臺大佛學研究．第三十五期
民 107 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-50
DOI: 10.6727/TJBS.201806_(35).0001

「雖作是說而不如說」之去蔽顯實的語言觀——以《大般若經．第十六會》為依據*

劉啟霖**

摘　要

本文研究目的在探索《大般若經．第十六會》之有關語言哲學的闡述，特別聚焦於經中出現了十九次的「雖作是說而不如說」之去蔽顯實的語言觀，透過重構為「生起與沉沒」、「盡智與涅槃際」、「隨順覺悟」、「從智慧到般若波羅蜜多」等四個主要論述，而帶出「離言法性、不可說」與「沉默」之較深入性的哲思洞察，期能於當代學界提出一較具意義且可行性的道路。

本文採取文獻學與義理學並行的進路，以及內在建構之道的方法來行論述。而全文架構如下，壹、緒論：扼要地介紹本文研究之主題、文獻依據與學術回顧、進路與方法、架構與研究目標。貳、關鍵概念的界說與釐清：在論述前先提出「語言與語言哲學」、「般若波羅蜜多」、「雖作是說而不如說」、「去蔽顯實」等四個關鍵概念，來做必要的界說與釐清，以便能順利銜接本文所設置的目標。參、《善勇猛般若經》之十九次「雖作是說而不如說」的介紹及其要義：將所出現的十九次重構為「生起與沉沒」等四個主要論述，以作為本文的支撐論述。肆、就前二節之語言觀的反思：此帶出去蔽顯實之深層語言哲學的二大義涵，

2018.01.14 收稿，2018.06.27 通過刊登。

* 本文之原稿，源自於由國立臺灣大學文學院．佛學研究中心所主辦「2017 東亞佛教思想文化國際學術研討會」所發表的論文，後經指導教授蔡耀明老師建議而修正為目前的文章。

** 作者係國立臺灣大學哲學系博士候選人。

臺灣大學學術期刊資料庫

其一、於義理上彰顯「離言法性」與「不可說」的無為法層次；其二、於實踐上顯示出無聲勝有聲之「沉默」。伍、結論與前瞻：針對全文作一扼要的總結，並期許未來朝向的目標。

關鍵詞：般若波羅蜜多、雖作是說而不如說、去蔽顯實、離言法性與不可說、沉默

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、緒論

為求一目瞭然，於開頭處即以條列的方式，依序鋪陳如下「研究主題」、「文獻依據與學術回顧」、「研究進路與方法」、「論述架構」、以及「研究目標」等五點，來對本文作一扼要性的介紹。

一、研究主題

本文研究主題為《大般若經．第十六會》，亦名《善勇猛般若經》之有關於語言哲學的探究，特別聚焦於經文中數數出現的「雖作是說而不如說」[1]之去蔽顯實的語言觀[2]，透過重構為「生起與沉沒」、「盡智與涅槃際」、「隨順覺悟」、「從智慧到般若波羅蜜多」等四個主要論述，而帶出「離言法性、不可說」與「沉默」之較深入的哲思洞察，期望能於當代學界提出一較具意義且可行性的道路。

二、文獻依據與學術回顧

本文所依據的是以梵文本為主，而以漢譯本為輔，其中梵文本為 Ryusho Hikata（干潟龍祥，1892-1983）於 1958 年所校注的梵文版本[3]；而所輔助參考的漢譯本，即玄奘法師所譯之《大般

---

1 此為玄奘本的漢譯，若按梵文न पुनर्यथोच्यते।（*na punar yathôcyate*）則應直譯為「不復如說」或「然而不如同那個被講說的」，然本文為了一致性與普遍易讀性的緣故，統一使用玄奘本的中文翻譯。詳見如下第二節「關鍵概念的界說與釐清」之對「雖作是說而不如說」的界說與釐清。

2 此中需注意的是，這裡的「實」並非西方哲學所謂的實體（entity）或實存（existence），而是佛法所謂的「實相」（*dharmatā/ dharmāṇāṃ dharmatā/ tattva*）之義，故「去蔽顯實」其全文為「去除遮蔽且開顯實相」，詳細的解說亦見於如下第二節「關鍵概念的界說與釐清」之對「去蔽顯實」的界說與釐清。

3 *Ryusho Hikata, Suvikrāntavikrāmi-Pariprcchā-Prajñāpāramitā-Sūtra: Edited*

臺灣大學學術期刊資料庫

若經・第十六會・般若波羅蜜多分》，收錄於大正藏第七冊 no. 220 之中。此外，尚有藏譯[4]、英譯[5]、日譯[6]等諸傳譯本，然由於限於篇幅與為免繁雜而模糊焦點，故除非少數關鍵要點會拿來援用，否則本文暫時不納入討論。

其次，學界之有關〈第十六會〉的研究，最早的為 T. Matsumoto（1898-？）[7]分別於 1932 年、1935 年、1956 年間，陸續完成了全經七品之比對古漢、藏譯本且將劍橋梵文手寫本翻成德文。[8]查閱其內涵，除了歷史、文獻上的記載外，義理上並無太多的著墨，故應屬本經的開發初期。不久於 1958 年，Hikata 也完成關聯此經的著作，除了上述依據劍橋梵文手寫本、參考其好友 Matsumoto 三個版本之外，並於其上另添二大特色：其一，

---

with an Introductory Essay (Tokyo: Kasai Publishing & Printing Co., 1958). 此中，Hikata 的此梵文校訂本，其所依據的原稿為收錄於英國劍橋大學圖書館之賓達目錄補增第一五四三號（C. Bendall's Catalogue, Cambridge, Add. 1543）之《善勇猛般若經》的梵文貝葉手稿（Palm-leaf Manuscript），本文略稱 Hikata 梵校本。

4 約西元八～九世紀藏王赤德松贊在位期間（798-815），由印度堪布 Śīlêndrabodhi（戒自在菩提）、Jinamitra（勝友）和藏僧 Ye Shes Sde（智慧軍）共譯之德格版的藏譯版：*'phags pa rab kyi rtsal gyis rnam par gnon pas zhus pa zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa,*（德格版 , #14）～收錄於《西藏大藏經》，臺北版，甘珠爾・般若部・第七冊（臺北：南天書局，1992 年），頁 348-372。以下簡稱：Śīlêndrabodhi 本。

5 Edward Conze, *Perfection of Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts* (London: Luzac & Co. Ltd, 1973), 1-78. 以下簡稱：Conze 本。

6 戸崎宏正訳，《大乘仏典・1 般若部経典・善勇猛般若経》（東京：中央公論社，1973 年初版，1977 年四版）。以下簡稱：戸崎宏正本。

7 在 Matsumoto 翻譯第一品之序言介紹時，他曾言：「這部作品以前僅知道名稱不曉得其內容，但為了研究佛教哲學，希望這次的作品能夠使得一般（學者或有興趣的人）公開（閱讀、研究）。」詳參閱：Tokumyo Matsumoto, *Die Prajñāpāramitā-Literatur: nebst einem Specimen der Suvikrāntavikrāmi-Prajñāpāramitā* (Verlag von W. Kohlhammer: Stuttgart, 1932), 52.

8 Matsumoto 於 1932 年以德文出版《善勇猛般若經》第一品（Stuttgart, 1932），1935 年以德文出版《善勇猛般若經》第二品（Leiden, 1935），而全文經歷二次大戰後，終於在 1956 年完成於東京（Tokyo, 1956）。

臺灣大學學術期刊資料庫

搭配藏文四種版本（德格、奈塘、北京、拉薩版）來作更完整的校注，其二，全文以英文並含有關此經的介紹論文（introductory essay）而出版，藉以通行於全世界。[9] 相較於 Matsumoto 的版本，Hikata 梵校本於諸版本的比對與梵、漢、藏、德之不同語言的對照上而言，就完整了許多，倘若就蒐集、管理、整理、與運用來審視，Hikata 於此經之文獻學上的成就頗高，故本文以此為依據。然而，Hikata 梵校本除了增添從整部《大般若波羅蜜經》並其後來的《大智度論》之文獻發展史的介紹之外，似乎於義理上亦無太多的著墨。這也是本文以為，可以多發揮的地方。

此外，E. Conze 於 1973 年出版含《善勇猛般若經》等之短篇般若波羅蜜多經的英譯，正如此書序言中所說：「此部最晚問世而規模完整（full-scale）的 2500 頌，過去長期被漠視的，因為其以著高度的推理來重敘般若波羅蜜多，故不應該被忽略。」[10] 相較於 Matsumoto 與 Hikata，Conze 則較致力對文本的解讀，亦迭有佳作，然而像這類從生命上、或精神上高度修煉，而成就的甚深智慧所敘述的梵文詞語，恐怕不是以物質掛帥、講求邏輯分析、與科技進步的西方世界人士所能清楚而完整地窺視進入的，再加上他以神學的立場來理解佛經，故所譯之文義錯誤不少，[11] 甚至連他自己本人亦很誠實地在注解上說有時候甚至連自

---

9 按 Hikata 梵校本的緒言（P.V-VI.）：有關於般若波羅蜜多的文獻之研究，早於 1908 年由 Dr. K.Watanabe 的作品起，便漸風行於日本學界，但鮮少以非日文發表於其他學界，故外人難以偷窺其內涵。因此，以英文出版，可與全球學界共分享。

10 參閱：Conze 本之 Preface（前言）, i-ii.

11 Conze 對〈第十六會〉英譯的錯誤理解之處，實屬不少，此特從形上學的角度來列舉如下三點：1. Conze 本（P.5 & p.27）將 *abhisamaya*（現觀）英譯為 reunion，此為禪修之瑜伽現量之詞，這樣子的翻譯是十分奇怪的，而似乎是受到 Plato 抽象而不帶有時間變化的「理型世界」的影響所致，此顯其不熟悉禪觀修習之外，或亦可看出他可能受到神學思想的影響。2. Conze 本（p. 8 & p. 9）將 *nirodha*（熄滅）皆英譯成 stopping，不僅不

臺灣大學學術期刊資料庫

己也不清楚在翻譯什麼。[12]

最後，約莫同時戶崎宏正（Tosaki, Hiromasa，1930-）[13] 亦有〈第十六會〉的日譯本（1973）的問世。[14] 相較於 Conze，就其所日譯的內容來審視，就覺得較為精確 [15] 與完整 [16] 了許多。然而，

能帶出法性之寂靜無為層次，而僅止於現象上之生成變化的「停止」，而更將 *yat kiṃcit samudayadharmi, tat sarvaṃ nirodhadharmîty*（Hikata 本，p. 11, l. 6-7）整句神學式的英譯為 "Whatever is doomed to originate, all that is doomed to stop," ——「凡是注定產生，所有的那個就注定停止」，此中，"doomed to" 便是十分有一神教之審判命定的語詞。3. Conze 本（p. 25）將 *nirvṛtti* 與 *a-nirvṛtti* 分別英譯為 the Blessed Rest、its absence，此則更明顯看出他的神學的背景，因為，「涅槃」除了常見的 *nirvāṇa* (n.)，另一個就是從 *niḥ-√vṛt*（1Ā，轉起）的過去被動分詞而來的 *nir-vṛtti*，在這個脈絡是表示「菩提道的高階行者能於世間與涅槃的自在切換」之義，但是 Conze 本卻解讀不出來，反而不適切地英譯為「有福的安息」（the Blessed Rest），足見他以神學的知識在理解般若經典。而之後學界如 José Ignacio Cabezón，亦脫離不了這種神學的線路，換言之，他乃基於藏傳格魯教派之「經院主義」（scholasticism）立場，去行理性與經驗、理性與經教等之調和鼎鼐（reconciliation）的論述。參閱：José Ignacio Cabezón, *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism* (Albany: State University of New York Press, 1994), 189-199.

12 參閱：Conze 本，p.6, n.1 與 p.35, n.1。

13 戶崎宏正專精於法稱（Dharmakirti, 600-660）的《釋量論》（*Pramāṇa-vārttika*）與《決定量論》（*Pramāṇa-viniścaya*）等之與經量部（Sautrāntika）的認識論，可謂印度因明相關的學者。可參閱：戶崎宏正，《仏教認識論の研究——法称著「プラマーナ . ヴァ - ルティカ」の現量論——》上卷（東京：大東，1988 年，1979 年初版）、《仏教認識論の研究：下卷，第 3 卷》（東京：大東，1985 年）。

14 請參閱前註 6。

15 譬如 *saṃjñā*，戶崎宏正就譯為「観念」，就比 Conze 的 perception 來的精確；又，*abhi-samaya*，戶崎宏正就譯為「明らかに見ること」，也比 Conze 的 reunion 更來的準確。此外，例如戶崎宏正每一品所做的科判，就比 Conze 之粗糙且不怎麼正確的分段劃分，要來得完整了許多。

16 譬如經文中常常就 *rūpa*、*vedanā*、*saṃjñā*、*saṃskārāḥ*、*vijñāna* 等五蘊依次描述其情形，戶崎宏正就會依次譯為「物、感覚、観念、意志形成、認識」而一一隨文描述；然而，Conze 常以 form 為首來代表，而其他蘊則省略、或用 other skandhas 一語帶過，事實上，這種化約的心態亦顯 Conze 沒做第一線的觀察，因觀察色之物質與觀察心之受想行識截然不同，不可以一概全，難怪 Conze 常常不解般若學了。就此而言，戶崎宏正就比 Conze 來得的完整。

臺灣大學學術期刊資料庫

仍有些稍嫌不足、限制、或疏漏而可加以改善之處，例如，戶崎宏正亦採取一般多數學者對般若文獻學與文獻史學之直線進展模式（a linear pattern of development）的思維，[17] 而非採順於經文脈絡之非固著的起源觀（unsettled notion of origin）的模式，[18] 故他說：「許多般若經典當中，這經典屬於比較後面的時期，其內容也幾乎達到般若思想最完成的階段。因為清辨（490-570）的著作《般若燈論釋》有所引用，因此它的成立年代不可能晚於五世紀後半或六世紀前半。」[19] 這好似說般若經典是經由後人漸次發展而形成的，直至第十六會而達圓滿完成，至於經文中數數出現的「世尊說」等，想必也可以學界經常用的修辭學（rhetoric）的方式，而一語帶過。果若如此，則將會難以真正趣入經典的深層內涵，或許對於一些表象的推理概念仍可掌握，但對於需佛陀導出的世界觀之支撐或禪修履踐實證的地方則常會左支右絀、捉襟見肘。譬如戶崎宏正本（p. 87）：「所謂的『智慧』，其乃沒有關於一切法的理解，沒有關於一切法的認知，故被稱為『智慧』。」[20] 此則不甚正確的解讀與翻譯，因為，那樣很容易讓人

---

[17] 此為順著 Conze 所假定般若經的演化或進展模式：形上時期進展到神化時期的假定。這是一種直線進展的模式（a linear pattern of development），其以理所當然的樣態（axiomatically，自明之理）假定整個典籍一味沿著增廣（或沿著減略——但這較為罕見）的方向漸次演變，然而卻與《道行般若經》在般若經典群的脈絡所顯示的上述証據產生嚴重的抵觸。詳細請參閱：蔡耀明，〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《佛學研究中心學報》第 3 期（1998 年 7 月），頁 85-86；亦可參考蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀，2001 年），頁 71-78。

[18] 此種「非固著的起源觀」（unsettled notion of origin）的模式，於當代的量子力學的主要論述之一「非場域性」（nonlocality），可說是不謀而合。例如可以參閱：William Ames, “Emptiness and Quantum Theory,” in *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, ed. B. Alan Wallace (New York: Columbia University Press, 2003), 293-298.

