



《金剛經》導讀(上)

談錫永

「能斷金剛」是本經重點

《金剛經》全名《能斷金剛般若波羅密多經》，是《大般若經》的一部份。

《大般若經》全名《摩訶般若波羅密多經》。「摩訶」(Maha)的意思為「大」，此形容詞用以指經，而非形容「般若」，因為經有大小，而般若則無大小之別。

般若(Pajna)意為智慧。古人譯經用音譯不用意譯，是因為怕讀者誤會，將此智慧當成世間法的知識，或聰明才智，而此般若，則實在是出世間法的智慧，亦即解脫的智慧。用現代音來讀，「般若」當讀如「波惹」。

波羅密多(Paramita)亦為意譯，意思是「到彼岸」，亦可意譯為「度」，度即是渡。所謂「彼岸」，乃與「此岸」相對而言。我等六道衆生，有輪迴生死，是居於「此岸」，即流轉於「生死岸」，而「彼岸」則為六道衆生解脫後的「涅槃岸」。

所以就「般若波羅密多」而言，即是說，用此般若法門，便能超越輪迴，而得涅槃。輪迴與涅槃是佛家研究的兩個重心，般若則為貫串這兩個重心的繩索，由是可知般若法門的重要。傳說釋迦說法四十九年，卻用了二十二年的時間來說般若，亦足見釋迦對此法門的重視。

於說般若之前，釋迦為小乘聲聞衆說「四諦」，為小乘緣覺衆說「十二因緣」，所以小乘的經典記載，聽小乘法者只有比丘比上尼。及至說大乘，則除小乘比丘外，主要聞法者都是菩薩衆，而且除了人之外，還有天人、天女、天龍八部以及非人等。例如鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅密經》(與玄奘譯的《摩訶般若波羅密經》名近而實不同，羅什所譯，僅為玄奘譯本中的一分，見後文說)，在「序品」中，便提到聽法的人有菩薩摩訶薩，當釋迦放光後，諸天人亦來聽法，此即是一例。

為甚麼大小乘經典的聽法者有所不同呢？主要是因為說法有

不同的對象，菩薩發菩提心，以令六道衆生皆得解脫爲自己的責任，因此所聞的法便與小乘比丘不同。

菩提心的內涵，是大悲與智慧。因爲具有大悲心，然後才會有度衆生的願力；於度衆生時，卻須善巧，由是便須同時具有出世間的智慧。般若即是此種智慧。故當釋迦說般若法門時，菩薩自然是聞法的對象；又因般若之用，爲令六道衆生解脫，因此法會的聽衆，便包括人以外的衆生，作爲示意。

可是《金剛經》一會卻偏偏有所不同，聽法者，但着重提到小乘比丘——「與大比丘衆千二百五十人俱」，只在經末「流通分」輕帶一筆，「佛說是經已，長者須菩提及比丘、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」，以明此會除小乘比丘外，有其他的聽衆，不過仍未提到菩薩。

這是甚麼原因呢？

原因很簡單，即此會的說法內容，不像宣說其他般若義那樣以大乘菩薩爲對象，實仍以小乘行人爲對象。

有此分別，即在於本經所說的般若，重點在「能斷金剛」。也可以說，「能斷金剛」即爲本經所說的般若跟其餘各會所說的般若不同之處。然而爲明此義，卻須對《大般若》有一整體的瞭解。

