

般若經典

般若經典以般若波羅蜜多 (*prajñā-pāramitā* / perfection of wisdom / 智慧之貫徹實踐) 為菩提道的先鋒與骨幹；而般若波羅蜜多的礎石，則為緣起觀、空觀、不二中觀、如幻觀、假名施設觀、不可得觀。¹ 其中，非有非無之說，如同不生不滅、不來不去之說，在推進不二中觀，都發揮舉足輕重的作用。

選定唐·玄奘法師於公元660-663年翻譯的《大般若經》總共十六個法會當中的〈第二會〉（《大品般若經》）、〈第四會〉（《小品般若經》）、〈第九會〉（《金剛般若經》）和《般若波羅蜜多心經》。

統稱般若經典的《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。²

- 1 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，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第64期（2013年3月），頁5-29；蔡耀明，〈以般若空觀解明無明與萬有〉，《圓光佛學學報》第22期（2013年12月），頁1-31。
- 2 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 Prajñāpāramitā Literature*, 2nd edition, Tokyo: The Reiyukai, 1978；Paul Williams, “Chapter 2: The Perfection of Wisdom (Prajñāpāramitā) Sūtras,” *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, 2nd edition, New York: Routledge, 2009, pp. 45-62, 281-291；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。

在上一輩子，或者在人間當中，或者在觀史多天當中（*manuṣyeṣu tuṣiteṣu ca deveṣu*），由於曾經廣泛地（*vistareṇa*）聽聞深奧的般若波羅蜜多，在這一輩子，順勢也就能繼續精勤修學在深奧的般若波羅蜜多。

《大般若經·第九會》（《金剛般若經》）選譯

《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》（*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*），簡稱《金剛經》。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，仍然和其他的法會息息相關。特別就《金剛經》的各個傳譯本加以對照，或考察與羅列各個傳譯本之間的同異情形，學界也有一些可供參考的成果。⁵⁴ 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。

54 參閱：如實佛學研究室（編譯），《梵文佛典翻譯與文法解析·金剛能斷般若波羅蜜多經》（台北：綠林寮，2014年）；Paul Harrison, Shōgo Watanabe (eds.), “Vajracchedikā Prajñāpāramitā,” *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, edited by Jens Braarvig, vol. III, Oslo: Hermes, 2006, 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。本選輯所擷取的網路資源，主要來自University of the West > Digital Sanskrit Buddhist Canon (<http://www.dsbcproject.org/>)；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 Trīṣatikā Prajñāpāramitā,” *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha*, part I, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 75-89。

1.

從本經選譯的這一小段，關切的人物，乃走上菩薩乘的修行者。關切的論題：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？教學的重點，首先凸顯心念之調整。既然要走上菩薩乘，去引導三界六道任何眾生通往涅槃（或寂滅），即成為份內該做的事情，以至於修行與救度，不僅不可截然分割，甚至應該完全整合來運作。然而，光是認清本分，以引導眾生通往涅槃為從事修行所該安頓於其上的工作，到底還是不夠的。假如在心念產生「眾生」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眾生，遑論發揮什麼「出路導向」的作用；連帶地，即擔當不起「菩薩」之名稱。一言以蔽之，準備上路時，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，認定或抓取在眾生、發趣菩薩乘、菩薩之概念，那將如何可能往前邁進，不斷轉化，以至於徹底脫胎換骨。

唐·玄奘譯文：

爾時，眾中，具壽善現從座而起，偏袒一肩，右膝著地，合掌恭敬，而白佛言：「希有，世尊！乃至如來·應·正等覺，能以最勝攝受，攝受諸菩薩摩訶薩；乃至如來·應·正等覺，能以最勝付囑，付囑諸菩薩摩訶薩。世尊！諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？」……

佛言：「善現！諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之

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（*sattva-saṃjñā pra-√vṛt/ the conceptualization of a living being occurs*），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、摩納婆想、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』。」⁵⁵

55 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 980a; Vajracchedikā-Conze (Edward Conze (ed. & tr.), *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957), p. 28; 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), p. 113; 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), p. 142; 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), p. 75. 相關的討論，參閱：蔡耀明，〈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〉，《圓光佛學學報》第13期（2008年6月），頁23-69。

