

諸法無受三昧之修學方法 及與聲聞禪觀關係之研究

釋顯禪

獨立佛學研究者

摘要

依據印順法師的研究，般若法門為初期大乘經的核心，影響了一切大乘經，並稱「小品部類」的初品為「原始般若」，始於聲聞法轉入大乘之初。印順法師亦從初期大乘經論（尤其是與大乘三昧有關的經典），與各部律典進行考辨，發見大乘經之傳出者來自部派中的聲聞僧團；「原始般若」更是阿蘭若（無諍）行者，獨住而專修禪慧，成就於一切法無所執受之三昧而傳出。依《般若經》經文，此三昧由聲聞弟子須菩提說出，第一段無受三昧以先尼梵志的證入為例，在說明第二段無受三昧後佛又因此稱嘆須菩提為無諍三昧第一。如此看來，諸法無受三昧似乎與聲聞行法有關聯。然而，般若經兩段內容都提到此無受三昧不共二乘。諸法無受三昧與聲聞禪觀的關係為何？此為本文討論的核心課題。研究發現，無受三昧依於五蘊觀察，而達到「於一切法無所執受」，乃共《雜阿含》〈蘊相應〉的教學內容；此三昧的修學方法中，教導應遠離為了祈求未來五蘊而造作，也能從阿含經找到相似的教學。然而，無受三昧直從五蘊當體，觀察一一法無有固定特性可得，這樣觀察五蘊的方法與阿含不盡相同。同時，通過梵語解析，發現此三昧不共二乘的意義，可能包含能令菩薩不退墮二乘。此外，本文也通過對比特定的聲聞禪觀，發現無受三昧的修習內容雖然與聲聞禪觀有許多相似的地方，然而大乘無受三昧比起相關的聲聞禪觀，無論是悲願、入手處、作用等，都更為深廣。

關鍵詞：無受三昧、聲聞禪觀、不共二乘、五蘊

目次

- 一、前言
 - 二、諸法無受三昧的語義與成就
 - (一) 無受三昧之語義
 - (二) 諸法無受三昧的成就
 - (三) 小結
 - 三、諸法無受三昧的修學方法
 - (一) 第一段無受三昧的修學
 - (二) 第二段無受三昧的修學以及到「中品般若」的演變
 - (三) 小結
 - 四、與無受三昧關係密切的聲聞禪觀
 - (一) 無所依禪之考察
 - (二) 先尼梵志所修禪之考察
 - (三) 無諍三昧之考察
 - (四) 小結
 - 五、結論
-

一、前言

鳩摩羅什所譯的《小品般若經》〈初品〉中，有兩段說明諸法無受三昧的內容。此三昧由聲聞弟子須菩提說出，在第一段無受三昧引用了先尼梵志的修證來證成，並且佛陀在須菩提說明第二段無受三昧後，即讚歎他「無諍三昧人中第一」。然而，依該經所說此三昧卻是不共二乘的。¹印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》中，考究初期大乘經論（尤其是與大乘三昧有關的經典）與各部律典，發現大乘經論的傳出不離於部派佛教的聲聞僧團；²無受三昧更是修阿蘭若行者，專精禪修成就，視為「原始般若」的般若波羅蜜而傳出。³該書並指出此三昧與原始佛教有關聯，卻又不共二乘的矛盾。⁴現存般若經各譯本，對這兩段內容所指涉的三昧翻譯情況，雖然不盡相同，如「不受」、「無受」、「無攝受」、「無執取」等，然而，對於這兩段內容的修學方法與成就，還是極其相似的。⁵本文接下來將以「無受」為此三昧之名。

* 收稿日期：2021/08/17，通過審核日期：2021/10/03。

¹〔後秦〕鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》卷1〈1初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 537c11–13、p. 538a26–29。

²印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 354–395、pp. 533–538。

³印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 635、p. 671、p. 753、p. 955、pp. 1222–1223、pp. 1227–1228、p. 1262、p. 1274、pp. 1275–1276、pp. 1288–1289、p. 1296、p. 1298、p. 1302、pp. 1320–1321。

⁴印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 635–636。

⁵（1）下品部類：《道行般若經》卷1〈1道行品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 426a19–b2、c17–20；《大明度經》卷1〈1行品〉，CBETA, T8, no. 225, p. 479a23–b9、p. 480a2–5；《小品般若波羅蜜經》卷1〈1初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 537c4–13、p. 538a26–29；《摩訶般若鈔經》卷1〈1道行品〉，CBETA, T8, no. 226, p. 509a8–17、c4–6；《大般若波羅蜜多經》（第四會）卷538〈1妙行品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 764a28–b18、p. 765b7–9；《大般若波羅蜜多經》（第五會）卷556〈1善現品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 866b11–28、p. 867b8–10；《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷1〈1了知諸行相品〉，CBETA, T8, no. 228, pp. 587c28–588a11、p. 588c24–26。

（2）中品部類：《放光般若經》卷2〈11本無品〉，CBETA, T8, no. 221, p. 14b14–15a3、〈12空行品〉，CBETA, T8, no. 221, 16a28–b1；《光讚經》卷3〈8假號品〉，CBETA, T8, no. 222, pp. 168b17–169c14、〈9行品〉，CBETA, T8, no. 222, p. 172a21–23；《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9集散品〉，CBETA, T8, no. 223, pp. 235a4–236a4、〈10相行品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 237c22–25；《大般若波羅蜜多經》（第二會）卷409〈8勝軍品〉，CBETA, T7, no. 220, pp. 47a20–48a25、〈9行相品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 50c22–25；《大般若波羅蜜多經》（第三會）卷484〈3善現品〉，CBETA, T7, no. 220, pp. 459a6–460a14、p. 462b2–4。

近代對無受三昧的研究中，小澤憲珠以《大品般若經》為中心推索到《小品般若經》，並依《大智度論》對二段三昧的判定，指出兩段無受三昧的觀法有所不同，即分別著重在「空」與「無相」。該論文也依《大品般若經》前後諸品內容，闡明無受三昧與般若波羅蜜的關係，並指出此三昧為百八三昧等菩薩三昧的根源。⁶而印順法師立足於「原始般若」，從般若思想發展史探究，認為這兩段三昧是同一教授的不同傳誦。⁷二者雖對二段無受三昧的見解不盡相同，但都提出論據以支持自己的觀點，似乎不易斷定優劣。另一方面，這也反映出無受三昧之特質的多面性。儘管如此，二者的觀點都指出無受三昧與菩薩般若波羅蜜的相關性。

此外，尹邦志在其博士學位論文的第二章〈禪修的基本原則〉中，設有一節專題討論「不受三昧」，內容主要是把《大智度論》對此三昧的解說譯為白話，並認為兩段無受三昧雖然入手處不同，而內涵卻是相同的。⁸如誠法師依各中譯《般若經》，考究無受三昧的內容；並依「受」與「無受」的意義，探究此三昧的教學理論。⁹真傳法師則對照了「下品般若」及「中品般若」各中譯本與梵本，從兩個角度探討兩段三昧之異同；即首先分析各版本譯語的異同，接著爬梳前後經文的演進，同時探究從「下品般若」發展到「中品般若」時增廣的內容。¹⁰

(3) 上品部類：《大般若波羅蜜多經》〈初會〉卷 37 〈9 無住品〉，CBETA, T5, no. 220, p. 209b1-3、卷 41 〈10 般若行相品〉，CBETA, T5, no. 220, p. 229c12-14。

⁶ 小澤憲珠(1984)。『大品般若經』における菩薩の三昧，收錄於《宗教文化の諸相：竹中信常博士頌壽紀念論文集》，頁 745-760。東京：山喜房佛書林。

筆者置於不懂日文，因此無法閱讀原文；感恩楊德輝老師與梁傑翔同學幫忙日文部分的解讀。

⁷ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 635-636。

按：印順法師於同書其他章節提到，承部派佛教發展的般若法門，最初著重在無我、無相、不可得；「空」是「中品般若」時期才發展起來而受到重視的。

⁸ 尹邦志(2005)。《實相之門——《大智度論》禪觀研究》(博士學位論文)，第二章〈禪修的基本原則〉，pp. 77-78。

⁹ 釋如誠(2008)。〈略論《般若經》中菩薩「諸法無受三昧」之義〉。《第十九屆全國佛學論文聯合發表會》論文集。台北：法鼓佛教學院，pp. 131-155。

¹⁰ 釋真傳(2012)。〈《小品般若經》的兩段「諸法無受三昧」意義之再探〉。《第二十三屆全國佛學論文聯合發表會》論文集。高雄：元亨佛學院，pp. 197-221。

文中亦提到這兩段無受三昧發展到「中品般若」時，所增廣的內容主要是觀察的對象，即分別著重在「法」與「法的相」；並且在第一段無受三昧的解說後，佐以十八空的說明。因此，或可如《大智度論》說兩段三昧分別偏重於空與無相，而不適宜如小澤憲珠般將兩段三昧分別劃定為空三昧與無相三昧。

以上幾項研究大致可分為兩個大方向，一是從歷史發展的角度探究，一是依經文就無受三昧語義與修習方法的探究。印順法師主要從思想史發展角度出發；小澤憲珠則著重在《小品般若經》自身經文的開展；真傳法師承前兩項研究，從語言發展及內容增廣等角度探討兩段三昧之異同與演變。尹邦志與如誠法師的研究，則著重於通過中譯本探究此三昧之語義與修習方法。以上諸項研究，對於無受三昧之語義，以及二段三昧之異同已有詳盡的研究。然而，關於無受三昧修學方法的細節，及與聲聞教學之聯繫則著墨不多。本文將依於前人研究的基礎，轉而著重探究無受三昧之修學方法及與聲聞禪觀之關係。

為了便於在前人的研究成果上再深入探討，引用的《般若經》文獻，選定以上諸研究所引之鳩摩羅什翻譯的《小品般若經》與《小品般若經》為主；¹¹並參考 U. Wogihara (荻原雲來) 校訂的 *Abhisamayālaṅkāra'āloka Prajñāpāramitāvyaṅkyā: The Work of Haribhadra*, (《具《現觀莊嚴》見解之般若波羅蜜多釋論》)，¹²以及 Takayasu Kimura (木村高尉) 校訂的 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (《二萬五千頌般若波羅蜜多》)，必要時佐以犍陀羅語八千頌般若經殘本¹³以及其他中譯本。¹⁴

¹¹ 《初期大乘》第十章指出，般若經以與玄奘所譯的《大般若經》前五分相當的內容為主流。依文體長短可分為「下品」、「中品」、「上品」三類，而實是同一原本的分化。《般若經》部類的現存譯本，下、中、上品集成的次第先後，可參考《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 591–620。另外，印順導師使用下、中、上品的名稱，是依《大智度論》卷 100〈90 囑累品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 756a27–b4 的三部說。

