

法身為真如所顯 ——論《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》 對於法身的界定*

耿 晴**

摘 要

本文首先簡要回顧世親的《攝大乘論釋》如何改變了無著《攝大乘論》對於法身的界定。無著傾向將法身視為是有為法，但世親卻明白主張法身是無為法，並且使用了特殊的梵文術語 *prabhāvita* 來描述成佛時法身從被遮蔽狀態變成被揭露狀態的轉換。

本文接著指出：類似於《攝大乘論釋》對於法身的界定與 *prabhāvita* 一詞的使用，也出現在《能斷金剛般若波羅蜜經釋》中。兩種文獻都主張法身與真如是等同關係，這點與作為如來藏思想代表作的《寶性論》完全一致。在等同關係的前提下，《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》主張：不同階位的聖人間的差別在於真如的部分顯現（菩薩）與完全顯現（佛）的不同。

相較於《攝大乘論釋》並未探究法身與智慧的關係，《能斷金剛般若波羅蜜經論》進一步主張：法身的本性是智慧，而且由於法身恆常不變，因而佛智慧必須恆常不變，是一種去除了所有

2013.8.20 收稿，2013.12.4 通過刊登。

* 本論文初稿曾發表於 2011 年由中國社會科學院梵語研究中心於蘇州西園寺主辦之第一屆「梵學與佛學」研討會。其後蒙京都大學人文研究所船山徹教授、上海復旦大學劉震教授、紐西蘭 Victoria University of Wellington 大學 Michael Radich 教授提出寶貴建議，以及兩位匿名審查人提供修改意見，在此一併致謝。

** 作者係國立政治大學哲學系助理教授。

概念化思維的不帶有任何「相」的智慧。凡夫則是為概念化思維所覆蓋因而這個智慧不得顯現。

最後，根據《攝大乘論釋》與《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》的高度相似性，本文主張兩種文獻皆為世親所造，但《能斷金剛般若波羅蜜經論》代表了世親融合如來藏思想進入唯識體系更為成熟的成果。

關鍵字：《能斷金剛般若波羅蜜經論》、《攝大乘論釋》、世親、法身、（真如）所顯



一、《能斷金剛般若波羅蜜多經論》簡介

《金剛般若經》（*Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sūtra*）在大乘佛教思想、特別是在東亞佛教中的重要性無需多加說明。在漢譯中保存對於《金剛般若經》的註釋共有以下三種：

（A）T1511、T1513、T1514：菩提流支翻譯的《金剛般若波羅蜜經論》（T1511）與義淨翻譯的《能斷金剛般若波羅蜜多經論》（T1513）是同一部文獻的異譯。T1514 則是 T1513 的頌文集合。頌文的藏譯題為《shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa bshad pa'i bshad sbyar gyi tshig le'ur byas pa》收錄於 Peking Tengyur No. 5864, nyo 1-5b1。¹ 根據 Tucci 發現的手稿，本文獻頌文部分的梵文標題為 *Trisatikāyāḥ prajñāpāramitāyāḥ kārikāsaptati*。²

關於此文獻的作者，Tucci 根據梵文手稿版本記錄頁（colophon）³ 以及義淨在《略明般若末後一頌讚述》⁴ 的說法，主

¹ Derge 版並未收錄。僅北京版、Narthing, Kinsha 版本收錄此文獻。大竹晉將梵文標題梵文重建為“*Vajracchedikāyāḥ prajñāpāramitāyā upanibandhana-kārikā”，見大竹晉，《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋他》（東京：大藏出版，2009），頁 16（二）。本文以下遵循 Tucci 的梵文標題。

² Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts* (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1956), p. 5.

³ Tucci 前揭書，頁 8。

⁴ 「義淨因譯無著菩薩《般若頌》釋訖，詳夫大士判其九喻，可謂文致幽深，理義玄簡。自非地隣極喜，誰能發此明慧？而西域相承云：無著菩薩昔於史多天慈氏尊處，親受此八十頌。開般若要門，順瑜伽宗理，明唯識之義，遂令教流印度。若金烏之焰赫扶桑，義闡神州，等玉兔之光浮雪嶺。然而《能斷金剛》西方乃有多釋，考其始也此頌最先，即世親大士躬為其釋。此雖神州譯訖，而義有關如。故復親覈談筵，重詳其妙，雅符釋意，更譯本經。世親菩薩復為般若七門義釋。而那爛陀寺盛傳其論，但為義府幽冲尋者莫測。」見唐·義淨，《略明般若末後一頌讚述》卷 1：《大正藏》冊 40，頁 783 上。

張頌文為無著所造；散文註釋為世親所造。大竹晉（2009）回顧了各種關於作者的主張，指出散文的作者為世親沒有異議。但是關於頌文的作者，除了 Tucci 的主張之外，宇井伯壽主張作者為作為歷史人物的彌勒；勝呂信靜主張頌文與散文都是無著與世親合作。⁵ 大竹晉自己的主張在大竹晉（2013）表達的較為明確，他注意到頌文與無著《攝大乘論》關於受用身看法的不一致，⁶ 因此主張頌文為實在歷史人物、《大乘莊嚴經論頌》、《辯中邊論頌》同一作者的彌勒所造，⁷ 散文註釋為世親所造。⁸

然而值得注意的是：Tucci 如此主張的理由，其實不過是訴諸各種漢譯本經錄、藏譯等等的作者歸屬，以及彼此之間的一致性。並沒有訴諸任何內在的證據。大竹晉 2013 雖然指出了 5 條《能斷金剛經論頌》與《大乘莊嚴經論頌》、《辯中邊論頌》的類似性，但是他主要根據的是核心概念使用上的類似，例如三者同樣使用「虛妄分別」（*abhūta-parikalpa/ abhūta-kalpa*）或是「界增長／因增長」（*dhātu-puṣṭi*）⁹。但是根據概念的類似來論證作者歸屬，其效力是相對薄弱的，因為很顯然後起的文獻可以援引先前文獻中的概念，甚至借用整個頌文。相對於此，筆者以下則會根據此論關於法身討論的詞彙使用的內在證據，支持散文註釋為世親所造。

⁵ 大竹晉，《能斷金剛般若波羅蜜多經論釈他》（東京：大藏出版，2009），頁 18-25。

⁶ 前掲書，頁 25。另參見大竹晉，《元魏漢訳ヴァスバンドウ釈経論群の研究》（東京：大藏出版，2013），頁 64-65。

⁷ 大竹晉，《元魏漢訳ヴァスバンドウ釈経論群の研究》（東京：大藏出版，2013），頁 59、67。

⁸ 大竹晉，前掲書，頁 65、67。注意大竹晉反對 Erich Frauwallner 的「兩個世親說」，認為兩個世親是同一個人，參見該書序論。

⁹ 大竹晉，前掲書，頁 59-60。

(B) T1510a、T1510b：達摩笈多翻譯的《金剛般若波羅蜜經論》(T1510a; T1510b)，與前一文獻群(A)是不同的文獻。T1510a and T1510b基本上是一致的，但是不完全相同。T1510b較為簡略，T1510a對其中的一些概念作出進一步的解釋。關於此論的作者，Tucci根據西藏文翻譯(Derge 3816)與義淨在《略明般若末後一頌讚述》指出世親造《般若七門義釋》，¹⁰主張T1510為世親所造。¹¹

(C) T1512《金剛仙論》：窺基曾經指出為「南地吳人」所造。¹²竹村牧男、大竹晉(2003-2004)主張《金剛仙論》非印度造，而是根據菩提流支的講義，由中國人記錄下來，因此包含有中國人誤解的成素。¹³

本文主要關心的是文獻(A)，為了方便與達摩笈多譯《金剛般若波羅蜜經論》(1510a、1510b)區分開來，以下將前述文獻(A)簡稱為《能斷金剛經論》。特指頌文時，簡稱為《能斷金剛經論頌》；特指散文部分時，則簡稱為《能斷金剛經論釋》。

關於《能斷金剛經論》，歷來的研究並不多。根據大竹晉

¹⁰ 「世親菩薩復為般若七門義釋。」見唐·義淨，《略明般若末後一頌讚述》卷1，《大正藏》冊40，頁783上。

¹¹ Tucci前揭書，頁16-18。

¹² 「然今唐國有三本流行於世：一謂世親所制翻或兩卷或三卷成、二無著所造或一卷或兩卷成、三金剛仙所造，即謂南地吳人非真聖教也，此或十一卷或十三卷成也。」見唐·窺基，《金剛般若經贊述》卷1，《大正藏》冊33，頁125下。Tucci有注意到：根據窺基的敘述，這裡所謂(二)有可能指的是T1510，也就是說，窺基可能認為T1510是無著所造。見Tucci前揭書，頁15。

¹³ 竹村牧男、大竹晉，《金剛仙論》上冊(東京：大藏出版，2003年)，頁24-25(32-33)。

2009 年出版的《能斷金剛般若波羅蜜多經論积他》，列舉了當代重要的研究。包括 Giuseppe Tucci 1956、宇井伯壽 1963、長尾雅人 1978、1973（1992 新訂再版）等研究。最近宗玉嫩（Yoke-meei Choong）也針對《能斷金剛經論》頌文中「非 A 即 A」句型提出檢討。¹⁴

根據筆者的看法，《能斷金剛經論》關於法身討論之所以值得關注，原因在於《能斷金剛經論》將《金剛經》中稍微碰觸、但並未明確討論的「法身與真如等同」的想法作進一步的展開。《金剛經》提到如來與真如相同的段落如下：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經》（T236a）	義淨《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》（T239）	梵文殘稿
須菩提！言如來者，即實真如。（《大正藏》冊 8，頁 755 中）	妙生！言如來者，即是實性真如之異名也。（《大正藏》冊 8，頁 774 中）	tat kasya hetos tathāgata iti subhūte tathatāyā etad adhivacanam ¹⁵

據此，將如來與實性真如（tathatā）等同起來的主張在《金剛經》中即已經出現，而不是《能斷金剛經論》的發明。但是值得注意的是：《能斷金剛經論》進一步將這裡的如來明確界定為如來不可見的法身（dharmakāya），以別於如來可見的色身（rūpakāya）。但是這個法身與色身的區別在《金剛經》中還不是很突出。事實上，「法身」概念在《金剛經》中只有出現一

¹⁴ Choong, Yoke-meei, “The Formula “Non-A is A” in Vasubandhu’s commentary on the *Trīśatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptati*,” *Taiwan Journal of Buddhist Studies*: 2012, v. 24, pp. 1-59.

¹⁵ Gregory Schopen, “The Manuscript of the *Vajracchedikā* Found at Gilgit,” in *Studies in The Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*, ed. L. O. Gómez and J. A. Silk (Ann Arbor: Centers for South and Southeast Asia, 1989), p. 8a4.

次，而且是出現在最末的頌文。¹⁶

以下，筆者將主要根據《能斷金剛經論釋》對於法身的界定，特別是使用 *prabhāvita* 一詞來刻畫法身與真如的關係，來論證《能斷金剛經論釋》與世親《攝大乘論釋》的相似處。這點同時可以支持《能斷金剛經論釋》最有可能為《攝大乘論釋》的作者世親所造。¹⁷ 在進一步討論《能斷金剛經論》之前，有必要簡短回顧無著與世親對於「法身」的不同界定，以及世親的《攝大乘論釋》如何使用 *prabhāvita* 一詞來刻畫法身與真如的關係。

二、無著與世親對於法身的不同界定

筆者過去已經指出世親對於法身有一個很特殊的刻畫。¹⁸ 世親的刻畫可以幫助理解他如何迥異於無著而將如來藏思想引入唯識體系。為了清楚呈現世親《攝大乘論釋》與《能斷金剛經論釋》的相似性，有必要簡短地檢討無著與世親對於法身的不同界定。無著與世親對於法身看法的差異可以簡單歸納如下：

無著《攝大乘論》：法身是殊勝的智慧 (*viśiṣṭa-jñāna*)，¹⁹

¹⁶ 值得注意的是：《金剛經》的最後一個頌文並沒有出現在鳩摩羅什的翻譯 (T235) 中，而出現在晚出的例如菩提流支 (T236a)、笈多 (T238)、義淨 (T239) 的翻譯中。這點也許提供了關於《金剛經》版本發展的一個線索。

¹⁷ 關於《能斷金剛經論頌》的作者，筆者主張應該不是無著，參見下文以及本文結論。

¹⁸ 見 Keng, Ching (耿晴), "Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters," PhD diss., Harvard University, 2009, Chapter 7.

