◘ 金剛經 ◘ 研究

吳汝鈞
圓光佛學學報創刊號
1993.12 出版
頁**3-46**

.

頁3

吳汝鈞按：

這是對《般若波羅蜜多金剛經》或簡稱爲《金剛經》的研究，主要是對經文內容的分析與評論。我們基本上是以文獻學與哲學雙軌並進的研究法來進行，一方面探尋經文中重要名相在文獻學上的依據與淵源，一方面分析與闡發它們的哲學涵義。對於經中表示的重要的思考方式，例如即非詭辭與四句偈，有特別詳盡的闡釋。我們的解釋，在義理的闡發方面，要比現代學術界流行的同類著作，詳細得多。對於那些難解的說法，也反覆研究，提供解釋。是否有當，便要請教高明了。

《金剛經》有梵文原典留存下來，也有很多個漢譯本子。在這裏我們是根據鳩摩羅什的譯本。這個譯本文字流暢，也很吻合原典的意思，是最流行的翻譯本子。我們研究的方式，是把經文分開爲若干小節，依次疏釋其文意與揭示其義理。有些小節涉及較重要的思考的與哲學的問題，故有較詳盡的處理。

文中分析與評論，基本上是我的意思。不過，這研究的完成，卻有賴很多青年朋友的助力。他們包括香港浸會學院宗哲系高年級同學方啓杰、黃夢籬、李健生、葉麗萍、龔美茵、駱惠玲、丁穎彥和研究生梁萬如。先是由我對著經文，講述大要，他們記錄下來。然後把經文分成七個部分，由這七個高年級同學各自依據自己的記錄，加以解釋，每人負責一個部份。最後把解釋集合起來，由梁萬如整理，也加上一些他自己體會所得的意見，完成了初稿。我又把初稿仔細看了兩遍，每次都有不少修改與補充，主要是依據原始佛教的緣起性空的立場和般若文獻表示空義的一貫方式，把難懂的語句疏導下來，使它們在現代思想的脈絡下，成爲可理解的和有意義的。由此便成了這定稿。

以下便是這定稿所顯示我們對《金剛經》的研究。

> 如是我聞。一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，世尊食時，著衣持鉢入舍衛大城乞食，於其城中次第乞已。還至本處，飯食訖。收衣鉢，洗足已，敷座而坐。（8.748C,8表《大正藏》第八冊，爲省篇幅，此下8字略）

頁4

這是本經的引言。佛教經典的開首都會有敘述者介紹，說聽到佛陀（Buddha）的教法，然後他就照著記下來。那個敘述者通常是阿難（

Aananda）。可是，《金剛經》（Vajracchedikaa-praj~naaparamitaa-suutra）在阿難死後七、八世紀才結集完畢，所以阿難記錄本經的說法只是虛說（註1）。歷史的記錄雖有假託的成份，但是影響不了佛陀教法的真正價值的。

這節經文敘述佛陀在舍衛國（註2），祇樹給孤園裡（註3），與一千二百五十名大比丘一起（註4）；當時，佛陀見飯食的時候到了，便穿上大衣（僧伽黎），持著石缽進入舍衛城乞食去，乞到的食物，都放進石缽中。然後，返回祇園精舍用飯。飯後整理衣履食具，敷設蒲團盤膝而坐。這節經文的生活意味很濃，扼要描畫佛陀日常生活的一個側面。這主要是乞食。這是古印度宗教修行者解決食的問題的一種方法。人們對這些修行者相當尊敬，以能布施食物給他們爲榮。

若要進一步探尋這個故事的側面，我們可以說：要實現至高無上的價值必由最低的價值做爲基礎，由最低的價值通向及承托著最高的價值，使至高無上的價值得到彰顯。爲了實現這至高無上的價值，飯食是必需的。另一方面，雖則飯食是必需的，但在這至高無上的價值面前，飯食變得微不足道，只要足夠便可以了，這就是爲何佛陀生活得極清苦、極簡樸的原因。

安頓了物質生活後，便要開展精神生活的層面，講說佛教的義理了。

> 時長老須菩提在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：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菩提心，應云何住？云何降伏其心？佛言：善哉！善哉！汝如所說，如來護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當爲汝說。善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。唯然，世尊，願樂欲聞。（ 748-749a ）

這節經文主要說須菩提（ Subhuuti ）向佛陀問道。須菩提爲小乘的聲聞（ 'Sraavaka ）行者，有慈悲心， 是最有資格講論圓滿智慧及空義的佛弟子。他德高望重，以長者身份坐在會眾中，由於他要向佛陀求道，故先對佛陀躬行敬禮，所以即自座中起來，袒露右肩並以右膝著地，再恭敬地合掌向世尊問道。 " 偏袒右肩 " 是古代印度的禮法，現仍流行於南亞洲佛教僧侶之間。

他讚歎如來（註5）對菩薩（註6）護念，諸菩薩信從如來的教訓，追隨佛

陀的善行， 信解佛法外，並持大悲心來轉化其他仍在生死苦海中未得解脫（ moksa ）的眾生。接著他便向世尊（註 7 ）發問：那些有志於發阿耨多羅三藐三菩提心（註 8 ）的品性善良的男子及女人（ kula- putra 善男子，kula-duhit.r 善女人）， 應怎樣安住他們的心，並以甚麼原則來克服妄念心呢？

其實，發阿耨多羅三藐三菩提心，目的是要證得無自性空真理的智慧。佛陀從苦痛煩惱中解脫出來後，把這種智慧平等地開示給一切眾生，引領他們到涅槃（ nirvaa.na ）境界。 這種智慧稱爲阿耨多羅三藐三菩提，它是無上的，真正的平等圓滿的智慧。而眾生企盼超拔於生死苦海中，最初就是要發自己心成就這無上的智慧，所以須菩提問佛陀應怎樣安住、克服妄念之心，事實上就是進一步向佛陀問：當眾生矢志要求解脫時，他們如何能安住及克服妄念之心呢？這裡實

在是要強調眾生的自我作主，因爲覺悟是自家的事，人家只能外在地幫一點忙，不能替你覺悟，所以自己躬行實踐的工夫是很重要的。

再者，須菩提提出住心與伏心的問題，當中包含兩種層次：住心是使心靈平和地安住下來，是終極關懷或終極付託的層次；而伏心則是在達到終極真理的過程中的修習及實踐的層次。前者指向目的，後者指向方法。這裡可能有一種想法：要達到某種目的，則要實行某種方法，所以要住心的話，則要伏心；反過來看，實行某種方法，就是要趣向某種目的，所以伏心是導向住心的必要過程。這種想法把方法與目的二分，以爲有一種方法，便有一種目的置定在那裡，可讓人隨時把握；於是，若人希望達到這個目的時，便要不斷握著那個方法，朝著那個目的邁進，這無形中把作爲主體的人，及作爲客體的方法或目的二分，也就是說，把發心者或修行者與住心及伏心三者一起割裂，無有融攝。實際上，要實踐伏心工夫的、要把心安住下來的和這伏心、住心的主體，是三位一體的，都屬於同一生命，在究極的層面是不能分開的。倘若是分開了，使主體從伏心、住心分隔開來，人便不斷向外追尋要伏心、住心，但人如何能得到結果呢？就是由於要追尋，人把生命分裂爲二，在這主客的格局中打滾，而浪盪於永無止境的追尋上，實在談不上什麼解脫。佛陀如何解開這個困境呢。他怎樣理解發心、住心及伏心等等的問題呢？

往後的經文，佛陀即從不同的角度來回應這個問題。

> 佛告須菩提：諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類，若卵生，若胎生、若濕生、若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想，非無想。我皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度

> 無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽生相，即非菩薩。（749a）

佛陀首先就菩薩的立場來討論降伏妄心的問題。菩薩特別是大菩薩（註9）救度眾生於生死苦海之中，究竟應持怎樣的態度呢？這節說明了四個方面：第一，菩薩要領引一切眾生（註10）進入涅槃而非只爲一己利益，而更要利他。小乘佛教認爲要灰身滅智（註11）才能達到真正涅槃，所以，他們達到涅槃後便不再返回世間去救度眾生。但是，菩薩有大悲心，不忍見眾生在生死苦痛中浮沉，誓要幫助所有眾生得解脫。菩薩這個宏願是很廣大的，因爲它涉及一切眾生；而且它是至高無上的，因爲他要帶領眾生到達圓滿的涅槃，這是究極的解脫。對於菩薩來說，真正的解脫是要自家得解脫，同時也要眾生得解脫。

第二，要度化眾生並帶領他們進入無餘涅槃，佛教把涅槃分爲兩種： 有餘涅槃（ upadhi'se.sa-nirvaa.na ）及無餘涅槃（ anupadhi'se.sa- nirvaa.na ）。有餘涅槃是一切眾生的貪瞋痴（註 12 ）全被去掉時即能證得， 但證得後仍保留色身（註 13 ），故從身體而來的痛苦，還未能得到解脫。證得無餘涅槃後，眾生獲得佛的常身（註 14 ）、不再保有色身，不再有物我的二元對立，也沒有自他身心或物質與精神的拘礙，完全解脫生死的苦逼。佛陀說要引領眾生入無餘涅槃，是針對小乘而說的，小乘強調要灰身滅智才能真正達到涅槃，這與佛陀所說的無餘涅槃實相背離。

第三，佛陀認爲雖然無量眾生被菩薩引領至涅槃境界，但實際上沒有一個眾生被引領至涅槃境界。 這看似乎矛盾， 但事實上並不這樣。理由是：菩薩已是得覺悟的有情眾生，即已從緣起觀中了達一切

法皆是緣起無自性的真理，由於眾生也是在緣起法的範疇中，因此，眾生亦無有自性，是空的；沒有自性即是空。所以，菩薩雖然普度無數眾生，但並沒有一個實在的、有自性的眾生得到滅度（註 15 ）。再就緣起性空的脈絡說，度引眾生入涅槃是從緣起，即從有或幻有的一面來肯認這工作；而實無眾生得滅度則是從性空一面來肯認這工作，所以二者並不矛盾。無論站在那一個層面，佛陀的用意是要菩薩持有同時度引生而又不執著眾生爲實有這樣的態度。

第四，菩薩既已覺悟一切法皆無自性，是空的，應不執取人我的分別。因不管是人是我，都是相同的性格：空無自性。佛陀提到的我相、人相、眾生相及壽者相四者（註16），以此窮盡在主（我）客（人），（內我）外（人）、時（壽者的歷時）我（眾生的廣延）上對人我的分別，而這分別意識的最終的

根源就是人執取自己爲實有，有其自體。一切痛苦的生起都是由於眾生以爲有一個不變的 " 我 " 在，執取此我，由此 " 我 " 生起種種欲望及對現世和未來世有無窮的憧憬。由執取自我成我執，至執取一切客觀存在爲法執。實際上，我也好，法也好，都無自性、無實在可得，人總是要執取之以求實，這不啻從虛影中求取實物那樣，永無結果。在這種無結果的追逐中，只會招來無窮的苦痛煩惱而已。倘若菩薩有我相、人相、眾生相及壽者相，執著人我的分別，他不但拯救不了在苦海中的眾生，就是自身也被這些分別相所束縛，不得自在。佛陀於此處要指出的是，菩薩既然是覺悟緣起性空這義理的有情眾生，實不應對人我執著，否則便不能稱爲菩薩了。

佛陀認爲只有悟得緣起性空的義理，超越人我的分別，從苦痛中解脫出來，並本著慈悲心度化他人，使別人也能從苦痛煩惱中解脫出來，並降伏妄念之心，安住於菩提心，那就功德無量。

> 復次，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，於意云何？東方虛空可思量不？不也，世尊。須菩提，南西北方四維上下虛空可思量不？不也，世尊。須菩提，菩薩無住相布施，福德亦復如是，不可思量。須菩提，菩薩但應如所教住。（749a）

這節經文是要說明菩薩行六度圓滿修行的態度（註 17 ）。理論與實踐配合才叫圓滿，因此，發菩提心不單是心念的事，還要身體力行。對於菩薩來說，實踐方法便是布施（註 18 ）。不過，佛陀認爲菩薩行布施時應不住於任何法（ dharma ）或任何相（ lak.sa.na ），不應執取任何布施之物，無論是色、聲、香、味、觸、法（註 19 ）的對象也不可以住著或執取，亦即不能執取物我的區分，否則便會住著於能施與所施的二元對立（ dichotomy ）中， 從而冀望受施者的報答或得到什麼福德，違悖菩薩本著大悲心行布施之原意。因此，菩薩布施時不應有任何執取或分別相狀的意識。要知道一切法皆無自性皆是空的，在布施時不持分別的意識，不執取任何東西，以無私之心布施，則其所得的福德，廣大得不能計算，正如不可思量東方的虛空。這福德也是精神性、宗教性的、不是物質性的。

須菩提，於意云何？可以身相見如來不？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。佛告須菩提：凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。（749a）

佛陀進一步強調一切相（laksana）皆是虛妄，包括佛的身相在內。身相是指佛陀殊勝的三十二個色身的相狀（註20），每一個身相皆是由於實踐了上百種福德凝聚而成，它們也是緣聚的，故並無自性言。可惜這些身相或色身容易被眾生執取，以爲佛實在地存在著。色身固然是福德的果實，它表現佛陀的成就，但真正爲佛所有的只是他的法身（註 21 ）。法身是精神性的，不來也不住，它沒有運動相，也不能被執著。

進而從佛眼所見，一切法皆是自性空的，都是緣生的，故所有從分別而來的相狀皆是虛妄。不但佛所顯現出來的身相是緣起的，甚至一切法都是這樣；它們都是幻有，人能把握這真理便可克服種種分別相，不執取任何相狀，這樣就能了解無相之相即法相；故佛對須菩提說："若見諸相非相，則見如來。"這句話說話有即非弔詭的意味（註22），它的含意是：否定一切從分別而得的相狀（包括身相），然後指出肯定由超越一切分別相而得的無相之相才是真正的相（法相），這樣才能了解如來，因爲法相是如來的絕對性格，是平等的、普遍的，不像一般分別相的個別的，參差的性格。

須菩提白佛言：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，以此爲實。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，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，則爲著我、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。以是義故，如來常說，汝等比丘，知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法？（749a-b）