在《大般若經》中的位置

佛說般若，分四處十六會。處，是指說法的地點；會，是指說法的聚會。

第一會至第六會，以及第十五會，說法的地點在王舍城靈鷲峯。

內明

第二四九期 目錄

專論

《金剛經》導讀（上）……………談錫永 3

李通玄考……………靜華 13

特稿

從三階教的興衰

談當今的中國佛教……………法成 19

蓮宗二祖長安光明善導大師……………楊作舟 24

法海拾貝

關於李圓淨居士畧述……………蔡惠明 26

專論

護生畫集研究（四）……………陳星 30

筆譚

優婆塞戒經研習之十七

談佛道難得……………智銘 40

畫頁

封面：中國北魏時期雲岡石窟中砂岩佛頭

面裏：敦煌石窟菩薩 158窟

底裏：敦煌石窟幻城喻品 103窟

封底：敦煌石窟維摩詰 103窟

第七會至第十四會，唯除第十會，說法的地點在舍衛國祇樹給孤獨園。本經即爲此處第九會所說。

第十會說法的地點不在人間，在他化自在天天宮。

第十六會，說法的地點在王舍城竹林精舍。

唐玄奘所譯的《摩訶般若波羅密多經》，十六會全譯，共六百卷，而姚秦鳩摩羅什所譯之《摩訶般若波羅密經》，僅三十卷，只屬於十六會中的第二會。

十六會說法的內容，一般以一至五會稱爲「根本般若」，其餘各會稱爲「雜般若」。

根本般若中，以第一二會最爲詳細。可是第一會篇幅太大，共四百卷，研讀不易，因此多取第二會作爲研究。龍樹菩薩的《大智度論》，亦僅專門闡釋此會，難怪羅什譯經，僅以此會爲重點——除此之外，羅什唯譯第四會，稱《小品般若波羅密經》及第九會《金剛般若波羅密經》，即本經。

雜般若中，自然以第九會最爲重要，它的篇幅雖少，於玄奘譯的六百卷般若中，僅佔一卷的篇幅，可是內容卻十分獨特，提綱挈領，述說般若的重點。由姚秦至唐代，此經共有六譯，是見歷代譯師對此經的重視。

近代唯識大師歐陽漸居士，則將《大般若經》的內容分爲五周，稱爲五周說法——即是佛說般若的五類事理。

釋迦弟子中，舍利弗稱爲智慧第一，故釋迦便因其所問，爲說菩薩的智慧，以及菩薩的二諦，是爲舍利弗般若關於二諦，後文還要談到。

釋迦弟子中，須菩提稱爲解空第一，即最能瞭解釋迦所說的空性理論。般若法門廣說空性，故釋迦便因須菩提之問，爲說菩薩的解脫法門，開大修持之路，是爲須菩提般若。本經爲須菩提

所問，即屬於此周。

釋迦爲令人得聞般若即能生信，便因帝釋天之間，爲說般若種種福德，用福德來使聞法者生祈求之心，是爲帝釋般若。復因彌勒菩薩之問，爲說般若深義，是名彌勒般若，亦名入甚深般若。二者則合稱信解般若，因帝釋般若令人信，彌勒般若令人解。

釋迦爲恐修般若法門的人久修中斷，因此復說不退轉般若。釋迦復說般若最勝義，明其爲方便法門，因說方便般若，亦名究竟地般若。

本經既屬須菩提所問，其內容自然以空性理論爲主。故欲明本經，便先須對空性理論有一整體瞭解。本經雖列入雜般若類，可是由於它宣說空性，且宣說的方式跟其餘各會不同，因此它的內涵，實在並不比各會的根本般若爲淺。

從「緣起」說般若

欲明般若，先須說緣起。

釋迦對小乘弟子說法，只說四諦以及十二因緣，後來向大乘弟子說法，主題才涉及般若，表面看起來，般若似乎跟四諦及十二因緣是不同的法門，其實不然，三種法門都有一個共通的本質，即是緣起。

因此我們也可以這樣說，釋迦只是將緣起一法，用三種方式來表達。甚至可以這樣說，釋迦說法，看似法門無盡，然而歸究其實，無非只是說緣起。——嘗有外道論師跟釋迦辯論，外道說種種法，釋迦都一一將之辯破，這外道因問釋迦：「我們說的都不對，那麼，你說的到底是甚麼法呢？」釋迦回答道：「我說緣起（Pratitya Samutpada）。」

