

觀看做為導向生命出路的修行界面：

以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究

蔡耀明

台灣大學哲學系

摘要

本文以「觀看做為導向生命出路的修行界面」為主標題，從檢視「觀看」入手，至於加以檢視的情形，包括觀看普通的身相和觀看諸佛如來之身相，試圖藉由相關經證的詮解，鋪陳佛教在觀看相貌的哲學思惟，彰顯觀看之智慧，進而助成生命出路的打通。

主要的文獻依據，《大般若經·第九會·能斷金剛分》，又稱作《能斷金剛般若波羅蜜多經》，簡稱《金剛經》，顯示在本文的副標題。此外，在導入主幹的論述之前，本文亦多少援引《大般若經·第四會》，用以形成義理上較為廣大的支撐與連結。

本文在研究方法，順著如下三個議題，形成探問意識，進而展開哲學的思辨。第一，觀看如何成為佛法修行可檢視的課題？第二，觀看如何成為非陷落式的？第三，觀看在導向生命的出路上，其路途的終究邊界確實為何？

在論述的行文，本文由如下七節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，以「不停留在觀看的表面」引發深沈的思索，就觀看形成探問意識，將觀看顯題化，並且論陳何以與如何就觀看進行嚴格的檢視。第三節，準備聚焦

在《大般若經·第九會·能斷金剛分》，指出經由心念之調整，就修行之處境或修行牽涉的項目，以「出路導向」為著眼點，不僅因此確立《般若經》教學的基調，構成經文在講究觀看之智慧的礎石，而且也使菩薩乘或菩提道的修行與救度，得以確實施展開來。第四節，依於經證，區別陷落式的觀看和非陷落式的觀看，並且藉由非陷落式的觀看，帶出觀看、生命歷程、修行、和世界的出路。第五節，扣緊「如來應該怎樣被觀看」此一議題，針對經文五個段落的問答，逐一解讀，論陳諸如「各個特徵的具備」、「偉大人士的三十二個特徵」、「色身圓實」何以皆不足以做為可確實觀看如來的最後依據。第六節，藉由導向觀看之出路，開發觀看之智慧，帶動修行道路的進展，如此持續不斷地帶動而不設定任何的差異或終究的邊界，即貫徹通達「法身」、「法性」；也由於在觀看上，貫徹通達「如來」，即可在修行上，貫徹成就「如來」。第七節，「結論」，說明研究的工作跨出怎樣的一小步，得出哪些重大的成果。

關鍵詞：觀看、生命哲學、佛教哲學、身體、如來、《金剛經》

一、緒論

為求清晰且快速呈現整篇文章的要項，以及勾勒大致的輪廓，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「依據或參考的文獻」、「研究進路與方法」、「論述架構」、「研究目標」。

(一) 研究主題

本文以「觀看做為導向生命出路的修行界面」為主標題，從檢視「觀看」入手，至於加以檢視的情形，包括觀看普通的身相和觀看諸佛如來之身相，試圖藉由相關經證的詮解，鋪陳佛教在觀看相貌的哲學思惟，彰顯觀看之智慧，進而助成生命出路的打通。

(二) 研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的條件，主要得力於如下三條線索。第一，延續多年以來在佛教般若學的鑽研。第二，以佛教在觀看相貌的哲學思惟為視角，提供佛教藝術史的研習者一套以佛典為依據的觀看理念。¹ 第三，做為年度專題研究計畫的部分成果。²

(三) 依據或參考的文獻

¹ 本文初稿題為〈觀看在於不停留在觀看的表面：佛教在觀看相貌的哲學思惟〉，於2007年2月6日，在國家科學委員會、中央研究院歷史語言研究所主辦的「2007年亞洲佛教藝術研習營」，做為研習講解的材料，再經大幅度的修改而成。筆者感謝研習營上熱烈的提問與建議；投稿過程匿名審查人細心的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。

² 國科會九十五年度專題研究計畫（NSC 95-2411-H-002-029-），題目為「梵文與梵文佛典網路資源的整合與建構」。所擷取的網路資源，主要來自 [Nagarjuna Institute of Exact Methods \(NIEM\)](http://www.nagarjunainstitute.com/) > [Sanskrit Buddhist Canon Input Project](http://www.nagarjunainstitute.com/) (<http://www.nagarjunainstitute.com/>)，以及 [University of The West > Digital Sanskrit Buddhist Canon Website](http://www.uwest.edu/UWest/sanskritweb/index.html) (<http://www.uwest.edu/UWest/sanskritweb/index.html>)；所運用的梵文佛典，主要集中在《金剛經》；至於電子檔的底本，則出自 P. L. Vaidya (ed.), “Chapter 2: Vajracchedikā Nāma Trīśatikā Prajñāpāramitā,” *Mahāyāna-sūtra-samgraha*, part I, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 75-89.

主要的文獻依據，《大般若經·第九會·能斷金剛分》，又稱作《能斷金剛般若波羅蜜多經》，簡稱《金剛經》，顯示在本文的副標題。

在唐·玄奘法師於公元 660-663 年翻譯的《大般若波羅蜜多經》，簡稱《大般若經》，總共十六個法會當中，排行第九的〈能斷金剛分〉，雖然在經文的構造自成一格，但是在般若波羅蜜多修行的義理上，仍然和其它的法會息息相關。有鑑於此，其它的法會，即可納為輔助的文獻依據。因此，在導入主幹的論述之前，本文亦多少援引〈第四會〉，用以形成義理上較為廣大的支撐與連結。

有關簡稱爲《般若經》的《般若波羅蜜多經》在文獻的流傳情形，及其眾多語言的傳譯本，學界已有不少的整理成果和相關討論，於此不贅。³ 特別就《金剛經》的各個傳譯本加以對照，⁴ 或考察與羅列各個傳譯本之間的同異情形，⁵ 學界也有一些可供參考的成果。不論是《般若經》，或是《金剛經》，長期以來，不僅受到多面向的關注，而且相關的研究書目，都有整理好的清單，頗方便查閱。⁶

³ 參閱：王文顏，〈第五章·第一節·由般若部譯本見漢譯佛典之種種問題〉，《佛典漢譯之研究》（台北：天華出版事業，1984 年），頁 297-361；三枝充惠，〈《般若經》的成立〉，收錄於《般若思想》，平川彰等編，許洋主譯，（台北：法爾出版社，1989 年），頁 97-133；Edward Conze, "The Development of Prajñāpāramitā Thought," *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays*, Oxford: Bruno Cassirer, 1967, pp. 123-147; Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, second edition (revised and enlarged), Tokyo: The Reiyukai, 1978; 三枝充惠，〈般若經の諸文獻〉，收錄於《般若經の真理》（東京：春秋社，1971 年），頁 55-86；副島正光，〈般若經典の基礎的研究〉（東京：春秋社，1980 年）；渡邊章悟，〈般若部〉，收錄於《大乘經典解說事典》，勝崎裕彥等編，（東京：北辰堂，1997 年），頁 47-88。

⁴ 參閱：如實佛學研究室（編譯），《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》，共 5 冊，（台北：如實出版社，1995-96 年）；林光明（編註），《金剛經譯本集成》（台北：迦陵出版社，1995 年）。

⁵ 參閱：Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, pp. 89-103; 梶芳光運，〈金剛般若經の諸本について〉，收錄於《佛典講座 6：金剛般若經》（東京：大藏出版，1972 年），頁 11-30。

⁶ 參閱：長島尙道、神仁、高野正宏（編），〈般若經典類研究書籍·論文目錄〉，收錄於《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 251-306；阿部慈園，

由於只用很有限的篇幅做哲學的探究，不僅無法在臺面上進行相關傳譯本的對照，而且在主要的引證上，也僅能採用其中的一個文本。幾經思量，決定以玄奘法師翻譯的《大般若經》為依據，再參照現存的梵文本。在所有的傳譯本當中，姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）法師的翻譯本，雖然知名度很高，玄奘法師的翻譯本，同樣有其完整的研究價值。會選擇哪一個文本，大致基於相對條件的考量，並非絕對可用或絕對不可用的問題。至於還參照了現存的梵文本，主要著眼於學術運作上，在特定字詞或語句的解讀，通常有更大的機會得出切近的見解。

除了主要的和輔助的文獻依據，本文之得以完成，尚有賴於眾多的參考文獻，這可粗略整理成如下五類。

第一類，針對圖像（images）或視覺景象（vision）在宗教的位置與作用，做成的入門的介紹。⁷ 第二類，針對圖像、觀看（seeing）、觀想（visualizing）、或視覺景象在佛教的位置、作用、或運用，做成的入門的介紹，或專門的研究。⁸ 第三類，以佛教美術作品為首要的對象，討論或說明其所表徵的世界觀或解脫、覺悟之境界。⁹ 第四類，以佛教美術作品為首要的對象，往論述（discourse）、敘事（narrative）、或敘事學（narratology）的課題，發而為學術上的加工處理。¹⁰ 第五類，以佛教美術

〈『金剛般若經』研究のヒブリオグラフィー〉，《金剛般若經の思想的研究》，阿部慈園編，（東京：春秋社，1999年），頁647-652。

⁷ 例如，參閱：David Morgan, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley: University of California Press, 2005.

⁸ 例如，參閱：Malcolm Eckel, *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, Harper San Francisco, 1992; David McMahan, *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*, London: Routledge Curzon, 2002.

⁹ 例如，參閱：Pratapaditya Pal (ed.), *On the Path to Void: Buddhist Art of the Tibetan Realm*, Mumbai: Marg Publications, 1996.

¹⁰ 例如，參閱：Vidya Dehejia, *Discourse in Early Buddhist Art: Visual Narratives of India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997; Ikumi Kaminishi, *Explaining Pictures: Buddhist Propaganda and Etoji Storytelling in Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

此外，有關敘事理論、敘事學，或其用在印度的宗教文獻或佛教文獻的論著，還可參閱：Carl Olson, *The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction*, New

作品為首要的對象，探討的角度，著重在如何適切地觀看、觀想、禪修，或如何形成適切的認知或智慧。¹¹

如上五類的參考文獻當中，第二類和第五類，在類別上，和本文較為接近。如果各只挑選一本論著，《空之視覺景象》（*Empty Vision*）和《想像的智慧》（*Imaging Wisdom*），研究水平很高，而且富於洞見，特別值得重視。¹² 這二本論著的入手處，雖然略有不同，前者偏重佛教經典所倡言的視覺景象，後者偏重佛教美術作品的視覺圖像（visual images），但是在研究的direction上，都極力闡發佛教在觀看或觀想的智慧。從本文來考察，至少有二個地方，或可略記一筆。其一，這二本論著，雖然多少倚重《八千頌的般若經》，相當於《大般若經·第四會》，但是幾乎完全沒有用到《金剛經》。其二，賦予視覺景象或視覺圖像極大的份量，卻似乎有矯枉過正之嫌。David McMahan 甚至以「貶值語言」（devaluation of language）和「優惠知覺」（privileging of perception），做為切入印度大乘佛教的樞紐。這對於理解觀想或念佛三昧的原理或作用，在立論上，雖然還算得宜，但是在闡發空觀上，或者根據空觀反過來予以檢視，則不見得照樣站得住腳。本文正好在這二個地方，找出可做成獨到研究的所在：其一，以《金剛經》為主要的文獻依據；其二，在開顯空觀之智慧，乃至領悟諸佛如來之為諸佛如來，觀看、知覺、相貌等事項雖然重要，但是這些事項和語言一樣，若未經歷思辨或言說上的層層錘鍊與轉化，尚不足以發揮可能的助成功用。

（四）研究進路與方法

Brunswick: Rutgers University Press, 2005; K. Ayyappa Paniker, *Indian Narratology*, New Delhi: Sterling Publishers, 2003.

¹¹ 例如，參閱：Jacob Kinnard, *Imaging Wisdom: Seeing and Knowing in the Art of Indian Buddhism*, Richmond: Curzon, 1999.

¹² David McMahan, *Empty Vision: Metaphor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*, London: Routledge Curzon, 2002; Jacob Kinnard, *Imaging Wisdom: Seeing and Knowing in the Art of Indian Buddhism*, Richmond: Curzon, 1999.