本書譯文：⁵⁶

那個時候，在與會大眾當中，具壽善現（*āyusmān subhūtiḥ*）從座位站起來，將上著衣披在一肩，將右邊的膝蓋骨放在地面，將合掌面向佛陀做恭敬而往前彎的動作，然後向佛陀提問：「世尊！這是稀奇的事情（*āścaryam*），由於在程度上（*yāvad eva*），如來·應供·正等覺，藉由最高級的攝受（*parameṇānugraheṇa*），在攝受諸菩薩摩訶薩；由於在程度上，如來·應供·正等覺，藉由最高級的付囑（*paramayā parindanayā*），在付囑諸菩薩摩訶薩。世尊！往菩薩乘出發的修行者（*bodhisattva-yāna-saṃprasthita*），應該如何安住（*katham sthātavyam*）？應該如何推動修行（*katham pratipattavyam*）？以及應該如何攝持（或駕馭）心念（*katham cittam pragrahītavyam*）？」……

佛陀開示：「善現！往菩薩乘出發的修行者，應該發起這樣的心念（*evam cittam utpādayitavyam*）：『只要（*yāvantaḥ*）藉由眾生此一收編概念而被納入眾生領域的眾生（*sattvāḥ sattva-dhātau sattva-saṃgrahaṇa saṃgrhītāḥ*）——包括從卵子、母胎、濕潤或隨機變化而誕生（*aṇḍa-jā vā jarāyu-jā vā saṃsveda-jā vaupapādukā vā*），包括帶有物質成分的或不帶有物質成分的（*rūpiṇo vārūpiṇo vā*），包括帶有概念認定的、不帶有概念認定的，或既非帶有概念認定亦非不帶有概念認定的（*saṃjñīno vāsaṃjñīno vā naiva saṃjñīno nāsaṃjñīno vā*），只要（*yāvān*）任何一個眾生領域還正在被施設（或被指稱）的作用所施設（*kaś-cit sattva-dhātuḥ prajñāpyamānaḥ prajñāpyate*）——我務必助成使全盤熄滅於毫無剩餘依附的熄

⁵⁶ 參考梵文本。

滅之領域中（*te ca mayā sarve 'n-upadhi-śeṣe nirvāṇa-dhātau parinirvāpayitavyāḥ*）。而就在如此地助成無量的眾生使全盤熄滅之後（*evam aparimāṇān api sattvān parinirvāpya*），事實上，毫無眾生被助成全盤地熄滅（*na kaś-cit sattvaḥ parinirvāpito bhavati*）。』理由何在？善現！任何一位菩薩，其眾生之概念認定，如果運轉出來了（*sacet subhūte bodhisattvasya satva-saṃjñā pravartate*），那就不應該被稱為菩薩（*na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ*）。同樣地，涉及壽命者之概念認定（*jīva-saṃjñā*／命者想）、世人之概念認定（*puruṣa-saṃjñā*／士夫想）、生命體之概念認定（*pudgala-saṃjñā*／補特伽羅想）、從摩奴所生之概念認定（*manu-ja-saṃjñā*／意生想）、源自摩奴之概念認定（*mānava-saṃjñā*／摩納婆想）、造作者之概念認定（*kāraka-saṃjñā*／作者想）、感受者之概念認定（*vedaka-saṃjñā*／受者想），⁵⁷ 菩薩也都不應該在認知上運轉出來。理由何在？善現！所謂的『往菩薩乘出發的修行者』，並不對應而等同於任何一個項目（*nāsti subhūte sa dharmo, yo bodhisattva-yāna-saṃprasthito nāma*）。」

2.

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。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。然而，從本經選譯的這一小段，乍看

57 參閱：《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T. 220 (2), vol. 7, p. 423a; Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: VI-VIII*, Tokyo: Sankibo Busshorin, 2006, pp. 167-168。

之下，好像在跟大家潑冷水：「如來不可藉由各個特徵的具備就被觀看到。」問題是，所謂的「不可被觀看成」或「不可觀看在」（*na draṣṭavya / 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。」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，即不應滯留在觀看的表面。

唐·玄奘譯文：

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。⁵⁸

本書譯文：⁵⁹

如來不可藉由各個特徵的具備就被觀看到（*na lakṣaṇa-saṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ*）。理由何在？世尊！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（*yā sā bhagavan lakṣaṇa-saṃpat tathāgatena bhāṣitā, saivā-lakṣaṇa-saṃpat*）。

58 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 980b; Vajracchedikā-Conze, p.30; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p.115; Vajracchedikā-Vaidya, p.76。

59 梵文本的白話翻譯。

3.