¹⁹ 在《攝大乘論》第十品「彼果智品」的一開頭，無著如此界定「彼果智」 (*'bras bu ye shes; *phala-jñāna*)：「如是已說彼果斷殊勝，彼果智殊勝云何可見？謂由三種佛身應知彼果智殊勝。一、由自性身；二、由受用身；三、由變化身。」(唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷3，《大正藏》冊31，頁149上)。| de ltar spong ba'i khyad par bstan nas | ye shes kyi khyad par ji

傾向歸屬於有為法 (saṃskṛta-dharma)。

世親《攝大乘論釋》：法身等同於真如、法界、空性，是無為法。(asaṃskṛta-dharma)

首先，根據無著《攝大乘論》，法身並非真如、法界的同義語，這反映無著並非將法身歸屬於無為法。例如《攝大乘論》II.26 界定四種清淨法 (caturvidha-vyavadāna) 的第一種「自性清淨」，列舉真如、空、實際、無相、勝義、法界為同義語，但其中卻沒有法身。²⁰ 其次，無著在《攝大乘論》第十品提到法身以「無二為相」，其中包括「有為、無為無二為相，由業煩惱非所為故，自在示現有為相故。」²¹ 這裡的論述很有趣，因為無著意欲說明法身是非有為、非無為，乍看似乎違反筆者主張「無著傾向將法身歸屬於有為法。」然而若我們仔細看他如何說明法身非有為，其理由卻是出於「業煩惱非所為」。事實上這是沒有說

ltar blta ze na | sans rgyas kyi sku gsum po ngo bo ñid dang | longs spyod rdzogs pa dang | sprul pa'i sku ye shes kyi khyad par du blta bar bya'o 1 |(Derge 4048 Ri: 37a3-4)。

²⁰ 「一者、自性清淨，謂真如、空、實際、無相、勝義、法界。」(唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷2，《大正藏》冊31，頁140中。| rang bzhin gyis rnam par byang ba ni 'di lta ste| de bzhin nyid dang| stong pa nyid dang| yang dag pa'i mtha' dang| mtshan ma med pa dang| don dam pa ste| chos kyi dbyings kyang de yin no| (Derge 4048 Ri 19a2-3)。值得注意的是：類似於《攝大乘論》，無著造《大乘阿毘達磨集論》同樣地提出真如、空性、無相、實際、勝義、法界為同義語，其中也是沒有法身，如下：「何等界法蘊不攝耶？謂法界中諸無為法。此無為法復有八種：謂善法真如、不善法真如、無記法真如、虛空、非擇滅、擇滅不動及想受滅。何等善法真如？謂無我性，亦名空性、無相、實際、勝義、法界。何故真如說名真如？謂彼自性無變異故。何故真如名無我性？離二我故。何故真如名為空性？一切雜染所不行故。何故真如名為無相？以一切相皆寂靜故。何故真如名為實際？以無顛倒所緣性故。何故真如名為勝義？最勝聖智所行處故。何故真如名為法界？一切聲聞獨覺諸佛妙法所依相故。」(唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷3，《大正藏》冊31，頁666上—中。)

²¹ 唐·玄奘譯，《攝大乘論本》卷3，《大正藏》冊31，頁149中。

服力的，因為否認法身造作業煩惱，並不蘊涵法身是無為法，因為法身還可以是造作善法的有為法。無為法的定義不僅僅是不造作業煩惱，而是不造作任何事物。因此嚴格來說，無著根本沒有說明法身如何是「非有為」。無著此邏輯上的漏洞，筆者認為最好的解釋是：正是由於無著不能接受法身沒有任何作為的緣故。如果這個解釋有道理，則可以支持筆者的主張：無著傾向將法身歸屬於有為法。

最後，《攝大乘論》X.4 提到法身的「最初證得」（reg pas thog ma nyid du thob）。²² 問題是：如果法身像空間（ākāśa）一樣是無為法，則如同虛空遍滿一切眾生、為一切眾生本來擁有，一切眾生也應該本來擁有法身，怎麼可能有第一次的證得？²³ 據此可以反推得知無著傾向認為法身是有為的。

相對於此，世親在《攝大乘論釋》卷 9 討論《攝大乘論》X.4 關於法身最初證得段落的時候，特別強調法身沒有生起，因為它是無為的：

釋曰：今次應說法身證得。「最初證得」者，顯此法身非所生起，體無為故，若所生起應是無常。「金剛喻定」

²² Lamotte 重建 reg pa 的梵文為 sparśa；thob 為 adhigata；thog ma nyid du 為 prathamam，見 Étienne Lamotte, 1973 *La somme du Grand Véhicule d'Asanga (Mahayanasamgraha)* (Louvain-la-Neuve: Université de Louvain Institut orientaliste, 1973), pp. 274-5。長尾雅人重建同意 reg pa 的梵文為 sparśa；但將 thob 的梵文重建為 prāpti，並未重建 thog ma nyid du 的梵文。見長尾雅人，《攝大乘論：和訳と注解》（東京：講談社，1982-1987），下冊，頁 334。本文暫時接受長尾的重建。

²³ Paul Griffiths et al. 的聯合作者們就曾經提出這個疑問，見 Paul J. Griffiths et al., *The Realm of Awakening: a Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga's Mahayanasamgraha*. (New York: Oxford University Press, 1989), p. 93. 筆者以為，他們之所以提出這個疑問，正是由於不了解對於無著來說，法身並非無為法。

者，此三摩地譬如金剛，能破微細難破障故。「故得轉依」者，由金剛喻三摩地故，能證轉依逮得法身。²⁴（底線為筆者所加）

世親的意思是：無著使用「最初證得」背後的意圖，乃是由於法身是無為法，因此不會有第一次的「得」（*prāpti*），而只能夠有第一次的「證得」（**sparśena prāpti*）。對於兩人間的差異，筆者的詮釋是：對於無著來說，法身是智慧，在成佛時從未得轉變為已得，因此可以說「最初證得」。但是由於世親將法身視為是無為法，不能接受「第一次得到法身」的主張，因而將重點改放在「證」上，主張無著真正的意思不是說「第一次得到法身」，而是說「第一次認識到本來擁有法身」。從世親對於「最初證得」的討論，我們可以看出世親的詮釋與無著有差異。世親明確主張法身是無為的（*asamskrta*），因此無生無滅。

世親將法身視為是無為法，也可以另見於《攝大乘論釋》註釋《攝大乘論》X.29A 的藏譯，其中佛身與作為無為法的真如被等同：

|sku rtag pa'o zhes bya ba ni dri ma las rnam par 'grol ba'i de bzhin nyid rgyun mi 'chad pa de ni rtag pa yin la| de ni de bzhin gshegs pa'i sku yin te| de'i phyir na sku rtag pa'o|²⁵（底線為筆者所加）

²⁴ 唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷9，《大正藏》冊31，頁371下；藏譯缺。

²⁵ Paul J. Griffiths et al. 前揭書，頁349，§J2。Griffiths et al. 的英譯如下：“The line “the body of Tathāgatas is eternal” means that uninterrupted Suchness, liberated from impurities, is eternal, and this is the body of Tathāgatas (Tibetan: *de bzhin gshegs pa'i sku yin*; Xuanzang: *xiancheng fashen* 顯成法身). Therefore, the body of Tathāgatas is eternal.”（底線為筆者所加）。見 Paul J. Griffiths et al. 前揭書，頁201，§J2。

「真如無間解脫垢故」者，謂真如理無間，解脫一切障垢，顯成法身，是故如來其身常住。²⁶（底線為筆者所加）

注意這裡藏譯明白地說真如即是如來身，雖然沒有明示是「如來法身」，但是如果我們注意到《攝大乘論》從 X.2 一直到 X.34 都以法身為主題，則可以確認 X.29 談論的主題是佛的法身。玄奘的漢譯作「真如……顯成法身」，不像藏譯直接等同真如與法身。不過如以下指出的，真如顯成法身，還是意味著真如本身就是法身。

然而世親將法身視為無為法，卻可能面臨一個明顯的困難：如果法身是無為的，則成佛的時候法身怎麼可能有從未顯現到顯現的變化，因為無為法不可能有任何變化。然而反過來說，如果法身不能有任何變化，而如果一切眾生皆分享佛的法身，則眾生現在不就已經成佛了？

根據法身與真如同樣是無為法、以及成佛意味著從客塵煩惱解脫，筆者認為世親對此困難的回答是：在成佛的剎那，法身並沒有經歷任何變化，發生變化的是覆蓋法身的客塵煩惱被完全移除的過程。²⁷ 而當客塵煩惱被消滅時，法身僅僅從未揭露（undisclosed）狀態過渡到已揭露（disclosed）狀態，但是法身本身沒有變化。打個比方，這就像當地底金礦被發掘出來時，與埋在地底時沒有任何差別，有差別的只是包覆金礦的泥土是否被移除罷了。可以說，對於法身來說，成佛的剎那所發生的是一種「沒有變化的變化」：從客塵被移除的角度來說，可以說有變化；但是針對法身本身來說，完全沒有任何變化。所發生的只是

²⁶ 唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 10，《大正藏》冊 31，頁 376 中。

²⁷ 以下第八節中，筆者將進一步將這裡所謂覆蓋真如的客塵煩惱之本源界定為「無智」。

法身從未揭露到已揭露狀態的改變。

筆者主張，為了描述法身這個「沒有變化的變化」，世親特別使用了「所顯」（*prabhāvita*）這個詞。例如：《攝大乘論釋》註釋《攝大乘論》X.28A[3]：

「有、非有所顯」者，此顯真如是有、非有，諸佛是此真如所顯。²⁸（底線為筆者所加）

|dngos po'i dngos med rab tu phyel zhes bya ba ni 'dir de
bzhin nyid ni dngos po'i dngos po med pa ste| des rab tu phyel
ba ni sangs rgyas yin no zhes bya ba'i tha tshig go|²⁹（底線為
筆者所加）

這裡可以看出「所顯」對應的藏文翻譯是“*rab tu phyel ba*”，對應到的梵文是“*prabhāvita*”。³⁰類似的段落如《攝大乘論釋》註釋《攝大乘論》II.26：

「離垢清淨」者，即此真如遠離煩惱、所知障垢，即由如是清淨真如顯成諸佛。（底線為筆者所加）³¹

|dri ma med pas rnam par byang ba zhes bya ba ni de bzhin
nyid de nyid nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa zhes
bya ba'i dri ma dang bral bar gyur pa'i phyir gang rnam par

²⁸ 唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷10，《大正藏》冊31，頁374下。

²⁹ 見 Paul J. Griffiths et al. 前揭書，頁340；§13。Griffiths et al. 的英譯如下：The line “are characterized by the non-existence of existence” means that Suchness is the non-existence of existence. This means that Buddhas are disclosed through (Tib. *rab tu phyel ba*; Xuanzang: *suoxian* 所顯) that [non-existence of existence which is Suchness]. (底線為筆者所加)。見 Paul J. Griffiths et al. 前揭書，頁182，§13。

³⁰ 見 Schmithausen, Lambert, *Der Nirvana-Abschnitt in der Viniscayasamgrahani der Yogacarabhumih* (Wien: Böhlau, 1969), pp. 44-45; 109-110.

³¹ 唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷5，《大正藏》冊31，頁344上。

dag pa'i de bzhin nyid kyis rab tu phye ba'i sangs rgyas nyid
do|| (底線為筆者所加)³²

又如《攝大乘論釋》註釋《攝大乘論》X.3D：

「真如清淨相故」者，清淨真如體是常住，顯成佛故，應
知如來常住為相。³³ (底線為筆者所加)

根據以上多個段落，我們可以明確看到世親想要表達的
是：法身是無為的，因此與法界、真如是同義語。當成佛時，
法身從未揭露的狀態成為揭露的狀態。然而在這個過程中被改
變的是客塵煩惱被消除，法身本身完全沒有任何改變，因此說
佛法身藉由真如而開顯。法身是無為的這一點在世親之後無性
(Asvabhāva) 的《攝大乘論釋》中，變得更明確。³⁴ 同樣地，無
性註釋中也沿用世親的 *prabhāvita* 一詞。³⁵

這點的重要意義是：一旦將法身等同於真如，則由於一切眾

³² Derge, Ri. 151a²-a³。

³³ 唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷5，《大正藏》冊31，頁371中。藏譯缺。Griffiths et al. 的英譯如下：The line “it is characterized by the purity of Suchness” means that the essence of pure Suchness is eternal. Because it is this [i.e., Suchness] that discloses itself to be the Buddhas (*xiancheng fo gu* 顯成佛故；筆者略作修改。Griffiths et al. 原英譯作：Because it is this that manifests awakening), you should understand that a Tathāgata is characterized as eternal.” (底線為筆者所加) 見 Paul J. Griffiths et al. 前揭書，頁89，§B4。

³⁴ 「『真如清淨相故』者，此顯真如性常無變，顯成佛果，說為法身性。若變易即非真如，是故常住。」(唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷9，《大正藏》冊31，頁437中)。| de bzhin nyid rnam par dag pa de ni rtag pa ste, gzhan du na de bzhin nyid ces bya ba yang med par 'gyur rol (Derge 4051 Ri 277a2-3)

³⁵ 例如：「尊成實勝義」者，謂佛法身成實勝義真如所顯。(唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷9，《大正藏》冊31，頁443上)。藏譯作：| khyod ni dam pa'i don grub ste| zhes bya ba ni rnam par dag pa'i de bzhin nyid kyis rab tu phye ba'i phyir ngo bo nyid kyis chos kyi sku yongs su grub pa'i phyir rol (Derge 4051 Ri 286a6)

生都被真如遍滿、都分享真如，則必然的結論就是一切眾生都具有法身，如此則與如來藏思想認為一切眾生都是如來藏的想法完全呼應。也就是說：世親這個詮釋的轉向，正標誌了將如來藏思想融合進入唯識體系的轉向。也正是由於這點，世親在《攝大乘論釋》II.26 中，指出由於一切法分享真如，可以說一切眾生有如來藏：

