法鼓文理學院佛教學系碩士論文

意義的生成初探—以江味農《金剛經講義》為例

A Preliminary Study on the Processing of Meanings of Text,

Using "A Note of the Diamond Sutra" by Jiang Wei Nong

as an Illustrating Example.

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

指導教授：謝清俊博士

研 究 生：李慧萍撰

中 華 民 國 一〇五 年 六 月

意義的生成初探—以江味農《金剛經講義》為例

摘　　要

本論文研究主題屬於人文資訊學領域。人文資訊學始於對人的關懷，是從整個人類文明的發展，去探討資訊科技對人的影響。人文資訊學的研究，首先要看到人文研究的核心；然後，從人文的角度去思考，理解人文的需求，找出新的方法論，作為電腦處理意義的理論架構，從而能將古往今來人文學者所理解的豐富文化資產和見解，建構在電腦中，形成有系統的知識本體，以期幫助人類文明走向另一個新的境界。

本論文從人文領域最關懷的主題之一「意義和理解」的理論下手，到跨入電腦處理意義的探究，嘗試用質的研究法，從讀者（筆者）對《金剛經講義》的理解過程，找出意義的生成形式，以作為意義的生成研究及發展意義處理系統的一個參考，並提供人文學者從另一個角度和觀點去思考文獻的意義。以下概要說明本論文的各章重點。

第一章緒論。說明論文的研究背景與研究動機、研究目的與研究的問題、研究範圍、研究方法及研究流程。

第二章文獻探討及附錄一、二。整理佛學、文獻學、釋義學、符號學、語言學及資訊科技等文獻對意義及理解的探討，作為本研究的理論基礎。

第三章《金剛經講義》的理解與意義的生成形式及附錄三至七。應用第二章整理的理論和方法，來理解《金剛經講義》，及找出四類意義的生成形式：科判、名相釋義（名相的分類、名相的多義）、情境指涉（意義單位間的關連、文句間的關連）、聯想（互文、文義思考問答）和相關的內容標誌。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第四章輔助讀經系統雛型的介面構想與系統實作示範及附錄八。說明對系統介面的需求及在系統雛型上的實作。筆者構想的輔助讀經系統雛型，是一個人機共構的開放式系統，在讀者介面設計的智慧光閱讀小幫手工具，則是將第三章找到的意義的生成形式，設計成內容架構、字詞釋義、互為文本、情境指涉及文義思考等五個理解意義的方式。希望讀者在研讀佛典時，可以藉由閱讀小幫手的協助，對佛典產生更深入的理解。

第五章結論及後續研究。總結前述，並提出後續研究的方向。

本研究對意義的生成，在理論和實務上作了初步的實踐：意義的生成研究理論的建構、從文本中找到一些意義的生成形式及可表達意義和情境的內容標誌，並作為意義有關的超聯繫；利用科判節點劃分意義單位及建置文本意義的基本知識結構；將各種超聯繫作有系統的整理，理出超聯繫的層次結構和種類，以便日後數位化時，系統可以有效的管理和利用超聯繫；與資訊專家合作開發輔助讀經系統雛型及易用的使用介面，完成研究範圍內的意義處理和檢索。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

希冀未來有更多的研究者能投入漢語文獻意義的生成及情境表達的研究，並與資訊專家合作發展人機共構系統，設計出一個易用的使用介面，讓人文學者可以很方便的將對意義的理解及真知灼見，表達給電腦知道。相信不久的將來，電腦將可匯集大量的人文知識，成為一種嶄新形式的人工智能。

關鍵字：多義、意義的生成、意義的理解、情境、意義單位、知識本體、內容標誌、人機共構系統

A Preliminary Study on the Processing of Meanings of Text, Using "A Note of the Diamond Sutra" by Jiang Wei Nong as an Illustrating Example.

ABSTRACT

This thesis is a study in Humanity Informatics, a discipline considering humankind and the influence of informatics thereupon from the perspective of human civilization in its entirety. Research in this field identifies central issues in the humanities, understands what are needed, and proposes new methodologies for computers to process meanings. In this way, an abundance of cultural assets - as well as how they have been understood and elaborated by humanities scholars through the ages - can be built in computers and formed into a systematic ontology, bringing human culture to another horizon.

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

The current study first surveys various theories of “meaning and understanding,” which constitutes one of the most intriguing topics in the humanities, and then explores how the computer processes meanings. Adopting a qualitative approach, this research attempts to identify the contextual forms from which meanings can be derived, with the author’s own understanding of “A Note of the Diamond Sutra” as an illustrating example. These contextual forms are then used to analyze the derivation of meaning in general and to develop a meaning-processing system, which will provide humanities scholars with a new perspective on meanings of text. Below are the summaries of each chapter in this thesis.

Chapter 1: Introduction. The first section in this chapter covers the background of and motivation for the research, while later sections describe the purpose, questions,

scope, and methodology of the research. A flow chart of the research process is provided in the last section.

Chapter 2: Literature review. This chapter (with Appendices I and II) reviews the literature on meaning and understanding from various disciplines, including Buddhism, bibliography, hermeneutics, semiotics, linguistics, and informatics. These discussions will form the theoretical framework of the current study.

Chapter 3: The understanding of "A Note of the Diamond Sutra" and the contextual forms from which meanings can be derived. This chapter (with Appendices III-VII) applies the theories mentioned in Chapter 2 to the understanding of "A Note of the Diamond Sutra" and identifies four contextual forms from which meanings can be derived:

- *Kepan*, which means 'chapter division and outline of a Buddhist sutra'
- Terminology explanation, which involves classification and ambiguity
- Cross-referencing within the same text, including cross-referencing between paragraphs that can each form a unit of meaning on its own and cross-referencing between sentences
- Association, via the intercontextuality among different versions and translations of the same text, or via additional comprehension questions (with answers) designed to facilitate readers' understanding

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Each contextual form has its respective content markup.

Chapter 4: Towards a computer-aided reading system for Buddhist sutras - Conceptualization and implementation of a user interface prototype. This chapter (with Appendix VIII) describes the requirements of a user interface and its implementation as a prototype system. The prototype of this computer-aided reading system for Buddhist sutras is an open human-machine interface, with a specifically designed reading

assistant called “Light of Wisdom” on the reader’s end. Based on the contextual forms of meaning derivation mentioned in Chapter 3, Light of Wisdom provides five features each corresponding to one of the five methods through which meaning can be understood: the outline and structure of a text, terminology explanation, intercontextuality among different versions and translations, contextual reference, and additional comprehension questions with answers. With the help of the reading assistant, readers are able to reach a deeper understanding as they read Buddhist sutras.

Chapter 5: Conclusion and future studies. This chapter concludes the current research and suggests directions for future studies.

This thesis has made theoretical and practical contributions to the research of meaning derivation. We have constructed a theory of meaning derivation, identified multiple contextual forms from which meanings can be derived, and used the content markup that can convey ambiguity and context to make meaningful hyperlinks. We have also used the nodes of *kepan* to divide a text into units of meaning and establish a basic knowledge structure of textual meanings. Different types of hyperlinks have been organized structurally and categorically in a systematic way so that a computer system can manage and utilize them with efficiency when more data are digitalized in the future. The cooperation with information experts has enabled us to design a prototype of a computer-aided reading system for Buddhist literature and develop a user-friendly interface, making it possible to process and index meanings within the research scope of this thesis.

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

It is hoped that there will be more researchers conducting studies on the derivation of meaning and contextual representation in Chinese texts. It is also hoped that researchers can work with information experts on a human-machine system and design a user-friendly interface, with which humanities scholars can effortlessly pass on their

understandings and insights of meanings to computers. We believe that computers in the near future will be able to compile a massive amount of knowledge in the humanities and become a brand new form of artificial intelligence.

Keywords: ambiguity, derivation of meaning, understanding of meaning, context, unit of meaning, ontology, content markup, human-machine system

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

誌　謝

很感恩法鼓山聖嚴師父、僧團和十方信眾的護持。因為有法鼓佛教學院的成立，筆者才有機會進入佛教學院就讀，實現學佛多年的心願，在一個清幽、充滿禪意的環境，專心的學習佛法，研究佛學。在法鼓的修學，可以說是此生中最愉快的一段學習時光。每天睜開雙眼感到的都是幸福與感恩。

佛學院的課程強調解（學問）行（修行）並重。每學期開學前，學校會安排學生進禪堂進行 5-7 天的禪修，之後再開始解門課程的學習，對身心的安住和學習都有很大的幫助。上課期間學生可以選擇清晨或晚上去佛堂禪坐，或去大殿作早晚課。學生的組成，多來自各寺院的法師，和學佛多年的居士，也因為有這樣的因緣，才有機會和不同的善知識學習、從不同的角度了解佛教，並堅定在學佛路上更加精進。

佛學院的課程豐富多元，當初選擇重回大學部念書，想從基礎學起，雖只念了一年就轉考到研究所就讀，很感恩因為有這一年，筆者才有時間把工作多年的身心沉靜下來，安住在佛法的學習和人生的思考，並在惠敏法師、果暉法師、果元法師、法源法師、果肇法師、果慨法師、果理法師、證融法師、常延法師、見弘法師、藍吉富老師、洪振洲老師、方怡蓉老師、金子恭久老師、許明滿老師及林正常老師的教導下，在佛學、禪修、語言和資訊的學習上有了一些成長，並在同學及學長們彼此的關心、照顧下，有信心的繼續走在這條學佛路上。

在研究所念了一年「漢傳佛教組」， 課堂中接觸和使用到學校建置的佛學資訊專案，便興起了想作佛學資訊研究的想法，於是在二年級時轉到「佛學資訊組」，和杜正民老師、洪振洲老師及馬德偉老師學習佛學資訊相關的課程，很感恩這段學習，讓筆者了解數位佛典、學會寫簡單的程式，使用 TEI 標誌文本，作網頁.....等等，對使用資訊工具處理佛教文獻，有了一些基本的能力和認識。

三年級上了謝清俊老師的「人文資訊學」，才開始了解這二個領域的發展和想解決的問題。謝老師十分重視學生的品格、自我思考及讀書的實踐，規定修課同學，上課前要先交預習筆記，課堂中討論同學的提問和解答問題，課後要交課堂筆記和複習筆記，課業雖有些繁重，但經過一年的學習，無形中養成了很好的

DILA　Dharma Drum Institute of Liberal Arts

讀書習慣和思辨能力。也因為老師耐心的教導和啟發，讓筆者對作跨人文和資訊二個領域的研究，產生了濃厚的興趣。於是在學期末向謝老師表達想作這方面的論文，希望老師可以指導。本來老師表示不再收學生了，經筆者多番的懇請，很感恩謝老師最後作了允諾，成就了作這個論文的因緣。

歷經三年，跟隨謝老師學習讀書、作研究的方法、思考、和資訊專家合作、溝通及待人處事的方法，逐漸擴大了筆者的視野和氣度，能從更廣濶的面向去理解資訊帶給我們的影響，並了解未來可以用什麼方式來幫助人文學者在電腦中處理意義。老師不斷的鼓勵筆者找出自己的研究興趣，因為研究是孤獨的，真正成為興趣，路才能走的長久，而且可以創發出人生想作的事。每當作研究遇到瓶頸時，老師總會說：「慢慢走，快快到。紮實的走好每一步，才是到達目的最快的方法。研究成果雖然重要，研究的過程，才是最值得懷念的。」這句話，後來也一直作為筆者作研究時的座右銘。

從人文領域跨到資訊領域，歷經了許多困難和需要學習的事，例如：資訊科技對人文領域的影響，意義的生成研究和處理中文文獻的關連，中國文字的特性及多義的文化背景，東西方認識世界的方式對意義理解的影響、電腦處理意義的侷限性，如何從文本中找出意義的生成形式及設計內容標誌，個人資訊背景不足，無法獨立寫程式發展系統作研究、作個人研究不容易找到資訊專家合作，也不知如何合作和溝通、無經費發展系統、如何畫系統介面圖作為需求提供給資訊專家發展系統.....等。後來在謝老師的引領指導和莊德明及葉健欣二位資訊專家的協助下，歷經努力的學習、理解和溝通，才一一突破，並逐漸擴展了筆者原來的知識領域和思惟模式，完成了這次跨領域的研究。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

感恩指導教授謝清俊老師及老師的妹妹—台大管理學院教授謝清佳老師，給予許多生活上的照顧、學佛經驗的分享和論文上寶貴的建議和指導，讓筆者安住身心，並學會作學問的方法和看到自己做研究的長處和短處，經過不斷的改進、提昇，再繼續往前走。

感恩中央研究院莊德明先生和剎那工坊技術長葉健欣先生，提供許多資訊發展的訊息、系統發展過程的建議及雛型的使用，讓筆者對資訊系統的開發有一些認識和參與。

感恩口試委員：惠敏校長、台大項潔老師、洪振洲老師在筆者論文口試時，給予許多寶貴的建議和鼓勵。

感恩杜正民老師，在課業和論文上的勉勵，並讓筆者學會如實的面對生命。

感恩果鏡法師、果光法師、高明道老師、廖本聖老師、陳英善老師、楊郁文老師、溫宗堃老師、梅靜軒老師、莊國彬老師、鄧偉仁老師、陳清香老師、蔡伯郎老師、蘇南望傑老師、簡淑華老師，在研究所修課期間，帶給筆者許多佛學和修行上的啟發。

感恩佛資組郭捷立學長，在修課期間無私的分享所學，並在作論文期間，給予許多幫助，讓筆者克服了許多學習上的困難，有信心的完成佛資組的學業。

感恩學長：印隆法師、脩化法師、陳佳彌、劉怡琪、柯春玉、葛賢敏、洪佩英、黃文吟、傅玫青、賴玉梅；同學：法可法師、顯知法師、有暨法師、法持法師、見睹法師、法明法師、地寬法師、見寂法師、游麗君、蔡文聰、蘇于真、賴傳喆、董惠珠；學弟：如聞法師、融音法師、張舒芳、陳亭螢，及黃雲龍老師、陳信良先生、林玥彤小姐。還有許多未及列名的師長、同學、學長、學弟妹及朋友，在課業、論文和生活上的幫助，讓筆者順利的完成了這個階段的學習。

尤其感恩父母及家人，多年的支持與陪伴，讓筆者在人生最精華的時候，放下一份安穩的工作，去追尋生命中想作的事，並圓滿了這個心願。

法鼓的點點滴滴，要寫下的回憶和感恩的人事太多。慧萍會永遠帶著一顆知恩、惜福、感恩的心，在學佛和佛學研究的路上，自利利他，繼續加油。

最後，以法鼓山開山紀念館，聖嚴師父寫的〈開山〉，和大家共勉。

「開山的意義：是每個人開自己心中的寶山，就是如何成就智慧、成就慈悲心，來共同為我們的社會、為我們的世界提供和諧、平安、快樂、健康，這個工作是永遠做不完的，只要一天有人出生，就有人心中的山要開，因此這個山是無盡藏，是一個開不完的寶山。」

法鼓文理學院 DFLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

目 次

中文摘要 i
英文摘要 iii
誌 謝 vii
目 次 x
表 次 xiv
圖 次 xv
第一章 緒論 1
第一節 研究背景與研究動機 1
一、研究背景 1
二、研究動機 3
第二節 研究目的與研究的問題 6
一、研究目的 7
二、研究的問題 7
第三節 研究範圍 8
第四節 研究方法 9
第五節 研究流程 11
第二章 文獻探討 12
第一節 意義的生成理論 12
一、哲思：中國的闡道觀與東西方探討存有問題方法上的差異 12
二、佛學中關於意義的生成理論 13
三、中國古文獻中意義的生成架構 14
四、西方的多義理論 15

法鼓文理學院 DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

五、小結 16
第二節　意義的理解方式 18
一、知識的理解 18
二、語意與情境 19
三、讀者的詮釋 22
四、名相的理解 24
五、釋義學循環 26
六、釋義學的理解原則 27
七、小結 29
第三節　佛典意義的理解背景 30
一、佛經翻譯 30
二、佛經音義 31
三、佛經釋義 33
四、小結 36
第四節　資訊科技在意義上的處理 37
一、網路技術與語言學在處理意義方面的發展 37
二、內容標誌與形式標誌的融合 40
三、人文與資訊的跨領域合作 47
四、小結 51
第三章　《金剛經講義》的理解與意義的生成形式 53
第一節　《金剛經講義》的理解 54
第二節　《金剛經講義》意義的生成形式 60
一、科判 61
二、名相釋義 72

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

三、情境指涉 83
四、聯想 98
五、小結 106
第四章　輔助讀經系統雛型的介面構想與系統實作示範 108
第一節　輔助讀經系統雛型的讀者介面構想 108
一、智慧光閱讀小幫手的緣起 108
二、智慧光閱讀小幫手的介面構想 109
第二節　輔助讀經系統雛型的實作示範 123
一、中文文獻處理系統 2.0 雛型 124
二、線上詞語對映系統雛型 134
三、Accelon16 雛型 137
四、小結 146
第五章　結論與後續研究 147
一、結論 147
二、後續研究 155
參考文獻 156
一、佛教藏經或原典文獻 156
二、中文專書 157
三、中文期刊、論文、網路資源 159
四、西文期刊、研究報告 162
附　錄 163
附錄一 江味農的《金剛經講義》簡介 163
附錄二 漢譯佛典的理解背景 166

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

附錄三 《金剛經講義》中《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 字）及與之對應的江味農注釋之 27,902 字的編碼略表‧‧‧‧‧‧‧‧ 181
附錄四《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的段落意義分析‧‧‧ 182
附錄五《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的科判及注釋‧‧‧‧ 188
附錄六《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的名相釋義‧‧‧‧‧‧‧ 231
附錄七《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的文義思考問答‧‧‧ 264
附錄八 應用中文文獻處理系統 2.0 處理意義的示範‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 320

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

表　次

表 3-1 本論文與意義的生成相關的理解方法‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 53

表 3-2 本論文研究範圍內的意義的生成形式及作法說明‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 60

表 3-3 昭明太子科判節點與《金剛經》經文及江味農科判節點對照表‧‧‧ 61

表 3-4 江味農科判節點與《金剛經》經文和江味農注釋對照表‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 64

表 3-5 李慧萍科判和江味農注釋之 27,902 字編碼對照表‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 66

表 3-6《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的名相分類表‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 72

表 3-7「1 證信序」注釋中的名相及李慧萍科判節點對照表‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 73

表 3-8「（癸）三徵釋」注釋中的文義思考問題及李慧萍科判節點對照表‧‧ 105

表 3-9 本研究範圍內與意義有關的超聯繫結構及種類整理表‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 107

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

圖　次

圖 1-1 資訊（作品）創作端與接收端的意義的生成圖‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 6
圖 1-2 本論文的研究流程圖‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 11
圖 2-1 中文文獻處理系統 1.0 示範圖‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 45
圖 2-2 中文文獻處理系統 2.0 示範圖‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 46
圖 2-3 人文與資訊人員合作成長圖之一（謝清俊）‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 48
圖 2-4 人文與資訊人員合作成長圖之二（謝清俊）‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 49
圖 2-5 人文與資訊人員合作成長圖之三（謝清俊）‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 49
圖 3-1 江味農科判與對應的《金剛經》經文關係圖‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧ 63
圖 3-2 昭明太子科判、江味農科判、李慧萍科判與《金剛經》及江味農注釋的關係圖‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧‧

圖 4-11 智慧光閱讀小幫手—互為文本 1 圖 116
圖 4-12 智慧光閱讀小幫手—互為文本 2 圖 117
圖 4-13 智慧光閱讀小幫手—互為文本 3 圖 117
圖 4-14 智慧光閱讀小幫手—互為文本 4 圖 118
圖 4-15 智慧光閱讀小幫手—互為文本 5 圖 119
圖 4-16 智慧光閱讀小幫手—情境指涉 1 圖 119
圖 4-17 智慧光閱讀小幫手—情境指涉 2 圖 120
圖 4-18 智慧光閱讀小幫手—互為文本圖 120
圖 4-19 智慧光閱讀小幫手—情境指涉 3 圖 121
圖 4-20 智慧光閱讀小幫手—文義思考 1 圖 122
圖 4-21 智慧光閱讀小幫手—文義思考 2 圖 122
圖 4-22 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 1 圖 125
圖 4-23 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 2 圖 125
圖 4-24 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 3 圖 126
圖 4-25 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 4 圖 127
圖 4-26 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 5 圖 127
圖 4-27 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 6 圖 128
圖 4-28 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 7 圖 128
圖 4-29 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 8 圖 129
圖 4-30 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 9 圖 129
圖 4-31 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 10 圖 130
圖 4-32 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 11 圖 131
圖 4-33 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 12 圖 131
圖 4-34 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 13 圖 132

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

圖 4-35 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 14 圖 132
圖 4-36 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 15 圖 133
圖 4-37 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 16 圖 133
圖 4-38 線上詞語對映系統雛型示範 1 圖 135
圖 4-39 線上詞語對映系統雛型示範 2 圖 135
圖 4-40 線上詞語對映系統雛型示範 3 圖 136
圖 4-41 Accelon16 雛型示範 1 圖 138
圖 4-42 Accelon16 雛型示範 2 圖 138
圖 4-43 Accelon16 雛型示範 3 圖 139
圖 4-44 Accelon16 雛型示範 4 圖 139
圖 4-45 Accelon16 雛型示範 5 圖 140
圖 4-46 Accelon16 雛型示範 6 圖 140
圖 4-47 Accelon16 雛型示範 7 圖 140
圖 4-48 Accelon16 雛型示範 8 圖 141
圖 4-49 Accelon16 雛型示範 9 圖 141
圖 4-50 Accelon16 雛型示範 10 圖 142
圖 4-51 Accelon16 雛型示範 11 圖 142
圖 4-52 Accelon16 雛型示範 12 圖 143
圖 4-53 Accelon16 雛型示範 13 圖 143
圖 4-54 Accelon16 雛型示範 14 圖 144
圖 4-55 Accelon16 雛型示範 15 圖 144
圖 4-56 Accelon16 雛型示範 16 圖 145
圖 4-57 Accelon16 雛型示範 17 圖 145
圖 5-1 人文學者與資訊專家合作開發人機共構系統圖 153

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第一章　緒論

本章分成五節說明論文的研究背景與研究動機、研究目的與研究的問題、研究範圍、研究方法及研究流程。

第一節　研究背景與研究動機

一、研究背景

信解行證是學習佛法的重要歷程。《華嚴經》云：「信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。」信為入道之門，有了對佛法的堅信，才能深入經藏，理解佛陀的教法，進而實踐，走向證悟的道路。修學佛法常需經過聞思修的歷程，是戒定慧三學並重的。聞慧可經由聽聞師說，或自行研讀經論而來。如何從經藏中，理解到佛法的真義，對中國文化與佛教的歷史及古德翻譯和理解佛典的方式就要有一些認識。

文本（Text）是文字的本體。[1]不管是作者的本意，還是讀者引申出來的意思，任何的意思都是從文本衍生出來的。我們要理解，只能透過它的文本去探尋。[2]漢譯佛典在中國文獻史料中是非常特殊的文本，其內容反應了不同文化的語文在中國語文中融合的現象。

季永興在《古漢語句讀》中提到，東西方的思惟模式並不相同。東方重綜合，西方重分析，西方理解句子的順序是語素、詞、詞組、句子。中國人句讀分析的順序是句、讀、字，是從一個整體觀來看。[3]漢語沒有時態和形態的變化，因此在一段連貫的文字裏，每個字都是互相影響的，都要靠前後文，才能將其意義充份表達出來。[4]漢語中詞的發展受到社會發展的影響，某個詞一開始是單義的單字詞，

---

[1] 文本（Text）這個字的英文原來也有「本文」或「課文」的意思，在近代西方批評術語中，自從法國的學者羅蘭•巴特（Roland Barthes）開始給了這個字一種新的涵義，以區別於一篇死板的固定的作品的「本文」。指作品中所具含的可以與讀者相融匯演變的多種質素的一個本體。見葉嘉瑩，《迦陵說詞講稿》，頁 55。

[2] 葉嘉瑩，《迦陵說詩講稿》，頁 217-218。

[3] 季永興，《古漢語句讀》，頁 1。

[4] 柳之元（譯），《語言與人生》，Hayagawa, S. I.(1949)，頁 53。

後來衍生出許多含有該單字詞的多字詞，不僅原來的意義延伸、轉移了，而且還派生出其他的意義。這種一詞多義的衍生現象，也是漢語的一個重要特徵。[5]

中國文字是多樣性的，一個字可以兼有表形、表音和表意的蘊含。字有字義，詞有詞義，句有句義，文章有文章的意義。此外，文字除了有表面義、引申義，還有種種不同層次的意義。意義可說是從字到詞到句子、甚至可連結到其他的文章或各種情境（context），綜合出來的結果。[6]

情境（context）是個多義詞，除了前後文外，還可以譯成「背景」、「環境」、「脈絡」（脈絡是一連串的情境，由環環相扣的因果構成）等，其範疇相當廣泛。對文章而言，可泛指文章作成時所有相關的資訊，如作者的背景、創作的時空背景、創作的目的、與其他文章的關連等，都是理解文章的重要情境。[7]例如在研讀佛典時，如能對佛教的歷史、佛典翻譯及解釋經典的方式和佛教的專門術語等的文化、時空背景等相關情境有一些了解，將更有助於理解佛典的意義和佛陀所要教導我們的修行方法。

法鼓文理學院 DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

佛法的流傳可以說是從口語文明進展到文字文明，又進展到數位化的過程，媒介的轉換讓佛法知識傳播的更遠更廣。[8]如何讓數位化後的佛典具有助人理解及學習的便利功能，則需仰賴佛學學者和資訊專家共同合作方能成效。因為佛典內容的翻譯、解釋、詮釋等皆觸及意義和了解，必須由佛學學者將其了解後的內容、結構及表達意義的需求傳達給資訊專家知道，資訊專家再依其需求設計適合的系統和易用的介面。藉此佛學學者才可能將其對佛典的理解及真知灼見，表達給電腦知道，久之，電腦將可以滙集大量的佛學知識，協助人們作佛典的學習和理解。

---

[5] 徐時儀，梁曉虹，陳五雲，《佛經音義研究通論》，頁 228-229。
[6] 謝清俊，〈意義的處理〉，頁 1-37。
[7] 謝清俊，〈從人文看資訊之二：從資訊到史料〉，頁 5-6。
[8] 謝清俊，〈人文資訊學十八講〉，法鼓文理學院人文資訊學課程投影片。

二、研究動機

（一）學術動機

近來資訊科技的發展，帶給人們新的思惟角度和新的思惟模式，也豐富了各專業領域的內涵。人文學者也開始嘗試使用數位工具協助作研究。「理解」與「意義」是人文研究的重心。要讓人文學者可以真正利用數位工具從事核心的研究，就必須讓人文學者可以在電腦中充分的表達理解和處理意義。

文章數位化後，文章結構在電腦中變成了以自然語言和後設語言表達的雙重結構。文章本身還是用自然語言來表達，但其他如情境、參照聯繫和與內容有關的標誌，則需藉由後設語言[9]來描述。後設語言如 HTML、 XML 等是西方發展出來的，其標誌方式是用標籤（tag）[10]將文章呈現的各種形式標誌清楚，以便電腦可以處理。這與漢語文獻中，用來標誌文章的內容和表達對意義的理解的句讀或標點符號是大不相同的。而且這種語言也有一些限制，例如：無法在同一文本處理標誌交叉的問題，造成了電腦處理中文意義的侷限性，因為中國文字的意義是隨情境而改變的，能在同一文本上自由重覆的標誌作不同意義的關連是必要的。加上這種語言是專為電腦設計的，使用者必學習這種標誌語言，才可以在數位文本上作意義的處理，對人文學者來說，並不方便，也無法在電腦中充分表達理解和處理意義。

電腦會處理意義問題的先決條件，就是要會表達情境（context representation）。因為所有的自然語言都有濃厚的義隨境轉色彩，「義隨境轉」就是一種形式，在不同情境會指向不同的意義。人多半了解情境，對「意義」會作適當的「了解」。電腦內目前缺乏充份的情境描述，沒有「理解」的能力，也不知什麼是「意義」、如

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[9] 情境信息必需不分國家、種族，甚至於不分電腦機種都要能夠處理，所以需要用一種電腦會處理的通用人工語言(general artificial language) ，也就是後設語言。後設語言不僅僅可以描述情境信息，文章內容的注疏、注釋，以及文章之間彼此的參照，甚至於文章內容與實物之間的聯繫關係等，也都可以用後設語言描述。見謝清俊，〈後設資料與內容標誌：淺談數位化的文章和其內容標誌處理（上）〉，頁 53-54。

[10] 例如：<name>江味農</name>

何處理「意義」。就需要由人將理解的過程描述出來，並將各類的意義連結發展成內容標誌（content markup）[11]，在設計系統時，就可以將文本相關的情境依連結的層次，用內容標誌作情境的管理。因為文本內容的意義和理解，只有人文學者最清楚，發展什麼樣的內容標誌（統一規格）才適合，則需由人文學者來提供。

內容標誌使用在數位文獻中，需要有統一的規格和方便使用的界面，讓人文學者容易表達他們對文章的了解，再由電腦來處理其餘的工作。因此，發展人機共構系統，提供一個易用的使用介面，由使用者（人）來做「理解」的工作和處理「意義」，將其餘的例行工作交給電腦，是解決這個問題的一個方法。而這個系統必須是一個開放系統（open system, 即 context sensitive system），並且可以有效的表達和管理情境。[12]此方式除了是電腦處理意義的一種途徑，也提供了人文學者與資訊專家一個合作的機會。

本論文嘗試用質的研究法，分析文本的內容，找出意義的生成形式及意義的理解方式，並構思出人機共構系統的使用介面雛型，以提供作為意義的生成研究及發展意義處理系統的一個參考。

法鼓人文學院 DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[11] 詳見本論文第二章第四節之二：內容標誌與形式標誌的融合，頁 40-47。
[12] 謝清俊，〈從人文看資訊之二：從資訊到史料〉，頁 9-10。

（二）個人動機

筆者大學主修歷史，研究所主修教育和佛學資訊。在歷史的薰陶下，學會從歷史的脈絡、文化的影響，及宏觀的角度看事情。進入教育領域，接觸到教育相關的歷史、哲學、心理學、人類學、社會學、生死學、教學與課程、測驗、統計、輔導、諮商、行政等學科，逐漸擴展了人生的視野，重新看到教育的本質和人的價值，學會從不同的角度去理解和尊重每個獨特的生命。在佛法的修學中，了解緣起與因果，學會用心去觀照每個當下，找到生命的意義。

在佛教學系就讀，有系統的學習佛學和修行方法，接觸到數位佛典後，便有了作數位佛典研究的想法，於是在研究所二年級時，轉到佛學資訊組，學習佛學資訊相關的課程和技術。三年級修習謝清俊教授開設的「人文資訊學」（Humanity Informatics），對「資訊」才有了較深入的理解，資訊不等於電腦，它是無所不在的，由每個人的認知行為而得。「人文資訊學」的內容觸及了文獻學、釋義學、文字學、語言學、記號學、符號學、形態學、倫理學、資訊學等學科，還論及人文學者與資訊專家合作的問題，其核心就是在處理意義和理解。這個訊息，讓筆者對作橫跨人文和資訊兩個領域的研究，產生了非常濃厚的興趣。

法鼓人文學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

於是提寫計畫書，向謝教授表達想學習人文資訊學和作這方面的研究。經多番懇請，謝教授同意指導後，便開始跟隨老師學習讀書、作研究的方法，及如何與資訊專家合作，作跨領域的研究。此模式，筆者除了可以專注文獻的研究，對文本作深度的解析，還可以將研究成果提供給資訊專家，參與意義處理系統的研發，對佛學研究和資訊工具的開發，都能提供一些貢獻。

第二節　研究目的與研究的問題

資訊由 Information 譯來，有種種不同的定義。資訊有種種相，其中最重要、最普遍的相，就是生成之相，亦即創作資訊時所呈現的現象。本文所論及的資訊：「所知表現在媒介上的形式」，就是根據資訊生成的共相（即共同現象）而立的，是人為的概念，如語言、文字，儀式、圖騰、記號（sign）、符號（symbol）、符碼、各種藝術品等，是為溝通而有心製作的資訊。[13]

資訊從創作端來說，指的是作者創作資訊（作品）的生成過程，其目的是創作資訊，作品一經完成，相關的情境資訊也隨之固定；從接收端來說，指的是讀者理解資訊的生成過程，其目的是了解資訊的內容及其意義。讀者除了可以從任何的形式獲得意義，了解作者的原意，也可以在任意時空解讀資訊（作品），賦予作品更多生生不息的意義。[14]如圖 1-1：

法鼓文理學院
DTLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts



圖 1-1 資訊（作品）創作端與接收端的意義的生成圖

本論文所論及的「生成」，是東方傳統思維中獨有的，如牟宗三在《圓善論》中提到東西方對「存有」的理解。東方的存有論是一個以討論一物是如何生成的存有論，西方是討論一物如何構成的存有論。因為東西方理解世界的方式不同，所以「生成」在英文中也沒有一個相對應的詞彙可翻譯。

[13] 參謝清俊，〈資訊的緣起〉，頁 1-25。
[14] 參謝清俊，《謝清俊談人文與資訊》，頁 102-105。

只要有「生成」，就會產生「多義」（ambiguity）的問題，這也是目前電腦處理中文文獻最難的部分。本論文的主標題為：「意義的生成初探」，英文譯為：” A Preliminary Study on the Processing of Meanings of Text. ” 並未將「生成」譯出，除了前述理由，也說明了本文是幫助電腦處理多義問題，而作的理論上的研究。

本研究從讀者（筆者）對《金剛經講義》的理解過程，找出意義的生成形式。以人文學者的角度思考：在資訊時代，如何和資訊專家合作，共同發展出易於處理「意義」的機制和工具，讓人文學者可以學習到新技術，在電腦中發揮自己的專業，作出更深入和專業的研究，資訊專家也可以經由合作，理解人文學者的需求，發展出更好的創新技術。

綜和以上的論述，本論文的研究目的及研究的問題如下：

一、研究目的

（一）整理佛學、文獻學、釋義學、符號學、語言學及資訊科技等文獻對意義及理解的探討，作為本研究的理論基礎。

（二）從江味農《金剛經講義》中，找出意義的生成形式，提供作為電腦處理文本意義時的具體形式。

（三）與資訊專家合作，開發人機共構系統雛型及易用的使用介面。

二、研究的問題

根據上述的說明，本論文最主要的工作，在試圖回答下列的三個問題：

（一）有那些意義和理解相關的文獻可作為意義的生成研究的理論基礎？

（二）如何從佛典實例中找出意義的生成形式？

（三）如何與資訊專家合作，發展易於處理「意義」的工具？

法鼓文理學院 DLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第三節　研究範圍

本論文分成三個部分：

一、理論的建構。從一般文本中，整理佛學、文獻學、釋義學、符號學、語言學及資訊科技等文獻對意義和理解的探討，作為本研究的理論基礎。

二、實例的分析。本論文為意義的生成研究，非作佛典內容的考據或義理研究。舉《金剛經講義》中江味農對《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 字）所作的 27,902 字的注釋為例之因：

（一）個人對此範圍的注釋有興趣。

江味農在 27,902 字的注釋中，詳述他從《金剛經》前 331 字裡，體悟到全經的宗旨在離一切相、修一切善。並說明悟道成佛之理，就在此範圍佛陀開示的經文之中，筆者想了解江味農是如何作理解的。

（二）《金剛經講義》有豐富的意義的生成形式。

《金剛經講義》為民國時期著名佛學家江味農居士的遺著，由後學據其講解《金剛經》的筆記整理而成。並經蔣維喬、范古農等佛學大家的整理、校對，成為近代以來研究《金剛經》最為齊全的注疏代表作之一。本研究採用的內容是佛陀教育基金會 2011 年印行的修訂版。[15]書中，鳩摩羅什譯的《金剛般若波羅蜜經》總經文字數，依江味農校勘為 5113 字，江味農的注釋約估有四十萬字，對《金剛經》前 331 字的注釋，已有 27,902 字（含標點），其意義的生成各種形式已相當豐富。所以僅以此範圍作為抽樣、示範，其餘未分析部分，容或有尚未能發現意義的生成形式，則待以後有興趣的研究者繼續研究。

三、系統雛型的開發。將實例分析中找到的意義的生成形式，繪製成系統需求圖，提供給資訊專家，合作開發輔助讀經系統雛型及易用的使用介面，完成研究範圍內的意義處理和檢索。

[15] 詳見附錄一，李慧萍，〈江味農的《金剛經講義》簡介〉，頁 163-165。

法鼓文理學院 DHA - Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第四節　研究方法

本論文採用的是質的研究（qualitative research）。由於涉及一些研究方法（research methods），以下摘要述之。

一、質的研究

人文的問題，是依問題存在的情境（context sensitive）狀態，而有其特殊意義（meaning）的涵泳。理解或意義都是與情境緊密結合著的。自從西方釋義學之父狄爾泰（W. C. L. Dilthey, 1833-1911）提出「理解」為人文的主要研究方法後，釋義學與質的研究方法已公認為人文研究的主力。

釋義學（Hermeneutics[16]）是對於文本之意義的理解和解釋的理論或哲學。西方的釋義學最初有文獻學釋義學和神學釋義學二種形態，神學釋義學是神學家為了研究《聖經》而發展起來的。最初弗萊修斯（Flacius）強調以聖經的文字本身來理解聖經，施萊爾馬赫（F. Schleiermacher）從語言和作者的心理層面對聖經進行闡釋，到狄爾泰則從歷史的角度強調讀者在閱讀本文時通過移情達到對作者和文本的理解，進而對人類生活進行整體性的自我認識。釋義學對質的研究最重要的影響，就是確認「理解」是質的研究一個主要目的和功能。[17]

任何事件都不能脫離其環境而被理解，如同對文本的理解不能脫離前後文或上下文的關係一般。理解常在整體和部分間循環互動，對部分的理解必然依賴於對整體的把握，對整體的把握又必需依賴對部分的理解。質的研究的主要目的是對被研究者的個人經驗和意義建構作「解釋性理解 」（interpretive understanding）或「領會 」（verstehen[18]），研究者通過自己親身的體驗，對被研究者的生活故事和意義建構作出解釋。研究者除了要從被研究者的角度出發，還要瞭解自己是如

[16] Hermeneutics 的譯名至今尚未統一。哲學界有譯為：詮釋學、解釋學、釋義學等，文學界大多將其譯為闡釋學。
[17] 參陳向明，《社會科學質的研究》，頁 47-48。
[18] verstehen 是德語，明白、理解、聽懂。

法鼓文理學院 DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

何獲得對對方意義的解釋。[19]

量的研究和質的研究有何不同，簡單來說：質的研究是通過研究者和被研究者之間互動對事物進行深入、細緻、長期的體驗，然後對事物的質得到一個較全面的解釋性理解。量的研究則是依靠對事物可量化的部分及其相關的關係進行測量、計算和分析，從其先設定的假設出發，搜集數據對其進行驗證。[20]

二、文本的理解

質的研究方法豐富多樣，具體選什麼方法要根據研究的問題、研究的目的、研究的時空情境、研究的對象等各種因素而定。應用在對文本的理解，就是在了解文本的內容是什麼，文本中的詞彙和情境是如何發生關連而形成意義的。要瞭解文本的內容，就需瞭解這個文本的各個組成的部分，而文本的本身就是一個整體，是部份的集合。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

質的研究主要分析的方式是歸納法，搜集和分析資料的方式都是由下而上，並進入研究對象的範疇中去實際的體會。筆者從佛學、文獻學，釋義學，符號學，語言學及資訊科技等文獻中整理對意義和理解的探討，作為本研究的理論基礎。內容分析實例，則以江味農《金剛經講義》中對《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 字）所作的 27,902 字的注釋為例，以期從中找出意義的生成形式，以解決本研究的問題。

[19] 參陳向明，《社會科學質的研究》，頁 7-12。
[20] 參陳向明，《社會科學質的研究》，頁 13。

第五節　研究流程

本論文的研究流程，如圖 1-2 所示：

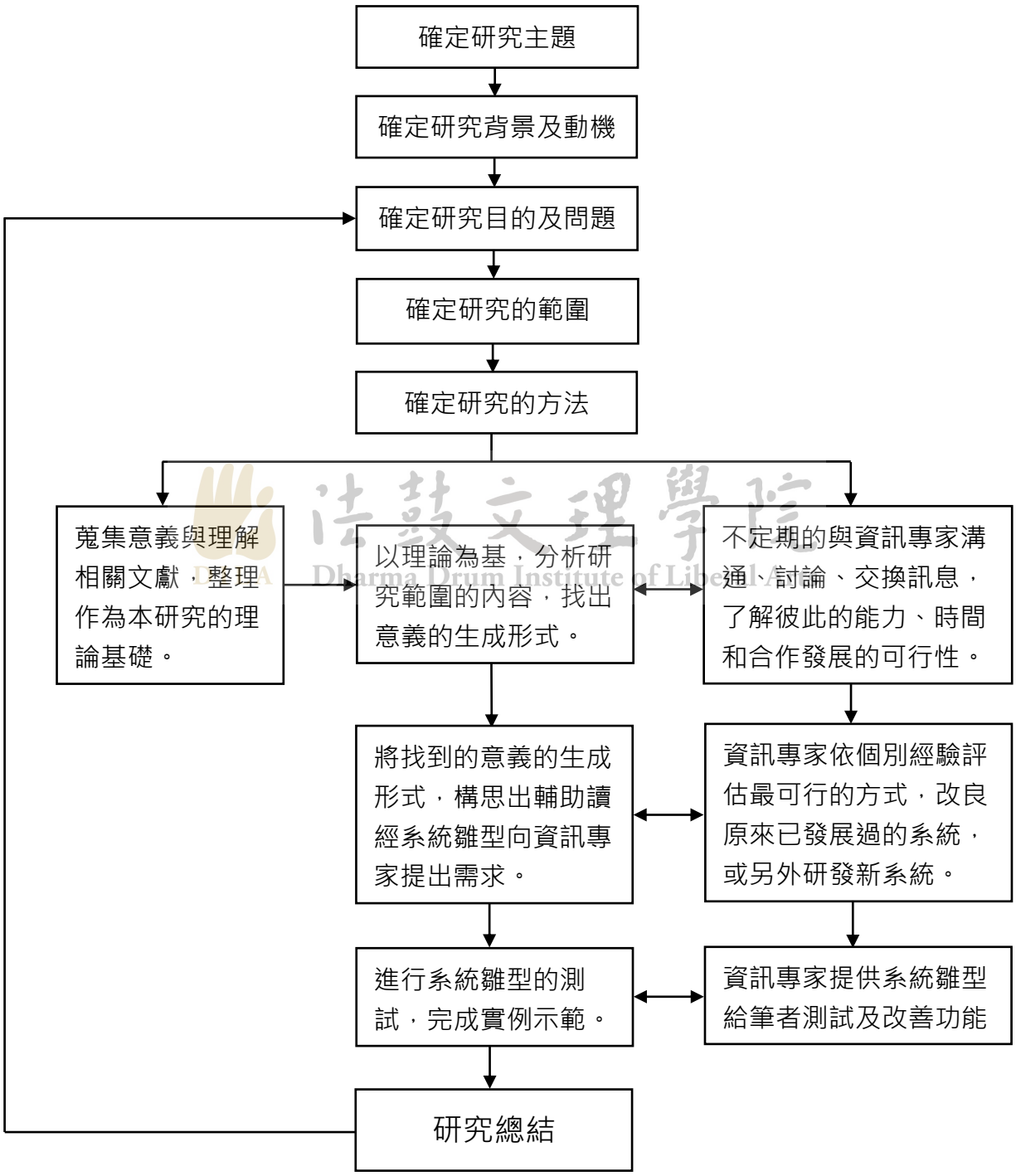


圖 1-2 本論文的研究流程圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第二章 文獻探討

本章融合佛學、文獻學、釋義學、符號學、語言學及資訊科技等文獻的探討，整理成四節，說明意義的生成理論、意義的理解方式、佛典意義的理解背景及資訊科技在意義上的處理，作為本研究的理論基礎。

第一節　意義的生成理論

本節從中國的闡道觀與東西方探討存有問題方法上的差異、佛學中關於意義的生成理論、中國古文獻中意義的生成架構及西方的多義理論，說明意義的生成。

一、哲思：中國的闡道觀與東西方探討存有問題方法上的差異

（一）中國的闡道觀[21]

中國傳統的世界觀，是環繞著動態的世界觀、闡道觀為軸心，而產生對人生探索的見解和認知。闡道即循環之道。中國古人認為任何事物都是一個與其他事物有明顯分界的整體。只有將認識對象的各個部分綜合起來，才能構成一個循環的整體。一切新事物都是在這種循環結構的變動中所產生。在循環運動中，決定事物運動的原因，終將與最初的結果相重合，成為具有因果鏈和結構的反饋循環。

闡道觀也促使人們偏重從功能的動態觀點看世界，強調平衡對事物正常化的重要意義。如儒、道、陰陽家皆強調和諧平衡的思想。動態平衡和自我調節能力的循環圈，使人們很自然的會借助一個整體去理解另一個整體，求同觀念自然的形成了中國的傳統思維，並體現在哲學和科學研究上，而中國古典詩歌普遍採用的「比、興」之法，也是以世界普遍相似作為自己的前提。由於循環結構的整體、各局部間互為因果，整體能自我滿足，不待外求，這也促使人們逐漸重視從心智中（內因）尋找變化的原因，愈來愈強調內因對事物的重要性，這也讓中國民族累積了大量可貴的修身和攝身的知識。而中國的闡道觀與西方傳統思維作一個對

[21] 參劉長林，《中國智慧與系統思維》，頁 7-16。

照，可發現西方傳統精神是用分析方法，喜歡孤立、靜止地考察問題，對事物的最後根據和原因，做窮根問底的追尋，偏重考究心智之外的事物變化的因果。

（二）東西方探討存有問題方法上的差異[22]

牟宗三在《圓善論》中提到東西方對「存有」的理解有很大的不同。西方多以動字「是」或「在」來了解物的構成、相樣、特性、或徵象，以知一物之何所是。若越出現象存在以外而肯定一個「能創造萬物」的存有，則劃分到神學的範疇。中國或印度的哲思，則是以動字「生」來探討一物的存在，和了解一物所以存在之理。如《論語》中講的「生生不息」;《周易》中講的「易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」佛教的因緣觀，也是從動字「生」來理解萬事萬物。

西方談「存有」是靜態的，所以容易明白這個物是如何構成的；中國和佛教談的「存有」是從生成來看，是動態的，要包含環境一起來看，並不執著於物體本身，從而產生這種超越的、無執的存有論。所以，東方的存有論是一個以討論一物是如何生成的存有論，是一慧解的系統；而西方是討論一物如何構成的存有論，是一知解的系統。

法鼓文理學院 DTLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

二、佛學中關於意義的生成理論

佛經把身心所存在的現象分為色、受、想、行、識五蘊[23]。在阿毗達磨中通常用色法、心法及心所法三種來包括它們。色法屬於色蘊。心法屬於識蘊，分析心的自身各部分為「識」。心所法包括受、想、行三蘊，是分析心的活動的各種要素。[24]「心所法」在上座部有五十二個，說一切有部有四十六個，瑜伽宗[25]有五十一個。

---

[22] 參謝清俊，〈資訊的緣起—從佛學的角度談資訊的產生與性質〉，頁 7-10。

[23] 色蘊是指總括五根、五境等有形的物質，受蘊是指對境而承受事物之心的作用，想蘊是指對境而想像事物之心的作用，行蘊是指其他對境關於瞋貪等善惡一切心的作用，識蘊是指對境而了別識知事物之心的本體。見《中華佛教百科全書》(三)之「五蘊」條。

[24] 《中華佛教百科全書》(三)之「心所有法」條。

[25] 法相宗在印度稱為瑜伽宗，系奉持瑜伽師地論之學派。于印度大乘佛教中，與‘中觀派’相對。此

舉瑜伽宗為例，在《大乘五蘊論》及《成唯識論》等書將心所法分類為遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定等六位，總共五十一法。其中的「遍行」將所有心理作用分成「觸、作意、受、想、思」五個共同的過程，心念的生起大多以這五種心理作用為前導。「觸」就是感官接觸外境開始。例如，念佛時，耳根接觸聲音，意根接觸法塵，由意根的接觸，產生某些意義。「作意」是感官與對象接觸以後引起，在不同的注意力下，會引發不同的意義、效果及作用。「受」是不同的注意力會引發不同的感受、情緒。從不同的感受會引發不同的「想」，從不同的想法就會做不同的意志決定（思），做不同的判斷，並付諸於言語行動。五蘊中的「受、想、行」，正是五遍行中的「受、想、思」。[26]

佛教在不同的論典當中，對意義是經由心的那些運作過程而產生的，有很詳細完整的理論說明。本論文主要針對文本作理解，找出意義的生成形式，因此在分析時並不會對心如何運作的過程作說明。但心的運作過程，卻是探討意義如何生成的重要緣起，故特在此提出說明，提供未來作後續研究的參考。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

三、中國古文獻中意義的生成架構

《毛詩・大序》:「情動於中而形於言」，是說內心之中要先有一種感發，情動於中，然後再用語言把它表達出來，這也是詩歌孕育的開始。中國最早的詩歌總集《詩經》，把作者和讀者感發的方式分成「賦、比、興」三種。[27]「賦」是以直接的敘述來表達內心情意的感動，如韋莊的《菩薩蠻》：「人人盡說江南好，遊人只合江南老。」「比」是以心擬物，是經過自己理性的安排，由心及物的過程，心中先有感受，然後用物來作比喻，有明喻、隱喻、借喻等等。如李煜的《虞美

宗派以彌勒為初祖，無著繼之，其後有世親、陳那、親勝、火辨、安慧、戒賢、智光等，相繼發揮三性中道之旨，提倡觀行萬法唯識之理，以悟入真如之性。其後此教派傳入我國，漸分為地論宗、攝論宗、法相宗，而以法相宗為盛行。見《佛光大辭典》「瑜伽宗」條。

[26] 釋惠敏，〈心所法之五遍行〉，《蓮風小語 2002》。
http://ge.tnua.edu.tw/~huimin/writings/M1-8/M1-8-2.htm，2016.2.1。

[27] 葉嘉瑩，《迦陵說詩講稿》，頁 215。

人》：「問君能有幾多愁，恰似一江春水向東流。」以東流不盡的江水比喻內心不盡的悲愁。「興」是由物感心，是完全自然的感發，由物及心的過程，是因為看到或聽到外物的景象，才引起的一種感動。如李煜的《相見歡》：「林花謝了春紅，太匆匆。」表現的是大自然的節氣景物對於人心所引發的感動。[28]

心與物之間的關係經過作者的創作，引申出來的意思，不僅擴大了文字原有意義的範圍，也豐富了人在思想和情感上的表達，進而更能理解自己和他人。「比」、「興」是一種聯想。如溫庭筠的《菩薩蠻》：「江上柳如煙，雁飛殘月天。」古人說折柳送別，灞橋楊柳。柳條的綿長代表離別後的懷念和相思，所以「江上柳如煙」有一種綿長的離別情意。《漢書・蘇武傳》裡說，蘇武淪落在匈奴十九年，後來漢朝的使者說，接到了蘇武綁在雁腳上的帛書。雁是可以傳書，是中國社會文化歷史傳統背景留下來的符碼作用。所以「雁飛殘月天」，代表他對遠人的懷念。結合中國對柳和雁的傳統來聯想，就知道它暗指一份相思懷念之情。[29]

法鼓文理學院
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

四、西方的多義理論[30]

西方理論也很注重詩歌中的形象，有很多表現心與物關係的術語，如英國學者 William Empson 寫了一本 Seven Types of Ambiguity，可譯為《多義七式》或《七種曖昧的類型》，以英國的詩歌為例，舉出使詩歌造成多義的七種形式：明喻（Simile）、隱喻（Metaphor）、轉喻（Metonymy）、象徵（Symbol）、擬人（Personification）、舉隅（Synecdoche）、寓託（Allegory）。

以下舉中國古詩詞的例子來說明。明喻（Simile）：如李白的《長相思》：「美人如花隔雲端」。隱喻（Metaphor）：如杜牧的《贈別》：「娉娉嫋嫋十三餘，荳蔻梢頭二月初」，用間接的暗示比喻一個年輕美麗的女子。轉喻（Metonymy）：如陳

[28] 參徐志嘯，〈葉嘉瑩對傳統詩學研究的貢獻〉，「豆瓣網」，https://site.douban.com/149594/widget/notes/7721468/note/209883733/，2015.12.15。
[29] 參葉嘉瑩，《唐宋詞十七講》，頁 88-89。
[30] 參葉嘉瑩，《迦陵說詩講稿》，頁 34-39。

子昂寫過三十多首《感遇詩》，其中有一首說：「黃屋非堯意」,「黃屋」原是古代天子所乘的車，這裏以天子的車來代表天子的地位。象徵（Symbol）：如陶淵明在《飲酒二十首》之八：「青松在東園，眾草沒其姿」，陶詩常用松代表內心之中一種堅貞的品格，而眾草則象徵小人。擬人（Personification）：如晏幾道的《蝶戀花》:「紅燭自憐無好計，夜寒空替人垂淚。」他把無情的紅燭比作了有情的人。舉隅(Synecdoche):如孔子曰:「舉一隅,不以三反隅反,則不復也」。寓託(Allegory):如南宋詞人王沂孫寫過一首《齊天樂・蟬》，通篇用了很多蟬的典故，暗中寄托他對南宋亡國的悲哀。

這七種形式，都是心先有一個情意，然後選擇一種技巧，尋找一種形象來傳達這種情意，都是「比」的關係。「興」在西方的詩歌創作中並不是重要的一環，主要是因為他們對心的形象和情意的關係，都是用理性的客體跟主體安排說出來的，對情境的關注不多，所以也沒有一個相對的字來表達。此處也可以看出西方重視現象之分析，中國重視現象的生成。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

五、小結

當我們接收到資訊，在未形諸於外在的表現系統作溝通時，資訊其實已在作體內溝通（Intrapersonal-communication）[31]，也就是自己和自己的內心溝通的狀態，此時已有無數的意義產生，而且每個人都不相同。如佛教五蘊中的「受、想、行、識」就可用來說明意義在心中運作的過程。而中國傳統文學創作，對意義在心中運作的歷程則無探討，只把心對物的關係概分成「賦、比、興」三種架構來說明。而西方則多用「比」的方式來表達心對物的所感。上述意義的運作歷程，在東西方實踐上的差異，也正反映了科學方法與人文方法在「意義的理解歷程上認知和態度上的差異」；而此差異，卻是科學學者理解人文領域一道難以逾越的鴻溝。

[31] 體內溝通有種種的譯名，用體內溝通是因為它幾可望文生義。體內溝通包括思考、回憶、創新、反省、檢討、規劃等腦內的活動。這類活動也是產生資訊的泉源，只是所產生的資訊若沒有經過「外化」的過程變成具體形式，那麼除了自己，其他人不會知曉。見謝清俊，〈資訊的緣起〉，頁 16。

認知是處理心的問題當中範圍最廣泛的術語，任何心和心所都是認知，佛教認為心是個別的認知剎那，這些個別的認知剎那所形成的續流，就構成了我們的認識概念。[32]東西方對「存有」不同的理解，形成了不同的哲思。佛教從緣起動態的去理解萬事萬物間的關係，中國環繞著動態的世界觀、闡道觀為軸心，而產生對人生探索的見解和認知。西方則是用分析方法，對事物的最後根據和原因，做窮根問底的追尋。

中國的詩歌的「賦、比、興」可說是作者創作資訊的方式，也是中國文獻意義的生成架構、創作的一些原則。作者利用語言文字作為媒介，將心與物的關係，用不同的創作方式表達出來。突破了語言字面的意義，用意象的選擇，意境的創造、藝術時空的構建，把語意的多向度開掘到極致。[33]

在西方詩歌中也有近於中國「賦」與「興」的作品，但在西方詩歌批評的術語中，卻沒有相當於「賦」與「興」一類的名相，多用「比」的方式，主要是因為他們注重文本之中對各種意象模式的安排，並在這種安排中，顯示出詩歌的意義和價值；[34]並不重視意義的生成，對情境的關注也不夠。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

在研讀中國文學作品時，如能了知意義在心中運作的過程，並從「賦、比、興」的創作原則去思考，將更容易理解作者真正所要傳達的意義。

---

[32] 廖本聖（譯），《西藏佛教認知理論》，頁 94。
[33] 參王廷信，〈四川大學：中國詩歌藝術 第 2 講 含不盡之意見於言外〉，「youtube 網」，https://www.youtube.com/watch?v=MeIOJJ5mjXk，2015.12.18。
[34] 葉嘉瑩，《漢魏六朝詩講錄》，頁 44-45。

第二節　意義的理解方式

本節從文獻學、佛學、釋義學、符號學、語言學等文獻的探討，以知識的理解、語意與情境、讀者的詮釋、名相的理解、釋義學循環、釋義學的理解原則等六個主題，說明意義的理解方式。

一、知識的理解

理解是人認識世界的一種方式。意義是社會存在必然的產物，體現了人與社會、自然界之間種種複雜的關係，也是人認識自己、認識世界最主要的活動。人類自由的創造並運用符號，並給予符號各種值，用一樣東西來代表另一樣東西。但符號和它所代表的事物間，並不一定有聯帶的關係。[35]因為同一句話在不同的情境，代表了不同的意義。意義不是詞，也不是詞組組成的規則，而是在這之外，有另一個獨立完整的意思。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（一）讀經六法

清乾隆年間，王九溪[36]先生擔任嶽麓書院山長時，提出了正義、通義、餘義、疑義、異義、辨義的「讀經六法」，要學人讀書除弄清經書本義，求之通義，經思考而得之前人未發之餘義外，由此再產生疑義，提出自己的異義，並與之相辨正，產生辨義。這六種讀經的方法，雖然只是大綱，然而從最基礎的本義開始理解，最後終將成為具有獨立思辨能力和創見的人。這方法也可說明，人文的理解是有層次的，而且意義是層層疊疊了無窮盡的。

---

[35] 柳之元（譯），《語言與人生》，Hayagawa, S. I.(1949)，頁 16-19。

[36] 王文清（1688 年－1779 年），字廷鑒，號九溪，湖南寧鄉人。清朝官員、學者。王文清提出了正義、通義、餘義、疑義、異義、辨義的「讀經六法」及記事實、玩書法、原治亂、考時勢、證心術、取義論的「讀史六法」等學術方法，並且以此勉訓後學。又手定《嶽麓書院學規》，多所建樹，《長沙府志》稱「文章德行，望重鄉國者，咸為足下首屈一指。」學術界稱其「獨治樸學，淹貫群籍，卓然一代鴻儒」，與王夫之、王運、王先謙等合稱「湖南四王」。「維基百科網站」https://zh.wikipedia.org/wiki/王文清 (清朝)，2015.12.18。

（二）佛教的知識觀

知識有不同的層次，愈上面的層次愈抽象，愈下面的層次就愈具體。當理論了解愈多，對一些抽象的東西，就愈容易理解。印順法師在《佛在人間》裏提到佛教的知識觀，認為佛教含攝了婆羅門重智的傳統，又有沙門文明的內容，更能認透知識的性質與價值。中國、印度、西洋，三大文明中，對知識都有正反兩面看法，然而，輕視知識的學派，其目的並不相同。例如：中國的儒家重人與事，經國濟世；老莊則重返樸歸真、自然。印度長於抽象的思維，其中有「不知主義」，認為知識不足以表彰真理。歐洲的希伯來輕視知識，著重在敬虔的信仰。

印順法師在書中提到知識有四個缺點：（一）知識的片面性：知識本身是片面的、點滴的總合，故常忽略「整體」而偏執「部份」。（二）知識的相對性：知識的活動與表達，若離開了思想、語文，便不成其為知識。（三）知識的名義性：知識不離名相，故有相對、流動、變遷、不決定的特性。（四）知識的錯亂性：因受想行識的錯亂。佛法對有情心理的體認，著重於自身的反省、觀察與體驗。世間的知識雖有缺陷，不能證知絕對真理，但能根治錯亂，引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。[37]

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

二、語意與情境

（一）文化的符碼

西方的語言學、符號學認為任何語言、任何語詞都是一個符號，這個符號如果在一個民族國家使用久了，在文化、歷史的背景中便形成了一個文化的符碼（cultural code）。[38]瑞士語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）認為文本由兩條軸線組成，一條是語序軸（Syntagmatic Axis），一條是聯想軸（Associative Axis）。語序軸是由語法結構提供的意義，可有多義，是知識性的。聯想軸是由社

[37] 參釋印順，《佛在人間》，「印順法師佛學著作集網站」， http://ipad.yinshun.org.tw/ ，2015.11.18。
[38] 葉嘉瑩，《迦陵說詩講稿》，頁 212。

會情境、文化情境等背景，「約定俗成」之共同記憶，衍生、聯想出的意義，是有「選擇性」的。

語言所傳達的意義不僅要依語序軸的排列而出現的一串實質語言，還要依其聯想軸所隱存的一串潛藏的語言來做界定。要想了解一個字或一個語彙的全面意義，除了這個字或這個語彙在語序軸中出現的與其他字或其他語彙間之關係所構成的意義外，還應該注意這個字或這個語彙在聯想軸中所可能有關的一系列的語譜（paradigm）。[39]如美人、佳人、紅粉、蛾眉等，一系列就好像一個譜系一樣，都是在說一個美麗的女子，雖然意思很相似，但表達在文學詩歌之中，細微的質地感是不同的。[40]

（二）聯想與互為文本

平行線的語序軸，是文法的組詞，哪裏停頓，如何標點，都是語序軸上的作用；垂直線的聯想軸，可以用一個符碼，一個語言的詞彙。每一個語言是一個符號，每一個符號都可以有很多的互為文本（Intertextuality）。「互為文本」是法國學者茱莉亞・克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）所提出，認為當一個「文本」出現時，從一個「文本」，可以聯想到很多「文本」。[41]也就是世界上沒有一段文字是可以獨立存在的，任何一段文字一定和其他文章一些相關的文字有某些關係。[42]這種方式，在中國古籍當中已常使用，如古書中的注解，會注明許多出處和典故，讓我們可以從一個文本中的語彙聯想到其他相關的文本。又如温庭筠的《菩薩蠻》:「懶起畫蛾眉」，可以聯想到《詩經》上的「蛾眉」,《楚辭》上的「蛾眉」。也就是語言的符碼包含了很多古代的文化傳統在裏面，可以引起讀者更多的啟發和聯想。[43]。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[39] 葉嘉瑩，《詞學新詮》，頁 38-39。
[40] 葉嘉瑩，《迦陵說詞講稿》，頁 222。
[41] 葉嘉瑩，《迦陵說詩講稿》，頁 217-218。
[42] 參謝清俊，〈後設資料與內容標誌：淺談數位化的文章和其內容標誌處理（上）〉，頁 52。
[43] 葉嘉瑩，《迦陵說詩講稿》，頁 29。

對作者創作背景的了解，也會影響到讀者的理解深度。如王漁洋[44]的《秋柳詩》：「相逢南雁皆愁侶，好語西烏莫夜飛。」。《秋柳詩》原是悼念明朝的亡國，「南雁」是指國亡無所依附的故舊大臣，「西烏」指有意屈節降清的人物。如果讀者不知道這首詩的創作背景，會覺得這兩句詩漫無意義。但如果讀者能了解作者的背景，或自己也是一個「遺老」，對這二句詩，就較容易和自己的生命經驗連結，產生聯想，而有更深層的理解。[45]

（三）「體、相、用」與舉一反三

中國人解讀古書時，常用「體、相、用」中的「相」來溝通古今，對事物的本身（體）的理解有困難時，就可以跨到事物的外觀、性質、屬性等（相）上去思考，這就是一種聯想的模式，也是舉一反三、聞一知十的方法。例如《淮南子》：「昔者倉頡作書，而天雨粟，鬼夜哭。」有一種解釋是說：從倉頡造字後，所有的知識都能藉由文字的記載而留傳給後世，大自然從此藏不住祕密，神靈鬼怪因為無處可逃而夜半哭泣。也有一種解釋是說：倉頡造了中國文字後，其恩澤就像天下降了五穀給百姓，解決了人們吃飯問題一樣重大，就像普降甘霖一樣的平等；在倉頡之前死的人（鬼），都因未逢文字恩澤而感到冤屈（哭），而倉頡以後的世世代代均享受到文字的好處。「天雨粟」是從空間和事相來看，「鬼夜哭」是從時間來看。這個例子，可以讓我們看到漢語文字的美，和文字所要表達的格局和氣度。「體、相、用」的思維方式再作推廣，凡不一不二的對偶架構下，如事理、虛實、凡聖、形式內容……等，我們都可作合理的聯想和引申，對意義的理解可以更自由和富有創意。[46]

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[44] 王士禎 (1634 - 1711)，字子真，一字貽上，號阮亭，又號漁洋山人。清代山東新城人。順治進士，官至刑部尚書，著有帶經堂全集。繼錢謙益，吳偉業之後，為文壇領袖。「愛書堂網站」，http://www.booksloverhk.com/poetrecent51_wongyy.htm，2015.5.15。

[45] 參朱光潛，《談美》，頁 18-19。

[46] 參謝清俊，《謝清俊談人文與資訊》，頁 41。

（四）顯微結構

美國學者艾考（Eco Umberto）的《一個符號學的理論》（A Theory of Semiotics）中，提出了「顯微結構」（Microstructure），指語言符號中非常精微細小的一種品質的因素（Elements），在文本中可以產生種種微妙的作用，可以是聲音、形體或字意，讀者可以根據裏面的暗示（Suggestion）進行講解。「顯微結構」也就是中文「興於微言」中的「微言」，微妙的一個字或一個詞語，讀者只要有非常精微的感受、辨別能力，就可以從微言中興發、感動和聯想，引申出很多的意思。[47]如《論語・子罕》記載：「子在川上曰，逝者如斯夫，不捨晝夜。」這裡的「逝」字，漢儒注，以及《爾雅》、《說文》，都當「往」字講，而「往」字依古注可作兩種解釋，一是「既往」，一是「前往」。依照「既往」解，則逝字就是消逝的意思，依照「前往」解，則逝字就是前進的意思。按孔子當時所在的情境，其所說的「逝者」，並沒有特定的所指，讀者可以聯想它指的是水的流逝或時間流逝的年華老去之慨，也可以泛指人生老病死，或萬事萬物成住壞空的過程。據此，再引用《金剛經》中的壽者相來解釋，「逝者」也可以解釋成剎那生滅的相續相。讀者可以作舉一反三的解讀和理解。如此，讀者就可以獲得許多不同層次的意義理解。

法鼓文理學院 DHA - Dharma Drum Institute of Liberal Arts

三、讀者的詮釋

文章的意義至少有二層，一層是作者的原意，一層是讀者理解到的意思。作者的原意和讀者理解到的意思，經常並不完全相同，二者都還是本義的範疇。文章延伸義，就是讀者對文章所作的詮釋義。本論文中，讀者對作者傳遞的意義的理解常用「解釋」一詞說明，而讀者對作品的創意，則用「詮釋」一詞說明。以下以「斷章取義」和「作者已死」兩種方法來說明讀者的詮釋。

中國的文獻，是先有詩詞，歌賦，再有文章，從《中國詩學大綱》[48]可以看出

[47] 參葉嘉瑩，《迦陵說詩講稿》，頁 222。
[48] 江桓源，《中國詩學大綱》，頁 1-33。

文章的意義和詩詞的意義是同源的，而且詩詞的詞彙比文章中使用的詞彙意義要更深一層，因為在詩詞裏，通常作者會因應詩詞的需要，去創作一些新的詞彙或斷章取義的方式，賦予詞彙更豐富的意義。

清朝學者譚獻[49]在《復堂詞錄・序》說：「作者之用心未必然，而讀者之用心何必不然」這就是指讀者的詮釋。而且，讀者的詮釋也不是固定不變的。如王國維在《人間詞話》談到古今之成大事業、大學問者，必經過三種境界：第一是：「昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路。」[50]。第二是：「衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴。」[51]。第三是：「眾裏尋他千百度，回頭驀見（原詞作「驀然回首」），那人正在（原詞作「卻在」），燈火闌珊處。」[52]。這三句詞，取自晏殊、柳永和辛棄疾的詞，原本雖都是在寫美女愛情的詞，但在愛情的追尋與獲得的經歷和感受，與追求大事業、大學問者在本質上有相通之處，所以王國維用斷章取義的方式，取詞義的精神，重新賦予這三句詞新的意義，用來說明成大事業、大學問的三種境界。不過，最後又說：「此等語皆非大詞人不能道。然遽以此意解釋諸詞，恐為晏、歐諸公所不許也。」王國維說這只是他自己的詮釋，作者不一定有這種用意。[53]可見作者在創作的當時賦予作品第一個生命，讀者的重新詮釋，卻讓作品的生命生生不息。

法鼓文理學院 DHUA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

---

[49] 譚獻（1832 年－1901 年），初名廷獻，字仲修，號復堂。浙江仁和（今杭州市）人。少時為孤兒，潛心經學，「讀書日有程課，凡所論著，隱括於所為日記」。同治六年（1867 年）中舉。後屢試不第。曾擔任福建學使徐樹藩幕僚。署秀水縣教諭。後任歙縣、全椒、合肥、宿松知縣。晚年被張之洞聘為經心書院主講，陳寔、章太炎是他的學生。葉恭綽說他「開近三十年之風尚」著有《箋中詞》六卷、續四卷。另有《復堂詩續》、《復堂文續》、《復堂日記補錄》。「維基百科網站」，http://zh.wikipedia.org/wiki/譚獻，2015.5.17。

[50] 晏殊《鵲踏枝》：「檻菊愁煙蘭泣露，羅幕輕寒，燕子雙飛去。明月不諳離恨苦，斜光到曉穿朱戶。昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路。欲寄彩箋兼尺素，山長水闊知何處？」

[51] 柳永《鳳棲梧》：「佇倚危樓風細細，望極春愁，黯黯生天際。草色煙光殘照里，無言誰會憑闌意。擬把疏狂圖一醉，對酒當歌，強樂還無味。衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴。」

[52] 辛棄疾《青玉案》：「東風夜放花千樹，更吹落，星如雨。寶馬雕車香滿路，鳳簫聲動，玉壺光轉，一夜魚龍舞。蛾兒雪柳黃金縷，笑語盈盈暗香去。眾裏尋他千百度，驀然回首，那人卻在，燈火闌珊處。」

[53] 葉嘉瑩，〈從文本之潛能與讀者之詮釋〉，「迦陵學術網」，http://www.yejiaying.com/Article/Detail/3/36，2015.5.15。

羅蘭・巴特[54]曾說：「作者已死。」，是指作者的作品完成的同時，其情境信息即已固定，且恆久不變。讀者要理解作者的作品，就要從作者的創作情境中去理解。其實羅蘭・巴特的理論和前文提及的譚獻思想是大同小異的，即讀者有詮釋權。但讀者的詮釋權，也不是無限擴大，必須要以作者當時的生活情境和知識水準作參考來解讀作品，了解作者的本意後，才可在任意時空情境下解讀作品，賦與作品更多的新義。[55]

四、名相的理解

索緒爾認為語言[56]是一種符號系統。符號（sign）由符號具（signifier）和符號義（signified）兩個互相依附的層面所形成。例如，「樹」是符號具，而由此產生對樹的概念，就是一種符號義。漢學或佛學中常見的名相，名是「能指」，相是「所指」。狹義來說，名相指的是名稱和事物之間的關係。廣義來說，名相泛指語言和事物之間的關係。此處名相的「能所」關係與索緒爾提出的符號具和符號義的關係並不完全相同。索緒爾的符號具（signifier）是一個名詞，指向符號義（signified）是一個概念。而漢學和佛學中使用的名相的「名」本身是名詞也是概念，但其指向的相，不單是概念， 還指向更廣泛的事物呈現的現象。[57]

形相、現象、法相都可稱為「相」。法相是佛學中的專有名詞，不論形相或是現象都包括在法相內。以唯識的百法來說：色法十一、心法八、心所有法五十一、不相應行法二十四、無為法六；無為法的相對是有為法[58]，一百個法相之中，有九

---

[54] 羅蘭·巴特（Roland Barthes，1915 年 11 月 12 日－1980 年 3 月 26 日），法國文學批評家、文學家、社會學家、哲學家和符號學家。其許多著作對於後現代主義思想發展有很大影響，其影響包括結構主義、符號學、存在主義、馬克斯主義與後結構主義。「維基百科網站」，http://zh.wikipedia.org/wiki/羅蘭·巴特，2015.5.17。

[55] 謝清俊，《謝清俊談人文與資訊》，頁 104。

[56] 語言（Langue）和言語（Parole）是索緒爾語言學理論的核心。語言是一種社會習慣，也是一種意義系統。言語是一種選擇性的和現實化的個人規則。語言和言語是一種互相包含的關係。語言既是言語的產物，又是言語的工具。見洪顯勝（譯），《符號學要義》，頁 33-35。

[57] 謝清俊，《謝清俊談人文與資訊》，頁 144-146。

[58]「有為法」指由因與緣和合而成的現象諸法。「無為法」是「有為法」之對稱。指離生滅為作的無因無果之法。小乘說一切有部認為無為法有三類：虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為。大乘唯識

十四個有為法，只有六個是無為法，不在形相或是現象的符號之內。[59]相有多義，太虛大師曾解釋相包含了相貌之相、義相之相和體相之相。其中的義相之相，指的就是「意義」呈現的相。意義是抽象的，所以義相之相也是抽象的。名相通常也不是一對一的關係，例如：「世尊，別有十號，總稱世尊」，世尊這個總相，就有如來、應供、正徧知、明行足…等等的別相。例如《金剛經》:「如是[60]我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。」和「如是[61]滅度無量無數無邊眾生」兩句中的「如是」因情境的不同，而指向不同的意義。

在佛教的因明裏，一個名詞可以有釋詞[62]、說詞，或釋詞和說詞兼具的三種解釋方法。比如「水生」，對水中生長的蓮花來說，具有說詞也有釋詞，在藏文詩學中，一提到「水生」就知道是蓮花。又如地上生長的蓮花，雖然也可稱為「水生」，但不是水中生長的緣故，所以只具足說詞，不具足釋詞。又如水中的青蛙，可以說是「水生」，但任何人都不知道指的是青蛙，所以只具足釋詞，不具足說詞。有些名詞具足意義，有些名詞根本沒法解釋，但人們都會給它一個稱呼。像微塵，說詞是具足的，但釋詞並不一定具足。又如粗法瓶子，即具足色法的說詞，也具足釋詞。[63]在佛教的各論典當中的名稱不盡相同，要根據不同的場合作不同的理解。了解總的相同，分別有細致入微等不同的觀點門類等不同點，及釋詞與說詞等不同的情況，才有可能真正理解佛經的教義。[64]

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

宗有「六無為」之說：虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、想受滅無為及真如無為。見《中華佛教百科全書》(七)之「無為法」條。

[59] 釋聖嚴，《金剛經》，頁 84-85。

[60] 江味農《金剛經講義》解釋如是：「不異為如，無非曰是。」及「如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。」

[61] 江味農《金剛經講義》解釋如是：「指上句令入無餘涅槃。」。上句為：「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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」

[62] 釋詞：從語詞的各個字面上分析、解釋詞義的注釋方式。全知麥彭仁波切（著），索達吉堪布（譯），《現觀莊嚴論注疏》。「智悲佛網」， http://www.zhibeifw.com/cmsc/list.php?fid=458，2014.06.14。

[63] 全知麥彭仁波切（著），索達吉堪布（譯講），《中觀莊嚴論釋》上冊，頁 582。

[64] 全知麥彭仁波切（著），索達吉堪布（譯講），《中觀莊嚴論釋》下冊，頁 682-683。

五、釋義學循環

每一學科都有其特殊的理解方式。專門研究理解的學科有文字學、語言學、心理學、釋義學、認知科學等。釋義學是對於意義的理解與解釋的研究。釋義學（Hermeneutics）一辭最早見於古希臘文 *Hermeneuein*，其詞根為 *Hermes*，是專司傳遞和解釋諸神旨意的信使。西方的釋義學最初有文獻學釋義學和神學釋義學二種形態，神學釋義學是神學家為了研究《聖經》而發展起來的，著眼於文本的意義和文本的訊息。神學家對《聖經》內容進行解釋和闡發，根據整體的形式和意向來考慮一節經文，這種個別部分要根據它與整體及其它部分的關係來處理的思想，後來成了「釋義學循環」的先聲。[65]

釋義學循環首先由施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834）提出，循環中包括了單個詞與作品整體；作品本身與作者心理狀態；作品與它所屬的種類與類型等相互依賴的三種關係。依過去的知識，循環在兩個層次上發生：一是歷史事件與其情境之間部分與整體的問題。在理解整體與部分之間往復多次後，就會對作品愈來愈理解。二是讀者的生活經驗與他對過去的解釋之間的相互依賴。所有的詮釋皆帶有許多讀者的背景，所得到的詮釋最後又會回到讀者的本身。釋義學循環主要在說明理解是一個漸進的過程，愈能理解作品，就愈能趨近了解作者的原意。[66]

德國哲學家高達美（H.Gadamer, 1900-2002）曾舉了一個例子，如思考「他們在踢足球」這個句子。理解的過程，從先了解部分到了解整體，再經由對整個情境全盤的理解，而更加清楚地掌握每一個個別成分，也就是每個字的意義。整個句子作為一個整體，本身其實又是一個更大的上下文的部分。如果從上下文中可清楚得知沒有人在進行任何體育活動，那麼可推知「他們在踢足球」這句話應該是比喻（metaphorical）的說法。要了解這個比喻，需要將「足球」理解成是一項

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[65] 張汝倫，《意義的探究─當代西方釋義學》，頁 3-6。
[66] 謝清俊，〈意義與理解：研讀佛經的經驗談〉，香光尼眾佛學院演講投影片。

需要競爭的議題，其中包含將「踢」一詞重新詮釋，也就是「被踢來踢去」的是某個抽象的東西，而非實體的球。此外，「踢」一詞所指涉的也不再是體育場上的活動。因此，理解的過程從了解整體到了解部分，再回到了解整體，如此循環，理解的任務其實就是在這一個個同心圓中找出意義的一致性。[67]

達賴喇嘛尊者在開示四聖諦時，曾用部分與整體的關係來了解緣起的法則。達賴喇嘛尊者認為所有的物質都可以從部分如何集成整體的角度來了解，以及用「整體」及「整體性」的這個概念，如何依賴部分而存在的角度來了解。當我們從這些相互關係來看待宇宙時，我們不只會看到每個有為法都是緣起的，我們同時也會了解整個世界的現象都是依靠緣起的法則而產生的。當以意識分析事物，把它們拆解為構成的部分，就會了解這純粹是因著其他因素的相互依賴，每件事才能存在。所以，任何一個東西沒有獨立或本有的自性。事實上每件事都只是因許多組成因素集合而產生的結果而已。我們對事物的任何認定都憑我們的認知與真實自身的互動而定。[68]

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

六、釋義學的理解原則

西方釋義學之父狄爾泰認為重新體驗作者的創造過程，是解釋作品最重要的部分。過去的作品是一個他人的世界，他們用象徵來揭示自己的意向、感情、心緒、洞見和欲望。讀者需要在理解過程中擴展眼界、獲取知識，重新體驗作品的創作過程，就是在了解文本。

義大利哲學家貝蒂（E. Betti）對理解曾提出了對象的自主性、意義的整體性、理解的現實及意義的相符等四個原則[69]，也可應用在研讀佛典：（一）對象的自主性原則。指理解應符合作者的觀點、意向和動機。任何文本都有自己的生命。例

---

[67] Klein, H. K. and Myers, M. D, *A set of principles for conducting and evaluating interpretive field studies in information systems*.pp. 71.

[68] 達賴喇嘛，〈四聖諦〉，「第十四達賴喇嘛官方國際華文網」，http://www.dalailamaworld.com/topic.php?t=236，2014.6.14。

[69] 參謝清俊，《意義與理解：研讀佛經的經驗談》，香光尼眾佛學院演講投影片。

如漢譯佛典，是經過翻譯的作品，在研讀時，不能僅依文解義，要了解佛教和佛經傳入的歷史、譯者或注釋者的背景、譯經原則、注釋的方式和目的……等。理解翻譯者或注釋者的觀點、意向和動機後，就更容易理解佛典的意義。（二）意義的整體性原則。指釋義學循環提出的整體與部分之間，意義宜協調相容的問題。例如每部佛典都有其因緣和目的，像《金剛經》的目的就是要我們發無上菩提心，成無上菩提果。[70]所以整部經的經文都是環環相扣在這個整體的目的上，對經文不理解時，可以反覆的閱讀或參閱相關的注釋或文獻，當對每句經文的意義愈來愈理解時，對整部經的意義也會愈來愈理解。（三）理解的現實原則。指讀者因為不同的學識、經驗、性格等而形成一些自我的主觀見解，而在理解時受其現實性的區限。例如，歷來不同佛教傳統或不同宗派的祖師大德對佛典的注釋，會從不同的角度和立場來解釋，但絕不會偏離佛教的基本教義（如無常、苦、空、無我……等）。法四依[71]中也提到：依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經。因此個人在研讀佛典時，可以依照佛教義理和依止正法的原則來理解佛典。（四）意義的相符原則。此原則是說「意義」與讀者的心性與心態的關係。在研讀佛典時，除了要有正知正見，如能懷著一顆慈悲、平等的心，將更易理解佛陀所要教導給我們的修行方法。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[70] 釋聖嚴，《金剛經》，頁 32。

[71] 法之四依：為修行佛法的四種原則。即依法不依人、依了義經不依不了義經、依義不依語、依智不依識。又稱四依四不依。語出南本《涅槃經》卷六、《大方等大集經》卷五等。(1)依法不依人：指以所說的教法合乎佛道與否為準則，而不執著說法者之好壞。(2)依了義經不依不了義經：指依憑說明中道佛性的大乘經典，而不依憑小乘經典。(3)依義不依語：指留心於教說的涵義，而不執著表面上的語言、文句。(4)依智不依識：指依佛教的正觀之心智，而不依世俗的妄識。諸經對此四依所作的解釋不一。《涅槃經》述說諸種解釋，最後說：法即是法性；義即是如來常住不變；智是知一切眾生悉有佛性；了義是一切了達的大乘經典。天台家大多依從此義。若依《大智度論》卷九所述，法指十二部經；義指十二部經所說的義理；智指能籌量分別善惡的智慧；了義經指佛法僧三寶、六度等。見《中華佛教百科全書》（四）之「四依」條。。

七、小結

觀察是人們了解事物和環境的第一步，觀察任何具體的事物都會得到資訊。觀察時先由五官接受形式的刺激，收到形式的相貌，再經過認知，了解形式的名相，並思考其蘊涵與意義。通常人們藉著已有的知識和經驗，來理解未知的事物。理解是有層次的，有粗淺對表面意義的了解，也有深刻對蘊涵意義的了解。我們只有在完全理解之後，才可以做分析、比較、批評等事務。[72]

學習語言文字的目的，就是希望將它們代表的事物聯結起來。閱讀文本，就是在尋找意義。如果對意義的理解方法了解的愈多，對文本就會產生更深入的理解。如本節提到的讀經六法、佛教的知識觀，索緒爾的符號理論，漢學和佛學中的名相，佛教因明裏對名詞有釋詞、說詞，或釋詞和說詞兼具的三種解釋方法。而任一部經論中的名相皆是繼承、關連於無數相關的其它經論中，因此在佛教的各論典當中的名稱不盡相同，要根據不同的場合作不同的理解。

索緒爾認為文本是由語序軸及聯想軸組成。聯想可以有很多方式，例如互為文本、艾考提出的「顯微結構」和中國人解讀古書常用的「體、相、用」，都是一種聯想、舉一反三和聞一知十的方法。而讀者的詮釋讓作品的意義更加生生不息。除了上述意義理解的方法，西方釋義學的釋義學循環及意義的理解原則，都可以應用在理解佛典上。

我們所有的言詞都是聽到某些聲音時，就實際情況隨之發生的，當聲音和實際狀況連結在一起時，就學會了它們的意義。[73]世界上沒有一個字只有一種「正確的意義」。字典或文章典籍中提供的許多意義，也只是一個指引地圖，引導我們去應付新的環境，產生新的用途。修學佛法，最重要的是徹底理解世俗諦與勝義諦。了知所有語言文字安立的名言，都只是指月之「指」，不能把語言文字表面上的意義當作最究竟的所依，而是要以語言文字指向的中道第一義為依。

---

[72] 參謝清俊，〈所知之相─談對資訊的理解與詮釋〉，法鼓佛教學院演講投影片 。

[73] 參柳之元（譯），《語言與人生》，Hayagawa, S. I.(1949)，頁 42-54。

第三節　佛典意義的理解背景

歷來對佛教的歷史及義理已有相當豐富的研究，然而，本論文重點不在於此。本節僅從佛經翻譯、佛經音義及佛經釋義等三方面，略述佛教傳入中國後，佛典意義理解的過程，以提供作為理解佛典的背景。在附錄二〈漢譯佛典的理解背景〉一文中有較詳盡的論述。[74]

一、佛經翻譯

佛教傳入中國之初，已歷經部派之爭，大小乘思想也已在印度及其周邊地域廣泛的傳播。[75]佛教和佛經自西漢傳入中國，到東漢才有大規模的佛經翻譯。中國的佛經翻譯從東漢到北宋，前後近九百年，多採集體翻譯並設有譯場。隋代以前百千人的譯講同施的翻譯方式，到了隋唐轉變成少數精英的專家集會方式。

東晉・釋道安在《出三藏記集》卷 8 的《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》[76]中，簡要地總結了漢代以來，幾位重要譯師的譯經風格，並提出了著名的「五失本」與「三不易」的譯經論述。[77]謂梵語佛典在逐譯為漢文時之困難所在，計有五種失原意的缺失及三種不容易之處。[78]前者是歸納漢譯佛典喪失梵本（或胡本）原貌的一些原因，後者是對於翻譯困難的深切體察。隋・釋彥琮著《辯正論》列舉八備十條作為譯經的規式。因為翻譯時使用的每個漢字，都得運用訓詁學的知識來挑選，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

---

74 詳見附錄二，李慧萍，〈漢譯佛典的理解背景〉，頁 166-180。

75 蔡日新，《漢魏六朝佛教概觀》，頁 5。

76《出三藏記集》卷 8：「譯胡為秦，有五失本也：一者，胡語盡倒而使從秦，一失本也。二者，胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合，斯二失本也。三者，胡經委悉，至於詠歎，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者，胡有義記正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除，此五失本也。然般若經，三達之心，覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古，以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗。二不易也。阿難出經，去佛未遠，尊大迦葉，令五百六通，迭察迭書，今離千年，而以近意量截，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎，斯三不易也。涉茲五失。經三不易，譯胡為秦，詎可不慎乎。」CBETA, T55, no. 2145, p. 52, b23-c8。

77 余淑慧，〈中古譯場的翻譯與政治-以道安譯論之轉變為例〉，「國家圖書館網站」，http://goo.gl/xUYJWr，2013.6.22。

78 《中華佛教百科全書》（三）之「五失三不易」條。

彥琮提出的「八備」[79]之說，就是參預譯場的八種必備條件。之後，唐・釋玄奘也明示五種不翻[80]；宋・釋贊寧更舉六例以求譯語之醇正，凡此皆倣傚道安垂示譯場的規範。[81]

湯用彤先生說佛法有二難：一為名相辨析難，一為微義證解難。[82]此二者皆為理解經文時遇到的問題，說明譯經時設定的原則與目標、所持之立場、譯者之個人情境與所處之社會情境等有關。也說明佛典內容意義的產生與當時的情境是息息相關的。

二、佛經音義

語言是社會歷史的產物，其最突出的體現就是在詞彙上，中國古代的《爾雅》、《方言》、《說文解字》、《釋名》、《一切經音義》[83]等都是從不同的角度研究詞彙的巨著。其中《一切經音義》除了間接反映了佛教從印度傳到中國的歷史里程，也展現了中華民族文化幾千年發展的深厚底蘊。玄奘法師提出的五不翻原則，改變了唐以前翻譯以意譯、直譯為主的風氣，開闢了一個譯名規範的時代，也引入了大批的外來詞。《一切經音義》是對翻譯佛經進行辨音釋義的工具書，收錄了從漢至遼代的大量外來詞，其中絕大部分是佛教詞語，也有一般詞語。並列述了所收錄外來詞的本義，以及相關引申義。例如「魔」是「魔羅那」（Māra）的略稱，現今人稱惡鬼為「魔」已是引申義。《慧琳音義》卷十二釋「魔王」曰：「字書本無

[79]《翻譯名義集》卷 1：「彥琮法師云：『夫預翻譯，有八備十條。一、誠心受法，志在益人。二、將踐勝場，先牢戒是。三、文詮三藏，義貫五乘。四、傍涉文史、工綴典詞，不過魯拙。五、襟抱平恕，器量虛融，不好專執。六、沈於道術，淡於名利，不欲高衒。七、要識梵言，不墜彼學。八、傳閱蒼雅，粗諳篆隸，不昧此文。十條者：一、句韻。二、問答。三、名義。四、經論。五、歌頌。六、呪功。七、品題。八、專業。九、字部。十、字聲。』」(CBETA, T54, no. 2131, p. 1067, c5-13)。

[80]《翻譯名義集》卷 1：「唐奘法師明五種不翻：一、祕密故不翻，陀羅尼是。二、多含故不翻，如薄伽梵含六義故。三、此無故不翻，如閻浮樹。四、順古故不翻，如阿耨菩提，實可翻之，但摩騰已來存梵音故。五、生善故不翻，如般若尊重智慧輕淺，令人生敬是故不翻。」(CBETA, T54, no. 2131, p. 1057, c7-12)。

[81] 《中華佛教百科全書》（三）之「五失三不易」條。

[82] 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，頁 99-100。

[83] 唐代釋玄應撰《眾經音義》二十五卷，後來釋慧琳依玄應書的基礎上作了增補，完成《一切經音義》一百卷。之後，遼代釋希麟，補充慧琳的書，撰《續一切經音義》十卷。後晉漢中沙門可洪撰《新集藏經音義隨函錄》三十卷，原名《藏經音義隨函錄》，略稱《可洪音義》。

魔此字，譯者變摩作之。梵云麼羅，古譯云能障修行出世業者，又云能煞斷慧命。」佛教中所說的「四魔」:「煩惱魔、陰魔、死魔、自在天魔」。漢語中常說的「魔鬼」就來自「死魔」，這與漢族人概念中的「鬼」和「鬼魂」相似。在《翻譯名義集》卷二《四魔篇》:「古譯經論魔字從石，自梁武帝來，謂魔能惱人，字宜從鬼。」梁武帝造了一個從鬼的魔字，從此「魔」就從一個看不到摸不著的心理活動，變成了一個兇惡可怕的具體魔鬼。[84]

詞的發展受到社會發展的影響，某個詞一開始是單義的，後來不僅原來的意義延伸、轉移了，而且還派生出其他的意義，這種派生與被派生意義之間，各派生意義之間，互相繫連，原始的詞好比樹的主幹，在向前發展的過程中不斷地分出枝幹，呈現出一詞多義的現象，這也是漢語的一個重要特徵。例如：「囑累」在《慧琳音義》卷三，就列出了「囑」和「累」兩個詞各五個義項[85]，來處理音義的問題：

> 囑累:「上之欲反。《韻詮》云:『囑咐也，對也』。杜注《左傳》云:『托也』。《楚辭》云:『續也』。《玉篇》:『相寄託也，委也』。《說文》:『連也』。下力偽反。王注《楚辭》云:『重也』。《左傳》:『相時而動無累後人也』。劉熙注《公羊》云:『累次積也』。《廣雅》:『委託累也』。《說文》:『累，增也。拔土為牆曰累』。」

佛經音義文獻是中國語文學知識傳統與漢譯佛典高度結合之下的一種產物。現存的佛教文獻群，不論是殘存的佛教梵語文本、巴利語三藏乃至西藏大藏經，其中都沒有類似中國佛教知識傳統裡的這種音義書文獻存在。[86]佛經音義是解釋佛經字詞讀音和意義的訓詁學著作。不僅促進了佛經的闡釋和研究，而且也為宗教、哲學、語言、文學、藝術、中外交往史等的研究提供了豐富的佐證資料。[87]

---

[84] 徐時儀，梁曉虹，陳五雲，《佛經音義研究通論》，頁 209-229。
[85] 徐時儀，梁曉虹，陳五雲，《佛經音義研究通論》，頁 228-229。
[86] 萬金川，〈《可洪音義》與佛典校勘〉，頁 93。
[87] 徐時儀，梁曉虹，陳五雲，《佛經音義概論》，內容簡介。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

三、佛經釋義

佛教的傳播和發展依賴於佛經的翻譯和佛教學說研習的佛教義學。[88]佛教傳入之初，中印雙方除了語言完全屬不同系統，思想文化的差異也很巨大，像東漢楚王英[89]至桓帝約一百年，始終是以黃老浮屠並稱，當時人們也僅將佛教當作是方術中的一種。[90]東漢桓帝延熹九年（166BC.）襄楷上書言：「或言老子入夷狄為浮屠」[91]，他把產生在印度的佛教視為老子教化夷狄的產物，後來此說還成了後世杜撰《老子化胡經》的材料。《出三藏記集》卷十五有云：「有一道士作《老子化胡經》以誣謗佛法」[92]。湯用彤先生認為：「漢世佛法初來，道教亦方萌芽，紛歧則勢弱，相得則益彰。故佛道藉老子化胡之說，會通兩方教理，遂至帝王列二氏而祭，臣下亦合黃老浮屠為一，固毫不可怪也。」[93]

自漢至南北朝的佛學，先後和道教、老莊道家、魏晉玄學發生關聯。[94]最初僧侶嘗試以老莊或儒家的哲學意涵來融攝佛學義理，後來隨著經典的大量傳譯，佛教界面臨經典間教義說法不一的困擾，為了解釋佛陀所說的教化在不同經典間有高低淺深不同層次意境的講解，僧侶們試著將眾多經典按經義宗旨的不同加以作適當的分類，並解釋說明佛陀一生的教化歷程是如何進行，那部經按經義深淺應

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

---

88 介永強，《西北佛教歷史文化地理研究》，頁 15。

89 《後漢書》卷四十二：「英少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。八年，詔令天下 死罪皆入縑贖。英遣郎中令奉黃縑白紈三十匹詣國相曰：『託在蕃輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送縑帛，以贖愆罪。』國相以聞。詔報曰：『楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖，以助伊蒲塞、桑門之盛饌。』因以班示諸國中傅。英後遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以為符瑞。」，「中國哲學書電子化計劃網站」，http://ctext.org/hou-han-shu，2013.2.10。

90 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）上冊，頁 51-54。

91 《後漢書》卷三十：「又聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省慾去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！或言老子入夷狄為浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：『此但革囊盛血。』遂不眄之。其守一如此，乃能成道。今陛下婬女豔婦，極天下之麗，甘肥飲美，單天下之味，柰何欲如黃老乎？，「中國哲學書電子化計劃」網站，http://ctext.org/hou-han-shu，2013.2.10。

92 《出三藏記集》卷 15：「一云道士基公械，求祖懺悔。昔祖平素之日與浮每爭邪正，浮屢屈，既意不自忍，乃作《老子化胡經》以誣謗佛法。」，見 CBETA, T55, no. 2145, p. 107, c2-5。

93 參湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）上冊，頁 58。

94 方立天，《方立天文集第 1 卷魏晉南北朝佛教》，頁 352。

歸類在佛陀說法的哪一個階段中，這個活動過程就稱之為「判教」。[95]造成判教在中國流行的原因，主要是對佛法初傳時期的佛教典籍理解的差異以及力圖消除或圓融這種差異的努力有關。[96]

「判教」又稱教判、教攝、教相判釋。即辨別經中旨趣，加以論定，應屬何類。[97]東晉時期，南方的支遁和北方的道安和慧遠可算是中國判教思想的先鋒，他們皆學貫大、小乘，雖沒有刻意分判這二乘，或調和眾經典不一致的說法，但他們已意識到大、小二乘在教典和教說方面是兩個不同的傳統。[98]中國佛學家對大小乘的區別是在天竺沙門鳩摩羅什來華，在姚秦時代譯出許多經論，並介紹了印度當時盛行的龍樹系的大乘學說，才逐漸清楚。[99]

判教論是中國佛教思想的最主要特徵之一，也是中國佛教宗派形成之骨架。[100]大、小乘經典於自東漢傳入中國，南北朝時出現了以研究大、小乘教某些經典為中心的佛教學派，主要有涅槃、成實、三論、毘曇、地論、攝論等南北諸家師說，到了隋唐，一些緇林碩德把南北諸家師說及所尊奉的經典按自己的理解加以總結，建立法統，逐漸形成了獨立的佛教宗派。[101]

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

南北朝時期佛教經典的大量譯出，中國佛教徒在吸收印度佛教思想的過程中，融會貫通，判教立說，逐漸建構出自己的佛學思想體系。隋朝統一天下，舊有南北分裂的佛教，也隨政治的統一而告合流。[102]隋代可以說是中國佛教由依附印度而邁向獨立自主的分水嶺，魏晉南北朝佛教，以翻譯為主，隋代開始有獨創性的教義，中國佛教正式獨立，到了唐代則是中國佛教的開花與結果。[103]

---

[95] 藍日昌，《佛教宗派觀念發展的研究》，頁 39。
[96] 汪英，劉學智，〈中國佛教的判教理論及其意義〉，頁 47-52。
[97] 江味農，《金剛經講義》，頁 109。
[98] 屈大成，〈中國判教思想的濫殤〉，頁 1-6。
[99] 呂澂，《中國佛學源流講略》，頁 86。
[100] 藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 180。
[101] 介永強，《西北佛教歷史文化地理研究》，頁 223。
[102] 藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 245。
[103] 藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 282。

在佛教經典發展與傳述的歷史中，經文的結構分析，稱之為「科判」，亦即等類分析之意。[104]科判也稱作科文、科段、科章、科節等，主要是為了方便解釋經論而將內容分成數段，再將精簡扼要的文字標示各部分的內容。[105]用現代語彙來說，科判就像經文的內容大綱，其結構以數學名相來說是一個「樹狀結構」；解經者最初將經文內容分為序分、正宗分、流通分三大部分，由這三大部分大致可以看出經文的一個結構，如果要更準確的了解經文所要傳達的意義，就要將三大部分的經文作更細微的科判來分析。科判產生於佛典知識理解後所作的分析，解經者在解讀和分析經文時，將經文內容依意義作適當的分段，並給予一個可以包含經文內容旨趣的概念，以概念來串連經文的內容，讓經文變得易於理解並成為具有意義的內容結構。[106]

古德在講佛經正文之前，通常會先說玄義（亦曰玄談，懸談），也就是將經中深義，提要鉤玄而先談之，使聞者得知大要，入文時乃有頭緒，即正一經之網要之所在。如天台智者大師說《法華經》經題時就用「釋名、顯體、明宗、論用、判教相」[107]五重玄義來發揮經中要旨。又如唐代澄觀著《華嚴經疏》，先總啟十種義門，懸談一經之大意，使知教法之興起，有所自來，稱為十門釋經。[108]這些提綱挈領之說，大致上是與經文內容相關的背景或情境資料，與理解經文的意義有密切的關係，在研讀佛典時，均是重要的背景資訊。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

104 唐國銘（釋法源）、謝舒凱，〈Buddhist Ontological Wordnet 之建構方式研究〉，頁 286。
105 《佛光電子大辭典》「科文」條。
106 李慧萍，〈電腦內容標誌在漢譯佛典意義理解上的應用—以江味農《金剛經講義》為例〉，頁 595。
107「釋名」：名者，標一經之概要，以顯其異於他經者。二、「顯體」：顯經義之歸趣所在，即一經主要之體。三、「明宗」：說明經中所言依體而起之主要修法。明宗必與顯體相應。四、「辨用」：辨別經中所言因修而得之最大功用。五、「判教相」：辨別經中旨趣，加以論定，應屬何類。見江味農，《金剛經講義》，頁 77-81。
108 十門：(一)教起因緣 (二)藏教所攝 (三)義理分齊 (四)教所被機 (五)教體淺深 (六)宗趣通局 (七)部類品會 (八)傳譯感通 (九)總釋經題 (十)別解文義。見《佛光電子大辭典》「十門釋經」條。十門：(一)教起因緣 (二)藏教所攝 (三)義理分齊 (四)教所被機 (五)教體淺深 (六)宗趣通局 (七)部類品會 (八)傳譯感通 (九)總釋經題 (十)別解文義。

四、小結

佛教傳入中國後，不僅深化了中國文化的內涵，也更豐富了中國文字的意義。佛典文獻不單純只是漢語寫成的文獻，還觸及了中國和印度二個文化的融會，與佛典意義有關的翻譯、解釋、詮釋等均影響到後人對佛典的理解。古代譯經雖然沒有很好的環境和紀錄工具，但因為有專業的譯經團隊和譯經方式，才有高品質的佛典翻譯作品，佛典翻譯作品又經過千百年來賢聖大德慎重的辯證、解釋，才使正確的佛教知識可以高品質的廣佈流傳。這是中國佛教極具特色之處，值得我們重視和珍惜。

判教論是中國佛教思想的主要特徵，也是中國佛教宗派形成的骨架，最有影響力的是在注疏、論著和偽經這三類，在佛經目錄上也反應了這個現象，東晉・釋道安在為群經作目錄時，就特地列判釋偽經一章，把可疑或已確定偽作的經典列舉出來，到隋初釋法經作錄時，不管大小乘的經律論皆有偽經。[109]佛經目錄，提供了理解經典歸屬的部類，科判提供了理解經典的內容架構，佛經音義提供佛經字詞讀音和意義的解釋。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

從本節的概述，我們可以發現，一些西方關於理解的理論，諸如：釋義學循環、互為文本等，在譯經、佛法鑽研和佛法傳播的歷史過程中，業已呈現出一些實踐的足跡。這現象可以佐證：有系統的引入西方的理論將有助於今後對佛經的理解和傳播。

在研讀佛典時，如果能對佛教的傳入、佛典的翻譯、整理、解釋的方式及佛教的專門術語等文化、時空背景有一些基本的認識，將有助於理解佛典的意義。而這也是我們未來承先啟後，作數位化處理佛典意義時，責無旁貸的擔荷。

[109] 藍日昌，《六朝判教論的發展與演變》，頁 49-50。

第四節　資訊科技在意義上的處理

本節從網路技術與語言學在處理意義方面的發展、內容標誌與形式標誌的融合及人文與資訊的跨領域合作，說明資訊科技在意義處理上的發展及人文學者如何和資訊專家合作，共同發展出易於處理「意義」的機制和工具。

一、網路技術與語言學在處理意義方面的發展

隨著資訊科技的發展，電腦幫助我們處理了許多以前需要龐大人力去整理知識的問題。全球資訊網（World Wild Web, WWW）的出現，讓電腦中的文件交換變得更加容易。全球資訊網的發明人 Tim Berner-Lee（柏納李）後來又提出了語意網（Semantic Web）[110]的概念，讓電腦不再只是轉運貨物的有效載體，還能利用資源描述架構（RDF, Resource Description Framework）與通用資源標誌碼（Universal Resource Identifier, URI）連結到相關網頁資源。資源描述架構主要是用來描述網頁裡的知識內容，幫助我們找到需要的資源，而閱讀的關鍵就是利用知識本體（ontology）來定義關鍵詞，並作邏輯的推理。因為同一個詞在不同領域，不同時代，不同的用法上，意義就不同，因此每個網頁，每一個資源上面都要有一個自己定義的知識本體（ontology），[111]在作網路搜尋時才能找到符合該領域使用的語詞意義。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

知識本體（ontology）有很多不同的定義，有些是從哲學思辨出發的，有些從知識的分類出發的，有些則是從實用的電腦推理出發的。如果我們把每一個知識領域抽象成一個概念體系，再採用一個詞表來表示這個概念體系，在這個詞表中，

---

[110] Semantic Web 由 Tim Berner-Lee 提出，文章第一次發表在 2001 年 5 月 Scientific American（科學美國人），向世界宣告這個新方向；2002 年八月由高虹博士翻譯，黃居仁校訂出版在《科學人》的八月號（第六期）〈電腦也能看懂語意網〉（The Semantic Web），現今語意網的研究，都是根據這篇文章而來。見黃居仁〈語意網、詞網與知識本體：淺談未來網路上的知識運籌〉，頁 7。

[111] 黃居仁，〈語意網、詞網與知識本體：淺談未來網路上的知識運籌〉，頁 8。

要明確地描述詞的涵義、詞與詞之間的關係、並在該領域的專家之間達成共識，使得大家能夠共用這個詞表，那麼，這個詞表就構成了該領域的一個知識本體。知識本體成為提取、理解和處理領域知識的工具，它可以被應用於任何具體的學科和專業領域，知識本體經過嚴格的形式化之後，借助電腦強大的處理能力，可以對於人類的全部知識進行整理和組織，使之成為一個有序的知識網路。[112]