緣起是甚麼呢？

要回答這問題，須分兩個層次，即佛家的所謂「二諦」。第一個是世俗的層次，稱為「世俗諦」，亦即世俗層面的真理；第二個是超越世俗，能知事理究竟的層次，稱為「勝義諦」或「第一義諦」，亦即勝解層面的真理。

如今先依世俗諦來說。

緣起，只是說宇宙間一切事物以及現象（佛家稱為「一切法」）的生滅規律。釋迦用一首倡頌來加以說明——

此有故彼有，此生故彼生；

此無故彼無，此滅故彼滅。

偈中的「此」，指的即是「緣」；偈中的「彼」，指的即是一切法。一切法的生起，要依賴生起諸法的客觀條件存在，這些客觀條件便即所謂「緣」；當客觀條件不復存在之時，此法即便還滅。因此緣起其實便是生滅法。

釋迦提綱挈領，說明緣起的法則，似乎簡單，但若持此法則來作具體修證，那便相當複雜，因為說緣起似乎即是說因果，然而二者卻實在有點不同。蓋緣起為因果之理，而因果則是服從緣起法則之事。再質言之，緣起只等於一條定律，定律本身並不就等如現象。例如牛頓發明運動定律，此定律本身雖藉種種物理現象來表達，可是卻不等於本身便是一種物理現象，而蘋果受地心吸力墜地，卻反而是物理現象，只不過現象服從牛頓定律的規範而已。

釋迦於解釋緣起的時候，將「緣起」與「緣生」兩個名詞並用，而且用同一說法去解釋，引致後人諸多揣測，紛紛為這兩個名詞作異說，實則釋迦的本意，正用「緣生」來表示緣起現象，所以緣生本身便正等於因果。

修證緣起不易，正如學物理的人，修證牛頓定律之不易，修證愛因斯坦相對論之不易。凡修證定律，必須先找出自己的立足點，所以有人用力學作為立足點，有人用量子力學作為立足點，以致一切物理現象皆可歸納為一個體系的立足點。修證緣起這生滅定律亦如是，為此，印度南方的阿毗曇建立二十四緣；舍利弗阿毗曇建立十緣；說一切有部建六因四緣。到了大乘唯識學者，化繁為簡，只建立四緣，而中國大乘的華嚴學者，則建立法界無盡緣起，用以闡釋紛紜萬象之間一與多的關係。由此可見，同一緣起定律，因立足點不同，可以開展成許多學派，而且各有各的哲理。

知道這點，便知道我們實在不應因緣起法則的簡易而小看了它，以為很容易瞭解。

四諦即是緣起

釋迦對小乘聲聞眾說四諦，四諦即是苦、集、滅、道。然而四諦法其實亦即是眾緣起法。

六道眾生的苦，是果不同因；因是集，集是聚合之意，眾生由於無明而造種種業，業力聚合積集為因，由是生出苦果，並由是生生世世流轉不已。

所以拿苦、集二諦來說，其實即是說眾生的輪迴，有集便有苦，集生則苦生。

因此欲還滅輪迴，得到解脫，便須還滅此集，由是便有滅、道二諦。滅是果，道是因，因修道而令煩惱不生起，貪瞋痴等便無從生惡業，這便即是滅。是故滅，道二諦，其實即是涅槃的緣起。

輪迴與涅槃是研究佛法的兩個重點，也可以說，除此之外便

無研究佛法的目的，釋迦初說四諦法門，即便把握着這兩個重點。但如上所述，知釋迦說四諦其實亦是說緣起而已。——至於佛為小乘緣覺衆，說十二因緣，當然是說緣起法，本文不贅。

然而我們卻必須知道，小乘的四諦與十二因緣，畢竟還是屬於世俗諦，即釋迦仍依世俗的觀點，建立此世俗層次的真理。

瞭解緣起，須知二諦

從世俗的觀點來看，緣起法很簡單，以緣爲因，由是生起諸法，諸法是果；當作爲因的諸緣還滅時，依此而生的法便亦還滅。這道理似乎沒有值得深究之處。

譬如種花，種子是因（依唯識可稱之爲「因緣」）註；陽光、露水、肥料以及土地亦是因（依唯識可稱之爲「增上緣」，增上即是加強之意），由於種種因具備，此諸緣才能生起一棵植物，使之開花。這便是「此有故彼有，此生故彼生」。

