視的，例如法之善與惡、增與減、取與捨、優與劣、生與滅、存在與不存在。就此而論，以真如觀為根據所要開發的智慧至少可以整理出以下三個論點：

論點一：任何對一切項目的分別都來自空性（*śūnyatā*）而被通達認知為空性。以項目之優（*agra*）與劣（*hīna*）為例。著眼於諸佛如來之修行實證，一切項目都是空的。因此，那些被分別而設置出來的優與劣都是來自於空性而被通達認知為空性。著眼於因緣生滅之流，優良或者惡劣的項目都是經由分別而設置出來的，並非本身就存在為優良或者惡劣的項目。除此之外，即使是經由分別而設置出來的優良或者惡劣的項目也不會一直存在為優良或者惡劣的項目，因為優良的項目也可能變成惡劣的項目或者無關優劣，惡劣的項目也可能變成優良或者無關優劣。著眼於真如，項目之優劣一方面接通於空性，另一方面往因緣生滅之流開放，而講到底，項目之優劣一貫地就是空性。

論點二：一切項目不生起。如果不將觀看一切項目的格局限於分別出來的某個短暫狹隘的時空領域，而是將觀看一切項目的格局放在整個法界（*dharmadhātu*），也就是觀看於一切法在因緣生滅之流相續不斷交織的整個網絡，則一切項目是不生起的。因為整個網絡無所謂生起，而是將整個網絡切出一些項目來看才

臺灣大學學術期刊資料庫

有所謂的生起與熄滅。然而，當一些項目從整個網絡中被切出來看時，無論怎麼看，這些項目被看成的情形就不是確實活生生的情形，因為確實活生生的情形是整個網絡。接著，整個網絡之所以無所謂生起的理由至少有二：第一，生起必是由一些關聯的條件推動所產生，如果在整個網絡之外還有一些項目作為推動整個網絡生起的條件，則那個所謂的整個網絡就不是整個網絡。第二，著眼於真如，整個網絡之所以不生起，理由就在於法界之真如，也就是整個網絡之如此一貫性。法界一貫地就是因緣生滅之流相續不斷的網絡，而如此網絡一貫地根本於空性，在空性中就無所謂生起。因此，既然整個網絡不生起，則整個網絡中的一切法之確實的情形也就是不出生。

論點三：一切項目既不存在（*na saṃvidyante*），亦不可得（*nopalabhyante*）。理由就在於一切項目不生起，因為任何的存在都是藉由生起而存在。以菩提為例，如果菩提藉由生起而存在，則那樣的菩提也會藉由熄滅而不存在。如果著眼於菩提熄滅後而不存在，則當初所以為的存在之確實的情形就不是存在。當然，如果著眼於菩提生起後而存在，則當初以為的不存在之確實的情形就不是不存在。因此，如果要認知菩提確實的情形，就要將菩提放在無限的時空歷程中來觀看。在無限的時空歷程中，存在及不存在、生起及熄滅都不足以描述菩提確實的情形，更適切用來描述菩提確實的情形之語詞是不生起。理由在於，著眼於真如，菩提在無限的時空歷程中只是如此一貫。這樣的如此一貫勉強可以表述為隨著怎樣的眾多因緣以及開放這些眾多因緣之空性，跟著就是怎樣。換言之，著眼於真如，所謂的菩提就是菩提之真如。根據菩提之真如，菩提確實的情形就是不生起。因此，在菩提中，極細微的項目都不存在也不可得。換句話說，在菩提

臺灣大學學術期刊資料庫

中，沒有任何一個項目之確實的情形就是菩提。值得注意的是，這裡的論理需要區分兩個層次的不存在：一個層次是法性層次上的不存在，一個是現象層次上的不存在。根據以上的論理，一切項目不存在講的是法性層次上的不存在，而非現象層次上的不存在。

六、解釋詞只是施設來解釋以真如之樣相觀看一切法的情形

關於論題三：「所謂的『覺悟者』是甚麼的解釋詞？」答案之一為覺悟者是自我的解釋詞。覺悟者是自我的解釋詞可以理解出的意涵之一為自我有覺悟者的一面，也就是說所謂的自我可以是覺悟者。例如，文殊菩薩就說：「舉凡那是文殊菩薩的，那個就是菩提（*bodhir evaiṣa yo 'yaṃ mañjuśrīḥ kumārabhūtaḥ*）。」[31] 然而，著眼於真如，這句話可以有兩個層次上的解讀。第一個層次為無為法性的層次，文殊菩薩不是甚麼固定存在的甚麼人物，而是隨著文殊菩薩之真如，跟著才是文殊菩薩。同樣地，菩提也不是固定存在為菩提，而是隨著菩提之真如，跟著才是菩提。因此，「舉凡那是文殊菩薩的，那個就是菩提」意涵著，文殊菩薩之真如就是菩提之真如。第二個層次則為有為諸行的層次，文殊菩薩經由長久修行梵行而成為菩提。換句話說，文殊菩薩不是本來就是菩提。然而，這兩個層次的解讀是同時並行的。因為無為法性層次上的解讀就開放給有為諸行層次上的解讀，使得有為諸行層次上的解讀是可行的。

即使以覺悟者為解釋詞來解釋以真如之樣相觀看自我乃

[31] Masuda 本，頁 218。對應的古漢譯為「菩提即我，我即菩提。」請參閱：玄奘本，頁 966 下 26。

臺灣大學學術期刊資料庫

至文殊菩薩等一切法，覺悟者作為解釋詞並不意涵著覺悟者存在。關聯而言，「一切法不存在作為覺悟之解釋詞（*abhāvāḥ sarvadharmā iti bodher adhivacanam*）」[32] 反而意涵著覺悟不存在。然而，無論是覺悟者作為解釋詞或者一切法不存在作為解釋詞，解釋詞只是施設來理解一切法及引導修行的言說，並不意涵著解釋詞所指涉的對象或者所要解釋的對象在法性層次上是存在的。換句話說，在解釋詞指涉不到對象的意義上，解釋詞是不可施設的。而解釋詞之所以指涉不到對象，是因為：藉由施設解釋詞來指涉的那個對象，一來是處於因緣變化之流而不會固定地待在那裡給解釋詞來指涉，二來是解釋詞所能表達的只是對象的冰山一角而非全貌。

肆、〈曼殊室利分〉所啟發的愛情癥結之思考

愛情活動錯綜複雜，愛情中的問題更是數不勝數，本文無意簡化愛情活動，而是意在藉由閱讀〈曼殊室利分〉後經由反思指出經營愛情可能須面對的癥結。這一節試著藉由〈曼殊室利分〉中的一些關鍵概念反思在世間經營愛情活動時可能遇到的癥結並以整理要點的方式論述出來。

要點一：難以高度掌控地設置自我為高超的心態品質，而幾乎受到周遭環境的逼迫，以及無明和煩惱的驅使而認同或者設置自我為低度掌控的欲望、感受與需求等情意。

關於自我，相當耳熟的說法包括：做自己（just being yourself）、迷失自己（losing myself）、以及尋找自己（finding myself）。然而，縱使自我概念相當耳熟，在愛情中自我概念

