

# 《金剛經》的「即非」之辯 ——日本學界對「即非論理」的論考與爭議

郭瓊瑤\*

## 摘要

「如來說 A，即非 A，是名 A」——《金剛經》這種看似詭辯的命題，鈴木大拙名之為「即非論理」(1944 年)，認為它是特殊的東洋論理，為一超越論理的論理，並且結合禪學加以闡揚，在日本佛教學界蔚為風潮。

只是，五十年後，日本學界對此說法重新提出不同的看法。1991 年，谷口富士夫首先提出對鈴木學說的批評，但接著立川武藏、末木文美士、竹橋太、定方晟等學者也紛紛表示自己的看法；所發表的論文就收錄於阿部慈園在 1999 年編集的《金剛般若經の思想の研究》當中。這些文章全都直接就《金剛經》的「即非論理」來詮解，雖然學者之間有彼此的批評與爭議，但正可見出其多向度的思考。筆者以為將這些論考介紹給華文佛教界，可以激發大家對《金剛經》作更多層面的理解與思索。

關鍵字：金剛經 金剛般若經 即非論理

---

\* 南華大學外文系



# 《金剛經》的「即非」之辯 ——日本學界對「即非論理」的論考與爭議

郭瓊瑤

## 壹 前言

《金剛般若波羅蜜經》(Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra, 以下簡稱為《金剛經》) 這部膾炙人口的佛教經典, 歷經多次的漢譯・註解以及多國語文的翻譯・研究, 在佛教般若經典中, 廣為閱讀的程度可能僅次於《般若心經》。五千四百多字的《金剛經》其最大特色可說為「如來說 A, 即非 A, 是名 A」的語言形式, 全經出現約三十次之多。<sup>1</sup>如「佛說般若波羅蜜則非般若波羅蜜, 是名般若波羅蜜」、「莊嚴佛土者則非莊嚴, 是名莊嚴」等等。

表面上, 這種「A 即非 A」的語句, 就其表述而言, 是違背亞里斯多德所謂的同一律的; 很明顯地, 也與我們的常識相扞格。但著名的禪學大師鈴木大拙稱此種表達形式為「即非論理」(「即非の論理」)(1944 年), 認為它不依循形式邏輯的基本法則, 而是一種東洋的特殊論理, 鈴木此說也似乎成為經常被引用、論說的經典名句。

在現代華文佛教圈中, 《金剛經》的白話講說、註解雖然很多, 但多偏向對一般大眾的佛法傳播。直接從鳩摩羅什的漢譯對《金剛經》做「發揮式」的解說, 幾乎不見有梵文原典的對照、研究。<sup>2</sup>直至 1996 年, 許洋主老師主持的「如實佛學研究室」(台北) 編著《新譯梵文佛

<sup>1</sup> 參見文末【附錄一】

<sup>2</sup> 參見文末【附錄二】



典》：《金剛般若波羅蜜多經》<sup>3</sup>，總算看到《金剛經》的梵文佛典的中文譯註。但因本部叢書將重心放在文獻收集、基礎譯註上，有關「即非論理」的研究未見進行。

同年，吳汝鈞教授在《金剛經哲學的通俗詮釋》的〈自序〉中<sup>4</sup>，提及現代學術界對《金剛經》的研究還是很不足夠，並認為無論是西方或日本的《金剛經》研究，「基本上都是文獻學的進路，雖然解決了不少文字上的問題，但對《金剛經》的哲學，特別是它的思想方式，未有足夠的留意，更遑論發揮了」。

但就筆者所知，日本學界在《金剛經》研究上，除了所謂文獻學的進路外，在思想探討方面，其實一直都有陸續的發表，這從阿部慈園在1999年編集的《金剛般若經の思想的研究》<sup>5</sup>即可得知。本書書末〈付篇〉，標題為：《金剛經》研究文獻目錄，從中可以知道過去五

<sup>3</sup> 許洋主（1996 主編）《新譯梵文佛典：金剛般若波羅蜜多經》。台北，如實佛學研究室。

<sup>4</sup> 吳汝鈞（1996）《金剛經哲學的通俗詮釋》。台灣商務。

<sup>5</sup> 阿部慈園（1999 編集）。《金剛般若經の思想的研究》。春秋社。  
（以下五篇文章收錄於阿部書中第2部。由於這些文章在收入書中之前，大都再就原作做一些增補。因此，本文直接自書中引用資料，最末的頁數標示是指阿部書中的頁碼）

1 定方 晟〈《金剛般若經》のパラドックス〉（錄自定方晟著《空と無我》講談社現代新書。1990）pp.95-105

2 谷口 富士夫〈『金剛般若經』における言語と対象〉（錄自《仏教学》30，1991）pp.139-157

3 立川 武蔵〈『金剛般若經』に見られる「即非の論理」批判〉（錄自《印度学仏教学研究》41-2，1993）pp.107-112

4 末木 文美士〈「即非の論理」再考〉（錄自《禅文化研究所紀要》〈第20号〉，1994）pp.113-138

5 竹橋 太〈『金剛般若經』における法と想について〉（錄自《大谷大学大学院研究紀要》第9号，1992。題名有稍作修改）pp.159-174



十年間，多數的日文及西文有關《金剛經》研究的著書、譯本、論文等。<sup>6</sup>然後又於其中選錄三十多篇以日文書寫的、與思想題材有關的論文而為本書。尤其是書中第 2 部，標題為〈有關「即非論理」的解釋〉，共有谷口富士夫、立川武藏、末木文美士、竹橋太、定方晟五位學者教授的文章，這些文章全都直接就《金剛經》的「即非論理」來詮解，雖然學者之間有彼此的批評與爭議，但正可見出其多向度的思考。筆者以為透過這些論考，可以幫助我們對《金剛經》作更多層面的思索與理解，頗值得介紹給華文佛教界。

## 貳 日本佛教學界歷來對「即非論理」的論考及爭議議題

所謂「即非論理」為鈴木大拙在 1944 年，於《金剛經の禪》一書中首次提出。<sup>7</sup>起初，鈴木將《金剛經》的「即非論理」定式化為：「說 A 是 A，即 A 不是 A；因此 A 是 A」。典型例句為「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」（鳩摩羅什 漢譯）

（*prajñāpāramitā tathāgatena bhāṣitā saivāpāramitā tathāgatena bhāṣitā / tenocyate prajñāpāramitā*）<sup>8</sup>（13-a.）。但因最初與最末一行內容重複，未免煩瑣，故後來再簡化為「A 不是 A，因此是 A」的固定形式。綜合鈴木大拙的說法，簡單來說，有以下兩點值得注意：

1 在定式化的「A 不是 A，因此是 A」的句子中，「A」可以用任何語詞代入。山啦、花啦、生死等均可。

<sup>6</sup> 本文以下提及的日文文獻資料皆直接譯為中文，不再一一註明。

<sup>7</sup> [鈴木 2001 新裝版：15-24]

<sup>8</sup> 這段話用比較現代語譯的方式可直譯為：

如來說：如來所說的完全的智慧，就是非完全的智慧；因此被稱為完全的智慧。



2 般若即非的論理是靈性的論理，要想體得這個道理，必須要有超越的經驗。<sup>9</sup>

鈴木之後，對「即非論理」作種種解釋的，大多依鈴木所說加以發揮。就中，以秋月龍岷及增田英男的說法最為洗鍊。<sup>10</sup>

1991年，谷口富士夫<sup>11</sup>發表〈《金剛般若經》中的言語和對象〉一文。以其初生之犢的態勢提出對鈴木大拙說法的種種批評。他強調《金剛經》的「即非論理」重點不在談存在論的「空」；而是從實踐的面向，談初發心的修行者應實踐佛陀教說的意涵。

不過，谷口的指導教授——以研究《中論》及〈曼荼羅〉馳名的立川武藏<sup>12</sup>，隨後在1993年發表〈《金剛般若經》「即非論理」的批判〉一文。雖是針對鈴木大拙所說提出異見，但他仍指出《金剛經》的「A 即非 A」的否定表達，與《中論》的立場是一貫的，兩者均依循佛教論理的法則；換言之，也都是「空」思想的言語表達。這篇文章等於間接反駁自己學生的看法。

1994年，以研究日本佛教史見長的末木文美士教授<sup>13</sup>則在《禪文化研究所紀要》（第20號）中，以一篇長文〈「即非論理」再考〉加

<sup>9</sup> [末木 1994：114]

<sup>10</sup> [谷口 1991：142]

<sup>11</sup> 谷口氏現為私立名古屋女子大學副教授，當時剛以《《現觀莊嚴論》中的「現觀」》取得國立名古屋大學博士學位。

<sup>12</sup> 立川氏為筆者的指導教授，原為國立名古屋大學教授，後來轉任國立民族學博物館教授。2004年退休後，再任職私立愛知學院大學教授迄今。著作豐富，有“*The Structure of the World in Udayana's Realism*”（1981）、《曼荼羅の神々》（1987）、《中論の思想》（1994）、“*Mother-Goddesses in Kathmandu*, Adroit Publishers”（2003）等三十餘本專書著作。

<sup>13</sup> 末木氏於1995年取得國立東京大學博士學位，1996年轉任東京大學教授。著有《日本佛教史》（1992）、《平安初期佛教思想》（1995）、《鎌倉佛教形



入討論。他對於谷口指出「即非論理」的實踐性格，頗為認同。但他還指出「空」的兩面性；以及透過對各個章節的分析，指出《金剛經》中，有適用、也有不適用「即非論理」場面，由此也可看出《金剛經》的成立階段問題等。