當上述緣缺乏之時，例如種子本身腐爛，根本不具正常種子的功能，則此花終不能開放。這便是「此無故彼無，此滅故彼滅。」

然而這看似簡單的法則，若單從世俗的層次來討論，卻依然會引發許多問題——譬如說，我與無我、因果關係等等，在佛世時已是甚具爭論的論題。

拿因果關係來說，與佛同時的外道，即有種種不同的看法，如數論師說「因中有果」；勝論師說「因中無果」；婆羅門中的吠檀多派說「因果不二」，他們所說的因果法，便與釋迦所說的緣起相違。

然而我們卻不要因「外道」之名、便小覷了他們的哲理，外道其實只是佛法之外的哲學流派而已，他們的種種異說，若站在

世俗層次，亦未嘗不值得因考。

例如數論師說因中有果，其《金七十論頌》即有一頌來說明——

無不可作故 必須取因故
一切不生故 能作所作故
隨因有果故 故說因有果

這是立五項理由來說明因中有果。他們必須說因中有果，則是因爲他們以「自性」爲第一諦，由是支持「神我」的存在，關係相當重大。此「神我」爲一恆存的實體，無論輪迴涅槃，都以「神我」作爲承受的主體。這說法自然跟釋迦所說的「無我」相反。因此若「因中有果」的說法能成立，也便等如釋迦的「無我」說不能成立。

爲此我們便須研究數論師建立的五項理由——

第一，「無不可作故」，是說若因中無果，則因不能生果，如從砂不能壓出油；相反，「有則可作」，所以從花生便可壓出油來，話明花生本就會有油這種「果」。

由是推論，「神我」便能從「自性」生，也可以說，「自性」中有「神我」，蓋以自性爲因，神我爲果。

第二，「必須取因故」，凡欲得一物，必須先取「物因」。例如欲求酥酪便必須先取牛乳，以牛乳爲酥酪的「物因」。若不如是，則取水亦應可以得酥酪。今取水既不可得酥酪，由是知必須取因。

第三，「一切不生故」，若因中無果，則一切應能生一切，如由草沙石可得金銀。今既無此種事，所以證明因中有果。

第四，「能作所作故」，譬如陶師準備好一切工具，用泥土製作土瓶。泥土是「能作」（具能作土瓶的性質），而土瓶則是

「所作」(由泥土所作而成)。陶師為甚麼不從草木來作土瓶呢？因為草木跟土瓶沒有這「能作所作」的關係。「自性」與「神我」有此種關係，因為自性可生神我，如由土可生土瓶，是故知自性中有神我，是亦證明因中有果。