[19] 參閱：戶崎宏正本（p. 325）。

[20] 戶崎宏正本（p. 87）：「“知惠”と言われるが、これはあらゆるものにつ

臺灣大學學術期刊資料庫

以為諸佛菩薩等的聖者的境界或智慧的狀態，為什麼都不想、都不思、都不知的情形，倘若真是如此，那成佛以後跟草木石頭又有何差異呢？限於篇幅便留待下篇文章再行論述。

三、研究進路與方法

本文採取文獻學與義理學並行的進路，[21] 以及內在建構之道的方法。進路（approaches）與方法（methodes）不同，[22] 前者是謂研究者的心態與對研究對象的切入或著眼點，而後者是以研究主題為軸心所展開的有條理的認知或判斷的程序。因此，以文獻學與義理學雙軌並行，來表示本論文之切入的面向，而內在建構之道則表示本論文欲以佛教研究的方法來達成目標的一套程序。[23] 此中，於文獻學上運作的項目，包括諸傳譯本的介紹、語詞的分析 [24]、白話翻譯、梵漢等版本相關的比對等；於佛教義理

いて理解することがなく、あらゆるものについて知ることがない。それゆえに、知恵と称せられる。」

21 雖說是並行的方式，然並不以文獻傳譯的語文或思想的歷史變異，及其相互之間的比較為重點。此外，在引證上儘量以文脈的解讀而自成一格，以避免因傳譯本眾多而支離分歧以致失焦。總之，以「義理論述順暢與文思脈絡一致」為首要的原則。

22 倘若只有方向，仍然不夠，還需順著進路導出行得通的研究法。此為佛教研究的方法學，與一般學術研究的方法學有所不同之處。請詳閱：蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，頁 19-26。

23 「內在建構之道」是為了顯明佛教特有的，且為一般學術的研究進路所照顧不到的內涵，例如、禪定、解脫、般若波羅蜜多、嚴淨佛土等，而在研究上專門樹立的大方向。此相當於研究者的動機或態度，亦可視為整個流程或程序。而所謂的「內在建構之道」：並不把研究主題牽涉的關鍵概念當成只是一般的文字學、文獻學、歷史學、或哲學所處理的對象，而是集中心力去看研究資料本身以什麼途徑為訴求，以及如何在訴求的途徑沿著特定的脈絡、次第、和理則，就漸次地走向、臨近、或甚至成就關鍵概念的境界。參閱：同上揭，頁 38。

24 以下有關梵文詞義解析說明：1. 名詞類：依序列出其含小括弧的基本形（stem）、性別（gender）、格位（case）、數目（number），接著以逗號分開再表達其中文的詞義。2. 動詞類：以語法解析碼（parsing codes）

臺灣大學學術期刊資料庫

學上的運作的項目，主要聚焦於第十六會所出現十九次的「雖作是說而不如說」之去蔽顯實的語言觀，據此來進行較深入的哲學條理的建構。

四、論述架構

而論述架構則以如下的五節來串連。壹，「緒論」，扼要帶出「研究主題」、「文獻依據與學術回顧」、「研究進路與方法」、「論述架構」、以及「研究目標」等五項目，俾使快速掌握全文梗概。貳，「關鍵概念的界說與釐清」，此則對本文的關鍵詞「語言學與語言哲學」、「般若波羅蜜多」、「雖作是說而不如說」、「去蔽顯實」等四點，先來作一關鍵概念的界說與釐清，以便順利能朝往所設立的目標來邁進。參，《善勇猛般若經》之十九次「雖作是說而不如說」的介紹及其要義，此則針對第十六會在闡述某重要的法目名相之後，往往都會來以「雖作是說而不如說」來提醒學人，於深刻意義的實際情形當中，並非如語言文字所說的，故切勿又掉入語言與概念的泥沼之中而駐足不前，甚至困惑迷失。故於此中節之中，會整理重構出「生起與沉沒」等四個主要論述的要義及揭露其去弊顯實之效，以帶出本文的設置的目標。肆，「雖作是說而不如說」之語言觀的反思，帶出《善勇猛般若經》之此種語言觀，於學理上以及實踐上的深層哲學二大義涵。伍，「結論與前瞻」，針對全文作一總結要點，且設定未來的方向或期許。

依序註明此動詞之含著括弧的字根（root, *dhātu*）——亦含動詞種類、語態（voice）〔若有需要，再進一步標示的接頭音節（prefix）等〕——、時態／語氣（tense/ mood）或被動構造（passive, *karmaṇi prayoga*）或第二序的延伸動詞（derivative, *pratyayānta-dhātu*）、人稱（person）、數目（number），最後以逗號分開來表達其中文的詞義。3. 不變化詞類：依序列出其不變化詞、詞性，以及以逗號分開的中文詞義。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、研究目標

最後，本文研究目標有如下有三點：其一、藉由此般若經典的語言觀，期望彰顯出般若經典的語言觀之離言法性與不可說的無為法層次。其二、藉由此般若經典的語言觀，期望顯示出無聲勝有聲之禪修實踐的重要性。其三、基於上述之二點較深入的語言哲學洞察，期望能於當代語言哲學學界提出一不同視角，且具意義而適切可行的道路。

貳、關鍵概念的界說與釐清

以下就「語言學與語言哲學」、「般若波羅蜜多」、「雖作是說而不如說」、「去蔽顯實」來作一關鍵概念的界說與釐清，以便接下來能順利能朝往本文所設立的諸目標來邁進：[25]

一、語言學與語言哲學

首先，應該區別「語言學」（linguistics）與「語言哲學」（philosophy of language）的差別。所謂的「語言學」乃針對語言（language）研究有系統的語言能力（competence），以及語言表現（performance）。而所謂的「語法」（grammar）即是語言能力的規則、語言表現的依據，故此包括針對全世界七千多種人類的語法，所進行的如「構詞學」（morphology）、「語音學」（phonetics）、「音韻學」（phonology）、「句法學」（syntax）、「語意學」（semantics）、「語

[25] 此節猶如「敲門磚」——門敲開後就可拋棄了，如是將「關鍵概念的界說與釐清」作為初步導引之方便工具，因為世俗常用的語詞、名相或術語，常俱歧義、混淆或模稜兩可，此外文中若有新創的語詞名相，亦有介紹認知的功能。因此，若於抒發論說之前，先來將關鍵詞界說明確，則可方便導引讀者到本文的旨趣。

臺灣大學學術期刊資料庫

用學」（pragmatics），以及包含跨領域應用之社會語言學（sociolinguistics）、計算語言學（computational linguistics）、心理語言學（psycholinguistics）等之分析的知識或學說。[26]

而所謂的「語言哲學」（philosophy of language），此為「對語言的根本觀點，包括對於語言的起源，以及語言的紀錄符號體系文字的起源、語言的本質、語言與思維的關係、語言中的詞語客觀事物的關係、句法學、語意學、語用學，以及各種有關語言的理論問題等等的認識與學說、理論」[27]，故此一門哲學的分支，若以 William G. Lycan（1945-）解說，應包括（一）關於語言、世界、心靈、認知、思想等之間複雜關係的探討，（二）意義理論，（三）指涉理論，（四）真理論，（五）對意義和指涉的語用學研究，（六）對意義含混性，特別是對隱喻的研究等等範疇。[28] 此對於英美分析哲學家來說，有四個主要關心的問題：意義的本質（the nature of meaning）、語言用法（language use）、語言認知（language cognition）及語言與現實的關係（the relationship between language and reality）。

---

[26] 大體而言，「語言能力」（competence）是我們內在的知識（knowledge），而「語言表現」（performance）則是我們實際交談的行為。此外，每個會說某種語言的人都會這種語言的語法。語言學家要描述一種語言時，他們所做的亦是描述存在於會說這種語言的人腦子裡的這種內在能力——「語法」（grammar）。 參 閱：Victoria Fromkin, Robert Rodman, and Nina Hyams, *An Introduction to Language*, 10th ed. (Boston: Wadsworth, Gengage Learning, 2014), 1-9。

[27] 參 閱：A.P. Martinich, ed., *The Philosophy of Language*, 3rd ed. (London: Oxford University Press, 1996), 1-9；〔美〕A.P. 馬蒂尼奇編，牟博、楊音萊、韓林合等譯，《語言哲學》（北京：商務印書館，1998 年），頁 1-11。

[28] 此可參考：〔美〕威廉．G．萊肯著，陳波、馮艷譯，《當代語言哲學導論》（北京：中國人民大學出版社，2010 年），頁 1-3。亦可參考 William G. Lycan, *Philosophy of Language, a Contemporary Introduction*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2008), 63-134, 144-154 & 176.

臺灣大學學術期刊資料庫

相對於以上之就學術界對語言相關知識的介紹，接下來，本文基於歷史的角度，試圖從印度語言哲學到《大般若經》的語言觀來進一步的探討。首先，繼承了古印度四部吠陀聖典[29]的「吠檀多」（*Vedānta*），亦即是《奧義書》（*Upanisads*）的精神，[30]印度思想注重「梵」（*brahman*）與「自我」（*ātman*）的探討，並以它作為解脫的精神境界。至此以後，學派時代各派仍是以此作為哲學的主軸而發展。這當中跟「語言」最有相關者，首推古印度文法大家波膩尼（Pāṇini, fl. 520-460 B.C.）[31]著作了《八章書》（*Aṣṭādhyāyī*）而創立聲明（*śabda-vidyā*）論，其乃結束了吠陀梵語時期而確立了的古典梵語。更是自此之後，聲明便成為印度最重要的學問之一。[32]其後，彌曼差（Mīmāṃsā）、

---

[29] 印度上古時代（西元前十五～前十世紀之間）也稱吠陀時代，其中最具代表性的有四部吠陀聖典，亦即是《梨俱吠陀》（*Ṛgveda*）、《娑摩吠陀》（*Sāmaveda*）、《夜柔吠陀》（*Yajurveda*）、《阿達婆吠陀》（*Athavaveda*）。參閱：佚名著，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》（新北市：自由之丘文創，遠足文化，2017 年），頁 6。

[30] *Vedānta* = *Veda*（吠陀 + *anta*（末端／終結），意思為「吠陀的終結」，乃指隸屬於古印度四部吠陀聖典之尾章或附錄的《奧義書》（*Upaniṣad*），又，*Upaniṣad* = *upa-*（靠近）+ *ni*（進入）+ *sad*（坐），意思為「學生坐於導師附近聆聽和學習祕密的知識」。而就其內容而言，乃後人就吠陀經的前三部分（本集、梵書、森林書）來進行生命究竟奧秘之探討而補添的思考紀錄，主要的為西元前完成的 12 本，次要的乃至到西元十七世紀，累計共 108 本。內容為以詩體或散文方式探討世界的究竟原因與人的本質——「梵」（*brahman*）、「自我」（*ātman*）——等知識。參閱：何建興、吳承庭主編，《世界文明原典選讀 III：印度文明經典》（新北市：立緒文化，2017 年），頁 61-62。亦可參考：佚名著，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》，頁 9-21。

[31] 玄奘《大唐西域記》有一段描述波膩尼在聲明論上的貢獻，如云：「烏鐸迦漢荼城西北行二十餘里至婆羅覩邏邑。是製聲明論波爾尼（Pāṇini）仙本生處也……人壽百歲之時有波爾尼仙，生知博物愍時澆薄，欲削浮偽刪定猥……於是研精覃思採摭群言，作為字書備有千頌，頌三十二言矣，究極今古總括文言，封以進上。王甚珍異，下令國中普使傳習，有誦通利賞千金錢，所以師資傳授盛行當世。」（T51, no. 2087, p. 881, c11-25）

[32] 後世稱波膩尼為「文法學派」（grammarian）的首要代表，其他的人物尚有：約公元前二世紀，注解《八章書》而造《注釋》（*Vārttika*）的迦

臺灣大學學術期刊資料庫

勝論（Vaiśeṣika）等學派的學者們，繼承了波膩尼的研究成果，開展出相互對立之「聲常論」（聲顯論）的彌曼差派，以及「聲無常論」（聲生論）的勝論派。[33] 此等之語言哲學的特色乃延續《奧義書》的思想，亦即是，在語言內在之本質中，顯示其常住不滅之意義，謂與宇宙最高原理之「梵」為同一，[34] 各各所生之差別相系根據各各之添性（*upâdhi*）之說而來，當行者悟此「梵我合一」達到與梵同一（*ekyam*）不二（*advaita*）而滅除無明時，即得解脫。[35]

最後，以〈第十六會〉之另一層次來看語言與語言哲學。語言就《大般若經》而言，若是牽就學界的說法，其可是類似一種「唯名論」，[36] 然若就般若等經典的視角，語言只是基於我

旃延那（Kātyāyana）、進一步對前二者做注疏並向外擴展而造《大疏》（*Mahā-bhāṣya*）的巴丹闍梨（Patañjali）。此外，約公元五世紀之伐致呵利（Bhartṛhari）著作《文章單語篇》（*Vākyapadīya*），其乃第一部論述語言哲學的重要著作，透過整理梵語而提出的語言發展理論。以上都是印度文法學派的重要代表。參閱：George Cardona, *Pāṇini: A Survey of Research* (The Hague-Paris: Mouton & Co. B. V., Publishers, 1976), 140-142。

33 參閱：楊惠南，《印度哲學史》（臺北：東大，2012 年 2 版），頁 315-318。

34 譬如公元 100-200 年間，以散文體寫出僅有 12 頌的《蛙式奧義書》（*Māṇḍūkyôpaniṣad*），彼首二頌即云：「唵（*oṃ*）這個音節是所有這一切。對它說明如下：過去、現在和未來的一切都只是唵（*oṃ*）這個音節。超越這三時的其他一切，也只是唵（*oṃ*）這個音節。」&「因為所有這一切是梵。這自我是梵。這自我有四足。」參考：佚名著，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》，頁 370。