[32] Masuda 本，頁 224。

臺灣大學學術期刊資料庫

的意涵卻不是那麼清晰。專門研究愛情哲學的芬蘭學者 Camilla Kronqvist 某種程度上就為在愛情關係中要做自己背書，她的論點可以精簡為以下三個步驟來理解：第一步驟，在愛情關係中，所謂的自己不是孤立於對象的形上學自我或者本質意義上的甚麼東西，而是總是在關係中的自我。第二步驟，著眼於愛情關係中的道德要求，愛情並不要求我們成為對象喜歡的樣子而使我們陷於諂媚以及對象怎麼看我們的自我陷溺（self-indulgence），愛情也不要求我們在對象面前要像演員一樣在某些情境中就應該做出對應的甚麼樣的行為，愛情要求的是回應關係中的對象並對自己的行為負責。第三步驟，回應對象的方式就是做自己——以單純的心將自己真實的樣貌交到對方手中。如此的做自己之所以沒問題的理由有三：第一，做自己不是不假思索或者只基於自己的欲望的行動，而是對自己的行為負責而不斷考量甚麼是愛一個人以及愛情中彼此關係的行動。第二，將自己真實的樣貌交到對方手中反而讓自己不再害怕在愛情中迷失自己，而且對方愛的回應反而讓自己有勇氣面對自己到底想要甚麼。換句話說，在愛情關係中雖然會害怕迷失自己，但這樣的害怕反而讓自己有機會做自己來面對這樣的害怕，並且尋找到更真實的自己。第三，做自己就做到不欺騙自己也不欺騙對象，如此才可能實現真實的愛情。[33]

Camilla Kronqvist 確實捕捉到愛情中相當核心的面向，也就是在愛情中坦承真實的自己。然而，只是坦承真實的自己是不夠的，因為只是坦承真實的自己可能會有兩個問題。第一，經過考量甚麼是愛一個人以及彼此關係而坦承真實的自己，如果做得好

[33] 請參閱：Camilla Kronqvist, “Lost and Found: Selfhood and Subjectivity in Love,” *Philosophical Investigations* 35, no. 3-4 (March 2012): 205-223。

臺灣人文學會期刊資料庫

可以享受愛情中真實情意交流的滋味，如果做不好可能會產生不愛就拉倒的況味。同樣的觀念卻做出南轅北轍的結果之關鍵就在於每個人對甚麼是愛一個人有不同的理解，考量甚麼是愛一個人太過廣泛而缺乏經營愛情的主軸來抉擇到底應該怎麼做。第二，做自己講到底仍在自己到底想要甚麼的層次上。然而，自己到底想要甚麼所考量的方向未必就是對的方向，例如有些人在愛情中真正想要的是防老無人顧、有人支持事業、逃避孤單與寂寞。

簡而言之，在愛情關係中無論如何做自己、迷失自己或者尋找自己，其底蘊幾乎是將自己認同或者設置為那些易受周遭環境逼迫與無明煩惱驅使而脆弱不堪的情意。問題的癥結就在於，如此的認同或設置一方面缺乏經營愛情的主軸；另一方面，如此的認同或設置未必就是做對了。

要點二：夾帶好惡的分別。在愛情發展的初期，常見的做法是快速分別對象外顯乃至內涵的特徵，進而往喜好的那方靠近，遠離非喜好的那方。因此可能會遇到喜歡對方但對方不喜歡自己的情況，或者相反。然而，如果兩個人都喜歡彼此而進入一段愛情關係，仍然會遇到的問題是喜歡對方某些方面的行為，但不喜歡對方另外一些方面的行為。如果長期帶著好惡的分別相處，本來所愛的對方就容易變成那個曾經做過甚麼令我難過的事情的人、總是做讓我感到不舒服的事情的人、未來可能還會持續傷害我的人。本來認定為對的人，也會變成錯的人。借用傳播研究（communication studies）的參考框架來說，愛情關係中的雙方會掙扎地來回認同於意外的新奇關係與早就知道的老舊關係。[34] 然而，如果雙方就分別這兩種關係，而且就認同在早就知道的老

[34] 請參閱：Leslie A. Baxter, *Voicing Relationships: A Dialogic Perspective* (California: SAGE, 2011), 94。

臺灣大學學術期刊資料庫

舊關係，並且只是不喜歡這段關係，而不再努力創造意外的新奇關係，這樣的愛情就是死的。此外，就算是認同於意外的新奇關係，這樣的愛情也是垂死的。因為雙方只是在認同彼此的關係而已，而非用心經營彼此的關係。若是如此，過不久後雙方經過愛情垂死前的掙扎，也會無法認同意外的新奇關係，轉而認同早就知道的老舊關係。

要點三：自我利益式的觀待，也就是帶著想要從別人那裡獲得利益的心態去看看別人獲得甚麼來看看自己缺乏甚麼，或是去看看自己做了甚麼來看看別人沒做甚麼。有些人會說「缺乏愛情的人生是不完整的」，或者對他愛的人說「缺乏你的人生是不完整的」。這樣的思維似乎可以追溯自柏拉圖的著作《會飲》。《會飲》中提到宙斯和眾神為了削弱攻擊他們的雌雄同體者的力量，而將雌雄同體者切成兩半，每一半都渴望尋找與擁抱另一半，而且在找到另一半之前不願意做任何事。但無論如何，任何一半都會死亡，宙斯憐憫他們而將他們的生殖器外露並移至前方，使他們成為男性或者女性，而只要男性與女性交合就可以延續種族。從這時開始，人類與生俱來就對另一半有欲愛，如此的欲愛促使雙方結合而恢復到以前完整的狀態。[35] 在當代也有社會學學者透過採訪自我認同為異性戀者的方式，指出他們感覺缺乏伴侶的人生是不整的，並建構社會學理論解釋這樣的現象。[36] 然而，如果以哲學之觀待的視角看這樣的說法，便可以理解所謂的缺乏與完整是透過自我利益的觀待建構出來的感覺：看到別人獲得愛情，看自己卻仍是單身或者即使有伴侶仍不覺得獲得愛情，

[35] 請參閱：Plato, *The Symposium*, trans. M. C. Howatson (New York: Cambridge University Press, 2008), 23-24。

[36] 請參閱：Paul Johnson, *Love, Heterosexuality and Society* (New York: Routledge, 2005), 87-89, 93-95。

臺灣人文學術期刊資料庫

而感到缺乏愛情的人生不完整。如果不是透過自我利益的觀待看別人獲得愛情，看自己就不會覺得缺乏，因為感覺滿足而不覺得需要獲得愛情。

要點四：以獲得的心態經營愛情。如果帶著要獲得愛情的心態經營愛情，則可能會碰到三種困苦。第一，在愛情前期，因為帶著要獲得愛情的心態，所以很擔心告白後會得不到愛情，或者擔心沒被告白而得不到愛情，而受困在想要獲得而擔心的困苦中。第二，即使告白後對方願意一起交往，在熱戀期過後，一旦感覺獲得了愛情，這樣的愛情也就死了而不再是愛情了。因為在獲得愛情以前的種種付出在獲得愛情時就停止了。如果原本相愛的兩人之間的愛情已死，卻還要相處在一起就是困苦，只能回想過去愛情的美好時刻，藉此感覺獲得愛情。第三，由於感覺獲得了愛情，因此當對方不再愛我們、想要與我們分開、拒絕我們的愛，我們會感受到痛苦，也會產生生氣、沮喪、羞恥、絕望等情緒，甚至會極端到因為得不到而自殺或殺死對方。[37]