同書提到般若部類中，「下品部類」有中譯本七部、梵本一部、藏本二部；「中品部類」有中譯本五部、梵本一部、藏本二部；「上品部類」有中譯本、梵本、藏本各一部。

此外，近年來亦發現了書寫年代較早的寫本，分別為屬「下品部類」的犍陀羅語八千頌般若經殘本，以及「中品部類」的梵語 *Larger Prajñāpāramitā* 殘本。

關於「梵語 *Larger Prajñāpāramitā* 殘本」的相關說明，可以參考 S. Karashima (2016) 中的 Introduction。

¹² S. Karashima (2013: 189–190) 提到 R. Mitra 刊本是嚴謹精良的版本，U. Wogihara (荻原雲來) 校訂本與 P.L. Vaidya 校訂本主要是修訂 R. Mitra 校訂本而不是真正以寫本為基礎的校訂本。作者並且提出，雖然 P.L. Vaidya 校訂本為最容易取得而被普遍使用的版本；然而，P.L. Vaidya 經常按照古典梵語規則「標準化」佛教混合梵語文本，而不出校勘。

規範化經文，或許有助於理解經文內容；然而，對於歷史演變等研究，使用更忠於寫本原文的 U. Wogihara (荻原雲來) 校訂本比較理想。本文因此沒有參考前人研究所用的 P.L. Vaidya 校訂本，特此聲明。

¹³ 犍陀羅語八千頌般若經驢唇體殘本於 1999 年出土，寫本上有初品與第五品之標誌，經碳 14 測試鑑定為西元一、二世紀寫本。2012–2013 年由 Harry Falk 進行羅馬轉寫，並連同 Seishi Karashima (辛嶋靜志) 發表了犍陀羅語、梵語、中譯、英譯四語對照。其中，梵

本文的架構除了前言與結論，正文的部分有三節，一是「諸法無受三昧的語意與成就」，首先通過比對各中譯本與梵本，考察無受三昧的語意；接著通過解讀各版本對無受三昧的成就，並參考《大智度論》的解說，釐清無受三昧「不共二乘」的意義。二是「諸法無受三昧的修學」，主要依《小品般若經》與梵本《八千頌》經文的前後脈絡，理解無受三昧的修學方法，並嘗試辨別此三昧承阿含教學之內容，與超越二乘的部分。三是「與無受三昧關係密切的聲聞禪觀」，考察與諸法無受三昧可能有密切關係的聲聞禪觀之修學與成就，並比較其中之異同。前二節主要依《小品般若經》及其平行本自身經文解析此三昧的修學方法與成就，並尋找其與阿含教學的關係；後一節則通過了解與此三昧相關的特定聲聞禪觀，窺探二者之聯繫。

二、諸法無受三昧的語義與成就

(一) 無受三昧之語義

要了解「無受三昧」的意義，可先從三昧的名稱開始。「諸法無受三昧」這個語詞，兩次出現在鳩摩羅什所譯的《小品般若經》〈初品〉，並且名字相同，而在其他譯本則有不大一致的情形。由於二段無受三昧之異同並不是本論文討論的重點，本文將不多著墨於二者之異同，而僅借助前人的研究成果來闡述二段無受三昧的關係，並把重點放在無受三昧語義之詮釋，以理解此三昧與阿含教學之關係。

真傳法師曾就「下品般若」與「中品般若」諸譯本無受三昧之語義進行解析，並整理成對照表。以下將其論文中的對照表稍做修改而加以討論：

語本取用 P.L. Vaidya 校訂本，並對照 Rajendralala Mitra 與 U. Wogihara (荻原雲來) 的校訂本；中譯以《道行般若經》為主，必要時佐以《小品般若經》；英譯本為辛嶋靜志參考 Conze 梵語八千頌英譯本，而對《道行般若經》的翻譯。

¹⁴ 犍陀羅語是西北印的一種方言，拼寫及文法規則與梵語有所不同，非筆者能力所能解讀。且，出土的犍陀羅語八千頌般若經殘本初品於第二段無受三昧之前結束，殘留的文字也多有殘缺或模糊，因此本文僅能極少限度內參考第一段無受三昧。「中品部類」的梵語 *Larger Prajñāpāramitā* 殘本目前刊本內容不全，二段無受三昧分別出現在〈9 集散品〉與〈10 相行品〉，皆未整理刊出，因此沒有參考比較。

關於「*Larger Prajñāpāramitā* 刊本」的相關說明，可以參考 S. Karashima (2016:viii)。

表 1：「下品般若」中的無受三昧名稱諸譯對照表¹⁵

譯本	第一段	第二段
A、三昧的漢譯名稱不明，只有入此三昧時，菩薩之心境的敘述 ¹⁶		
1. 《道行般若經》	一切字法不受，是故三昧無有邊、無有正……	一切字法不受字，是故三昧無有邊、無有正……
2. 《般若鈔經》	不受三昧字，廣大所入	於一切字法不受，是三昧無有邊、無有極……
B、三昧名稱譯語相同 ¹⁷		
1. 《小品般若經》	諸法無受三昧	諸法無受三昧
2. 《佛母出生般若經》	一切法無受三摩地	一切法無受三摩地
C、三昧名稱譯語不同 ¹⁸		
1. 《大明度經》	諸法無受之定	一切諸法無度之定
2. 《大般若經》四分本	一切法無攝受定	一切法無取執定
3. 《大般若經》五分本	無所攝受三摩地輪	一切法無生定輪
4. 梵本《八千頌》	<i>sarvadharmāpariḡhīto nāma samādhir</i> a. 以「〔於三昧中〕一切法不被攝受」為名的三昧； b. 名為「不被一切法攝受的」三昧	<i>sarvadharmānupādāno nāma samādhir</i> 以「不取執一切法」為名的三昧

¹⁵ 參考釋真傳（2012），〈《小品般若經》的兩段諸法無受三昧之再探〉，p. 201 而稍做修改。修改的部分有三：

- 一、依論述的前後，也是可能貼近發展前後的次序排列三種不同類型的命名方式；
- 二、由於部分譯者與翻譯年代存有爭議，因此略去；
- 三、依書寫年代，把梵本移到最後一項。

¹⁶ 〔後漢〕支婁迦讖譯，《道行般若經》卷 1〈1 道行品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 426b1-2、p. 426c18-19；〔前秦〕曇摩婢共竺佛念譯，《摩訶般若鈔經》卷 1〈1 道行品〉，CBETA, T8, no. 226, p. 509a17、p. 509c5-6。

¹⁷ 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 537c12、p. 538a28；〔宋〕施護譯，《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷 1〈1 了知諸行相品〉，CBETA, T8, no. 228, p. 588a10、p. 588c25。

¹⁸ 《大明度經》卷 1〈1 行品〉，CBETA, T8, no. 225, p. 479b6、p. 480a3-4；〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》（第四會）卷 538〈1 妙行品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 764b17、765b8；（第五會）卷 556〈1 善現品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 866b27、p. 867b8-9；Aṣṭa [ed. Wogihara, 1932]頁 4、頁 7。

表 2：「中品般若」中的無受三昧名稱諸譯對照表¹⁹

中品般若經 ²⁰		
譯本	第一段	第二段
1. 《放光般若經》	無所受三昧	三昧名於諸法無所生
2. 《光讚經》	無受三昧	一切不受三昧之定
3. 《摩訶般若經》	不受三昧	諸法無所受三昧
4. 《大般若經》二分本	無所攝受三摩地	一切法無所取著三摩地
5. 《大般若經》三分本	無所攝受三摩地	一切法無所取著無性無生三摩地
6. 《二萬五千頌》	<i>sarvadharmāparigrhītaṃ nāma samādhi-maṇḍalaṃ</i> 以「不被一切法所攝受」 為名的三摩地輪(圓滿)	<i>sarvadharmasvabhāvānut pattir nāma samādhir</i> 以「一切法自性不生」 為名的三昧

從上表中，可見「下品般若」諸譯本對此三昧的表達方式，可分為名稱不明、譯語相同與譯語不同三類。而「中品般若」則一致譯為名稱不同的兩種三昧。對於翻譯的情形有所不同，真傳法師認為，由於無法得知各譯本底本原語為何，有可能底本用字不同，有的譯者為了表示二者意義無別而翻譯為相同的語詞，而部分譯者則翻譯為兩個不一樣的語詞；也有可能底本用字相同而有的譯者為了表達背後意義不同而翻譯為不同的語詞。筆者認為，一般而言，翻譯情形不同還有可能是因為前後時期發展，也有可能是譯本所傳出的區域、傳承不同所致。

然而，從翻譯的年代而言，沒有譯出三昧的名字，只有入此三昧時菩薩

¹⁹ 參考釋真傳 (2012)，〈《小品般若經》的兩段諸法無受三昧之再探〉，p. 204 而稍做修改。修改的部分有二：

一、由於部分譯者與翻譯年代存有爭議，因此略去；
二、依書寫年代，把梵本移到最後一項。

²⁰ [東晉]無羅叉譯，《放光般若經》卷 2 〈11 本無品〉，CBETA, T8, no. 221, p. 15a2、〈12 空行品〉，p. 16a28；[東晉]竺法護譯，《光讚經》卷 3 〈8 假號品〉，CBETA, T8, no. 222, p. 169c13、〈9 行品〉，CBETA, T8, no. 222, p. 172a21；[後秦]鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 3 〈9 集散品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 236a3-4、〈10 相行品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 237c11-12；《大般若波羅蜜多經》(第二會)卷 409 〈8 勝軍品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 48a24-25、〈9 行相品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 50c22-23；(第三會)卷 484 〈3 善現品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 460a11-12、p. 462b2-3；*PvSP (I-I)* [ed. Kimura, 2007]頁 171 第 19 行；2.頁 182 第 24-25 行。

心境的敘述的《道行般若經》與《般若鈔經》是相當早的譯本。《大明度經》初品傳譯的年代雖然不確定，傳統上認為也相當早，二種三昧已有明確的名稱且各別不同。²¹後秦羅什及宋施護的譯語，兩者相同且語詞也相近，但翻譯的時代上有相當長的落差。因此，三種翻譯情形不同，可能不是或不完全是因為前後時期發展。若是因為譯本所傳出的區域、傳承不同所致，則讓筆者想起印順法師說的「這二種『三昧』，實為同一教授的不同傳誦，由集經者纂集在一起的，並認為這都就是般若波羅蜜。」²²因此，即使名稱不同，也可能是傳承不同所致。²³從「下品般若」發展到「中品般若」，無論是中譯本或梵本，第一段的語詞變化都不大，第二段的差異則比較明顯。