《金剛經》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局限，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，這樣在做事或修行，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。從本經選譯的這一小段，關鍵概念為「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。如果「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。這樣的「墮於事」在看事情，或可稱為陷落式的觀看（*entrapped seeing*）。有鑑於此，《金剛經》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，以及把工作確實施展開來。

唐·玄奘譯文：

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。⁶⁰

本書譯文（梵文本的白話翻譯）：⁶¹

善現！譬如（*tad yathā 'pi nāma*），有人已經進入黑暗當中，將會看不到任何項目（*puruṣo 'ndha-kāra-praviṣṭo na kim-cid api paśyet*）。菩薩若陷落於事物而施捨施物，其陷落於事物，應知亦如同看不到任何項目（*evam vastu-patito bodhisattvo draṣṭavyo, yo vastu-patito dānaṃ parityajati*）。善現！譬如，明眼的人，在破曉而旭日升起的時候，將會看到各式各樣的形狀（*cakṣuṣmān puruṣaḥ prabhātāyāṃ rātrau sūrye 'bhyudgate nānā-vidhāni rūpāni paśyet*）。菩薩若不陷落於事物而施捨施物，其不陷落於事物，應知亦如同看到各式各樣的形狀（*evam a-vas্তু-patito bodhisattvo draṣṭavyo, yo 'vastu-patito dānaṃ parityajati*）。

4.

從本經選譯的這二小段，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《金剛經》為背景，主要用以區別於諸佛如來之身相，特指世間生命體之身體的相狀或特徵。這二小段經文，都以譬

60 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，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 Diamondśūtra's Logic of Not and A Critique of Katz's Contextualism: Toward a Non-dualist Philosophy*, Lewiston: Edwin Mellen, 2006, p. 34。

61 梵文本的白話翻譯。

喻帶出所要考察的重點，想像有一個人具備身體，甚至具備廣大的身體。第一小段經文，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*）。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」，或陶醉於論斷為「廣大的」這樣的一個想法，而在於單刀直入，檢視所謂「廣大的」所鋪蓋出來的「自體」：所謂的自體，既非本身存在為體（*na bhāvaḥ*），亦非本身存在為非體（*nābhāvaḥ*），而只是言說指稱的表現。第二小段經文，也不在假藉而比擬的說詞橫生枝節，同樣地直截了當指出，所謂的具備身體或具備廣大的身體，並非本身存在為身體（*a-kāya*），也只是言說指稱的表現。

唐·玄奘譯文：

4.1

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。」⁶²

62 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 981c; Vajracchedikā-Conze, p. 36; Vajracchedikā-Harrison/Watanabe, p. 120; Vajracchedikā-Harrison, p. 147; Vajracchedikā-Vaidya, p. 78。

4.2

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。」⁶³

本書譯文：⁶⁴

4.1

佛陀問善現：「譬如（*tad yathā 'pi nāma*），有一個人（*puruṣo bhavet*）具備身體（*upeta-kāya*），甚至具備廣大的身體（*mahā-kāya*），而可比擬為具有猶如妙高山王那樣的自體（*yat tasyaivaṃ-rūpa ātma-bhāvaḥ syāt, tad yathā 'pi nāma sumeruḥ parvata-rājaḥ*）。善現！你認為那樣的自體會是廣大的嗎（*tat kiṃ manyase subhūte api nu mahān sa ātma-bhāvo bhavet*）？」

善現回答：「世尊！那會是廣大的（*mahān sa bhagavan*）。善逝！那樣的自體會是廣大的（*mahān sugata sa ātma-bhāvo bhavet*）。理由何在？世尊！談到自體，就自體做為主詞而論（*ātma-bhāva ātma-bhāva iti bhagavan*），以如來的

⁶³ 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 984a; Vajracchedikā-Conze, p. 49; Vajracchedikā-Harrison, p. 153; 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), p. 102; Vajracchedikā-Vaidya, p. 84。

⁶⁴ 梵文本的白話翻譯。

教導，那正好成為並非體之涵義（*a-bhāvaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ*）。在那樣的涵義下，才被叫作自體（*tenōcyata ātma-bhāva iti*）。世尊！那並不是體，也不是非體（*na hi bhagavan sa bhāvo, nābhāvaḥ*）。在那樣的涵義下，才被叫作自體（*tenōcyata ātma-bhāva iti*）。」

