

南 華 大 學

文學系

碩士論文

《金剛經》文學研究



研 究 生：賴鳳雅

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 一 〇 六 年 十 二 月 二 十 一 日

南 華 大 學

文 學 系

碩 士 學 位 論 文

《金剛經》文學研究

研究生：賴鳳雅

經考試合格特此證明

口試委員：蔡翊鑫

陳章錫

解香芬

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：陳章錫

口試日期：中華民國一〇六年十二月二十一日

摘要

《金剛經》文學是一個新話題，要將佛典用文學的方式來解讀，是一種很大的挑戰，但是在思想和文字的運用上，確實看見文學的身影，整部《金剛經》的文學表現強烈，用詞嚴謹，是值得研究和欣賞的一部佛經文學。

第一章緒論：第一節研究動機和研究目的：將清楚把《金剛經》研究目的和動機交代清楚。第二節前人研究概述：作為一部擁有深遠的歷史，奇特的身分，一定引起很多人的探究，既然《金剛經》的內容和思想博大精深，那前人的研究必然很多，本論文將透過前人的研究成果，簡單概述，讓《金剛經》的研究能累積更多的資訊，供大眾參研。第三節研究方法與章節安排：透過研究方法和章節安排，從中找到《金剛經》歷久彌新的地位，將《金剛經》佛學與文學結合，讓人人皆可研讀佛典。

第二章形成的背景和發展：第一節《金剛經》的形成背景，從印度到中國，從梵文到譯文，當中還牽涉到政治因素，修行觀的形成，第二節將談到《金剛經》的發展，《金剛經》的發展在歷史上的地位崇高，從經文到變文，當中看見人類行為和生活方式的改變，第三節、文人接觸佛學的背景及受到佛學薰陶之後的文學題材。第四節、談到佛學和文學的界定。

第三章《金剛經》的思想和內容：內容是一種思想的傳遞，第一節討論思想，當中會看見佛學研究對人類的啟發，是一種哲學反思，更是和宇宙同體大悲的精神意涵。第二節內容啟發的意義，對於宗教的修持觀點的分析。第三節將三十二分和經名的意義分析。

第四章《金剛經》文學表現：第一節從內容的藝術視野，將佛經的文學形式一一分析。第二節佛經語言的意義，使用如此的語言，對於經文的信受程度有加分的作用。第三節修辭方式也是《金剛經》中的重要一環。

第五章結論：由論文的探討，找到整個《金剛經》文學的價值和精神核心。透過此論的整理和說明，將《金剛經》的文學價值展現出來，讓更多喜愛《金剛經》者，從思想或文學都能一窺其堂奧。

關鍵字：金剛經、修辭學、佛學、文學

《金剛經》文學研究

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的	3
第二節 前人的研究概述	4
第三節 研究方法與章節安排	9
一、研究方法	10
二、章節安排	12
第二章 《金剛經》形成的背景和發展	14
第一節 《金剛經》形成的背景	14
第二節 《金剛經》的發展	25
一、政治因素	25
二、修行因素	30
第三節 文人的佛學	33
一、謝靈運—山水詩中的佛學	33
二、詩佛—王維	36
三、白居易—佛學詩	38
第四節 佛學和文學	40
第三章 《金剛經》的思想意涵	49
第一節 《金剛經》的思想	49
一、緣起性空	49
二、般若思想	56
三、禪宗思想	64
第二節 《金剛經》的修行觀	71
一、無住相觀	71
二、平等觀	75
三、因果觀	80
第三節 《金剛經》三十二分及全名解析	83
一、《金剛經》三十二分	83

二、《金剛般若波羅蜜經》全名的意義 -----	89
第四章《金剛經》文學表現 -----	94
第一節《金剛經》形式分析 -----	95
一、〈語錄體〉對話體 -----	95
二、否定句、肯定句的使用 -----	104
三、偈頌體 -----	108
第二節 佛經中獨特的用語 -----	113
一、如是我聞 -----	113
二、於意云何 -----	116
三、「若」的使用 -----	118
四、〈如來、佛、世尊〉 -----	120
第三節 《金剛經》修辭方式 -----	122
一、譬喻 -----	122
二、設問 -----	124
三、示現 -----	125
四、排比 -----	127
第五章 結論 -----	130
參考書目 -----	131