第五，「隨因有果故」，因的種類，必與果的種類相同，如麥芽必由麥種生。如果因中無果，則果便不必隨因，由麥種便可生出豆芽谷芽。今既無此等事，故知因中有果。

上述數論師成立「因中有果」的理由，看起來亦很有道理，他們的道理，亦不違反釋迦所說的緣起，所以若從世俗諦來說，未嘗不可以成立。

我們再看看勝論師成立「因中無果」的理由。

第一，若說因中有果，那麼，倘說泥土有土瓶的因，為甚麼人見泥土時，從來不會將泥土當成土瓶？既然如此，便可說因中無果。

第二，沒有人把泥土叫做土瓶，把線叫做布。是知因中無果。

第三，同一土塊，可以做成瓶，亦可以做成磚，瓶不是磚，磚亦不是瓶，由此可見因中無果。

第四，若因中有果，則因果當同時出現，如今於時間上，因必出現在先，果必出現在後，因果既不同時，是知因中無果。

第五，一樹可生多枝，是一因可生多果；多綫才能織成一塊布，是多因始生一果。這一多的關係互相矛盾，是知因中有果的說法不能成立。

第六，何故因的形狀跟果的形狀完全不同？如土塊與瓶。

第七，如果說因中有果，一果則必只有一因，可是卻時時見多因始能生一果的例子，如糖加米粉始能成餅；地水火風四大和

合始能成此世界，自是可知因中無果。

如上勝論師建立「因中無果」的說法，實在不及數論師建立「因中有果」之精闢。但勝論師卻非如此建立不可，因為他們認為宇宙由多元建立(恰恰跟創世主創世的思想相反，創世主只是一元、一因)，既然由多生出，則自然不能說因果為一，亦不能承認因中有果。如上第七義，說四大成一世累，即是他們要極力維護的觀點。

如果佛家僅建立緣起的世俗諦，則對上面兩家的說法，都很難予以擊破，因此必雖有勝義諦的建立，才可顯出緣起法的特色。它既不昧因果，可是卻不必靠因果之間的關係來支持自己的理論。

若從勝義諦來說，認識緣起，必須同時瞭解空性，是謂「緣起性空」。能夠這樣，才不會像外道及部份小乘行人，墮入因果現象的泥沼，為「因中有果」、「因中無果」；「因果為一」、「因果為異」；「因果同時」、「因果異時」等等問題所困。

前面我們亦曾說過，「緣起」不同「緣生」，前者為法則，後者則為現象，倘自困於現象的層次而不知法則(知事不知理)，那麼自然就會作諸多推論，如見蘋果墜地便有諸般猜想，或說「四大」一定要歸於土；或說是大地母神的呼召，諸如此類，可以引起玄思，可是一旦知現象之理時，對許多玄思我們便會啞然失笑，例如知牛頓的力學定律，則不但能知蘋果何以會墜地，同時亦可解釋跟蘋果墜地此事表面似無關係的許多現象，因為萬象歸於一理。

因此外道如數論師、勝論師、尼乾子、吠檀多等，以及部份小乘行人，實在只知「緣生」的現象，而且錯把現象當成法則，才會糾纏於因果關係之中，由是建立種種錯誤的理論，如「神

我」等。知緣起勝義，便能將之一一擊破。

註：這裏只是舉例，故依世俗，嚴格而言，唯識家僅稱阿賴耶識種子為因緣。

證緣起性空便是般若

「緣起性空」，是緣起法則，亦是勝義諦。所謂「性空」，即是在本體上空一切見。——佛家所說的「性」或「自性」，都作本體解。

世俗的普遍錯失，在於執現象為實有，因此便一定要為萬象找出源頭，例如宇宙如何創立，宇宙萬象如何自成規律（如日月出沒、潮汐等），結果便不能不歸於一因或多因，如創世主、如大梵等。若勝義諦，則超離一切現象，直探本體，當對本體能瞭解時，則對一切現象便亦自能瞭解。

佛家用「空」來定義本體，並不是說本體空無所有，只是說一切法都無永恆不變、而且可以自在自存的本體。因此「空」的意思，只是說明其具變易性與非獨立性而已。

整部《大般若經》，所說的便全是「性空」，而且可以說是解釋「緣起性空」。所謂「般若」，便正是對「緣起性空」這方法則能作全面瞭解的智慧——然而卻不是知識的層次，僅知「緣起性空」這種理論知識，只是學者而已，必須能具體修持，然後才能解脫，而能修空性者，則自當具般若智。

釋迦始為小乘說四諦、十二因緣、輪迴、涅槃諸法之後，接着便演說般若，可以說是高一層次的說法，由現象的層面，提高到本體的層面。

龍樹論師後來廣弘般若，建立大乘體系，便是對釋迦這層意旨的發揮。無著論師繼龍樹之後，成立「唯識」義，並不是用以推翻龍樹的說法，只是從另一立足點來闡釋性空。西藏密宗建立