「自性清淨」者，謂此自性本來清淨，即是真如自性，實有一切有情平等共相，由有此故說「一切法有如來藏。」³⁶

很可惜的，世親這個非常特殊的用法，歷來學者都沒有注意到。例如長尾雅人在巨作《攝大乘論—和訳と注解》中關於筆者以上提出的世親透過「所顯」(prabhāvita) 將真如與法身等同的主張，完全沒有注意到，更沒有注意到「所顯」在世親《攝大乘論釋》中的特殊用法。長尾在註釋《攝大乘論》II.26 時指出：不可據此將世親視為是贊成如來藏思想，因為此處世親旨在強調真如的普遍性，並沒有主張一切眾生已經體得、完全成就真如。³⁷ 筆者認為長尾雅人教授的理解不全正確，因為他沒有注意到世親在《攝大乘論釋》第十品中明確將法身等同於真如，兩者都是無為法。因此《攝大乘論釋》II.26 世親的文字也可以理解為一切眾生都有法身，這確實是如來藏思想的核心。依照筆者的詮釋，世親如此主張並不會導致長尾雅人擔心的「一切眾生已經是佛」的困難。因為一切眾生雖然已經完全具備法身，但是對於眾生來說，法身仍然被客塵煩惱覆蓋而尚未被揭露。唯有透過修

³⁶ 唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 5，《大正藏》冊 31，頁 344 上。

³⁷ 長尾雅人，《攝大乘論：和訳と注解》（東京：講談社，1982-1987），上冊，頁 367，注解 6。

行斷除煩惱，本來具有的真如法身才被揭露，那時才是成佛。

同樣的，勝呂信靜、下川邊季由對於「所顯」一詞，也完全沒有意識到其豐富的意涵。例如前文提到的世親《攝大乘論釋》對於《攝大乘論》X.29A2 的陳述如下：

「真如無間解脫垢故」者，謂真如理無間，解脫一切障垢，顯成法身，是故如來其身常住。（底線為筆者所加）³⁸

勝呂信靜、下川邊季由翻譯底線部分作：

「真如の理は無間に一切の障垢を解脫し、法身を成ずることを顯わす。」³⁹

由此可見勝呂信靜、下川邊季由的讀法是：顯現出「法身成就一事」，而不是法身本身的顯現。

學者之所以沒有注意到世親這個特殊用法，主要的原因在於沒有充分認識到「所顯」（prabhāvita）這個字的特殊用法。以下，筆者將稍微回顧學者對於「所顯」一詞的討論。

三、世親使用 Prabhāvita 的特殊含義

據筆者所知，施密特豪森（Lambert Schmithausen）教授應該是最早注意到 prabhāvita 一詞的重要性並對之作出詳細考察的學者。他曾經在對於《瑜伽師地論》的研究中指出：唯識文獻中的 prabhāvita 一詞，基本的意思是「使顯露出來」

³⁸ 唐·玄奘譯，《攝大乘論釋》卷5，《大正藏》冊31，頁376中。

³⁹ 勝呂信靜、下川邊季由《攝大乘論釋（世親造·玄奘訳）》（東京都：大出版，2007），頁358（二八四）。

(zum vorschein gebracht)。然而在這個基本意思之下，可細分為四種不同的意涵：(1)「被完成、被產生」(zustandgebracht, gezeugt)；(2)「(透過某物)被朗現(sichtbar gemacht (durch etwas))」或「(透過某物)被開顯」(manifestiert (durch etwas))；(3)「(對於某個思考者)朗現(為某物)」((vom denkenden Subjekt) sichtbar gemacht (als etwas))、「被規定為」(bestimmt als)；(4)「被(本質性地)標明為」((wesentlich) gekennzeichnet als)。⁴⁰

值得注意的是：在四種細分的意涵中，雖然施密特豪森意識到以上的第二個意思明確地反映在玄奘的翻譯「所顯」以及藏譯詞「rab tu phyé ba」中，但他卻主張：在唯識文獻中，並沒有任何段落拘束讀者一定要採取這個意思。⁴¹ 施密特豪森之後的學者，幾乎都將 *prabhāvita* 解釋為「以……為特徵」(characterized by)。⁴² 特別與本文相關的是，在大竹晉 2009 年出版的《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋 他》中也一樣不加批判地接受了施密特豪森的解釋，因而忽略了《攝大乘論釋》與《能斷金剛經論釋》重要的相似性。⁴³

⁴⁰ 見 Schmithausen 前揭書，頁 109-110。非常感謝上海復旦大學劉震教授對於中文翻譯提供了很大的幫忙。

⁴¹ 同前註。

⁴² 最有代表性的例子為 Paul Harrison 與 John Mckransky。見 Paul Harrison, "Is the Dharma-kāya the Real 'Phantom Body' of the Buddha?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies*: 1992, v. 15, n. 1, p. 81; John J. Mckransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. (Albany: State University of New York Press, 1997), p. 373, note 6。另外，金才權研究 *prabhāvīa* 這個字在傳為安慧所造的 *Madhyāntavibhāga-ṭīkā* 中的使用，但他同樣也沒有注意到“*prabhāvīa*”的特殊用法。見 Jae-gweon Kim (金才權), "The Term 'prabhāvita' in Yogācāra Texts, with special reference to the *Madhyāntavibhāga-ṭīkā*," *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* (印度學佛教學研究) : 2007, v. 110 (55-2), pp. 75-78 (L)。

⁴³ 例如大竹晉完全是遵照 Schmithausen 的解釋，因而將「何以故？一切聖人

筆者認為這個解釋的不足在於：在前述世親《攝大乘論釋》中法身為真如所顯的段落中，如果根據施密特豪森的解釋，則意思不過就是說法身「以真如為其特徵」。然而推廣言之，一切的無漏（anāsrava）法——即、能夠幫助引導成佛之法——都可以說是「以真如為特徵」，也就是說以引導眾生朝向真理為特徵。然而如筆者以下第七節要指出的：世親「法身為真如所顯」的命題中，指涉的是法身與真如的同一性（identity）關係，而不僅僅主張法身以真如為特徵，後者並不蘊涵法身與真如的同一性關係。

經過以上簡短回顧無著與世親對於法身不同主張之後，以下筆者將進一步論述《能斷金剛經論釋》的法身概念與世親《攝大乘論釋》完全相同，尤其是《能斷金剛經論釋》也同樣使用 prabhāvita 一詞來說明法身與真如的關係。這一方面支持《攝大乘論釋》與《能斷金剛經論釋》同為世親所造；另外一方面也支持筆者認為世親引入如來藏思想進入唯識的主張。

四、Prabhāvita 在《能斷金剛經論釋》中的使用

本節要說明：如同《攝大乘論釋》一樣，prabhāvita 一詞也是《能斷金剛經論釋》中界定法身與真如的關鍵詞。首先，prabhāvita 一詞在《金剛般若經》以及《能斷金剛經論釋》中的使用，可見於以下的段落：⁴⁴

皆以無為法得名。」一句翻譯為：「由於作為聖者的補特伽羅們以無為作為特徵的緣故 [なぜなら、聖者である補特伽羅たちは無為によって特徴づけられるからです]」。見大竹晉，《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋 他》，頁 87（二一）。

⁴⁴ 筆者以下對於《能斷金剛經論》的文本研究，一律採取菩提流支與義淨兩種漢譯對照的方式。並且採取了一個大膽的嘗試：將注釋中引用被注釋的文本（root text）的章句標示出來。由於梵文本與藏譯不存，這個標示當然是基

《金剛經》	菩提流支《金剛般若波羅蜜經》	玄奘／《大般若波羅蜜多經》卷 577	義淨《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》	梵文本
	何以故？一切聖人，皆以無為法得名。（《大正藏》冊 8，頁 753 中。）（底線為筆者所加）	何以故？以諸賢聖補特伽羅皆是無為之所顯故。（《大正藏》冊 7，頁 981 上。）（底線為筆者所加）	何以故？以諸聖者，皆是無為所顯現故。（《大正藏》冊 8，頁 772 中。）（底線為筆者所加）	tat kasya hetoh <u>asamskr̥ta-prabhāvitā hy āryapudgalāḥ</u> ⁴⁵ （底線為筆者所加）
《能斷金剛經論釋》	菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)		義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)	
	如經「 <u>何以故？一切聖人皆以無為法得名。</u> 」此句明何義？彼法是說因故。何以故？ <u>一切聖人依真如法清淨得名</u> ，「 <u>以無為法得名</u> 」故。以此義故，彼聖人說彼無為法。……何故不但言佛，乃說一切聖人？ <u>以一切聖人依真如清淨得名故</u> ，如是具足清淨如分清淨故。（《大正藏》冊 25，頁 784 下）（底線為筆者所加）	缺	經云「 <u>以諸聖者皆從無為之所顯故</u> 」者，為明說此法因。 由諸聖人並從真如清淨之法所顯現，故名「 <u>無為所顯</u> 」。是故彼還說無為法。…… 何故此中無有簡別，總說聖者不唯言佛？答：為明聖人皆從真如清淨所顯，由有全淨一分淨故，隨其所應故無有過。（《大正藏》冊 25，頁 877 上。）（底線為筆者所加）	缺

於筆者的理解與比對兩種漢譯的結果，因而容許很大的修改空間，敬請讀者諒察。在下文中，筆者採取以下的體例：直條底線：標示筆者強調的部分；標楷體：(1)《能斷金剛經論頌》頌文以及(2)《能斷金剛經論釋》引用《能斷金剛經論頌》；標楷體加波浪底線：《能斷金剛經論釋》引用《金剛經》。在進行兩種漢譯對照研究時，挪威 Oslo 大學 Jens Braarvig 教授策劃的 Thesaurus Literaturae Buddhicae 網頁 (<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>) 提供了極大的便利，在此表示謝意與敬意。

⁴⁵ Paul Harrison and Shōgō Watanabe, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā,” in *Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection*, vol. III, ed. Jens Braarvig et al. (Oslo: Hermes Academic Publishing, Oslo, 2006), p. 117, 12-13.

根據上表，可知菩提流支譯「得名」、玄奘譯「所顯」、義淨譯「所顯現」，背後的梵文皆為 *prabhāvita*。對比以下菩提流支翻譯《深密解脫經》與玄奘翻譯的《解深密經》，我們也可以確認流支譯「得名」與奘譯「所顯」皆是翻譯 *prabhāvita*，藏文翻譯為“*rab tu phyé ba*”：

菩提流支《深密解脫經》卷 2	玄奘《解深密經》卷 2	藏譯／	梵文重建
<p>以是彼法依無體得名，是故我說第一義諦無自體相。（《大正藏》冊 16，頁 670 下。）（底線為筆者所加）</p>	<p>是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故。由此因緣名為勝義無自性性。（《大正藏》冊 16，頁 694 上一下。）（底線為筆者所加）</p>	<p> don dam pa ni chos thams cad kyi ngo bo nyid med pa nyid kyis <u>rab tu phyé</u> ba yin pas de'i phyir don dam pa ngo bo nyid med pa nyid zhes bya'ol⁴⁶ （底線為筆者所加）</p>	<p>paramārthaḥ sarvadharmānām niḥsvabhāvatayā <u>prabhāvitatvāt</u> paramārthaniḥsvabhāvateti*⁴⁷ （底線為筆者所加）</p>

回到以上《能斷金剛經論釋》的段落，關鍵句子是「一切聖人依真如法清淨得名」、「以一切聖人依真如清淨得名故」（菩提流支）；「由諸聖人並從真如清淨之法所顯現」、「聖人皆從真如清淨所顯」（義淨）。這裡我們明確可以看到，《能斷金剛

⁴⁶ Lamotte, Étienne, 1935. *Samdhinirmocana sutra, l'explication des mystères: texte tibétain édité et traduit par Étienne Lamotte* (Louvain: Bureaux du recueil Bibliothèque de l'Université, 1935), pp. 68-9.

⁴⁷ 同前註。筆者應該指出，這裡所說的「一切法勝義諦故，無自性性之所顯」與下文強調的世親特有的用法「法身為真如所顯」，兩個「所顯」的意味不同。此處《解深密經》「所顯」意思正是施密特豪森所說的「以……為特徵」（characterized by）。感謝京都大學船山徹教授提醒筆者作此釐清。

經論釋》表達了類似於《攝大乘論釋》的概念。也就是：「佛法身乃是真如的被揭露」。

讀者也許會懷疑，這裡《能斷金剛經論釋》說的是：「一切聖人」，即、包含佛以及預流果以上的所有聖人而不僅僅是無為法的佛法身。因此說的僅僅是一切聖人之所以能夠稱為聖人，是由於與真如相關聯，因此這裡還是施密特豪森四種含義中的第三種「被規定」，而非支持筆者所主張的第二種含義「（透過某物）被開顯」。這個問題在底下第七節筆者會提出說明。

五、《能斷金剛經論釋》：法身無為、不變異、遍滿

在探討《能斷金剛經論釋》如何論述法身與真如的關係之前，首先需要注意到前面已經指出：《金剛經》本身已經將如來界定為真如同義語。延續此點，《能斷金剛經論釋》首先將如來界定為無為法，其次將法身與真如等同，兩者皆屬於無為法，不變異且遍滿一切眾生。

首先，《能斷金剛經論釋》將如來界定為無為法，見於《能斷金剛經論釋》頌文 7 前散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
此義云何？向依波羅蜜說不住行於布施，說因深義。向依如來非有為體，說果深義。（《大正藏》冊 25，頁 783 上。）	若由如是行無住施者，即因極甚深。復說如來是無為性，即是果極甚深。（《大正藏》冊 25，頁 876 上。）

因為如來是無為法，因此如來是無變異的，如《能斷金剛經論釋》頌文 69 後的散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
若如來有去來差別，即不得言常如是住。「常如是住」者，不變不異故。（《大正藏》冊 25，頁 795 下。）	若如來有去來等異者，彼即不是如其常性無有變易。（《大正藏》冊 25，頁 883 下。）