這節提到將來的眾生也會對如來的教化生實信，及他應取的態度。

須菩提提出了一個疑問：現在他得到佛陀親自教誨，得聞《金剛經》的深奧義理：但在未來的眾生，他們聽到《金剛經》，也能產生一種真實的信念嗎？

佛陀對此問題的回應是：在如來滅度後的一千年（註23），正處於"像法"的階段，即只能模仿佛法，並無證悟，只有教與行，或教義與修行。雖然如此，眾生也能持戒守行，利己利他，誦讀《金剛經》，以爲真理之所在，確信此爲般若解脫法門。菩薩在過去世中，實踐佛的囑咐，又遵守戒律，深種善根，於

是今生一聽到《金剛經》的佛法，便能產生清淨純一的信仰。如來早已知道這些眾生不會執取我、人、眾生、壽者相，亦無法相或否定法相（非法相）的觀念，所以能得到無量的福德。這是因爲他們已克服相對性（如法相與非法相）的限制而證得無相之相，如《雜阿含經》所言：

> 如來離於二邊，處中說法（註24）。

也就是說，如來克服了一切二邊或二元相對相（dualism of relativity），不執取於任何一方，來凸顯空的真義。"中"即是中道（madhy-amaa pratipad ），即超越相對性的正反二邊之意。 空便有中道（中）的意思，超越一切相對的二元性格，處於絕對的層面。佛陀指出菩薩亦要像如來一樣，不執取一切相，並提出不可執取相、法相及非法相，用以闡釋這道理。

若菩薩執著相，就是執取事物的常住不變的性格，執有物我的分別，執取我、人、眾生、壽者等分別相。若菩薩執取法相，則它是空的，所以實無法相可執。可是，如果菩薩執取非法相，即法相的否定，則法相既不能被執取，非法相當然也不能被執取，否則，亦只有陷於執取事物的正反的相對性上。因此，佛指出相、法相、非法相皆不能執取爲實有，要從二元性的相對格局中超越出來，解脫一己的苦痛煩惱。

佛陀更引用《筏喻經》的故事來比喻他的說法（註25）。《筏喻經》說筏只是一種交通工具，送人到達彼岸，故在渡河後應將之拋掉。正如佛陀的教法一樣，佛不忍見眾生生活於生死苦痛煩惱中，決意度化眾生，助他們得解脫，因而說種種法。不過，人若獲得解脫，必須放棄一切執持，包括佛陀的教法在內，因爲佛陀的教法只是助達至解脫的工具而已；最終目的達到後，一切工具義的東西都要捨去。在《金剛經》中的佛法，也不能執取。

這裡有一點很有趣。在這本《金剛經》中，佛陀又說及《金剛經》之事，這是經中說經，明顯地是不符合語言層次的，能說與所說不能是同一東西。但很多佛經都對這點不加分別，《法華經》也是這樣。這大抵是從信仰或宗教立場立說之故。

> 須菩提，於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？須菩提言：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？一切賢聖皆以無爲法而有差別。（ 749b ）

這節佛陀進一步否定法的自性。佛問須菩提：如來是否能把握到阿耨多羅三藐三菩提以及如來是否有說過什麼法時，須菩提的答案是否定的，因爲如說如來把握到這種無上正等覺的智慧、或指出如來說過什麼法時，便有把這種智慧與法放在具有自性的對象的位置的傾向，好像能讓人把握到似的，但緣起性空既是一切法的真相，那麼如來所證的智慧及所說的教法當然也是自性空的，都不能被執取；故此，

一切對象的自性皆要被否定；如執實之，那個必然不會是已覺悟得緣起性空的如來了；換句話說，如來既是已覺悟緣起性空者，執有對象的便一定不會是如來了。 此中的 " 定法 "，即指具有自性的確定法而言，或以自性來規定的法而言。如來的智慧與教法，都不能以自性看，都不是 " 定法 "。 以定法或決定法來說有自性的法，在般若文獻中非常流行。

因此，如來亦要超越非法、非非法的二元對立，而一切聖人亦因體現到無爲真如（註26）而得到精神上的提昇。意即由於一切聖人體現到緣起性空的義理而超越二元對立，顯現絕對空的真理。故此，鳩摩羅什譯的這句 " 一切賢聖皆以無爲法而有差別 " 並不能將原意正確地表現出來，若採取真諦 " 一切聖人皆以無爲真如所顯現故 " （註 27 ）更能表現出一切聖人皆體現到無爲真如之意。這點在抗塞的英譯本中也提到， 他的譯文與真諦所譯相同，似更能表達原意（註 28 ）。

> 須菩提，於意云何？若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德寧爲多不？須菩提言：甚多，世尊。何以故？是福德即非福德性，是故如來說福德多。若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼。何以故？須菩提，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提，所謂佛法者，即非佛法。（749b）

這節談到福德（guna）與法的問題。本節比較物質性的與精神性的福德，而以後者爲高，目的在說明 "阿耨多羅三藐三菩提" 所帶來的福德是屬精神性，因而它無可計量，從而凸顯受持誦讀《金剛經》的價值。

布施物質性寶物得來的福德是緣起的，即由因緣和合而成，緣聚而生，並在某一時、空出現。故此，福德可以有積聚之意，這是從緣生的一面，或 " 有 " 一面來說的。若有人以能充滿體積大至難以計量的三千大千世界（註 29 ）這樣多的七寶（註 30 ）來布施，利益眾生，其福德固然很廣大，但是這裡說福德的多寡只是就量而說；事實上，從性空的本質來說，福德只是幻有，並無永恒不變

的福德可以被積聚起來，或可以歸屬於任何人，由於諸法是緣起，因而法沒有獨立的自性，不能決定自己的存在，而要由諸緣決定，故其本性爲空，即性空，這樣依緣起而來的福德也無自性，也無所謂計量。所以，福德（有）與福德的本性（空）實各有所指，故此，能說其多寡之福德並非指向空無自性，無所謂計量與否的福德本性。

接著，佛陀說只要有人能領受及持守《金剛經》的道理，就算是其中極少的四句偈文（註31），他所得的福德比受持七寶布施的功德更殊勝。這四句偈即是上面所說 "若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩" 的說話。這裡也涉及教化的意思。受持《金剛經》並以經教化眾生，不但自利也利他；再而基於眾生無量，能夠掌握這自利、利他的法門來教導無量的眾生，其功德也無量。但是爲何要受持此經及以之教化眾生呢？因爲一切諸佛即一切得覺悟的人，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提，即佛得覺悟的無上正等正覺的能力，都是從般若性空法門出來的，而《金剛經》的經文緊扣般若性空的真理，是一切眾生覺悟的根源。所以，受持《金剛經》，體證性空之理，並將之

教化無量的眾生，其功德較可計量的七寶福德更爲殊勝。

但剛才說般若性空的真理是佛陀所證之法，並非表示有一個外在的真理名曰佛法可以執取以爲實有。因爲所謂佛法正是無自性空的真理，若以爲佛法能作對象來分析來取證，無疑是將佛法推出外面，把它看成客觀實有，有獨立的相狀可供掌握，這是把佛法視作有其獨立不變的自性的錯誤看法。在佛教來說，佛法是有關宇宙特別是人生的真理，它是人生的，因而是內在的。它不能被當作客觀的知識來思考，不是外在的對象，因而不能被推向外面而外在化。用康德哲學的詞彙來說，佛法不是純粹理性（pure reason）的對象，卻是歸於實踐理性（practical reason）的。所謂佛法者，即非佛法，其意是：佛法不是那種可以對象化、實體化、自性化的外在的 "佛法" 。

此外，雖說一切諸佛是能證般若性空真理的覺悟者，但並非說 " 法" 是佛所擁有的。若作如是想，一方面也犯了將佛法外在化、對象化的錯誤，如上所說；另一方面也忽略了眾生得覺悟體證般若的能力。因此，佛法不屬於任何人，正因爲它不屬於任何人，這才凸顯人人皆可有此佛法的平等意思，這也是肯定了眾生都內在地具有覺悟般若性空的能力。於是，人人皆可以受持誦讀《金剛經》，體證性空之理。

頁12

> 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？須陀洹名爲入流，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：我得阿那含果不？須菩提言：不也，世尊。何以故？阿那含名爲不來，而實無來，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。即爲著我、人、眾生、壽者。世尊，佛說我得無諍三昧，人中最爲第一，是第一離欲阿羅漢。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。（ 749b-c ）

小乘佛教依修行者的四種不同修行的方法及所達到的層次，將其證得的四種果位稱爲 "四向四果" ，而證得果位者則稱爲聖人。有四種果位，故有四種聖人。本節討論小乘佛教的四種聖人，重點在於說明任何一種聖人不能得到所謂 " 果 "， 因爲這四種聖人不可以他們證得的修行圓滿境界爲有自性，而加以執取。 若聖人自以爲證得 " 果 " ，便是將 " 果 " 實體化、對象化；聖人如作這種念頭，則非聖人。此外，後文 " 無住 " 的思想在這裡更有跡可尋。

佛陀在下文重複問及須菩提這四種聖人能否有得 "果" 的念頭，而須菩提因爲已證得這四個境界，因此，他憑著個人的經驗，肯定這四種聖人絕不應有得 "果" 之念。現分述四種聖人如下：

一、須陀洹，梵文爲 srota-aapanna，入流、預流之意，即預入聖者之流，屬於第一階段的聖者，證得第一向第一果，稱爲入流果或預流果。雖然傳統小乘佛教認爲須陀洹有預入聖人之流的意思，但須菩提卻認爲須陀洹實際上 " 無所入 "， 因爲預入聖者之流基本上是

假借世俗的字眼， 若執取其爲 " 入 "，執取他爲實有一進入動作和可入的對象，因而這 " 入 " 便與生命分離，是生命以外的另一種境界，即是將本來內在於我的境界推到外面去。事實上，根本沒有入的動作，也沒有可入的對象。故此，須菩提以一個已得覺悟的智者身份，指出能不入一切境界相，即色、聲、香、味、觸、法六塵，才可稱爲須陀洹。

二、斯陀含，梵文爲 sak.rdaagaamin，譯作 " 一來果 "。能達到這種果位的

眾生，爲四向四果中的第二位。 " 一往來 " 是指覺悟後要來世間輪迴多一次，最後才達到究竟涅槃。故此，就常情俗世眼光來看，" 一往來果 " 是指得覺悟後，本可出世， 但仍以入世的姿態再到世間來一次，才得真正的涅槃意思。須菩提認爲斯陀含這種 " 一往來 " 的方式仍非究竟，因爲此中的 " 來 " 預設一種動相，及這動相的發動者。但是，依 " 空 " 的性格來說，實沒有動相可言，更沒有表現這動相的實在的主體。此外，斯陀含由出世至入世，再出世的過程中，一來一去，實預設了時、空的觀念，這些觀念無疑是將世間及出世間分割爲二。事實上，所謂 " 一往來 " 在修道的歷程中，只是修道者智慧的不斷提昇，不斷臻於成熟而已，實際上沒有一個我的主體在世間一來一去。因此，須菩提所理解的斯陀含的境界和傳統小乘佛教不同， 須菩提認爲能夠明白 " 一往來 " 實際上是 " 無往來 "，只有泯滅往來的動相、往來的實在的主體及世間與出世間的分離，才能體證 " 斯陀含名一往來 " 的真正意義。 " 無往來 " 包含很深微的意思。 " 往 " 是往向出世間，" 來 " 是來此世間。如是，" 往來 " 即預設出世間與世間的分隔，使二者成一 " 二元 " 的相對關係。這顯然不是真正覺悟的境界。在真正的覺悟者眼中，世間與出世間的分界根本不存在，故亦無所謂 " 往來 "。

三、阿那含，梵文爲 anaagaamin， 有 " 不來 " 的意思，漢譯爲 " 不來果 "，屬四向四果的第三位。 阿那含 " 不來 " 之意即是斷盡欲界的煩惱（註 32 ），不再還生於欲界。須菩提認爲小乘佛教對此境界的理解仍非究竟，因爲若阿那含說不再受生（靜相）時，仍相對於受生（動相）來說。這樣，他還是著於靜相或動相，若著於相便有所執，由此觀之，小乘佛教的阿那含仍有所執。故此，須菩提認爲阿那含說 " 不來 " 不應相對於 " 來 " 而言，因爲 " 來 " 是動相，" 不來 " 是靜相， 兩者都具有相對的性格，無論是動相或靜相，始終不能遠離對 " 相對相 " 的執著， 所以，阿那含所證 " 不來 " ，實在是超越 " 來 " 與 " 不來 " 的相對性格。於是，須菩提以親身的經歷說出理想的阿那含只是名爲 " 不來 "，其實是 " 無來 " ，即是不預設 " 來 " 的動相，能達到絕對 " 無來 " 的境界，才是真正的阿那含。 要注意的是，" 無來 " 不是對 " 來 " 的單純的否定，同時也是對 " 不來 " 的否定。 它是要超越 " 來 " 與 " 不來 " 這相對相所造成的相對境域，要顯示那絕對的意境。

四、阿羅漢，梵文爲arhat，arahat，漢譯爲 "應供" ，意思是值得尊敬供養的人。修行達到小乘中最高的果位，不再受生死及欲界的煩惱，達到沒有人、

我、眾生、壽者區分的寂靜境界。因此，阿羅漢之所以得名阿羅漢，

是由於斷盡所有的煩惱，解脫生滅老死，自證空性，所以並不是另外有個實在的自性法，可以名爲阿羅漢的，所以說： "實無有法，名阿羅漢。" 接著，須菩提就以親身的經驗說明爲何不能有得阿羅漢果的念頭。佛陀雖稱須菩提得 "無諍三昧" ，是 "離欲" 的阿羅漢，但須菩提卻不起 " 得 " 之念。 " 無諍 " （ a-ra.naa ）即不與人諍之意； 三昧（ samadhi ）是禪定修行達到無執的精神境界；離欲是離開爭勝的慾望。 無論是 " 無諍三昧 " 或 " 離欲 "，須菩提都堪稱 " 第一 "，因爲和前三階段的聖人比較，、阿羅漢所達到的寂靜境界更爲徹底，所證的 " 果 " 更爲殊勝。故此，在小乘的聖人中可稱 " 第一 "。但爲何世尊以 " 無諍 "、" 離欲 " 來稱須菩提呢？這裡要把握的是阿羅漢所證的 " 無我 " 境界（註 33 ）。因爲人起諍心時， 必有一個諍的主體，即是有 " 我 "，一旦有 " 我 " 便產生從我而來的四相（人、我、眾生、壽者）執著。是故要離欲，離開一切爭勝的慾望，是無諍的基礎；而無諍是體證 " 無我 " 的重要法門。既然，阿羅漢能 " 離欲 "、" 無諍 "，則能 " 無我 "。既然阿羅漢所證的是 " 無我 " 境界，便不會執於 " 我得阿羅漢 " 這個念頭；甚至不會和眾生相比，起人我的分別，以爲自己比他優越，從而產生我慢。（註 34 ）