35 如《蛙式奧義書》第十二頌云：「無音素，『第四』（狀態），不可言說，寂滅戲論，吉祥，不二。這樣，唵（*oṃ*）這個音節是自我。知道這樣，他就會自己進入自我（自我與梵合一）。」參閱：同上揭，頁 372 & 15-16。

36 之所以說「唯名論」是因為「語言文字無自性而不可得」之故，如《大般若經．第一會．摩訶薩品第十三》：「若菩薩摩訶薩以應一切智智心，大悲為上首，用無所得而為方便，如實觀察色但有假名施設言說，色不可得故；受、想、行、識但有假名施設言說，受、想、行、識不可得故。舍利子！是為菩薩摩訶薩為欲利樂諸有情故乘於大乘。」（T5, no. 220 (1), p. 275, a10-15）故雖說是「唯名論」，然此亦不像如西方柏拉圖的觀念論

臺灣大學學術期刊資料庫

們的概念分別，而藉由送氣發音、講話的舌頭、口腔牙齒等構造器官之積聚組成而條件推動的片面作用。[37] 而有關語言哲學的論述於佛教的經典，處處可見，扼要地說如《金剛經》的「筏喻法門」、《大乘入楞伽經》的「隨言取義」、《解深密經》的「離言法性」、《中論》的「善滅諸戲論」、《瑜伽師地論》的「離言自性」等，甚至中國禪宗亦帶出「不假文字」的語言觀。綜觀上述，吾人便可看出佛教不論就語言本身，或是語言哲學皆有其獨到慧觀且超勝之處，這也是本文想要著力的地方。

二、般若波羅蜜多

所謂的「般若波羅蜜多」（天城體：प्रज्ञापारमिता），此為本文最重要的關鍵詞，亦為大乘道的修行軸心，其梵文羅馬拼音為 *prajñā-pāramitā*，此字可拆解成「般若／智慧」（*prajñā*）＋「到彼岸／貫徹到底」（*pāramitā*），[38] 漢語學界常意翻為「智慧度」，亦即可界說為「先要有『般若』的鍛鍊的智慧，之後才將『般若』的道路貫徹到底」，或更直接地說為「在智慧上就達到

（idealism），會將語言名相 idea 賦予形上的地位，因為佛教講一切法空無自性。

37 正如《大乘入楞伽經》云：「語者，所謂分別習氣而為其因，依於喉舌脣齶齒輔，而出種種音聲文字，相對談說，是名為語。」（T16, no. 672, p. 610, a12-13）；又如《阿毘達磨藏顯宗論》與《俱舍論疏》具云：「……何等語具立為語根，能發言音名為語具，此即是舌。若爾則應尋・伺等法・及能引起語業諸風，亦立為根，能發語故。」（T29, no. 1563, p. 796, a05-08）、（T41, no. 1822, p. 515, b11-14）

38 若是按 Hikata 從詞源學的拆字解法有三，即從 (1) *parama* 的「最勝」義、(2) *pāram* 的「彼岸」義、(3) 早期巴利經典 *pāragu/ pāragata* 的語意學的轉變（semantic change）而來的。see Ryusho Hikata, *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā-Prajñāpāramitā-Sūtra: Edited with An Introductory Essay* (Tokyo: Kasai Publishing & Printing Co., 1958), XI. 此中，雖然從第一義的 *parama* → *pāramī* → *pāramitā* 亦可得到「貫徹圓滿」（perfection）的意思。但是，本文乃依第二義的 *pāram*（the other side/ 彼岸）來解釋，主因是《大般若經》、《善勇猛般若經》與《心經》等的文脈皆隨順此義為主。

臺灣大學學術期刊資料庫

極致」、「無窮盡的透徹了解」，以是故戶崎宏正本就將此詞譯為「智慧的完成」[39]。那麼，「何謂般若波羅蜜多？」——此即善勇猛菩薩於本經之中，請問世尊之五大問題的核心，[40] 所謂的「般若波羅蜜多」乃是超越一切言說（*sarvavacana-atikrāntā*）而不可說的（*na vacanīyā*），[41] 其乃是一切法的非波羅蜜多（非到彼岸），[42] 且是不可得的（*an-upalabdhiḥ*）[43]，是故名為「般若波羅蜜多」。此不可說、非到彼岸的、不可得的般若波羅蜜多，須從蘊處界諸法趣入而全程通達，事實上，世界怎麼樣，般若波羅蜜多就怎樣，而世界乃無量、無數、無邊，則般若波羅蜜多亦就是無量、無數、無邊。因此，般若波羅蜜多十分不同於世間之有邊的分別認知、有限的學問知識。此於第三、四節會進一步的討

---

[39] 戶崎宏正將「般若波羅蜜多」日譯為「知恵の完成」，因為「般若（*prajñā*）」意味著智慧，「波羅蜜多」意味著完成、或「最完成的狀態」，又被理解為「達到彼岸」；因此「智慧的完成」也被理解為「依據智慧到覺悟」，視之為菩薩實踐道 —— 六波羅蜜多之一。參照戶崎宏正本，頁 304，註 6。玄奘漢譯本亦音譯為「般若波羅蜜多」。Śīlendrabodhi 本譯為「智慧之到彼岸（ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ། shes rab kyi pha rol tu phyin pa）」。Conze 本譯為「完善的智慧」（perfect wisdom）或「智慧之完善」（the perfection of wisdom）。

[40] 善勇猛菩薩為菩薩摩訶薩得義利、眾生得利益、眾生得安樂、哀愍世間大生眾、利益安樂諸天人、為了現在未來菩薩摩訶薩等作照明的緣故，來請問世尊有關甚深般若波羅蜜多之五大問題：(1) 什麼是「般若波羅蜜多」？ (2) 如何修般若波羅蜜多？ (3) 修的時候如何使之達到圓滿？ (4) 當專精修行時魔王與魔事等障是如何地被排除？ (5) 透過安住於怎樣的特色的般若波羅蜜多菩薩可以迅速成就一切智智？

[41] (1) *sarvavacana-atikrāntā*: 超越一切言說。依主釋（受格關係，f. 1 sg.）。(2) *na vacanīyā*:（*na vacanīya*）（√*vac*-2P）fpp. → f. 1 sg., 不可被講說的。此為世尊回答善勇猛菩薩「何謂般若波羅蜜多？」的首句，而玄奘本（p. 1067, c22-23）翻譯為「實無少法可名般若波羅蜜多，甚深般若波羅蜜多超過一切名言道故。」

[42] 梵文 "*Apāramitā eṣā sarvadharmāṇām*"（Hikata: p. 7/ l. 10）其直譯為：「彼乃有關一切法的非到彼岸」，而其意思為：「一切法的究竟是找不到邊際的」。此句玄奘本用肯定句的翻譯而有所不同，如（p. 1067, c27-28）云：「慧能遠達諸法實性」。

[43] *anupalabdhiḥ*: (*an-upa-labdhi*) f. 1 sg., 不可得。

臺灣大學學術期刊資料庫

論。

三、雖作是說而不如說

玄奘本所翻譯的「雖作是說而不如說」，其梵文天城體原為न पुनर्यथोच्यते।／羅馬拼音為 *na punar yathôcyate*，此整句可拆解成「不」（*na*）＋「復次／然而」（*punar*）＋「如同」（*yathā*）＋「被講說」（*ucyate*），直接翻譯應為「不復如說」或「然而不如同那個被講說的」。[44] 在此，本文基於一致性與普遍易讀性，所以統一使用玄奘本的中文翻譯。而這個說法乃為第十六會之非常重要且獨特的語言觀，由於諸佛如來欲度化眾生離苦得樂而成就佛道，故必須透過語言文字來開示宣說，如此眾生方才能了解而照著去實修、實證。但由於無始以來無明之執著沾染的習氣，故在透過語言與概念之認知的學習過程當中，不免地又會墮入分別的二邊或二端而來捕捉所認定的法目。在《善勇猛般若經》出現類似[45]「雖作是說而不如說」的詞句，總共十九次，主要都集中於全文的前半部，特別是第一因緣品就出現了十六次，佔了 84%。[46] 從這一種循序漸進的動態之禪修觀點，亦可

---

[44] 此中語句分析如下：(1) *na* 為否定副詞，用來否定被動式的動詞 *ucyate*。(2) *punar*: (*punaḥ*) adv., 復／另一方面地／然而／僅管。(3) *yathā*: (*ya-thā*) adv., 如同地。(4) *ucyate*: (√*vac*-2P) pass. 3rd per. sg., 那個被講說。cf. Conze 本（p.5）譯為 “But again it is not so as one speaks of it.”

[45] 之所以稱為「類似」，乃除了 “*na punar yathôcyate*” 之基本的格式外，第一、四次有加入 *tathā*（跟著～），而第八次則為 “*na punar yathā nirdiṣṭaḥ*”（然而不如同所開示的），即便是如此，這些的意涵皆是一樣的。

[46] 《善勇猛般若經》全文共分七品——第一因緣品、第二阿難陀品、第三真如品、第四譬喻品、第五須菩提品、第六修行品、第七功德品。而在第一因緣品就出現了十六次（佔 84%），另外在第四譬喻品也出現了二次，第六修行品之初只出現了一次，之後含第七功德品約全文之五分之二的篇幅，都沒再提到了。據此，我們可看出整部經背後修行次第而上的端倪，因為，就一初學者，常會因不熟練而犯錯，此時不免需要師父或老師要再三叮嚀或提醒，等到弟子或學生學進去而之後，當熟練到一定的層次便無須叮嚀或提醒

臺灣大學學術期刊資料庫

看出「經」（*sūtra*）與「論」（*śāstra*）的差別，亦即前者含實踐哲學之層層轉進的意義，而後者大多是就所論述的主題，綱舉目張地邏輯思辨的意義。故若僅僅是將佛陀開示導引眾生的教法視為一種知識學與邏輯（epistemic-logic）進路的思辨哲學，將會入寶洲而空手而返白白浪費此寶貴的暇滿人身。

四、去蔽顯實

所謂的「去遮顯實」即「去除遮蔽、開顯實相」，在此是為了表示「雖作是說而不如說」之語言觀，所帶來的功效。此中，「遮蔽」為何？此可帶出「世俗」這個詞，其梵文為 *saṃvṛti*，此詞可拆解成 *sam*（總括）＋ √*vṛ*（覆蓋／遮蔽），有「總括覆蓋或一切遮蔽」的意思，[47] 此指生處於世間的世俗凡夫，不免地會被語言與概念之二邊分別所遮蔽，而俱遍計所執

了，因為已達任運自然了。

47 梵文動詞字根 √*vṛ*（1P/ 5P）為「覆蓋」、「圍繞」、或「遮蔽」的意思，此前接 *sam-* 而解釋為「總括覆蓋或一切遮蔽」來表示「世俗之眾生乃為無明所覆蔽的情形」，此為《大般若經》之普遍之義理的描述，如《大般若經．第一會．真善友品第四十五》云：「善現！菩薩摩訶薩為破長夜無明殼卵所覆有情重黑暗故，為療有情無知翳目令清朗故，為與一切愚冥有情作照明故，發趣無上正等菩提。善現！是為菩薩摩訶薩為與世間作光明故，發趣無上正等菩提。」（T6, no. 220 (1), p. 606, c18-23）此外，《大般若經．第一會．多問不二品第六十一》：「善現！我以五眼如實觀察，決定無我能證無上正等菩提，安立有情三聚差別，謂正性定聚、邪性定聚及不定聚，然諸有情愚癡顛倒，於非實法起實法想，於非實有情起實有情想，我為遣除彼虛妄執，依世俗說不依勝義。」（T6, no. 220 (1), p. 869, b3-8）從此段經義，則可直接引伸出經文上的世俗之「障（*sam-*√*vṛ*）真實」的義理。而且，世尊之宣說開示亦皆「依世俗說不依勝義」，以勝義乃無為法性，即離分別、不可被施設、不可被講說，若弟子眾要體證此種「境界」，則除了義理上的解了以外，尚須「解行並重」的實際禪修，方可證得佛之「五眼」。因此，後來學者如萬金川根據月稱的《明句論》及長尾雅人及梶山雄一的相關考察，認為世俗 *saṃvṛti* 的語源是佛典梵語轉寫訛誤的結果，此亦僅為一推論之臆測，本文以為月稱論師所理解為「障（*sam-*√*vṛ*）真實」的說法亦應是順著此脈絡來闡述的。參閱：萬金川，《龍樹的語言概念》（南投：正觀，1995 年），頁 72-76。

臺灣大學學術期刊資料庫

（*pari-kalpāḥ*）[48] 之特性。縱然是諸佛如來降世轉法輪、宣說正法，就初階學習的聽聞者而言，會很容易又捕捉某一文字名相或抓取某一法目，而被框住不能前進、更有甚者沉迷於諸戲論（*prapañcāḥ*）[49] 造作種種見趣（*dṛṣṭigatāḥ*）[50] 而不自知。因此，「雖作是說而不如說」就宛如一把智慧之劍（*prajñākhaḍga/ prajñāśastra*），來斬斷吾人心中之千萬染著的粘絲。當這一劍砍下去時，同時亦「開顯實相」了。此中，「實相」為何？其梵文可為 *bhūtatā*，此詞可拆解成 *bhūta*（真實／確實）＋ *-tā*（性／一貫的情形），故有「真實性或確實一貫的情形」之意。此涉及到諸聖者如實現觀作證之勝義（*paramārtha*）[51] 的層次，而在本

---

[48] *pari-kalpāḥ*: (*pari-kalpa*) m. 1 pl., 遍計所執／虛妄分別。此詞源自 √*klp*（1Ā, 計執、分別），*kalpate* (pres. indic. 3rd per. sg.)/ kḷpta (ppp.)，由此字根接上接頭音節 *pari-* 而來的陽性複數名詞。

[49] *prapañcāḥ*: (*pra-pañca*) m. 1 pl., 戲論／語詞的蔓延。此涉及到《中論》之歸敬頌：「不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。」（T30, no. 1564, p. 1, b11-14）所帶出重要的語言觀。

[50] *dṛṣṭi-gatāḥ*: 諸見趣。持業釋（同位格關係，m. 1 pl.）。凡夫根據什麼會跑到各趣？其一、貪嗔癡等煩惱與邪見，之後造有漏業累積形成習慣的導向。其二、並其見解就帶動著跑來跑去，正因看上世界林林種種、追逐世界林林種種，相對的就一一去往六趣。世間凡夫以語言概念在看世界、以邏輯規則在推論思維世界，當眾生以不正思維做前提，累積一大堆的語言文字、累積一大堆他人賦予的觀念與習慣，關聯的就影響我們對世界的看法，此等幾乎皆形成宛如瞎子摸象之見解的諸坑洞。佛法看出這些六十二見趣——都只是來這世間站一小塊位置而已，或許能走一小段，但終究行不通的。因此，見趣就與六趣形成關聯，而六趣皆空、見趣也空。

