

華 梵 大 學

東方人文思想研究所

碩士學位論文

《金剛經》生命實踐理念之研究



指 導 教 授：何廣棧

研 究 生：施玉雲

中 華 民 國 103 年 1 月

《金剛經》生命實踐理念之研究

A Research on the Life Practice of the Diamond Sutra

研 究 生：施玉雲 Student：yu-yun Shih

指 導 教 授：何廣棧 Advisor：Kwongyim Ho

華 梵 大 學

東方人文思想研究所

碩士論文

Thesis submitted to Department of Asian Humanities

of the Huafan University

in partial fulfillment of the requirement for

the degree of Master of Arts

january 2014

Shiding Dist, New Taipei City , Taiwan, Republic of China

中華民國 103 年 1 月

☐碩士班
華梵大學 ☒碩士在職專班 研究生
☐博士班
論文口試委員會審定書

102 學年度第一學期

東方人文思想研究所施玉雲君所提之論文

題目：（中文）《金剛經》生命實踐理念之研究

（英文）_____

經本委員會審議符合碩士資格標準。

論文口試委員會	召集人	<u>何廣機</u>
	委員	<u>何廣機</u>
	委員	<u>張國一</u>
	委員	<u>陳娟珠</u>
	指導教授	<u>何廣機</u>
主任		

中華民國 103 年 01 月 08 日

《金剛經》生命實踐理念之研究

A Research on the Life Practice of the Diamond Sutra

中文摘要

《金剛經》所顯示的大乘菩薩道，透過融合了大悲與大智的「金剛般若」，讓生命之實踐得以達到極高境界，不僅自度，也同時廣度無量眾生同得究竟解脫。相對於小乘行者，《金剛經》的生命實踐理念，可歸納出四個特質：

一、**心量的擴大**：救度對象，由一己，擴展至無量無邊的眾生；其終極目標則由個人的解脫，提升到「創造十法界眾生共有的莊嚴佛土」。

二、**心態的積極**：由消極的出離世間、不再來人間受苦，轉為積極的以出世精神作入世的慈悲救度。「心量的擴大」與「心態的積極」兩項合而為一，就是《金剛經》所說的「發菩提心」，亦即發「上求佛道，下化眾生」的大心。本論文將它劃歸為生命實踐中，生命開始自覺的階段：「發大心」。

三、**救度裝備的提升**：，菩薩道行者為了實踐度生事業必須充實自身之裝備，而度生所需，首要即是「金剛般若」。因此，菩薩在度人的同時，己身的智慧經由文字般若的理解，以及觀照般若的實修，而層層提升——由我空、法空，最後兩者俱空，達到實相般若。這個過程，本論文將它劃歸為「求大智」階段。

四、**救度的徹底實踐**：度生事業縱然任重道遠、萬分艱難，但有了般若空無我慧為前導，繼之以布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五度相輔相成，度生事業的開展便有了依憑，發心欲廣度無量眾生的生命實踐也就能日有所成，邁向終極目標。這個過程本論文將它劃歸為「修大行」階段。

《金剛經》「發大心」、「求大智」、「修大行」這一套強調悲智雙運的生命實踐理念，其實踐成敗之關鍵，就在於能否體悟「金剛般若」。而若能以「緣起性空」這個觀念為鑰匙，就不難解開《金剛經》公認難以理解的般若意涵。菩薩道行者若能進一步深化此種體悟，不僅能廣度眾生，也能成熟自己，終至成佛。當然，「成佛，即非成佛，是名成佛」，這便是《金剛經》宣示的「離相無住」、自利利他的生命實踐之道。

關鍵詞：金剛般若、生命實踐、無住、悲智雙運

Abstract

A Research on the Life Practice of the Diamond Sutra

The Diamond Sutra, revealing the Bodhisattva path of Mahayana Buddhism, describes and teaches the highest level of life practice. It also directs the numerous sentient beings to obtain the ultimate liberation by great compassion and wisdom of prajna-paramita.

There are four elements of life practice in the Diamond Sutra, comparing to Hinayana Buddhist :

1. Broaden the mind ground : It is to expand salvation scope from oneself to all sentient beings. The ultimate purpose is to create the pure land owned by all sentiments of ten dharma realms.
2. Pro-activity of mind : Transforming the passive supra-mundane-mind to active mind of saving all sentiments is to develop the Bodhicitta which is expounded in the Diamond Sutra. In this thesis, it is written as a self-awakening stage in the life practice. That is, to develop the bodhi-mind.
3. Salvation tools : A bodhisattva should have several tools to save the sentient beings. What the sentient beings need is prajna or great wisdom. There are three types of prajna, words, contemplation and reality. In this thesis, it is described as a stage of searching for wisdom.
4. Complete practice of salvation : It is tough and difficult to save the sentient beings. However, if there is prajna wisdom as a leader, the six perfections will be complete and successful. The life practice will become easier. In this thesis, it is a stage of putting into practice.

The key success factor of life practice is whether the practitioner can realize the prajna wisdom, especially the truth of Arising-Emptiness. Once this subtle concept can be understood, it is not hard to open the gate of the Diamond Sutra. Furthermore, all the sentient beings can be saved and Buddhahood can be obtained. This is exactly what the Diamond Sutra demonstrates to all of us.

Keywords

Vajra Prajna 、 Life Practice 、 No persistent 、 Dual Op Compassion and Wisdom

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究目的與動機	1
一、研究目的	1
二、研究動機	1
(一) 從自殺率攀升，驚見國人的痛苦指數	1
(二) 思以佛法智慧，化除當今國人的痛苦	3
(三) 從般若經典中，尋找生命實踐的藍圖	4
第二節 研究方法與架構	5
第三節 當代研究概況	10
第四節 「生命實踐」意義之界定	13
第二章 《金剛經》的宗旨與體宗用	15
第一節 《金剛經》的宗旨	15
第二節 《金剛經》的體宗用	20
第三章 發大心——生命之自覺與提升：發菩提心	33
第一節 生命三境界	33
第二節 佛陀的護念與自我的覺醒	36
第三節 啟動更高層次的生命實踐—發阿耨多羅三藐三菩提心	44
一 「發阿耨多羅三藐三菩提心」之定義	44
二 發大心之內涵	49
三 發大心之次第	59
第四章 求大智——臻生命於自在圓滿的知見：般若空慧	63
第一節 般若的意涵	63
一 般若的定義	63
二 三般若	65
三 金剛般若	68
第二節 《金剛經》第三分至第十分中的般若義涵	69
一 總答降住二問	70

二 詳答「離相」降心	72
三 詳答「無住」住心	75
第三節 《金剛經》第五分中的般若思想	77
一 第五分經文各家翻譯之比對	77
二 若見諸相非相則見如來	83
三 則見如來	91
第五章 《金剛經》闡釋般若的特殊語言與內涵	101
第一節 離四相	104
一 《金剛經》中的相	104
二 何謂四相	112
三 如何離四相	116
第二節 緣起性空	122
一、緣起	123
二、從《稻稈經》進一步理解緣起法	130
三、無自性	139
四、緣起無自性空	142
第三節 三句論法	147
一、從中觀立場依二諦作解讀	148
二、依「假有→非有→真有」的思辨模式作解讀	153
三、以「即非詭辭」的思考模式作解讀	155
四、以「第二句為作不住生心之功夫要求」作解讀	158
第六章 修大行——以般若空慧 修六度萬行	167
第一節 不住相布施	168
第二節 布施含攝六度	181
第七章 結論	193
第一節 總結	193
第二節 未來可能的研究方向	203
參考文獻	205
附錄一	209

第一章 緒論

第一節 研究目的與動機

一、研究目的

人的眼界與格局，可以決定其生命的廣度與深度。儒家與佛家都有不世出的聖賢偉人，為我們點亮了生命的道路，也照亮了人類文化的歷史長流。誠如《金剛經》所言：一切賢聖皆以無為法而有差別(意指：在真理的探討與理解上，一切賢聖的目的都是一致的，只在深淺程度上有所差別)，筆者希望透過《金剛經》這一部大乘佛典中所闡釋的悲智雙運的生命實踐理念，重新省視我們生命中的苦惱與超越之可能性，藉以提升我們生命的品質與格局。

二、研究動機

(一)從自殺率攀升，驚見國人的痛苦指數

引發筆者寫本篇論文的動機是近年來國內自殺事件頻傳，有的更是父母攜幼子共赴黃泉，聞之令人鼻酸。如果當事人能有「緣起性空」的佛法知見，知道一切苦惱境界乃因緣和合而生，這種境界沒有恆存不變化的自性，會隨因緣改變而改變，亦即苦惱境界不會永久存在，只要不執著、不鑽牛角尖，設法另闢蹊徑，努力尋找有利的因緣加進來，就可能柳暗花明又一村，轉變眼前苦境成樂境，那麼，又何至於走上不歸路呢？

根據行政院衛生署於民國 101 年 4 月編印之資料顯示，台灣的自殺死亡

率，自民國 83 年起，持續呈現上升趨勢，94 年為自殺死亡率大幅增加的一年，該年的自殺粗死亡率較 93 年增加 23%。95 年國人自殺粗死亡率每十萬人 19.3 人，該年度有 4,406 人自殺身亡，是近 20 年來之最高峰。至 96 年方開始出現下降趨勢。¹

再根據截至 101 年 2 月 29 日之最新資料統計顯示：民國 100 年國人自殺死亡人數為 3,417 人，較 99 年 3,889 人減少 472 人，下降 12.14%。²雖然根據官方正式公佈的統計資料，國人近幾年自殺死亡人數略有下降，但每年仍有多達三千多人自殺身亡。而如果再看看「自殺通報」統計數字，那就每年高達二萬多人出現自殺行為，根據目前最新的統計數字，民國 100 年有二萬六千多人曾有自殺行為。³

這些不帶溫度的統計數字，看在筆者眼中，實在是既心驚又心痛，因為我們不難想像那隱藏在冷冷數字背後的，是多龐大的一股痛苦的負面能量。想想，民國 100 年一整年中，有二萬六千多人，曾經痛苦到想以自殺的方式，了結自己寶貴的生命。而這些數字應該還是低於實際的發生次數的，有些自殺行為很可能並未進入官方的通報系統，這類黑數，為數應不少。如果，在

¹ 民國 99 年國人自殺死亡人數為 3,889 人，自殺粗死亡率每 10 萬人口 16.8 人，與 98 年 4,063 人，粗死亡率為 17.6 人，相較下降 4.5%。資料來源：行政院衛生署於民國 101 年 4 月編印之國人自殺統計報告，行政院衛生署網站，網址：<http://www.doh.gov.tw>

² 資料來源：同上。

³ 根據行政院衛生署於民國 101 年 4 月編印之資料：民國 95 年至 100 年全國自殺通報統計人數，分別是 19,162 人、23,031 人、24,245 人、25,813 人、26,870 人以及 26,183 人。其中 96 年由 95 年的一萬九千多人飆升為二萬三千多人，成長率為 20.2%，最為令人觸目心驚。100 年則由 99 年的近二萬八千人，下降為二萬六千多人，成長率為負 2.6%，但是人數還是高達二萬六千多人。資料來源：同上。

這些人痛不欲生的當下或更早之前，有某個既有悲心又有智慧的人或組織，能及時發現到他的痛苦並伸出援手，情況可能完全改觀。目前比較為人所熟知的防治自殺單位，官方有各縣市的自殺防治中心，民間有張老師、法鼓山製作的預防自殺網站：「你可以不要自殺」和觀音線等等機構在努力，但力量顯然還是不夠。而即使這類機構遍佈每個角落，人力資源如果不夠多不夠好，防治效果仍屬有限。因此筆者以為，若能把宗教教育普及化，甚至學習英國，把宗教教育正式納入國民教育系統，讓每個人從學生時代開始，就能有對生命的尊重與珍惜，猶如在小學階段便接種疫苗一般，效果才會顯著。近年來教育部積極實施「生命教育」課程，用意良善，但師資和課程設計是否質量均在水平之上，仍待評估。

(二)思以佛法智慧，化除當今國人的痛苦

近年來，國內自殺率居高不下，尤其不少年輕學子，因課業或感情等壓力而率爾輕生，令人加倍心痛。為防止國人自殺，法鼓山的聖嚴法師更因此成立「你可以不要自殺」網站，希望可以幫助迷惘的年輕人。生命是一項何其寶貴的禮物，生命中可以完成許多有意義的事，為何有人竟要提早自我了結？是多深的痛苦在他心中揮之不去，最終竟選擇了結束生命，以求結束痛苦？

螻蛄尚且偷生，人為何會想結束自己的生命？國人的自殺原因，根據行

政院衛生署的分析，「情感/人際相關」之佔率，始終高居每年自殺原因別之冠，並且不論人次或佔率，皆有逐年上升之趨勢，而「精神健康/物質濫用」之佔率，為每年自殺原因別之第二位，且人次逐年升高；另一方面，「工作/經濟」之佔率，在經濟海嘯發生後的 98 年達到歷年最高，而在 98 年後佔率逐年遞減，但是依然為每年自殺原因別之第三位。

這三種原因，統括而言，皆是緣於身心的不能獲得滿足，亦即不出佛法所說八苦的範圍。所謂八苦，前四種：生、老、病、死苦，屬於生理的苦；後三種：愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦，屬於心理的苦；最後第八種苦：五陰熾盛苦，指眾生的身與心招集各種各樣的煩惱如火般熾盛，晝夜焚眾生的身心，苦不可言。佛法所歸納的這八苦，涵蓋了人類所有的苦，而佛陀說法，正是要解除眾生的苦。

佛法的產生，並非供後人做學術研究之用，而是為了止息世人在人世間的種種痛苦，佛教徒稱釋迦牟尼佛為「人天導師」、是「大醫王」，那麼，當個體生命在生命過程當中產生痛苦和迷惘時，導師和大醫王可以給我們的指導和藥方是什麼？這促使我從佛典中去尋找答案。

(三)從般若經典中，尋找生命實踐的藍圖

佛弟子所記錄的佛說種種法，三藏十二部浩如煙海，從哪一部著手好？

所謂「一燈能破千年暗，一智能滅萬年愚」，眾生受眾苦逼迫身心，解決

之道，在於開啟智慧，以智慧來面對來自身心的種種問題。而且一旦自己找到了解決痛苦的智慧，還應該分享他人，讓他人也能不再蒙受痛苦。筆者於是從般若經典中，選擇了《金剛般若波羅蜜經》為研究對象。本經雖僅五千多字，卻是六百卷《大般若經》的濃縮，說的是如何以無上智慧度眾生從生死煩惱此岸，到究竟離苦彼岸的方法。筆者希望透過對《金剛經》的研究，找到能使吾人解脫人生苦惱、提升生命品質的「金剛般若」，並且進一步學習經中的當機者須菩提，不僅自度，還能發起菩提心，向佛看齊，以大悲心和般若空慧，廣度蒙受種種生死煩惱的眾生同登究竟離苦彼岸。這樣一種「人溺己溺，人飢己飢」的崇高生命境界，筆者以為正是吾人「生命實踐」之理想藍圖。

第二節 研究方法與架構

一、秉持「以佛法研究佛法」的原則來研究

印順法師在《以佛法來研究佛法》一書中主張，研究佛法應該把握如下三法印的法則，隨順這樣的法則來研究，才算是以佛法來研究佛法，才能正確地體認不違反佛法的佛法：

(一)諸行無常法則：依據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地中，去發

現佛法真義的健全發展與正常的適應。……三世如幻，沒有前後隔別的剎那生滅，前因後果的相續，是緣起的，不即不離的相續。因此，因滅果生，不是從甲的斷滅而生起截然不同的乙，甲乙間有著不可離的關係。所以研究佛法，要從無限錯雜的演變中，把握它相續的一貫共同性。⁴

(二)諸法無我法則：研究佛法，應有無我的精神。就是不固執自我的成見，不存一成見去研究。若主觀的成見太強，就難得正見經論的本義。依佛法的見地，認識是能知所知間互相緣成的覺用，本沒有離卻主觀的純客觀的認識，並且還是特別受著過去熏習的限制。但如能不有意的預存成見，那在構成認識時，能更逼近經論的本義。研究經論時，切莫自作聰明，預存見解；也莫偏信古說，大翻註釋。最好，在這一經一論的本身上去尋求解說，前後互相發明。若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經此論思想很接近的經論中去參考。⁵

(三)涅槃寂靜法則：涅槃，是學佛者的歸趣所在，它有真實、解脫的意思。佛法研究者，在還沒有直接接觸到它的時候，也就該把它作為最後的歸結，勇猛前進。所以，學佛者應具備真理的探求、解脫的實現的信念，研究佛法，是要想從修學中去把握真理。研究佛法者，若有了這一念心，一切都有辦法。佛法的探求真實，在解脫自他的一切苦痛，這需要兌現。如把真理放在書本

⁴ 印順，《以佛法來研究佛法》，頁 8。

⁵ 同上註，頁 9。

上、口頭上，不能淨化自己的身心，治學、辦事、待人、接物，還是從前一樣，這顯然沒有把涅槃一事放在心中，並沒有體驗真理、實現解脫的企圖。佛法研究，是不應如此的。⁶

印順法師認為，依上述緣起三法印去研究佛法，才是以佛法來研究佛法，才能把握合於佛法的佛法。筆者十分贊同印順法師的主張，也努力嘗試以此種研究原則和態度，來從事以「探求真理、尋求解脫自他苦痛，提升生命品質與境界」為目的的本論文之研究。

二、文獻學與哲學思辯法

吳汝鈞在《佛學研究方法論》中主張：佛學的研究必須走哲學與文獻學雙軌並進的道路，強調文獻學與哲學思辯的功夫，換言之，在文獻的蒐集與解讀之後，還要進一步去做理性思辯的功夫。因此筆者除了蒐集與解讀相關文獻之外，並進一步去就其間的異同與關聯性等作理性思辯的功夫，以期能透過整理歸納、義理詮釋，以及從其他相關之經典與論疏中，對照發明經文之深意，以期將《金剛經》中的義理與「生命實踐」之關聯，作有條有理的鋪陳。

三、研究架構

本文著重於經典核心義理的探討、剖析與活用，希望把素來被眾人視為

⁶同上註，頁 13。

甚難理解的《金剛經》的經義，經由彙整、爬梳古今名家之解說，得以清晰呈現，進一步讓這二千五百多年前佛陀早已揭示的「金剛般若波羅蜜」(足以摧破煩惱度過生死苦海，到達究竟解脫彼岸的妙智慧)活用於當今社會，解除現代人的煩惱與苦痛。因此本文在文獻的取材上不以量取勝，但以說理圓融無礙、行文明白曉暢、貼近現代人脈動者為取舍標準，因此經文版本的選擇，亦以文字簡潔流暢、義理簡明扼要的鳩摩羅什三藏法師的譯本為主，遇有疑義時，再參酌他本之翻譯做比對。經文相關註解和義理闡述部份，則以般若部的經典和論疏為主，如龍樹菩薩的《大智度論》、清代的溥畹法師《金剛經心印疏》、現代印順法師的《般若經講記》，妙境法師的《金剛般若波羅蜜經講記》以及江味農居士的《金剛經講義》等為主要參考版本，並參酌坊間頗受重視和歡迎的版本，例如南懷瑾的《金剛經說什麼》、沈家楨的《金剛經之研究》等等。

本論文宗旨在於：「從佛法智慧當中，尋找生命意義與實踐之道，從而為當今人類痛苦解套」，故於緒論之後，第二章直接進入《金剛經》核心，探討本經之宗旨與體、宗、用，先將本經之輪廓作簡潔扼要之勾勒，而未依照傳統慣例，就有關經本之源流、譯者、版本等外圍問題有所著墨，因為由古至今，眾多研究《金剛經》者對於上列問題之整理和研究頗為完備，如江味農居士的《金剛經講義》，以及台大楊惠南教授的〈《金剛經》的詮釋與流傳〉

等等，在坊間及網路上流傳十分普遍，故本論文不擬於此部分加以贅述，而把較多篇幅集中於：「佛法的智慧與生命實踐的關聯」此一問題上，發揮佛陀說法原本是要解除眾生苦痛、提升眾生生命境界的本懷，將佛法的智慧與修行者的「生命實踐」做緊密的結合，達到「知行合一」的境界。

其次，再依據「發大心、求大智、修大行」之生命實踐次第，分別於第三、四、六章探討《金剛經》思想與生命實踐之間的三種關聯：

一、發大心——生命之自覺與提升：發菩提心

生命自覺之後，發阿耨多羅三藐三菩提心，從只求自我的解脫，更上層樓，邁向「上求佛道、下化眾生」，自覺覺他、自度度他的菩薩道。

二、求大智——臻生命於自在圓滿的知見：般若空慧

藉由文字般若與觀照般若，逐漸深入體悟「離相無我」的實相般若境界，藉以做為菩薩六度萬行的基礎。(在第四章之後，另立第五章深入探討：《金剛經》闡釋般若的特殊語言與內涵)

三、修大行——以般若空慧 修六度萬行

以離相無住的般若空慧，和同體大悲的悲心，廣行六度萬行，以完成從「初發心」到「自度度他」的菩薩修練課程，實踐任重道遠的菩薩道，以期自覺覺他，覺行圓滿。

最後，於第七章提出結論：以「離相無住」的般若空慧與同體大悲的精

神，自覺覺他，貫徹悲智雙運的生命實踐理念。

第三節 當代研究概況

在佛教經藏中，註解《金剛經》的論著，可謂汗牛充棟。而論到當代高僧與學者的論著，印順法師的《般若經講記》與江味農居士的《金剛經講義》可謂受到最多的矚目。本論文也引用得最多。在本論文第二章《金剛經的宗旨與體宗用》中，對兩人論著中，言及《金剛經》宗旨綱要之部分，將作扼要的介紹，此處僅扼要提其最具特色的部分。

印順法師認為：《金剛經》全經的脈絡可以分成二道五菩提。二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名「般若道」。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名為「方便道」。由凡入聖的三階段稱之為般若道，亦即：由發心菩提→伏心菩提→明心菩提；而悟到一切法本來清淨，名得真菩提心，由此稱之為方便道，亦即：明心菩提→出到菩提(得無生忍)→究竟菩提。印順法師指出，二道即是五菩提，它們含括了菩薩道全部的修學歷程。

其次，介紹江味農之《金剛經講義》。江味農居士認為：「本經之綱要在

遣除妄想執著」。他指出，如來智慧覺性，一切眾生，人人本具，個個不無。但為妄想執著所障，不能證得。一切佛法，無非是破執除障之法門。所謂「妄想」，即是分別心。「執著」則分為兩種：執五蘊色身為我，名曰「人我執」，簡言之，曰我執；執著一切諸法，名曰「法我執」，簡言之，則曰法執。我執不除，生煩惱障。法執不除，生所知障。總名惑障。由惑造業，則為業障。因業受苦，名曰苦障。換言之，江味農認為人生之惑、業、苦，皆由我執、法執而來，此種妄想執著一旦去除，則人人本具之覺性現前，因此《金剛經》的重點便是教我們如何遣除妄想執著。此外，江味農居士對於《金剛經》所下的考證功夫十分細膩，這使得他這本著作所呈現的份量更令人不容忽視。

此外，在相關論文方面，有台大哲學研究所陳素卿所撰寫的碩士論文《金剛般若經空義的研究》，該論文以《金剛經》為中心論述「空」義，作者從經文所流露的無我思想為開始，探討從無我、緣起到空，這連串具相關性的理論之本義及其交涉的情形，論證無我與空同義，由此探討「空」義的蘊涵、空有之關係和中道的意義，最後則就實踐的層面，探究《金剛經》於踐履上如何完成般若等行，最後歸結「空」理的通達，在啟發超越的智慧之生起，不僅對個人可以調適自我，修養人格，並且可以做到人心及社會的改善和世界的淨化，其結論是：如實的把握般若的內涵而實行，就是真切掌握大乘佛法的精神——自利利他。該論文所參考引用的日本學者資料頗為豐富，其對

《金剛經》中的我相、人相、眾生相、壽者相的說明十分詳盡，也由此將「無我思想」的淵源與相關理論做了完整的介紹，是頗有參考價值的一篇論文。

另外，華梵大學哲學系杜保瑞教授所撰寫的一篇「《金剛經》的無相境界」，提出「無相境界」作為《金剛經》經文的最核心哲學命題，說明《金剛經》是就著成佛者心境展現時之心態而為言說，並說明《金剛經》經文中時時出現的三句義之義理格式，第一句義為知識上說出一命題，第二句義為操作工夫之要求，此一要求乃依據「無相境界」而作「不住生心」之功夫要求者，第三句為在經歷了前一句的實作功夫之後，則主體即如實地承當了該命題的真實境界。該篇論文指出，「無相境界」即是主體在進行了化除心識執著之後的最智慧的自由任運的心識狀態，所謂自由，即是不受現象、事件、感受的侵擾，所謂侵擾，即是主體自己對著現象、事件、感受進行認取的立場，此一認取立場一出，主體即伴隨著現象、事件、感受而束縛了自己，使主體自己即恆久地處在虛妄的現象世界中流轉，這一切的歷程，皆因主體的認取心力而構成，撤銷此一虛妄歷程之後，即應無任何認取心識，「無任何認取心識」即是一「無相境界」的心理狀態。

換言之，杜保瑞認為「無相境界」乃是實踐了「不住生心」之功夫要求後，所達到的佛之境界，此一論點頗能抓住《金剛經》的精髓。

第四節 「生命實踐」意義之界定

在本論文正式展開之前，有必要對論文題目中「生命實踐」一詞之意義作一界定：

「生命基本上乃是在時間中展開，因而亦必然呈現出種種活動與歷程。

然而，一般之活動與歷程並不同於「實踐」，必須有一主體之自覺與

努力，方可謂之實踐，如是而有生命之實踐。」⁷

這是高柏園教授在華梵大學中文系舉辦的「第一屆生命實踐研討會」中，對「生命實踐」一詞所做的說明。由此，我們可以清楚認知，「生命活動」與「生命實踐」兩者間的差異：前者不具備「主體之自覺與努力」，後者則必須具備「主體之自覺與努力」，因此，《金剛經》中的當機者須菩提，在二千五百多年前對佛陀所提出的千古大哉問：「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？」時，其意欲「上求佛道，下化眾生」的「自覺與努力」，已是昭然若揭。本論文所欲探討者，即是《金剛經》所蘊含的「生命實踐」之理念。底下，請與筆者一起進入當年佛陀開示「金

⁷高柏園，《第一屆生命實踐學術研討會論文集》〈生命實踐的理論性與實踐性〉，頁3，91年10月，台北：萬卷樓圖書公司出版。

剛經」的法宴，一起啜飲那充滿無上智慧的法乳，以期能由研究「佛學」而進一步「學佛」！

第二章 《金剛經》的宗旨與體宗用

本章將略過有關經本之源流、譯者、版本等外圍問題之論述，因為這類問題凡是研究《金剛經》者一定由此開始，也大多整理地相當完整而詳盡，除了歷代高僧大德的《金剛經》開示錄與居士之研究專論之外，學者例如台大楊惠南教授的〈金剛經的詮釋與流傳〉等大作流傳十分普遍，因此本論文對此部分不再贅述，而擬在第二章便直接探討《金剛經》的宗旨與體、宗、用，俾便節省此類常見文獻資料所占篇幅，而希望能就《金剛經》之宗旨大義多所著墨。底下，分兩節，分別討論《金剛經》的宗旨與體、宗、用。

第一節《金剛經》的宗旨

本經闡釋的是修行人如何經由發大心立志上求佛道(求大智)、下化眾生(修大行)而終至於成佛的生命實踐之道。佛是人經由修行而大徹大悟的覺悟者，而且他具有大悲心，不但自覺，更且覺他；不但自度，更且度他，即所謂與眾生「同圓種智」的覺行圓滿的修行者。本經是釋迦牟尼佛以過來人的身分，開示其弟子如何以般若妙智廣度眾生，同時也成就自己更高一層的生命境界，除了救度自己，更且救度廣大眾生，令自己在生命實踐的層次上，

更上層樓。

研讀經典，宜先掌握綱領，再細探內容。本經的宗旨大要究竟何在？自古至今，註解本經者超過八百家，筆者無暇遍讀，僅從歷代高僧大德及居士的論述中，擷取有於細探經文前，先示綱要懸說，且言簡意賅者，庶幾能先掌握本經之宗旨大要。茲選擇倓虛法師、江味農居士、印順法師等三家之說法，將其重點內容摘要整理分析論述於後。

筆者以為，將本經之宗旨大要說得既簡潔又扼要者，首推倓虛法師，他在《金剛般若波羅密經講義》中，開宗明義指出：「此經大旨，唯在離相、無住、無法，乃消滅惑、業、苦故。」人生之苦，源於無明，因著無明妄動而造業，繼而衍生一切煩惱故苦。那麼，《金剛經》中所說的「離相、無住、無法」，與人生惑、業、苦之消滅，有何關聯呢？倓虛法師指出：

所謂離相者，「若見諸相非相，即見如來」。「離一切諸相，即名諸佛」。

以離相故，成就解脫德，消諸業也。所謂無住者，「應無所住而生其心」。

「應生無所住心」。以無住故，成就般若德，破諸惑也。所謂無法者，

「實無有法，發阿耨多羅三藐三菩提心者」。又得果無法，得記無法，

度生無法，嚴土無法，達我無法，色相言說無法，生佛無法，空有無

法，去來無法，一多無法，諸見無法，以無法故，成就法身德，脫諸

苦也。⁸

上面所引文字中，「離相」二字，簡言之，即是不執著一切相，以是之故，凡夫由消除諸業而得以解脫；「無住」二字，簡言之即是了達一切諸法皆是緣起無自性空，因此沒有虛妄的「自性執」，所以能對諸法不生執著，因而成就般若，破除諸惑；「無法」二字，簡言之，即是了達諸法無自性，只是因眾緣和合而呈現短暫的「宛然有」，因此，無存在之實在性，只是假有，故說「無法」(法指一切現象)，了達此理，即成就如來法身，換言之，即成就佛智，脫離諸苦。以上是筆者對上段引文大致的理解。下面一節《金剛經》的體宗用中，將再詳述之。

江味農居士則認為：「本經之綱要無他，遣除妄想執著是矣」。他指出，如來智慧覺性，一切眾生，人人本具，個個不無。但為妄想執著所障，不能證得。一切佛法，無非是破執除障之法門。他進一步解釋：「妄想」，即是分別心。「執著」分為兩種：執五蘊色身為我，名曰「人我執」，簡言之，曰我執；執著一切諸法，名曰「法我執」，簡言之，則曰法執。我執不除，生煩惱障。法執不除，生所知障。總名惑障。由惑造業，則為業障。因業受苦，名曰苦障。⁹

⁸ 倭虛，《金剛般若波羅密經講義》，電子版。

⁹ 江味農，《金剛經講義》，卷一，頁 12。

換言之，江味農認為人生之惑、業、苦，皆由我執、法執而來，此種妄想執著一旦去除，則人人本具之覺性現前，因此《金剛經》的重點便是教我們如何遣除妄想執著。

印順法師對於《金剛經》全經宗要，指出二點：其一，「金剛般若」即「無上遍正覺」，其二，「二道」即五種菩提。他認為本經以金剛般若為名，而內容多明「阿耨多羅三藐三菩提」。例如佛陀為須菩提說如何發心，直至究竟菩提，徹始徹終均歸宗於「離相無住」。經中說「無上遍正覺」為「是法平等無有高下」；「於是法中無實無虛」等等，都是從「般若無住」以開示「無上遍正覺」。說般若無所住，「無所住而生其心」；不取諸相，即生實相，即名為佛。印順法師強調：「般若無住」的現覺，即離相菩提的分證。所以，處處說無上遍正覺，實在即是處處說金剛般若。¹⁰

換言之，《金剛般若波羅蜜經》經名中所謂的「金剛般若」，就是經中所說的「阿耨多羅三藐三菩提」，翻譯成中文即「無上遍正覺」，般若強調的是「無住」的智慧，經中則一再的開示發菩提心要離相，因此，印順法師認為：「般若無住」的現覺，即離相菩提的分證。換言之，「離相」能證悟幾分，就是「般若無住」覺悟幾分，因為，能做到離相，即能達到般若無所住的境界，當然，這當中有層次深淺的區別，所以經中說：「離一切諸相，即名諸佛」，其中的「一切」、「諸」等字眼，強調了離相需離得十分徹底，才是證得了「無

¹⁰ 印順，《般若經講記》，頁 15-16。

上佛智」，即所謂「金剛般若」。

至於第二點：「二道」即五種菩提。印順法師指出，本經初由須菩提問佛：

「發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」經佛解說後，須菩提又照樣的再問一遍，佛答也大致相同。所以，本經明顯的分為兩段。智者大師判本經的初問初答為般若道，後問後答為方便道。從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名「般若道」。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名「方便道」。而此二道，即五種菩提：

一、發心菩提：凡夫初發上求佛道、下化眾生的大心，名發阿耨多羅三藐三菩提心，即為發心菩提。

二、伏心菩提：發心後，依本願去修行，從六度的實行中，漸漸降伏煩惱，漸與性空相應，名為伏心菩提。

三、明心菩提：折伏粗煩惱後，進而切實修習止觀，斷一切煩惱，徹證離相菩提——實相，名為明心菩提。

這三種菩提，即菩提道中由凡入聖的三階，屬「般若道」。這時，雖得聖果，還沒有圓滿，須繼續修行。明心菩提，望前般若道說，是證悟；望後方便道說，是發心。前發心菩提，是發「世俗菩提心」；而明心菩提是發「勝義菩提心」。

四、出到菩提：發勝義菩提心，得無生忍，以後即修方便道，莊嚴佛國，成熟眾生；漸漸的出離三界，到達究竟佛果，名為出到菩提。

五、究竟菩提：斷煩惱習氣究竟，自利利他究竟，即圓滿證得究竟的無上正等菩提。¹¹

印順法師強調，明白了這兩點宗要，便容易掌握《金剛經》全經的脈絡與大義。

綜合上述三家所說，《金剛經》全經的宗旨大義，乃是經由「無住」之金剛般若，策導「離相」之實踐，而解脫諸苦，進而證得「無法」之實相，成就佛智。故《金剛經》全經的綱要，就是佛陀開示吾輩遣除妄想執著的方法，此方法可細分為二道五種菩提，佛陀先明「般若道」，而後再明「方便道」，也就是說，菩薩必須以無住般若，進行離相之度生。總而言之，發了菩提心，尚須有金剛般若來助成菩提願心的達成。

第二節《金剛經》的體宗用

從一經之體、宗、用，可以快速掌握其宗旨、修法及功用。講經之高僧大德也常在正式進入經文之前，先從顯體、明宗、辨用等項目來勾勒一經之輪廓。所謂顯體者，顯經義之歸趣所在，是即一經主要之體。明宗者，說明

¹¹ 同上註，頁 16-17。

經中所言依體而起之主要修法。辨用者，辨別經中所言因修而得之最大功用。

本經之體、宗、用，各家所見，異中有同，同中有異，茲選擇於正式講經之前有先作懸講，或勾勒本經宗要者八家，將其所言本經之體、宗、用，整理臚列如表一。並選擇其中筆者認為說理最明白曉暢者，加以重點摘述。