4.2

佛陀對善現說：「善現！譬如（*tad yathā 'pi nāma*），有一個人（*puruṣo bhavet*）具備身體（*upeta-kāya*），甚至具備廣大的身體（*mahā-kāya*）。」

長老善現回應佛陀：「世尊！如來所說的這一個人具備著身體、廣大的身體（*yo 'sau bhagavaṃs tathāgatena puruṣo bhāṣita upeta-kāyo mahā-kāya iti*），以如來的教導，那正好成為並非身體之涵義（*a-kāyaḥ sa bhagavaṃs tathāgatena bhāṣitaḥ*）。在那樣的涵義下，才被叫作具備著身體、廣大的身體（*tenōcyata upeta-kāyo mahā-kāya iti*）。」

5.

從本經選譯的這一小段，課題在於觀看如來，或如來應該怎樣被觀看（*tathāgato draṣṭavyaḥ*）。著手討論的焦點，放在「以諸相具足」（*lakṣaṇa-saṃpadā*），也就是應否「藉由具備著各個特徵」。表面上，好像那麼順理成章，唾手可得；出來的答案，竟然是否定的。之所以如來不可藉由具備著各個特徵就被觀看到，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，將之稱為「諸相具足」（*lakṣaṇa-saṃpat*），其實正好為「非諸相具足」（或並非具備著各個特徵）（*a-lakṣaṇa-saṃpat*）之涵義。換言之，在這兒做為觀看如來的所緣，只是約定俗成指稱的景象；而約定俗成指稱的景象，實情上，既非只是所指稱的那個樣子，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為那麼斬釘截鐵的東西，就要埋首觀看下去，要不是走不通，恐怕淪為緣木求魚。就在這麼當頭一棒的撞擊下，敲出或許較為深奧的理念：「乃至諸相具足，皆是虛妄。乃至非相具足，皆非虛妄。」只要論斷各個特徵的具備是擺在那裡存在的，或其本身就只是等同如此的論斷——取向上，達到那樣程度的論斷，就偏離了實情，無異於拿表面的論斷，去整個限定不可限定的實情，而淪為虛妄或錯謬的表現（*mṛṣā*）。⁶⁵然而，只要不將各個特徵的具備論斷成擺在那裡存在的，或其本身就只是等同凡常的論斷——取向上，不踰越到那樣程度的論斷，就不偏離實情，也不至於淪為虛妄或錯謬的表現（*a-mṛṣā*）。

唐·玄奘譯文：

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。」

⁶⁵ 源自動詞字根 $\sqrt{mṛṣ}$ 的 *mṛṣā*，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，*mṛṣā-dṛṣṭi* 可翻譯為謬見（*false view*）；*mṛṣā-vāda* 可翻譯為妄語（*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。

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。」⁶⁶

本書譯文：⁶⁷

佛陀問善現：「善現！你認為如來可藉由具備著各個特徵就被觀看到嗎（*tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇa-sāmpadā tathāgato draṣṭavyaḥ*）？」

善現回答：「世尊！不是的。如來不可藉由具備著各個特徵就被觀看到（*na lakṣaṇa-sāmpadā tathāgato draṣṭavyaḥ*）。理由何在？世尊！舉凡被如來說為那樣的具備著各個特徵（*yā sā bhagavan lakṣaṇa-sāmpat tathāgatena bhāṣitā*），那其實並非具備著各個特徵（*saivālakṣaṇa-sāmpat*）。」

如此講說之後，世尊向長老善現開示：「善現！只要在程度上達到具備著各個特徵（*yāvat subhūte lakṣaṇa-sāmpat*），就該程度而論，即為虛妄（*tāvan mṛṣā*）。只要在程度上達到並非具備著各個特徵（*yāvad a-lakṣaṇa-sāmpat*），就該程度而論，即為不虛妄（*tāvann a-mṛṣā*）。有鑑於此（*iti hi*），如來應該從特徵並非其本身就是特徵而被觀看（*lakṣaṇālakṣaṇatas tathāgato draṣṭavyaḥ*）。」

66 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，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。

67 梵文本的白話翻譯。

6.

