

問題引發——

時長老須菩提在大眾中，即從座起，偏袒右肩、右膝着地，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三菩提心，云何應住？云何降伏其心？」

上引為鳩摩羅什的譯文，亦是最為流通的譯文。依譯文，問題僅有兩個，可是若據其他譯本，則須菩提實有三問。如玄奘譯——

世尊，諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？

須菩提雖稱「解空第一」，可是一接觸到大乘法，便以為大乘菩薩的果位既跟小乘不同，修菩薩行便自應有不同的法門。釋迦便因其所問，演說成本經。

釋迦先正面答覆須菩提的問題，然後反覆設疑，於跟須菩提的問答中，申明自己所答三問的義理。

由這觀點，可以將全經正文視為分成兩部份，一為正答，一為設疑。

先講正答這部份。

須菩提的問題，實在亦有層次，問「云何應住（其心）」，是問發願行菩薩行的人，應如何住心，才能不失菩提心；既具菩提心，應如何修行？於修行時，應如何攝伏其心，才能斷煩惱障與所知障？

釋迦答第一問：云何住心？

所有一切衆生之類，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。

這即是對菩提心的界說，發菩提心的菩薩當起悲心，發願度一切衆生，所答即申此意。然而光有悲心還不夠，必須還有智慧，所以釋迦便接着說——

如是滅度無量衆生，實無衆生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。

這便是以「緣起性空」的觀點來說法。由般若觀照，一切衆生本體皆非實有，只是緣起幻相，是故若執幻相為本體有，便是不知緣起，因此便非菩薩。此「緣起性空」即是智慧。

是故行菩薩行的人住心，須兼空有兩邊。衆生有幻相，有因緣和合的假體，所以須發心將之滅度，這是有的一邊；滅度衆生而不執衆生本體實有，亦不執滅度法為實有，這是空的一邊。

釋迦答第二、三問：如何修行？如何攝伏其心？

復次須菩提，菩薩於法應無所住而行布施。……菩薩應如是布施，不住於相。（詳見前節引文）

此答「於法應無所住而行布施」，便是修行；「不住於相」，即是攝伏其心。

如果綜合三個問題的答案，即是菩薩應發菩提心度生，但不執衆生為實有，這即是「人我空」，能斷煩惱障；於修六波羅密多度生時，又不執法為實有，「於法應無所住」，這即是「法我空」，能斷所知障。

以上所答，其實般若之義理已盡，然而釋迦卻仍繼續設疑，那是順應着須菩提的心意，蓋須菩提聞答之後，仍然心中輾轉生疑。

我們再談設疑這部份。

提出「設疑」這觀點來看全經結構的人，是印度唯識學者世親論師。他的論點，由玄奘弟子窺基介紹來我國，然而卻似乎未

受到我國研究般若的人（當時主要是「三論宗」學者）多重重視。原因可能是因爲主性空的三論宗跟主唯識的法相宗有所諍論，而且諍論得相當激烈。甚至在印度本土，中觀家跟唯識家亦有諍論，傳入中土的一些論著，如《掌珍論》（清辨論師造）；《入中觀論》（月稱論師造），便是中觀家破唯識的著作。而《成唯識論》（護法論師等造）；《瑜伽師地論》（慈氏菩薩說、無著論師述）等，其中亦有破中觀家的論點。既有諍論，便不能彼此平心看待。《金剛經》既爲空宗的經典，空宗自然就容易忽視唯識家的意見。法執之害，於世法中亦可見一斑。

明代禪宗曹溪憨山大師，卻獨具慧眼，推崇世親的說法，著《金剛決疑》，將世親所提的「二十七疑」，闡成三十二疑。禪宗本談空，憨山有如此心眼，有益後學不少。

無論二十七疑或三十二疑，依筆者之見，其實可分成兩部份，經文前半所設之疑，主要在層層破「人我」；經文後半所設之疑，則主要在層層破「法我」，前後皆有重點。

《金剛經》的經文，有多處看似重複之處，然而若能適當劃分，便知完全是後半重複前半，而前後兩分，各自則永不重複。故其重複，筆者認爲，這即是釋迦用同樣的譬喻與較量來分說「人我」及「法我」的空性。若能這樣體會，便不當視之爲重複。然則怎樣才叫做適當劃分呢？