作為無為法、不變異的如來，可以等同於真理、實在本身，也就是真如，如頌文 43 後的散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
若無菩提即無諸佛如來，有如是謗：「謂一向無諸佛」。為斷此疑，如經：「 <u>何以故？須菩提！言『如來』者，即實真如故。</u> 」「實」者，非顛倒義故；「真如」者，不異不變故。（《大正藏》冊 25，頁 791 上。）	若言「菩提非有者，佛亦是無」，即總撥無佛。為除此難，文云：「 <u>妙生！言『如來』者，即是實性真如異名。</u> 」謂無顛倒義，名為「實性」；無改變義，是曰「真如」。（《大正藏》冊 25，頁 880 下。）

延續《金剛經》將如來與真如等同的線索，《能斷金剛經論》進一步將此處所謂的「如來」界定為狹義的如來，也就是僅僅是如來的法身而非色身。《能斷金剛經論》將法身與真如視為是同義語的主張，最清楚地表達在頌文 64 以及散文註釋中：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
經曰：爾時世尊而說偈言： <u>若以色見我 以音聲求我</u> <u>是人行邪道 不能見如來</u> <u>彼如來妙體 即法身諸佛</u> <u>法體不可見 彼識不能知</u>	此二伽他要顯何義？頌曰： <u>若以色見我 以音聲求我</u> <u>彼人起邪勤⁴⁸ 不能當見我</u> <u>應觀佛法性 即導師法身</u> <u>法性識難知 故彼不能了⁴⁹</u>

⁴⁸ 「勤」有些版本作「觀」，參見義淨翻譯之《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 775 上。但是 Tucci 梵文本此字對應到 prahāṇa，藏譯作「spong ba」。但是查閱 Monier-Williams 與 V.S. Apte 梵

<p>論曰：此二偈說何義？偈言： 唯見色聞聲 是人不知佛 以真如法身 非是識境故 (64) 此示何義？如來法身不應如是見聞。「不應如是見聞」者，不應如是見色聞聲。以何等人不能見？謂凡夫不能見故。偈言「唯見色聞聲，是人不知佛」故，如經「<u>是人行邪道不能見如來</u>」故。「是人」者，是凡夫人不能見真如法身。如經「<u>彼如來妙體，即法身諸佛。法體不可見，彼識不能知。</u>」故（《大正藏》冊 25，頁 795 上。）</p>	<p>此二頌中所說之義，頌曰： 唯見色聞聲 是人不知佛 此真如法身 非是識境故 (64) 此文意顯不應以色聲二種觀於如來，由是異生「不能見」者。此何為也？「<u>彼人起邪勤</u>」言彼異生妄起<u>邪勤</u>，不依正道求見於我。此云「<u>法性</u>」者，即是真如。（《大正藏》冊 25，頁 883 中。）</p>
--	---

這裡在頌文 64 中出現了特殊的複合詞「真如法身」，Tucci 的梵文本作：“tathatādharmakāya”。⁵⁰ Tucci 英譯作：

“The profane cannot know the Buddha, because they only see his figure and hear his voice. In fact the absolute (dharmakāya), which is the only reality, transcends the field of discursive intelligence.”⁵¹

英字典，prahāṇa 一字剛好可能有三種意思：(1) 「斷」(relinquishing) (玄奘翻譯：「彼生履邪斷」) (《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》卷 577，《大正藏》冊 7，頁 985 上)；(2) 觀 (speculation; meditation)；(3) 勤 (exertion)。在沒有更多證據之下，筆者現在還不敢斷言此處應該更正為「觀」。

⁴⁹ 梵文如下：“ye māṃ rūpeṇa adrākṣur ye māṃ ghoṣeṇa anvayuh | mithyāprahāṇaprasṛtā na māṃ draṅsyanti te janāḥ || draṣṭavyo dharmato buddho dharmakāyas tathāgataḥ | dharmatā cāpy avijñeyā na sā śakyam vijānitum ||”。見 Schopen 前揭書，頁 10b6-11a1。注意後一個頌文沒有出現在《金剛經》最早的鳩摩羅什譯本中，見前註 16。

⁵⁰ 第 64 頌全文作：rūpānuśravamātreṇa na buddhajñāḥ pṛthagjanaḥ | tathatādharmakāyo hi yato 'vijñānagocara || (64)。見 Tucci 前揭書，頁 85。

⁵¹ Tucci 前揭書，頁 122。

筆者同意 Tucci 的翻譯，認為這裡的複合詞必須理解為「持業釋」（karmadhāraya），也就意味真如（tathatā）與法身（dharmakāya）兩者是同義語。據此一個隱藏的意涵是：我們可以推論《能斷金剛經論頌》應該非無著所造。因為如前面第二節已經指出的：無著《攝大乘論》並不主張真如與法身是同義語。

《能斷金剛經論釋》也明確指出法身是無為法，例如頌文 17 後註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
此義云何？「菩提」者名為法身，彼體實無為。是故於彼法身此二能作了因，不能作生因。餘者受報相好莊嚴佛化身相好佛，於此為生因。以能作菩提因，是故名因，顯彼福德中此福勝故。（《大正藏》冊 25，頁 785 上。）	言「菩提」者即是法身，此是無為性故，名為自性。是故此二是得彼之因，非是生因。若望此餘受用、化身是生因故。由此親能持菩提故，生福甚多。（《大正藏》冊 25，頁 877 中。）

將法身界定為菩提，這點乍看接近《攝大乘論》將法身界定為殊勝的智慧，而不接近《攝大乘論釋》；然而將法身視為是無為的，卻又與《攝大乘論釋》接近，這裡似乎有詮釋上的困難？要解開這個衝突，需要注意的是：這裡《能斷金剛經論釋》的企圖是註解《金剛經》以下的文句：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經》	義淨《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》	Sanskrit Fragment
須菩提！一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。（《大正藏》冊 8，頁 753 下。）	妙生！由諸如來無上等覺，從此經出；諸佛世尊，從此經生。（《大正藏》冊 8，頁 772 下。）	tat kasya hetoḥ ato nirjātā hi subhūte tathāgatānām anuttarā samyaksambodhiḥ ato nirjātāś ca buddhā bhagavaṃta ⁵²

⁵² Schopen 前揭書，頁 33a3-b4。

也就是說：《能斷金剛經論釋》將《金剛經》中的「阿耨多羅三藐三菩提」或是「無上等覺」的「菩提」或「覺」重新解釋為法身，並且進一步將此處的「法身」界定為無為法。如此看來，則與世親《攝大乘論釋》一致，因為世親《攝大乘論釋》與無著《攝大乘論》最主要的差異即是前者將法身界定為無為法；但是根據後者法身並非無為法。

當然，這裡遺留下來的困難是：世親憑什麼將菩提界定為無為法？菩提指涉智慧，而智慧乃是相應於對象的改變而改變的，因而似乎必須是有為的。這個困難筆者以下第九節會嘗試提出說明。

根據頌文 64 法身與真如同一，兩者都是無為法的角度，就可以更好理解以下《能斷金剛經論》頌文 45—46 以及散文註釋主張法身遍滿的意味：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
<p>論曰：大身譬喻示現何義？偈言：依彼法身佛 故說大身喻身離一切障 及遍一切境 (45) 功德及大體 故即說大身非身即是身 是故說非身 (46) 此二偈示何義？畢竟遠離煩惱障智障，畢竟具足法身故。此復云何？有二種義。一者、遍一切處，二者、功德大，是故名「大身」，偈言「功德及大體」故。「遍一切處」者，真如一切法不差別故。</p> <p>偈言「非身即是身，是故說非身」故。如經「<u>世尊如來說人身</u></p>	<p>丈夫之喻何所顯耶？頌曰：謂以法身佛 應知喻丈夫無障圓具身 是遍滿性故 (45) 及得體大故 亦名為大身非有身 (abhāvakāya) 是有 說彼作非身 (46) 煩惱所知二障無故，名「圓具身」。言「遍滿」者是遍行義。遍諸處故名為「具身」。「及得體大故，亦名為大身」。此遍行者，應知即是真如之性，在諸法中無有異性故。</p> <p>云「非有身是有，說彼作非身」：「<u>如來說為非身，由此名</u></p>

<p>妙大，則非大身。是故如來說名大身」故。此說何義？「非身」者，無有諸相，是名非身。「大」者，有真如體，如是即名「妙大身」。如經「是名妙大身」故。（《大正藏》冊 25，頁 791 中—下。）</p>	<p>為具身大身」者，斯何所陳？以非有（abhāva）為身故，名彼為「非身」，即真如性故。由其無身故，是故名此為「具身大身」。（《大正藏》冊 25，頁 881 上—中。）</p>
--	---

頌文 45 的梵文、藏譯如下：

dharmakāyena buddhas tu mataḥ [saḥ] puruṣopamaḥ |
 nirāvaraṇato -- -- -- -- -- || 45 ||
 sangs rgyas chos kyi skur bshad de|
 mi de dang ni 'dra ba yin||
 sku ni sgrib pa med dang ldan|
 thams cad du ni 'gro ba dang|| (45)⁵³

此處梵文有缺，藏譯中 'gro ba，應該與梵文 sarvatra-ga 近似，對照兩種漢譯意思接近，因此 Tucci 翻譯為 all-pervading，即是遍滿的意思。⁵⁴ 頌文 46 的梵文如下：

[guṇamahā]tmyataś cāpi mahākāyaḥ sa eva hi|
 abhāvakāyabhāvāc ca akāyo 'sau nirucyate || 46 ||⁵⁵

⁵³ Tucci 前揭書，頁 76。

⁵⁴ Tucci 英文翻譯如下：“On account of having a dharma-body, the Buddha is said to be similar to a man; on account of the absence of the two impediments (viz. the intellectual and moral impediments), his (body) is all-pervading.” (45) 見 Tucci 前揭書，頁 114。

⁵⁵ Tucci 前揭書，頁 76。Tucci 的英譯如下：“But this body is also said to be 'a great body' because it is possessed of a greatness of qualities. The Buddha is also spoken of as being without a body, akāya at p.37, 1.17, because his is a body of the non-existence (viz. asaṃskṛta-tathatā).” (46)。見 Tucci 前揭書，頁 114。Choong 指出 Tucci 此處誤解了義淨的翻譯，將「『非有』為身」誤解為「非『有為身』」，因此 Tucci 在結尾說“asaṃskṛta-tathatā（「無為

頌文 45 強調法身遍滿；頌文 46 強調大身即是非身（akāya），因為意味「非有身的存在」（abhāvakāya-bhāva）。這裡所謂的「非有身」，根據《能斷金剛經論釋》的詮釋，意思應該是：「作為真如的身」。這裡也可以確認佛是真如同義語，因為真如即是空性（śūnyatā）、非有（abhāva）。

《能斷金剛經論釋》此處主張如下的論證：由於法身等同於真如，而且真如在一切法中無差別、因而遍滿一切法，因此法身也遍滿一切法。這個論證極為類似《寶性論》卷 3 中關於「法身遍滿、真如無差別」的主張：

此偈示現何義？如向所說一切眾生有如來藏，彼依何義故？如是說偈言：

佛法身遍滿 真如無差別
皆實有佛性 是故說常有⁵⁶

據此可以得知，《能斷金剛經論》的頌文以及散文兩者皆有與《寶性論》接近的特色。筆者前面第二節也已經指出：世親的《攝大乘論釋》也是根據真如的遍滿來主張「一切法皆有如來藏」。

根據法身遍滿的如來藏主張，《能斷金剛經論》頌文 60 與

真如」)”。但是我們如果仔細看 Tucci 的翻譯，他顯然是根據梵文殘稿，將 abhāvakāyabhāvat 翻譯為“because his is a body of the non-existence”，後面添加的“(viz. asaṃskṛta-tathatā)”是 Tucci 的解釋。因此恐怕不能遽斷言 Tucci 誤解了義淨。應該說 Tucci 將此處的「非有」理解為「作為無為法的真如」。如此則 Tucci 的理解支持筆者的詮釋。參見 Choong, Yoke-meei, “The Formula “Non-A is A” in Vasubandhu’s commentary on the Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ,” p. 9。

⁵⁶ 《大正藏》冊 31，頁 828 上。梵文作：“saṃbuddhakāyaspharaṇāt tathatāvyatibhedāt | gotratā ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śārīriṇa || 28 ||”。見 E.H. Johnston 前揭書，頁 26。

散文註釋都主張：因此，「無眾生可度」：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
<p>論曰：復有疑：若是法平等相無有高下者，云何如來名為度眾生？自下經文為斷此疑。云何斷疑？偈言：</p> <p>平等真法界 佛不度眾生 以名共彼陰 不離於法界（60）⁵⁷</p> <p>此義云何？眾生假名與五陰共，故彼名「共陰」，不離於法界，偈言：「不離於法界」故。彼、法界無差別故，偈言：「平等真法界」故。是故如來不度一眾生，偈言：「佛不度眾生」故。（《大正藏》冊 25，頁 794 中。）</p>	<p>若言彼法性相平等故無不平者，即無能度所度，云何如來說脫有情耶？為除此難，故起後文將顯何義？頌曰：</p> <p>法界平等故 佛不度眾生 於諸名共聚 不在法界外（60）</p> <p>凡名有情者，於彼蘊處，由名「共蘊」，不在法界之外，即此法界其性平等，是故曾無有一眾生可是如來之所度脫。（《大正藏》冊 25，頁 883 上。）</p>