資訊學中把知識本體（ontology）當作知識、訊息的基底架構。計算語言學家黃居仁認為每個語言都有架構完善的知識本體，語言包括次語言，可以表達所有（領域內的）知識。在語言知識本體的研究中，表達知識最小的單位是一個概念，這個知識的表相是一個詞彙，而語意的關係來是用來說明概念的連結與知識衍生的基本關係。詞彙網路是最直接的語言本體表徵，其架構以詞義為基準，把相同詞義的詞彙放在一個同義詞集（SynSet），同義詞集就表達了相同概念的所有詞集合。詞彙網在每個同義詞集（概念）上標記，經過嚴謹定義的詞義關係，這些詞義關係就構成了以詞彙為節點的網路。在不同語言裡，即使是被認為對等的詞彙，其表達的概念和關係可能也不太一樣，所以在跨語言的知識處理時，必須利用兩個共享的知識體系的對應才能正確又有效率。[113]

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

柏納李認為語意網如果設計得當，將有助於人類總體知識的演化。因為語意網是針對知識的內容表達方式和形容方式發展出來的，主要是依靠知識本體。在人類還無法不透過語言達到理解和溝通的地步前，所有的資料還是在不同的語言裡，因此還是要正確整理分析一個語言所表達的知識內容，才能建立知識本體（ontology）。而網頁的知識本體可以提供不同知識網路體系的完整描述。例如把佛教知識的一個關係和知識架構作一個描述，不懂佛教的人，到佛教的網頁，經過機器的幫忙了解整個知識架構後，就可以了解佛教知識，進入佛教知識領域。[114]

---

[112] 馮志偉，〈術語學中的概念系統與知識本體 Conception system and ontology in terminology〉，http://www.lingviko.net/feng/term-ontology.pdf，2014.12.18。

[113] 黃居仁，〈語意網、詞網與知識本體：淺談未來網路上的知識運籌〉，頁 13-15。

[114] 黃居仁，〈語意網、詞網與知識本體：淺談未來網路上的知識運籌〉，頁 11。

意義（meaning）和了解（understanding）是釋義學、認知科學、語言學、記號學等致力研究的重點，計算語言學和人工智能近年來也致力於處理意義的研究，並取得一些成果。例如，詞網（word net）、主題圖（topic map）、知識本體（ontology）等資料庫和工具的創立。主要原因，歸功於他們將詞彙間的關係在電腦中作了適當的表達（representation），並構成資料庫和研發為數位工具。但用電腦來處理多義問題（ambiguity）（當一種形式可能對應到好幾種意義時，如何作正確選擇的問題。）的進展仍是有限。[115]

要用電腦處理多義的語意問題，就必須讓電腦能區別情境。謝清俊教授在 2006 年〈意義與了解〉一文中提出未來電腦可能以兩種方式來處理意義問題：其一是逐漸將所有的多義關係轉化為單義的語法關係。例如，建立「常識庫」讓電腦能辨識「情境」；其二是與人合作，以人機共構的系統來做「了解」和處理「意義」問題。由專業人士來負責意義和了解的部分，再由機器來處理其餘的工作。2014 年 1 月 9 日謝清俊教授在中研院的數位典藏計畫演講中，對於現有的知識結構研究不足以處理文本的意義，提出了幾點看法：

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

一、只有共相的知識結構，不足以處理別相；處理多義的能力不足。

二、對情境的表達無有系統的研究。

三、對意義的生成欠缺研究。

四、欠缺處理意義的系統觀、宏觀與遠見等。

並提出建議：

一、意義單位的問題：界定意義的各級單位、意義標誌的標準化。

二、建立以意義為基礎的各種基本結構，如：文本意義的基本知識結構。

三、建立與意義有關的超聯繫：如成語典的建立、典故的超聯繫……等。

四、人機合作系統之方策：理解文本意義的事，交給專家；例行整理之事，交給電腦。

[115] 謝清俊，〈後設資料與內容標誌：淺談數位化的文章和其內容標誌處理（上）〉，頁 58。

五、專家需要有易用之介面，自行將其見解輸入電腦。使用者可依需要查閱各種類別的意義。工程師應逐步了解文本之結構與內容。人文學者應逐步熟稔工具之性質與使用。[116]

以上之建議，均採納為本論文之基本方針。

二、內容標誌與形式標誌的融合

1960 年代，為了便於電腦中結構文件的交換與處理，開始有了標準文件格式的提倡，最早是 GCA（Graphic Communication Association）發展的 Gen Code，及 IBM 所發展的 GML（Generalized Markup Language）「通用標誌語言」，像標籤（tag）記號 < > </ > ，就是 GML 發展出來的語法之一。1986 年，國際標準組織（International Standards Organization, ISO）公布 SGML（Standard Generalized Markup Language）「標準通用標誌語言」為國際標準。SGML 是一套可以用來定義其他更專門性的標誌語言的通用規則。HTML（Hyper Text Markup Language）「超文本標誌語言」就是參考 SGML 所定義出來，專門使用在 WWW 上的標誌語言。1996 年 W3C 提出 XML（eXtensible Markup Language）「可延伸標誌語言」，它是 SGML 衍化出來的簡化格式，可用來定義其它語言的語法系統。[117]謝清俊教授是台灣最早開始進行中文資訊處理、推動電子佛典的相關研究，及將 SGML 等標誌引入台灣的學者。後來數位化的新聞、佛典等都可用 XML 來進行標誌。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

標誌（markup），也稱為「標註」、「註記」或「標記」。標註（annotation），有人稱為標籤（tagging）、註記（marking）或筆記（note）。Annotation 來自拉丁語，本義是做上記號（to mark）的意義。標註在行文中，主要是為了標明文章重要意義所在，或注釋文義使之更明白。標註後的文章日後還可以提供學習者閱讀的重點，快速的掌握到文章的內容架構。標註可說是一種積極主動的閱讀行為，在學

[116] 謝清俊，〈意義的處理〉，中央研究院・數位典藏計畫投影片。
[117] 許智成，《中文颱風新聞內容標誌與應用》，頁 9-12。

習過程中，可以幫助記憶、思考和釐清內容。 而且還可以藉由不同人對同一文本的標註中，看到不同的重點和理解的方式，進而對文本產生更多的理解。

文獻學的主旨是「協助來者能『理解』前人文句的『意義』」。[118]在漢語文獻中，古人為古書作的註解，如「箋」、「疏」、「正義」、「集解」等，或在文章上作的筆記如眉批、注腳、圈點、札記等，都是理解漢語文獻意義的重要線索。[119]

古文中的句讀是將前人對文章內容的理解、感受、批評、比較等，以符號的形式點在文章裡。現代的標點符號是將內隱的語意區隔開來，變成外顯的語意。二者都是一套文章標誌的系統，用來幫助讀者理解文章的意義，並作為對文章理解的一個紀錄。[120]為方便以下的說明，文中所說的句讀、標點符號、或眉批、注腳、圈點等，我們稱為文章的內容標誌（content markup）。

文章數位化後，文章的結構在電腦中變成了以自然語言和後設語言（meta-language）表達的雙重結構。文章本身以自然語言寫（如中文、英文），文章與外界的關係有情境描述（context description）、參照聯繫（hyperlinks）和內容標誌（content markup），則用後設語言來描述，如 HTML、XML、TEI 等，這些語言是用標籤（tag）的方式將文章呈現的各種形式，如版面、篇章段落結構、圖、表、註解、參考文獻等標示清楚，以便電腦可以處理，使用者必須學習這套標誌語言（markup language），才能對文章作上述的標誌。這與漢語文獻中，用來標誌文章的內容和表達對意義的理解的句讀或標點符號是大不相同的。[121]

內容標誌使用在數位文獻中，就需要有統一的規格和方便使用的界面，讓人文學者容易表達他們對文章的了解，再由電腦來處理其餘的工作。因為文本內容的意義和理解，只有人文學者最清楚，發展什麼樣的內容標誌（統一規格）才適合，則需由人文學者來提供。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

---

118 參謝清俊，〈從人文看資訊之二：從資訊到史料〉，頁 10。
119 參林雅婷，《標註系統輔助提昇文言文閱讀學習成效之研究》，頁 36。
120 參謝清俊，〈後設資料與內容標誌：淺談數位化的文章和其內容標誌處理（上）〉，頁 57-58。
121 參謝清俊，〈淺談數位化文章的語意處理：知識結構與內容標誌〉，中央研究院語言學研究所演講投影片。

近代發展的電腦標誌是對文章的形式作的標誌，與中國文獻中使用的句讀、標點符號等，是對文章的內容作的標誌，兩者並不衝突，還可以相輔相成，都是用來幫助人文學者標示意義的工具。

隨著近年來國內外對數位人文學的重視，以及數位人文新技術的開發研究，2014 年 6 月 5 日，中央研究院數位文化中心辦理了一場「古籍全文資料庫的回顧與展望」工作坊。邀請了國內目前在進行和開發古籍全文資料庫的單位，作一些分享和討論。本次工作坊主要關注的三個重點[122]：

> 一、如何以電腦處理文本意義。古籍全文資料庫若只是單純輸入文本的文字內容，而不處理其意義內容，可能淪為檢索和複製文獻的工具，要讓資料庫真正成為分析研究的工具，資料庫必須能處理文本意義，因此以電腦處理文本意義便成為文獻資料庫發展之趨勢。此次工作坊，幾乎每位講者都提到標記、標注或標誌，其實便是試圖以電腦夾注的方式將文本意義夾注在數位文本中，包括 CBETA、漢籍電子全文資料庫採用的 XML 標記，以及祝平次先生提及的 Markus 自動標注系統；葉健欣先生提出的視覺化古籍校勘平台，以及莊德明先生提出的中文文獻處理系統，重點也在於處理文本意義，只是採用視覺化標記的概念，無須學習 XML 標記語言，而是利用字串節點對應知識結構，讓使用者可以更直覺性地為文獻作標記。
>
> 二、提供數位工具支援與加值服務。隨著數位化技術的成熟，傳統檢索功能與界面已不敷使用，使用者希望全文資料庫發展更多加值服務，包括提供文本圖檔與文字的對照、視覺化的分析呈現、文本自動比對等功能，這些使用者需求其實都已經在資料庫未來發展的計畫之中，甚至部分功能已經在現有資料庫中實現。另外，古籍全文資料庫長期建置與發展過程中，累積了不少經驗，亦開發了不少數位工具，在 web2.0 的時代，使用者已不

[122] 趙苑曲，〈古籍全文資料庫的回顧與展望工作坊活動記要〉，「中央研究院數位典藏資源網」，http://goo.gl/NmTtZ9，2014.7.23。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

再單純扮演使用端的角色，而想進一步參與、扮演生產者的角色，因此也有人提出是否能將這些數位技術工具化提供一般人下載使用；其實在量化分析這部分，祝平次先生提出網路上已有一些免費的技術工具可參考，在建置資料庫的技術工具來說，葉健欣先生開發中的視覺化古籍校勘平台、莊德明先生的中文文獻處理系統都可作為個人端的工具使用。

三、建立整合系統平台。隨著全文資料庫數量的增加，尤其是小型全文資料庫的出現，要如何解決資料庫間的整合及連結問題也成為關注的議題。法鼓佛教學院已經建置 DDBC 整合搜尋平台，另外也在規劃佛典數位整合研究平台；但對於跨領域的整合來說，目前由於標記規範十分繁瑣，加上各類文本特色不同規範亦不同，但整合需要標準化的格式，因此如何建立標準化程序是必須優先思考的問題。對於小型全文資料庫的整合，莊德明先生則提出透過中文文獻處理系統網頁版實現的可能性，使用者可以將中文文獻處理系統建置之小型資料庫上傳至網頁版，由於沒有複雜的標記規範，因此整合的可能性較高，但網頁版仍有權限管理、文本版權等問題待釐清。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

由以上三個重點說明，可以看出電腦標誌的發展，是全文資料庫未來產生加值服務的一個努力方向。對於以人去學習電腦語言作文章標誌的不便性，哈佛大學、北京大學、史語所合作的中國歷代人物傳記資料庫 CBDB（China Biography Database）就使用了自動標誌系統解決人工標誌的問題，讓電腦先進行自動標誌，再由人來檢查並修正標誌。中央研究院莊德明先生開發的「中文文獻處理系統」和剎那工坊技術長葉健欣開發的「視覺化校勘平台」，都是將標誌工具設計在介面上，使用者只要在數位文本上將理解後的內容，用標誌工具作標誌，即可完成相關的連結並作檢索。說明了電腦標誌的方式，走向讓使用者可以在電腦介面上彈性並直覺性地對文本內容作標誌，已成為未來發展的一大趨勢。

1994 及 1995 年在〈電子佛典中處理中文版本的方法〉[123]、〈古籍校讀工具「中文文獻處理系統」的設計〉[124]及〈以《心經》為例說明如何利用計算機處理佛經的多版本〉[125]等文章，曾提出內容標誌的方法，並以《心經》為例，在「中文文獻處理系統」（Chinese Document Processor, CDP）中作示範，讓讀者可以在電腦使用介面上自由的做標誌，將科文和佛典內容作連結，之後還可以作經文和科文的對照、字辭的查閱、不同版本經文的比對、不同版本科文的對照。已呈現出跨語文、跨作者、跨版本及知識結構的延伸、各種意義之間的聯繫關係等的功能。[126]

中央研究院莊德明先生在 1994 年發展的「中文文獻處理系統 1.0」，有兩種視窗：文件的視窗，稱為「文件夾」，可放入文本內容；文件內容結構的視窗，稱為「知識結構夾」，可建置不同的內容結構。設計在介面上的標誌工具可以讓使用者自由的對文本內容作標誌。可移動的視窗方便使用者作內容結構或文本的比對。

如圖 2-1：在知識結構夾一放入心經科文（改自順印心經講記），知識結構夾二放入心經科文（改自周止庵心經詮注）。文件夾一放入心經（藏文英譯），文件夾二放入心經（鳩摩羅什梵文漢譯）。經標誌後，例如：點擊知識結構夾一的心經科文（改自順印心經講記）節點「喻讚般若德」，就可以找到對應的心經（藏文英譯）、心經（鳩摩羅什梵文漢譯）及心經科文（改自周止庵心經詮注）節點「結讚功能」。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[123] 謝清俊、陳昭珍、莊德明、周亞民，〈電子佛典中處理中文版本的方法〉，「文獻處理實驗室網站」，http://cdp.sinica.edu.tw/paper/1994/19940406_1.htm，2013.5.10。
[124] 謝清俊、莊德明，〈古籍校讀工具「中文文獻處理系統」的設計〉。「文獻處理實驗室網站」，http://cdp.sinica.edu.tw/paper/1995/19950722_1.htm，2013.5.10。
[125] 莊德明，以〈《心經》為例說明如何利用計算機處理佛經的多版本〉。「文獻處理實驗室網站」，http://cdp.sinica.edu.tw/paper/1995/19950827_1.htm，2013.5.10。
[126] 謝清俊，〈意義的處理：以心經為例〉，頁 1-8。

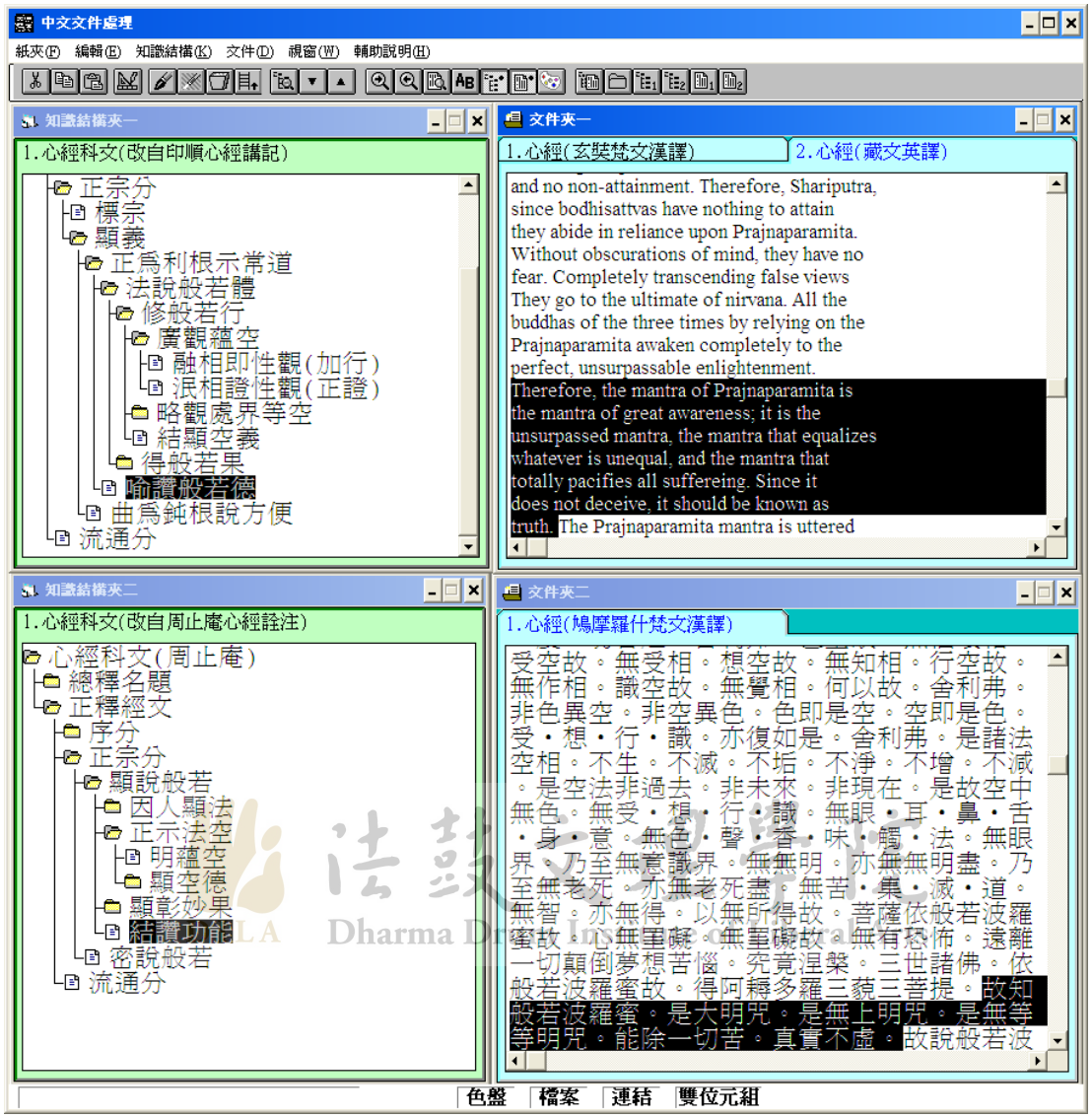


圖 2-1　中文文獻處理系統 1.0 示範圖

2014 年開發的「中文文獻處理系統 2.0」雛型，將原本的內容結構，修改成文章結構、字詞釋義、情境指涉三種內容結構，並多了檢索夾功能。使用者可更彈性的建置文本內容結構及作意義的連結和檢索。如圖 2-2：

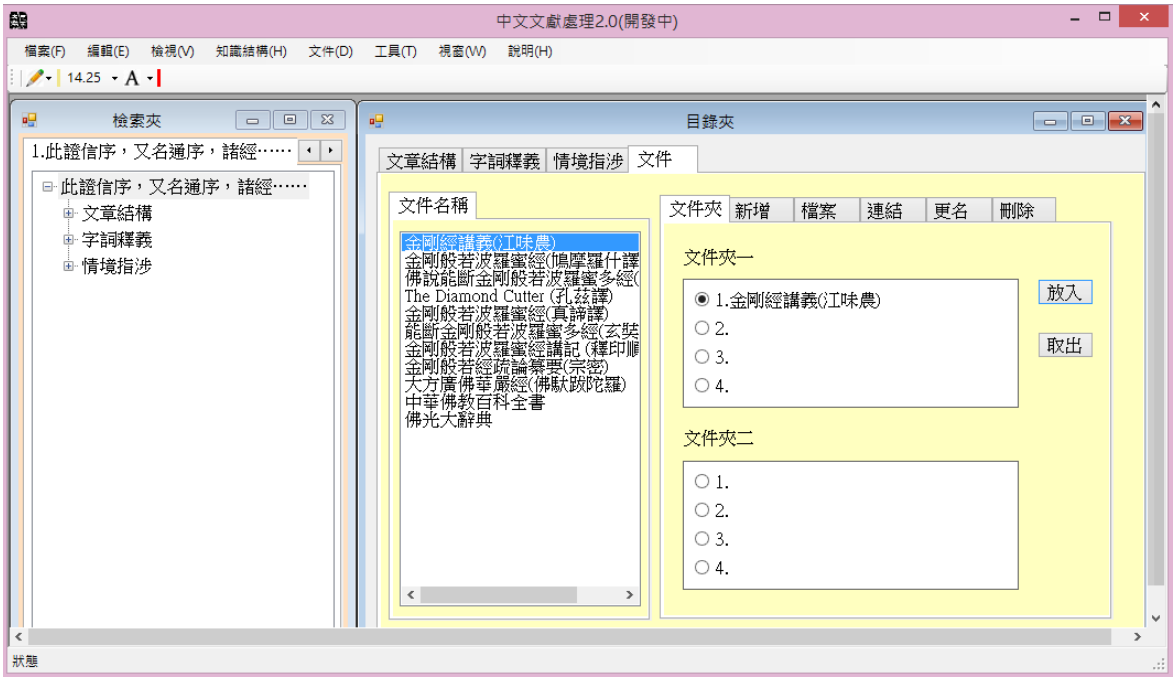


圖 2-2 中文文獻處理系統 2.0 示範圖

「中文文獻處理系統 2.0」雛型，可適用於 Windows xp / 7 / 8 ，32 及 64 位元。其特色有四：（一）是個通用工具，處理的對象並不限於古籍。（二）可處理超文件（hypertext）（三）以文件的字串和某種知識結構間關聯的關係作為超文件的連結（links）（四）把文件內容與相關知識連接成一網路，以提供瀏覽、對映、檢索、參照等功能。[127]

標誌語言有多種，絕大部分是用標誌語言的標籤（tag）將數位文章呈現的各種形式標示清楚，以便電腦可以處理。使用者必須學習這種標誌語言，才能對文章作標誌。「中文文獻處理系統」設計在介面上的標誌工具，讓使用者可以自由的在數位文本上作標誌並紀錄意義的連結。其同步標誌功能，解決了目前的標誌語言無法在同一文本處理標記交叉的問題。此系統標誌文本的方式是應用在漢譯佛典意義處理上最初的一個示範，也是未來發展輔助讀經系統雛型的重要參照。本

[127] 莊德明，〈古籍校讀工具「中文文獻處理系統」的回顧與展望〉，「古籍全文資料庫的回顧與展望工作坊網站」，http://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/workshop/20140605_result.html，2014.6.23。

論文第四章輔助讀經系統雛型的實作示範中，將會舉例說明如何應用此系統作佛典意義的標誌及檢索。

三、人文與資訊的跨領域合作

人機共構系統的建立，由使用者來做「理解」和處理「意義」的工作，將其餘的例行工作交給電腦。要達到這樣的前提，人文與資訊專家就必須要先能合作。

近年來許多數位典藏，就是典型跨多領域的研究和工程。跨領域合作，首重「合作」二字。一旦合作，就要扮演好合作計畫中的角色，作好稱職的伙伴。以己之專長解他人的問題，同時也以他人的專長解自己的問題。每位參與者必須放棄只顧自己功利的狹隘思想，以他人和整體為念，培養自己恢宏的氣度，是跨領域合作必須培養的素養。要創作的數位資源或系統是「整體大於部分之和」、且尚不存在的一個整體。最初參與者了解的也僅是局限自己專業事物的部分，隨著彼此學習和釐清對系統整體輪廓和內涵，增長個體對整體的認知；對整體的認知又回頭幫助個體的進步。往復部分和整體之間相輔相成、相得益彰的關係，是數位合作必經的過程，參與者若能意識到這個過程，有計畫的促成這個良性循環，將有助於計畫順利的進行。[128]

人文與資訊的跨領域合作，是一個動態的成長過程，不同領域的人，縱然不具備或不了解雙方的背景知識，一旦決定合作，就是成長的開始。資訊的人要逐漸了解人文的需求及文本的結構和內容，人文的人也要逐漸熟悉資訊工具的性質和使用，直到共同合作的系統完成。資訊和人文的人不但擴大了自己的眼界，也因為有了此次合作的經驗，對彼此的領域產生更多的理解，未來也可以在自己的專長領域中作出更好的研究或數位系統。以下分成三個圖[129]來說明：

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[128] 謝清俊，《謝清俊談人文與資訊》，頁 120-131。

[129] 人文與資訊人員合作成長圖，為謝清俊教授在 2015.10.12 指導筆者論文的討論會中提出。謝教授在 2016 年 4 月 24 日數位人文學學會成立大會專題演講〈人文與數位的省思：淺談跨域合作〉投影片中，也有提出類似的圖。

一、圖 2-3：人文人（紫色圈）與科技人（藍色圈）結合各自的專長，共同研究開發一個新的系統（紅色圈）。這個系統是人文與科技人員理想中的系統，目前並不存在。所以此新系統是超過人文人知識外的東西，也是科技人知識之外的東西。

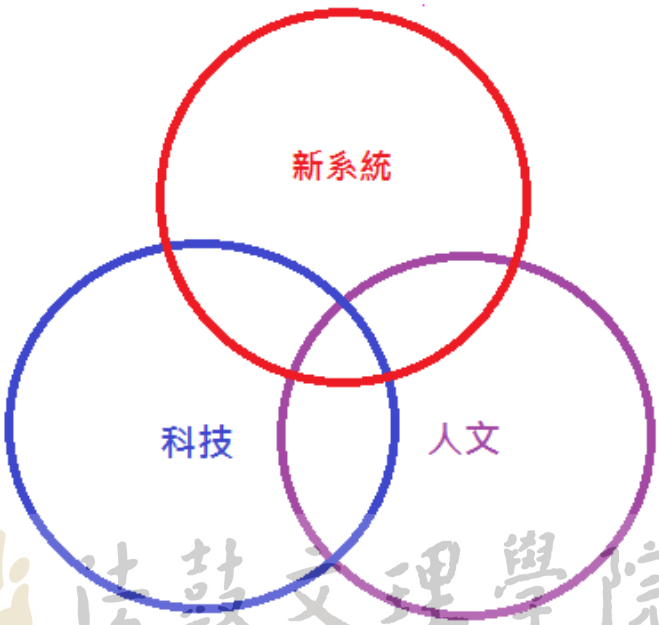


圖 2-3　人文與資訊人員合作成長圖之一（謝清俊）

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

二、圖 2-4：人文及資訊人員在合作中，互相學習成長。科技人原本的專業（藍圈）逐漸擴大到科技創新（水藍色圈）的範圍，並涵蓋了人文與新系統的一部分。人文的人的專業（紫圈）逐漸擴大到人文創新（粉紅色圈）的範圍，並涵蓋了科技與新系統的一部分。

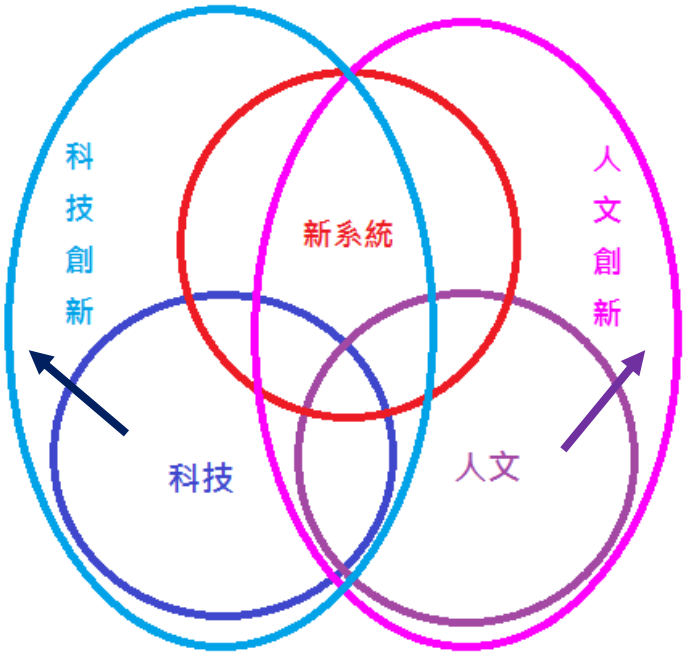


圖 2-4　人文與資訊人員合作成長圖之二（謝清俊）

三、圖 2-5：人文及資訊人員在合作後，原來的交集（綠色斜線區），逐漸擴大到新交集（綠色橫線區）。科技人仍有無法理解新系統中人文的部分（橘色格線區），人文的人也有無法理解新系統中科技的部分（橘色直線區）。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

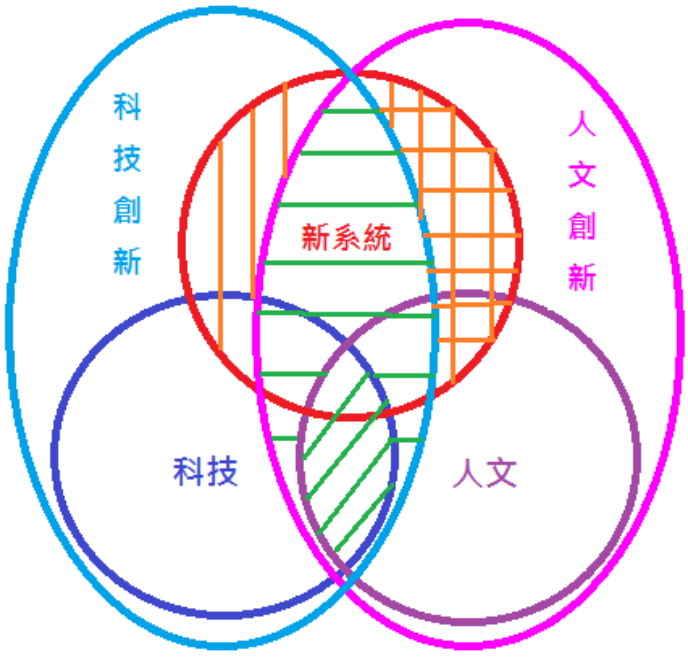


圖 2-5　人文與資訊人員合作成長圖之三（謝清俊）

1962 年湯馬斯・孔恩（Thomas Kuhn）在《科學革命的結構》一書中提到科學革命實由於研究「典範」的轉移。孔恩的書中所指的典範是多義的，後來瑪斯特曼將其書中典範的二十一含義分成三個主要部份：元典範、社會學典範及人工典範。其中元典範屬於形而上思想的變遷，所以影響最根本、最深、最廣。沒有它就不足以構成孔恩的典範轉移。[130]而數位典藏的成果，人文資訊學（Humanity Informatics）[131]的發展，乃至於目前剛剛掘起的數位人文學（Digital Humanities）[132]等，若能取得良好的跨域合作成效，未來都有可能引起學術研究典範的轉移。

謝清俊教授在 2016 年 4 月 24 日數位人文學學會成立大會專題演講〈人文與數位的省思：淺談跨域合作〉中，除了對數位人文學的現況及未來提出期許，並對跨域合作提出了幾點建言：一、「合作」必需是一個學習過程、成長過程。二、要放大自己的格局與氣度，有「合而不同」的包容，相互尊重。三、要了解科學方法的局限及人文領域的研究方法。四、人文研究方法的核心，就是意義與理解。其特質多與情境有關、多是開放的環境，多是動態的問題及具東方的哲學思想。這些都是未來數位科技協助人文學者處理意義，設計系統重要的考量及合作成功的要件。

跨領域合作是一個互相學習、創造的動態成長歷程。共同創造的是一個新的方法，新的生命。藉國際旅美藝術家葉蕾蕾[133]的一段話：

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

---

130 謝清俊，《謝清俊談人文與資訊》，頁 120-121。

131 人文資訊學探討的是資訊科技(IT)對人文領域的影響。發展始於對人的關懷，其內容包含：資訊的通用界說、資訊與傳統人文各學科的關係、資訊、傳播與倫理、資訊時代人的處境 (自我認同 identity 的問題)、資訊與傳統價值體系之嬗變……等。參謝清俊，〈淺談人文資訊學的回顧與省思〉。兩岸三院研討會投影片。

132 陳光華、薛弼在〈數位人文研究的在地特性與全球特性之探討〉: 數位人文（Digital Humanities）最初是以「人文計算（ Humanities Computing）」的名稱為人所知，研究先驅 Busa 神父將其定義為：自動化分析人類的意念表達（可謂是精緻的 「人文」 活動），包括音樂、戲劇、繪畫、詩詞等，然而其論述的核心仍是書面的文本。項潔、涂豐恩在〈什麼是數位人文〉: 數位人文（Digital Humanities）指的是那些唯有借助數位科技方能進行的人文研究。數位人文的研究，即是企圖尋找在前數位時代中難以觀察的現象、無法想像的議題與無法進行的研究。2014 年中央研究院歷史語言研究所成立的「數位人文學」研究室，擬結合數位科技的專家與人文領域的學者，共同探索如何利用數位科技與數位內容進行人文研究，以建立新的研究典範。2016.4.24 臺灣數位人文學會成立，以推動臺灣數位人文發展，培育數位人文人才及促進數位人文國際交流合作為宗旨。

133 葉蕾蕾 1941 年生於中國，父親葉佩高是抗日名將，1949 年隨家人遷台，台大外文系畢業後赴

「雖然走三步退二步，可是一步是往前進的，而且在往前進的那一步，不是已經存在的方法，而是一種新的方法、一種新的意識，它做出來是一種新的生命，所以它的影響力很大。」[134]

四、小結

資訊學中把知識本體（ontology）當作知識、訊息的基底架構。知識本體經過嚴格的形式化之後，借助電腦強大的處理能力，可以對於人類的全部知識進行整理和組織，使之成為一個有序的知識網路。語意網是針對知識的內容表達方式和形容方式發展出來的，主要是依靠知識本體。柏納李認為語意網如果設計得當，未來將有助於人類總體知識的演化。

電腦中所建構的知識本體（ontology），是模擬人理解世界的方式而來，只是人有理解能力，遇到不同的情境，可以很快的從心中提取資訊去認識事物，但電腦沒有理解能力，就需要人將理解的過程描述出來，並將各類的意義連結發展成內容標誌，在設計系統時，就可以將文本相關的情境依連結的層次，用內容標誌作情境的管理。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

全文資料庫如何以電腦處理文本的意義、提供數位工具支援與加值服務及建立整合系統平台，已是未來發展的重點。目前標誌語言用途相當多，各領域的應用也非常廣泛，處理數位文本常見的標誌語言，如 HTML 及 XML，其標誌方式是用標誌語言的標籤（tag）將文章呈現的各種形式標誌清楚，以便電腦可以處理，但要標誌文章的內容，功能則仍嫌不足。文章內容的標誌，需要有更彈性的標誌

美攻讀藝術，取得碩士學位，先後任教於西切斯特（West Chester）大學和費城的藝術大學。葉蕾蕾以跨領域藝術走入美國費城貧民窟，曾耗時 18 年將美國北費城黑人社區改造成「怡樂村」，並協助盧安達種族大屠殺倖存村落的重建工程，曾獲美國福特基金會頒發「改變世界的領袖獎」，被視為藝術改造社區代表人物。「中時電子報」，
http://www.chinatimes.com/newspapers/20130904000488-260115，2014.5.15。

[134]〈華人藝術家葉蕾蕾跨越族群改變世界〉。「youtube 網」，
https://www.youtube.com/watch?v=6ECxImKYK1w，2015.5.15。

規範，更親和的使用界面，讓專業人士更容易表達意義和了解的部分，再由機器來處理其餘的工作。

對於電腦處理意義的問題，謝清俊教授提出以人機共構的方式，由使用者（人）來做「理解」和處理「意義」的工作，將其餘的例行工作交給電腦。而發展這個系統的前提是人文學者與資訊專家必須要能先合作。例如人文學者可以有系統的作意義的生成和情境的相關研究，並與資訊專家合作，共同來界定意義的各級單位、意義標誌的標準化。在電腦中建立以意義為基礎的各種基結構及與意義有關的各種超聯繫。如此電腦未來不僅可以處理共相的知識結構，也可以處理別相和多義的問題。

人文與資訊跨領域合作成功的第一步，並不是建立在彼此是否都有人文和資訊的背景，而是雙方是否願意放下身段，重新去理解和學習，並在信任的基礎上合作，逐步成長達成共同的願景。而數位時代是人文學者和資訊專家合作相當好的時機，兩者可以合作發展意義處理的系統。人文學者除了負責解析文本的意義、提供標誌類型和介面需求給資訊專家，也要逐步熟稔資訊工具的性質和使用，而資訊專家除了提供發展系統的經驗和資訊技術的資訊，也要逐步了解文本的結構與內容及人文的需求。兩者不斷的溝通、學習和成長，才可能設計出符合人文需要的系統和易用的使用介面。使用者也可依需要查閱到各種類別的意義。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第三章　《金剛經講義》的理解與意義的生成形式

理論是屬於抽象的概念，用於理解時，常和方法是交互運用的。本論文找出的意義的生成形式，如：科判、名相釋義、情境指涉及聯想皆是如此產生的。以下將第二章文獻探討中與意義的生成相關的理解方法，整理如表 3-1，以作為本章佛典實例的理解及找出意義的生成形式的方法依據。

表 3-1 本論文與意義的生成相關的理解方法

理解的方法
讀經六法（正義、通義、餘義、疑義、異義、辨義）
佛教的知識觀
索緒爾的語序軸及聯想軸
互為文本
體、相、用
艾考的顯微結構（興於「微言」）
讀者的詮釋（讀者的創意）
索緒爾的符號學
漢學或佛學中的名相（能指、所指）
釋義學循環（整體、部分）
狄爾泰的通過移情達到對作者和文本的理解
貝蒂理解四原則（對象的自主性、意義的整體性、理解的現實及意義的相符）
佛典意義的理解背景
文本的知識本體（ontology）

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

以下以《金剛經講義》中江味農對《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 字）所作的 27,902 字的注釋為範疇。分成二節說明筆者對《金剛經講義》的理解及如何找出意義的生成形式。

第一節　《金剛經講義》的理解

文本有那些意義的生成形式，在作分析前，必須對文本有相當的理解，才能約略掌握作者寫作的思路，這也是忠實了解作者本意的必要方法。筆者以狄爾泰的通過移情達到對作者和文本的理解方式，扮演作者及讀者的角色，依江味農撰寫《金剛經講義》的思路，理解江味農想表達的原意，及意義表達的手法，找出意義的生成形式，並舉例說明這些形式在意義的生成過程中，扮演了什麼角色。以作為未來設計輔助讀經系統的工具，幫助讀者理解《金剛經講義》的文句。

科判主要是用來理解經文或注釋的內容架構，是一個樹狀結構，真正連結經文和注釋的是科判的最末端節點（以下簡稱科判節點）。以下先概述筆者對《金剛經》前 311 字的理解，再以江味農的 11 個科判節點，對應的經文和注釋，說明對江味農（以下稱作者）注釋之 27,902 字的理解。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

一、對《金剛經》前 311 字的理解：（）中的文字為筆者的概要注解。

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。（佛陀開示每部經，都有其具足的因緣）。爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。（佛說他經，往往會放光動地以為發起，本經世尊在說法前，並無任何奇特之相，而是行於日用尋常事）。時，長老須菩提在大眾中即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：（解空第一的須菩提悟出世尊示現此相殊為奇特，而有了為大眾請法的因緣）。希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。（須菩提啟口讚歎世尊以法身如來示現凡夫來護念眾生，並以不言之教付囑眾生，甚為「希有」）。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？（須菩提祈請世尊開示，初發菩提心的人，要如何住降其心）。佛言：「善哉，善

哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。（世尊稱讚須菩提善契如來本心，能為大眾請法，並要須菩提專心聽聞，初發菩提心的人應該要如是的住降其心）。唯然。世尊！願樂欲聞。（須菩提向世尊表達渴仰之請）。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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』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。（世尊為須菩提及大眾開示所請之法。而這段開示，正是全經的宗旨所在，也是江味農悟出成佛之理就在此段經文的關鍵。）

二、對《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的理解

第 1 個科判節點「（丙）初，證信序」，對應的經文是：「如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。」。作者先解釋「證信序」，說明通序、經後序、遺教序與證信序的關係，引證《大智度論》說明這段經文，就是指「信、聞、時、主、處、眾」六成就。並從六成就中的「信成就」和「聞成就」中帶出「如是」和「我聞」的解釋。之後又提到「如是我聞」置經首的原因、結集的過程和聽經聞法的體悟。並再次解釋「如是」和「我聞」，和說明「如是我聞」和「一時」的關係。在解釋「佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。」時，已跳脫了字面上原有的意義，如：「大」解釋成「大悲大願」。「比丘」解釋成「遠塵離垢」。「眾」解釋成「理事和合」。並提出創見說明如何從此段經文得見證信序之境相為非相而見如來。

本段注釋可以看到作者尤重「如是我聞」，前後解釋了三次，並用「表法」來說明聽經聞法的重要性。「如是」特指「如如不動之本性，當下即是」，佛指「自

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

性天真佛」，如果我們能從聽經聞法中，無障的見到自己如如不動之本性（佛性），就能與釋迦牟尼佛的心相印、相照，見到如來實相，在面對任何境相時，都能動靜一如，無往而不是。

第 2 個科判節點「（丙）次，發起序」，對應的經文：「**爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。**」。作者先解釋「三衣」、「乞食」，提出十點創見說明佛陀以日用尋常事為發起之希有。之後開始解釋「爾時」、「世尊」及其十號、「食時」、「著衣」、「持鉢」、「入舍衛大城」、「乞食」、「於其城中，次第乞已」、「還至本處」、「飯食訖」、「收衣鉢」、「洗足已」、「敷座而坐」。然後提出「著衣至敷座而坐」的感悟。最後又提出十點創見來總結發起，說明此段發起經文為何能全顯第一義空。

本段注釋可以看到作者對「三衣」、「乞食」前後作了二次解釋。「三衣」第一次在說明著衣、持鉢、乞食皆為佛教戒律所制定，佛陀以身作則，是在教人持戒。第二次在說明著三衣的歷史。「乞食」第一次在說明乞食是在教出家人斷惑、修福。第二次在說明出家需行乞的目的。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

此經發起於日用尋常事，解空第一的須菩提歎為「希有」。作者對這段經文有很深的體悟，認為關繫全經，甚為希有，所以提出十義來說明。此段經文示現佛之無我相、無法相、無非法相，此三空之理為大智，佛以身作則，不捨眾生為大悲，以大智行大悲，以大悲而顯大智，空而不空，有而不有，即空即假，即假即空，即為中道第一義諦，所以希有。作者在這段經文最後，又提出了十點創見，再次說明發起序在顯第一空義，是入佛智的捷徑。佛說法四十九年，日日如是，是降心住心的好榜樣。我們如能隨時如是觀照，當下即可受用。

第 3 個科判節點「（戊）初，具儀」，對應的經文：「**時，長老須菩提在大眾中即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：**」。作者先解釋「時」、「長老」、「須菩提」、並補充說明須菩提請法的四個要義，接著解釋「即」、「從座起」、偏袒右肩」、「右膝著地」「合掌」等，最後說明偏袒至合掌，為結經之辭。

本段注釋可以看到作者解釋「時」，除了指世尊乞食還園之時，還有希有難逢千載之時的引申義。「長老」有「具壽」、「慧命」等不同的譯名，羅什譯為「長老」，具有年老及德長之義。「須菩提」因歷史背景的不同，而有「空生」、「善現」、「善吉」等的譯名，並引證《西域記》來說明。須菩提「即從座起」，也有二義，跡上說，因世尊和大眾都是敷座而坐，須菩提問法，所以「即從座起」。本上來說，須菩提已成佛，因緣具足，所以當機問此大法。

第 4 個科判節點「（戊）次，稱讚」，對應的經文：「**希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。**」。作者先解釋「希有」。並說明「世尊」是總號，稱呼時用；稱「佛」為果德；稱「如來」表性德，此段經文稱「如來」，說明佛以法身如來示同凡夫，有二個深義，一是不捨眾生，是護念，是大悲。二是表不住一切相，以不言之教來付囑，是大智，發揮真空妙有之精理。護念是心，付囑是口，如來密示住心，密示降心，以身教不以言教，此真所謂「善」。

本段注釋可以看到作者對「希有」前後作了二次解釋。第一次「希有」有二說，一說指「希有」有時、處、德、事等四義，此為通途之說。一說指般若波羅蜜的希有，為本經所正指。第二次說明「希有」，有曠劫難逢及難得領會之義。「諸菩薩」在本段注釋則未作解釋，而是到了第 5 個科判節點「（丁）次，請法」對應的經文注釋才出現解釋。

第 5 個科判節點「（丁）次，請法」，對應的經文：「**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？**」。作者說明前段經文的「諸菩薩」指的就是「善男子、善女人」。說明發心必需要有善根，並舉佛經雖說女人障重不能成佛，但只要發心一樣可以成佛。接著解釋「阿耨多羅」、「三藐」、「三菩提」的意義，並引證《大智度論》說明從因至果的五種菩提。再解釋「應」、「住、「降伏」、「其心」，最後，解釋發菩提心的重要及引善財童子的說法，說明發大心者必修大行，及本段經文為何先問發心，後問住降之因。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第 6 個科判節點「（丁）初，讚印」，對應的經文：「佛言：「善哉，善哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』」。作者解釋結經者安「佛」字的深意，說明前後二個「善哉」的意義及與科判「讚」和「印」的關係，及佛陀讚須菩提「如汝所說」之語。

本段注釋可以看到作者對二個「善哉」前後作了二次解釋。第一個「善哉」，第一次是說明佛讚須菩提之因，第二次是讚須菩提的大智。第二個「善哉」，第一次是讚須菩提代眾請法，第二次是讚須菩提的大悲。

第 7 個科判節點「（己）初，誡聽標宗」，對應的經文：「汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」。作者解釋貢高及卑下，皆是慢，免除二病，方能「諦聽」。善男子、善女人以下的經文用以標出修行的宗旨。解釋「如是」時，舉生活實例呼應「（丙）次，發起序」的經文，如能作到不住我相、不住法相、不住非法相，就能如是降伏其心。

本段注釋可以看到作者對「如是」舊說和新說的解釋，有不同的看法，並提出自己的創見。舊說「如是」指科判節點「（癸）次，正明」對應的經文「所有一切眾生之類.....我皆令入無餘涅槃而滅度之。」，如此前後脈絡不貫。如指科判節點「（丙）次，發起序」對應的「世尊著衣持鉢.....至敷作而座」的經文，也不確切。作者認為此段經文的「如是」，應指科判節點「（丁）初，讚印」對應經文中的：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』，才符合本段經文的意義。

第 8 個科判節點「（己）次，契旨請詳」，對應的經文：「唯然。世尊！願樂欲聞。」。作者先解釋「唯」、「然」，後解釋「願」、「樂」、「欲」，說明願、樂、欲三者與聞的關係。並提出聞有聞言、聞義、聞意三種，若能在聞字返聞用功，就能消歸自性。

第 9 個科判節點「（癸）初，標示」，對應的經文：「佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心」。作者解釋「佛告」句，及「諸菩薩」句中的「諸」及「菩薩摩訶薩」，說明「菩薩」有兩義。並提出個人創見，說明修止觀與開智慧的重要

法鼓文理學院 DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

性，及初發心人為何可以稱為「菩薩摩訶薩」。最後說明「如是」及佛不言住，而先言降伏的三個理由。

第 10 個科判節點「（癸）次，正明」，對應的經文：「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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」。作者解釋「眾生」有本義及引申義，再依性和相來說明「生」。解釋「眾生之類」時，說明佛經中言眾生的類別，有以六道、十二類、三界來分，本經以欲、色、識三界分。並說明欲界、色界、無色界與「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」的關係，及如何轉識成智。說明「涅槃」與「入滅」的關係及法相宗對佛性與佛種的看法。最後解釋「如是」、「無量」、「無數」、「如是」、「無邊」，並以古德的五義對「眾生」作觀。最後，提出創見，說明為何實無眾生得度。

第 11 個科判節點「（癸）三，徵釋」，對應的經文：「何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」。作者先解釋「我相」，再說明「人相」、「眾生相」、「壽者相」皆由「我相」出，並說明執我即非菩薩，及這段經文是在解釋上段經文，為令眾生能發大願。並重說四相及如何降伏四相。作者認為一切佛法的修持，都在觀照，戒定慧三學是在修止觀；天台、華嚴、法相、禪、密、淨土等宗的修持，也都是在修觀照。作者提出修觀需從思惟下手，觀就是思惟，照就是照見、照住。觀照的目的，就是在消歸自性。觀「所有一切眾生之類……實無眾生得滅度者。」，最終目的在悲智雙融，福慧雙修，能證二足尊之果。《金剛經》中的金剛二字即在斷我相，轉識成智。經云：「所有一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」。作者體悟到成佛之理就在此段經文。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第二節　《金剛經講義》意義的生成形式

本節詳細舉例說明如何找出四大類的意義的生成形式。意義的生成形式及作法說明，整理如表 3-2。

表 3-2 本論文研究範圍內的意義的生成形式及作法說明

意義的生成形式		作法說明
科判		1. 找出研究範圍內的昭明太子科判、江味農科判與《金剛經》經文的關係。 2. 找出研究範圍內的江味農科判與《金剛經》經文的關係。 3. 將研究範圍內的《金剛經》經文及江味農注釋作編碼。 4. 找出研究範圍內的江味農科判與《金剛經》經文及江味農注釋的關係。 5. 以江味農的 11 個科判節點對應的注釋為基礎，逐一分析，依文理和內容，從中找出最適的意義單位，並給予一個適當的語意名稱，建構出筆者理解江味農注釋的科判。並以 193 科判節點將注釋劃分成 193 個意義單位。 6. 以筆者建立的 193 科判節點連結江味農注釋，架構出江味農注釋的內容結構（即知識本體 ontology 的主體架構）。
名相釋義	名相的分類	1. 整理 193 個意義單位的所有名相釋義。 2. 將名相釋義，概分成三大類：金剛經名相、佛教文化歷史名相及一般佛學名相。
	名相的多義	列舉實例說明，名相釋義中，產生多義的情況，如：同詞異義、引證、譯者、歷史故事、跡和本、通途和正指、本義和引申義、相和性。
情境指涉	意義單位間的關連	列舉實例說明，意義單位與意義單位間有些內容是有關連的，並找出可作為聯繫的關鍵字及情境說明。
	文句間的關連	列舉實例說明，文句間是透過那些關係的連結而產生意義的，如：整體部分、總相別相、能指所指、因果、引證說明、同義名相（同義詞）、名相釋義、名相說明）。
聯想	互為文本	列舉實例說明，不同文本間，有那些情形會有互文的關係（譯本、版本、參校文獻或內文引證文獻）。
	文義思考問答	從研究範圍中，設計出 151 個問題，並從經文和注釋中整理出答案和筆者相對應的科判節點。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

一、科判

了解經文的組織科段，進而明了全經脈絡，才能把握一經的關要。契經的意義，要從文義次第中去顯發。江味農在注釋經文時，會列出科判節點來連結相關的經文和注釋。找出科判和經文及注釋的關係，就是一種意義的生成形式。

以下舉昭明太子科判、江味農科判及筆者科判，說明與《金剛經》經文和江味農注釋的關係。

（一）昭明太子科判節點、江味農科判節點與《金剛經》經文

以《金剛經》前 331 字為例，將昭明太子的科判節點及江味農的科判節點所對應的經文作一個對照。如表 3-3。

表 3-3 昭明太子科判節點與《金剛經》經文及江味農科判節點對照表

昭明太子科判節點	《金剛經》經文（鳩摩羅什譯）	江味農科判節點
法會因由分第一	如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。	（丙）初，證信序
	爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。	（丙）次，發起序
善現起請分第二	時，長老須菩提在大眾中即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：	（戊）初，具儀
	「希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。	（戊）次，稱讚
	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？」	（丁）次，請法
	佛言：「善哉，善哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』	（丁）初，讚印

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

昭明太子科判節點	《金剛經》經文（鳩摩羅什譯）	江味農科判節點
	汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」	（己）初，誡聽標宗
	「唯然。世尊！願樂欲聞。」	（己）次，契旨請詳
大乘正宗分 第三	佛告須菩提:「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：	（癸）初，標示
	『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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。	（癸）次，正明
	何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」	（癸）三，徵釋

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

昭明太子用 3 個科判節點將經文分成 3 個意義單位，江味農用 11 個科判節點將經文分成 11 個意義單位。可以看出劃分經文的意義單位數愈少，科判節點名稱的意義就愈抽象，劃分經文的意義單位數愈多，科判節點名稱的意義就愈具體。如昭明太子用四字小題，點出各分經文的精義。[135]其科判節點名稱就比較抽象，是屬於較高層次的語意，江味農的科判節點名稱就比較具體，可更明確表達經文的內容。

[135] 黃麟書，《金剛經貫解》，自序，頁 1。

（二）江味農科判及《金剛經》經文：

將研究範圍內的江味農科判和對應的《金剛經》經文的關係，整理如圖 3-1。

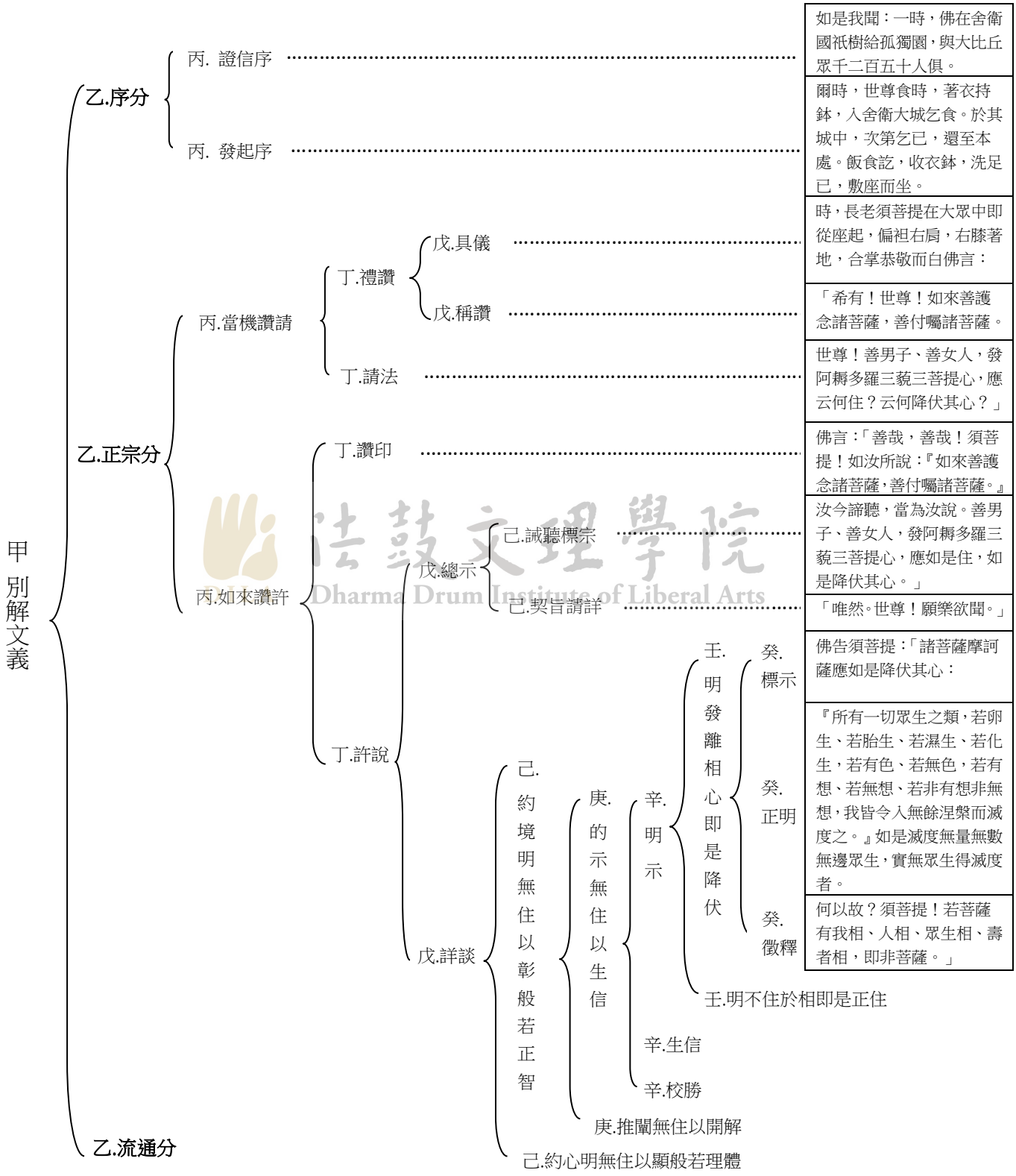


圖 3-1 江味農科判與對應的《金剛經》經文關係圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（三）江味農科判節點、江味農注釋與《金剛經》經文

為找出科判節點與經文和注釋的關係，將研究範圍內的《金剛經》經文和江味農注釋進行編碼。經文（Sutra）代碼 S，注釋（Explanation）代碼 E，編碼方式，請見附錄三[136]。江味農科判節點與《金剛經》經文和江味農注釋的對照關係，如表 3-4。

表 3-4 江味農科判節點與《金剛經》經文和江味農注釋對照表

江味農科判節點	《金剛經》經文（S）	江味農注釋（E）
（丙）初，證信序	S1-33 如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。	E1-2684 此證信序，又名通序，..... ，無往而不是矣。珍重珍重。
（丙）次，發起序	S34-86 爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。	E2685-10904 佛為出家制三衣。.....，真是除苦厄的良方，入佛智的捷徑也。尊重尊重。
（戊）初，具儀	S87-121 時，長老須菩提在大眾中即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：	E10905-11990 補時，即指世尊乞食還園.....結經者之辭。
（戊）次，稱讚	S122-144 「希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。	E11991-12793 補通常說希有。有四義.....，良有以也。
（丁）次，請法	S145-180 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？」	E12794-14023 補通行本作云何應住。.....，不住而住也。
（丁）初，讚印	S181-217 佛言：「善哉，善哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』	E14024-14378 補結經者此處安佛字.....，如是因。

[136] 附錄三，李慧萍，〈《金剛經講義》中《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 字）及與之對應的江味農注釋之 27,902 字的編碼略表，頁 181。

法鼓文理學院 DRIA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

江味農科判節點	《金剛經》經文（S）	江味農注釋（E）
（己）初，誡聽標宗	S218-260 汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」	E14379-15118 補須菩提豈有.....，念佛亦念得好。
（己）次，契旨請詳	S261-273 「唯然。世尊！願樂欲聞。」	E15119-15496 補唯，.....消歸自性。
（癸）初，標示	S274-294 佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：	E15497-17108 佛告句，為結經人所安。.....，其理三也。
（癸）次，正明	S295-380 『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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。	E17109-23864 四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生，此眾生之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。.....，要緊要緊。
（癸）三，徵釋	S381-412 何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」	E23865-27902 徵，舉也。.....，所以須觀照。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（四）李慧萍科判與江味農注釋

由上表 3-4，可以看出江味農的注釋相當詳細，其用字竟達 27,902 之數，且內容含意豐富，種類繁多。若僅依江味農的科判，將 27,902 字以 11 個科判節點，劃分成 11 個意義單位，平均每個意義單位的字數就超過 2500 字，過於龐雜，不適合作為意義檢索之用。

若依書中分的 205 段來整理，發現有時會有數個段落在解釋相同的事相，或一個段落在解釋好幾個不同的事相，或一個段落只在說明之後要說明的事相。加上段落只是文章的形式，其取決不全由內容決定。此外，在顯示上只有一個階層的結構，不容易看出文章的整體內容架構。因此以段作為意義單位並不適切，仍

需依文意再行調整。對 205 段的意義分析，請詳見附錄四[137]。

是故以江味農的 11 個科判節點對應的注釋為基礎，逐一分析，依文理和內容，筆者從中找出最適的意義單位，並給予一個適當的語意名稱。此即是從整體的內容（意義）中分析出個別較小而完整的內容（意義），逐漸架構出江味農注釋的內容結構（即知識本體 ontology 的主體架構），如此得到 193 個科判節點（即 193 意義完整的單位）。這些科判節點，除了方便分析意義的生成形式，也有助於意義的理解和檢索。

筆者作的科判容或不及大德著作的精審，然而其目的，是在提供理解江味農注釋的一種方式。此方式或可模式化、制式化，以作為未來設計開放式的輔助讀經系統時，除了可以保存古德的科判，也可以讓讀者自由的建置科判，並檢索他人的科判，作為對照，幫助理解。因篇幅的限制，此處僅列出筆者科判及最末節點對應的江味農注釋編碼，如表 3-5。注釋編碼對應的注釋，請詳見附錄五[138]。

表 3-5 李慧萍科判和江味農注釋之 27,902 字編碼對照表

DILA Pha Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）編碼
1 證信序	1-1 證信序		1-119
	1-2 六成就		120-286
	1-3 如是與信成就		287-436
	1-4 我聞與聞成就		437-514
	1-5 如是我聞置經首		515-721
	1-6 結集	1-6-1 第一結集	722-1070
		1-6-2 第二結集	1071-1138
		1-6-3 第三結集	1139-1193
		1-6-4 第四結集	1194-1292
		1-6-5 佛世結集	1293-1366
		1-6-6 大乘結集	1367-1538
		1-6-7 密部結集	1539-1713
	1-7 表法		1714-1814
	1-8 時空障礙除	1-8-1 如是	1815-1892
		1-8-2 我聞	1893-1965
		1-8-3 一時	1966-2040
		1-8-4 返聞	2041-2234

[137] 附錄四，李慧萍，〈《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的段落意義分析〉，頁 182-187。
[138] 附錄五，李慧萍，〈《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的科判及注釋〉，頁 188-230。

李慧萍科判			江味農注釋（E）編碼
	1-9 證信序的體悟	1-9-1 佛	2235-2244
		1-9-2 舍衛國	2245-2275
		1-9-3 祇樹給孤獨園	2276-2344
		1-9-4 大比丘眾	2345-2369
		1-9-5 千二百五十人	2370-2418
		1-9-6 如是	2419-2684
2 發起序	2-1 佛制三衣	2-1-1 三衣	2685-2866
		2-1-2 加沙	2867-3188
	2-2 乞食		3189-3502
	2-3 敷座而坐		3503-3542
	2-4 略明發起十義	2-4-1 略明十義	3543-3654
		2-4-2 付囑大智第一	3655-3765
		2-4-3 護念大悲第二	3766-3984
		2-4-4 般若正智第三	3985-4133
		2-4-5 不取於相第四	4134-4386
		2-4-6 返照如來第五	4387-4510
		2-4-7 光明自顯第六	4511-4605
		2-4-8 持戒修福第七	4606-4941
		2-4-9 修戒定慧第八	4942-5039
		2-4-10 理事雙融第九	5040-5155
		2-4-11 攝念觀心第十	5156-5695
		2-4-12 總結十義	5696-5780
	2-5 爾時		5781-5797
	2-6 世尊十號	2-6-1 世尊	5798-5836
		2-6-2 如來	5837-5863
		2-6-3 應供	5864-5885
		2-6-4 正徧知	5886-6035
		2-6-5 明行足	6036-6179
		2-6-6 善逝	6180-6217
		2-6-7 世間解	6218-6246
		2-6-8 無上士	6247-6272
		2-6-9 調御丈夫	6273-6360
		2-6-10 天人師	6361-6392
		2-6-11 佛	6393-6420
		2-6-12 採大論因	6421-6541
	2-7 食時		6542-6771
	2-8 著衣	2-8-1 三衣	6772-7107
		2-8-2 加沙	7108-7311
		2-8-3 縵條衣	7312-7407
	2-9 乞食儀軌	2-9-1 持鉢	7408-7547
		2-9-2 入城	7548-7590
		2-9-3 乞食	7591-7773

法鼓文理學院 DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）編碼
		2-9-4 次第乞	7774-7840
		2-9-5 還園	7841-7850
		2-9-6 飯食訖	7851-8022
		2-9-7 收衣鉢	8023-8042
		2-9-8 洗足已	8043-8097
		2-9-9 敷座而坐	8098-8229
	2-10 發起序體悟	2-10-1 佛示現有多義	8230-8589
		2-10-2 日常發起之妙	8590-8728
	2-11 總結發起十義	2-11-1 略說十重	8729-8849
		2-11-2 般若法食第一	8850-9030
		2-11-3 持戒修福第二	9031-9190
		2-11-4 戒定發起第三	9191-9315
		2-11-5 不著空有第四	9316-9613
		2-11-6 不著果相第五	9614-9730
		2-11-7 不取不斷第六	9731-9976
		2-11-8 返照本性第七	9977-10154
		2-11-9 行所無事第八	10155-10403
		2-11-10 不取相第九	10404-10658
		2-11-11 第一義空第十	10659-10904
3 具儀	3-1 希有之時		10905-11040
	3-2 須菩提請法	3-2-1 長老	11041-11089
		3-2-2 須菩提	11090-11300
		3-2-3 請法四義	11301-11599
	3-3 起身請法	3-3-1 即	11600-11613
		3-3-2 從座起	11614-11750
	3-4 結經者之辭	3-4-1 偏袒右肩	11751-11831
		3-4-2 右膝著地	11832-11882
		3-4-3 合掌	11883-11920
		3-4-4 三業清淨	11921-11990
4 稱讚	4-1 般若希有		11991-12110
	4-2 世尊如來		12111-12198
	4-3 護念付囑	4-3-1 善護念	12199-12295
		4-3-2 善付囑	12296-12400
		4-3-3 真空妙有	12401-12441
	4-4 難得希有		12442-12607
	4-5 心護念口付囑		12608-12793
5 請法	5-1 應云何住		12794-12817
	5-2 善男女	5-2-1 諸菩薩	12818-12855
		5-2-2 善	12856-12920
		5-2-3 發心成佛	12921-13098
	5-3 發心	5-3-1 發	13099-13159
		5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	13160-13548

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）編碼
	5-4 問住降	5-4-1 應	13549-13560
		5-4-2 住	13561-13567
		5-4-3 降伏	13568-13575
		5-4-4 其心	13576-13587
		5-4-5 云何	13588-13689
		5-4-6 先問發心	13690-13874
		5-4-7 後問住降	13875-14023
6 讚印	6-1 佛字		14024-14094
	6-2 讚印		14095-14108
	6-3 善哉善哉		14109-14256
	6-4 如汝所說		14257-14310
	6-5 護念付囑		14311-14378
7 誡聽標宗	7-1 諦聽		14379-14614
	7-2 標宗		14615-14635
	7-3 如是住		14636-14830
	7-4 如是降伏		14831-14889
	7-5 時時返照		14890-15118
8 契旨請詳	8-1 唯然		15119-15226
	8-2 願樂欲聞	8-2-1 願樂欲	15227-15303
		8-2-2 聞	15304-15496
9 總示	9-1 佛告		15497-15532
	9-2 菩薩摩訶薩	9-2-1 大菩薩	15533-15794
		9-2-2 修止觀	15795-16280
		9-2-3 初發心菩薩	16281-16391
	9-3 先言降伏之理	9-3-1 如是	16392-16401
		9-3-2 降伏其心	16402-16421
		9-3-3 妄盡情空（理一）	16422-16665
		9-3-4 非住而不住（理二）	16666-17003
		9-3-5 欲住不得（理三）	17004-17108
10 正明	10-1 眾生之類	10-1-1 一切眾生	17109-17309
		10-1-2 類	17310-17525
		10-1-3 欲界	17526-17819
		10-1-4 色界	17820-17954
		10-1-5 有想無想	17955-18392
		10-1-6 非有想非無想	18393-19047
		10-1-7 欲色識	19048-19447
	10-2 涅槃滅度	10-2-1 滅度	19448-19531
		10-2-2 涅槃	19532-19965
		10-2-3 入滅度	19966-20112
		10-2-4 涅槃與入滅	20113-20216
		10-2-5 佛種與佛性	20217-20424
	10-3 實無眾生滅度	10-3-1 如是	20425-20437

法鼓文理學院 DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）編碼
		10-3-2 無量無數無邊	20438-20548
		10-3-3 觀眾生	20549-20895
	10-4 降伏十義	10-4-1 降伏要義	20896-21298
		10-4-2 發離相心第一	21299-21429
		10-4-3 發廣度無邊心第二	21430-21485
		10-4-4 觀無眾生第三	21486-21567
		10-4-5 斷我見第四	21568-21605
		10-4-6 轉六七識第五	21606-21677
		10-4-7 觀遮照同時第六	21678-21744
		10-4-8 發心觀實無第七	21745-21784
		10-4-9 福慧雙修第八	21785-21878
		10-4-10 度他度己第九	21879-21932
		10-4-11 以觀發願第十	21933-22025
	10-5 修心八要義	10-5-1 說明八要	22026-22064
		10-5-2 真心除妄第一	22065-22348
		10-5-3 降伏方便第二	22349-22421
		10-5-4 妄生分別第三	22422-22602
		10-5-5 發心度眾第四	22603-22851
		10-5-6 實無所度第五	22852-22985
		10-5-7 觀照般若第六	22986-23122
		10-5-8 事理不二第七	23123-23252
		10-5-9 轉識第八	23253-23279
	10-6 轉識成智	10-6-1 正智	23280-23453
		10-6-2 離識不住	23454-23573
		10-6-3 念佛轉識	23574-23864
11 徵釋	11-1 徵釋		23865-23893
	11-2 我相	11-2-1 四相	23894-23948
		11-2-2 執我非菩薩	23949-24022
		11-2-3 我見	24023-24056
		11-2-4 相與識	24057-24109
		11-2-5 有即分別	24110-24246
	11-3 四相	11-3-1 有相非菩薩	24247-24351
		11-3-2 降伏四相	24352-24526
	11-4 觀修的方法	11-4-1 文字起觀	24527-24603
		11-4-2 禪宗觀法	24604-24790
		11-4-3 觀照法門	24791-24952
		11-4-4 止觀與定慧	24953-25212
		11-4-5 各宗觀法	25213-25509
		11-4-6 觀法無所適從	25510-25755
		11-4-7 稱性起修	25756-25994
		11-4-8 修行必需作觀	25995-26344
		11-4-9 照住照見	26345-26512

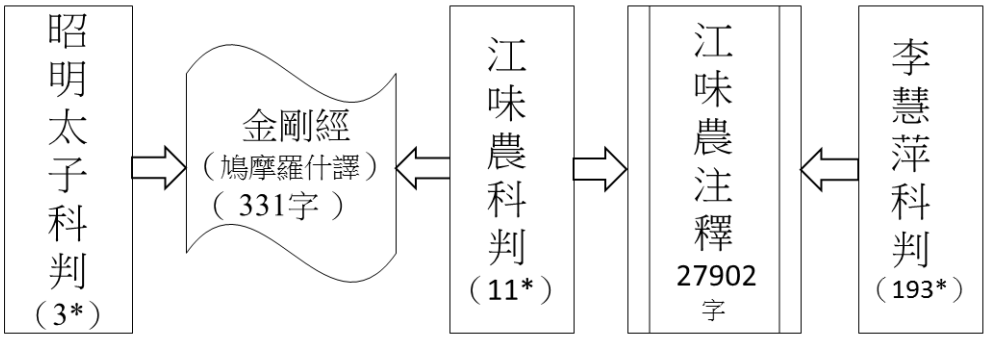
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）編碼
		11-4-10 受持即觀照	26513-26858
		11-4-11 心量大除我見	26859-26999
		11-4-12 觀眾生去我執	27000-27125
		11-4-13 斷欲去執轉識	27126-27215
		11-4-14 無上心轉妄	27216-27344
		11-4-15 證佛之果	27345-27571
		11-4-16 斷惑成佛	27572-27712
		11-4-17 觀心除妄	27713-27902

古德對佛經的理解，最常用的就是科判。科判是一個樹狀結構，就像內容的大綱，其中的每一個節點都是一個語意單位。科判的最末端節點將文本劃分成數個有意義的單位，對理解經典有很大的幫助。

昭明太子的科判，可以幫助讀者了解經文的大意。江味農的科判可以幫助讀者了解經文和注釋的大意。筆者的科判，可以幫助讀者理解注釋的大意。有了經文和注釋的科判，讀者可以更有結構的理解經文和注釋的關連。昭明太子科判、江味農科判及筆者科判與《金剛經》和江味農注釋的關係，如圖 3-2：

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts



＊：科判的最末端節點數

圖 3-2 昭明太子科判、江味農科判、李慧萍科判與《金剛經》及江味農注釋的關係圖

二、名相釋義

在字辭典或百科全書找尋字義和詞彙的意義，是一般理解意義的方法。筆者觀察到江味農在注釋經文時，會解釋科判、經文的名相，或用其他名相來說明經文的意義。找出名相和釋義的關連，就是一種意義的生成形式。

（一）名相的分類

江味農在注釋名相，有時會解釋到字，如：「大比丘眾」中的「大」、「眾」或「飯食訖中的「飯」、「訖」；有時會二個詞彙一起解釋，如：「善男子、善女人」；有時會解釋一個句子，如：「如來善護念諸菩薩」，並不是單純的以字或詞當作名相來注釋。

從 193 個意義單位中，可整理出：《金剛經》經文、佛教文化歷史及一般佛學等三大類的名相釋義，如表 3-6。未來如能將《金剛經講義》中的所有名相釋義依此方式整理，可編輯成《金剛經講義》名相辭典或《金剛經》名相辭典，並提供作為理解其他經典的參考。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

表 3-6《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的名相分類表

類別	《金剛經講義》中的名相
金剛經名相	如是我聞、如是、我聞、一時、佛、舍衛國、祇樹給孤獨園、大比丘眾、大、比丘、眾、千二百五十人、千二百、五十人、爾時、世尊、食時、著衣、持鉢、入舍衛大城、大、乞食、次第乞已、次第、乞已、還至本處、飯食訖、飯、訖、收衣鉢、洗足已、敷座而坐、敷、座、時、長老、須菩提、在大眾中、即從座起、即、偏袒右肩、右膝著地、著地、合掌、恭敬、恭、敬、而白佛言、白、希有、世尊、如來、善護念、善付囑、善、善男子、善女人、善、發阿耨多羅三藐三菩提心、發、阿耨多羅三藐三菩提、阿耨多羅、三藐、三菩提、心、菩提、應、云何、住、降伏、其心、住降、佛、善哉善哉、如汝所說、如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩、諦聽、諦、當為汝說、如是、如是住、如是降伏、唯、然、願樂欲、願、樂、欲、聞、佛告、諸菩薩摩訶薩、諸、菩薩摩訶薩、如是、降伏其心、一切、眾生、類、卵胎濕化、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想、入無餘涅槃、入、涅槃、滅度、滅、度、如是、無量無數無邊、無量、無數、無邊、實無眾生得滅度者、何以故、我相、人相、眾生相、壽者相、即非菩薩

類別	《金剛經講義》中的名相
佛教文化歷史名相	結集、第一結集、第二結集、第三結集、第四結集、大乘結集、密部結集、三衣、安陀會、鬱多羅僧、僧伽黎、加沙、縵條衣、初分、中分、晡分、夜分、不淨食、下口食、仰口食、方口食、維口食、胡跪
一般佛學名相	證信序、通序、經後序、遺教序、六成就、六緣、信成就、聞成就、表法、如來、應供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、觀照

在整理名相釋義時，除了類別、名相和相對應的注釋，也將筆者科判節點標示出來，提供未來設計系統作意義連結時的線索。而筆者的科判節點只是參考點，不概括原來節點對應的所有注釋文字，有些只取部份。

因篇幅的限制，本處僅以「1 證信序」注釋中的名相釋義為例，列出名相類別、名相及相對應的筆者科判節點，如表 3-7。而名相對應的釋義，請詳見附錄六[139]。

表 3-7「1 證信序」注釋中的名相及李慧萍科判節點對照表

名相類別	「1 證信序」注釋中的名相	李慧萍科判節點
金剛經名相	如是我聞	1-3 如是與信成就、1-4 我聞與聞成就、1-5 如是我聞置經首 1-8-1 如是、1-8-2 我聞、1-8-4 返聞
	如是	1-3 如是與信成就、1-8-1 如是
	我聞	1-4 我聞與聞成就、1-8-2 我聞
	一時	1-8-3 一時
	佛	1-9-1 佛
	舍衛國	1-9-2 舍衛國
	祇樹給孤獨園	1-9-3 祇樹給孤獨園
	大比丘眾、大、比丘、眾	1-9-4 大比丘眾
	千二百	1-9-5 千二百五十人、1-8-4 返聞
	五十人	1-9-5 千二百五十人
佛教文化歷史名相	結集	1-6 結集
	第一結集	1-6-1 第一結集
	第二結集	1-6-2 第二結集
	第三結集	1-6-3 第三結集

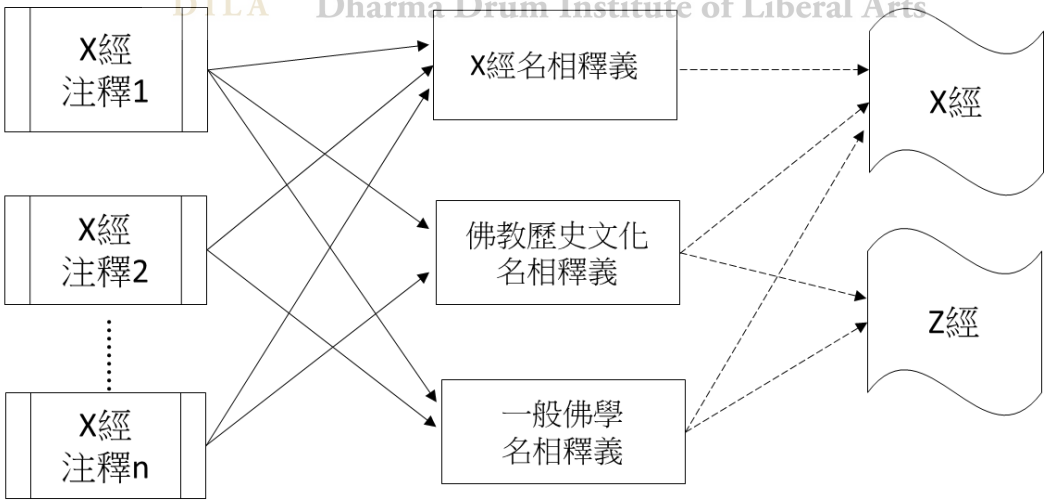
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[139] 詳見附錄六，李慧萍，〈《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的名相釋義〉，頁 231-263。

名相類別	「1 證信序」注釋中的名相	李慧萍科判節點
	第四結集	1-6-4 第四結集
	大乘結集	1-6-6 大乘結集
	密部結集	1-6-7 密部結集
一般佛學名相	證信序	1-1 證信序
	通序	1-1 證信序
	經後序	1-1 證信序
	遺教序	1-1 證信序
	六成就	1-2 六成就
	六緣	1-2 六成就
	信成就	1-3 如是與信成就
	聞成就	1-4 我聞與聞成就
	表法	1-7 表法

未來如能把佛典注釋中的名相釋義，分類整理，存入電腦，作成各類的佛學名相資料庫，讀者在研讀佛經時，將可查詢到不同的注釋書，對同一名相的解釋。而從注釋書整理出來的名相釋義，亦可作為研讀其他佛典的參考資訊。如圖 3-3。

佛教文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts



註：X：表某經經名，Z：表其他經經名，n：表注釋書的數量。實線箭頭：表整理。虛線箭頭：表解釋。

圖 3-3 佛典注釋之名相釋義分類及其應用圖

（二）名相的多義

任一部經論中的名相皆是繼承、關連於無數相關的其它經論中，因此義涵複雜，並容易混淆而致彼此扞格。[140]如能將經典中名相多義的來源作有系統的整理，並在電腦系統中作有效的管理，未來將有助讀經者對佛典的理解。

筆者觀察到江味農注釋的 27,902 字，有些名相，會有多個釋義，找出不同釋義的來源，就是一種意義的生成形式。此處僅列舉：同詞異義、引證、譯者、歷史故事、跡和本、通途和正指、本義和引申義、相和性等八類，這些都可作為表達多義的內容標誌。說明如下：

類型	說明
同詞異義	同一個名相，含有多重的意義，因適應不同的情境，而有不同的意義。
引證	因引證來源的不同，而有不同的意義。
譯者	因譯者的不同，譯出的名相亦不同，而意義上也有些差異。
歷史故事	因歷史故事的不同，而有不同名稱和意義。
本跡二門	本門，謂如來於久遠之往昔即已成道，以顯示佛陀之本地、根源、本體之說，故謂之實體；迹門，指新近示現之佛陀，以顯示本佛為教化眾生而自本地應化垂迹之說，故謂之應迹、影現。[141]
通途和正指	通途即一般、共通之義。[142] 正指為本處所指的意義。
本義和引申義	本義指名相最初的意義；引申義由本義引申發展而產生的意義。
性和相	指體性與相狀。不變而絕對之真實本體，或事物之自體，稱為性；差別變化之現象的相狀，稱為相。[143]

DILA 佛教文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[140] 杜保瑞，〈《楞伽經》的知識意義探究〉，「杜保瑞的中國哲學教室網站」。http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/3bud/b14.htm，2016.6.1。

[141] 本門與迹門之並稱。又作本地垂迹。略作本迹。為天台大師智顗所立。本，謂久成之本地；迹，謂近成之垂迹。即指實體與其影現。本門，謂如來於久遠之往昔即已成道（久遠實成之本佛），以顯示佛陀之本地、根源、本體之說，故謂之實體；迹門，指新近示現之佛陀（伽耶始成之身），以顯示本佛為教化眾生而自本地應化垂迹之說，故謂之應迹、影現。《佛光大辭典》「本迹二門」條。

[142]《佛光大辭典》「通途」條。

以下舉八個實例，並設計關係表格來說明：

1. 同詞異義：舉「如是」和「善哉」的例子說明：

(1) 如是：

金剛經經文	李慧萍科判節點	江味農注釋
如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。	1-3 如是與信成就	如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。華嚴經曰：信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。
	1-8-1 如是	如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。一切凡夫，雖此性當下即是，而生滅剎那不停，並不如如者，何也？我執為之障故耳。故必破其小我之執而會歸於大我。
汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」	7-3 如是住	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。
佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：	9-3-1 如是	如是指下正明之文。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[143]《佛光大辭典》「性相」條。

金剛經經文	李慧萍科判節點	江味農注釋
『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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。	10-3-1 如是	如是，指上句令入無餘涅槃。

將上表江味農對「如是」的注釋，整理如下，可以發現「如是」的釋義，因情境的不同，而有不同的意義。而前二個「如是」雖都在解釋「如是我聞」中的「如是」，但意義也不相同。

名相	意義	
	釋義	情境（前後文）
如是	如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。	如是我聞
	如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。	如是我聞
	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。	應如是住，如是降伏其心
	如是指下正明之文。	諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心
	如是，指上句令入無餘涅槃。	如是滅度無量無數無邊眾生

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

(2) 善哉

李慧萍科判節點	江味農注釋
6-3 善哉善哉	第一善哉，讚其善契如來本心。數十年示現塵勞，默默護念付囑，絕未有言說，今須菩提獨能見到，故讚之。第二善哉，是讚其代眾啟請。佛之苦心即要善男女發心去學。然無人能請，今須菩提獨能請問，以完如來本願，故又讚之。人家不能問，汝獨能問，故第一善哉是讚他之大智。問法不為自己而為大眾，故第二善哉是讚他之大悲。

第一「善哉」和第二「善哉」，都有二種意義來源。將詞義及詞義的情境整理如下表，可以看到因情境的不同，而有不同的意義。

A. 第一「善哉」

名相	意義	
	釋義	情境
善哉	讚其善契如來本心。	數十年示現塵勞，默默護念付囑，絕未有言說，今須菩提獨能見到，故讚之。
	讚他之大智。	人家不能問，汝獨能問，故第一善哉是讚他之大智。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

B. 第二「善哉」

名相	意義	
	釋義	情境
善哉	是讚其代眾啟請。	佛之苦心即要善男女發心去學。然無人能請，今須菩提獨能請問，以完如來本願，故又讚之。
	讚他之大悲。	問法不為自己而為大眾，故第二善哉是讚他之大悲。

2. 引證：舉「明行足」為例：

李慧萍科判節點	江味農注釋
2-6-5 明行足	明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；

「明行足」有二種意義來源。將詞義及詞義的情境整理如下表，可以看到因引證來源的不同，而有不同的意義。

名相	意義	
	釋義	情境（引證）
明行足	明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。	大涅槃經
	明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；	大論

3. 譯者：舉「長老」為例：

李慧萍科判節點	江味農注釋
3-2-1 長老	長老，齒德俱尊之稱。唐譯曰具壽，惟顯年老。魏譯曰慧命，唯顯德長。羅什順此方文義譯為長老，兼含二義。

「長老」有三種意義來源。將詞義及詞義的情境整理如下表，可以看到譯者的不同，有不同的譯名，意義也有不同。

名相	意義	
	釋義	情境（譯者或譯出年代）
長老	長老，齒德俱尊之稱。	羅什譯
	唐譯曰具壽，惟顯年老。	唐譯
	魏譯曰慧命，唯顯德長。	魏譯

4. 歷史故事：舉「須菩提」為例：

李慧萍科判節點	江味農注釋
3-2-2 須菩提	須菩提亦翻空生，亦翻善現、善吉。彼之俗家，富有財寶，當彼生時，家中庫藏金銀悉空，故名空生。既生七日，庫中財寶復現，故名善現。又相師占云：此子善吉，不須顧慮，故名善吉。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

「須菩提」的故事有三種意義來源。將詞義及詞義的情境整理如下表，可以看到是歷史故事的不同，而有不同的名稱和意義。

名相	意義	
	釋義或別名	情境
須菩提	空生	彼之俗家，富有財寶，當彼生時，家中庫藏金銀悉空，故名空生。
	善現	既生七日，庫中財寶復現，故名善現。
	善吉	又相師占云：此子善吉，不須顧慮，故名善吉。

5. 本跡二門：舉「從座起」為例：

李慧萍科判節點	江味農注釋
3-3-2 從座起	世尊敷座而坐，大眾亦然，故須菩提即從座起，從跡上講如此。若從本上說，須菩提早已成佛，世尊說般若已經八會，何以必待第九次說金剛般若時方從座起而請？可見凡事必需時節因緣四者俱全方能湊合。世尊說般若是時，說金剛般若是節，有種種因，有種種緣，至此因緣具足，須菩提乃當機請問此大法也。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

「從座起」有二種意義來源。將詞義及詞義的情境整理如下表，可以看到是跡和本的不同，而有不同的意義。

名相	意義	
	情境釋義	情境（立場別）
從座起	世尊敷座而坐，大眾亦然，故須菩提即從座起，	跡上說
	須菩提早已成佛，世尊說般若已經八會，何以必待第九次說金剛般若時方從座起而請？可見凡事必需時節因緣四者俱全方能湊合。世尊說般若是時，說金剛般若是節，有種種因，有種種緣，至此因緣具足，須菩提乃當機請問此大法也。	本上說

6. 通途和正指：舉「希有」為例：

李慧萍科判節點	江味農注釋
4-1 般若希有	通常說希有。歸納起來，有四義：(一)、時希有，如來出世，曠劫難逢故。(二)、處希有，三千大千世界中，唯有一佛故。(三)、德希有，福慧殊勝，無比並故。(四)、事希有，慈悲方便，用最巧故。以上四者，是通途之說。今謂希有，乃正指般若波羅蜜而言。

「希有」有二種意義來源。將詞義及詞義的情境整理如下表，可以看到是通途或正指的不同，形成不同的意義。

名相	意義	
	情境釋義	情境(立場別)
希有	(一)、時希有，如來出世，曠劫難逢故。(二)、處希有，三千大千世界中，唯有一佛故。(三)、德希有，福慧殊勝，無比並故。(四)、事希有，慈悲方便，用最巧故。	通途
	般若波羅蜜	正指

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

7. 本義和引申義：舉「眾生」為例：

李慧萍科判節點	江味農注釋
10-1-1 一切眾生	四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生，此之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。

「眾生」有二種意義來源。將詞義及詞義的情境整理如下表，可以看到是本義和引申義的不同，形成不同的意義。

名相	意義	
	情境釋義	意義類別
眾生	四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生。	本義
	為數多類繁，名為眾生。	引申

8. 性和相：舉「生」為例：

李慧萍科判節點	江味農注釋
10-1-1 一切眾生	以眾緣之和合，名之曰生耳，性體初何嘗生，故曰本不生。本既無生，今亦無滅矣。既是緣合現生，所以緣散即滅，豈非當體即空乎？此約相言也。若約性言，性本不因此而生。雖生滅之相紛然，與體何涉。故曰當體即空也。

「生」有二種意義來源。將詞義及詞義的情境整理如下表，可以看到是相和性的不同，形成不同的意義。

名相	意義	
	情境釋義	產生之立場別
生	以眾緣之和合，名之曰生耳。 （性體初何嘗生，故曰本不生。本既無生，今亦無滅矣。既是緣合現生，所以緣散即滅，豈非當體即空乎？〔此為延伸之理解或體悟））	約相言
	性本不因此而生。（雖生滅之相紛然，與體何涉。故曰當體即空也。）	約性言

佛教文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

三、情境指涉

在本章第二節名相釋義中，對情境已多有討論。以下將研究範圍中的情境作綜合整理。從意義單位間的關連及文句間的關係來說明意義的生成形式。

（一）意義單位間的關連

筆者從 193 個意義單位，觀察到意義單位與意義單位間有些內容是有關連的。找出有關連的意義單位及意義單位中的關鍵字及情境說明（以後數化時，或可用關鍵字在某種程度上作自動超聯繫），就是一種意義的生成形式。以下舉二個實例來說明：

1. 以筆者科判節點「11-4-16 斷惑成佛」對應的江味農注釋，如下：

李慧萍科判節點	江味農注釋
11-4-16 斷惑成佛	金剛二字即斷惑。惑不外見思，見思即我相。此經斷我相，正有極大作用。化除我見，即轉第七識為平等性智；皆入無餘涅槃而滅度之，不起分別，即轉第六識為妙觀察智；實無眾生得滅度者，即轉第八識為大圓鏡智。所以下文有一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出之語。豈不是成佛即在此一段經文耶！

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

從研究範圍中找到 18 個與這個注釋有關的意義單位。以下將這 19 個意義單位，依出現的先後順序排列，並將筆者科判節點對應的江味農注釋，及注釋中的關鍵字及情境說明，整理如下：

李慧萍科判節點	江味農注釋	關鍵字	情境說明
10-1-6 非有想非無想	若非有想非無想，即無色界之非想非非想天。至此定力愈深，第八阿賴耶若隱若現，而未能轉識成智。謂之有想非，謂之無想亦非也。殊不知前云無所有，非真能無所有。不過六七識暫伏，彼自以為已無有耳。何以故？六七識轉，第八識及前五識隨轉，何至尚若隱若現乎。且彼誤矣，八識原為真心之所變現，何能無所有，更	識、轉識、轉識成智	眾生之類中的非有想非無想

李慧萍科判節點	江味農注釋	關鍵字	情境說明
	何必無所有，但轉之可矣。六識轉則為妙觀察智，七識轉則為平等性智，第八識即隨轉而為大圓鏡智，前五識亦隨轉而為成所作智。如是而後體用全彰，又何可無耶。總由不知佛理，全用暗證，不得善巧。所以非想非非想，縱經八萬劫長壽，仍然墮落也。		
10-2-2 涅槃	大乘涅槃有二。（一）有餘，已斷枝末無明，（即見思惑）尚餘根本無明未斷，（即業識，即是最初之不覺自動。亦名生相無明，又名住地無明。）故名有餘。（二）無餘，業識皆空。（即轉識成智之謂。）無明更無餘剩矣。（此與小乘之有餘無餘異，彼謂所學已辦，尚餘苦報身未盡者，為有餘依涅槃。所謂出煩惱障，有苦依身，是也。盡此報身，則名無餘依涅槃，所謂灰身滅智是也。）無餘涅槃，為究竟覺果之稱。以等覺尚有最後一分無明未盡故也。（即微細業識，所謂生相無明是也。）	見思惑、轉識成智	我皆令入無餘涅槃而滅度之中涅槃的注釋
10-4-1 降伏要義	所謂降伏者，降伏妄心也。妄心者，分別心是。而分別起於執我，故我見為分別之根。今故向根本上遣除，我見除則分別妄想自化矣。又本科之文，著重在最後一句，前文皆為引起此句來。因欲說實無眾生得度，故先說度無邊眾生入無餘涅槃。欲說令入無餘涅槃，故先說眾生之類不外識、色、欲。然則知所以成眾生，則知所以度眾生。知無邊眾生無非識色欲幻成之虛相，則知滅其識、色、欲生滅之相，令入不生滅，乃實無眾生，實無眾生得度。何則？眾生但為識、色、欲所障耳，其本性原是不生不滅，且與我同體，何所謂眾生？何所謂得耶？如是觀照純熟，則執我之見不覺自化。何以故？知我亦眾生故。知當體即空故。知起念則有，若無於念，一切皆無故。知本來平等故。此大乘法所	我見、皆入無餘涅槃而滅度之、實無眾生得滅度者	眾生之類不出欲、色識，眾生由我而生，我相由我見生。故了知如何降伏妄心，則實無眾生得滅度

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判節點	江味農注釋	關鍵字	情境說明
	以善巧，乃不降伏之降伏也。		
10-4-5 斷我見第四	（四）見思惑之根本為我見。今以轉移默化之法斷之於不自覺，真至堅至利之金剛也。	見思惑、我見	降伏十義中的第四義斷我見
10-4-6 轉六七識第五	（五）執我是末那識。有我，便有人、眾生、壽者等分別。分別是第六識。今一切不著，是轉六七識也。六七識轉，前五第八皆隨轉而成智矣。此之謂般若波羅蜜。	轉識、轉識成智	降伏十義中的第五義轉六七識
10-5-4 妄生分別第三	（三）降伏者，降伏妄心也。須知妄心從分別生，分別之本在於著我，故今以廣大心降伏我人等四相，且度盡無量無數無邊眾生，如此大慈大悲則貪瞋二毒除矣。又雖度生，實無所度，無常見也。（亦即不著有。）雖無所度，而度之不息，無斷見也。（亦是不著空。）不常不斷，具此妙慧，癡毒亦除矣。蓋一切凡夫我見重，三毒深者，病根實由心量狹隘。須以廣大心治其病根，從根本上解決，諸病自然易除。	我相、實無眾生得滅度者	降伏八要義中的第三義降伏妄心我見易除
10-5-9 轉識第八	（八）此中降分別心即是轉第六識，而降我相即是轉第七識。	轉識、我相	降伏八要義中的第八義轉第七識降我相
10-6-1 正智	須知眾生無始不覺，自性清淨心（校心下原稿有本與二字。）不顯而現為識。識之作用最大者惟第六第七，故當從此下手。此時全個是識，那有真心可住，此所以但言降伏不言住也。所謂觀照般若之正智亦仍是識。須知識之為物，原是自性所變現。用以分別執我便成為識，名之曰妄。若用以降伏分別我執，即是引歸正道，故名之曰正智。是為以子之矛攻子之盾，亦俗語所謂解鈴還仗繫鈴人也。	轉識	降伏分別我執才是正智
10-6-3 念佛轉識	念佛法門亦然。一言及念便是心識。殊不知一心正念，正所以降伏紛紛的妄念。或曰：以其未能離念，終不及宗下直指的高	轉識成智	念佛可轉識成智

DDIA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判節點	江味農注釋	關鍵字	情境說明
	上。殊不知淨念與妄念大不同，妄念愈念則念愈起，淨念則可以念念而至於無念。譬如用泥打水，水愈渾濁。用礬打水，水即清淨。若言直指向上，視彼宗下的直指向上，還要來得安穩，來得善巧。直所謂就地跌倒，就地爬起，還不直捷了當麼。所以淨土法門，下手便是轉識成智，便是降伏，便是觀照般若的正智，便是即念離念，二邊不著。並且念佛人要發大心，普願法界眾生，同生極樂。就是以此正念，冥熏法界，廣度含靈，這不是與此中所說一樣的麼？若能融會得這點道理，還有不加緊念佛的麼？還怕念佛不得力麼？要緊要緊。		
11-2-1 四相	人眾壽皆自我開出。有我相，便有對待之人相。人不止一，為眾生相。執我之見繼續不斷，即壽者相。四相不外一個我相也。	我相	人眾壽皆自我開出
11-2-2 執我非菩薩	今開而說之者，明執我者便有分別心。使知六識生於末那，有末那便有六識，不相離也。如此執我分別乃凡夫通病，豈是菩薩，故曰即非。所以警誡發大心者至深切矣。	識	執有我即是分別
11-2-3 我見	我相因我見生，我見以我相顯。一表一裏，從來不離。破我相即是破我見也。相有粗細，粗則著境，細則著心。後周亦言我相，是約心言，即約識言。蓋八識為真如心變現之相，故唯識宗亦名相宗。	我相、 我見、識	我相和我見的關係
11-2-5 有即分別	此科本釋上科令發大願之故。何不曰:「何以故？大而化之故，斷惑故，轉識故，乃至度己先當度他，度他即是度己故。」如此豈不令上科之義更顯，而必從反面言之，何耶？蓋斷惑轉識等等，皆法也，皆不可取。取則又成我相，又成分別。故不用表詮，而用遮詮，一齊遣蕩。此世尊之微意，亦般若之正宗也。	轉識、 我相	我、法皆不可取

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判節點	江味農注釋	關鍵字	情境說明
11-3-1 有相非菩薩	補四相，即是一個我相。有我，即有對待之人相。對待者不止一人，即眾生相。我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。菩薩苟見有眾生得度，自我度之，即有我相，從而四相俱起。有四相，即有分別心。有分別心，是凡夫，不是菩薩。修行者，第一應撇開我字，發心為一切眾生，此即降伏我相。我皆令入無餘涅槃而滅度之，眾生剛強，令他修行已不易，何況了生死。然皆不問，無論人與非人，皆度之成佛，亦本來是佛，此即降伏人相。滅度無量無數無邊眾生，心中不起如何能度盡之念，此即降伏壽者相。實無眾生得滅度者，此即降伏眾生相。何以要如是降伏？蓋發無上心者，要行菩薩行，普賢行，倘有四相，如何得稱菩薩？	我相、實無眾生得滅度者	降伏我相即降伏四相
11-4-11 心量大除我見	又觀所有一切眾生至實無眾生得滅度者。上文說降伏，此段何以不提降伏，是何意義？此是令吾人將心量擴至無量無邊之大。因眾生之大病根即是心量狹小。因狹小，即執我。故佛令將此心放大，潛移默化，所謂大而化之。倘在尋常日用之間時時如此觀照，將佛說心量放大，移到自己分上，即是除我見，去煩惱之妙法。	實無眾生得滅度者	觀所有一切眾生至實無眾生得滅度者。心量放大，我見可除。
11-4-12 觀眾生去我執	又觀此段文字，其歸結在實無眾生得滅度者一句。此是令吾人除我見而並不直指我見，偏在對面眾生分上作觀。因凡夫執我一刻不放鬆，若就我作觀則不能得力。故從眾生方面觀，觀因緣聚合，當體即空。又眾生同體。如此觀照，則不知不覺，我執自然化去，此乃消歸自性之善巧方法。又觀若卵生以至非有想非無想，可見一切眾生，無不有欲、色、識。此三者不轉移，則永遠輪迴三界之中，因知欲不可不斷，色相不可執著，情識必須轉移。如此觀照，則不知不覺，欲、色、識三者可去。	實無眾生得滅度者、我相、轉識	從眾生上觀，則欲、色、識三者可去

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判節點	江味農注釋	關鍵字	情境說明
11-4-13 斷欲去執轉識	又觀皆入無餘涅槃而滅度之。眾生既若是之多，而如卵生之愚蠢，定性之難化，有想無想之貢高，如何能悉數滅度？然佛是無緣大慈，祇要與我接近，總是要度。如此觀照，則自己忝為人類，上則尚未修到非想非非想天，下則比卵生濕生高明，應當學佛成佛，無上心自然能起，妄心自然能轉。	皆入無餘涅槃而滅度之	觀皆入無餘涅槃而滅度之。無上起，妄心自能轉。
11-4-15 證佛之果	又觀實無眾生得滅度者一句，在無量無數無邊眾生句下，可見得有一眾生未度即我願無盡。如此觀佛語，理不離事，事不離理，是為理事雙融。我皆令入無餘涅槃而滅度之，遣著空；實無眾生得滅度者，遣著有。兩邊皆遣，是雙遮；兩邊又同做，是雙照。是為遮照同時。此等修觀，即能證寂照同時之果。一切眾生皆滅度之，是大悲；實無眾生得滅度者，是大智。是為悲智雙融，能得不住生死，不住涅槃之佛果。我皆令入無餘涅槃而滅度之，是修福；實無眾生得滅度者，是修慧。是為福慧雙修，能證二足尊之果。	皆入無餘涅槃而滅度之、實無眾生得滅度者	斷惑必須修觀，觀實無眾生得滅度者，如能理事雙融、悲智雙融，則能證佛之果
11-4-16 斷惑成佛	金剛二字即斷惑。惑不外見思，見思即我相。此經斷我相，正有極大作用。化除我見，即轉第七識為平等性智；皆入無餘涅槃而滅度之，不起分別，即轉第六識為妙觀察智；實無眾生得滅度者，即轉第八識為大圓鏡智。所以下文有一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出之語。豈不是成佛即在此一段經文耶！	見思、見思惑、我相、我見、識、轉識、轉識成智、皆入無餘涅槃而滅度之、實無眾生得滅度者	金剛經在斷惑，斷我相，轉識成智，成佛在此

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

2. 以筆者科判節點「2-4-3 護念大悲第二」對應江味農注釋的部分文字，如下：

李慧萍科判節點	江味農注釋
2-4-3 護念大悲第二	綜而觀之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨合盤托出矣，此之謂希有也。

筆者找到 3 個與這個注釋有關的意義單位。以下將這 4 個意義單位，依出現的先後順序排列，將筆者科判節點對應的江味農注釋，及注釋中的關鍵字及情境說明，整理如下：

李慧萍科判節點	江味農注釋	關鍵字	情境說明
2-4-1 略明十義	說此大經，而發起於日用尋常之事，殊為奇特，故善現啟口便歎希有。然奇特實無異尋常，故善現繼之而曰：善護念，善付囑也。可見此文關繫全經，理極幽微而親切。若草草看過，豈不辜負。今開十重，略明其義。前四重約法以明；後六重約教化以明。	善付囑、善護念、希有	發起十義中的略說。 說明善現說希有、善護念，善付囑之因。
2-4-2 付囑大智第一	（一）示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。	三空、善付囑、大智	發起十義中的第一義。 說明三空和善付囑的關係。
2-4-3 護念大悲第二	（二）如上所明，是大智也。修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啟口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳，此之謂善護念。	大悲、 善護念	發起十義中的第二義。 說明三空就是大智，及大悲和善護念的關係。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判節點	江味農注釋	關鍵字	情境說明
2-4-3 護念大悲第二	綜而觀之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨合盤托出矣，此之謂希有也。	大智、 大悲、 三空、希有	發起十義中的第二義。說明大智、大悲和空、有的關係，及此經希有之因。

又此例，在「2-4-1 略明十義」的注釋中：「說此大經，而發起於日用尋常之事，殊為奇特，故善現啟口便歎希有。」如果讀者想了解什麼是日用尋常之事？可用江味農科判節點「發起序」對應的經文 S34-86「爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」作為「日用尋常之事」的情境，就可理解善現歎「希有」之因。而 S34-86 這段經文，又可以作為理解江味農科判節點「稱讚」對應的經文 S122-144「希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。」中「如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」的情境。所以情境，是隨個人的理解程度，可以聯想到各式各樣的來源，而且有一環扣一環的因果關係，有很多不同的層次。因此，本文不再深入分析，未盡部分，留待後續。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（二）文句間的關係

文句意義的產生，和文句所在的前後文是息息相關的，文句間是透過那些關係而產生意義的，從中找出表達意義關係的屬性，就是一種意義的生成形式。

文句關的關係有許多種，此處僅列舉：整體部分、總相別相、能指所指、因果、引證說明、同義名相（同義詞）、名相釋義、名相說明等八種（這些就是數化時可作為超聯繫的分類，以便有系統的對超聯繫作管理），這些都可作為表達情境的內容標誌。說明如下：

類別	說明
整體部分	理解的過程，先由對整個情境脈絡的全盤理解，而更加清楚地掌握每一個個別成分。理解常在整體和部分間不斷循環。文句間因部分和整體的關係，而形成意義。
總相別相	文句中辭彙有總別關係（如總稱、統稱、總、別）而形成意義。
能指所指	文句間能指和所指關係而形成意義。
因果	文句間因果關連而形成意義。
引證說明	文句中引用經論或他人言論而形成意義。
同義名相	文句中辭彙意義相同或相近關係而形成意義。
名相釋義	文句中辭彙釋義而形成意義。
名相說明	文句中對名相的說明而形成意義。