第一章 緒論

文學和《金剛經》到底要如何放在一起，以普遍性的研究來說，《金剛經》就是一部佛經，是大乘的修行過程，若要研究其思想，就必須遍覽群經，對於各宗教之經典要有深入的涉略，這是一件大工程，非我之力能行，而文學的話題能隨時契入生活，所以，就嘗試以文學方式來書寫《金剛經》的文學，從中看見流傳的價值。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

從古自今，不管歷史怎麼改寫、時代如何動亂，各朝各代都有佛法的傳播，代表著佛法在人類的心中具有舉足輕重的地位，佛法能生根發芽，除了是一種時代戰亂時的洗滌劑、更是國家社會安定的來源，國家如果昌明富裕、百姓就能有時間學習，國家如果變動不定、佛法就能撫慰人心、化解人們心中的恐懼，所以佛經在人間流傳確實是非常重要的環。

一部佛經要歷久不衰，也就是能稱為「經」，當然要能讓人從中獲取想要的價值，除了要具備佛經本身的意涵，更要能適合大眾的需要，而直指人心，見性成佛也是佛經的印證、達到見性成佛的關鍵。在中國的朝代中，秦始皇焚書坑儒，得到一個暴君之名。漢武帝獨尊儒術，將儒家的教義放進治國的方針，進行思想上的統一，因此創造一個清明的盛世，儒家的道德思想如：三綱領八條目¹，看見這些條目就能知道，百姓心目中所希望的世界，是太平盛世。歷史上所流傳的各宗教，都有方法、教義導引人心的歸向，就像中國這一部漢譯佛經《金剛經》，要成為一部具有思想內涵的佛經，如何屹立不搖站在歷史的舞台？當然是《金剛經》中的內容指引著人類心性安定的方向，這是一種吸引法則，人心之所向。

《金剛經》若以佛學角度來研究，到處皆是人才輩出，但是當一部佛經能成為文學研究的內容，更代表這部佛經是穿越時代的殿堂，以不同的面目再度展露頭角。佛法的追求時代，是人類為求心靈的清淨而學習，當心靈達到一定的

¹ 朱熹，《四書集註·大學》：台南，大孚出版社，1991，頁1。三綱領：明明德、親民、止於至善。八條目：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。

平衡之後，文學的涵養更是一個重點需要，因為文學引領我們想像，以藝術的觸角來看待生活和生命。《金剛經》歷經千年，遠渡重洋，為佛法東傳帶來延續的力量，研究佛經是一個修行，研究文學是一項生活。藉此《金剛經》的傳播力量，我想以文學出發，為《金剛經》的價值留下不同的思路。世界的真實本質：實相非相，真空非空，是《金剛經》的魅力所在。作為一個修行學佛之人，能從生活中看見自己，找到生命中的未來性，文學和佛學是可以並行出發。修習佛經是以思想為主軸，而文學可以有意象，將生活變成一個符號代表，文學的研究是加深此經的精神涵養。

在中國傳統文化中，人們把《金剛經》與儒家的《論語》、道家的《道德經》、《南華經》，並列為儒釋道三家的宗教寶典。既然《金剛經》與中國文化傳統有如此密切的關連，我們就要從不同的視角，來看待《金剛經》的各種面向，對於經中之思想，文學的表現形式，文學的技巧修辭等，都對現代人閱讀經典具有正面的意義及價值的追求，研究《金剛經》對於宗教和社會，都是一種對自己和大眾有所助益的一門學科，希望透過深入的研究，能讓《金剛經》成為人人生活中的一部寶典。以宗教來看《金剛經》，經文的內容可以帶給人們有兩方面的意義：第一，可以開啟自心的正面能量，如：《金剛經·持經功德分第十五》：

須菩提！若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身布施；中日分，復以恆河沙等身布施；後日分，亦以恆河沙等身布施。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、為人解說。須菩提以要言之，是經有不可思議，不可稱量，無邊功德²。

讀誦此分，就能感受《金剛經》帶給我們的正面能量，更能由外到內洗滌一番，感受與佛同在的精神。這一分是我自己很喜歡的一部分，讀誦之後能產

² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》：第八冊，No.0235，一卷，0750c03~0750c07。

生莫大的信心，持誦是一種布施時間和精神的過程，正面和《金剛經》的接觸，感受與宇宙同體的存在感。第二.能消除內心的無明障礙，如：《金剛經·能淨業障分第十六》：

復次、須菩提、善男子、善女人、受持讀誦此經、若為人輕賤、是人先世罪業、應墮惡道。以今世人輕賤故、先世罪業、則為消滅、當得阿耨多羅三藐三菩提³。

此段的內容在說明：當我們在持誦經文時，當下的誠心敬意可以化解累生的因緣，一個人讀誦《金剛經》還會被他人所看輕，這時候要更努力突破難關，因為佛告訴我們：會被輕賤和前世的因緣有關，只要相信，就能消滅我們的因緣。印證讀誦可以有不可思議的力量。信心是修行入門的基本，持誦時沒有雜念的牽絆，將整個身心一起放下，這也是修行中很重要的一環。

