新譯梵文佛典

金剛般若波羅蜜經

वज्रच्छेदिका

(一)

許洋主
2005.12.27

願一切功德迴向

許檢察官

序之一

《金剛經》中智慧花盛開

西元一世紀的時候，《金剛經》開始流傳於印度。這個時候距離創立佛教的釋迦牟尼佛在拘尸那羅城入涅槃，大約有五百年之久。但在大乘佛教徒——不論他是中國人、日本人或其他國家的人——的心目中，此經百分之百是佛說的，是可以打上「正」字標記的佛說《金剛經》。但從印度佛教史來看，不能沒有疑惑：爲什麼已入涅槃的佛還能在五百年後說這部《金剛經》呢？這個佛教經典史上的問題該如何解答呢？

佛教的聖典分成三部分，亦即所謂的「三藏」：經、律、論。在此先從最後一個說明。論藏包含後世佛教學者的佛學著作，每一部論著都留下作者的名字。律是釋迦牟尼佛在創立佛教後，爲他的出家弟子制定的，可以說是出家僧團共同生活的規則。「三藏」中，經藏最特殊，異於律和論，它的作者完全不詳，全部歸爲佛所說。所有的佛經常冠上「佛說」二字，例如《佛說阿彌陀經》等。從字義上說，佛是覺者，指已開悟了的人。一切佛經出自覺者，總之，不是泛泛之輩說或寫的。而成爲覺者並不是一樁簡單的事，有其非常嚴格的客觀條件或標準。流傳於世間的佛經很多，這或許意謂製作佛經的覺者人數不少。但無論如何，說這部佛經的覺者，和說那部佛經的覺者，他們所証

悟的內涵，必定是無二無別的，所謂「佛佛道同」是也。也就是說，從相對的、世俗的角度來看，十方三世都有覺者，亦即都有佛，但就他們所達到的絕對悟境而言，十方三世一切佛等同一佛。所以，依據這點，所有的佛經，包括《金剛經》，當然都可認定是「佛」說的。

佛教的內容極其豐富，但其中最受重視、最常被強調的是「般若」。般若是梵語 prajñā 的音譯，它的意思是「智慧」。佛教所說的智慧與世俗的智慧完全不同，爲了區分，佛教徒常使用「般若」一詞。然而，般若到底是什麼呢？它既然是佛教一教的主要教理之一，當然不是以三言兩語就能說清楚的，但在此卻必須「一言以蔽之」。簡單地說，智慧就是徹知徹悟世間萬事萬物的眞相實況，套用禪宗的話，即一切事物（包括生物在內）的「眞面目」。在我們習以爲常的成見中，它們全部以一種截然不同於其自身的面貌呈現，我們也因此而落入生死苦海中。實際上成爲問題的不是它們，它們永遠是它們那個樣子，所謂「法爾如是」是也。眞正造成麻煩的是我們對它們缺乏正確的知見。所以，

智慧是「眼」，讓我們看透一切現象的真實狀況。
智慧是「心」，讓我們認清全部事物的真正本質。
智慧是「手」，讓我們洗清我們心中所有的「毒素」。
智慧是「腳」，讓我們跨越阻止我們修行的種種障礙。
智慧是……。

就這樣，《金剛經》中開遍了智慧的花朵。隨時隨地都歡迎有心人進來摘取！

序之二

修行就是把智慧落實在日常生活中

雖然《金剛經》中開遍智慧的花朵，但不希望它被摘去做裝飾用。一般的花只能在短暫的時間內，供人賞心悅目，不久就會枯萎凋謝，而《金剛經》中盛開的智慧花永遠保持鮮美如初；不論我們什麼時候看到它，它都是「生趣盎然」的。它不是供擺設的裝飾品，而是要「吃」下去以滋養我們的生命的。

我們的日常生活，指從早上睡醒到晚上入眠，這個期間的各種身心活動，包括之前的醒和之後的睡。吃、喝、說話、工作、思考……，都是我們日常生活的內容；把這些抽離，就沒有所謂的日常生活。由此可推知，每天規定自己唸或拜佛多少遍、誦多少經、持多少咒等等，也都是日常生活的項目。唸或拜佛、誦經、持咒，和其他事一樣，從一個角度來看，各個耗掉我們日常生活——「一段」又一段串連起來的時間——的一部分，但從另一角度來看，它們也「填滿」了我們的日常生活——「一塊」又一塊總合起來的空間。對虔誠的佛教徒而言，唸或拜佛、誦經、持咒是「功課」，也是修行。實際上，在佛教，修行的內涵非常多，也非常廣泛。小乘佛教的三十七道品，和大乘佛教的六度萬行，都可以說是佛教徒應每天修行亦即實踐的德目。但是不是「織成」日常生活這一塊「布」的「材料」，如唸佛、布施……，

都可算是「修行」——怎麼聽，都覺得它是「絕妙好詞」——呢？

我們的手伸出去，若是爲了扶起一個顚倒的人，那是好行爲；若是爲了打一個厭惡的人，那是壞行爲；若只是無意識地伸出去，那就與好壞行爲無關。好的行爲係出於智慧，因爲有理性在指導。而壞的行爲來自無知，因爲聽任情緒支配。由此可知，智者與愚夫在這方面，不，在許多方面，確實是極殊異的。同樣的，眞或正修行和假或反修行，當然有所不同。唯有與般若相應，亦即以智慧爲導的修行，才是眞修行、正修行，否則就是假修行、反修行。換句話，前者是把智慧落實在日常生活中，令每天在生活的人逐漸提昇，而後者只是耗掉或「塡滿」日常生活而已。

《金剛經》中所蘊含的智慧，是要讓眞正的修行者在日常生活的各個活動項目中，用作「路標」或「燈塔」的，而不是只要人放在嘴巴上說說，或在腦袋內想想而已。

序之三

新譯梵文佛經與鄉土文化

流傳到現在的印度佛教聖典，在小乘方面是用巴利語寫的，在大乘方面則是梵文。這些典籍後來被譯成各國文字，例如中文、藏文、日文、蒙古文、滿州文、于闐文、西夏文，乃至近代的英文、法文、德文等。這裡用「巴利語」而沒有用「巴利文」。爲什麼呢？這是因爲巴利語有音無字，也就是說，用以拼寫巴利語音的文字早已失傳了。很難想像吧，一種有音無字的語文歷經上千年還能流傳下來！巴利語和梵文一樣，也是佛教的聖典語言，隨著佛教聖典的流布，它也完好無缺地被保存下來。誰能不驚訝宗教的力量！

西元一世紀「大乘運動」興起。它出自對小乘佛教的批評，所以也可說是佛教的「宗教改革」（Reformation）。在大乘佛教盛行時，梵文由於印度統治者的提倡而再度成爲印度最強勢的語文。因此，對應時代，大乘佛教的聖典都是用梵文書寫的。

漢譯佛典大都譯自以梵文書寫的佛教聖典。在中國，自東漢末開始，譯經事業歷經一千多年。在做漢譯時所依據的梵本主要取自印度和西域；唐代的玄奘法師去天竺取經，就是去印度把佛經的梵本揹回來。但很遺憾，這些自印度、西域被帶到中國的梵本，大多「音訊杳然」，無影無踪了。

現存的梵文佛典，雖然數量少，但在探知「釋迦本懷」上，還是具有相當大的功能。目前國際佛學研究的趨向，不論在歐美或在日本，莫不以回歸原典爲主。當今從事佛學研究的歐美或日本學者，沒有不通達巴利語或梵文的，有的甚至梵巴二語都擅長。當然這主要是因爲透過梵文佛典更能發掘佛教的本義。鑑於在這個行列上我們不能缺席，我們才不辭艱辛去揭開梵文的「秘紗」，直探佛典的「堂奧」。然而，若只是爲了怕「貽笑大方」而不敢「缺席」，那也未免太「粗俗膚淺」了。應該還有更深層的用意或出發點吧！

今日台灣經濟富裕，社會卻充滿亂象。經濟富裕是各個階層都高興的事，但社會充滿亂象，卻讓有識之士憂心如焚。追究起來，這是我們的物質文明突飛猛進，但我們的精神文化始終沒有跟著提昇所致。歷史上有些帝國滅亡，不是因爲貧弱，而是「富而不好禮」。此處的「禮」，廣義地說，就是文化。社會問題層出不窮，是在反映原有的文化有不適用之處，必須趕緊補充外來的新文化成分，讓原有的文化在接受一番「滋養」後，重新出發，再度發揮它的功能。佛教雖早已成爲中國傳統文化的一部分，但每個時代一定要有它自己對佛教的新詮釋——以新的方法或態度配合新的需要而做的解說。所以，新譯梵文佛典的編、譯、註，不但是現代台灣佛教與佛學的新起點，更是我們呈給台灣，我們這位「老母親」的「滋養品」。看啊，她現在多衰老！什麼都不替她做，忍心嗎？

序之四

謹向護持者致謝

能爲台灣——我們這位日薄西山的「老母親」——效勞，使她「恢復生機」者的名單中，如實佛學研究室的幾位成員是列不進去的。我們欠缺很多很多客觀條件。在做新譯《金剛經》的二年期間，我們要錢沒錢，要人沒人。在這個「money speaks loudly」的台灣社會，儘管非常缺乏可調度的資金，也非常缺乏可用的人手，我們還是把它完成了，這不是奇蹟是什麼呢？當然不是奇蹟，完全不是，徹底不是，百分之百不是。它只是一部極平凡卻千眞萬確的「西部開拓史」而已：我們這幾個人不是各自只流自己一個人的「血汗」，我們每個人所流的可能有幾十個或幾……的量。

這項艱鉅的「工程」，當然不是光靠我們幾個人的能耐就夠的，而是許多人「共襄盛舉」協力完成的。就以我們這間曾經「雨潦四集」（〈正氣歌〉）的研究室爲例，它就是許檢察官提供的。我必須感激的人，不勝枚舉。僅在此合掌致意，謝謝您們對我們的護持。對許檢察官，我更出於一份親情，願將一切功德迴向她，祝她早日康復——這也是促使我對新譯《金剛經》全力以赴的動力之一。

爲衆生、爲鄉土做能力範圍內的事，絕非做一次就算「大功

告成」的，那是必須「鞠躬盡瘁，死而後已」的永續使命。如實佛學研究室的幾位年輕成員，他們對社會、對文化的眞摯心懷，絕對是毋庸置疑的，又，即使已接近「黃昏」的我，也不會輕易放手喊停。所以，我們一定會如印順長老所咐囑的，繼續致力於梵文佛典的新譯工作，但這種「大」事確實需要許多支援，因此，我們懇切地期待更多、更持續的關心與護持。希望拋「玉」能引出「金剛」，好讓那安和樂利的人間淨土，由於愈來愈多的人熱烈參與，以及無條件且無限制的合作無間，而早日出現。

最後，我更要感謝我那幾位年輕的工作伙伴，沒有他們的「手足扶持」，我一定「寸步難行」。他們當中，郭朝順、蔡伯郎在電腦方面，陳一標在文字，尤其梵文方面，鐘文秀在編排方面，都提供極大且極不可或缺的幫助。總之，說沒有他們秉公無私、全心全力的投入，整套新譯《金剛經》就不可能問世，也絕不爲過。

許洋主 合十

1996, 07, 18

如實佛學研究室

總　目　錄

第一册　新譯部

集註部

第二册　解析部

第三册　諸譯部

（梵本、新譯、古漢譯、藏譯）

第四册　諸譯部

（日譯、英譯、法譯、德譯）

第五册　文獻部

（梵語學、中村元＜金剛般若經解題＞、梶芳光運＜金剛般若經序論＞、般若經典類研究書籍論文目錄）

梵文部

（Max Müller 本、中亞本、Gilgit 本、Conze 校訂本）

目　　錄

序 i

如何使用本書 xv

新譯部

說明 3

經名 5

歸敬偈 6

法會因由分第一 7

善現起請分第二 25

大乘正宗分第三 36

妙行無住分第四 47

如理實見分第五 55

正信希有分第六 62

無得無說分第七 77

依法出生分第八 85

一相無相分第九 94

莊嚴淨土分第十 105
無爲福勝分第十一 116
尊重正教分第十二 119
如法受持分第十三 123
離相寂滅分第十四 135
持經功德分第十五 159
能淨業障分第十六 169
究竟無我分第十七 176
一體同觀分第十八 195
法界通化分第十九 201
離色離相分第二十 204
非說所說分第二十一 208
無法可得分第二十二 214
淨心行善分第二十三 216
福智無比分第二十四 219
化無所化分第二十五 221
法身非相分第二十六 224
無斷無滅分第二十七 228
不受不貪分第二十八 232
威儀寂靜分第二十九 235
一合離相分第三十 237
知見不生分第三十一 243
應化非眞分第三十二 248

集註部

說明 259
經名 263
歸敬偈 265
法會因由分第一 266
善現起請分第二 285
大乘正宗分第三 301
妙行無住分第四 314
如理實見分第五 323
正信希有分第六 330
無得無說分第七 355
依法出生分第八 365
一相無相分第九 379
莊嚴淨土分第十 399
無爲福勝分第十一 414
尊重正教分第十二 418
如法受持分第十三 424
離相寂滅分第十四 434
持經功德分第十五 456
能淨業障分第十六 469
究竟無我分第十七 477
一體同觀分第十八 495
法界通化分第十九 504
離色離相分第二十 507

非說所說分第二十一 510
無法可得分第二十二 515
淨心行善分第二十三 517
福智無比分第二十四 519
化無所化分第二十五 521
法身非相分第二十六 524
無斷無滅分第二十七 533
不受不貪分第二十八 537
威儀寂靜分第二十九 541
一合離相分第三十 544
知見不生分第三十一 552
應化非眞分第三十二 556

如何使用本書

新譯梵文佛典系列是以現存梵文佛典為主軸，將其譯成現代白話文，並蒐集、編譯各種相關文獻的計畫。此一「工程」確實相當浩大艱難，但我們對它絲毫「不驚、不怖、不畏」(《羅什譯》)，這乃是因為我們一心一意地想透過它，讓現代的華人覺得佛典的格外親切與彌足珍貴，進而對佛的智慧有更全面性的掌握與理解。

因此，我們希望達成的目標是，令縱使不懂佛教的一般人，也能輕鬆地瞭解佛教經典的內容，而有心進一步研究的學者，可以從其中找到研究的題材與資料。

此系列中的第一部《金剛般若波羅蜜經》〔以下略作《金剛經》〕，即是依循此目標，編譯而成的，堪稱是目前收錄有關《金剛經》的資料最為豐富者。全書共分五冊六部，分別從各種不同的角度，來切進梵文《金剛經》此一令人興趣盎然的主題。全書的設計大致如下。

第一冊：包含《新譯部》和《集註部》

《新譯部》：

直接從梵文翻譯成白話文，並加上詳細的註解。又，梵本與最為通行的鳩摩羅什譯的不同，亦會在註釋中提及。從這些

當中，可以發現一些語言上的有趣之處，例如「一千二百五十位比丘」，在梵本中並無「一千二百五十」此一數字，其原文之意為「再加半個就變成十三個一百」。同時，亦可發覺義理上的微妙差別。

其中，並附有印順長老對《金剛經》的解說，以便讀者能更進一步玩味此經所隱含的深意。

《集註部》：

有些經典若不經過透徹的研究，是無法使其微言大義顯發出來的。現代的學者在翻譯或講解《金剛經》時，都根據其長年研究所得，對其義理做個人最精闢的解說。其中容或有歧異，然皆有所據，可代表某種見地。

此部分係以八種日文譯本和二種英文譯本為主，將其中的註釋加以翻譯、編排而成。讀者可在沒有語言障礙的情況下，輕鬆地了解到各學者對同一詞語、同一段落的精彩說明，並在最短的時間內，吸取到最多人的研究成果與心得。

第二册：包含《解析部》

《解析部》：

梵文一直被認為是相當深奧、難懂的語文，許多人視學習梵文為畏途，只能心嚮往之。《解析部》的撰寫純係針對此一困擾而設計的。您只要有一點梵文文法的觀念，您就可以直接閱讀此部份，因為它對《金剛經》梵本的每一個字、每一個詞組、每一個子句都作極詳盡的解釋和分析。相信讀畢

《解析部》，讀者對梵文的掌握一定可以更上一層樓。並且，由此亦可發現翻譯是有某種程度的自由性，因而絕不可執著於文字的表面。

第三册、第四册：包含《諸譯部》

《諸譯部》：

此部份做的是文獻整理的工作。將古漢譯七種、藏譯一種，以及現代學者以各種語文直接從梵本譯出的譯本（日譯七種、英譯二種、法譯德譯各一種）加以分段，以便學者對照參考。並將梵文校訂本及新譯（包括意譯和直譯）分段，放在最前面。進入第三、四册，就有如進入《金剛經》的時空隧道，您可以遨遊於一千五百年前的中國，更可漫步在約一百年前的英、法，或數十年前的日、德。藉由我們的編排，縱使是神祕的西藏，其精神文化的表徵，亦躍然紙上。

第五册：包括《文獻部》和《梵文部》

《文獻部》：

這是包含較廣的部份。舉凡對了解梵文《金剛經》有幫助的文獻，皆在搜羅之列。有感於目前中文的梵文文法書極為罕見，是學習梵文的一大障礙，因此，我們將日文的《梵語學》譯成語體文，收在《文獻部》中，讓有興趣學習梵文的華人，有一極佳的入門書。

此外，為了要使讀者對《金剛經》有一總體的了解，我們也翻譯了兩篇有關《金剛經》的序論。又，為使研究者很快找

到相關的研究資料，我們借助日本學者的整理，將有關《般若波羅蜜經》的研究文獻目錄幾近完整地呈現出來。

《梵文部》：

當年玄奘大師歷經千辛萬苦，到天竺取經，共揹回佛教聖典六百五十七部。後來窮其餘生之力，也只翻譯了其中的七十四部，但不管是譯完或未譯的梵本，其踪跡至今仍是個謎。對人類的智慧財產而言，不啻是一大損失。有鑑於此，我們將目前所能蒐集到的四種《金剛經》梵本，收在《梵文部》中，並為了便於對照而加以分段。希望它們能隨著新譯《金剛經》的流傳，而被保存在世界的每一個角落，繼續充當引導衆生由闇入明的燈塔。

以上是本書內容的簡介。對如何使用本書，我們將提供一些建議於下，但讀者仍應視個人需要，調整閱讀次第為宜。

1. 對想了解《金剛經》義理的初學者：

如果您對佛教一無所知或者僅有一些粗淺的認識，您可以先閱讀《新譯部》的現代白話翻譯，並參看其註解。然而，註解中所附印順長老的詮釋部份，若看不懂，可先略過不看。又，對其中所提《金剛經》梵本與鳩摩羅什譯本的差異等，亦可暫時不管，總之，先將重點放在對白話翻譯的領會上。又，若想對《金剛經》的背景有一概括的理解，《文獻部》中，中村元先生的〈金剛般若經解題〉是一極佳的途徑。

如果您透過《新譯部》的語譯，對《金剛經》的義理已有初步的認知，或者您對鳩摩羅什的翻譯曾經下過一番工夫，那

麼，在讀《新譯部》時，就不妨多注意其中的〈直譯〉與《羅什譯》有何不同，同時參考印順長老的看法。從這當中去發覺《金剛經》所潛藏的問題，並透過解決它，更深刻把握到此經的精義。當然，您所遭遇到的難題，好學深思的學者們可能早已思考過，並嘗試從各種資料來尋求解答了，所以，您不妨先在《集註部》找找看，或許前輩們已提出令您滿意的答案，因而省去您許多相當寶貴的時間和精力。

另外，《集註部》也可單獨看作一本有關《金剛經》的專門辭典。在《集註部》中，凡《金剛經》中出現過的詞語，大致都可找到相關的解釋，同時亦可找到與此經有關的知識。而且，這部分與一般辭書常僅列一、二種解釋的作法不同，從其中您會發覺某些佛教術語，隨著時間、地點，以及個人主觀認定的不同，常有些差異。因此，《集註部》亦適合一般讀者將其視為加強、增廣自己佛教基本知識的書籍，值得一讀再讀。但對其中所涉及的版本比較問題，大可暫時不予理會。

2. 對想進一步了解《金剛經》義理的進階者：

當您對《金剛經》的基本術語有了初步的認識之後，也許您會漸漸發現各譯本間不只翻譯用語有別，在段落的排列、配置上，亦常有很大的不同。如果您想理解《金剛經》由簡到繁的演變過程，或者各譯本間微妙的差別，那麼就非得在《集註部》和《諸譯部》多下工夫不可。

在對《金剛經》做更細部的考察之前，建議您先閱讀《文獻部》中，梶芳光運的〈金剛般若經序論〉，以便對《金剛經》的科判有更好的掌握。再進而對《集註部》中有關版本比較的

部份多加精讀，並隨時查閱《諸譯部》中所收錄的諸種譯文，當然越多種越好。

3. 對有意學習梵文的初學者：

讀新譯梵文佛典，而對梵文一無所知，難免令人生入寶山而空手回之嘆。只要您對梵文有興趣且對語言稍有一些概念，那麼，自修梵文已不在是夢想了。在自修時，宜按照收在《文獻部》的《梵語學》中所設計的學習次第，循序漸進，而且每一個習題都要做，這是最必要也是最重要的。在持續做習題當中，才能逐漸熟悉梵文文法規則。給初學者一個良心的建議：梵文文法規則多且繁，切勿死背、死記。記憶是極靠不住的，但在活用當中，自然能漸漸「銘記於心」。

當您做到習題三十四時，《梵語學》的梵文文法已大致學完，當然最好繼續做後面的習題，但也可開始閱讀《解析部》，由此複習梵文文法的規則，並熟悉梵文的句型及習慣用法等。

4. 對想通達梵文的進階者：

或許您已經有了梵文文法的基礎，但是閱讀上尚有困難，這時，當然您可以直接閱讀《解析部》，多注意句型的結構等。然而，《解析部》有些用語或文法的說明，常與《梵語學》有關，因此，您也必須隨時翻閱《梵語學》，明瞭其說明方式。這樣，回頭再看《解析部》時，才能坐收事半功倍之益。

其次，在《集註部》中，許多學者對梵文的解讀會提出自己的見解。這應該也有助於梵文能力的增進。

5. 對《金剛經》的研究者：

研究者所能研究的層面，本來就相當廣，整部新譯梵文佛典《金剛經》，都可以是研究的題材。對經驗豐富的研究者，自然不須「獻曝」，然而對剛開始從事研究的人而言，一些簡單的提示，也許多少還是有幫助吧。

在研究題材以及研究方法的選取方面，《集註部》仍是一個重要的部份。在其中，您會發覺學者之間尚有爭論，還值得研究的一些問題；而且，也可看到在學者碰到一個問題時，他用什麼方法解決。您也可以援用他們的方法，在《梵文部》找到立論或判斷版本的依據。當然，《諸譯部》中，現代學者的翻譯，常常也會給予研究者許多可貴的暗示與靈感。

以上只是我們的建議。或許您用您的方式，也可以有效率地得到您所要的。謹盼此書帶給您：法喜充滿，福慧增長。

金剛般若波羅蜜經

許洋主　譯

1995

說　明

一、此《金剛般若波羅蜜經》的現代語譯，係以如實佛學研究室所校訂的梵本〔《諸譯部》pp.1-64〕為底本，翻譯而成。

二、註解分兩部份：1. 以數字標明者，為詞語或句子的解釋；2. 以英文字母 A 、 B 、 C 標明者，則是段落說明。

三、常用略號如下：

《新》：表《新譯部》。

《新》3-2：表《新譯部》第三分第二段，其分段參見《諸譯部》的新譯部分。

《集》：表《集註部》。

《集》6- 註 1：表《集註部》第六分的第一個註。

《文》：表《文獻部》。

〈直譯〉：表《諸譯部》中，新譯部份的直譯。

〈意譯〉：表《諸譯部》中，新譯部份的意譯。

《印順》：表印順長老著《般若經講記》中，有關〈金剛般若波羅蜜經講記〉的部份。又，〔　〕內的文字，係譯者所做的解說或補充。台北：正聞出版社，1992年

修訂一版。

《羅什譯》：表《金剛般若波羅蜜經》的鳩摩羅什譯。在《新譯部》中，其出處皆引自印順長老著《般若經講記》。

經名：金剛般若波羅蜜經[1]

註 1： 此經的名稱具列於梵本的最後部份。Müller於英國刊行此經時，將此經的略名 Vajracchedikā 附於最前面。漢譯大多作「金剛般若波羅蜜經」，唯笈多譯作「金剛能斷般若波羅蜜經」，義淨譯作「能斷金剛般若波羅蜜多經」。對《金剛般若波羅蜜經》中的「金剛」，即今人所謂的鑽石，有二種不同的解說：1. 金剛用以比喻煩惱，指煩惱如金剛，難以破壞；2. 金剛用以比喻般若即智慧，指般若如金剛，能破壞一切戲論妄執。印順長老說，「此兩說都是可通的」(《印順》p.13）。義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》此一經名中的「能斷金剛般若波羅蜜」，即意謂「能斷金剛的般若波羅蜜多」，其中「金剛」指煩惱。笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》的「金剛能斷」，則直譯自梵文。今依梵文文法解析如下：金剛能斷的梵文原語為 vajra-cchedikā 。此為由 vajra 和 chedikā 二字合成的複合詞。若作依主釋〔cf.《文》p.72〕，則二字為對格關係，即 vajra〔金剛〕為 chedikā〔能斷〕的受詞，金剛為所斷者，當然指煩惱。若作持業釋〔cf.《文》p.73〕，則二字為同位格關係，即金剛是能斷者，亦即金剛指般若。 cf.《集》經名，註 1 。

歸敬文：皈依佛母，即聖般若波羅蜜[1]

註 1：《金剛經》的七種古漢譯中，僅隋譯有此歸敬文，其他六譯缺，但梵本及其他各種語文的譯本則都有。在古印度，佛教學者在造論或註釋經論時，常於經論前著文，以對所信仰的如來，表歸命敬禮之意。此即此處所說的「歸敬文」。然而，此處所皈依的是「聖般若波羅蜜」。「聖」是用以修飾般若波羅蜜的形容詞，即「神聖」之意。般若是梵文 prajñā 的音譯，「智慧」為其意譯。但佛教所說的智慧，有其特殊含意，不同於一般世俗所說，所以常採用「般若」此一語。很難用語言文字給般若做適當的定義，但一言以蔽之，它可說是對宇宙萬事萬物的如實知見吧。至於「波羅蜜」則是梵文pāramitā 的音譯，其意譯為「到彼岸」、「事究竟」，略譯為「度」，意謂從生死苦海到涅槃彼岸的實踐方法，都可稱為波羅蜜。佛「經中或說六波羅蜜，或說十波羅蜜，但真實的波羅蜜，唯是般若。其他都是假名波羅蜜。因為沒有空慧策導，布施等即不成為波羅蜜」〔《印順》p.12〕。「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」〔《新》8-5〕，所以此經即般若法門被視為「佛母」，即「佛的出處」。諸佛都出自般若波羅蜜，因此視它如佛母而歸命敬禮。 cf.《集》歸敬偈—註 1 。

法會因由分第一

我曾經這樣聽說[1]。

有一個時期[2]，世尊[3]與一千二百五十位大比丘[4]及許多大菩薩[5]，一起住在舍衛城[6]的祇陀林給孤獨園[7]中。A

有一天中午之前[8]，世尊穿著僧衣[9]拿著缽[10]，進入舍衛城[11]乞食[12]。他[13]（指世尊）在舍衛城中托缽[14]，乞得食物後，便回到住處[15]。吃完飯後，收好衣缽[16]，洗淨雙足[17]，盤腿[18]坐在已經鋪設好的座位[19]上，挺直軀幹[20]，專注於當下的一念[21]。B

那時[22]，許多比丘來到世尊面前[23]，頂禮[24]、右繞三回[25]後，在一旁坐下[26]。C

註1：在此，「我」指誦出此《金剛般若波羅蜜經》〔以下略作《金剛經》〕者，「這樣聽說」則指以下所說，即此《金剛經》。此經要義是「心應無所住」；也就是說，心不可為任何對象所驅使、所掌控，否則有罣礙、恐怖、顛倒、夢想，亦即落入生死苦海中。佛在世時所演說的教法和所制訂的戒律，並沒有以文字記錄下來；當

時都是口耳相傳。佛滅後，大弟子迦葉等惟恐口述的佛法，隨著歲月的消逝而失真，甚至失傳，乃發起結集教法與戒律的活動。教法即經的結集由阿難負責，戒律的結集則由優波離負責。此次結集，有五百大阿羅漢〔小乘佛教中修行成果最高者〕參加，因此，佛教史上稱之為「五百結集」。經過這次結集後，佛經的開頭都冠上「如是我聞」〔我曾經這樣聽說〕，表示該部佛經是「我」親耳聽到的，而非杜撰偽造。又，如上述，佛陀時代，一切教法都由佛陀口述，弟子耳聞，故當時的佛弟子被稱為「聲聞」，即「聞」佛之「聲」者。聞是佛弟子修行功夫的一種，也是開端。當時的佛弟子修學佛法，先從「聞、思、修」下手。其中，「聞」即聽聞佛說法；「思」為思惟佛所說的教法；「修」是在禪定中把從佛陀處聽聞、經自己思惟過的教法做更深刻的體悟理解。由此看來，聞、思、修都與慧學有關；換言之，當時的佛弟子要得到智慧，不能不透過聞、思、修的功夫。至於「聲」，實際上指佛陀的教法；佛陀藉著語言音聲將他所証悟的道理說出來。所以，「聲聞」也可解作「聞法者」。但佛陀的聲聞弟子都是出家修道者，故狹義地說，聲聞指出家僧衆，非在家居士。cf.《集》1-註1。

《印順》：如是，指這部經。我，是結集者自稱。聞，是從佛陀親聞，或佛弟子間展轉傳聞。結集者說：佛如此說，我如此聽；現在就我所聽來的又如此誦出，真實不虛，一一契合於佛說。依智論〔《大智度論》〕說：如

是，表信：信得過的就說如是，信不過的就說不如是。佛法甚深，「信爲能入」，如沒有真誠善意的信心，即不能虛心領會。如是又表智慧：有智者能如佛所說，不違真義，即可止息戲論〔並無真知灼見，只憑世智辯聰，對一切現象界的事理，作種種揣測臆度的議論〕與諍競。修學佛法，以信智爲根本：無信如無手，不能探取佛法寶藏；無智如無目，不能明達佛法深義。經文首舉如是，即表示唯有信智具足，才能深入佛法，得大利益。（pp.20-21）

註2：從梵本此句中的動詞「viharati sma」〔lived，曾住〕是過去式，可知「有一個時候」是指過去的一段時間。cf.《集》1-註1。

《印順》：一時，泛指某一時候，即那一次說法時。因各地的時間不一，曆法不同，不能定說，所以泛稱爲一時。（p.21）

註3：《羅什譯》作「佛」。佛此一語可說是由外來語音譯而成的。在佛教傳入中國以前，中國的字彙中並沒有「佛」這一字。佛是佛陀的簡稱。而佛陀是梵文 buddha 的音譯。buddha 是由動詞語根√budh〔覺悟〕轉成的名詞。所以，佛意為覺悟者。cf.《集》1-註2。

《印順》：佛，義譯爲覺者，是無上正遍覺者〔完全覺

悟者〕。佛陀創覺了諸法實相〔宇宙萬物的真相〕，即緣起性空的中道。又從自證〔自己對絕對真理的證悟〕中，大悲等流〔發自悲心〕，爲衆生開示宣說，以覺悟在迷的衆生。所以，佛是大智慧、大慈悲的究竟圓滿者。（p.21）

《金剛經》梵本不作「佛」而作「世尊」。此處「世尊」譯自 bhagavat，係意譯。bhagavat 也被音譯為「薄伽梵」或「婆伽梵」。本是形容詞，意味「幸運的」、「可敬的」，因 bhaga (m.) 有「好運」、「幸福」之意，而 vat 意為「擁有」。此字轉作名詞時，解作「可敬者」。此外，「梵語 bhagavat 譯為具福智者，見於不空三藏的譯經」〔《南條》p.14〕。故世尊之意，簡言之，即為世人所尊重者，而其所以受尊重，乃因福智兼備。

《印順》：世尊，是佛的通號之一，即梵語薄伽梵〔bhagavat 之音譯〕。佛的功德智慧，究竟無上，不但爲世間的人天所尊重，也是出世的三乘〔聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘〕聖者所尊敬的，所以名爲世尊。（pp.23-24）

註 4：此處，《金剛經》梵本中沒有「一千二百五十」此一數字，但作「（加）半個（就成）13 個……一百」，即 12.5 × 100 = 1250。又，比丘是梵文 bhikṣu 的音譯，譯為乞士，係男性出家受具足戒〔有二百五十條〕者，以追

求佛法為終身志業，日常以托缽維生。佛在菩提樹下證悟後，首先到鹿野苑〔在中印度 Benares 郊外的 Sārnāth〕初轉法輪〔第一次演說教法〕，度憍陳如等五位比丘。後來隨佛出家者日衆。「與大比丘僧千二百五十人俱」成為佛經中的定型句，但這並不表示佛每次說法都是那一千二百五十位比丘在聽。出家衆除比丘外，應還有比丘尼，即女性出家受具足戒〔有三百四十八條，以大數而稱為五百〕者。又，出家衆之外，也應還有在家衆。但依據印度佛教史，原始佛教確實以聲聞比丘僧為主幹。cf.《集》1- 註 3 。

《印順》：大比丘衆千二百五十人，是聽法的常隨衆。佛在鹿苑〔即鹿野苑〕，初度憍陳如等五比丘；接著又有耶舍等五十多人，隨佛出家；三迦葉〔三位都姓迦葉者〕率領他的徒衆，從佛出家，就有一千多衆了；王舍城的舍利弗、目犍連，又帶了二百五十弟子來出家；於是佛的初期出家弟子，就有千二百五十人了。這千二百五十人，不一定在佛前，像舍利弗等大弟子，常時分化一方〔常在某些地方，說法教化〕。經中多標千二百五十人，不過約最初從佛出家者而說。其實，未必全都來會，而新進的比丘極多，又何止千二百五十人？佛的出家弟子，本有比丘、比丘尼、沙彌〔男子出家受十戒者〕、沙彌尼〔女子出家受十戒者〕、式叉摩那〔出家五衆之一。沙彌尼之欲受具足戒者，二年間別學六法，考驗身心意志〕等五衆。但因佛現比丘身，所以住持佛

法，以比丘爲主。本經的聽衆，除比丘而外，也應該還有比丘尼等，在家的優婆塞〔受五戒的男性在家居士〕、優婆夷〔受五戒的女性在家居士〕、以及護法〔護衛佛法〕的天龍〔天龍八部：1.天；2.龍；3.夜叉；4.乾闥婆；5.阿修羅；6.迦樓羅；7.緊那羅；8.摩睺羅迦〕等，如流通分〔佛經末尾部分。以所說之法付囑弟子，使流通於後代〕所說可知。不過在這證信序〔證明經文可信的序言〕中，沒有一一序列出來罷了。比丘，譯爲乞士，就是「外乞食以養色身〔肉體〕，內乞法以資慧命〔智慧的壽命。即以廣大甚深之智慧爲生命者〕」。此千二百五十比丘，都是大阿羅漢，所以說大比丘衆。衆即僧伽的義譯。（pp.22-23）

註5：除義淨譯外，七種漢譯中都無此「許多大菩薩」。宇井伯壽先生以此為後人所添加〔參見《集》1-註4〕。按此處的「大菩薩」，係「菩薩摩訶薩」的簡單譯法。「菩薩摩訶薩」為梵文 bodhisattva-mahāsattva 的翻譯。bodhisattva 是由 bodhi〔音譯為菩提，意譯為覺悟〕和 sattva〔音譯為薩埵，意譯為衆生或有情〕組成的複合詞，意為「上求菩提下化衆生者」。mahāsattva 是由 mahā〔音譯為摩訶，意譯為大〕和 sattva 組成的複合詞，音譯為「摩訶薩」，意譯為「大士」。bodhisattva 和 mahāsattva 為同位格關係。bodhisattva-mahāsattva 藏譯為 byaṅ chub sems dpaḥ sems dpaḥ chen po。其

中，sems dpaḥ 相當於 sattva，意為「勇心」。cf.《集》1-註4。

《印順》：菩薩，是菩提薩埵的簡稱。薩埵是衆生——新譯〔作〕有情，菩提是覺。發心上求大覺的衆生；或上求大覺，下化衆生的，名爲菩薩。菩薩以菩提心〔求覺悟之心〕爲本，離了菩提心，即不名爲菩薩。摩訶薩，是摩訶薩埵的簡稱。摩訶譯爲大；菩薩在一切衆生——凡夫、小乘——中爲上首，所以名摩訶薩。還有，薩埵，在凡夫以情愛的衝動爲中心，生存鬥爭，一切互相的爭執、殘殺，都由此情愛的妄執〔對情愛的錯誤執著〕所引發。衆生的情愛勝於智慧，所以一言一動，都以一己、一家、一族、一國的利益爲前提，甚而不顧衆生多數的福樂。菩薩發菩提心，以智慧淨化情愛，發爲進趣菩提、救度衆生的願樂；於是乎精進勇猛的向上邁進，但求無上的智慧功德，但爲衆生的利益，此心如金剛，勇健、廣大，所以又名摩訶薩埵（薩埵即勇心）。（pp.32-33）

註6：此句，〈直譯〉作「世尊住在舍衛城……和大比丘僧伽……一起」〔《新》1-1〕，《羅什譯》作「……在舍衛國……與大比丘衆……俱」〔《印順》p.20〕。如上揭註4所說，佛陀在菩提樹下証悟後，首先到鹿野苑初轉法輪，度憍陳如等五比丘。弟子日漸增加，其中有些也到各地弘法度衆，有些與佛共住，隨佛學習。弟子有能力分化一方，固然是佛教流行的因素之一，但那些在佛

陀身邊修學佛法的弟子，也必然是推展佛教的一股強大潛力。日常生活上，他們和合無諍，因為在身口意三業、持戒、見解、經濟六方面沒有衝突矛盾；此外，他們也証得同樣的解脱境界。大多數是佛門龍象，難怪佛教在與屬古印度宗教正統的婆羅門教和其他反婆羅門教的教派競爭下，能在印度本國興盛起來，並遠播異國。

《印順》：千二百五十人的僧團，同住祇園，所以叫俱。嚴格的說：和合僧——衆的形成，論事要具備六和合〔在身業、口業、意業、戒法、見解和經濟六方面和合一致，無有差違〕，論理要同得一解脱，這才稱爲俱。（p.23）

佛陀在世時，印度不是統一的帝國，它分成許多國家，其中之一是憍薩羅國。舍衛城即是憍薩羅國的首都。有些佛經作「舍衛國」，此應是以城名為國名所致。以譯作「舍衛城」為宜。cf.《集》1-註5。

《印順》：舍衛，本是城名，應稱爲憍薩羅國舍衛城。但古代城邦國家的遺習，每以城名爲國名，憍薩羅國的首都在舍衛，所以也稱爲舍衛國。舍衛，是聞物〔著名〕的意思，以此城的政治、文化、物產等都很發達，爲全印度所聞名的，所以立名爲舍衛。（p.21）

註7：亦作祇園精舍或祇樹給孤獨園。此精舍在舍衛城外，係給孤獨長者發心興建、獻給佛及其弟子居住的，但精舍

內的樹是祇陀太子捐贈的。佛陀弘法四十五年中，有二十五年是在舍衛城度過的，所以，此精舍與佛教關係相當密切。順便一提，佛及其弟子不事生產，從佛陀制定的戒律也可看出出家人不可營利。他們不求物質上的享受，一切衣食住都由在家信徒供養，只要滿足最起碼的生活需要。cf.《集》1-註6。

《印順》：祇樹給孤獨園，是〔舍衛〕城外如來居住與說法的地方。如來常住說法，除摩伽陀〔佛在世時北印度的强國〕王舍城〔摩伽陀國的首都〕外的竹園〔即竹林精舍〕而外，要算在祇樹給孤獨園的時候最久了。園是給孤獨長者——須達多〔長者之名〕發心修蓋供養的；樹是波斯匿〔憍薩羅國王之名〕王子祇陀〔太子之名〕奉施的。祇陀的樹林，給孤獨長者的園，所以總名爲祇樹給孤獨園。僧衆的住處，名爲僧伽藍〔僧伽藍摩之略。梵文 saṃghārāmā〕，即僧園。園，不但是林園，僧衆的智德並茂，大德輩出，好像園林的花木繁茂，馥郁芬芳一樣。所以，僧伽的住處稱爲僧園。（p.22）

註A：此一段為証信序。証信序是證明經文可信的序言。每部佛經開始的部份都把該經的主講者〔佛〕、聽衆〔聲聞弟子等〕、講經的地點〔為祇園精舍〕等標明，表示該經經文的出處有根有據、確實可信。

《印順》：佛是〔教〕化〔之〕主，祇樹給孤獨園是〔教〕

化〔之〕處，大比丘等是〔被教〕化〔之〕衆。具備這種種因緣，本經是佛所說的，可以確信無疑了，所以稱這爲證信序。（p. 23）

註 8：「有一天」，指佛說《金剛般若波羅蜜經》的那一天。《羅什譯》作「爾時」。佛說《金剛經》的那一天，到底是哪一天，是很難考証出來的。根據印度佛教史，《金剛經》是西元一世紀流通的大乘經典，在時間上，與「歷史上的佛陀」即釋迦牟尼佛已有數百年的差距。所以，「佛說金剛經」可視為一部某個時候某個覺者所說的經典。佛佛道同；一切諸佛所說的法絕對不會有互相抵觸之處。

《印順》：於將啓金剛法會的那天。（p.23）

「中午之前」，《羅什譯》作「食時」。僧團並不自炊，佛陀與其弟子都托缽維生。雖然到人口密集的城內比較容易乞到食物，但由祇園精舍走到舍衛城內需要一些時間〔參閱下揭註11〕。又在城中挨家挨户乞食，乞食完畢由城內走回精舍，也都需要一些時間，再加上佛與其弟子都持過午不食戒，中午過後就不可用餐，故出門乞食一定在午前。cf.《集》1-註7。

《印順》：食時，約爲上午九或十點鐘。佛及比丘們，過著乞食的生活，又受過午不食戒〔即持午〕。所以，進城去乞食，總在那個時候。（p.24）

註 9：僧衣是出家人穿的衣服。此處的僧衣指「大衣」，相當於佛教出家人的大禮服，因為在重要場合才穿。出家人在說法、乞食等的時候必須穿「大衣」。由此可見，乞食是一項很正式的活動，含有極深的意義。佛教的乞食絕非「要飯來填飽肚子而已」，它也是修行的項目，亦即「行門」之一〔參閱下揭註 12〕。出家乞食，在家施食，自利利他，二利在一乞一施中圓滿達成。就像在飲食上不求美味一樣，出家人在服飾方面也不求美觀。飲食只為解渴求飽，衣服只為蔽體保暖。少欲知足，才能在佛法上安身立命，從衣食確實可看出僧俗之別。依據佛制，出家人只可擁有三件衣服，即五衣、七衣、大衣。若已有三件卻又有人要布施另一件，則在不阻止信徒種福田〔對值得供養者供養，能得福報的比喻〕的原則下可接受，但隨後要將多餘的一件布施給別的出家人，讓自己保持只有三件衣服，以示知足不貪。cf.《集》1-註 8。

《印順》：佛制：衣有五衣〔內衣〕、七衣〔上衣〕、大衣三種。五衣名安荼會〔梵語 antarvāsaka 的音譯〕，不論睡覺做事，就是大小便，也不離身，這是內衣。七衣名鬱多羅僧〔梵語 uttara-āsaṅga 的音譯〕，即入衆的常禮服，在大衆中所穿。大衣名僧伽黎〔梵語 saṃghāṭi 的音譯〕，即複衣，在乞食、說法等時所穿的，是佛教大禮服。此處著衣，即大衣。但不定是穿了走，或擔在肩頭，或由侍者拿著，到城村附近，才穿起來。(p.24)

註 10：缽係出家人的食器，類似吃飯用的碗而略大。缽應作「金」邊，此處以「缶」邊代替。此字源自梵文的 pātra，非中國本有。它從梵文轉成漢字的整個過程，見於日本佛教學者松本文三郎的論文〈支那に於ける印度音譯字〉〔世界佛教名著譯叢 41《佛教史雜考》pp.242-243〕。cf.《集》1- 註 8。

《印順》：缽是盛飯的器具，譯義爲應量，即隨人的食量而有大小不同。佛用的缽，傳說是石缽。成道後，有商人奉麥供佛，但沒有食器。四天王〔護世神。東爲持國天王，南爲增長天王，西爲廣目天王，北爲多聞天王〕各獻一石缽，佛就合四爲一缽，所以佛缽的缽沿，有四層疊痕。（p.24）

註 11：即由在舍衛城外的祇園精舍到舍衛城裡。佛陀與其弟子住在祇園精舍，而此精舍座落於舍衛城外，與城內有一段距離，故在此精舍與城內之間往還，須花費一些時間。cf.《集》1- 註 9。

《印順》：給孤獨園在〔舍衛〕城外，所以說入城乞食。（p.24）

註 12：依據《金剛經》梵本，乞食是進入舍衛城的目的。按照佛制，寺院內不設廚房，出家人以乞食維生。如上揭註4所述，出家人「外乞食以養色身，內乞法以資慧

命」，他們不為三餐忙碌，是為了一心一意追求佛法。佛陀時代，出家人的生活需求很低，可以說，物質上很貧窮，但精神上很豐富。參閱《大寶積經》〈善順菩薩會〉即可瞭解其中的情形。《羅什譯》於「入舍衛大城乞食」後，作「於其城中次第乞已……」〔《印順》p.23〕。這是說挨家挨户乞食，以示不起分別心。在古印度，正統的宗教信仰是婆羅門教〔後稱為印度教〕。此外，尚有許多不同的教派；其中，有反對婆羅門教的，如佛教與耆那教等，但也有認同它的，如數論、勝論等。佛與佛弟子在舍衛城內乞食時，未必每一户人家都樂於施食，但在乞食時，不能因某一户人家曾經不施食就越過不乞，更不能因某一户人家施食的質好量多就只要向他乞食。對乞食的出家人而言，乞食是為養色身以求佛道，對施食的在家人而言，施食是種福田。僧俗二衆透過乞食施食的互動關係，彼此完成各自的道業。cf.《集》1-註9。

《印順》：於其城中次第乞已，是敘述乞食的經過。佛教的乞食制度，是平等行化〔不分貧富的行乞〕；除不信三寶〔佛法僧〕不願施食者而外，不得越次，以免世俗的譏毀。（p.24）

註13：《金剛經》梵本中無相當於「他」的字。此處係依文意加上去的。

註 14：此句，〈直譯〉作「為了食物步行於舍衛大城」〔《新》1-3〕。又，此處「他在舍衛城中托缽」加上其後的一句，「乞得食物後」，《羅什譯》作「於其城中次第乞已」。不論是「為食物步行於舍衛大城」，或「於其城中次第乞已」，由譯文中都可看出，佛陀必須花費一些時間在舍衛城的街上走著乞食，才會得到可作為午餐的食物。他是覺者，在世俗人眼中是一教之主，但他沒有養尊處優，與僧團成員一樣出門托缽。《阿含經》中有佛說過的這一句話：「我亦僧數」，佛藉這句話表示他也是僧團的一員。僧團的成員透過日常生活修行，他當然不例外。穿衣、持缽、乞食、步行……都是修行，離開生活，哪有修行？所以養「尊」處「優」，等著被服侍，從修行的角度來看，是分別心作祟，在「養」、「處」之間失去了平等心的修持。

註 15：有些《金剛經》的譯本作「吃完飯後，回到本處」〔大意如此〕，意謂世尊在外吃完飯，然後回祇園精舍。但依照佛制，應是：世尊在舍衛城內乞得食物後，回到坐落於舍衛城外的給孤獨園用餐。cf.《集》1-註10。

《印順》：乞食以後，即回祇園吃飯。（p.24）

註 16：「吃完飯後，收好衣缽」，由此可見佛在吃飯時，也穿大衣即大禮服。乞食時要穿大衣〔參照上揭註9〕。用餐時也要穿大衣，可知在佛教，「衣」和「食」都是大

事，亦即都與修行有關。佛教徒不論出家在家，都可藉衣食而修行；修行是不可能孤立於生活之外的。在佛陀時代，出家人的衣食問題很受重視，在這兩方面制定戒律。若善體佛意，則可知從衣食切入亦能修行。又，依照佛制，出家人持午，即不吃晚飯。所以，日中一食後，缽必須洗淨收拾起來。迄今佛寺中的出家人在飲食時起居上依然嚴持整齊清潔的規矩。「晨起灑掃」是他們每天早上的工作項目之一。在生活習慣方面，佛教的寺院還保留古風。

註 17：為乞食以養色身，世尊赤足步行於舍衛城內外，因此回到住處必須洗腳，以除去骯髒。

《印順》：入城乞食是赤足的，路上來回，不免沾染塵埃；佛陀行同人事，所以需要洗足。（p.25）

註 18：即結跏趺坐，是交結左右足背而置於左右腿上的坐法。趺是足背之意。

註 19：中國古代習慣席地而坐，大概自宋以後受胡人影響才改坐椅子，古印度也同樣是席地而坐，但要鋪上一塊布，此稱為尼師壇。尼師壇係梵文 niṣīdana 的音譯，其意譯為「坐具」。《羅什譯》止於「敷座而坐」〔《印順》p.23〕，缺以下的一段：「挺直軀幹，專注於當下

的一念」，但意在言內。此處的「坐」指坐禪，即修止觀。cf.《集》1-註12。

《印順》：敷座而坐，並非閒坐，是說隨即敷設座位，端身正坐，修習止觀。（p.25）

註20：盤腿後挺直軀幹，是為修習止觀，即修禪定的預備動作。cf.《集》1-註13。

《印順》：端身正坐，修習止觀。（p.25）

註21：「專注於當下的一念」，即開始收心入定修觀。從當下的一念飄離出去，即表示分心、心散亂，亦即不能觀想。所以，把握住當前的心念是很重要也是很必要的修持。cf.《集》1-註13。

《印順》：修習止觀。（p.25）

註B：此一段為發起序，表明佛陀宣說《金剛經》的緣起。自釋道安以來，凡解釋經論，都把它分成序分、正宗分、流通分三部分。序分是最初說其經發起的理由因緣，即緣起的部分。正宗分是其次正應其緣起而說法門的部分。流通分是最後以所說之法門咐囑弟子或國王等，使流通於後代的部分。此三分相當於現代論文的序論、本論、結論。但有時序分又細分為証信序和發起序二者。

《印順》：如上所說的，乞食屬於戒，坐屬於定，正觀法相〔正確地觀想萬物〕屬於慧。又，來往於祇園及舍衛城中，是身業；入定攝心正觀，是意業；下面出定說法，即語業。〔身、口、意〕三業精進，〔戒、定、慧〕三學相資，爲宣說《金剛般若經》的緣起。大乘經每以佛陀放光、動地等爲發起，而本經卻以入城乞食爲開端。般若經的中心思想，在悟一切法無自性〔沒有獨立，永恆、不變之性〕空〔因緣所生，無有實體〕，離種種妄執〔虛妄的執念。即對虛妄之法的執著〕。但不得性空的實義者，信戒無基〔缺乏信與戒的基礎〕，妄想取一空，以爲一切都可不必要了。不知佛說性空〔萬物因緣和合而生，其本性空無〕，重在離執〔執著〕悟入，即離不了三學；假使忽略戒行、定慧而說空，決是「惡取空〔誤解空的道理〕者」。從體悟說：性空離相〔超離一切差別相〕，不是離開了緣起法，〔而是〕要能從日常生活中去體驗。所以，穿衣、吃飯、來往、安坐，無不是正觀性空〔正確地觀想萬物空無自性〕的道場！佛將開示般若的真空〔藉智慧證悟的空性〕，所以特先在衣食住行的日常生活中，表達出性空即〔是〕緣起、緣起即〔是〕性空的中道〔離兩極端、不偏中正之道〕。（p.25）

註 22：梵文 atha khalu，漢譯作「爾時」，此處應指佛出定後。又，在此轉換話題，故譯為「且說」亦不妨。

註 23：如上揭註 4 所述，來到世尊面前的應尚有其他人，如比丘尼、優婆塞、優婆夷等。cf.《集》1- 註 14 。

註 24：印度的俗禮之一。五體投地，以頭禮拜長輩之足，表示敬意。各國有各國的禮節，其禮節所要表達的情意大致相同，但用以表示情意的方式卻有殊異。如西方人以握手致意，中國人則拱手。此處的頂禮及下揭註 25 的右繞都是古印度人的禮儀，用以表示對長輩的敬意。

註 25：印度的俗禮之一。以長輩為中心順時針繞行三次，表示敬意。cf.《集》1- 註 15 。

註 26：那些比丘也應如佛陀那樣，鋪設座位而坐。又，第二分說，「長老須菩提也在那時候來到大衆當中坐下」〔《新》〈意譯〉2-1〕。據此可知須菩提也那樣鋪設座位而坐。

註 C：此一段，《羅什譯》缺。

善現起請分第二

長老[1]須菩提[2]也在那時來到那些大眾[3]當中坐下。他[4]（指長老須菩提）隨後從座位上站起來[5]，偏袒一肩[6]，右膝著地[7]，向世尊恭敬合掌[8]說：

「世尊啊！這眞是難得的事[9]。善逝[10]啊！這眞是非常難得的事：值得尊敬、完全覺悟的如來[11]，以最大的激勵增添大菩薩的力量[12]。

世尊啊！這是難得的事[13]：值得尊敬、完全覺悟的如來，將最主要的囑咐交付給大菩薩[14]。可是，世尊啊！求菩薩道[15]的善男子或善女子[16]，應該怎樣安住[17]？應該怎樣修行[18]？應該怎樣攝心[19]？」

長老須菩提這樣問後，世尊說：

「問得很好，問得很好。須菩提啊！就是這樣，就是這樣。正如你所說，如來以最大的激勵增添大菩薩的力量，如來將最主要的囑咐交付給大菩薩。因此，須菩提啊！仔細地聽著，並且好好地想一想[20]。我將告訴你：求菩薩道的人應該怎樣安住，應該怎樣修行，應該怎樣攝心。」

「世尊啊！是的。」於是長老須菩提便傾聽世尊說。

註1：長老在此指年高德劭的出家人。其梵文原語為āyuṣmat，本意為「有壽命的」，進而指有修有證的高僧。cf.《集》2-註1。

《印順》：長老，是尊稱。凡年高的；或德高的，如淨持律儀、悟解深法、現證道果，都稱長老。(pp.26-27)

註2：須菩提是佛的十大弟子之一，善解空義。在《金剛經》中與佛問答大乘教義，佛說他「得無諍三昧人中最為第一，是第一離欲阿羅漢」〔《羅什譯》，見於《印順》p.60〕。他不與人競爭，一因他知道萬事萬物都無我無常，沒有什麼好爭的，二因他慈悲為懷，怕與人競爭而傷害到人。由此看來，他悲智兼具，雖是小乘的修行者，但已具大乘菩薩的氣慨。cf.《集》2-註2。

《印順》：須菩提，是梵語，譯作空生或善現。傳說：他誕生時，家內的庫藏財物忽然不見；不久，財物又自然現出，所以立名須菩提。(p.27)

《印順》：本經以須菩提爲當機者〔適應佛之說法的人〕。在般若法會中，須菩提是聲聞行者〔小乘行者〕，不是菩薩，那他怎能與佛問答大乘呢？這因爲般若雖但爲大乘，而密化二乘〔祕密教化聲聞和緣覺〕。又因爲他與般若法門相契：第一、他是解空第一〔最善解性空〕者，是得無諍三昧〔與他人無爭的境界〕者，於性空〔萬物本非獨立、永恆、不變的〕深意能隨分徹

了。其次、他有慈悲心，哀愍衆生的苦迫，所以不願與人諍競。得大智慧，能從慈悲心中發爲無諍的德行，有菩薩氣慨，所以般若經多半由他爲法會的當機者。（p.26）

註3：依據《金剛經》的經文，此指到世尊之處的比丘衆。但按照《印順》，到世尊之處的可能還包括比丘尼、優婆塞、優婆夷，以及護法的天龍等（p.23）。

註4：此處「他」係依文意加上去的。cf.《新》1-註13。

註5：須菩提從座位上站起來，是為了要請佛說法。佛弟子請佛說法，應先行禮儀，然後提出話題。以下的「偏袒右肩」、「右膝著地」、「合掌恭敬」都是印度的俗禮。

《印順》：佛弟子請佛說法，是有應行禮儀的。所以須菩提在大衆中，即從座起，……。（p.27）

註6：依據《金剛經》梵本，係將上衣偏露一邊，即只披於一肩。漢譯經典作「偏袒右肩」。現今台灣出家人的日常服裝，純屬中國式，完全不同於古印度。他們只有在早晚課、法會大典時才披掛袈裟。掛袈裟而偏袒右肩，係比丘對尊者表示敬意之舉。如上述，偏袒右肩是印度俗禮之一。既屬禮節，可知通常無需如此，即出家人在平

常時候不袒露身體。cf.《集》2- 註 3 。

《印順》：比丘們在平時，不論穿七衣〔上衣〕或大衣，身體都是不袒露的。要在行敬禮時，這才把右肩袒露出來。（p.27）

註 7： 以右膝與右指尖著於地，使右股在空。又豎左膝於上，使左足蹠於地。亦稱為胡跪。cf.《集》2- 註 3 。

《印順》：跪有長跪、胡跪，右膝著地是胡跪法。（p.27）

註 8： 向世尊合掌以示恭敬。合掌是合左右兩手之十指以表心專一的禮敬法。中國以拱手為敬，印度則以合掌。cf.《集》2- 註 4 、註 5 。

《印順》：袒右跪右，以表順於正道；合掌當胸以表皈向中道。如論事，這都是印度的俗禮。（p.27）

註 9： 根據《金剛經》梵本，此「難得的事」、「非常難得的事」，係指以下所說「……如來，以最大的激勵，增添大菩薩的力量」一事，而不是用以修飾世尊或善逝。「難得」不是用以讚歎世尊或善逝，而是用以讚歎「如來以最大的激勵增添大菩薩的力量」。cf.《集》2- 註 6 。

《印順》：須菩提隨順世俗，先讚歎世尊說：太希有了！世尊！如來善於護念諸菩薩，又能善巧的付囑諸菩薩！這太希有了！……〔佛〕教化菩薩的善巧，早爲須菩提所熟知，所以先就此推尊讚揚如來，以爲啓問大乘深義的引言。有解說爲：須菩提「目擊道存」，「言前薦取」，所以殷勤讚歎，這可說是別解中極有意義的。（pp.27-28）

註 10：《羅什譯》只有「希有世尊」〔《印順》p.26〕，不見「希有善逝」。「希有世尊」不是在說世尊很希有。其中的「希有」，不是用以修飾世尊的形容詞。「希有」，《新》譯作「難得的事」。cf.《集》2- 註 6。

梵文 Sugata 音譯為「須伽陀」，其意譯為「善逝」、「好去」。係佛的十號之一。十號之第一是如來，第五是善逝。如來是乘如實之道而善來娑婆世界〔釋迦牟尼佛示現、教化的世界〕之意。善逝則是如實地去彼岸〔悟的世界〕而不再退没生死海〔迷的世界〕之意。以此二名彰顯佛來往自在之德。cf.《集》2- 註 7。

註 11：《金剛經》梵本作「如來・應供・正等覺者」，此三字都是佛的稱號之一，為同位格關係。《羅什譯》只作「如來」〔《印順》p.26〕。「應供」意謂值得尊敬供養的人，「正等覺」則指完全覺悟者。在此將「應供」、「正等覺」當作形容詞，用以修飾如來，而改譯為「值

得尊敬、完全覺悟的如來」。cf.《集》2- 註 9 。

《印順》：如來，即佛號多陀阿伽陀（Tathāgata）的義譯。梵語本有三種意思：即從如實道中來的，如法相而解的，如法相而說的，通常但譯爲如來。（p.27）

註 12：《羅什譯》作「善護念諸菩薩」〔《印順》p.26〕。比對《金剛經》的梵本和《羅什譯》，可知相當於「善護念」的梵文原語是「anuparigṛhītās parameṇānugraheṇa」。此中， anugraheṇa 的原型 anugraha 有「恩惠，援助，激勵，護念」等意。《新》採其中的「激勵」一意。佛激勵諸菩薩，令其潛能充分發揮，力量增大，自然能順利地成熟衆生的善根、莊嚴國土。cf.《集》2-註10。

《印順》：護念即攝受，對於久學而已入正定聚〔三聚之一。指必定證悟者〕的菩薩，佛能善巧的攝受他，使他契入甚深的佛道，得如來護念的究竟利益。經說菩薩入地〔菩薩修行的階段稱爲「地」。共分十地，由一地進到另一地〕，有佛光流灌或諸佛親爲摩頂等，即是心同佛心而得佛〔以智〕慧攝受的明證。（pp.27-28）

註 13：此「難得的事」，係指以下所說「……如來，將最主要的付囑交付給大菩薩」一事。 cf.《集》2- 註 6 。

註 14：《羅什譯》作「善付囑諸菩薩」〔《印順》p.26〕。比對

《金剛經》梵本和《羅什譯》，可知相當於「善付囑」的梵文原語是「parīnditās paramayā parīndanayā」。此中，「parīnditās」有「被懇切地給予」之意。佛交付給大菩薩的重大付囑，不外是弘法利生這種如來家業。cf.《集》2-註 11。

《印順》：付囑，即叮嚀教誡，對於初學而未入正定聚的菩薩，佛能善巧教導，使他不捨大乘行，能勇猛的進修。（p.28）

又，對「善護念」、「善付囑」，印順長老在其《般若經講記》作進一步的解說，今摘錄於下以供參考。

《印順》：又可以說：佛能護念菩薩，使他自身於佛法中得大利益；佛能付囑菩薩，使他能追踪佛陀的高行，住持佛法而轉化他人。總之，佛能護念菩薩，付囑菩薩，所以大乘佛法能流化無盡。（p.28）

註 15：《金剛經》梵本作「bodhisattvayāna-saṃprasthitena」，意譯為「趣求菩薩乘」。乘指車輛，用以比喻教法。佛教分成三乘：聲聞乘、緣覺〔亦作獨覺或辟支佛〕乘、菩薩乘。或加上人乘和天乘，而成五乘。在此菩薩乘指修六度〔六種修行德目。即：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧〕之行，自利利他二利圓滿而成就佛果的教法，故有時亦稱為佛乘。菩薩乘即佛乘，係成佛之道。所以，趣求菩薩乘者亦即求佛道

或菩薩道者。多生多劫累積福慧資糧，有朝一日，終於證成佛果。此處，《羅什譯》作「發阿耨多羅三藐三菩提心」〔《印順》p.26〕。阿耨多羅三藐三菩提是梵文 anuttarā saṃyaksaṃbodhi 的音譯。舊譯為「無上正遍知」、「無上正遍道」、「真正遍知」，新譯則為「無上正等正覺」。是真正平等地覺知一切真理的無上智慧。cf.《集》2-註 12。

《印順》：阿耨多羅，譯爲無上；三藐三，譯爲遍正；菩提，譯覺；合爲無上遍正覺。這是指佛果的一切，以佛的大覺爲中心，統攝一切功德果利。單說三菩提——正覺，即通於聲聞、緣覺，離顛倒戲論的正智。遍是普遍，遍正覺即於一切法的如實性相〔萬物的真相〕，無不通達。但這是菩薩所能分證〔部份地證悟到〕的，唯佛能究竟圓滿，所以又說無上。衆生以情愛爲本；佛離一切情執而究竟〔徹底達成〕正覺，所以以大覺爲本。發阿耨多羅三藐三菩提心，即是發成佛的心。發心，即動機、立志，通於善惡；發阿耨多羅三藐三菩提心，即是第一等的發心。以崇高、偉大、無上、究竟的佛果爲目標，發起宏大深遠的誓願，確立不拔的信心，這名爲發無上正遍覺心。但是爲什麼要成佛？要知道：大菩提心是從大悲心生的；所以發心成佛，與救度衆生有必然的關係。經上說：「菩薩但從大悲心生，不從餘善生」；「爲利益衆生而成佛」，都是此意。由於悲心的激發，立定度〔衆〕生

〔的〕宏願，以佛陀爲軌範，修學大悲大智大勇大力，以救度一切衆生，名發菩提心。因此如貪慕成佛的美名，但爲個己的利益，那是菩提心都不會成就，何況成佛！（pp.28-29）

註 16：本指良家子弟，或出身高貴又有德的男女，但在此更指正信的佛教徒，包括出家和在家。cf.《集》2-註 13 。

註 17：此句，《羅什譯》作「應云何住」〔《印順》p.26〕，〈直譯〉作「應如何被……安住」〔《新》2-5〕。相當於「應住」或「應該……安住」的梵文原語，是 sthātavyam。此一梵語的語根√ sthā ，有「住、止、立」等意。此一問或許係就如何把持自己的菩提心令不動搖而言。cf.《集》2- 註 14 。

《印順》：住，龍樹〔中觀派的祖師，也被稱爲八宗之祖〕釋爲「深入究竟住」。凡發大菩提心者，在動靜、語默、來去、出入、待人接物一切中，如何能使菩提心不生變悔，不落於小乘，不墮於凡外〔凡夫和外道〕，常安住於菩提心而不動？所以問云何應住。（p.30）

註 18：《羅什譯》缺「如何修行」此一問，其他古漢譯如《流支譯》、《留支譯》、《真諦譯》、《笈多譯》、《玄

奘譯》和《義淨譯》都有此問。即除《羅什譯》外，其他六漢譯都有須菩提提出的三個問題。 相當於「應該…修行」的梵文原語，是「pratipattavyam」。其語根為 prati + √pad，有「實行」之意。cf.《集》2- 註 15。

《印順》：什公所譯，惟有此二——住與降伏，於菩提心行上轉；全經宗要，不過如此住於實相而離於戲論而已。諸異譯，於住及降伏間，更有「云何修行」一問。考無著〔初期唯識學大師〕論〔指《金剛般若論》〕，此三問遍通於一切，即於發心——發起行相，及修行——行所住處，都有這願求的〔安〕住，〔與〕無分別〔離妄想〕相應的〔修〕行，折伏散亂〔心〕的降伏，與本譯意趣相近。世親〔無著之弟，亦唯識學大師〕釋論〔指《金剛般若論釋》〕，將此三問別配三段文，隔別不融，與本譯即難於和會。（p.30）

註 19：此句，《羅什譯》作「云何降伏其心」〔《印順》p.26〕，〈直譯〉作「心應如何被攝持」〔《新》2-5〕。相當於「降伏」或「應……攝持」的梵文原語，是「pragrahitavyam」。其語根為 pra + √grah，有「攝取、受、攫」等意。cf.《集》2- 註 16。

《印順》：衆生心中，有種種的顛倒戲論〔錯誤的想

法〕，有各式各樣的妄想雜念，這不但障礙真智，也是菩提心不易安住的大病。要把顛倒戲論一一的洗淨，所以問云何降伏其心。（p.30）

關於此二問的「住」與「降伏」，印順長老在其《般若經講記》作進一步的解說，今摘錄於下以供參考。

《印順》：住是住於正，降伏是離於邪；住是不違法性〔萬物真實的本性〕，降伏是不越毘尼〔vinaya 的音譯，意譯爲律〕。但此住與降伏，要在實行中去用心。如本經即在發菩提心——願菩提心、行菩提心、勝義菩提心等中，開示悟入此即遮即顯的般若無所住〔藉智慧而不執著〕法門。無住〔無執著〕與離相〔超離一切差別相〕，即如是而住，即如是降伏其心。（p.30）

註 20：至此，佛要須菩提「仔細地聽著，並且好好地想一想」的，應是以下的「我將告訴你：求菩薩道的人應該怎樣安住，應該怎樣修行，應該怎樣攝心」的內容，亦即《金剛經》的精義。

《印順》：如是住及如是降伏其心，約全經文義次第說，當然是指如來下文開示。但古德曾解說爲：如上文所說的——乞食、著衣、持缽、入城、洗足等，那樣安住，那樣降伏其心。（p.31）

大乘正宗分第三

世尊對長老須菩提說：

「須菩提啊！求菩薩道的人應該這樣發心[1]：眾生界[2]中的一切眾生[3]——不論是卵生的、胎生的、濕生的、化生的[4]，或者是有身體的、無身體的[5]，或者是有心識的、無心識的、既非有心識亦非無心識的[6]——總之，只要是可被認爲屬於生物界的一切生物[7]，我都要令他們進入無餘涅槃[8]。而我即使如此令無量的眾生進入涅槃，也絲毫不以爲有任何一個眾生進入涅槃。[A]

爲什麼呢？須菩提啊！因爲如果菩薩生起有關眾生的概念[10]，那他就不配稱作菩薩[11]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如果菩薩生起有關眾生、壽者或補特伽羅的概念[12]，那他就不配稱作菩薩。」[B]

註1：此句，《羅什譯》作「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心」〔《印順》p.32〕，〈直譯〉作「心應被趣求菩薩乘者這樣發起」〔《新》3-1〕。其中「心……被發起」，即是此處的「發心」。發心係指為度衆生而上求佛道的大

願。此發心菩提，也稱為願菩提心。有些經典說，初發心即是菩薩。成為大乘菩薩，發心是很基本也是很重要的條件。在大乘佛教中，菩薩願和菩薩行極受重視。以「願」推動「行」，才能完成道果。所以，修學佛道者莫不先發願，如法藏菩薩發四十八願，終於修成阿彌陀佛，建立極樂世界，接引衆生去那裡修學佛道。cf.《集》3-註1。

《印順》：發菩提心，本經以大悲大願去說明；可見離了大悲大願，即沒有菩薩，也沒有佛道可成。以度生爲本的菩提心，第一，是廣大的：不但爲一人、一些人，或一分〔一部份的〕衆生，而是以一切衆生爲救拔的對象。又是徹底的：衆生的苦痛無邊，冷了給他衣穿，餓了給他飯吃，病了給他醫藥，都可解除衆生的痛苦；政治的修明，經濟的繁榮，學術的進步，也著實可以減輕衆生的痛苦。但苦痛的根源沒有拔除，都是暫時的、局部的、終非徹底的救濟。所以，菩薩的大菩提心，除了這些暫時的局部的而外，要以根本解脫的無餘涅槃去拯拔衆生。（pp.34-35）

《印順》：菩薩發菩提心，以大悲爲根本，即菩提心由大悲而發起；大悲所發的菩提心，非般若空無我慧〔覺悟萬物非獨立、永恆、不變的智慧〕，不得成就，即要以般若爲方便〔方法〕。悲心不具足而慧力强，要退墮聲聞乘的。慧力不足而悲心强，要流於世俗而成所謂「敗壞菩薩」的。必須大悲、般若相輔相成，才能安住

菩提而降伏其心。般若經說：「一切智智相應作意（即菩提心），大悲爲上首〔主要〕，無所得〔不執著，不分別〕——即般若空慧爲方便」。發菩提心者，不可不知！（p.38）

註2：衆生界相對於佛界。十界中除佛界，其他九界，即：菩薩界、緣覺界、聲聞界、天界、人界、阿修羅界、地獄界、餓鬼界、畜生界，稱為衆生界。十界中，只有佛界已出離輪迴，其他九界則還在生死大海中。十界中，只有佛已證得無上正等覺，其他則或多或少還在迷中，没有完全覺悟。cf.《集》3-註3。

註3：衆生指五衆和合而流轉生死者。五衆即是〔色、受、想、行、識〕。其中，色指身，後四者指心。「意識〔即此處的「識」〕所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別」〔印順著《佛法概論》p.6〕。此處「衆生界中的一切衆生」，在〈直譯〉是「只要是以衆生的範疇而被攝受於衆生界的諸衆生」〔《新》3-1〕，在《羅什譯》則是「所有一切衆生之類」〔《印順》p.32〕。cf.《集》3-註4。

註4：從衆生產生的方式，將衆生分成四類：1.卵生的衆生；

2. 胎生的衆生；3. 濕生的衆生；4. 化生的衆生。cf.《集》3- 註 5。

《印順》：一切衆生，可以分作三類說：一、從衆生產生的方式說，有四種：卵生，如飛禽等。先由母體生卵，與母體分離，再加孵化而產生。胎生，如人獸等。起先也類似卵，但不離母體，一直到肢體完成，才離母體而生。濕生，如昆蟲等。先由母體生卵，離母體後，祇攝受一些水分及溫度，經過一變再變，才達到成蟲階段。化生，如天上的衆生，都是由業力成熟而忽然產生的。（p.33）

註 5：從身體之有無，將衆生分成二類：1.有身體的衆生；2. 沒有身體的衆生。cf.《集》3- 註 6。

《印順》：一切衆生，可以分作三類說：一、……二、從衆生自體的有沒有色法——物質說，有二類：有色的，如欲界〔充滿欲求的世界〕與色界〔物質世界〕的衆生。無色的，是無色界〔沒有物質，即純精神的世界〕衆生。關於無色界，有說是沒有粗色〔粗重的物質〕，細色〔微細的物質〕是有的。有說：細色也沒有，僅有心識的活動。（pp.33-34）

註 6：從心識之有無，將衆生分成三類：1. 有心識的衆生；2. 沒有心識的衆生；3. 既非有心識譯非無心識的衆生。cf.

《集》3-註7。

《印順》：一切衆生，可以分作三類説：一、……三、從衆生的有没有心識説，有三類：有想的，如人類及一般的天趣〔天借或天堂〕。無想的，這是外道無想定的果報，名無想天。這無想的衆生，有説：只是没有粗顯的心識，微細的心識是有的。有的説：什麽心識也不起。非想非非想的，是無色界非想非非想處的衆生。他實在是有想的，但印度某些宗教師，以爲到達非想非非想處，就是涅槃解脱了。所以，佛法中稱之爲非想非非想，即雖没有粗想——非有想，但還有細想——非無想；還取著三界〔欲界、色界、無色界〕想，没有能解脱呢！（p.34）

註7：此處「總之，被認為屬於生物界的一切衆生」，係就〈直譯〉的「只要是以衆生的範疇而被攝受於衆生界的衆生」，做更簡明的意譯。

註8：〈直譯〉作「他們都能被我滅度於無餘（依）涅槃界中」，《羅什譯》作「我皆令入無餘涅槃而滅之」。其意為：令衆生覺悟諸法實相而証得根本解脱。「涅槃」是梵文 nirvaṇa 的音譯，「滅度」、「圓寂」等是其意譯。涅槃本指火熄滅的狀態。在佛教，貪、瞋、痴此三種煩惱被比喻為火，故涅槃最先被用以指貪火、瞋火、痴火熄滅的境界。但其內涵逐漸增廣，進而被解作「無

為」、「解脫」等。涅槃有二種：1. 是有餘涅槃，即內心已悟一切法本性寂滅，去除煩惱，但還有身體的狀態，如佛陀在菩提樹下証悟，就是入有餘涅槃。2. 是無餘涅槃，即內心已悟一切法本性寂滅，去除煩惱，而無身體的狀態，如佛陀在雙羅樹下入滅，就是入無餘涅槃。有餘、無餘的「餘」其實是「餘依」之略，指身體。故有餘指有身體，無餘指沒有身體。由此可知，佛教主張衆生不應在死後才得解脫，而應在生前就得解脫。死後解脫，和死後繼承一大筆遺產一樣，沒有什麼意義。 cf.《集》3- 註 9 。

《印順》：涅槃〔梵語 nirvāṇa 的音譯，意譯爲「滅度」〕爲名詞，指解脫生死苦迫的當體；滅度是動詞，即使衆生於涅槃中得到衆苦的解脫。涅槃本不可說一說多，然依世俗施設〔世間的做法〕來說，即有凡外〔凡夫與外道〕與佛法的不同。世俗有人說：冷了餓了，有饑寒的苦迫；如生活富裕，豐衣足食，這就是涅槃。涅槃的字義，有消散的意思，即苦痛的消除而得自在。所以俗人拍著吃飽的肚子說：這就是涅槃。有些外道〔佛教以外的教派〕，以四禪〔超越欲界之迷而生於色界的四階段觀想：1. 初禪；2. 二禪；3. 三禪；4. 四禪〕八定〔色界之四禪定與無色界之四空定。後者是：1.空無邊處；2. 識無邊處；3. 無所有處；4. 非想非非想處〕爲涅槃；不知這祇是定境〔禪定的境界〕的自我陶醉〔即所謂的禪悅〕，暫時安寧，不是徹底的。佛法說涅槃有二：一、

有餘（依）涅槃：通達一切法的寂滅性〔萬物本來不生不滅〕，離煩惱〔指貪、瞋、痴等〕而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑〔煩惱的異名〕業〔身、口、意三業〕所感的果報身〔此世的身體爲前世惑業所造成的結果〕還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。所以，即使是阿羅漢〔小乘佛教中修行成果最高者〕，饑寒老病的身苦，還是一樣的。二、無餘（依）涅槃：無學〔阿羅漢，已到無可學的境界者〕捨身而入無量無數的法性〔萬物真實的本性〕，不再有物我、自他、身心的拘礙，名爲無餘。菩薩發願度〔衆〕生，願使每一衆生都得此究竟解脫，所以說：我皆令入無餘涅槃而滅度之。無餘涅槃，爲三乘〔聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘〕聖者所共入，菩薩也會歸於此。菩薩安住無住大涅槃〔爲度衆生離苦得樂不住涅槃，而活躍於世間〕，即此無餘涅槃的無方大用〔無限的功用〕，能悲願無盡，不證實際〔諸法實相〕罷了！本經以無餘涅槃度脫一切衆生，即本於三乘同入一法性〔同悟萬物的真實本性〕，三乘同得一解脫的立場；也就因此「通教三乘」而「但爲菩薩」。（pp.35-36）

註A：有關度脫衆生的經文亦見於十七分、二十五分。菩薩發心度衆生而不以為有一衆生被度，不是在表示「謙虛」、「不居功」。衆生在生死苦海受煎熬，故發心度脫，這就是「大悲」。徹悟衆生緣起性空，故不以為有

被度脫者，這就是「大智」。

註9：菩薩覺知萬物都是因緣所生，相依相成，沒有真實的自性可得，也通達自己和衆生都是性空，無二無別，所以不會自以為是能度者，更不會以為實有衆生為所度者，即菩薩不執著我相、人相、衆生相、壽者相，故能成就度衆生的大事業。

《印順》：通達我、人、衆生、壽者的無相，即般若慧的妙用。在大乘行中，般若是遍通一切的，不論四攝〔引衆生入佛道的四種方法：1.布施；2.愛語；3.利行；4.同事〕、六度〔菩薩的六種實踐德目：1.布施、2.持戒、3.忍辱、4.精進、5.禪定、6.般若〕、三解脫〔空、無相、無願三三昧〕、四無量〔慈、悲、喜、捨〕以及一切智〔三乘之智〕、一切種智〔佛之智〕，無不以般若慧而徹悟他的空無自性〔沒有獨立、永恆、不變之性〕。所以，菩提心是即空〔與空相應〕的菩提心，與菩提心相應的悲願，即無緣大悲。見到衆生的痛苦，生起濟拔的惻隱心，以世間的財法去救濟他，是衆生緣悲。如見衆生爲相續、和合的假我，法生苦生，法滅苦滅，因而起悲濟心，是法緣悲。如能觀諸法從緣〔萬物依因緣而生而滅〕，都無真實的自性，悟入法性空〔萬物真實的本性是相依、短暫、無常〕，緣即空而緣起的假我〔依於與空相應而緣起的沒有真實性的我〕，生大悲心，願度如幻〔沒有真實性的〕衆生，這是無緣大

悲。無緣大悲，即與般若相應的大悲。悟了衆生空寂無自性，所以雖度脱一切而實無衆生得滅度者。如海中印現的明月，由於風吹波動而月相不見了。從他的不見說，好似滅去了，其實那有自體可滅呢！發心菩提，重在發願度衆生，所以也就重於我空。（pp.36-37）

註 10：〈直譯〉作「衆生想」〔《新》3-3〕。在此改譯為「有關衆生的概念」。此處說「有關衆生的概念」，與以下所說重複。照理應作「我想」，即「有關我的概念」，與以下所說「有關衆生、壽者、補特伽羅的概念」，合為經中定型的「我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想」一組。此四想，《羅什譯》作「我相、人相、衆生相、壽者相」〔《印順》p.32〕。cf.《集》3- 註 11 。

註11：菩薩必通達萬物的生滅都有其主因助緣。視宇宙間有永恆不變、獨立自主的事物，係愚痴凡夫所為。有「我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想」者，即執我不空，亦即以為有靈魂永在，没有無我的智慧，没有與般若相應的大悲，當然就不是上求菩提下化衆生的菩薩。

《印順》：菩薩願滅度〔令……得悟滅苦〕無限量、無計算、無邊際的衆生，但在菩薩的菩提心行中，不見有一個衆生得滅度的。般若經也說：「我當以三乘法拔濟一切有情，皆令入無餘涅槃界而般涅槃；我當以三乘滅度一切有情而實不見有得滅度者」。何以不見有情？因

菩薩觀緣起相依相成，無自性〔沒有獨立、永恆、不變之性〕可得，通達自身〔與〕衆生身爲同一空寂性〔都不具獨立、永恆、不變之性〕，無二無別，不見實有衆生爲所度者。必如此，纔是菩薩的大菩提心，纔能度一切衆生。否則，即執有我相、人相、衆生相、壽者相，離空無我慧〔沒有覺悟萬物非獨立、永恆、不變的智慧〕——般若的悲願，即不能降伏其心而安住菩提心了，即不成其爲菩薩了！（p.36）

註 12：〈直譯〉作「衆生想、壽者想、補特伽羅想」〔《新》3-4〕。在此改譯為「有關衆生、壽者或補特伽羅的概念」。日本佛教學者中村元先生在其〈金剛般若經〉〔收錄於《般若心經．金剛般若經》〕的（註32）說，「衆生」、「壽者」、「我」、「補特伽羅」都有靈魂或人格主體的意味。又，印順長老也說，此四者是衆生的異名，從衆生的某一特性而立名〔《印順》p.37〕。佛教不主張有一永恆的靈魂存在，人死後轉生不是說那個永恆的靈魂搬家——換一個新的身體再居留。即使有靈魂，它也要受緣起法則的支配，即它也是無我無常、自性空的。所以，有關靈魂永恆不死的概念，佛教認為不是正知正見，而是邪知邪見。這裡的「邪」意謂「不正確」。cf.《集》3-註 11。

《印順》：我、人、衆生、壽者，都是衆生的異名；般若經中有十六種異名，都不外從衆生的某一特性而立

名，衆生即執此爲實有。我，是主宰義，即每一衆生的行動，常人都有自己作主與支配其他（宰）的意欲，所以稱爲我。人行人法，所以名爲人。衆生，約現在說：即五衆〔色、受、想、行、識〕和合生的——有精神與物質和合的；約三世說：即由前生來今生，今生去後生，不斷的生了又死，死了又受生，與補特伽羅〔梵語pudgala的音譯，意譯爲「數取趣」，指往來於六趣即六道者〕的意義相合。壽者，說衆生的從生到死，成就命根，有一期的生命相續。以般若正觀，即無我、人、衆生、壽命的實性可得。但在五衆〔色、受、想、行、識〕和合的緣起法中，有無〔自〕性〔相依、短暫、無常〕從緣〔依因緣而生而滅〕的和合相續——假我〔沒有實體的我〕；依此假名〔姑且名爲〕衆生，成立業果相續〔善惡業的果報連續不斷〕、生死輪迴〔生生世世造業感果受報，沒完沒了〕。衆生不知無我而執爲實有我及我所〔屬於我者〕，所以起惑〔煩惱的異名〕造業，生死不了；如〔通〕達〔一切〕自性空而離自我的妄執〔虛妄的執念，即對虛妄之法的執著〕，即能解脫而入無餘涅槃。（p.38）

註B：此段經文的後半部有兩個「為什麼」。若將其回答歸結起來，則為：「因為如果菩薩生起有關我〔cf. 上揭註10〕、衆生、壽者或補特伽羅的概念，他就不配稱作菩薩」，意思與《羅什譯》〔《印順》p.32〕完全相同。

妙行無住分第四

（世尊說：）

「又，須菩提啊！菩薩布施[1]財物時，不應執著於事物[2]；什麼[3]都不應執著——不論是色或聲、香、味、觸、法[4]——而行布施[5]。須菩提啊！大菩薩布施財物時眞的不應執著於表相[6]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲布施財物而不執著的菩薩，能積聚難以衡量的福德[7]。

須菩提啊！你認爲如何？東方的天空容易測量嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！很不容易。」

世尊問：

「就像這樣，在南方、西方、北方等四方，以及四維、下方、上方，周遍十方[8]的天空容易測量嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！很不容易。」

世尊說：

「須菩提啊！就是這樣。布施財物而不執著的菩薩，他所積聚的福德是難以衡量的。須菩提啊！求菩薩道的人在布施財物時，確實應該不執著於表相。」[A]

註 1：布施是六度〔六波羅蜜〕之一。有三種布施：1. 財施，即以物資等賙濟人；2. 無畏施，即令人遠離怖畏而有安全感；3. 法施，即將佛法傳授給別人。在《金剛經》中有多次校量財施與法施的功德，一次比一次強調法施比財施殊勝。但是，若所做的財施純為贊助法施，令正信的佛法廣布，則此種財施非一般財施可比，可說是法施的助緣，亦即間接的法施。又，修布施波羅蜜常同時也是在修其他五波羅蜜。不過，若不以般若為導，則為一般的施捨而已，可能滋生一些後遺症或不堪的後果。cf.《集》4- 註 1。

《印順》：發菩提心，不單是心念而已，要有踏實的事行去救衆生。從救度衆生中，降伏自己的煩惱〔貪、瞋、痴等〕，深入清淨的實相〔萬物真實的本來面目〕，達到自利利他的圓成。所以，在發心菩提——願心菩提以後，應進而修行——行心菩提，漸能折伏煩惱使不現行，七地〔菩薩十地中的第七地。十地係菩薩五十二修行階段中第四十一到第五十〕以前，名爲伏心菩提。

論到菩薩的修行，總括的說，不外乎六波羅蜜。此六度以般若爲導〔在般若即智慧的指導下進行〕，而實彼此相應相攝，一波羅蜜即具足一切波羅蜜。本經發菩提心，以大悲度衆生爲首，這與布施——以自己所有的給予衆生，使他離苦得樂，尤爲吻合，故本經即以布施爲主而統攝利他的六度行。布施如何能攝〔涵蓋〕六度？

布施有三：一、財施：以財物賙濟人是財施，以體力甚至犧牲生命去救助人，也是財施。所不同的是：衣食等財物爲外財施，體力、心力以及生命等爲內財施。這財施，即狹義的施波羅蜜。二、無畏施：令衆生離諸怖畏，這就是持戒與忍辱二波羅蜜。持戒，能處衆不礙大衆，不使人受到威脅不安。如殺人者，使人有生存的威脅；偷盜者，使人有外命（財物）喪失的恐怖等。如能受持禁戒，潔身自守，即不會侵害他人，能使人與人間相安無事了。但人類個性不一，你以戒自守，他卻以非禮待你；如不能感化或設法避免，不能忍受而衝突起來，仍不免相殺相奪，造成人間的恐怖。必須以戒自守——克己，又以忍寬容他人——恕人，才能做到無畏施。三、法施：即精進、禪定、般若三波羅蜜。般若是明達事理的，沒有智慧，即落於顛倒二邊〔兩種錯誤的相反見解，如常見與斷見〕，不知什麼是佛法？是邪是正？那怎能救人？禪定是鑑機的，如內心散亂，貪著世間，我見〔將五蘊假和合的身心視爲常一〕妄執〔虛妄的執念〕，即不能洞見時機，不知衆生的根性，即不能知時知機而給予適宜的法藥〔將佛法比喻爲治病用的藥物〕。精進是雄健無畏的，有了精進，才能克服障難，誨不倦，利人不厭。這樣，六波羅蜜統攝於布施，爲菩提行的根本了。要救衆生，不能不犧牲自己去利他——布施：這必須具足物質救濟，以達到衆生生活等的滿足；必須以〔持〕戒忍的精神，達到人與人間和樂安寧；又必須以〔精〕進、〔禪〕定、〔智〕慧的教化，

革新衆生的思想與意志，而使之歸於中道。從前，僧團中的「利和同均〔經濟利益平均〕」、「戒和共遵〔遵守共同的戒律〕」、「見和無諍〔見解一致〕」，也即是六度精神的實施！（pp.39-41）

註2：此句，《羅什譯》作「於法應無所住」〔《印順》p.38〕。其中的「法」，《金剛經》梵本作「vastu」，即「事物」之意，指一切法，即一切事物。德國佛教學者蓋格〔Gerger〕夫婦將初期佛教中「法」的意涵，大致區分為：1. 法則（das Gezete）；2. 教法（die Lehre）；3. 真理（die Wahrheit）；4. 經驗事物（die empirische Dinge）。此處《羅什譯》中的「法」，似乎接近第四的「經驗事物」。cf.《集》4-註2。

註3：《金剛經》梵本作「kvacit」，意為任何一處。與上揭註2的「事物」一樣，都指色、聲、香、味、觸、法六境。此中，「色」指物質，與五蘊中的「色」專指身體略有差別。可以說六境中的「色」比五蘊中的「色」含意較廣。cf.《集》4-註3。

註4：此處「法」指意識所了知的別法塵，即受、想、行。其中，受是感情，想是認識，行是意志。cf.《集》4-註3。

註5：此處就六度中的布施度說，在布施時不要執著於六塵，亦即不要為其所役，否則會做得很不自在。六塵或作六境，即六種包括物質與精神的對象，指色、聲、香、味、觸、法。其實在修其他五度時，也應如此。唯有如此，才有希望圓滿六度而獲得解脫。cf.《集》4-註3。

《印順》：佛對須菩提說：菩薩行布施——六度之一——利他時，於法應無所住行於布施。這即是說：不要住於色境〔物質〕而行布施，不要住於聲境〔聲音〕乃至法境〔即別法塵：受、想、行三者〕而行布施。於法應無所住的法，指一切法說；香味觸法的法，但指意識所對的別法塵。住，是取著不捨的意思。衆生在六塵境〔色、聲、香、味、觸、法〕——認識的一切——上起意識時，都有自性的執見〔以爲萬物都有獨立、永恆之性的錯誤見解〕，以色爲實色，以聲爲實聲，總以爲是確實如此存在的。因爲取著六境〔六塵〕，即爲境〔對象〕所轉〔所役〕而不能自在解脫。（p.41）

註6：相當於此處「表相」的梵文原語是「nimittasaṃjñā」，意譯為「相想」。nimitta有「目標、記號、原因、手段」等義。《羅什譯》作「相」，在此譯作「表相」。關於此表相的內涵，《金剛經》的日本譯者如長尾雅人等，於其註中說此「相」，指施者、受者、施物。不住「相」布施，即不執著於施者、受者、施物此三者的布施，才是「三輪〔指施者、受者、施物〕體空」。印順

長老則以為相是六塵境相。六塵，亦稱為六境，是色、聲、香、味、觸、法。前五者屬於物質界，後一者則屬於精神界。此六者能污染衆生本來清靜的心，故說為「塵」。由上述可知，印順長老所以為的「六塵境相」，即是一切法相。cf.《集》4-註4。

《印順》：菩薩爲度衆生而行布施，對於施者、受者、施、施時、施處、施因、施果這一切，當然要能離自性的妄取〔誤以爲萬物都有獨立、永恆、不變之性〕，能不〔執〕著相而布施，才能真實〔地〕利〔益救〕濟衆生。否則，覺得有我是能施，他是受施，所施物如何如何，希望受者的報答，希望未來的福報，甚至因而貢高我慢〔驕傲自負〕，這都從住於法相〔執著於現象界的事物〕而生起來，這那裡還像菩薩行？所以，佛總結的對須菩提說：菩薩修行，應這樣的不住於相——相即六塵境相而行布施！（pp.41-42）