[51] 「勝義」亦名「第一義」，其梵文為 *paramārtha*，可拆解為 *parama*（極致／最勝／第一）＋ *artha*（意義），合起來有「極致之意義」的意思。而般若經典在講成就佛陀果位與諸法實相時，則有二條須實證的主幹：「如所有性」（*yathāvad-bhāvikatā*）與「盡所有性智」（*yāvad-bhāvikatā*）。此中，如《大般若經・第一會・實說品第六十二》云：「善現！非異世俗別有勝義。何以故？善現！世俗真如即是勝義，諸有情類顛倒妄執，於此真如不知不見，菩薩摩訶薩哀愍彼故，隨世俗相顯示諸法若有若無。」（T6, no. 220 (1), p. 882, c17-21）據此不難看出世俗與勝義就像手心與手背——不一不異、不即不離——的關係，正如《心經》之謂「色不異空，空不異色，色

臺灣大學學術期刊資料庫

文，則特別強調「不只封閉在相對有限的格局或層面，而是力求伸展到最透徹意涵的地步」[52]。

參、《善勇猛般若經》之十九次「雖作是說而不如說」的介紹及其要義

以下先將《善勇猛般若經》所出現十九次的「雖作是說而不如說」，此等所討論之相關的主題、宣說的諸要義、去蔽顯實與出處頁行數（Hikata 梵校本；玄奘本），簡要地以如下表列 I 展示：

	所講的主題	宣說之諸要義	去蔽顯實	出處頁／行
1	智慧（*prajñā/ jñāna*）	宣說「『智慧』即有關一切法的通達理解（*ājñā*），與有關一切法的通達認知（*ājānanā*）」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.8/ l.11-12 (H)；p.1068a/ l.24 (玄)
2	超出世界的智慧（*lokottarā prajñā*）	「超出世界的智慧」須透過親自操作——「現觀與作證」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.8/ l.17-18 (H)；p.1068b/ l.3 (玄)

即是空，空即是色」（T8, no. 251, p. 848, c4-5）。故世俗並非是勝義，而離開世俗並無所謂的勝義，而勝義並非是世俗，而離開勝義並無所謂的世俗。眾生只是被無明我執遮蔽著而看不到「真如」（勝義），並不說勝義之無為法性去否定了世俗。因此說「世俗真如即是勝義」，只是一般凡夫因「顛倒妄執」對這樣的勝義之真如「不知不見」，從這裡更是可看出世俗之「障（*sam-√vṛ*）真實」的義理。

[52] 此外，「實相」的梵文亦為：*dharmatā* ; *dharmāṇāṃ dharmatā* ; *tattva* (reality; reality as-it-is）。如果不只停留在日常語言使用的情況，也不只封閉在相對有限的格局或層面，而是力求伸展到最透徹意涵的地步，則「實相」約略相當於實存之為實存、或實存的全貌。詳參閱 蔡耀明，《佛教視角的生命哲學與世界觀》（臺北：文津，2012 年），頁 231& 337。

臺灣大學學術期刊資料庫

	所講的主題	宣說之諸要義	去蔽顯實	出處頁／行
3	超出世界的智慧（*lokottarā prajñā*）	「超出世界的智慧」超過一切名言道故等諸要義。	雖作是說而不如說	p.9/ l.5 (H)；p.1068b/ l.14 (玄)
4	生起與消失（*udayâstaṃgama*）	凡任何一個「有其來源而產生之由法所組成的事物或現象」（*samudaya-dharmi*）的情形，彼亦即為所有的「有其熄滅之由法所組成的事物或現象」（nirodha-dharmi）的情形等諸要義。	雖作是說而不如說	p.11/ l.9 (H)；p.1069a/ l.12-13 (玄)
5	認知窮盡／盡智（*kṣaya-jñāna*）	所謂的「認知窮盡」即是「無知已窮盡／窮盡無知」（*ajñānakṣaya*），而藉由非窮盡性（*akṣaytā*），故名為「盡」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.12/ l.17-18 (H)；p.1069b/ l.12-13 (玄)
6	涅槃的邊際（*nirvāṇa-koṭi*）	以一切法是非邊際的，故涅槃際亦是非邊際的，因此切斷一切邊際就被稱為「涅槃的邊際」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.12/ l.21-22 (H)；p.1069b/ l.16-17 (玄)
7	涅槃的邊際（*nirvāṇa-koṭi*）	仝上	雖作是說而不如說	p.12/ l.23 (H)；p.1069b/ l.18 (玄)
8	涅槃界之開示（*nirvāṇa-dhātu-nirdeśaḥ*）	而涅槃界應不可被開示得中的，且全面超越一切開示，故涅槃界是一切開示全面切斷，而被說為「超出世間的通達式的智慧之開示」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.12/ l.25 (H)；p.1069b/ l.120 (玄)

臺灣大學學術期刊資料庫

	所講的主題	宣說之諸要義	去蔽顯實	出處頁／行
9	般若波羅蜜多（*prajñā-pāramitā*）	般若波羅蜜多並不是俱備任何一個此岸（*āram*）、或彼岸（*pāram*）」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.13/ l.11-12 (H)；p.1069c/ l.2-3 (玄)
10	隨順覺悟（*anubodha/ anubuddha*）	這一套般若波羅蜜多是對所有一切法所做的隨順覺悟，凡是成為隨順覺悟，那個並不帶有障礙的（*a-virodha*），因為此中，無任何一個隨順覺悟，更無通達等諸要義。	雖作是說而不如說	p.13/ l.21 (H)；p.1069c/ l.14-15 (玄)
11	菩提薩埵（*bodhisatva*）	認知「菩提並非眾生」，因菩薩並非是以眾生想所彰顯出來的，而是通過禪修而排除眾生想才被說名為「菩薩」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.14/ l.9 (H)；p.1070a/ l.2-3 (玄)
12	菩提薩埵（*bodhisatva*）	根絕分別而成為隨順覺悟、朝向覺悟、無分別，是故這樣的人物就被說為「菩薩」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.14/ l.6 (H)；p.1070a/ l.10 (玄)
13	菩提（*bodhi*）	覺悟「一切法特徵是非特徵」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.16/ l.4-5 (H)；p.1070b/ l.22(玄)
14	佛陀的菩提（*buddhabodhi*）	縱使是貴為如來，也無法靠近而獲得「菩提」，如此被說為「佛陀的菩提」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.18/ l.11 (H)；p.1071b/ l.9-10 (玄)

臺灣大學學術期刊資料庫

	所講的主題	宣說之諸要義	去蔽顯實	出處頁／行
15	如實的眾生（*yathābhūta-satva*）	因彼已了知現象世界乃虛幻不實且並非已出生，亦即「一切法乃非真實且無自性」，故於真實的情形下，不會去執著真實等諸要義。	雖作是說而不如說	p.19/ l.15 (H)；p.1071c/ l.11 (玄)
16	藉由彼菩薩的周遍認知而到達彼岸（*tasya parijñayā pāragata*）	凡是行者不獲取此岸、不以我慢思量彼岸、亦不執著彼岸，此即謂「藉由彼菩薩的周遍認知而到達彼岸」等諸要義。	雖作是說而不如說	p.21/ l.1 (H)；p.1072a/ l.22 (玄)
17	一切法以無執著為其特徵（*asaṅga-lakṣanāḥ sarvadharmāḥ*）	遠離眾相，無著為相等諸要義。	雖作是說而不如說	p.62/ l.5-6 (H)；p.1089b/ l.24-25 (玄)
18	行一切境（*viṣaya-gocara*）	行無邊境、諸無著性等諸要義。	雖作是說而不如說	p.63/ l.9 (H)；p.1089c/ l.24 (玄)
19	開發與排除（*bhāvana & vibhāvana*）	無開發無排除等諸要義。	雖作是說而不如說	p.73/ l.6 (H)；p.1092b/ l.12-13 (玄)

於以上十九個相關述說的段落，大致可收攝為十個主要的相關論題——智慧（*prajñā/ jñāna*）、出世的智慧（*lokottarā prajñā*）、生起與消失（*udayâstaṃ-gama*）、盡智與涅槃際（*kṣayajñāna & nirvāṇakoṭi*）、般若波羅蜜多（*prajñā-pāramitā*）、隨順覺悟（*anubuddha*）、菩提薩埵／如實薩埵（*yathābhūta-satva*）、藉由彼菩薩的周遍認知而到達彼岸（*tasya parijñayā pāragata*）、一切法以無執著為其特徵（*asaṅgalakṣanāḥ sarvadharmāḥ*）、開發與排除（*bhāvana & vibhāvana*），然而，由於限於篇幅，而且因雜多繁複將會導致

臺灣大學學術期刊資料庫

模糊本文的焦點，故本節將從中擷取並重新排列整理為「生起與消失」、「盡智與涅槃際」、「隨順覺悟」、「從智慧到般若波羅蜜多」等四個主要論述來支撐本文之第四節的反思：

一、生起與消失（*udayâstaṃgama*）

當世尊在問善勇猛菩薩，所謂的「存在與出生之窮盡」（*bhavajāti-parikṣaya*），此可以拿什麼話來作最適當涵義的增上說詞（*adhivacana*）[53]？其可以用「生起與消失之通達」（*udayâstaṃgamaprativedha*）[54] 來做另一適當涵義的說明。[55] 而「生起與消失之通達」是什麼？世尊曰：“*yat kiṃcit samudaya-dharmi, tat sarvaṃ nirodhadharmîty*.”（Hikata: p. 11/ l. 6-7）其意思是「凡是任何的一個為『有其來源而產生之由法所組成的事物或現象』[56] 的情形，則所有的那個即是所謂的『有其熄滅之由法

---

[53] *adhi-vacanam*: (*adhivacana*) n. 1 sg., 增語／多講些話來做說明。此詞為 *adhi-*（增上）接上 *vacana*（語言文字），玄奘本（1068c）譯為「增語」（增加出來的話語／增上講解之說詞）。亦即，佛陀在針對弟子們所提問的關鍵概念，於回答時所增加出來的講說或說詞，以使提問者能理解此概念之重點與內涵。

[54] *udayâstaṃgamaprativedha* 此複合詞可一分為二：(1) *udayâstaṃgama*: 生起與消失。相違釋（並列關係～表集合）。此又分二，其一、*udaya*（m., 生起）是由 √*i*（2P, 去）而來陽性名詞（*i* → *e+a=ay+a*），再加上前綴 *ut-*（往上）而翻譯為「產生出來」、或「生起」，玄奘譯為「出」；其二、*astaṃgama* (m.) 消失，其乃由 √*as*（2P, 是／存在）過去被動分詞而來的陽性名詞 *asta*（m., 沉沒），此以第二格的受詞的形式當副詞，後接移動動詞 *-gama*（adj., 行進），合起來表示「行進的完成」或「波段式的結束」的意思，可譯為「到自家／死」或「消失」等，玄奘譯為「沒」。(2) *prativedhasya*: (*prati-vedha*) m. 6 sg., 通達的。此由 √*vyadh*（4P, 貫穿）而來陽性名詞 *vedha*（m., 通達，貫通），再加上前綴 *prati-*（朝向），譯為「朝向而通達」。cf. 玄奘本（p.1069a）譯為「通達出沒」。

[55] “*udayâstaṃgamaprativedhasya etad adhivacanam*.”（Hikata: p. 11/ l. 5）；「有生盡者是何增語，謂善通達出沒增語。」參閱玄奘本（p. 1069, a9-10）。

[56] *samudaya-dharmi*: 有其來源而產生之由法所組成的事物或現象／有集法。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）。其分析如下二點：(1) *sam-udaya*（m., 集）

臺灣大學學術期刊資料庫

所組成的事物或現象』[57] 的情形」，如是則通達生起與消失，換言之，可謂通達「生死的流轉與生死的還滅」。所謂的「有其來源的產生」（生起），其增語即「往上而實現」（產生）；而所謂的「消失」，其增語即「熄滅」。[58] 然而，「生起與消失」（*udaya-astaṃgama*）之深刻意義的實際情形，並不像表面上文字層次的那個意思。[59]

以上為洞察「存在與出生之窮盡」（*bhavajāti-parikṣaya*）的深層的情形，表列 II 簡示如下：[60]

由 *ut-*√ *i*（2P, 去）而來陽性名詞 *udaya*，再加上接頭音節 *sam-*（總括）而有「產生」或「產生之來源」的意思，故可譯為「集／集起」、或「有其來源的產生」。(2) *dharmi*: (*dharmin*) adj. n. 1 sg., 由法所組成的事物或現象／有法，此當補語呼應中性的主格。此外，需區分 *dharma* 與 *dharmin* 之差別：*dharma* (m.) 法、關聯的項目（related factor），是屬於下位層次（基礎的或內在的）的單位項目；*dharmin* (adj./ m.) 由法所組成的事物或現象、東西、或事物（thing），是由諸關聯的項目或基礎單位所組成的事物或現象，故是屬於上位層次（組合的或表面的）。cf. 玄奘本（p.1069a）譯為「有集法」。

[57] *nirodha-dharmi*: 有其熄滅之由法而組成的事物或現象／有滅法。持業釋（同位格關係，n. 1 sg.）。其分析如下二點：(1) *nirodha*（m., 熄滅）由 *ni-*√*rudh*（7U, 阻擋／抑止／壓抑）而來陽性名詞，有「不生起」的意思。(2) *dharmi*（n. 1 s.）同上註。cf. 玄奘本（p.1069a）譯為「有滅法」。

[58] 此中，雖用「熄滅」來做「消失」之另一涵義的補充說明，但此二者並不盡然等同、不屬同一層次。此何以故？因為，說明者可用語言此之施設工具，以不同層次的語詞、或概念來講說，以做提升修行趣入之效。反之，如果反覆只用同層次之詞，則只會原地打轉而繞不出去。

[59] 隨後即以「雖作是說而不如說④」（*na punar yathôcyate*）來去蔽顯實。因為，若只肯斷就是如此，則只會變成說食數寶的學問家。般若經典所欲教導的並非如是，而是應當走到第一線去做觀察與禪修。以禪定作為後盾，以上這些所講的話才能「穿透語詞」而活起來，進而悟入而運用。

[60] 此表列中，(1) " ≡ " 代表「增語」（*adhivacana*）或「同義詞」（synonym）。(2) " ⇒ " 代表「則」（therefore）。

臺灣大學學術期刊資料庫

bhavajāti-parikṣaya ≡ udaya-astaṃgama-prativedha ⇒ yat kiṃcit samudayadharmi, tat sarvaṃ nirodhadharmi iti.
samudaya ≡ utpāda; nirodha ≡ astaṃgama
na punar yathôcyate