從三昧名稱的意義而言，諸中譯本所使用的語詞，如「無受」、「不受」、「無所受」、「無攝受」、「無取執」等，意義是相近的（古譯「受」含有「取」的意思）。依梵本《八千頌》，兩段三昧的名稱，分別為 *sarva-dharma-aparigrhīta* 與 *sarva-dharma-anupādāna*。²⁴梵語 *pari-grhīta* 意謂攝受、所攝受，受、受持；

²¹ Jan Nattier (2008 [2010])指出，《大明度經》一直以來都被認為在吳朝被支謙譯出。然而，1969年美國學者 Lancaster 發現第一品與其後的第 2–27 品翻譯手法明顯不同，因而提出此二部分的譯者應該不同。Lancaster 並且提出《大明度經》的翻譯手法不同於支謙的其他譯本，因此認為第一品譯者是出於他人之手，後面的部分則可能是漢朝安玄的翻譯。Jan Nattier 贊同第一品與第 2–27 品譯者不同的看法，但不認同 Lancaster 的第二點看法。Nattier 透過比較第一品與其後第 2–30 品的語詞翻譯、代名詞的用法、疑問詞的用法等，確認第一品與其他品不是同一個人的翻譯，並提出可能原本由支謙譯出的第一品已經佚失，而現存的第一品為後人仿照支謙手法所譯。然而，Nattier 認為替補的譯本可能譯自與支謙不同的底本。

但 Nattier 依然無法確認第一品的譯者，因為此品有很多奇特的語詞，在藏經中找不到相同的例子。她推論可能是康僧會所主導的翻譯群中的門人所譯，但由於第一品有些翻譯的語詞，都沒有出現在康僧會的其他作品，因此也不能下定論。雖然如此，Nattier 依然認為第一品為吳朝的譯本。

然而，從 Nattier 提出的種種論據中，比較可以確定的，是在〔唐〕玄應撰《一切經音義》之前，現存第一品已被用於替補佚失的經文。這是因為，《一切經音義》對於《大明度經》的註釋無論是用字或次序都與現存本一致。

按：筆者通過釋真傳(2012)而知道這一篇論文，摘錄論文要點時也曾參考釋真傳(2012)。

²² 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 635。

²³ 另外，有幾個比較特別的名稱出現在第二段的三昧，如下品部類中《大明度經》的「無度」、《大般若經》五分本的「無生」；中品部類中《放光般若經》的「無所生」以及《大般若經》三分本的「無所取著無性無生」。此中的「無生」可能與現存梵本二萬五千頌 *sarva-dharma-svabhāva-anutpattir*（一切法自性不生）有關。而「無度」與「無所取著無性無生」中的「無所取著無性」，原詞不確定。

²⁴ 毘陀羅語《八千頌》對於第一段三昧的陳述為[a]yaṃ bosisatvasa aparigra[h·d· ṇa](ma) [sa](ma)[si]，這陳述中沒有「諸法」，且不確定 *aparigrah·d· ṇa* 之間的關係。（參見

²⁵upā-dāna 意謂取著、攝取，受、執受、攝受；²⁶加上否定接頭詞 a 或 an 則成了以上各譯本的語詞。然而，第一段的 grhīta 為√grah 的過去被動分詞，在句子中有不被一切法攝受之義，意味著不被一切法所繫縛。真傳法師（2012）提出，有些被動分詞如果出現在複合詞之後詞的部分，可能會有主動的意思，比如 vara-labdha 中的 labdha 雖然是√labh 的過去被動分詞，然而在此複合詞中卻有主動的意思。但這種被動分詞有主動意思情況相對來說較不常見，以 grhīta 作為複合詞後面部分為例，在《梵英辭典》（Monier Williams, 1997）中並沒有看到這樣的用例。當然，沒有相關用例並不代表「完全不可能」，但可能性相對而言不高。

第二段的 upā-dāna 相對而言，有不主動執取一切法（煩惱）之意涵。無論是主動或被動，都有解脫於一切法（的執著）之義。此處的一切法在「下品般若」主要是指五蘊，到「中品般若」時內容就更為廣泛了，容待下節討論。而以五蘊為觀察對象，進而不取著於一切法，正是阿含以來的教說。《雜阿含經》多處提到如果能如實觀察五蘊非我、非我所，就能「於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃」²⁷。尤其「諸法無受」、「一切法無所取執」與「於諸世間都無所取」意義相近，或許可理解為同一教學的不同翻譯。

（二）諸法無受三昧的成就

依無受三昧的語意，有「不取著」、「不攝受」一切法的意涵；無受三昧的修持方法則是「不住色（等五蘊）」，「不作（五蘊等）行」；這樣的教法，與《雜阿含經》第 64、69 經等一致。第 64 經說明如果識不住著於色、受、想、行，則識不會增長，進而達到「於諸世間都無所取」，成就解脫涅槃。²⁸第 69 經以如實知色等五蘊的苦、集、滅、道、味、患、離，因此「不樂、不

H. Falk & S. Karashima (2013), p. 48)

按：原書註解：[a]為字母 a 僅部分可見；(b)為字為 b 已不可見。

²⁵ (1) 荻原雲來編，《梵和大辭典》，p. 745，詞條 pari-grhīta。

(2) pari-grhīta: seized, grasped, taken, received, obtained, accepted, adopted, admitted, followed, obeyed. (*Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 593)

²⁶ (1) 荻原雲來編，《梵和大辭典》，p. 277，詞條 upā-dāna。

(2) upā-dāna: grasping at or clinging to existence (caused by *trṣṇā*, desire, and causing *bhava*, new births). (*Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 213)

²⁷ 如《雜阿含經》第 33、34、39、60、64、76、84、85、120、121 經等處。

²⁸ 《雜阿含經》卷 3 (64 經)，CBETA, T2, no. 99, p. 17a1-19。

歎、不著、不住」於五蘊，而達到「純大苦聚滅」。²⁹由此可說，「不住色（等五蘊）」，「不作（五蘊等）行」的教法與阿含佛法相通，且是慧的成就。

然而，被認為是菩薩般若波羅蜜的無受三昧還有特勝的作用，如《小品般若經》的兩段內容最後一句所說，如下：

菩薩應如是學行般若波羅蜜，是名菩薩諸法無受三昧，廣大、無量、無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。³⁰

是名菩薩諸法無受三昧，廣大、無量、無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。³¹

對照《大品般若經》則是：

如是菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，應觀諸法性空。如是觀心無行處，是名菩薩摩訶薩不受三昧，廣大之用，不與聲聞、辟支佛共。³²

是名菩薩摩訶薩諸法無所受三昧，廣大之用，不與聲聞、辟支佛共。³³

綜合以上經文，並參考其他譯本³⁴可知此三昧的成就是廣大、無邊、無

²⁹ 《雜阿含經》卷3（69經），CBETA, T2, no. 99, p. 18b6-13。

³⁰ 《小品般若波羅蜜經》卷1〈1初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 537c11-13。

³¹ 《小品般若波羅蜜經》卷1〈1初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 538a26-29。

³² 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9集散品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 236a1-4。

³³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10相行品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 237c11-12。

³⁴ (1)「小品般若」：《道行般若經》卷1〈1道行品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 426a29-b2、c17-20；《大明度經》卷1〈1行品〉，CBETA, T8, no. 225, p. 479b5-8、480a2-5；《摩訶般若鈔經》卷1〈1道行品〉，CBETA, T8, no. 226, p. 509a16-18、p. 509c4-6；《大般若波羅蜜多經》（第四會）卷538〈1妙行品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 764b16-18、p. 765b7-9；《大般若波羅蜜多經》（第五會）卷556〈1善現品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 866b27-29、867b8-10；《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷1〈1了知諸行相品〉，CBETA, T8, no. 228, p. 588a9-11、588c24-26。

(2)「中品般若」：《放光般若經》卷2〈11本無品〉，CBETA, T8, no. 221, p. 15a2-3、卷3〈12空行品〉，CBETA, T8, no. 221, p. 16a28-b1；《光讚經》卷3〈8假號品〉，CBETA, T8, no. 222, p. 169c12-14、卷4〈9行品〉，CBETA, T8, no. 222, p. 172a21-23；《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9集散品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 236a1-4）、〈10相行品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 237c11-12；《大般若波羅蜜多經》（第二會）卷409〈8勝軍品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 48a23-25）、〈9行相品〉，CBETA, T7, no. 220, p. 50c22-25；《大般若波羅蜜多經》（第三會）卷484〈3善現品〉，CBETA, T7, no.

量、圓滿、無礙的。唯，《小品般若經》明此三昧「一切聲聞辟支佛所不能壞」，其中的「不能壞」意義不好理解，因此對照諸譯本與梵語本，如下：

(1) 第一段：

	梵本《八千頌》： asādhāraṇa 不共	《二萬五千頌》： asamhārya 不可被轉移（從目的）、不會被誤導、不可逾越
下品	《道行般若經》：不能及 《大明度經》：不能持 《大般若經》四分本：不共	《般若鈔經》：不受（二乘） 《小品般若經》：不能壞 《大般若經》五分本：不為二乘之所引奪 《佛母出生般若經》：不為二乘所壞
中品	《放光般若經》：不能及 《光讚經》：不能及 《大品般若經》：不共 （《大智度論》：不共） 《大般若經》二分本：不共	《大般若經》三分本：不為二乘之所引奪
上品	《大般若經》初分本：不共	

(2) 第二段：

	梵本《八千頌》： asādhāraṇa 不共	《二萬五千頌》： asamhārya 不可被轉移（從目的）、不會被誤導、不可逾越
下品	《道行般若經》：不能及（知） 《大明度經》：不能持 《般若鈔經》：不能知 《大般若經》四分本：不共 《大般若經》五分本：不共	《小品般若經》：不能壞 《佛母出生般若經》：不為二乘所壞
中品	《放光般若經》：非所知 《光讚經》：不能及 《大品般若經》：不共 （《大智度論》：不共） 《大般若經》二分本：不共 《大般若經》三分本：不共	

上品	《大般若經》初分本：不共
----	--------------

從上表可見，無論是小品部類或中品部類，多數譯本譯為「不共」、「不能及（知）」，部分譯本譯為「不能壞」、「不為引奪」。比較特殊的一個現象是多數中品與上品部類的譯語基本上與梵本《八千頌》相符合；反而是部分小品部類的譯語，比較符合《二萬五千頌》的語義，與此相符合的中品部類，只有《大般若經》三分本的第一段經文。《小品般若經》的「不能壞」就可能是《二萬五千頌》*asamhārya* 的對譯。*asamhārya* 的意思為不可壞、不可沮壞、不能傾動、不可動、不可移。³⁵*asamhārya* 為 *a-saṃ-√hr* 的義務分詞 (*fpp*)，在此句子中，用於修飾無受三昧。*asamhārya* 中的 *ār* 是 *r* 的複強化 (*vṛddhi*) 形式，並且帶有「使役」的涵義。使役的涵義，意味著「不為聲聞、辟支佛所壞」並非是此三昧不被聲聞、辟支佛所壞，而是此三昧能「使令修行者不為聲聞、辟支佛所壞」。從文脈上來說，「不為聲聞、辟支佛所壞」意味著「不退墮二乘」，則不為二乘所壞的內容，可以指涉「菩提心、求成佛道的決心」等。