註7：此句，《羅什譯》作「其福德不可思量」〔《印順》p.39〕，〈直譯〉作「他的福德聚的量不容易取」〔《新》4-3〕。在此改譯為「能積聚難以衡量的福德」。菩薩若能毫無執著地布施財物，即無相布施，則其福德無量無數。福德若能加以衡量，則其數量是有限的。不能衡量，才說為無限。若修布施時，心有所執著，則人已變成有限，其所作所為當然也變成有限。無所執著、坦蕩蕩，自能襯托出廣大無邊。cf.《集》4-註6、註8。

《印順》：不住於相〔不執著施者、受者、施物，或不執著色、聲、香、味、觸、法〕的布施，能降伏煩惱〔貪、瞋、痴等〕，能安住菩提心，而且所得的福德，廣大得不可思議！有相布施〔執著施者、受者、施物，或執著色、聲、香、味、觸、法的布施〕，不能通達三輪〔施者、受者、施物〕性空，所得功德即有限有量。無論功德多麼大，總不過是人天〔六道中的人道和天道〕有限的福報。但如能以般若相應〔在智慧的指導下〕而布施，將此布施融歸於法性〔合乎緣起的理法〕，迴向〔不據爲已有，且進而奉獻〕於一切衆生而同趨於大覺〔一齊追求最高的覺悟〕，功德即無限而不可思量。（p.42）

註 8：十方是東方、西方、南方、北方〔以上四者為四方〕、東南、西南、東北、西北〔以上四者為四維〕、上方和下方。十方即四方、四維加上上方、下方。

註 A：此段中最後一句，《羅什譯》作「菩薩但應如所教住」〔《印順》p.39〕，〈直譯〉作「財物應被趣求菩薩乘者給予。也如不住於相想那樣」〔《新》4-9〕若能不執著而行布施，則所得福德如虛空廣大無邊。修布施度者若不能在智慧的指導下，以「三輪體空」的精神進行，則可能徒增很多困擾，越修越多煩惱，終於放手不做。又，若布施時，一味執著布施的功德，則會本

末顛倒，只為獲得功德而布施，此即所謂「貪功德」，亦是弊端。在做任何修行時，切記「與般若相應」，否則可能修出一堆「缺德」。cf.《集》4-註5。

《印順》：佛即說：既知道十方虛空是不可思量的，也應該知道菩薩不住相布施的功德，也同虛空一般的不可思量。這並不是以虛空的廣大，形容福德的廣大，而是以虛空的無所有，不可住、不可著、不可說邊際數量，如無相布施的自性〔獨立、永恆、不變之性〕不可得一樣。菩薩是應該這樣的安住，這樣的行施，所以如來說：菩薩但應如所教住！無相布施，指空相應布施〔與空相應，即不執著的布施〕，通達能施所施〔能施者與所施之人或物〕畢竟無自性〔不是獨立、永恆、不變〕的布施。即空〔與空相應〕如幻〔不是真實〕的布施，如此因，如此果，如此利他，如此自利，都法相宛然有〔萬物都明顯存在〕而不失不壞。佛怕人以無記心〔不可記爲善性或不善性的心〕布施，或執理廢事〔只顧理論，不管實際〕，所以特舉不可思量的功德以顯示布施〔的〕因果。前發心菩提，以願度衆生爲主，所以與般若相應，即重在我空〔指衆生雖有身心，卻是五蘊之假和合者，無常一之靈魂〕。伏心菩提以實行利〔益救〕濟爲主，所以與般若相應，即重在法空〔指萬物無實體，隨因緣的集散而生滅〕。（pp.42-43）

如理實見分第五

（世尊問：）

「你認爲如何？須菩提啊！能因如來的身體具有特徵[1]而看見他嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不能。不能因如來的身體具有特徵而看見他[2]，爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：具有身體特徵，不是具有身體特徵[3]。」

長老須菩提這樣說後，世尊說：

「須菩提啊！只要是具有身體特徵，就是虛妄的[4]；只要是不具有身體特徵，就不是虛妄的[5]。事實上，應以身體特徵不是身體特徵[6]而見如來。」

註 1：《金剛經》梵本作「lakṣaṇasaṃpadā」，〈直譯〉作「相具足」〔《新》5-1〕，《羅什譯》作「身相」〔《印順》p.43〕。在此改譯為「身體具有特徵」。如來身體的特徵指三十二相，但關於佛的身相，印順長老在三十二相之

外，又加上出入來去相、穿衣吃飯相、坐禪說法相。三十二相是大人之相。有此三十二相者，在家是轉輪聖王，出家則是佛，但此係就丈六的化身佛而言，若是報身佛則有八萬四千乃至無量之相。係印度人相說。三十二相如下：1.足安平相；2.千輻輪相；3.手指纖長相；4.手足柔軟相；5.手足縵網相；6.足跟滿足相；7.足趺高好相；8.腨如鹿王相9.手過膝相；10.馬陰藏相；11.身縱廣相；12.毛孔生青色相；13.身毛上靡相；14.身金色相；15.常光一丈相；16.皮膚細滑相；17.七處平滿相；18.兩腋滿相；19.身如獅子相；20.身端直相；21.肩圓滿相；22.四十齒相；23.齒白齊密相；24.四牙白淨相；25.頰車如獅子相；26.咽中津液得上味相；27.廣長舌相；28.梵音深遠相；29.眼色如紺青相；30.眼睫如牛王相；31.眉間白毫相；32.頂成肉髻相。

三十二相是佛才具有的。菩薩為度衆生而作三大阿僧祇劫的修行，更為自己成佛之身感三十二相，而於百大劫間植無量的福德。可知成佛不是一蹴即成的，而須經多生多劫的修持。三十二相是佛的標誌，當然很不容易獲得。但細看其內容，會覺得有點不可思議。每一相可能各有其象徵的意義。從這點切入，應該比較容易瞭解吧。例如：馬陰藏相指佛的性器官和公馬的性器官一樣，隱藏腹中，不現於外。這從醫學角度來看，是不正常的，甚至是病態的，但若站在此相的設立在於表示佛已超越性慾這一點來看，或許較能坦

然接受吧。cf.《集》5-註1。

《印順》：身相——三十二相、出入來去相、穿衣吃飯相、坐禪說法相，……從前，有一次，佛從忉利天〔意譯爲三十三天，欲界六天中之第二天〕來下人間，人間的佛弟子，都歡喜的去見佛。依次序，比丘應在比丘尼之先，但蓮華色〔比丘〕尼爲了先得見佛，即化作轉輪王〔古印度聖王之謂〕，走在最前面。他以爲最先見佛了，但佛對他說：不是你先見，「須菩提先見我身」。原來，那一次，須菩提沒有參加迎佛的勝會。當衆人去見佛時，他想，佛曾說見法即見佛，我何不正觀法相〔正確地觀想萬物的本來面目〕！於是他就觀察諸法的從緣生滅〔生的因緣具足就生，滅的因緣具足就滅〕，從無常爲門而悟入諸法無性空〔萬物沒有獨立、永恆、不變之性，是空寂的〕，徹見了如來法身。須菩提曾有此體驗，所以佛一提到，他就肯定的說：不可以身相得見如來。（p.44）

註2：不是因取著如來的身相，而是現証無分別的法性，才能見佛。如上揭註1，佛的三十二相是多生多劫才修得的，但即使如此，也不可執著，因為這些相是緣起的，其本性空寂。一切現象莫不如此，三十二相當然不例外。佛就是証悟這點才被稱為覺者的。所以，看見如來，不是因為他的身體具有特徵，而是因為了知他的那些身體特徵，和世間所有的現象一樣，都是隨因緣的集

散而生滅的；此即平等無分別的法性。從法相深入法性，証悟法的真面目，這就是見佛。所以，見佛不是見佛的身相，而是「見」佛所証悟的諸法實相。

《印順》：證法，即「見法」，「見法即見佛」。佛之所以爲佛，即在究竟圓覺〔徹底地覺悟〕緣起空寂的中道；離此正覺，更没有什麽奇特！如能悟徹緣起法相的空寂，即與佛同一鼻孔出氣。所以説：「見緣起即見法，見法即見佛」，這才是真切見佛處。（pp.43-44）

註3：萬物都是依緣而生滅，故不見有真實的自性。即使是如來的身體特徵，也要受緣起法則的支配。所以，它也是本性空寂的，亦即不是永恆不變的。有生就有滅，凡有生滅，即非獨立固定。世間一切事物，不論我們能或不能覺察到，都不斷地變化；此一刹那的「甲」和下一刹那的「甲」實際上已有所不同，但在凡夫眼中，卻没有差異。不知事物的真相，在佛教被認為是痛苦的根源之一。又，説「具有身體特徵，不是具有身體特徵」，就常識而言，當然是不通的。在此，這句話是就佛自己所証悟的緣起法則而説的。cf.《集》5-註2。

《印順》：這些身相，都不過是假名如幻〔虛假不實〕的妄相〔假相〕；佛的無盡莊嚴，也一樣的絶無少許法可取可得。所以，佛説的身相〔身體的特徵〕，即非有身相的實性〔没有身相的真實性，即身相是相待、短暫、

無常的〕。如取著假相爲佛，即不見如實〔真實的〕空相，自也不能深見如來的所以爲如來了！（pp.44-45）

註4：此句，〈直譯〉作「只要是相具足，就是虛妄」〔《新》5-3〕，《羅什譯》作「凡所有相皆是虛妄」〔《印順》p.43〕。按萬物無不依緣起滅，故說為虛妄不實。由於《羅什譯》作「凡所有相」，印順長老在《般若經講記》中，由身相的虛妄進而說到所有一切法相的虛妄〔pp.44-45〕。上述的「只要是相具足」，或「凡所有相」，都相當於《金剛經》梵本中的「yāvat lakṣaṇasaṃpat」，意謂世間的種種現象。世間的種種現象，被說為「虛妄」，是因為它們隨著因緣的集散而生滅，不是恆存實在。cf.《集》5-註3。

《印順》：須菩提但依身相的虛妄說，如來本此原理，又推進一層說：不但如來的身相是虛妄的，所有一切的法相〔宇宙萬物〕，如山河大地器界相，凡外〔凡夫與外道〕賢聖衆生相，有礙〔佔有空間〕可壞的色相〔物質〕，明了分別的心相〔認識作用〕，這一切無不是依緣起滅〔生起的因緣具足就生起，消滅的因緣具足就消滅〕，虛妄不實的〔不是獨立、永恆、不變的〕。（p.45）

註5：此句，《羅什譯》缺。此句與前一句「只要是具有身體特徵，就是虛妄的」，在語意上非不一致，只是從相反

的角度再做一次強調而已。有身體特徵，是緣起所致。既是緣起，則必無獨立、永恆、不變之性，換言之，即一定是相待、短暫、無常的，所以說「是虛妄的」也不為過。相反的，不具身體特徵，即非緣起範疇內，因而不妨說「不是虛妄的」。

註6：此處，《羅什譯》作「若見諸相非相」〔《印順》p.43〕，〈直譯〉作「應從相（即）非相」〔《新》5-3〕。「相非相」，其梵文原語為「lakṣaṇālakṣaṇa」，係一複合詞。此有二解：1. 相〔身體特徵〕不是相；2. 相與非相〔不是身體特徵〕。《羅什譯》作「諸相非相」，意謂「諸相不是相」，其義同於第一解。〈意譯〉也採取第一解。此處的「相」，依據《金剛經》梵本的文意，宜解作「身體特徵」。了知如來的身體特徵不是身體特徵〔參閱上揭註3〕，亦即了知諸法都是緣起的，法性平等無分別，才能見佛。cf.《集》5-註4。

《印順》：虛妄的還他虛妄，如不執妄相自性爲可見可得〔不執著萬物的假相，不以爲萬物有獨立、永恆、不變之性〕，即由諸相非相〔一切相都不是實相〕的無相門，契入法性空寂〔萬物都不具獨立、永恆、不變之性〕，徹見如來法身〔真身〕了！從緣起的虛誑妄取相看〔從緣起的不實表相來看〕，千差萬別；從緣起本性如實空相看〔從緣起的本質來看〕，卻是一味平等的。

法性即一切法自性〔萬物獨立、永恆、不變之性〕不可得而無所不在，所以也不須於妄相〔假相〕外另覓法身〔真身〕，能見得諸相非相，即在在直見如來。所以古人說：「山河及大地，全露法王身」。（p.45）

正信希有分第六

長老須菩提問：

「世尊啊！在未來五百年正法破壞時[1]，或許會有某些眾生以爲現在正在解說的這些經句是眞實的吧？」[A]

世尊答：

「須菩提啊！你不可以這樣說：『在未來五百年正法破壞時，或許會有某些眾生以爲現在正在解說的這些經句是眞實的吧？』但是，須菩提啊！在未來五百年正法破壞時，確實會有道德高尚、嚴守戒律、具備智慧的大菩薩[2]，以爲現在正在解說的這些經句是眞實的。[B]

又，須菩提啊！那些大菩薩將不只親近供養一位佛，也將不只在一位佛的地方[3]培養善良的根性[4]。須菩提啊！他們將親近供養無量百千位佛[5]，也將在無量百千位佛的地方培養善良的根性。那些大菩薩將對現在正在解說的這些經句產生清淨的信心[6]。[C]須菩提啊！如來以佛智知道他們[7]。須菩提啊！如來以佛眼看到他們[7]。須菩提啊！如來了解他們[7]。

須菩提啊！他們全部都將積聚，且都將擁有無量無數的福德[8]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲那些大菩薩不生起有

關我、眾生、壽者、補特伽羅的概念[9]。須菩提啊！因爲那些大菩薩也不生起有關法的概念[10]。同樣地，也不生起有關非法的概念[10]。須菩提啊！不論是概念或非概念，他們都不生起[11]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如果那些大菩薩生起有關法的概念，他們就是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。如果生起有關非法的概念，他們就是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。[D]爲什麼呢？須菩提啊！因爲大菩薩不應執著法及非法[12]。因此，如來以密意[13]說：因爲知曉被比喻爲竹筏的法門[14]，所以即使是法也應該捨棄，何況是非法[15]。」

註1：此處，《羅什譯》作「如來滅後五百歲」〔《印順》p.47〕，〈直譯〉作「在未來世、後時、後分、後五百（年），正法將破壞時」〔《新》6-1〕。此處改譯為「在未來五百年正法破壞時」。正法也會破壞嗎？宇宙萬物都在緣起理則亦即因果律的支配下，佛法也不例外。佛在世時，正法興隆，但佛涅槃後，若興隆的因緣改變，則正法可能轉衰。然而，不論佛法興衰的因緣如何，一定與佛弟子是否努力護持有極大的關連。又，此處所說的「如來滅後五百歲」，就印度佛教史而言，正是大乘佛教興起之際。大乘佛教起來反對小乘佛教，對小乘佛教而言，是「正法破壞」吧。佛教進入大乘時期後，在

質的方面，確實有所改變。cf.《集》6-註2、註3。

《印順》：從歷史上看：佛滅五百年後，迦膩色迦王治世的時代，大乘教法，廣大流行。般若經也說：「五百年後，般若經於北方當作佛事」。（p.47）

註A：此句的最後部份，〈直譯〉作「對這些如此被說的經句生起真實想吧」〔《新》6-2〕，《羅什譯》作「得聞如是言說章句，生實信不」〔《印順》p.47〕。此句中的「正法」和「經句」都指佛陀的教法，亦即佛陀基於他自己的証悟而演說的義理。沒有經過了解的階段就信以為真，那是盲信。這不是佛教所主張的信。在佛教，最高層次的信是與智一如、無二無分別的，亦即殊勝的瞭解。所以，對《金剛經》能信以為真的衆生，一定不是泛泛之輩。cf.《集》6-註5。

《印順》：實信，在聲聞法〔小乘佛法〕中，即證須陀洹〔梵文 srotaāpanna 的音譯，意譯爲入流或預流，即加入聖人之列，爲小乘四果中的初果〕，得四不壞信〔對佛、法、僧三寶及戒的堅固信心〕——四證淨；大乘在見道淨心地〔初見無漏聖道而入聖者的境界〕。這是〔與〕般若相應的證信〔出於證悟之信〕，非泛泛的仰信〔出於推仰之信〕可比。由信順〔因信而隨順〕而信忍〔因信而安住不動〕，由信忍而達到信智一如〔信與智無二〕的證信。論到證信，佛世即難能可貴了！何

況末世衆生的福薄根鈍〔根機愚鈍，不堪成就佛道〕呢？須菩提舉此一問，不但說明了能有信者，且說明了証信者的資格；而相似的信解，也知道應該如何了！（pp.46-47）

註2：此處，《羅什譯》作「有持戒修福者」〔《印順》p.47〕，〈直譯〉作「將有諸菩薩摩訶薩……將有具德、具戒且具慧的人」〔《新》6-2〕。能信受《金剛經》的人一定是具有德、戒、慧的大菩薩，因為其中所說非一般凡夫所能了解，何況信受。實際上，《金剛經》反覆叙述，只是為了提醒我門這些凡夫：從錯誤的認識調轉過去，因為錯誤的認識亦即無明是痛苦的主要根源。但信解《金剛經》亦非易舉，為此我們還是趕緊累積戒、德、慧的資糧吧。cf.《集》6-註7。

註B：關於佛對須菩提所提問題的回答，《羅什譯》最先只作「莫作是說」，其次才作「如來滅後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為真」〔《印順》p.47〕。而《金剛經》梵本，則將須菩提的問題放在「你不可以這樣說」之後重述一次。《金剛經》非常不容易理解信受，但這是對根機鈍、福報薄的衆生而說的。事實上，還是會有持戒修福慧者能信解它。道德高尚、嚴守戒律、具備智慧的大菩薩，一定會相信《金剛經》中的經句，亦即佛陀的教法，是真實不虛的。凡

夫若欲信解它，則必須努力持戒，努力修福。這不是嘴皮說說即可的。cf.《集》6-註8。

《印順》：般若法門雖極難信解，但自有利根〔根機敏銳，速生妙解〕障薄〔障礙少〕而智慧成就的衆生，能信以爲實。佛說：在如來滅後，後五百年歲時，多有大心衆生〔大菩薩〕出世，能發心學菩薩行，嚴持戒行，廣習布施的利他福德，智慧深徹，於佛說的般若章句，能生起深切的信心，確信唯此般若法門，爲不二的解脫門，能如實悟入深義。……不過，要有「戒足」、「慧目」；如不持戒、不修福、不習禪慧，即不能於這甚深法門，得如實信了！（pp.47-48）

註3：一位佛的地方，即一佛國土或一佛所。一佛教化之處據說是一個三千大千世界。佛土有淨土、穢土、報土、法性土等之別。諸經論對佛土的種類，異說紛紜。

註4：此處「善良的根性」的梵文原語為「kuśala-mūla」，意譯為「善根」，即善的根本。善能生妙果，又能生餘善，故稱之為根。《羅什譯》作「善根」〔《印順》p.47〕，〈直譯〉亦然〔《新》6-4〕。cf.《集》6-註9。

註5：大乘佛教主張衆生悉有佛性，即都可能成佛。無始以來，衆生多到難以計數，成佛者當然也不在少數。所

以，佛經所說的十方三世諸佛，確實是無量百千位。

註 6：此處「清淨的信心」的梵文原語為「ekacittaprasāda」，意譯為「一淨心」，即心生淨信。《羅什譯》作「一念生淨信」〔《印順》p.48〕。cf.《集》6- 註 10。

註C：那些大菩薩對極難信解的般若法門，能信以為實，必有其原因。即：過去多生多劫中，他們親近供養佛，聞思修並歡喜奉行佛法，廣種善根，累積衆多福慧，有正知正見，又善能持戒，故今生一聞甚深的般若法門，就能信解，不疑不懼。又，《羅什譯》中，只說這些人在「無量千萬佛所種諸善根」〔《印順》p.48〕，未提及「親近供養」，但其文中應亦含有此意。

《印順》：此人所以能信解悟入甚深法門，因爲在過去生中，已於無量千萬佛所，積集深厚的善根了！過去生中，多見佛，多聽法，常持戒，常修福，種得廣大的善根，這才今生能一聞大法，就淨信無疑，或一聞即悟得不壞淨信。在同一法會聽法，有的聽了即深嘗法味〔妙法的滋味〕，有的聽了是無動於中；有的鑽研教義，觸處貫通，有的苦下功夫，還是一無所得；這無非由於過去生中多聞熏習，或不曾聞熏，也即是善根的厚薄。要知道：佛法以因果爲本，凡能戒正、見〔見解〕正、具〔有〕福、具〔有〕慧，能信解此甚

深法門，決非偶然，而實由於「夙習三多〔有二說：1.多近善友、多聞法音、多修不淨觀；2.多供養佛、多事善友、多聞法要〕」。所以，佛法不可不學，不學，將終久無分了！（p.48）

註7：「佛」意為覺者。在此，佛智指覺者之智，佛眼指覺者之眼，故能知一切，無所不見。《羅什譯》只作「如來悉知悉見」〔《印順》p.48〕。又，佛智的梵文為「anuttarā samyaksaṃbodhi」，意譯為「無上正等覺」，音譯為「阿耨多羅三藐三菩提」，舊譯為「一切種智」。其真智正而無有過，故說為無上正等覺。於法無所不知，故說為一切種智。而佛眼是五眼之一，能照了諸法實相。為佛智所知、佛眼所見，即是為佛所攝受護持。對此甚深的般若法門，今生能一聽就生淨信，這是過去多生多劫種植善根所致。所以能為十方諸佛所知所見，此乃是一大福德。上述五眼指肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。

《印順》：過去久種善根，今生能戒慧雙修，聽此深法能生清淨信的，即爲十方如來所知所見。如來知見，即上文的護念攝受。佛是大菩提的圓證者；菩提即智慧，菩薩即是具智慧分〔具有佛智〕的，能與如來的大覺〔無上正等覺〕相契，所以能常在諸佛悲智的知見攝受之中〔爲諸佛出於悲智的知見所攝受〕。知而又見，即明是現量〔現實量知，絲毫不分別推求〕的真知灼見。

衆生能淨信甚深法門，能爲諸佛所護持，這是怎樣大的福德呀！（p.49）

註 8：此句，《羅什譯》作「是諸衆生得如是無量福德」〔《印順》p.48〕。〈直譯〉作「他們全部都將生出、將持有無量無數的福德聚」〔《新》6-6〕。在此改譯為「都將積聚，都將擁有無量無數的福德」。此處的「是諸衆生」或「他們」，都指如來滅後五百年時，具德、具戒、具慧的大菩薩。他們過去親近供養無量百千位佛，並培養善良的根性，以致未來對甚深的般若法門能生淨信。所以，他們將具有許多福德自不待言。福德絶非一蹴即成，而是要靠多生多劫的累積。但縱使積聚了無量無數的福德，也不可對它有一絲一毫的執著。

註 9：此四概念，《羅什譯》作「我相、人相、衆生相、壽者相」〔《印順》p.49〕。根據《印順》，我、人、壽者都是衆生的異名之一。《般若經》中有十六種衆生的異名，都不外從衆生的某一特性而立名（p.37）。又根據中村元先生的看法，我、衆生、壽者、補特伽羅，都有靈魂或人格主體的意味〔參見《集》3-註 11〕。執著此四者中的任何一個都確實存在，甚至獨立、永恆、不變，此邪見即是我見。執著我見，自然有我愛〔對自己妄執的我，深為愛著。即世俗所謂的自愛心〕、我慢〔以自我為榮而對他人傲慢〕，因而引生自他的分別。

有自他的分別，就不能平等對待衆生，亦即慈悲無從修起。大菩薩之所以能得無量無數的福德，原因之一是他們徹底離我見，視一切衆生如自己。看到衆生受苦，就感同身受，進而努力設法解救。又，知道衆生悶悶不樂，就急於幫助令其心境轉變。福德就是在這樣作為中逐漸積聚起來的。

《印順》：我、人等四相，合爲一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空〔不執著我相，自然無我〕。（p.50）

註 10：此二句，《羅什譯》作「無法相，亦無非法相」〔《印順》p.49〕，〈直譯〉作「那些菩薩摩訶薩也不生起法想。如是，（那些菩薩摩訶薩）不（生起）非法想」〔《新》6-8〕。對法及非法生起執著，都是錯誤的做法，都會導致痛苦的結果，所以必須離此妄執。在此，法指有為法，即一切生滅不已的現象，而非法指無為法，即空寂不生不滅的法性。執著法與非法實有自性，此邪見即是我所〔法〕見〔以為自身以外之事物皆我所有〕。大菩薩之所以能得無量無數的福德，原因之二是他們徹底離法見。cf.《集》6-註 12、註 13。

《印順》：無法相，即離諸法的自性執〔誤執萬物有獨立、永恆、不變之性〕而得法空。無非法相，即離我法二空的空相執〔執著我空與法空〕而得空空〔空也是

空〕。……執〔著〕我是我見〔視五蘊和合的身心爲常一的見解〕，執〔著〕法〔與〕非法是我所（法）見〔以身外之事物爲我所有的見解〕；執〔著〕有我有法是有見〔執著萬物實有的見解。亦稱爲常見，即永恆論〕，執〔著〕非法相是無見〔執著萬物斷滅的見解。亦稱爲斷見，即虛無論〕。般若離我〔與〕我所、有〔與〕無等一切戲論妄執〔虛妄的執念〕，所以說「畢竟空中〔在萬物都是相待、變化、無常的狀態中〕有無戲論〔有關萬物實有或斷滅的世俗議論〕皆滅」。能三相〔我相、法相、非法相〕並寂，即能於般若無相〔無固定時有的特質〕生一念清淨心。經上說：「一切法不信則信般若，一切法不生則般若生」。能契入離相〔超離一切差別相〕，自能得如來的知見護念了。（p.50）

註 11：此二句，諸漢譯本作「無想，無非想」，《羅什譯》缺此二句，但其「何以故？是諸衆生，若心取相，則為著我、人、衆生、壽者」，為《金剛經》梵本所無。根據《金剛經》梵本行文的慣例，此處的「無想」或許只是上文「無法想」的簡略，而「無非想」為「無非法想」的簡略。亦即「無想，無非想」原是「無法想，無非法想」，〈直譯〉作「他們的想不（生起），（他們的）非想不生起」〔《新》6-8〕。若果真如此，則此二句算是衍文。印順長老認為增入此二句不足

取，應可接受。

《印順》：在「無非法想」句下，諸譯本有「無想，無非想」二句。（p.50）

《印順》：從這引阿含教〔指《阿含經》，原始佛教的經典〕的非法〔與〕非非法來說，可見前文也應以「不取法相，不取非法相」爲正。諸譯增入「無想，無非想」二句，不足取！（p.53）

註D：執著法與非法的人，不但不悟法空與空空〔空亦是空〕，而且不悟我空，亦即有我執；執著我、衆生、壽者、補特伽羅。根據中村元先生的註釋，此我、衆生、壽者、補特伽羅有靈魂之意。有我執和法執，焉能洞察諸法實相？

《印順》：悟解三空〔我空、法空、空空〕，方能於般若無相法門得清淨信，此義極爲重要。有以爲我相〔我的※〕可空而法相〔萬物的特質〕不空的；有以爲我相空，法相可以不必空，即是說：執著法有〔萬務實有〕是不妨得我空〔我（ātman）空無〕的；或者以爲我〔與〕法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真常妙有的。現在說：如覺有真實的自性相，有所取著，那不論所〔執〕著的是法相或空相〔空的特質〕，不但不悟法空〔萬物假有，無實體〕與空空，也不得無我慧〔知一切法無我的智慧〕，必也是取著我〔、

人、衆生、補特伽羅〕等四相的。所以，我我所見〔我見和我所見〕，實爲戲論的根源，生死〔迷〕的根源。如真能無我無我所，離一切我執〔以爲我（ātman）實在的執著〕，那也必能離法見〔執著一法，以其他法爲非的見解〕、空見〔執著空的見解〕的妄執，而能「見諸相非相，即見如來」。這因爲我空、法空、空空，僅是所遣〔所要排除的〕執取的對象不同，「而自性空故」的所以空，並無差別。……衆生妄執自性相〔誤認萬物有獨立、永恆、不變之性〕，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執〔誤認萬物獨立自主〕。於衆生的自體〔本身〕轉，執有主宰的存在自體，即我執；於所取〔著〕的法相上轉，執有存在的實性〔以爲萬物實有〕，是法執；這是於有爲法起執〔著〕；如於無爲空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。所以，執取法相而不悟法空，執〔著〕非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了。（pp.50-51）

註 12：此句，《羅什譯》作「是故不應取法，不應取非法」〔《印順》p.49〕，〈直譯〉作「那（是）什麼原因呢。又，須菩提啊，（因為）法確實不應被菩薩摩訶薩執著，非法不（應被菩薩摩訶薩執著）」〔《新》6-11〕。從前後文章看來，〈直譯〉的「那是什麼原因呢。……

（因為）」，不能像《羅什譯》的「是故」回應前文。又，關於「法」一詞，確實很令人困惑。《金剛經》中多處用到此字，但其意義未必相同。對此處的「法」與「非法」應做如何的瞭解？德國的佛教學者蓋格（Geiger）夫婦，對初期佛教中的「法」提出四種定義：1.法則（das Gezetz）；2.教法（die Lehre）；3.真理（die Wahrheit）；4.經驗事物（die empirische Dinge）。至於非法，則顯然是法的相反詞。即若「法」是正的，則「非法」為邪；若「法」是善的，則「非法」為惡。但依據印順長老，非法也可視為法的超越。即若「法」是世間的，則「非法」為出世間；若「法」是有為的，則「非法」為無為。cf.《集》6-註15。

《印順》：法與非法，有二義：一、法指合理的八正道〔1.正見；2.正志；3.正業；4.正語；5.正命；6.正勤；7.正念；8.正定〕，非法即不合理的八邪〔1.邪見；2.邪思惟；3.邪語；4.邪業；5.邪命；6.邪方便；7.邪念；8.邪定〕。法與非法，即善的與惡的。如來教人止惡行善；但善行也不可取著，取著即轉生戲論——「法愛生」〔對善法之愛產生〕，而不能悟入無生〔同於「空」。萬物本無生滅〕。約「以捨捨福」說，善法尚且不可取著，何況惡邪的非法？二、法指有爲相，在修行中即八正道等；非法指平等〔無差別的〕空性〔否定性、相對性〕。意思說：緣起的禪慧等功德，尚且空無自性〔沒有獨立、永恆、不變之性〕，

不可取執，那裡還可以取著非法的空相〔不具實體之特性〕呢？本經約後義說。（pp.52-53）

註 13：此處，《羅什譯》作「已是義故」〔《印順》p.49〕。諸漢譯中，僅《玄奘譯》作「密意」。又，Müller 譯作「in a hidden sense」，Conze 譯作「with a hidden meaning」。此「密意」的梵文原語是 saṃdhāya，係《金剛經》梵本的出版者 Max Müller 根據《玄奘譯》而做這樣的拼法的。cf.《集》6- 註 16。

註 14：《增一阿含經》中有《筏喻經》，將法門比喻為竹筏。

《印順》：這是如來的一道解脫門，所以提醒須菩提說：還記得嗎？我在《筏喻經》說「法尚應捨，何況非法」，即早已開示過了！（p.52）

註 15：竹筏是渡河的工具。上岸後，竹筏即失去功能，帶著反而累贅，因此非捨棄不可。世間萬物都是相對的：在某一時空下，某物充分發揮功能，但在另一不同的時空下，則可能毫無作用，甚至變成重擔或妨礙。法門也不例外。法門如同竹筏，用以橫渡生死苦海。一旦登上岸，它就變成不適用，因此不能不將它擱置一邊。若堅持不捨，則反而形成障礙。所以，必須不執著法與非法，才能橫渡生死海而登上彼岸。在佛教，

任何執著，不論對善或對惡，對正或對邪，都可能造成苦果。善與惡、正與邪都是緣起性空，因此，以為善永遠是善，惡永遠是惡……，這不是「如實觀」。此處所說的「執著」，係指基於錯誤認識而做的錯誤斷定。cf.《集》6-註17。

《印順》：筏是竹筏，交通不便或水淺的地方，竹筏可用作交通工具。利用竹筏，即能由此岸到彼岸。到了彼岸，竹筏當然捨去了，誰還把他帶著走！衆生在生死海中，受種種苦迫，佛爲了濟度他們，說種種法門，以法有除我執〔說法有以解消對我的執著〕，以空相破法執〔說萬物不具實體以破除對法的執著〕，使衆生得脫生死〔輪迴，迷的世界〕而到達無餘涅槃〔徹悟諸法無生〕。當橫渡生死苦海時，需要種種法門，但度過中流，必須不執法非法相〔法相與非法相〕，才能出離生死〔迷→苦〕，誕登彼岸〔悟→樂〕。（p.52）

無得無說分第七

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來所證得的最高覺悟[1]存在嗎？如來所演說的教法[2]存在嗎？」[A]

長老須菩提答：

「世尊啊！世尊所說的意思，照我的理解是，如來所證得的最高覺悟不存在，如來所演說的教法也不存在。[B]爲什麼呢？因爲如來所証得的或所演說的，都是難以了解、不可言喻的[3]。它不是法，也不是非法[4]。爲什麼呢？因爲聖人[5]爲無爲[6]所顯現[7]。」

註1：佛所證得的最高覺悟，係指佛覺悟諸法實相亦即萬物的真面目。此種境界，「如人飲水，冷暖自知」，很難以言語描述，以思惟考量，所謂「言語道斷，心行處滅」也。但佛陀自菩提樹下証悟，即入有餘涅槃後，前往鹿野苑對憍陳如等五比丘初轉法輪，到在拘尸那羅的雙林樹下圓寂，即入無餘涅槃，總共四十五年間，在印度各

地，對不同社會階級的人，不論在家或出家，所演說、弘揚異於婆羅門教及其他印度教派的教法，無一不是出於他自己內在的覺悟，套一句佛教術語，即「阿耨多羅三藐三菩提」。有他的內自証在先，才有後來他自己四十五年的傳教工作，以及三藏十二部佛教經典的產生，佛教的傳播世界各地……。他坐在菩提樹下開悟的那一剎那，真是人類精神文明史上極有意義的關鍵時刻。在佛陀以前以後，不知有多少人坐在菩提樹下，就像在牛頓以前以後不知有多少人看到蘋果從樹上掉下來，但結果只有「一位」佛陀、「一位」牛頓告訴世人，他「看到」了什麼，從那一刻起世界開始有大改變，而且持續不斷地改變。讓我們同樣坐在當年佛陀坐過的那棵菩提樹下，或看牛頓看過的蘋果從樹上掉下來，也就是說，讓這兩件事重演，只是主角改成我們，結果會有另一位「佛陀」，另一位「牛頓」出現，而再度改造人類社會的歷史嗎？我不曉得正確答案是什麼，但我知道：尊重前賢的經驗和成就是智慧的開端。「南無本師釋迦牟尼佛！」順便一提，當年佛陀坐過的那棵菩提樹已枯死，現在的那一棵是第三代，係從斯里蘭卡的那棵菩提樹剪枝移植的。斯里蘭卡的那一棵是第二代，係從第一代即佛陀坐過的那棵剪枝移植的。又，此處「最高覺悟」係梵文原語「anuttarā samyaksaṃbodhi」的新譯，以前或音譯為「阿耨多羅三藐三菩提」，或意譯為「無上正等覺」。cf.《集》7-註1。

註 2：佛所演說的教法，常被喻為指月之指。佛陀所說的教法，在他入滅後由弟子結集成經、律二藏，加上後來論師的佛學著作，合稱為經、律、論三藏。此處「藏」一語，意謂「籃子」或「箱子」。佛教的聖典包括經、律、論三藏。「經藏」即放經的籃子或箱子，即屬於經的部份，其他二藏依此類推。現在收在《大正新脩大藏經》〔簡稱為《大正藏》，自大正十一年（1922）至昭和九年（1934）編成〕，約數千餘卷。古來譯成各種語文的佛教聖典，不計其數，這些聖典也成為指月之指。然而，佛陀所說或其記錄與佛陀所証悟的完全一致嗎？佛陀所証悟的內涵，如上揭註 1 所說，是「語言道斷，心行處滅」，當然非人類的語言文字所能充分表達。畢竟所說與所悟是有隔別的。但是，正如循著指月之指，可以看到月那樣，循著「所說」，也能達到「所悟」；即使還達不到，也不遠吧。 cf.《集》7- 註 2。

註 A：此處，《羅什譯》作「如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」〔《印順》p.53〕恐有人懷疑：佛証得無上正等覺，即最高的覺悟，且大轉法輪，即演說教法，明明有可証有可說，為什麼，如第五分所述，佛卻說「諸相非相」〔《印順》p.43〕？又如第六分所述，說「不應取法，不應取非法」〔《印順》p.49〕？因此，世尊提出此二問題以進一步證明般若之可信可證。在《金剛經》中，般若指無上遍正覺，即「阿耨多羅三藐三菩

提」〔《印順》p.15〕。佛陀所悟所知的，是能所不二亦即超越主觀和客觀的諸法實相，本非世間的語言文字所能徹底表詮，但為化導衆生，又不能不安立名言加以說明。那些用以詮釋佛之內自証的名言，確實不能等同於佛的內自証，但不能不說是流自佛的內自証的。總之，沒有佛的內自証，亦即沒有佛的菩提或般若，就沒有與基督教、回教合為世界三大宗教的佛教。所以，佛証得最高覺悟，以及演說教法，都是不可懷疑的事實，但從性空離相的絕對真實來看，這兩件鐵一般的事實本質上一樣是不可執取的。因此，以下須菩提的否定回答，就是對佛之內自証的適當響應。難怪印順長老說：「須菩提的回答，真是恰到好處！」〔《印順》p.54〕

《印順》：離一切相的般若，難信難解。上已明未來有人能信能證，以下再以已經能淨信實證的聖賢，來證明此難信難解的可信可證。先舉究竟圓證的如來爲證。佛問須菩提：今有兩個問題問你：一、如來在菩提樹下成遍正覺，實有阿耨多羅三藐三菩提〔梵文 anuttarā samyaksaṃbodhi 的音譯。指佛的覺悟〕可證得嗎？二、如來成道後，大轉法輪〔演說佛法〕，確有法可說嗎？佛舉此二問，因菩薩得明心菩提，而佛卻說：「諸相非相」；又說：「不應取法，不應取非法」。恐有人懷疑：佛得阿耨羅三藐三菩提，不是可得嗎？不又大轉法輪嗎？既可證可說，爲什麼說「凡所有相皆是虛妄」？「不應取法，不應取非法」呢？（pp.53-54）

註B：須菩提對世尊提出的兩個問題，做否定的回答，是在表明一切性空離相；不只有為的現象界如此，無為的理則也是如此。對世人說，世間的一些事項或現象，從過去到現在，比對起來，確實有所不同，確實有改變，他們可以了解、接受，但對他們說，他們信以為真的情境或認為永恆不渝的真理也一樣，都在不斷的變化中，他們是無法相信、承受的。這是聖俗、悟迷的差別所在。無常就是無常，這不是哪一個超人所能改變的。若入聖得悟，則即使處於無常，也依然自在，但若在俗在迷，則徒增苦惱、顛倒、恐懼、夢想而已。

《印順》：須菩提雖沒有圓證如來境界，但他是無諍行〔不與人鬥爭的〕大阿羅漢〔小乘佛教最崇高的修行者〕，憑自己證覺無爲〔常住絕對的〕空性〔否定性、相對性〕的體驗，及佛說無相，比知如來聖境而回答說：如佛所說，如我所解，是沒有定性——自性〔獨立、永恆、不變〕的阿耨多羅三藐三菩提爲佛所證，也沒有定性的〔教〕法爲如來所說。須菩提的回答，真是恰到好處！佛陀的現覺〔正確完全的覺悟〕，沒有能證〔之智〕所證〔之理〕的差別可得，所謂「無智亦無得」。如覺有什麼爲智慧所得，這那裡還是正覺！論到說法，更沒有定法可說，一切名言不得實義〔所有的語言名相都不具真實性〕。佛法雖多，不外證法〔佛所證悟者〕與教法〔佛所演說者〕。無證無說，即明如來的自證〔自己證悟〕化他〔教化他人〕，無不性空離相；

因爲性空離相，這才成佛說法呢！但無有定法可說，決非隨便亂說。語言不得實相〔語言與實相有隔別〕，但在世俗心境的習慣中，也有他的彼此、同異、是非。如東南西北，雖沒有定性，但世俗仍有一定的方向可指；假使指東話西，即是違反世間。世間的一般語言，尚不可亂說，何況佛法！所以，隨順世俗而安立佛法，如來師子吼〔比喻佛的說法〕，常作決定說〔確定不虛之說〕。（pp.54-55）

註3：此處，《羅什譯》作「皆不可取，不可說」〔《印順》p.15〕。佛的內自証是「語言道斷，心行處滅」的，且其基於內自証而說的教法也很難瞭解、很難說明。

註4：佛所證悟的和佛所演說的，其內涵都在於萬物本具的虛幻性、無常性、相對性，但衆生傾向於追求且執著真實、永恆、絕對；他們想在充滿缺陷的世間坐擁完美。與所願相違，當然很難坦然接受。心裡不平衡、不平靜，是一種很難堪的精神煎熬。凡夫常陷入這種心境而不能自拔，這不只是迷，更是迷上加迷所致。不懂的人，經人指點後，情況就會改觀，但最慘的是不知道自己真的不知道，卻自以為徹底知道的人。佛教非常強調「如實知見」，其知見的內容即是諸法緣起性空的實相。對宇宙萬物的真實本性不能如實知見的人，在實際生活中能活得輕鬆愉快？就像一個不知道自己身無分文

的人，走進一家五星級的大飯店，能大快朵頤嗎？又，說佛所證悟和所演說的不是法，也不是非法，係著重於二者的性空離相、不可執取、難以言說。「法」與「非法」二語見於第六分。請參閱《新》6-註12。

《印順》：何以證無可證，說無可說？因佛所說的及所證的法，是沒有定性可以取著的或可說的。取著，約心境的能證所證說；言說，約語言的能詮所詮說。凡是心有所取，口有所說，一切都是自性空〔不是獨立、永恆、不變〕的，所以名爲非法；一切法〔與〕非法的無爲空寂，也還是不可取不可說，所以又說非非法。（p.55）

註5：此處「聖人」指佛教中有修有證、且已得相當成果的人，即已成佛或將來一定成佛者。在小乘，聖人分成四等級：1. 入流；2. 一來；3. 不還；4. 阿羅漢。此小乘四聖的名稱見於第九分。請參閱《新》9-註1、註3、註5、註7。大乘的聖人則為菩薩與佛。凡發心上求菩提下化衆生者，都稱為菩薩。從初發心到成佛是一條很漫長的菩提道。在這階段中的修行者也都稱為菩薩。菩薩修持有階段之分。在第一階段的，稱為初地菩薩，到最後階段的是十地菩薩。此處「地」意謂階段。cf.《集》7-註3。

《印順》：指還在修証中或已得果位的佛教聖者，如大

聖佛陀、二乘〔聲聞乘和緣覺乘〕聖者、大乘菩薩，他們都因體悟無爲法〔常住絕對之理〕而成聖人。（p.55）

註6：此處「無為」指不經造作、本來如此、絕對平等的法性。cf.《集》7-註4。

《印順》：無爲，即離一切戲論〔世俗的言說〕而都無所取〔著〕的平等〔無分別的〕空性〔否定性、相對性〕。（p.55）

註7：此句，《羅什譯》作「一切賢聖皆以無為法而有差別」〔《印順》p.53〕。與《金剛經》梵本顯然有異。「聖人」或「一切聖賢」，有的已成就佛的果位，有的則還在繼續修證中。當然他們本質上都是「無為所顯現」，但在「顯現」的過程中，理應有殊異處吧。說「有差別」，那是世俗的安立而已。終究都是「畢竟空」。cf.《集》7-註4。

《印順》：無爲離一切言說〔非言語所能描述〕，平等一味，〔無二無別〕怎麽會有聖賢的差別？這如廣大的虛空——空間，雖可依事物而說身內的空，屋中的空，方空、圓空，但虛空性那裡有此彼差別！虛空雖没差別，而方圓等空，還是要因虛空而後可說。這樣，無爲法離一切戲論，在證覺中都無可取可說，而三乘聖者〔聲聞、緣覺、菩薩〕的差別，卻依〔據〕無爲法而施設〔安立〕。（pp.55-56）

依法出生分第八

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如果有一位善男子或善女子，將充滿三千大千世界[1]的七寶[2]，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來，他或她會不會因爲那樣做，而積聚許多福德[3]？」[A]

須菩提答：

「世尊啊！會積聚許多。善逝啊！會積聚許多。那善男子或善女子會因爲那樣做，而積聚許多福德。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：福德的積聚[4]不是福德的積聚。所以，如來說福德的積聚。」[B]

世尊說：

「但是，須菩提啊！如果有一位善男子或善女子，將充滿三千大千世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來[5]；又，如果另有一位善男子或善女子，即使只從這個法門取四句偈[6]，詳細地爲他人宣說、闡明[7]，那麼後者會因爲那樣做而積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德[8]。[D]

爲什麼呢？須菩提啊！因爲許多值得尊敬、完全覺悟的

如來，他們的最高覺悟都是由此生出的[9]，而且諸佛世尊也都是由此生出的[9]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：佛法不是佛法。所以是佛法[10]。」

註1：三千大千世界，是千三次方的世界，即十億個世界。在此「三千」不是三千個之意，而是千乘三次，及一千個小世界為一小千世界，一千個小千世界為一中千世界，一千個中千世界為一大千世界。一個三千大千世界為一佛所化的世界。通常也說為百億個世界，表示世界無數。因此，中村元先生將它意譯為「廣闊無邊的宇宙」。cf.《集》8-註1。

註2：在此，七寶指七種寶物，與作為轉輪王的七寶不同。關於七寶的種類，各經所列略有殊異。僅揭一說於下。即七寶飾金、銀、琉璃、玻璃、車渠、赤珠、瑪瑙。cf.《集》8-註2。

註3：此句，《羅什譯》作「是人所得福德寧為多不」〔《印順》p.56〕，〈直譯〉作「而大量生出福德聚嗎」〔《新》8-1〕。在此改譯成「而積聚許多福德」。布施有財施、無畏施、法施三種，是修福的方法之一。此處經文所說

的布施是財施，而且是大財施。從世俗的角度來看，布施越多，所得的福德越多。但在佛教，布施時要能三輪體空，即沒有施者、受者、施物此三者之想，才有功德。對一個能做到三輪體空的修行者，布施有否功德，已不足掛懷。cf.《集》8-註3。

註A：此段係就財施的功德而言。《羅什譯》未提及受者，而關於施者，僅作「若人」〔《印順》p.56〕。在《金剛經》中有數次校量財施與法施的功德孰大。這是第一次校量。在佛教，做財施的主要是在家人。他們從事生產，有財利的收入。他們以所賺得的錢財供養出家人，而出家人也不能平白接受供養，必須做法施，即教授佛法。在財施與法施的互動關係中，僧俗二衆都完成自利利他的二利行。從這點來看，財施與法施是不分軒輊的。但《金剛經》特別強調「於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說」的功德，因此，在一再地校量財施與法施的功德中，凸顯《金剛經》中的教法不同凡響。

《印順》：校量功德，在般若經中是隨處可見的。信解般若，必然能得大功德。這在悟解空性的聖賢，本是用不著廣說的；但爲攝引初學，而怕他們誤解空義而撥無因果〔否定因果〕，所以特爲層層的校量。功德的殊勝，在比較中最容易表顯出來。（p.56）

註4：此處，《羅什譯》作「福德」〔《印順》p.56〕，〈直譯〉作「福德聚」〔《新》8-2〕。在此改譯為「福德的積聚」。

註B：須菩提此一回答是先就緣起如幻有說起，然後再就此緣起彰顯無為離相的空性。此處「福德的積聚不是福德的積聚」，《羅什譯》作「是福德，即非福德性」〔《印順》p.56〕。此係「A非A」型，將那一層世俗的戲論剥除，才能透露出真實絶待的一面。《金剛經》中，有很多「A非A故A」的定型句，但在此屬於「故A」的部份，不是定型的「所以是福德的積聚」。此部份，《羅什譯》作「是故如來說福德多」〔《印順》p.56〕，〈直譯〉則作「所以，如來說：『福德聚，福德聚』」〔《新》8-3〕。文字上儘管不同，但在意義上應無太大的殊異吧。cf.《集》8-註4。

《印順》：須菩提回答說：多極了！因所得福德，勝義諦〔絶對真理〕中是没有真實的福德性可得的。然而，因爲法性空無自性〔萬物没有獨立、永恆、不變之性〕，所以如幻緣起，能有一切的衆多福德可起可說。不然，實有的即不從緣起，也就没有布施福德可說了。須菩提這樣的解說，還是爲了聽衆。一面說有緣起，一面又即〔就〕此緣起而顯空性。恐人聽說大福德，就以爲福德有自性〔有獨立、永恆、不變之性〕，所以必須「隨說隨泯〔說罷立刻否定〕」，攝一切法〔宇宙萬物〕以趣〔向於〕空。（p.57）

註5：此處說財施，即以充滿三千大千世界的七寶布施給如來。是否真能作那樣大的財施，見仁見智。但能做大布施意謂能大捨，即不吝嗇。此處所說「以充滿三千大千世界的七寶布施」，主要在表示對財物能不慳貪而做很大的施捨。

《印順》：……有人以充滿三千大千世界那樣多的七寶，布施……？七寶，……這是形容質的貴重。三千大千世界，……這是形容量的衆多。以這樣貴重而又那樣多的七寶作布施，是真有其事麽？有的說：這是假設的，世間七寶雖多，但總没有這麽多；經中所說，只是假設校量罷了！有的說：可能是真實的。法身菩薩確能以三千大千世界的七寶，上供十方〔四方（東、南、西、北）、四維（東北、西南、東南、西北）、上方、下方〕諸佛，下施六道〔同於「六趣」。即：1. 地獄；2. 餓鬼；3. 畜生；4. 阿修羅；5. 人；6. 天。前三者爲三惡道，後三者則爲三善道〕衆生。（pp.56-57）

註6：四句偈指由四句組成的一偈，意謂很短很短的經文。此處，《羅什譯》作「受持乃至四句偈」〔《印順》p.56〕。據印順長老，「受是領受，持是憶念明記不忘」〔《印順》p.58〕。「取四句偈」為他人演說，與「滿三千大千世界七寶以用布施」〔《羅什譯》，見於《印順》p.56〕成對比，彰顯些許法施的功德比大量財施的功德殊勝。

cf.《集》8-註10。

《印順》：四句偈，有人說是我等四相，有人說是末了一頌。其實，這是形容極少的意思。偈，有名爲首盧迦偈的，是印度人對於經典文字的計算法。不問是長行〔散文〕，是偈頌〔韻文〕，數滿三十二字，名爲一首盧迦偈。如般若初會的十萬頌，金剛般若三百頌，都是指首盧迦偈而言。受持四句偈，意思是極少的；而所得的福德極多，即顯示了本經的殊勝。(p.58)

註7：此處說法施。此句，《羅什譯》作「受持乃至四句偈等，為他人說」〔《印順》p.56〕，〈直譯〉作「即使少到只由此法門取四句偈（後）。詳細地為他人演說、詮釋」〔《新》8-4〕」。比對《羅什譯》，此處：「取四句偈」的「取」，相當於「受持」。受持，如上揭註6所述，是領受並憶念不忘之意。自己受持後，進而為他人解說，這是將自利延伸到利他，當然可視為菩薩行之一。菩薩行包括六度萬行，其中任何一行都能在利他中完成自利，實為上乘的實踐德目。cf.《集》8-註11。

《印順》：修學佛法，不外「聽聞正法，如理作意，法隨法行」。依此修學的次第而細別起來，或說五法行——如法華，或說六法行等，或總爲十法行。十法行是：一、書寫，二、供養，三、施他，四、諦聽，

五、披讀，六、受持，七、開演，八、諷誦，九、思惟，十、修習。此中受持與爲他人說，即略舉其中的二行。受持是自利，爲他人說是利他，能於此甚深法門自利利他，功德當然不可思議。（p.58）

註8：此句，《羅什譯》作「其福勝彼」〔《印順》p.56〕，指受持四句偈並為他人講解所得的福德，勝過以滿三千大千世界七寶布施所得的福德。亦即些許法施遠勝於大財施。

註D：此處是在校量功德，說法施的功德遠勝於財施的功德。財施對受者可能只提供一時的幫助或滿足，但法施則可能給受者極深遠、又極顯著的影響，或許對受者此生，甚至來生都有相當重大的作用。聽到一句話一生改變的例子，時有所聞。

《印順》：七寶等財施，固然能予人們以物質的滿足，但它是暫時的；法施，能啓發人的正知正見，健全人的品德，引導他向上增進以及解脫、成佛，由此而可得徹底的安樂，所以非財施可及！（pp.58-59）

註9：諸佛及其無上正等覺，都由此般若性空法門即此《金剛經》生出，故歸敬偈說「皈依佛母，即聖般若波羅蜜」。由此可知，佛教是極重視般若即智慧的。有些修

行佛法的人偏重行門，忽略解門，甚至以為研讀經論是所知障，妨礙修持，這真是天大的曲解，應該是知道得不夠多、不夠正確才會有所知障。在三大世界宗教中，佛教是最重智慧的，卻演變出反智的流風，這實在是佛教的不幸、衆生的不幸。

《印順》：佛所以說這人的功德超過七寶〔七種寶物〕布施，是因爲一切佛及佛的阿耨多羅三藐三菩提〔梵文 anuttarā samyaksaṃbodhi 的音譯，意譯爲無上正等正覺，即最高的覺悟〕法，都從此般若性空法門——經典所出生的。般若經說：般若爲諸佛母。如進一層說：佛說的十二部經〔1.經；2.重頌；3.記答；4.偈；5.感興偈；6.如是語；7.本生談；8.毗陀羅；9.未曾有法；10.因緣談；11.過去世故事；12.論議〕，修學的三乘〔聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘〕賢聖，也沒有不是從般若法門出生的。沒有般若，即沒有佛及菩薩、二乘〔聲聞乘、緣覺乘〕，就是世間的人天〔人道與天道，六道中的兩道〕善法，也不可得。般若爲一切善法的根源！得無上偏正覺，所以名爲佛；而無上偏正覺，即是老般若。沒有般若因行〔以修般若爲因〕，那裡會有無上偏正覺，那裡會有佛？此經讚歎般若，及般若契會實相〔藉智慧深解萬物的真相〕，所以不限於《金剛經》，凡與此般若無相法門相契的，都同樣的可尊。（p.59）

註 10：「佛法不是佛法，所以是佛法」，也是「A 非 A 故 A」的定型句。《羅什譯》作「所謂佛法者，即非佛法」〔《印順》p.56〕，〈直譯〉則作「所謂諸佛法、諸佛法，須菩提啊。他們也被如來說為諸非佛法。所以，「（那被如來說為諸非佛法的諸佛法）被稱為諸佛法」〔《新》8-6〕。此句所要顯示的，和「福德的積聚不是福德的積聚」無異。關於這一點，可參閱上揭註 B 。二千五百年前佛陀在菩提樹下所証悟的是緣起法則，宇宙萬物都受此法則支配。此法則本身也不例外，即它也是緣起的。凡是緣起的，必是性空，亦即不可得、不可執取。把佛法執為實有，那是對佛法的誤解。去掉這一層誤解，才算如實知見。所以，佛法不是佛法，才真的是佛法。這裡的「不是」指消除對它的妄執吧。 cf.《集》8- 註 13 。

《印順》：諸佛，是佛；阿耨多羅三藐三菩提〔梵文 aunttarā samyasaṃbodhi 的音譯，其意譯爲無上正等覺〕，是佛所得〔之〕法。佛與佛所得的法，合名佛法。佛說：所說的佛法，即是非佛法。畢竟空中〔在萬物都是相待、變化、無常的狀態中〕，確是人〔與〕法都不可得的〔都不是獨立、永恆、不變的〕。假使就此執爲實有佛法，那就錯了！（p.59）

一相無相分第九

（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何呢？預流者[1]會自以爲已經達到預流者的境界[2]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不會。預流者不會自以爲已經達到預流者的境界。爲什麼呢？世尊啊！因爲他不入於任何一境中。所以，他被稱爲預流者。他不入於色、聲、香、味、觸、法中。因此，他被稱作預流者。[A]世尊啊！如果預流者還自以爲已經達到預流者的境界，他就是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。」[B]

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？一來者[3]會自以爲已經達到一來者的境界[4]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不會。一來者不會自以爲已經達到一來者的境界。爲什麼呢？因爲實際上全然沒有一來這樣的境界可得。所以，他被稱爲一來者。」[C]

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？不還者[5]會自以爲已經達到不還者的境界[6]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不會。不還者不會自以爲已經達到不還者的境界。爲什麼呢？世尊啊！因爲實際上全然沒有不還這樣的境界可得。所以，他被稱爲不還者。」D

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？阿羅漢[7]會自以爲已經達到阿羅漢的境界[8]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不會。阿羅漢不會自以爲已經達到阿羅漢的境界。爲什麼呢？世尊啊！因爲實際上全然沒有叫作阿羅漢這樣的人。所以，他被稱爲阿羅漢。E

世尊啊！如果阿羅漢自以爲已經達到阿羅漢的境界，他就是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。F

爲什麼呢？世尊啊！因爲值得尊敬、完全覺悟的如來說我是無諍者中最殊勝的一位[9]。世尊啊！我是阿羅漢，是離欲者[10]。但我不自以爲是阿羅漢，是離欲者。世尊啊！如果我自以爲已經達到阿羅漢的境界，如來就不會說：『須菩提是無諍者中最殊勝的一位，是善男子。他不住於任何一處[11]，因此被稱爲無諍者。』」G

註1：梵文原語為「srota-āpannna」，意譯為「預流者」，音譯為「須陀洹」。指入聖人之列者，亦即已悟入諸法法性平等無分別者。宇宙萬物都是緣起性空，無一例外，此為「諸法實相」、「實際」。此處預流者即指能契入一切現象的真正本質〔性〕或真相者。cf.《集》9-註2。

《印順》：須陀洹的意義，即是入流——或譯預流。有的說：預是參預、參加、加入；得法眼淨〔明見萬物真相之眼〕，見寂滅性〔萬物不生不滅之性〕，即預入聖者的流類，所以名爲須陀洹。但依本經，應這樣說：契入「法流」〔比喻正法相續不絕，如水之流〕，即悟入平等法性〔萬物同一本性〕，所以名爲須陀洹——入法。（p.61）

註2：梵文原語為「srotaāpattiphala」，意譯爲「預流果」，音譯為「須陀洹果」。 在此改譯為「預流者的境界」。是小乘四果〔小乘修行者證悟的四階段：1.須陀洹果；2.斯陀含果（一來果）；3.阿那含果（不還果）；4.阿羅漢果（無學果）〕中的初果。cf.《集》9-註2。

《印順》：須陀洹是聲聞乘的初果，斷除三結〔1.見結，即有邪見；2.戒取結，即持邪戒；3.疑結，即懷疑正理〕即一切見所斷惑〔上述三結即三種煩惱，在見惑中最重，故此三結爲見惑的總稱〕，初得法眼淨〔明見萬物真相之眼〕而得法身；經七番生死，必入涅槃。（p.62）

註A：預流者實際上不入六境——色、聲、香、味、觸、法——中的任何一境，否則不配稱為預流者。預流者是已悟入平等法性者。六境中的任何一境對他而言，都沒有獨立、永恆、不變的自性，都一樣是緣起性空。所以，說他入流，實際上他是無所入。cf.《集》9-註4。

《印順》：佛問須菩提說：證須陀洹果的聖者，他會起這樣的想念：我能得須陀洹果嗎？須菩提曾經歷須陀洹果，所以即回答說：這是不會的。須陀洹的意義，即是入流——或譯預流。……但依本經，應這樣說：契入「法流」，即悟入平等法性，所以名爲須陀洹——入流。然而契入法性〔之〕流，是約世俗說；在現覺〔徹底覺悟〕法流〔比喻正法相續不絕，如水之流〕——勝義自証〔絕對的自我證悟〕中，實是無所入的。法法空寂，不見有能証〔之智〕所証〔之理〕，也不見有可証可入。色聲等六塵，即〔是〕一切境界相，不入此一切境相，才稱他爲須陀洹呢！（pp.61-62）

註B：預流者不會自以為已得預流果。只有當他有我執，即執著我、衆生、壽者、補特伽羅時，才會自以為已得預流果。又，預流者若起我執，則必退失其果位，即已不再是預流者了。預流者悟入法性無分別，因此，如上揭註A所述，說他入流，實際上是無所入。既已不入六境中的任何一境，當然不會對它們有所執取。若到此階段，還起我執，則必已退轉。既生起我執，當然就有我

愛、我慢，因此，必自以為已經証到預流果。

註 3：梵文原語為「sakṛdāgāmin」，意譯為「一來者」，音譯為「斯陀含」。「一來」是「一往來」的簡稱。指還須一往天上、一來人間受生的小乘聖者。cf.《集》9-註 6。

註 4：梵文原語為「sakṛdāgāmiphala」，意譯為「一來果」，音譯為「斯陀含果」。在此改譯為「一來者的境界」。是小乘四果中的第二果，指修行成果達到只須一往天上、一來人間受生的階段。已得斯陀含果的聖者不會自以為已得斯陀含果，因為他通達我空與法空，不會執著實有「我」在「往來」。他若不知「實無往來」〔《羅什譯》，見於《印順》p.60〕，執取「往來」此一法，則他必然已退失其斯陀含果，即不再是斯陀含。cf.《集》9- 註 6 。

註 C：一來者不會自以為已証得一來果，因為他已徹悟「來」與「去」是相依相待才有的，「一」與「多」亦然。一切法無生，即使有，也只是一時因緣和合而呈現出那「有」的樣子而已。

《印順》：證得二果〔斯陀含果〕的聖者，斷欲界修所斷惑六品〔非想非非想處九品微細煩惱中的上上、上中、上下、中上、中中、中下六品〕，還有下三品〔上

述九品微細煩惱中的上下、下中、下下三品〕，還須一往天上、一來人間受生，方得究竟。但在聖者的現覺〔徹底覺悟〕中，沒有數量可說，沒有動相可說，那裡會想到此來彼去？聖者通達我法畢竟空〔我與法徹底無生〕，所以不但不會起實有自我的意念，就是自己的來去活動，也是了不可得。（p.62）

註5：梵文原語是「anāgamin」，意譯為「不還者」，音譯為「阿那含」。亦譯作「不來者」，指不再來欲界受生的小乘聖者。cf.《集》9-註7。

《印順》：阿那含，是不來的意思。斷五下分結〔1.貪結，即貪欲之煩惱；2.瞋結，即瞋恚之煩惱；3.身見結，即我見之煩惱；4.戒取結，即持邪戒之煩惱；5.疑結，即狐疑諦理之煩惱〕，即欲界〔三界之一。充滿欲望的世界〕的修惑〔於修道所斷之煩惱〕斷淨，不再來欲界受生，所以名爲阿那含——不來。（p.62）

註6：梵文原語為「anāgamiphala」，意譯為「不還果」，音譯為「阿那含果」。在此改譯為「不還者的境界」。是小乘四果中的第三果，指修行成果達到不必再來欲界受生的階段。cf.《集》9-註7。

註D：阿那含不會自以為已得阿那含果，因為他深解萬事萬物

本來無自性，由於種種因緣的集散，才顯出生滅等現象，來與不來也是依緣假合，無可執取。若阿那含自以為已得阿那含果，則必已退轉，即不再是阿那含，因為他不知「實無不來」〔《羅什譯》，見於《印順》p.60〕，對「不來」有所執著。

《印順》：佛接著又問：證了三果〔阿那含果〕的阿那含，或許會自以爲能證阿那含果吧？……須菩提回答：也不會的。因爲，沒有真實的不來者，是我空；沒有真實的不來法，是法空。阿那含深入法性〔萬物的本性〕，不但不〔執〕著來相，也不〔執〕著不來相。一般以爲來去是動的，沒有來去，那即是不來（不去）的靜止了。其實，不來（不去）即是住；如沒有來去的動相，那裡還有不來不去的靜止相！緣起法中，靜不能離動，離動的靜止不可得；動也不離於靜，離靜的動相也不可得。來與不來，無非是依緣假合〔藉著因緣暫時和合而成〕，在通達性空離相〔萬物空無自性，沒有固定實有的特質〕的聖者，是不會自以爲是不來的。（pp.62-63）

註7：梵文原語為「arhat」，其意譯為「應供」等，「阿羅漢」是音譯。arhat是由動詞語根√arh做成的現在分詞，再轉作男性名詞，意為「有價值的人」。阿羅漢有時略作「羅漢」。小乘行者修到阿羅漢的階段，稱為「無學」，意為「學盡一切，已無可學」。在阿羅漢前的須陀洹、

斯陀含、阿那含三階段，則稱為「有學」，意為「尚須修學」。cf.《集》9- 註 8 。

《印順》：阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺〔煩惱〕賊，三、無生。從阿那含而進斷五上分結〔1. 色愛結，即貪著色界五妙欲之煩惱；2. 無色愛結，即貪著無色界禪定境界之煩惱；3. 掉結，即色與無色二界衆生心念掉動而退失禪定之煩惱；4. 慢結，即色與無色二界衆生恃自淩他憍慢之煩惱；5. 無明結，即色與無色二界衆生痴闇之煩惱〕，即上界〔色界與無色界。其中「色」指物質。此二界與欲界合稱三界〕的修所斷惑〔於修道所斷之煩惱〕，得究竟解脱，名爲阿羅漢。約他的恩德説：應受人天供養，爲世間作大福田〔將供養阿羅漢比喻爲種福田〕，名爲應供。約他的斷德説：殺盡一切煩惱賊〔將貪、瞋、痴等煩惱比喻爲賊〕，名爲殺賊。約他的智德説：徹證無生寂滅性〔萬物不生不滅〕，名爲無生（得無生智）。（p.63）

註 8：梵文原語為「arhattva」，音譯為「阿羅漢性（果）」，意譯為「無學位」。在此改譯為「阿羅漢的境界」。是小乘四果中的第四果，亦即最高的果位。阿羅漢的戒、定、慧三學已臻圓滿，無須再修習，所以名為無學。原始佛教聖典，如《阿含經》，常以以下四句描述阿羅漢的境界：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」，意謂阿羅漢已完全解脱，徹底清淨，不再受

貪、瞋、痴等煩惱所束縛，超出三界苦海。cf.《集》9-註8。

註E：阿羅漢不會自以為達到阿羅漢的境界。他徹悟我與法無生，而無生也不可得，故當然不會執著實有阿羅漢果可証。若不知「實無有法名阿羅漢」〔《羅什譯》，見於《印順》p.60〕，而自以為已証得無學位，則非阿羅漢。

《印順》：凡夫爲惑業〔煩惱與業〕所拘縛，流轉於生死中。初二三果的聖者，還不免隨惑潤業〔因煩惱而造業〕，而說他還有幾番生死。到阿羅漢，這才惑〔與〕業乾枯，入於無生而不再感受生死，完成究竟的解脫。這樣的聖者，於五衆〔色、受、想、行、識〕的相續和合中，不見一毫的自性法可得，而可以依之稱爲阿羅漢的。徹悟一切法的生滅不可得，菩薩名爲得無生法忍〔對萬物不生的確信〕，聲聞即證無生阿羅漢。生滅都不可得，更有什麼無生可取可得！如見無生，早就是生了！（pp.63-64）

註F：阿羅漢為什麼還會自以為已証得阿羅漢果呢？這是因為他沒有徹底去除我執。以為實有我或衆生、壽者、補特伽羅而加以執著，自然會生出「我已証得阿羅漢的境界」。不知我空法空，當然不會是真正的阿羅漢，而是傲慢的人。

《印順》：如自以爲我是阿羅漢，即有我爲能證，無生法爲所證，我〔與〕法、能〔與〕所的二見不除，就是執著我等四相的生死人〔迷中人〕，那裡還是真阿羅漢！不過增上慢人〔驕傲的人〕而已！（p.64）

註9：此句，〈直譯〉作「我被如來．應供．正等覺者宣說是住無諍者中最殊勝的」〔《新》9-11〕，《羅什譯》作「說我得無淨三昧人中最為第一」〔《印順》p.60〕。無諍者即阿蘭那行者。梵文 araṇā 意譯為「無諍聲」、「閑寂」、「遠離處」，音譯為「阿蘭那」、「阿練若」、「阿蘭若」等。阿蘭若是出家人的住處，無諍則指安住於空理，與他人無諍。無諍者、阿蘭那行者，或得無諍三昧人，意謂住於蘭若即寺院，修安住於空理、與人無諍之禪定者。cf.《集》9-註11。

《印順》：梵語阿蘭那〔araṇā〕，即無諍。三昧，即繫心一境〔專注於一個對象〕的正定。無諍三昧〔不與人爭的境界〕，從表現於外的行相說，即不與他諍執，處處隨順衆生。覺得人世間已够苦了，我怎麽再與他諍論，加深他的苦迫呢？如從無諍三昧〔不與他人鬥爭的境界〕的證境說，由於通達法法無自性〔萬物没有獨立、永恆、不變之性〕，一切但是相依相緣〔依因緣而生滅〕的假名而來〔萬物唯名無實〕。無我，才能大悲；離去空三昧〔爲於萬有觀個人存在或諸事相爲空而入的禪定之名〕，還有什麽無諍行呢！（pp.64-65）

註10：也可譯為「我是離欲的阿羅漢」。其中，離欲指離諸煩惱，即貪、瞋、痴等。cf.《集》9-註12。

註11：「不住於任何一處」，《羅什譯》作「實無所行」〔《印順》p.60〕。此非指居無定所，而是說心不住於任何一對象，亦即心對六塵境無所執著，証得法空。

註G：須菩提是離欲的阿羅漢，但不自以為是離欲的阿羅漢。他「不住於任何一處」，証得我空、法空、空空。因此，他不會自以為是離欲的阿羅漢。如果他生起我見、法見、非法見，他就不可能証得無學位，當然佛也不會說他是離欲的阿羅漢。如果他對我、法、非法有所執著，不住於空理，他就很可能與人鬥諍，當然佛也不會說那是好修阿蘭那行的人。

《印順》：須菩提是阿羅漢，所以論到這裡，即依自己的體驗說：世尊不是說我在諸大弟子之中，所得無諍三昧最爲第一嗎？不也說我是第一離欲（諸煩惱）的大阿羅漢嗎？世尊這樣的稱歎，可是我從没有這樣想：我是離欲的大阿羅漢，我能得無諍三昧。假使我這樣隨相計著，那就在我見、法見、非法見的生死界中，佛也就不會說我是一個好樂修習阿蘭那行〔住在蘭若即寺院的修行，十二頭陀行之一〕的人了。反之，因爲不執著實有無諍三昧可得可修，世尊才稱歎我行阿蘭那行呢！（p.64）

莊嚴淨土分第十

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有沒有從值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來[1]那裡取得任何一法[2]呢？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對沒有。如來沒有從值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來那裡取得任何一法。」[A]

世尊說：

「須菩提啊！如果有一位菩薩說：『我將淨化世間[3]』，他就說錯了[4]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：淨化世間不是淨化世間。所以是淨化世間。[B]因此，須菩提啊！大菩薩應該心無所住，即心不應該執著於任何一處——不論對色，或對聲、香、味、觸、法，都不應該執著。[C]

須菩提啊！譬如有男子身體健壯高大，像喜馬拉雅山[5]。須菩提啊！你認爲如何？他的身體眞的很大嗎[6]？」

須菩提答：

「世尊啊！那樣的身體眞的很大。善逝啊！那樣的身體眞的很大。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：身體不是身

體。所以是身體[7]。世尊啊！因爲身體或非身體它都不是。所以是身體[8]。」

註1：燃〔＝然〕燈如來是古佛。《大智度論》卷九四：「如然燈佛，生時身邊如燈，故名然燈太子。作佛亦名然燈。舊名錠光佛」。佛經上說，釋迦如來在因行中第二阿僧祇劫滿時，逢此佛出世。cf.《集》10-註2。

《印順》：據說：釋迦在過去修菩薩行時——第二阿僧祇劫滿，曾在雪山〔喜馬拉雅山〕修學。學畢，出山。求得五百金錢，想去報答老師。當時，見城中整飾市容，潔淨街道，問起路人，才知是預備歡迎然燈〔古佛之名〕佛的。他想：佛是一切智者〔無所不知者〕，難逢難遇！不能錯失這見佛的機會。於是，把所有的錢，買得五朵金色蓮華，至誠而歡喜的去見佛。見佛及弟子的威儀庠序，動靜安和，從心靈深處生起虔誠的敬信；以所得的五朵華，散向然燈佛。進城的必經道上，有一窪汙水，他就伏在地上，散開自己的頭髮，掩蓋汙泥，讓佛踏過。佛知他的信證法性〔萬物的本性〕，得無生忍〔對萬物無生的確信〕，所以就替他授記〔預言〕：未來世中當得作佛，名釋迦牟尼〔意爲釋迦族的聖者。釋迦是族名，牟尼是聖人之意〕。（pp.65-66）

註2：在佛經中出現的「法」有種種不同的意義。此處「法」指燃燈如來自己獨特的「法門」。cf.《集》10-註3。

《印順》：這是在問釋迦牟尼未成佛，還在然燈佛處修學時，得到什麼大法，像「別傳」、「秘授」之類。（P.66）

註A：須菩提有修有證，且已得阿羅漢果，又是解空第一。所以，對釋迦菩薩有否在燃燈如來處取得一法的問題，須菩提的回答當然是否定的。執著有什麼，那是束縛，不是解脫。若陷於貪、瞋、痴等煩惱中，則是在迷，是凡夫。而須菩提是離欲的阿羅漢，了知法性，所以答說釋迦菩薩在燃燈如來處實無所得。cf.《集》10-註1。

《印順》：須菩提深見法性〔萬物的真實本性〕，所以說實無所得。得無生〔法〕忍，但〔只〕是隨世俗〔而〕說；而實生滅不可得，不生不滅等也不可得，所謂「般若將入畢竟空，絕諸戲論」。如以爲有法〔有獨特的法門〕可傳可得，那便落於魔道，而不是證於聖性〔生無漏智而斷煩惱〕了。（p.66）

註3：此處「淨化世間」，《羅什譯》作「莊嚴佛土」〔《印順》p.66〕，〈直譯〉作「完成諸國土莊嚴」〔《新》10-3〕。菩薩上求菩提下化衆生。下化衆生的事業中包括改善衆生所居住的環境，在理念上與現今所謂的「環保」、

「拯救地球」似乎很接近，但偏重精神層面。cf.《集》10-註6。

註4：菩薩發心上求菩提下化衆生。證得無生法忍的菩薩在教化衆生、成熟他們的善根之際，不能以獨行俠的姿態出現，而要集合同志，以有效的方法淨化世間。在努力令衆生開悟，因而離苦得樂的同時，更不可忽略良好大環境的重要性。若有一個健康端正的大環境，則生活在這個大環境中的衆生自然會健康端正起來。而這種大環境的建立，是需要靠許多菩薩「同心協力，共襄盛舉的」，不是一個菩薩做得了的。此句中的「他就說錯了」，〈直譯〉作「他不真實地說」〔《新》10-3〕。此句，在《金剛經》梵本中，係佛自說，另有佛自問自答的部份，但《羅什譯》無此句，只作佛問須菩提：「於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」〔《印順》p.66〕。

《印順》：得無生法忍的菩薩事業，有二：一、莊嚴佛土，二、成就衆生。有情的根性不一，有僅能得人天〔人道與天道，六道中的兩道〕功德的，菩薩即以人天的世間福利去成就他。有能得二乘〔聲聞、緣覺〕果〔指小乘四果：1. 預流果；2. 一來果；3. 不還果；4. 阿羅漢果〕的，即以出世解脫去成就他。能發菩提心而成佛的，即以大乘的自利利他去成就他。世間是不平等的、醜惡的、苦痛的。如何化濁惡的世界爲清淨，轉苦痛的人生爲解脫，這是菩薩的唯一事業。濁惡世

界的淨化，即莊嚴佛土，這以願力爲本。菩薩立大願，集合同行同願的道伴，實踐六度〔菩薩的六種實踐德目：1. 布施；2. 持戒；3. 忍辱；4. 精進；5. 禪定；6. 般若〕、四攝〔四種接引衆生入佛道的方法：1.布施；2.愛語；3.利行；4.同事〕的善行去莊嚴他。有以爲一人成佛，世界即成清淨，這多少有點誤解的。菩薩在因中〔指成佛以前的階段〕教化衆生，以佛法攝集同行同願者，同行菩薩行。結果，佛與所〔教〕化〔的〕衆生——主伴的功德，相攝相資，完成國土的圓滿莊嚴。同行同願的菩薩，同住於莊嚴的國土中。同中有不同，惟佛能究竟清淨、圓滿、自在。沒有衆會莊嚴的佛土，不過是思辨的戲論！（p.67）

註B： 此段，在《金剛經》梵本，是佛自說及自問自答的話，但在《羅什譯》，是須菩提對佛的問題——「於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」〔《印順》p.66〕——的回答，其譯文為「不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴」〔《印順》p.66〕。〈直譯〉作「所謂諸國土莊嚴、諸國土莊嚴，須菩提啊，他們被如來說為諸非莊嚴。所以，（那被如來說為諸非莊嚴的諸國土莊嚴）被稱為諸國土莊嚴」〔《新》10-3〕。國土與國土的莊嚴都是如幻假有；緣集則生，緣散則滅；不可執取，不可得。不知諸法緣起性空，而以為有真實的國土可淨化，以及實有淨化一事，這是落入執著，當然是錯誤

的。菩薩必須徹悟國土和國土的淨化都是假名無自性，進而從淨化衆生的心著手。因為只有衆生「心淨」，才會「國土淨」。但欲令衆生心淨，首先要教他們正知正見。《金剛經》中出現許多「A非A故A」的定型句，就是要從不同的事相切入，令獲得正知正見。此處「淨化世間不是淨化世間，所以是淨化世間」就是一例。cf.《集》10-註4。

《印順》：沒有真實的國土可莊嚴，也沒有真實的能莊嚴法。因爲，佛土與佛土莊嚴，如幻如化，〔在〕勝義諦〔絶對真理〕中是非莊嚴的，不過隨順世俗，稱之爲莊嚴而已。般若經説無莊嚴爲莊嚴；華嚴經説普莊嚴，都是由於性空慧的徹悟法性〔覺知萬物性空的智慧，徹悟萬物的真實本性〕，〔及〕淨願，善行所成。國土——世界——是緣起假名〔依因緣生起，無真實之體〕，所以能廣大莊嚴。没有自性〔非獨立、永恆、不變〕的世界，即没有不變性。如遇穢惡的因緣，即成穢惡的世界；如造集清淨的因緣，即自然會有清淨的世界出現。假使穢惡世界是實有定性〔獨立、永恆、不變之性〕而不可改易的，那就是塗抹一些清淨的上去，也不會清淨，反而更醜惡了！所以，世界無定，穢惡與清淨全依衆生知見〔與〕行爲的邪正善惡而轉。必須知道如此，才會發心轉穢惡的國土爲清淨。必須善悟國土莊嚴的非莊嚴，才能隨行願〔按照行與願〕而集成國土的莊嚴。（p.68）

《印順》：莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。像這一類型的三句論法〔即「A非A故A」型〕，本經是頂多的。或作三諦〔空、假、中之諦〕說；或約三性〔遍計所執、依他起、圓成實三性〕釋；或約大乘揀別小乘說。今依中觀〔與唯識、如來藏二派合爲大乘三系。以龍樹爲始祖〕者說：如莊嚴佛土，是討論觀察的對象。這是緣起的，空無自性〔沒有獨立、永恆、不變之性〕的，所以說即非莊嚴。然而無自性空〔萬物本性的非獨立、永恆、不變〕，並不破壞緣起施設〔基於因緣的安立〕，世出世法〔世間法和出世間法〕一切是宛然而有的〔明顯存在〕，所以隨俗說是名莊嚴。緣起，所以無性〔同於「空」。非獨立、永恆、不變〕，無性所以待緣起〔依待因緣而生起〕，因此「即非」的必然「是名」，「是名」的必然「即非」，即二諦〔世俗諦與聖義諦〕無礙的中道。所以說：「諸佛依二諦，爲衆生說法」。（p.70）

註C：此段，《羅什譯》作「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心」〔《印順》p.66-67〕，〈直譯〉則作「無住的心應該這樣被菩薩摩訶薩生起。即住於任何一處的心，不應令生起。住於色的心，不應令生起。住於聲、香、味、觸、法的心，不應令生起」〔《新》10-4〕。《羅什譯》中此段的「應無所住而生其心」，據說就是令六

祖惠能開悟的經文，對中國佛教的影響極其深遠重大。但比對〈直譯〉，立即可知《金剛經》梵本的原意，《羅什譯》與它確實有出入。心有所住，即心有所執著，亦即對六境——色、聲、香、味、觸、法——執著，不知此六者也是緣起性空；如此就是未得無生法忍，當然不能成辦「淨化世間」的菩薩事業。所以，要莊嚴國土，非心無所住不可。心不為任何一個對象，不論是精神的或物質的，所拘束、所驅使，才是有智慧，而有智慧才能成就、完成淨化世間的利他行。cf.《集》10-註7、註9。

《印順》：凡是修大乘行的菩薩，都應生清淨心，離去取相貪著穢惡根源，不要爲淨土的莊嚴相——美麗的色相、宛轉的音聲、芬馥的香氣、可口的滋味、適意的樂觸、滿意的想像等——而迷惑！要知色、聲、香、味、觸、法，都如幻如化，沒有真實的自性可得。如取執色等有相可得，這即是三毒〔貪、瞋、痴〕的根源，從此起貪、起瞋、起癡，即會幻起種種的苦痛和罪惡。所以，應不住（著相）一切法，不住而住地住於空性，於無可住〔不可執著〕的法性〔萬物的真實本性〕而生淨心。前說無我相、無法相、無非法相，能生一念清淨信心，即是這裡的生清淨心、無所住而生其心。如此的離相〔超離一切差別相〕而得淨心，這才能「心淨則國土淨」。如取著淨土而不能淨心，即縱然進入莊嚴的淨土，那也還是苦痛的，還是穢惡的。如上海，在物質方

面，比較優美得多。但他並不配稱爲清淨，反而被人咒詛爲罪惡的淵藪。這可見莊嚴國土，要從清淨心中去開拓出來！（p.69）

註 5：此句，《羅什譯》作「譬如有人身如須彌山王」〔《印順》p.70〕。須彌山王即妙高山，相當於現今的喜馬拉雅山。說一個人的身體大如喜馬拉雅山，這當然是不合常識的說法。可見此處不是指具體可見的肉身，而是指有譬喻意味的法性身。cf.《集》10- 註 12 、註 13 。

註6：如上述，這是在問菩薩的法性身，而不是在問菩薩的肉身。菩薩的法性身是從體悟空相、證得法性而引生的，是從大悲願力與功德善業而集成的，非常殊勝莊嚴，非凡夫肉眼所能見。菩薩深諳法性，他的法性身不是身，也不是非身，所以是大身。但佛以此為問題，問須菩提：高大莊嚴的菩薩法性身真的很大嗎？

《印順》：這一問題，在說明菩薩的法性身〔法身〕。未證諸法如實相〔萬物的真相〕的菩薩，他的身體，不過較我們强健、莊嚴，還是同樣的肉身。體悟空相的菩薩身，從證得法性〔萬物的真實本性〕所引生，從大悲願力與功德善業所集成，名爲法性生身，非常的殊勝莊嚴。這不是凡夫能見的，凡夫所見的，是大菩薩的化身。佛問：如〔果〕菩薩的法性生身，如須彌山王——

即妙高山，在小世界的中央，出海四萬二千由旬〔印度距離的單位。一由旬或作十六里不等〕，七寶所成，那樣的高大莊嚴，你以爲大不大呢？（pp.70-71）

註7：此句，《羅什譯》作「佛說非身，是名大身」〔《印順》p.70〕，〈直譯〉作「所謂身體、身體，……他被如來說為非體。所以，（那被如來說為非體的身體）被稱為身體」〔《新》10-6〕。根據《金剛經》梵本，此句亦屬「A非A故A」型。菩薩徹悟諸法緣起性空，因此不會執著實有諸法。以此因緣，菩薩能得清淨的大身——法性身。而此法性身不是一般所說的身體，因此，佛說它是大身。cf.《集》10-註14。

《印順》：須菩提說：這當然大得很！身，梵語伽耶〔kāya〕，即和合積聚的意義。和合積聚，即緣起無自性的，所以即是非身。非身，所以名爲大身。衆生取相執著〔執著萬物的表相〕，不達法性空〔萬物自性空〕，如棄大海而偏執一漚，拘礙局限而不能廣大。菩薩以清淨因緣，〔通〕達諸法無性〔萬物無獨立、永恆、不變之性〕而依緣相成，所以能得此清淨的大身。（pp.71）

註8：此句，《羅什譯》缺。在第六分，除《羅什譯》外，其他諸譯本有「無想，無非想」二句。印順長老以為「不

足取」。參照《新》6-註 11。此處諸譯本亦較《羅什譯》多一段。此段，〈直譯〉作「世尊啊，因為他不是體，不是非體。所以，（那被如來說不是體又不是非體的身體）被稱為身體」〔《新》10-6〕。cf.《集》10-註 16、註 17。

無為福勝分第十一

世尊問：

「須菩提啊！你認為如何？在如恆河沙數[1]那樣多的恆河之中所有的沙粒很多吧？」

須菩提答：

「世尊啊！那些恆河已經夠多啦，更何況它們當中的沙粒呢？」

世尊說：

「須菩提啊！我告訴你，讓你明白。如果有一位女子或男子，以充滿像恆河沙數那樣多的世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來。須菩提啊！你認為如何？那位女子或男子會因此而積聚很多福德嗎？」

須菩提說：

「世尊啊！會積聚很多。善逝啊！會積聚很多。那位女子或男子會因此積聚難以估量、難以計數的福德。」[A]

世尊說：

「須菩提啊！如果有一位女子或男子，以充滿那樣多的世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來；又，如果另有一位善男子或善女子，即使只從這個法門取四句偈，為

他人演說、闡明，那麼後一位確實會因那樣做而積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德。」[B]

註1：「恆河沙數」略稱「恆河沙」或「恆沙」。用以譬喻事物之多。此處指多如恆河沙數的世界。cf.《集》11-註1。

註A：此段在說財施及所得的福德。而所說的財施遠比第八分所說的財施多。根據《羅什譯》，第八分說以滿三千大千世界的七寶布施，而此處說以滿恆河沙數三千大千世界的七寶。《金剛經》梵本此處，如第八分，亦說是布施給如來，而《羅什譯》仍然沒說受者是誰。

《印順》：本經校德，一層深一層。如上〔cf.《新》8-註A〕用一三千大千世界的七寶布施來校量，這裡就用恆河沙數的大千世界的七寶布施來比較。佛爲顯示本經的殊勝，引人尊敬受持，特再問須菩提：如恆河中所有沙的數目，每一粒沙就是一條恆河，有這麼多的恆河中的沙數，算不算多呢？須菩提答道：恆河已經多得不可計數了，何況是那些恆河中的沙？這當然多極了！佛又對須菩提說：你不要以爲希奇！我老實告訴你：假使有善男子善女人，以七寶充滿爾所——這麼多——恆河沙

數的大千世界，拿來布施，你說他的功德多不多？須菩提說：多極了！(p.72)

註B：此段在說法施及所得的福德。此分再度校量功德，結論仍然是再大的財施都遠不如些許的法施，強調受持宣說本經的功德殊勝。參閱《新》8-註A。

《印順》：佛說：我再告訴你：有人對於這般若經，能全部，甚至受持一四句偈，或爲人宣說一四句偈，這人所得的福德，勝過前七寶布施者的福德，何止百千萬萬倍？受持宣說本經的功德，是怎樣的殊勝！(pp.72-73)

尊重正教分第十二

（世尊說：）

「但是，須菩提啊！只從這個法門取四句偈，加以演說或闡明的地方，就是天[1]、人、阿修羅[2]所住世界中的寶塔[3]，[A]更何況那些記憶、誦唸、理解這個非常完備的法門，且又爲他人詳細地闡明的人。須菩提啊！他們將是非常難能可貴的人。[B]而且，須菩提啊！大師或各個博學的老師住在那地方[4]。」

註1：此處「天」指天道〔六道之一〕中的衆生，也稱為「天人」，享受比人間勝妙的福報，但將死時，呈現「五衰相」，即：1.衣裳垢膩；2.頭上花萎；3.身體臭穢；4.腋下汗出；5.不樂本座。天道亦作「天趣」，由於太安適，以致此道衆生不易修成佛，所以，福報享盡時，淪落到其他五道。cf.《集》12-註1。

註2：此處「阿修羅」指阿修羅道〔六道之一〕的衆生。多由

瞋、慢〔驕傲〕、疑三因而生，容貌醜陋。cf.《集》12-註1。

註3：梵語 stūpa 和 caitya 都譯為「塔」。前者音譯為「窣堵波」，「浮圖」即其訛略。後者音譯為「支提」。窣堵波供舍利，故亦稱為舍利塔。而支提無舍利。此處「寶塔」的梵文原語乃是「caitya」。cf.《集》12-註2。

註A：對《金剛經》所在的地方，應恭敬如佛塔。此段《羅什譯》作「隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅皆應供養如佛塔廟」〔《印順》p.72〕，但其中「一切世間天、人、阿修羅皆應供養如佛塔廟」，〈意譯〉作「就是天、人、阿修羅所住世界中的寶塔」。佛塔象徵佛；佛塔所在之處就是佛所在之處。此處經文意謂，《金剛經》所在之處就是佛塔，也就是佛所在之處，因此也應加以供養。知道珍重《金剛經》即法寶，也如同知道恭敬佛寶一樣，是智慧的開端。又，此經所說的般若法門，是諸佛的出生處。〔cf.《新》8-5〕，亦即佛母〔cf. 歸敬偈〕。可見此經極重要，在佛教聖典中佔有不可忽視的地位。

《印順》：或許有人會懷疑：佛有大慈悲、大智慧，所以佛弟子爲他建塔，供養舍利，表示恭敬不忘佛恩。般若法門所在的地方，與受持讀誦的人，爲什麼要像塔廟

一樣的供養？要知道，佛在世時，三寶〔佛法僧〕以佛爲主：「佛爲法本」，「法從佛出」；有佛而後有法，而後有依法修行的僧伽。佛滅後，聲聞佛教〔小乘佛教〕時代，三寶以僧伽爲中心：有僧即有法，即法身慧命〔佛所證所說之法〕常在，有僧而後有各處塔廟〔即支提〕的建立。但到大乘佛教時代，三寶已轉移爲〔以〕正法中心：有法寶存在，即等於過去的有佛有僧。般若爲法本論〔以法爲根本的主張〕的，所以要像供養佛塔廟一樣的恭敬供養他。（pp.73-74）

註B：對受持宣說《金剛經》的人，更應恭敬如佛。他們成就極殊勝希有的功德。《羅什譯》說他們「成就最上第一希有之法」〔《印順》p.72〕，而〈直譯〉作「將具足無上希有」〔《新》12-1〕。自己受持、讀誦《金剛經》，並為他人詳細地闡明，可幫助自己及他人開智慧，得解脫。所以，這種人非常難能可貴，值得尊敬。cf.《集》12-註4。

《印順》：自己受持，或爲他人說一四句偈，有這麼多的福德，那應該怎樣的去尊重恭敬他！無論什麼時候，什麼地方，如有人爲他宣說一四句偈，這個地方，就應爲世間的衆生，〔或〕是天，〔或〕是人，或是阿修羅——譯爲非天，是有天的福報而沒有天的德行者——所當恭敬尊重的。要用香、花、燈、〔音〕樂等做供養，像供養佛的塔廟一樣。受持演說一四句

偈，尚且如此，何況有能完全受持讀誦的，這當然要格外的尊敬了！（p.73）

註4：此句，《羅什譯》作「若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子」〔《印順》p.72〕，〈直譯〉作「師尊住在那地方，或者各個具有賢師地位的人」〔《新》12-2〕。《金剛經》中遍開智慧的花朵。其中所說的教法極富實踐性；一一都能落實在日常生活中。所以，修持此般若法門的人，如同諸佛一般，必能增長慧命，証得佛果。對如此殊勝的《金剛經》，學佛者當然要恭敬尊重。有《金剛經》的地方，就是有佛及其大弟子。受持、讀誦《金剛經》，等同從佛及其大弟子聽聞正法，而為他人詳細地解說《金剛經》，則如佛及其大弟子對衆生演說正法。願一切有情共登菩提道！cf.《集》12-註5、註6、註7。