經的正文開始，須菩提問釋迦三個問題，已見前引。可是到了經文大約一半，須菩提又提出同樣的問題：

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？

須菩提不是白癡，何以在提過問題，釋迦亦說過一大番道理之後，又呆呆重複這些問題呢？在《金剛經》中，這是一重疑

問。

從前講《金剛經》的人，提出解釋，說此爲須菩提的悲心，怕當時參加法會的人對問題不清楚，因此便重複問一次；亦有人解釋說，問題雖同，而釋迦所答卻分兩周，前周義淺，後周義深。

這些解釋不能令人滿意。筆者當年讀本經，便是相信了這些解釋，可是卻又不覺得前後兩周有何深淺不同，因此便掉以輕心，覺得經文重複太甚，便對本經不甚重視。

民初江味農居士著《金剛經講義》，用功甚勤，他根據古代的刻本和抄本來校對通行本，發現須菩提的第一次提問，實爲「應云何住」，如今的流通本是弄錯了，第二次提問，才爲「云何應住」，兩問不同，意義亦有淺深之別。

倘如完全根據鳩摩羅什的譯本，江味農居士的說法很令人入信，可是若校以其他譯本（詳見後說），則他的說法便仍有疑問。

有些譯本，譯文跟羅什一樣，須菩提兩次提問，譯文文字相同。如玄奘譯，兩處都作——

世尊，諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？

陳真諦譯，亦兩處都作——

云何應住？云何修行？云何發起菩薩心？

另外一些譯本，兩次提問雖譯得不同，但卻不見有甚麼重要差別。如元魏菩提留支的譯文，前問譯作——

應云何住？云何修行？云何降服其心。

後問則譯爲——

云何住？云何修行？云何降伏其心。

也許最值得注意的，是隋達摩笈多的譯本，他的翻譯方式是依梵文逐字來譯，並不依漢文格式來造句，故由是可以知原本的梵文結構。他對前問之譯，譯爲——

彼云何，世尊，菩薩乘發行住應？云何修行應？云何心降伏應？

後問則譯爲——

云何，世尊，菩薩乘發行住？應云何修行？應云何心降伏？

兩譯雖不同，但從不同處，卻看不出如江味農居士所說的差別，而且甚至可能相反，於後問才是「應云何」，前問卻是「云何應」。

因此筆者姑且提出自己的看法，「應云何住」、「云何應住」關係其實不大，須菩提兩次提問，正是經文分脈之處，前周正文由須菩提的問題引起，後周亦由此引起，如此分劃，便是所謂適當的地方。

讀《金剛經》設疑部份，我們還須瞭解，釋迦並非隨口設疑，他其實是一路隨着須菩提的心念來發問，正如一位好老師用問題啓發學生，一邊問，一邊已知學生的心意，於是便針對其心意輾轉提問。是故釋迦所設之疑，有脈絡，有連貫性。筆者當年誤以爲經文不但重複，而且散漫，便是因爲不瞭解這重意思。

順便說一句，筆者改變對《金剛經》的看法，正是由於讀了憨山大師的《金剛決疑》。又知憨山的觀點源自世親，因此便讀窺基大師對世親頌釋的述意，由是始知般若與唯識二者的開合，他們其實是站在不同的立足點來說般若，空有兩宗並非水火不容。

對於空有兩宗的差別，或許可以舉一個例子來說明。我們在

白紙上挖一個圓洞，空宗便只談這圓洞中的空洞，有宗則不然，他們是說圓洞以外的白紙，可是白紙說盡，顯出的便依然是這圓洞。

因此研究般若，如果格於宗派成見，忽視唯識家對般若的詮釋，並非有益，尤其有害實際修持，因爲容易陷入錯誤的空見。

西藏密宗極力推崇中觀的理論，尤重月稱論師的觀點（即中觀應成派），其修持的儀軌，亦完全配合中觀，可是藏密大德卻亦同時重視唯識，其儀軌亦同時跟唯識的意趣配合，大致而言，用中論修「止」，用唯識修「觀」，由此可見必須對空有兩宗融和，才是修持的正則。

羅時憲教授有《能斷金剛般若波羅密多經纂釋》之作，即以唯識家的觀點說般若，讀者應該參考。

設疑部份的脈絡

《金剛經》正文設疑部份前後兩周，若不明其法義，可能覺得經文雜亂無章，但法義若明，便反而會覺得結構嚴謹。

我們且先看兩周分野處的脈絡。

釋迦對前周須菩提的三問，其答如下——

所有一切衆生之類，若卵生、若胎生……我皆令人無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無邊衆生，實無衆生得滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩。