佛教文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

以下舉四個實例，並設計關係表格來說明：

1. 以筆者科判節點「1-1 證信序」對應的江味農注釋「E1-119 此證信序……故曰證信序也。」為例，可以用整體部分、名相釋義、因果及同義名相等內容標誌，來表達文句間的關係，表達如下：

(1) 整體部分：此處整體內容與部分同，不詳列全文。

整體	部分
「1-1 證信序」對應的江味農注釋	證信序，又名通序，諸經通有故；
	亦名經後序，佛初說經，本無此序，至結集時始加入故
	亦名遺教序，佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。
	命置如是云云者，證明是佛所說，以起信故。故曰證信序也。

(2) 名相釋義

名相	釋義
通序	諸經通有故
經後序	佛初說經，本無此序，至結集時始加入故
遺教序	佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。
證信序	命置如是云云者，證明是佛所說，以起信故。故曰證信序

Dharma Drum Institute of Liberal Arts

(3) 因果

因	果
諸經通有故	又名通序
佛初說經，本無此序，至結集時始加入故	亦名經後序
佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。	亦名遺教序
命置如是云云者，證明是佛所說，以起信故。	故曰證信序

(4) 同義名相

名相	同義名相（同義詞）
證信序	通序、經後序、遺教序

2. 以筆者科判節點「1-3 如是與信成就」對應的江味農注釋「E287-436 初曰如是者……故列在最初。」為例，可以用整體部分、名相釋義、因果及引證說明等內容標誌，來表達文句間的關係，表達如下：

(1) 整體部分：此處整體內容與部分同，不詳列全文。

整體	部分
「1-3如是與信成就」對應的江味農注釋	初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。
	今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。
	華嚴經曰：信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。

(2) 名相釋義：

名相	釋義
如是	如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。
信成就	今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。

法鼓文理學院 DDIA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

(3) 因果：

因	果
今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣	故曰信成就也
信乃入道初門	故列在最初

(4) 引證說明：

引證	說明
華嚴經	信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。

3. 以筆者科判節點「2-6 世尊十號」對應的江味農注釋「E5798-6541 世尊……似乎最為得宜。」為例，可以用整體部分、總相別相、名相釋義及引證說明等內容標誌，來表達文句間的關係，表達如下：

(1) 整體部分：此處整體內容與部分同，不詳列全文。

整體	部分
「2-6 世尊十號」對應的江味農注釋	世尊，別有十號，總稱世尊。因具十號之德，為世尊崇，故稱世尊。此依大論，十號者：
	（一）如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；
	（二）應供。應人天之供養，此約大悲大願表德；
	（三）正徧知。知一切法，即假即空。（校上四字舊版作即空即假即中。茲據原稿改正。）莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周（校周，舊版作圓，誤。）沙界，鑒（校鑒・舊版作量，誤。）澈微塵，為徧。此約寂照同時（校上四字，舊版作理智。茲從原稿。）表德；
	（四）明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；
	（五）善逝。猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也，此約斷證表德；
	（六）世間解。一切有情非有情事相無不解了，此約後得智表德；
	（七）無上士。在一切眾生中，佛為無上，此蓋即位表德；
	（八）調御丈夫。或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。（無問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。）此約教主表德；
	（九）天人師。為人天之表率。譬如日光徧照無不蒙益，此約普利表德；
	（十）佛。自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶，此約究竟覺果表德。
	其他經論，或合應供，正徧知，為一，曰應正徧知。或合善逝，世間解，為一。或合無上士，調御丈夫，為一。或合佛，世尊，為一。種種不同。蓋因經言，佛具十號，故以合為十數為準。唯大論，從第一如來，至第十佛，分為十數，而以世尊為十號之總稱，似乎最為得宜。

(2) 總相別相：

總相	別相
世尊	如來、應供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛

(3) 名相釋義：

名相	釋義
世尊	別有十號，總稱世尊。因具十號之德，為世尊崇，故稱世尊。
如來	諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；
應供	應人天之供養，此約大悲大願表德；
正徧知	知一切法，即假即空。（校上四字舊版作即空即假即中。茲據原稿改正。）莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周（校周，舊版作圓，誤。）沙界，鑒（校鑒・舊版作量，誤。）澈微塵，為徧。此約寂照同時（校上四字，舊版作理智。茲從原稿。）表德；
明行足	有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；
善逝	猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也，此約斷證表德；
世間解	一切有情非有情事相無不解了，此約後得智表德；
無上士	在一切眾生中，佛為無上，此蓋即位表德；
調御丈夫	或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。（無問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。）此約教主表德；
天人師	為人天之表率。譬如日光徧照無不蒙益，此約普利表德；
佛	自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶，此約究竟覺果表德。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

(4) 引證說明：

引證	說明
大涅槃經	明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。
大論	明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。
大論	其他經論，或合應供，正徧知，為一，曰應正徧知。或合善逝，世間解，為一。或合無上士，調御丈夫，為一。或合佛，世尊，為一。種種不同。蓋因經言，佛具十號，故以合為十數為準。唯大論，從第一如來，至第十佛，分為十數，而以世尊為十號之總稱，似乎最為得宜。

4. 以筆者科判節點「7-3 如是住」對應的江味農注釋「E14636-14830 舊說如是…故善男女亦應如我之不住相而住。」為例，可以用整體部分、能指所指、名相釋義、名相說明等內容標誌，來表達文句間的關係，表達如下：

(1) 整體部分：此處整體內容與部分同，不詳列全文。

整體	部分
「7-3 如是住」對應的江味農注釋	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。
	又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。
	今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。
	著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。
	以法身如來，示現凡夫塵勞之相，是無我相，無法相，亦無非法相。故善男女亦應如我之不住相而住。

(2) 能指所指：

能指	所指
如是	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。
	指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。
	今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

(3) 名相釋義：

名相	說明
如是	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。
如是住	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。以法身如來，示現凡夫塵勞之相，是無我相，無法相，亦無非法相。故善男女亦應如我之不住相而住。

(4) 名相說明：

名相	說明
如是	著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

上述所提供的整體部分、總相別相、能指所指、因果、引證說明、同義名相（同義詞）、名相釋義、名相說明等，可隨句子間不同的情況去作適當的連結，經過這些標誌的連結，可以更清楚的看出注釋中句子與句子間的關係，而產生更多意義上的理解。

四、聯想

除上述提出的科判、名相釋義及情境指涉等三類意義的生成形式，筆者在分析和理解文本時，也聯想到可以從江味農注釋的 27,902 字中，找出與其他經典的互文關係，和設計問題及整理解答來理解注釋。以下以互文和文義思考問答來說明意義的生成形式：

（一）互為文本（以下簡稱互文）

《金剛經講義》中有使用參考文獻和引證資料，作者在引證時，有時是原封不動的引證，有時會重新改寫，或只引經名、人名或宗派名稱。找出不同文本間意義的關係和連結，就是一種意義的生成形式，也可以幫助讀者加深對文本理解的廣度和深度。以下舉三種互文的範例：

1.《金剛經》的譯本比對：

《金剛經》有梵文本、藏譯本、英譯本、漢譯本……等，作梵文本和不同譯本的對讀，可以幫助讀者看梵文本和譯本的差異處，從而產生更多的理解。如：

(1) 經題的對照：

每個譯者因立題不同，遂釋義有異。像漢譯本的經題，隋‧達磨笈多譯為《金剛能斷般若波羅蜜經》，將「能斷」譯在「金剛」之後，取金剛堅利，以喻般若，曰金剛能斷般若，乃喻法立題。唐‧玄奘譯為《能斷金剛般若波羅蜜多經》，將「能斷」譯在「金剛」之前，如云菩薩堅執猶如金剛，以般若空慧，能斷此執故，云能斷金剛般若。（如慈恩傳）乃成單法立題，既以般若空慧為能斷，金剛為所斷。[144]梵本文和不同譯本經題的對照，如下表：

[144]《金剛經采微餘釋》，CBETA, X24, no. 465, p. 632, a18-b3 // Z 1:92, p. 114, a12-b3 // R92, p. 227, a12-b3。

文本	經題
梵文本[145]	वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता । vajracchedikā prajñāpāramitā
藏譯本[146]	༄༅།།འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དོར་ཇེ་གཅོད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་སོ།།
英譯本 孔茲譯[147]	The Diamond Cutter
漢譯本 姚秦・鳩摩羅什譯	金剛般若波羅蜜經
漢譯本 隋・達磨笈多	金剛能斷般若波羅蜜經
漢譯本 唐・玄奘譯	能斷金剛般若波羅蜜多經

(2) 經文內容對照：

經文內容的對照，可以看出不同譯者的翻譯風格及使用辭彙的演變。而能更了解《金剛經》的意義。例如 subhūte，鳩摩羅什譯為須菩提，達磨笈多譯為善實，玄奘譯為善現。如下表。對映詞彙，以劃底線標示。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文本	內容
梵文本	तत्कस्य हेतोः । न स सुभूते बोधिसत्त्वो वक्तव्यो यस्य सत्त्वसंज्ञा प्रवर्तेत, जीवसंज्ञा वा पुद्गलसंज्ञा व प्रवर्तेत॥ ३॥ tat kasya hetoḥ | na sa <u>subhūte</u> bodhisattvo vaktavyo yasya ātma-saṃjñā pravarteta sattva-saṃjñā vā jīva-saṃjñā vā pudgala-saṃjñā vā pravarteta|

[145]《金剛經》梵文，目前主要有三個版本：1、馬氏版本，即馬克斯·繆勒（Miller Friedrich Max）1881 年於英國牛津大學校對刊印本；2、中亞版本，由斯坦因（Sir Awrel Stein）1900 年於中亞發現，由帕吉特（P. E. Pargiter）1916 年校勘轉寫；3、吉爾吉特版本（Gilgit），1931 年於吉爾吉特發現。此處用的梵文天城體為維底亞（Vaidya P. L）1961 年依馬氏版本之校勘本。見善慧光、蓮花藏，《金剛經梵藏漢經論寶鬘》，頁 1。

[146] 善慧光、蓮花藏，《金剛經梵藏漢經論寶鬘》，頁 20。

[147] 張宏實，《圖解金剛經》，頁 221。

文本	内容
藏譯本[148]	དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། རབ་འབྱོར་གལ་ཏེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་ཅན་དུ་འདུ་ཤེས་འཇུག་ན། དེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཞེས་མི་བྱ་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། རབ་འབྱོར་གང་སེམས་ཅན་དུ་འདུ་ཤེས་འཇུག་གམ། སྐྱེ་གུ་འདུ་ཤེས་འཇུག་གམ། གང་ཟག་ཏུ་འདུ་ཤེས་འཇུག་ན། དེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཞེས་མི་བྱ་བའི་ཕྱིར་རོ། །
英譯本 孔茲譯[149]	And why? He is not to be called a Bodhi-being, in whom the notion of a self or of a being should take place, or the notion of a living soul or of a person.
漢譯本 姚秦・ 鳩摩羅什譯	何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。
漢譯本 隋・達磨笈多	彼何所因？不彼，善實！菩薩名說應，若眾生想轉，壽想若、人想若轉。
漢譯本 唐・玄奘譯	所以者何？善現，若諸菩薩摩訶薩，不應說言有情想轉，如是命者想、士夫想、補特伽羅想、意生想、摩納婆想、作者想、受者想轉，當知亦爾。何以故？善現，無有少法，名為發趣菩薩乘者。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

2.《金剛經》的版本比對：

各譯本流通後，又會產生不同的版本。如鳩摩羅什譯的《金剛經》就有許多的版本。江味農用的《金剛經》版本，是依古本校訂而產生的，再依此版本作注釋。對照不同版本的《金剛經》，可以幫助讀者了解不同版本經文的差異，及理解注釋者為何如此注釋。例如 CBETA2011 版和江味農版的《金剛經》的內容就有些差異。如下表。不同處，以劃底線標示。

[148] 善慧光、蓮花藏，《金剛經梵藏漢經論寶鬘》，頁 20。
[149] 張宏實，《圖解金剛經》，頁 221。

《金剛經》CBETA2011 版[150]	《金剛經》江味農版
「不也，世尊，不可以三十二相得見如來！[151]何以故？如來說三十二相即是非相，是名三十二相。」	「不也，世尊！何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」
何以故？須菩提[152]，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩！所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。	何以故？若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。
須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者[153]，然燈佛則不與我受記：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。』	須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，然燈佛則不與我授記：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。』
若人以此般若波羅蜜經乃至四句偈等，受持、讀誦[154]、為他人說，於前福德，百分不及一、百千萬億分、乃至算數譬喻所不能及！」	若人以此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，受持、為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。

法鼓文理學院 DFLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[150]《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235。
[151] 江味農校古本無「不可以三十二相得見如來」句。見《金剛經講義》，頁 365。
[152] 江味農校古本無「須菩提」字。見《金剛經講義》，頁 605。
[153] 江味農校古本無「者」字。見《金剛經講義》，頁 613。
[154] 江味農校古本無「讀誦」字。見《金剛經講義》，頁 731。

3.《金剛經講義》的參校文獻或內文引證文獻：

《金剛經講義》參校《金剛經》相關的注疏。在 CBETA2011 版中，可以找到的資料有：《金剛經疏》（姚秦釋僧肇註）[155]、《金剛經註疏》（唐・紀國寺釋慧淨註）[156]、《金剛經智者疏》（隋・天台智者說）[157]、《金剛經義疏》（隋・嘉祥吉藏撰）[158]、《金剛經贊述》（唐・大慈恩寺窺基撰）[159]、《金剛經疏論纂要》（唐・大興福寺宗密述）[160]及《金剛經疏記彙編》（宋・長水沙門子璿所撰刊定記[161]、續藏中收有明釋大璟之疏記科會[162]）。這些都可作為理解《金剛經講義》意義的資訊。相似處，以劃底線標示。舉例如下：

(1)「如是」的解釋：

從《金剛般若經疏論纂要》中可以找到一段，與《金剛經講義》中對「如是」相類似的解釋，對照如下。

《金剛經講義》	《金剛般若經疏論纂要》[163]
初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。華嚴經曰：信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。	謂信、聞、時、主、處、眾，六緣不具教則不興，必須具六故云成就。一、信，若兼我聞合釋，則指法之辭也。如是之法，我從佛聞。單釋如是者，《智度論》云：「信成就也。佛法大海，信為能入智為能度，信者言『是事如是』。不信者言『是事不如是』。又聖人說法，但為顯如。唯如為是故稱如是，又有無不二為如如，非有無為是。

[155]《金剛般若波羅蜜經注》，CBETA, X24, no. 454 // Z 1:38 // R38。
[156]《金剛經註疏》，CBETA, X24, no. 456。
[157]《金剛般若經疏》，CBETA, T33, no. 1698。
[158]《金剛般若疏》，CBETA, T33, no. 1699。
[159]《金剛般若經贊述》，CBETA, T33, no. 1700。
[160]《金剛般若經疏論纂要》，CBETA, T33, no. 1701。
[161]《金剛般若經疏論纂要刊定記會編》，CBETA, J31, no. B269。
[162]《金剛經疏記會編》，CBETA, X25, no. 492。
[163]《金剛般若經疏論纂要》，CBETA, T33, no. 1701, p. 155, c29-p. 156, a6

(2)「明行足」的解釋：

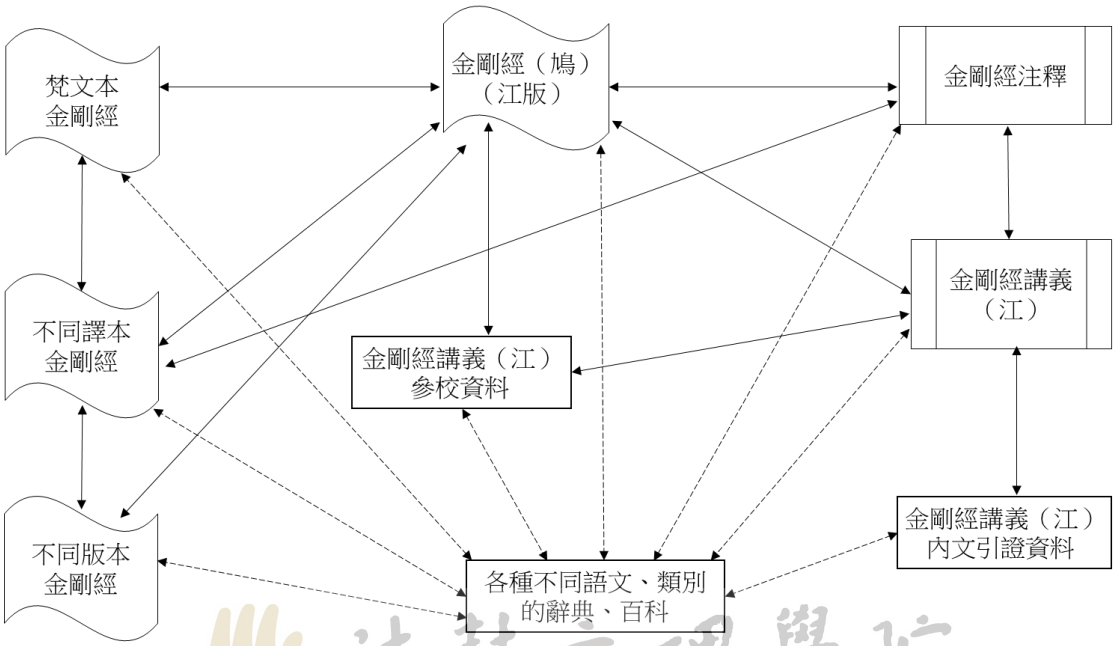
《金剛經講義》解釋「明行足」引證了《大般涅槃經》和《大智度論》，將二部經典被引用的經文找出，對照如下：

《金剛經講義》	《大般涅槃經》[164]	《大智度論》[165]
明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；	云何明行足？明者名得無量善果，行名腳足，善果者名阿耨多羅三藐三菩提。腳足者名為戒、慧，乘戒慧足，得阿耨多羅三藐三菩提，是故名為明行足也。	云何名「明行具足」？宿命、天眼、漏盡，名為三明。問曰：神通、明有何等異？答曰：直知過去宿命事，是名通；知過去因緣行業，是名明。直知死此生彼，是名通；知行因緣，際會不失，是名明。直盡結使，不知更生不生，是名通；若知漏盡，更不復生，是名明。是三明，大阿羅漢、大辟支佛所得。問曰：若爾者，與佛有何等異？答曰：彼雖得三明，明不滿足，佛悉滿足，是為異。問曰：云何不滿？云何滿？答曰：諸阿羅漢、辟支佛宿命智，知自身及他人，亦不能遍；有阿羅漢知一世，或二世、三世，十、百、千、萬劫，乃至八萬劫，過是以往不能復知，是故不滿。天眼明未來世亦如是。佛一念中生、住、滅時，諸結使分，生時[3]如是，住時如是，滅時如是。苦法忍、苦法智中所斷結使悉覺了。知如是結使解脫，得爾所有為法解脫，得爾所無為法解脫，乃至道比忍見諦道十五心中。諸聲聞、辟支佛所不覺知，時少疾故。如是知過去眾生、因緣、漏盡，未來、現在亦如是。是故名佛「明行具足」。行名身口業，唯佛身、口業具足；餘皆有失，是名明行具足。

法鼓文理學院 DALA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[164]《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 468, b27-c1。
[165]《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 71, c14-p. 72, a10。

《金剛經》梵文本、譯本、版本與注釋、辭典、百科、引證資料與參校文獻間之互文關係，如圖 3-4：



註：實線雙箭頭：表直接相關。虛線雙箭頭：表示間接相關。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

圖 3-4《金剛經》梵文本、譯本、版本與注釋、辭典、百科、引證資料與參校文獻間之互文關係圖

互文有各種不同的形式，經由互文資料的連結和比對，可以找到相關的互文、引證資料的來源及引文被引用的情形。讀者在理解某部經典時，也可以藉互文的指引，找到與這部經相關的資訊。互文資訊提供的愈正確和完整，對某部經典的理解，就能更加深入。

（二）文義思考問答

對文本提出問題，可以引導讀者思考文本的意義。從問題中找出經文或注釋中的解答，就是一種意義的生成形式。筆者從研究範圍中，設計出 151 個問題，並從經文和注釋中整理出解案，幫助讀者理解《金剛經講義》的內容。

在整理答案過程中，除了標示江味農科判節點，江味農的注釋解答，也將筆者相對應的科判節點標示出來，以提供未來設計系統作意義連結時的線索。而筆者科判節點只是參考點，不概括原來節點對應的所有注釋文字，有些只取部份。

因篇幅的限制，以下僅舉江味農的「（癸）三徵釋」科判節點對應的注釋，所作的文義思考問答為例，列出文義思考問題及筆者相對應的科判節點（解答），如表 3-8。相對應的江味農注釋（解答），請詳見附錄七[166]。

表 3-8「（癸）三徵釋」注釋中的文義思考問題及李慧萍科判節點對照表

文義思考問題（李慧萍設計）	解答
	李慧萍科判節點
1. 徵釋的意義為何？	11-1 徵釋
2. 為何說人眾壽皆自我開出？	11-2-1 四相、11-2-2 執我非菩薩、11-3-1 有相非菩薩
3. 為何說破我相即是破我見？	11-2-3 我見
4. 為何說此科本釋上科令發大願之故？	11-2-5 有即分別
5. 為何說有四相即非菩薩？	11-2-2 執我非菩薩、11-3-1 有相非菩薩、11-3-2 降伏四相
6. 如何降伏四相？	11-3-2 降伏四相、11-4-1 文字起觀、11-4-2 禪宗觀法、11-4-3 觀照法門、11-4-4 止觀與定慧
7. 江味農提出修觀照的方法有那些？	11-4-5 各宗觀法、11-4-6 觀法無所適從、11-4-7 稱性起修、11-4-8 修行必需作觀、11-4-9 照住照見、11-4-10 受持即觀照、11-4-11 心量大除我見、11-4-12 觀眾生去我執、11-4-13 斷欲去執轉識、11-4-14 無上心轉妄、11-4-15 證佛之果、11-4-16 斷惑成佛、11-4-1 文字起觀

[166] 詳見附錄七，李慧萍，〈《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的文義思考問答〉，頁 264-319。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題（李慧萍設計）	解答 李慧萍科判節點
8. 什麼是觀照？	11-4-1 文字起觀、11-4-9 照住照見
9. 修觀照為何要先從文字起觀照？	11-4-3 觀照法門
10. 止觀與定慧的關係為何？	11-4-4 止觀與定慧
11. 為何說修般若不說止而說觀照？	11-4-4 止觀與定慧
12. 觀照有多種方法，江味農列舉了那些？	11-4-5 各宗觀法
13. 為何作觀方法，自唐以後，除禪宗外，各宗講此者漸少？	11-4-6 觀法無所適從
14. 為何學佛者最初發心，不可以生滅心為本修之因？	11-4-7 稱性起修
15. 何以知唐以後，餘宗多不知作觀？	11-4-8 修行必需作觀
16. 為何說修行不得力乃因不知作觀之故？	11-4-8 修行必需作觀
17. 聽經聞法如何才能消歸自性？	1-7 表法、11-4-10 受持即觀照
18. 眾生之大病根即是心量狹小，如何將心量變大？	11-4-11 心量大除我見
19. 除我見而並不直指我見，偏在對面眾生分上作觀之因為何？	11-4-12 觀眾生去我執
20. 觀皆入無餘涅槃而滅度之的真意為何？	11-4-14 無上心轉妄
21. 觀實無眾生得滅度者的真意為何？	11-4-15 證佛之果
22. 為何說成佛即在此一段經文？	11-4-16 斷惑成佛
23. 觀此段經文為何可讓我執我見一切掃除，降伏即在內？	11-4-17 觀心除妄
24. 我與眾生的關係為何？	10-1-1 一切眾生、10-5-5 發心度眾第四、10-4-1 降伏要義

Dharma Drum Institute of Liberal Arts

五、小結

從《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 個字）及江味農 27,902 字的注釋中，整理出科判、名相釋義（名相的分類、名相的多義）、情境指涉（意義單位間的關連、文句間的關連）及聯想（互文、文義思考問答）等四大類意義的生成形式。利用科判節點劃分意義的單位及建置文本意義的基本知識結構、找到一些可以表達意義和情境的內容標誌並作為意義有關的超聯繫。將這些超聯繫作有系統的整理，如表 3-9。可理出超聯繫的層次結構和種類，以便日後數位化時，系統可以有效的管理和利用超聯繫。而超聯繫的種類，依使用目的而有種種不同，此處只列

舉一些實作上的實例，說明今後的讀經系統，可以經過這樣有系統的結構，來管理和運用超聯繫。

表 3-9 本研究範圍內與意義有關的超聯繫結構及種類整理表

<table>
<tr><th colspan="3">超聯繫結構</th><th>超聯繫種類</th><th>超聯繫的說明</th></tr>
<tr><td colspan="3">科判（結構樹）</td><td>節點與意義單位</td><td>科判節點連結文本的字串，或名稱連結到意義單位。</td></tr>
<tr><td rowspan="11">名相釋義</td><td rowspan="3">類別</td><td>專經名相</td><td rowspan="28">論文中已舉實例說明，此處不詳述。</td></tr>
<tr><td>歷史文化名相</td></tr>
<tr><td>一般佛學名相</td></tr>
<tr><td rowspan="8">多義</td><td>同詞異義</td></tr>
<tr><td>引證</td></tr>
<tr><td>譯者</td></tr>
<tr><td>歷史故事</td></tr>
<tr><td>跡和本</td></tr>
<tr><td>通途和正指</td></tr>
<tr><td>本義和引申義</td></tr>
<tr><td>性和相</td></tr>
<tr><td rowspan="10">情境指涉</td><td>意義單位間</td><td>關鍵字及情境說明</td></tr>
<tr><td rowspan="9">文句間</td><td>整體部分</td></tr>
<tr><td>總相別相</td></tr>
<tr><td>能指所指</td></tr>
<tr><td>因果</td></tr>
<tr><td>引證說明</td></tr>
<tr><td>同義名相（同義詞）</td></tr>
<tr><td>名相釋義</td></tr>
<tr><td>名相說明</td></tr>
<tr><td rowspan="6">聯想</td><td rowspan="4">互為文本</td><td>譯本的比對</td><td>原本對譯本</td></tr>
<tr><td></td><td>譯本對譯本</td></tr>
<tr><td>版本比對</td><td>版本甲對版本乙</td></tr>
<tr><td>引證文獻</td><td>文本甲引證其他文本</td></tr>
<tr><td>內容參照</td><td>文本甲參照其他文本</td></tr>
<tr><td colspan="2">文義思考問答</td><td>筆者設計問題連結意義單位（經文或注釋）</td></tr>
</table>

DILA 佛教文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第四章　輔助讀經系統雛型的介面構想與系統實作示範

一個新系統的產生，必須歷經雛型的設計和測試，才可能逐步發展完善。而研究使用的系統和一般大眾使用的系統，因目的的不同，在介面和功能的設計上，也會有很大的差異。本章構想的輔助讀經系統雛型的介面，是以研究者的需求角度來設計的，將第三章整理出來的意義的生成形式及內容標誌，設計成一個方便使用的介面，讓讀者可以藉由系統上提供的閱讀小幫手工具，達到幫助理解佛典的目的。

以下分二節說明輔助讀經系統雛型的讀者介面構想及系統實作示範。

第一節　輔助讀經系統雛型的讀者介面構想

一、智慧光閱讀小幫手的緣起

筆者構想的輔助讀經系統雛型，是一個人機共構的開放式系統、有多個視窗。使用者可以在系統中自由的匯入文本、建置不同的知識結構，並利用內容標誌將對文本的理解作各種超聯繫，經過電腦的處理，儲存到適當的資料庫。之後，讀者就可以利用系統中提供的閱讀小幫手工具，檢索到相關的意義，對佛典產生更深入的理解。

使用者介面，有作者介面及讀者介面，本論文以讀者介面構想作為需求，所以僅以讀者介面構想圖來示範。大乘佛教修行中，慈悲與智慧是相生的。用智慧幫助人，就是慈悲的表現。因此，筆者將設計在讀者介面上的閱讀小幫手工具，取名為「智慧光」[167]，希望將佛陀慈悲與智慧的本懷，實踐在輔助讀經系統上，以眾人之智慧，提供理解的線索，幫助讀者理解佛典的意義。

[167] 智慧光指佛、菩薩之智慧鑑照所發出之光明。也指阿彌陀佛十二光之一。佛之光明能破一切眾生無明之闇，故名智慧光。讚阿彌陀佛偈曰：「佛光能破無明闇，故佛又號智慧光。」見《佛光大辭典》

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

智慧光閱讀小幫手工具，是將第三章找到的意義的生成形式，設計成五個理解意義的方式，說明如下：

名稱	圖示[168]	說明
內容架構		閱讀佛典時，系統可提供相關的科判，幫助讀者有架構的理解經文或注釋。
字詞釋義		閱讀佛典時，系統可以提供佛典注釋、字詞典或百科中的釋義，幫助讀者理解佛典。
互為文本		閱讀佛典時，系統可以提供梵本、譯本、版本、引證文獻等資訊，幫助讀者作文本對讀，進而產生更多的理解。
情境指涉		讀者在研讀佛典時，將某一段文字標示起來，系統可以呈現這段文字的結構，說明文句間的關係，或說明經文與科判、注釋間的關係，幫助讀者理解佛典。
文義思考		讀者在研讀佛典時，系統可以提供經文或注釋中的思考問題和解答，幫助讀者複習及理解佛典中的意義。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

以下說明輔助讀經系統雛型的讀者介面構想：

□表示系統上的工具或說明，→表示下一步驟。

二、智慧光閱讀小幫手的介面構想

（一）介面佈局

介面分成三大區，各區的捲軸都可以上下拉動看到更多的內容。

名稱	說　明
工具列區	經名檢索、智慧光閱讀小幫手工具。
檢索結果區	內文搜尋、目錄區、內容架構區
文本內容區	可以一次開啟多個文本內容，依需要關閉不必要的視窗，並放大或縮小閱讀的版面。上下左右箭頭，可捲動文本的內容。

[168] 智慧光閱讀小幫手的圖示，為筆者請陳信良先生幫忙設計。陳信良先生為古文字藝術創作者。專長：書法篆刻藝術創作。印學、書學、古文字造形研究，學術研究方法探研。見「篆刻網」，http://www.mebag.com/20/5-2.htm，2015.8.1。

1. 開啟單個文本，如圖 4-1。

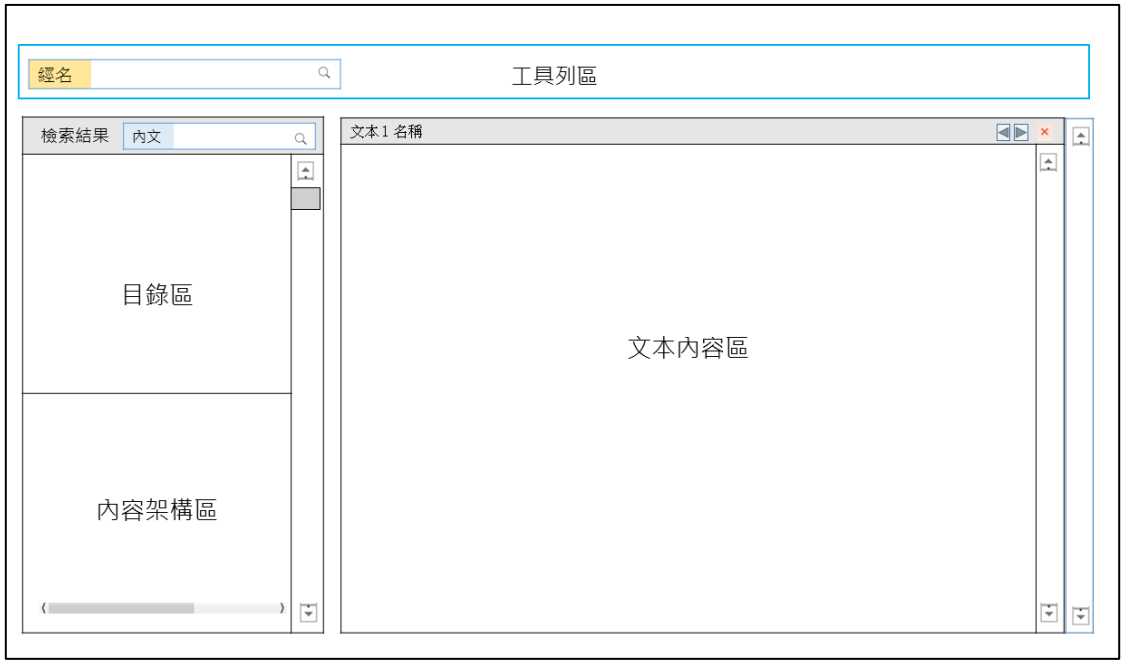


圖 4-1 智慧光閱讀小幫手—介面佈局 1 圖

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

2. 開啟多個文本，如圖 4-2。

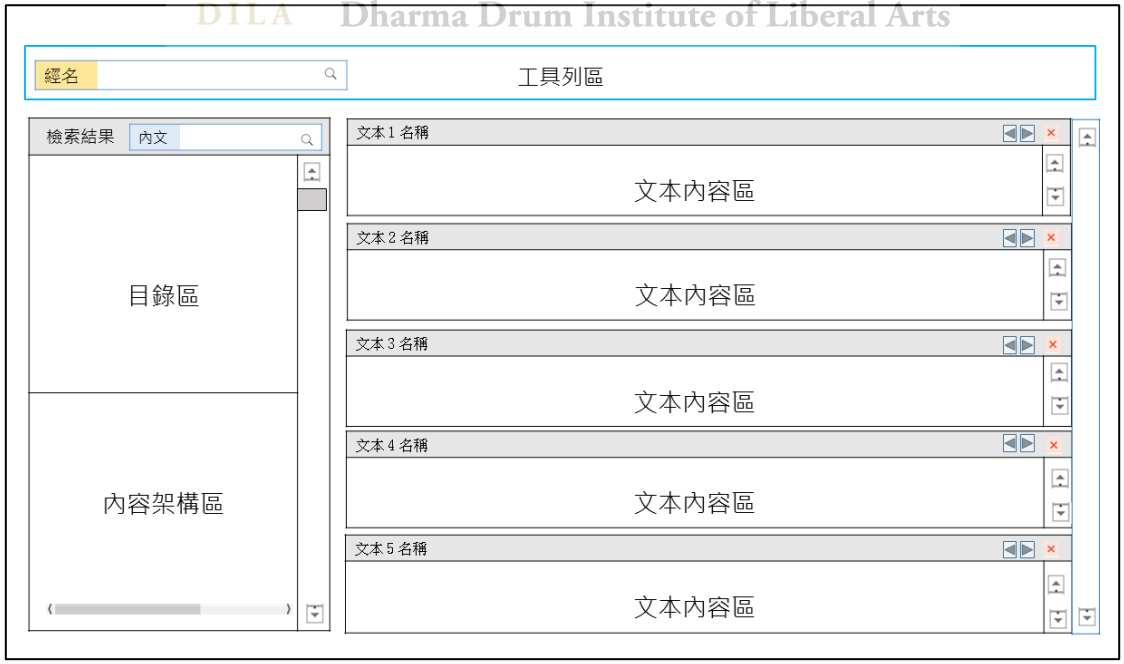


圖 4-2 智慧光閱讀小幫手—介面佈局 2 圖

（二）智慧光閱讀小幫手的緣起及功能說明

點選蓮花→出現下拉式選單，說明緣起及功能說明。如圖 4-3。



圖 4-3 智慧光閱讀小幫手—緣起及功能說明圖

（三）開啟文本

在工具列的經名處輸入：《金剛經》→檢索結果目錄區出現《金剛經》相關的經典目錄→點選《金剛般若波羅蜜經》（姚秦・鳩摩羅什譯）→右邊文本區出現經文→文本區標題列，可點選不同版本，如江味農版（黃底）。如圖 4-4。

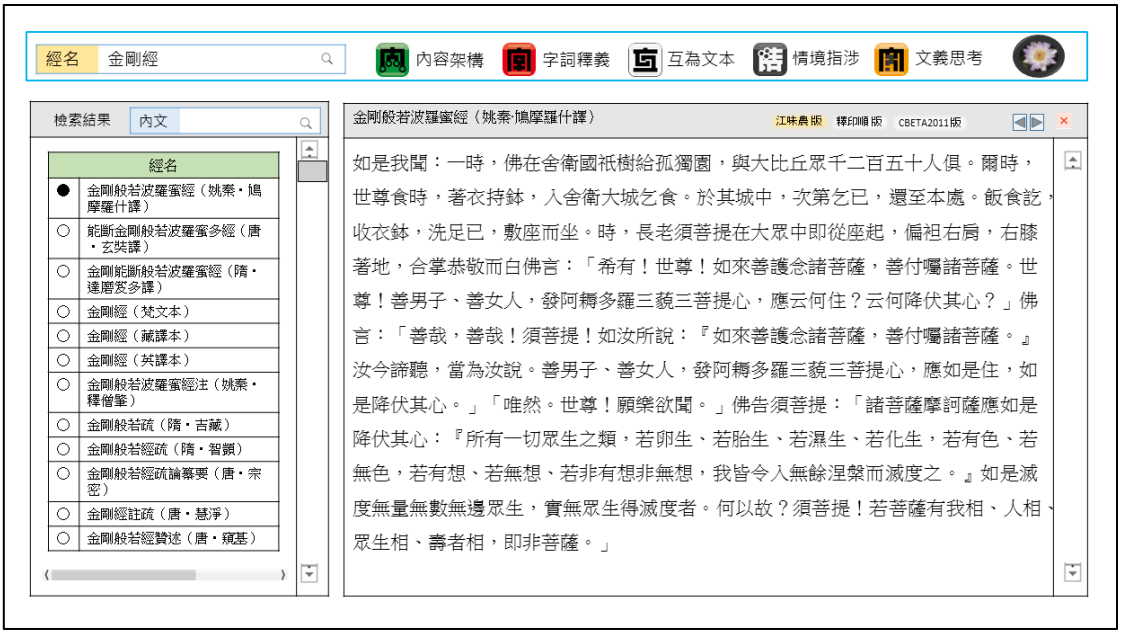


圖 4-4 智慧光閱讀小幫手—開啟文本圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（四）意義檢索

1. 內容架構

(1) 檢索昭明太子對《金剛經》作的科判來理解經文：

開啟《金剛經》經文→按工具列的內容架構（或在經文任一處按滑鼠右鍵→出現智慧光閱讀小幫手工具→按 ）→檢索結果目錄區→選經典科判→點選《金剛經》（昭明太子）→檢索結果內容架構區→出現《金剛經》科判（昭明太子）。例如：按法會因由分第一（黃底）→右邊文本區顯示對應的《金剛經》經文（紅字）。如圖 4-5。



圖 4-5 智慧光閱讀小幫手—內容架構 1 圖

(2) 檢索江味農對《金剛經》作的科判，來理解經文和注釋：

開啟《金剛經》經文→按工具列的內容架構→檢索結果目錄區→選經典科判→點選《金剛經講義》（江味農）→檢索結果內容架構區→出現《金剛經》科判（江味農）→右邊文本區下方出現《金剛經講義》（江味農）的內容。例如：按初證信序（黃底）→右邊文本區上方出現對應的《金剛經》經文（紅字）→文本區下方出現《金剛經講義》中對應的江味農的注釋（藍字）。如圖 4-6。



圖 4-6 智慧光閱讀小幫手—內容架構 2 圖

(3) 檢索筆者對江味農注釋作的科判來理解注釋：

開啟《金剛經》經文→按工具列的內容架構→檢索結果目錄區→選注釋科判→點選《金剛經講義》（江味農）（李慧萍增補）→檢索結果內容架構區→出現《金剛經講義》科判（李慧萍增補）→按 1 證信序（黃底）→右邊文本區上方會出現對應的《金剛經》經文（紅字）→按 1-2 六成就（黃底）→右邊文本區下方出現《金剛經講義》對應的江味農注釋（藍字）。如圖 4-7。



圖 4-7 智慧光閱讀小幫手—內容架構 3 圖

2. 字詞釋義

(1) 檢索《金剛經》中「如是我聞」在《金剛經講義》（江味農）中的釋義及歷史背景。

選取文本區《金剛經》中的「如是我聞」（黃底）→按字詞釋義→檢索結果目錄區→選金剛經名相及佛教歷史文化名相中的《金剛經講義》（江味農）→右邊文本區會出現《金剛經講義》對「如是我聞」的釋義。如圖 4-8。



圖 4-8 智慧光閱讀小幫手—字詞釋義 1 圖

(2) 檢索《金剛經講義》中「證信序」在《金剛經講記》（釋印順）和《佛光大辭典》中的釋義。

選取右邊文本區上方《金剛經講義》（江味農）的「證信序」（黃底）→按字詞釋義→檢索結果目錄區→選一般佛學名相→點選《金剛經講記》（釋印順）及《佛光大辭典》→右邊文本區出現《金剛經講記》和《佛光大辭典》對「證信序」的釋義。如圖 4-9。

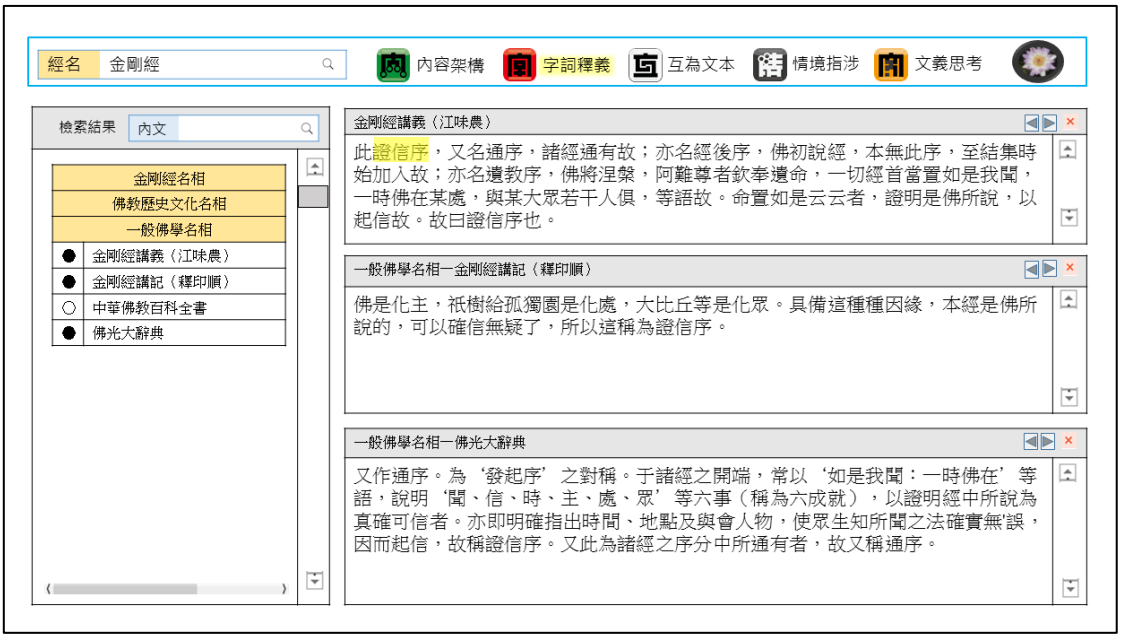


圖 4-9 智慧光閱讀小幫手—字詞釋義 2 圖

(3) 檢索《金剛經》中所有的「如是」在《金剛經講義》（江味農）的釋義。

檢索結果區的內文處輸入「如是」→右邊文本區的《金剛經》中所有的「如是」都會顯示（黃底）→按字詞釋義→檢索結果目錄區→出現金剛經名相→點選《金剛經講義》（江味農）→檢索結果內容架構區→出現所有「如是」的名相表。→例如：點選「如是滅度無量無數無邊眾生」（黃底）→右邊文本區下方會出現《金剛經講義》對應的江味農注釋（藍字）。如圖 4-10。

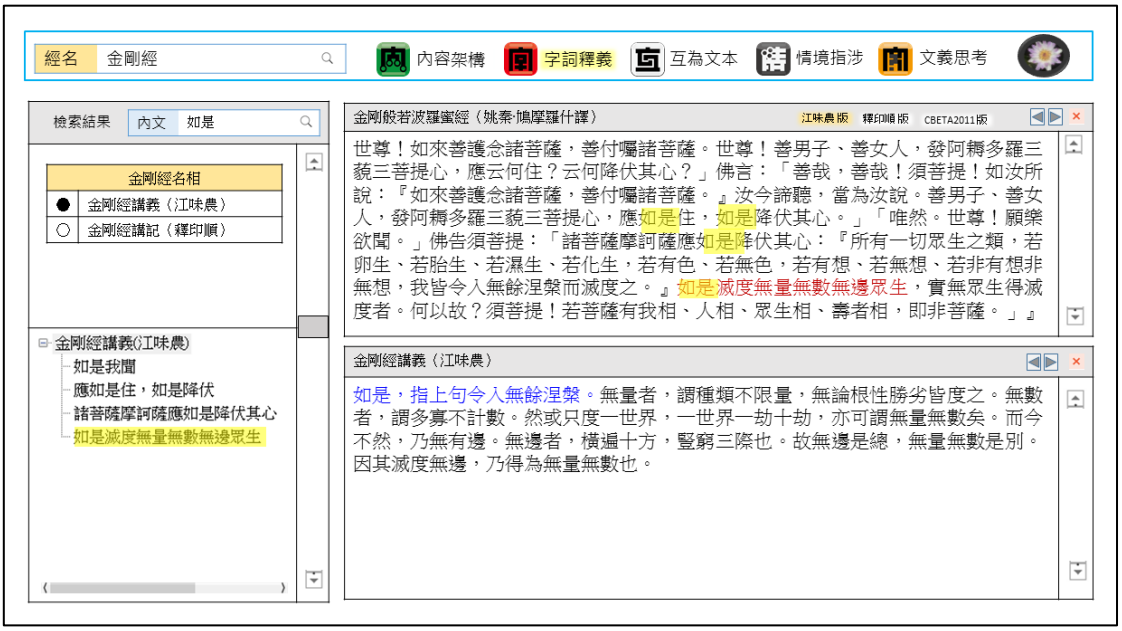


圖 4-10 智慧光閱讀小幫手—字詞釋義 3 圖

DLIA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

3. 互為文本

(1) 檢索《金剛經》不同譯本的經題或經文，並作比對。

A.《金剛經》不同譯本的經題比對

選取右邊文本區上方《金剛經般若波羅蜜經》(黃底)→按互為本文→檢索結果目錄區→選譯本比對→點選《金剛經》(漢譯本)、(梵文本)、(藏譯本)、(英譯本)→文本區會出現梵文本和不同譯本相對應的經題。如圖 4-11。

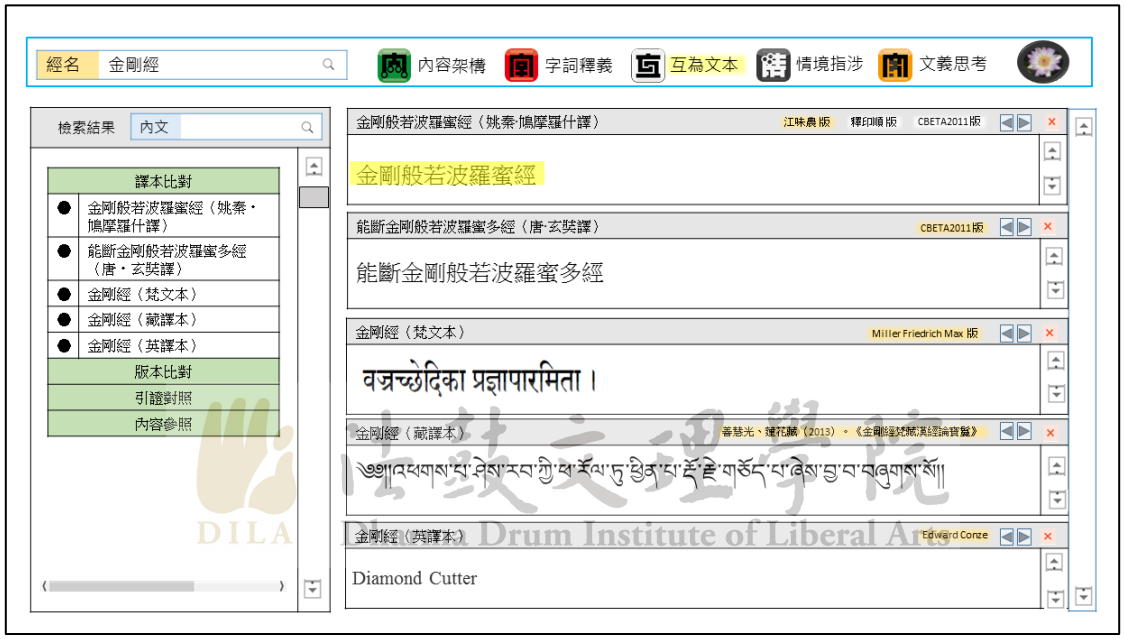


圖 4-11 智慧光閱讀小幫手—互為文本 1 圖

B.《金剛經》不同譯本的經文比對

選取右邊文本區《金剛經》「須菩提……即非菩薩」(黃底)→按互為本文→檢索結果目錄區→選譯本比對→點選《金剛經》(漢譯本)、(梵文本)、(藏譯本)、(英譯本)→文本區出現梵文本和不同譯本相對應的句子。如圖 4-12。

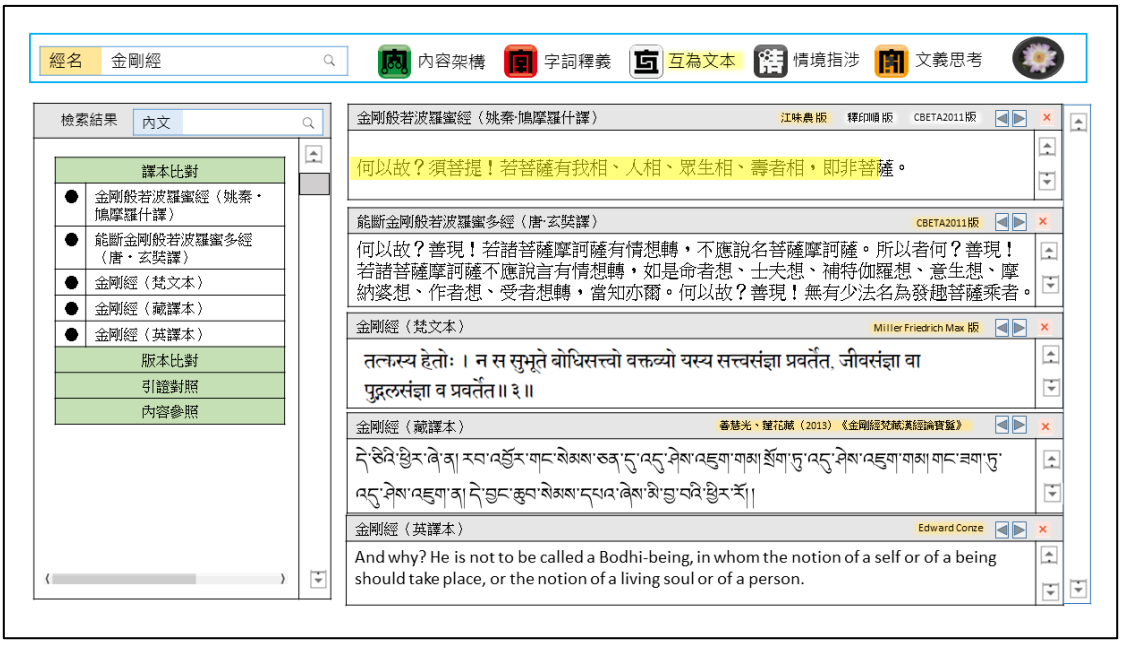


圖 4-12 智慧光閱讀小幫手—互為文本 2 圖

(2) 檢索《金剛經》不同版本的經文，並作比對。

選取右邊文本區上方《金剛經》(江味農版)「須菩提……是名三十二相」(黃底)→按互為本文→檢索結果目錄區→選版本比對→點選《金剛經》(CBETA2011 版)→文本區下方出現 CBETA2011 版的《金剛經》，並顯示與江味農版不同處(紅字)。如圖 4-13。

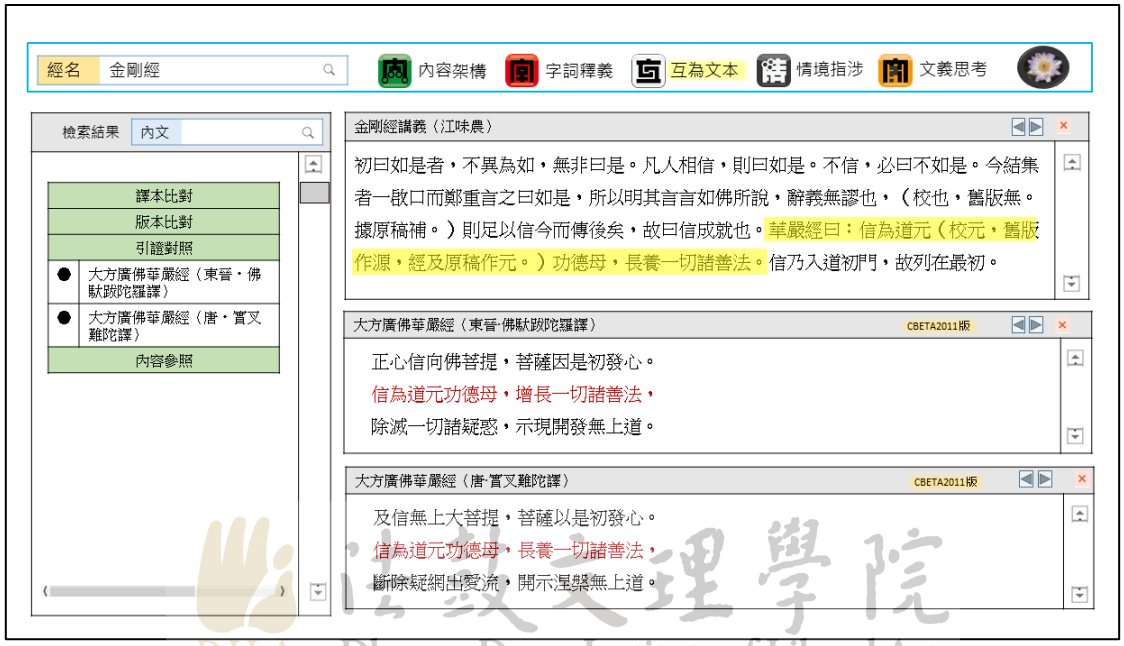


圖 4-13 智慧光閱讀小幫手—互為文本 3 圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

(3) 檢索《金剛經講義》引證文獻中的原文，並作比對。

選取右邊文本區上方《金剛經講義》中的一段文字：「華嚴經……善法」（黃底）→按互為本文→檢索結果目錄區→選引證對照→點選《華嚴經》二個譯本→文本區出現《華嚴經》二個譯本中相對應的經文（紅色）。如圖 4-14。



DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts
圖 4-14 智慧光閱讀小幫手—互為文本 4 圖

(4) 檢索《金剛經講義》中的一段文字，在其他文獻是否有相似的內容。

選取右邊文本區上方《金剛經》的一段文字：「初曰如是……信成就也」（黃底）→按互為本文→檢索結果目錄區→選內容參照→點選《金剛般若經疏論纂要》→文本區下方出現《金剛般若經疏論纂要》中相類似的文句（藍色）。如圖 4-15。

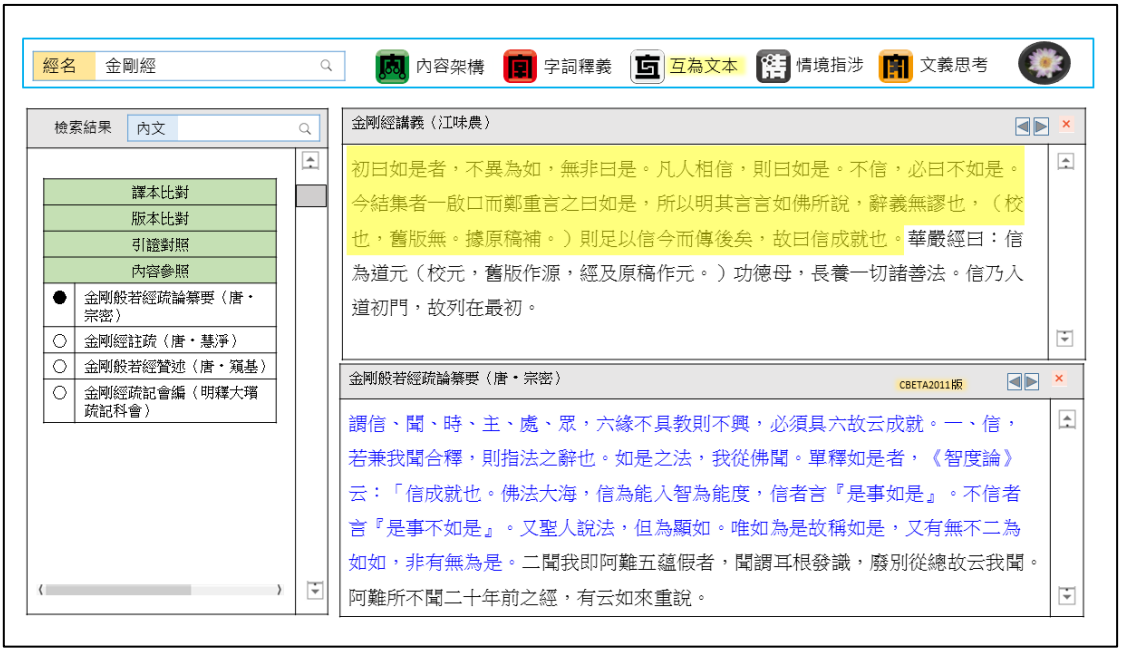


圖 4-15 智慧光閱讀小幫手—互為文本 5 圖

4. 情境指涉

(1) 檢索《金剛經講義》中某段文字的文句關係架構圖。

A．選取右邊文本區《金剛經講義》中的一段文字：「世尊……表德」（黃底）。如圖 4-16。



圖 4-16 智慧光閱讀小幫手—情境指涉 1 圖

B．按情境指涉→檢索結果目錄區→情境指涉→選文句關係圖→文本區出現文句關係架構圖。如圖 4-17。

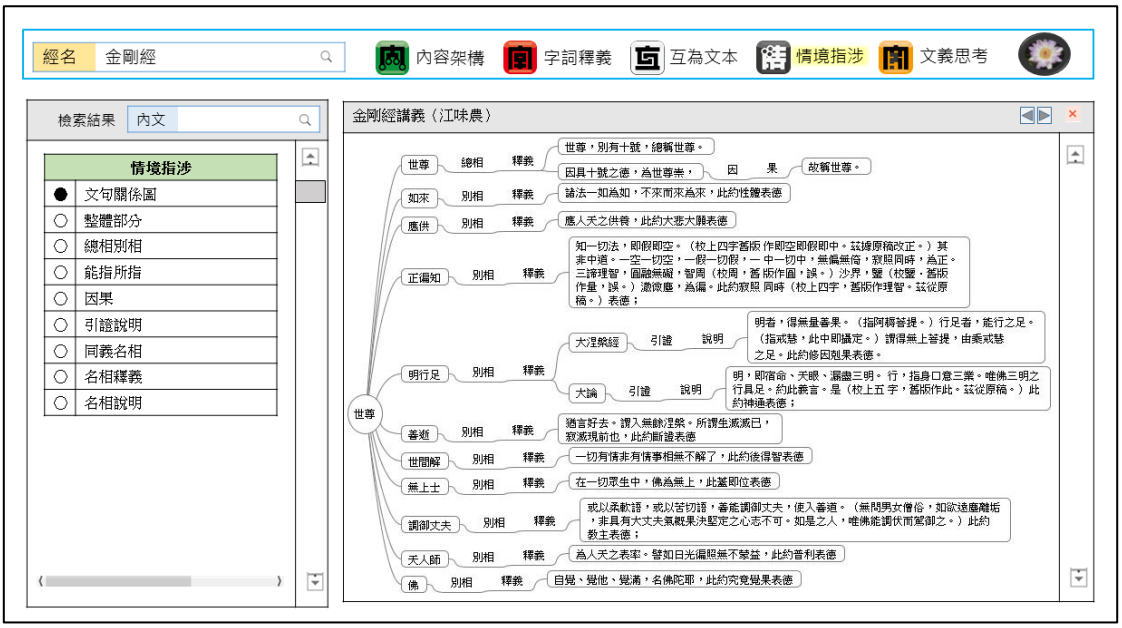


圖 4-17 智慧光閱讀小幫手—情境指涉 2 圖

(2) 檢索《金剛經講義》文句關係架構圖中的某段文字的互文資料。

選文句關係架構圖中「明行足」引用《大論》的說明（黃底）→按互為文本→檢索結果相錄區→選內容參照→點選《大智度論》→文本區出現《大智度論》「明行足」的文句。如圖 4-18。

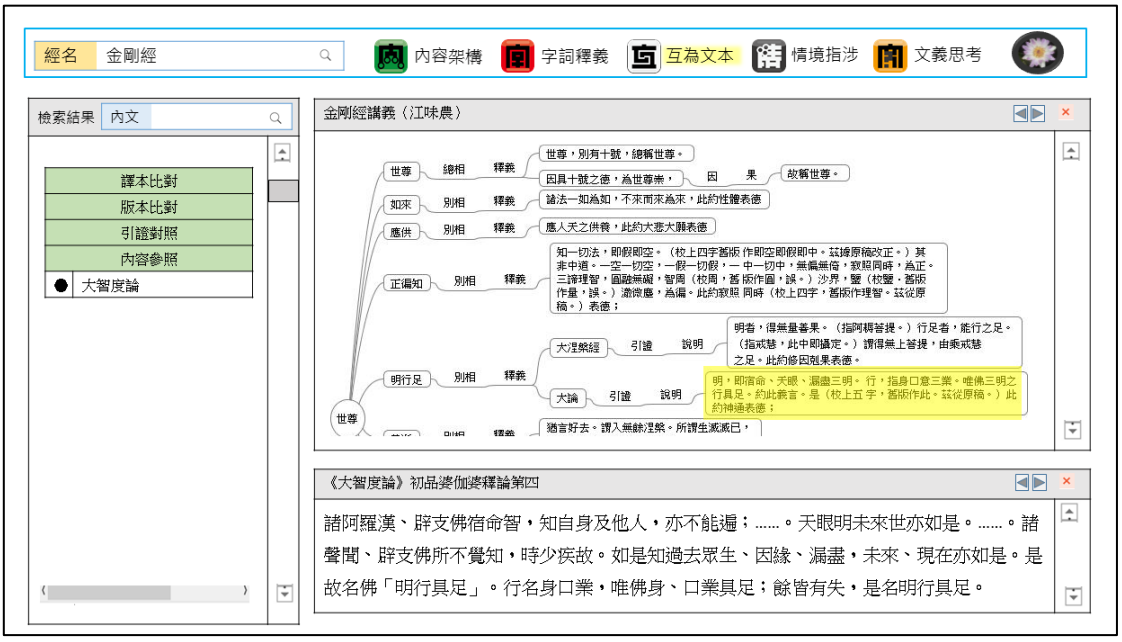


圖 4-18 智慧光閱讀小幫手—互為文本圖

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

(3) 檢索《金剛經講義》中某個句子，是指向《金剛經》的那段經文。

選取文本區《金剛經講義》中的「正明之文」(黃底)→按情境指涉→檢索結果目錄區→選情境指涉中的能指所指→文本區的《金剛經》會出現「正明之文」所指的經文（紅字)。如圖 4-19。

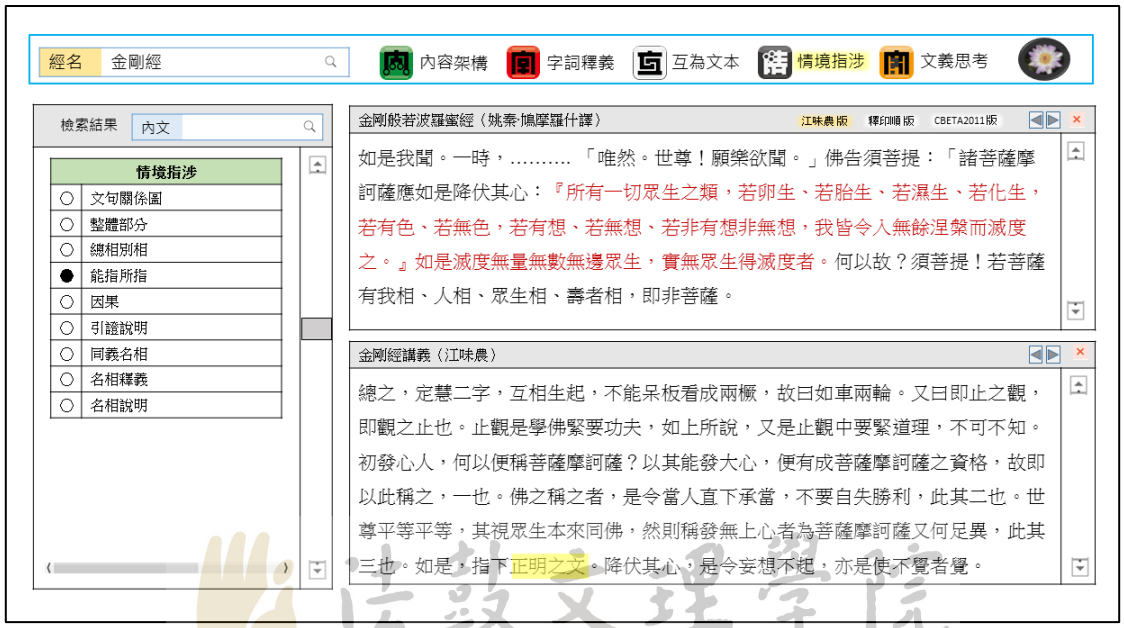


圖 4-19 智慧光閱讀小幫手—情境指涉 3 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

5. 文義思考

(1) 檢索文義思考問題的答案，對應《金剛經》和《金剛經講義》的那段文句。

開啟《金剛經》和《金剛經講義》→按文義思考→檢索結果目錄區→選《金剛經講義》(江味農)文義思考(李慧萍)→檢索結果內容架構區→出現《金剛經講義》文義思考問題(李慧萍設計)→選「眾生之類的類，其意義為何？是指那段經文？」(黃底)→文本區的《金剛經》標示的紅字和《金剛經講義》標示的藍字就是答案。如圖 4-20。

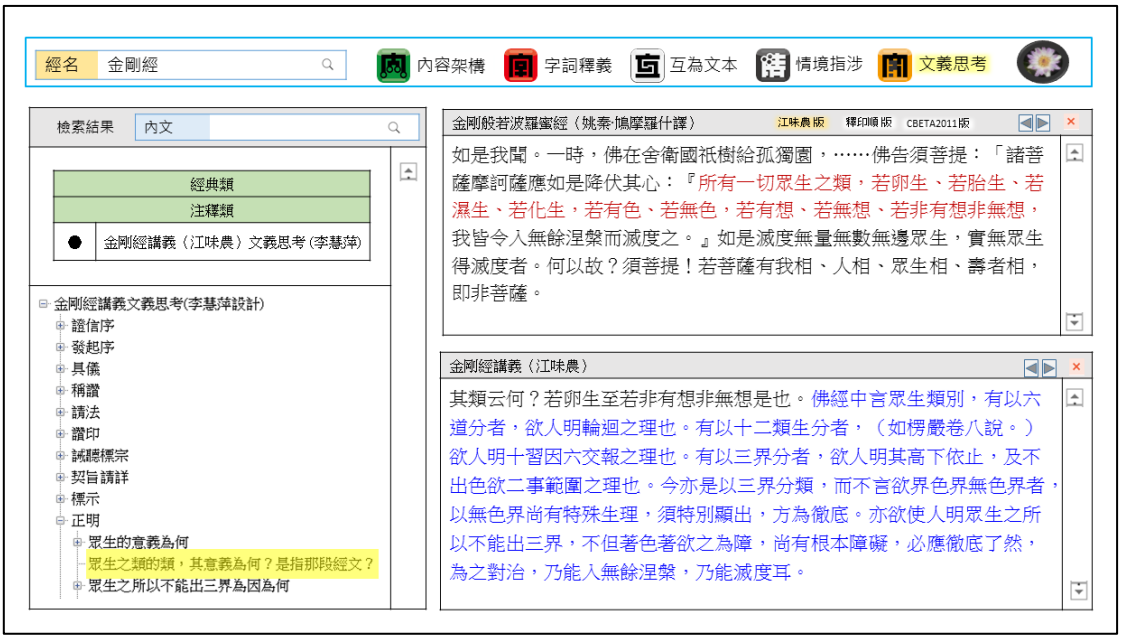


圖 4-20 智慧光閱讀小幫手—文義思考 1 圖

(2) 檢索文義思考問題的答案，對應《金剛經講義》的那幾段文句。

開啟《金剛經講義》→按文義思考→檢索結果目錄區→選《金剛經講義》文義思考（江味農）（李慧萍）→檢索結果內容架構區→出現《金剛經講義》文義思考問題（李慧萍設計）→選「出家著的三衣有那些特色？」（黃底）→文本區的《金剛經講義》標示出的二段藍字就是答案。如圖 4-21。



圖 4-21 智慧光閱讀小幫手—文義思考 2 圖

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

第二節　輔助讀經系統雛型的實作示範

前一節筆者提出的智慧光閱讀小幫手構想，主要是希望能結合人文與資訊專長的人，共同研發出一個「能協助使用者理解意義的系統」。例如讀者在讀電子佛典時，選擇一段需要協助理解的文字，系統就會提供意義選項的工具，讓讀者可以選擇想要查詢的意義類別來協助理解。而這些功能的產生，則仰賴人文學者將理解文本後的知識結構、標誌文本的方式及使用介面需求提供給資訊專家，資訊專家才能在系統中提供一個讓使用者可以自由匯入文本、建置內容架構、方便的標誌（markup）工具，紀錄意義的理解歷程，並作相關的檢索和應用。

本次合作研發輔助讀經系統雛型的資訊專家是中央研究院莊德明先生[169]和剎那工坊技術長葉健欣先生[170]。莊德明先生的專長是古籍多版本系統的設計及文字學資料庫的開發。目前全心投注於文字學資料庫的開發[171]，並致力於缺字問題的解決及文字學的數位化工作。葉健欣先生的專長是佛典全文檢索。二位專家有多年研發數位古籍系統資料庫及線上標誌工具的經驗，也是謝清俊教授的學生，並共事過多年，對謝教授提出的人機共構理念及指導筆者論文中所要發展的系統，都有研發的興趣，於是在這樣的因緣下，共同參與了這個研究。

謝教授帶筆者不定期的與二位資訊專家聚會，交換訊息，共同研討及評估發展輔助讀經系統雛型的可行性，並將研究範圍內找出的意義的生成形式和內容標

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

---

169 莊德明，1984 年畢業於交通大學資訊科學系，並於 1986 年取得清華大學計算機管理決策研究碩士學位，隨後服國防役於中山科學研究院，1992 年退伍後即任職於中央研究院資訊科學研究所，2013 年轉任臺灣史研究所，目前為該所研究助技師。自任職於中研院起，即開始從事古籍多版本系統的設計及文字學資料庫的開發；自 1995 年後，全心投注於文字學資料庫的開發，並致力於缺字問題的解決及文字學的數位化工作。

170 葉健欣 Yap Cheah Shen，馬來西亞華裔。曾歷任：香港文化傳信(朱邦復工作室) 字形及 Linux 研發工程師、剎那搜尋工坊技術長、中華開放古籍協會研發長、台灣符式推廣協會雲端開發主任…等。曾參與過的數位佛典計劃：佛光大辭典系統規畫及設計、印順法師全集檢索光碟、巴利大藏經全文檢索網站(印度)、十七世大寶法王藏文大藏經計畫顧問…等。

171「小學堂文字學資料庫」是一個形、音、義綜合的文字學資料庫，可提供使用者根據文字的形、音等屬性先檢索出字頭，再透過字頭連接到個別的形、音、義資料庫或字書索引。
http://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/

誌，繪製成輔助讀經系統雛型介面圖，作為需求，提供給莊先生及葉先生，由二位專家依個別經驗評估最可行的方式，改良他們原來已發展過的系統，或另外研發新系統，最後研發出三個系統雛型，讓筆者測試使用，完成研究範圍的意義處理和檢索的需求。

以下分別示範莊德明先生開發的「中文文獻處理系統 2.0」雛型，及葉健欣先生開發的「線上詞語對映系統」雛型及「Accelon16」雛型。

□表示系統上的工具或說明，→表示下一步驟。

一、中文文獻處理系統 2.0 雛型

莊德明先生開發的「中文文獻處理系統」的發展歷程和特色，在第二章文獻探討的第四節中已有說明，此處不再詳述。2.0 雛型，除了將原本的內容結構，修改成文章結構、字詞釋義、情境指涉三種內容結構，讓使用者可以更彈性的建置文本的內容結構及作相關意義的連結。新增的檢索夾功能，也是一大特色，其非一般的全文檢索，而是選取一段文字後，系統會列出這段文字作過的所有標誌類型和標誌間的關連，並列出一個知識結構目錄，使用者點選要檢索的類別，就可以查到相關的意義。

本研究以此系統作示範的原因，主要是這個系統是通用的系統，而且提供了一個開放的環境和可移動式的視窗。可以在這個系統，匯入文本，建置科判、自訂標誌類型，並利用標誌連結不同形式的意義，之後還可以檢索和擷取資料，作為研究資料的分類、整理之用。因篇輻的關係，系統的主要功能及操作說明，請見附錄八[172]。以下舉五個實例作示範。

[172] 詳見附錄八，李慧萍，〈應用中文文獻處理系統 2.0 處理意義的示範〉，頁 320-344。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（一）匯入鳩摩羅什譯的《金剛般若波羅蜜經》。

1. 在電腦中先將《金剛般若波羅蜜經》轉存成編碼為 UTF-8 格式的 txt 檔，並與 CDP 程式放在同一個檔案夾中。如圖 4-22。

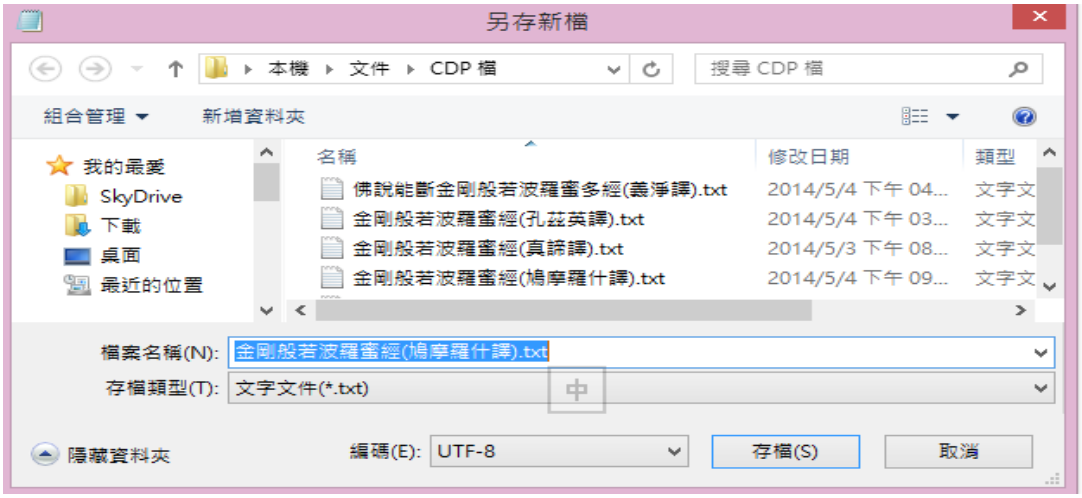


圖 4-22 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 1 圖

2. 按目錄夾中的文件→新增→新增的文件名稱→鍵入《金剛般若波羅蜜經》(鳩摩羅什譯）→按右邊的新增。如圖 4-23。

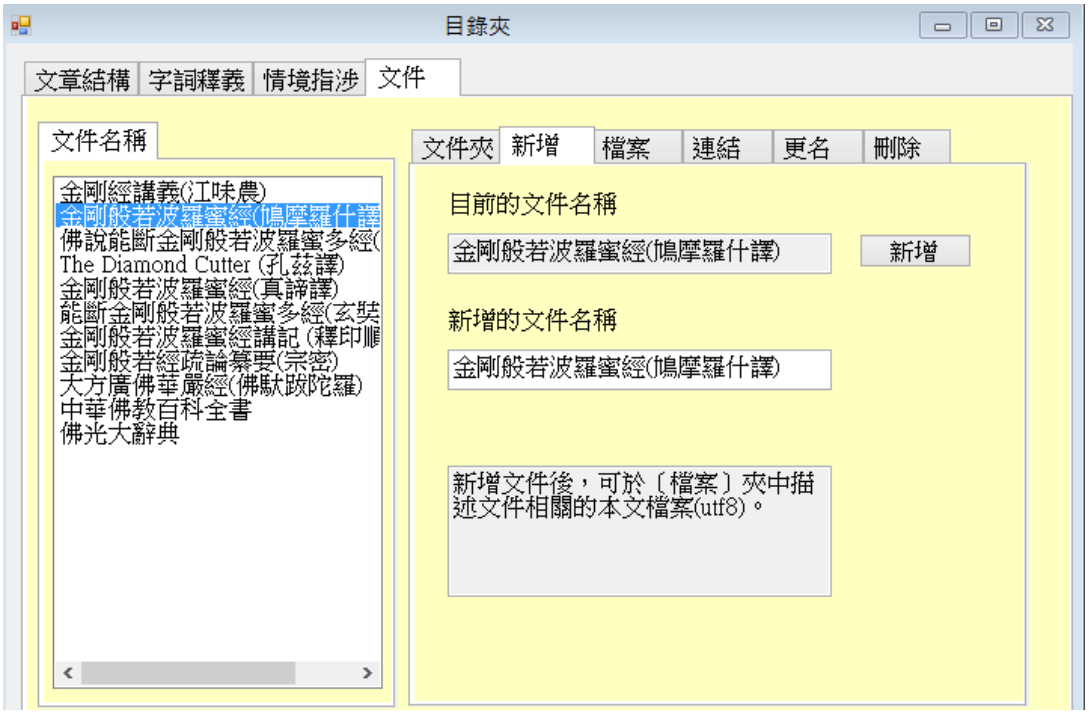


圖 4-23 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 2 圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

3. 按目錄夾中的文件→檔案→待放入或更新的文字檔案名稱：鍵入《金剛般若波羅蜜經》(鳩摩羅什譯)→按右邊的檔名→開啟電腦中的資料夾→選《金剛般若波羅蜜經》(鳩摩羅什譯).txt→按下方開啟→回到目錄夾按放入 。如圖 4-24。

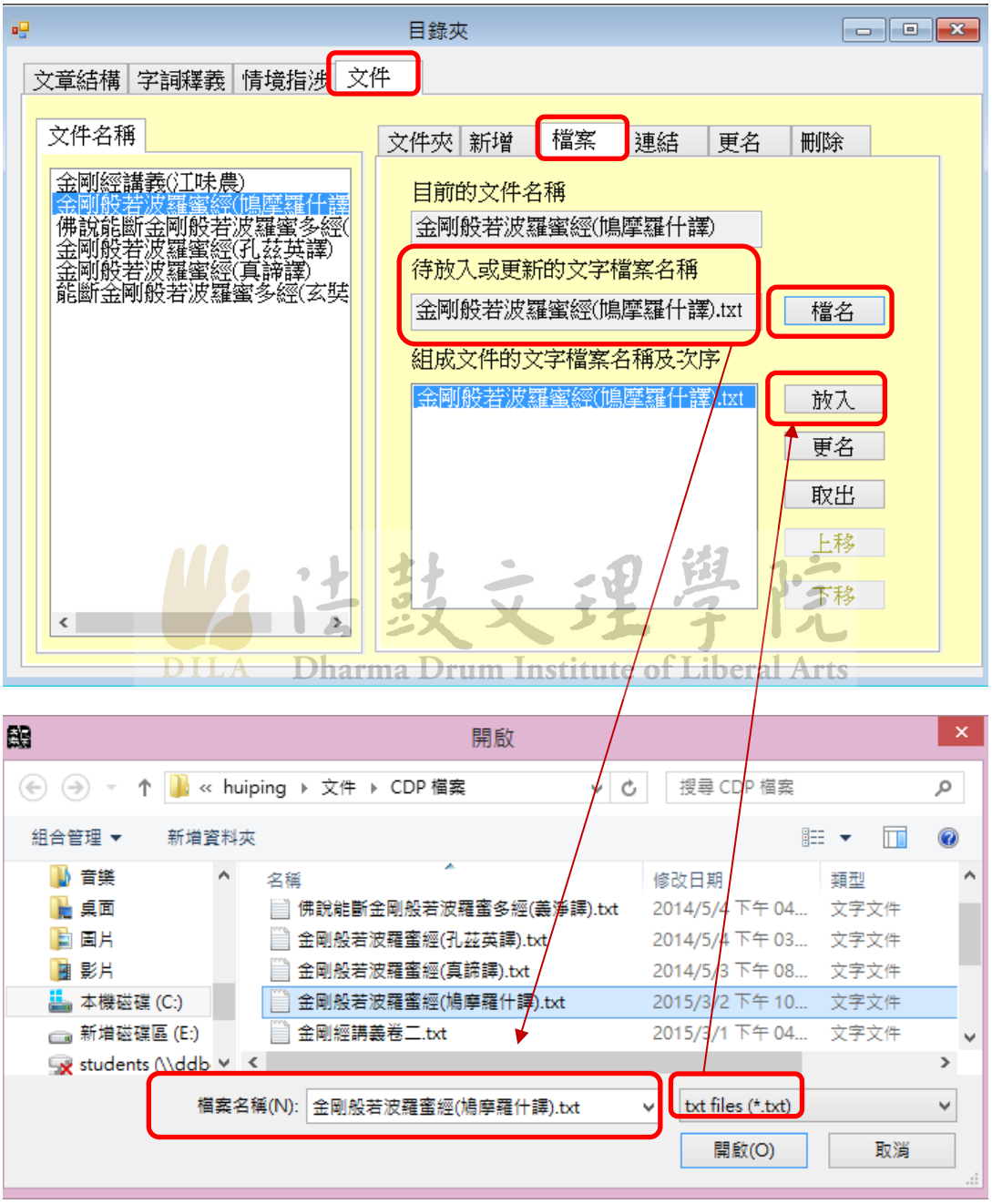


圖 4-24 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 3 圖

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（二）建立筆者對江味農注釋理解的科判並連結注釋。

1. 按目錄夾中的文章結構→新增→新增的文章結構名稱→鍵入：《金剛經講義》科判（李慧萍增補）→按右邊的新增。如圖 4-25。



圖 4-25 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 4 圖

2. 按目錄夾中的文章結構→知識結構夾一→選《金剛經講義》科判（李慧萍增補）→放入→知識結構夾一出現《金剛經講義》科判（李慧萍增補）。如圖 4-26。

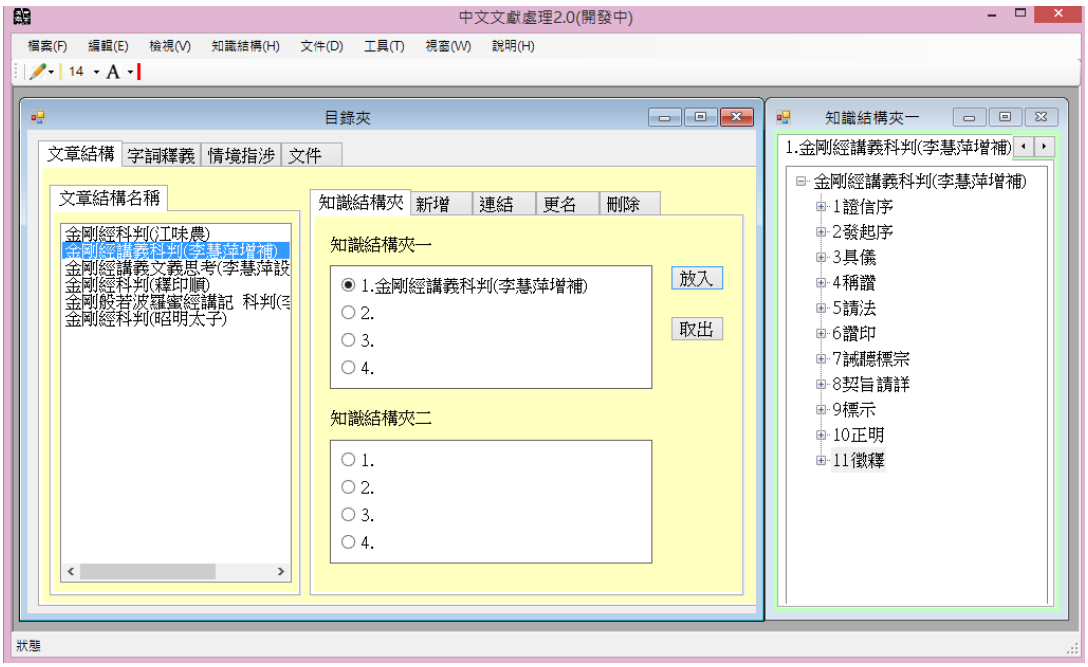


圖 4-26 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 5 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

3. 在工具列的編輯→允許編輯知識結構或文件打√→知識結構夾一→開始編輯《金剛經講義》科判（李慧萍增補）。如圖 4-27。

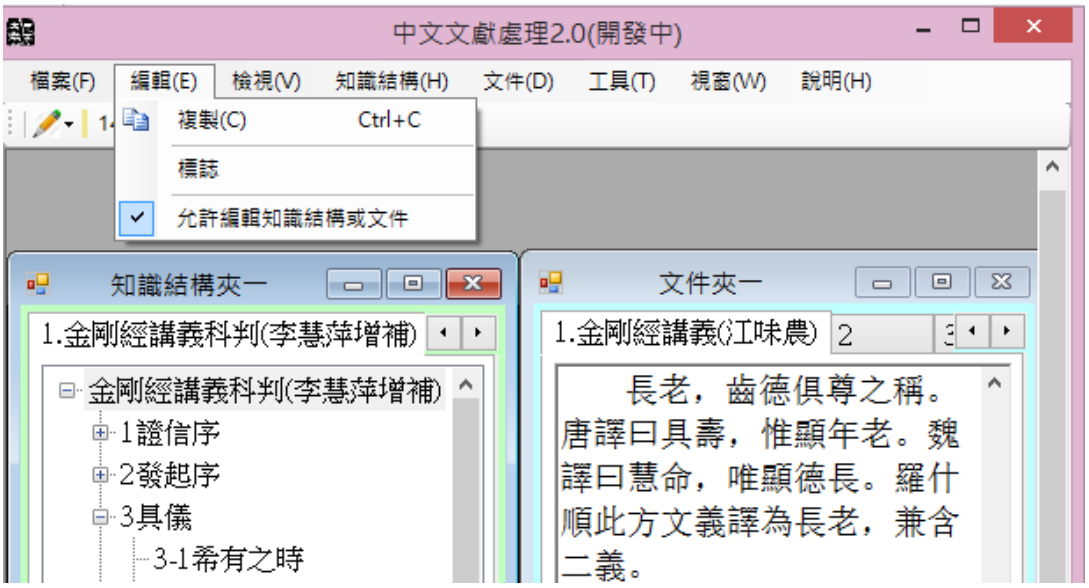


圖 4-27 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 6 圖

4. 例如想在「3-2 須菩提請法」科判節點下新增下層節點→按滑鼠右鍵，出現一個對話框→點選新增下層節點。如圖 4-28。

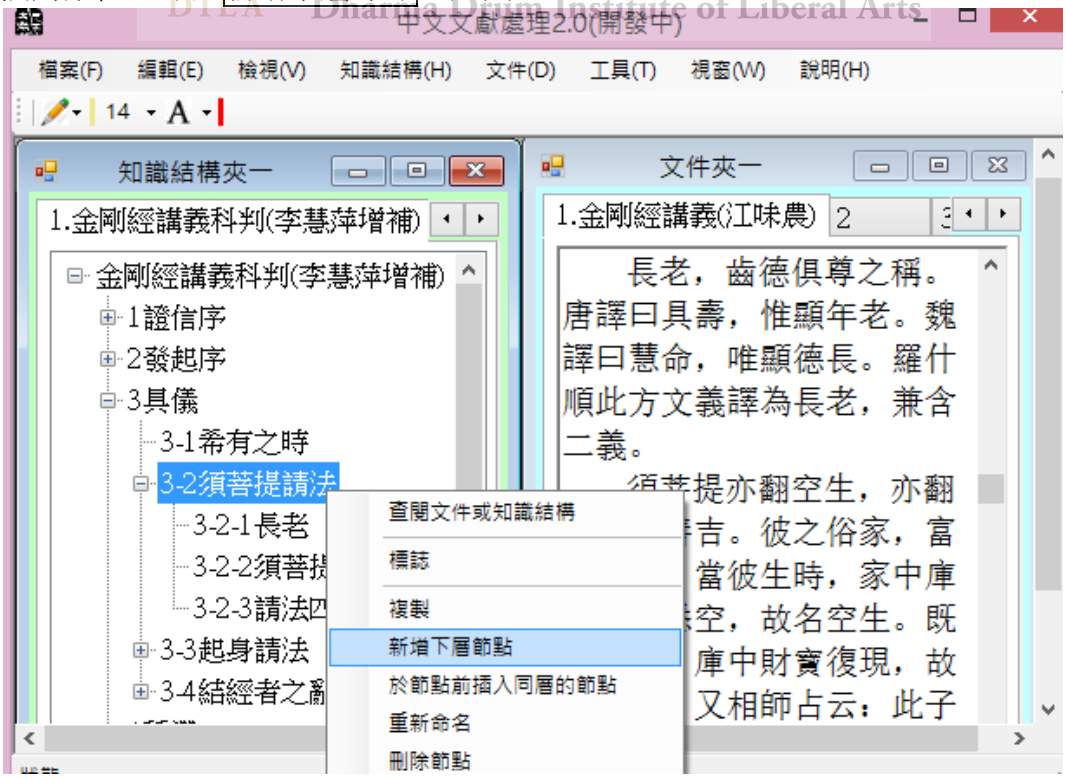


圖 4-28 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 7 圖

DTLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

5. 例如點選「3-2-1 長老」科判節點（變藍色底）→選取「長老……二義。」（變藍色底）→按標誌→科判和注釋自動連結，之後只要點選即可查詢。如圖 4-29。

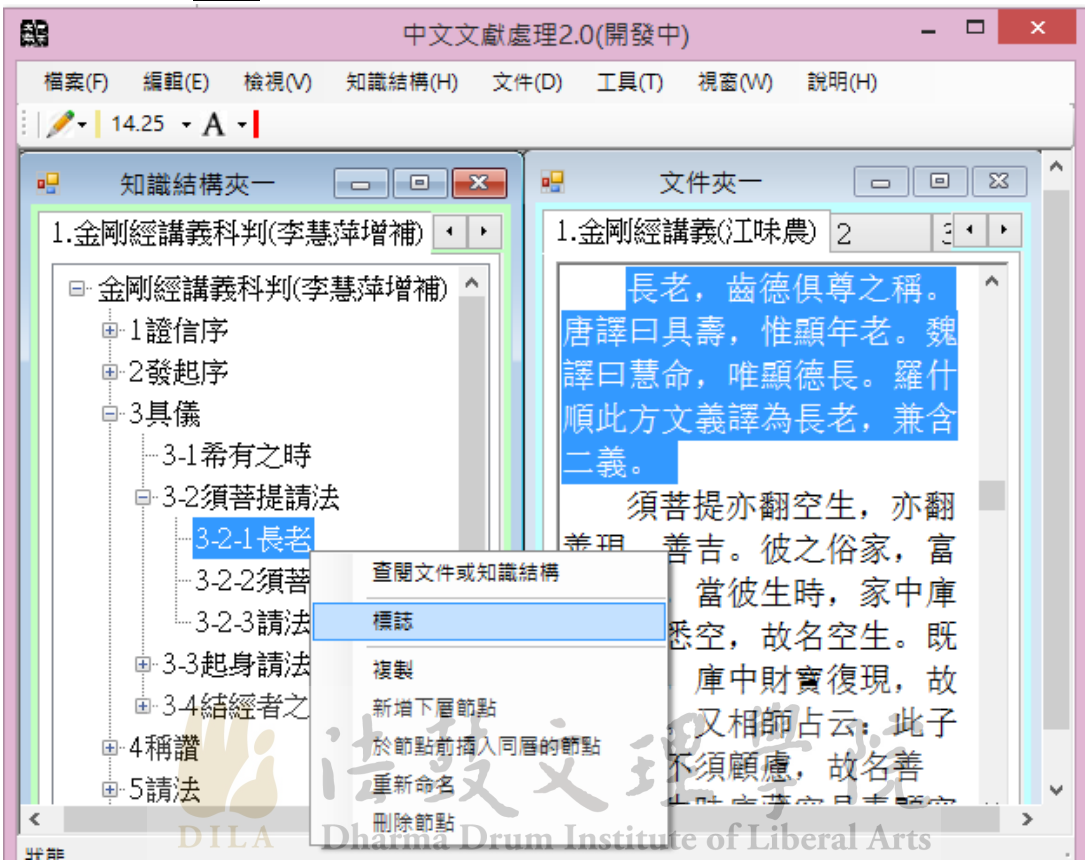


圖 4-29 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 8 圖

6. 被標誌過的注釋會變成黃色底。如圖 4-30。

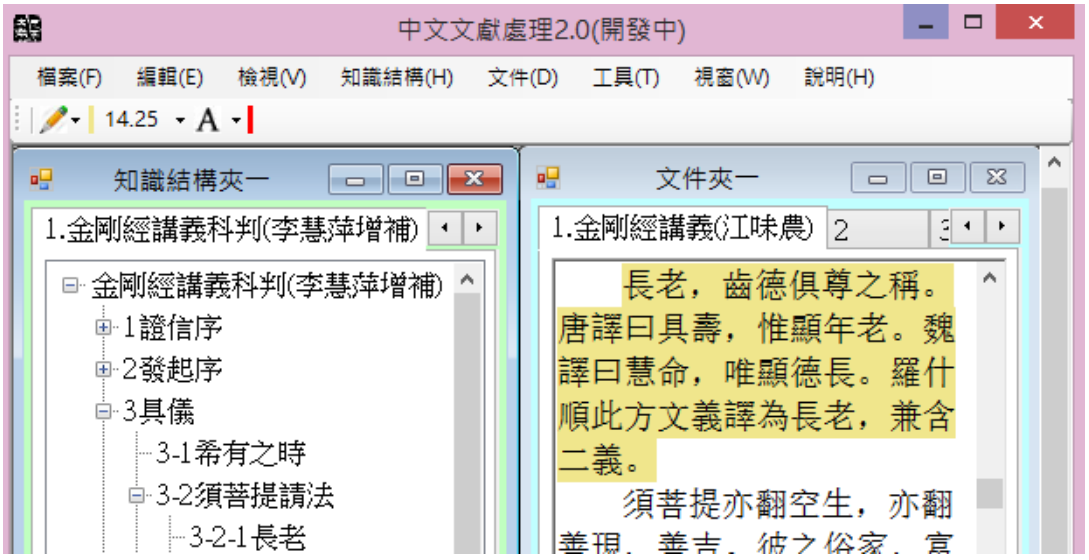


圖 4-30 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 9 圖

（三）建立文義思考問題和答案的連結（相關的經文或注釋）。

知識結構夾一→點選「眾生之類的類，其意義為何？是指那段經文？」(變藍色底）→選取文件夾一的《金剛經講義》:「盡其……滅度耳。」(變藍色底）→按標誌→選取文件夾二的《金剛經》:「所有一切……非無想。」(變藍色底）→按標誌→完成問題和答案（注釋、經文）三方的連結。如圖 4-31。

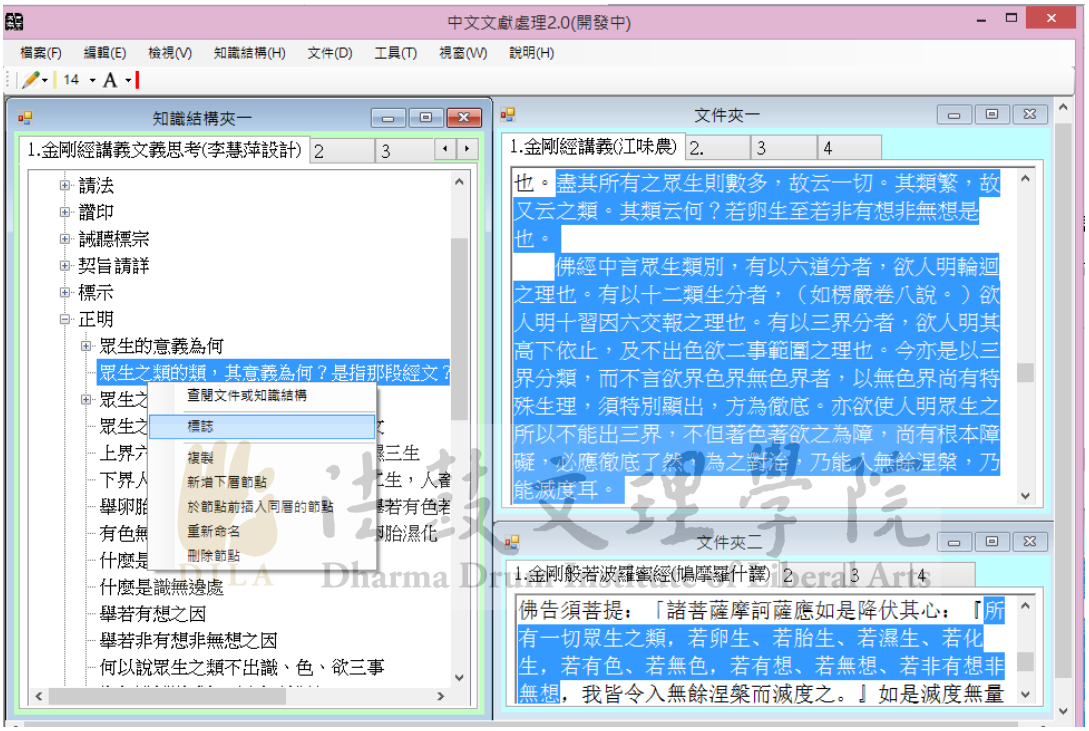


圖 4-31 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 10 圖

（四）建立《金剛經》的名相和江味農《金剛經講義》和釋印順《金剛經講記》中的注釋連結。並在點選《金剛經》名相時，可檢索到二者的意義。

1. 按目錄夾中的字詞釋義→按新增→在目前的字詞釋義名稱鍵入《金剛經》名相（金剛經講義-江味農）或《金剛經》名相（金剛經講記-釋印順）→按右邊的新增。如圖 4-32。

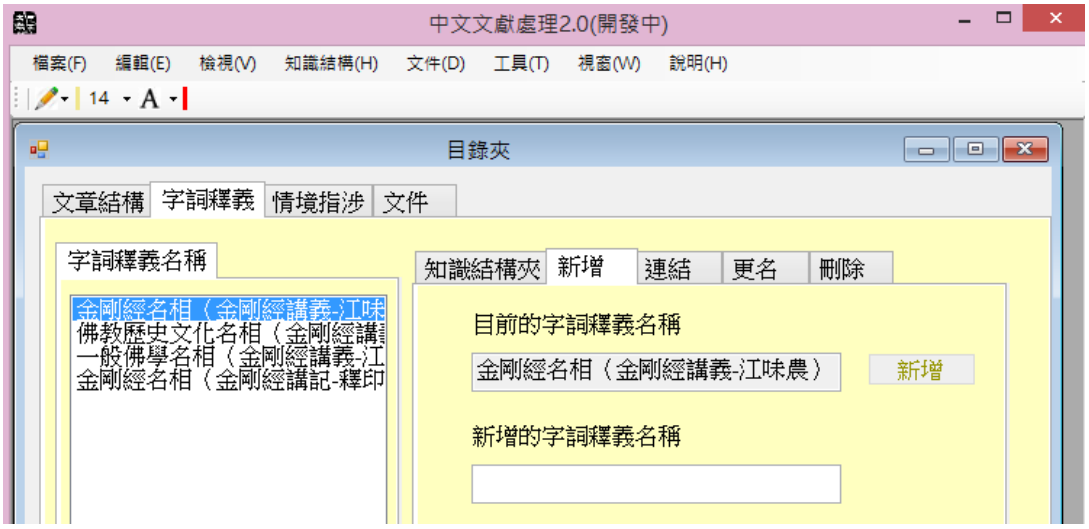


圖 4-32 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 11 圖

2. 按目錄夾中的文件→按文件夾→文件名稱中選《金剛經講義》（江味農）或《金剛經講記》（釋印順）→按放入→文件放入文件夾一。如圖 4-33。

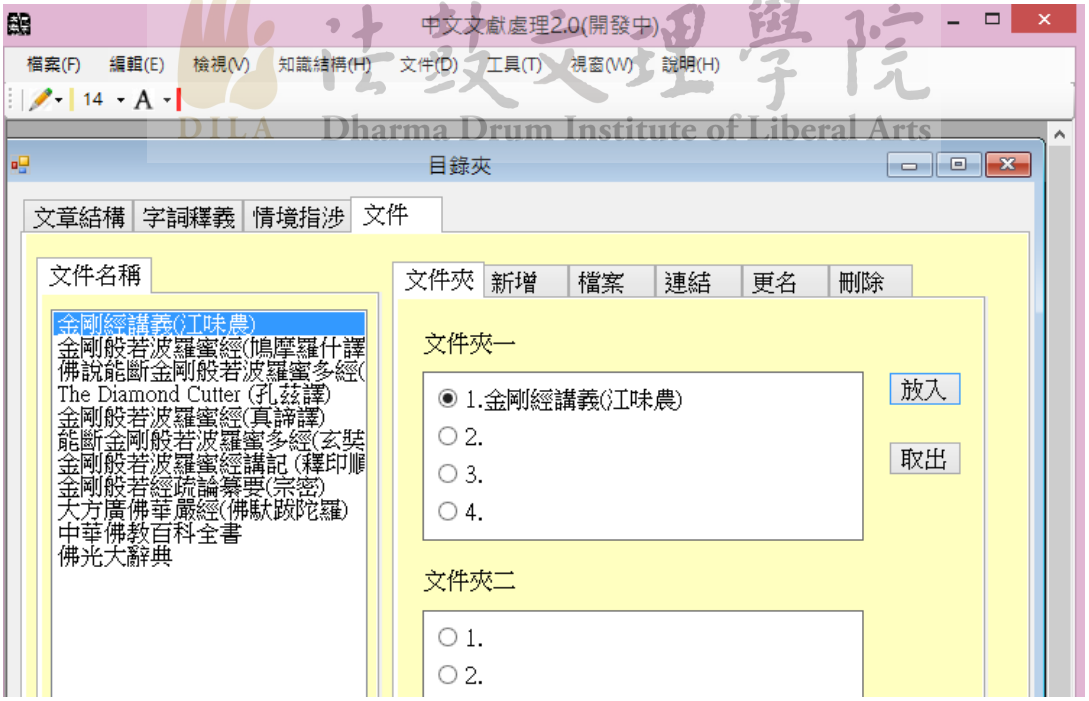


圖 4-33 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 12 圖

3. 分別建立江味農《金剛經講義》和釋印順《金剛經講記》中的《金剛經》名相和經文、釋義的關連。例如點選《金剛經》名相（金剛經講義—江味農）的「一時」（變藍色底）→選取《金剛經》的「一時」（變藍色底）→按標誌→選取《金剛經講義》的「一時者……領會也。」（變藍色底）→按標誌→完成名相和經文、注釋三方的連結。如圖 4-34、4-35。

