

《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所

提要

本文的主要目標在於釐清玄奘法師譯的《大般若經·第二會》的嚴淨、清淨、與淨，以做為後續更周全探討「嚴淨佛土」在一些關鍵字詞的奠基工作。《大般若經》以空觀也就是中觀為基礎，以般若波羅蜜多為運作之主軸來攝持及引領菩提道上的眾多修學法要，並且以超諸聲聞獨覺地、進入菩薩正性離生做為第一道重點目標，以不退轉於無上正等正覺做為第二道重點目標，進而把最終目標放在徹證無上正等正覺與無止盡地成熟有情。本篇研究主要的工作即在於扣緊《大般若經》的這一條大動脈，針對其中一再出現的「嚴淨佛土」一詞，在著手闡發其菩提道上的豐富義蘊之前，特別就嚴淨和清淨等相關字詞的梵文與漢譯展開全盤的考察。

為求周備呈現《大般若經·第二會》的嚴淨和清淨等字詞，本文分成五節來帶出相關的討論。第一節，澄清論文寫作的背景，主要包括三個參考項目，亦即論題的釐定、所依據的原典、以及研究方法。第二節，進入正題，但是暫且擱置最常出現的「嚴淨佛土」，僅初步去瞭解《大般若經·第二會》如何把「嚴淨」一詞運用於述說菩提道的修學，例如，「嚴淨一切智·一切相智道」，以及「嚴淨相三摩地」。第三節，有系統整理《大般若經·第二會》的嚴淨、清淨、與淨，並且參照這些相關字詞所對應的梵字，進而歸類出這些相關字詞被選用成譯詞所依循的幾種比較固定的傾向。第四節，依於整理出來的三個層次與四種意趣的清淨逐一深入討論。三個層次即（1）對應於感官層次的清淨，（2）對應於煩惱層次的清淨，以及（3）對應於智慧暨方便善巧層次的清淨。每個層次可構成自身

相當獨特的意趣，如此即有三種意趣；再加上第三個層次當中的「本性清淨」不僅在般若法會而且在更廣泛的大乘佛法當中皆透發出非常特殊的意趣，為方便討論，別樹一幟，故總數成為四種意趣。第五節，結語。

本文從事的工作雖以字詞的釐清為主，卻不以此為限。為求更貼切彰顯《大般若經·第二會》如何活活潑潑運用其關鍵字詞，字詞的釐清即不可避免需結合經典義理的闡發，並且扣緊關鍵字詞所在的文本脈絡進行深度詮釋，以及拿整部經典做為衡量的依據，整理且歸類出關鍵字詞所蘊涵的多重的層次與意趣。透過這樣的釐清工作，可讓吾人更清楚瞭解經典如何借用像嚴淨和清淨等日用尋常的關鍵字詞，來承載佛法的修學所開發出來的高超且深邃的境界。

為求一目了然之效，謹將本文目次登錄如下：

- 一. 論文背景澄清
 - (一) 論題釐定
 - (二) 原典依據
 - (三) 研究方法
- 二. 嚴淨
- 三. 嚴淨／清淨／淨
- 四. 四種意趣的清淨
 - (一) 對應於感官層次的清淨
 - (二) 對應於煩惱層次的清淨
 - (三) 對應於智慧暨方便善巧層次的清淨
 - (四) 本性清淨
- 五. 結語

一. 論文背景澄清

進入正題之前，有必要澄清一些做為本文基本考量的參考項目，以免不僅無法就相關課題給學術界帶來任何有意義的貢獻，反而自己模糊掉課題的討論重點，或甚至論文本身造成讀者更大的困惑。大略言之，有三個參考項目特別值得先予交代，應有助於瞭解本文著力之處以及隨之而來可能的限制。這三個參考項目包括論題的釐定、所依據的原典、以及研究方法。

(一) 論題釐定

論題上有三點待釐定。首先，本文的核心概念即嚴淨、清淨、與淨，並且從「嚴淨佛土」的嚴淨做為考察的出發點。「嚴淨佛土」是玄奘法師（以下「法師」稱號省略）的《大般若波羅蜜多經》（以下簡稱《大般若經》）譯本一貫採取的用語。在漢譯佛典還常見到的類似用語包括嚴淨佛國、嚴淨佛刹、淨佛國土、淨佛土、淨佛刹、佛國土清淨。由於本文的原典依據為玄奘譯的《大般若經·第二會》及其相當的梵文本《二萬五千頌般若經》（*Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*）（參閱「參考書目及其略稱」），為求更貼切扣緊原典的理趣，因此以「嚴淨佛土」而不以現在一般習用的「淨土」做為討論的核心概念。就最淺顯的字面來說，「嚴淨佛土」主要有二個意思。一者，嚴淨做動詞用，意指去嚴淨（清淨）佛土（*buddha-kṣetram pariśodhayati; buddha-kṣetram viśodhayati; to purify the Buddha-field*）或去使佛土嚴淨（清淨）（*buddha-kṣetra-pariśuddhi; buddha-kṣetra-pariśodhana; the purification of the Buddha-field, or purifying the Buddha-field*）；二者，嚴淨做形容詞用，意指嚴淨的（清淨的）佛土（*pariśuddha-buddha-kṣetra; pure Buddha-field*）。¹

¹本文引證的《大般若經·第二會》皆出自《大正藏》第七冊、第二二〇經，故行文直接標示頁碼。

又，本文對相關字詞的英譯，主要參考Edward Conze 的 LSPW 與 *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo: Suzuki Research Foundation,

其次，本文依於《大般若經》本身明確透顯的訊息，並不把「嚴淨佛土」當成僅止於一種思想或觀點，而是當做菩薩道上一整串修學法要當中的一個環節。和其它許許多多的環節一樣，「嚴淨佛土」有其實地操作程序的一面，以及操作程序得以一路進展所依循的修學理則。因此，本文在副標題上避免使用淨土「思想」或淨土「觀」一類僅側重理念的字眼，而直稱為「嚴淨佛土」。

第三，本文副標題顯示，嚴淨和清淨等相關字詞的釐清，是當成探討《大般若經·第二會》的嚴淨佛土最開端的入手工夫。誠然，《大般若經·第二會》留下非常多有關「嚴淨佛土」的操作、教說、與討論。針對這許多第一手資料為求恰當且周備呈現「嚴淨佛土」在菩薩道的進詣上豐富的義蘊，除了最開始有必要釐清關鍵字詞的不同用法與多重意趣外，至少尚需詮解如下七大課題：（一）何謂嚴淨佛土，（二）嚴淨佛土在《大般若經·第二會》的地位，（三）嚴淨佛土何以被提出做為菩薩道上的一个修學法要，（四）嚴淨誰的佛土，（五）誰以嚴淨佛土為重點功課，（六）如何嚴淨佛土，以及（七）嚴淨佛土的意義何在。這樣一份多面的詮解工作，有鑑於第一手資料特別豐富，顯然需要比本文多出好幾倍的篇幅方能克竟其功，因此本文主要集中在一些關鍵字詞的初步釐清上，以給日後更周全的探討打下第一道基礎。

（二）原典依據

本文在第一手資料上主要是依據玄奘譯的《大般若經》十六會中的〈第二會〉及其相當的梵文本《二萬五千頌般若經》。其間雖也參考《般若經》龐大經典群其它的漢譯本或其它語言的文本，²但是本文的重點很明顯

1973.

關於「嚴淨佛土」最淺顯的字面意思，參閱：藤田宏達，《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1970年），頁509；瓜生津隆真，〈淨佛国土と菩薩道〉，《日本佛教學會年報》第58號（1993年），頁1-16。

²參閱：Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, second edition (revised and enlarged), *Bibliographia Philologica Buddhica*, no. 1, Tokyo: The Reiyukai, 1978; 三枝充惠，〈般若經の諸文献〉，《般若經の真理》（東京：春秋社，1971年），頁55-86；三枝充惠，〈般若經の成立〉，《講座·大乘佛教2：般若思想》

不在於從事細膩的文獻比較，而在於就特定文本彰顯其特定概念在實地操作程序方面與修學理則方面的重大意涵。

應該特別說明的是，之所以選定玄奘譯的《大般若經·第二會》，最主要的考量是因為這份原典本身即使僅以學術研究而論就已具備完整的價值。至於說這份原典的歷史相對價值，則是很不同的另一回事。事實上，般若經典群的各個文本，可以說都具有自身內在價值的一面與彼此間相對價值的一面。對於這二方面的探討，當可各行其是，也各有彼此不同的切入重點，而無法以其中的一面取代另一面。本文主要的切入方式，即基於內在價值這一方面的探討、以及企求透過學術論著的格局帶出這份內在於菩薩道發趣的理路，因此選定玄奘譯的《大般若經·第二會》做為論述的典據，再配合梵文本《二萬五千頌般若經》以及其它相關文本來夾持研讀。然而，參考其它相關的文本，並不是純粹用來做為文獻比較或文獻批判的工具，而是著眼於能使吾人在相關詞句上更加清楚理解《大般若經·第二會》的嚴淨佛土。由於玄奘的譯本極大部分已很清楚，因此本文僅在若干關鍵文詞或文句有必要訴求參照的瞭解時，才附加梵文，藉以顯示中譯本自有其價值，亦表對於法師譯業的尊重。

（三）研究方法

當代佛學界一直相當流行以同類經典的不同文本之間所出現的若干字詞的增減與出入為線索來論斷經典的集成發展史。這樣的研究途徑在學術圈內當然有其吸引之處。但是，若認為這是唯一的研究途徑，或認為所有的研究都必須奠基於這樣的研究方式，則其不合道理處正如同認為用望遠鏡也可以看清顯微鏡底下的世界。面對總共十六個法會的《般若經》，本文研究方法上的第一個特色即在於專注其中的一個法會的一個文本，也就是玄奘譯的《大般若經·第二會》。像這樣以一個法會的一個文本為主要典據，雖然無法如同一般學者那樣把般若經典群剖析成少數特定字詞在文獻史上的消長，但是在整個法會的把握上，其專精的程度以及忠實於文本脈絡的情形，應該遠非一般文獻字詞消長史的研究所能比擬。

，平川彰、梶山雄一、高崎直道編（東京：春秋社，1983年），頁108-122。

談到嚴淨佛土或光是討論清淨這一法的經典，其實並不限於《大般若經》。然而，若從眾多經典各截取一、二句做為論據，雖可略收旁通廣攝之效，終究難免失之淺薄或割裂。相對於此，本文的基本考量可濃縮陳述為「知一經是一經，知一法是一法」：此一經即《大般若經·第二會》，此一法即嚴淨佛土，並且從嚴淨等相關字詞的文本脈絡解析來著手理解嚴淨佛土。這種以一經為主試圖深入探知的研究方式，當然不能取代平面的文獻比較或縱貫的文獻字詞消長史的研究，但應該比後二者來得都要更為優先。事實上，做比較就不可避免帶有預設觀點。如果連要去比較的對象事先都沒有在個別上非常深入尋求瞭解，實在無法想像能夠得出允當而不偏狹的比較，也無法想像其比較能夠得出什麼具有重大意含的東西來。本文在研究方法的擇取，即傾向於把重點放在這份應該優先處理的工作上，也就是以《大般若經·第二會》為主，扣緊文本脈絡來試圖釐清嚴淨等相關字詞，因此應該不至於從頭到尾停留在很膚淺的字面解釋。

《大般若經》當然不只談到嚴淨佛土這一法要。以菩薩乘與聲聞獨覺這二乘之間的分際與銜接做為最主要的脈絡，《大般若經》開出一系列又一系列的修學法要，而嚴淨佛土即為其中的一個法要。³站在本文的方法學立場來看，任何有關《大般若經》的字詞和義理的討論若無視於經文本身的脈絡，可以說都算不上有足以稱道的實質貢獻。有鑑於此，本文即試圖扣緊《大般若經·第二會》的脈絡，一方面詳細過濾經文，把握原典幾乎所有有關嚴淨等相關字詞各個面向的教示；另一方面，在往返閱讀經文之際，藉由拋出一些切要的問題和經文虛擬對話，以此做為深一層詮釋的契機。這樣的研究方式，相信在以不脫離經文脈絡的前提下，拿整部經的大動脈做為探討的參考架構，最能有效呈現嚴淨等相關字詞的不同用法與多重意趣；以此做為跳板，嚴淨佛土這一法要就其在《大般若經·第二會》諸法要當中共同與不共的地位，日後接續的探討即可更方便予以論陳出來。

當代二手資料方面，本應多方就正面來引徵或就負面來論評其中特具

³參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生——以大般若經第二會為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第7卷第1期（1997年3月），頁109-142。