表一 歷代高僧大德及居士主張的本經之體、宗、用一覽

	主張者	顯 體	明 宗	辨 用
1	六祖惠能	無住為體	無相為宗	妙有為用
2	智者大師	若見諸相非相， 即見如來	約實相之慧，行無 相之檀	破執為用
3	倓虛法師	以法即無法為實 體	以無著住為宗旨	以離名相為力用
4	宗泐法師、 如[王+己]法師	實相為體	無住為宗	斷疑為用
5	印順法師		離相無住	證真實以脫生死 導萬行以入智海
6	江味農	生實相	離一切相，修一切善	破我、滅罪、成就 如來
7	溥畹法師	無住真心，實相 般若	以發菩提心為宗	以證涅槃果為趣
8	曾鳳儀		以降伏為綱宗	此經所重在般若 智用

註：本表由研究者自製

本經之體、宗、用，各家所見不同，其中最為眾人熟悉者，當首推六祖惠能在《金剛般若波羅蜜經口訣》一開始所說的：「夫金剛經者，無相為宗，無住為體，妙有為用。」¹²何謂無相？六祖惠能在《六祖大師法寶壇經》第四品中如是解釋：

無相者，於相而離相。……外離一切相，名為無相。能離於相，即法體清淨。¹³

六祖認為《金剛經》以無住為體，他對無住的解釋是：

無住者，人之本性。於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害，念念之中不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上念念不住，即無縛也。¹⁴

換言之，「念念之中不思前境」，不論是世間的善惡好醜，過去就讓它過去，不再停留、不再相續不斷，在一切現象上都「念念不住」，念念不停留，就是「無住」，便能解脫了繫縛。至於本經之用，六祖說是「妙有」，但似未就此有更多解釋，筆者以為或許可以做這樣的理解：離相無住屬於觀照般若，

¹² 六祖惠能《金剛般若波羅蜜經口訣》，電子版。

¹³ 《六祖大師法寶壇經》第四品，大正 48，頁 353a12--a19

¹⁴ 《六祖大師法寶壇經》第四品，大正 48，頁 353a13—18。

以此觀照般若進行觀照的目的，乃是要證得佛智，一旦成就了佛智，就是證得了真空妙有，故說本經之用為「妙有」。

此外，六祖在《金剛經解義》中，進一步說明，無住即是無相，也即是般若波羅蜜多。他說：

佛說無為法者。即是無住。無住即是無相。無相即無起。無起即無滅。

蕩然空寂。照用齊收。鑒覺無礙。乃真是解脫佛性。佛即是覺。覺即

是觀照。觀照即是智慧。智慧即是般若波羅蜜多。¹⁵

六祖上面這段話也就是說，諸法實相者，即是不加執著(無住)，便是無相，即是「離一切相」，所以能無起無滅，空寂無染，這便是佛性。此語和《金剛經》中的「若見諸相非相，則見如來」幾乎是同義語，本論文在第三章《求大智》中將再進一步論述。

天台宗大德倓虛法師，除了對《金剛經》的宗旨提出如上一節所述十分扼要中肯的見解之外，對《金剛經》的體宗用也提出頗具參考價值的看法，他在《金剛般若波羅密經講義》中指出，《金剛經》以「法即無法」為實體，無著住為宗，以離相為力用。他進一步解釋為何說以「法即無法」為實體：

¹⁵ 六祖大師，《金剛經解義》，已新纂續藏經 第二十四冊，頁 522a01-04

所謂法者，乃十法界之一切心法、色法、及詮解般若所立之名相也。

所謂法即無法者，以諸法性空故。云何諸法性空？以諸法皆屬因緣所

生。緣生者，無自體性，故曰性空。」¹⁶

換言之，諸法由於都是因緣合和而生，無自性，所以說「性空」，因為諸法性空，所以說「法即無法」。此一說法，乃由「緣起性空」的道理切入，此處所言「無」，指的是無自性，而其「因緣而有」的部分並未被否定。這是《金剛經》特殊的「三句論法」所要闡釋的重要義理，這部份將留待本論文第五章《金剛經闡釋般若的特殊語言與內涵》中再作詳細論述。

倜虛法師談到「明經宗」時指出：此經以無著住為宗旨。宗旨者，趣向之義，趣向之含義有二，有「能趣」之智，與「所趣」之境。此經既然以「法即無法」為體，此體即所趣之境。至若能趣之智，當然以不住一切法為宗。略稱為：以無著住為宗。法師舉例說明經中略釋「無住」之經句：「菩薩於法，應無所住」。又廣釋歷明無住之經句，例如：第九分「不入色聲香味觸法，是名須陀洹」等等小乘四果，一概無住的經文等等。法師指出，所謂不入者，即不住之義。若是明了諸法性空，不起沾染，自能達到般若實體，故說「以不住一切法」為宗。¹⁷至於本經之「用」，倜虛法師認為本經以離相為力用。所謂離相者，非泯滅一切法之謂，乃即一切法，離一切相也。所以經中略釋

¹⁶ 倜虛法師，《金剛般若波羅密經講義》電子版。

¹⁷ 同上註。

「離相」時說：「所有一切眾生之類，……如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」。

菩薩由因剋果，唯憑化度眾生，以眾生為體性，能去分別之相。¹⁸換言之，菩薩是在化度眾生的過程中，歷事練心，以達到離相的作用，乃是「即一切法，離一切相」，直接從實際度生過程中，以不即不離的「無住」般若，化去分別執著的習性。

江味農居士在《金剛般若波羅蜜經講義》中先提出前賢對《金剛經》體宗用的的說法並加以評論，最後再歸結出自己的結論。論到本經之「體」，他說智者大師以「若見諸相非相，即見如來」為經體。蕩益法師以「實相常住」為經體。台宗大德諦閑法師，撰《金剛經新疏》，則以「第一義空」為經體。他指出三說但文字不同，理則無殊。因為實相即是第一義空。《大智度論》云：

「所謂第一義空者，諸法實相是。」最後他提出自己的看法：經體者，「生實相」是也。他解釋說，本經云：「信心清淨，則生實相。」實相者，無相無不相。即謂真如法身。生者，現前之意。云何現前？由心清淨。云何清淨？由於無住。無住者，離一切諸相是也。離一切諸相，即是空、有不著，亦即一空到底。《金剛經》曰：「離一切諸相，則名諸佛。」何以故？諸相離，則實相現前故。故江味農以「生實相」為本經之歸趣。

對於本經之「宗」，江味農先提智者大師標本經之宗為：「以實相之慧，

¹⁸ 倭虛法師，《金剛般若波羅蜜經講義》電子版。

修無相之檀」。繼之又解釋：因為般若為理體本具之正智，故曰實相之慧。檀者，布施。取經中菩薩於法應無所住行於布施之義也。又說滿益法師的破空論，以觀照契理為宗。契理者，契合理體也，即智者大師註「實相之慧」之義也。至於諦閑法師新疏，則以發菩提心為宗。他認為三說之中，「自以智註為最精。餘兩說，未免寬泛。」接著他依《金剛經》現成語句：「應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心」，「離一切諸相，則名諸佛」，「以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」之義，濃縮簡化為兩句話：「離一切相，修一切善」，作為本經依體起修之妙宗。江味農是一位思想非常細膩的說法者，他又進一步解釋他為何以這八個字作為《金剛經》之妙宗：本經唯一修宗，在無住二字。但標無住，以明經宗，全經之觀門、行門，盡在其中矣。然恐領會不易，不如以「離一切相，修一切善」兩語明之，則無住之旨，洞然明白。何以言之？無住者，兩邊不住也。亦即一空到底也。經云：不應取法，不應取非法，非法非非法，以及即非是名諸句。又云：無我相，無法相，亦無非法相。無論約二邊說，約重空說，皆所謂離一切相也。即無住之真詮也。而於法應無所住之下，緊接行於布施，即是修一切善之意。亦即空亦無住之意也。全經所說觀門行門，壹是以離一切相修一切善為本。正所謂妙有不有，真空不空，遮照同時，宛合中道第一義也。《大智度論》云：「般若要旨，在離一切法，即一切法。」離一切法者，離一切相也。即一切

法者，修一切善也。得本經「離一切相，修一切善」兩語，般若要旨，因而洞明，有下手處。他的結論是：「明宗必與顯體相應。經體既為「生實相」，而離一切相，本為實相之慧。故離一切相，修一切善，實相便從此而生。故曰：離一切諸相，則名諸佛。故曰：以無我人眾壽修一切善法則得阿耨菩提。蓋名為諸佛者，因其得阿耨菩提也。阿耨菩提者，實相般若也。離一切相修一切善者，觀照般若也。因觀照而證實相，則舉此兩句經文，以明修宗，若網得綱，有條不紊矣。」¹⁹

最後對於本經之用，江味農居士先解釋：用者，功用也，力用也，即成效之謂。繼之指出：「智者註本經，以破執二字為一經之大用。破空論則曰：經用者，斷疑是。而新疏曰：經用在於無住生心。又過簡略，不盡經義所言功用之量。當知體、宗、用三，所以必須顯之、明之、辨之者，重在令聞法者，得有方針，且資警策。固不但應以片言，括盡經旨，使能了然於一經之綱要所在。尤須明白易曉，使其觸目驚心，有下手處。太繁太略，皆不相宜。」接著他說：「此經一啟口便令發無上菩提心，滅度所有眾生入無餘涅槃，而實無眾生得滅度。以後所說，皆是發揮此義。并忘其為菩提心，且直指心源，令向一念不生處契入。如後半部，開章便遣著於發菩提心。乃至曰：即非我見，是名我見。則我見之蹤影全無矣。故本經之極大功用，首在破我。」第二個功用是：「滅罪業」。江味農說：「因為一切眾生，以不覺知十法界同共一

¹⁹ 江味農，《金剛般若波羅蜜經講義》，頁 26。

真如法身故，執有我他，起分別見。遂生三毒，造無量罪。受業繫苦，墮落輪迴。愈迷愈苦，愈苦愈迷。縱或夙有善根，遇善知識，教令發心，皈依三寶，而以夙世罪業，往往內外障緣，疊起環生，欲修不得，修亦難成。」因此江味農強調：修行人，懺悔業障，極關緊要。經曰：「端坐念實相，是名真懺悔。重罪若霜露，慧日能消除。」此說明欲消重罪，惟念實相，而《金剛經》之經體為「生實相」，所謂實相般若也。修宗為離一切相，修一切善，所謂觀照般若，即是念實相也。蓋離一切相，觀空也，修慧也。修一切善，不住空也，修福也。觀、念實相，福慧雙修，是真懺悔。故能消除重罪定業。則內外障緣，一齊銷盡，何修而不成乎。如本經曰：「是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業，則為銷滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」曰惡道，是重罪也。曰應墮，是定業也。幸有善根，今世未墮。得聞此經，深解義趣。能知修宗，福慧並進。故能重罪輕受，夙業銷滅。何以故？約對治言，福能滅罪故。約第一義言，慧能拔業故。故本經復有極大功用，即「滅罪業」。江味農指出本經還有第三個功用，就是：成就如來。他詳細分析：「二乘人能觀空自覺，破人我見，而法我猶在，以智淺故，破之不盡。其成效極果，止能成就阿羅漢，辟支佛。大乘中人，雖能空有不住，不但自覺，且行六度以覺他。然而無明未能破淨。即是微細之法我，猶未化除也。以未得金剛智故。故但分證法身，而未究竟。本經所謂成就第一希有，以僅成正等正

覺，未達無上也。若能於本經，深解義趣，信心不逆，盡能受持為人解說，即為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提，當知是人成就最上第一希有之法，乃至生福滅罪，當得無上菩提。故本經更有極大功用：能究竟成就阿耨多羅三藐三菩提。最後他的結論是：合以上所辨列之三端，約成八字。曰：破我，滅罪，成就如來，為本經之大用。庶幾與經中，「是經有不可思議不可稱量無邊功德」之文相應耳。²⁰

筆者以為，人若能站在前賢的肩膀上，再加上自己的高度，必然可以看得更遠，上面江味農所提拈出的《金剛經》之「體、宗、用」之主張，既不離《金剛經》的宗旨大義與經中文句，又貼近現代人的語言，的確歸納得十分周延精確，令人嘆服，雖然有人認為其《金剛般若波羅蜜經講義》一書病在過於繁瑣，但是經由其鞭辟入裡的分析，所有《金剛經》的義理與重點因而突顯在讀者眼前，其功力的確不是一般泛泛研究《金剛經》者所可輕易望其項背。本經之體宗用，經其詳細分析後，全經之大義與宗旨清楚浮現，上面所列「歷代高僧大德及居士主張的本經之體、宗、用一覽表」似乎全未超出他的範疇，本章至此，似可以他為壓軸而作收尾，但是，當代高僧印順老法師的《般若經講記》，在當代有其不可抹滅的學術價值兼歷史定位，本章最後，不能不對其《金剛經》的體宗用方面的觀點加以論述。

²⁰ 江味農，《金剛般若波羅蜜經講義》，頁 27-31。

印順法師並未正面說出《金剛經》的體宗用分別為何，但是在《般若經講記》懸論的「示宗要」一節中，他提到「本經以金剛般若為名，而內容多明阿耨多羅三藐三菩提。如佛為須菩提說如此發心，直至究竟菩提，徹始徹終的歸宗於離相無住…」，因此筆者認為，這應可以代表說，他認為《金剛經》是以「離相無住」為宗。至於《金剛經》的「用」，印順法師則在其談論「般若何用」一節中，詳加論述，茲摘錄如下：

從般若是實相說，這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來，所以本經說：『一切賢聖皆以無為法而有差別』。

從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：

一、 證真實以脫生死：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。

二、 導萬行以入智海：

大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞

行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。²¹

印順法師最後強調：這二種中，證真實以脫生死，是三乘般若所共的；導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。印順法師對於般若之用的上述解說，應可以視為對專講般若的《金剛經》的功用之解說。而法師所說的「證真實以脫生死；導萬行以入智海」與江味農所說的「破我、滅罪、成就如來」其實有許多互通之處：「破我」近似於「證真實」；「滅罪」近似於「脫生死」；「成就如來」即非得「導萬行以入智海」不可。

其實，仔細比對表一中，八位歷代高僧大德及居士主張的本經之體、宗、用，也是可以發現許多共通之處：

對於金剛經的體，八家文字說法容或不同，但大都是在說實相為體；對於金剛經的宗，八家所提拈出來的字眼，不是無相、離相、離一切相，就是無住、降伏，究其實，離相與無住乃一體的兩面，都是在做降伏妄心的修行。至於金剛經的用，八家所說也有很大的相似之處，例如：溥畹法師說「以證涅槃果為趣」，與江味農所說「成就如來」也是同義語；智者大師所提「破執為用」與江味農所說「破我」也是同義語，間或出現「斷疑」、「般若智用」、「妙有」

²¹印順，《般若經講記》，頁 10-11。

等差異性較大的主張，也都不離「以般若智慧斷除疑惑，成就妙有境界，亦即如來境界」的思維。

從上所述，經由歷代名家對《金剛經》的宗旨與體宗用的精闢見解之整理與論述，我們應可以對《金剛經》在說什麼，有一個清楚的輪廓，底下將就善男子與善女人如何在《金剛經》的引領下，對生命實踐有更深層次的覺醒與具體實踐加以論述。

第三章 發大心——生命之自覺與提升：發菩提心

第一節 生命三境界

佛陀為教化眾生，依眾生根基不同，將佛法分為五種佛法，依此五種法門，可以運載眾生從生死此岸，度至涅槃彼岸。所謂五乘佛法，指人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。「乘」，指道、船、車，有運載的意思。西藏的宗喀巴大師²²，在他的《菩提道次第廣論》中，將這五乘佛法中的人乘、天乘，合而為一，都叫做「下士道」；將聲聞乘、緣覺乘合稱為「中士道」，而把菩薩乘歸為「上士道」。茲將此上、中、下層次高低有別的三種生命境界，分述如下：

一、下士道：

(一)人乘：

人乘行者的思想，唯獨希求現在世的安樂，他不管過去世，亦不管未來世，他只求現世福報，只要現在安樂就好。他以三皈五戒為乘，得以出離三途四趣，而生人道。三皈，是指歸投依靠佛、法、僧三寶，藉著三寶功德威力的加持、攝護，能超越無邊的生死苦輪，遠離一切的怖畏，解脫一切的憂悲苦惱。五戒是指：不殺生，不偷盜，不邪淫，

²² 宗喀巴大師，(1357 年－1419 年)，藏傳佛教格魯派黃教創始人。

不妄語，不飲酒。

(二)天乘：

天乘行者，則不以現在世的安樂幸福為重，他認為最重要的是來世，希望將來的生命，壽命長，相貌莊嚴，身體健康，能力強，眷屬、財富、權力，所有我愛好的境界都是特別美滿的，他希求的是來世福報。天乘行者以上品十善及四禪八定為乘，運載眾生越過四洲而達天界。十善是指身業修持不殺生、不偷盜、不邪淫；口業修持不妄語、不兩舌、不綺語、不惡口；意業修持不貪、不瞋、不邪見等三業，合稱十善業道。同時修持禪定學，即色界天的四種禪定和無色界天的四無色定，合稱為四禪八定。

二、中士道：

中士道的行者認為：凡夫的世界，不管今生或來生，不管在人間或天上，都是苦惱境界，都不是安樂的，他希望能超越凡夫境界，達到聖人不生不滅的境界，沒有老病死的苦惱，也沒有人與人間的種種糾紛，他只希求自己將來能得到涅槃，至於其他人在凡夫世界六道輪迴受種種苦惱的事情，他並無同理心，他只管自己修行，自己得到涅槃的安樂就好。中士道又分如下兩種：

(一)聲聞乘：

以四諦法門為乘，運載眾生越於三界，至有餘涅槃而成阿羅漢。四諦指苦、集、滅、道，四種真理。是四種宇宙人生真實不虛的實相，只有聖者才能深切體悟。聲聞乘行者以自我解脫為已足。

(二)緣覺乘：

以十二因緣法門為乘，運載眾生越於三界，至無餘涅槃而成辟支佛。

十二因緣說明一切法的存在，有彼此相依相待的關係，都是從因緣而起的。有情眾生生死流轉皆不出此緣起法。緣起的定義是：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」

三、上士道：

也就是指菩薩乘。菩薩乘行者以六度法門為乘，運載眾生，總超三界至無上菩提大涅槃彼岸。上士超越下士與中士，他是有大慈悲心者，「但願眾生皆離苦，不為自己求安樂」，他能發無上菩提心，為同情一切眾生的苦惱，他能修六波羅蜜，無盡期地為一切眾生服務。上士道是大菩薩境界，他是以莊嚴佛土，成就眾生為己任，大悲心與般若智慧同時運作來自度度他，同登彼岸。

人天乘的佛法，重於積集世間福行，以現世或後世的福報為滿足；聲聞、緣覺二乘的佛法，重於出世解脫的出離心，以涅槃解脫樂為最終的目的；菩薩乘的佛法，重視利他濟世的菩提心，而修持布施等六度萬行乃為利他濟世

的具體實踐。

《金剛般若波羅蜜經》中所揭示的佛法，在五乘佛法裡面，是屬於上士道、是屬於菩薩境界，就是大乘佛法。大乘佛法，它是超越下士道、中士道，但是，它並不棄捨下士道、中士道，它亦是皈依三寶、受持五戒，修學十善，它也是學習苦集滅道，也說凡夫世界是苦惱，也一樣有厭離心，但是，它的大悲心特別強，為救護一切眾生，它不離開眾生的世界。²³

第二節 佛陀的護念與自我的覺醒

一 佛陀的護念

佛陀的聲聞弟子中有「解空第一」之稱的須菩提，在本經一開始，便向佛陀提出了一個大哉問：

希有，世尊，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。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？--(羅什譯本，第一分)

希有！世尊！乃至如來、應、正等覺，能以最勝攝受，攝受諸菩薩摩訶

²³妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，頁 12。

薩，乃至如來、應、正等覺，能以最勝付囑，付囑諸菩薩摩訶薩。

世尊！諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？」²⁴(玄奘譯本)

由這個大哉問的前半段，我們可以了解，以自我解脫為已足的聲聞弟子發阿耨多羅三藐三菩提心(或依玄奘譯本則為「發趣菩薩乘」)，與「如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」有很大連帶關係。

由於佛陀長期以來，對諸聲聞弟子的善巧護念和付囑，原本以證得阿羅漢但求自我解脫的聲聞弟子們，內心終於起了自覺，而思發起「阿耨多羅三藐三菩提心」，學習大乘法門，這在其他經典上言之甚詳。

例如：在《法華經》方便品中，佛陀明白指出：如果我弟子，自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子、非阿羅漢、非辟支佛。又責備那些自謂已得阿羅漢，是最後身，究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提的出家眾是增上慢人。²⁵

另在《小品般若波羅蜜經》卷一中，須菩提以「上人應求上法」為由，鼓勵天帝釋提桓因及諸天眾發阿耨多羅三藐三菩提心：

²⁴ 玄奘，大般若經第九會能斷金剛分，大正 7，頁 980a17-22。

²⁵ 《法華經》方便品，大正 9，頁 7b-7c：舍利弗！若我弟子，自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非辟支佛。「又，舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢，是最後身，究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人。所以者何。若有比丘、實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。」

我今當承佛神力，說般若波羅蜜。若諸天子未發阿耨多羅三藐三菩提心者，今應當發。若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。爾時佛讚須菩提言：「善哉，善哉！汝能如是勸樂諸菩薩。」須菩提言：「世尊！我當報佛恩。如過去諸佛及諸弟子教，如來住空法中亦教學諸波羅蜜。如來學是法，得阿耨多羅三藐三菩提。世尊！我今亦當如是護念諸菩薩。」²⁶

由上段引文，可見佛陀對弟子的「護念」，不僅親力親為，也透過傑出弟子如須菩提者，來護念後知後覺者。要之，「上人應求上法」，佛陀希望大家都學上法，都發阿耨多羅三藐三菩提心，都成佛普度眾生，不要以得阿羅漢道為已足，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，亦即不「上求佛道，下化眾生」，只要自己解脫即滿足。

聲聞弟子因著佛陀的護念和付囑，逐漸能回小向大，由小乘轉為大乘行者。那麼，如來對諸菩薩的護念和付囑分別為何？印順法師於《般若經講記》中指出：

²⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷一，頁 540a。

護念即攝受，對於久學而已入正定聚²⁷的菩薩，佛能善巧的攝受他，使他契入甚深的佛道，得如來護念的究竟利益。付囑，即叮嚀教誡，對於初學而未入正定聚的菩薩，佛能善巧教導，使他不捨大乘行，能勇猛的進修。也就是說：佛能護念菩薩，使他自身於佛法中得大利益；佛能付囑菩薩，使他能追蹤佛陀的高行，住持佛法而轉化他人。²⁸

另，妙境法師根據世親菩薩所著「金剛般若論」的解釋，指出未入聖位之菩薩，有二種：

（一）根熟菩薩，是善根成熟之菩薩，他在此一生，決定能入聖位，他這一生如努力修行，決定能得無生法忍，入聖位。

（二）根未熟菩薩，他努力修行，亦不能(在此一生)入聖位。

對於根熟菩薩，佛能護念他，所謂「善護念」，第一，佛能加被他，使令智慧增長，成就佛法；第二，增長他教化眾生之能力，使令他能弘揚佛法。

對於根未熟菩薩，佛即善咐囑他，所謂「善咐囑」，第一，佛為他宣說佛法，叮嚀教誡，使令他努力修行；第二，佛的神通道力能防止魔鬼向菩薩搗亂。²⁹

如果我們比對印順法師和妙境法師所說的解釋來理解，便知「久學而已入正定聚的菩薩」，就是所謂的「根熟菩薩」，至於「初學而未入正定聚的菩

²⁷ 丁福保《佛學大辭典》：正定聚，必定證悟者。《漢譯阿含經辭典》，莊春江編(1.4 版)：「正定聚」者，指不墮惡道，入正性決定——必定能證得解脫——的聖者之類。

²⁸ 印順，《般若經講記》，頁 27。

²⁹ 妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，頁 40-41。

薩」，即是「根未熟菩薩」。而不論弟子的根器成熟與否，佛陀都能善巧教導，循循善誘，最終目的是：人人都學上法，都發阿耨多羅三藐三菩提心，成佛度眾生。

二 自我的覺醒

人的一生，生老病死，悲歡離合，成敗興衰，縱然有歡喜如意的時候，但正如俗諺所說「不如意事十常八九」。佛教更有人生三苦、八苦之說。小乘佛教行者修行的最終目的，是求得個人的解脫，但是大乘行者悲心特重，不忍眾生頭出頭沒，一再輪迴六道受苦，因此，佛陀在世時，聲聞弟子在佛陀的循循善誘之下，逐漸能自覺「上人應求上法」，而發心上求佛道，下化眾生，希望不僅自度，更要度他，即所謂「發阿耨多羅三藐三菩提心」，華文翻譯為「發無上正等正覺心」，簡稱發菩提心，也就是發成佛度生的心。

佛弟子中，智慧第一的舍利弗曾對佛表白：自己看見諸菩薩蒙佛授記作佛，而我等聲聞弟子卻沒參與此事，十分感傷，常常私下想：為何如來以小乘法濟度我等，而非授以大乘法門？舍利弗甚且終日竟夜，每自克責自己。認為自己不了解佛之所以對聲聞弟子開示小乘法門，乃是佛方便隨宜所說，自己初聞佛法便思維取證小乘四果，錯失於如來無量知見。若能修習大乘法門，

則必以大乘而得度脫。³⁰

另外，在《妙法蓮華經·卷二信解品第四》中，舍利弗清楚說明了：由於佛陀的循循善誘，使令他終於自我覺醒的心路歷程，舍利弗說：

我等長夜，於佛智慧，無貪無著，無復志願，而自於法，謂是究竟。

我等長夜，修習空法，得脫三界，苦惱之患，住最後身，有餘涅槃。

佛所教化，得道不虛，則為已得，報佛之恩。說菩薩法，以求佛道，

而於是法，永無願樂。導師見捨，觀我心故，初不勸進，說有實利。

如富長者，知子志劣，以方便力，柔伏其心，然後乃付，一切財物。

佛亦如是，現稀有事，知樂小者，以方便力、調伏其心，乃教大智。³¹

對於自己長久以來學得的法，舍利弗自以為已是究竟，因此，對於佛的無上大智慧，一開始並沒有學習意願，幸得佛循循善誘，知道弟子們但樂小法，便以方便力，調伏其心，待時機成熟，便教弟子們大智及大乘法門。

³⁰ 《妙法蓮華經·卷二 譬喻品第三》，大正 9，頁 10b29-10c14：

爾時舍利弗 踴躍歡喜，即起、合掌、瞻仰尊顏、而白佛言：「今從世尊聞此法音，心懷踴躍，得未曾有。所以者何。我昔從佛聞如是法，見諸菩薩授記作佛，而我等不與斯事，甚自感傷、失於如來無量知見。世尊，我常獨處山林樹下，若坐若行，每作是念：『我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度？』是我等咎，非世尊也。所以者何。若我等、待說所因，成就阿耨多羅三藐三菩提者，必以大乘而得度脫。然我等不解方便隨宜所說，初聞佛法，遇便信受、思惟取證。世尊，我從昔來，終日竟夜、每自克責。

而今從佛，聞所未聞、未曾有法，斷諸疑悔，身意泰然，快得安隱。今日乃知真是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分。

³¹ 《妙法蓮華經·卷二信解品第四》大正 9，頁 18b29--18c13。

在《妙法蓮華經》同品中，須菩提、摩訶迦旃延、摩訶迦葉等大弟子，在看到舍利弗蒙佛授「阿耨多羅三藐三菩提」記之後，深受感召，也發稀有心，歡喜地對佛提出內心告白：

我等居僧之首，年並朽邁，自謂已得涅槃，無所堪任，不復進求阿耨多羅三藐三菩提。世尊往昔說法既久，我時在座，身體疲憊，但念空、無相、無作，於菩薩法、遊戲神通，淨佛國土，成就眾生，心不喜樂。所以者何？世尊令我等出於三界，得涅槃證，又今我等年已朽邁，於佛教化菩薩阿耨多羅三藐三菩提、不生一念好樂之心。我等今於佛前、聞授聲聞阿耨多羅三藐三菩提記，心甚歡喜，得未曾有。³²

須菩提等大弟子原本自認已得涅槃，不復進求阿耨多羅三藐三菩提，於菩薩法，淨佛國土，成就眾生，心不喜樂。但在看到舍利弗蒙佛授「阿耨多羅三藐三菩提」記之後，也心生歡喜，欲進一步學習菩薩法。在《摩訶般若波羅蜜經·道樹品》卷第二十二中，佛更明白強調了發心求「阿耨多羅三藐三菩提」的重要性：

須菩提！若菩薩摩訶薩不發心求阿耨多羅三藐三菩提。世間則無過去

³² 《妙法蓮華經》信解品第四，大正 9，頁 16b13-22

未來現在諸佛。世間亦無辟支佛、阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹。

三惡趣及三界亦無斷時。³³

由上引經文，可知：佛是從菩薩發心求阿耨多羅三藐三菩提而修證的成果，因此如果菩薩不發心，世間便無三世諸佛，也沒有辟支佛和阿羅漢等四果聖賢。因為聖賢都只做自了漢，如此一來，由於沒有聖賢的指導，凡夫輪轉三惡趣及三界，也就永無了期。佛陀很語重心長地向弟子點出了發心求阿耨多羅三藐三菩提的重要性，當然目的就是鼓勵弟子更上層樓，不要以證得阿羅漢為已足。

綜上所述，佛弟子經由佛陀長期的護念與付囑，逐漸產生了「上人應求上法」的覺醒，從小乘行者逐步邁向大乘法門，這當中的改變主要有二：

一、解脫對象的擴大：由原本的以自我解脫為已足，擴大為「發阿耨多羅三藐三菩提心」，走上菩薩道：以莊嚴佛土，成就眾生為己任。

二、解脫態度的提升：由消極的解脫一己之生死，轉為積極的慈悲濟度廣大眾生。

下節，將進一步詳述佛弟子自我覺醒後，啟動更高層次的生命實踐——「發阿耨多羅三藐三菩提心」，其中的內涵與次第。

³³ 《摩訶般若波羅蜜經·道樹品》卷第二十二，大正 8，頁 377b08-10。

第三節 啟動更高層次的生命實踐—發阿耨多羅三藐三菩提心

由於佛陀的善護念、善付囑，佛陀在世時的弟子們，對生命實踐的願景有了深層覺醒與提升，終於思發、願發、能發此「上求佛道、下化眾生」之大心，除了上求佛道自求解脫，更願救度廣大眾生離生死苦海。因此本經一開始，須菩提便請示佛陀：「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？」因為發此大心是頗不容易的，過程中，如何能遇困難而不退轉，如何降伏其心，有很多需要學習和歷練之處。在本經中，由「解空第一」的須菩提代表當時的佛弟子們向佛陀請示如何發心成佛度眾。這一個大哉問，代表佛弟子們終於跨出了生命中的一大步，由原本只求自我解脫的阿羅漢道，立志更上層樓，邁向菩薩道，向佛看齊，也要成佛廣度眾生。

那麼「發阿耨多羅三藐三菩提心」，究竟是發什麼心？本節將詳述此發心的定義、內涵，以及次第。

一 「發阿耨多羅三藐三菩提心」之定義

「阿耨多羅三藐三菩提」，是梵語 *anuttara-samyak-sajbodhi* 之音譯。意譯為「無上正等正覺」、「無上正遍知」。其中，「阿耨多羅」意譯為「無上」，「三藐三菩提」意譯為「正遍知」。乃佛陀所覺悟之智慧；含有平等、圓滿之意。以其所悟之道為至高，故稱無上；以其道周遍而無所不包，故稱正遍知。大乘菩薩行之全部內容，即在成就此種覺悟。³⁴

另，《大智度論》卷八十五中說：「唯佛一人智慧為阿耨多羅三藐三菩提。」³⁵因此我們可以說，「發阿耨多羅三藐三菩提心」，就是發「無上正等正覺」的心，也就是發要成佛的心，希望能覺悟佛陀所覺悟的圓滿而無所不包的無上智慧。

妙境法師在其《金剛般若波羅蜜經講記》中，明白指出，「發阿耨多羅三藐三菩提心」，就是發願我想要成佛。其中，阿耨多羅，是「無上」之意思，佛所覺悟之「如理智、如量智」，是無人能超過的，故謂無上。佛的智慧是最高深，佛所成就的功德，不只是智慧，還有無量無邊的三昧、陀羅尼、無礙辯才，很多無量無邊的功德，所以說是「無上」。「三藐」，譯為「正等」。「三菩提」，譯為「正覺」。何謂正等、正覺？

（一）正等：就是正覺、等覺。正覺就是「如理智」，觀一切法空；等覺即「如量智」，觀察一切差別之緣起法。如理智、如量智，均是正覺，均能遠離一切

³⁴ 《佛光大辭典》第3版，頁3674。

³⁵ 《大智度論》卷八十五，大正25，頁656b12。

虛妄錯誤，而能真實覺悟。

(二) 正覺：就是離妄造真。³⁶

印順法師在《般若經講記》中指出，阿耨多羅，譯為無上；「三藐三」，譯遍正；「菩提」，譯覺：合為「無上遍正覺」。這是指佛果的一切，以佛的大覺為中心，統攝佛位一切功德果利。單說三菩提（正覺），即通於聲聞、緣覺，離顛倒戲論的正智。遍是普遍，遍正覺即於一切法的如實性相，無不通達。但這是菩薩所能分證的，唯佛能究竟圓滿，所以又說無上。發阿耨多羅三藐三菩提心，即是第一等的發心。以崇高、偉大、無上、究竟的佛果為目標，發起宏大深遠的誓願，確立不拔的信心，這名為發無上遍正覺心。³⁷

對於什麼是「發阿耨多羅三藐三菩提心」，印順法師的解釋與妙境法師稍有點不同，此差異乃由於兩人對梵文斷句上的小小不同(妙境：「三藐」，譯為「正等」。「三菩提」，譯為「正覺」；印順：「三藐三」，譯「遍正」，「菩提」，譯覺。)，但兩人對於這整個專有名詞的解釋，結論是一樣的：發阿耨多羅三藐三菩提心，即是發成佛的心。

《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》中說：

³⁶ 妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，頁 42-43。

³⁷ 印順，《般若經講記》，頁 28-29。

若有上根上智之人。不樂外道二乘法。有大度量。勇銳無惑者。宜修
佛乘。當發如是心。我今志求阿耨多羅三藐三菩提，不求餘果。誓心
決定故。魔宮震動。十方諸佛皆悉證知。常在人天。受勝快樂。所生
之處。憶持不忘。若願成瑜伽中諸菩薩身者。亦名發菩提心。³⁸

可見，志求阿耨多羅三藐三菩提，乃是上根上智者，不以二乘為滿足，
有大度量、勇銳無惑者，才適合發心修佛乘，而且一心志求阿耨多羅三藐三
菩提，不求餘果，也就是目標唯有佛果，不是阿羅漢等四果。如此堅定的發
心，連魔宮都為之震動，十方諸佛皆悉證知。若願成菩薩身，行菩薩道，亦
名發菩提心，也就是發願要修佛乘、要成佛。

但是，為什麼要成佛？在《顯揚聖教論・攝事品》卷二中，說得十分清
楚：

發心者。謂諸菩薩發菩提心。若諸菩薩住菩薩法性。為欲利益十方世
界所有有情。依彼行相強勝因緣。於阿耨多羅三藐三菩提發大誓願。
受發心法。謂我必定當證阿耨多羅三藐三菩提。為度十方一切有情令