1999 年，阿部慈園在編集《金剛般若經の思想的研究》一書之際，還收錄了竹橋太與定方晟之前有關《金剛經》研究的文章。而兩位教授也趁此機會，在文末附錄文中，針對「即非論理」提出異於上述的說法。

以下本文透過三個主要論題，介紹這幾位學者的論文內容及爭議之點。

(一)「說 A 即非 A，是名 A」中的三個「A」所指相同嗎？

鈴木大拙將「即非論理」定式化為「A 即非 A，因此是 A」，而且依他的講法，A 可用任何事物代入。當然三個「A」所指相同，這種講法其實也是華文佛教界、日本佛教學界的一般傳統看法。

但〔谷口 1991〕則提出三個 A 所指均不同。首先，他指出邏輯上所謂〈四個概念的誤謬〉來表達言語的多義容易造成論理的錯誤。亦即，定言三段論法的各命題由大概念(P)、小概念(S)、中概念(M)所組成。在大前提和小前提中，M(中概念)會出現兩次，而倘若兩個 M 以不同意義來使用，則稱為〈四個概念的誤謬〉。舉例來說：(大前提)亞理士多德是人。(小前提)「人」是漢字。(結論)亞理士多德是漢字。從這個例子當然很容易見出邏輯上的誤謬。

但有些佛教經典往往運用洗鍊的表達，將對象和言語的區別曖昧

---

成論》(1998)、《近代日本思想・再考》(2004)等。



化，而達到修辭的效果。乍看之下是不合理的文句，一旦注意到其言語的多義性，則又非不合理；《金剛經》就是這樣看似「矛盾」的經典。為了解明這種「矛盾」，谷口先從般若經典的特色談起。八世紀以後頗受重視的一部般若經基本論書的《現觀莊嚴論》，就是站在這種立場來解釋般若經構造的，認為般若經是說修行階梯的經典。主流的般若經是如此，那旁流的《金剛般若經》也可能做這種解釋。

因此，他強調與其說般若經典群最主要在說「空」，不如說這些經典主要在談「修行階梯」——新發意菩薩經過長久的修行而不退轉，最後到達最高境地的修行階梯。所謂「即非論理」的表達不是深遠之「空」的教說；而是與初心修行者密切相關的實踐之教。

順著這種思惟，接著谷口提出「即非之文」的三個 A 所指均不同。首先，谷口不用「即非論理」一詞，而改稱「即非之文」<sup>14</sup>。接著，對於鈴木所稱定式句「A 不是 A，因此是 A」，認為它少了梵文的“ucyate.....iti”，亦即羅什譯的「是名」，因而不夠充分；應該寫做「A 不是 A，因此叫做 A」。

為何要這樣強調？如果只說「A 是 A」，那不過是同一律的表示，兩個「A」都是指對象；但若說「A 叫做 A」，則前一個「A」指對象，後一個「A」則指 A 這個語詞。換句話說，「即非之文」的第 3 的「A」只是個名稱，而非此名稱所指的對象。至於名稱所指的對象則是第 1 的 A。在此，「A 不是 A，因此叫做 A」的三個「A」就可用「A1」「A2」「A3」加以區別。「A1」是指對象，「A3」則指語詞本身。

<sup>14</sup> 雖然谷口不願用「即非論理」一辭，但本文為求文脈統一，大都仍以「即非論理」統貫全文。



那「A1」和「A2」又是什麼關係呢？兩者都是指對象，也都會冠上「如來說」(tathāgatena bhāṣitā)。<sup>15</sup>甚至連「A3」都會冠上「如來說」。不過，經過考察結果，谷口認為「A3」實際沒和「如來說」直接結合。

至於「A1」、「A2」雖都冠上「如來說」，但兩者的意義是不同的。「如來說」和「非 A2」的結合，出現頻率是最高的。「非 A2」都用加上否定辭“a- ( )”的複合詞來顯示，故為「A1 不是 A2」的意思，這是對命題全體的否定。

但「A1」的情形，「如來說」並沒有修飾全命題，它只和「A1 相結合」，故為「如來說的 A1」。綜上所述，用比較完整的講法，「即非之文」應為：如來說：「如來說的 A1 不是 A2」；因此，如來叫做 A3。

最後，在文章的最末——〈四 中間者的菩薩〉一節中，則解釋「即非之文」中三個不同的 A 所表示的意義。

凡夫透過修行乃至成佛，這是大乘佛教實踐論的典型說法。但這也僅止於「大乘」佛教，並非佛教所有的教派都是如此認為。甚至可以說大多數的學派是不承認凡夫成佛的可能性的。即使大乘佛教，也不認為成佛是容易的一件事。

谷口說凡夫與佛的關係不是矛盾關係，而是對立關係。矛盾關係沒有中間者的存在；但對立關係則有之。比如 x 和 y 這對立關係的兩項，其中間者是可以有程度的差別的——比較靠近 x 的中間者，或比較靠近 y 的中間者。而這些中間者由於不是 x 或 y 本身，所以可以說「不是 x」，也可以說「不是 y」。但比較靠近 x 的中間者，較之於比較靠近 y 的中間者則更接近「不是 y」那邊。同樣的，凡夫與佛之間不管是「凡夫不是佛」或「佛不是凡夫」，這都不是矛盾關係，而是對立

<sup>15</sup> 梵文出現 13 例；羅什漢譯則多簡略之，只有 5 例。



關係；兩者之間有中間修行者——亦即「菩薩」的存在。

當凡夫與佛之間設定修行階梯時，對修行者而言的問題是：以凡夫為出發點與以佛為終點的路程中，自己的位置在何處？越是長遠的路程，這樣的定位越是重要。換言之，凡夫與佛的中間者之間，比較接近凡夫、比較接近佛、或兩者之間，是可有種種程度區別的。「比較接近凡夫者」也就是「離佛較遠者」。如果我們考慮到《金剛經》的教化對象，那「離佛較遠者」也就是「向菩薩乘者」。他們雖然號稱菩薩，但與不退轉或一生補處菩薩比起來，他們更接近凡夫。換句話說，他們較傾向「不是佛」這一邊。

前面提到的「即非之文」中的“A1”，它的前頭還接了個「如來說」；換句話說，“A1”可以視為是比較接近佛那一端的。這點從〔資料十二〕更可明白看出。

yā tathāgatasya ksāntipāramitā saivāpāramitā / (14-e)

忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。（羅什譯）

梵文句中雖然沒有「如來說」，但用 tathāgata（如來）的屬格來修飾“A1”（ksāntipāramitā）。另一方面，“A2”也沒有「如來說」加以修飾，所以“A2”應該是指不屬於佛那一端的吧。而這裡的「不屬於佛那一端的」應是指較為靠近凡夫的菩薩。因此，在本例中的「A1不是A2」，意為「屬於佛那一端的A，相異於較接近凡夫的A」。至於「A1被稱為〈A3〉」的意義；已如前文所考察。

只是，光是這樣，那不過是客觀事實的敘述。接著，我們還要來看「因此」（tena）這個字。為什麼在「A1不是A2」與「A1被稱為〈A3〉」之間，是用「因此」，而非「但是」來銜接呢？如果這兩個命題是表客觀事實的話，那應該是用表逆接的「但是」才是，怎麼反



而用順接的「因此」呢？谷口認為理由是：此「即非之文」並不在敘述客觀的事實，而是一種勸誘實踐的教說。

雖說「比較接近凡夫」，但菩薩是一種「向佛性」的存在。因此當他愈是強烈自覺與佛的差異，他就會愈努力的往佛的方向靠近。而想要往佛的方向靠近，就得依佛的勸說，實踐應當實踐的；依佛的勸說，戒掉應當戒的行為。而佛所說的事物與菩薩所想的，就宗教的意義而言，即使有所差異，菩薩除了去實踐、或戒掉自己所想像的事物之外，別無其他方法。此外，就佛的方面而言，也只能透過與菩薩共通的語言，別無其他的說法途徑了。

像這樣，佛對菩薩說種種法——應實踐或應戒改的事情。而佛所說的言語的意義與菩薩一向依據的語言知識所思考的事情並不全然一致。因而，菩薩在自覺自己的行為與佛的行為有異的同時，依照自己的理解，自己的能力來實行佛的教說。唯有這樣，才是近佛之道。另外，就佛而言，正因自己的說法與弟子所想不同，為了將弟子的水準提升，只好持續說法。此時，佛和弟子之間交流的手段只有靠言語了。即使佛所說法「不是」弟子所理解的，兩者之間仍須有共通項為前提。

總之，「即非之文」中的「因此」絕非客觀事實的顯示，而是站在佛的立場，表示佛不斷要為弟子說法的必然性。即非之文不是站在弟子的立場，而是站在佛的立場，這可從它是一部「經」這箇中類也得以推知。而且，即非之文當中一再出現的「如來說」，正也表明這是站在佛的立場，不是嗎？