總括來說，世間用以經營愛情的觀念包括認同自我為脆弱的情意、夾帶好惡的分別、自我利益式的觀待、以獲得愛情的心態經營愛情。這些觀念帶動身體去追求、關心、陪伴、理解所愛的人，表面上兩人之間的愛情增長了。然而，這些觀念卻可能在兩人的相處中埋伏著伺機而動，只待兩人在周遭環境的刺激下引發出來吞噬、扼殺兩人之間的愛情。面對經營愛情的課題，根據〈曼殊室利分〉，能否從中梳理出不一樣的觀念來處理？下一節

[37] 關於愛情作為互相表現愛意的呈現，當有一方遭到拒絕時的感受、情緒與行為之討論，請參閱：Aharon Ben-Ze'ev and Ruhama Goussinsky, "Love at Breaking Point: 'What Have I Got to Do to Make You Love Me?'" in *In the Name of Love: Romantic Ideology and Its Victims* (New York: Oxford University Press, 2008), 39-60。

臺灣大學學術期刊資料庫

將先從菩薩利益眾生時的觀念談起，接著再談如此的觀念如何運用在愛情中。

伍、〈曼殊室利分〉中菩薩利益眾生之條理

根據〈曼殊室利分〉，文殊菩薩利益眾生的行為可以概略分成三個重點。第一，在身體行為方面，文殊菩薩一早就最先來到佛陀住處外，為的是觀看乃至親近如來以利益眾生。第二，在語言行為方面，文殊菩薩開示甚深般若波羅蜜多。第三，在心態行為方面，文殊菩薩除了對眾生發起大慈心而做出身體和語言方面利益眾生的行為之外，還憑藉著不一般的認知與情意作為方法（*upāya*/ means）來利益眾生。[38] 更進一步說，文殊菩薩用以利益眾生的認知與情意正是文殊菩薩要開示以教導眾生的般若波羅蜜多。以下展開四個要點闡明文殊菩薩在修行般若波羅蜜多時在認知與情意方面的條理。

要點一：不認同任何有為層次的現象為自我，而設置無為層次的菩提為自我。根據經文，在消極面，「不去設置這些法是優良的，那些法是惡劣的（*Evaṃpratyupasthitā, ime dharmā agrā, ime dharmā hīnā iti na*）」[39]；在積極面，設置「菩提即我，我即菩提」。[40]

在消極面，之所以在修行般若波羅蜜多時不去設置「這些

---

[38] 舉例而言，菩薩為了利益眾生而披掛聯結不可得乃至非存在之鎧甲（*sarvasattvānāṃ ca te kṛtaśaḥ sannāhaḥ sannaddhaḥ, sa cānupalaṃbhayogena yāvad abhāvayogena*）。請參閱：Masuda 本，頁 196-197。換句話說，菩薩在利益眾生時，認知上與眾生非存在聯結，情意上與眾生不可得聯結。如此的鎧甲是菩薩利益眾生時所使用的工具，而將如此的工具抽象化便可理解成方法。

[39] Masuda 本，頁 203-204。

[40] 玄奘本，頁 966 下 26。

臺灣大學學術期刊資料庫

法是優良的，那些法是惡劣的」之理由有四。第一，一切法之所以為優良的或是惡劣的都是在特定時空脈絡下由眾多條件推動所設置出來的，並非本身存在為優良的或惡劣的。舉例而言，對初發菩提心的修行者而言，因為認為佛法是優良的而以覺悟為目標並且走上修行道路。然而，卻在修行的途中遇到一時過不去的障礙而以為佛法是惡劣的，例如在利益眾生時，反遭眾生嘲笑、辱罵、欺負，卻沉不住氣無法以因緣觀去觀察與理解眾生的回應，就認為因緣觀是不可能做到的乃至佛法是惡劣的。此外，即使是文殊菩薩，在極細微的法中都找不到也得不到無上的佛法。因為縱使根據佛法是空的而說佛法無上，也是在教導眾生洞察佛法之空性而說佛法無上，佛法並非本身存在為無上。第二，設置法之優劣反而可能會徒增困惑與困苦而成為修行般若波羅蜜多的障礙。例子同上，在不同條件的推動下，一下子以為佛法是優良的，一下子以為佛法是惡劣的，反而陷入在設置佛法優劣之困惑與困苦中。如果不從設置法之優劣的坑洞中跳出來，只會不斷在設置法之優劣的坑洞中兜圈子，而做不成修行般若波羅蜜多。第三，由觀察與理解一切法之優劣都是條件所推動而設置出來的，進而洞察一切法是空的。由於一切法都是空的，而空性意涵著無限定，因此不會設置而限定一切法是優良的或是惡劣的。第四，如果在修行般若波羅蜜多時設置法之優劣，反而就不是在修行般若波羅蜜多。舉例而言，如果修行者遇到一隻狗，想要靠近撫摸牠，表達對牠的關心，卻被牠反咬一口。那時無論這位修行者的心以為佛法是優良的或惡劣的，這位修行者在設置法之優劣時就無法明白為何狗會反咬他一口、無法洞察狗咬他一口也是空的，而能再無畏懼地想方設法靠近與關心。

既然修行般若波羅蜜多時不會設置法之優劣，同理地也不會

臺灣大學學術期刊資料庫

設置任何有為層次的現象為自我。此外，因為任何有為層次的現象都是由條件推動，而不夠資格擔任自我這個概念所要求的不變異性。

在積極面，修行般若波羅蜜多時之所以設置「菩提即我，我即菩提」之條理可由以下五步驟說明。第一步驟，著眼於眾生之無限相續的心識，自我只不過是指稱本位立場的指稱代名詞，並非無限相續的心識能實現的狀態，例如思維、想像、無明，或者歡喜、哀慟、煩惱等，而菩提則是無限相續的心識能實現的狀態。第二步驟，著眼於一切法，以五蘊、十二入處、十八界來說，所謂的自我之語詞和菩提之心識狀態都是一切法隨著世界運作的道理而組合造作的表現。第三步驟，著眼於空性，一切法都是空的而本身都不存在為一切法。條理鋪陳至此，即可理解「菩提即我，我即菩提」之第一層意涵，也就是自我之語詞和菩提之心識狀態都是空性。第四步驟，空性意涵著開放性，空性開放給眾生實現各種心識狀態。因此，在眾生尚未實現菩提前，初步理解菩提是可以實現的，而設置「菩提即我，我即菩提」之修行目標。因此，走在菩提道之修行道路時，就不輕易將任何有為層次的現象認同為自我。以上即是「菩提即我，我即菩提」之第二層意涵。如果以語意學（semantics）和語用學（pragmatics）作為理解的參考框架，則可以說「菩提即我，我即菩提」之第二層意涵為語用學上的理解，而非語意學上的理解。在修行的脈絡上，當一位菩提道的修行者對自己說「菩提即我，我即菩提」時，這位修行者並不是以為自己就是菩提，而是將「菩提即我，我即菩提」當作用以指引修行的見解，如此的見解意涵著菩提是可以實現的，且不去將任何有為層次的現象設置為自我。第五步驟，來到「菩提即我，我即菩提」之第三層意涵，也就是修行者之心識