「九乘次第」，有種種密法，看似目迷五色，其實亦只是修空性而已，一步一步，對自我以及一切客觀現象加以觀察，最後一步（如寧瑪派的「大圓滿」、噶宋派的「大手印」）即是用般若觀照。至於我國的禪宗，所謂「頓悟」，所謂「明心見性」，其實亦無秘密，無非是當下即能對空性有所體認。

因此其實我們可以這樣說，一切大乘行人，其實都只是修般若，只不過因角度不同，是故行持不同而已。

下面，我們試較詳細闡述緣起性空。

說空的三個層次

在般若學者眼中，眾生實在有兩種顛倒。可以舉一個顯淺的例子來說明。

如天邊的雲，積聚成形，若指此形為實，說有獅有犬等在天空，那是一種顛倒。依中觀家的說法，是名「倒世俗」。犯倒世俗毛病的人，是為「有患根」。

有些人能知由雲所成的幻像非實，可是卻把那一片雲執為實有，那又是一種顛倒，中觀家名之為「正世俗」。犯正世俗毛病的人，稱為「明利根」。註1

所以月稱論師在《入中論》裏，有一頌說道——

妄見亦許有二種 謂明利根有患根

有患諸根所生識 待善根識稱為倒

無患六根所取義 即是世間之所知

唯由世間立為實 餘即世間立為倒

然而即使是「無患六根所取義」，看起來比有患根人的知見正確，可是畢竟亦只是「世間立為實」而已，並不究竟。

釋迦說緣起，小乘弟子對緣起的體認，即落於「正世俗」

邊——

一般人根本不知道甚麼是緣起，因此執一切事物一切現象為實有，此即如執雲所幻的蒼狗為實，落「倒世俗」邊。

可是小乘行人雖知緣起，他們卻因緣起的生滅，但領略事物及現象為無常，此即如能知雲所幻的形象無常，然而卻仍未知此一片雲亦非實，是故亦落「正世俗」邊。

一定要知道雲亦非實有，然後才能離世俗諦，知勝義諦。這即是般若的觀照，亦即對「緣起性空」的體認。——因此我們可以這樣說，對緣起但知無常，是世俗諦，只不過層次高一點，是正世俗；必須知緣起性空，然後是勝義諦。

所以談空亦有三個層次——

如果認為事物到頭終歸斷滅，金也空，銀也空，到死何曾在手中，那便是倒世俗的層次。倒世俗的見地易陷於消極，但知還滅的一面，所以將空理解為虛無。

小乘依緣起法，將事物與現象作層層分析，由是知諸法無實體，無自性，即是正世俗的層次。所以他們分析自我，「我」只是色受想行識五蘊積聚而成的個體，故「我」實由眾緣和合而生，眾緣和合便非獨立的存在，由是領略無我。

看起來，「無我」比「虛無」在層次上高了許多，但卻依然不正確、不徹底。因為將事物與現象層層分析，並不能了達真相，亦不能藉此解脫生死。蓋當作分析時，即使分完再分，始終會有分無可分的時候，那時，分析者便會執「無可分」為實有，且以為一切法皆依此「無可分」的實有而建立。小乘各部派解釋自我都不徹底，即是這個緣故，詳情可參考《異部宗輪論》。

釋迦說般若，即是為了令人能知緣起的究竟。若欲知緣起的究竟，必須先排除對「自性」的執着。這即是第三個談空的層

次。

倒世俗根本不知緣起，但從事物的還滅來觀察；正世俗雖知緣起，即知一切法皆隨因緣生滅，是故因緣生則法生，因緣滅則法滅，然而卻僅能知流轉，即從事物流轉的現象來作觀察，可是對事物的本體卻依然蒙昧。

正倒世俗都不知本體，般若要闡釋的便正是本體，指出本體空，自性空。——總括其法義，我們可以這樣說：

凡一切存在，皆由緣起；凡一切緣起，本體皆空，而無論世間法以至輪迴，出世間法以至涅槃，都是緣起。^{註2}

然而所謂空，卻絕非指緣起的作用力，而是指緣起的本質。其本質不獨立存在，亦具變易，便名之為空，可是其作用力卻實有，因眾緣和合才能生起事物與現象，由是說空便亦能不破壞因果。