《印順》：佛又接著說：能受持讀誦般若經典的，已成就第一殊勝希有的功德了！此般若經典(不必定作經卷看)所在的地方，就等於佛世有佛，及佛滅不久有尊重弟子〔值得恭敬的佛弟子〕在那裡。有此般若，即等於具足三寶〔佛、法、僧〕，佛法住世〔流行於世間〕。如此希有的般若大法，學者應怎樣的恭敬尊重他！（p.74）

如法受持分第十三

長老須菩提問：

「世尊啊！這法門叫做什麼？我如何記住它呢？」[A]

世尊答：

「須菩提啊！這個法門叫做『般若波羅蜜』[1]，而且你必須這樣記住它。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：般若波羅蜜不是般若波羅蜜。所以是般若波羅蜜。[B]

須菩提啊！你認爲如何？如來所說的教法存在嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！不存在。如來所說的教法絲毫不存在。」[C]

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？三千大千世界中塵土[2]很多吧？」

須菩提答：

「世尊啊！很多。善逝啊！很多。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：塵土不是塵土。所以是塵土。又，因爲如來說：世界不是世界。所以是世界。」[D]

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？能透過三十二種偉人的身體特

徵[3]看到值得尊敬、完全覺悟的如來嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！不能。不能透過三十二種偉人的身體特徵看到值得尊敬、完全覺悟的如來。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：三十二種偉人的身體特徵不是三十二種偉人的身體特徵。所以是三十二種偉人的身體特徵。」[E]

世尊說：

「須菩提啊！如果有一位女子或男子，每天能夠施捨像恆河沙數那樣多的身命，並能在像恆河沙數那樣多的劫期間，如此施捨身命[4]；又，如果另有一人，即使只從這個法門取四句偈，爲他人演說、闡明[5]，那麼後者會由於那樣做而積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德。」[F]

註A：以上佛所說的，都是就般若道而言。佛說畢般若道體，須菩提才問此經的名稱。一經的名稱能顯出全經的大意或精要。但不是只記住經名，就能通達全經所要教授的義理。對經典即法寶，還是要多下功夫去理解才好。cf.《集》13-註1、註5。

《印順》：菩薩的般若道體，已說畢。此下，約般若功德的尊勝，讚歎以勸人受持。如來校德完畢，須菩提起來問道：這部經應當叫什麼名稱？我們應怎樣去受持奉

行？全經的內容，廣大甚深，而一經的名稱，卻能含攝全經的大意，或直示一經的精要。這在大乘經，十九是如此的。所以，學者如能於經名有相當的理解，對於全經的要義，也就容易憶持不忘！此一思想，影響於後代的佛教很大，如我國即有專門禮誦《大方廣佛華嚴經》爲修行的。西藏把各種經名，書〔寫〕在轉動的輪子上。輪子一轉，即一切經名從眼前轉過一次，即以爲轉法輪一次了。日本的日蓮宗專念「南無妙法蓮華經」。其實，大乘本義那裡要我們這樣受持！要從經義的多多理解中，由博返約依經名而持憶全經的心要才是！（pp.74-75）

註1：關於此經或此法門的名稱，《羅什譯》作「是經名為金剛般若波羅蜜」〔《印順》p.75〕，《流支譯》與《留支譯》同於《羅什譯》。《金剛經》梵本此處不見「金剛」二字，而只有「般若波羅蜜」，《真諦譯》同於梵本。而《笈多譯》作「智慧彼岸到」，《玄奘譯》作「能斷金剛般若波羅蜜多」，《義淨譯》作「般若波羅蜜多」。cf.《集》13-註4。

《印順》：這部經，能洗破一切如金剛的戲論妄執〔錯誤的說法和想法〕，而安住於法法本淨〔深知萬物本無生〕的金剛妙慧，所以名爲金剛般若波羅蜜。應以此經名而攝持經義，如法的〔正確地〕受持！（p.76）

註B：此處中有一「A非A故A」的定型句。此句，《羅什譯》作「佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜」〔《印順》p.75〕，〈直譯〉作「凡被如來說的般若波羅蜜。她被如來說為非波羅蜜。所以，（那被如來說為非波羅蜜的般若波羅蜜）被稱為般若波羅蜜」〔《新》13-3〕。縱使般若波羅蜜是佛母，是諸佛出生處，也不能對佛所說的般若波羅蜜起執著。語言文字都只是符號而已，它並不等同於它所要表詮的意義。佛說般若波羅蜜，只是用世人所能瞭解的話加以闡明而已。這種世俗言說的般若波羅蜜，與勝義絕待的般若波羅蜜是有隔別的，不超越世俗的那一層，就達不到勝義。因此說「般若波羅蜜不是般若波羅蜜。所以是般若波羅蜜」。

《印順》：然而佛說的金剛般若波羅蜜，即非有般若波羅蜜可得的。常人聽佛說法，聽到什麼就執著什麼，覺得此言說是能直詮法體的，確有此法如名言所表示的。不知世俗心行與言說〔世俗之人心裡所想和口中所說〕的法，必有名〔稱與意〕義二者。名是能詮〔用以詮釋〕，義是所詮〔被詮釋〕。但名能詮義〔名稱能詮釋意義〕，而名並不能親得義的自性〔獨立、永恆、不變之性〕，不過〔是〕世俗共許〔共同認定〕的符號。義是隨名而轉的，似乎可指可說，而義實不一定由某名詮表的。名不離義而不即是義，義不離名而非即是名；有名有義的法，法〔確〕實不在名中，不在義中，不在名

〔與〕義之間，也不離名義，世俗幻有而沒有自性可得。佛說金剛般若，如取相〔執著〕爲如何如何，早就不是了！這是隨順世俗，以名句文身〔名詞與文句〕爲表示而已！法門名稱如此，全經的文句也如此，應這樣去受持奉行！（p.76）

註 C：此段經文亦出現於第七分。此處，《羅什譯》作「『須菩提！於意云何？如來有所說法不？』須菩提白佛言：『世尊！如來無所說』」〔《印順》p.75〕。佛證道後，去鹿野苑初轉法輪，此後到涅槃，演說教法數十年。從世俗的角度來看，佛大半生都在說法。說他「沒有說法」或「無法可說」，都是就超越世俗，即勝義的立場而言，用意在於教衆生去除執著。

《印順》：佛問須菩提：我說金剛般若法門，到底有法可說嗎？須菩提隨順如來的意思說，依我所理解的，如來是無法可說的；什麼也不是語言可說的，何況離相〔超離一切分別相〕的金剛般若？

無法可說，前在舉如來爲證中說過。但那裡講的，是約佛證〔佛的證悟〕離言〔非語言所能描述〕以〔表〕明無所說，這裡是約法的離言以說明的。（pp.76-77）

註 2：此處「塵土」，《羅什譯》作「微塵」〔《印順》p.77〕，〈直譯〉作「地塵」〔《新》13-6〕。指集成世界的微細物

質。世界由許多微塵集成，故為一化合物，而集成世界的微塵是元素。 cf.《集》13-註7。

註D：此處有二「A非A故A」定型句。世界與微塵的關係，如上揭註2所述。世界是由微塵集成的，所以說它本來沒有，經組合而成，似乎還可瞭解。但說構成化合物的元素亦非實有，就不是世俗的見解所能認同。佛教主張一切法沒有自性，無一例外。一切法指宇宙萬物。世界和微塵分別是其中之一。因此，它們都不是能獨立自主、永遠不變的，而是相待無常的，此與世俗的看法牴觸。所以，真正的微塵、真正的世界，要在「不是微塵」、「不是世界」，亦即把世俗對微塵和世界的妄執消除，才能如實地彰顯出來。衆生的心眼蒙上一層「白內障」，沒有拿掉它，就總是看不清「諸法實相」。正知正見就是把那層「白內障」去掉，何等重大的工程！

《印順》：說法，必有說法的地點，如祇樹給孤獨園。依聲聞佛教〔小乘佛教〕說：佛以三千大千世界爲〔教〕化〔之〕土，即於此大千世界說法度衆生。大乘佛教，一佛所〔教〕化的區域，就擴大得多了！本經密化聲聞〔暗中教化聲聞弟子〕，所以依大小共許〔大乘和小乘都認可〕的大千世界說。開示〔教〕化〔之〕處的性空，從兩方面說：一、世界，二、微塵。我們所住的世界，是由無數的微細物質集成的，世界爲一組合體。集成此世界的微細物質，名爲極微的微塵。一般取相〔取執事

理之相〕的聲聞學者，以世界爲組合的假有〔組合而成的虛妄存在〕，也有說〔世界是〕實在的；而能集成世界的極微，都說是實有的。如現代的科學界，也以爲此世界是由微細的物質組成的，一層層的分析，不論是分子、原子，或者是電子、量子，總之，都認爲有某種實在物，爲此世界組合的原素。世俗的見解，由於自性見的無始迷惑，當然是這樣說的。但佛法，要從自性非有的本性空中，觀察這微塵與世界。

佛問須菩提：一佛所〔教〕化的三千大千世界內所有的微塵，算起來多不多？這是多得幾乎不可計算的。但佛說：這一切微塵，我說即非微塵，是名微塵。

古代印度的勝論〔古印度親婆羅門教的六派哲學之一〕師等，〔和〕佛教的一分〔一部分〕聲聞學者，都主張色法——物質——有極微細的塵粒，即是不可再分析的個體；無論如何分析，終究有這最後的質素。大乘佛教，不但中觀師〔主張緣起性空。以龍樹爲鼻祖〕說微塵即非微塵，就是唯識學者〔與中觀師對立的大乘宗派，主張萬法唯識，即宇宙萬物都是心識變現的〕也說沒有實在微塵可得的。世間的微塵，依唯識者說：是心識變現的，是由內心的色種子，變現這似乎外在的色法〔物質〕，而實不是離心有自相的。中觀者說：一切法是因緣和合生的，緣生的諸法中，雖有顯現爲色法的形態，而且是有粗有細的。不論爲粗的細的，都是無常、無我而自性空寂的。如執有究極實體的極微，或不可分

析、不可變異、不待他緣的極微，那不可得的。自性雖不可得，而緣起假名的色法，不但是有的，有粗的和細的，而且還有相對的緣起外在性。所以，不但不是心的產物，而且心識的現起，還不能離色法而存在！當然，也不會說心是色法產生的。」同樣的理由，由於極微的緣起色等，爲緣而和合爲世界的形態，組成世界的微塵還沒有自性可得，依之而集成的世界，當然也不會實有自性了！所以又說：如來說世界，即非世界。而幻化的世界宛然，所以又是名世界。如執極微爲實而世界爲假，這不但不知極微，也不會明白世界的性空與假名！（pp.77-79）

註3：《羅什譯》作「三十二相」，〈直譯〉作「三十二大人相」。在此改譯為「偉人的三十二種身體特徵」。三十二大人相如下：1. 頂上現烏瑟膩沙；2. 髮毛右旋； 3. 額廣平；4. 白毫；5. 眼色紺青而眼睫如牛主；6. 四十齒具足；7. 齒齊平；8. 齒無隙； 9. 齒白淨； 10. 得味中上味；11. 頷如獅子；12. 舌廣薄；13. 得梵音；14. 肩善圓滿；15.七處圓滿； 16. 間充實；17. 身皮細滑金色；18. 正立不屈二手過膝；19. 身上半如獅子；20.〔身相〕圓滿如諸瞿陀；21.一一毛右旋；22. 毛上靡；23. 勢峰藏密；24. 腿美圓；25. 足趺脩高充滿；26. 手掌足下細軟；27. 手足縵網；28. 指纖長；29. 手掌足下具輻輪相；30. 足善安住；31. 足跟廣長；32. 鑿泥耶踹。請將

此處所列三十二相與《新》5-註1所列者加以對照。cf.《集》13-註8。

註E：此段經文亦出現於第五分。說法的如來具有三十二大人相，但執著如來實有三十二相就見不到他，因為三十二相沒有自相可得，也如幻如化。此段經文與出現於第五分〔《新》5-2〕的經文大同小異。亦是「A非A故A」的定型句。此句，《羅什譯》作「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相」〔《印順》p.79〕。從勝義上來看，此句與上揭註B和註D中三「A非A故A」的定型句，是相通、無差異的。若能一通，則必百通。《金剛經》透過不同的話題，反覆地說。其實它所要表達的只有一點：不要用模糊的眼睛去看宇宙萬物，也不要用迷糊的心識去瞭解宇宙萬物；而一定用看得一清二楚的「眼睛」——慧眼——去看，用能正確認識的「心識」——慧心——去了解。只有這樣才不會出差錯而平安自在。

註4：此句說捨身，即布施身命。身命遠比七寶貴重，因此，布施七寶和布施身命比起來，不算是什麼重大的事。捨財去幫助他人還做得到，但捨身就很不容易做了。在此，不論布施七寶或身命，都是象徵意義大於實質意義，應無鼓勵衆生把所有的財產或唯一的身命都犧牲奉獻之意，而只是表示難捨能捨。但布施時務必以般若為

導，才能做到三輪體空，否則不但没有功德，而且反而滋生出許多「缺德」。cf.《集》13-註10。

《印順》：布施的精義，在犧牲自己所有的去利益他人。自己所有的，最貴重的莫過生命。捨財還容易，捨身可難了。財物，是生存所必需的；世人貪戀財物，本出於生存的要求。但這畢竟是身外物，施捨了，不一定影響自己的生存。身命即生命的當體，以此布施，生存立刻有問題，這大非容易。但不是不可能的，如從前有孝敬父母的，二老病了，割股療養。又有兄弟間互爭，願意犧牲自己，以救全兄弟的性命。這都是以家族爲對象的，或進而以國家民族爲先，願爲國家而死的。如儒者所説「殺身成仁」，「捨生取義」，也即是身命布施的一端。佛法以一切衆生，全體人類爲悲濟的對象，所以本於慈悲的利他行——布施，不分人我，救濟一切，擴大到一切衆生界，不惜自己的身命。這在菩薩的修道過程中，捨身利他的事實，經律中記載得很多。身命布施，除了出於同情的悲心而外，也有爲了真理的追求——求法而不惜捨身的。身命布施的功德，雖比外財施大得多，但還是暫時的不究竟的救濟。（ p.80-81 ）

註5：此句説法施。自己受持、讀誦聖典，並進而為他人詳細地演説、闡明，這意謂不但自己透過受持、讀誦而從聖典中吸取到正知正見，而且透過詳細地演説、闡明而幫

助他人也吸取到正知正見，自利利他，二利圓滿，以致自他都解脫煩惱，証得佛果。所以，法施的功德極廣大，也極深遠。聖典亦即法寶，和佛寶、僧寶一樣，也是正知正見的泉源。因此，對聖典也一樣要親近供養。難怪大乘聖典極力讚嘆受持經典的功德。

《印順》：受持經典的功德，一切大乘經無不極力稱歎。受持，含有讀誦、書寫、思惟、實行等。經中常說受持一四句偈，得不思議功德，因此有人專以拜經，誦經爲事，以爲這功德够大了！佛說是不錯的，學者是多少誤會的。學佛的目的，在乎悟佛所悟，行佛所行。然而，如沒有理解，怎能實行？沒有讀誦，又從何去理解？不聽不見，又怎麽知道去讀通？由見聞而讀誦、而理解、而實行、而證入，聽聞、讀誦，豈非爲行證的根本嗎？所以大乘經中，都極力稱歎讀誦等功德，以引人深入。如神秘的讀通禮拜，不求解，不起行，以爲功德已大極了。甚至稱讚誦持功德，成爲變相的符咒，這怕不是功德，而反是無量罪惡呢！（p.82）

註F：此段也是在校量功德。這是第三次較量法施與財施的功德。其較量內容，法施和前二次一樣，依舊是受持四句偈，為他人演說，而財施則在量與質二方面都有不同。身命也是財產的一種，稱為內財。布施身命，如上揭註10所述，比布施財寶更難，而持續於像恆河沙數那樣多的劫期間布施身命，可說難上加難，但這樣的難行能

行，其功德遠不如些許的法施。這不是在貶財施，而是藉財施來襯托法施的意義與價值重大、究竟，表示《金剛經》中所含藏的智慧寶不是世間的七寶所能比擬。

《印順》：上面校德，第一以充滿三千大千世界的七寶布施，第二以充滿恆河沙數的世界七寶布施，現在以恆河沙數的身命布施，比校受持本經及爲人說法的功德。（p.80）

《印順》：受持與講說般若，是思想的文化的救濟，能拯拔墮落的人格，開發錮蔽者的智慧，使他趨向光明，一直到究竟的解脫。所以，比身命布施的功德，要多到無可計算了！（p.81）

離相寂滅分第十四

那時，長老須菩提被佛法感動而落淚[1]。他拭去淚水後對世尊說：

「世尊啊！這眞是難得的事[2]。善逝啊！這眞是太難得的事：如來爲了饒益求無上道的眾生，爲了饒益求最勝道者而說這個法門[3]。世尊啊！我的智慧因而產生了[4]。

世尊啊！我以前完全不曾聽過這樣的法門[5]。那些未來聽聞現在正在解說的這部經典後，會以爲是眞實的人，他們才是最難能可貴的菩薩[6]。A

爲什麼呢？世尊啊！因爲以爲眞實，就是不以爲眞實。所以，如來說以爲眞實。B

世尊啊！我能接受、信解現在正在解說的這個法門，並不稀奇[7]。世尊啊！反倒是在未來五百年正法破壞時，能接納、記憶、誦唸、理解，且詳細地爲他人闡明這個法門的眾生，他們才最難能可貴。C

又，世尊啊！他們將不生起有關我、眾生、壽者、補特伽羅的概念[8]。總之，不論是概念或非概念，他們都不生起[9]。爲什麼呢[10]？世尊啊！因爲有關我的概念，不是概念，且有關眾生、壽者、補特伽羅的概念，也都不是概

念[11]。爲什麼呢[12]？因爲諸佛世尊遠離一切概念[13]。」

長老須菩提這樣說後，世尊便說：

「須菩提啊！就是這樣，就是這樣。將來如果有眾生對此經所說的不驚不怖不畏，他才是最難能可貴的[14]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：最勝波羅蜜不是最勝波羅蜜。須菩提啊！也因爲如來所說的最勝波羅蜜，許多佛世尊都說到它。所以是最勝波羅蜜。D

又，須菩提啊！如來的忍辱波羅蜜[15]，也不是忍辱波羅蜜。E爲什麼呢？須菩提啊！當年我被歌利王[16]割截身體各部位的肌肉時，我不抱存有關我、眾生、壽者、補特伽羅的概念。總之，不論是概念或非概念，我都不曾生起[17]。爲什麼呢？因爲如果我那時抱持有關我的概念，那麼我就會生起瞋恨心[18]。因爲如果那時我存著有關眾生、壽者、補特伽羅的概念，那麼我也會生起瞋恨心[18]。

爲什麼呢[19]？須菩提啊！我記得我在過去五百世中作忍辱仙人時，我也不懷抱有關我、眾生、壽者、補特伽羅的概念。F因此，須菩提啊！大菩薩應捨離一切概念，令心趣向最高的覺悟[20]。不應令心執著於色，或聲、香、味、觸、法[21]。不應令心執著於法或非法[22]。總之，不應令心執著於任何一個對象[23]。爲什麼呢？因爲執著即是不執著[24]。所以，如來說：菩薩應該以不執著而布施財物。他布施財物時，不應該執著於色、聲、香、味、觸、法。G

又，須菩提啊！菩薩也應該爲了饒益一切眾生而這樣布施

財物。爲什麼呢[25]？須菩提啊！因爲有關眾生的概念，並不是概念[26]。所以，如來說：一切眾生不是眾生。爲什麼呢[27]？須菩提啊！因爲如來是說眞實的人，也是說眞諦的人，他總是照實說，既不會說錯，也不會說假。[H]

又，須菩提啊！如來所証悟、所演說、所思維的法，既不眞實，亦非虛妄[28]。須菩提啊！執著於事物[29]而布施財物的菩薩，就像進入黑暗中而看不見任何東西的人。須菩提啊！但不執著於事物而布施財物的菩薩，卻和有眼睛的人，在黎明朝陽升起之際，能看到種種東西一樣。[I]

事實上，須菩提啊！將來會有一些善男子或善女子接納、記憶、誦唸、理解這個法門，且爲他人詳細地闡明，須菩提啊！如來以佛智知道他們[30]。須菩提啊！如來以佛眼見到他們[30]。如來了解他們[30]。須菩提啊！他們將積聚，且將擁有難以估量、難以計數的福德。」[J]

註1：此句，《羅什譯》作「聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣」〔《印順》p.82〕，〈直譯〉作「由於法的威力而落淚」〔《新》14-1〕。在此改譯為「被佛法感動而落淚」。關於須菩提落淚的原因，請參閱下揭註3。cf.《集》14-註1。

《印順》：〔須菩提〕想到過去流轉生死〔在輪迴中〕的情景，非常慚愧；想到如來的慈悲救拔，得以超脫而聽聞菩薩行，又是無限的感激，所以就不自覺的涕淚悲泣起來。（p.83）

註2：根據《金剛經》梵本，「這真是難得的事」、「這真是太難得了」，係在讚嘆以下所說「如來為了饒益求無上道的衆生，為了饒益求最勝道者而說此法門。世尊啊！我的智慧因而產生了」。《羅什譯》缺此段。然而，此處《羅什譯》在「希有世尊」後，接著說，「佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧根，未曾得聞如是之經」〔《印順》p.82〕，這表示須菩提覺得此甚深經典很難得。比對梵本與《羅什譯》，可看出此段二者有出入。

註3：此處，《羅什譯》僅作「佛說如是甚深經典」〔《印順》p.82〕，沒有表明此如是甚深經典是為誰說的，但在別處作「是經〔指般若波羅蜜法門〕有不可思議、不可稱量、無邊功德！如來為發大乘者說，為發最上乘者說」〔《印順》p.96〕。其中「發大乘者」、「發最上乘者」，即是此處的「求無上道的衆生」、「求最勝道者」，亦即趣求菩薩乘〔佛乘〕者。佛說《金剛經》，確實是為了教化菩薩。讓菩薩自己受持之外，也能詳細地為他人演說此甚深的般若法門，自利利他，而一齊解脫煩惱，共証佛果。而須菩提本是聲聞弟子，佛要他從小乘轉向

大乘，行菩薩道以利益衆生，因而也教他般若法門，難怪他會感動而流淚讚嘆。cf.《集》14- 註 2 。

註 4： 須菩提聽聞般若法門，因而生出智慧。此智慧與他過去修聲聞行所得的智慧，在某些方面應有不同吧。般若法門不只說我空、法空，或我法二空，進而說此二空也要空掉，即空空。「一切法畢竟空，每一剎那都在變化。愚蠢的衆生啊！有什麼可得？有什麼可執取？」佛一直都這樣對我們說，不是嗎？

註 5： 此句，《羅什譯》作「佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」〔《印順》p.82〕。須菩提本是小乘行者，已証阿羅漢果。其修聲聞行所得的智慧，照理應不如大乘菩薩的智慧圓滿究竟，但從他和佛共論般若法門，可知他被稱為「解空第一」是很恰當的。所以，「未曾得聞如是之經」是謙虛之詞。又，即使真的未曾得聞，也通達「如是之經」的要義。cf.《集》14- 註 3 。

《印順》：慧眼，即「知實相慧」，此慧能徹見諸法的如實相，所以名慧眼。《阿含經》中，稱爲法眼，法即實相〔萬物的真相〕的異名，與此所說的慧眼同一；與大乘經中的法眼不同。須菩提所說慧眼，即指聲聞的證智〔証悟真諦之智〕。他說從來没有聽過這樣的經，可作二釋：一、從大悲爲本，無所得爲方便〔方法〕的菩

提心行說，聲聞行者〔小乘行者〕確乎不知的。二、從離相徹悟的實相說，須菩提久已正覺，而且能與佛共論，於此般若法門，何致驚奇如此！須知道這是代表一般取相〔執著事理之相〕的聲聞行者的。大弟子在法會中，不論是問是答，都有當機的領導作用。現在代表那些取相的衆生，特別是執有諸法實性的增上慢聲聞〔驕傲的聲聞弟子〕，所以說從未得聞。極力稱歎深法的難聞，使他們注意而受持這離相妙悟的般若。(pp.83-84)

註6：此句，《羅什譯》作「是人成就第一希有功德」〔《印順》p.84〕，〈直譯〉作「他們將是具足第一希有的菩薩」〔《新》14-3〕。此處改譯為「他們才是最難能可貴的菩薩」。聽聞《金剛經》後信受的人必是能「成就第一希有功德」的菩薩，因為「是經有不可思議、不可稱量、無邊功德」〔《羅什譯》，見於《印順》p.96〕。

註A：此句，《羅什譯》作「若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相，當知是人成就第一希有功德」〔《印順》p.84〕，〈直譯〉作「他們將是具足第一希有的菩薩。凡此經典在此被說時聽聞(後)。將生起實想者」〔《新》14-3〕。在《金剛經》梵本中的此句，不見「信心清淨」，但類似的意味見於第六分〔《新》6-4〕。至於《羅什譯》中的「實相」，在〈直譯〉則作「實想」。聽聞此經後以為它真實不虛，這其中顯然會有對它的信心。

所以，即使在行文中略去「信心清淨」，也可看出其意。又，聽聞此甚深經典而能信以為真的，當然不是泛泛之輩，他們必能成就最難能可貴的功德，因為他們從此經獲得般若，以此自利利他，最後共証佛果。

《印順》：空生稱歎深法難逢後，接著說：如有人聽了這深妙法門，能離一切妄相而清淨信心——生實相，這是極爲難得的！是成就第一希有功德的！前文，空生疑未來衆生不能聽此經而生實信，現在是肯定的說有人能生實信。信，以「心淨爲性」。但此中的淨信，是離戲論而顯的心自清淨，是如實相而知的證信，即清淨增上意樂或不壞信。聞此經而能生淨信，即能生實相。（pp.84-85）

註B：此段在回答如下的問題——未來以為此經真實的人何以是難能可貴的菩薩？其中一句亦是「A非A故A」型。此句，《羅什譯》作「是實相者，則是非相，是故如來說名實相」〔《印順》p.84〕，而〈直譯〉作「凡此實想。她就是非實想。所以，如來說『實想，實想』」〔《新》14-4〕。依據佛教，凡對任何一法執以為實有，就是違背真實，就不是如實知。此處所說的「任何一法」，不只限於有負面價值的事物，而且包括為世俗所認定、有正面價值的事物。執為實有被認為是基於錯誤認識而發生的錯誤見解。所以，對實相或實想也不可執為實有，至此它才能如實地彰顯出來。cf.

《集》14-註5。

《印順》：實相，異譯作實想。想即智慧的別名，如經說無常想、無我想等。所以，實相即如實相而知的般若；生實相，即「一切法不生則般若生」。但實相如何可說，所以須菩提隨即說：實相，實即是非相，是離一切名言測度〔非語言所能描述，非思惟所能測度〕的畢竟空寂；從不為虛誑妄取相所惑亂，名之為實相。諸法實相〔萬物的真相〕，即諸法的實相不可得；因為一切法的實相不可得，所以名為實相。這是般若法門的實相說，顯示般若的特色！（p.85）

註7：此句，《羅什譯》作「我今得聞如是經典，信解受持，不足為難」〔《印順》p.84〕。其中「不足為難」，《金剛經》梵本作「na mama āścaryaṃ」，〈直譯〉譯作「沒有我的希有〔我不希有〕」〔《新》14-5〕。須菩提生逢佛世，聽聞、信解、受持般若法門，是很可能的事，當然「不足為難」，「並不稀奇」。

《印順》：因為，我生逢佛世，佛說是那樣的善巧，一言一語都從實悟中來，格外親切有味！所以信解領受，不足為難。（p.85）

註C：此句，《羅什譯》作「若當來世後五百歲，其有衆生得聞是經，信解受持，是人則為第一希有」〔《印順》

p.84〕，〈直譯〉作「然而，世尊啊，將有那些衆生。在未來世、後時、後分、後五百（年），正法將破壞時。世尊啊，將接納、記憶、誦念、理解此法門。且又為他人詳細地詮釋。他們將具足第一稀有」〔《新》14-6〕。此處說後五百年，正法破壞，但依據印度佛教史，此時正是大乘佛教興起之際。所以，那時的人能信解受持此大乘經典，應是順理成章的事。此處說「他們將具足第一希有」，應是指功德而言，他們將具足第一希有的功德，因為他們不但自己受持此經，而且還為他人詳細講解。cf.《集》14-註7。

《印順》：佛後五百年，人根〔人的根機〕轉鈍〔變鈍〕，時間又經久了，佛法又是彼此展轉傳來。所以，那時的衆生，如能信解受持般若深法，真是難中之難！經中每勸人發願，見佛聞法，理由也在此。(pp.85-86)

註8：此句亦出現於第六分〔《新》6-7〕。《羅什譯》作「此人無我相、人相、衆生相、壽者相」〔《印順》p.84〕，且在此句之前有「何以故」，由此可知，「此人無我相、人相、衆生相、壽者相」，是「若當來世後五百歲，其有衆生得聞是經，信解受持，是人則為第一希有」的原因。但從《金剛經》梵本中的這一句，看不出此種因果關係。

註9：此二句亦見於第六分〔新》6-8〕。〈直譯〉作「他們

不（生起）任何想，（他們）不生起（任何）非想」〔《新》14-7〕。《羅什譯》缺此二句。根據印順長老，此二句應是多餘的。請參閱《新》6- 註 11 。

註 10：此處「為什麼」是在問：未來五百年信解受持《金剛經》的衆生何以「無我相、人相、衆生相、壽者相」，或「不生起有關我、衆生、壽者、補特伽羅的概念」。

註 11：這一段是在回答上揭的問題。「有關我、衆生、壽者、補特伽羅的概念，不是概念」〔在〈直譯〉，此四概念作「我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想」，「不是概念」則作「她即是非想」。見於《新》14-8〕，或「我相、人相、衆生相、壽者相，即是非相」〔《羅什譯》，見於《印順》p.84〕，主要在表明：我、人、衆生、壽者本來自性不可得，即非獨立、永恆、不變的。衆生無明顛倒，以致誤以為實有此四者。未來五百年信解受持《金剛經》的衆生只是認清其中的真相而已。cf.《集》14- 註 10 。

《印順》：後五百歲的衆生，信解受持這金剛般若經，爲什麽第一希有？因爲，這人已没有我等四相的取執了。這可見不問時代的正法、像法，不問地點的中國〔指中印度〕、邊地，能否信解般若，全在衆生自己，是否已多見佛，多聞法，多種善根，是否能離〔我等〕

四相而定。無我等四相，並非〔先〕實有我等四相，而〔後〕加以取消或摧毀。要知道：我等本不可得，由於衆生的顛倒，無中執有；所以無我等四相，只是顯明他的本相無所有而已。（p.86）

註 12：此處「為什麼」，應同於上揭註 10 的「為什麼」，即所問的內含一樣。

註 13：對未來五百年信解受持《金剛經》的衆生而言，我、人、衆生、壽者四相〔概念〕本來無所有，僅是虛妄分別而已，因此不會去執著它們。又，一切相非相，故要能「離一切諸相」〔《羅什譯》，見於《印順》p.84〕，才算成佛。未來那些衆生都是求佛乘者，當然也會以諸佛為榜樣，學他們「遠離一切概念」。cf.《集》14- 註 13 。

《印順》：能離我等四相，即能離法相與非法相，所以說：離虛妄顛倒的諸相，即名爲佛。這與上文的「若見諸相非相，即見如來」，完全同一。離〔我等〕四相，或者以爲與佛相差還遠。不知約覺悟實相——無分別法性——說，與諸佛一覺一解脫，平等平等，也得名爲佛。所以古人說：「須陀洹名初得法身」。論說：「佛陀，是覺悟真實之義，此外通於聲聞、獨覺〔＝緣覺，音譯爲辟支佛〕及無上菩提三者」。（p.86）

註 14：般若法門值得讚嘆，能信解般若法門者亦然。衆生習慣於視萬物為實有、永恆不變。這種成見是非常難扭轉的。而般若法門就是在此處著力，要衆生去除錯誤的自性見，了知萬物的真實本性：相待、短暫、無常。這等於要做一百八十度的轉變。由此可知，聽聞《金剛經》而能不驚、不怖、不畏，確實很難得，確實值得讚嘆。

《印順》：須菩提讚歎深法及信解者，〔是〕非常合理〔的〕，因此佛爲之印證，更進一步的廣說。佛說：是的！後五百歲中，假使有人得聞此經，能不驚、不怖、不畏，這的確是難得的！不但平常人，或是世間學者，或是神教的信徒，就是佛弟子，聽了諸法畢竟空的甚深法門，能不驚、不怖、不畏，也是極爲希有的！衆生爲普遍的成見——自性妄執〔誤認萬物都是獨立、永恆、不變的〕——所誑惑，聽見畢竟空，不能不驚慌而恐怖起來！神教徒怕動搖了他們的上帝，哲學家怕失去了他們所唯的物或心，學佛者怕流轉還滅無從安立，所以智論〔《大智度論》〕說：「五百部聞畢竟空，如刀傷心」。《中論青目釋》：「若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？」《成唯識論》說：「若一切法皆非實有，菩薩不應爲捨生死，精勤修集菩提資糧！」這唯有能於畢竟空中，成立無自性的如幻因果，心無所著，才能不落懷疑，不生邪見，不驚、不怖、不畏，這真可說是火裡青蓮！（pp.87-88）

註D：此中有二「A非A故A」的定型句。《羅什譯》作「如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜」〔《印順》p.87〕，此為其中之一。《金剛經》梵本中此段大意相同，但在「非第一波羅蜜」與「是名第一羅蜜」之間，插入「又，……（因為）凡如來說的最上波羅蜜。無量諸佛．諸世尊也說她」〔〈直譯〉，見於《新》14-10〕。其中，「最勝波羅蜜，不是最勝波羅蜜……所以是最勝波羅蜜」，也是「A非A故A」型。信解本經非常不容易，可見本經的主題——般若——的殊勝，所以如來說為第一或最勝波羅蜜。又，佛佛道同。如來說最勝波羅蜜不是最勝波羅蜜，諸佛世尊也這樣說。諸佛所証相同無異，所以基於其內自証的所說也相同無異。其說法或許有殊異，但其所說的內含一致無二。cf.《集》14-註16、註17、註18。

《印順》：信解〔《金剛經》〕如此不易，可見般若的究竟第一，所以說：如來說第一波羅蜜。然而，第一波羅蜜，即是無可取、無可說，也即是第一不可得，波羅蜜不可得。惟其離相不可得，所以爲諸法的究極本性，爲萬行的宗導，而被十方〔四方、四維、上方、下方〕諸佛讚歎爲第一波羅蜜。（p.88）

註15：忍辱波羅蜜為六波羅蜜之一，或作忍辱度。實際上，忍辱波羅蜜的內容很多，所忍的不只「辱」。人生充滿逆境，種種違逆心意的事都令人痛苦不堪，這些都

要忍。但此處的「忍」不是消極的忍受，而是用堅毅不拔的精神去面對、突破。此堅毅不拔的精神出於智慧。因有智慧故對許多不同的逆境都能做透徹的了解。既了然於心，自然不畏懼，反而有勇氣，堅毅不拔的精神於是產生。所以，說其根源是智慧也不為過。cf.《集》14- 註 19。

《印順》：梵語羼提，即是忍。忍不但忍辱，還忍苦耐勞，忍可（即認透確定）事理。所以論說忍有三：忍受人事間的苦迫，叫生忍；忍受身心的勞苦病苦，以及風雨寒熱等苦，叫法忍；忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧。常人所不易忍的，即受人的欺虐等，所以經中多舉忍辱爲例。不論世間事或出世大事，在實行的過程中，身心的、自然的、人事的，都有種種的糾纏、困難。尤其是菩薩發大心，行廣大難行，度無邊衆生，學無量佛法，艱苦是必然不免的。爲衆生而實行利〔益救〕濟，衆生或不知領受，或反而以怨報德，在這情形下，如不能安忍，那如何能度衆生？所以爲了度生，成佛大事，必需修大忍才能完成。忍是强毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，即能不爲一切外來或內在的惡環境，惡勢力所屈伏。受得苦難，看得徹底，站得穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。所以，忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，爲了遠成理想的目標而忍。佛法勸人忍

辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱！（p.90）

註E：此句，《羅什譯》作「忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜」〔《印順》p.88〕，似乎也可歸為「A非A故A」型。以般若為導，藉修忍辱，証三輪體空，即沒有能忍者、所忍者以及要忍的事。修忍辱者與般若相應，而徹悟此三者無自性、不可得、不可執取，亦即把攙雜許多妄執的忍辱「非」掉，至此才是真正的忍辱波羅蜜。把同一個道理應用在種種殊異的事項，最後証得的境界莫不平等一味，無有分別。所以，從哪裡切進去都可以，反正殊途同歸，「條條大路通羅馬」。

《印順》：佛告須菩提：般若是第一波羅蜜，即具足六波羅蜜〔六度〕。例如忍辱波羅蜜，在與般若相應而能深忍時，即能忍的我、所忍的境與忍法，都不可得，所以即非忍辱波羅蜜。能如此，才能名爲忍波羅蜜。（p.90）

註16：歌利是國王的名稱。他是典型的暴君，恣意砍斷忍辱仙人的手腳。歌利王的殘暴襯托出仙人的「忍辱波羅蜜」。仙人的忍辱係以般若為導，所以絲毫不起瞋心。cf.《集》14-註21。

《印順》：歌利，譯爲惡生。傳說：歌利爲北印的烏萇

國王，殘暴得很！一次，王帶了宮女們，入山去遊獵。宮女們趁國王休息入夢時，就自由去遊玩。在深林中，見一修行忍辱的仙人——即印度過著隱遁生活的宗教徒。仙人見他們來，就爲他們說法。國王一覺醒來，不見一人，到各處去尋找。見他們圍著仙人在談話，不覺氣沖沖的責問仙人。仙人說：我是在此修行忍辱的，宮女們自動的到這裡來問法。國王聽說是忍辱仙人，就用刀砍下他的手腳，看他是否能忍。當時，仙人毫沒有怨恨，神色不變。這仙人，即釋迦佛的前生。又如傳說：禪宗二祖慧可，被賊砍去臂膀，能以法印心，不覺痛苦，這也可說是忍辱波羅蜜了。（p.91）

註 17：《羅什譯》缺相當於「總之，不論是概念或非概念，我都不曾生起〔〈直譯〉作「我也絲毫沒有任何想或非想」，見於《新》14-12〕」的一句。此句亦見於第六分。參閱《新》6- 註 11 。

註 18：此句的「瞋恨心」與下句的「瞋恨心」，〈直譯〉都作「瞋恨想」〔《新》14-13〕，《羅什譯》作「瞋恨」〔《印順》p.88〕。一般瞋恨的對象常是他人，這是自他分別心生起所致。反之，若無我，則必無他。無自他的分別，瞋恨自然無從生起。

註F：此四概念，《羅什譯》作「我相、人相、衆生相、壽者相」四相。〈直譯〉作「我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想」四想。如來在過去被歌利王支解割截身體時不起瞋恨心。原因安在？因為沒有我、人、衆生、壽者四相〔概念〕，所以在身體被支解割截時，不會因難以忍受而生瞋恨。又，如來在過去五百世中作忍辱仙人也一樣不抱持此四相。但進一步推察，可知不生起我想、衆生想、壽者想、補特伽羅想，是由於般若現前起用，而徹悟一切法無有自性，如幻如化，不可得、不可執取所致。沒有支解割截我的身體的人，也沒有被支解割截的我的身體，更沒有支解割截一事。此處說「沒有」，或許很難了解，實際上這是意謂：覺知此三者緣起性空，因此怨恨無從生起。若進一步觀想「怨恨」，則怨恨者、被怨恨者、怨恨一事，也都是依緣假有。總之，把事情「看」清楚了，就海闊天空，順暢無阻。cf.《集》14-註25。

《印順》：關於忍辱，如來舉過去的本生來證明：如在過去生中，歌利王支解割截我的身體。那時，我沒有我等四相。假使執有我等四相，就要起極大的瞋恨心；即使無力反抗，也必怨恨在心，這即不能忍辱了。由此，可證明當時沒有我等四相；無我，所以能大悲，能大忍！（p.90）

《印順》：如來又說：我不但在歌利王時如此，在過去五百世中，作忍辱仙人，也是一樣的沒有我相、人相、

衆生相、壽者相的。這可見修菩薩行的，是怎樣的重視般若相應的忍辱波羅蜜了！（p.91）

註 19：《羅什譯》無此「為什麼呢」，疑為衍文。cf.《集》14-註 23 。

註 20：此句，《羅什譯》作「菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心」〔《印順》p.88〕。此處的「一切相」，《金剛經》梵本作「sarva-saṃjñā」，即「一切想」或「一切概念」。菩薩發菩提心時，應致力於不取相著相，遠離所有的妄念雜想，否則菩提心不但不能增長，反而會枯萎。

《印順》：菩薩發心，應離一切相而發無上遍正覺心！離相發心，即發勝義菩提心，也就是明心菩提。一切相，雖無量無邊，但不出六塵境〔色、聲、香、味、觸、法〕相。所以離相發心，即不應該住色塵相而發心，不應住聲、香、味、觸、法相而發心，應一切無所住而生大菩提心。假使發心的人，心有所住，即取相著相，就不能安住於阿耨多羅三藐三菩提心。（pp.91-92）

註 21：此句，《羅什譯》作「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心」〔《印順》pp.88-89〕，〈直譯〉作「住於色的心，不應令生起。住於聲、香、味、觸、法

的心，不應令生起」〔《新》14-14〕。此段經文亦見於第十分。參閱《新》10-註C。

註22：《羅什譯》缺此句。執著法與非法，意謂還落在兩邊，沒有進入中道。要成為大菩薩，當然不能如此。參閱《新》6-註10。

註23：此句，《羅什譯》作「應生無所住心」〔《印順》p.89〕，〈直譯〉作「住於任何一處的心，不應令生起」〔《新》14-14〕。此句經文亦出現於第十分。參閱《新》10-註C。

註24：此句，《羅什譯》作「若心有住，則為非住」〔《印順》p.89〕，〈直譯〉作「凡（是）住，它即（是）無住」〔《新》14-15〕。此亦可歸為「A非A故A」型。根據《金剛經》梵本，〈直譯〉此句是「住於任何一處的心，不應令生起」的原因。《羅什譯》則沒有明示此意。若心住於任何一處，亦即住於任何一個對象，則為取相著相，要把這層妄執去掉，這就是「非住」，就是「無住」。住於無住，才是真正的住。因為有任何執著，就不是解脫自在，亦即與般若相違。cf.《集》14-註28。

註G：這一段，《羅什譯》只作「是故佛說菩薩心不應住色布

施」〔《印順》p.89〕，〈直譯〉作「因此如來說。財物應被菩薩以無住而布施。財物不應該以住於色、聲、香、味、觸、法而被布施」〔《新》14-15〕。無住即不執著的布施，才是利益衆生的菩薩行。布施時若執著施者、受者、施物，則不但沒有功德，甚至可能產生不愉快的後遺症，結果自利利他都達不到，當然這樣的布施就不是菩薩行。有智慧才能以無住即不執著的態度布施，也才能積聚功德。cf.《集》14-註29。

《印順》：發無上遍正覺心〔發心求佛菩提即最高覺悟〕的菩薩，不應住色等相而布施。要利益衆生，應這樣的無住〔無執著〕布施。布施是法，衆生是人。若執法相、人相，即不過人天施善〔人道和天道的行善〕，不能成爲利益衆生的大行。（p.92）

註25：《羅什譯》缺此問句，而在「菩薩為利益一切衆生，應如是布施」之後，直接說「如來說一切諸相，即是非相。又說一切衆生，則非衆生」〔《印順》p.89〕。此二句應屬於「A非A故A」型。依據《金剛經》梵本，「菩薩為利益一切衆生，應如是布施」的原因是：「凡是此衆生想，她就是非想」〔〈直譯〉，見於《新》14-16〕，但從《羅什譯》看不出其中的因果關係。

註26：此句，《羅什譯》作「如來說一切諸相，即是非相」〔《印順》p.89〕，〈直譯〉作「凡是此衆生想，她就

是非想」〔《新》14-16〕。《金剛經》梵本此處只提及「衆生想」，但依其行文的慣例，可推斷「我想」、「壽者想」、「補特伽羅想」也應包括在內，但略而未提。《羅什譯》作「一切諸相」，或許反映此意。cf.《集》14-註31。

註27：《羅什譯》缺此問句。依據《金剛經》梵本，如來說「一切衆生，則非衆生」〔《羅什譯》，見於《印順》p.89〕，是因為如來是「真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者」〔《羅什譯》，見於《印順》p.89〕，但在《羅什譯》，二者無因果關係。又，〈直譯〉中的「凡如來所說的那一切衆生，他們即（是）諸非衆生」〔《新》14-16〕，也可視為「A非A故A」型。句型不完備，但意義應可通。

註H：此段主要表明：佛所說的都是真實不虛，都是可信的，因為都與般若相應，不違實相。

《印順》：世人說話，常不免與事理不符，所以不能過分的信任。如來說法，一切是如實的，所以一切可信。法門的甚深，本生的修行，無不是可信的。真語等五句，別譯少「不誑語」一句。此五句，都是真實可信的意思。如從差別的字義說：真是不妄的，實是不虛的，如是一樣的；不誑即是實的，不異即是如的，如來的梵語，本有如法相而說的意思，所以佛說

是一切可信的。（pp.92-93）

註 28：此句，《羅什譯》作「如來所得法，此法無實無虛」〔《印順》p.92〕。佛所證悟的、所演說、所思惟的法，都契入法性，故超越虛實的對立，如〈直譯〉所說「其中非真非妄」〔《新》14-18〕。

《印順》：如來所證覺的，是無所謂實、無所謂虛的。凡夫爲無明所覆，於無所有中執爲如是實有，不契法性，所以稱爲虛誑妄取。爲遣此虛妄執相，所以又稱不虛誑相現的空性爲實相。衆生執著實有，佛責斥爲虛妄的。雖本無虛妄相可得，勸衆生離此取著，所以說離妄相而見實相。以真去妄，爲不得已的方便〔方法〕。如真的虛妄淨盡，真實也不可得，如以雹擊草，草死雹消。所以說：如來所得法無實無虛。（p.93）

註 29：《羅什譯》作「心住於法」〔《印順》p.92〕，〈直譯〉作「墮於事」〔《新》14-19〕。此處《羅什譯》中的「法」，《金剛經》梵本作「vastu」，事物之意。參閱《新》4- 註 2。cf.《集》14- 註 33。

註 I：此段仍在強調不執著的布施，並作一番比喻，表示布施要以「般若為導」，才能真正利益衆生，並完成自利。

布施時，若不與般若相應，則只是一般的施捨而已，有時可能沒有功德，反而惹出一堆後遺症。不執著於事物而布施，係般若運作的結果。只有透過般若，才可能對事物不執著。因此，布施時非以般若為導不可。

《印順》：菩薩修菩薩行，應契會此無實無虛。若心住於色等法而行布施，這如走入無光的闇室，一切都不能見；反之，菩薩心不住於色等法而行布施，那就如明目人，在日光朗照的地方，能見種種的形色。這說明布施要與般若相應，不〔執〕著一切，即能利益衆生，趨入佛道，莊嚴無上的佛果。修學般若，略有二行：一、入理，即於〔禪〕定中正觀法相，〔通〕達自性空而離相生清淨心。二、成行，即本著般若的妙悟，在種種利他行中，離妄執而隨順實相。大乘般若的特色，更重於成行。在成行中，本經特重於利他爲先的布施。這些，受持金剛般若經者，應有深刻的認識！（pp.93-94）

註30：此三句亦見於第六分。參閱《新》6-註7。在此《羅什譯》只有二句，第三句缺，而第二句只作「悉見是人」，沒有「以佛眼」，而緊接著說「皆得成就無量無邊功德」〔《印順》p.94〕。不論所譯的經文中有沒有「佛眼」，都意在言內。受持《金剛經》並為他人解說者是大菩薩，必為佛所善護念、所善咐囑。佛當然「悉知悉見」他們。

註I：在第六分，如來以佛智知、佛眼見的是：具德、具戒、具慧的大菩薩。他們親近供養無量百千位佛，並在無量百千位佛的地方種善根；他們以為本經是真實的，對本經產生清淨的信心。而在此一分，即第十四分，如來以佛智知、佛眼見的是：接納、記憶、誦念、理解般若法門，且為他人詳細地闡明的善男子善女子。不論是對此《金剛經》生起實想及淨信的大菩薩，或是受持般若法門，並為他人詳細講解的善男子善女子，他們都是由此經或此法門獲得究竟圓滿的智慧，能荷擔如來家業，自利利他，故為佛智所知、佛眼所見，亦即為佛所攝受護念。

持經功德分第十五

（世尊說：）

「須菩提啊！如果有一位女子或男子，確實在早上，在中午，在黃昏，都能夠施捨像恆河沙數那樣多的身命，且能以此方式[1]於百千億兆劫[2]間施捨許多身命；[A]又，如果有另一位女子或男子聽聞這個法門而能不譏謗[3]，那麼後一位由於那樣做，能積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德[4]，更何況那些書寫、接納、記憶、誦唸、理解，且又詳細地爲他人闡明此法門的人呢？[B]

又，須菩提啊！這個法門確實是不可思議、無與倫比的[5]。須菩提啊！這個法門，是如來爲了饒益求無上道的眾生而說的[6]，是爲了饒益求最勝道的眾生而說的[6]。凡將來接納、記憶、誦唸、理解這個法門，且又爲他人詳細地闡明的人，須菩提啊！如來以佛智知道他們[7]。須菩提啊！如來以佛眼見到他們[7]。如來了解他們[7]。須菩提啊！將來他們全都會具有無量的福德。他們將擁有不可思議、無與倫比、不可估量、不可計數的福德[8]。

須菩提啊！那些（求最上道的）眾生全部都將同樣証得菩提[9]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲信解低劣的眾生[10]不能聽聞這個法門。又，其他眾生如果抱持有關我或眾生、

壽者、補特伽羅的邪見，也不能聽聞這個法門。沒有菩薩願[11]的眾生也絕對不可能聽聞、接納、記憶、誦唸、理解這個法門。C

又，須菩提啊！闡明此經的地方，應該受到敬重。在有天、人、阿修羅居住的世界中，那地方應受頂禮及右繞。那地方將成爲佛的塔廟。」D

註 1：〈直譯〉作「由於這個因緣」，《羅什譯》作「如是」。其梵文原語為「anena paryāyeṇa」，漢譯有「是故、由此、由此因緣、以是因緣、以此因緣、由此道理」等譯法。此處以「如是」或「以此方式」為宜。

註 2：《羅什譯》作「無量百千萬億劫」。梵語「kalpa」，音譯為「劫簸」。劫是劫簸之略。一劫有多久，由以下所引可以推知。《大智度論》卷五：「佛以譬喻說劫義。四十里石山，有長壽人，每百歲一來，以細軟衣拂拭此大石盡，而劫未盡。又四十里大城滿芥子。有長壽人，百歲一來取一芥子。芥子盡而劫尚不盡。」cf.《集》15- 註 3 。

註 A：這段說布施身命。此處所說的布施身命，比第十三分

〔《新》13-12〕所說更多，即所做的財施更大：每天三次布施恆河沙數的身命，且歷經無量百千萬億劫不中斷這樣的布施。這種譬喻所含假設性極高，是事實上不可能的事。總而言之，這只是要表示：做極大的財施，因此，功德一定多到難以計量。cf.《集》15-註1、註2。

《印順》：中國分一天爲十二時，印度分爲六時，日三時，夜三時。白天的三時：約十點鐘以前爲初日分，十點到下午二點爲中日分，二點鐘以後是後日分。假使有人，在每日三時中，三度以恆河沙數這麼多的身命，爲有情〔衆生〕而犧牲——布施；而且不是一天兩天，又經過無量百千萬億劫這麼久；這比上文所說的恆河沙等身命布施，功德更殊勝了！喻有實喻假喻，這是假設的比較，總之形容功德的不可勝算吧了！（p.95）

註3：此處，《羅什譯》作「信心不逆」〔《印順》p.94〕。若信心不逆，則能不譏謗；反過來說，若能不譏謗，則必信心不逆。二者有相通之處。

註4：此句，《羅什譯》只作「其福勝彼」〔《印順》p.94〕，即於百千億兆劫布施恆河沙數身命者，其福德遠不如聽聞、書寫、受持、讀誦、理解般若法門並為他人詳細解說者所得的福德。

註B：這段說法施及其所得福德之多。聽聞《金剛經》而能信順不譏謗，比在無量百千萬億劫間每天三次布施恆河沙數的身命，有更多的功德，「何況書寫、受持、讀頌、為人解說」〔《羅什譯》，見於《印順》p.94〕。《金剛經》中首次提到寫經的功德。古代印刷術不發達，書籍不能大量流通，所以抄經的意義極受肯定。書寫、受持、讀誦、為他人詮釋都在法施的範圍內，其功德遠勝無量無數的大財施。

《印順》：然而，如另有人，聽聞這般若經典，能生信心，隨順般若而不違逆，那功德即勝過前人多多了！單是「信順」的功德即如此，何況更進一步的書寫、受持、讀誦、爲他人演說呢！功德當然更大了！這樣的稱歎受持等功德，實因本經的功德殊勝。（p.95）

註5：此句，《羅什譯》作「以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德」〔《印順》p.96〕。可從很多角度說《金剛經》「無與倫比」，其功德廣大如虛空就是其中的一個角度。

《印順》：般若的功德，那裡說得盡？若要略的說：本經有不可思議、不可稱量的無邊功德。思是內心的計算，議是口頭的說明，稱量是衡度他的多少。凡是可思可議可稱可量，無論如何多，總是有限的有邊的。般若與空相應，所以是不可以思議稱量其邊際的。這樣大功

德的妙法，如來不爲小乘行者說，爲發大乘心者說，爲發最上乘心者說。大量廣大義，最上是究竟無上無容義；形容法門的廣大無邊——含容大，至高無上——殊勝大。雖說爲二名〔指發大乘者和發最上乘者〕，並無差別，同是形容菩薩乘——〔所修之〕行〔與所證之〕果的殊勝。（p.96）

註6：此段經文也見於第十四分，參閱《新》14-註3。梵文原語 agrayānasaṃprasthitānāṃ sattvānām arthāya，〈直譯〉作「為諸趣求最上乘的衆生的利益」〔《新》15-2〕，《羅什譯》作「為發大乘者」〔《印順》p.96〕。在此改譯為「為了饒益求無上道的衆生」。又，梵文原語 śreṣṭhayānasaṃprasthitānāṃ sattvānām arthāya，〈直譯〉作「為諸趣求最勝乘的衆生的利益」〔《新》15-2〕，《羅什譯》作「為發最上乘者」〔《印順》p.96〕。在此改譯為「為了饒益求最勝道的衆生」。不論是最上乘或最勝乘都是指菩薩乘或佛乘。

註7：此段經文也見於第六分〔《新》6-5〕、第十四分〔《新》14-20〕。此處第一句，《羅什譯》僅作「悉知是人」〔《印順》p.96〕，不見「以佛智」。又，第二句，《羅什譯》也僅作「悉見是人」〔《印順》p.96〕，不見「以佛眼」。而第三句《羅什譯》缺。參閱《新》6-註7及《新》14-註30。

註 8：此句，《羅什譯》作「皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德」〔《印順》p.96〕。自己受持般若法門，並為他人解說，係菩薩的作為。難怪功德無量無邊，為佛所善護念、所善咐囑。

註 9：此句，《羅什譯》作「如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提」〔《印順》p.96〕，〈直譯〉作「所有那些（趣求最上乘的）衆生將同樣地持有覺悟」〔《新》15-3〕。求無上道、最上道的衆生，接納、記憶、誦念、理解此般若法門，且為他人詳細地闡明，這樣自覺覺他，自利利他，有朝一日必然證得佛菩提。這才是菩薩，才是菩薩行。 cf.《集》15- 註 6 。

《印順》：這是但爲菩薩說的妙法，所以如有聽了能受持、讀誦、廣爲人說，這就是菩薩。就爲如來知見，而得不可思議的功德。這樣的人，即能荷擔如來的阿耨多羅三藐三菩提〔梵語 anuttarā samyaksaṃbodhi 的音譯，意譯爲無上正等覺，即最高的覺悟〕。擔是擔在肩上，荷是負在背上。意思說：能領受信解的人，對於無上正等菩提〔無上正等覺〕，就能擔當得起。如來證得無上菩提，爲了救度衆生；爲衆生種種教化，即是如來的廣大家財——弘〔揚佛〕法爲家務，利〔益衆〕生爲事業。能信受〔並〕轉化〔他人〕，即是能負起這度〔衆〕生重任，紹隆佛種〔令佛教興盛〕！無上正等菩提，爲佛的大智慧、大功德、大事業、大責任，如無人擔當起

來，就是斷佛種姓〔使佛教消滅〕。如來所以爲發大乘者說，即希望他們能信解受持這般若大法，立大志願，起大悲心，以無所得爲方便〔方法〕，負起度〔衆〕生的責任來！本來，無上正等菩提，「是法平等，無有高下」，衆生皆有此法寶藏分〔都擁有此法寶〕。但問題不但〔不只〕是願承當或肯承當，而是能够承當。所以，發大乘心者，要能信解此甚深教授，從無我〔出於無我精神之〕大悲中去承當，從利他無盡中去圓成！（p.97）

註 10：此處，《羅什譯》作「樂小法者」〔《印順》p.96〕，指小乘行者。行菩薩道的衆生終將証得佛菩提，但信解低劣的樂小法者不能，因為他們無法接受這個般若法門。般若波羅蜜是佛母，是諸佛出生處。若因信解低劣而不能修學此般若大法，則必然登不上佛地。cf.《集》15-註 7。

註 C：此段，《羅什譯》作「若樂小法者，著我見、人見、衆生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、為人解說」〔《印順》p.96〕，〈直譯〉作「這個法門不能被信解低劣的衆生聽聞。（這個法門）不能被有我見的（衆生聽聞），不能被有衆生見的（衆生聽聞），不能被有壽者見的（衆生聽聞），不能被有補特伽羅見的（衆生聽聞）。這個法門能被無菩薩願的衆生聽聞、接納、記

憶、誦念、理解。這個道理不存在〔絕對不存在〕」〔《新》15-3〕。故根據《金剛經》梵本此段，可知不能聽聞此甚深般若法門的有：1. 信解低劣的衆生；2. 有我見、衆生見、壽者見、補特伽羅見的衆生；3. 沒有菩薩願的衆生。《羅什譯》將此三種衆生泛稱為「樂小法者」。信解低劣、有我等四邪見，而無菩薩願的衆生，確實不能接納般若大法，也確實成不了「佛門龍象」，無法承擔弘法利生的如來家業。

《印順》：繼承如來家業，這是第一等大事，所以如來不願爲學小乘者說的。因爲好樂小法〔喜歡小乘〕的人，住著在〔執著〕我見、人見、衆生見、壽者見，不能於此般若深法，聽受乃至爲人解說的。小乘人爲己心重，急急於「逮得己利〔自己獲利〕」。他們但求解脫而已，何必修學廣大甚深的教法？何必經三大阿僧祇劫？何必廣行布施、忍辱，廣度衆生？只顧自己，所以說他們住於我見。他們既不求大乘，如來當然也不爲他們說了！

聲聞者能得無我〔證悟萬物自性空〕，這是佛教所共許的，這裡爲什麼說樂小乘者住著我見呢？本經上文說：不得法空，即〔執〕著我見，這是約三乘同入一法性〔就聲聞、緣覺、菩薩之乘都同樣覺悟萬物的真相〕說，是如實說；引導聲聞行者不〔執〕著於法相，迴心〔轉向〕大乘。此處說樂小法者住於我見，約他們不能

大悲利他說，是方便說〔權宜的說法〕；是折抑小乘，使他們慚愧回心〔轉向大乘〕。前約證理平等〔就所證之理無差別〕說，此約事行抑揚〔就所修之行有高下〕說。」(pp.97-98)

註11：簡言之，菩薩願指菩薩上求菩提下化衆生的利他心願。cf.《集》15-註8。

註D：意義雷同的經文也見於第十二分〔《新》12-1〕。此段，《羅什譯》作「在在處處若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養；當知此處則為是塔，皆應供敬作禮圍繞，以諸華香而散其處」〔《印順》p.98〕。其中，「以諸華香而散其處」一句，為《金剛經》梵本所無。有《金剛經》的地方，因《金剛經》而尊貴。對它頂禮、右繞、焚香、獻華，實際上是針對《金剛經》才那樣做的。對法寶的供養，除此以外，還要讀誦、思惟、廣為他人解說，其實這才是最殊勝的供養。參照《新》12-註1, 2, 3, A。cf.《集》15-註11、註12、註13。

《印順》：佛對須菩提說：不論什麼地方——在在處處，只要有此般若經在，世間衆生即應當尊敬供養。因爲，此經所在的地方，即等於佛塔的所在。佛塔，本是供養佛身的；僧伽藍——寺院，是住出家衆的。中國的佛寺，混合了這二者。反之，有些塔變成什麼鎮山鎖

水、憑人遊眺了。佛塔，主要是供養佛的舍利、像設，舍利是如來色身的遺留。但佛說的教法，是如來法身的等流〔出自如來的法身〕。證法性〔證悟萬物的真實本性〕者名爲佛；佛說的教典，是佛證覺法性而開示的，所以也稱爲法身。印度佛徒，每以緣起偈安〔置〕塔中供養，名法身塔。所以，有經的地方，就等於有佛塔了。爲了尊敬法身，所以應尊重恭敬供養。供養佛塔，四分律〔律典之一〕等都有說明。佛在世時，弟子來見佛，大都繞佛一匝或三匝，然後至誠頂禮。在家佛弟子，每帶香花來供佛。香有燒香、塗香、末香。燒香即我國常用以焚供的。塗香，也是末香，但以油調和後，塗在佛足上等。末香是細香末，是散在佛身或佛住的地方。供佛如此，供養塔——色身塔、法身塔——也如此。中國佛徒，對於佛經，也一向很尊重的。如叢林裡的藏經，總說是請來供養的，這本來是不錯的。不過，供養教法，除了敬禮、焚香、獻華而外，還要讀誦、思惟，廣爲人說，這也是供養，而且是最勝的供養！（pp.99-100）

能淨業障分第十六

（世尊說：）

「但是，須菩提啊！將來也會有一些善男子或善女子，雖接納、記憶、誦唸、理解這部經典，正確地思維[1]，並且爲他人詳細地闡明[1]，卻遭受輕侮，而且是極大的輕侮。爲什麼呢？須菩提啊！因爲那些眾生在前世做了不善業[2]，本該墮入惡趣[3]，卻由於現前受到輕賤，而不但抵消他們前世的那些不善業，並且將証悟成佛。[A]

須菩提啊！我回憶過去無數復又無數的劫期間[4]，遠在值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來之前[5]，有八十四百千億兆位佛[6]，我都曾親近供養而不違逆[7]。又，須菩提啊！我親近供養那些佛而不違逆，但如果在未來五百年正法破壞時[8]，有人接納、記憶、誦唸、理解這部經典，並爲別人詳細地闡明[9]，須菩提啊！我的福德不及他的福德的百分之一、千分之一、百千分之一、億分之一、百億分之一、千百億分之一、百千億兆分之一。總之，我的福德不能跟他的福德相提並論[10]。[B]須菩提啊！我如果再說那些善男子或善女子的福德——未來那些善男子或善女子將積聚，且將擁有多少福德，眾生可能迷惑[11]，或者心生狂亂。

然而，須菩提啊！如來所說的[12]這個法門，確實是不可思議的，是無與倫比的[13]。可預期它會帶來不可思議的結果。[C]

註1：此處，《羅什譯》缺。cf.《集》16-註1。《金剛經》中，常提及「接納、記憶、誦念、理解」般若法門，「並且為他人詳細地闡明」，但「正確地思惟」很少見。實際上，這是很重要也很必要的。學習佛法的三個途徑——聞、思、修——之中，就有它。「正確地思惟」，漢譯一般作「如理作意」。

註2：指邪惡的身、口、意三業。

註3：指六道〔趣〕中的地獄、餓鬼、畜生三惡道〔趣〕。其他三者為善道〔趣〕，即：人、天、阿修羅。衆生因迷而在六道中輪迴不已。等証成佛果，才出離三界〔即：欲界、色界、無色界〕。cf.《集》16-註3。

註A：這段說重業輕受。在業論方面，佛教主張自作自受；每個衆生要承擔自己所作業的後果。又，雖說定業不可轉，但強有力的智慧和願力還是可使業轉變的，例如迴

向說，就是一個証據。大乘佛教徒常把自己所做善行的功德迴向給他人。這與老子的「生而不有」很接近，二者都展現出無私利他的精神。既然業會轉變，那麼前生惡業有可能因此生受持《金剛經》所得功德而轉輕或消滅。受持《金剛經》的人，如第十二分〔《新》12-1〕所說，會受到尊敬，但此處說的是「受到輕賤」。原因安在？受持《金剛經》而受到輕賤，並不表示受持它沒有功德，反而是有功德的証據，因為前生的重業由於今生受持《金剛經》而輕受了。cf.《集》16-註2。

《印順》：依前所說，受持本經的，應該爲人尊敬了！然而，有人從未爲別人輕視，等到受持讀誦金剛般若經，不但不因此而受人尊敬，反而遇到別人的輕視，這是常使人退悔的。然而不應爲此而疑惑、退心〔失去對佛法的信心〕！這即是前生惡業轉輕或消滅了的象徵。我們現生人中，無論境遇如何，過去所造的惡業，潛在而未發的極多。一遇因緣，就會感受應得的果報，或墮地獄、畜生等。讀誦般若經者，所有過去應墮惡道〔亦稱爲惡趣，指餓鬼、地獄、畜生三道〕的罪業，因受持此經的功德力，而現世輕受了；受人輕視的微報，即不會再感惡道等報。如人有痘毒，若先種痘，讓他輕微的發一下，就不致再發而有生命的危險了。受人輕視，也是如此。而且種下了般若種子，將來定可證得無上正等菩提。

佛法說業力，通於三世。如專約現世說：有作惡的人，作事件件如意，多福多壽。有作善事的人，反而什麼都不行，一切困難。尤其是惡人迴心向善，境遇倒一天不如一天，家產一天天消失，使人懷疑老天的公道！若信佛教的三世因果說，知有業現受〔有些業報現世受〕，有業當來〔有些業報來世受〕，即能深信善因善果，惡因惡果，而轉惡行善了。業是行爲的餘勢，行爲的善不善，以心爲要因，所以如有强有力的智慧和願力，可以使業變質的。業是可能性，不一定要發作，是可能轉變的。因此，佛教主張有過去業，而不落於宿命論者。（p.p.100-101）

註4：表示在過去極其漫長的期間。cf.《集》16-註4。

註5：燃燈佛在釋迦牟尼佛之前。前者已成佛時，後者還在修菩薩行。cf.《集》16-註5。

註6：表示極多極多的佛。cf.《集》16-註6。

註7：此處，《羅什譯》作「悉皆供養承事，無空過者」〔《印順》p.101〕。這句也是在說財施。cf.《集》16-註7。

註8：此處，《羅什譯》作「後末世」〔《印順》p.101〕，〈直

譯〉作「在後時、後分、後五百年，正法破壞時」〔《新》16-4〕。參閱《新》14-註C。

註9：這句在說法施。此句《藏譯》缺。cf.《集》16-註8。

註10：此處，《羅什譯》作「百分不及一，千萬億分乃至算數譬喻所不能及」〔《印順》p.101〕，〈直譯〉作「不及百分之一。（也不及）千分之一。（也不及）百千分之一。（也不及）億分之一。（也不及）百億分之一。（也不及）千百億分之一。（也不及）百千億兆分之一。（也不及）數量、區分。（也不及）計算。（也不及）譬喻。（也不及）類比。乃至也不及相似」〔《新》16-4〕。cf.《集》16-註9。

註B：這段校量親近供養無量無數佛所得的功德，與受持、宣說本經所得的功德。親近供養八十四百千億兆位佛而不違逆此一大財施的功德，遠不如受持《金剛經》並為他人解說此一法施的功德。可見法施之受重視。

《印順》：如來以自己經歷的事實，證明受持本經的功德。如來說：我在過去無量阿僧祇〔梵語 asaṃkhyeya 的音譯，意譯爲「無數」〕劫前，即未見然燈佛以前，曾遇到過八百四千萬億那由他〔梵語 nayuta 的音譯，意譯爲「百萬、兆」〕佛。在這衆多佛前，都是一一的承

事供養，沒有空過的；所得的功德，真是無量無邊了。釋迦佛在然燈佛前，〔被〕授記作佛〔被預言成佛〕，即明心菩提。以前，即從初發心以來的二大阿僧祇劫修行。今說無量阿僧祇劫，約小劫說。承事有二：一、侍奉供給，二、遵佛所說去行。明心菩提以前的功德，還沒有徹悟離相，雖有智慧〔與〕功德，〔但〕都是取相的、有漏〔漏是煩惱的異名〕有限的。所以，在末法時代〔佛法不興將滅的時候〕，如有人能受持讀誦金剛般若經，隨順性空法門，或者得離相〔超離一切分別相〕生清淨心，那他所得的功德，當然要比釋尊供養諸佛的功德，超勝得不可計算了。於本經受持讀誦，順向離相，即能超勝有相〔執著表相的〕修行無數阿僧祇劫，這可見功德的殊勝！菩薩發心修行，以離相無住〔不執著〕爲本，這才是解脫、成佛的要門，學者應以此爲標極而求得之！（pp.101-102）

註 11：此處，《羅什譯》作「狐疑不信」〔《印順》p.102〕。此處意謂佛說法施的功德廣大無邊，反而令人懷疑他言過其實。cf.《集》16-註 11。

註 12：此處《藏譯》缺。這個法門既然事實上是佛說的，那麼有沒有「如來所說的」這幾個字都無關宏旨。cf.《集》16-註 13。

註 13：此處，《羅什譯》只有「不可思議〔梵語 acintya〕」〔《印順》p.102〕，沒有「無與倫比〔梵語 atulya〕」。cf.《集》16- 註 14。

註 C：此處，《羅什譯》作「當知是經義不可思議，果報亦不可思議」〔《印順》p.103〕，〈直譯〉作「這個法門被如來說是不可思議的，無與倫比的。此（法門）之不可思議的結果，應被希求」〔《新》16-6〕。受持《金剛經》並為他人解說，所得的功德，多到說不盡。全說出來，還可能令人疑惑不信。此經非常不可思議，因其中蘊含般若大法。又，受持它並為他人解說而得到的果報，也非常不可思議，因為自他都能從其中獲得此大法而終於登上佛地。

《印順》：上面雖廣讚功德，其實受持般若經所得的功德，是不可盡說的。即使以如來無方辯才，無限神通〔即智慧〕，把他完全的說出來，人聽了或許會發狂，或許會疑惑不信，因爲這太出於常人的境界了。這與爲井底之蛙，說虛空無邊廣大的那樣難以信受一樣。總之，般若經所說的〔與〕般若相應的大悲妙行，甚深廣大，是不可以心思言議的。所以，聽聞、受持乃至爲人解說等所得的果報，也出於常情的想像以外，不可思議！（p.103）

究竟無我分第十七

那時，長老須菩提問：

「世尊啊！求菩薩道的善男子或善女子，應該如何安住？應該如何修行？應該如何攝心？」[A]

世尊答：

「須菩提啊！在此，求菩薩道者應該發這樣的心願——我一定要令一切眾生進入涅槃。而且這樣令一切眾生進入涅槃，卻絲毫不以爲有任何一個眾生進入涅槃。

爲什麼呢？須菩提啊！因爲如果菩薩生起有關眾生的概念，他就不配稱作菩薩，或如果生起有關壽者乃至補特伽羅的概念，那他也不配稱作菩薩[2]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲沒有所謂求菩薩道這樣的事[3]。[B]

你認爲如何？須菩提啊！有如來曾在值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來那裡証得最高覺悟這回事嗎？」

長老須菩提答：

「世尊啊！世尊這樣說的意思，按照我的了解，是沒有如來曾在值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來那裡証得最高覺悟這回事。」

須菩提這樣回答後，世尊說：

「須菩提啊！就是這樣，就是這樣。須菩提啊！是沒有如來曾在值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來那裡証得最高覺悟這回事。C又，須菩提啊！如果如來証得任何法[4]，那麼燃燈如來就不會對我預言[5]：『年輕人啊[6]！你未來將成爲值得尊敬、完全覺悟的如來，名爲釋迦牟尼[4]。』須菩提啊！正因爲全然沒有值得尊敬、完全覺悟的如來証得最高覺悟這回事，所以燃燈如來對我預言：『年輕人啊！你未來將成爲值得尊敬、完全覺悟的如來，名爲釋迦牟尼[7]。』D

爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來是眞如[8]的異名[9]。須菩提啊！因爲如來是無生這種萬物本質[10]的異名。須菩提啊！因爲如來是法斷滅[11]的異名。須菩提啊！因爲如來是畢竟不生[12]的異名。爲什麼呢？須菩提啊！因爲無生是最高的眞理。E

須菩提啊！如果有人說：『值得尊敬、完全覺悟的如來証得最高的覺悟』，那他就說錯了[13]。他由於認識不正確而對我有那樣錯誤的看法[14]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲沒有如來証得最高覺悟這回事。F

又，須菩提啊！如來所証悟或所演說的法，既不眞實也不虛妄[15]。因此，如來說：一切法是佛法。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：一切法不是佛法。所以，一切法是佛法[16]。G

須菩提啊！譬如有人身體健全高大。」

長老須菩提說：

「世尊啊！如來說這個人身體健全高大，就是說他不是身體健全高大。因此，他是身體健全高大[17]。」H

世尊說：

「須菩提啊！就是這樣。如果菩薩說：『我要令眾生進入涅槃』[18]，他就不配稱爲菩薩。爲什麼呢？須菩提啊！有所謂菩薩這回事嗎[19]？」

須菩提說：

「世尊啊！的確沒有。完全沒有所謂菩薩這回事[20]。」

世尊說：

「須菩提啊！因爲如來說：眾生不是眾生。所以是眾生[21]。因此，如來說：一切法中沒有我、壽者、長養者、補特伽羅[22]。須菩提啊！如果菩薩說：『我將淨化世間』，那他就說錯了[23]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：世間的淨化不是世間的淨化。所以是世間的淨化[24]。須菩提啊！如果菩薩信解諸法中無有我，值得尊敬、完全覺悟的如來就稱他爲大菩薩[25]。」I

註A：須菩提此三問題見於第二分〔《新》2-5〕。這三個內容完全一樣的問題為什麼會出現二次？這是因為第一次就般若道做問答，第二次則就方便道所致。「本經明顯地

分為兩段。《大般若經》有兩番囑累，《大智度論》說：『先囑累者，為說般若波羅蜜體竟；今以說令衆生得是般若方便竟，囑累』。智者〔天台宗的祖師〕即曾依此義，判本經的初問初答為般若道，後問後答為方便道。此二道的分判，極好！」〔《印順》p.16〕但為什麼要分般若道和方便道呢？這是因為把修學佛法分成兩階段所致。菩薩以上求菩提下化衆生為事業。他的上求菩提屬於般若道，而下化衆生屬於方便道。「二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名般若道。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要在為菩薩的方便度生，所以名方便道。依《大智度論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。般若為道體，方便即般若所起的巧用」〔《印順》p.16〕。

《印順》：上來講般若道，以下說方便道。方便道即現證般若，進而到達佛果的階段。須菩提的請問，及如來的答覆，與前一樣。不同的，即在答發心的末後，多了「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者」一句。衆譯相同，惟有玄奘所譯，前文也有此一句。上來說到明心菩提，約從凡入聖的悟證說，是成果；但望於究竟佛果，這才是無相〔不執著表相的〕發心的起點，即是發勝義菩提心。前文所問發心，以立願普度衆生而發，是世俗菩提心。此處，由深悟無我，見如

來法身，從悲智一如中發心，即諸經所說的「紹隆佛種」，「是真佛子」。前後同樣的是發無上大菩提心，所以須菩提又重行拈出舊問題，請示佛陀：應怎樣安住？怎樣降伏其心？（pp.103-104）

註1：此「乃至」二字，日本佛學者宇井伯壽先生認為不必要。cf.《集》17-註3。

註2：此句，《羅什譯》作「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，則非菩薩」〔《印順》pp.104-105〕，〈直譯〉作「若菩薩生起衆生想。則不應說他是菩薩。（若他）生起壽者想乃至補特伽羅想。則不應說他是菩薩」〔《新》17-4〕。根據《羅什譯》〔《印順》p.32, pp.104-105〕，不配被稱為菩薩，是因為生起「我相、人相、衆生相、壽者相」，但《金剛經》梵本此處只出現「衆生想、壽者想、補特伽羅想」，缺「我想」。

註3：此句，《羅什譯》作「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者」〔《印順》p.105〕，〈直譯〉作「（因為）沒有任何一個這樣的法，即名為趣求菩薩乘」〔《新》17-5〕。菩薩乘即是佛乘。菩薩是佛的預備階段，其最終極的目標在於成佛。所以「發阿耨多羅三藐三菩提心」等同於「趣求菩薩乘」。但依據《金剛經》所教，發心者要以般若為導，與般若相應，而徹悟「發心即非發心，故是

發心」。cf.《集》17-註4。

註B：此段經文在文字上、在義理上都大致同於第三分〔《新》3-1~3-4〕。請參閱《新》3-註A、註9、註10、註11、註12、註B。

《印順》：我應滅度一切衆生〔令一切衆生得悟離苦〕，滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者，與前發菩提心同。因發勝義菩提心，即從畢竟空中，起無緣大悲以入世度〔衆〕生。以大悲爲本的菩提心，始終不二，僅有似悟與真悟的不同而已。本文接著說：實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。前說所度的衆生實不可得，如有所得，即著於〔執著〕我等四相，是就所觀的所化境〔所教化的對象〕——衆生——而說。雖悟得補特伽羅〔梵文 pudgala 的音譯，意譯爲數取趣〕無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我〔空〕，盡離薩迦耶見〔梵文 satkāyadṛṣti 的音譯，意譯爲身見。執著五蘊假和合之體，以爲有真實之我，而起我見與我所見〕——我〔執與〕我所執。此處，即不但外觀所〔教〕化的衆生不可得，更能反觀自身，即能發心、能度衆生的菩薩——我——也不可得。依修行的次第說：先觀所緣的一切，〔如〕色聲等諸法，〔和〕人、天等衆生，都無自性〔獨立、永恆、不變之性〕可得，不可取，不可著；但因〔與〕薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣〔排除薩迦耶見〕，還未能現證。進一步，反觀發菩提心者、修

菩薩行者〔自性〕不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心——有自性，可爲發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生〔的〕根〔本〕——拔〔除〕，盡一切戲論而悟入無分別法性〔無差別的萬物真相〕。中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我〔執與〕我所執，爲入法〔悟入無分別法性〕的不二門，即是此義。無所〔教〕化的衆生相可得，無能發心的菩薩可得；這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界〔1.欲界；2.色界；3.無色界〕中出〔離〕，到一切智海中住〔成就佛的果位〕。

多數學者，以爲聲聞能破我執，而大乘才能破法執，這應先破我執而後離相！本經前後大段，一般也判爲先破法執，後破我執，即爲大矛盾處。又，佛爲衆生說法，多明空無我，信解者還多。到了聖智親證，反而偏執真常大我〔執有常樂我淨的如來藏我〕。所以，本經於此智證的方便道中，特重於無我的開示。這即是說：即使是聖智現覺，也還是空無我的。末法衆生，不聞大乘，如湛愚心燈錄之類，以「我」爲開示修行的根本，與〔執著〕我見〔的〕外道同流，可痛！（pp.105-106）

註C：《新》10-1~10-2〔《印順》p.65的《羅什譯》〕就佛有否從燃燈如來那裡取任何一法做問答，此處則就佛有否証得最高覺悟。當然從「法法無自性，一切不外是依緣相待的假名」此一立場，可知答案一定是否定的，即使對

法門、對佛的菩提也絲毫不能取著，執為實有。

《印順》：發勝義菩提心，即分證無上遍正覺。上文已明無法爲發心者，這裡說無法爲證得者。佛以自己經歷的分證菩提果，問須菩提：如來——釋迦自稱——從前在然燈佛那裡，有什麼實法能證得阿耨多羅三藐三菩提？須菩提深解如來所說的，所以說：沒有。佛說：是的，確乎沒有什麼爲我可得阿耨多羅三藐三菩提的。

註4：在此「法」指「別傳」、「祕授」之類〔《印順》p.66〕，亦即燃燈如來獨特的法門。此句，《羅什譯》作「若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者」〔《印順》p.107〕。

註5：在此，佛教術語「授記」解作「預言」。cf.《集》17-註6。

註6：《金剛經》藏譯作「婆羅羅的青年啊」。cf.《集》17-註7。

註7：釋迦為族名，牟尼是聖者之意。cf.《集》17-註8。

註D：沒有如來曾在燃燈佛所証得最高的覺悟這回事，因此燃燈佛才為如來授記，即預言他未來成佛，名為釋迦牟尼。此中，從「須菩提啊！正因為……」到「預

言……釋迦牟尼」一段，《金剛經》于闐譯缺，中亞本不全。cf.《集》17-註9。

《印順》：如有某種真實有自性法，如來能證得阿耨多羅三藐三菩提，那我就有我我所執了；然燈佛也就不會給我授記，說我在未來世中作佛，號爲釋迦牟尼。因爲當時，現覺〔徹底覺悟〕我〔與〕法〔自〕性空，不見有能得〔的人與〕所得〔的法〕，離一切〔差別〕相，然燈佛這才爲我授記呢！（pp.107-108）

註8：真如指遍佈宇宙萬物的實相。cf.《集》17-註10。

註9：「異名」亦可解作「意義」等。cf.《集》17-註11。

註10：宇宙萬物本來不生不滅，是由於因緣的集散才顯出生滅現象的。cf.《集》17-註13。

註11：此處的「法」，梵文為 dharma，宇井伯壽先生以為有「道」之意，而中村元先生僅解作「存在」。按「存在」指一般事物。cf.《集》17-註14。

註12：就內容而言，應與上揭註10雷同。cf.《集》17-註15。

註E：此段，《羅什譯》僅作「如來者，即諸法如義」〔《印順》p.107〕，〈直譯〉作「（因為）所謂如來，這是真實真如的異名。（因為）所謂如來，須菩提啊，這是無生法性的異名。（因為）所謂如來，須菩提啊，這是法斷滅的異名。（因為）所謂如來，須菩提啊，這是畢竟不生的異名」〔《新》17-11〕。〈直譯〉中從「因為所謂如來，須菩提啊，這是無生法性……畢竟不生的異名」，不見於中亞本、于闐譯、藏譯，而漢譯中，也只有笈多譯和玄奘譯有此部份，其他諸譯都缺。cf.《集》17-註12。

《印順》：七地菩薩〔菩薩修行的十個階段，稱爲十地。七地即到第七階段〕得無生忍〔即無生法忍，對萬物無生的確信〕，即名得阿耨多羅三藐三菩提。能分得〔得到部份的〕菩提，也即可名爲如來。如來，外道解說爲「我」，以爲是如如不動而往來三界〔1. 欲界；2. 色界；3. 無色界〕生死者，以爲是離縛〔縛是煩惱的異名〕得解脫而本來如是常住者。在佛法中，否棄外道的「我」論，如來是諸法如義〔萬物本來如此之意〕。如此如此，無二無別（不是一），一切法的平等空性〔都一樣不是獨立、永恆、不變的〕，名爲如：於此如義而悟入，即名爲如來。既然是諸法如義，即無彼此，無能所，這是極難信解的。因爲常人有所思考、體會，是不能離卻能〔主觀〕所〔客觀〕彼此的。如來既即爲如義的現覺〔徹底覺悟〕，即不能說有能得〔的人

與〕所得〔的法〕。因此，如有人說如來能得阿耨多羅三藐三菩提，這無疑是錯誤的，不能契會佛意。(p.108)

註 13：此處，《羅什譯》缺。說佛証得無上正等覺，係從相對的世俗諦說的，並沒有違反事實。說同樣一句話，卻被認為說錯，則是就絕對的勝義諦中沒有任何施設假名。cf.《集》17-註 17。

註 14：此處，《羅什譯》缺。誤解佛，以為實有佛証得無上正等覺，當然是對佛及佛法認識不正確所致。cf.《集》17-註 18。

註F：此處，《羅什譯》僅作「若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提」〔《印順》p.107〕。與《金剛經》梵本核對，顯然有遺漏。〈直譯〉作「若有人這樣說。『無上正等覺被如來・應供・正等覺者証得。』則他說得不真實。須菩提啊，他因不實在的執著說我」〔《新》17-12〕。在此將其中的「則他說得不真實。……他因不實在的執著說我」，改譯為「他就說錯了。……他由於認識不正確而對我有那樣錯誤的看法」。是為破除衆生的執著，才說沒有如來證得最高覺悟這回事。凡夫不解宇宙萬物都是緣起性空，常執為實有，因而造作種種業令自己受苦。

註15：此處，《羅什譯》作「如來所得阿耨三藐三菩提，於是中無實虛」〔《印順》p.107〕，〈直譯〉作「凡被如來証悟或演說的法。其中非真非妄」〔《新》17-14〕。佛陀所証悟或所演說的法，當然超越世俗所施設安立的真妄。它不落入任何一邊，因此，衆生才能自它取得正知正見。cf.《集》17-註19。

《印順》：如來所得（菩薩分得〔得到部份的〕）阿耨多羅三藐三菩提，即現覺〔徹底覺悟〕諸法如義〔萬物本來如此之意〕。這是達一切法相的虛妄無實，離妄相而徹見實相。但一切法自性，即一切法自性不可得；以無自性爲自性，這當然不可執實，又焉能執爲虛妄。無實無虛的無上遍正覺〔最高覺悟〕，即離一切相，達一切法如相〔通達萬物本來如此〕，這本非離一切法而別有什麼如如法性〔萬物本來如此的法性〕，所以說：一切法皆是佛法。「百華異色，同歸一陰」；「高入須彌〔喜馬拉雅山〕，咸同金色」。於無邊差別的如幻法相中〔在極差異、不真實的萬物中〕，深入諸法原底，即無一法而非自性空的，無一法而非離相寂滅的。在聖智聖見中，即無一法而非本如本淨〔本來如此，本來清淨〕的佛法。即一切相離執而入理，即「一切法皆如也」。然而，即畢道空而依緣成事，即善惡、邪正、是非宛然。有人執理廢事，以爲一切無非佛法，把邪法滲入正法，而佛法不

免有失純淨的真了！（p.109）

《印順》：如來才說了一切法皆是佛法，隨即說：我說一切法皆是佛法，不要以爲實有一切法，不要謗佛實有邪惡雜染的一切法。在勝義畢竟〔在絕對徹底的〕空中，是一切法絕無自性的，即非一切法的。因爲一切法即非一切法，佛證〔悟〕此一切法，所以假名爲一切法皆是佛法。這等於說：一切法的自性不可得，即〔這就是〕佛〔所〕證覺的正法。（p.109）

註 16：此處，〈直譯〉作「所謂一切法……被如來說為諸非法。所以，一切法被稱為諸佛法」〔《新》17-15〕，《羅什譯》作「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」〔《印順》p.107〕。前文說：「……是故如來說一切皆是佛法」〔《印順》p.107〕，加上《金剛經》行文的慣例，故在此改譯為「一切法不是佛法。所以，一切法是佛法」，此亦屬「A 非 A 故 A」型。凡夫說一切法時帶有對一切法的妄執。要把這層世俗的妄執泯除，一切法的真相才能彰顯出來。cf.《集》17- 註 19。

註 G：不論是一切法或是佛法，都是空無自性、不可得、不可執取。從這點切入，也一樣可達到修行的目的：去執著得解脫。把佛法視為絕對、常住，正是對佛法的曲解。消除對一切法或佛法的妄執，才真的對一切法或佛法有

正知正見，這時才是「一切法是佛法」。cf.《集》17-註 19。

註 17：此處，《羅什譯》作「如來說人身長大，則為非身，是名大身」〔《印順》p.110〕，〈直譯〉作「這個人被如來說為具身、大身。……他被如來說為非身。因此，（那被如來說為非身的具身、大身）被稱為具身、大身」〔《新》17-17〕。此中，「非身」應是「非人身長大」或「非具身、大身」之略。cf.《集》17-註 21。

註 H：大體上，此段經文同於第十分〔《新》10-5~10-6〕。參閱《新》10- 註 5、註 6、註 7。

《印順》：菩薩得法性身，有二類：一、證得無生法忍時，即得法性身，如入涅槃者迴心向大〔轉向大乘〕而發勝義菩提心。二、得無生法忍時，還是肉身，捨此分段身〔一期一期生死的身體〕，才能得法性身。智論〔《大智度論》〕說八地〔達八地的菩薩〕捨蟲身，即此。所以，這一段，可判屬明心菩提。但出到菩提的聖者，是決定成就的。

佛在上文，曾說人身如須彌山王〔喜馬拉雅山〕；這裡又同樣的向須菩提說。畢竟須菩提是解空第一的聖者，聽到「譬如人身長大」，即契會佛心而回答說：如來說

的長大人身，爲通達法性畢道空〔萬物本非獨立、永恆、不變〕而從緣幻成〔依因緣而如幻成就〕的，實没有大身的真實性。悟法性空，以清淨的功德願力爲緣，成此莊嚴的尊特身，假名如幻〔虛幻不具實體〕，所以説是名大身。（p.110）

註 18：此「要令衆生入涅槃」也見於本分的前面。菩薩若這樣説就不配稱為菩薩，是指在發願令衆生入涅槃時，生起「我相、人相、衆生相、壽者相」，因此不能「這樣令一切衆生進入涅槃，卻絲毫不以為有任何一個衆生進入涅槃」。cf.《集》17- 註 23 。

註 19：《羅什譯》無此問題，而由佛自説「實無有法名為菩薩」〔《印順》p.110〕，〈直譯〉作「有任何一個這樣的法，即名為菩薩嗎」〔《新》17-18〕。

註 20：此處，須菩提所説「世尊啊！的確没有，完全没有所謂菩薩這回事」，《羅什譯》缺。此係對佛所提問題——「有所謂菩薩這回事嗎？」——的回答。在《羅什譯》中既然無此問題，而由佛自説：「實無有法名為菩薩」，當然就不必有須菩提這樣的回答。

註 21：此為「A 非 A 故 A」型。《羅什譯》缺。〈直譯〉有「凡

如來所說的那一切衆生，他們即（是）諸非衆生」〔《新》14-16〕一句，與此前半大致相同，《新》14-註27可供參考。總之，說衆生不是衆生，也是為了去除妄執。cf.《集》17-註24。

註22：此處，《羅什譯》作「是故佛說：一切法無我、無人、無衆生、無壽者」〔《印順》p.111〕。與《金剛經》梵本比對起來，「無人」即「沒有補特伽羅」，故此處「長養者」相當於《羅什譯》中的「衆生」。cf.《集》17-註25。

註23：此處，《羅什譯》作「若菩薩作是言：我當莊嚴佛土，是不名菩薩」〔《印順》p.111〕。其中「是不名菩薩」，〈直譯〉作「他說得不真實」〔《新》17-21〕。宣稱要淨化世間而不知既無淨化一事也無世間可淨化，更不知連要淨化世間的我亦無，當然是「說得不真實」，當然「不名菩薩」，而很可能只是自我膨脹的夢想家而已。淨化世間是大工程，需要許多同道「共襄盛舉」，參與其事者也必須三學六度等都具足的大菩薩。cf.《集》17-註27。