二、盡智／認知窮盡（*kṣaya-jñāna*）與涅槃際（*nirvāṇa-koṭi*）

世尊又云：“*Kṣayajñānam iti Suvikrāntavikrāmin kṣīṇam ajñānam, tenôcyate kṣayajñānam iti. Kena kṣīṇam? akṣayatayā kṣīṇam, kṣayam asya na samanupaśyati.*”（Hikata: p. 12/ l. 9-11）其意思是「善勇猛！所謂的『認知窮盡』即無知的窮盡，故名『認知窮盡』。藉由什麼而已盡？藉由非窮盡性而已盡，且看不到屬於任何人的窮盡。」此中，「認知窮盡」乃根據「非窮盡性」（*a-kṣayatā*）的法性寂靜性說為已經窮盡，並且沒有任何人可擁有此窮盡[61]。當講到「無知」（無明）時，則會有「窮盡、不窮盡」之假名施設的概念的運作；然若進一步洞察了解到「無知」（無明）並非落入「窮盡、不窮盡」之對立的兩邊，故謂「無知並非被窮盡、或不窮盡」（*na ajñānaṃ ksayo vā 'kṣayo vā*）之不二中道。[62] 這一套「窮盡無知」（*ajñānakṣaya*）將被認知為離開（*vigamaḥ*）[63] 的情形，換句話說，乃對生命如實之周遍認知（*yathābhūta-parijñā*），之後便以超越的方式而揚長而

---

61 沒有任何東西擁有窮盡，若能窮盡則無「窮盡的主人」，若「有窮盡的主人」則不能窮盡，因此就緣起法之生滅的角度，無所謂「主人」去擁有生或滅。

62 正如《心經》：「無無明、亦無無明盡」（T8, no. 251, p. 848, c9）。

63 此可理解為對事情看通後之超越式的「揚長而去」。故不妨用《解深密經》的「三無自性」的角度切入，首先，用「遍計所執性」去做二分區別；接著，用「依他起性」之解開推動的條件去打通；最後，用「圓成實性」之離開前二者的認知圓滿的真如法性慧，進而揚長而去。

臺灣大學學術期刊資料庫

去。[64] 此外，並不是另外還有任何非依他起的「它者」[65] 而可以被得到，此即所謂的「離開無知」，而甚至連認知的智慧並不是被獲得，[66] 更何況是無知。舉凡什麼人物擁有從無知之窮盡而來的解脫（*yasya kṣayād vimuktiḥ*），因此之故這一套被說為「認知窮盡」。[67] 再次叮嚀，於真實義、或修行的境界上，「認知窮盡」並不是一五一十地等同於被講說的那樣情況。[68]

世尊續云：*"Iyaṃ Suvikrāntavikrāmin-n-akṣayakṣayajñānaparīkṣā sarva-dharmāṇāṃ yenâvabuddhā, sa kṣayajñānavigataḥ, akṣayakoṭim anuprāptaḥ, akoṭir nirvāṇakoṭiḥ.*"（Hikata: p. 12/ l. 19-22）其意思是「善勇猛！這一套是有關一切法的窮盡不窮盡之周遍觀察與通達認知，凡藉由此人物的隨順覺悟，他就對於「認知窮盡」而已經離開且揚長而去[69]，隨順而達到不窮盡之邊

---

64 亦即解脫道以無常故苦，故遠離（厭離），離開凡夫僵化死板的情形，離開凡夫不斷起惑造業生死輪迴的情形；然而，菩提道以離開無知而形成周遍認知，因此之故這一套被說為「離開的情形／超越的方式而揚長而去」。

65 anyad: (anya) pron. adj. n. 1 sg., 它者／他／餘。*Nakiṃcid anyad* 可譯為「沒有任何一個其餘的什麼」、或更清楚地依文脈譯為「沒有任何一個它者」。此藉由上述之超越式的「遠離／揚長而去」就很清楚看出「它者」（如上帝、道……）不在「依他起」的範圍。

66 智慧類似於開放的軟體，開誠布公而不會佔為己有，若有人說「這是我的智慧」，則非智慧，以智慧無所得故。其次，無知是因緣所生法，智慧是修出來的，縱使修出一點智慧，也不會抱殘守缺而自以為是，而應要百尺竿頭更進一步，向佛菩薩們效法學習。

67 此顯「盡智／認知窮盡」乃修行的層次，並非只是概念與語言說而已。

68 雖作是說而不如說⑤。般若經典所欲教導的是真實義、或修行的境界，故非看圖說故事、或按圖索驥般的那樣情形。故並不是一五一十地等同於被講說的那樣情況，所講說者皆只是一種指引、參考的工具，而非一種一一對應之存在的情形。

69 *kṣayajñāna-vigataḥ*: 認知窮盡而已遠離開。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。*vi-gata* (m.) 由 *vi-*√*gam*（1P, 去）之過去被動分詞而來的陽性名詞，翻譯為「已經離開而去」、或「已經離開而揚長而去」。而 *kṣayajñāna-vigata* (m.) 此整個複合詞此譯為「認知窮盡而已經離開而揚長而去」。玄奘本（p. 1069, b15）譯為「若如是知便離盡智」。

臺灣大學學術期刊資料庫

際[70]，涅槃的邊際是無邊際可言[71]。」換句話說，當隨順覺悟這一有關一切法的不窮盡、窮盡之周遍觀察與通達認知（*akṣayakṣaya-jñānaparīkṣā*）[72]後，就遠離「認知窮盡」（盡智）而揚長而去隨順而達到不窮盡之邊際（*akṣayakoṭim*），而此涅槃的邊際是無邊際可言的[73]。再次叮嚀，雖然「涅槃的邊際是無邊際」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上並不是照著語詞所講說的那樣情況。[74]因為一切的法目是非邊際的，有關於涅槃的邊際亦

---

[70] (1) *akṣaya-koṭim*: 不窮盡之邊際。持業釋（同位格關係，f. 2 sg.）。(2) *anuprāptaḥ*: (*anuprāpta*) (*anu-pra-√āp*-5P) ppp. → pres. indic. 3rd per. sg., 隨順而達到。此詞由 *anu-pra-√āp*（5P, 獲得、得到）而來的過去被動分詞，此當主動動詞用譯為「隨順而達到」。由上二者故謂「隨順而達到不窮盡之邊際」（*akṣaya-koṭim anuprāptaḥ*）。cf. 玄奘本（p. 1069, b15）譯為「至無盡際」。

[71] *nirvāṇakoṭiḥ*: 涅槃際。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。此複合詞由 *nir-√vā*（2P, 吹）之過去被動分詞 *vāṇa*（p.p.p.）而來的中性名詞 *nir-vāṇa*（n.），意思為「被吹熄的」，延伸有「熄滅對世界的追逐」之意思，翻譯為「涅槃」；之後再銜接 *koṭi*（f., 邊際、端點），合起來翻譯為「涅槃的邊際、涅槃際」。故整句 *akoṭir nirvāṇakoṭiḥ* 可翻譯成「涅槃的邊際是無邊際可言」。cf. 玄奘本（p. 1069, b16）譯為「此無盡際即是無際亦涅槃際」。

[72] *akṣayakṣaya-jñānaparīkṣā*: 通達認知與周遍觀察「不窮盡、窮盡」。依主釋（受格關係）。當般若經典對「不窮盡、窮盡」進行周遍觀察（*parīkṣā*，全面深入考察）而通達的認知（*jñāna*，形成智慧）。此時重點有三：其一，假名施設；其二，隨著修行，這些的因緣、程序、切換就帶出；其三，此二概念為不二的、不可得的。

[73] 此處云何「涅槃的邊際是無邊際可言的」？因為此段主旨乃「認知窮盡」（盡智），因此要講的不只是窮盡煩惱，更是窮盡無知（無明），而窮盡此二者後，就形成無上涅槃——諸佛如來無上正等覺之無住涅槃。就解脫道的修行者，其涅槃在三界六道的範圍而做出來的，不是於三千大千世界的格局所做出來的，也不是來針對度化眾生而做的，僅為自度不產生煩惱而安住其涅槃，故其涅槃範圍很狹隘，且不與世間眾生等有情緒上的糾葛而揚長而去而已。菩提道的修行者則須面對這世界之眾生的林林總總的困苦、問題，照樣把涅槃做出來，故其涅槃範圍廣闊而非邊際，三千大千世界就是其涅槃界，甚至十方無量無數世界就是其涅槃界，亦即，菩薩通過其版圖的開疆闢土，其界就不斷自然地拓展出來了，因為智慧與解脫之涅槃，這二者乃無限通達！至於凡夫，則以上皆非，較佳的情況為於其專精領域有其知識、學問，然對窮盡煩惱、窮盡無知之領域完全做不出來。

[74] 雖作是說而不如說⑥。

臺灣大學學術期刊資料庫

是非邊際的。切斷一切邊際就被稱為「涅槃的邊際」。[75] 又再一次的叮嚀，雖然「涅槃的邊際」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上並不是照著語詞所講說的那樣情況。[76]

三、隨順覺悟（*anubodha/ anubuddha*）

世尊又云：“*sarvadharmāṇām eṣo 'nubodhaḥ, yaś cânubodhaḥ so 'virodhaḥ*.”（Hikata: p.13/ l. 14）其意思是「這一套〔般若波羅蜜多〕乃是對所有一切法所做的隨順覺悟[77]，凡是成為隨順覺悟，那個並不帶有障礙的[78]。」此何以故？因為，於其境界之中，無任何一個隨順覺悟，更無通達（*pratividdham*），[79] 而菩提就是隨順覺悟・通達之平等性（*anubodha-pratividdham-*

---

[75] *sarvakoṭi-cchedaḥ*: 切斷一切邊際。依主釋（受格關係，m. 1 sg.）。此複合詞前者為 *sarva*（pron. adj., 一切）銜接 *koṭi*（f., 邊際、端點）；後者為 *-cchedaḥ* (m. 1 s.)，其中第一個 *-c* 應該為促音便，而 *chedaḥ* (m. 1 s.) 源於 √*chid*（7U, 切斷）而來之強勢的陽性名詞。此整個複合詞可譯為「切斷一切邊際」。玄奘本（p. 1069, b17-18）譯為「諸際永斷名涅槃際」。

[76] 雖作是說而不如說⑦。

[77] *anubodhaḥ*: (*anu-bodha*) m. 1 sg., 隨順覺悟／隨覺。此詞源自 *anu-*√*budh*（1U, 覺悟）而來的陽性名詞，其意思譯為「隨順而覺察」。cf. 玄奘本（p. 1069, c6）譯為「隨覺」。

[78] *virodhaḥ*: (*vi-rodha*) m. 1 sg., 相違／矛盾／爭執。此字源自 *vi-*√*rudh*（7U, 障礙／阻塞）的陽性名詞，在於其前接上否定詞 a-，而成為「不相違」、或「非乖反」的意思，此順前後文脈白話翻譯為「不帶有障礙的」。cf. 此句玄奘本（p. 1069, c6-7）另一不同之表達的方式譯為「若能隨覺，即違覺悟」；而藏、英、日版則類似 Hikata 校版的翻譯。

[79] (1) *anubuddham*: (*anu-*√*budh*) ppp. → n. 1 sg., 隨順覺悟／隨覺。(2) *pratividdham*: (*prati-*√*vyadh*) ppp. → n. 1 sg., 通達。「隨順覺悟」（*anubuddham*）與「通達」（*pratividdham*），此用過去被動分詞來表示這些都只是階段式的施設，缺乏本身自己的存在，正如《心經》所謂的「是故空中無色，無受想行識……」（T8, no. 251, p. 848, c7）。故於般若經典中，所謂的這個、那個的「隨順覺悟」，並不是這個、那個的「隨順覺悟」；所謂的這個、那個的「通達」，並不是這個、那個的「通達」。cf. 玄奘本（p. 1069, c8）譯為「隨覺無故，覺悟亦無」。

臺灣大學學術期刊資料庫

samatā）[80]，隨順覺悟一切法之後這一套就被說為「菩提」（*bodhi*）。[81] 由於凡夫以「有所得」為自我中心，故窒礙難行，故以歸謬論證式（*prāsaṅgika*）[82] 地云：「如果菩提是可被得到的話，那個就將會是於菩提之中菩提已被得到。」然而，於菩提之中菩提不是本身存在，[83] 為了開發達到達般若經典之「以無所得故／心無罣礙」的核心智慧，故無需執住「覺悟／菩提」，而是安住菩提，於其上繼續覺察開發菩提，直至一切智智。這套如此「平等性（*samatā*）、不可得（*na upalabhyate*）、不是本身存在（*na saṃvidyate*）」的菩提，應如此地被「現正覺」（*abhisaṃboddhavyā*）。[84] 亦即是，從非隨順覺悟、非通達的層

---

[80] *anubodhaprativedha-samatā*: 隨順覺悟通達之平等性。持業釋（同位格關係，f. 1 sg.）。因為隨覺通達一切法之後，通通了悟為「空性、不二、真如」，故為平等性（*samatā*）。般若波羅蜜多主要的是「兵分多路且攻城略地式的開發智慧」，此種造作「兵分多路」且「攻城略地」，之後大家皆是平等性（*samatā*），亦即，從 *anu-bodhaḥ* 去除隨順（*anu-*）而打通升級為 *bodhiḥ*。正如前述之 *jñāna-karman*「認知造作」：造作（*karman*）就「兵分多路」之修行且「攻城略地」，而關連的認知（*jñāna*）就對這些「兵分多路」與「攻城略地」就攤開來看，看成為「平等性」。此平等觀在般若經典中亦即一切法攤開來看「都是空性、都是不二、都是真如」而全程貫通，故此端賴我們看事情，不被外表之二分的分別的淺識所蒙蔽，而看出諸多因緣，看出更大的格局，所以能見出「平等性」，是故般若經典不是用片段的作依據，而是全程的暢通。cf. 玄奘本（p. 1069, c9）「隨覺通達平等法性是菩提故」。

[81] *bodhiḥ*: (*bodhi*) f. 1 sg., 菩提。不是有一個東西叫做智慧，不是有一個東西叫做隨順覺悟，這些都是對一切法順著因緣而做出來的。此因將 *anu-bodhaḥ* 去除隨順（*anu-*）而打通升級、大功告成為 *bodhiḥ*，為顯般若經典之此種修行實踐的動態的過程（dynamic process），故將之翻譯為「菩提」。

[82] *prāsaṅgika*（adj./ n., 應成過失的／歸謬論證／必過空性派）此詞源自 *pra-*√*sañj*（1U, 染著）而來的 *prasaṅga*（m., 過失），於其再將 *a* 加重音為 *ā*，並去掉字尾 *-a* 而接上第二序接尾詞 *-ika* 以表相關聯的延續之意。為藏傳中觀二學派之一的「應成學派」，另一則為「自續學派」（*svātantrika*）。