這裡的意思是：一切有情眾生沒有在法界外的，這是由於法界也是法身、真如同義語，同樣都是遍在一切有情眾生中的。因此就一切眾生都分享法界來說，即使眾生被煩惱所覆蓋的時候還是在法界之內，因此當去除了煩惱時，並沒有因此而超出法界之外。據此可以說佛從來沒有度脫眾生，也就是從來沒有將眾生從法界外運送到法界內。

這裡非常有趣的是：本來《金剛經》的意思似乎是：菩薩不能說「有任何眾生被我滅度」，這是因為如果這樣主張則是執著於「我相、人相、眾生相、壽者相」。⁵⁸ 但是《能斷金剛經論》

⁵⁷ 梵文作：“samatvāt dharmadhātoś ca na sattvā mocitā jinaiḥ | sahanāmnā yataḥ skandhā dharmadhātvaḥirgatāḥ || 60 ||”，見 Tucci 前揭書，頁 83。

⁵⁸ 例如以下菩提流支翻譯的段落：「佛告須菩提：諸菩薩生如是心：所有一切眾生，眾生所攝，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想、若非有想非無想，所有眾生界，眾生所攝，我皆令入無餘涅

卻是從法身的遍滿一切眾生來論證「實無眾生被滅度」。筆者認為這裡出現的是從融合了如來藏思想與唯識學的法身概念，來重新解釋《金剛經》的意圖。

最後值得注意的是，《能斷金剛經論》除了主張法身是恆常不變的、與真如等同之外，甚至還主張連受用身都是無為法。例如一下頌文 21 以及散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
<p>如經「何以故？佛說非身是名大身，彼身非身是名大身故」，何故如是說？偈言： 遠離於諸漏 及有為法故 (21cd)。 彼受樂報佛體離於諸漏，若如是即無有物。若如是即名有物，以唯有清淨身故、以遠離有為法故。以是義故，實有我體，以不依他緣住故。(《大正藏》冊 25，頁 786 中。)</p>	<p>文云「如來說為非身，由彼非有說名有身」，此有何意？頌曰： 非有漏性故 亦非是因造 (21cd)⁵⁹ 然受用身「非有漏性故」，由此非有說為有身，皎然純淨自體有故。「亦非是因造」，由此有身非是仗他因緣生故。(《大正藏》冊 25，頁 878 上。)</p>

這裡「因造」(義淨)、「有為法」(流支)，對應的梵文是 *saṃskṛtatvena*，意思是「有為法性」的意思。據此可以確定，《能斷金剛經論》頌文與散文同樣主張受用身跟法身一樣屬於無為法。大竹晉根據無著《攝大乘論》X.37 認為受用身是無常，對比於《能斷金剛經論頌》頌文 21 認為受用身非無常，主

繫而滅度之。如是滅度無量無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有眾生相，即非菩薩。何以故非？須菩提！若菩薩起眾生相、人相、壽者相，則不名菩薩。」(北魏·菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 753 上。)

⁵⁹ 梵文作：“*sumeror iva rājatve saṃbhoge nāsti codgrahaḥ| sāsravatvena cābhāvāt saṃskṛtatvena cāśya hi || 21||*”。見 Tucci 前揭書，頁 64。

張《能斷金剛經論頌》應該不是無著所造。⁶⁰

六、法身超越感官可見的範圍

《能斷金剛經論》不斷強調法身是無為法，這點可以解釋《金剛經》中所謂法身不可見的主張。例如前面討論過的第 64 頌文中指出「此真如法身 非是識境故」（64cd）。其中「非是識境故」，梵文為“avijñānagocara”，⁶¹ 意指真如、法身不能作為感官對象。

法身為何無法被感官認知呢？《能斷金剛經論》主張這是由於法身非身體性（akāya-tva）的緣故，如頌文 52-53 以及其散文註釋：⁶²

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
論曰：復有疑：若諸佛以無為法得名，云何諸佛成就八十種好三十二相而名為佛？為斷此疑，是故說非成就色身、非成就諸相得見如來。又色身攝得八十種好三十二相。如經：「 <u>何以故？如來說具足色身、即非具足色身、是故如來說名具足色身。</u> 」、	若言如來是非集造所顯，如何如來說有諸好及眾相耶？為除此難故云：不應色身圓滿及相具足觀於如來。 ⁶² 言「 <u>色身</u> 」者。是墮好義故。「 <u>如來說彼為具相者，此非具相，由此說為具相。</u> 」此有何意？頌曰：謂於真法身 無隨好圓滿

⁶⁰ 大竹晉 2009，頁 25、大竹晉 2013，頁 64-5。

⁶¹ Tucci 翻譯為“transcends the field of discursive intelligence”似乎只強調法身不作為概念思考的對象，這點筆者不同意。見 Tucci 前揭書，頁 122。

⁶² 案：此處註釋的《金剛經》經文作：「妙生！於汝意云何？可以色身圓滿觀如來不？」「不爾，世尊！不應以色身圓滿觀於如來。何以故？色身圓滿、色身圓滿者，如來說非圓滿，是故名為色身圓滿。」「妙生！可以具相觀如來不？」「不爾，世尊！不應以具相觀於如來。何以故？諸具相者，如來說非具相，是故如來說名具相。」（唐·義淨譯，《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 774 下。）

<p>「何以故？如來說諸相具足即非具足，是故如來說名諸相具足故。」何故如是說？偈言： 法身畢竟體 非彼相好身 以非相成就 非彼法身故（52） 不離於法身 彼二非不佛 故重說成就 亦無二及有（53） 此二偈說何義？彼法身畢竟體非色身成就、亦非諸相成就，以非彼身故（akāyatvāt）。「非彼身」者，以非彼法身相故。 此二非不佛，即彼如來身有故。何者是二？一者色身成就、二者諸相成就。以此二法不離於法身，是故彼如來身成就相好亦得說有。云何說有？經言：「色身成就諸相成就」故。是故偈言：「彼二非不佛」故。 是故此二亦得言無：故說非身成就非相成就；亦得言有：故說色身成就諸相成就故。偈言：「亦無二及有」故。 何故如是說？以彼法身中無。即於是義說如來色身成就、諸相成就，以不離彼身故。而法身不如是，說以法身非彼體故。（《大正藏》冊 25，頁 792 下 - 793 上。）</p>	<p>亦非是具相 非身性 (akāyatva) 應知（52） 於法身無別 非如來無二 重言其具相 由二體皆無（53）⁶³ 言法身實不圓滿隨好色身，應知亦不具足眾相。彼無身性故（akāyatvāt），是謂法身無具相義。 亦非如來無斯二種，所謂色身圓滿及以具相，由斯二種不離法身，是故如來有其相好。為此重言：「色身圓滿及以具相，由二皆無故」。 是故此二亦說為無：言此非圓滿、此亦非具相；亦說為有：以說色身圓滿及具相言故。 斯有何意？由其法身無此相好，是故名此為如來色身圓滿及以具相，由與彼身不相離故。法身之性即不如是，然法身非彼自性故。（《大正藏》冊 25，頁 881 下 - 882 上。）</p>
--	---

⁶³ Tucci 梵文本作：[na dharmakāyaṇiṣpattir anu]vyañjanam ucyate | na ca lakṣaṇasāmpattis tad akāyatvato matā || 52 || dharmakāyāvinirbhāgān na dvayaṃ na tathāgataḥ | sāmpattir ucyate bhūyo dvayaṃ nāsty astitā tataḥ || 53 ||，見 Tucci 前揭書，頁 79-80。Tucci 英譯作：“The completion of the dharmakāya is not said to consist in the (appearance of the) secondary signs (=rūpakāya), nor is it the perfection of the signs of the great man, because that (perfection of dharmakāya) is considered as the absence of any body; on the other hand since both these perfections (rūpakāyapariniṣpatti and lakṣaṇasāmpat) are not distinct

這裡意思是說：法身由於不具有身體性（akāyatva），因而不具相（na...lakṣaṇasampatti），因此無法以感官認識。但另外一方面，色身圓滿與具相兩方面不離開法身，因此如來可以被看到。也就是說：法身不具相、色身具相；色身以法身為基礎，如來包含法身與色身的兩個側面，因此如來可以被看見。⁶⁴

《能斷金剛經論》一方面主張法身不能被感官認識，但另一方面更主張法身也不能透過推論認識，如頌文 62-63 以及散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
論曰：復有疑：雖相成就不可得見如來，以非彼體，以如來法身為體。而如來法身以見相成就，比知則知如來法身為福相成就？自下經文為斷此疑。云何斷疑？偈言： 非是色身相 可比知如來 諸佛唯法身 轉輪王非佛（62） 此義云何？有人言：福德能成是相果報。以成是相故，則知福德力得大菩提。若如是，如來則以	若言不應以其具相觀於如來，非彼自性故、由是法身自性故。然彼如來自性法身可以具相而比知之？有作斯難，為除疑意生起後文。將顯何義？頌曰： 不應以色體 准如來法身 勿彼轉輪王 與如來齊等（62） 此則報相之福，亦名具相。由彼成此故，藉其福力得菩提故。有作是說：此則如來以其具相現證無上正覺。為除此意，「不應以

from the dharmakāya itself, (one should not think) that those two perfections are not the Tathāgata; (the sūtra) says once more 'perfection' because their (co) existence (is indicative of the fact that) the existence of those two (as two contraries) has been transcended.” 見 Tucci 前揭書，頁 117。

⁶⁴ 法身不能作為認識的對象這一點還可以有另外一個解釋。即、前面已經看過法身與真如一樣是無為法，無為法不做原因。然而印度哲學的知識論基本上是因果理論，也就是對象作為原因，引生作為結果的認識。真如不作為原因，因此放在認識的脈絡下，本來不能作為認識對象。從這個角度來看，《瑜伽師地論·攝決擇分》所謂「真如所緣緣」（唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 52，《大正藏》冊 30，頁 589 上）的主張，其實在主流印度知識論是不能被接受的。

<p>相成就得阿耨多羅三藐三菩提。為遮此故，如經「<u>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故。</u>」此義云何？偈言： 非相好果報 依福德成就 而得真法身 方便異相故（63） 此明何義？「法身」者，是智相身；「福德」者，是異相身故。（《大正藏》冊 25，頁 794 下—795 上。）</p>	<p>具相」如是等。將顯何義？頌曰。即具相果報 圓滿福不許 能招於法身 由方便異性（63）⁶⁵ 由真法身是智自性故，與彼福體性不同。（《大正藏》冊 25，頁 883 上—中。）</p>
---	---

這裡的意思是：不能根據特殊相（所謂的「三十種相」、「八十種好」）的存在來推論法身是相的承載者，因為轉輪聖王同樣具有類似的相。而更重要的理由是：特殊相屬於福德的側面，跟法身屬於智慧的側面，兩者之間是異質性（*vilakṣaṇa*）的。

這裡最值得注意的是：法身的核心是「智慧」——這跟前述法身是無為法似乎有衝突？智慧如何可能是無為法呢？這個問題筆者在以下第九節將會嘗試說明。

七、法身為「真如所顯」

在檢討《能斷金剛經論》如何主張法身是無為法，與真如等同之後，筆者進一步檢討《能斷金剛經論》主張「法身透過無為

⁶⁵ Tucci 梵文本作：na ca lakṣaṇavaipākyapu[ny] -- -- -- -- -- [[dharmakāya]sya lābho hi upāyo yad vilakṣaṇaḥ || 63 ||。見 Tucci 前揭書，頁 85。Tucci 英譯作：“The dharmakāya is not said to be obtained by a perfect accumulation of merits, the maturation of which are the (thirty-two) signs of the great man; in fact the means (in both cases) are different; (viz. gnosis being the very essence of dharmakāya), that dharmakāya cannot be identical with merits.” (63)。見 Tucci 前揭書，頁 122。

法或真如開顯」的主張。如前已述，描述法身與真如關係的關鍵字是「得名」（菩提流支）或「所顯（示）」（義淨）：

《能斷金剛經論》頌文 6 後散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
此義云何？若分別有為體是如來，以有為相為第一，以相成就見如來，為防彼相成就得如來身。如經「 <u>不可以相成就得見如來故。</u> 」何以故？如來名無為法身故。（《大正藏》冊 25，頁 782 下。）（底線為筆者所加）	若謂如來是由施等因緣所造，於有為相中得最勝性者，便見如來有其勝相。若望如來真如之性，即無此勝相。是故「 <u>不應以勝妙相觀於如來</u> 」 ⁶⁶ ，由彼法身是非集造之所顯故。（《大正藏》冊 25，頁 875 下。）（底線為筆者所加）

這裡義淨翻譯中的「集造」，我們可以對比頌文 6⁶⁷，得知梵文顯然是「有為」一詞。那麼「非集造」就是「無為」的意思。因此這裡要表達的意思是：如來法身即是無為法的顯現。如前所述，此處的無為法應該被理解為真如同義語。也就是說：當真如從被煩惱隱覆的狀態中解脫出來時，就被稱為法身。

如前面已經指出的：這裡的重點在於：法身與真如是同一性關係。只不過法身特指已經去除客塵煩惱之後真如已被揭露、開顯的狀態（離垢真如、出纏真如）。真如尚未開顯的狀態（有垢

⁶⁶ 出自義淨譯，《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》卷 1：「妙生言：「不爾，世尊！不應以勝相觀於如來。何以故？如來說勝相，即非勝相。」」（《大正藏》冊 8，頁 772 中。）