本文的副標題，「以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究」，除了凸顯主要的文獻依據，還標示出，採用的主要是哲學的研究進路。

至於研究方法，則分成如下六個步驟來進行。首先，把焦點放在觀看，就此形成探問意識。其次，把觀看當成可修行的界面。所謂可修行的界面，意指經由幾個有交接的或有交集的部分或區塊所交織而成的共構表面，並且如此的共構表面，容許修行的進行，至少容許拆解、深化、強化、改造、或重組的工作。以觀看為例，至少由所觀看、能觀看、以及觀看的動作這三個方面的交織，而構造出觀看之界面。將觀看之界面拆解開來，進行反思或嚴格的檢視，這就使得觀看在成為可修行的界面，跨出重大的步伐。第三，以可修行的界面為著眼點，檢視「觀看」，即可將觀看區分成二類：一為陷落式的（*entrapped*），無論怎麼觀看，總是陷落在觀看的事物或界面；另一為非陷落式的（*non-entrapped*），雖然進行觀看，並不陷落在觀看的事物或界面。陷落式的觀看，講究的任何要點，幾乎都離不開觀看之事物或界面，或大都黏滯在觀看界面的構成部分，而談不上這當中有什麼道路可因而脫離觀看之界面；縱使有什麼道路，幾乎全然閉鎖在觀看之界面。反之，非陷落式的觀看，一貫地致力於導向觀看之出路，進而打通觀看之出路，並不因觀看而急於認定或抓取什麼界面、部分、或項目。就此而論，觀看可以說是「出路導向的」（*ati-√nī / leading over or beyond; open path-oriented*）。著實言之，封閉的道路算不上道路（*a closed path isn't actually a path*），頂多只是死路一條。要能稱得上確實為道路，必須在相當程度是開通的。如果成為陷落式的觀看，其觀看要不是毫無道路可言，就是弄成封閉的道路；對比而言，非陷落式的觀看，其觀看即可稱為開徑式的或通路式的（*open path*）。第四，以非陷落式的觀看為基調，爬梳相關經證，使觀看的出路導向，在語詞上的不落俗套的駕馭，及其理路的轉折，得以清楚顯示而易於理解。第五，討論非陷落式的觀看藉由觀看之智慧在生命出路的導向所蘊藏的重大涵義。第六，既然標榜為非陷落式的觀看，討論其出路導向到底開通到什麼地步，是免不了有其頭尾二端的閉鎖，還是徹頭徹尾暢通無阻。

扼要言之，本文在研究方法，順著如下三個議題，形成探問意識，進而展開哲學的思辨。第一，觀看如何成為佛法修行可檢視的課題？第二，觀看如何成為非陷落式的？第三，觀看在導向生命的出路上，其路途的終究邊界確實為何？

（五）論述架構

以「觀看做為導向生命出路的修行界面」為研究主題，在論述的行文，由如下七節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，以「不停留在觀看的表面」引發深沈的思索，就觀看形成探問意識，將觀看顯題化，並且論陳何以與如何就觀看進行嚴格的檢視。第三節，準備聚焦在《大般若經·第九會·能斷金剛分》，指出經由心念之調整，就修行之處境或修行牽涉的項目，以「出路導向」為著眼點，不僅因此確立《般若經》教學的基調，構成經文在講究觀看之智慧的礎石，而且也使菩薩乘或菩提道的修行與救度，得以確實施展開來。第四節，依於經證，區別陷落式的觀看和非陷落式的觀看，並且藉由非陷落式的觀看，帶出觀看、生命歷程、修行、和世界的出路。第五節，扣緊「如來應該怎樣被觀看」此一議題，針對經文五個段落的問答，逐一解讀，論陳諸如「各個特徵的具備」、「偉大人士的三十二個特徵」、「色身圓實」何以皆不足以做為可確實觀看如來的最後依據。第六節，藉由導向觀看之出路，開發觀看之智慧，帶動修行道路的進展，如此持續不斷地帶動而不設定任何的差異或終究的邊界，即貫徹通達「法身」、「法性」；也由於在觀看上，貫徹通達「如來」，即可在修行上，貫徹成就「如來」。第七節，「結論」，說明研究的工作跨出怎樣的一小步，得出哪些重大的成果。

（六）研究目標

假如欠缺研究目標，將難以想像要把研究工作帶往哪裡去。本文的目標是多重的，至少包含如下數端。其一，將觀看顯題化，凸顯為佛教哲學基本且重大的課題之一。其二，對《大般若經·第九會·能斷金剛分》的觀看學說，研究出個所以然，至少講得出一套道理。其三，對《金剛經》

慣用的否定詞，尤其用以表達觀看學說的否定詞，以佛法修學的義理為著眼點，帶出可予以理解的線索。其四，提供佛教藝術史的鑽研者一套以《金剛經》為依據的理念或視野，不再受限於俗套見解或慣性思考，而是經由源源不斷地啟動反思與成長的力量，可越來越深入領略佛教美術作品之得以如此成立以及之所以如此製造的道理。

二、探問意識的提出與嚴格檢視的進行： 以「不停留在觀看的表面」展開反思

一般世人觀看的第一步，大都表現為「所見即所得」（What you see is what you get），以為觀看的對象正如眼睛所見的樣子，並且根據眼睛之所見，去把握或解釋觀看的對象。如果這可以叫做「觀看的表面」，那麼，以「不停留在觀看的表面」做為標示詞，進而引發深沈的思索，形成關聯的探問意識，檢視「觀看」所牽涉的諸多項目，發而為富於深意的理念或見地，即可列為很有意思的一連串的舉動。

以提出探問意識為念的這一節，準備分成如下三個小節來進行：其一，從二則經證起頭；其二，觀看當成應予檢視的課題；其三，觀看擺在修行道路關聯的脈絡或流程而予以檢視。

（一）從二則經證起頭：《大般若經·第四會》和 《大般若經·第九會·能斷金剛分》

想要知道佛教在觀看相貌運用的是什麼樣的哲學思惟，經典的說法雖然不見得是唯一可用的材料，若當成極具份量的寶藏，應該還說得過去。在佛教眾多經典都可引為經證當中，不僅最能表現佛教的智慧，而且最易於激發探問意識，大概首推《般若經》，這是由於《般若經》的主軸就在於般若波羅蜜多之教學，¹³ 以及在講說的方式上，每每驚人之語，一再地衝

¹³ 有關般若波羅蜜多之教學，可參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，收錄於《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：正觀出版社，2001年），頁81-103；原裕，〈小品系般若經における般若波羅蜜說〉，《大正大學大學院研究論集》第1號（1977年），頁67-82；鈴木廣隆，〈六波羅蜜の

撞一般世人的語言習慣。就此而論，首先，以般若波羅蜜多之教學為主軸，也就是教學上致力於貫徹通達諸法空性之智慧為主軸，這使得《般若經》成為擷取佛教智慧——當然包括佛教在觀看相貌所表現的智慧——最重要的泉源。其次，一再地衝撞一般世人的語言習慣，例如，大量使用否定詞、非日常生活用詞，這同時也將一點一滴鬆動掉一般世人在語詞、涵義、或思惟的慣性認定或執取，從而源源不斷地激發探問意識。

由於目前主要在形構探問意識，據以帶出專門討論的議題，尙未來到就依據的典籍做核心討論的時候，因此僅簡略援引二則經證，或可迸出探問意識的火花。第一則經證，出自《大般若經·第四會》：

世尊！所言諸菩薩者，何法增語，謂為菩薩？世尊！我不見有法可名菩薩摩訶薩者，亦不見有法可名般若波羅蜜多。世尊！我於菩薩及菩薩法，不見、不得，亦復不見、不得般若波羅蜜多。云何令我為諸菩薩摩訶薩眾，宣說、開示甚深般若波羅蜜多。世尊！我以何等甚深般若波羅蜜多，教授、教誡何等菩薩摩訶薩眾，令於般若波羅蜜多速得究竟。世尊！若菩薩摩訶薩聞如是語，心不沈沒，亦無退屈，不驚、不怖，如深般若波羅蜜多所說而住，修行般若波羅蜜多令得究竟，當知即是教授、教誡諸菩薩摩訶薩，令於般若波羅蜜多速得究竟，亦名為彼宣說、開示甚深般若波羅蜜多。¹⁴

實踐について》，《北海道印度哲學佛教學會・印度哲學佛教學》第11號，（1996年10月），頁59-76。

此外，有關般若波羅蜜多一詞的意思與字源，可參閱：田邊勝美，〈第四章・到彼岸と波羅蜜多〉，《佛像の起源に學ぶ性と死 *Sex and Death through the Origin of the Buddha Image*》（京都：柳原出版，2006年），頁35-49；渡邊章悟，〈般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）の解釋〉，《東洋大學文學部紀要・東洋學論叢》第50集（1997年），頁59-80；渡邊章悟，〈*prajñāpāramitā* の四つの語源解釋〉，《印度學佛教學研究》第46卷第2號（1998年3月），頁130-137；鈴木廣隆，〈波羅蜜の系譜〉，《北海道印度哲學佛教學會・印度哲學佛教學》第14號，（1999年10月），頁55-69。

¹⁴ 《大般若經·第四會》，唐·玄奘譯，T. 220 (4), vol. 7, p. 763c.

引證的經文宣告《大般若經·第四會》的核心任務在於教授、教誡菩薩摩訶薩，而此一任務，則有賴於使菩薩摩訶薩被適切地教授在般若波羅蜜多，以及從而確實修得出菩薩摩訶薩的般若波羅蜜多。話雖然這麼說，這當中的關鍵詞，也就是菩薩摩訶薩和般若波羅蜜多，在教學的實施上，卻又被說成「不見」(*na sam-anu-√paś / not see*)有那樣的東西。¹⁵簡言之，一方面，宣告教學關聯的項目，另一方面，卻又「不見」教學關聯的項目。尤有甚者，施教的這一邊，正好既「不見」且「不取得」教學關聯的項目，才確實稱得上適切地從事教學關聯項目的教授。

如果這樣的解讀不太偏差的話，立即可帶出一個要點，和一點反思。首先，可帶出的要點是，引證的經文，甚至可以說整部《般若經》，講究的，不外乎佛法智慧的教學與修行，而非空談理論、亂放高調、或派系傾軋。其次，和一般世人「言之有物」的方式迥異其趣，既然擺明要教學與修行，卻又說成「不見」，好像「言之無物」。因此，可著手的反思為：到底所要教導的是怎樣的一回事？所謂「不見」，到底是怎樣的觀看？那樣的觀看，如何確實稱得上表現了智慧？

第二則經證，出自《大般若經·第九會·能斷金剛分》：

不應以諸相具足觀於如來。何以故？如來說諸相具足，即非諸相具足。¹⁶

站在一般世人的立場，如果有機會接近所仰慕的名人，很可能毫不遲疑就會擠過去爭相一睹風采。然而，節錄的引文，乍看之下，好像在跟大家潑冷水：「如來不應藉由各個特徵的具備就被觀看到。」¹⁷很難得才聽說諸佛如來具備諸多奇妙的特徵，而且一般世人在觀看對象時，又大都從捕捉對象的特徵入手；節錄的引文卻偏偏強調，不應觀看在各個特徵的具備。這麼一來，恐怕難免讓人無所適從。

¹⁵ 參閱：Asta-Vaidya, p. 3; Asta-Wogihara, p. 31; PWETL, pp. 83-84.

¹⁶ 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 980b.

¹⁷ *na lakṣaṇa-saj padā tathāgato drastavyah*. 參閱：Vajracchedikā-Conze, p. 30; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 115; Vajracchedikā-Vaidya, p. 76.

問題是，這所謂的「不應被觀看成」或「不應觀看在」（*na drastavya / should not be seen (by)*），到底在講說什麼道理？答案初步揭曉：「如來所講說的之為具備著各個特徵，那樣的一回事，其實並非其本身即為具備著各個特徵。」¹⁸ 節錄的引文，往後會做較完整的解讀；目前或可初步指出，該怎麼觀看，並不是觀看之動作所能片面決定的，而是還涉及或甚至相當程度取決於所觀看的對象。由於所觀看的對象並非順著語詞所指稱的表面的那個樣子，進行觀看，如果要求鞭辟入裡，即不應停留在觀看的表面。

這一小節引述的二則經證，頗多發人深思之言。原來，觀看還真大有學問，不是張大眼睛，然後看到什麼就只是什麼而已。第一則經證至少指出，對著菩薩摩訶薩從事智慧型的教導，關鍵之一，在於「不見」菩薩摩訶薩。第二則經證至少指出，不應由於諸佛如來具備諸多奇妙的特徵就，把諸佛如來觀看在這些特徵上。這二則經證，不僅發人深思，而且意在引導觀看的學問之道。從沒什麼特別講究的觀看，到做出觀看的學問，這之間之所以轉折得過去，重大的環節之一，就在於針對切要的議題，有條理地得出見解或主張，而充當開路先鋒的，或許就在於將觀看顯題化，把觀看當成應予檢視的課題。

（二）觀看當成應予檢視的課題

對於觀看，竟然講說不觀看所觀看的對象，不停留在觀看的表面。如果這樣的講說是當真的，則至少預設觀看有必要成為被檢視的課題，而非從頭到尾都是那麼理所當然地把無論什麼樣的觀看通通接受下來。換言之，不把觀看視為理所當然，而且越加嚴格檢視「觀看」，才越加有能力提供切要的條件，做出觀看的學問。

然而，想要把觀看當成予以檢視的課題，也不是自動就檢視得下去。這就涉及一些稍微專門的議題：例如，是否找到入手處，用什麼視角予以檢視，以及檢視的程序是否合宜。就此而論，從觀看的類型區分，或許不

¹⁸ *yā sā Bhagavan laksana-saj pat tathāgatena bhāsītā saiva-a-laksana-saj pat*. 參閱：Vajracchedikā-Conze, p. 30; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 115; Vajracchedikā-Vaidya, p. 76.