可是對後周須菩提的同樣三問，釋迦的答案卻是這樣——

若善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，當生如是心：我應滅度一切衆生。滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、衆生

相、壽者相，即非菩薩。所以者何？須菩提，實無有法、發阿耨多羅三藐三菩提心者。

前周之答，至「無相」便止，後周之答，於說完無相之後，接着還答一句「實無有法」。如果知道釋迦於前周主破「人我」，於後周則主破「法我」，那麼，自然就可以理解二答何以有此差別。——此即設疑部份的兩重主脈。

現有我們再依此兩重主脈，分別看其脈絡開展。
先說前周的設疑。

釋迦於答過須菩提的三問之後，接着便說「若菩薩不住相布施，其福德不可思量」，然後用四方上下虛空廣大之不可思量來比喻。作比喻後，立即提出一個疑問須菩提——

須菩提，於意云何？可以身相見如來不？

這個問題看似突然，與上文無關，其實不然，因為上文說「無相」，說「菩薩應如是布施，不住於相」，力破「人我見」，可是須菩提心中便因此生疑，菩薩以度衆生爲事業，既衆生相空，是則此無相之因，如何能令菩薩得成佛之果？釋迦因知須菩提的心念，便問他如來的身相。須菩提因此一問，立即領悟，實不可以身相見如來，那即是立即瞭解，佛亦無相，所以菩薩造無相之因，便亦能證無相的佛果。——也即是說，凡夫造有相因，是故得有相果，於是流轉生死；菩薩必須修無相因，然後才能得無相果，於是寂靜涅槃。

所以這一設問，實在是破「人我」的關鍵。有「人我」的執着，自然有相，若無「人我」，然後才能「不住於相」，由是證「不住於相」的佛位。

接着這關鍵性的破疑之後，以下的設疑，便只是釋迦隨順須菩提心念的說法，於提破「人我」之外，當然亦有提到破「法

我」，可是前者畢竟是重點。

當前周將結束之際，釋迦又問——

須菩提，於意云何？可以三十二相見如來不？

這一問，跟開頭的一問正好呼應，都是問如來身相。由此正可見前周的用意，是說無相。然而此一問亦非重複，這只是等於老師問學生的問題，於解釋一番之後，再將問題加深一點來提問而已，此問已非問，只是表示告一段落。

於前周結束時，釋迦則對須菩提說——

如果說一切諸相，即是非相；又說一切衆生，即非衆生。

真可謂反覆叮嚀，破「人我」見。

再看後周的設疑。

釋迦於答過須菩提的三問之後，突然問道——

如來於燃燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？

前周問「如來身相」，這一回卻是問「如來得法」，說於燃燈佛處「無有法」可得。其破「法我」執着的意思已很明顯。然釋迦對此點尚重覆強調，故又說——

須菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

這即是說因緣所生的諸相本體固空，因緣所生的諸法本體亦空。連如來都無法可得，則小乘行人自不當執四諦、十二因緣法爲實，菩薩亦不當執般若爲實。故釋迦嚴厲地說——

若人言如來有所說法，則爲謗佛，不能解我所說故。

因爲法無本體，故如來無所說法。這是從本體而言。若說我明明見釋迦說了幾十年法，那便只是現象。倘將現象當成本體，便是不解釋釋迦所說的法義，故爲謗佛。

於後周將結束之際，釋迦於重申無相義後，復言——

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。

衆生無相，法亦無相，釋迦於此周重點在破「法我」已很明白。

最後釋迦以一頌作結——

一切有爲法 如夢幻泡影

如露亦如電 應作如是觀

凡因緣和合而生的法，都是有爲法，包括一切事物、現象，以至釋迦所說的般若、四諦、十二因緣在內。故此頌可謂空盡所有的本體，所不空者，便是與有爲相對的無爲。然而無爲即是涅槃，那是解脫者自證的境界，不可言說。