⁶⁷ “saṃskṛtatvena saṃkalpya saṃpat prāptau nivāryate | trailakṣaṇyānyathābhāvāt tadabhāvāt tathāgataḥ || 6 ||” 菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經論》卷 1 作：「分別有為體 防彼成就得 三相異體故 離彼是如來」（《大正藏》冊 25，頁 782 下）；義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》卷 1 作：「若將為集造 妙相非勝相 三相遷異故 無此謂如來」（《大正藏》冊 25，頁 875 下。）

真如、在纏真如)則稱為如來藏。僅僅如施密特豪森解釋的「法身以真如為特徵」是不足的，無法表達兩者之間的同一性關係。這個同一性關係，筆者認為才是使用 prabhāvita 一詞真正的關鍵所在。以下提出更多類似的段落：

《能斷金剛經論釋》頌文 52 前散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
復有疑：若諸佛以無為法得名，云何諸佛成就八十種好三十二相，而名為佛？（《大正藏》冊 25，頁 792 下。）（底線為筆者所加）	若言如來是非集造所顯，如何如來說有諸好及眾相耶？（《大正藏》冊 25，頁 881 下。）（底線為筆者所加）

《能斷金剛經論釋》頌文 19 後散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
又若聖人無為法得名，是法不可取不可說，云何諸菩薩取莊嚴淨佛國土？（《大正藏》冊 25，頁 785 下。）（底線為筆者所加）	若言諸聖皆是無為所顯，彼法不是所取，亦非所說者，如何諸菩薩取嚴勝佛國土耶？（《大正藏》冊 25，頁 877 下。）（底線為筆者所加）

同樣地，《能斷金剛經論釋》頌文 18 後散文註釋：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
論曰：向說聖人無為法得名，以是義故，彼法不可取不可說。若須陀洹等聖人取自果，云何言彼法不可取？既如證如說云何成不可說？自下經文為斷此疑，成彼法不可取不可說故。偈言：	上經云：聖人皆是非集造之所顯示，為此諸聖於彼證法不可取不可說者，諸預流等聖人，並悉取其自果，如何此成非所取性？於其所取而宣說者，非不可說性，為遣疑故生起後文，即彰非所取

<p>不可取及說 自果不取故 依彼善吉者 說離二種障 (18) 此義云何？以<u>聖人無為法得名</u>，是故不取一法，「不取」者不取六塵境界。以是義故，名「不取逆流」者，如經「<u>不入色聲香味觸法，是名須陀洹</u>」故。乃至「阿羅漢不取一法，以是義故名為羅漢」。然聖人非不取無為法，以取自果故。（《大正藏》冊 25，頁 785 中一下。）（底線為筆者所加）</p>	<p>所證理善成就。頌曰： 不取自果故 非可取可說 (18ab) 由是無為所顯性故，彼於六境無有少法可得。既無可預名為「預流」，乃至阿羅漢亦無有法，理皆同此。無為之法體無可取，為此聖人於自果不取不說。（《大正藏》冊 25，頁 877 中。）（底線為筆者所加）</p>
---	---

這裡值得注意的是：菩提流支的翻譯與義淨不同。前者主張聖人取自果，這個自果就是無為法。義淨則主張聖人不取自果，因為自果是無為法，無為法不可能被取。

另外一個值得注意的是：前面關於「無為法所顯／得名」的主張，其主詞為佛或是佛的法身。然而在另外一些段落中，主詞卻改變為「聖人」。所謂的聖人，指的是「預流果」（srotāpanna）以上。這也是前文第四節指出的關於「一切聖人」——包含佛以及預流果以上的所有聖人——皆為「真如清淨所顯」的問題。

根據《能斷金剛經論釋》頌文 15 後散文註釋，可以看到作者有意作這個轉換：

<p>菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)</p>	<p>義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)</p>
<p>如經「<u>何以故？一切聖人皆以無為法得名。</u>」此句明何義？彼法是說因故。何以故？一切聖人依真如法清淨得名，以</p>	<p>經云「<u>以諸聖者皆從無為之所顯故</u>」者，為明說此法因。由諸聖人並從真如清淨之法所顯現，故名無為所顯。是故彼還說</p>

<p>無為法得名故。以此義故，彼聖人說彼無為法。 復以何義？如彼聖人所證法不可如是說，何況如是取。何以故？彼法遠離言語相，非可說事故。何故不但言佛，乃說一切聖人？以一切聖人依真如清淨得名故，如是具足清淨如分清淨故。（《大正藏》冊 25，頁 784 下。）（底線為筆者所加）</p>	<p>無為法。 凡所有事言不能宣者，此即豈能取也？彼之自性非是言說所行處故，明此即是非言說性。 何故此中無有簡別，總說聖者不唯言佛？答：為明聖人皆從真如清淨所顯，由有全淨一分淨故，隨其所應故無有過。（《大正藏》冊 25，頁 877 上。）（底線為筆者所加）</p>
---	--

但這裡重要的是：「以一切聖人依真如清淨得名故，如是具足清淨如分清淨故」（菩提流支）、「為明聖人皆從真如清淨所顯，由有全淨一分淨故。」（義淨）。意思是：一切預流果以上的聖人——包含尚未成佛與已經成佛——都是從真如清淨所顯。然而問題是：佛法身顯然是真如全部的顯現；那麼較低位階的聖人應該就是真如的部分顯現了？什麼是真如的部分顯現？作為無為法的真如，可以有部分顯現嗎？無為法應該是一個無部分的整體，如何可能部分顯現？

以下筆者要指出：這裡的意思是：預流以上的聖人是部分清淨、佛是全部清淨；因此佛是真如全部顯現、而聖人只是真如的部分顯現。原因是聖人僅僅部分「無智」（ajñāna）被清除，而佛才是所有的「無智」都已經被消除。

八、既然法身等同於真如，則為何還要說「所顯」？

前面的討論遺留下來兩個困難：(a) 法身之「智自性／智相身」是什麼意思？這豈不是與法身作為無為法相矛盾？(b) 一切聖人（包括預流果以上到佛位）都是真如所顯是什麼意思？

要解決這兩個困難，關鍵在於回到這個問題：既然法身等同於真如，那麼談論「法身為真如所顯現」究竟有什麼意義？真如沒有被揭露時是被什麼覆蓋？《能斷金剛經論》對此的回答如下：

《能斷金剛經論》頌文 34 以及散文註釋：

<p>菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)</p>	<p>義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)</p>
<p>論曰：復有疑：若聖人以無為真如法得名，彼真如一切時一切處有，云何不住心？得佛菩提則非不住。若一切時一切處實有真如，何故有人能得有不得者？為斷此疑故，說入闍等喻。此明何義？偈言： 時及處實有 而不得真如 無智 (ajñāna) 以住法 餘者有智得 (34) 此義云何？「一切時」者，謂過、現、未來。「一切處」者，謂三世。眾生實有真如法，何故不得？偈言「無智以住法」故，彼無智以心住法故。此復何義？不清淨故。以有智者心不住法，是故能得。以是義故，諸佛如來清淨真如得名，是故住心不得佛菩提。（《大正藏》冊 25，頁 789 上—中。）</p>	<p>言「諸聖人是無為所顯」者，然真如性常時遍有，如何佛果以無住心方能證得？非有住心。又復如何常時遍有實體真如，或有得者或不得者？為除此疑，說入闍喻。此明何義？頌曰。 常時諸處有 於真性不獲 由無知有住 智無住得真 (34)⁶⁸ 此中意道真如之性雖是常時遍有，由其無智有住心故，即不能得，是不清淨義。由其有智無住心故，即便得見，是清淨義。然佛世尊是真如所顯，由斯理故，以有住心不能證得。（《大正藏》冊 25，頁 879 下—880 上。）</p>

⁶⁸ Tucci 梵文本作：“-- -- -- -- -- -- -- -- -- -- [a]lābhatā| ajñānāt sapatīṣṭhena jñānād anyena lābhatā|| 34||”。見 Tucci 前揭書，頁 70。Tucci 英譯作“Though the absolute (tathatā) is always and everywhere, still it cannot be realized by those who, on account of ignorance, have their mind reposing somewhere (patīṣṭhita) but, on the contrary, it is realized by the others whose mind, on account of right knowledge, reposes nowhere (apatīṣṭhita)”。見 Tucci 前揭書，頁 110。

頌文 34 以及散文註釋提到一個非常關鍵的問題：既然法身一切眾生皆有，那麼為什麼眾生尚未成佛、法身尚未顯露？頌文及散文註釋給的回答是：由於眾生有「無智」（ajñāna），因此雖然擁有真如法身卻無知於此事。而無智的原因則是由於「有所住」（sapratiṣṭha）。⁶⁹ 在這個脈絡下，應該就是說：由於眾生仍然有概念化的思考方式，因此有所住。如此則無法認知到（alābhatā）、即認知到自己擁有真如法身。反過來說，某些少數眾生有「智」，也就是無所住、已斷除了概念化的思考方式。如此則這些眾生就正確地認識到自己本來具有真如法身。

這個意涵是：一切眾生皆具有完全的真如法身，有些成佛（真如被揭露成為法身）但有些沒有的差別在於：後者被有所住的概念化思考所覆蓋，因而不知道自己具有完全的真如法身。也就是說：所謂真如被覆蓋，其實就是被錯誤的認識所覆蓋。這點在以下的《能斷金剛經論》頌文 71 與散文註釋更為明顯：

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
何故凡夫無物而取物？如經「 <u>佛言：須菩提！一合相者則是不可說，但凡夫之人貪著其事如是等。</u> 」此示何義？偈言：但隨於音聲 凡夫取顛倒非無二得道 遠離於我法（71）如經「 <u>何以故？須菩提！若人如</u>	復有何因諸凡愚類於實無聚而執耶？為除斯難，而云「 <u>其聚執者，但俗論說有如是</u> 」等。 ⁷⁰ 此何所明？頌曰：不了但俗言 諸凡愚妄執「 <u>妙生諸有說云：如來宣說我見等</u> 」者，此明何義？頌曰：

⁶⁹ 此處梵文是：“[a]lābhatā ajñānāt sapratiṣṭhena jñānād anyena lābhatā ||”。菩提流支與義淨的翻譯略有差別，意思應該是：「（心）有所住（於法）的人，（真如／真性）沒有得到；其他人（即、心無住於法的人，真如）有得到。」義淨所謂的「有住心」應該解讀為「有住（於法）的心」。

⁷⁰ 義淨譯《金剛經》作：「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。」（唐·義淨譯，《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 775 中）。

<p>是言，佛說我見人見眾生見壽者見，如是乃至是名我見人見眾生見壽者見故。」此復何義？偈言「非無二得道遠離於我法」故。此義云何？非無我無法離此二事而得菩提。云何得菩提？遠離彼二見故得於菩提，偈言「遠離於我法」故。此復何義？偈言：見我即不見 無實虛妄見 此是微細障 見真如遠離（72）是故見即不見，無其實義以虛妄分別，以是無我，是故如來說彼我見即是不見，以其無實，無實者即是無物。以是義故，說我見即是虛妄見。如是示現我見不見故，見法者亦是不見。如經「須菩提！菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心，於一切法應如是知、如是見、如是信、如是不住法相故。」此復何義？以見法相即不見相。如彼我見即非見故。</p>	<p>斷我法二種 非證覺無故（71）⁷¹ 言我法二種體是無故，此兩雖言得斷，而亦不證菩提，是誰之斷而能獲耶？答：由二見之斷，彼二之見是所除故。頌曰：是故見無見 無境虛妄執 由此故知我體是無，諸有我見如來說為非見，以無境故，意道所有我境元來是無。文云「故名我見」者，明虛妄分別有也。如是於無我理顯，見無見性已，亦是顯其於法見無見性。是故文云「於一切法應如是知」等。然其法想亦是非相性故，猶如我見。復有何意此之我法二見說為非見性耶？答曰。由此是細障 如是知故斷（72）⁷² 是所顯義。此之我法二見，是其見取，此謂細障。由於二事如是正知非見性故，方能除斷。（《大正藏》冊 25，頁 884</p>
---	---

⁷¹ Tucci 梵文本作：“vyavahāramātrāyā [bālā]nām udgraho 'nyathā | dvayābhāvān na bodhyāptiḥ prahānād ātmadharmayoḥ || 71 ||”，見 Tucci 前揭書，頁 89。Tucci 英譯作：“Since the profane possesses only a worldly knowledge, he grasps all this, i.e., the notion of a mass or of matter referred to in the above example, in a different way (from what it really is); it is in fact impossible that the illumination be obtained by the suppression of both, the ego (ātman) and the elements of existence (dharma), because both do not exist (and therefore cannot be suppressed). (71)” 見 Tucci 前揭書，頁 125。

⁷² Tucci 梵文本作：“tasmād dṛṣṭir adṛṣṭiś ca nairarthyābhūtakalpataḥ | sūkṣmam āvaraṇam hy etat tathā jñānāt pra[hīyate] || 72 ||”，見 Tucci 前揭書，頁 89。Tucci 英譯作：“Therefore both the view (viz. the affirmative assumption of the existence of the ego or of the elements, dharma) as well as the non-view, (viz. the negation of something) derive from the assumption of something unreal or wrongly conceived. Both views (being originated from wrong imagination) are a subtle cover (āvaraṇa) which is eliminated by the knowledge of truth (as propounded in the sūtra). (72)” 見 Tucci 前揭書，頁 125。

<p>何故此二見說名不見？偈言：「此是微細障見真如遠離」故。此復云何？彼見我、見法，此是微細障。以不見彼二故，是以見法而得遠離，偈言「見真如遠離」故。（《大正藏》冊 25，頁 796 中一下。）（底線為筆者所加）</p>	<p>上。）（底線為筆者所加）</p>
--	---------------------

這裡的關鍵句子是：「非無我、無法離此二事而得菩提。云何得菩提？遠離彼二見故得於菩提」（菩提流支）、「言我法二種體是無故，此兩雖言得斷，而亦不證菩提，是誰之斷而能獲耶？答由二見之斷，彼二之見是所除故。」（義淨）。意思是說：菩提不在於去除我、法兩種實體，而在於去除錯誤地認為我、法存在的兩種錯誤見解。為什麼只需要去除錯誤見解？關鍵在於「我法二種體是無故」。意思是：我、法兩種實體其實從來不存在，因此也無所謂去除的問題。真正應該去除的只是我們誤以為我、法兩種實體存在的錯誤見解。

這點其實《辯中邊論》III.9 後散文註釋中也有類似的主張：

應知此中於遍計所執唯有遍知；於依他起有遍知及永斷；於圓成實有遍知及證得。⁷³

意思是說：遍計所執性誤以為實在的我、法，其實根本不存在，因此無法去除，關鍵僅僅在於正確地認識到其不存在。應

⁷³ 唐·玄奘譯，《辯中邊論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 469 中。梵文作：“parikalpitasya parijñāne paratantrasya parijñāne prahāṇe ca. pariṣpannasya parijñāne prāpti-sākṣāt-karaṇe ca.” 見 Nagao Gajin (長尾雅人), *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: a Buddhist Philosophical Treatise* (Tōkyō: Suzuki Research Foundation, 1964), p. 41.