經中接著說明此三昧「不可以相得」，並舉先尼梵志的修證證成。爾後即說菩薩般若不受五蘊而「未具足佛十力、四無所畏、十八不共法，終不中道而般涅槃」³⁶。或可被理解為修學無受三昧能令菩薩不退墮二乘的經證。

綜合而言，無受三昧這名稱雖有傳承阿含教學的意義，此三昧卻又同時不共二乘，且能令菩薩不退墮二乘。依般若經教學傳統，真正的不退墮二乘乃無生法忍菩薩的特質之一。然而，經文內容沒明確指出修習此三昧成就的菩薩階位，僅能依前後文脈，即以無受三昧為般若波羅蜜，推論成就此三昧的菩薩不是一般的凡夫菩薩，而是已確定趨向圓成佛道的菩薩。

(三) 小結

無受三昧被視為「原始般若」的般若波羅蜜，無受三昧的名稱有解脫於一切法（的執著）之意義。在「下品般若」部類的教學中，主要以五蘊為觀察對象，通達一切法不可取著而解脫於一切法，此乃承《阿含》（尤其是《雜

³⁵ (1) 荻原雲來編，《梵和大辭典》，p. 165，詞條 *asamhārya*。

(2) *asamhārya*: irresistible, insuperable, not to be diverted (from an opinion or purpose), not to be misled, unbribeable. (*Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 117)

³⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 537c26–27。

阿含》〈蘊相應〉) 以來的教學，與《雜阿含》中的「於諸世間都無所取」意義相近。然而，現存的眾多中譯《般若經》中，多數譯此三昧為菩薩不共二乘之三昧。「下品般若」為主的部分《般若經》則說修學此三昧能讓菩薩「不為聲聞、辟支佛所壞」，若參照《二萬五千頌》，此三昧能「使令修行者不為二乘所壞」；從文脈上來說，此中不為二乘所壞的可能指涉「菩提心、求成佛道的決心」等。換言之，此三昧能令菩薩不退墮二乘。無論是不共二乘或不退墮二乘，都表示了此三昧唯是菩薩所行。

依《大智度論》，雖然二乘同樣不執取、不攝受一切法而成就漏盡解脫，此無受三昧卻不共二乘，原因有四：第一就是經文所說的菩薩的無受三昧有「廣大之用」，而二乘的無受三昧即沒有廣大用，也不利、不深、不堅固。第二、二乘要到漏盡解脫時才得諸法無受，而菩薩從久遠修行以來知道一切法不可取著。第三、二乘還有習氣未盡、還有障礙，所以雖然有無受三昧，但不是究竟清淨的。第四、唯有佛能究遍知此無受三昧，菩薩是向於佛道而修行的人，雖然還不能究竟證得，卻也勝過二乘了。³⁷從《大智度論》所提出的理由，可以發現無受三昧即於一切法不取著，二乘雖有無受三昧而不究竟，菩薩久遠以來隨分得此三昧，而唯佛能周遍；這樣的形容確實與般若波羅蜜一致，屬慧的範疇，而不只是定的作用了。

然而，這與聲聞佛教相關涉的三昧，如何可令修學者超越二乘？將在下文討論。基於篇幅所限，且前人研究成果傾向視二段無受三昧為一致的教學；本文接下來的討論，將以第一段的無受三昧為主，必要時才以第二段的内容為輔助說明。

三、諸法無受三昧的修學方法

如上一節所說，依無受三昧的語意，有「不取著」、「不攝受」一切法的意涵，與《雜阿含經》的「於諸世間都無所取」³⁸意義相近；修學成就卻是不共二乘、不墮二乘。應如何修學此無受三昧？此三昧有哪些部分傳承聲聞教學？有哪些部分超勝二乘？以至可以說為不共二乘，乃至能令菩薩不退墮二乘？

無受三昧的修學方法，依《小品般若經》的經文主要是不住著於五蘊，

³⁷ 《大智度論》卷 42 〈9 集散品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 367c21-368a8。

³⁸ 如《雜阿含經》第 33、34、39、60、64、76、84、85、120、121 經等處。

如下：

- (1) 復次，世尊！菩薩行般若波羅蜜時，不應色中住，不應受、想、行、識中住。
- (2) 何以故？若住色中，為作色行；若住受、想、行、識中，為作識行。
- (3) 若行作法，則不能受般若波羅蜜，不能習般若波羅蜜；不具足般若波羅蜜，則不能成就薩婆若。
- (4) 何以故？色無受想，受、想、行、識無受想。若色無受則非色；受、想、行、識無受則非識。般若波羅蜜亦無受。
- (5) 菩薩應如是學行般若波羅蜜，是名菩薩諸法無受三昧，廣大、無量、無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。³⁹

經文的內容可分為五個部分，第一部分總標當菩薩修學於般若波羅蜜的時候，不應於五蘊中住；第二部分說明「菩薩不應於五蘊中住」的理由，那就是如果住於五蘊，則是「作五蘊行」；第三部分提出「作五蘊行」的結果；第四部分闡明若五蘊「無受想」，則非五蘊；第五部分是無受三昧的成就。

（一）第一段無受三昧的修學

1、「菩薩不應於五蘊中住」

第一部分的主要句子為「菩薩不應五蘊中住」，「行般若波羅蜜時」是補充說明主要句子的一種狀態。⁴⁰其中，主要句子中的「不應色中住」，在梵本

³⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷1〈1初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 537c4-13。

⁴⁰ 與「行般若波羅蜜時」相當的梵本《八千頌》可譯為「當[菩薩摩訶薩]行於般若波羅蜜多及修學般若波羅蜜多時」。此中，「行」與「修學」分別譯自 *caratā* 與 *bhāvayatā*，即√*car* 與√*bhū* 的現在分詞（具格）。現在分詞一般譯為「當……時」，形成條件句，具格表示這兩個現在分詞用於修飾主要句子中的菩薩。雖然梵本《八千頌》有「行」與「修學」兩個動作詞，犍陀羅語《八千頌》、《二萬五千頌》、現存各部類《般若經》中譯本都僅有「行」或「修行」一個動作詞。梵本《八千頌》與其他版本的差異，有可能是因為梵本《八千頌》與其他版本來自不同的傳承，也可能 *bhāvayatā* 一詞是在傳承過程中為了補充說明 *caratā* 而被加入的。也或許有部分譯經師的底本有兩個動作詞，而由於二者意義相近，因此在翻譯時合譯為「行」或「修行」。

《八千頌》為 *na rūpe sthātavyam*。⁴¹*sthātavyam* 是√*sthā* 的未來被動分詞，有「立、停留、持續、尊守」⁴²等義，一般上配合處格使用，依上下文可被理解為「住著於」。這類分詞主要表示「必須、義務、可能」⁴³，加上否定詞 *na* 意味著「不應住著於……」。同時，因為 *sthātavyam* 是未來被動分詞主格，這句子可理解為被動句，菩薩（具格）為動作發出者，*sthātavya* 是及物動詞，所以句中沒有主格（動作接受者）。

「菩薩不應五蘊中住」是第一部分的主要句子，也是第一段無受三昧的主軸；以下第二至第四部分，是這一內容衍生的問答與補充說明。此部分以「行般若波羅蜜時」為條件句，與這一段第五部分的「應如是學行般若波羅蜜」前後呼應，表示這整段教學即是般若波羅蜜的教學，而被名之為「諸法無受三昧」。這樣的理解，可說與印順法師及小澤憲珠的看法一致，即「諸法無受三昧」是與「原始般若」菩薩般若波羅蜜有關的三昧。「原始般若」的「諸法無受三昧」以觀察五蘊來闡明一切法不可執，與《阿含經》〈蘊相應〉的教學一致，⁴⁴有延續先有教法的意義。

這部分的內容發展成中品部類時，句型基本相同，以《大品般若經》為例：

復次，世尊！菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，色中不應住，受想行識中不應住……⁴⁵

引文中被省略的部分，也就是一切法的內容，依序包括了十二處、六界、十二支緣起、五蘊相乃至十二緣起相、四念處乃至十八不共法、六度及其相、文字、神通、色無常、色苦、色寂滅、如、法性、實際等。也就包括了一切所認識的事境、理境，以及修學的法門與成就的功德。事境、理境以外的內容，可能因為在發展過程中被視為「菩薩法」⁴⁶，為了超越執著而被加入成

⁴¹ *Abhisamayālamkāra 'lōkā Prajñāpāramitāvyaḥkhyā* [ed. Wogihara, 1932] p. 47:

bodhisattvena mahāsattvena, ... na rūpe sthātavyaṃ, na vedanāyāṃ, [na] saṃjñāyāṃ, na saṃskāreṣu, na vijñāne sthātavyam.

⁴² *sthātavya*: to be stood or stayed or remained or continued in or abided by (*loc.*, rarely *instr.*) (*Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 1263)

⁴³ 參見釋齋因等編譯，《梵語初階》，p. 104，文法 318。

⁴⁴ 參見《雜阿含經》（蘊相應）第 33、34、39、60、64、76、84、85、120、121 經等。

⁴⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3 〈9 集散品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 235a4–c12。

⁴⁶ 參見《大智度論》卷 24 〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 235b1–c21。

為觀察對象。

2、「菩薩不應於五蘊中住」的理由

第一段第二部分說明「菩薩不應於五蘊中住」的理由，是如果住於五蘊，則是「作五蘊行」。「作五蘊行」的意涵不容易理解，因此參照梵本《八千頌》。經中先舉色法為例，「作色行」在梵本《八千頌》為「rūpābhisamṣkāre carati」，rūpābhisamṣkāre 是由 rūpa 與 abhisamṣkāra 組成的複合詞。rūpa 即是色或色法，abhi-samṣkāra 是 samṣkāra（諸行無常的諸行）加上接頭詞 abhi，有「造作、成就、積累、決意」等義⁴⁷。此複合詞可依依主釋處格或與格理解。如果作處格解讀，可理解為「在色法的範疇造作」。與格則可以表目的、方向或原因，也就是「為了[獲得][未來的]色法而造作」。然而，眾生只要還有我執存在，所造作的業必然趨向於招感五蘊，不一定是有自覺地、特地要為未來招感色法而造作。因此，也可理解為「將會招感未來色法（果報）的造作」。carati 為√car 的第三人稱現在式，有「移動、走、行、從事於」等義，⁴⁸加上 rūpābhisamṣkāre 可理解為「從事於招感[未來的]色法之業行」。比如說雖然在佛法上修學，但卻因為還沒斷除我執，有意無意中還會祈求更美好的未來，把所做的一切功德回向於未來，乃至期許來生有更好的因緣、自己能更精進的修學。這其實就是因為內心深處還住著於五蘊，還期盼著有未來的五蘊身。這樣的理解，或許也相順於《雜阿含經》（39 經）的教法。《雜阿含經》（39 經）提到如果識住著於色、受、想、行等四識住，也就是識在四識住中來、去、住、沒，識就會生長增廣；如果識能離於四識住，識就不會生長增廣，也「不作行」，最後達至涅槃解脫。⁴⁹梵本《八千頌》在「作五蘊行」的內容後，則更進一步說明如此「作五蘊行」就不是從事於般若波羅蜜。⁵⁰