同理，須菩提之所以是 "樂阿蘭那行者"（arana-viharin），因爲他 "實無所行" 。因爲行是依心而起的，若心執著於外物，被外物所束縛，心即住於其中。若心行而不住著，不執於外物時，才能樂住於無諍的境界中，才能成爲 "樂阿蘭那行者" 。 "阿蘭那" 是梵文 ara.naa 的音譯，即無諍之意。能住於無諍，則能處於 " 無我 " 之境，這是回應剛才阿羅漢能證無我境界的說法。因而小乘佛教的四種聖人，猶以阿羅漢所達到之境界爲最究竟。

這裡有一點要說明一下。須菩提本是小乘的聖者，但他對四聖的看法，有大乘思想的傾向。特別是他說斯陀含無往來，阿那含無來，顯然有打破世間與出世間的隔閡的意思，而近於大乘的出世間觀念，後者表示世間與出世間結成一體之意。《金剛經》的作者可能有意把須菩提大乘化，透過他所表示的大乘思想去影響小乘的人。實際上，《金剛經》屬般若文獻，而這批文獻在大乘文獻來說是出現較早的。文獻的作者可能有意把小乘信徒引入大乘的教化中。

> 佛告須菩提：於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？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，則非莊嚴，是名莊嚴。

> 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。（749C）

心靈是有生命的，故心必有其活動，但心在活動之餘，不應著於任何對象之中，並執取之以爲實有。本節即進一步緊扣般若性空之理，發揮 "應無所住而生其心" 的重要思想。

從性空來說，既然諸法本無自性，即沒有一個永恒不變的諸法實

體，故心便不應住於這無自性的諸法中，並以之爲實有；但也並不需逃離世間諸法，因爲始終諸法都是因緣和合而成的，緣聚而生，在某一時、空出現，它雖無自性，但也並非一無所有，所以，人對於諸法也應有覺知的活動，也要生心，但心卻不可住於任何一法，免得受到束縛，不得自在，所以說無住。就是說，心無所住著，而不是說遠離諸法，捨棄世界。這是值得注意的地方。

須菩提認爲當日佛在然燈佛（註35）處修菩薩行時，"於法實無所得"，"法"是指"阿耨多羅三藐三菩提法"，原因是所謂"法"純粹是個人心上覺悟時所證得的道理，所覺悟的是無自性空的真理。若說法可"得"時，便是將法推到外面去，以爲法是外在對象，是實有可得的。人向外尋找法時，便如同向外覓取本來是內在的東西，如騎驢覓驢，不會有結果。故此，無所得才是真正之得，因爲無所得的"得"是指不以法爲有自性可得的外在對象，於是法與追尋者二者不再分別爲二，二者都是內在的，都結成一體，主客的對立因而解消，當體就是得，就是悟，這才是真正的得，而所得正是無自性空之理。

同理，菩薩實在不能莊嚴佛土。莊嚴有兩個層面：一爲相莊嚴，指外在的華麗裝飾；一爲心莊嚴，即是心靈中的莊嚴，是精神意義的。須菩提認爲真正的莊嚴是心莊嚴，只有否定相莊嚴才能顯出真正的莊嚴。進一步說，依緣起性空的道理來看，這裡有辯證的意味，就是必須否定把心看作爲有自性的"莊嚴"，才能臻至空的"莊嚴"。換言之，即是要否定認爲菩薩莊嚴佛土是實有存在的看法，因爲"莊嚴佛土"本無自性，根本沒有一個永恒不變的"莊嚴佛土"（k.setra-vyuuha）可被執取以爲實有。事實上，莊嚴佛土是心靈的自我淨化活動，是故佛說諸"菩薩摩訶薩"應該無所住而生清淨心，所謂清淨心是人人都具足的本來清淨自然能有清淨無染心靈；這是一普遍的心靈，是平等、無差別的。因此，若心清淨自然能有清淨無染的佛土，所謂"心淨則土淨"。故此，佛土並不靠外在的裝飾，而要靠我們的內心努力才行。但如何能生清淨心呢？就是不要住著於色、聲、香、味、觸、法這些感官與意識對象，因爲它們在般若的觀照

下如幻如化，無實性可得，故不應住著於其中，所謂應無所住而生其心。就是不執著於外物以爲有自性可得時，人才能生起一平等、無有差別的清淨心去領會佛土的莊嚴。

同樣，現代人面對複雜、多變的社會，感到煩惱不安，往往趨向尋找一種簡單自由的環境，希望能夠過樸素的、非文明的、非現代化的生活。現代人這種否定文明，務求返璞歸真的作法，表面似乎解決了現代人面對複雜的文明生活的不安感。但事實上，這種改變外在環境，令其趨向簡單的作法，只是表面的解決方法而已，始終人的不安感仍會存在。因爲人最根本要改變、轉化的是他們感受事物的心靈，而非事物本身。所以，在向外尋找一個安身之所前，就必須先向內心做一些涵養的工夫。

> 須菩提，譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身爲大不？
> 須菩提言：甚大，世尊。何以故？佛說非身，是名大身。
> （749c）

本節通過色身喻法身的廣大。須彌山（ Sumeru ）是指地球的喜瑪拉亞山，是古代印度宇宙觀的中心。據佛教的理解，人在現實上是物質

性的色身（ ruupakaya ）即是五蘊組成之身； 人可藉修習而獲致精神上的法身（ dharma-kaaya ），這是指佛性的顯現，是佛所證得的超越的真如理，它遍滿整個世界。雖然，色身大若須彌山，但始終不及法身之大。是故佛說非身，即是否定物質性的色身，顯現那遍滿恒常的法身，才可說是 " 大身 " （ mahaa-kaaya ）。 而色身雖大如須彌山，也不是真的廣大，是因爲色身有壞滅的一天，而且人也很容易執取之而生煩惱。就算色身再大，它對人要達到解脫的理想實無補於事。相反，法身是佛性的顯現，是佛的本質，他以此普度眾生。這是真正的"大" 。

> 須菩提，如洹河中所有沙數，如是沙等恒河，於意云何？是諸恒河沙寧爲多不？須菩提言：甚多，世尊。但諸恒河尚多無數，何況其沙？須菩提，我今實言告汝：若有善男子善女人，以七寶滿爾所恒河沙數三千大千世界，以用布施，得福多不？須菩提言：甚多，世尊。佛告須菩提：若善男子善女人，於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，而此福德勝前福德（749c-750a）

本節採用層層遞進的方式來譬況功德的多寡，用以彰顯精神性福德的殊勝之處。前文用了三千大千世界七寶布施來比較，現在就用恒河沙數的三千大千世界的七寶布施作對比，目的只爲再次凸顯受持誦讀《金剛經》之功德是無可計量，遠勝前者。

頁17

> 復次，須菩提，隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅，皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持讀誦？須菩提，當知是人成就最上第一希有之法。若是經典所在之處，則爲有佛，若尊重弟子。（750a）

這節從信仰角度來說明受持讀誦《金剛經》的價值。經文說四句偈，其福德已非七寶財施所可比較，故知《金剛經》的價值實無可媲美，可見它是應該得到世間的天、人以及阿修羅（ asura，好勇鬥狠的眾生）等不同眾生的尊崇的。原因是單單受持誦讀般若經典，已成就了 " 最上第一希有之法 "，即了悟空之真理。所以，這部般若經典所在的地方，就等於有佛的精神存在，因爲佛所覺悟的正是這部經典所宣示的無自性空的真理。故此，現在的佛弟子能尊重這部經典，就等於尊重佛及往昔的佛弟子了。

而本節末句 "若是經典所在之處，則爲有佛，若尊重弟子" ，正好透露了三寶中心的轉移，更有助說明經典、佛及佛弟子三者的等同關係。所謂三寶，是佛、法、僧。起初，佛陀那時以佛爲主，佛陀宣講教法而後有法，據法修行者就成爲僧伽（ sa.mgha ）；後來佛滅度，到小乘佛教時代僧伽（剛才所說往昔的弟子）成爲主導，雖然法身是遍在、常在的，但要僧伽宣揚教義然後才有法；及至大乘佛教時正法成爲重心，經典是保存正法的重要依據，所以經典的地位變得很重要（註 36 ）。

由此觀之，般若之法已載於本經中。故此，說誦讀這部《般若經》的價值等於重遇佛及往昔受尊重的弟子，實非跨張之辭。

> 爾時，須菩提白佛言：世尊，當何名此經？我等云何奉持？

> 佛告須菩提：是經名爲金剛般若波羅蜜，以是名字，汝當奉持。（750a）

此段經文提出本經的名字爲《金剛般若波羅蜜》，而在抗塞的梵文英譯本中（ 37 ）， 則將此經名爲《超越的智慧》（ Wisdom Which Has Gone Beyond ）。雖然梵文英譯本與鳩摩羅什的中譯本在字眼上有分歧，這是採直譯及意譯的不同而已，兩者的意思其實是一致的。譯爲 " 超越的智慧 " 表示這智慧超越其他一切智慧，因爲它是至高無上的；而羅什譯的《金剛般若波羅蜜》，亦有同樣的意思，因爲 " 金剛 " （ vajracchedika ）是鑽石的意思，它無堅不摧，有碎破萬物的功能，以此來喻般若智慧，正指出般若智慧能如金剛般銳利，能破除一切錯誤的見解，超越一切妄執。

故此，雖然兩者對此經的名字的翻譯在字眼上不一致，但其意義皆是指出此經所講的，是一種完滿無上的智慧。

> 所以者何？須菩提，佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須菩提，於意云何？如來有所說法不？須菩提白佛言：世尊，如來無所說。須菩提，於意云何？三千大千世界所有微塵，是爲多不？須菩提言：甚多，世尊。須菩提，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。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，是名三十二相。（750a）

這節經文充分表現了真理的弔詭性格。若用現代術語表述佛陀描畫真理的方法，就是這種 "即非的詭辭" 。表面上看來，這些語句顯然是矛盾的，是違背形式邏輯的規律的，事實上，即非的思考在表面是詭辭，內裡卻含有一種智慧，一種空的智慧。

其實 "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（註 38 ）。

前後三步中的p，其涵義皆不同，三者都屬於不同的語言或概念層次，因此，即非邏輯並不表示其在邏輯上有矛盾，無寧即非有辯證的意味，因爲必須通過反的歷程，否定自性p，才能臻於空的p，最後對 p 才有正確的理解，這實在是一種認識層面的升進歷程， 由現象的認識以達於本質的認識。

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，執著世界的自性也。 非 P 表示對世界的否定，否定其自性也。第三步的 P， 表示最後還是肯定世界，不能捨離，但這肯定是無執著的肯定，真正的肯定。這也是修行者對世界的正確的態度。

其實整部《金剛經》的經文就充滿著這種即非的思考，故必須在這裡交待一下。

這段經文，分別討論了三個問題：第一、如來有否說法呢？無疑

如來正向須菩提說法，但是若執著如來所說的般若波羅蜜是外在的對象，是實法，是有

自性的話，則必須要作否定，故謂 " 如來無所說 "。 能夠了解到無自性的法這事實，了解到這是內在的自證的教法，才算是真正了解般若波羅蜜。

第二、如何才能見微塵的真相呢？若執著微塵（rajas）是有自性的，則必須先否定微塵的自性，才能見微塵的真相，或空的微塵。所以，或者說，微塵的真相，或許必須在無自性的脈絡下才得見。說非微塵只是對諸微塵的提舉的自性否定，否定它後，才顯出無自性的微塵。（註39）

第三、能否以三十二相見如來呢？經中說若執著了佛的三十二相（ dvaatri.m'san-mahaapuru.sa-lak.sa.naani ）爲佛時， 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。我們的了解是佛的三十二相總是佛的外在的表徵，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爲著手。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。

可見在佛陀說即非的詭辭時，他不是要否定現象世界，也不是故弄玄虛掩人耳目，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。

> 須菩提，若有善男子善女人，以恒河沙等身命布施；若復有人於此經中乃至受持四句偈等，爲他人說，其福甚多。（750a）

這段經文的主旨，是指出受持四句偈而爲他人述說，所積的福是無可比擬的。這段經文以布施與受持四句偈而爲人述說作比較，指出無疑布施亦可積福德，但相比受持四句並向他人述說而言，則相距甚遠了，因爲自己受持四句而向他人述說所積的福德，是多得不能量度、不能計算的。這種福德是精神性，宗教性的。

這其實亦不難理解，因爲布施只可救人燃眉之急，解決一時的痛苦與困難而已，但眾生所面對的真正問題，是沈溺於苦海，墮於六道（註40）中輪迴（samsara）的事實。要真正救度眾生，非要向他述說解脫之道不可，而受持四句偈並向他述說，便可收到這效果，因而他所積集的福德，自然是比布施更勝千千萬萬倍。

> 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。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，不足爲難。若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解

> 受持，是人則爲第一希有。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。（750a~b）

此段經文，主旨是要表達此經非一般眾生或二乘能自行了解而得悟這樣簡單。然而若能真正了解此經的涵義，則可成佛。這種表達方式，流行於多數大乘經典中，用以揚大（大乘）抑小（小乘）也。

此段開首，指出須菩提聞此經，而且深深了悟此經的義趣時，不禁涕泣。須菩提可能因爲有感過去苦苦探求，但終不能了悟真理，如今佛陀的教法促他猛醒，扣動他的心弦，所以使他愴然淚下。這亦充分展示出大乘教法的影響力。

須菩提指出，他所證得慧眼（註41）是不足夠了解般若的真義的。慧眼相應於一切智，只是三智（註42）或者圓滿智慧的第一階段的表現，是聲聞、緣覺（註43）等二乘所具，所照見的只是空這個普遍的道理。這是普遍的智慧（universal wisdom）。