失為值得嘗試的一個入手處。附帶一提，本文任何的分類，主要著眼於分析或解說的便利，既不因此意味實情存在著如此的區分，也不意味恰好就只能分成所提出的幾個類別。

初步加以分辨，觀看或可大致分成三大類別。其一，一般世人的走馬看花；類似外行的看熱鬧，特色為站在產品末端的觀看，通常看事物已做成的表面，使用日常生活用詞，挾帶慣性思考，不求甚解。其二，依憑專門領域的觀看；類似內行的看門道，特色為邁向學術前端的觀看，多少看進諸如物理學、生物學、藝術學、或藝術史學等專門領域所注重的內容項目與學理說明，使用有關學門的專門用詞，進而形成專門的瞭解。其三，檢視能觀看與所觀看在觀看的表現樣態與共構關係；特色為就觀看的動作進行反思，使用後設語詞，力求了知到底做成什麼樣的觀看。

以剛才提出一分為三的觀看類型為參照，應可看出，上一小節引述的二段經文所著力的，主要座落在第三類的觀看。這一類在觀看的表現，重點雖然不在於就所設定的觀看對象，逐一陳述或刻畫其特定的內容，卻由於嚴格地或深刻地檢視一般世人的走馬看花或依憑專門領域的觀看往往忽略的層面，以至於在照明觀看、深化觀看、顛覆觀看、轉化觀看、以及如實了知觀看，皆可發揮不容忽視甚至無可取代的作用。

觀看之所以可當成應予檢視的課題，在於毫無必要將一般世人的走馬看花或依憑專門領域的觀看照單全收。一旦準備檢視「觀看」，可從三個方面入手，分別為所觀看、能觀看、以及觀看的動作。

第一個方面，檢視的重點包括：所觀看的對象本身，是否正好只是落在所觀看和能觀看相對的格局裡面？所觀看的對象本身，是否正好就是被觀看者或被觀看的物件？藉由所觀看的對象這樣的語詞或類似的語詞，是否指稱到、涵蓋到、或映現出所觀看的對象本身？不論透過一般世人的走馬看花或依憑專門領域的觀看，那樣的觀看之所捕捉、辨認、區別、和判定，是否存在於所觀看的對象本身？

第二個方面，檢視的重點包括：能觀看的這一邊，是否正好只是落在能觀看和所觀看相對的格局裡面？能觀看的這一邊，是否正好就是能觀看

者或觀看主體？藉由能觀看的這一邊、能觀看者、觀看主體、或類似的語詞，是否指稱到、涵蓋到、或映現出能執行觀看的這麼一回事？不論透過一般世人的走馬看花或依憑專門領域的觀看，那樣的觀看之所表現，是否存在於能觀看的這一邊？

第三個方面，檢視的重點包括：觀看的動作，只是單純的觀看，還是已經夾雜著擾動的情緒以及先入為主的想法？觀看的動作，是用一下子或一剎那為本身存在的基本單位嗎？所謂一下子或一剎那的觀看的動作，在事實上，可獨立存在嗎？觀看的動作，無論怎樣都可派上用場，無論怎樣都算數，還是必須事先調整觀看之裝備，以及鍛鍊觀看的能力？觀看的動作，好像夾心餅，只能夾在能觀看和所觀看之間的隔閡或對峙，還是也能不帶有間隔或對立，而以內在置入式的角度，順向切進所觀看對象的情境與流程？觀看的動作，只能站在對立面去抓取所觀看對象的外表或內層的相貌、特徵、特質，還是也能領會到所觀看對象在層層組裝的涵義以及在變化之流的實情？

以上三個方面，在解析上，正好構成觀看之「三輪」（*tri-mandala / three-fold wheel or circle*），也就是構成觀看要能如實轉動的三根輪軸；也可稱為觀看之界面，表明由觀看的構成部分交織而成的共構表面。這樣子解析，並不是在破壞什麼事情，尤其不是在破壞觀看，或乾脆什麼都不看算了，而在於試圖執行至少二件嚴肅的工作。其一，不去含糊地認定觀看或輕易地、慣性地接受觀看；打開觀看之所以構成的三大方面，不僅使觀看之檢視做得下去，做得進去，而且也在理解觀看之所以然，跨出重大的步伐。其二，打開觀看之所以構成的三大方面，就每一個方面極力推敲可改進的方案與程序，不僅可據以打造更適切的觀看，深化觀看，甚至可帶動觀看之轉向或革命。

（三）觀看擺在修行道路關聯的脈絡或流程而予以檢視

初步了解觀看之所以可當成應予檢視的課題，以及可從所觀看、能觀看、與觀看的動作這三個方面來檢視「觀看」，徵諸佛教經典，並不是說最多只能做到這樣的地步而已。借用解析式的語詞來講，稱為觀看的，就

其構成部分打開，成為共構的表面，即可稱為觀看之「界面」，表明的在於把觀看當成銜接或交織出來的「局面」。如果將界面或局面做化約處理，聚焦在其中的某一構成部分，再把該部分點狀化或事物化，即成為通常所講的標籤：「被觀看者或觀看客體」、「觀看者或觀看主體」、和「觀看本身」。

然而，所認定或所抓取的，不論停留在點狀的而成為一團事物，或停留在界面而成為局面之類的平面或境況，嚴格來講，幾乎都把觀看做了折疊、靜態、或固定的動作，成為表面的狀態，因此可稱為觀看之「表面」。如果反其道而行，把折疊過的拆開來，讓靜態化的動起來，或使固定下來的東西釋放成奔流的歷程，稱為觀看的，就從點狀的、扁平的、或壓縮的塑造，轉成可做多層面或多向度動態的開展。¹⁹再回到觀看之「界面」此一說法，如果稱為觀看的可打開成為「三輪」，這三根銜接在一起的輪軸，即不必只是成為表面上靜態或固定的樣子，而是還可以一直深入進去，就如何累積、搭配、組織、變化、或轉化的歷程，逐一解開或打通。佛法專門的用詞，稱之為「三輪清淨」（*tri-mandala-pariśuddhi / complete purification of three-fold wheel*），也就是清除在三大構成部分固定的認定或情意的抓取。

事實上，以上的反思、檢視、與解析，充其量只不過才剛起個頭，類似佛法的 ABC。來得更精彩的，在於將檢視的觀點與手法，做在諸如解脫道或菩提道等修行道路的脈絡或網絡上。

擺在佛教多樣的修行道路以檢視「觀看」，不僅不至於讓觀看只侷限在一般世人凡俗經驗的層次，而且還可帶動二種情形的進展。其一，隨著觀看的進展，帶動所在修行道路整體的進展。其二，隨著在修行道路的進展，以更高超的修行經驗，帶動相關觀看的進展。

¹⁹ 有關「折疊—解開」之說較完整的論陳，可參閱：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），頁 143-156。

經由如此的檢視，所謂觀看，到底要怎樣深化觀看或開展觀看，即可追問「觀看走到哪裡去」之議題。佛教眾多經典此起彼落在講究的觀看，從正確的觀看 (*samyak-parīksita / correct seeing or examining; samyag-darśana / correct insight*) 出發，諸如朝向解脫之觀看，表現智慧之觀看，照明心識認知之轉變的觀看，以及凝聚相續觀力之觀看，大致都可理解成在呼應「觀看走到哪裡去」之議題。

如果想要認識專門表現解脫眼光的觀看，《阿含經》即為不可或缺的基礎依據；如果以專門表現智慧眼光的觀看為研究重點，整部《般若經》，都可以是讓人愛不釋手的寶藏。雖然《大般若經》總共十六個法會都具有高度的研究價值，為了稍微深入探討，範圍縮小似乎是必要的，並且考慮到典籍流傳的知名度，因此決定以〈第九會〉為主要的文獻依據。

三、「出路導向」的修行與救度：

《大般若經·第九會·能斷金剛分》的基調

《大般若經·第九會》在觀看之課題，以專門表現智慧的眼光而著稱，並且將觀看之智慧，做在也稱作菩薩乘的菩提道上。為了在學理上方便後續幾節的進行，這一節，做為打頭陣的，首先說明經文的基本關切與出路導向，進而據以說明整部經典的基調。

經典在一起頭，就帶出基本的關切，不僅拉出經文的主軸，而且也成為在研究上不容錯過的一條線索。「諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？」²⁰此一提問，關切的人物，乃走上菩薩乘的修行者。關切的議題，逐一點出：應該怎樣安住 (*sthātavya / should reside*)？應該怎樣修行 (*pratipattavya / should proceed*)？以及應該怎樣駕馭或攝持心念 (*cittaj pragrahītavyam / should gain control over one's mind*)？簡言之，對應於菩薩乘這樣的修行道路，應該怎樣安頓在修行，使修行得以進展，以及適切地駕馭心念在修行的進展？針對開門見山的基本關切，確實問出菩薩乘怎樣上路的心聲，隨即以指導原則的方式，帶出如下的教學：

²⁰ T. 220 (9), vol. 7, p. 980a; Vajracchedikā-Conze, p. 28; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 113; Vajracchedikā-Harrison, p. 142; Vajracchedikā-Vaidya, p. 75.

佛言：「善現！諸有發趣菩薩乘者，應當發趣如是之心：『所有諸有情，有情攝，所攝——若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想——乃至有情界施設，所施設，如是一切，我當皆令於無餘依妙涅槃界而般涅槃。雖度如是無量有情令滅度已，而無有情得滅度者。』何以故？善現！若諸菩薩摩訶薩，有情想轉，不應說名菩薩摩訶薩。所以者何？善現！若諸菩薩摩訶薩，不應說言有情想轉。如是，命者想、士夫想、補特伽羅想、意生想、摩訶婆想、作者想、受者想轉，當知亦爾。何以故？善現！無有少法名為發趣菩薩乘者。」（p. 980b.）

教學的重點，首先凸顯心念之調整，也就是首重發出適切的心念（*cittam utpādayitavyam* / should come up with the (following) thought）。²¹ 既然要走上菩薩乘，去引導三界六道任何有情通往涅槃，即成爲份內該做的事情，以至於修行與救度，不僅不可截然分割，甚至完全整合來運作。然而，光是認清本分，以引導有情通往涅槃爲從事修行所該安頓於其上的工作，到底還是不夠的。假如照樣用一般世人僵固的想法在做，是否可因而達成什麼像樣的引導效果，或者是否可因而使修行的工作進展開來，恐怕都大有疑問。再清楚不過了，見諸經典的教學，不僅不去抓取世間任何樣態的生命體，而且也不搞造神運動，或平白製造宗教人物。如果可以拿一個簡短的語詞來表徵經文的旨趣，「出路導向」（open path-oriented），或許不失爲絕佳的選擇。一方面，就引導各式各樣的有情而論，用意不在於製造什麼樣的生命體之迷思，侷限在已經形成的生命體情境，或維持在什麼樣的對偶關係裡面，而應在於打通生命歷程的出路，如實導向涅槃。另一方面，就菩薩乘的運作而論，用意也不在於光是製造菩薩乘或菩薩之迷思，或設定任何封閉的系統理論，而應在於用菩薩乘引導修行的出路，並且隨著打通菩薩乘，修行的道路也跟著打通。

²¹ 相關討論，可參閱：田上太秀，〈金剛般若經のさとりとすくい〉，收錄於《悟りと救い：その理念と方法》，日本佛教學會編，（京都：平樂寺書店，1979年），頁95-107。

以「出路導向」為著眼點，所引導的對象、能引導的這一邊、以及引導的動作，通通需要開關出路，讓這一切都走得下去，並且把所有的出路打通。在這一個節骨眼上，不論就現狀看圖說故事去合理化現狀，或另外投射理想的藍圖去收編對現狀的不滿，不僅毫無必要，而且恰好造成擋路的絆腳石。既然搬石頭砸自己的腳，或擋住自己的去路，都不足取，明智的辦法之一，當然是盡快搬離阻擋的石頭，清理路面的障礙。經典的任務，而且一路拉開來，成為經文的主軸，可以說就在於逐一清理阻擋在菩薩乘此一修行道路的障礙。

真正的障礙，其實不是外在的像石頭那樣的東西，而是從事修行的時候，安的是什麼樣的心念或觀念。假如心念或觀念要不是雜染、混淆、錯亂、偏執，就是禁錮，憑什麼一路下去做得出菩薩乘像樣的成果。有鑑於此，發出的每一個心念，最好猶如開路先鋒那樣的一個又一個的尖兵。尖兵的工作，隨著長驅直入，所到之處，都在開關後續的出路，或者接通已開關的通路。身為尖兵的心念，首要之務，在於不讓本身成為禁錮式的心念，尤其不禁錮在本身產生的概念。領悟出這一個要點，經典的基調，也就是經典的教學基本上在做什麼樣的講究，應該即不難了解。

前引經文宣稱，「若諸菩薩摩訶薩，有情想轉，不應說名菩薩摩訶薩。」「若諸菩薩摩訶薩，不應說言有情想轉。」宣稱的重點，在於檢視「有情想轉」(*sattva-saj jñā pra-√vṛt* / the conception of a living being occurs)：假如在心念產生「有情」存在之概念，結果該心念當場就受限於所產生的概念，甚至禁錮在所認定的有情，遑論發揮什麼「出路導向」的作用；連帶地，即擔當不起「菩薩摩訶薩」的名稱。嚴格來講，「無有少法名為發趣菩薩乘者。」也就是說，根本無所謂任何一個固定的項目本身就擔當得起「發趣菩薩乘」(*bodhisattva-yāna-saj prasthita* / setting out on the Bodhisattva path) 這樣的一個名稱。既然「發趣菩薩乘」，並不是有那麼一個固定的項目本身的存在，而是有待持續走下去的修行道路，所謂「菩薩摩訶薩」，當然也不是有那麼一個固定的項目本身的存在，其涵