《印順》：明心菩提以前，重在從假入空；到出到菩提，又從空出假，成熟衆生〔的善根〕，莊嚴佛土〔淨化世界〕，以趨入佛果。現在，佛約出到菩提的成熟

衆生，對須菩提說：不特長大的法性身，是緣起如幻的；就是菩薩的成熟衆生，也還是如此。成熟衆生，以衆生成就解脫善根而得入於無餘涅槃爲究竟。但在菩薩度衆生時，假使說：我當滅度無量衆生，那就執有能度的菩薩，〔和〕所度的衆生，我相不斷〔有我執〕，就不配叫做菩薩了。什麼是菩薩？從最初發心〔發願求菩提〕到現證法性〔徹底證悟真諦〕，到一生補處〔來世將成佛的菩薩〕，無不是緣成如幻；即一切法觀察，即一切法真如，離一切法，離一切法真如，都是不見、不得有可以名爲菩薩的，如《般若經》〈三假品〉所說。所以，佛說一切法——有漏〔漏是煩惱的異名〕的，無漏的，有爲的，無爲的，世間的，出世間的——無我，都沒有菩薩〔的真〕實〔自〕性可說，切勿執什麼真我才是！（p.111）

註 24：此處，《羅什譯》作「如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」〔《印順》p.111〕，〈直譯〉作「所謂諸國土莊嚴、諸國土莊嚴。他們被如來說為諸非莊嚴。所以，（那被如來說為諸非莊嚴的諸國土莊嚴）被稱為諸國土莊嚴」〔《新》17-21〕。此亦屬「A 非 A 故 A」型。cf.《集》17- 註 28。

《印順》：嚴淨佛土，就是化穢土而成淨土，這是得無生法忍菩薩的大事。菩薩以法攝取同行同願者，以共業莊嚴佛土。但如菩薩在莊嚴佛土時，這樣說：我當

莊嚴佛土，這就有能莊嚴的人及所莊嚴的法，〔執〕取我相、法相，即不成其爲菩薩。要知如來所說的莊嚴佛土，本無實性的莊嚴佛土可得，只是緣起假名的莊嚴吧了！（p.112）

註25：在《印順》p.66的《羅什譯》——「……莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴」——之後，是中國佛教史上極著名的「應無所住而生其心」。佛在那裡說：「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心」，在此則說：「若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩」〔《印順》p.111〕。不徹悟諸法無我，與愚痴凡夫何異？真正的菩薩必能以般若了知我與法都是緣起性空，離相無相，不可執取。cf.《集》17-註29、註30。

前明心菩提，約分證〔部分證得〕菩提而結說如來的真義。這裡，約菩薩的嚴土〔莊嚴佛土〕、熟生〔成熟衆生〕，結明菩薩的真義。雖沒有少許法可名菩薩，但由因緣和合，能以般若通達我〔與〕法的無〔生〕性空，即名之爲菩薩。這是說：能體達菩提離相〔超離一切差別相〕，我〔與〕法都空，此具有菩提的薩〔衆生或有情〕，才是菩薩。所以智論〔《大智度論》〕說：「具智慧分〔具有智慧〕，說名菩薩」。這樣，可見菩薩以悲願爲發起，得般若而後能成就，這約實義

〔真正的〕菩薩說。（p.112）

註I：此段經文中，從「如果有菩薩說：……」到「所以是淨化世間」，完全同於《新》10-3。又，此處的《羅什譯》也完全同於《印順》p.66的《羅什譯》。請參閱《新》10-註3、註4、註B。

一體同觀分第十八

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有肉眼[1]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！有。如來有肉眼。

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有天眼[1]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！有。如來有天眼。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有慧眼[1]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！有。如來有慧眼。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有法眼[1]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！有。如來有法眼。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有佛眼[1]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！有。如來有佛眼。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？恆河中有那樣多的沙，如來不是把它們叫作沙嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！是的。善逝啊！是的。如來是把它們叫作沙。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如果有像恆河沙數那樣多的恆河，那麼像這些恆河的沙那樣多的世界，可說多嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！是的。善逝啊！是的。那些世界可說很多。」

世尊說：

「須菩提啊！那些世界的全部眾生，他們種種遷流不息的心識，我都知道[2]。爲什麼呢[3]？須菩提啊！因爲如來說：心識的相續不是心識的相續。所以是心識的相續[4]。爲什麼呢[5]？須菩提啊！因爲過去的心找不到，未來的心找不到，現在的心也找不到[5]。」

註1：五眼為：1.肉眼；2.天眼；3.慧眼；4.法眼；5.佛眼。世人之眼稱為肉眼，天道衆生之眼稱為天眼。此二種眼

屬於物質。至於慧眼、法眼、佛眼三者，則純就智慧而言，屬於精神。慧眼為聲聞所有，聲聞以慧眼見萬物的空性。法眼為菩薩所有，菩薩以法眼見空性，且見現象界的森羅萬象。佛眼為佛所有，佛以佛眼見萬物的實相。cf.《集》18-註1。

《印順》：眼，是能見的；有種種的見，所以名種種的眼。現分兩番解說：一、五種人有五種眼：世間人類的眼根，叫肉眼；天人的眼叫天眼。這二者，都是色法〔物質〕，都是由清淨的四大〔地、水、風、火〕極微所構造成的。天眼的品質極其精微，所以能見人類肉眼所不能見的。如肉眼見表不見裡，見粗不見細，見前不見後，見近不見遠，見明不見暗；而天眼卻表裡、粗細、前後、遠近、明闇，沒有不了了明見的。此外，慧眼、法眼、佛眼，都約智慧的能見而說，屬於心法〔精神〕。聲聞〔小乘行者〕有慧眼，能通達諸法無我空性。法眼，是菩薩所有的，他不但能通達空性，還能從空出假，能見如幻緣起的無量法相〔現象界的森羅萬象〕；能適應時機，以種種法門化度衆生。佛眼，即唯佛與佛，乃能究盡諸法實相，即空假不二〔空與假是一而非二〕而圓見中道。二、一人有五眼：這如本經所說的如來有五眼。佛能見凡人所見，是肉眼；見諸天所見的境界，表裡遠近等，都能透徹明見，是天眼；通達空無我性，是慧眼；了知俗諦〔相對的真理〕萬有〔世間萬物〕，是法眼；見佛所見的不共境〔佛以外者不能見

的對象〕，即佛眼。又，佛有肉眼、天眼，實非人天的眼根可比。後三者，又約自證〔自己的證悟〕說，無所見而無所不見，是慧眼；約化他〔教化他人〕說，即法眼；權實無礙爲佛眼。如約三智說：一切智〔聲聞緣覺之智〕即慧眼，道種智〔菩薩之智〕即法眼，一切種智〔佛之智〕即佛眼。（pp.114-115）

註2：此句，《羅什譯》作「爾所國土中所有衆生若干種心，如來悉知」〔《印順》p.113〕，〈直譯〉作「在那些世界中，（有）怎樣多的衆生。他們的種種心相續，我知道」〔《新》18-15〕。在此，「心」等同於「心相續」。衆生的心念如水流，相續不斷，故就此而說為心相續。cf.《集》18-註3。

《印順》：再舉比喻來形容如來的知見圓明。佛問：洹河中的沙，我說他是沙嗎？須菩提答：如來是名之爲沙的。再問：如一洹河中所有的沙，每一粒沙等於一洹河；有這麼多的洹河，洹河中所有的沙數，當然是多極了！如來所化的世界，就有那麼多的洹河沙數那樣多。在這麼多的國土中所有的一切衆生，他們的每一心行，如來以佛知見，悉能知見。（pp.115-116）

註3：這是在問為什麼如來知道那樣多衆生的心。其原因是衆生心依因緣的集散而生滅，無實體可得，亦即「心不是

心，故是心」。

《印順》：一世界中，單就人類說，已經很多，何況一切衆生？更何況那麼多世界的衆生？而且每一衆生的心念，刹那生滅，念念不住，每一衆生即起不可數量的心念呢！然而佛能徹底明見，佛何以有此慧力？因爲所說的諸心，即是緣起無自性的非心，假名爲心而無實體可得的。無自性的衆生心，於平等空中無二無別；佛能究竟徹證緣起的無性心，所以「以無所得，得無所礙」，無所見而無所不見，刹那刹那，無不偏知。（p.116）

註4：此處，《羅什譯》作「如來說諸心，皆為非心，是名為心」〔《印順》p.113〕，〈直譯〉作「（因為）所謂心相續、心相續，須菩提啊，這被如來說為非相續。所以，（那被如來說為非相續的心相續）被稱為心相續」〔《新》18-16〕。此屬於「A非A故A」型。

註5：這是在問為什麼心即非心故是心？其原因是心無自性，緣起如幻，亦即《羅什譯》中所說「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」〔《印順》p.113〕。心不論在過去、現在、未來都是刹那生刹那滅，念念不住，所以全然不可得，也是假名而已。

《印順》：爲什麼說緣起假名的心即非心呢？因於三世〔過去、現在、未來〕中求心，了不可得。如說心在過

去，過去已過去了，過去即滅無，那裡還有心可得！若心在現在，現在念念不住，那裡有實心可得！而且，現在不離於過去未來，過去未來都不可得，又從那裡安立現在！倘使說心在未來，未來即未生，未生即還沒有，這怎麼有未來心可得。於三世中求心〔的〕自性不可得，惟是如幻的假名，所以說諸心非心。也就因此，佛能圓見一切而無礙。世人有種種的妄執〔虛妄的執念〕：有以爲我們的心，前一念不是後一念，後一念不是前一念，前心後心各有實體，相續而不一，這名爲三世實有論，即落於常見〔永恆論〕。有主張現在實有而過去未來非有的，如推究起來，也不免落於斷見〔虛無論〕。有以爲我們的心是常恆不滅的，我們認識的有變異的，那不是真心，不過是心的假相，這又與外道的常我論〔主張有獨立、永恆、不變的我存在〕一致。 佛說：這種人最愚癡！念念不住，息息流變的心，還取相妄執爲常！心，不很容易明白，惟有通達三世心的極無自性〔獨立、永恆、不變之性〕，才識〔認知〕緣起心的不斷不常、不一不異、不來不去、不有不無。 從前，德山經不起老婆子一問——三心不可得，上座點的那個心？——就不知所措，轉入禪宗。這可見畢竟空而無常無我的幻心，是怎樣的甚深了！這惟有如來才能究竟無礙的明見他。（pp.116-117）

法界通化分第十九

（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何？如果有一位善男子或善女子，將充滿三千大千世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來[1]，他或她會因爲那樣做而積聚許多福德嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！會積聚許多。善逝啊！會積聚許多。」[A]

世尊說：

「須菩提啊！就是這樣，就是這樣。那位善男子或善女子，會因爲那樣做而積聚難以估量、難以計數的福德[2]。爲什麼呢？因爲如來說：福德的積聚不是福德的積聚。所以是福德的積聚[3]。須菩提啊！如果有福德的積聚，如來就不說福德的積聚[4]。」[B]

註1：此句說財施，內容同於第八分所說〔《新》8-1〕。此處所說的施物是充滿三千大千世界的七寶，受者是如來。《羅什譯》〔《印順》p.117〕未提及受者。

註 A：此段佛與須菩提的問答，也見於第八分〔《新》8-1~8-2〕。請參閱《新》8-註 1 、註 2 、註 3 、註 4 。

註 2：此句說財施的功德。對如來做大財施之所以能產生許多福德，是因為不執著福德，即「福德的積聚不是福德的積聚」。

註 3：此句為「A 非 A 故 A」型。《羅什譯》缺，〈直譯〉作「所謂福德聚、福德聚，須菩提啊，他被如來說為非聚。所以，（那被如來說為非聚的福德聚）被稱為福德聚」〔《新》19-4〕。《新》8-3 的經文與此大致相同，但在那裡，此句是須菩提引如來而說的，此處則是佛自己說出。關於福德聚，請參閱《新》8-註 4 、註 B 。cf.《集》19-註 1 。

註 4：在《金剛經》梵本中，此二子句中的動詞和都是條件法。依據梵文文法，條件法用以表示與事實相反的假定及基於該假定的結果，故在此前一子句的真意是「沒有福德聚」，後一子句的真意是「如來說『福德聚、福德聚』」。整句的真意是：沒有福德聚，故如來說它。亦即在如來說福德聚時，他徹知它是緣起性空，不可得，不可執取。《羅什譯》在此句之下多「以福德無故，如來說得福德多」〔《印順》p.117〕。

註B：《羅什譯》說，「以福德無故，如來說福德多」。此處「福德無」的「無」，不是單純地表示沒有之意。亦即說「福德無」不是意謂「沒有福德」，或「福德不存在」，而是指「福德沒有實在的自性」。所以，布施者若能以「般若為導」，不取相布施，也不執著布施的功德，則所得福德必定很多。

《印順》：上面說智慧圓滿，這裡說福德衆多。佛〔被〕稱〔爲〕兩足尊，即以此福慧圓滿爲體。今舉比喻形容福德的廣大，與校德〔較量功德〕不同。佛問：若有人以充滿大千世界的七寶，拿來布施，這個人因此所得的福德，多不多？須菩提答：此人因布施所得的福德，多極了！佛隨即說：不過，假使福德有實在的自性〔獨立、永恆、不變之性〕，那末，大千七寶〔充滿三千大千世界的七寶〕的布施，也不過大千七寶的福德吧了，佛就不會說他得福德多。因爲福德無〔自〕性，稱法界爲量，布施者能與般若相應〔在智慧的指導下〕，不取相施〔不執著六塵境相地布施〕而布施一切，所以能豎窮三際〔過去、現在、未來〕，橫遍十方〔四方、四維、上方、下方〕，圓成無量清淨的佛果功德，這才說是多呢？（p.118）

離色離相分第二十

（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何？能因如來的色身圓滿[1]而見到他嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！不能。不能因如來的色身圓滿而見到他[2]。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：色身圓滿不是色身圓滿。所以是色身圓滿[3]。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？能因如來的身體具有特徵[4]而看見他嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！確實不能。不能因如來的身體具有特徵而看見他[5]。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：具有身體特徵不是具有身體特徵。所以是具有身體特徵[6]。」[A]

註1：《羅什譯》作「具足色身」〔《印順》p.118〕，〈直譯〉

作「色身成就」〔《新》20-1〕。 指整個身體完美無缺。cf.《集》20-註2。

《印順》：色身，是諸法〔元素〕和合的一合相〔化合物〕；諸相——如三十二相，是色身上某一部分的特殊形態。如來法身，有相〔有形相〕？還是無相〔無形相〕？這在佛教界是有諍論的，有的說有相，有的說無相。其實，這諍論是多餘的。如以佛有法身和化身，這法身是有相的。假使說佛有三身（也可以有相）或四身，專以法身爲平等空性，那即可說法身無相。有相的法身，色身無邊，音聲遍滿十方。在大乘（大衆部等同）學初立二身說，法身即本身、真身，悲智圓滿，如智不二，心色〔身心〕無礙，遍法界的毘盧遮那佛〔梵語 Vairocana 的音譯，意譯爲大日如來〕，爲大機衆生〔菩薩〕現身說法。但此法身是無爲所顯的，相即無相，不可思議！龍樹論多用此義。（p.119）

註2：關於不能因如來的色身圓滿而見到他，請參閱《新》5-註2。

註3：此為「A非A故A」型。關於何以色身圓滿不是色身圓滿方可說是色身圓滿，請參閱《新》5-註3。

註4：此處，《羅什譯》作「具足諸相」〔《印順》p.118〕，〈直

譯〉作「相具足」〔《新》20-4〕。此處的「相」指身體特徵。據說如來具有三十二大人相。關於三十二相，請參閱《新》5-註1，13-註3。cf.《集》20-註4。

註5：關於不能因如來的身體具有特徵而看見他，請參閱《新》5-註2。

註6：此為「A非A故A」型。關於此「諸相具足，即非具足，是名諸相具足」〔《印順》p.118〕，請參閱《新》5-註3。

註A：此分分兩部分：有關具足色身的部分和有關具足諸相的部分。後一部分也見於第五分〔《新》5-1, 5-2〕。不論是具足色身或具足諸相，都是緣起無自性的，此「即非具足色身」，「即非〔諸相〕具足」。通達一切只是假名施設，可說就是証知諸法實相。

《印順》：佛問須菩提：可以從身色、諸相的具足中，正見如來嗎？具足，即圓滿。色身的具足，依玄奘及笈多譯，更有「成就」的意義，所以即圓成或圓實。凡是自體成就〔自己形成〕，不待他緣〔不依賴其他因緣〕的，即名爲圓成實。法身〔的〕色相，或〔被〕稱歎爲圓成圓實的。須菩提領解佛意說：不可！如來是不應以具足的身相而正見的。因爲如來說具足身相，是無爲所顯的，是緣起假名而畢竟無自性〔徹底沒有獨立、永

恆、不變之性〕的，那裡有圓成實體可得。所以，即非具足身相，而但是假名施設〔安立一些符號而已〕的。(p.119)

非說所說分第二十一

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有『我演說教法』這樣的想法嗎[1]？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對沒有。如來絕對沒有『我演說教法』這樣的想法。」

世尊說：

「須菩提啊！如果有人說：『如來演說教法』，那他就說錯了[2]。須菩提啊！他由於認識不正確而對我有那樣錯誤的看法[3]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲所謂演說教法，是指沒有演說教法這回事[4]。」[A]

世尊這樣說後，長老[5]須菩提問：

「世尊啊！在未來五百年正法破壞時[6]，或許會有某些眾生聽聞這些教法就信受吧？」

世尊答：

「須菩提啊！他們不是眾生，也不是非眾生。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：眾生不是眾生。所以是眾生[7]。」[B]

註1：在《金剛經》梵本，佛對須菩提提出此一問題，但《羅什譯》作「須菩提！汝勿謂如來作是念：我當有所說法」〔《印順》p.120〕，所以接著就不像梵本，有一段須菩提對佛此一問題的否定回答。從此處的「須菩提答……」到「世尊說」這一段，中亞本缺。cf.《集》21-註2。

註2：此句，《羅什譯》作「若人言如來有所說法，即為謗佛」〔《印順》p.120〕，〈直譯〉作「凡人這樣說：『法被如來說』。他說得不真實」〔《新》21-3〕。此處的「謗佛」，應是就由於沒有正知正見而誤解佛的本意，並進而膚淺地張揚佛的種種言行而說的。這種人因為不能像佛那樣通達諸法實相，所以當然「說得不真實」，「冤枉了佛」。

註3：《羅什譯》作「不能解我所說故」〔《印順》p.120〕，〈直譯〉作「他因不實在的執著看我」〔《新》21-3〕。佛所說本來就甚深難解，因為都涉及諸法實相。沒有般若空慧，焉能了知佛所說的意涵？何況那些只有小智或邪智者。

註4：《羅什譯》作「說法者，無法可說，是名為說法」〔《印順》p.120〕，〈直譯〉作「（因為）所謂說法、說法。

沒有任何一個這樣的法，即名為說法被獲得」〔《新》21-3〕。此亦可視為「A非A故A」型。佛大半生都在說法，這是鐵一般的歷史事實。但從勝義的角度來看，他無所說。對任何一事的妄執就是對它的曲解。cf.《集》21-註4。

註A：這一段，在《羅什譯》是佛自說，兼自問自答，但《金剛經》梵本則取世尊問須菩提答的方式。此處就說法一事切入，向衆生表示：諸法實相是不能以言語文字彰顯出來的。真正的說法在於把「這不能說」點出來。為什麼不能說呢？因為宇宙萬物無一不是緣起性空、不可得、不可執取。所以，怎麼說都不是，唯一的上策是親自去証悟，所謂「如人飲水，冷暖自知」是也。

《印順》：佛對須菩提說：不要以爲如來會這樣的想：我當爲衆生說種種的法，佛是不會如此的。如有人以爲如來有所說法，那不特不能知佛讚佛，反而是謗佛了！以爲佛也像凡夫那樣的〔執著〕有能說〔的人和〕所說〔的法〕了！要知道：法如實相是離言說相的〔非言語所能描述的〕，不可以言宣的，所以說法即無法可說。無法可說而隨俗假說，令衆生從言說中體達無法可說，這即名爲說法了。有人偏據本文，以爲法身不說法，這是誤解的。法身是知見圓明，福德莊嚴，身色具足，那爲什麼不法音遍滿〔隨時隨地說法〕呢！

未證法性生身〔法身〕的菩薩，說法是不離尋伺——舊譯覺觀，即思慧爲性的粗細分別的。如初學講演，先要計劃，或臨時思索、準備，這都是尋伺分別而說法的顯例。已證法性生身的菩薩，就不假尋伺而說法。隨時隨處，有可〔教〕化〔之〕衆生的機感，就隨類〔隨著衆生的種類〕現身而爲說法。究竟圓滿的法身，更是「無思普應」。經論中，常以天鼓不假人工而自鳴爲喻。所以，如以爲如來作是念：我當說法，即是謗佛。（pp.120-121）

註5：此處，《羅什譯》作「慧命」。指智與戒都具足的高僧大德。cf.《集》21-註5。

《印順》：年高德長的，智深戒淨的，以慧爲命，名爲慧命。慧命，與上文所說的長老，爲同一梵語的異譯。（p.121）

註6：此處，《羅什譯》作「於未來世」〔《印順》p.121〕，〈直譯〉作「在未來世、後時、後分、後五百（年），正法破壞的時候」〔《新》21-5〕。五百年正法破壞，但依據印度佛教史，此時大乘佛教興起。關於此，請參閱《新》6-1-註1。

註7：此為「A非A故A」型。此句亦見於第十七分〔《新》17-

20〕。《羅什譯》作「衆生衆生者，如來說非衆生，是名衆生」〔《印順》p.121〕，〈直譯〉作「（因為）所謂諸衆生、諸衆生。須菩提啊，他們全都被如來說為諸非衆生。所以，（那被如來說為諸非衆生的諸衆生）被稱為諸衆生」〔《新》21-7〕。《新》14-16有與此大致相同的一句。關於此，請參閱《新》14-27。cf.《集》21-註7。

註B：關於此段須菩提與佛的問答，《金剛經》梵本與《羅什譯》大致相同。二千五百多年前，釋迦牟尼佛入無餘涅槃，他的肉身已消失。他不能再以人類的語音說法，但他的法身一直以「無聲之聲」對我們「說」法。我們看到一場慘不忍睹的車禍或一幕爭權奪利的官場醜態等等，那都是法身佛在對我們「說」法。佛在入滅前後都在說般若無相法門。衆生是他的聽衆，但不是所有的衆生都能完全聽懂。儘管如此，還是有一些具德、具戒、具慧的大菩薩不但聽懂，而且還生起信心。但佛扣緊勝義，不但在別處〔《新》14-10〕說般若不是般若，而且在此又說衆生不是衆生。不論是般若或是衆生，一旦執為實有，那就是對諸法實相的誤解，不能開悟解脫。這樣的衆生怎麼會是有般若的衆生？

《印順》：佛爲須菩提開示了法身說法的真義以後，尊者就啓問如來：在未來世的時候，有没有衆生，聽了如

所說的法身的知見、福德、身相、說法圓滿，而生清淨的信心？也可說：如上所說的法身說法，無說而說，會有人因此種說法而生淨信嗎？這是佛果究竟深法，所以須菩提又不能以自〔己的智〕慧悟解，〔乃〕請佛解說。佛說：聽聞如此說法而能生信心的，當然是有的，但此種信衆，已不是一般的衆生；但他還沒有究竟成佛，也不能不說他是衆生。原來，爲凡夫、聲聞、初〔發〕心菩薩說法的，是化身佛，聽衆都是未出生死〔還在迷中〕的異生——衆生。還有此土〔此世界〕、他土〔其他世界〕的大菩薩，佛以法身而爲他們說法。法身是無時無處而在流露法音〔說法〕，大道心衆生——大菩薩，也隨時隨地的見佛聽法。聽法身說法而生淨信者，即大菩薩，所以說彼非衆生，又非不衆生。如從五衆〔色受想行識〕和合生的衆生說，衆生無我，常是畢竟空，不過惑〔煩惱〕業相續，隨作隨受，於衆生不可得中而成爲衆生。

此法身說法，利根〔聰明的〕凡夫雖不能親聞法音而生清淨信，但能依輾轉得解大乘深義，比量的信受〔透過推理而信受〕。（pp.121-122）

無法可得分第二十二

（世尊問：）

「你認爲如何？須菩提啊！有如來証得最高覺悟這回事嗎[1]？」

長老須菩提答：

「世尊啊！的確沒有。沒有如來証得最高覺悟這回事。」

世尊說：

「須菩提啊！就是這樣，就是這樣。其中，沒有一點點法可被知道，可被得到。因此是最高的覺悟[2]。」[A]

註1：此一問句，《羅什譯》作「須菩提白佛言：『世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？』」〔《印順》p.123〕，是須菩提向佛提出的，而〈直譯〉作「（你）想那（是）什麼呢，須菩提啊。有任何一個這樣的法嗎。即被如來証得無上正等覺」〔《新》22-1〕，卻是佛向須菩提提出的。又，所問內容顯然也有出入。

註2：此處，《羅什譯》作「我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提」〔《印順》p.123〕，〈直譯〉作「其中，即使是極少的法也不被知道，也不被得到。是故被稱作無上正等覺」〔《新》22-3〕。cf.《集》22-註1。

註A：此處所問的是：有沒有佛証得最高覺悟一事。依據《金剛經》始終一貫的否定哲學，答案當然是「不」。世間的種種，乃至出世間的一切，莫非緣起性空、不可得、不可執取，甚至連佛的無上菩提也不例外。要有這樣的知見才可能解脫煩惱，登上佛地。順便一提，此一分的前半部可與第七分〔《新》7-1, 2, 3〕對照閱讀。

《印順》：法身佛以智見與福德爲本，感得果德的無邊身相、微妙法音；現身、說法，即有大菩薩爲信衆。這些，都因總修萬善而同歸無得〔都是没有獨立、永恆、不變之自性〕，證無上遍正覺〔梵語 anuttarā samyaksaṃbodhi 的意譯，其音譯爲阿耨多羅三藐三菩提，指佛的覺悟〕而得完成。所以須菩提仰承佛意而問道：佛得的無上遍正覺，可是無所得的吧？佛讚許他說：是的！我於無上遍正覺，連一些些的實性法，都不可得；一切都無所得，這才證得無上遍正覺。然所以都無所得，這因爲無上遍正覺，即一切法如實相的圓滿現覺，無所得的妙智，契會無所得的如如，這豈有毫釐許可得的！（p.123）

淨心行善分第二十三

（世尊說：）

「又，須菩提啊！那個法是平等的，其中全然沒有差別。因此是最高的覺悟。[A]由於無我、無眾生、無壽者、無補特伽羅，那最高的覺悟是平等的，藉由一切善法而証得。[B]爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：善法不是善法。所以是善法[1]。」

註A：此一段，《羅什譯》作「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提」〔《印順》p.123〕，〈直譯〉作「那個法是平等的。其中沒有任何（是）不平等的。所以，（那個法）被稱為無上正等覺」〔《新》23-1〕。無上正等覺或最高的覺悟完全沒有高下的差別，這是指在聖不增，在凡不減而言。每個衆生都同樣可以証得，所以說它是平等的。佛教以衆生為本位。三界中的衆生只要發心修持，努力累積福慧資糧，都遲早會解脫煩惱，証成佛果。佛與衆生平等無別：佛是悟的衆生，衆生是迷的佛。二者都是如來，只是一出纏

〔煩惱的異名〕一在纏而已。

《印順》：所以，在此如如正覺中，一切法是平等而無高下的。高下，指佛果（高）與凡夫（下）說的。平等法界，是在聖〔人〕不增，在凡〔夫〕不滅的，這就名爲無上遍正覺。這在因中，或稱之爲衆生界、衆生藏、如來藏；在果位，或稱之爲法身、涅槃、無上遍正覺。約境名真如、實相等；約行名般若等；約果名一切種智等，無不是依此平等如虛空的空性而約義施設。有些人，因此執衆生中真我如來藏，或者指超越能所的靈知，或者指智慧德相——三十二相等的具體而微；以爲我們本來是佛，悟得轉得，即是圓滿菩提。這是變相的神我論，與外道心心相印，一鼻孔出氣！（p.123-124）

註B：此段，《羅什譯》作「以無我、無人、無衆生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」〔《印順》p.123〕，〈直譯〉作「因無我性、無衆生性、無壽者性、無補特伽羅性，那無上正等覺（是）平等的，藉一切善法被證得」〔《新》23-2〕。在最高的覺悟中，無我、無人、無衆生、無壽者。既然無我，當然也就無他，所以它是一種平等的境界；完全沒有差別，也完全沒有對立。但它並不是天賦的，或自然而有的。衆生自己不努力，還是不能擁有它。衆生要藉修習施、戒、忍等一切善法，積聚無量無數的福德，才能証得

它。而且，在修善法時，一定要與般若相應，通達三輪體空，無所取著。

《印順》：一切法雖同歸於無得空平等性，但畢竟空中不礙一切。一切的緣起法相，有迷悟，有染淨，因爲性空，所以有此種種差別，如《中論》所說。所以佛又對須菩提說：無上遍正覺，雖同於一切法，本性空寂，平等平等。但依即空的緣起，因果宛然。無上遍正覺，要備兩大法門而圓成：一、以般若空慧，通達法空平等性，不取著我等四相。二、修習〔布〕施、〔持〕戒、忍〔辱〕等一切善法，積集無邊福德。此所修的一切善法——自利利他，以般若無我慧，能通達三輪體空〔若就布施而言，則指無施者、受者、施物〕，無所取著。般若攝導方便〔方法〕，方便助成般若，莊嚴平等法性，圓證無上遍正覺。法性如空，一切衆生有成佛的可能，成佛也如幻如化，都無所得。然而，不加功用〔不努力〕，不廣集資糧，不發菩提心，不修利他行，還是不會成佛的！（pp.124-125）

註 1：此處，《羅什譯》作「所言善法者，如來說即非善法，是名善法」〔《印順》p.123〕，〈直譯〉作「（因為）所謂諸善法、諸善法。他們亦被如來說為諸非法。所以，（那被如來說為諸非法的諸善法）被稱為諸善法」〔《新》23-3〕。此亦屬「A 非 A 故 A」型。在此，〈直譯〉中的「諸非法」同於《羅什譯》中的「非善法」。

福智無比分第二十四

（世尊說：）

「須菩提啊！如果眞有一位女子或男子，將如三千大千世界的許多喜馬拉雅山[1]那樣大的一堆七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來[2]；又，如果另有一位善男子或善女子，即使只從這個『般若波羅蜜』法門，取出四句偈，爲他人演說[3]，那麼，須菩提啊！前者所積聚的福德，不及後者所積聚的福德的百分之一。總之，兩者的福德完全不能相提並論[4]。」[A]

註1：《羅什譯》作「須彌山」〔《印順》p.125〕。在印度，須彌山被說為山王，因為它在衆山之中最高最大。

註2：此處說財施。《羅什譯》只說有人將許多七寶「持用布施」，未說布施給何人。

註3：此處說法施。法施的內容，與前揭的法施一樣，仍是受

持、讀誦《金剛經》中的四句偈，並為他人解說。

註4：此處，《羅什譯》作「百千萬億分乃至算數譬喻所不能及」〔《印順》p.125〕，〈直譯〉作「乃至也不能類比」〔《新》24-1〕。在此改譯為「總之，兩者完全不能相提並論」。「百千萬億分乃至算數譬喻所不能及」，係用以表示某物之大或之多，難以計算、難以描述。《金剛經》常用此一句形容法施功德之大之多。cf.《集》24-註1。

註A：此段在校量法施與財施的功德。結論和前揭幾次的校量一樣：再大的財施，其功德都遠不及些許的法施。

《印順》：這是方便道中第一次校德。般若道中說充滿三千大千世界七寶持用布施，這裡說七寶聚集像須彌山〔喜馬拉雅山〕那麼高——出海四萬二千由旬——拿來布施，這數量要比前說大得多。但雖以這麼多的七寶持用布施，所得功德，還是不及讀誦或爲他人說本經四句偈的功德。（p.125）

化無所化分第二十五

（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何？如來也有『我度脱眾生』這樣的想法嗎[1]？須菩提啊！切莫這樣以爲。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來沒有度脱任何一個眾生[2]。又，須菩提啊！如果如來以爲他度脱任何一個眾生，他便是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著[3]。須菩提啊！如來說：我執不是我執。但愚痴的凡夫[2]卻執著它。須菩提啊！如來說：愚痴的凡夫不是愚痴的凡夫[3]。因此是愚痴的凡夫。」[A]

註 1：連求菩薩道的人都應發心令一切衆生進入無餘涅槃，卻不以為有任何一個衆生入涅槃〔《新》3-1, 3-2〕，因此，已証得佛果的如來更不可能以為自己在度脫衆生。

註 2：此處「如來沒有度脫任何一個衆生」的真意是：如來不執著「他能度脫衆生」，也不執著「有衆生被他度

脫」，因為他知道萬物的真相：緣起性空，如幻如化，宛然有而已。

註3：此處，《羅什譯》作「若有衆生如來度脫者，如來則有我、人、衆生、壽者」〔《印順》p.126〕。如來對我、人、衆生、壽者沒有執著，所以不會以為自己度脫衆生。因此要須菩提切莫以為如來也有「我度脫衆生」這樣的想法。又，在《金剛經》梵本中，此句的動詞 abhaviṣyat: (√bhū-1) cond.3.sg.P. 有。在此條件法用以表示基於與事實相反的假定的結果。故此句的真意是：「如來沒有我執、衆生執、壽者執、補特伽羅執」。可見由梵文文法解析，也可瞭解真正的經意。

《印順》：佛告須菩提：不要以爲如來會作這樣想：我當現生人間，度脫苦迫的衆生。如來現覺〔徹底覺悟〕諸法性空，那裡會見有實在的〔真實的，即獨立、永恆、不變的〕衆生，可以爲如來所度。假使如來這樣的想，那如來不是執有我等四相了嗎？(p.126)

註A：參照〈直譯〉，《羅什譯》中的「如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我」，和「凡夫者，如來說即非凡夫」〔《印順》p.126〕二句，都可視為「A非A故A」型。在此，「我」不是指一般會話中「你、我、他」的我。我是衆生的十六個異名之一。「我，是主宰義，即每一衆生的行動，常人都有自己作主與支配其他

（宰）的意欲，所以稱為我」〔《印順》p.37〕。我執會促成自他的對立，最好能以《金剛經》所教的般若智去消除它。又，凡夫是迷中人，是在纏的如來。把那一層束縛我們的貪、瞋、痴等煩惱剥掉，亦即「非凡夫」，我們才會是出纏的「凡夫」，才不致於離佛地漸行漸遠。cf.《集》25-註1、註2。

《印順》：如來雖不作此念〔指如來不自以爲度脱衆生，因無我等四相〕，但隨俗説法，也還説我前生如何，説「天上天下，唯我獨尊」等。可是〔如來〕雖説人説我，〔卻〕能〔通〕達人我無自性〔非獨立、永恆、不變〕，所以假我即是非我。不過，那些生死〔在迷中的〕凡夫，不能了解隨俗我〔隨世俗而安立之我〕的意趣，即以爲真實有我而妄執了——如後代的犢子部〔部派佛教時代的一個部派〕等。不特説我非我，就是我雖也説有凡夫，也是實非凡夫的假説。凡夫，是不見實相〔未證悟萬物真相〕的異生〔凡夫的異名〕；煩惱〔貪、瞋、痴等〕未斷，生死未得解脱，依此而施設〔安立〕的假名。如能解脱即成聖者，可見並無凡夫的實性可得〔可見凡夫不具真實性，即非獨立、永恆、不變的〕。（pp.127）

法身非相分第二十六

（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何？能因如來的身體具有特徵[1]而看見他嗎？」

須菩提答：

「絕對不能。世尊啊！如來這樣說的意思，依照我的了解，是不能因如來的身體具有特徵而看見他[2]。」

世尊說：

「答得很好，答得很好。須菩提啊！就是這樣。須菩提啊！就是這樣。正如你所說，不能因如來的身體具有特徵而看見他。爲什麼呢？[A]須菩提啊！因爲如果能因如來的身體具有特徵而看見他，那麼轉輪王[3]也可以就是如來了。所以，不能因如來的身體具有特徵而看見他。」[B]

長老須菩提說：

「如來這樣說的意思，依照我的了解，是不能因如來的身體具有特徵而看見他。」

然後，世尊說以下兩個偈子[4]：

那些透過色身看我，
透過聲音找尋我的人，

都徒勞無功，
他們將見不到我。

依法能見到佛，
因爲諸導師以法爲身。
又，法性不可知，
也不能被知。

註1：《羅什譯》作「三十二相」〔《印順》p.127〕，〈直譯〉作「相具足」〔《新》26-1〕。關於三十二相，請參閱《新》5-註1，13-註3，20-註4。cf.《集》26-註1。

註2：關於不能因如來的身體具有特徵而看見他，請參閱《新》5-註2。此處，《羅什譯》作「須菩提言：『如是！如是！以三十二相觀如來』」〔《印順》p.127〕。此與《金剛經》梵本和諸譯完全不同。在梵本，須菩提對佛提出的問題——能因如來的身體具有特徵而看見他嗎？——的回答是否定的，即不能因如來具有特徵而看見他。所以，接下去佛稱讚他說，「答得很好」。

註A：在《羅什譯》，須菩提第一次的回答是可以三十二相觀

如來。等佛說「若以三十二相觀如來者，轉輪王則是如來」，須菩提才改口說，「如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來」〔《印順》p.127〕。而在《金剛經》梵本，須菩提的回答自始至終都是否定的。

《印順》：本節與諸譯不同。可否以三十二相觀如來，上面已經論到，似乎毋須再說。特別是：須菩提的答覆，上文已知不可以三十二相見如來，怎麼這裡反而說可以三十二相見？這是極難理解的！要知道：上次佛約法身而問，法身不可以三十二相見，須菩提是知道的。這次佛約化身爲問，化身佛一般都以爲有三十二相的，所以須菩提也就說可以三十二相見如來。但這是錯誤的，佛陀立刻加以責難：假使可以三十二相見如來，轉輪王也有三十二相，那轉輪王不也就是如來嗎？須菩提當下就領會道：如我現在理解佛所說的意義，是不應該從三十二相見如來的。這是說：不但法身不可以三十二相見，化身也是不可以三十二相見的。因爲，法身是緣起無性的，法身所有的相好，也是無性緣起的。從法身現起的化身，有三十二相，也還是緣起無性的。由通達性空，以大悲願力示現的身相，如鏡中像，如水中月，所以也不可取著爲有得的。如取相執實，專在形式上見佛，那與〔轉〕輪王有什麼差別？因此，佛又引從前爲聲聞行者說過的偈子，再說給大衆聽。意思說：若以三十二相八十種好的色相見我——如來，或從六十美妙梵音中求我，這

是走入邪道，不能正見如來的。（p.128）

註3：在古印度，賢明的君主被稱為轉輪王。此王和如來一樣，身體也具有三十二相。

註B：這段世尊說的話中，從「答得很好」到「因為」，以及最後的「所以，不能因如來的身體具有特徵而看見他」，都不見於《羅什譯》。《羅什譯》只作「佛言：『須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪王則是如來』」〔《印順》p.127〕。關於「不應以三十二相觀如來」，請參閱《新》5-註2。cf.《集》26-註3。

註4：《羅什譯》只有第一偈，缺第二偈。cf.《集》26-註5。

無斷無滅分第二十七

（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何？是由於身體具有特徵，如來才証得最高覺悟嗎？須菩提啊！你眞的不可以這樣以爲。爲什麼呢？須菩提啊！因爲不是由於身體具有特徵，如來才証得最高覺悟的。[A]

又，須菩提啊！或許會有人對你說：『求菩薩道的人[1]知道某一法的破滅或斷絕。』須菩提啊！你眞的不可以這樣以爲。爲什麼呢？因爲對求菩薩道的人而言，法沒有破滅或斷絕[2]。」[B]

註A：此段，《羅什譯》作「汝若作是念：如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提；須菩提！莫作是念：如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提」〔《印順》p.127〕。據此，如來是具有特殊的身體特徵，且因具有特殊的身體特徵而得到最高的覺悟的，但〈直譯〉作「無上正等覺不能被如來以相具足證得」〔《新》27-2〕。二譯有出入。在因位時修習施、戒、忍等一切善法，當然到果位

時會有圓滿的身相。所以否定如來以相具足故得無上正等覺，是錯誤的。然而，斷然地認定，如來由於身體具有特徵才証得最高的覺悟也是不對的。又，順便一提，此段義淨譯和于闐譯都缺。cf.《集》27-註1。

《印順》：不可以三十二相觀如來，這決不是如來沒有圓滿的身相；依法身等流所起〔出自法身〕的化身，雖不可以相取而相好宛然〔雖不可執著其形相，但其美好的形相顯然存在〕。所以如來緊接著說：假使這樣想：如來是不因諸〔形〕相具足而證得無上遍正覺〔最高的覺悟〕的，那可錯誤大了！切不可作如此〔顛〕倒〔之〕想！修一切善法而得大菩提，而起化身，當然是有殊勝相好的。（p.129）

註1：此處，《羅什譯》作「發阿耨多羅三藐三菩提心者」〔《印順》p.127〕，〈直譯〉作「趣求菩薩乘者」〔《新》27-3〕。發阿耨多羅三藐三菩提心者，是發心求最高覺悟即發心成佛者。而菩薩乘同於佛乘，故趣求菩薩乘者，亦即趣求佛乘——成佛之道——者。

註2：此句，《羅什譯》作「發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相」〔《印順》p.127〕，〈直譯〉作「（因為）任何一法的破滅不被趣求菩薩乘的人知道，斷絕也不（被知道）」〔《新》27-4〕。在此改譯成「因為對求菩薩

道的人而言，法沒有破壞或斷絕」。法的斷滅指否定世間以及出世間的因果，以為一切虛無。cf.《集》27-註5。

註B：此段，《羅什譯》作「須菩提！汝若作是念：發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相」〔《印順》p.127〕，〈直譯〉作「又，須菩提啊，或許會有人對你這樣說。『某一法的破滅或斷絕，被諸趣求菩薩乘者了知』。須菩提啊，確實不應這樣被你看。那（是）什麼原因呢。（因為）任何一法的破滅不被趣求菩薩乘的人知道，斷絕也不（被知道）」〔《新》27-3, 4〕。兩譯的主要差異在於：在《羅什譯》，發心成佛者不「說」法斷滅，而在〈直譯〉發心成佛者不「知」法斷滅。此處「不知法斷滅」應指不懷斷見即虛無主義而言，而不是說「不瞭解」。既然不懷斷見，不以為虛無主義是正確的，則必定不會去演說它。菩薩秉持中道不渝，既不落入斷見，也不落入常見即永恆論。又，《羅什譯》作「汝若作是念」，〈直譯〉則作「或許會有人對你這樣說」〔《新》27-3〕。

《印順》：假使以爲離卻相好的，那是等於以爲發阿耨多羅三藐三菩提心者〔發心求佛菩提者〕，是說諸法斷滅了〔一切虛無〕！斷滅，就是破壞世出世間〔的〕因果。證無上遍正覺是果，發菩提心而廣大修行是因，因

果是必然相稱的。如成佛而没有功德的莊嚴身相，那必是發心不正，惡取偏空〔誤解空〕，破壞世諦因果而落於斷滅見〔虛無論〕了。要知道真正發大菩提心的菩薩，是決不會破壞因果的，不會偏〔執著〕取空相而不修布施、持戒等善法的。反之，菩薩因爲深見緣起因果，這才發大菩提心，修行而求成佛。所以，不應該説如來不具足相而成佛。（p.129）

不受不貪分第二十八

（世尊說：）

「須菩提啊！如果有一位善男子或善女子，以充滿像恆河沙數那樣多的世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來[1]；又，如果另有一位菩薩體悟萬物無我無生[2]，那麼這位菩薩能因此積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德。[A]但是，須菩提啊！大菩薩不應該擁有福德[3]。」

長老須菩提問：

「世尊啊！菩薩不可以擁有福德嗎？」

世尊答：

「須菩提啊！是可以擁有，但不應該取著，因此才說可以擁有。」[B]

註1：此句說財施。所布施的七寶，多到可充滿恆河沙數的世界。這不能不說是極大的布施，因此從世俗的角度來看，所得的功德也極大。

註2：此句說覺悟萬物無我無生的智慧。《羅什譯》作「知一切無我得成於忍」〔《印順》p.129〕，〈直譯〉作「於無我無生法中得忍」〔《新》28-1〕。萬物依因緣的集散而生滅，從世俗〔相對的世界〕看，現象界千差萬別，森羅萬象，但從勝義〔絕對真理〕看，一切性空，本來無生無我。此即無生法忍。忍在此是「忍可」之意。cf.《集》28-註1。

註A：此段校量財施和智慧的功德。財施的功德再大，也大不過智慧。《金剛經》非常強調智慧，這是佛教的主要教理所在。財產可能五家〔王＝稅、水、火、賊、不肖子孫〕共有，到最後或許全部落空，但智慧則可隨時隨地獨享或與他人分享，能幫助我們度過一生中難以倖免的難關。因此，能不重視它嗎？

《印順》：佛對須菩提說：假使有發大心的菩薩，以充滿恆河沙世界的七寶作布施，所得的功德極大；但如另有菩薩，能悟知一切法無我性，得無我忍，那所有功德即勝前菩薩的功德。此處以菩薩布施及菩薩智慧相校量，即更勝上文的校德。忍，即智慧的認透確定，即智慧的別名。依經論說：發心信解名信忍；隨順法空性而修行，名（柔）順忍；通達諸法無生滅性，名無生忍。此處沒有說明什麼忍，依文義看來，似可通於諸忍的。（p.130）

註3：《羅什譯》作「何以故？須菩提！以諸菩薩不受福德故」〔《印順》p.129〕，〈直譯〉作「然而，須菩提啊，福德聚不應被菩薩摩訶薩攝受」〔《新》28-1〕。此處《羅什譯》係在回應前一句，即「此菩薩〔知一切法無我得成於忍者〕勝前菩薩〔以滿恆河沙等世界七寶持用布施者〕所得功德」，〈直譯〉則不然。

註B：此段，《羅什譯》作「菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德」〔《印順》p.130〕。〈直譯〉在此之前作「福德聚不應被菩薩摩訶薩攝受」，然後須菩提問，「福德聚不應被菩薩摩訶薩攝受嗎？」〔《新》28-2〕佛才又說，「可攝受，不應取著」〔《新》28-3〕。從文章來看，雖前後似有不一致之處，但不失《金剛經》一貫的精神：菩薩可擁有福德，但不應取著。cf.《集》28-註2。

《印順》：得忍菩薩的所以殊勝，因他於所作福德及智慧，能知道是無性的緣起，不會執受——取福德爲實的。不受福德，所以福德即無限量。這不是說沒有福德，是說不執爲實有，不執爲己有。福德無性，菩薩無我，能得此法忍的菩薩，是深知福德不應貪著的，所以說不受福德。（p.130）

威儀寂靜分第二十九

（世尊說：）

「又，須菩提啊！如果有人說：『如來去、來、立、坐、臥』，那麼，須菩提啊！他不了解我所說的意思。為什麼呢？須菩提啊！因為所謂如來，是不去任何地方，也不從任何地方來。所以稱為值得尊敬、完全覺悟的如來。」[A]

註A：說如來「去」或「來」，是不解如來，也不解「去」和「來」。世間種種，莫不相對。一切都是從相對和對立中襯托出來的；沒有美和醜的相對和對立，就彰顯不出醜的不可愛和美的可愛。進一步、由於可愛和不可愛的相對和對立，而有佔有與遺棄等惡行發生。若能預先徹知徹見萬物都是依緣而相待的，則必不致於隨後會迷迷糊糊地陷入對立中而痛苦不堪。如來是大智者，當然能超越相對而安住絕對。所以值得我們恭敬供養。且日常生活上，如來和一般人一樣，有他的去、來、坐、卧四威儀，但從絕對境界來看，他是超

越這些世俗的假名施設的。cf.《集》29-註2。

《印順》：梵語多陀阿伽度〔tathāgata〕，漢譯如來，也可譯如去。來去是世俗動靜云爲相，因此，外道〔佛教以外的教派〕等即以如來爲流轉〔造業而輪迴六趣〕還滅〔修道而證涅槃〕——來去者；如來現身人間，一樣的來去出入，一樣的行住坐卧，佛法中也有〔人〕誤會而尋求來去出入的是誰，而以此爲人人本來天真佛；有的〔人〕，要在來、去、坐、卧的四威儀〔四種行動〕中，去見能來能去能坐卧的如來。如來明見末法〔佛教不興將滅時〕衆生的佛魔同化〔分不清佛與魔〕，所以特預記〔預言〕而呵斥說：這些人是不〔了〕解佛法而非佛法的。如來「即諸法如義」的正覺；來去坐卧都不過性空如幻，那裡有來者去者可得？法法〔萬物〕性空如幻，來無所從，去無所至；不來相而來，無去相而去，徹見無我法性〔萬物本來無我，即非獨立自主〕——如義，這才名爲如來。（p.131）

一合離相分第三十

（世尊問：）

「又，須菩提啊！如果有一位善男子或善女子，費了很大的勁，將像三千大千世界的塵土那樣多的世界，磨成一堆細粉[1]，有如原子的集合體[2]，那麼，須菩提啊！你認爲如何？這堆可說大嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！是的。善逝啊！是的。那原子的集合體很多。爲什麼呢？世尊啊！因爲如果眞的有原子的集合體，世尊便不說它是原子的集合體。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：原子的集合體不是原子的集合體。所以是原子的集合體[3]。A

又，因爲如來說：三千大千世界不是三千大千世界。所以是三千大千世界[4]。爲什麼呢？世尊啊！因爲如果以爲有世界存在的話，那就是對整體有執著[5]。因爲如來說：對整體的執著不是對整體的執著。所以是對整體的執著[6]。」B

世尊說：

「又，須菩提啊！對整體的執著是不可言喻、難以表明的[7]。它不是法，也不是非法[8]。但它爲愚痴的凡夫所執著[9]。」

註1：此句，《羅什譯》作「以三千大千世界碎為微塵」〔《印順》p.131〕。這是用以表示量多的修飾語。在常識上，世界被磨成細粉或碎為微塵，是很難想像的事。

註2：此處，〈直譯〉作「有如極微集」〔《新》30-1〕。指把像三千大千世界的塵土那樣多的世界，磨成細粉，像一堆一堆的原子。

註A：此分說佛所教化之處。分就微塵和世界二部份而說。其中，先說微塵。微塵是組成世界的最小元素。佛說萬物依因緣的集散而生滅，沒有真實的自性。但部派佛教時代，說一切有部主張實有自性的極微，所謂「法有」。此處即在駁斥此極微實有之說。佛教不是唯物論，也不是唯心論，更不是心物二元論。它主張心物二者是依緣相待的。

《印順》：論〔教〕化〔之〕處，也分爲微塵與世界。先說微塵。佛告須菩提說：如有善男子善女人，依佛所說的「散空」，觀大千世界而分分的分析，散爲微塵，這微塵衆——衆即聚——多不多？《阿含經》中，佛曾以散空法門教弟子，後代的聲聞〔小乘〕學者，如一切有部〔部派佛教時代的一個部派，主張法體恆存、三世實有〕等，即依此建立實有自性〔獨立、永恆、不變〕的極微。須菩提依佛所教而修行，知道微塵衆的確多極

了；然而他不像取相〔執著事理之相的〕聲聞學者的執爲實有。他說：這許多微塵衆如果是實有的，如來即不會說他是微塵了。要知道：色法——物質界——是緣起的，是相依相緣的存在，而現有似一似異〔之〕相的。在緣起色〔依因緣而生起的物質〕中，有幻現似異的差別相、分離相，所以不妨以散空法門而分分的分析他。科學者的物理分析，所以也有可能。然如以爲分析色法〔物質〕到究竟，即爲不可再分析的實體，那即成爲其小無內的自性，即爲純粹〔是純粹出於〕妄想的產物，成爲非緣起〔違反緣起理則〕的邪見〔錯誤的見解〕。這種實有性的微塵，佛法中多有破斥。但或者，以爲有微塵即應該自相有〔本來存有〕的；觀察到自相有的微塵不成立，即以爲沒有微塵，以爲物質世界僅是自心〔自己的心識生起〕的產物，這與佛陀的緣起觀，還隔著一節呢！佛說微塵，不如凡夫所想像的不可分割的色〔物質的〕自性；但緣起如幻、相依相緣的極微衆，世俗諦〔相對的真理〕中是有的，是可以說的。（pp.132-133）

註3：此為「A非A故A」型。《羅什譯》作「佛說微塵衆，即非微塵衆，是名微塵衆」〔《印順》p.132〕，〈直譯〉作「（因為）如來所說的此極微集。他被如來說為非集。所以，（那被如來說為非集的極微集）被稱為極微集」〔《新》30-3〕。微塵是用以造成世界的元素。依據

《金剛經》所教，微塵也是空無自性的，亦即不可得、不可執取。此外，關於微塵，亦請參閱《新》13-註2、註D。

註4：此為「A非A故A」型。《羅什譯》作「如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界」〔《印順》p.133〕，〈直譯〉作「（因為）如來所說的三千大千世界。他被如來說為非界。所以，（那被如來說為非界的三千大千世界）被稱為三千大千世界」〔《新》30-4〕。若造成世界的微塵是空無自性的，則依待它而生起的世界，當然也應是空無自性的，亦即不可得、不可執取。此外，關於世界，亦請參閱《新》13-註2、註D。

註5：此處，《羅什譯》作「若世界實有者，則是一合相」〔《印順》p.133〕，〈直譯〉作「（因為）若世界存在。則他即是聚執」〔《新》30-5〕。認為實有世界，這是由於聚執——對整體的執著——所致。愚痴凡夫不知部份及由部份構成的整體都是緣起如幻的，故執為實有。cf.《集》30-註3。

註6：此為「A非A故A」型。此句，《羅什譯》作「如來說一合相，則非一合相，是名一合相」〔《印順》p.133〕，〈直譯〉作「凡被如來說的聚執。他被如來說為非執。所以，（那被如來說為非執的聚執）被稱為聚執」〔《新》

30-5〕。泯除對整體的錯誤認識後，整體的實相自然會呈現出來。

註 7：此句，《羅什譯》作「一合相者，則是不可說」〔《印順》p.133〕。這是就一合相的體性而言。一切法性空離言，一合相亦不例外。cf.《集》30- 註 4。

註 8：《羅什譯》缺「它不是法，也不是非法」這句。關於法與非法，請參閱《新》6- 註 12。cf.《集》30- 註 5。

註B：佛說完微塵，接著說世界。微塵既然是緣起，不能執為實有的，那麼，由微塵組成的世界當然也是緣起，不能執為實有的。凡夫執著實有整體存在。實際上整體是由部份組成的，把整體分解成幾個部份時，整體就不存在了。所以，不能說在許多部份之外，另有一個整體確實存在。整體不是獨立、永恆、不變的存在。但凡夫會誤以為實有整體，並以追求、擁有它為生活的目標，不知因而陷於種種困擾與痛苦之中。

《印順》：一佛所化的區域，是一大千世界〔＝三千大千世界〕。世界與微塵是不一不異的。緣起爲一的世界，能分分的分析爲微塵；而緣起別異的微塵，能相互和集爲一世界。能成的極微——分，是無性緣起的；所成的世界——有分，即全部，也是無自性的。所以須菩

提接著說：如來所說的三千大千世界，依我的悟解，也是沒有自性的，僅是假名的世界。因爲，如世界是實有自性的，那就是渾然一體而不可分析的一合相了！依佛法說：凡是依他而有，因緣合散的，即不是實有，是假有的，是無常、無我、性空與非有的。如來雖也說是世界的一合相——全體，那只是約緣起假名的和合似一，稱爲一合相，而不是有一合相的實體——離部份或先於部份的全體可得。如來聽了，同意須菩提的解說，所以說：一合相，本是緣起空，不可說有自性的。但凡夫爲自性的妄執所蔽，妄生貪著，以爲有和合相的實體！（pp.133-134）

註9：愚痴凡夫不但執著實有部份，而且執著實有整體。他們以為在他們日常使用的語言中有「部份」、「整體」，所以此二者必定實有，而不知語言只是符號，並不等同於所指涉的事物。cf.《集》30-註6。

知見不生分第三十一

（世尊問：）

「須菩提啊！如果有人說：『如來說有關我的邪見，如來說有關眾生、壽者、補特伽羅的邪見』，那麼他所說的對嗎[1]？」

須菩提答：

「世尊啊！的確不對。善逝啊！的確不對。為什麼呢？世尊啊！因為如來說：我見不是我見。所以是我見[2]。」[A]

世尊說：

「須菩提啊！的確如此。求菩薩道的人應知、應見、應信一切法[3]。而且應像不住於法想，也不住於非法想那樣地知、見、信[4]。為什麼呢？須菩提啊！因為所謂法想，如來說不是法想。所以是法想[5]。」[B]

註1：此處，《羅什譯》作「是人解我所說義不」〔《印順》p.134〕。

註２：此亦為「Ａ非Ａ故Ａ」型。此處《金剛經》梵本只舉我見，《羅什譯》則作「世尊說我見、人見、衆生見、壽者見，即非我見、人見、衆生見、壽者見，是名我見、人見、衆生見、壽者見」〔《印順》p.134〕，有「我見、人見、衆生見、壽者見」。此處「見」有邪見之意。也就是說，這些有關我、人、衆生、壽者的見解都是錯誤的看法。把它們執為實有是不對的，因為它們都是緣集則生，緣散則滅，不可得，不可執取。此我等四見都不是基於如實知的意見，所以說是邪見。cf.《集》31-註３。

註Ａ：佛說我見、人見、衆生見、壽者見，是為了令衆生離我見乃至壽者見。是他在教化衆生的過程中，隨衆生的顛倒想而假說，所以他那樣說是要使衆生破除此四見的善巧方便。但若對無我見等起執著，則這無我見等反而成為「我」見等起執著，則這無我見等反而成為「我」見等。因此要切記：《金剛經》一再否定的一貫精神。

《印順》：如來教法的特色，即宣說「空無我」。此處即約此義，概括如來一代化法〔一生教化衆生的方法〕。佛問須菩提：無我，即令人離我見乃至壽者見。假使有人以爲佛說我見、人見等，使人離此等見而得解脫，此人能理解如來化法的真義嗎？須菩提答：此人是不够理解佛法的！衆生，是由過去的業因而和合現起的

幻相，本没有實性真我；而衆生妄執，於無我中執著有我，所以佛説衆生有我見等爲生死根本。然而，什麽是我？衆生不知一切法並不如此實性而有，以爲如此而有的，不見法空性，所以名爲無明。由於無明而起薩迦耶見，執我執我所。但徹底研求起來，我等自性是本不可得的。假使有我，能見此我的名爲我見；我等自性既了不可得，那從何而有我見呢？佛説我見，不過隨衆生的倒想〔顛倒的想法〕而假説，使人知我本無我，我見即本非我見而契悟無分别性，並非實有自我可見，實有見此自我的我見，又要加以破除。從所見的自我不可得，即悟能見的我見無性，即依此而名之爲無我。如執有我見可除的無我，這無我反倒成爲我見了！如智論〔《大智度論》〕説：「癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡」。所以，以爲如來説有我見等，即是取相執著，根本没有理解如來「無我」教的深義。（pp.134-135）

註3：此句，《羅什譯》作「於一切法，應如是知，如是見，如是信解」〔《印順》p.134〕。此處的「法」應指教法而言。

註4：此句，《羅什譯》只作「不生法相」〔《印順》p.134〕。菩薩不可能「不生法相」而生非法相。「法尚應捨，何況非法」〔《印順》p.49〕。法相與非法相是對立的一組。既然不生法相，則必也不生非法相。雖只舉一點，但實

際也已把另一點包括在內。cf.《集》31-註4。

註5：此為「A非A故A」型。《羅什譯》作「所言法相者，如來說即非法相，是名法相」〔《印順》p.134〕，〈直譯〉作「（因為）所謂法想、法想。她被如來說為非想。所以，（那被如來說為非想的法想）被稱為法想」〔《新》31-4〕。執著法想或法相都是障道法，故必須藉《金剛經》中所說的般若把它消除。否定法想或法相就是去掉對它的妄執。cf.《集》31-註5。

註B：菩薩在修學佛法的過程中，要信解受行一切教法，但不能因此而執著，否則此一切教法不但不能有益於衆生，反而會有副作用。

《印順》：此下，爲方便道的結勸受行。般若道已有廣說，這裡僅略爲結勸而已。一切佛法，都是爲學者說的，所以雖或高談佛果，或論菩薩不思議的大行，總是以初學爲所化的根機。上面雖廣說方便，尤其分別究竟菩提的法身與化身，而這裡又歸結到發菩提心者，應如何知見，應如何受行。佛說：發菩提心的人，對於一切法，近即上說無我的教法，遠即方便道中所說的一切菩薩行果，都應該不取——不生法相而知見，而信解。知與見，偏於智的；信解，是因理解而成信順與信求，即從思想而成爲信仰。在這知見或信解一切法時，都不應

該執有諸法的自性相而起戲論分別。不但不生法相，連不生法相的非法相也不生，方是正知正見正信解者。因爲，如來雖分別廣說諸法相，而一切法相無自性〔沒有獨立、永恆、不變之性〕，即是非法相的，不過隨俗施設〔隨世俗安立〕爲法相而已。這是總結對於一切佛法的根本認識。（p.136）

應化非眞分第三十二

（世尊說：）

「須菩提啊！如果有一位大菩薩[1]以充滿無量無數的世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來[2]；又，如果另有一位善男子或善女子[3]，即使從此『般若波羅蜜』法門，只取四句偈記憶、演說、誦唸、理解，且爲他人闡明[4]，那麼後一位由於他或她那樣做，能積聚更難以估量、難以計數的福德[5]。

又，應如何闡明[6]？A

如虛空中的星、翳、燈、
幻、露、泡、
夢、電、雲一般，
應這樣看有爲（法）[7]。B

應這樣闡明。因此說爲闡明[8]。」

滿心歡喜的[9]世尊說了此經。大德須菩提和那些比丘、比丘尼、優婆塞[10]、優婆夷[10]、那些菩薩[11]，以及天、人、阿修羅、乾闥婆[12]所住世界的眾生，都對世尊所說歡喜信受[13]。

神聖的金剛能斷的佛母『般若波羅蜜』說完了。

註1：此處，《羅什譯》作「若有人」〔《印順》p.137〕。cf.《集》32-註1。

註2：此句說財施。根據《直譯》，所布施的是充滿無量無數的世界的七寶，所布施的對象是如來，但《羅什譯》未言及受者。

註3：此處，《羅什譯》作「若有善男子善女人發菩提心者」〔《印順》p.137〕。按發菩提心指菩薩發上求菩提下化衆生的願。cf.《集》32-註2。

註4：此句說法施。所施的仍是《金剛經》中的四句偈，即很短很短的詩。所施的對象是一般人。

註5：此處，《羅什譯》作「其福勝彼」〔《印順》p.137〕。即做法施所得的福德比做財施所得的福德大而且殊勝。

註6：此處，《羅什譯》作「云何為人演說？不取於相，如如不動」〔《印順》p.137〕。為人演說時的心態應是「不取於相，如如不動」的。否則就是「作秀」。演說佛法是為了令衆生瞭解它，俾能如所說去實踐，因而獲得解除煩惱的成果。演說者自己不徹悟一切法緣起性空，反而取相著相，聽聞者如何能蒙受法益？cf.《集》32-註3。

《印順》：但應怎樣演說呢？佛陀啓示說法的軌則說：這需要不取著一切法的自相，要能安住於一切法性空——如如的正見中能不爲法相分別所傾動。凡取相分別而憶念的，即名爲動，也即是爲魔所縛，《阿含經》等都作此說。智論〔《大智度論》〕也說：「不勝滅法中，而作分別相。若分別憶想，則是魔羅網。不動不依止，是則爲法印」。末二句，或譯「心動故非道，不動是法印」。所以，如如不動而說法，即維摩詰所說：「能善分別諸法相，於第一義而不動」。能內心不違實相，外順機宜，依世俗諦〔相對的真理〕假名宣說，而實無所說，才是能說般若者。否則，取法相而說，即是宣說相似〔似真而假的〕般若，聽者多因而墮於我相、法相、非法相中，即爲謗佛！（pp.137-138）

註A：《金剛經》能饒益衆生，令從生死苦海渡到彼岸。但怎樣登上此般若竹筏？又，在橫渡苦海的途中，怎樣使此竹筏持續前進？抵岸時，怎樣處理它？這些都是要有正確適當的方法才能順利達成的。在般若道方面該怎麼做？在方便道上，又該怎麼做？讓我們來掩卷想想看吧。

《印順》：如來再校德顯勝〔校量功德之多少〕，結勸〔最後勸人〕自受化他，並略示說法的軌範。佛告須菩提說：假使有人以充滿無量無數——阿僧祇即無數世界的七寶，拿來布施，這在常人看來，功德已不可思

議。但是，如另有發菩提心的人，對於本經的全部乃至少到一四句偈，能依十法行〔1.書寫；2.供養；3.施他；4.諦聽；5.披讀；6.受持；7.開演；8.諷誦；9.思惟；1.修習〕而行，那他所得的福德，比七寶布施者要多得多。在受行般若〔梵文 prajñā 的音譯，意譯爲智慧〕中，或理觀〔觀想義理〕，或事行〔做種種實踐〕，都要一一見於實際〔證悟萬物的真相〕。大乘爲利他的法門，所以尤需要將此般若大法，爲他人演說，輾轉教化，才能弘廣正法，不違如來出世啓教〔創立佛教〕的本願。續佛慧命〔延續佛的智慧〕，這是最極要緊的。（p.137）

註7：有為法指被造作、有生滅變化的事物。cf.《集》32-註5。

註B：這是《金剛經》極著名的比喻。梵本有九喻，《羅什譯》略做六喻。不論九喻或六喻，都在說世間種種都是無常無我。只是在迷中的凡夫不知不見而已，也因為不知不見，所以會陷入痛苦。若能看清世間萬事萬物的真面目、真性質，則自然不會由於被蒙蔽而「走投無路」，因為已登上寬敞平坦的菩提大道。cf.《集》32-註4。

《印順》：上面，如來開示學者，應不生法相而信解一

切法，應不取於法，如如不動而受持講說。不取相，即性空離相，本經雖處處說到，但聽者或以爲空是什麼都沒有；假名是爲初學者假說的，〔布〕施、忍〔辱〕等一切善法，於他們——自以爲解空的〔人〕——是無關的。這些人，倒取空相，是斷滅見者〔虛無論者〕，是謗佛謗法者！而另一些人，不滿於性空假名，要成立因果緣起的自相有。衆生心不容易安住於中道，落於有見無見。所以，本經在末後，特說六喻法門，明假名即空的般若正觀，使學者知道如來說空、說假名、說離相、說不住、說不取等的正意，使初學者有個入手處，能由此而深入究竟。

頌意說：一切有爲法，都是如夢等假有即空的，學者應常作如此觀察！有爲，即有所作的，從因緣而有的，有生滅或生異滅的遍通相的，即息息流變的無常諸行。凡夫見聞覺知的一切，沒有不是有爲的。有爲，〔是相〕對無爲〔而〕說〔的〕。但無爲不是與有爲對立的什麼法，非凡夫所能理解。如來假名說的無爲，意指有爲的本性空寂，即無所取、無所住、無所得的離戲論相。學佛以此爲標極，但必須以有爲法爲觀察的所依境，於此有爲而觀無常、無我、無生滅性，才能悟入。總之，不論觀身或觀心，觀我或觀法，甚至觀無爲、無漏，在凡夫心境，離此有爲是不能成爲觀察的〔離有爲則無從觀察〕。

這樣，在凡夫，有爲即一切法，應以如夢、如幻等六喻

去觀察他。夢，指睡眠時，由於過去的熏習，或夢時身心所有的感受，浮現於昧略的意識中，而織成似是而非的夢境。幻，指幻師〔魔術師〕用木石等物，以術法〔魔術〕而幻成的牛馬等相，這是可見可聞的，卻不是真實的。泡，指大雨下注時，水上引起剎那即滅的浮漚。影，是光明爲事物所障〔而〕引起的黑影；或以手指交結，藉光線而反映於墻壁的種種弄影——影象。露，即地面的水汽，與易散熱的草木等相觸，因冷而凝成的小水滴；這到天明後，溫度稍高，就立刻消滅。電，指陰電陽電相磨觸時，引起的光閃，也是剎那過去而不暫住的。此六者（或有經中作九喻、十喻等），主要爲比喻一切法的無常義，如泡、如露、如電；比喻一切法的虛妄不實義，如夢、如幻、如影。實際上，每一喻都可作無常無實喻，或可以一一別配所喻，而實無須乎別別分配的。此六者，喻一切法的無常無實。所以，是無常無實的，即因爲一切法是緣起的、緣起性空的。這六者的無常無實、空無自性，常人還容易信受；不知一切法在佛菩薩的聖見觀察，都無非是無常、無實、無自性的。我們執一切法爲真常不空，也等於小兒的執夢爲實等。所以，經中以「易解空」的六喻，譬喻「難解空」的色心等一切。能常觀一切法如此六者，即能漸入於無常無我的空寂。（pp.138-141）

註8：此二句，《羅什譯》缺。「應這樣闡明」是指應教衆生

看清世間的種種，「如夢、幻、泡、影，如露亦如電」〔《羅什譯》，見於《印順》p.138〕，都不是獨立、永恆、不變的。很快就成了「過眼雲煙」，不能掌握。能這樣闡明，才是正確的闡明，「因此說為闡明」。

註 9：「滿心喜悅的」的梵文原語是 āttamanās: (āttamanas) adj.m.sg.N.。此字究竟用以修飾世尊或大德須菩提，學者之間有爭論。cf.《集》32- 註 6 。

《印順》：金剛法會圓滿了。當時，比丘與比丘尼，即出家弟子的男女二衆；優婆塞、優婆夷，即在家弟子的男女二衆。此即如來的四衆弟子，曾從佛受皈依及應持〔遵守〕的戒律者。此外，還有從一切世間來的天、人、阿修羅，即三善道衆生，有善根〔且〕見佛聞法的，也在法會中。大家聽了本經，明白菩薩發心修行的宗要與次第；感到佛法的希有，都各各法喜充滿。歡喜，即信受佛說以及悟入深義的現象。能深刻信解，所以都能奉行佛說，自利利他，流通到將來。我們還能知道這部經，聽說這部經，也即是當時佛弟子信受奉行的成果。大家既聞此法，也應生歡喜心，信受奉行，這才不負如來護念付囑的大悲，名爲報佛恩者！（p.142）

註 10：優婆塞指男居士，優婆夷指女居士。指在家的男女佛教徒。cf.《集》32- 註 7 。

註 11：除義淨譯外，其他漢譯都未添加「菩薩」。cf.《集》32- 註 8 。

註 12：乾闥婆是天空中的神，善於音樂。cf.《集》32-註10。

註 13：此處，《金剛經》藏譯作「mṅon par bstod do」。此藏文為「讚揚」之意。cf.《集》32- 註 11 。

集 註 部

如實佛學研究室 編譯

1996

說　明

一、集註部主要收集現代學者對《金剛經》的註釋，並加以翻譯而成。編譯方式以分爲單位，依昭明太子的分段方式將全經分爲三十二分。

二、收錄的註釋包括日文八種、英文二種。各文獻之略號及有關資料如下：

日文：

〔南條〕南條文雄著，《梵文金剛經講義》，東京：光融館，1909。

〔伊藤〕伊藤古鑑著，《金剛經の意訳と解説》，1937年初版；東京：国書刊行会，1986年復刊。

〔宇井〕宇井伯壽譯著，〈金剛經般若經和訳〉，《名古屋大学文学部研究論集》XXI，1958，pp.1-55。

〔中村〕中村元、紀野一義合譯，〈金剛般若經〉，收錄於《般若心經・金剛般若經》，東京：岩波書店，1993年第48刷（1960年第1刷），pp.39-127。

〔梶芳〕梶芳光運著，「佛典講座6」《金剛經般若經》，東京：大藏出版社，1992年第4版（1972年初版）。

〔長尾〕長尾雅人著，分爲舊、新二譯：

舊譯：〈金剛般若經〉，收錄於「大乘仏典」1《般若部經典》中，東京：中央公論社，1973，pp.5-71。

新譯：〈金剛般若經〉，收錄於「世界の名著」2《大乘仏典》，東京：中央公論社，1993年第5版（1978年初版），pp.67-82。

〔平井〕平井俊榮著，〈金剛般若經〉，收錄於「仏教經典選2」《般若經》中，東京：筑摩書房，1986年，pp.17-112。

英文：

〔英譯〕有 Müller 譯和 Conze 譯二種：

Müller：Max Müller, The Vagrakkhedikā or Diamond-cutter, *Buddhist Mahāyāna Sūtras*, SBE, vol.49, pf.2, 1894, pp.111-114.

（Vagrakkhedikā 爲Müller 依當時羅馬字化的方式轉寫而成的，現在應爲 Vajracchedikā）

Conze：Edward Conze 譯註, The Diamond Sutra, 收錄於 *Buddhist Wisdom Books*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.

三、註釋的號碼編排以〈新譯〉的意譯爲主，梵文原文爲輔。但由於中文與梵文是兩種極其殊異的語文，以致梵文原文的註釋號碼在次序上有時會產生顚倒的現象。

四、各學者對同一詞語或段落的說明，將其收在一起，並以一小標題提示。小標題原則上採用〈新譯〉與羅什譯並列的方式，如：

未來五百年／後五百歲

前者爲新譯，後者爲羅什譯。若羅什譯缺，則以其他較爲人熟悉的譯語代替，不另加說明。若羅什譯之外，有更一般化的譯語，則將三者並列，如：

以爲……是真實的／實信／實想

同樣地，若在梵文部份無相應於新譯者，亦在文意最爲接近的部份，加上註釋號碼。

五、若註釋是針對梵文所作，且在新譯中無相應的部份，則在其文意較爲接近的部份，加上註釋號碼，而小標題則以梵文標示。如：

1. asti:

六、在各小標題下，各註釋的排列次序爲日譯在前，英譯在後，同種語文的註釋則按譯本或註本出版年代排列。

七、若各註釋在原文獻中，由原作者編列號碼，則援用之。否則以頁碼記之。作者在註釋時，提到自己的註釋時，其號碼在此亦保留。

八、宇井伯壽和 Conze 在作註釋時，常依自己的分段方式作說

明，遇到這種說明時，譯者將其相當的新譯分段標註於其後，以便讀者參照。讀者亦可參照第三、四册的諸譯部。如：

參照第十四、十五、三十二分〔《新譯》第十一分、第十二分、16-1～16-2〕。

在十一分、三十二分〔《新譯》32-1～32-2〕

九、學者作註釋時，常以朝代或人名的第一個字作其譯本簡稱，如羅什譯又稱「秦譯」，常用的有：

秦譯：鳩摩羅什譯

魏譯：菩提流支（菩提留支）譯

陳譯：真諦譯

隋譯：笈多譯

玄譯：玄奘譯

義譯：義淨譯

經　名

Vajracchedikā[1]

金剛能斷[1]

集　註

1. 金剛能斷／金剛般若波羅蜜經：

【南條】此經的全名，出現於梵本的最後，而此是在英國刊行之際，加於最前面的略名。……明朝宗泐與如玘在此經的註中說：「此經以喻法爲名，實相爲體，無住爲宗，斷疑爲用，大乘爲教相。初釋喻法名者，金剛喻也，般若法也。金中精剛，至堅至利，能碎萬物。此經能斷衆生疑執，取以爲喻。故《大品般若》十六分中，以此經名能斷分。」又說：「三十二分者，相傳爲梁昭明太子所立，尤譯本無」(縮刷大藏經，呂八之一右以下)〔譯者按：大正三三・228a-b〕。……依據前引註解所說，此經名之「金剛」用以比喻此經所說的般

若之法，若果然如此，則秦、魏、陳三譯在經名中省略了「能斷」二字，因此應讀作「如金剛一般的般若波羅蜜的經」。又，隋譯按原語的次序譯爲「金剛能斷」，也同樣，可讀作「像金剛一般能斷的般若波羅蜜的經」。然而，玄奘和義淨都未按原語的次序，而按中文的語法譯作「金剛能斷」，是否也應讀作「能斷如金剛的般若波羅蜜多的經」呢？玄、義二師之意或許不然，亦即也有斷金剛之意。是金剛成爲所斷，並非某物是所斷，此乃用以形容此法門能斷力之極致的語詞，因此，Max Müller 將此經名譯爲「The Diamond-cutter」（金剛石截者）。現在被用作此經異名的複合詞，原來並非以六合釋的持業釋解爲「金剛即能斷」，而是以依主釋，解爲「金剛之能斷」，這與燃燈佛名的梵文類似。既然將它解爲有財釋，「能斷金剛」就不是「金剛能斷」之意。此尚待學者加以研究。（pp.10-11）

歸　敬　偈

namo bhagavatyā āryaprajñāpāramitāyai

皈依佛母，即聖般若波羅蜜

集　　註

〔歸敬偈〕：

【南條】六種漢譯中，只有隋譯有「歸敬一切佛菩薩海」的歸敬偈。（p.13）

法會因由分第一

(1evaṃ mayā śrutaṃ.
ekasmin samaye1) bhagavāñ2 śrāvastyāṃ5 viharati sma
(6jetavane 'nāthapiṇḍadasyārāme6) (3mahatā bhikṣusaṃghena
sārdham ardhatrayodaśabhir bhikṣuśataiḥ3) (4saṃbahulaiś ca
bodhisattvair mahāsattvaiḥ4). atha khalu bhagavān
pūrvāhṇakālasamaye7 (8nivāsya pātracīvaram ādāya8)
śrāvastīṃ mahānagarīṃ piṇḍāya prāvikṣat.
atha khalu bhagavāñ śrāvastīṃ mahānagarīṃ (9piṇḍāya
caritvā kṛtabhaktakṛtyaḥ10 paścād
bhaktapiṇḍapātapratikrāntaḥ pātracīvaraṃ pratiśāmya9)
pādau prakṣalya11 nyaṣīdat (12prajñapta evāsane12)
paryaṅkam ābhujya ṛjuṃ kāyaṃ praṇidhāya
(13pratimukhīm smṛtim upasthāpya13).
atha khalu saṃbahulā bhikṣavo (14yena bhagavāṃs
tenopasaṃkraman14) upasaṃkramya bhagavataḥ pādau
śirobhir abhivandya bhagavantaṃ
(15triṣpradakṣiṇīkṛtyaikānte nyaṣīdan.15)

(1 我曾經這樣聽說。

有一個時期1)，世尊2與一千二百五十位大比丘3及許多大菩薩4，一起住在舍衛城5的祇陀林給孤獨園6中。

有一天中午之前7，世尊穿著僧衣拿著缽8，(9進入舍衛城乞食。他（指世尊）在舍衛城中托缽，乞得食物後，便回到住處。吃完飯後10，收好衣缽9)，洗11淨雙足，盤腿坐在已經鋪設好的座位12上，挺直軀幹，專注於當下的一念13。

那時，許多比丘來到世尊面前14，頂禮、右繞三回15後，在一旁坐下。

集　註

1.我曾經這樣聽說。有一個時期……／如是我聞，一時……：

【宇井】全部的佛經都是以「如是我聞」這種形式而述說的，因此這表示，經的內容只是第三者的傳述。但是，其中也有多處的文句，決非是曾經親耳聽到的，而只不過是轉述而已。此經的序文已經如此。由此證明，此經全部是以「我聞」爲基礎而被創作的。佛經大體上都是如此。（p.9）

【中村】如是我聞，一時，佛……——關於以上的定型句，請參照大本《般若心經》譯註*。佛教經典全部都是以此句開始的。Conze譯爲「根據我在某個時候所聽到的—

—佛……」，他大概是採用布魯（Brough）教授等的見解的。然而，在內容上，〔此二種斷句法〕並無太大的差別，因此目前我們就遵循傳統的見解。（註6）

*〔譯者按：中村元所著「大本《般若心經》譯註」的原文翻譯如下——

在 Max Müller 的刊本中作 evaṃ mayā śrutam | ekasmin samaye bhagavān Rājagṛhe viharati sma ..... | ，這是依照中國、日本的解釋，以及一般佛教學者的見解，才如此斷句的。但是，藏譯爲ḥdi skad bdag gis thos pa dus gcig na | bcom ldan ḥdas rgyal poḥi khab bya rgod phuṅ poḥi ri la ..... bshugs te | ，意爲「在我這樣聽說的某個時候，世尊住於王舍城靈鷲山」。（池田澄達氏《初等西藏語讀本》，寺本婉雅氏《西藏語文法》p.148）藏譯者很明顯地採取不同的解釋。Staël-Holstein 曾經懷疑向來佛教學者的見解，而說毋寧應將句子斷爲 evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye | bhagavān（Preface to Edition of the *Commentary to the Kāśyapaparivarta,* Peking, 1933, p. iv），接著布魯（Brough）教授詳細加以討論（John Brough: "Thus Have I Heard .....", *BSOAS*, XIII, pt. 2, 1950, pp.416f.）。其理由如下：

1. 依梵文抄本，śrutam 之後並未斷開。
2. 在梵文佛典中，沒有evaṃ mayā śrutam的時候，就省掉 ekasmin samaye，沒有以 ekasmin samaye 開始的佛典。

3.由西藏文、蒙古文、粟特文的佛教經典來看，一定都要在 samaye 後面斷句。（西藏文大致作：ḥdi skad bdag gis thos pa dus gcig na ǀ bcom ldan ḥdas .....）

4. 巴利語的註釋（例如覺音）以及 Haribhadra 的梵文註釋舉出種種解釋，但此解釋也被承認。

因此，上句的意義，就變成「在（世尊一生中的）某個時候，我如此地聽到。世尊住於王舍城……」。且說《般若心經》的藏譯文更支持布魯教授等的解釋。〕（《中村》pp.184-185）

【長尾】也有學者將「一時」和前一句放在一起，而讀作「一時，如是我聞」。（新註 p.69）

【英譯】我曾於一時如此聽聞——這是佛經的傳統開場白。這「聽聞」經典的「我」係指阿難，他在佛陀示滅之後不久召開的結集大會中，誦出自己長期隨侍佛陀身側時所聽聞的一切教法。然而，對我們而言，此句帶有較多文學虛構的性質，因爲《金剛經》的成立晚於阿難的時代約七、八世紀之久。（Conze, pp.21-22）

2. 世尊／佛：

【伊藤】世尊——諸佛的通稱，梵語爲路伽那他（Loka-natha），爲世間最尊者之意。《十號經》中：「云何世尊？佛言：『我於因地，自審觀察所有善法、戒法、心法、智慧法，復觀貪等不善之法，能招諸有生滅等苦，以無漏智破彼煩惱，得無上覺。是故天、人、

凡、聖，世、出世間，咸皆尊重，故曰世尊』」（大正十七・720b）。（註9）

【宇井】譯爲世尊的，其原語都是Bhagavat。又，縱使其原意雖未必是「世尊」，爲方便起見，現在也都譯爲「世尊」。（p.10）

【中村】師——梵文爲 Bhagavān 。在印度，這是弟子對老師所用的稱呼。（參照中村《ブッダのことば》岩波文庫本，二一〇頁的解說）在所有的會話部份，此語都譯爲「師」，而只有在佛陀被神格化的場合才採用「世尊」此一慣用譯語。（註7）

【梶芳】佛——只有羅什譯爲「佛」，流支、真諦、笈多、義淨等都譯爲「佛婆伽婆」，或只譯爲「婆伽梵」。梵文是Bhagavat，譯爲「世尊」，通常弟子稱呼師父時，使用此語。（p.94）

【長尾】世尊（Bhagavat）的原意爲「有至福的（人）」、「應被尊敬的」、「神聖的」，是對諸神和聖者的尊稱。在佛教中，多用爲對佛陀的尊稱，且弟子們也用此語稱呼佛陀。漢譯爲「世尊」，是「世界上最尊者」之意。（舊註1）

【平井】世尊——佛陀的尊稱。世間中最應被尊敬的人之意。弟子們以此語稱呼佛陀。其他作爲佛陀的稱號者，有如下的如來等十號：如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世

尊。（p.23）

【英譯】如來、應供、正等覺——在此無暇詳釋其義。關於「如來」，請參閱二十九分。（Conze, p.23）

〔譯者按：關於「世尊」的梵文，有的學者寫作「Bhagavat」，有的寫作「Bhagavān」，二者其實並無不同，只是前者爲其原形，後者爲男性、單數、主格的變化。漢譯有時音譯爲「薄伽梵」，較接近後者。〕

3. 一千二百五十位大比丘／大苾芻衆千二百五十人：

【伊藤】大比丘——「大」是梵文摩訶（mahā）的翻譯，摩訶有「大」、「多」和「勝」三種意義，但此處以「大」爲摩訶的譯語。「衆」是衆多的意思。比丘在新譯爲苾芻（bhikṣu）。也譯爲乞士或道士。爲出家成爲佛弟子且受具足戒者。

一般以乞士和破煩惱二義來說明比丘，更詳細的則是以淨乞食、破煩惱、淨持戒、能怖魔四義來說明。《註維摩經》揭示此四義，第一的淨乞食是指持續清淨的生活，以托缽乞求信施之意；第二的破煩惱是入於佛道，守佛戒，破煩惱之意；第三的淨持戒是指一生中，持守清淨的戒法；第四的能怖魔是能使魔怖畏之意，指因爲持戒堅固，所以任何的魔也都會害怕而不敢接近。

又與比丘相對的，有所謂的比丘尼，常常合說爲「比丘、比丘尼」。比丘是受具足戒的男僧，而比丘尼是

受具足戒的尼僧，兩者都是僧侶，爲最殊勝之人。《金剛經》中說：「與大比丘衆千二百五十人俱」。這是只以男僧此最殊勝者爲對話的對象而說法的。（註3）

【梶芳】比丘——梵文爲bhikṣu，指二十歲以上出家受戒者。持三衣一缽，乞食過活，住在寂靜處，少欲知足，精進修道，欲得涅槃。（p.94）

【長尾】比丘（bhikṣu，巴利語爲 bhikkhu）是「乞（食）者」之意，特指佛教的出家修行者。若是女性則稱爲比丘尼（bhikṣuṇī, bhikkhunī）。（舊註2）

【英譯】此一千二百五十的數目，由一位中國僧人 Luṅ-hiṅ 在其《觀無量壽經》（*Amitāyur-dhyāna-sūtra*）的註釋中加以說明。依據他所引用的法藏部律，一千二百五十位是由五百位優爲迦葉的弟子、三百位伽耶迦葉的弟子、二百位那提迦葉的弟子、一百五十位舍利弗的弟子和一百位目犍連的弟子所組成。中國的翻譯者常常誤解梵文「差一半就十三個一百」的說法，其意爲一千二百五十。參閱南條文雄，《三藏目錄》，頁6。（Müller, p.111）

4. 許多大菩薩（菩薩摩訶薩）／大菩薩衆：

【伊藤】菩薩——完整地說是「菩提薩埵」（bodhisattva），也稱爲「摩訶菩提質帝薩埵」。也譯爲「大心有情」、「道

衆生」、「大覺有情」或「大士」，指發勇猛心求道，爲上求無上菩提，下化一切衆生此二利願輪所激勵而前進的大乘之人。《大乘義章》第十四云：「菩薩，胡語，此方翻譯名道衆生，具修自利利他之道，名道衆生」(大正四四・756a)。但菩薩絶無外求之必要。每個人自己作大菩薩，一定要努力實行二利願輪。(註11)

【宇井】梵本中有「許多大菩薩」(saṃbahulaiś ca bodhisattvair mahāsattvaiḥ)，只有義淨譯有，其他譯本都缺，于闐譯亦無。中亞本缺此部分，但流通分中没有提及菩薩，因此序分一定也不會列有菩薩。没有提到菩薩的是爲原型，相反的，有提到菩薩的，從經的記述內容來看，無疑是後人所加的。(p.9)

【中村】求道者——「求道者」是 bodhisattva 的翻譯。 在漢譯中被音譯爲「菩薩」，或譯爲「大士」、「開士」等。(註8)

傑出的人——「傑出的人」是 mahāsattva 的翻譯。在漢譯中被音譯「摩訶薩」，或譯爲「大衆生」、「大有情」。(註9)

只有義淨的譯本有「衆多的求道者・傑出的人」。此被認爲係後世所添加。(註10)

【梶芳】梵文原典在大比丘後面加上「許多的菩薩摩訶薩」(saṃbahulaiś ca bodhisattvair mahāsattvaiḥ)，但是僅有義淨的譯本如此翻譯，其他譯本則不然，流通分也

沒有此句，因此，可依其他漢譯，認爲原來沒有此句。（p.94）

菩薩——bodhisattva 的翻譯。也音譯爲「薩埵」〔譯者按：應是菩提薩埵〕。指追求「覺悟」或「道」者。（p.99）

【長尾】「菩薩」是菩提薩埵（bodhi-sattva）的簡稱，通常解爲「追求菩提即覺悟的衆生」，亦即「求道的修行者」之意。但是，除此之外，也有各種的解釋。菩薩在大乘思想中特別發達，也是大乘佛教的中心概念之一。亦即從「終究會開悟成佛的求道者」之意來看，是指「有佛性者」，因而也可以像觀世音菩薩和文殊菩薩等那樣，被視爲具有佛的某種德性。像這樣的菩薩成爲人們最親近的救助者，比佛陀更受敬愛。（舊註3）

【平井】菩薩摩訶薩——「菩薩」爲梵文 bodhisattva 的音譯「菩提薩埵」的簡稱。原指追求覺悟的修行者，是世尊成道以前及前世修行期間的稱呼。但是，到了大乘佛教，不論在家或出家，凡爲追求佛的覺悟而修行的求道者，都稱爲菩薩。「摩訶薩」是梵文 mahā-sattva 的音譯，意爲偉大的人。漢譯爲「大士」、「大心」、「大有情」等。和有成佛之大心的衆生即菩薩同義。（p.25）

【英譯】菩薩——菩提道或圓智（perfect knowledge）道上的較高存在者（higher beings），他們將來一定成佛。（Müller, p.111）

【英譯】菩提薩埵的「菩提」意謂覺悟；而「薩埵」意謂存在或

本質。菩提薩埵是將會成佛者，然而爲了幫助苦難中的衆生，他無私無己地延緩了證涅槃的時間，不解脫生死。有時候爲了配合上下文義，我將此語翻譯爲「覺有情」(bodhi-being)。(Conze, p.23)

偉大的生命(a great being)——梵文爲 mahāsattva。mahā(摩訶)意謂偉大；sattva(薩埵)意謂「存在」或「勇氣」。龍樹提出若干理由解釋菩薩之所以名爲「偉大的生命」。那是因爲他們達成一項偉大的工作，居一切衆生之首，廣植無緣大慈與同體大悲，從而救度無量無邊衆生。西藏人將「摩訶薩埵」譯爲「偉大的精神英雄」。根據《不思議經》(*Acintyasūtra*)，摩訶薩埵的抱負的確合於英雄的尺度。他願教導一切處的一切衆生；禮事一切處的一切諸佛；並淨化一切處的一切佛土。他願牢記一切諸佛的一切訓示；熟悉一切佛土；詳知處處聚集在佛陀周圍的一切大衆；體解一切衆生的思想；除去其煩惱，洞識其根性。(Conze, p.23)

5. 舍衛城／舍衛國：

【中村】Śrāvastī漢譯爲「舍衛城」。今 Gonda 州的 Sāhet-Māhet。佛陀的外護者波斯匿(巴 Pasenadi，梵 Prasenajit)王的居住地，是憍薩羅(Kośala)國的首都。爲佛教史上有名的大都市。(註 11)

【梶芳】舍衛國——也被譯爲「室羅伐悉底」、「尸羅跋提」、

「舍婆提」等，舍衛是 Śrāvasti（巴 Sāvatthī）的音譯，在現在的 Gonda 州，是佛陀的外護者波斯匿王（梵 Prasenajit, 巴 Pasenadi）的居住地，憍薩羅國（Kosala）的首都。（p.94）

【長尾】舍衛城（Śrāvasti）位於恆河平原的北方，接近尼泊爾國境，是現在的 Sahet-Māhet，爲當時憍薩羅國的首都。佛陀時代和東南方的王舍城（Rājagṛha, 現在的 Rajgir）並列爲大都市，波斯匿（Prasenajit）王居住於此。（註 4）

【英譯】舍衛城乃「不可思議之城」，係憍薩羅（Kośala）國的首都，亦爲佛陀的家鄉。遺址在今北印度毗鄰尼泊爾的 Sahet-Mahet 村，據聞此村曾有九十萬户居民。在佛陀弘法的四十五年中，有二十五年即於舍衛城度過。（Conze, p.22）

〔譯者按：憍薩羅國的梵文，可作「Kośala」，亦可作「Kosala」。相當於舍衛城的現在地名，中村、長尾與 Conze 分別作 Sāhet-Māhet、Sahet-Māhet 及 Sahet-Mahet，稍有出入，然不知何者較爲正確。〕

6. 祇陀林給孤獨園／祇樹給孤獨園：

【伊藤】祇樹給孤獨園——此爲舍衛城南的僧園名，釋尊說法遺跡中最有名的。常稱其爲祇園精舍，如《平家物語》中所說「祇園精舍的鐘聲，發出諸行無常的反響」，爲衆所週知。

祇樹是「祇陀太子（Jeta）所擁有的樹林」之簡稱，而給孤獨園是「給孤獨長者所奉獻的僧園」之簡稱。根據《涅槃經》卷二九、《五分律》卷二五，舍衛城的長者須達（Sudatta）非常憐憫孤獨者，好行布施，時人尊稱他爲給孤獨長者。後皈依釋尊，欲爲釋尊及其僧衆於舍衛城附近建立精舍，而找尋土地。發現祇陀太子所擁有的林園最爲合適，須達長者因此謁見祇陀太子，要求這片林園。太子捨不得而不肯答應，遂戲稱：「如果以黃金鋪滿園地，就將它讓出」。長者很高興地回去，馬上用黃金鋪滿林園。太子大驚，說：「剛才的話只是開玩笑」。長者說：「太子不可打妄語」，不接受太子所言。最後，太子頓思釋尊高德，與長者商量，說要把林園的樹全部捐出來，故稱爲祇樹。林園爲長者所購得，故稱爲給孤獨園。

此祇園精舍是釋尊遺跡中最有名的，據說釋尊說法主要在此處。在經首常常提到釋尊以此爲住處。《五分律》卷二五記載此處有許多房舍，包括經行處、講堂、溫室、食堂、厨房、浴室等等，由此可以想見它當時的盛況。（註2）

【宇井】Jeta 音譯爲「祇陀」、「祇多」等，即波斯匿王的太子 Jetṛ。Jetṛ 在作複合詞（Jeta-vana）的前語時變爲 Jeta。Jetṛ 是「戰勝者」的意思，然而，因爲是太子之名，所以不譯。義淨譯爲「戰勝」，就某方面來看，是錯誤的。這和把 Śrāvastī 譯爲「名稱」，把 Anāthapiṇḍada 爲

「施孤獨」一樣，就漢語而言，用字遣詞都有所不足。「名稱」是波斯匿王的都城之名，此譯語也極不恰當。Jeta-vana 通常譯爲「祇樹」，這是將 vana 亦即森林譯爲「樹」。 vana 是森林，也是林苑，因此也被譯爲「園」，所以就變成「祇園」。 在此只以「祇」作 Jeta 的音譯。（p.9）

【中村】祇樹給孤獨園——梵文爲 Jetavana 'nāthapiṇḍadasya-ārāma 。「祇樹」是 Jeta-vana 的翻譯，是「祇陀（Jetṛ）太子的森林」之意。Jetṛ 是「戰勝者」的意思，是波斯匿王的王子之名。在俗語中，作複合詞時變成 Jeta。「給孤獨」是 anātha-piṇḍada 的翻譯，是「給予孤獨者食物之人」的意思，是須達（Sudatta）長者的別名。須達長者曾爲了尋求土地以奉獻給佛陀作建立精舍之用，而在祇陀太子的林苑中發現一塊地，並且以鋪上一層金幣的代價把它買下，而留下一段有名的佳話。建於此地的精舍稱爲「祇樹給孤獨園精舍」，簡稱爲「祇園精舍」。（註 4）

【梶芳】祇樹給孤獨園——爲 Jetavanānāthapiṇḍadasya-ārāma 之譯，「祇樹」是 Jeta-vana，Jeta 譯爲「祇陀」、「祇多」等，Jeta 是波斯匿王的太子 Jetṛ（戰勝者）；vana 是森林、林苑的意思，因此也被譯爲「園」。所以，「祇樹」也被譯爲「祇園」。Anāthapiṇḍada（Anāthapiṇḍika）意指給與孤獨者食物的人（《中阿含》卷六，大正一・460c），是舍衛城長者須達多（Sudatta）的別名。須達

多皈依佛陀，爲奉獻精舍，而尋求建地，在祇陀太子的林苑找到一塊地，於是乞求太子，但是太子最初面露難色，最後開玩笑地說，如果在地上鋪一層黃金的話，就願意賣地。須達多以爲太子不會食言，就在地上鋪上金子，要求買它，於是須達多將此園獻給佛陀，太子也同時將園中的樹獻給佛陀。ārāma 是園、林苑，因此說爲「祇樹給孤獨園」，或略稱爲「祇園」。而且把在此所建的精舍稱爲「祇園精舍」。（p.94）

【長尾】「祇陀林……的庭園」，漢譯爲「祇樹給孤獨園」，略稱爲「祇園」。在祇陀太子所擁有的林園之中，須達長者（給孤獨，即名爲「給無依怙者食物」的長者）造大精舍，獻給佛陀和他的弟子。略稱爲「祇園精舍」。（舊註5）

【英譯】祇陀是波斯匿王的兒子，此園在賣給孤獨長者以前爲祇陀太子所有。（Müller, p.111）

給孤獨——須達多的別名，按字面的意義是：給窮人食物的人。（Müller, p.111）

【英譯】祇陀林原屬於祇陀太子。給孤獨長者以金幣鋪地的代價購得後，獻與佛陀。（Conze, p.22）

7. 中午之前／食時：

【宇井】在梵本中，「早上的時候」作「pūrvāhṇakālasamaye」，而在巴利語中常把它寫作 pubbaṇhasamayaṃ，這已是習

慣用法，其中沒有「kāla」(時)一字，因此，即使在梵本中也以沒有此字爲宜。kāla 是指確定的時點，samaya 是指大約的時間，因此前者譯爲「時」，後者譯爲「頃」或「際」。(p.9)

8. 穿著僧衣拿著鉢／著衣持鉢：

【南條】pātra-cīvara —— pātra 是在語根 pā(喝)上附加 tra 而成，意爲「飲器」，「鉢」是「鉢多羅」之略，因此「鉢」字可能是被造出來用以表示梵文 pā 或 pātra 之音的。cīvara 爲佛教或者那教的僧服。漢譯的六個譯本中，只有隋譯將 pātra-cīvara 譯爲「上絡衣」，玄奘譯爲「衣」，其他四譯只舉出鉢，至於其他的異同見於四、五兩頁。此處「cīvara」的音譯字在《翻譯名義集》(小本七之十二紙左)中用「震越」二字，在其註中，有「應法師云，此翻衣服」，此應是正確的，但其次的「應是卧具」，恐怕有誤。(p.27)

【伊藤】法衣——比丘穿的法衣一般有三種：第一是僧伽梨衣，爲最大的法衣，因此也稱爲「大衣」或「高勝衣」，然而此爲到聚落行乞時，或入王宮說法時所穿，現在經中說「著衣」，大概是指此僧伽梨衣；第二是鬱多羅僧衣，一般稱爲「七條衣」，爲禮頌、布薩等時所穿；第三爲安陀會，一般稱爲「五條衣」，穿於做事、睡覺等時。關於此三衣，在《四分律》卷三九、卷

四十中有最詳細的說明。（註 4）

鐵缽——指比丘用的食器，一般稱爲「應量器」，其意是指食器的材質、顏色及大小，都應依法而做。比丘用此食器接受信徒的食物。其材料主要是鐵，因此稱爲「鐵缽」，但未必僅限於鐵。在《四分律》卷九中提到缽的種類有六種，但主要是鐵缽和泥缽二種。（註5）

【中村】藏譯作「穿著下衣和法衣，手托著缽」。（註 14）

【英譯】巴利語作「 pubbaṇhasamayam nivāsetvā」，專用以表示早晨穿衣的術語；參閱 Childers,《巴利語字典》的 nivāseti 條。（ Müller, p.112 ）

9. 進入舍衛城乞食……收好衣缽／入舍衛大城乞食……收衣缽：

【中村】爲乞食而步行，吃完了飯。一吃完飯，就從行乞處回來，收好缽與上衣——梵文爲 piṇḍāya caritvā, kṛta-bhakta-kṛtyaḥ, paścād-bhakta-piṇḍa-pāta-pratikrāntaḥ, pātracīvaraṃ pratiśāmya，但是在藏譯被縮短爲 bsod sñoms kyi phyir gśegs nas bsod sñoms kyi shal zas ḥjug tu gsol te ‖ shal zas kyi bya ba mdsad ‖ lhuṅ zad daṅ chos gos bshag nas ..... 。（註 15）

10. 吃完飯後／飯食訖：

【南條】kṛta-bhakta-kṛtyas ——本是 kṛtyā（事，所作），亦即在

語根 kṛ(做)之後附加tyā作成女性名詞，然而現在爲用以形容世尊用餐一事，短化語基末的長母音而成 kṛtyas〔譯者按：亦即爲與世尊 bhagavān 在性、數、格一致〕。此用餐一事並非完成於舍衛大城中，而是在早上出去，回到祇園精舍後才作的，因此在漢譯中除隋譯之外，皆譯爲「還至本處」、「還本處飯食訖」或「飯食事訖」。但此「還至本處」等的譯語，近於下面的 paścādbhakta-piṇḍapāta-pratikrānta 。（p.31）

【英譯】巴利語作「katabhattakikko」，參閱 Childers,《巴利語字典》。（Müller, p.112）

巴利語作「pakkhābhattam pindapātapatikkānta」，請參閱 Childers,《巴利語字典》的 pindapāta 。Vig. 注意到 pakkhabhattam pinda-pātapatikkānto 是意謂著他從外面托缽回來，然後享用他由外面所乞回的食物。（Müller, p.112）

11. 洗：

【宇井】梵本作「prakṣalya」，但就雅語而言，作「prakṣālya」才正確。現在有梵本所根據的中國本、西藏本、日本本三者的照片，就這三者來看，全部皆作「prakṣalya」。如此，這或許是佛教梵語的一個拼法。然而，若從 pra-kṣal 變化爲 pra-kṣālayati 來看，應作「prakṣālya」才是。（pp.9-10）

12. 已經鋪設好的座位／敷座：

【南條】秦譯將 prajñapte 及 āsane 譯爲「敷座」，魏、陳和玄奘除敷座之外，將 eva 譯爲「如常」，隋譯則按照語句的次序直譯爲「施設如是座中」，義淨譯爲「於先設座」。（p.34）

【英譯】prajñapta ——巴利語作「paññata」。（Müller, p.112）

13. 專注於當下的一念／正念現前：

【宇井】使思想現前——梵文爲 pratimukhīṃ smṛtim upasthāpya，即令憶念現前。在漢譯中有種種的翻譯，其中也有些很生硬。（p.10）

【英譯】使思慮凝定於現前——預備進入定境之前，佛陀先將注意力集中於現前的呼吸，然後進入大本《般若波羅蜜多經》描述爲「一切三昧之王」的定境，在佛陀演說此《金剛經》時，此一定境並且奇妙地持續著。（Conze, p.22）

14. 來到世尊面前／往佛所／來詣佛所：

【南條】yena bhagavān tena ——這種語法應意譯爲「往世尊所在的地方」，因此魏、陳、玄、義四譯同譯爲「佛所」。（p.38）

15. 右繞三回／右遶三匝：

【中村】右繞……——即所謂「右遶三匝」。古代印度對於尊貴者表示敬意時，以右脅朝向尊貴者，迴繞其周圍三次。又，軍隊凱旋歸來時，會在城牆周圍右繞三次，然後進城。禮拜菩提樹等時，也是這樣作(『マハーヴァンサ』一八・三六)。亞洲諸國的佛教僧侶遵守這樣的規範，日本寺院在法會時，以本尊爲中心，右肩朝向本尊行堂，這種儀式也是由此而來。現代的印度教寺院也以右肩朝向本尊以迴繞其周圍。（註 16）

【長尾】依順時針方向迴繞尊貴者的周圍(pradakṣiṇa)，這是表示敬意的禮拜形式。漢譯爲「右繞」。「右繞三匝」就是反覆繞三次之意。（註 6）

ta
na PPP的標誌

善現起請分第二

tat

具時机、場合、具格、 指示代名詞

① tena khalu punaḥ samayenāyuṣmān[1] subhūtis[2] tasyām eva parṣadi saṃnipatito 'bhūt saṃniṣaṇṇaḥ. PPP:过去被V分詞

② atha khalv āyuṣmān subhūtir utthāyāsanād [3]ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā dakṣiṇaṃ jānumaṇḍalaṃ pṛthivyāṃ pratiṣṭhāpya[3] [4]yena bhagavāṃs tenāñjaliṃñjaliṃ praṇamya[5] bhagavantam etad avocat.