而比慧眼高一個層次的就是法眼。法眼相應於道種智，道種智是菩薩所具的智慧，指處理世間種種事相，俾有助於自度、度他以成佛的智慧。這種智慧的對象，是世間的特殊面，是世間事物的特殊相，或具體性格。 這是具體的智慧（ particular wisdom ）。

最高層次的便是一切種智，亦即是佛眼。這種智慧是佛所具的，是佛的智慧，能同時照見真實與邪妄的境界，是具體而普遍的，能同時把握事物的具體和普遍的性格，是至圓而至真的智慧表現。這是普遍而又具體的智慧（universal-partiular wisdom），也是究竟的智慧。

所以，須菩提所能照見的境界，實還停留在第一階段，仍未臻究極。

當然，若能藉著聽聞此經，生起清淨的信心，亦可以如佛陀般，了解到實相（註 44 ），但爲了使眾生不執著實有，在此佛陀又再引用即非詭辭，說 " 是實相則非實相 "， 用以否定實相的自性，期望達到 " 離相 " 的境界，更要

了解所有相皆宛然存在，無有自性，因而不取住於相，不爲外相所束縛纏擾，不再生起對我相、人相、眾生相、壽者相的執著。這人了解到所有相皆是無自性的 " 非相 " 時，他所得的智慧與佛所體現的智慧是無分別的，故謂 " 離一切諸相，即名諸佛 "。

> 佛告須菩提：如是如是，若復有人得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚爲希有。何以故？須菩提，如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。（750b）

鳩摩羅什的譯本指出聽聞此經後，若不感到驚懼、恐怖及畏縮的話，此人便十分難得了，原因在於 "如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜" （註45）。這即非詭辭似乎與聽聞此經，不生恐懼感無關。反觀抗塞的英譯本則不同，英譯本指出，聽聞此經不生恐懼之因，是基於如來以此經爲最高成就的教法，而如來所教授的最高成就法，同時亦包含了他無量的祝福在其中，因而這教法實爲最高的成就，正因如此，聽聞此經，自不會感到恐懼了。由此觀之，英譯本補

足了中譯本未盡善的地方。至於爲什麼讀經會生恐懼呢？因爲若不深解《般若經》的空義，則易於誤解空是虛無（nihilism）的意思，從而不能接受，甚至產生抗拒、恐懼、畏怕的心理。要理解空義，固然要了解佛陀說的第一波羅蜜，但佛法既無自性，也不可起執，只有在 "不住" 中才可住於法，這才是理解空的實義的正確方式。

> 須菩提，忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。何以故？須菩提，如我昔爲歌利王割截身體，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。（750b）

此經文描述了兩個實際例子，闡述無相的效應。例如歌利王（kali-raaja ）那個例子（註 46 ），若果佛陀不明白無相的道理，當他於過去世那時，被歌利王割截身體，便一定會反抗及感受到痛苦，因爲一執著有 " 我 "， 便有一個 " 我 " 去承受歌利王所施於 " 我 " 的種種苦痛刑罰，這個 " 我 " 亦一定感受到這種痛苦，因而不能擔當。可是，若了解到無相的道理，了解到根本無一個 " 我 " 去承受種種刑罰， 亦無此種種刑罰。 故此 " 忍辱波羅蜜 " （k.saanti-paaramitaa ）實際上卻是 " 非忍辱波羅蜜 "， 因爲了解到 " 我 " 無相時，亦無所謂忍辱了。

頁22

> 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，則爲非住，是故佛說菩薩心不應住色布施。（750b）

《金剛經》一直強調 "無相" 的意想，對於阿耨多羅三藐三菩提心又應如何看待呢？此段經文便指出菩薩發心，亦離一切相而發阿耨多羅三藐三菩提心，而一切相不離六塵（色、聲、香、味、觸、法），不住著於六塵便可生無所住心。但有一點要切記，此心是不能有所住著的， 因爲心有所住的話，便立刻會取相、著相了，故謂 " 若心有住，則爲非住 "，所謂 " 非住 " 即不能安住於菩提心中，亦即不能發菩提心。若能把握此道理，在行六波羅蜜如布施波羅蜜時，也不會執著有布施的主體、布施的對象及布施這行爲了，這才是真真正正理解 " 離相 " 的道理。

> 須菩提，菩薩爲利益一切眾生，應如是布施。如來說一切諸相，即是非相。又說一切眾生，則非眾生。須菩提，如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。 （ 750b ）

這段承接前段有關布施的態度。菩薩行布施，不應存有施者，受者及布施自身的分別意識。若有這種分別意識，即是取相：取施者相、受者相及布施相。爲了否定這樣的取相作用，故要說 "諸相非相" 、 " 眾生非眾生" 的義理，這點前文已有發揮，在此亦不再作贅述了。不

過，此段有一特別的地方，便是加述了如來所說的是千真萬確的、無一虛假的道理，因爲如來不說謊，故其所說的道理亦是真實的。

> 須菩提，如來所得法，此法無實無虛。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。（750b-c）

此段首先指出佛在此經所講的法是 "無實無虛" 的，所謂 "實" 是指預設自性的實在論（realism）；而 "虛" 是指否定一切虛無主義（nihilism），所謂 "無實無虛" 是指佛講此經，並不偏於實在論立論，亦不偏於虛無主義而立論，由此便顯示了緣起性空的中道的道理了。 " 無實無虛 " 的另外一種解釋：" 實 " 指真實，但是遠離世間的超越的真理， 故 " 無實 " 即是不遠離世間而求取真實； " 虛 " 是虛妄，指世間的種種虛妄不實的性格，故 " 無虛 " 即是不淪於虛妄不實。

繼而佛陀提出個例子，闡明著相與不著相的分別。若菩薩著相而行布施

的話，即認定布施有一特定的對象，執著這對象便爲這對象所束縛，就好比人入了一間完全無光的房間中一無所見一樣。相反，若菩薩能夠不著相而行布施的話，即好比人有眼睛，可透過光來清楚看見一切事物，而不爲外在對象所束縛，因爲根本沒有執取的外在對象之故。這實釐清了迷與悟兩種境況。" 著相 " 是迷，" 不著相 " 是悟。

經文中 " 菩薩心不住法而行布施 " 很有深意，顯示菩薩的心靈或覺悟的心靈的獨特性格。一方面，心靈不住著於法，不爲現象世界所束縛，因而才能保持自身的自由自在的姿態。另一方面，它也不捨離世界，卻是很關心世界，行種種布施；布施即是利益世界的事也，這便顯露出心靈的靈動機巧的性格，對世界持不取不捨的態度。不住法是不取，行布施是不捨。不取不捨都是對世界說。這亦可說是中道的表現。故菩薩心是中道心。

> 須菩提，當來之世，若有善男子善女人，能於此經受持讀誦，則爲如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。（750c）

此段重申若人能受持此經，則以佛的佛眼，當可預言其必定成就無量功德。這便近似授記了。前面已經說過佛是 "真語者、實語者、如語者、不誑語者"，他所說的自然不會虛假了。

> 須菩提，若有善男子善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分復以恒河沙等身布施，後日分亦以恒河沙等身布施，如是無量百千萬億劫以身布施。若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫受持讀誦，爲人解說？（750c）

這段文字主要是說明修讀此經的功德。佛陀指出就算有人能身體力行，日日無間地布施，所得的福德，亦不及其他人能夠聞《金剛經》而

生信心，不違逆所得的功德。

古印度將一天爲六時：日三時及夜三時。白天的三時又可分爲初日分、中日分和後日分。佛陀將之連同恒河沙的數目及無量百千萬億劫這麼久的時間，再以生命的軀體作譬喻，形容這樣布施的功德都不及誦讀《金剛經》來得殊勝。 "無量百千萬億劫" 原語是bahuuni kalpa-ko.ti-niyuta-'sata-sahasraanikalpa 意譯爲 " 劫 "，指無限長的時間。ko.ti 譯作 " 十萬 " 或 " 億 "。niyuta 譯爲那由他。 'sata 是百，sahasra 是千。原文直譯爲 " 百千十萬兆之多的劫 " 。這是超於想像的無限長的時間。

頁24

單是對《金剛經》有信心已經有莫大功德，更何況能親自修持、讀誦，但這些都可以理解爲一種自利的行爲，佛陀認爲更重要的是利及他人，在自身修習之餘，還要顧及度引他人，當中所產生的功德，更是無量，所以要爲人解說。

> 須菩提，以要言之，是經有不可思議、不可稱量無邊功德。如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。若有人能受持讀誦，廣爲人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，則爲荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？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，爲人解說。（750c）

承接上面，此經是有不可思議、不可稱量及無邊的功德的。這樣的經典，如來只會爲發大乘心者及發最上乘心者說， "大" 是廣大的意思， "最上" 是究竟無上沒人能及的意思。這些人若能受持誦讀，甚至利及他人，爲其他人解說，便會被如來知見，而成就不可算、不可思議的功德。而這樣的人也就能得覺悟，能荷擔阿耨多羅三藐三菩提。 " 擔 " 是擔在肩上，" 荷 " 是負在背上。意思是能領受信解的人，就能擔當無上正等正覺，也即是阿耨多羅三藐三菩提。 這裡 " 荷擔 " 有一種承擔爲他人說經的責任，這是由己向外推擴，發揮自利利他的大乘精神。

然而爲何如來只爲大乘者說法，而不願爲小乘者說呢？這是因爲小乘者（樂小法者 hinaadhimuktikai.h sattvai.h ）與大乘者最大分別是小乘人爲己心重，只顧求自身修習，缺乏利及他人的心態，而且他們不理解般若的要義，不明白空之真諦。他們往往滯著於世間現象，不能勘破人、我、眾生、壽者的空無自性的性格。聽受讀誦已經不可以，更何況要爲人解說呢！上面我們曾指出《金剛經》的作者有引小乘入大乘的意向。如來顯然有意引領須菩提由小乘入大乘也。

> 須菩提，在在處處若有此經，一切世間、天、人、阿修羅所應供養。當知此處則爲是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。（750c）

此段文字指出《金剛經》的特殊地位，由於它有不可思議的功德，無論在世間任何一處出現，都應受到天、人、阿修羅（asura）等世間眾生供養， 因爲此經所在的地方， 即等於佛塔的所在。 佛塔（

stuupa ）主要是供養佛的舍利， 舍利（ sarira ）是如來色身經火化（荼毗）後遺留下來的珠子。印度佛教徒每以

緣起偈安塔中供，名 "法身塔" 。所以有經的地方，就等於有佛塔，而爲了尊敬佛法，所以應恭敬供養，而恭敬的方式是作禮圍繞，並要焚香、獻花。但事實上，最爲重要的還是要讀誦、思惟及理解經義，並廣爲人說，這才是根本的修行。

> 復次，須菩提，善男子善女人受持讀誦此經，若爲人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。（751c）

凡善男子善女人能受持讀誦《金剛經》，當能修無量功德，理應也受人尊敬。但反若因修持本經而受到別人的輕賤，這是什麼原因呢？這裡牽涉及業力輪迴的概念。即我們今生所受到的苦難，是因在過去曾作惡業，所以在今世受惡果。再者，今世若因修讀《金剛經》而遭人輕視、賤視，這固然是因他在先世作下罪業而今世受苦，但這未嘗不是好事，因爲這即是前生惡業轉輕或漸消滅的象徵。因爲讀誦般若文獻的人，所有過去應墮惡道的罪業，會因受持此經而減輕。故修行者在消弭過往罪業之餘，也種下般若種子，將來定可證得無上正等正覺。

> 須菩提，我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得値八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者。若復有人於後末世，能受持讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數譬喻所不能及。（750c-751a）

這段經文再次說明修持《金剛經》可得之功德。而佛陀是以自己經歷的事實，去對比出受持此經之無量功德的。佛在過去不可計算的世代，所謂阿僧祇（asamkhya）劫，即見然燈佛以前曾對八百四千萬億個那由他佛（註47）尊敬供養，一個也沒有忽略過。所得的功德應該是很多的了。但佛陀指出相對那些在末世，在戒律崩壞的時候也能受持誦讀此經的眾生所得的功德，卻是遠遠不及的，因爲供養仍是表面上有限的工夫。但若能持《金剛經》，順著經中要旨證得空理，才是根本。

> 須菩提，若善男子善女人於後末世，有受持讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。須菩提，當知是經義不可思議，果報亦不可思議。（751a）

佛認爲由於受持讀誦此經的功德實在是無邊無量，是不可計算的，所以若一一將之詳細描述出來，可能使一些人聽了後，心生狂亂，甚至狐疑不信。因爲這功德之鉅大實在是匪夷所思，超出常人所能理解的。這是因爲《金剛經》本身

有不可思議的力量，所以受持讀誦而來的功德也是不可思議的。

> 爾時，須菩提白佛言：世尊，善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？佛告須菩提：善男子善女人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。（751a）

這節經文重複了須菩提詢問釋迦如來有關安住於菩提心及降伏妄想心的方法。而釋迦佛則說出關鍵在於不執著我相、人相、眾生相及壽者相這四種相，即不以自性的眼光看這四相，以爲有實在性。亦即，不把這四相自性化、實體化，同時也不要起人我的相對之想。

此外，釋迦佛以爲當修行者發心修行阿耨多羅三藐三菩提心的時候，應該持以下的態度：修行者應視救度眾生爲己任。在救度或度化後，不能以爲有一眾生被自家所度化。這是因爲修行者或發心的人，若持有這種度化眾生的念頭，則無疑是將眾生（被度的人）與修行者（能度化的人）劃分出來，即將二者賦予一種 "自性" 來看待，且將二者置於一種主客的二元對立的狀態下來理解。這實有違佛教緣起性空的根本精神。被度的人與修行者不能截然劃分爲二的理由：真正的度化是自度與他度的結合；在度化的大理想下， "自" 與 "他" 連成一體不能分開。