從本經選譯的這一小段，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-puruṣa*) 獨具的三十二個特徵 (*lakṣaṇa*)」。答案依然是否定的，也就是說，如來不可藉由偉大人士獨具的三十二個特徵就被觀看到。既然考慮拿偉大人士獨具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，「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。」所謂的偉大人士獨具的三十二個特徵，應該洞察為並非本身存在為特徵。

唐·玄奘譯文：

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。」⁶⁸

本書譯文：⁶⁹

佛陀問善現：「善現！你認為如來·應供·正等覺可藉由

68 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，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.

69 梵文本的白話翻譯。

偉大人士獨具的三十二個特徵就被觀看到嗎（*tat kiṃ manyase subhūte dvātriṃśan-mahā-puruṣa-lakṣaṇais tathāgato 'rhan samyak-saṃbuddho draṣṭavyaḥ*）？」

善現回答：「世尊！不是的。如來·應供·正等覺不可藉由偉大人士獨具的三十二個特徵就被觀看到（*na dvātriṃśan-mahā-puruṣa-lakṣaṇais tathāgato 'rhan samyak-saṃbuddho draṣṭavyaḥ*）。理由何在？世尊！舉凡被如來說為那樣的偉大人士獨具的三十二個特徵（*yāni hi tāni bhagavan dvātriṃśan-mahā-puruṣa-lakṣaṇāni tathāgatena bhāṣitāni*），世尊！那其實被如來教導為並非特徵（*a-lakṣaṇāni tāni bhagavaṃs tathāgatena bhāṣitāni*）。在那樣的涵義下，才被叫作偉大人士獨具的三十二個特徵（*tenôcyante dvātriṃśan-mahā-puruṣa-lakṣaṇānīti*）。」

7.

從本經選譯的這一小段，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-pariṇiṣpattiyā*），也就是應否「藉由所成就（或實現）的色身（或軀體）」。其回應為仍然不行：如來不可藉由所成就的色身就被觀看到。理由在於，以開發智慧為主軸的修行，努力的方向，不應該在於捕捉所成就的色身，而應該在於就所謂的所成就的色身，洞察為並非本身存在為成就。

唐·玄奘譯文：

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。」⁷⁰

本書譯文：⁷¹

佛陀問善現：「善現！你認為如來可藉由所成就的色身就被觀看到嗎（*tat kiṃ manyase subhūte rūpa-kāya-pariṇipattiyā tathāgato draṣṭavyaḥ*）？」

善現回答：「世尊！不是的。如來不可藉由所成就的色身就被觀看到（*na rūpa-kāya-pariṇipattiyā tathāgato draṣṭavyaḥ*）。理由何在？世尊！談到所成就的色身，就所成就的色身做為主詞而論（*rūpa-kāya-pariṇipattī rūpa-kāya-pariṇipattir iti bhagavan*），以如來的教導，那正好成為並非成就之涵義（*a-pariṇipattir eṣā tathāgatena bhāṣitā*）。在那樣的涵義下，才被叫作所成就的色身（*tenōcyate rūpa-kāya-pariṇipattir iti*）。」

8.

從本經選譯的這一小段，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」，也就是應否「藉由具備著各個特徵」。答案還是一樣，如來不可

⁷⁰ 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 984b; Vajracchedikā-Conze, p. 52; Vajracchedikā-Harrison, p. 154; Vajracchedikā-Schopen, pp. 103-104; Vajracchedikā-Vaidya, p. 86。

⁷¹ 梵文本的白話翻譯。

藉由具備著各個特徵就被觀看到。緊跟著交代理由，修行要開發穿透式的智慧，所謂的諸相具足，就應該予以洞察，而了悟並非本身存在為諸相具足。

唐·玄奘譯文：

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。」⁷²

本書譯文：⁷³

佛陀問善現：「善現！你認為如來可藉由具備著各個特徵就被觀看到嗎（*tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇa-saṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ*）？」

善現回答：「世尊！不是的。如來不可藉由具備著各個特徵就被觀看到（*na lakṣaṇa-saṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ*）。理由何在？世尊！舉凡被如來說為那樣的具備著各個特徵（*yaiśā bhagavan lakṣaṇa-saṃpat tathāgatena bhāṣitā*），以如來的教導，那正好成為並非具備著各個特徵之涵義（*a-lakṣaṇa-saṃpad eṣā tathāgatena bhāṣitā*）。在那樣的涵義下，才被叫作

⁷² 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 984c; Vajracchedikā-Conze, pp. 52-53; Vajracchedikā-Harrison, p. 154; Vajracchedikā-Schopen, p. 104; Vajracchedikā-Vaidya, p. 86。

⁷³ 梵文本的白話翻譯。

具備著各個特徵（*tenōcyate lakṣaṇa-sampad iti*）。」

9.