指示代詞

āścaryaṃ[6] bhagavan paramāścaryaṃ sugata[7] [8]yāvad eva[8] [9]tathāgatenārhatā samyaksaṃbuddhena[9] bodhisattvā mahāsattvā [10]anuparigṛhītāḥ parameṇānugraheṇa[10].

阿羅漢 正覺

āścaryaṃ bhagavan yāvad eva tathāgatenārhatā samyaksaṃbuddhena bodhisattvā mahāsattvāḥ [11]parīnditāḥ paramayā parīndanayā[11].

tat kathaṃ bhagavan bodhisattvayānasamprasthitena[12] [13]kulaputreṇa vā kuladuhitrā vā[13] sthātavyaṃ[14] [15]kathaṃ pratipattavyaṃ[15] kathaṃ [16]cittaṃ pragrahītavyam[16].

如佢 心

evam ukte bhagavān āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat.

① sādhu sādhu subhūte, evam etat subhūte evam etad yathā vadasi. anuparigṛhītās tathāgatena bodhisattvā mahāsattvāḥ parameṇānugraheṇa parīnditās tathāgatena bodhisattvā

須菩提呀!

mahāsattvāḥ paramayā parīndanayā.

tena[17] hi subhūte śṛṇu sādhu ca suṣṭhu ca manasikuru.

bhāṣiṣye 'haṃ te yathā bodhisattvayānasaṃprasthitena sthātavyaṃ yathā pratipattavyaṃ yathā cittaṃ pragrahītavyam.

evaṃ bhagavann ity āyuṣmān subhūtir bhagavataḥ pratyaśrauṣīt.

長老[1]須菩提[2]也在那時來到那些大眾當中坐下。他（指長老須菩提）隨後從座位上站起來，(3偏袒一肩，右膝著地3)，向世尊[4]恭敬合掌[5]說：

「世尊啊！這眞是難得的事[6]。善逝[7]啊！這眞是非常難得的事：[8]值得尊敬、完全覺悟的如來[9]，以最大的激勵增添大菩薩的力量[10]。

世尊啊！這是難得的事：值得尊敬、完全覺悟的如來，將最主要的囑咐交付給[11]大菩薩。可是，世尊啊！求菩薩道[12]的善男子或善女子[13]，應該怎樣安住[14]？應該怎樣修行[15]？應該怎樣攝心[16]？」

長老須菩提這樣問後，世尊說：

「問得很好，問得很好。須菩提啊！就是這樣，就是這樣。正如你所說，如來以最大的激勵增添大菩薩的力量，如來將最主要的囑咐交付給大菩薩。因此[17]，須菩提啊！仔細地聽著，並且好好地想一想。我將告訴你：求菩薩道的人應該怎樣安住，應該怎樣修行，應該怎樣攝心。」

「世尊啊！是的。」於是長老須菩提便傾聽世尊說。

集　註

1.長老／淨命／具壽：

【南條】秦、魏、陳、隋、唐（玄奘和義淨）等五代之譯依次爲：「長老」、「慧命」、「淨命」、「命者」、「具壽」。義淨和玄奘的譯語相同。指成爲佛弟子已有多年的幹練者，也有戒臘多者之意。應將 sthavira 譯爲「長老」或「上座」，而將此語譯爲「具壽」，以示區別。但羅什在《阿彌陀經》中將此二語都譯爲「長老」。（p.47）

【梶芳】長老——梵文爲 āyuṣmat，此語意爲「長壽的」、「健康的」，用作稱呼的敬語。除「長老」之外，也被譯爲「具壽」、「命者」、「慧命」、「淨命」、「長者」、「大德」、「尊者」等。流支、真諦、笈多、玄奘和義淨分別譯爲「慧命」、「淨命」、「命者」、「具壽」。（p.99）

【平井】慧命——本來是形容詞，意爲「長壽健康的」，但被用作對佛弟子的尊稱，與「慧壽」、「具壽」、「長老」、「大德」等相同的招呼語。又，把智慧譬喻爲慧命，《註解》說：「善現（須菩提）解空第一，與般若空慧

相應，以慧爲命，故稱慧命」（大正三三・336a）。（pp.93-94）

2. 須菩提／善現：

【南條】秦、魏、陳三譯同樣音譯爲「須菩提」，隋譯意譯爲「善實」，玄奘意譯爲「善現」，義淨意譯爲「妙生」。（p.47）又，應注意：擔任《金剛經》對話者的名字音譯爲須菩提（妙生），此和作爲佛所證之法的菩提 bodhi（覺或道）不是同一個字。（p.51）

【伊藤】須菩提（Subhūti）是釋尊的十大弟子之一，被稱爲「解空第一」。生於舍衛國長者鳩留家中，於祇園精舍成爲佛弟子。譯爲「善現」或「善吉」。常樂空定，住無諍三昧，通達諸法。《撰集百緣經》中，提到須菩提尊者出家的因緣。須菩提本性聰慧，但品行不端，對所見常看不順眼，動輒起瞋恚心，破口大罵。因此，父母和親戚都無法應付。須菩提後來離家進入山林。那時，山神引導他到祇園精舍，受釋尊教化。在那裡，釋尊對他說瞋恚的過失，令他懺悔，而豁然得須陀洹果，最後證阿羅漢果。

據說須菩提尊者是說般若諸部之人，且般若說一切諸法皆空，因此以須菩提尊者爲解空第一，爲最徹悟般若真理者。此《金剛經》也以釋尊和須菩提尊者爲主角，由阿難尊者所誦出。（註 6）

【宇井】須菩提古來也被譯爲「善現」、「善吉」、「善實」、

「妙生」等，但此是專有名詞，因此不用太重視其譯語。（p.10）

【中村】Subhūti 音譯爲「須菩提」，也譯爲「善現」、「善吉」、「善實」、「妙生」等。佛弟子之一。（註 17）

【梶芳】須菩提——梵文 Subhūti 的音譯，也意譯爲「善現」、「善吉」、「善實」、「善業」、「妙生」等。據說爲佛的十大弟子中，住無諍三昧的第一人。（p.99）

【長尾】須菩提（Subhūti）是佛陀的十大弟子之一，解空第一，亦即對於空性的理解最殊勝的弟子。因此，在說《般若經》時，大多以他爲對話的代表。由於他是「累積長年修行的人」，因此加上「長老」此一尊稱。（舊註 7）

【平井】須菩提——梵文 Subhūti 的音譯。另外，也譯爲「善逝」、「善吉」、「善實」、「妙生」。佛陀的十大弟子之一，由於最善於理解空性，因此被稱爲「解空第一」。也因此在《般若經》中，幾乎一直都是與佛陀對話的代表。被冠上長老的尊稱，是因長老有「長年累積修行之人」的意味。（p.23）

【英譯】在小乘經典中，佛陀列出八十位主要弟子，各有擅長。其中須菩提是「智慧」第一。「智慧」在此指阿毗達摩論議（參閱 p.81）。但在《般若波羅蜜經》中，須菩提這位上座部和說一切有部的次要人物，被認爲最有資格詮釋「般若」和「空性」(《八千頌般若波羅蜜經》xvi 306, xxvii 454）。《增支部》（i 24）說他藉修無

諍三昧而證得阿羅漢果，且無分別無限制地說法，是「第一阿蘭那行者」。（Conze, p.45）

3. 偏袒一肩，右膝著地／偏袒右肩，右膝著地：

【南條】隋譯將 ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā 依其次序直譯爲「一肩上著作已」，其他五譯皆意譯爲「偏袒右肩」，即將覆蓋兩肩的上衣，只披在一邊的肩膀上，而露出另一邊的肩膀。（p.51）

uttarāsaṅga 意譯爲「上著衣」，音譯爲「鬱多羅僧」或「郁多羅僧」。附帶一提，此「僧」字有時也可以說是「僧伽」的省略，佛法僧三寶中之一的僧，亦即是僧伽，梵文作「saṃgha」（和合）。現在，若將此語斷作 āsaṅga（執著），則變成完全不同的字。世親論主之兄阿僧伽爲 Asaṅga（無著），亦不可與此混淆。（pp.50-51）

【伊藤】偏袒右肩——經中作「偏袒右肩，合掌」或「偏袒右肩，右膝著地」，是印度表達最高敬意的方式。《舍利弗問經》中說：「佛言：修供養時，應須偏袒，以便作事，作福田時，應覆兩肩，現田文相」（大正二四・901b），因此偏袒右肩是指不怕任何動作上的麻煩以盡至誠之情的意思，是身分低的人對身分高的人表示最高敬意的方式。（註 7）

【宇井】只披上衣於一肩，就是偏袒右肩，露出右肩是印度的禮法之一。右膝著地就是所謂胡坐。肩是 aṃsa。（p.10）

【中村】將上衣披在一邊的肩膀上——左肩披著衣服，露出右肩，稱爲「偏袒右肩」。是古代印度的禮法，即使到現在南亞的佛教僧侶依然如此。（註 18）

【長尾】左肩披衣，露出右肩，此爲禮法之一。（舊註 8）

【平井】偏袒右肩，右膝著地——是古代印度的禮法，佛教僧侶爲了對應該尊敬的人表示恭敬之意，把衣服從右肩卸下，只覆蓋左肩，屈左膝，右膝著地。（p.23）

4. 向世尊／向佛：

【南條】在隋譯中依序將 yena bhagavān tena 直譯爲「若世尊彼」，魏、陳二譯義譯爲「向佛」，除此之外，其他譯本都沒有譯出。今合此三語，譯爲「向世尊所在之處」。（p.52）

5. 合掌：

【伊藤】合掌——此也是表示禮儀的一種，專注一心，並合齊兩掌十指，以表達恭敬之誠。《大日經》中有十二合掌、四種拳之說。拙著《合掌の仕方と念珠のお話》中，有詳細的說明。（註 8）

6. 難得的事／希有：

【宇井】難得就是希有（āścarya），希有是難得之意。「難得」照字面或照通常轉用的意味理解皆可。在梵本中，希有

和付囑都加上「最高的」(parama)，然而從漢譯來看，原本沒有此字，沒有亦可，但其次佛的回答卻是二者都加上「最高的」。(p.10)

【中村】師啊！…… 這實在是極好的事——在藏譯中沒有這一句。(註 21)

7. 善逝：

【中村】有幸的人——梵文爲 Sugata 。在漢譯佛典中常譯爲「善逝」。(註 22)

【長尾】善逝(Sugata)有「善終者」、「達於至福者」之意，是對佛陀的尊稱。(舊註 9)

【英譯】佛爲善逝，因爲在八聖道上他已趨於涅槃。(Conze, p.23)

8.yāvat eva(乃至)：

【南條】yāvat 是關係代名詞 yat 變成 yā ，再加上 vat 而成。隋譯和玄奘譯作「乃至」，其他四譯則沒有譯出。(p.55)

【宇井】「……一事」(ことや) 相當於 yāvad eva 。yāvad eva 也被譯爲「乃至」，然而其意義在此並不明確。亦可作「在……範圍內」(限りは)，因此，在此譯爲「……一事」(ことや)。譯爲「乃至」者有：一表示中間有省略，指未列出之部份的 yāvad ；二表示最小限度的 antaśas 、antamaśas(至少)。在此是指未列出之部份，

視爲「在被攝受的範圍內，在被付囑的範圍內」（攝受せられる限り、付囑せられる限りは），而譯作「……一事」（ことや）。後來我取得Edgerton的辭典，知道此語譯爲 merely、just simply，但在此場合似乎並不適當。（pp.10-11）

9. 值得尊敬、完全覺悟的如來／如來、應供、正遍覺知／如來、應、正等覺：

【南條】《觀經》中的「多陀阿伽度」、「阿羅訶」、「三藐三佛陀」即是此 Tathāgatena、Arhatā、Samyaksaṃbuddhena 三語語基的音譯。（p.56）

【伊藤】如來——此亦爲諸佛的通稱，梵文爲「多陀阿伽陀」（Tathāgata）。如就是真如，乘真如之道，由因到果而成正覺，故名爲如來。《大智度論》卷二四說：「如實道來，故名如來」（大正二五・236a）。（註10）

【宇井】如來、應供、正等覺是結合如來十號的前三個而用的，佛有時也自稱如來。（p.17）

【中村】如來・應受尊敬的人・正覺的人——爲梵文 tathāgata arhat samyaksaṃbuddha 的意譯。漢譯常譯爲「如來・應供・正等覺者」。全部都是佛陀的別名，爲如來十號的前三個。在原始佛教興起時，原本是耆那教及其他宗教對於傑出宗教家的稱呼，後來爲佛教所引用而作爲佛陀的稱號。「如來」的梵文是 tathāgata，字義是

「那樣去的人」，在印度通常作爲「人格完美無缺者」的通稱，但是中國、日本的佛教解作「那樣(tathā)(爲救度衆生而）來的人（āgata)」，賦予其救度者的性格而譯爲「如來」。（註 23）

【梶芳】如來——梵文爲 tathāgata，佛的尊稱，十號之一，「如實地來到者」的意思。然而，有解作 tathā + āgata，意指「如實地來到者」，亦有解作 tathā + gata，意指「如實地去者」等種種說法。進而說此語是從 tathya-āgata 或 tathya-gata 而來。在印度通常作爲對宗教家的通稱，但在佛教中，成爲對佛的通稱。（p.99）

【長尾】如來是「那樣地去」或「那樣地來」之意，爲佛陀的異名。不只弟子們稱佛陀爲「如來」，佛陀亦以此自稱。「得到正確的覺悟」(漢譯＝正等覺）和「應受尊敬的」(漢譯＝應供、阿羅漢)同爲佛陀的異名，但是在此用作形容詞。（舊註 10）

10. 以最大的激勵增添〔大菩薩的〕力量／護念：

【南條】秦、魏、陳三譯將 anugraha 和 anuparigṛhītās 譯爲「護念」，隋譯譯爲「順攝」，玄奘譯爲「攝受」，義淨譯爲「利益」，今從玄奘之譯。（p.57）

【伊藤】護念——護念就是守護愛念之意，釋尊守護愛念我們一切衆生，恰如父母親養育子女，無微不至地守護、愛憐眷念，絲毫不變。（註 12）

【宇井】「攝受」也譯爲「善護念」、「善攝」、「利益」、「順

攝」等。梵語 anugraha 是恩寵、恩惠、包容等義，也可視爲善意的擁抱，抱於懷中以表達善意等，或譯爲「饒益」。和付囑一樣，在論中都有種種的解釋，但付囑有付託、鼓舞等義。攝受或付囑常被賦予重要且嚴肅的意味，但其實不然，以一般的意思來看反而適當。整部經採對話方式，宜常將它視爲輕鬆的讀物。（p.10）

【中村】最大的恩惠——梵文爲 parama-anugraha 。無著（Asaṅga）在註釋書 Vajracchedikāprajñāpāramitā-sūtra-śāstra-kārikā（以下說到註釋書時即指此書）中說：「應知最大的恩惠是身體以及與其有關連的行爲」（paramo 'nugraho jñeyaḥ śarīraḥ saparigrahaḥ. p.54.）。（註 24）

〔譯者按：中村所引無著的註釋，其日譯可能有誤，按照梵文應譯爲：「應知最大的善意是守護身體」。

【英譯】幫助——因爲在不同時節威脅到他們的修行的一切障礙，由於如來而起不了作用。（Conze, p.23）

11. 將最主要的囑咐交付給／付囑：

【南條】六種漢譯都將 parīndita 和 parīndana 譯爲「付囑」。（p.58）

【伊藤】付囑——付囑就是付委囑託之意。釋尊爲使我們一切衆生皆成佛道，成爲與佛陀同樣者，而行教化。然而，由於我們衆生根智下劣，難成佛道，因而佛陀擔心我們於中途退轉，所以付囑其他智者。「付」是將小

根者付託給大智者，「囑」是叮囑大智者要教化小根者。另有一說，說釋尊以般若波羅蜜法門護念諸菩薩，以般若波羅蜜法門付囑諸菩薩，此亦可。（註13）

【中村】最高的委囑——梵文爲 paramā parīndanā 。註釋書說：「又，最上的委託就是已經得到的，與尚未得到的，二者皆不離手」（prāptāprāptāvihānau ca paramā syāt parīndanā. p.54 ）。（註 25）

【平井】付囑——託付傳授，以使教法傳於後世。（p.23）

【英譯】漢譯將 parīndita 譯爲「付囑」（instructed, entrusted）而非「保護」，我依照此譯法。（Müller, p.113 ）

【英譯】眷顧——因爲他們被託付以此崇高卓絕的教義。（Conze, p.24）

12. 求菩薩道／發趣菩薩乘者：

【中村】朝向求道者之道——梵文爲bodhisattva-yāna-samprasthita。若直譯則爲「藉菩薩的交通工具前進的行者」。（註26）

【英譯】行菩薩乘——這些經書總是假設解脫可由不同的方式獲致。通常分成三種「乘」：阿羅漢乘、辟支佛乘、菩薩乘。（Conze, p.24）

13. 善男子或善女人／善男子、善女人：

【宇井】「善男、善女」是「善男子、善女人」，在後文也有作

「男子、婦女」的。羅什譯、真諦譯作「善男子、善女人」，菩提流支譯和笈多直譯本作「菩薩」。玄奘譯、義淨譯中並無「善男子、善女人」，這是因爲他們認爲發趣菩薩乘者不是善男子、善女人，而是菩薩。然而，在此經中，善男子、善女人即是菩薩，此外沒有所謂菩薩，這在羅什譯和真諦譯中，是很明顯的。善男子、善女人，就字義來說，是族姓子、族姓女之義，不外是說良家的男女。（p.11）

省略「發趣菩薩乘的善男子或善女人」中的善男子或善女人，僅作「者」的是笈多直譯本、玄奘譯、義淨譯、中亞本，于闐譯則作「菩薩」。然而，此處羅什譯作「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心」，菩提流支譯爲「菩薩大乘中發阿耨多羅三藐三菩提心」，真諦譯爲「若善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，行菩薩乘」。由此來看，經的本文有明顯的變遷，羅什譯是最古的，其次變成如菩提流支譯，再其次變成如真諦譯：「若善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，行菩薩乘」，最後從笈多直譯本開始，「菩薩」變成「發趣菩薩乘」，省略「善男子、善女人」和「阿耨多羅三藐三菩提心」。如此一來，得以推出其變化的始末。《金剛經》原本是以善男子、善女人爲對象，而不是以菩薩爲對象的，但善男子、善女人不外是菩薩。（p.11）

【中村】善男子善女人——爲kula-putra, kula-duhitṛ 的習慣譯語。

kula是「家族、種族」，特別是指「良家」的意思，並没有「善」的意味，但説kula-putra時，意爲「家世清白的男孩」，説 kula-duhitṛ 時，意爲「家世清白的女孩」。本書意譯爲「傑出的年輕人」（立派な若者）或「傑出的女孩」（立派な娘）。（註 19）

傑出的年輕人和傑出的女孩——梵文爲 kulaputro vā kula-duhitā vā，其語義爲「良家的男孩或良家的女孩」。鳩摩羅什和真諦譯爲「善男子、善女人」，這是漢譯一般的譯法。其他漢譯有譯爲「菩薩」者，這是就意思來翻的。附帶一提，在藏文中没有「善男子、善女人」。（註 27）

【梶芳】善男子、善女人——梵文爲kula-putra, kula-duhitṛ 。kula是家族或種族，特別指良家的意思， kula-putra是良家的男孩，kula-duhitṛ是良家的女孩。也被譯爲族姓子、族姓女。羅什譯、真諦譯及梵本作「善男子、善女人，發趣菩薩乘」，流支譯、笈多譯及玄奘譯没有「善男子、善女人」，而作「菩薩於大乘中發起菩提心」。然而，不管那一個譯本，經中都是以善男子、善女人爲對象，因此可以説羅什譯爲「善男子、善女人，發趣菩薩乘」，最符合原意。（p.99）

【平井】善男子、善女人本來是良家的男子、女人之意。在佛典被廣泛地用爲在家聽衆的稱呼。在此意指皈依佛法、有正確信仰的男女。（p.24）

【英譯】善男子——梵文爲 kulaputra（kula ＝家庭；putra ＝兒

子)。善男子擁有良好的心性，或優越的社會地位，或兼具兩者。它通常用作禮貌性的稱呼，而不帶有非常精確的意義。(Conze, p.24)

14. 安住／住：

【英譯】立足(stand)——或云「安住」(abide)，指追求開悟的決心，它引導菩薩的一切行動。(Conze, p.24)

15. 怎樣修行／云何修行：

【伊藤】云何應住，云何降伏其心——如何不從佛心退墮，而住於其佛心，或者如何不使惑亂其佛心般，制禦妄心之意味。亦即，「住」相當於安住，「降伏」相當於制禦、抑制之義。因此，一取真心〔按：指應住於真心〕，一取妄心〔按：指降伏妄心〕的說明方式是很明瞭的。

原來，真與妄是大體的分別，但如此的說明方式易於理解。玄奘譯的《金剛經》中說：「云何應住？云何修行？云何攝服其心？」無著菩薩說：「住謂欲願，修行謂相應等持，降伏謂彼心若散，制令還住」。要言之，對引發無上菩提的佛心者，如何住於其境界？要做怎樣的修行？妄心若起，要如何制禦？論中所言即是關於這些問題的發問。(註 15)

【宇井】第二問的修行(pratipattavya)在羅什譯中沒有，因此，

羅什譯只有二問〔譯者按：即「應云何住？云何降伏其心？」〕，中亞本、于闐譯亦然。後面的第三十四分〔《新譯》第十七分〕也是如此。（p.11）

【英譯】修行（progress）——指菩薩在禪定與智慧二方面的穩定增長。（Conze, p.24）

16. 攝心／降伏其心：

【英譯】攝心（control thought）——指使菩薩內心深處免於干擾的能力。（Conze, p.24）

17. 因此（tena）：

【中村】因此——梵文作「tena」，藏譯作「deḥi phyir」（因此），此處依據此二者。（註 28）

大乘正宗分第三

bhagavān asyaitad avocat.

iha subhūte bodhisattvayānasaṃprasthitenaivaṃ (1cittam utpādayitavyaṃ1) (2yāvantaḥ subhūte sattvāḥ sattvadhātau3 (4sattvasaṃgraheṇa saṃgṛhītā4) (5aṇḍajā vā jarāyujā vā saṃsvedajā vaupapādukā vā5) (6rūpiṇo vārūpiṇo vā6) (7saṃjñino vāsaṃjñino vā naiva saṃjñino nāsaṃjñino vā7) yāvān kaścit (8sattvadhātur prajñapyamānaḥ8) prajñapyate te ca mayā sarve2) (9'nupadhiśeṣe nirvāṇadhātau9) parinirvāpayitavyāḥ.

evam aparimāṇān api sattvān parinirvāpya na kaścit sattvaḥ parinirvāpito bhavati.

(10tat kasya hetoḥ.10) sacet subhūte bodhisattvasya

位 (11sattvasaṃjñā pravarteta na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ.

tat kasya hetoḥ. na sa subhūte bodhisattvo vaktavyo yasya sattvasaṃjñā pravarteta jīvasaṃjñā vā pudgalasaṃjñā11) vā pravarteta.

世尊對長老須菩提說：

「須菩提啊！求菩薩道的人應該這樣發心1：(2眾生界中3的

一切眾生[4]——不論是(5卵生的、胎生的、濕生的、化生的5)，或者是(6有身體的、無身體的6)，或者是(7有心識的、無心識的、既非有心識亦非無心識的7)——總之，只要是可被認爲屬於生物界的[8]一切生物，我都要令他們2)進入無餘涅槃[9]。而我即使如此令無量的眾生進入涅槃，也絲毫不以爲有任何一個眾生進入涅槃。

爲什麼呢？[10]須菩提啊！因爲如果菩薩生起有關(11眾生的概念，那他就不配稱作菩薩。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如果菩薩生起有關眾生、壽者或補特伽羅的概念11)，那他就不配稱作菩薩。」

集　　註

〔全分說明〕：

【英譯】第三分到第五分處理菩薩行的始、終、末。菩薩行從發「願」開始，表示他不只爲自己，且爲別人而獲得覺悟的決心（第三分）。其次是多生多劫修六度（第四分）。證得佛果是菩薩行的最後階段（第五分）。第三分從四個觀點描述菩薩願：（1）是廣大的——就它涉及「一切衆生」而論；（2）是崇高的——因爲它引導衆生達成崇高的目標即入涅槃；（3）在客觀上是絕對的——實際上沒有衆生存在；（4）在主觀上是無邪的

——不爲我、衆生等邪見所毀。本分取自大《般若波羅蜜經》，其早期版本被論述於 *SS.* no. 870。（Conze, pp.24-25）

〔譯者按：*SS.* 指 *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, ed. E. Conze, 1955。〕

1. 發心／降伏其心：

【宇井】發心——只有羅什譯作「降伏其心」，是回答第三個問題的〔譯者按：三個問題分別是，一、如何安住；二、如何修行；三、如何發心〕。第三十四分中〔《新譯》第十七分〕亦如此。（p.11）

【英譯】英文「should produce a thought」（應生一想法）一詞，聽起來很不雅。梵文「cittam utpādāyitavyam」暗指「cittopāda」（發心）即發菩提心此一術語，此發心是菩薩行的開端。（Conze, p.25）

2.yāvantas ..... te ca mayā sarve（只要是……，令他們……）：

【宇井】「只要是包含於」的「只要是」係 yāvantas 之譯，「包含」則是 yāvān（1.19）之譯。此 yāvān 引領 kaścit sattvadhātau prajñapyamānaḥ prajñapyate，前面的 yāvantas 也引領其下的文字直到此句。此中 prajñapyamāna 與其作英譯的「被知」，毋寧作「正被知」此一現在分詞還更恰當，因此變成作爲衆生界而被知、被施設、被想

定的意味。卵生等以外的某些衆生界也被考慮、被指定，甚至包含所有被指定於其中的衆生的意思，不管什麼衆生界的衆生也都包含，指一切。在梵本「令彼等一切」之處作 te ca sarve，而 ca 爲「或者」、「也許」之意，在字典中也提到 ca 被用作 eva 之意，是强調詞，然而現今譯爲「及」，視爲將並列結合前面的衆生以及被想定者的詞語，中亞本、于闐譯中並無相當的詞語，笈多直譯本中亦無。（p.12）

3. 衆生界中：

【宇井】「在衆生界中」（sattva-dhātau）此一詞不見於其他地方，因此沒有此語較爲適當。因爲後面還有衆生界一語。（p.11）

主格單

4. sattva-saṃgraheṇa saṃgṛhītā（藉由衆生的概念而被包含的）：

【宇井】「以攝而被攝」（-saṃgraheṇa saṃgṛhītā）或「藉由攝而被攝」（saṃgraha）的「攝」，也可以說是現今的概念或名稱。指「包含」。「以攝而被攝」僅僅是「被含於其中」的意思。（pp.11-12）

5. 卵生的、胎生的、濕生的、化生的／若卵生、若胎生、若濕生、若化生／（四生）：

【伊藤】經中說：「若卵生、若胎生、若濕生、若化生」。一般

說胎、卵、濕、化四生，是把一切衆生的受生差別分爲四種。此中，卵生就如鳥類，從卵而生；胎生就如狗、貓等哺乳動物，是從母胎內生出；濕生就如從濕氣生出的蚊蟲；化生是出處不明，忽然生出的一切天衆、地獄有情、中有有情。（註 17）

【中村】不從他生而從自己生者——梵文爲 upapāduka。漢譯一般譯爲「化生」。無所托而突然生出者。諸神（諸天）和宇宙最初之人等屬於此類。（註 30）

【梶芳】《俱舍論》卷八中說：「云何卵生（aṇḍa-ja）？謂有情類生從卵殼，是名卵生，如鵝、孔雀、鸚鵡、雁等；云何胎生（jarāyu-ja）？謂有情類生從胎藏，是名胎生，如象、馬、牛、豬、羊、驢等；云何濕生（saṃsveda-ja）？謂有情類生從濕氣，是名濕生，如蟲、飛蛾、蚊、蚰、蜒等；云何化生（upapāduka）？謂有情類生無所託，是名化生，如那落迦、天、中有等」。（大正二九・43c－44a。另請參閱《增一阿含》卷一七，大正二・632）。（p.109）

【長尾】生物出生的方式被認爲有卵生、胎生、濕生、化生四種。第三種的濕生，是指蟲等在有水氣的地方生出，第四種的化生是指和男女的性沒有關係，自然且突然地生出。諸神和住在地獄的人都是化生，又佛和菩薩在蓮花上忽然現出，亦屬化生。（舊註 11）

【平井】卵生、胎生、溼生、化生——卵生就是從卵生出者，指鳥等；胎生就是從母胎生出者，指人和獸等；溼生

就是從潮濕的濕氣中所生者，孑孓等昆蟲相當於此。化生就是與男女的性無關，藉由自己過去的業力而生者，指像天人和住於地獄的衆生等，自然且忽然生出者。另外從蓮花上忽然顯現的佛和菩薩也屬化生。以上四者稱爲四生。這是將一切衆生依其出生的方式分爲四類。（pp.25-26）

【英譯】從誕生的方式可將生物區分爲四類：1.由卵而生者；2.由母胎而生者；3.由溼氣而生者，如蠕蟲、昆蟲、蝴蝶；4.化生者，突然出現，不經受胎、發育的階段，一開始就四肢齊全。天神、地獄衆生、中陰身和不還者都屬化生。據說此一類衆生比其他三類多。（Conze, p.25）

〔譯者按：「化生」的梵文，中村認爲是 upapāduka，梶芳引《俱舍論》時亦同，但在此《金剛經》用的是其形容詞 aupapāduka。〕

6.有身體的、無身體的／若有色、若無色：

【伊藤】色界——色界是指比欲界的果報更爲殊勝的天界。此有初禪天、二禪天、三禪天、四禪天等的區別，若更細分則可分爲更多的天。經文中作「若有色、若無色」，其中有色指欲界和色界，無色指無色界。（註18）無色界——無色界是比色界更殊勝的果報，是三界中最上者。此世界和前之色界同爲禪定的世界，有空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處四天。（註19）

【英譯】根據有無身體將生物分成二類：1.有身體者，除了以下一類，所有生物都有身體；2.無身體者，即住於四無色定的高級天神。（Conze, p.25）

7.有心識的、無心識的、既非有心識亦非無心識的／若有想、若無想、若非有想非無想：

【伊藤】有想天——有想天就是前之無色界中的前二者。即空無邊處和識無邊處，都有空想、識想之想，故稱爲有想天。（註20）

無想天——無想天是無色界中的第三無所有處，離少想，故有此名。（註21）

非有想處——非有想處指無色界中的第四，即非想非非想處。（註22）

非無想處——非無想處也同樣指無色界中的第四，即非想非非想處。此爲三界中最上之天，也常稱爲有頂天。（註23）

【梶芳】有想——謂空無邊處和識無邊處。無想指無所有處，非有想非無想指有頂處(《金剛般若波羅密經破取著不壞假名論》卷上，大正二五・887c）。在《註解》中把前面所舉的卵生、胎生、溼生、化生此四生配欲界，有色配色界天，無色配無色界天，有想配識處天，無想配無所有處天，非有想非無想配非想非非想處天（大正三三・229a）。（p.109）

【英譯】根據能否覺知將生物分成三類：1.有覺知者，指有感官

知覺的一切生物；2.無知覺者，指住在第四禪的天神；3.非有覺知亦非無覺知者，指住於第四無色定、沒有身體的高級天神。（Conze, pp.25-26）

8.sattvadhātur prajñāpyamānaḥ.（攝於衆生界）：

【中村】Conze 版作「sattvadhātu-prajñāpyamānaḥ」，但應可解爲 sattvadhātuḥ prajñāpyamānaḥ。參照 Max Müller 本。（註 31）

9. 無餘涅槃：

【伊藤】無餘涅槃——完整的說是無餘依涅槃。此係相對於有餘涅槃而說的詞語。斷盡三界的煩惱而尚有肉身時，稱爲有餘涅槃，而連肉身也無，身心完全都滅盡，進入空寂的境界時，則稱爲無餘涅槃，故也有把有餘涅槃稱爲生前涅槃，把無餘涅槃稱爲死後涅槃之說。涅槃（nirvāṇa）是梵文，意譯爲「滅」。是斷盡一切煩惱的意思。也譯爲「圓寂」，但同樣指稱從此生死迷海中解脫，到達涅槃彼岸，得大徹大悟的境界。（註 24）

【中村】無餘涅槃——原文爲 anupadhiśeṣa-nirvāṇa。本書譯爲「沒有煩惱的永遠平安」。涅槃是佛教徒的理想，有二種，此爲其中之一。指斷除一切煩惱而失掉未來生死之因者，若還有身體，就稱爲有餘涅槃，若連身体也沒有，則稱爲無餘涅槃。具體地說，無餘涅槃是指在全然無迷妄的狀態下去世，歸返於永遠的真理且與之成爲一體之意。（註 29）

【梶芳】無餘涅槃——涅槃（nirvāṇa）是指解脫煩惱的束縛，不再造會導致迷誤之生（輪迴）的業因，但即使現證涅槃，不再造惑、業，也還有作爲過去業因之結果的身心（苦果）是否存在的區別：有餘涅槃（sopadhiśeṣa-nirvāṇa）是指入涅槃，但還留有身心（餘）的時候；無餘涅槃（nirupadhiśeṣa-nirvāṇa）是指壽命已盡，身如灰滅，不再受生。相對於這種小乘佛教的想法，大乘佛教把涅槃解爲與真如實相同義，一樣視爲本体或實在。並提出自性清淨涅槃和無住處涅槃。前者說真如之理，後者把菩薩之佛教說爲以有悲故不住涅槃，以有智故不住生死。此《金剛般若經》的本文（32.a）〔《新譯》32-1～32-2〕及第二十七斷疑都透露了這樣的訊息。（p.109）

【長尾】涅槃（nirvāṇa）是佛教的終極目標，指滅盡煩惱的寂靜境地。又分爲兩種：滅除煩惱但還有肉體殘存的，稱爲有餘涅槃；連算是煩惱餘燼的肉體都滅除的，稱爲無餘涅槃。（舊註 12）

【平井】滅度——即涅槃。「滅」就是制止、抑制煩惱，「度」就是渡到彼岸。在《大般涅槃經》（北本）卷二九說：「滅生死故，名爲滅度」（大正一二・536a）。（p.26）無餘涅槃——涅槃是梵文 nirvāṇa（吹熄迷誤之火的狀態）的音譯，指滅盡煩惱的寂靜境地，這是佛教的究極目標。古來分爲有餘涅槃和無餘涅槃二種。有餘涅

槃是指儘管已經滅除煩惱，但還殘留有肉體及伴隨它而來的生命活動的狀態，而無餘涅槃指此肉體也滅盡，沒有任何殘餘的究極狀態。又，小乘佛教把無餘涅槃看作身體變成灰，滅除心智(灰身滅智)的意思，且以此爲最終目的。然而，關於此經中的「無餘涅槃」，嘉祥大師吉藏在《金剛般若疏》卷二中註曰：「此言無餘者，非灰身滅智小乘無餘。斯乃無累不盡，無復餘累，無德不圓，無復餘德，故云無餘也」(大正三三・102a)。又，天臺大師智顗在《金剛般若經疏》中提到：「小乘涅槃，灰身滅智爲無餘，大乘以累無不盡，德無不圓，名爲無餘，生滅觀在，名有餘也」(大正三三・77b)，和小乘所謂的「無餘涅槃」有明確的區別。(p.26)

【英譯】無餘涅槃——佛教區別二種涅槃：1.有餘涅槃；2.無餘涅槃。貪瞋痴等煩惱去除時，即得有餘涅槃。佛陀在菩提樹下證悟時得有餘涅槃。但還保留五蘊即身心。入滅時得無餘涅槃。五蘊已消失，唯涅槃留存。月稱將無餘涅槃比喻爲惡徒已被處死，自己也被夷爲平地的城市。(Conze, p.26)

10. 爲什麼呢／何以故：

【中村】梵文爲 tat kasya hetoḥ，但是文法學者 Pāṇini (2, 3, 26) 規定，hetoḥ 和代名詞共用時應解爲屬格 (genitive) (Speyer: *Sanskrit Syntax,* p.138)。(註 33)

11. 我、衆生、壽者、補特伽羅的概念／我相、人相、衆生相、壽者相／（四相）：

【伊藤】我相、人相、衆生相、壽者相——此稱爲四相，舉出四種一切執著心的根本。《大品般若經》的〈三假品〉中，詳舉十六種見，但現在只舉其中的四見。

對此四見的說明，在末釋中有種種的異說，然今試依我所接受的說法略作解釋，第一的我相，就是指在此因緣和合的肉體中，分別且執著有我的狀態；第二的人相，就是指分別此屬於人的世界，且執著其異於其他畜牲界等的狀態；第三的衆生相，就是在衆生的彼此之間，起種種分別，仗著財寶、學問、門第等，而輕侮他人；第四的壽者相，就是要使自己的果報永遠持續，如內心祈求長壽、幸福等。（註 26）

【宇井】「衆生想」是認爲有實體的衆生實際上存在的想法。「命我」梵文爲 jīva，是以生命爲實我者，也譯爲「壽者」。「人」的梵文爲 pudgala，此亦譯爲「補特伽羅」或「數取趣」，然而譯爲「人」比較好。在此，羅什譯、義淨譯都有「我想」，玄奘譯更多達八種，但並不適切。「我」爲一般所說，「命我」則爲耆那教及邪命派等數派所說。其所指並無不同，但因名稱不同，才將其舉出。（p.12）

【中村】生物此一想法——爲梵文 sattva-saṃjñā 之譯。指認爲有實體的生物實際上存在的想法。此外，亦說將自我（ātman）、個體（jīva）、個人（pudgala）等視爲實體，

不是一個求道者應有的態度。（註 34）

個體——梵文爲jīva。原本意味「生命」，但在全印度思想中被用爲「個體」之意。在此也意指「個體」。（在佛教中，作爲意味生命原理的字有 jīvitendriya（命根），因此須與此作一區別）。（註 35）

此處所舉的「生物」（sattva）、「自我」（ātman）、「個體」（jīva）、「個人」（pudgala），在佛教內外，都被認爲是意味靈魂或人格主體的詞語。（註 36）

【梶芳】我相、人相、衆生相、壽者相——慈恩大師的《贊述》中，舉世親之說：「我者，總觀三世五蘊差別執，見過去我相續至現在不斷，名衆生相；見現在命根不斷住故，名命者相；見命根斷滅過去後生六道，名壽者相。然婆伽婆說：命者即是此名人相」，解釋「命者相」名爲「人相」（大正三三・131b）。《註解》也依據此（大正三三・229b）。此四相 M. Walleser 分別譯爲 Ergreifen eines Selbstes, Ergreifen eines Lebewesens, Ergreifen eines Lebenden, Ergreifen einer Person，也譯爲 Begriff von Person。（cf. M. Walleser: Die Vollkommenheit der Erkenntnis）（pp.109-110）

【長尾】在佛教的無我說中，被否定的「我」的基本用語是「自我」（ātman），但以下的「衆生」（sattva）、「有生命者」（jīva）、「個我」（pudgala）幾乎也都作爲「自我」的同義語而被舉出。此四者在本經中反覆被提出。（舊註 13）

【平井】我相、人相、衆生相、壽者相——「我相」就是把自我執著爲實體的妄想，「人相」就是個人此一想法、個我此一觀念。「衆生相」就是指誤解五蘊之法和合，以構成衆生的身體，「壽者相」就是指個體此一想法、有生命者此一觀念。（pp.26-27）

〔譯者按：四相一般爲我相、衆生相、壽者相、補特伽羅相。第六分中，即是此四者一起出現。由此可見《金剛經》梵本中先提到衆生相，再提到衆生相、壽者相、補特伽羅相，或許爲誤排所致，前者應爲我相。〕

妙行無住分第四

api tu khalu punaḥ subhūte (2na bodhisattvena vastupratiṣṭhitena2) (1dānaṃ dātavyaṃ1) na kvacitpratiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ (3na rūpapratiṣṭhitena dānaṃ dātavyṃ na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmeṣu3) pratiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ.

evaṃ hi subhūte bodhisattvena mahāsattvena dānaṃ dātavyaṃ yathā na nimittasaṃjñāyām4 api pratitiṣṭhet.

tat kasya hetoḥ. (5yaḥ subhūte bodhisattvo 'pratiṣṭhito dānaṃ dadāti5) tasya subhūte puṇyaskandhasya6 na sukaraṃ pramāṇam udgrahītuṃ.

(7tat kiṃ manyase7) subhūte sukaraṃ pūrvasyāṃ diśy ākāśasya (8pramāṇam udgrahītuṃ.8)

subhūtir āha.

(9no hidaṃ9) bhagavan.

bhagavān āha.

evaṃ dakṣiṇapaścimottarāsv adha ūrdhvaṃ digvidikṣu samantād daśasu dikṣu sukaram ākāśasya pramāṇam udgrahītuṃ.

subhūtir āha

no hīdaṃ bhagavan.

bhagavān āha.

evam eva subhūte yo bodhisattvo ‘pratiṣṭhito dānaṃ dadāti tasya subhūte puṇyaskandhasya na sukaraṃ pramāṇam udgrahītuṃ.

(10evaṃ hi subhūte bodhisattvayānasaṃprasthitena dānaṃ dātavyaṃ yathā na nimittasaṃjñāyām api pratitiṣṭhet.10)

(世尊說：)

「又，須菩提啊！菩薩布施財物[1]時，不應執著於事物[2]；什麼都不應執著——不論是色或聲、香、味、觸、法[3]——而行布施。須菩提啊！大菩薩布施財物時眞的不應執著於表相[4]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲布施財物而不執著的菩薩[5]，能積聚難以衡量的福德[6]。

須菩提啊！你認爲如何？[7]東方的天空容易測量[8]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！很不容易。[9]」

世尊問：

「就像這樣，在南方、西方、北方等四方，以及四維、下方、上方，周遍十方的天空容易測量嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！很不容易。」

世尊說：

「須菩提啊！就是這樣。布施財物而不執著的菩薩，他所積聚的福德是難以衡量的。(10須菩提啊！求菩薩道的人在布施財物時，確實應該不執著於表相10)。」

集　註

1. **布施財物／行於布施：**

【宇井】「應行布施」(dānaṃ dātavyaṃ)，直譯爲「布施應被布施」，如「以攝而被攝」一樣，梵文喜用這種具有同類受詞的表現方式，在此經中也很常見。然而，在譯文中無須一一直譯。「應被布施」也可譯爲「應布施」，羅什譯作「於法應無所住行於布施」。「行於布施」是很好的翻譯。(p.12)

【長尾】「六種完善」，漢譯爲「六波羅蜜」、「六度」等。「波羅蜜多」(pāramitā)意味「完善的狀態」，或「到達彼岸的狀態」。「六」是指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六種完善，此外加上願、力、方便、智四者，而爲十波羅蜜多。(舊註15)

【英譯】在第四分，布施度被用爲六度的範例。《金剛經》係《般若波羅蜜經》的略本。大本常詳論六度。世親甚至說布施度涵蓋其他五度。財施是狹義的布施度；無畏施出自持戒或忍辱二度；法施則與精進、禪定、般若

三度相應。（Conze, p.26）

2. 不應執著於事物／應無所住：

【宇井】住於事的「事」是指一般的事物，「住」是固執、執著的意思。詳細地說，「事」指色、聲、香、味、觸、法六境，因此，此指一切。（p.12）

不住（apratiṣṭhita）和無住處涅槃的無住處是同一個字，這一點是應該注意的。（p.12）

【中村】藏譯作「求道者應不執著於事物而行布施」（byaṅ chub sems dpas dṅos po la mi gnas par sbyin pa sbyin no.）以下同樣地說：「不執著於任何事物（法）而行布施，（應）不執著於形體而行布施」。羅什譯也是一樣。（註 37）

【梶芳】無所住——羅什譯作「菩薩於法，應無所住，行於布施。所謂不住色布施……」，但流支譯和梵文本一樣，作「菩薩不住於事，行於布施，無所住，行於布施，不住色布施……」。與此相反的，藏譯與羅什譯相同（byaṅ chub sems dpas dṅos po la mi gnas par sbyin pa sbyin no.）。流支譯的「不住於事」，在經論卷上（大正二五・782b）對偈作註釋時，解爲「不著自身」，而「無所住」是指不執著於報恩。報恩是指供養、恭敬等。「不住色等」是指不執著於果報。（pp.116-117）

【英譯】在此，「相信」（believe）意謂「依賴」或「信以爲真」。

（Müller, p.114）

〔譯者按：Müller 將「執著於事物」（vastupratiṣṭhita）譯作「believe in objects」。〕

【英譯】「不執著」一詞也見於第十分 c〔《新譯》10-4～10-6〕和第十四分 e〔《新譯》14-11～14-15〕。此詞至第十分 c 才加以說明。「事物」一詞，也見於第十四分 g〔《新譯》14-18～14-19〕，用以譯「vastu」。它意謂與布施行有關、違反對空的明智態度的任何事。大本《般若波羅蜜經》提及「三輪體空」，即沒有施者、受者、施物之想。（參閱 *SS* no.42）。（Conze, p.27）

〔譯者按：*SS* 指 *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, ed. E. Conze, 1955。〕

3. 色或聲、香、味、觸、法：

【中村】漢譯的「觸」——嚴格地說是「觸覺的對象」、「被觸到的事物」（spraṣṭavya, reg-bya）。（註 38）

法（dharma）有各種的意義，但在此指意的對象（dharma, chos）。（註 39）

【長尾】「色形」以下的六者是色、聲、香、味、觸、法，漢譯爲「六塵」、「六境」等。依次爲眼、耳、鼻、舌、身五種感覺和意識的對象。（舊註 14）

4. 表相／相／相想：

【宇井】相想（nimitta-saṃjñā）的「相」，解作與「事」對照，指事物的表相（sign, mark）。絕不是如英譯〔譯者按：指 Müller 譯〕所說的「原因」（cause）。 nimitta 就原因等這方面的意思來說時，是緣而不是因，在此不認爲指因。在于闐譯中，以于闐語的 gūna 譯此字，英譯爲 characteristics, marks ，漢譯也不譯爲原因。羅什也將「想」譯爲「相」，菩提流支也常常沿用，但這是使「想」和「相」對比，指「相」而言吧。由於不住於相想，才得以達到施者、施物、所施者三輪的空寂，此與前面的不起衆生想是一致的。（pp.12-13）

【中村】想要留下痕跡的想法——梵文爲 nimitta-saṃjñā 。 nimitta 就是事物的表相。具體地說是教人離「我」、「對誰」、「作什麼」此三種念頭而行布施。佛教稱此爲「三輪空寂」或「三輪清靜」。「三輪」是指「施者」、「受者」和「施物」。（註 40）

【梶芳】關於相（nimitta）和想（saṃjñā），流支譯和梵本同樣，都作「菩薩應如是布施，不住於相想」，羅什譯只有「相」。在不執著事物的表相這一點，《經論》中（大正二五・782b）也對偈註釋，說不見施物、受者、施者。此即三輪清淨。（p.117）

【長尾】例如就布施而言，「相的觀念」是指施者、受者和施物三相。（新註 4）

【平井】應如是布施不住於相——不住就是不固執、不執著。世親在《經論》中將此句解釋爲「所謂不見施物、受者及施者」(大正二五・782b)。此被稱爲三輪空寂(三輪清淨)的布施。具體而言，這是在教人應離「我」、「對誰」、「做什麼」此三種念頭而行布施。(p.29)

【英譯】「概念」是 saṃjñā，也是「想」，而「相」(nimitta)是用以指妄想對象的術語。它意謂虛妄的事物(vastu)。「追逐於相」的人以爲經驗的事物是有實體的相。「相」同於「煩惱」。「相」的相反是「無相」，它是無爲法的一種屬性，面對它時確實也難覺察到。(Conze, p.27)

5.布施財物而不執著的菩薩／菩薩不住相布施：

【中村】藏譯作「若求道者行不執著的布施」(byaṅ chub sems dpaḥ gaṅ mi gnas paḥi sbyin pa sbyin pa deḥi bsod nams kyi phuṅ po yaṅ tshad gzuṅ bar sla ma yin no.)。(註41)

【英譯】在行善時，忽視一切「事物」和「相」的態度，可說是十分公正無私的。此處要菩薩忘掉他自己，忘掉他的善行的福報。修六波羅蜜必然在這一生或來世導致許多利益。這些利益——榮譽、成功、朋友、健康——都與總稱爲「相」的六種感官對象〔譯者按：即六塵〕有密切關連。對這種屬於善行結果的「福報」加以輕視，確實是不智之舉。因爲福德對修道而言是不可或

缺。但一味追求福德反而會減少它。爲什麼呢？因爲在修布施等時，若懷有邪見，以爲實有施物、施者及福報，則只能獲得有限的結果。但若只以修空爲目標，則福報無窮。如蓮花戒所說，無我的菩薩的福德，在此被比喻爲虛空，因爲它遍滿一切，廣大且無窮盡。（Conze, pp.27-28）

6. 福德：

【宇井】福聚是功德聚的意思。「福」絕非只有幸福等意思。（p.13）

7. 你認爲如何／於意云何：

【宇井】「你認爲……嗎？」是「tat kiṃ manyase」之譯。tat kiṃ manyase，漢譯作「於意云何」、「汝意云何」、「於汝意云何」等，但 tat 有時指下面的事情，有時意謂「那麼、現在、其次」，因爲是會話，所以也可簡單譯爲「如何」。（p.13）

8. 測量／思量：

【宇井】計量（pramāṇam udgrahītum）是取分量、測量之意。羅什譯作「思量」，但不應著重於思。（p.13）

9. 很不容易／不也：

【宇井】「否」、「不然」爲梵文「no hīdaṃ」之譯。 譯爲「不也」、「不是如此」、「否」都可以。（p.13）

10.〔段落説明〕：

【宇井】最後一行〔譯者按：相當於梵文 evaṃ hi subhūte bodhisattva-yānasaṃprasthitena dānaṃ dātavyaṃ yathā na nimitta-saṃjñāyām api pratitiṣṭhet. 的部份〕，羅什譯作「須菩提！菩薩但應如所教住」。（p.13）

如理實見分第五

tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇasaṃpadā[1] tathāgato draṣṭavyaḥ.
subhūtir āha. no hīdaṃ bhagavan na lakṣaṇasaṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ. tat kasya hetoḥ. ([2]yā sā bhagavan lakṣaṇasaṃpat tathāgatena bhāṣitā saivālakṣaṇasaṃpat[2])
evam ukte bhagavān āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat. yāvat subhūte lakṣaṇasaṃpat tāvan mṛṣā[3] yāvad alakṣaṇasaṃpat tāvan na mṛṣeti hi lakṣaṇālakṣaṇatas[4] tathāgato draṣṭavyaḥ.

（世尊問：）
「你認爲如何？須菩提啊！能因如來的身體具有特徵[1]而看見他嗎？」
須菩提答：
「世尊啊！絕對不能。不能因如來的身體具有特徵而看見他，爲什麼呢？世尊啊！因爲([2]如來說：具有身體特徵，不是具有身體特徵。[2])」
長老須菩提這樣說後，世尊說：
「須菩提啊！只要是具有身體特徵，就是虛妄的[3]；只要是

不具有身體特徵，就不是虛妄的。事實上，應以身體特徵不是身體特徵[4]而見如來。」

集　註

〔全分說明〕：

【宇井】以上到第三分〔《新譯》第四分以前〕爲止，三個問題的回答結束，此第四分〔《新譯》第五分〕是敍述一般之說，這些都未被視爲顯示此經根本教說的大綱吧？在論的解釋中，也有將此第四分〔《新譯》第五分〕以下全部視爲斷疑的部份，到第三分爲止〔《新譯》第四分以前〕才顯示大綱的，但也有認爲此第四分論及佛身觀，適於列在大綱之中，因此，這樣的看法也被認爲是一種見解。若以這樣的見解而言，則認爲，以上結束大綱，以下對大綱做種種述說，成爲反覆懇摯的教誨。（pp.13-14）

【英譯】第四分述及「相」，藉著相可認知並分清各別的事物。第五分處理藉以區別佛陀的身體和其他人的身體的「身相」。我們不應在我們四周的世界的任何一處尋求「相」，同樣的，我們也不應在佛陀的身上尋求三十二大人相。（Conze, p.28）

佛果與法身——第五分將佛陀的肉身與實質存在作對

照。以下三分處理佛陀的「法身」，它被認爲佛果的絕對真實。法身可由三觀點加以考察：在第六分被認爲教義的最重要部份；在第七分被認爲智慧之果；在第八分被認爲福德的果報。（Conze, pp.29-30）

法身被認爲教義的最重要部分——第四、五兩分詳細解釋了一則深奧的教義。其中包含一種確定很獨特的因果觀念，因爲它必須處理一個超越因緣的「無爲」的特殊狀態。另一方面，目前的環境對宣揚如此卓越的智慧，似乎相當不宜。在現階段的歷史當中，我們發現自己置身於最惡劣的時代，佛教已完全衰微，所有人類皆極拙於處理心靈問題，而且當面臨聖人的智慧時，顯得極其愚痴。我們不免要質疑：當似乎無人能學習這些教理時，繼續努力宣揚它們有什麼意義？也無怪乎那些被託付以般若波羅蜜者，要絕望地問道：如何期待生於此世的人們，能相信、理解這樣的教義？佛陀爲解除其焦慮的疑問而回答道：甚至現世，也有菩薩具備察知這些教義所必需的三種資格。（Conze, p.30）

1. 身體具有特徵／身相：

【宇井】「相具足」（lakṣaṇa-saṃpad）的「相」是三十二相，羅什譯作「身相」。（p.13）

【中村】特徵——梵文爲 lakṣaṇa。漢譯爲「相」，指被稱爲佛之特徵的「三十二相」。即只爲佛所有，而不爲凡夫所

有的三十二種身體特徵。（註 42）

【梶芳】身相—— lakṣaṇa-saṃpad 被譯爲「相具足」、「相成就」，但羅什譯爲「身相」。相是三十二相， Walleser 將其德譯爲 Merkmal（特徵）。流支、笈多、玄奘、義淨等都譯爲「相具足」。（pp.123-124）

【長尾】據說佛陀具有作爲偉人的種種身體特徵。 主要的特徵稱爲三十二相，次要的特徵稱爲八十隨好， 此二者合稱爲「相好」。（舊註 16）

【平井】身相——身體的特徵、特相。 在此指僅存於佛，而不存於凡夫的三十二種特徵（三十二相）。（p.30）

【英譯】指一些特質，藉此以知道他。（Müller, p.115）

【英譯】「持有身相」也被論於第二十分 b〔《新譯》20-4 ～ 20-6〕、第二十六分 a〔《新譯》26-1 ～ 26-6〕、第二十七分。梵文 saṃpad ，在此譯爲「持有」，此外還有其他意義，可指謂「身相的殊勝 」或「身相的全部」。saṃpad 意謂個人在宗教生涯中的成就，此字常用以指戒、定、慧或涅槃的「成就」。

此經成立之際，有關福德與三十二相的話題，對一般佛教徒而言，顯然是有關聯的。因爲他知道，佛陀三十二相中的每一相，都是百件福德行所致。然而，他也可以根據上述第四分所論而推知：相信可修行六度以成佛，是錯誤的。現在，此一推斷更經由第五分而證實。認爲佛果實有，是係得自六度福德所致，實屬

錯誤。佛陀那具有偉人相的身體，確實是其福德的果報。但是，真正的佛，在其法身中並沒有這些身相。在其實體中，佛陀並不由任何事物而產生，也不與任何異於他的事物區分。基於信仰所見之佛陀，與基於智慧所見之佛陀，其差異是很容易看出的。而此智慧的觀點，被斷言是卓越的且最究竟的智慧。（Conze, pp.28-29）

2. 如來說：具有身體特徵，不是具有身體特徵／如來所說身相，即非身相：

【宇井】如來說相具足即非相具足——梵文爲 yā sā bhagavan lakṣana-saṃpat Tathāgatena bhāṣitā saivālakṣaṇasaṃpat，也可譯爲「如來所說的那個相具足，即此非相具足」。這種表現見於全篇。通常在此句之後的，是像「故被稱爲相具足 tenocyate lakṣaṇa-saṃpad iti」這樣的句子。相具足是俗諦，非相具足是真諦，最後的相具足應解釋爲以真諦爲根據的俗諦表現。（p.13）

3. 虛妄的：

【英譯】「虛妄」一詞，暗指大乘行者樂於引用的一段佛陀的言詞：「一切有爲法俱屬無益、無實、如幻、虛假而不可信賴，但，唯有愚者受其欺瞞。僅有涅槃即最高真實，能免於詐幻。」在此區分了兩種層面的真實——一邊是虛幻多樣的事物；一邊是無爲的實相。藉指出

將佛陀置於不實的有爲法是謬誤，以及藉觀想佛陀可見、特殊的外表而這樣做，本經在第五分爲第七、第二十六分預設張本。我們必須持平地認定佛陀是那超越因緣的無爲。此經一貫的關懷，即在捍衛此無爲，以免被誤解。此主題對它如此重要以致一再重現，在我們進一步做註釋時，我們將看到這種情形。(Conze, p.29)

4. 以身體特徵不是身體特徵／見諸相非相：

【宇井】「由相非相」(lakṣaṇālakṣaṇatas)，或作「作爲相非相」。漢譯譯爲「見諸相非相」、「由相無相」、「以勝相非相」。然而，「相非相」有種種的讀法，因此也會有問題。于闐譯中此處被還原爲 Yāvat Subhūte lakṣaṇam tāvat mṛṣā, tat vyākhyātaṃ lakṣaṇaṃ alakṣaṇam yajatasya Bhagavataḥ draṣṭavyam，因此，從這一點來看，「相非相」可看作「相是非相」的意味。在笈多直譯本作「此相不相如來見應」，這應是相當於此處後半的梵文的直譯。「見應」是 draṣṭavyam 之譯，「應」是 -tavya，羅什譯作「若見諸相非相，則見如來」，是很好的翻譯。(p.13)

【梶芳】見諸相非相——讀爲「見諸相非相時」，但真諦譯爲「由相無相」，玄奘譯爲「以相非相」，顯示相具足是俗諦，非相具足是第一義諦者。(p.124)

【英譯】將 lakṣaṇālakṣaṇatvataḥ 解作「從具有非相特性的相」比

名相

較順。M. de Harlez 譯爲「C' est par le non-marque de marquer que la Tathāgata doit être vu et reconnu.」(藉著無相指出如來應被看到和認識)是正確的。(Müller, p.115)

正信希有分第六

evam ukta āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat.
asti[1] bhagavan kecit[4] sattvā bhaviṣyanty (2anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ2) (3saddharmavipralopakāle vartamāne3) ya imeṣv evaṃrūpeṣu sūtrāntapadeṣu bhāṣyamāṇeṣu bhūtasaṃjñām[5] utpādayiṣyanti.
bhagavān āha.
mā subhūte tvam evaṃ vocaḥ. asti kecit sattvā bhaviṣyanty anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne ya imeṣv evaṃrūpeṣu sūtrāntapadeṣu bhāṣyamāṇeṣu bhūtasaṃjñām utpādayiṣyanti.
api tu khalu punaḥ subhūte bhaviṣyanty anāgate 'dhvani bodhisattvā mahāsattvāḥ paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne guṇavantaḥ śīlavantaḥ prajñavantaś[7] ca bhaviṣyanti[6] (8ya imeṣv evaṃrūpeṣu sūtrāntapadeṣu bhāṣyamāṇeṣu bhūtasaṃjñām utpādayiṣyanti8).
na khalu punas te subhūte bodhisattvā mahāsattvā

ekabuddhaparyupāsitā bhaviṣyanti
naikabuddhāvaropitakuśalamūlā[9] bhaviṣyanti api tu khalu punaḥ subhūte anekabuddhaśatasahasraparyupāsitā anekabuddhaśatasahasrāvaropitakuśalamūlās te bodhisattvā mahāsattvā bhaviṣyanti ya imeṣv evamrūpeṣu sūtrāntapadeṣu bhāṣyamāṇeṣv ekacittaprasādam[10] api pratilapsyante.
jñātās te subhūte tathāgatena buddhajñānena dṛṣṭās te subhūte tathāgatena buddhacakṣuṣā buddhās te subhūte tathāgatena.
sarve te subhūte 'prameyam asaṃkhyeyaṃ puṇyaskandhaṃ prasaviṣyanti pratigrahīṣyanti.
tat kasya hetoḥ. ([11]na hi subhūte teṣāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānām ātmasaṃjñā pravartate na sattvasaṃjñā na jīvasaṃjñā na pudgalasaṃjñā pravartate.
nāpi teṣāṃ subhūte bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ dharmasaṃjñā[12] pravartate. evaṃ nādharmasaṃjñā[13]. nāpi teṣāṃ subhūte saṃjñā nāsaṃjñā pravartate.[11])
tat kasya hetoḥ. sacet subhūte teṣāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ dharmasaṃjñā pravarteta sa eva teṣām ātmagrāho bhavet sattvagrāho jīvagrāhaḥ pudgalagrāho bhavet.
([14]saced adharmasaṃjñā pravarteta sa eva teṣām ātmagrāho bhavet sattvagrāho jīvagrāhaḥ pudgalagrāha iti.[14])

tat kasya hetoḥ. (15na khalu punaḥ subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahītavyo15) nādharmaḥ.
tasmād iyaṃ tathāgatena saṃdhāya16 vāg bhāṣitā.
(17kolopamaṃ dharmaparyāyam17) ājānadbhir dharmā eva prahātavyāḥ prāg evādharmā iti.

長老須菩提問：
「1世尊啊！在未來五百年2正法破壞時3，或許會有某些4眾生以爲現在正在解說的這些經句是眞實的5吧？」
世尊答：
「須菩提啊！你不可以這樣說：『在未來五百年正法破壞時，或許會有某些眾生以爲現在正在解說的這些經句是眞實的吧？』但是，須菩提啊！在未來五百年正法破壞時，確實會有6道德高尚、嚴守戒律、具備智慧7的大菩薩，以爲現在正在解說的這些經句是眞實的8。
又，須菩提啊！那些大菩薩將不只親近供養一位佛，也將不只在一位佛的地方培養善良的根性9。須菩提啊！他們將親近供養無量百千位佛，也將在無量百千位佛的地方培養善良的根性。那些大菩薩將對現在正在解說的這些經句產生清淨的信心10。須菩提啊！如來以佛智知道他們。須菩提啊！如來以佛眼看到他們。須菩提啊！如來了解他們。須菩提啊！他們全部都將積聚，且都將擁有無量無數的福德。爲什麼呢？(11須菩提啊！因爲那些大菩薩不生起有關我、眾生、壽者、補特伽羅的概念。須菩提啊！因爲那些

大菩薩也不生起有關法的概念[12]。同樣地，也不生起有關非法的概念[13]。須菩提啊！不論是概念或非概念，他們都不生起。[11]爲什麼呢？須菩提啊！因爲如果那些大菩薩生起有關法的概念，他們就是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。[14]如果生起有關非法的概念，他們就是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。[14]爲什麼呢？須菩提啊！因爲大菩薩不應執著法[15]及非法。因此，如來以密意[16]說：因爲知曉被比喻爲竹筏的法門[17]，所以即使是法也應該捨棄，何況是非法。」

集　　註

1.asti：

【宇井】譯爲「或」的是 asti。此梵語能譯爲「或」或是「確實」，作副詞用。未必只用於意謂「確實存在」。同樣的字也見於十一行和 p.41, 1.4〔譯者按：此頁碼乃指 Max Müller校訂本的頁數，請參照《梵文部》p.595〕。中亞本欠缺此一部份，但在 p.41, 1.4 之處，把 santi 當作實際的動詞。然而，即使文章簡潔，有缺字而不清楚，顯然也沒有使用其次的bhaviṣyanti，因此是不同的句子。（p.14）

2. 未來五百年／後五百歲：

【伊藤】後五百歲——後五百歲是指世尊滅後二千五百年。即出於《大方等大集經》卷五五之說，說釋尊滅後最初五百年是「解脫堅固」的時代，戒定慧三學具足；第二個五百年是「禪定堅固」的時代，諸比丘修禪定；第三個五百年是「多聞堅固」的時代，諸比丘只讀頌經典，而以多聞自誇；第四個五百年是「塔寺堅固」的時代，諸比丘只是建立堂塔，維持伽藍；第五個五百年是「鬥諍堅固」的時代，諸比丘忘記佛法，只爲自己的利慾從事鬥諍。而此中第一、第二稱爲正法千年的時代，第三、第四稱爲像法千年的時代，第五相當於末法萬年的時代。故現今經文中的後五百歲爲進入末法時代，此意謂惡世無信之世。（註 32 ）

【宇井】重複使用「世」、「頃」、「歲」等，已成此經的常用語。在于闐譯等，有時只有「後時」，有時只有「後五百歲」和「正法破滅時」並列。（p.14）

〔譯者按：宇井此處所說的「世」、「頃」，梵文分別爲 adhvan、kāla；歲指後五百年的年，但在梵文中後五百年是作 paścima pañcaśata ，並無相應的「年」字。〕

後五百歲的「歲」在梵本中和于闐譯中都沒有，是補上去的。注釋者及英譯者以此配《大集經》中五個五百歲的說法，認爲這是指第五個五百歲的鬥諍堅固，白法隱沒損滅之時。根據此種想法，不管佛滅度於何年，此處所言都是指從佛滅後二千年乃至二千五百年之

後。然而，絕不能認爲此經是離佛滅後那麽久的作品，也不能說羅什譯是佛滅後二千年乃至二千五百年中譯出的。另一方面，《中論》的青目釋說：「佛滅度後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法」，此後五百歲是指像法時期，因此，顯然相對於正法五百歲，把像法五百歲稱爲後五百歲。《大智度論》中，龍樹自己也說：「佛滅度後，五百歲後，有五百部」，《中論疏》的解釋也與此相同。不管佛滅是哪一年，《中論》或《大智度論》所說的佛滅度後都不可能是佛滅二千年到二千五百年，這一點是毫無疑問的。因此，此處的後五百歲應以像法配後五百歲來看，絕不應當作是《大集經》中的第五個五百歲。但真諦譯作「五百歲」，而其異本則爲五十歲，笈多直譯本作「五十」，其異本則作「五百」。《破取著不壞假名論》中也作「五十歲」，配人的壽命來解釋。其他漢譯本都作五百歲。梵本不論是中國本、西藏本或日本本也都作「五十」，出版者沒有寫本的根據，就直接改爲五百歲，中亞本缺這一部份，但因爲在第十四分〔《新譯》第二十一分〕的同一文中作「五十」，所以此處也可作「五十」。因此有「五十」、「五百」二說，在取決上是一個問題。從這點來看，直接說此後五百歲相當於《大集經》之說的後五百歲也是一種獨斷，然而先根據漢譯，視爲五百。以後再論述之。（pp.14-15）

【中村】第二個五百年代——梵文直譯爲「以後的五百年」（

paścimāyāṃ pañca-śatyāṃ）。釋尊滅度後五百年間，「正法」盛行於世，是教法、修行、覺悟三者都存在的時期；其次（第二個）的五百年間是類似正法的「像法」盛行時期，是有教法和修行而沒有覺悟的時期；此後是「末法」時代，有教法而沒有修行及覺悟的法滅時代，這種說法流行於後世。根據此說，第二個五百年是「像法」時代。然而，有關大乘佛教興起的年代，一般認爲是在佛滅後五百年，有宗教的變動，大乘經典才流行於世的。這一點在諸大乘經典的記載中可以明顯地看出來。因此，《金剛經》也接受這個觀念，而認爲在第二個五百年中，佛教將會混亂、產生變動。「像法」一詞未出現於《金剛經》。（註 43）

【梶芳】後五百歲——梵本也作「後五百歲，正法破滅發生的時候」（paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralopakāle vartamāne）。也有人以此配《大集經》的五個五百年之說而加以解釋。此五個五百年之說，是指佛滅後初五百年是正法時代，有教、行、解脫；其次五百年是像法時代，只有教和行，而無解脫；其後是末法時代，只有教，而無行和解脫，法滅時代來臨。然而，五個五百年之說是相當後期的說法，現在一般認爲，佛滅後經過五百年產生變動，大乘經典興起，《金剛般若經》也是在這種思潮中產生的。又，五百歲也有作五十歲的，但作五百歲者較爲普遍。（p.129）

【長尾】後世將佛教衰滅的歷史一面分成五個五百年（合計二

千五百年），一面分成三個時期，即最初五百年是正法時代，其次的五百年是像法(似而非法)時代，最後是末法時代(宗教活動的滅亡)。然而，現在此處所說的「後五百年」是指正法五百年之後的第二個五百年，以此爲正法衰滅的時代。（舊註 17）

【平井】後五百歲——佛教將其教法的推移分成三個時期。亦即正法（佛的教說、修行和覺悟同時存在的最初五百年）、像法(只有教法和修行存在，沒有覺悟的第二個五百年)、末法(只有教法存在，喪失修行和覺悟的第三個法滅時期)三個時期。此處所說的「後五百歲」，就是相當於第一個的正法時期終了，進入第二的像法的時期。但是，此爲後世盛行之說，係根據當時一般的思潮——相信在佛滅後五百年社會上起了變動，大乘經典在此時出現於世的想法——而成的。（p.33）

【英譯】我曾經把 Pañcāśati 改爲 Pañcaśati，因爲依照大乘佛教所言，此處所要表明的，顯然是在佛陀涅槃後五個五百年中的最後一個五百年。以下出自南條文雄先生所給我的《大集經》(*Mahāsannipāta-sūtra*）的摘錄，對此主題做了充份的解釋。《大集經》卷五五中，佛說：「於我滅後五百年中，猶於我法解脫堅固（得預流果 srotaāpana 者，被稱爲解脫者）；次五百年，我之正法禪定三昧得住堅固；次五百年，讀誦多聞得住堅固；次五百年，於我法中，多造塔寺得住堅固；次五百年，鬥諍言頌，白法隱沒，損滅堅固」(大正十三・

363a-b）。（Müller, pp.115-116）

【英譯】最後的五百年——從各部派的聖典得知：佛陀入滅之後，正法將逐漸式微，每五百年有一次更惡化的變遷。巴利文獻對此過程的說明見於*BT*. no. 22，我的*Buddhism*一書也對此理論加以解說（pp.114-16）。「最後的五百年」。是第五個五百年，那時佛教徒但知爭鬥與責斥，而正法則實際上業已消失。世親（Vasubandhu）描述這個世代說：

「這樣的世代終將來臨，

愚痴的狂潮掩覆一切，

佛教則僅餘一息尚存。」（Conze, p.31）

〔譯者按：*BT*指*Buddhist Texts through the Ages*, ed. E. Conze, 1954〕

3. 正法破壞時／正法滅時：

【宇井】在說正法破滅之處，作「正法破滅之時」〔譯者按：梵文爲「saddharmavipralopa-kāla」〕，然而這個「時」（kāla）在本節出現的三次當中，只見於第一次，不見於第二次和第三次，又在後節〔《新譯》第十四分〕出現的同一句中，這個「時」也被省略了。在笈多直譯本中，三個地方都有「時」這個字，然而省略也可以，因此，在此第一次就省略不譯。（p.15）

4. 有某些／頗有：

【南條】漢譯的六個譯本，同樣將此語譯爲「頗有 」，此在《阿含經》等譯爲「若有」。（p.132）

5. 以爲……是真實的／實信／實想：

【宇井】關於「以爲是真實的想法」，在于闐譯中，作爲須菩提發問的內容，而作「以爲不是真實的想法」。這可說是適當的。所以，在譯文中將「不」放入括弧中作爲補充。（ p.15）

「真實想」通常譯爲「實想」。羅什譯作「實信」。（p.15）

【中村】以爲是真實——梵文爲bhūta-saṃjñām（認爲是真實的想法），但是在于闐譯的同一處，Sten Konow 將其解讀爲 vitathām saṃjñām（認爲不是真實的想法）。（于闐原文爲 kūra saṃña）。（註 44）

【梶芳】實信——梵本作「bhūta-saṃjñām utpādayiṣyanti 」，譯爲「生起以爲是真實的想法」。流支譯作「生實相」，但真諦譯、笈多譯等作「生實想」。在此處，「想」比「相」是更適當的翻譯。（p.129）

【英譯】將很正確地理解它們。（Müller, p.116）

【英譯】將了瞭其真實——照字面解釋，是「將產生正確的概念」或「將對其真實萌生概念」。「正確的概念」，是那些「 賦有智慧者」才可能具有的。但此處藏有一個弔詭：一切概念實際上皆是虛幻不實，而「正確的

概念」，正如我們在本分第二部分所見，是完全不可能的。事實上，它不可思議，而這也是我們致力尋求它的原因。

以下列出四個理由，說明菩薩爲何瞭解此經的深義：

1. 因爲他們有三種成就。

2. 由於其過去所爲，他們理當獲致這三種成就：

(1a) 他們有良好端正的的行爲〔譯者按：此即《金剛經》梵本中所說的「具戒」〕。(2a) 因爲他們禮敬過去諸佛以奉行其咐囑及遵循其戒律。

(1b) 他們有崇高的品德〔譯者按：此即《金剛經》梵本中所說的「具德」〕，因爲 (2b) 他們於過去諸佛住世時已積累無數善行，而現在，他們收穫彼時植下的福德果實。

(1c) 就其已根除人、法的錯誤概念而言，他們有智慧〔譯者按：此即《金剛經》梵本中所說的「具慧」〕。在本分後半對此加以解釋，該處將列舉八種錯誤概念。(2c) 經文並未表述的過去世的行爲種類，使這些菩薩能於今世擁有如此多且可自在使用的智慧。然而，藉由《大般若經》，可知他們曾於長久的期間內，基於深厚的信念勤研聖典（參閱《八千頌般若波羅蜜經》第十品），同時，他們並「於過去的勝者 Jinas 之下盡其職責」《八千頌般若波羅蜜經》ii 79）。

總之，菩薩具足這三種成就，代表他們已成功地完成了在戒、定、慧這三面的訓練。雖然，第二種的「具德」與「定」顯然不對應，但我們不可忘記：「三昧」力是有德者才有的，他們具有美好的精神資質，這些係經歷累世才修得的。

當前的世局是如此惡劣，以致即便爲了對此教義產生一念的淨信，也須具備這三種殊勝的成就。這些成就使菩薩相信這些《金剛經》的教示，當他們聽聞並加以思惟之時，便感到滿心歡喜。

3. 因爲他們受助於諸佛。「他們被知道」等。以下的詞句係摘自大《般若波羅蜜多經》。我引用《八千頌般若波羅蜜經》x224，並於括號內引述師子賢（Haribhadra）的詮釋：「藉佛陀的力量、支持以及協助，一切菩薩摩訶薩得以聽聞這甚深的般若波羅蜜，因而謹記在心、背誦、精研、演述、闡釋、複述並抄寫它，並因而漸次証知真如。菩薩爲如來所知（以其天眼）；爲如來所支持（以其慧眼）；爲如來所見（以其法眼）；爲如來以其佛眼所觀察。」爲諸佛所助，這是何其遠大的幫助！「佛陀將眷顧並協助他。而一旦蒙受佛陀的眷顧與協助，他便不可能受到阻礙」（《八千頌般若波羅蜜經》x 223）。

4. 緣於他們已經獲致，並將繼續獲致的福德。在我們所處的現代，精神生命顯然居於衰退期，証悟看來不甚可能達成。而我們所能致力的，只是爲它奠立基礎，

以便未來情況好轉時能達成。「福德」即是用以表示這些基礎的詞語。（Conze, pp.31-33）

6.bhaviṣyanti：

【宇井】「有智慧」（prajñavantas）之後，梵本中有「bhaviṣyanti」一字，但省略亦可。（p.14）

7.具備智慧／有智慧：

【宇井】只有羅什譯缺「有智慧」。（p.15）

8.以爲現在正在解說的這些經句是真實的／於此章句能生信心，以此爲實：

【宇井】「以爲現在正在解說的這些經句是真實的」。ya imeṣv evaṃrūpeṣu sūtrāṃtapadeṣu bhāṣyamāṇeṣu bhūta-saṃjñām utpādayiṣyanti 這一句，如其所示，是用以形容菩薩大士，但重覆使用過於頻繁。笈多直譯本中沒有此句，其他漢譯中也沒有，因此宜將它省略，然而在羅什譯中似乎也有這一句，惟其譯文非常簡潔，不算明確。我想本來就有此句，因此依照梵本原封不動地譯出。（p.14）

「此等如此種類的經文云云」，是「這些如此種類經文云云」，然而在于闐譯中，僅作「如此」（tādṛśa），這是適當的。（p.15）

9.善良的根性／善根：

【長尾】善根是指能作爲根，產生德，招善果報的善行。（舊註 18）

【平井】善根——帶來善果報的善因，亦即功德的根本。（p.33）

10.產生清淨的信心／一念生淨信／一心淨信：

【南條】秦、魏、隋、玄將此語譯爲「淨信」，陳譯作「實信」，義淨則將此複合詞譯爲「一信心」。《無量壽經》中譯爲「歡喜信樂」（第三十五因願），和「信心歡喜」（第十八願成熟）。此語有「潔淨」等種種意義，詳見於加藤正廓氏之《願成就文和藏對辯》（東京築地三丁目令知會發行）。（p.144）

【英譯】我懷疑 ekacittaprasāda 的正確意思。Childers 以「ekacitta」爲形容詞，解作「有相同思想的」之意，並以「cittaprasāda」爲「對佛陀的信仰」。但是，「ekacittaprasāda」或許也可解作「由一心一意所產生的信仰」、「直接信仰」（immediate faith），在佛教，這也是一種被承認的信仰形式。參閱 *Sukhāvati*, pp.71, 108。（Müller, p.117）

11.〔菩薩沒有八種錯誤的觀念〕：

【英譯】以下的經文將解釋「真實的概念」緣何組成，並將列舉正被議論的菩薩「擁有智慧」的八項緣由。（Conze, p.33）

智慧的態度，在此定義爲：八種錯誤概念或虛妄假定的不生起。前四者指對某種個我的錯誤信念，流行於外道之間。「我」、「衆生」、「壽者」、「補特伽羅」等術語於第三分已曾出現，而它們幾乎是同義詞。佛教的用法將它們區分如下；

1. 沒有我的概念，亦即不相信五蘊之外，尚有一個自我存在。倘使誤以爲有「自我」，便會產生「這是我的、我在此處、這便是我」的謬說。

2. 沒有衆生的概念，亦即不相信有一持續個別的個體，而此個體在不同時候與他自己爲一，並能有效地區別其內在及外在的構成要素。

3. 沒有壽者的概念，亦即不相信在一有機的形軀之內，存在著一種統合的、賦予生命的力量，而此一力量由生及死，貫穿其一生。

4. 沒有補特伽羅的概念，亦即不相信有一永恆的實體存在，它在六道中一再轉生。

後四者指對法的本質的錯誤概念，流行於佛教徒之間：

5. 沒有法的概念，亦即菩薩知曉法並不存在，因而他們反對阿毗達磨論者對繁多個別法或終極實體的主張。

6. 沒有非法的概念。此基於兩個理由：

(a) 由否認這些繁多的法，而展開一廣大的空。此

「非法」固較諸法更真實，然而它亦不可成爲任何知覺的對象。

(b) 在此正視的「非法」，並非簡單明確的否定，因爲「空」在於肯定與否定之間，在於「是」與「非」之間。

7. 再者，這些菩薩完全沒有概念，因爲概念通常爲事物定立屬性，而且他們知道這樣的安排並不以真實爲據。

8. 他們也不是有「非概念」，因爲菩薩亦如其他人一般持續地覺察事物，儘管他們知曉這些概念與它們視爲當然的假定，根本不真實。（Conze, pp.33-34）

12. 有關法的概念／法相／法想：

【宇井】「法想」(dharma-saṃjñā）的法，在此經的此處，主要有二義：一如「法門」(dharma-paryāya），是「教」的意思；二是「法境」(dharma-viṣaya），即六境之中成爲意根對象的「事物」之意。 此處的法相當於後者。法至少有教義、善行、事物和理則四種意義，因此應視場合來決定其意思。又，在一詞中也可同時含有幾個意思。善法指善行，法性、法身指理則，此四義皆存於經中。（p.15）