[83] 我們只能存在於時空當中，我們不存在於我們當中，以「存在於」是一集合概念，故只可說「臺灣人存在於人類當中」，而不可言「人類存在於人類當中」。玄奘於此譯為「然菩提中菩提非有」。

[84] 般若經典於此「現正覺」（*abhisaṃboddhavyā*），就將初階的二分之分別提

臺灣大學學術期刊資料庫

次，這一套才足以完整地被稱為「隨順覺悟」。[85] 再次叮嚀，雖然「隨順覺悟」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上〕並不是如同剛剛所講的。[86]

四、從智慧（*prajñā/ jñāna*）到般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）

由於《善勇猛般若經》主要的核心為善勇猛菩薩請問世尊「有關於菩薩的般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）是什麼？」，故欲解說 "*prajñā-pāramitā*" 之前，便需先解釋 "*prajñā*" 是什麼？世尊首先就回答云：" *prajñêti ājñā esā sarva-dharmāṇām ājānana eṣā sarvadharmāṇāṃ*."（Hikata: p.7/ l.12-14）其意思是「所謂的『智慧』，那個就是有關一切法 [87] 的通達理解 [88]，以及有關一切法的通達認知 [89]。」此句中，前者乃指如所有性

升上去，再來就安住而通達。如此方可做這高階通達的修行，而不至於墮入偏差錯亂且窒礙難行的二分之分別，方可藉用言說、超越言說而切斷言說。

85 經過隨順覺悟與通達，雖是「已經隨順覺悟」了，是否還停留此「已隨順覺悟」之層次中？雖是「已通達」了，是否還停留此「已通達」之層次中？應該揚棄而繼續往無窮盡的透徹了解、無上覺悟之般若波羅蜜多邁進，故當大功告成時（即真如），所謂的隨順覺悟即非隨順覺悟、所謂的通達即非通達。般若經典一貫的教學：空性、離於言說與分別（超越的層次）、安住空性如是一貫之真如。

86 此為「雖作是說而不如說⑩」之去蔽顯實的語言觀。

87 般若經典之「一切法」（*sarvadharmāḥ*）指的是所有相關的單位項目，亦即是從五蘊、十二入處、十八界等世間法，乃至到一切智、道相智、一切相智等出世間法。此為般若經典觀看世界與一般哲學十分不同的特色，此亦即是說，從此扼要入手處來切入現象界，如此方能透視趣入而了達緣起、空性、不二、如幻似化、真如、法界、法性，亦唯有如此生命才有究竟的出路。

88 *ājñā*: (*ājñā*) f. 1 sg., 通達的理解。而在其前加上接頭音節 *ā-* 表示強調、加強，可謂有理解進去的「貫徹或通達」之義。在般若經典中，此詞與 "prajñā" 同義。cf. 玄奘本（p. 1068, a1）譯為「解諸法」。

89 *ājānanā*: (*ājānanā*) f. 1 sg., 通達的認知。而在其前加上接頭音節 *ā-* 表示強調、加強，可謂有認知進去的「貫徹或通達」之義，故此翻譯為「通達認知」。在般若經典中，此詞與 "*jñāna*" 同義。cf. 玄奘本（p. 1068, a1）譯為「知諸法」。

臺灣大學學術期刊資料庫

（*yathāvad-bhāvikatā/ yathāvat-tathatā*）的智慧，而後者則為盡所有性（*yāvad-bhāvikatā*）的智慧[90]，因為般若經典在講成就佛陀果位與諸法實相時，須有二條應實證的主幹，其一、為如「共相」般之空性、不二、幻化、真如等理解的智慧，此乃隨順了悟對一切法之勝義諦上的通達理解（*ājñā/ prajñā*）；其二、為如「別相」般之諸法個別特徵與組成、緣由與去往、流程與脈絡等認知的智慧，此乃隨順了悟對一切法之世俗諦上的通達認知（*ājānanā/ jñāna*）。而此之通達理解、通達認知與一切法為「不即不離／不一不異」的關係，且俱不可藉由語言文字而講說（*na śakyā vācā vaktum*），然為了隨順眾生的認知而假名施設（*prajñaptiḥ*）[91] 使其認知進去或令其理解悟入，之後漸次地修學上去乃至證悟圓滿佛果位。

世尊又云：“*tena taj jñānaṃ jñānatvena na saṃvidyate, nâpi taj jñānam tattvenâvasthitam, nâpi ajñānam jñānam ity ucyate*.”（Hikata: p. 8/ l. 8-9）其意思是，「是故那一套的智慧藉由智慧之一貫的情形（智慧性），並不是有和合而存在的情形，[92] 那一

---

[90] 從蘊、處、界等諸法之緣起入手，貫通了達彼等乃空性、不二、如幻似化、真如，而隨順了悟對一切法勝義諦上的通達理解（*ājñā/ prajñā*）的「如所有智」，此可呼應於十波羅蜜多（*daśa-pāramitā*）之第六般若波羅蜜多（*prajñā-pāramitā*）——開真實之智慧，貫通諸法實相之現等（sama）覺智慧；更進一步地貫通了達彼等之來龍去脈、變化萬千而隨順了悟對一切法世俗諦上的通達認知（*ājānanā/ jñāna*）的「盡所有智」，此可呼應於十度之第十智波羅蜜（*jñāna-pāramitā*）——能了知一切法所有行相（*ākāra*）之現別（*asama*）覺的智慧。

[91] *prajñaptiḥ*: (*pra-jñapti*) f. 1 sg., 施設／假名／假安立。此詞源自 √*jña*（9U, 認知）的使役形（*jñāpayati*）的 ppp. 而來的陰性名詞，再於其前加上接頭音節 *pra-*（朝向、向前），直譯為「朝向而使認知」。cf. 玄奘本（p. 1068, a5）譯為「假施設」。

[92] (1) *jñānatvena*: (*jñāna-tva*) n. 3 sg., 藉由智慧性／藉由智慧之一貫的情形。(2) *saṃvidyate*: (*sam-*√*vid*-4Ā) pres. indic. 3rd per. sg., 存在，於此白話翻譯為「有和合而存在的情形」。此中，*saṃvidyate* 乃般若經最常用的動詞之一，

臺灣大學學術期刊資料庫

套的智慧也不是藉由諸法實相而建立出來的，[93] 也不是針對非智慧被說為『智慧』[94]」。因為，如果藉由非智慧而被說名為「智慧」的話，那麼一切愚夫異生（*bālapṛthagjanāḥ*）也應可能會成為帶有智慧了。[95] 但是，從對智慧・非智慧皆無所得而來的 [96]，而不陷入語詞的施設、概念、分別之對智慧・非智慧的如實周遍認知（*yathābhūta-parijñā*）[97]，即彼就是所謂的「智慧」，然而，並不是如同那個被說的，跟著就有那樣子的智慧 [98]。

接著進一步地從智慧（*prajñā*）討論到般若波羅蜜多

此詞源自 √*vid*（2P ／ 4Ā, 認知、尋找、存在），*vetti/ or vidyate*（p.i. 3rd per. sg.），再加上接頭音節 *sam-*（總括），形成「總括而存在」，此譯「和合而存在」。cf. 玄奘本（p. 1068, a19）：「是故智中無實智性」。

93 (1) *tattvena*: (*tattva*) n. 3 sg., 藉由諸法實相／藉由真實之一貫的情形。(2) *avasthitam*: (*avasthita*) (*ava-*√*sthā*-1P) ppp. → f. 1 sg., 被建立，亦即是，這一套的智慧（*taj jñānam*）並非藉由諸法實相（*tattvena*）而被建立（*avasthitam*）。

94 開發通達認知之般若智慧並不是要耍弄語詞的遊戲，而所謂 A 之「智慧」乃藉由去除或否定 ~A 之「非智慧」之邏輯推理而來。

95 藉由非智慧而說明為智慧，這就好像藉由黑而被說名為白（非黑），此非也。事實上，智慧乃藉由腳踏實地的修行，特別是止觀定慧的運作而來的，而世間凡人卻常以相對推論的邏輯驗證的知識，將之視為一種智慧。此中，*bālapṛthagjanāḥ*: (*bālapṛthagjana*) m. 1 pl., 諸愚夫異生，此詞分三：(1) *bāla* (adj.) 愚蠢幼稚的，此可視為由 *bala*（力量）衍生而來的字。(2) *pṛthag* (adj.) 個別差異的，此雖說是差異，但都是大同（內在平庸）小異（外表形色）。平庸的凡夫乃各式各樣、形形色色、自以為是地只想當自己，格局小高度低、胸無大志不想當聖人、偉人。(3) *jana* (m.) 眾生。合起來譯為「愚夫異生」，或白話一點譯為「平庸眾生」。cf. Śīlendrabodhi 本（頁 348，片 40，行 4）亦譯為「異生」（ཥོ་སོའི་སྐྱེ་བོ། so so'i skye bo）。

96 此梵文為 *jñānājñānânupalabdhitaḥ*：(1) *jñāna-ajñāna*: 智與非智。相違釋（並列關係～表集合）。(2) *anupalabdhitaḥ* 為 *anupalabdhi* (f.) 接第二序接尾音節 *-tas* 而成第五格副詞（ablative ad-verb），為「從不可被獲得而來的」之義。整個合起來譯為「從智慧・非智慧皆無所得而來的」。

97 *yathābhūta-parijñā* 此複合詞可一分為二：(1) *yathā-bhūta*: 如實。鄰近釋（不變化複合詞），其中 *bhūta* 源自 √*bhū*（成為，1P） 的過去被動分詞，其意思為「真實」。(2) *parijñā*: (*parijñā*) f. 1 sg., 周遍認知。合起來譯為「如實周遍認知」。

98 隨後即以「雖作是說而不如說①」（*na punar yathôcyate*）來去蔽顯實。

臺灣大學學術期刊資料庫

（*prajñāpāramitā*），亦即是，在一系列前行之不同的面相切進去「智慧」之討論之後，[99] 世尊於此正式進入善勇猛菩薩所提問五大問題的第一題——什麼是「般若波羅蜜多」？首先，世尊云：“*na prajñāpāramitāyāḥ kiṃcid āraṃ vā pāraṃ vā*”（Hikata: p.13/ l.5-6）其意思是「般若波羅蜜多並不是具備任何一個此岸（*āram*）、或彼岸（*pāram*）」[100]。此乃針對世人甚易墮「彼岸與此岸」之二分（dichotomy）、二元性（duality）或二元主義（dualism）的見解所作得回答。其次，又以「歸謬論證」的格式，來反向強化說明，亦即，「假如般若波羅蜜多的此岸或彼岸是可被獲得的話，如來就可能會宣說般若波羅蜜多的此岸、或彼岸」。[101] 事實上，般若波羅蜜多之此岸並不被得到，因此之故般若波羅蜜多之彼岸並不是被開示的。最後，所謂的「般若波羅蜜多」乃關連於認知與造作（*jñāna-karman*）之一切法的彼岸，[102]

---

[99] 如「智慧的狀態」、「智慧的超越性／出世般若」、「通達般若」、「關於通達的三種譬喻拔刺藥、金剛杵、醫師」、「生起與消失之通達」、「緣起的通達」、「無生智與盡智」、「涅槃際」與「涅槃界」等不同的面相切進去「智慧」之討論。

[100] (1) *āraṃ*: (*āra*) n. 1 sg., 此岸／尖端、邊端。(2) *pāraṃ*: (*pāra*) adj n. 1 sg., 彼岸／越過對面。此組「此岸與彼岸」之相對概念於般若經典的義理是非常重要，因為，順著時間的向度與生命的歷程，一切凡夫或眾生目前所在的位置，可謂「此岸」，唯有透過修行方能超脫生死大河，方能橫渡過到「彼岸」。而般若波羅蜜多主要的是去攻城掠式地開發智慧，目前乃攻破「此岸與彼岸」的限定與分別。我們在分別此岸與彼岸，這個乃是一般分別認知，般若波羅蜜多則要於其上更加打通突破，亦即，透過觀察緣起了悟空性，便體證到很多向度的不二，此時即開發出般若波羅蜜多的智慧。因此於此謂「般若波羅蜜多並不是以具備此岸與彼岸的分別而造就的」。

[101] 此句再以反向提醒的「歸謬論式」（*prāsaṅgika*）——假如～則將導致～（之過失）——而帶出。然事實上，般若波羅蜜多乃無量無邊的通達、無窮無盡的透徹了解，若言「此岸與彼岸」則必有限定與必帶分別。故「此岸與彼岸」是針對凡夫不得已所說的。

[102] 於此，將般若波羅蜜多之一切法的「彼岸」的考察，聚焦在「認知（通達認知）」與「造作（所作所為）」，用此二綱領要點來統括一切法：(1) 世間一切法都是造作（*karman*），(2) 般若波羅蜜多從觀察、知覺、了解下手，而通達認知（*jñāna*），將認知運作到認知之彼岸。此二綱領亦即，把凡夫

臺灣大學學術期刊資料庫

因此之故，那個就被說為「般若波羅蜜多」。世尊於宣說「般若波羅蜜多」之此三要義後，為避免弟子對號入座而墮入語詞名相，故隨後即云：“*na punar yathôcyate*”（Hikata: p.13/ l.12），亦即是，雖然「般若波羅蜜多」是這樣子講，然而在真實義、或修行的境界上，並不是如同剛剛所講的。[103]

肆、「雖作是說而不如說」之語言觀的反思

經由前面的二節之鋪陳，本節將驗收成果，亦即是說，將對「雖作是說而不如說」之語言觀來進行一系列哲學的反思，以符合本文當初之所設定的目標。此分如下三小節來論述。

一、彰顯般若經教的語言觀之離言法性與不可說的無為法層次

在前面討論到「生起與消失」之「消失」（*astaṃgama*）時，談到可用「熄滅」（*nirodha*）來做一適當涵義的增上說詞

的認知的道路生生世世地貫徹到底，以及把所作所為（包括解脫道與菩提道的所作所為）生生世世地貫徹到底，此時亦可謂「福慧二足尊」，玄奘本（p. 1069, c2）將此二譯為「妙智作業」。