雖然這節經文與上面的經文在字義上有相同的地方，但其所含有的意思卻並非完全一樣。這主要是因爲二者有不同的側重點。這裡所要強調及發揮的是菩薩心是空的義理，就連發心本身都要否定，也就是說，菩薩度化眾生時，除了要泯滅所度化的眾生相外，也要離開度化的心相，亦即菩薩不能生起能夠度化眾生的念頭，因爲 "能相" 與 "所相" 是一種相依待的概念，在真正的度化活動中，依待性格的 " 能 " " 所 " 必須泯除。菩薩度化他人，實亦成就他的自度；此中不能有 " 能 "" 所 "、自他的意識。 就究極的立場看，" 能 "" 所 " 應該是一的。 菩薩應在沒有 " 能度 " " 所度 " 的對立格局下，安住他的菩提心，亦應在這種格局下，降伏他的虛妄分別心。

> 須菩提，於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？不也，世尊。如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。佛言：如是，如是。須菩提，實無有法如來得阿

> 耨多羅三藐三菩提。須菩提，若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。何以故？如來者即諸法如義。（ 751a ）

這段經文的開首，交待了釋迦佛與然燈佛在過去世時的一段夙緣。釋迦佛於過去曾遇然燈佛，得然燈佛的授記，預言他將在未來世必得成佛，名爲釋迦牟尼佛（ 'Saakyamuni-buddha ）。釋迦佛乃借此事詢問須菩提，究竟如來有否得阿耨多羅三藐三菩提？須菩提深知如來的用意， 故說如來並沒有得阿耨多羅三藐三菩提， 因須菩提知道如來若自以爲得阿耨多羅三藐三菩提，必會墮於妄見，把菩提智慧外在化、對象化，以爲是可以如外物般 " 獲得 " 的東西，這便大謬了。倘若是這樣，如來就非覺者。因爲菩提智慧是自家內在的東西，本來自有，不可視爲外在對象來理解。正由於釋迦佛不起這種妄見，才爲然燈佛所授記。所謂 " 授記 " 是預言將來在某時，某處證菩提得覺悟而成佛之意，通常是就一個現成的佛對一個修道者作預言而言。

此外，經文又交代了 "如來" 的意思，並以此再證出釋迦沒有得阿耨多羅三藐三菩提的理由。如來是指能悟入一切諸法理體的覺悟者，即悟入諸法本無自性，能所一如，無有差別的性格。所以，如來雖得三藐三菩提，而實無有三藐三菩提可得，因爲一切法皆是平等一如，無有能所之分的。如來若以爲自己已得阿耨多羅三藐三提心，即視此阿耨多羅三藐三菩提心爲一外在對象，執取之爲有自性，那麼，他使非真正的覺者。經文所言的 " 諸法如義 " 是指如來已得一切諸法的真如義，能知曉諸法本來沒有能所之分，無有自性，平等一如。這就是說，如來能悟入諸法的實相，即平等一如的理體！

> 若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提，實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。（751a-b）

佛陀宣說的道理，可概括爲 "緣起性空" 這四個字。其意思是，一切法都是條件或緣組合而成，因而沒有獨立的自性，因而是性空的。由這種緣起性空的思路出發，則可說諸法是 " 無實無虛 " 的。所謂 " 實 " 是指實有義的 " 自性 "，而 " 無實 " 即指 " 無自性 "， 意即諸法是沒有自性令得諸法可以獨立自存。 但另一方面， 又由於 " 無虛 "，故諸法是可以成立的。 這裡所言的 " 虛 " 指 " 虛無 "，而 " 無虛 " 則指 " 無有虛

無 " 之意。在字面上 " 虛無 " 即是 " 實有 " 的意思。 這好像與前文所言的 " 無實 " 有矛盾的地方，但實際上，卻是沒有矛盾的。這主要是因爲 " 無實 " 與 " 虛 " 建立於緣起與性空的義理之中，是真理的一體兩面，所以二者實無矛盾。簡單說，事物有其存在性，但並無自性，即不能自存，故說 " 無實 " （無自性），但因緣起故，乃有生起的現象，故說 " 無虛 "。 而這種生起只是短暫而非恒久的，故緣散則滅。由此可知，緣起的道理性空的道理是一事之兩面而已，並無原則上的矛盾！

這節經文最後一句 "須菩提，所言一切法，即非一切法，是故名一切法" 這說明真正佛法意思：如來爲了教化眾生，才以假名說出種種法，但佛法本無自性，不是實有。人若能明白這道理，便能悟入真正的佛法。所謂真正的佛法，乃是經過對諸法自性的否定後所得知的法。這相當於最後一句中的：" 是故名一切法 "。事實上，" 所言一

切法 " 是一般義的一切法， 而 " 即非一切法 " 則否定一切法的自性，至於 " 是故名一切法 " 即肯定已被定已被否定自性的一切法。這裡又運用了即非的詭辭。

> 須菩提，譬如人身長大。須菩提言：世尊，如來說人身長大，則爲非大身，是名大身。須菩提，菩薩亦如是。若作是言：我當滅度無量眾生，則不名菩薩。何以故？須菩提，實無有法名爲菩薩，是故佛說一切法無我、無人、無眾生，無壽者。須菩提，若菩薩作是言：我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故：如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。（ 751b ）

這經節文解釋 "法身" 及 "菩薩"的意思。經文之首是佛詢問須菩提有關人身長大的事，佛陀問須菩提人身是否可以被稱得上長大呢？須菩提深知佛的用意，回答說： "人身非大身，是名大身" 。句中先從緣起性空的義理立論，以爲一切法皆無有自性，都是因緣合和而成，故人身雖如須彌山般長大，也有滅的時候，是故佛說人身非大身（ma-haa-kaaya ）。這是從緣起性空的立場來分析，也是世間一般的知解。但菩薩因了悟緣起性空的道理，且修得六般若波羅法，所以能以清淨的功德願力爲因，成就莊嚴的法身，故名爲 " 大身 "。 如來所言的 "大身" 實非生滅或肉體的長大，而是否認肉體自性後所得的精神性主體，這才是真正的 "大身" 。

接著，經文從 "法身" 推衍至對 "菩薩" 的自看法。佛告訴須菩提真正的菩

薩只能在完全泯滅四相的情況下才能成就。若菩薩持有度化眾生的念頭時，則不能稱得上爲菩薩，因這是把度化眾生的神聖工作推到外面去，視爲一外在的、，要成就的對象。同時亦不能把菩薩推到外面去，視爲一外在對象。菩薩是得覺悟的主體性，整個過程與生命都是內在的，根本沒有一作爲外在對象看的法可稱得上爲菩薩。

由此推下去，菩薩莊嚴佛土，也不能說上真正莊嚴佛土。須菩提以爲莊嚴有二意，即 "相莊嚴" 及 "心莊嚴" 。真正的莊嚴是 "心莊嚴" 。因此，只有在否定相莊嚴時才能得真正的莊嚴。總之，菩薩或其所化現的莊嚴佛土，只是一種假名而已，無自性可得，而且並沒有一種真實的菩薩或莊嚴佛土相應於 "菩薩" 及 "莊嚴佛土" 這名稱而存在於客觀的外在世界中。如來以爲菩薩能明白此種道理，不把四相、菩薩自己及莊嚴佛土等相看成爲實有所得時，才可以稱得上爲菩薩。這點上文已有揮，不再贅言。

> 須菩提，於意云何？如來有肉眼不？如是，世尊。如來有肉眼。須菩提，於意云何？如來有天眼不？如是，世尊。如來有天眼。須菩提，於意云何如來有慧眼不？如是，世尊。如來有慧眼。須菩提，於意云何？如來有法眼不？如是世尊。如來有法眼。須菩提，於意云何？如來有佛眼不？如是，世尊。如來有佛眼。（751b）

這節經文是談到佛的五種眼。佛陀對須菩提提出一連串的問題，詢問

佛陀有沒有肉眼、天眼、慧眼、法眼及佛眼，須菩提並沒有如上文以即非的詭辭來答，卻直下承認他擁有這五種眼，其中的深意是：這裡以佛觀照事物的五個角度來表明，佛的視點非只見絕對的真理而已，其實他也可照見世間法的，那五種眼實在是對機而發，當中廣含一切法相。這表示對於世間法與出世間法，佛陀都可同時兼收並觀。

> 須菩提，於意云何？恒河中所有沙，佛說是沙不？如是，世尊。如來說是沙。須菩提，於意云何？如一恒河中所有沙，有如是等河，是諸恒河所有沙數佛世界，如是寧爲多不？甚多，世尊。佛告須菩提：爾所國土中所有眾生若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心，皆爲非心，是名爲心。所以者何？須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。（ 751b ）

這節經文說透過佛的智慧，能見眾生的種種心念，帶出 "心" 具有無自性的性格。經文的大意是說：眾生是遍佈於不同的世界裡，而世界的數目恰如恒河中

的沙，可知眾生數量之多，實難以計度。而每一眾生的心都不時的在變易中，所以眾生能起不可算數的心！但佛卻能徹底看見眾生的種種心，這應該如何理解呢？若依前節的經文來說，佛因具備了五種眼，加上佛的智慧無窮，故能知眾生的種種心念。但此節經文卻沒有直接道出這原因，可見此節經文乃有另一種解說。依經文來分析，這是因爲 " 如來說諸心，皆爲非心，是名爲心 "。 眾生的心念是念念不住剎那不停的。雖然如此，歸根究柢它只是一種宛然乍現的活動而已。亦即眾生的心不斷在變化，在這種變化過程中，宛然出現一個心的連續體，所謂 " 心之流 " （ citta-dhaaraa ）。 但如來知道這心之流不是一個常體，無自性可言，卻是剎那生滅滅生的，因此，已過去了的心不能得，未來的心也不能得，現在的心，則正在生滅滅生，故也不能得。

世人總是按著時間的流變觀念，把心劃分爲過去心、現在心及未來心三種，這樣便把心限定於這三種時相中，也就是把心說成有限定相。我們用時間的概念來限定心的活動是不可能的，除非把心看作爲有過去的相狀、現在的相狀及來未的相狀。其實，心是沒有形相的。因爲若把心限定爲有某一相狀，則是企圖把心實體化而可任人把握，這不符合心的真正性格。心是無時無刻都在生滅滅生，都在變化，具有 " 自性 " 的心是沒有的。而如來所解的心，正是要否定心的自性，才能顯出真正的心，故經文說：" 如來說諸心，皆爲非心，是名爲心。"

> 須菩提，於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，是人以是因緣，得福多不？如是，世尊。此人以是因緣，得福甚多。須菩提，若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。（751b-c）

這段經文討論福德的看法。如前文所分析，我們知道佛教所說的福德有兩種：一是物質性的，一是精神性的。物質性的福德不如精神性的

福德。因爲物質性的福德是世俗方面的，精神性的福德則是宗教性的、救贖性的（soteriological）。宗教性的救贖是佛教立教的目標。所以精神性的福德，比物質性的福德更優越。而三千大千世界七寶的布施，就是屬於物質範圍內的。若布施所得的福德是有實在性的話，則三千大千世界七寶的布施亦不過是大千七寶的福德而已。將精神性的福德施與眾生更爲有益，它有助於眾生通向解脫的、救贖的宗教目標。

進一步說，怎樣才能做到 "得福德多" 呢？關鍵就在於能夠明白福德畢竟沒有自性可言，人不應住著於任何布施的相狀，應體悟到一切東西都是空無自

性的，並與般若的智慧相應，這樣就能夠有更多福德了。實際上，福德不是時空下的事物，故不能以數量來測量，說它多也只是 "權說" 而已。

> 須菩提，於云意何？佛可以具足色身見不？不也，世尊。如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。須菩提，於意云何？如來可以具足諸相見不？不也，世尊。如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。（751c）

佛向須菩提提問，究竟對於一個覺悟的人來說，可否從其具足三十二相、八十種好的圓滿色身中去體悟其本質呢？色身是一物質的身體，而具足即圓滿充實的意思，凡是自體成就不待他緣的，即是圓滿充實。但須菩提回答不可。意思是：首先要明白佛說的色身，根本就是無實在性的，因爲它是緣生的，這樣說來，它哪裡有圓滿充實的色身可得呢？所以說 " 如來說具足色身，即非具足色身 "。 如果執著這身相爲如來，即不能見到一切東西的如實空相，不能見到如實空相，又怎能深刻的見到如來的本質，或如來之所以爲如來呢？

說色身具足，是方便的說法，它根本就是空無自性的。人要否定 "具足色身" 的自性，才能滲透入 "具足色身" 的本質及內容中。此外，不要以色身爲具足、爲有自性的東西，要以之爲一種示現（apparition），一種方便教化的示現，這才是真正的色身具足。佛與菩薩有無窮的示現形式，因而也有無窮的色身具足。

接著，佛陀再問須菩提：如來可否具足諸相見？具足諸相，就是圓滿成就諸相。諸相概括一切外在的相狀，包括感官所認識的事物，與色身和修行的境界等。佛的意思就是：可否從這些外在的相狀去得見如來的本質呢？

這問題其實是與上一問題一脈相承的，須菩提的答案仍是否定的。因爲不但如來的身相虛妄不實，就是世間所有相皆虛妄，因爲一切都是依緣起滅，所以根本就沒有諸相的實在性。諸相只是如來的方便變現，實無自性可得，要否定諸相的自性，知其爲方便變現而已，因此才可談具足諸相，運用諸相。諸相既沒有實在性，則不能以此得見如來的本質。

佛陀在這裡不是要否定 "色身" 或 "諸相" ，而是要超越 "色身 " 和 " 諸相 " 二者。 佛陀只是指出， 要以無自性的眼光來對待 " 色身 " 和 " 諸相 "，這樣才能更深一層地了解其本質。否定了它們的自性後你所看的仍是 " 色身 " 和 " 諸相 "， 但他們已不再是實

在性的東西了，也不是被執取的對象了。佛陀

認爲這樣理解身相才是正確的，所以文中說 "是名具足色身" ， "是名諸相具足 " 等。 其實，這 " 諸相 " 或 " 色相 " 都是施設的性格，都是假名（ praj~napti ）。