臺灣大學學術期刊資料庫

已實現菩提且這位修行者的所作所為就是菩提之顯現，因此可以宣稱菩提就是自我，自我就是菩提。值得注意的是，在第三層意涵上，雖然菩提一方面是有為層次的修行者經由修行而實現的，但另一方面也是無為層次的菩提之顯現。此外，由於無為層次的菩提是不變異的，所以夠資格稱得上是自我。

要點二：藉由無分別之樣相（*avikalpākāra*/ the mode of non-discrimination）[41] 觀看任何項目，不以知覺為基礎做成在認知上對任何項目固定的區分。根據經文，在修行般若波羅蜜多時，就不去分別任何項目之優劣，因為任何項目在法性層次上都是不生的，而不是優良的，也不是惡劣的。區別於此，一般以視覺為基礎，以分別的方式在看世界，因此會認知嬰兒已經出生，或者嬰兒沒有出生。然而，無論如何，嬰兒在法性層次上都是不生的。因為嬰兒是依因緣而生，母親懷孕前看不見嬰兒；母親生下嬰兒又十年過去後，也看不見嬰兒。

除此之外，還有第二條線索去理解以無分別之樣相觀看任何項目。根據經文，修行般若波羅蜜多並不藉由分別而設置任何一項目：「這些是凡夫法，這些是聲聞法，這些是獨覺法，這些是如來法。」[42] 不去獲得如此設置出來的項目，也不說這些項目是凡夫的項目、有學位的項目、無學位的項目或者如來的項目。因為這些項目畢竟不可見。而這些項目之所以畢竟不可見的理由是這些項目之根本一貫的情形是空的。由於一切項目畢竟空，所以無分別。

正好觀察與理解一切項目在因緣生滅之畢竟的情形，也就是

41 請參閱：Masuda 本，頁 195。以及 Conze 本，頁 80。
42 Masuda 本，頁 206。

臺灣大學學術期刊資料庫

一切項目無限的來龍去脈之流程，而洞察一切項目在根本一貫的情形為不生的、空的，所以藉由無分別之樣相觀看一切法是如實的觀看，而非自欺欺人的觀看或者不可能的觀看。

要點三：帶動智慧式的觀待，也就是藉由觀待來帶動智慧之開發。以下四組經文中的問答為文殊菩薩以真如之樣相觀看一切法後的教導，如此的教導可以看作是藉由觀待來帶動智慧之開發。

第一組，如果文殊菩薩被提問：「眾生之數目有多少？」，文殊菩薩會回答：「佛法之數目有多少，眾生之數目就有多少。」

第二組，如果文殊菩薩被提問：「眾生領域之量度有多大？」文殊菩薩會回答：「佛陀之領域有多大，眾生之領域就有多大。」

第三組，如果文殊菩薩被提問：「眾生之領域歸屬於甚麼？」文殊菩薩會回答：「不生與不可思議性之歸屬，就是眾生領域之歸屬。」

第四組，如果文殊菩薩被提問：「眾生之領域住於甚麼？」文殊菩薩會回答：「不生之領域所住的，就是眾生之領域所住的。」[43]

根據第一組和第二組對答，可以整理出三個重點。第一，眾生之數目和眾生領域之量度都須分別參照佛法之數目和佛之領域。同理地，佛法之數目和佛陀領域之量度也須分別參照眾生之

[43] 以上四組問答，請參閱：Masuda 本，頁 199-200。

臺灣大學學術期刊資料庫

數目和眾生領域之量度。如果佛法之數目和佛陀領域之量度不需參照其他，那它們就是固定不變的定數、定量。若是如此，眾生之數目和眾生領域之量度就無須參照，而可以直接給定其數與量。第二，如果觀察特定時空範圍下的眾生之數目與眾生領域之量度，就可以知道眾生都在經歷無常與生老病死，而數目和量度皆非固定不變，那麼何須與佛法之數目和佛陀之領域互為參照？從形上學的視角來看，佛法為構成覺悟的一切項目，眾生為構成眾生的一切項目所組成，但是佛法並非固定存在為佛法，眾生也非固定存在為眾生，佛法與眾生是彼此互相參照而施設出的概念。舉例而言，眾生之無明為參照佛之覺悟而施設的概念，佛之覺悟也是參照眾生之無明而施設的概念；離開眾生之無明就談不上佛之覺悟，反之亦然。從救渡學（soteriology）的視角來看，眾生所出現的領域就是佛陀要去救渡的領域，而佛陀要去救渡的領域就是眾生所出現的領域。若就各式各樣的眾生而言，其無明的情況各不相同，因此參照其無明的情況，其所需之佛法也各不相同。對某眾生來說是覺悟的項目未必對另外的眾生來說也是覺悟的項目。因此，隨著不同眾生的認知，佛法之數目和眾生之數目就不相同。第三，經由眾生與佛法或佛陀之觀待，帶動甚麼樣的智慧？首先，不以為概念可以固定住所要概括的對象，當概念要投射出去固定住對象時，對象早已經歷無常而遠離概念之投射。再者，藉由觀待能去觀察與理解眾生、佛陀之所以分別成為眾生、佛陀背後推動的條件與後續可望進展的流程，不死板板地認同自己為眾生或者佛陀，而可以做該做的修行與救渡。最後，經由觀待而可以洞察眾生與佛法或佛陀都是空的。

根據第三組和第四組對答，可以整理出三個重點，以下只以歸屬為例說明。第一，有些人可能以家庭、種族或國籍為歸屬，

臺灣大學學術期刊資料庫

有些人則以四海為家，有些人則不以任何領域為歸屬。然而，無論眾生如何認定其所行領域之歸屬，眾生領域之歸屬就是不生領域之歸屬。第二，不生領域之歸屬就是法性，因為任何項目一貫的情形都是不生的。第三，既然眾生領域之歸屬就是法性，為何還要與不生領域之歸屬觀待？藉由與不生領域之觀待，能觀察眾生在表面上因緣生滅，進而洞察眾生領域之根本的情形為不生，而且不生之領域離不開眾生之領域。

小結要點三，藉由觀待而帶動智慧之開發：在消極面上，不以為眾生之數與量就固定為什麼數字，不去計算眾生之數與量增加或者減少，也不以任何有限範圍的領域為歸屬或安住的領域。在積極面上，觀察眾生因緣變化的歷程並洞察根本的情形。

要點四：藉由不可得之認知與情意利益眾生。先從「不可得」字面上的意思講起。不可得是玄奘法師根據梵文之否定副詞 *na* 或否定接頭音節 *an*，之後搭配動詞字根 √*labh* 所形成的動詞或名詞翻譯而來，例如：“*na…upalabhyate*” 或者 “*anupalabdhiḥ*”。但是在不同的脈絡上，可能考量語法、語意、音韻、語句順暢與便於理解等，玄奘法師也會將類似的梵文片語 “*na…upalabdhiḥ*”、“*na…upalabhate*”、“*nopalabhyate*”、“*anupalaṃbha*” 分別翻譯成「……無（所）得」、「不得……」、「無……可得」、「無得」。[44]