【中村】有關事物的想法——梵文爲dharmasaṃjñā，在諸漢譯中譯爲「法想」，菩提流支譯作「法相」，鳩摩羅什譯作

「取法相」。一般而言，相對於小乘佛教說「人無我」（否定有實體的個人存在），大乘佛教說「法無我」（否定一切個人存在的構成要素的實體性），但是在這一節中很明顯地相對於「人無我」說「法無我」，藉由後者而附與前者基礎。佛教所說的「法」（dharma）一詞有非常多的意思，但是在此不妨解爲「有實體之物」。（此處的法比五位七十五法體系所考察的法，具有更廣的形上學意義）。（註 45）

法——梵文爲 dharma。此語特別意指「理法」時，被譯爲「法」。（註 47）

【英譯】在此，我們首先得到了一種暗示，亦即，大乘對「無我」（nairātmya）的理解有兩種層次的差異。相信人體內無「自我」，並不足够。非人的法亦須被視作自性空，且無別於其他諸法。本經在此宣稱，第二層次乃第一層次的必然結果，而且唯有第二層次，才能妨止再度陷入「個體的異端」。這樣的推理雖然難解，卻殊爲睿智：倘使不透過主觀的覺知行爲，將沒有任何各別的法能被理解。現在阿毘達摩說，覺知的特定功能，在於「留意」對象，「注意並確認」它，「執取」它。同樣地，在英語中，「perception」來自 per-CAP，而 capio 意謂「掌握、執取、緊握」。但是，執取任何事物，不管是法或非法，很自然地會包含偏愛的行爲，爲我愛、我見、我慢所束縛，因而不是無我。如《八千頌般若波羅蜜經》中所說：「此法被以與世間相反的

方法呈現出來。它教導我們不要執著事物，但世人都慣於執著任何事物」（Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā-sūtra, ed. R. Mitra, 1888. XV 305）。（Conze, pp.34-35）

13. 有關非法的概念／非法相／非法想：

【宇井】「非法」是法不存在的狀況，因此，「法」是指事物存在這方面而說的。「取」也同於「執」，有「固執」、「執著」之意。若將《般若經》中常說的「一切皆空」與此「不應取法想」相配，則可認爲「不應取非法想」相當於「不可著於空故，因此空亦復空」。（p.15）

【中村】藏譯解爲「因爲想、不想這樣的想法都不生起」（ḥdu śes daṅ ḥdu śes med par yaṅ ḥdu śes ḥjug par mi ḥgyur ro.）。（註 46）

14.〔段落說明〕：

【宇井】在「sacet adharmasaṃjñā pravarteta ..... pudgalagrāha」之後，梵本沒有 bhavet，但此最好作「bhaved iti」。笈多直譯本亦有此字。（pp.15-16）

15. 不應執著法／不應取法：

【中村】藏譯作「不可誤取法」（chos kyaṅ log par gzuṅ bar mi bya ste.）。（註 48）

16. 密意／以是義故：

【南條】玄奘和義淨同譯爲「密意」，因此，此處依照他們的譯法。馬博士〔譯者按：指 Max Müller〕也在其梵文的刊本中，加上註釋，說明他是根據笠原君向其報告玄奘是如此翻譯的，所以修改爲現在的拼法。亦即日本傳來的梵本的「sanvāya」，西藏梵本的「sanvaya」，中國梵本的「satvaya」，二者皆錯。（p.152）

【宇井】有關「隨此義」，梵本出版者Max Müller根據玄奘譯的「密意」，而直接作「saṃdhāya」。「密意」只見於玄奘譯和義淨譯，而未見於其他任何譯本。出版所依據的中國本、西藏本、日本本當然也沒有，因此，這是沒有根據的，是不恰當的。義淨譯只是模仿玄奘譯，在此場合，沒有它獨特的價值。關於玄奘譯的「密意」，也有以爲其原文不只是 saṃdhāya，也是 abhiprāya、abhipretya，也被認爲可能含有玄奘唯識說的意味，因此不能以爲，在梵本及其他漢譯中找不到根據而做的修正，是不妥當的。在三種梵本中分別作 sanvāya（日本本）、saṃsanvaya（西藏本）、satvaya（中國本），都未具意義，但此顯然是 samanvaya 的筆誤。中亞本缺此前後的三頁，在于闐譯前後文句有變動，沒有此字。漢譯作「以是義故」（羅什譯、流支譯）、「爲如是義故」（真諦譯）、「此義意」（笈多譯）。無論如何，用「義」字多少已經有些意譯了。梵文出版者改爲「五百」〔譯者按：參照前面「未來五百年」條〕與改

爲「密意」，無論如何都太過大膽了。（p.16）

〔譯者按：有關「密意」一詞在西藏本的梵本中到底爲何？南條説是「sanvaya」，宇井卻是説「saṃsanvaya」。〕

【中村】以此意趣——Max Müller 採用 saṃdhāya 作其原文，並根據笠原研壽的暗示（玄奘譯作「密意」者）和 E. Burnouf 的解釋（*Lotus de la Bonne Loi*, I, p.343），解爲「在隱含的意義下」（in a hidden sense）。Conze 根據無著的註釋及藏譯，沿襲此而譯爲「以隱含的意義」（with a hidden meaning）。漢譯作「以是義故」（羅什譯、菩提留支譯、義淨譯）、「如是義故」（菩提流支譯）、「爲如是義故」（真諦譯）、「此義意」（笈多譯）等，但藏譯作「de las dgoṅs te」，因此 Max Müller 的推斷就更可確定。所以，可譯爲「以此意趣」。（註49）

【梶芳】以是義故——流支譯、真諦譯、笈多譯等和羅什譯相同，玄奘譯、義淨譯作「密意」。梵本出版者 Max Müller 參考此玄奘譯而作「saṃdhāya」，但此應作 samanvaya 才是（宇井伯壽著《大乘佛典の研究》p.30）。再者，Walleser 以 saṅghāya 取代 saṃdhāya，而譯爲 Deshalb ist durch den Tathāgata der Gemeinde dieses Wort verkündet worden.（Walleser, op. cit. S.143）。又，中村元、紀野一義譯註的岩波文庫本作「以此意趣」（參照前揭文庫本註 49）。長尾雅人譯・中央公論社世界名著《大乘佛典》更進而譯爲「由於考慮此點」。（pp.129-130）

【英譯】以密意（with a hidden meaning）——由表面看來，在佛陀所說的這段話中，「法」一詞意謂著「美德」，這正是 Buddhaghosa 、 Woodoard 與 I. B. Horner（*BT* 77）所理解的。但是，若不將「法」當作道德的，而當作形而上的術語，意指「實體」，則本經在此便揭示了這個譬喻的「隱義」。此一解釋方法係假設，擁有充份善巧方便的佛陀常選擇，對下根和上根有不同的意義，因而皆有助於兩者的詞語。（Conze, p.35）

〔譯者按：*BT* 指 *Buddhist Texts through the Ages*, ed. E. Conze, 1954〕

17. 被比喻爲竹筏的法門／法如筏喻：

【南條】筏喻法門——世親菩薩的《金剛經論釋》（義淨譯，縮刷往六之三十九）說：「經云：是故如來以密意宣說筏喻法門，諸有智者，法尚應捨，何況非法。此中有何密意，頌曰：證不住於法，爲是隨順故，猶如捨其筏，是密意應知。謂於經等法，非增上證所住處故，即得證已，應捨彼法，如到彼岸捨棄其筏，於增上證是隨順故，應須收取，如未到岸，必憑其筏，是名密意。一筏之上，有其取捨，故名爲密，若是自餘，非順證法，理須捨故」〔譯者按：大正二五・876c〕。頌文是無著菩薩所造（縮刷從往六之二十一到二十二左）。又，功德施菩薩的《金剛經破取著不壞假名論》（唐地婆訶羅 Divakara 日照譯，縮刷往六之五十左）

說：「若善法亦不取者，佛何故三無數劫積集資糧？是故經言：以是義故，如來常說如筏喻者，法尚應捨，何況非法。此義云何？如欲濟川，先應取筏，而彼岸已，捨而去之。世尊亦爾，欲度苦流，假資糧筏，超一切果，登涅槃岸，樂因尚離，何況苦因。如《象脅經》中說：若出生死，證涅槃界，愛、非愛果，法、非法因，一切皆捨」〔譯者按：大正二五・889a〕。根據這些論中所說，可知筏喻法門之意。（p.152）

【宇井】指筏喻之說存於他經，由於存在於很多經中，影響很大，但哪一部經才是最早的呢？（p.16）

【中村】筏喻法門……——筏喻在很多經典中都有記載。例如 *M. N. I.* p.135.（evam eva kho bhikkhave kullūpamo mayā dharmmo desito nittharaṇatthāya no grahaṇatthāya. kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pag eva adhammā. 比丘們啊！我爲了要使你們超越、不生執著而說筏喻之法。比丘們啊！你們應正解筏喻，法尚須捨離，更何況非法。）唯識說的始祖彌勒提到，法有教示之法和證得之法二種，將教示的法喻爲筏（*Uttaratantra-śāstra,* ed. by Johnston, v. 20, p.18f.）。（註 50）

【梶芳】筏喻——《中阿含經》卷五四《阿梨吒經》說：「云何我爲汝等長夜說筏喻法？欲令棄捨，不欲令受。……世尊告曰：如是我爲汝等長夜說筏喻法，欲令棄捨，

不欲令受。若汝等知我長夜說筏喻法者，當以捨是法，況非法耶」（大正一・764b-c）。*MN.* Vol. I, *Alagaddūpama-sutta* 說：「Kullūpamaṃ vo bhikkhave dhammaṃ desissāmi nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya, taṃ suṇātha, sādhukaṃ manasikarotha, kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānatehi dhammā pi vo pahātabā, pag eva adhammā.」(*MN.* Vol. I . pp.134 -135。又，請參照《增一阿含經》卷三八，大正二・759c-760a）。再者，稱友的《俱舍論疏》說：「於一切有爲中的涅槃是爲無餘涅槃。若是如此，則於有漏中有無餘涅槃之故，於有漏中有有離之性乃爲至當，又道諦是如何呢？說法門就有如筏喻，智者連法都捨，更何況是非法之故，道諦也有出離，故一切有爲是有離」(sarvasya saṃskṛtasya nirvāṇam iti nirupadhiśeṣa-nirvāṇam. yady evaṃ sāsravasya tad astīti bhavati sāsravaya saniḥsāratva-yogaḥ mārga-satyasya tu katham. kollopamaṃ dharma-paryāyam ājānadbhir dharmā api prahātavyāḥ prāg eva-adharmā iti mārga-satyasyāpi niḥsaraṇaṃ kalpata eveti. sarva eva saṃskṛtāḥ saniḥsārā bhavanti. *Abhidharmakośa-vyākhyā,* 1, p.21, E. Conze, op. cit., p.32）。(p.130)

【長尾】渡河用的筏，在渡河之後就應該捨去，扛著筏走路是愚笨的。同樣地，當透過此藉由語言而被說示的法，而領悟到真理時，也應捨去此法，可不執著語言。非法更應捨棄。此筏喻見於諸經典。（舊註22）

【平井】筏喻——以人渡河之時，藉由筏（教法）從此岸（迷的世界）到達彼岸（覺悟的世界）後，就捨棄其筏，不再看它一眼，比喻依據教法而獲得覺悟者，連教法也不可執著這件事。此喻用於教示修行中勿將目的與手段混淆的場合。此喻在其他很多經典中也被提到。例如《中阿含經》卷五四《阿梨吒經》（大正一・764b-c）、《增一阿含經》卷三八〈馬血天子品〉第四十三（大正二・759c-760b）等。（p.33）

【英譯】此段亦被引用於《俱舍論疏》（*Abhidharmakośa-vyākhyā*）。（Müller, p.118）

【英譯】末了所提及的，是有關舟筏的譬喻，大乘行者自說一切有部的經典得知此譬喻。它同時也出現於巴利三藏，而我摘錄 Woodward 對《中尼柯耶》（*Majjhima Nikāya*）的翻譯：「比丘們啊！我以舟筏爲喻，教你這法應當被棄置，而非隨你同行。如果一個人假舟筏之助而渡過了長河，由充斥著疑惑和恐懼的此岸，到達那安全並免於憂懼的彼岸，這時候，此人便不再把這舟筏扛在肩頭。儘管它對他確實曾發生過大用，他也要將它丟掉，不再使用它。如此，比丘們啊！瞭解了舟筏的譬喻，我們務須委棄正道，更遑論那邪道」。（Conze, p.35）

舟筏之喻顯示，諸法應被視爲暫時的，是達到目的的手段。「空」即諸法的否定亦然。此一推論在其他地方

以「agada」(藥)的譬喻加以說明。此藥能治癒任何疾病，然而當其療效發生時，即須隨著疾病同時捨棄它，因爲持續服用它，只會令人再病一場。當這被稱作「空」的藥劑治癒了執著存有的痼疾時，亦應捨棄它。再去執著空，其弊亦猶如執著有。在獲取圓滿的智慧之後，又持續服用「空」的藥劑，這僅會使他自己再度罹患疾病。(Conze, pp.35-36)

無得無說分第七

punar aparaṃ bhagavān āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat. tat kiṃ manyase subhūte asti sa kaścid dharmo[2] yas tathāgatenānuttarā[(1] samyaksaṃbodhir ity abhisaṃbuddhaḥ[1)] kaścid vā dharmas tathāgatena deśitaḥ.

evam ukta āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat. yathāhaṃ bhagavan bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi nāsti sa kaścid dharmo yas tathāgatenānuttarā samyaksaṃbodhir ity abhisaṃbuddhaḥ nāsti dharmo yas tathāgatena deśitaḥ.

tat kasya hetoḥ. yo 'sau tathāgatena dharmo 'bhisaṃbuddho deśito vā agrāhyaḥ so 'nabhilapyaḥ. na sa dharmo nādharmaḥ.

tat kasya hetoḥ. asaṃskṛtaprabhāvitā[4] hy āryapudgalāḥ[3].

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來[(1]所證得的最高覺悟[2, 1)]存在嗎？如來所演說的教法存在嗎？」

長老須菩提答：

「世尊啊！世尊所說的意思，照我的理解是，如來所證得的

最高覺悟不存在，如來所演說的教法也不存在。爲什麼呢？因爲如來所証得的或所演說的，都是難以了解、不可言喻的。它不是法，也不是非法。爲什麼呢？因爲聖人[3]爲無爲所顯現[4]。」

集　　註

〔全分說明〕：

【英譯】大乘行者樂道佛陀的開悟並非一件真正的事實，而且佛陀所教之法亦不應被誤解爲明確事實的明確教授。在大《般若波羅蜜多經》中，本分的主題被詳加處理。出自《八千頌般若波羅蜜經》的類似部分，或將有助於說明它，同時顯示其與以下基本教義的關聯：（1）諸法無相（2）諸法空（3）諸法如。

（1）在《八千頌般若波羅蜜經》viii 192 中，須菩提問道：「所以，萬法並不真正爲如來所全知？」世尊回答：「萬法不確定，正是其本性使然。它們的真性是無性，而無性是它們的真性。因爲萬法唯有一種相，即無相。這便是萬法並不真正爲如來所全知的原因。因爲没有兩種法性，諸法僅有一種性質。而此諸法的真實性質，便是無性。唯其無性，是其真性。因此，一切可能的執著皆當摒棄。」（2）至於空，《八千頌般若波羅蜜經》 xvi 313-14 中已有論及。須菩提問道：

「當無人可能獲致完全的覺悟時，世尊焉得能謂完全的開悟難得，甚爲難得？因爲，由於諸法性空，便没有任何能得開悟這樣的法存在。倘使萬法皆空，則由於法的教示，我們有意捨棄的那個法也不能存在。所證之法及能證（終極真實）之法——所有這些皆空。準此，我傾向於認爲完全的覺悟容易得，不難獲致。」世尊回答：「完全的覺悟確實難以獲致，因爲它不可能發生，因爲它實際上不能發生，因爲它没有提供任何可資識別的立足點，也因爲它不適於虛妄表象的揑造。」(3)與如的關係在《八千頌般若波羅蜜經》xxvii 453有説明，其中須菩提問道：「世尊啊！如果外在於如，便没有任何個別的法能被捕捉，那麽堅立於如之內的那個法、或者將知此完全覺悟的那個法，抑或明示此法的那個法，又是何者？」世尊回答：「外在於如，便没有任何個別的法能被捕捉，亦無任何法得以堅立於如之內。首先，此如是不能被捕捉的，遑論那能堅立於其內者。如不知完全的覺悟，而且在法的架構上，也没有已知、將知與現知完全覺悟者。如並不能明示它，而且在法的架構上，也無有能明示它之人。」以上三段引文應足以令此教義更爲明晰。(Conze, pp.36-37)

1.anuttarā samyaksaṃbodhir ity abhisaṃbuddhaḥ：

【宇井】Edgerton 對「以爲此即無上正等覺而現證」(anuttarā

samyaksaṃbodhir ity abhisaṃbuddhaḥ）有種種說法，這或許是因爲他認爲 iti 用以表示其前面的句子爲「這是正等覺」，故沒有注意到 iti。iti 包含前面的句子，爲現證的目標。（p.16）

2.dharma：

【宇井】此處的「法」，並非只有簡單的意思而已，可視爲主要指「理法」，甚至指理所顯現之處。應把它看作是在敘述經中最重要的想法之一，在理解上有深入洞察的必要。最初之文也被認爲很莊重。（p.16）

【英譯】此法亦即終極的實體，無論以其客體或主體的形式，皆不能被執取，亦即當它被聽聞之際，不得被執爲法或非法。它不可言說，亦即當它被弘揚之際，人們必須意識到，此言說係針對如此超越高遠，以致言語不能觸及的某事而發。它不是法，不是能被分別思惟的個別事物。它不是非法，不是法的否定。在心理學上，否定只有在避免被試圖提出的肯定時才有意義。只要沒有正面陳述的企圖，否定便也同樣失去其意義。易言之，作爲畢竟空的諸法，並不可被否定。

本分最末一句藉著點出隱藏其後的決定性理由，而適當地歸結了此一論證，即：「這個如來所全知並教示的法」，是究竟無爲的真實。（Conze, pp.37-38）

3. 聖人／賢聖：

【中村】聖者們——可認爲直接指諸佛、正覺之人。（註 55）

【英譯】聖人（āryapudgala）雖未必是菩薩， 但他們全都是已進入涅槃道的人。 （Müller, p.118）

【英譯】據傳統的說法，聖者分爲八種，亦即須陀洹、斯陀含、阿那含與阿羅漢（參閱第九分），各有一向「聖道」前進者，及一臻至「果位」者。他們被尊爲「聖者」以對比於「愚痴凡夫」，愚痴凡夫在第二十五分及第三十分將再被提及。事實上，佛教將人區分作兩種等級：「凡夫」與「聖人」（ārya），兩者分屬不同的生存空間〔譯者按：指六道或六趣中不同的道或趣〕，而分別被稱爲「在世者」與「出世者」。唯有聖人真正活著，而凡夫則在愚痴無知、漫無目的的情況下茫然度日。聖人因不滿於庸常的生命模式，便致力於精神的重生，以佛教術語來說，此即所謂「證道」。易言之，他們已擺脱有爲法，而轉向通往涅槃的大道。唯有他們，才真正可謂「踐履其道」。凡夫過份著意的世間法，障蔽了他對涅槃的洞識。然而，透過長期修禪觀，他也能臻至這樣的境地：每當世間俗務在其面前生起時，他能將之視作障礙或可憎之物而全心地加以摒絶。當這種嫌惡之心成爲一種根深柢固的習性時，最後他必能以無爲的涅槃爲目標，「他終止凡夫的生涯」，而「成爲聖人族中的一員」。覺音（Buddhaghosa）在其《清淨道論》一書的第二十一與二十二章中，對這種情形加

以詳盡而明晰的解釋。其後，聖弟子便漸次不復爲像我們這種凡夫的動機所驅使，此動機是追求私利和誤對感覺事物信以爲真二者混合的心態，其中並包含了大量的貪、瞋與痴。與涅槃對照，所有俗事顯得無聊平凡，而涅槃自身逐漸成爲一切事物的幕後驅力。如此，則「無爲」〔譯者按：即不受條限制者〕似乎成爲一種條件，無作似乎成爲有所作爲，而無住似乎變成被局限於一確定個體之內。（Conze, pp.38-39）

4. 爲無爲所顯現／以無爲法而有差別：

【宇井】「由無爲所顯」（asṃskṛta-prabhāvita），羅什譯作「有差別」，菩提流支譯作「得名」，其他漢譯則有「所顯現」之意。在于闐譯中，此處的字不明確，但作「使知道」（jñāpyamāna（？））。英譯者〔譯者按：指Max Müller〕譯「無爲」爲「不完善」，譯「所顯現」爲「力量」，但這是和所說的聖人不一致的。此處的聖人直接指佛，當然亦可視爲一般的聖人。把「無爲」譯爲不完善，就佛教而言是不可以的。若譯作「不琢磨、不修飾」，則還可以，然而實際上，此應視爲術語，若作爲術語，則不應該用「無爲」以外的意味。由無爲所顯者不是非法，且本是無爲本身者不是法，因此是不可取、不可說。又，在由無爲所顯的狀態方面，才有差別，才能得名。「被顯現」（prabhāvita）譯爲「所顯」。理解此節結果一定會開悟，但是就此處的意趣而言，

佛本來就是佛，不是得道而後才成佛的。亦即法是不可取的。所以，佛由得道到涅槃一字不說，即是不可說。總之，一切是絕對的，沒有容納相對的餘地。(pp.16-17)

【中村】無爲法——還原爲原文則爲asaṃskṛta-dharma(非作爲被造的事物而存在者)。不是「顯現爲現象的存在」(有爲法 saṃskṛta-dharma)，指在現象背後的「絕對者」、「無限定者」、「作爲存在根源的無規定者」。「無爲」(asaṃskṛta)在說一切有部等小乘佛教的教學中，被認爲是「存在」(＝法)，所以譯爲「無爲法」。梵文原文中僅作「asaṃskṛta」，在英譯中常被譯爲「the Unconditioned」。(註51)

因爲是由絕對自身所顯現之故——梵文爲 asaṃskṛta-prabhāvitā hy ārya-pudgalāḥ。prabhāvita 一詞有種種的解釋，因此此句梵文的意思很難確定。Conze 舉出種種的用例，揭示如下的五個翻譯爲例。即「聖者們 1.是從絕對者而生(arisen)；2.作爲絕對者的結果而成爲有力者(become mighty and powerful, thrive)；3.由於絕對者而成爲優勢(prevail)；4.藉由和絕對者有關係而傑出(excel)；5.藉由絕對者而被認可(recognized)、而被賦予特徵(characterised)、而被顯現(revealed)。並舉出"Because an Absolute exalts the Holy"(因爲絕對者提昇聖人們)作爲他自己的翻譯。如它所說，此譯最接近 Walleser 的譯文"durch das Nichtgewirkte ausgezeichnet

sind nämlich die Edlen.”（因爲藉由無爲，貴人們被賦予特徵）。詳細地說，此句意謂「因爲聖人們從純屬現象的存在，提昇爲無限定的絕對者而活躍著」。漢譯中，真諦譯作「一切聖人皆以無爲真如所顯現故」，他之後的諸譯意思大致相同。藏譯作「ḥdus ma bgyis kyis rab-tu phye baḥi slad duḥo」。（註 56）

【梶芳】無爲法——梵文爲 asaṃskṛta-dharma。有爲法（saṃskṛta-dharma）是作爲被造事物而現象化之存在，相對於此，無爲法意指在現象背後無限定、無規定之存在的根據，也被譯爲「the Unconditioned」。原文中的 asaṃskṛta-prabhāvitā hy ārya-pudglāḥ，羅什譯爲「一切聖賢皆以無爲法而有差別」，流支譯爲「何以故？一切聖人皆以無爲法得名」，真諦譯爲「何以故？一切聖人皆以無爲真如所顯現故」，笈多譯爲「彼何因？無爲法顯明聖人」，以下玄奘譯和義淨譯都把 prabhāvita 譯爲「顯現」。Conze 在他所著《金剛般若經》的 Glossary 中（pp.98-99）譯爲「絕對者提昇聖者們」（an Absolute exalts the holy persons），又這些聖者是透過第九分中所提須陀洹（Streamwinners）、斯陀含（Once-returners）、阿那含（Never-returners）、阿羅漢（Arahats）之道而獲得的四種人。Conze 舉出以下五種用例：這些聖者們是1.從無爲（the Unconditioned）生（have arisen, or have been produced）；2.作爲無爲的結果而成爲有力者（become mighty and powerful）而興盛（thrive as a result of it）；

3.藉由無爲而佔優勢（prevail by means of it）；4.藉由和無爲有關係而變得卓越（excel as a result of their contact with it）；5.藉由無爲而被承認、被賦予特徵、被確立（recognized, or characterised, or defined by the Unconditioned）。又，Conze 舉出 Walleser 所譯的「因爲藉由無爲，貴人們被賦予特徵」（Durch das Nichtgewirkte (asaṃskṛta) ausgezeichnet sind nämlich die Edlen.），認爲與自己的翻譯最接近。藏譯作「ḥphags-paḥi gaṅ-zag rnams ni ḥdus-ma-byas kyis rab-tu-phye-baḥi slad-tu.」（因爲很多聖人藉由無爲法而被開示（prabhāvanā））（北京版，Vol. 21, 252-6-1. 又，參照中村、紀野共譯，岩波文庫本 137 頁）。（pp.143-144）

【平井】無爲法——梵文爲asaṃskṛta dharma（不是作爲被造的事物而存在者）。即是指離因果關係、超越生滅變化的常住絕對的存在。與此相對的有爲法，梵文爲saṃskṛta dharma（被造的事物），指由因緣所造出的生滅變化的現象。（p.35）

【英譯】Harlez 譯爲：「因爲殊勝的實體，對此而言，並非這樣真實完美的產物」。如果在佛教文獻中，saṃskṛta 能用作「完美」之意，而且prabhāvita 可用作「力量」的話，那麼我的翻譯〔譯者按：Max Müller 的翻譯爲「Because the holy persons are of imperfect power」（因爲聖人不具完善的力量）〕就是正確的，但即使如此，「因爲」〔譯者按：由於在 asaṃskṛtaprabhāvita 之前有 tat kasya hetos

（爲什麼呢？），所以此句有表原因之意。〕還是很難解。（Müller, p.118）

【英譯】因聖者藉絶對而提升——此句梵文殊難翻譯，原文如下：asaṃskṛtaprabhāvitā hy ārya-pudgalāḥ。（Conze, p.38）「絶對」由字面觀之，係指「無爲」，而根據世親（Vasubandhu），在此則意謂不可區別者。本經帶著對邏輯的明顯而有意的輕忽，宣稱這無所關聯的「絶對」卻可與某些人建立關係。這是個很難理解的概念，而一個難解的字被選擇來表詮它。「提升」——梵文爲prabhāvita，蘊含著許多意義，而「提升」〔譯者按：英譯作「exalts」〕是我所能找到的最恰當的譯語。吾人也可以說「爲……所而榮耀」、「由……獲取力量」、「因……而卓越」，或「從……獲得尊榮」。總之，此概念是：聖人「出」自無爲，由它「造」，由它「産生」。與無爲結合的結果，他們變成强而有力，他們「興旺」。藉由無爲，他們「優越」與「傑出」。最後，他們也經由無爲而被「確認」、「賦予特徵」或「定義」，就某種意義而言，他們藉無爲而彰顯。無爲正是他們真實的本質，而此一概念在第九分有進一步的發展。（Conze, p.39）

依法出生分第八

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vemaṃ (1trisāhasramahāsāhasraṃ lokadhātuṃ1) saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo ‘rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo dānaṃ dadyāt api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahu puṇyaskandhaṃ prasunuyāt.

subhūtir āha.

bahu bhagavan bahu sugata sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ (3puṇyaskandhaṃ prasunuyāt3).

tat kasya hetoḥ. yo ‘sau bhagavan puṇyaskandhas tathāgatena bhāṣitaḥ askandhaḥ[4] sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tasmāt tathāgato (5bhāṣate puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha iti5).

bhagavān āha.

(6yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vemaṃ trisāhasramahāsāhasraṃ lokadhātuṃ saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo ‘rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo dānaṃ dadyāt (7yaś ceto

dharmaparyāyād antaśaś[8] ([10]catuṣpādikām api[9] gāthām[10])
udgṛhya parebhyo vistareṇa deśayet saṃprakāśayed[11] ayam
eva[6]) tato nidānaṃ bahutaraṃ[12] puṇyaskandhaṃ prasunuyād
aprameyam asaṃkhyeyam.
tat kasya hetoḥ. ato nirjātā hi subhūte tathāgatānām
arhatāṃ samyaksaṃbuddhānām anuttarā samyaksaṃbodhir
ato nirjātāś ca buddhā bhagavantaḥ.[7])
tat kasya hetoḥ. ([13]buddhadharmā buddhadharmā iti
subhūte 'buddhadharmāś caiva te[13]) tathāgatena bhāṣitāḥ.
tenocyante buddhadharmā iti.

世尊問：
「須菩提啊！你認爲如何？如果有一位善男子或善女子，將充滿三千大千世界[1]的七寶[2]，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來，他或她會不會因爲那樣做，而積聚許多福德？」
須菩提答：
「世尊啊！會積聚許多。善逝啊！會積聚許多。那善男子或善女子會因爲那樣做，而積聚許多福德[3]。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：福德的積聚不是福德的積聚[4]。所以，如來說福德的積聚[5]。」
世尊說：
「但是，須菩提啊！如果([6]有一位善男子或善女子，將充滿三千大千世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來；([7]又，如果另有一位善男子或善女子，即使[8]只[9]從這

個法門取四句偈[10]，詳細地爲他人演說[11]、闡明，那麼後者[6)]會因爲那樣做而積聚更多[12]，多到難以估量、難以計數的福德。

爲什麼呢？須菩提啊！因爲許多值得尊敬、完全覺悟的如來，他們的最高覺悟都是由此生出的，而且諸佛世尊也都是由此生出的。[7)]爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：佛法不是佛法[13]。所以是佛法。」

集　　註

〔全分說明〕：

【英譯】作爲福德結果之法身——法事實上不得被執取或教授，因爲它既不是實體，也不是非實體。然而，因爲會產生福德，所以法的聽聞與教授並非無用。（Conze, p.39）

1. 三千大千世界：

【伊藤】三千大千世界——三千大千世界就是指我們居住的世界的全體。《俱舍論》〈世間品〉說：集合一千個我們所居住的世界稱爲一小千世界，集合一千個小千世界稱爲一中千世界，集合一千個中千世界稱爲一大千世界。此大千世界完整地說應爲三千大千世界。（註37）

【宇井】三千大千世界是指一切的世界。原本集一千個世界稱爲一小千世界，集一千個小千世界稱爲一中千世界，集一千個中千世界稱爲一大千世界。大千世界是千乘三次的結果，因此也稱爲三千大千世界。這裡的三千不是所謂三千、四千等實際的數目，而是由被提到三次的千而成的意思，用現在的話來說，是千的三次方。只說爲大千世界也可以，因此在佛教內多用此。然而，在一般社會上常常說爲三千世界。然而此不是指實際數目的三千個世界，而是省略三千大千世界的大千。三千大千世界的內容是千的三次方，因此是十億個世界。然而，通常稱此爲千百億個世界。實際上千在此不是實際的數目，這是以千爲單位而成的百億之數。把十億說爲百億，好像是不正確的，但在印度億的位數有過變遷，中國剛開始翻譯它的時候，億是比現在少一位數的，因此現在的十億變成百億，未必是錯誤。由於遵照古的慣例，後來也說爲百億，又說爲千百億。而千百億原本已經符合實際數目，因此，也有根據這一點直接把它視爲實際數目的。奈良大佛的蓮弁，即有其實例。參照第二十八分〔《新譯》第十五分〕的註。（p.17）

【中村】廣闊無邊的宇宙——梵文爲 trisāhasra-mahā-sahasra-lokadhātu（三千大千世界）。集一千個世界稱爲小千世界，集一千個小千世界稱爲中千世界，集一千個中千世界稱爲大千世界。因爲大千世界的千被說了三次，

所以稱爲三千大千世界。是一千的三次方的世界，亦即十億個世界，但因爲是意指無數的世界，所以意譯爲「廣闊無邊的世界」。（註 57）

【長尾】三千大千世界——是「全宇宙」之意。有太陽和月亮，而且分爲四大州等的，乃是一個世界，集一千個這種世界稱爲一小千世界，集一千個小千世界稱爲一中千世界，進而集一千個中千世界爲一大千世界。總稱這三種千世界爲三千世界或三千大千世界。（舊註 23）

【平井】三千大千世界——古代印度所相信的世界觀。佛教也沿襲此。即以須彌山爲中心，其周圍有四大洲、九山八海，以此爲一個小世界。此被當作是我們所居住的世界。集一千個此小世界爲一小千世界，集一千個小千世界爲一中千世界，又集一千個中千世界爲一大千世界。此大千世界是千的三次方的世界，因此也稱爲三千大千世界。此一三千大千世界是一佛教化所及的範圍。（p.37）

【英譯】參閱 Childers,《巴利語字典》的 Lokadhātu 條。（Müller, p.119）

【英譯】百億世界的世界體系——此大致相當於我們所謂的銀河系。佛教學者依據其大小區別三種宇宙：（1）包含 1000 太陽、1000 月亮、1000 贍部（Jambudvipa）洲、1000 天界、1000 地獄等的宇宙。（2）包含 1000 個上述第一種世界的宇宙。（3）一個更大的宇宙，即此處

所言及、包含1000個上述第二種世界的宇宙。（Conze, p.40）

2. 七寶：

【伊藤】七寶——七寶就是舉出七種作爲此世間寶物的代表者。關於此七種，有種種的異說，通常指金、銀、琉璃、珊瑚、瑪瑙、赤珍珠、頗梨等七種。或合金銀爲一寶，以金銀、瑪瑙、硨磲、瑪瑙、珊瑚、琥珀、珍珠爲七寶。（註38）

【中村】七寶——《法華經》中，說是金、銀、琉璃、硨磲、瑪瑙、真珠、玫瑰。《無量壽經》中，琉璃以下爲玻璃、珊瑚、碼瑙、硨磲。《大智度論》中，銀以下爲毗琉璃、頗梨、硨磲、碼瑙、赤珍珠。（註53）

【梶芳】七寶——指金、銀、琉璃、頗梨、車渠、赤珠、馬瑙。請參照《長阿含經》卷十八〈閻浮提洲品〉、《大樓炭經》卷一〈閻浮利品〉、《起世因本經》卷一〈閻浮洲品〉。關於七寶的種類，在諸經論中並不一致。例如《無量壽經》卷上沒有頗梨、赤珠，而加上珊瑚、琥珀；《法華經》卷四〈授記品〉中沒有赤珠，而加上玫瑰；《大阿彌陀經》卷上和《平等覺經》卷一中沒有赤珠和瑪瑙，而加上珊瑚和琥珀，有如此之差異。（p.150）

【長尾】七種寶物的名稱，及其列舉的方式有種種的不同。如

列舉金、銀、琉璃、玻璃(水晶)、硨渠、赤珠、瑪瑙七種即爲一例。(舊註24)

【平井】七寶——七種寶石之意。關於此七種的算法，依各經論而有所不同。《大智度論》卷十(大正二五・134a)列出金、銀、琉璃、頗梨、硨磲、瑪瑙、赤珍珠七種。(p.37)

3.積聚許多福德／得福甚多：

【英譯】由布施所致之福德，決定於所施之物的價值，以及領受者的素質。含有七寶的布施之物，在第十一分、第十九分、第二十八分、第三十二分a〔《新譯》32-1～32-2〕中亦有言及。它們是：金、銀、琉璃、珊瑚、寶石、鑽石與珍珠。當這些最珍貴的物質被大量地布施給最受尊崇的如來時，這番布施必產生不可計數的福德。這種事在現代人聽來可能是費解的。如來已具足所需，他們當然不會使用這些金、銀等等，所以，這些布施怎麼會對如來有益？如果用以疏解匱乏者的苦難，供給他們所需，以及他們將愉快地使用的物品，不是更有意義？佛教說最好的布施係由理智的施者，給予理智的受者，在這樣的陳述當中，難道不含藏著對窮人徹底無情的漠視？吾人所熟悉的常識一定無法認同這樣的陳述。或許這一主題必須再加深思熟慮，而只要是以實際的慷慨行動爲主導的布施，其福德的果實亦將格外豐碩。(Conze, pp.40-41)

4. 不是福德的積聚／非福德聚：

【宇井】「非聚」是「非福聚」的省略。在漢譯中，只有笈多直譯本和義淨譯沒有「福」字，不過笈多直譯本的異本有「福」字。然而，以下全部可看到這種省略。這是此經特有的慣例。（p.17）

【英譯】福德聚〔譯者按：「聚」，梵文作「skandha」，英譯爲「heap」，中譯爲「堆」〕——福德保證來生更加幸福舒適，或增進修行的機會與成就。說福德「聚」，是因爲人們在多生多世中所獲得的福德，通常被視作爲達成各種不同目的而作的積蓄。但此「聚」實際上是「非聚」，因爲它所有的成分都只是空，而且沒有任何實存之物能把那些成分合成屬於任何人的「一堆」。（Conze, p.41）

5.bhāṣate puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha iti：

【英譯】或者此句應該是「bhāṣate apuṇyaskandhaḥ puṇyaskandha iti」，即「他說非福德聚是福德聚」。此對後面幾節經文並不適當，但經典的風格是會變化的。（Müller, p.119）

6. yaś ca ..... yaś ca ..... ayam eva：

【宇井】「其中」是補充上去的。作「yaś ca, yaś ca」（以及），是指二者是並列敘述的，其後馬上接有 ayam eva，因此，爲了指 ayam eva 是後者，在此應該補上「其

中」。（p.18）

7.〔段落說明〕：

【英譯】出自財施的福德，可說很大，而出自法施的福德是不可估量的、不可計數的、「不可思議的、無與倫比的、無量的」，正如《八千頌般若波羅蜜經》iii 71所說。做大財施能帶來很「大」的果報——來世的財富或尊榮，或甚至往生於天道。然而，法施卻能獲得更大的果報，他們的道行將突飛猛進，而最終他們將證得大徹大悟的佛陀的法身。

因爲，「此法門」亦即般若波羅蜜的特殊重要性，在於它是諸佛開悟、證成佛果的根本因素。「由之而生」一句，這又是大《般若波羅蜜多經》中一再出現的句子。我引用《八千頌般若波羅蜜經》xii 254-5當中的一段：「般若是諸佛之母。諸佛由她而生。因爲是她向他們展現全知，諸佛如來的全知皆是由她而生。一切現在、過去、未來諸佛，都是藉此般若波羅蜜而證得圓滿的開悟」。般若波羅蜜既是成佛之因，亦是成佛之果。「諸佛的全知由她而生」，因爲，當他們尚在菩薩位時，般若波羅蜜多的研習使他們能證得佛果。「相反地，般若波羅蜜亦是全知所帶來的成果」(《八千頌般若波羅蜜經》x 210-II)，因爲諸佛向能聽聞者揭示般若。事實上，可以說般若「即是諸如來的真身，正如世尊所說：『法身即諸佛、即世尊。比丘啊！你們切

莫將這個色身當作是我身。比丘啊！你們應當透過法身的成就來見我』。但那如來身必須被視爲是般若所致的成果」(《八千頌般若波羅蜜經》 iv 94)。般若以及講授般若所致之福德，在此被聲稱爲成佛的「真正決定性因素和條件」(《八千頌般若波羅蜜經》iv 95)。但是，當無爲顯然受制於條件時，就必須有限制，如我們在下文所見。(Conze, pp.41-42)

8.antaśas ：

【南條】此爲《無量壽經》中「乃至一念乃至十念」的「乃至」的原語，相當於 at least 。此外，如把眼、耳、鼻、舌、身、意說爲眼乃至意，這種省略的「乃至」的原語爲 yāvat ，英語爲 as far as or until 。(p.166)

【宇井】「至少」是梵文 aṃtaśas 。此與作「aṃtamaśas」者相同，一般譯爲「乃至」，但這是表示最小限度的「乃至」，也譯爲「下至」。因此，「至少」在此是適當的譯法。(p.18)

9.只：

【宇井】「只」爲 api 之譯。 api 應作「尚且」，然而前面作「至少」，因此語勢上譯爲「只」。(p.18)

10. 四句偈：

【伊藤】四句偈——關於此四句偈也有異說，未見定論，但總而言之，是指《金剛經》中一句、二句乃至四句的偈等。此經文中常說：「於此經中受持乃至四句偈等」，或「於此經中乃至受持四句偈等」。故可解作：即使受持此經的小部份，其功德也是無量無邊的。（註 39）

【宇井】註釋者把由四句組成一偈，具體視爲地某個偈，然而此經中只有兩處有偈，因此認爲指此二偈，實際上是不適當的，所以不該那樣解釋，理應是指某句或短文的意思，（偈的原語也指諺語、格言等）。未必是詩形的偈。然而，原文作「四句偈」，當然應視爲詩形的偈，但在意思上，偈是不恰當的。或許偈是短而詮釋重要意趣的文體，因此，爲了指有此意思的文句，而說爲「偈」。又，規定由四句組成，因此在「偈」的前面加上「四句」。偈也指三十二字的散文，若如此，則由四句組成是很奇怪的。（p.18）

【梶芳】四句偈——《金剛仙論》卷四（大正二五・821a）說：「此言一四句偈者，莫問偈及長行，但使表法身理足者，以爲一四句偈，不取說因緣事等經文爲一四句偈也」。然而，《金剛經纂要刊定記》卷四（大正三三・205c）說：「謂以一句詮一義，一義爲一句，四義方成一偈，一異有空常無常等，皆各有四句。然今經四句，人說不同，有說取無我、無人、無衆生、無壽者

爲四句，有說取若以色見我等爲四句，有說一切有爲法等爲四句，有說但於一經之中隨取四句經文，便爲四句，有說始從如是，終至奉行，方成四句，然上諸說皆非正義。如凡下明正義，斯則約有無等爲四句也。謂第一是有句，第二是無句，第三是亦有亦無句，第四是非有非無句，文義兼備，故云最妙，以此四義能通實相，即是四門」。因此得知關於四句偈有種種說法。但是，後揭吉藏的解釋大概最爲妥當。若說是由四句所組成的偈，則被認爲具有詩的形式，但在此大概不適宜認爲指具體的東西。不如解爲此經中的任何句子或短文之意。（pp.150-151）

四句偈——《大毘婆沙論》卷一七八（大正二七・892b）說：「若時菩薩心勇猛故，經七晝夜，一足而立，不瞚而視，以一伽他讚嘆於佛，而無一念懈倦之心，齊此名爲精進波羅蜜多圓滿」。又，《優婆塞戒經》卷一（大正二四・1037a）說：「有人於無量世無量佛所，受持讀誦十二部經，亦不能得解脫分法，有人唯讀一四句偈，而能獲得解脫分法，何以故？一切衆生心不同故」。（p.193）

【平井】四句偈——大概是此經中的某一句或短文的意思。（p.37）

11. 演說／說：

【中村】說給〔……〕聽——梵文爲 saṃprakāśayet，但在藏譯解

爲「正確地說」(yaṅ dag par rab tu ston na .....)。(註 59)

12. 更多：

【宇井】「更多的」(bahutaram)是有格變化的，和前節没有格變化的副詞「多」(bahu)不一樣，它是修飾福聚的形容詞。(p.18)

13. 佛法不是佛法／所謂佛法者，即非佛法：

【宇井】「須菩提啊！此等是非佛法」的梵文是「Subhūte ，buddha-dharmāś caiva te」，但關於 ca，在笈多直譯本中此處並没有這個字。又，在梵本第二十三分中也有同樣的文句。即使没有此字也可以。因爲在第十分的二處、第十九分、第二十分、第三十一分中都各有此一句，但都没有 ca。在有 ca的情況中，也要譯爲「而且」。ca 若是取 eva 的意思，則是再一次加强 eva。(p.18)

【平井】佛法者即非佛法——不限於此例，在《金剛般若經》中反覆使用「A 非 A 故 A」這種表現形式。鈴木大拙博士早就注意到這種表現形式，把它當作般若的「即非論理」。(參照〈般若經の哲學と宗教〉《鈴木大拙全集》第五卷所收，昭和四三年，岩波書店等)。(pp.37-38)

【英譯】專屬佛陀之法——梵字「佛法」(buddha-dharna)可純指

諸佛獨有的屬性，或指佛陀那衆所周知的十八項特徵（參閱 *BT* no.140），抑或指法身的要素。就勝義而言，它們並非真的是可歸給佛的特性。在絶對之中，没有主體及屬性、佛陀及佛法的區分，因此它們並非佛陀之法。它們也不專屬於佛陀，而乃遍及一切，如以下第十七分 d〔《新譯》17-12～17-15〕所見。佛法超越思想範疇，因此，每人應於其自身體悟它們。

第六分至第八分對法身的考察，將我們帶領至存在的顛峰。在那裡，空氣非常稀薄，我們不由得時而感到暈眩。對我們而言，精神的喜馬拉雅山不會比聖母峰或 Kangchenjunga 容易攀登。（Conze, p.42）

〔譯者按：*BT*指*Buddhist Texts through the Ages,* ed. Conze, 1954〕

一相無相分第九

[1] tat kiṃ manyase subhūte api nu (3srotaāpannasyaivaṃ bhavati3) mayā srotaāpattiphalaṃ prāptam iti.
subhūtir āha.
no hīdaṃ bhagavan. na srotaāpannasyaivaṃ bhavati mayā srotaāpattiphalaṃ prāptam iti. tat kasya hetoḥ. (4na hi sa bhagavan kaṃcid dharmam āpannaḥ.4) tenocyate srotaāpanna iti. na rūpam āpanno na śabdān na gandhān na rasān na spraṣṭavyān na[5] dharmān āpannaḥ. tenocyate srotaāpanna iti.
saced bhagavan srotaāpannasyaivaṃ bhaven mayā srotaāpattiphalaṃ prāptam iti sa eva tasyātmagrāho bhavet sattvagrāho jīvagrāhaḥ pudgalagrāho bhaved iti.
bhagvān āha.
tat kiṃ manyase subhūte api nu sakṛdāgāmina[6] evaṃ bhavati mayā sakṛdāgāmiphalaṃ prāptam iti.
subhūtir āha.
no hīdaṃ bhagavan na sakṛdāgāmina evaṃ bhavati mayā sakṛdāgāmiphalaṃ prāptam iti. tat kasya hetoḥ. na hi sa kaścid dharmo yaḥ sakṛdāgāmitvam āpannaḥ. tenocyate

sakṛdāgāmīti.

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte api nv anāgāmina[7] evaṃ bhavati mayānāgāmiphalaṃ prāptam iti.

subhūtir āha.

no hīdaṃ bhagavan nānāgāmina evaṃ bhavati mayānāgāmiphalaṃ prāptam iti. tat kasya hetoḥ. na hi sa bhagavan kaścid dharmo yo 'nāgāmitvam āpannaḥ. tenocyate 'nāgāmīti.

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte api nv arhata[8] evaṃ bhavati mayārhattvaṃ prāptam iti.

subhūtir āha.

no hīdaṃ bhagavan nārhata evaṃ bhavati mayārhattvaṃ prāptam iti. tat kasya hetoḥ. na hi sa bhagavan kaścid dharmo yo 'rhan nāma. tenocyate 'rhann iti.

saced bhagavann arhata evaṃ bhaven mayārhattvaṃ prāptam iti sa eva tasyātmagrāho bhavet sattvagrāho jīvagrāhaḥ pudgalagrāho bhavet.

(9, (10tat kasya hetoḥ.10) aham asmi bhagavaṃs tathāgatenārhatā samyaksaṃbuddhenāraṇāvihāriṇām[11] agryo nirdiṣṭaḥ.

(12aham asmi bhagavann arhan vītarāgaḥ.12) na ca me bhagavann evaṃ bhavati arhann asmy ahaṃ vītarāga iti.

sacen mama bhagavann evaṃ bhaven mayārhattvaṃ prāptam iti na māṃ tathāgato vyākariṣyad araṇāvihāriṇām agryaḥ subhūtiḥ kulaputro na kvacid viharati tenocyate 'raṇāvihāry araṇāvihārīti.[9)]

(世尊問[1]：)

「須菩提啊！你認爲如何呢？預流者[2]會自以爲[3]已經達到預流者的境界嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不會。預流者不會自以爲已經達到預流者的境界。爲什麼呢？世尊啊！因爲他不入於任何一境中[4]。所以，他被稱爲預流者。他不[5]入於色、聲、香、味、觸、法中。因此，他被稱作預流者。世尊啊！如果預流者還自以爲已經達到預流者的境界，他就是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？一來者[6]會自以爲已經達到一來者的境界嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不會。一來者不會自以爲已經達到一來者的境界。爲什麼呢？因爲實際上全然沒有一來這樣的境界可得。所以，他被稱爲一來者。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？不還者[7]會自以爲已經達到不還

者的境界嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不會。不還者不會自以爲已經達到不還者的境界。爲什麼呢？世尊啊！因爲實際上全然沒有不還這樣的境界可得。所以，他被稱爲不還者。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？阿羅漢[8]會自以爲已經達到阿羅漢的境界嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對不會。阿羅漢不會自以爲已經達到阿羅漢的境界。爲什麼呢？世尊啊！因爲實際上全然沒有叫作阿羅漢這樣的人。所以，他被稱爲阿羅漢。

世尊啊！如果阿羅漢自以爲已經達到阿羅漢的境界，他就是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。

(9爲什麼呢？[10]世尊啊！因爲值得尊敬、完全覺悟的如來說我是無諍者[11]中最殊勝的一位。世尊啊！(12我是阿羅漢，是離欲者。12) 但我不自以爲是阿羅漢，是離欲者。世尊啊！如果我自以爲已經達到阿羅漢的境界，如來就不會說：『須菩提是無諍者中最殊勝的一位，是善男子。他不住於任何一處，因此被稱爲無諍者。』9)」

集　註

〔全分說明〕：

【英譯】小乘四聖——第七分已談到了「聖人」，並宣稱他們已超越了業報與有爲生命的差別。然而，聖典卻在其他地方告訴我們：須陀洹等，緣其所作所爲而獲取殊異的果報。這樣的矛盾當如何解決？答案也見於第七分的如下說法：無有一法能透過語文被捕捉或表達。結果是，沒有任何聖人能把果報執爲己有。因爲聖人所獲致的任何事物，本質上都是無爲的空，而且假設有個別的主體或「自我」能分擔或擁有果報，顯然也是錯誤的。（Conze, p.43）

1. 世尊問／世尊曰：

【宇井】開頭的「世尊曰」在笈多直譯本和玄奘譯中都有，因此即使是後來所加，還是加上的好。（p.19）

【英譯】此詞句雖未見於梵文寫本，但見於隋代 (A.D. 589-618) 達磨笈多的漢譯中。（Müller, p.120）

2. 預流者／須陀洹：

【南條】srotaāpanna此複合詞是聲聞四果中的第一在秦、魏、陳中音譯爲「須陀洹」，隋譯直譯爲「流入」，玄奘、義

淨二譯義譯爲「預流」，預備進入之意，即入聖者之流之意。（p.175）

【伊藤】須陀洹果（srota-āpanna）——是小乘四果中最初的預流果。即完全斷盡三界的見惑——迷於道理的煩惱——的果位，因爲開始列入聖者之流，所以稱爲預流果。但因尚未斷盡迷於事實的煩惱〔譯者按：指思惑〕，因此必須再往生欲界七次。詳見《俱舍論》。（註 42）

【宇井】「預流者、一來者、不還者」，也可說爲「預流、一來、不還」，是四向四果中者，包含「向」和「果」而說。于闐譯没有說「不還」這一段。或許是因疏忽而脱落的。四向四果是小乘之說，四個順序是固定的，缺一不可。（p.19）

【中村】須陀洹——爲梵文 srota-āpanna 的音譯。意譯爲「預流」、「入流」。意指斷除迷誤，始入聖者之流者。是「四向」或「四果」即小乘佛教聖者階位中的初位。直譯爲「入流」，但本書譯爲「登上永遠平安之流者」。（註 58）

【梶芳】須陀洹（srota-āpanna）——進入流中之意，因此也被意譯爲「預流」或「入流」。爲部派佛教表示聖者階位的四向及四果的初位。意即須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢各分爲向（-prati-pannaka）和果（-āpanna, -āpatti-phala），如須陀洹向（srota-āpatti-pratipannaka）、須陀洹果（srota-āpanna, srota-āpatti-phala）等，合稱爲四向四果，也稱爲四雙八輩。《大毘婆沙論》卷四六云：「復

次，若初得果，是四果中最初果者，乃名預流，餘則不爾。復次，若初得果，是四向四果中最初果者，乃名預流，餘則不爾。復次，若初得果，是四雙八輩補特伽羅中最初果者，乃名預流。……問：以何義故名預流耶？答：流爲聖道，預者謂入，彼入聖道，故名預流」（大正二七・240a）。（pp.159-160）

【長尾】以下（9a-9d）〔《新譯》9-1～9-10〕依次所舉的預流、一來、不還、阿羅漢，從原始佛教以來，被認爲是修行者的實踐階段。把最初覺悟的階段稱爲「預流」，亦即「入（教之）流」，獲得此覺悟則稱爲「獲得預流果」。其次的「一來」是覺悟更深，但還會再一次下生到人界的階段。「不還」指不會再返回人界的階段。最後的「阿羅漢」是斷盡一切煩惱，證得涅槃之悟的最高階段，然而尚不等於佛陀。（舊註26）

【平井】須陀洹——梵文srota-āpanna的音譯。直譯爲「入流」，意指斷除迷誤，初列聖者之位者，預流也被漢譯爲入流。後出的斯陀含、阿那含、阿羅漢同爲部派佛教表示聖者的階段，相當於其初位。部派佛教分修行的階段爲向著境地修行的階段（向）和由此而到達的境地（果），將前偈四個階段列爲四向四果，其初位爲須陀洹向、須陀洹果。（p.39）

【英譯】srota-āpanna是到達第一淨化階段的人，按字面的意思，是指入流〔譯者按：指聖人之流〕的人。第二階段是sakṛ-dāgāmin，即一來者。第三階段是anāgāmin，即不

還者。但他生於梵天，在那裡成爲阿羅漢並且可能進入涅槃。（Müller, p.120）

【英譯】把出世道區分作四個層次，每一層次皆以不同形態的聖人爲標幟，這是整個佛教教義中很珍貴的成分。今天我們遠望這些住於超越境界的聖人，不容易看出個中的區別。然而，如果深入認識這四類聖人的標準定義，將有助於我們了解經文中的蘊義。這四聖是：1.「須陀洹」，他斷了三結，即「見結」〔譯者按：指我見〕、「戒取結」〔譯者按：指行邪戒〕和「疑結」〔譯者按：指疑正理〕。2.「斯陀含」減輕了貪瞋，而3.「阿那含」則致力於全盤捨棄。4.「阿羅漢」終於捨離五上分結，即，色愛結〔譯者按：貪著色界五妙欲之煩惱〕、無色愛結〔譯者按：貪著無色界禪定境界之煩惱〕、掉結〔譯者按：色界、無色界二界衆生心念掉動，而退失禪定之煩惱〕、慢結〔譯者按：二界衆生恃自凌他，驕慢之煩惱〕、無明結〔譯者按：二界衆生痴闇之煩惱〕。（Conze, p.44）

3. 以爲／能作是念：

【宇井】「起這樣的想法」是常見的句型，用以翻譯像 srota-āpannasya 這種屬格後面有 evaṃ bhavati 的句子。其意思是「生起如此的想法」、「有這種的念頭」。若 api nu 在句子的開頭，則成爲疑問句。其前面還有 tat kim manyase，因此可只譯作「如何」。或詳細地譯爲「你

認爲……嗎？」，當然也可以。（p.19）

4. 不入於任何一境中／無所入：

【中村】因爲没有得到任何一物——梵文爲 na hi sa kaṃcid dharmam āpannaḥ，但藏譯作「de ni ci la ḥaṅ shugs pa ma mchis paḥi slad du ste」，dharma 一詞未被譯出，因此，它充其量也只是「事物」之意。（註 60）

5.na：

【宇井】「不入於法」的梵文脱落 na。英譯認爲有 na 而把它譯出。（p.19）

6. 一來者／斯陀含：

【南條】sakṛdāgāmin此第二果之名，秦、魏、陳三譯音譯爲「斯陀含」，隋譯直譯爲「一來」，玄奘、義淨二譯譯爲「諸一來者」。（p.175）

【伊藤】斯陀含果（sakṛd-āgāmin）——四果中的第二位，亦即一來果。即雖斷欲界迷事之惑，即遭遇事而迷的煩惱。但欲界有九品煩惱。其九品煩惱中，只斷除前六品，尚殘留後三品的果位，稱爲一來果。由於後三品的煩惱，而有不得不再一次受生此欲界中的勢力，故稱爲一來果。因此，一來果之名是意味再一次生到此欲界。（註 43）

【中村】斯陀含——爲梵文 sakṛdāgāmin 之音譯，意譯爲「一來」。爲四向四果即小乘佛教聖者階位中的第二位。直譯爲「來一次者」。在印度，據說覺悟的聖者不再受生，但斯陀含只再一次轉生於天或人的世界，之後就證悟，死後即不再受生於天或人的世界。即一旦在人的世界獲得此果，必往生天上，然後再回來人世間入涅槃。或者，一旦在天界獲得此果，先往生人世間，再還回天上入涅槃。如此必定會在天上和人間往來一次，故亦稱一往來果。（註 61）

只再轉生一次的覺者——參照註 61。（註 62）

【梶芳】斯陀含—— sakṛdāgāmin 之音譯。意譯爲「一來」或「一往來」。在四向四果中，次於須陀洹，位居第二者。一般相信一旦到達此位，只要再轉生到天或人的世界一次就會證悟，便不再受生於天或人的世界。若在人間進到此位，得斯陀含果，則往生天界，再返回人間而後入涅槃。又，若在天上得此果，則往生人間，再還回天界入涅槃，如此必定會在天界和人間往來一次。參照《大毘婆沙論》卷五三等。（p.165）

【平井】斯陀含——梵文 sakṛdāgāmin 的音譯，直譯爲「來一次者」。即再一次轉生到天界或人界而後證悟，此後便不再輪迴於天界或人界之意。依據此意，也被漢譯爲「一來」、「一往來」。相當於前揭四向四果的第二位。（p.40）

7. 不還者／阿那含：

【南條】秦、魏、陳三譯將此果名音譯爲「阿那含」，隋譯直譯爲「不來」，玄奘、義淨義譯爲「諸不還者」。（p.177）

【伊藤】阿那含果（anāgāmin）——四果中的第三，亦即不還果。即完全斷除前述欲界迷事之惑，已經不再受生到欲界的階位，因此，不還果之名是不再回到欲界之意。（註 44）

【中村】阿那含——爲梵文anāgāmin之音譯，意譯爲「不還」、「不來」。直譯爲「絶不再回來者」。指斷盡欲界煩惱的聖者。此聖者斷盡欲界的煩惱，在死後往生色界、無色界，因爲不再受生於欲界，所以稱爲不還、不來等。爲小乘佛教聖者階位即四向四果中的第三位。（註 63）

【梶芳】阿那含—— anāgāmin之音譯，意譯爲「不還」或「不來」。是四向四果中的第三位。指斷盡欲界煩惱的聖者。一旦到達此位，便斷盡欲界的煩惱，死後往生色界、無色界，不會再受生到欲界，因此被稱爲不還或不來。參照《大毘婆沙論》卷一七四、一七五等。（p.167）

【平井】阿那含——爲梵文anāgāmin的音譯，直譯爲「絶不再回來者」。即斷盡欲界的煩惱，死後不再度受生欲界之意。依據此意，也被漢譯爲「不還」、「不來」，是四向四果中的第三位。（p.41）

8. 阿羅漢：

【南條】arhan—— 聲聞四果中的第四果，秦、魏、陳、玄、義五譯均作「阿羅漢」，是主格單數的音譯字，和佛十號中的第二同一語。但爲表示佛和聲聞的區別，此字用作佛的通號時，義譯爲「應供」，指聲聞的果位時不用義譯，而用音譯。三十年前在西京嘗試講解漢籍時，曾對宿儒、一般人問羅漢的名義，他們的回答都說羅漢不是單一的，而是像十六羅漢、十八羅漢或五百羅漢那樣，乃多數並列的漢子。然此語完全不是那個意思，而是「應得供養者」之意，是三福田中的僧寶，因此譯爲「應供」時，可直接解作佛寶，或把佛說爲「大應供」而相對於聲聞的「小應供」。又常將阿羅漢簡稱爲羅漢。梵文連聲法中 e 和 o 之後的 a 不發音，這是外連音的規則，因此在單獨使用此語時，很自然地就把 a 省略掉了吧。例如把 Namas 改爲 namo（南無）時，在其後出現的 amitāyus（無量壽）或 amitābha（無量光）開頭的 a 和其語尾的一個音節或兩個音節被省略，而唸作「南無彌陀」，或僅唸爲「彌陀」。又將「阿修羅」（非天）唸成「修羅」等等，不勝枚舉。古來羅漢的梵文雖然也有「殺賊」和「不生」之義，然而殺賊之義是陽性名詞 ari（敵或賊）+√han（殺）= 依主得名〔譯者按：指藉由依主釋而形成有殺賊之義的 arihan〕，二語合成名詞 arihan，而有殺賊之義，但從原來√arh（應）+ at = 爲他〔譯者按：梵文的現在分

詞有爲他和爲已二種。爲他指該現在分詞所表示的動作是爲別人而發，爲已則爲自已〕現在分詞 arhat（應），不能直接看出其義。應用所謂的「梵語多含」，隨意附加種種意義，對這一點尤應注意。且以同一漢字來寫完全不同的梵音，像這樣的例子也頗多。把佛所證之道說爲菩提（bodhi），也把它譯爲「道」或「覺」，原是√budh（知、覺）→bodh＋ i。然而，此《金剛經》的對話者須菩提（ Subhūti）也譯爲「善實」、「善現」或「妙生」，接頭詞 su（善、妙）＋√bhū（有、在、實在、顯現、生出）＋ti，用「菩」來音譯「bo」和「bhū」二音，而用「提」字來音譯「dhi」和「ti」二音。此等常可作爲語言學中的一個研究項目，今舉其一二例而已。（p.179）

【伊藤】阿羅漢果（arhan）——四果中的第四位即阿羅漢果，是完全斷盡三界的見惑、思惑的階位。見惑是迷理之惑，是迷於道理的煩惱，而思惑是迷事之惑，指迷於事實的煩惱。斷盡此等一切煩惱，不再受生到此三界的聖者，稱爲阿羅漢。阿羅漢的名義已如前述，故在此省略。以上的四果中，前面的預流、一來、不還都還必須學習，因此稱爲有學聖者，只有第四的阿羅漢，斷盡三界的煩惱，已盡辦三界的所作，不須再學習，因此常稱爲無學聖者。（註 45）

【宇井】須菩提顯然被視爲阿羅漢，也被稱爲善男子。一般來說，儘管他不能知解菩薩乘，然而菩薩乘這一個重要

的教說在此經中被提出，且所答都很正確。由此可知，區別菩薩乘和聲聞乘並使其對立，大多是中國教判論的餘弊。使所有衆生都入無餘涅槃，通常指灰身滅智，但這不合於菩薩乘的意趣，因此不應該只以小乘的法相來解釋。又，即使說須菩提得阿羅漢果，就小乘而言，也只是有餘涅槃，談不上任何利他。然而，要是那樣的話，就與此經的意趣不一致，且此經的意趣變得不可解。因此一定要全部視爲大乘。（p.19）

【中村】阿羅漢——爲梵文 arhat 之音譯。意指「應該被尊敬的人」。漢譯爲「應供」。參照註 66。（註 64）

參照註 64。四向四果的最高位。原語的語源意義爲「有價值的人」，因此有值得世間尊敬供養者之意味，本來也被列爲佛陀的十號之一。然而，在後世用以指小乘佛教的理想的修行者。（註 66）

【梶芳】阿羅漢—— arhat 之音譯，通常意譯爲「應供」、「殺賊」、「不生」。應供意謂值得尊敬供養之人，古時候指佛而言，被列爲佛的十號之一，但在部派佛教中，變成指理想的修行者。殺賊是 arihan（arihat）的譯語，與阿羅漢爲同義詞，ari 是賊，han（hat）是殺的意思，賊指煩惱。不生是從 a-ruh 而來，意味煩惱等的不生。又，《中阿含》《舍梨子相應品教化病經》卷八，在給孤獨長者和舍梨子的問答中說長者得四向四果（大正一・458 cff.）。（p.169）

【平井】阿羅漢——梵文 arhat 的音譯。原意爲「應被尊敬的人、有價值的人」。即應被尊敬的修行者、修行完成者之意。本來被用爲佛和覺者的同義詞，但到了大乘佛教，區別佛和阿羅漢的不同，阿羅漢被當作佛弟子所能到達的最高階位。依據值得世人尊敬、供養者之意，也被漢譯爲「應供」。（p.42）

9.〔段落說明〕：

【英譯】此段提到了所有小乘教派聖典中非常著名的一節，其中佛陀列舉他的八十大弟子，每一位都在修道上有傑出的成就。他們當中，舍利弗是「智慧」第一，意指他善於阿毘達磨的解析（參閱 p.81）。但在《般若波羅蜜經》，這位在上座部與說一切有部的著作中爲次要人物的須菩提，卻被認爲是解說「般若」及「空」的第一人（《八千頌般若波羅蜜經》 xvi 306，xxvii 454）。*Aṅguttara Nikāya*〔譯者按：即《增支部》〕（i 24）稱他是觀慈悲而證得阿羅漢果的弟子，而且他毫無分別與限制地說法，是「得無諍三昧人中最爲第一」。（Conze, pp.44-45）

佛說須菩提是住於無諍者中最殊勝的一位，那麼，什麼是住於無諍？梵字a-raṇā是出現於這些經典之中寓義繁多的字彙之一。這個字可用以表示免於糾紛、戰鬥、爭鬥，亦即無損；它也可用表示免於情慾或其他染污，亦即清淨；或者它還可用以意謂須菩提獨住，

遠離塵囂，在一處偏僻的林中，在寂靜與無諍之中。倘使一個人擁有心靈的內在平靜，而且能以平和的態度待人，他便是「無諍」。須菩提深邃的內觀正是他的悲行所綻放的美麗花朵。（Conze, p.45）

10. 爲什麼呢：

【中村】「這是爲什麼呢？」——藏譯中無此句。（註 70）

11. 無諍者／得無諍三昧人／樂阿蘭那行者：

【南條】araṇā-vihārin 是由 araṇā 和 vihārin 組合而成的。其第一個字 araṇā 在辭典中有「接頭詞 a（無）+√ raṇ（喜悅）+ a → 陽性名詞 raṇa（戰）→ 形容詞 araṇa（無戰）」，馬博士〔譯者按：指 Max Müller〕在《金剛經》英譯的註解（《東方聖書》第四十九册百二十一頁以下）中說，若 raṇa 由「鬥爭」之意轉爲「罪過」，則 araṇa 也應有「和平」或「德性」的意思，但 araṇā 末尾的長母音原本應該是短母音。或許 araṇa-vihārin 是和 āraṇya-vihārin（住在森林中者〔譯者按：此處 Max Müller 的原文作「living in the forest, retired from」，其意爲「住在森林，遁世」〕）有關係而作成的， 然而此應爲 araṇa-vihārin〔譯者按：此句不見於 Max Müller 的註中，係南條文雄添加上去的〕。六種漢譯都將 araṇa 譯爲「無諍」。第二個字是接頭詞 vi（分）+√ hṛ（持有）→ har → hār + a →陽性名詞 vihāra（住處）→ vihār + in →

形容詞 vihārin（正居住）。（p.184）

【伊藤】無諍三昧——無諍就是依法而行，更無違背。諍是違諍、矛盾之義。三昧是專注、專念之義。只專心一意地隨順真空無相的法性，沒有違諍，稱爲無諍三昧。（註 46）

【宇井】關於 araṇā-vihārin（無諍住者）的 araṇā，在普通的字典中没有 araṇā，而有araṇa。在佛教的梵語辭典中兩者都有，因此在佛教梵語中，二者都可用。于闐譯也作 araṇavyihārai，那是于闐語。羅什譯作「樂阿蘭那行者」，然而其他全作「無諍行」或「無諍住」。一來性和阿羅漢性的「性」，亦可說爲「位」。（p.19）

【中村】得無諍三昧者中最殊勝者——梵文爲 araṇā-vihāriṇām agryaḥ。a-raṇā 是「没有戰鬥」之意。因此被譯爲「無諍」（没有爭執）。没有戰鬥就是心中没有糾葛，進而是「無迷誤」之意。若就原文直譯，則爲「住於没有紛爭狀態者中最高之人」。然而，藏譯解爲「住於没有煩惱者中最高之人」（ñon moṅs pa med par gnas pa ranms kyi mchog）。（註 67）

【梶芳】無諍三昧——梵文爲 araṇa-vihārin 或 araṇā-vihārin，即住於阿蘭那（無諍）者之意。漢譯《中阿含》卷一六九《拘樓瘦無諍經》（大正一・701b-703c） *MN*.139. *Araṇavibhaṅga-sutta* 說：「是故，諸比丘！我等知道有諍法及無諍法。諸比丘！要知道有諍法與無諍法，並行無諍法道，非如此學習不可。而且，諸比丘！善男子

須菩提是行無諍道者」(tasmāt iha, bhikkhave, saraṇañ ca dhammaṃ jānissāma araṇañ ca dhammaṃ jānissāma saraṇañ ca dhammaṃ ñātvā araṇañ ca dhammaṃ ñātvā araṇapaṭipadaṃ paṭipajjissāmāti, evam kho bhikkhave sikkhitabbaṃ. Subhuti ca pana bhikkhave kulaputto araṇapaṭipadaṃ paṭipanno ti.(*MN.* vol.3. p.237)

〔譯者按：此段見於南傳大藏經(第十一卷下，p.331-332)，與大正藏經一・七〇三頁下的經文略有出入，請參照〕。又，關於無諍的意義，請參照本文所引用的《大毘婆沙論》之文。(p.171)

【平井】無諍三昧——無諍就是没有爭執，亦即心中没有糾葛、迷誤。諍也被解爲煩惱之意。三昧是梵文 samādhi 的音譯，意指心被統一、寧靜安穩的狀態，漢譯亦作定、等持。《大智度論》卷二八云：「一切禪定亦名定，亦名三昧」(大正二五・268b)，把三昧和禪定視爲同義詞。同樣地，關於無諍三昧，《大智度論》卷十一云：「無諍三昧相，常觀衆生，不令心惱，多行憐愍」(大正二五・136c)。《金剛般若經論纂要》卷上，接受此意，釋爲「無諍者，不惱衆生，能令衆生不起煩惱，故佛讚之」(大正三三・161a)。(p.44)

【伊藤】阿蘭那行——阿蘭那(araṇya)也翻譯爲無諍或寂諍，遠離俗界，樂於寂靜，心絲毫不違諍的行爲，稱爲阿蘭那行。即像須菩提那樣，住於空三昧，離一切慾望，喜愛無爲寂靜者，稱爲阿蘭那行者。(註47)

【中村】喜歡阿蘭那之行者——梵語爲araṇā-vihārin 。參照前註〔譯者按：即註67〕。（註68）

離開紛爭的人——即使在此，藏譯也解爲「沒有煩惱者」之意。（註72）

【平井】阿蘭那行——梵文araṇā-vihārin 的音譯。指修行者住在森林而作的修行。（p.44）

【英譯】araṇāvihārin —— rana 是鬥爭、罪惡之意，因此，araṇa 可能是和平與德性之意，只是最後的a是短音。araṇa-vihārin 或許是由āraṇya-vihārin 衍生而來的，āraṇya-vihārin 意謂著「住在森林裡」、「隱居遁世」、「安穩地」，就像arhan（值得尊敬的）變成arahan（罪惡的摧毀者）一樣。Beal 譯爲「樂於從事阿蘭那行者（森林中的修行者）的苦修的人」。De Harlez 譯爲「不再沉溺於喜樂者中之主要人物」。（Müller, p.121）

12. 我是阿羅漢，是離欲者／我是離欲阿羅漢：

【英譯】「我是離欲阿羅漢」，阿羅漢習慣證明自己已得阿羅漢果。所以，*Divyavadana*（p.424）寫道：「當 Ven. Vitasoka證得阿羅漢果時，他經歷了解脫的愉悅，他想道：『我確實是個阿羅漢』」。同樣地，馬鳴（Aśvaghosa）在*Saundarananda*的美麗詩句中，描述難陀（Nanda the Fair）如何「向佛陀陳述他已成功地獲致他的目標」，他說道（xviii 10）：「我生已滅。我如所應，依實踐真法而活。我的工作已全部成就。我應該

做的，我已盡數完成。雖然我仍在世間，而世間卻不復能左右我。」(Conze, p.45)

〔譯者按：難陀這段話，《阿含經》以如下的定型句表示：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」〕。

莊嚴淨土分第十

(1bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte asti sa (3kaścid dharmo3) yas tathāgatena (2dīpaṃkarasya tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddhasyāntikād udgṛhītaḥ.

subhūtir āha.

no hidaṃ bhagavan nāsti sa kaścid dharmo yas tathāgatena dīpaṃkarasya tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddhasyāntikād udgṛhītaḥ.1)

(4, (5bhagavān āha.

yaḥ kaścit subhūte bodhisattva evaṃ vaded ahaṃ kṣetravyūhān6 niṣpādayiṣyāmīti sa vitathaṃ vadet.5) tat kasya hetoḥ. kṣetravyūhāḥ kṣetravyūhā iti subhūte 'vyūhās te tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyante kṣetravyūhā iti.4)

(7, (8tasmāt tarhi8) subhūte bodhisattvena mahāsattvenaivam (9apratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ yan na kvacitpratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ na rūpapratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmapratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ9).7)

tad yathāpi nāma subhūte puruṣo bhaved (12upetakāyo mahākāyo12) (10yat tasyaivaṃrūpa ātmabhāvaḥ11 syāt10) tad yathāpi nāma (13sumeruḥ parvatarājaḥ13) tat kiṃ manyase subhūte api nu mahān sa ātmabhāvo bhavet.

subhūtir āha.

mahān sa bhagavan mahān sugata sa ātmabhāvo bhavet. tat kasya hetoḥ. (14ātmabhāva ātmabhāva iti14) (15bhagavann abhāvaḥ15) sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyata ātmabhāva iti. (16,(17na hi bhagavan sa bhāvo nābhāvaḥ.17) tenocyata ātmabhāva iti.16)

(1 世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有沒有從值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來[2]那裡取得任何一法[3]呢？」

須菩提答：

「世尊啊！絕對沒有。如來沒有從值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來那裡取得任何一法。」1)

(4, (5 世尊說：

「須菩提啊！如果有一位菩薩說：『我將淨化世間[6]』，他就說錯了。5) 爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：淨化世間不是淨化世間。所以是淨化世間。4) (7 因此[8]，須菩提啊！大菩薩 (9 應該心無所住，即心不應該執著於任何一處——不論對色，或對聲、香、味、觸、法，都不應該執著。9), 7) 須菩提啊！譬如有男子[10]身體[11]健壯高大[12]，像喜馬拉雅山

[13]。須菩提啊！你認爲如何？他的身體眞的很大嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！那樣的身體眞的很大。善逝啊！那樣的身體眞的很大。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：身體[14]不是身體[15]。所以是身體。(16世尊啊！因爲身體或非身體它都不是[17]。所以是身體。」16)

集　　註

1.〔段落說明〕：

【英譯】菩薩的菩提心——菩薩行，正如第三分所示，乃始於「菩提心」，那是爲利益衆生之故，立誓成等正覺的願。此事發生在「歷史上的佛陀」釋迦牟尼的一生中，他遇見其第二十四位先輩燃燈佛之際。他自燃燈佛得到必將成佛的確證。（Conze, pp.45-46）

自燃燈佛學法的如來，即在此說法的釋迦牟尼佛。我們可能會推論釋迦牟尼在彼時自燃燈佛「學習」、「接受」、「收到」或「接收」某種法，因爲，倘使他不曾如此，又如何能倣效已悟法的燃燈佛，也成爲一位完全開悟的佛？然而，根據沒有這樣的法存在，且實際上，釋迦牟尼未自燃燈佛得到任何法——他未聽聞任何教法，也沒有任何實有之物被傳授給他，這樣的推論與第九分的教義是相牴觸的。（Conze, p.46）

2. 燃燈如來／然燈佛：

【南條】Dīpaṃkara——此爲佛名，秦、陳、玄、義四譯義譯爲「然燈」，魏譯以「然」作「燃」，隋直譯爲「燈作」，此在曹魏康僧鎧譯的《無量壽經》中義譯爲「錠光」，漢譯的《平等覺經》以「錠」作「定」，吳譯的《大阿彌陀經》音譯爲「提恕竭羅」，唐譯的〈無量壽如來會〉和宋譯的《大乘莊嚴經》都譯爲「然燈」。（p.187）

【伊藤】燃燈佛（Dīpaṃkara）——燃燈佛是釋尊過去世的本師，是授與釋尊成佛記別的佛。即釋尊於過去世，修因位的菩薩行時，燃燈佛到來，而且說：「你將來必成釋迦牟尼如來，救度婆娑世界的一切衆生」，作出世尊來世成佛的預言，這是很有名的。詳情見於《修行本起經》卷上、《太子瑞應本起經》、《過去現在因果經》卷一、《佛本行集經》卷二、《賢愚經》卷三、《阿閦佛國經》卷上等。（註 48）

【中村】然燈佛——梵文爲 Dīpaṃkara Tathāgata。過去世之佛，預言釋尊未來必定成佛。據傳出現於釋尊以前的二十四佛之一。根據某些傳說，釋迦在前生是名爲妙慧（巴 sumedha）的苦行者之時，伏卧於修護中的道路上讓燃燈佛通過，因此此佛授記說：「你將來會成爲釋迦族中的聖者」。（*Dhammapada-Aṭṭhakathā*, I. p.83; Jātaka, I. pp.10-16, *Mahā-vastu*, I. p.1 ）（註 69）

【梶芳】燃燈佛——梵文爲 Dīpaṃkara-tathāgata 。是在釋尊因位

之時，給他授記的佛。現在舉《大毘婆沙論》卷一七八的記載爲例——「問：修此四波羅蜜多時，於一一劫阿僧企耶，逢事幾佛？答：初劫阿僧企耶，逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻。第二劫阿僧企耶，逢事七萬六千佛，最初即寶髻，最後名燃燈。第三劫阿僧企耶，逢事七萬七千佛，最初即燃燈，最後名勝觀。於修相異熟業九一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。當知此依釋迦菩薩說，若餘菩薩不定。如是釋迦菩薩於迦葉波佛時，四波羅蜜多隨分滿，相異熟業今善圓滿，從此瞻部洲歿，生覩史多天，受天趣最後異熟」(大正二七・892c)。此外亦可參照《增一阿含經》卷一一、一三、四〇，與《修行本起經》、《大事》(*Mahāvastu*)、《大智度論》卷四等。(pp.181-182)

【長尾】Dīpaṃkara——漢譯爲「燃燈佛」。在過去世中，喬達摩遇到此佛，並師事於他。燃燈佛對喬達摩預言：「在九十一劫的未來，你將成爲釋迦牟尼佛」。(舊註27)

【平井】然燈佛——過去世的佛，據說釋尊成佛以前的修行時代中，曾師事於他。《大智度論》卷四云：「是時燃燈佛便授其記，汝當來世作佛，名釋迦牟尼」(大正二五・87a)。傳說釋尊爲此然燈佛授記將來會成佛。(p.45)

【英譯】一位過去佛。(Müller, p.122)

3. 任何一法／法：

【宇井】菩提流支譯以「阿耨多羅三藐三菩提法」(無上正等覺)代替「任何一法」，或許是譯者所補充的。(p.20)

【中村】有什麼呢？——藏譯作「什麼也都不存在嗎？」(de gaṅ yaṅ ma mchis so)。(註 74)

4.〔段落說明〕：

【英譯】菩薩及其淨土——本經接著考察菩薩行的第八階段。在第七階段，他已完全了解般若。這使他能自由發揮他的「善巧方便」，因而成爲世界之主。身爲「法王」，他接著才能在宇宙中選定一處，教化衆生，令完美無疵，漸次使該處轉變爲淨土。(Conze, p.46)

佛土是佛陀成熟衆生的世界的一部分，作爲一個和諧的架構，它被比擬爲有秩序並妥善排列的軍陣。相反於我們所處的普通而染污的世界，在「淨土」中，一切都是美好且井然有序(參閱 *B* 154-5)。「佛土」和「理想國」具有相同的寓意。「創造」(create)這個術語不能太膠著於字面來索解。梵文 niṣpādayati 也意謂著「完成、改良、達成和成熟」。菩薩所具有的福德力，使他們得以建立淨土，這是個不同於俗世的世界，是個爲快速修證提供理想環境的「天堂」或「樂園」。此處假設物質世界也是業緣的反映，且衆生修證的圓滿與否決定其生活環境。

如果菩薩說：「我將完成和諧的佛土」，則基於兩個理

由，此爲謬言，亦即違反事實：(1)任何包含「我」這個字眼的陳述，實際上都是錯誤的，因爲在真實世界，沒有任何相應於它的事物。(2)佛土並非物質或可覺知的實體，它的和諧亦非實在的佈置。作爲佛陀觀慧的副產物，它有一個似乎可知覺的外觀，但事實上它不過是個心理建構。(Conze, pp.46-47)

〔譯者按：*B* 指 *Buddhism. Its essence and development*, by Edward Conze, 3rd. ed., 1957〕

5.〔段落說明〕：

【宇井】此段只有羅什譯作「須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？不也，世尊！」。(p.20)

6. 淨化世間／莊嚴佛土：

【宇井】國土莊嚴(kṣetra-vyūha)當然是指莊嚴佛土。Max Müller 的英譯作「to create numbers of worlds」，但此譯如何呢？「莊嚴」在佛教用語中是裝飾之意。(p.20)

【中村】國土的建設——梵文爲 kṣetra-vyūha。vyūha是「配置」、「排列」、「裝飾」之意。鳩摩羅什和菩提流支二譯作「莊嚴佛土」，其它諸譯也與此相近。(註 76)

【長尾】「完成國土的光輝」與淨化國土同義，指建設淨土。淨土並非從最初就存在於某處，它不過是「只作爲表象而存在」，淨土不外是菩薩建設完成的。那時說：「由

於光輝不是光輝，因此有光輝的完成」。（舊註 28）

【平井】莊嚴佛土——佛土就是前述（參照 pp.36-37）作爲一佛教化範圍的三千大千世界，莊嚴是裝飾、建立得很漂亮之意。莊嚴佛土就是淨化我們所住的這個世界，照原樣使其成爲淨土之意。（p.46）

7.〔段落說明〕：

【英譯】菩薩的究竟涅槃——現在我們談到菩薩所能到達的最後階段，即他的究竟涅槃。梵文作 apratiṣṭhitanirvāṇa，即「沒有依止」或「非恆常固定」的涅槃。它在大乘經論中經常被定義。在此引兩段經文就足够。《八千頌般若波羅蜜經》（*The Perfection of Wisdom in 8000 Lines*）說道：「如來不立於任何處；因爲他的心從不在任何一處尋求依止。他既不立於有爲，亦不立於無爲，他也不由兩者而出現。」*The Mahāyāna-saṃgraha*（p.259）說得更明確：菩薩嚮往的涅槃並「非恆常固定」，它並不排除生死苦海。因爲菩薩並不像凡夫選擇生死苦海，也不像聲聞緣覺希望進入涅槃。他們並不離開或捨棄生死苦海，但生死苦海再也無法染污他們。（Conze, p.47）

據說南宗六祖惠能，便是藉著沈思此一小節而開悟的。此事載於《壇經》，雖然唐版本對此並未明言。如衆所周知，禪宗對「覺悟」一詞有其特殊的用法，迥異於其他所有佛教典籍，包括《金剛經》中的覺悟。然

而，能將個人的心靈提升到無所住著的境界，顯然即是獲得解脫，無論它是暫時或永久的。對初學者來說，第十分的這一段話（第十分c）〔《新譯》10-4～10-6〕，可以透過考察「無住」的同義語及不同翻譯而進一步釐清。當這個很基本的工作完成後，接著便要描述這種禪觀，藉著這種禪觀，此心靈狀態在修證的連續階段中，形成一有活力的實體。這點在此不暇論及。在這一方面，只須交代菩薩所發的心，是完全自由的，它不依賴任何目的或動機。這是致力尋求洞燭空性的智慧的白熱化。用西藏術語來說，它是 Vajradhara，即 Ādibuddha〔譯者按：即「本初佛」〕，與其佛母 Prajñāpāramitā 交媾。（Conze, p.48）

第十分a〔《新譯》10-1～10-2〕以菩薩爲法的接受者，第十分b〔《新譯》10-3〕以之爲法王，在此則以之爲法身。以下含義深長的經句用以强調法身遍及一切的偉大。（Conze, p.48）

8. 因此：

【中村】因此——梵本在其後有「tarhi」（因此），藏譯有「ḥdi-ltar」（如此）。（註 77）

9.應該心無所住，即心不應該執著於任何一處——不論對色，或對聲、香、味、觸、法，都不應執著／應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心。應無所住

而生其心：

【宇井】羅什譯以及遵循它的菩提流支譯將「apratiṣṭhitaṃ cittaṃ」譯作「清淨心」，但在其他各譯，都是「不住之心」的意思。羅什譯中最後之處，還有著名的「應無所住，而生其心」一句，菩提流支譯及其他各譯也都如此。只有義淨譯更爲詳細。梵本無此句，中亞本此部分不完全且不清楚。于闐譯作「不住色、聲、香、味、觸、法，應行布施」，因此亦無此句。所以，從所有的漢譯來看，此處最後有「apratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyam」一句，被譯爲「應無所住，而生其心」。（p.20）

【中村】應無所住，而生其心——此句是古來的名句。在日本，也成爲歌題。例如「嗚呼！即是飛過天空的初雁，也因有心而悲鳴」(《続拾遺集》)，指愛而不執著於愛，恨而不執著於恨的境界。（註75）

關於註75——此句在南宗禪中特別受重視，是頓悟說的一個典據。據說六祖慧能聽到此句而開悟，但這似乎是後世成立的傳說。在唐代的南宗禪中，「而生其心」四字有其深意，是强調寂知（本智）之用（功能）的根據。然而，無論如何，梵本中的原文很簡單。羅什譯作「應無所住，而生其心」，但該處的原文之意爲「不可生起任何爲事物所拘束的心」，漢譯改採積極的表現方式。（補註＊＊＊p.159）

【平井】應無所住而生其心——此句爲禪宗(南禪宗)所重視。

根據《六祖壇經》的慧能傳，禪宗六祖慧能（638-713）是聽聞《金剛經》而開悟的。特別是五祖弘忍（601～674）爲慧能說《金剛經》，說到這一句時，慧能當下大悟，此一逸聞，在後世膾炙人口。然而，學者指出，慧能和《金剛經》的關係是後世所附加的。唐代南宗禪特別肯定「而生其心」此四字的意義，成爲强調寂知（本智）之用（作用）的根據。（pp.47-48）

10. yat tasyaivaṃrūpa ātmabhāvaḥ syāt：

【宇井】「其身體是這樣的」，此處梵文爲「yat tasyaivaṃrūpa ātma-bhāvaḥ syāt」，但 yat 是「有關它……」之意。似乎可將 yat 與 tasya 視爲 yasya 一字處理。（pp.20-21）

11. 身體：

【英譯】「個人存在」這個滯重的術語，相應於 ātma-bhāva。在第十三分 e〔《新譯》13-12〕和第十五分 a〔《新譯》15-1〕，我將此複合詞譯爲「一切他們的所有物」。根據覺音（Buddhaghosa）的說法，「個人存在」「可能意謂（1）身軀；或（2）一切五蘊。因爲，按照愚者的語法，（我或人）的概念係依賴它們而起，那些人慣於說道：『這是我自己』」。它是被視爲屬於自我者，是圍繞著自我的存在，是似乎圍繞著自我而被建構起來的一切。（Conze, p.49）

12. 身體健壯高大／體相勝大／具身大身：

【宇井】漢譯缺「具足身」(upeta-kāya) 的「具足」二字，也有只作「具」的，更有作「勝」或「妙」的，是具足三十二相之意，因此是意指「完整」、「完全」等。在梵本中的「..... upeta-kāyo mahākāyo .....」，Max Müller 的英譯作「..... have a body and a large body」，似乎不够妥當。羅什譯和菩提流支譯僅把此二者譯爲「大身」。(p.20)

【中村】其體具足且大——梵文爲upeta-kāyo mahā-kāyo，直譯爲「有具體的大的體」。藏譯者那樣翻譯〔(miḥi) lus daṅ ldaṅ shiṅ lus chen por gyur pa.〕。然而，所謂「具體」是當然的，没有什麽特别意義。或許 upeta-kāya 是「其體是具足的」之意，意指身體有殊勝相。或許指具足的三十二相——佛陀的身體特徵。附帶一提，在北京版中只譯爲「有這樣的身體」(lus ḥdi ltar bur gyur te)。(註 78)

13. 喜馬拉雅山／須彌山王：

【南條】Sumeru——(妙高、須彌、蘇迷盧)即位於世界中央的山名，但以此爲普通的山名時，是指在印度北邊的韃靼 (Tartary) 的高土。(p.193)

【伊藤】須彌山王——須彌山(Sumeru)也稱爲蘇迷盧山，也譯爲「妙高山」、「妙光山」，據説是世界最高峰，有以

此山爲中心，世界形成之說。詳情見於《俱舍論》的〈世間品〉。（註 49）

【中村】須彌山——梵文爲 Sumeru。印度古代神話式宇宙觀中的大山。世界的最下面有風輪，其上有水輪，水輪之上有金輪，其上還有九山八海，但其中心是須彌山。須彌山頂是帝釋天的住所。（註 79）

【梶芳】須彌山——Sumeru 是古代印度神話性宇宙觀中所說的山，佛教亦採用此須彌山之說，並傳到中國和日本。然而，經論所載多少有異，參照《長阿含經》卷十八〈閻浮提洲品〉、《立世阿毘曇論》卷二〈數量品〉等。（p.187）

【平井】須彌山——須彌就是梵文 Sumeru 的音譯，古代印度神話性宇宙觀中所說的大山之意。須彌山被認爲是我們所居住的此一世界的中心。也被漢譯「妙高山」、「妙光山」。本文中的「須彌山王」就是意味群山之王的須彌山。（p.48）

【英譯】須彌——在第二十四分亦有言及。它是形成世界中心的大山。它深入海底 84000 里格，浮出水面的部分亦有同樣的高度。（Conze, p.49）

14.ātmabhāva ātmabhāva iti：

【宇井】Müller 的英譯將 ātma-bhāva 譯爲「selfhood」，但此譯語僅就 ātma 翻譯而已，笈多直譯本作「我身」，同樣的

也只譯 ātma 而已。此僅是身體之意，漢譯中全部作「身體」、「自體」。有前面的須彌山之喻，更有 kāya，因此不用說一定是和它相同。在于闐譯中儘管文章多少有些不一致，也只有 ātma-bhāva一字，此和 kāya 一字相同。中亞本中缺字很多，當然缺 ātma-bhāva，但不成爲此不是 kāya 之意的證明。（p.21）

【中村】所謂體、體——藏譯作「因爲說那是無實體的」（de dṅos po ma mchis par gsuṅs paḥi slad du ste）。（註 80）

15. 不是身體／非身：

【宇井】「那是非體」，梵文爲 bhagavanna bhāvaḥ〔譯者按：指 Max Müller 校訂本中的梵文，請參閱《梵文部》p.581〕，但這一定是排印錯誤，應作 bhagavann abhāvaḥ。（p.21）

16.〔段落說明〕：

【宇井】最後一句羅什譯及菩提流支譯缺。而且在梵本、中亞本以及真諦譯、笈多直譯本、玄奘譯、義淨譯、于闐譯中也不一致。（p.21）

17. 身體或非身體它都不是：

【中村】那既非有，亦非無——藏譯作「那是無實體的……」（de dṅos po ma mchis par gsuns slad du ste）。（註 81）

【英譯】聖人的法身顯然不是存在，也不是非存在。但是翻譯

起來，整段經文的要點無法掌握，因此我們最好就此帶過。（Conze, p.49）

無為福勝分第十一

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte yāvatyo (1gaṅgāyāṃ mahānadyāṃ1) vālukās tāvatya eva gaṅgānadyo bhaveyuḥ tāsu yā vālukā api nu tā bahvyo bhaveyuḥ.

subhūtir āha.

tā eva tāvad bhagavan bahvyo gaṅgānadyo bhaveyuḥ prāg eva yās tāsu gaṅgānadīṣu vālukāḥ.

bhagavān āha.