龍樹論師在《中論》有兩頌，正好說明有爲跟無爲的分別，頌云——

受諸因緣故 輪轉生死中

不受諸因緣 是名爲涅槃

如佛經中說 斷有斷非有

是故知涅槃 非有亦非無

全部《金剛經》的法義，實亦在於此。

般若的中觀見

釋迦說般若，龍樹則闡揚般若，龍樹說般若的主要論著爲《中論》，是故弘龍樹學者，在印度即稱爲中觀派，與弘無著學的唯識派，成爲大乘兩大系統。

前已說過，般若所破者爲我執。這又可分爲「人我」與「法我」二執。

一般來說，小乘學者但破人我，不破法我，因爲他們執一切

法爲實有——《金剛經》之「能斷」，兼斷人法二執者即是因此。而且從大乘觀點來看，他們所破的人我亦不徹底，是故「般若」便是大乘法門。

然而此法門卻不易瞭解，唯識家有唯識家的見地，中觀家有中觀家的見地，且中觀家亦分兩派，即自續派(Svatantrika)及應成派(Prasangika)，兩派亦有不同的見地。

在這裏，不想將大小乘諸家見地詳述及加以比較，只想依中觀應成派所說，一述其對於般若的見地。

先說人我。

外道說「我」，通常離色受想行識等「五蘊」，建立一離蘊的自我。如道家的三魂七魄、猶太教的靈魂、印度教的梵我等。此等建立，「我」皆不依五蘊而成。佛家不許此種建立。但各派之「無我」，在應成師眼中，所「無」皆不徹底，如唯識家，建立阿賴耶識，應成師即視之爲不了義（不徹底的權宜建立）。

應成師認爲：可以有依五蘊假立的「我」，而且五蘊本身亦屬假有。所謂「假有」，即是緣生，即是依緣起建立之「有」。然而，若不知其爲假有，而執此假的「我」爲有，爲實體，此即是人我執。

換而言之，當認爲有「我」存在時，並未犯錯誤，但若一旦執此「我」爲實體，即便犯錯。這錯誤便即是人我執。所謂「實體」，無論離五蘊建立，抑或即五蘊建立（如唯識家建立阿賴耶識的種子），都同樣犯錯。

故「緣起性空」這一法則，須是徹底的空，不能於五蘊內外，建立絲毫不空的實體。

再說法我。

所謂法，即是一切客觀事物與現象。可分爲心法、色法、三

世法、有爲法、無爲法等。心法是精神活動，色法是物質現象，三世法約過去現在未來而言；有爲法通途指世間法，無爲法通途指出世間法。

應成師認爲，一切法皆屬緣起，是故皆無自性。連一般認爲不由緣起的「無爲法」，應成師亦不承認。

是故涅槃亦是緣起法。釋迦由降生以至入涅槃，都因「因緣」而有，即使取涅槃之際，亦不能脫離緣起。凡緣起都無自性，因此「無爲法」亦無自性。

但應成師對一切法的空見，卻並非斷見。例如，「無爲法」雖無自性，但「無爲」卻是實相。所謂「無爲」，即是覺悟一切法自性空，而且能證入此空性的境界。此境界即寂滅相，即涅槃相，即如法性，即無爲真如。其所證悟，便即用般若智。

因此，般若是智慧，亦是手段，亦是法則。就其功能而言，非般若不能證一切法空，故般若是智慧；就證悟過程而言，因用般若證入，故般若是手段；就所證的緣起法而言，能證的是般若智，故般若亦是法則。

但般若亦無自性，倘若因此智體銳利，能破無明，能斷煩惱所知二障，便因而認定其爲實法，那麼，便亦同樣犯錯。

現在再回過來，詳細一點說明，何以「無爲法」亦無自性。龍樹說：「無有不從受，而名爲法者。」即是說，凡稱爲「法」，皆是執受。一切法皆由緣起，緣起即是執受。可以舉一世間法的例來說明，人的建立由緣起，即依衆多適當的條件才能成立一個人。故人即有衆多條件的執受，譬如空氣，若不受空氣，人即不能生存。

是故無論心法、色法、三世法、有爲法、無爲法，一稱爲「法」，都有執受。此即無爲法亦由緣起，亦無自性之理。言佛

由「無相因」得「無相果」者，此因果便亦可視爲緣起。

可是「無爲」卻不同「無爲法」。無爲只是一種境界，是故不受諸因緣。

於經論中，有時亦將「無爲」說成「無爲法」。如本經羅什譯即是。這一點，於理解經文時須加注意。這樣做，亦無過失，因爲將「法」當作境界解，亦即「法」字實有歧義，龍樹所說者，則針對其本義而言。——我們因爲用羅什的譯文，因此亦用「無爲法」這一名詞，其義則實爲「無爲」，亦即指涅槃的寂滅相，佛證悟的如如法性。^註