水準或極富影響力者，藉以冀望推進學術累積的成果。事實上，有關所謂淨土思想或淨土教的起源與發展的專書或論文多到難以勝數的地步，但是專門討論般若經典群的嚴淨佛土的論著卻如鳳毛麟角，而注意到般若經典群的嚴淨等相關字詞者更是少之又少。⁴這種忽略般若經典群的嚴淨佛土的情形，在很大程度上應該是由於一般學者先入為主地認為有所謂很固定的「淨土教」與「淨土教經典」所造成的結果，因為般若經典群一般不被列入「淨土教經典」。此外，般若經典群的理路不那麼輕易就可把握，大概也是造成幾乎乏人問津的原因之一。既然正面可資引徵的二手資料近於闕如，本文在研究方法的確立上，這一方面只好從缺。

二. 嚴淨

由於本文是給日後進一步探討嚴淨佛土在關鍵字詞上預做準備，因此很自然首先就由「嚴淨」一詞著手。對佛教字詞的研究，本文強調要顧及

4.少數值得一提的作品包括：土屋松榮，〈淨土教思想の諸問題（I）：〈般若經〉との關連について〉，《印度学佛教学研究》第35卷第2號（1987年），頁83-85；谷口富士夫，〈『現觀莊嚴論』と佛國土〉，《日本佛教學會年報》第58號（1993年），頁13-24；真田康道，〈『八千頌般若經』にあらわれる清淨の語〉，《印度学佛教学研究》第40卷第1號（1991年），頁94-99；真田康道，〈『八千頌般若經』における清淨の研究〉，《般若波羅蜜多思想論集：真野龍海博士頌壽記念論文集》，真野龍海博士頌壽記念論文集刊行會編（東京：山喜房佛書林，1992年），頁225-251。

此外，雖非專門探討般若經典群的嚴淨佛土或嚴淨等相關字詞，然或具參考價值者，例如：久保繼成，〈佛國土の莊嚴——法華經の場合〉，《印度学佛教学研究》第43卷第2號（1995年），頁170-176；田村芳朗，〈三種の淨土觀〉，《日本佛教論：田村芳朗佛教學論集Ⅱ》（東京：春秋社，1991年），頁149-164；田村智淳，〈華嚴經の國土觀〉，《日本佛教學會年報》第58號（1993年），頁1-12。

至於英文論著方面，由於深受日本學界的影響，因此拿最近出版的二本所謂淨土教的專書來看（*The Pure Land Tradition: History and Development*, edited by James Foard, Michael Solomon, and Richard K. Payne, Berkeley: The University of California, 1996; Galen Amstutz, *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 1997），雖然較以往稍富反省力，仍然不脫近代以來淨土教研究的窠臼，而無識於般若經典群的嚴淨佛土，更遑論從不預先設限的眾多經典探討內在於成佛之道的嚴淨佛土法要。

字詞所在的前後文脈絡、而且還要拿整部經的大動脈做為參考架構。《大般若經》展開的菩薩道有一個很顯著的特色，那就是扣緊一系列又一一系列的修學法要就個別的、多數的、乃至全系列的修學法要的各個面向諦觀切入，再以一些超越性的指導原則，例如以無住為方便、以非住非不住為方便，將證悟的境界就切入的面向層層提昇，再統而攝之，以臻於無上正等正覺或謂一切智智。置於這樣的脈絡內，面對用以指稱修學法要的字詞，吾人即無法以平面式或僵固的定義而冀望一直得有貼切的把握。具體言之，就一個給定的字詞，因為切入該字詞的面向不同、或因為把該字詞擺在不同的證悟層次上，其意義即可顯示相當不同的風貌。為求進一步了解何謂嚴淨佛土，以及為求探知《大般若經》如何以詞句撐開菩薩道異常豐富的修證脈絡，有必要澄清一些相關的譯詞。本節先集中在「嚴淨」，下一節再擴及於「嚴淨」、「清淨」、與「淨」這三者。

《大般若經·第二會》的「嚴淨」一詞，絕大部分用於「嚴淨佛土」，而這種用例也出現得極其頻繁。除此之外，偶爾還談到「嚴淨一切智·一切相智道」（p. 24b）、「嚴淨相三摩地」（p. 74b）、「嚴淨陀羅尼門」（p. 208a）、「嚴淨三摩地門」（p. 208a）。其中，特別是關於「嚴淨一切智·一切相智道」與「嚴淨相三摩地」，該經給的提點與界說分別如下：

舍利子！復有菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，安住布施波羅蜜多，嚴淨一切智·一切相智道，以畢竟空·不起惠捨慳吝心故。……舍利子。復有菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，安住布施·淨戒波羅蜜多，嚴淨一切智·一切相智道，以畢竟空·不起惠捨慳吝、持戒犯戒心故。……舍利子！復有菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，安住布施·淨戒·安忍·精進·靜慮·般若波羅蜜多，嚴淨一切智·一切相智道，以畢竟空·不起惠捨慳吝、持戒犯戒、慈悲忿恚、精進懈怠、寂靜散亂、智慧愚癡心故。

如是，舍利子！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，安住六種波羅蜜多，嚴淨一切智·一切相智道，以畢竟空·無惠捨慳吝故、無持戒犯戒故、無慈悲忿恚故、無勤勇懈怠故、無寂靜散亂故、無智慧愚癡故，不著惠捨、不著慳吝，不著持戒、不著犯戒，不著慈悲、不著忿恚，不著勤勇、不著懈怠，不著寂靜、不著散亂，不著

智慧、不著愚癡。舍利子！是菩薩摩訶薩當於爾時不著惠捨慳吝者，不著持戒犯戒者，不著慈悲忿恚者，不著勤勇懈怠者，不著寂靜散亂者，不著智慧愚癡者。舍利子！是菩薩摩訶薩當於爾時於著不著皆無所著。何以故？以一切法畢竟空故。(pp. 24b-26b)

何名為嚴淨相三摩地？謂若住此三摩地時，於諸等持能嚴淨相，謂於諸相皆能除滅，是故名為嚴淨相三摩地。(p. 77a)

以上第一個引文交代的是既可散開來個別運作的修持項目，也可貫串起來接續運作的整個系列；其中很特別的一點是說，不論在運作的是個別的修持項目或是整個的系列，都可以稱做「嚴淨一切智·一切相智道」。由此可知，「嚴淨一切智·一切相智道」可以分階段來實施，每個階段亦可暫時自成一格、且自有其相對上完整的意義。走在朝向一切智·一切相智的道路上，以什麼內容來嚴淨呢？憑藉的內容即運作的修持項目，也就是引文指出的在修行般若波羅蜜多的時候，以六波羅蜜多的任何一種波羅蜜多為安住的重點功課，以此為基礎，可再逐步擴大為以任何二種波羅蜜多乃至以這六波羅蜜多的相互夾持為安住的重點功課。這樣在內容上逐步擴大並且相互夾持而安住其間，也就是在階段的串連上逐步打開「嚴淨一切智·一切相智道」的切入點。接著的問題是，何以這樣的修持就可稱為嚴淨呢？答案是「以畢竟空·不起惠捨慳吝心故」，乃至「以畢竟空·不起惠捨慳吝、持戒犯戒、慈悲忿恚、精進懈怠、寂靜散亂、智慧愚癡心故」：基於對畢竟空的體認或拿畢竟空做為指導原則，這樣的修持即可說名為嚴淨的修持，也構成這樣的修持之所以夠資格稱為嚴淨的重要保證，因為這樣的修持雖很實在地安住布施波羅蜜多，卻能不起惠捨慳吝心，乃至雖很實在地安住六波羅蜜多，卻能不起惠捨慳吝心、持戒犯戒心、慈悲忿恚心、精進懈怠心、寂靜散亂心、智慧愚癡心——站在般若法會這兒的立場，此即嚴淨。更進一步的問題是，這樣的嚴淨能帶有什麼功效？其功效在於對積極從事的修持內容的正面、反面、乃至相關的各個面向皆不沾著，進而能遨遊於超越的自在境界，故謂安住布施波羅蜜多而能「不著惠捨、不著慳吝」，「不著惠捨慳吝者」，乃至安住般若波羅蜜多而能「不著智慧、不著愚癡」，「不著智慧愚癡者」。這兒使用的梵文 *sodhayanti*

（字根 \sqrt{sudh} ; to cleanse）一字，例如鳩摩羅什（Kumārajīva）即翻譯成「淨」，然而就竺法護（Dharmarakṣa）與玄奘的譯文「嚴淨」一詞來看，⁵似乎「嚴」者照顧到積極灌注於修持內容的一面，而「淨」則在於凸顯剝落掉黏滯沾著的一面。⁶這二面都同等份量把握到了，並且由此開闢出通達一切智·一切相智的道路，即謂之為「嚴淨一切智·一切相智道」。

以上第二個引文是在界說「嚴淨相三摩地」（*lakṣaṇa-pariśodhana-samādhi* (Dutt 1934, 202); the samādhi called “Purification of Marks”）。從文本脈絡來看，《大般若經·第二會·三摩地品》強調「菩薩摩訶薩大乘相」要以腳踏實地的修學從而具足眾多微妙的三摩地做為該大乘相的內涵，並且特別為此扼要介紹其中的一百十三個三摩地的名義，而嚴淨相三摩地即為其一。這個三摩地之所以得有「嚴淨相」之名，是因為安住其中所引致的力量「於諸等持能嚴淨相」，亦即對於各個三摩地所辦到的種種特定的顯相能予嚴淨。問題是，此所謂「嚴淨」（*pariśodhana*; *pari-√sudh*）意何所指？「謂於諸相皆能除滅」，指的是說對於各個三摩地已然了了分明現起的特定顯相皆能再度除滅，歸於一相即所謂無相，乃至得以「行無相境」（p. 1b），即無相而謂之為嚴淨。

以上第一個引文側重畢竟空與無所沾著來說名嚴淨，至於第二個引文則以除滅諸相之無相來說名嚴淨。二者就嚴淨切入的面向有所不同，但是二者同樣把所謂之嚴淨擺在相當高的證悟層次，亦即皆需訴諸超越的跳躍，去和畢竟空或無相有所契應，而不僅止於平面累積式的工夫。藉由這二

5. 「嚴淨諸通道」（《光讚般若波羅蜜經》，竺法護譯，大正8, p. 160b-c）；「淨薩婆若道」（《摩訶般若波羅蜜經》，鳩摩羅什譯，大正8, p. 229a); *sarvākārajñatāpanthānaṃ śodhayanti* (Dutt 1934, 89); to cleanse the roadway to the knowledge of all modes.

6. Cf. “Purification’ refers not only to the elimination of evil from a buddha-field, but also to the generation of good qualities and ornaments.” in Luis O. Gómez, *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light -- Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1996, p. 318.

個引文，吾人對嚴淨一詞隨著文本脈絡的差異而有不同的講究，即可獲致初步的瞭解。

三. 嚴淨／清淨／淨

除了像剛剛討論過的「嚴淨一切智·一切相智道」、「嚴淨相三摩地」等極少數的情形，「嚴淨」一詞在《大般若經·第二會》絕大部分用於表示「嚴淨佛土」。然而，仔細爬梳現存的《二萬五千頌般若經》梵文本，可以發現「嚴淨」所對應的一些梵字，例如 *pariśodhayati* (*pari-√śudh*), *viśodhayati* (*vi-√śudh*), *śodhayati* (*√śudh*), 大致可互換，並且在《大般若經·第二會》往往僅譯成「清淨」或「淨」。為求從整個典籍較完整的格局來把握「嚴淨」等相關字詞在《大般若經·第二會》的用法，接著針對這些字詞各自所關涉者有哪些現象或法要，整理成如下三種情形分別予以論陳。

第一種情形，「嚴淨」和「淨」對應於幾乎完全相同的梵文，並且關涉幾乎完全相同的法要。例如，上一節第一個引文「嚴淨一切智·一切相智道」使用梵文 *śodhayanti* 一字，另外，《大般若經·第二會》在談到「能淨佛道」時，⁷對應的梵文為 *bodhi-mārgam pariśodhayati* (Dutt 1934, 41; to purify the path to enlightenment)，而在談到「淨菩提道」時，⁸其梵文亦為 *bodhi(sattva)-mārgam pariśodhayati* (Dutt 1934, 263)。這至少顯示出，在關涉到「一切智·一切相智道」、「佛道」、和「菩提道」這些根本是同樣的法要時，玄奘的譯詞「嚴淨」和「淨」完全

7.爾時，舍利子白佛言：「世尊！諸菩薩摩訶薩云何能超一切聲聞獨覺等地，能得菩薩不退轉地，能淨佛道？」佛言：「舍利子！諸菩薩摩訶薩從初發心·修行六種波羅蜜多，住空·無相·無願之法，即能超過一切聲聞獨覺等地，能得菩薩不退轉地，能淨佛道。」(p. 13a)

8.爾時，具壽舍利子問善現言：「云何菩薩摩訶薩修行六種波羅蜜多時·淨菩提道？」(p. 130c)

可互換。

第二種情形，雖然其梵文屬於「嚴淨佛土」的「嚴淨」同一系列的字，亦即字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字，但可能由於考量字詞所關涉者的性質不像「佛土」那麼特殊，因此幾乎完全不另外譯成「嚴淨」，而僅譯成「清淨」或「淨」。這種情形在《大般若經·第二會》相當普遍。茲舉數例如下：

(一) 菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，「應學清淨身語意業」(p. 20a); *kāya-pariśuddhaye śikṣitavyam vāk-pariśuddhaye śikṣitavyam manaḥ-pariśuddhaye śikṣitavyam* (Dutt 1934, 69); (a Bodhisattva) should train (himself) in the perfect purity of body, speech and mind.