³⁸ 《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》，大正 32，頁 572b27-c08。

離諸煩惱故。及離諸苦難故。³⁹

由上段引文可見，發大誓願欲證得阿耨多羅三藐三菩提(即證得佛果)，乃是為了度十方一切有情，令其離諸煩惱、諸苦難的緣故。印順法師也指出，「發心成佛，與救度眾生有必然的關係」，他特別強調「大悲心」的重要：

大菩提心是從大悲心生的；所以發心成佛，與救度眾生有必然的關係。

經上說：「菩薩但從大悲心生，不從餘善生」；「為利眾生而成佛」，都

是此意。由於悲心的激發，立定度生宏願，以佛陀為軌範，修學大悲

大智大勇大力，以救度一切眾生，名為發菩提心。⁴⁰

《大智度論》中也說：「菩薩處眾生中，行三十二種悲，漸漸增廣，轉成大悲，大悲是一切諸佛菩薩功德之根本。菩薩以大悲心故，得般若波羅蜜，得般若波羅蜜故，得作佛。」⁴¹

因此，發「阿耨多羅三藐三菩提」心，固然是想獲得佛果，想成佛，但目的並不是為了自己，而是為了利益眾生。相對地，如果不具備利益眾生的大悲心，就不可能發菩提心。

³⁹ 《顯揚聖教論·攝事品》卷二，大正 31，頁 490c18-23。

⁴⁰ 印順，《般若經講記》，頁 29。

⁴¹ 《大智度論》，大正 25，頁 211b20-24。

綜上所引述，可知「發阿耨多羅三藐三菩提心」，就是發菩提心，而發菩提心必得包含兩個要件：一是「上求佛果」，二是「下化眾生」，兩者缺一不可。

那麼，「發阿耨多羅三藐三菩提心」，它的具體內涵為何？為什麼連佛陀的大弟子都覺得很難達成，須菩提還特地為此請示佛陀如何安住此菩提心，如何降伏在實踐過程中，起起伏伏的妄心呢？

二 發大心之內涵

本經第三分，佛陀告訴須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是「降伏」其心(玄奘譯本則譯為：諸有發趣菩薩乘者，應當「發起如是之心」)⁴²的經文中，對「發阿耨多羅三藐三菩提心」(以下簡稱：發菩提心或發大心)的內涵說得很清楚，就是：

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

⁴²此段經文玄奘譯本則為：佛言：「善現！諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之心：『所有諸有情，有情攝所攝；若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想，若非有想非無想，乃至有情界施設所施設。如是一切，我當皆令於無餘依妙涅槃界而般涅槃，雖度如是無量有情令滅度已，而無有情得滅度者。』何以故？善現！若諸菩薩摩訶薩有情想轉，不應說名菩薩摩訶薩。所以者何？善現！若諸菩薩摩訶薩不應說言有情想轉。如是命者想、士夫想、補特伽羅想、意生想、摩納婆想、作者想、受者想轉，當知亦爾。何以故？善現！無有少法名為發趣菩薩乘者。大正 7，頁 980b01。

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。--第三分⁴³

亦即，發菩提心是發願要將所有一切眾生，度到「無餘涅槃」的解脫境界。而且，如此發心去度眾生時，並不覺得有眾生因我而得度者。因為，菩薩有我相等四相，就不是菩薩。

印順法師在《般若經講記》中指出：「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」，這一段說的是菩薩的大悲心行；「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」，這一段說的是行此大悲願須與「般若無相」相應。必須要這樣降伏其心，這樣安住其心，悲願為本的菩提心，才能成就而成為名符其實的菩薩。他強調，菩薩以菩提心為本，離了菩提心，即不名為菩薩。⁴⁴

換言之，善男子善女人發了菩提心，此一大心可說是大到無量無邊、難以思議的：

第一，它的救度對象是十法界中，除了佛之外，其餘九法界眾生，包括卵、

⁴³ 羅什，《金剛般若波羅蜜經》大正 8，頁 748c-749a。

⁴⁴ 印順，《般若經講記》，頁 33。

胎、濕、化，有色無色，有想無想等等之類眾生都是其救度範圍。

第二，它要將眾生度到究竟安樂的「無餘涅槃」的解脫境界。「無餘涅槃」的境界是如何，下段將詳述之。

第三，在救度了(包括正在救度過程中)無量無邊眾生之後，沒有「我」救度了「眾生」的「功德」想。亦即，菩薩於從事這件在時間上幾乎是永無止境、在空間上可說是彌天蓋地的大慈善事業時，是抱持著「三輪體空」的心態。

也就是：菩薩在從事救度時，沒有一絲「我」「救度」了「眾生」的念頭，沒有能所、沒有成果觀念，更無求果報等念頭。也就正如印順法師所說的，菩薩的大悲願，需要具備般若無相智慧方能成就，換言之，必須沒有經中所說的我相、人相、眾生相、壽者相等四相，亦即不著任何一相，才能成就而成為名符其實的菩薩。因為如果不具備這樣的悲心和智慧，如此艱巨又長久的任務，根本是無法達成的。這也就是須菩提要特別為發了如此大菩提心的修行人，請問佛陀如何方能讓此大心不退轉(應云何住)、如何方能在遇到種種困難時降伏其心的原因了。

印順法師指出，以度生為本的菩提心，第一，是廣大的：不但為一人，一些人，或一分眾生，而是以一切眾生為救拔的對象。又是徹底的：眾生的苦痛無邊，冷了給他衣穿，餓了給他飯吃，病了給他醫藥，都可解除眾生的痛苦，政治的修明，經濟的繁榮，學術的進步，也著實可以減輕眾生的痛苦。

但苦痛的根源沒有拔除，都是暫時的，局部的，終非徹底的救濟。所以，菩薩的大菩提心，除了這些暫時的、局部的而外，要以根本解脫的「無餘涅槃」去拯拔眾生。⁴⁵

要具體了解發菩提心的內涵，必須進一步了解何謂「無餘涅槃」以及何謂「我相、人相、眾生相、壽者相」等四相。但我等四相關係到般若空慧的問題，將留待第四章「求大智」時再詳細論述。下面先解釋何謂「無餘涅槃」。

所謂「無餘涅槃」，是相對「有餘涅槃」而說的。先說「涅槃」

「涅槃」是梵語 *nirvāṇa* 的音譯，意譯作滅、寂滅、滅度、寂、無生。

與擇滅、離繫、解脫等詞同義。原來指吹滅，或表吹滅之狀態；其後轉指燃燒煩惱之火滅盡，完成悟智（即菩提）之境地。此乃超越生死（迷界）之悟界，亦為佛教終極之實踐目的。⁴⁶

「涅槃」是修行學佛的最高目標，為聖者所證的究竟境界。「涅槃」包含多種意義如下：

（一）滅度：即滅盡煩惱、生死，度過生死之瀑流。

（二）寂滅：「寂」乃無為、空寂、安穩之義；「滅」為滅除生死大患；指這念心寂然無為、究竟安穩，生死之患皆已滅除。

（三）不生：煩惱不生，故生死之苦果亦永不再生。

⁴⁵ 印順，《般若經講記》，頁 34-35。

⁴⁶ 《佛光大辭典》第三版電子版，頁 4149。

(四) 解脫：永離眾多苦果。

(五) 安樂：涅槃為究竟安穩快樂之處。

《大乘義章》十八曰：「外國涅槃，此翻為滅。滅煩惱故，滅生死故，名之為滅。離眾相故，大寂靜故，名之為滅。」《涅槃經》四曰：「滅諸煩惱，名為涅槃。離諸有者，乃為涅槃。」⁴⁷

綜合言之，涅槃，具有「滅生死之因果，渡生死之瀑流，離眾果得解脫，至安穩快樂」等等之意涵。再根據《成唯識論》卷第十，涅槃可再細分為下列四種：

一 本來自性清淨涅槃：謂一切法相真如理。雖有客染而本性淨。具無數量微妙功德。無生無滅湛若虛空。一切有情平等共有。與一切法不一不異。離一切相一切分別。尋思路絕名言道斷。唯真聖者自內所證。其性本寂故名涅槃。

二 有餘依涅槃：謂即真如出煩惱障。雖有微苦，所依未滅。而障永寂故名涅槃。

三 無餘依涅槃：謂即真如出生死苦。煩惱既盡，餘依亦滅。眾苦永寂故名涅槃。

四 無住處涅槃：謂即真如出所知障。大悲般若常所輔翼。由斯不住生死涅槃。

⁴⁷ 丁福保《佛學大辭典》電子版。

利樂有情。窮未來際用而常寂故名涅槃。⁴⁸其中，一切有情皆有「本來自性清淨涅槃」，但是唯有聖者自內所證。二乘最多可以達到前三種涅槃，唯有佛可以說具備了四種涅槃。

印順法師於《般若經講記》中解說「涅槃」，有二：

一、有餘（依）涅槃：通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。

所以，即使是阿羅漢，饑寒老病的身苦，還是一樣的。

二、無餘（依）涅槃：無學捨身而入無量無數的法性，不再有物我、自他、身心的拘礙，名為無餘。⁴⁹

綜上可知，有餘涅槃：指煩惱已盡，生死之因永斷，然尚餘「有漏之色身」，故稱「有餘涅槃」；無餘涅槃：即煩惱斷盡，所餘之色身亦歸於滅盡，眾苦永寂。而無住處涅槃是不住生死，亦不住涅槃；雖常起諸妙用，而體性恒寂，無所執住。故恒以大智大悲，盡未來際，利樂有情。這乃是菩薩所修、所證之大乘涅槃。「本來自性清淨涅槃」則是：自性本自清淨，在聖不增，在凡不減，自性無生無滅，清淨無染，湛然如虛空，離一切分別之相，具足無量功德妙用，這是人人本具，但唯有佛證得的境界。因此，菩薩發願度生，願

⁴⁸ 《成唯識論》卷第十，大正 31，頁 55b 07-19。

⁴⁹ 印順，《般若經講記》，頁 35。

使每一眾生都得到「煩惱斷盡，所餘之色身亦歸於滅盡，眾苦永寂」的究竟解脫境界——無餘涅槃，此一願力不可謂不大。

然或許有人要問，為何不更進一步度眾生到「無住處涅槃」？我以為底下印順法師的這句話可以解釋此點：

無餘涅槃，為三乘聖者所共入，菩薩也會歸於此。菩薩安住無住大涅槃，即此無餘涅槃的無方大用，能悲願無盡，不證實際罷了！⁵⁰

意思是說：菩薩自己也是證到無餘涅槃，但因為其悲心，所以不證入實際，因此另稱之為「無住處涅槃」，這乃是無餘涅槃的一種無方大用。

江味農居士則另有一種說法，他指出大乘涅槃有二種：

（一）有餘，已斷枝末無明（即見思惑），尚餘根本無明未斷，（即業識）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。

這兩種大乘涅槃與小乘之有餘無餘涅槃不同，他說小乘的兩種涅槃，其一是：所學已辦，尚餘苦報身未盡者，為有餘依涅槃。其雖出煩惱障，仍有苦依身。其二是：盡此報身，則名無餘依涅槃，所謂灰身滅智是也。江味農

⁵⁰ 同上註，頁 36。

認為大乘的無餘涅槃，指的是「無明更無餘剩」，乃為究竟覺果之稱。⁵¹

筆者認為，如果依照他的這種說法，那麼便可以解釋前面我們提出的一個疑問：為何菩薩發菩提心，要度一切眾生到究竟解脫境界，卻只是度眾生到四種涅槃境界中的中間境界，而不是更高的「無住涅槃」這個境界了。

此外，圓瑛法師在其《金剛般若波羅密經講義》中也說涅槃有四，分別是：（一）自性清淨涅槃，（二）有餘依涅槃，（三）無餘依涅槃，（四）無住處涅槃。但值得注意的是，他認為經中說的「令入無餘涅槃」者，指的是入後面二種涅槃，也就是無餘依涅槃和無住處涅槃。換言之，他認為「無餘依涅槃」和「無住處涅槃」都算是無餘依涅槃。⁵²

⁵¹ 江味農，《金剛經講義》，頁 70。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。）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。）又，根據佛光大辭典第三版，頁 4149，佛教大乘、小乘對「涅槃」之解釋，異說紛紜。大別如下：

（一）據部派佛教，涅槃即滅卻煩惱之狀態。其中又分：

有餘涅槃一雖斷煩惱，然肉體（意即殘餘之依身，略稱「餘依」或「餘」）殘存之情形無餘涅槃一灰身滅智之狀態，即指一切歸於滅無之狀況。有部等主張涅槃乃一存在之實體，經量部等視涅槃為煩惱滅盡的狀態之假名，而其本身並無實體。

（二）中論等以實相為涅槃，實相又即為因緣所生法上之空性，故與生死世間無有區別。唯識宗稱涅槃有四種，即本來自性清淨涅槃、有餘依涅槃、無餘依涅槃與無住處涅槃四種。其中之本來自性清淨涅槃，略稱「性淨涅槃」，謂一切事物之本來相，即是真如寂滅之理體，乃指真如。無住處涅槃，即依於智慧，遠離煩惱、所知二障，不滯生死之迷界，且因大悲救濟眾生，故在迷界中活動，又不滯於涅槃之境地。大乘佛教之涅槃教說，即以此為特色。

⁵² 圓瑛，《金剛般若波羅密經講義》電子版中說，涅槃有四：分別是：

（一）自性清淨涅槃，人人本有，個個不無，即自性天真，清淨本然，不生不滅之性，在聖不增，在凡不減。

（二）有餘依涅槃，以智慧燄，燒煩惱薪，子縛之惑雖斷，果縛之身猶存，尚餘此身，為分段生死所依故，名有餘依。

（三）無餘依涅槃，以煩惱既盡，餘依亦滅，眾苦永寂，無有餘依，故名無餘依。

他的說法和印順法師較接近，都是認為菩薩的「無住處涅槃」包含於「無餘涅槃」之中。如此一來，則二者沒有高下之別，解決了何以菩薩不度眾生至更高一層涅槃的疑問。

綜上所引述，佛教大乘、小乘之間，對涅槃的定義不是完全一致，「無餘」有指「無身體之束縛」之意，也有指「無明更無餘剩」之意，雖然說法不一，但總而言之，「無餘涅槃」之意涵，扼要言之，即是滅卻煩惱之解脫狀態，而其所以能滅卻煩惱，與了解空性有關，它是一種相當殊勝的解脫境界，比「有餘涅槃」更上層樓。

其實，就算「無餘涅槃」在四種涅槃中，還不算是最究竟解脫的境界，彌勒菩薩在其對《金剛經》第三分的偈頌中，特別指出菩薩發菩提心的內涵中，具有五種難能可貴的特質，其功德已是圓滿：

廣大第一常。其心不顛倒。利益深心住。此乘功德滿。⁵³

通理法師對此偈，做了如下之解釋：

一切眾生我皆令入涅槃，即廣大心。

（四）無住處涅槃，智悲並運，不住涅槃，還度眾生，雖度眾生，不住生死，故名無住處涅槃。此云令入無餘涅槃者，即後二種涅槃也。

⁵³ 通理，《金剛新眼疏經偈合釋》，卅新纂續藏經第二十五冊，頁 248a21。

不唯令入涅槃，且是令入無餘涅槃，即第一心。

實無眾生滅度，不見眾生相，則無疲勞，即是常心。

為遣四相，故言實無等，即是不顛倒心。

如是利益，成深遠心，而住菩薩之行，則此大乘自利利他，一切功德

皆圓滿也。⁵⁴

隋代智者大師在其《金剛般若經疏》中，對菩薩的上求下化誓願中有四心(一廣大。二第一。三常心。四不顛倒)，也做了扼要的解釋：

誓願中有四心。一廣大。二第一。三常心。四不顛倒。

菩薩發願，普濟萬物，無邊曠遠，故名廣大。

心欲願與涅槃寂滅極樂，故名第一。

生死道長眾生性多，而誨人不倦，名曰常心。

不見能所，名不顛倒。⁵⁵

綜上所述，若比對聲聞、緣覺小乘行者的生命實踐內涵來看，大乘菩薩所發菩提心的生命實踐境界，包含有四項特質：

⁵⁴ 同上註，頁 248a-b

⁵⁵ 智者大師，《金剛般若經疏》，大正 33，頁 77a21-25。

1 解脫對象的擴大：由小乘轉為大乘，由一己的自求解脫，擴展至協助

無量、無數、無邊的眾生得以解脫。

2 解脫態度的提升：由消極的解脫生死，轉為積極的慈悲普度。

3 解脫程度的深化：由有餘涅槃晉級到無餘涅槃。

4 解脫裝備的升級：由僅具我空智慧，進而達到「不見能所，心不顛倒」

的境界。

這樣的發心，實在不能不謂「發大心」！

三 發大心之次第

發菩提心，依其次第，可分二種：

（一）世俗菩提心：剛開始發願要得無上菩提，只是初發心，尚無般若智慧來助成，此時稱為發世俗菩提心。

（二）勝義菩提心：經過長期修行，得到般若波羅蜜智慧，得無生法忍，成為聖人，此時的菩提心與第一義諦相應，稱為 發勝義菩提心。

印順法師認為《金剛經》全經可分為二道：般若道和方便道。他指出，菩薩從初發心到成佛的過程中，分兩個階段：

(一) 從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名「般若道」。

(二) 徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名「方便道」。

又，此二道即五種菩提：

(一)、發心菩提：凡夫於生死中，初發上求佛道、下化眾生的大心，名發阿耨多羅三藐三菩提心，所以名為發心菩提。

(二)、伏心菩提：發心以後，就依本願去修行，從六度的實行中，漸漸降伏煩惱，漸與性空相應，所以名為伏心菩提。

(三)、明心菩提：折伏粗煩惱後，進而切實修習止觀，斷一切煩惱，徹證離相菩提——實相，所以名為明心菩提。

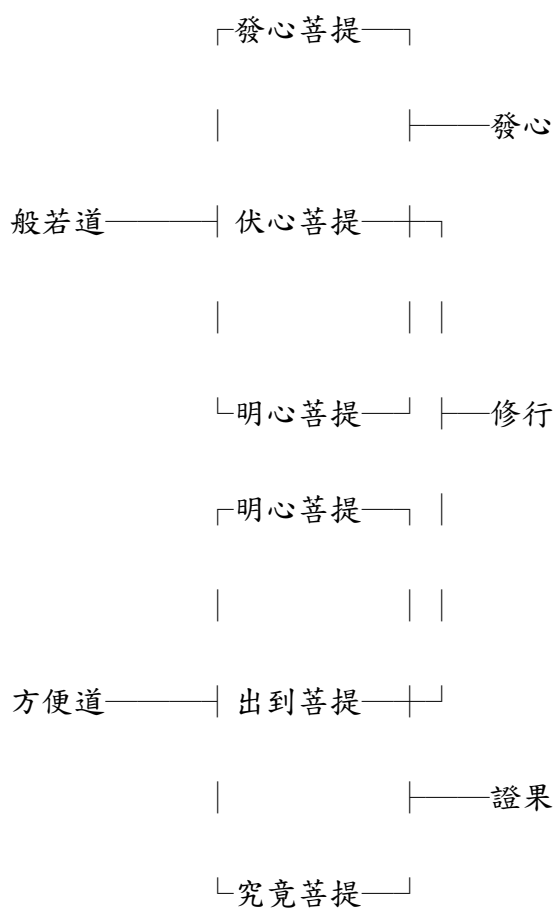
這三種菩提，即趣向菩提道中，由凡入聖的三階，是「般若道」。這時，雖得聖果，還沒有圓滿，須繼續修行。

(四)、出到菩提：發勝義菩提心，得無生忍，以後即修方便道，莊嚴佛國，成熟眾生；漸漸的出離三界，到達究竟佛果，所以名為出到菩提。

(五)、究竟菩提：斷煩惱習氣究竟，自利利他究竟，即圓滿證得究竟的無上正等菩提。

印順法師指出，明心菩提，望前「般若道」說，是證悟；望後「方便道」

說，是發心。前面「發心菩提」，是發「世俗菩提心」；而「明心菩提」是發「勝義菩提心」。悟到一切法本清淨，本來涅槃，名得真菩提心。其間的先後次第，可參見下圖。⁵⁶



發菩提心利益一切眾生，是如此任重道遠的一種宏願，菩薩從有這份心到真正具備般若空慧有能力廣度無量眾生，是需要經過長時間認真地從實踐中學習的。分有這樣的兩階段發心次第，也是合理且符合實際的，因為若無

⁵⁶印順，《般若經講記》，頁 17。

般若妙智慧，在任重道遠的菩薩道上，很可能中途打退堂鼓，難以貫徹初衷。

從世俗菩提心進到勝義菩提心，是通過修行而發出來的。徹底見到自己的本性，證悟空性了，這個時候就有無我的智慧，證悟般若空性慧，此時才有勝義菩提心，換言之，到了勝義菩提心才是真正有了大力量，去徹底實踐救度廣大眾生的大願力，而不只是空願。

印順法師說過，菩薩發菩提心，以大悲為根本；而大悲所發的菩提心，非般若空無我慧，不得成就，亦即要以般若為方便。他指出：

悲心不具足而慧力強，要退墮聲聞乘的。慧力不足而悲心強，要流於世俗而成所謂「敗壞菩薩」的。必須大悲、般若相輔相成，才能安住菩提而降伏其心。般若經說：『一切智智相應作意（即菩提心），大悲為上首，無所得——（即般若空慧）為方便』，發菩提心者，不可不知！⁵⁷

因此，發大心之後，如何從聞、思、修，證入般若空慧，也就是上求佛道(佛智)，以利進行悲智雙運的下化眾生大業，便是菩薩十分重要的課題。下一章將深入探討此一課題。

⁵⁷印順，《般若經講記》，頁 38。

第四章 求大智—臻生命於自在圓滿的知見：般若

大凡立志要去達成一件事，必須先有正確知見及藍圖，方克有成。猶如企業家在創業之初，需有創業智能及創業企畫一般。本經中，須菩提所問：善男子善女人發了成佛度眾生的大心願之後，如何才能降伏妄心、安住真心，貫徹初衷，終底於成？佛陀首先指出大菩薩需要有不同於世俗的妙智慧——般若(無我空慧)，否則，就不是菩薩。平常，我們要度一個人都不容易，發大心要度無量無數無邊的眾生，確實需要有不同於世俗的智慧。那麼，般若的意涵，究竟為何？本經所說的金剛般若又與一般般若有何不同？同時，佛在本經如何回應須菩提所問：發菩提心後如何降伏妄心、安住真心的大哉問呢？這些便是本章要探討的重點。

第一節 般若的意涵

一、般若的定義

《大智度論》卷四十三曰：「般若者，秦言智慧。一切諸智慧中，最為第一，無上無比無等，更無勝者。」同八十四曰：「般若名慧，波羅蜜，名到彼岸。」《大乘義章》卷十二曰：「言般若者，此方名慧，於法觀達，故稱為

慧。」⁵⁸

般若二字，五種不翻中，尊重不翻。若欲翻之，當翻妙智，或翻妙慧。以智慧二字，尚不足以盡其義，故留梵音不翻。⁵⁹簡言之，般若，勉強和中文「智慧」一詞接近，但含意更廣。

般若的梵文為 *Prajñā*，音譯為般若。明見一切事物及道理之高深智慧，稱為般若。大乘佛教將它列為六波羅密之一，因此又稱為「般若波羅蜜多」（梵文：*Prajñāpāramitā*），般若波羅蜜多即是「究竟圓滿之智慧」。在梵文中，*jñā* 可以譯為知覺、知識或了解。*Pra* 是比較級，有更高、更大、超過、超越的意思。因此，在字面上，般若是一種高級的知覺能力，是一種分辨是非、於法簡擇的能力。「般若」，是經由內觀所產生的正見，它是能夠了解緣起、斷除結縛、止息煩惱的一種無上智慧。⁶⁰

江味農在《金剛經講義》中指出：「梵語般若，義為智慧。非世智小慧也。乃理體本具之正智，所謂佛之知見。理體，即是覺性。亦曰實相般若。正智，即觀照般若也。理外無智，智外無理，理智本來一如，故皆名般若。因恐人誤認是尋常之智慧，故經論中多舉譯音般若為言也。」他強調：般若，一切眾生本具，但為無始無明所障，不得顯現。而且此種智慧，自證方知，非言

⁵⁸ 丁福保《佛學大辭典》電子版

⁵⁹ 圓瑛法師，《金剛般若波羅密經講義》電子版。

⁶⁰ 維基百科電子版。

語文字所能形容。因為般若必須言語斷，心行滅，乃能自證。⁶¹

那麼，學人如何才能自證般若？江味農指出，般若分文字般若，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。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。⁶²

下面我們進一步來看修學般若的次第：文字般若，觀照般若，實相般若。

二、三般若

般若，又作三種般若：實相般若、觀照般若、文字般若。《大乘義章》卷十依據《大智度論》，立三種般若義，即：

(一)文字，雖非般若，但為詮解般若之方便，又能生起般若，故稱文字般若。

即指諸部般若經。

(二)觀照，謂慧心鑒達之用，其體即為般若，故稱觀照般若。

(三)實相，為觀照所知之境界，其體雖非般若，而能生起般若，故稱實相般

⁶¹ 江味農，《金剛經講義》，卷一，頁 17。

⁶² 同上註，卷二，頁 77。

若。⁶³

文字般若，指佛所說的一切言教。凡能表顯意義，或正或反以使人理解的，都是文字相。筆墨所寫的，口頭說的，以及做手勢、捉鼻子、豎拂、擎拳，皆屬文字。文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；如果離卻文字，即凡聖永隔。印順法師指出，初學般若，應先於文教聽聞、受持，以「聞思慧」為主。經合理的思考、明達，進而攝心以觀察緣起無自性，即觀照般若，以「思修慧」為主。如得離一切妄想戲論，現覺實相，即實相般若了。⁶⁴

《大智度論》說：「從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是名般若」。此中，觀察的智慧，即是觀照般若。而「般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞」，即指實相般若而言。實相即諸法如實相，不可以「有」，「無」等去敘述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。智論說：「般若如大火聚，四邊不可觸」；古德說：「說似一物即不中」，都指示這超越戲論而唯證相應的實相。⁶⁵

印順法師指出，眾生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以為色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。由於這一根本的執見，即為生死根本。所以，經中所說的實相，處處說非有，說

⁶³ 佛光大辭典第三版 p603

⁶⁴ 印順，《般若經講記》，頁 8。

⁶⁵ 同上註，頁 4。

自性不可得。《金剛經》也說：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來」。強調實相無相的教說，尊為「不二解脫之門」。⁶⁶

三般若中，文字般若就如指月之指，「以指指月，因指見月」。能幫助我們通達佛法的甚深真理；從文字般若所得來的智慧，在禪定中去觀察。可以幫助我們發展智慧見到真理。佛法說「聞思修」三慧，觀照般若，可以說是思慧或修慧；文字般若，可說是聞慧或思慧。觀照般若，即是在禪定中進行觀照，因為禪定之幫助，聞思的智慧，一下子一念相應，得到無生法忍，見到諸法實相，就是實相般若，入了聖位。學佛的道路，是從聞慧開始，即從文字般若開始，經由文字般若、觀照般若，聞思修，而後得到實相般若。⁶⁷

簡言之，般若依修行次第，分三種，文字般若是工具，觀照般若是方法，實相般若是目的：

- 1 文字般若：所有用來說明般若的一切經典及語言甚至動作。
- 2 觀照般若：透過對身心世界的觀照，察覺諸法變化無常的性質，而體證到諸法實相。
- 3 實相般若：諸法實相超越語言文字，超越一切現象，但又不離一切現象。

⁶⁶ 同上註，頁 5。

⁶⁷ 妙境，《金剛般若波羅密經講記》，頁 21。

三、金剛般若

從正面說「般若」是什麼，很不容易。印順法師另以反面的說法，說「般若」不是什麼，讓我們進一步了解，哪些看似智慧的世俗智慧、偏邪智慧，都不是般若：

(一) 俗智俗慧：世間凡夫也各有智慧，凡夫所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。

(二) 邪智邪慧：外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。

(三) 偏智偏慧：二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是般若經所說的般若。大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。⁶⁸

印順法師強調，離卻以上三種世俗、偏、邪的智慧，大乘菩薩與「大悲」相應的平等大慧，才是般若。亦就是本經所闡述的能摧斷一切煩惱的「金剛般若」。印順法師在《般若經講記》指出，般若分「拙」、「巧」二類，拙慧偏於事相的分析，其中仍有雜染；巧慧則法法都性空本淨，法法不生不滅如涅槃，法法即實相，從沒有減什麼增什麼。這不增不減、不失不壞的智慧，

⁶⁸印順，《般若經講記》，頁7。

即是「金剛般若」。⁶⁹

一般世間凡夫的俗智俗慧，固然稱不上般若，即便是小乘證到四果的阿羅漢，能了生死，能得涅槃，但是，其智慧也非金剛般若，因為他沒有大悲心。妙境法師指出，阿羅漢能觀一切法空、無我、無我所，他的智慧能消滅凡夫的生死境界，能得到涅槃的安樂，是有智慧，但是，沒有大悲心，他的智慧就不是《金剛般若波羅蜜經》所說的智慧。菩薩是「但願眾生皆離苦，不為自己求安樂」，大悲心特別勇猛。《金剛般若波羅蜜經》所說之智慧，是與大悲心合在一起的一種智慧。⁷⁰

如果只是在文字上討論般若的定義，言人人殊，學人仍是不知何為般若。因為歷代的高僧或學者對般若所做的所有的解釋與描述，縱使精確、巧妙，都猶如「盲人摸象」，不易使人徹底明白何謂「金剛般若」，底下我們直接進入《金剛經》經文，看看佛自己怎麼說「金剛般若」。

第二節 《金剛經》第三分至第十分中的般若義涵

須菩提是在本經第十四分(以下為方便起見，均依昭明太子所分章節來指

⁶⁹印順，《般若經講記》，14 頁。

⁷⁰妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，頁 15-16。

稱經文各段落)豁然大悟，涕淚悲泣，自呈悟境，並蒙佛印可的；六祖**惠能**是聽到《金剛經》「應無所住而生其心」(第十分)而省悟，後來並蒙五祖印心且授以衣鉢的。筆者擬在此試著還原現場，融入當時情境，循著佛陀與須菩提的對話邏輯跟著思考，好比看《論語》中孔子與弟子對話，先從上下文之文氣脈絡多方揣摩，冀盼多少有幾分體悟，之後再來參考各家註解詳加解析。

底下摘錄本經第三分至第十分之重點，試做簡要而一氣呵成之理路探索（其中重要佛學名相及相關義理之探索與解析，將留待後面章節再詳述）：

一、 佛總答如何降心與住心

須菩提啟問：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？(第三分)

佛陀分兩段回答：

（一）、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。 (第三分)

佛於此處提出降心之道：離四相。從無「我」的觀念，推而擴大及於無「人、眾生、壽者」的觀念。整體而言，亦即是建立「人無我」的觀念來廣度眾生。

(二)、復次，菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提，菩薩應如是布施，不住於相。何以故，若菩薩不住相布施，其福德不可思量。……須菩提，菩薩無住相布施，福德亦復如是(指虛空)不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。 (第四分)

佛於此處提出住心之道：一切均無所住，不住於六塵萬法。以「無住」之般若妙智，運用於布施等六度萬行，亦即以智慧導萬行，福慧雙修。

「離相」與「無住」兩個觀念之通達，即是發大心菩薩能否自度度他、長久行菩薩道而不疲不累的關鍵之一(另一個關鍵是大悲心之有無)。至此，佛陀已經回答了「如何降心」和「如何住心」兩個大問題，就是：以「離相」降心，以「無住」住心。但答案中仍存在著很大的問題，為什麼「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」，這個牽涉到「緣起性空」的觀念(將於第五章「緣起性空」一節中詳述之)，一下子不容易了解，所以佛緊接著又步步詰問、層層分析。

二、佛詳析「離相降心」

須菩提，於意云何，可以身相見如來不？」「不也。世尊！……何以故？

如來所說身相，即非身相。佛告須菩提：凡所有相，皆是虛妄，若見

諸相非相，則見如來。(第五分)

此處，佛以「連尊貴的如來身相也須不著」為例，來破凡夫牢執難捨的我相，並進一步破所有的相。「凡所有相，皆是虛妄」。但是，一切都不著之後，是不是一切都空無所有了呢？不是的！因為佛正怕我們有此誤會，於是又緊接著指出：若能破了一切相(若見諸相非相)，那就見到法身如來了，開悟了。這種「隨破隨立」、「隨說隨掃」的語法，於《金剛經》處處可見，正是佛怕我們離開此執，卻又陷入彼執。此段溥畹法師的科判指為「佛身離相」

⁷¹，印順法師判為「佛身離相而見」，均強調「離相」才能見到如來法身。

連尊貴佛陀的殊勝難得身相都要離，都要不著、不住，而且進一步視「所有相皆是虛妄」，必須「見諸相非相」，才能見到如來法身，悟到實相般若，實屬不易，因此在接下來第六分中，須菩提忍不住問佛：「頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？」佛正色告訴須菩提：

「莫作是說，如來滅度後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能

⁷¹溥畹，《金剛經心印疏》，頁 27。

生信心，以此為實，當知是人，不於一佛二佛、三四五佛而種善根，
已於無量千萬佛所種諸善根……是諸眾生，無復我相、人相、眾生相、
壽者相，無法相，亦無非法相。是故不應取法，不應取非法……

此段指出兩個重點——能生實信者有兩個條件：持戒修福、久種善根。而
因為具備這兩個前提，因此他們能夠無我相、無法相，亦無非法相。此處，
佛進一步指出，除了要離我相、離法相之外，還要離「非法相」，也就是在「人
空」、「法空」之外，還要「空空」。換言之，要空盡一切相，包括「空」本身
也要空！

不著如來的殊勝身相之後，如來之所以成為如來的「無上菩提果」和「度
生說法」也都是虛妄不實的嗎？這個疑問，不免在須菩提以及凡夫的內心生
起，佛為斷其疑惑，因此再主動詰問：

須菩提，於意云何，如來得阿耨三藐三菩提耶？如來有所說法耶？

(第七分)

須菩提此時不是很有把握，他謹慎地說：

如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法，所以者何？一切賢聖，皆以無為法，而有差別。

這第七分，溥畹法師的科判指為「果法離相」，也就是說佛果(阿耨多羅三藐三菩提)和佛法雖然珍貴，我們也要離相，不能著相，不能執著不放，因為它們也是因緣所生法，並無實性。

到第八分，佛以「若人滿三千大千世界七寶，以用布施，是人所得福德」和「受持金剛經並為他人說」兩者較量功德，指出後者為勝，因為「一切諸佛及諸阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」，佛和法都從此經出來，尊貴至極了吧？但是緊接著一句：「所謂佛法者，即非佛、法，是名佛、法」，要我們即使尊貴如佛和佛法，我們也要離其相，不執著。

從第三分至第八分，佛一路要我們盡離一切諸相，包括：我相、人相、眾生相、壽者相(第三分)；如來所說身相、凡所有相皆是虛妄(第五分)；無復我相等四相，無法相，亦無非法相(第六分，三相並寂)，接下來到第七分和第八分，佛又指出即使連佛弟子視為至寶的佛菩提果和佛、法，都要離相，不能著相。必須到達「見諸相非相」的境界時，才見到如來的法身，也就是