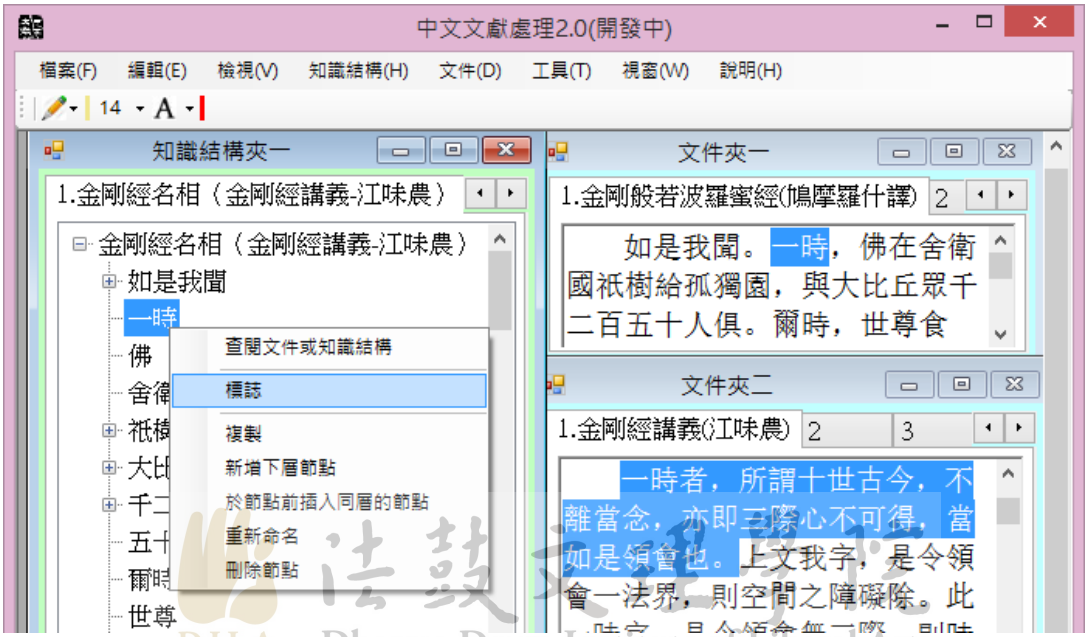


圖 4-34 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 13 圖

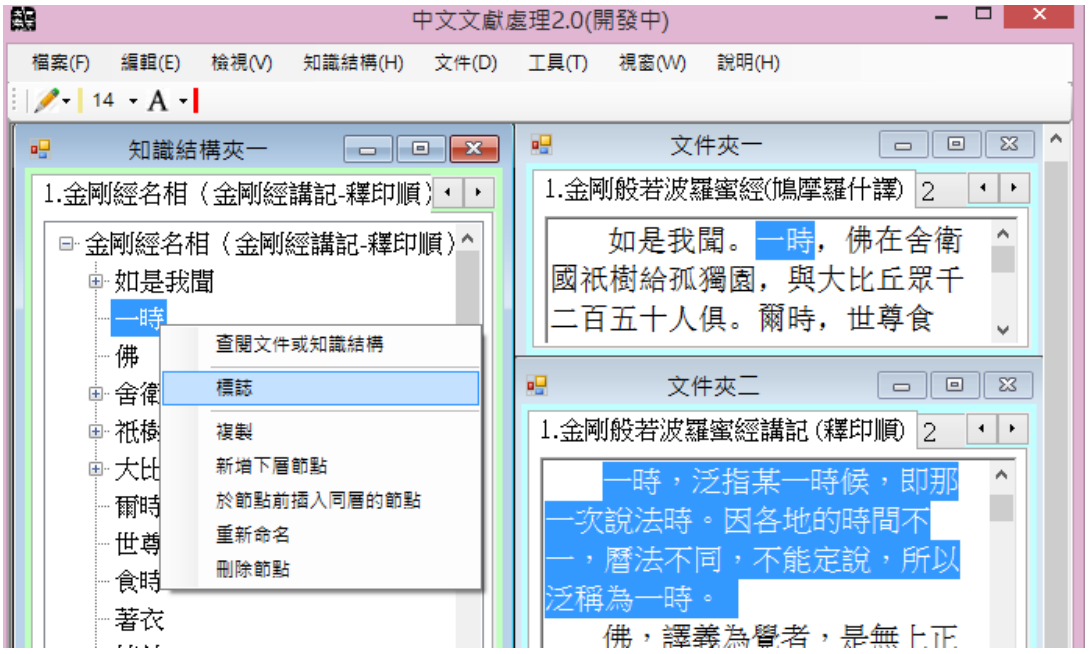


圖 4-35 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 14 圖

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

4. 點選《金剛經》名相：「一時」（變藍色底）→按滑鼠右鍵，出現一個對話框→點檢索知識結構→檢索夾→「一時」有二個字詞釋義，可點選查詢。如圖 4-36。

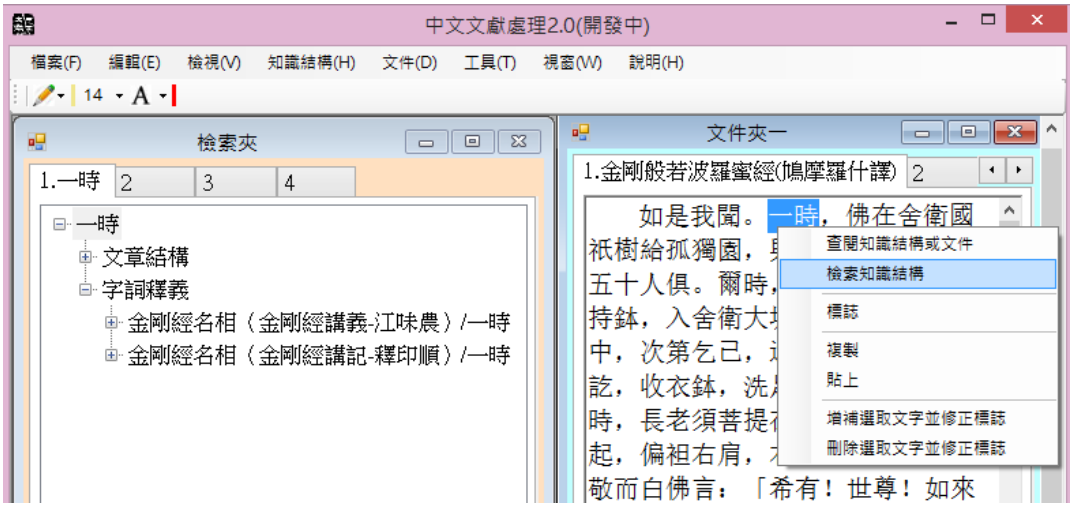


圖 4-36 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 15 圖

（五）選取《金剛經講義》的任一段文句，可檢索到文句的意義結構及標誌關連。

選取《金剛經講義》:「此證信序.....故曰證信序也。」（變藍色底）→按滑鼠右鍵→出現對話框 →檢索知識結構 →出現文句的意義結構及標誌關連。如圖 4-37。

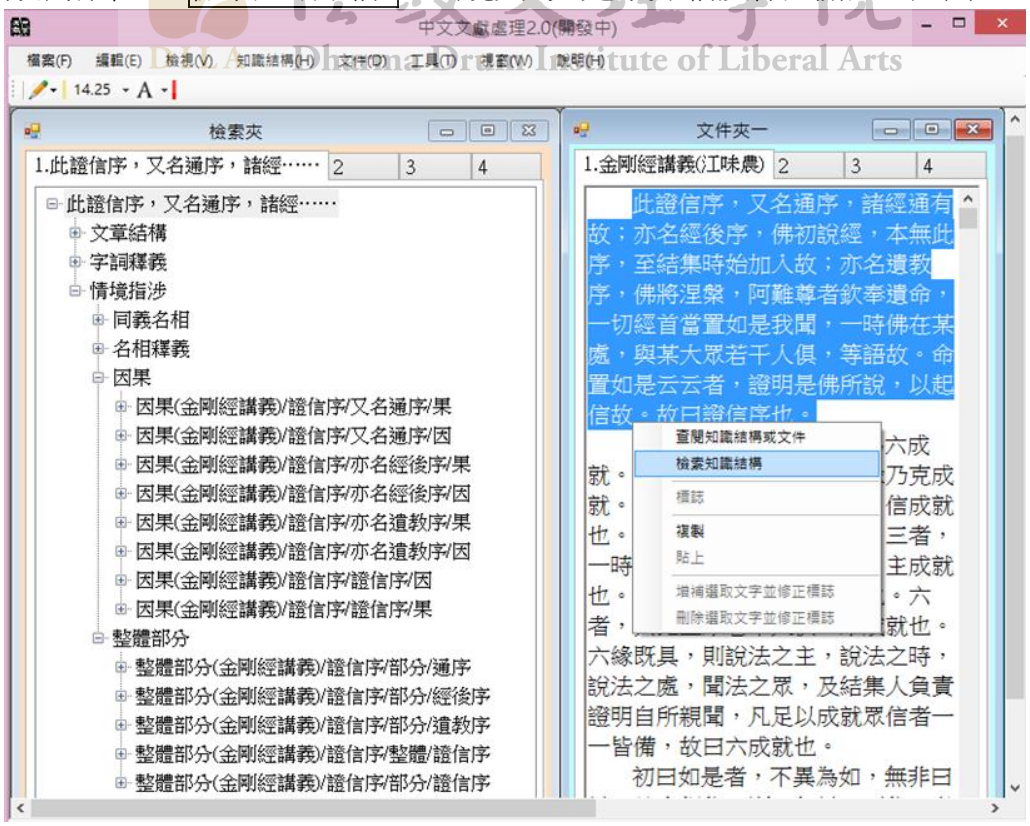


圖 4-37 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 16 圖

Dhamma Drum Institute of Liberal Arts

二、線上詞語對映系統雛型

葉健欣先生開發的「線上詞語對映系統」雛型[173]，實現了筆者構思的智慧光閱讀小幫手讀者介面中梵本和譯本比對的功能。這個系統，主要是利用線上標誌工具，將梵文本和不同譯本的句子和詞彙作對映的連結，相同的名相，只要作過 1 次標誌，之後的相同的名相對映就會自動連結，不用重覆標誌。使用者只要以 Google 帳號登入後，就可設定詞組的關係。此系統可以幫助讀者看到梵本和譯本及譯本和譯本間的差異處，從而產生更多的思考及理解。

這個系統雛型能完成，緣由來自 2015 年 7、8 月期間，謝教授為發展本研究的系統，支助計劃經費。由葉健欣先生負責設計系統及技術上的教學，學長郭捷立[174]先生協助招募佛經標誌人員、找《金剛經》的梵文本，筆者及葉先生負責培訓佛經標誌人員（政大學生洪曉茹及黃柏諭），利用程式將《金剛經》梵文本和譯本分段、校對，並將資料匯入系統後，就可以在介面上作詞語的線上標誌。因為是實驗系統，所僅試作了一部份《金剛經》梵文本、藏譯本、英譯本和六個漢譯本的句子與詞彙的對映連結。以下舉二個實例作示範。

法鼓文理學院 DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（一）檢索到梵文本和譯本的句子對映。

1. 將梵文本[175]、藏譯本、英譯本及六個漢譯本，依昭明太子三十二分來分段比對。可以看到漢譯本的《金剛經》的經題：姚秦・鳩摩羅什（Kumarajiva）、元魏・菩提流支（Bodhiruci）、陳・真諦（Paramartha）都譯為《金剛般若波羅蜜經》，而隋・笈多（Gupta）譯為《金剛能斷般若波羅蜜經》，唐・玄奘（Xuanzang）譯為《能

---

173 https://cdn.rawgit.com/ksanaforge/correspondence/v7/

174 郭捷立，馬來亞華裔。畢業於台大。法鼓文理學院佛學資訊組碩士班畢業後（論文題目：《為利用分類演算法來判別早期漢譯佛典之朝代——以東漢、三國、西晉為對象》），繼續在政大中文所碩士班深造。並參與智翰法師在阿根廷的佛教圖書館計劃，協助規劃及整理當地佛學學者的佛學藏書，並建立資料庫，以利日後學者可查詢到珍貴的佛學圖書。

175 《金剛經》梵文，目前主要有三個版本：1、馬氏版本，即馬克斯·繆勒（Miller Friedrich Max）1881 年於英國牛津大學校對刊印本；2、中亞版本，由斯坦因（Sir Awrel Stein）1900 年於中亞發現，由帕吉特（P. E. Pargiter）1916 年校勘轉寫；3、吉爾吉特版本（Gilgit），1931 年於吉爾吉特發現。本系統實驗使用的梵文本及藏譯本資料，參用自善慧光、蓮花藏，《金剛經梵藏漢經論寶鬘》。英譯資料參用自張宏實，《圖解金剛經》。中譯資料來自 CBETA。

斷金剛般若波羅蜜多經》，唐・義淨（Yijing）譯為《佛能斷金剛般若波羅蜜多經》。如圖 4-38。

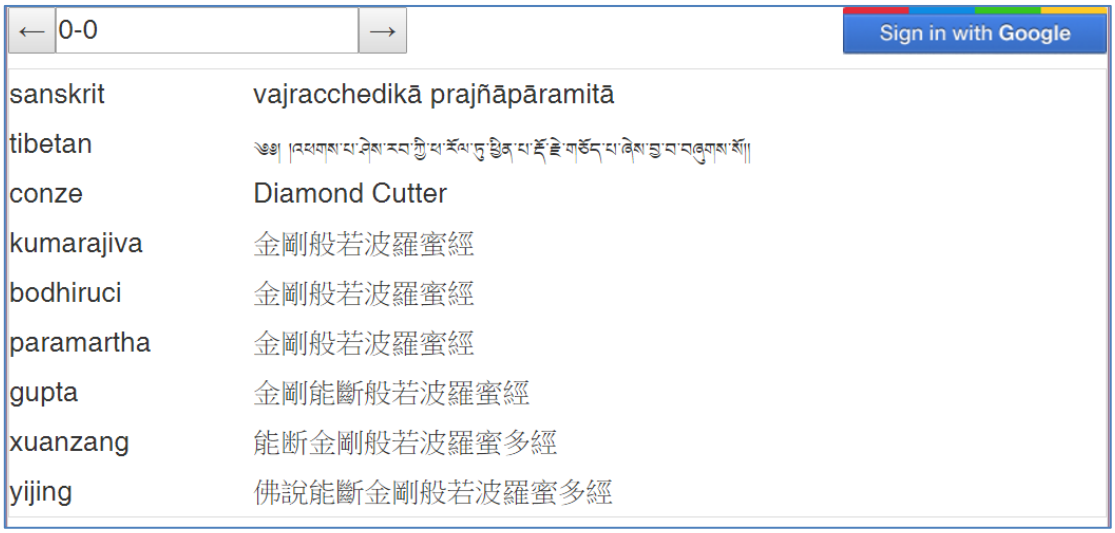


圖 4-38 線上詞語對映系統雛型示範 1 圖

2. 例如 3-4 這段經文，梵文本和其他譯本都有譯出，只有鳩摩羅什（Kumarajiva）沒有翻譯，為什麼沒有譯出，這個訊息可以提醒研究者去查詢前人的研究，或作一些考證。如圖 4-39。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

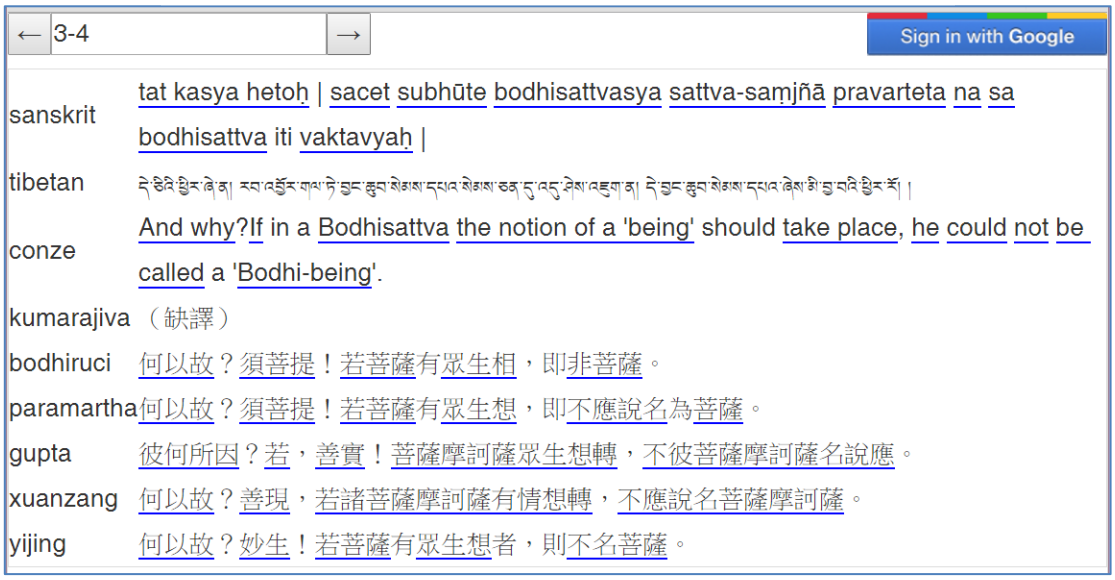


圖 4-39 線上詞語對映系統雛型示範 2 圖

（二）檢索到梵文本和譯本的詞彙對映。

點選：「佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱」中的「給孤獨」，系統就可將梵本和其他譯本已標誌好的「給孤獨」顯示成黃底。可以看到隋・笈多（Gupta）譯成「無親搏施與」，唐・義淨（Yijing）譯成「施孤獨」。為何笈多譯成「無親」[176]，可以提醒研究者去查詢相關研究，了解譯者在翻譯詞彙上，所要傳達的意義。如圖 4-40。

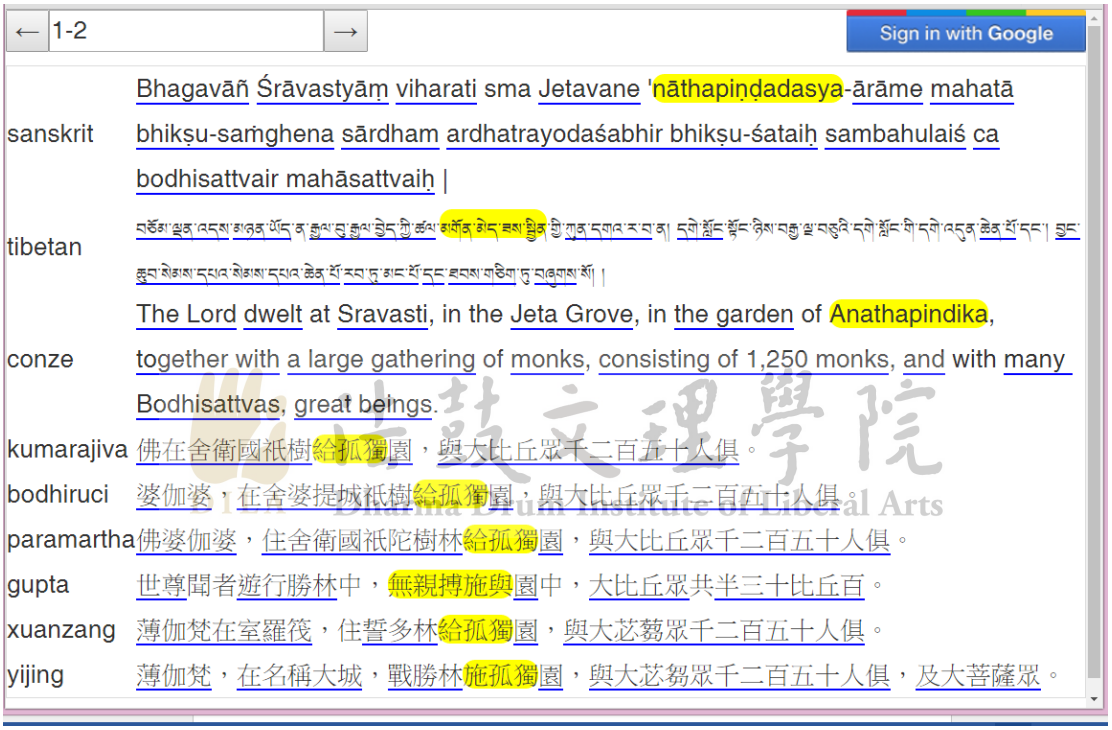


圖 4-40 線上詞語對映系統雛型示範 3 圖

本系統只是實驗性質的雛型，未來如果能開發成正式的系統，將可協助研究者整理翻譯資料、發現翻譯上的問題或找到一些研究的題材。

[176] 《佛學大辭典》：給孤獨（人名）佛在世長者之名。梵語本名蘇達多，譯曰善施，梵語別號阿那陀擯荼陀，譯曰給孤獨，略名給孤，建祇洹精舍之人。西域記六曰：「善施長者，仁而聰敏，積而能散，拯乏濟貧，哀孤恤老。時美其德，號給孤獨焉。」玄應音義三曰：「阿那他，此云無親。舊人義譯為孤獨，賓荼駄寫耶。此云團與。舊人義譯為給，猶是須達多之別名。修達多，此云善與，故得給孤獨名也。」

三、Accelon16 雛型

葉健欣先生開發的 Accelon， 從 1999 年開始發展，是一個特別為佛典設計的全文檢索讀經平台，曾應用於大正藏、巴利大藏經、藏文甘珠爾、印順法師著作集、太虛大師全集等數十個佛典資料庫。

2016 年開發出來的版本稱為「Accelon16」，採經文與標記分離的結構，增減標記都不需要修改經文，其好處[177]是：（一）不受 XML 樹狀結構的限制，因此標記可以重疊（overlap）、（二）HTML、XML 只能從一段文字連到另一個文件的開頭或預先設定的錨（anchor），設定錨必須修改文件。而本系統的連結，允許從一段文字連到一段或多段文字，而不需要文件的編輯權。（三）本系統大約有 70%的程式碼與 Windows, Mac OS X, Linux 共用，大幅降低開發及維護成本。[178]

「Accelon16」雛型，是筆者依智慧光閱讀小幫手的構想提供介面需求，和葉健欣先生共同發展出來的一個讀經系統雛型。花了大約兩年多的時間，設計資料結構及經文瀏覽器及標記介面，前後曾試作過六個雛型系統，最新的版本已可在 iOS 上運行。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

「Accelon16」雛型的使用介面，目前可用的工具列功能有五個：

1. 設定：可選擇開啟畫面是經文或注釋。
2. 問答：可在經文或注釋中設計問題並作答案的連結。
3. 標記：可作一個名相和多個釋義的連結或文獻間的互文連結。做標記的操作符號有：＜（往前選取一個字）、＞（往後選取一個字）、或＞.（選取一句文字）、＋（確定選取）。
4. 譯文：按某段注釋，可查詢到原來對應的經文。
5. 檢索：可作全文檢索，還可記錄之前搜尋過的字。

---

[177] 有關 Accelon 技術方面描述的文字，由葉健欣先生提供，筆者作整理。

[178] Yap, Cheah Shen and Lee, Hui Ping 2015. A prototype system of describing contextual information. PNC 2015 Annual Conference and Joint Meetings. Macau: University of Macau.

「Accelon16」雛型可在 iPad 上使用，利用使用介面上的標誌工具，作意義的連結和檢索，如經文名相和注釋的連結，作注釋或經文的內容的文義思考問答，及找到注釋中引證的文獻的文字，並作互文的連結。以下舉三個實例作示範：

（一）建立《金剛經》名相和《金剛經講義》中名相釋義的連結，之後可檢索。

1. 到右邊工具列中的設定→選金剛經經文(灰底)。如圖 4-41。



圖 4-41 Accelon16 雛型示範 1 圖

2. 選「如是我聞」的「如」字，用＜、＞、或＞.選「如是我聞」，被選的字會呈粉紅色底→按＋確定選取。如圖 4-42。

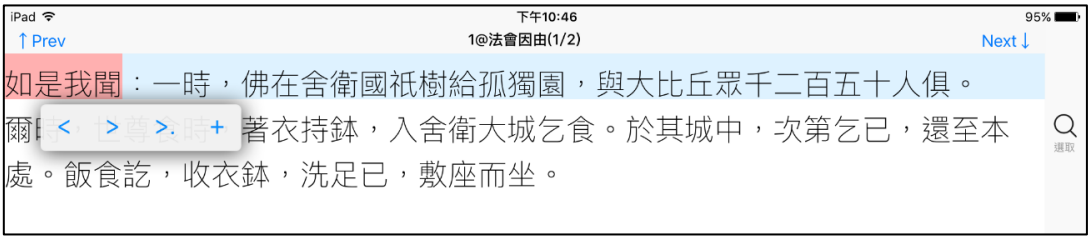


圖 4-42 Accelon16 雛型示範 2 圖

3. 到右邊工具列中的設定→選金剛經講義→找到「如是我聞」相關的釋義→用＜、＞、 或＞.選「次曰我聞者…故曰聞成就也」，被選的字會呈粉紅色底→按＋確定選取→相關的釋義變藍色底。如圖 4-43。

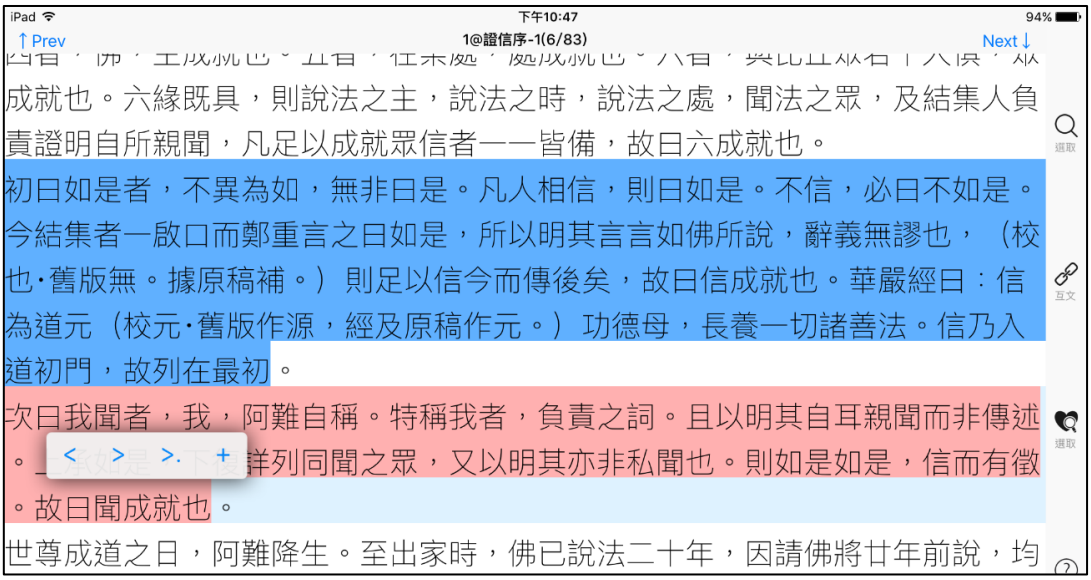


圖 4-43 Accelon16 雛型示範 3 圖

4. 將多個相關的釋義選取好了→按右邊工具列中的標記→出現對話框，並列出所有的標誌過的釋義→在＋右邊對話框輸入釋義的名相名稱→按＋確定標誌。如圖 4-44。

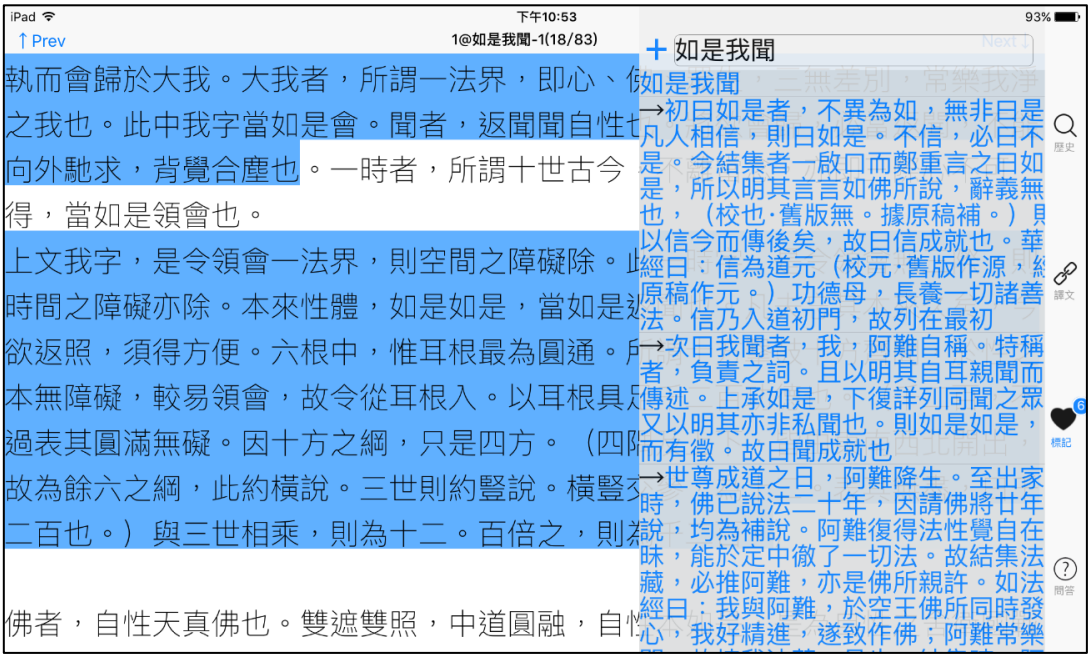


圖 4-44 Accelon16 雛型示範 4 圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

5. 按《金剛經》中的「如是我聞」→下方會列出江味農注釋中的 5 個釋義→按「初曰如是…」，如圖 4-45→連到江味農注釋（粉紅色底），如圖 4-46。→在這段文字上點一下，又回到「如是我聞」經文，如圖 4-47。

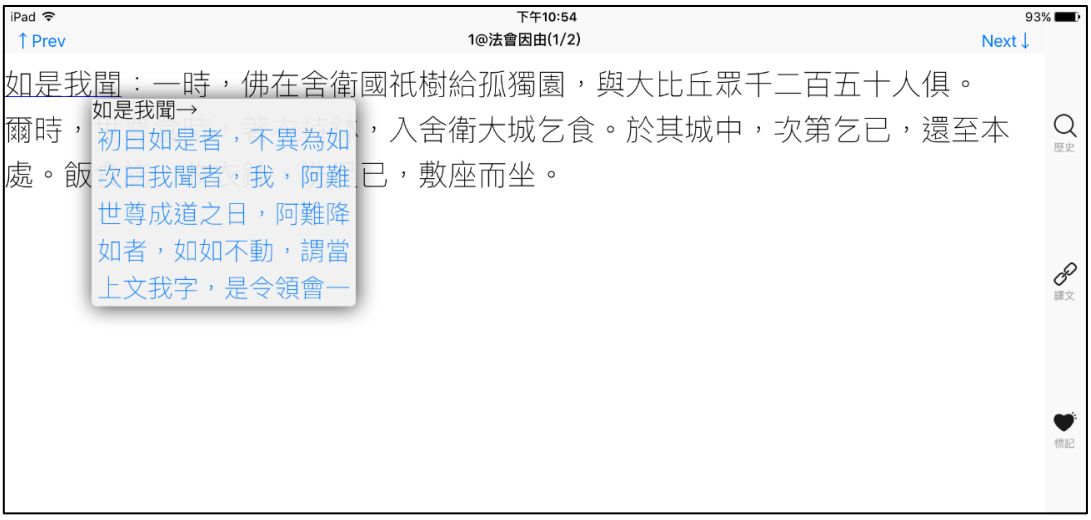


圖 4-45 Accelon16 雛型示範 5 圖

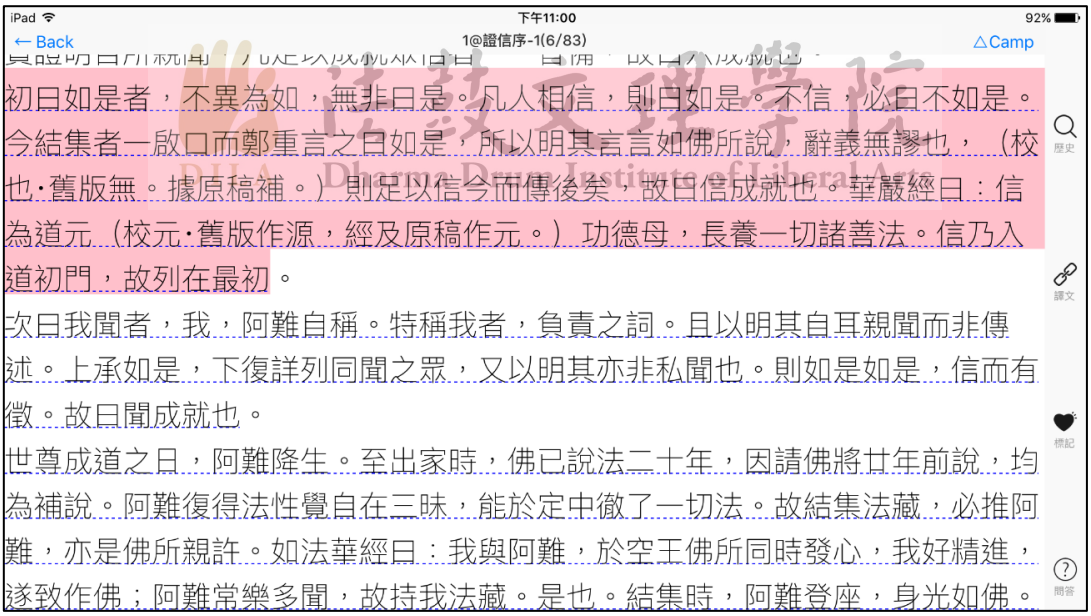


圖 4-46 Accelon16 雛型示範 6 圖

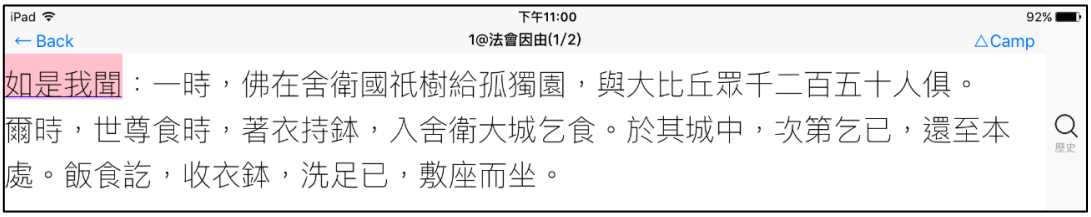


圖 4-47 Accelon16 雛型示範 7 圖

（二）建立《金剛經講義》中江味農注釋的文義思考問答，之後還能點選問題，找到解答（江味農的注釋）。

1. 先到右邊工具列中的設定→選江味農金剛經講義。如圖 4-48。

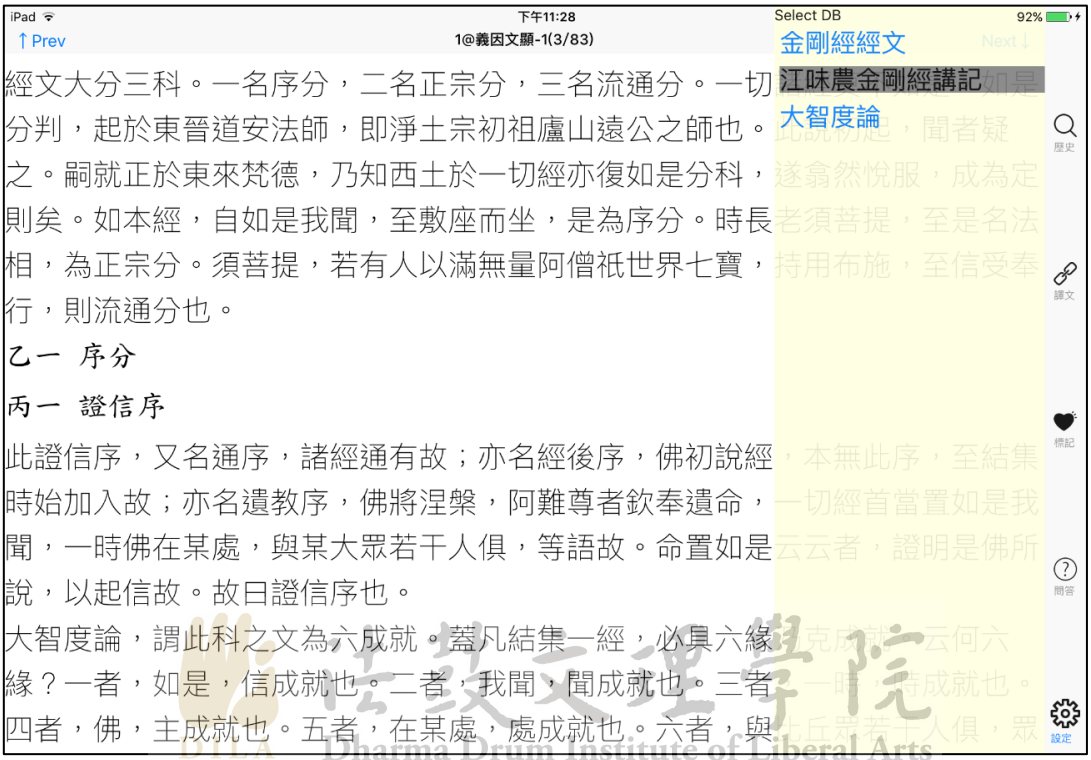


圖 4-48 Accelon16 雛型示範 8 圖

2. 找到味農注釋要作問答的段落：「補四相……，如何得稱菩薩？」。如圖 4-49。

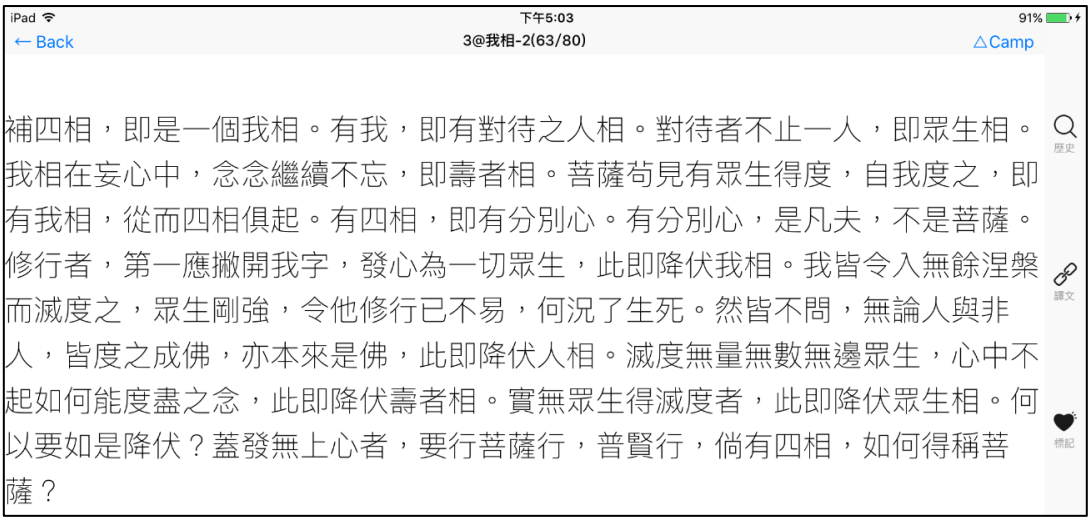


圖 4-49 Accelon16 雛型示範 9 圖

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

3. 按右邊工具列中的問答→＋右邊出現問題對話框→輸入「為何說有四相即非菩薩？」→按＋確定。如圖 4-50。

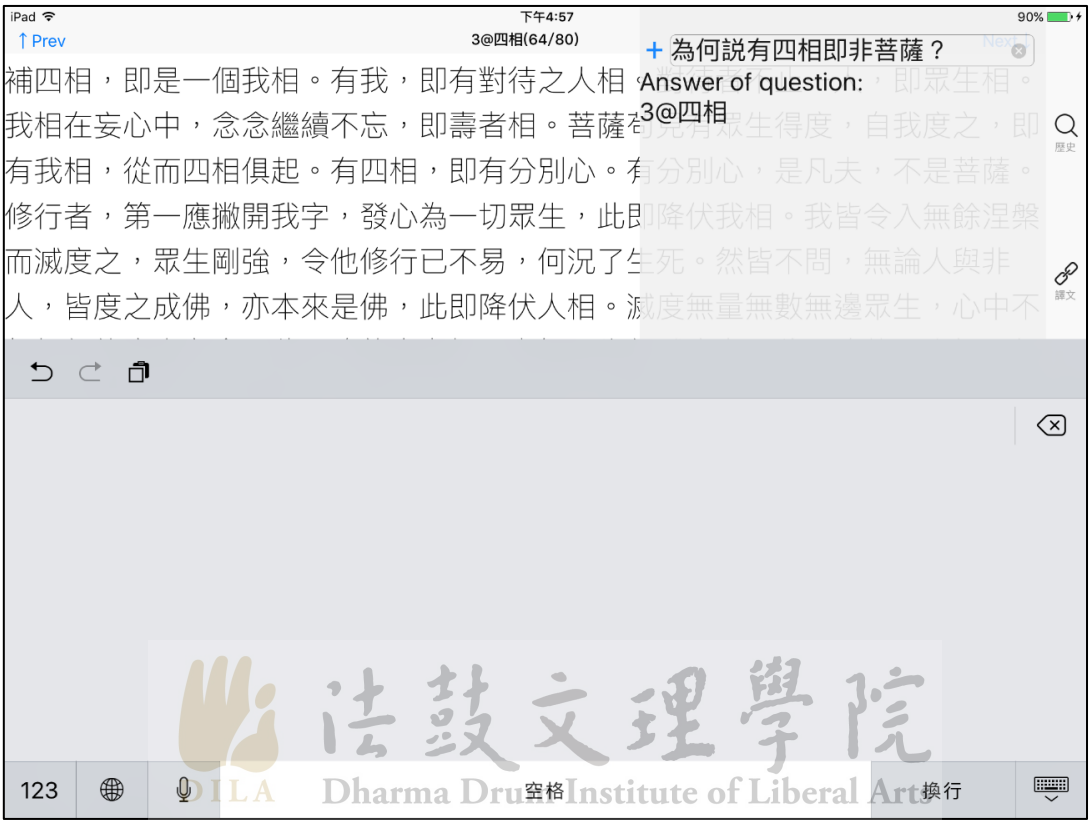


圖 4-50 Accelon16 雛型示範 10 圖

4. 若要刪除問題對話框中的問題，把問題右滑→按⊖即刪除。如圖 4-51。

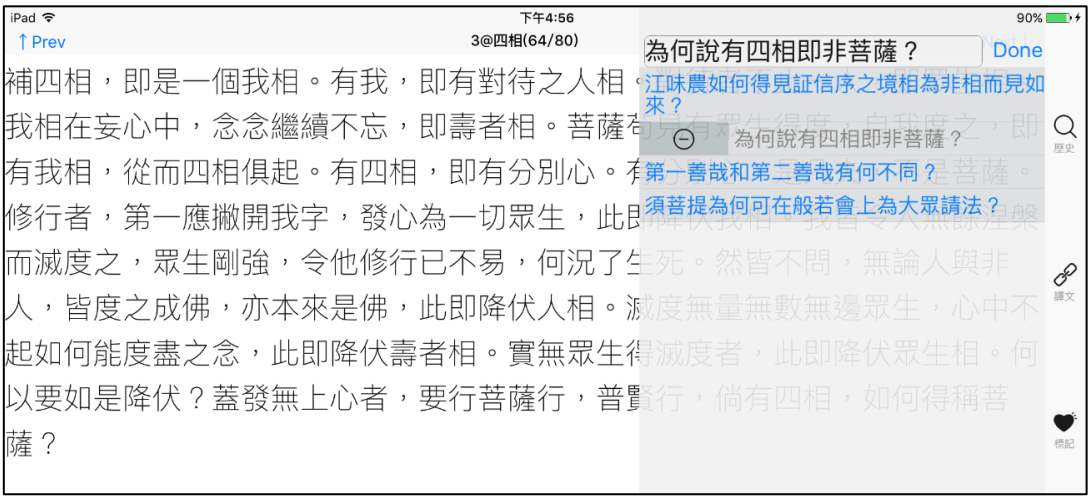


圖 4-51 Accelon16 雛型示範 11 圖

5. 按右邊工具列中的問答→點選「為何說有四相即非菩薩？」→連結到答案段落（「補四相……，如何得稱菩薩？」）。如圖 4-52。

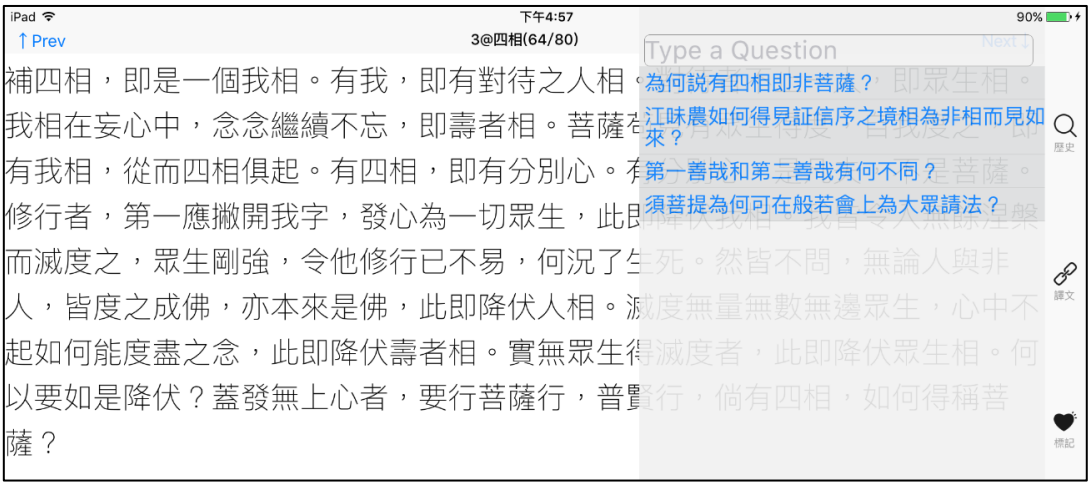


圖 4-52 Accelon16 雛型示範 12 圖

（三）建立《金剛經講義》中江味農注釋中的引證文獻與原文獻的連結，之後點選引證文獻就可連結到原文獻，還可以查到對應的名相釋義。

1. 「世尊，別有十號……依大論…」中有引《大論》→用＜、＞、≥選《大論》，被選的字會呈粉紅色底→按＋確定選取。如圖 4-53。

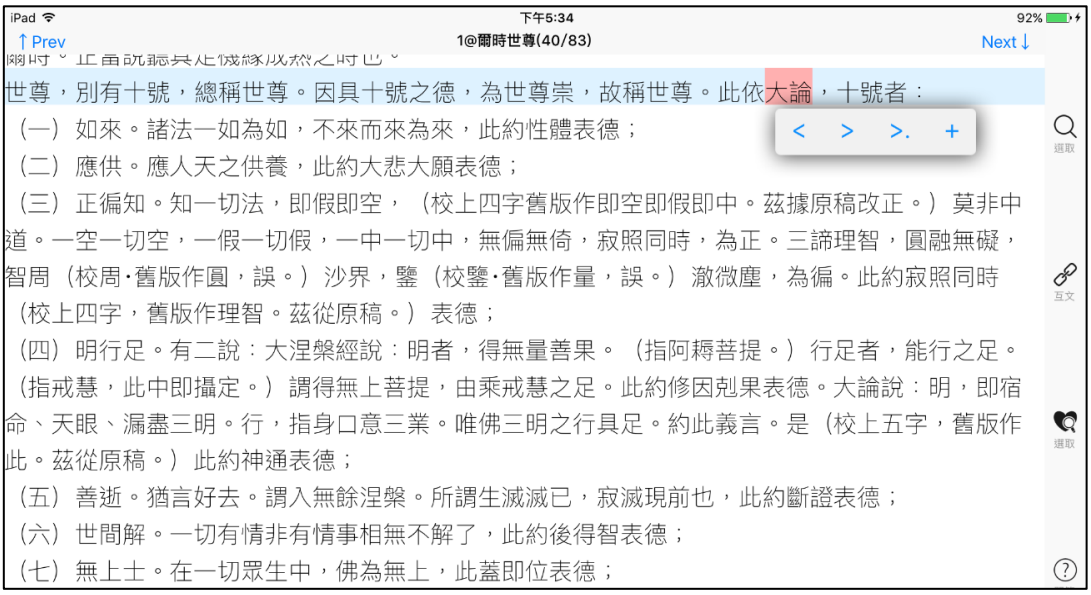


圖 4-53 Accelon16 雛型示範 13 圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

2. 到右邊工具列中的設定→選《大智度論》→找到〈初品婆伽婆釋論第四〉→用<、>、或>.選〈初品婆伽婆釋論第四〉，被選的字會呈粉紅色底→按＋確定選取。如圖 4-54。

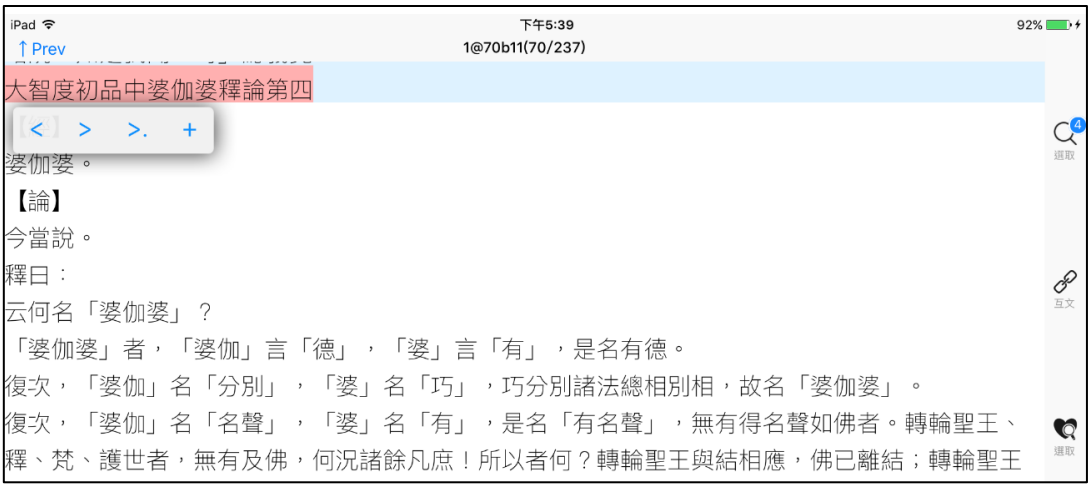


圖 4-54 Accelon16 雛型示範 14 圖

3. 按右邊工具列中的標記→＋輸入標誌連結的名稱：《大論》→按＋確定標誌。如圖 4-55。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

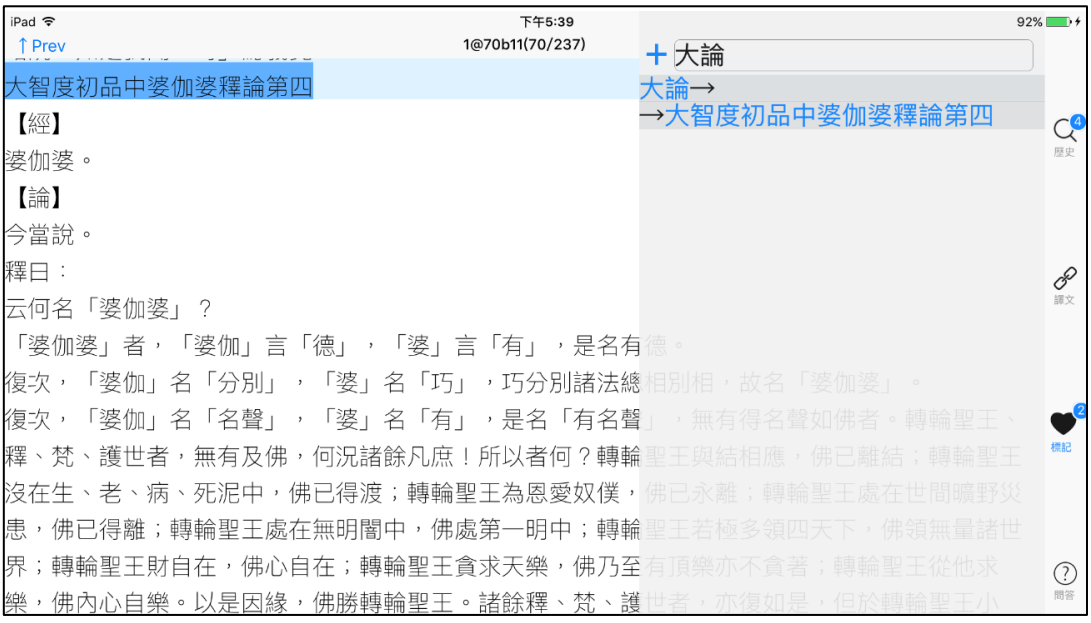


圖 4-55 Accelon16 雛型示範 15 圖

4. 依上述標誌方式，將《金剛經講義》和《大智度論》的〈初品婆伽婆釋論第四〉中世尊的別號各別連結，就可以查到二個文本對應的十號和意義。例如按《金剛經講義》的「佛。自覺....表德」(粉紅色底)，如圖 4-56→連到《大智度論》的〈初品婆伽婆釋論第四〉的「佛陀....故名為佛陀」(粉紅色底)，如圖 4-57。

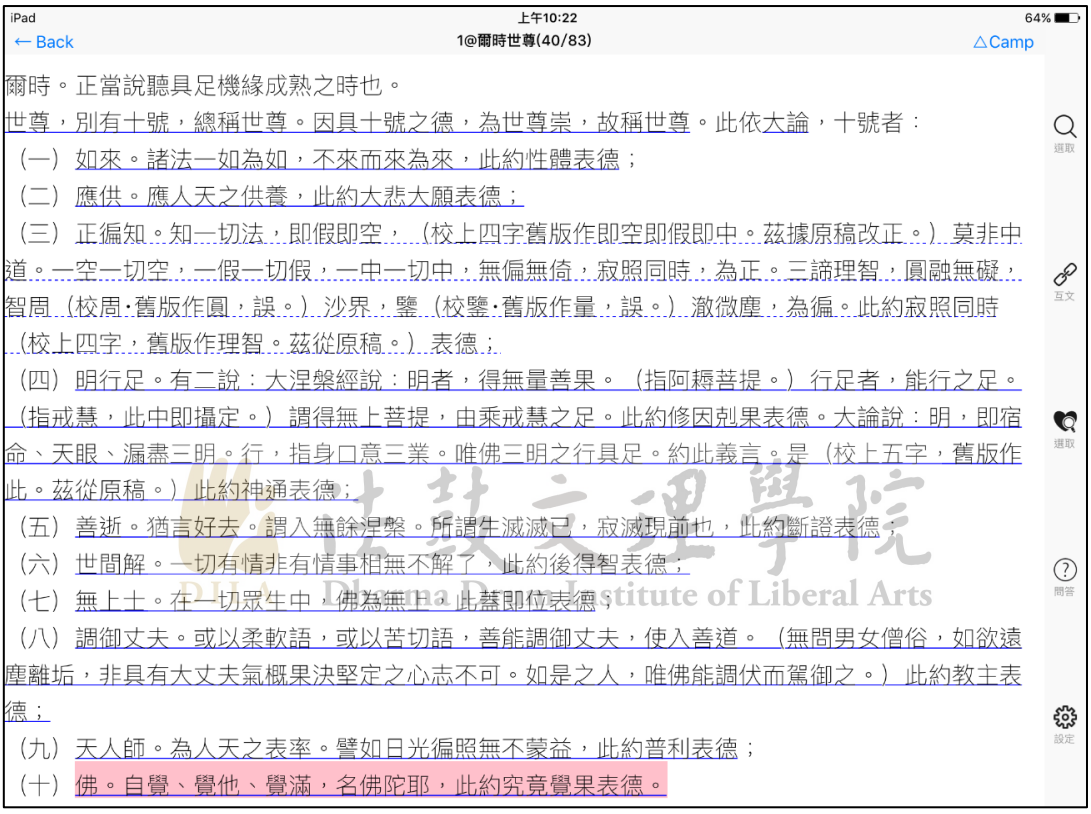


圖 4-56 Accelon16 雛型示範 16 圖

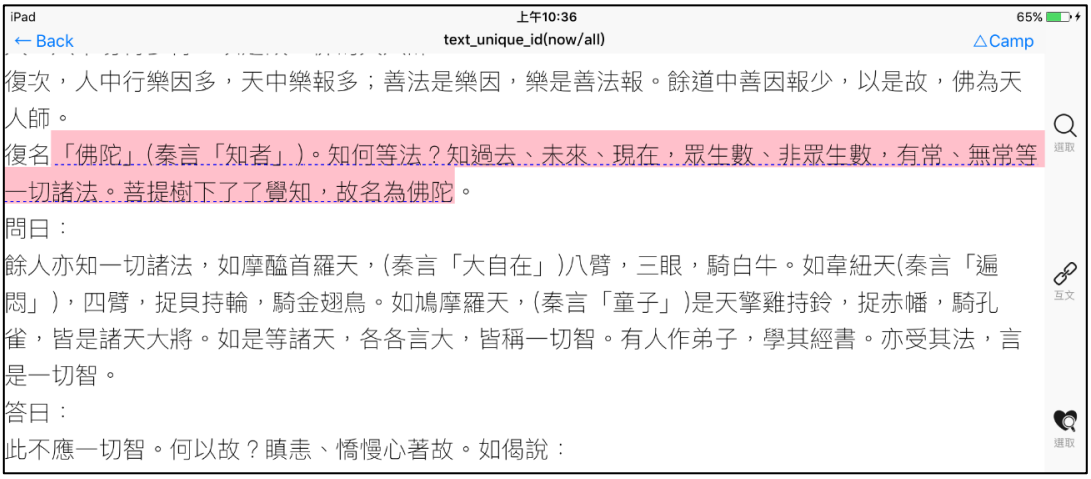


圖 4-57 Accelon16 雛型示範 17 圖

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

四、小結

本節示範莊德明先生開發的「中文文獻處理系統 2.0」雛型，及葉健欣先生開發的「線上詞語對映系統」雛型和「Accelon16」雛型。以筆者的使用經驗，將三個系統的異同點整理如下（「Accelon16」雛型還在開發中，故此欄中之性質只限於 2016 年 5 月前之性質）：

系統比較	中文文獻處理系統 2.0 雛型	線上詞語對映系統雛型	Accelon16 雛型
通用工具	是	不是	不是
不需要學習一套電腦標誌語言，就能對數位文本內容作標誌	是	是	是
可以讓不同的內容結構在同一文本上自由作標誌（標誌可以重疊）	可	不可	可
匯入文本	可	不可	不可
建立科判（劃分意義單位）	可	不可	開發中
互文連結	可	可	可
建立問答	可	不可	可
建立名相釋義	可	不可	可
建立文句間關係	可	不可	開發中
自訂標誌類型	可	不可	開發中
檢索	檢索夾可列出某段文字作過的所有標誌類型和標誌間的關連	不同譯本字詞	全文檢索，還可記錄之前搜尋過的字（開發中）
可從文本中擷取資料	可	不可	開發中
適用系統	Windows xp / 7 / 8 ，32 及 64 位元	WWW	iOS
適用環境	個人電腦	網頁	iPad

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

這三個系統雛型，實現了筆者設計的輔助讀經系統雛型的部分構想。未來如能作一些整合，並在系統中，對各類的標誌和超聯繫作有效的管理，將有助內容的管理，及輔助讀經系統的正式開發。

第五章　結論與後續研究

一、結論

本論文研究主題屬於人文資訊學領域。人文資訊學始於對人的關懷，是從整個人類文明的發展，去探討資訊科技對人的影響。其內容包含：資訊的通用界說，兩種文化（人文與科技），科技的文化，釋義學與語言學，資訊與傳統人文各學科的關係，模擬與虛擬實境，資訊、傳播與倫理，資訊時代人的處境，資訊科技之未來發展趨勢與傳統價值體系之嬗變……等。「資訊即所知表現在媒介上的形式。」這個定義，即在說明資訊是人們為了溝通而創作的。溝通是文明的源頭，傳播、資訊與文化的關係是建立在表現系統（如文字、語言）和媒介物（如物質、能量）這兩層基礎之上。溝通有技術、意義和效果三個層面。資訊科技只僅在技術層面，真正改變生活的則是意義和效果層面。這也可以說明科技不是至善的，它的適用性會隨情境而改變，而且會一直在改進當中。談資訊，只有在貫穿古今中外的格局下，才能真正明瞭資訊，和探究資訊或資訊科技對文明的影響。[179]

法鼓文理學院 DLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

本論文從人文領域最關懷的主題之一「意義和理解」的理論下手，到跨入電腦處理意義的探究。並嘗試用質的研究法，分析文本的內容，找出意義的生成形式，以提供作為意義的生成研究及發展意義處理系統的一個參考。

第一章緒論。說明論文的研究背景與研究動機、研究目的與研究的問題、研究範圍、研究方法及研究流程。第二章文獻探討及附錄一、二，整理意義與理解相關文獻的探討，作為本研究的理論基礎。第三章《金剛經講義》的理解與意義的生成形式，及附錄三到七。說明筆者對研究範圍的理解及找出那些意義的生成形式及相關的內容標誌。第四章輔助讀經系統雛型的介面構想與系統實作示範及附錄八。說明對系統介面的需求及在系統雛型上的實作。第三章和第四章所作的

[179] 參謝清俊，〈從人文看資訊之一：傳播、資訊與文明〉，頁 10-13。

工作，比較類似知識工程師（knowledge engineer），其目的是將文本的內容整理成系統工程師可理解的形式，系統工程師再依此設計系統，讓筆者可以在電腦中處理意義。

第五章結論與後續研究，則總結前四章的重點，並提出後續研究的方向。以下分四點說明：

（一）意義的生成研究的理論基礎建構。

談「生成」，就必須先理解東西方對「存有」問題的看法。牟宗三認為西方談「存有」是靜態的，中國和佛教談的「存有」是從生成來看，是動態的。東西方不同的思維模式，不僅影響了理解世界的方式，也體現在語言文字的表現系統當中。如西方理解句子的順序是語素、詞、詞組、句子。中國人句讀分析的順序是句、讀、字，是從一個整體觀來看。整體觀在中國發祥甚早，《易經》成書時，整體的觀察世界已成為一種牢固的思維方式。

中國傳統的世界觀，是環繞著動態的世界觀、闇道觀為軸心，而產生對人生探索的見解和認知，認為宇宙和萬物永恒地循著周而復始的環周運動，一切自然現象和社會人事的發生、發展、消亡，都在環周運動中進行，這不僅形成了中國的傳統文化，也成了中國的傳統思維。佛教從緣起來觀察和理解世界，認為現象是無常的，常常生滅變化，而且它的變化是有規律的，在一定的條件下做一定的變化。[180]如世界有成住壞空，人有生老病死，人的心念有生住異滅等，這與中國傳統理解世界的方式很類似，因此在初期佛教傳入中國時，很自然會以儒、道的思想去會通佛教。而佛教傳入中國後，佛經經過賢聖大德慎重的翻譯、辯證和解釋，二個文化的逐漸融合，不僅深化了中國文化的內涵，也更豐富了中國文字的意義。

中國從整體觀，依情境去解釋萬事萬物，並賦予各種不同的意義。西方則用分析的方式理解一物的構成，因此容易歸納出一些方法和規則，並依規則去解釋

[180] 《中華佛教百科全書》（九）之「緣起」條。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

他們認識的世界。本論文整理意義的生成理論如：中國的闡道觀、東方的存有論、佛學中意義的生成理論、中國傳統文學創作的「賦、比、興」等。理解意義的方法如：讀經六法、佛教的知識觀、索緒爾的語序軸及聯想軸、互為文本、中國人解讀古書常用的「體、相、用」、艾考的顯微結構、讀者的詮釋、索緒爾的符號學、漢學或佛學中的名相、釋義學循環、狄爾泰的移情、貝蒂理解四原則、佛典意義的理解背景、文本的知識本體等，都已實際運用在本研究的實例分析中，可作為未來意義的生成研究的理論基礎。

（二）從江味農《金剛經講義》中，找出意義的生成形式，提供作為電腦處理文本意義時的具體形式。

人文的問題，是依問題存在的情境狀態，而有其特殊意義的涵泳。理解或意義都是與情境緊密結合著的。本論文採用質的研究法，運用第二章文獻探討整理出來的理解方法，並以狄爾泰的通過移情達到對作者和文本的理解方式，扮演作者及讀者的角色，依江味農撰寫《金剛經講義》的思路，理解江味農想表達的原意，及意義表達的手法，找出意義的生成形式。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

筆者整理出四類意義的生成形式：科判、名相釋義（名相的分類、名相的多義）、情境指涉（意義單位間的關連、文句間的關連）及聯想（互文、文義思考問答）等。利用科判節點劃分意義的單位及建置文本意義的基本知識結構、找出表達意義和情境的內容標誌並作為意義有關的超聯繫，並將各種超聯繫作有系統的整理，理出超聯繫的層次結構和種類。以下簡要說明：

1. 以科判節點劃分意義單位，並建立文本意義的基本知識結構：

筆者先用江味農 11 個科判節點，將《金剛經》經文和江味農註釋劃分成 11 個意義單位。再以江味農的科判節點對應的註釋為基礎，逐一分析，依文理和內容，從中找出最適的意義單位，並給予一個適當的語意名稱。此即是從整體的內

容（意義）中分析出個別較小而完整的內容（意義），逐漸架構出江味農註釋的內容結構（即知識本體 ontology 的主體架構），如此得到 193 個科判節點 （即 193 意義完整的單位）。這些科判節點，除了方便分析意義的生成形式，也有助於意義的理解和檢索。以科判節點來作意義單位的劃分，只是筆者經實際操作，證明可行的一種方式，還可以再繼續細分，直到找到最小的意義單位。

2. 找出表達意義和情境的內容標誌並作為意義有關的超聯繫：

193 個意義單位，從中可概分出金剛經名相、佛教文化歷史名相及一般佛學名相的釋義。從這些名相釋義，還可以找出表達多義的情境，如同詞異義、引證、譯者、歷史故事、跡和本、通途和正指、本義和引申義、相和性等。此外，表達情境的還有二種形式。一種是意義單位間的關連，可以用科判節點、關鍵字和情境說明來作關連。一種是文句間的關係，可以用整體部分、總相別相、能指所指、因果、引證說明、同義名相、名相釋義、名相說明等來連結文句間的關係。還有，因聯想而形成的超聯繫，如：不同譯本、版本及與其他經典的互文關係，及筆者為理解經文和注釋而設計的文義思考問答，以上都可發展作為聯繫意義的內容標誌，在本論文中已列舉了一些實例說明。

法鼓文理學院 DTLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

科判節點將文本劃分成數個有意義的單位，可建構出經文和註釋的樹狀知識結構。註釋的樹狀知識結構節點連結註釋的意義單位，之後再找出意義單位間的關連、意義單位中句子與句子間的關連及詞彙釋義、互文引證等關連，並用內容標誌作超聯繫，形成網狀的結構，如此大致可建構出江味農註釋的知識本體（ontology）。未來如能依此方式，將《金剛經》及《金剛講義》中江味農註釋的知識結構完整建立，並找到更多合適的內容標誌作意義間的超聯繫。將可建立起《金剛經》及其註釋的知識本體。此模式也可以應用到其他的經典和註釋。如此，把佛教所有的經典及相關註釋的知識本體，建立到電腦系統中，經過程式的串連，

將可建立起佛教整體的知識架構，連結大量的佛教知識，未來將可幫助想理解佛教的人，很容易的進入佛教的知識領域。

3. 將各種超聯繫作有系統的整理：

筆者在第三章第二節的小結中，將研究範圍內找到的意義的生成形式及用以聯繫意義的內容標誌，理出其超聯繫的層次結構和種類，並作成一個總表（表 3-9 本研究範圍內與意義有關的超聯繫結構及種類整理表[181]），提供日後數位化時，系統可以有效的管理和利用超聯繫。未來的讀經系統，也可以經過這樣有系統的結構，來管理和運用超聯繫。

（三）與資訊專家合作，開發人機共構系統雛型及易用的使用介面。

本研究因為莊德明先生和葉健欣先生的參與，筆者才有機會學習與資訊專家合作和參與系統雛型的開發。在作論文期間，謝教授帶筆者不定期的與二位專家溝通、討論、交換訊息，了解彼此的能力、時間和合作發展的可行性；並將研究範圍內找出的意義的生成形式、內容標誌及輔助讀經系統雛型的構想，提供給莊先生和葉先生，請他們依個別經驗評估最可行的方式，改良原已發展過的系統，或另外研發新系統。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

筆者構想的輔助讀經系統雛型，是一個人機共構的開放式系統，有多個視窗。使用者可以在系統中自由的匯入文本、建置不同的知識結構，並利用內容標誌將對文本的理解作各種超聯繫。在讀者介面設計的智慧光閱讀小幫手工具，則是將第三章整理出來的意義的生成形式，設計成內容架構、字詞釋義、互為文本、情境指涉及文義思考等五個理解意義的方式。希望讀者在研讀佛典時，可以藉由閱讀小幫手的協助，對佛典產生更深入的理解。這個構想，經二位資訊專家評估可行性後，提供三個系統雛型，讓筆者測試使用，完成研究範圍的意義處理和檢索。

[181] 見本論文第 107 頁。

莊德明先生開發的「中文文獻處理系統 2.0」雛型，可以自由匯入文本，建置知識結構，分類情境標誌類型，利用介面上的標誌工具作意義的連結，並檢索文本的知識結構，之後，還可擷取資料作為研究資料的分類、整理之用。葉健欣先生開發的「線上詞語對映系統」雛型，可在介面上標誌梵文本和譯本的詞語，並作比對。可協助研究者整理翻譯資料、發現翻譯上的問題或找到一些研究的題材。「Accelon16」雛型，可在 iPad 上使用，並利用介面上的標誌工具作意義的連結和檢索。

三個系統雛型最大的特色，是不再受 HTML、 XML 等語言無法在同一文本多重和交叉標誌的限制，採本文和標誌分離的方式，開展出標誌中文文獻內容的新方式。而且提供了一個易用的使用介面，使用者可以直接在介面上用標誌工具處理意義。而雛型，只能用以證明目前的技術已可作到這些功能。未來如能將三個系統作一些整合，並對系統中的各類標誌和超聯繫，作有效的管理，作成各種後設資料庫，將有助內容的管理，及知識本體（ontology）之建立。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

人機共構系統的建立，由使用者來做「理解」和處理「意義」的工作，將其餘的例行工作交給電腦。要達到這樣的前提，人文與資訊專家就必須要先能合作。人文學者有系統的作意義的生成和情境的相關研究，解析文本的意義、提供標誌類型和介面需求給資訊專家，而資訊專家提供發展系統的經驗和資訊技術的資訊給人文學者，並逐步了解文本的結構與內容，依人文的需求設計系統。如此人文學者才可能在合作中學習到新技術，在電腦中發揮自己的專業，作出更深入和專業的研究，資訊專家也可以在合作中發展出更好的創新技術。如圖 5-1。



圖 5-1 人文學者與資訊專家合作開發人機共構系統圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

開發出一個開放式的人機共構系統，並提供一個好的使用介面，除了讓人文學者方便在介面上用內容標誌直接處理意義。未來資訊專家如能對內容標誌作有系統的管理，並設計轉換程式，將使用者在介面上作的內容標誌轉換成電腦可懂的語言，如 HTML、XML 等，對資訊技術的發展將是一大創新。

（四）結語

資訊無所不在，如果我們理解資訊，就能了解資訊所要傳達給我們的意義。人是文化的動物，也是尋求意義的動物。人類學家葛慈（Clifford Geertz, 1973 ）在《文化的詮釋》一書中說：「人是一種懸掛在他自己編織的意義之網裡的動物，我視文化為這些網。」意指人攀附在自己建構的意義之網上，而文化就是那些網。

近年來資訊科技的發展，改變了人們的生活習慣、溝通方式、倫理價值等，也造成了文化上的變革。資訊科技會把人類文明帶往何方，目前還沒有定論。人文資訊學的研究，需看到人文研究的核心；然後，從人文的角度去思考，理解人文的需求，找出新的方法論，作為電腦處理意義的理論架構，從而能將古往今來人文學者所理解的豐富文化資產和見解，建構在電腦中，形成有系統的知識本體（ontology），以期幫助人類文明走向另一個新的境界。

從意義的生成研究的理論基礎建構、佛典實例中找出意義的生成形式，和資訊專家合作開發輔助讀經系統雛型。筆者逐步達成了本研究的三個目的，也初步實踐了謝清俊教授提出作為本研究的五點基本方針[182]。並發展出以情境為主的質的研究方法，提供人文學者從另一個角度和觀點去思考和處理文獻的意義。希冀未來有更多的研究者能投入漢語文獻意義的生成及情境表達的研究，並與資訊專家合作發展人機共構系統，設計出一個易用的使用介面，讓人文學者可以很方便的將對意義的理解及真知灼見，表達給電腦知道。相信不久的將來，電腦將可匯集大量的人文知識，成為一種嶄新形式的人工智能（artificial intelligence）。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[182] 對電腦處理意義的侷限，謝清俊教授提出五點建議：一、界定意義的各級單位。二、建立以意義為基礎的各種基本結構。三、建立與意義有關的超聯繫。四、人機合作系統之方策。五、專家需要有易用之介面，自行將其見解輸入電腦；使用者可依需要查閱各種類別的意義。

二、後續研究

「理解」與「意義」是人文研究的重心，數位科技如能深切的協助或解決人文的問題，人文學者才有可能真正利用數位工具來從事核心的研究。本研究對意義的生成，在理論和實務上作了一些初步的實踐，如：意義的生成研究理論的建構、從文本中找到一些意義的生成形式及可表達意義和情境的內容標誌，並作為意義有關的超聯繫；利用科判節點劃分出意義的單位及建置文本意義的基本知識結構；將各種超聯繫作有系統的整理，理出超聯繫的層次結構和種類，以便日後數位化時，系統可以有效的管理和利用超聯繫；與資訊專家合作開發人機共構系統雛型及易用的使用介面。文中容或有許多未完盡之處，留待未來繼續研究。

以下列出五個後續可研究的方向，提供有興趣的研究者參考：

（一）佛典中對意義在心中運作歷程之探究。

（二）佛典中對意義理解方式之探究。

（三）佛典中對意義生成機制之探究。

（四）電腦中對中國佛教各宗之佛學知識本體之建構。

（五）人機共構系統應用在輔助讀經系統之方策及使用介面之設計。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

參考文獻

一、佛教藏經或原典文獻

《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟 (2014)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(T30, no.1579, p.517, b6~17)。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會)、《卍大日本續藏經》(Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院)、《卍續藏經・新文豐影印本》(R: Reprint。台北：新文豐）三種版本並列，例如：(CBETA, X78, no.1553, p. 420, a4-5 // Z 2B:8, p.298, a1-2 // R135, p.595, a1-2)。

《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no.278。

《出三藏記集》。CBETA, T55, no.2145。

《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》。CBETA, T08, no.239。

《金剛能斷般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no.238。

《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no.235。

《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no.236a。

《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no.236b。

《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no.237。

《金剛般若波羅蜜經注》。CBETA, X24, no. 454 // Z 1:38 // R38。

《金剛般若疏》。CBETA, T33,no.1699。

《金剛般若經疏》。CBETA, T33, no.1698。

《金剛般若經疏論纂要》。CBETA,T33,no.1701。

《金剛經疏記會編》。CBETA, X25, no.49。

《金剛般若經疏論纂要刊定記會編》。CBETA, J31, no.B269。

《金剛般若經贊述》。CBETA, T33, no.1700。

法鼓文理學院 DRIA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

《金剛經疏記會編》。CBETA, X25, no.492

《金剛經註疏》。CBETA, X24, no.456。

《能斷金剛般若波羅蜜多經》。CBETA, K05, no.16。

《金剛經采微餘釋》。CBETA, X24, no. 465, p.632, a18-b3 // Z 1:92, p. 114, a12-b3 // R92, p. 227, a12-b3。

《開元釋教錄》。CBETA, T55, no.2154。

《廣弘明集》。CBETA, T52, no.2103。

《翻譯名義集》。CBETA, T54, no.2131。

《後漢書》。「中國哲學書電子化計劃」網站，http://ctext.org/hou-han-shu，2013.2.10。

二、中文專書

介永強（2008）。《西北佛教歷史文化地理研究》。北京：人民。

方立天（2006）。《方立天文集》第1卷《魏晉南北朝佛教》。北京：中國人民大學。

方廣錩（2006）。《中國寫本大藏經研究》。中國：上海古籍出版社。

水野弘元（2009）。劉欣如譯。《佛典成立史》修訂二版。台北：東大。

任繼愈（2002）。《佛經版本》。中國：上海古籍。

朱光潛（1989）。《談美》。臺北：專業文化。

江味農（2011）。《金剛經講義》。台北：佛陀教育基金會。

江味農（2013）。《金剛般若波羅蜜經科會》。台北：佛陀教育基金會。

江桓源（1982）。《中國詩學大綱》台北：新文豐。

牟宗三（1985）。《圓善論》。臺灣：學生書局。

牟宗三（2003）。《牟宗三先生全集》22《圓善論》。台北：聯經。

余民寧（2002）。《有意義的學習－概念構圖之研究》。台北：商鼎文化。

呂澂（1925）。《佛典泛論》。商務印書館。

呂澂（1979）。《中國佛學源流講略》。北京：中華書局。

李坤寅（2007）。《開始讀懂佛經》。台北：橡實文化。

李富華、何梅（2003）。《漢文大藏經研究》。北京：宗教文化。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李瑞良（1993）。《中國目錄學史》。台北：文津。

季永興（2001）。《古漢語句讀》。北京：商務印書館。

姚明達（1981）。《中國目錄學史》。台北：台灣商務。

柳之元（譯）（2008）。《語言與人生》。Hayagawa, S. I.(1949), Language in Thought and Action 。 臺北：文史哲。

洪顯勝（譯）（1988）。《符號學要義》。羅蘭巴特 Roland Barthes, ELEMENTS OF SEMIOLOGY 。 臺北：南方。

徐時儀，梁曉虹，陳五雲（2003）。《佛經音義概論》。台北：大千出版社。

徐時儀，梁曉虹，陳五雲（2009）。《佛經音義研究通論》。南京：鳳凰出版社。

索達吉堪布（2013）。《能斷：金剛經給你強大》。中國：甘肅人民美術出版社。

索達吉堪布（2014）。《金剛經釋》。香港：心一堂。

索達吉堪布（譯講）（2014）。《中觀莊嚴論釋》上冊。全知麥彭仁波切（著）。北京：中國文史。

索達吉堪布（譯講）（2014）。《中觀莊嚴論釋》下冊。全知麥彭仁波切（著）。北京：中國文史。

張汝倫（1988）。《意義的探究—當代西方釋義學》。臺北：谷風出版社。

張宏實（2008）。《圖解金剛經》。台北：橡實文化。

曹仕邦（1992）。《中國佛教譯經史論集》。臺北：東初出版社。

陳向明（2002）。《社會科學質的研究》。台北：五南圖書。

善慧光、蓮花藏（2013）。《金剛經梵藏漢經論寶鬘》。中國：中國人民大學國際佛學研究中心瀋陽北塔翻譯組。

湯用彤（2006）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）。北京：昆侖。

黃麟書（1988）。《金剛經貫解》。台北：慧矩。

葉嘉瑩（2000）。《詞學新詮》。臺北：桂冠。

葉嘉瑩（2012）。《迦陵說詩講稿》。臺北：大塊文化。

葉嘉瑩（2012）。《漢魏六朝詩講錄》。臺北：大塊文化。

葉嘉瑩（2013）。《迦陵說詞講稿》。臺北：大塊文化。

葉嘉瑩（2013）。《唐宋詞十七講》。臺北：大塊文化。

廖本聖（譯）（2008）。《西藏佛教認知理論》。台北：藏傳佛典學會。（2012 再版）

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

劉長林（1992）。《中國智慧與系統思維》。台北：商務。

蔡日新（2001）。《漢魏六朝佛教概觀》。臺北：文津。

賴隆彥（譯）（2009）。《佛教基本通》（The foundations of Buddhism）。魯柏・葛汀（Rupert Gethin）。台北：橡實文化。

謝清俊（1996）。《謝清俊談人文與資訊》。台北：數位典藏國家型科技計畫—維運管理分析分項計出版子計畫（國立政治大學新聞系）。

韓廷傑（2001）。《南傳上座部佛教概論》。台北：文津。

藍日昌（2003）。《六朝判教論的發展與演變》。台北：文津。

藍日昌（2010）。《佛教宗派觀念發展的研究》。臺北：新文豐。

藍吉富（1993）。《隋代佛教史述論》。台北：台灣商務。

嚴承鈞（1992）。《蘊涵語解析》。北京：中國文史出版社。

釋聖嚴（1999）。《金剛經》。台北：法鼓文化。

三、中文期刊、論文、網路資源

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

王廷信（2013）。〈四川大學：中國詩歌藝術 第 2 講 含不盡之意見於言外〉。「youtube 網」，https://www.youtube.com/watch?v=MeIOJJ5mjXk，2015.12.18。

全知麥彭仁波切（著）。索達吉堪布（譯）。《現觀莊嚴論注疏》。「智悲佛網」，http://www.zhibeifw.com/cmsc/list.php?fid=458，2015.06.14。

余淑慧（2010）。〈中古譯場的翻譯與政治-以道安譯論之轉變為例〉。「國家圖書館網站」，http://goo.gl/xUYJWr，2013.6.22。

李慧萍（2014）。〈電腦內容標誌在漢譯佛典意義理解上的應用—以江味農《金剛經講義》為例〉。《第 25 屆全國佛學論文發表》論文集。頁 591-624。

杜保瑞。〈《楞伽經》的知識意義探究〉。「杜保瑞的中國哲學教室網站」，http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/3bud/b14.htm，2016.6.1。

汪英，劉學智（2002）。〈中國佛教的判教理論及其意義〉。《新疆師範大學學報》23(1)。頁 47-52。

屈大成（2002）。〈中國判教思想的濫殤〉。《正觀雜誌》21，頁 1-6。

林申清（1997）。〈佛教文獻目錄初探〉。《四川圖書館學報》5，頁 51-56。

林雅婷（2010）。《標註系統輔助提昇文言文閱讀學習成效之研究》。台北：政治大學圖書資訊學數位研究所碩士論文。

唐國銘（釋法源）、謝舒凱。〈Buddhist Ontological Wordnet 之建構方式研究〉。Proceedings of 12th Chinese Lexical Semantics Workshop，頁 286-293。

徐志嘯（2012）。〈葉嘉瑩對傳統詩學研究的貢獻〉，「豆瓣網」，https://site.douban.com/149594/widget/notes/7721468/note/209883733/，2015.12.15。

莊德明（1995）。以〈《心經》為例說明如何利用計算機處理佛經的多版本〉。「文獻處理實驗室網站」，http://cdp.sinica.edu.tw/paper/1995/19950827_1.htm，2013.5.10。

莊德明（2014）。〈古籍校讀工具「中文文獻處理系統」的回顧與展望〉，「古籍全文資料庫的回顧與展望工作坊網站」，http://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/workshop/20140605_result.html，2014.6.23。

許智成（2006）。《中文颱風新聞內容標誌與應用》。新竹：玄奘大學資訊傳播研究所碩士論文。

馮志偉（2006）。〈術語學中的概念系統與知識本體 Conception system and ontology in terminology〉。http://www.lingviko.net/feng/term-ontology.pdf，2014.12.18。

黃居仁（2003）。〈語意網、詞網與知識本體：淺談未來網路上的知識運籌〉。《佛學圖書館館訊》33。頁 6-21。

楊白衣（1981）。〈金剛經之研究〉。「中華佛研所網站」，http://www.chibs.edu.tw/ch_html/hkbj/05/hkbj0504.htm，2014.6.25。

楊惠南（2001）。〈《金剛經》的詮釋與流傳〉。「台大文學院佛學數位圖書館暨博物館網站」，http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/bj100605.htm，2014.12.18。

萬金川（2015）。〈《可洪音義》與佛典校勘〉。佛光大學佛教研究中心。頁 93-114。

葉嘉瑩，〈從文本之潛能與讀者之詮釋〉。「迦陵學術網」，http://www.yejiaying.com/Article/Detail/3/36，2015.5.15。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

達賴喇嘛。〈四聖諦〉。「第十四達賴喇嘛官方國際華文網」，http://www.dalailamaworld.com/topic.php?t=236，2014.6.14。

趙苑曲（2014）。〈古籍全文資料庫的回顧與展望工作坊活動記要〉。「中央研究院數位典藏資源網」，http://goo.gl/NmTtZ9，2014.7.23。

謝清俊（2004）。〈所知之相─談對資訊的理解與詮釋〉。法鼓佛教學院演講投影片。

謝清俊（2004）。〈數位化的意義─漫談數位典藏的虛擬世界〉。慈濟大學通識演講投影片。

謝清俊（2007）。〈後設資料與內容標誌：淺談數位化的文章和其內容標誌處理（上）〉，《香光佛教圖書館館刊》45。頁 51-59。

謝清俊（2007）。〈後設資料與內容標誌─淺談數位化的文章和其語意處理義與了解〉。政治大學傳播學院中文新聞內容標誌研討會演講投影片。

謝清俊（2007）。〈淺談數位化文章的語意處理：知識結構與內容標誌〉。中央研究院語言學研究所演講投影片。

謝清俊（2008）。〈後設資料與內容標誌：意義的處理，以心經為例（下）〉，《香光佛教圖書館館刊》47。頁 127-133。

謝清俊（2011）。〈資訊的緣起─從佛學的角度談資訊的產生與性質〉。《香光佛教圖書館館刊》53。頁 1-25。

謝清俊（2013）。〈意義與理解：研讀佛經的經驗談〉。香光尼眾佛學院演講投影片。

謝清俊（2014）。〈從人文看資訊之一：傳播、資訊與文明〉。朝陽科技大學通識教育中心《止善》17。頁 3-16。

謝清俊（2014）。〈淺談人文資訊學的回顧與省思〉。兩岸三院研討會投影片。

謝清俊（2014）。〈意義的處理〉。中央研究院・數位典藏計畫投影片。

謝清俊（2015）。〈人文資訊學十八講〉。法鼓文理學院人文資訊學課程投影片。

謝清俊（2015）。〈從人文看資訊之二：從資訊到史料〉。朝陽科技大學通識教育中心《止善》18。頁 3-15。

謝清俊（2016）。〈人文與數位的省思：淺談跨域合作〉。2016.4.24 數位人文學學會成立大會專題演講投影片。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

謝清俊、莊德明（1995）。〈古籍校讀工具「中文文獻處理系統」的設計〉。「文獻處理實驗室網站」，http://cdp.sinica.edu.tw/paper/1995/19950722_1.htm，2013.5.10。

謝清俊、陳昭珍、莊德明、周亞民（1994）。〈電子佛典中處理中文版本的方法〉，「文獻處理實驗室網站」，http://cdp.sinica.edu.tw/paper/1994/19940406_1.htm，2013.5.10。

藍吉富（1995）。〈金剛經與中國佛教〉。《佛教與中國文化國際學術會議論文集》。頁 71-80。

釋印順。《佛在人間》，「印順法師佛學著作集網站」，http://ipad.yinshun.org.tw/，2015.11.18。

釋惠敏。《蓮風小語 2002》，「惠敏法師的風培基網站」，http://ge.tnua.edu.tw/~huimin/writings/M1-8/M1-8-2.htm，2016.2.1。

〈華人藝術家葉蕾蕾跨越族群改變世界〉。「youtube 網」，https://www.youtube.com/watch?v=6ECxImKYK1w，2015.5.15。

《佛光電子大辭典》電子版。

《中華佛教百科全書》電子版。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

四、西文期刊、研究報告

Klein, H. K. and Myers, M. D. 1999. *A set of principles for conducting and evaluating interpretive field studies in information systems*. MIS Quarterly, pp.67-93.

Yap, Cheah Shen and Lee, Hui Ping 2015. *A prototype system of describing contextual information*. PNC 2015 Annual Conference and Joint Meetings. Macau: University of Macau. http://www.pnclink.org/pnc2015/english/program.php#, 2015.09.28.

附錄一　江味農的《金剛經講義》簡介

李慧萍（2013/6/10 初稿　2014/9/28 定稿）

《金剛經》Vajracchedikā prajñāpāramitā，梵文本在中國、日本、巴基斯坦、中亞地區都有發現。在中國吐魯番地區還發現以和闐、粟特等文字的譯本出土。[1]除了漢譯，還有藏譯[2]、英譯、蒙古譯、滿州譯、法譯、德譯、日譯等數種譯本。1891年，德・阿列（De. Harles）以穆勒出版之梵本為基礎，對校藏、漢、滿三本，加上法譯而刊行於世。[3]漢譯本有六家：《金剛般若波羅蜜經》姚秦・鳩摩羅什譯[4]；《金剛般若波羅蜜經》元魏・菩提流支譯[5]；《金剛般若波羅蜜經》陳・真諦譯[6]；《金剛能斷般若波羅蜜經》隋・達磨笈多譯[7]；《能斷金剛般若波羅蜜多經》（《大般若波羅蜜多經（卷 577）・第九能斷金剛分》）唐・玄奘譯[8]；《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》唐・義淨譯[9]。漢譯本中以鳩摩羅什譯本最早，流傳也最廣。[10]譯出的經典內容會有差異，主要是所依梵本不同及譯者的翻譯方式，而譯本在流傳當中，歷經書寫、傳誦、刊刻，又產生了許多不同的版本[11]。

DILA　Dharma Drum Institute of Liberal Arts

注釋方面，在印度，除彌勒所造八十偈釋本之外，尚有無著《金剛般若論》、世親《金剛般若波羅蜜經論》、功德施《金剛般若波羅蜜經破取相不壞假名論》，

---

[1] 張宏實，《圖解金剛經》，頁 182。

[2] ༄༅། །འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རྡོ་རྗེ་གཅོད་པ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།།，又名《般若三百頌》，參見索達吉堪布，《金剛經釋》，頁 2。

[3] 《中華佛教百科全書》(六)之「金剛般若波羅蜜經」條。

[4]《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235。

[5]《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 236a,b。

[6]《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 237。

[7]《金剛能斷般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 238。

[8]《能斷金剛般若波羅蜜多經》，CBETA, K05, no. 16, p. 1001。

[9]《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》，CBETA, T08, no. 239。

[10] 善慧光、蓮花藏，《金剛經梵藏漢經論寶鬘》，頁 1。

[11] 初期佛經的流布都靠傳抄，北宋雕版印刷術發明後，不僅改變了書籍的裝幀方式，使得書籍可以大量的被製造和快速流通，也促使中國產生了第一部的刻本大藏經《開寶藏》，其後元、明、清等朝代皆有各自雕造的大藏經，最後一部在中國刊刻的為《毗陵藏》 。在高麗開雕稱為高麗大藏經，有初雕、續雕和再雕三個版本。在日本開雕有《弘安藏》、《海天藏》、《黃檗藏》等。參考方廣錩（2006），《中國寫本大藏經研究》，頁 29，中國：上海古籍出版社。

以及未被漢譯的師子月、月官等人所撰的論釋。[12]中文注釋書，依蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》一書所收，僅以收在刊本大藏經中者為限，共有六十八種。如果以歷代分散各處對此經注釋書的總數，當在一千部以上。[13]

中國歷代對姚秦・鳩摩羅什所譯《金剛般若波羅蜜經》的注釋，至少有六十五部。[14]分節則依昭明太子的分法。《金剛經》的解釋，古來依彌勒→無著→世親之論釋為中心被理解，爾後由三論、天台、華嚴、法相、禪、真言等各宗的觀點加以發展。[15]古註中以僧肇及釋慧淨所作的註最佳。[16]

《金剛經講義》為民國時期著名佛學家江味農[17]居士的遺著，為近代以來研究《金剛經》最為齊全的注疏代表作之一。初版時因稿未完成，取蔣顯覺居士之筆記，江味農居士修正補之。1942 年再版時，由蔣顯覺居士將所缺筆記補入，並校訂遂完整。此書編彙初版由周清圓居士任之。校訂由范古農居士任之，蔣顯覺居士、孟定常居士協同校對。本書為再版補足之本，與江居士親筆原稿，覆校重刊，有改正易處，以校字識其異同。校勘記中稱再版為舊版。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

江味農以五重玄義說明《金剛經》的要旨。一、「釋名」：名者，標一經之概要，以顯其異於他經者。佛所說法，通名為經，金剛般若波羅蜜，為本經特立之名，以法、喻立名，一切經不能通用。二、「顯體」：顯經義之歸趣所在，即一經主要之體。本經以「信心清淨，則生實相」，喻本經之文字般若、觀照般若以金剛者，正因能斷煩惱，生實相，所以生實相為本經主要之體。三、「明宗」：說明經中所言依體而起之主要修法。明宗必與顯體相應。經體既為生實相，而離一切相，

---

12 《中華佛教百科全書》(六)之「金剛般若波羅蜜經」條。
13 藍吉富，〈金剛經與中國佛教〉，頁 71-80。
14 楊惠南，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，「台大文學院佛學數位圖書館暨博物館網站」，http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/bj100605.htm，2014.12.18。
15 楊白衣，〈金剛經之研究〉，「中華佛研所網站」，http://www.chibs.edu.tw/ch_html/hkbj/05/hkbj0504.htm，2014.6.25。
16 江味農，《金剛經講義》，頁 78-79。
17 江味農（1873～1938）江蘇江寧人。寄居湖北。名忠業，字味農，法名妙熙。晚年改名杜，號定翁。自幼即隨祖父持誦金剛經。中年喪偶，了悟人世無常。民國七年（1918），禮微軍禪師為師，受菩薩戒。曾校訂敦煌藏書之古寫本經典，輯成大乘稻芋經隨聽疏一卷，及淨名經集解關中疏二卷。

本為實相之慧，故離一切相，修一切善，實相便從此而生。四、「辨用」：辨別經中所言因修而得之最大功用。破我、滅罪、成就如來，為本經之大用。五、「判教相」：辨別經中旨趣，加以論定，應屬何類。本經曰：「諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。」此經能攝一切經教，可判此經為至圓極頓之大教。[18]五重玄義是江味農注釋《金剛經》的理解架構，是讀者理解《金剛經講義》意義的生成重要背景。

《金剛經講義》共分五卷，前附有鳩摩羅什譯的《金剛般若波羅蜜經》，江味農居士作的科判，卷首附有蔣顯覺居士和范古農居士的二篇序、例言及江味農居士傳。例言中說明成書因緣及分卷方式，本書以信解行證四大科作為分卷，以五重玄義為首卷，餘分四卷，書中補缺之處，首行加一補字，以清眉目。卷末附的金剛經校勘記，說明江味農居士所用的《金剛般若波羅蜜經》是依敦煌石室的唐人柳公權的寫經及古德註疏：《柳書》（柳公權為右街僧錄準公書）、《翁書》（翁方綱書）、《宋藏》（磧砂藏）、《張書》（張樗寮即之書）、《金剛經註疏》（唐紀國寺釋慧淨註）、《金剛經疏》（姚秦釋僧肇註）、《金剛經智者疏》（隋天台智者說）、《金剛經義疏》（隋嘉祥吉藏撰）、《金剛經贊述》（唐大慈恩寺窺基撰）、《金剛經疏論纂要》（唐大興福寺宗密述）及《金剛經疏記彙編》（宋長水沙門子璿所撰刊定記、續藏中收有明釋大璟之疏記科會）等諸本，逐字逐句校對、訂正全經經文，可以說是現代看到的各種《金剛經》本子中，最好的版本。[19]《金剛經講義》由佛陀教育基金會印行，曾經過 2006 年改版，2008 年及 2011 年修訂。本研究採用的內容是 2011 年的修訂版。[20]

DHA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[18] 江味農，《金剛經講義》，頁 80-117。
[19] 江味農，《金剛般若波羅蜜經科會》，前言，頁 2。
[20] 江味農，《金剛經講義》，頁 55-67、871-875。

附錄二　漢譯佛典的理解背景

李慧萍（2013/6/10 初稿，2014/9/28 定稿）

一、佛教傳入

佛教創立於公元前 6 世紀至公元前 5 世紀的古印度，開始主要流行於恒河中上游地區，公元前 3 世紀，佛教開始從印度向周邊國家傳播。佛教主要傳播的路線有三，一條從印度傳入大夏、安息以及大月氏，並越過葱嶺傳入中國西北地區，最後傳入中國內地[21]。再經由中國傳入朝鮮、日本、越南等地，主要以大乘佛教為主。一條從印度傳入斯里蘭卡以及緬甸、泰國、老撾、柬埔寨等東南亞國家，後來還傳入中國雲南的傣族、崩龍族、布朗族、佤族等少數民族地區，主要以上座部佛教為主。一條從印度傳入西藏，後來還傳播到中國的蒙古族、土族、滿族、裕固族等少數民族地區，以及尼泊爾、錫金、蒙古、俄羅斯的西伯利亞地區和印度北部，主要以金剛乘為主。[22]

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

在釋迦牟尼佛弘傳教法的年代，正是中國西周過度到東周的春秋之末，以孔子為代表的儒家和老子為代表的道家興起，到了戰國時期，更開展了輝煌多元、百家爭鳴的諸子文化，奠定了中國文化寬廣的哲學思想基礎。佛教傳入中國之初，已歷經部派之爭，大小乘思想也已在印度及其周邊地域廣泛的傳播。[23]佛教和佛經傳入中國的時間有諸多說法，目前最可信的是西漢哀帝元壽元年（2 B.C.）[24]，到了東漢桓帝年間才開始進行大規模的佛經翻譯。[25]剛開始傳入什麼經就譯什麼經，由私人來翻譯，後來譯經事業得到政權的支持，並設置官方的譯經場，才進入全面而有系統的佛經翻譯。[26]

---

[21] 介永強，《西北佛教歷史文化地理研究》，頁 17。
[22] 韓廷傑，《南傳上座部佛教概論》，頁 4-5。
[23] 蔡日新，《漢魏六朝佛教概觀》，頁 5。
[24] 《三國志》裴注引魚豢《魏略・西戎傳》:「西漢哀帝元壽元年（西元前二年），博士弟子景盧，受大月氏王使伊存口授浮屠經。」參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）上冊，頁 47。
[25] 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）上冊，頁 47。
[26] 任繼愈，《佛經版本》，頁 3-6。

二、佛經翻譯

佛教自印度傳布至西北部的阿富汗和中亞各地時，已被譯成當地各個民族的語言，中亞各種語言的經典和印度諸類語言的經典，不少在後來都到了中國都被譯成漢文。中國初期的佛經翻譯家和佛教徒，多來自安息、月支、康居、龜茲等佛教很興盛的中亞諸國，因此中國的佛經也多從當地民族的語言翻譯而來。[27]呂澂在《佛典泛論》第三章云：「依近數十年中亞等地發掘之結果，證明佛教之傳西域，一方既有梵本，一方又有各種文字之譯本，即昔人所稱胡本。胡本文字今判明者有五種：龜茲、于闐、窣利、回鶻、突厥是也」。

中國的佛經翻譯，肇始於東漢安清、支讖，終於北宋天息災、施護等，前後近九百年。古之譯經，一人自譯或二人對譯之例甚少，多採集體翻譯之方式，翻譯之所泛稱為譯場。[28]這九百年的翻譯過程中，譯場幾乎全部由印度或西域來的僧俗領導並擔任「主譯」，中國僧人任主譯的，只有玄奘和義淨等少數。外國人大部分不通中國語文，因而在翻譯時，旁邊會有稱為「傳語」的翻譯員將其譯成華語。[29]依湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》中記載最初的翻譯，譯經和宣講是同時的，當時的主譯者，除了要精通不同國家的語文，還要是精通佛理的大師。

翻譯時要先講解和辯論，集思廣益把名相、微義都弄明白了，譯成漢文後才會較接近原本。講辯之風盛於東晉南北朝。譯場上講經是對不懂外文的華人講解梵文或西域文的佛經，故主譯者先將經文用原來語言誦讀，然後口譯成華語，不通華語的主譯，由「傳語」負責口譯，再由一弟子專負責筆記，稱為「筆受」，如果有些經是西僧來華憑記憶背誦出來的，就會增設一位專負責寫下梵文的筆受。而主譯者譯出的每句經文，還要講解，聽眾的諮問辯難，直到場上的人均無疑問，才能寫定。隋代以前，譯場的譯經方式是譯講同施，參預譯場者數百人至數千人。隋唐以後，譯場為參預沙門所屬寺院。隋煬帝時，彥琮於洛陽上林園建翻譯館，

[27] 水野弘元，劉欣如譯，《佛典成立史》（修訂二版），頁 93-94。
[28] 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，頁 1。
[29] 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，頁 96-99。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

為佛教專門譯場的濫觴。[30]據《慈恩傳》卷六中，有二點記載，一是譯場設守衛，翻譯時禁絕閒人接近。二是助手僅有二十三位僧人，計為「證義」十二人、「綴文」九人、「字學」一人、「證梵語梵文」一人，而這些參與翻譯的僧人，都來自不同的寺院，為全國精英所萃。由以上的論述，大致可見隋代以前百千人的譯講同施的翻譯方式，到了隋唐已轉變成少數精英的專家集會方式。[31]

講學譯經必須精通雙方的語文，才能語意暢遠。像姚秦・曇摩掘多譯《舍利弗阿毘曇》時，弘始九年先寫出梵文，到弘始十六年，通曉秦語，才開始宣譯。[32]漢末以後的譯經，主要有直譯和意譯二種方式。《出三藏記集》卷 8 的《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》，道安在序中簡要地總結了漢代以來，幾位重要譯師的譯經風格，並提出了著名的「五失本」與「三不易」[33]的譯經論述。[34]此「五失本」與「三不易」說，謂梵語佛典在逐譯為漢文時之困難所在，計有五種失原意的缺失及三種不容易之處。[35]前者是歸納漢譯佛典喪失梵本（或胡本）原貌的一些原因，後者是對於翻譯困難的深切體察。隋・彥琮著《辯正論》列舉八備十條作為譯經的規式。因為翻譯時使用的每個漢字，都得運用訓詁學的知識來挑選，彥琮提出的「八備」

法鼓文理學院 DRIA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[30] 隋仁壽年間（601-604）釋彥琮奉敕編撰五卷本的《眾經目錄》(《彥琮錄》)。彥琮是隋代華僧中首屈一指的譯經僧，其梵文精湛和華文諳練。據《大唐內典錄》隋代經錄部分，凡隋代所譯諸經論，多半由皆彥琮筆授或製序。當時所製目錄及合本佛經等，也多由彥琮校勘，所曾參與譯經有二十三部。藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 208。

[31] 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，頁 1。

[32]《開元釋教錄》卷 4：「天竺沙門曇摩掘多(秦言法藏)來入關中，同氣相求宛然若舊，因共出《舍利弗阿毘曇》，以秦弘始九年丁未書出梵文，停至十六年甲寅，經師漸閑秦語令自宣譯，至十七年乙卯方訖，凡二十二卷。」，CBETA, T55, no. 2154, p. 517, c1-6。

[33]《出三藏記集》卷 8：「譯胡為秦，有五失本也：一者，胡語盡倒而使從秦，一失本也。二者，胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合，斯二失本也。三者，胡經委悉，至於詠歎，丁寧反覆，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者，胡有義記正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，將更傍及，反騰前辭，已乃後說，而悉除，此五失本也。然般若經，三達之心，覆面所演，聖必因時，時俗有易，而刪雅古，以適今時，一不易也。愚智天隔，聖人叵階，乃欲以千歲之上微言，傳使合百王之下末俗。二不易也。阿難出經，去佛未遠，尊大迦葉，令五百六通，迭察迭書，今離千年，而以近意量截，彼阿羅漢乃兢兢若此，此生死人而平平若此，豈將不知法者勇乎，斯三不易也。涉茲五失。經三不易，譯胡為秦，詎可不慎乎。」，CBETA, T55, no. 2145, p. 52, b23-c8

[34] 余淑慧，〈中古譯場的翻譯與政治--以道安譯論之轉變為例〉，「國家圖書館」網站，http://goo.gl/xUYJWr，2013.6.22。

[35]《中華佛教百科全書》(三)之「五失三不易」條。

[36]之說，就是參預譯場的八種必備條件。之後唐・玄奘也明示五種不翻[37]；宋・贊寧更舉六例以求譯語之醇正，凡此皆倣傚道安垂示譯場的規範。[38]

漢譯佛典中不同譯者的翻譯作品，呈現出不同的譯者風格，譯者會用自己熟悉的語詞和語法去翻譯和理解經典。從不同譯者使用的翻譯辭彙，不僅可以看出當時的人使用文字的習慣，也可以看出當時的人是用什麼樣觀點和詞彙去理解佛經。梁・僧佑的《出三藏記集》卷 1〈胡漢譯經音義同異記第四〉的曾記載[39]：

> 「自前漢之末，經法始通，譯音胥訛，未能明練，故浮屠、桑門，言謬漢史。音字猶然，況於義乎。案中夏彝典，誦詩執禮，師資相授，猶有訛亂。《詩》云：『有菟斯首，斯當作鮮，齊語音訛，遂變詩文，此桑門之例也。』《禮記》云：『孔子蚤作，蚤當作早，而字同蚤，虱此古字同文，即浮屠之例也。』中國舊經，而有斯蚤之異，華戎遠譯，何怪於屠、桑哉。若夫度字傳義，則置言由筆。所以新、舊眾經，大同小異。天竺語稱維摩詰，舊譯解云無垢稱，關中譯云淨名，淨即無垢，名即是稱，此言殊而義均也。」