(二) 復有菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多能「淨五眼」(p. 21b); *pañca-cakṣūṃṣi pratilabhante pariśodhayante* (Dutt 1934, 77); acquire and cleanse the Five Eyes. 云何菩薩摩訶薩「清淨肉眼」(p. 21b); *pariśuddham māmsa-cakṣuḥ* (Dutt 1934, 77); perfectly pure Fleshly Eye. 云何菩薩摩訶薩「清淨佛眼」(p. 22b); *pariśuddham buddha-cakṣuḥ* (Dutt 1934, 82); perfectly pure Buddha-Eye.

(三) 菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，能「圓滿、清淨六神通波羅蜜多」(p. 24b); *ṣaḍ-abhijñāḥ paripūryante pariśudhyante ca* (Dutt 1934, 89); are fulfilled and purified.

(四) 若菩薩摩訶薩行布施時「三輪清淨」(p. 131a); *tri-maṇḍala-pariśuddhi* (Dutt 1934, 264); the threefold purity.

(五) 色清淨即果清淨 (p. 190b); *yā Subhūte rūpasya viśuddhiḥ phala-viśuddhir eva sā* (Kimura 1986, 155); the purity of form is identical with the purity of the fruit.

字根 \sqrt{sudh} 衍生變化的 *pariśodhayati*, *viśodhayati*, *śodhayati* 這一系列的字在《大般若經·第二會》給譯成「清淨」或「淨」，當然不會僅止於

如上五個例子，而是來得更多。這至少顯示出，「清淨」或「淨」是《大般若經·第二會》佔有相當份量的概念。根據如上第二個例子，「清淨」與「淨」這二個譯詞以對應的梵字同一故可以互換；事實上，這種互換的情形在《大般若經·第二會》比比皆是。再者，由如上五個例子已可看出，「清淨」或「淨」關涉的對象很廣泛，包括五蘊、十二處等一般的現象（例二、五），身語意業、肉眼等一般修行者切身的項目（例一、二），三輪等用以檢視抉擇的理念構作（例四），以及六神通波羅蜜多、佛眼等菩薩道上相當不共的法要（例二、三）。這也讓吾人知曉，「嚴淨佛土」的提出並非突然的特例，其背景是《大般若經·第二會》對於一般的現象乃至對於趣向佛智的種種法要皆發出「清淨」或「淨」的要求，只不過玄奘特地用「嚴淨」此一譯詞來表達關涉到「佛土」所講究的「清淨」或「淨」。認識到「嚴淨佛土」有其經典內部一貫的理路背景，將有助於吾人見出潛藏在（underlie）一些學者僅從外在的或社會的因素解釋所謂淨土教的起源可能的偏差。⁹

第三種情形，雖然譯詞用的是「清淨」或「淨」，對應的梵文卻非字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字，而是有其它相當多樣的選擇，可依其意趣大略分成如下三類：（1）*śuci*, *śubha*, *caukṣa*, （2）*vyavadāna*, （3）*prabhāsvara*。這意味著，般若經典群不僅包含相當豐富的字彙而且以某種有跡可尋的格局在表達具有多重意趣的清淨。因此，為求較有系統把握字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字以及另外三類相關字詞，有必要廣泛打開這些字詞所承載的各種不同範疇的意趣——依於本文的立場，可區分為四大範疇，是故構成四種意趣的清淨。

⁹關於一些學者僅從外在的或社會的因素解釋所謂淨土教或特別是「阿彌陀佛」的起源，參閱：藤田宏達，《原始淨土思想の研究》（東京：岩波書店，1970年），頁261-286；Kōtatsu Fujita, "Pure Land Buddhism in India," *The Pure Land Tradition: History and Development*, edited by James Foard, Michael Solomon, and Richard K. Payne, Berkeley: The University of California, 1996, especially pp. 8-16; Julian Pas, *Visions of Sukhāvati: Shan-tao's Commentary on the Kuan Wu-Liang-Shou-Fo Ching*, Albany: State University of New York Press, 1995, especially pp. 5-7.

四. 四種意趣的清淨

首先應該特別指出，《大般若經·第二會》極其注重把清淨這一法整合在菩薩道修學的多面向與多層次的展開途程，因此不僅在法會的進行當中屢次就不同的面向與不同的層次把清淨這一法納入考量，更有一品專門討論清淨，得名為〈清淨品第四十〉（pp. 192c-196c; Kimura 1986, 159-170; LSPW, 295-301: *The Exposition of the Purity of All Dharmas*）。

〈清淨品〉由舍利子（Śāriputra）與佛陀，善現（Subhūti）與佛陀，以及舍利子與善現之間的往返對話帶出很豐富的內容，其中亦不乏尖銳的問難與深奧的理趣。例如，〈清淨品〉一開始就由舍利子提出心得報告：「是法清淨最為甚深。」——以「最為甚深」來點出或界說清淨這一法。佛陀當即予以印可，並且進一步指出其所以然之理：「如是！畢竟淨故。」——以「畢竟淨」（*atyanta-viśuddha*）這一份證悟來確立何以「清淨」即「最為甚深」。舍利子馬上就具體細節進而追問這底層上證悟的是什麼樣的「畢竟淨」，也因此逐步帶出一連串精采的對話。除了〈清淨品〉，《大般若經·第二會》在接近尾聲之際，再度以整整一品的篇幅，也就是〈無事品第八十三〉（pp. 420a-422a; Conze 1974, 121-125; LSPW, 632-635: *The Absence of (All) Defilement and Purification*），透過善現與佛陀之間的往返對話，最後歸結出「無雜染清淨實事可得」，而該品也因此得名為「無事品」，以實事不成立為其品名依歸。需要聲明的是，本文這一路過來雖亦引述〈清淨品〉和〈無事品〉的一些文句，然而重點完全不在於沿著此二品的對話細加爬梳其理路；果真那樣的話，寫作的訴求、進路、與風格等都將變得很不相同。由於本文的重點是擺在要去理解「嚴淨佛土」的這個目標，故從最開頭就逐步扣緊嚴淨和清淨等相關字詞，來探討這些字詞在整個《大般若經·第二會》的出現與運用情形。透過如上對〈清淨品〉和〈無事品〉極其簡略的介紹，無非是希望藉此對《大般若經·第二會》如何注重與看待清淨這一法能夠建立起最起碼的相應的認識，而這份認識對於本文緊接著即將廣泛討論的多重意趣的清淨，無疑

構成很必要的一項準備工作。經由廣泛整理《大般若經·第二會》的相關文獻，大致可以歸類出如下四種意趣的清淨。

- 第一種意趣的清淨，指透過感官所感受的潔淨或可予愛樂的狀態，乃對應於感官的層次，其梵文通常用 *suci*, *śubha*, 或 *caukṣa*，然亦可用字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字。
- 第二種意趣的清淨，指離於貪、瞋、痴等煩惱的垢染所得出的離垢狀態，乃對應於煩惱的層次，而此亦構成聲聞乘修學所對治的重點課題，其梵文通常用 *vyavadāna*，然亦可用字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字。
- 第三種意趣的清淨，指依於般若空智的開發進而離於實有之執著所達到的不可得與無所沾著的境界，乃對應於智慧暨方便善巧的層次，而此亦構成特別是「般若大乘」修學所顯揚的重點課題，其梵文通常用字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字。
- 第四種意趣的清淨，指澄澈光明的境界，並非理上思惟可達，乃對應於極其深刻的身心修為所顯發的光明 (*āloka*)，以畢竟不可得且無所沾著故，不僅是光明，且是澄澈的光明，其梵文通常用 *prabhāsvara* 以及字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字。

在個別論陳如上四種意趣的清淨之前，有二點需先交代。其一，《大般若經·第二會》事實上還可找到其它的分類方式。例如，「菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，應學清淨身語意業」(p. 20a; Dutt 1934, 69)，此外，甚至進一步談及「身語意相四種清淨」——修行者隨著漸近一切智智，便相應地「得身清淨、得語清淨、得意清淨、得相清淨」(p. 49c; Dutt 1934, 138)。其二，本文歸類的四種意趣的清淨雖各有特定的字來予表現，卻有一組用法最廣泛或最具代表性的字貫穿其間，此即字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字。例如，就剛剛援引的文句來看，不論是要求菩薩摩訶薩「應學清淨身語意業」，或謂獲得「身語意相四種清淨」，顯然已不僅限於感官、煩惱、或智慧等個別的層次，而是貫穿這些層次發而為綜合的訴求，並且使用的是字根為 \sqrt{sudh} 的 *pariśuddhi*，而成 *kāya-pariśuddhi*, *vāk-pariśuddhi*, *citta-pariśuddhi* (or *manaḥ-pariśuddhi*), 和 *lakṣaṇa-*

pariśuddhi。有此認識，接著即針對本文歸類的四種意趣的清淨，分成如下四小節予以論陳。

（一）對應於感官層次的清淨

對應於感官的層次，在清淨與否的認定上大致有二種用法。第一種情形，一般人所認為清淨的事物，卻由於（1）易生執取而輪迴不休，以及（2）無常變易故遲早要轉為朽壞，因此佛教站在解脫道的立場，從不同於一般人的角度來思惟，反而稱之為不清淨，甚至建立「不淨想」或「不淨處觀」來看透這層道理。第二種情形，可讓人賞心悅目且用來莊嚴佛道的事物，或是透過佛道的修練所得出的果德而可讓人賞心悅目的事物，皆可方便借用世俗言說暫且稱之為清淨。以下再分別以經証來論述這二種情形。

第一種情形，《大般若經·第二會》倡言，諸菩薩摩訶薩安住般若波羅蜜多，應以無所得而為方便來修習「不淨想」或「不淨處觀」（p. 7c）

（*aśuci-saṃjñā* 或 *aśubha-saṃjñā* (Dutt 1934, 20); the perception of unloveliness），而之所以需要以無所得當做進詣的憑依，是因為「不淨想」這樣的想或「不淨處觀」這樣的法其性相皆了不可得。¹⁰若站在共通於聲聞乘入門的層次，「不淨想」除了審觀自身和他人「從足至頂不淨充滿、不可貪樂」，還有一種做法，也就是特別針對屍體壞敗的過程細分為九個段落來施加觀想，稱為「九不淨想」或簡稱「九想」（p. 7b），其梵文為 *nava-aśubhāḥ saṃjñāḥ* (Dutt 1934, 19; the nine unlovely perceptions)。¹¹「不淨想」的「不淨」（*aśuci* 或 *aśubha*）所對治的，也就是所謂的「淨」，其梵文通常為 *śuci* (clean, pure) 或 *śubha* (lovely, pleasant)，主要意指一般人認可的感官上特別是眼睛見得到或設想得到的

10. 修習「不淨想」為聲聞乘與般若大乘之所共，這也是般若大乘置基於聲聞乘的一個例證，至於以無所得而為方便來修習「不淨想」，則是般若大乘不共於聲聞乘的一個例證。

11. 《大般若經·第二會》對「九不淨想」有相當詳細的描繪，參閱：pp. 78b-79b; Dutt 1934, 205-207; LSPW, 154-155.

潔淨或可愛樂的事物。這種意思的「淨」，佛教卻指出其實是一般人「於不淨中起於淨想」（p. 420c）（*aśubhe śubha-saṃjñīna* (Conze 1974, 122)），在《大般若經·第二會》，往往把它與四顛倒的另外三者並舉，而構成所謂的「常、樂、我、淨」（p. 248b），以及「常想、樂想、我想、淨想」（p. 148b）；此中之「淨想」，梵文為 *śubha-saṃjñā* (Pañca-Gilgit, vol. 10 (5), f. 139a6).