---

[44] 例如：梵文為 “*na ca te kācit sattvopalabhiḥ*”，Masuda 本，頁 196；玄奘法師譯為「而於有情，都無所得」，玄奘本，頁 964 下 2。梵文為 “*nāpi tān dharmān upalabhate, yeṣāṃ dharmāṇām agratā vā hīnatā vā syāt*”，Masuda 本，頁 204；玄奘法師譯為「於諸法中，不得勝劣」，玄奘本，頁 965 中 9。梵文為 “*Evam etad, bhagavann, anuttarā buddhadharmāḥ. Tat kasmād dhetos? Tathā hi, bhagavaṃs, teṣv aṇur api dharmo na saṃvidyate nopalabhyate; na ta anuttarā buddhadharmāḥ*”，Masuda 本，頁 205；玄奘法師譯為「如是世尊，一切佛法雖實無上，而於其中無法可得，故不可說佛法無上」，

臺灣大學哲學系佛教研究資料庫

然而，這裡要提問的是古漢語中表示被動的標記還有「為、被、見、于」等，而在梵文中 "*na…upalabhyate*" 直譯為「……不被得到」，為何玄奘卻要選擇不單純表被動而且具備多種涵義與功能的「可」字來標示 "*na…upalabhyate*" 中被動的意涵？理由至少可能有四個。第一，在古漢語中，「可」之後接的動詞大多為被動動詞，但不完全如此。這樣的特徵和梵文 *upalabhyate* 類似。一方面，當 √*labh* 作為第一類動詞字根時，其後面所接的 *ya* 就看做是被動型標記，*te* 則為為自動詞（*ātmanepada*）第三人稱單數之結尾，因此 *upalabhyate* 可理解為「被獲得」。另一方面，當 √*labh* 作為第四類動詞字根時，其後面所接的 *ya* 就看做是構成第四類動詞的標記而無被動義，*te* 一樣是為自動詞第三人稱單數之結尾，因此 *upalabhyate* 可理解為「去獲得」。第二，在古漢語中，「可」還可以表示「應該」。這樣的特徵比較貼近於梵文中未來被動分詞所表示的「應該被」。根據〈曼殊室利分〉，玄奘法師就將梵文未來被動分詞之 *agrāhyatvād* 翻譯成「不可取故」。第三，在古漢語與東漢以來的佛經翻譯中，「可得」是一組慣用語，雖然在不同脈絡下其意涵會不同。第四，根據經文脈絡，在義理的角度上，「不可得」與「不被得到」（*na…upalabhyate*）可理解為彼此之解釋詞。舉例而言，"*tasmiṃś ca dhātau na śrāvakanānātvaṃ, yāvan na pṛthagjananānātvam upalabhyate*"，[45] 玄奘法師翻譯成「於此界中，異生聖者，能說能受，俱不可得」，[46] 根據梵文的白話翻譯

玄奘本，頁 965 中 19-20。梵文為 "*Yathāpi nāma tvaṃ pūrvajinakṛtādhikāro 'nupalaṃbhaciracaritabrahmacaryaḥ*"，Masuda 本，頁 218；玄奘法師譯為「汝於先佛多植善根，久發大願，能依無得，修行種種清淨梵行」，玄奘本，頁 966 下 27-29。

45 Masuda 本，頁 239。

46 玄奘本，頁 968 下 26-27。

臺灣大學學術期刊資料庫

為「而在這要素當中，多樣的聲聞乃至多樣的凡夫之情形都不被獲得」。一般人可能會感覺獲得了甚麼樣的家人、朋友、員工、伴侶、學生，但如果將獲得的感覺放在無限的生命歷程中來看，一般人就無法繼續感覺獲得到甚麼。因為能獲得的這方和所獲得的那方都在經歷無常與身體的老病死。在彼此鬧翻的時候或者哪方都要死的時候，任何還堅持獲得到甚麼的人都只是自欺。因此，本來感覺獲得的都是不被獲得的，也是不可能被獲得的。

接著，關於不可得，還可以從以下四點稍微區分「得到」與「抓取」之概念不同。第一，「得到」之對反概念為「失去」，「抓取」之對反概念為「捨棄」。一般講得失取捨就是將得與失並列成詞，取和捨並列成詞。然而，這樣的語詞使用方式不是沒有道理。因此來到第二點，得到和失去作為一組概念，其共通的特徵是消極的；而抓取和捨棄作為一組概念，其共通的特徵是積極的。所謂消極的意思是，得到甚麼或者失去甚麼側重當事者對自己行為結果的感覺，而感覺得失的依據或推動得失感覺的條件通常是對方的給予或回應。然而，所謂的積極的意思是，抓取甚麼或者捨棄甚麼側重當事者主動的行為，不待對方得給予或回應。第三，在梵文中，也可以看出「得到」不同於「抓取」。「得到」之字根為 √*labh*，「抓取」之字根是 √*grah*，表示「不可取」的字是 *agrāhya*。第四，在先抓取而可能得到的意義下，或者藉由抓取而得到的意義下，「得到」相較於「抓取」是第二序的概念。因此，所謂的「取得」是先取而後得。同樣的分析方式可用在「習得」、「賺得」、「謀得」。[47]

[47] 嚴格來說，「獲得」也可分析為先獲後得。獲之本義應為獵鳥，偏向比較具體動態的動詞；「得」在《說文》釋為「行有所得也」，也是先行才有所得，得之本義偏向抽象靜態的動詞。請參閱：巫雪如，《先秦情態動詞研究》（上海：中西書局，2018 年），頁 347-349。

臺灣大學哲學系博士論文

以上概念之區分有助於解構「得到」之概念。首先，從中文和梵文的字詞外表都可以看出一定是經過一連串的動作後才會有所得。在中文中，以「習得哲學」為例，得到哲學之主要動作為學習，但除了學習以外，得到哲學還需其他一連串的動作輔助，例如：想學習的心、飲食維持身體機能、走到學校上課等。而在梵文中，表示得到之 *upalabdhi*，接頭音節為 *upa*，表示靠近；另一個表示得到之 *prāpti*，其接頭音節為 *pra*，表示朝向。*upa* 和 *pra* 都可以細膩地解讀為概括在得到之前的一連串動作。因此來到第二，能得到的這一方，在感覺得到甚麼之前，幾乎都會分別與認同所要去得到的對象，接著再做出一連串的組合造作去得到對象。第三點，也是非常重要的一點，得到或沒得到須依靠對方的給予或回應。縱使費盡心力要去得到甚麼，只要對方沒有回應，都不可能得到。相反地，就算幾乎沒付出甚麼心力，對方卻給予自己甚麼，只要接受，自己就得到了。

釐清、解構以上概念之後就可以開始解讀「不可得」在經文脈絡中的義理。「不可得」之白話翻譯為「不可以被得到」，而「不可以被得到」之意涵有三：「不可能得到」、「得到不可行」和「不應該得到」。

首先，就經文中「諸法畢竟不可得」而論，根據古漢譯的白話翻譯為「到了最終的最終，一切項目都不可能被得到」，根據梵文的白話翻譯則為「就超越邊界的情形上而論，一切項目不被獲得」。這段論述的道理可以從三個視角來闡明。第一，從語言之話在說來看，世界本來就不存在任何邊界，當用語言劃出、限定出世界的邊界時，世界還在經歷無常而不被語言限定住。就此而論，世界可以不斷超越語言所設出的邊界。因此，當語言限定出：「我獲得了世界」，世界也是不被獲得的。就算語言