義，毋寧在於經由適切的辦法，一直推進菩薩乘的修行運作。²² 一言以蔽之，才準備上路，假如在心念上，卻已受困在本分工作所牽涉項目的概念，例如，認定或抓取在有情、發趣菩薩乘、菩薩摩訶薩之概念，那將如何可能往前邁進，不斷轉化，以至於徹底脫胎換骨。經典的出路導向性格，從本分工作開刀，從切身的概念下猛藥，一點都不留情；正好由於如此，修行與救度的工作，整個都動了起來，而從事修行與救度所進行的觀看，當然也同樣不斷地往後續的出路在觀看。

四、陷落式的與非陷落式的觀看：

從觀看普通身相的眼光或理念所做的區分

能否導向修行與救度之出路，取決於是否陷落在修行與救度的界面。準備深入觀看之課題，首先，以墮於事和不墮於事，說明陷落式和非陷落式之間的區分，並且指出陷落式的觀看幾乎視而不見；其次，說明對普通的身相可以帶出什麼樣的看待眼光或理念，進行觀看上的再造，以及如何善用否定詞，從而顯發觀看的智慧。

（一）墮於事與不墮於事在是否明了觀看之間巨大的差異

《大般若經·第九會》從起頭的地方，即一貫強調，最該嚴格檢視的，就是起心動念的情形，避免心念產生出有什麼事物或人物存在之概念，如此才有可能避免只用產生的概念在看事情。假如閉鎖在概念裡面，這樣子做出的觀看，難免淪為概念投射的產物。由於看見的，主要是概念的投射，嚴重受到所認定概念的侷限，而非確實看進事情的來龍去脈的變化之流，因此簡直算不上看到了什麼重要的層面或內涵。假如陷落在事情的一個界面裡面，這樣子在做事或修行，難免自我設限，拿預先設置的界面在限定所作所為，綁手綁腳，而不是以所作所為打通運作的出路。由於

²² 佛言：「善現！如是，如是。若諸菩薩作如是言：『我當滅度無量有情。』是則不應說名菩薩。何以故？善現！頗有少法名菩薩不？」

善現答言：「不也。世尊！無有少法名為菩薩。」（T. 220 (9), vol. 7, p. 984a）；
Vajracchedikā-Conze, p. 49; Vajracchedikā-Schopen, p. 102; Vajracchedikā-Vaidya, pp. 84-85.

所作所爲嚴重受到所設置界面的限定，施展不開來，因此簡直算不上能有什麼了不起的作爲。如下經文，應該很能點出這一番道理：

善現！譬如，士夫入於闇室，都無所見。當知菩薩若墮於事，謂墮於事而行布施，亦復如是。善現！譬如，明眼士夫，過夜、曉已、日光出時，見種種色。當知菩薩不墮於事，謂不墮事而行布施，亦復如是。²³

「墮於事」(*vastu-patita* / to have fallen to the level of things)，也就是陷落在所認定的事物或界面，或可提出來標示爲引文特別值得留意的說詞。引文似乎在強調，假如「墮於事」，看了，幾乎無異於白看一場；做了，也好像只是瞎忙一場。這樣子的「墮於事」在看事情，或可稱爲陷落式的觀看(*entrapped seeing*)。有鑑於此，經文主張「不墮於事」(*a-vastu-patita* / not to get fallen to the level of things)，這樣才較有可能把事情的來龍去脈或底細明白看出，以及把工作確實做開來。

當然，把陷落式的觀看說成幾乎無異於白看一場，也不是胡亂就可以這樣指控的，必須有相當紮實的根據做爲支撐，才稍微有實質的意思，而佛學義理或佛教哲學的工作，尤其應該就如此的節骨眼探討進去。概略來講，引文所指控的，要能有效成立，佛法拿得出來的根據，還真不在少數。例如，事情並非僅止於被塑造的事物或浮現的界面；環繞在所塑造的事物或浮現的界面，頂多只能觸及事情的類似冰山的一角；而用以捕捉或罩住事情的概念，又往往過於空洞、僵化、或片面。

然而，光是提出指控，再怎麼說，仍然稍嫌負面或消極；既談生命出路的引導，又談修行道路的進展，佛法理當拿出較爲正面或積極的辦法。就此而論，至少可從二條線索入手。其一，配合專精的禪修，嚴格檢視認識裝備、認識構造、和認識程序如何營造出認識結果，進而清楚看出認識

²³ T. 220 (9), vol. 7, pp. 982c-983a; Vajracchedikā-Conze, p. 42; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 128; Vajracchedikā-Harrison, p. 150; Vajracchedikā-Vaidya, p. 81. 此外，相關討論，可參閱：Shigenori Nagatomo, *The Diamondsūtra's Logic of Not and A Critique of Katz's Contextualism: Toward a Non-dualist Philosophy*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2006, p. 34.

結果和事情確實的情形之間巨大的差距。其二，在凸顯陷落式的觀看受困的每一個地方，帶出非陷落式的觀看理念，進而逐一連貫成觀看的再造。《大般若經·第九會》尤其擅長這第二條線索的經營。

（二）對普通身相做出非陷落式的觀看

在大略瞭解陷落式的觀看可能的缺失之後，為了方便領會非陷落式的觀看，接下來，把焦點放在普通的身相，推求可以怎樣旋轉出不那麼受困的看待眼光或觀看理念。所謂普通的身相，以《大般若經·第九會》為背景，在此主要用以區別於諸佛如來之身相，特指世間生命體之身軀的相狀或特徵。進行推求之際，試以如下二段經文為依據：

（1）佛告善現：「如，有士夫，具身、大身，其色自體，假使譬如妙高山王。善現！於汝意云何，彼之自體，為廣大不？」

善現答言：「彼之自體，廣大。世尊！廣大。善逝！何以故？世尊！彼之自體，如來說非彼體，故名自體。非以彼體，故名自體。」（p. 981c.）

（2）佛告善現：「譬如，士夫，具身、大身。」

具壽善現即白佛言：「世尊！如來所說士夫，具身、大身，如來說為非身。是故，說名具身、大身。」²⁴

這二段經文，都以譬喻帶出所要考察的重點，想像有一個人具備身體（*upeta-kāya* / endowed with a body），甚至具備廣大的身體（*mahā-kāya* / a huge body）。

第一段經文，藉由此一譬喻，比擬出猶如妙高山王那麼廣大的自體（自我的存在、己身）（*ātma-bhāva* / personal existence; one's own existence）。雖然說那樣的一個自體被講成廣大的，但是重點完全不在於描述如何又如何地「廣大的」，或陶醉於認定為「廣大的」這樣的一個想

²⁴ T. 220 (9), vol. 7, p. 984a; Vajracchedikā-Conze, p. 49; Vajracchedikā-Harrison, p. 153; Vajracchedikā-Schopen, p. 102; Vajracchedikā-Vaidya, p. 84.

法，而在於單刀直入，檢視所謂「廣大的」所鋪蓋出來的「自體」：「彼之自體，如來說非彼體，故名自體。非以彼體，故名自體。」試譯如下：「所謂自體，以如來的教導正好成爲非體（非存在、非有）（*a-bhāva* / *not-existence*）之涵義。在那樣的涵義下，才被叫做自體。並不是由於那是體（存在、有）（*bhāva* / *existence*）才被叫做自體。」²⁵

第二段經文，藉由同樣的譬喻，也不在藉以比擬的說詞橫生枝節，還是直截了當，就具備身體或廣大的身體之說法，展開檢視：「如來說士夫，具身、大身，如來說爲非身。是故，說名具身、大身。」試譯如下：「如來說的這一個人具備著身體、廣大的身體，以如來的教導正好成爲非身體（*a-kāya* / *not-body*）之涵義。在那樣的涵義下，才被叫做具備著身體、廣大的身體。」

經由文字層面初步的解讀，以上二段經文，還可以進一步整理出三個要點，從而顯明非陷落式的觀看。

其一，從外層切入內層。爲了透過分析而形成理解，層次的區分，或爲可行的辦法之一。從外顯的現象，往內蘊的複合概念，再往內蘊的單一概念，即可粗略分成三個層次。外層的項目，包括廣大的身體、具備的身體、個人。中層的項目，以自我的存在爲代表。內層的項目，則包括存在、身體。檢視的眼光，並不逗留在外層的項目，而是往內層移動。假如只抓在外層的項目，就大談特談起來，未免過於膚淺或黏膩。從外層往內層移動，替非陷落式的觀看，加了一分。

其二，從語詞切往涵義。隨著就有限領域或特定層面所捕捉到的面貌、特徵、或特質，關聯的語詞，即派得上用場，或造得出來。然而，挾帶語詞或語意在看事情，往往反過來受到所挾帶語詞或語意的影響或宰

²⁵ *ātma-bhāva ātma-bhāva iti Bhagavann a-bhāvah sa Tathāgatena bhāsītah. tenocyata ātma-bhāva iti. na hi Bhagavan sa bhāvo na-abhāvah. tenocyata ātma-bhāva iti.* 參閱：Vajracchedikā-Conze, p. 36; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 120; Vajracchedikā-Harrison, p. 147; Vajracchedikā-Vaidya, p. 78. [白話翻譯] 世尊！談到自體，就自體做爲主詞而論，以如來的教導正好成爲非體之涵義。在那樣的涵義下，才被叫做自體。世尊！那並不是體，也不是非體。因此，才被叫做自體。

制，陷落式的觀看也就應運而生。對策上，不想當個乖乖牌盡是受限於語詞的標籤或字面的意思，轉而力求看出事情深刻的涵義或轉變的道理。²⁶ 從語詞往涵義或道理移動，替非陷落式的觀看，又帶來加分的作用。

其三，從限定翻轉出非限定。光是從語詞或語意切往事情的涵義或道理，假如在涵義或道理上，又受到諸如存在、自我、面貌、特徵、或特質等基本概念的限定，掉在此等限定的鐵籠子裡面，還是脫離不了陷落式的窠臼。換言之，縱使大談特談涵義或道理，而用以述說涵義或道理的語詞，卻照舊死板板地加以認定或緊抓不放，那仍然陷落在語詞搭蓋的框架與分格。審思以上二段經文，「如來說非彼體」、「如來說為非身」，「非」之一字，發揮的功用尤其非同小可。表面上，「非」字為否定詞（negative），好像在否定（negate）什麼東西。假如預先肯定（affirm）什麼語詞本身，肯定即成為限定（finitude / finiteness）的一種表示，再用否定詞去否定所肯定的，那樣子否定出來的，不僅由於受到所否定對象的限定，而成為限定的另一種表示，甚至還和所否定的對象之間，形成割裂或對峙的局面。在不得已借用否定詞的情況下，其實既不必預先肯定什麼語詞本身，也不必把否定詞做成確實在否定什麼對象，而是大可藉以啟發實情涵義上的非限定（infinitude / infiniteness）。簡言之，針對事物或語詞的肯定或否定，都造成了限定，也掉在所造成的限定裡面；不同的是，彰顯實情涵義上的非限定，既不肯定也不否定任何被認定為限定的事物或語

²⁶ 經證一，「世尊！如我解佛所說義者，無有少法如來·應·正等覺證得阿耨多羅三藐三菩提，亦無有少法是如來·應·正等覺所說。」（T. 220 (9), vol. 7, p. 981a）；Vajracchedikā-Conze, p. 32; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 117; Vajracchedikā-Harrison, p.145; Vajracchedikā-Vaidya, p. 77.

經證二，「大慧！一切言說墮於文字；義則不墮，離有·離無故，無生·無體故。大慧！如來不說墮文字法。文字，〔其〕有無不可得故；惟除不墮於文字者。大慧！若人說法墮文字者，是虛誑說。何以故？諸法自性離文字故。是故，大慧！我經中說：『我與諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字。』所以者何？一切諸法離文字故；非不隨義而分別說。」（《大乘入楞伽經》，唐·實叉難陀譯，T. 672, vol. 16, p. 615c.）此外，參閱：Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 167.