二、研究目的

說到《金剛經》，一般的理解都是和修行有關，從佛教界的註解，都以佛法，傳播為主軸。從學術界的論文來說：除了版本的研究及傳播的過程研究外，漢譯《金剛經》的語言風格研究—以羅什和玄奘譯本的詞彙、虛詞、句法的比較為中心，此論主要以比較兩種版本的句法、用詞為研究，《金剛經》論說形式之研究，還是以佛教義理的形式來說明。支籤與鳩摩羅什譯經疑問句研究。針對《金剛經》的文學部份，還是很少，所以就想以文學中的修辭技巧等，來看羅什在《金剛經》中使用文學部份的造詣。

此論的研究目的，是希望從時代的背景和形成中，了解羅什版本《金剛經》的特色之處，羅什的版本在文字的使用具有通俗性，流暢性，透過文學研

³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第八冊 No.0235，一卷，0750c24。

究，看見羅什漢譯佛經的精神。從通俗和形式的表現中，我覺得羅什受到中國文化的薰陶很多。所以，我想從文學研究中，看到羅什如何將中國的文學形式使用在自己漢譯的《金剛經》。此論用文學的視角，把佛經的意義和文學價值闡述。

中國文學發展很豐富，從先秦諸子的人物到魏晉南北朝，都和文學及美感關聯著，文學⁴本身就具有喚醒大眾的意識，能啟發生命的作用。《金剛經》的思想有佛菩薩仁慈和平等心的顯現，更有傳承美善和修行的精神，是佛陀思想的傳遞，一種生命的透視，希望大家皆能從不同的角度切入，好好研讀，不再將《金剛經》只是當成宗教的一環。

五祖弘忍對於《金剛經》的重視，以無住為其弟子學佛開悟之用，之後才有六祖慧能因《金剛經》而徹悟。藉由《金剛經》文學的研究，讓大家在讀誦的同時，也能對於文學和佛學有更深一層的認識。佛法的陪伴是一種心靈之旅，文學的啟迪是歷史和美善的結合，透過人物的形象、文字的譯法，修辭的應用，對於未來在研讀《金剛經》時多了文學的想像。研讀羅什所譯之內容，明白譯經者的苦心，對於羅什本身或是所有的譯本都能增添未來研究的信心和力量。

第二節 前人的研究概述

《金剛經》在《大正藏》中記錄有六種漢譯的譯本外，對於歷代的白話注疏更是不勝枚舉，之所以有如此多的研究，是因為經文翻譯本身具備有哲學的思想，文字的通俗性和美學的藝術性，尤其以羅什為主的翻譯版，羅什本身以般若空性為主要思想，其所翻譯之內容更是將其般若智慧表現出來，在其文字中顯出文字般若，觀照般若到實相般若，因此對於一般學習者的漸次修行，起了很大的助益，更是學佛大眾所推崇。

⁴ 《名家斷句十三經古注上》，《毛詩·鄭箋》卷一，詩大序說：「詩者，志之所之也，在心為志，發言為詩。情動于中而形於言。」這裡闡明了文學是創作者主體內心思想感情的直接吐露和表現。

《金剛經》是魏晉時代才有翻譯漢語的問世，之後歷經到唐代共有六種漢語版本流傳，以羅什的譯本最為通行。《金剛經》的空性思想，在各代的註解很多，皆以空性和智慧來著疏，記錄在《大正藏》的註解本如下：

東晉·僧肇（384~411），《金剛經註》，一卷。又稱《金剛般若經註》⁵但此版本的確實性有待商榷，因為在所有歷代的經錄並沒有此書的記載，所以不一定是屬於晉代時期的註解本。