臺灣大學藝術學門資料庫

無法限定住世界，但一般人會感覺獲得世界，而且感覺永遠獲得了世界。因此來到第二個視角，從感覺獲得來看，當感覺獲得世界時，追溯感覺獲得世界之前，世界不被獲得；展望獲得世界之後，世界得而復失，因此世界也不被獲得。不過就算如此，這樣的「不可得」似乎稱不上是「畢竟」，因為世界仍有一段時間是感覺被獲得的而非窮盡一切時空都不被獲得、不可能被獲得。因此來到第三個視角，從無動無作來看，當一般人感覺獲得世界時，那樣的感覺是不真實的，因為世界只是一貫為真如而無動無作。[48] 進一步說，一般人作出一連串的動作要去獲得世界，並以為獲得了世界，但世界其實無動無作而並未給予或回應一般人。既然世界作為所獲得的一方並未給予或回應一般人，如此就構不成「得到」。因此，一般人徹頭徹尾都獲得不到世界，也不可能獲得到世界。[49]

第二，再回到「諸法畢竟不可得」，這句見解也可以理解為「到了最終的最終，得到一切項目是不可行的」。雖然如此的理解不如上一段來得究竟，因為「可能」為「可行」的基礎，但仍能提供其他條線索解讀為何經文說「諸法畢竟不可得」。可行或不可行涉及當事者設定的目的。舉例而言，巧克力可以吃，也就是吃巧克力是可行的、行得通的，而吃巧克力之所以可行的理由是一般人吃巧克力可以獲得身體所需的能量。但是對小狗而言，巧克力不可以吃，也就是吃巧克力是不可行的（但非不可能的），因為小狗吃巧克力後，小狗的身體可能會出現噁心、嘔吐或腹瀉等症狀。

---

48 經證：「我觀如來，即真如相，無動無作。」玄奘本，頁 964 中 19。

49 不可能是就缺乏條件而說，並非就一般人的能力而說。換句話說，一般人是不可能得到世界，而談不上能不能夠得到世界。

臺灣大學圖書館收藏

所以，為何得到一切項目是不可行的？因為當以為得到甚麼的時候，那個甚麼就死了而不是本來設定要去得到的。舉例而言，本來要得到天上飛的喜鵲，後來也抓到了喜鵲，但抓在手裡而感覺得到的喜鵲就不再飛了。因此，以得到的心態去得到天上飛的喜鵲是不可行的、行不通的。除了上述的理由之外，還有第二個理由，也就是獲得的感覺最終仍無法戰勝老、病、死。即使任性地抓住喜鵲而感覺獲得喜鵲，在自己要死的時候，甚至已經死了，就抓不住喜鵲而無法繼續感覺獲得喜鵲。因此，最終得到喜鵲仍是不可行的、行不通的。

第三，正好因為一切項目不可能被得到，所以也不應該去得到一切項目。因為從消極面來講，既然一切項目不可能被得到，卻去得到一切項目，在認知上就仍持續製造無明（*avidyā*），在情意上就仍持續產生煩惱（*kleśa*），而無明與煩惱為推動困苦與生死輪迴的推手。只要以得到的認知與情意在世間運作，無論最後的結果是得到或是沒得到，都是困苦。因為對於沒得到的，一般人可能會感到沮喪、難過，之後或者捲土重來要去得到，或者到死都要去得到而繼續生死輪迴。而對於得到的，一般人縱使開心，也開心不了多久，因為世界不是能夠持續以得到的情意在運作的。得到之後就要繼續不斷走下去。僅憑著得到的情意繼續走下去無法超越困苦與生死輪迴。如果要避免困苦與生死輪迴，就不應該去得到一切項目。

然而，對於修行者而言，不只因為一切項目不可能被獲得而不應該去得到一切項目，還因為既然認知一切項目不可能被得到，並以不去得到一切項目為修行運作的一環，那麼在修行時就不應該去得到一切項目，否則就不是在修行。此外，如果要去救渡眾生，卻還用得到之認知與情意在做，那麼結果必定是救渡不

臺灣人文與藝術期刊資料庫

下去。因為眾生會哭會鬧，會冷漠無情，甚至恩將仇報。如果用得到之認知與情意去救渡這樣的眾生，所得到的就是眾生這些染污的回應。

解讀「不可得」在經文中的義理之後，還須徹底地追問：那麼「不可得」可以被得到嗎？答案依然是不可以。根據 Masuda 本：“*labdha eva, bhagavan, dharmaḥ syād, yadi aham anupalaṃbhacārī syāṃ*”[50] 其白話翻譯為「世尊，假使我竟然成為不去得到的追求者，那麼不去得到就可能是被得到的項目。」這段經文是與事實相反的條件句，也就是說「不去得到」是不可能被得到的。因為不去得到也是真如而無動無作。相似的根據也可以在《大般若波羅蜜多經．第二會》中的一段經文找到，[51] 不可得之所以為空性是因為過去、現在與未來之一切項目都不被得到。而一切項目不被得到是因為一切項目都屹立不搖、不被破壞，而且一切項目之最開始（*ādi*）及最根本的情形（*prakṛti*）就是清淨（*viśuddhi*）。一切項目之屹立不搖、不被破壞不是因為一切項目存在為甚麼本身固定不變易的東西，而是因為一切項目都是真如。無論一切項目表面上隨著甚麼條件而推動出甚麼樣的樣相，一切項目都是真如的樣相。正因為真如的樣相如水般的清澈純淨，所以可以顯現為不可得的心態之清淨，也可以顯現為

---

50 Masuda 本，頁 219。

51 *tatra katamā anupalambha-śūnyatā? ye dharmā atītānāgatapratyutpannās te nopalabhyante. tat kasya hetoḥ? nātīta anāgatā upalabhyante nāpy anāgata atītā, na pratyutpanne 'tītānāgatā upalabhyante, nāpy atītānāgatayoḥ pratyutpannā eṣām iyam anupalabdhir ādi-viśuddhitvād akūṭasthāvināśitām upādāya. tat kasya hetoḥ? prakṛtir eṣām eṣā, iyam ucyate anupalambha-śūnyatā.* 請參閱：Takayasu Kimura, ed. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2* (Tokyo: Sankibo Busshorin, 2009), 63。以及 Edward Conze, trans., *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra* (Berkeley: University of California Press, 1975), 147。

臺灣大學哲學系圖書館

去得到的心態之染污。總括來說，不可得也是真如之顯現而沒有給予或回應眾生甚麼，因此不可得也是不可得的。

具備以上關於不可得之理解後，就可以進一步理解文殊菩薩如何以不可得之認知與情意利益眾生，以下分成三點論述。第一，正好因為眾生是不可得的，所以眾生是可以轉化的。換句話說，眾生不會被得到而存在為被得到的情形。第二，菩薩因為以不可得之清淨的情意利益眾生，所以不會因為所救渡的眾生達到涅槃而感覺得到成就感，也不會因為所救渡的眾生進入生死輪迴而感覺得到挫折感。換句話說，菩薩不會患得患失，而能以不可得之清淨的情意利益眾生。第三，正好因為不可得也是空的，所以菩薩可以施展多樣的方法來救渡，而不限定在不可得。舉例來說，菩薩有時候需要將不可得之情意切換到得到之情意而能去同理以得到之情意在運作的眾生之困苦，否則如果無法同理眾生之困苦，則無法持續救渡眾生，也救渡不了眾生。