正因為佛知道「如來說 A1，不是比較靠近凡夫的菩薩的 A2」，為了提升弟子的水準，故以表示 A2 的言語相共通的 A3，持續來說 A1。綜上所說，



「A 不是 A，因此叫做 A」的意涵是在顯示如來的勸誘實踐的教說，句中的三個 A，所指依序為：

(A1)屬於靠近佛那一端的人，或對象

(A2)比較接近凡夫端的人，或對象

(A3)表示以上兩者的言詞或名稱

因此，「即非之文」完整來說，為

如來說：「如來說的〔接近佛那一端的〕A，不是〔接近凡夫那一端的〕A」；因此，如來叫做“A”。

如果 A 是「般若波羅蜜」的話，那依谷口的解釋就是：

如來說：「如來說的〔接近佛那一端的〕般若波羅蜜不是〔接近凡夫那一端的〕般若波羅蜜」；因此，如來叫做“般若波羅蜜”。

總之，所謂「即非論理」並非從存在論，來談客觀的事實；而是從實踐面，顯示站在佛的立場來說法的必然性。其中的意涵，有勸誘修行者應信賴並實踐佛的教導。

末木教授對谷口指出「即非之文」的實踐性格，頗為認同<sup>16</sup>。但將谷口有關「即非之文」，再稍做改變，成為：

如來說：「如來說的 A，不是〔凡夫執以為固定的・實體的〕A」；因此，如來叫做“A”。

因此，「即非論理」的目的，就如谷口所說，在說 A1 和 A2 的不同，然後要將 A2 導向 A1。

「即非論理」在谷口、立川、末木的連續討論之後，1999 年當阿部慈園編集《金剛般若經の思想的研究》之際，又有定方晟<sup>17</sup>、

<sup>16</sup> 參照〔末木 1994：53〕



竹橋太<sup>18</sup>兩位學者也在被收錄的文末，針對「即非論理」提出自己的解釋。

〔竹橋 1999〕在〈補註——關於「即非之文」〉中，首先對於般若經典的性格，提出自己的看法。他說般若經典（特別是小品系）在和說一切有部阿毘達磨的交涉上，扮演一定程度的角色。而之所以成為問題乃在於它們對於釋尊的聖教所做的解釋。這不是一個部派和經典之間有什麼問題；或者說般若經典是不是直接就是批評部派佛教等這種層次的問題，而是更普遍的，有關經典解釋的問題。也就是說，我們凡夫是如何理解經典，或者說是如何理解世界的。而且，這種理解方式正是苦的原因所在，這是般若經典乃至大乘經典一貫的主張。

從這觀點來看《金剛經》「即非之文」，「所謂 A 不是 A」中的「所謂 A」是指凡夫之想的 A，因此說「不是 A」。而「所謂 A」則表示「被認為是這樣的存在」、「被執著的事物」之意。但凡夫把它當作是「是 A」，這是迷妄的；認為世界是存有，這是迷妄的。因此用「不是 A」來否定這種想法。在這個認知之上，則 A「為如來所說」這才得以承認。順著這種理解，將「即非之文」所說的主題一一加以檢視，更可看出這番意思。很明顯的，這些主題都是從教義的理解來看問題的。

接著，他結合「即非之文」而說《中論》的旨意。他說《中論》到第 23 章為止，在各種教義的理解上，提出重要的主題，顯示「所謂 A 不是 A」的道理。在第 24 章中，則透過緣起——亦即假說，來成立一切法（=世界=佛法）。最後，在第 25 章以下三章，將佛所說的「覺」與「迷」的法，當作佛的教說來引用，這正表示「因此，如來叫做 A」。

<sup>17</sup> 定方晟當時為東海大學文學部教授。著有《印度宇宙誌》（1985）、《空與無我》（1990）、《憎惡的宗教》（2005）等書。

<sup>18</sup> 竹橋太現為真宗大谷派教學研究所研究員。



至於龍樹是不是知道「即非之文」，配合它而造出《中論》，這其實不成問題。因為佛道本身的構造可以用相同的型態來理解。也就是說，當龍樹談及對教義理解的批判時，也就指出凡夫的迷妄所在。在「即非之文」中所要彰顯的旨趣是我人認為實存的客觀世界絕非此世界的表現根底；世界本身要先退下，世界才得以被表現。

此外，1999年，定方晟教授也在〈《金剛般若經》的逆說〉（《空與無我》，1990）一文的〈付記1〉裏，直接對谷口及末木提出反論。他說「A不是A」中的兩個A如果是相異的概念，那就不叫「逆說（paradox）」<sup>19</sup>。末木等人想將《金剛經》的「逆說」還原為極端常識的理解，恐非對《金剛經》的真正理解。

他認為《金剛經》的意圖在於說明：言語不可以實體視之。但要用言語來說明這個道理，卻又不容易。所以，《金剛經》的作者直覺想到的是「A不是A」這樣的表達。當然，這兩個A指的是同一事物；而且可以用任何語詞代入。

然後，他也就「般若波羅蜜」的例子質疑末木，而說末木將第二個「波羅蜜」解為「凡夫執以為固定的・實體的波羅蜜」。果真如此，那梵文原文為何不加如「凡夫所說（bālaprthagjanair bhāṣitā）」這樣的語詞呢？最後，他也對「即非論理」之文提出解釋：

「A不是A，亦即A沒有實體；如來為了弁明此理，因此，沒有謬誤地說A。」

（二）「即非論理」是超越論理的論理嗎？

〔立川1993〕在文章的一開頭就先道出結論。他站在批評的立

<sup>19</sup> 〔吳汝鈞1996：11〕譯作「詭辭」。



場，反對鈴木大拙所說：「即非論理」不遵循、或者說超越佛教形式論理學的基本法則，為一特殊的論理。立川教授認為《金剛經》「即非論理」與《中論》的立場一貫，仍符合佛教形式論理學的基本法則，不是什麼特殊的論理。<sup>20</sup>鈴木大拙的解釋之所以有問題，是出在他對否定詞“-a”的解釋的緣故。“-a”（「非 A」）乍看好像是「不是 A」的意思。但《金剛經》的「非 A」跟《中論》一樣，還有一個意思是「非存在的 A」。因此，「般若波羅蜜，就不是般若波羅蜜」這樣的翻譯是錯誤的。

接著，立川教授舉出五個型態不同的例文來證明自己的說法。首先，他舉出例 1：

「如來說**智慧的完成**，即**非智慧的完成**，因此叫做**智慧的完成**。」  
(13-a.)

(羅什譯：佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。)

這是典型的「佛說 A，即非 A，是名 A」的例子。點出在「A 即非 A」的命題中，如果論議領域為一切事物，「非 A」是 A 的補集合的話，這個命題的意思則為：「如果某 X 屬於 A 的話，則 X 也屬於 non A。」。倘若這就是《金剛經》所要說的道理，那就符合鈴木大拙所謂的：此經不依循形式邏輯的基本法則，或者說它具有一種超越的論理。但若論議領域為一切事物，所謂「非 A」是 A 以外的事物的話，那例

---

<sup>20</sup> 立川教授在〔阿部慈園 1999：112〕的〔追記〕中補充說：一切的言語皆在空性中止滅，如果空性的體驗得以為真實的話，那空性自然有可能超越論理了。不過本論只處理《金剛經》的「A 即非 A，因此叫做 A」的論理表達，不觸及空性的體驗問題。



1 的命題則應為「般若波羅蜜即般若波羅蜜以外的事物，如花、石、貓、狗等等」，但這恐怕不是《金剛經》的旨意。所以，我們得再尋求其他的解釋。

立川教授特別著眼於「A 即非 A」中「非 A」的梵文語法。他指出《金剛經》中出現約 30 次的逆說句，都用複合詞中含有否定詞“a-”；而非用否定命題的“na”的方式來表達否定的意思。<sup>21</sup>當使用「非（）」的時候，一般而言，我們會認為論議的領域是全宇宙。但《金剛經》在言及“a-（）”這種複合語時，其論議領域卻大多不是指全宇宙。以例 1 來說，論議領域並非「全宇宙」，而是「智慧的完成（般若波羅蜜）」。因此，否定辭“a-（）”在例 1 當中，全宇宙並不是論議領域「智慧的完成」的補集合；而是說在「智慧的完成」這一論議領域當中的有關「智慧完成」的存在方式或樣態。

接著，再舉例 2，否定辭“a-（）”的意義機能在例 2 中更為明顯。

例 2 語譯：**存在之想(bhūtasamjñā)即非存在之想**

(abhūtasamjñā)，因此如來說**存在之想**。(14-a)

(羅什譯：世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。)

「存在」為“bhūta”之譯詞，羅什的漢譯作「實」；“abhūta”則

<sup>21</sup> 郭案：梵文裡頭，否定有兩種，一為名詞的否定，一為命題的否定。命題的否定是用否定詞“na”，以「(na)」的方式呈現。「名詞的否定」則以否定辭“a-（）”冠在“A”之前來表示，如 buddhadharma（佛法）的否定辭為 abuddhadharma（非-佛法），這也就是所謂的「名詞的否定」。《金剛經》的「即非論理」用的就是「名詞的否定」，直譯為「“A”就是“非 A”，是名 A」。

鳩摩羅什的譯句其實可以讀為「說“A”即“非 A”，是名 A」的。但諸家漢譯、註解以來都是以「說 A，“即非” A」來讀解的。換言之，歷來的說法為：〈A≠A〉；而梵文的直譯為(A=∼A)。及至現代白話則轉為「說 A，“就不是” A」。無論古代漢譯或現代白話都將此句讀成「說 A “不是” A」(A≠A)。



應作「非實」。但 “abhūtasamjñā” 的 a 是否定 “bhūta”，而非否定 “bhūtasamjñā”，故 “abhūtasamjñā” 譯為「非想」，則有疏略之誤。而且，“bhūta” 是「存在」之意，加上 “samjñā”，就是「存在之想」。羅什譯作「實相」（真實之想），似乎別有用心。至於 “abhūta” 則意指「不存在的東西」。藏譯作「'du śes ma mchis pa」（非存在之想）；中亞本則作 “asamjñā”，譯為「思いのないこと」<sup>22</sup>。另外，如以下例 3 中所見，鳩摩羅什將 “asamjñā” 譯為「非想」。