般若實相。

三 佛詳析「無住」的境界

上面是佛陀開示降心之道——「離相」的種種層次，接下來的九分和十分，溥畹法師的科判判為「歷明無住」，說明種種「無住」(不執著)的境界，包括如下三種：

(一)小乘行者，不論在修行各個階段上，雖然事實上已經得到一果、二果、三果或四果阿羅漢的境界，但都不做「得果」想。例如須菩提說自己：「若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即為著我、人、眾生、壽者。世尊，佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢，世尊，我不作是念，我是離欲阿羅漢，世尊，我若作是念，我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者，以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」

(二)如來自己，雖然往昔在然燈佛所得佛授記，但是「於法實無所得」，亦即：佛雖得法，亦不做「得法」想。(經文：如來在然燈佛所，於法實無所得。)

(三)菩薩，從事「莊嚴佛土」的事業，亦不做「莊嚴佛土」想；(經文：莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。)

最後佛陀做成結論：

是故須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心。應無所住而生其心。

經文到此可說已結成「無住」之開示，但佛陀緊接著又加了一個比喻，以說明何謂「無住」：

須菩提，譬如有人，身如須彌山王，於意云何，是身為大不？須菩提言：甚大，世尊。何以故，佛說非身，是名大身。

大身者，法身也。連法身也只是但有名字，並無真實，認不得真。也就是說，不只小乘行者在任何一階段得果不能住；如來得法，不能住；菩薩莊嚴佛土，不能住；即使是有人，有大如須彌山王般的法身，也不能住，不能生「我證悟了」之心。換言之，不論有多麼殊勝的境界，都不能住，都不能執著，色、聲、香、味、觸、法等六塵萬法都不能住，都不能執著。經文第三分至第八分，佛要我們盡離一切相，第九到第十分，佛要我們得果無住、得法無住、莊嚴佛土無住、一切六塵萬法皆無住。最後佛陀做成結論告訴我們：

應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心。應無所住而生其心。」

到此，我們稍稍能理解佛所說「清淨心」的意涵了，盡離一切相，不住任何成果與現象，可謂「一絲不掛」。也正是在此段，六祖慧能聽人誦經聽到「應無所住而生其心」這裡，大大有所省悟。

「離相」要離得如此徹底，「無住」要不住六塵萬法，無一絲一毫的執著，以如此清淨心行菩薩道，才能貫徹普度眾生的大心願。這在我們凡夫感覺實在不易，但是，若能深入理解其中蘊含的般若，實踐起來就有了依憑。「離相」是一種「作為」，是一種「般若的參透」，知見上能「離相」，心態上自然便能「無住」，離相與無住，二者其實是一體兩面。其中的體悟，始於「般若空慧」的觀照，觀照地越深入，體悟就越深入。

第三節 《金剛經》第五分中的般若思想

一、第五分經文各家翻譯比對

《金剛經》的難於理解，是出了名的，因此即使須菩提以身為佛弟子中「解空第一」的程度，當年親耳聽佛陀開示，也不是一下子就完全了解。其實，

本經到了第五分，《金剛經》全經的奧義已然說畢，但是由於佛陀所要開示的這個觀念、這個如「筏」一般，可以讓我們據以過度到彼岸的般若，實在是太顛覆性了，超乎常人的慣性思考模式，所以連須菩提聽了佛陀上面的開示後，都忍不住問了一句話：「世尊！頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不？」(第六分)，因此，如果能把第五分弄清楚、想明白，接下來的經文就容易了。

佛在第五分中先讓須菩提知道：不可以身相見如來法身，進而鄭重地告訴須菩提：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」而其實，《金剛經》通篇經文也就是佛陀在反覆闡釋此一實相般若，進而鼓勵弟子以此般若妙智慧來實踐普度眾生的大心願而已。印順法師判此段為「法身離相而見」，意思是：法身如來是修行者在具有「離相」的智慧與體證時，才真正是見到了，亦即開悟了。

底下，首先比對各家對第五分的翻譯，以進一步如實理解第五分經文之意義；其次，再藉助歷代名家對本段經文的解釋，進一步了解本段經文的奧義。

本經第五分，佛問須菩提：

「於意云何，可以身相見如來不？」不也。世尊！不可以身相見如來。

何以故？如來所說身相，即非身相。」佛告須菩提：凡所有相，皆是

虛妄，若見諸相非相，則見如來。

上段引文為鳩摩羅什的譯文，但是其譯文較為扼要簡略，底下我們逐句比對其他八家漢譯和英譯，以期更準確地理解本段經意⁷²：

5-1

01「須菩提！於意云何？可以身相見如來不？」--鳩摩羅什譯

02「須菩提！於意云何？可以相成就見如來不？」--菩提流支譯

03「須菩提！汝意云何？可以身相勝德見如來不？」--留支譯

04「須菩提！汝意云何？可以身相勝德見如來不？」--真諦譯

05「彼何意念？善實！相具足如來見應？」--笈多譯

06 佛告善現：「於汝意云何？可以諸相具足觀如來不？」--玄奘譯

07「妙生！於汝意云何？可以具足勝相觀如來不？」--義淨譯

08(世尊問：)「你認為如何？須菩提啊！能因如來的身體具有特徵而看見他嗎？」--許洋主譯

09 What do you think, O Subhuti, can the Tathagata be seen by the possession of his marks?—Edward Conze 譯

上面九種譯文，只有第一則(羅什所譯)省略了「諸相(勝相)具足」的字眼，

⁷² 以下各家之經文係引用自電子版：在電腦上讀金剛經網站

其他皆有類似的形容詞加諸於「身相」二字之前,英譯的「his marks」也是加了「s」,表示多數。由此經文比對,本句意思更明白了,就是:佛問須菩提,能以如來具備各種殊勝身相(指三十二相、八十隨形好)而看見如來嗎?

底下,筆者選擇了羅什(01)、玄奘(06)、義淨(07)和許洋主(08)及 Edward Conze(09)等五家的翻譯,先依據此五種譯文,把第五分中,須菩提的回答和佛陀的進一步闡釋整段看完,再深入討論其中的深義:

5-2

01 不也,世尊!不可以身相得見如來。何以故?如來所說身相,即非身相。」

06 善現答言:「不也,世尊!不應以諸相具足觀於如來。何以故?如來說諸相具足,即非諸相具足。」

07 妙生言:「不爾,世尊!不應以勝相觀於如來。何以故?如來說勝相,即非勝相。」

08 須菩提答:「世尊啊!絕對不能!不能因如來的身體具有特徵而看見他,為什麼呢?因為如來說:具有身體特徵,不是具有身體特徵。」

09 Subhuti:No indeed, O Lord, not by the possession of his marks can the Tathagata be seen .And why ?What has been taught by the Tathagata as the possession of marks, that is truly a no-possession of marks.

5-3

01 佛告須菩提：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」

06 說是語已。佛復告具壽善現言：「善現！乃至諸相具足皆是虛妄，乃至非相具足皆非虛妄。如是以相非相，應觀如來。」

07 「妙生！所有勝相皆是虛妄。若無勝相，即非虛妄。是故應以勝相無相觀於如來。」

08 長老須菩提這樣說後，世尊說：「須菩提啊！只要是具有身體特徵，就是虛妄的；只要是不具有身體特徵，就不是虛妄的。事實上，應以身體特徵不是身體特徵而見如來。」

09 The Lord :Wherever there is possession of marks there is fraud, wherever there is no-possession of no-marks there is no fraud. Hence the Tathagata is to be seen from no-marks as marks.

融合上面所引之各家翻譯，筆者試著整理出比較「完整」、「詳細」的第五分經文：

佛告善現：「於汝意云何？可以諸勝相具足觀如來不？」善現答言：「不也，世尊！不應以諸勝相具足觀於如來。何以故？如來說諸相具足，即非諸相具足。」說是語已。佛復告具壽善現言：「善現！乃至諸勝相具足皆是虛妄，

乃至非勝相具足皆非虛妄。如是以諸相非相，應觀如來。」

上面綜合各家翻譯所整理出來的第五分經文，其實大半都是玄奘的譯文，只是多加了(經文中畫有底線的)五個字：四個「勝」，一個「諸」。經過一番比對與整理，我們可以察覺，原本羅什的譯文省略的細節，現在都浮現了，但經意似乎因經文變得有點長而稍顯模糊，或者應該說是：經文中說理的力道被稀釋了(由此可見羅什譯經的功力)。但是，經由比對各家經文，我們知道其間的小細節之後(例如：「身相」原來是指如來的殊勝身相等)，以之作為背景資料再回來看羅什的翻譯，卻有助於增加我們對經意的理解，因為羅什的譯文略去了細節，卻讓主體更明白易見了。筆者對此段經文的理解，大致如下：

佛問須菩提，能以如來具備各種殊勝身相(指三十二相、八十隨形好)而看見如來嗎？不能。不能以如來具備各種殊勝身相而看見如來。因為：如來所說殊勝身相，沒有身相的真實性。(它是因緣有的，是沒有自性的，它是剎那剎那隨緣在變化的，並無真實性，只是姑且稱它是殊勝身相。從時間的長流來看，它隨因緣會生、住、異、滅，所以是不恆存、不真實而虛幻的。)

佛同意須菩提之回答，又推廣衍伸之，不僅佛的身相是因緣所生，不恆存，沒有真實性，是虛幻的；凡所有相，也都是因緣所生，不恆存，沒有真實性，

是虛幻的。如果能照見諸相都不能恆存，沒有真實性，是虛幻的，那麼就見到了如來的法身，也就是諸法實相了。

二 若見諸相非相則見如來

智者大師認為《金剛經》的經體，正是第五分的這一句：「若見諸相非相，則見如來」，可見其重要性。智者大師於《金剛般若經疏》中解釋這一段時，指出：

如來身相，即菩提果體，若識法身，菩提可登。若計性實，乖之遠矣。舉「法身」明菩提空也。⁷³

意思是說，如來身相，就是「菩提」果體，若了解何謂法身，那就可證得菩提。如果把法身看成是具有實性的東西，那就錯得離譜了(因為它是因緣具足而成就的，所以它是緣起性空，無實性的)。佛陀舉「法身」為例來說明「菩提」乃是空性無實的。

智者大師進一步指出：

「凡所有相皆是虛妄，若見非相見如來」者，非因非果，有因緣故，可得言因，亦可言果，如「非初焰非後焰，不離初後焰」即此意也。今只以相為非

⁷³ 智者大師，《金剛般若經疏》，大正 33，頁 77c08-09。

相，非謂遣相別有一非相。若能如此，即見如來。⁷⁴

智者大師認為諸相非相，指的是：凡所有相，非因非果，有因緣故，可說是因，亦可說是果，就如「我們現前所見到的燈焰，不是初焰，也不是後焰，但是都不離初焰、後焰」。因為「不是初焰，也不是後焰」，所以說它虛妄不實、說它「非相」，因為它是隨著因緣在不斷變化著，而非定實了的；雖說不斷變化，但是卻也「都不離初焰、後焰」，所以雖然現前我們「以相為非相」，但並非是除開這一相，還別有一個「非相」。若能如此理解，就見到如來法身了。

上面所引述智者大師的說法，指出了一個很重要的觀念：「有因緣故，可得言因，亦可言果」。這話是什麼意思呢？簡言之，萬法(一切事物)皆因為「緣」的具足(各種「條件」湊齊了)而有，也因為「緣」的不具足(各種「條件」未能湊齊)而滅，即所謂「緣起緣滅」，不是常、一、或永恆的，它會隨著因緣的剎那剎那變化，而瞬息萬變，但是凡夫執相不捨，認為前因就是前因，後果就是後果，兩個是截然不同的兩件事。其實，因果的關係是非一、非異的，正如燈焰，前一秒的燈焰和後一秒的燈焰不是完全相同的一個東西，但也不是另一個截然不同的東西。所以說：「有因緣故，可得言因(指前一個東西)，亦可言果(指後一個東西)」。萬法皆如此，連尊貴的如來殊勝身相也是如此，

⁷⁴同上註，頁 77c18--c21。

都是因緣具足而有，因緣不具足則無，因此不是常、一、或永恆的，換言之是沒有自性的，是「緣起有、性空寂」的。由於性空，無有實性，所以佛說「凡所有相皆是虛妄」，能夠看出諸相都是緣起有、性空寂，虛妄無實，那就看到法身如來了。這就是「若見諸相非相，則見如來」的深意。

我們再看看圓瑛法師在其《金剛般若波羅蜜經講義》中，對「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」此句的解釋：

舉凡所有世間出世間，十界依正因果，染淨諸相，無論聖凡，一一皆是，虛而不實，妄而不真，當體即空……若起智觀察，照見諸相真空實相，即能便見如來法身。⁷⁵

上面所引的解釋，其中將最關鍵的「非相」二字解釋為「真空實相」，筆者認為雖是很漂亮的「消文」，但對於不懂的人而言，還是無法理解其中要義。可能圓瑛法師自己也覺得此解尚不夠深入淺出，因此，除了上面第二種解釋之外，對「諸相非相」，他又提出第二種解釋，他說「非」字又可作「無」字解：

⁷⁵ 圓瑛，《金剛般若波羅蜜經講義》電子版，
來源：<http://www.baus-eps.org/sutra/fan-read/007/index.html>

若見一切諸相，無有差別之相，惟是平等一相，則法身矣。下文云：

如來者，即諸法如義。諸法雖多，體本是一，諸法之相，任從生滅；

諸法之體，如如不動。如依金作器，器器皆金，但能即器而見金，自

無器之差別相，便見金之平等相，更不必捨器而求金也。⁷⁶

由此段生動且深入的解說，我們便見到了圓瑛法師的功力。他認為，若見諸相平等無差別相，則見到如來法身，並且舉後面經文「如來者，即諸法如義」來進一步衍伸說明「相」與「體」之間的關係是：「相」雖多、雖生生滅滅，「體」卻本是一、是如如不動的，就好比拿黃金做各種器，器器之「外相」雖不同，但器器的「本質」皆是黃金做成，若能透視到諸金器的本質皆是黃金，便無器之差別相，而見到其同是黃金本質的平等無差別。而且，這個黃金本質就在金器之內，不必捨金器而另外去尋求黃金。換言之，諸相是緣起的、是會生滅變動的，但是本體是不生不滅，如如不動的，能看到所有一切諸相虛幻、不恆存、變動不居的性質，便見到了如來的法身，也就是見到本體，也就是見到諸法實相。

圓瑛法師最後並把「器」字代替「相」字，套入原來經句中，讓我們更能具體地體會其中深意：

⁷⁶ 同上註。

原來經文：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」

套入後為：「凡所有器，皆是虛妄。若見諸器非器，則見真金。」

經由圓瑛法師的一番善巧比喻及剖析，我們不難明白：當我們不去虛妄分別各種事物的外相時，便能看到它的本質。而各種不同事物的本質，其實是無差別相的，能超越(不住、不執著)外在千差萬別的各種外相，而見到它們共同的本質，便見到如來法身。這就是「若見諸相非相，則見如來」的深意。

與圓瑛法師說法近似的，有聖一法師。圓瑛法師以「器器皆金」做比喻，而聖一法師則以「波波皆水」來說明「若見諸相非相，則見如來」的道理。聖一法師指出，金剛般若是佛的境界，由眾生到佛的境界，其實是不隔的，迷即眾生，悟時是佛。何謂不隔？他說：

波浪即水，不是離開波浪才有水，即波浪而見有水，但「波浪」不是

「水」的本性，從波浪體會水不難，但著了波浪，則永遠只見生滅無常

的波浪，見不到不生不滅、一體的水性。⁷⁷

從聖一法師的說法中，我們理解到：生滅無常的波浪(指諸相)，雖是外

⁷⁷ 聖一，《金剛經淺易》，頁 44。

顯波浪之相，但波浪的本性是水性，在緣起諸條件俱足的情況下，它雖然暫時呈現人們所稱的「波浪」之外相，但是其本質是水，如果，緣起的條件是攝氏零下的低溫，那麼波浪又可能變成冰柱；若溫度超過攝氏一百度，波浪可能呈現水蒸氣的外相。但不論是波浪、冰柱或水蒸氣，它的水性是不變的，因此，如果我們不被生生滅滅的不同外相所迷惑，能不著相，而超越事物不同外相做深入觀照，便能夠照見到它不生不滅的本性，而了解到：我們先前只認定「它是波浪」的認知是虛妄的，是片面的，是不完全的，嚴格說，也就是不真實的，那麼，如果我們能進而不對水的各種相產生虛妄分別甚至執著，那麼我們就接近真實了，或者說，不再是迷惑的眾生，而略有幾分悟道氣氛了。

聖一法師更進一步舉一則禪宗公案來闡釋這「若見諸相非相，則見如來」的深一層意義：

有人問趙州老人：「請問和尚，何謂佛？」「殿裡底。」

「那是泥塑木像，我不問這個佛，我問法身佛。」「殿裡底！」⁷⁸

聖一法師指出，「法身佛」未曾離開「有相佛」，若見諸相非相，便見法

⁷⁸ 同上註，頁 45。

身如來，倘若離開諸相，那裡還有法身呢？⁷⁹ 波浪以為自己只是波浪，不知道自己就是大海水的一份子；凡夫以為自己只是苦苦惱惱的凡夫，不知道自身就含藏有不生不滅的佛性。正如波浪不知道自己就是大海水的一份子，具有和大海水一模一樣的水性一般。因此，聖一法師從上引禪宗公案中，告訴我們：法身佛未曾離開有相佛，「諸相」未曾離開「如來法身」。換句話說：我們不僅不要去虛妄分別諸相(不即)，更要進一步就從諸相見到其中的本質、本體(不離)，這也就是佛法常講的「不即不離」的中道義。⁸⁰

聖一法師最後並且歸結到如下的結論：

離了眾生，那裡還有人成佛呢？成佛是眾生成，沒有眾生，誰來成佛？

離了波浪，那裡有水？惟有離了波浪的相，便能見清淨的水體。所以若

見諸相非相，即見法身如來。⁸¹

以上，從圓瑛法師「器器皆金」之喻，以及聖一法師「波波皆水」之喻，我們不難理解《金剛經》從第三分開始，處處教我們「離相」：度眾生不見有眾生相可度、布施不住布施相、離相即可見法身如來，而不是以佛的三十二相見法身如來。佛陀不厭繁瑣地反覆說明此一甚深道理：「若見諸相非相，則

⁷⁹ 同上註，頁 45。

⁸⁰ 同上註，頁 45。

⁸¹ 同上註，頁 45。

見如來」。這句經文，在本經後面還有一句和它前後互相呼應，就是：「離一切諸相，即名諸佛」(第十四分)。「離相不住」的道理，至此，我們多少理解了幾分，但是有多少人能實際拿來運用於日常生活中？聖一法師在闡釋《金剛經》這一段道理時，發出了令人深省的棒喝：

不錯，諸相非相是如來，但你何曾見到諸相非相？人家讚嘆你便歡喜，開罪了你便發脾氣，甚至發夢時也還不知夢是非相，知道夢是非相就好了，但是任何一個人在夢中不知是夢，不知夢是非相，等到醒來時，才知夢是非相。人生如大夢，有誰知道自己現在發夢？知道現在發夢，就見到非相的法身如來。⁸²

可見，在「理」上，我們雖然多少可以體悟幾分，但在「事」上，在真正日常生活中的實踐，實在不是那麼容易，也因此，在理上必須時時觀照，以便體悟的更深入，並且必須在日常行住坐臥之間，時刻莫忘拿來實際運用。

到此，對於「若見諸相非相，則見如來」我們已能有幾分體會，底下，對於「則見如來」一詞的確切意義，筆者擬進一步再加以探討，並從近代高僧及居士中，尋找幾種從不同面向，對「若見諸相非相，則見如來」有不同

⁸² 同上註，頁 44-45。

視野的闡釋與發揮者，俾能更精確和深入地全面掌握此句關鍵經文之意義。

三 則見如來

如來，梵語 *tathāgata*。音譯作：多陀阿伽陀。又作如去。為佛十號之一。

即佛之尊稱。又，梵語 *tathāgata* 可分解為 *tathā-gata*（如去）、*tathā-āgata*（如來）二種：若作前者解，為乘真如之道，而往於佛果涅槃之義，故稱為如去；若作後者解，則為由真理而來（如實而來），而成正覺之義，故稱如來。佛陀即乘真理而來，由真如而現身，故尊稱佛陀為如來。

《大智度論》卷五十五對如來一詞的解釋是：「行六波羅蜜，得成佛道，（中略）故名如來；（中略）智知諸法如，從如中來，故名如來。」⁸³

另據《法華文句》卷九之解釋，法身、報身、應身，稱為三如來，即：

遍一切處而無有異為「如」，不動而至應一切處為「來」，此指「法身如來」；從理名「如」，從智為「來」，此指「報身如來」；境智冥合為「如」，來至三界轉妙法輪而說法為「來」，此指「應身如來」。⁸⁴

《成實論》一曰：「如來者，乘如實道來成正覺，故曰如來。」《轉法輪論》曰：「如實而來，故名如來。（中略）涅槃名如，知解名來，正覺涅槃故，

⁸³ 《大智度論》卷五十五，大正 25，頁 454。

⁸⁴ 《佛光大辭典》第三版，p2346。

名如來。」《大日經疏》一曰：「如諸佛乘如實道來成正覺，今佛亦是來，故名如來。」《行宗記》上一之二曰：「真如平等，體離虛妄，故曰如實。乘履此法出現利生，故得此號。」《秘藏記本》曰：「如來謂成佛以後悲願力故垂化也，乘如而來故曰如來。」⁸⁵

簡要而言，在佛學的講法裡，成佛可以得到三身，就是法身、報身、化身(或說應身)。清淨是法身，圓滿是報身，千百億形像不同是化身。南懷瑾居士在闡釋本經第五分時指出：

專從佛學的觀念來看，法身就是本體，宇宙萬有的本體。借用現代的觀念來說，就是一切的能源。「報身」是所謂的現象，「法身」是體，因此所謂「不可以身相見如來」，就是說：「不要把現象當作本體」。至於化身，是他的變化的作用。換句話說，法、報、化三身，拿哲學的觀點來看它，就是體、相、用。⁸⁶

南懷瑾舉了十分生活化的例子來進一步說明：譬如水是體，水泡了茶，茶是它的相；做了酒，這個酒也是相，不管是酒、是茶、是冰淇淋，水的本身性質是法身，是體；同樣的一滴水，變化各種不同的現象，那是它的用。

⁸⁵丁福保，《佛學大辭典》電子版。

⁸⁶南懷瑾，《金剛經說什麼》，頁 122。

宇宙間一切的事物，它本身都有體相用。怎麼樣才見到真正的佛呢？見到如來的法身，見到本體，才是真正與佛相見了。對於「若見諸相非相，則見如來」中的「非相」，一般人認為是空，但是南懷瑾強調，佛在此處並沒有說空，佛只說「若見諸相非相，就見到佛的法身了」。他特別指出，佛說「諸相不是相」，道理就是要我們：「無所住」。⁸⁷ 換句話說，就是不著相。

南懷瑾的結論是：《金剛經》強調智慧的成就——不著相，因此，不能以身相見如來。知道凡所有相，皆是虛妄，不但佛的殊勝身相不可以得，人世間一切相也不著了。隨時不著相，就可以見到如來，見到自己自性的法身，悟到宇宙萬有生命的本體。

沈家楨居士對於「如來」一詞，也有與上述類似的見解。他早年在上海交通大學念書時，老師曾介紹了愛因斯坦的相對論，又簡單地說明了能(Energy)的觀念，指出：世界上的一切現象都是「能」的變相，而「能」本身則是不可見、不可聞、不生不滅、不垢不淨、不變不動的本體。老年時，沈家楨研究《金剛經》多年後，他發覺「若見諸相非相，則見如來」中，「如來」一詞梵文的意義是「清靜不動的本性」，這時他忽然和早年中原有的「能」的觀念連貫起來，於是他把這兩句經文解釋為：

如果了悟我們在日常生活中所感受到的一切相對比較的物质或觀念

⁸⁷ 同上註，頁 121。

(諸相)都是虛而不實、妄而不真，不加執著、不加追逐(非相)，即是

清淨不動的本性的顯現。⁸⁸

沈家楨在《金剛經的研究》一書中，說出了他多年研究金剛經的重要突破，他說他早期把「則見如來」解釋成「就看見佛了」，後來深入研究，才發現「則見如來」應解釋為：清淨不動的本性。他從梵文去了解「如來」的另一層意義是：佛從清淨不動的真如本性中所顯現出來的一切功德，世人將這名詞用來代表佛的性德，所以也用這個名詞來稱呼佛。不過，《金剛經》中所謂「則見如來」，並不是指用肉眼看見佛，而是指「顯現清淨不動的真如本性」。

他強調：「則見如來」的「見」字，讀作「現」，意義是「顯現」的「現」。⁸⁹

沈家楨在解釋本經第五分時，還有一個說法是上述諸家沒提到的，就是：

「如來身相，只不過是一個名稱而已，並不是實有一個不變的身相」。而這種說法，是可以在大般若經中找到依據的。⁹⁰

沈家楨對本經第五分的前半部，大致是如此解釋的：

⁸⁸ 沈家楨，《金剛經的研究》，頁 207 頁。

⁸⁹ 同上註，頁 206。

⁹⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》三假品第七，大正 8，頁 230c 07—22：佛告須菩提：「般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜。菩薩菩薩字亦但有名字，是名字不在內、不在外、不在中間。須菩提！譬如說我名和合故有，是我名不生不滅，但以世間名字故說。如眾生、壽者、命者、生者、養育者，眾數人作者使作者、起者使起者、受者使受者、知者見者等，和合法故有。是諸名不生不滅，但以世間名字故說。般若波羅蜜、菩薩菩薩字亦如是，皆和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提！譬如身和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提！譬如色受想行識亦和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提！般若波羅蜜、菩薩菩薩字亦如是，皆是和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。」

佛對須菩提說：須菩提啊！你以為你們目前所看到的佛的身相，是不生不滅、遍一切處的佛本性法身如來嗎？須菩提也許本來已明白，也許是經佛一問即刻領悟，知道身相是瞬間在變，緣聚則生，是有生有滅的，自然不能即是法身如來，所以他答「不也，世尊」。為什麼他會這樣回答呢？須菩提自己解釋，是因「如來所說的身相，只不過是一個名稱而已，並不是實有一個不變的身相」。接著，佛對須菩提說：你說身相只不過是一個名字，並非實有，而是虛妄的，這是對的。不僅身相如此，連世界上其他所有的一切相都是如此，都不是實有，都是虛妄的。凡是可稱為相的，都是在本性中，因因緣聚合而顯現出來，都是虛妄。⁹¹

一切相，其實由於因緣條件的改變，是一直在剎那剎那不停地變化的，我們執取了某物在某個時空中的一小段，稱它為 A，又執取它在下一個時空中的一個片段稱它為 B，A 和 B 在我們凡夫看來都很真實，其實它們是眾緣和合而生的兩種不同的短暫現象，在我們認定它為 A 時，它已經悄悄加入新的成分轉變為 B，因此佛法說它們是沒有自性的，不具有實在的體性，因而是虛妄不實的。就算是佛的殊勝身相，也是剎那剎那都在變化之中(人體細

⁹¹ 沈家楨，《金剛經的研究》，頁 128。

胞分分秒秒都在新陳代謝之中)，佛陀的化身也會衰老、生病、死亡，因此佛陀的殊勝身相也是虛妄不實的。

而對於第五分後半部「若見諸相非相，則見如來」這句，沈家楨做如下的解釋：

須菩提啊！你說這個身相不是法身如來，其實並不是完全對的。這好像水波是由水而有的，這個你們所見到的佛的身相，也是從如來法身中因和你們相應的緣而顯現出來的相，所以如果明白了所有的相都是虛妄，都是非相，不要執著在任何相上，則你們所看到的佛身就是法身如來。譬如見波就是見水，就是見H₂O，就是見原子，就是見「能」。不但佛身如是，其他所有的一切相都是如此，若能將所有的相都以此觀之，則見法身如來。

因此，如何才能見到如來法身？就是要悟到佛之所以為佛的知見與體證，而不是見到佛外在如何殊勝的種種身相。許多講解《金剛經》的法師常會提到「見法即見佛」的一則公案：

從前，有一次，佛從忉利天說法三個月後回來人間，人間的佛弟子，都歡喜的去見佛。依次序，比丘應在比丘尼之先，但蓮華色尼為了先得見佛，

即化作轉輪王，走在最前面。她以為自己最先見佛了，但佛對她說：不是你
先見，「須菩提先見我身」。原來，那一次，須菩提沒有參加迎佛的勝會。當
眾人去見佛時，他想：佛曾說：「見法即見佛」，我何不正觀法相！於是他就
觀察諸法的從緣生滅，從無常為門而悟入諸法無性空，徹見了如來法身。⁹²

印順法師在解釋第五分經文時強調，「見法即見佛」。他說佛之所以為佛，
即在究竟圓覺緣起空寂的中道；如能悟徹緣起法相的空寂，即與佛同一鼻孔
出氣。所以說：「見緣起即見法，見法即見佛」，這才是真切見佛處。⁹³

為什麼不可以身相得見如來？印順法師也引用「假名」這個概念來做解
釋，他說這些身相，都不過是假名如幻的妄相，佛的無盡莊嚴，也一樣的絕
無少許法可取、可得。所以，佛說的身相，即非有身相的實性。如果取著假
相為佛，即不見如實空相，自也不能深見如來的所以為如來了！不但如來的
身相是虛妄的，所有一切的法相，印順法師指出，包括：山河大地器界相，
凡外賢聖眾生相，有礙可壞的色相，明了分別的心相等等，這一切無不是依
緣起滅，虛妄不實的。虛妄的還他虛妄，如不執妄相自性為可見可得，即由
「諸相非相」的無相門，契入法性空寂，徹見如來法身了。⁹⁴

印順法師對第五分經文的解釋歸結了如下的結論：

⁹² 印順，《般若經講記》，頁 44。

⁹³ 同上註，頁 44。

⁹⁴ 同上註，頁 45。

從緣起的虛誑妄取相看，千差萬別；從緣起本性如實空相看，卻是一味平等的。法性即一切法自性不可得而無所不在，所以也不須於妄相外另覓法身，能見得諸相非相，即在在直見如來。所以古人說：「山河及大地，全露法王身」。⁹⁵

從印順法師上面這一段話，我們可以理解，從「緣起性空」這個觀念切入，可以解釋何以「諸相非相」，因為諸法乃眾緣和合而成，剎那剎那都在變化之中，無定實之自性，所以說諸法性空，不能執著它，但也因此而使得一切法得以有生成的可能。《中論》中說：「以有空義故，一切法得成」，這與印順法師上面所言「法性即一切法自性不可得而無所不在」同樣是在說明諸法實相的意義。

妙境法師在解釋本經第五分時說，「諸相非相」是指一切法畢竟空，是無生無滅。若從緣起的道理去觀察一切法自性空，自性空就是無一切相，自性空是畢竟空，畢竟空是無相，就是「諸相非相」，那就見到如來法身了。妙境法師指出，我們見到「諸相非相」之道理時，心能在此境界上安忍不動，所有的貪瞋痴煩惱均不生不滅了，是得無生法忍。我們若未見到「諸相非相」

⁹⁵同上註，頁 45。

之道理時，心隨境轉，種種煩惱就生起。⁹⁶

第五分「若見諸相非相，則見如來」屬於得到「無生法忍」的聖人境界，印順法師的科判，判此段為「明心菩提」，表示已經悟道了。而悟道正是發「勝義菩提心」的開始，我們一旦體悟到何謂「諸相非相」，即是見到如來法身，這時還須把此甚深佛法實際運用到日常生活之中、融入了生命之中，變成生命的養分，時時不忘安忍於其中，才能真正得著受用，不再是心隨境轉、鎮日苦苦惱惱的凡夫。也才能運用此等妙智慧，真正去度化芸芸眾生，讓他們也能參透緣起無自性空的諸法實相，進而也能曠達隨緣、盡一己之能力去完成自己的本分，活得自在圓滿。

⁹⁶妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，77 頁。

第五章 《金剛經》闡釋般若的特殊語言與內涵

本經在須菩提問了千古大問：「善男子善女人發了菩提心，應云何住？云何降伏其心？」之後，全經五千多字，就是在闡釋：發了「上求佛道，下化眾生」大心的修行人，如何安住這大心不退，而在漫長的菩薩慈善事業碰到困難與挫折時，又該如何降伏內心的掙扎與起伏。換言之，九法界眾生剛強難伏，初發大心要廣度眾生同登彼岸的修行人，該如何住心，如何伏心？

佛陀在本經第三及第四分時，已經把須菩提的問題回答完了，並且也把箇中甚深道理在第五分講出來了(凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來)，但當時已經是證果阿羅漢的須菩提在第五分時，尚似懂未懂(古德或有一說：他是為其他還不懂的人繼續發問，其實是和佛陀在演雙簧，好讓內心尚有疑惑但不敢發問或沒機會發問的人徹底斷疑)，直至第十四分，我們看到經文，明確知道他因為聽到佛陀這番開示，深深明白了箇中大道理，欣喜到了極點，禁不住涕淚悲泣：

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣涕淚悲泣，而白佛言：希有，世尊！

佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊！若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相，當知是人成就第一希有功德。—第十四分

接下來，他馬上和佛陀一個鼻孔出氣，同樣講了和佛陀一樣讓凡夫聽不太懂的奇怪語言：

世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。世尊！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。何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。--第十四分

換言之，後世眾生能信解受持《金剛經》的先決條件是：無我相、人相、眾生相、壽者相。為何如此說？須菩提自己提出解釋：我相等四相即是非相，為解釋這個解釋，他又說：「離一切諸相，則名諸佛」。其實，他所說的這些話，不就是先前佛陀所說的「若見諸相非相，即見如來」嗎？佛當時說此話時，須菩提尚似懂未懂，現在他深解義趣了，又同佛陀一樣說了這些讓凡夫摸不著腦的語言。在此，筆者要做一個假設，就是：《金剛經》中所謂般若妙智，就藏在「是實相者，則是非相，是故如來說名實相」、「我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相」等等這類難解的語句中。所以，只要能破

解這些難解的語句，就不難掌握文字般若，若再能進一步聞、思、修，從觀照般若與實際依教奉行的實踐中，當可一步步分證到實相般若。

從前面章節的論述中，我們已經知道降伏妄心必須「離相度生」，安住真心必須「無住布施、住於無住」，但是，我們凡夫長久以來的習氣與思考模式就是離不了「相」，就是「執取」、就是放不下，如果我們發了菩提心，願意難行能行、廣度眾生，接下來，我們所欠缺的就是能斷煩惱的金剛般若，以協助我們能在發了大心之後，能不退道心貫徹到底，自度度他，同登彼岸。那麼，如何理解這些難解的《金剛經》特殊語言，便成了生命實踐能否更上層樓、菩薩度生事業能否終底於成的關鍵。

底下，筆者將承接第四章的論述，而更進一步把本經的特殊語言加以分析，以期能進一步理解般若深意，進入本經堂奧。

本經中較難理解的語言，可大分成兩大項：一是「離四相」，二是「三句論法」，而如果能深入理解「緣起性空」，則前面二類晦澀難懂之語言——尤其是「三句論法」，皆可迎刃而解。本章三節將分別就「離四相」，「緣起性空」以及「三句論法」加以論述。

第一節 離四相

一《金剛經》中的相

經文中，第一次出現令人難解的《金剛經》特殊語言，是在第三分：

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。——第三分

而在第十七分，所謂的第二周說法中，又出現幾乎一模一樣的句子：

發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心：『我應滅度一切眾生。滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。』何以故？須菩提！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。——第十七分