這部分的內容，《大品般若經》有更詳盡的解說。《大品般若經》中提到菩薩因為沒有方便，因此以吾我心住著於五蘊，而造作五蘊行；並把菩薩住著的內容增廣為十二處等，甚至陀羅尼、三昧門這一些被大乘重視的修學行

⁴⁷ abhisamṣkāra: performance, accomplishment, accumulation, determination. (*Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* by Franklin Edgerton, p. 57)

⁴⁸ √car: to move one's self, go, walk, move; to be engage in. (*Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 389)

⁴⁹ 參見《雜阿含經》卷 2（39 經），CBETA, T2, no. 99, p. 9a5–22。

⁵⁰ *Abhisamayālaṃkāra 'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā* [ed. Wogihara, 1932], p. 47:

tat kasya hetoḥ? saced rūpe tiṣṭhati, rūpābhisamṣkāre carati, na carati prajñāpāramitāyaṃ.

法也不應住著。⁵¹與「沒有方便，以吾我心住著五蘊」相對應的《二萬五千頌》，可被譯為「當沒有方便善巧的菩薩摩訶薩行於般若波羅蜜時，帶著墮在我執、我所執的心行般若波羅蜜」⁵²。兩相對照「以吾我心」可以理解為「帶著墮在我執、我所執的心」。

對於不應住著色等諸法的原因，《大智度論》解說為：「有菩薩以吾我心行般若波羅蜜，住色中著色，為生色故作諸業；受、想、行、識亦如是。為起五眾故行，是為不取般若波羅蜜。」⁵³依這樣的解說解讀梵本《八千頌》的「rūpābhisamkāre carati」，同樣可依依主釋與格（表目的）理解，也就是上文所說的「從事於為了獲得未來五蘊的造作」。

3、「作五蘊行」的結果

第三部分提出「作五蘊行」的結果，那就是不能攝受、習學般若波羅蜜，且由於無法具足般若波羅蜜而無法成就一切智。與此部分相對應的梵本，可譯為「當他從事於[招感五蘊的]業行時，他^[1]並沒有把握(或掌握到)般若波羅蜜[經][的教學]，^[2]也無法趣入關於般若波羅蜜的實踐[狀態]，^[3]亦無法圓滿般若波羅蜜；當他無法圓滿般若波羅蜜時，他^[4]將無法趣入一切智性。他是攝受、掌握不能被攝受[之法][的人]」⁵⁴。

依據梵本《八千頌》，「作五蘊行」的第一項結果「沒有把握(或掌握到)般若波羅蜜[經的教學]」譯自「na ... prajñāpāramitāṃ parigrhṇāti」。parigrhṇāti 是 pari-√grah 的第三人稱現在式，常用的涵義包括了 to seize, to take, to receive, accept 等。⁵⁵take 可譯為掌握或把握，在這句子中可以被理解為善巧學習。「般若波羅蜜」可被理解為六度行法之一，也可以被理解為一種教學體裁。⁵⁶此

⁵¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈9 集散品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 235c12-21。

⁵² *Pañcaviṃśati(I-I)* [ed. Kimura2007] p. 170:
bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ carann
anupāyakuśalo 'haṅkāra-mamakāra-patitena mānasena, ...

⁵³ 《大智度論》卷 42〈9 集散品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 367c7-10。

⁵⁴ *Abhisamayālamkāra-āloka Prajñāpāramitāvyaḅhyā* [ed. Wogihara, 1932], p. 48:
na hy abhisamkāre caran prajñāpāramitāṃ parigrhṇāti, nāpi prajñāpāramitāyāṃ yogam
āpadyate, nāpi prajñāpāramitāṃ paripūrayate aparipūrayamāṇaḥ prajñāpāramitāṃ na niryāsyati
sarvajñatāyāṃ aparigrhītaṃ parigrhṇan

⁵⁵ *Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 593.

⁵⁶ 從已出土的般若部類發現，般若經的經題都沒有寫出 sūtra（經），原因有很多，可能因為習慣，不用寫也知道；也可能是因為把 pāramitā 視為一種經的體裁或類別，如阿毘達磨、毘婆沙等各是一種論的體裁，因此在梵語論題就不會再寫出「論」這個字；同理，在般

處的 *prajñāpāramitām* 作為 *parigrhṇāti* 的受詞，且表達正面的意思，筆者因此把般若波羅蜜解讀為教學而不是行法。《道行般若經》把此句譯為「為不隨般若波羅蜜教」⁵⁷，似乎也暗示這裡的「般若波羅蜜」是指般若波羅蜜的教學。第二、第三項結果中的般若波羅蜜分別配合「趣入……實踐」與「圓滿」，筆者認為比較適理解為六度行法之一。其中，「趣入」譯自「*āpadyate*」，為 *ā-√pad* 的第三人稱現在式為自言，有「趣入、成就」等義。⁵⁸「關於」二字的翻譯是因為此處的 *prajñāpāramitāyām* 是般若波羅蜜的處格。⁵⁹從第三項結果衍生出第四項結果，也就是「無法趣入一切智性」。

以上內容與本節開始所引用的《小品般若經》的經文相當一致，梵本《八千頌》更說明了如此行於五蘊的人，是攝受不能被攝受之法——五蘊。原語「*aparigrhītaṃ parigrhṇan*」分別是 *a-pari-√grah* 與 *pari-√grah* 的過去被動分詞（業格）與現在分詞（主格）。*pari-√grah* 有「執取、攝受、掌握」等義，接頭詞 *a* 表否定義。⁶⁰兩個語詞合在一起，組成「攝受不能被攝受[之法]」。這裡所謂的不能被攝受之法是指五蘊，五蘊不能被攝受是因為五蘊不是真實存在之法，是因緣有、虛幻之法。有情會不自覺的執取五蘊身心為真實法，誤認五蘊為真實的我，或有一個與五蘊相關的真實我。這其實都是在攝受、執取不能被攝受的虛幻之法。如此的執取必然與般若不相應，不能得解脫，更不能成就一切智。

4、「色無受想則非色」

第四部分闡明若五蘊「無受想」，則非五蘊。經文「色無受想」可被解釋為「色無有（不具有）[我們一般]認識[中覺得有真實性的這種]概念」。由於《小品般若經》與諸中譯平行本的經文太過簡易不容易理解，筆者因此參照相對應的梵本，並嘗試翻譯如下：

若經的經題也不寫出「*sūtra*」一字。

⁵⁷ 《道行般若經》卷 1〈1 道行品〉，CBETA, T8, no. 224, p. 426a22。

⁵⁸ *ā-√pad*: to enter, get in, arrive at, go into. (*Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 142)

⁵⁹ 處格一般解讀為是「在……中」，可以是空間或時間；也可以被解為「關於……」（with reference to）。

⁶⁰ (1) *pari-√grah*: to seize, to take, to receive, accept. (*Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 593)

(2) *parigrhīta*: seized, grasped, taken, received, obtained, accepted, adopted, admitted, followed, obeyed. (*Sanskrit English Dictionary* by Monier Williams, p. 593)

這是為甚麼呢？因為色在般若波羅蜜多中沒有被執取[為色][的決定性]。同樣的，受、想、諸行、識在般若波羅蜜多中沒有被執取[為受、想、諸行、識][的決定性]。如果某一法沒有被認識為色[的固定特性]，它就不是色法。同樣的，如果某法沒有被認識為受、想、諸行、識之認識[的固定特性]，它就不是[受、想、諸行、]識。般若波羅蜜也沒有被認識[為般若波羅蜜][的固定特性]（即般若波羅蜜不可得）。關於般若波羅蜜，應該如是地被菩薩摩訶薩實踐（換句話說即菩薩摩訶薩應如是實踐習學般若波羅蜜多）。⁶¹

這部分內容的基本架構是「……在般若波羅蜜多中沒有被執取為……的決定性；如果某一法沒有被認識為……的固定特性，它就不是……法」。以色法為例，梵本《八千頌》為「rūpaṃ hy aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām ... yaś ca rūpasya aparigrahaḥ, [sa] na tad rūpaṃ」。

rūpaṃ 與 aparigrhītaṃ 同為主格，這種只有主格沒有動詞的句子稱為 nominal sentence，句子中的動詞 bhavati 或 asti 被省略。bhavati 或 asti 類似英文的 be 動詞，表「是」之義。這個句子直譯為「色是不被攝受[之法]」或者是「色是不[能]被攝受（執取）的」，也就是第三部分最後一句所說的「不能被攝受[之法]」。

「yaś ca rūpasyāparigrahaḥ, [sa] na tad rūpaṃ」《小品般若經》譯為「若色無受，則非色」。其中，「色無受」可理解為 rūpasyāparigrahaḥ 的對譯。rūpasyāparigrahaḥ 由 rūpasya 與 aparigraha 兩個語詞組成，rūpasya 是 rūpa 的單數屬格，義為「色的」，aparigraha 如上所述有不被執取、不被認識等義；這一小句直譯為「無有色之認識」。「無有色之認識」義涵不易理解，連同下一小句「則非色」，其內涵可參照《小品般若經》〈3 習應品〉的解說，如說：

舍利弗！色空中無有色，受想行識空中無有識。舍利弗！色空故無惱壞相，受空故無受相，想空故無知相，行空故無作相，識空故無覺相。何以故？舍利弗！色不異空、空不異色，色即是空、空即是色，受想

⁶¹ *Abhisamayālaṃkāra 'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā* [ed. Wogihara, 1932], p. 49:
tatkasya hetoḥ? rūpaṃ hy aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām evaṃ
vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānaṃ hy aparigrhītaṃ prajñāpāramitāyām / yaś ca rūpasya
aparigraho na tad rūpaṃ evaṃ yo vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇāṃ yo vijñānasyāparigraho
na tad vijñānaṃ / sā 'pi prajñāpāramitā aparigrhītā / evaṃ hy atra bodhisattvena mahāsattvena
prajñāpāramitāyām caritavyaṃ /