梁·傅翕（497~569），《梁朝傅大士頌金剛經》⁶一卷。

隋·智顛（538~597），《金剛般若經疏》⁷（一卷）

隋·吉藏（549~623），《金剛經義疏》⁸四卷

唐·慧淨（578~？），《金剛經註疏》⁹（三卷）

唐·智儼（602~682），《金剛般若波羅蜜經略疏》¹⁰（二卷）

唐·窺基（632~682），《金剛般若經讚述》¹¹（二卷）

唐·知恩，《金剛般若經依天親菩薩論智替略土秦本一記卷上》¹²（一卷）

唐·義淨，《能斷金剛般若波羅密多經論頌》¹³（三卷）

到了宋代的注疏有五種版本，元代有《金剛經科釋》一卷，到了明代有十七版注疏，直到清代註解本有二十五種之多。以上從各代來看，對於《金剛經》的注疏，是越往後面的時代註解越多，來到近代研究者不勝枚舉。《金剛經》歷經時代的過程，越來越受重視，和時代及政治背景有很大的關聯。

歷史上在唐代因為《金剛經》的演變過程，發展出多種的形式（變文），唐

⁵ 僧肇《金剛般若經註》，《續大正藏》，第38冊。

⁶ 梁·傅翕，《梁朝傅大士誦金剛經一卷》，《大正藏》，第33冊《卍新纂續藏經》，第二十四冊。

⁷ 隋·智顛，《金剛般若經疏》，《大正藏》，第3冊。

⁸ 隋·吉藏，《金剛經義疏》，《大正藏》，第33冊。

⁹ 唐·慧淨，《金剛經注疏》，《大正藏》，第38冊。

¹⁰ 唐·智儼，《金剛般若波羅蜜略疏》，《大正藏》，第38冊。

¹¹ 唐·窺基，《金剛般若經讚述》，《大正藏》，第33冊。

¹² 唐·知恩，《金剛般若經依天親菩薩論智替略土秦本一記卷上》，《大正藏》，第85冊。

¹³ 唐·義淨，又稱《能斷金剛經論釋》，《能斷金剛般若波羅密多經論頌》，《大正藏》，第25冊。

代是佛道盛行的年代，帝王推崇和修行環境都是很大的推動因素，在註解經文上相對盛行。唐代更因五祖推崇《金剛經》，所以有一代大師慧能聽聞《金剛經》而悟道的故事，而六祖慧能更將《金剛經》推上歷史的舞台，將其思想發揚光大的一代祖師，也因此《金剛經》和《六祖壇經》的淵源緊密相連。

唐代除了禪宗盛行，《金剛經》形式的多樣化之外，尤以《金剛經》的讀誦感應更為大眾所接受，所以唐代有變文和寶卷產生，之後科儀¹⁴的格式和寶卷一樣，如《銷釋金剛經科儀》¹⁵，又名《金剛科儀》。除了有經文的內容之外，註解會加入許多的詩歌，以科儀為名，代表這一類的書籍是專供佛教法會時使用，念誦的方式和詩歌可供信眾便於參與。在〈銷釋金剛科儀義理初探〉¹⁶中有將內文的思想意義、解脫等方法作一詳述。

當代的學者或是宗教人士對於《金剛經》的注疏非常的多，如印順法師《金剛般若波羅蜜經講記》¹⁷，將其每分的經文逐段解釋，以佛法的觀點出發，將佛學的基本常識應用其中，句句皆闡明《金剛經》的深層意義。

江味濃居士《金剛經講文》¹⁸，分為上中下三本，以佛學的專論出發，對於《金剛經》的註解和校勘，窮盡一生之力，為後世人留下很好的版本。

南懷瑾居士《金剛經說甚麼》¹⁹，這本家喻戶曉的《金剛經》解釋本，以平易近人的方式來表現，讀起來不像是佛經，但含有很深的義理，是我第一本接觸的《金剛經》，像說故事一樣有趣，淺白加上生活的體驗，完全可以吸收，是學習《金剛經》很好的入門版。

星雲大師《金剛經講話》²⁰，採取傳統和現代融合的路線，當中註解參考〈清朝·溥畹大師〉注疏，及相關之科釋義解，再以梁昭明太子三十二分為

¹⁴ 科儀：合於一般寶卷格式，經文中還夾雜通俗的詩歌。

¹⁵ 宋·釋宗鏡述，《銷釋金剛經科儀》，一卷，佛教典籍，依據羅什《金剛般若波羅蜜經》編集。

¹⁶ 鄭志明，〈銷釋金剛科儀義理初探〉，《中國佛教》第29卷，第五期（1985.05），台北：中國佛教社，1985，頁28-33。

¹⁷ 印順法師，《金剛般若波羅蜜經講記》，台北：正聞出版社，1985。

¹⁸ 江味濃，《金剛經講文》，上海：古籍出版社，2014。

¹⁹ 南懷瑾居士，《金剛經說甚麼》，香港：老古文化事業有限公司，1992。

²⁰ 星雲大師，《金剛經講話》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997。

主，於每分設立簡明的標題，標題的設計和昭明太子稍不相同。每分的中心思想不離昭明太子的分法，並做了白話翻譯和敘述、原典標逗、名相注解等釋義，可以是一部工具書、參考書，是排版和注解非常清晰的一部經。