(2ārocayāmi te subhūte prativedayāmi te2) yāvatyas tāsu gaṅgānadīṣu vālukā bhaveyus tāvato lokadhātūn kaścid eva strī vā puruṣo vā saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo 'rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo dānaṃ dadyāt tat kiṃ manyase subhūte api nu sā strī vā puruṣo vā tato nidānaṃ bahu puṇyaskandhaṃ prasunuyāt.

subhhūtir āha.

bahu bhagavan bahu sugata strī vā puruṣo vā tato nidānaṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyaṃ.

bhagavān āha.

yaś ca khalu punaḥ subhūte strī vā puruṣo vā tāvato lokadhātūn saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo ‘rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo dānaṃ dadyāt yaś ca (3kulaputro vā kuladuhitā3) veto dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām api gāthām udgṛhya parebhyo deśayet samprakāśayed ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyaṃ.

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？在如恆河[1]沙數那樣多的恆河之中所有的沙粒很多吧？」

須菩提答：

「世尊啊！那些恆河已經夠多啦，更何況它們當中的沙粒呢？」

世尊說：

「須菩提啊！(2我告訴你，讓你明白。2)如果有一位女子或男子，以充滿像恆河沙數那樣多的世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來。須菩提啊！你認爲如何？那位女子或男子會因此而積聚很多福德嗎？」

須菩提說：

「世尊啊！會積聚很多。善逝啊！會積聚很多。那位女子或男子會因此積聚難以估量、難以計數的福德。」

世尊說：

「須菩提啊！如果有一位女子或男子，以充滿那樣多世界的

七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來；又，如果另有一位善男子或善女子[3]，即使只從這個法門取四句偈，爲他人演說、闡明，那麼後一位確實會因那樣做而積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德。」

集　註

〔全分說明〕：

【宇井】本節是合前面第七分〔《新譯》8-1～8-3〕、第八分〔《新譯》8-4～8-6〕反覆而成，然而其意趣未必相同，而且好像是作以下第十五分〔《新譯》第十二分〕的序。中亞本和于闐譯都只有極簡潔的敘述。（p.21）

【英譯】《金剛經》中的四個主要部份都以略述福德結束。福德係所論道果的基礎，也是本經的基本教義之一。第十一分和第十三分在這方面相應於第八分。（Conze, p.49）

1. 恆河／恆伽河：

【伊藤】恆河（Gaṅgā）——恆河是印度四大河之一，發源於喜馬拉雅山，東流注入孟加拉彎，據說綿延一千五百五十七浬。佛教最常舉此河爲喻，如恆河沙數，意謂無量無邊，通常說爲恆河沙或恆沙。（註 50）

【宇井】Gaṅgā 是恆河，今之 Ganges 河。恆河沙的數量已經很驚人了，更何況是那麼多世界的所有恆河沙的數量，因此那是超乎想像的數量。印度人想那樣大的事。（p.21）

【平井】恆河——「恆」爲梵文 Gaṅgā 的音譯「恆伽」之略，稱爲恆河。（p.50）

2. 我告訴你，讓你明白／我今實言告汝／吾今告汝，開覺於汝：

【南條】秦、魏二譯合譯此二動詞和代名詞爲「我今實言告汝」，陳譯作「我今覺汝，我今示汝」，隋直譯作「欲我汝，知我汝」，玄奘譯作「吾今告汝，開覺於汝」，義淨譯同於秦、魏二譯，亦作「我今實言告汝」。（p.199）

【中村】使你徹底理解——藏譯解作「你應銘記在心」（khyod kyis khoṅ du chud par byaḥo）。（註 82）

【英譯】這是我要對你說的……——佛陀正式宣講之前所用的套語。（Conze, p.50）

3. 如果另有一位善男子或善女子／若善男子、善女人：

【中村】傑出的年輕人或傑出的少女——藏譯無此。（註 83）

尊重正教分第十二

api tu khalu punaḥ subhūte yasmin pṛthivīpradeśa ito dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām api gāthām udgṛhya bhāṣyeta vā saṃprakāśyeta vā sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto[2] bhavet sadevamānuṣāsurasya[1] lokasya kaḥ punar vādo ya imaṃ dharmaparyāyaṃ sakalasamāptaṃ dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti (3parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti 3). parameṇa te subhūte (4āścaryeṇa samanvāgatā 4) bhaviṣyanti.
tasmiṃś ca subhūte pṛthivīpradeśe śāstā[5] viharaty anyatarānyataro[6] vā vijñagurusthānīyaḥ[7].

（世尊說：）
「但是須菩提啊！只從這個法門取四句偈，加以演說或闡明的地方，就是天、人、阿修羅[1]所住世界中的寶塔[2]，更何況那些記憶、誦唸、理解這個非常完備的法門，且又爲他人詳細地闡明[3]的人。須菩提啊！他們將是非常難能可貴的[4]人。而且，須菩提啊！大師[5]或各個[6]博學的老師[7]住在那地方。」

集　註

1.天、人、阿修羅：

【伊藤】天人——天人指六道中的天界和人界。即等同說天上人間。（註 51）

阿修羅（asura）——阿修羅指六道中的修羅道。阿修羅也譯爲非天，其果報有如天界，非常殊勝，然而相互爭鬥不絕，其果報是下劣的。因此是類似天界而非天上樂果之意。和前揭天界、人界相比較，其果報是下劣的。此三道稱爲三善道，分爲上中下三品，上品之善生於天界，中品之善生於人界，下品之善生於修羅道。（註 52）

【宇井】在「有天、人、阿修羅」中，通常不將阿修羅列入。于闐譯也沒有。後面也有此句，但未列阿修羅。古來原作「有天的此世界」，人天界指人界和天界，其次作「有天人的此世界」，這或許是合指天界和人界的意思。天人的人和此世界，不得有別，因此有點無理，然而這或許是包含天人的世界等的意思。其次，加上阿修羅，就變成包含天、人、阿修羅三者的世界之意。加入阿修羅，顯然是由於三善道的想法。（p.22）

【長尾】asura 漢譯爲阿修羅。在古代也是等同於最高神的存在，後來被視爲經常反抗善神，一直與之戰鬥的惡神、惡鬼。又，此爲六趣之一。（舊註 29）

【平井】天人阿修羅——把衆生由於業力而一再生死的六個世界稱爲六趣或六道（地獄、餓鬼、畜牲、（阿）修羅、人、天）。天、人、阿修羅三者是受善報所生的世界，由此意，此三者亦被稱爲善趣。又，阿修羅是梵文 asura 的音譯，意指一天到晚都在戰鬥的衆生、鬼神。（p.51）

2. 寶塔／佛靈廟：

【伊藤】靈廟——經中稱爲塔廟。《摩訶僧祇律》卷三三說：「有舍利者名爲塔，無舍利者名爲廟」。都是佛教信徒所尊崇、供養之處。（註 53）

【宇井】靈祠（caitya）譯爲「佛的塔廟」、「佛的靈廟」。caitya 一般來說，像祠堂，在世尊以前，印度許多地方已有 caitya，不限於佛教。在此， caitya 是講經的地方，因此指佛教的靈廟。（p.22）

【中村】相當於塔廟者——梵文爲 caitya-bhūta（直譯爲「是塔廟者」）（藏譯作「mchod rten du gyur pa yin」）。caitya 一般是指「廟所」，這在佛陀時代以前就有。佛教把收納佛陀或佛弟子遺骨的巨塚稱爲 stūpa（塔），而把收納其他聖物，例如缽和經典等的建築物稱爲 caitya，以示區別，但是後來也把塔混稱爲 caitya 。caitya-bhūta 是指「和應示以最大敬意的塔廟同等尊貴之物」之意。（註 84）

【平井】塔廟——塔是梵文stūpa的音譯，本來是收納佛陀、佛弟子遺骨的墓塚。也音譯爲「塔婆」、「率都婆」。廟就是收納遺骨以外的缽、經典等的建築物，梵文爲caitya，和塔是有區別的，但是後來其區別變模糊了。總之，塔廟是指爲了安置、供養佛和聖者的遺骨等，而將土、石、磚、木等加以堆高而成的特殊建築物。又，《長阿含經》卷三〈遊行經〉中舉出佛、辟支佛、聲聞、轉輪聖王四者值得人們爲他們起塔廟（大正一・20b）。（pp.51-52）

【英譯】有關佛塔，即「支提」一語，在第十五分再度重覆。它承襲《八千頌般若波羅蜜經》(iii 56-7）的說法：「舉凡般若被擁護、牢記在心、宣導、研究、傳播、演示、詳述、解釋，並一再重覆的地方，其地之衆生必不爲人、鬼所傷，不爲人、鬼所制，除非宿業果報。因爲般若爲衆生將使該處成爲真正的聖地，值得崇拜與敬仰——成爲衆生的蔽護、歸屬、歇腳處及最終的安息處。這是般若在此時此地所給予的另一項利益。」根據B. C. Law的說法，caitya是任何聖域最通俗的名稱。它可能指一座舍利塔、一間精舍、一個會議廳、一棵樹、一塊紀念石、一項神聖的遺物，或甚至是個意象。佛塔是位居僻處的聖地，它必須以鮮花等等供品來供養。在過往的年代，這些佛塔深受尊崇。尊敬它們可以保障國家的繁榮，而且對恐懼喪命的人來說，佛塔更是不可侵犯的聖地。（Conze, p.50）

3. 爲他人詳細地闡明／及廣爲他宣說開示：

【中村】說給〔……〕聽——「說給〔……〕聽」(saṃprakāśayet)、「詳細地說給他人聽」(parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti)此句，不見於中亞本和諸漢譯中。僅義淨譯作「及廣爲他宣說開示」。故此句一定是後世所附加的。因此認爲在大乘佛教中，弘法一事也是到後世才特別被强調的。(註 85)

4. 難能可貴的／最上第一希有：

【宇井】「希有」和第一分中譯爲「難得」者相同，可視爲具有難得之德等的意味。(p.22)

【英譯】具有能够引起最高讚歎者。(Müller, p.124)

5. 大師／佛：

【英譯】śāstā 常是佛陀的名字，巴利語作「sattha」。(Müller, p.124)

【英譯】大師是指佛陀。(Conze, p.50)

6. 各個／或隨有一：

【宇井】「一切」(anyatarānyatara)，英譯作「one after another」，視同副詞，然而其直接的意思，如 Monier Willams 的辭典中補遺(additions)部份所示，作「of whatever kind」，才是適當的，又，在此顯然是作形容詞。而且絕

不含有時間的連續等義。因此，英譯的註釋是不妥當的。笈多直譯本及玄奘譯中附加「相似共梵行」和「同梵行者」，或許是「sabrahmacārin」等的翻譯，爲後世所加。（p.22）

7. 博學的老師／若尊重弟子／可尊重人：

【中村】有明師之地位者——梵文爲 vijña-guru-sthānīya（bla maḥi gnas）。（註 86）

【英譯】這可能指世代相傳的祖師，他們將教法傳下去。（Müller, p.124）

〔譯者按：Müller 此一註釋係針對其英譯「or one after another holding the place of the wise preceptor」而作的，其相應的梵文爲「anyatarānyataro vijñagurusthānīyas」。宇井批評他將 anyatarānyatara 當作副詞，譯爲「one after another」不够穩妥。參閱上揭註 6。〕

【英譯】聖者（guru）是精神導師。（Conze, p.50）

如法受持分第十三

(1, (2evam ukta āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat.
ko nāmāyaṃ (3 bhagavan dharmaparyāyaḥ3) kathaṃ cainaṃ dhārayāmi.
evam ukte bhagavān āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat.
prajñāpāramitā4 nāmāyaṃ subhūte dharmaparyāyaḥ. evaṃ cainaṃ dhāraya.
tat kasya hetoḥ. yaiva subhūte prajñāpāramitā tathāgatena bhāṣitā saivāpāramitā tathāgatena bhāṣitā. tenocyate prajñāpāramiteti.2)
5tat kiṃ manyase subhūte api nv asti sa kaścid dharmo yas tathāgatena bhāṣitaḥ.
subhūtir āha.
no hīdaṃ bhagavan nāsti sa kaścid dharmo yas tathāgatena bhāṣitaḥ.1)
(6bhagavān āha.
tat kiṃ manyase subhūte yāvat trisāhasramahāsāhasre lokadhātau pṛthivīrajaḥ7 kaccit tad bahu bhavet
subhūtir āha.
bahu bhagavan bahu sugata pṛthivīrajo bhavet. tat kasya

hetoḥ. yat tad bhagavan pṛthivīrajas tathāgatena bhāṣitam arajas tad bhagavaṃs tathāgatena bhāṣitam. tenocyate pṛthivīraja iti.

yo 'py asau lokadhātus tathāgatena bhāṣito 'dhātuḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate lokadhātur iti.[6)]

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇais[8] tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddho draṣṭavyaḥ.

subhūtir āha.

no hīdaṃ bhagavan na*.[9] dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇais tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddho draṣṭavyaḥ.

tat kasya hetoḥ. yāni hi tāni bhagavan dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇāni tathāgatena bhāṣitāny alakṣaṇāni tāni bhagavaṃs tathāgatena bhāṣitāni. tenocyante dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇānīti.

bhagavān āha.

yaś ca khalu punaḥ subhūte strī vā puruṣo vā dine dine gaṅgānadīvālukāsamān ātmabhāvān[10] parityajet evaṃ parityajan gaṅgānadīvālukāsamān kalpāṃs[11] tān ātmabhāvān parityajet yaś ceto dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikāsm api gāthām udgṛhya parebhyo deśayet saṃprakāśayed ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ

---

*."na" Müller 本無，依 Conze 本改。

puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyam.

(1, (2 長老須菩提問：

「世尊啊！這法門[3]叫做什麼？我如何記住它呢？」

世尊答：

「須菩提啊！這個法門叫做『般若波羅蜜』[4]，而且你必須這樣記住它。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：般若波羅蜜不是般若波羅蜜。所以是般若波羅蜜。2)

[5]須菩提啊！你認爲如何？如來所說的教法存在嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！不存在。如來所說的教法絲毫不存在。」1)

(6 世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？三千大千世界中塵土[7]很多吧？」

須菩提答：

「世尊啊！很多。善逝啊！很多。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：塵土不是塵土。所以是塵土。又，因爲如來說：世界不是世界。所以是世界。」6)

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？能透過三十二種偉人的身體特徵[8]看到值得尊敬、完全覺悟的如來嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！不能。不能[9]透過三十二種偉人的身體特徵看到值得尊敬、完全覺悟的如來。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：三十二種偉人的身體特徵不是三十二種偉人的身體

特徵。所以是三十二種偉人的身體特徵。」

世尊說：

「須菩提啊！如果有一位女子或男子，每天能夠施捨像恆河沙數那樣多的身命[10]，並能在像恆河沙數那樣多的劫[11]期間，如此施捨身命；又，如果另有一人，即使只從這個法門取四句偈，爲他人演說、闡明，那麼後者會由於那樣做而積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德。」

集　註

1.〔段落說明〕：

【宇井】到第四分〔《新譯》第五分〕爲止是敘述大綱，此後到本分〔《新譯》第十三分前半，亦即到須菩提回答說：「……如來所說的教法絲毫不存在」爲止〕，是將大綱做種種適當的鋪陳敘說，到此教說大致結束，因此說出法門的名稱，而且以所說的法絲毫也不存在結尾。此後重覆的情形很多。（p.22）

2.〔段落說明〕：

【英譯】此福德的來源是本分中被提及的「法門」。本經的初步形式或許在這點上作一終結。（Conze, p.51）

〔譯者按：宇井和 Conze 對《金剛經》第一部份結束於

何處的看法似乎略有不同。請參閱上揭註1。〕

---

3. 這法門／是經：

【中村】ayaṃ dharmaparyāyaḥ，菩提流支和玄奘譯爲「此法門」，達磨笈多譯爲「此世尊法」，鳩摩羅什則譯爲「此經」，真諦及菩提流支的第二譯本譯爲「是經典」。因此，「法門」具體地說是指經典。（註87）

4. 般若波羅蜜／金剛般若波羅蜜：

【宇井】漢譯中，除了笈多直譯本、義淨譯之外，其他譯本都作此法門或此經名爲《金剛般若波羅蜜經》，揭示有經名。但義淨譯欠缺此分的前半〔《新譯》第十三分開始到須菩提回答說：「……如來所說的教法絲毫不存在」爲止〕。（p.22）

【梶芳】金剛般若波羅蜜——羅什譯以「金剛般若波羅蜜」爲經名，但梵本中僅作「般若波羅蜜」，沒有提到金剛。關於經名，隋・笈多譯的直譯本作「金剛斷割般若波羅蜜經」，同樣笈多譯的《金剛般若論》作「亦名金剛能斷般若」，「割斷」被改爲「能斷」。而玄奘譯和義淨譯都作「能斷金剛」，和「金剛能斷」是有所區別的。能斷和金剛都是般若的形容詞，意味如金剛般能斷的般若，斷除應被斷的煩惱。又，請參照蓮花戒的*Ārya-vajracchedikā-prajñāpāramitā-ṭikā*）。（p.202）

【英譯】值得注意的是：《金剛經》的經名在此僅作「般若波羅蜜」。鳩摩羅什（Kumarajiva）確實譯作「金剛般若波羅蜜」，但梵本不然。（Conze, p.51）

5.〔段落說明〕：

【英譯】〔譯者按：到法門的名稱被提出來之前，屬本經的第一部份，而〕本經的第二部分帶給注釋者特殊且迄今無法克服的困難。或許某一天，有人能够提出令人滿意的解釋。到目前爲止尚無這樣的人。即使是無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）和蓮華戒（Kamalaśila），也無法對此論證背後的邏輯次第，以提出解釋，他們的注釋缺乏說服力。我個人的注釋，基於他們的見解，也經過幾番修改。即使是最後的定稿，也依然無法表詮真實，因此，我必須同意我的朋友們的看法，他們認爲它是無助、不得要領、沈悶、枯燥、很混淆的注釋。這部分注釋，非但不能增進對此經精義的理解，反而阻礙了它，雖然對關心梵語文句結構的語言學者或有些許價值。

我們的迷惑或許導因於那無可救藥的愚鈍。也可能源自傳到我們手中的本經的狀況。《金剛經》的第二部分並非一個前後一致的整體，卻更像一堆散亂文句的偶然混合。熟悉印度佛教文獻著作的情形，並且留意到這一部分經文屢屢重覆且驟然轉變的學者們，傾向於相信：不同時代的背誦者各依己意加進了一些文句，

更有甚者，抄寫者時而誤置經葉，並且將邊緣的注文摻入正文。如此一來，論證的次第必受一系列無心的疏失所左右，因此，從第十三分到第二十九分，我僅作翻譯，加入一些標題，作爲所論問題的推測性指示，它們與第一部分的主題幾乎是截然不同的。從第三十分至第三十二分再重新展開新局。(Conze, pp.51-52)

6.〔段落說明〕：

【宇井】本分〔《新譯》13-6～13-8〕不存於于闐譯中，但存於中亞本中。(p.22)

7.塵土／微塵：

【南條】《金七十論》以「羅闍」二字音譯「rajas」，正如《成唯識論》以「摩那」二字作爲 manas (意) 的音譯。(p.212)

【伊藤】微塵——微塵就是有形物質中之最小者。假定此小之又小之物稱之爲極微。集七個此極微稱爲一微聚，此爲此世中最小的存在物。故微塵一語相當於一微聚，《華嚴大疏鈔》卷一也說：「微塵，七極微之量也，謂爲磨三千界爲微塵」。(註 56)

【宇井】地塵 (pṛthivīrajas) 從第五十六分〔《新譯》第三十分〕

來看，未必指地的原子即極微，或許是指地的細粉。（p.23）

【中村】塵——梵文爲 rajas，但藏譯解爲原子的意思（rdul phra rab = paramāṇu）。鳩摩羅什以及許多譯者譯爲「微塵」。（註 88）

【平井】微塵——以肉眼所能見的最小物質。藏譯解爲「原子」之意。（p.54）

8. 三十二種偉人的身體特徵／三十二相：

【中村】具有偉大人物的三十二個特徵——梵文爲 dvātriṃśan-mahāpuruṣa-lakṣaṇāni，但藏譯作「如來的三十二相」（de bshin gśegs paḥi mtshan sum cu rtsa gñis）。（註 89）

【梶芳】三十二相——指佛和轉輪聖王身上所具足的三十二種相。關於三十二種相，諸經論中有異同，並不一致。參照《中阿含》卷十一《三十二相經》、《長阿含》《大本緣經》、《大毘婆沙論》卷一七七、《大智度論》卷四等。又有關與轉輪聖王不同之處，《大毘婆沙論》卷一七七說：「問：菩薩所得三十二相與輪王相有何差別？答：菩薩所得有四事勝，一熾盛；二分明；三圓滿；四得處。復次有五事勝，一得處；二極端嚴；三文象深：四隨順勝智；五隨順離染」（大正二七・889b）。《大智度論》卷四說：「問曰：轉輪聖王有三十二相，菩薩亦有三十二相，有何差別？答曰：菩薩相者有七事勝轉輪聖王相。菩薩相者，一淨好，二分

明，三不失處，四具足，五深入，六隨智慧行，不隨世間，七隨遠離。轉輪聖王相不爾」（大正二五・91a）。再者，關於三十二相的因緣，《大智度論》卷十一說：「復次，有人言，布施是得三十二相因緣，所以者何？施時與心堅固，得足下安立相；布施時五事圍繞受者，是眷屬業因緣故，得足下輪相；大勇猛力施故，得足跟廣平相……是爲種三十二相因緣」（大正二五・141b-c）。（pp.212-213）

【平井】三十二相——只出現於佛和轉輪王（在古印度中，相對於出世間的佛，被信爲以德統治世間的理想君主）的三十二種身體特徵。原本被認爲是轉輪王身上所具備的特徵，後來被佛教採用爲佛的特徵。關於此三十二種特徵的算法，諸經論中有一些差別。（p.55）

9.na：

【宇井】須菩提的回答中漏掉「不應見」的「不」（na），然而Müller的英譯將其補上而加以翻譯。又，回答中的此句在于闐譯中沒有，反而在「非相」之後，有「法身是具有（八十種）好的色身」這一句。（p.23）

10. 身命：

【宇井】身體（ātma-bhāva），漢譯常作「身命」， 然而在此譯爲「身體」是適當的。譯作「我身」、「自體」，雖和

譯作「身體」，意思一樣，卻太過於直譯了。（p.23）

【英譯】ātmabhāva 在此似乎指肉體，而非指精神的我（ātman）。依照佛陀，只能藉由智慧去除此我。佛陀本身一再犧牲他的生命，因此，自願犧牲生命或許是被認可的。（Müller, p.125）

11. 劫：

【宇井】「劫」是 kalpa 的音譯。是無限時間的單位，因此說恆河無限沙數的劫，多少有重複「無限」的意味。（p.23）

離相寂滅分第十四

atha khalv āyuṣmān subhūtir (1dharmavegenāśrūṇi prāmuñcat1) so 'śrūṇi pramṛjya bhagavantam etad avocat. āścaryaṃ bhagavan paramāścaryaṃ sugata yāvad ayaṃ dharmaparyāyas tathāgatena bhāṣito (2'grayānasaṃprasthitānāṃ sattvānām arthāya śreṣṭhayānasaṃprasthitānām arthāya2) yato me bhagavañ jñānam utpannaṃ.

(3na mayā bhagavañ jātv evaṃrūpo dharmaparyāyaḥ śrutapūrvaḥ.3) parameṇa te bhagavann āścaryeṇa samanvāgatā bodhisattvā4 bhaviṣyanti ya iha sūtre bhāṣyamāṇe śrutvā bhūtasaṃjñām utpādayiṣyanti. tat kasya hetoḥ. (5yā caiṣā bhagavan bhūtasaṃjñā saivābhūtasaṃjñā5)6. tasmāt tathāgato bhāṣate bhūtasaṃjñā bhūtasaṃjñeti.

(7na mama bhagavann āścaryaṃ9 yadāham8 imaṃ dharmaparyāyaṃ bhāṣyamāṇam avakalpayāmy adhimucye. ye 'pi te bhagavan sattvā bhaviṣyanty anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne ya imaṃ bhagavan

dharmaparyāyam udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti te paramāścaryeṇa samanvāgatā bhaviṣyanti.[7)]

(10api tu khalu punar bhagavan na teṣām ātmasaṃjñā pravartiṣyate na sattvasaṃjñā na jīvasaṃjñā na pudgalasaṃjñā pravartiṣyate (11nāpi teṣām kācit saṃjñā nāsaṃjñā pravartate.[11)]

(12tat kasya hetoḥ. yā sā bhagavann ātmasaṃjñā saivāsaṃjñā. yā sattvasaṃjñā jīvasaṃjñā pudgalasaṃjñā saivāsaṃjñā.[12)]

tat kasya hetoḥ. (13sarvasaṃjñāpagatā hi buddhā bhagavantaḥ.[13), 10)]

(14evam ukte bhagavān āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat. evam etat subhūte evam etat. paramāścaryasamanvāgatās te sattvā bhaviṣyanti ya iha subhūte sūtre[15] bhāṣyamāṇe nottrasiṣyanti na saṃtrasiṣyanti na saṃtrāsam āpatsyante. tat kasya hetoḥ. (16paramapāramiteyaṃ[17] subhūte tathāgatena bhāṣitā yad utāpāramitā[18].[16)] yāṃ ca subhūte tathāgataḥ paramapāramitāṃ bhāṣate tām aparimāṇā api buddhā bhagavanto bhāṣante. tenocyate paramapāramiteti.[14)]

api tu khalu punaḥ subhūte yā tathāgatasya kṣāntipāramitā[19] saivāpāramitā.

(20tat kasya hetoḥ. yadā me subhūte kaliṅgarājāṅgapratyaṅgamāṃsāny (22acchaitsīt tasmin samaya ātmasaṃjñā[21] vā

sattvasaṃjñā vā jīvasaṃjñā vā pudgalasaṃjñā vā nāpi me kācit saṃjñā vāsaṃjñā vā babhūva.[22), 20)]
tat kasya hetoḥ. sacen me subhūte tasmin samaya ātma-saṃjñābhaviṣyad vyāpādasaṃjñāpi me tasmin samaye 'bhaviṣyat. sacet sattvasaṃjñā jīvasaṃjñā pudgalasaṃjñābhaviṣyad vyāpādasaṃjñāpi me tasmin samaye 'bhaviṣyat.
[(23]tat kasya hetoḥ.[23)] abhijānāmy ahaṃ subhūte 'tīte 'dhvani pañca jātiśatāni [(24]yad ahaṃ[24)] [(25]kṣāntivādī ṛṣir[25)] abhūvam. tatrāpi me nātmasaṃjñā babhūva na sattvasaṃjñā na jīvasaṃjñā na pudgalasaṃjñā babhūva. tasmāt tarhi subhūte bodhisattvena mahāsattvena sarvasaṃjñā vivarjayitvānuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittam utpādayitavyam. [(26]na rūpapratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ[26)] na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmapratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ na dharmapratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ nādharma[27]pratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ na kvacitpratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyaṃ.
tat kasya hetoḥ. [(28]yat pratiṣṭhitaṃ tad evāpratiṣṭhitam.[28)] tasmād eva tathāgato bhāṣate apratiṣṭhitena bodhisattvena dānaṃ dātavyam. [(29]na rūpaśabdagandharasasparśadharma-pratiṣṭhitena dānaṃ dātavyam.[29)]

api tu khalu punaḥ subhūte bodhisattvenaivaṃrūpo dānaparityāgaḥ kartavyaḥ sarvasattvānām arthāya. (30tat kasya hetoḥ. yā caiṣā subhūte sattvasaṃjñā30) saivāsaṃjñā[31]. ya evaṃ te sarvasattvās tathāgatena bhāṣitās ta evāsattvāḥ[32].

tat kasya hetoḥ. bhūtavādī subhūte tathāgataḥ satyavādī tathāvādy ananyathāvādī tathāgataḥ. na vitathavādī tathāgataḥ.

api tu khalu punaḥ subhūte yas tathāgatena dharmo 'bhisaṃbuddho deśito nidhyāto na tatra satyaṃ na mṛṣā. tad yathāpi nāma subhūte puruṣo 'ndhakārapraviṣṭo na kiṃcid api paśyet evaṃ vastupatito[33] bodhisattvo draṣṭavyo yo vastupatito dānaṃ parityajati.

tad yathāpi nāma subhūte cakṣuṣmān puruṣaḥ prabhātāyāṃ rātrau sūrye 'bhyudgate nānāvidhāni rūpāṇi paśyet evam avastupatito bodhisattvo draṣṭavyo yo 'vastupatito dānaṃ parityajati

api tu khalu punaḥ subhūte ye kulaputrā vā kuladuhitaro vemaṃ dharmaparyāyam udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti[34] parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti jñātās te subhūte tathāgatena buddhajñānena dṛṣṭās te subhūte tathāgatena buddhacakṣuṣā buddhās te tathāgateṇa. sarve te subhūte sattvā aprameyam asaṃkhyeyaṃ puṇyaskandhaṃ

prasaviṣyanti pratigrahiṣyanti.

那時，長老須菩提被佛法感動而落淚[1]。他拭去淚水後對世尊說：

「世尊啊！這眞是難得的事。善逝啊！這眞是非常難得的事：如來(2爲了饒益求無上道的眾生，爲了饒益求最勝道者2) 而說這個法門。世尊啊！我的智慧因而產生了。

世尊啊！我以前完全不曾聽過這樣的法門[3]。那些未來聽聞現在正在解說的這部經典後，會以爲是眞實的人，他們才是最難能可貴的菩薩[4]。

爲什麼呢？世尊啊！因爲以爲眞實[5]，就是不以爲眞實[6]。所以，如來說以爲眞實。

(7世尊啊！我能接受、信解[8]現在正在解說的這個法門，並不稀奇[9]。世尊啊！反倒是在未來五百年正法破壞時，能接納、記憶、誦唸、理解，且詳細地爲他人闡明這個法門的眾生，他們才最難能可貴。7)

(10又，世尊啊！他們將不生起有關我、眾生、壽者、補特伽羅的概念。總之，(11不論是概念或非概念，他們都不生起。11)(12爲什麼呢？世尊啊！因爲有關我的概念，不是概念，且有關眾生、壽者、補特伽羅的概念，也都不是概念。12) 爲什麼呢？因爲諸佛世尊遠離一切概念[13]。」10)

(14長老須菩提這樣說後，世尊便說：

「須菩提啊！就是這樣，就是這樣。將來如果有眾生對此經[15]所說的不驚不怖不畏，他才是最難能可貴的。爲什麼呢？

須菩提啊！(16因爲如來說：最勝波羅蜜[17]不是最勝波羅蜜[18, 16)]。須菩提啊！也因爲如來所說的最勝波羅蜜，許多佛世尊都說到它。所以是最勝波羅蜜。[14)]

又，須菩提啊！如來的忍辱波羅蜜[19]，也不是忍辱波羅蜜。(20爲什麼呢？須菩提啊！當年我被歌利王[21]割截身體各部位的肌肉時，(22我不抱存有關我、眾生、壽者、補特伽羅的概念。總之，不論是概念或非概念，我都不曾生起。[22)],20)] 爲什麼呢？因爲如果我那時抱持有關我的概念，那麼我就會生起瞋恨心。因爲如果那時我懷存有關眾生、壽者、補特伽羅的概念，那麼我也會生起瞋恨心。

爲什麼呢？[23]須菩提啊！我記得我在[24]過去五百世中作忍辱仙人[25]時，我也不懷抱有關我、眾生、壽者、補特伽羅的概念。因此，須菩提啊！大菩薩應捨離一切概念，令心趣向最高的覺悟。不應令心執著於色[26]，或聲、香、味、觸、法。不應令心執著於法或非法[27]。總之，不應令心執著於任何一個對象。爲什麼呢？因爲執著即是不執著[28]。所以，如來說：菩薩應該以不執著而布施財物。(29他布施財物時，不應該執著於色、聲、香、味、觸、法[29)]。

又，須菩提啊！菩薩也應該爲了饒益一切眾生而這樣布施財物。(30爲什麼呢？須菩提啊！因爲有關眾生的概念[30)]，並不是概念[31]。所以，如來說：一切眾生不是眾生[32]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來是說眞實的人，也是說眞諦的人，他總是照實說，既不會說錯，也不會說假。

又，須菩提啊！如來所証悟、所演說、所思維的法，既不

眞實，亦非虛妄。須菩提啊！執著於事物[33]而布施財物的菩薩，就像進入黑暗中而看不見任何東西的人。須菩提啊！但不執著於事物而布施財物的菩薩，卻和有眼睛的人，在黎明朝陽升起之際，能看到種種東西一樣。

事實上，須菩提啊！將來會有一些善男子或善女子接納、記憶、誦唸、理解[34]這個法門，且爲他人詳細地闡明，須菩提啊！如來以佛智知道他們。須菩提啊！如來以佛眼見到他們。如來了解他們。須菩提啊！他們將積聚，且將擁有難以估量、難以計數的福德。」

集　註

1. 被佛法感動而落淚／深解義趣，涕淚悲泣：

【宇井】「dharma-vega」（法的威力）的 vega 是力，而且是像刺激的衝動之力。通常指勢力。除了譯爲「法利疾」（真）、「法疾轉力」（直）、「法威力」（玄）之外，也譯爲「聞說是經，深解意趣」（什）。（p.23）

【平井】涕淚悲泣——涕淚是淚，悲泣指流淚哭泣。在此指須菩提聽到《金剛般若經》的甚深教法而流出法喜之淚。參照《贊述》（大正三三・140a）、《註解》（同上・232c）。（p.58）

2.爲了饒益求無上道的衆生，爲了饒益求最勝道者／普爲發趣最上乘者作諸義利，普爲發趣最勝者作諸義利：

【宇井】「爲發趣最上乘的衆生，爲發趣最勝乘者」，除玄奘譯外，其他漢譯本皆無，于闐譯、中亞本亦無。顯然是後世所加。（p.24）

【中村】爲了朝向無上道的人們——梵文爲 agra-yāna-saṃpra-sthitānāṃ sattvānām 。此語和以下的「爲了朝向最殊勝之道的人」（śreṣṭhā-yāna-saṃprathitānāṃ）一語，不見於中亞本、吉爾吉特本、于闐譯及藏譯中。漢譯除玄奘譯外也都沒有此二語，大概是後世所附加的。總之，那是表示像「最上乘」這種大乘佛教的自覺是後來成立的。（註 90）

【長尾】「爲了進入最上道……至高之道的人」這一句，古譯本缺。可認爲是後世所附加的一例。「最上道（上乘）」和「至高之道（勝乘）」，都是指大乘。（舊註 31）

3.我以前完全不曾聽過這樣的法門／未曾得聞如是之經：

【梶芳】未曾得聞如是之經——此下流支譯、真諦譯、義淨譯有如下揭之文。今根據真諦譯錄出如下：「何以故？世尊（流支譯作「須菩提」）！說般若波羅蜜即非般若波羅蜜，故說般若波羅蜜」，但在笈多譯、玄奘譯中沒有此段經文。若無此段，意思較爲通順。（p.217）

【長尾】大體上所有的漢譯和藏譯，將此最後的文章作爲以下

文章的副詞子句，而讀爲「從我智慧產生以來，世尊啊！我不曾……這種形式的法門……」。（舊註 32）就經文的順序而言，在「我以前完全不曾聽過這樣的法門」以下接第十三分，也是自然的、合理的。義淨譯即爲如此。又，無著所見的經文似乎也是如此，這可由以下的（頌二四 b-d〔譯者按：此指無著《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》中的第二十四頌〕）內容推察出來。（舊註 33）

4. 菩薩／人：

【中村】求道者——梵文爲bodhisattva 。不見於吉爾吉特本及中亞本。藏譯只作「sems can」，因此，其原文只是 sattva 。這些是後來附加的。（註 91）

5. 以爲真實／是實相者／真實想：

【宇井】「即是實想者」，梵本爲 yā caiṣā ..... saiva 。其中 ca 是 eva的意思。中亞本和于闐譯都無此字。笈多直譯本中亦不見有此字。沒有亦無妨。將此和第四分〔《新譯》第五分〕、第二十分〔《新譯》第十四分〕的同一句做比較，可知第二十分中有，第四十四分〔《新譯》第二十分〕中也有，而第四分中沒有。其他的地方也有很多這種例子。然而，在第十六分〔《新譯》第十三分〕（Müller 梵本, pp.28-29 。請參照《梵文部》pp.582-583）中，作 yaiva ..... saiva ， eva 和 ca 變成相同。（p.24）

6.不以爲真實／非相／非想：

【中村】不是真實此一想法——梵文爲abhūtasaṃjñā，但中亞本作「無想」(asaṃjñā)，藏譯的譯文(ḥdu śas ma mchis pa)也證明這一點。(註92)

7.〔段落說明〕：

【宇井】于闐譯中沒有這一節〔《新譯》14-5～14-6〕，「當來未來世」以下的常用句型，除玄奘譯外，其他譯本皆無。中亞本作「五百歲」，然而文章很簡潔，無法相提並論。現今出版的梵本，或許後世補入前揭第五分〔《新譯》第六分〕之文。此句太過複雜。以下也有同樣的例子。(p.23)

【中村】這一節〔《新譯》14-5～14-6〕于闐譯缺，玄奘譯以外的諸漢譯也都沒有，或只作簡單的描述。若省去這一節，則前後二節連接很順，因此或許是後世所附加的(宇井博士之說)。(註93)

8.yadāham：

【宇井】譯爲「信解……時」，是因爲梵本最初爲 yadāham……，即第一個字是 yadā。但yadāham或許是yadaham，即第一個字不是yadā，而是 yad，如此即指信解一事。(p.24)

9. 稀奇／難：

【宇井】「對我而言，不是希有的」的「希有」，梵文爲āścarya，在前面也有此語，中亞本在此作「duṣkara」（難事、困難）。羅什譯和菩提流支譯也作「難」，其他譯本則作「希有」。（p.24）

【中村】我能……並不難——藏譯作「我思索、信受此正在被說的法門，這對我而言並非信受」（bdag chos kyi rnam graṅs ḥdi bśad pa la rtog ciṅ mos pa ni / bdag la mos pa ma lags.）。（註 94）

10.〔段落說明〕：

【宇井】在漢譯中，除真諦譯、笈多譯之外，最初皆有「何以故」。如此，則第二十二分〔《新譯》14-7～14-9〕是接續第二十一分〔《新譯》14-5～14-6〕，不是獨立的。（p.23）

即使是衆生，若能領受信解此法門，想和非想都不生，則他不外就是世尊。此衆生即是菩薩，也是善男子、善女子，須菩提也是善男子。如此仔細看，若省去前節第二十一分〔《新譯》14-5～14-6〕，從第二十分〔《新譯》14-1～14-4〕接到第二十二分〔新譯 14-7 到 14-9〕，則其意趣就變得很明確，文章脈絡很順當。（p.24）

11. 不論是概念或非概念，他們都不生起：

【中村】他們將不生起…… ——此句藏譯缺。（註 95）

12. 因爲有關我的概念……也都不是概念：

【中村】我的概念……——此句藏譯缺。（註 96）

13. 諸佛世尊遠離一切概念／離一切諸相則名諸佛：

【平井】離一切諸相則名諸佛——禪僧摩訶衍和西藏學僧〔譯者按：原爲印度人，後來到西藏〕蓮花戒（Kamalaśīla）就此句的解釋所作的論爭是很有名。摩訶衍的解釋如下：「若人能去除一切妄念，則當下立即能與佛一樣，獲得正覺」。並且說，在一味專心於無念、無想的坐禪時，是不會顧慮到，所有其他有益於器量狹小者的波羅蜜行的。這是說，若達到正覺，則所有的波羅蜜都一舉具足。在此所表示的是，人本具佛性，若修行不思、不觀之禪，則能洗去一切惡習，離垢而成爲清淨，頓悟而顯現佛性的立場。而蓮花戒對於這種「禪」有以下二點的批判。第一、這種「禪」只是專注於自己的解脫，欠缺「利他」的精神，因此不可說是大乘佛教。第二、佛教的根本是，藉由在精神集中的境界中，修習如何觀察個別事物的智慧，以完成般若的智慧，而停留在不思、不觀之禪中，就是捨棄佛教的根本，因此，這種「禪」不是「佛教」。（參照山口瑞

鳳〈チベット 學と仏教〉《駒沢大學仏教學部論集》第十五號，昭和五十九年十月）。（pp.60-61）

14.〔段落説明〕：

【宇井】在中亞本和于闐譯中，本節〔《新譯》14-10〕相當簡單。（p.25）

15.經：

【中村】經——梵文爲 sūtra，藏譯也相同（mod）。在此具體地明示前揭的「法門」。（註 97）

16.因爲如來説：最勝波羅蜜不是最勝波羅蜜：

【中村】因爲如來所説的……不是完成——此句藏譯缺。（註98）

17.最勝波羅蜜／第一波羅蜜：

【伊藤】第一波羅蜜——指六波羅蜜中第一位的布施波羅蜜。或解作第一義的波羅蜜，亦可認爲是指真實的波羅蜜。（註 60）

【平井】第一波羅蜜——最高的波羅蜜（到彼岸、完成）。吉藏在《金剛般若疏》卷四中釋説「般若是六度中第一，故言第一」（大正三三・115a）。第一波羅蜜就是作爲菩薩修行德目的六波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）中的般若（智慧）波羅蜜。（p.62）

18. 不是最勝波羅蜜／非第一波羅蜜：

【宇井】羅什譯於「非波羅蜜」之後置「是名第一波羅蜜」，省略以下的部份。就諸佛世尊都說最勝波羅蜜（＝第一波羅蜜）之所以爲最勝波羅蜜的緣由這一點追究，在文章上，和此經一般所說的不同，是個特例。（p.25）

【中村】不是完成——藏譯作「沒有完成」（pha rol tu phyin pa med do）。（註 100）

19. 忍辱波羅蜜：

【伊藤】忍辱波羅蜜——六波羅蜜的第三，能忍受來自他人的侮辱，才能說是修行佛道。（註 62）

【平井】忍辱波羅蜜——作爲菩薩實踐德目的六波羅蜜之一，是完全的忍耐之意。即指忍耐迫害、困苦。又，六波羅蜜就是布施波羅蜜（完全的施予，即給與別人財富的財施，給與真理、教法的法施，給與安心的無畏施）、持戒波羅蜜（遵守戒律）、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜（完全的努力，努力實踐其他五波羅蜜）、禪定波羅蜜（心的完全統一，觀察真理以停止散亂心）、智慧（般若）波羅蜜（完全的智慧，離開迷誤，覺悟實相即存在的究極，亦即其他五波羅蜜的根據）。（pp.64-65）

20.〔段落說明〕：

【中村】因爲—— 根據藏譯補譯。（註 102）

21. 歌利王／羯陵伽王：

【南條】在六個漢譯中，秦和魏二譯將此王之名譯爲「歌利王」，魏的宋本和陳譯作「迦陵伽王」，隋譯作「惡王」，玄奘譯作「羯利王」，義淨譯作「羯陵伽王」。（p.231）

【伊藤】歌利王（Kali）——歌利王，也譯爲「鬥諍」或「極惡」。是極惡非道之王，將忍辱仙人的身體一部份一部份地割截下來。即忍辱仙人與五百弟子於山中修行之時，歌利王與許多宮女遊山，因疲倦而睡卧於山中。可是，許多宮女摘集山中漂亮的花來遊戲，於是漸漸走入深山裡，而看到忍辱仙人在努力修行。這些宮女看到他，非常嚮往忍辱仙人尊嚴的樣子，就獻上她們所摘來的花，想要聽聞難得的法門。（註 67）

【宇井】歌利王 Kaliṅga-rāja，只有真諦譯和義淨譯有合乎此梵音的翻譯〔譯者按：即「羯陵伽王」〕，其他都譯爲歌利王 Kali-rāja，笈多直譯本作「惡王」，相當於歌利王。于闐譯也是Kali-rāja，中亞本缺，出版者仿效梵本添補爲 Kaliṅga-rāja。Kaliṅga 是國名，因此和 Kali 相混。Kali 王才正確。（p.25）

【中村】歌利王——參照註 101。（註 99）

惡王—— Max Müller 本作「Kaliṅga-rāja」，藏譯作「Kaliṅkaḥi rgyal-po」，但于闐譯和吉爾吉特本作「Kali-rāja」。漢譯除真諦譯和義淨譯外，全部都譯爲歌利王、惡王。歌利王應爲惡王。（註 101）

【梶芳】歌利王——Max Müller 本作「Kaliṅga-rāja」，藏譯作「Ka-liṅ-gaḥi rgyal-po」，但于闐譯和吉爾吉特本都作「Kali-rāja」。Kaliṅga 是國名，但或許不小心和 Kali 混淆。羅什譯及流支譯都作「歌利」，玄奘譯作「羯利」，笈多譯作「惡王」，真諦譯作「迦陵王」，義淨譯作「羯陵伽」。《大毘婆沙論》卷一二八說：「曾聞過去此賢劫中有王名羯利，時有仙人，號爲忍辱，住一林中，勤修苦行。時羯利王除去男子，與內宮眷屬作諸伎樂，遊戲林間，縱意娛樂，經久疲厭而便睡眠。內宮諸女爲花果故，遊諸林間，遥見仙人於自所止端身靜思，便馳趣之，皆集其所，到已頂禮，圍繞而坐，仙人即爲說欲之過。……王從睡覺，不見諸女。……乃見諸女在仙人邊圍繞而坐，生大瞋恚，是何大鬼誘我諸女，即前問之，汝是誰耶？答言：我是仙人。復問：在此作何事耶？答言：修忍辱道。王作是念：此人見我瞋故，便言我修忍辱，我今試之。即復問言：汝得非想非非想處定耶？答言：不得。次第責問乃至汝得初靜慮耶？答言：不得。王倍瞋忿語言：汝是未離欲人，云何恣情觀我諸女？復言我是修忍辱人，可伸一臂試能忍不？爾時仙人便伸一臂，王以利劍斬之，如斷藕根，墮於地上。王復責問：汝是何人？答言：我是修忍辱人。時王復令伸餘一臂，即復斬之，如前責問，仙人亦如前答：我是修忍辱人。如是次斬兩足，復截兩耳，又割其鼻，一一責問，答皆如前。令仙人身，七分墮地，作七瘡已，王心便

止。仙人告言：王今何故自生疲厭？假使斷我一切身分，猶如芥子乃至微塵，我亦不生一念瞋忿，所言忍辱終無有二。復發是願，如汝今日，我實無辜，而斷我身令成七分，作七瘡孔，我未來世，得阿耨多羅三藐三菩提時，以大悲心，不待汝請，最初令汝修七種道，斷七隨眠，當知爾時忍辱仙人者，即今世尊釋迦牟尼是，羯利王者，即今具壽憍陳那是」（大正二七・914c-915a）。又，相同的內容也見於《賢愚經》卷二（大正四・359c-360b）。此外，也見於《出曜經》卷二三（大正四・731a-b）和《六度集經》卷五（大正三・25a-c）。又，參照《大智度論》卷一四（大正二五・166c）、卷二六（大正二五・252a）。再者，也有王名不是Kali，而名爲Kalābu的Kāsi-rāja的故事見於《本生經》（*Jātaka,* vol.3. *Khantivadi-jātaka*, pp.39-43），又同類的故事有《大事》（*Mahāvastu,* vol.3. pp.357-361）。《大唐西域記》卷三烏仗那國條說：「中在菖揭釐（Maṅgkil）城東四五里處有窣堵波，極多靈瑞」。據說此乃佛以前作忍辱仙人時，爲羯利王割截肢體之處。（pp.231-232）

【長尾】原本作「歌利王Kaliṅga-rājan」，但「惡王Kali-rājan」才正確。（舊註34）

【平井】歌利王——歌利是王名，爲梵文Kāli或Kaliṅga的音譯。也音譯爲「迦利」、「迦梨」、「羯利」、「迦陵伽」等，漢譯爲「黑」、「雜」、「鬥諍」等。在釋尊

前世，此歌利王在森林中遊玩之際，遇見釋尊的前生忍辱仙人在修忍辱行。國王對仙人說：「如果自稱自己是修忍辱的人，你就應該伸出一臂，好好忍耐，不是嗎？」說著就切斷仙人的手腕，如此國王依次切斷仙人的手足，但儘管如此，仙人回答說：「我是修忍辱者」，不生瞋怒之心，最後終於使國王進入佛道。《金剛經》中的這一段即是根據這個故事。且這個故事在很多經典中都被引用，內容上有些差別，但關於其細節，可參照《大毘婆沙論》卷一八二（大正二七・914c-915b）及《六度集經》卷五（大正三・25a-c）、《大般若涅槃經》（北本）卷三一（大正一二・551a-b）等。（p.65）

【英譯】漢譯作「歌利王」（Kalirāja）。關於此 Kaliraga 或 Kalinripa，參閱 *Lalita-vistara*，p.191。（Müller, p.127）

22.acchaitsīt tasmin ..... vā babhūva：

【宇井】「割截」之後，梵本漏掉「na me」，「人想」之後則漏掉「babhūva」，但英譯本以爲有這些字而翻譯的。中亞本作「(acchaitsī) nāsi me」，于闐譯作「(acchaisīt) na-na（此二字與梵文的 na 相同）me tasmin samaye ātma-saṃjñā babhūva」，笈多直譯本作「惡王分別分肉割斷，不時我彼中時我想」，後半的「不」是 na，「時」是衍字，「我」是 me，「彼中時」是 tasmin samaye。即使沒有「人想」之後的 babhūva 也讀得通，然而依此經的文

例，通常是有此字的。根據中亞本，並參考其他，此梵文爲「acchaitsīn nāsin me」，没有後面的babhūva。（p.25）

23. 爲什麼呢：

【中村】爲什麼呢——吉爾吉特本、中亞本及藏譯中皆無此句。（註103）

24.yad aham：

【宇井】若在「五百世中」之後的梵文爲yadahaṃ，而不是yadāhaṃ，則不正確。中亞本亦作yadāhaṃ，依據于闐譯亦可如此推定。即梵本誤印。（p.25）

25. 忍辱仙人：

【南條】六個漢譯中，秦、魏、玄、義四譯作「忍辱仙人」，魏的宋本和陳譯作「大仙人名曰説忍」，隋譯作「忍語仙人」。（p.236）

【伊藤】忍辱仙人——世尊於因位修行中爲忍辱仙人，説修行忍辱波羅蜜。詳情記於《賢愚經》卷二。（註66）

【宇井】kṣāntivādin意爲説忍辱的人。真諦譯作「説忍」，笈多直譯本作「忍語」，此二譯合乎梵文原意，然而其他漢譯僅譯爲「忍辱」。（pp.25-26）

【中村】說忍耐者——梵文爲 kṣāntivādin 。（註 104）

【長尾】kṣāntivādin 即被稱爲「說忍耐者」的苦行者、仙人，是釋迦牟尼佛的前世。忍耐惡王殘酷的迫害，直到死的事蹟，見於《本生故事》（第三一三則）中。（舊註35）

26. 不應令心執著於色／不應住色生心：

【中村】不生起執著外形的心——藏譯作「應生起不執著外形的心」（gzugs la mi gnas par sems bskyed par byaḥo）。下文亦同。（註 105）

27. 非法：

【中村】不是法者——梵文爲 adharma ，但藏譯解作「沒有法」（chos med pa）。（註 106）

28. 執著即是不執著／若有所住，則爲非住：

【平井】若心有住則非住——參照吉藏《金剛般若疏》卷四所說：「若心有住，則是住顛倒，則爲非住，不住般若也。如大經：『不住一切法，則是住般若。不信一切法，是名信般若。』」（大正三三・115c）（p.65）

29.〔段落說明〕：

【中村】以下一句〔譯者按：指「財物不應該以住於色、聲、

香、味、觸、法而被布施」〔《新譯》14-15〈直譯〉〕藏譯缺。（註 107）

30. 爲什麼呢？……因爲有關衆生的概念：

【宇井】「此即衆生想者」之處，梵本作「yā caiṣā sattva-saṃjñā」，其中ca是eva的意思。此情形前面也出現過。中亞本也有此ca，然而没有「何以故」。若如此，則以有ca爲宜。笈多直譯本和玄奘譯有「何以故」，其他漢譯都没有。後者和中亞本一致。由此看來，原來没有「何以故」而有ca，但後來就附加了「何以故」。（p.26）

31. 不是概念／非相／非想：

【中村】非想——藏譯作「無想」（ḥdu śes med pa）。（註 108）

32. 不是衆生／非衆生：

【中村】無生命者——藏譯作「無自體」（bdag ñid kyaṅ med paḥo）。縱使有眼——根據藏譯補。（註 109）

33. 執著於事物／心住於事：

【宇井】「墮於事」的「墮」（patita），和「住於事」的「住」（pratiṣṭhita）有同樣的意思。這點藉由于闐譯作「pratiṣṭhita, pratiṣṭhāpita」可以明白。是執著於事，有事想的意思。與「不住」相反。（p.26）

【中村】墮入事物之中——梵文爲 vastu-patita。如于闐譯作「prati-ṣṭhāpitaḥ」(pārahi-pastä 執著），是指心執著於事物而言。（註 110）

34. 理解：

【中村】理解——梵文爲 paryavāpnoti。藏譯作「kun chub par byed pa」。以下諸節也一樣。（註 111）

持經功德分第十五

yaś ca khalu punaḥ subhūte strī vā puruṣo vā pūrvāhṇakālasamaye[1] gaṅgānadīvālukāsamān (2ātmabhāvān parityajet2) evaṃ madhyāhṇakālasamaye gaṅgānadīvālukāsamān ātmabhāvān parityajet sāyāhṇakālasamaye gaṅgānadīvālukāsamān ātmabhāvān parityajet anena paryāyeṇa bahūni kalpakoṭiniyutaśatasahasrāṇy[3] ātmabhāvān parityajet yaś cemaṃ dharmaparyāyaṃ śrutvā na pratikṣipet ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyam. (4kaḥ punar vādo4) yo likhitvodgṛhṇīyād dhārayed vācayet paryavāpnuyāt parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayet. (5api tu khalu punaḥ subhūte 'cintyo 'tulyo 'yaṃ dharmaparyāyaḥ. ayaṃ ca subhūte dharmaparyāyas tathāgatena bhāṣito 'grayānasaṃprasthitānāṃ sattvānām arthāya śreṣṭhayānasaṃprasthitānāṃ sattvānām arthāya. ya imaṃ dharmaparyāyam udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti jñātās te subhūte tathāgatena buddhajñānena dṛṣṭās te subhūte tathāgatena

buddhacakṣuṣā buddhās te tathāgatena. sarve te subhūte sattvā aprameyeṇa puṇyaskandhena samanvāgatā bhaviṣyanti. acintyenātulyenāmāpyenāparimāṇena puṇyaskandhena samanvāgatā bhaviṣyanti.
sarve te subhūte sattvāḥ (6samāṃśena bodhiṃ dhārayiṣyanti6). [vācayiṣyanti paryavāpsyanti.]* tat kasya hetoḥ. na hi śakyaṃ subhūte 'yaṃ dharmaparyāyo (7hīnādhimuktikaiḥ sattvaiḥ7) śrotuṃ nātmadṛṣṭikair na sattvadṛṣṭikair na jīvadṛṣṭikair na pudgaladṛṣṭikaiḥ. (8nābodhisattvapratijñaiḥ sattvaiḥ8) śakyam ayaṃ dharmaparyāyaḥ śrotuṃ vodgrahītuṃ vā dhārayituṃ vā vācayituṃ vā paryavāptuṃ vā. (9nedaṃ sthānaṃ vidyate.9),5)
(10api tu khalu punaḥ subhūte yatra pṛthivīpradeśa idaṃ sūtraṃ prakāśayiṣyate pūjanīyaḥ sa pṛthivīpradeśo bhaviṣyati sadevamānuṣāsurasya[11] lokasya vandanīyaḥ[12] pradakṣiṇīyaś[13] ca sa pṛthivīpradeśo bhaviṣyati caityabhūtaḥ sa pṛthivīpradeśo bhaviṣyati.10)

(世尊說：)
「須菩提啊！如果有一位女子或男子，確實在早上[1]，在中午，在黃昏，都能夠施捨像恆河沙數那樣多的身命[2]，且能

譯者按：*.疑爲衍文，依 Conze 本改。

以此方式於百千億兆劫[3]間施捨許多身命；又，如果有另一位女子或男子聽聞這個法門而能不譏謗，那麼後一位由於那樣做，能積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德，更何況[4]那些書寫、接納、記憶、誦唸、理解，且又詳細地爲他人闡明此法門的人呢？

(5 又，須菩提啊！這個法門確實是不可思議、無與倫比的。須菩提啊！這個法門，是如來爲了饒益求無上道的眾生而說的，是爲了饒益求最勝道的眾生而說的。凡將來接納、記憶、誦唸、理解這個法門，且又爲他人詳細地闡明的人，須菩提啊！如來以佛智知道他們。須菩提啊！如來以佛眼見到他們。如來了解他們。須菩提啊！將來他們全都會具有無量的福德。他們將擁有不可思議、無與倫比、不可估量、不可計數的福德。

須菩提啊！那些（求最上道的）眾生全部都將同樣証得菩提[6]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲信解低劣的眾生[7]不能聽聞這個法門。又，其他眾生如果抱持有關我或眾生、壽者、補特伽羅的邪見，也不能聽聞這個法門。沒有菩薩願的眾生[8]也絕對不可能[9]聽聞、接納、記憶、誦唸、理解這個法門。5)

(10又，須菩提啊！闡明此經的地方，應該受到敬重。在有天、人、阿修羅[11]居住的世界中，那地方應受頂禮[12]及右繞[13]。那地方將成爲佛的塔廟。10)」

集　註

1. 早上／初日分：

【宇井】梵本作「午前之時、之頃」，然而「時」或「頃」可以省略一個。中亞本中沒有「時」，笈多直譯本中也沒有「時」，于闐譯中沒有「時」也沒有「頃」。關於其他二者也一樣。「時」如前所述，是實際的時間，而「頃」指大約的時間，因此有「時」是不適當的。(p.27)

〔譯者按：「時」梵文爲「kāla」，「頃」梵文爲「samaya」。〕

2. 施捨……身命／以身布施：

【宇井】譯爲「施捨身命」的是 ātma-bhāvaṃ parityajet（捨棄身體），身體即是命，捨棄是施捨的意思。中亞本作「ātma-bhāvaṃ parityāgāṃ parityaje」。其中，parityaje 已經是俗語形，和前面的 acchaitsī 一樣，去掉最後的 t。(p.27)

3. 百千億兆劫／百千萬億劫：

【伊藤】無量千百萬億劫——劫(kalpa)是時分之義，把長久歲月稱爲劫。比喻劫的長度，有草木、細沙、芥子、碎塵、拂石等喻。此中以拂石和芥子特別有名。現在若依芥子喻來說明劫的長度，則首先需假定此處有一座

一百由旬的大城，其次用微細的芥子裝滿其中，此後每一百年取出一粒，直到完全把這些芥子拿出來所經過的漫長歲月，也不及此劫的長久。故「劫」是指漫長的時間，而說其是無量千百億，因此意指無論如何也計算不出來的長久歲月。（註 77）

那由他（nayuta）——印度的數量單位，一萬稱爲阿由多〔譯者按：即 ayuta〕，百萬稱爲那由他，也有說一千億爲那由他的。（註 81）

【宇井】於日中三時，施捨無限的身命，已是超越想像，然而其次的百千 koṭi niyuta 也是超越想像的。全都可視爲表示無限之意，如此則成爲無限的無限，然而這不成句子，因此亦可視爲代替數目的名稱。但中亞本及于闐譯中都沒有 niyuta 。

有關 koṭi 和 niyuta ，請參考以下：

（1）koṭi — ayuta — niyuta 或 nayuta

甲.十萬 — 億 — 兆

乙.億 — 兆 — 那由他

（2）ayuta — laksa — niyuta — koti

萬 — 億（十萬）— 兆（百萬）— 京（千萬）

（3）lakṣ — atilaksa — koti

億 — 兆 — 京

（1），（2），（3）是因不同時代或是不同的書上而有的不同說法，下面是對應於上面的譯語。（1）可譯

作爲甲，也可譯爲乙。此處作「俱祇（koṭi）的那由他（niyuta）劫」，和以上何者相同或殊異，並未明瞭。

雖然我們對於京以上等的數目單位幾乎無法了解，但是，在印度，其上還有五十位數，其名稱一一存在，因此與我們相差非常懸殊。劫已是不可知的無限。如此的語詞無論如何排列，實際上，幾乎都沒有什麼意義了。（p.27）

【中村】無量千百億劫——梵文爲 bahūni kalpa-koṭi-niyuta-śata-sahasrāni。kalpa 音譯爲「劫」，表示無限長的時間。koṭi 譯爲「十萬」或「億」。niyuta 也作 nayuta，譯爲「兆」、「那由它」。śata 是「百」，sahasra 是「千」。若直譯則爲「百千億兆多的劫」，亦即「百乘以千，乘以十萬，乘以兆，那麼多的劫」之意。亦可說爲「許多的百千億兆劫」。總之，是指超越想像的無限時間而言，譯爲「無限長的時間」。可見印度人以如何不實際的巨大數字遊戲。（註 112）

【長尾】把非常長的時間單位稱爲 kalpa，漢譯爲「劫」、「劫波」等。（舊註 30）

俱祇（koṭi）和尼由他（niyuta）都是百萬、千萬那樣大的數目單位。所以，此指「百千倍的俱祇倍的尼由他倍」的大數目。（舊註 36）

【平井】劫——梵文kalpa 的音譯。表無限的時間。是古代印度人所想到的時間數量，對於劫所作的代表性說明有二

種：1.把每邊各四十里的大城裝滿芥子，每一百年取出一粒芥子，最後即使把所有的芥子全部取出，劫亦不盡（《大智度論》卷五，大正二五・100c）的芥子劫比喻；2.每一百年用薄衣擦拭每邊四十里的大石一次，即使最後把石頭完全磨滅了，劫還是不盡的盤石劫比喻。而且，這些比喻也有很多異說。（p.69）

那由他——梵文nayuta 的音譯。是古印度的數量單位，指無量之數。也被音譯爲「那由多」。（p.74）

4. 更何況／何況：

【宇井】「更不用說」（kaḥ punar vādaḥ），也見於在第十五分〔《新譯》第十二分〕中，因此譯爲「……更不待言」。和見於第五分〔《新譯》第六分〕、第十四分〔《新譯》第十一分〕的「何況……」（prāg eva ）相同。（p.27）

5.〔段落說明〕：

【宇井】羅什譯及菩提流支譯開頭譯爲「以要言之」，和其他譯本完全不同。于闐譯中沒有這一節〔《新譯》15-2～15-3〕，雖有此前後節之文，但極爲簡潔。中亞本中雖有此節，但有缺字，且簡潔。本節的前半可說是取第十九分〔《新譯》13-12〕、第二十七分〔《新譯》14-20〕等而作成的。（p.28）

6. 同樣證得菩提／荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提：

【宇井】「以自己的肩」，此處梵文作「samāṃśena bodhim dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti」，在註釋中也没有舉出任何異字，但果真全部都如此嗎？英譯〔譯者按：指 Müller 譯〕把 samāṃśena 譯爲「equally」，而將以下按其原文譯出，但全部漢譯都令此字與肩膀有關，而譯爲「荷擔」、「荷負」、「我肩（菩提）持」、「其肩荷擔」、「以肩荷負」等。未能注意到漢譯的英譯者的譯文，對整個梵文本身而言，也是不適當的。蓋 aṃśa 並不是如英譯者所認爲的那樣，有「部份」之意，而應是「肩膀」的意思。在雅語「肩」是 aṃsa，但作爲雅語的「aṃsa」（肩），卻和 aṃśa（部分）混淆，又，在佛教梵語中，aṃśa和aṃsa都用作「肩」的意思。若作「肩」，sama 是不適當的，不成意思。笈多直譯本作「我肩菩提持當有」，其中「當有」相當於 -ṣyanti 此未來語尾，「持當有」是 dhārayiṣyanti，前作「我肩」，因此此即 sva-aṃśena（svāṃśena）。依此訂正 samāṃśena，而能令所有的漢譯一致。中亞本不幸缺此字，被認爲作「××yena bodhiṃ dhārayiṣyanti」，且被註説，「×× yena」之處的梵文與 samāṃśena，文字不同。據此亦可知，samāṃśena 並不正確。「××yena」曖昧不詳，yena 也被視爲不是明確可讀的文字，然而此處也未參考漢譯，甚爲可惜。或者可能是 āṃsyena（和 aṃsena 相同）等。又，不可有 vācayiṣyanti paryavāpsyanti

此二梵文。笈多直譯本、中亞本中，和所有的漢譯中也都沒有。沒有是當然的，但此或許是因爲在此經中，習慣在 dhārayiṣyanti 之後接有此二字，所以由於不了解「肩」之意而就直接多寫進去。此 dhārayiṣyanti 和 dhariṣyanti 一爲使役法，另一則不是，在這點上是相異的，但可用作同一個意思，因此 dhārayisyanti 實際上是 dharisyanti 的意思，這一點英譯者並沒有注意到。如此連辭典中引用《金剛經》的此句，提出「samāṃśena」，解作「in equal shares」，在有關《金剛經》的範圍內，都有錯誤。（p.28）

【中村】親自獲得覺悟——梵文爲 samāṃśena bodhiṃ dhārayiṣyanti。宇井博士根據漢譯全部都與肩膀有關係，推斷 samāṃśena 是 svāṃśena 的誤寫，而譯爲「以自己的肩膀肩負菩提」。Conze 沿襲以往的英譯，並考慮（律藏 Vinaya Piṭaka Ⅱ, p.259）中有 eka-aṃsena dhāreyyāsi（應一心一意地知……）的用例等，而譯爲「carry along an equal share of enlightenment」。然而，藏譯作「sems- can de-dag thams-cad ṅaḥi byaṅ-chub phrag-pa-la thogs-par ḥgyur ro」（一切衆生肩負自己的覺悟），若將此改爲梵文，則爲 svam aṃsena bodhim dhārayiṣyanti，此近於梵文寫本。（註 115）

【梶芳】荷擔——梵本作「samāṃśena bodhiṃ dhārayiṣyanti」，南條博士譯爲「等分持覺」，但是宇井博士根據漢譯本推定 samāṃśena 爲 svāṃśena 之誤寫，而譯爲「以自己的肩

膀擔負菩提」。Conze 在其著作 *Vajracchedikā Prajñā-pāramitā* 的一一三頁中引用 Vin. ii 259, S iv 326a：eka-aṃsena dhāreyyāsi（應一心一意地知……）的用例，在本文譯爲 will carry along an equal share of enlightenment。然而，藏譯作「sems-can de-dag thams-cad ṅaḥi byaṅ-chub phrag-pa-la thogs-par ḥgyur ro」（一切衆生肩負自己的覺悟），和漢譯本相同（參照前揭，岩波文庫本，註25）。（pp.255-256）

7. 信解低劣的衆生／樂小法者：

【南條】adhimukti（信解，係用爲《法華經》〈信解品〉第四的品名的詞語）。（p.253）

【宇井】「信解小法的衆生」（hīnādhimuktikaiḥ sattvaiḥ），是「有低劣信解的衆生」，但其次說「不發菩薩願的衆生」，其中作「菩薩願」，因此小法可視爲「小乘」之意。「小乘」的「小」即是此處的 hīna。然而，直接說是小乘，說得過分吧。（p.28）

8. 沒有菩薩願的衆生／不菩薩誓衆生：

【宇井】「不發菩薩願的衆生」，梵文作「nābodhisattvapratijñaiḥ sattvaiḥ」，但 na 是不應該有的。中亞本中此處缺，無法確知，但笈多直譯本作「不菩薩誓衆生」，除最初的「不」字之外，沒有否定詞，因此不是 na-a。所以，直

譯本是去掉梵文的 na，而只作「abodhi- 」的。（p.28）

9. 絕對不可能／無有是處：

【宇井】「絕無此道理」習慣被譯爲「無有是處」，「是處」不應被認爲是承接前面的否定句的，而且也沒有這樣的例子。因爲如果是這樣，則意思就變得完全相反了。因此，只有省去 na 才是正確的。英譯以前面爲否定而譯成新的一句，即「The thing is impossible」，但也變成與原文的意思相反。「道理」、「處」的梵文是 sthāna，即「是處」，如「非處」（asthāna）之「處」，用訓讀法讀爲「ことわり」〔譯者按：其意爲「道理」〕，因此，解作場所、事情或物，都不適當。（pp.28-29）

10.〔段落說明〕：

【宇井】參照第十五分〔《新譯》第十二分〕。如此反覆也成爲註釋書以前的形式。（p.29）

11. 阿修羅：

【中村】阿修羅——梵文爲 asura，音譯爲「阿修羅」。和波斯的古語 ahura 同語源，但在後代的印度作「不是神（sura）者」這樣的通俗語源解釋，在佛教被認爲是一種鬼神。（註 116）

【梶芳】阿修羅——梵文爲 asura，譯爲「非天」、「不端正」、

「非善戲」、「非同類」等。六道之一，十界之一，指以戰鬥爲本務的一種鬼。《大毘婆沙論》卷一七二（大正二七・868b）說：「問：何故名阿素洛？答：素洛是天，彼非天故名阿素洛；復次素洛名端政，彼非端政故名阿素洛，以彼憎嫉諸天，令所得身形不端政故；復次素洛名同類，彼先與天相近而住，然類不同，故名阿素洛」。《增一阿含》卷三〈阿須倫品〉第八說：「比丘當知阿須倫形，廣長八萬四千由延，口縱廣千由旬，比丘當知，或有是時，阿須倫王欲觸犯日時，倍復化身十六萬八千由旬，往日月前，日月王見已，各懷恐怖，不寧本處。所以然者，阿須倫形甚可畏故，彼日月王以懷恐懼，不復有光明，然阿須倫王不敢前捉日月」（大正二・560c）。這是由於認爲日月蝕是阿須倫促成的結果所致。這個修羅是印度最古老的神之一，據說和波斯之神 ahura 同語源。詳見《長阿含經》卷二〇〈阿須倫品〉第六（大正一・129b）、《起世經》卷八〈鬥戰品〉第九（大正一・349c）、《起世因本經》卷八〈鬥戰品〉第九（大正一・404c）等。（p.259）

12. 頂禮／恭敬：

【平井】恭敬——以尊敬之念仰望。（p.72）

13. 右繞／作禮圍繞：

【宇井】「應右繞三匝」，梵文爲 pradakṣiṇīya，此爲將其右肩朝向彼方以繞轉，即爲右繞。不是 circumambulation 。在印度人的風俗習慣中，向貴人等告別的時候，要右繞後再離去，繞三周是表示非常恭敬，這是一種禮節。（p.29）

【平井】圍繞——以佛爲中心，右繞行禮。 印度表示最大敬意的禮法。因爲繞三次，所以也稱爲右遶三匝。（p.72）

能淨業障分第十六

api tu ye te subhūte kulaputrā vā kuladuhitaro vemān evaṃrūpān sūtrāntān udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti (1yoniśaś ca manasikariṣyanti parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti1) te paribhūtā2 bhaviṣyanti suparibhūtāś ca bhaviṣyanti.

tat kasya hetoḥ. yāni ca teṣāṃ subhūte sattvānāṃ paurvajanmikāny aśubhāni karmāṇi kṛtāny apāyasaṃvartanīyāni3 dṛṣṭa eva dharme paribhūtatayā tāni paurvajanmikāny aśubhāni karmāṇi kṣapayiṣyanti buddhabodhiṃ cānuprāpsyanti.

abhijānāmy ahaṃ subhūte atīte 'dhvany (4asaṃkhyeyaiḥ kalpair asaṃkhyeyatarair 4) (5dīpaṃkarasya tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddhasya pareṇa paratareṇa5) caturaśītibuddhakoṭiniyutaśatasahasrāṇy 6 abhūvan (7ye mayārāgitā ārāgya na virāgitāḥ7).

yac ca mayā subhūte te buddhā bhagavanta ārāgitā ārāgyā na virāgitā yac ca paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralopakāle

vartamāna imān evaṃrūpān sūtrāntān udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti (8parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayiṣyanti 8) asya khalu punaḥ subhūte puṇyaskandhasyāntikād asau paurvakaḥ puṇyaskandhaḥ śatatamīm api kalāṃ nopaiti sahasratamīm api śatasahasratamīm api koṭitamīm api koṭiśatatamīm api koṭiśatasahasratamīm api koṭiniyutaśatasahasratamīm api (9saṃkhyām api kalām api gaṇanām apy upamām apy upaniṣadam api yāvad aupamyam api na kṣamate9).
(10sacet punaḥ suhbūte teṣām kulaputrāṇām kuladuhitīṇāṃ vāhaṃ puṇyaskandhaṃ bhāṣeyam yāvat te kulaputrā vā kuladuhitaro vā tasmin samaye puṇyaskandhaṃ prasaviṣyanti pratigrahīṣyanti (11unmādaṃ sattvā anuprāpnuyuś11) cittavikṣepaṃ vā gaccheyuḥ.
(12api tu khalu punaḥ12) subhūte (14'cintyo 'tulyo14) 'yaṃ dharmaparyāyas (13tathāgatena bhāṣitaḥ13). asyācintya eva vipākaḥ pratikāṅkṣitavyaḥ.10)

(世尊說：)
「但是，須菩提啊！將來也會有一些善男子或善女子，雖接納、記憶、誦唸、理解這部經典，(1正確地思維，並且爲他人詳細地闡明1)，卻遭受輕侮2，而且是極大的輕侮。爲什麼呢？須菩提啊！因爲那些眾生在前世做了不善業，本該墮入惡趣3，卻由於現前受到輕賤，而不但抵消他們前世

的那些不善業，並且將証悟成佛。

須菩提啊！我回憶過去無數復又無數的劫[4]期間，遠在值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來之前[5]，有八十四百千億兆[6]位佛，我都曾親近供養而不違逆[7]。又，須菩提啊！我親近供養那些佛而不違逆，但如果在未來五百年正法破壞時，有人接納、記憶、誦唸、理解這部經典，(8並爲別人詳細地闡明8)，須菩提啊！我的福德不及他的福德的百分之一、千分之一、百千分之一、億分之一、百億分之一、千百億分之一、百千億兆分之一。總之，我的福德不能跟他的福德相提並論[9]。(10須菩提啊！我如果再說那些善男子或善女子的福德——未來那些善男子或善女子將積聚，且將擁有多少福德，眾生可能迷惑[11]，或者心生狂亂。

然而[12]，須菩提啊！如來所說的[13]這個法門，確實(14是不可思議的，是無與倫比的14)。可預期它會帶來不可思議的結果。10)」

集　　註

1.正確地思維，並且爲他人詳細地闡明／及廣爲他宣說開示，如理作意：

【宇井】「如理作意」，除玄奘的譯本之外，其他譯本都沒有，但玄奘譯將其置於「及廣爲他人宣說開示」之後。位置

不順，且其他譯本都沒有。顯然是後世所加。（p.29）

【中村】充分地反覆思量，並詳細地說給他人聽聞——此句不見於中亞本及吉爾吉特本，因此，此部分大概是後世所附加上的。（註 118）

2. 輕侮／輕賤：

【英譯】paribhūta 被解爲「受輕侮」，然而是否是故意的，則很難了解。（Müller, p.131）

3. 墮入惡趣／墮惡道：

【中村】導致罪惡的——梵文爲 apāya-saṃvartanīya。藏譯作「ñaṅsoṅ du skye bar ḥgyur ba」。在漢譯中常譯爲「招惡趣」。apāyagati 漢譯爲「惡趣」。Conze 譯爲「liable to lead to the states of woe.」。（註 119）

【長尾】五趣（參照註 20）之中的地獄、餓鬼、畜牲稱爲三惡趣，是充滿苦惱的狀態。（舊註 39）

4. 無數復又無數的劫／阿僧祇劫：

【伊藤】阿僧祇劫——阿僧祇（asaṃkhya）譯爲「無數」或「無量」，即指無量無數的長久歲月，說爲阿僧祇劫。（註 80）

【中村】無限長的時間——參照註 112。（註 114）

【平井】阿僧祇——梵文 asaṃkhya 的音譯。指無量的數量，也被漢譯爲「無數」、「無央數」。（p.74）

5. 遠在……燃燈如來之前／於然燈佛前：

【宇井】「在燃燈如來以前」的「以前」是 pareṇa 之譯，英譯將此譯爲「以後」。此語可譯爲「以前」，也可譯爲「以後」，然而根據佛教的傳說，燃燈佛是過去的佛，因此譯爲「以後」是與傳說相反的。所有的漢譯也都譯爲「以前」，于闐譯的英譯也將此同一語譯爲「以前」。不應譯爲「以後」。（p.29）

6. 八十四百千億兆位佛／八百四千萬億那由他諸佛：

【中村】無限的數目——梵文爲 catur-aśīti(buddha)koṭi-niyuta-śata-sahasrāṇi 。直譯爲「八十四百千億兆倍」。在佛教表示多數時，常在很高的位數上，添加八十四。（註 120）

7. 親近供養而不違逆／供養承事無空過者：

【宇井】「承事親近」爲 ārāgita 之譯，侍奉而令歡喜之意。在雅語作「ārādhita 」，在佛教梵語則作「ārāgita 」，也作「ārādhita 」。（p.30）

【中村】梵文爲 ye mayā ārāgitā ārāgyā na virāgitāḥ，但 Max Müller 本中的 ārāgyā 是 ārāgya ，這樣才是正確的。（註 121）

【平井】承事——接受命令並服侍。在此指在一傍服侍之意。（p.74）

8. 並爲他人詳細地闡明／及廣爲他宣說開示：

【中村】詳細地說給他人聽聞——中亞本、吉爾吉特本及藏譯中都無此句。（註 122）

9. 不能……相提並論／乃至算數、譬喻所不能及：

【宇井】「擬似」是 upaniṣad, upaniṣada 之譯，但是在日本本中，此字被認爲爲 upaniśā，中亞本也是 upaniśā。笈多的直譯本作「憂波泥奢」，爲後一字，而玄奘譯作「鄔波泥殺曇」，爲前一字。因此有二字，義淨譯爲「因」。從前後的文意來看，是「擬似」、「比較」、「類似」等意思，根據巴利辭典這樣翻譯。英譯作「approach」，但這好像是根據吠陀中 upaniṣad（奧義書）的語義而來，並不穩當。《般若經》等經典中表示幾分之一等的文句，常有此字，很多都只是音譯而沒有解釋，此乃數目的極限，無法翻譯，也作「細微」、「比對無」。在巴利辭典中，upanisā (f.) 解作：(1) cause, means；(2) likeness, counterfeit (= Skt. upaniṣad = aupamye, Pāṇini, 1, 4, 79), *Jātaka* Ⅵ, 470 (= paṭirūpaka, Comm.)。由此來看，upaniṣad 和 upaniśā 被混用，二者都應視爲 (2) 的意思。義淨譯是依據 (1) 的意思，但在此並不適當。義淨特別註解說猶如將芥子種比爲松柏，這似乎把因看作

「微細」的意思。總之，和吠陀的 upaniṣad 完全不同。（p.30）

【中村】數量也……——梵文及 Conze 的英譯如下：數量（samkhyā, number）、區分（kalā, fraction）、計算（gaṇanā, counting）、譬喻（upamā, similarity）、類比（upaniṣad, comparison）、相似（aupamya, resemblance），但藏譯者似乎將 upaniṣad 解爲「原因」（rgyu）。（註 123）

10.〔段落說明〕：

【宇井】本分〔《新譯》16-5～16-6〕或許也可以附於前分〔《新譯》16-3～16-4〕之後，于闐譯中完全沒有這一段，中亞本中只有最初二行，後面省略。（p.30）

11. 迷惑／狐疑：

【平井】狐疑——對佛教抱持懷疑之念。狐狸對一切事情都有很深的猜疑，因而有此語。（p.75）

12. 然而：

【宇井】「的確，又」，梵文作「api tu khalu punaḥ」，但 tu 並不恰當。或許這是因爲此經習慣將此四個字連在一起，因此 api 之後不由得就如此寫了。（p.30）

13. 如來所說的：

【中村】如來說——吉爾吉特本及藏譯本中沒有此語。（註 125）

14. 是不可思議的，是無與倫比的／不可思議、不可稱量：

【中村】Max Müller 的校定本在「不可思議」之後，加上 'tulyo（無比），但是根據 Conze 本、吉爾吉特本及西藏本，則省略此語。（註 124）

究竟無我分第十七

(1atha khalv āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat.
kathaṃ bhagavan bodhisattvayānasaṃprasthitena
sthātavyaṃ kathaṃ pratipattavyaṃ kathaṃ cittaṃ
pragrahītavyaṃ.
bhagavān āha.
iha sbhūte bodhisattvayānasaṃprasthitenaivaṃ cittam
utpādayitavyaṃ sarve sattvā mayānupadhiśeṣe
nirvāṇadhātau parinirvāpayitavyāḥ.
evaṃ ca sattvān parinirvāpya na kaścit sattvaḥ
parinirvāpito bhavati.
tat kasya hetoḥ. sacet subhūte bodhisattvasya sattvasaṃjñā
pravarteta[2] na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ. jīvasaṃjñā vā
yāvat[3] pudgalasaṃjñā vā pravarteta na sa bodhisattva iti
vaktavyaḥ.
(4tat kasya hetoḥ. nāsti subhūte sa kaścid dharmo yo
bodhisattvayānasaṃprasthito nāma.[4), 1)]
(5tat kiṃ manyase subhūte asti sa kaścid dharmo yas
tathāgatena dīpaṃkarasya tathāgatasyāntikād anuttarāṃ

samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddhaḥ.
evam ukta āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat.
yathāhaṃ bhagavan bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi
nāsti sa bhagavan kaścid dharmo yas tathāgatena
dīpaṃkarasya tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddha-
syāntikād anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddhaḥ.
evam ukte bhagavān āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat.
evam etat subhūte evam etat nāsti subhūte sa kaścid
dharmo yas tathāgatena dīpaṃkarasya tathāgatasyārhataḥ
samyaksaṃbuddhasyāntikād anuttarāṃ samyaksaṃbodhim
abhisaṃbuddhaḥ.
sacet punaḥ subhūte kaścid dharmas tathāgatenābhisaṃ-
buddho 'bhaviṣyat na māṃ dīpaṃkaras tathāgato
vyākariṣyad[6] bhaviṣyasi tvaṃ māṇavānāgate[7] 'dhvani
śākyamunir[8] nāma tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddha iti.
(9yasmāt tarhi subhūte tathāgatenārhatā
samyaksaṃbuddhena nāsti sa kaścid dharmo yo 'nuttarāṃ
samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddhas tasmād ahaṃ
dīpaṃkareṇa tathāgatena vyākṛto bhaviṣyasi tvaṃ
māṇavānāgate 'dhvani śākyamunir nāma tathāgato 'rhan
samyaksaṃbuddhaḥ.9)
tat kasya hetos. tathāgata iti subhūte. bhūtatathatāyā[10] etad
adhivacanaṃ[11]. (12tathāgata iti subhūte

anutpādadharmatāyā[13] etad adhivacanaṃ. tathāgata iti subhūte. dharmocchedasyā[14]itad adhivacanaṃ. tathāgata iti subhūte. atyantānutpannasyā[15]itad adhivacanaṃ. tat kasya hetoḥ. eṣa subhūte 'nutpādo yaḥ paramārthaḥ.[12),5)]

([16]yaḥ kaścit subhūta evaṃ vadet tathāgatenārhatā samyaksaṃbuddhenānuttarā samyaksaṃbodhir abhisaṃbuddheti ([17]sa vitathaṃ vadet[17)]) ([18]abhyācakṣīta māṃ sa subhūte asatodgṛhītena[18)].

tat kasya hetoḥ. nāsti subhūte sa kaścid dharmo yas tathāgatenānuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddhaḥ.

([19)]yaś ca subhūte tathāgatena dharmo 'bhisaṃbuddho deśito vā tatra na satyaṃ na mṛṣā. tasmāt tathāgato bhāṣate sarvadharmā buddhadharmā iti.[19)]

tat kasya hetoḥ. sarvadharmā iti subhūte adharmās tathāgatena bhāṣitāḥ. tasmād ucyante sarvadharmā buddhadharmā iti.[16)]

([20]tad yathāpi nāma subhūte puruṣo bhaved upetakāyo mahākāyaḥ[21].

āyuṣmān subhūtir āha.

yo 'sau bhagavaṃs tathāgatena puruṣo bhāṣita upetakāyo mahākāya iti akāyaḥ sa bhagavaṃs tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyata upetakāyo mahākāya iti.[20)]

([22]bhagavān āha.

evam etat subhūte. yo bodhisattva evaṃ vaded ahaṃ

(23sattvān parinirvāpayiṣyāmīti23) na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ. tat kasya hetoḥ. asti subhūte sa kaścid dharmo yo bodhisattvo nāma.

subhūtir āha.

no hīdaṃ bhagavan nāsti sa kaścid dharmo yo bodhisattvo nāma.

bhagavān āha.

(24sattvāḥ sattvā iti subhūte asattvās te tathāgatena bhāṣitās tenocyante sattvā iti.24) tasmāt tathāgato bhāṣate

(25nirātmānaḥ sarvadharmā nirjīvā niṣpoṣā niṣpudgalāḥ25) sarvadharmā iti.22)

(26yaḥ subhūte bodhisattva evaṃ vaded ahaṃ kṣetravyūhān niṣpādayiṣyāmīti (27sa vitathaṃ vadet.27) tat kasya hetoḥ. kṣetravyūhāḥ kṣetravyūhā iti subhūte 'vyūhās28 te tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyante kṣetravyūhā iti.