行識亦如是。舍利弗！是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減。⁶²

色法的定義是變礙性，因此，當某一法沒有一般所認識的色之特性，也就是沒有變礙的決定相時，就不是真實不變獨存的色法。在我們的認識經驗中，確實有這樣的現象發生，如當色法變成能量時，就失去了質礙性。在世俗諦的層次，一一法各有其特性，在修學過程中，這是需要有正確學習、分別的。當菩薩依正分別悟入勝義諦的層次，超越了法法的分別相，體悟到一一法無實有自性可得，因此說「沒有被認識為色[等][的固定特性]」，通達無分別。此處的說法與龍樹的中觀論法也極其相似。我們對於事物的認識是通過該事物的特性，如依堅濕暖動而認識地水火風等法；當知道堅濕暖動的固定自性不存在，則可以破除對地水火風自性的執著。

這部分的內容發展成中品部類時，內容基本相同，而與第一部份一樣，所觀察的法相有所增廣。增廣的內容同樣包括了一切所認識的事境、理境，以及修學的法門與成就的功德。並且提出這一切法不可被認識（為實有自性）的原因，是因為「性空故」。⁶³

（二）第二段無受三昧的修學以及到「中品般若」的演變

第二段無受三昧的修學基本相同，而重在「不行色」等及「不念行不行」等；所觀察的對象也基本相同。《大品般若經》更以有無方便來說明菩薩所行是否與般若相應。《大智度論》認為第一段三昧以「空門」破諸法，第二段三昧以「無相門」破諸法。⁶⁴然而，《大智度論》在解說三解脫門的時候，認為三解脫門在大乘中其實是一法，因為眾生根性不同，或有觀「空」而執空才觀「無相」。⁶⁵因此雖有「空門」與「無相門」的差別，而可視為同一目的的修學。此外，在《大品般若經》中，第一段也觀五蘊相乃至十二緣起相、六度相等空不可得，可見第一段無受三昧也同樣可通向「無相」。⁶⁶

⁶² 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈3 習應品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 223a9-16。

⁶³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9 集散品〉，CBETA, T8, no. 223, pp. 235c24-236a2。

⁶⁴ 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷43〈10 行相品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 372a12-13。

⁶⁵ 《大智度論》卷20〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 207b2-c8。

⁶⁶ 真傳法師提到「下品般若」的一切法發展到「中品般若」有所增廣，第一段無受三昧所增廣的是法的內容，如十二處等；第二段無受三昧所增廣的是法的「相」，如常、無常等。並因此提出「可見前一段無受三昧的重點在於觀察五蘊一一法本身的性質，而第二段的

(三) 小結

「下品般若」部類中，諸法無受三昧以不住著於五蘊為修學方法。第一段無受三昧的內容經文首先說明修學諸法無受三昧的背景，也就是修學於般若波羅蜜時，這時不應住著於五蘊。菩薩不應住著於五蘊的理由，是因為如果住著於五蘊，則是從事於為了獲得未來五蘊的造作。這一部份的內容，與阿含教學有相似處。比如，《雜阿含經》〈蘊相應〉亦以觀察五蘊來闡明一切法不可執，不應住著於五蘊的理由也相順於《雜阿含經》(39 經)的教法。

經文提出從事於為了獲得未來五蘊而造作的人，並沒有真正掌握到般若波羅蜜的教學，因此就無法通過實踐並圓滿般若波羅蜜而趣入一切智。如果但就「為了來世而造作者沒有把握般若的教學，乃至無法趣入涅槃解脫」而言，還是與聲聞教學有相關性。而「無法圓滿般若波羅蜜趣入一切智」，則是大乘不共的內容了。

此外，經中特別提到，五蘊中的一一法並沒有被認識為其法的固定特性，因此不是真實不變異之法。雖然一一法在世俗諦中各居特性，勝義諦中則超越分別相而無實有自性可得；如此的教說與中觀論法有其相似處。這部分的内容，與《雜阿含經》〈蘊相應〉相比較，雖然二者同樣觀察五蘊不可得，觀察的方向卻略有不同。阿含教學主要通過觀察五蘊的苦、集、滅、道、味、患、離，知五蘊的無常無我，離於有無二邊等見，而超越對五蘊的執取。⁶⁷無受三昧的教學，卻是直從五蘊當體觀察，覺知其沒有被認識為某法的固定特性，因而通達五蘊非實有，不再執取五蘊也超越對未來五蘊的欲求。

第二段無受三昧的教學基本相同。兩段無受三昧發展到「中品般若」時，觀察的對象有所增廣；增廣有偏重上的不同，但也都同時含攝另一段無受三昧的增廣內容。

無受三昧則是在五蘊「相」的生、滅、壞等，觀察的重點略有不同。」然而，《大品般若經》第一段無受三昧所觀察的內容，實包括了五蘊相乃至十二緣起相，六度相，色的無常、苦、寂滅等相；第二段無受三昧所觀察的內容也有「乃至十八不共法」；平行本《大般若經》二分本有「四念住」乃至「十八佛不共法」，《放光般若經》有「六波羅蜜、三十七品及佛十八法」，《光讚經》、《二萬五千頌》更是把「乃至」的內容一一羅列出來；或許可以說兩段無受三昧所增廣的觀察內容，有偏重上的不同，但並非完全沒有增廣另一段的内容。當然，這偏重上的不同也可理解為真傳法師所說的「觀察的重點略有不同」。

⁶⁷ 如《雜阿含經》(69 經)等。

參見《雜阿含經》卷 3 (69 經)，CBETA, T2, no. 99, p. 18b6-13。

四、與無受三昧關係密切的聲聞禪觀

無受三昧雖然不共二乘，卻與聲聞三昧有密切的關係。印順法師即認為無受三昧與無所依禪有其相似處。另，說出無受三昧的須菩提所修的無諍三昧，以及在第一段無受三昧後提到的先尼梵志所修的三昧，也應該予以探究；本節將對這幾種禪觀的語意、修學與成就進行考察。

（一）無所依禪之考察

印順法師於《初期大乘》中提出「『諸法無受三昧』，是『不應色中住』；『不行色』等，『不念行』不行等。不住一切，不念一切（也『不念是菩薩心』），與佛化說陀迦旃延（Sandha-kātyāyana-gotra）的「真實禪」——不依一切而修禪相合。」⁶⁸。

佛陀教化說陀迦旃延的「真實禪」可參考《雜阿含經》（926 經），⁶⁹經中首先提到佛陀告訴說陀迦旃延，要離於貪欲等五蓋而修禪。接著說應「不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪。不依此世、不依他世，非日、月，非見、聞、覺、識，非得非求，非隨覺，非隨觀而修禪」；如果能如此的修習，諸天都不能知道修禪者「依何而禪定」。這時尊者跋迦利就詢問佛陀，如何才能不依以上所說的對象而修禪？佛陀告訴跋迦利所謂的不依地等所緣而修禪，是能「於地等想而伏地等想」。說陀迦旃延與跋迦利因此而分別證得初果與四果。

印順法師曾對這一段經文加以解說。印順法師解釋經中提到的地等一切法，是一般的禪法所依緣的禪境。一般修禪者以有所緣的境界修習禪定，有他心通的諸天，因此能知道禪者的心所緣。修習真實禪者心無所依，諸天就不能以他心通而知道禪者的心境。經文中的「地、水、火、風」為四種遍處的所緣；「空、識、無所有、非想非非想」是四無色定；「此世、他世、日、月」分別為此世界、其他世界、日輪、月輪，也是一般世俗禪定所緣的對象；「見、聞、覺、識」是六根識；「非得非求」說明甚深禪是無求無得而修的。「非隨覺，非隨觀」也就是超越尋、伺，一般說二禪以上沒有尋、伺，但如約三界虛妄不實而言，三界都是尋、伺所行。經文中所說的「地等想而伏（「除

⁶⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 636–637。

⁶⁹ 《雜阿含經》卷 33（926 經），CBETA, T2, no. 99, pp. 235c27–236b11。

遣」)地等想」不好理解，印順法師解說為依一切法離一切想，是無所依的深禪。並認為如此不依止一切、離一切想的深觀，與大乘般若現證時離於能所、無所緣影像相的教學，沒有什麼不同。⁷⁰

經中的「真實禪」以不依於一切法而修禪，因此也被名為「無所依禪」。「不依於一切法」即不緣取一切法，不執持一切法，從這方面而言，意義與「諸法無受」、「一切法無所執」是一致的。然而，此處的「無所依禪」偏重在禪定中，禪者的心無所依；成就諸法無受三昧的菩薩，能於一切時中都無所執。從修習的方法而言，「無所依禪」於地等一切想而除遣地等一切想；無受三昧則是通達色等五蘊，乃至般若波羅蜜的真實性不可得，因而能不執取五蘊也不為招感未來五蘊身而造作。約修習成就而言，修習「無所依禪」者，能讓諸天不知道他的心在哪裡；修習無受三昧則能讓菩薩不墮二乘。茲整理如下表：

	無所依禪	諸法無受三昧
語意	不依於一切法、不緣取一切法、不執持一切法	
修習	於地等一切想而除遣地等一切想	無受三昧則是通達色等五蘊乃至般若波羅蜜的真實性不可得，因而能不執取五蘊也不為招感未來五蘊身而造作
成就	偏重在禪定中，禪者的心無所依 諸天不知道他的心在哪裡	能於一切時中都無所執 不墮二乘

若依以上的整理，真實禪或無所依禪偏重在定的修習，然而，洗陀迦旃延與跋迦利卻分別因聽聞此教說而證得初果與四果。此中應該還有一些修習理論沒有明確的在《雜阿含經》(926 經)表達出來。佛陀教化洗陀迦旃延的教學理論則可參考《雜阿含經》(262 經)，⁷¹經文提到車匿經過諸比丘的教導已經知道了無常、苦、無我、涅槃寂滅的教說，但是卻不能領解「一切行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃」。後來阿難尊者為他說從佛聽聞的化迦旃延經，提到世間人依有無二種顛倒見而起執著，如果能「不受、不取、不住、不計於我」，就名為具足正見，進而提到離二邊而不落有無的緣起中道；車匿也因此而得法眼淨。而相似的內容見於《雜阿含經》(301 經)⁷²，經文為佛

⁷⁰ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 279-280。

⁷¹ 《雜阿含經》卷 10 (262 經)，CBETA, T2, no. 99, pp. 66b6-67a21。

⁷² 《雜阿含經》卷 12 (301 經)，CBETA, T2, no. 99, pp. 85c17-86a3。

陀與躡陀迦旃延的對話，躡陀迦旃延也因此而證得阿羅漢果。經中，離於有無等邊見顛倒而「不受、不取、不住、不計於我」，可能就是可以如《雜阿含經》(926 經)那般不依於一切法、不緣取一切法、不執持一切法的依據。如此的離於二邊、不取不執與無受三昧的核心精神一致。唯不取不執的對象，《雜阿含經》(262 經)與(301 經)偏重在「我」，無受三昧則直探五蘊等一切法不可得。