例 3 缺乏「因此，被稱為（是名）」的不完全句。

dharmasamjñā dharmasamjñeti Subhūte asamjñāisā Tathāgatena bhāṣitā. tenocyate dharmasamjñeti. (31-b)

語譯：這些菩薩大士不起「法想」（dharmasamjñā），也不起「非法之想」（adharmasamjñā）。須菩提！他們不起「想」（samjñā），也不起「非〔存在之〕想」（asamjñā）。(31-b)<sup>23</sup>

這裡所謂的「法想」（漢譯：「法相」），梵文為 “dharmasamjñā”，意指「關於法的想念」。而此處的「法」指的是「世界的構成要素」；至於 “adharmasamjñā” 雖然在 “dharma-samjñā” 之前冠上 “a”，表示「非」意。但它既不是指「法想以外的事物」，也不是指「關於非法的想念」。這裡的「非」是「法」的限定詞，指的是「不存在的事物」。

這個例句中，「法」被區分為「實在的事物」與「不存在的事物」，兩者為補集合式的存在。而這樣的論法在《中論》裏經常可見。但《中

<sup>22</sup> [中村：144]

<sup>23</sup> 羅什譯：「須菩提！發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見解，不生法相。須菩提！所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」



論》卻不見有「如來說...即非.....，是名...」形式的論句。

此外，在這個例句中的“saṃjñā”（想）意指「實在之想」，a-saṃjñā(非想)則指「非存在之想」。這與前例的 bhūta- saṃjñā(存在之想)、abhūta- saṃjñā(非存在之想)同樣的意思。

和例3有同樣構造的命題，而且也例1及例2具有逆說的典型者為以下的例4。

例 4 ātma bhāva ātmabhāva iti Bhagavann abhāva sa Tathāgatena ;

語譯：自體（ātma bhāva）並不是「存在（bhāva，有體）」，也不是「非存在（abhāva，無體）」。<sup>24</sup>因此，說是自體。（10-c）<sup>24</sup>

這個命題當中，可以將之形式化為「x 不是 A，也不是非 A。故說為 x」。而 A 和非 A 的總和；亦即存在的領域以及非存在的領域的和則為一切的領域。自體因為不屬於存在或非存在的任何一方，故為「空」（非存在者），而以「自體」一詞來表示，這是例4的主張。將不實存的東西以言語來表示，換言之，用記號的堆積來成立世界，這是空思想的根本。

雖然，這裡不說「自體即非自體，故名自體」，但結果其實是一樣的。因為說自體「既非存在也非非存在」，那也就等於「非自體」，也是「非存在」了。如此一來，《金剛經》特有的逆說構造「A 即非 A，故說為 A」也可用「A 不存在，故說為 A」來表示。事實上，這種表達方式也常出現在《金剛經》，如以下例5所見。

---

<sup>24</sup> 羅什譯：「佛說非身，是名大身。」



例 5 na hi sa bhagavan kaścīd dharmo yo 'rhan nāma | tenocyate  
'rhann iti |

語譯：沒有所謂「阿羅漢」這個事物 (dharma)，因此名為「阿羅漢」。<sup>25</sup>

例 5 這一命題，可以將之形式化為「A 不存在，故名為 A」。這話怎麼說呢？倘若某 X 在日常語言的次元中被當作是「A」；但在究竟的立場，換言之，也就是空的立場，那這個 X 則不存在。但所謂空的立場，並非什麼活動都沒有。正因為某 X 不存在，它才得有言語、有活動，這是《金剛經》、《中論》的一貫立場。

所謂「存在」，就空的立場而言，是不許有任何的活動。一旦說它「存在」，反而不容許變化，也不能擁有與他者的關係。所以才說，正因為某 X 不存在，透過言語而說它是「A」。

像這樣，《金剛經》的逆說方式「說 A 即非 A，故名為 A」也就是「A 是非存在，故以言語表述說它為 A」的意思。所謂「A 即非 A」意指「被認為是 A 而存在的東西，實際上卻是非存在的」；而不是說「A 是 A 以外的東西」，因此，說《金剛經》的論理為「特殊的論理」這種想法完全沒有必要。

(三) 《金剛經》中，有適用、也有不適用「即非論理」的概念

末木文美士教授在 1994 年發表〈「即非論理」再考〉之長文。第 1 節中，首先簡單介紹幾位學者對「即非論理」的解釋。第 2、3 節，則對《金剛經》的第三節構造進行分析，以及提出第三節以後的問題

---

<sup>25</sup> 羅什譯：「實無有法名阿羅漢」



點。第4節，則以〈從「即非論理」談到禪〉作為結尾。

首先，末木教授認為，幾位學者均只就《金剛經》有關〈即非論理〉的論句來作論述，未必能掌握整體的文脈。他認為從經典自身來看，《金剛經》中所有的概念並不全適用〈即非論理〉，也有使用〈即非論理〉以外的論法的。所以，他要進一步探討經典的每個文脈，作更詳細的分析。但在此之前，要先簡單談談本經的成立，但《金剛經》的成立有否早於《八千頌般若》，這仍是未確定的，必要之時仍要援用《八千頌》。此外，經典本身又有成立階段的問題。較早提出《金剛經》二分說的松本文三郎認為《金剛經》的古層到第16c節為止；後來，長尾雅人則以為到13a節就可算是本經的結束；梶芳光運仍延續松本的說法。

末木進一步將《金剛經》分為經典自身的內容以及勸說受持經典兩大部分。而後者像是經典的「外框」構造。然後又將「外框」構造分為三大部分。第一部份有6、8節；第二部份有11-16c節；第三部份有21b-24節。「外框」部分與《金剛經》的成立史是否有關尚待檢討，但前人的研究都將11-16c節當作《金剛經》的古層，因而末木對《金剛經》的考察就以包含第二「外框」部份在內的經典的前半部為主。

〈第2-1節〉中，說明《金剛經》的構造。首先舉出《金剛經》第二節的長老須菩提的問題：「世尊！善男子、善女人！已經朝著菩薩之道前進的人應該如何安住（sthātvya）？如何實踐（pratipattavya）？如何訓練此心（cittam pragrahītvayam）？」<sup>26</sup>，接著將《金剛經》第三

<sup>26</sup>（羅什漢譯如下：）「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」



節的回答整理為下列四個要項。<sup>27</sup>

- a 菩薩當引導一切眾生入涅槃（parinirvāpayitavya）。
- b 即使將無數眾生導入涅槃，實際沒有任何眾生入涅槃（na kaścit sattvaḥ parinirvāpito bhavati）。
- c 因此，如有眾生這樣的觀念，就不叫菩薩。（此句羅什譯缺）
- d 進而，若有自我的觀念、眾生的觀念、命的觀念、個我的觀念，就不應叫做菩薩。

末木教授並指出《八千頌般若經》有一節和這段很像(文略)，但和《金剛經》不同為：

- b 不僅否定「入涅槃的人」，也否定「引導入涅槃的人」。
- c 另外，還舉出一項否定的理由，即事物的本性為「幻之本性」的緣故。

繼續在〈第 2-2 節〉中，對上述的構造，進行非常詳細的分析。一開始，他指出在上述一連串的文脈中，逆說出現在 b 句，b 句不能說就是「即非論理」的論句型態；但可以改寫為「即使將眾生導入涅槃，也不是將眾生導入涅槃」；甚至，還可換為「(菩薩) 將眾生導入涅槃，即非將眾生導入涅槃」。因而，可以把它當作是「A 即非『說 A，

---

<sup>27</sup>（羅什漢譯如下：）佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心：所有一切眾生之類—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，我皆令人無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」



即非 A』的」的構造。這一節中，雖然沒有「因此，是 A」的句子，但就論理構造而言，仍可歸為「即非論理」一類。

只是，它與「即非論理」不同之處有二：

第一、在「即非論理」中，「A」是名詞，不是句子。

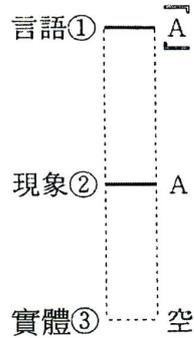
第二、嚴格說來，這裡並沒有否定「導入涅槃」這個行為；而是否定「被導入涅槃的眾生」。《八千頌》的相似文中，更是明白可見此意。

至此，末木教授做出一個小結論。亦即主體的菩薩與對象的眾生即使都被否定，行為卻不否定。第四節的「布施」也是同樣情形。因此說：除了少數例外，基本上，「即非論理」都適用那些應該積極實踐和予以肯定的對象，如般若、布施，善法等等。這一點和鈴木大拙所說，「A」可以代入任何名詞，是不同的。此外末木認為在解釋「即非論理」的眾人當中，只有谷口指出「即非論理」的實踐性格，這個見解他認為蠻適切的。

但「引導眾生入涅槃，即非引導眾生入涅槃」（亦即「A 不是 A」）是怎麼回事呢？這得先來看 c，因為 b 的理由在於 c 之故。而 c 鋪陳則為 d。c 是講「菩薩沒有所謂眾生的觀念」，因此說，「（菩薩）引導眾生入涅槃，即非引導眾生入涅槃」。「觀念」（*saṃjñā*）相當五蘊的「想」，將所感受的對象當作對象而把握其表象，既而將之概念化。因此，跟認識有關的概念在《金剛經》的第六節與「執著」相結合。就實踐論而言，「沒有觀念」則「沒有執著」。