詞，因此不成爲限定的。²⁷從限定往非限定翻轉，替非陷落式的觀看，打開大門，不受拖累地闊步而行。

從以上整理的三個要點，或可拉出一條線索，進而瞭解，就一般有情的身相，先不了一股腦兒攀附在表面，而只要接連地在洞見、思惟、和語詞，運用切入、變換、翻轉的手法，即有可能做出非陷落式的觀看。當然，這麼做的用意，並不在於製造陷落式和非陷落式之間的對立，也不是僅爲追求非陷落的式樣，像趕時髦那樣，異化地製造非陷落的產品，而是藉由做得出非陷落的式樣，較有機會使觀看和認知不再那麼地膚淺、褊狹、或僵固。

以非陷落式的觀看爲著眼點，這一小節援引的二段經文，以及格式與此類似的其它經文，即可解析出說理程序上的三道步驟。步驟一，就世間景象初步的接觸，配合約定俗成的語詞或概念，做成關聯的指稱或講說。例如，第一段經文的「彼之自體」，第二段經文的「如來所說士夫，具身、大身」。步驟二，不侷限在初步的景象，也不平白受到語詞或概念的宰制；構成如來教導的關鍵，在於翻轉出實情涵義上的非限定，至於形諸論述，即藉由否定詞，拋棄在語詞或概念的認定或抓取。例如，第一段經文的「如來說非彼體」，第二段經文的「如來說爲非身」。步驟三，不僅體認實情涵義上的非限定，而且體認語詞或概念充其量只不過是借用來指稱或講說的道具；因此，從這樣的體認，一方面，適切借用語詞或概念，另一方面，不由於用了語詞或概念，而造成牽扯的過失。例如，第一段經文的「故名自體」，第二段經文的「是故，說名具身、大身」。

透過如上三道步驟的解析，經文的說理程序，應可較爲明瞭。一旦瞭解就一般有情的身相可以如何做出非陷落式的觀看，無異於開關較爲平坦的道路，相當有理念地，甚至很有智慧地觀看諸佛如來之身相。

²⁷ 有關《金剛經》以否定詞奇特的論理手法到底該怎麼解讀，學界相當紛歧的討論，有待另外撰文處理與評論，目前僅列舉二筆書目，以供參考：Shigenori Nagatomo, *The Diamondsūtra's Logic of Not and A Critique of Katz's Contextualism: Toward a Non-dualist Philosophy*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2006, pp. 1-54; 阿部慈園（編），〈第二部・即非の論理の解釋をめぐって〉，《金剛般若經の思想的研究》（東京：春秋社，1999年），頁93-174。

五、《大般若經·第九會·能斷金剛分》如何表現智慧 於觀看諸佛如來之身相

觀看的對象，雖然初步可區分成一般有情的身相和諸佛如來之身相，但是不因此陷落在淺層區分的框架，成為重此輕彼的大小眼，而是理應平等地打通，從而表現平等觀看之智慧。《大般若經·第九會》至少以五個段落的問答，指出什麼樣的眼光或理念適合於觀看諸佛如來之身相。這五個段落的問答都很重要。為了較完整呈現經證而不至於有所疏漏，按照頁碼，逐一解讀為如下五個小節。

(一) 第一個段落的問答：應否「藉由各個特徵的具備」 觀看如來

佛告善現：「於汝意云何，可以諸相具足觀如來不？」

善現答言：「不也。世尊！不應以諸相具足觀於如來。何以故？如來說諸相具足，即非諸相具足。」

說是語已，佛復告具壽善現言：「善現！乃至諸相具足，皆是虛妄；乃至非相具足，皆非虛妄。如是，以相·非相·應觀如來。」²⁸

這一個段落的問答，課題在於觀看如來，或如來應該怎樣被觀看 (*tathāgato drastavyah* / the Tathāgata should be seen (by))。著手討論的焦點，放在「以諸相具足」(*lakṣana-saj padā* / by means of the possession of characteristic marks)，也就是應否「藉由各個特徵的具備」。表面上，好像那麼順理成章，垂手可得；出來的答案，竟然是否定的。之所以如來不應藉由各個特徵的具備就被觀看到，關鍵在於，還須檢視做為觀看如來的所緣到底是怎麼一回事。「如來說諸相具足，即非諸相具足。」做為觀看如來的所緣，如來基於約定俗成，稱為「諸相具足」(各個特徵的具備或具備著各個特徵) (*lakṣana-saj pat* / the possession of characteristic marks)，其實正好為「非諸相具足」(實非各個特徵的具備) (*a-*

²⁸ T. 220 (9), vol. 7, p. 980b-c; Vajracchedikā-Conze, p. 30; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 115; Vajracchedikā-Harrison, pp. 143-144; Vajracchedikā-Vaidya, p. 76.

laksana-saj pat / not the possession of characteristic marks) 之涵義。換言之，在這兒做爲觀看如來的所緣，只是約定俗成指稱的景象；而約定俗成指稱的景象，實情上，卻非只是亦非就是所指稱的那個樣子。假如憑藉著其實並非那麼一回事卻自以爲那麼斬釘截鐵的東西，就要埋首觀看下去，要不是走不通，恐怕淪爲緣木求魚。就在這麼當頭一棒的撞擊下，敲出或許較爲深刻的理念：「乃至諸相具足，皆是虛妄；乃至非〔諸〕相具足，皆非虛妄。」就「各個特徵的具備」加以認定，隨著認定取向的差異，即可構成其認定是否爲謬見的分野。以更爲明確的口吻來說，只要認定各個特徵的具備是擺在那兒存在的，或其本身就只是等同如此的認定——取向上，達到那樣子程度的認定，就偏離了實情，無異於拿表面的認定，去整個限定不可限定的實情，而淪爲虛妄或錯謬的表現 (*mrsā / falsehood*)。²⁹然而，只要不將各個特徵的具備認定成擺在那兒存在的，或其本身就只是等同凡常的認定——取向上，不踰越到那樣子程度的認定，就不偏離實情，也不至於淪爲虛妄或錯謬的表現 (*na mrsā / not falsehood*)。

在檢視做爲觀看如來的所緣到底是怎麼一回事之後，有關如來應該怎樣被觀看之議題，即可提出較爲站得住腳的指導原則：「以相·非相·應觀如來。」如來應該「從特徵並非其本身就是特徵」(*laksana-a-laksana(tva)tah / from (the viewpoint of) characteristic marks as not characteristic marks*) 的眼光或理念而被觀看。如果把被動語句改成主動語

²⁹ 源自動詞字根 \sqrt{mrs} 的 *mrsā*，若當副詞用，意思包括 in vain, uselessly, wrongly, falsely; 若當形容詞用，意思包括 wrong, false, incorrect. 構成複合詞的情形，*mrsā-drsti* 可翻譯爲謬見 (false view)；*mrsā-vāda* 可翻譯爲妄語 (untrue speech, lying)。引文所謂的「虛妄」，主要指認定、見解、或觀點的表現，並非假冒或詐偽，而是錯謬或偏離實情的意思。

由於不同的觀看之表現與認定，形成不同的見解。有關見解分成正見與謬見之討論，可參閱：Paul Fuller, *The Notion of Ditthi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: Routledge Curzon, 2005, especially pp. 1-13, 157-159; Rupert Gethin, "Wrong view (*micchā-ditthi*) and right view (*sammā-ditthi*) in the Theravāda Abhidhamma," *Contemporary Buddhism* 5/1 (2004): 15-28; Padmanabh Jaini, "*Prajñā and drsti* in the Vaibhāsika Abhidharma," *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*, edited by Lewis Lancaster, Berkeley: University of California Press, 1977, pp. 403-415.

句，此一指導原則即為：應該「從特徵並非其本身就是特徵」的眼光或理念去觀看如來。

(二) 第二個段落的問答：應否「藉由偉大人士的三十二個特徵」觀看如來

佛告善現：「於汝意云何，應以三十二大士夫相觀於如來·應·正等覺不？」

善現答言：「不也。世尊！不應以三十二大士夫相觀於如來·應·正等覺。何以故？世尊！三十二大士夫相，如來說為非相。是故，如來說名三十二大士夫相。」³⁰

這一個段落的問答，課題同樣在於觀看如來，或如來應該怎樣被觀看。著手討論的焦點，放在「以三十二大士夫相」，也就是應否「藉由偉大人士 (*mahā-purusa* / great person) 相當於專屬的或獨具的三十二個特徵 (*lakṣaṇa* / characteristic marks)」。答案依然是否定的，也就是說，如來不應藉由偉大人士的三十二個特徵就被觀看到。既然考慮拿偉大人士的三十二個特徵做為觀看如來的所緣，即須接受幾近最嚴格的檢視。結果，偉大人士的三十二個特徵，並沒有通過檢視。之所以過不了關，理由如下：「三十二大士夫相，如來說為非相。是故，如來說名三十二大士夫相。」癥結在於，偉大人士的三十二個特徵，靠其本身，算得上就是特徵嗎？試譯如下：「舉凡所謂偉大人士的三十二個特徵，以如來的教導正好成為非特徵 (*a-lakṣaṇa* / not a characteristic mark) 之涵義。在那樣的涵義下，才被叫做偉大人士的三十二個特徵。」

這兒在理路所走的途徑，以及給出的理由，和之前討論「對普通身相做出非陷落式的觀看」所援引的二段經文，簡直如出一轍。其理路的途徑，都在打造非陷落式的觀看。至於給出的理由，或可這樣子了解：並不是把通不過檢視全盤歸咎於偉大人士的三十二個特徵，因為這些特徵，不

³⁰ T. 220 (9), vol. 7, p. 982a; Vajracchedikā-Conze, p. 38; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, pp. 123-124; Vajracchedikā-Harrison, p. 148; Vajracchedikā-Schopen, p. 99; Vajracchedikā-Vaidya, pp. 79-80.

僅諸佛如來展現得出來，成爲諸佛如來教法的項目之一，而且也可被具緣的觀看者覺察到。然而，這一件事情須加檢討的關鍵，至少有二。其一，光是覺察到偉大人士的三十二個特徵，到底還是不夠的；相對地，應該培養出什麼樣的眼光或理念，用以看待這些特徵，不僅有必要，甚至來得更爲重要。其二，避免將諸佛如來拉扯到或化約到只剩下被覺察到的這些特徵；相對地，應該力求從這些特徵，藉由培養出適切的眼光或理念，深入認識稱爲諸佛如來的這一回事。

偉大人士的三十二個特徵，相當於一個介面。假如在景象、語詞、或認識，攀附此一介面，因而做出受限於此一介面的斷定或見解，且一相情願以爲實情不外乎如此的見解，那就做出了謬見。如果看清此一介面就其本身算不上什麼東西，而稱爲偉大人士的三十二個特徵，充其量只不過是借用的指稱詞，那就較有籌碼體認出，想要拿來做爲觀看如來的所緣，事實上，極其欠缺做爲最後依據的紮實基礎。結論已經呼之欲出。拿著本身做不了最後依據的偉大人士的三十二個特徵，就要充當觀看如來的最後依據，在道理上，根本站不住腳。

(三) 第三個段落的問答：應否「藉由色身圓實」觀看如來

佛告善現：「於汝意云何，可以色身圓實觀如來不？」

善現答言：「不也。世尊！不可以色身圓實觀於如來。何以故？世尊！色身圓實·色身圓實者，如來說非圓實。是故，如來說名色身圓實·色身圓實。」³¹

這一個段落的問答，課題還是在於觀看如來，或如來應該怎樣被觀看。著手討論的焦點，放在「以色身圓實」(*rūpa-kāya-parinispattā* / by means of the perfect development of the form-body or physical body)，也就是應否「藉由所成就(實現)的色身(肉體)」。回應的，還是不行：如來不應藉由所成就的色身就被觀看到。理由如下：「色身圓實·色身圓實者，如來說非圓實。是故，如來說名色身圓實·色身圓實。」試譯如下：

³¹ T. 220 (9), vol. 7, p. 984b; Vajracchedikā-Conze, p. 52; Vajracchedikā-Harrison, p. 154; Vajracchedikā-Schopen, pp. 103-104; Vajracchedikā-Vaidya, p. 86.