由以上的敍述，可以看到當時中國使用的詞彙有古今演變的情況。而佛經最初在翻譯時，也呈現這樣的現象。像前後期的翻譯作品中，雖使用了不同的中文詞彙，但其所指涉的意義是一樣的。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

---

[36]《翻譯名義集》卷 1：「彥琮法師云：『夫預翻譯，有八備十條。一、誠心受法，志在益人。二、將踐勝場，先牢戒是。三、文詮三藏，義貫五乘。四、傍涉文史、工綴典詞，不過魯拙。五、襟抱平恕，器量虛融，不好專執。六、沈於道術，淡於名利，不欲高衒。七、要識梵言，不墜彼學。八、傳閱蒼雅，粗諳篆隸，不昧此文。十條者：一、句韻。二、問答。三、名義。四、經論。五、歌頌。六、呪功。七、品題。八、專業。九、字部。十、字聲。』」(CBETA, T54, no. 2131, p. 1067, c5-13)。

[37]《翻譯名義集》卷 1：「唐奘法師明五種不翻：一、祕密故不翻，陀羅尼是。二、多含故不翻，如薄伽梵含六義故。三、此無故不翻，如閻浮樹。四、順古故不翻，如阿耨菩提，實可翻之，但摩騰已來存梵音故。五、生善故不翻，如般若尊重智慧輕淺，令人生敬是故不翻。」，CBETA, T54, no. 2131, p. 1057, c7-12。

[38]《中華佛教百科全書》(三)之「五失三不易」條。

[39]《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145, p. 4, c6-17。

《出三藏記集》卷 1〈前後出經異記第五〉[40]中，就羅列了舊經和新經中不同的詞彙。整理如表 1：

表 1《出三藏記集》卷 1〈前後出經異記第五〉舊經、新經詞彙對照表

舊經	新經
眾祐	世尊
扶薩（亦云開士）	菩薩
各佛（亦獨覺）	辟支佛（亦緣覺）
薩芸若	薩婆若
溝港道（亦道跡）	須陀洹
頻來果（亦一往來）	斯陀含
不還果	阿那含
無著果（亦應真，亦應儀）	阿羅漢（亦言阿羅訶）
摩納	長者
濡首	文殊
光世音	觀世音
須扶提	須菩提
舍梨子（亦秋露子）	舍利弗
五眾	五陰
十二處	十二入
持	性
背捨	解脫
勝處	除入
正斷	正勤
覺意	菩提
直行	正道
乾沓和	乾闥婆
除饉、除饉女	比丘、比丘尼
怛薩阿竭阿羅訶三耶三佛	阿耨多羅三藐三菩提

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[40]《出三藏記集》卷 14：「自大法東被始於漢明，歷涉魏晉經論漸多，而支、竺所出多滯文格義，興少崇三寶銳志講集，什既至止，仍請入西明閣逍遙園譯出眾經。什率多闇誦，無不究達，轉能晉言，音譯流利，既覽舊經，義多乖謬，皆由先譯失旨，不與胡本相應，於是興使沙門僧肇、僧略、僧邃等八百餘人，諮受什旨，更令出大品。什持胡本，興執舊經。以相讎校，其新文異舊者，義皆圓通，眾心愜服，莫不欣讚焉，興宗室常山公顯，安成侯嵩，並篤信緣業，屢請什於長安大寺講說新經。」，CBETA, T55, no. 2145, p. 101, b13-24。

水野弘元在《佛典成立史》[41]一書中將漢譯名詞依譯出年代為標準，分成古譯、舊譯和新譯三種。「古譯」是鳩摩羅什以前的譯作，包括東漢、三國和西晉等古代作品。「舊譯」是從鳩摩羅什的翻譯開始到玄奘以前的譯作。「新譯」是玄奘確立的新譯名詞，並以此做為往後翻譯的依據。這三階段的譯語，如表 2：

表 2 水野弘元在《佛典成立史》中古譯、舊譯、新譯詞彙對照表

古譯	舊譯	新譯
比丘、除饉	比丘	苾芻
清信士、優婆塞	優婆塞	近事男
清信女、優婆夷	優婆夷	近事女
舍利弗羅、鶖鷺子	舍利弗	舍利子
光世音	觀世音	觀自在
緣一覺、各佛	緣覺、辟支佛	獨覺
眾祐	世尊	婆伽梵
無上正真道	阿耨多羅三藐三菩提	無上正等菩提
泥曰、泥洹	涅槃	涅槃
因緣、牽連	因緣	緣起
三十七品經	三十七道品	三十七菩提分
定意、一心	三昧、定	三摩地、等持
四意止	四念處	四念住
四意斷	四正勤	四正斷

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

由表 1 和表 2，可以看出，外來的一個語詞，不同時代，或不同的譯者會用不同的語彙來翻譯，如果在解讀經典時沒有注意到譯者使用詞彙的變化，很可能會在解讀佛典時產生困難或解讀出不同的意義。

湯用彤先生說佛法有二難：一為名相辨析難，一為微義證解難。[42]此二者皆為理解經文時遇到的問題，說明譯經時設定的原則與目標、所持之立場、譯者之個人情境與所處之社會情境等有關。也說明佛典內容意義的產生與當時的情境是息息相關的。

[41] 水野弘元，劉欣如譯，《佛典成立史》（修訂二版），頁 363-394。
[42] 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，頁 99-100。

三、佛經目錄

早期譯經無一個系統，所譯經典往往是在國家或某一施主資助下組織譯場譯經，而各譯場之間缺乏聯繫，因而往往同一部經有好幾種譯本，加上譯者一般都不署名，以致造成許多來源不明，年代不清，拼凑而成的「抄經」和假托佛說的偽經不斷的出現，當時又值戰亂頻仍，佛教典籍的散失，更加劇經典的混亂，整理佛典和編製佛典目錄益成迫切需要。[43]

在中國普通書籍目錄中，最早收錄佛經的是晉・荀勗編纂的《中經新簿》(即《晉中經簿》[44])，這是官修目錄中第一次著錄佛經，說明當時佛經已收進秘閣。南齊・王儉的《七志》把道經和佛經列為附錄。梁・阮孝緒的《七錄》創設了佛、道二錄，其中《佛法錄》內分戒律部、禪定部、智慧部、疑似部、論紀部等五部。目前《七錄》全書已佚，僅序文、篇目和附錄保存在唐・釋道宣《廣弘明集》中。而《隋書・經籍志》是以《七錄》為基礎而寫成的。[45]《隋書・經籍志》主要分為經部、史部、子部、道經部、佛經部、子集部。其中佛經部又分經（大乘、小乘、雜疑）、律（大乘、小乘、雜）、論（雜論記）[46]。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

姚明達《中國目錄學史》云：「譯經既多，爰有目錄，其始創者，殆即安清。而朱士行、竺法護之撰錄，則明見於後世眾經之稱述。東晉中葉支敏度撰《經論都錄》、《經論別錄》於前，釋道安撰《綜理眾經目錄》於後，佛錄之基礎始得成立。」[47]釋道安的《綜理眾經目錄》(又名《道安錄》)是第一次將東漢以來至東晉中國漢地（包括關中、涼土）的譯經進行了收集整理，審定它們譯出的時代和譯人的姓名，甄別它們的真偽存沒，區分它們中有譯和失譯的情況，最後整理成錄，使中國的譯經史有一個清楚的開端，此目錄雖已亡佚，在梁・僧祐的《出三藏記

[43] 李瑞良，《中國目錄學史》，頁 93-94。
[44]《廣弘明集》卷 3：「《晉中經簿》四部書一千八百八十五部二萬九百三十五卷，其中十六卷佛經」，CBETA, T52, no. 2103, p. 110, a7-8。
[45] 李瑞良，《中國目錄學史》，頁 88-89。
[46] 姚明達，《中國目錄學史》，頁 102-103。
[47] 姚明達，《中國目錄學史》，頁 230-231。

集》還是可以看到《綜理眾經目錄》的概貌，在《道安錄》基礎上增輯而成的《出三藏記集》是依譯人時代先後著錄，尚無明確的經、律、論和大小乘的分類。[48]

《眾經別錄》為現存最早的佛經目錄，卷子現存法國巴黎國家圖書館，此錄殘卷中所著錄的 80 部經卷亦已全部收入《出三藏記集》。林申清《佛教文獻目錄初探》一文中除了對佛經目錄的溯源、發展、漢文大藏經目錄的形成和發展、佛經目錄的思想變遷及佛經在普通目錄中的位置作介紹，並整理現存主要佛經目錄，如表 3：

表 3 現存主要佛經目錄一覽表[49]

書名	卷數	撰人	撰成年代	說明
眾經別錄	2	佚名	南齊	收經 1089 部 2593 卷，分 10 類。現存殘卷發現于敦煌寫本中
出三藏記集	15	釋僧祐	梁天監九～十七（510 一 518）	收經 2162 部 4328 卷，始設二級類目
大隋眾經目錄	7	釋法經	隋開皇十四（594）	收經 2257 部 5310 卷，分 9 類 42 小類
歷代三寶記	15	費長房	隋開皇十七（597）	收經 2268 部 6417 卷，設入藏錄收見存之經
隋仁壽年內典錄	5	釋彥琮	隋仁壽二（602）	收經 2109 部，5058 卷，分 5 類
大唐東京大敬愛寺一切經目錄	5	釋靜泰	唐龍朔三～麟德二（663—665）	收經 2219 部・6994 卷類目依隋代《琮錄》
大唐內典錄	10	釋道宣	唐麟德元（664）	收經 2487 部，8476 卷，分十錄
古今譯經圖記	4	釋靜邁	唐高宗時	收經 1620 部，5552 卷・以譯人為主匯列經目
大周刊定眾經目錄	15	釋明佺	唐天冊萬歲元（695）	收經 3616 部・8641 卷，分 12 類，中間多有乖失
大周刊定偽經目錄	1	釋明佺	唐天冊萬歲元（695）	收書 228 部，491 卷

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[48] 李富華、何梅，《漢文大藏經研究》，頁 50-51。
[49] 林申清，〈佛教文獻目錄初探〉，，頁 51-56。

書名	卷數	撰人	撰成年代	說明
續古今譯經圖記	1	釋智升	唐開元十八（730）	收經 645 卷，體例仿《邁記》
開元釋教錄	20	釋智升	唐開元十八（730）	收經 2278 部，7046 卷，分總錄和別錄兩部分，為以後《大藏經》編定的基礎
開元釋教錄略出	4	釋智升	唐開元十八（730）	系本錄卷 11～13 有譯有本錄”之簡明目錄
開元釋教廣品曆章	30	釋玄逸	唐	現存 13 卷
大唐貞元續開元釋教錄	3	釋圓照	唐貞元十（794）	上卷譯經，中卷疏記集，下卷入藏錄
貞元新定釋教目錄	30	釋圓照	唐貞元十六（800）	收《升錄》後 65 年新譯經 1213 部，5309 卷
續貞元釋教錄	1	釋恒安	南唐保大三（945）	收經 137 部，334 卷
大中祥符法寶錄	22	趙安仁	宋大中祥符八（1015）	存 16 卷，收經 201 部 348 卷，記當代譯經
天聖釋教總錄	3	釋惟靜	宋天聖五（1027）	收經 6191 卷、現存 2 卷
景祐新修法寶錄	21	呂夷簡	宋景祐三（1036）	存 14 卷
大藏經綱目指要錄	13	釋惟白	宋崇寧三（1104）	收經 1049 部，約 5000 卷
大藏聖教法寶標目	10	王古	宋徽宗時	收經 1440 部，5586 卷
至元法寶勘同總錄	10	釋慶吉祥	元至元二十二（1285）	收經 1400 部，5586 卷
大明釋教匯目義門	41	釋寂曉	明萬曆年間	一名《法藏司南》，收經 1801 部 7349 卷，分 8 部 43 類
大明釋教匯門標目	4	釋寂曉	明萬曆年間	《義門》的簡編，收經量同上，刪去解題
閱藏知津	48	釋智旭	明永曆八（1654）	設 4 大類 5 級類目
如來大藏經總目錄	1		清康熙二十二（1683）	一名《番藏目錄》為藏文甘珠爾目錄的漢譯本，收經 978 部 1022 卷
禦譯大藏經目錄			清乾隆年間	滿文甘珠爾目錄的漢譯本

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

佛教經籍的目錄，稱經錄、眾經錄、內典錄、釋教錄、法寶錄等。佛教自漢傳入中國，隨經典的翻譯日富，部帙增多，弘道之士，為了綜理存佚，研核異同，因而有經錄的創制，並以「別真偽，明是非，記人代之古今，標卷部之多少。」而後佛教典籍才能昭昭可考。[50]

四、佛經音義

語言是社會歷史的產物，其最突出的體現就是在詞彙上，中國古代的《爾雅》、《方言》、《說文解字》、《釋名》、《一切經音義》等都是從不同的角度研究詞彙的巨著，其中《一切經音義》除了間接反映了佛教從印度傳到中國的歷史里程，也展現了中華民族文化幾千年發展的深厚底蘊。唐玄奘提出的五不翻原則，改變了唐以前翻譯以意譯、直譯為主的風氣，開闢了一個譯名規範的時代，也引入了大批的外來詞。《一切經音義》是對翻譯佛經進行辨音釋義的工具書，收錄了從漢至遼代的大量外來詞，其中絕大部分是佛教詞語，也有一般詞語。並列述了所收錄外來詞的本義，以及相關引申義。例如「魔」是「魔羅那」（Māra）的略稱，現今人稱惡鬼為「魔」已是引申義。《慧琳音義》卷十二釋「魔王」曰：「字書本無魔此字，譯者變摩作之。梵云麼羅，古譯云能障修行出世業者，又云能煞斷慧命。」佛教中所說的「四魔」：煩惱魔、陰魔、死魔、自在天魔。漢語中常說的「魔鬼」就來自「死魔」，這與漢民族人們概念中的「鬼」和「鬼魂」相似。在《翻譯名義集》卷二《四魔篇》:「古譯經論魔字從石，自梁武帝來謂魔能惱人，字宜從鬼。」梁武帝造了一個從鬼的魔字，從此「魔」就從一個看不到摸不著的心理活動，變成了一個兇惡可怕的具體魔鬼。[51]

詞的發展受到社會發展的影響，某個詞一開始是單義的，後來不僅原來的意義發展了，而且還派生出其他的意義，這種派生與被派生意義之間，各派生意義

[50] 《中華佛教百科全書》(八)之「經錄」條。
[51] 徐時儀，梁曉虹，陳五雲，《佛經音義研究通論》，頁 209-229。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

之間，互相繫連，原始的詞好比樹的主幹，在向前發展的過程中不斷地分出枝幹。呈現出一詞多義的現象，這也是漢語的一個重要特徵。例如：「囑累」在《慧琳音義》卷三，就列出了「囑」和「累」兩個詞各五個義項[52]，來處理音義的問題：

> 囑累：「上之欲反。《韻詮》云：『囑咐也，對也』。杜注《左傳》云：『托也』。《楚辭》云：『續也』。《玉篇》：『相寄託也，委也』。《說文》：『連也』。下力偽反。王注《楚辭》云：『重也』。《左傳》：『相時而動無累後人也』。劉熙注《公羊》云：『累次積也』。《廣雅》：『委託累也』。《說文》：『累，增也。拔土為牆曰累』。」

佛經音義文獻是中國語文學知識傳統與漢譯佛典高度結合之下的一種產物。現存的佛教文獻群，不論是殘存的佛教梵語文本、巴利語三藏乃至西藏大藏經，其中都沒有類似中國佛教知識傳統裡的這種音義書文獻存在。[53]佛經音義是解釋佛經字詞讀音和意義的訓詁學著作。不僅促進了佛經的闡釋和研究，而且也為宗教、哲學、語言、文學、藝術、中外交往史等的研究提供了豐富的佐證資料。[54]

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

五、佛經釋義

佛教的傳播和發展依賴於佛經的翻譯和佛教學說研習的佛教義學。[55]佛教傳入之初，中印雙方除了語言完全屬不同系統，思想文化的差異也很巨大，像東漢楚王英[56]至桓帝約一百年，始終是以黃老浮屠並稱，當時人們也僅將佛教當作是方術

---

[52] 徐時儀，梁曉虹，陳五雲，《佛經音義研究通論》，頁 228-229。
[53] 萬金川，〈《可洪音義》與佛典校勘〉，頁 93。
[54] 徐時儀，梁曉虹，陳五雲，《佛經音義概論》，內容簡介。
[55] 介永強，《西北佛教歷史文化地理研究》，頁 15。
[56] 《後漢書》卷四十二：「英少時好游俠，交通賓客，晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。八年，詔令天下 死罪皆入縑贖。英遣郎中令奉黃縑白紈三十匹詣國相曰：『託在蕃輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送縑帛，以贖愆罪。』國相以聞。詔報曰：『楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，絜齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝？其還贖，以助伊蒲塞、桑門之盛饌。』因以班示諸國中傅。英後

中的一種。[57]東漢桓帝延熹九年（166BC.）襄楷上書言：「或言老子入夷狄為浮屠」[58]，他把產生在印度的佛教視為老子教化夷狄的產物，後來此說還成了後世杜撰《老子化胡經》的材料。《出三藏記集》卷十五有云：「有一道士作《老子化胡經》以誣謗佛法」[59]。湯用彤先生認為：「漢世佛法初來，道教亦方萌芽，紛歧則勢弱，相得則益彰。故佛道藉老子化胡之說，會通兩方教理，遂至帝王列二氏而祭，臣下亦合黃老浮屠為一，固毫不可怪也。」[60]

自漢至南北朝的佛學，先後和道教、老莊道家、魏晉玄學發生關聯。[61]最初僧侶嘗試以老莊或儒家的哲學意涵來融攝佛學義理，後來隨著經典的大量傳譯，佛教界面臨經典間教義說法不一的困擾，為了解釋佛陀所說的教化在不同經典間有高低淺深不同層次意境的講解，僧侶們試著將眾多經典按經義宗旨的不同加以作適當的分類，並解釋說明佛陀一生的教化歷程是如何進行，那部經按經義深淺應歸類在佛陀說法的哪一個階段中，這個活動過程就稱之為「判教」。[62]造成判教在中國流行的原因，主要是對佛法初傳時期的佛教典籍理解的差異以及力圖消除或圓融這種差異的努力有關。[63]

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

「判教」又稱教判、教攝、教相判釋。即辨別經中旨趣，加以論定，應屬何類。[64]東晉時期，南方的支遁和北方的道安和慧遠可算是中國判教思想的先鋒，他們皆學貫大、小乘，雖沒有刻意分判這二乘，或調和眾經典不一致的說法，但他

遂大交通方士，作金龜玉鶴，刻文字以為符瑞。」，摘錄自「中國哲學書電子化計劃」網站，2013/02/10，http://ctext.org/hou-han-shu

57 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）上冊，頁 51-54。

58 《後漢書》卷三十：「又聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省慾去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！或言老子入夷狄為浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：『此但革囊盛血。』遂不眄之。其守一如此，乃能成道。今陛下婬女豔婦，極天下之麗，甘肥飲美，單天下之味，柰何欲如黃老乎？

59《出三藏記集》卷 15：「一云道士基公械，求祖懺悔。昔祖平素之日與浮每爭邪正，浮屢屈，既意不自忍，乃作《老子化胡經》以誣謗佛法。」，CBETA, T55, no. 2145, p. 107, c2-5。

60 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（增訂本）上冊，頁 58。

61 方立天，《方立天文集第 1 卷魏晉南北朝佛教》，頁 352。

62 藍日昌，《佛教宗派觀念發展的研究》，頁 39。

63 汪英，劉學智，〈中國佛教的判教理論及其意義〉，頁 47-52。

64 江味農，《金剛經講義》，頁 109。

們已意識到大、小二乘在教典和教說方面是兩個不同的傳統。[65]中國佛學家對大小乘的區別是在天竺沙門鳩摩羅什來華，在姚秦時代譯出許多經論，並介紹了印度當時盛行的龍樹系的大乘學說，才逐漸清楚。[66]

判教論是中國佛教思想的最主要特徵之一，也是中國佛教宗派形成之骨架。[67]大、小乘經典於自東漢傳入中國，南北朝時出現了以研究大、小乘教某些經典為中心的佛教學派，主要有涅槃、成實、三論、毘曇、地論、攝論等南北諸家師說，到了隋唐，一些緇林碩德把南北諸家師說及所尊奉的經典按自己的理解加以總結，建立法統，逐漸形成了獨立的佛教宗派。[68]南北朝時期佛教經典的大量譯出，中國佛教徒在吸收印度佛教思想的過程中，融會貫通，判教立說，逐漸建構出自己的佛學思想體系。隋朝統一天下，舊有南北分裂的佛教，也隨政治的統一而告合流。[69]隋代可以說是中國佛教由依附印度而邁向獨立自主的分水嶺，魏晉南北朝佛教，以翻譯為主，隋代開始有獨創性的教義，中國佛教正式獨立，到了唐代則是中國佛教的開花與結果。[70]

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

在佛教經典發展與傳述的歷史中，經文的結構分析，稱之為「科判」，亦即等類分析之意。[71]科判也稱作科文、科段、科章、科節等，主要是為了方便解釋經論而將內容分成數段，再將精簡扼要的文字標示各部分的內容。[72]用現代語彙來說，科判就像經文的內容大綱；解經者最初將經文內容分為序分、正宗分、流通分三大部分，由這三大部分大致可以看出經文的一個結構，如果要更準確的了解經文所要傳達的意義，就要將三大部分的經文作更細微的科判來分析。科判產生於佛典知識理解後所作的分析，解經者在解讀和分析經文時，將經文內容依意義作適

---

65 屈大成，〈中國判教思想的濫殤〉，頁 1-6。
66 呂澂，《中國佛學源流講略》，頁 86。
67 藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 180。
68 介永強，《西北佛教歷史文化地理研究》，頁 223。
69 藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 245。
70 藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 282。
71 唐國銘（釋法源）、謝舒凱，〈Buddhist Ontological Wordnet 之建構方式研究〉，頁 286。
72《佛光電子大辭典》「科文」條。

當的分段，並給予一個可以包含經文內容旨趣的概念，以概念來串連經文的內容，讓經文變得易於理解並成為具有意義的內容結構。[73]

古德在講佛經正文之前，通常會先說玄義（亦曰玄談、懸談），也就是將經中深義，提要鉤玄而先談之，使聞者得知大要，入文時乃有頭緒，即正一經之綱要之所在。如天台智者大師說《法華經》經題時就用「釋名、顯體、明宗、論用、判教相」五重玄義來發揮經中要旨。[74]又如唐代澄觀著《華嚴經疏》，先總啟十種義門，懸談一經之大意，使知教法之興起，有所自來，稱為十門釋經。[75]這些提綱挈領之說，大致上是與經文內容相關的背景或情境資料，與理解經文的意義有密切的關係，在研讀佛典時均是重要的背景資訊。

六、小結

佛教傳入中國之初，已歷經部派之爭，大小乘思想也已在印度及其周邊地域廣泛的傳播。佛教和佛經自西漢傳入中國，到東漢才有大規模的佛經翻譯。中國的佛經翻譯從東漢到北宋，前後近九百年，多採集體翻譯並設有譯場。隋代以前百千人的譯講同施的翻譯方式，到了隋唐轉變成少數精英的專家集會方式。不同譯者的翻譯作品，呈現出不同的譯者風格，譯者會用自己熟悉的方式去翻譯和理解經典。漢末以後的譯經，主要有直譯和意譯二種方式。唐玄奘提出的五不翻原則，改變了唐以前翻譯以意譯、直譯為主的風氣，開闢了一個譯名規範的時代，也引入了大批的外來詞。

古代譯經雖然沒有很好的環境和紀錄工具，但因為有專業的譯經團隊和譯經方式，才有高品質的佛典翻譯作品，佛典翻譯作品又經過千百年賢聖大德慎重的

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

---

[73] 李慧萍，〈電腦內容標誌在漢譯佛典意義理解上的應用—以江味農《金剛經講義》為例〉，頁 595。
[74] 江味農，《金剛經講義》，頁 77-81。
[75] 十門：(一)教起因緣 (二)藏教所攝 (三)義理分齊 (四)教所被機 (五)教體淺深 (六)宗趣通局 (七)部類品會 (八)傳譯感通 (九)總釋經題 (十)別解文義。見《佛光電子大辭典》「十門釋經」條。

辯證、解釋，才使正確的佛教知識得以流傳廣佈。這些希有的史實，都是我們極應理解和珍惜的，也是中國佛教的一大特色。

判教論除了是中國佛教的主要特徵，最有影響力的是在注疏、論著和偽經這三類，在佛經目錄上也反應了這個現象，東晉釋道安在為群經作目錄時，就特地列判釋偽經一章，把可疑或已確定偽作的經典列舉出來，到隋初釋法經作錄時，不管大小乘的經律論皆有偽經。[76]佛經目錄，提供了理解經典歸屬的部類，科判提供了理解經典的內容架構。佛經音義提供佛經字詞讀音和意義的解釋。

在研讀佛典時，如果能對佛教的傳入、佛典的翻譯、整理、解釋的方式及佛教的專門術語等文化、時空背景有一些基本的認識，將有助於理解佛典的意義。而這也是我們未來承先啟後處理佛典意義時、作數位化時，責無旁貸的擔荷。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

[76] 藍日昌，《六朝判教論的發展與演變》，頁 49-50。

附錄三　《金剛經講義》中《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 字）

及與之對應的江味農注釋之 27,902 字的編碼略表

李慧萍　2013/6/24

經文代碼：S　編號起訖：S1- S412

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
如	是	我	聞	。	一	時	，	佛	在	舍	衛	國	祇	樹
16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
給	孤	獨	園	，	與	大	比	丘	眾	千	二	百	五	十
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45
人	俱	。	爾	時	，	世	尊	食	時	，	著	衣	持	鉢
註：編碼僅是表達一種字元對應關係，佔篇幅甚大，本文僅列前後幾段代表，中間省略。														
391	392	393	394	395	396	397	398	399	400	401	402	403	404	405
薩	有	我	相	、	人	相	、	眾	生	相	、	壽	者	相
406	407	408	409	410	411	412								
，	即	非	菩	薩	。	」								

（江味農（2011），《金剛經講義》，頁 11-13，佛陀教育基金會）

注釋代碼：E　編號起訖：E1- E27902

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
此	證	信	序	，	又	名	通	序	，	諸	經	通	有	故
16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
；	亦	名	經	後	序	，	佛	初	說	經	，	本	無	此
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45
序	，	至	結	集	時	始	加	入	故	；	亦	名	遺	教
註：編碼僅是表達一種字元對應關係，佔篇幅甚大，本文僅列前後幾段代表，中間省略。														
27886	27887	27888	27889	27890	27891	27892	27893	27894	27895	27896	27897	27898	27899	27900
文	放	在	心	中	，	受	用	無	窮	，	所	以	須	觀
27901	27902													
照	。													

（江味農（2011），《金剛經講義》，頁 128-194，佛陀教育基金會。）

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

附錄四　《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的段落意義分析

李慧萍（2013/6/24 初稿，2015/2/9 定稿）

江味農《金剛經講義》中對《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 字）的解說，用了 27,902 字。筆者依書中分的 205 段來整理，並用數個字來表達每個段落的大要。發現有幾種情況：

一、數個段落在解釋相同的事相。如 14-15 段在說明如是、我聞、一時，23-24 段在說明發起序十義中的第二義，33-35 段在總結發起序十義，37-48 段在說明世尊十號，50-54 段在說明三衣。83-88 段在說明請法四要義，117-118 段在說明諦聽。126-127 段在說明大菩薩。131-133 段在說明如是、先言降伏之理。142-143 段在說明涅槃。151-156 段在說明五義作觀。195-196 段在說明修行必需作觀。

二、一個段落在解釋好幾個不同的事相。如：第 10 段在說明第四結集、佛在世已有結集。第 123 段在說明唯然、願樂欲聞。第 141 段在說明眾生、轉識成智、滅度。第 148 段在說明涅槃、入滅。第 159 段在說明降伏、妄心、實無眾生得度。第 185 段在說明四相、非菩薩。第 186 段在說明我見、相與識。第 188 段在說明非菩薩因、降伏四相。

三、一個段落只是在說明之後要說明的事相。如第 21 段在說明以下段落略明十義。第 68 段在說明以下段落略說發起十義。第 119 段在略說那些句在標示修行宗旨。

除上述發現的情況，加上段落只是呈現文章的一種方式（形式），其取決不全由內容決定。此外，段落在顯示上只有一個階層的結構，不容易看出文章的整體內容架構。因此筆者認為以段作為意義單位並不適切，仍需依文意再行調整。

茲將筆者對江味農《金剛經講義》前 27,902 字之段落意義分析，整理如下：

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

江味農注釋編碼	江味農科判節點	《金剛經講義》分段	段落大要（李慧萍）
E1-2684	（丙）初，證信序	1	證信序
		2	六成就
		3	如是、信成就
		4	我聞、聞成就
		5	如是我聞置經首
		6	第一結集
		7	大眾部結集
		8	第二結集
		9	第三結集
		10	第四結集、佛在世已有結集
		11	大乘結集
		12	密部結集
		13	表法
		14-15	如是、我聞、一時
		16	證信序的體悟
E2685-10904	（丙）次，發起序	17	三衣
		18	加沙
		19	乞食
		20	敷座而坐
		21	以下略明十義
		22	第一義
		23-24	第二義
		25	第三義
		26	第四義
		27	第五義
		28	第六義
		29	第七義
		30	第八義
		31	第九義
		32	第十義
		33-35	總結十義
		36	爾時
		37-48	世尊十號
		49	食時

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

江味農注釋編碼	江味農科判節點	《金剛經講義》分段	段落大要（李慧萍）
		50-54	三衣
		55	加沙
		56	持鉢
		57	入舍衛大城
		58	乞食
		59	於其城中，次第乞已
		60	還至本處
		61	飯食訖
		62	收衣鉢
		63	洗足
		64	敷座而坐
		65	佛示現日常事有多義
		66	動中體會
		67	日常為發起之妙義
		68	以下略說發起十義
		69	第一義
		70	第二義
		71	第三義
		72	第四義
		73	第五義
		74	第六義
		75	第七義
		76	第八義
		77	第九義
		78	第十義
		79	使善知識明三空之理
E10905-11990	（戊）初，具儀	80	希有之時
		81	長老
		82	須菩提
		83-88	請法四要義
		89	即
		90	從座起
		91	偏袒右肩
		92	右膝著地
		93	合掌

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

江味農注釋編碼	江味農科判節點	《金剛經講義》分段	段落大要（李慧萍）
		94	結經者之辭
E11991-12793	（戊）次，稱讚	95	希有
		96	世尊
		97	善護念
		98	善付囑
		99	希有
		100	善護念善付囑
E12794-14023	（丁）次，請法	101	應云何住
		102	善男女
		103	發心即可成佛
		104	發
		105	阿耨多羅
		106	正覺
		107	正等、三藐
		108	無上
		109	發菩提心
		110	應云何住降
		111	發心
		112	住降
E14024-14378	（丁）初，讚印	113	佛字
		114	善哉善哉
		115	印
		116	讚
E14379-15118	（己）初，誡聽標宗	117-118	諦聽
		119	略說那些句在標示修行宗旨
		120	如是
		121	如是降伏
		122	時時返照
E15119-15496	（己）次，契旨請詳	123	唯然、願樂欲聞
		124	聞
E15497-17108	（癸）初，標示	125	佛告
		126-127	大菩薩
		128	發心小成就小
		129	止觀與定慧

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

江味農注釋編碼	江味農科判節點	《金剛經講義》分段	段落大要（李慧萍）
		130	初發心菩薩
		131-133	如是、先言降伏之理
E17109-23864	（癸）次，正明	134	眾生之類
		135	以三界分類之因
		136	欲界
		137	色界
		138	無色界
		139	非想非非想天
		140	以欲色識分類最佳
		141	眾生、轉識成智、滅度
		142-143	涅槃
		144	入
		145	滅
		146	度
		147	滅度
		148	涅槃、入滅
		149	佛種與佛性
		150	無數無量無邊
		151-156	五義作觀
		157	眾生得涅槃
		158	上文與此科關連
		159	降伏、妄心、實無眾生得度
		160	以下說明十要
		161	第一義
		162	第二義
		163	第三義
		164	第四義
		165	第五義
		166	第六義
		167	第七義
		168	第八義
		169	第九義
		170	第十義
		171	降伏別義

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

江味農注釋編碼	江味農科判節點	《金剛經講義》分段	段落大要（李慧萍）
		172	以下說明八要義
		173	第一義
		174	第二義
		175	第三義
		176	第四義
		177	第五義
		178	第六義
		179	第七義
		180	第八義
		181	正智
		182	離識不住
		183	念佛轉識
E23865-27902	（癸）三， 徵釋	184	徵釋
		185	四相、非菩薩
		186	我見、相與識
		187	有即分別
		188	非菩薩因、降伏四相
		189	文字起觀
		190	觀照法門
		191	止觀與定慧
		192	各宗觀法
		193	觀法無所適從
		194	稱性起修
		195-196	修行必需作觀
		197	照住照見
		198	受持即觀照
		199	心量大除我見
		200	斷欲去執轉識
		201	無上心轉妄
		202	證佛之果
		203	斷惑成佛
		204	度人自度
		205	去我執即降伏

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

附錄五　《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的科判及注釋

李慧萍（2013/6/24 初稿，2015/2/9 定稿）

了解經文的組織科段，進而明了全經脈絡，才能把握一經的關要。契經的意義，要從文義次第中去顯發出來。江味農在注釋經文時，會列出科判來連結相關的經文和注釋。找出科判和經文及注釋的連結，就是一種意義的生成形式。而科判是一個樹狀結構，真正連結經文和注釋的是科判的最末端節點（以下簡稱科判節點）。

江味農的注釋對《金剛經》前 331 字（含標點符號 412 個字）的解說相當詳細，其用字竟達 27,902 之數，且內容含意豐富，種類繁多。若僅依江味農的科判，將 27,902 字以 11 個科判節點，即劃分成 11 個意義單位，平均每個意義單位的字數就超過 2500 字，以至於每一單位過於龐雜，不適合作為意義檢索之用。

若依書中分的 205 段來整理，筆者以數個字來表達每個段落的大要。發現有時會有數個段落在解釋相同的事相，或一個段落在解釋好幾個不同的事相，或一個段落只在說明之後要說明的事相。加上段落只是文章的形式，其取決不全由內容決定。此外，在顯示上只有一個階層的結構，不容易看出文章的整體內容架構。因此以段作為意義單位並不適切，仍需依文意再行調整。

是故筆者先以江味農的 11 個科判節點和對應的注釋為基礎，逐一分析，依文理和內容，從中找出最適的意義單位，並給予一個適當的語意名稱。此即是從整體的內容（意義）中分析出個別較小而完整的內容（意義），逐漸架構出江味農注釋的內容結構（即知識本體 ontology 的主體架構），如此得到 193 個科判節點 (即 193 意義完整的單位)。這些科判節點，除了方便分析意義的生成形式，也有助於意義的理解和檢索。

筆者作的科判容或不及大德著作的精審，然而其目的在提供理解江味農注釋的一種方式。此方式或可模式化、制式化，以作為未來設計開放式的讀經系統時，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

除了可以保存古德的科判，也可以讓讀者自由的建置科判，並檢索他人的科判，作為對照，幫助理解。

茲將筆者作的科判及 193 個科判節點，對應的江味農注釋，整理如下：

一、「1 證信序」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙初 序分	（丙）初 證信序	S1-33 如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。	E1-2684 此證信序，又名通序，..... ，無往而不是矣。珍重珍重。

李慧萍科判		江味農注釋（E）
1 證 信 序	1-1 證信序	E1-119 此證信序，又名通序，諸經通有故；亦名經後序，佛初說經，本無此序，至結集時始加入故；亦名遺教序，佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。命置如是云云者，證明是佛所說，以起信故。故曰證信序也。
	1-2 六成就	E120-286 大智度論，謂此科之文為六成就。蓋凡結集一經，必具六緣乃克成就。云何六緣？一者，如是，信成就也。二者，我聞，聞成就也。三者，一時，時成就也。四者，佛，主成就也。五者，在某處，處成就也。六者，與比丘眾若干人俱，眾成就也。六緣既具，則說法之主，說法之時，說法之處，聞法之眾，及結集人負責證明自所親聞，凡足以成就眾信者一一皆備，故曰六成就也。
	1-3 如是與 信成就	E287-436 初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。華嚴經曰：信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。
	1-4 我聞與 聞成就	E437-514 次曰我聞者，我，阿難自稱。特稱我者，負責之詞。且以明其自耳親聞而非傳述。上承如是，下復詳列同聞之眾，又以明其亦非私聞也。則如是如是，信而有徵。故曰聞成就也。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
	1-5 如是我聞置經首		E515-721 世尊成道之日，阿難降生。至出家時，佛已說法二十年，因請佛將廿年前說，均為補說。阿難復得法性覺自在三昧，能於定中徹了一切法。故結集法藏，必推阿難，亦是佛所親許。如法華經曰：我與阿難，於空王佛所同時發心，我好精進，遂致作佛；阿難常樂多聞，故持我法藏。是也。結集時，阿難登座，身光如佛。眾疑世尊重起說法，或疑他方佛來，或疑阿難成佛。阿難啟口便曰：如是我聞云云，三疑頓斷。世尊蓋懸知必有此疑，故令一切經首，皆置如是等句耳。
	1-6 結 集	1-6-1 第一 結集	E722-1070 結集之事，經律論中有種種說。或曰小乘三藏皆阿難集。或曰：優波離集律，阿難但集經論。或曰：論是大迦葉自集。又謂論為富樓那誦出。此名五百結集，亦名第一結集。時為世尊入滅之年，地在王舍城外畢波羅窟。阿闍世王為外護。大迦葉尊者為上首。或曰五百眾，或曰千眾，或曰八萬四千眾。又稱為上座部結集，以大迦葉為一切僧中上座故也。結集起於其年安居初之十五日。或曰：安居三月結訖。或曰：四月乃訖。或曰：其年十二月王死，大迦葉亦入狼跡山，大眾便散。 當是之時，又有不能預會之學無學眾數百千人，欲報佛恩，去窟西北二十里，別集經、律、論，及雜集藏、禁咒藏，為五藏。因其凡聖咸萃，謂之大眾部結集。（此皆佛弟子，非佛滅度百年後之大眾部也。）婆修婆師羅漢為上首，亦阿闍世王為大檀越，種種供養。此見法藏經，西域記等書。 後更有三次結集：
		1-6-2 第二 結集	E1071-1138 一則佛入滅百年許，耶斯那（一作耶舍陀，一作須那拘）長老為上首，集七百聖眾。長老離婆多與薩婆迦，問答斷論，專為律藏嚴淨非法。是名第二結集。
		1-6-3 第三 結集	E1139-1193 一在佛入滅二百三十五年，阿育王時，目犍連帝須為上首，集眾六萬，妙選千人。帝須造論，以破外道邪說。是為第三結集。
		1-6-4 第四 結集	E1194-1292 最後，則在四五百年許，迦膩色迦王時，集五百羅漢，五百菩薩，迦旃延子為上首，馬鳴菩薩造論，經十二年成毗婆沙論百萬頌以釋經。（譯出者其一部分。）或曰：世友菩薩為上首，造三藏論，各十萬頌。是為第四結集也。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		1-6-5 佛世結集	E1293-1366 或（校或下舊版有曰字，原稿無。）佛在世時已有結集。如目乾連造法蘊足論是。然此不過一部分撰述。若召眾集會，作大規模之結集，實起於大迦葉、阿難諸聖眾也。
		1-6-6 大乘結集	E1367-1538 大乘結集，約有兩說：一謂佛滅七日，大迦葉告五百羅漢，鳴椎徧集十方世界諸阿羅漢，得八萬八千眾。於娑羅雙樹間，而使阿難升座。分集菩薩、聲聞、戒律三藏。其菩薩藏有八：胎化藏為第一，中陰藏第二，摩訶衍方等第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，佛藏第八云。見菩薩處胎經。一謂文殊、彌勒諸大菩薩，將阿難於鐵圍山，結集大乘三藏，見大智度論。
		1-6-7 密部結集	E1539-1713 至於密部，亦有兩說：或謂盡阿難集。或謂金剛手菩薩為正，阿難為伴。後說蓋據六波羅蜜經。經中佛將諸法攝為五分，告慈氏菩薩曰：「我滅度後，令阿難陀受持所說素呾纜藏（此云經藏），其鄔波離（即優波離）受持所說毗奈耶藏（此云律藏），迦多衍那受持所說阿毗達磨（此云對法，即是論藏），曼殊室利受持所說大乘般若波羅蜜多，其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸法總持門。」是也。
	1-7 表法		E1714-1814 表法。表法者，銷歸自性也。聽經聞法，重在將經文銷融，一一歸到自己本性上體會，方得受用。此段文，本是境緣事相，尚可銷歸自性，則向後經文，可以例知。推之，若對於一切境緣皆能如是領會，則受用無窮矣。注意注意。
	1-8 時空障礙除	1-8-1 如是	E1815-1892 如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。一切凡夫，雖此性當下即是，而生滅剎那不停，並不如如者，何也？我執為之障故耳。故必破其小我之執而會歸於大我。
		1-8-2 我聞	E1893-1965 大我者，所謂一法界，即心、佛、眾生，三無差別，常樂我淨之我也。此中我字當如是會。聞者，返聞聞自性也。將欲會歸，必當返聞，不能向外馳求，背覺合塵也。
		1-8-3 一時	E1966-2040 一時者，所謂十世古今，不離當念，亦即三際心不可得，當如是領會也。上文我字，是令領會一法界，則空間之障礙除。此一時字，是令領會無三際，則時間之障礙亦除。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		1-8-4 返聞	E2041-2234 本來性體，如是如是，當如是返聞也。凡夫忘其本來久矣，今欲返照，須得方便。六根中，惟耳根最為圓通。所謂十方擊鼓十方齊聞，於性之本無障礙，較易領會，故令從耳根入。以耳根具足千二百功德也。（千二百，不過表其圓滿無礙。因十方之綱，只是四方。（四隅及上下，皆由東南西北開出，故為餘六之綱，此約橫說。三世則約豎說。橫豎交參，為十二。表其無盡，曰千二百也。）與三世相乘，則為十二。百倍之，則為千二百。）
	1-9 證信序的體悟	1-9-1 佛	E2235-2244 佛者，自性天真佛也。
		1-9-2 舍衛國	E2245-2275 雙遮雙照，中道圓融，自性本如是，是為自性之舍衛國戰勝五陰之魔。
		1-9-3 祇樹給孤獨園	E2276-2344 而紹隆佛種，是為自性之祇陀太子。莊嚴福慧，功德之林，是之謂樹。捨父逃逝之子，今返家園，承受父業，衣裏明珠，不勞而獲，是即自性之給孤獨園也。
		1-9-4 大比丘眾	E2345-2369 大者，大悲大願。比丘者，遠塵離垢。眾者，理事和合。
		1-9-5 千二百五十人	E2370-2418 千二百者，圓滿耳根返聞之功德也。五十五人，即十信、十住、十行、十向、四加行、十地、等覺五十五位也。
		1-9-6 如是	E2419-2684 蓋謂如如不動之本性，當下即是。果能橫豎無障，如是返聞，則自性天真佛便如是而在。而與大悲大願，遠塵離垢，理事和合，圓滿返聞功德之五十五位菩薩摩訶薩為伴侶矣。則靈山法會，儼然未散。且謂在靈山親聞妙法也可，即謂靈山在此寸心也，亦無不可。何以故？自性天真佛，與釋迦牟尼佛已心心相印故，光光相照故。則已見證信序之境相為非相，而見如來故。諸善知識，此之如是，非對經本則如是，不對經本便不如是。亦非在此講經聽經之座則如是，離座便不如是。更非在法會如是，出法會外便不如是。當於一切時、一切事、一切境皆見諸相非相。則動靜一如，無往而不是矣。珍重珍重。

佛教文理學院 Buddhist Liberal Arts College

二、「2 發起序」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次別解文義	乙初序分	（丙）次發起序	S34-86 爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。	E2685-10904 佛為出家制三衣。..... 真是除苦厄的良方，入佛智的捷徑也。尊重尊重。

李慧萍科判			江味農注釋（E）
2 發起序	2-1 佛制三衣	2-1-1 三衣	E2685-2866 佛為出家制三衣。一名安陀會，此名五條。（翦布為方塊，縫而聯之如田，故名福田衣。五條者方形大，九條則方形漸小。）亦名著體衣，作務及坐臥著之。一名鬱多羅僧，此名七條。講經說法，則加於五條之上著之，故又名上衣。（五條又名下品，七條又名中品，九條又名上品。）若居稠人廣眾，或入大都會，以及王宮，則著九條者，梵名僧伽黎，亦名大衣。今將入城乞食，故特著大衣也。三衣，總名加沙。
		2-1-2 加沙	E2867-3188 加沙者，雜也。非但以色有青黃赤黑紫為雜也。（此依梵網說。他書或但說青黑赤，或但說赤，或曰：赤衣上加青黑等點。）以不用正赤色。或兼青，或兼黃，或兼黑，或兼紫故。不但赤非正赤，即青、黃、黑、紫，亦非正青、正黃、正黑、正紫，是之謂雜。（如此說法，係博采眾說而融會之，知其乃是如此，古無如是明白說者。）故赤而偏青，則成黑泥之色，故謂之披緇。赤而兼黃，則謂之木蘭色也。紫色，亦是赤兼黑而成，皆非正色。故又謂之不正色、壞色、染色。所以如此者，取其與在家人別，亦示不住於色之意。（增一阿含云：染作加沙衣，味為加沙味。故加沙訓雜最妥。）如此之色，則闇淡無光彩，亦是不炫燿之意。著衣、持鉢、乞食等等，皆戒律制定。世尊如此，即是本身作則教人持戒也。鉢等，皆如常說。
	2-2 乞食		E3189-3502 乞食有多義。略言之，降伏我慢故，不貪口味故。（這家布施甜，他家或布施鹹，故名加沙味。）專心修道故，（以上就出家邊說。）令見者生慚愧心故。出家本為度眾生。欲度眾生，須先斷惑，斷惑必須苦行，使一般人見之而生慚愧。曰：以度眾生故而自苦如此，我輩乃如是之貪口腹圖安逸乎？庶幾道心增長，俗念減少，則乞食

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			之有益於眾生也大矣，豈但令人布施，種福田而已。故乞食便是出家人修極大之福。古德因慮信心不多，必遭毀謗，不得已置田自種，已違佛制，已極痛心。安可如今人所言，更要比丘兼營他業，則又奚必出家為。破壞佛法，大大不可。欲佛法大興，非行乞食制不可。如曰東方不可行，今日不能行，則暹羅至今猶遵佛制而行，安見今日東方不可行哉？但須信心者多，然後能行耳。
	2-3 敷座而坐		E3503-3542 敷座而坐，將以入定也。照規坐前尚有經行。今不言者，示用功要緊，不可片刻偷安之意。
	2-4 略明發起十義	2-4-1 略明十義	E3543-3654 說此大經，而發起於日用尋常之事，殊為奇特，故善現啟口便歎希有。然奇特實無異尋常，故善現繼之而曰：善護念，善付囑也。可見此文關繫全經，理極幽微而親切。若草草看過，豈不辜負。今開十重，略明其義。前四重約法以明；後六重約教化以明。
		2-4-2 付囑大智第一	E3655-3765 （一）示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。
		2-4-3 護念大悲第二	E3766-3984 （二）如上所明，是大智也。修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啟口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳，此之謂善護念。 綜而觀之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨合盤托出矣，此之謂希有也。
		2-4-4 般若正智第三	E3985-4133 （三）佛說他經，往往放光動地以為發起，示一切諸法，皆自般若正智而出，即法法莫非般若也。前說般若中，亦曾放光動地者，示般若正智之能拔住地無明也。今第九會說金剛般若，又不如是者，所以示並般若法相亦不著也。故本經曰：佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須知並般若而不著，乃為般若波羅蜜耳，此不取於相之極致也。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		2-4-5 不取於相第四	E4134-4386 （四）未說本經前數十年中，日日如此示現。既說本經後直至涅槃數十年中，亦復日日如此示現。可見示現云者，他人見之云然耳。佛無是念，我為大眾作此示現也。蓋無一剎那間不在二諦圓融大空三昧中。他人所見之示現云云，皆從大空三昧中自在流出耳。佛則行所無事，初無容心也，此是如如不動之極致。全經千言萬語，歸結處則曰：受持讀誦，為人演說。云何為人演說，不取於相，如如不動。可知此八字，為全經之扼要處，亦即為學人受持演說之扼要處。今於日用尋常，即是顯示金剛般若之扼要，可不謂之希有，善護念，善付囑乎？上來約法以明發起序之義竟。
		2-4-6 返照如來第五	E4387-4510 （五）一切眾生，同具佛性，即是人人本具有法身如來，然其法身如來藏而不顯。所以藏而不顯，不謂之如來，但謂之如來藏者，以其奔走衣食，背覺合塵，久已忘卻本來故也。今以法身如來，示同凡夫，奔走塵勞者，無他，欲令一切塵勞中眾生，各各回光返照其本具之如來藏耳。
		2-4-7 光明自顯第六	E4511-4605 （六）博地凡夫，障深業重。今欲返照，非善為啟迪，勤加熏習不可。今說此經，而發起於乞食等事者，指示眾生受持此經，當視同家常茶飯一日不可離也。如是久久熏習，庶幾信心增長，於無明厚殼中露出光明來。
		2-4-8 持戒修福第七	E4606-4941 （七）然而最上乘經，甚深微妙。今得見聞受持而欲領解如來真實之義，非具有相當資格，亦莫得其門而入。本經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。信者，入道之門也。以此為實者，解其真實義也。可見解其實義乃為實信。（上文問生實信。今答曰：能生信心，以此為實。是明明告以能生信心，由於以此為實，亦即實解，乃是實信。實信者，別於悠悠忽忽之信也。）而實信則由於持戒修福。然則欲入此門，持戒修福，顧不重歟。（何以持戒修福，能生信心，以此為實。其中關係，理甚精微，俟當文詳之。）今著衣持鉢，乞食等事皆佛制定之戒律，依此而行便是持戒。而乞食，則令一切見者聞者，生慚愧心，增長道念，不但令行布施種福田已也，乃是修福。金剛般若，發起於持戒修福者，正指示眾生以起信入門之前方便也。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		2-4-9 修戒定慧第八	E4942-5039 （八）乞食等等，持戒也。敷座而坐，將以入定也。由戒生定，由定生慧。故序以為說金剛般若之發起者，又指示眾生以無漏三學，一定之程序。以明持戒修福，能生實信，而入門矣。然欲般若正智現前，又非修定不可也。
		2-4-10 理事雙融第九	E5040-5155 （九）修行之要，要在理事雙融。靜中養得端倪，更當於對境隨緣時勤勤勘驗，古人謂之歷事煅心，此是修行最要一著。二邊不著之理，必須於吃飯穿衣時領會，必須於尋常日用中做到，庶幾乎達於動靜一如，則無往而不是矣。此又般若發起於乞食等事之微意也。
		2-4-11 攝念觀心第十	E5156-5695 （十）尤有妙者，此發起序，即是的指塵勞中人以下手方便也。既為夙業所牽落在臭皮囊中，奔走衣食其孰能免。為之逐末而忘本固不可，若因擺脫塵勞不得而生煩惱，又奚其可。道在善巧利用其環境，則何處不是道場哉。每晨著衣出外，各勤其乞食之職務，務畢即歸，應酬等不相干事可省即省。此還至本處四字，急應著眼。歸後，即將飲饌洗濯等等，應行料理收拾之事完畢，即當靜坐，攝念觀心。此敷座而坐四字尤應著眼也。今人終日忙碌，應酬既多，歸後又不攝靜。縱令念佛誦經，功課不缺，而此心從未少用靜攝之功，所以儘管念誦，儘管妄念紛飛，有何益處。又於不著相，及（校及，舊版在後非法下，並於此下九字，加以括弧，均誤。茲據原稿改正。）不著相乃是法與非法二邊不著等道理從不留心體會。所以修行多年，依然見境即遷，隨緣便轉，腳跟一點立不牢，自己即毫無受用。甚至大破戒律無所不為，自以為不著法相，殊不知早取著了非法相矣。自己墮落，又牽引無數善男信女，一齊墮落。此皆由於從未攝念觀心，從未於不住相及二邊不著之要義體會了解，以致如此，豈不可憐。故此中還至本處，敷座而坐八字，正是吾輩奔走塵勞中眾生的頂門針、座右銘。以此為發起，正的示般若不是空談得的，須要依文字，起觀照，刻刻不放鬆，事事勤勘驗，方許有少分薦得。上來約教化以明發起序之義竟。
		2-4-12 總結十義	E5696-5780 總此十義，以為發起。不但無上大法之理事全彰，並修行者預備之方，入手之法亦盡在裏許，真希有也。若不一一領會，如法而修，豈但辜負護念付囑的希有世尊哉，並辜負此希有之發起序矣。
	2-5 爾時		E5781-5797 爾時。正當說聽具足機緣成熟之時也。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
	2-6 世尊十號	2-6-1 世尊	E5798-5836 世尊，別有十號，總稱世尊。因具十號之德，為世尊崇，故稱世尊。此依大論，十號者：
		2-6-2 如來	E5837-5863 （一）如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；
		2-6-3 應供	E5864-5885 （二）應供。應人天之供養，此約大悲大願表德；
		2-6-4 正徧知	E5886-6035 （三）正徧知。知一切法，即假即空。（校上四字舊版作即空即假即中。茲據原稿改正。）莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周（校周，舊版作圓，誤。）沙界，鑒（校鑒・舊版作量，誤。）澈微塵，為徧。此約寂照同時（校上四字，舊版作理智。茲從原稿。）表德；
		2-6-5 明行足	E6036-6179 （四）明行足。有二說： 大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；
		2-6-6 善逝	E6180-6217 （五）善逝。猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也，此約斷證表德；
		2-6-7 世間解	E6218-6246 （六）世間解。一切有情非有情事相無不解了，此約後得智表德；
		2-6-8 無上士	E6247-6272 （七）無上士。在一切眾生中，佛為無上，此蓋即位表德；
		2-6-9 調御丈夫	E6273-6360 （八）調御丈夫。或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。（無問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。）此約教主表德；
		2-6-10 天人師	E6361-6392 （九）天人師。為人天之表率。譬如日光徧照無不蒙益，此約普利表德；

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		2-6-11 佛	E6393-6420 （十）佛。自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶，此約究竟覺果表德。
		2-6-12 採大論因	E6421-6541 其他經論，或合應供，正徧知，為一，曰應正徧知。或合善逝，世間解，為一。或合無上士，調御丈夫，為一。或合佛，世尊，為一。種種不同。蓋因經言，佛具十號，故以合為十數為準。唯大論，從第一如來，至第十佛，分為十數，而以世尊為十號之總稱，似乎最為得宜。
	2-7 食時		E6542-6771 食時。三世諸佛定規，過中一髮，即不得食。今謂食時將到，宜先往乞也。藏律中言食時，其說不一，今且述其一說。丑、寅、卯，為諸天食時，是名初分；（或謂寅、卯、辰，為初分，圭峰纂要依此說。）辰、巳、午，為人間食時，是名中分；未、申、酉，為畜生食時，是名晡分；戌、亥、子，為神鬼食時，是名夜分。蓋謂各道眾生多在此時，或宜於此時就食，非謂一定不移。唯佛法制定過午不食，用意深廣。如律中說。乞食之時，大約在辰時左右，以太早太遲，不能得故。防無所施，致惱他。無所獲，復惱自也。
	2-8 著衣	2-8-1 三衣	E6772-7107 著衣。佛制三衣。一，安陀會，義為中著衣，襯體所著也，行道（謂修行時。）或作務可用，（校此句舊版作謂修行行道或作務時可用。茲從原稿。）即是五條。名下品衣。二，鬱多羅僧，譯義曰上衣，亦名中品衣，即七條也。亦可入聚落或說法。若遇大眾集會，宜著大衣。三，僧伽黎，義為眾聚時衣，即大衣也。又名上品衣，亦名福田衣，即是九條乃至二十五條。若入王宮、王城、聚落，凡大眾集會，威儀嚴肅時處，或授戒、說法、乞食等應著此衣。自五條至九條，皆謂割截布成方塊，縫而綴之。條數少，則方塊大。條數多，則方塊小。小則密密如田之界畫分明，故惟九條稱福田衣。十條以上，則因身量有魁偉者，衣量亦隨而寬博，故條數增多耳。天竺寒地，三衣許重著。東土因寒冷及習慣故，多就普通衣上加而被之，故無重著之風。惟喇嘛中有之。
		2-8-2 加沙	E7108-7311 三衣統稱加沙。加沙，梵語，依色立名，謂色之不正、壞、濁者。故引伸之，雜味亦名加沙味。不正者，意明雜。色雜，則色壞而濁矣。所以黑須如泥。青當似銅青。（舊銅色也。）赤，則或赤多黑少，曰木蘭色。（川中有此樹。日本名香染色，丁子香所染也。）即天竺所謂乾陀色。或赤黑相參如紫。寄歸傳曰：或用地黃屑，或

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			荊蘗黃等，研赤土赤石汁和而染之。總之，不許用青黃赤黑紫之光鮮正色，須兼雜色，令帶闇濁。四分律云：一一色中隨意壞，是也。
		2-8-3 縵條衣	E7312-7407 若縵條衣，乃沙彌、沙彌尼之衣，謂漫漶無條相也。大僧無三衣者，可通用。優婆塞等，亦許於禮佛等時，暫爾借著，不得常披。佛法東來之初，出家人未知割截之製，但著縵條而已。經歷百八十七年之後，乃始知之。
	2-9 乞 食 儀 軌	2-9-1 持鉢	E7408-7547 持鉢。梵語鉢多羅，此翻應量器。謂食應其量，勿過大以制貪。亦曰體色量，皆與法應。體限鐵瓦等製，不許木製，以外道所用故，易垢膩故。色取樸素。量如上說。省曰應器，乃謂賢聖應供之器也。釋迦成道，四天王取龍宮供養之過去維衛佛紺琉璃石鉢，化而為四，各持一以奉獻。世尊復合四而為一，持以乞食也。
		2-9-2 入城	E7548-7590 入舍衛大城。園在城東南五六里，故曰入城。城周六十餘里，內城居家九億，地廣人稠，故稱大。
		2-9-3 乞食	E7591-7773 乞食。佛制，不許出家人用四種方法謀食養命。一者，種植樹藝，名下口食；觀察星象以言休咎，曰仰口食；交通四方豪勢，曰方口食；卜算吉凶等，曰維口食。統名不淨食、邪命食。唯許乞食，名正命食，乃出家之正道也。何謂正道？折伏我慢故，不貪口腹故，專意行道故，令一切人破慳增福故。至佛自乞食，準纓絡經，含有多義。如使一切人不生憍慢，令一切障礙眾生皆得見佛獲益，垂示出家人不應蓄積故。
		2-9-4 次第 乞已	E7774-7840 於其城中，次第乞已。次第者，逐家依次而乞，不加揀擇。乞已者，或盡鉢滿，或止七家，非謂次第乞徧一城也。連下句言之，乞已即還，不少瞻顧也。
		2-9-5 還園	E7841-7850 還至本處。由城還園。
		2-9-6 飯食訖	E7851-8022 飯食訖。飯者，吃也。如論語中，飯疏食之飯。訖者，畢也。寶雲經言，乞得之食，分作四分。一分，擬與同梵行者。一分，擬施貧病乞人。一分，施水陸眾生。留一分自食。十二頭陀經，不言與同梵行者，各有用意，宜合而行之。不言者，以皆應自乞；今言者，

DILA 佛教文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			以或有他緣，不暇乞者故。今於梵行貧病二種，皆言擬與擬施，明不一定，有則與之。若水陸眾生，則一定應施，故不言擬耳。
		2-9-7 收衣鉢	E8023-8042 收衣鉢。不收，則未免罣念，不能安心修道。
		2-9-8 洗足已	E8043-8097 洗足已。為護生故，跣足行乞。（印土常著革履，易傷生命。）恐著塵染，故須洗之。連下句言，事畢即修觀，以道為重也。
		2-9-9 敷座而坐	E8098-8229 敷座而坐。敷座者，敷，展也。座，坐具也。行住坐臥四威儀中，行易掉舉，住易疲勞，臥易昏沈。修行者唯坐為勝，故出家人多有不倒單者。結跏趺坐為佛門常式，故略不言。跏趺有四益：一，身心攝斂，速發輕安。二，能經時久，不令速倦。三，不共外道，彼無此法。四，形相端重，起他敬信。
	2-10 發起序體悟	2-10-1 佛示現有多義	E8230-8589 以上自著衣至而坐，皆我佛慈悲，曲為大眾以身作則耳。世尊初不必如此也。何以言之？如纓絡女經說，化佛身如全段金剛，無生熟二藏。涅槃經云：如來之身非雜食身，何須乞食。而示乞食者，除上已舉使一切人不生憍慢三義外，無非為修行人垂範。既不須食，又云飯食訖，不知究竟食否？此有二義：一，若竟不食，施者福不得滿。佛慈令他滿願，亦常隨眾而食。二，有說食欲至口，有威德天在側隱形，接至他方，施作佛事。此蓋佛既示食，令施者福滿，而又以神力移作佛事。是食與非食，二義無礙矣。又阿含經說，佛行離地四指，蓮花承足，原不必洗。而今一一示現如是等事相，豈非曲為大眾作模範乎。 上來所說頭一段，不過是依文銷義。第二段說的，作人模範云云，亦為普通之義。最要緊的，是要明了本經為何序此等事相作為發起呢？當知此中，大有精義。這正是親切指點，要人向行止動靜中體會。
		2-10-2 日常發起之妙	E8590-8728 試思如來為度眾生故，非生現生，示同凡夫，何日不穿衣吃飯，即何日不是以身作則。為甚麼各經之首多序放光動地，今欲宣說一切法的總持，出生諸佛之金剛般若大法，卻偏偏序此一段日用尋常的事做發起。奇不奇？妙不妙？奇妙不在奇妙處，奇妙是在粗淺處。要知道極平常的事與極高深的理是有密切關係的啊！

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
	2-11 總結發起十義	2-11-1 略說十重	E8729-8849 古今諸家，或看出是戒定為發起。或舉如如不動的景象為發起。或謂日用事不可等閒看過。或曰：著衣吃飯，即是放光動地為發起。各有所見，各具其妙。茲酌採諸說，更從針對經文的要旨方面引證揭明，使人較易體貼。義蘊既深，一時言之難盡。姑概括為十重，大略說之。
		2-11-2 般若法食第一	E8850-9030 （一）般若是長養慧命，紹隆佛種的要法，猶之衣食是世人護持色身，承先傳後的要事。今舉此著衣乞食等等為發起，正令發大心的人，明了這般若法食是不可須臾離的。所以經云：受持讀誦，廣為人說，則為荷擔阿耨菩提。又云：當知是人，成就最上第一希有之法。又云：是經所在之處，即為有佛，若尊重弟子。從這幾句經文的反面一看，便可懍然是同衣食一樣，關係甚大，不可暫離的了。故以之為發起。
		2-11-3 持戒修福第二	E9031-9190 （二）經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心。可見持戒修福，是般若入道之門。乞食是戒律制定的，今示著衣持鉢，次第行乞，既是引導眾生持戒，亦是普令眾生修福。經頌所謂法身本非食，應化亦如然，為長人天福，慈悲作福田，是也。世尊日日乞食，便是日日發起眾生的堪入般若的信根。今於欲說金剛般若之先，即序以為發起，何等親切。
		2-11-4 戒定發起第三	E9191-9315 （三）圭峰大師說：戒能資定，定能發慧，故以戒定發起。須知慧無戒定，乃狂慧非正慧。乞食是戒，敷座而坐，所以入定。既示戒定事相，然後說甚深般若，豈非顯示三學的一定程序，令人知所先後乎。又經中但說慧，特於發起中補足戒定。佛菩薩為度眾生，懇切周到，如是如是。
		2-11-5 不著空有第四	E9316-9613 （四）一切學人能向衣食起居塵勞邊鍛煉，便是降伏妄心最要之方。蓋貪求衣食，不憚塵勞，固是著相，即厭其塵勞而生煩惱，亦是著相。必須對境隨緣，既不迷，亦不煩，乃是安心之法。故經云：一切法，皆是佛法。又經中多就布施等度上說降住亦是此意。試思吾輩凡夫，那一個不要衣食？擺既擺不脫，貪又貪不得。又既發大心學佛，布施度生等事皆是必須學的。要不在一切皆如上用功，則一日到夜，不是著有，便是著空，何時方能討一個自在？就是一句佛，又何能念得好。弘法利生等事，亦必學不好。今在穿衣吃飯上，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			發起二邊不著，一切皆如的甚深般若，令人領會得，即在此等事相上用功。既不可執有昧空而取法相；更不可離有說空而取非法相。真大慈大悲也。
		2-11-6 不著果相第五	E9614-9730 （五）如來的隨順凡夫，著衣乞食者，是明不著果位之相也。正是經中所云：如來者，即諸法如義，是也。須知果如，因亦如。所以應離一切相發阿耨菩提心，而降伏之道盡在其中矣。以果德之不著相，發起因行之不應著相，真所謂因賅果海，果澈因源。妙極妙極。
		2-11-7 不取不斷第六	E9731-9976 （六）金光明最勝王經有言：五蘊，即是法身。五蘊，乃緣生之幻有。法身，是寂照之真空。這就是叫人要即幻有，見真空，非斷滅相。本經種種遣相，而歸重在於法不說斷滅相，亦是此意。當知所謂第一義空者，正須不取著，復不斷滅，方稱第一義。此是學般若的緊要之點。而如來以法身示現凡夫衣食等幻相，正是要凡夫就各人幻相上，體認本具之法身。但勿逐妄，何須妄外求真。倘或執真，可是真中起妄。經中如應無所住而生其心，應生無所住心，凡夫非凡夫，眾生非眾生等等，莫非說明不取不斷，不即不離之義。然則本經之發起，可謂切要極矣。
		2-11-8 返照本性第七	E9977-10154 （七）如來示現乞食，而乞已即還本處；吾輩凡夫，只知忙於謀食，終日終年，向外馳求，從不知返照本性。又如來示現食已，即收拾一切，攝靜入觀；吾輩凡夫，則飽食以嬉，躁動不息，幾曾靜得片刻，更何能修觀耶。須知般若慧力從內照生，而內照必先靜攝。今用此等句發起，正指示吾人一切世緣，來則應之，事過便當收拾，擲過一旁。即復返觀靜照，背塵合覺，方堪發起般若本慧也。注意注意。
		2-11-9 行所無事第八	E10155-10403 （八）一部金剛經要旨，惟在云何降，云何住，然而談何容易。達天法師云：一有所住，覺心便亡。才欲施降，妄心愈熾。是須無降而降，無住而住。所謂無降降，無住住，云何下手耶？今觀世尊穿衣吃飯，行街過巷，洗足敷座，瑣瑣屑屑，並非一時如是，度生四十九年，便四十九年如是。以金剛身無須飯食，無須洗足，且無須學定。然而為眾生故，日日行之，行所無事，真是平等如如。這一段本地風光，便是降心住心的大榜樣也。吾輩必當如是修學。凡遇境緣來時，皆須如教而行，行所無事。行所無事，便是無降而降，

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			無住而住。如此庶可契入般若深旨乎。
		2-11-10 不取相 第九	E10404-10658 （九）上來所說無降而降，無住而住，恐猶未了，請復說之。世尊迴不猶人，何以示現凡夫行徑而了不異人？當知因其了不異人，所以迴不猶人耳。吾輩當從此點上體會，且向自身上體會。何以故？雖是凡夫，而本具有如如佛性故。何以故？不取於相故。吾輩學般若，當從不取於相用功。不取者，謂不離一切相而不著。若偏以無相當不著，是又取非法相而為斷滅矣。故經云：若見諸相非相，即見如來。諸相非相者，雖有諸相而不著之謂。又云：不取於相，如如不動。惟其不取，所以得見一切法相非法相。不取，便是無降而降，無住而住也。經首以不取相為發起，其旨深矣。
		2-11-11 第一義 空第十	E10659-10904 （十）綜合以上所說，可見發起一序，全顯第一義空。你看如來示同凡夫者，為利他耳，無我相也。般若妙法，任運由瑣屑事相上自在流出，無法相也。無須乎食而行乞食，乃至示現洗足敷座等，以不言之教護念付囑一切發大心者，亦無非法相也。於此薦得，真空理智，宛然心目。發起之精，孰逾於此。諸君須知，所以就發起序上，說而又說不敢憚煩者，無他，欲使諸善知識知得云何起信，並明了三空理智，隨事可見。好向穿衣吃飯時，行止動靜時，隨時如是觀照，當下可得受用耳。然後方知一部金經，真是除苦厄的良方，入佛智的捷徑也。尊重尊重。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Liberal Arts College

三、「3 具儀」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（戊）初 具儀	S87-121 時，長老須菩提在大眾中即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：	E10905-11990 補時，即指世尊乞食還園.....結經者之辭。

李慧萍科判			江味農注釋（E）
3 具 儀	3-1 希有之時		E10905-11040 補時，即指世尊乞食還園之時。此時字最宜著眼。下文希有之歎，即跟上文著衣持鉢一段文而來。結經者安一時字，含有無窮感慨在裏許。世尊著衣持鉢乞食，日日如此，大眾見如不見。此次機緣成熟，乃為須菩提一眼覷破。般若大法世尊不常說，即說亦必待機緣成熟方可。此真希有難逢，所謂千載一時也。
	3-2 須 菩 提 請 法	3-2-1 長 老	E11041-11089 長老，齒德俱尊之稱。唐譯曰具壽，惟顯年老。魏譯曰慧命，唯顯德長。羅什順此方文義譯為長老，兼含二義。
		3-2-2 須 菩 提	E11090-11300 須菩提亦翻空生，亦翻善現、善吉。彼之俗家，富有財寶，當彼生時，家中庫藏金銀悉空，故名空生。既生七日，庫中財寶復現，故名善現。又相師占云：此子善吉，不須顧慮，故名善吉。初生時庫藏空是表顯空理，其後財寶復現表顯空非偏空也。西域記云：須菩提本是東方青龍陀佛，影現釋迦之會，示跡阿羅漢，輔助釋迦牟尼行化。在佛門中，解空第一。空而不空，方是真空，方是第一義空。諸弟子不若須菩提之領悟最深，故般若會上，必以須菩提為當機，代大眾請問也。
		3-2-3 請法 四義	E11301-11599 須菩提為大眾啟請，含有四要義：（一）普通大眾，日日見世尊著衣持鉢與尋常乞食比丘相同，茫然不知用意何在。故必待示跡聲聞之須菩提為之啟請。（二）此已至第九會，世尊在尋常穿衣吃飯時，善護念善付囑般若大法，將第一義空最深之理和盤托出，大眾當然不能明了，非須菩提亦不能為之啟請。（三）佛門長老，不止須菩提一人，然解空不如須菩提，故當機請法非須菩提莫屬。（四）會中尚有菩薩摩訶薩，何不啟請，而讓須菩提單獨請問？蓋佛說般若正為阿羅漢，兼為菩薩。若菩薩啟請，則阿羅漢或將疑此為菩薩之法與我

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			們無涉。今讓須菩提啟請，則可防此疑。須菩提啟請，完全為大眾起見，下文開口即說善男子、善女人。故在大眾中一語，含有種種意義在內。
	3-3 起身請法	3-3-1 即	E11600-11613 即者，便也，有迫不及待之意。
		3-3-2 從座起	E11614-11750 世尊敷座而坐，大眾亦然，故須菩提即從座起，從跡上講如此。若從本上說，須菩提早已成佛，世尊說般若已經八會，何以必待第九次說金剛般若時方從座起而請？可見凡事必需時節因緣四者俱全方能湊合。世尊說般若是時，說金剛般若是節，有種種因，有種種緣，至此因緣具足，須菩提乃當機請問此大法也。
	3-4 結經者之辭	3-4-1 偏袒右肩	E11751-11831 袈裟在左肩，故右肩可偏袒。佛制，袈裟平時不偏袒，必恭敬時方偏袒。凡人作事，必用右手，行則右足先上前，此表示有事弟子服勞之意。此經重在荷擔菩提，弟子正宜肩此責任也。
		3-4-2 右膝著地	E11832-11882 禮拜時雙膝著地。如懺悔則跪右膝，古人名曰胡跪。著地者，腳踏實地，表法即實際理地，即實相，令人證得本性。
		3-4-3 合掌	E11883-11920 合掌者，兩掌相合不執外物。吾人兩手東扯西拉全是塵垢，今則合之，即是背塵合覺。
		3-4-4 三業清淨	E11921-11990 偏袒至合掌，是身業清淨。外貌端肅謂之恭，中心虔恪謂之敬，是意業清淨。而白佛言，白是表白，將自己意思表白出來，此是語業清淨。以上皆結經者之辭。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

四、「4 稱讚」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（戊）次 稱讚	S122-144 「希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。	E11991-12793 補通常說希有。有四義.....，良有以也。

李慧萍科判			江味農注釋（E）
4 稱 讚	4-1 般若希有		E11991-12110 補通常說希有。歸納起來，有四義：（一）、時希有，如來出世，曠劫難逢故。（二）、處希有，三千大千世界中，唯有一佛故。（三）、德希有，福慧殊勝，無比並故。（四）、事希有，慈悲方便，用最巧故。以上四者，是通途之說。今謂希有，乃正指般若波羅蜜而言。
	4-2 世尊如來		E12111-12198 世尊，是總號，稱呼時用之。稱佛則表果德，稱如來則表性德。須菩提於佛之穿衣吃飯等，見得諸相非相，即見如來，故開口即稱如來。他老人家以法身如來，示現凡夫，此正在那裏表示不住一切相。
	4-3 護念付囑	4-3-1 善護念	E12199-12295 以法身如來，何故示同凡夫，即是不捨眾生，即是護念。不捨眾生是大悲。而以法身如來示現即大智。此大悲從大智而生，是有而不有。有而不有，方是妙有，方是不礙真空之妙有。以不礙真空之妙有來護念，豈不是善。
		4-3-2 善付囑	E12296-12400 現跡同於凡夫，正表示法身如來不住一切相。金剛般若之精義完全托出，此乃以不言之教來付囑。不言之教是大智。此大智從大悲而生，是空而不空。空而不空，方是真空。方是不礙妙有之真空。以不礙妙有之真空來付囑，善莫善於此矣。
		4-3-3 真空妙有	E12401-12441 不論護念付囑，無非空有雙彰。全經發揮真空妙有之精理處處可見。明乎此，則脈絡貫通矣。
	4-4 難得希有		E12442-12607 希有之，固是曠劫難逢之意，然亦含有難得領會之義在內。此以下文「我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」及「我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有。」諸語觀之，皆可證明信解之不易也。須菩提意謂我從昔至今，方看出如來之護念付囑。大眾雖不能領會，世尊總是如此示現，更為希有。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判		江味農注釋（E）
	4-5 心護念 口付囑	E12608-12793 護念付囑所以俱言善者。護念屬於心，付囑屬於口。若待起心護念，則起心時方護念，不起心時即不護念。若待發言付囑，則發言時方有付囑，不發言時即無付囑。均不能稱為善。今以如來入城還園，如如不動，密示住心，以身作則，正是加護憶念。又以食訖宴坐，一念不生，密示降心，令眾取法，正是託付諄囑。動靜之間，以身教不以言教。隨時隨處，無不為菩薩模範，此真所謂善。須菩提開口歎為希有，良有以也。

五、「5 請法」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（丁）次 請法	S145-180 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？」	E12794-14023 補通行本作云何應住。.....，不住而住也。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
5 請 法	5-1 應云何住		E12794-12817 補通行本作云何應住。今依唐人寫經本，作應云何住。
	5-2 善 男 女	5-2-1 諸 菩 薩	E12818-12855 上文諸菩薩即指此善男子、善女人而言。因其發無上心，即有成佛資格，即可稱菩薩。
		5-2-2 善	E12856-12920 善者，善根。發無上心者，非有大善根不可。凡人皆有善根，若無善根則不能入人道中，亦不能聞此大法。然若不發心，則虛有此善根，豈不孤負。
		5-2-3 發 心 成 佛	E12921-13098 佛經中往往呵斥女人。又常說女人障重不能成佛，必先轉男身方可。有疑及佛法平等，若女必先轉男身，是不平等。此則未明佛理，先批評佛法，是大不可。要之女子的確障重，一、有生育障礙，二、往往誤認愛為慈悲。慈悲是平等的，初無親疏厚薄；愛是生死河，誤用即墮入輪迴。佛眼中初無男女相，所以說女子障重，是要其特別注意，不要受此障礙。祇要發大心，一樣成佛。此處須菩提所以雙問。

李慧萍科判			江味農注釋（E）
	5-3 發心	5-3-1 發	E13099-13159 發者，生也，起也。謂發起上求佛道下化眾生之心，期證無上果也。發字貫上下文，義通能所。上文善男善女為能發，下文阿耨等為所發。
		5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	E13160-13548 梵語阿耨多羅，此云無上。三藐，此云正等。三菩提，此云正覺。合云無上正等正覺。正覺者，揀異凡外之不正。以凡夫有我，不能自覺。外道有覺，屬於偏邪，非正覺故。正等者，揀異二乘之不等。阿羅漢皆得正覺，然畏生死如牢獄，急於自度，缺少慈悲心，不能修善度生，無平等心故。三藐，正指菩薩言。正等者，自覺覺他，自他均等也。無上，揀異菩薩之有上。菩薩覺雖正等，然尚不如佛之覺行圓滿。無上，正指佛而言。此善男子、善女人所發者，即佛之無上覺心。心是靈明覺照之體，在用上分真妄染淨。今依菩提而發，顯見是真是淨，非妄染也。大論云：從因至果，有五種菩提。（一）發心菩提，即十信位。（二）伏心菩提，即三賢位。（三）明心菩提，即初地至七地。（四）出到菩提，即八地至十地。（五）無上菩提，即如來果位。今約能發心，即當第一。約所發心，即當第五。能所合論，貫通初後也。是知無上屬果，正等正覺屬因，所發之心，通乎因果也。
	5-4 問住降	5-4-1 應	E13549-13560 應是應該，此字貫下二句。
		5-4-2 住	E13561-13567 住是止於一處。
		5-4-3 降伏	E13568-13575 降伏是克制攝持。
		5-4-4 其心	E13576-13587 其心之心字，指妄染而言。
		5-4-5 云何	E13588-13689 問有三意，凡為菩薩，須發菩提心，故先問發心。初發是心，不能如佛之隨緣安住，故次問住心，意在求佛指示方法，能令此心相應而住。又以妄心數起，不能似佛之自然降伏，故次問降伏，意在求佛指示方法，能令妄心自然而降。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		5-4-6 先問發心	E13690-13874 發心，先也。然必須發大心，方能修大行，得大果。華嚴經云：忘失菩提心，修諸善果，魔所攝持故。善男女初發心時，即應以成佛自期發阿耨多羅三藐三菩提心。無上者，正是所求故。欲求無上，必須修福度生，故次云正等。欲度眾生，應先自度，故次云正覺。逆言之，即自覺覺他覺行圓滿也。論云：初發究竟二不別，如是二心先心難。發心菩提，至無上菩提，是一心非二心。然初發心難，故須菩提先舉發心為問。
		5-4-7 後問住降	E13875-14023 住降，後也，有人先曾發心，後時忘失，此是不知真心如何安住致妄心不能降伏也。故善財童子，每遇善友皆啟請云：我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知云何學菩薩行，修菩薩道。是知發大心者必修大行。住降，正修行之切實下手處也。故次問住降。然此二問，實在相資。以覺心住，則妄心不降而降。妄心降，則覺心不住而住也。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

六、「6 讚印」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（丁）初 讚印	S181-217 佛言：「善哉，善哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』	E14024-14378 補結經者此處安佛字.....，如是因。

李慧萍科判		江味農注釋（E）
6 讚 印	6-1 佛字	E14024-14094 補結經者此處安佛字，有深意。佛是究竟覺之果；上文發心人，正是修因。欲知山下路，須問過來人。此安佛字，即如是因，如是果。反之，即如是果，如是因。
	6-2 讚印	E14095-14108 善哉善哉是讚。如汝所說是印。
	6-3 善哉善哉	E14109-14256 第一善哉，讚其善契如來本心。數十年示現塵勞，默默護念付囑，絕未有言說，今須菩提獨能見到，故讚之。第二善哉，是讚其代眾啟請。佛之苦心即要善男女發心去學。然無人能請，今須菩提獨能請問，以完如來本願，故又讚之。人家不能問，汝獨能問，故第一善哉是讚他之大智。問法不為自己而為大眾，故第二善哉是讚他之大悲。
	6-4 如汝所說	E14257-14310 汝真能見到我之不住佛相，而護念付囑，故云如汝所說。蓋如此護念付囑，大眾不了，唯須菩提獨能指出，故印可其說也。
	6-5 護念付囑	E14311-14378 如來二句，原是須菩提讚佛之語。今佛極力承當，謂如來之護念付囑，如汝所說，一點不錯。是欲令眾生於如來著衣持鉢去來動靜中，領取護念付囑之意。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

七、「7 誡聽標宗」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（己）初 誡聽標宗	S218-260 汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」	E14379-15118 補須菩提豈有.....，念佛亦念得好。

李慧萍科判		江味農注釋（E）
7 誡 聽 標 宗	7-1 諦聽	E14379-14614 補須菩提豈有不諦聽之理。佛之誡，是為大眾及現在我們眾生。諦者，真實正確也。一不可以貢高，二不可以卑下。倘犯此二病，即不能諦聽，即聽亦不能正確。有人稍研求經論，即自以為通曉佛學，此犯貢高之病；有人高推聖境，以為如此大法，我們如何能解，此犯卑下之病。貢高是慢，卑下亦是卑慢，如此聽經即不能真實正確。是以學佛者務須免除以上二病，虛心領受，故云諦聽。 既能諦聽，豈可不說。故云當為汝說，意謂倘若不諦聽，我即不當為汝說，此語是警策我們，在聽經時，從前知見，必須一切拋開，不可放在心裏。
	7-2 標宗	E14615-14635 善男子、善女人以下三句，正是標出修行宗旨。
	7-3 如 是 住	E14636-14830 舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。 今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。以法身如來，示現凡夫塵勞之相，是無我相，無法相，亦無非法相。故善男女亦應如我之不住相而住。
	7-4 如是 降伏	E14831-14889 凡夫不住於相，即住於非法相。一住便差。妄心生滅，不得降伏。故善男女，應在如來之穿衣吃飯上，理會兩邊不著之理如是降伏之。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判		江味農注釋（E）
	7-5 時時 返照	E14890-15118 可憐苦惱眾生，無論貧富，一生皆為衣食忙碌。無論操何職業，皆是乞食。朝上起來趕赴都市中做事即是入城乞食。按時上工下工，即是次第乞已。乞食固然要緊，但應事畢即還至本處。凡夫之病，即是為衣食故，不得不向外馳求，結果忘卻了主人翁，不復還至本處。所以工作完畢，要快快回頭，把心靜一靜，回光返照，不要做不相干的事，此即是學佛之敷座而坐。我們能將經文語句，回到自己身上，自有受用。果能於尋常日用之間，時時返照，即是降伏，即是兩邊不著，即是與性體相稱而起修，即念佛亦念得好。

八、「8 契旨請詳」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（己）次 契旨請詳	S261-273 「唯然。世尊！願樂欲聞。」	E15119-15496 補唯，.....消歸自性。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
8 契 旨 請 詳	8-1 唯然		E15119-15226 補唯，應諾之詞。聲入心通，於如是住降之理，已澈底明了。如來之念付囑，別人未能見到，須菩提獨能見到，代大眾啟請住降，果蒙佛讚許。結經者於唯下安一然字，寫出須菩提慶快生平，自喜領會無差之情景。然為大眾未能了解，故又請問。
	8-2 願 樂 欲 聞	8-2-1 願 樂 欲	E15227-15303 願者，願望。樂者，好樂。欲者，希求。若唯心願而不好樂，聞或不切。又能好樂而不希求，聞或不深。此三字一層進一層，表示大眾之渴仰。亦可為末法苦惱眾生表示渴仰。
		8-2-2 聞	E15304-15496 聞字與經初如是我聞之聞字相應。倘無須菩提之願樂欲聞，阿難如何得聞耶。聞有三種：一曰聞言，耳根發識，但聞於言。二曰聞義，意識於言，採取其義。三曰聞意，神凝心一，尋義取意。今聞如是住降之言，必將得意、忘義、遺言而消歸自性可知。人人本具如如不動之自性，然有無明為障致妄心生滅不停。故學者宜在聞字上用功。返聞聞自性，時時照，時時聞，則知心佛眾生，三無差別。故此聞字，若作返聞功夫，即能消歸自性。

九、「9 標示」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（癸）初 標示	S274-294 佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：	E15497-17108 佛告句，為結經人所安。.....，其理三也。

李慧萍科判			江味農注釋（E）
9 總 示	9-1 佛告		E15497-15532 佛告句，為結經人所安。凡安此句，皆示人此中所言甚關緊要，不可忽略讀過也。
	9-2 菩 薩 摩 訶 薩 9-3 先 言 降 伏 之 理	9-2-1 大 菩 薩	E15533-15794 諸菩薩句，即指發大心之善男女言。凡言菩薩摩訶薩有兩義。一為菩薩中之大菩薩，如稱觀世音菩薩摩訶薩，是約一人而稱；一為泛指多人而稱，乃謂菩薩，或大菩薩也。發心者不止一人，故曰諸。諸者一切之意。此中既說多人，乃泛指之辭也。 須知此經本是最上乘，則發心學此者皆為大菩薩。然而根性不同，雖同發大心，有發得圓滿究竟者，則可成大菩薩。發不圓滿究竟，只可成菩薩矣。佛之說此，亦希望人人皆要發得圓滿究竟耳。何謂圓滿究竟？如發上成佛道下化眾生之心，則菩薩也；若知發心上成下化，而又知雖上成而實無所成，雖下化而實無所化，乃是無所成而上成，無所化而下化，則性德究竟，體用圓滿，而為大菩薩矣。
		9-2-2 修 止 觀	E15795-16280 世間此類事甚多，雖所學是無上大法，而成就則甚小甚小，皆由於不知如法而修，發心太小故也。如念佛法門，本是至圓至頓之無上妙法。乃僅僅只知自了，則最上乘之法，不但不足為大乘，竟成為小乘矣。所以只能往生下品，多劫不能花開見佛，以與佛之悲願相違，不知稱性起修故也。甚且並下品亦不夠，只能生到疑城，又須長時修行，方能離疑城而生安養。豈不上負佛恩，下負己靈。 何故如此，皆由不明無上大法之所以然故，所以學佛第一要開智慧。開智慧者，就最初一步言，便是明理。如不明了真實義理，發心不能達乎無上。明理不是專在文字上剖解，必須修觀。云何修觀？即須多讀大乘經典。更須屏除外緣，收攝身心。若不先將此心攝在一處，何能依文字起觀照？故曰戒生定，定生慧也。戒以屏除外緣。定字有淺深，初下手時，必應勉強攝心一處，令心凝靜而不馳散，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			乃能起觀。迨至觀慧生，則大定即在其中，不待勉強。故止觀云者，止從觀來，觀成自止。何以故？觀成則妄想悉除，便是止故。非以遏捺暗證為止也。總之，定慧二字，互相生起，不能呆板看成兩橛，故曰如車兩輪。又曰即止之觀，即觀之止也。止觀是學佛緊要功夫，如上所說，又是止觀中要緊道理，不可不知。
		9-2-3 初發心菩薩	E16281-16391 初發心人，何以便稱菩薩摩訶薩？以其能發大心，便有成菩薩摩訶薩之資格，故即以此稱之，一也。佛之稱之者，是令當人直下承當，不要自失勝利，此其二也。世尊平等平等，其視眾生本來同佛，然則稱發無上心者為菩薩摩訶薩又何足異，此其三也。
		9-3-1 如是	E16392-16401 如是，指下正明之文。
		9-3-2 降伏其心	E16402-16421 降伏其心，是令妄想不起，亦是使不覺者覺。
		9-3-3 妄盡情空（理一）	E16422-16665 上文先問云何住，佛之總示，亦先說應如是住，何故詳談時先說降伏乎？此中要義，當分三層明之。一切眾生，從來不覺，今雖發無上覺心，亦不過發覺初心耳。其不覺之妄習分毫未除，安有真心可住。若以為初發覺時便見真心，即此一念依然是妄想也。故初發心人，其下手祇有降伏。古人云：但求息妄，莫更覓真，即是此意。須知吾人之心雖完全不覺，而實完全為本覺之所變現。所謂真妄和合，名之曰識，是也。只要妄心分分除，真心即分分顯。迨至妄盡情空，則以其始覺合於本覺矣。初不必言住不住也。此所以不言住而先言降伏者，其理一也。
		9-3-4 非住而不住（理二）	E16666-17003 不但初發心時，應從降伏下手已也，自始至終，亦只有降伏之功。乃至成佛，亦無所住。須知妄想無明，（無明即是妄想。）以破為鵠。修行至信位，但能伏猶未破也。由十信進入初住，始破一分無明，證一分法身。（即是始見一分真心。）十成只得一成，云何可住？名為住者，明其不退轉於阿耨多羅三藐三菩提耳。從此步步增進，而經十住而十行、十向、四加行而後登地，至於八地，始稱無學，無明向盡矣。而十方諸佛猶復殷殷勸進，應滿本願，廣度眾生，勿得住入涅槃。由是而歷九地、十地至於等覺，尚有最後一分無明。（可見至等覺，始破九分。）仍當以金剛智破之，乃成究竟覺。而

PLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			仍然不住生死，不住涅槃也。可知位至成佛，還是住而不住，不住而住。如我世尊之示同凡夫，非住而不住之榜樣乎？然則始終皆無所住，只有降伏也，明矣。其理二也。
		9-3-5 欲住不得（理三）	E17004-17108 善現前雖先問住，而其目光實注重於降伏。蓋以欲住不得，故繼以降伏為問耳。否則但問應云何住足矣，奚必更贅一詞。而總示之既言應如是住，復言如是降伏者，意亦如斯。此則語有先後，意實一貫。除降伏外別無進修方法。其理三也。

十、「10 正明」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（癸）次 正明	S295-380 『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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。	E17109-23864 四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生，此眾生之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。.....，要緊要緊。

佛教文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
10 正明	10-1 眾生之類	10-1-1 一切眾生	E17109-17309 四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生，此之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。今人但知引申之義而遺其本義。不知本義極妙，乃令觀照本不生，及當體即空之理也。何以言之？以眾緣之和合，名之曰生耳，性體初何嘗生，故曰本不生。本既無生，今亦無滅矣。既是緣合現生，所以緣散即滅，豈非當體即空乎？此約相言也。若約性言，性本不因此而生。雖生滅之相紛然，與體何涉。故曰當體即空也。

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		10-1-2 類	E17310-17525 盡其所有之眾生則數多，故云一切。其類繁，故又云之類。其類云何？若卵生至若非有想非無想是也。 佛經中言眾生類別，有以六道分者，欲人明輪迴之理也。有以十二類生分者，（如楞嚴卷八說。）欲人明十習因六交報之理也。有以三界分者，欲人明其高下依止，及不出色欲二事範圍之理也。今亦是以三界分類，而不言欲界色界無色界者，以無色界尚有特殊生理，須特別顯出，方為徹底。亦欲使人明眾生之所以不能出三界，不但著色著欲之為障，尚有根本障礙，必應徹底了然，為之對治，乃能入無餘涅槃，乃能滅度耳。
		10-1-3 欲界	E17526-17819 先言欲界。欲界有二：一、上界六欲天是也。（四天王天，忉利天，夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天。）以福德勝人，故生天。以尚有淫欲，故居欲界。以欲念較薄，故但化生而無卵胎濕三生。二、下界人畜鬼獄是也。（修羅分攝天，（化生。）人，（胎生，從天墜者。）畜，（濕生，最下劣，生大海心。旦遊空，暮歸水。）鬼，（卵生，以護法力，乘通入空。）見楞嚴卷九。）獄化生，鬼胎化二生，人畜四生具。此等皆因淫欲而正性命者。罪重情多，則愈下墜而墮地獄。以次漸輕，則居人道。
		10-1-4 色界	E17820-17954 色界天以上，（色界十八天，分初禪二禪三禪各三天，四禪九天也。色界亦有無想天，以既有色，故不攝入無色界。）皆是化生。故僅舉卵胎濕化，已盡攝三界。然因色界以上之特殊生理不顯故，又舉若有色若無色為言也。以無欲故因定力而化生色界，此其異於欲界者也。以並能不著色身相故，因定力而化生無色界，此其異於色界者也。但舉有色無色，亦攝三界盡。欲界以下，無不各有色身也。然欲天之下，不止化身。故必先舉卵胎濕化言之，於下界之生理乃備。
		10-1-5 有想 無想	E17955-18392 又無色界中，因定力之淺深，又有特殊之生理，不能不表而出之。故復言若有想、若無想、若非有想非無想也。無色界四天，曰空無邊處，曰識無邊處，即此中之若有想。色相已空，故曰空無邊處。（無色界，但無業果色，以其斷欲不著色身之相故。然有定果色，其色微妙，為色界以下所不能見，故曰無色界耳。）粗（色界，）濁（欲界，）之色身既空，則不執恡識在色身之內，故曰識無邊處。識即八識。（總八識而言，非專指第八阿賴耶。）真妄

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			和合，名之為識。因識故有想，想謂第七之恒審思量而執我，及第六之分別徧計也。有想二字，統攝色、欲。色欲界眾生，莫不有識。因六七識，故執色身為我。因執色身，故起種種貪欲之想。然色界以下，不但有識，而兼有色有欲，故必先舉卵胎濕化有色言之，以明其異於無色界也。若無想以上，則為無色界之特殊生理。故必表而出之。明其不但以無業果色，異於色欲二界已也。此即無色界之無所有處天。謂第六識分別妄想無所有，以常在定中故。及第七之執我亦無所有，以定中無思量，且不執有色身識無邊處，故其定力更深於前矣。
		10-1-6 非有想 非無想	E18393-19047 若非有想非無想，即無色界之非想非非想天。至此定力愈深，第八阿賴耶若隱若現，而未能轉識成智。謂之有想非，謂之無想亦非也。殊不知前云無所有，非真能無所有。不過六七識暫伏，彼自以為已無有耳。何以故？六七識轉，第八識及前五識隨轉，何至尚若隱若現乎。且彼誤矣，八識原為真心之所變現，何能無所有，更何必無所有，但轉之可矣。六識轉則為妙觀察智，七識轉則為平等性智，第八識即隨轉而為大圓鏡智，前五識亦隨轉而為成所作智。如是而後體用全彰，又何可無耶。總由不知佛理，全用暗證，不得善巧。所以非想非非想，縱經八萬劫長壽，仍然墮落也。（外道皆不知性，儒家亦然。天命之謂性，性不由天命也。或曰：天命者，謂其法爾有之，此違孔子意矣。易曰：立天之道，曰陰與陽。又曰：一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。此天命為性之由來也，何謂法爾有之？孟子曰：食色，性也。性中奚有食色，乃無量劫來習氣種子使然耳。此正誤認識為性也。至宋儒周、程、張、朱，乃剽竊禪門門面話（尚不足言皮毛），大談性理。既非佛，又非孔，誤法誤人，莫此為甚。凡先入彼等言者，佛理既絕不能明；孔子之真，亦為之障而不顯。須知孔子六合之外，存而不論，故專就自天降命為言，雖不徹底，然能令人敬天命，畏天威，以立人道之極。故孔子實為世間大聖人，可佩可敬。孟荀皆未能深契。漢儒專重訓詁，昧於大義，此猶有功。群經及其訓詁，非賴漢儒考訂搜集之力，後人何從明之，又奚從見之。宋人則別創一格，自以為直接心傳，而不知孔學實因此而晦，其罪大矣。革命之廢孔，實誤認宋學為孔學耳，奚止毀謗佛法之罪已哉，可歎。）

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		10-1-7 欲色識	E19048-19447 卵胎溼化，先言卵生者，卵具胎溼化，故先言之。居母胎胎中，以血為養為溼，本無今有為化也。胎不兼卵而具溼化，故次言之。濕兼化而不具卵胎，又次之。（溼生者，溼地受陰陽之氣而化生。以其必在溼地，故曰溼生。）化生無而倏有，不具卵胎溼，故又次之。此約受生之繁簡而言。又卵胎濕化居先者，以其兼欲色識也。若有色，不具欲而兼識，故次之。若無色，不具色欲而有識，又次之。有色無色，此約色相之粗妙而言也。（校也，舊版無，原稿有。）若有想，正明其雖無色而尚有識想現起，故又次之。若無想，明其六七識已伏，並想不具，故又居次。若非有想非無想，明其不但不具六七識，第八識亦半伏焉，故以為殿。此約情識之起伏而言。蓋前前必具後後，後後不具前前。卵胎濕化，雖不盡以前後判優劣。而統欲、色、識三者言之，則又前前劣於後後，後後優於前前也。 佛之詳細分類不憚煩瑣者，並非閒文。意在使知一切眾生其類雖繁，不出識、色、欲三事，其所以成為眾生者在此。
	10-2 涅槃滅度	10-2-1 滅度	E19448-19531 今發無上覺心，欲令一切眾生成無上覺，非斷淫欲，不取色相，轉識成智不可。妄盡情空，業識既轉，則生滅心滅，生死海出，而證入不生滅之圓明性海矣。此之謂入無餘涅槃，此之謂滅度。
		10-2-2 涅槃	E19532-19965 大乘涅槃有二。（一）有餘，已斷枝末無明，（即見思惑）尚餘根本無明未斷，（即業識，即是最初之不覺自動。亦名生相無明，又名住地無明。）故名有餘。（二）無餘，業識皆空。（即轉識成智之謂。）無明更無餘剩矣。（此與小乘之有餘無餘異，彼謂所學已辦，尚餘苦報身未盡者，為有餘依涅槃。所謂出煩惱障，有苦依身，是也。盡此報身，則名無餘依涅槃，所謂灰身滅智是也。）無餘涅槃，為究竟覺果之稱。以等覺尚有最後一分無明未盡故也。（即微細業識，所謂生相無明是也。） 涅槃梵語具云般涅槃，不生不滅之意，謂性體也。亦譯滅度，亦譯無為。（觀此，可知內典是借用向有之名，其義與儒道兩家迥異矣。即彼兩家，亦大不同。老子之無為，謂因勢利導，不圖赫赫之功，不取赫赫之名。以其絕不現有為之跡，故名無為，亦謂之清靜。自曹參誤認清靜無為為不事事，遂滋為儒者所詬。曹參之時，本宜休養生息，雖誤會而有益。晉之清談，則誤國大矣。甚矣真義不明之為禍烈也。孔子之無為，則是形容堯舜，知賢善任，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
			端拱垂裳而治，及蕩蕩民無能名之意。）
		10-2-3 入滅度	E19966-20112 入者證入也。即令眾生證入究竟覺果之意。 滅者所謂生滅滅已，寂滅現前。 度者、度其分段、變易兩重生死也。 此處不舉梵音，而舉其義為言者。一以明所謂入無餘涅槃者無他，滅識、色、欲之生滅心，便度生死海，而達涅槃彼岸矣。二則便於立言，如下文滅度無量無數無邊眾生，如換滅度為涅槃，則不易明了矣。此譯筆之善巧也。
		10-2-4 涅槃與入滅	E20113-20216 無餘涅槃，法相家譯為無住處涅槃。明其既不住生死，亦不住涅槃。此譯與譯，各有取義，皆妙。至謂修行人逝世為涅槃為入滅者，乃藉以明其不住相而入寂。世人多誤會涅槃入滅為死之專名，宋儒更誤認寂滅為一事不為，差之遠矣。
		10-2-5 佛種與佛性	E20217-20424 法相家言，三分半眾生不得成佛，即定性羅漢，定性菩薩，一闡提（無信根）是為三分，加以不定性為半分。云何今皆得令成佛耶？須知經云：佛種從緣起。又云：（涅槃經）凡是有心，定當作佛。又云：（圓覺經）有性無性，齊成佛道。云何不得？蓋佛性雖眾生本具，而佛種要待緣生。法相言不得成，是言無種則必不成。非言定性一闡提無佛性也。故種性二字，必不容混。學性宗者，往往執性而昧種，如執性廢修；學相宗者，又往往執種而昧性，皆不明經旨之過也。
	10-3 實無眾生滅度	10-3-1 如是	E20425-20437 如是，指上句令入無餘涅槃。
		10-3-2 無量無數無邊	E20438-20548 無量者，謂種類不限量，無論根性勝劣皆度之。無數者，謂多寡不計數。然或只度一世界，一世界一劫十劫，亦可謂無量無數矣。而今不然，乃無有邊。無邊者，橫徧十方，豎窮三際也。故無邊是總，無量無數是別。因其滅度無邊，乃得為無量無數也。