從本經選譯的這一小段，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」，也就是應否「藉由具備著各個特徵」。提問之後，再一次明白地宣示主張，如來不可藉由具備著各個特徵就被觀看到。接下來，立即提出理由：「假如如來可藉由具備著各個特徵就被觀看到，那麼連轉輪王（*rājā cakra-vartī*）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王，而轉輪王也可以被看成如來。如此一來，僅憑具備著各個特徵，就這樣看下去，到底是在看如來，還是在看轉輪王，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，如來不可藉由具備著各個特徵就被觀看到。然而，這主要從消極面入手，剔除不適任的候選項目。問題仍然有待進一步紓解。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：「應該從特徵並非其本身就是特徵（的眼光或理念）而觀看如來。」如上雙方面並進的辦法，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*），並不是在認定某一項目之後，只憑藉著滯留在或併入所認定項目的領域，就足以認知確實的情形；「不離」（*na ~ abhinipātam anāgamyā / not being independent of*），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滯留在

外，就足以認知確實的情形。⁷⁴

唐·玄奘譯文：

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。」⁷⁵

本書譯文：⁷⁶

佛陀問善現：「善現！你認為如來可藉由具備著各個特徵就被觀看到嗎（*tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇa-sāmpadā tathāgato draṣṭavyaḥ*）？」

⁷⁴ 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; Aṣṭa-Vaidya, pp. 471, 488; Aṣṭa-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「在他處」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。

⁷⁵ 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 985a; Vajracchedikā-Conze, p. 56; Vajracchedikā-Harrison, p. 156; Vajracchedikā-Schopen, p. 105; Vajracchedikā-Vaidya, p. 87。

⁷⁶ 梵文本的白話翻譯。

善現回答：「世尊！不是的。根據我對於世尊所說的意思的理解（*yathāhaṃ bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi*），如來不可藉由具備著各個特徵就被觀看到（*na lakṣaṇa-saṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ*）。」

佛陀開示：「答得好，答得好。善現！那正好如此。善現！那正好如同你說的那樣。如來不可藉由具備著各個特徵就被觀看到。理由何在？善現！假如如來可藉由具備著各個特徵就被觀看到（*sacet punaḥ subhūte lakṣaṇa-saṃpadā tathāgato draṣṭavyo 'bhaviṣyat*），那麼連轉輪王也都可以當起如來了（*rājāpī cakra-varṭī tathāgato 'bhaviṣyat*）。因此，如來不可藉由具備著各個特徵就被觀看到（*tasmān na lakṣaṇa-saṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ*）。有鑑於此，應該從特徵並非其本身就是特徵而觀看如來。」

10.

從本經選譯的這一小段，簡單地說，舉凡運用眼根看出身相的形貌或形質（*rūpa*），或運用耳根聽出對象的聲音（*ghoṣa*），然後憑藉著滯留在這樣的知覺的表面，不論做再多其實已偏差的努力（*mithyā-prahāṇa*），將猶如緣木求魚，終究看不進（*na vpaś*）諸佛如來。既然諸佛如來做為「佛法引導者」（導師）（*nāyaka*），乃出之以「關聯要項之為集合體」（法身）（*dharmakāya*），⁷⁷ 因此，諸佛如來應該被觀看

77 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、軀體；「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

為「關聯要項如其所是」（法性）（*dharmatā*）之顯現。換言之，諸佛如來應該「從關聯要項」（*dharmataḥ*）的角度而被觀看，並且透過如此的觀看，如實了知「關聯要項如其所是」。由於「關聯要項如其所是」並非可落入分別認知的把捉（*dharmatā ca na vijñeyā*），「關聯要項如其所是」即不能被分別認知所認知到（*na sā śakyā vijñānitum*）。再者，無上正等菩提，並不是光靠各個特徵的具備，就可以被諸佛如來現前證入。因此，眾生在觀看的時候，如果僅滯留在諸佛如來具備著各個特徵，當然認知不到已現前證入無上正等菩提的諸佛如來。