因此《金剛經》便很強調「三句義」。例如——

如來說第一波羅密

即非第一波羅密

是名第一波羅密

這三句，是一說即撥，然而撥後卻又加以有條件的肯定。

「即非第一波羅密」，那是從本體上來立論，因本體空故說為「非」，若不這樣否定，我們便可能執「第一波羅密」為實有，連「如來」都「說第一波羅密」，還會假嗎？

然而「第一波羅密」的本體雖空，可是他卻實有其用，因此如來不得不說，為了說，便須給他一個假名，因此，「是名第一波羅密」。

「是名」，即是「假名」，姑且叫他做甚麼甚麼。在叫的時候，宛然真實，可是這真實卻必以性空作為條件，即是在性空的

見地上，為諸法姑且立名。

能體會此「三句義」，便知「有」為緣起假名，「空」是對本體徹底的認識，空為徹底的空。知有復知空，便是「緣起性空」的涵義，亦即中道。

註1：關於正倒世俗，中觀自續派及應成派亦有諍論。嚴格而言，唯自續派許建立此兩種世俗。

然其諍論義，與這裏的引述無關，於《四法寶鬘》的「導讀」中，將詳細說及此點。

註2：此處所據乃中觀家的觀點。

關於這觀點的闡述，詳見《四法寶鬘》。

「能斷金剛」是斷二障

外道論師討論因果，或說因中有果，或說因中無果，或說因果是一，或說因果是異，如是種種諍論，便是因為不明「緣起性空」之故。既執一切法為實，則因固為實，果亦是實，以實法視因果，自然就產生許多疑問，作種種立論。倘如能知「緣起性空」義，則知許多論說立足點本身已錯，是故立論亦錯。龍樹論師將這種錯誤的立論，統稱之為「戲論」。

能說是因緣 善滅諸戲論

我稽首禮佛 諸說中第一

對種種「戲論」，般若學者一一道破，詳見《十二門論》及《中論》，這兩末都是龍樹的著作。此外還可以參考龍樹弟子提婆論師的《百論》，以及後來月稱論師的《入中論》。

能破種種戲論，便自能把握般若的真實義，此猶如撥盡迷霧，則真相自然顯現。

可是釋迦說般若，卻並非針對外道，主要對象還是小乘行人，欲令小乘行人知緣起，還須知緣起性空。特別是本經，名為「能斷金剛」，所斷者即特別針對小乘的人。——前面說過，般若十六會，唯此會特別以小乘為說法對象，即是此故。

小乘行人一致承認如來三法印，「諸行無常，諸法無我，寂靜涅槃」，可是他們的承認僅根據自己的理解。對諸「行無常」體會得比較深，實上這比較容易體認，但對「諸法無我」的體認，見地已各有不同，一般來說，其「無我」的觀念未見徹底，因此釋迦便說般若來加以匡救。這是「能斷金剛」的第一點。

小乘行人對四諦、十二因緣等法，但知法義，可是卻未能瞭解法本身亦具空性，是故此往往執法為實。為此釋迦便說般若來加以清除。這是「能斷金剛」的第二點。

第一點針對人，所以叫「人我空」；第二點針對法，所以叫「法我空」。

不能「人我空」，則必仍有煩惱，是為解脫道上的「煩惱障」；不能「法我空」，便執所知為真實，是為解脫道上的「所知障」註。「能斷金剛」便是斷這兩種妨礙解脫的障礙。

小乘行人煩惱障較輕，所知障較重，因此本經便以所知障為斷的重點。

從另一角度來看，因未能徹底瞭解「人我空」，故生種種妄想；未能徹底瞭解「法我空」，故生種種妄見。因此「能斷金剛」便是斷妄想與妄見——總的來說，便是妄念。

一般人看這個世界，自我固然真實，張三李四亦屬真實，以至花草樹木、日月星辰皆屬真實，這便是執「人我」為實，執妄相為真；他們將世間的知識學問視為真實，這便是執「法我」為實，執妄見為真。一有所執，便不能脫輪迴生死。