> 須菩提，汝勿謂如來作是念：我當有所說法。莫作是念。何以故？若人言如來有所說法，即爲謗佛，不能解我所說故。須菩提，說法者無法可說，是名說法。（751c）

佛陀吩咐須菩提，不要以爲佛陀有 "我當有所說法" 的念頭。佛陀體現菩提智慧，以這種智慧觀照事物的無自性空的性格。除了 "我" 是空之外，法本身亦空。不要以爲真有一個實在的法可被作爲對象，被我們執取和了知。我們體會佛法時，不可執著所體會到的真理或法，要把這法也空掉，所以說法亦是非法，即無自性的法的意思。法本身是離言說相，超越言語的。但現在佛說法只是爲了眾生得解脫的方便權說而已，眾生了解後應立即捨棄，如渡河後捨棄木筏一樣。因爲言說不能直下指涉法，言說的目的只是引導眾生昇進，達到超越的層面。法本身是無言的，佛陀說法只是藉言說使眾生明白，原來法最終都是不可言說的。佛陀只能指點，最終還是要眾生自覺自悟的，這就是 "是名說法" 。明白法是不能說的，究極地說，佛也沒有說法，只是法藉佛陀的言說示現給眾生而已。眾生自家必須親證真理或法，在這點來說，佛幫不上甚麼忙。覺悟畢竟是自家的事，即使佛說上千言萬語，也是沒有用的。既然沒用，也就等於沒有說，" 無法可說 "。

佛教的法其相應梵文爲dharma；有三面意思：真理、事物和責任。這裡所說的法通常是真理之意，有時也可指事物，但仍傾向於事物的真理之意。 "無法可說" 表示真理是不能透過言說來表達的，它是絕對性格，言說則是相對的。故其意也可以是：沒有可以說得出來的真理。

> 爾時，慧命須菩提白佛言：世尊，頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？佛言：須菩提，彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提， 眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。 （751c ）

這節討論對眾生的看法。慧命須菩提是德高望重的稱謂，視智慧即其命根的長老，都尊稱爲慧命（aayusmat）（註48）。須菩提問佛陀，以後有沒有眾生能明白《金剛經》的道理，而又能生起信心持守下來的呢？佛陀沒有正面回答，無論佛陀答肯定或否定，都容易使人認爲眾生爲實有，以爲眾生有自性。但佛陀的意思絕不是這樣，所以佛陀的回答是 " 彼非眾生，非不眾生 "。關於 " 彼非眾生，非不眾生 " 的意思，可從兩方面解釋：

第一方面：佛說 "彼非眾生" ，是因爲有些人能明白如來所說的如實空相，體悟無自性空的真理。這非一般眾生所能做到，實要經過

堅毅的鍛鍊，所以說 "彼非眾生" 。佛說其 "非不眾生" ，意思是雖然他們的修習較深，但始終他們都是從眾生的基礎做起的，亦以眾生的立場來理解佛法，他們本來的身份就是眾生。而且，他們仍未成佛， 所以也和其他眾生一樣，仍要經過世間的生死輪轉，所以說 " 非不眾生 "。

第二方面：佛指出當我們說有眾生能明白《金剛經》的真理時，我們實不可以爲有一個實在的 "眾生" 可讓我們握著，其實眾生當下就是空，因爲眾生爲五蘊和合，根本沒有自性可給執取，眾生的身體是不可得的，所以說 "彼非眾生" 。進一步說，眾生雖是因緣和合，但佛家的觀點並不可得的，所以說 "彼非眾生" 。進一步說，眾生雖是因緣和合，但佛家的觀點並不是要否定眾生這一相狀，而是教人從無自性的角度去看眾生。當我們否定其自性時，所呈現出的仍是眾生，仍是在空的立場下看真正的眾生。所以說 "非不眾生" 。

第二方面：佛指出當我們說有眾生能明白《金剛經》的真理時，我們實不可以爲有一個實在的 "眾生" 可讓我們握著，其實眾生當下就是空，因爲眾生爲五蘊和合，根本沒有自性可給執取，眾生的身是不可得的，所以說 "彼非眾生" 。進一步說，眾生雖是因緣和合，但佛家的觀點並不是要否定眾生這一相狀，而是教人從無自性的角度去看眾生。當我們否定其自性時，所呈現出的仍是眾生，仍是在空的立場下看真正的眾生。所以說 " 非不眾生 "。

這兩種解釋都可表達佛的意思。第二種解釋比較直接指出眾生的無自性，而第一種解釋則比較寬鬆，當中已包含了對無自性的體會。佛言 " 彼非眾生 "，其實包含眾生已能看破一切皆空的道理， 了解到自己也是無實體的眾生。這裡說他們非一般的眾生，其實亦是從無自性來說的。而佛言 " 非不眾生 " 則是說雖然他們能洞透無自性空的直理，但這並不是表示他們比人超越，他們本來便是一般的眾生，了解無自性空之後，仍然要在世間生活，與其他眾生沒有分隔，所以說 " 非不眾生 "。 因此，這兩種解釋其實是相通的，第一種解釋其實已包含了第二種解釋，而其貫穿點，就是對眾生無自性的理解，兩種解釋都圍繞著這真理來闡釋。

這裡可能會有疑問，就是佛陀似乎沒有回答須菩提的問題。須菩提問是否會生起淨信，但佛答 "彼非眾生" 似乎毫不相干。要知道眾生不能體悟《金剛經》的道理，是因爲眾生有妄念，以爲自己有實在性，不知道事物是因緣和合的。若眾生能明白自己都是無實有可得的，都是空的性格，這即是覺悟的開端，這也與《金剛經》的經義相符，故對之生起淨信是不成問題的。

> 須菩提白佛言：世尊，佛得阿耨多羅三藐菩提，爲無所得耶？如是，如是。須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。（751c）

須菩提問佛陀，佛陀雖得到洞識一切平等空性的正覺，但實際上仍是無所得的，所以佛陀說 " 如是，如是 "。 對於無上等正覺，不可布冀能得 " 多 " 抑或 " 少 "，

只能說 " 無有少法可得 "。 如果說能 " 得 " 無上等正覺，即無疑把這一 " 無上等正覺 " 對象化了。無上等正覺是眾生明白如實空性時當下呈現出來的一種覺悟，它本身不是一個實體性的對象，可任人

把握。若將其對象化和視之爲實體，這根本就與無上等正覺的意思有矛盾。 等正覺就是要否定一切相狀甚至真理的自性的，甚至 " 等正覺 " 本身的自性亦要否定。我們說覺悟時，仍然不可執取這 " 覺悟 "，否則又是走回原先執取自性的路子。 明白得無上等正覺本爲無所得時， 即超越 " 得 " 與 " 不得 " 的層面，再而了解 " 阿耨多羅三藐三菩提 " 只是一假名而已，這才是正確的認識。

到此文章的脈絡應該很清楚了，佛陀一層層地否定眾生對自性的執取，但並沒有完全否定一切相狀，因爲他不是要破壞世間法，而只是要引導眾生用正確的眼光去看世間的諸相，所以到最後他亦提出 "是名具足色身" 、 "是名說法" 、 "是名眾生" 、 "是名阿耨多羅三藐三菩提" 等肯定的說法，當然這些說法是經過對否定的超越肯定，但人也不應執取。所以我們看事物時，不要執實某一相狀，但並不是要摒棄這相狀，因爲這相狀仍然存在，只是當我們面對它時，知道它是無自性可得，因而不住於它，不爲它所牽滯及困擾便成。一些禁慾主義或出世的思想家，總是想要逃離物質世界，認爲它有礙於心靈的提昇。但其實這只是另一種執著，因爲障蔽你的並非那物質世界，而是你的封蔽之心，事實上你真能逃離物質世界而活嗎？ "不住" 而 " 住" 才是對物質世界應有的態度，這才是心靈的真正釋放。

> 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。須菩提，所言善法者，如來說即非善法，是名善法。（751c）

"是法平等，無有高下" ， "高" 是指最高的佛果， "下" 是指凡夫。以平常人的眼光會覺得能夠得佛果的人是較高尚的，而不能得覺悟的人是較卑下的， 但佛陀清楚說明真理 " 無有高下 "。 這 " 法 " 倘若解作世間事物，則以佛教的一切平等空性的角度來看，世間事物根本沒有高下可分。其分別只在於人的意識分別作用，包括能證悟空性與不能證悟。但真理是普遍的、內在的，而證悟與否也發自內心，因而沒有甚麼是外在的，可以作爲對象來把持。在這兩點上眾生是平等的，不能說菩薩證得一些什麼，凡夫缺少一些什麼。在佛眼中，他們根本上是平等的。

此外，雖然一切法都是空的，是平等的，但它不礙一切分別，若要證得無上等正覺，還得認識一切善法。首先，在認識上要不取著於 " 我相、人相、眾生相、壽者相 "，另外，在實踐上要行一切善法，如布施、持戒、忍辱等波羅蜜多。這些都是成佛的必要條件。但要知道善法只是手段不是目的，在必要時也可捨棄它們，不應執取。所以 " 如來說即非善法 "，但 " 善法 " 雖是手段，不能執取，但也非全無意義， 它是有一定的作用的，我們應善於運用，所以如來又說：" 是名善法 "。

> 須菩提，若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施。若人以此般若波羅蜜經，乃至四句偈等，受持讀誦，爲他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。（751c-752a）

佛告須菩提受持、讀誦四句偈的福德是何等的殊勝。即使以三千大千世界的七寶來布施，所得的福德亦不及持經者百千分之一的功德。這是佛教價值觀的問題。眾生之所以有煩惱苦痛，主要是心靈裡面有太多的執著，執著一些不真實的東西，而生起邪見、妄見、顛倒見，以為這些東西有實在性可得，因而對之追逐，這是沒有結果的，到頭來只會招來無盡的苦惱。這種執著一天未消除，煩惱也一天不消去。物質性的布施的確能滿足人物質上的需要，它卻不能令人得到心靈上的真正安頓，解決不了人的根本問題。佛教最關心的莫過於救人脫離苦惱，當人受持誦讀《金剛經》，明白其中的意義，洞透一切皆無自性，因而一切不取，萬緣放下，人才能不起邪見、妄見與顛倒見，不對外物起追逐之想，真的免除煩惱。可見受持誦讀《金剛經》的結果，是心靈的釋放，如果將這些真理為他人說，也讓他人同樣得到心靈的釋放，自利利他，就為殊勝了。相較之下，物質性的布施則只是短暫的。 所以說 " 以此般若波羅蜜經乃至四句偈等，受持讀誦，為他人說 " 的功德是其他功德所不能及的。

> 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。須菩提，凡夫者，如來說則非凡夫。（ 752a ）

這段是要說明如來證得一切法性空的真理。大乘菩薩發悲心宏願自度度他；何以世尊說勿作當度眾生之念呢？其實，佛陀是要指出，菩薩雖有度眾生的宏願，但眾生亦是從緣生滅的，故不可把眾生視為有自性的，為如來所度的，否則便

是說如來執著眾生的自性，而生起人我等四相，這顯然不明白如來的真義，另外一點是，眾生的覺悟與度化，基本上是自家的事，不能由菩薩來取代。他只能幫些忙而已。就究極言，只有眾生才是自己度化者，故不能說菩薩或如來度化眾生。

進一步說， 佛陀恐怕凡夫（ baala-prrthag-janaa.h ）執著他所說的 " 我當度眾生 " 這話，所以在否定眾生之有自性後，又否定凡夫對 " 我 " 的起執， 故說有我為非有我，甚至他所說的 " 凡夫 " 這個語詞的自性也要去掉， 以防他人執之為實有。 此中第一個 " 我 " 是從自性的立場說， 而 " 非有我 " 則是從無自性的真理的立場說，故必須將自性去除。去除了自性，從緣起立場理解，才是正確的，真正的 " 有我 " 才呈現。對於 " 凡夫 " 的理解也可如是觀之。

> 須菩提，於意云何？可以三十二相觀如來不？須菩提言：如是，如是，以三十二相觀如來。佛言：須菩提，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來。須菩提白佛言：世尊，如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。爾時，世尊而說偈言：
>
> 若以色見我　以音聲求我

是人行邪道　不能見如來

這是說，認識如來應就其覺悟真理後的精神主體性（spiritual subjectivity），即法身著手，而非從色身著手。所謂 "三十二相"（ dvaatri.m.san-mahaapuru.sa-lak.sa.naani ）或 " 三十二種相 " 是指佛陀生來容貌的美好方面，與凡俗之人不同，如長指相、正立手摩膝相、金色相、細薄皮相、四十齒相、大舌相、真青眼相等，皆屬色身的特色。若從色身觀如來，則擁戴佛教的轉輪聖王亦可說是如來了。這樣，如來與轉輪聖王（ cakravati-raja ）便沒有區別了。實際上，如來是法王、是宗教義，與政治義的聖王實不相同。所以世尊在偈文中亦說，以 " 色 "、" 音聲 " 見如來乃屬 " 邪道 "。 如來不住於五蘊之內，其覺悟後的法身是不具物質性的，它以精神的姿態恒常地存在（註 49 ）。要真正了解如來，當從他的精神性的法身看。

> 須菩提，汝若作是念，如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，莫作是念：如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提，若作是念：發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅相。莫作是念，何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。（752a）

頁37

這段說明如來雖不可從色身處求，但這不是說如來不能具足一切法或否定世間法。般若智慧教導人如何從空去認識諸法實相，知道它們無自性而不可執取。然而，這不是叫我們破壞一切緣起的世間法。世間法雖沒有自性，但因其是緣起的，故亦有功用效果可言，能存在於時空中，發揮一定的效果。如果緣起的世間法一起也否定，這則與我們日常的生活相衝突，而流於破壞性的虛無主義或斷滅論。因此，我們知道如來並非不能具足諸法，而是如來深明諸法實相而不作執取，方便運用它們。

> 須菩提，若菩薩以滿恒河沙等世界七寶布施，若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。須菩提，以諸菩薩不受福德故。須菩提白佛言：世尊，云何菩薩不受福德？須菩提，菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。（752a-752b）

這是要說明菩薩不應住於布施或從布施而來的一切福德。從真理的角度看，布施及由此而來的福德亦是無自性空的。菩薩明瞭一切法性空（無自性，所謂無我）（ anaatman ），不爲外在的變動所影響，故能忍受一切虛無的說法的紛擾，即所謂忍辱波羅蜜（ k.saanti-paaramitaa ）。若菩薩能知一切法無我而發忍辱波羅蜜，即明般若智的究極奧義，不著我等四相，不著於施者、受者及布施以爲有實自體，因而不生我慢等苦痛煩惱。這點比以滿恒河沙等世界七寶作布施更具福德。但是，菩薩亦不應貪著於福德，將之對象化，以爲有一福德之法可住，以爲有福德的自性。