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		10-3-3 觀眾生	E20549-20895 實無眾生得滅度者，觀照無生無得之理，乃真實無，非假想無也。古德以五義作觀甚妙： （一）緣生。一切眾生，莫非四大五蘊之假合，當體即空，安有眾生。 （二）同體。我與眾生，相雖別而性實同，所謂一法界是也。然則見有眾生，便是自心取自心，非幻成幻法。 （三）本寂。所謂眾生者，乃是緣合假現生相，其性則本無生。本無生則本無滅，安有所謂得涅槃乎。 （四）無念。如上三義觀之，可知見有眾生，見有眾生得涅槃，全是妄念分別。若無有念，則眾生無，得亦無。 （五）平等。如上所說，可見一切眾生，本來是佛，平等平等。故曰平等真法界，佛不度眾生也。若見有眾生得滅度者，便違平等法界矣。 總之，性真實，相虛妄。欲成無上覺，當證真實性。則於一切境界當不著相而歸於性，歸之於性乃為真實。故約性而言，則眾生得涅槃之為真實無，非假想無也，明矣。
	10-4 降 伏 十 義	10-4-1 降伏 要義	E20896-21298 或曰：上文云應如是降伏其心，如是二字，正指此科。然讀之實不解所謂降伏者，降伏何物乎？但發離相之廣大心，便足以降伏乎？曰：此義甚精，當為分析言之。 所謂降伏者，降伏妄心也。妄心者，分別心是。而分別起於執我，故我見為分別之根。今故向根本上遣除，我見除則分別妄想自化矣。又本科之文，著重在最後一句，前文皆為引起此句來。因欲說實無眾生得度，故先說度無邊眾生入無餘涅槃。欲說令入無餘涅槃，故先說眾生之類不外識、色、欲。然則知所以成眾生，則知所以度眾生。知無邊眾生無非識色欲幻成之虛相，則知滅其識、色、欲生滅之相，令入不生滅，乃實無眾生，實無眾生得度。何則？眾生但為識、色、欲所障耳，其本性原是不生不滅，且與我同體，何所謂眾生？何所謂得耶？如是觀照純熟，則執我之見不覺自化。何以故？知我亦眾生故。知當體即空故。知起念則有，若無於念，一切皆無故。知本來平等故。此大乘法所以善巧，乃不降伏之降伏也。 此中尤有要義，當更為言之。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		10-4-2 發離相心第一	E21299-21429 （一）妄想根深，今初發覺，道力微薄，豈能敵之。且真心妄心，原是同體。起心動念，則全真成妄。心開念息，則全妄即真，又何必除。以此兩種原因，所謂除妄，假名曰除耳，實無可除。所謂降伏，乃善巧轉移使之歸化，並非敵對而除之之謂也。今令發離相心者，正是善巧方便，大而化之耳。
		10-4-3 發廣度無邊心第二	E21430-21485 （二）何故發大心便能化？須知凡夫心量狹隘，所以執我，愈執則愈隘。若發廣度無邊之心，久久觀純，不知不覺執情消泯矣。
		10-4-4 觀無眾生第三	E21486-21567 （三）凡夫只知有我。若令就自身上以觀無我，必不能入。今令從對面向寬闊處觀無眾生，則心量既擴，一對照間，而我之亦為緣生，為本寂，便洞然易曉。此皆大而化之之善巧法門也。
		10-4-5 斷我見第四	E21568-21605 （四）見思惑之根本為我見。今以轉移默化之法斷之於不自覺，真至堅至利之金剛也。
		10-4-6 轉六七識第五	E21606-21677 （五）執我是末那識。有我，便有人、眾生、壽者等分別。分別是第六識。今一切不著，是轉六七識也。六七識轉，前五第八皆隨轉而成智矣。此之謂般若波羅蜜。
		10-4-7 觀遮照同時第六	E21678-21744 （六）度所有眾生成佛以遮空，實無眾生滅度以遮有，是為雙遮；雖廣度而實無，雖實無而廣度，是為雙照。觀遮照同時以為因，則得寂照同時之果也。
		10-4-8 發心觀實無第七	E21745-21784 （七）發廣度心，大悲也；觀實無理，大智也。悲智具足，又不住生死，不住涅槃之因也。
		10-4-9 福慧雙修第八	E21785-21878 （八）約上所說大悲邊言，即是修福；約大智邊言，即是修慧。福慧雙修，又是成兩足尊之因。可知一切大乘法盡在裏許，且皆是直趨寶所之法。故本經曰：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出也。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		10-4-10 度他度己第九	E21879-21932 （九）未能度己，先欲度他，菩薩發心，所謂大悲也。今觀此科之義，始知度他即是度己，則大悲中便有大智，真善巧也。
		10-4-11 以觀發願第十	E21933-22025 （十）此科是令發願。從來學人每苦大願發不起，可依上來（一）至（九）所說者觀之，悲智具足之大願當油然生矣。 又上科所言降伏，亦含有別義。蓋令發大願者當立志堅強，勿生怯弱，即此便是降伏其心矣。
	10-5 修心八要義	10-5-1 說明八要	E22026-22064 此標示，正明，兩科中，是的示吾人修功處，極其親切，極其緊要。約言之，要義有八。
		10-5-2 真心除妄第一	E22065-22348 （一）空生先問住，次問降。答乃先降次住。而答住中復云應無所住，可見吾人用功，只要除妄。何以故？真心不現，全由妄障。妄不除盡而曰安住如如之真，即此一念依然是妄想也。況佛究竟證得，亦不住於涅槃。修因時何可言住耶？楞嚴云：元明照生所，所立照性亡。又曰：知見立知，是無明本。是知有住便有所，有所便有立。有所有立，便是大圓鏡中自著塵染，光明何能徧照？故曰：無明本，照性亡也。所以禪宗祖師云：但求息妄，莫更覓真。古德亦云：但盡凡情，別無聖解。此謂盡凡情，正是聖解。經亦有言，狂心不歇，歇即菩提。皆是說明用功只要降伏妄心之理。由此可悟掃除差別知見，乃徹首徹尾功夫，豈但下手方法而已。
		10-5-3 降伏方便第二	E22349-22421 （二）降伏須得方便。若無方便，妄心愈熾。今寓降伏於發廣大之心。換言之，發廣大心便是降伏。然則降伏者，乃大而化之之謂耳。無所謂降而自然降，方便極矣。
		10-5-4 發心度眾第三	E22422-22602 （三）降伏者，降伏妄心也。須知妄心從分別生，分別之本在於著我，故今以廣大心降伏我人等四相，且度盡無量無數無邊眾生，如此大慈大悲則貪瞋二毒除矣。又雖度生，實無所度，無常見也。（亦即不著有。）雖無所度，而度之不息，無斷見也。（亦是不著空。）不常不斷，具此妙慧，癡毒亦除矣。蓋一切凡夫我見重，三毒深者，病根實由心量狹隘。須以廣大心治其病根，從根本上解決，諸病自然易除。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		10-5-5 發心度眾第四	E22603-22851 （四）一切眾生，無始至今，從來不覺。所云不覺者，謂不覺知人、我分別皆由取相。離相會性，本是同體，豈有差別。以不知而著相，故愈著愈迷，迷即是癡。由是因我而立我所，貪瞋競起，造業無窮。更不了所謂我所者，莫非緣生之幻有。無論法（有）與非法（空），但有所取便是不了。法、非法相皆由性起，且以性融之，相本非相，有何我所？有何我、人？因其不了，以致業繫之苦無由解脫。今以廣大心度生不取，便是令離一切法、非法相（即離空有二邊），會歸同體之性。若會於性，豈復更有我、人等差別之相，不是度他便是度己麼？善巧孰逾於此。
		10-5-6 實無所度第五	E22852-22985 （五）凡夫易為境轉者（境即我所），無他，著境故耳。即發心修行亦不無所緣之境。譬如度生，即是大心行人所緣境也。既不能無所緣境，（無境，即著空，亦即無從起修。）又不能取著於境（取境，即著有。），今故首以度而實無所度，令不著二邊，會歸中道，合乎性體。的示入手之方，何等親切。
		10-5-7 觀照般若第六	E22986-23122 （六）此中雖言降，未言住，而住意實已默寓於中。發大心者首宜度生，豈非明示安心之法乎？而度無所度亦即示以應住而無所住，此彌勒偈頌所以言利益深心住也。質言之，即是令住般若正智。所謂觀照般若，觀照空假，不離空假同時之中道第一義諦也。因眾生本有取著之病，故不明言，令不住相人自領耳。
		10-5-8 事理不二第七	E23123-23252 （七）通常見地，每謂般若係談深理，甚至畏其偏空，修淨土者更不敢道。而學般若，又往往執理廢事予人口實。今觀首言降伏，可見妄習之障不除，般若正智云何能開？且首言度生之事，可見歷事煅心正般若入手處，安可事外談理？又空有二邊，皆不可著，豈偏空乎？此等處，務須加意審之。
		10-5-9 轉識第八	E23253-23279 （八）此中降分別心即是轉第六識，而降我相即是轉第七識。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
	10-6 轉識成智	10-6-1 正智	E23280-23453 須知眾生無始不覺，自性清淨心（校心下原稿有本與二字。）不顯而現為識。識之作用最大者惟第六第七，故當從此下手。此時全個是識，那有真心可住，此所以但言降伏不言住也。所謂觀照般若之正智亦仍是識。須知識之為物，原是自性所變現。用以分別執我便成為識，名之曰妄。若用以降伏分別我執，即是引歸正道，故名之曰正智。是為以子之矛攻子之盾，亦俗語所謂解鈴還仗繫鈴人也。
		10-6-2 離識不住	E23454-23573 宗下所謂離心意識參，等同一味。因其未離，所以教離。須知能離之念亦是識。蓋不從此下手，直無辦法。而宗下不明言是識者，與此中不言住是一樣用意，所謂等同一味也。宗下或因此俯視其他法門，謂宗下下手，便已離卻心意識，這不是吃了靈藥而不知藥之所以靈麼？
		10-6-3 念佛轉識	E23574-23864 念佛法門亦然。一言及念便是心識。殊不知一心正念，正所以降伏紛紛的妄念。或曰：以其未能離念，終不及宗下直指的高上。殊不知淨念與妄念大不同，妄念愈念則念愈起，淨念則可以念念而至於無念。譬如用泥打水，水愈渾濁。用礬打水，水即清淨。若言直指向上，視彼宗下的直指向上，還要來得安穩，來得善巧。直所謂就地跌倒，就地爬起，還不直捷了當麼。所以淨土法門，下手便是轉識成智，便是降伏，便是觀照般若的正智，便是即念離念，二邊不著。並且念佛人要發大心，普願法界眾生，同生極樂。就是以此正念，冥熏法界，廣度含靈，這不是與此中所說一樣的麼？若能融會得這點道理，還有不加緊念佛的麼？還怕念佛不得力麼？要緊要緊。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

十一、「11 徵釋」科判及注釋

江味農科判節點			金剛經（S）	江味農注釋（E）
甲次 別解 文義	乙次 正宗分	（癸）三 徵釋	S381-412 何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」	E23865-27902 徵，舉也。.....，所以須觀照。

李慧萍科判			江味農注釋（E）
11 徵 釋	11-1 徵釋		E23865-23893 徵，舉也。舉上文所言之義而釋明之，曰徵釋。即自問自答之意。
	11-2 我 相	11-2-1 四相	E23894-23948 人眾壽皆自我開出。有我相，便有對待之人相。人不止一，為眾生相。執我之見繼續不斷，即壽者相。四相不外一個我相也。
		11-2-2 執我非 菩薩	E23949-24022 今開而說之者，明執我者便有分別心。使知六識生於末那，有末那便有六識，不相離也。如此執我分別乃凡夫通病，豈是菩薩，故曰即非。所以警誡發大心者至深切矣。
		11-2-3 我見	E24023-24056 我相因我見生，我見以我相顯。一表一裏，從來不離。破我相即是破我見也。
		11-2-4 相與識	E24057-24109 相有粗細，粗則著境，細則著心。後周亦言我相，是約心言，即約識言。蓋八識為真如心變現之相，故唯識宗亦名相宗。
		11-2-5 有即 分別	E24110-24246 此科本釋上科令發大願之故。何不曰：「何以故？大而化之故，斷惑故，轉識故，乃至度己先當度他，度他即是度己故。」如此豈不令上科之義更顯，而必從反面言之，何耶？蓋斷惑轉識等等，皆法也，皆不可取。取則又成我相，又成分別。故不用表詮，而用遮詮，一齊遣蕩。此世尊之微意，亦般若之正宗也。
	11-3 四 相	11-3-1 有相 非菩薩	E24247-24351 補四相，即是一個我相。有我，即有對待之人相。對待者不止一人，即眾生相。我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。菩薩苟見有眾生得度，自我度之，即有我相，從而四相俱起。有四相，即有分別心。有分別心，是凡夫，不是菩薩。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		11-3-2 降伏四相	E24352-24526 修行者，第一應撇開我字，發心為一切眾生，此即降伏我相。我皆令入無餘涅槃而滅度之，眾生剛強，令他修行已不易，何況了生死。然皆不問，無論人與非人，皆度之成佛，亦本來是佛，此即降伏人相。滅度無量無數無邊眾生，心中不起如何能度盡之念，此即降伏壽者相。實無眾生得滅度者，此即降伏眾生相。何以要如是降伏？蓋發無上心者，要行菩薩行，普賢行，倘有四相，如何得稱菩薩？
	11-4 修觀的方法	11-4-1 文字起觀	E24527-24603 佛要修行人從文字起觀照。不用觀照功夫凡情不能轉，故學人須從此下手。今就此段經文，詳述觀照之方法。古人於觀照多未詳說。觀是觀察。（最初譯為思，是心中思惟。）
		11-4-2 禪宗觀法	E24604-24790 禪宗不可用心意識參，是明明教人不用思。然又說不可墮入無思甲裏，復是要用思。所以如此者，以凡夫知見多，必須單刀直入先將枝葉斬除也。宗下看話頭，要起疑情，如不思，疑情從何起？觀是思惟。然單是思惟不可，故又用照。照即宗下之看。如就文字起觀照，一離文字，歸到心上，然後能照住。照住時，說有思惟，卻無思惟。說無思惟，又非無思惟。此時心中自然開出智慧。如何是開？即是妄想停而住於本覺也。
		11-4-3 觀照法門	E24791-24952 般若有文字般若，觀照般若，實相般若。文字指經文言。實相指人人本具之性言。佛說般若，即希望學人證此本具之性。如何能證，即應就文字起觀照。若不觀照，則文字自文字，不能消歸自性，不得受用。吾人讀誦金剛經原期消歸自性，佛說是經亦為此。然則觀照之道理，觀照之方法，不可不知。不但般若要觀照，一切佛法，說到修持上，千萬法門，亦不外觀照。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		11-4-4 止觀與定慧	E24953-25212 學佛之三條件，曰戒、定、慧。無戒，則身口意三業不得清淨，故戒是修學基礎，是獨立的。定慧二字，互相生起。就果上言，是定慧。就因上言，是止觀。止者止息妄念，觀者即觀照真心。因止能生定，因觀能生慧，此是分配言之，其實止觀功夫祇有一個觀字，此兩者係一件事。止者，初下手時要攝心一處，即古人所說之定。其實初下手者夠不上說定，然定卻由此而生。久久則由定生慧。何則，蓋觀一種法門成就以後，智慧即發生，妄想即脫落。故有慧方能成就此定。又初下手攝心一處，必十分作意方能攝得，可見此中有觀。故說來說去，祇有一觀字，所以般若不說止而說觀照也。
		11-4-5 各宗觀法	E25213-25509 觀照有多種方法，無方法則不能起觀照。方法雖各宗不同，而其指歸則一。如天臺宗之空、假、中三觀。華嚴宗之四無礙觀及法界觀。法相宗之五重唯識觀。密宗之道場觀、阿字觀。禪宗之看話頭。淨土宗之觀無量壽佛皆是。或云念佛不是觀，此語不然。須知即念即觀，若妄想紛歧，散心念佛，不得受用。必須口念佛號，心想彌陀，如在目前。如此念佛則妄想無從起，即是觀，故用功莫要於修觀。修觀是收攝意根，意根攝住，身口二業亦攝在一處。故淨宗之心想佛，口念佛，手持珠。密宗之心作觀，口念咒，手結印。可見無論如何用功皆非作觀不可。教下之空、假、中三觀，四無礙觀，似乎觀法不同，然其理則一，不可不知。否則於各宗經典，不能融會而有抵觸矣。
		11-4-6 觀法無所適從	E25510-25755 作觀方法，自唐以後，除禪宗外，各宗講此者漸少。如台宗在講教時，於空、假、中之理發揮頗詳，而用功時則不一定用此法。惟禪宗則自古以來，說向上一著，且不許用心意識參。因此有創為其餘法門尚用思，惟禪宗不用思之說。並引經言不可以生滅心為本修因以證實之。不知不許用心意識參云者，乃不許用凡情去卜度也。一用意識，即是凡情。以凡夫心情推測佛說，決無是處，所以不許。古來又有說觀即照，照是照住。而古人對此又有批評，以為如是照住，即是暗證。既不許用凡情卜度，照又是暗證。而觀之本義，又是思惟。因此學者乃無所適從。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		11-4-7 稱性 起修	E25756-25994 然則修觀究應如何下手耶？鄙人在這裏參過多年，從南嶽大師大乘止觀悟得其理。古人說不用心意識參，即是不以生滅心為本修因。佛意實不如是。是說學佛者最初發心，不可以生滅心為本修之因。如本經善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心是也；至實際用功，則須用思惟。如本經所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之，即是思惟。最初發無上菩提，是稱性起修，是謂不以生滅心為本修因；至修行必用觀照，即是思惟。禪宗說不可用心意識參，是祖師苦心，其實仍要思惟。不思惟則不能起疑情。至不以凡情卜度，又是一事。
		11-4-8 修行必 需作觀	E25995-26344 何以知唐以後，餘宗多不知作觀？此可以善導大師十六觀經疏中之說證之。彼云：現在人根鈍，修觀不得成，故祇提倡念佛。此是指觀經之觀法廣大，凡夫心量不能相應。不可因善導大師有此語，遂屏觀法而不道也。唐朝中葉以後，密宗極盛一時，不久消滅。華嚴宗亦然。天臺宗亦中衰。經四明、慈雲二位大師之提倡，各經疏又自日本取回，得以中興。然二師之實際用功，亦用淨土，不是止觀。宋以後淨土宗尚有幾位大師，而作觀方法亦多不講。故惟禪宗尚有觀門也。後世修行人未嘗不多，而得力者少，此於作觀方法之不講頗有關係。 又修行者，往往初修時甚得力，後則改變。此亦因不知作觀，枯燥無味，乃至於此。又有讀誦大乘經典，能明了其理，結果反生邪見，亦是不知作觀之故。又有讀誦經典甚多，而道理是道理，於身心無干；而貪瞋癡之煩惱，毫不能除，亦是不知作觀之故。
		11-4-9 照住 照見	E26345-26512 觀即思惟。照有二義：一是照住，一是照見。照見者，指功夫修成時言，如心經之照見五蘊皆空是也。大抵照見，由照住而來。照住，由思惟而來。不思惟，即不能照住。不照住，則不能照見。思惟之久，心寄一處，即照住。此時許多妄念，暫時停止，不來打差，若打差即不能停也。人人現前一念，真心本具。祇因妄念打差，所以不覺。妄想一停，本有光明自然發露，此即智慧。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		11-4-10 受持即觀照	E26513-26858 觀照須觀吾人之心性，所謂消歸自性。然凡夫卻觀照不到，完全是黑漆桶，完全是妄心，將如何而可？惟有依照佛說去觀，即先就佛經之文字用功。佛說觀照方法，即不許吾人用凡情卜度。如此段經文，若以凡情卜度，而不用觀，即不能明了。世人讀經，專在文字上求之，以為已明其義，實萬萬不可。如應如是降伏其心句，凡情度之，當然有許多註釋，此要不得，應除去之。再想又有別種境界，又要除去之。想而又想，皆要不得。愈想愈進，久久如呆。妙處即在此呆字。古人云：須大死一番。死者，即死此妄心。如此用功，或半年，或一年，忽然開悟，出於意外。要請求善知識證其合否。如無善知識，則以佛經證明。倘佛經上無此說，仍是凡情卜度。如此則心中妄想打斷不少。雖不即是消歸自性，而已消歸不少。故須多讀誦大乘經典。本經處處說讀誦受持，受持，即觀照也。
		11-4-11 心量大除我見	E26859-26999 又觀所有一切眾生至實無眾生得滅度者。上文說降伏，此段何以不提降伏，是何意義？此是令吾人將心量擴至無量無邊之大。因眾生之大病根即是心量狹小。因狹小，即執我。故佛令將此心放大，潛移默化，所謂大而化之。倘在尋常日用之間時時如此觀照，將佛說心量放大，移到自己分上，即是除我見，去煩惱之妙法。
		11-4-12 觀眾生去我執	E27000-27125 又觀此段文字，其歸結在實無眾生得滅度者一句。此是令吾人除我見而並不直指我見，偏在對面眾生分上作觀。因凡夫執我一刻不放鬆，若就我作觀則不能得力。故從眾生方面觀，觀因緣聚合，當體即空。又眾生同體。如此觀照，則不知不覺，我執自然化去，此乃消歸自性之善巧方法。
		11-4-13 斷欲去執轉識	E27126-27215 又觀若卵生以至非有想非無想，可見一切眾生，無不有欲、色、識。此三者不轉移，則永遠輪迴三界之中，因知欲不可不斷，色相不可執著，情識必須轉移。如此觀照，則不知不覺，欲、色、識三者可去。
		11-4-14 無上心轉妄	E27216-27344 又觀皆入無餘涅槃而滅度之。眾生既若是之多，而如卵生之愚蠢，定性之難化，有想無想之貢高，如何能悉數滅度？然佛是無緣大慈，祇要與我接近，總是要度。如此觀照，則自己忝為人類，上則尚未修到非想非非想天，下則比卵生濕生高明，應當學佛成佛，無上心自然能起，妄心自然能轉。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

李慧萍科判			江味農注釋（E）
		11-4-15 證佛 之果	E27345-27571 又觀實無眾生得滅度者一句，在無量無數無邊眾生句下，可見得有一眾生未度即我願無盡。如此觀佛語，理不離事，事不離理，是為理事雙融。我皆令入無餘涅槃而滅度之，遣著空；實無眾生得滅度者，遣著有。兩邊皆遣，是雙遮；兩邊又同做，是雙照。是為遮照同時。此等修觀，即能證寂照同時之果。一切眾生皆滅度之，是大悲；實無眾生得滅度者，是大智。是為悲智雙融，能得不住生死，不住涅槃之佛果。我皆令入無餘涅槃而滅度之，是修福；實無眾生得滅度者，是修慧。是為，能證二足尊之果。
		11-4-16 斷惑 成佛	E27572-27712 金剛二字即斷惑。惑不外見思，見思即我相。此經斷我相，正有極大作用。化除我見，即轉第七識為平等性智；皆入無餘涅槃而滅度之，不起分別，即轉第六識為妙觀察智；實無眾生得滅度者，即轉第八識為大圓鏡智。所以下文有一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出之語。豈不是成佛即在此一段經文耶！
		11-4-17 觀心 除妄	E27713-27902 一切大乘經典，說發大乘心之人，未能自度，先要度人，此是大悲。然度人即是自度，此種道理，如觀照得了然，則佛法看似廣大無邊，實則親切有味。看似高深，本是平實。將此段經文，放在心中時時觀照，寄心一處，妄想即漸漸消除。即此數句成佛已有餘矣。 又觀此段經文，不說降伏，即是降伏。是要吾人發起此願，堅強其志，則我執我見一切掃除，降伏即在內，自然受用。每日將此段文放在心中，受用無窮，所以須觀照。

法鼓人文學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

附錄六　《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的名相釋義

李慧萍（2013/10/20 初稿，2016/4/8 定稿）

在字辭典或百科全書找尋字義和詞彙的意義，是一般理解意義的方法。筆者觀察到作者在注釋經文時，會解釋科判、經文名相，或用其他名相來說明經文的意義。找出名相和釋義的關連，就是一種意義的生成形式。

以江味農注釋的 27,902 字為範圍，從筆者劃分的 193 個意義單位中，可概分出三大類的名相釋義：金剛經名相、佛教文化歷史名相及一般佛學名相。未來如果將《金剛經講義》中的所有名相釋義依此方式整理，或可編輯成《金剛經講義》名相辭典或《金剛經》名相辭典，並提供作為理解其他經典的參考。

江味農在注釋名相，有時會解釋到字，如：「大比丘眾」中的「大」、「眾」或「飯食訖中的「飯」、「訖」；有時會二個詞彙一起解釋，如：「善男子、善女人」；有時會解釋一個句子，如：「如來善護念諸菩薩」，並不是單純的以字或詞當作名相來注釋。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

在整理名相釋義時，除了類別、名相和相對應的注釋，也將筆者科判節點標示出來，提供未來設計系統作意義連結時的線索。而筆者的科判節點只是參考點，不概括原來節點對應的所有注釋文字，有些只取部份。

茲將《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的名相、對應的筆者科判節點及江味農注釋，整理如下：

一、「1 證信序」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
如是我聞	1-3 如是與信成就	初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。華嚴經曰：信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。
	1-4 我聞與聞成就	次曰我聞者，我，阿難自稱。特稱我者，負責之詞。且以明其自耳親聞而非傳述。上承如是，下復詳列同聞之眾，又以明其亦非私聞也。則如是如是，信而有徵。故曰聞成就也。
	1-5 如是我聞置經首	世尊成道之日，阿難降生。至出家時，佛已說法二十年，因請佛將廿年前說，均為補說。阿難復得法性覺自在三昧，能於定中徹了一切法。故結集法藏，必推阿難，亦是佛所親許。如法華經曰：我與阿難，於空王佛所同時發心，我好精進，遂致作佛；阿難常樂多聞，故持我法藏。是也。結集時，阿難登座，身光如佛。眾疑世尊重起說法，或疑他方佛來，或疑阿難成佛。阿難啟口便曰：如是我聞云云，三疑頓斷。世尊蓋懸知必有此疑，故令一切經首，皆置如是等句耳。
	1-8-1 如是	如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。一切凡夫，雖此性當下即是，而生滅剎那不停，並不如如者，何也？我執為之障故耳。故必破其小我之執而會歸於大我。
	1-8-2 我聞	大我者，所謂一法界，即心、佛、眾生，三無差別，常樂我淨之我也。此中我字當如是會。聞者，返聞聞自性也。將欲會歸，必當返聞，不能向外馳求，背覺合塵也。
	1-8-4 返聞	本來性體，如是如是，當如是返聞也。凡夫忘其本來久矣，今欲返照，須得方便。六根中，惟耳根最為圓通。所謂十方擊鼓十方齊聞，於性之本無障礙，較易領會，故令從耳根入。以耳根具足千二百功德也。（千二百，不過表其圓滿

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		無礙。因十方之綱，只是四方。（四隅及上下，皆由東南西北開出，故為餘六之綱，此約橫說。三世則約豎說。橫豎交參，為十二。表其無盡，曰千二百也。）與三世相乘，則為十二。百倍之，則為千二百。）
如是	1-3 如是與信成就	如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。
	1-8-1 如是	如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。
我聞	1-4 我聞與聞成就	我聞者，我，阿難自稱。特稱我者，負責之詞。且以明其自耳親聞而非傳述。
	1-8-2 我聞	大我者，所謂一法界，即心、佛、眾生，三無差別，常樂我淨之我也。此中我字當如是會。聞者，返聞聞自性也。將欲會歸，必當返聞，不能向外馳求，背覺合塵也。
一時	1-8-3 一時	一時者，所謂十世古今，不離當念，亦即三際心不可得，當如是領會也。
佛	1-9-1 佛	佛者，自性天真佛也。
舍衛國	1-9-2 舍衛國	雙遮雙照，中道圓融，自性本如是，是為自性之舍衛國戰勝五陰之魔。
祇樹 給孤獨園	1-9-3 祇樹給孤獨園	而紹隆佛種，是為自性之祇陀太子。莊嚴福慧，功德之林，是之謂樹。捨父逃逝之子，今返家園，承受父業，衣裏明珠，不勞而獲，是即自性之給孤獨園也。
大比丘眾	1-9-4 大比丘眾	大者，大悲大願。比丘者，遠塵離垢。眾者，理事和合。
大	1-9-4 大比丘眾	大者，大悲大願
比丘	1-9-4 大比丘眾	比丘者，遠塵離垢。
眾	1-9-4 大比丘眾	眾者，理事和合。
千二百	1-9-5 千二百五十人	千二百者，圓滿耳根返聞之功德也。
	1-8-4 返聞	六根中，惟耳根最為圓通。所謂十方擊鼓十方齊聞，於性之本無障礙，較易領會，故令從耳根入。以耳根具足千二百功德也。（千二百，不過表其圓滿無礙。因十方之綱，只是四方。（四隅及上下，皆由東南西北開出，故為餘六之綱，此約橫說。三世則約豎說。橫豎交參，為十二。表其無盡，曰千二百也。）與三世相乘，則為十二。百倍之，則為千二百。）

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
五十人	1-9-5 千二百五十人	五十五人，即十信、十住、十行、十向、四加行、十地、等覺五十五位也。

（二）佛教文化歷史名相釋義

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
結集	1-6 結集	結集之事，經律論中有種種說。或曰小乘三藏皆阿難集。或曰：優波離集律，阿難但集經論。或曰：論是大迦葉自集。又謂論為富樓那誦出。此名五百結集，亦名第一結集。時為世尊入滅之年，地在王舍城外畢波羅窟。阿闍世王為外護。大迦葉尊者為上首。或曰五百眾，或曰千眾，或曰八萬四千眾。又稱為上座部結集，以大迦葉為一切僧中上座故也。結集起於其年安居初之十五日。或曰：安居三月結訖。或曰：四月乃訖。或曰：其年十二月王死，大迦葉亦入狼跡山，大眾便散。當是之時，又有不能預會之學無學眾數百千人，欲報佛恩，去窟西北二十里，別集經、律、論，及雜集藏、禁咒藏，為五藏。因其凡聖咸萃，謂之大眾部結集。（此皆佛弟子，非佛滅度百年後之大眾部也。）婆修婆師羅漢為上首，亦阿闍世王為大檀越，種種供養。此見法藏經，西域記等書。 佛入滅百年許，耶斯那（一作耶舍陀，一作須那拘）長老為上首，集七百聖眾。長老離婆多與薩婆迦，問答斷論，專為律藏嚴淨非法。是名第二結集。 佛入滅二百三十五年，阿育王時，目犍連帝須為上首，集眾六萬，妙選千人。帝須造論，以破外道邪說。是為第三結集。則在四五百年許，迦膩色迦王時，集五百羅漢，五百菩薩，迦旃延子為上首，馬鳴菩薩造論，經十二年成毗婆沙論百萬頌以釋經。（譯出者其一部分。）或曰：世友菩薩為上首，造三藏論，各十萬頌。是為第四結集也。 大乘結集，約有兩說：一謂佛滅七日，大迦葉告五百羅漢，鳴椎徧集十方世界諸阿羅漢，得八萬八千眾。於娑羅雙樹間，而使阿難升座。分集菩薩、聲聞、戒律三藏。其菩薩藏有八：胎化藏為第一，中陰藏第二，摩訶衍方等第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		佛藏第八云。見菩薩處胎經。一謂文殊、彌勒諸大菩薩，將阿難於鐵圍山，結集大乘三藏，見大智度論。 密部，亦有兩說：或謂盡阿難集。或謂金剛手菩薩為正，阿難為伴。後說蓋據六波羅蜜經。經中佛將諸法攝為五分，告慈氏菩薩曰：「我滅度後，令阿難陀受持所說素呾纜藏（此云經藏），其鄔波離（即優波離）受持所說毗奈耶藏（此云律藏），迦多衍那受持所說阿毗達磨（此云對法，即是論藏），曼殊室利受持所說大乘般若波羅蜜多，其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸法總持門。」是也。
第一結集	1-6-1 第一結集	佛入滅百年許，耶斯那（一作耶舍陀，一作須那拘）長老為上首，集七百聖眾。長老離婆多與薩婆迦，問答斷論，專為律藏嚴淨非法。是名第二結集。
第二結集	1-6-2 第二結集	佛入滅二百三十五年，阿育王時，目犍連帝須為上首，集眾六萬，妙選千人。帝須造論，以破外道邪說。是為第三結集。
第三結集	1-6-3 第三結集	則在四五百年許，迦膩色迦王時，集五百羅漢，五百菩薩，迦旃延子為上首，馬鳴菩薩造論，經十二年成毗婆沙論百萬頌以釋經。（譯出者其一部分。）或曰：世友菩薩為上首，造三藏論，各十萬頌。是為第四結集也。
第四結集	1-6-4 第四結集	大乘結集，約有兩說：一謂佛滅七日，大迦葉告五百羅漢，鳴椎徧集十方世界諸阿羅漢，得八萬八千眾。於娑羅雙樹間，而使阿難升座。分集菩薩、聲聞、戒律三藏。其菩薩藏有八：胎化藏為第一，中陰藏第二，摩訶衍方等第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，佛藏第八云。見菩薩處胎經。一謂文殊、彌勒諸大菩薩，將阿難於鐵圍山，結集大乘三藏，見大智度論。
大乘結集	1-6-6 大乘結集	密部，亦有兩說：或謂盡阿難集。或謂金剛手菩薩為正，阿難為伴。後說蓋據六波羅蜜經。經中佛將諸法攝為五分，告慈氏菩薩曰：「我滅度後，令阿難陀受持所說素呾纜藏（此云經藏），其鄔波離（即優波離）受持所說毗奈耶藏（此云律藏），迦多衍那受持所說阿毗達磨（此云對法，即是論藏），曼殊室利受持所說大乘般若波羅蜜多，其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸法總持門。」是也。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts DILA

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
密部結集	1-6-7 密部結集	密部，亦有兩說：或謂盡阿難集。或謂金剛手菩薩為正，阿難為伴。後說蓋據六波羅蜜經。經中佛將諸法攝為五分，告慈氏菩薩曰:「我滅度後，令阿難陀受持所說素呾纜藏（此云經藏），其鄔波離（即優波離）受持所說毗奈耶藏（此云律藏），迦多衍那受持所說阿毗達磨（此云對法，即是論藏），曼殊室利受持所說大乘般若波羅蜜多，其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸法總持門。」是也。

（三）一般佛學名相釋義

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
證信序	1-1 證信序	此證信序，又名通序，諸經通有故；亦名經後序，佛初說經，本無此序，至結集時始加入故；亦名遺教序，佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。命置如是云云者，證明是佛所說，以起信故。故曰證信序也。
通序	1-1 證信序	通序，諸經通有故
經後序	1-1 證信序	經後序，佛初說經，本無此序，至結集時始加入故
遺教序	1-1 證信序	遺教序，佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。
六成就	1-2 六成就	蓋凡結集一經，必具六緣乃克成就。云何六緣？一者，如是，信成就也。二者，我聞，聞成就也。三者，一時，時成就也。四者，佛，主成就也。五者，在某處，處成就也。六者，與比丘眾若干人俱，眾成就也。六緣既具，則說法之主，說法之時，說法之處，聞法之眾，及結集人負責證明自所親聞，凡足以成就眾信者一一皆備，故曰六成就也。
六緣	1-2 六成就	一者，如是，信成就也。二者，我聞，聞成就也。三者，一時，時成就也。四者，佛，主成就也。五者，在某處，處成就也。六者，與比丘眾若干人俱，眾成就也。
信成就	1-3 如是與信成就	凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
聞成就	1-4 我聞與聞成就	上承如是，下復詳列同聞之眾，又以明其亦非私聞也。則如是如是，信而有徵。故曰聞成就也。
表法	1-7 表法	表法。表法者，銷歸自性也。聽經聞法，重在將經文銷融，一一歸到自己本性上體會，方得受用。此段文，本是境緣事相，尚可銷歸自性，則向後經文，可以例知。推之，若對於一切境緣皆能如是領會，則受用無窮矣。

二、「2 發起序」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
爾時	2-5 爾時	爾時。正當說聽具足機緣成熟之時也。
世尊	2-6-1 世尊	世尊，別有十號，總稱世尊。因具十號之德，為世尊崇，故稱世尊。此依大論，十號者：
	2-6-2 如來	如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；
	2-6-3 應供	應供。應人天之供養，此約大悲大願表德；
	2-6-4 正徧知	正徧知。知一切法，即假即空。（校上四字舊版作即空即假即中。茲據原稿改正。）莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周（校周，舊版作圓，誤。）沙界，鑒（校鑒・舊版作量，誤。）澈微塵，為徧。此約寂照同時（校上四字，舊版作理智。茲從原稿。）表德；
	2-6-5 明行足	明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；
	2-6-6 善逝	善逝。猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也，此約斷證表德；

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
	2-6-7 世間解	世間解。一切有情非有情事相無不解了，此約後得智表德；
	2-6-8 無上士	無上士。在一切眾生中，佛為無上，此蓋即位表德；
	2-6-9 調御丈夫	調御丈夫。或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。（無問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。）此約教主表德；
	2-6-10 天人師	天人師。為人天之表率。譬如日光徧照無不蒙益，此約普利表德；
	2-6-11 佛	佛。自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶，此約究竟覺果表德。
	2-6-12 採大論因	其他經論，或合應供，正徧知，為一，曰應正徧知。或合善逝，世間解，為一。或合無上士，調御丈夫，為一。或合佛，世尊，為一。種種不同。蓋因經言，佛具十號，故以合為十數為準。唯大論，從第一如來，至第十佛，分為十數，而以世尊為十號之總稱，似乎最為得宜。
食時	2-7 食時	食時。三世諸佛定規，過中一髮，即不得食。今謂食時將到，宜先往乞也。藏律中言食時，其說不一，今且述其一說。丑、寅、卯，為諸天食時，是名初分；（或謂寅、卯、辰，為初分，圭峰纂要依此說。）辰、巳、午，為人間食時，是名中分；未、申、酉，為畜生食時，是名晡分；戌、亥、子，為神鬼食時，是名夜分。蓋謂各道眾生多在此時，或宜於此時就食，非謂一定不移。唯佛法制定過午不食，用意深廣。如律中說。乞食之時，大約在辰時左右，以太早太遲，不能得故。防無所施，致惱他。無所獲，復惱自也。
著衣	2-1-1 三衣	佛為出家制三衣。一名安陀會，此名五條。（翦布為方塊，縫而聯之如田，故名福田衣。五條者方形大，九條則方形漸小。）亦名著體衣，作務及坐臥著之。一名鬱多羅僧，此名七條。講經說法，則加於五條之上著之，故又名上衣。（五條又名下品，七條又名中品，九條又名上品。）若居稠人廣眾，或入大都會，以及王宮，則著九條者，梵名僧伽黎，亦名大衣。今將入城乞食，故特著大衣也。三衣，總名加沙。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
	2-1-2 加沙	加沙者，雜也。非但以色有青黃赤黑紫為雜也。（此依梵網說。他書或但說青黑赤，或但說赤，或曰：赤衣上加青黑等點。）以不用正赤色。或兼青，或兼黃，或兼黑，或兼紫故。不但赤非正赤，即青、黃、黑、紫，亦非正青、正黃、正黑、正紫，是之謂雜。（如此說法，係博采眾說而融會之，知其乃是如此，古無如是明白說者。）故赤而偏青，則成黑泥之色，故謂之披緇。赤而兼黃，則謂之木蘭色也。紫色，亦是赤兼黑而成，皆非正色。故又謂之不正色、壞色、染色。所以如此者，取其與在家人別，亦示不住於色之意。（增一阿含云：染作加沙衣，味為加沙味。故加沙訓雜最妥。）如此之色，則闇淡無光彩，亦是不炫燿之意。著衣、持鉢、乞食等等，皆戒律制定。世尊如此，即是本身作則教人持戒也。鉢等，皆如常說。
	2-8-1 三衣	著衣。佛制三衣。一，安陀會，義為中著衣，襯體所著也，行道（謂修行時。）或作務可用，（校此句舊版作謂修行行道或作務時可用。茲從原稿。）即是五條。名下品衣。二，鬱多羅僧，譯義曰上衣，亦名中品衣，即七條也。亦可入聚落或說法。若遇大眾集會，宜著大衣。三，僧伽黎，義為眾聚時衣，即大衣也。又名上品衣，亦名福田衣，即是九條乃至二十五條。若入王宮、王城、聚落，凡大眾集會，威儀嚴肅時處，或授戒、說法、乞食等應著此衣。自五條至九條，皆謂割截布成方塊，縫而綴之。條數少，則方塊大。條數多，則方塊小。小則密密如田之界畫分明，故惟九條稱福田衣。十條以上，則因身量有魁偉者，衣量亦隨而寬博，故條數增多耳。天竺寒地，三衣許重著。東土因寒冷及習慣故，多就普通衣上加而被之，故無重著之風。惟喇嘛中有之。
	2-8-2 加沙	三衣統稱加沙。加沙，梵語，依色立名，謂色之不正、壞、濁者。故引伸之，雜味亦名加沙味。不正者，意明雜。色雜，則色壞而濁矣。所以黑須如泥。青當似銅青。（舊銅色也。）赤，則或赤多黑少，曰木蘭色。（川中有此樹。日本名香染色，丁子香所染也。）即天竺所謂乾陀色。或赤黑相參如紫。寄歸傳曰：或用地黃屑，或荊蘗黃等，研赤土赤石汁和而染之。總之，不許用青黃赤

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		黑紫之光鮮正色，須兼雜色，令帶闇濁。四分律云：一一色中隨意壞，是也。
	2-8-3 縵條衣	若縵條衣，乃沙彌、沙彌尼之衣，謂漫漶無條相也。大僧無三衣者，可通用。優婆塞等，亦許於禮佛等時，暫爾借著，不得常披。佛法東來之初，出家人未知割截之製，但著縵條而已。經歷百八十七年之後，乃始知之。
持鉢	2-9-1 持鉢	持鉢。梵語鉢多羅，此翻應量器。謂食應其量，勿過大以制貪。亦曰體色量，皆與法應。體限鐵瓦等製，不許木製，以外道所用故，易垢膩故。色取樸素。量如上說。省曰應器，乃謂賢聖應供之器也。釋迦成道，四天王取龍宮供養之過去維衛佛紺琉璃石鉢，化而為四，各持一以奉獻。世尊復合四而為一，持以乞食也。
入舍衛大城	2-9-2 入城	入舍衛大城。園在城東南五六里，故曰入城。城周六十餘里，內城居家九億，地廣人稠，故稱大。
入城	2-9-2 入城	園在城東南五六里，故曰入城
大	2-9-2 入城	城周六十餘里，內城居家九億，地廣人稠，故稱大。
乞食	2-9-3 乞食	乞食。佛制，不許出家人用四種方法謀食養命。一者，種植樹藝，名下口食；觀察星象以言休咎，曰仰口食；交通四方豪勢，曰方口食；卜算吉凶等，曰維口食。統名不淨食、邪命食。唯許乞食，名正命食，乃出家之正道也。何謂正道？折伏我慢故，不貪口腹故，專意行道故，令一切人破慳增福故。至佛自乞食，準纓絡經，含有多義。如使一切人不生憍慢，令一切障礙眾生皆得見佛獲益，垂示出家人不應蓄積故。
次第乞已	2-9-4 次第乞已	於其城中，次第乞已。次第者，逐家依次而乞，不加揀擇。乞已者，或盡鉢滿，或止七家，非謂次第乞徧一城也。連下句言之，乞已即還，不少瞻顧也。
次第	2-9-4 次第乞已	次第者，逐家依次而乞，不加揀擇。
乞已	2-9-4 次第乞已	乞已者，或盡鉢滿，或止七家，非謂次第乞徧一城也。
還至本處	2-9-5 還園	還至本處。由城還園。
飯食訖	2-9-6 飯食訖	飯食訖。飯者，吃也。如論語中，飯疏食之飯。訖者，畢也。寶雲經言，乞得之食，分作四分。一分，擬與同梵行者。一分，擬施貧病乞人。一分，施水陸眾生。留一分自食。十二頭陀經，不言與同梵行者，各有用意，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		宜合而行之。不言者，以皆應自乞；今言者，以或有他緣，不暇乞者故。今於梵行貧病二種，皆言擬與擬施，明不一定，有則與之。若水陸眾生，則一定應施，故不言擬耳。
飯	2-9-6 飯食訖	飯者，吃也。如論語中，飯疏食之飯。
訖	2-9-6 飯食訖	訖者，畢也。
收衣鉢	2-9-7 收衣鉢	收衣鉢。不收，則未免罣念，不能安心修道。
洗足已	2-9-8 洗足已	洗足已。為護生故，跣足行乞。（印土常著革履，易傷生命。）恐著塵染，故須洗之。連下句言，事畢即修觀，以道為重也。
敷座而坐	2-9-9 敷座而坐	敷座而坐。敷座者，敷，展也。座，坐具也。行住坐臥四威儀中，行易掉舉，住易疲勞，臥易昏沈。修行者唯坐為勝，故出家人多有不倒單者。結跏趺坐為佛門常式，故略不言。跏趺有四益：一，身心攝斂，速發輕安。二，能經時久，不令速倦。三，不共外道，彼無此法。四，形相端重，起他敬信。
敷	2-9-9 敷座而坐	敷，展也。
座	2-9-9 敷座而坐	座，坐具也。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（二）佛教文化歷史名相釋義

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
安陀會	2-1-1 三衣	安陀會，此名五條。（翦布為方塊，縫而聯之如田，故名福田衣。五條者方形大，九條則方形漸小。）亦名著體衣，作務及坐臥著之。
	2-8-1 三衣	安陀會，義為中著衣，襯體所著也，行道（謂修行時。）或作務可用，（校此句舊版作謂修行行道或作務時可用。茲從原稿。）即是五條。名下品衣。
鬱多羅僧	2-1-1 三衣	鬱多羅僧，此名七條。講經說法，則加於五條之上著之，故又名上衣。（五條又名下品，七條又名中品，九條又名上品。）
	2-8-1 三衣	鬱多羅僧，譯義曰上衣，亦名中品衣，即七條也。亦可入聚落或說法。若遇大眾集會，宜著大衣。
僧伽黎	2-1-1 三衣	若居稠人廣眾，或入大都會，以及王宮，則著九條者，

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		梵名僧伽黎，亦名大衣。
	2-8-1 三衣	僧伽黎，義為眾聚時衣，即大衣也。又名上品衣，亦名福田衣，即是九條乃至二十五條。若入王宮、王城、聚落，凡大眾集會，威儀嚴肅時處，或授戒、說法、乞食等應著此衣。自五條至九條，皆謂割截布成方塊，縫而綴之。條數少，則方塊大。條數多，則方塊小。小則密密如田之界畫分明，故惟九條稱福田衣。十條以上，則因身量有魁偉者，衣量亦隨而寬博，故條數增多耳。
加沙	2-1-2 加沙	三衣，總名加沙。加沙者，雜也。非但以色有青黃赤黑紫為雜也。(此依梵網說。他書或但說青黑赤，或但說赤，或曰：赤衣上加青黑等點。）以不用正赤色。或兼青，或兼黃，或兼黑，或兼紫故。不但赤非正赤，即青、黃、黑、紫，亦非正青、正黃、正黑、正紫，是之謂雜。(如此說法，係博采眾說而融會之，知其乃是如此，古無如是明白說者。）故赤而偏青，則成黑泥之色，故謂之披緇。赤而兼黃，則謂之木蘭色也。紫色，亦是赤兼黑而成，皆非正色。故又謂之不正色、壞色、染色。所以如此者，取其與在家人別，亦示不住於色之意。(增一阿含云：染作加沙衣，味為加沙味。故加沙訓雜最妥。）如此之色，則闇淡無光彩，亦是不炫燿之意。著衣、持鉢、乞食等等，皆戒律制定。世尊如此，即是本身作則教人持戒也。鉢等，皆如常說。
	2-8-2 加沙	三衣統稱加沙。加沙，梵語，依色立名謂色之不正、壞、濁者。故引伸之，雜味亦名加沙味。不正者，意明雜。色雜，則色壞而濁矣。所以黑須如泥。青當似銅青。(舊銅色也。)赤，則或赤多黑少，曰木蘭色。(川中有此樹。日本名香染色，丁子香所染也。）即天竺所謂乾陀色。或赤黑相參如紫。寄歸傳曰：或用地黃屑，或荊蘗黃等，研赤土赤石汁和而染之。總之，不許用青黃赤黑紫之光鮮正色，須兼雜色，令帶闇濁。四分律云：一一色中隨意壞，是也。
縵條衣	2-8-3 縵條衣	若縵條衣，乃沙彌、沙彌尼之衣，謂漫漶無條相也。大僧無三衣者，可通用。優婆塞等，亦許於禮佛等時，暫爾借著，不得常披。佛法東來之初，出家人未知割截之製，但著縵條而已。經歷百八十七年之後，乃始知之。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
初分	2-7 食時	丑、寅、卯，為諸天食時，是名初分（或謂寅、卯、辰，為初分，圭峰纂要依此說。）
中分	2-7 食時	辰、巳、午，為人間食時，是名中分。
晡分	2-7 食時	未、申、酉，為畜生食時，是名晡分。
夜分	2-7 食時	戌、亥、子，為神鬼食時，是名夜分。
不淨食	2-9-3 乞食	一者，種植樹藝，名下口食；觀察星象以言休咎，曰仰口食；交通四方豪勢，曰方口食；卜算吉凶等，曰維口食。統名不淨食、邪命食。
下口食	2-9-3 乞食	種植樹藝，名下口食。
仰口食	2-9-3 乞食	觀察星象以言休咎，曰仰口食。
方口食	2-9-3 乞食	交通四方豪勢，曰方口食。
維口食	2-9-3 乞食	卜算吉凶等，曰維口食。

（三）一般佛學名相釋義

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
如來	2-6-2 如來	如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；
應供	2-6-3 應供	應供。應人天之供養，此約大悲大願表德；
正徧知	2-6-4 正徧知	正徧知。知一切法，即假即空。（校上四字舊版作即空即假即中。茲據原稿改正。）莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周（校周，舊版作圓，誤。）沙界，鑒（校鑒・舊版作量，誤。）澈微塵，為徧。此約寂照同時（校上四字，舊版作理智。茲從原稿。）表德；
明行足	2-6-5 明行足	明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；
善逝	2-6-6 善逝	善逝。猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也，此約斷證表德；
世間解	2-6-7 世間解	世間解。一切有情非有情事相無不解了，此約後得智表德；
無上士	2-6-8 無上士	無上士。在一切眾生中，佛為無上，此蓋即位表德；

佛教文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
調御丈夫	2-6-9 調御丈夫	調御丈夫。或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。（無問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。）此約教主表德；
天人師	2-6-10 天人師	天人師。為人天之表率。譬如日光徧照無不蒙益，此約普利表德；
佛	2-6-11 佛	佛。自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶，此約究竟覺果表德。

三、「3 具儀」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

時，長老須菩提在大眾中即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
時	3-1 希有之時	時，即指世尊乞食還園之時。此時字最宜著眼。下文希有之歎，即跟上文著衣持鉢一段文而來。結經者安一時字，含有無窮感慨在裏許。世尊著衣持鉢乞食，日日如此，大眾見如不見。此次機緣成熟，乃為須菩提一眼覷破。般若大法世尊不常說，即說亦必待機緣成熟方可。此真希有難逢，所謂千載一時也。
長老	3-2-1 長老	長老，齒德俱尊之稱。唐譯曰具壽，惟顯年老。魏譯曰慧命，唯顯德長。羅什順此方文義譯為長老，兼含二義。
須菩提	3-2-2 須菩提	須菩提亦翻空生，亦翻善現、善吉。彼之俗家，富有財寶，當彼生時，家中庫藏金銀悉空，故名空生。既生七日，庫中財寶復現，故名善現。又相師占云：此子善吉，不須顧慮，故名善吉。初生時庫藏空是表顯空理，其後財寶復現表顯空非偏空也。西域記云：須菩提本是東方青龍陀佛，影現釋迦之會，示跡阿羅漢，輔助釋迦牟尼行化。在佛門中，解空第一。空而不空，方是真空，方是第一義空。諸弟子不若須菩提之領悟最深，故般若會上，必以須菩提為當機，代大眾請問也。
在大眾中	3-2-3 請法四義	須菩提為大眾啟請，含有四要義： （一）普通大眾，日日見世尊著衣持鉢與尋常乞食比丘相同，茫然不知用意何在。故必待示跡聲聞之須菩提為

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		之啟請。 （二）此已至第九會，世尊在尋常穿衣吃飯時，善護念善付囑般若大法，將第一義空最深之理和盤托出，大眾當然不能明了，非須菩提亦不能為之啟請。 （三）佛門長老，不止須菩提一人，然解空不如須菩提，故當機請法非須菩提莫屬。 （四）會中尚有菩薩摩訶薩，何不啟請，而讓須菩提單獨請問？蓋佛說般若正為阿羅漢，兼為菩薩。若菩薩啟請，則阿羅漢或將疑此為菩薩之法與我們無涉。今讓須菩提啟請，則可防此疑。 須菩提啟請，完全為大眾起見，下文開口即說善男子、善女人。故在大眾中一語，含有種種意義在內。
即從座起	3-3-2 從座起	世尊敷座而坐，大眾亦然，故須菩提即從座起，從跡上講如此。若從本上說，須菩提早已成佛，世尊說般若已經八會，何以必待第九次說金剛般若時方從座起而請？可見凡事必需時節因緣四者俱全方能湊合。世尊說般若是時，說金剛般若是節，有種種因，有種種緣，至此因緣具足，須菩提乃當機請問此大法也。
即	3-3-1 即	即者，便也，有迫不及待之意。
偏袒右肩	3-4-1 偏袒右肩	袈裟在左肩，故右肩可偏袒。佛制，袈裟平時不偏袒，必恭敬時方偏袒。凡人作事，必用右手，行則右足先上前，此表示有事弟子服勞之意。此經重在荷擔菩提，弟子正宜肩此責任也。
右膝著地	3-4-2 右膝著地	禮拜時雙膝著地。如懺悔則跪右膝，古人名曰胡跪。著地者，腳踏實地，表法即實際理地，即實相，令人證得本性。
著地	3-4-2 右膝著地	著地者，腳踏實地，表法即實際理地，即實相，令人證得本性。
合掌	3-4-3 合掌	合掌者，兩掌相合不執外物。吾人兩手東扯西拉全是塵垢，今則合之，即是背塵合覺。
恭敬	3-4-4 三業清淨	外貌端肅謂之恭，中心虔恪謂之敬，是意業清淨。
恭	3-4-4 三業清淨	外貌端肅謂之恭。
敬	3-4-4 三業清淨	中心虔恪謂之敬。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
而白佛言	3-4-4 三業清淨	而白佛言，白是表白，將自己意思表白出來，此是語業清淨。
白	3-4-4 三業清淨	白是表白，將自己意思表白出來，此是語業清淨。

（二）佛教文化歷史名相釋義

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
胡跪	3-4-2 右膝著地	禮拜時雙膝著地。如懺悔則跪右膝，古人名曰胡跪。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

四、「4 稱讚」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

「希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
希有	4-1 般若希有	通常說希有。歸納起來，有四義：(一)、時希有，如來出世，曠劫難逢故。(二)、處希有，三千大千世界中，唯有一佛故。(三)、德希有，福慧殊勝，無比並故。(四)、事希有，慈悲方便，用最巧故。以上四者，是通途之說。今謂希有，乃正指般若波羅蜜而言。
	4-4 難得希有	希有之，固是曠劫難逢之意，然亦含有難得領會之義在內。此以下文「我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」及「我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有。」諸語觀之，皆可證明信解之不易也。須菩提意謂我從昔至今，方看出如來之護念付囑。大眾雖不能領會，世尊總是如此示現，更為希有。
世尊	4-2 世尊如來	世尊，是總號，稱呼時用之。
如來	4-2 世尊如來	稱佛則表果德，稱如來則表性德。須菩提於佛之穿衣吃飯等，見得諸相非相，即見如來，故開口即稱如來。他老人家以法身如來，示現凡夫，此正在那裏表示不住一切相。
善護念	4-3-1 善護念	以法身如來，何故示同凡夫，即是不捨眾生，即是護念。不捨眾生是大悲。而以法身如來示現即大智。此大悲從大智而生，是有而不有。有而不有，方是妙有，方是不礙真空之妙有。以不礙真空之妙有來護念，豈不是善。
善付囑	4-3-2 善付囑	現跡同於凡夫，正表示法身如來不住一切相。金剛般若之精義完全托出，此乃以不言之教來付囑。不言之教是大智。此大智從大悲而生，是空而不空。空而不空，方是真空。方是不礙妙有之真空。以不礙妙有之真空來付囑，善莫善於此矣。
善	4-5 心護念口付囑	護念付囑所以俱言善者。護念屬於心，付囑屬於口。若待起心護念，則起心時方護念，不起心時即不護念。若待發言付囑，則發言時方有付囑，不發言時即無付囑。均不能稱為善。今以如來入城還園，如如不動，密示住心，以身作則，正是加護憶念。又以食訖宴坐，一念不

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		生，密示降心，令眾取法，正是託付諄囑。動靜之間，以身教不以言教。隨時隨處，無不為菩薩模範，此真所謂善。須菩提開口歎為希有，良有以也。

五、「5 請法」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

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？」

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
善男子、善女人	5-2-1 諸菩薩	上文諸菩薩即指此善男子、善女人而言。因其發無上心，即有成佛資格，即可稱菩薩。
	5-2-2 善	善者，善根。發無上心者，非有大善根不可。凡人皆有善根，若無善根則不能入人道中，亦不能聞此大法。然若不發心，則虛有此善根，豈不孤負。
	5-2-3 發心成佛	佛經中往往呵斥女人。又常說女人障重不能成佛，必先轉男身方可。有疑及佛法平等，若女必先轉男身，是不平等。此則未明佛理，先批評佛法，是大不可。要之女子的確障重，一、有生育障礙，二、往往誤認愛為慈悲。慈悲是平等的，初無親疏厚薄；愛是生死河，誤用即墮入輪迴。佛眼中初無男女相，所以說女子障重，是要其特別注意，不要受此障礙。祇要發大心，一樣成佛。此處須菩提所以雙問。
善	5-2-2 善	善者，善根。發無上心者，非有大善根不可。凡人皆有善根，若無善根則不能入人道中，亦不能聞此大法。然若不發心，則虛有此善根，豈不孤負。
發阿耨多羅三藐三菩提心	5-3-1 發	發者，生也，起也。謂發起上求佛道下化眾生之心，期證無上果也。發字貫上下文，義通能所。上文善男善女為能發，下文阿耨等為所發。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	梵語阿耨多羅，此云無上。三藐，此云正等。三菩提，此云正覺。合云無上正等正覺。正覺者，揀異凡外之不正。以凡夫有我，不能自覺。外道有覺，屬於偏邪，非正覺故。正等者，揀異二乘之不等。阿羅漢皆得正覺，然畏生死如牢獄，急於自度，缺少慈悲心，不能修善度生，無平等心故。三藐，正指菩薩言。正等者，自覺覺他，自他均等也。無上，揀異菩薩之有上。菩薩覺雖正等，然尚不如佛之覺行圓滿。無上，正指佛而言。此善男子、善女人所發者，即佛之無上覺心。心是靈明覺照之體，在用上分真妄染淨。今依菩提而發，顯見是真是淨，非妄染也。大論云：從因至果，有五種菩提。（一）發心菩提，即十信位。（二）伏心菩提，即三賢位。（三）明心菩提，即初地至七地。（四）出到菩提，即八地至十地。（五）無上菩提，即如來果位。今約能發心，即當第一。約所發心，即當第五。能所合論，貫通初後也。是知無上屬果，正等正覺屬因，所發之心，通乎因果也。
	5-4-6 先問發心	發心，先也。然必須發大心，方能修大行，得大果。華嚴經云：忘失菩提心，修諸善果，魔所攝持故。善男女初發心時，即應以成佛自期發阿耨多羅三藐三菩提心。無上者，正是所求故。欲求無上，必須修福度生，故次云正等。欲度眾生，應先自度，故次云正覺。逆言之，即自覺覺他覺行圓滿也。論云：初發究竟二不別，如是二心先心難。發心菩提，至無上菩提，是一心非二心。然初發心難，故須菩提先舉發心為問。
發	5-3-1 發	發者，生也，起也。謂發起上求佛道下化眾生之心，期證無上果也。發字貫上下文，義通能所。上文善男善女為能發，下文阿耨等為所發。
阿耨多羅	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	梵語阿耨多羅，此云無上。
	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	無上，揀異菩薩之有上。菩薩覺雖正等，然尚不如佛之覺行圓滿。無上，正指佛而言。
三藐	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	三藐，此云正等。
	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	正等者，揀異二乘之不等。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	三藐，正指菩薩言。正等者，自覺覺他，自他均等也。
三菩提	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	三菩提，此云正覺。
	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	正覺者，揀異凡外之不正。以凡夫有我，不能自覺。外道有覺，屬於偏邪，非正覺故。
阿耨多羅三藐三菩提	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	無上正等正覺。
心	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	此善男子、善女人所發者，即佛之無上覺心。心是靈明覺照之體，在用上分真妄染淨。今依菩提而發，顯見是真是淨，非妄染也。
菩提	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	大論云：從因至果，有五種菩提。（一）發心菩提，即十信位。（二）伏心菩提，即三賢位。（三）明心菩提，即初地至七地。（四）出到菩提，即八地至十地。（五）無上菩提，即如來果位。今約能發心，即當第一。約所發心，即當第五。能所合論，貫通初後也。是知無上屬果，正等正覺屬因，所發之心，通乎因果也。
應	5-4-1 應	應是應該，此字貫下二句。
住	5-4-2 住	住是止於一處。
降伏	5-4-3 降伏	降伏是克制攝持。
其心	5-4-4 其心	其心之心字，指妄染而言。
云何	5-4-5 云何	問有三意，凡為菩薩，須發菩提心，故先問發心。初發是心，不能如佛之隨緣安住，故次問住心，意在求佛指示方法，能令此心相應而住。又以妄心數起，不能似佛之自然降伏，故次問降伏，意在求佛指示方法，能令妄心自然而降。
住降	5-4-7 後問住降	住降，後也，有人先曾發心，後時忘失，此是不知真心如何安住致妄心不能降伏也。故善財童子，每遇善友皆啟請云：我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知云何學菩薩行，修菩薩道。是知發大心者必修大行。住降，正修行之切實下手處也。故次問住降。然此二問，實在相資。以覺心住，則妄心不降而降。妄心降，則覺心不住而住也。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

六、「6 讚印」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

佛言：「善哉，善哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
佛	6-1 佛字	結經者此處安佛字，有深意。佛是究竟覺之果；上文發心人，正是修因。欲知山下路，須問過來人。此安佛字，即如是因，如是果。反之，即如是果，如是因。
善哉善哉	6-2 讚印	善哉善哉是讚。
	6-3 善哉善哉	第一善哉，讚其善契如來本心。數十年示現塵勞，默默護念付囑，絕未有言說，今須菩提獨能見到，故讚之。第二善哉，是讚其代眾啟請。佛之苦心即要善男女發心去學。然無人能請，今須菩提獨能請問，以完如來本願，故又讚之。人家不能問，汝獨能問，故第一善哉是讚他之大智。問法不為自己而為大眾，故第二善哉是讚他之大悲。
如汝所說	6-2 讚印	如汝所說是印。
	6-4 如汝所說	汝真能見到我之不住佛相，而護念付囑，故云如汝所說。蓋如此護念付囑，大眾不了，唯須菩提獨能指出，故印可其說也。
如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩	6-5 護念付囑	如來二句，原是須菩提讚佛之語。今佛極力承當，謂如來之護念付囑，如汝所說，一點不錯。是欲令眾生於如來著衣持鉢去來動靜中，領取護念付囑之意。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

七、「7 誡聽標宗」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
諦聽	7-1 諦聽	須菩提豈有不諦聽之理。佛之誡，是為大眾及現在我們眾生。諦者，真實正確也。一不可以貢高，二不可以卑下。倘犯此二病，即不能諦聽，即聽亦不能正確。有人稍研求經論，即自以為通曉佛學，此犯貢高之病；有人高推聖境，以為如此大法，我們如何能解，此犯卑下之病。貢高是慢，卑下亦是卑慢，如此聽經即不能真實正確。是以學佛者務須免除以上二病，虛心領受，故云諦聽。
諦	7-1 諦聽	諦者，真實正確也。
當為汝說	7-1 諦聽	既能諦聽，豈可不說。故云當為汝說，意謂倘若不諦聽，我即不當為汝說，此語是警策我們，在聽經時，從前知見，必須一切拋開，不可放在心裏
如是住	7-3 如是住	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。以法身如來，示現凡夫塵勞之相，是無我相，無法相，亦無非法相。故善男女亦應如我之不住相而住。
如是	7-3 如是住	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。
如是降伏	7-4 如是降伏	凡夫不住於相，即住於非法相。一住便差。妄心生滅，不得降伏。故善男女，應在如來之穿衣吃飯上，理會兩邊不著之理如是降伏之。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

八、「8 契旨請詳」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

「唯然。世尊！願樂欲聞。」

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
唯	8-1 唯然	唯，應諾之詞。聲入心通，於如是住降之理，已澈底明了。如來之念付囑，別人未能見到，須菩提獨能見到，代大眾啟請住降，果蒙佛讚許。
然	8-1 唯然	結經者於唯下安一然字，寫出須菩提慶快生平，自喜領會無差之情景。然為大眾未能了解，故又請問。
願樂欲	8-2-1 願樂欲	若唯心願而不好樂，聞或不切。又能好樂而不希求，聞或不深。 此三字一層進一層，表示大眾之渴仰。亦可為末法苦惱眾生表示渴仰。
願	8-2-1 願樂欲	願者，願望。
樂	8-2-1 願樂欲	樂者，好樂。
欲	8-2-1 願樂欲	欲者，希求。
聞	8-2-2 聞	聞字與經初如是我聞之聞字相應。倘無須菩提之願樂欲聞，阿難如何得聞耶。 聞有三種：一曰聞言，耳根發識，但聞於言。二曰聞義，意識於言，採取其義。三曰聞意，神凝心一，尋義取意。今聞如是住降之言，必將得意、忘義、遺言而消歸自性可知。人人本具如如不動之自性，然有無明為障致妄心生滅不停。故學者宜在聞字上用功。返聞聞自性，時時照，時時聞，則知心佛眾生，三無差別。故此聞字，若作返聞功夫，即能消歸自性。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

九、「9 標示」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
佛告	9-1 佛告	佛告句，為結經人所安。凡安此句，皆示人此中所言甚關緊要，不可忽略讀過也。
諸菩薩摩訶薩	9-2-1 大菩薩	諸菩薩句，即指發大心之善男女言。凡言菩薩摩訶薩有兩義。一為菩薩中之大菩薩，如稱觀世音菩薩摩訶薩，是約一人而稱；一為泛指多人而稱，乃謂菩薩，或大菩薩也。發心者不止一人，故曰諸。諸者一切之意。此中既說多人，乃泛指之辭也。 須知此經本是最上乘，則發心學此者皆為大菩薩。然而根性不同，雖同發大心，有發得圓滿究竟者，則可成大菩薩。發不圓滿究竟，只可成菩薩矣。佛之說此，亦希望人人皆要發得圓滿究竟耳。何謂圓滿究竟？如發上成佛道下化眾生之心，則菩薩也；若知發心上成下化，而又知雖上成而實無所成，雖下化而實無所化，乃是無所成而上成，無所化而下化，則性德究竟，體用圓滿，而為大菩薩矣。
諸	9-2-1 大菩薩	發心者不止一人，故曰諸。諸者一切之意。此中既說多人，乃泛指之辭也。
菩薩摩訶薩	9-2-1 大菩薩	凡言菩薩摩訶薩有兩義。一為菩薩中之大菩薩，如稱觀世音菩薩摩訶薩，是約一人而稱；一為泛指多人而稱，乃謂菩薩，或大菩薩也。發心者不止一人，故曰諸。諸者一切之意。此中既說多人，乃泛指之辭也。 須知此經本是最上乘，則發心學此者皆為大菩薩。然而根性不同，雖同發大心，有發得圓滿究竟者，則可成大菩薩。發不圓滿究竟，只可成菩薩矣。佛之說此，亦希望人人皆要發得圓滿究竟耳。何謂圓滿究竟？如發上成佛道下化眾生之心，則菩薩也；若知發心上成下化，而又知雖上成而實無所成，雖下化而實無所化，乃是無所成而上成，無所化而下化，則性德究竟，體用圓滿，而為大菩薩矣。
	9-2-3 初發心菩薩	初發心人，何以便稱菩薩摩訶薩？以其能發大心，便有成菩薩摩訶薩之資格，故即以此稱之，一也。佛之稱之

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		者，是令當人直下承當，不要自失勝利，此其二也。世尊平等平等，其視眾生本來同佛，然則稱發無上心者為菩薩摩訶薩又何足異，此其三也。
如是	9-3-1 如是	如是，指下正明之文。
降伏其心	9-3-2 降伏其心	降伏其心，是令妄想不起，亦是使不覺者覺。
	9-3-3 妄盡情空(理一）	上文先問云何住，佛之總示，亦先說應如是住，何故詳談時先說降伏乎？此中要義，當分三層明之。一切眾生，從來不覺，今雖發無上覺心，亦不過發覺初心耳。其不覺之妄習分毫未除，安有真心可住。若以為初發覺時便見真心，即此一念依然是妄想也。故初發心人，其下手祇有降伏。古人云：但求息妄，莫更覓真，即是此意。須知吾人之心雖完全不覺，而實完全為本覺之所變現。所謂真妄和合，名之曰識，是也。只要妄心分分除，真心即分分顯。迨至妄盡情空，則以其始覺合於本覺矣。初不必言住不住也。此所以不言住而先言降伏者，其理一也。
	9-3-4 非住而不住（理二）	不但初發心時，應從降伏下手已也，自始至終，亦只有降伏之功。乃至成佛，亦無所住。須知妄想無明，（無明即是妄想。）以破為鵠。修行至信位，但能伏猶未破也。由十信進入初住，始破一分無明，證一分法身。（即是始見一分真心。）十成只得一成，云何可住？名為住者，明其不退轉於阿耨多羅三藐三菩提耳。從此步步增進，而經十住而十行、十向、四加行而後登地，至於八地，始稱無學，無明向盡矣。而十方諸佛猶復殷殷勸進，應滿本願，廣度眾生，勿得住入涅槃。由是而歷九地、十地至於等覺，尚有最後一分無明。（可見至等覺，始破九分。）仍當以金剛智破之，乃成究竟覺。而仍然不住生死，不住涅槃也。可知位至成佛，還是住而不住，不住而住。如我世尊之示同凡夫，非住而不住之榜樣乎？然則始終皆無所住，只有降伏也，明矣。其理二也。
	9-3-5 欲住不得（理三）	善現前雖先問住，而其目光實注重於降伏。蓋以欲住不得，故繼以降伏為問耳。否則但問應云何住足矣，奚必更贅一詞。而總示之既言應如是住，復言如是降伏者，意亦如斯。此則語有先後，意實一貫。除降伏外別無進修方法。其理三也。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

十、「10 正明」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

『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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
眾生	10-1-1 一切眾生	四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生，此之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。今人但知引申之義而遺其本義。不知本義極妙，乃令觀照本不生，及當體即空之理也。何以言之？以眾緣之和合，名之曰生耳，性體初何嘗生，故曰本不生。本既無生，今亦無滅矣。既是緣合現生，所以緣散即滅，豈非當體即空乎？此約相言也。若約性言，性本不因此而生。雖生滅之相紛然，與體何涉。故曰當體即空也。
一切	10-1-1 一切眾生	盡其所有之眾生則數多，故云一切。
類	10-1-2 類	其類繁，故又云之類。其類云何？若卵生至若非有想非無想是也。佛經中言眾生類別，有以六道分者，欲人明輪迴之理也。有以十二類生分者，（如楞嚴卷八說。）欲人明十習因六交報之理也。有以三界分者，欲人明其高下依止，及不出色欲二事範圍之理也。 今亦是以三界分類，而不言欲界色界無色界者，以無色界尚有特殊生理，須特別顯出，方為徹底。亦欲使人明眾生之所以不能出三界，不但著色著欲之為障，尚有根本障礙，必應徹底了然，為之對治，乃能入無餘涅槃，乃能滅度耳。
	10-1-7 欲色識	卵胎溼化，先言卵生者，卵具胎溼化，故先言之。居母胎胎中，以血為養為溼，本無今有為化也。胎不兼卵而具溼化，故次言之。濕兼化而不具卵胎，又次之。（溼生者，溼地受陰陽之氣而化生。以其必在溼地，故曰溼生。）化生無而倏有，不具卵胎溼，故又次之。此約受生之繁簡而言。又卵胎濕化居先者，以其兼欲色識也。若有色，不具欲而兼識，故次之。若無色，不具色欲而有識，又次之。有色無色，此約色相之粗妙而言也。（校也，舊版無，原稿有。）若有想，正明其雖無色而尚有識想現起，故又次之。若無想，明其六七識已伏，並想不具，故又居次。若

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		非有想非無想，明其不但不具六七識，第八識亦半伏焉，故以為殿。此約情識之起伏而言。蓋前前必具後後，後後不具前前。卵胎濕化，雖不盡以前後判優劣。而統欲、色、識三者言之，則又前前劣於後後，後後優於前前也。 佛之詳細分類不憚煩瑣者，並非閒文。意在使知一切眾生其類雖繁，不出識、色、欲三事，其所以成為眾生者在此。
卵胎濕化	10-1-3 欲界	先言欲界。欲界有二：一、上界六欲天是也。（四天王天，忉利天，夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天。）以福德勝人，故生天。以尚有淫欲，故居欲界。以欲念較薄，故但化生而無卵胎濕三生。二、下界人畜鬼獄是也。（修羅分攝天，（化生。）人，（胎生，從天墜者。）畜，（濕生，最下劣，生大海心。旦遊空，暮歸水。）鬼，（卵生，以護法力，乘通入空。）見楞嚴卷九。）獄化生，鬼胎化二生，人畜四生具。此等皆因淫欲而正性命者。罪重情多，則愈下墜而墮地獄。以次漸輕，則居人道。 色界天以上，（色界十八天，分初禪二禪三禪各三天，四禪九天也。色界亦有無想天，以既有色，故不攝入無色界。）皆是化生。故僅舉卵胎濕化，已盡攝三界。然因色界以上之特殊生理不顯故，又舉若有色若無色為言也。以無欲故因定力而化生色界，此其異於欲界者也。以並能不著色身相故，因定力而化生無色界，此其異於色界者也。但舉有色無色，亦攝三界盡。欲界以下，無不各有色身也。然欲天之下，不止化身。故必先舉卵胎濕化言之，於下界之生理乃備。
若有色	10-1-4 色界	色界天以上，（色界十八天，分初禪二禪三禪各三天，四禪九天也。色界亦有無想天，以既有色，故不攝入無色界。）皆是化生。故僅舉卵胎濕化，已盡攝三界。然因色界以上之特殊生理不顯故，又舉若有色若無色為言也。以無欲故因定力而化生色界，此其異於欲界者也。以並能不著色身相故，因定力而化生無色界，此其異於色界者也。但舉有色無色，亦攝三界盡。欲界以下，無不各有色身也。然欲天之下，不止化身。故必先舉卵胎濕化言之，於下界之生理乃備。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
若無色	10-1-5 有想無想	又無色界中，因定力之淺深，又有特殊之生理，不能不表而出之。故復言若有想、若無想、若非有想非無想也。無色界四天，曰空無邊處，曰識無邊處，即此中之若有想。色相已空，故曰空無邊處。（無色界，但無業果色，以其斷欲不著色身之相故。然有定果色，其色微妙，為色界以下所不能見，故曰無色界耳。）粗（色界，）濁（欲界，）之色身既空，則不執恡識在色身之內，故曰識無邊處。識即八識。（總八識而言，非專指第八阿賴耶。）真妄和合，名之為識。因識故有想，想謂第七之恒審思量而執我，及第六之分別徧計也。有想二字，統攝色、欲。色欲界眾生，莫不有識。因六七識，故執色身為我。因執色身，故起種種貪欲之想。然色界以下，不但有識，而兼有色有欲，故必先舉卵胎濕化有色言之，以明其異於無色界也。若無想以上，則為無色界之特殊生理。故必表而出之。明其不但以無業果色，異於色欲二界已也。此即無色界之無所有處天。謂第六識分別妄想無所有，以常在定中故。及第七之執我亦無所有，以定中無思量，且不執有色身識無邊處，故其定力更深於前矣。
若有想	10-1-5 有想無想	因識故有想，想謂第七之恒審思量而執我，及第六之分別徧計也。有想二字，統攝色、欲。色欲界眾生，莫不有識。因六七識，故執色身為我。因執色身，故起種種貪欲之想。然色界以下，不但有識，而兼有色有欲，故必先舉卵胎濕化有色言之，以明其異於無色界也。
若無想	10-1-5 有想無想	若無想以上，則為無色界之特殊生理。故必表而出之。明其不但以無業果色，異於色欲二界已也。此即無色界之無所有處天。謂第六識分別妄想無所有，以常在定中故。及第七之執我亦無所有，以定中無思量，且不執有色身識無邊處，故其定力更深於前矣。
若非有想非無想	10-1-6 非有想非無想	若非有想非無想，即無色界之非想非非想天。至此定力愈深，第八阿賴耶若隱若現，而未能轉識成智。謂之有想非，謂之無想亦非也。殊不知前云無所有，非真能無所有。不過六七識暫伏，彼自以為已無有耳。何以故？六七識轉，第八識及前五識隨轉，何至尚若隱若現乎。且彼誤矣，八識原為真心之所變現，何能無所有，更何必無所有，但轉之可矣。六識轉則為妙觀察智，七識轉則為平等性智，第

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		八識即隨轉而為大圓鏡智，前五識亦隨轉而為成所作智。如是而後體用全彰，又何可無耶。總由不知佛理，全用暗證，不得善巧。所以非想非非想，縱經八萬劫長壽，仍然墮落也。（外道皆不知性，儒家亦然。天命之謂性，性不由天命也。或曰：天命者，謂其法爾有之，此違孔子意矣。易曰：立天之道，曰陰與陽。又曰：一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。此天命為性之由來也，何謂法爾有之？孟子曰：食色，性也。性中奚有食色，乃無量劫來習氣種子使然耳。此正誤認識為性也。至宋儒周、程、張、朱，乃剽竊禪門門面話（尚不足言皮毛），大談性理。既非佛，又非孔，誤法誤人，莫此為甚。凡先入彼等言者，佛理既絕不能明；孔子之真，亦為之障而不顯。須知孔子六合之外，存而不論，故專就自天降命為言，雖不徹底，然能令人敬天命，畏天威，以立人道之極。故孔子實為世間大聖人，可佩可敬。孟荀皆未能深契。漢儒專重訓詁，昧於大義，此猶有功。群經及其訓詁，非賴漢儒考訂搜集之力，後人何從明之，又奚從見之。宋人則別創一格，自以為直接心傳，而不知孔學實因此而晦，其罪大矣。革命之廢孔，實誤認宋學為孔學耳，奚止毀謗佛法之罪已哉，可歎。）
入	10-2-3 入滅度	入者證入也。即令眾生證入究竟覺果之意。
無餘涅槃	10-2-4 涅槃與入滅	無餘涅槃，法相家譯為無住處涅槃。明其既不住生死，亦不住涅槃。此譯與譯，各有取義，皆妙。至謂修行人逝世為涅槃為入滅者，乃藉以明其不住相而入寂。世人多誤會涅槃入滅為死之專名，宋儒更誤認寂滅為一事不為，差之遠矣。 法相家言，三分半眾生不得成佛，即定性羅漢，定性菩薩，一闡提（無信根）是為三分，加以不定性為半分。云何今皆得令成佛耶？須知經云：佛種從緣起。又云：（涅槃經）凡是有心，定當作佛。又云：（圓覺經）有性無性，齊成佛道。云何不得？蓋佛性雖眾生本具，而佛種要待緣生。法相言不得成，是言無種則必不成。非言定性一闡提無佛性也。故種性二字，必不容混。學性宗者，往往執性而昧種，如執性廢修；學相宗者，又往往執種而昧性，皆不明經旨之過也。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
涅槃	10-2-2 涅槃	大乘涅槃有二。(一) 有餘，已斷枝末無明，(即見思惑) 尚餘根本無明未斷，(即業識，即是最初之不覺自動。亦名生相無明，又名住地無明。) 故名有餘。(二) 無餘，業識皆空。(即轉識成智之謂。) 無明更無餘剩矣。(此與小乘之有餘無餘異，彼謂所學已辦，尚餘苦報身未盡者，為有餘依涅槃。所謂出煩惱障，有苦依身，是也。盡此報身，則名無餘依涅槃，所謂灰身滅智是也。) 無餘涅槃，為究竟覺果之稱。以等覺尚有最後一分無明未盡故也。(即微細業識，所謂生相無明是也。)
滅度	10-2-1 滅度	發無上覺心，欲令一切眾生成無上覺，非斷淫欲，不取色相，轉識成智不可。妄盡情空，業識既轉，則生滅心滅，生死海出，而證入不生滅之圓明性海矣。此之謂入無餘涅槃，此之謂滅度。
滅	10-2-3 入滅度	滅者所謂生滅滅已，寂滅現前。
度	10-2-3 入滅度	度者、度其分段、變易兩重生死也。
如是	10-3-1 如是	如是，指上句令入無餘涅槃。
無量無數無邊	10-3-2 無量無數無邊	無量者，謂種類不限量，無論根性勝劣皆度之。無數者，謂多寡不計數。然或只度一世界，一世界一劫十劫，亦可謂無量無數矣。而今不然，乃無有邊。無邊者，橫遍十方，豎窮三際也。故無邊是總，無量無數是別。因其滅度無邊，乃得為無量無數也。
無量	10-3-2 無量無數無邊	無量者，謂種類不限量，無論根性勝劣皆度之。
無數	10-3-2 無量無數無邊	無數者，謂多寡不計數。
無邊	10-3-2 無量無數無邊	無邊者，橫遍十方，豎窮三際也。
實無眾生得滅度者	10-3-3 觀眾生	實無眾生得滅度者，觀照無生無得之理，乃真實無，非假想無也。古德以五義作觀甚妙： (一) 緣生。一切眾生，莫非四大五蘊之假合，當體即空，安有眾生。 (二) 同體。我與眾生，相雖別而性實同，所謂一法界是也。然則見有眾生，便是自心取自心，非幻成幻法。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
		（三）本寂。所謂眾生者，乃是緣合假現生相，其性則本無生。本無生則本無滅，安有所謂得涅槃乎。 （四）無念。如上三義觀之，可知見有眾生，見有眾生得涅槃，全是妄念分別。若無有念，則眾生無，得亦無。（五）平等。如上所說，可見一切眾生，本來是佛，平等平等。故曰平等真法界，佛不度眾生也。若見有眾生得滅度者，便違平等法界矣。總之，性真實，相虛妄。欲成無上覺，當證真實性。則於一切境界當不著相而歸於性，歸之於性乃為真實。故約性而言，則眾生得涅槃之為真實無，非假想無也，明矣。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

十一、「11 徵釋」注釋中的名相及釋義

（一）金剛經名相釋義

何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
何以故	11-2-5 有即分別	此科本釋上科令發大願之故。何不曰：「何以故？大而化之故，斷惑故，轉識故，乃至度己先當度他，度他即是度己故。」如此豈不令上科之義更顯，而必從反面言之，何耶？蓋斷惑轉識等等，皆法也，皆不可取。取則又成我相，又成分別。故不用表詮，而用遮詮，一齊遣蕩。此世尊之微意，亦般若之正宗也。
我相	11-2-1 四相	人眾壽皆自我開出。有我相，便有對待之人相。人不止一，為眾生相。執我之見繼續不斷，即壽者相。四相不外一個我相也。
	11-2-2 執我非菩薩	今開而說之者，明執我者便有分別心。使知六識生於末那，有末那便有六識，不相離也。如此執我分別乃凡夫通病，豈是菩薩，故曰即非。所以警誡發大心者至深切矣。
	11-2-3 我見	我相因我見生，我見以我相顯。一表一裏，從來不離。破我相即是破我見也。
	11-2-4 相與識	相有粗細，粗則著境，細則著心。後周亦言我相，是約心言，即約識言。蓋八識為真如心變現之相，故唯識宗亦名相宗。
	11-2-5 有即分別	此科本釋上科令發大願之故。何不曰：「何以故？大而化之故，斷惑故，轉識故，乃至度己先當度他，度他即是度己故。」如此豈不令上科之義更顯，而必從反面言之，何耶？蓋斷惑轉識等等，皆法也，皆不可取。取則又成我相，又成分別。故不用表詮，而用遮詮，一齊遣蕩。此世尊之微意，亦般若之正宗也。
	11-3-1 有相非菩薩	四相，即是一個我相。有我，即有對待之人相。對待者不止一人，即眾生相。我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。菩薩苟見有眾生得度，自我度之，即有我相，從而四相俱起。有四相，即有分別心。有分別心，是凡夫，不是菩薩。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
人相	11-2-1 四相	有我相，便有對待之人相。
	11-3-1 有相非菩薩	有我，即有對待之人相。
眾生相	11-2-1 四相	人不止一，為眾生相。
	11-3-1 有相非菩薩	對待者不止一人，即眾生相。
壽者相	11-2-1 四相	執我之見繼續不斷，即壽者相。
	11-3-1 有相非菩薩	我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。
即非菩薩	11-2-2 執我非菩薩	今開而說之者，明執我者便有分別心。使知六識生於末那，有末那便有六識，不相離也。如此執我分別乃凡夫通病，豈是菩薩，故曰即非。
	11-3-1 有相非菩薩	四相，即是一個我相。有我，即有對待之人相。對待者不止一人，即眾生相。我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。菩薩苟見有眾生得度，自我度之，即有我相，從而四相俱起。有四相，即有分別心。有分別心，是凡夫，不是菩薩。

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（二）一般佛學名相釋義

名相	釋義	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
觀照	11-4-9 照住照見	觀即思惟。照有二義：一是照住，一是照見。照見者，指功夫修成時言，如心經之照見五蘊皆空是也。大抵照見，由照住而來。照住，由思惟而來。不思惟，即不能照住。不照住，則不能照見。思惟之久，心寄一處，即照住。

附錄七　《金剛經講義》中江味農注釋之 27,902 字的文義思考問答

李慧萍（2013/11/17 初稿，2016/4/9 定稿）

對文本提出問題，可以引導讀者思考文本的意義。從問題中找出經文或注釋中的解答，就是一種意義的生成形式。筆者以《金剛經講義》中《金剛經》經文 331 字（含標點符號 412 個字）和江味農的注釋 27,902 字為範圍，設計出 151 個問題，並從經文和注釋中整理出解答，幫助讀者理解《金剛經講義》的內容。

在整理答案過程中，除了標示江味農科判節點，江味農的注釋解答，也將筆者相對應的科判節點標示出來，以提供未來設計系統作意義連結時的線索。而筆者科判節點只是參考點，不概括原來節點對應的所有注釋文字，有些只取部份。

茲將筆者設計的 151 個文義思考問題、相對應的科判節點及江味農注釋（解答），整理如下：

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

一、「（丙）初證信序」注釋中的文義思考問答

文義思考問題（李慧萍）	解答	
	李慧萍科判節點	江味農注釋
1. 證信序為何又名通序，亦名經後序，亦名遺教序？	1-1 證信序	此證信序，又名通序，諸經通有故；亦名經後序，佛初說經，本無此序，至結集時始加入故；亦名遺教序，佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。命置如是云云者，證明是佛所說，以起信故。故曰證信序也。
2. 為何六緣具才能達到六成就？	1-2 六成就	大智度論，謂此科之文為六成就。蓋凡結集一經，必具六緣乃克成就。云何六緣？一者，如是，信成就也。二者，我聞，聞成就也。三者，一時，時成就也。四者，佛，主成就也。五者，在某處，處成就也。六者，與比丘眾若干人俱，眾成就也。六緣既具，則說法之主，說法之時，說法之處，聞法之眾，及結集人負責證明自所親聞，凡足以成就眾信者一一皆備，故曰六成就也。

文義思考問題 （李慧萍）	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
3. 如是與信成就關係為何？	1-3 如是與信成就	初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。華嚴經曰：信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。
4. 為何信列在最初？	1-3 如是與信成就	華嚴經曰：信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。
5.我聞與聞成就關係為何？	1-4 我聞與聞成就	我聞者，我，阿難自稱。特稱我者，負責之詞。且以明其自耳親聞而非傳述。上承如是，下復詳列同聞之眾，又以明其亦非私聞也。則如是如是，信而有徵。故曰聞成就也。
6. 如是我聞的意義為何？	1-3 如是與信成就	初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啟口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也，舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。華嚴經曰：信為道元（校元，舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。
	1-4 我聞與聞成就	次曰我聞者，我，阿難自稱。特稱我者，負責之詞。且以明其自耳親聞而非傳述。上承如是，下復詳列同聞之眾，又以明其亦非私聞也。則如是如是，信而有徵。故曰聞成就也。
	1-8-1 如是	如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。一切凡夫，雖此性當下即是，而生滅剎那不停，並不如如者，何也？我執為之障故耳。故必破其小我之執而會歸於大我。
	1-8-2 我聞	大我者，所謂一法界，即心、佛、眾生，三無差別，常樂我淨之我也。此中我字當如是會。聞者，返聞聞自性也。將欲會歸，必當返聞，不能向外馳求，背覺合塵也。
7. 為何一切經首皆置如是我聞等句？	1-5 如是我聞置經首	世尊成道之日，阿難降生。至出家時，佛已說法二十年，因請佛將廿年前說，均為補說。阿難復得法性覺自在三昧，能於定中徹了一切法。故結集法藏，必推阿難，亦是佛所親許。如法華經曰：我與阿難，於空王佛所同時發心，

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 （李慧萍）	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		我好精進，遂致作佛；阿難常樂多聞，故持我法藏。是也。結集時，阿難登座，身光如佛。眾疑世尊重起說法，或疑他方佛來，或疑阿難成佛。阿難啟口便曰：如是我聞云云，三疑頓斷。世尊蓋懸知必有此疑，故令一切經首，皆置如是等句耳。
8. 結集的歷史背景為何？	1-6-1 第一結集	結集之事，經律論中有種種說。或曰小乘三藏皆阿難集。或曰：優波離集律，阿難但集經論。或曰：論是大迦葉自集。又謂論為富樓那誦出。此名五百結集，亦名第一結集。時為世尊入滅之年，地在王舍城外畢波羅窟。阿闍世王為外護。大迦葉尊者為上首。或曰五百眾，或曰千眾，或曰八萬四千眾。又稱為上座部結集，以大迦葉為一切僧中上座故也。結集起於其年安居初之十五日。或曰：安居三月結訖。或曰：四月乃訖。或曰：其年十二月王死，大迦葉亦入狼跡山，大眾便散。當是之時，又有不能預會之學無學眾數百千人，欲報佛恩，去窟西北二十里，別集經、律、論，及雜集藏、禁咒藏，為五藏。因其凡聖咸萃，謂之大眾部結集。（此皆佛弟子，非佛滅度百年後之大眾部也。）婆修婆師羅漢為上首，亦阿闍世王為大檀越，種種供養。此見法藏經，西域記等書。
	1-6-2 第二結集	後更有三次結集： 一則佛入滅百年許，耶斯那（一作耶舍陀，一作須那拘）長老為上首，集七百聖眾。長老離婆多與薩婆迦，問答斷論，專為律藏嚴淨非法。是名第二結集。
	1-6-3 第三結集	一在佛入滅二百三十五年，阿育王時，目犍連帝須為上首，集眾六萬，妙選千人。帝須造論，以破外道邪說。是為第三結集。
	1-6-4 第四結集	最後，則在四五百年許，迦膩色迦王時，集五百羅漢，五百菩薩，迦旃延子為上首，馬鳴菩薩造論，經十二年成毗婆沙論百萬頌以釋經。（譯出者其一部分。）或曰：世友菩薩為上首，造三藏論，各十萬頌。是為第四結集也。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 （李慧萍）	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	1-6-5 佛世結集	或（校或下舊版有曰字，原稿無。）佛在世時已有結集。如目乾連造法蘊足論是。然此不過一部分撰述。若召眾集會，作大規模之結集，實起於大迦葉、阿難諸聖眾也。
	1-6-6 大乘結集	大乘結集，約有兩說：一謂佛滅七日，大迦葉告五百羅漢，鳴椎徧集十方世界諸阿羅漢，得八萬八千眾。於娑羅雙樹間，而使阿難升座。分集菩薩、聲聞、戒律三藏。其菩薩藏有八：胎化藏為第一，中陰藏第二，摩訶衍方等第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，佛藏第八云。見菩薩處胎經。一謂文殊、彌勒諸大菩薩，將阿難於鐵圍山，結集大乘三藏，見大智度論。
	1-6-7 密部結集	至於密部，亦有兩說：或謂盡阿難集。或謂金剛手菩薩為正，阿難為伴。後說蓋據六波羅蜜經。經中佛將諸法攝為五分，告慈氏菩薩曰：「我滅度後，令阿難陀受持所說素呾纜藏（此云經藏），其鄔波離（即優波離）受持所說毗奈耶藏（此云律藏），迦多衍那受持所說阿毗達磨（此云對法，即是論藏），曼殊室利受持所說大乘般若波羅蜜多，其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸法總持門。」是也。
9. 如是我聞與表法的關係為何？	1-7 表法	表法。表法者，銷歸自性也。聽經聞法，重在將經文銷融，一一歸到自己本性上體會，方得受用。此段文，本是境緣事相，尚可銷歸自性，則向後經文，可以例知。推之，若對於一切境緣皆能如是領會，則受用無窮矣。注意注意。
10. 如是，我聞，一時，三者的關係為何？	1-8-1 如是	如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。一切凡夫，雖此性當下即是，而生滅剎那不停，並不如如者，何也？我執為之障故耳。故必破其小我之執而會歸於大我。
	1-8-2 我聞	大我者，所謂一法界，即心、佛、眾生，三無差別，常樂我淨之我也。此中我字當如是會。聞者，返聞聞自性也。將欲會歸，必當返聞，不能向外馳求，背覺合塵也。
	1-8-3 一時	一時者，所謂十世古今，不離當念，亦即三際心不可得，當如是領會也。上文我字，是令領會一法界，則空間之障礙除。此一時字，是令領會無三際，則時間之障礙亦除。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 （李慧萍）	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
11. 聞法為何從耳根較易領會？	1-8-4 返聞	本來性體，如是如是，當如是返聞也。凡夫忘其本來久矣，今欲返照，須得方便。六根中，惟耳根最為圓通。所謂十方擊鼓十方齊聞，於性之本無障礙，較易領會，故令從耳根入。以耳根具足千二百功德也。（千二百，不過表其圓滿無礙。因十方之綱，只是四方。（四隅及上下，皆由東南西北開出，故為餘六之綱，此約橫說。三世則約豎說。橫豎交參，為十二。表其無盡，曰千二百也。）與三世相乘，則為十二。百倍之，則為千二百。）
12. 江味農如何得見證信序之境相為非相而見如來？	1-9-1 佛	佛者，自性天真佛也。
	1-9-2 舍衛國	雙遮雙照，中道圓融，自性本如是，是為自性之舍衛國戰勝五陰之魔。
	1-9-3 祇樹給孤獨園	而紹隆佛種，是為自性之祇陀太子。莊嚴福慧，功德之林，是之謂樹。捨父逃逝之子，今返家園，承受父業，衣裏明珠，不勞而獲，是即自性之給孤獨園也。
	1-9-4 大比丘眾	大者，大悲大願。比丘者，遠塵離垢。眾者，理事和合。
	1-9-5 千二百五十人	千二百者，圓滿耳根返聞之功德也。五十五人，即十信、十住、十行、十向、四加行、十地、等覺五十五位也。
	1-9-6 如是	蓋謂如如不動之本性，當下即是。果能橫豎無障，如是返聞，則自性天真佛便如是而在。而與大悲大願，遠塵離垢，理事和合，圓滿返聞功德之五十五位菩薩摩訶薩為伴侶矣。則靈山法會，儼然未散。且謂在靈山親聞妙法也可，即謂靈山在此寸心也，亦無不可。何以故？自性天真佛，與釋迦牟尼佛已心心相印故，光光相照故。則已見證信序之境相為非相，而見如來故。諸善知識，此之如是，非對經本則如是，不對經本便不如是。亦非在此講經聽經之座則如是，離座便不如是。更非在法會如是，出法會外便不如是。當於一切時、一切事、一切境皆見諸相非相。則動靜一如，無往而不是矣。珍重珍重。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

二、「（丙）次發起序」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 出家著的三衣是那些？有那些特色？	2-1-1 三衣	佛為出家制三衣。一名安陀會，此名五條。（翦布為方塊，縫而聯之如田，故名福田衣。五條者方形大，九條則方形漸小。）亦名著體衣，作務及坐臥著之。一名鬱多羅僧，此名七條。講經說法，則加於五條之上著之，故又名上衣。（五條又名下品，七條又名中品，九條又名上品。）若居稠人廣眾，或入大都會，以及王宮，則著九條者，梵名僧伽黎，亦名大衣。今將入城乞食，故特著大衣也。三衣，總名加沙。
	2-1-2 加沙	加沙者，雜也。非但以色有青黃赤黑紫為雜也。（此依梵網說。他書或但說青黑赤，或但說赤，或曰：赤衣上加青黑等點。）以不用正赤色。或兼青，或兼黃，或兼黑，或兼紫故。不但赤非正赤，即青、黃、黑、紫，亦非正青、正黃、正黑、正紫，是之謂雜。（如此說法，係博采眾說而融會之，知其乃是如此，古無如是明白說者。）故赤而偏青，則成黑泥之色，故謂之披緇。赤而兼黃，則謂之木蘭色也。紫色，亦是赤兼黑而成，皆非正色。故又謂之不正色、壞色、染色。所以如此者，取其與在家人別，亦示不住於色之意。（增一阿含云：染作加沙衣，味為加沙味。故加沙訓雜最妥。）如此之色，則闇淡無光彩，亦是不炫燿之意。著衣、持鉢、乞食等等，皆戒律制定。世尊如此，即是本身作則教人持戒也。鉢等，皆如常說。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	2-8-1 三衣	著衣。佛制三衣。 一，安陀會，義為中著衣，襯體所著也，行道（謂修行時。）或作務可用，（校此句舊版作謂修行行道或作務時可用。茲從原稿。）即是五條。名下品衣。二，鬱多羅僧，譯義曰上衣，亦名中品衣，即七條也。亦可入聚落或說法。若遇大眾集會，宜著大衣。三，僧伽黎，義為眾聚時衣，即大衣也。又名上品衣，亦名福田衣，即是九條乃至二十五條。若入王宮、王城、聚落，凡大眾集會，威儀嚴肅時處，或授戒、說法、乞食等應著此衣。自五條至九條，皆謂割截布成方塊，縫而綴之。條數少，則方塊大。條數多，則方塊小。小則密密如田之界畫分明，故惟九條稱福田衣。十條以上，則因身量有魁偉者，衣量亦隨而寬博，故條數增多耳。天竺寒地，三衣許重著。東土因寒冷及習慣故，多就普通衣上加而被之，故無重著之風。惟喇嘛中有之。
	2-8-2 加沙	三衣統稱加沙。加沙，梵語，依色立名謂色之不正、壞、濁者。故引伸之，雜味亦名加沙味。不正者，意明雜。色雜，則色壞而濁矣。所以黑須如泥。青當似銅青。（舊銅色也。）赤，則或赤多黑少，曰木蘭色。（川中有此樹。日本名香染色，丁子香所染也。）即天竺所謂乾陀色。或赤黑相參如紫。寄歸傳曰：或用地黃屑，或荊蘗黃等，研赤土赤石汁和而染之。總之，不許用青黃赤黑紫之光鮮正色，須兼雜色，令帶闇濁。四分律云：一一色中隨意壞，是也。若縵條衣，乃沙彌、沙彌尼之衣，謂漫漶無條相也。大僧無三衣者，可通用。優婆塞等，亦許於禮佛等時，暫爾借著，不得常披。佛法東來之初，出家人未知割截之製，但著縵條而已。經歷百八十七年之後，乃始知之。
2. 三衣統稱加沙，加沙有何意涵？	2-1-2 加沙	三衣，總名加沙。 加沙者，雜也。非但以色有青黃赤黑紫為雜也。（此依梵網說。他書或但說青黑赤，或但說赤，或曰：赤衣上加青黑等點。）以不用正赤色。或兼青，或兼黃，或兼黑，或兼紫故。不但赤非正赤，即青、黃、黑、紫，亦非正青、正黃、正黑、正紫，是之謂雜。（如此說法，係博采眾說而融會之，知其乃是如此，古無如是明白說者。）故赤而

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		偏青，則成黑泥之色，故謂之披緇。赤而兼黃，則謂之木蘭色也。紫色，亦是赤兼黑而成，皆非正色。故又謂之不正色、壞色、染色。所以如此者，取其與在家人別，亦示不住於色之意。（增一阿含云：染作加沙衣，味為加沙味。故加沙訓雜最妥。）如此之色，則闇淡無光彩，亦是不炫燿之意。
	2-8-2 加沙	三衣統稱加沙。加沙，梵語，依色立名謂色之不正、壞、濁者。故引伸之，雜味亦名加沙味。不正者，意明雜。色雜，則色壞而濁矣。所以黑須如泥。青當似銅青。（舊銅色也。）赤，則或赤多黑少，曰木蘭色。（川中有此樹。日本名香染色，丁子香所染也。）即天竺所謂乾陀色。或赤黑相參如紫。寄歸傳曰：或用地黃屑，或荊蘗黃等，研赤土赤石汁和而染之。總之，不許用青黃赤黑紫之光鮮正色，須兼雜色，令帶闇濁。
3. 三衣中為什麼只有九條稱福田衣？	2-8-1 三衣	自五條至九條，皆謂割截布成方塊，縫而綴之。條數少，則方塊大。條數多，則方塊小。小則密密如田之界畫分明，故惟九條稱福田衣。
4. 出家為何要行乞食？	2-2 乞食	乞食有多義。略言之，降伏我慢故，不貪口味故。（這家布施甜，他家或布施鹹，故名加沙味。）專心修道故，（以上就出家邊說。）令見者生慚愧心故。出家本為度眾生。欲度眾生，須先斷惑，斷惑必須苦行，使一般人見之而生慚愧。曰：以度眾生故而自苦如此，我輩乃如是之貪口腹圖安逸乎？庶幾道心增長，俗念減少，則乞食之有益於眾生也大矣，豈但令人布施，種福田而已。故乞食便是出家人修極大之福。 古德因慮信心不多，必遭毀謗，不得已置田自種，已違佛制，已極痛心。安可如今人所言，更要比丘兼營他業，則又奚必出家為。破壞佛法，大大不可。欲佛法大興，非行乞食制不可。如曰東方不可行，今日不能行，則暹羅至今猶遵佛制而行，安見今日東方不可行哉？但須信心者多，然後能行耳。
	2-9-3 乞食	乞食。佛制，不許出家人用四種方法謀食養命。一者，種植樹藝，名下口食；觀察星象以言休咎，曰仰口食；交通四方豪勢，曰方口食；卜算吉凶等，曰維口食。統名不淨

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		食、邪命食。唯許乞食，名正命食，乃出家之正道也。何謂正道？折伏我慢故，不貪口腹故，專意行道故，令一切人破慳增福故。至佛自乞食，準纓絡經，含有多義。如使一切人不生憍慢，令一切障礙眾生皆得見佛獲益，垂示出家人不應蓄積故。
	2-10-1 佛示現有多義	涅槃經云：如來之身非雜食身，何須乞食。而示乞食者，除上已舉使一切人不生憍慢三義外，無非為修行人垂範。
5. 對出家人來說什麼是正命食，什麼是邪命食？	2-9-3 乞食	佛制，不許出家人用四種方法謀食養命。一者，種植樹藝，名下口食；觀察星象以言休咎，曰仰口食；交通四方豪勢，曰方口食；卜算吉凶等，曰維口食。統名不淨食、邪命食。唯許乞食，名正命食，乃出家之正道也。何謂正道？折伏我慢故，不貪口腹故，專意行道故，令一切人破慳增福故。
6. 佛敷座而坐前為何沒示現經行？	2-3 敷座而坐	敷座而坐，將以入定也。照規坐前尚有經行。今不言者，示用功要緊，不可片刻偷安之意。
7. 善現啟口便歎希有，繼曰善護念，善付囑之因？	2-4-1 略明十義	說此大經，而發起於日用尋常之事，殊為奇特，故善現啟口便歎希有。然奇特實無異尋常，故善現繼之而曰：善護念，善付囑也。
8. 江味農如何看出發起序之文關繫全經？	2-4-1 略明十義	說此大經，而發起於日用尋常之事，殊為奇特，故善現啟口便歎希有。然奇特實無異尋常，故善現繼之而曰：善護念，善付囑也。可見此文關繫全經，理極幽微而親切。若草草看過，豈不辜負。今開十重，略明其義。前四重約法以明；後六重約教化以明。
	2-4-2 付囑大智第一	（一）示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。
	2-4-3 護念大悲第二	（二）如上所明，是大智也。修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啟口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳，此之謂善護念。綜而觀之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨合盤托出矣，此之謂希有也。
	2-4-4 般若正智 第三	（三）佛說他經，往往放光動地以為發起，示一切諸法，皆自般若正智而出，即法法莫非般若也。前說般若中，亦曾放光動地者，示般若正智之能拔住地無明也。今第九會說金剛般若，又不如是者，所以示並般若法相亦不著也。故本經曰：佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須知並般若而不著，乃為般若波羅蜜耳，此不取於相之極致也。
	2-4-5 不取於相 第四	（四）未說本經前數十年中，日日如此示現。既說本經後直至涅槃數十年中，亦復日日如此示現。可見示現云者，他人見之云然耳。佛無是念，我為大眾作此示現也。蓋無一剎那間不在二諦圓融大空三昧中。他人所見之示現云云，皆從大空三昧中自在流出耳。佛則行所無事，初無容心也，此是如如不動之極致。全經千言萬語，歸結處則曰：受持讀誦，為人演說。云何為人演說，不取於相，如如不動。可知此八字，為全經之扼要處，亦即為學人受持演說之扼要處。今於日用尋常，即是顯示金剛般若之扼要，可不謂之希有，善護念，善付囑乎？上來約法以明發起序之義竟。
	2-4-6 返照如來 第五	（五）一切眾生，同具佛性，即是人人本具有法身如來，然其法身如來藏而不顯。所以藏而不顯，不謂之如來，但謂之如來藏者，以其奔走衣食，背覺合塵，久已忘卻本來故也。今以法身如來，示同凡夫，奔走塵勞者，無他，欲令一切塵勞中眾生，各各回光返照其本具之如來藏耳。
	2-4-7 光明自顯 第六	（六）博地凡夫，障深業重。今欲返照，非善為啟迪，勤加熏習不可。今說此經，而發起於乞食等事者，指示眾生受持此經，當視同家常茶飯一日不可離也。如是久久熏習，庶幾信心增長，於無明厚殼中露出光明來。
	2-4-8 持戒修福 第七	（七）然而最上乘經，甚深微妙。今得見聞受持而欲領解如來真實之義，非具有相當資格，亦莫得其門而入。本經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。信者，入道之門也。以此為實者，解其真實義也。可見解其實義乃為實信。（上文問生實信。今答曰：能生