夢參老和尚《淺說金剛經大意》²¹，夢參之名，是因作夢的因緣而出家，本經的注解是要大家依經修行，融入生活層面，將各個專有名詞和意義條理說明，很適合現代人。

達賴喇嘛說《金剛經》²²，這本書加入玄奘和羅什的翻譯本，因為方便對照，再加上以藏傳佛教的觀點來解釋，可以因此了解更多的宗教觀。

瓊那·諾步旺典《圖解金剛經》²³，以圖解方式完成一部經文，對照起來很清楚，看圖說話能吸引更多人接受《金剛經》。這麼多位宗教人士的注解，每本都有特色，顯示出宗教界對於《金剛經》的重視。

以三教合一的思想為注解有孚佑帝君《金剛經注解》²⁴，南屏瘋僧《金剛經直解》²⁵，濟公活佛注解《金剛經》²⁶等，這幾本注解以鑾堂扶鸞為主，但是對於《金剛經》的意涵解釋，都是以明心見性的方式來闡述，有直指人心、見性成佛的印證。

學者的注解和論文如《金剛經史話》²⁷，是中國大陸的學者，以編寫史實的精神，紀錄典籍的源流，用客觀的角度書寫，考證歷史，有文獻的紀錄和分析。

《金剛經思想蠡測》²⁸，是近代喜愛研究《金剛經》的學者，內文說明簡單，還是以佛經的義理為中心，若是不想深讀，可以讀誦和對照解釋來進行。

敦煌本《持誦金剛經靈驗功德記》²⁹，敦煌本是以唐代之後的感應為主，印

²¹ 夢參老和尚，《淺談金剛經大意》，台北：方廣文化事業有限公司 2013。

²² 第十四世達賴喇嘛，《達賴喇嘛說金剛經》，新北：眾生文化出版有限公司，2016。

²³ 瓊那·諾步旺典編，《圖解金剛經》，新北：華威國際事業有限公司·2015。

²⁴ 清·孚佑帝君，《金剛經注解》一卷；《卍續藏》第40冊。

²⁵ 南屏瘋僧，《金剛經直解》，台南：龍巨書局。

²⁶ 濟公活佛，《金剛經》（上海崇華堂原版），新北：明德出版社；未注年代。

²⁷ 全根先，林世田著，《金剛經史話》北京：國家圖書館出版社 2016。

²⁸ 嚴錦繡，《金剛經蠡測》，香港：資本文化有限公司，2016。

²⁹ 鄭阿財，敦煌本·綜論，《敦煌學》第20輯，119～146。1995。

證《金剛經》在流傳中因為信仰的觀點不同，以靈驗和持誦的面目應世。

楊惠南《金剛經》的詮釋與流傳³⁰，當中有版本和流傳的過程，符合我所寫的背景和形成，論文的書寫架構很完整，彷彿是一部歷史考據的過程。

楊白衣《金剛經之研究》³¹，將整體《金剛經》以佛學和版本考究來分析，以比較分析的方式，說明各個版本的相異之處，再將其思想一一說明。

汪娟〈傳統佛教的文學觀〉³²，在佛教文學研討會中所發表的論文，文中說明佛教的文學觀，列舉很多印證，包括羅什的文學觀等等符合我的論文主題。

胡湧源《金剛經》論說形式之研究³³，還是以佛理的思想為形式，說明佛經中的空性和智慧，是近期的一份碩論。

明清《金剛經》靈驗記之研究³⁴，此論以《金剛經》在唐宋大行其道之後，透過此靈驗記，看見明清的生活和信仰，以故事形式表現《金剛經》流傳的方式，更見到明清的人對於《金剛經》持誦的盛行。