「談到所成就的色身，就所成就的色身做為主詞而論，以如來的教導正好成為非成就（*a-parinispatti / not a perfect development*）之涵義。在那樣的涵義下，才被如來叫做所成就的色身，也才談得上所成就的色身。」

從以上的主張和用以支撐的理由，如果試著看出那麼講到底在透露什麼樣的訊息，如下六個步驟，或可依序推敲出來。其一，以「何以故」帶頭，顯示其主張「如來不應藉由所成就的色身就被觀看到」，並非毫無道理的說詞，而是至少提得出根據的理由。其二，根據的理由，並非完全廢棄言說，而是正好訴諸言說。其三，雖然訴諸言說在交代理由，但是其言說的格式，似乎不用凡常的言說規則。例如，形式上，好像對同一個語詞，先做肯定，再做否定，最後又做肯定，反反覆覆，似乎只是在示範可以怎麼破壞凡常的言說規則。站在閱聽的這一邊，面對那樣的表現，假如固守凡常的辦法在解讀，雖然搶救了凡常的語言遊戲規則，卻很可能平白被那樣的表現攪得團團轉，或竟不知所云。其四，這隨即碰出詮解的課題，亦即，使用言說提出理由，是一回事，怎樣看待或解析該理由，使該理由可以從什麼樣的意義而被理解，則是另一回事。其五，由於以上用以支撐的理由並非孤例，不像是一時寫錯字或講錯話之類的情形，而是還有為數不少的其它極其類似的經證交互並列，以及整部經文的旨趣做為後盾，因此在詮解上，即不至於無所適從。其六，簡言之，整套理由的所作所為，以及所要透露的，應該不是只侷限在語詞的層次就同一個語詞做肯定、否定、再肯定的自相矛盾的工作，而是既借用言說，且甩脫言說的限定，也就是透過言說，照明或走向凡常的言說規則走不到的境界，開啓實情涵義上的非限定，進而助成非陷落式的觀看。

假如骨子裡和一般世人同樣見識，而且出之以粗糙的手法，先對語詞賦予幾近百分之百的權值或份量，也就是語詞「說」什麼，即以爲實情「就是」什麼，基於那樣的意義，對同一個語詞，先做肯定，再做否定，最後又做肯定，那樣子在講話，無異於自打嘴巴，本身就站不住腳了，遑論充當什麼主張的理由。

將語詞徹底當成製造出來的工具在使用，在這樣的前提下，《大般若經·第九會》最不可能做的事情之一，就是賦予語詞本身任何的權值或份

量，尤其不會基於認同語詞或死守語詞，進而攀緣或附著語詞上的肯定或否定。稍微明確來講，語詞本身不僅沒什麼好認同的，而且也沒什麼好肯定或否定的。充其量，語詞只是拿來用一下的裝備。進入什麼樣的情境，有必要的話，就運用可派上用場的話語；爲了彰顯實情涵義，甚至還可試著將話語的功能，發揮到淋漓盡致的地步。然而，世事不斷地變化，而佛法的修行，也期許百尺竿頭須進步。做爲世事運轉或佛法修行的一環，話語縱使還沒熟練到發揮往前推進的助力，至少也應隨著時移境遷或學養增長，而跟著改弦更張。當全世界都在轉變，佛法的修行也不該故步自封；假如語詞竟然被講死掉，只玩一些肯定和否定的把戲，那可能才真正是最沒意思的事情之一。就此而論，到底是要走進世界的變化之流，持續推動修行的進展，還是甘願把語詞固定下來，賦予語詞實質的權值或份量，結果反而禁錮在所製造的語詞牢籠——只要想清楚這之間的利弊得失，即不難做出適切的抉擇。³²

這一個段落的問答所提出的理由，構造上，可解析成三個環節，分述如下。

其一，「色身圓實·色身圓實者」。準備嚴格檢視候選的項目，因此審查「所成就的色身」是否確實足以擔任觀看如來的最後依據。換言之，「所成就的色身」，不論當成初步接觸到的景象，或者當成做爲主詞的語詞，都只是有待檢視的項目，完全沒必要也不應該在才要開始的節骨眼上，就預先肯定該項目具有十足的資格。

其二，「如來說非圓實」。表明如來教導的主要旨趣。一方面，使用語詞，標示如來教導的重點在主張什麼；另一方面，使閱聽的這一邊，較有機會懸崖勒馬，不至於不知不覺就跌進眼前景象的迷執，或語詞面值的迷思。如來的教導，把焦點從「所成就的色身」，導向所謂的「成就」。

³² 《大般若經·第九會》就「語詞」基本的看法，可從如下膾炙人口的經證，領會其要旨：「不應取法（*dharma*），不應取非法（*a-dharma*）。是故，如來密意而說：『筏喻（*kola-upama* / simile of or analogous to a raft）法門·諸有智者，法尙應斷，何況非法。』」（T. 220 (9), vol. 7, p. 980c）；Vajracchedikā-Conze, p. 32; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 117; Vajracchedikā-Harrison, pp. 144-145; Vajracchedikā-Vaidya, p. 77.

想要推舉「所成就的色身」去擔任觀看如來的最後依據，基本上，就須審查所謂的「成就」到底是怎麼一回事。如果連「成就」都談不上，那就更加談不上「所成就的色身」。審查的結果，如來將主旨標示為「非成就」。值得注意的，這並不是在否定「成就」此一語詞，因為一開始就沒肯定過什麼語詞，哪會忽然否定什麼語詞。這也不是在肯定「非成就」此一語詞，因為一如上述，語詞本身沒什麼好肯定或否定的。如果既不是在否定「成就」此一語詞，也不是在肯定「非成就」此一語詞，在檢視「所成就的色身」之後，使用語詞形式為否定詞的「非成就」，做為教導的標示詞，到底在試圖顯發什麼樣的意義呢？扼要地講，《般若經》一貫的學說，就此而論，稱為「成就」的，攤開來看，並非靠本身而成立，並不具有本身的存在，並不固定存在，並不具有本身的實質內容，並不是生滅、來去、或有無等相對概念所能閉鎖或所能割裂的；而且「成就」一詞，也只不過是一個很籠統、概括、片面的稱謂，無從映現或代表之所以可稱為「成就」的全幅歷程。既然如此，在實情上，要去抓出本身固定就是「成就」的，畢竟辦不到手。大致基於像這樣以實情涵義為考量的條理，就把所謂「所成就的色身」，標示為「非成就」：一方面，顯發在實情涵義上並無所謂「成就」本身；另一方面，提醒閱聽的這一邊，「成就」一詞不足以做為全然的依靠，也不必陷落在「成就」一詞的面值。簡言之，所謂「所成就的色身」，如來教導為「非成就」，其實無關乎語詞層次的肯定或否定，或景象上的存在或不存在，而是切往實情涵義，就所謂「所成就的色身」，開啓非限定的涵義。

其三，「是故，如來說名色身圓實·色身圓實」。毫不含糊地指出，由於談不上本身固定就是「成就」的，所謂「所成就的色身」，在如來的教導中，一方面，充其量只不過是隨著關聯情境暫時借用的指稱詞；另一方面，至於所要指稱的實情，也不是此一語詞講得到的、所能涵蓋的、或所能限定的。走到這第三個環節，終於確立，為了指稱之便，所謂「所成就的色身」，才被拿出來使用。徹頭徹尾，並沒有把任何語詞當成有其本身的權值或份量，也不拘泥在任何語詞裡面，表現出隨緣而自在地使用語詞的風格。

經由以上的解析，這一個段落的問答，可整理出三個要點。其一，藉由初步接觸到的景象而稱為「所成就的色身」，頂多只是在情境遷移之流，配合景象接觸的片段表現，以及因應地進行指稱的語詞運用。其二，由於景象乃接觸的表現，不具有景象本身的固定存在，語詞乃指稱的借用，不具有語詞本身的權值或份量，因此，所謂「所成就的色身」，不論就景象或就語詞而論，都欠缺本身就是如此的實在性（reality），以至於不足以確實充當觀看如來的最後依據。其三，憑什麼才足以確實觀看如來，就此一議題，假如拿出「所成就的色身」來作答，那就答錯了；然而正確的答案，卻也相去不遠，關鍵在於，不僅認清所謂「所成就的色身」僅止於借來做指稱之用的語詞，而且體認所謂「所成就的色身」在實情上並非「所成就的色身」一詞所能表達的，或所能限定的。

（四）第四個段落的問答：應否「藉由各個特徵的具備」觀看如來

佛告善現：「於汝意云何，可以諸相具足觀如來不？」

善現答言：「不也。世尊！不可以諸相具足觀於如來。何以故？世尊！諸相具足。諸相具足者，如來說為非相具足。是故，如來說名諸相具足。諸相具足。」³³

這一個段落的問答，課題還是在於觀看如來，或如來應該怎樣被觀看。著手討論的焦點，放在「以諸相具足」（*laksana-saj padā / by means of the possession of characteristic marks*），也就是應否「藉由各個特徵的具備」。再怎麼更換項目來提問，得到的答案還是一樣，如來不應藉由各個特徵的具備就被觀看到。給出答案，緊跟著交代理由：「諸相具足。諸相具足者，如來說為非〔諸〕相具足。是故，如來說名諸相具足。諸相具足。」試譯如下：「談到各個特徵的具備，就各個特徵的具備做為主詞而論，以如來的教導正好成爲非各個特徵的具備（*a-laksana-saj pat / not the*

³³ T. 220 (9), vol. 7, p. 984c; Vajracchedikā-Conze, pp. 52-53; Vajracchedikā-Harrison, p. 154; Vajracchedikā-Schopen, p. 104; Vajracchedikā-Vaidya, p. 86.

possession of characteristic marks) 之涵義。在那樣的涵義下，才被如來叫做各個特徵的具備，也才談得上各個特徵的具備。」

在經文的文脈順序上，這一個段落的問答，緊跟在第三個段落的問答之後；在理路上，也和第三個段落的問答，幾乎完全一致，都由三個環節所構成。不同之處，只在表面的二點。其一，理路之所構成的第一個環節，也就是有待嚴格檢視的候選項目，這兒為「各個特徵的具備」，之前則為「所成就的色身」。其二，理路之所構成的第二個環節，也就是如來教導的主要旨趣，這兒標示為「非各個特徵的具備」，包括動作（「具備」）與動作關聯的樣態（「特徵」），之前則標示為「非成就」，僅凸顯動作（「成就」）的部分，未及於動作關聯的樣態（「色身」）。由於理路上的一致，如果就第三個段落，理解得到問答的課題、主張、和理由，應該也就可以理解出第四個段落的課題、主張、和理由。

（五）第五個段落的問答：應否「藉由各個特徵的具備」
觀看如來

佛告善現：「於汝意云何，可以諸相具足觀如來不？」

善現答言：「如我解佛所說義者，不應以諸相具足觀於如來。」

佛言：「善現！善哉，善哉。如是，如是，如汝所說。不應以諸相具足觀於如來。善現！若以諸相具足觀如來者，轉輪聖王應是如來。是故，不應以諸相具足觀於如來。如是，應以諸相非相觀於如來。」³⁴

這一個段落的問答，課題同樣在於觀看如來，或如來應該怎樣被觀看。著手討論的焦點，放在「以諸相具足」（*laksana-saj padā* / by means of the possession of characteristic marks），也就是應否「藉由各個特徵的具備」。提問之後，再一次明白地宣告主張，如來不應藉由各個特徵的具備就被觀看到。接下來，立即提出理由：「若以諸相具足觀如來者，轉輪聖

³⁴ T. 220 (9), vol. 7, p. 985a; Vajracchedikā-Conze, p. 56; Vajracchedikā-Harrison, p. 156; Vajracchedikā-Schopen, p. 105; Vajracchedikā-Vaidya, p. 87.

王應是如來。」試譯如下：「假如如來藉由各個特徵的具備就可被觀看到，那麼連轉輪聖王 (*rājā cakra-varī / a wheel-turning king*) 也都可以當起如來了。」言下之意，如果僅止於憑藉各個特徵的具備，如來可以被看成轉輪聖王，而轉輪聖王也可以被看成如來。如此一來，僅憑各個特徵的具備，就這樣看下去，到底是在看如來，還是在看轉輪聖王，都已經攪混在一起，又怎麼可能據以當成充分觀看如來的最後依據。

理由提出之後，再一次斬釘截鐵主張，如來不應藉由各個特徵的具備就被觀看到。然而，這主要從消極面入手，剔除不適任的候選項目。問題仍然揮之不去。積極面而言，如來到底應該怎樣被觀看？很值得深思的地方，就在於經文接下來的說法：「應以諸相非相觀於如來。」試譯如下：「應該從特徵並非其本身就是特徵（的眼光或理念）去觀看如來。」附帶一提，這兒的說法，同於第一個段落的問答當中如下的說法：「以相·非相·應觀如來。」

積極面的說法特別值得深思的地方，在於該套說法行走在《大般若經·第九會》甚至整部《般若經》的主旋律上，亦即，表現空觀之智慧的本色。這可分開從二個角度來說明和認識。角度一，「各個特徵的具備」，若推舉為候選項目，雖然會造成無從確認那就是如來或是轉輪聖王的窘境，卻不因此又去推舉另外的一個特定的項目，以為總會有一個項目可通過認證；也不因此採取以量取勝的策略，好像只求過關，丟出一大堆不管有沒有關係或不論能不能用的項目。角度二，「各個特徵的具備」，既不是和如來毫不相干，因為如來至少可隨順因緣而多少將之顯現；也不是和觀看的運作毫不相干，因為觀看的這一邊，在相關條件滿足的情況下，多少還是可以接觸到若干景象，進而將之稱為「各個特徵的具備」。因此，毫無必要好像深怕被什麼東西碰到或沾惹上什麼東西似地只求和「各個特徵的具備」劃清界線，誤以為只要一直劃界限、做切割就是在做對的事情。

以上二個角度並進的辦法，可以拿「不即不離」或「非即非離」做為標示詞。「不即」(*na ~ abhinipātena / not by means of being synthesized into a whole*)，認識實情，並不是在認定某一項目之後，只憑藉著停留在

或併入所認定項目的領域，就能辦到手的；「不離」（*na ~ abhinipātam anāgamyā / not being independent of*），認識實情，也不是在認定某一項目之後，再從所認定項目的領域切割出去而停留在外，就能辦到手的。³⁵ 標示出「不即不離」，意在確實且徹底認識實情，一開始，就不該走到認定出某一項目的地步。假如先認定而畫出某一項目，以此為看似理所當然的前提，再去欲迎還拒或欲拒還迎一番，在認識實情上，可以說都已經偏離正確的軌道了。

問題是，如果「不即不離」有其道理，而關鍵的轉折，在於不去認定出某一項目，其道理根據的理念又是什麼呢？答案就在眼前：「特徵並非其本身就是特徵。」假如將「本身並非就是特徵卻被做成或講成特徵的一回事」認定為某一項目，就此認定出來的項目，不論掛鉤在上面做為憑藉，或甩脫地保持遙遠的距離，重點的工作，都將變成耗費在尋求認定、憑藉、甩脫，當然也就偏離了確實且徹底認識實情之軌道：打開且深入觀看被做成或講成特徵的一回事其本身如何地並非就是特徵。

若能了解《大般若經·第九會》甚至整部《般若經》的主旋律在於顯發「穿透式的智慧」（*nirvedhikā prajñā / penetrating wisdom*），以上二個角度並進的辦法該怎麼看或該怎麼做，大概不至於無所適從，或動輒得咎。³⁶ 穿透式的智慧，至少表現在縱貫和對切這二個向度。縱貫上，如實了知因緣變化的流程一旦打通，既無所謂本身固定不變的事物或人物，也談

³⁵ 有關「不即不離」或「非即非離」之說，以「不二中道」為闡揚重點之一的《大般若經·第四會》，屢次發而為精彩無比的討論，可參閱：T. 220 (4), vol. 7, pp. 824c-825a, 831a; Asta-Vaidya, pp. 471, 488; Asta-Wogihara, pp. 652-656, 718-719.