接著，再來看《八千頌》所說，「事物的本性」為「幻之本性」；「幻之本性」可說即是「空」；「空」即緣起、無實體。它和言語的關係可以下圖來做表示：



通常，我們會認為現象②的根底有一實體③，依實體來確定言語①的意義。如說「眾生」，就認為有一對應「眾生」這一語詞的實體，由此而生觀念、執著；「空」即在說實體是不存在的。「入涅槃的人」、「導人入涅槃的人」這些實體都是不存在的。這時，言語的意義就會產生流動、不確定。一向視為確定的事物，其言語的意義實際沒這麼確定吧！當我們讓言語與意義之間的關係產生流動時，也許更高次元的世界會開展而來吧！此際，「即非論理」就會產生非說不可的必然性。講到此處，末木提及谷口對「即非論理」之文的解釋是適切的。然後他再稍作改變，而為：

如來說：「如來說的 A，不是〔凡夫執以為固定的・實體的〕A」；因此，如來叫做“A”。

因此，「即非論理」的目的，就如谷口所說，在說 A1 和 A2 的不同，然後要將 A2 導向 A1。



再回到第三節。雖然此處否定「〔被導入的〕眾生」的觀念；但「眾生」本身並沒有被解體、被化為無。《八千頌》中，甚至還說：「菩薩對眾生要生起母親、父親、兒子、女兒乃至自己本身的觀念（*ātma-saṃjñā*），且要努力救度他們」，連「觀念」本身都不否定。這樣想來，第三節的「引導眾生入涅槃，實際沒有任何眾生入涅槃」，再加上「因此（叫做）引導眾生」，那就符合「即非論理」的形式。

說到這裡，末木覺得此處會產生一個問題，那就是言語的問題。《金剛經》給人的感覺是言語斷絕才是究竟的立場，如說「法尚應捨，何況非法」（引文省略）。超脫言語的究極的立場，《八千頌》等經中，經常稱為「空」。

接著，末木提出「空」的兩面性。用前面的圖來解釋，第一種「空」的解釋為：在日常執著的情形下，本來是「空」的現象 A②的根底，認為有一實體③，然後加以執著。說這實體為無，即所謂「空」。至於第二種解釋的「空」是：用“A”這個言語表示「A」這個對象。如果停留在這次元，那就是日常執著的立場；但若超越它，那就到達「空」這樣的實體境地。

而以上所說的兩個方向正好相反。把「空」當作實體之無；或承認「空」是一種實體的存在；乃至說「空」是「非有非無」。像這樣，「空」具有完全向「有」，或完全向「無」的兩義性、曖昧性。而且，即使往「有」的方向前進，也未必全都成為「有」，因為它一直都有化為無的危機。相反的，往「無」的方向前進，也會被「有」的影子所付隨。因為「空」在本質上，具有這樣的曖昧、不安性的緣故。後面的佛身論問題也同樣呈現這樣的兩面性。



雖然，《金剛經》在說「即非論理」時，大多強調「不是 A」的否定面。但已如上述，用第三節的例子來說，它還有個前提是「菩薩當引導一切眾生入涅槃」。而後文也將談到，本經所示的實踐絕非躁進可得，要透過傳統所說四向四果的修行階段，這是《金剛經》也承認的。因而末木教授認為「即非論理」絕不是抽象的、任何概念均可代入的論理；而是在運用既存的實踐體系的框架的同時，讓原先的固定性產生流動，進向更高次元的世界，它是一種具有實踐的指向性的表達形式。

針對《金剛經》的第三節構造進行詳細的長文分析後，接下來則就《金剛經》的第四節至十六節——所謂本經前半部，對一些問題點作簡單的探討。比如：布施、三十二相、功德的集積、四果、大身（佛身）等的主題。總之，從這些探討中，可見有使用「即非論理」的場面與不使用「即非論理」的場面。有使用的場面，多半在本經之前就已確立的概念、實踐相關的，為了要賦予新的意義，因而使用「即非論理」。相反的，不使用的場面，如第三節裏的「自我、眾生、命、個我」，這些是要徹底否定的概念。

### 參 華文佛教圈對「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜」的註解或解說

日本佛教學界對「即非論理」的論考與爭議已如上述，那華文佛教圈又如何呢？雖然本文主題在論日本佛教學界對「即非論理」的論考與爭議，但畢竟我們身處華人世界，現代華文佛教圈做如何的思維，想必是大家自然會浮現的疑問與關心。因此，以下就來搜尋這段思索的軌跡，看看同樣是「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜」這一段文，華文佛教圈會做出什麼樣的注說？



但由於《金剛經》在中國的歷史源遠流長，古今註解無數，以下只列出一些現代較為台灣佛教界所熟知的法師或居士學者的注說。而且，所擷取的部分也僅是解說文中的關鍵片段而已。茲列舉如下（內文詳見〔附錄二〕）：

- 1 江味農《金剛經講義》（華藏淨宗學會，1940）pp.36-38
- 2 竺摩《金剛般若波羅蜜經講話》（1970 初版；1991 佛光重排 6 版）p.100
- 3 印順《般若經講記》（正聞，1971；2000 新版一刷）p.76
- 4 演培《金剛般若波羅密經講記》（1978 初版；天華，1987）pp.159-160
- 5 道源《金剛經講錄》（1987 初版；天華，1987）pp.236-238
- 6 南懷瑾《金剛經說什麼》（老古，1992）pp.226-233
- 7 柳絮《金剛經今註今譯》（1986 初版；1993 慧炬 3 版）pp.60-61
- 8 沈家楨《金剛經的研究》（慧炬 1991；大乘精舍、佛陀教育基金會，1994）
- 9 聖印《妙行無住六度行——金剛經講話》（圓明，1993）pp.371-375
- 10 吳汝鈞《金剛經哲學的通俗詮釋》（台灣商務，1996）pp.8-11 & pp.63-68
- 11 許洋主等編著《新譯梵文佛典—金剛般若波羅蜜經》（如實佛學研究室，1996）p.231
- 12 程恭讓《金剛經》（佛光，1996）pp.55-56
- 13 釋智諭《金剛般若波羅蜜經講記》（西蓮淨苑，1997）p.



- 14 徐興無《新譯金剛經》(三民, 1997) p.69
- 15 聖嚴《金剛經講記》(法鼓文化, 1997) pp.26-56
- 16 星雲《金剛經講話》(佛光, 1998) pp.230
- 17 普獻《金剛經大義》(中觀佛學會, 2001) pp.183-185
- 18 智崇居士(梁乃崇)《金剛經現代直解》(圓覺文教基金會, 2005) p.80

此處,我要再一次強調,以上所列各家注說只針對「佛說般若波羅蜜,即非般若波羅蜜,是名般若波羅蜜」一段文。事實上,經文的理解本應著眼《金剛經》的整體思想來考究,而不應僅拘泥些許的字句,就要強做全盤式的理解;而且,注說者往往在其他類似的「即非句」中反而有更多的發揮。本文所舉只盼一窺各家註解的大槪所在。

以下將各種注說歸類為四種類型(有些注說不限於一種):

a) 強調般若波羅蜜為離相(江味農),只是個假名(普獻、星雲),為了破除眾生的虛妄執著才說這個到彼岸之般若法門(程恭讓)。何以「說般若波羅蜜,即非般若波羅蜜」?這兩句話是一立一破;前一句是立,後一句是破,其目的就是要行者不可執相(聖印)。沒有般若可得故,說非般若(印順、演培);大智慧是般若,大智慧不要外求,外求即非般若(南懷謹)。

b) 從二諦或三諦來解說(道源、智諭):

依世俗諦說般若,依真諦說非般若。立假名是為假諦。說即非般若,是為空諦。即假即空為『是名般若波羅蜜』,是為中道第一義諦。

c) 從體、相、用來解說(柳絮):

簡單說,「即非」乃就「性體」言;「是名」乃就「稱性起用」言。



菩薩上求佛道，應當具足「體、相、用」三德，才是「應無所住而生其心」的旨趣所在。

d) 以三段論法來解說（竺摩、吳汝鈞、聖嚴）：

這類型以吳汝鈞、聖嚴的闡述最為詳細，但參考日本學者的痕跡也較明顯。

尤其吳汝鈞教授的〈金剛經哲學的通俗詮釋〉可能是最詳盡，也最具思辨性的解說；簡單說，佛說般若波羅蜜，正也；即非般若波羅蜜，反也；是名般若波羅蜜，合也。正、反、合來說即非詭辭的三個步驟，表示它具有辯證性格。

## 肆 結語

「如來說 A，即非 A，是名 A」——《金剛經》這種看似詭辯的命題，在鈴木大拙將之名為「即非論理」，並且結合禪學加以闡揚，在日本佛教學界蔚為一時風潮。

只是，五十年後，谷口富士夫對鈴木大拙的說法提出批評。谷口不說「即非論理」，而說「即非之句」。因為他認為《金剛經》重點不在談「空」之邏輯；而是從實踐面，顯示站在佛的立場來說法的必然性。順著這種思惟，指出《金剛經》的「即非之句」「A 不是 A，因此叫做 A」的三個 A，所指依序為：(A1)屬於靠近佛那一端的人，或對象。(A2)比較接近凡夫端的人，或對象。(A3)表示以上兩者的言詞或名稱。因此，如果 A 是「般若波羅蜜」的話，那依谷口的解釋就是：如來說：「如來說的〔接近佛那一端的〕般若波羅蜜不是〔接近凡夫那一端的〕般若波羅蜜」；因此，如來叫做「般若波羅蜜」。