總結以上菩薩利益眾生的四個要點，正如經文開頭菩薩聯結無分別與無所得觀看如來，而任何看似分別的設置自我與觀待都是為了帶動智慧之開發與利益眾生。

陸、運用菩薩利益眾生的觀念於經營愛情

愛情中的癥結使得在愛情中的眾生困苦。如果要徹底從愛情的困苦中解脫，佛教提供解脫道讓眾生可以行走在上而遠離愛情的困苦。然而，如果目標在於在愛情中扶持彼此共同成長，做出來的卻是製造彼此的困苦，面對這樣的情形，佛教能給出甚麼樣的方法對治？從上一節菩薩利益眾生的觀念至少能給出以下四點啟發的見解。

臺灣大學學術期刊資料庫

第一，設置高超的愛情就是自我，但並非語意層次上地設置，而是語用層次上地設置。也就是說，當設置高超的愛情為自我時，並不在認知上以為愛情等同於自我，而是為了成就愛情，自我可以成為任何角色。如此一來，無論一段愛情走到哪裡，甚至分手，勝出的都會是真實的愛情之情意。

第二，以無分別之概念帶頭指引看進去愛情的來龍去脈。如果看不慣所愛的人的某些行為，則不去討厭所分別出來的行為，而能先將對方的行為看成無分別，並且去關心與理解這些行為是如何產生的，未來又可以如何改變。同樣地，也可以試著先以無分別之視角看自己夾帶好惡的分別。想當初如何喜歡對方，而後來又是經歷甚麼點點滴滴開始討厭對方，自己在這愛情的歷程中又偏重哪些分別在看對方，而展望未來自己還能夠怎麼與對方經營愛情，不只恢復到類似當初喜歡對方的情意，甚至可以超越當時的情意。

第三，操作帶動智慧式的觀待。如果在經營愛情的時候仍在左顧右盼地尋找、追求自我利益，那樣就不是真的愛對方，而只是藉由看似愛情的行為來利益自己。區別於此，在經營愛情時可以觀察世界各式各樣的愛情，以及這些愛情如何產生又如何熄滅，並且藉由如此觀察而洞察愛情之空性。愛情不會一直固定存在為愛情，藉由觀待愛情之產生與熄滅，在經營愛情時，就不只是在愛情而已，還能藉此機會開發智慧。如此一來，縱使愛情已不在，勝出的仍是經歷愛情後所開發的智慧，不會因為愛情消逝而只能一直在負面的情緒中過活。

第四，以不可得的心態經營愛情。如果有人感覺「得到你的人，卻得不到你的心」，不必傷心，因為沒有人得得到自己的

臺灣大學學術期刊資料庫

心，更不用說得到別人的心。如果別人的心就被得到了，或者說愛情就被得到了，那樣的愛情也是死的。正好得不到別人的心，而可以不必追逐在要得到別人的心。面對確實得不到別人的心，在經營愛情時的情意就是清淨的，不會染上患得患失的憂心，也不會因為沒得到而困惑與難過，反而能隨時成全並祝福對方遠走高飛。換個方式來說，在經營愛情時，不去以得到愛情為目標，重要的是用心實踐愛情，昇華愛情。如此一來，愛情容易水到渠成；即使沒有水到渠成，勝出的也是清淨的情意，而非困惑與難過。這就好比智慧不是用來得到的，不要以得到智慧的心態來開發智慧。正好不以為自己得到智慧，反而能面對事情而持續開發智慧。

根據以上四點，菩薩利益眾生的觀念不但能用於利益眾生，放在愛情的脈絡下理解也能用於經營愛情。

柒、結論

總結全文，關於陷溺於愛情之苦的人如何經營愛情，根據《大般若波羅蜜多經．第七會．曼殊室利分》，至少可以形成以下四點啟發的愛情觀：

（一）消極上，避免認同脆弱而易崩壞的情意為自我；積極上，語用地設置高超的愛情就是自我。理由在於：第一，自我只不過是指涉本位立場的反身代名詞，自我可以被認同為任何情意，但是自我並不就存在為所認同的情形。第二，認同脆弱的情意為自我反而形成經營愛情的障礙，因為所做的只是執著於所認同的自我或者在認同這件事情上兜圈子，而不是為了經營愛情而能調整自我。第三，由於將高超的愛情設置為自我只是經營愛情時語用的設置，並不因此就將自我等同於愛情，而是能用以指引

臺灣大學哲學系圖書資料庫

發展出高超的愛情。

（二）消極上，避免夾帶好惡的分別；積極上，以無分別之概念帶頭指引看進去愛情的來龍去脈。理由在於：第一，在法性的層次上，不存在著所分別的情形，任何所分別的情形都是不生的。第二，無分別並非自欺欺人或者不可能實現的觀看方式，而是可以藉由觀看對象之來龍去脈而能理解、甚至實現的觀看方式。

（三）消極上，避免自我利益式的觀待；積極上，操作帶動智慧式的觀待。理由在於：第一，基於自我利益而將自己的情形觀待為缺乏愛情而不完整的人生，並將別人的情形觀待為具備愛情而完整的人生，不是真的在經營愛情，而更像是以愛情之名來利益自己。第二，由於觀待愛情之因緣生滅的一面與空性的一面，經營愛情時無論結果如何，都在開發觀待愛情的智慧。

（四）消極上，避免用獲得的心態經營愛情；積極上，以不可得的心態經營愛情。這裡的「不可得」可以理解為「不可能得到」、「得到不可行」和「不應該得到」。而支撐（四）的理由在於：第一，在獲得愛情之前，愛情不被獲得；在獲得愛情之後，展望更遙遠的未來，愛情也會得而復失。也就是說，放在愛情生滅的來龍去脈來看，愛情一貫的情形並非被獲得。第二，構成獲得對象的前提之一是對象給予回應，而愛情之確實一貫的情形為真如而無動無作。既然愛情從未給予回應，就構不成獲得愛情。根據以上兩點，獲得愛情是不可能的。第三，以獲得的心態去經營愛情是不可行的，因為當以獲得愛情為目標時或者以為獲得愛情時，就正好不是在經營愛情。第四，由於愛情是不可能被獲得的，而且獲得愛情是不可行的，所以不應該去獲得愛情。否

臺灣大學學術期刊資料庫

則，在認知上仍持續在製造無明，在情意上仍持續在產生煩惱，進而持續推動生死輪迴。第五，以不可得的心態經營愛情就不會因為獲得和失去愛情而患得患失，反而能鍛鍊愛情中清淨的情意，以清淨的情意來經營愛情。

面對陷溺於愛情之苦，佛教能提供的不只是遠離愛情的解脫道，也能提供有別於解脫道處理愛情的方式。根據《大般若波羅蜜多經．第七會．曼殊室利分》，如此的方式就做在正確的認知與清淨的情意上，開放眾生在經營愛情時，不是只可以平庸地聯結「認同脆弱的情意為自我、夾帶好惡的分別、自我利益式的觀待以及獲得的心態」來經營愛情，而是還可以轉為聯結「設置自我為高超的愛情、無分別、帶動智慧式的觀待與不可得」來經營愛情。運用後者的方式來經營愛情的眾生就不只是在經營愛情，而是在經營愛情的同時，認知方面就往智慧突破，情意方面就往清淨的情意昇華。值得注意的是，如同本文第二節所述，這只適用於因愛情所苦的人。正因在愛情中受苦，此四點啟發的見解才會啟動來更好地經營愛情，藉此因緣開發智慧與昇華愛情。倘若愛情中的當事人樂於平庸地聯結「自我、分別、觀待、獲得」來經營愛情，且不以此為苦，那麼這並不意涵根據本文的愛情觀，當事人經營愛情的方式就是不好的，而只是本文主張的愛情觀不適用於此當事人。因此，經營愛情可以是眾生銜接於菩提道修行系統的非必修前置作業。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號。

唐．玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，第 220 號。

Masuda, Jiryo. “Saptaśatikā Prajñāpāramitā: Text and the Hsüan-chwang Chinese Version with Notes.” *Journal of the Taisho University, vols. VI–VII, In Commemoration of the Sixtieth Birthday of Professor Unrai Wogihara, Ph.D., D. Lit*., 185-241. Tokyo: Taisho University, 1930. Reprinted in 荻原博士還曆記念祝賀論文集 , Tokyo: Sankibo Busshorin 山喜房佛書林 , 1972.