然而，《大般若經·第二會》有它不共於聲聞乘的講究，不僅見於倡言以無所得而為方便來修習「不淨想」，而且在於能夠從感官層次的潔淨與否所成立的淨與不淨超越而上之。若要達到這種超越的地步，需要的不僅止於入門層次的「不淨想」的體會，更重要的是能夠不掉在淨與不淨的兩端。至於這種超越上的修學的指導原則，很典型的說法則如，「不行色若淨·若不淨，是行般若波羅蜜多」（p. 197a），其梵文為 *rūpaṃ na śubham nāśubham iti carati carati prajñāpāramitāyām* (Kimura 1986, 171)。另外，在《大般若經·第二會》也很常見的同一類型的說法，「諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不應住色乃至識若常·若無常、若樂·若苦、若我·若無我、若淨·若不淨」（p. 136c）；這兒做為指導原則的不應住於色到底是淨抑或不淨之二端，梵文用的是 *rūpaṃ śubham ity aśubham iti na sthātavyaṃ* (Pañca-Gilgit, vol. 10 (5), f. 127a4)。當淨與不淨像這樣用來對觀暨對揚時，使用的梵文絕大部分為 *śubha* 和 *aśubha*。

對應於感官層次第二種情形的清淨，又可細分成二類用法：一者，指那些讓人賞心悅目且用來莊嚴佛道的事物；二者，指透過佛道的修練所成就的果德而足以讓人賞心悅目的事物。有關前者的經証，特別重要的則如，「修純淨行嚴飾其處，至心供養如是般若波羅蜜多甚深經典」（p. 160c）。這兒的「修純淨行」，梵文為 *caukṣa-samudācāra* (Kimura 1986, 85)，其中 *caukṣa* 意指潔淨，*samudācāra* (sam-ud-ā-√car) 則為遂行或營辦，因此 *caukṣa-samudācāra* 可以說是去做能造成潔淨的事，而在這

兒主要在於達成嚴飾的效果。*samudācāra* 意味著，潔淨是需要付出努力來經營與點化才能達成效果，而非現成可立即取用的事物。問題是，*caukṣa* 指的到底是什麼意趣的潔淨？答案最好由經文脈絡自己來顯示。從經文的描述可以瞭解到，這包括消極以及積極上，「應當周匝除去穢物（*acaukṣa-samudācāratā na pracārayitavyā*），掃拭、塗治、香水散灑，敷設寶座而安措之」等一系列的事。¹²由此可知，*caukṣa* 在這兒指的是發自內心的敬重進而行之於外以力求營造感官可把握到的潔淨、適意、與莊嚴，其外顯的是感受得到的潔淨或潔淨之物，而其功用則在於嚴飾，故本文將之納入對應於感官層次的清淨。

接著探討對應於感官層次第二種情形的清淨當中的第二類用法，也就是透過佛道的修練所成就的果德而足以讓人賞心悅目的事物。值得注意的是，*caukṣa-samudācāra* 也可用在這一類的情形中。¹³《大般若經·第二會》在這一類的情形中，還有個很引人入勝的說法，亦即「如如善根漸漸增益，如是如是身心轉淨，由此因緣，是諸菩薩身心堅固逾於金剛。」（pp. 261c-262a）——菩薩隨著不斷累積菩提道上的善根資糧，特別是從身語意三遠離下工夫，並且以淨化身語意三業做為修學的重點功課，結果身語意三業或至少身心二者越來越清淨，連帶著也越來越堅固，到後來甚至身心二者比金剛都要來得更堅固。乍看之下，若像這兒說的身心比金剛堅

12. 「以是故，憍尸迦！若此般若波羅蜜多甚深經典隨所在處，應當周匝除去穢物，掃拭、塗治、香水散灑，敷設寶座而安措之，燒香，散花，張施幃蓋，寶幢·幡·鐸間飾其中，諸妙珍奇衣服、瓔珞、金銀寶器、伎樂、燈明、種種雜綵莊嚴其處。若能如是供養般若波羅蜜多，便有……」（p. 160c）

又，《大般若經·第二會》有不少地方談到嚴飾，尤其是從〈窣堵波品第三十〉一直到〈經文品第三十六〉（pp. 150c-174b），重點之一環繞在對於佛陀的設利羅（*śarīra*）、窣堵波（*stūpa*）、和般若波羅蜜多甚深經典等以種種嚴飾來供養、恭敬、尊重、讚歎，以及進而論議、校量、與抉擇由此所獲功德差別。

13. 例如，「復次，善現！一切不退轉菩薩摩訶薩諸所受用臥具、衣服，皆常香潔，無諸臭穢，亦無垢膩蟻虱等蟲，心樂清華，身無疾病。」（p. 261c）；*punar aparaṃ subhūte 'vinivartaniyasya bodhisattvasya mahāsattvasya civara-paribhoge na kāya-jugupsito bhavati, na yūkilaś caukṣa-samudācāraḥ śuci-samudācāraḥ subhūte 'vinivartaniyo bodhisattvo mahāsattvo 'lp'ābādhaś ca bhavati.* (Kimura 1990, 146); Pañca-Gilgit, vol. 10 (5), f. 196a5-6; LSPW, 390.

固，似乎走到和「無常」相反的方向；至於身心展轉清淨，也顯然和「不淨想」所揭櫫的「不淨」唱反調。但是，這兒所謂堅固和清淨，並不是素朴地用於描述一般的世間現象，也不是和一般的世間現象站在同一個層次，因此毫無疑問也就不和解明一般世間現象的「無常」或「不淨」之理構成任何矛盾，因為只有站在同一個層次且處於同一面向，才有構成矛盾的可能。¹⁴再者，這兒所謂堅固和清淨，實際上是修所成的境界。具體言之，透過修學逐步把不堅固和不清淨排除，並且漸次累積菩提道上的善根資糧，然後才可能體現出真正值得稱道的堅固和清淨。在《大般若經·第二會》，像這樣的堅固和清淨，還特地表明是不退轉菩薩摩訶薩的要務之一，也是檢驗踐履菩薩道者是否身登不退轉地的試金石之一。有此背景上的瞭解，以下先稍稍點出身的堅固；然而，堅固並非門面的打造或虛飾，乃以清淨為內裡與前提之一，故再論及身的清淨，此就其外顯而言，乃對應於感官的層次。至於心的清淨和堅固，就工夫的講究而言，則主要對應於煩惱乃至智慧暨方便善巧的層次，因此留待稍後再處理。

就身的堅固而論，僅略提一點，亦即修菩薩行的目標之一，就在能夠於成佛時，「捨臭穢危脆之身，得佛清淨金剛之身」（p. 317b）；此中之「得佛清淨金剛之身」，梵文為 *divyaṃ vajra-mayaṃ tathāgata-kāyaṃ pratilapsye* (Conze 1962, 94)，可以說把成佛時該有的一個本事很鮮明宣示出來。

14. 本文在方法學上遵行的一個很重要的原則，即在於努力把引證的經文詞句還原到文本脈絡所襯顯的多層次與多面向的活潑潑的世界。然而，在當前佛學界，似乎還沒有完全認識到此一方法學講究的重要性，其中最顯著也可以說是最極端的一個例子，即某部分日本學者近年來高舉的「批判佛學」。本文現前無法詳論所謂的「批判佛學」，而唯一要指出來的是，在所謂「批判佛學」眾多很明顯的缺失當中與本文目前的議題較有關的一種情形，即在於沿襲「單一向度的進路」（one dimensional approach），故往往無視於多層次或多面向的文本脈絡，而把所有經文詞句擠壓在同一層次與同一面向，則隨意舉出無常與常，或不淨與淨，便處處皆見矛盾，也處處可輕易揮起「批判」的大刀。關於所謂的「批判佛學」，參閱：Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997；杜正民，〈如來藏學研究小史：如來藏學書目簡介與導讀（下）〉，《佛教圖書館館訊》第12期（1997年），especially pp. 53-58；杜正民，〈當代如來藏學的開展與問題〉，《佛學研究中心學報》第3期（1998年），especially pp. 265-277。

這一小節最後還需闡發的一點，也就是身的堅固之得以造就出來很重要的前題之一，此即身的清淨。《大般若經·第二會》有個很具代表性的記載：

舍利子！復有菩薩摩訶薩修行六種波羅蜜多，成就大士三十二相，諸根猛利、清淨端嚴，眾生見者無不愛敬，因斯勸導，應其根欲，令漸證得三乘涅槃。如是，舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，應學清淨身語意業。（p. 20a）

身的清淨，在這兒表現出來的是「諸根猛利、清淨端嚴」（*niruttaraiḥ pariśuddhair indriyaiḥ samanvāgatā bhavanti* (Dutt 1934, 69); become endowed with the most excellent perfectly pure organs），而其代表相貌則往往匯歸為所成就的「大士三十二相」。然而，「大士三十二相」並非門面的妝扮一類的事，而是如實「修行六種波羅蜜多」衍生的成果，並且真正的入手處亦不外於「應學清淨身語意業」（*kāya-pariśuddhaye śikṣitavyam vāk-pariśuddhaye śikṣitavyam manaḥ-pariśuddhaye śikṣitavyam*）。站在《大般若經·第二會》這兒的立場，身的清淨可以發揮一個很特別的效果，也就是「眾生見者無不愛敬」。本文即主要考量這一點，因此把身的清淨看成對應於感官的層次，並且將其特色凸顯為透過佛道的修練，特別是扣緊身語意這三業的淨化，隨著修出若干成效乃發而為外顯的果德，並且其果德足以讓人賞心悅目或生起愛敬。這其實也說明《大般若經·第二會》在一貫採取的智慧昇進這條主軸上，很能靈活製造與運用像愛敬或仰慕等機緣，而不是完全把愛慕的因素排除在外。這樣一來，菩薩即可將眾生對其身相的清淨端嚴所激發的愛慕，轉化為一種方便，也就是轉化為辦事得以進展的憑藉或方法，因此就有個著力點來更為接近眾生。但是，由身相的清淨端嚴而激發出愛慕，其本身並非真正的目的所在；「應其根欲，令漸證得三乘涅槃」，即說明了這一路的安排真正要落實的恰好就在眾生身上，並且是以眾生的根器與喜好為權衡的最高準繩，還要更進一層以眾生終究能漸次證得聲聞、獨覺、和菩薩這三乘中的任何一乘的涅槃為依歸。

值得注意的是，像「成就大士三十二相」或「得佛清淨金剛之身」這一類透過佛道的修練所成就的果德而可外顯的身相上的清淨或堅固，不至於還要被稱為「顛倒」；換言之，這一類的清淨或堅固，雖然同樣可放在對應於感官的層次，但與「不淨想」所要對治的一般人於不淨中起於淨想的「淨顛倒」，性質上還是存在極大的差異。儘管如此，有一點仍然是二者共通的，那就是《大般若經·第二會》不僅倡言以無所得而為方便來修習「不淨想」，也同樣要求不該以修到手的身相的清淨端嚴為滿足而沾著在上面，還是要以無所得而為方便來超越之。這即是《大般若經·第二會》「抓抓抓」和「放放放」這二大修學的指導原則在相好莊嚴上的高度藝術的交叉運用。「抓抓抓」這個指導原則是說，在菩薩自身尚有待於大量累積善根資糧的時候，需要的就是以高度進取的精神，「自能修得殊勝相好所莊嚴身，亦能令他漸次修得殊勝相好所莊嚴身」（p. 414a），乃至「自能攝受圓滿相好，亦勸無量百千菩薩令能攝受圓滿相好」（p. 208a）——自己不僅要好好修，而且要有能修到圓滿的把握；在自己能好好修而且相當穩固之後，還要衡量情況做適度的推廣。然而，在一路進取累積到一定水準的時候，即需納入至少二項用來超越的準備工作，也就輪到「放放放」這個指導原則上場來運用。第一項準備工作，可做為代表的說法是，「亦不發起執著三十二相·八十隨好俱行之心」（p. 300b）——雖然用功修行相好莊嚴相關的法要，卻不生起自以為是的心沾著在自己正在修行相好莊嚴這件事，因為在菩提道上起心執於自己的修行，即不可避免勾召三輪或五輪上的牽纏，並且反而給日後修行的進展帶來黏滯或往下拉扯的干擾作用。第二項準備工作，重點是「不執著諸相好」（p. 32c），或說「不應執著三十二大士相·八十隨好」（p. 410b）——連自己可修到手或已修到手的相好莊嚴也不沾著在上面。何以故？主要的理由有二：相好莊嚴並非菩提道的究竟目標，再者，沾著相好莊嚴即成有所得之過患。接著快快略舉經証。理由一，「非但獲得相好身故說名如來·應·正等覺，要由證得一切相智故名如來·應·正等覺」（p. 152b）——若沾著在自己修到手的相好莊嚴，志得意滿，即障礙自己在菩提道上更加發奮往證得一切相智的這個更高的目標邁進。理由二，「不應住作是念：『我當成辦三十二