但立川武藏則指出《金剛經》的「A 即非 A」的否定表達，仍是一種論理，這種論理與《中論》的立場一貫，仍然符合形式論理學的基本法則，而不是什麼特殊的論理。他指出鈴木大拙的解釋之所以有問題，是出在他對否定詞“-a”的解釋的緣故。《金剛經》中出現約 30 次的逆說句，都用複合詞中含有否定詞“-a”；而非用否定命題的“na”的方式來表達否定的意思。“-a”（「非 A」）乍看好像是「不是 A」的意思，但《金剛經》的「非 A」跟《中論》一樣，還有一個意思是「非存在的 A」。因此，「般若波羅蜜，就不是般若波羅蜜」這樣的翻譯是錯誤的。應該說是「般若波羅蜜，就是非存在的般若波羅蜜」。除此之外，立川教授還舉出其他四個命題來證明自己的說法。

末木文美士教授則以長文企圖將包含「即非論理」在內的整個《金剛經》的內容、及本經的成立問題作全面的探討。末木對於谷口指出「即非論理」的實踐性格，頗為認同。但他也指出〔空〕的兩面性。以及透過對各個章節的分析，指出《金剛經》中，有適用、也有不適用「即非論理」的概念，由此也可看出《金剛經》涉及的成立階段的問題等。

〔竹橋 1999〕從這觀點來看《金剛經》「即非之文」，「所謂 A 不是 A」中的「所謂 A」是指凡夫之想的 A，因此說「不是 A」。而「所謂 A」則表示「被認為是這樣的存在」、「被執著的事物」之意。但凡夫把它當作是「是 A」，這是迷妄的；認為世界是存有，這是迷妄的。因此用「不是 A」來否定這種想法。在這個認知之上，則 A「為如來所說」這才得以承認。

末木的論文發表之後，定方晟教授也提出對谷口及末木的反論。他認為《金剛經》的意圖在於說明：言語不可以實體視之。但要用言語來說明這個道理，卻又不容易。所以，《金剛經》的作者直覺想到的



是「A 不是 A」這樣的表達吧！當然，這兩個 A 指的是同一事物；而且可以用任何語詞代入。最後，他也對「即非論理」之文提出解釋：「A 不是 A，亦即 A 沒有實體；如來為了辯明此理，因此，沒有謬誤地說 A」

《金剛般若經》不愧是一部偉大的佛教經典。在異文化的國土中，不斷有人對相同的課題抱持高度關心；在綿互的時間長流中，激發人們的思辯，做出多元迥異的詮釋。「即非」論理或「即非」之文的意義恐怕仍會在未來激盪出更多的詮解與交辯，這或許正是《金剛經》的魅力所在。



【附錄一：《金剛經》梵文資料】

a 以下所引例文與〔谷口 1991〕的附錄資料大致相同。梵文羅馬字體乃依孔茲（Conze.Edward）的校訂本。

b 《金剛經》原本本無分段，據傳梁昭明太子將之段分為 32，後世多遵循之。孔茲的校訂本也是採此分段方式，且進而加以分節。

c 為了凸顯主題所在，筆者在引用例句的下方畫線，主題通常出現例句的開頭；後方斜體部分則為否定詞。

一 yā sā Bhagavan lakṣanasampat Tathāgatena bhāṣitā saivālakṣanasampat. (5)如來所說身相，即非身相。

二 yo 'sau Bhagavan puṇyaskandhas Tathāgatena bhāṣitaḥ, askandhaḥ sa Tathāgatena bhāṣitaḥ . tasmāt tathāgato bhāṣate puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha iti (8) 是福德即非福德性，是故如來說福德多。」

三 buddhadharmā buddhadharmā iti Subhūte 'buddhadharmāś caiva te Tathāgatena bhāṣitaḥ tenocyante buddhadharmā iti (8) 須菩提！所謂佛法者，即非佛法。

四 kṣetravyūhāḥ kṣetravyūhā iti Subhūte 'vyūhāś te Tathāgatena bhāṣitaḥ . tenocyante kṣetravyūhā iti (10-b) 莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。

五 ātmabhāva ātmabhāva iti Bhagavann abhāvaḥ sa Tathāgatena bhāṣitaḥ .tenocyata ātmabhāva iti . (10-c) 佛說非身，是名大身。

六 yaiva subhūte prajñāpāramitā Tathāgatena bhāṣitā saivāpāramitā Tathāgatena bhāṣitā tenocyate prajñāpāramiteti . (13-a.) 須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。

七 yat tad Bhagavan prthivīrajas Tathāgatena bhāṣitam arajas tad



Bhagavaṃs Tathāgatena bhāṣitam . tenocyate pṛthivīraja iti . (13-c) 須菩提！諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。

八 yo 'py asau lokadhātus Tathāgatena bhāṣito 'dhātuḥ sa Tathāgatena bhāṣitaḥ . tenocyate lokadhātur iti . (13-c) 如來說：世界，非世界，是名世界。

九 yāni hi tāni Bhagavan dvātrimśanmahāpuruṣalakṣaṇāni Tathāgatena bhāṣitāny alakṣaṇāni tāni Bhagavaṃs Tathāgatena bhāṣitāni tenocyante dvātrimśanmahāpuruṣalakṣaṇānīti . (13-d) 如來說：三十二相即是非相，是名三十二相。

十 yā caiṣā Bhagavan bhūtasamjñā saivābhūtasamjñā . tasmāt Tathāgato bhāṣate bhūtasamjñā bhūtasamjñeti. (14-a) 是實相者，則是非相，是故如來說名實相。

十一 paramapāramiteyaṃ Subhūte Tathāgatena bhāṣitā yad utāpāramitā . yāṃ ca Subhūte Tathāgataḥ paramapāramitāṃ bhāṣate, tām aparimāṇāpi Buddhā Bhagavanto bhāṣante, tenocyate paramapāramiteti. (14-d) 須菩提！如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。

十二 yā Tathāgatasya kṣāntipāramitā saivāpāramitā. (14-e) 忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。

十三 yā caiṣā Subhūte sattvasamjñā saivāsamjñā . ya evaṃ te sarvasattvās Tathāgatena bhāṣitās ta evāsattvāḥ. (14-f) 如來說一切諸相，即是非相；又說一切眾生，則非眾生。

十四 sarvadharmā iti Subhūte adharmās tathāgatena bhāṣitā. tasmād ucyante sarvadharmā Buddhadharmā iti. (17-d) 須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。



十五 yo 'sau Bhagavaṃs Tathāgatena puruso bhāṣita upetakāyo mahākāya ity akāyah, sa Bhagavaṃs Tathāgatena bhāṣitaḥ tenocyata upetakāya iti.

(17-e) 須菩提言：「世尊！如來說：人身長大，則為非大身，是名大身。」

十六 sattvāḥ sattvā itī Subhūte asattvās te Tathāgatena bhāṣitās tenocyate sattvā itī . tenocyante sattvā itī. (17-f) (羅什譯缺)

十七 kṣetravyūhāḥ kṣetravyūhā itī Subhūte 'vyūhās te Tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyante kṣetravyūhā itī. (17-g) 如來說：莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。

十八 cittadhārā cittadhāreti Subhūte adhāraiṣā Tathāgatena bhāṣit. tenocyate cittadhāreti. (18-b.) 如來說：諸心皆為非心，是名為心。

十九 puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha itī Subhūte askandhaḥ sa Tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate puṇyaskandha itī. (19) (羅什譯缺)

二十 . rūpakāyapariniṣpattī rūpakāyapariniṣpattir itī Bhagavan apariniṣpattir eṣā Tathāgatena bhāṣitā tenocyate rūpakāyapariniṣpattir itī. (20-a) 如來說：具足色身，即非具足色身，

是名具足色身。」

二十一 yaiṣā Bhagavaṃl lakṣanasampat Tathāgatena bhāṣitālakṣanasampad eṣā Tathāgatena bhāṣitā tenocyate lakṣanasampad itī. (20-b) 如來說：諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

二十二 sattvāḥ sattvā itī Subhūte sarve te Subhūte asattvās Tathāgatena bhāṣitaḥ tenocyante sattvā itī. (21-b) (羅什譯缺) 須菩提！眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」



二十三 kuśalā dharmāḥ kuśalā dharmā iti Subhūte adharmas caiva te Tathāgatena bhāṣitāḥ

tenocyante kuśalā dharmā iti. (23) 須菩提！所言善法者，如來說非善法，是名善法。

二十四 ātmaḥ ityagrāha ityagrāha eṣa Tathāgatena bhāṣitāḥ. sa ca bālaprthagjanair udgrhītaḥ. (25) 須菩提！如來說：「有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。」

二十五 bālaprthagjanā iti Subhūte ajanā eva te Tathāgatena bhāṣitāḥ. Tenocyante

bālaprthagjanā iti (25) 須菩提！凡夫者，如來說則非凡夫。

二十六 yo 'sau Bhagavan paramānusamcayas Tathāgatena bhāṣitāḥ asamcayah sa Tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyate paramānusamcaya iti. (30-a) 佛說：微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾。

二十七 yaś ca Tathāgatena bhāṣitas trisāhasramahāsāhasro lokadhātur iti adhātuḥ sa Tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyate trisāhasramahāsāhasro lokadhātur iti. (30-b) 世尊！如來所說三千大千世界，則非世界，是名世界。