佛家這種道理，其實十分深奧，即以世間法而言，亦傾向於積極與進取。舉例來說，若執着於牛頓的物理學，就不可能有愛因斯坦的物理學；若執着於真空管收音機，就不可能有半導體收音機。可見世間的每一種事物或知識，只有一個時期的真實，這

註：中觀應成師對「所知障」另有定義，此處隨順通塗說法。

不是知識是修持

本經內容雖重點在斷煩惱、所知二障，但實際所談，卻並非知識層次，而是修持（實踐）的層次。

學佛的人，首重知見，所謂知見，即是知道甚麼是正見，甚麼是邪見。可是若僅知正見而缺乏實踐，則亦不能解脫。

例如我們說，為二障所纏則不能解脫，始終流轉生死，不脫輪迴，可是若僅知道這個道理，亦並不能解脫生死，得無餘涅槃。為甚麼呢？這點可以分兩層來說。

就淺義而言，我們對般若——「緣起性空」的認識，可能僅落於知識的層面，將它當成解脫的真理，這就跟認識世界一切知識與哲理無異，是故同樣不能解脫。

就深義而言，即使我們不但認識般若，而且知道連般若亦是緣起法，同樣自性空，故對般若不生執着，亦一樣不能解脫。因為用唯識家的說法，這頂多只是「自證分」上的認識，不生解脫的功能。

解脫必須靠修持，由修持來實際體驗「自性空」的境界。這種境界不可言說，所以釋迦對弟子亦不說自己證悟空性時的經驗。等如我們吃糖，無法實際形容吃糖時的感受，頂多說，很甜，或者不很甜，始終說不出自己感受的滋味。

禪宗的修持最乾淨利落，只有叫你參話頭，當思路陷入死胡同時，參至無可再參，那時便會因偶然的觸發，忽然證得空性，那便叫做開悟。禪宗公案中有許多開悟的故事，所述都只是開悟的過程，並不是開悟的感受。

個時期的真實，可以給另一時期的真實代替，可見其實非真。然而若就其作用而言，每一時期的真實，卻有一個時期的作用，因此世界便仍然在進步。有些人以為佛家斷妄相與妄見是消極與虛無，實在是很大的誤解。甚至我們可以這樣說，若有所執，反而會妨礙世界進步，例如哥白尼提出地球繞日，便要給判火焚，那便是中世紀教會妄見，拉世界倒退。

因此我們可以這樣說，不但執着事物與現象有害，即使執着於世間的哲理，亦屬有害。其實何只這樣，便是對佛法生執着，亦同樣有害。凡由妄相所生的妄見，統統有害。

是故「能斷金剛」，便是斷妄相與妄見。經云——

凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。

這即是斷取妄相。進而則斷取妄見，經云——

若有人言：如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。連如來說的法都不能執着，一執便成妄見，是則更何況一切世間的聰慧與哲理，更何況小乘的四諦十二個因緣。

煩惱障即是妄相，所知障即是妄見，這兩種虛妄十分難除，唯用般若觀照然後能斷。所以「金剛」是用以形容二障，二障堅固，唯般若的功能鋒利始能將之斷卻，是故便說為「能斷金剛」。——亦有說「金剛」是用來形容般若，二障唯「金剛般若」始能破，因西域有「金剛寶」，能斷一切物，故用為形容，此說亦可參考。

本經所說，重在「斷」，這即是它跟其他般若經典不同之處。讀《金剛經》，須先明此義，才知釋迦於般若十六會中，何以唯於此會不正說般若，只一味遮撥（否定），因為遮撥即是斷，妄相妄見都給否定掉，能起妄相妄見的妄心，便自然清淨。此了知一切虛妄的清淨心，便是般若智。

（未完）