經文說：「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」，救度了無數的眾生，卻又說實際並無眾生得救度；「發阿耨多羅三藐三菩提者……須菩

提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者」，發菩提心，卻實無發菩提心。像上述所引經文第三分和第十七分這類的話，以世俗的智慧來看，是不合乎邏輯的。而佛陀對「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」這句話提出他的解釋是：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」，換言之，菩薩必須是沒有「我相、人相、眾生相、壽者相」的，但是這樣的解釋，對一般人而言，不僅不能完全釋疑，恐怕是疑上加疑，更迷惑了。而第十七分，更多了一句讓初發大心決意要廣度眾生的修行者茫然的類似語言：「發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心……須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者」。佛陀要我們去做一件正確的事情，例如：滅度眾生、發阿耨多羅三藐三菩提心，但又告訴我們：做了這些好事，卻實際上沒有做這些好事。這究竟是什麼意思呢？

由於佛陀自己提出來的答案是：菩薩必須是沒有「我相、人相、眾生相、壽者相」等四相，而《金剛經》出現「我相、人相、眾生相、壽者相」的地方相當多，筆者底下便循這條線索來詳加探討。

首先，筆者將本經出現我相等四相的經文全部整理列表於後，再來探討「我相、人相、眾生相、壽者相」等四相的意涵，其次，再探討如何離四相。

表二《金剛經》第一周說法中出現「四相」與「四見」的經文一覽

(計有六大段共十二次)

字詞	段落 編號	內容與出處 (以下均以大正藏第八冊的頁碼標示經文出處)	備註
我相、人相、眾生相、壽者相	1	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。--749a10-11	
我相、人相、眾生相、壽者相	2	聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相。無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。--749b02-10	本段共出現四次
我相、人相、眾生相、壽者相	3	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。何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。」--750b05-09	本段共出現二次
我相、人相、眾生相、壽者相	4	須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。--750b10-19	本段共出現三次
我、人、眾生、壽者	5	於意云何？阿羅漢能作是念：『我得阿羅漢道。』不？須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念：『我得阿羅漢道。』即為著我、人、眾生、壽者。--749c10	省去「相」字
我見、人見、眾生見、壽者	6	須菩提！若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經，不能聽受讀誦、為人解說。--750c15-20	「相」改為「見」

表三 《金剛經》第二周說法中出現「四相」與「四見」的經文一覽

(計有五大段共八次)

字詞	段落 編號	內容與出處 (以下均以大正藏第幾冊的頁碼標示出處)	備註
我相、 人相、 眾生 相、壽 者相	1	發阿耨多羅三藐三菩提者，當生如是心：『我應滅度一切眾生。滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。』何以故？須菩提！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。--751a11-15	
無我、 無人、 無眾生、 無壽者	2	若作是言：我當滅度無量眾生。則不名菩薩。何以故？ 須菩提！實無有法名為菩薩。是故佛說：一切法無我、無人、無眾生、無壽者。--751b06-09	
無我、 無人、 無眾生、 無壽者	3	「復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提；以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。 --751c24-27	
我、 人、眾生、 壽者	4	須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：『我當度眾生。』須菩提！莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者，若有眾生如來度者，如來則有我、人、 <u>眾生、壽者</u> 。須菩提！如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。』須菩提！凡夫者，如來說則非凡夫。--752a05-10	本段兼 含有三 句論法
我見、 人見、 眾生 見、壽 者見	5	「須菩提！若人言：『佛說我見、人見、眾生見、壽者見。』須菩提！於意云何？是人解我所說義不？」「世尊！是不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。--752b15-20	本段出 現四 次。兼 含有三 句論法

註：表二及表三係由研究者自行整理

兩周說法加起來，「我相、人相、眾生相、壽者相」等四相出現次數，共計二十次，其中有五次是以「我見、人見、眾生見、壽者見」的形式出現，此外，出現模式都大同小異，且都成組出現。下面試從《金剛經》第一周說法的經文中，挑選最先出現的前三段含有「我相」等四相的經文片段，來理解當經文出現「我相」等四相時，該段經文所要表達的意義：

1. 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。--749a10-11

滅度無量眾生，卻是「實無眾生得滅度」，為什麼？因為：菩薩是沒有四相的分別心的，菩薩是離四相的，菩薩是以「無我、無被滅度者、無滅度這件事」的心態，去實踐他的大悲願的。也就是以「三輪體空」的心態去做大布施的。必得如此，方能成就菩薩的度生大業。但是，如何才能做到離四相，也就是離一切相，對一切無分別心呢？在此處，佛陀只是總說，尚未講得很細，不只一般凡夫不易理解，須菩提當時也是心中尚有疑惑。因此接下來的

一段經文，佛說：能夠相信我所說的這番道理的人，是有無量福德的，因為他沒有我相等四相，也沒有法相和非法相：

2. 聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相。無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。--749b02-10

佛說：能夠「聞是章句，乃至一念生淨信」者，此人已經是達到沒有「我相、人相、眾生相、壽者相」等四相的境界；不僅沒有「我相」等四相，也沒有「法相」和「非法相」，也就是「三相並寂」，三相都空寂、一切都無相。「是諸眾生若心取相」，則為著我、人、眾生、壽者」，不管取的是「我相」、「法相」或「非法相」，都是著了「我、人、眾生、壽者」四相。所以，最後佛陀歸結說：不應取「法」，也不應取「非法」，意思是兩邊都不著。如果取法相或非法相，都是著了「我、人、眾生、壽者」。印順法師對此處「法」與「非法」的解釋是：「法」指有為相，在修行中即指八正道等；「非法」指平等空性。⁹⁷所謂「三相並寂」，印順法師如此解說：

一、我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著，而得

⁹⁷印順，《般若經講記》，頁 53。

「我空」。

二、無法相，即離諸法的自性執，而得「法空」。

三、無非法相，即離我法二空的空相執，而得「空空」。

印順法師指出，執我是我見，執法、非法是我所（法）見；執有我有法是有見，執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執，所以說「畢竟空中，有、無戲論皆滅」。能三相並寂，即能於「般若無相」生一念清淨心。⁹⁸印順法師強調：悟解三空，方能於般若「無相法門」得清淨信。如果覺得有真實的自性相，有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。所以，我、我所見，實為戲論的根源，生死的根源。如真能無我、無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能「見諸相非相，即見如來」。這因為我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，「而自性空故」的所以空，並無差別。⁹⁹

「我相」等四相，其實是包含在「法相」之中的，諸法因為是眾緣和合而生，剎那剎那都在變化之中，沒有一個定實性，所以佛法說「諸法自性空」，也就是《心經》所說的「諸法空相」，但是「空相」本身也不脫「緣起無自性」之真理，所以連空也空，謂之「空空」。有關「自性空」的意義，將在下一節

⁹⁸同上註，頁 50。

⁹⁹同上註，頁 50-51。

「緣起性空」中再進一步詳加論述。

3. 「我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。」--750b05-09

這句經文，前半段「我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相」，其實就是在說「諸相非相」；後半段「何以故？離一切諸相，則名諸佛。」其實與「若見諸相非相，即見如來」可說是同義語。意思是：離一切諸相，就見到法身如來，就見到宇宙萬有的本體。

從上面所引述的三段經文中，我們大致可以發現：《金剛經》中所說的相，大致可分兩大群組：一群是「我相、人相、眾生相、壽者相。」另一群是「我相、法相、非法相」。而若從所引第二段經文的後半段「是諸眾生若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法」來看，不管是執取法相或非法相，只要是「心取相」，都是著了「我、人、眾生、壽者」四相，因此歸納言之，金剛經中所說的相，不出「我、人、眾生、壽者」四相。因此，底下我們先進一步了解何謂四相，再來談如何離四相，以期能達到「般若無相」的境界。

二 何謂四相

我、人、眾生、壽者，都是「眾生」一詞的異名；般若經中有十六種異名，都是從眾生的某一種特性而立名。¹⁰⁰鳩摩羅什所譯的《金剛經》，只取四種相做代表，玄奘所譯的則有八種，較為詳細。而與羅什不同的是，玄奘把「相」翻譯作「想」¹⁰¹，不過，筆者以為兩者其實是相通的，心中有某個東西，可謂「心上有相」，「心上有相」，不就是「想」？「如實佛學研究室」編著的新譯梵文佛典《金剛般若波羅蜜經》中，則將「眾生相」直譯成「眾生想」，而語譯成「有關眾生的概念」¹⁰²。心中出見某種事物的「概念」，其實也十分類似於「心上有相」的意涵。

關於「我相」等四相的「相」，諸漢譯中，除鳩摩羅什和菩提流支將它翻譯成「相」外，其餘諸譯均作「想」。日本學者中村元則翻譯成「思」，長尾雅人翻譯作「觀念」，Conze 則翻譯為 the notion of a self (自我的觀念)。按「相」的梵文原是指造成概念及表象的作用，也意指所作的概念及表象，因此就作

¹⁰⁰ 印順，《般若經講記》，頁 37。

¹⁰¹ 《大般若經第九會能斷金剛分》，大正 7，頁 980b02-13。

佛言：「善現！諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之心：『所有諸有情，有情攝所攝；若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想，若非有想非無想，乃至有情界施設所施設。如是一切，我當皆令於無餘依妙涅槃界而般涅槃，雖度如是無量有情令滅度已，而無有情得滅度者。』何以故？善現！若諸菩薩摩訶薩有情想轉，不應說名菩薩摩訶薩。所以者何？善現！若諸菩薩摩訶薩不應說言有情想轉。如是命者想、士夫想、補特伽羅想、意生想、摩訶婆想、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。」

¹⁰² 如實佛學研究室編著，新譯梵文佛典 1《金剛般若波羅蜜經》，（台北：如實出版社，85 年 7 月），頁 44。

用而言即為「想」，也就是浮現於心中的為「相」。¹⁰³

因此，上述諸譯在字面上看似不同，基本意思其實大同小異。倒是額外值得一提的是：玄奘在《金剛經》第四分的末尾，比鳩摩羅什的譯文多出一句「何以故？善現！無有少法名為發趣菩薩乘者」，強調發心修行「菩薩乘」者，不應認為有「名為發趣菩薩乘者」，讓我們更能注意到佛陀在本經中所要強調的「離一切相」的思想，而且也把發心的目標——「菩薩乘」明白標舉出來，這是玄奘譯文細膩之處。

底下，對「四相」一詞，依據印順法師的解釋，¹⁰⁴，及丁福保《佛學大辭典》的解釋，¹⁰⁵一先一後，整理臚列如下：

（一）「我相」：我，是主宰義，即每一眾生的行動，常人都有自己作主與支配其他（宰）的意欲，所以稱為我。我自己作主宰，我支配一切事情，別人不能支配我，這是我相。又，於五蘊法中計有實我，有我之所有也，也叫我相。亦即在色、受、想、行、識的身心作用中，認為有個實在的我，以及我所有，這稱作我相。

（二）「人相」：人是六道中之一道，行「人法」故謂人。又，於五蘊法中，計我為人，異於餘道也，謂之人相。

（三）「眾生相」：眾生，約現在說，即五眾和合生的——有精神與物質和

¹⁰³ 陳素卿，《金剛般若經空義的研究》，頁 55。

¹⁰⁴ 印順，《般若經講記》，頁 37-38。

¹⁰⁵ 丁福保《佛學大辭典》電子版

合的；約三世說：即由前生來今生，今生去後生，不斷的生死了又死，死了又受生，與「補特伽羅」的意義相合。換言之，眾生從無始劫以來，得到一個生命又死，死後又得到一個生命，又死又得到生命，從無量劫到現在，從現在到未來，就是這樣生生死死，很多生，故謂「眾生」。又，於五蘊法中，計我依五蘊而生，稱作眾生相。

（四）「壽者相」：壽者，說眾生的從生到死，成就命根，有一期的生命相續。壽乃壽命，我們的生理組織與思想(身與心)不分離，能相續生存下去，這一個時期的生命就稱為壽。又，於五蘊法中，計我一期之壽命，成就而住，有分限也，謂之壽者相。

我等四相雖然是分別從眾生的某一種特性而立名，而出發點其實都是同一個，那就是「我相」。印順法師指出，我、人等四相，合為一我相，無此我相，即離我相的執著而得我空。¹⁰⁶

江味農居士也說，四相不外一個我相。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。¹⁰⁷

妙境法師也認為，我相是總說（執著有一個我），其餘是分別說。他進一

¹⁰⁶ 印順，《般若經講記》，頁 50。

¹⁰⁷ 江味農，《金剛經講義》，卷二，頁 75。

步解釋：人相是指現在說，眾生相是指過去說，壽者相是指未來說。現在這個我，在六道中是人，執著我是人，也是執著我；過去無始劫以來，數數受生、數數受死，生了又死，死了又生，很多生死，是眾生相；一旦生命結束，又有新生命相續下去，生了又死，死了又生，是壽者相。四個相均是指「我」而說的，執著我是永久不滅，從無始劫來至現在，一直相續下去，執著常住不變異之我存在，只有其他會生老病死，會變壞。所以，我相、人相、眾生相、壽者相四句，其實就是一句，執著有個我。¹⁰⁸

佛陀在《金剛經》第三分中說「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」。第二十三分中又說「以無我相、無人相、無眾生相、無壽者相修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」，換言之，發大心要上求佛道下化眾生的菩薩道行者，先決條件就是必須無四相，也就是不能執著有個我。佛陀自己在本經中也舉了往昔自己還在修菩薩道時的兩個例子：

1 須菩提，如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生嗔恨。

2 須菩提，又念過去於五百世，作忍辱仙人，於爾所世，無我相，無人相、無眾生相、無壽者相。

¹⁰⁸ 妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，頁 59。

從上引經文來看，佛陀往昔遭歌利王節節支解時，若功夫未到家，一定會起瞋恨心的，但是，遭到無理由的活生生肢體凌遲，能不瞋恨者幾希？真是太難太難了，有幾人能做到？聽經聽到此處，很多人可能就不想修菩薩道了。佛陀於是趕緊接著說出他這般忍辱功夫，可不是一朝一夕修得的，而是過去於五百世中，作忍辱仙人時修成的。成佛一般說是需要三大阿僧其劫的，發了大心的菩薩如何才能一步步走向目的地呢？《金剛經》中，佛一而再，再而三，不厭其煩地告訴我們：必須「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」，亦即必須離四相，否則不是菩薩。因此，在了解何謂四相之後，我們接下來探討：如何離四相。

三 如何離四相

菩薩發大心要廣度眾生，如果認為有無數眾生因我而得度，即是有我相、人相、眾生相、壽者相。有四相，即是有分別心。有分別心，就不是菩薩，因為難以成就菩薩發心所要成就的偉大慈善事業——廣度眾生，所以佛在《金剛經》一開始便開宗明義道出做菩薩的先決條件：「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。」（第三分）

那麼，如何才能離四相呢？

上面引述印順法師、江味農、妙境法師三家之說法，所謂「四相」，總括來說，就是一個我相。一有我相，就有相對之人相。相對者不止一人，就是眾生相，我相念念持續不忘，即壽者相。從這裡，我們會想到「擒賊先擒王」，離四相的頭一件事，先去除我相，其他相就不致相繼生起。

江味農認為：修行者，第一應該撇開「我」字，發心為一切眾生，這就是降伏「我相」。其次，「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。但是發大心之菩薩皆不問，無論人與非人，皆度之成佛，此即降伏「人相」。再其次，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。

¹⁰⁹ 江味農指出：佛要修行人，從文字起觀照。不用觀照功夫，凡情不能轉。他說般若有文字般若、觀照般若、實相般若。實相指人人本具之性。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。¹¹⁰

如何觀照呢？茲以本經第三分經文為例作說明：「諸菩薩摩訶薩應如是降

¹⁰⁹ 江味農，《金剛經講義》，卷二，頁 75。

¹¹⁰ 同上註，頁 77。

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。」佛既然說應如是降伏，為何緊接其後的經文卻不直接提如何降伏，卻只提應廣度一切眾生，且度了之後也不生「我度了眾生」之想？江味農指出：這是佛要我們將心量擴至無量無邊之大。因為眾生之大病根，即是心量狹小。因為狹小，即「執我」。所以佛先令我們發大心，將心放大，由此而潛移默化，所謂大而化之。江味農說，如果我們能在尋常日用之間，時時如此觀照，將佛所說的「心量放大」，移到自己分上，即是除我見、去煩惱之妙法。他又指出：觀此段文字，其歸結在「實無眾生得滅度者」一句。這是令我們除我見，而並不直指我見，而改成在「眾生」分上作觀。因為凡夫執我，一刻不放鬆。若直接就「我」作觀，則不能得力。所以從「眾生」方面觀，觀因緣聚合，當體即空。而且眾生本是同體。如此觀照，則不知不覺，我執自然化去。¹¹¹

簡言之，江味農認為：時時觀照《金剛經》第三分「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心」那段文字般若，運用佛所說的方法，學習將「心量放大」，如同佛一般，即能除去我見，同時也要觀照眾生乃是因緣聚合而生，當體即空。再者，觀眾生與我本是同體，如此則能不知不覺化去我執。這的確是一個離我相的方法，不過似乎不太簡捷易行。

¹¹¹同上註，頁 79-80。

妙境法師在解釋「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」時指出，無四相（我相、人相、眾生相、壽者相），非指有四相而將這四相破壞掉。他強調：四相本來就是沒有的，因為凡夫無智慧，所以執著有四相。若將自己執著心打破了，就是「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」。妙境法師認為：我相，並不難破除，例如說，有五百個土匪在此處搗亂，真有土匪，要解決他們是不容易，但若是說根本無土匪，是你疑惑有土匪，則問題就容易解決。¹¹² 因此，對於如何破除四相，妙境法師的看法是：四相本無，凡夫因無智慧而執著實有，只要將自己執著心打破了，自然就無四相了。

這確實是擒賊擒王、一勞永逸的徹底方法，可是，眾生與生俱來的執著心，根深柢固，如何方能打破？不執著的智慧如何誕生？

底下印順法師的說法，為我們指出一條具體、明確的路，來誕生智慧，打破妄執，他說：

以般若正觀，即無我、人、眾生、壽命的實性可得。但在五眾和合的緣起法中，有無性從緣的和合相續——假我；依此假名眾生，成立業果相續，生死輪迴。眾生不知無我而執為實有我及我所，所以起惑造業，生死不了；

¹¹² 妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，頁 150。

如達自性空而離自我的妄執，即能解脫而入無餘涅槃。¹¹³

嚴格地說，行菩薩道廣度眾生，是十分任重道遠而且難度極高的事業，若不具「離四相」的般若空慧，根本窒礙難行。上面引文中，印順法師明白指出：必須藉助般若正觀，以無上智慧來看透諸法的虛妄無實性，才能真正做到徹底離四相、離自我的妄執。

上文「正觀」二字，筆者認為乃意指「正確且正面地去進行觀照般若」，以達「實相般若」，若達到「實相般若」，則正如妙境法師前面所比喻的，你原本以為有五百個土匪在搗亂，但看清實相之後，發覺是自己認知錯誤，根本無土匪，不過是「杯弓蛇影」罷了。

上文印順法師所說「以般若正觀，即無我、人、眾生、壽命的實性可得」，其意思是：以般若無我空慧來正確觀照，五眾(即五蘊)和合而生的我，乃是眾緣和合相續而成，本身無性(沒有自性)——所以是假我——假名為我，並無實在、永恆、不變之我，因此，若以般若來正觀，我、人、眾生、壽者，四相都無自性可得，皆是虛妄而無實性，故「無我」亦無「我所」。眾生因不明白五蘊無自性，因此妄執有實在的我及我所，以致起惑造業，生死輪迴，無有了期。

印順法師上面這段話裡，有一個關鍵術語，就是「無性從緣」四字，換

¹¹³ 印順，《般若經講記》，頁 38。

言之：所謂「我」，乃「從緣而生，無有自性」，若有自性，則是有實性，能永恆不變，就不是虛妄的；若無自性，就是虛妄的，硬要執著不放，就是缺乏般若空慧，自尋煩惱，起惑造業，生死不了。若能了達「自性空」，不再妄執有個永恆不變的自我，便能真正解脫。因此，要離四相，重點在於：如何以般若來正確觀照諸法的緣起無自性故空。

若能了達「自性空」，則自然可以離自我的妄執，因此，自性空的意涵，有必要進一步釐清。

在《摩訶般若波羅蜜經》中，有一段提到須菩提問佛陀有關「自性」有無的問題：

世尊！何因緣故，諸法自性無？

佛言：「諸法和合，因緣生法中無自性。若無自性，是名無法。」

以是故，須菩提！菩薩摩訶薩當知一切法無性。¹¹⁴

「諸法和合，因緣生法中無自性。若無自性，是名無法。」這句經文，簡潔地說明了何謂「自性空」。其意思是：諸法(即一切現象)是因緣合和而產生的，主因加上種種助緣，才有某事某物的形成，因此諸法是沒有自性的，亦即是沒有自我的本質的，是須「依因待緣」才能成就的，故說沒有自性。

¹¹⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》，大正 8，頁 378a25-29。

若無自性，就是稱為「無法」——此處的「法」，指一切現象。例如，「我」是地水火風四大假合而成的，它是依因待緣才能成就的，故說沒有自性，「我」因為沒有自性，於是就稱為「無我」——沒有「我」這個現象(的恆常存在)。

「四相」既然是諸法之中的四種，當然不脫「諸法和合，因緣生法中無自性」的佛教法則，此一法則，簡言之即「緣起性空」。「緣起性空」的知見若能建立，則《金剛經》中很多難解語言便能迎刃而解。

為了更深入探討「諸法和合，因緣生法中無自性」這個重要的知見，下一節將引經據典來詳細說明何謂「緣起性空」，也就是印順法師上面提及的「無性從緣」這個關鍵術語。

因此，在進行本章第三節「三句論法」論述本經的難解特殊語法之前，先在第二節深入論述「緣起性空」之意涵，同時將「自性」此一重要術語，做一界定與解說，俾方便第三節深入論述「三句論法」，以完整說明本經如何以特殊語法，來闡釋般若義涵。

第二節 緣起性空

在上述各家闡釋般若空慧時，幾乎都會說到：「諸法乃因緣和合而生，緣起故空無自性」這樣的觀念。此一觀念，佛法中有一專有名詞就是：緣起性

空。筆者以為，要深入《金剛經》的堂奧，需要一把鑰匙，那把鑰匙就是：「緣起性空」的觀念。

因此，在還沒深入論述《金剛經》特殊難解之語法——「三句論法」之前，先論述何謂「緣起性空」。

「緣起性空」簡要地說，就是：緣起→無自性→故空。也就是說：諸法(一切現象)都是因為各種因緣條件而生起或散滅，本身沒有一定不變的自性，所以稱之為空。這「空」不是斷滅空，而是「宛然有，畢竟空」。因為所有的存在，都是剎那剎那生滅的，雖然短暫存在過，卻終歸會散滅去的，所以稱之為空。這空，並不同於「人去樓空」、「空無所有」的那種「空」，而是指：諸法雖然短暫存在過(宛然有)，卻終歸會散滅去(畢竟空)的一種諸法依因待緣、本身無有自主性的現象。底下分：緣起、無自性、從《稻稈經》進一步理解緣起法、緣起無自性空，共四個段落來詳細論述。

一、緣起

「緣起，可說是佛法的核心，是佛法不共其他思想的唯一特質！佛在一代時教中，雖說了種種的法，但無一不是緣起的多方開展。」¹¹⁵

演培法師在其所著《佛教的緣起觀》一書中，開宗明義就點出了佛法的特色在「緣起」。他並指出佛陀弟子中，智慧第一的舍利弗，其得道因緣，也

¹¹⁵演培，《佛教的緣起觀》，頁 1-2。

是從緣起而悟入的。舍利弗原是印度當時有名的外道仙人，他雖曾親近別的老師求道，可是始終未能開悟。一天他在途中遇見了威儀肅穆、態度安詳的馬勝比丘，感覺得很驚奇，便問他跟隨什麼老師，所學的是些什麼。馬勝比丘告訴他：「我的老師是釋伽瞿曇，他所教我的法很多，我可以用一緣起偈，概括佛法的全要來告訴你，那就是：『諸法從緣生，諸法從緣滅，我佛大沙門，常作如是說。』我所學的，也就是這緣起法。」舍利弗聽了，當即於言下見道。¹¹⁶

緣起法既是佛法的大要，佛陀必定常對弟子開示箇中道理，除了「諸法從緣生，諸法從緣滅」之外，必定還有更多更具體的說明。在《雜阿含經》中，佛陀便多次提到緣起法，例如佛陀在《雜阿含經》卷第十二（二九九）經中，對「緣起法」便有十分簡要的開示：

佛告比丘：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂：此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」¹¹⁷

¹¹⁶同上註，頁 2。

¹¹⁷《雜阿含》卷十二(二九九經)，大正 2，頁 85b24-085c01。

由上述經文可以了解：緣起法，法界常住，原本就一直存在於法界，並非佛陀或其他人發明的。佛陀因為自己覺悟到這個法，因此成等正覺，也就是成佛，從此為眾生演說開示。此段經文明白顯示了緣起法的重要性，也扼要說明了所謂緣起法，就是：「此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」指出了有情眾生因為無明，引生行動造業，而引起一連串の後續因果，導致苦產生；如果無明消滅了，就不會引發「行動造業」及後面一連串的因果，苦便不會產生。換言之，諸法的產生或消滅，是有其相互依賴性，而非獨自存在的。

此外，佛陀在《雜阿含經》（二八三）經中，對「緣起法」有較為詳細的開示：

世尊告諸比丘：「若於結所繫法隨生味著、顧念、心縛，則愛生；愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集，如人種樹，初小軟弱，愛護令安，壅以糞土，隨時溉灌，冷暖調適，以是因緣，然後彼樹得增長大。如是，比丘！結所繫法味著將養，則生恩愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集。¹¹⁸

¹¹⁸同上註，頁 79a26--79b05。

這是把心對諸法生起「味著、顧念、心縛」，一直到形成「純大苦聚集」，其中的「此有故彼有，此起故彼起」的緣起關係說得更詳細，並加上種樹之比喻，讓人更能了解人生種種緣起的現象：人若對於諸法產生興味和顧念、心被縛住在上頭時，「愛」就產生了，接著，因為「愛」而緣生(即：導致產生)了「取」，「取」緣生了「有」，「有」緣生了「生」，「生」緣生了「生老、病、死、憂、悲、惱、苦」等一連串的因因果果。如是「純大苦」便聚集而生。而究其源頭，一切的苦就是緣起於心對諸法產生興味和顧念、心被縛住在上頭時的那一刻開始的。

知道了苦是一系列的緣起而產生的(亦即所謂：流轉門)，佛陀更教我們如何滅苦(所謂：還滅門)，在《雜阿含經》(二八三)經的後半部，佛陀提出了具體的滅苦之道：

「若於結所繫法隨順無常觀，住生滅觀、無欲觀、滅觀、捨觀，不生顧念，心不縛著，則愛滅；愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、病、死、憂、悲、惱、苦滅，如是如是純大苦聚滅。猶如種樹，初小軟弱，不愛護，不令安隱，不壅糞土，不隨時澆灌，冷暖不適，不得增長……。」

¹¹⁹同上註，頁 79b06--079b21。

若於諸法「隨順無常觀，住生滅觀、無欲觀、滅觀、捨觀，不生顧念，心不縛著，則愛滅……苦滅，如是如是純大苦聚滅」，其中的無常觀、生滅觀，就是要我們觀照諸法的緣起生滅無常，進而不生欲望，最後做「捨觀」，捨，其實就是「不住」、「放下」的同義詞。佛陀又以種樹的比喻，讓我們更容易明白：如果不想要大苦產生，那麼就像種樹，在樹弱小時，「不愛護，不令安隱，不壅糞土，不隨時溉灌……」則樹不得增長。換言之，不提供種種有助於其生長的條件，則大苦如同樹木一般，焉能增長？沒有種種助緣，諸法無法自己生成或消滅，諸法是依因待緣才得以生成的。

屬於小乘的阿含經典中，說到緣起法的地方不少，茲舉上面二例，以概其餘。大乘經典中，「緣起法」也是研究的重點，例如《中觀論》即是。

印順法師在《中觀今論》中，對「緣起」做過如下的定義：

世間的一切事物，都是在相依相緣的關係下存在的；相依相緣的存在與生起，稱為「緣起」。¹²⁰

另外，在《中觀論頌講記》中，他做了更詳盡的解釋：

緣起法，即一切為相待的現象，因緣和合的假名。因緣和合的時候，

¹²⁰印順，《中觀今論》頁1。

現起那如幻如化的法相是有；假使因緣離散的時候，幻化的法相離滅，就是無。此有此無，離卻因緣不存在，也不非存在；不生也不滅。是緣起假名的，一切性空的；有無生滅宛然，而推求諸法實性不可得的。緣起性空中，離有離無，離非有非無，滅一切戲論。這是如來開示緣起法的根本思想，以糾正世間一切妄見的。¹²¹

上段引文指出了一切現象由於是「因緣和合」而生，「因緣離散」而滅，「離卻因緣」則不論「此有此無」皆不存在，因此說，一切都是「相待」的現象，是因緣合和的假名，雖然有、無生滅宛然，而推求諸法的實性卻是不可得的。

印順法師在《中觀今論》中進一步指出，凡是依緣而起的，此生起與存在的即必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是緣起的內在特性。¹²² 若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，「此」為「彼」所以如此的因待性，彼此間即構成果系。若忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，則不免有所偏失！¹²³

¹²¹ 印順，《中觀論頌講記-觀有無品第十五》，頁 250。

¹²² 印順，《中觀今論》，頁 62。

¹²³ 同上註，頁 60。

印順法師一再地指出緣起法中「因待性」的重要性，他強調：

剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。惟有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。¹²⁴

為什麼印順法師強調，必須把握緣起相關的「因待性」，才能悟入緣起法性的空寂呢？因為緣起法中「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，顯示了「彼」之所以如此，不是自己如此的，是由於「此」法而如此的，「此」為「彼」所以如此的因待性。

換言之，此「緣起了」彼，「此」導致了「彼」的產生，因此，彼是沒有自性的，它不是自己如此的，而是由於「此」法而如此的。由於它沒有自性，所以它是空寂的。這個觀念，不僅可以用於觀察有情眾生的身心運作上面，來了解有情眾生身心本質上之空寂無自性(人我空)，如上面所引的兩則《雜阿含經》所舉之例；另外，也可以用於觀察器世間諸法形成的依因待緣現象，而藉此悟入器世間諸法緣起現象所顯示的法性的空寂無自性(法我空)。

下面擬再引用一部大乘經典——《大乘佛說稻[廿/干]經》，俾便將「法我空」的部分做更進一步的探討。

¹²⁴同上註，頁 60-61。

二、從《稻稈經》進一步理解緣起法

把緣起法講得既周延又生動易懂的，筆者認為《佛說大乘稻[廿/干]經》

(另有人翻譯成《佛說大乘稻稈經》，以下簡稱《稻稈經》)是一部不能不提的經典。

《稻稈經》以擬人法，把稻子生長過程中，每一階段的依因待緣現象解說得十分透徹，讓我們很容易了解何謂「法無我」；而它的下半段也從有情眾生身心運作的緣起現象，詳細說明了「人無我」。可以說，它透過稻子的生長過程說明緣起現象，把「人無我」、「法無我」闡釋得十分簡潔易懂。

《稻稈經》經首以世尊看見稻子之生長，對諸比丘說了一句「若見因緣，彼即見法；若見於法，即能見佛。¹²⁵」為序曲，接著彌勒菩薩應舍利弗之請，就世尊之說，進一步闡述何謂「因緣」(或譯「緣起」)法。他為舍利弗詳析「因緣法」分內外二種，「外因緣法」指的是外在世界(器世間)生起的因緣法則，「內因緣法」指的是有情眾生內在世界(生命個體)身心運作的因緣法則。這兩種因緣法又各以「因相應、緣相應」兩種主要和輔助關聯條件(亦即主因和助緣)而得生起，這當中，每一「因緣合和」而生起之法，都是沒有自性，也就是無我的。

底下筆者只引用「外因緣法」的部分，來進一步說明緣起法中的「法無我」之義理。至於「內因緣法」的部分，由於與前所引用兩則《雜阿含經》

¹²⁵ 《佛說大乘稻[廿/干]經》，大正 16，頁 824b28-29。

經文同樣說的都是有情眾生內在世界身心運作的因緣法則，且其所運用的思辨模式與《稻稈經》中「外因緣法」經文大致雷同，因此不再於正文中贅述，僅放於**附錄一**中。

《稻稈經》中，彌勒菩薩先以「因緣者。此有故彼有。此生故彼生」¹²⁶為總答，接著便對舍利弗如此解說外在世界(器世間)生起的因緣法則：

何者是外因緣法因相應？

1 所謂從種生芽，從芽生葉，從葉生莖，從莖生節，從節生穗，從穗生花，從花生實；若無有種，芽即不生，乃至若無有花，實亦不生，有種芽生，如有花，實亦得生。

2 彼種亦不作是念，我能生芽，芽亦不作是念，我從種生；乃至花亦不作是念，我能生實，實亦不作是念，我從花生。

3 雖然，有種故而芽得生，如有花故，實即而能成就。應如是觀外因緣法因相應義。¹²⁷

由上面經文，我們可以了解，從種子生芽到開花結實，這一連串的發展

¹²⁶ 《佛說大乘稻[廿/干]經》，大正 16，頁 823c06-07。

¹²⁷ 同上註，頁 824a07-15。

變化，都依循著「此有故彼有，此生故彼生」的緣起原則，但每一階段的主角都不做念：「我能生出下一階段的東西」，下一階段的主角也都不做念：「我是上一階段所生出的東西」，換言之，他們都沒有「我」和「我所」的觀念。雖然如此，有了上一個階段的主角(如種子)，下一階段的主角(如芽)才得生出，這一事實，並沒有被否定。否定的只是「我能、我所」兩個觀念。

從彌勒菩薩的這一段生動的解說中，我們應會留下一個深刻的印象，那就是：器世間的一切現象，存在著因因果果的關係，但是每一階段不同現象的發展變化，都是「能、所」雙泯，沒有主觀和客觀的對立，換言之，都「無我」。¹²⁸

除了「主因」之外，諸法之得以生起，尚待眾多「助緣」，方能成就。故接著，彌勒菩薩又藉著大自然六種外緣幫助種子得以生長的過程，詳細分析如何觀「外因緣法」的「緣」相應義：

應云何觀外因緣法緣相應義？謂六界和合故。以何六界和合？所謂地水火風空時界等和合，外因緣法而得生起。應如是觀外因緣法緣相應義。

¹²⁸ 又，上面所引之經文，筆者特將之分為三段，因為筆者認為分成這三個段落，可以很容易看出上面所引經文的表現方式，和金剛經的「三句論法」有十分吻合之處：第一段「所謂從種生芽……」類似「三句論法」的第一句，說的是世俗諦；第二段「彼種亦不作是念。我能生芽。芽亦不作是念。我從種生……」說的是勝義諦「即非」，類似「三句論法」的第二句；第三段「雖然，有種故而芽得生。如有花故。實即而能成就。」類似「三句論法」的第三句。前面第二段中，勝義諦雖不認為有能生、所生(因皆無自性)，但是最後第三段仍不否認此自然現象的成就，乃是因為先有前因方能導致後果，因為「此有故彼有。此生故彼生。」雖然緣起現象中，每一階段的短暫現象都「無我」，但是全部串連起來的因果現象卻沒有被否定。)