附帶說一句，涅槃是「無爲法」，亦無自性，亦由緣起，但涅槃的寂滅相却是「無爲」，非緣起法。至於龍樹所說的「不受諸因緣，是名爲涅槃」，應成師認爲，其所言「涅槃」，實即指涅槃的寂滅相而言。

般若證一切法無自性，卻不離於中道。若有所離，不陷於常見即陷於斷見，是即非般若。龍樹所說的「八不」——不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去，即中道義。

因此也可以說，般若的法則即是「八不」。詳細的說明，見於《中論》。

換而言之，中道的般若，即以八不作爲法則（但卻不是本體），由此知諸法實相。——也可以這樣說，諸法的實相，便是八不的實相，此實相既不生亦不滅，既不常亦不斷，既不一亦不異，既不來亦不去。

是故凡有生滅，常斷、一異、來去等對待者，便都是緣起法（通途稱之爲「有爲法」）。唯有諸法實相，才能絕對而無生滅等相對。（此諸法實相，即是無爲，條辭上亦可稱「無爲法」。）無相對者，始非緣起法。

因此，唯有涅槃的寂滅相是絕對的。除此以外，便非實相。研讀本經，最好能以此中觀見作為基礎。

註1：詳見《四法寶鬘》的「導讀」。
註2：龍樹《大智度論》，言「無為」即是「有為」的實相，並不等於說「無為法」是「有為法」的實相。又言「無為法非因緣生法」，此即指無為的境界而言。亦即不受諸因緣的涅槃。

中土的譯本

本經在我國共有六譯，依翻譯時代先後，可排列如次——

《金剛般若波羅密經》

後秦 鳩摩羅什譯

《金剛般若波羅密經》

元魏 菩提留支譯

《金剛般若波羅密經》

陳 真諦譯

《金剛能斷般若波羅密經》

隋 達摩笈多譯

《摩訶般若波羅密多經》之《能斷金剛分》

唐 玄奘譯

《能斷金剛般若波羅密多經》

唐 義淨譯

上開六譯，以羅什譯最為流通，因其面世既早，而譯文亦流暢可誦。對持經的人來說，可誦這因素十分重要。前代高僧註疏本經，所據的都是羅什本，如姚秦僧肇的《金剛經註》；隋智顛的《金剛經疏》（天台宗後人刻此疏，則名為《金剛經智者

疏》）；隋吉藏的《金剛經義疏》等。唐代自六祖慧能以後，改用本經印心，因六祖自己即因聞人誦經，至「應無所住而生其心」句，頓然開悟，由是禪門講《金剛經》便成傳統，凡所講解註疏，亦用羅什譯。僅唐代法相家用玄奘譯，玄奘為中土法相唯識的開祖。

平心而論，玄奘的譯文最為忠實，而且嚴謹，如羅什譯「一切有情之類」，玄奘則譯為「所有諸有情，有情攝所攝」，兩相比較，足見玄奘翻譯時一絲不苟的作風。故羅什譯筆有如天馬行空，而玄奘譯筆則有如獅子據地。

菩提留支及真諦的譯本，似係取羅什譯為藍本，加以修訂，俾更符合梵文原意。例如羅什譯須菩提只作兩問問佛，缺一問，兩本皆加補正，即是修訂之一例，而文字則類多與羅什相同。

達摩笈多譯，僅依梵文逐字譯出，未依漢文格式造句，所以有「大比丘眾共半三千比丘百」、「兩足洗」之類句子。此本不便誦讀，但卻可用來研究原本的用字及句意。

義淨譯比玄奘譯後出，可能因感玄奘譯欠流暢，而羅什譯又欠信實，故乃重譯。六譯之中，其實以義淨為最佳。可惜未能流通，真令人有珠玉在前之歎。

今仍依羅什譯，分段註釋，取其流通。唯以義淨譯作為附錄，以便比較。於註釋時，以中觀家義為主，間採唯識義。若唯識家的註釋，則已有前述羅時憲教授的書在，較便今人。

（完）