[103] 此為「雖作是說而不如說⑨」（*na punar yathôcyate*）的去蔽顯實的語言觀。此何以故？因為，般若波羅蜜多並非藉由言說（*vācā*）、或藉由造作（*karmaṇā*）就能被建立出來；又因為般若波羅蜜多應是不可被開示得中的（*a-nirdeśyā*）。因此，(1)「藉由言說」（*vācā*）此乃分別、限定的世間知見，必非般若波羅蜜多通達式的了解。其次，當講「造作」就牽涉到能造作、所造作（之所緣）與造作之程序、造作的時段，因此「藉由造作」（*karmaṇā*）之停留在某一事件、段落，則必不足以建立般若波羅蜜多。然般若波羅蜜多亦「不即不離」此二者，亦即，般若波羅蜜多為「不即」於言說，但亦「不離」於言說，就把言說的作用發揮到淋漓盡致，然後斷除超越之；般若波羅蜜多「不即」於造作，但亦「不離」於造作，就把造作從有相到無相、從初階到高階、從有修瑜伽到無修瑜伽、從有學位到無學位，而達「造作之彼岸」。(2)「般若波羅蜜多並不是可被開示得到的／應不可被開示得中的」，此意思並非「般若波羅蜜多並不是可被開示的」，換句話說，般若波羅蜜多並不是可被開示得到的原因，因為其不被此岸、彼岸所限制，以其為全程通達之故。

臺灣大學學術期刊資料庫

（*adhivacana*），然而，此二者並非屬同一層次，前者屬有為法，而後者屬於無為法。若非「熄滅」屬於無為法性的層次，則無法帶出生死還滅，因為「生起與消失」或「生死」為因緣之不斷的循環程序而已，故死亡只是一波段的暫時結束，仍然由於起惑造業故引出下一段波段的生死，如此循環不已而生死流轉。唯有切入到法性層次上根本是寂靜、熄滅，方可修行斷除「集」（*samudaya*）而不再生起輪迴苦，進而安住涅槃，如此才稱得上「生起與消失之通達」（*udayâstaṃgama-prativedha*）或「存在與出生之窮盡」（*bhavajāti-parikṣaya*）。果若如是，則學界有名的《中論》「八不中道」的「不生不滅」（*anirodha anutpāda*）亦應如是解。[104] 正好是因為所說所講的都不是實際狀況的情形、亦不是真實修行的境界，故再再地以「雖作是說而不如說」來去弊顯實以點醒學人，勿墮入僅僅是語言與純概念的思考情形，而原地踏步。[105]

---

[104] 然而，遍查中外學者之相關的註釋或導讀，大家的解釋幾乎都將「生滅」看成是同屬有為層次之相對概念。如大陸學者葉少勇之有關的導讀為「如果認為諸法是依緣而起，必然沒有獨立不變的自性（*svabhāva*），沒有自性，即不存在，自然不會有生滅。」參閱：葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校．導讀．譯注》（上海：中西書局，2011 年），頁 2。Siderits & Katsura 將 "*nirodha*" 英譯為 "*cessation*"（中斷、停止）。參閱：Mark Siderits and Shōryū Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakaarikā* (Somerville: Wisdom Publications, 2013), 13.

[105] 由於般若經典或〈第十六會〉強調的是「由可說而到不可說」與「由有相而到無相」，故先會轉法輪來開示宣說，但當發現到語言的片面、限制與不足時，便會以「雖作是說而不如說」或「筏喻法門」來解消語言的束縛而揚棄且趣入禪修的實踐。如此則可看出「解行並重」的面向，也就是說，由於言說說不到真實的情形，所以，在修行實踐上常會以「沉默」（*tūṣṇīmbhāva*）來作表現，而此並非從頭到尾都不說。再者，當於語言哲學上彰顯出「離言法性」與「不可說」的無為法層次時，則可帶出般若經典之超凡入聖的層次，如《金剛經》：「如來所說法，皆不可取、不可說、非法、非非法。所以者何？一切賢聖皆以**無為法**而有差別。」（T8, no. 235, p. 749, b16-18），而此亦可參考玄奘的翻譯，如《大般若波羅蜜經．第九會．能斷金剛分》：「如來、應、正等覺所證、所說、所思惟法皆不可取，不可宣說，非法非非法。何以故？以諸賢聖補特伽羅皆是**無為**之所顯故。」（T7,

臺灣大學學術期刊資料庫

其次，在討論「盡智／認知窮盡」（*kṣayajñāna*）時，有講說到此種窮盡無知的智慧乃是根據「非窮盡性」（*akṣayatā*）之法性寂靜性。當般若經典通達緣起而空性、不二、不可得、真如時，便會體悟到「無知或無明」非可殺光光，「無知或無明」源自不正思維為其主要條件而產生的，而其本身亦是空性，因為法性本是寂靜性，無所謂對「無知或無明」去窮盡。故如是導正見解而損之又損則「即知、即明」而處於「非窮盡性」之法性寂靜，並非去趕盡殺絕之。復次，由於不二觀與不可得觀的緣故，便會隨順覺悟這有關一切法之「非不窮盡、非窮盡」此二概念為不二的、不可得的，此即謂「不窮盡、窮盡之周遍觀察與通達認知」（*akṣayakṣaya-jñānaparīkṣā*）後，接著就遠離此盡智而揚長而去[106]隨順而達到非窮盡之邊際（*akṣayakoṭim*）[107]，而此涅槃的邊際是無邊際可言的[108]。此中，須對有關邊際之「極限問題」進一

---

no. 220 (9), p. 981, a6-8）

106 因為般若經典乃要把通達的道路無限的貫通，不斷地百尺竿頭更進一步，而朝向圓滿的菩提，故不只會是滿足於現前的證悟（盡智）就好了，如《心經》云「揭帝、揭帝、般羅揭帝、般羅僧揭帝、菩提僧莎訶」（T8, no. 251, p. 848, c18-19）。此如玄奘譯為「若如是知便離盡智」(T07, no. 220 (16), p.1069, b15）。

107 何以「不窮盡之邊際可以隨順而達到」（*akṣaya-koṭim anuprāptaḥ*）？般若經典於其所蘊涵的義理整理如下：1. 首先，先認知這個世界是空性、無量無數無邊，因此這個世界是不窮盡；2. 其次，雖是不窮盡，然而修行上先設定一有相或有限的目標邊際入手，如先把三界六道的邊際（＝不窮盡之邊際／ *akṣaya-koṭi*）先隨順而達到（*anuprāptaḥ*）；3. 之後，擴大為小千世界、中千世界，作為觀察修行運作的範圍，之後再三千大千世界。般若經典甚至更往往東方等十方無量無數無邊的世界等，作為接下來的目標，因此所謂的「揚長而去」就是去到下一波段的邊際（*akṣaya-koṭim*，不窮盡之邊際）。此即般若經典何以能如此務實地來做到 *prajñāpāramitā*（般若波羅蜜多），因其實際地攻城略地往智慧之極致來提升（在智慧上就達到極致）。般若經典並不是在相對概念原地打轉或預設一個它者，而是在蘊界處諸法形成根據地，之後於此蘊界處諸法通達緣起空性，進而將空性打開為「十八空」、「二十空」，之後就「不二中道」，因此就可以把「不窮盡之邊際」一個、一個的邊際皆可隨順而達到。

108 菩提道的修行者則須面對這世界之眾生的林林總總的困苦、問題，照樣把涅

臺灣大學學術期刊資料庫

步探討：《大般若經》談到一切法都是無量、無數、無邊，因此任何基於我們有邊際的有限思維，所給予的名稱通通不適用。[109] 所謂的「無邊界」，非謂我們看來看去都看不到那個最後的邊界，正確的說法應是「邊界無自性」或「邊界不可得」。如是「無量無數」亦非謂我們算來算去都算不完、都算不到那個最後的數目，正確的說法應是「數量無自性」或「數量不可得」。以是故云「一切法目是非邊際的」（*akoṭikāḥ sarva-dharmāḥ*）、「涅槃際是非邊際的」（*akoṭikāḥ nirvaṇakotikāḥ*），切斷一切邊際亦即是「涅槃的邊際」，此亦呼應於法性寂靜性的「非窮盡性」。再次叮嚀，雖然「涅槃的邊際是無邊際」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上並不是照著語詞所講說的那樣情況。

總之，1. 藉由運用「熄滅」之增語來導出有關法性之非造作（*a-kṛta*）、非變異（*a-vikāra*）且無分別（*a-vikalpa*）的無為層次；以及 2. 藉由運用「非窮盡性」（*akṣayatā*）或「非窮盡之邊際」（*akṣayakoṭim*）而帶出法性之寂靜性，使我們不再被有限的數量、邊際框住而畫地自限，此時語詞就被顛覆掉了、分別也被顛覆掉了，而隨順達到「無邊、無際之貫徹到底」（*anantâpary-anta-pāramitā*）[110]。上述二種情況，最後皆

槃做出來，故其涅槃範圍廣闊而非邊際，三千大千世界就是其涅槃界，甚至十方無量無數世界就是其涅槃界，亦即，菩薩通過其版圖的開疆闢土，其界就不斷自然地拓展出來了，因為智慧與解脫之涅槃，這二者乃無限通達！

[109] 般若經典有云：「色無邊故非色、色不生故非色」。如是，首先使用語詞言說，其次了悟空性、不可得而無邊，則初步所使用的指稱語詞就拆解開而生出智慧。如果我們都只是用語詞在認知或思考世界，則此等於被語言洗腦了，e.g. 跟你說東邊／邊際，就不想西邊／無邊際，被此框住即是被洗腦。般若經典就到處都是機會可以突破這些語詞的框框，從佈施～智慧之無邊的情形，故這一套所以這一套般若波羅蜜多是無邊的。

[110] 此詞於第四譬喻品討論到探討一切法乃不具有邊界（*ananta*, 無邊）與不具

臺灣大學學術期刊資料庫

可藉由「雖作是說而不如說」之去弊顯實的語言觀——去除世俗（*saṃvṛti*）的遮蔽與開顯勝義（*paramārtha*）的實相——來顯示「離言法性」（*anabhilāpya-dharmatā*）[111] 與「不可說」（*anirdeśya*）。

二、顯示出無聲勝有聲之禪修實踐的重要性

上一節提到了「隨順覺悟」（*anu-bodha/ anu-buddha*），此中，所謂的「隨順」（*anu-*）乃顯示出佛教與其他「信仰與權威式」的宗教之不同處——佛陀的教法皆是沿著所覺悟之世界的條理去做相隨順的教導、去做通盤貫徹的理解與實證，故非「創造說」、亦非「無因生之說」。因此，佛陀的弟子們皆須隨順著此所聽聞而來的法義條理，朝向自己的內心去實修實證，亦即，就一切法而隨順覺悟通達之為平等性（*anubodha-pratividdham-samatā*），通通了悟諸法皆為「空性、不二、真如」，當此之時則將 *anu-bodha* 去除 *anu-* 而打通升級、大功告成為 *bodhi*，這即是一種修行實踐的動態過程（dynamic process）。倘若以「有所得」的心態去抓取，則窒礙難行，因為，能得的我與所得的菩提，此墮二分之概念與言說，唯有超越一切言說而斷諸分別——無聲勝有聲的沉默（*tūṣṇīṃ-bhāva*）[112]，方能安住於法性之平等性與寂靜性。故這一套如此「平等性、不可得、不是本身的存在」

有四面八方的邊界（aparyanta, 全面無邊或無際）時會出現。

111 即「超越言詮之法性」，出自《解深密經・勝義諦相品第二》。請參考蔡耀明，《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北市：立緒，2017年），頁 251。

112 可參考前註 105，此沉默的例子亦可參考第五善現品，於一開頭處，舍利子問尊者善現：「云何具壽默然無說？云何不說甚深般若波羅蜜多？」而尊者善現回答：「我於諸法都無所見，是故我今默然都無所說。又舍利子！我都不見甚深般若波羅蜜多、亦不見諸菩薩眾、不見能說不見所說……甚深般若波羅蜜多不可宣說、不可顯示、不可戲論。」參閱玄奘本（p. 1090, c15-28）。

臺灣大學學術期刊資料庫

的 bodhi，應如是地被「現正覺」（*abhisaṃboddhavyā*）。[113]

在提到「智慧」（*prajñā*）時，這一套對於一切法的通達理解（*ājñā*）與通達認知（*ājānanā*），俱不可藉由語言而講說（*na śakyā vācā vaktum*），諸佛菩薩為了開導眾生，而藉由假名施設（*prajñapti*）的工具[114]使認知進去，悟入而漸次地修行上去。倘若只抓取文字概念而為知識或學問，乃至開宗立派則不可取，如上云：「這一套的智慧（*taj jñānam*）並非藉由諸法實相（*tattvena*）而被建立（*avasthitam*）」。[115]接著，在從對智慧．非智慧皆無所得而不陷入語詞的施設、概念、分別之如實周遍認知（*yathābhūta-parijñā*），那即是「智慧」。然而，並不是如同那個被說的，跟著就有那樣子的智慧，因為語詞等的假名施設是有其限制與不足的，亦即並非用語詞來捕捉世間的層次，而是用語詞的假施設切換為腳踏實地的聞思修。

最後，從 *prajñā* 到 *prajñāpāramitā* 來顯示其動態進展的全部歷程。[116]在觸及到 *prajñāpāramitā* 時，世尊即先以「非具有此

---

[113] 由於般若經典強調「由可說而到不可說」、「由有相而到無相」與「解行並重」的情形，故修行者體會到言說乃說不到真實的情形，所以會以「沉默」來作為實踐上的表現，因此，這跟從頭到尾都不說的情形並不相同。此外，學界有謂沉默是一種象徵、或是符號等，此與般若經典的闡述大相徑庭，可留待將來另闢文章來比較論述。總之，「沉默」由「可說／有相→不可說／無相」，透過行者對法的深層體悟，而顯露出無為法之空性的層次，亦即是《中論》之「以有空義故一切法得成」（T30, no. 1564, p. 33, a22-23），有為層次的諸法亦將因此而得以成立，行者之無上的覺悟也因此而終將成就，且成就以後轉法輪將可與度化無數的眾生，與之溝通與導引，故是十分具有意義的。

[114] 此工具可為語言、文字或符號或其他非語言的如姿體動作、沉默等。

[115] 此句彰顯佛教史之建立學說、宗派，已與開發通達認知之般若智慧的有所相違了。

[116] 般若波羅蜜多主要的是「兵分多路且攻城略地式的開發智慧」，此種造作「兵分多路」且「攻城略地」，之後全程通達或智慧貫徹到底。

臺灣大學學術期刊資料庫

岸（*āra*）或彼岸（*pāra*）」來提醒吾人勿又被自己二分分別、概念而限制住了，並反向歸謬論證式地說：「若般若波羅蜜多的此岸或彼岸能被獲得的話，如來早就會宣說了。」事實上，如果般若波羅蜜多擁有此岸或彼岸的話，則一切法就有邊而非無盡了，此與事實相違，反倒是以無所得故此岸或彼岸俱不可說。接著，將般若波羅蜜多之一切法的「彼岸」聚焦在「認知」（*jñāna*）」與「造作（*karman*）」，用此二綱領要點來統括一切法：（一）世間一切法都是造作，（二）般若波羅蜜多從觀察、知覺、了解下手，而通達認知，將認知運作到認知之彼岸，亦即，把凡夫的所作所為，包括解脫道與菩提道的所作所為，生生世世地貫徹到底，以及把認知的道路生生世世地貫徹到底，此時亦可謂「福慧二足尊」的無上佛果位。再次叮嚀，雖然「般若波羅蜜多」是這樣子講，但是在真實義、或修行的境界上並不是如同剛剛所講的。