1 地界者，能持於種，水界者，潤漬於種，火界者，能暖於種，風界者，動搖於種，空界者，不障於種，時則能變種子，若無此眾緣，種則不能而生於芽，若外地界無不具足，如是乃至水火風空時等，無不具足，一切和合，種子滅時而芽得生。

2 此中，地界不作是念，我能任持種子，如水界亦不作是念，我能潤漬於種，火界亦不作是念，我能暖於種子，風界亦不作是念，我能動搖於種，空界亦不作是念，我能不障於種，時亦不作是念，我能變於種子，種子亦不作是念，我能生芽，芽亦不作是念，我今從此眾緣而生。

3 雖然，有此眾緣，而種滅時，芽即得生，如有花之時，實即得生，彼芽亦非自作，亦非他作，非自他俱作，非自在作，亦非時變，非自性生，亦非無因而生，雖然，地水火風空時界等和合，種滅之時而芽得生。是故，應如是觀外因緣法緣相應義。¹²⁹

¹²⁹佛說大乘稻[廿/干]經》，大正 16，頁 824a16-824b07。又，，上面所引之經文，筆者依舊將之分為三段，因為「外因緣法緣相應義」的觀法，也符合《金剛經》「三句論法」的思辨模式：

第一段「地界者。能持於種。水界者。潤漬於種……」類似「三句論法」的第一句，說的是世俗諦。

第二段「此中，地界不作是念。我能任持種子。如水界亦不作是念。我能潤漬於種……」說的是勝義諦「即非」，類似「三句論法」的第二句。

第三段「雖然，有此眾緣。而種滅時。芽即得生……雖然，地水火風空時界等和合，種滅之時而芽得生。」類似「三句論法」的第三句。

前面第二句勝義諦雖不認為有能、所，但是最後第三句仍不否認此自然現象每一階段的成就，都是因為先有前因，方有後果，「此故彼」，也就是符合緣起法則。

種子除了因為內部(基因)條件而輾轉變化，由種而生芽、生葉等等之外，也受到外部條件的影響而輾轉變化之。這外部條件，彌勒菩薩以六界(地水火風空時)統括之。¹³⁰

從人的眼睛來觀察稻子生長的自然界現象，說是「從種生芽」，但是「彼種亦不作是念，我能生芽」，雖然「若無有種，芽即不生」，但是彼稻種並不作念我能生芽，而確實是「有種故而芽得生」。從稻種生芽，一直到從花生實，這一連串的變化，前者皆是後者的因，但是每一階段的主角，都不自居功，為什麼？因為從整個稻子生長過程來看，沒有前者，就沒有後者，而且，若缺乏水、土、陽光等助緣，就是有種子，最終也無法結出果實。

經文中所採用的擬人語法，不僅鮮活生動，而且讓人不禁有一種聯想：如果我是一顆種子，芽生出來時，我會不討功勞嗎？依照人的慣性思考模式，多半是會的；但是跳脫來客觀地看，真的一切都是因緣所生，個體在其中扮演的腳色，都是短暫的存在、眾多因緣中的一項而已，因此，我們便不難從「稻種生芽到開花結實」每一階段的諸法「無自性」中，徹底明白何謂「性空寂」、何謂「法無我」。

特別值得注意的是，不論在說明「因相應」或「緣相應」，經文都顯示了

一個重要的「眾緣和合，我不居功」的觀念：

彼種亦不作是念，我能生芽。芽亦不作是念，我從種生；乃至花亦不作是念，我能生實。實亦不作是念，我從花生。¹³¹

此中，地界不作是念，我能任持種子。如是水界亦不作是念，我能潤漬於種……。種子亦不作是念，我能生芽。芽亦不作是念，我今從此眾緣而生。雖然，有此眾緣。而種滅時，芽即得生。……彼芽亦非自作，亦非他作，非自他俱作。非自在作，亦非時變，非自性生。亦非無因而生。雖然，地水火風空時界等和合，種滅之時而芽得生。¹³²

種子雖有轉變生芽的潛在能力，但是若無地水火風空時等眾緣和合，種子自身並無法生芽開花結實。因此，種子的功成不居，實在是因為這整個過程功勞不只它一個，而是眾因緣具足時，自然水到渠成的啊！

現在，我們再回過頭來看《金剛經》第三分的「(菩薩)如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得(菩薩)滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、

¹³¹ 同上註，頁 824a12-14。

¹³² 同上註，頁 824a24-824b06。

人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」這一句話，是不是和《稻桿經》的這句話「彼種亦不作是念。我能生芽；芽亦不作是念。我從種生；乃至花亦不作是念。我能生實；實亦不作是念。我從花生。雖然，有種故而芽得生。如有花故。實即而能成就。」有異曲同工之妙？前者說三輪體空，後者說能所雙泯。前者說：菩薩滅度了無量眾生，但事實上，沒有眾生被菩薩滅度，因為菩薩沒有我、人、眾生、壽者等等諸相的分別，沒有滅度眾生的我、沒有被滅度的人、沒有滅度眾生這件事，此三部分皆空，謂之「三輪體空」。後者說：雖然，有種子故，而芽得生。但是種子不作是念：我能生芽；芽亦不作是念：我從種生。種子固然是主因，但要能生芽，尚須地水火風等其他助緣的配合。這裡，種子和芽沒有「我能、我所」的觀念，所以稱之為「能所雙泯」，種子和芽都沒有我相，也沒有「我所」相。

稻種子在地水火風空時等六界的輔助之下，一路生芽、開花，最後終於結實，我們客觀來看，的確，稻種子在整個發展過程中事實上只是眾緣中的一個，雖然是很重要的一個，但是你能說其他的不重要嗎？不能！因為缺了任何一個，就成就不了最後的果實。

我們如果能以同樣客觀的態度來檢視「菩薩滅度眾生」這個現象，就比較容易發覺：在救度眾生這件事情上，「菩薩」雖然就像「種子」一樣很重要，但是過程中如果缺了其他的種種助緣，一樣是成就不了最後的救度成果。既

然一切現象都是眾緣和合而生，那麼，菩薩還能自認為：「我」滅度了眾生嗎？

不能！為什麼？因為「法不孤起，仗緣而生」，一切都是緣起，都是眾緣和合

而生，沒有一法是能獨立自存、恆常不變、有自性、有「我」的啊！¹³³

有了上面的了解，我們再來看看《金剛經》第二十五分的經文，就比較

¹³³ 《稻桿經》還有幾段，直接道出了「無我」、斷除「我見、眾生見、壽者見、人見」的觀念，以及證得無生法忍，如來便授予阿耨多羅三藐三菩提記等等，與《金剛經》的說法如出一轍的經文，可見佛所說各經，很多都是相通的，茲摘錄如下：

1 譬如其火。因及眾緣若不具足。而不能燃。因及眾緣具足之時。乃可得燃。如是無我之法。無我我所。猶如虛空。--825c17-20。

2 若復有人。能以正智。常觀如來所說因緣之法。……復能滅於世間沙門婆羅門不同諸見。所謂我見。眾生見。壽者見。人見。希有見。吉祥見。開合之見。善了知故。如多羅樹。明了斷除諸根栽已。於未來世。證得無生無滅之法。--826a06--19。

3 尊者舍利子。若復有人。具足如是無生法忍。善能了別此因緣法者。如來。應供。正遍知。明行足。善逝。世間解。無上士。調御丈夫。天人師。佛。世尊。即與授阿耨多羅三藐三菩提記。--826a19-23。

任何現象，包括前面所引的「外因緣生法」之例子(稻種子由生芽、開花、結實，步步須有地水火風空時等六界助緣來促成)，其能生成，都是由於「因及眾緣具足」之故，此處，《稻桿經》後半部經文在解說「內因緣生法」時，又以火做譬喻，「因及眾緣具足之時，乃可得燃」，否則火不能燃，結尾並做成結論：「如是無我之法。無我我所。猶如虛空。」說明所有現象都是無我的，因為都是因緣所生法，都沒有自性，自己都做不得主，必須依因待緣才能成就。

最後，經文將結束時還明白指出：若能以正智，常觀如來所說因緣之法……復能滅於世間沙門婆羅門不同諸見。所謂我見、眾生見、壽者見、人見等等，那麼，於未來世，將證得無生無滅之法。而「具足如是無生法忍，善能了別此因緣法者」，世尊即與授阿耨多羅三藐三菩提記。意思是說：若能常常觀照如來所說「一切現象都是依因待緣而生起，一切都沒有自主性，沒有所謂我我所」的因緣之法，進而能斷除「我見、眾生見、壽者見、人見」等等錯誤的自性執，那麼，「於未來世。證得無生無滅之法」，亦即「具足如是無生法忍」，此時，世尊即與授阿耨多羅三藐三菩提記，換言之，證得「無生法忍」、充分了別此因緣法者，便得到世尊的肯定，得到成佛之授記。

從觀照因緣法則，到斷除我見，乃至到證得無生無滅之法，最後，並能安忍於其中，證得「無生法忍」而獲得世尊授予成佛之記別，《稻桿經》所闡釋的這個修證成佛路徑，與《金剛經》要我們離我相、無住布施等等，實在是大同小異的，其差異只在：《稻桿經》在要修行者「斷除我見」之前，有一個前方便：就是先藉由稻種的生長，仔細「觀照因緣法則」，從而了解到「諸法無我」。修行者有了無我的般若空慧，再憑以廣行六度，便能悲智雙運，安穩走在佛菩薩道上，不致退轉了。

容易掌握經文的意義：

須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：我當度眾生。須菩提！莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者，若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。須菩提！如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。

--第二十五分

其意思主要是說：如來是沒有「我當度眾生」這種想法的，因為如來如果有這種想法，隨著我相的生起，其他三相「人、眾生、壽者」等一切相，就都隨之生起了。而事實上，如來說有我者，只是方便說，「我」只是假名，並非真實有一個實我，因為一切都是因緣生法，因緣生法中，一切法都無自性，而凡夫之人卻以為真有一個具有實在性的我，執著這個「我」恆常不變。這樣心就不清淨，煩惱也將因之而生起了，因為「住」在相上頭了，執著在「相」上，放不下「我執」。

總體而言，緣起定義的具體說明，就是經中所說的：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。¹³⁴因緣生法中，緣起的一切都屬幻化無常，都無自性，所謂「我」者，只是短暫無恆常性的「宛然有」，不過是一種

¹³⁴演培，《佛教的緣起觀》，頁5。

暫時的指稱，一種「假名」而已。

「緣起」概念說明如上，下面，再就「無自性」加以論述。

三、 無自性

在說明無自性之前，先說「自性」的定義。根據《丁福保佛學大辭典》：

「諸法各自有不變不改之性，是名自性。」

自性，梵文為 *svabhāva*，*sva* 是自己，*bhāva* 是有，所以自性的意思就是自己擁有，自己成立自己。不需要因待其他的因緣。如果需要依待外在的因緣，外在因緣一變化，那麼自己也會跟著變化，就不能夠保持常住不變。所以，自性的定義，含有「獨存、常住」的意思。

印順法師在《中觀今論》中，先後對於自性下過兩次定義：

(一) 「自性」，即自有或自成，有自體存在或自己規定自己的意思。¹³⁵

(二) 所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。¹³⁶

¹³⁵ 印順，《中觀今論》，頁 1。

¹³⁶ 同上註，頁 70。

此外，印順法師在《中觀論頌講記》對「自性」做了更完整的論述，他說：

自性有三義：

1、自有，就是自體真實是這樣的，(但)這違反了因緣和合生的正見。

2、獨一，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。

3、常住，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。¹³⁷

綜上所述，所謂自性，就是諸法各自有不變不改之性，此性，再詳而分析之，具有三種性質：恆常不變地存在，也就是「常住不壞」；而且自己成立自己，不須依賴其他因緣，也就是不須「因待其他」；諸法自體獨一存在，不須與他法相互依存。

但事實上，一切法都不具備上述之特質，一切法都是在變化之中，只是有的變化較緩慢，肉眼難以觀察得出，例如一座山或一片平地，似乎天天穩如泰山，但我們知道人類歷史上，地球造山運動或地層下陷是不定時會由於因緣俱足就發生的。而且，所有一切法的成就，也都需要因待其他，例如上述稻種子的生長，或一個嬰兒的成長，或一個公園、一個國家的建立或滅亡等等，也都需要種種因緣的促成，無法自己成立自己。

¹³⁷印順，《中觀論頌講記》頁 22。

自性的意義，大致如上所述，那麼接下來，何謂「無自性」就容易理解了：「謂諸法為因緣生，無一定之自性也。」¹³⁸ 換言之，諸法是眾緣和合而生的，本身沒有一定不變之自性，就是「無自性」。為何諸法「無自性」？因為一切法都是依因待緣而生滅的，一切法都是在變化之中的，一切法都無法獨自存在的。前面我們引述過《摩訶般若波羅蜜經》中的一段很重要的話，此處，有必要再提一次：

世尊！何因緣故，諸法自性無？佛言：諸法和合，因緣生法中無自性。¹³⁹

因此，我們了解：諸法皆是因緣和合而生，因緣所生法無恆常不變性，所以無自性。諸法這種無自性的性質，呈顯於外的就是：諸法無常，不斷依因待緣而輾轉變化生滅，諸法此種沒有恆常性的短暫存在，依世俗諦來看，是「宛然有」，依勝義諦來看，則是「畢竟空」，因為它雖曾短暫存在過，卻終究會轉變或消失，此一現象，佛法謂之「空」，此空，並非如一般人所以為的「空無所有」。

下面再就「無自性」與「空」之關係詳述之。

¹³⁸ 《丁福保佛學大辭典》電子版。

¹³⁹ 大正 8，頁 378a25-29。

四、緣起無自性空

印順法師在《中觀今論》中，引經據典地明白指出：「《中論》說：「因緣（即緣起）所生法，我說即是空」。「因緣所生法，即是寂滅性」。『十二門論』說：「因緣所生法，是即無自性」。緣起，所以是無自性的；無自性，所以是空的；空，所以是寂滅的。」¹⁴⁰他進一步解釋說：

從緣起果的作用，有相關的因待性，有序列的必然性。此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。如進一層考察，一切法的如此生滅，如此次第，無不由於眾緣。那麼，此有無生滅的一切法，即沒有自體，即非自己如此的。這即能從如此生滅次第中，悟入此是即空的諸行，並非是實有實無、實生實滅的。彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。¹⁴¹

我們從前述《雜阿含經》和《稻桿經》中所舉的例子，不難明白：一切法的生滅，無不由於眾緣，可見一切法的生滅是沒有自主性的，不是自己要如何便如何的，所以印順法師說：「凡是緣起的，沒有不是受著種種關係的局

¹⁴⁰印順，《中觀今論》，頁 59。

¹⁴¹同上註，頁 62-63。

限與決定；受種種關係條件而決定其形態與作用的緣起法，即不能不是無自性的。」¹⁴²所以至此我們可了解：凡是緣起的，即是無自性的；而對於這無自性的現象，佛法即名之為「空」或「空性」。《中論》〈觀四諦品〉這麼說：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義，未曾有一法，
不從因緣生，是故一切法，無不是空者。¹⁴³

因此，諸法皆由因緣生故無自性，無自性故，謂之「空」。日本學者竹村牧男在其《覺與空—印度佛教的展開》一書中提到，在《八千頌般若經》第三十一章中，有以「緣起」的觀念對無自性、空作一理論性的說明。在該經中法上菩薩對某位求道者說：

例如演奏絃樂器發出聲音，聲音產生時並沒有從什麼地方來，消失時也並沒有去向什麼地方，完全是依於因緣的和合而生，是依於因、依於緣的存在。如以(絃樂器的)共鳴箱為緣、以皮為緣、以弦為緣、以琴柄為緣、以柱為緣、以撥子為緣、以人的操作為緣，如此，這個絃樂器依於這眾多的因和眾多的緣，而後才能產生出聲音來。這聲音不

¹⁴²同上註，頁 1。

¹⁴³ 《中論》〈觀四諦品〉，大正 30，頁 33b。

是單獨由共鳴箱或弦或人的操作而產生出來，而是由所有因緣的結合，

然後假說有聲音。而正在消失的聲音，也沒有去向何方。

竹村牧男指出，像上述經文所言聲音是因緣和合而有，對於諸佛世尊的身體，我們也可以看成是因緣和合(由很多修行因素所形成)的結果，「眾多因緣和合而生的事物，並非從何處而來，因緣消失時，也並不是去向何處」，這正是一切法的法性，不生、不滅即是一切法的法性。若能真正了解一切法是不生、不滅，即能達到無上正等覺。竹村牧男強調，此中不生、不滅的本性，是以緣起為其理論的基礎。因為緣起，所以是無自性，因為無自性，所以是空，這是緣起性空的理論原型。¹⁴⁴

香港學者霍韜晦指出，如果了解一切法都是緣生，即一切法的存在當下就是處於「無常過轉」的動態之中，便不能被執實。但是，問題出在於：當我們以它為經驗對象時，就會不自覺的以我們的主觀認知能力來套它，從而產生概念。他強調，在客觀的法上說，「無常過轉」，受到緣的約制，根本不能有自體。所以它的存在是不與任何概念相應的，這就是空。霍韜晦強調：空不等於無，空只是說明它沒有獨立性，沒有實體，但它仍是一個緣生法，一個無常過轉的存在。¹⁴⁵

¹⁴⁴ 竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空—印度佛教的展開》，頁 106-107。

¹⁴⁵ 霍韜晦，《佛學》上冊，頁 81。台北：唐山出版社，1996 年 10 月。

霍韜晦認為一切法雖然處於「無常過轉」的動態之中，沒有自體，就是空，但空不等於無，因為它仍是一個緣生法。另一日本學者泰本融也持相同的看法，並認為空才反而有無限的可能。泰本融在《般若思想》一書中提到，根據龍樹的說法，連自稱大乘者(方廣)，都誤解空性，且對它起執著。泰本融強調：「空」絕對不是意指什麼都沒有，它是緣起的別名。他指出，包含人類在內的一切存在，其本性上，都不是固定、獨存的。存在者不斷地變化、流動、潛藏其力或作用於內，其力稱為空。因為人也是空，所以從道德的觀點來看，以前是善人的人會變成惡人。但，就因為是空，所以任何惡人若發心，也會立即向善。因為人的本性並非永遠一定是善，所以在任何地方都可能墮落。因為是空，所以我們的未來也沒有任何決定性的保證。不過，也就是因為未來不是固定不變的，才反而有無限的可能性。¹⁴⁶

對於諸法因為緣生而無自性，只是一種一直處於變化之中的「無常過轉」狀態，或說「不斷變化、流動」的狀態，而人們卻習於以我們的主觀認知能力來套它，從而產生特定概念，並進而產生執著，這種偏差的認知模式，筆者以為，乃是導致人類苦惱的源頭。

印順法師在《中觀今論》中指出：自性，為人類普遍成見的根本錯亂，而空，即是超脫了這自性的倒亂錯覺，現覺到一切真相。所以空是畢竟空，是超越有無，而離一切戲論的空寂，即空相也不復存在，這不是常人所認為

¹⁴⁶ 梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》，頁 143。

與不空相待的空。空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。這唯證相應的境地，是無法言說的，之所以說之為「空」，乃是為了度脫眾生，不得已即眾生固有的名言而巧用之，用以洗滌一切，使達於「蕭然無寄」的正覺。¹⁴⁷

由於諸法無一不是因緣生，因此無一具有自性，所以也無一不是空者。諸法「緣起無自性故空」這個佛法的核心正見，是佛陀的重要發現，由於體證了「諸法皆空無自性」此一真理，佛陀找到了滅苦的方法，就是一切不要執著，也就是《金剛經》一再強調的「無住」。可是凡夫無此正見，即使明白了此一道理，也多未能親身實修實證，因此凡事執著，凡事著相，凡事黏縛其上，無法隨緣拿起或放下，此種對自性的妄執，便成了人生痛苦的根源。

所以，我們若透徹瞭解緣起性空，就不會執著諸法有自性、有恆常不變性、有實在性，那麼遇事能隨緣不執著。而且更進一步，能了達「諸法自性空」不是什麼都沒有，而是什麼都沒有被綁住，被限定住，可以隨緣生滅，因此反而可以創造出無限的各種可能，若進而能「隨緣盡份」，創造好的因緣，則自能成就利己利他大事業。人生若能如此拿得起、放得下，煩惱痛苦焉會滋生？聖嚴法師在《福慧自在—金剛經生活》一書中指出，菩薩和我們凡夫相同，在生死苦海當中，也有出生，也有死亡，也會生病，但是他知道雖然

¹⁴⁷印順，《中觀今論》，頁 2。

生命有這樣的起起滅滅，不過都如水中的泡沫浮影一般，幻起幻滅，不必去執著，也不必要驚慌，只是如實的面對和接受，這就是菩薩的境界。¹⁴⁸

了解了「緣起無自性空」的道理後，再來研究《金剛經》中，反覆出現多次的特殊語法——「三句論法」便容易多了。底下一節便探討《金剛經》的「三句論法」。

第三節 三句論法

《金剛經》中，「三句論法」出現次數極為頻繁，它的標準形式是：A，即非 A，是名 A。也有省略掉最後一句「是名 A」，而簡化為只剩兩句的形式。

三句論法最常被提到的經文之一就是：「菩薩莊嚴佛土不？不也，世尊。何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴」。至於兩句形式的例如：「佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜」¹⁴⁹等等。這類經文，乍看之下，有點弔詭，很難以常理來理解，所以又有學者稱它為「即非詭辭」。

各家對此三句論法的解釋，大致可分為四種，第一種是從中觀者立場來做解釋的，這以印順法師為代表。第二種是以「假有、非有、真有」的思辨

¹⁴⁸ 聖嚴法師，《福慧自在—金剛經生活》，頁 130。

¹⁴⁹ 根據江味農對《金剛經》所作的校正本，此句後面沒有第三句「是名般若波羅蜜」，其他版本有的有這第三句。

模式來做解釋的，這以聖嚴法師為代表，第三種是以「即非詭辭」來做解說的，這以吳汝鈞為代表。第四種以「第二句為作不住生心之功夫要求」作解讀，此以杜保瑞為代表。

各家說法雖不完全相同，但都言之成理，有助於我們對《金剛經》特殊語法的進一步理解。茲分述如下。

一 從中觀立場依二諦作解讀

印順法師在解釋「須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？不也，世尊！」。

何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴」這段經文時，特別指出他個人係以中觀者的立場來解讀。他說：

依中觀者說：如莊嚴佛土，是討論觀察的對象。這是緣起的、空無自性的，所以說「即非莊嚴」。然而無自性空，並不破壞緣起施設，世出世法一切是宛然而有的，所以隨俗說「是名莊嚴」。¹⁵⁰

換言之，任何我們所討論觀察的對象(如莊嚴佛土)，都是緣起的、空無自性的，因其無自性、空寂，所以說它：「即非」莊嚴。第二句既然以「緣起

¹⁵⁰ 印順，《般若經講記》，頁 70。

無自性」的理由將第一句所提的對象予以否定了，為什麼第三句又對此一對象予以肯定呢？因為「無自性空」並不破壞緣起施設，世出世法雖無法恆常不變地永久存有，卻不能否認它曾經短暫如夢幻泡影般地，宛然存有過。一切雖是短暫如幻，卻是宛然而有，所以隨俗而說它：「是名」莊嚴。

由此，我們可以了解：三句論法並不是全盤否定世出世法，它否定的是諸法無自性的這一特質，因為諸法是眾緣和合而生，一旦眾緣散去則滅，它是沒有永恆不變之性質的，也就是沒有自性的；但是，諸法雖然無常、無自性，它仍舊曾經短暫的存在，所以還是隨俗稱它為某某，肯定它的短暫存在。

像這樣子對某一對象先予以否定，繼之以肯定的三句論法，《金剛經》反覆出現多次，用意何在呢？筆者認為，那就是佛陀要我們擺脫「執著」的慣性思維，體認諸法「皆是緣起故無自性」的空性，因此面對諸法，必須能有「無住」的智慧，例如，儘管是做了許多利益眾生的事情以莊嚴佛土，卻仍不會緊緊抓住自己的這一種付出與奉獻認為是實有、心中也不認為自己很了不起(因為任何現象的生起都是眾緣和合而成的)，而只是隨俗地稱之為「莊嚴佛土」。

也因此，印順法師會接著說：

緣起，所以無性，無性所以待緣起，因此「即非」的必然「是名」，「是

名」的必然「即非」，即二諦無礙的中道。¹⁵¹

也就是說：由於諸法皆是緣起故無自性，因此，「是名」的必然「即非」；也由於諸法無自性待緣起，因此，「即非」的必然「是名」。「是名」為俗諦，「即非」為真諦(勝義諦)，真俗二諦其實是一體的兩面，端看你看的是哪個角度。

印順法師還指出：佛土與佛土莊嚴，如幻如化，勝義諦中是非莊嚴的，不過隨順世俗，稱之為莊嚴而已。沒有自性的世界，即沒有不變性，如遇穢惡的因緣，即成穢惡的世界；如造集清淨的因緣，即自然會有清淨的世界出現。假使，穢惡世界是實有定性而不可改易的，那就是塗抹一些清淨的上去，也不會清淨，反而更醜惡了！所以，世界無定，穢惡與清淨，全依眾生的知見行為的邪正善惡而轉。¹⁵² 因此，印順法師強調：

應不住一切法，不住而住的住於空性，於無可住的法性而生淨心。……

如此的離相而得淨心，這才能「心淨則國土淨」。如果取著淨土而不能

淨心，即縱然進入莊嚴的淨土，那也還是苦痛的，還是穢惡的。¹⁵³

¹⁵¹ 印順，《般若經講記》，頁 71。

¹⁵² 同上註，頁 68。

¹⁵³ 同上註，頁 70。

因此三句論法，在印順法師來看，重點是在闡明：應不住（不執著）一切法。心能不住一切法，才是清淨心，如果執著了、著相了，便沒有清淨心，那麼即使是進入莊嚴的淨土，也還是不清淨的。

對於另一個也是三句論法的表示手法，但在形式上省略了最後一句，只明顯呈現出前兩句論法的一段經文：「譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不？須菩提言：甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身」(第十分)，印順法師也做了類似的解說：

身，梵語伽耶，即和合積聚的意義。和合積聚，即緣起無自性的，所以即是非身。非身，所以名為大身。眾生取相執著，不達法性空，如棄大海而偏執一漚，拘礙局限而不能廣大。菩薩以清淨因緣，達諸法無性而依緣相成，所以能得此清淨的大身。¹⁵⁴

意思是說，即使有人，身大如須彌山王，它也是五蘊和合、緣起無自性的，隨時有可能加入其他的緣，它就變化走樣了，所以說它是非身；但是它雖無恆常不變之自性，畢竟還是如幻如化般的「宛然有」，所以，權且稱它為大身。眾生的習性是看到任何相，心便生執著，不了解諸法空性的道理，就好像沒看到廣大無邊的海而只會執取其中的一個小水泡，眼界由於狹小侷限，

¹⁵⁴同上註，頁 71。

見木不見林，故不能廣大。菩薩以清淨心，深知諸法無自性，乃是依眾緣和合才得以生成，所以能得此清淨的大身，也就是法性身，那是無漏的功德所得的果報，換言之，這個高大莊嚴的大身，也是「因緣有」的，不具自性，故謂之「非身」，但雖是「因緣有」，也是宛然存在的，故又可名為「大身」。

155

印順法師的結論是：「三句論法，是佛陀依二諦為眾生說法」¹⁵⁶，亦即：從世俗諦來說，一切是緣起有；從勝義諦來說，一切是畢竟空。既不落於常，也不落於斷，乃是中道實相。換言之，由於諸法皆是緣起無自性的，因此在勝義諦而言，一切諸法，皆是「即非」諸法；而正因為諸法無自性、不定實，所以諸法可以依賴諸緣和合而生，也可以因眾緣分散而滅，不是永恆不變地存在，了解了此種「存在」的短暫無恆久不變之性質，但隨順世俗諦，所以說「是名」。

世人若懂得諸法之所以「即非」，便能放棄執著；若懂得諸法之所以「是名」，便能隨緣盡份，創造一切的可能，而不致落於斷滅空。《中論》曰：「以有空義故，一切法得成」¹⁵⁷，旨哉斯言！「空」並非頹廢消極的，反之，由於它的靈活無常、不被拘限之性質，反而使得一切現象都有成就之可能。

¹⁵⁵ 妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，頁 126。

¹⁵⁶ 同上註，頁 70。

¹⁵⁷ 《中論》，大正 30，頁 33a22。

二、依「假有→非有→真有」的思辨模式作解讀

聖嚴法師對《金剛經》的三句論法，也有提出其看法。他認為《金剛經》中，有兩種使用佛學名詞的思辨型式。一種是：「假有→非有→真有」，另一種是：「有→空→中道」，即是「非空非有」。¹⁵⁸後一種思辨型式與前述印順法師所說的「從中觀立場依二諦來解讀」的說法是一樣的，因此本文不再贅述。

對於「假有→非有→真有」此一思辨型式，聖嚴法師指出，「假有」的意思是：一切現象，只要想像得出來，可以用語言、文字、思想加以形容、表達的，都是假的，並不是實有。例如，吃飯的「吃」，是真的吃嗎？或只不過是個字而已？其實「吃」只是個字，是一個代表的說明符號，並不是真正「吃」的本身。又例如，喝茶的「茶」，這個字是否就等於真正的茶呢？不是，它只是個名詞而已，很多人聽到「茶」就知道是茶，可是對從沒喝過茶的人來說，任憑你怎麼描述，他還是無法體會。而實物上的茶，是否就等於名詞的「茶」呢？當然也不是！因此不論名詞或動詞，其作用都只在表達或形容，都只是假借符號來說明而已，並非真正現象本身，所以第一句說是「假有」。¹⁵⁹

¹⁵⁸ 聖嚴，《金剛經講記》，頁 5。台北：法鼓文化 1999 年出版。

¹⁵⁹ 智諭法師在解釋「莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴」時指出：第一義性本空寂，離言語相，文字相，心緣相。凡言語相文字相心緣相，皆非法性。而法性者，無法用言語文字表達。故曰莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名相的莊嚴。智諭法師舉了兩個譬喻，有助於我們更進一步了解三句論法。這兩個比喻和聖嚴法師上面所舉之例有異曲同工之妙，茲摘錄如下：

譬如酸梅是酸的，葡萄亦是酸的。但我們要問，究竟這兩種酸，是如何酸法？恐怕無法用言語文字使你知。如果你想知道，只要吃一粒酸梅和一粒葡萄，便知道了。但你知道了以後，縱然你說遍了天下的話，寫遍了天下的文字，亦無法表達出來讓別人知道。所以說，言語文字只是名相，不是法性。再如「疼」這個字，是名相而不是法。如果這個字就是法，

至於為什麼第二句說是「非有」呢？聖嚴法師指出：從「假有」深一層來看，它不是真實的有，所以叫作「非有」。再以吃飯作例子，我們吃過飯，消化以後就沒有了，所以這是暫時經過，好像是有，但不是真的實有，所以叫作「非有」。聖嚴法師進一步指出，所有人、事、物，任何可以表現出來的現象，不管是生理現象、物理現象、心理現象，都是暫有的，不是永恆的存在。中國歷史上的秦始皇或漢高祖，他們曾經擁有的豐功偉業，曾經不可一世的英雄豪氣，如今在那裡？所以，任何現象都不是永久真實的有，只是暫時的有。故說是「非有」。

第三句為什麼是「真有」呢？聖嚴法師說，事實上，「非有」才是「真有」，因為「非有」是「空」，「空」是不會變的，才是真的；因為只要是「有」，便不停地在變動，不是真的。

綜上所述，聖嚴法師對三句論法的解讀是：第一句所指稱的一切現象，不論是名詞或動詞，其作用都只在表達或形容，都只是假借符號來說明而已，並非是真正現象本身，所以第一句說是「假有」。第二句是就「所指稱的一切現象」本身來看，它雖然曾存在過，但都是暫有的，不是永恆的存在，所以稱它「非有」；至於第三句，是在體認了「非有」的不實在性、變化無常性，

我用筆寫在紙上，應該筆和紙都疼才對。如果我說疼這個名，就是法的話，應該我嘴巴疼才對。如果我心中想的疼，就是疼法，應該我的心疼。既然沒有這些情形，故莊嚴佛土者，則非莊嚴，僅是名相的莊嚴而已。--資料來源：七葉佛教中心網站--智諭法師《金剛般若波羅蜜經講記》電子版。

亦即「空性」之後的那個「非有」，才謂之「真有」。

三、以「即非詭辭」的思考模式作解讀

吳汝鈞在其《金剛經研究》一書中，對於像「佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜」、「諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界，非世界，是名世界」、「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相」等等這一類的思考型式，將之稱為「即非的詭辭」，他認為整部《金剛經》的經文充滿著這種即非的思考，這種即非的思考，在表面是詭辭，內裡卻含有一種空的智慧。¹⁶⁰他說：

「即非的詭辭」涉及語言或概念層次的問題，而這層次則分三部份進行。首先，提出某概念如 P，這概念只是現象的提舉而已，跟著便否定此概念，如非 P，這否定是對 P 的自性否定，即否定以自性立場來看 p，而得 p 的否定；但這非 p 也不可執著，繼而再否定這非 p，隨即顯示一超越於 p 的及非 p 的更高境界，即超越的 p。¹⁶¹

吳汝鈞認為，前後三步中的 p，其涵義皆不同，三者都屬於不同的語言

¹⁶⁰吳汝鈞，〈金剛經研究〉，圓光佛學學報創刊號，1993.12 出版，頁 18。

¹⁶¹同上註，頁 18。

或概念層次，因此，即非邏輯並不表示其在邏輯上有矛盾，無寧「即非」有辯證的意味，因為必須通過反的歷程，否定自性 p ，才能臻於空的 p ，最後對 p 才有正確的理解。因此他指出，「即非的詭辭」是一種認識層面的升進歷程，由「現象」的認識，達於本質的認識。

吳汝鈞進一步指出，即非的詭辭不單有「認識」的涵義，且有「實踐」的涵義，這主要是就對世界的態度來說。 P 表示對世界的肯定，但這肯定，有「執著」在內，執著世界的自性。非 P 表示對世界的否定，否定其自性。第三步的 P ，表示最後還是肯定世界，不能捨離，但這肯定，是「無執著」的肯定、真正的肯定。這也是修行者對世界的正確的態度。¹⁶²

換言之，原本對 P 的認識是執著 P 是有自性的，隨後看清了 P 無自性之本質，所以稱 P 為非 P ，但是去掉了對 P 的自性執之後，第三步仍是肯定 P ，只是不再有對自性的虛妄執著，此種無執著的真正肯定，便是由「現象」的認識，達於「本質」的認識。

吳汝鈞並對金剛經第十三分的經文做了詳盡的分析：

須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？不也，世尊，不可以三

十二相得見如來。何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二

¹⁶² 同上註，頁 18。

相。--第十三分

能否以三十二相見如來呢？吳汝鈞指出，經中說若執著了佛的三十二相為佛時，則必須要「非相」，即否定三十二相的自性，才能真正了解佛的三十二相。佛的三十二相是佛的外在的表徵，是他的慈悲與智慧在實踐上的結果，無自性可說。要真能了解佛，「見如來」，必須從他的慈悲與智慧的本質著手，亦即要從他表現慈悲與智慧的行為著手。但這仍不表示對於三十二相的輕視。實際上，三十二相這些外在的表徵，正所以印證佛的內在慈悲與智慧。¹⁶³