相·八十隨好所莊嚴身，令諸有情見者歡喜、觀無厭倦，由斯證得利益安樂。」何以故？僑尸迦！如是住者有所得故。」（p. 137c）——若起心動念且跟著就住進所起的念頭，該念頭以為有個實體的自己在修相好莊嚴，且以為有個實體的相好莊嚴在被自己修，即成有所得之過患。何以構成過患？「三十二大士相無所有·不可得，八十隨好亦無所有·不可得」（p. 223b），或說「三十二大士相·八十隨好本性皆空」（p. 398a）——在般若波羅蜜多的燭照下，相好莊嚴「無所有」（並不是真實存在），「不可得」（並不存在底基可被執取），而且「本性皆空」（根本的內在性質並不真正成立），因此，若於性相皆空而不可得的相好莊嚴以有所得的辦法來對待，當即構成修學上的過患。有此認識，在實踐上又將如何拿捏？《大般若經·第二會》隨著法會課題的進展給出許多指導原則，各有所要照顧的重點面向。在此僅略舉三例。其一，「勿於三十二大士相生貪愛，勿於八十隨好生貪愛。所以者何？三十二大士相·八十隨好非可貪愛。何以故？以一切法自性空故。」（p. 245b）；其二，「應觀三十二大士相由三十二大士相空，應觀八十隨好由八十隨好空」（p. 333c）；其三，「以無所得而為方便住三十二大士相·八十隨好空」（p. 381c）。這些豐富的經証顯示出《大般若經·第二會》一貫的方針，也就是儘管談論的是對應於感官層次的清淨，仍然要從各個面向來往上提昇，特別是提昇到智慧暨方便善巧的層次，其中所謂的智慧以諦觀性相皆空為代表，至於方便善巧則以無所得為代表。最後，「能嚴飾是相好相，如來如實覺為無相」（p. 232a）——這句話可以說把相好莊嚴有關的這些層次間的暨銜接又超越的關係很精要交代出來，故拿來做為這一小節的結論性的典據。

（二）對應於煩惱層次的清淨

《大般若經·第二會》在建立中道正見的要求下，一再指出要離於各個在理念上或實踐上的構作的兩邊且超而上之。上一小節討論到做為四顛倒之一的淨與不淨這兩端；經文上所謂「不行色若淨·若不淨」，以及「不應住色若淨·若不淨」，主要就是準備從感官層次素朴的潔淨與否所成立的淨和不淨超越而出，至於當中的淨和不淨，在梵文的用字大部分是

śubha 和 *aśubha*。這一小節即將討論到的清淨，主要出現在雜染與清淨這兩邊所構成的一組面向。例如，做為準備要進行超越的工夫，其中即要求「不應觀色名若雜染·若清淨，不應觀受想行識名若雜染·若清淨」（p. 30b; Dutt 1934, 102）；又謂若站在色等諸法如幻的這一點證悟上，則「無雜染·無清淨」（p. 53b-c; Dutt 1934, 153），亦即其雜染和清淨皆非真實存在。這當中提到的雜染和清淨，如果站在共通於聲聞乘入門的層次，當然有區別，而且其區別大致建立在是否受到貪、瞋、癡等煩惱（*kleśa*）之所纏縛的這個基準上。換言之，雜染指受到煩惱的纏縛；相對的，清淨則指離於煩惱的垢染所得出的離垢狀態。表示這種意趣的雜染和清淨，最常用的梵文分別是 *saṃkleśa* (defilement) 和 *vyavadāna* (purification)。由於清淨可意指離於煩惱的垢染，這就與上一小節討論的「對應於感官層次的清淨」在意趣上很不相同，故在此單獨成立為「對應於煩惱層次的清淨」。

在《大般若經·第二會》，煩惱不只納入雜染與清淨這兩邊所構成的一組面向，也單獨出現，而且出現的次數頗多。煩惱的對治，無疑是聲聞乘的重點功課之所在。至於以三乘施設為其最主要的外拓格局（*outreach framework*）的《大般若經·第二會》，雖把真正的重點擺在智慧和方便善巧，但從其中許多有關看待煩惱的文句來看，仍然顯示對煩惱的高度注重。為求提供這一小節在文本脈絡的完整掌握，接著將《大般若經·第二會》處理煩惱的方式歸類成如下五項要點。第一，毫無保留地肯定做為聲聞乘最高果位的阿羅漢已「無復煩惱」（pp. 1b, 313c）（*niḥkleśa* 或 *niṣkleśa*）。第二，搭上菩薩乘，仍然要以能夠斷除煩惱為基本的工夫講究，而不是一搭上菩薩乘就可免去面對煩惱的問題；如果受到粗重煩惱的層層覆障，根本還上不了聲聞乘內部一個接一個的階位，那就更談不上能越過聲聞乘所有的階位，然後進入菩薩正性離生；如果進不了菩薩正性離生，無異宣告自絕於一切智智，也就是說終將無法抵達菩薩乘的目的地。¹⁵第三，搭上菩薩乘之後，不僅需要逐步用功來具備相當程度的遠離煩

15. 「因修聖道，斷諸煩惱。由此煩惱所覆障故，尚不能證聲聞獨覺相應之地，沉入

惱的工夫，特別是在證得無生法忍時還必須拿得出來的一項本領即「令一切煩惱不生」(*kleśa-anutpattikatā*)，¹⁶而且終究得辦到「圓滿遠離煩惱」才能成就佛陀果位。這兒所謂菩薩乘上的「圓滿遠離煩惱」，指的是「棄捨一切有漏煩惱習氣相續」(p. 87b) (*sarva-vāsanā-anusandhi-kleśa-utsargah* (Dutt 1934, 223); the rejection of all the defilements, and of the residues relating to them)，也稱為「永斷 (*prahāṇa*) 一切煩惱習氣相續」(p. 88c)，或「一切微細煩惱習氣相續皆永不生·名無餘斷 (*anutpattika-prahāṇa*)」(p. 342c; Kimura 1992, 137)，一方面被強調為成佛之前最後一件重要的工作，另一方面也被用來說明在斷除煩惱上，佛陀不共於聲聞乘的阿羅漢之所在，而歸結出「諸如來一切煩惱習氣相續皆已永斷，聲聞獨覺習氣相續猶未永斷」(p. 337c)。¹⁷第四，《大般若經·第二會》除了接續聲聞乘所認定的煩惱義，還進一步站在般若波羅蜜多甚深智慧的立場就煩惱提出一番新的認識，結果指出「諸取相者，皆是煩惱」(*nimittam hi kleśah*)，而所謂的「無煩惱」(

菩薩正性離生。若不能入菩薩正性離生，豈能證得一切智智。」(p. 353b)

相關討論，參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生——以大般若經第二會為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第7卷第1期(1997年3月)，especially pp. 117-118.

16. 「云何名為無生法忍？謂令一切煩惱不生，微妙智慧常無間斷，及觀諸法畢竟不生，是故名為無生法忍。」(p. 361a); Conze 1974, 16; LSPW, 559.

17. 「云何菩薩摩訶薩住第十地已，與諸如來應言無別？善現！是菩薩摩訶薩已圓滿六波羅蜜多，乃至已圓滿十八佛不共法，具一切智·一切相智，若復永斷一切煩惱習氣相續，便住佛地。由此故說，若菩薩摩訶薩住第十地已，與諸如來應言無別。」(p. 88c)

「善現！是菩薩摩訶薩方便善巧·行六波羅蜜多、四念住、乃至十八佛不共法，超淨觀地、種性地、第八地、具見地、薄地、離欲地、已辦地、獨覺地、及菩薩地，又能永斷一切煩惱習氣相續，便成如來·應·正等覺，住如來地。」(p. 88c)

「善現！是菩薩摩訶薩如是修行布施波羅蜜多、乃至般若波羅蜜多，學菩提道，廣說乃至如是修行一切智智，學菩提道，若未成就如來十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八佛不共法、無忘失法、恆住捨性、一切智、道相智、一切相智、及餘無量無邊佛法，皆名學菩提道未得圓滿。若學此道已得圓滿，由一剎那相應般若，便能證得一切智智。爾時，一切微細煩惱習氣相續皆永不生·名無餘斷，得名為佛。」(p. 342c)

此外，參閱：pp. 96c-97a, 208a, 337b-338a.

niḥkleśa) 也因此說成「離分別」(*parikalpa-asattā*)。¹⁸這表現的是《大般若經·第二會》相當一貫的方針，也就是隨著修學上著眼的立場不同，同一字詞的意趣很可能就跟著改變。當踐履菩薩道者以般若波羅蜜多為修學的重點功課時，真正的煩惱不是別的，恰好就是針對諸法發而為取相分別。如此一來，煩惱的內容不再是素朴的貪、瞋、痴等繫縛於三界流轉的心理狀態，而主要是智慧／知見這個方向上的困頓，也就是在性相皆空的證悟上不夠通透以至於產生取相分別，即此取相分別說名為煩惱。第五，般若波羅蜜多能對治各個層次的煩惱，而且若欲遠離煩惱，乃至永斷一切煩惱習氣相續，當學般若波羅蜜多。¹⁹

由以上整理的要點可知，《大般若經·第二會》主要透過二條路子來深化煩惱的意趣，其中的一條路子是從聲聞乘的阿羅漢的「無復煩惱」走到佛陀的「永斷一切煩惱習氣相續」，另一條則是以智慧／知見這個方向上的取相分別來規定煩惱的內容。正如同在處理煩惱時並沒有停留在聲聞乘的阿羅漢的「無復煩惱」的層次，在看待離於煩惱的垢染所得出的清淨時，也沒有完全停留在共通於聲聞乘入門的層次。具體言之，《大般若經·第二會》拿許多的文句、段落、甚至整品的篇幅（特別是〈無事品第八十三〉(pp. 420a-422a)）來討論離於煩惱的垢染所得出的清淨。然而

18. 「世尊。是一切智智非取相修得。所以者何？諸取相者，皆是煩惱。何等為相？所謂色相、受想行識相，乃至一切陀羅尼門相、一切三摩地門相。於此諸相而取著者，名為煩惱。是故不應取相修得一切智智。」(p. 48b); Dutt 1934, 133; LSPW, 101.

「世尊！如是般若波羅蜜多是無煩惱波羅蜜多。」佛言：「如是，離分別故。」(p. 202c); Kimura 1990, 3; LSPW, 314.

19. 「欲拔一切煩惱習氣，當學般若波羅蜜多。」(p. 7c)

「欲得生生遠離一切煩惱業障、通達諸法、心無罣礙，當學般若波羅蜜多。」(p. 8a)

「復次，舍利子！尊者所問『云何般若波羅蜜多』者，舍利子！有勝妙慧，遠有所離，故名般若波羅蜜多。」舍利子言：「此於何法而能遠離？」善現答言：「此於諸蘊、諸處、諸界、諸煩惱、見、及六趣等，皆能遠離，故名般若波羅蜜多。」(p. 127a)

「如是般若波羅蜜多遠離一切三界翳眩，能除煩惱諸見暗故。」(p. 182a)

「如是般若波羅蜜多善能發生一切相智，永斷一切煩惱相續并習氣故。」(p. 182b)

「欲得永斷一切煩惱習氣相續，當學般若波羅蜜多。」(p. 204c)

，若一一檢視將會發現，這些討論著眼的重點往往不在於煩惱的層次，絕大部分已轉到智慧／知見的這個方向。其實，這種轉向在上一小節探討的對應於感官層次的清淨已很明顯。對於感官方面的潔淨與否這個意趣所成立的淨與不淨，《大般若經·第二會》發出以智慧暨方便善巧來離於兩邊且超而上之的要求；對於煩惱方面的垢染與否這個意趣所施設的雜染與清淨，也有同樣的但是獨自的超越的講究。所謂獨自，即感官和煩惱這二個層次各自使用的語詞及其語義皆不相混淆。至於超越的講究，若就這一小節所要探討的對應於煩惱層次的清淨而論，其重點是在離於雜染與清淨這兩邊，當然也要離於雜染者與清淨者這兩邊。

從《大般若經·第二會》針對煩惱層次的清淨所發表的許多討論來看，已知絕大部分的重點在於從事超越的講究；至於其講究所要照顧的層面，主要有二類。第一，是在指示用來從事超越的種種準備工作；例如，這一小節一開始舉的經證，「不應觀色名若雜染·若清淨，不應觀受想行識名若雜染·若清淨」(p. 30b)。第二，是在討論超越之後的境界與理趣，大都歸結到無染淨可得，亦無雜染者清淨者可得。例如，〈無事品〉最後導出很重要的見地：「如實見者，知無雜染及清淨者，如是亦無雜染清淨實事可得，以一切法畢竟空故。」(p. 422a; Conze 1974, 125; LSPW, 635)——意思是說，如實見者 (*bhūta-darśin*; one who sees what is real)，亦即照見性相皆空的修行者，了了分明知悉所謂雜染的有情 (*sattvāḥ samkliśyante*; beings who are defiled) 以及清淨的有情 (*sattvā vyavadāyante*; beings who are purified) 實乃皆不成立，因此所謂的雜染 (*samkleśa*) 與清淨 (*vyavadāna*) 都變成不存在實有其事可被執取，這是因為站在如實見者的證悟上，遍一切法若著眼於性相則皆畢竟空。