總之，只要是概念分別、只要是語言文字，就是有限就非無盡，就會被框住。而世間上的世俗凡夫就是皆處於這種「總括而遮蔽」（*saṃvṛti*）的情形，唯有透過本文的「雖作是說而不如說」之語言觀，來將這種覆蓋來一一解開，方能漸次第開顯出「究極之第一義」（*paramārtha*）的殊勝意義。然而，這終須靠禪修實踐，只有將所聞思的法義，藉由止觀雙運或定慧等持去現觀作證（*abhi-samaya-sākṣātkriyā*），方能如尊者善現之「不見甚深般若波羅蜜多、亦不見諸菩薩眾、不見能說不見所說」而安住於無聲勝有聲的「默然無說」。[117]

[117] 此在《維摩詰所說經・入不二法門品第九》時，維摩詰居士亦將「沉默」發揮得極致。當包括文殊菩薩之三十二位菩薩各自回答對入不二法門的看法後，「於是文殊師利問維摩詰：『我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？』時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：『善哉！善哉！乃至無有文

臺灣大學學術期刊資料庫

三、基於上述二點之深入的語言哲學洞察，反思於當代學界的不同視角，及其所帶出的意義

當代哲學以「語言哲學」取代了知識學在近代哲學中的主導地位，而成為新的顯學，由於西方在整個語言哲學的研究方法上，焦點放在語言內容與形式的邏輯分析，此與其背後多少帶著一種如亞里士多德對客觀實體的忠實符應的「同一律」（the law of identity）之預設，譬如當代分析哲學（analytic philosophy）普遍認為語言的表面具有隱藏的邏輯結構，就十分強調以邏輯來分析語言，又如物質科學是定物、定性、定量來分析對象，故強調可驗證性與實用性。以上學界的這一些固然可以使論證清晰準確，而方便於彼此的思想交流溝通、以及提升人類的生活便利等好處，然而，卻也付出了墮陷於對世界確實情形的了知之蒙蔽的慘痛代價。[118] 區別於此，般若智慧至少可先打開短暫片面的格

字、語言，是真入不二法門。』」（T14, no. 475, p. 551, c20-24）

[118] 「雖作是說而不如說」的此種語言觀點出了西方語言哲學之真理的符應論（Correspondence Theory）或邏輯的一致性（consistency）的盲點與缺失，因前者認為一道命題的是非乃決定於那命題是否與事實相符；後者則以為在語意上（semantically）當一個命題是由許多子命題組成時，如果所有子命題可同時為真，則此命題是一致的，而且在語法上（grammatically）之公理系統（axiom system）不能推導出兩個相反的結果，否則即是不一致且矛盾的。然而，像這種理所當然的樣態（axiomatically, 自明之理）在般若經典是一點都行不通的。例如「我是人」像這樣的一個命題，乍看之下，就語法或語意上來看是完全沒問題，然在〈第十六會〉就會先從五蘊、十二處、十八界來切入其組成，更會延伸到前後的流程，以及擴展到期背後交織的網絡或機制，而發現這些都是無量、無數、無邊而根本沒有一個所謂的固定不變之本身存在（inherent existence）。換言之，「我是人」僅僅只是目前處在這長遠生死流程之一小波段、一小環節，之前不必是人，之後若我沒做好當人的本分，那未來肯定不是人；其次，若從「人」的組成層層的切入，也根本找不到一個不變且自己存在的「我」（self），一切皆是條件推動而組成的。因此，「我是人」這個命題只能適用於一短暫時空之約定俗成的人類社群、社會或世界，而其只可導出一般的知識、或頂多是累積成學問，並無法帶出般若經典所謂的「智慧」（*prajñā*），更不用說是「智慧到彼岸」（*prajñāpāramitā*）。

臺灣大學學術期刊資料庫

局而不再受困於目前的困頓，看清楚問題的癥結在於我們認知上的分別僵化與情意上的好惡執著，從而開通未來的出路，佛陀就施設了《阿含經》的「解脫道」與《大般若經》的「菩提道」之二條修行道路而隨著行者的根器而行。據此亦可得知，佛陀以大悲故，導引眾生的教法，其不必壁壘分明地去區分「原始或阿含」、「唯識」、「中觀」、或「如來藏」等佛教，[119] 這都是後人以「人類中心」（anthropocentic）按者時間線性之流的軌跡來談佛教的歷史——此亦上述所謂的「自明之理」。問題是，若我們老是從人類共同設準的公理出發，那要如何能了知觸及佛等聖人的境界？除非，我們已經認同了「人類」就已經是最究竟圓滿無瑕的存在者，無須再往上、向善了。否則，就應拋開固有的框架，而質樸地第一線去觀察這個世界，依著「四依四不依」的原則 [120] 去看看是否如佛經所教導的一致。因此，像這樣突破語言的表象而切入於實相的探求，而謂語言所指涉的世俗現象都是缺乏自身存在的、都是空性的、虛幻不實的。本文就語言的背後，更近一層次地導出了義理上之離言法性、不可說與實踐上之沉默，這種根本於無為法性之寂靜、清淨，而導向於更超勝的解脫或菩提的實踐之道，應值得作為吾人存活於此世之朝向的目標。

綜觀之，語言於不同的脈絡，就有不同的視角，於世俗人間的視角，一般凡夫便本於自性見與二取分別見，以及情欲煩惱來使用語言，而行思考、溝通與造作等各種行為；若於般若經典的視角，語言只不過是一種基於緣起之假名施設的工具，然而修

[119] 這或許可說因材施教、應機說法而有權、宜，或了、不了義的區別，但導引眾生究竟的離苦得樂的一貫說法，應是一致而可融通調和的，若壁壘分明乃至相互牴觸，應非佛陀的本意。

[120] 即「依法不依人」、「依義不依語」、「依智不依識」、「依了義不依不了義」。

臺灣大學學術期刊資料庫

行者卻可順著諸佛如來的開示教導，乘著語言之筏而到實相之究竟的彼岸，故若不想只是受困此短暫的世間，沉迷於此虛妄的人世，特別是人生必定將要面對之不可預期的老病死，乃至忽爾到來的天災人禍，有智之士當體悟本文所論述的，而如教奉行。

伍、結論與前瞻

本文以《大般若經．第十六會》「雖作是說而不如說」之去蔽顯實的語言觀為主軸，鋪陳出「生起與消失」、「盡智與涅槃際」、「隨順覺悟」、「從智慧到般若般羅密多」等相關連的論述，此導出了去蔽顯實之深層語言哲學的二大義涵：（一）於義理上彰顯「離言法性」與「不可說」的無為法層次；（二）於實踐上顯示出無聲勝有聲之「沉默」。且基於此二大義涵而於當代學界提出一不同視角，且具意義而適切可行的道路。要言之，本文期望能達到「說而無說」的嚴格要求，進而朝向勝義究極的層次來邁進。而透過全文的論述可得到一重要結論：只要是概念分別、只要是語言文字，就是有限就非無盡，就會被框住。而世俗凡夫就是皆處於這種「總括而遮蔽」（*saṃvṛti*）的情形，唯有透過本文之去蔽顯實的語言觀，將這種覆蓋來一一解開，方能漸次第開顯出「究極之第一義」的殊勝意義。然而，這終須靠禪修實踐，只有將所聞思的法義，藉由止觀雙運或定慧等持去現觀作證，方能如尊者善現之「不見甚深般若波羅蜜多、亦不見諸菩薩眾、不見能說不見所說」而安住於無聲勝有聲的「默然無說」。由於一般人乃至學界皆對語言的認知，披上一層遍計所執的蒙蔽面紗（mask），故受困此世間而看不到真實的實相、亦看不清美好的未來，以致無法行於正確的康莊大道。本文依據經典而闡述出不一樣的語言觀，期望能提出一具意義且可行的方向目標，或至少有欲學術上有「不被語言文字框住」之正面的影響。

臺灣大學學術期刊資料庫

展望未來仍須持續努力的朝往方向，亦即是，更基於第十六會中，於文中所論及的十九個「雖作是說而不如說」的各各重點，更深入一一地去挖掘出諸種不同面向，儘量地深入其內涵要義的向度。因為，若這些不是吾人修行之法要的話，則世尊大可不必浪費口舌來開示、經典大可不必浪費諸多文字來闡明，更重要的是，當體會出這些道理之後，切勿被這些語詞文句所蒙蔽，甚至誤導，應秉持著後設語言哲學的態度般，而將這些詞句文句給揚棄掉，進而如《心經》所謂的「揭帝、揭帝、般羅揭帝、般羅僧揭帝、菩提僧莎訶」，繼續朝向無上覺悟而大步勇往地邁進。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、藏經

唐．玄奘譯，《大般若經．第一會》，《大正藏》冊 5-6，第 220 號。

——，《大般若經．第九會．能斷金剛分》，《大正藏》冊 7，第 220 號。

——，《大般若經．第十六會．般若波羅蜜多分》，《大正藏》冊 7，第 220 號。

——，《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》冊 8，第 251 號。

唐．實叉難陀，《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊 16，第 672 號。

姚秦．鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 235 號。

——，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號。

龍樹菩薩造，姚秦．鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30，第 1564 號。

尊者眾賢造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨藏顯宗論》，《大正藏》冊 29，第 1563 號。

唐．法寶撰，《俱舍論疏》，《大正藏》冊 41，第 1822 號。

二、古籍與相關的傳譯本

Hikata, Ryusho. *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā-Prajñāpāramitā-Sūtra: Edited with An Introductory Essay.* Tokyo: Kasai Publishing & Printing Co., 1958.

Śīlendrabodhi, Jinamitra, and Ye Shes Sde. *'phags pa rab kyi rtsal*

臺灣大學學術期刊資料庫

gyis rnam par gnon pas zhus pa zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa.（德格版 , #14）～ 收錄於《西藏大藏經》，臺北版，甘珠爾・般若部・第 7 冊。臺北：南天書局，1992 年。

Matsumoto, Tokumyo. *Die Prajñāpāramitā-Literatur: nebst Einem Specimen der Suvikrāntavikrāmi-Prajñāpāramitā*, Verlag von W. Kohlhammer: Stuttgart, 1932.

戸崎宏正訳，《大乘仏典・1 般若部経典・善勇猛般若経》，東京：中央公論社，1973 年初版，1977 年四版。

三、中日文專書

戸崎宏正，《仏教認識論の研究——法称著「プラマーナ . ヴァ- ルティカ」の現量論——》上卷，東京：大東，1988 年，1979 年初版。

戸崎宏正，《仏教認識論の研究：下卷，第 3 卷》，東京：大東，1985 年。

佚 名著，黃寶生譯，《奧義書：生命的究竟奧秘》，新北市：自由之丘文創，遠足文化，2017 年。

何建興、吳承庭主編，《世界文明原典選讀 III：印度文明經典》，新北市：立緒文化，2017 年。

楊惠南，《印度哲學史》，臺北：東大，2012 年 2 版。

葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校・導讀・譯注》，上海：中西書局，2011 年。

萬金川，《龍樹的語言概念》，南投：正觀，1995 年。

蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀，2001 年。

——，《佛教視角的生命哲學與世界觀》，臺北：文津出版社，

臺灣大學學術期刊資料庫

2012 年。

——，《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》，新北市：立緒文化，2017 年。

〔美〕A.P. 馬蒂尼奇編，牟博、楊音萊、韓林合等譯，《語言哲學》，北京：商務印書館，1998 年。

〔美〕威廉・G・萊肯著，陳波、馮艷譯，《當代語言哲學導論》，北京：中國人民大學出版社，2010 年。

四、期刊論文

蔡耀明，〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《佛學研究中心學報》第 3 期，1998 年 7 月，頁 77-97。

五、西文著作

Ames, William. “Emptiness and Quantum Theory.” In *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, edited by B. Alan Wallace, 285-304. New York: Columbia University Press, 2003.

Cabezón, José Ignacio. *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Cardona, George. *Pāṇini: A Survey of Research*. The Hague-Paris: Mouton & Co. B. V., Publishers, 1976.

Conze, Edward. *Perfection of Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*. London: Luzac & Co. Ltd., 1973.

Fromkin, Victoria, Robert Rodman, and Nina Hyams. *An Introduction to Language*. 10th ed. Boston: Wadsworth, Gengage Learning, 2014.

Lycan, William G. *Philosophy of Language, a Contemporary*

臺灣大學學術期刊資料庫

Introduction. 2nd ed. New York: Routledge, 2008.

Martinich, A.P., ed. *The Philosophy of Language*. 3rd ed. London: Oxford University Press, 1996.

Siderits, Mark, and Shōryū Katsura. *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamaka-kārikā*. Somerville: Wisdom Publications, 2013.

臺灣大學學術期刊資料庫

"But Again It Is Not So As One Speaks of It." with a View from Language to Remove Mask and Reveal Reality: Based on the *16th Assembly of the Prajñāpāramīta-sūtras*

Liu, Chi-Lin *

Abstract

The purpose of this paper is to explore the philosophy of language in the *16th Assembly of the Prajñāpāramīta-sūtras*, with particular emphasis on the saying, "But again it is not so as one speaks of it.", which appears 19 times in the 16th Assembly and expresses, from the perspective of language, the idea of removing mask so as to reveal reality. Then through analysis of the four main elaborations reconstructed from the meanings in these repeated sayings, we discovered two philosophical insights into language: (1) To disclose dharma-nature, which cannot be expressed by any word and ineffability in doctrinal meaning. (2) To display silence, which is more expressive than any spoken word in dharma-practicing.

Both philological and doctrinal methodologies were used in this paper. To achieve these two philosophical insights into language, four steps were taken: firstly, the key phrases "linguistics and the philosophy of language", "the perfection of wisdom", "But again it is not so as one speaks of it.", and "removing mask to reveal reality"

* Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

were expounded upon and defined clearly. Secondly, the core of the present analysis stemmed from discussion of the four main elaborations on the key phrases, which can be stated as “rise and disappearance”, “extinctive wisdom and nirvana limit”, “following the enlightenment”, and “from wisdom to the perfection of wisdom”, respectively. Thirdly, the two philosophical insights into language were stated and reflected upon. Lastly, this paper concluded with a comprehensive summation, presenting the findings of the present analysis and proposing future research directions and goals.

Keywords: the perfection of wisdom, “But again it is not so as one speaks of it.”, removing mask so as to revealing reality, unsayable dharma-nature and ineffability, silence

臺灣大學學術期刊資料庫