吳汝鈞最後做了如下的結論：

可見在佛陀說即非的詭辭時，他不是要否定現象世界，他的用意在使人獲得一種觀照真理的智慧，使眾生能層層超昇於俗情世間的一切名利、貨財，以至佛法本身，了解它們無自性的性格，對它們不起任何執著，由相對的層面進至絕對的境界，再下落凡塵救度眾生，那就功德殊勝了。¹⁶⁴

換言之，佛陀說一切現象「即非」一切現象時，並非否定現象世界，而是要眾生有智慧觀照到一切現象「無自性」的性格，而對它們不起執著。有了這般的智慧，最後仍不捨離這幻化無常的世界，要再下落凡塵救度眾生。

¹⁶³同上註，頁 19。

¹⁶⁴同上註，頁 20。

吳汝鈞認為這種不執著一切而仍然肯定世界的態度，是修行者對世界的正確態度。

四、以「第二句為作不住生心之功夫要求」作解讀

杜保瑞稱《金剛經》中時時出現的「三句論法」為「三句義」，他認為：第一句義為知識上說出一命題，第二句義為操作工夫之要求，此一要求乃依據「無相境界」而作「不住生心」之功夫要求者，第三句為在經歷了前一句的實作功夫之後，則主體即如實地承當了該命題的真實境界。

杜保瑞將「三句義」之義理格式，歸納為：第一句為知識言說，第二句為功夫要求，第三句為境界展現。例如：「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」者，佛說以智慧到彼岸，即為不住以智慧到彼岸，是為展現以智慧到彼岸。第一句為知識言說，第二句為功夫要求，第三句為境界展現。此即《金剛經》文中不斷出現「三句義」格式的義理結構，以後諸句皆同此義。例如：經文中，說微塵、說三十二相、說實相，皆以前述三句義格式說之：第一句皆一般知識陳述，第二句皆以不住生心功夫操作之，第三句即真正的境界展現。對於第一句的概念知識要做到第三句的真正境界展現，這中間要經過以「無相境界」為進路的「不住生心」的功夫心法之實際體證。杜保瑞強調：「離一切諸相，則名諸佛。」知識是知識，但是對知識之陳述即

為一種著相，以「不住生心」去此著相，故言非此相、無此相，最後再收拾回「無相境界」中如實展現之，此如實展現之時，即得實當此名之義，是為「微塵」、「三十二相」、「實相」。¹⁶⁵換言之，杜保瑞認為：《金剛經》的三句義，第一句義為知識上說出一命題，第二句「即非」為作「不住生心」之功夫要求，第三句「是名」說的乃是成佛之最終心行境界。

筆者認為，以上四種對《金剛經》中「三句論法」此一特殊思辨型式的解說，前三種說法有一共同點：三句論法中的第二句「即非」所否定的，是現象的自性，由於世界上任何現象都沒有自性，因此，在勝義諦角度言，一切現象是虛假的、非實在存有的；但是從世俗諦角度言，世界上任何現象雖不能永恆不變地存在，但是不能否認它曾經夢幻般短暫的存在過，所以，第三句「是名」還是肯定它，只是此處的肯定，是不帶有執著的肯定，而是認清現象的本質、明白諸法無自性之後，一種清淨無染、無黏無縛的對應態度。換言之，體認到諸法的緣起性空之後，對待諸法的態度便能夠達到「無住」的智慧，不會執著不放了。但在達到「無住」的智慧後，最後還是不否定一切，而能超然無我地行所當行，救度「迷而不覺」的眾生。

至於第四種，杜保瑞強調第二句是作「無住生心」的功夫，以達到第三句的「無相境界」亦即成佛境界。此一說法，雖然不似前三種說法一致強調

¹⁶⁵ 杜保瑞，〈《金剛經》之無相世界〉，出自「杜保瑞的中國哲學教室部落格」，homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/。

第二句是對諸法自性之否定，但是其所強調「不住生心」之功夫，此一「不住」之道理，仍是要經由思維「諸法無自性」之真理而操作，故認真說來四種說法其實是大同小異，不同點只在遣辭用字與重點擺放等小地方而已。

三句論法所要表達的空性的智慧，有點類似禪宗青原禪師說的修行三境界：「見山是山，見水是水；見山不是山，見水不是水；見山又是山，見水又是水」的三種修行層次。¹⁶⁶在第一層次時，所見之山水，只是依照世人所指稱的對象隨俗稱呼，到第二個層次時，已經覷破諸法的空幻不實性，所以說「見山不是山。見水不是水」，而到了第三層次時，雖知山水等諸法，皆為隨緣變幻無常的現象，但仍肯定它的「緣起有」，但內心知道它是空幻不實在的。

像這樣如實對宇宙現象的客觀認知，在現代，藉由科學之助，其實是不難理解的。中國人常說「滄海桑田」、「海枯石爛」，其實話語中已經透露出對自然界萬物的「無常」性質已隱約有所認知。宇宙萬物經由時空長久的推移醞釀，其變化之巨大，實在令人瞠目結舌，難以置信。但，事實就是如此。舉例而言，二〇〇八年十二月十九日《人間福報》的頭版，有一條法新社發布的新聞指出：自然條件最嚴酷的撒哈拉沙漠，在一億年前，曾是森林遍布、水源豐富的熱帶天堂。這實在叫人驚訝，不過這是考古學家經由實地挖掘工作與科學研究推論出來的，有其科學依據。

¹⁶⁶ 青原惟信禪師曾對門人說：老僧三十年前。未參禪時。見山是山。見水是水。及至後來親見知識。有個入處。見山不是山。見水不是水。而今得個休歇處。依前見山祇是山。見水祇是水。《指月錄》卷二十八，已新纂續藏經，第八十三冊，頁 699a09—12。

該則新聞說，英國考古團隊在摩洛哥和阿爾及利亞邊境地區的撒哈拉沙漠裡，發現一條「史前巨生物河」。考古學家在這條河流遺址上，挖出好幾種史前巨獸的化石（法新社有附圖片），研究員說，這裡的一切都是「特大號」的，其中挖掘出一根恐龍骨頭化石，比人的腰圍還粗。推測這塊骨骼可能是一頭體長二十二公尺恐龍的肋骨，也有可能是一頭三十三公尺長的恐龍腿骨尾端。¹⁶⁷

筆者以為此則新聞的可信度不低(至少應不是法新社這個媒體的記者閉門造車瞎掰出來的假新聞)，至於其所報導的英國考古團隊的研究推測內容，也在可接受的合理範圍之內，因為如果撒哈拉地區一億年前就是沙漠，沒有森林與水源，恐龍群是難以在該地區生存的。話說回來，以現代人的科學常識，應可以理解由於地球板塊的擠壓所導致的造山運動，所謂「滄海桑田」並非神話。我們知道像喜馬拉雅山，也都是因地球造山運動由海底底層被擠壓而成高山的。聽多了由現代科學所揭開的種種地球滄桑史，我們不禁要感嘆：真是「諸相非相」啊！當然，我用「感嘆」一詞，透露了我是沒有開悟的凡夫，尚未徹頭徹尾完全認可(忍可)佛所說的諸法實相——諸法因緣所生，空無自性，諸相無自性，自然是「非相」，變化成什麼，都是有可能的！

佛陀在《金剛經》中透過「三句論法」這種特殊語法，讓我們推翻我們原本對諸法的錯誤思維，從緣起性空的真理中，了達一切法畢竟空，因為，

¹⁶⁷新聞資料摘自：二〇〇八年十二月十九日《人間福報》的頭版新聞。

沒有一法不是緣起無自性的，從而能放下我們與生俱來對「自性」的虛妄執著，這，便是能渡眾生從此岸到彼岸、解脫痛苦的金剛般若。

我們透過「三句論法」的反覆思維，了達了緣起性空的真理，放下對諸法自性的妄執之後，一旦在生活中，發現喜愛的現象生起時，不必歡喜，散滅時，也不必感傷；厭惡的現象生起時，不必厭惡，散滅時，也不必歡喜，因為一切都是緣起無自性，不會永久如此的。俗諺說：「塞翁失馬，焉知非福」，這是安慰世人，若失去喜歡的東西時不必傷心，因為隨著時空遞變，隨後加進來的種種因緣會使結果改變，不致於一直處於倒楣的處境；但相對地也別忘了，也有可能「塞翁得馬，焉知非禍」，得到喜歡的東西時也不必過於欣喜，因為隨後加進來的種種因緣，也可能會使結果改變，不見得會一直處於幸運的處境。換言之，緣起緣滅，皆毋須掛懷(即無住)，因為任何現象皆不會恆久不變，但是，人不是因此就放棄作為、聽天由命，而是要努力不斷創造好的因、好的緣，讓更多好的因緣，有更多機緣匯聚成好的結果。只是，須特別注意的是：對於過程和結果都毋須執著，要「無住」，而且，連「無住」也要無住。

古德有言：「悟後起修」，《金剛經》中所闡釋的緣起性空的般若智慧，透過文字般若的理解之後，尚須經由觀照般若的實際修證，方能真正證入實相

般若，而實修之入手處，便是佛陀在《金剛經》一開始便開示的「離相度眾生、不住相布施」等等降伏妄心與安住真心的實際修行。體悟了無上「道」之後，如何將「道」融入日常生活之中，才是更大的考驗。

本章最後舉兩個歷史上有名的故事，來說明「我相」在我輩凡夫，真是如影隨形，難以去除，也同時顯示了「悟後起修」的重要性。

宋朝大學士蘇東坡，是一位虔誠的佛教徒，在他被貶到江北瓜州做官的時候，和一江之隔的金山寺佛印禪師經常談經論道。有回蘇東坡有感而發寫了一首詩偈：「稽首天中天，毫光照大千；八風吹不動，端坐紫金蓮。」他遣人把詩偈送給佛印禪師看，佛印禪師看了，在上面寫了兩個字：「放屁」，再請人送回去給蘇東坡，蘇東坡看了很不高興，馬上親自過江找禪師理論。禪師看見蘇東坡怒氣沖沖地走進來，就對他說：你不是八風吹不動嗎？怎麼一屁就給打過江來了？

其實，「生氣」就是我執的一種具體展現，因此，日常生活中隨時歷事練心，即是去我相、我執的妙方，這也是佛陀在《金剛經》一開始，開示如何降伏其心時，要我們從發大心廣度眾生中降伏我相的用意。

我相難以去除的第二個例子是：唐朝代宗皇帝時，有一位惠忠國師擅長隨機說法。有一天，代宗和惠忠國師在便殿(會客室)談話，當時的天下觀軍

容使名叫魚朝恩，也一同在座。代宗指著魚朝恩對惠忠國師說，朝恩也懂些佛法。魚朝恩便問國師：「何者是無明。無明從何而起？」惠忠國師說：「你也懂問佛法，豈不是佛法衰相今現？」魚朝恩聽了臉色驟變，可是當著皇帝的面，不敢發作，只是怒形於色，此時惠忠國師說：「這就是無明。無明即從此而起」。¹⁶⁸

其實，這位生了氣的魚朝恩，當時心中所起的無明，也就是起了我相、人相、眾生相、壽者相，此話怎說？筆者揣測當時的魚朝恩可能心裡是這樣想的：我一個了解不少佛法的朝臣(此即我相)，由於皇帝引見，誠心請教你一個佛法問題，居然被你出家人(即人相)侮辱，而且當著他人面前屈辱我(眾生相)，這口氣實在忍不下，但在皇帝面前也只好忍忍忍…(即壽者相)。

這兩個例子對於我輩凡夫，尤其是自認為懂佛學的人的確是一個當頭棒喝。

我、人、眾生、壽者四相，其實包括了人生的一切，而這一切都是緣生緣滅、虛妄不實的，我們卻往往沉醉在這四相之中，跳不出來，把它認為實有、執著不放，一切煩惱苦痛都由此而生，一切無明流轉也由此而起。

《金剛經》中以「三句論法」呈現的經文，就是先從世俗諦去肯定凡夫生活經驗中的一切現象，再教我們去觀察、體悟這些現象皆是因緣生法，不

¹⁶⁸ 代宗嘗在便殿。指天下觀軍容使魚朝恩。謂忠(國師惠忠)曰。朝恩亦解些子佛法。朝恩即問忠曰。何者是無明。無明從何而起。忠曰。佛法衰相今現。帝曰。何也。忠曰。奴也解問佛法。豈非衰相今現。朝恩色大怒。忠曰。即此是無明。無明從此起。《佛祖歷代通載》卷十四 T49n2036_p0605b09-14

是永恆不變，而是會隨著因緣條件的變化而生滅變異的，也就是沒有自性的，所以一切法的本質是空性，這是勝義諦所著重的角度。在我們體認到諸法的空性，而放下對自性的妄執時，我們才能以平常心去努力創造好的因、好的緣，在空性當中去依因待緣成事，而心無所住，這樣，就是具有般若空慧的修行者。

下一章將接著討論發了大心、並對大智有了幾分體悟之後，如何進一步「以般若為導，廣行六度」地修大行，以貫徹實踐自度度他的菩提願心。

第六章 修大行——以般若空慧 修六度萬行

佛教重視實踐，所以除了需要多聞、多思以具備正知見之外，還需更進一步的身體力行，貫徹實踐，也就是「依教奉行」，或稱「修持」。《金剛經》第二分中，善男子善女人發了阿耨多羅三藐三菩提心，亦即發了上求佛道、下化眾生的偉大心願，若沒有實際的修持，總是說食不飽，無法達到真正自度度他、同登彼岸的目的。

本經經名為：「金剛般若波羅蜜經」，意義即是憑藉有如「金剛」般難以被摧毀的「般若」空慧，度過生死苦海，到達涅槃彼岸。般若空慧的意義已如前述，菩薩的度生大願，則有待依願填行來努力完成，那就是實踐六種「波羅蜜」。波羅蜜，是梵語 *Pāramitā* 的音譯，或譯「波羅蜜多」，義譯為「度」，具有「過度」、「到彼岸」、「事成辦」等意義，意指經由佛法的實踐，從生死的此岸，過度到涅槃解脫的彼岸。六「波羅蜜」又稱六「度」，即菩薩度人、度己必須修持的六項重要德目：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若。

六度是菩薩行者必修的善德，是證得無上菩提的資糧。¹⁶⁹。菩薩必須圓滿六波羅蜜多，方能證得無上正等菩提，如何才能圓滿？這正是《金剛經》一開始，須菩提為我們向佛陀提出的大哉問：一個人發了菩提心，如何安住

¹⁶⁹ 《瑜伽師地論》卷 39，T30,505a23-26：菩薩次第圓滿六波羅蜜多已。能證無上正等菩提。謂施波羅蜜多。戒波羅蜜多。忍波羅蜜多。精進波羅蜜多。靜慮(即是禪定)波羅蜜多。慧波羅蜜多。

此大心，如何降伏妄心，使令在菩薩道上不致中途退轉？底下，分一、不住相布施，二、布施含攝六度兩節來探討。

第一節 不住相布施

佛陀在《金剛經》中，首要我們發大心「離四相，度眾生」，次要我們「不住相，行布施」，這「離四相、不住相」就是般若無我空慧，而「布施」就是廣度眾生的具體實踐功夫，藉著廣度眾生，菩薩道行者在恆久的努力過程中，歷事練心，在度他的同時，也成熟了自己的心智，因此，自度與度他雖是兩件事，卻是相輔相成同時在進行，實可謂「教學相長」也。底下分一、布施的意義，二、《金剛經》中的布施—悲智雙運，三 不住相布施等三段落來論述菩薩道行者如何依《金剛經》所言修大行。

一 布施的意義

菩薩道的修行，從實踐「布施」開始。布施（梵語：Dāna），梵語稱為檀那，印順法師在《成佛之道》一書中簡明扼要地指出， 布施的意義，是捨己為他。所以不但是破除慳貪，而且是銷除我我所執，達成無我我所（無我

執法執)的大捨。¹⁷⁰

《大般若波羅蜜多經》卷 488 中，對布施波羅蜜多作如下定義：

云何布施波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，

自捨一切內外所有，亦勸他捨內外諸物，持此善根，用無所得而為方

便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是為布施波羅蜜多。¹⁷¹

意思是：菩薩的心心念念，與諸佛的無上菩提(一切智智)相應，以大悲心為首，自己捨一切內財外財，也勸他人捨內外諸物，並持此善根，用無所得的般若空慧為善巧方便與一切有情平等共有此一功德，共同迴向無上正等菩提，也就是希望大家都成佛，如此，是為布施波羅蜜多。¹⁷²

上面《大般若波羅蜜多經》對布施波羅蜜的定義，除了「捨己為他」之

¹⁷⁰ 印順，《成佛之道》(增註本)，頁 282。

¹⁷¹ 《大般若波羅蜜多經》卷 488，大正 7，480a01—05。

¹⁷² 本段經文之解讀，係參考印順法師《成佛之道》中〈學佛三要〉一文，頁 65-67：什麼是(學佛)三要？如《大般若經》說：「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。《大般若經》著重於廣明菩薩的學行。菩薩應該遍學一切法門，而一切法門(不外乎修福修慧)，都要依此三句義來修學。一、一切智智或名無上菩提，是以正覺為本的究竟圓滿的佛德。學者的心心念念，與無上菩提相應。信得諸佛確實有無上菩提，無上菩提確實有殊勝德相，無邊德用。信得無上菩提，而生起對於無上菩提的「願樂」，發心求證無上菩提。這一切智智的相應作意，即菩提(信)願——願菩提心的別名。二、大悲，簡要說為悲，中說為慈悲，廣說為慈悲喜捨。見眾生的苦痛而想度脫他，是悲；見眾生的沒有福樂而想成就他，是慈。菩薩的種種修學，從慈悲心出發，以慈悲心為前提。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。沒有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩薩行。所以，大(慈)悲心，實在是菩薩行的心中之心！三、無所得是般若慧，不住一切相的真(勝義)空見。孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。所以，這三句是菩提願，大悲心，性空慧，為菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德！

外，更多了以一切平等無分別的佛心為己心，以大悲心為前提，自己修行亦勸他人共同修行，並且持此善根功德，以無所得空慧，與一切有情平等共有此一功德，迴向無上正等菩提。換言之，它包含了前行(菩提願心與大悲心)、正行(以般若空慧了達三輪體空，自捨亦勸他捨)，以及結行(持此布施功德共有迴向無上正等菩提，令自他一切有情眾生皆能於未來成佛)。如果布施前沒有發菩提願心與大悲心，布施時沒有方便引導眾生邁向佛道，布施後也沒有將功德共有迴向給一切眾生成無上菩提，如此布施雖然也有大利益，但不能成為成佛之因，故不能稱為布施波羅蜜。印順法師在《般若經講記》的懸論中提到，波羅蜜有「事究竟」的意義，所以要能究盡諸法實相，圓成自利利他的一切功德，才名為波羅蜜。再者，若沒有般若空慧的策導，布施等五度也不成為波羅蜜。¹⁷³ 因為布施等五度的行為如果在心態或方法上有偏差，例如，糊塗助人從事違法工作謀生，即屬不如法的布施，不僅不能度人到彼岸，甚至連一般的利益都沒有了。

布施依施捨的內容，可細分三種：

(一)、財施：以衣食、醫藥、臥具等身外財物，去救濟人是外財施；犧牲自己身體、生命去救助人，是內財施。

(二)、法施：以自己所解所行的佛法，教化眾生；或以醫藥，工巧，文學等種種有益的知識技能，教授別人，都叫法施。舉凡布施真理，勸人修善斷惡，

¹⁷³ 印順，《般若經講記》，頁 12-13。

使人明白生命的意義，並進一步發心修行，皆是法施。

(三)、無畏施：一般人對於惡王，盜賊，流氓等威脅迫害的怖畏；或是對獅子，虎，狼，毒蛇等威脅傷害的怖畏；或是對水災，風災，地震，瘟疫等傷財失命的怖畏，對於種種這些怖畏，菩薩都能給以力量，協助他，保護他，使人獲得沒有威脅，沒有恐怖的自由，叫無畏施。¹⁷⁴ 簡言之，凡是竭盡所能去解除別人的恐怖和畏懼者，即是無畏施。

以上係引用印順法師對三種布施之解釋，其中他對「法施」之解釋，範圍較一般的解釋為廣，一般多強調佛法的布施，並未將「教授別人醫藥，工巧，文學等種種有益知識技能」也包含在法施的範圍內。不過筆者十分贊同他所強調的「菩薩的布施，不僅是慈善救濟性質，而含有知識，技能，道德的教化，扶危濟困，除暴安良的積極援助」¹⁷⁵，因為菩薩若能如此多元化的積極幫助眾生，在社會上的形象必定良好，將更有助於提升其度化眾生的效率。

二《金剛經》中的布施—悲智雙運

對於布施，《金剛經》重視的是必須不離大悲心和「離相無住」般若，換言之，必須悲智雙運。

佛陀在《金剛經》一開始，第三分和第四分就告訴須菩提，發了菩提心，

¹⁷⁴ 印順，《成佛之道》，頁 P285-286。

¹⁷⁵ 印順，《成佛之道》頁 286。

應該要以「離相無住」之般若空慧行菩薩道，救護眾生，而行菩薩道第一步就是：以大悲心，行不住相布施。經文如是說：

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、若溼生、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。 --第三分

這段文說的是菩薩發的廣大慈悲心，發願令十法界一切眾生，不論卵胎濕化、有色無色、有想無想等等，都能到涅槃寂靜的清淨境界。

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。 --第三分

這段文說的是菩薩度生應具足無相智慧，也就是《金剛經》一直在反覆闡釋的不住一切相的般若空慧。

《大智度論》中說：「大悲是一切諸佛、菩薩功德之根本，是般若波羅蜜之母，諸佛之祖母。菩薩以大悲心故，得般若波羅蜜，得般若波羅蜜故，得

作佛。」¹⁷⁶

般若是諸佛母，大悲是諸佛祖母，換言之，大悲心是利他的原動力，也是菩薩修福德的根本，般若以大悲心故得。所以說，要行菩薩道，上求佛道下化眾生，必須悲、智雙運方能奏功。要救度九法界一切眾生至無餘涅槃之境界，此一救度任務，其待救眾生數量之多，以及所設定救度質量之高，顯見菩薩道是極其任重且道遠的。發了菩提心、大悲心之後，如何降伏其心，使令初發大心的菩薩不至畏難而裹足不前，或中途退轉道心呢？佛陀指出：

「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」換言之，菩薩必須有離相之般若空慧，才稱得上是菩薩，或者說才做得了菩薩。修行者在行菩薩道時，必須沒有「我」在「救度」無量無邊「眾生」的想法，也就是必須三輪體空：菩薩心中沒有我、沒有眾生，沒有所謂救度這件事。因為一切法都是緣起無自性，當體即空。具有這樣的般若空慧，才能貫徹菩提心願，穩健邁向菩薩道。

那麼，在有了對般若空慧的初步理解之後，發了大心的菩薩應如何開始其上求下化的菩薩大業呢？佛陀在經中明白指出：

菩薩於法，應無所住，行於布施。所謂不住色布施，不住聲、香、味、

觸、法布施。須菩提，菩薩應如是布施，不住於相。——第四分

¹⁷⁶ 《大智度論》，大正 25，頁 211b21-24。

上引經文意思是說，布施時，必須與般若空慧相應，不執著於六根所對之六塵外境，才是菩薩道。妙境法師指出，此處所謂「法」，包括一切事物，所有行菩薩道之事。所謂「住」是取著之意，布施時不能有取著之心，就是不執著，不執著它是真實有的，不執著它是有自性的，因為諸法都是緣起有、自性空的，若執著它是真實有，就是有所住。菩薩對一切法，不應執著它是有真實性的，要這樣行於布施，才與般若智慧相應。¹⁷⁷

印順法師把第四分這段經文判為菩薩道上「伏心菩提」的階段，他指出，發菩提心，不單是心念而已，要有踏實的事行去救眾生。從救度眾生中，降伏自己的煩惱，深入清淨的實相，達到自利利他的圓成。所以，在發心菩提——願心菩提以後，應進而修行——行心菩提，漸能折伏煩惱使不現行。¹⁷⁸ 而所謂救眾生的「踏實的事行」頭一件事就是布施。而且菩薩的布施必須不住於相，所謂「不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施」這個貫穿全經的重要觀念，佛陀在第十四分又強調了一次，說完馬上又強調了「諸相非相、眾生非眾生」的空性理，顯見菩薩的布施，必須以般若空慧為導，是不取相、無分別執著的。經文如是說：

¹⁷⁷ 妙境，《金剛般若經講記》，頁 66。

¹⁷⁸ 印順，《般若經講記》，頁 39。

若心有住，則為非住。是故佛說菩薩心，不應住色布施。須菩提，菩薩為利益一切眾生故，應如是布施。如來說一切諸相，即是非相，又說一切眾生，即非眾生。須菩提，若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見。若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。——第十四分

佛陀屢屢強調布施時，要不住色，何也？妙境法師的解釋是：因為行布施時，會接觸種種形象，例如，布施的財物、布施的對象、布施者，都是有形象的，我們都必須不取著，而要觀察它是因緣和合而有的，是畢竟空的。這樣不住色布施，才與般若空慧相應，才不會有分別執著。布施時，除了不住色，也不住聲、香、味、觸、法，也就是六根所對的所有六塵境界，都不去執著分別。因為布施時，會接觸種種聲香味觸法，種種差別情況（色聲香味觸，是指前五識接觸之境界，而此處「法」，是單獨指第六意識分別之境界；不同於前面「菩薩於法，應無所住行於布施」之「法」，包括範圍很廣），對所有這一切都不應執著。¹⁷⁹ 因為一對六塵外境有所執著，就失去平等心，待人處世易有所偏執，便不易圓融無礙了。

妙境法師特別指出，一切都不執著，可以分二方面說：（一）不執著布施者自己，不執著受施者情況，也不執著布施之財物，所謂「三輪體空」。

¹⁷⁹ 妙境，《金剛般若經講記》頁 67。

（二）不執著對方是否回報於我，也不希冀將來會得什麼樣的果報。發無上菩提心之菩薩，應以般若波羅蜜，不要取著因之相、果之相，去利益眾生。以般若波羅蜜觀一切法空，用這樣的智慧去做布施，將來所得到之福德，佛陀說是如虛空般不可思量的。但如用執著心去做，心一執著，功德即變小、變有漏了，有漏的功德是有時間性的，若能以無所得智慧去做功德，就是無窮無盡，不是時間可限量。¹⁸⁰

印順法師在闡釋「菩薩於法，應無所住，行於布施」時指出，「住」，是取著不捨的意思。眾生在六塵境（認識的一切上）起意識時，都有自性的執見，以色為實色，以聲為實聲，總以為是確實如此存在的。因為取著六境，即為境所轉而不能自在解脫。菩薩為度眾生而行布施，對於施者、受者、施、施時、施處、施因、施果這一切，當然要能遠離自性的妄取，能不著相而布施，才能真實利濟眾生。否則，覺得有我是能施，他是受施，所施物如何如何，希望受者的報答，希望未來的福報，甚至因而貢高我慢，這都從「住於法相」而生起來，那就不是菩薩行了。¹⁸¹

換言之，布施時一切都不可住，不可取著不捨而「黏縛其上」，對於布施者自己(不做「能施」想，根除驕慢心)，受施者情況(不作「所施」想，不去分別其是男是女、與自己親疏遠近等等種種不同情況)，以及布施之財物(貴

¹⁸⁰ 同上註，頁 67-71。

¹⁸¹ 印順，《般若經講記》，頁 41。

賤好壞等等)都不住、都不去執著，也就是布施時，必須「三輪體空」，施者、受施者、施捨物三者皆當體即空，不加執著，如此以般若空慧為前導而布施，也可說是以平等無差別心來行布施，功德便如虛空般不可思量。

《大乘理趣六波羅蜜多經》中也指出，菩薩摩訶薩修習大乘布施行時，當發二種勝心：

一者、所有資財庫藏諸物，知自性空，猶如陽焰、夢想、幻化；二者、於諸有情起大悲心，若見貧窮起憐愍心。發是心已，應正了知，於是財寶不應慳吝，手自行施，願與一切有情同證無上正等菩提。如是之財真我所有，設畜財物終不為己，皆為饒益一切眾生，悉皆成就檀波羅蜜。¹⁸²

上面引文所強調的，也同樣是般若空慧與大悲心：明白所有庫藏諸物，都是自性空，則布施時，自然不會取著不捨；於諸有情起大悲心，則於財寶不會慳吝，不僅能親手施，還能迴向此功德予一切有情，同證無上正等菩提。如果儲蓄財物終不為己，皆為饒益一切眾生，那麼就都能成就布施波羅蜜。《金剛經》所強調的「無住行施」與「廣度眾生」的大悲心，我們在《大乘理趣六波羅蜜多經》中看到了更詳盡的闡釋。再例如：

¹⁸² 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷四，大正 8，頁 885c16-25。

以大悲心，無所分別，等施一切，名真施也。¹⁸³

所謂「無所分別，等施一切」，其實也就是「不住相布施」的同義詞。必須如此離相不住布施，方名真布施。

三 不住相之意涵

不住相布施，上面提到經文說，必須不住色等六塵外境而布施；此外，對於「不住相」之意涵，本經也從修行者自身的「去除我執」上去切入，強調必須沒有對我及我所的分別執著。經中第九分即提到：從須陀洹到阿羅漢等小乘四果，雖然修行者各獲得不同內涵的階段性的成就，卻都不應執著自己已經修證到某種成就而心生執著或驕慢，致使心不清淨。必須徹底無所住，才可望往上修到無上正等正覺，也就是證到佛果。第九分的經文如是說：

須菩提，於意云何？須陀洹能作是念，我得須陀洹果不？須菩提言：

不也，世尊。何以故？須陀洹名為入流，而無所入，不入色聲香味觸

法，是名須陀洹。須菩提，於意云何？斯陀含能作是念，我得斯陀含

果不？須菩提言：不也，世尊。何以故？斯陀含名一往來，而實無往

來，是名斯陀含。須菩提，於意云何？阿那含能作是念，我得阿那含

¹⁸³ 同上註，大正 8，頁 884c20-21。

果不？須菩提言：不也，世尊。何以故？阿那含名為不來，而實無不來，是故名阿那含。須菩提，於意云何？阿羅漢能作是念，我得阿羅漢道不？須菩提言：不也，世尊。何以故？實無有法名阿羅漢。世尊，若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即著我人眾生壽者。世尊，佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。世尊，我不作是念，我是離欲阿羅漢。世尊，我若作是念，我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。

上引經文中，佛陀強調，雖然你確實已經證到某種果位，但是卻不能作念自己已經證到那種果位，如此，方能稱作是證到那種果位。要注意的是，說「證到那種果位」也只是「是名」而已，不過是假名罷了，不能認為有實在性，而住相、而執著。這與《金剛經》中的「三句論法」所要表明的緣起性空的道理是相同的，也就是說，必須心中空無所執，才有修行證道的氣氛。因為雖然自己的修行程度有到那個境界，但是那個境界也是因緣所生，無自性，是宛然有而畢竟空，所以不能住在上頭，若住在上頭，心便是不清淨，便是煩惱之源。

不僅四果不能住，在《金剛經》第十分，佛陀更以自己為例，指出自己往昔在菩薩道修行歷程中，雖然從世俗諦來說是有得法、有莊嚴佛土，但從

勝義諦說則不認為實有得法、實有莊嚴佛土，因為那些都是因緣有的，空無自性，不能執著。經文如是說：

佛告須菩提，於意云何，如來昔在然燈佛所，於法有所得不？不也，

世尊。如來在然燈佛所，於法實無所得。須菩提，於意云何，菩薩莊

嚴佛土不？不也，世尊。何以故？莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。

必須所有修行的成就都不執著，一路空到底，一路不執著於自身所得與六塵外境，才是清淨心。因此接下來第十分的後段，佛的結論是：

是故須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應

住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。

佛陀所下的這個結論，與前面強調「離相無住」的第三及第四分經文，前後互相呼應，而歸結到：「應無所住而生其心」，這一大段經文，溥畹法師在《金剛般若波羅蜜經心印疏》的科判中，判它為「歷明無住」。若菩薩道行者在所有修行過程中，內心稍有一念住著，即為濁染，即不名清淨心。這段經文也便是六祖聽到《金剛經》時大有所悟的地方。

總而言之，不論是「不住相布施」，或不住各階段的修行成果，我們對所有的六塵外境與自身的修行成果等等一切諸法，都必須以「諸法因緣生，故無自性空」的清淨心來看待，這是我們可以解脫是非煩惱、不斷提升人生境界的無上法寶。這樣的般若無住空慧，若人人都能了達，並且能融入日常生活中，實際運用於度生事業或待人處世，那麼人世間就可以成為無諍、和諧的淨土。

第二節 布施含攝六度

一 財施、法施、無畏施

菩薩的度生事業，一般言由六度開展為萬行，《金剛經》中，佛陀特別強調布施，其中又多處指出法施的殊勝遠遠勝於財施。布施之外，經中還提及持戒與忍辱兩度，而精進與禪定兩度，在經文中則未見明顯提到，至於般若，則通經都是在闡釋離相無住之般若空慧。筆者以為，本經重點在告訴我們以離相無住的空慧來善巧度生，因此對於人際關係的應對技巧必須十分講究，而布施、持戒、忍辱、般若四度，相對其他兩度而言，可說是排在第一線的度生裝備，少了一項，度生事業將是困難重重，因此本經文字雖然十分精簡，仍不能不提及這四度。而精進與禪定兩度，前者其實通於各度，例如勤於布

施就是一種精進。後者即指禪觀，例如般若之深意，即須透過禪定，深入去觀察思維，例如本經第三十二分「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」這四句不就是要我們好好觀照思維、好好作禪觀嗎？可見這兩度，在修行者而言，是每日的功課，因此何須佛陀在本經中一再叮嚀？須特別叮嚀者，如最難做得徹底的「忍辱」，佛陀便在經中舉了兩個他自己的實例來勸勉菩薩道行者，要善巧運用「離相無住」的般若空慧來面對菩薩道上的各種橫逆。因此，六度雖然未在本經中完整被提及，其意涵均已含攝於全部經文之中。

而究其實，「六度中每一度都含攝了其他五度」。印順法師指出，六度以般若為導，而實彼此相應相攝，一波羅蜜即具足一切波羅蜜。《金剛經》即以布施為主而統攝利他的六度行。¹⁸⁴其中，般若度尤其都含攝在五度之中。布施如何能含攝六度？印順法師在《般若經講記》中提到：

布施有三：

(一)、財施：以財物賙濟人是財施，以體力甚至犧牲生命去救助人，也是財施。所不同的是：衣食等財物為外財施，體力、心力以及生命等為內財施。這財施，即狹義的施波羅蜜。

(二)、無畏施：令眾生離諸怖畏，這就是持戒與忍辱二波羅蜜。持戒，

¹⁸⁴印順，《般若經講記》，頁 39-41。

能處眾不礙大眾，不使人受到威脅不安。如殺人者，使人有生存的威脅；偷盜者，使人有外命（財物）喪失的恐怖等。如能受持禁戒，潔身自守，即不會侵害他人，能使人與人間相安無事了。但人類個性不一，你以戒自守，他卻以非禮待你；如不能感化或設法避免，不能忍受而衝突起來，仍不免相殺相奪，造成人間的恐怖。必須以戒自守——克己，又以忍寬容他人——恕人，才能做到無畏施。