附帶一提，梵文方面，「不即」，還可以用否定副詞 *na*，加上所關聯字詞的第三格（*instrumental case*），表示並非藉由所關聯字詞之情況；「不離」，還可以用否定副詞 *na*，加上意思為「在它處」或「別異」的副詞 *anyatra*，再加上所關聯字詞的第五格（*ablative case*），表示並非全然隔離於所關聯字詞之情況。

³⁶ 有關穿透式的智慧，可參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，收錄於《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：正觀出版社，2001年），頁 81-103；蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），頁 143-156。

不上像銅牆鐵壁那般的邊界。對切上，若僅就觀看而論，而暫且擱置感官作用的聽聞、鼻嗅等情形，所謂觀看的對象，並不是用「其存在形態即為被觀看者」或「其被辨認的標幟即為被觀看者此一概念」而一直阻擋在眼前的去路；觀看的歷程，並不是狹隘到僅限於所設定的觀看者和被觀看者之間那麼短小的距離；至於觀看出來的景象，也不是如同一張又一張相片的存在，然後好像放進相簿那樣被塞進語詞或論述的包裝。換言之，對切上，並不預先抽離於觀看程序的全幅網絡，只零星抓出觀看者、被觀看者、觀看的景象等項目，而是力求打開且打通觀看程序的全幅網絡，確實了解所謂的觀看者、被觀看者、觀看的景象是在怎樣的觀看程序上，依於什麼關聯的條件，才被相應地設定出來的認知項目或話語項目。由於這些項目不外乎架設在觀看程序所設定的產物，如果從相應設定的關聯條件入手，一層又一層梳理清楚，即有辦法深入認識接觸之景象何以湊合而形成，進而靈活地搭配語詞或運用言說；如果打得通觀看程序的全幅網絡，那就做得出穿透式的觀看智慧。

六、以穿透式的觀看智慧帶動修行道路的進展

觀看諸佛如來之身相，如果停留在觀看的表面，例如，就接觸所及的景象，而稱為各個特徵的具備、偉大人士的三十二個特徵、或色身圓實，雖然也算是有所觀看，但是到頭來，很可能也只是遭受極大限制的有所觀看而已。在這有所觀看的範圍裡面多下工夫，隨著重點講究著落在區隔開來的不同層面，或許可以打造出諸如觀人術、面相學、審美學、藝術學、藝術史學、或博物館學等相當專門的學問。然而，《大般若經·第九會》教導的旨趣，顯然不在於打造什麼專門的學問，而在於一旦要觀看，就做得出穿透式的觀看智慧，從而帶動修行道路的進展。

緊跟在上一節的第五個段落的問答之後，出現如下的教學提示：

爾時，世尊而說頌曰：「

諸以色觀我，	以音聲尋我，
彼·生履·邪斷，	不能當見我。
應觀佛·法性，	即導師·法身；

法性·非所識， 故彼不能了。」

佛告善現：「於汝意云何，如來·應·正等覺以諸相具足現證無上正等覺耶？善現！汝今勿當作如是觀。何以故？善現！如來·應·正等覺不以諸相具足現證無上正等菩提。」³⁷

簡單地說，凡是運用眼根看出身相的形質 (*rūpa* / form)，或運用耳根聽出對象的音聲 (*ghosa* / sound; voice)，然後憑藉著停留在這接觸的表面，不論下再多其實已偏差的工夫 (*mithyā-prahāna-prasrta* / engaged in the wrong endeavours)，將猶如緣木求魚，終究看不到 (*na vpaś* / will not see) 諸佛如來。既然諸佛如來做為「佛法引導者」(導師) (*nāyaka* / guide)，乃出之以「構成要項之為集合體」(法身) (*dharma-kāya* / Dharma-body; the Dharma as the body)，³⁸ 因此，諸佛如來應該被觀看為「構成要項如其所是」(法性) (*dharmatā* / the state of being the Dharma) 之顯現，換言之，諸佛如來應該「從構成要項」(*dharmatah* / from the Dharma) 的眼光或理念而被觀看，並且透過如此的觀看，如實了知「構成

³⁷ T. 220 (9), vol. 7, p. 985a-b; Vajracchedikā-Conze, pp. 56-57; Vajracchedikā-Harrison, pp. 156-157; Vajracchedikā-Schopen, pp. 105-106; Vajracchedikā-Vaidya, pp. 87-88. 偈頌中，「邪斷」一詞，為「正斷」之對反詞。「正斷」(*samyak-prahāna* < *vāh*)，意指正確的斷除，和「正勤」(*samyak-pradhāna* < *dhā*) 似可通用，意指正確的精勤。相關討論，可參閱：吉元信行，〈原始佛教における三十七道品の形成〉，《佛教學セミナー》第 52 號 (1990 年 10 月)，頁 22-23。

³⁸ 有關法身，可參閱：蔡耀明，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉，《臺灣大學哲學論評》第 28 期 (2004 年 10 月)，頁 129-151。根據該文提出的「身體(集合體)三序說」，「第一序的身體」，意指五蘊集合體，或通常的色身、肉體；「第二序的身體」，意指透過專業修行所開發和凝聚的涵養或能力的集合體；《大般若經·第九會》的「法身」，主要為「第○序的身體」，亦即，就「法性」觀點或「法之無為(亦稱無為法)」的觀點所說的集合體，因此，亦可稱為「法性身」、「空性身」，並非已經具有現象上的任何身體的任何形質，卻可隨順因緣而變化地且如幻地顯現無數的身體樣態。以篇幅所限故，僅略舉一處經證：「以諸賢聖·補特伽羅皆是無為之所顯故。」(T. 220 (9), vol. 7, p. 981a)；Vajracchedikā-Conze, p. 33; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 117; Vajracchedikā-Harrison, p. 145; Vajracchedikā-Vaidya, p. 77. [白話翻譯] 由於諸多聖者 (*ārya-pudgalāḥ* / noble individuals) 都是藉由無為才得以顯現 (*a-saj skṛta-prabhāvitāḥ* / caused to come into existence based on the unconditioned)。

要項如其所是」。由於「構成要項如其所是」並非可落入分別認識的把捉（*dharmatā ca na vijñeyā / the Dharmatā is not to be discerned (by sensory consciousness)*），「構成要項如其所是」即無法被分別認識到（*na sā śakyā vijñānitum / it is impossible for the Dharmatā to be discerned (by sensory consciousness)*）。

根據以上的說法，可區分出觀看上的三個層次。其一，「表層的觀看」——觀看在各個特徵的具備、偉大人物的三十二個特徵、或色身圓實。由眾多構成要項隨著關聯條件的變化而組裝成形，再針對組裝出來的面向，覺察或辨認什麼樣的景象，然後指派語詞或概念，加以指稱或講說。停留在這一個層次，或可稱為「墮於事」（*vastu-patita / to have fallen to the level of things*），也可稱為「一合執」（執取在組合而成的一團之外表）（*pinda-grāha / holding on to a solid mass*）。³⁹ 其二，「內層的觀看」——觀看進構成要項，例如，身相的形質、或對象的音聲。但是，將構成要項做固定的辨認，卻是錯謬而走不通的。正確的做法，也就是走得通的道路，至少觀看構成要項如何因緣際會而組成表面的景象。其三，「貫徹根本的觀看」——觀看構成要項貫徹因緣變化之流一直是怎麼一回事，亦即，將構成要項觀看為「構成要項之為集合體」（法身）或「構成要項如其所是」（法性）。所謂貫徹根本，並非獨立於前二層另外存在的層次，而是打通前二層，並且就任何層次之間，皆穿透式地觀看因緣變化之流。就此而論，相應於觀看的施展，在深入與否或長遠與否，表現出穿透力或通達力的差別，才區分出觀看上的三個層次，並不是說實情上固定存在著三個彼此區隔的層次。

藉由穿透式的觀看以精益求精的姿態施展開來，既不停留在表層的景象或內層的構成要項，也不節外生枝去實質建立存在著差異的層次，而在於極力觀看所謂的景象或構成要項，在因緣變化之流，如何地組裝、如何地轉變、以及一直是怎麼一回事。由於了知基本上只是因緣變化之流的沖

³⁹ 「若世界是實有者，即為一合執。如來說一合執，即為非執，故名一合執。」（T. 220 (9), vol. 7, p. 985b）；Vajracchedikā-Conze, p. 60; Vajracchedikā-Harrison, p.158; Vajracchedikā-Schopen, p. 107; Vajracchedikā-Vaidya, pp. 88-89.

積顯現，因此才提得出顯示重大突破的三項說法。其一，由於任何所謂的景象，其實談不上景象本身固定的存在，從而提出如下的說法：「彼之自體，如來說非彼體。」「如來所說士夫，具身、大身，如來說為非身。」「如來說諸相具足，即非諸相具足。」「三十二大士夫相，如來說為非相。」「色身圓實·色身圓實者，如來說非圓實。」「諸相具足·諸相具足者，如來說為非相具足。」其二，由於任何所謂的構成要項，其實也談不上構成要項本身固定的存在，從而指出「法即非法」。⁴⁰ 根據佛教般若學入門的知識，講說「法即非法」，並不是以「單獨有無」之考量在斷言「沒有法」或「法不存在」，也不是拙劣地在「否定法」，而是在於彰顯「構成要項如其所是」（法性）（*dharmatā* / the state of being the Dharma）：所謂的構成要項，置於因緣變化之流，並非本身一直是那樣的構成要項，亦即，並不具備那樣的構成要項本身固定的存在。表達如此涵義的，除了「法即非法」，還可說為「法無自性」（*dharmā-niḥsvabhāvatā* / lack of own-being concerning the Dharma）、「法空」（*dharmā-śūnyatā* / emptiness of the Dharma）。⁴¹ 其三，雖然講說「法即非法」，並不因此卡在法和非法這二個概念的對峙或夾擊裡面，而是一本因緣變化之流穿透式的觀看，以及在語詞或言說一貫採取工具式借用的辦法，從而捨離對法與非法任何的實體觀念，並且不做法與非法任何實質對立的看法，基於如此的涵義，即可說為「非法·非非法」（*na sa dharmo na-a-dharmah* / it is neither a dharma nor a not-dharma）。⁴²

⁴⁰ 例如，「善法·善法者，如來一切說為非法。是故，如來說名善法·善法。」（T. 220 (9), vol. 7, p. 984c）；Vajracchedikā-Conze, p. 54; Vajracchedikā-Harrison, p.155; Vajracchedikā-Schopen, p. 104; Vajracchedikā-Vaidya, p. 87. [白話翻譯]談到善法（*kuśalā dharmāḥ* / meritorious or wholesome dharmas），就善法做為主詞而論，以如來的教導正好成爲非法（*a-dharmāḥ* / not to be dharmas）之涵義。在那樣的涵義下，才把如來叫做善法，也才談得上善法。

⁴¹ 有關《般若經》的法性觀，可參閱：〈藤近惠市，『八千頌般若經』におけるダルマターの思想的展開〉，收錄於《インド學諸思想とその周延》，北條賢三博士古稀記念論文集刊行會編，（東京：三喜房佛書林，2004年），頁144-171。

⁴² 例如，「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。」（T. 220 (9), vol. 7, p. 981a）；Vajracchedikā-Conze, pp. 32-33; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 117; Vajracchedikā-Harrison, p. 145; Vajracchedikā-Vaidya, p. 77.