須菩提，若有人言如來若來、若去、若坐、若臥，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。（752b）

此段是要說明如來的本質，並指出如來本身也是不可執著的。《金剛經》在上面說： "凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來" 。故若說能於如來之 "來" 、"去" 、"坐" 、"臥" 的活動中，得見如來之真實，此即如來有來、去、坐、臥的動相與時空相，具有一切相對相，也即是他有限定相。但是，如來證得真理的法身，實不具物質性，故無從說他有來去坐臥等動相與時空相，他是動而無動相的。就是說，他的生命具有絕對的涵義，不能以相對性的來去等活動來限定。既然不能從 "三十二相" 見如來，更不能從來、去、坐、臥中見如來。故經中云： "如來者，無所從來，亦無所去，故名如來" 。

然而，如來若以色身示現於世間，進行種種方便教化，自不能不有來、去、坐、臥等動作，但這是權宜之用，不是究竟。如來能表現來、去、坐、臥，自

亦隨時可以收回此來、去、坐、臥，而還歸於其法身的自身境地。

須菩提，若善男子善女人，以三千大千世界碎爲微塵。於意云何？是微塵眾寧爲多不？甚多，世尊。何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾。世尊，如來所說三千大千世界，則非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合相，如來說一合相，則非一合相，是名一合相。須菩提，一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。（752b）

此段是透過微塵及世界的論述來說空義。從緣起的角度看，若將三千大千世界碎爲微塵，它的數目固然很多。但是，若以爲微塵或世界爲實在的，則不對了，所以如來說 "非微塵" 或 "非世界" ；此即不是它們的實相，故要否定之。如果說世界是具自性的 "實有" ，則世界是一不可分割的整體，所謂一合相（ pi.n.na-graaha ）。因自性的意思，是指事物具有單一、獨立、自存自足、不可變及不可分別的本質。說世界是一合相，就是指世界自身作爲一整體不可分割，這樣就無從說 " 以三千大千世界碎爲微塵 "，這是不應理的。 世界不能是一合相的，它是緣生幻化，無實在性可言。但眾生總是執取世界爲一合相這實在的性格，實在迷而不返。

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，是人不解如來所說義。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。須菩提，發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法應如是知，如是見，如是信解，不生法相。須菩提，所言法相者，如來說即非法相，是名法相。（752b）

這段文字談論到見（ d.r.s.ti ）或見解的問題。 在佛教， " 見 " 通常表示不好的意思，表示對自性的執著，所謂自性見（ svabhaava

-d.r.s.ti ）。 如 " 我見 " 表示對自我的不正確的見解
，以爲自我有自性。 " 正見 " 則表示好的意思，表示不執著自性，以一切法爲緣起、爲性空。這裡說我見、人見、眾生見、壽者見，都表示執取自性的見解。 這種對自性的執取，需要否定，故說 " 非我見、人見、眾生見、壽者見 "，否定自性後，仍可對我、人、眾生、壽者有正確的見解， 故最後還是說 " 我見、人見、眾生見、壽者見 "。如來說 " 我見、人見、眾生見、壽者見 "，當是否定自性後的意思，一般人以爲他是否定前的執取自性的意思，

故 "不解如來所說義" 。若人能發阿耨多羅三藐三菩提心，則自能表現正見，亦即如來勸人 "如是知，如是見" 的那種。對於一切法的相狀，所謂 " 法相 " （ dharma-lak.sa.na ），都應同樣看待，不要以自性的立場來看， 而應否定其自性，所謂 " 非法相 "，視之爲如幻如化的緣起性空的法相。經過這一歷程，才能真正了解法相。

> 須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子善女人發菩薩心者，持於此經乃至四句偈等，受持、讀誦爲人演說，其福勝彼。云何爲人演說？不取於相，如如不動。何以故？
>
> 一切有爲法　如夢幻泡影
> 如露亦如電　應作如是觀（752b）

這段指出發菩薩心的人說法時應取的態度，並說明一切從緣起的 "有爲 " （ sa.msk.rta-dharma ）皆是如幻如化的。就宗教意義上說，讀誦及演說此經的目的是在自利利他，使眾生得一正確的觀念以受持一切法，這實在比以 " 滿無量阿僧祇世界七寶持用布施 " 更具福德。然而，應如何爲人說此經呢？說法者的態度是：應不住於任何法當中，不住於法之相狀，而應以一澄明的智慧來理解諸法的真相。這樣才能表現般若智，照見一切法性空，覺悟到諸法實相遠離一切法相及施設的語言，不爲法相所影響所動搖， 所謂 " 如如不動 " （註 50 ）。

在偈文中，世尊以夢、幻、泡、影、露和電來比喻一切緣起的有爲法的性格，都是幻有假設，變化無常的，當中無有自性實體。夢的性格本身1就是不真實的、是意識的虛妄假象罷了。 "幻" 即幻覺，幻象，是不真實的。 "影" 指光明受事物遮蔽所生的黑暗部份，就如真理被無知所遮蔽一樣。而露和電則是刹那生滅的性質，其中沒有常住的自性可被執取。此中佛陀指出一切事物皆爲緣起，都是流變無常的有爲法，它們刹那生滅，無由被我們執取，所以我們不應以自性的眼光來理解這些世間的事物。這首偈頌表面看來，有消極的氣氛，易誘人生虛無主義的心態。實際上它並未有這種用意。它只是用較消極的譬喻，如夢、幻之屬，以凸顯世間的有爲法的無常性格，教人不要將之執持而已。我們若能適切理解這個意思，便不會產生虛無主義的心態。

> 佛說是經已，長老須菩提及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天、人、阿修羅、聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行金剛般若波羅蜜經。

真言
那謨婆伽跋帝　（金＋本）喇壤　波羅弭多拽　唵伊利底
伊室利　輸膚駁　毗舍耶　耶舍耶　莎婆訶

此段是大乘經典的一個傳統完結方式，一切佛弟子及世間所有眾生均以佛法爲至善，歡喜奉行。比丘（bhiksu）與比丘尼（bhiksuni），即出家弟子的男女二眾。他是二眾；優婆塞（upasaka）與優婆夷（upasika），即在家的男女二眾。他們是如來的四眾弟子，曾從佛歸依的佛教徒。他們深感佛陀的偉大，聽經後雀躍不已。

《金剛經》不是用一直接的方法導出空的空理。它透過比喻來指陳真理，然後讓讀者反省、思考、體驗那無自性的真理，使其滲透入自家的生命中。讀者可能發覺文中並沒有 " 空 " 或 " 無自性 " 的字眼。事實上這就是它的妙處，如果《金剛經》直接說出 " 空 " 或 " 無自性 "，則讀者只會意識到這是一真理，但這真理卻不是透過自己的體悟而得，而是外加上去的。既沒有親身經歷或體悟這真理，則它的影響力是有限的。

註釋

註01　參見Edward Conze，Buddhist Wisdom Book，London：Unwin paperbacks，1988.P.21。

註02　舍衛國（ 'Sraavasti ）是憍薩羅國（ ko'sala ）的首都，爲佛的家鄉， 鄰近尼泊爾（ Nepal ），其政治、文化及物產等皆十分發達，釋迦講道四十五年，曾經到此地多達二十五次。

註03　祇樹給孤獨園原名 Jetava~nAathapi.n.dadasya-aaraama。 " 祇樹 " 是 Jeta-vana 的譯文，即 " 戰勝者的森林 " 之意。給孤獨是 Anaatha -pi.n.dada 的譯文， 意思是 " 給食物與孤苦者的人 "， 是須達多（ sudatta ）長者的異名，這長者購入祇樹來建設精舍，即佛教徒修行之地，他又將之送給佛陀，而成祇園精舍。

註04　大比丘眾即大阿羅漢，而菩薩是本經的說法對象。

註05　如來的梵語原文爲　tathaagata。 通常可將它拆分爲 tathaa 與 aagata，前者是如、如此，相當於英語的 such；後者是來，爲過去分詞。兩者合起來，即成如來，指已經覺悟的人格，由真理、 真如而來的人格， 這即是佛。　實在來說，　對於 tathaagata 一詞， 可有不同的拆分方式，因而有不同的解釋。 一般來說，這拆分方式有二種，由此可得五種意思。 （ 1 ） tathaa-gata，與過去諸佛一樣，踏上相同的道路，而登涅槃到彼岸的人； （ 2 ） tathaa-aagata，到達真理的人；（ 3 ） tathaa-agata，如過去的諸佛一樣到達真理的人； （ 4 ） tathaa-aagata，踏上與過去諸佛相同的道路而現身於現世的人； （ 5 ） tatha-agata，隨順真理而現身於現世的人。其中，第一種意思最有出世味道，最接近充滿遁隱氣氛的小乘的思想，第二、三種意思仍有小乘的出世意味。第四、五種意思則完全是大乘的不捨世間的作風。

註06　"菩薩" 是梵語bodhisattva、巴利語bodhisatta的音譯，又音譯作菩提薩多、菩提薩埵，漢譯爲覺有情、大心眾生、大士、

高士、開士。完成了覺悟之事的有情之意。依大乘佛教的解釋，菩薩的特點不是覺悟，而是在其利他行，所謂 "上求菩提，下化眾生" ，下化眾生即是濟度眾生的利他行。這利他行的基礎，是大乘佛教的不捨世間的精神。 梵語 bodhi 是智慧之意，又有覺悟之意；sattva 則是有情眾生。故 bodhisattva 是覺悟了的眾生之意。

註07 "世尊" 是佛的尊稱，爲世間所尊敬的人。梵文爲bhagavan。此名漢譯爲薄伽。梵比佛教早出的婆羅門（ Brahmanism ），其中一部重要聖典， 叫《薄伽梵歌》（ Bhagavad-giitaa ），也用薄伽梵的名字。但這不是指佛而言。

註08 阿耨多羅三藐三菩提的梵語是anuttara samyak-sambodhi，巴利語 anuttara sammasambodhi 的音譯；有時略寫成阿耨三菩提、阿耨菩提。漢譯爲無上正等（或無上等正）覺、無上正真道、無上正遍知等等。這是佛覺悟的智慧，是無以上之的、真正的平等圓滿的智慧。anuttara 是無上的意思，samyak 是真正的， 真正的平等圓滿的智慧。 anuttara 是無上的意思，samyak 是真正的，完全的意思，sambodhi 則指覺悟。此種覺悟，是佛的境地，其優越與真確，並世無匹。這個意思可這樣理解：佛從一切邪見與迷執中脫卻出來，圓滿成就上上智慧，周遍證知最本原最究極的真理，而平等地開示一切眾生，引領他們到最高的清淨的涅槃的精神境界中去。這種覺悟是不受時空限制的超越的覺悟，是言語所不能表達的，非世間諸法所能比擬的，故名無上正等覺。此中所覺悟的真理，自是無自性空之理。另外，阿耨多羅三藐三菩提心則是指求取阿耨多羅三藐三菩提的心志。

註09 菩薩中仍會退墮的爲小菩薩，不再退墮的爲大菩薩。臻於不退的階位的菩薩，爲大菩薩。在佛教，文殊、普賢、觀音、地藏號稱四大菩薩。

註10 經中指出的一切眾生分爲三大類：

一、四種不同出生方法的生物體

（1）卵生：經由卵孵化而生，例如禽鳥等：

（2）胎生：經由母體孕育而生，例如人及野獸等；

（3）濕生：經由母體生卵，然後吸取水份及溫度而生，例如昆蟲等；

（4）化生：無須經過胚胎階段，是突然而生的，例如神靈等。

二、物質性的或非物質性的

（1）有色：物質性的，有形相的，如一般眾生；

（2）無色：非物質性的，無形相的，如地位較高的神靈。

三、有感官或無感官的

（1）有想，指有感官的生物體；

（2）無想，無感官的，指神靈、天使等；

（3）非有想非無想，最高境界的非物質性的神靈。

註11 "灰身滅智" 指身體與思想在進入涅槃時一起給滅去，意即人在入滅後便一無所有。這是一種極度虛無主義的作法。

註12 "貪瞋癡" 又作 "貪恚癡" 。合稱爲 "三毒" ，又稱 "三衰" 。這三種基本的煩惱，能障害善根的發展，這即是貪（raga）、瞋（dve.sa）、癡（moha）。貪是貪欲；瞋是瞋恚；癡是愚癡。佛教以三毒喻火，謂能燃燒眾生的身心，使流轉於生死苦域，無有出期。

註13 " 色身 " 爲物質的身體；肉身、肉體。 梵文爲 ruupa-kaaya。這身體由地、水、火、風、空等物質的要素合成。據佛教，

色身是壞滅的，它沒有永恒性。

註14 "常身" 是常住的佛身。這是指那精神意義的法身（dharma-kaya）言。與無常的色身對說。

註15 "滅度" 指得解脫進入涅槃究極之地，梵文爲nirodha。

註16 " 四相 " 是妄識邪見所生起的顛倒見相。 相是特徵（lak.sa.na ）的意思。一、我相：生命由色、受、想、行、識五蘊和合而成，本無實有的我在其中，但人執實之以爲我有自體，故成我相；二、人相：人執實有我，推而擴之，以爲他人也一樣有自己的

實體，故生人相；

三、眾生相：由執實人相，再推而廣之，以爲一切眾生均有自體，故生眾生相；

四、壽者相：由執實眾生相，更從眾生的壽夭的時間上著相，以爲凡有壽夭者都有其自體，故生壽者相。

註17 "六度" 即六波羅蜜，是大乘菩薩爲了獲致涅槃的境地而修習的六種德目。波羅蜜是梵語、巴利語paramita的音譯，到達彼岸之意，漢譯爲 "度" 。其意味是完成、達成理想。又稱六波羅蜜多。這六個德目是：（1）布施（daana）；分財施（施與衣服等物）、法施（教與真理）、無畏施（令除恐懼，而得安心）。（ 2 ）持戒（ 'siila ）；遵行戒律。（ 3 ）忍辱（k.saanti ）；忍受苦痛屈辱。（ 4 ）精進（ viirya ）；精進不疲怠，向真實之道進發。（ 5 ）禪定（ dhyaana ）；使精神統一，安定下來。 （ 6 ）智慧（ praj^naa ）；開啓觀空之理的智慧。 梵文爲.sa.t- paaramita， .sa.t paaramitaa.h。按在六波羅蜜中，前五波羅蜜可歸於慈悲；第六智慧波羅蜜則是般若智慧，這是空之智慧，是觀諸法無自性空之智慧。這六波羅蜜並不是並行的，而是以般若智慧統率前五波羅蜜。 這在《小品般若經》（ A.s.tasaahasrikaa-praj^naapaaramitaa ）中說得很清楚：" 五波羅蜜住般若波羅蜜中而得增長， 爲般若波羅蜜所護故，得向薩婆若。 .... 般若波羅蜜爲五波羅蜜作導。 " （《大正藏》，8.544b ） " 五波羅蜜離般若波羅蜜，亦如盲人無導，不能修道至薩婆若。 " （《大正藏》， 8.550a ）這六波羅蜜與菩薩的關係極爲密切。因菩薩的極其重要的工作，是要破除自我意識，以臻於人己同一的精神境界。菩薩爲了達到這個目標，採取兩面的作法：在行動方面自我犧牲和無私服務；在認識方面透徹無我、自我非實在之理。這前一作法的基礎即是慈悲，後一作法的基礎即是智慧。兩者合起來，即是六波羅蜜。