所謂無染淨可得，乃至亦無雜染者清淨者可得，對於像這樣的見地或課題，《大般若經·第二會》不僅極其看重，而且展開相當多的面向予以諦觀切入，還往返論究其理趣。例如，修行般若波羅蜜多的時候，若是透悉一切法的相貌 (*dharma-lakṣaṇam pratividdham bhavati*;

penetrates to the dharmic mark of dharmas) ，從而了悟在該相貌一般所謂的「雜染法」及「清淨法」皆非真實的存在 (*yac ca dharmāṇām lakṣaṇam tan na samkliśyate na vyavadāyate*) ，即稱為善於通達一切法的如實相貌。這很明顯是把透悉事項的無雜染無清淨，當做能辦到善於通達事項的如實相貌最直接了當的一條路徑。²⁰此外，在說明或討論雜染和清淨皆非真實存在之理時，《大般若經·第二會》還從各種不同的角度出發，並且各自有所要凸顯的重點層面，其中包括：（1）「如幻」（p. 53）、「如夢」、「如鏡中像」、「如谷響」、或「如陽焰水」等無實之體悟（p. 421），（2）造成雜染或清淨的種種原因皆不存在底基可被執取，²¹以及（3）雜染和「與雜染相對待的清淨」皆是顛倒所起，因此皆非真實存在。²²由這些豐富的經文證據可知，《大般若經·第二會》在討論對應於煩惱層次的清淨時，重點已不完全在於怎麼站在相對的格局「離雜染及得清淨」（p. 421）。這擺明是說，光是離於煩惱的垢染而得出清淨，亦即僅止於達到聲聞乘阿羅漢的「無復煩惱」，還不足以徹底擺平修行上所有的問題。站在《大般若經·第二會》的立場，不去初步捨離煩惱，很多修行的事情就開不了張；但是，即使辛苦到達阿羅漢的「無復煩惱」的地步，修行上一些稍微細膩以及超越的工作才準備要開張。問題是，

20. 「善現！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，於一切法善達實相，善達其中無雜染法清淨法故。如是，善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，覺一切法名假施設、法假施設。」（p. 32b-c); Dutt 1934, 105; LSPW, 92.

值得注意的是，「善達一切法的相貌當中無雜染法清淨法」，並非能辦到「於一切法善達實相」唯一的一條路徑。篇幅頗長的〈善達品第七十七〉（pp. 384b-394b）的核心課題之一即「善達諸法實相」；該品第一個重要的結論即：「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，亦復如是，於一切法都無所行，是為善達諸法實相。」（p. 384c）

21. 「世尊！如是般若波羅蜜多是無染淨波羅蜜多。」佛言：「如是，諸染淨因不可得故。」（p. 202b); Kimura 1990, 2; LSPW, 313.

22. 「世尊！何緣而說二清淨故，無得無現觀，是畢竟淨？」「善現！顛倒所起染淨無故，無得無現觀，是畢竟淨。」（p. 194c); Kimura 1986, 163; LSPW, 297.

此外，參閱：p. 42a; Dutt 1934, 114; LSPW, 93. p. 289a; Kimura 1992, 12-13; LSPW, 441. p. 299b; Kimura 1992, 31; LSPW, 454. pp. 421c-422a; Conze 1974, 125-126; LSPW, 635-636.

要開張到哪兒去？其實，有好幾個層面可開展。除了剛剛提到從阿羅漢的「無復煩惱」走到佛陀的「永斷一切煩惱習氣相續」的這條路子，還有的就是在菩提道上逐步修練出心的清淨與心的堅固，以及在理趣的交代上，由「與雜染相對待的清淨」走向「畢竟淨」、「一切法平等性」、或「本性清淨」。這就進入到接下來的二個小節的議題，而在這兒可做為結論指出來的是，就《大般若經·第二會》所施設的成就一切智智的這個目標來看，要把煩惱擺平到最極深細的地步，並不是一味在離於煩惱上下工夫即可辦到；在離於煩惱的垢染而得出清淨之後，還需要接續在智慧暨方便善巧上淬礪提舉，將雜染和清淨「層層點化」，如此方足以言在智慧上見到煩惱的真面目，也才可能在實修上把煩惱徹底擺平。

（三）對應於智慧暨方便善巧層次的清淨

《大般若經·第二會》宏揚的重點是般若波羅蜜多，意指在性相皆空這份智慧的燭照上達到圓滿的地步。為求智慧這樣圓滿，必須在一般現象和修學法要的各個切入點（亦即所謂一切法）的各個面向做層層超越的攀登。要能這樣攀登，必須滿足至少二個先決條件：其一，在相關項目上已有足夠累積的工夫；其二，以無所得而為方便，也就是以「不存在底基可被執取」這樣的一份認識和心態，做為辦事特別是往上攀登得以進展的憑藉或方法。²³這二個先決條件一直是《大般若經·第二會》強調的重點所

²³ 第一個先決條件表現最凸顯的情形，可以說即是菩提道上幾個重要里程碑的施設；相關討論請參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生——以大般若經第二會為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第7卷第1期（1997年3月），especially pp. 137-140. 至於第二個先決條件，相關經證極多，例如：

佛言：「舍利子！若菩薩摩訶薩修學般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多，乃至不見一切相智，如是菩薩摩訶薩修學般若波羅蜜多，是學般若波羅蜜多。如是學時，則能成辦一切智智。何以故？舍利子！以無所得為方便故。」舍利子言：「是菩薩摩訶薩於何法無所得為方便耶？」佛言：「舍利子！是菩薩摩訶薩修行布施波羅蜜多時，於布施波羅蜜多，無所得為方便，乃至修行般若波羅蜜多時，於般若波羅蜜多，無所得為方便，乃至求菩提時，於菩提，無所得為方便，乃至求一切相智時，於一切相智，無所得為方便。舍利子！如是菩薩摩訶薩修學般若波羅蜜多，是學般若波羅蜜多。如是學時，則能成辦一切智智。」（p. 53a）

佛告善現：「由此般若波羅蜜多以無所得而為方便，普能攝取一切善法，和合趣入一切智智，安住不動故，我數數讚說般若波羅蜜多。」（p. 324b）

「善現！甚深般若波羅蜜多無所得，一切智智亦無所得，行深般若波羅蜜多者亦無所得，此無所得亦無所得。善現！諸菩薩摩訶薩應如是行甚深般若波羅蜜多。」（p. 334c）

在，而智慧和方便善巧交互運用，也因此成為般若波羅蜜多這個做為菩提道上的總領隊的重要特色。在菩提道上，般若波羅蜜多一再被強調「能總攝藏一切善法」（p. 154c），而且透過踐履菩薩道者的操作，這些做為「順菩提法」（p. 153c）的善法若「欲趣無上正等菩提，必以般若波羅蜜多為其前導」（p. 323a），甚至「無量百千差別法門，皆入此攝」（p. 159b），也就是連一般的現象皆可或皆需攝入般若波羅蜜多，用般若波羅蜜多來洞悉現象的性相之底基。這樣一來，就使得構成般若波羅蜜多重要特色的智慧和方便善巧，絕不至於流為架空式的抽象理則，而是能夠很深刻地用來「點化」收攝在菩提道上的現象和法要。²⁴這種點化的情形，若用《大般若經·第二會》的話來描述，也就是「隨順般若波羅蜜多勢力而轉，各成己事」（p. 322b）——菩提道上的現象或法要，例如布施乃至靜慮，要由般若波羅蜜多所攝引，尤其是以無所得而為方便來迴向一切智智，方能得到「波羅蜜多」也就是「到彼岸」之名與實，從而轉成布施波羅蜜多乃至靜慮波羅蜜多，而在同時也得以成辦各個波羅蜜多所特別要照顧的事項或事業。²⁵若就本文剛才的二個小節探討的內容而論，這種點化的

24. 「此般若波羅蜜多是一切善法之母，能生五波羅蜜多及五眼等諸功德故。」（p. 22c）

「善現！一切善法·菩提分法——若聲聞法、若獨覺法、若菩薩法、若如來法——如是一切，無不攝入甚深般若波羅蜜多。」（p. 110a）

「又此般若波羅蜜多祕藏中，具廣分別一切法故：所謂善法、非善法，有記法、無記法，有漏法、無漏法，世間法、出世間法，有為法、無為法，聲聞法、獨覺法、菩薩法、如來法。諸如是等無量百千差別法門，皆入此攝。」（p. 159b）

「復次，善現！甚深般若波羅蜜多隨所行處，所有一切波羅蜜多、及餘一切菩提分法·皆悉隨行。甚深般若波羅蜜多隨所至處，所有一切波羅蜜多、及餘一切菩提分法·皆悉隨至。」（p. 326c）

此外，參閱：pp. 153c-155a, 156a, 158a-159b, 182b-183c, 322b-325a, 326c-327b.

25. 「如是般若波羅蜜多照觸餘五波羅蜜多，作諸事業；布施等五波羅蜜多隨順般若波羅蜜多勢力而轉，各成己事。」（p. 322b）

「如是前五波羅蜜多雖各有異，而由般若波羅蜜多攝受·迴向一切相智·以無所得為方便故，諸差別相都不可得。」（p. 165b）

「復次，憍尸迦！布施等五波羅蜜多要由般若波羅蜜多所攝引故，名『有目者』；復由般若波羅蜜多所攝持故，此五方得『到彼岸』名。」（p. 182c）

此外，參閱：pp. 183, 300b-301a, 322b-324b.

情形即表現在將對應於感官的或煩惱的層次的清淨，就各個可能的面向來提昇到智慧暨方便善巧的層次，從而轉成對應於智慧暨方便善巧層次的清淨，而在同時既「不壞」對應於感官的或煩惱的層次的清淨，也得以成辦這二個層次的清淨所特別要顯發的功用。²⁶這裡面馬上牽涉二個切要的問題：如何？以及，為何？第一個問題，攸關所謂對應於智慧暨方便善巧層次的清淨是否會成為只是一種空洞理則的骨架。第二個問題，則要探問把清淨提昇到智慧暨方便善巧的層次，到底意義何在。以下即分別就這二個問題尋求解答的線索。

第一個問題，如何企及對應於智慧暨方便善巧層次的清淨？這可分成一般和特定這二種情形。就一般的情形來看，關鍵當然在於修學般若波羅蜜多，而《大般若經·第二會》整個法會來來回回就是環繞在這個課題，做各種層面的發揮。至於就特定的情形來看，很根本的工夫大都有賴於心的清淨和堅固。如果站在共通於聲聞乘入門的層次，心的清淨主要著眼於在內心或意業捨離三界的煩惱。《大般若經·第二會》則以菩提道的發趣為脈絡，屢次談到心的清淨和堅固，其特色在於不動搖、不猶疑、不退屈而能沈穩且勇猛向前邁進；其著力之處與外顯的面貌又相當廣泛，僅就心的堅固即包括菩提心堅固、²⁷聞法堅固、²⁸修學堅固、²⁹善根堅固、³⁰住菩

26.《大般若經·第二會》有一些專門詞組，可用來表示這種既在智慧暨方便善巧上提昇，又不會造成對於原先差別事項在性相二者的破壞，例如：「不壞諸法」（pp. 187a, 379c）；「由此微妙方便善巧，於一切法不成、不壞、不取、不遣」（p. 274a）；「方便善巧入諸法法性已，而於諸法不壞法性」（p. 336b）；「一切如來應正等覺雖說諸法種種名相，而能不壞諸法實性」（p. 336c）；「不壞法界相」（p. 358c）；「以不壞實際法安立有情，令住實際」（p. 394b）；「安立有情於實際中，而能不壞實際之相」（p. 397b）；「色不壞空，空不壞色」（p. 401a）。

27.「如是，善現！諸菩薩摩訶薩見如是等自利利他無量功德，欲令所發大菩提心堅固不退，應勤精進修行般若波羅蜜多方便善巧。」（p. 340c）
又，「是菩薩摩訶薩其心堅固，……」（pp. 267b, 308a）

28.「聞說如是甚深般若波羅蜜多，設經一日、二日、三日、四日、五日，其心堅固無能壞者；……」（p. 240a）

29.「復次，善現！一切不退轉菩薩摩訶薩聞佛世尊所說法要，深心歡喜，恭敬信受，善解義趣，其心堅固踰於金剛，不可動轉，不可引奪；常勤修學六波羅蜜多，心無厭倦，亦勸他學六波羅蜜多，心無厭倦。善現！若菩薩摩訶薩成就如是諸行狀相，知是不退轉