以上顯示重大突破的三項說法，一為「景象即非景象」，二為「法即非法」，三為「法即非法·非非法」，做為後盾，將可促成智慧上層出不窮的突破。例如：從外層，穿透進內層；從眼前的情形，打通縱貫的因緣變化之流；從語詞的借用，看清語詞在實存的生命之流（*existential flow of life*）毫無固定的著落可言；從內層的構成要項，領會構成要項並非本身一直是那樣的構成要項，從而體認構成要項之空性或無自性；藉由捨離把構成要項樹立一邊又把非構成要項樹立另一邊所造成的二分對立的想法，從而開發智慧上極其富於通達力的不二中道（*Non-dual Middle Way*）。著眼於智慧上的突破，從以上引述過的《大般若經·第九會》的經文當中，即可整理出用以觀看諸佛如來相當於指導原則的說法：「以相·非相·應觀如來。」「應以諸相非相觀於如來。」「應觀佛·法性，即導師·法身。」

以觀看諸佛如來之身相為機緣，可順勢帶出觀看的導向。著眼於導向，從任何接觸的界面，一個轉手，就是可加以修行的界面。由於修行以觀看跑在前頭在帶路，從表層，切入內層，再切入貫徹的根本，如此開通的道路，即可從接觸的景象，切入構成要項，再切入構成要項如其所是。隨著觀看以層層切入的方式在進展，沿途即可形成第一手經驗的了解。在佛法的教學與修行，這不僅可開發穿透式的觀看智慧，而且正好藉由穿透式的觀看智慧，才提供得出切要的條件，去帶動修行道路的進展。問題是，可進展到什麼地步？

把觀看一味閉鎖在過於褊狹的格局，可行走的路途，當然嚴重受困在裡面；反之，隨著觀看的視野通達到怎樣的地步，修行的道路，就可跟著推進到那樣的地步。《大般若經·第九會》，觀看之為用，不僅擔負重責大任在帶動修行道路的進展，而且以觀看諸佛如來為修行的界面，透過層層切入的方式，將觀看所能通達的地步，借用語詞，稱為「法身」、「法性」、「如來」。

以觀看諸佛如來為修行的界面，遂行幾乎全方位的出路導向，如此的觀看，（1）可進展到「法身」（構成要項之為集合體），亦即，打通到諸佛如來的集合體（身體）基本上正好是構成要項之所顯現，而不是僅為所顯現的集合體的片段景象；（2）可進展到「法性」（構成要項如其所

是），亦即，打通到諸佛如來的成立僅成立在構成要項貫徹因緣變化之流一直不具有構成要項本身固定的存在，而非成立在有任何構成要項本身固定的存在；（3）可進展到「如來」，亦即，打通到諸佛如來之所以現前證入「如來」的地步。

然而，所謂現前證入「如來」，又可以怎麼予以理解呢？這可分開從消極面和積極面來解明。消極面，「如來·應·正等覺不以諸相具足現證無上正等菩提。」⁴³ 也就是說，無上正等菩提（*anuttarā samyak-saj bodhih / the utmost, right and perfect enlightenment*），並不是光靠各個特徵的具備（*laksana-saj padā / by means of the possession of characteristic marks*），就可以被諸佛如來現前證入（*abhisaj buddha / directly and perfectly awakened to*）。因此，觀看的時候，假如僅停留在諸佛如來具備著各個特徵，當然認識不到已現前證入無上正等菩提的諸佛如來。消極面，將認識不到的情形提出來檢討，避免老是陷落在那裡面；接下來，即可從積極面，解明諸佛如來在現前證入上，到底走到了什麼地步。如下經證，特別值得留意：

復次，善現！若有說言：『如來若去、若來、若住、若坐、若臥。』是人不解我所說義。何以故？善現！言如來者，即是真實真如·增語，都無所去，無所從來，故名如來·應·正等覺。⁴⁴

以觀看諸佛如來為佛法教學的重大課題之一的《大般若經·第九會》，也很扼要說明「如來·應·正等覺」（the Tathāgata, the Arhat, the Rightly and Perfectly Enlightened One）這一串稱號（epithet）之所以確實給得出來所對應的涵義。以這一串稱號當中的「如來」一詞而論，假如以為「如來做了實存上可單獨抽離而固定成立的行去、行來、站著、坐著、或臥下之動作」，那就是還沒了解佛陀所講說的涵義（*artha / meaning*）。關鍵在於，之所以被稱為「如來」，正好為「真實」（實在）（*bhūta /*

⁴³ T. 220 (9), vol. 7, p. 985a-b; Vajracchedikā-Conze, p. 57; Vajracchedikā-Harrison, p. 157; Vajracchedikā-Schopen, p. 106; Vajracchedikā-Vaidya, p. 88.

⁴⁴ T. 220 (9), vol. 7, p. 985b; Vajracchedikā-Conze, p. 59; Vajracchedikā-Harrison, p. 157; Vajracchedikā-Schopen, p. 106; Vajracchedikā-Vaidya, p. 88.

reality)、「真如」(如其所是)(*tathatā* / thusness; suchness)之「增語」(異名)(*adhivacana* / appellation; synonym)；⁴⁵「都無所去」(*na kvacid gatah* / (one who) has not gone anywhere)，「無所從來」(*na kutaś-cid āgatah* / (one who) has not come from anywhere)，才稱得上「如來(如去)」(thus-come or thus-gone)，亦即，其來去乃依於或顯現為真如。簡言之，在時空歷程的移動，不論實存上，或認識上，全然不做成起點之邊界，也全然不做成終點之邊界，這樣一來，即不必受困在任何時空邊界的範圍裡面，也不任意抓出時空歷程上的任何一點或一處，去構築時空歷程上的任何區隔或對立。藉由「如來」此一語詞，如果以時空歷程所能進展的地步而論，則可顯發如下的涵義：在時空歷程的移動，平等地、一貫地、不帶有邊界地、不受到阻礙地、不落入區隔地、以及不形成對立地徹底打通。現前證入如上的涵義，即可稱為現前證入「如來」，而成就為「如來」之果位或身分。⁴⁶由於諸佛如來在現前證入上，已平等地、徹底地打通時空歷程，觀看諸佛如來的時候，根本不必停留在諸佛如來一時一地各個特徵的具備，而是可以或甚至應該打通生命的出路暨修行的出路，進展到所謂「如來」的地步。

七、結論與展望

以條列的方式做成本文重要的結論，或許特別有利於快速的把握。回顧這一路走來，大致可整理出如下四大結論。

結論一：《大般若經·第九會》將「觀看」列為佛法教學的重大課題之一；至於觀看的對象，包括一般有情的身相，以及諸佛如來之身相。

結論二：《大般若經·第九會》以至少五個段落的問答，針對「如來應該怎樣被觀看」，展開佛法教學的討論，明確宣告如來不應藉由「各個

⁴⁵ 另外，可參閱：「善現！言如來者，即是真實真如，增語。」(T. 220 (9), vol. 7, p. 983c)；*Vajracchedikā-Conze*, p. 48; *Vajracchedikā-Harrison*, p. 152; *Vajracchedikā-Schopen*, p. 102; *Vajracchedikā-Vaidya*, p. 84: *tathāgata iti subhūte bhūta-tathatāyā etad adhvācanaḥ* .

⁴⁶ 附帶一提，「如來」一詞，可區分出二個層次的涵義：其一，無為觀點的、法性如是的、歸零的；其二，有為觀點的、修行所成的、滿分的。

特徵的具備」、「偉大人士的三十二個特徵」、或「色身圓實」就被觀看到，從而確立觀看的基調為「非陷落式的」或「出路導向的」。

結論三：《大般若經·第九會》不僅在觀看是出路導向的，而且走上菩薩乘的修行，以及救度三界六道的有情，通通是出路導向的。因此，藉由觀看，完全不是用以建立觀看者本身和被觀看者本身之存在，也不是用以造成觀看者和被觀看者之間不可跨越的鴻溝，而是正好透過觀看的進展，將觀看的出路徹底打通，而所謂的能觀看和所觀看，就在觀看道路的通達上，平等且不二。

結論四：《大般若經·第九會》在打通觀看的道路上，顯示出穿透式的智慧，從初步接觸到的景象所形成的「表層的觀看」，切入構成要項而做出「內層的觀看」，再就構成要項的因緣變化之流無遠弗屆地打通，而可說為「貫徹根本的觀看」——如此層層切入，以觀看諸佛如來為修行的界面，即可打造觀看的道路，通達「法身」、「法性」、「如來」。

總之，觀看諸佛如來之身相，不必停留在觀看的表面。如果藉由開發穿透式的觀看智慧，所謂諸佛如來之身相，即為「法身」在因緣變化之流透過眾多構成要項組裝的顯現，其實並非有其身相本身的存在，因而了悟其之為空性或無自性的「法性」。觀看上，一旦切進因緣變化之流，並且徹底打通因緣變化之流，則諸佛如來之身相，不論一般世人怎麼認定或設定時空之邊界而弄出生時或滅時、來處或去處之類的相對概念，基本上，就是「法身」一貫、「法性」一貫，從而了悟諸佛如來之所以為「如來」。因此，修行的道路，不自我拘限在任何生滅或來去的認定或設定，跟著就無限貫通。

展望後續的工作，密切相關的有二。其一，針對學界在圖像、視覺景象、觀看、觀想、敘事等課題的哲學論著，進行較專門的評介。其二，針對使觀看可通達法身、法性、和如來之修行的憑藉，例如觀佛三昧，以及由肉眼、天眼、慧眼、法眼、到佛眼串連而成的「五眼」之說，展開專題式的探究。

(收稿日期：民國 97 年 3 月 30 日；結審日期：民國 97 年 5 月 6 日)

參考書目與略號

1. Asta-Vaidya : P. L. Vaidya (ed.), *Astāsāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.
2. Asta-Wogihara : U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkārah-kārikā Prajñāpāramitāvyaṅkyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.
3. PWETL : Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975.
4. T. : Taishō-shinshū-daizōkyō 「大正新修大藏經」
5. T. 220 (9), vol. 7 : 「大正藏」第 220 經（即《大般若波羅蜜多經》，簡稱《大般若經》）· 第九會，即〈能斷金剛分〉，在「大正藏」第 7 冊。
6. Vajracchedikā-Conze : Edward Conze (ed. & tr.), *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957.
7. Vajracchedikā-Harrison/Watanabe : Paul Harrison, Shōgo Watanabe (eds.), “Vajracchedikā Prajñāpāramitā,” *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Jens Braarvig, vol. III, Oslo: Hermes Publishing, 2006, pp. 89-132.
8. Vajracchedikā-Harrison : Paul Harrison, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra,” *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Jens Braarvig, vol. III, Oslo: Hermes Publishing, 2006, pp. 133-159.
9. Vajracchedikā-Schopen : Gregory Schopen, “The Manuscript of the Vajracchedikā Found at Gilgit: An Annotated Transcription and Translation,” *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna*

Buddhist Texts, edited by Luis Gómez and Jonathan Silk, Ann Arbor: The University of Michigan, 1989, pp. 89-139.

10. Vajracchedikā-Vaidya : P. L. Vaidya (ed.), “Chapter 2: Vajracchedikā Nāma Triśatikā Prajñāpāramitā,” *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, part I, Buddhist Sanskrit Texts, no. 17, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 75-89.

Seeing as an Interface for Spiritual Cultivation towards an Open Path of Life: A Philosophical Inquiry based on the *Diamond Sutra*

Yao-ming Tsai

Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

Starting with analyzing seeing, the thesis “Seeing as an Interface for Spiritual Cultivation towards an Open Path of Life” intends to discuss how seeing works in the world, including seeing the characteristic marks of ordinary bodies and seeing the characteristic marks of the Tathāgata’s body. By examining related scriptures, the present study aims to develop Buddhist philosophy in seeing features, to impart the wisdom of seeing, and thus to follow an open path of life.

The major scripture to be reviewed, the *Diamond Sutra*, is mentioned in the subtitle. Moreover, before the main discourse is examined, parts of the *Prajñāpāramitā Sutra in Eight Thought Lines* are also cited, in order to provide more solid support for the argument.

As to the research approaches, the present paper brings up three topics in order to shape up philosophical thinking. First, how has seeing come up as a topic worth discussing? Second, how has seeing become non-entrapped? Third, upon open path-orientation of life, what are the limitations of seeing?

The present paper is composed of seven sections. Section One: Introduction. Bringing out the research topic and introducing basic structures of the thesis one by one. Section Two: By “Not staying on the surface of Seeing,” provoking deep thoughts, raising questions, attaching importance to seeing, and addressing why and how seeing can be closely examined. Section Three: Putting emphasis on the *Diamond Sutra*. By pointing out the adjustment of the mind and confirming that

the circumstances and related categories of the spiritual cultivation should focus on “open-path orientation,” the basic tone of the *Prajñāpāramitā Sūtras*’ teachings are established, the spiritual cultivation and salvation of the Bodhisattva Vehicle and the Bodhi-path are fully developed, and a basis of wisdom for seeing is thus formed. Section Four: Distinguishing the differences between entrapped seeing and non-entrapped seeing. With the help of non-entrapped seeing, the present study intends to blaze a path for seeing, life, spiritual cultivation, and the world. Section Five: Focusing on the topic “How should the Tathāgata be seen?” Examining five paragraphs (Q&As) in the *Diamond Sūtra* one by one. Explaining why “the possession of characteristic marks,” “the thirty-two characteristic marks of a great person,” and “the perfect development of the form-body or physical body” and so on are not enough to see the Tathāgata clearly. Section Six: By following the open path of seeing and imparting the wisdom of seeing, the thesis intends to make clear the development of spiritual cultivation in order to fully understand *dharmakāya* (Dharma-body; the Dharma as the body) and *dharmatā* (the state of being the Dharma). When the Tathāgata is fully understood with the help of seeing, the Tathāgata is thus achieved in spiritual cultivation. Section Seven: Conclusion.

Keywords: seeing, philosophy of life, Buddhist philosophy, body, Tathāgata, *Diamond Sūtra*