Kimura, Takayasu, ed. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*. Tokyo: Sankibo Busshorin, 2009.

二、專書

巫雪如，《先秦情態動詞研究》，上海：中西書局，2018 年。

艾里希．弗洛姆（Fromm, Erich）著，劉福堂譯，《愛的藝術》，上海：上海譯文出版社，2019 年。

曾昭旭，《存在感與歷史感：論儒學的實踐面向》，臺北：臺灣商務，2003 年。

聖嚴法師，《覺情書：聖嚴法師談世間情》，臺北：法鼓文化，2008 年。

關永中，《愛、恨與死亡——一個現代哲學的探索》，臺北：臺

臺灣大學學術期刊資料庫

灣商務，1997 年。

Armstrong, John. “Love Is Really *x*.” In *Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy*, 8-12. London: Allen Lane, 2002.

Baxter, Leslie A. *Voicing Relationships: A Dialogic Perspective*. California: SAGE, 2011.

Ben-Ze’ev, Aharon and Ruhama Goussinsky. “Love at Breaking Point: ‘What Have I Got to Do to Make You Love Me?’” In *In the Name of Love: Romantic Ideology and Its Victims*, 39-60. New York: Oxford University Press, 2008.

Bodhi, Bhikkhu, trans. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta-Nikāya*. Boston: Wisdom, 2000.

Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. New York: Cambridge University Press, 1982.

Conze, Edward, trans. *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley: University of California Press, 1975.

——, trans. “The Perfection of Wisdom in 700 Lines.” In *Perfect Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*, 79-107. Totnes: Buddhist Publishing Group, 1993.

Johnson, Paul. *Love, Heterosexuality and Society*. New York: Routledge, 2005.

Kronqvist, Camilla. *What We Talk About When We Talk About Love*. Turku: Painosalama Oy, 2008.

Marino, Patricia. *Philosophy of Sex and Love: An Opinionated Introduction*. New York: Routledge, 2019.

Plato. *The Symposium*. Translated by M. C. Howatson. New York:

臺灣大學學術期刊資料庫

Cambridge University Press, 2008.

Singer, Irving. *Philosophy of Love: A Partial Summing-Up*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009.

Solomon, Robert C. *Love: Emotion, Myth, & Metaphor*. New York: Prometheus Books, 1990.

三、期刊論文

立花弥生，〈律的側面からみた『文殊般若経』—大乗経典の経・律相即性—〉，《印度學佛教學研究》第 48 卷第 2 號，2000 年 3 月，頁 92-94。

曾昭旭，〈愛情學之本體論與工夫論——再論心性學與愛情學〉，《淡江中文學報》第 14 期，2006 年 6 月，頁 1-14。

釋昭慧，〈「性」與「愛」之佛教觀點〉，《生命教育研究》第 4 卷第 2 期，2012 年 12 月，頁 1-31。

Keng, Ching. “What is *Svabhāva-vikalpa* and with Which Consciousness(es) is it Associated?” *Journal of Indian Philosophy* 47, no. 1 (March 2019): 73-93.

Kronqvist, Camilla. “Lost and Found: Selfhood and Subjectivity in Love.” *Philosophical Investigations* 35, no. 3-4 (March 2012): 205-223.

四、論文集論文

林純教，〈『七百頌般若経』（Saptaśatikā-prajñāpāramitā）の研究——特に「一相荘厳三昧」（ekavyūha samādhi）と「般舟三昧」（pratyutpannabuddha saṃmukhāvasthita samādhi）との関連に於いて〉，收入高橋弘次先生古稀記念会事務局編，《浄土学仏教学論叢：高橋弘次先生古稀記

臺灣人學學術期刊資料庫

念論集〈第二卷〉》，東京：山喜房佛書林，2004 年，頁 161-181。

Harvey, Peter. “Theravāda Philosophy of Mind and the Person: *Anatta-lakkhaṇa Sutta*, *Mahā-nidāna Sutta*, and *Milindapañha*.” In *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, edited by William Edelglass and Jay Garfield, 265-274. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Jackson, Stevi. “Love, Social Change, and Everyday Heterosexuality.” In *Love: A Question for Feminism in the Twenty-First Century*, edited by Anna G. Jónasdóttir and Ann Ferguson, 33-47. New York: Routledge, 2015.

Newton-Smith, W. “A Conceptual Investigation of Love.” In *Eros, Agape, and Philia: Readings in the Philosophy of Love*, edited by Alan Soble, 199-217. New York: Paragon House, 1989.

Tsai, Yao-ming. “Perspectives on the Person and the Self in Vasubandhu’s *Abhidharmakośabhāṣya*.” In *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*, edited by Bart Dessein and Weijen Teng, 396-412. Leiden: Brill Publishers, 2016.

五、網路資源

Monier-Williams 梵英辭典。檢索日期：2020 年 12 月 6 日。http://sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=k%E1%B8%B7p&lang=sans&action=Search。

臺灣大學學術期刊資料庫

Constructing a View on Love Leading to the Path to Enlightenment: Based on the *7th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom*

Hsiao, Che-yuan *

Abstract

This paper takes a philosophical approach to the research topic "love" based on the *7th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom*, which was translated by Xuanzang in Tang dynasty, as well as *Saptaśatikā Prajñāpāramitā* in Sanskrit, and refers to the English parallel version "The Perfection of Wisdom in 700 Lines" by Edward Conze. The gist of the *7th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom* is teaching sentient beings to see *tathāgata*, *bodhi*, *buddha*, *buddhadharma*, and even *sarvadharma* from the perspective of *tathatākāra*, by which helping them develop the wisdom and sentiment of approaching *nirvāṇa* and transforming sentient beings. This paper, first, lays out grounds for supporting the gist. Second, the potential crux of love is expounded in terms of the overlapping key concepts "*ātman*, *vikalpa*, *apekṣā* and *upalabdhi*" between the literature and love. Against this background, this paper further spells out how the four key concepts "*ātman*, *avikalpa*, *apekṣā* and *anupalabdhi*" work in the process of bodhisattvas'

* Doctoral Student, Department of Philosophy, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

benefiting sentient beings. On the basis of the above understanding, this paper, finally, tries to explain how to apply the ideas of bodhisattvas' benefiting sentient beings to develop love. In this sense, this paper constructs a view on love leading to the Path to Enlightenment.

Keywords: love, *tathatā, anupalabdhi, Sutras of the Perfection of Wisdom, Saptaśatikā Prajñāpāramitā*

臺灣大學學術期刊資料庫