薩位堅固、³¹度生大願堅固，³²可以說不僅超出聲聞乘的範圍，而且涵蓋菩提道上幾乎所有主要的環節；至於其工夫，則有許許多多不同層面的講究，從真實發起菩提心，到菩提心堅固，再由堅固至極而比擬為金剛，同時配合眾多微妙的三摩地的修學，故成堅固金剛喻心（*vajra-upama-citta*）；³³若已圓滿歷練菩提道上的眾多修學法要，乃至得以趣入金剛喻定（*vajra-upama-samādhi*），「以一剎那金剛喻定相應妙慧，永斷一切二障粗重習氣相續，證得無上正等菩提，乃名如來·應·正等覺，於一切法得大自在，盡未來際饒益有情」。³⁴這也就是在菩提道上把心的清淨與堅固

菩薩摩訶薩。」(p. 264a)

「善現！是菩薩摩訶薩從初發心已，聞此法，其心堅固，不動不轉；依此堅固不動轉心，恆正修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多；由此六種波羅蜜多隨分圓滿已，入菩薩正性離生；復正修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，由此得住不退轉地；是故惡魔雖作種種退壞方便，而不能退菩薩所發大菩提心。」(p. 264c)

30. 「是故，善現！諸菩薩摩訶薩善根堅固，世間天人阿素洛等不能毀壞，令墮聲聞獨覺等地，世間種種惡不善法不能制伏，令於行六波羅蜜多乃至一切智智時，所有善法不得增長。」(p. 344c)

31. 「復次，善現！是菩薩摩訶薩身三·語四·意三妙行常現在前故，一切時身語意淨；由此淨故，超過聲聞及獨覺地已，入菩薩正性離生，不證實際，常樂成熟一切有情、嚴淨佛土；由斯常得身語意淨，住菩薩位堅固不動。善現！若菩薩摩訶薩成就如是諸行狀相，知是不退轉菩薩摩訶薩。」(p. 262a)

32. 「發起種種堅固大願：『我既自度生死大海，亦當精勤度未度者；我既自解生死繫縛，亦當精勤解未解者；我於種種生死怖畏既自安隱，亦當精勤安未安者；我既自證究竟涅槃，亦當精勤令未證者皆同證得。』」(p. 302a)

33. 具壽善現復白佛言：「如是菩薩何緣能於大有情眾當為上首？」佛告善現：「由是菩薩已發堅固金剛喻心，定不退壞，是故能於大有情眾當為上首。」善現復言：「何謂菩薩金剛喻心？」佛告善現：「若菩薩摩訶薩發如是心：『我今當被大功德鎧，無邊生死大曠野中，為諸有情破壞一切煩惱怨敵；我當普為一切有情枯竭無邊生死大海；我當棄捨一切身財，為諸有情作大饒益；我當等心利益安樂一切有情；我當普令諸有情類遊三乘道、趣般涅槃；我當雖以三乘濟度一切有情，而都不見有一有情得滅度者；我當覺了一切法性無生、無滅、無淨、無染；我當純以一切智智相應作意修行六種波羅蜜多；我當修學於一切法通達究竟，遍入妙智；我當通達一切法相一理趣門；我當通達一切法相二理趣門；我當通達一切法相多理趣門；我當修學種種妙智，達諸法性，引勝功德。』善現！是謂菩薩金剛喻心；若菩薩摩訶薩以無所得而為方便安住此心，決定能於大有情眾當為上首。」(p. 60a-b); Dutt 1934, 169-170; LSPW, 124.

34. p. 411c; Conze 1974, 102; LSPW, 618.

又，關於《大般若經·第二會》就「金剛喻定」或「金剛喻智」其它的教示說明，參閱：pp. 22b, 24b, 74c, 96c-97a, 165c, 349a.

之工夫一路推到極致而成就金剛喻定，由禪定而智慧，現起金剛喻智，到這個地步，才徹底擺平煩惱的問題，並且證得無上正等菩提，再沒有比這更高且正確不謬的覺悟了，此即抵達對應於智慧暨方便善巧層次的清淨所能到得了的最高境界。

第二個問題，為何需要把對應於感官的或煩惱的層次的清淨提昇到智慧暨方便善巧的層次？這個問題不見得對很多人都那麼有必要，而主要的應該是對那些以趣向最高覺悟境界為修學重點的踐履菩薩道者，才會構成真實且重大的意義。簡言之，這個問題可能的意義即在於去探問乃至透悉一般所謂的「清淨」及與其相對待的「不清淨」——包括感官的、煩惱的、乃至其它任何可能層次的「清淨」及「不清淨」——所依憑的根柢或背後的根由到底是什麼。在這個問題上，《大般若經·第二會》特別是〈清淨品〉、〈無標幟品〉、〈無事品〉、和〈實說品〉各給出很多解答的線索。篇幅所限，本文僅述及其中的三個線索：「畢竟淨」、「一切法平等性」、以及「本性清淨」。前二者在這一小節介紹，至於第三的「本性清淨」則留給下一小節。首先是「畢竟淨」，可以拿如下引文做為例示：

時，舍利子復白佛言：「世尊！是法清淨本無雜染。」佛言：「如是，畢竟淨故。」舍利子言：「何等畢竟淨故，說是法清淨本無雜染？」佛言：「舍利子！色畢竟淨故，說是法清淨本無雜染；受想行識畢竟淨故，說是法清淨本無雜染；如是乃至一切智畢竟淨故，說是法清淨本無雜染；道相智，一切相智畢竟淨故，說是法清淨本無雜染。」（p. 193b）

引文內，先由舍利子向佛陀報告，以「本無雜染」來點出或界說清淨這一法。吾人馬上可以問，舍利子述說的清淨，如果一定要給個層次的話，屬於什麼層次？這應該是個蠻有意義的問題，因為無法確立層次，吾人即難以理解語句真正在表達什麼。「本無雜染」這幾個關鍵字，可提供很重要的線索。這幾個關鍵字透露，所謂清淨這一法，並不光是捨離煩惱的雜染所獲得的相對於雜染的境界，而是要體會到「在原本上雜染並不是真實存在」方能開顯的境界。若是相對於雜染而立，那樣的清淨無論怎麼累積或拓延，仍然不脫對應於煩惱層次的清淨的範圍。然而，「本無雜染」的體會，雖拿對應於煩惱層次的清淨做為必備的基礎，卻以上溯原本的方

式諦觀且超而上之。也就是說，能夠捨離煩惱的雜染到相當程度之後，在菩提道上接續下來的工作之一，即諦觀雜染的由來；一路諦觀回去，即透悉一路上的雜染都是由各個雜染當時的以及之前的種種條件所匯聚形成的，因此一路上的雜染在這樣的諦觀下都變得不再是一般很素朴認取的真實存在。如果不具備這種上溯原本的諦觀力，所謂「原本」云云，頓成增上慢人語；而恰好是這種上溯原本的諦觀力，才使得「本無雜染」之「本」字，有實際的修為可做憑藉。吾人依於這樣的理解，剛剛有關層次的問題，答案似已呼之欲出：舍利子述說的清淨，應該不屬於只是對應於煩惱的層次。引文內，佛陀當即印可舍利子報告的內容，並且說出其所以然之理，用「畢竟淨」（*atyanta-viśuddha*）來確立何以「清淨」就是「本無雜染」。換言之，依照這兒的對答，之所以「清淨」就是「本無雜染」，其根柢即在於「畢竟淨」。「畢竟」（*atyanta*）主要意指絕對（*absolute*）或永無止盡（*infinite*）。所謂絕對，乃不僅不落於相對待的格局，且超越相對待的格局而上之；永無止盡是說，任何追溯得到的盡頭皆非真正的盡頭，而可一再追溯下去，沒完沒了。因此，就字面來講，畢竟淨指的是絕對的或永無止盡的清淨，也就是指超越相對待的格局所開顯的清淨，或一再追溯所謂的盡頭皆了不可得所開顯的清淨。然而，這樣字面上的拆解，又真正說示了什麼？這接著可進入修證上的義理來加以把握。其實，在《大般若經·第二會》，多次強調的就是直接從修證義理來交代何謂「畢竟淨」。例如，一方面說，「即一切法不生、不滅、無染、無淨、不出、不沒、無得、無為，如是名為畢竟淨義」；另一方面又說回來，「以一切法畢竟淨故，無生、無滅、無染、無淨，由此般若波羅蜜多清淨」。³⁵這當中的理趣無法在此一一論究，但至少是在「不生、不滅、無染、無淨」和「畢竟淨」之間畫上一個等號，並且因此把「畢竟淨」放在和「不生、不滅、無染、無淨」完全等同的智慧暨方便善巧的層次。另外，還有例子

³⁵舍利子言：「世尊！所說畢竟淨者，是何等義？」佛言：「舍利子！即一切法不生、不滅、無染、無淨、不出、不沒、無得、無為，如是名為畢竟淨義。」（p. 52b）

「復次，善現！一切法無生、無滅、無染、無淨故，般若波羅蜜多清淨。」「世尊！云何一切法無生、無滅、無染、無淨故，般若波羅蜜多清淨？」「善現！以一切法畢竟淨故，無生、無滅、無染、無淨，由此般若波羅蜜多清淨。」（p. 200b）

從「無所有」乃至「畢竟空·無際空」來說明「畢竟淨」之義，雖然凸顯的面向和「不生、不滅、無染、無淨」不同，仍然站在智慧暨方便善巧的層次在談「畢竟淨」。³⁶由這些例子可知，就修證義理來講，「畢竟淨」指的是，在智慧暨方便善巧的層次，超越生滅的對待、染淨的對待、乃至各式各樣的對待而攀登到絕對的或永無止盡的地步所開顯的性相皆空的境界，簡言之，即指絕對的或永無止盡的性相皆空。再回到引文。佛陀用「畢竟淨」來確立何以「清淨」就是「本無雜染」：之所以清淨就是在原本上雜染並不是真實存在，根據的是佛陀所證悟到的絕對的性相皆空或永無止盡的性相皆空。舍利子接著追問：用來支持「清淨」就是「本無雜染」所根據的「畢竟淨」，到底是什麼樣的「畢竟淨」？佛陀就列出一切法，由「色畢竟淨」一直到「道相智·一切相智畢竟淨」來回答；這也可以看成是在說明，「畢竟淨」絕非停留在抽象性質上推敲推敲得出來的架空學理，而是要能落實且貫穿色等一般現象乃至「道相智·一切相智」等修學法要各個切入點的種種差別相貌。具備這樣的證悟水準，即可以從「色畢竟淨」這絕對的或永無止盡的高標點返回來觀照色，乃至從「道相智·一切相智畢竟淨」返回來觀照道相智·一切相智。若是從「色畢竟淨」返回來觀照色，即可用以確立一項很重要的見地：「色無生、無滅、無染、無淨故，清淨」 (*rūpasya nōtpādo na nirodho na saṃkleśo na vyavadānam rūpa-parisuddhiḥ*; The perfect purity of form lies in its nonproduction and nonstopping, its nondefilement and nonpurification)。³⁷這個見地很顯然並非單純著眼於捨離煩惱的雜染，而是從「無生、

36.爾時，具壽善現白佛言：「世尊！我清淨故，色受想行識清淨。」佛言：「如是，畢竟淨故。」「世尊！何緣而說『我清淨故，色受想行識清淨，是畢竟淨』？」「善現！我無所有故，色受想行識亦無所有，是畢竟淨。」 (p. 194a)

具壽善現復白佛言：「世尊！我無邊故，色受想行識亦無邊。」佛言：「如是，畢竟淨故。」「世尊！何緣而說『我無邊故，色受想行識亦無邊，是畢竟淨』？」「善現！以畢竟空·無際空故，是畢竟淨。」 (p. 194c)

37.佛告善現：「色無生、無滅、無染、無淨故，清淨。色清淨故，般若波羅蜜多清淨。受想行識無生、無滅、無染、無淨故，清淨。受想行識清淨故，般若波羅蜜多清淨。如是乃至一切智無生、無滅、無染、無淨故，清淨。一切智清淨故，般若波羅蜜多清淨。道相智·一切相智無生、無滅、無染、無淨故，清淨。道相智·一切相智清淨故，般若波羅蜜多清淨。」 (pp. 199c-200a); Kimura 1986, 179; LSPW, 306-307.

無滅、無染、無淨」這個可以和「畢竟淨」等同為一的修證義理出發，方才歸結到「色清淨」（*rūpa-pariśuddhi*）。這兒的清淨，當然主要屬於智慧暨方便善巧的層次。

上面的引文以「畢竟淨」來確立何以「清淨」就是「本無雜染」。此外，《大般若經·第二會》也拿「一切法平等性」（*sarva-dharmāṇāṃ samatā*; the sameness of all dharmas）來等同清淨這一法。

佛告善現：「我說一切法平等性為清淨法。」具壽善現復白佛言：「何謂一切法平等性？」佛告善現：「諸法真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界，若佛出世、若不出世，性相常住，是名一切法平等性。此平等性，名清淨法。此依世俗說為清淨，不依勝義。所以者何？勝義諦中既無分別、亦無戲論，一切名字言語道斷。」（p. 422a); Conze 1974, 126; LSPW, 636.