該斷除的是依他起性的影像，根據這個影像，錯誤的我、法存在的見解才成為可能。例如在暗夜中必須地上真的有一條繩子（依他起性），將繩子誤認為蛇的錯誤見解（遍計所執性）才成為可能。因此要「除去蛇」的想法是錯誤的，因為蛇本來就不存在。首先需要的是正確看到「只有繩子存在」，其次則需要進一步將繩子移開，免得誤會以為有蛇。

如此，則我們可以解開為何一方面說「一切聖人是真如所顯」，另一方面又說「（僅僅）佛法身等同於真如」看似的矛盾。意思是說：預流果以上的一切聖人都分享真如的部分顯現。作為無為法的真如雖然沒有部分，但是覆蓋真如的錯誤見解可以有部分。去除部分的錯誤見解，則真如部分地顯露出來。當全部的錯誤見解都已經去除，真如全體即顯露出來，也就是法身被揭露，也就是成佛。

因此，一切眾生皆具足真如，但是眾生之所以還不是佛的原因，絕對不是因為眾生欠缺了部分的真如，而是因為眾生的錯誤見解尚未完全被移除，因此真如無法完整地揭露為法身。

根據《能斷金剛經論》與《攝大乘論釋》的類似性，我們可以知道：法身遍滿的主張，至少在世親之後的唯識學中已經接受了。單單憑這一點，不足以區分唯識學與如來藏思想。⁷⁴

九、佛與智慧

根據「無智」的概念，我們現在可以解釋前面提到的困難，即、為何將菩提定義為佛法身，而同時又說是無為法？也就是前面提到《能斷金剛經論釋》所說：「真法身是智自性」、「法身

⁷⁴ 可以參見筆者博士論文對此的更多討論。見 Keng 前揭書，Chapter 7。

者是智相身」的主張。

筆者認為《能斷金剛經論釋》的回答是：任何有帶有實體化概念（「相」）的認識（「見」）都是錯誤的，唯有消除一切「相」才是真正的「見」，也才能見佛法身。因此見佛其實就是「無相之見」。這種「見」不是一般意義下有為、因果序列中的認識，而只能以「真如」為「對象」。《能斷金剛經論》強調真如的理是佛所證知，可見於頌文 44 以及散文註釋：⁷⁵

菩提流支《金剛般若波羅蜜經論》(T1511)	義淨《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》(T1513)
<p>須菩提！若有人言：「如來得阿耨多羅三藐三菩提」者，此示何義？偈言：「菩提彼行等」故。此義云何？彼菩薩行若人言「有實」者，此則虛妄。如是如來得阿耨多羅三藐三菩提。若人言「得」者，此亦虛妄故，言「菩提彼行等」故。</p> <p>若如是有人謗言：「如來不得阿耨多羅三藐三菩提」，為斷此疑，如經：「<u>須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提法，不實不妄語故。</u>」此義云何？以如來得彼菩提故。偈言：「非實有為相」故。「有為相」者，謂五陰相，彼菩提法無色等相故。此復云何？偈言：</p> <p>彼即非相相 以不虛妄說 是法諸佛法 一切自體相 (44)</p> <p>此義云何？彼即於色等非相、無</p>	<p>妙生！若有說云「如來證得無上正等覺者，是為妄語」者，此顯何義？答曰：「菩提彼行同，非實由因造」，由昔菩薩修行之時實無可行。諸佛亦爾，無法可證正等菩提。</p> <p>此還總撥實無無上正等菩提？答斯難曰：「<u>妙生！如來所有正覺之法，此即非實非妄</u>」者。此有何意？然真如理是佛所證。彼即非實由從因生。諸有為相是聚相義，彼即無其色等相故。</p> <p>頌曰：</p> <p>無彼相為相 故顯非是妄 由法是佛法 皆非有為相 (44)⁷⁵</p> <p>謂此無彼色聲等相，色等相無是其自相，由此故云「無彼相為相，故顯非是妄」。是故如來說一切法即是佛法。此顯何義？由如來證此法故。「由法是佛法，</p>

⁷⁵ Tucci 梵文本作：||x x x x x x x na mṛṣā paridīpitā | dharmās tato buddhadharmāḥ sarve 'bhāvasvalakṣaṇāḥ ||，見 Tucci 前揭書，頁 75。

<p>色等相故，彼即菩提相故。是故偈言：「彼即非相相，以不虛妄說」故，是故如來說一切法佛法如是等。此義云何？以如來得如是法。偈言：「是法諸佛法一切自體相」故。「自體相」者，非體自體故。此明何義？一切法真如體故。彼法如來所證，是故言一切法佛法彼處色等相不住故。彼一切色等諸法非法，如是諸法非法，即是諸法法。以無彼法相，常不住持彼法相故。（《大正藏》冊 25，頁 791 上—中。） （底線為筆者所加）</p>	<p>皆非有為相」者，此顯以無為體。此何所陳？由一切法以真如為自性，此乃但是佛所覺悟。是故一切法名為佛法。由此色等不能持其自體相故，所有彼諸色聲等法皆不是法。由不是法，是故此成其法，即是畢竟能持非有之相。（《大正藏》冊 25，頁 880 下—881 上。）（底線為筆者所加）</p>
---	---

就佛所證的真如理是單一、永恆不變的來說，證知真如理的智慧必須也是單一、永恆不變的。打個比方來說，這類似於說每個眾生達到認識三角形的過程容或不同，但一旦真得認識到關於三角形的真理時，則這個真理的內容（例如：三個內角和為 180 度）必然是相同的。如此可以解釋為何世親主張法身的智慧是無為法。

關於真理的認識（菩提）是無為法這點，乍聽之下部分讀者可能覺得難以接受，但其實這點在大乘經典中並非毫無根據，例如大竹晉注意到鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》有「無為是菩提，無生住滅故」的說法⁷⁶。另外，筆者就目前研究所及，再舉出兩個支持這點的經論。第一個例子是，傳統上認為真諦所譯的

⁷⁶ 《大正藏》冊 14，頁 542 下。梵文為：“asamskrṭā bodhir utpādabhaṅgasthit yanyathātvavigatā.”，見大正大学綜合仏教研究所梵語仏典研究会〔編〕，《梵藏漢對照『維摩經』『智光明莊嚴經』》（東京都：大正大学出版會，2004），冊 3，頁 21b2。另外參見大竹晉，《能斷金剛般若波羅蜜多經論叢他》，頁 181。

《金光明經·三身品》將法身定義為「如如」與「如如智」兩個方面，更進一步將法身界定為「常」。據此我們可以推論所謂的「如如智」也應該是恆常不變的。關於法身同時包含「如如」與「如如智」，《合部金光明經》卷1說：

善男子！云何菩薩摩訶薩了別法身？為欲滅除一切諸煩惱等障、為欲具足一切諸善法故。惟有如如如如智，是名法身。⁷⁷

這裡的「如如」與「如如智」，高崎直道重建為「法的真實」（chos kyi de kho na nyid = dharma-tattva）與「如實智」（yang dag pa'i ye shes = samyag-jñāna），並解釋為「真理（諦）」與「真如智」⁷⁸。如果根據藏譯的《三身入門論》（**Kāyatrayāvātāramukha*），則對應藏文分別是“de kho na nyid”與“yang dag pa'i ye shes nyid”，意思應該差距不大。⁷⁹

「如如」與「如如智」接下來也被說明為「法如如」與「無分別智」（avikalpa-jñāna）：

何以故？離法如如、離無分別智，一切諸佛無有別法。⁸⁰

⁷⁷ 隋·寶貴合，《合部金光明經》卷1，《大正藏》冊16，頁363上。

⁷⁸ 高崎直道，《如來藏思想の形成》（東京都：春秋社，1974），頁336。

⁷⁹ 藏譯如下：“rigs kyi bu de la ji ltar na byang chub sems dpa' sems dpa' chen pos chos kyi sku shes par bya she na / nyong mongs pa'i sgrib pa thams cad dang bral ba/ dge ba'i chos thams cad rdzogs pa'i phyir/ de kho na nyid dang yang dag pa'i ye shes nyid tsam du gnas pa/ de ni chos kyi sku shes bya'o //”。見浜野哲敬，〈『金光明經·三身分別品』について〉《印度学仏教学研究》：1985, v. 66 (33-2)：頁二九六。關於《三身入門論》與《金光明經》三身品部分對應的段落，參見浜野哲敬，前揭文。關於《三身入門論》的簡介，參見浜野哲敬，〈『三身入門論』について〉《印度学仏教学研究》：1984, v. 64 (32-2)，頁162-163。

⁸⁰ 隋·寶貴合，《合部金光明經》卷1，《大正藏》冊16，頁363上。參見高崎直道，前揭書，頁336。浜野哲敬引用之相應藏譯如下：“de ci'i phyir she

最後，類似於《能斷金剛經論》與《攝大乘論釋》，《合部金光明經》也將法身定義為「常」：

善男子！如是三身以有義故而說於常；以有義故說於無常。化身者恒轉法輪，處處如如方便相續不斷故，是故說常；非是本故，具足之用不顯現故，故說無常。應身者從無始生死相續不斷，一切諸佛不共之法能攝持故，眾生未盡，用亦不盡故，是故說常；非是本故，以具足用不顯現故，故說無常。法身者非是行法（'du byed kyi chos = saṃskāradharma），無有異，是自本（rtsa ba = mūla）故，猶如虛空，是故說常。」⁸¹

這裡明確看出：《合部金光明經》主張法身是常，而且由於法身同時包含了兩個方面——存有面的如如法、認識面的如如智——因此，則必須也主張如如智也必須是恆常不變。

第二個例證出自《大乘莊嚴經論》「菩提品」，其中主張圓鏡智是「不動」（acala）：

四智鏡不動（acala）三智之所依

八七六五識次第轉得故

釋曰：「四智鏡不動三智之所依」者，一切諸佛有四種智：一者、鏡智；二者、平等智；三者、觀智；四者、作

na / chos kyi de bzhin nyid dang rnam par mi rtog pa'i ye shes las gud na sangs rgyas rnams kyi chos gang yang med pa'i phyir ro//⁸¹。見浜野哲敬，〈『金光明經・三身分別品』について〉，《印度学仏教学研究》，頁 296-297。

⁸¹ 隋·寶貴合，《合部金光明經》卷 1，《大正藏》冊 16，頁 363 下。高崎直道從藏譯翻譯如下：「行法（'du byed kyi chos = saṃskāradharma）ではなく、種種の異相もなく、根本（rtsa ba = mūla）かつ、基礎たるもの（gzhir gyur pa = *āspada）であるから、虚空のごとく、従って常であるといわれる。」見高崎直道，前掲書，頁 340。

事智。彼鏡智以不動為相，為餘三智之所依止。何以故？
三智動故。⁸²

傳為安慧（Sthiramati）所造的 *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya* 對此說明如下：

“The mirror-like Wisdom dwells perpetually in the pure realm of Ultimate Reality, which is essentially unmoving. Until the end of cyclic existence it does not generate anything. It functions without interruption, therefore it is unmoving. However, since the other three wisdoms are created, they are said to move. These three moving wisdoms dwell in the Mirror-Like Wisdom. Dwell means “being based upon.”⁸³

《大乘莊嚴經論》與《金光明經》主張如如智、無分別智、圓鏡智三者都是不動的，因為是本、基礎：法身是其他二身的基礎；圓鏡智是其他三智的基礎。高崎直道將《金光明經》法身的特性界定為「理智不二」。⁸⁴ 唯有從「理智不二」的角度才能理解菩提為何是無為法。