(二) 先尼梵志所修禪之考察

另一個與無受三昧有深切關係的聲聞禪觀是先尼梵志所修的禪觀。《般若經》在第一段無受三昧之後提到「是相若受、若修可得薩婆若者，先尼梵志於一切智中終不生信……」⁷³。《般若經》引用先尼梵志證悟的例子，《大智度論》解說這是為了說明聲聞法也有法空，修習大乘者更應信受法空的教說。現存漢譯阿含經先尼梵志證入的內容見於《雜阿含經》(105 經)，說明五蘊非我，離五蘊也沒有真實的我。⁷⁴從經文脈絡，並不能很明顯的看出法空的內容；然而，印順法師在《空之探究》說：

(《大智度論》所引述的)《先尼梵志經》，可能是法空派所誦本，文句略有出入。《般若經》的原始部分，曾引先尼梵志的因信得入一切智，是繼承聲聞法空派的解說，集入《般若經》為例證的。

據此，《般若經》所引或許不同於現存版本。若依《大智度論》的解說，先尼梵志在與佛陀的對答中，破除了即蘊我與離蘊我的錯誤知見，並證知內外無實，不著無常觀、不離無常觀而得法眼淨。⁷⁵這樣不著無常、五蘊非實，與大乘一脈相通。加上《般若經》原文的不能以取相而證得一切智，也是與《金剛經》、無受三昧思想相合。

(三) 無諍三昧之考察

《大智度論》對須菩提的稱讚有「無諍三昧第一」與「多行空」二種，

⁷³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9 集散品〉，CBETA, T8, no. 226, p. 236a10-12。

⁷⁴ 《雜阿含經》卷5(105 經)，CBETA, T2, no. 99, p. 31c13-32c2。

⁷⁵ 《大智度論》卷42〈9 集散品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 368b14-369b17。

而多說「無諍三昧第一」；⁷⁶《小品般若經》與《大品般若經》則只用「無諍三昧第一」一種稱讚語。⁷⁷這樣的稱譽在《小品般若經》只出現一次，即是在須菩提講述兩段無受三昧之後；這或許表達了無諍三昧與無受三昧有一些關連。

無諍三昧有時也稱為無諍行，無諍的梵語 *araṇa* 或 *araṇā*，音譯為「阿蘭那」，又名「阿練兒」、「阿練若」、「阿蘭若」、「阿蘭兒」等。*raṇa* 有「戰」、「鬪諍」、「喧諍」的意思；佛典中常譯為「障」、「塵」、「煩惱」、「煩熱」、「憂諍」。加上接頭詞 *a* 則有否定的意味，組合成為「無煩」、「無煩惱」、「無諍」、「無諍者」、「去除鬪諍」等，除此之外，*araṇa* 也有「遠方」的意思。⁷⁸「無諍行」的梵語則為 *araṇa-vihārin* 或 *araṇā-vihārin*。*vihārin* 有住於某法中(者)的意思，因此 *araṇa-vihārin* 可理解為「林中住」、「住於無煩惱者」、「住無諍(定)」，又稱為「無諍住」、「無諍行」、「無諍三昧人」，有時也被譯為「樂阿蘭那行者」。⁷⁹《中阿含經》中說無諍是「無苦、無煩、無熱、無憂感正行」⁸⁰。綜合以上意義，「無諍」具有兩層意思，如同印順法師所說，從形跡說，就是遠離聚落憤鬧處而在野外寂靜處修行的律儀行；從實質而言，則是遠離一切煩惱戲論，遠離一切諍執的寂滅。⁸¹

《中阿含經》〈拘樓瘦無諍經〉中佛陀為比丘分別「諍」、「無諍」法，其中說到「無諍」的特質包括了「隨國俗法，勿執方言，莫是莫非」。⁸²印順法

⁷⁶ 《大智度論》卷 11 〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 136c26–27、卷 41 〈8 勸學品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 362c10–11、p. 363c2、卷 43 〈10 行相品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 373b28–29、〈26 無生品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 439a10–11、p. 440a24、p. 440b2–3、卷 76 〈61 夢中不證品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 598b8–9、〈75 次第學品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 670b22–23、卷 100 〈89 曇無竭品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 753c25–26。

⁷⁷ 《小品般若波羅蜜經》卷 1 〈1 初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 538b9–10；《摩訶般若波羅蜜經》卷 3 〈8 勸學品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 234a12、p. 238b21–22。

⁷⁸ 《梵和大辭典》，p1109。

⁷⁹ 《梵和大辭典》，p125。

⁸⁰ 《中阿含經》卷 43 〈2 根本分別品〉，CBETA, T1, no. 26, p. 703a22–26。

⁸¹ 參見《初期大乘佛教之起源與開展》，pp. 200–212、p. 633；《性空學探源》，pp. 255–256。

⁸² 《中阿含經》〈拘樓瘦無諍經〉卷 43 〈2 根本分別品〉，CBETA, T1, no. 26, pp. 701b22–703c13 提到無諍有以下幾項特質：

- (1) 莫求凡夫五欲、極下賤業；亦莫求無義的苦行，至苦非聖行。
- (2) 離凡夫五欲及修著苦行之二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣於涅槃。
- (3) 應知稱譽，亦應知毀訾；知稱譽、知毀訾已，不稱譽、不毀訾，而應說法。
- (4) 應知決定安樂，知決定安樂已，應追求內樂。

師認為這說明了語言的不確定性，所以不應固執而起諍。並認為《般若經》中「不見菩薩，不得菩薩，亦不見不得般若波羅蜜」、「菩薩字無決定無住處，所以者何？是字無所有故」、「菩薩者但有名字」⁸³與此意義是有關係的。⁸⁴以此推論，《般若經》尤其是「原始般若」與無諍可能有一些關連。

如果依《般若經》中及「無諍」的前後文了解，《般若經》中對「無諍」的描述與無受三昧也是有關係的。《小品般若經》在第二段的無受三昧之後，有一段講述菩薩行於無受三昧，而能不念不分別自己當入、今入、已入，並說明能如此不念不分別的菩薩是已受記的菩薩。接著提出這無受三昧不可示、自性無所有。在須菩提如此的說明無受三昧後，佛陀即讚歎須菩提「無諍三昧人中最為第一」。⁸⁵《大品般若經》也有相似的經文。⁸⁶另外還有一段經文在〈8 勸學品〉，在舍利弗讚歎須菩提「得無諍三昧中，汝最第一」之前的經文，兩位大阿羅漢討論了：

- (1) 沒有方便修學般若會從菩薩頂墮，以及順道法愛生的意涵——不如實知五蘊的空、無相、無作、寂滅、無常、苦、無我等而執取之，或執取於自己的妄分別。
- (2) 有方便修學般若則能入於無生，內容包括了不執著實有「空」法而不起「空見」、不執著「有」法而不起「有見」。並提到了「是心非心，心相常淨」的教學，也提到了心法、色法乃至佛道都是「不壞不分別」。⁸⁷

從經文脈絡來看，舍利弗讚歎須菩提無諍三昧第一，是因為他知道諸法空、無相、無作、寂滅、無常、苦、無我而不執取，也不執著於自己的妄分別。此外，須菩提離空有二見，並知道「是心非心，心相常淨」與「不壞不分別」。此處的「心相常淨」並不是如來藏思想的「心性本淨」，初期大乘時期的「淨」是寂靜、寂滅、空無自性的意思。而所謂的「不壞不分別」則是不去觀，或分別諸法的無常毀壞相，因為了知諸法本性空，不是因觀而空，

(5) 不在背後說人、造謠，也不當面說刺耳令人苦惱的話。

(6) 徐緩而說，不急忙而說。

(7) 隨國俗法，勿執方言，莫是莫非。

⁸³ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 537b9-10、p. 537c1-2、p. 539b11。

⁸⁴ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 633。

⁸⁵ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈1 初品〉，CBETA, T8, no. 227, p. 538b1-12。

⁸⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈10 相行品〉，CBETA, T8, no. 223, p. 238a29-b26。

⁸⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈8 勸學品〉，CBETA, T8, no. 223, pp. 233a27-234a21。

也不是等無常毀壞相現才空。如果能如此的通達諸法實相，那就能被稱為「無諍」。

無諍在《大智度論》中，似乎還有特殊的意義。在《大智度論》卷 1 有關佛陀宣說《大品般若經》的 21 個理由中，就特別提到「今欲明無諍處故，說是《般若波羅蜜經》。」⁸⁸而此處的無諍與「無相」相應，同時又有常寂滅、畢竟空、離戲論、不取相、不著心等特性。⁸⁹這樣的定義，可說與般若波羅蜜有相通之處。

論中也提到無諍三昧與慈悲心有關，有通向菩薩行的重要意義，如說：

- (1) 無諍三昧相，常觀眾生不令心惱，多行憐愍。諸菩薩者，弘大誓願以度眾生，憐愍相同，是故命說。(卷 11 〈1 序品〉)
- (2) 無諍三昧者，令他心不起諍，五處攝：欲界及四禪。(卷 17 〈1 序品〉)
- (3) 得無諍定阿羅漢者，常觀人心，不令人起諍。(卷 41 〈8 勸學品〉)
- (4) 須菩提常行無諍三昧，與菩薩同事……(卷 53 〈26 無生品〉)
- (5) 須菩提常行無諍三昧，常有慈悲心於眾生故，亦能教化菩薩大乘法。(卷 76 〈61 夢中不證品〉)
- (6) 我已得道，於諸法無所受，又常聞佛說空法，云何戲論、生疑？又我常修無諍三昧，憐愍眾生，是故問佛。(卷 87 〈75 次第學品〉)⁹⁰

無諍三昧的特性在《雜阿含經》(567 經)著重在永斷煩惱的智慧行。《中阿含經》〈拘樓瘦無諍經〉偏重於由內在無煩惱，而體現於外的無諍論。而此處所引的六筆資料，則著重於悲憫眾生，無論是憐憫眾生不令起煩惱，或因憐憫而問、說般若，都與菩薩的慈悲心、慈悲行相似。第六筆資料更提到須菩提「於諸法無所受」，因此推論，無諍三昧雖是聲聞禪觀，然而也有通向菩

⁸⁸ 《大智度論》卷 1 〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 62b7-8。

⁸⁹ 《大智度論》卷 1 〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 62b11-18。

⁹⁰ 《大智度論》卷 11 〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 136c26-29、卷 17 〈1 序品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 187c5-6、卷 41 〈8 勸學品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 363c2-3、卷 53 〈26 無生品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 440b2-3、卷 76 〈61 夢中不證品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 598b8-10、卷 87 〈75 次第學品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 670b21-23。