（三）、法施：即精進、禪定、般若三波羅蜜。般若是明達事理的，沒有智慧，即落於顛倒二邊，不知什麼是佛法？是邪是正？那怎能救人？禪定是鑑機的，如內心散亂，貪著世間，我見妄執，即不能洞見時機，不知眾生的根性，即不能知時知機而給予適宜的法藥。精進是雄健無畏的，有了精進，才能克服障難，誨人不倦，利人不厭。這樣，六波羅蜜統攝於布施，為菩提行的根本了。¹⁸⁵

二、無畏施含攝持戒與忍辱兩度

《金剛經》中，對於持戒與忍辱兩度有相對於精進與禪定兩度多一些的論述。

對於持戒，《金剛經》在第六分中強調，「久持淨戒」所種的善根福德是無量的，而因為積累了無量的福德，所以對《金剛經》的章句能生淨信，並且具有無相的般若空慧：

¹⁸⁵印順，《般若經講記》，頁 39-41。

世尊！頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？佛告須菩提：「莫作是說。如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實，當知是人於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根，聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相。無法相，亦無非法相。 --第六分

至於忍辱，它與持戒都是修福德的重要德目。印順法師在《般若經講記》中指出，忍有三種對境，名稱亦有三種：

「忍不但忍辱，還忍苦耐勞，忍可（即認透確定）事理。所以論說忍有三：忍受人事間的苦迫，叫生忍；忍受身心的勞苦病苦，以及風雨寒熱等苦，叫法忍；忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧」。¹⁸⁶

忍，不只是逆來順受，它還是智慧的一種。印順法師在《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》中有一段話，把無生(法)忍與般若慧做了更深入的一番連結：

¹⁸⁶印順，《般若經講記》，頁 89。

不退轉的菩薩，得無生法忍。忍是一種智慧，與忍辱的意思是不同的。

此處，可以將這忍字解釋為透徹的「認」知，即能夠將事物在內心中

認得清清楚楚，能夠透徹地瞭解它，這便是忍；所以忍是智慧的別名。

能夠證悟一切法不生不滅的智慧，即稱之為「無生法忍」。所以(無生)

忍所通達的所緣境界，是無生，一切法不生不滅的真理。¹⁸⁷

換言之，忍，不只是對外境橫逆的一笑置之，更是般若空慧的展現。

《金剛經》在第十四分提到忍辱波羅蜜，強調必須以「離相無住」的般若空慧，才能耐怨害忍，即使遭人節節支解，也不瞋恨。也提到修忍辱不容易，決不是一朝一夕的事，佛陀在經中自言過去世曾五百世作忍辱仙人，所努力修行的就是做到「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」。因此佛陀開示我們，菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心，欲上求佛道下化眾生，應離一切相，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，六根對六塵時，應生無所住心，也就是離一切相，知道諸法因緣合和而生，空無自性，不應執著。若心生執著，便不能安住於菩提願心了。經文如是說：

須菩提，忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜，何以故。須菩提，如我

¹⁸⁷印順，《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》，頁 140-141

昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故。我於往昔節節支解時，若有我相人相眾生相壽者相，應生瞋恨。須菩提，又念過去，於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故須菩提，菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。若心有住，則為非住。 --第十四分

由上引經文可見，修行忍辱的最大原則，就是要離相無住，也就是具有般若空慧，這也是修行所有菩薩行的通則。在開始修菩薩行時，剛強眾生的難調難伏，是很容易使修行人萌生退轉心的，這尤其需要忍辱與般若的功夫。

至於修行忍辱的方法，本經強調要離相，也就是須有般若空慧作前導，佛陀在《金剛經》中舉己身實例作了簡要說明，比較詳細的說明，我們可進一步從《優婆塞戒經》中找到同樣強調須作「般若空慧」觀想的詳細指引：

善男子！若欲修忍，是人應當先破憍慢、瞋心、癡心，不觀我及我所相，種性常相。若人能作如是等觀，當知是人能修忍辱，如是修已，心得歡喜。有智之人若遇惡罵，當作是念：是罵詈字不一時生，初字出時後字未生，後字生已初字復滅；若不一時，云何是罵？直是風聲，

我云何瞋？我今此身五陰和合，四陰不現則不可罵。色陰十分和合而有，如是和合念念不停；若不停住，誰當受罵？然彼罵者，即是風氣。風亦二種：有內有外，我於外風都不生瞋，云何於內而生瞋也？世間罵者，亦有二種：一者實，二者虛。若說實者，實何所瞋？若說虛者，虛自得罵，無豫我事，我何緣瞋？若我瞋者，我自作惡。何以故？因瞋恚故生三惡道。若我於彼三惡道中受苦惱者，則為自作自受苦報。¹⁸⁸

上引經文，詳細說明修行忍辱時，如何運用般若空慧，作諸法皆空之觀想，來增強自己的正念，使瞋念不起。例如遭人惡罵，可以這樣想：「惡罵之語不是同時出現的，第一個字出來時，後面那個字還沒出來，而後面那個字出來時，第一個字又已經沒了，如果惡罵之語不是同時出現，則不構成意義，怎麼是惡罵？不過只是風聲，我為什麼要因而生氣？我的身體是色受想行識五蘊和合而有，只有物質色身，沒有另外四個受想行識的精神作用的話，則無人可罵。至於色蘊也是種種物質和合而有，物質的和合分秒不停(以現代觀念可以說：人體細胞新陳代謝分秒不停)，如果色身分分秒秒在變化之中，那麼誰在被罵呢？沒有被罵的對象，那個罵人者不過是風氣。風可分內外兩種，我對外風都不生氣，為何對內風(指由他人身內發出之惡罵語)生氣呢？世間罵者有的是說實話，有的是說假話。如果他罵的是實話，那我就需要反省自

¹⁸⁸ 同上註，頁 1073a14-28

己，毫無嗔怨他人之理；如他說的是假話，他自己該挨罵，與我無關，我又為何生氣？如果我生氣，是我自己作惡。何以故？因為生氣憤怒的緣故，種下將來投生地獄餓鬼畜生三惡道的因，若我於三惡道中受苦惱的話，那便是自作自受苦報。」

菩薩發大心，行廣大難行，度無邊眾生，其間將遭逢許多艱難是可以想像的。為度眾生而做布施，眾生或不知領受，或反而以怨報德，這時如果不能安忍，如何能度眾生？所以為了度生，必須修忍辱才能完成。如果不能堅忍，布施與持戒的功德，都會因而破壞，所謂「火燒功德林」是也。印順法師指出，「菩薩修此忍力，即能不為一切外來或內在的惡環境、惡勢力所屈伏。受得苦難，看得徹底，站得穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。所以，忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目標而忍。」¹⁸⁹ 忍是意志堅定，經得起打擊，受得了磨難，不問怎樣艱苦，都能保持自己，不受外來的影響，而改變宗旨，或者引生罪過。¹⁹⁰印順法師舉了一個有名的例子說明不能忍而失敗的例子：從前，舍利弗六十劫修菩薩行，有人來乞求眼睛。舍利弗給了他，他又嫌眼睛腥臊，丟在地上，很不滿意的走了。舍利弗覺得眾生難度，

¹⁸⁹ 印順，《般若經講記》，頁 90。

¹⁹⁰ 印順，成佛之道（增註本），頁 295-296。

因此退了大心。¹⁹¹

由此可見，修行忍辱沒有大悲心和般若空慧做後盾，是很難不改初衷的。但是若能「看得徹底」，便能「站得穩當」，換言之，能充分看清諸法空性，知一切法無我、一切法不生不滅，便容易忍受一切橫逆，而能堅持初衷，以達成自己所發的大願。修行忍辱是如此不容易，但是又如此重要！忍辱可以護持自己的布施與持戒功德不至於功虧一簣，因此佛陀在本經中特別舉自己本身實例兩則，來勉勵菩薩道行者行百里者半九十，行難行之菩薩道要難行能行、難忍能忍，堅持到底！

心，是一切現象的解讀者，由上引經文可知，懂得做觀想，懂得欲達到最終目標的重要性，一切世間人難忍之事，修菩薩行者都可以忍。利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等世間八種能扇動人心的現象，若能以《金剛經》所說的「見諸相非相」的般若空慧，就能無住生心。換言之，若以般若無我空慧來解讀一切世間現象，則一切不安之事都能忍受之，同時也因為菩薩行者內心有個時時刻刻不忘的高遠目標：要降伏所有瞋怨，要度一切眾生。為了修正非佛教徒種種不正確的觀念，以期度化他們，菩薩行者當行一切難行苦行。而這一切難行苦行之事要達成，非得有「般若空慧」不為功。所謂「五度如盲，般若為導」，在修行忍辱度之際，尤其能見到「般若」所發揮的「理智引導感情」的轉化與昇華力量。

¹⁹¹ 印順，成佛之道（增註本），頁 296。

三、法施含攝精進、禪定與般若三度

精進與禪定兩度，兩者屬於自利的部分較多，然其所謂自利乃是提高自己的修行程度，如此一來，因自己程度提高，可以更有效率地進行利他事業，所以也同時兼有利他的部分。例如，禪定的功夫藉由精進不懈地修行而益增純熟時，容易察知眾生的心性與需要，據此來善巧引導度化眾生，則可以減少度生的障礙，更有效率地度化眾生。此外，由禪定可以發智慧，般若空慧的體悟加深時，更有助於其餘五度的修習，同時對於上求下化的菩薩事業也將更能有效率地推展。

雖然，在《金剛經》的經文中，對於菩薩發大心之後的功課，佛陀正式提到的僅「布施」這一項，持戒與忍辱二度還都是在說明般若度時，間接提及的，但是，布施包含六度，不僅印順法師等人在解說《金剛經》時是持這樣的看法，在其他般若經典中也明白說出了這一點，例如《摩訶般若波羅蜜經》卷一便說得很明白：

舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜布施時，以慧方便力故，能具足檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜。舍利弗白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩云何布施時以慧方便力故，具足檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜？」佛告舍利弗：「施人、受人、

財物不可得故，能具足檀那波羅蜜；罪、不罪不可得故，具足尸羅波羅蜜；心不動故，具足羼提波羅蜜；身心精進不懈怠故，具足毘梨耶波羅蜜；不亂不味故，具足禪那波羅蜜；知一切法不可得故，具足般若波羅蜜。¹⁹²

因此，若能以般若空慧來貫穿所有布施的行為，那麼，在布施時，便同時具足了六波羅蜜，可以度自他於彼岸，而不只是一般的善行。般若的重要性，由此可見。印順法師在《般若經講記》中說，大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的(六度)萬行。他指出：一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞行者(自己)解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩則能綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；菩薩係以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。他強調，要(體悟)般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。¹⁹³

誠如《金剛經》第三十二分所言：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」，對於宇宙一切現象，能參透皆是眾緣和合所成，無自性空，一切不可得，如夢幻泡影，如露亦如電，我們就能不執著一切現象，而又能

¹⁹² 《摩訶般若波羅蜜經》卷一，大正 8，頁 220a19-220b01。

¹⁹³ 印順，《般若經講記》，頁 10-11。

發揮我們的大悲心，在緣起性空中，隨緣盡份，創造一切好的緣起，利己利人，度己度他。而一切的菩薩修行，便是始於「布施」——出於大悲心、不住相、無所求的布施，正如佛在《金剛經》第四分所說：

須菩提！菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。……須菩提！菩薩無住相布施，福德亦復如是(指虛空一般)不可思量。須菩提！菩薩但應如所教住。 --

第四分

佛陀三復斯言「無住相布施」者，乃諄諄告誡我們，應以般若無住空慧，行「三輪體空」之布施——施者、受者、施物三者，皆眾緣和合而成，無自性故空，能如此以般若為導，行「三輪體空」之布施，則福德不可思量，其最終福德便是：不僅度了別人，同時也成就了自己，達成了「上求佛道、下化眾生」的菩提願心。佛陀教我們安住於此：以菩提願心、大悲心，以及般若空慧來廣行六度，換言之，以空性見廣修菩薩行，方能自度度他，從生死煩惱此岸，過度到清淨涅槃彼岸，圓成佛道，圓滿達成《金剛經》所闡釋的生命實踐理念。

第七章 結論

第一節 總結

佛教是從了解宇宙人生真相著手，以尋求解脫人間苦痛的宗教，其方法是從「理」上去開悟，並從「事」上去實踐。小乘佛教比較著重在個人的解脫，其最高目標在達到四果阿羅漢境界；後來發展的大乘佛教，主張除自求解脫之外，更應人溺己溺，廣大苦惱眾生也應救度之使其同得解脫。因此，從發心趨向菩薩道自度度人的那一刻開始，大乘行者有一套生命實踐的理念與方法，可以讓凡夫經由菩薩道修練成佛，就像二千五百多年前印度淨飯王的兒子悉達多太子一樣，經由正確的理念與修行方法，從自覺、覺他，最後覺行圓滿，成就佛果，達成圓滿的生命實踐。

屬於大乘經典的《金剛經》，是佛陀的大弟子須菩提在修證到小乘四果「阿羅漢」的境界之後，思更上層樓，提升自己的生命境界，向佛看齊，而向佛陀發出了千古大問：「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？」筆者以為，我輩凡夫雖然連一果都未必修證到，但「佛性本具」，也應學須菩提發菩提心，讓自己、讓親人、讓所有一切眾生，都可以因著自己的生命自覺與實踐，而能有朝一日，完全解脫煩惱苦痛，和佛(大覺

悟者)一樣，臻於自在、圓滿的境界。

透過對《金剛經》的生命實踐理念之研究，筆者認為，相對於小乘行者，大乘經典《金剛經》中所顯示的菩薩道修行者的生命實踐理念，可歸納出四個特質：

一、心量的擴大：菩薩道修行者的度脫對象，由一己，擴展至無量無邊的眾生；其終極目標則由達到「個人的清淨涅槃境界」，提升到「創造十法界眾生共有的莊嚴佛土」。

二、心態的積極：由小乘行者消極的出離世間、不再來人間受苦，轉為積極的以出世精神作入世的慈悲救度。「心量的擴大」與「心態的積極」兩項合而為一，就是《金剛經》裡所說的「發阿耨多羅三藐三菩提心」，簡稱「發菩提心」，亦即發「上求佛道，下化眾生」的大心。本論文將它劃歸為生命實踐中，生命開始自覺的階段：「發大心」。

三、救度裝備的提升：為了實踐任重道遠的度生事業，菩薩道行者必須充實度生之裝備，而度生所需的善巧方便，首要即是「金剛般若」，亦即以大悲心為前提的般若空無我慧。因此，菩薩在度人的同時，己身的智慧經由觀照般若的實修實證而層層提升——由我空、法空，最後兩者俱空達到實相般若。這個過程，本論文將它劃歸為「求大智」階段。

四、自度度他的徹底實踐：度生事業縱然任重道遠、萬分艱難，但有了般若

空無我慧為前導，繼之以布施、持戒、忍辱、精進、禪定等五度相輔相成，度生事業的開展便有了依憑，發大心欲廣度無量無邊九法界眾生的生命實踐理念也就能日有所成，邁向終極目標。在此長遠的度生過程中，菩薩道行者歷事練心，在救度他人的同時，也成熟了自己，在不斷自覺覺他的過程中，菩薩道行者一方面深化自己的能力，一方面廣化救度的範圍，直至覺行圓滿，終至成佛。這個過程，本論文將它劃歸為「修大行」階段。

經由筆者劃分出「發大心」、「求大智」、「修大行」三大階段，我們可清楚看出《金剛經》顯示了一套悲智雙運的生命實踐理念，這套理念的核心，在於金剛般若的體悟，而菩薩道實踐成敗的關鍵，亦在於此。因此本論文對於「求大智」階段的論述，所佔篇幅最多，因為設若沒有金剛般若，縱有菩提心，亦難以順利展開度生事業。善男子善女人雖發心「修大行」，卻很可能由於智慧與悲心不夠而處處碰壁，寸步難行，終至於半途而廢。但是《金剛經》的不易理解，是眾所公認的，因其闡釋般若的方式與語法十分特殊，與我們一般思考邏輯大異其趣。例如闡釋「離相」觀念的「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者」、「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」，以及隨處可見的「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」、「諸微塵，如

來說非微塵，是名微塵。如來說世界，非世界，是名世界」等等的「三句論法」，雖然處處都在說般若，可是句句都令人費解。筆者從多位高僧及居士對《金剛經》的闡釋中發現：若以「緣起性空」這個佛法的重要觀念為鑰匙，就不難解開這些難解的語句，進入《金剛經》的堂奧，從而能多少理解佛陀以特殊語法所要表達的般若意涵。雖然，理解文字般若之後，仍須進一步作觀照般若之實修，才能證入實相般若，但是理解文字般若是一個重要的起點，我們由此「指月之指」，將可循跡看見月亮，亦即證到實相般若。

緣起性空之觀念，在本論文第五章：「《金剛經》闡釋般若的特殊語言與內涵」中已作了大篇幅的論述，扼要地說，「緣起性空」就是：諸法皆是因緣和合而生→所以諸法無自性→所以說諸法性空。亦即：諸法(一切現象)都是因為各種因緣條件的聚或散而生起或散滅，本身沒有一定不變的自性，所以稱之為空。這「空」不是斷滅空，而是「宛然有，畢竟空」。因為所有的存在，都是剎那剎那生滅的，雖然短暫存在過，卻終歸會散滅去，無恆存之實在性，所以稱之為空。這空，並不同於「人去樓空」、「空無所有」的那種「空無」，而是指：諸法雖然短暫存在過(宛然有)，卻終歸會散滅去(畢竟空)的一種諸法「依因待緣」、本身無有「自性」的現象。

這種「諸法緣起無自性故空」的真理，適用於說明大自然的一切現象，也適用於說明我們人類的身心現象。但是由於人類與生俱來的我執，令我們

很難客觀地觀察由五蘊和合而成的人類身心現象，其實也是緣起性空，不能執著的。

為了跳脫開我們對發生於自身現象不易作客觀省察的盲點，在本論文中，筆者特地引用《佛說大乘稻桿經》中，彌勒菩薩對稻種子生長變化過程一連串「緣起無自性」現象的闡釋，以有助於習於妄執「自性」的一般人，理解到諸法(包括人類)「無自性」的實相。《稻桿經》詳細說明稻種子從生芽長葉到開花結實，這一連串的發展變化，都依循著「此有故彼有，此生故彼生」的緣起原則，每一階段的主角都不作念：「我能生出下一階段的東西」，下一階段的主角也都不作念：「我是上一階段所生出的東西」，換言之，它們都沒有「我」和「我所」的觀念。雖然如此，有了上一個階段的主角(如種子)，下一階段的主角(如芽)才得以生出，這一事實，並沒有被否定。否定的只是「我能、我所」兩個觀念，也就是否定諸法「自性」的存有。從《稻桿經》對稻種子生長變化過程的說明中，我們得以了解：世界上一切現象，都存在著因因果果的關係，但是每一階段不同現象的發展變化，都是「能、所」雙泯，沒有主觀和客觀的對立，換言之，都無自性，也就是都「無我」。因緣生法中，緣起的一切都屬幻化無常，都無自性，世俗所謂「我」者，只是短暫無恆常性的「宛然有」，不過是一種暫時的指稱，一種「假名」而已。

以這樣的觀念來解讀《金剛經》的一些難以理解的經文，例如第二十五

分，就容易明白了：

汝等勿謂如來作是念：我當度眾生。須菩提！莫作是念。何以故？實

無有眾生如來度者，若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽

者。須菩提！如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。--第

二十五分

上引經文，其意思主要是說：如來是沒有世俗所謂「我當度眾生」這種想法的，因為從勝義諦來看，如來沒有度眾生。如果，如來有度眾生，如來則有我相，而隨著我相的生起，其他三相「人、眾生、壽者」等一切相，就都隨之生起了。而事實上，如來說有我者，只是方便說，「我」只是假名，並非真實存在一個有實在性、不變易的我(因為一切都是因緣生法，因緣生法中，一切法都無自性，都無我)，而凡夫之人卻以為真有一個具有實在性的我。由於妄執這個「我」和「我所」是恆常不變、是不變自性的，心就不清淨，煩惱也將因之而生起，因為心「住」在相上頭了，放不下「我執」。

再例如，《金剛經》的三句論法原本不易理解，但有了緣起性空的觀念，對於「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」這類「A，即非 A，是名 A」的「三句論法」，我們便可以作如下的解讀：

第一句是指稱任何我們所討論觀察的對象(如莊嚴佛土)，都是緣起的、空無自性的。因其無自性、空寂，所以說它：「即非」莊嚴。第二句既然以「緣起無自性」的理由將第一句所提的觀察對象予以否定，後面第三句為何又對其予以肯定呢？因為「無自性空」並不破壞緣起施設，世出世法雖無法恆常不變地永久存有，卻不能否認它曾經短暫如夢幻泡影般地，宛然存有過。一切雖是短暫如幻，卻是宛然而有，所以隨俗而說它：「是名」莊嚴。

《金剛經》中的三句論法，並非全盤否定世出世法，它否定的是諸法「無自性」的這一特質，因為諸法是眾緣和合而生，一旦眾緣散去則滅，它是沒有永恆不變之自性的，亦即它是無我的；但是，諸法雖然無自性、無我，它仍舊曾經短暫的存在過，所以還是隨俗稱它為某某，肯定它如夢、幻、泡、影，如露復如電般，短暫的存在。

三句論法在《金剛經》反覆出現多次，用意何在？筆者認為，那就是佛陀要我們擺脫「執著」的慣性思維，體認諸法「皆是緣起故無自性」的空性。因此面對諸法，必須有「無住」的智慧，例如，儘管是做了許多利益眾生的事情以莊嚴佛土，卻仍不會緊緊抓住自己的這一種付出與奉獻認為是實有，心中也不認為自己很了不起，因為任何現象的生起都是眾緣和合而成的，自己只是促成這一現象的眾多因緣中的一個，不能執著、不能驕慢，故只是隨俗地姑且稱之為「莊嚴佛土」，而心中並不認為自己莊嚴了佛土，因為任何天

大的好事做了即須放下，不能「住」在上頭，一「住」就著了相。

諸法「緣起無自性故空」這個佛法的核心正見，是佛陀的重要發現，由於體證了「諸法皆空無自性」此一真理，佛陀找到了滅苦的方法，就是一切不要執著，也就是《金剛經》一再強調的「離相無住」。可是凡夫無此正見，即使明白了此一道理，也多未能徹底實修實證，因此凡事執著，凡事著相，凡事黏縛其上，無法隨緣拿起或放下，此種對自性的妄執，便成了人生痛苦的根源。舉例而言，一個年輕人失戀，好幾個月過去了還念念不忘分手的情人，甚至因為極度思念(住在其中、執著難捨)，而茶不思飯不想，更嚴重的還可能想自我了結以解除痛苦，這便是因為他面對失戀現象不能「離相無住」，而陷己身於苦惱之中；如果，他能這樣思維：這種失戀的處境，是因緣有的，因此是無自性的，也就是不會一直處在一種恆常不變的狀況中的，只要加入不同的因緣條件(例如努力溝通、改過道歉等等以求挽回，或者接受事實另尋其他對象)，便會改變目前「住」於失戀情境而苦惱萬分的處境。換言之，只要心「不住」，用現代白話說只要「不鑽牛角尖」，凡事便有各種轉機和可能性，亦即俗諺所謂「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」是也。

我們若真能透徹瞭解「緣起性空」，就不會執著諸法有自性、有恆常不變之實在性，那麼遇事便能隨緣不執著。而且更進一步，能了達「諸法自性空」不是什麼都沒有，而是什麼都沒有被綁住，被限定住，可以隨緣生滅變化，

因此反而可以創造出無限的各種可能，若進而能「隨緣盡份」，努力創造好的因緣，則自能成就利己利他大事業。人生若能如此拿得起、放得下，煩惱痛苦焉會滋生？

因此，理解緣起無自性空的真理，訓練自己具有「離相無住」的空慧，並不斷歷事練心，鍛鍊自己「(安)住於無住」的功力，便可以活得自在，這是「自度」；若能以此道理布施他人，化解他人的執著，使其也解脫其苦惱，這便是「度他」。如此「自覺覺他、自度度他」，便是實踐《金剛經》所闡釋的生命實踐理念。

《金剛經》的生命實踐理念，扼要言之，便是：秉持同體大悲的菩提心，以般若「離相無住」空慧，勤修布施等六度萬行，廣度九法界眾生從生死煩惱此岸，到涅槃清淨彼岸的大乘菩薩道。

美國法雲禪寺已故住持妙境法師曾在一次演講中指出：佛教能解決一切的問題，道理就只是兩個字：「緣起」。釋迦牟尼的大智慧，觀察世間、出世間都是因緣生起的，有因緣才有這件事，沒有因緣就沒有這件事，苦惱的境界是這樣的因緣成就的，若不造作這樣的因緣，就不會有這件事；我看到別人很安樂自在，佛說，「那是因緣有的。」我也創造這樣的因緣，就能得到安樂，就從這裡重新創造生命。妙境法師強調：釋迦牟尼佛的大智慧，對於世間的貢獻就在這裡。這也是筆者選擇闡述般若空慧的《金剛經》作為研

究主題，並且深入探討緣起性空義理的主因之一。

佛陀在《金剛經》中一再強調離相無住，讓我們了解：諸法皆緣生，無自性故空。指示我們不要緊抓不捨會隨緣變化的萬法，而能體認：由於因緣的變化，萬事萬物皆會生住異滅，不要執著，不要住相。所謂諸法，包括自我和萬事萬物。能夠體認到自我的緣起有、自性空，便是證到了「我空」，能夠擴而及於萬事萬物，了悟諸法也是緣起有、自性空，便是證到了「法空」。體認到我空、法空之外，連這種體認到諸法空性的想法，也必須一併空掉，此謂之「空空」或「俱空」。此時若生起「我證得般若空慧」的想法，則又落入了我執，又有了「我、法、我證法」三輪的虛妄分別，未能完全達到「三輪體空」的境界。這也就是解悟勝義諦不甚難，而證悟勝義諦必須分分悟、分分破、分分證，十分不容易的原因了。

古德有言：「悟後起修」，佛陀在本經中，首要我們「離相度生」，次要我們「無住而住」、住於「無住」，在了悟「無生法忍」的道理後，更發起勝義菩提心，以自己所體悟到的般若空慧為前導，廣行六度萬行，從六度萬行中歷事練心，時時勘驗和強化自己的實際修證功夫，在日常生活中時時刻刻不忘布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，分分秒秒實踐自己的度眾悲願，同時，也就在這樣的生命實踐中，利益了他人，成熟了自己，所謂「自度度人，自覺覺他」，待達到「覺行圓滿」時，便是成佛之時。

當然，「成佛，即非成佛，是名成佛」，這便是《金剛經》宣示的「離相無住」、悲智雙運的生命實踐理念。

第二節 未來可能的研究方向

凡事起頭難，行菩薩道的第一件事——發大心是很不容易的，故說「初發心已成正覺」。而發大心的關鍵處，就在大悲心的能否生起。《金剛經》第三分經文中，佛要我們從實地的「盡離四相，廣度眾生」中去歷事練心，而由於眾生多半剛強難降伏，因此我們必須先降伏自己的妄心，降伏妄心的金剛寶劍，就是佛在《金剛經》中所反覆闡明的「金剛般若」，也就是般若空慧。當我們知道諸法皆是因緣和合而生，無自性故空的道理之後，對於妄心經歷種種現象所生起的種種貪瞋癡妄念，我們就有了降伏的力量。而這種般若的力量，不是憑空而來的，它必須經由理解文字般若，精進於進行觀照般若，先悟得無生法忍，最後才能更進一步醞釀出實相般若，亦即達到「若見諸相非相，即見如來」的開悟境界。

換言之，聞、思、修的功夫是萬萬不能少的，其中，筆者以為禪觀尤為重要。從禪修中去思維、去觀照文字般若，最後，佛陀在兩千五百多年前所發現的真理，我們也才能自己親證，而不是「拾佛牙慧」。

因此，未來可能的研究方向，在文字般若的研究方面，可以再加深加廣，及於《大般若經》和《中觀》等大乘般若經典之研究；另外在禪觀的研究方面，四念處、內觀禪修、六妙門等等都是可以再進一步探討的。本論文在「人無我」的部分，由於對《阿含經》的陌生，因此未能引經據典做詳細探討，《阿含經》有關「人無我」的論述頗多，未來也可以深入研究。

而最後，也是最重要的，就是實踐佛所一再強調的不住相布施。從無住的布施中，實際去把愛傳遞出去，即使只是一個微笑，也是傳遞出了一份友愛，不要怕別人不會回報你一個微笑，因為即便如此，那也是「因緣有」的，知道一切現象是「因緣有」、是會生滅變化的，便可以坦然面對，因為只要再加入某些因緣，讓他人知道你是由衷的友善，微笑便會如山谷回音般，如響斯應了。而當然，微笑只是一個例子，能布施的東西很多，財施、法施、無畏施，有形、無形，只要能利益他人，都是可布施的。佛法重在實踐，因此有關六度的實踐議題，也是未來可研究的方向。本論文花較多篇幅在金剛般若的探討，對於六度的實踐方面著墨不多，將來有關菩薩道四攝、六度等等之實踐方法、原則、禁忌以及傑出菩薩道行者之實例與成就等等，都是值得深入去探討的。

參考文獻

一、經論

《雜阿含》卷十二 (二九九經)，大正 2。

《大般若波羅蜜多經》，大正 5，卷第五百七十七，能斷金剛分。

《金剛般若波羅蜜經》，大正 8。

《大乘理趣六波羅蜜多經》卷四，大正 8。

《摩訶般若波羅蜜經・道樹品》卷第二十二，大正 8。

《妙法蓮華經・卷二 譬喻品第三》，大正 9。

《佛說大乘稻[廿/干]經》，大正 16。

《優婆塞戒經》卷七，大正 24。

《大智度論》卷八十五，大正 25。

《瑜伽師地論》卷 39，大正 30。

《中論》，大正 30。

《成唯識論》卷第十，大正 31。

《唯識論》卷九，大正 31。

《顯揚聖教論・攝事品》卷二，大正 31。

《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》，大正 32。

智者大師，《金剛般若經疏》，大正 33。

《六祖大師法寶壇經》，大正 48。

六祖，《金剛經解義》，卍新纂續藏經 第 24 冊。

通理，《金剛新眼疏經偈合釋》，卍新纂續藏經第 25 冊。

《指月錄》卷二十八，卍新纂續藏經，第 83 冊。

六祖惠能《金剛般若波羅蜜經口訣》，續藏經 第 92 冊

圓瑛，《金剛般若波羅蜜經講義》電子版。

<http://www.baus-ebs.org/sutra/fan-read/007/index.html>

二、現代專書論著（依作者名號首字筆畫，由簡至繁排列）

印順，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，民國 81 年 1 月。

印順，《以佛法來研究佛法》，台北：正聞出版社，民國 76 年 8 月 7 版。。

印順，《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》，台北：正聞出版社，民國 80 年 1 月。

印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，民國 78 年 10 月 11 版。。

印順，《成佛之道》(增註本)，新竹：正聞出版社，2004 年 9 月

印順，《學佛三要》台北：正聞出版社，民國 80 年 1 月 13 版。

印順，《般若經講記》台北：正聞出版社，民國 80 年 4 月 14 版。

印順，《空之探究》。台北：正聞出版社，民國 80 年 1 月 13 版。

江味農，《金剛經講義》，三重：妙音淨宗學苑印行，2003 年 6 月。

如實佛學研究室編著，新譯梵文佛典 1《金剛般若波羅蜜經》，台北：如實出版社，85 年 7 月。

竹村牧男著，蔡伯郎譯，《覺與空—印度佛教的展開》台北：東大圖書公司 2003 年。

妙境，《金剛般若波羅蜜經講記》，美國：圓明講堂發行，2005 年 6 月。

沈家楨，《金剛經的研究》，台北：慧炬出版社，81 年 12 月。

吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》台北：文津出版社，84 年 6 月。

吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局，1983 年。

南懷瑾，《金剛經說什麼》，台北：老古文化事業出版，83 年 11 月。

高柏園，《第一屆生命實踐學術研討會論文集X生命實踐的理論性與實踐性》，台北：萬卷樓，91 年。

曾鳳儀，《金剛經宗通》台北：老古文化出版，1995 年 5 月台灣版。

梶山雄一等著，許洋主譯：《般若思想》。台北：法爾出版社，1989 年 1 月。

演培，《佛教的緣起觀》，台北：天華出版社，79 年。

溥畹，《金剛經心印疏》，妙覺禪寺印行，75 年 10 月。

聖一，《金剛經淺易》，嘉鑫印刷製版，高雄：慧音結緣品，88 年。

聖嚴，《金剛經講記》，頁 5。台北：法鼓文化 1999 年出版。

聖嚴，《福慧自在—金剛經生活》，台北：法鼓文化出版，2007 年 1 月。

霍韜晦，《佛學》上冊，頁 81。台北：唐山出版社，1996 年 10 月。

三、博碩士論文

陳素卿，《金剛般若經空義的研究》，台灣大學哲學研究所 78 學年度碩士論文

四、期刊論文

吳汝鈞，〈金剛經研究〉，圓光佛學學報創刊號，1993.12 出版。

楊惠南，《金剛經》的詮釋與流傳，台北：《中華佛學學報》第十四期，2001

年 9 月

五、工具書：

丁福保《佛學大辭典》

佛光山，《佛光大辭典》

莊春江編，《漢譯阿含經辭典》

附錄一

《佛說大乘稻[什/干]經》解說何者是內因緣法因相應義(人我空)的部分經文

何者是內因緣法因相應義？所謂始從無明緣行，乃至生緣老死，若無明不生，行亦不有，乃至若無有生，老死非有，如有無明故，行乃得生，乃至有生故，老死得有，無明亦不作是念，我能生行，行亦不作是念，我從無明而生，乃至生亦不作是念，我能生於老死，老死亦不作是念，我從生有，雖然，有無明故，行乃得生，如有有生故，老死得有，是故應如是觀內因緣法因相應義。

應云何觀內因緣法緣相應事？為六界和合故，以何六界和合？所謂地水火風空識界等和合故，應如是觀內因緣法緣相應事。何者是內因緣法地界之相？為此身中作堅硬者，名為地界，為令此身而聚集者，名為水界，能消身所食飲嚼噉者，名為火界，為此身中作內外出入息者，名為風界，為此身中作虛通者，名為空界。五識身相應，及有漏意識，猶如束蘆，能成就此身名色芽者，名為識界。若無此眾緣，身則不生，若內地界，無不具足，如是乃至水火風空識界等，無不具足，一切和合，身即得生，彼地界亦不作是念，我能而作身中堅硬之事，水界亦不作是念，我能為身而作聚集，火界亦不作念，我能而消身所食飲嚼噉之事，風界亦不作念，我能作內外出入息，空界

亦不作念，我能而作身中虛通之事，識界亦不作念，我能成就此身名色之芽，
身亦不作是念，我從此眾緣而生。

雖然，有此眾緣之時，身即得生，彼地界，亦非是我，非是眾生，非命者，
非生者，非儒童，非作者，非男，非女，非黃門，非自在，非我所，亦非餘
等。如是乃至水界火界風界空界識界，亦非是我，
非是眾生，非命者，非生者，非儒童，非作者，非男，非女，非黃門，非自
在，非我所，亦非餘等。

---大正 16，頁 824b20-824c23