二十八 yaś caiva piṇḍagrāhas Tathāgatena bhāṣitāḥ agrāhaḥ sa Tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyate piṇḍagrāha iti. (30-b) 如來說：一合相，則非一合相，是名一合相。

二十九 yā sā Bhagavann ātmaḥ ityagrāha ityagrāha eṣa Tathāgatena bhāṣitāḥ. sa ca bālaprthagjanair udgrhītaḥ. (25) 須菩提！如來說：「有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。」

三十 yaś caiva piṇḍagrāhas Tathāgatena bhāṣitāḥ agrāhaḥ sa Tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyate piṇḍagrāha iti. (30-b) 如來說：一合相，則非一合相，是名一合相。

三十一 yā sā Bhagavann ātmaḥ ityagrāha ityagrāha eṣa Tathāgatena bhāṣitāḥ. sa ca bālaprthagjanair udgrhītaḥ. (25) 須菩提！如來說：「有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。」

三十二 yaś caiva piṇḍagrāhas Tathāgatena bhāṣitāḥ agrāhaḥ sa Tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyate piṇḍagrāha iti. (30-b) 如來說：一合相，則非一合相，是名一合相。

三十三 yaś caiva piṇḍagrāhas Tathāgatena bhāṣitāḥ agrāhaḥ sa Tathāgatena bhāṣitāḥ. tenocyate piṇḍagrāha iti. (30-b) 如來說：一合相，則非一合相，是名一合相。



三十 dharmasaṃjñā dharmasaṃjñeti Subhūte asaṃjñāṣā Tathāgatena bhāṣitā. tenocyate dharmasaṃjñeti. (31-b)所言法相者，如來說即非法相，是名法相。



**【附錄二：華文佛教圈對〈佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜〉〈如法受持分第十三〉的註解或解說】**

排序方面，原則上，以出版品的時間先後為依準。部分書籍因重複出版而有不同出版時間，本文盡可能指出最早的出版年。

部分作者（如江味農、徐興無、聖印）只採用「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜」為止；「是名般若波羅蜜」則無語譯或解說。

以下標楷體文字為所引用書中之原文。

1 江味農《金剛經講義》（華藏淨宗學會，1940）pp.36-38

流通本有是名般若波羅蜜一句，為後人所加，大誤。……總之，佛說般若，是如其自證之理智而說，令一切眾生開佛知見耳。聞開佛知見者，令知性本無相，須離相修持，而後可以見性也。故曰般若則非般若。若不明此裡，心中有一般若波羅蜜名字，便取法相，尚得曰奉持般若波羅蜜哉？……總而言之，佛說般若，則非般若。是令領會法法皆般若，不可著般若之名字相。

2 竺摩《金剛般若波羅蜜經講話》（1970 初版；1991 佛光重排 6 版）p.100

這裡所說的波羅蜜，即非波羅蜜，是名波羅蜜，頗有像現在辨證法所說的正、反、合三段論法的意味。佛說般若波羅蜜，正也；即非般若波羅蜜，反也；是名般若波羅蜜，合也——或即同否定的否定。

3 印順《般若經講記》（正聞，1971；2000 新版一刷）p.76

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的法，必有名義二



者。名是能詮，義是所詮。但名能詮義，而名不能親得義的自性，不過世俗共許的符號。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。名不離意而不即是義，義不離名而非即是名；有名有義的法，法實不在名中，不在義中，不在名義之間，也不離名義，世俗幻有而沒有自性可得。佛說金剛般若，如取相為如何如何，早就不是了！這是隨順世俗，以名句文身為表示而已！法門名稱如此，全經的文句也如此，應這樣去受持奉行！

4 演培《金剛般若波羅密經講記》（1978 初版；天華，1987）pp.159-160

你聽到這個經名，不要以為有實經名，當知「佛」雖「說般若波羅密」，其實「即非般若波羅密」，但為便利行者的信受奉行，乃於無中強立為名，如以第一義諦而言，所謂離言說相，離名字相，法性本空，哪裡可以取著什麼名字？不過無名之名的假名，是不違於法性空寂義的，所以又不妨說為「是名般若波羅密」。若如言而執實，那就但得般若之名，反而不能得到般若的真義。

5 道源《金剛經講錄》（1987 初版；天華，1987）pp.236-238

為了使大家對這段經文更進一步的了解，先依二諦道理解釋「佛說般若波羅密」，這是按世俗諦說，不能沒有一個假名的安立。「即非般若波羅密」這是按真諦上說的，因緣所生法，無有自性，當體即是空。這不是叫你去依名著相，是叫你去依名修觀想，修般若，用智慧去觀照。這是按真俗諦上說，不過假有其名而已。

若依三諦道理解，「佛說般若波羅密」，只是立個假名是為假諦。「即非般若波羅密」，因緣所生法，當體即是空，是為空諦。即假即空為「是名般若波羅密」，是為中道第一義諦。

6 南懷瑾《金剛經說什麼》（老古，1992）pp.226-233



佛說真正的智慧成就，即非般若波羅蜜；智慧到了極點啊，沒有智慧的境界，那才是真智慧。

因為佛講這個大智慧成就，般若波羅蜜，就是智慧到彼岸，所以有些學佛的人，就天天去求智慧。般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，成佛的那個智慧，不要向外求啊！它並不離開世間的一切。世間法就是佛法，任何學問，任何事情，都是佛法這一點要特別瞭解，千萬不要認為般若波羅蜜有一個特殊的智慧，會一下繃出來開悟，很多人都有這個錯誤的觀念。佛告訴你般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。

7 柳絮 《金剛經今註今譯》(1986 初版；1993 慧炬 3 版) pp.60-61

經文云：「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」簡明一點的說，「即非」乃就「性體」言；「是名」乃就「稱性起用」言。古德說：「未修之時，見山是山，見水是水；修證之時，見山不是山，見水不是水；修成之後，見山仍是山，見水仍是水。」正是此意。為什麼呢？因為，就坐修見性言，則一切皆空，故云「即非般若波羅蜜」；而就稱性起用言，則空而不空，即有假名，故云「是名般若波羅蜜」。所謂佛法不壞一切假名，其義在此。

所以，從深一層次說，釋迦佛為護念付囑諸發心菩薩，當修持般若空慧而證見自性如來之後，皆能稱性起用，皆悉大用無涯，故說「即非、是名」，以明上求佛道，應當具足「體、相、用」三德，才是保任如來而擴充如來境界的意義所在，才是「應無所住而生其心」的旨趣所在。

8 沈家楨《金剛經的研究》(慧炬 1991；大乘精舍、佛陀教育基金會，



1994)

無專門針對此段文的注說。

9 聖印《妙行無住六度行——金剛經講話》(圓明, 1993) pp.371-375

「佛說般若波羅蜜, 即非般若波羅蜜」這兩句話是一立一破; 前一句是立, 後一句是破, 其目的就是要行者不可執相。般若的本意就是要行者遣相, 若又執著這經題名字而不放, 那就是執相了。凡執相者, 即非般若, 既著般若相, 就著了我、人、眾生、壽者相了。……若大家斷除了名字相, 又無法相者, 才是真正的「說般若波羅蜜」。

10 吳汝鈞《金剛經哲學的通俗詮釋》(台灣商務, 1996) pp.8-11 & pp.63-68

首先, 吳教授在書首〔金剛經的思考法〕一章中, 針對〔即非詭辭〕做出說明。

這種即非詭辭的一般的表示式可示如下:

說 X, 即非 X, 是為 X

這表示式由三個命題構成, 每一命題都包含 X, X 可表示任何東西, 但三個 X 的意思都不同。所謂「即非」即是當下否定(immediate negation)的意思。所謂詭辭便發生在這「即非」中。現在讓我們先把 X 的三個意思闡明一下。

a) 第一個 X 是就現象或常識的層面說, 它是被肯定為一種存在狀態, 一種有。但這足以自性的眼光來看, 即是說, X 是被視為其有自性的。既然說自性, 便有執著, 執取 X 的自性也。籠統地說, 這實相當於辯證法的正命題(thesis)。



b) 第二個 X 是就本質或超越的層面說，把 X 視為具有自性的東西。或更確切地說，把 X 視為自性自身。非 X 則指否定 X 的自性；自性被否定，空的真理便當下呈現出來。這相當於辯證法中的反命題(antithesis)。

c) 第三個 X 是就現象與本質的交互融和的觀點說，表示 X 是被肯定的一種存在狀態或有。不過，這種存在狀態是在滲透至空無自性之理後體會出來或建立起來的，它以空理為基礎，故不被執取為具有自性，只是如如地被肯定為一種「妙有」。有是存在，妙是妙空。故妙有是立根於空理的存在。由於它的存在性格被肯定，不是一無所有，故不是虛無主義；由於它立根於無自性的空義，不對任何自性或實體起執，故不是實體論。這是佛教的終極境界。在辯證法來說，這相當於合命題(synthesis)。我們可以進一步以黑格爾的辭彙來說，在 a 階段的瞭解是具體的(concrete)，瞭解事物的具體的現象性相。在 b 階段的瞭解是普遍的(universal)，瞭解事物的普遍性相，這即是無自性空的性格。在 c 階段的瞭解則是既具體而又普遍的，即是說，對事物的具體的與普遍的性相同時把握：具體的性相以普遍的性相為基礎，普遍的性相顯示放具體的性相中。現象的性格即此即是空，空的性格即此即是現象。在這種瞭解下，事物都是一具體的普遍(concrete universal)。