唐·玄奘譯文：

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。」

合體；《金剛經》的「法身」，主要為「第○序的身體」，亦即，就「法性」視角或「法之無為（亦稱無為法）」的視角所說的集合體，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。因篇幅所限，故僅略舉一處經證：「以諸賢聖·補特伽羅·皆是無為之所顯故。」（《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，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*）都是根本於無為才得以顯現（*a-saṃskṛta-prabhāvitāḥ*）。

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。」⁷⁸

本書譯文：⁷⁹

那個時候，世尊講說如下的二個偈頌：「舉凡藉由形貌觀看我（*ye māṃ rūpeṇa cādrākṣuḥ*），以及舉凡藉由聲音追尋我（*ye māṃ ghoṣeṇa cānvaguḥ*），那就漂流在錯謬的用功（*mithyā-prahāṇa-prasṛtāḥ*），而如此用功的眾生將看不到我（*na māṃ drakṣyanti te janāḥ*）。應該從法的角度觀看佛陀（*dharmato buddho draṣṭavyaḥ*），那是由於導師即法身（*dharmā-kāya hi nāyakāḥ*）。法性不可被分別認知（*dharmatā ca na vijñeyā*）；法性不能被分別認知（*na sā śakyā vijñitum*）。

善現！你認為無上正等菩提可被如來藉由各個特徵的具備就予以現前證入嗎（*tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇa-sāmpadā tathāgatenānuttarā samyak-sambodhir abhisambuddhā*）？善現！你還是不應該如此地進行觀看（*na khalu punas te subhūte evaṃ draṣṭavyam*）。理由何在？善現！無上正等菩提不會是可被如來藉由各個特徵的具備就予以現前證入的（*na hi subhūte lakṣaṇa-sāmpadā tathāgatenānuttarā samyak-sambodhir abhisambuddhā syāt*）。」

78 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，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-prahāṇa < ṽhā*），意指正確的斷除，和「正勤」（*samyak-pradhāṇa < ṽdhā*）似可通用，意指正確的精勤、用功。

79 梵文本的白話翻譯。

11.

從本經選譯的這一小段，很扼要說明「如來·應供·正等覺」這一串稱號之所以確實給得出來所契合的涵義。以這一串稱號當中的「如來」一詞而論，如果以為「如來做了實存上可單獨抽離的行去、行來、站著、坐著或臥著之動作」，那就是還沒瞭解佛陀所講說話語的意義。關鍵在於，之所以被稱為「如來」，正好為「真實」（或實在／*bhūta*）、「真如」（或如其所是／*tathatā*）之「增語」（或異名／*adhivacana*）；⁸⁰「都無所去」，「無所從來」，才稱得上「如來（如去）」，亦即，其來去乃依於真如或顯現為真如。簡言之，在時空歷程的移動，不論實存上，或認知上，全然不卡死在起點之邊界，也全然不卡死在終點之邊界，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，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。⁸¹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，根本不必滯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

80 另外，可參閱：「善現！言如來者，即是真實真如·增語。」（《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，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 adhvacaṇaṃ*.

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

步。

唐·玄奘譯文：

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』。⁸²

本書譯文：⁸³

善現！然而，如果任何個體這麼說（*yaḥ kaś-cid evaṃ vadet*）：『如來或者行去，或者行來，或者站著，或者坐著，或者做成臥著的狀態（*tathāgato gacchati vāgacchati vā, tiṣṭhāti vā, niṣīdati vā, śayyāṃ vā kalpayati*）。』則該個體並不瞭解我所講說話語的意義（*na me sa bhāṣitasyārtham ājānāti*）。理由何在？善現！所謂的『如來』（*tathāgata iti subhūte ucyate*），既非已行去任何地方（*na kva-cid gataḥ*），亦非已來自任何地方（*na kutaś-cid āgataḥ*）。在那樣的涵義下，才被叫作『如來·應供·正等覺』（*tenōcyate tathāgato 'rhan samyak-saṃbuddha iti*）。

《般若波羅蜜多心經》

本經簡稱《心經》，為整部般若經典的心髓或精華，教導

82 《大般若經·第九會·能斷金剛分》，唐·玄奘譯，T. 220 (9), vol. 7, p. 985b; Vajracchedikā-Conze, p. 59; Vajracchedikā-Harrison, p. 157; Vajracchedikā-Schopen, p. 106; Vajracchedikā-Vaidya, p. 88。

83 梵文本的白話翻譯。