註18 "布施" 是把某些東西施與他人。這所施的東西可分三種：錢財、知識、無畏的信心。這分別是物質、知識與宗教的性格。參前註。

註19 這六種認識對象稱爲 "六塵" 或 "六境" （sad visayah）。此中，色、聲、香、味、觸是具體的、物質性的，其相應的認識機能分別是眼、耳、鼻、舌、身。 " 法 " 則可以是具體的物質性的，亦可以是抽象的非物質性的，例如概念。這是意識的認識對象。一般言，凡是可以感觸的以至思想的，都可是 " 法 "，而爲意識所認識。故意識的對象最爲廣泛。若再分析六者所對之境，則色境包括眼所認識的青、黃、赤、白、等色彩與長、短、方、圓、高、下、正、不正等形狀。聲境指言說與各種音聲、香境指好、惡、等、不等四種香與臭。味境是苦、酢、甘、辛、鹹五味。觸境包括堅、濕、煖、動、重、輕、滑

、澀、饑、渴、冷等十一種感覺。法境廣義言包括一切東西，狹義言則指除以上五境外的東西，特別指思想的對象。

註20 如來的身體的三十二種殊勝的相狀；佛，轉輪王的身體所具的三十二種相好。 又稱三十二大人相。 梵文爲dvaatri.m.san-mahaa-purusa-laksanani。

註21 "法身" 即自性身，又稱法佛、法身佛、法性身，寶佛，這是成就佛法的身體，這身體不以物理言，而是精神意義的。一切眾生皆有佛性，這佛性若在隱位，或潛存狀態，爲如來藏；若這如來藏顯現出來，則爲法身。所謂 "隱名如來藏，顯名法身" 。這法身的最明顯的特性，是有常住義的。它不隨人的色身敗滅而消失，卻可長存於天地間。大乘佛法人士能證得法身，其生命即有永恒意義，小必如小乘般灰身滅智。因法身不同於色身，其生命即有永恒意義，不必如小乘般灰身滅智、因法身不同於色身，常住不滅。梵文爲dharma-kaaya。

註22 參見吳汝鈞<般若經的空義及其表現邏輯>，收於拙著《佛教的概念與方法》台北：台灣商務印書館，民國七十七年，這點往後會有解釋。

註23 佛滅後可分爲三個階段：

一、正法：釋迦滅後五百年，其時教、行（實踐）及證法（證得涅槃境界）三者具足。

二、像法：約釋迦滅後一千年後，當時只能模仿佛法，即只有教行。

三、末法：只剩下教，而無行與證法。

這裡所指的釋迦滅後的一千年，即像法時期，時人持戒精嚴，修習福德。

註24 參見《大正藏》，2.245b。

註25 有很多經典記載筏喻的故事，如《中部經典》（Majihima-Nikaaya ）， I.P.135.Cf, Uttaratantra-'saastra， ed.by Johnston，v.20，P.18f.

註26 大乘佛教以無爲法爲真如，唯識學派則以無爲等同於空。無爲（ asa.mskr.ta ）又稱無爲法（ asa.mskr.ta-dharma ），指不是由因緣、條件而制作成的東西，超越乎生滅變化之上的東西。涅槃的異名。小乘阿毗達磨（ Abhidharma ）佛教把無爲法列爲三種：虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲。要注意的是，這裡說無爲法排斥因緣、條件和生滅變化，似乎與佛教所要亟亟否定的自性有密切關連，後者亦無條件性，亦無變化。實則不同。無爲法是真正的法，例如涅槃或真如，是可通過修行而獲致的。 自性則完全是意識的營構（ mental fabrication ），是虛妄的。我們無寧應說，無爲法不是自性，卻是沒有自性的狀態。其中的 " 法 " 只是虛說，不指客觀的存在，而指心靈由於修行而達到的某種精神狀態（ spiritual state ）。

註27 參見《大正藏》8.762c。

註28 參見 Edward Conze， P.36。 按此句的梵文原文爲：asa.mskr.ta- prabhaanitaa hy aaryapudgalaa.h，其意思是：" 一切聖人都依絕對的東西而顯示其特徵 "，這較近真諦的譯法。

註29 "三千大千世界" 又稱 "三千世界" ；這是古代印度人對全宇宙的稱呼。按一般所謂的世界，以須彌山（ Sumeru ）爲中心，其周圍有四大洲，其四周又有九山八海；這便是我人所居的世界，是一小世界。其範圍是，上由色界初禪天開始，其下及

於天地之下的風輪。即是說，這個世界包括日、月、須彌山、四天下、四天王、三十三天、夜摩天、兜率天、樂變化天、他化自在天、梵世天。這個世界的一千倍，是小千世界；小千世界的一千倍，是中千世界；中千世界的一千倍，則是大千世界。這大千世界與第四禪天同其廣大，成、壞亦同時。這大千世界對於我人所居的小世界的倍數，是一千的立方倍數，由小、中、大三種千世界而成，故稱三千世界或三千大千世界。這不是三千個小世界之意，而是一千的立方數的小世界，即十億個小世界。這樣的一個三千世界，是一佛所教化的範圍，是一佛國土。 佛典所說的整個宇宙， 即指此而言。 梵文爲 tri-sahasra- mahaa-saahasra-loka-dhatu。

註30 "七寶" 是指世界上最名貴的飾物，包括金、銀、琉璃、車渠、赤珠、瑪瑙。

註31 " 偈 " 的梵語、巴利語爲 gaathaa， 音譯爲伽陀、偈他、即詩、頌。在經、論中，通常有以詩句的形式來表示佛教思想，這即是偈，或偈頌。

註32 "欲界" 即爲欲望所支配的世界。這欲望主要爲食欲、婬欲、睡眠欲。欲界爲三界之一，是最低下的界域，具有婬欲與貪欲的眾生居於此；這是六道眾生即地獄、餓鬼、畜牲、修羅、人、天。其上層爲色界，爲離婬欲與貪欲的眾生的所居地；最上層爲無色界，是超越於物質之上的世界，其中只有精神的質素；這是厭離物質而修四無色定的眾生所居之地。

註33 " 無我 " （ anaatman ）即是對我這樣的觀念、 我的東西這樣的觀念的排除。對作爲實體的我、靈魂的否定。這是佛教的基本觀念。 梵語 aatman 是我、靈魂之意，前頭加 an，即是否定之意。按巴利原語 anattan （其主格形式爲 anattaa ），有兩個意思：" 我並不成立 " 與 " 沒有我 "。初期的佛教並不說作爲實體的我不存在， 卻表示要 " 離我執 "，這是針對奧義書（ Upani.sad ）哲學視我爲實體一點而來。 釋迦並未有對於我的存在與否一類形上學的問題，加以討論。初期佛教說 " 無我 "， 基本上是要從 " 我 " 的觀念、" 我的東西 " 的觀念脫卻開來，主要是實踐的修證的用意。說一切有部（ Sarvastivadin ）則說人無我，否定實體的我，而說諸法實有，不說法無我，這便轉到形而上學的旨趣上去。其後無我說漸轉成 " 作爲實體的我不存在 " 的意思。大乘佛教則把無我說與緣起觀、空觀關連起來，以爲無我是事物不具有永遠不滅的本體（我）之意，這便是無自性（ asvabhaava ）。同時亦提出二無我的說法：人無我法無我。唯識說（ Vijnaptimatrata-vada ）則更本於三性說，而立三無我說。此時所無的、所否定的我，基本上是形而上學的實體、自性之意。故由無我這一觀念，亦可看到印度佛學發展的傾向：由倫理的、修證的轉爲哲學的、形而上學的。

註34 "我慢" 是以自己的生命中有實我，以此實我爲無比重要，而生傲慢心，自以爲了不起。《成唯識論》卷四： "我慢者，謂倨傲，恃所執我，令心高舉，故名我慢。" （《大正藏》31.22b）四根本煩惱（貪、瞋、癡、慢）之一。梵語爲asmi-mana。

註35 " 然燈佛 " 梵文爲 Diipankara Tathaagata。 又名錠光佛。釋迦在二阿僧祇劫中，爲禮敬然燈佛，把買回來的五朵金色蓮花，及將自己的長髮鋪散在污水上讓佛走過，使他不致沾污。後來佛爲他授記，預言他將來必作佛號釋迦牟尼（

'Sakyamuni ）。

註36　參見印順《般若經講記》，台北：正聞出版社，民國80年4月14版。頁76。

註37　參見Edward Conze，P.51。

註38　參見吳汝鈞（1988），頁30。

註39　還有一點值得一提：鳩摩羅什的譯本中提到佛問須菩提 "三千大千世界所有微塵，是爲多不" 時，須菩提回應佛陀爲 "甚多" ，佛陀再向須菩提說 "諸微塵，如來說微塵，是名微塵" 。但在抗塞的譯本中，則指須菩提已經明白了佛的教法，故佛問他世上是否有很微塵時，他即指出如佛所教導的是微塵，即非微塵的答案。參見英譯本，頁52。

註40　"六道" 是生死流轉的六種境地：地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天。在這六境地生活的眾生，都會不停地在其中輪迴轉生，直至能證覺悟得解脫爲止。

註41　"慧眼" 爲五眼之一。智慧能觀照對象，故名眼。慧眼所觀照的，是諸法皆空的真理。《維摩經》卷中： "慧眼無見無不見，是爲入不二法門。" （《大正藏》14，551c）按無見是無所不見，因所見是事物的本性空也。見現象有見相，有見，亦有所不見；見本質、本性爲空，則無見相，而無所不見。梵文prajna-caksus。

註42　天台宗所說的一切智、道種智與一切種智。這分別表示二乘、菩薩與佛的智慧。

註43　聲聞（sravaka）與緣覺（pratyeka-buddha）屬小乘的自了法門。因聞佛的教法而得悟佛道，爲聲聞乘；依一切皆空之理而得悟佛道，爲緣覺乘。聲聞與緣覺都是小乘的聖者。這兩個階位，在佛教的十界中，被列於佛、菩薩之下，而爲四聖之末。即是，二乘的聖者，已能了脫生死，不再於六道中流轉。由於是自了，只強調個別度化、個別解脫，對別人缺乏關心，故在大乘教法看來，仍與眾生隔離，而爲出世。

註44　"實相" 是一切事物的真實的、常住不變的本性，平等的、最高的真理。與本體、真相、本性等，都有本源的不變的理法之意。 其梵文原語爲 dharmataa bhuutatathataa，是本然的真實之意，這是佛所覺悟的內容。真如、一如、法性、實性、涅槃、無爲等，都是實相的異名。鳩摩羅什所翻譯的 " 空 " （sunyata ），亦是此一層面之意。 所謂 " 諸法實相 "、自龍樹以來，成爲大乘佛教的標幟，與小乘佛教的三法印（諸法無我、諸行無常，涅槃寂靜）對稱，而爲第四法印的實相。

註45　至高無上的波羅蜜。波羅蜜即完成之意。梵文爲parama-paaramitaa。 要注意的是，這裡說第一波羅蜜中的 " 第一 " ，不是比較的、相對的意味，卻是絕對意味。即是說，第一波羅蜜自身便是絕對的波羅蜜，是獨一無二的。不是在這波羅蜜外，還有第二、第三.... 波羅蜜。

註46　這是釋迦牟尼的本生（Jataka）故事。記載歌利王因惱恨宮女聽這修忍辱苦行的人（即佛的前身）說法，爲了平息怒火，便使人割截佛的身體，看他是否真能忍辱，結果佛給割截時還如平常那樣，沒有異狀。

註47　"那由他" 是梵語nayuta的音譯，又作那由他、那庾多，那術、那述。印度極大的數量單位，作一億計，或作無量數。以之來容佛，則可見佛的數量之多了。

註48　"慧命" 即智慧的生命，以此智慧比作生命。身體生命可以斷絕，但佛法的慧命不能斷絕。這是有心於佛道者的看法。

註49　這裡補充一點，上文："須菩提言：如是，如是，以三十二相觀如來" 一句與梵文原文有出入。依照Edward Conze 的英譯，此句的意思應是否定的而不是肯定的，他將此句譯作 "No indeed，O Lird" 。參見Edward Conze ，P.62。

註50　" 如如 " 即真如，即不變、如實不妄、平等不二之理體。 此種理體本性空寂，超越一切法相與語言，不爲後者的表現所擾動。

參考資料

印順著　《般若經講記》台北：正聞出版社，民國80年4月14版。

吳汝鈞　《佛教的概念與方法》台北：台灣商務印書館，民國77年。

《佛教思想大辭典》台北：台灣商務印書館，民國81年。

中村元、紀野一義譯註　《般若心經・金剛般若經》，岩波書店，1975年6月。

長尾雅人著　《金剛般若經》載於長尾雅人編集：《世界の名著2：大乘佛典》，中央公論社，1975年9月。

尾山雄一著　《般若經：空の世界》中公新書，中央公論社，1976年。

Edward Conze，Buddhist Wisdom Book ，London：Unwin，Paperbacks，1988.

Lewis Lancaster，ed.,Prajnaparamita and Related Systems，Berkeley Buddhist Studies Se in Korea，1977.

Richard H.Robinson，et al.,The Buddhist Religion，Belmot，California：Wadsworth Pubishing Company，1982.