薩無受三昧的意義。

從「無諍」的語意以及諸經論的闡述，可以知道無諍三昧行者遠離憤鬧住於寂靜處，更重要的是心離貪嗔癡等煩惱。無諍三昧的修學含攝空、無相、無作三三昧，且離名字相及一切虛妄分別相。而且無諍三昧因為與慈悲心相應而能不令他人起煩惱，更進一步還會因憐憫眾生而請轉法輪。換句話說，無諍三昧的特質，包括了住於寂靜處、般若空慧及與慈悲相應，已是非常接近大乘三昧的聲聞禪觀。

然而，菩薩無受三昧不同於聲聞禪觀，除了上一節引自《大智度論》的四個理由，應該也可以參考《大智度論》卷 79 的內容。⁹¹論中提到須菩提的空行雖然具足法空、眾生空，卻還是不及菩薩空行，原因有：

- (1) 三乘雖同入諸法實相，而智慧有利鈍之別，證入也有淺深。
- (2) 嚴土熟生的悲願有別，不只是以空行的原故而與菩薩相等。⁹²
- (3) 就境智而言，有有量、無量的分別。

可以說，須菩提的空相應無諍行，在質與量兩方面都不及大乘無受三昧的深廣。

(四) 小結

無受三昧雖然不共二乘，確也有承襲聲聞禪觀的部分。佛陀教化訖陀迦旃延的「真實禪」(或稱無所依禪)與無受三昧一樣不依於一切法、不緣取一切法、不執持一切法而修學，也同樣「不受、不取、不住、不計於我」，可說是非常接近大乘無受三昧的教學。然而，無所依禪偏重在禪定中，禪者的心無所依，諸天不知道他的心在哪裡；菩薩修學無受三昧卻能於一切時中都無所執，修習成就時能不退墮二乘。並且，佛化訖陀迦旃延經中不取不執的對象偏重在「我」，無受三昧則直探五蘊等一一法皆不可得。《般若經》引用先尼梵志證悟的例子證成「諸法無受」，《大智度論》解說中認為聲聞法也有法空，就這一層面而言，是更為接近大乘三昧的。無諍三昧的特質，包括了住

⁹¹ 《大智度論》卷 79 〈66 囑累品〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 618b24-c18。

⁹² 比照卷 76 〈61 夢中不證品〉與卷 79 的內容，須菩提也「常有慈悲心於眾生」；然而，從上段內容所引用的各項內容而言，須菩提的慈悲偏重在不令眾生當下起煩惱，菩薩的慈悲則包括度無量眾生，淨無量佛土。

於寂靜處、般若空慧及與慈悲相應，是另一個與大乘無受三昧有關連的聲聞禪觀。

由此而言，無受三昧的教學可說是與聲聞禪觀一脈相承。然而，修學大乘無受三昧的菩薩比之聲聞，智慧更為猛利、證入更為深徹；且菩薩有嚴土熟生的悲願，智慧與所緣的質量也都更為深廣。

五、結論

印順法師在《初期大乘》中，提出無受三昧與聲聞佛教相關，卻又不共二乘的微妙問題。本文依此問題而探討，以《小品般若經》為中心，試圖通過相關經論的解讀，找出思想脈絡。

本文首先考察諸法無受三昧的語義與成就，發現無受三昧的名稱有超越對一切法的執著之意義，與《雜阿含經》中的「於諸世間都無所取」有相通之處。「下品般若」部類的無受三昧主要以五蘊為觀察對象，更是與《雜阿含經》〈蘊相應〉一脈相承。然而，經中提到無受三昧不共二乘，能讓菩薩的「菩提心、求成佛道的決心」等「不為聲聞、辟支佛所壞」，不再退墮二乘。

既然無受三昧與聲聞所觀對象相通，也同樣達到不執著一切法，此三昧卻是不共二乘，原因可從修學方法或方向考察。無受三昧以「不住著五蘊」、「不作五蘊行」為修學方法。「不住著五蘊」為阿含以來的教說；「不作五蘊行」意謂不是為了招感未來五蘊而造作，也與阿含以來的教學精神一致。然而，《雜阿含經》主要通過觀察與五蘊相關的內容，如「苦、集、滅、道、味、患、離」、「無常、無我」等，超越對五蘊的執取。無受三昧直從五蘊當體觀察，覺知五蘊的一一法皆無實體可得。

本文也通過考察可能與無受三昧關係密切的聲聞禪觀，探究無受三昧與聲聞禪觀的關係。文中從禪觀的語意、修學與成就三方面，考察了無所依禪、先尼梵志所修禪與無諍三昧。發現此三種聲聞禪觀與無受三昧有相通性。無所依禪與無受三昧一樣不依於一切法、不緣取一切法、不執持一切法，核心知見為離二邊、不落有無而「不受、不取、不住、不計於我」；然而，無所依禪離執的對象偏重在「我」，無受三昧則直探五蘊等法不可得。《般若經》所引的先尼梵志所修禪可能已有法空的意涵。無諍三昧的教學，更是具足與般若三昧相近的特色，包括了語言無實在性、與般若空慧相應、離煩惱、具慈憫心等。

然而，《大智度論》明確指出無受三昧與聲聞禪觀有所差別。《大智度論》提出大乘無受三昧的功用比起聲聞禪觀更為廣大、清淨，並且菩薩在還沒有究竟圓滿時已隨分證得。菩薩久遠修行以來知道一切法不可取著，二乘要到漏盡解脫時才能究竟離執。此外，菩薩有嚴土熟生的悲願，智慧與所緣境等質量都更為深廣。總的來說，無受三昧並非離於聲聞禪觀憑空而出，但確有比其更為殊勝的地方。

略符表

《二萬五千頌》	=Takayasu Kimura ed. <i>Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā (PvSP)</i>
《小品般若經》	《摩訶般若波羅蜜經》
《大般若經》四分本	《大般若波羅蜜多經》「第四分」(二分本、三分本等以此類推)
《小品般若經》	《小品般若波羅蜜經》
《佛母出生般若經》	《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜經》
《初期大乘》	釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》
《般若鈔經》	《摩訶般若鈔經》
梵本《八千頌》	U. Wogihara ed. <i>Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā (Aṣṭa)</i>
犍陀羅語《八千頌》	H. Falk and S. Karashima, <i>A first-century Prajñāpāramitā manuscript from Gandhāra - parivarta 1</i>

參考文獻

佛教藏經或原典文獻

《CBETA 電子佛典集成》(2016)。臺北：中華電子佛典協會。

《中阿含經》。CBETA, T1, no. 26。

《雜阿含經》。CBETA, T2, no. 99。

《大般若波羅蜜多經》。CBETA, T5-7, no. 220。

《放光般若經》。CBETA, T8, no. 221。

《光讚經》。CBETA, T8, no. 222。

《摩訶般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 223。

《道行般若經》。CBETA, T8, no. 224。

《大明度經》。CBETA, T8, no. 225。

《摩訶般若波羅蜜鈔經》。CBETA, T8, no. 226。

《小品般若波羅蜜經》。CBETA, T8, no. 227。

《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》。CBETA, T8, no. 228。

《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。

Takayasu Kimura (木村高尉). 2007. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Pajñāpāramitā(I-1)*. Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing.

U. Wogihara (荻原雲來). 1932. *Abhisamayālamkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā: The Work of Haribhadra, together with the text commented on*. Tokyo: The Toyo Bunko.

中日文專書、論文或網路資源等

《印順導師佛學著作集》(2017)。新竹，財團法人印順佛教基金會。

小澤憲珠 (1984)。〈『大品般若經』における菩薩の三昧〉。收於《宗教文化の諸相：竹中信常博士頌壽紀念論文集》，頁 745-760。東京：山喜房佛書林。

尹邦志 (2005)。《實相之門——《大智度論》禪觀研究》(博士學位論文)。中國：四川大學。

荻原雲來 (1988)。《梵和大辭典》。新文豐出版股份有限公司。

釋印順 (1994)。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北：正聞出版社。(初版)

- 發行於 1981 年)
- (2000)。《性空學探源》。新竹：正聞出版社。(初版發行於 1950 年)
- (2017)。《大智度論筆記》。收於《印順導師佛學著作集》。新竹：財團法人印順文教基金會。
- 釋如誠 (2008)。〈略論《般若經》中菩薩「諸法無受三昧」之義〉。收於《「第十九屆全國佛學論文聯合發表會」論文集》，頁 131–155。臺北：法鼓佛教學院。
- 釋厚觀編 (2015)。《大智度論講義》(共七冊)。新竹：財團法人印順文教基金會。
- 釋真傳 (2012)。〈《小品般若經》的兩段「諸法無受三昧」意義之再探〉。收於《「第二十三屆全國佛學論文聯合發表會」論文集》，頁 197–221。高雄：元亨佛學院。

西文專書、論文或網路資源等

- Franklin Edgerton. 1985. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Dehli: MotilalBanassidass Publishers Private Limited.
- Harry Falk and Seishi Karashima. 2012. “A first-century Prajñāpāramitā manuscript from Gandhāra - parivarta 1”. *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology* 15: 19–61.
- Jan Nattier. 2008 [2010]. “Who produced the Da mingdu jing 大智度經 (T225)? A Reassessment of the Evidence”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31(1-2): 295–337.
- Monier Williams. 1997. *Sanskrit English Dictionary*. Dehli: MotilalBanassidass Publishers Private Limited.
- Seishi Karashima (辛嶋靜志). 2010. *A Glossary of Lokakema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. 東京：創価大学・国際仏教学高等研究所。
- . 2013. “Was the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Compiled in Gandhāra in Gāndhārī? ” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology* 16: 171–188.
- . et al. ed. 2016. *Mahāyāna texts: Prajñāpāramitā texts(1)*. New Delhi: National Archives of India; Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

Investigation on the Relation Between the Practices of the Mahāyāna's Samādhi on Non-attachment and the Śrāvakayāna's Insight Meditation Practices

Xian-chan Shi

Independent Buddhist Researcher

Abstract

The aim of this paper is to demonstrate the influence of the Śrāvakayāna meditative insight practices on the samādhi called non-attachment, found in the different versions of *Prajñā Sūtra*. Conclusion shows that the samādhi on non-attachment relies on insight investigation into the five aggregates in order to arrive at the state of no attachment to any dharma at all. This practice has similarities to the teachings in the *Book of Aggregates* found in the *Samyuktāgama*. The practice methods of this samādhi indicates that one should distance themselves from the mindset of seeking future existence when practicing the samādhi. Such approach has parallel elements in early Buddhist texts. Although the practice methods may have quite a few shared aspects, the Mahāyāna samādhi on non-attachment is broader in depth and breadth when looking at aspects of compassionate vows, entry ways, functions and so on.

Key Words: samādhi on non-attachment, Śrāvakayāna insight meditation, five aggregates