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		信心，以此為實。是明明告以能生信心，由於以此為實，亦即實解，乃是實信。實信者，別於悠悠忽忽之信也。）而實信則由於持戒修福。然則欲入此門，持戒修福，顧不重歟。（何以持戒修福，能生信心，以此為實。其中關係，理甚精微，俟當文詳之。）今著衣持鉢，乞食等事皆佛制定之戒律，依此而行便是持戒。而乞食，則令一切見者聞者，生慚愧心，增長道念，不但令行布施種福田已也，乃是修福。金剛般若，發起於持戒修福者，正指示眾生以起信入門之前方便也。
	2-4-9 修戒定慧 第八	（八）乞食等等，持戒也。敷座而坐，將以入定也。由戒生定，由定生慧。故序以為說金剛般若之發起者，又指示眾生以無漏三學，一定之程序。以明持戒修福，能生實信，而入門矣。然欲般若正智現前，又非修定不可也。
	2-4-10 理事雙融 第九	（九）修行之要，要在理事雙融。靜中養得端倪，更當於對境隨緣時勤勤勘驗，古人謂之歷事煅心，此是修行最要一著。二邊不著之理，必須於吃飯穿衣時領會，必須於尋常日用中做到，庶幾乎達於動靜一如，則無往而不是矣。此又般若發起於乞食等事之微意也。
	2-4-11 攝念觀心 第十	（十）尤有妙者，此發起序，即是的指塵勞中人以下手方便也。既為夙業所牽落在臭皮囊中，奔走衣食其孰能免。為之逐末而忘本固不可，若因擺脫塵勞不得而生煩惱，又奚其可。道在善巧利用其環境，則何處不是道場哉。 每晨著衣出外，各勤其乞食之職務，務畢即歸，應酬等不相干事可省即省。此還至本處四字，急應著眼。歸後，即將飲饌洗濯等等，應行料理收拾之事完畢，即當靜坐，攝念觀心。此敷座而坐四字尤應著眼也。今人終日忙碌，應酬既多，歸後又不攝靜。縱令念佛誦經，功課不缺，而此心從未少用靜攝之功，所以儘管念誦，儘管妄念紛飛，有何益處。又於不著相，及（校及，舊版在後非法下，並於此下九字，加以括弧，均誤。茲據原稿改正。）不著相乃是法與非法二邊不著等道理從不留心體會。所以修行多年，依然見境即遷，隨緣便轉，腳跟一點立不牢，自己即毫無受用。甚至大破戒律無所不為，自以為不著法相，殊不知早取著了非法相矣。自己墮落，又牽引無數善男信

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		女，一齊墮落。此皆由於從未攝念觀心，從未於不住相及二邊不著之要義體會了解，以致如此，豈不可憐。故此中還至本處，敷座而坐八字，正是吾輩奔走塵勞中眾生的頂門針、座右銘。以此為發起，正的示般若不是空談得的，須要依文字，起觀照，刻刻不放鬆，事事勤勘驗，方許有少分薦得。上來約教化以明發起序之義竟。
	2-4-12 總結十義	總此十義，以為發起。不但無上大法之理事全彰，並修行者預備之方，入手之法亦盡在裏許，真希有也。若不一一領會，如法而修，豈但辜負護念付囑的希有世尊哉，並辜負此希有之發起序矣。
9. 江味農如何從發起序看出佛示現的善付囑是三空之理？	2-4-2 付囑大智 第一	示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。
10. 江味農講的三空之理是那三空？	2-4-2 付囑大智 第一	示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也
	2-11-11 第一義空 第十	如來示同凡夫者，為利他耳，無我相也。般若妙法，任運由瑣屑事相上自在流出，無法相也。無須乎食而行乞食，乃至示現洗足敷座等，以不言之教護念付囑一切發大心者，亦無非法相也。
11. 江味農如何從發起序看出佛的善付囑是大智？	2-4-2 付囑大智 第一	示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。
	2-4-3 護念大悲 第二	如上所明，是大智也。
12. 江味農如何體會到佛善護念的是大悲？	2-4-3 護念大悲 第二	修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啟口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳，此之謂善護念。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
13. 江味農為何說發起能全顯中道之第一義諦？	2-4-2 付囑大智 第一	（一）示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。
	2-4-3 護念大悲 第二	（二）如上所明，是大智也。修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啟口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳，此之謂善護念。綜而觀之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨合盤托出矣，此之謂希有也。
14. 江味農如何從佛示現之日常事看出此經之希有？	2-4-2 付囑大智 第一	（一）示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。
	2-4-3 護念大悲 第二	（二）如上所明，是大智也。修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啟口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳，此之謂善護念。綜而觀之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨合盤托出矣，此之謂希有也。
15. 江味農為何說此經的發起為不取於相之極致？	2-4-4 般若正智 第三	佛說他經，往往放光動地以為發起，示一切諸法，皆自般若正智而出，即法法莫非般若也。前說般若中，亦曾放光動地者，示般若正智之能拔住地無明也。今第九會說金剛般若，又不如是者，所以示並般若法相亦不著也。故本經曰：佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須知並般若而不

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Liberal Arts College

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		著，乃為般若波羅蜜耳，此不取於相之極致也。
16. 江味農為何說佛的日日如此示現為如如不動之極致？	2-4-5 不取於相 第四	未說本經前數十年中，日日如此示現。既說本經後直至涅槃數十年中，亦復日日如此示現。可見示現云者，他人見之云然耳。佛無是念，我為大眾作此示現也。蓋無一剎那間不在二諦圓融大空三昧中。他人所見之示現云云，皆從大空三昧中自在流出耳。佛則行所無事，初無容心也，此是如如不動之極致。
17. 江味農為何說不取於相，如如不動是本經的扼要處？	2-4-4 般若正智 第三	佛說他經，往往放光動地以為發起，示一切諸法，皆自般若正智而出，即法法莫非般若也。前說般若中，亦曾放光動地者，示般若正智之能拔住地無明也。今第九會說金剛般若，又不如是者，所以示並般若法相亦不著也。故本經曰：佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須知並般若而不著，乃為般若波羅蜜耳，此不取於相之極致也。
	2-4-5 不取於相 第四	未說本經前數十年中，日日如此示現。既說本經後直至涅槃數十年中，亦復日日如此示現。可見示現云者，他人見之云然耳。佛無是念，我為大眾作此示現也。蓋無一剎那間不在二諦圓融大空三昧中。他人所見之示現云云，皆從大空三昧中自在流出耳。佛則行所無事，初無容心也，此是如如不動之極致。全經千言萬語，歸結處則曰：受持讀誦，為人演說。云何為人演說，不取於相，如如不動。可知此八字，為全經之扼要處，亦即為學人受持演說之扼要處。今於日用尋常，即是顯示金剛般若之扼要，可不謂之希有，善護念，善付囑乎？
18. 佛以法身如來，示同凡夫，奔走塵勞之因？	2-4-6 返照如來 第五	一切眾生，同具佛性，即是人人本具有法身如來，然其法身如來藏而不顯。所以藏而不顯，不謂之如來，但謂之如來藏者，以其奔走衣食，背覺合塵，久已忘卻本來故也。今以法身如來，示同凡夫，奔走塵勞者，無他，欲令一切塵勞中眾生，各各回光返照其本具之如來藏耳。
19. 為何說此經發起於乞食等事在指示眾生開啟如來本性？	2-4-7 光明自顯 第六	博地凡夫，障深業重。今欲返照，非善為啟迪，勤加熏習不可。今說此經，而發起於乞食等事者，指示眾生受持此經，當視同家常茶飯一日不可離也。如是久久熏習，庶幾信心增長，於無明厚殼中露出光明來。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
20. 為何持戒修福是起信的前方便？	2-4-8 持戒修福 第七	然而最上乘經，甚深微妙。今得見聞受持而欲領解如來真實之義，非具有相當資格，亦莫得其門而入。本經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。信者，入道之門也。以此為實者，解其真實義也。可見解其實義乃為實信。（上文問生實信。今答曰：能生信心，以此為實。是明明告以能生信心，由於以此為實，亦即實解，乃是實信。實信者，別於悠悠忽忽之信也。）而實信則由於持戒修福。然則欲入此門，持戒修福，顧不重歟。（何以持戒修福，能生信心，以此為實。其中關係，理甚精微，俟當文詳之。）今著衣持鉢，乞食等事皆佛制定之戒律，依此而行便是持戒。而乞食，則令一切見者聞者，生慚愧心，增長道念，不但令行布施種福田已也，乃是修福。金剛般若，發起於持戒修福者，正指示眾生以起信入門之前方便也。
21. 為何發起序可說明戒定慧修學的次第？	2-4-9 修戒定慧 第八	乞食等等，持戒也。敷座而坐，將以入定也。由戒生定，由定生慧。故序以為說金剛般若之發起者，又指示眾生以無漏三學，一定之程序。以明持戒修福，能生實信，而入門矣。然欲般若正智現前，又非修定不可也。
22. 般若發起於乞食等事之微意為何？	2-4-10 理事雙融 第九	修行之要，要在理事雙融。靜中養得端倪，更當於對境隨緣時勤勤勘驗，古人謂之歷事煅心，此是修行最要一著。二邊不著之理，必須於吃飯穿衣時領會，必須於尋常日用中做到，庶幾乎達於動靜一如，則無往而不是矣。此又般若發起於乞食等事之微意也。
23. 發起序如何說明何處不是道場？	2-4-11 攝念觀心 第十	尤有妙者，此發起序，即是的指塵勞中人以下手方便也。既為夙業所牽落在臭皮囊中，奔走衣食其孰能免。為之逐末而忘本固不可，若因擺脫塵勞不得而生煩惱，又奚其可。道在善巧利用其環境，則何處不是道場哉。
24. 為何說還至本處，敷座而坐八字，是眾生的頂門針、座右銘？	2-4-11 攝念觀心 第十	每晨著衣出外，各勤其乞食之職務，務畢即歸，應酬等不相干事可省即省。此還至本處四字，急應著眼。歸後，即將飲饌洗濯等等，應行料理收拾之事完畢，即當靜坐，攝念觀心。此敷座而坐四字尤應著眼也。今人終日忙碌，應酬既多，歸後又不攝靜。縱令念佛誦經，功課不缺，而此心從未少用靜攝之功，所以儘管念誦，儘管妄念紛飛，有何益處。又於不著相，及（校及，舊版在後非法下，並於

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		此下九字，加以括弧，均誤。茲據原稿改正。）不著相乃是法與非法二邊不著等道理從不留心體會。所以修行多年，依然見境即遷，隨緣便轉，腳跟一點立不牢，自己即毫無受用。甚至大破戒律無所不為，自以為不著法相，殊不知早取著了非法相矣。自己墮落，又牽引無數善男信女，一齊墮落。此皆由於從未攝念觀心，從未於不住相及二邊不著之要義體會了解，以致如此，豈不可憐。故此中還至本處，敷座而坐八字，正是吾輩奔走塵勞中眾生的頂門針、座右銘。以此為發起，正的示般若不是空談得的，須要依文字，起觀照，刻刻不放鬆，事事勤勘驗，方許有少分薦得。
25. 爾時的意義為何？	2-5 爾時	爾時。正當說聽具足機緣成熟之時也。
26. 世尊有那十號？	2-6-1 世尊	世尊，別有十號，總稱世尊。因具十號之德，為世尊崇，故稱世尊。此依大論，十號者：
	2-6-2 如來	（一）如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；
	2-6-3 應供	（二）應供。應人天之供養，此約大悲大願表德；
	2-6-4 正徧知	（三）正徧知。知一切法，即假即空。（校上四字舊版作即空即假即中。茲據原稿改正。）莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周（校周，舊版作圓，誤。）沙界，鑒（校鑒．舊版作量，誤。）澈微塵，為徧。此約寂照同時（校上四字，舊版作理智。茲從原稿。）表德；
	2-6-5 明行足	（四）明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說，明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	2-6-6 善逝	（五）善逝。猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也，此約斷證表德；
	2-6-7 世間解	（六）世間解。一切有情非有情事相無不解了，此約後得智表德；
	2-6-8 無上士	（七）無上士。在一切眾生中，佛為無上，此蓋即位表德；
	2-6-9 調御丈夫	（八）調御丈夫。或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。（無問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。）此約教主表德；
	2-6-10 天人師	（九）天人師。為人天之表率。譬如日光徧照無不蒙益，此約普利表德；
	2-6-11 佛	（十）佛。自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶，此約究竟覺果表德。其他經論，或合應供，正徧知，為一，曰應正徧知。或合善逝，世間解，為一。或合無上士，調御丈夫，為一。或合佛，世尊，為一。種種不同。蓋因經言，佛具十號，故以合為十數為準。唯大論，從第一如來，至第十佛，分為十數，而以世尊為十號之總稱，似乎最為得宜。
27. 江味農解釋世尊十號為何採大論的說法,不用其他經論？	2-6-12 採大論因	其他經論，或合應供，正徧知，為一，曰應正徧知。或合善逝，世間解，為一。或合無上士，調御丈夫，為一。或合佛，世尊，為一。種種不同。蓋因經言，佛具十號，故以合為十數為準。唯大論，從第一如來，至第十佛，分為十數，而以世尊為十號之總稱，似乎最為得宜。
28. 佛法為何制定食時的時間？	2-7 食時	食時。三世諸佛定規，過中一髮，即不得食。今謂食時將到，宜先往乞也。藏律中言食時，其說不一，今且述其一說。丑、寅、卯，為諸天食時，是名初分；（或謂寅、卯、辰，為初分，圭峰纂要依此說。）辰、巳、午，為人間食時，是名中分；未、申、酉，為畜生食時，是名晡分；戌、亥、子，為神鬼食時，是名夜分。蓋謂各道眾生多在此時，或宜於此時就食，非謂一定不移。唯佛法制定過午不食，用意深廣。如律中說。乞食之時，大約在辰時左右，以太早太遲，不能得故。防無所施，致惱他。無所獲，復惱自也。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
29. 持鉢的用意何？	2-9-1 持鉢	持鉢。梵語鉢多羅，此翻應量器。謂食應其量，勿過大以制貪。亦曰體色量，皆與法應。體限鐵瓦等製，不許木製，以外道所用故，易垢膩故。色取樸素。量如上說。省曰應器，乃謂賢聖應供之器也。釋迦成道，四天王取龍宮供養之過去維衛佛紺琉璃石，化而為四，各持一以奉獻。世尊復合四而為一，持以乞食也。
30. 入舍衛大城的意義為何？	2-9-2 入城	入舍衛大城。園在城東南五六里，故曰入城。城周六十餘里，內城居家九億，地廣人稠，故稱大。
31. 次第乞食之義為何？	2-9-4 次第乞已	於其城中，次第乞已。次第者，逐家依次而乞，不加揀擇。乞已者，或盡鉢滿，或止七家，非謂次第乞徧一城也。連下句言之，乞已即還，不少瞻顧也。
32. 還至本處是指何處？	2-9-5 還園	還至本處。由城還園。
33. 乞食後飯食的原則為何？	2-9-6 飯食訖	飯食訖。飯者，吃也。如論語中，飯疏食之飯。訖者，畢也。寶雲經言，乞得之食，分作四分。一分，擬與同梵行者。一分，擬施貧病乞人。一分，施水陸眾生。留一分自食。十二頭陀經，不言與同梵行者，各有用意，宜合而行之。不言者，以皆應自乞；今言者，以或有他緣，不暇乞者故。今於梵行貧病二種，皆言擬與擬施，明不一定，有則與之。若水陸眾生，則一定應施，故不言擬耳。
34. 為何要收衣鉢？	2-9-7 收衣鉢	收衣鉢。不收，則未免罣念，不能安心修道。
35. 洗足的目的為何？	2-9-8 洗足已	洗足已。為護生故，跣足行乞。（印土常著革履，易傷生命。）恐著塵染，故須洗之。連下句言，事畢即修觀，以道為重也。
36. 敷座而坐的用意為何？	2-9-9 敷座而坐	敷座而坐。敷座者，敷，展也。座，坐具也。行住坐臥四威儀中，行易掉舉，住易疲勞，臥易昏沈。修行者唯坐為勝，故出家人多有不倒單者。結跏趺坐為佛門常式，故略不言。跏趺有四益：一，身心攝斂，速發輕安。二，能經時久，不令速倦。三，不共外道，彼無此法。四，形相端重，起他敬信。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
37. 世尊示現著衣至而坐其實不必如此之因？	2-10-1 佛示現有多義	以上自著衣至而坐，皆我佛慈悲，曲為大眾以身作則耳。世尊初不必如此也。何以言之？如纓絡女經說，化佛身如全段金剛，無生熟二藏。涅槃經云：如來之身非雜食身，何須乞食。而示乞食者，除上已舉使一切人不生憍慢三義外，無非為修行人垂範。
38. 佛說出生諸佛之金剛般若大法，却以日用尋常的事做發起之因？	2-11-2 般若法食第一	（一）般若是長養慧命，紹隆佛種的要法，猶之衣食是世人護持色身，承先傳後的要事。今舉此著衣乞食等等為發起，正令發大心的人，明了這般若法食是不可須臾離的。所以經云：受持讀誦，廣為人說，則為荷擔阿耨菩提。又云：當知是人，成就最上第一希有之法。又云：是經所在之處，即為有佛，若尊重弟子。從這幾句經文的反面一看，便可懍然是同衣食一樣，關係甚大，不可暫離的了。故以之為發起。
	2-11-3 持戒修福第二	（二）經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心。可見持戒修福，是般若入道之門。乞食是戒律制定的，今示著衣持鉢，次第行乞，既是引導眾生持戒，亦是普令眾生修福。經頌所謂法身本非食，應化亦如然，為長人天福，慈悲作福田，是也。世尊日日乞食，便是日日發起眾生的堪入般若的信根。今於欲說金剛般若之先，即序以為發起，何等親切。
	2-11-4 戒定發起第三	（三）圭峰大師說：戒能資定，定能發慧，故以戒定發起。須知慧無戒定，乃狂慧非正慧。乞食是戒，敷座而坐，所以入定。既示戒定事相，然後說甚深般若，豈非顯示三學的一定程序，令人知所先後乎。又經中但說慧，特於發起中補足戒定。佛菩薩為度眾生，懇切周到，如是如是。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	2-11-5 不著空有 第四	（四）一切學人能向衣食起居塵勞邊鍛煉，便是降伏妄心最要之方。蓋貪求衣食，不憚塵勞，固是著相，即厭其塵勞而生煩惱，亦是著相。必須對境隨緣，既不迷，亦不煩，乃是安心之法。故經云：一切法，皆是佛法。又經中多就布施等度上說降住亦是此意。試思吾輩凡夫，那一個不要衣食？擺既擺不脫，貪又貪不得。又既發大心學佛，布施度生等事皆是必須學的。要不在一切皆如上用功，則一日到夜，不是著有，便是著空，何時方能討一個自在？就是一句佛，又何能念得好。弘法利生等事，亦必學不好。今在穿衣吃飯上，發起二邊不著，一切皆如的甚深般若，令人領會得，即在此等事相上用功。既不可執有昧空而取法相；更不可離有說空而取非法相。真大慈大悲也。
	2-11-6 不著果相 第五	（五）如來的隨順凡夫，著衣乞食者，是明不著果位之相也。正是經中所云：如來者，即諸法如義，是也。須知果如，因亦如。所以應離一切相發阿耨菩提心，而降伏之道盡在其中矣。以果德之不著相，發起因行之不應著相，真所謂因賅果海，果澈因源。妙極妙極。
	2-11-7 不取不斷 第六	（六）金光明最勝王經有言：五蘊，即是法身。五蘊，乃緣生之幻有。法身，是寂照之真空。這就是叫人要即幻有，見真空，非斷滅相。本經種種遣相，而歸重在於法不說斷滅相，亦是此意。當知所謂第一義空者，正須不取著，復不斷滅，方稱第一義。此是學般若的緊要之點。而如來以法身示現凡夫衣食等幻相，正是要凡夫就各人幻相上，體認本具之法身。但勿逐妄，何須妄外求真。倘或執真，可是真中起妄。經中如應無所住而生其心，應生無所住心，凡夫非凡夫，眾生非眾生等等，莫 非說明不取不斷，不即不離之義。然則本經之發起，可謂切要極矣。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	2-11-8 返照本性 第七	（七）如來示現乞食，而乞已即還本處；吾輩凡夫，只知忙於謀食，終日終年，向外馳求，從不知返照本性。又如來示現食已，即收拾一切，攝靜入觀；吾輩凡夫，則飽食以嬉，躁動不息，幾曾靜得片刻，更何能修觀耶。須知般若慧力從內照生，而內照必先靜攝。今用此等句發起，正指示吾人一切世緣，來則應之，事過便當收拾，擲過一旁。即復返觀靜照，背塵合覺，方堪發起般若本慧也。注意注意。
	2-11-9 行所無事 第八	（八）一部金剛經要旨，惟在云何降，云何住，然而談何容易。達天法師云：一有所住，覺心便亡。才欲施降，妄心愈熾。是須無降而降，無住而住。所謂無降降，無住住，云何下手耶？今觀世尊穿衣吃飯，行街過巷，洗足敷座，瑣瑣屑屑，並非一時如是，度生四十九年，便四十九年如是。以金剛身無須飯食，無須洗足，且無須學定。然而為眾生故，日日行之，行所無事，真是平等如如。這一段本地風光，便是降心住心的大榜樣也。吾輩必當如是修學。凡遇境緣來時，皆須如教而行，行所無事。行所無事，便是無降而降，無住而住。如此庶可契入般若深旨乎。
	2-11-10 不取相第 九	（九）上來所說無降而降，無住而住，恐猶未了，請復說之。世尊迥不猶人，何以示現凡夫行徑而了不異人？當知因其了不異人，所以迥不猶人耳。吾輩當從此點上體會，且向自身上體會。何以故？雖是凡夫，而本具有如如佛性故。何以故？不取於相故。吾輩學般若，當從不取於相用功。不取者，謂不離一切相而不著。若偏以無相當不著，是又取非法相而為斷滅矣。故經云：若見諸相非相，即見如來。諸相非相者，雖有諸相而不著之謂。又云：不取於相，如如不動。惟其不取，所以得見一切法相非法相。不取，便是無降而降，無住而住也。經首以不取相為發起，其旨深矣。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	2-11-11 第一義空 第十	（十）綜合以上所說，可見發起一序，全顯第一義空。你看如來示同凡夫者，為利他耳，無我相也。般若妙法，任運由瑣屑事相上自在流出，無法相也。無須乎食而行乞食，乃至示現洗足敷座等，以不言之教護念付囑一切發大心者，亦無非法相也。於此薦得，真空理智，宛然心目。發起之精，孰逾於此。 諸君須知，所以就發起序上，說而又說不敢憚煩者，無他，欲使諸善知識知得云何起信，並明了三空理智，隨事可見。好向穿衣吃飯時，行止動靜時，隨時如是觀照，當下可得受用耳。然後方知一部金經，真是除苦厄的良方，入佛智的捷徑也。尊重尊重。
39. 佛既不須食，又云飯食訖有何用義？	2-10-1 佛示現有多義	既不須食，又云飯食訖，不知究竟食否？此有二義：一，若竟不食，施者福不得滿。佛慈令他滿願，亦常隨眾而食。二，有說食欲至口，有威德天在側隱形，接至他方，施作佛事。此蓋佛既示食，令施者福滿，而又以神力移作佛事。是食與非食，二義無礙矣。又阿含經說，佛行離地四指，蓮花承足，原不必洗。而今一一示現如是等事相，豈非曲為大眾作模範乎。
40. 如來有何重要意涵？	2-4-6 返照如來 第五	一切眾生，同具佛性，即是人人本具有法身如來，然其法身如來藏而不顯。所以藏而不顯，不謂之如來，但謂之如來藏者，以其奔走衣食，背覺合塵，久已忘卻本來故也。今以法身如來，示同凡夫，奔走塵勞者，無他，欲令一切塵勞中眾生，各各回光返照其本具之如來藏耳。
	2-6-2 如來	如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；
	2-11-6 不著果相 第五	如來的隨順凡夫，著衣乞食者，是明不著果位之相也。正是經中所云：如來者，即諸法如義，是也。須知果如，因亦如。所以應離一切相發阿耨菩提心，而降伏之道盡在其中矣。以果德之不著相，發起因行之不應著相，真所謂因賅果海，果澈因源。妙極妙極。
	2-11-7 不取不斷 第六	金光明最勝王經有言：五蘊，即是法身。五蘊，乃緣生之幻有。法身，是寂照之真空。這就是叫人要即幻有，見真空，非斷滅相。本經種種遣相，而歸重在於法不說斷滅相，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		亦是此意。當知所謂第一義空者，正須不取著，復不斷滅，方稱第一義。此是學般若的緊要之點。而如來以法身示現凡夫衣食等幻相，正是要凡夫就各人幻相上，體認本具之法身。但勿逐妄，何須妄外求真。倘或執真，可是真中起妄。經中如應無所住而生其心，應生無所住心，凡夫非凡夫，眾生非眾生等等，莫非說明不取不斷，不即不離之義。然則本經之發起，可謂切要極矣。
	2-11-8 返照本性 第七	如來示現乞食，而乞已即還本處；吾輩凡夫，只知忙於謀食，終日終年，向外馳求，從不知返照本性。又如來示現食已，即收拾一切，攝靜入觀；吾輩凡夫，則飽食以嬉，躁動不息，幾曾靜得片刻，更何能修觀耶。須知般若慧力從內照生，而內照必先靜攝。今用此等句發起，正指示吾人一切世緣，來則應之，事過便當收拾，擲過一旁。即復返觀靜照，背塵合覺，方堪發起般若本慧也。注意注意。
	2-11-10 不取相 第九	世尊迥不猶人，何以示現凡夫行徑而了不異人？當知因其了不異人，所以迥不猶人耳。吾輩當從此點上體會，且向自身上體會。何以故？雖是凡夫，而本具有如如佛性故。
	4—2 世尊	世尊，是總號，稱呼時用之。稱佛則表果德，稱如來則表性德。須菩提於佛之穿衣吃飯等，見得諸相非相，即見如來，故開口即稱如來。他老人家以法身如來，示現凡夫，此正在那裏表示不住一切相。
	4-3-1 善護念	以法身如來，何故示同凡夫，即是不捨眾生，即是護念。不捨眾生是大悲。而以法身如來示現即大智。此大悲從大智而生，是有而不有。有而不有，方是妙有，方是不礙真空之妙有。以不礙真空之妙有來護念，豈不是善。現跡同於凡夫，正表示法身如來不住一切相。
41. 如何才能作到無降降，無住住？	2-11-9 行所無事 第八	一部金剛經要旨，惟在云何降，云何住，然而談何容易。達天法師云：一有所住，覺心便亡。才欲施降，妄心愈熾。是須無降而降，無住而住。所謂無降降，無住住，云何下手耶？今觀世尊穿衣吃飯，行街過巷，洗足敷座，瑣瑣屑屑，並非一時如是，度生四十九年，便四十九年如是。以金剛身無須飯食，無須洗足，且無須學定。然而為眾生故，日日行之，行所無事，真是平等如如。這一段本地風光，

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		便是降心住心的大榜樣也。吾輩必當如是修學。凡遇境緣來時，皆須如教而行，行所無事。行所無事，便是無降而降，無住而住。如此庶可契入般若深旨乎。
	2-11-10 不取相 第九	上來所說無降而降，無住而住，恐猶未了，請復說之。世尊迴不猶人，何以示現凡夫行徑而了不異人？當知因其了不異人，所以迴不猶人耳。吾輩當從此點上體會，且向自身上體會。何以故？雖是凡夫，而本具有如如佛性故。何以故？不取於相故。吾輩學般若，當從不取於相用功。不取者，謂不離一切相而不著。若偏以無相當不著，是又取非法相而為斷滅矣。故經云：若見諸相非相，即見如來。諸相非相者，雖有諸相而不著之謂。又云：不取於相，如如不動。惟其不取，所以得見一切法相非法相。不取，便是無降而降，無住而住也。經首以不取相為發起，其旨深矣。
	5-4-7 後問住降	有人先曾發心，後時忘失，此是不知真心如何安住致妄心不能降伏也。故善財童子，每遇善友皆啟請云：我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知云何學菩薩行，修菩薩道。是知發大心者必修大行。住降，正修行之切實下手處也。故次問住降。然此二問，實在相資。以覺心住，則妄心不降而降。妄心降，則覺心不住而住也。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

三、「（戊）初具儀」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 時，長老須菩提的時，為何真希有？	3-1 希有之時	時，即指世尊乞食還園之時。此時字最宜著眼。下文希有之歎，即跟上文著衣持鉢一段文而來。結經者安一時字，含有無窮感慨在裏許。世尊著衣持鉢乞食，日日如此，大眾見如不見。此次機緣成熟，乃為須菩提一眼覷破。般若大法世尊不常說，即說亦必待機緣成熟方可。此真希有難逢，所謂千載一時也。
2. 長老有那些意涵？	3-2-1 長老	長老，齒德俱尊之稱。唐譯曰具壽，惟顯年老。魏譯曰慧命，唯顯德長。羅什順此方文義譯為長老，兼含二義。

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
3. 須菩提為何可在般若會上為大眾請法？	3-2-2 須菩提	須菩提亦翻空生，亦翻善現、善吉。彼之俗家，富有財寶，當彼生時，家中庫藏金銀悉空，故名空生。既生七日，庫中財寶復現，故名善現。又相師占云：此子善吉，不須顧慮，故名善吉。初生時庫藏空是表顯空理，其後財寶復現表顯空非偏空也。西域記云：須菩提本是東方青龍陀佛，影現釋迦之會，示跡阿羅漢，輔助釋迦牟尼行化。在佛門中，解空第一。空而不空，方是真空，方是第一義空。諸弟子不若須菩提之領悟最深，故般若會上，必以須菩提為當機，代大眾請問也。
4. 須菩提為大眾啟請有那些要義？	3-2-3 請法四義	須菩提為大眾啟請，含有四要義： （一）普通大眾，日日見世尊著衣持鉢與尋常乞食比丘相同，茫然不知用意何在。故必待示跡聲聞之須菩提為之啟請。 （二）此已至第九會，世尊在尋常穿衣吃飯時，善護念善付囑般若大法，將第一義空最深之理和盤托出，大眾當然不能明了，非須菩提亦不能為之啟請。 （三）佛門長老，不止須菩提一人，然解空不如須菩提，故當機請法非須菩提莫屬。 （四）會中尚有菩薩摩訶薩，何不啟請，而讓須菩提單獨請問？蓋佛說般若正為阿羅漢，兼為菩薩。若菩薩啟請，則阿羅漢或將疑此為菩薩之法與我們無涉。今讓須菩提啟請，則可防此疑。 須菩提啟請，完全為大眾起見，下文開口即說善男子、善女人。故在大眾中一語，含有種種意義在內。
5. 即從座起的意義為何？	3-3-1 即	即者，便也，有迫不及待之意。
	3-3-2 從座起	世尊敷座而坐，大眾亦然，故須菩提即從座起，從跡上講如此。若從本上說，須菩提早已成佛，世尊說般若已經八會，何以必待第九次說金剛般若時方從座起而請？可見凡事必需時節因緣四者俱全方能湊合。世尊說般若是時，說金剛般若是節，有種種因，有種種緣，至此因緣具足，須菩提乃當機請問此大法也。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
6. 偏袒右肩的意義為何？	3-4-1 偏袒右肩	袈裟在左肩，故右肩可偏袒。佛制，袈裟平時不偏袒，必恭敬時方偏袒。凡人作事，必用右手，行則右足先上前，此表示有事弟子服勞之意。此經重在荷擔菩提，弟子正宜肩此責任也。
7. 右膝著地的意義為何？	3-4-2 右膝著地	禮拜時雙膝著地。如懺悔則跪右膝，古人名曰胡跪。著地者，腳踏實地，表法即實際理地，即實相，令人證得本性。
8. 合掌的意義為何？	3-4-3 合掌	合掌者，兩掌相合不執外物。吾人兩手東扯西拉全是塵垢，今則合之，即是背塵合覺。
9. 偏袒右肩右膝著地合掌恭敬而白佛言的真正意涵為何？	3-4-4 三業清淨	偏袒至合掌，是身業清淨。外貌端肅謂之恭，中心虔恪謂之敬，是意業清淨。而白佛言，白是表白，將自己意思表白出來，此是語業清淨。以上皆結經者之辭。

四、「(戊) 次稱讚」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 希有的要義為何？	2-4-1 略明十義	說此大經，而發起於日用尋常之事，殊為奇特，故善現啟口便歎希有。
	2-4-3 護念大悲第二	以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨合盤托出矣，此之謂希有也。
	4-1 般若希有	通常說希有。歸納起來，有四義：(一)、時希有，如來出世，曠劫難逢故。(二)、處希有，三千大千世界中，唯有一佛故。(三)、德希有，福慧殊勝，無比並故。(四)、事希有，慈悲方便，用最巧故。以上四者，是通途之說。今謂希有，乃正指般若波羅蜜而言。
	4-4 難得希有	希有之，固是曠劫難逢之意，然亦含有難得領會之義在內。此以下文「我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」及「我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		一希有。」諸語觀之，皆可證明信解之不易也。須菩提意謂我從昔至今，方看出如來之護念付囑。大眾雖不能領會，世尊總是如此示現，更為希有。
2. 善護念善付囑的要義為何？	2-4-2 付囑大智 第一	示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。
	2-4-3 護念大悲 第二	如上所明，是大智也。修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啟口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳，此之謂善護念。
	4-3-1 善護念	以法身如來，何故示同凡夫，即是不捨眾生，即是護念。不捨眾生是大悲。而以法身如來示現即大智。此大悲從大智而生，是有而不有。有而不有，方是妙有，方是不礙真空之妙有。以不礙真空之妙有來護念，豈不是善。
	4-3-2 善付囑	現跡同於凡夫，正表示法身如來不住一切相。金剛般若之精義完全托出，此乃以不言之教來付囑。不言之教是大智。此大智從大悲而生，是空而不空。空而不空，方是真空。方是不礙妙有之真空。以不礙妙有之真空來付囑，善莫善於此矣。不論護念付囑，無非空有雙彰。全經發揮真空妙有之精理處處可見。明乎此，則脈絡貫通矣。
	4-5 心護念 口付囑	護念付囑所以俱言善者。護念屬於心，付囑屬於口。若待起心護念，則起心時方護念，不起心時即不護念。若待發言付囑，則發言時方有付囑，不發言時即無付囑。均不能稱為善。今以如來入城還園，如如不動，密示住心，以身作則，正是加護憶念。又以食訖宴坐，一念不生，密示降心，令眾取法，正是託付諄囑。動靜之間，以身教不以言教。隨時隨處，無不為菩薩模範，此真所謂善。須菩提開口歎為希有，良有以也。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

五、「（丁）次請法」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 諸菩薩所指為何？	5-2-1 諸菩薩	諸菩薩即指此善男子、善女人而言。因其發無上心，即有成佛資格，即可稱菩薩。
2. 善男子善女人的「善」有何意義？	5-2-2 善	善者，善根。發無上心者，非有大善根不可。凡人皆有善根，若無善根則不能入人道中，亦不能聞此大法。然若不發心，則虛有此善根，豈不孤負。
3. 佛經中說女人障重真正要表達的是什麼？	5-2-3 發心成佛	佛經中往往呵斥女人。又常說女人障重不能成佛，必先轉男身方可。有疑及佛法平等，若女必先轉男身，是不平等。此則未明佛理，先批評佛法，是大不可。要之女子的確障重，一、有生育障礙，二、往往誤認愛為慈悲。慈悲是平等的，初無親疏厚薄；愛是生死河，誤用即墮入輪迴。佛眼中初無男女相，所以說女子障重，是要其特別注意，不要受此障礙。祇要發大心，一樣成佛。
4. 發阿耨多羅三藐三菩提心的「發」字有何用意？	5-3-1 發	發者，生也，起也。謂發起上求佛道下化眾生之心，期證無上果也。發字貫上下文，義通能所。上文善男善女為能發，下文阿耨等為所發。
5. 阿耨多羅三藐三菩提的意義為何？	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	梵語阿耨多羅，此云無上。三藐，此云正等。三菩提，此云正覺。合云無上正等正覺。 正覺者，揀異凡外之不正。以凡夫有我，不能自覺。外道有覺，屬於偏邪，非正覺故。 正等者，揀異二乘之不等。阿羅漢皆得正覺，然畏生死如牢獄，急於自度，缺少慈悲心，不能修善度生，無平等心故。三藐，正指菩薩言。正等者，自覺覺他，自他均等也。無上，揀異菩薩之有上。菩薩覺雖正等，然尚不如佛之覺行圓滿。無上，正指佛而言。
6. 發菩提心的重要性為何？	5-3-2 阿耨多羅三藐三菩提心	此善男子、善女人所發者，即佛之無上覺心。心是靈明覺照之體，在用上分真妄染淨。今依菩提而發，顯見是真是淨，非妄染也。大論云：從因至果，有五種菩提。（一）發心菩提，即十信位。（二）伏心菩提，即三賢位。（三）明心菩提，即初地至七地。（四）出到菩提，即八地至十地。（五）無上菩提，即如來果位。今約能發心，即當第

法鼓文理學院 DFLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		一。約所發心，即當第五。能所合論，貫通初後也。是知無上屬果，正等正覺屬因，所發之心，通乎因果也。
	5-4-6 先問發心	發心，先也。然必須發大心，方能修大行，得大果。華嚴經云：忘失菩提心，修諸善果，魔所攝持故。善男女初發心時，即應以成佛自期發阿耨多羅三藐三菩提心。無上者，正是所求故。欲求無上，必須修福度生，故次云正等。欲度眾生，應先自度，故次云正覺。逆言之，即自覺覺他覺行圓滿也。論云：初發究竟二不別，如是二心先心難。發心菩提，至無上菩提，是一心非二心。然初發心難，故須菩提先舉發心為問。
7. 應云何住？云何降伏其心有何要義？	5-4-1 應	應是應該，此字貫下二句。
	5-4-2 住	住是止於一處。
	5-4-3 降伏	降伏是克制攝持。
	5-4-4 其心	其心之心字，指妄染而言。
	5-4-5 云何	問有三意，凡為菩薩，須發菩提心，故先問發心。初發是心，不能如佛之隨緣安住，故次問住心，意在求佛指示方法，能令此心相應而住。又以妄心數起，不能似佛之自然降伏，故次問降伏，意在求佛指示方法，能令妄心自然而降。
8. 須菩提先問發心，後問住降之因？	5-4-5 云何	凡為菩薩，須發菩提心，故先問發心。初發是心，不能如佛之隨緣安住，故次問住心，意在求佛指示方法，能令此心相應而住。又以妄心數起，不能似佛之自然降伏，故次問降伏，意在求佛指示方法，能令妄心自然而降。
	5-4-6 先問發心	發心，先也。然必須發大心，方能修大行，得大果。華嚴經云：忘失菩提心，修諸善果，魔所攝持故。善男女初發心時，即應以成佛自期發阿耨多羅三藐三菩提心。無上者，正是所求故。欲求無上，必須修福度生，故次云正等。欲度眾生，應先自度，故次云正覺。逆言之，即自覺覺他覺行圓滿也。論云：初發究竟二不別，如是二心先心難。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		發心菩提，至無上菩提，是一心非二心。然初發心難，故須菩提先舉發心為問。
	5-4-7 後問住降	住降，後也，有人先曾發心，後時忘失，此是不知真心如何安住致妄心不能降伏也。故善財童子，每遇善友皆啟請云：我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知云何學菩薩行，修菩薩道。是知發大心者必修大行。住降，正修行之切實下手處也。故次問住降。然此二問，實在相資。以覺心住，則妄心不降而降。妄心降，則覺心不住而住也。

六、「（丁）初讚印」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 佛言善哉善哉的「佛」字有何重要意義？	6-1 佛字	結經者此處安佛字，有深意。佛是究竟覺之果；上文發心人，正是修因。欲知山下路，須問過來人。此安佛字，即如是因，如是果。反之，即如是果，如是因。
2. 善哉善哉的第一善哉和第二善哉有何不同？	6-2 讚印	善哉善哉是讚。如汝所說是印。
	6-3 善哉善哉	第一善哉，讚其善契如來本心。數十年示現塵勞，默默護念付囑，絕未有言說，今須菩提獨能見到，故讚之。第二善哉，是讚其代眾啟請。佛之苦心即要善男女發心去學。然無人能請，今須菩提獨能請問，以完如來本願，故又讚之。人家不能問，汝獨能問，故第一善哉是讚他之大智。問法不為自己而為大眾，故第二善哉是讚他之大悲。
3. 佛為何回答須菩提「如汝所說」？	6-4 如汝所說	汝真能見到我之不住佛相，而護念付囑，故云如汝所說。蓋如此護念付囑，大眾不了，唯須菩提獨能指出，故印可其說也。
	6-5 護念付囑	如來二句，原是須菩提讚佛之語。今佛極力承當，謂如來之護念付囑，如汝所說，一點不錯。是欲令眾生於如來著衣持鉢去來動靜中，領取護念付囑之意。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

七、「(己) 初誡聽標宗」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 佛要須菩提先諦聽才開始說法的用意為何？	7-1 諦聽	須菩提豈有不諦聽之理。佛之誡，是為大眾及現在我們眾生。諦者，真實正確也。一不可以貢高，二不可以卑下。倘犯此二病，即不能諦聽，即聽亦不能正確。有人稍研求經論，即自以為通曉佛學，此犯貢高之病；有人高推聖境，以為如此大法，我們如何能解，此犯卑下之病。貢高是慢，卑下亦是卑慢，如此聽經即不能真實正確。是以學佛者務須免除以上二病，虛心領受，故云諦聽。 既能諦聽，豈可不說。故云當為汝說，意謂倘若不諦聽，我即不當為汝說，此語是警策我們，在聽經時，從前知見，必須一切拋開，不可放在心裏。
2. 應如是住，如是降伏其心的「如是」所指為何？	7-3 如是住	舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。 今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。 以法身如來，示現凡夫塵勞之相，是無我相，無法相，亦無非法相。故善男女亦應如我之不住相而住。
	7-4 如是降伏	凡夫不住於相，即住於非法相。一住便差。妄心生滅，不得降伏。故善男女，應在如來之穿衣吃飯上，理會兩邊不著之理如是降伏之。
3. 應如是住，如是降伏其心的如是指的遠脈是那一段經文？	2 發起序 S34-86	爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。
4. 應如是住，如是降伏其心的如是指的近脈是那一段經文？	4 稱讚 S122-144	如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
5. 現在的眾生要如何將佛示現在日常的修心方式應用於日用間？	7-5 時時返照	可憐苦惱眾生，無論貧富，一生皆為衣食忙碌。無論操何職業，皆是乞食。朝上起來趕赴都市中做事即是入城乞食。按時上工下工，即是次第乞已。乞食固然要緊，但應事畢即還至本處。凡夫之病，即是為衣食故，不得不向外馳求，結果忘卻了主人翁，不復還至本處。所以工作完畢，要快快回頭，把心靜一靜，回光返照，不要做不相干的事，此即是學佛之敷座而坐。我們能將經文語句，回到自己身上，自有受用。果能於尋常日用之間，時時返照，即是降伏，即是兩邊不著，即是與性體相稱而起修，即念佛亦念得好。

八、「（己）次契旨請詳」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 須菩提回答世尊唯然的唯和然有何關連性？	8-1 唯然	補唯，應諾之詞。聲人心通，於如是住降之理，已澈底明了。如來之念付囑，別人未能見到，須菩提獨能見到，代大眾啟請住降，果蒙佛讚許。結經者於唯下安一然字，寫出須菩提慶快生平，自喜領會無差之情景。然為大眾未能了解，故又請問。
2. 願樂欲三字與聞的關係為何？	8-2-1 願樂欲	願者，願望。樂者，好樂。欲者，希求。若唯心願而不好樂，聞或不切。又能好樂而不希求，聞或不深。此三字一層進一層，表示大眾之渴仰。亦可為末法苦惱眾生表示渴仰。
3. 須菩提的願樂欲聞與阿難的如是我聞的聞字有何關連性？	8-2-2 聞	聞字與經初如是我聞之聞字相應。倘無須菩提之願樂欲聞，阿難如何得聞耶。 聞有三種：一曰聞言，耳根發識，但聞於言。二曰聞義，意識於言，採取其義。三曰聞意，神凝心一，尋義取意。今聞如是住降之言，必將得意、忘義、遺言而消歸自性可知。人人本具如如不動之自性，然有無明為障致妄心生滅不停。故學者宜在聞字上用功。返聞聞自性，時時照，時時聞，則知心佛眾生，三無差別。故此聞字，若作返聞功夫，即能消歸自性。

佛教之理學院 Dharma Buddhist Academy

九、「（癸）初標示」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 佛告句的用意為何？	9-1 佛告	佛告句，為結經人所安。凡安此句，皆示人此中所言甚關緊要，不可忽略讀過也。
2. 諸菩薩摩訶薩的意義為何？	9-2-1 大菩薩	諸菩薩句，即指發大心之善男女言。凡言菩薩摩訶薩有兩義。一為菩薩中之大菩薩，如稱觀世音菩薩摩訶薩，是約一人而稱；一為泛指多人而稱，乃謂菩薩，或大菩薩也。發心者不止一人，故曰諸。諸者一切之意。此中既說多人，乃泛指之辭也。
3. 菩薩和大菩薩有何不同？	9-2-1 大菩薩	須知此經本是最上乘，則發心學此者皆為大菩薩。然而根性不同，雖同發大心，有發得圓滿究竟者，則可成大菩薩。發不圓滿究竟，只可成菩薩矣。佛之說此，亦希望人人皆要發得圓滿究竟耳。何謂圓滿究竟？如發上成佛道下化眾生之心，則菩薩也；若知發心上成下化，而又知雖上成而實無所成，雖下化而實無所化，乃是無所成而上成，無所化而下化，則性德究竟，體用圓滿，而為大菩薩矣。
4. 所學是無上大法，而成就則甚小之因為何？	9-2-2 修止觀	世間此類事甚多，雖所學是無上大法，而成就則甚小甚小，皆由於不知如法而修，發心太小故也。如念佛法門，本是至圓至頓之無上妙法。乃僅僅只知自了，則最上乘之法，不但不足為大乘，竟成為小乘矣。所以只能往生下品，多劫不能花開見佛，以與佛之悲願相違，不知稱性起修故也。甚且並下品亦不夠，只能生到疑城，又須長時修行，方能離疑城而生安養。豈不上負佛恩，下負己靈。
5. 學佛第一要開智慧，為何說止觀是學佛緊要的功夫？	9-2-2 修止觀	學佛第一要開智慧。開智慧者，就最初一步言，便是明理。如不明了真實義理，發心不能達乎無上。明理不是專在文字上剖解，必須修觀。云何修觀？即須多讀大乘經典。更須屏除外緣，收攝身心。若不先將此心攝在一處，何能依文字起觀照？故曰戒生定，定生慧也。戒以屏除外緣。定字有淺深，初下手時，必應勉強攝心一處，令心凝靜而不馳散，乃能起觀。迨至觀慧生，則大定即在其中，不待勉強。故止觀云者，止從觀來，觀成自止。何以故？觀成則妄想悉除，便是止故。非以遏捺暗證為止也。總之，定慧二字，互相生起，不能呆板看成兩橛，故曰如車兩輪。又曰即止之觀，即觀之止也。止觀是學佛緊要功夫，如上所

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		說，又是止觀中要緊道理，不可不知。
6. 初發心人，為何可以稱為菩薩摩訶薩？	9-2-3 初發心 菩薩	初發心人，何以便稱菩薩摩訶薩？以其能發大心，便有成菩薩摩訶薩之資格，故即以此稱之，一也。佛之稱之者，是令當人直下承當，不要自失勝利，此其二也。世尊平等平等，其視眾生本來同佛，然則稱發無上心者為菩薩摩訶薩又何足異，此其三也。
7. 佛告須菩提：諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心的「如是」是指那段經文？	9-3-1 如是	如是，指下正明之文。
	10 正明 S295-380	『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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。
8. 須菩提先問云何住，佛總示亦先說應如是住，為何詳談時先說降伏？	9-3-2 降伏其心	降伏其心，是令妄想不起，亦是使不覺者覺。
	9-3-3 妄盡情空 （理一）	上文先問云何住，佛之總示，亦先說應如是住，何故詳談時先說降伏乎？此中要義，當分三層明之。一切眾生，從來不覺，今雖發無上覺心，亦不過發覺初心耳。其不覺之妄習分毫未除，安有真心可住。若以為初發覺時便見真心，即此一念依然是妄想也。故初發心人，其下手祇有降伏。古人云：但求息妄，莫更覓真，即是此意。須知吾人之心雖完全不覺，而實完全為本覺之所變現。所謂真妄和合，名之曰識，是也。只要妄心分分除，真心即分分顯。迨至妄盡情空，則以其始覺合於本覺矣。初不必言住不住也。此所以不言住而先言降伏者，其理一也。
	9-3-4 非住而不住（理二）	不但初發心時，應從降伏下手已也，自始至終，亦只有降伏之功。乃至成佛，亦無所住。須知妄想無明，（無明即是妄想。）以破為鵠。修行至信位，但能伏猶未破也。由十信進入初住，始破一分無明，證一分法身。（即是始見一分真心。）十成只得一成，云何可住？名為住者，明其不退轉於阿耨多羅三藐三菩提耳。從此步步增進，而經十住而十行、十向、四加行而後登地，至於八地，始稱無學，無明向盡矣。而十方諸佛猶復殷殷勸進，應滿本願，廣度眾生，勿得住入涅槃。由是而歷九地、十地至於等覺，尚有最後一分無明。（可見至等覺，始破九分。）仍當以金

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		剛智破之，乃成究竟覺。而仍然不住生死，不住涅槃也。可知位至成佛，還是住而不住，不住而住。如我世尊之示同凡夫，非住而不住之榜樣乎？然則始終皆無所住，只有降伏也，明矣。其理二也。
	9-3-5 欲住不得 （理三）	善現前雖先問住，而其目光實注重於降伏。蓋以欲住不得，故繼以降伏為問耳。否則但問應云何住足矣，奚必更贅一詞。而總示之既言應如是住，復言如是降伏者，意亦如斯。此則語有先後，意實一貫。除降伏外別無進修方法。其理三也。
9. 為何說初發心人，其下手祇有降伏？	9-3-3 妄盡情空 （理一）	一切眾生，從來不覺，今雖發無上覺心，亦不過發覺初心耳。其不覺之妄習分毫未除，安有真心可住。若以為初發覺時便見真心，即此一念依然是妄想也。故初發心人，其下手祇有降伏。古人云：但求息妄，莫更覓真，即是此意。須知吾人之心雖完全不覺，而實完全為本覺之所變現。所謂真妄和合，名之曰識，是也。只要妄心分分除，真心即分分顯。迨至妄盡情空，則以其始覺合於本覺矣。初不必言住不住也。
10. 為何位至成佛，還是住而不住，不住而住？	9-3-4 非住而不住（理二）	不但初發心時，應從降伏下手已也，自始至終，亦只有降伏之功。乃至成佛，亦無所住。須知妄想無明，（無明即是妄想。）以破為鵠。修行至信位，但能伏猶未破也。由十信進入初住，始破一分無明，證一分法身。（即是始見一分真心。）十成只得一成，云何可住？名為住者，明其不退轉於阿耨多羅三藐三菩提耳。從此步步增進，而經十住而十行、十向、四加行而後登地，至於八地，始稱無學，無明向盡矣。而十方諸佛猶復殷殷勸進，應滿本願，廣度眾生，勿得住入涅槃。由是而歷九地、十地至於等覺，尚有最後一分無明。（可見至等覺，始破九分。）仍當以金剛智破之，乃成究竟覺。而仍然不住生死，不住涅槃也。可知位至成佛，還是住而不住，不住而住。如我世尊之示同凡夫，非住而不住之榜樣乎？然則始終皆無所住，只有降伏也，明矣。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
11. 為何說除降伏外別無進修方法？	9-3-5 欲住不得 （理三）	善現前雖先問住，而其目光實注重於降伏。蓋以欲住不得，故繼以降伏為問耳。否則但問應云何住足矣，奚必更贅一詞。而總示之既言應如是住，復言如是降伏者，意亦如斯。此則語有先後，意實一貫。除降伏外別無進修方法。

十、「（癸）次正明」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 眾生的意義為何？	10-1-1 一切眾生	四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生，此之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。今人但知引申之義而遺其本義。不知本義極妙，乃令觀照本不生，及當體即空之理也。何以言之？以眾緣之和合，名之曰生耳，性體初何嘗生，故曰本不生。本既無生，今亦無滅矣。既是緣合現生，所以緣散即滅，豈非當體即空乎？此約相言也。若約性言，性本不因此而生。雖生滅之相紛然，與體何涉。故曰當體即空也。
	10-4-1 降伏要義	眾生之類不外識、色、欲。然則知所以成眾生，則知所以度眾生。知無邊眾生無非識色欲幻成之虛相，則知滅其識、色、欲生滅之相，令入不生滅，乃實無眾生，實無眾生得度。何則？眾生但為識、色、欲所障耳，其本性原是不生不滅，且與我同體，何所謂眾生？何所謂得耶？如是觀照純熟，則執我之見不覺自化。何以故？知我亦眾生故。
	10-3-3 觀眾生	實無眾生得滅度者，觀照無生無得之理，乃真實無，非假想無也。 古德以五義作觀甚妙： （一）緣生。一切眾生，莫非四大五蘊之假合，當體即空，安有眾生。 （二）同體。我與眾生，相雖別而性實同，所謂一法界是也。然則見有眾生，便是自心取自心，非幻成幻法。 （三）本寂。所謂眾生者，乃是緣合假現生相，其性則本無生。本無生則本無滅，安有所謂得涅槃乎。 （四）無念。如上三義觀之，可知見有眾生，見有眾生得

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		涅槃，全是妄念分別。若無有念，則眾生無，得亦無。 （五）平等。如上所說，可見一切眾生，本來是佛，平等平等。故曰平等真法界，佛不度眾生也。若見有眾生得滅度者，便違平等法界矣。 總之，性真實，相虛妄。欲成無上覺，當證真實性。則於一切境界當不著相而歸於性，歸之於性乃為真實。故約性而言，則眾生得涅槃之為真實無，非假想無也，明矣。
2. 眾生之類的類是指經文中的那段經文？	10 正明 S295-380	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
3. 上界六欲天為何只有化生而無卵胎濕三生？	10-1-3 欲界	上界六欲天是也。(四天王天，忉利天，夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天。）以福德勝人，故生天。以尚有淫欲，故居欲界。以欲念較薄，故但化生而無卵胎濕三生。
4. 下界人畜鬼獄為何獄化生，鬼胎化二生，人畜四生具？	10-1-3 欲界	下界人畜鬼獄是也。(修羅分攝天，(化生。）人，(胎生，從天墜者。）畜，(濕生，最下劣，生大海心。旦遊空，暮歸水。）鬼，(卵生，以護法力，乘通入空。）見楞嚴卷九。）獄化生，鬼胎化二生，人畜四生具。此等皆因淫欲而正性命者。罪重情多，則愈下墜而墮地獄。以次漸輕，則居人道。
5. 舉卵胎濕化，已盡攝三界，為何又舉若有色若無色？	10-1-4 色界	色界天以上，(色界十八天，分初禪二禪三禪各三天，四禪九天也。色界亦有無想天，以既有色，故不攝入無色界。）皆是化生。故僅舉卵胎濕化，已盡攝三界。然因色界以上之特殊生理不顯故，又舉若有色若無色為言也。以無欲故因定力而化生色界，此其異於欲界者也。以並能不著色身相故，因定力而化生無色界，此其異於色界者也。
6. 有色無色，亦攝三界盡，為何先舉卵胎濕化？	10-1-4 色界	舉有色無色，亦攝三界盡。欲界以下，無不各有色身也。然欲天之下，不止化身。故必先舉卵胎濕化言之，於下界之生理乃備。
7. 什麼是空無邊處？	10-1-5 有想 無想	色相已空，故曰空無邊處。(無色界，但無業果色，以其斷欲不著色身之相故。然有定果色，其色微妙，為色界以下所不能見，故曰無色界耳。）

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
8. 什麼是識無邊處？	10-1-5 有想 無想	粗（色界，）濁（欲界，）之色身既空，則不執恔識在色身之內，故曰識無邊處。識即八識。（總八識而言，非專指第八阿賴耶。）真妄和合，名之為識。因識故有想，想謂第七之恒審思量而執我，及第六之分別徧計也。
9. 舉若有想之因？	10-1-5 有想 無想	無色界四天，曰空無邊處，曰識無邊處，即此中之若有想。色相已空，故曰空無邊處。（無色界，但無業果色，以其斷欲不著色身之相故。然有定果色，其色微妙，為色界以下所不能見，故曰無色界耳。）粗（色界，）濁（欲界，）之色身既空，則不執恔識在色身之內，故曰識無邊處。識即八識。（總八識而言，非專指第八阿賴耶。）真妄和合，名之為識。因識故有想，想謂第七之恒審思量而執我，及第六之分別徧計也。有想二字，統攝色、欲。色欲界眾生，莫不有識。因六七識，故執色身為我。因執色身，故起種種貪欲之想。然色界以下，不但有識，而兼有色有欲，故必先舉卵胎濕化有色言之，以明其異於無色界也。若無想以上，則為無色界之特殊生理。故必表而出之。明其不但以無業果色，異於色欲二界已也。此即無色界之無所有處天。謂第六識分別妄想無所有，以常在定中故。及第七之執我亦無所有，以定中無思量，且不執有色身識無邊處，故其定力更深於前矣。
10. 舉若非有想非無想之因？	10-1-6 非有想非無想	若非有想非無想，即無色界之非想非非想天。至此定力愈深，第八阿賴耶若隱若現，而未能轉識成智。謂之有想非，謂之無想亦非也。殊不知前云無所有，非真能無所有。不過六七識暫伏，彼自以為已無有耳。何以故？六七識轉，第八識及前五識隨轉，何至尚若隱若現乎。且彼誤矣，八識原為真心之所變現，何能無所有，更何必無所有，但轉之可矣。六識轉則為妙觀察智，七識轉則為平等性智，第八識即隨轉而為大圓鏡智，前五識亦隨轉而為成所作智。如是而後體用全彰，又何可無耶。總由不知佛理，全用暗證，不得善巧。所以非想非非想，縱經八萬劫長壽，仍然墮落也。（外道皆不知性，儒家亦然。天命之謂性，性不由天命也。或曰：天命者，謂其法爾有之，此違孔子意矣。易曰：立天之道，曰陰與陽。又曰：一陰一陽之謂道，繼

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		之者善，成之者性。此天命為性之由來也，何謂法爾有之？孟子曰：食色，性也。性中奚有食色，乃無量劫來習氣種子使然耳。此正誤認識為性也。至宋儒周、程、張、朱，乃剽竊禪門門面話（尚不足言皮毛），大談性理。既非佛，又非孔，誤法誤人，莫此為甚。凡先入彼等言者，佛理既絕不能明；孔子之真，亦為之障而不顯。須知孔子六合之外，存而不論，故專就自天降命為言，雖不徹底，然能令人敬天命，畏天威，以立人道之極。故孔子實為世間大聖人，可佩可敬。孟荀皆未能深契。漢儒專重訓詁，昧於大義，此猶有功。群經及其訓詁，非賴漢儒考訂搜集之力，後人何從明之，又奚從見之。宋人則別創一格，自以為直接心傳，而不知孔學實因此而晦，其罪大矣。革命之廢孔，實誤認宋學為孔學耳，奚止毀謗佛法之罪已哉，可歎。）
11. 何以說眾生之類不出識、色、欲三事？	10-1-7 欲色識	卵胎溼化，先言卵生者，卵具胎溼化，故先言之。居母胎胎中，以血為養為溼，本無今有為化也。胎不兼卵而具溼化，故次言之。濕兼化而不具卵胎，又次之。（溼生者，溼地受陰陽之氣而化生。以其必在溼地，故曰溼生。）化生無而倏有，不具卵胎溼，故又次之。此約受生之繁簡而言。又卵胎濕化居先者，以其兼欲色識也。若有色，不具欲而兼識，故次之。若無色，不具色欲而有識，又次之。有色無色，此約色相之粗妙而言也。（校也，舊版無，原稿有。）若有想，正明其雖無色而尚有識想現起，故又次之。若無想，明其六七識已伏，並想不具，故又居次。若非有想非無想，明其不但不具六七識，第八識亦半伏焉，故以為殿。此約情識之起伏而言。蓋前前必具後後，後後不具前前。卵胎濕化，雖不盡以前後判優劣。而統欲、色、識三者言之，則又前前劣於後後，後後優於前前也。 佛之詳細分類不憚煩瑣者，並非閒文。意在使知一切眾生其類雖繁，不出識、色、欲三事，其所以成為眾生者在此。
12. 為何說轉識成智可入無餘涅槃？	10-1-7 欲色識	佛之詳細分類不憚煩瑣者，並非閒文。意在使知一切眾生其類雖繁，不出識、色、欲三事，其所以成為眾生者在此。
	10-2-1 滅度	今發無上覺心，欲令一切眾生成無上覺，非斷淫欲，不取色相，轉識成智不可。妄盡情空，業識既轉，則生滅心滅，生死海出，而證入不生滅之圓明性海矣。此之謂入無餘涅

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		槃，此之謂滅度。
	10-2-1 滅度	今發無上覺心，欲令一切眾生成無上覺，非斷淫欲，不取色相，轉識成智不可。妄盡情空，業識既轉，則生滅心滅，生死海出，而證入不生滅之圓明性海矣。此之謂入無餘涅槃，此之謂滅度。
	10-2-2 涅槃	大乘涅槃有二。（一）有餘，已斷枝末無明，（即見思惑）尚餘根本無明未斷，（即業識，即是最初之不覺自動。亦名生相無明，又名住地無明。）故名有餘。（二）無餘，業識皆空。（即轉識成智之謂。）無明更無餘剩矣。（此與小乘之有餘無餘異，彼謂所學已辦，尚餘苦報身未盡者，為有餘依涅槃。所謂出煩惱障，有苦依身，是也。盡此報身，則名無餘依涅槃，所謂灰身滅智是也。）無餘涅槃，為究竟覺果之稱。以等覺尚有最後一分無明未盡故也。（即微細業識，所謂生相無明是也。） 涅槃梵語具云般涅槃，不生不滅之意，謂性體也。亦譯滅度，亦譯無為。（觀此，可知內典是借用向有之名，其義與儒道兩家迥異矣。即彼兩家，亦大不同。老子之無為，謂因勢利導，不圖赫赫之功，不取赫赫之名。以其絕不現有為之跡，故名無為，亦謂之清靜。自曹參誤認清靜無為為不事事，遂滋為儒者所詬。曹參之時，本宜休養生息，雖誤會而有益。晉之清談，則誤國大矣。甚矣真義不明之為禍烈也。孔子之無為，則是形容堯舜，知賢善任，端拱垂裳而治，及蕩蕩民無能名之意。）
13. 無餘涅槃而滅度之的解釋為何？	10-2-3 入滅度	入者證入也。即令眾生證入究竟覺果之意。滅者所謂生滅滅已，寂滅現前。度者、度其分段、變易兩重生死也。 此處不舉梵音，而舉其義為言者。一以明所謂入無餘涅槃者無他，滅識、色、欲之生滅心，便度生死海，而達涅槃彼岸矣。二則便於立言，如下文滅度無量無數無邊眾生，如換滅度為涅槃，則不易明了矣。此譯筆之善巧也。
	10-2-4 涅槃與入滅	無餘涅槃，法相家譯為無住處涅槃。明其既不住生死，亦不住涅槃。此譯與譯，各有取義，皆妙。至謂修行人逝世為涅槃為入滅者，乃藉以明其不住相而入寂。世人多誤會涅槃入滅為死之專名，宋儒更誤認寂滅為一事不為，差之遠矣。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
14. 法相家言，三分半眾生不得成佛，此中的三分半眾生所指為何？	10-2-5 佛種與佛性	法相家言，三分半眾生不得成佛，即定性羅漢，定性菩薩，一闡提（無信根）是為三分，加以不定性為半分。
15. 法相家言三分半眾生不得成佛，為何今得成佛？	10-2-5 佛種與佛性	須知經云：佛種從緣起。又云：（涅槃經）凡是有心，定當作佛。又云：（圓覺經）有性無性，齊成佛道。云何不得？蓋佛性雖眾生本具，而佛種要待緣生。法相言不得成，是言無種則必不成。非言定性一闡提無佛性也。故種性二字，必不容混。學性宗者，往往執性而昧種，如執性廢修；學相宗者，又往往執種而昧性，皆不明經旨之過也。
16. 法相家說定性一闡提不能成佛，是指因其無佛性，還是無佛種？	10-2-5 佛種與佛性	法相言不得成，是言無種則必不成。非言定性一闡提無佛性也。故種性二字，必不容混。學性宗者，往往執性而昧種，如執性廢修；學相宗者，又往往執種而昧性，皆不明經旨之過也。
17. 如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者的「如是」指那段經文？	10 正明 S295-380	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，我皆令入無餘涅槃而滅度之。
18. 為何說無邊是總，無量無數是別？	10-3-2 無量無數無邊	無量者，謂種類不限量，無論根性勝劣皆度之。無數者，謂多寡不計數。然或只度一世界，一世界一劫十劫，亦可謂無量無數矣。而今不然，乃無有邊。無邊者，橫遍十方，豎窮三際也。故無邊是總，無量無數是別。因其滅度無邊，乃得為無量無數也。
19. 實無眾生得滅度者，可以如何作觀？	10-3-3 觀眾生	實無眾生得滅度者，觀照無生無得之理，乃真實無，非假想無也。 古德以五義作觀甚妙： （一）緣生。一切眾生，莫非四大五蘊之假合，當體即空，安有眾生。 （二）同體。我與眾生，相雖別而性實同，所謂一法界是也。然則見有眾生，便是自心取自心，非幻成幻法。 （三）本寂。所謂眾生者，乃是緣合假現生相，其性則本無生。本無生則本無滅，安有所謂得涅槃乎。 （四）無念。如上三義觀之，可知見有眾生，見有眾生得涅槃，全是妄念分別。若無有念，則眾生無，得亦無。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		（五）平等。如上所說，可見一切眾生，本來是佛，平等平等。故曰平等真法界，佛不度眾生也。若見有眾生得滅度者，便違平等法界矣。 總之，性真實，相虛妄。欲成無上覺，當證真實性。則於一切境界當不著相而歸於性，歸之於性乃為真實。故約性而言，則眾生得涅槃之為真實無，非假想無也，明矣。
20. 性真實，相虛妄，眾生得涅槃之為真實無，是從性還是相來說的？	10-3-3 觀眾生	性真實，相虛妄。欲成無上覺，當證真實性。則於一切境界當不著相而歸於性，歸之於性乃為真實。故約性而言，則眾生得涅槃之為真實無，非假想無也，明矣。
21. 為什麼說我見除則分別妄想自化？	10-4-1 降伏要義	所謂降伏者，降伏妄心也。妄心者，分別心是。而分別起於執我，故我見為分別之根。今故向根本上遣除，我見除則分別妄想自化矣。
22. 為何說觀得實無眾生得度後，執我之見會不覺自化？	10-4-1 降伏要義	因欲說實無眾生得度，故先說度無邊眾生入無餘涅槃。欲說令入無餘涅槃，故先說眾生之類不外識、色、欲。然則知所以成眾生，則知所以度眾生。知無邊眾生無非識色欲幻成之虛相，則知滅其識、色、欲生滅之相，令入不生滅，乃實無眾生，實無眾生得度。何則？眾生但為識、色、欲所障耳，其本性原是不生不滅，且與我同體，何所謂眾生？何所謂得耶？如是觀照純熟，則執我之見不覺自化。何以故？知我亦眾生故。知當體即空故。知起念則有，若無於念，一切皆無故。知本來平等故。此大乘法所以善巧，乃不降伏之降伏也。
23. 如何發悲智具足之大願？	10-4-2 發離相心 第一	妄想根深，今初發覺，道力微薄，豈能敵之。且真心妄心，原是同體。起心動念，則全真成妄。心開念息，則全妄即真，又何必除。以此兩種原因，所謂除妄，假名曰除耳，實無可除。所謂降伏，乃善巧轉移使之歸化，並非敵對而除之之謂也。今令發離相心者，正是善巧方便，大而化之耳。
	10-4-3 發廣度無邊心第二	何故發大心便能化？須知凡夫心量狹隘，所以執我，愈執則愈隘。若發廣度無邊之心，久久觀純，不知不覺執情消泯矣。
	10-4-4 觀無眾生	凡夫只知有我。若令就自身上以觀無我，必不能入。今令從對面向寬闊處觀無眾生，則心量既擴，一對照間，而我

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	第三	之亦為緣生，為本寂，便洞然易曉。此皆大而化之之善巧法門也。
	10-4-5 斷我見 第四	見思惑之根本為我見。今以轉移默化之法斷之於不自覺，真至堅至利之金剛也。
	10-4-6 轉六七識 第五	執我是末那識。有我，便有人、眾生、壽者等分別。分別是第六識。今一切不著，是轉六七識也。六七識轉，前五第八皆隨轉而成智矣。此之謂般若波羅蜜。
	10-4-7 觀遮照同時第六	度所有眾生成佛以遮空，實無眾生滅度以遮有，是為雙遮；雖廣度而實無，雖實無而廣度，是為雙照。觀遮照同時以為因，則得寂照同時之果也。
	10-4-8 發心觀實無第七	發廣度心，大悲也；觀實無理，大智也。悲智具足，又不住生死，不住涅槃之因也。
	10-4-9 福慧雙修 第八	約上所說大悲邊言，即是修福；約大智邊言，即是修慧。福慧雙修，又是成兩足尊之因。可知一切大乘法盡在裏許，且皆是直趨寶所之法。故本經曰：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出也。
	10-4-10 度他度己 第九	未能度己，先欲度他，菩薩發心，所謂大悲也。今觀此科之義，始知度他即是度己，則大悲中便有大智，真善巧也。
	10-4-11 以觀發願 第十	此科是令發願。從來學人每苦大願發不起，可依上來（一）至（九）所說者觀之，悲智具足之大願當油然生矣。 又上科所言降伏，亦含有別義。蓋令發大願者當立志堅強，勿生怯弱，即此便是降伏其心矣。
24. 從何看出一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出？	10-4-8 發心觀實無第七	發廣度心，大悲也；觀實無理，大智也。悲智具足，又不住生死，不住涅槃之因也。
	10-4-9 福慧雙修 第八	約上所說大悲邊言，即是修福；約大智邊言，即是修慧。福慧雙修，又是成兩足尊之因。可知一切大乘法盡在裏許，且皆是直趨寶所之法。故本經曰：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出也。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
25. 須菩提先問住，次問降。佛答先降次住，可見吾人用功，只要除妄。如何除妄？	10-5-2 真心除妄 第一	空生先問住，次問降。答乃先降次住。而答住中復云應無所住，可見吾人用功，只要除妄。何以故？真心不現，全由妄障。妄不除盡而曰安住如如之真，即此一念依然是妄想也。況佛究竟證得，亦不住於涅槃。修因時何可言住耶？楞嚴云：元明照生所，所立照性亡。又曰：知見立知，是無明本。是知有住便有所，有所便有立。有所有立，便是大圓鏡中自著塵染，光明何能遍照？故曰：無明本，照性亡也。所以禪宗祖師云：但求息妄，莫更覓真。古德亦云：但盡凡情，別無聖解。此謂盡凡情，正是聖解。經亦有言，狂心不歇，歇即菩提。皆是說明用功只要降伏妄心之理。由此可悟掃除差別知見，乃徹首徹尾功夫，豈但下手方法而已。
26. 為何說發廣大心便是降伏？	10-5-3 降伏方便 第二	降伏須得方便。若無方便，妄心愈熾。今寓降伏於發廣大之心。換言之，發廣大心便是降伏。然則降伏者，乃大而化之之謂耳。無所謂降而自然降，方便極矣。
	10-5-4 發心度眾 第三	降伏者，降伏妄心也。須知妄心從分別生，分別之本在於著我，故今以廣大心降伏我人等四相，且度盡無量無數無邊眾生，如此大慈大悲則貪瞋二毒除矣。又雖度生，實無所度，無常見也。（亦即不著有。）雖無所度，而度之不息，無斷見也。（亦是不著空。）不常不斷，具此妙慧，癡毒亦除矣。蓋一切凡夫我見重，三毒深者，病根實由心量狹隘。須以廣大心治其病根，從根本上解決，諸病自然易除。
27. 為何說以廣大心度生不取，便是離空有二邊，會歸同體之性？	10-5-5 發心度眾 第四	一切眾生，無始至今，從來不覺。所云不覺者，謂不覺知人、我分別皆由取相。離相會性，本是同體，豈有差別。以不知而著相，故愈著愈迷，迷即是癡。由是因我而立我所，貪瞋競起，造業無窮。更不了所謂我所者，莫非緣生之幻有。無論法（有）與非法（空），但有所取便是不了。法、非法相皆由性起，且以性融之，相本非相，有何我所？有何我、人？因其不了，以致業繫之苦無由解脫。今以廣大心度生不取，便是令離一切法、非法相（即離空有二邊），會歸同體之性。若會於性，豈復更有我、人等差別之相，不是度他便是度己麼？善巧孰逾於此。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
28. 為何說度而實無所度，是令不著二邊，會歸中道？	10-5-6 實無所度 第五	凡夫易為境轉者（境即我所），無他，著境故耳。即發心修行亦不無所緣之境。譬如度生，即是大心行人所緣境也。既不能無所緣境，（無境，即著空，亦即無從起修。）又不能取著於境（取境，即著有。），今故首以度而實無所度，令不著二邊，會歸中道，合乎性體。的示入手之方，何等親切。
29. 為何說度無所度亦即示以應住而無所住？	10-5-7 觀照般若 第六	此中雖言降，未言住，而住意實已默寓於中。發大心者首宜度生，豈非明示安心之法乎？而度無所度亦即示以應住而無所住，此彌勒偈頌所以言利益深心住也。質言之，即是令住般若正智。所謂觀照般若，觀照空假，不離空假同時之中道第一義諦也。因眾生本有取著之病，故不明言，令不住相人自領耳。
30. 降分別心和我相分別是轉第幾識？	10-5-9 轉識第八	降分別心即是轉第六識，而降我相即是轉第七識。
31. 佛為何言降伏不言住？	10-6-1 正智	須知眾生無始不覺，自性清淨心（校心下原稿有本與二字。）不顯而現為識。識之作用最大者惟第六第七，故當從此下手。此時全個是識，那有真心可住，此所以但言降伏不言住也。
32. 識為自性所變現，為何降伏分別我執，即是正智？	10-6-1 正智	須知眾生無始不覺，自性清淨心（校心下原稿有本與二字。）不顯而現為識。識之作用最大者惟第六第七，故當從此下手。此時全個是識，那有真心可住，此所以但言降伏不言住也。所謂觀照般若之正智亦仍是識。須知識之為物，原是自性所變現。用以分別執我便成為識，名之曰妄。若用以降伏分別我執，即是引歸正道，故名之曰正智。是為以子之矛攻子之盾，亦俗語所謂解鈴還仗繫鈴人也。
33. 為何說淨土法門，下手便是轉識成智，便是降伏？	10-6-3 念佛轉識	念佛法門亦然。一言及念便是心識。殊不知一心正念，正所以降伏紛紛的妄念。或曰：以其未能離念，終不及宗下直指的高上。殊不知淨念與妄念大不同，妄念愈念則念愈起，淨念則可以念念而至於無念。譬如用泥打水，水愈渾濁。用礬打水，水即清淨。若言直指向上，視彼宗下的直指向上，還要來得安穩，來得善巧。直所謂就地跌倒，就地爬起，還不直捷了當麼。所以淨土法門，下手便是轉識成智，便是降伏，便是觀照般若的正智，便是即念離念，

法鼓文理學院 DFLA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		二邊不著。並且念佛人要發大心，普願法界眾生，同生極樂。就是以此正念，冥熏法界，廣度含靈，這不是與此中所說一樣的麼？若能融會得這點道理，還有不加緊念佛的麼？還怕念佛不得力麼？要緊要緊。

十一、「（癸）三徵釋」注釋中的文義思考問答

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
1. 徵釋的意義為何？	11-1 徵釋	徵，舉也。舉上文所言之義而釋明之，曰徵釋。即自問自答之意。
2. 為何說人眾壽皆自我開出？	11-2-1 四相	人眾壽皆自我開出。有我相，便有對待之人相。人不止一，為眾生相。執我之見繼續不斷，即壽者相。四相不外一個我相也。
	11-2-2 執我 非菩薩	今開而說之者，明執我者便有分別心。使知六識生於末那，有末那便有六識，不相離也。如此執我分別乃凡夫通病，豈是菩薩，故曰即非。所以警誡發大心者至深切矣。
	11-3-1 有相 非菩薩	四相，即是一個我相。有我，即有對待之人相。對待者不止一人，即眾生相。我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。
3. 為何說破我相即是破我見？	11-2-3 我見	我相因我見生，我見以我相顯。一表一裏，從來不離。破我相即是破我見也。相有粗細，粗則著境，細則著心。後周亦言我相，是約心言，即約識言。蓋八識為真如心變現之相，故唯識宗亦名相宗。
4. 為何說此科本釋上科令發大願之故？	11-2-5 有即分別	此科本釋上科令發大願之故。何不曰：「何以故？大而化之故，斷惑故，轉識故，乃至度己先當度他，度他即是度己故。」如此豈不令上科之義更顯，而必從反面言之，何耶？蓋斷惑轉識等等，皆法也，皆不可取。取則又成我相，又成分別。故不用表詮，而用遮詮，一齊遣蕩。此世尊之微意，亦般若之正宗也。
5. 為何說有四相即非菩薩？	11-2-2 執我 非菩薩	如此執我分別乃凡夫通病，豈是菩薩，故曰即非。

DILA Dharma Realm Buddhist University

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	11-3-1 有相 非菩薩	四相，即是一個我相。有我，即有對待之人相。對待者不止一人，即眾生相。我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。菩薩苟見有眾生得度，自我度之，即有我相，從而四相俱起。有四相，即有分別心。有分別心，是凡夫，不是菩薩。
	11-3-2 降伏四相	修行者，第一應撇開我字，發心為一切眾生，此即降伏我相。我皆令入無餘涅槃而滅度之，眾生剛強，令他修行已不易，何況了生死。然皆不問，無論人與非人，皆度之成佛，亦本來是佛，此即降伏人相。滅度無量無數無邊眾生，心中不起如何能度盡之念，此即降伏壽者相。實無眾生得滅度者，此即降伏眾生相。何以要如是降伏？蓋發無上心者，要行菩薩行，普賢行，倘有四相，如何得稱菩薩？
6. 如何降伏四相？	11-3-2 降伏四相	修行者，第一應撇開我字，發心為一切眾生，此即降伏我相。我皆令入無餘涅槃而滅度之，眾生剛強，令他修行已不易，何況了生死。然皆不問，無論人與非人，皆度之成佛，亦本來是佛，此即降伏人相。滅度無量無數無邊眾生，心中不起如何能度盡之念，此即降伏壽者相。實無眾生得滅度者，此即降伏眾生相。
	11-4-1 文字起觀	佛要修行人從文字起觀照。不用觀照功夫凡情不能轉，故學人須從此下手。今就此段經文，詳述觀照之方法。古人於觀照多未詳說。觀是觀察。(最初譯為思，是心中思惟。)
	11-4-2 禪宗觀法	禪宗不可用心意識參，是明明教人不用思。然又說不可墮入無思甲裏，復是要用思。所以如此者，以凡夫知見多，必須單刀直入先將枝葉斬除也。宗下看話頭，要起疑情，如不思，疑情從何起？觀是思惟。然單是思惟不可，故又用照。照即宗下之看。如就文字起觀照，一離文字，歸到心上，然後能照住。照住時，說有思惟，卻無思惟。說無思惟，又非無思惟。此時心中自然開出智慧。如何是開？即是妄想停而住於本覺也。
	11-4-3 觀照法門	般若有文字般若，觀照般若，實相般若。文字指經文言。實相指人人本具之性言。佛說般若，即希望學人證此本具之性。如何能證，即應就文字起觀照。若不觀照，則文字自文字，不能消歸自性，不得受用。吾人讀誦金剛經原期消歸自性，佛說是經亦為此。然則觀照之道理，觀照之方

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		法，不可不知。不但般若要觀照，一切佛法，說到修持上，千萬法門，亦不外觀照。
	11-4-4 止觀與定慧	學佛之三條件，曰戒、定、慧。無戒，則身口意三業不得清淨，故戒是修學基礎，是獨立的。定慧二字，互相生起。就果上言，是定慧。就因上言，是止觀。止者止息妄念，觀者即觀照真心。因止能生定，因觀能生慧，此是分配言之，其實止觀功夫祇有一個觀字，此兩者係一件事。止者，初下手時要攝心一處，即古人所說之定。其實初下手者夠不上說定，然定卻由此而生。久久則由定生慧。何則，蓋觀一種法門成就以後，智慧即發生，妄想即脫落。故有慧方能成就此定。又初下手攝心一處，必十分作意方能攝得，可見此中有觀。故說來說去，祇有一觀字，所以般若不說止而說觀照也。
7. 江味農提出修觀照的方法有那些？	11-4-5 各宗觀法	觀照有多種方法，無方法則不能起觀照。方法雖各宗不同，而其指歸則一。如天臺宗之空、假、中三觀。華嚴宗之四無礙觀及法界觀。法相宗之五重唯識觀。密宗之道場觀、阿字觀。禪宗之看話頭。淨土宗之觀無量壽佛皆是。或云念佛不是觀，此語不然。須知即念即觀，若妄想紛歧，散心念佛，不得受用。必須口念佛號，心想彌陀，如在目前。如此念佛則妄想無從起，即是觀，故用功莫要於修觀。修觀是收攝意根，意根攝住，身口二業亦攝在一處。故淨宗之心想佛，口念佛，手持珠。密宗之心作觀，口念咒，手結印。可見無論如何用功皆非作觀不可。教下之空、假、中三觀，四無礙觀，似乎觀法不同，然其理則一，不可不知。否則於各宗經典，不能融會而有抵觸矣。
	11-4-6 觀法無所適從	作觀方法，自唐以後，除禪宗外，各宗講此者漸少。如台宗在講教時，於空、假、中之理發揮頗詳，而用功時則不一定用此法。惟禪宗則自古以來，說向上一著，且不許用心意識參。因此有創為其餘法門尚用思，惟禪宗不用思之說。並引經言不可以生滅心為本修因以證實之。不知不許用心意識參云者，乃不許用凡情去卜度也。一用意識，即是凡情。以凡夫心情推測佛說，決無是處，所以不許。古來又有說觀即照，照是照住。而古人對此又有批評，以為如是照住，即是暗證。既不許用凡情卜度，照又是暗證。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		而觀之本義，又是思惟。因此學者乃無所適從。
	11-4-7 稱性起修	然則修觀究應如何下手耶？鄙人在這裏參過多年，從南嶽大師大乘止觀悟得其理。古人說不用心意識參，即是不以生滅心為本修因。佛意實不如是。是說學佛者最初發心，不可以生滅心為本修之因。如本經善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心是也；至實際用功，則須用思惟。如本經所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之，即是思惟。最初發無上菩提，是稱性起修，是謂不以生滅心為本修因；至修行必用觀照，即是思惟。禪宗說不可用心意識參，是祖師苦心，其實仍要思惟。不思惟則不能起疑情。至不以凡情卜度，又是一事。 何以知唐以後，餘宗多不知作觀？此可以善導大師十六觀經疏中之說證之。彼云：現在人根鈍，修觀不得成，故祇提倡念佛。此是指觀經之觀法廣大，凡夫心量不能相應。不可因善導大師有此語，遂屏觀法而不道也。
	11-4-8 修行必需 作觀	唐朝中葉以後，密宗極盛一時，不久消滅。華嚴宗亦然。天臺宗亦中衰。經四明、慈雲二位大師之提倡，各經疏又自日本取回，得以中興。然二師之實際用功，亦用淨土，不是止觀。宋以後淨土宗尚有幾位大師，而作觀方法亦多不講。故惟禪宗尚有觀門也。後世修行人未嘗不多，而得力者少，此於作觀方法之不講頗有關係。 又修行者，往往初修時甚得力，後則改變。此亦因不知作觀，枯燥無味，乃至於此。又有讀誦大乘經典，能明了其理，結果反生邪見，亦是不知作觀之故。又有讀誦經典甚多，而道理是道理，於身心無干；而貪瞋癡之煩惱，毫不能除，亦是不知作觀之故。
	11-4-9 照住照見	觀即思惟。照有二義：一是照住，一是照見。照見者，指功夫修成時言，如心經之照見五蘊皆空是也。大抵照見，由照住而來。照住，由思惟而來。不思惟，即不能照住。不照住，則不能照見。思惟之久，心寄一處，即照住。此時許多妄念，暫時停止，不來打差，若打差即不能停也。人人現前一念，真心本具。祇因妄念打差，所以不覺。妄想一停，本有光明自然發露，此即智慧。

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	11-4-10 受持即 觀照	觀照須觀吾人之心性，所謂消歸自性。然凡夫卻觀照不到，完全是黑漆桶，完全是妄心，將如何而可？惟有依照佛說去觀，即先就佛經之文字用功。佛說觀照方法，即不許吾人用凡情卜度。如此段經文，若以凡情卜度，而不用觀，即不能明了。世人讀經，專在文字上求之，以為已明其義，實萬萬不可。如應如是降伏其心句，凡情度之，當然有許多解釋，此要不得，應除去之。再想又有別種境界，又要除去之。想而又想，皆要不得。愈想愈進，久久如呆。妙處即在此呆字。古人云：須大死一番。死者，即死此妄心。如此用功，或半年，或一年，忽然開悟，出於意外。要請求善知識證其合否。如無善知識，則以佛經證明。倘佛經上無此說，仍是凡情卜度。如此則心中妄想打斷不少。雖不即是消歸自性，而已消歸不少。故須多讀誦大乘經典。本經處處說讀誦受持，受持，即觀照也。
	11-4-11 心量大 除我見	又觀所有一切眾生至實無眾生得滅度者。上文說降伏，此段何以不提降伏，是何意義？此是令吾人將心量擴至無量無邊之大。因眾生之大病根即是心量狹小。因狹小，即執我。故佛令將此心放大，潛移默化，所謂大而化之。倘在尋常日用之間時時如此觀照，將佛說心量放大，移到自己分上，即是除我見，去煩惱之妙法。
	11-4-12 觀眾生去 我執	又觀此段文字，其歸結在實無眾生得滅度者一句。此是令吾人除我見而並不直指我見，偏在對面眾生分上作觀。因凡夫執我一刻不放鬆，若就我作觀則不能得力。故從眾生方面觀，觀因緣聚合，當體即空。又眾生同體。如此觀照，則不知不覺，我執自然化去，此乃消歸自性之善巧方法。
	11-4-13 斷欲去執 轉識	又觀若卵生以至非有想非無想，可見一切眾生，無不有欲、色、識。此三者不轉移，則永遠輪迴三界之中，因知欲不可不斷，色相不可執著，情識必須轉移。如此觀照，則不知不覺，欲、色、識三者可去。
	11-4-14 無上心 轉妄	又觀皆入無餘涅槃而滅度之。眾生既若是之多，而如卵生之愚蠢，定性之難化，有想無想之貢高，如何能悉數滅度？然佛是無緣大慈，祇要與我接近，總是要度。如此觀照，則自己忝為人類，上則尚未修到非想非非想天，下則比卵生濕生高明，應當學佛成佛，無上心自然能起，妄心自然

DILA 法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		能轉。
	11-4-15 證佛之果	又觀實無眾生得滅度者一句，在無量無數無邊眾生句下，可見得有一眾生未度即我願無盡。如此觀佛語，理不離事，事不離理，是為理事雙融。我皆令入無餘涅槃而滅度之，遣著空；實無眾生得滅度者，遣著有。兩邊皆遣，是雙遮；兩邊又同做，是雙照。是為遮照同時。此等修觀，即能證寂照同時之果。一切眾生皆滅度之，是大悲；實無眾生得滅度者，是大智。是為悲智雙融，能得不住生死，不住涅槃之佛果。我皆令入無餘涅槃而滅度之，是修福；實無眾生得滅度者，是修慧。是為福慧雙修，能證二足尊之果。
	11-4-16 斷惑成佛	金剛二字即斷惑。惑不外見思，見思即我相。此經斷我相，正有極大作用。化除我見，即轉第七識為平等性智；皆入無餘涅槃而滅度之，不起分別，即轉第六識為妙觀察智；實無眾生得滅度者，即轉第八識為大圓鏡智。所以下文有一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出之語。豈不是成佛即在此一段經文耶！
	11-4-1 文字起觀	一切大乘經典，說發大乘心之人，未能自度，先要度人，此是大悲。然度人即是自度，此種道理，如觀照得了然，則佛法看似廣大無邊，實則親切有味。看似高深，本是平實。將此段經文，放在心中時時觀照，寄心一處，妄想即漸漸消除。即此數句成佛已有餘矣。又觀此段經文，不說降伏，即是降伏。是要吾人發起此願，堅強其志，則我執我見一切掃除，降伏即在內，自然受用。每日將此段文放在心中，受用無窮，所以須觀照。
8. 什麼是觀照？	11-4-1 文字起觀	觀是觀察。（最初譯為思，是心中思惟。）禪宗不可用心意識參，是明明教人不用思。然又說不可墮入無思甲裏，復是要用思。所以如此者，以凡夫知見多，必須單刀直入先將枝葉斬除也。宗下看話頭，要起疑情，如不思，疑情從何起？觀是思惟。然單是思惟不可，故又用照。照即宗下之看。如就文字起觀照，一離文字，歸到心上，然後能照住。照住時，說有思惟，卻無思惟。說無思惟，又非無思惟。此時心中自然開出智慧。如何是開？即是妄想停而住於本覺也。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
	11-4-9 照住照見	觀即思惟。照有二義：一是照住，一是照見。照見者，指功夫修成時言，如心經之照見五蘊皆空是也。大抵照見，由照住而來。照住，由思惟而來。不思惟，即不能照住。不照住，則不能照見。思惟之久，心寄一處，即照住。此時許多妄念，暫時停止，不來打差，若打差即不能停也。人人現前一念，真心本具。祇因妄念打差，所以不覺。妄想一停，本有光明自然發露，此即智慧。
9. 修觀照為何要先從文字起觀照？	11-4-3 觀照法門	般若有文字般若，觀照般若，實相般若。文字指經文言。實相指人人本具之性言。佛說般若，即希望學人證此本具之性。如何能證，即應就文字起觀照。若不觀照，則文字自文字，不能消歸自性，不得受用。吾人讀誦金剛經原期消歸自性，佛說是經亦為此。然則觀照之道理，觀照之方法，不可不知。不但般若要觀照，一切佛法，說到修持上，千萬法門，亦不外觀照。
10. 止觀與定慧的關係為何？	11-4-4 止觀與定慧	學佛之三條件，曰戒、定、慧。無戒，則身口意三業不得清淨，故戒是修學基礎，是獨立的。定慧二字，互相生起。就果上言，是定慧。就因上言，是止觀。止者止息妄念，觀者即觀照真心。因止能生定，因觀能生慧，此是分配言之，其實止觀功夫祇有一個觀字，此兩者係一件事。止者，初下手時要攝心一處，即古人所說之定。其實初下手者夠不上說定，然定卻由此而生。久久則由定生慧。何則，蓋觀一種法門成就以後，智慧即發生，妄想即脫落。故有慧方能成就此定。
11. 為何說修般若不說止而說觀照？	11-4-4 止觀與定慧	學佛之三條件，曰戒、定、慧。無戒，則身口意三業不得清淨，故戒是修學基礎，是獨立的。定慧二字，互相生起。就果上言，是定慧。就因上言，是止觀。止者止息妄念，觀者即觀照真心。因止能生定，因觀能生慧，此是分配言之，其實止觀功夫祇有一個觀字，此兩者係一件事。止者，初下手時要攝心一處，即古人所說之定。其實初下手者夠不上說定，然定卻由此而生。久久則由定生慧。何則，蓋觀一種法門成就以後，智慧即發生，妄想即脫落。故有慧方能成就此定。又初下手攝心一處，必十分作意方能攝得，可見此中有觀。故說來說去，祇有一觀字，所以般若不說止而說觀照也。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
12. 觀照有多種方法，江味農列舉了那些？	11-4-5 各宗觀法	觀照有多種方法，無方法則不能起觀照。方法雖各宗不同，而其指歸則一。如天臺宗之空、假、中三觀。華嚴宗之四無礙觀及法界觀。法相宗之五重唯識觀。密宗之道場觀、阿字觀。禪宗之看話頭。淨土宗之觀無量壽佛皆是。或云念佛不是觀，此語不然。須知即念即觀，若妄想紛歧，散心念佛，不得受用。必須口念佛號，心想彌陀，如在目前。如此念佛則妄想無從起，即是觀，故用功莫要於修觀。修觀是收攝意根，意根攝住，身口二業亦攝在一處。故淨宗之心想佛，口念佛，手持珠。密宗之心作觀，口念咒，手結印。可見無論如何用功皆非作觀不可。教下之空、假、中三觀，四無礙觀，似乎觀法不同，然其理則一，不可不知。否則於各宗經典，不能融會而有抵觸矣。
13. 為何作觀方法，自唐以後，除禪宗外，各宗講此者漸少？	11-4-6 觀法無所適從	作觀方法，自唐以後，除禪宗外，各宗講此者漸少。如台宗在講教時，於空、假、中之理發揮頗詳，而用功時則不一定用此法。惟禪宗則自古以來，說向上一著，且不許用心意識參。因此有創為其餘法門尚用思，惟禪宗不用思之說。並引經言不可以生滅心為本修因以證實之。不知不許用心意識參云者，乃不許用凡情去卜度也。一用意識，即是凡情。以凡夫心情推測佛說，決無是處，所以不許。古來又有說觀即照，照是照住。而古人對此又有批評，以為如是照住，即是暗證。既不許用凡情卜度，照又是暗證。而觀之本義，又是思惟。因此學者乃無所適從。
14. 為何學佛者最初發心，不可以生滅心為本修之因？	11-4-7 稱性起修	然則修觀究應如何下手耶？鄙人在這裏參過多年，從南嶽大師大乘止觀悟得其理。古人說不用心意識參，即是不以生滅心為本修因。佛意實不如是。是說學佛者最初發心，不可以生滅心為本修之因。如本經善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心是也；至實際用功，則須用思惟。如本經所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之，即是思惟。最初發無上菩提，是稱性起修，是謂不以生滅心為本修因；至修行必用觀照，即是思惟。禪宗說不可用心意識參，是祖師苦心，其實仍要思惟。不思惟則不能起疑情。至不以凡情卜度，又是一事。

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
15. 何以知唐以後，餘宗多不知作觀？	11-4-8 修行必需作觀	何以知唐以後，餘宗多不知作觀？此可以善導大師十六觀經疏中之說證之。彼云：現在人根鈍，修觀不得成，故祇提倡念佛。此是指觀經之觀法廣大，凡夫心量不能相應。不可因善導大師有此語，遂屏觀法而不道也。唐朝中葉以後，密宗極盛一時，不久消滅。華嚴宗亦然。天臺宗亦中衰。經四明、慈雲二位大師之提倡，各經疏又自日本取回，得以中興。然二師之實際用功，亦用淨土，不是止觀。宋以後淨土宗尚有幾位大師，而作觀方法亦多不講。故惟禪宗尚有觀門也。後世修行人未嘗不多，而得力者少，此於作觀方法之不講頗有關係。
16. 為何說修行不得力乃因不知作觀之故？	11-4-8 修行必需作觀	修行者，往往初修時甚得力，後則改變。此亦因不知作觀，枯燥無味，乃至於此。又有讀誦大乘經典，能明了其理，結果反生邪見，亦是不知作觀之故。又有讀誦經典甚多，而道理是道理，於身心無干；而貪瞋癡之煩惱，毫不能除，亦是不知作觀之故。
17. 聽經聞法如何才能消歸自性？	1-7 表法	表法。表法者，銷歸自性也。聽經聞法，重在將經文銷融，一一歸到自己本性上體會，方得受用。此段文，本是境緣事相，尚可銷歸自性，則向後經文，可以例知。推之，若對於一切境緣皆能如是領會，則受用無窮矣。注意注意。
	11-4-10 受持即觀照	觀照須觀吾人之心性，所謂消歸自性。然凡夫卻觀照不到，完全是黑漆桶，完全是妄心，將如何而可？惟有依照佛說去觀，即先就佛經之文字用功。佛說觀照方法，即不許吾人用凡情卜度。如此段經文，若以凡情卜度，而不用觀，即不能明了。世人讀經，專在文字上求之，以為已明其義，實萬萬不可。如應如是降伏其心句，凡情度之，當然有許多解釋，此要不得，應除去之。再想又有別種境界，又要除去之。想而又想，皆要不得。愈想愈進，久久如呆。妙處即在此呆字。古人云：須大死一番。死者，即死此妄心。如此用功，或半年，或一年，忽然開悟，出於意外。要請求善知識證其合否。如無善知識，則以佛經證明。倘佛經上無此說，仍是凡情卜度。如此則心中妄想打斷不少。雖不即是消歸自性，而已消歸不少。故須多讀誦大乘經典。本經處處說讀誦受持，受持，即觀照也。

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
18. 眾生之大病根即是心量狹小，如何將心量變大？	11-4-11 心量大 除我見	觀所有一切眾生至實無眾生得滅度者。上文說降伏，此段何以不提降伏，是何意義？此是令吾人將心量擴至無量無邊之大。因眾生之大病根即是心量狹小。因狹小，即執我。故佛令將此心放大，潛移默化，所謂大而化之。倘在尋常日用之間時時如此觀照，將佛說心量放大，移到自己分上，即是除我見，去煩惱之妙法。
19. 除我見而並不直指我見，偏在對面眾生分上作觀之因為何？	11-4-12 觀眾生去 我執	觀此段文字，其歸結在實無眾生得滅度者一句。此是令吾人除我見而並不直指我見，偏在對面眾生分上作觀。因凡夫執我一刻不放鬆，若就我作觀則不能得力。故從眾生方面觀，觀因緣聚合，當體即空。又眾生同體。如此觀照，則不知不覺，我執自然化去，此乃消歸自性之善巧方法。又觀若卵生以至非有想非無想，可見一切眾生，無不有欲、色、識。此三者不轉移，則永遠輪迴三界之中，因知欲不可不斷，色相不可執著，情識必須轉移。如此觀照，則不知不覺，欲、色、識三者可去。
20. 觀皆入無餘涅槃而滅度之的真意為何？	11-4-14 無上心 轉妄	觀皆入無餘涅槃而滅度之。眾生既若是之多，而如卵生之愚蠢，定性之難化，有想無想之貢高，如何能悉數滅度？然佛是無緣大慈，祇要與我接近，總是要度。如此觀照，則自己忝為人類，上則尚未修到非想非非想天，下則比卵生濕生高明，應當學佛成佛，無上心自然能起，妄心自然能轉。
21. 觀實無眾生得滅度者的真意為何？	11-4-15 證佛之果	觀實無眾生得滅度者一句，在無量無數無邊眾生句下，可見得有一眾生未度即我願無盡。如此觀佛語，理不離事，事不離理，是為理事雙融。我皆令入無餘涅槃而滅度之，遣著空；實無眾生得滅度者，遣著有。兩邊皆遣，是雙遮；兩邊又同做，是雙照。是為遮照同時。此等修觀，即能證寂照同時之果。一切眾生皆滅度之，是大悲；實無眾生得滅度者，是大智。是為悲智雙融，能得不住生死，不住涅槃之佛果。我皆令入無餘涅槃而滅度之，是修福；實無眾生得滅度者，是修慧。是為福慧雙修，能證二足尊之果。
22. 為何說成佛即在此一段經文？	11-4-16 斷惑成佛	金剛二字即斷惑。惑不外見思，見思即我相。此經斷我相，正有極大作用。化除我見，即轉第七識為平等性智；皆入無餘涅槃而滅度之，不起分別，即轉第六識為妙觀察智；實無眾生得滅度者，即轉第八識為大圓鏡智。所以下文有

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

文義思考問題 (李慧萍)	解答	
	李慧萍 科判節點	江味農注釋
		一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出之語。豈不是成佛即在此一段經文耶！
23. 觀此段經文為何可讓我執我見一切掃除，降伏即在內？	11-4-17 觀心除妄	一切大乘經典，說發大乘心之人，未能自度，先要度人，此是大悲。然度人即是自度，此種道理，如觀照得了然，則佛法看似廣大無邊，實則親切有味。看似高深，本是平實。將此段經文，放在心中時時觀照，寄心一處，妄想即漸漸消除。即此數句成佛已有餘矣。又觀此段經文，不說降伏，即是降伏。是要吾人發起此願，堅強其志，則我執我見一切掃除，降伏即在內，自然受用。每日將此段文放在心中，受用無窮，所以須觀照。
24. 我與眾生的關係為何？	10-1-1 一切眾生	四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生，此之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。今人但知引申之義而遺其本義。不知本義極妙，乃令觀照本不生，及當體即空之理也。何以言之？以眾緣之和合，名之曰生耳，性體初何嘗生，故曰本不生。本既無生，今亦無滅矣。既是緣合現生，所以緣散即滅，豈非當體即空乎？此約相言也。若約性言，性本不因此而生。雖生滅之相紛然，與體何涉。故曰當體即空也。
	10-5-5 發心度眾 第四	一切眾生，無始至今，從來不覺。所云不覺者，謂不覺知人、我分別皆由取相。離相會性，本是同體，豈有差別。以不知而著相，故愈著愈迷，迷即是癡。由是因我而立我所，貪瞋競起，造業無窮。更不了所謂我所者，莫非緣生之幻有。無論法（有）與非法（空），但有所取便是不了。法、非法相皆由性起，且以性融之，相本非相，有何我所？有何我、人？因其不了，以致業繫之苦無由解脫。今以廣大心度生不取，便是令離一切法、非法相（即離空有二邊），會歸同體之性。若會於性，豈復更有我、人等差別之相，不是度他便是度己麼？善巧孰逾於此。
	10-4-1 降伏要義	眾生之類不外識、色、欲。然則知所以成眾生，則知所以度眾生。知無邊眾生無非識色欲幻成之虛相，則知滅其識、色、欲生滅之相，令入不生滅，乃實無眾生，實無眾生得度。何則？眾生但為識、色、欲所障耳，其本性原是不生不滅，且與我同體，何所謂眾生？何所謂得耶？如是觀照純熟，則執我之見不覺自化。何以故？知我亦眾生故。

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

附錄八　應用中文文獻處理系統 2.0 處理意義的示範

李慧萍（2015/4/9）

中央研究院莊德明先生在 1994 年發展的「中文文獻處理系統 1.0」（Chinese Document Processor, CDP），有兩種視窗：文件的視窗，稱為「文件夾」，可放入文本內容；文件內容結構的視窗，稱為「知識結構夾」，可建置不同的內容結構。設計在介面上的標誌工具可以讓使用者自由的對文本內容作標誌。可移動的視窗方便使用者作內容結構或文本的比對。

2014 年開發的 2.0 雛型，除了將原本的內容結構，修改成文章結構、字詞釋義、情境指涉三種內容結構，讓使用者可以更彈性的建置文本的內容結構及作相關意義的連結。新增的檢索夾功能，也是一大特色，其非一般的全文檢索，而是選取一段文字後，系統會列出這段文字作過的所有標誌類型和標誌間的關連，並列出一個知識結構目錄，使用者點選要檢索的類別，就可以查到相關的意義。

DILA　Dharma Drum Institute of Liberal Arts

2.0 雛型可適用於 Windows xp / 7 / 8 ，32 及 64 位元。 其特色有四：（一）是個通用工具，處理的對象並不限於古籍。（二）可處理超文件（hypertext）（三）以文件的字串和某種知識結構間關聯的關係作為超文件的連結（links）（四）把文件內容與相關知識連接成一網路，以提供瀏覽、對映、檢索、參照等功能。

採用莊德明先生開發的「中文文獻處理系統 2.0」雛型作示範，主要是這個系統是通用的系統，而且提供了一個開放的環境和可移動式的視窗。讓筆者可以在這個系統，匯入文本，建置科判、分類標誌的類型，並利用標誌連結各種意義的生成形式並作檢索，之後還可以擷取資料，作為研究資料的分類、整理之用。