即非詭辭的作用是否定事物的自性，以展示事物的真正的無自性的、空的性格。上面說，「即」有當下的、當體的意思：英文是 right here and now。對於 X 來說，它的自性當下被否定，即顯出它的緣起的、無自性的、空的本性。這是它約真理，是具體而普遍的真理。



我們以正、反、合來說即非詭辭的三個步驟，表示它具有辯證性格。進一步說，這端在「即非」自身所顯示的反的意思。透過這一即非或當下的否定，我們可以看到事物的本質的亦即深一層的面貌、無自性空的面貌。故即非可提高我們對事物的認識層面，由現象的、俗諦的理解以進於真理的、真理的理解。

另外，即非請辭之所以是詭辭(paradox)，在於 x 在 b 階段與在 a、c 階段在表面上有矛盾之故。但由於 x 的所指在三個階段都不同，故這矛盾不是真正的矛盾。

除了書首這節說明之外，在以後針對金剛經各節經文的詮釋中，再度可看到〈佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜〉的一段文的詮解。如下：

這節經文充分表現了真理的弔詭性格。此中有關的話語為：「諸微塵，如來說非微塵。是名微塵。」「如來說世界，非世界。是名世界」、「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相」，這些話語，都不尋常。若用現代術語表述佛陀描畫真理的方法，就是這種「即非的詭辭」(paradox of immediate negation)。表面上看來，這些語句顯然是矛盾的，是違背形式邏輯的規律的，我們怎能說世界，又否定世界，然後又說世界呢？怎能說一件東西，又否定這件東西，然後又肯定這件東西呢？事實上，即非的思考，表面是詭辭，內裏卻含有一種智慧，一種空的智慧。這在《金剛經》來說，可以說是它的特色。

「即非的詭辭」涉及與言或概念的層次問題，而這層次分三部分進行。首先，提出某概念如 P，這概念只是現象的提舉而已，跟著便否定此概念，如非 P，這否定是對 P 的自性否定，



即是否定以自性的立場來看 P，而得 P 的否定；但這非 P 也不可執著，繼而再否定這非 P，隨即顯示一超越 P 及非 P 的更高境界，即超越的 P。

前後三步中的 P，其涵義皆是不同的，三者都處於不同的語言或概念層次，因此，即非邏輯並不表示其在邏輯上有矛盾，無寧是，即非有辯證的意味，因為必須通過反的歷程，否定自性的 P，才能臻於空的 P，最後對 P 才有正確的理解，這實在是一種認識層面的升進歷程，由現象的認識，以達於本質的認識。我們說這三步表示一正反合的辯證的歷程，亦不為過。首先，P 作為一般事物，一般對象的提舉，這是正命題。這一層次的理解，是初步的、常識的，有執著在內，執著事物的自性也。非 P 則表示反命題，這是對 P 的否定，否定它的自性，不以自性的眼光來看事物，而視之為無自性。這一層次的理解是超越的、非常識的。最後仍回到 P，但這與最初的 P 不同，它多了一個否定的因子，否定自性也。這一層的認識還歸於常識，但不對自性起執，而如如地肯定常識的世界。這是合命題，是第一層及第二層的結合。

即非的詭辭不單有認識的涵義(epistemological import)，且有實踐的涵義(practical import)，這主要是就對世界的態度來說。P 表示對世界的肯定，但這肯定有執著在內，執著世界的自性也。非 P 表示對對世界的否定，否定其自性也。第三步的 P 表示最後還是肯定世界，不能捨離，但這肯定是無執著的肯定，真正的肯定。這也是修行者對世界的正確的態度，肯定世界而不執世界。這也是大乘佛教對待世界的態度。……

11 許洋主等編著《新譯梵文佛典：金剛般若波羅蜜經》（如實佛學研



究室,1996) p.231

[語譯:]因為如來說:般若波羅蜜不是般若波羅蜜。所以是般若波羅蜜。

12 程恭讓《金剛經》(佛光,1996) p.55-56

佛說的到彼岸之般若法門就不是真正的到彼岸之般若法門了,只不過為了破除一切眾生的各種虛妄執著才說這個到彼岸之般若法門,所以對它也不應執著,它也只是隨順世俗假名到彼岸之般若法門而已。

13 釋智諭《金剛般若波羅蜜經講記》(西蓮淨苑,1997) pp.

法性空寂,乃第一義諦。於第一義中,無有分別。於第一義中,無生無滅,無修無證,無成不成。要欲奉持,必以世諦。換句話說,實相般若是不可修不可證,不可奉行的。要想起觀行般若,必須借文字般若。而文字般若與觀行般若,皆世諦攝。以如是故,所以須菩提問佛,當何名此經,我等云何奉持?「佛告須菩提,是經名為金剛般若波羅蜜。」

金剛般若波羅蜜,其含義已如前解。以是假名相,汝當奉持。以此文字般若,便於汝起觀行般若也。但是汝起觀行般若時,須是會入法性,心無所住不取於相。因為名相是假,不可執以為實故。汝當如是奉持也。故接著便說,「所以者何?須菩提!佛說般若波羅蜜,則非般若波羅蜜。」

因為法性空寂,無形無相,不可說故。所可說者,皆是假名,而無實義。故曰「佛說般若波羅蜜,則非般若波羅蜜。」

14 徐興無《新譯金剛經》(三民,1997) p.69



「佛說出來的般若波羅蜜，就不是般若波羅蜜。」

15 聖嚴《金剛經講記》(法鼓文化, 1997) pp.26-56

法師指出《金剛經》具有四種思辨型式：

1 正→反→合：這是一種辨證邏輯，先說正面的，再說反面，最後是正、反合起來說。

2 肯定→否定→肯定：這類型與「是→不是→是」相同。

3 假有→非有→真有：這是使用佛學名詞的思辨型式。

4 有→空→中道：這也是使用佛學名詞的思辨型式(非空非有)。

然後又從經文中選了十九條〈說…，即非…，是名…〉的例子。只是這十九個例子，很不巧，沒包含「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜」這一條。但文中有說：「只要瞭解其中一、兩個例子，其他的都可以舉一反三」。

16 星雲《金剛經講話》(佛光, 1998) p.230

佛陀所說的般若波羅蜜，為令眾生迷途知返，離苦得樂，因此立此假名，隨應眾生機緣說法，其實並非有般若可以取著。只因法本無說，心亦無名。

17 普獻《金剛經大義》(中觀佛學會, 2001) p.183-185

佛說般若波羅蜜，並不是真的有個般若波羅蜜，只是一個「假名」而已。……所以，講到般若波羅蜜，你不要去想像有個單獨實在存在的一個般若波羅蜜；如來所說的法，也不是真正有個固定不變的一個什麼被佛陀說出來了、被你抓到了。這只是在無限的時空當中，眾生的心靈上跟佛陀的大悲心結合一起，而有這麼一個說法的現象，並沒有一個真正的實在的一個法被



如來所說。如果有一個實在的法，那怎麼去說？所以說法也是如幻如化。」

18 智崇居士（梁乃崇）《金剛經現代直解》（圓覺文教基金會，2005）  
p.80

佛就告訴須菩提：「這部經的經名是《金剛般若波羅蜜》，要用這個經名來奉持。為什麼呢？因為佛說金剛般若波羅蜜經，即非金剛般若波羅蜜經」，所以無論佛說什麼，都是要等於「非什麼」，他特別補充這一點。



**【參考文獻】**

- 阿部慈園（1999 編集）。《金剛般若經の思想的研究》。春秋社。
- 中村元・紀野一義(1960 譯註)。《般若心經・金剛般若經》。岩波文庫。
- 鈴木大拙（2001 新裝版）。《金剛經の禪/ 禪への道》。鈴木大拙禪選集 4。春秋社。
- 吳汝鈞（1996）《金剛經哲學的通俗詮釋》。台灣商務。
- 長尾雅人（1973 譯註）《大乘佛典 1 般若部經典《金剛般若經》》。中央公論社。
- 許洋主（1996 主編）《新譯梵文佛典》——《金剛般若波羅蜜多經》。台北：如實佛學研究室。
- 林光明（1995 編註）《金剛經譯本集成》。迦陵。



The Inspiration of Japanese Debate/Discussion of  
“The Logic of Immediate Negation” in  
Vajraccheika-Prajaparamita-Sutra to Chinese  
Buddhist Researchers

Chiung-Yao Kuo\*

Abstract

The proposition, “‘A is not not-A, but is named A,’ said Tathagatha,” is a paradoxical phrase. D.T. Suzuki names it “the logic of immediate negation” (1994). He states that it is a kind of special logic in East Asia, which means the logic of trans-logic at the meantime. He interprets it as being united with the Zen Buddhism, which has become a famous doctrine in Japan. However, in the five decades since D.T. Suzuki, the Buddhist studies in Japan have reinterpreted the doctrine. H. Taniguchi first criticized Suzuki’s opinion in 1991. Then, M.Tachikawa, H. Sueki, Takehashi F, A.Sadakata and others have expressed their ideas one after the other. They sometimes even argued with each other. The arguments, in fact, reflect their diversified thinking. All these discussions are collected in *The Ideological Study on Diamond Sutra*, edited by Jion Abe in 1999. I think we can understand more about “‘A is not not-A, but is named A” by studying the discussions these scholars have engaged in.

---

\* Dept. of Foreign Languages and Literatures, Nanhua University



As such, the purpose of this paper is to introduce these Japanese discussions to Chinese Buddhist researchers.

**Keyword :** Diamond Sutra, Vajraccheikā-prajñāpāramitā-sūtra, paradoxical phrases