(29yaḥ subhūte bodhisattvo nirātmāno dharmā nirātmāno dharmā ity adhimucyate sa tathāgatenārhatā samyaksaṃbuddhena bodhisattvo mahāsattva30 ity ākhyātaḥ. 29), 26)

(1 那時，長老須菩提問：

「世尊啊！求菩薩道的善男子或善女子，應該如何安住？應該如何修行？應該如何攝心？」

世尊答：

「須菩提啊！在此，求菩薩道者應該發這樣的心願——我一定要令一切眾生進入涅槃。而且這樣令一切眾生進入涅槃，卻絲毫不以爲有任何一個眾生進入涅槃。

爲什麼呢？須菩提啊！因爲如果菩薩生起[2]有關眾生的概念，他就不配稱作菩薩，或如果生起有關壽者乃至[3]補特伽羅的概念，那他也不配稱作菩薩。(4 爲什麼呢？須菩提啊！因爲沒有所謂求菩薩道這樣的事。4), 1)

(5 你認爲如何？須菩提啊！有如來曾在值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來那裡証得最高覺悟這回事嗎？」

長老須菩提答：

「世尊啊！世尊這樣說的意思，按照我的了解，是沒有如來曾在值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來那裡証得最高覺悟這回事。」

須菩提這樣回答後，世尊說：

「須菩提啊！就是這樣，就是這樣。須菩提啊！是沒有如來曾在值得尊敬、完全覺悟的燃燈如來那裡証得最高覺悟這回事。又，須菩提啊！如果如來証得任何法，那麼燃燈如來就不會對我預言[6]：『年輕人啊[7]！你未來將成爲值得尊敬、完全覺悟的如來，名爲釋迦牟尼[8]。』(9 須菩提啊！正因爲全然沒有值得尊敬、完全覺悟的如來証得最高覺悟這回事，所以燃燈如來對我預言：『年輕人啊！你未來將成爲值得尊敬、完全覺悟的如來，名爲釋迦牟尼。』9)

爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來是眞如[10]的異名[11]。(12 須菩提啊！因爲如來是無生這種萬物本質[13]的異名。須菩提

啊！因爲如來是法斷滅[14]的異名。須菩提啊！因爲如來是畢竟不生[15]的異名。爲什麼呢？須菩提啊！因爲這無生是最高的眞理[12)]。[5)]

(16須菩提啊！如果有人說：『值得尊敬、完全覺悟的如來証得最高的覺悟』，那他就說錯了[17]。他由於認識不正確而對我有那樣錯誤的看法[18]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲沒有如來証得最高覺悟這回事。

(19又，須菩提啊！如來所証悟或所演說的法，既不眞實也不虛妄。因此，如來說：一切法是佛法。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：一切法不是佛法。所以，一切法是佛法。[19)],[16)]

(20須菩提啊！譬如有人身體健全高大[21]。」

長老須菩提說：

「世尊啊！如來說這個人身體健全高大，就是說他不是身體健全高大。因此，他是身體健全高大。」[20)]

(22世尊說：

「須菩提啊！就是這樣的。如果菩薩說：『我要令眾生進入涅槃[23]』，他就不配稱爲菩薩。爲什麼呢？須菩提啊！有所謂菩薩這回事嗎？」

須菩提說：

「世尊啊！的確沒有。完全沒有所謂菩薩這回事。」

世尊說：

「(24須菩提啊！因爲如來說：眾生不是眾生。所以是眾生。[24)]因此，如來說：(25一切法中沒有我、壽者、長養者、補特

伽羅。[25), 22)] [(26] 須菩提啊！如果菩薩說：『我將淨化世間』，那他就說錯了[27]。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：世間的淨化不是世間的淨化[28]。所以是世間的淨化。須菩提啊！[(29]如果菩薩信解諸法中無有我，值得尊敬、完全覺悟的如來就稱他爲大菩薩[30]。」[29), 26)]

集　　註

〔全分說明〕：

【英譯】本經在第十七分又轉回到開始的論題。重複第二分的問題和第三分的答覆。就像第三分到第五分以及第十分、第十七分a〔《新譯》17-1～17-5〕連續地探究菩薩行的階段。因欠缺主要思想，第十七分重彈舊論。第十七分a〔《新譯》17-1～17-5〕相似於第三分；第十七分b〔《新譯》17-6～17-10〕相似於 第十分a〔《新譯》10-1～10-2〕；第十七分d〔《新譯》17-12～17-15〕相似於第七分、第十四分g〔《新譯》14-19〕和第八分的末尾；第十七分e〔《新譯》17-16～17-17〕相似於第十分c〔《新譯》10-4～10-6〕；第十七分g〔《新譯》17-21～17-22〕相似於第十分b〔《新譯》10-3〕。（Conze, p.57）

1.〔段落說明〕：

【宇井】本分〔《新譯》17-1～17-5〕大致上有如第二分的簡化。又，參照第六分〔《新譯》第七分〕。（p.30）

2.生起／有：

【宇井】「存在」（pravartate）也譯爲「生起」。（p.30）

3.乃至：

【宇井】「乃至」（yāvat），在此實際上沒有可包含者，因此應視爲不必要。衆生想、命我想、人想之外，梵本沒有舉出其他想。若以爲指我想，則順序不同。（pp.30-31）

4.爲什麼呢？……因爲沒有……這樣的事：

【中村】因爲……不存在——藏譯解爲理由。（註126）

5.〔段落說明〕：

【宇井】本分〔《新譯》17-11〕可說是第十分〔《新譯》10-1～10-2〕的開展。（p.31）

6.預言／受記／授記：

【中村】爲我授記……〔譯者按：此日文的原文與其以下所揭的梵文，意義不符。宜改爲「不爲……授記」——梵文

爲 na vyākariṣyat。「授記」(vyākaraṇa)是佛陀對某些人，預言其將來將成爲覺者之謂。(註 127)

【平井】受記——授記。佛對於佛道修行者，預言其將來會獲得覺悟之謂。據說釋尊得燃燈佛授記，而對未來佛彌勒授記。(p.79)

【英譯】此預言被認爲是燃燈佛，在釋迦牟尼成佛以前對他說的。(Müller, p.133)

7. 年輕人啊／婆羅門／摩納婆：

【中村】年輕人啊——梵文爲 māṇava。藏譯解爲「bram zeḥi khyeḥu」(婆羅門的青年)。(註 128)

8. 釋迦牟尼：

【中村】釋迦牟尼——梵文爲 Śākyamuni，是「釋迦族出身的聖者」之意。同於釋尊。(註 129)

【平井】釋迦牟尼——釋迦是梵文。Śākya的音譯，是釋尊出身的部族名。牟尼就是梵文 muni 的音譯，是賢者、聖者的意思。又，因爲修寂默之行，所以也被漢譯爲寂、寂默和寂靜。亦即釋迦牟尼意謂釋迦族出身的聖者，就是釋尊。(p.79)

9.〔段落說明〕：

【宇井】從「然而，現在〔譯者按：此處「然而，現在」係譯出

宇井的《金剛經》譯文，其對應的梵文爲 yasmāt tarhi，《新譯》將此二字譯爲「因爲」(17-10)〕，須菩提啊！」到「授記〔譯者按：《新譯》作「預言」〕……」的這一段在于闐譯中沒有。中亞本中有一張脱落，然而即使是這樣，由於以下留有這一段，我還是認爲上面這一段也應該有。(p.31)

10. 真如／諸法如：

【中村】真如——梵文爲 bhūta-tathatā，藏譯作「yaṅ dag pa de bshin ñid」。指遍及宇宙萬有的永恆真理。(註 130)

11. 異名／義／增語：

【南條】秦譯作「義」，魏譯的宋本和陳譯作「別名」，玄奘譯作「增語」，義淨譯作「異名」。(p.279)

12.〔段落説明〕：

【中村】(須菩提啊……)——Conze 的校定本中省略括弧內的部份。中亞本、羅什譯、于闐譯、藏譯中無與此相當的部份。在漢譯中，除笈多譯和玄奘譯以外，所有的譯本中都沒有與此相當的部份。因此，這部份被認爲是後世所附加的。(註 131)

【梶芳】如來者，即諸法如義——漢譯除笈多譯(大正八・770a)和玄奘譯(大正七・983c)之外，沒有以下這

段文字。現在錄出玄奘譯於下：「所以者何？善現！言如來者，即是真實真如增語；言如來者，即是無生法性增語；言如來者，即是永斷道路增語；言如來者，即是畢竟不生增語。何以故？善現！若實無生，及最勝義」。有關梵文，請參照原本。（p.282）

【長尾】以上在括弧中的文章〔譯者按：原著括弧中的文章爲「須菩提啊！所謂如來就是不生法性的異名。須菩提啊！如來就是斷絕事物的異名。須菩提啊！如來就是究極不生的異名。如果說爲什麼，因爲最高的真理即是不生」p.47〕在 Max Müller 本中有，但是在作爲底本的Conze本中當作後世所附加而被删除。其他諸本大部分也都欠缺此段文章，但僅在隋・笈多譯及唐・玄奘譯中有，因此，Conze 說此爲八百年後所附加的是不正確的。（舊註 40）

13. 無生這種萬物的本質／無生法性：

【中村】無生此種存在的本質——梵文爲 anutpāda-dharmatā。從常住不變的存在的根本真理此一立場來看，是不應該有「生起」此一現象。那即是存在的本質（法性）。（註 132）

14. 法斷滅／永斷道路：

【宇井】「法斷滅」（dharmoccheda）或許是超越法、斷除普通的

法等等之意。笈多直譯本譯作「道斷」，玄奘譯作「永斷道路」，這或許是相當於「法」的梵語〔譯者按：「法」的梵語爲dharma〕有所不同，此處的「法」有「道」之意。于闐譯缺此節。其出版者作「tena yat tucchatā sā bodhiḥ」，似乎把它看作很簡單，然而我想未必如此。（p.31）

【中村】存在的斷絕——梵文爲dharmoccheda 。或許意謂超絕現象存在吧。（註 133）

15. 畢竟不生：

【中村】究竟不生——梵文爲atyanta-anutpanna。玄奘譯作「畢竟不生」。江户時代的禪僧盤珪强調「不生禪」，是很有名的。就其內容而言，同於註132〔譯者按：即上揭註13〕。（註 134）

16.〔段落説明〕：

【宇井】本分〔《新譯》17-12～17-15〕通於第六分〔《新譯》第七分〕、第二十六分〔《新譯》14-18～14-19〕。（p.31）

17. 他就説錯了／是人不實語：

【宇井】註釋説，「他説非真實」（sa vitatham vadet），出版者所用的日本本作「so 'pi tathaiva vaktavyaḥ」，是玄奘譯中「言亦如是説」的原文吧。笈多直譯本作「彼亦如

是不應名說」，「彼亦」是so 'pi，「如是」是tathaiva，「名說應」是vaktavyaḥ，因此「不」是多餘的。若以笈多譯的例子來說，則變成「彼不可如此說」之意。玄奘譯沒有「不」此一否定詞，因此「說」是接前面的句子，所以讀作「……之言應亦如是說」，「亦如是」應解爲指以下之文。日本本的梵文也可譯爲「彼也應如此說」，同樣指下文。已出版的本文的梵文，只與真諦譯、中亞本一致，羅什譯、菩提流支譯、義淨譯、于闐譯全部都作「不名菩薩」（saḥ na bodhisattvaḥ vaktavyaḥ），因此，其本文不同。所以，在此有三種異文，今暫且按照現行的梵文。以將現行的梵文日譯爲大體的方針。現行的梵文，幾乎原封不動地採取第十一分〔《新譯》10-3〕。（pp.32-33）

【中村】說錯了——梵文爲vitathaṃ vadet。藏譯作「log par smra ba yin no」。（註135）

18.他由於認識不正確而對我有那樣錯誤的看法／由彼謗我，起不實執：

【中村】他執著於非真實而毀謗我——藏譯中無此句。（註136）

19.〔段落說明〕：

【宇井】接續前分的註文，于闐譯只作「其中真也無，妄也無」，其他全部缺。中亞本好像最後的部份有異。這

與義淨譯以外的全部漢譯所說：「須菩提！一切法、一切法者，如來說非一切法，是故說名一切法、一切法」一致。故應採取此說。但漢譯除玄奘譯之外最後的「一切法」，僅提一次。亦即，梵文爲 sarva-dharmāḥ sarva-dharmā iti subhūte sarve te 'dharmās tathāgatena bhāṣitāḥ, tasmād ucyante (sarva-dharmāḥ) sarva-dharmā iti，這顯示後來本文曾被改變。（pp.31-32）

【中村】一切法——梵本原文作「tasmād ucyante sarva-dharmā buddha-dharmā iti」，在藏譯中也是一樣，但在中亞本、吉爾吉特本中沒有 buddha-dharmā 一語，因此是略譯。像這種作法，從其他類似的語句來看，也可認爲是適當的。（註 137）

20.〔段落說明〕：

【宇井】參照第十三分〔《新譯》10-5～10-6〕。于闐譯中極爲簡單。另外，本節，尤其下一節〔《新譯》17-18～17-20〕脈絡不明。（p.32）

21.身體……高大／大身：

【中村】身體大的人——「身體是大的」，彌勒及無著將其解作意味「其人之德是偉大的」（〔guṇamahā〕tmyataś cāpi mahākāyaḥ sa eva hi, v.46, p.76）。（註 138）

22.〔段落說明〕：

【宇井】本分〔《新譯》17-18～17-20〕與第二分〔《新譯》第三分〕、第二十五分〔《新譯》14-16～14-17〕略同。又，參照第九分〔《新譯》第九分〕。（p.32）

23.我要令衆生進入涅槃／我當滅度無量衆生：

【宇井】于闐譯中缺最初的「令……進入涅槃」一文，且全體的文意也未必一致。（p.32）

「我要令衆生……」，在漢譯中除笈多直譯本、義淨譯之外，都作「無量的衆生」或「一切衆生」。（p.32）

24.須菩提啊！因爲如來說：衆生不是衆生。所以是衆生：

【中村】須菩提啊！……所以是衆生。——中亞本、吉爾吉特本及藏譯中都沒有此句。（註139）

25.一切法中沒有我、壽者、長養者、補特伽羅／無我、無人、無衆生、無壽者：

【南條】Max Müller的英譯將巴利語的poriso（=Sanskrit, puruṣa），也當作poso而譯爲「人」，因而將此niṣpoṣa譯爲without mankind（無人類），但今從隋譯。（p.289）

【宇井】「無長養者」（niṣpoṣa）存於笈多直譯本，真諦譯的「無受者」也是指此吧。是此經中不曾用過的詞語。poṣa也很少見。中亞本和于闐譯中都沒有此字。（p.32）

【中村】萬物中都沒有生者……——梵文爲 sarva-dharmā niḥsattvāḥ nirjīvā niṣpudgalāh 。Max Müller 校定本作「sarva-dharmā nirjīvā niṣpoṣā niṣpudgalāḥ 」(萬物中都沒有個體，沒有人格性的存在，也沒有個人)。(註141) nirātman ——相當於「無我」。(註 140)

【梶芳】無長養者——梵文爲 niṣpoṣa，南條本作「tasmāt Tathāgato bhāṣate: nirātmānaḥ sarvadharmā nirjīvā niṣpoṣā niṣpudgalāḥ sarvadharmā iti」。現在只有笈多譯有「niṣpoṣa 」這個字，其譯文如下：「彼故如來說無我一切法、無衆生、無壽者、無長養者、無人一切法者」(大正八・770a)。(pp.285-286)

【平井】無我——我是永遠不變的本體、固定的實體。佛教否定把如此的我視爲實體，並以無我排除所謂「我」、「我所」的觀念。亦即依認爲自己及一切諸法都是依緣起、因緣而成立的，其中並無固定的實體、常住的實體。大乘佛教是將無我說與空觀關連起來說的。(pp.83-84)

【英譯】 Harler 譯爲「sans croissance 」(沒有成長)； 參閱 Childers, s. v. poris 。(Müller, p.134)

26.〔段落說明〕：

【宇井】本分前半〔《新譯》17-21〕參照第十一分〔《新譯》10-3〕，後半〔《新譯》17-22〕參照前分〔《新譯》17-18

～17-20〕。（p.32）

27.〔段落說明〕：

【中村】此人也同樣地……——梵文爲 so 'pi tathaiva vaktavyaḥ。吉爾吉特出土本、日本本、中亞本及藏譯都作「vitatham evaṃ kartavyaḥ」（應該如此地認爲非真實），Max Müller 校定本作「sa vitathaṃ vadet」（他說非真實）。于闐譯解讀爲「saḥ na bodhi-sattvaḥ vaktavyaḥ」（不能說他是求道者）。（註 142）

【梶芳】是不名菩薩——〔譯者按：梶芳此處這一句「是不名菩薩」是羅什的譯語，《新譯》意譯作「那他就說錯了」，直譯作「他說得不真實」。〕羅什譯、流支譯、Conze 譯一致，其原文都是「saḥ na bodhisattvaḥ vaktavyaḥ」，但義淨譯缺。笈多直譯本作「彼亦如是不名說應」（大正八・770a），真諦譯作「如此菩薩說虛妄言」（大正八・765a），玄奘譯作「我當成辦佛土功德莊嚴，亦如是說」（大正七・984a）。就梵文來看，Conze 本採用「so 'pi tathaiva vaktavyaḥ」，並在註釋中，舉出異本，說吉爾吉特本、日本本、藏譯作「vitatham evam kartavyaḥ」。然而，Max Müller 本作「sa vitathaṃ vadet」。由此可知，不論是原本或譯本，都各不相同。現在，在翻譯上採用 Max Müller 的校訂本。參照宇井伯壽著《大乘佛典の研究》。（p.287）

28. 不是世間的淨化／非莊嚴：

【中村】不是建設——藏譯作「沒有建設」(bkod pa med pa)。(註 143)

29.〔段落說明〕：

【宇井】于闐譯在「沒有任何名爲菩薩的法」之後，接著說「信解無我等者能成就佛土莊嚴，尚不被稱爲菩薩。然而，信解一切法無我者，如來稱之爲菩薩」。似乎少了一些文字。順便一提，于闐譯似乎完全沒有參照論釋，因此，被認爲簡潔省略之處很多，但有被附加於本文的部份。若參照釋論，則不致於如此。(p.33)

30. 大（菩薩）／摩訶薩：

【中村】傑出者——梵文爲 mahāsattva，但吉爾吉特本和藏譯作「bodhisattva」。(註 144)

一體同觀分第十八

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte saṃvidyate tathāgatasya māṃsacakṣuḥ[1].

subhūtir āha.

evam etad bhagavan saṃvidyate tathāgatasya māṃsacakṣuḥ.

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte saṃvidyate tathāgatasya divyaṃ cakṣuḥ[1].

subhūtir āha.

evam etad bhagavan saṃvidyate tathāgatasya divyaṃ cakṣuḥ.

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte saṃvidyate tathāgatasya prajñācakṣuḥ[1].

subhūtir āha.

evam etad bhagavan saṃvidyate tathāgatasya prajñācakṣuḥ.

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte saṃvidyate tathāgatasya

dharmacakṣuḥ[1].

subhūtir āha.

evam etad bhagavan saṃvidyate tathāgatasya dharmacakṣuḥ.

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte saṃvidyate tathāgatasya buddhacakṣuḥ[1].

subhūtir āha.

evam etad bhagavan saṃvidyate tathāgatasya buddhacakṣuḥ.

(2bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte yāvatyo gaṅgāyāṃ mahānadyāṃ vālukā api nu tā vālukās tathāgatena bhāsitāḥ.

subhūtir āha.

evam etad bhagavann evam etat sugata bhāṣitās tathāgatena vālukāḥ.

bhagavān āha.

tat kiṃ manyase subhūte yāvatyo gaṅgāyāṃ mahānadyāṃ vālukās tāvatya eva gaṅgānadyo bhaveyuḥ tāsu yā vālukās tāvantaś ca lokadhātavo bhaveyuḥ kaccid bahavas te lokadhātavo bhaveyuḥ.

subhūtir āha.

evam etad bhagavann evam etat sugata bahavas te lokadhātavo bhaveyuḥ.

bhagavān āha.
yāvaṇtaḥ subhūte teṣu lokadhātuṣu sattvās teṣām ahaṃ nānābhāvāṃ cittadhārāṃ[3] prajānāmi.
tat kasya hetoḥ. cittadhārā cittadhāreti subhūte adhāraiṣā[4] tathāgatena bhāṣitā. tenocyate cittadhāreti.
tat kasya hetoḥ. atītaṃ subhūte cittaṃ nopalabhyate anāgataṃ cittaṃ nopalabhyate. pratyutpannaṃ cittaṃ nopalabhyate[5].[2)]

世尊問：
「須菩提啊！你認爲如何？如來有肉眼[1]嗎？」
須菩提答：
「世尊啊！有。如來有肉眼。」
世尊問：
「須菩提啊！你認爲如何？如來有天眼[1]嗎？」
須菩提答：
「世尊啊！有。如來有天眼。」
世尊問：
「須菩提啊！你認爲如何？如來有慧眼[1]嗎？」
須菩提答：
「世尊啊！有。如來有慧眼。」
世尊問：
「須菩提啊！你認爲如何？如來有法眼[1]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！有。如來有法眼。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如來有佛眼[1]嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！有。如來有佛眼。」

(2 世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？恆河中有那樣多的沙，如來不是把它們叫作沙嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！是的。善逝啊！是的。如來是把它們叫作沙。」

世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？如果有像恆河沙數那樣多的恆河，那麼像這些恆河的沙那樣多的世界，可說多嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！是的。善逝啊！是的。那些世界可說很多。」

世尊說：

「須菩提啊！那些世界的全部眾生，他們種種遷流不息的心識[3]，我都知道。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：心識的相續不是心識的相續[4]。所以是心識的相續。爲什麼呢？須菩提啊！因爲過去的心找不到，未來的心找不到，現在的心也找不到[5]。」2)

集　註

1. 肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼／（五眼）：

【南條】五眼的順序在《無量壽經》和《無量壽如來會》中爲肉眼、天眼、法眼、慧眼、佛眼，然而該經的梵本同於此《金剛經》，以慧眼爲第三，以法眼爲第四。五眼的梵語列舉如下：māṃsa-cakṣus（肉眼）；divyaṃ--cakṣus（天眼）；prajñā-cakṣus（慧眼）；dharma-cakṣus（法眼）；buddha-cakṣus（佛眼）。（p.296）

【伊藤】肉眼——肉身所具有之眼，極不自在。亦即見近不見遠，見前不見後，見外不見內，見晝不見夜，見下不見上。總之，會被障礙之眼，稱爲肉眼。指我們凡夫所具有的眼睛。（註 84）

天眼——天界衆生所具有之眼，能够看透所有的遠近、前後、內外、晝夜、上下等，比起前面所說的肉眼，天眼可說是非常自在之眼。（註 85）

慧眼——智慧之眼，是五眼之一，指知一切皆空的智慧之眼，此智慧絶不是世間的智慧。指出世間的、無漏清淨的慧眼。（註 58）

出離三界的阿羅漢所具有之眼，斷盡一切見惑、思惑，因此是知一切諸法真空無相之眼。（註 86）

法眼——大乘菩薩所具有之眼，指了知每一衆生且能濟度之眼。因此，前面的慧眼乃空智之眼，是照見一

切皆空之真理的眼，而此法眼則是假智之眼，可說是顯示濟度衆生之方便智的眼。

佛眼——三世諸佛所具有之眼，指了達三世之眼，也稱爲中智之眼，指照見中道實相之道理的眼。

關於從肉眼到佛眼的五眼，在《大乘義章》第二十中有詳細的說明，總之凡夫只具有肉眼；天界衆生具有肉眼、天眼；聲聞的阿羅漢具有肉眼、天眼和慧眼；大乘的菩薩具有肉眼、天眼、慧眼、法眼，三世的諸佛完全具有此五眼，是自由自在的。

【宇井】只有于闐譯，第五眼和第三眼同樣，都是法眼，有重覆之處，第六說爲佛眼， 因此形成六眼，然而重覆法眼顯然有誤。（p.33）

【中村】天眼——梵文爲 divyaṃ cakṣus，藏譯作「神的眼」（lhaḥi spyan）。（註 145）

【梶芳】肉眼——以下加天眼、慧眼、法眼、佛眼，此五者合稱爲五眼。關於五眼，《大智度論》卷三三將《大品般若經》初品的「菩薩摩訶薩欲得五眼，應學般若波羅蜜」解釋如下：「何等五？肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。肉眼見近不見遠，見前不見後，見外不見內，見晝不見夜，見上不見下，以此礙，故求天眼。得是天眼，遠近皆見，前後、內外、晝夜、上下悉皆無礙，是天眼見和合因緣生假名之物，不見實相，所謂空、無相、無作、無生、無滅。如前、中、後亦爾。爲實相故求慧眼。得慧眼，不見衆生，盡滅一、異

相，捨離諸著，不受一切法，智慧自內滅，是名慧眼。但慧眼不能度衆生，所以者何？無所分別故。以是故生法眼，法眼令是人行是法，得是道，知一切衆生各各方便門，令得道證。法眼不能遍知度衆生方便道，以是故求佛眼。佛眼無事不知，覆障雖密，無不見知。於餘人極遠，於佛至近；於餘幽闇，於佛顯明；於餘爲疑，於佛決定；於餘微細，於佛爲粗；於餘甚深，於佛甚淺。是佛眼無事不聞，無事不見，無事不知，無事爲難，無所思惟，一切法中，佛眼常照，後品五眼義中當廣說」（大正二五・p.305c）。（p.301）

【平井】肉眼——五眼之首，爲肉身亦即我們的身體所具備的眼。

天眼——五眼中的第二眼，色界天人擁有的眼。據說此眼具有能知一切衆生未來生死的能力。

慧眼——五眼中的第三眼，智慧之眼，亦即照見一切諸法空理的眼。

法眼——五眼中的第四眼，菩薩爲救度衆生，照見一切法門的眼。

佛眼——五眼中的第五眼，佛陀身上具備前四眼的佛眼。以上五眼詳述於《大智度論》卷三三（大正二五・305c-306a）。（p.86）

2.〔段落說明〕：

【宇井】本分〔《新譯》18-11～18-17〕于闐譯缺。前半〔《新譯》18-11～18-14〕參照第十四分〔《新譯》第十一分〕。（p.33）

3.遷流不息的心識／心／心相續住：

【宇井】「心之流」（citta-dhārā），羅什譯作「心」，菩提流支譯作「心住」，真諦譯作「心相續住」，笈多直譯本和玄奘譯作「心流注」，義淨譯作「心流轉」。義淨在所譯的論中批評菩提流支譯，這樣對菩提流支譯的批評，此外尚有二處，但果真都是正確的嗎？然而，此處譯爲「流」是正確的。若作「流轉」，則意義殊異。（pp.33-34）

【中村】心之流——梵文爲 citta-dhārā 。真諦譯的「心相續住」，和玄奘譯的「心流注」相當於此。認爲基於過去經驗的意識，以及無意識的意識延續到現在和未來，以規定意識的作用和行動，而於其中見到心之流嗎？（註 146）

【長尾】此處譯爲「心之流」的 citta-dhārā ，如下揭第五頌〔譯者按：指無著的《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》〕所了解的那樣，無著是以「流」（語根 dhāv ）和「持續」（語根 dhṛ）此二義來理解的。此二義所指幾乎是相反

的。義淨有時僅以「心陀羅」顯示其原語，漢譯者中較早的羅什和菩提流支譯爲「心」、「心住」，從隋到唐的笈多、玄奘和義淨譯爲「心流注」、「心流轉」。在此依照後者。（舊註 42）

4. 不是心識的相續／非心：

【中村】不是流——藏譯作「没有流」（rgyun med pa）。在以下同樣的表現中，藏譯經常作「没有……」。（註 147）

5. 找不到／不可得：

【中村】不執著——梵文爲 nopalabhyate ，但這是「不能被認識」之意。藏譯作「 dmigs su med 」。（註 148）

【平井】過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得——亦說爲「三世心不可得」，不可得是空的異名。指心刹那生滅，因此不能被認識之意。《金剛般若波羅蜜經註解》說：「蓋三世之心，過去已滅，未來未至，現在不住，皆是虛妄生滅故，求之不可得」（大正三三・235b）。又，《大智度論》卷五二說：「空中前際不可得，後際不可得、中際不可得」（大正二五・430c）。（p.88）

法界通化分第十九

tat kiṃ manyase subhūte yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vemaṃ trisāhasramahāsāhasraṃ lokadhātuṃ saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo ‘rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo dānaṃ dadyāt api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahu puṇyaskandhaṃ prasunuyāt.

subhūtir āha.

bahu bhagavan bahu sugata.

bhagavān āha.

evam etat subhūte evam etat bahu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyaṃ.

(1tat kasya hetoḥ. puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha iti subhūte askandhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate puṇyaskandha iti.[1)]

sacet punaḥ subhūte puṇyaskandho ‘bhaviṣyan na tathāgato ‘bhāṣiṣyat puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha iti.

（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何？如果有一位善男子或善女子，將充滿三千大千世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來，他或她會因爲那樣做而積聚許多福德嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！會積聚許多。善逝啊！會積聚許多。」

世尊說：

「須菩提啊！就是這樣，就是這樣。那位善男子或善女子，會因爲那樣做而積聚難以估量、難以計數的福德。(1爲什麼呢？因爲如來說：福德的積聚不是福德的積聚。所以是福德的積聚。1) 須菩提啊！如果有福德的積聚，如來就不說福德的積聚。」

集　　註

〔全分說明〕：

【宇井】本分也見於第七分〔《新譯》8-1～8-3〕、第十四分〔《新譯》第十一分〕。于闐譯中缺「世尊曰」之後的文字，反而有「善男子、善女人，從此法門取四句偈云云」此第十四分〔《新譯》第十一分〕後半〔《新譯》11-5〕的句子，並附加「百分之一，乃至也不能相提並論」。然而，這些是下面第四十九分〔《新譯》第二十

四分〕後半的文字。故于闐譯欠缺此處後半到第四十九分前半〔《新譯》第二十四分前半〕。中亞本缺從「(因爲)所謂福德聚」到以下「所以……被稱爲福德聚」的一段，而直接接續最後的「復，若云云」(sacet punas)。漢譯和此中亞本一致。只有笈多的直譯本和現存的梵本符合，由此亦可知，笈多的直譯本以後，《金剛經》的本文有所改變。(p.34)

1.〔**段落說明**〕：

【中村】爲什麼呢？……福德的積聚——中亞本、吉爾吉特本和藏譯都沒有這一段。(註 149)

離色離相分第二十

(1manyase subhūte rūpakāyaparinispattyā[2]
tathāgato draṣṭavyaḥ.
subhūtir āha.
no hīdaṃ bhagavan na rūpakāyaparinispattyā tathāgato draṣṭavyaḥ.
tat kasya hetoḥ. rūpakāyaparinispattī rūpakāyaparinispattir iti bhagavan aparinispattir eṣā tathāgatena bhāṣitā.
tenocyate rūpakāyaparinispattir iti.[1)]
(3bhagavān āha.
tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇasaṃpadā[4] tathāgato draṣṭavyaḥ.
subhūtir āha.
no hīdaṃ bhagavan na lakṣaṇasaṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.
tat kasya hetoḥ. yaiṣā bhagavaṃl lakṣaṇasaṃpat tathāgatena bhāṣitā alakṣaṇasaṃpad eṣā tathāgatena bhāṣitā. tenocyate lakṣaṇasaṃpad iti.[3)]

(1（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何？能因如來的色身圓滿[2]而見到他嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！不能。不能因如來的色身圓滿而見到他。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：色身圓滿不是色身圓滿。所以是色身圓滿。」[1)]

(3世尊問：

「須菩提啊！你認爲如何？能因如來的身體具有特徵[4]而看見他嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！確實不能。不能因如來的身體具有特徵而看見他。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：具有身體特徵不是具有身體特徵。所以是具有身體特徵。」[3)]

集　　註

1.〔段落說明〕：

【宇井】參照第十八分〔《新譯》13-9～13-11〕。

2. 圓滿／具足：

【南條】秦、魏、陳譯爲「具足」；隋譯爲「成就」；玄奘譯爲

「圓實」；義淨譯爲「圓滿」。（p.307）

【宇井】「成就」（parinispatti）也譯爲「具足」、「圓實」、「圓滿」。「圓實」爲玄奘所譯，有參酌圓成實性此一譯語之跡象。「完全」之意。（p.34）

3.〔段落說明〕：

【宇井】本分〔《新譯》20-4～20-6〕和第四分前半〔《新譯》5-1～5-2〕同。又，參照第十八分〔《新譯》13-9～13-11〕。（p.34）

4.身體具有特徵／相：

【平井】相——指只有佛才具有的三十二相（特徵）和八十種好（次要的特徵）。（p.91）

非說所說分第二十一

(1bhagavān āha.
tat kiṃ manyase subhūte api nu tathāgatasyaivaṃ bhavati mayā dharmo deśita iti.
(2subhūtir āha.
(3no hīdaṃ bhagavan na tathāgatasyaivaṃ bhavati mayā dharmo deśita iti.3)
bhagavān āha.2)
yaḥ subhūte evaṃ vadet tathāgatena dharmo deśita iti sa vitathaṃ vadet abhyācakṣīta māṃ sa subhūte 'satodgṛhītena.
tat kasya hetoḥ. (4dharmadeśanā dharmadeśaneti4) subhūte nāsti sa kaścid dharmo yo dharmadeśanā nāmopalabhyate.1)
(5evam ukta āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat. asti7 bhagavan kecit sattvā bhaviṣyanty (6anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne6) ya imān evaṃrūpān dharmāñ śrutvābhiśraddhāsyanti.
bhagavān āha.

na te subhūte sattvā nāsattvāḥ.
tat kasya hetoḥ. (8sattvāḥ sattvā iti8) subhūte sarve te subhūte asattvās tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyante sattvā iti.5)

(1世尊問：
「須菩提啊！你認爲如何？如來有『我演說教法』這樣的想法嗎？」
(2須菩提答：
「(3世尊啊！絕對沒有。如來絕對沒有『我演說教法』這樣的想法。3)」
世尊說2)：
「須菩提啊！如果有人說：『如來演說教法』，那他就說錯了。須菩提啊！他由於認識不正確而對我有那樣錯誤的看法。爲什麼呢？須菩提啊！因爲所謂演說教法4，是指沒有演說教法這回事。」1)
(5世尊這樣說後，長老須菩提問：
「世尊啊！(6在未來五百年正法破壞時6)，或許會有7某些眾生聽聞這些教法就信受吧？」
世尊答：
「須菩提啊！他們不是眾生，也不是非眾生。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：眾生8不是眾生。所以是眾生。」5)

集　註

1.〔段落說明〕：

【宇井】參照第三十六分〔《新譯》17-12～17-15〕。羅什譯有同樣的意趣，文字上稍有不同，但可說是適當的。（p.35）

2.〔段落說明〕：

【宇井】中亞本缺從「須菩提答」到「世尊說」的一段。日本本在此部份也有不同。（p.35）

3.〔段落說明〕：

【南條】梵本只作「Bhagvanna」（世尊啊）m. sg. V，但依隋譯，應作 Bhagvanna = Bhagavan （世尊啊）+ na （無），即隋譯顯然直譯爲：「善實言（Subhūtirāha）不（No）如（hi）此（idam）世尊（Bhagavan）不（na）如來（Tathāgatasya）如是（evam）念（bhavati）我（mayā）法（dharmas）說（deśitas）」，由此可知這是《縮刷藏經》月九的第三十七丁左第三行中的十七個字，因此，現在意譯爲「如來不會有『我說法』這樣的想法」。英譯（Max Müller）將第一個否定詞（no）的否定作用持續到句尾，第二個否定詞（no）沒有譯出，這與前後所用的譯法不同。又，秦、魏、陳、玄、義五譯中皆無「須

菩提」一語，似乎原書就有異本存在。（p.311）

4. 所謂演說教法／說法者：.

【梶芳】說法者——除羅什譯以外，流支譯、真諦譯、玄奘譯、義淨譯，甚至連梵本都重複說「說法、說法」，以此意思來解釋。請參照本文。（p.323）

5.〔段落說明〕：

【宇井】羅什譯中無此第四十六分〔《新譯》21-5～21-7〕。此分存於現今的流通本，註釋者說是靈幽法師於長慶二年(八二二，宗密四十三歲)取菩提流支譯而加入的。這或許是事實。在本分中，以「慧命」代替「長老」，然而「慧命」是菩提流支所用的譯語。又，宗密的《疏》亦無此分。（p.35）

【中村】從「爾時，慧命須菩提……」到「是名衆生」這一段，羅什譯缺。註釋者說，此部份存於現在的通行本，係靈幽法師於長慶二年(八二二年)取菩提流支譯而附加上的。在本文中，使用「慧命」一語以取代「長老」，但這是菩提流支的譯語(宇井博士說)。這一段在敦煌本《金剛經》的諸寫本的大部分(在斯坦因本大致百分之九十多)中也都沒有(根據入矢義高教授的教示)。（補註＊＊, pp.158-159）

【梶芳】據說「爾時，慧命須菩提白佛言：……」以下的六十二

個字，羅什譯中本來沒有，是後來增補的。請參照本文。（ p.327 ）

6. 在未來五百年正法破壞時／於未來世：

【中村】在未來五百年正法破壞時——吉爾吉特本、藏譯中沒有此句。（註 151）

7.asti：

【宇井】最初的 asti ，如前所說，在中亞本中作「santi」，但那是因爲將此處之文簡略化，而沒有 bhavişyanti 所致。又，中亞本將「衆生，衆生」寫成「一切衆生，一切衆生」，而且將最後一句寫成「稱爲一切衆生」。或許這樣也可以。參照第二十五分〔《新譯》14-16〕。（p.35）

無法可得分第二十二

tat kiṃ manyase subhūte api nv asti sa kaścid dharmo yas tathāgatenānuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddhaḥ.
āyuṣmān subhūtir āha
no hīdaṃ bhagavan nāsti sa bhagavan kaścid dharmo yas tathāgatenānuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddhaḥ.
bhagavān āha.
evam etat subhūte evam etat aṇur api tatra dharmo na saṃvidyate nopalabhyate. (1tenocyate 'nuttarā samyaksaṃbodhir iti.1)

(世尊問：)
「你認爲如何？須菩提啊！有如來証得最高覺悟這回事嗎？」
長老須菩提答：
「世尊啊！的確沒有。沒有如來証得最高覺悟這回事。」
世尊說：
「須菩提啊！就是這樣，就是這樣。其中，沒有一點點法可被知道，可被得到。(1因此是最高的覺悟。1)」

集　註

〔全分說明〕：

【梶芳】「佛言」——以下的句子〔譯者按：即指本分全體〕，羅什譯和流支譯有所不同。然而，在意義上沒有差別。流支譯作「佛言：須菩提！於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？須菩提言：不也，世尊！世尊！無有少法如來得阿耨多羅三藐三菩提。佛言：如是，如是。須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」因此，吉藏的《疏》舉流支譯的經文而解釋。參照「文三。初佛牒，疑情反問善吉。次善吉奉答。云云」。（p.331）

1. 因此是最高的覺悟／是名阿耨多羅三藐三菩提：

【中村】因此——以下一句，藏譯缺。（註 152）

〔譯者註：按此處以下一句，依藏譯譯成中文如下：「因此稱爲無上正等覺」。據此，則中村此註似乎有待商榷。請參照新譯Ⅲ《諸譯部》p.563。〕

淨心行善分第二十三

api tu khalu punaḥ subhūte samaḥ sa dharmo na tatra kaścid viṣamaḥ. tenocyate 'nuttarā samyaksaṃbodhir iti. nirātmatvena niḥsattvatvena nirjīvatvena niṣpudgalatvena samā sānuttarā samyaksaṃbodhiḥ sarvaiḥ kuśalair dharmair abhisaṃbudhyate.
tat kasya hetoḥ. kuśalā dharmāḥ kuśalā dharmā iti subhūte (1adharmāś caiva1) te tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyante kuśalā dharmā iti.

(世尊說：)
「又，須菩提啊！那個法是平等的，其中全然沒有差別。因此是最高的覺悟。由於無我、無眾生、無壽者、無補特伽羅，那個最高的覺悟是平等的，藉由一切善法而証得。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來說：善法不是善法[1]。所以是善法。」

集　註

1.不是善法／非善法：

【宇井】「是非法」的梵文爲 adharmāś caiva ，其中的 ca ，在前面第八分〔《新譯》8-6〕中也有。中亞本被認爲有此 ca ，但作「 ceva 」。這是不適當的。笈多的直譯本中並無此 ca 。（p.36）

福智無比分第二十四

yaś ca khalu punaḥ subhūte strī vā puruṣo vā yāvantas trisāhasramahāsāhasre lokadhātau sumeravaḥ parvatarājānas tāvato rāśīn saptānāṃ ratnānām abhisaṃhṛtya tathāgatebhyo 'rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo dānaṃ dadyāt yaś ca kulaputro vā kuladuhitā vetaḥ prajñāpāramitāyā dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām api gāthām udgṛhya parebhyo deśayed asya subhūte puṇyaskandhasyāsau paurvakaḥ puṇyaskandhaḥ śatatamīm api kalāṃ nopaiti yāvad upaniṣadam[1] api na kṣamate.

（世尊說：）

「須菩提啊！如果眞有一位女子或男子，將如三千大千世界的許多喜馬拉雅山那樣大的一堆七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來；又，如果另有一位善男子或善女子，即使只從這個『般若波羅蜜』法門，取出四句偈，爲他人演說，那麼，須菩提啊！前者所積聚的福德，不及後者所積聚的福德的百分之一。總之，兩者的福德完全不能相提並論[1]。」

集　註

〔全分說明〕：

【宇井】參照第十四、十五、三十二分〔新譯第十一分、第十二分、16-1～16-2〕。（p.36）

于闐譯中，大體上有「善男子或善女子……」以下的這一段，並且如前述，將此段與前面第四十二分的前半〔《新譯》19-1～19-2〕合成一分。但以 Vajracchedikā-sūtra 代替「般若波羅蜜法門」。前面提及法門等之處亦有此情況，但此經名只見於于闐譯。（p.36）

1. 相提並論／擬似：

【宇井】「upaniṣad」（擬似），中亞本作「upaniśā」。（p.36）

化無所化分第二十五

tat kiṃ manyase subhūte api nu tathāgatasyaivaṃ bhavati mayā sattvāḥ parimocitā iti.
na khalu punaḥ subhūta evaṃ draṣṭvayaṃ. tat kasya hetoḥ. nāsti subhūte kaścit sattvo yas tathāgatena parimocitaḥ.
yadi punaḥ subhūte kaścit sattvo 'bhaviṣyad yas tathāgatena parimocitaḥ syāt sa eva tathāgatasyātmagrāho 'bhaviṣyat sattvagrāho jīvagrāhaḥ pudgalagrāho 'bhaviṣyat. ātmagrāha iti subhūte agrāha eṣa tathāgatena bhāṣitaḥ. sa ca bālapṛthagjanair[1] udgṛhītaḥ.
bālapṛthagjanā iti subhūte (2ajanā eva2) te tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyante bālapṛthagjanā iti.

(世尊問：)
「須菩提啊！你認爲如何？如來也有『我度脱眾生』這樣的想法嗎？須菩提啊！切莫這樣以爲。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如來沒有度脱任何一個眾生。又，須菩提啊！如果如來以爲他度脱任何一個眾生，他便是對我、眾生、壽者、補特伽羅有執著。

須菩提啊！如來說：我執不是我執。但愚痴的凡夫[1]卻執著它。須菩提啊！如來說：愚痴的凡夫不是愚痴的凡夫[2]。因此是愚痴的凡夫。」

集　　註

〔全分說明〕：

【宇井】本分于闐譯缺。參照第二十五分〔《新譯》14-6～14-7〕的最後、第六分〔《新譯》第七分〕、第十六分〔《新譯》13-1～13-5〕的末尾、第十四分〔《新譯》18-1～18-10〕。（p.36）

1. 愚痴的凡夫／凡夫：

【南條】秦、魏二譯僅將此複合詞 pṛthag-jana 譯爲「凡夫之人」，魏譯的宋本和陳譯作「嬰兒凡夫衆生」，隋譯作「小兒凡夫」，玄奘譯爲「愚夫異生」，義淨譯爲「愚夫衆生」。（p.325）

【宇井】「幼童」（ bāla）也有「愚者」的意思。古印度將幼童和愚者視爲同一。然而，此被視爲與幼童同一的愚者，只是指「智慧尚未開顯」，應無「鄙視」之意。在佛教的典籍中，常用「愚夫」等詞語，這些是從教化的觀點加以使用的。然而，以前姑且不論，現在則應謹慎使

用，因此以用「幼童」爲宜。（p.36）

【中村】愚笨的一般人們——梵文爲 bāla-pṛthag-janāḥ 。pṛthag-jana 通常譯爲「凡夫」。直譯爲「一一別生者」，然而用複數形時變成「愚者」、「群衆」之意。（註 153）

2. 不是愚痴的凡夫／非凡夫：

【中村】梵文爲 ajanā eva ，藏譯作「skye bo med pa ñid du .....」，但與其他節中類似表現的場合相同，解爲 abālapṛthagjanā eva 而譯出。（註 154）

法身非相分第二十六

tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇasaṃpadā[1] tathāgato draṣṭavyaḥ.
subhūtir āha.
no hīdaṃ bhagavan. yathāhaṃ bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi na lakṣaṇasaṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.
bhagavān āha.
sādhu sādhu subhūte evam etat subhūte evam etad yathā vadasi. na lakṣaṇasaṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.
tat kasya hetoḥ. sacet punaḥ subhūte lakṣaṇasaṃpadā tathāgato draṣṭavyo 'bhaviṣyad (2rājāpi cakravartī2) tathāgato 'bhaviṣyat. (3tasmān na lakṣaṇasaṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.3)
āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat.
yathāhaṃ bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi[4] na lakṣaṇasampadā tathāgato draṣṭavyaḥ.
atha khalu bhagavāṃs tasyāṃ velāyām ime gāthe abhāṣata:

(5*ye māṃ rūpeṇa cādrākṣur*
ye māṃ ghoṣeṇa cānvaguḥ,

mithyāprahāṇaprasṛtā
na māṃ drakṣyanti te janāḥ

dharmato buddho draṣṭavyo
dharmakāyā hi nāyakāḥ
dharmatā ca na vijñeyā
na sā śakyā vijānituṃ[5)]

（世尊問：）

「須菩提啊！你認爲如何？能因如來的身體具有特徵[1]而看見他嗎？」

須菩提答：

「絕對不能。世尊啊！如來這樣說的意思，依照我的了解，是不能因如來的身體具有特徵而看見他。」

世尊說：

「答得很好，答得很好。須菩提啊！就是這樣。須菩提啊！就是這樣。正如你所說，不能因如來的身體具有特徵而看見他。爲什麼呢？須菩提啊！因爲如果能因如來的身體具有特徵而看見他，那麼轉輪王[2]也可以就是如來了。所以，不能因如來的身體具有特徵而看見他[3]。」

長老須菩提說：

「如來這樣說的意思，依照我的了解[4]，是不能因如來的身體具有特徵而看見他。」

然後，世尊說以下兩個偈子：

(5那些透過色身看我，
透過聲音找尋我的人，
都徒勞無功，
他們將見不到我。

依法能見到佛，
因爲諸導師以法爲身。
又，法性不可知，
也不能被知。5)

集　註

〔全分說明〕：

【宇井】關於本分，請參照第四、十八、四十三、四十九分〔《新譯》第五分、13-9～13-11、20-1～20-3、第二十四分〕。（p.37）

1.具有特徵／相成就：

【梶芳】三十二相——流支譯說：「『可以相成就得見如來不？』須菩提言：『如我解如來所說義，不以相成就得

見如來。』佛言：『如是，如是。須菩提！不以相成就得見如來。』佛言：『須菩提！若以相成就觀如來者，轉輪聖王應是如來，是故非以相成就得見如來。』」，沒有三十二相一詞。然而文意並不相違。關於三十二相，《大智度論》卷二九，敘述如下：「摩訶衍中三十二相業因緣者，問曰：十方諸佛及三世諸法皆無相相，今何以故說三十二相？一相尚不實，何況三十二？答曰：佛法有二種，一者世諦，二者第一義諦。世諦，故說三十二相；第一義諦，故說無相。有二種道，一者令衆生修福道，二者慧道。福道，故說三十二相；慧道，故說無相。爲生身，故說三十二相；爲法身，故說無相。佛身以三十二相、八十隨形好而自莊嚴法身，以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德莊嚴衆生。有二種因緣，一者福德因緣，二者智慧因緣。欲引導福德因緣衆生，故用三十二相身；欲以智慧因緣引導衆生，故用法身。有二種衆生，一者知諸法假名，二者著名字。爲著名衆生，故說無相；爲知諸法假名衆生，故說三十二相」（大正二五・274a）。又，關於轉輪聖王與佛的三十二相的差別，請參照第十三分的註〔譯者按：見於《梶芳》pp.212-213〕。（pp.348-349）

【英譯】這或許指釋迦牟尼出生時所發現的瑞相，但他會成爲國王或覺者，則尚未確定。（Müller, p.140）

2. 轉輪王／轉輪聖王：

【中村】轉輪聖王——梵文爲 cakravarti-rāja，是「轉輪王」之意。在古印度爲傳説中被期待的帝王。傳説他具有三十二相，即位之時，從天感得輪寶，轉此輪寶而征服全印度。「輪」是一種武器。期待轉輪聖王之念，爲印度教徒、佛教徒、耆那教徒所共有。（註 155）

【長尾】轉輪王即征服全世界的大帝王。作爲偉人身體特徵的三十二相，不僅是就佛陀而説的，世俗的王者中被稱爲轉輪王者，被認爲也有那些特徵。（舊註 44）

【平井】轉輪聖王——在古印度，印度教徒、耆那教徒、佛教徒都相信的傳説中的帝王。被相信是可以不用武力，只藉由正義（法）來統治三千大千世界的理想君主。也稱爲「輪王」、「轉輪王」、「轉輪聖帝」。「輪」就是把法（教誨）譬喻爲戰車。據説他相對於出世間的佛陀，支配俗世間，但和佛同樣具有三十二相（殊勝的特徵）的聖王。（p.100）

3.不能因如來的身體具有特徵而看見他／應以諸相非相觀於如來：

【宇井】「轉輪聖王亦是如來」的下一句，中亞本作「應以非相具足見如來」。爲了使它一致，梵本的本文作「tasmānn alakṣaṇa-saṃpadā」，就一般的梵文而言，宜改爲「taṣmānna lakṣaṇa-saṃpadā」。在現存的梵本中，在前面

的部分也有如此的情形。然而，這未必一定要修改。此句在笈多的直譯本作「此相非相，故如來見應」；玄奘譯作「如是，應以諸相非相觀於如來」；義淨譯作「應以諸相非相觀於如來」，接著是須菩提的話。此句在羅什譯、菩提流支譯、真諦譯、梵本、于闐譯、中亞本中也都缺，但如第四分〔《新譯》第五分〕的註〔譯者按：參閱《集註》第五分的註4〕中所說，此句相當於于闐譯中此處的 tat vyākhyātaṁ lakṣaṇam alakṣaṇam yajatasya Bhagavataḥ draṣṭavyam 。（p.37）.

4. 了解／解：

【中村】查究——梵文爲 ājānāmi ，藏譯作「 ḥtshal ba」。（註156）

5.「那些透過色身看我……」和「依法能見佛……」二偈：

【宇井】關於頌的部份，如前述，羅什譯只有第一頌，中亞本也是如此。由此來看，可認爲此是一種古老的形式，第二頌確實是爲說明而後添加的。法身、法性在此經的其他地方都沒有出現。法性是法的性質，只解作爲法也可以。又，第一頌的第三句「耽於邪精勤」（mithyā-prahāṇa-prasṛtā）的「精勤」，是在修行中精進策勵之意。羅什譯、菩提流支譯、真諦譯作「行邪道」，笈多直譯本作「邪解脫行」，玄奘譯作「履邪斷」，義

淨譯作「起邪勤」(「勤」在異本中也譯爲「觀」或「覲」，然而二者都不對)，達摩笈多譯的《金剛般若論》作「行邪靜」(「靜」也被解作「定」和「禪」)，在于闐譯中有被還原爲 cintana 的詞語。因此，對 prahāṇa，有「道」、「解脫」、「斷」、「勤」、「靜」、cintana 的譯語，是理所當然的。可是，有附上「邪」字，因此不得不認爲其中多少有些限制。總之，prahāṇa 原本是「捨棄」、「逃避」等之意，作爲佛教用語而譯爲「斷」的實例，見於四正斷、四神足、四禪中。因此，玄奘譯爲「斷」。然而，俗語，例如巴利語，有 pahāna (padhāna) 一語，與它相同，但有「勤」即努力之意。若將它和梵語配合，則作 prahāṇa 和 pradhāna 皆可。實際上，後者才正確，因此，是「勤」、「精勤」之意。四正斷的「斷」本來便是此後者，中國古代譯爲四正勤是正確的。四神足、四禪中的也是此後者，譯爲「斷」的詞語在梵語中也有 prahāna，因此直接將之視爲同一，這毋寧是錯誤的。玄奘譯是根據此，因此，義淨譯作「勤」是正確的。「覲」同於「觀」，但「見」此一意思，在梵語和在如巴利語的俗語中都沒有，因此，這是由於漢字之形而看錯的，應是「勤」。又，從辭典來看，prahāna 有「思索」、「冥想」(speculation、meditation) 的意思，指 *Lalita-vistara*(《普曜經》、《方廣大莊嚴經》此種佛傳的梵本)，及此《金剛經》，因此達摩笈多譯作

「靜」，解爲「定」或「禪」。于闐譯中也有與此有關的字，譯爲「citnana」即思維、思考。禪應譯爲「思維修」。羅什譯等古譯作「道」，是以修行「定」或「禪」爲主而譯的，笈多直譯本作「解脫」，是根據 prahāṇa 的一般意思，而以佛教的詞語譯出。如此，由於有 prahāṇa 一詞，就一直以爲 prahāṇa 應是 pradhāna，實際上絕不是「斷」的意思。在 Childers 的辭典中有此一說，即這是在古印度中，從如巴利語的俗語還原爲雅語的梵文時弄錯的，但此說並不被現今的學界所承認，因此不能這樣說，然而，至少在將俗語配雅語時也有不正確者，在此也不得不將它列入考慮。雖然不得不把 prahāṇa 配 pradhāna ，然而把它當作雅語的 prahāṇa ，因此得到正確的意思。除了這個字之外，像這樣的錯誤在其他地方也有實例存在。誤解這個字，而按照字面漢譯，因此從長久以來一直到現在，也有其他錯誤。因此，「勤」、「精勤」亦即努力才是正確的翻譯，而絕不是「斷」等。法身是以法爲身者。（pp.37-38）

【中村】大致相同的詩也見於 Lakuṇṭaka Bhaddiya 長老的詩中。

「根據外貌量我者，

根據聲音求我者，

這些被貪欲迷惑者，

不知我」

(ye māṃ rūpeṇa pāmiṃsu

ye ca ghoseṇa anvagū

chanda-rāga-vasupetā

na maṃ janenti te janā — *Thera-gāthā*, 469)。(註 157)

「依法能見佛……」此詩，中亞本、羅什譯缺。大概是後世所加。(註 158)

【梶芳】「若以色見我」——這一首詩和《長老偈》中 Lakuṇṭaka 的偈(四六九)相同。ye māṃ rūpena pāmiṃsu ye ca ghosena anvagū | chanda-rāga-vasūpetā na maṃ jananti te janā || (*Thera-gāthā*, 469.)。又，在 *AN*. part 2, 65, p.71 中，有和以上相同的文字。又，就梵文而言，在 *Prasannapadā* publiée par Louis de la Vallée Poussin 的四四八頁中，也有相同的文字。就漢譯而言，相同的詩句可見於《離垢施女經》(大正一二・92c)、《阿闍貰王女阿術達菩薩經》(大正一二・86c)及《得無垢女經》(大正一二・101c)。尚請參照拙著《原始般若經の研究》六五九頁。此第二偈在羅什譯及中亞本中都沒有。但是，《阿闍貰王女阿術達菩薩經》(大正一二・86c)作「見我色者，聞我聲者，愚癡不信，是人不見，以法見佛，佛者法身，法者難曉，以是叵見」，與原文相對應。(p.349)

無斷無滅分第二十七

(1tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇasaṃpadā tathāgatenānuttarā samyaksaṃbodhir abhisaṃbuddhā.
na khalu punas te subhūte evaṃ draṣṭavyaṃ. tat kasya hetoḥ. na hi subhūte lakṣaṇasaṃpadā tathāgatenānuttarā samyaksaṃbodhir abhisaṃbuddhā syāt[2].[1)]
(3na *[4] khalu punas te subhūte kaścid evaṃ vadet bodhisattvayānasaṃprasthitaiḥ kasyacid dharmasya vināśaḥ prajñapta ucchedo veti.
na khalu punas te subhūte evaṃ draṣṭavyaṃ. tat kasya hetoḥ. na bodhisattvayānasaṃprasthitaiḥ (5kasyacid dharmasya vināśaḥ prajñapto nocchedaḥ5).[3)]

(世尊問：)
(1「須菩提啊！你認爲如何？是由於身體具有特徵，如來才証得最高覺悟嗎？須菩提啊！你眞的不可以這樣以爲。爲什麼呢？須菩提啊！因爲不是由於身體具有特徵，如來才証得最高覺悟的[2]。[1)]

---

*.譯者按：疑爲衍文。

(3又，須菩提啊！或許會有人對你說[4]：『求菩薩道的人知道某一法的破滅或斷絕。』須菩提啊！你眞的不可以這樣以爲。爲什麼呢？因爲對求菩薩道的人而言，法沒有破滅或斷絕[5]。」3)

集　註

1.〔段落說明〕：

【宇井】此分〔《新譯》27-1～27-2〕義淨譯和于闐譯都缺。(p.38)

2.syāt：

【宇井】在相當於「有人說」之處的梵文中有否定詞，而在漢譯中全部都沒有否定詞，中亞本也沒有。由此來看，已出版的梵文作「abhisaṃbuddhā syāt. na khalu punar te .....」的 syāt，其實是構成下一句開頭的不變化詞（副詞），na 是多出來的。把 syāt 附在前一句，這種情況在此經文中幾乎沒有，而且也不合於連音法。連音法雖常不正確，但是 abhisaṃbuddhā syāt 不只不是一般所常見的，而且從意義上把 syāt 附到 abhisaṃbuddhā 之後，通常是不可以的。中亞本簡潔化雖是慣例，但在此作「syāt khalu evam asyā budhisattvayāna」，證明以

上所說。然而，關於其次的 asyā，中亞本出版者在註解中也說，此是用爲否定動詞 asyāt 的俗語。關於如此的否定動詞，請參照以下所述的 a-gacchati，但把 asyāt 當作否定動詞是沒有道理的，這是爲現在的梵文有否定詞所拘。a-gacchati 是 gacchati v-āgacchati，即 vā gacchati vā-āgacchati vā（去或來）的 āgacchati 的誤看，沒有被用爲 agacchati。正確的應該是「去或來」，絕不是「去或不去（agacchati）」的意思。把 v-āgacchati 看爲是 vā-āgacchati 帶有某種的成見，沒有虛心了解。因此，即使 asyā 不易知，此句中也沒有否定詞，不是 asyāt。依據漢譯，以作「何人か語るであらう」（或許會有人……說），後接「しかし……」（但……）爲宜。或者 asyā 實際上就是 asya。這一部份在照像版中沒有，因此無從得悉，然而，無論如何，基於不明確的事而想要論斷像在 syāt 這樣的動詞上附加的否定詞 a 這種重要問題，是有點過於大膽。而且，由於看錯和梵文的不正確，會演成如何的情況呢？（pp.38-39）

3.〔段落說明〕：

【宇井】于闐譯缺此分〔《新譯》27-3～27-5〕。英譯〔譯者按：指 Max Müller 譯〕只譯到「說〔譯者按：指「Nor should anybody, O Subūti, say to you that the destruction or annihilation of any thing is proclaimed by those who have entered on the Path of the Bodhisattvas」——《新譯》

27-3〕，以下則未譯出。不知何故。（p.38）

4.na：

【南條】此處的 na 在從日本、中國傳來的梵本中沒有，又六種漢譯中均無相當於此語之文字，且就文義而言，若有此語，則文義便會不明。因此，是否依據現在刊行的梵文或西藏所傳的梵本，不詳，但今將它省略而譯出。此下的英譯雖譯出此語，但合譯到此段的末尾，故今不從之。（p.336）

5. 法沒有破滅或斷絕／諸法斷滅相：

【平井】諸法斷滅相——諸法就是一切現象、存在物。斷滅就是消失、滅除。即諸法斷滅相是指存在的一切法中，沒有恆常不變的，甚至連因果法也不被承認，被斷除、滅絕的情況。對法的這種見解(斷見)，以及把世界和我身視爲永遠不滅(常見)的看法，世尊都加以否定。（p.102）

不受不貪分第二十八

yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vā gaṅgānadīvālukāsamāṃl lokadhātūn saptaratnaparipūrṇāṃ kṛtvā tathāgatebhyo 'rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo dānaṃ dadyād yaś ca bodhisattvo (1nirātmakeṣv anutpattikeṣu dharmeṣu kṣāntiṃ pratilabhate1) ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasaved aprameyam asaṃkhyeyaṃ. na khalu punaḥ subhūte bodhisattvena mahāsattvena puṇyaskandhaḥ parigrahītavyaḥ.

āyuṣmān subhūtir āha.

nanu bhagavan bodhisattvena puṇyaskandhaḥ parigrahītavyaḥ

bhagavān āha.

(2parigrahītavyaḥ subhūte nodgrahītavyaḥ. tenocyate parigrahītavya iti.2)

(世尊說：)

「須菩提啊！如果有一位善男子或善女子，以充滿像恆河沙數那樣多的世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如

來；又，如果另有一位菩薩體悟萬物無我無生[1]，那麼這位菩薩能因此積聚更多，多到難以估量、難以計數的福德。但是，須菩提啊！大菩薩不應該擁有福德。」

長老須菩提問：

「世尊啊！菩薩不可以擁有福德嗎？」

世尊答：

「(2須菩提啊！是可以擁有，但不應該取著，因此才說可以擁有。2)」

集　註

〔全分說明〕：

【宇井】于闐譯缺此分〔《新譯》第二十八分〕。參照第四十二分〔《新譯》第十九分〕。（p.39）

1. 體悟萬物無我無生／無生法忍／於無我無生法中得忍：

【宇井】「忍智」（kṣānti）和忍辱是同一語，但此語有忍耐和忍可二種意思，現在取後者。常譯爲「忍辱」，必定只附上「辱」字，不表示「忍可」，就翻譯而言，這是有所不足的。於無生法中的忍智是無生忍、無生法忍，證悟忍知法亦無生。只有「忍」是智的意思。參照小乘佛教中的苦法智忍、苦法智等等。但「忍」是準備性的或

是前階段的智，一般的說法中也有不把它完全等同於「智」。然而，在現在的場合可視爲同一。（p.39）

【中村】若能容認「法無自我、法無生」——梵文爲 nirātmakeṣv anutpattikeṣu dharmeṣu kṣāntiṃ pratilabhate。漢譯常譯爲「無生法忍」。「忍」的梵文爲 kṣānti，但是此語自古以來，除了被解釋爲「忍耐」之外，還有「忍可決定」之意。是承認且確實知道之意。Conze 譯爲「the patient acquiescence」（默認），說是抑制掛念和反感而承認的作用，F. Edgerton 的《佛教梵語詞典》中作「receptivity」（感受性），爲「被智慧引導的準備階段」，但從隱藏疑惑這一點來看，應與智（jñāna）有所區別，此尚存留許多問題。（註 159）

【梶芳】忍——梵文爲 kṣānti。關於「忍」，《大智度論》敍述如下：「復次，行忍之人，視前罵辱者，如父母視嬰孩，見其瞋罵，益加慈念，愛之踰深。又復自念，彼人加惡於我，是業因緣前世自造，今當受之，若以瞋報，更造後苦，何時解已？若今忍之，永得離苦，是故不應起瞋，如是種種因緣，訶瞋恚，生慈悲，入衆生忍中。入衆生忍中，已作是念，十方諸佛所說法，皆無有我，亦無我所，但諸法和合，假名衆生，如機關木人，雖能動作，內無有主，身亦如是，但皮骨相持，隨心風轉，念念生滅，無常空寂，無有作者，無罵者，亦無受者，本末畢竟空故，但顛倒虛誑故。凡夫心著，如是思維已，則無衆生，無衆生已，法無所

屬，但因緣和合，無有自性，如衆生和合，强名衆生，法亦如是，即得法忍，得是衆生忍、法忍，故能得阿耨多羅三藐三菩提」（大正二五・281a-b）。（p.355）

【平井】忍——「忍」也寫爲「認」，是智慧的作用，或「認可」真理。《註解》說：「忍即無生法忍，初住菩薩所證也」（大正三三・237a-b），將此「忍」當作「無生法忍」。又，無生法忍就是證悟一切事物不生不滅此一空的真理。（p.103）

2.〔段落說明〕：

【宇井】羅什譯將「攝取」（parigrahītavya）譯爲「受」，將最後一句譯爲「菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德」。（p.39）

【中村】可當作自己的東西……——以下依照西藏文註解。（註 160）

威儀寂靜分第二十九

api tu khalu punaḥ subhūte (1yaḥ kaścid evaṃ vadet1) (2tathāgato gacchati vāgacchati vā2) tiṣṭhati vā niṣīdati vā śayyāṃ vā kalpayati na me subhūte bhāṣitasyārtham ājānāti.

tat kasya hetoḥ. tathāgata iti subhūta ucyate na kvacid gato na kutaścid āgataḥ. tenocyate tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddha iti.

（世尊說）

「又，須菩提啊！(1如果有人說1)：『(2如來去、來2)、立、坐、臥』，那麼，須菩提啊！他不了解我所說的意思。爲什麼呢？須菩提啊！因爲所謂如來，是不去任何地方，也不從任何地方來。所以稱爲值得尊敬、完全覺悟的如來。」

集　註

1. 如果有人說／若有人言：

【宇井】在「有人說」之處應該有 saḥ 一字。中亞本及于闐譯中都有此字。（p.40）

2. 如來去、來／如來若來、若去：

【宇井】如來爲 tathā-gata 或 tathā-āgata 之譯，在中國常譯爲「如去、如來」，此是將 tathā-āgata 譯爲「如來」，而將 tathā-gata 譯爲「如去」，以了解如來者。在此，「如」視爲是「真如」，因此解爲「既不到何處去，也不從何處來」。然而，若著重「來」和「去」的字義，則可認爲「往真如而去」是「覺悟」，「從真如而來」是導引衆生。一般也作如此解釋。而如一般，認爲法有去來，並不是此處的經意。不管如何，「如」不是「像」的意思。在于闐譯中，此分的最後一部分有不一致之處。（p.39-40）

【中村】如來去或來——梵文爲 tathāgato gacchati vā āgacchati vā 。擬將 tathāgata 一詞分解爲 tathā gata「往如去」和 tathā āgata「從如來」，以理解如來，在《金剛經》中也有說到。佛教的註釋家認爲「如」是「真如」（bhūta-tathatā）（註 130），是常恆不變，因此解作「不來不去」

之意。然而，tathāgata 一詞原本沒有這樣麻煩的意思，只不過是指「人格完成者」而已（參照註23）。然而，後代學者卻作此繁複而且牽强附會的解釋。又，將 tathāgata 譯爲「如來」，可以說是中國人根據大乘佛教之說，重視佛的利他救濟者的性格所致。（註 161）

一合離相分第三十

yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vā yāvanti trisāhasramahāsāhasre lokadhātau pṛthivīrajāṃsi tāvatāṃ lokadhātūnām evaṃrūpaṃ maṣiṃ kuryāt yāvad evam asaṃkhyeyena vīryeṇa tad yathāpi nāma paramāṇusaṃcayaḥ tat kiṃ manyase subhūte api nu bahuḥ sa paramāṇusaṃcayo bhavet.

(1subhūtir āha.

evam etad bhagavann evam etat sugata. bahuḥ sa paramāṇusaṃcayo bhavet.1) tat kasya hetoḥ. (2saced bhagavan bahuḥ paramāṇusaṃcayo 'bhaviṣyat2) na bhagavān avakṣyat paramāṇusaṃcaya iti.

tat kasya hetoḥ. yo 'sau bhagavan paramāṇusaṃcayas tathāgatena bhāṣitaḥ asaṃcayaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate paramāṇusaṃcaya iti.

yaś ca tathāgatena bhāṣitas trisāhasramahāsāhasro lokadhātur iti adhātuḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate trisāhasramahāsāhasro lokadhātur iti.

tat kasya hetoḥ. saced bhagavan lokadhātur abhaviṣyat sa eva piṇḍagrāho 'bhaviṣyat yaś caiva piṇḍagrāhas3

tathāgatena bhāṣitaḥ agrāhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ.
tenocyate piṇḍagrāha iti.
bhagavān āha.
piṇḍagrāhaś caiva subhūte 'vyavahāro[4] 'nabhilapyaḥ. (5na sa dharmo nādharmaḥ.5) (6sa ca bālapṛthagjanair udgṛhītaḥ6).

(世尊問：)
「又，須菩提啊！如果有一位善男子或善女子，費了很大的勁，將像三千大千世界的塵土那樣多的世界，磨成一堆細粉，有如原子的集合體，那麼，須菩提啊！你認爲如何？這堆可說大嗎？」
(1須菩提答：
「世尊啊！是的。善逝啊！是的。那原子的集合體很多。1)爲什麼呢？世尊啊！因爲如果眞的有原子的集合體[2]，世尊便不說它是原子的集合體。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：原子的集合體不是原子的集合體。所以是原子的集合體。
又，因爲如來說：三千大千世界不是三千大千世界。所以是三千大千世界。爲什麼呢？世尊啊！因爲如果以爲有世界存在的話，那就是對整體有執著。因爲如來說：對整體的執著[3]不是對整體的執著。所以是對整體的執著。」
世尊說：
「又，須菩提啊！對整體的執著是不可言喻[4]、難以表明

的。(5 它不是法，也不是非法。5) (6 但它爲愚痴的凡夫所執著。6)」

集　註

〔全分說明〕：

【宇井】于闐譯除有相似於最後部份的文字之外，欠缺此分。最後的部份是接續第五十五分〔《新譯》第二十九分〕，因此未必與此有同一的意思。（p.40）

【英譯】矛盾同時並存的原則現已擴及物質世界。我們懾服於宇宙的廣大無涯，所以若將它貶爲空會使我們很失望。只要想起一堆物質，我們的心情就會沈重起來，物質在精神法則中悠游自在，似乎避開它，內心的希望似將被此生硬無感覺的物質吞噬，而成爲一種無意義的夢魘。將我們四周的大量物質，與我們內心微弱的悟力做一比較，唯物論的生命觀似乎更具有勢力。但是，若我們更仔細地觀察，我們會發現世上根本沒有物質，而只有思想與語言。物質世界亦遵循支配思想與陳述的法則。這些辯證法則在每個地方都是有效的，甚至在距離好幾光年的地方，且這些法則適用於宇宙萬物。這些物質根植於我們腦中，因此，它們亦可在此被連根拔起。若你執著於世界體系的觀念，並

使自己痛苦，讓這些觀念擊潰你的精神，這仍是你所作的事，仍是折磨你的心境。

阿基米德曾將宇宙分割成沙粒般大小的粒子，並主張世上共有 10^{63} 個粒子。大約二十年前，我讀到宇宙含有 10^{79} 對的基本粒子，在那時稱之爲質子與電子。我不知道目前估計的數目有多少，《金剛經》說粒子很多。但由微塵所組成者並非實有，因此，粒子是「非聚」(no-collection)。宇宙只是各種元素偶然聚集而成的(參閱40頁)，因此，宇宙是「非界」(no-syatem)。(Conze, p.65)

1.〔段落說明〕：

【宇井】「須菩提答：『世尊！是的，善逝啊！是的。那原子的集合體很多』」，這段在羅什譯只作「不也，世尊」，此處遺落「甚多」。「不也」是佛所問的話，「甚多，世尊」是回答的話。(p.40)

〔譯者按：大正藏中的羅什譯作「甚多，世尊」，與宇井所說不同，不知他是根據哪一版本。關於羅什譯，參見《諸譯部》p.202〕

2. 如果真的有原子的集合體／若是極微衆實有者：

【宇井】「若原子的集合是實有」之處的梵文作「很多(bahuḥ)原子的集合」，但在所有的漢譯及中亞本中都沒有「很

多」一詞。又，「實有」在梵本僅作「若是有」，只說「有」，沒有「實」字，然而依循漢譯而補上。因爲這樣較易理解。（p.40）

【中村】Max Müller 本作 saced bhagavan bahuḥ paramāṇusaṃcayo 'bhaviṣyat，但中亞本及吉爾吉特本無 bahuḥ paramāṇu此二語，故依照 Max Müller 本，另一方面，對羅什譯和幾乎所有的漢譯都作「實有」二字，也加以採用。（註162）

3. 對整體的執著／一合相：

【南條】秦、魏譯爲「一合相」，魏的宋本和陳譯爲「聚一執」，隋譯譯爲「摶取」，玄奘譯爲「一合執」，義淨譯爲「聚執」。（p.348）

【宇井】「總執」（piṇḍa-grāha），羅什譯、菩提流支譯作「一合相」；真諦譯作「聚一執」；笈多直譯本作「摶取」；玄奘譯作「一合執」；義淨譯作「執聚」。piṇḍa是指所有丸形物，一般用來稱手捏的飯團，這是很尋常的，因此也譯爲「摶飯」或「摶」，然而這是於行乞中取得的，因此說爲 piṇḍa-grāha。「摶」是以手揉成團，常作「摶」，然而此是以手掌拍，所以有所不同，因而是錯誤的。「總執」是把全部視爲一全體，而把它固執爲實有，故此稱爲「一性執」即 ekatva-grāha，與把一一的事物執爲個別實有正好相反。「一合」是總的意思，指一個全體，而絕不是「用斗量的份量」〔譯者

按：此處「一合」指整體，而不是部份〕。「相」在羅什譯中是「想」的意思，和「執」相同。「聚一」或「聚」是（piṇḍa）之譯。英譯作「matter」，這是因爲當時尚未熟悉 piṇḍa-grāha 的意思。（p.40）

【中村】整體此一執著——梵文爲piṇḍa-grāha 。把一切視爲一個整體，且執著它是實體。Conze 譯爲 a material object是不適當的。羅什譯、菩提流支譯作「一合相」，玄奘譯作「一合執」，這樣的翻譯才是適當的。

關於第三十章的內容，無著說：asaṃcayatvāpiṇḍatvam anekatva-nidarśanam. saṃhatasthānatā tasmin nānyatve ca nidarśanam.（諸原子的集合體不存在和整體不存在，是表示「諸存在」不是單一的。又，其中有結合的狀態，是表示沒有別異性。）（註 163）

【梶芳】一合相——在羅什譯中的「相」和「想」相同，是「執」的意思。羅什譯、流支譯爲「一合相」，真諦譯爲「聚一執」，笈多直譯本譯爲「摶取」，玄奘譯爲「一合執」，義淨譯爲「聚執」。相對於「一性執」（ekatva-grāha ）把一一的個物執爲個別實有的執著，「一合執」（piṇḍa-grāha）是把全部視爲一個整體，而將它執爲實有的執著。（p.369）

【平井】一合相——種種東西的結合，而爲一相。亦稱「一合想」、「一合執」，即將全部視爲一個全體，並執著其爲實有。又《贊述》卷下說：「一合相者謂我執，謂執一身總聚五蘊以爲我，故名一合相也。」（大正三三・

153c），且《註解》中說：「一合相者，言衆塵和合爲一世界」（大正三三・237c）。（pp.106-107）

【英譯】對物體的執著（seizing on a matteral object）——piṇḍagrāha 此一梵文，含意不明。它有很多種意思，如：1.燈、球；2.托缽所得的飯糰；3.生計；4.軀體、人、個人；5.物體。（Conze, pp.65-66）

4.不可言喻／不可戲論：

【南條】秦、魏、陳三譯中沒有此語，隋譯爲「不世俗語」，玄奘譯爲「不可戲論」，義淨譯爲「世言論」。此義淨的梵本應作「Subhūte vyavahāro」，亦即沒有省略 a 的符號 avagraha（羅馬字音譯中用 apostrophe），而將其原封不動地譯出，因此與其次對此語的解釋一起翻譯，而譯爲「妙生！此聚執者，是世言論，然其體性，實無可說，但是愚夫、異生之所妄執」（大正八・775b）。（p.348）

【英譯】無真正含意的語言表達——爲梵文avācya〔譯者按：梵文應爲 anabhilpya，Conze 校訂本中，不管在本分或第七分，皆作 anabhilpya，並無 avācya 一詞，參見《梵文部》p.650, l.15 與 p.678, l.10〕的意譯，此字在第七分被譯爲「不能談論的」。師子賢解作：「人不能辨別不同詞語所指涉的各種事物」。（Conze, p.66）

5. 它不是法，也不是非法／是法非可言法：

【宇井】「不是法、也不是非法」一句，漢譯本中或有或無。（p.40）

【中村】它不是（法）也不是（非法）——梵文爲 na sa dharmo nādharmaḥ，但藏譯作「chos de ni brjod du med pa yin na」。（註 164）

6. 它爲愚痴的凡夫所執著／凡夫之人貪著其事：

【英譯】然而衆愚痴凡夫卻執著它——無著解作：爲什麼世俗之人想掌握事實上不可能被掌握的事物？因爲他們是愚痴的，他們所擁有的知識僅是語言習慣。世俗之人完全受限於語言習慣，絲毫不知所有的事物，如整體的概念等，只是慣用的詞語，因此他們以異於其真相的方式來理解它，將它徹底曲解。（Conze, p.66）

知見不生分第三十一

(1, (2tat kasya hetoḥ.2) yo hi kaścit subhūta evaṃ vaded ātmadṛṣṭis tathāgatena bhāṣitā sattvadṛṣṭir jīvadṛṣṭiḥ pudgaladṛṣṭis tathāgatena bhāṣitā api nu sa subhūte samyagvadamāno vadet.

subhūtir āha.

no hīdaṃ bhagavan no hīdaṃ sugata na samyagvadamāno vadet. tat kasya hetoḥ. (3yā sā bhagavann ātmadṛṣṭis tathāgatena bhāṣitā adṛṣṭiḥ sā3) tathāgatena bhāṣitā. tenocyata ātmadṛṣṭir iti.1)

bhagavān āha.

evaṃ hi subhūte bodhisattvayānasaṃprasthitena sarvadharmā jñātavyā draṣṭavyā adhimoktavyāḥ. (4tathā ca jñātavyā draṣṭavyā adhimoktavyā yathā na dharmasaṃjñāyām api pratyupatiṣṭhen nādharmasaṃjñāyāṃ.4) tat kasya hetoḥ. (5dharmasaṃjñā dharmasaṃjñeti subhūte asaṃjñaiṣā tathāgatena bhāṣitā.5) tenocyate dharmasamjñeti.

(1（世尊問：）

「[2]須菩提啊！如果有人說：『如來說有關我的邪見，如來說有關眾生、壽者、補特伽羅的邪見』，那麼他所說的對嗎？」

須菩提答：

「世尊啊！的確不對。善逝啊！的確不對。爲什麼呢？世尊啊！因爲如來說：我見不是我見[3]。所以是我見。」[1)]

世尊說：

「須菩提啊！的確如此。求菩薩道的人應知、應見、應信一切法。而且(4應像不住於法想，也不住於非法想[4)]那樣地知、見、信。爲什麼呢？須菩提啊！因爲(5所謂法想，如來說不是法想[5)]。所以是法想。」

集　註

〔全分說明〕：

【英譯】所以，導致開悟的，不是抑制原子或世界，而是去除對它們的邪見。第三十一分進一步釐清此主題。接連提及二種邪見：第一是我見（31a）〔《新譯》31-1～31-2〕；第二是法見（31b）〔《新譯》31-3～31-4〕。（Conze, p.66）

1.〔段落說明〕：

【宇井】在于闐譯中，第十五分〔《新譯》第十二分〕、第十六分〔《新譯》13-1～13-4〕重複出現於此處。（p.41）

2.爲什麼呢：

【宇井】註釋中記說，最初梵本有「爲什麼呢」，但在日本本中沒有。羅什譯、真諦譯、義淨譯中也都沒有。如果有，則在「不說……」之下要有「から」〔譯者按：即「因爲」之意〕。然而，以沒有「爲什麼呢」爲宜。（p.41）

3.如來說：我見不是我見／我見如來說者，即是非見：

【英譯】我見事實上是非見，因爲無真正存在的事物。（Conze, p.67）

4.應像不住於法想，也不住於非法想／不生法想／如是不住法相：

【宇井】梵本於「而且應像不住於法想」之後，添加「也不住於非法想」，然而全部漢譯以及中亞本、于闐譯都沒有此句。沒有此句才適宜。（p.41）

5.所謂法想，如來說不是法想／所言法相者，如來說即非法相：

【英譯】法想是非想，因爲沒有任何事物可被覺知。這兩種見

解〔譯者按：指我見、法見〕都源自虛妄分別。因此，如無著所說，「不能以去除我或法而獲得覺悟，因爲它們並不存在」，它們因而不能被去除。所以，對我與法的肯定與否定，都是由於妄執不實有的事物而發生的，並且涉及被錯誤思議的某事物。結果，此兩者都表示一種微細的「蓋」(參閱p.95)〔譯者按：原文作「cover」，係煩惱的異名〕，必須藉《金剛經》中所教的「智慧」來消除。（Conze, p.67）

應化非眞分第三十二

yaś ca khalu punaḥ subhūte ([1]bodhisattvo mahāsattvo[1])
'prameyān asaṃkhyeyāṃl lokadhātūn saptaratnaparipūrṇaṃ
kṛtvā tathāgatebhyo 'rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo
dānaṃ dadyād yaś ca kulaputro vā kuladuhitā[2] vetaḥ
prajñāpāramitāyā dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām
api gāthām udgṛhya dhārayed deśayed vācayet
paryavāpnuyāt parebhyaś ca vistareṇa saṃprakāśayed
ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ
prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyaṃ.
([3]kathaṃ ca saṃprakāśayet. tad yathākāse[3])

([4]*tārakā timiraṃ dīpo*
māyāvaśyāyabudbudaṃ
svapnaṃ ca vidyud abhraṃ ca[4])
evaṃ draṣṭavyaṃ saṃskṛtaṃ[5].

tathā prakāśayet tenocyate saṃprakāśayed iti.
idam avocad bhagavān āttamanāḥ[6]. sthavirasubhūtis te ca
bhikṣubhikṣuṇyupāsakopāsikās[7] ([8]te ca bodhisattvāḥ[8])
sadevamānuṣāsuragandharvaś[9][10] ca loko bhagavato bhāṣitam
abhyanandann[11] iti[12].

āryavajracchedikā bhagavatī prajñāpāramitā samāptā.[13]

（世尊說：）

「須菩提啊！如果有一位大菩薩[1]以充滿無量無數的世界的七寶，布施給值得尊敬、完全覺悟的如來；又，如果另有一位善男子或善女子，[2]即使從此『般若波羅蜜』法門，只取四句偈記憶、演說、誦唸、理解，且爲他人闡明，那麼後一位由於他或她那樣做，能累積更難以估量、難以計數的福德。

又，應如何闡明[3]？

如虛空中的(4星、翳、燈、
幻、露、泡、
夢、電、雲4)一般，
應這樣看有爲（法）[5]。

應這樣闡明。因此說爲闡明。」

滿心歡喜的[6]世尊說了此經。大德須菩提和那些比丘、比丘尼、(7優婆塞、優婆夷7)、那些菩薩[8]，以及天、人、阿修羅[9]、乾闥婆[10]所住世界的眾生，都對世尊所說歡喜信受[11, 12]。

神聖的金剛能斷的佛母『般若波羅蜜』說完了[13]。

集　註

1. 大菩薩／菩薩大士：

【宇井】羅什譯、義淨譯把「有菩薩大士」譯爲「有人」。（p.41）

2. 菩薩心：

【梶芳】菩薩心——流支譯作「菩薩心」，但以譯作「菩提心」爲宜。又，《贊述》卷下（大正三三・154a）、《纂要》卷下（大正三三・169a）、《刊定記》卷七（大正三三・225a）亦作「菩薩心」。（p. 381）

3. 應如何闡明／云何爲人演說：

【宇井】在梵本中「應如何闡明？」之下有「如虛空中（tadyathākse）」，然後舉出下一頌，更接著說：「應這樣闡明。因此說爲闡明」，因此，像這樣以頌把文章分開，而且省略否定詞的作法，與此經一般慣用的句法相反。又，羅什譯以外的所有漢譯，甚至所有的釋論，都含有「如何開演？如不開演。故開演」的意味。中亞本作「kathaṃ ca saṃprakāsayed yathā nākāṣaye tad ucyate saṃprakāśayet」，之後直接接頌文，和所有的漢譯一致。日本本亦同於此。于闐譯則隨意略作變化。在俗語上，中亞本的 nākāśaye，是 nākāśayet 漏掉最後

的 t 而成的， saṃprakāśayet 的省略更不用說。在此經中，如第二次提到 ātmabhāva 時，把它簡略爲 bhāva，故在此也遵循其例。附註中所揭示的中國本和現行的梵本一樣，已作「yathākāse」，這是因爲不知此處原作「ākāse」，解爲「虛空」，所以令變化，並誤以爲是 yathā-ākāse，梵文更進而附加上 tad，而作「tadyathā」，因此，終於變成 tadyathākāse。應該注意的是，「虛空」等字在此出現是很奇怪的。漢譯等全部都未見有「虛空」等字。如此可知其由來錯誤。但羅什譯作「云何爲人演說？不取於相，如如不動。何以故？」真諦譯則作「如如不動，恆有正說」，對比之下，顯然有添加的句子，而且二譯都接著有頌文，此與原文有異。（pp.41-42）

【梶芳】如如——〔譯者按：在羅什譯中，此句之後尚有「不取於相，如如不動，何以故」。此處解釋其中的「如如」一詞。〕《贊述》卷下（大正三三・154b）說：「如如不動者，謂下一如字是真如，上一如字是比喻，謂化身說法之時，不取有爲相，猶如真如湛然不動也」。吉藏的《疏》也作同樣的解釋：「下如字則是如法性之如，勸行者當如法性如，而說勿生心動念也」（《金剛般若疏》卷四，大正三三・123c）。尚請參照其原文。（pp.381-382）

【英譯】以便無所顯說——《般若波羅蜜經》所關涉的是無爲空性。此不應直接被揭露，只因不能這樣做。它是間接

地藉由陳述對有爲法的明智態度，如以下四句偈中所說，而被闡明的。無爲異於此有爲，雖然兩者爲一（參閱p.83）。不過，偈頌還是包含此基本教義，因爲當完全了解並掌握有爲法時，其種種不淨不再能染污，並藉以確實達到涅槃境界。當我們了解有爲法是什麼時，我們將不會再愛著它們，我們將會越來越清淨，與它們漸行漸遠，最後不會再依止於它們。那就是涅槃，就是空。羅什譯在此偈頌前添加「不取於相，如如不動」，使得此中的關連更爲清楚。（Conze, pp.67-68）

4.〔九種譬喻〕：

【宇井】只有羅什譯是六喻，缺少「星、翳、雲」。與其他譯本不同。（p.42）

【中村】在此詩頌中，提到九種比喻，但羅什的譯本中，只有六種比喻。每一種比喻都是爲了令人覺悟無常觀而做的。（註166）

【梶芳】「一切有爲法，如夢、幻、泡、影」——以下的偈，也同樣出現於《大般若波羅蜜多經》卷五七六・第八會〈伽室利分〉的末尾（大正七・979b）。（p.381）

【英譯】一切有爲法或一切世間的成份元素的特徵，應從九個觀點假以思考。

1. 如星：

(a) 星星是遥不可及的。没有人可以抵達它們那裡，它們像一切法一樣是不可得的。没有人能得到它們，能擁有它們。(b) 在廣大虛空的襯托下，它們是藐小、無足輕重的。(c) 只有當太陽不出現時，才看得到它們。就像太陽一發出光芒，群星就變得無法被看見那樣，世間的事物也只能見於無知的黑暗中，且在真實無二的根本智生起後，心不再對它們有反應時，不再受注目。如世親所説，所有的心法將會在證得正智時消失，如同太陽照耀時，星星便會消失那樣。它們變得看不見了，且所有的邪見都停止了。(d) 另一方面，tārakā 一詞亦可意謂「流星」。若那樣，則因其存在極短暫，故其意義同於第八喻的「閃電」。(Conze, p.68)

2. 如翳：

第二喻的「翳」(timira)，可意指「黑暗、盲目、白內障」。無知的人常被喻爲爲黑暗所障礙而看不見的人(參閱第十四分g〔《新譯》14-18～14-19〕)。「無明透過無知見或邪知見令衆生顛倒，正如白內障遮蔽眼睛一樣」(*VM* 583)。「無明」的意義有：(a) 從知識來説，是一無所見，因無明對知見來説是一逆緣；(b) 從感情來説，是覺得迷失與畏懼；(c) 從意志來説，是遇到事情，失誤，被激怒而想要知道事情的真相。世間對無明的人而言，有如一因眼疾而産

生的幻象，且被誤解的事物，大概與罹患肝病的人眼前所見的斑點一樣真實，或者和爲眼翳所苦的比丘自以爲在其缽中看到的頭髮一樣真實。（Conze, pp.68-69）

3. 如燈：

「燈」的譬喻說明此世界的兩方面：（a）只有添加燃料，燈才能繼續明亮不滅。故惟有在我們仍有渴求時，世界才能持續存在。當渴望不再推動我們前進時，世界便走到了盡頭。（b）在印度使用玻璃燈罩以前，燈容易被風吹熄。同樣地，一有爲法非常容易被其他有爲法干擾，所以有爲法的持續存在，顯然都是朝不保夕的。（Conze, p.69）

4. 如幻：

再者，世間的呈現就像一場魔術表演。它如同魔術表演那樣，令我們迷惑、受騙，在與究極的真實比較之下，它是虛妄的。如世親所說，事物不是可信賴的依據。有爲法的世界被認爲是無明所構成的，龍樹在其偉大的註釋〔譯者按：指《大智度論》〕中指出，無明和魔術師變出來的東西都有如下的屬性：它們都不在人之內，不在人之外，也都既不在人之內也不在人之外；因此它們不能被局限在與人的關係上；沒有任何曾經生滅的事物是真實的；沒有具真實自性的事物曾經發生。然而，無明雖非實有，卻是各種活動的緣。同樣地，魔術所變出來的樂器是空的、假的、不

實有的、無客觀基礎的，但人們能聽見它們所發出來的悅耳聲音，並看見它們。（Conze, p.69）

5. 如露：

露亦可能是「白霜」。它視氣候而定。任何事物都很容易消逝，就像露水在陽光照耀下，會立即蒸發一樣。（Conze, p.69）

6. 如泡：

任何經驗都像泡沫一樣，會很快地消失，它只能短暫地被享用而已。在佛教的經典中，泡沫此一非常不堅固的東西，常與受蘊相提並論。所有的樂受都依三個因素——享受者、可享受的事物以及享受——而存在，它們都會迅速消逝。苦受亦然。（Conze, p.70）

7. 如夢：

只有開悟者能如實地覺知實相，與他們的實相觀相比，我們平常的經驗是不真實且不能當真的夢。龍樹在其偉大的註釋中（*Mpps*, pp.373-5），給予夢喻如下的解釋：「(a）在夢境中沒有任何實在的事物，但是，夢中的人相信他所看到的都是真實的。醒來後，才發覺夢的虛妄不實，並自嘲一番。正是如此，當一個人陷入不自在的生活所導致的如夢狀態中時，他會相信不存在的事物。然而，當他發現正道，然後證悟時，他明白那些事物中沒有實體，因而自嘲一番。(b)藉夢境之力，做夢的人看到不實在的事物。正是如此，一個人藉著無明所導致的如夢狀態之力，相信

有諸如我、我所以及男、女等種種實際上不存在的事物存在。（c）在夢中，雖然沒有令人愉悅、憤怒、害怕的事物，但人們依然會感到愉悅、憤怒、害怕。衆生對世間的事物亦然。」因此，諸法就如同夢中所見的事物一般，雖然不存在，但還是會爲我們所看見、聽到並覺知。（Conze, p.70）

8. 如電：

任何事件就如閃電一般，都是短暫的。暫住後就又消逝了。（Conze, p.70）

9. 如雲：

最後，我們將以看炎夏浮雲的心情來看事物。它們一直在改變它們的形狀，但對我們而言，任何一個形狀都和另一個形狀一樣好。因此，塵世景致的變化與我們並不相干 。（Conze, p.70）

5. 有爲（法）／有爲法：

【平井】有爲法——原意爲「被造作的事物」。即指藉由因緣而被作出的、生滅變化的一切現象、存在。（p.111）

6. 滿心歡喜的／歡喜：

【宇井】英譯將「歡喜」附在「世尊」之處，但 ca 的讀法不正確，因此，這樣的譯法不僅違反所有經典的例子，而且全部文章的讀法亦非如此。又，世尊不得有如此的

歡喜，此可藉由三念住之說而知。所以，Conze的斷法是錯誤的。又，除真諦譯及笈多直譯本外，此處都省略此「歡喜」，而全部都作「皆大歡喜，信受奉行」。然而，應該注意「歡喜」是單數形。（p.42）

7.優婆塞、優婆夷／鄔波索、鄔波斯迦：

【平井】優婆塞、優婆夷——「優婆塞」爲梵文 upāsaka 之音譯，意爲男性在家信徒。漢譯作「清信士」、「近事男」、「善宿男」、「近善男」。本指爲出家修行者服務之人。「優婆夷」爲梵文 upāsikā 之音譯，指女性在家信徒。漢譯作「清信女」、「近事女」、「善宿女」、「近善女」。又，此二者加上出家修行的比丘、比丘尼合稱爲四衆，指構成佛教教團者。（p.112）

8.那些菩薩／諸菩薩摩訶薩：

【宇井】梵本在「優婆夷」之後又加了「以及那些菩薩」，但此應該省略。只有義淨譯添加「菩薩」，其他漢譯本、中亞本以及于闐譯則不然。沒有附加此部分才是正確的。（p.42）

【中村】這些求道者們——除了吉爾吉特本、巴吉特校訂本、于闐譯、日本本以及義淨譯之外，所有漢譯都無此部分。沒有才是古本的原型。（註 167）

9. 阿修羅：

【長尾】關於「阿修羅」，參照註 29 。（舊註 45）

10. 乾闥婆：

【長尾】乾闥婆（gandharva）是天空中的神，擅長於音樂，令女性著迷。（舊註 45）

11. 歡喜：

【中村】歡喜——梵文爲 abhyanandan，但藏譯作「 mṅon par bstod do 」。（註 168）

12. iti：

【宇井】「如是說」（iti），是經典開頭的「如是我聞」的結束，與它對應。（p.42）

13.〔真言〕：

【中村】真言——〔譯者按：羅什譯本在本經之末，附有一段密咒（參見《諸譯部》，p.204），其他諸譯則無。本書所採之校訂本亦無此段真言。〕在諸漢譯之中附加此真言的，只有鳩摩羅什的譯本。藏譯中此一真言如下：

Namo Bhagavate | Prajñāpāramitāye | Oṃ na ti ta | i li śi | i

li śi | mi li śi | mi li śi | bhi na yan | bhi na yan | na-mo Bhagavate | prad ty aṃ pra ti | i ri ti | mi ri ti | li ri ti | mi ri ti | śu ri ti | śu ri ti | u śu ti | u śu ri | u śu ri | bhu yu ye | bhu yu ye | svā-hā |. 此比羅什譯中的真言更爲詳細。（註 165）

【平井】真言——指真實、不虛僞的話，也稱爲「真咒」、「神咒」、「密咒」、「密言」。包括佛、菩薩的誓願及德性在內的祕密語句。通常不作意譯，只將原語加以音譯。（p.112）

國立中央圖書館出版品預行編目資料

金剛般若波羅蜜經／如實佛學研究室編著．--
一版．-- 臺北市：如實，民 85
冊；　公分．--（新譯梵文佛典）
ISBN　957-99454-0-3（一套：精裝）--
ISBN　957-99454-5-4（第一冊：精裝）

1. 般若部

221.44　　84006782

新譯梵文佛典 1

金剛般若波羅蜜經（一）

出版者／如實出版社
編著者／如實佛學研究室
地址／台北市金門街 44 巷 6 弄 10-1 號 4 樓
電話／(02) 368-2022
郵撥／18308279・許洋主
定價／全五冊新台幣 6000 元
印刷／永美美術印刷製版有限公司
新聞局登記局版臺業字第六二九九號
中華民國八十五年七月一版

ISBN　957-99454-0-3（一套：精裝）--
ISBN　957-99454-5-4（第一冊：精裝）