以下示範如何利用「中文文獻處理系統 2.0」雛型，進行文本意義的標誌及檢索。

□表示系統上的工具或說明，→表示下一步驟。操作說明如下：

一、主要功能介紹

（一）目錄夾

1. 開啟目錄夾：執行 CDP 時，介面自動出現目錄夾。如圖 8-1：

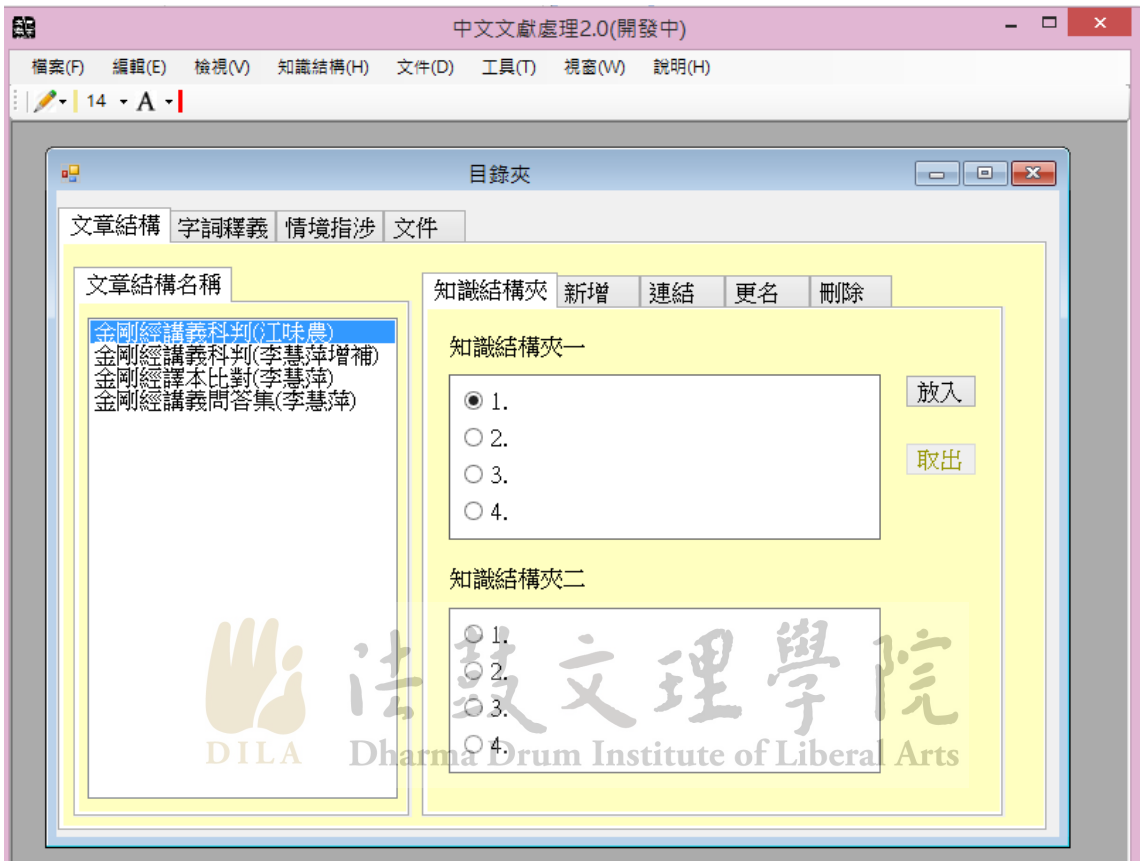


圖 8-1 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 1 圖

或在檔案中開啟目錄夾。如圖 8-2：

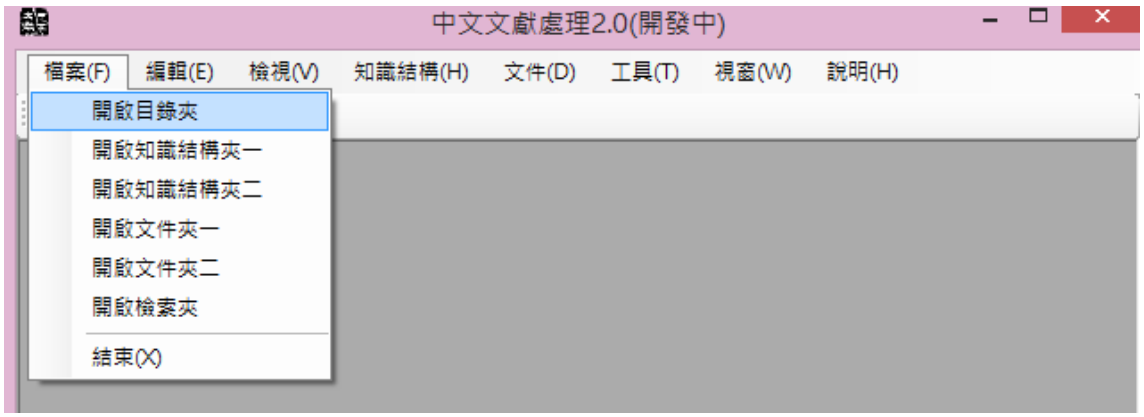


圖 8-2 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 2 圖

（二）新增

1. 將需要標誌的文本轉存成編碼為 UTF-8 格式的 txt 檔，並與 CDP 程式放在同一個檔案夾中。如圖 8-3：

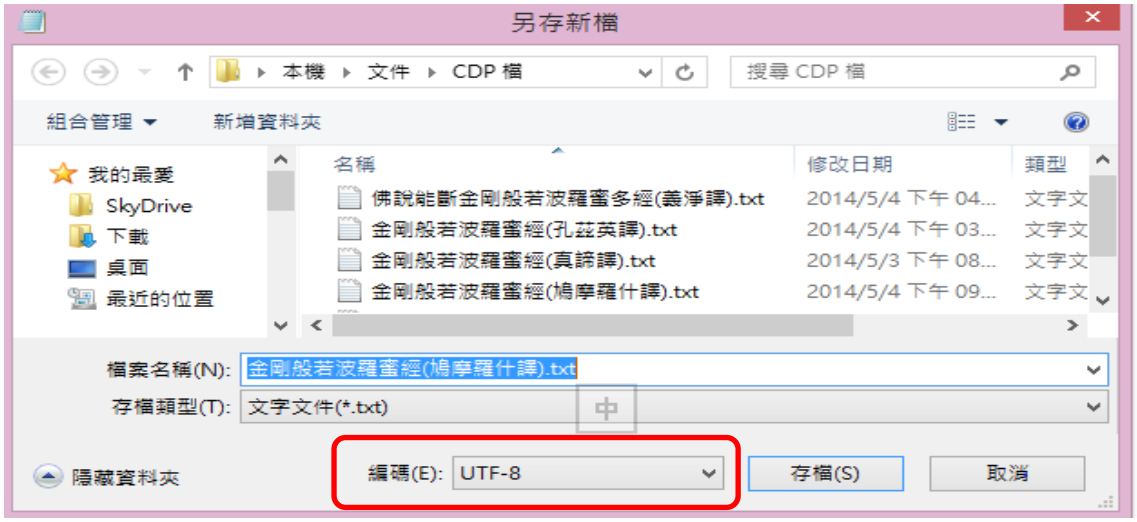


圖 8-3 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 3 圖

2. 按文件→新增→新增的文件名稱→鍵入《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）→新增。如圖 8-4：



圖 8-4 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 4 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

3. 按文件→檔案→待放入或更新的文字檔案名稱：鍵入《金剛般若波羅蜜經》(鳩摩羅什)→檔名→選要放入的文件名稱：《金剛般若波羅蜜經》(鳩摩羅什譯).txt → 開啟→放入。如圖 8-5：

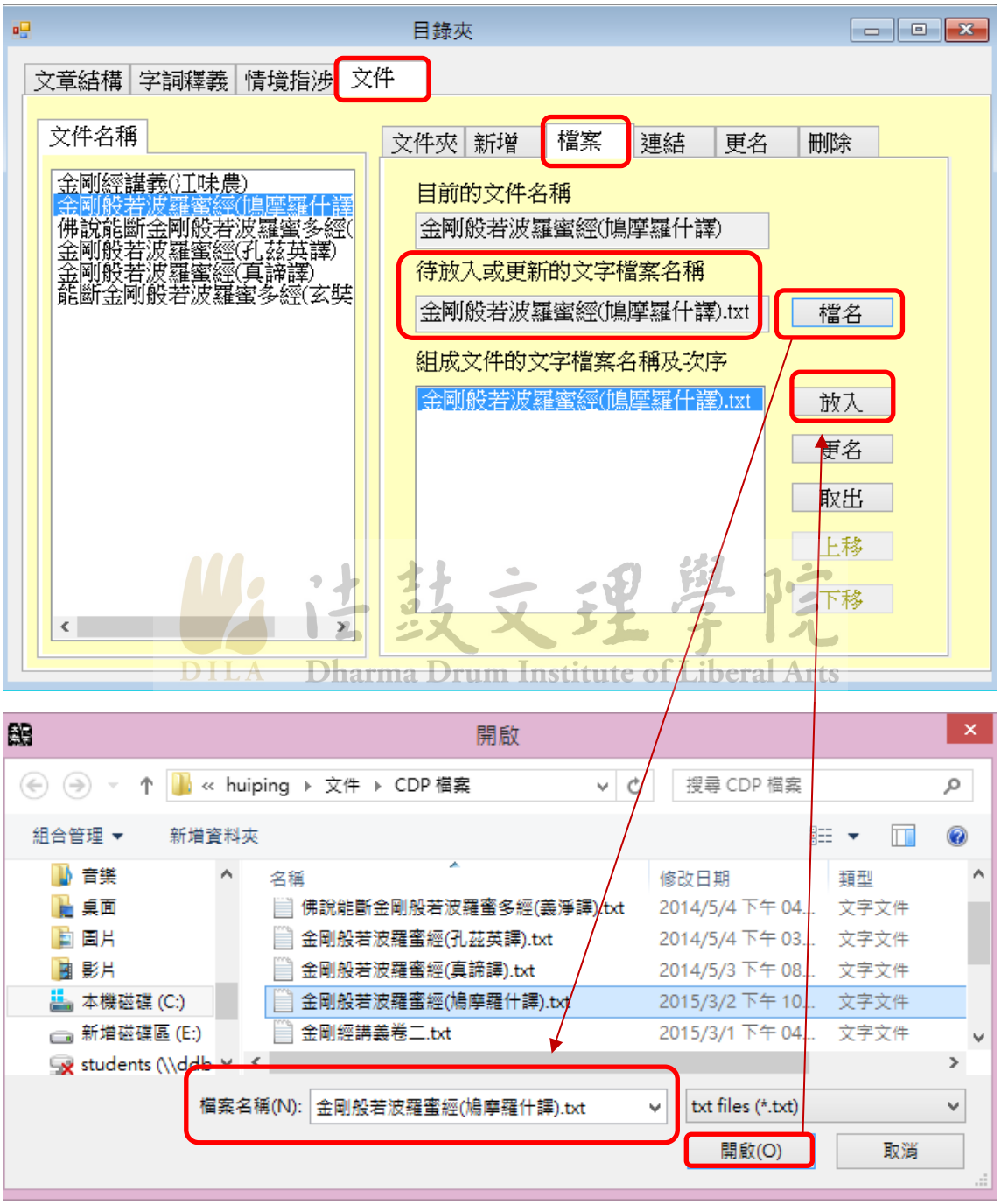


圖 8-5 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 5 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（三）更名

目錄夾→按文件→按文件名稱中的《金剛經》(鳩摩羅什譯)→更名→新的文件名稱→鍵入《金剛般若波羅蜜經》(鳩摩羅什譯)→更名。如圖 8-6：

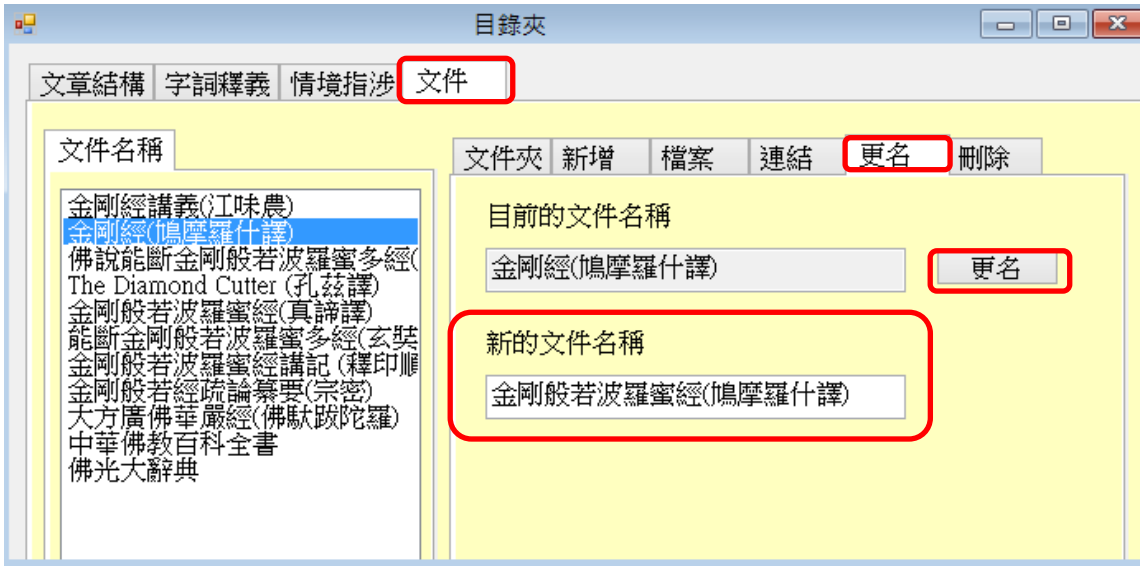


圖 8-6 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 6 圖

（四）刪除

目錄夾→按文章結構名稱→按《金剛經》科判（江味農）→刪除→系統會提醒刪除文章結構，同時會刪除相關的文件連結，要確定再刪。如圖 8-7：

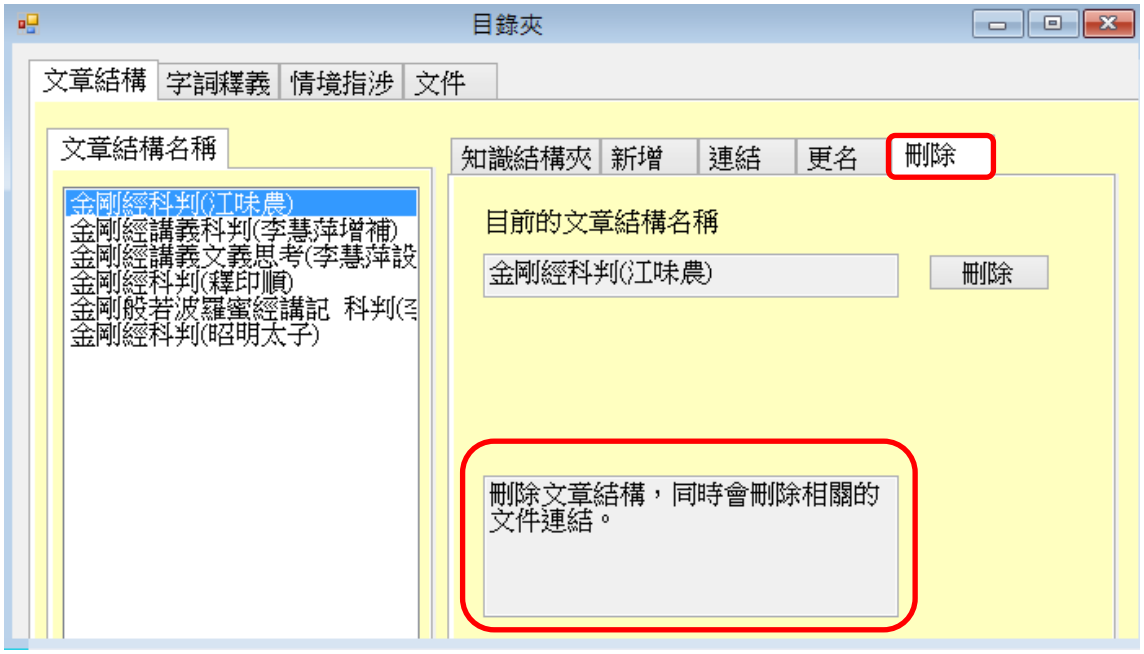


圖 8-7 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 7 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（五）開啟知識結構夾

按文章結構→文章結構名稱選《金剛經講義》科判（李慧萍增補）→知識結構夾一→放入→知識結構夾一出現《金剛經講義》科判（李慧萍增補）的科判。如圖 8-8：

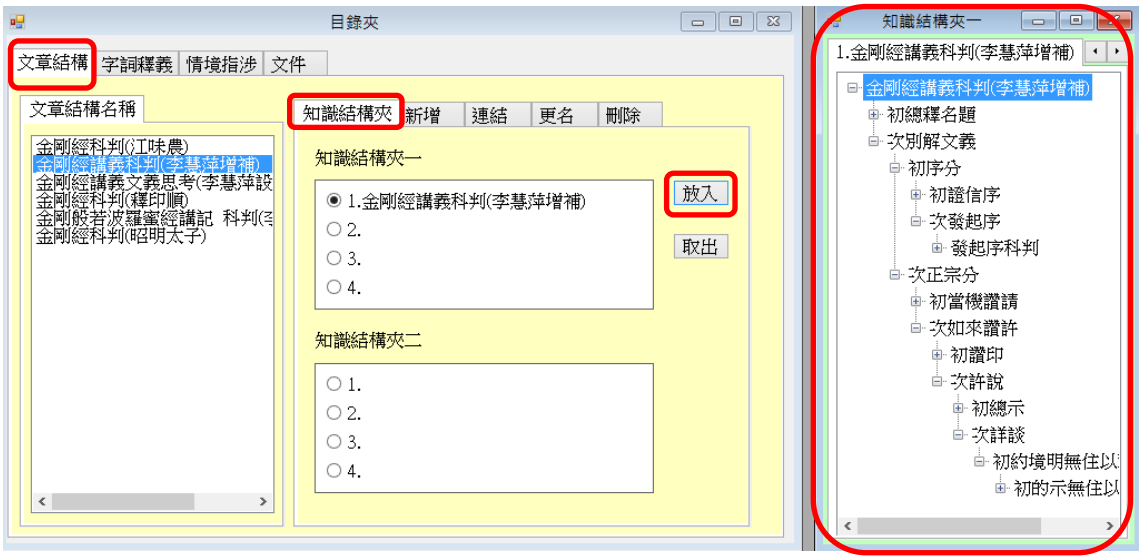


圖 8-8 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 8 圖

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（六）開啟文件

按文件→文件名稱選《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）→文件夾一→放入→文件夾一出現《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）的經文。如圖 8-9：

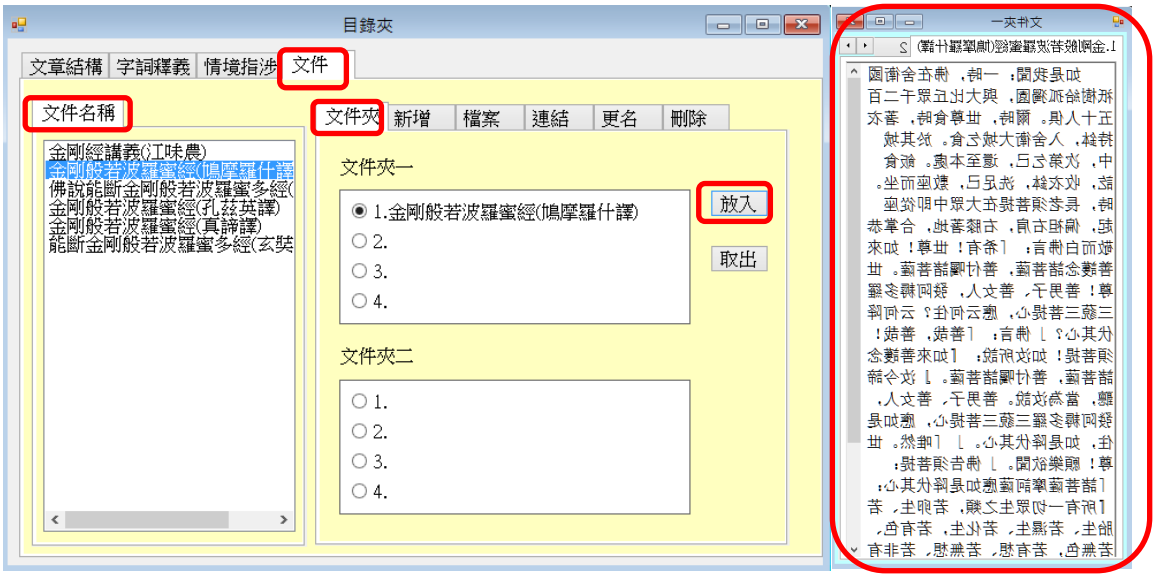


圖 8-9 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 9 圖

（七）標誌

1. 編輯→標誌→允許編輯知識結構或文件打勾→作知識結構與文件的連結。如圖 8-10：

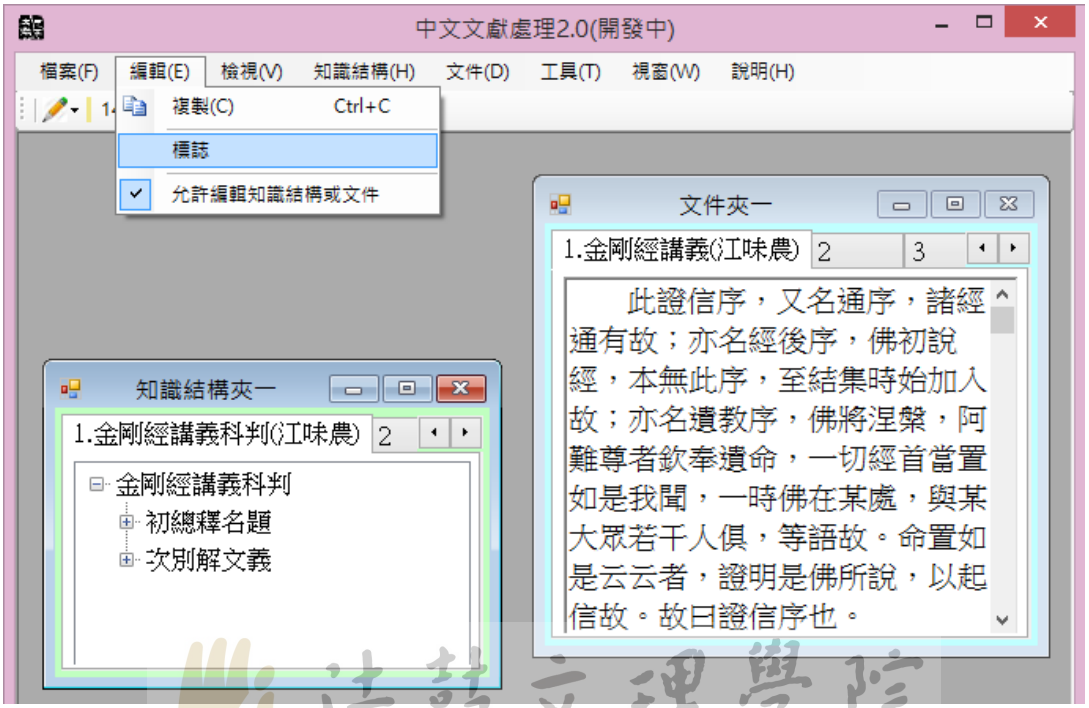


圖 8-10 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 10 圖

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

2. 知識結構夾一→例如：選初證信序（藍底）→按滑鼠右鍵，會出現一個工具視窗→可以作複製、新增下層節點、在節點前插入同層的節點、重新命名、刪除節點等動作。如圖 8-11：

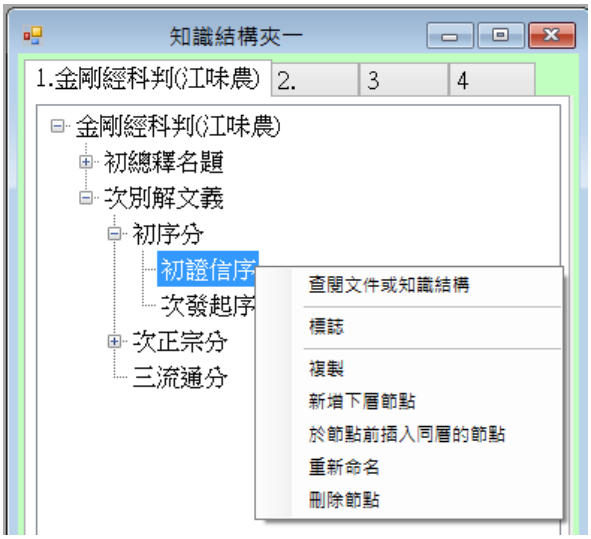


圖 8-11 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 11 圖

3. 文件夾一→例如：選初證信序（藍底）→按滑鼠右鍵，會出現一個工具視窗→可以查閱知識結構或文件、檢索知識結構、標誌、複製、貼上、增補選取文字並修正標誌、刪除選取文字並修正標誌等動作。如圖 8-12：

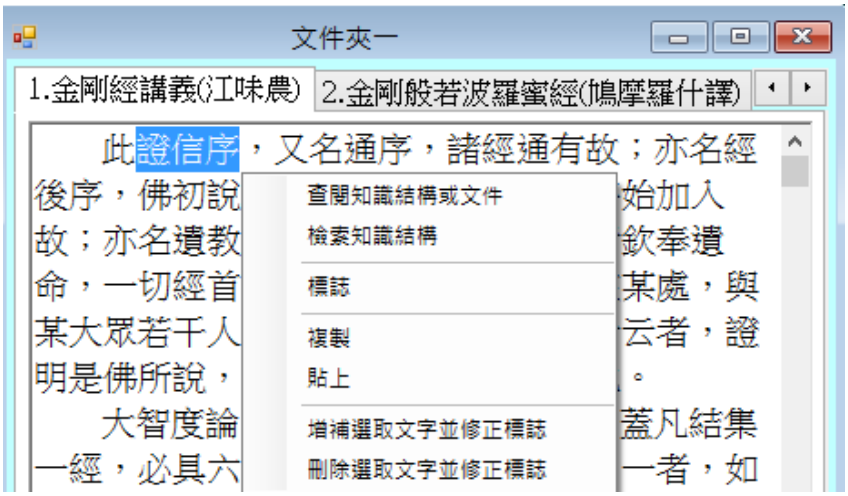


圖 8-12 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 12 圖

（八）排列視窗

視窗→按排例知識結構及文件夾→出現四種知識夾及文件夾排列的樣式，選擇後按確定，介面就會變成指定的樣式，方便閱讀和作標誌。如圖 8-13：



圖 8-13 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 13 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（九）檢索夾

可檢索到系統中標誌過的文本意義類別及連結。如圖 8-14：

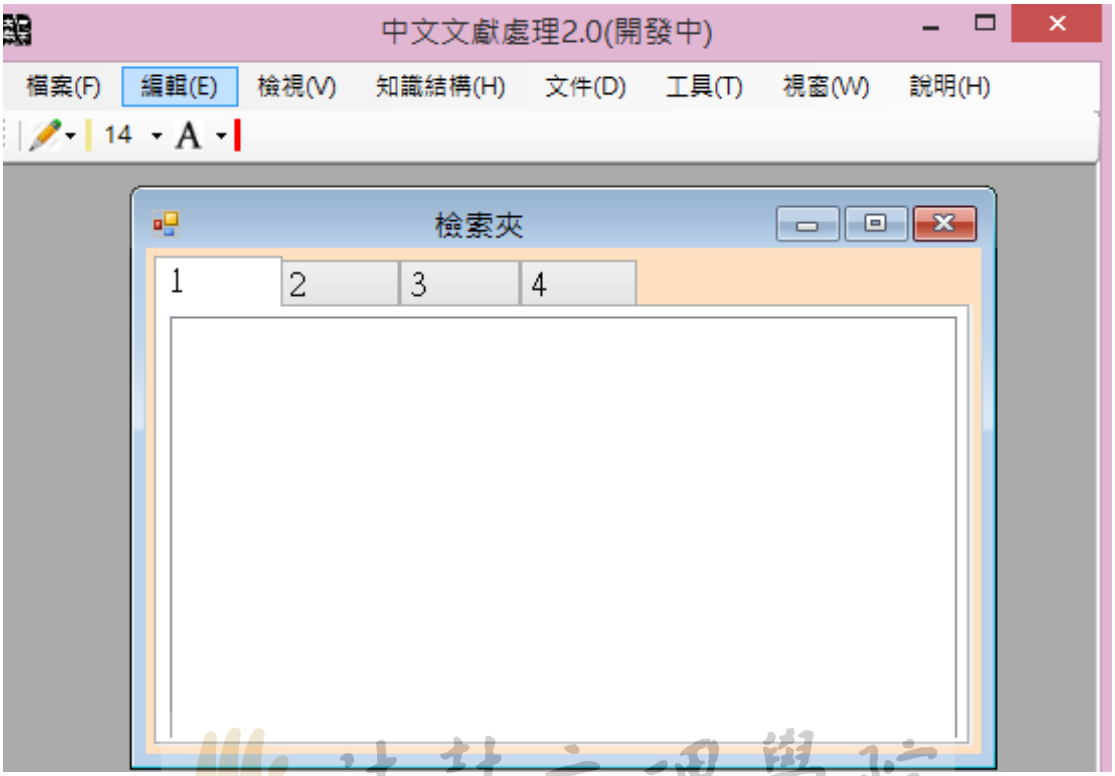


圖 8-14 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 14 圖

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

二、內容架構與文件內容的連結

（一）建置科判

1. 按文章結構→新增→新增的文章結構名稱→鍵入：《金剛經講義》科判（李慧萍增補）→新增。如圖 8-15：

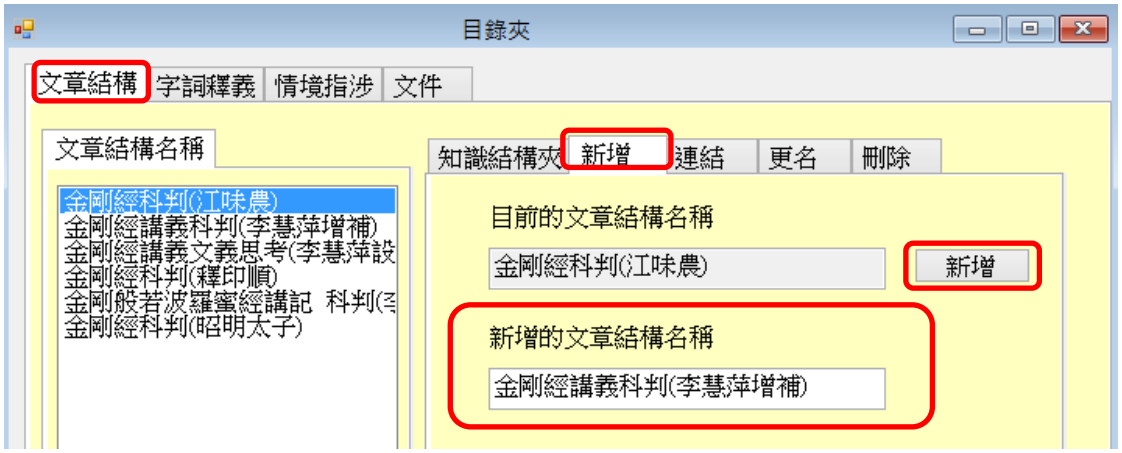


圖 8-15 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 15 圖

2. 文章結構→知識結構夾一→選《金剛經講義》科判（李慧萍增補）→放入→知識結構夾一出現《金剛經講義》科判（李慧萍增補）。如圖 8-16：

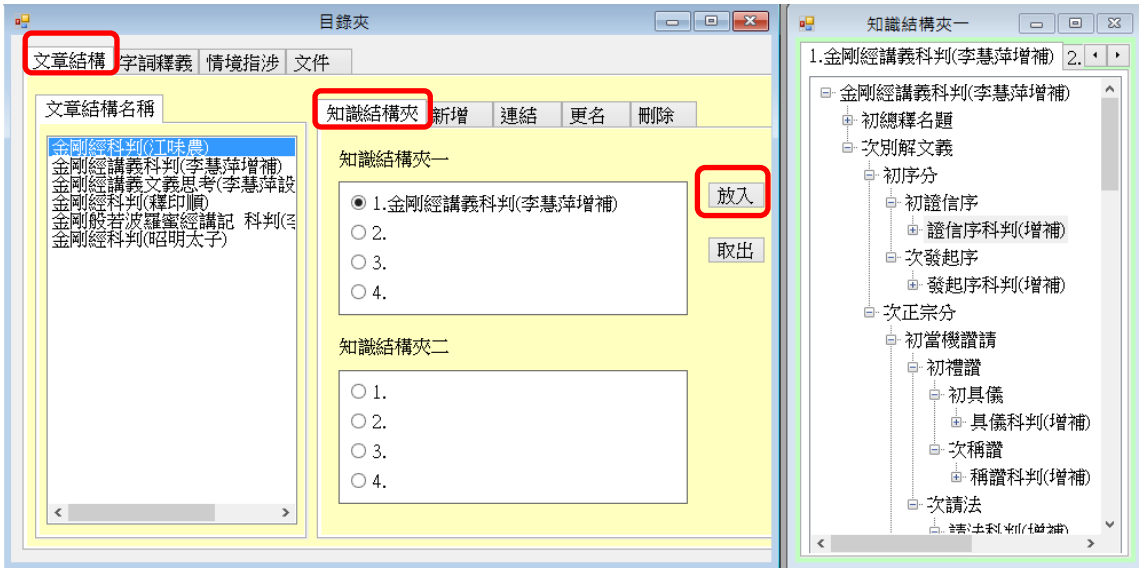


圖 8-16 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 16 圖

3. 在工具列的編輯→允許編輯知識結構或文件打√→知識結構夾一→編輯《金剛經講義》科判（李慧萍增補）→新增下層節點（或在節點前插入同層的節點、重新命名、刪除節點）。如圖 8-17：

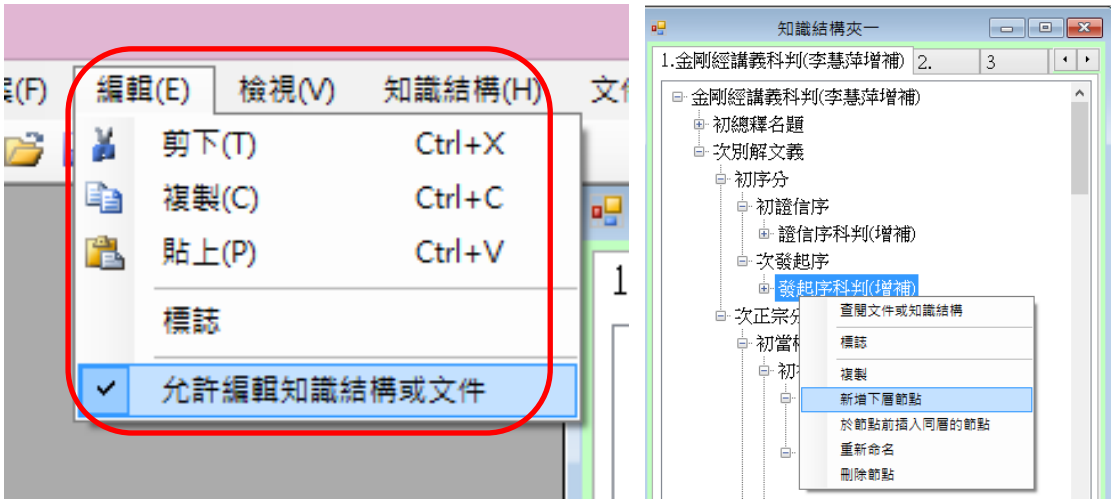


圖 8-17 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 17 圖

（二）科判節點與經文的連結

選知識結構夾一《金剛經》科判（江味農）初證信序→選文件夾一《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）對應的經文→按滑鼠右鍵選標誌→完成科判節點和經文對應的連結。如圖 8-18：

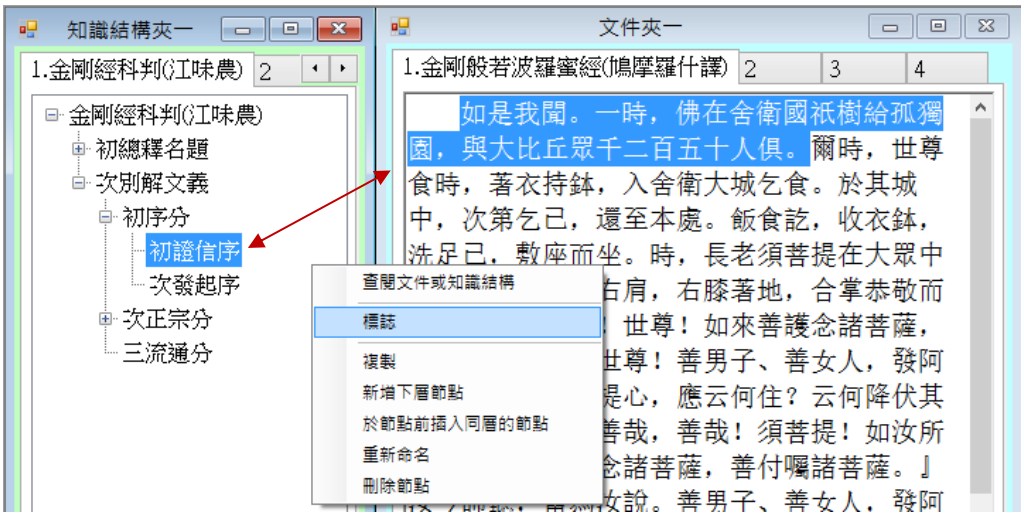


圖 8-18 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 18 圖

（三）科判節點與經文和注釋的連結：

選知識結構夾一《金剛經》科判（江味農）「次發起序」→選文件夾一《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）對應的經文→按滑鼠右鍵選標誌→選文件夾二《金剛經講義》（江味農）對應的經文→按滑鼠右鍵選標誌→完成科判節點與經文和注釋的對應連結。如圖 8-19：

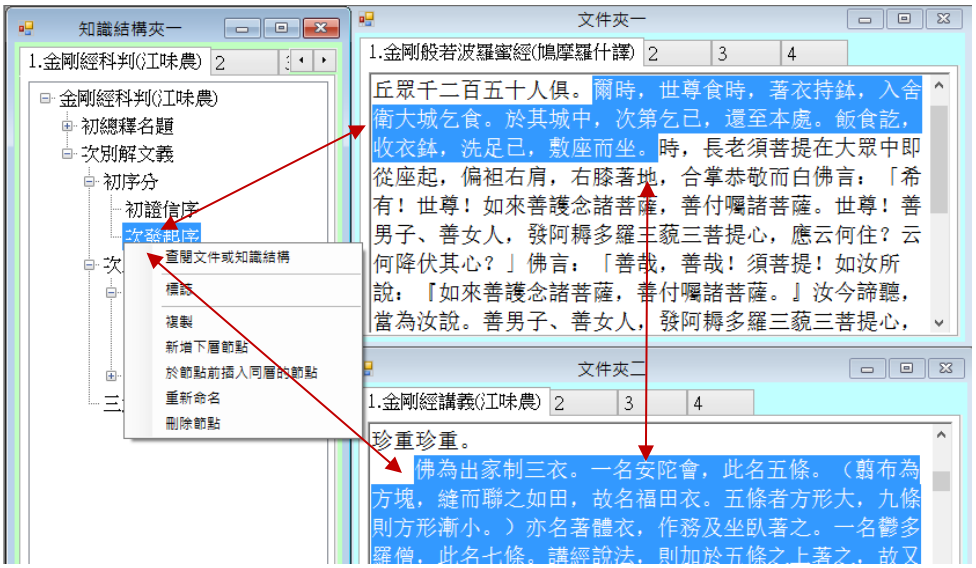


圖 8-19 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 19 圖

佛教文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（四）字詞與釋義的連結

1. 按字詞釋義→新增→字詞釋義名稱→鍵入：《金剛經》名相（金剛經講義-李慧萍整理）→新增。如圖 8-20：

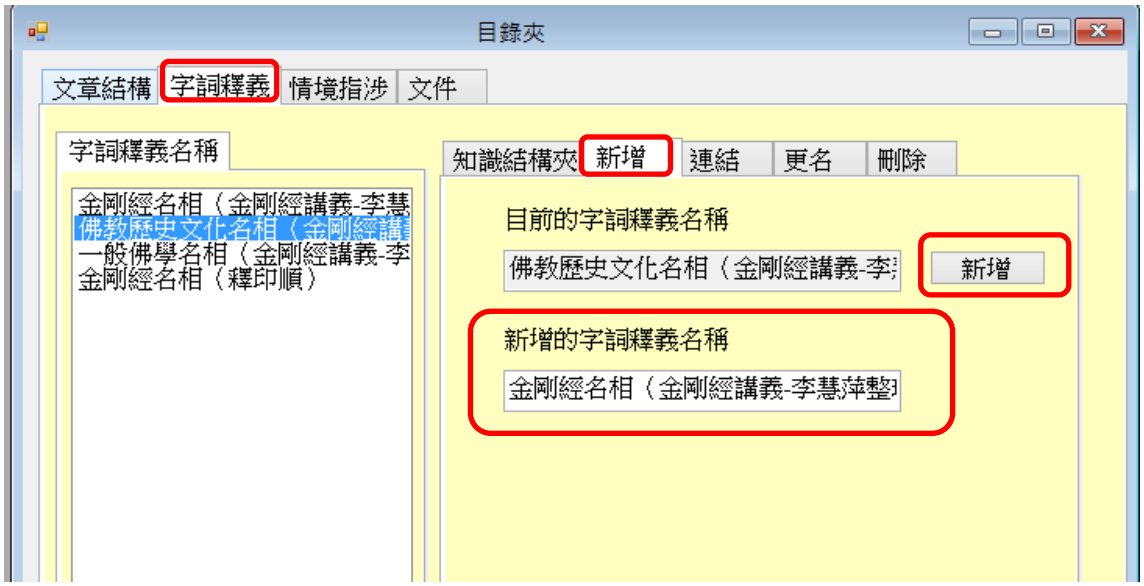


圖 8-20 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 20 圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

2. 按字詞釋義→知識結構夾一→選《金剛經》名相（金剛經講義-李慧萍整理）→放入→知識結構夾一建立金剛經名相表。如圖 8-21：

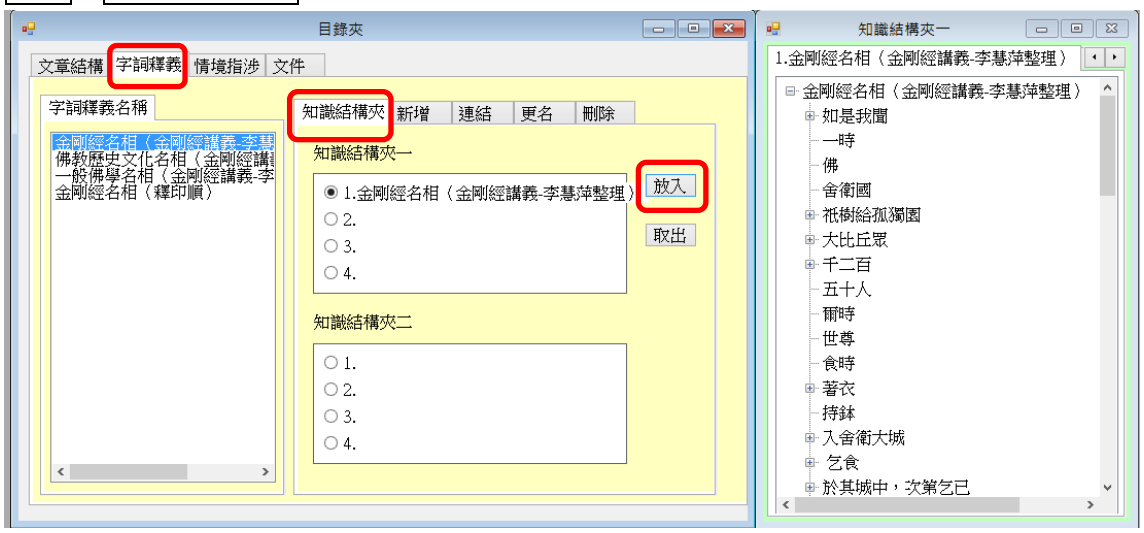


圖 8-21 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 21 圖

3. 選知識結構夾一《金剛經》名相：須菩提→選文件夾一《金剛經講義》（江味農）對應的注釋→按滑鼠右鍵選標誌→完成名相和釋義的連結。如圖 8-22：

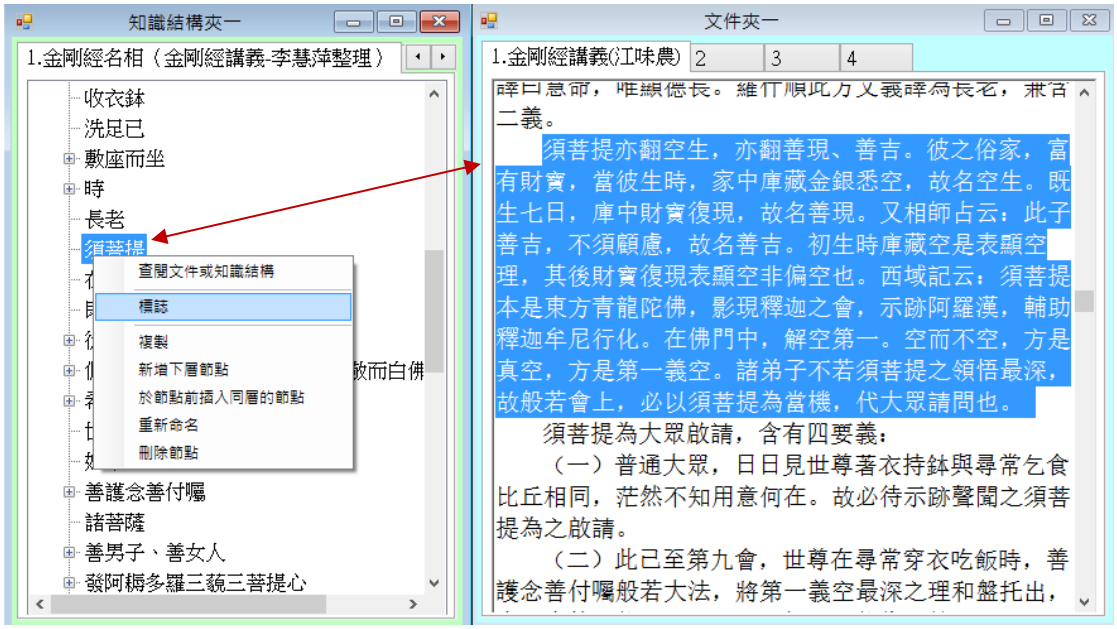


圖 8-22 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 22 圖

（五）互為文本的連結

選知識結構夾一《金剛經》科判（江味農）初證信序→選文件夾一《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）對應的經文→按滑鼠右鍵選標誌→選文件夾二"The Diamond Cutter"（孔茲譯）→按滑鼠右鍵選標誌→完成不同譯本經文的對應連結。如圖 8-23：

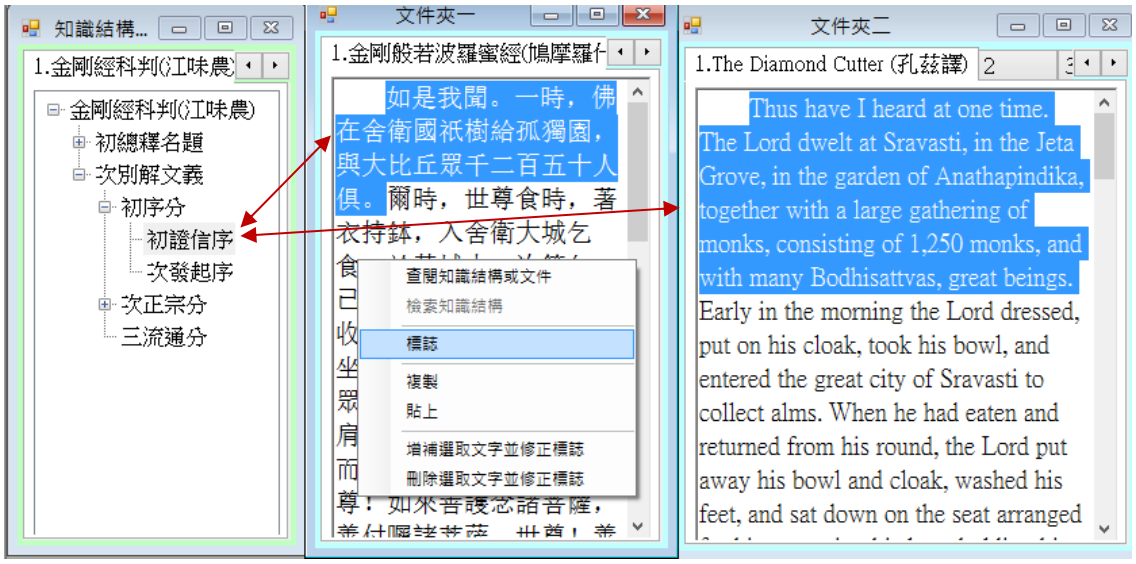


圖 8-23 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 23 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（六）情境指涉的連結

1. 按情境指涉→情境指涉範本→知識結構夾→總相別相→放入→知識結構夾一建立總相別相的情境指涉範本。如圖 8-24：

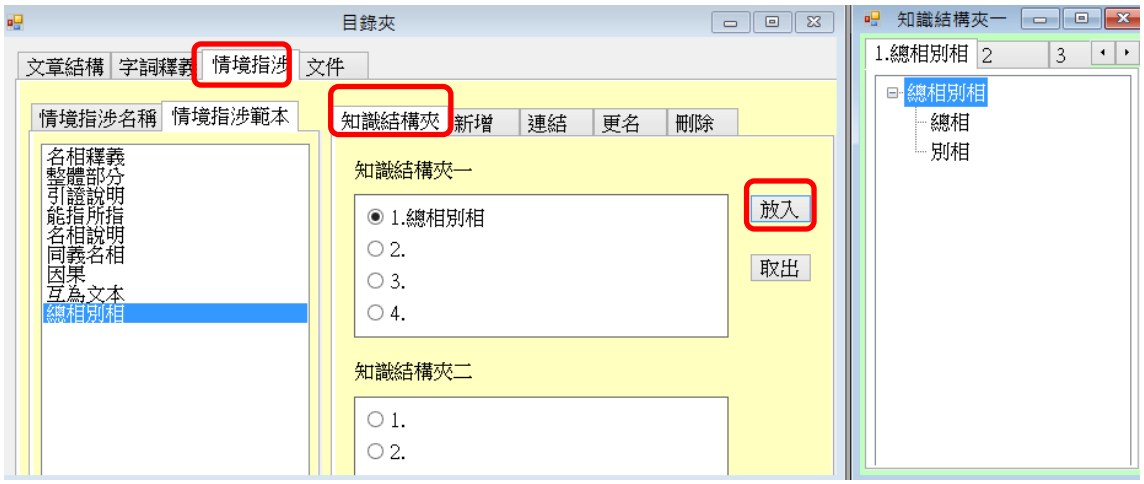


圖 8-24 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 24 圖

2. 按情境指涉→新增→新增情境指涉範本→例如鍵入：總相別相→新增。如圖 8-25：

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

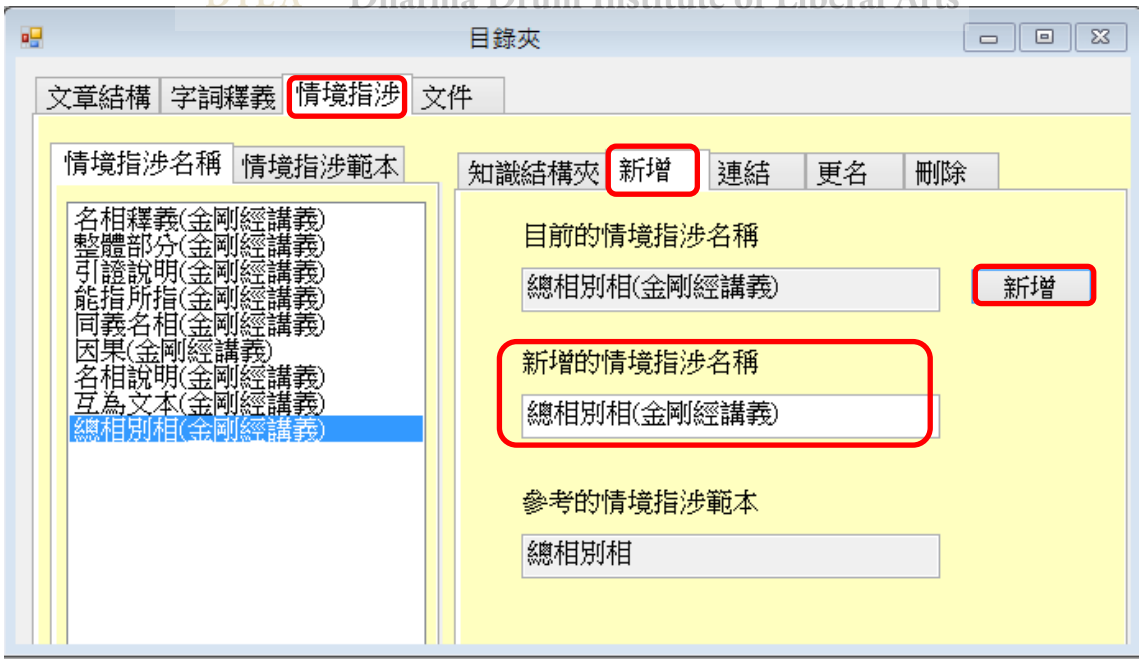


圖 8-25 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 25 圖

3. 按情境指涉→選總相別相→放入→知識結構夾一→建立總相別相範本知識結構。如圖 8-26：

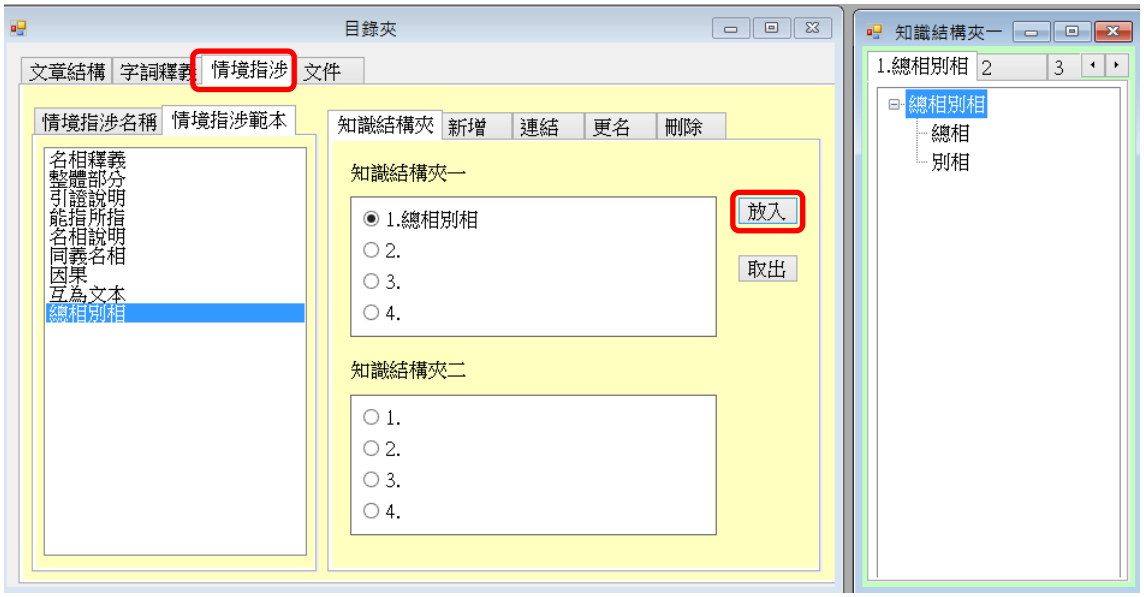


圖 8-26 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 26 圖

法鼓文理學院
DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

4. 情境指涉→知識結構夾→總相別相（金剛經講義）→放入→知識結構夾一建立總相別相結構。如圖 8-27：

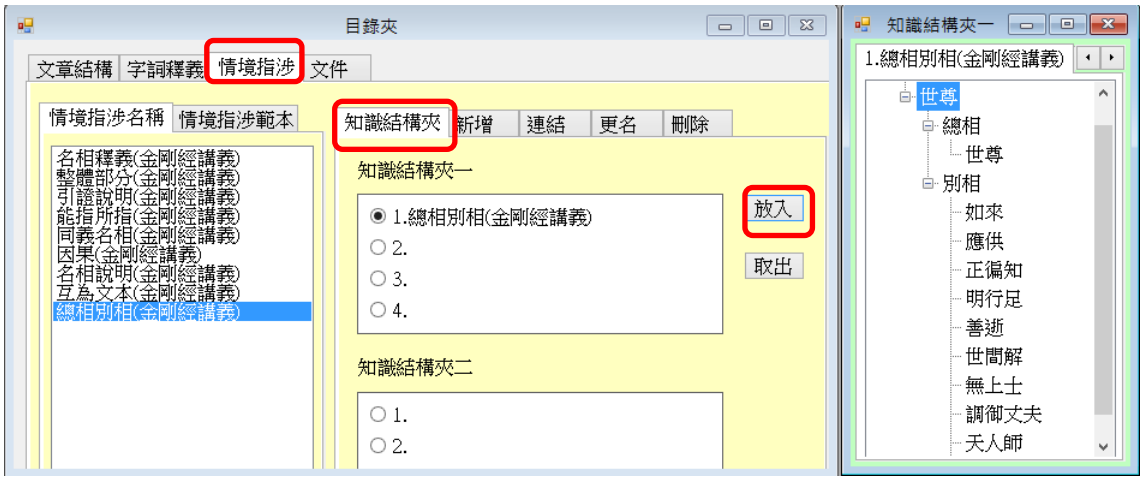


圖 8-27 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 27 圖

5. 選知識結構夾一總相別相（金剛經講義）的世尊→總相：世尊→選文件夾一「世尊」→按滑鼠右鍵選標誌→完成總相的連結。如圖 8-28：

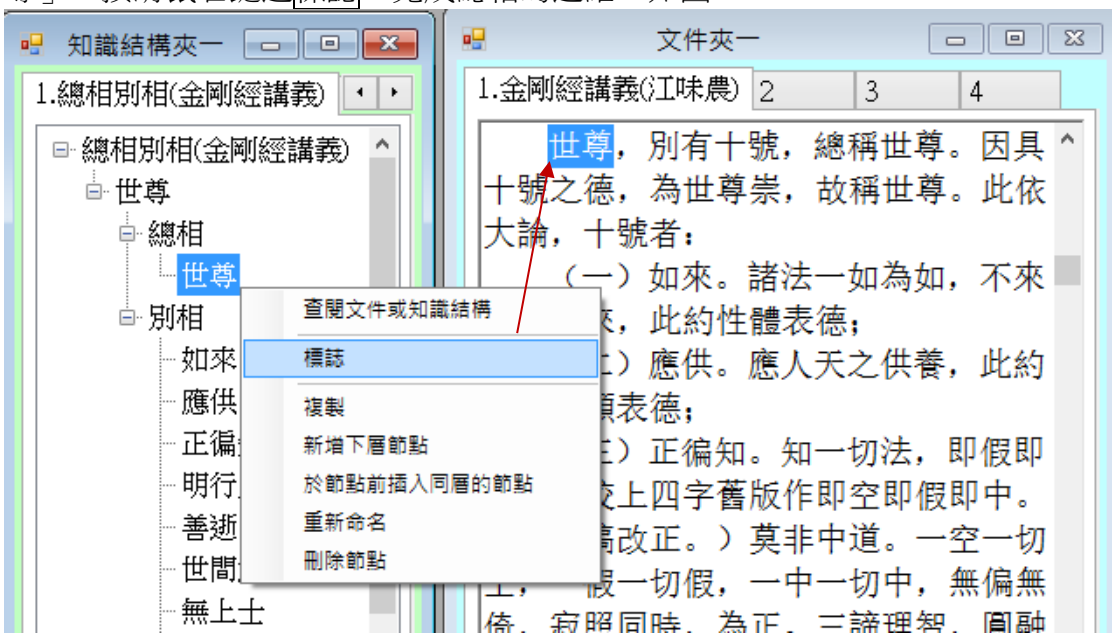


圖 8-28 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 28 圖

6. 選知識結構夾一總相別相（金剛經講義）的世尊→別相：如來→選文件夾一「如來」→按滑鼠右鍵選標誌→完成別相的連結。如圖 8-29：

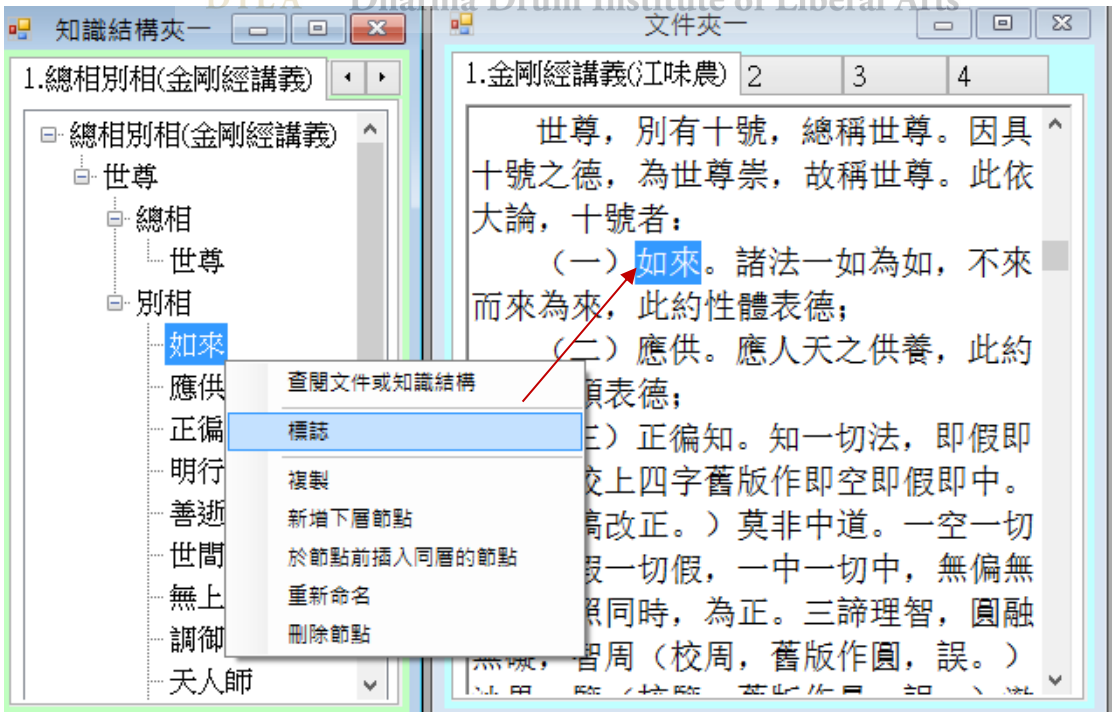


圖 8-29 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 29 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（七）文義思考的連結

1. 目錄夾→按文章結構→新增→新增的文章結構名稱→鍵入：《金剛經講義》文義思考（李慧萍設計）→新增。如圖 8-30：

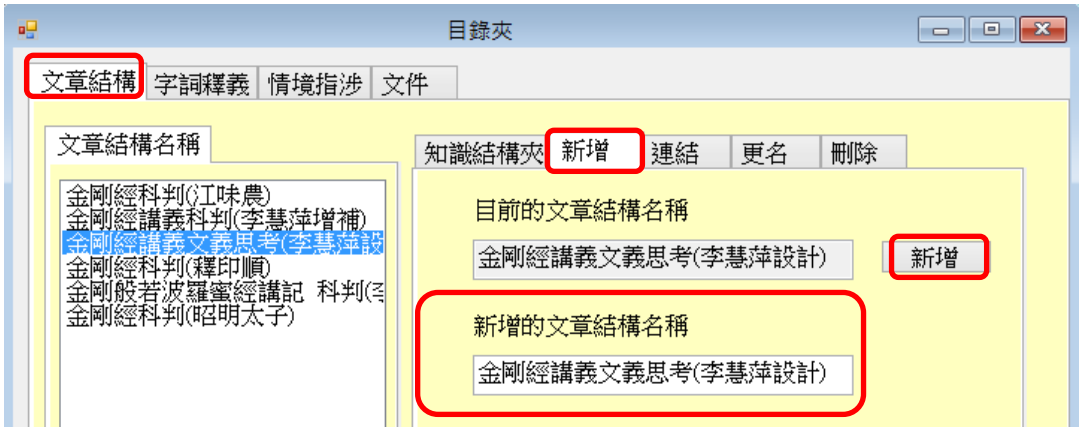


圖 8-30 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 30 圖

2. 文章結構→知識結構夾→選《金剛經講義》文義思考（李慧萍設計）→放入→知識結構夾一出現《金剛經講義》文義思考架構。如圖 8-31：

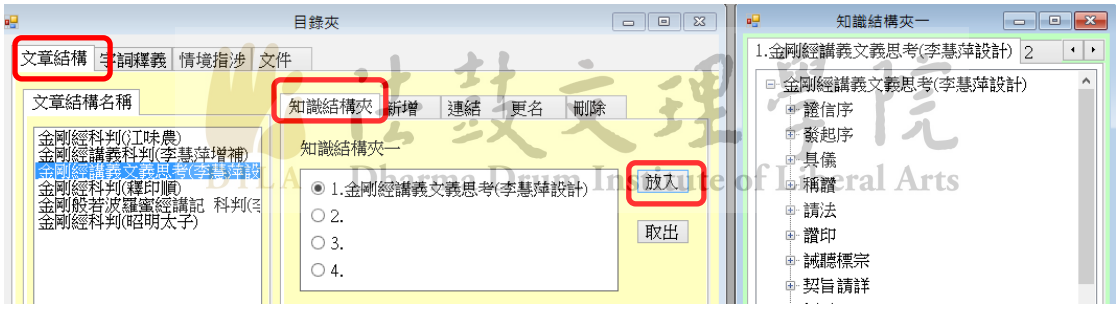


圖 8-31 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 31 圖

3. 選知識結構夾一證信序：「為何六緣具才能達到六成就」→選文件夾一《金剛經講義》（江味農）對應的注釋→按滑鼠右鍵選標誌→完成文義思考和釋義的連結。如圖 8-32：

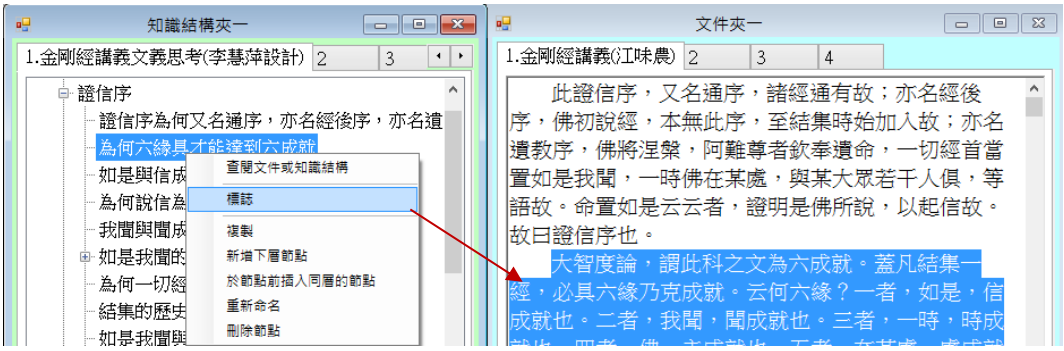


圖 8-32 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 32 圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

三、各類意義的檢索

（一）內容架構

1. 選取文件夾一段文字，按滑鼠右鍵選檢索知識結構→檢索夾出現這段文字的所有標誌過的意義類別。如圖 8-33：

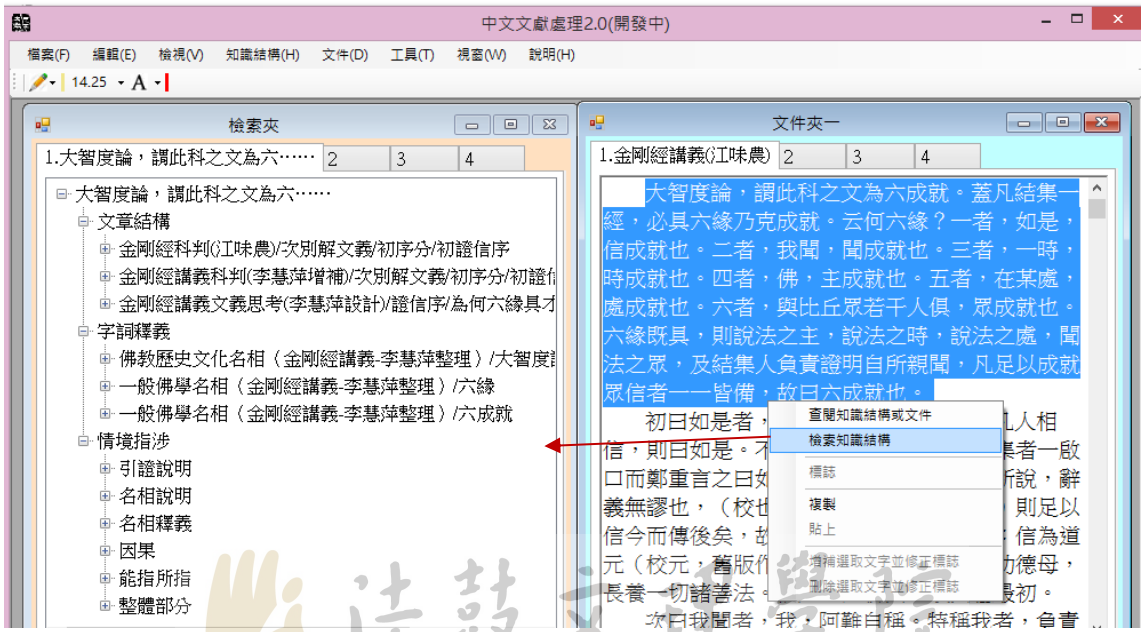


圖 8-33 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 33 圖

2. 點選檢索夾中的文章結構—《金剛經》科判（江味農）→按滑鼠右鍵選查閱知識結構→知識結構夾出現《金剛經》科判（江味農）。如圖 8-34：

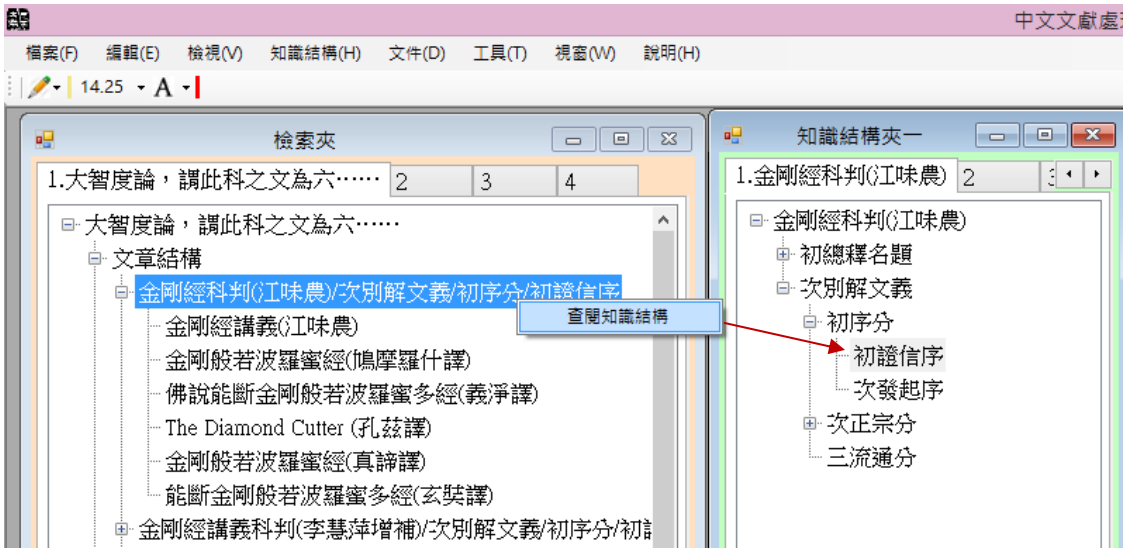


圖 8-34 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 34 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

3. 點選文章結構中的《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）（藍底）→按滑鼠右鍵選查閱文件→文件夾出現《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯），並顯示證信序相對的經文（藍底）。如圖 8-35：

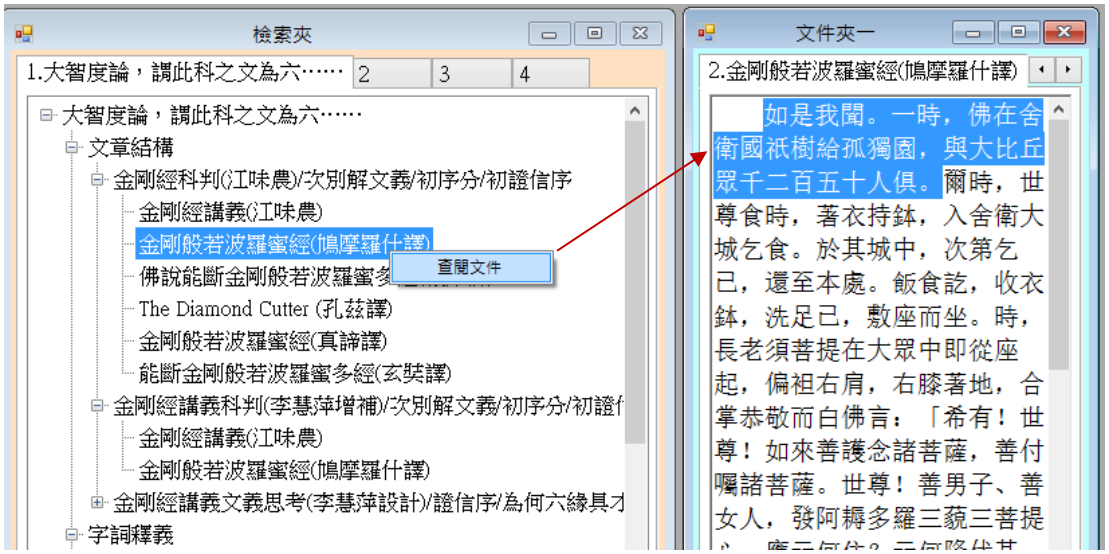


圖 8-35 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 35 圖

4. 點選知識結構夾《金剛經》科判（江味農）中的初證信序（藍底），文件夾出現《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）中相對應的經文（藍底）。如圖 8-36：

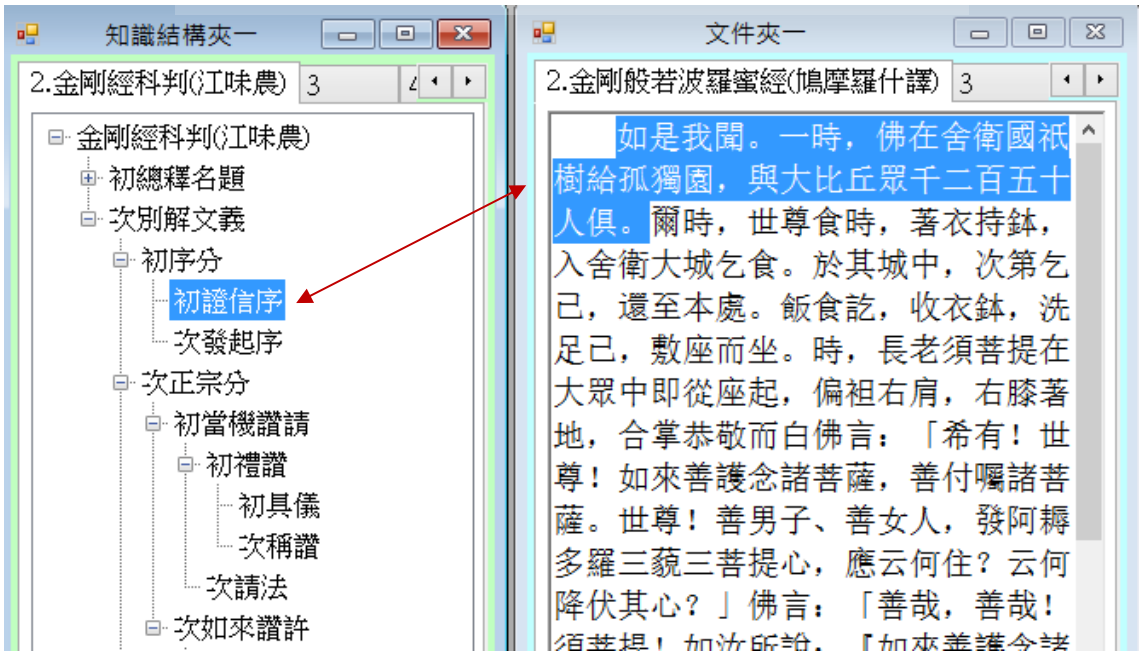


圖 8-36 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 36 圖

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

5. 點選知識結構夾《金剛經講義》科判（李慧萍增補）中的六成就（藍底），可查詢到《金剛經講義》（江味農）中相對應的注釋（藍底）。如圖 8-37：

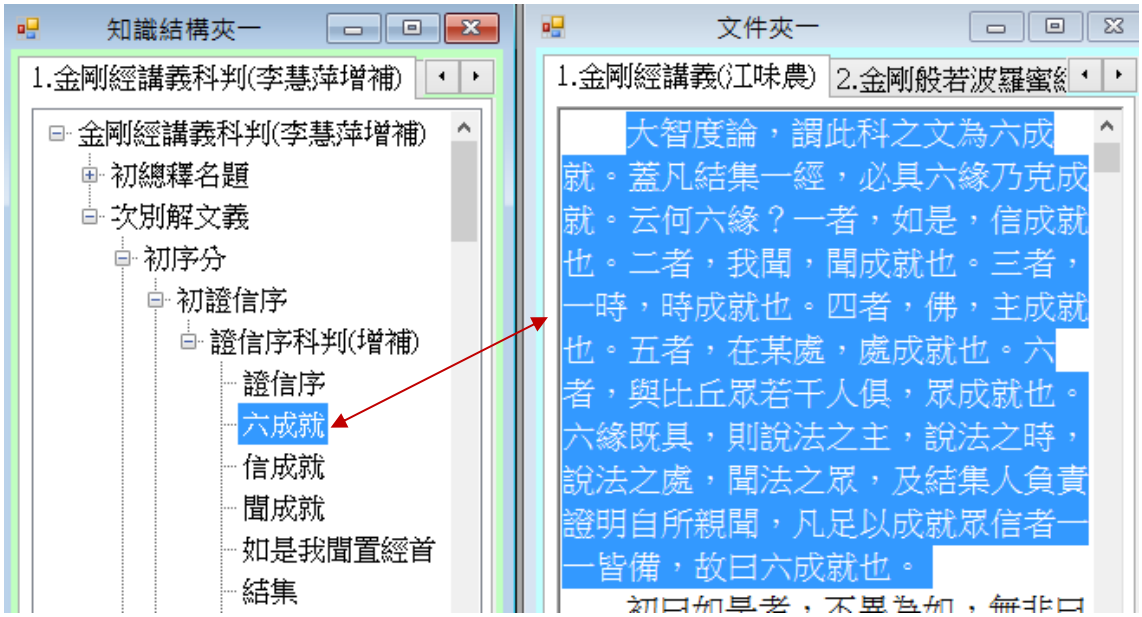


圖 8-37 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 37 圖

（二）字詞釋義

1. 經文釋義

(1) 選取文件夾《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）中的須菩提（藍底），按滑鼠右鍵選檢索知識結構→檢索夾出現這段文字的所有標誌過的意義類別。如圖 8-38：

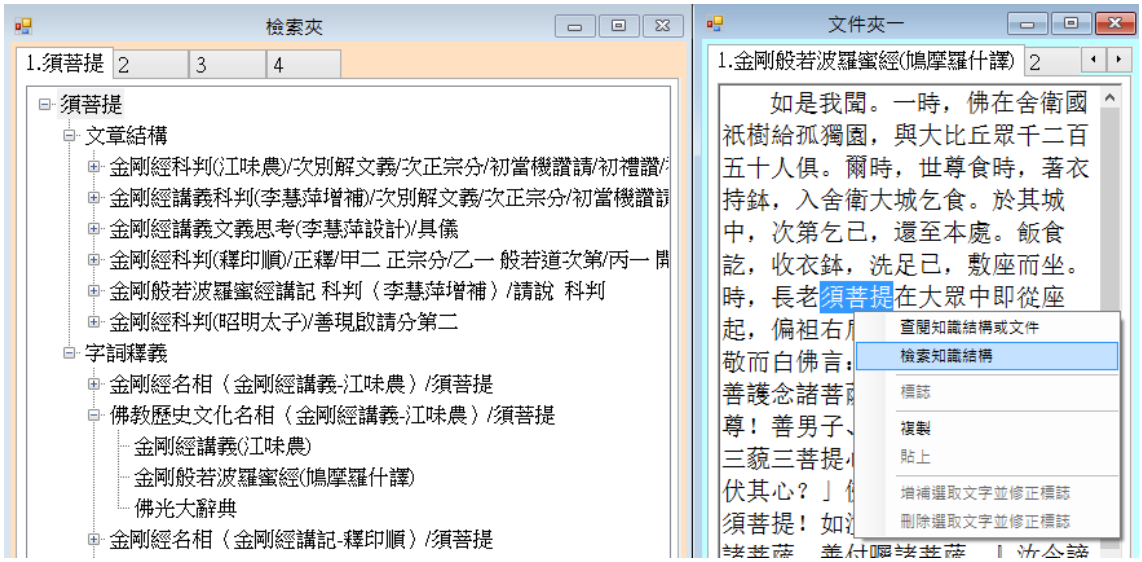


圖 8-38 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 38 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

(2) 點選檢索夾中字詞釋義—《金剛經講義》（江味農）→按滑鼠右鍵查閱文件查詢到須菩提（藍底）的解釋。如圖 8-39：

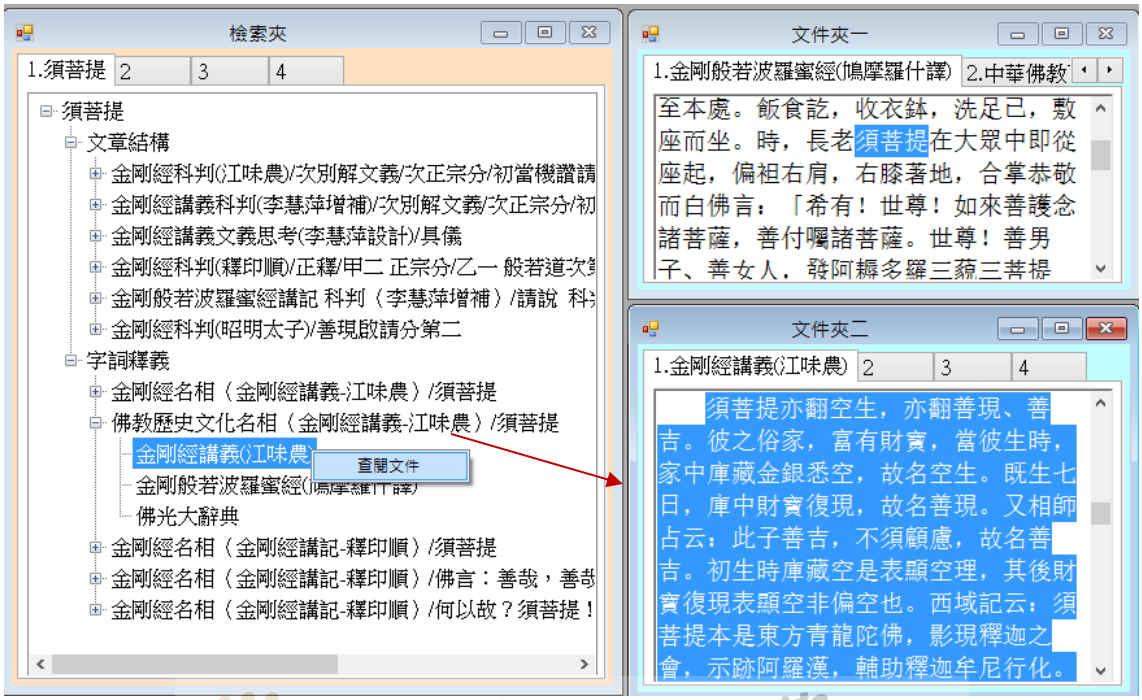


圖 8-39 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 39 圖

DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

2. 注釋釋義

(1) 選取文件夾一《金剛經講義》（江味農）中的證信序（藍底），按滑鼠右鍵選檢索知識結構→檢索夾出現這段文字的所有標誌過的意義類別。如圖 8-40：

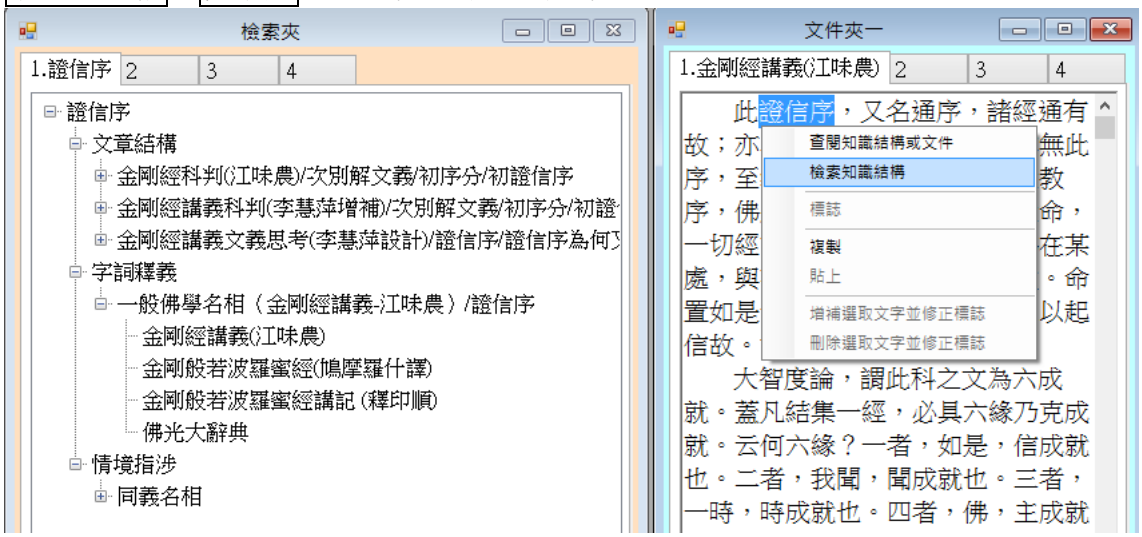


圖 8-40 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 40 圖

(2) 點選檢索夾中字詞釋義：《金剛經講記》(釋印順)→按滑鼠右鍵查閱文件→文件夾二出現證信序的解釋（藍底）。如圖 8-41：

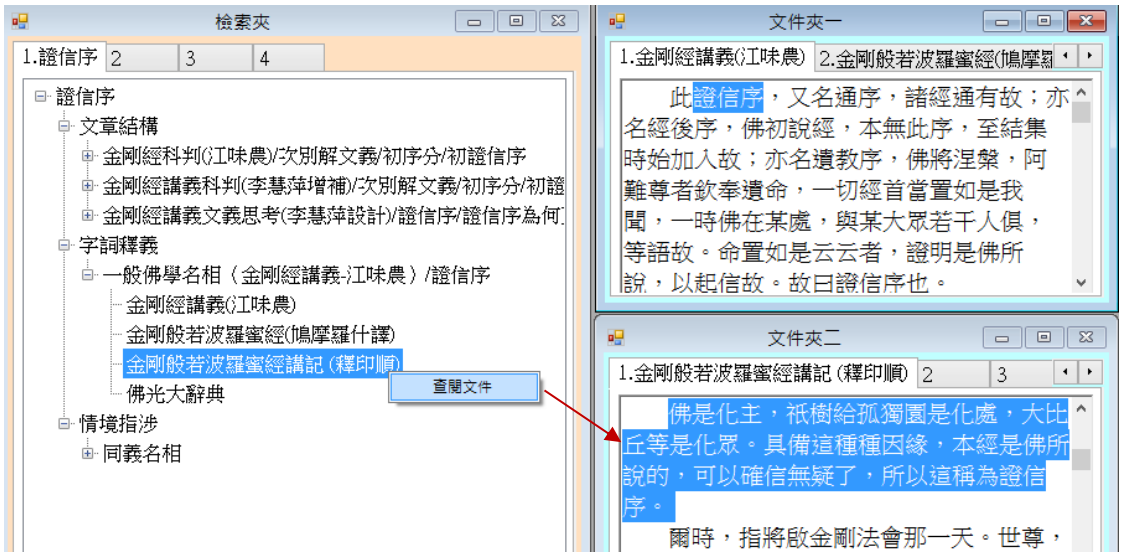


圖 8-41 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 41 圖

（三）互為文本

1. 選取文件夾一《金剛般若波羅蜜經》(鳩摩羅什譯）中的一段文字（藍底）→按滑鼠右鍵選檢索知識結構→檢索夾出現這段文字的所有標誌過的意義類別。如圖 8-42：

法鼓文理學院 Dharma Drum Institute of Liberal Arts

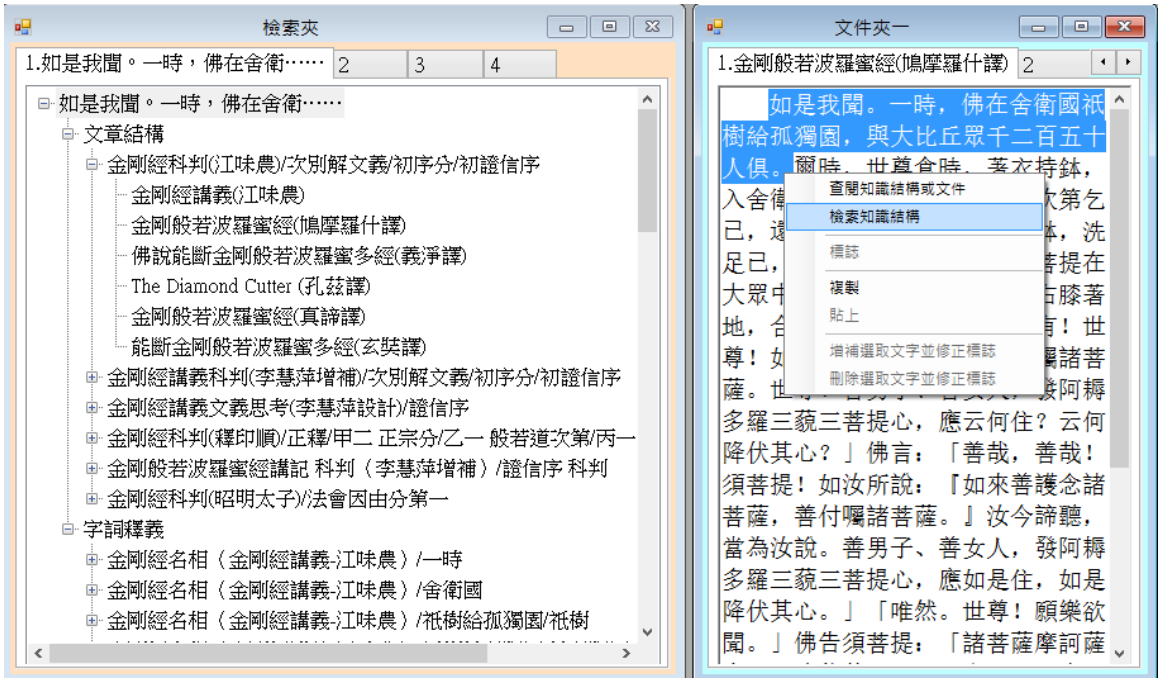


圖 8-42 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 42 圖

2. 按檢索夾文章結構中的 The Diamond Cutter（孔茲譯）→文件夾二出現”The Diamond Cutter”（孔茲譯）的經文（藍底），可與文件夾一《金剛般若波羅蜜經》（鳩摩羅什譯）的經文（藍底）作比對。如圖 4-43：

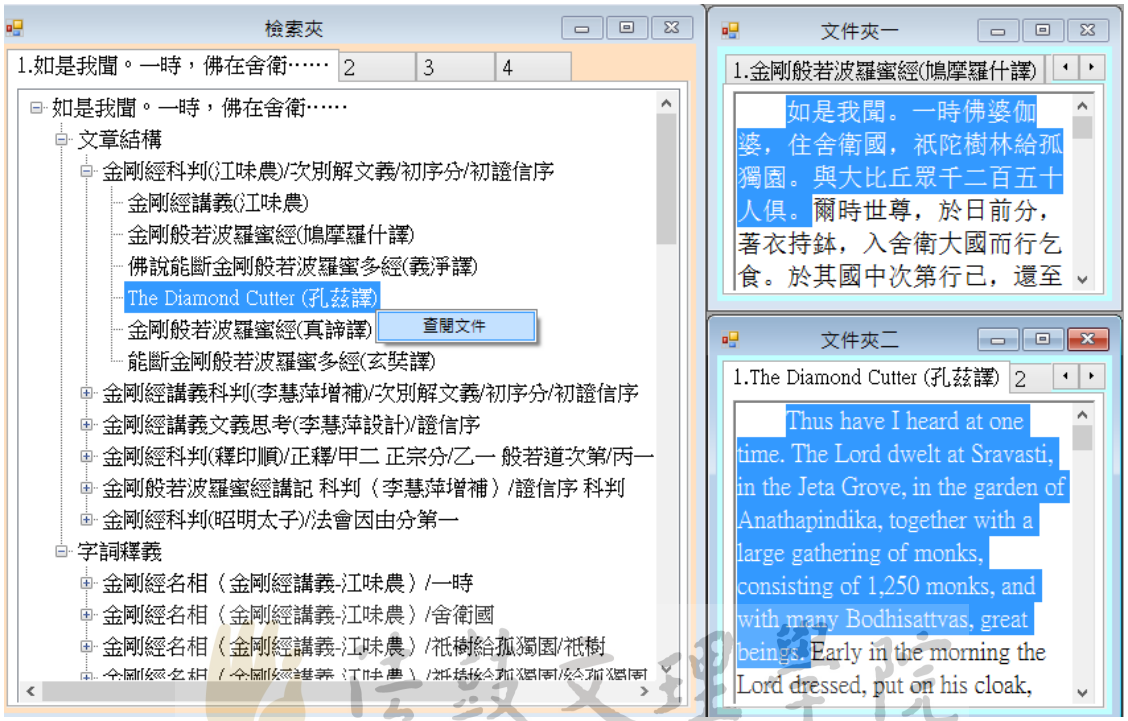


圖 8-43 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 43 圖

DLIA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（四）情境指涉

1. 選取文件夾二《金剛經講義》（江味農）中的一段文字（藍底），按滑鼠右鍵選檢索知識結構→檢索夾出現這段文字的所有標誌過的意義類別。如圖 4-44：

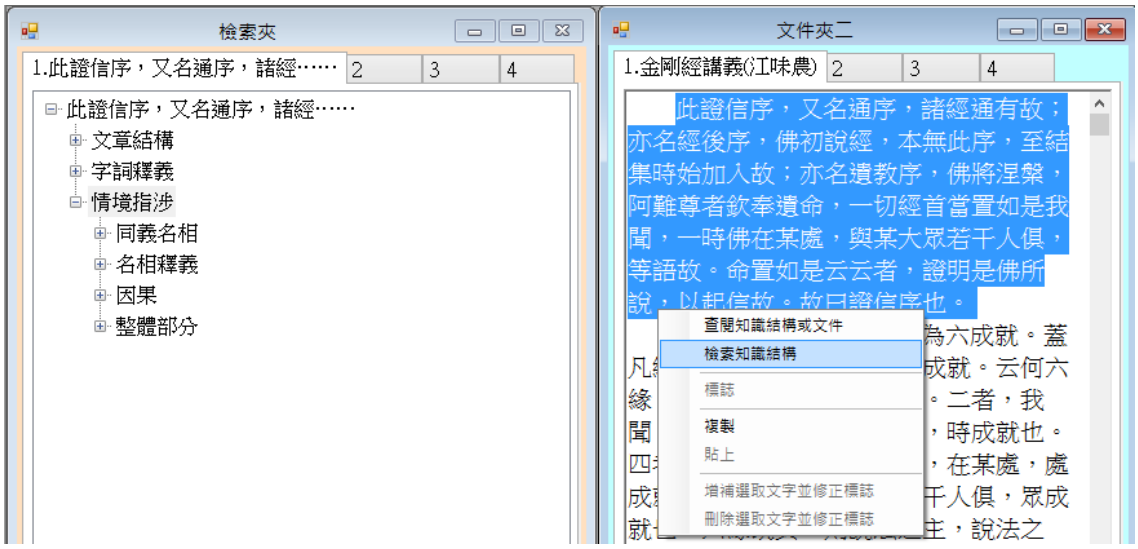


圖 8-44 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 44 圖

2. 例如：檢索夾點因果（金剛經講義）證信序/亦名遺教序/果→文件夾二出現亦名遺教序（果）（藍底）。如圖 8-45：

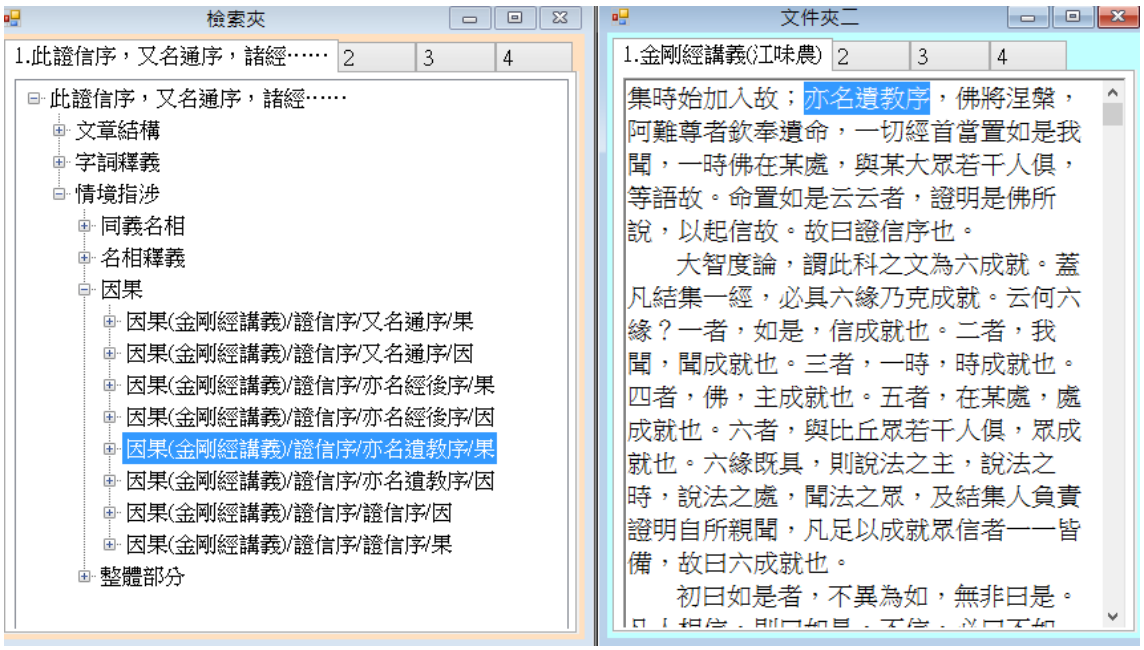


圖 8-45 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 45 圖

3. 例如：檢索夾點因果（金剛經講義）證信序/亦名遺教序/因→文件夾二出現證信序亦名遺教序的原因（藍底）。如圖 8-46：

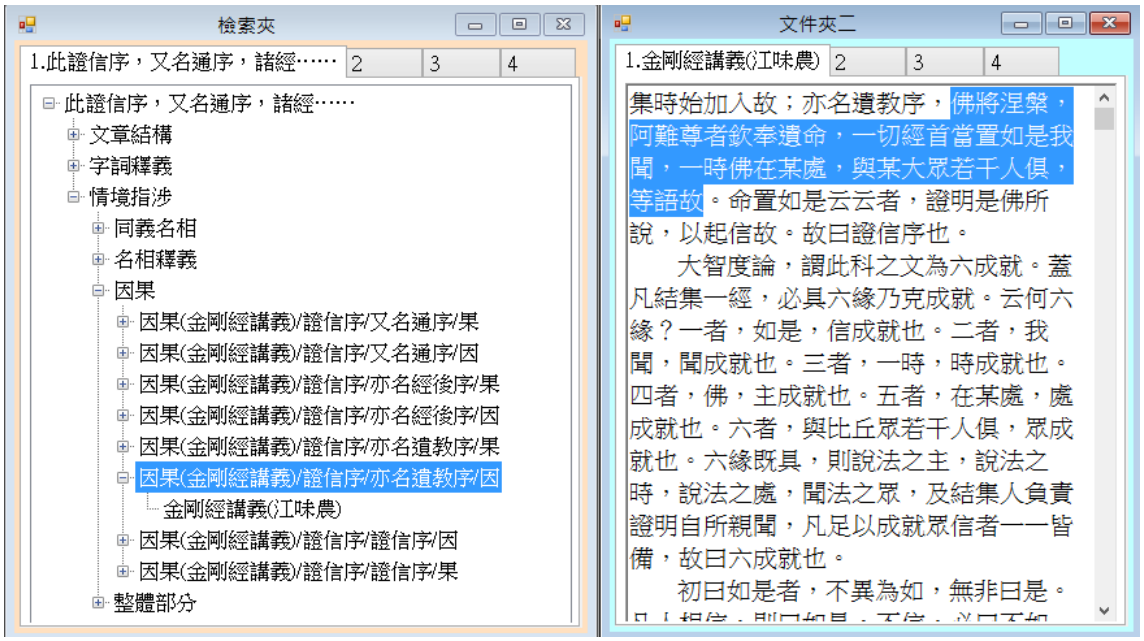


圖 8-46 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 46 圖

法鼓文理學院 DILA Dharma Drum Institute of Liberal Arts

（五）文義思考

知識結構夾一出現《金剛經講義》文義思考（李慧萍設計），按問題：「如是與信成就關係為何」（藍底），文件夾二會出現相對應的解答：「初曰如是……故列在最初。」（藍底）。如圖 8-47：

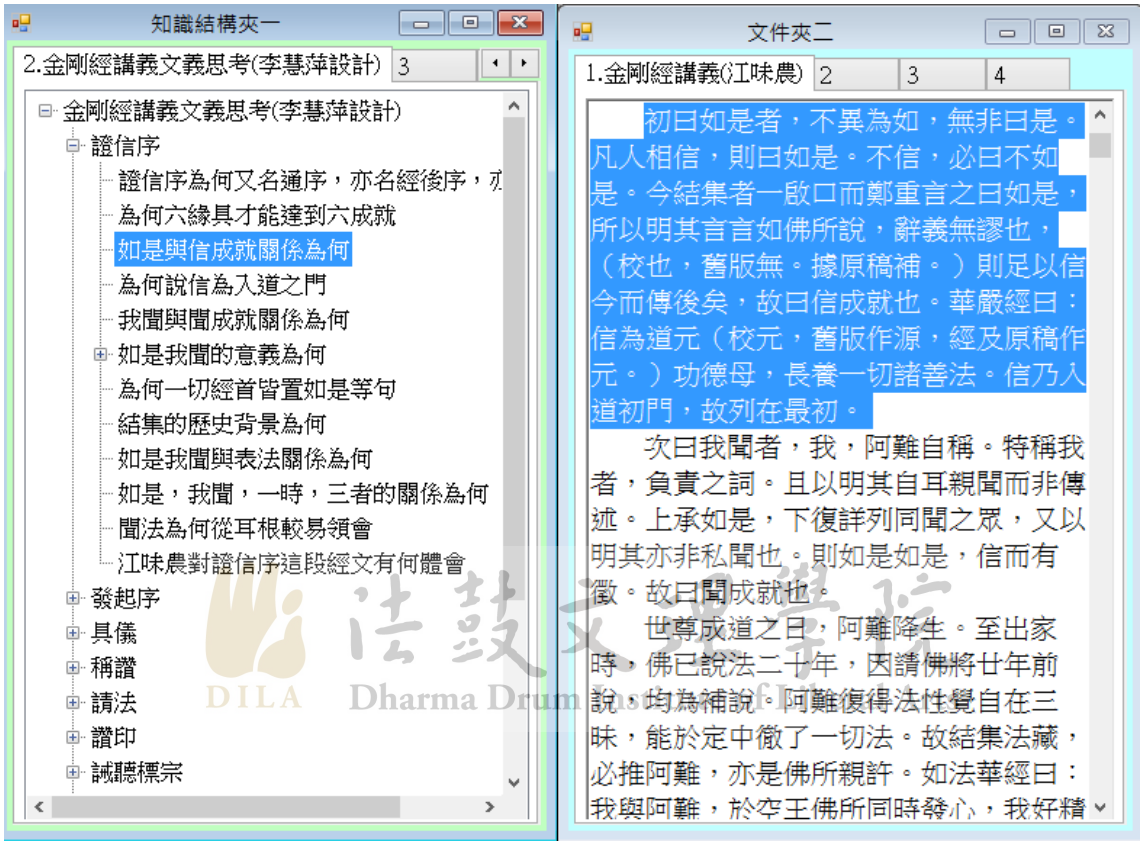


圖 8-47 中文文獻處理系統 2.0 雛型示範 47 圖

標誌語言有多種，絕大部分是用標誌語言的標籤（tag）將數位文章呈現的各種形式標示清楚，以便電腦可以處理。使用者必須學習這種標誌語言，才能對文章作標誌。「中文文獻處理系統 2.0」雛型，設計在介面上的標誌工具，讓使用者可以自由的在數位文本上作標誌並紀錄意義的連結。其同步標誌功能，讓不同的內容結構可以在同一文本上自由作標記，解決了目前的標誌語言無法在同一文本處理標記交叉的問題。本系統雖是雛型，已是未來開發讀經系統雛型的一個很好示範。