⁸² 《大正藏》冊 31，頁 606 下梵文作：“ādarśajñānamacalaṃ trayajñānaṃ tadāśritam | samatāpratyavekṣāyāṃ kṛtyānuṣṭhāna eva ca || IX.67 || caturvidhaṃ buddhānāṃ jñānaṃ ādarśajñānaṃ samatājñānaṃ pratyavekṣājñānaṃ kṛtyānuṣṭhānajñānaṃ ca | ādarśajñānaṃ acalaṃ trīṇi jñānāni tadāśritāni calāni |” 見 Levi 前揭書，頁 46。

⁸³ 見 Cuong Tu Nguyen. “Sthiramati’s Interpretation of Buddhology and Soteriology.” Ph.D. diss., Harvard University, 1990, p. 441。親光《佛地經論》卷 4 也對於「大圓鏡智無動搖」說明如下：「無動搖者，由此鏡智依緣法界窮生死際，常隨逐相續無斷故。無動搖此義意言：大圓鏡智永離一切分別動搖，一得已後盡未來際，相續無斷。其餘三智雖無妄計，而有無執作意分別，證得已後或行不行，非不動搖。」（《大正藏》冊 26，頁 310 上。）。

⁸⁴ 高崎直道，《如来藏思想の形成》，頁 336 以下。

順著這個主張，我們必須說：根據《能斷金剛經論》，所謂的修行其實就是去除錯誤見解（去除無智）的過程。當眾生去除一切的錯誤見解，覆蓋他本具真如的客塵煩惱即斷盡，真如即同時顯現為法身。延續《金剛經》否定「我相、人相、眾生相、壽者相」的立場，必須說一切有相之見都是錯誤見解。因此去除了一切的錯誤見解之後，留下來的只能是無相之見、完全沒有概念化的「見」。這個無相之見，以真如理為唯一的對象，因此與真如一般，同樣是無為法。而當我們認知到法身所代表的智慧是無為法的時候，就可以知道這個無相之見的智慧其實也可以說是「本有」。因為這個智慧不是藉由任何修行造成的，否則就成為有為法。這個無相之見的本有智慧，就如同一盞永不熄滅的燈，隨時都在一切眾生當中，只不過平常為各種錯誤見解以及隨之而來的煩惱所覆蓋。

十、結論

總結以上的討論，《能斷金剛經論釋》表達了以下主要的論點：

- (1) 法身是無為法；
- (2) 法身被等同於真如，因此遍滿一切眾生；
- (3) 法身與真如的關係是：法身透過真如（以真如的方式）被揭露（prabhāvita）。
- (4) 在尚未成佛時，眾生具有的法身為無知（ajñāna）所覆蓋。不同階位的聖人對應到不同程度的覆蓋的去除，完全去除了即是法身的完全顯露、也就是成佛。

(5) 法身同時是智慧也是無為法。因為這個智慧以真如、實在為唯一的對象，而非以個別對象為其對象。因此這個智慧是單一的、沒有特殊內容的無相之見，因為真如不能以任何概念內容來陳述。

(6) 這樣界定下的智慧與真如同時包含在法身的定義中。由於法身被界定是無為法，因此智慧也必須是無為、恆常不變、不動的。

以上的前三點，恰恰是世親《攝大乘論釋》所要表達的，特別是《能斷金剛經論釋》與《攝大乘論釋》同樣使用 *prabhāvita* 一詞來表達真如與法身的同一性關係。基於這兩個文獻的高度相似性，筆者主張：《攝大乘論釋》與《能斷金剛經論釋》的作者很有可能是同一人、即、世親。

至於後面的 4-6 三點，筆者認為並不構成反對世親為《能斷金剛經論釋》作者的證據，因為後面三點可以視為前面三點的進一步開展。也就是說：在《攝大乘論釋》中，世親僅僅初步地引入了如來藏思想，但是還沒有完整發展出對於諸如「既然一切眾生都具備法身，為何現在眾生還不是佛？」、「法身作為真如，與佛獨具的智慧之間的關係是什麼？」等等問題的回應。而且《能斷金剛經論釋》對這些議題的回答，與前面三點完全沒有任何內在的衝突，因此最適宜將《能斷金剛經論釋》視為是世親在《攝大乘論釋》引入如來藏思想後的進一步開展。

另外，前面的討論也提出兩個證據反對《能斷金剛經論頌》的作者是《攝大乘論》的作者無著。一是大竹晉已經指出的：《能斷金剛經論頌》21 主張受用身為無為法，與《攝大乘論》

X.37 主張受用身是有為的不同。另外，筆者也指出：《能斷金剛經論頌》頌文 64 將真如等同於法身，與《攝大乘論》II.26 中法身並未被視為是真如同義語不同。頌文第 45 主張法身遍滿一切的想法，與《寶性論》的文脈相近，類似的想法在《攝大乘論》中卻完全找不到。

總結來說，本文指出了世親《攝大乘論釋》與《能斷金剛經論釋》之間的密切關聯。這個關聯的重要性之一是：將傳統上造唯識學作品（例如《二十唯識論》、《攝大乘論釋》等）的世親與傳統上造大乘經論（例如本文討論的《能斷金剛經論釋》）的世親聯繫起來了。⁸⁵ 據此，我們可以進一步研究傳統上被認為是世親所造的大乘經論，例如《十地經論》以及《法華經論》等等，重新檢討其是否與造唯識論的世親有密切的關聯。《十地經論》以及《法華經論》等傳為世親所造的大乘經論，部分由於梵文本、藏文翻譯不存的原因，一向甚少受到歐美學者重視，現在根據《攝大乘論釋》與《能斷金剛經論釋》的密切關聯，我們有較強的理由相信《十地經論》以及《法華經論》也與同一個世親有關。

《攝大乘論釋》與《能斷金剛經論釋》有密切關聯的另一個重要性是：《攝大乘論釋》與《能斷金剛經論》將法身認為是無為的真如，遍滿一切的想法，與如來藏思想，尤其是《寶性論》中關於法身的規定如出一轍，然而這樣的想法在無著的《攝大乘論》中完全看不見。這說明了在無著之後，世親接受了如來藏思想，而嘗試將其引入其唯識思想的系統中。如果這個推論是正確的話，則說明無著與世親的唯識思想之間存在重大的差異。就在

⁸⁵ 這點也是大竹晉（2013）的主要想達成的目標，參見該書序論。

兩人之間，發生了標誌著唯識思想與如來藏思想合流的重大轉折。⁸⁶



⁸⁶ 這也可以說明了為什麼以真諦為代表的唯識流派融合了唯識與如來藏思想。世親本人向如來藏思想的轉向，才是真諦傳譯作品背後的先驅。當然，筆者目前不敢主張世親是最早引入如來藏思想的唯識學者，《入楞伽經》、《大乘莊嚴經論》也是類似的例子。不過筆者要提醒兩點：(1)《入楞伽經》、《大乘莊嚴經論》（特別是有明確如來藏思想的部分）與世親的年代關係值得進一步檢討，兩部文獻現存版本中，可能有部分晚於世親；(2) 必須注意無著的《攝大乘論》完全沒有引入如來藏思想，也不主張法身與真如同義，因此無著與現存《大乘莊嚴經論》的關係值得懷疑。

引用書目 Bibliography

宇井伯壽

1963 《大乘佛典の研究》，東京：岩波書店。

大竹晉

2009 《能斷金剛般若波羅蜜多經論釈他》，東京：大藏出版。

2013 《元魏漢訳ヴァスバンドウ釈経論群の研究》，東京：大藏出版。

勝呂信靜、下川邊季由

2007 《掇大乘論釈（世親造・玄奘訳）》，東京：大藏出版。

大正大学綜合仏教研究所梵語仏典研究会〔編〕

2004 《梵藏漢対照『維摩経』『智光明莊嚴経』》，東京：大正大学出版会。

竹村牧男、大竹晉

2003-2004 《金剛仙論》上、下冊，東京：大藏出版。

高崎直道

1974 《如来蔵思想の形成》，東京：春秋社。

長尾雅人

1978 〈金剛般若経に対する無著の釈偈〉，《中観と唯識》，東京：岩波書店，頁 561-583。

1973（1992 新訂再版） 《大乘佛典：1 般若部經典》，東京：中央公論社。

1982-1987 《攝大乘論：和訳と注解》，東京：講談社。

浜野哲敬

1984 〈『三身入門論』について〉，《印度学仏教学研究

究》64期(32-2),頁162-163。

1985 〈『金光明經・三身分別品』について〉,《印度学
仏教学研究》66期(33-2),頁196-299。

Choong, Yoke-meei.

2012 “The Formula 'Non-A is A' in Vasubandhu’s commentary
on the *Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ*,”
Taiwan Journal of Buddhist Studies (《臺大佛學研究》),
v. 24, pp. 1-59.

Griffiths, Paul J. et al.

1989 *The Realm of Awakening: a Translation and Study of the
Tenth Chapter of Asanga's Mahayanasangraha*. New York:
Oxford University Press.

Harrison, Paul.

1992 “Is the Dharma-kāya the Real ‘Phantom Body’ of the
Buddha?” *Journal of the International Association of
Buddhist Studies*, v. 15, n. 1, pp. 44-94.

Harrison, Paul and Shōgō Watanabe (渡辺章悟)

2006 “Vajracchedikā Prajñāpāramitā.” *In Buddhist Manuscripts
in the Schøyen Collection, vol. III*, Jens Braarvig, Paul
Harrison, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda, and
Lore Sander ed., Oslo: Hermes Academic Publishing, pp.
89-132.

Johnston, E.H. ed.

1950 *Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*,
by *Asaṅga*. Patna: Bihar Research Society, Museum
Buildings.

Keng, Ching (耿晴).

2009 “Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters,” Ph.D. dissertation, Harvard University.

Kim, Jae-gweon (金才權).

2007 “The Term ‘prabhavita’ in Yogācāra Texts, with special reference to the *Madhyāntavibhāgaṭīkā*,” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* (《印度學佛教學研究》), v. 110 (55-2), pp. 75-78 (L).

Lamotte, Étienne.

1935 *Samdhinirmocana sutra, l'explication des mystères: texte tibétain édité et traduit par Étienne Lamotte*. Louvain: Bureaux du recueil Bibliothèque de l'Université.

1973 *La somme du Grand Véhicule d'Asanga (Mahāyānasamgraha)*. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain Institut orientaliste.

Lévi, Sylvain.

1907 *Mahāyāna-Sūtralamkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Paris : H. Champion.

Makransky, John J.

1997 *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany: State University of New York Press.

Nagao, Gajin (長尾雅人).

1964 *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: a Buddhist Philosophical Treatise*. Tōkyō: Suzuki Research Foundation.

Nguyen, Cuong Tu

1990 “Sthiramati’s Interpretation of Buddhology and Soteriology,” Ph.D. dissertation, Harvard University.

Schmithausen, Lambert

1969 *Der Nirvana-Abschnitt in der Viniscayasamgrahani der Yogacarabhumih*. Wien: Böhlau.

Schopen, Gregory

1989 “The Manuscript of the Vajracchedik Found at Gilgit.”
In *Studies in The Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*, L. O. Gómez and J. A. Silk ed.,
Ann Arbor: Centers for South and Southeast Asia, pp. 89-139.

Tucci, Giuseppe

1956 *Minor Buddhist Texts*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.



The Dharma-body as the Disclosure of Thusness: On the Characterization of the Dharma-body in the *Nengduan jingang banruo boluomi jing shi*

Keng, Ching *

Abstract

This paper begins with a brief review of the different characterizations of the dharma-body (*dharma-kāya*) given by Asaṅga and by Vasubandhu. In his *Mahāyānasamgraha*, Asaṅga tends to treat the dharma-body as conditioned, but in the *Mahāyānasamgrahabhāṣya*, Vasubandhu redefines the dharma-body as unconditioned. In particular, Vasubandhu deliberately adopts the rare Sanskrit term *prabhāvita* to depict the change from the undisclosed state of the dharma-body to the disclosed state, at the moment when one becomes a Buddha.

This paper then shows that the *Nengduan jingang banruo boluomi jing shi* (Taishō No. 1513) follows the definition of the dharma-body and the employment of *prabhāvita* of the *Mahāyānasamgrahabhāṣya*. Both texts treat the dharma-body as identical with Thusness (*tathatā*), and to this extent, both texts agree with the *Ratnagoṭravibhāga*, which is often regarded as the pinnacle of Indian Tathāgatagarbha thought. Given this identity, the *Nengduan jingang banruo boluomi jing shi*

* Assistant Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University

claims that saints of various stages correspond to various degrees of the disclosure of Thusness, with the Buddha being the complete disclosure.

Compared with the silence of the *Mahāyānasamgrahabhāṣya* regarding the relation between the dharma-body and the Buddha's wisdom (*buddha-jñāna*), the *Nengduan jingang banruo boluomi jing shi* goes further, to claim that the nature of the dharma-body is identical with that wisdom. Moreover, given that the dharma-body is permanent (*nitya*), the Buddha's wisdom must also be permanent. Such wisdom is devoid of any conceptualization, and hence without any "marks." The reason why this wisdom is not disclosed in ordinary sentient beings is because it is concealed by conceptualized thinking.

Finally, based on the striking similarities between the *Mahāyānasamgrahabhāṣya* and the *Nengduan jingang banruo boluomi jing shi*, this paper argues that both texts were composed by Vasubandhu. The latter text is a better-developed form of the former, in the sense that it reveals Vasubandhu's efforts to incorporate Tathāgatagarbha thought into his Yogācāra system.

Keywords: *Nengduan jingang banruo boluomi jing shi*,
Mahāyānasamgrahabhāṣya, Vasubandhu, dharma-body,
prabhāvita