佛陀把諸法的真如（*tathatā*）、法界（*dharmadhātu*）、乃至不思議界（*acintya-dhātu*）說名為一切法平等性。這至少意味著，雖說一切法千差萬別，但特別是在真如、法界、乃至不思議界的證悟上，一切法即有平等可言；一旦離開了像這樣的證悟，則又入到千差萬別的世界。談到差別及對立，雜染（*saṃkleśa*）和清淨（*vyavadāna*）即是和目前的討論相關的一個例子。然而，引文強調的是，由真如、法界、乃至不思議界的證悟所成立的一切法平等性就叫做清淨法（*vyavadāna*）。這樣的清淨法，就其義理來看，當然不會是一般所把捉的和雜染對立的清淨。³⁸值得注意的是，有差別對立的清淨與平等性的清淨彼此之間並無矛盾，各有成立的根據

38. 以下錄出佛陀的回答「我說一切法平等性為清淨法」所面對的問題，藉以見出對答較完整的脈絡：

爾時，具壽善現白佛言：「世尊！諸見實者既無雜染及無清淨，不見實者亦無雜染及無清淨。所以者何？以一切法無所有故。世尊！諸實說者既無雜染及無清淨，不實說者亦無雜染及無清淨。所以者何？以一切法無自性故。世尊！無自性法既無雜染及無清淨，有自性法亦無雜染及無清淨，諸有自性無自性法亦無雜染及無清淨。所以者何？以一切法皆用無性為自性故。世尊！若見實者及實說者無染無淨，不見實者不實說者亦無染淨，云何世尊有時說有清淨法耶？」（p. 422a）

與立足的層面，並且在《大般若經·第二會》也都佔有一席之地，只是法會隨著系列議題的推演，強調的重點也跟著改變，因此有時倡言有差別對立的清淨，有時則指向平等性的清淨。然而，何以平等性的清淨會在這兒被提出來？主要的還是為求如實對應於真如、法界、乃至不思議界的證悟，因為該證悟很重要的理趣——亦即，一切法平等性——已無法用有差別對立的清淨來恰當表明。再者，該證悟說名為一切法平等性，而在平等性中，差別及對立雖然都不可得，但若牽就世俗的思惟習性，把一切法平等性放到雜染與清淨這兩邊所構成的一組面向來考量，即可依世俗言說規定為清淨。為何不規定為雜染？主要的著眼點應該在於「一切法等平等之性皆本性空」（*sarva-dharma-samatā prakṛti-śūnyā*; the sameness of all dharmas is empty of essential nature）：³⁹既然一切法的平等性本性空，而根據《大般若經·第二會》，空與無所得是在智慧暨方便善巧的層次構成清淨最重要的指標，因此就可以把一切法的平等性依世俗言說規定為清淨——平等性的清淨。

不論是以「畢竟淨」或「一切法平等性」做為根柢上確立的依據，來打開且繼而一路提昇清淨的層次，使得智慧暨方便善巧成為清淨最重要的指標，靠的本事主要都是基於在修學上有極大的突破與進展。若攀登到智慧暨方便善巧層次的極致，就可看出對應於感官的或煩惱的層次的清淨在各自所立足的層次雖然完全有理由可被稱為清淨，惟尚未達「畢竟」的地步，也都還沒有遠達「諸法真如」這個親見「一切法平等性」的水準。恰好是有這麼一份願行要去親身經歷「畢竟」或「一切法平等性」的絕頂風光，不僅使「般若大乘」開展出各式各樣的修學法要的系列來層層超越到一切智智，也同時拉高清淨的層次且拓深其意趣。

（四）本性清淨

在譯成「淨」或「清淨」卻非專門屬於 *pariśodhayati, viśodhayati*,

³⁹p. 425b; Conze 1974, 134; LSPW, 642.

《大般若經·第二會》另有許多地方表達同樣的理趣，請參閱：pp. 82b, 108a-109c, 291a, 322a, 334b, 354a, 423b-c.

śodhayati 這一系列的字當中有一個極其特出的例子，亦即「是心非心，本性淨故」 (*tac cittam acittam prakṛtiś cittasya prabhāsvarā* (Dutt 1934, 121); that thought is a nonthought, since in its essential original nature it is transparently luminous)。經証如下：

「如是，舍利子！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，能如實知菩提心不應執，無等等心不應執，廣大心不應執。何以故？舍利子！是心非心，本性淨故。」時，舍利子問善現言：「云何是心本性清淨？」善現對曰：「是心本性，非貪相應非不相應，非瞋相應非不相應，非癡相應非不相應，非諸纏結、隨眠相應非不相應，非諸見趣、漏等相應非不相應，與諸聲聞、獨覺心等亦非相應非不相應。舍利子！諸菩薩摩訶薩知心如是本性清淨。」⁴⁰

「是心非心，本性淨故」這個見地在這兒是說，若站在本性上的清淨這層證悟上，像菩提心、無等等心、和廣大心等一般所謂之「心」只能勉強稱為「非心」，因為其構成一般所謂之心的種種屬性在該層證悟上皆變成「非相應·非不相應」而了不可得，故再也無法謂之為心。具體言之，菩提心等構成其一般所謂之心的種種屬性，以貪、瞋、痴等為代表，而這些屬性的不可得則以「非相應·非不相應」來點出。相應即連結，意指和貪、瞋、痴等連結；不相應即不連結。站在本性上的清淨這層證悟上，菩提心等一般所謂之心既然其構成心的種種屬性皆了不可得，即無法再謂之為心，故勉強稱為非心。在這個見地當中所謂本性上的「淨」或「清淨」，梵文為 *prabhāsvara*，字面的意思是澄澈的光明 (transparently luminous)。若從文本脈絡和相關字詞來看，這種意趣的「清淨」至少具有如下二大特點。

第一個特點著眼於文本脈絡，強調的並非透過感官所感受的潔淨，亦非把煩惱的纏縛予以解除所得到的離於雜染的清淨，而是藉由一連串不落於有所得的格局所透顯的不即不離的清淨。「不即」根據的是「非相應」

⁴⁰p. 44c.

若欲探知支婁迦讖 (Lokakṣema) 在公元179年譯的《道行般若經》的「本淨」理趣，請參閱：大正8, pp. 442c, 449b, 467b, 468a, 469b, 471b, 475a.

，也就是在消極上不落於和貪、瞋、或痴等的連結關係，在積極上和彼等連結關係說要分家就可分家。「不離」根據的是「非不相應」，也就是在消極上不在和貪、瞋、或痴等的連結關係之外又去建立任何具有永恆實體意味的事物或境界，在積極上和彼等連結關係說要合在一起也可合在一起。至於從個別的「不即」和「不離」昇進到「不即不離」，根據的是「非相應·非不相應」，意指相應這一端不可得，不相應那一端也同樣不可得，故離於相應和不相應這兩端且超而上之。然而，這種超越既需要甚深智慧，也需要方便善巧。在智慧上，能夠照見和貪、瞋、或痴等的連結關係性相皆空，一方面，不即彼等連結關係見有任何永恆實體意味的連結關係可得，另一方面，亦不離於彼等連結關係見有任何具有永恆實體意味的事物或境界可得。至於在方便善巧上，有能力進入和貪、瞋、或痴等的連結關係，同時也能不受彼等連結關係的實質拘牽。這種不即不離的境界和上一小節所討論的，同樣屬於智慧暨方便善巧的層次，稍微不同的是在這兒特別凸顯通透和無所黏滯。像這樣在智慧暨方便善巧皆能通透且無所黏滯，以通透且無所黏滯故，亦可謂之為「清淨」；換個角度來看，在「清淨」一詞所能點出的各種意趣當中，有一種正好就是這兒所謂的通透且無所黏滯。

第二個特點著眼於相關字詞，特別是 *prabhāsvara*，主要意指澄澈的光明。使用 *prabhāsvara* 一字來呼應「本性」(*prakṛti*; essential or original nature) 而謂「本性清淨」，首先是在強調若要如實把握「本性」，光憑推理、思惟、或想像根本無濟於事，最重要的是經由腳踏實地的身心的修學來生起澄澈光明的覺智 (*ālokaṃ karoti*; to bring light; to throw light on) 才可能透達「本性」。再者，「本性清淨」的清淨用 *prabhāsvara* 一字，亦在表明本性的境界即澄澈光明的境界；換個角度來看，在「清淨」一詞所能點出的各種意趣當中，有一種正好就是這兒所謂的澄澈的光明。例如，根據《大般若經·第二會》，「是法清淨甚為明了」(p. 193a)；意思是說，若就「清淨」此一法而論，該法即是「甚為明了」(*āloka-bhūta* (Kimura 1986, 159); a true light)，故成畢竟光明之清淨 (*atyanta-āloka-viśuddhi* (Kimura 1986, 159); the purity of the

infinite light)。又如，「是法清淨本性光潔」(p. 193b)，也是在點出清淨即本性光潔。

相關字詞的認識方面，另外值得注意的是，《大般若經·第二會》多次談到「本性清淨」，但並不是每次都用 *prabhāsvara*；事實上，更常見的還是字根 \sqrt{sudh} 的衍生變化字。有關「本性清淨」的說法，大致可分成普遍與個殊這二種適用的情況。第一種即適用於像「一切法」這樣普遍的情況，例如，「一切法本性清淨」(pp. 193c, 299b)，其梵文為 *sarva-dharmāḥ prakṛti-pariśuddhāḥ* (Kimura 1992, 31; all dharmas are by nature perfectly pure)。第二種是將「本性清淨」適用於像有情、般若波羅蜜多等與「一切法」相對而言個殊的情況，例如，「以諸有情本性淨故」(p. 145b)，對應的梵文為 *ādi-śuddhatvāt sattvasya* (Pañca-Gilgit, vol. 10 (5), f. 135b13; Kimura 1986, 33; Because a being is perfectly pure from the very start)。又如，「般若波羅蜜多本性清淨」(p. 193b)，其「清淨」一詞對應的是 *viśuddhi* (Kimura 1986, 162)。

五. 結語

嚴淨、清淨、和淨是《大般若經·第二會》經常出現也相當重要的字詞。本篇研究顯示，特別是針對這一群字詞，若完全停留在字源或字面做刻板的解析，將無法恰當把握經典在運用字詞所顯露的非常豐富且多樣的內涵。字源的探討或字義的初步瞭解當然對研究很有幫助，但是若以字源或單一面向的字義來「限定」經典字詞的意義，將不可避免造成研究上的過分化約或偏頗的傾向。般若法會並不是勉強要人相信的東西，而是踐履菩薩道者在趣向一切智智的過程當中，起動修學法要的系列所做層層轉進的工夫講究。隨著修學工夫的進展，在修學理則的討論或世俗言說的運用上，一般來說若不是另創新詞，就是賦予舊詞新的意趣。嚴淨和清淨等字詞很明顯屬於後者。既然研究首重相應，本篇研究採取的最重要的原則之

一，就在於回歸這一群字詞各自的文本脈絡，進而審度在各個脈絡內使用的字詞到底是在透發修學進展上什麼樣的意趣。這當中的挑戰主要來自於如何適當結合字詞的論析和修證義理的把握，並且對於每個援引經証進行深度的脈絡詮釋。尤有甚者，一篇研究要來得更有參考價值，往往需要發展出一些更廣包的解釋模式（pattern）。本文在這一點上所完成的工作，即將嚴淨和清淨等字詞的個別脈絡仔細探究後，來來回回爬梳《大般若經·第二會》並且對照現存的《二萬五千頌般若經》梵文本，終於得出三個層次與四種意趣的清淨，並且以此做為解釋的模式來含攝絕大部分的個別例証，進而帶出本文的論述理路。這是針對般若經典群特別發展出來的研究方法，其中充滿了挑戰。期望的是藉由本文的這一小步，不僅初步釐清了嚴淨和清淨等字詞在《大般若經·第二會》多層面且活活潑潑運用的情形，也對進一步探討「嚴淨佛土」起著一定的前導作用。

參考書目及其略稱

Conze 1962

Edward Conze, ed. & tr., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā: Chapters 55 to 70 Corresponding to the 5th Abhisamaya*, Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1962.

Conze 1974

Edward Conze, ed. & tr., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā: Chapters 70 to 82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas*, Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1974.

Dutt 1934

Nalinaksha Dutt, ed., *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta Oriental Series, no. 28, London: Luzac & Co., 1934.

LSPW

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

Kimura 1986

Takayasu Kimura, ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II-III*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1986.

Kimura 1990

Takayasu Kimura, ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990.

Kimura 1992

Takayasu Kimura, ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: V*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1992.

Pañca-Gilgit

Raghu Vira, Lokesh Chandra, and Edward Conze, eds., *Gilgit Buddhist Manuscripts*, parts 3-5 (Facsimile edition), Śata-Piṭaka Series, volume 10 (3-5), New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966-70.