論文的論述雖是整理，但是，以上的各類都是和《金剛經》研究相關的專書和註解，可說是百花齊放的現象，也是《金剛經》的思想價值之體現。

《金剛經》在中國流傳普遍，之所以普及，除了具有高深的哲理，流暢的文字外，並可作為實踐的法門。從譯本、註釋及在社會各層面的流傳去綜合衡量，《金剛經》可說是最受中國人歡迎的一部經典，在學術上佔有極重要的地位，無論高僧大德或一般社會大眾，大都以受持、研究《金剛經》為學佛必備的功課，受持感應之多，歷代記載最為靈驗的典籍，以《金剛經》為最多，歷代的《金剛般若集驗記》、《金剛經受持感應錄》、《金剛經持驗記》等書皆有明載。

³⁰ 楊惠南，〈金剛經的詮釋與〉，《中華佛學學報》第 14 期 (pp.185-230)，台北：中華佛學研究所，2001。

³¹ 楊白衣，〈金剛經之研究〉，《華崗佛學學報》第 5 期 (p57-111)，台北：中華學術研究所，1981。

³² 汪娟，〈傳統佛教的文學觀〉，《佛教文學與藝術學術研討會論文集》，台北：法鼓文化出版社 1998，59~87 頁。

³³ 胡湧源，〈金剛經論說形式之研究〉，玄奘大學碩論，2009。

³⁴ 何佳玲，明清《金剛經靈驗記之研究》，中正大學碩論，2001。

對於《金剛經》流傳兩千多年，一直都有各家不同的註解出現，不論以宗教立場來闡述空性，或是學者以《金剛經》的研究來印證其般若思想，都能見到《金剛經》影響後代對於修行學佛的觀念，不論我們是站在持誦靈驗的方式、或是以專業文字的形式分析，都能看見《金剛經》位居世界的重要性，其屹立不搖的精神就和經文的內容一樣，看似有、又若無的感受，如《金剛經》這句：「應無所住而生其心。」

《金剛經》作為一部淵源流傳的經典，必然擁有很多學者的註解和修行之讀者閱讀，在經過時代的演變，語言和所使用的文字也會因地制宜，當流傳的過程產生了變化，自然對於經典的詮釋也會呈現多樣性，例如：版本的使用，在唐代最為盛行，因為受政治的影響，唐代佛道之盛行，相對的讀誦經典就成為一般老百姓的日常生活，本身就具備很好的學佛環境，再加上唐代的變文³⁵和寶卷³⁶的產生，使得佛法的教化更為普遍流傳。

第三節 研究方法與章節安排

本論所要表現的是文學研究，但是光以文學來看佛經，表達上顯得薄弱。所以思想根源和流傳的價值就很重要，也就是內外兼顧，在章節的安排上以思想和內容為出發點，再從文字表現上看出文學性，回到文學的中心思想。所以研究的方法很重要，必須兼顧歷史，文獻和文本內容來研究，修辭法的應用分析，再加以歸納整理出一份完整的論文。

³⁵ 張錫厚，《敦煌文學》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1991，頁 78。

變文一類說唱文學在唐代出現不是偶然的現象，他是唐代社會經濟發展的產物。唐代早期現的變文是寺僧利用說唱形式像聽眾衍述佛精神變故事的喔種文體。

³⁶ 寶卷：是和變文及科儀有相同之處，以故事講說為主。

一、研究方法

〈一〉歷史研究法

歷史法以「歷史」作為研究的材料，「歷史」是人類過去活動的記載，供我們瞭解過去並對未來做一番開創。「歷史法」是研究過去所發生事實的方法，並以科學的態度收集材料，進行檢驗和證實，再透過系統的整理和解釋，以重建過去，推測未來。歷史就是一個不變的過去，可以考證過去，知悉未來走向，是銜接過去的事實開創未來的路程，本論在第二章《金剛經》的形成和發展中，可以看見歷史的軌跡，仿佛回到過去的人、事、物，看見歷史的進展。透過歷史研究法，讓我們將過去的歷史還原在我們眼前，更加了解《金剛經》的歷史演變過程。

〈二〉文獻研究法

文獻研究法是根據一定的研究目的或課題，通過文獻考察來獲得資料，從而全面地、正確地了解掌握所要研究問題的一種方法。文獻研究法被廣泛用於各種學科研究中。其作用有：1.能了解相關問題的歷史和現狀，確定研究課題。2.能將關於研究對象的一般印象，助於觀察和訪問。3.能得到現實資料的比較資料。4.有助於了解事物的全貌。文獻的整理分析對於《金剛經》而言是很重要的一環，透過文獻的紀錄，更有助於《金剛經》從印度到中國的經過產生了甚麼結果，文獻記載就能博古通今。《金剛經》的翻譯版本共有六種，本論主要以姚秦印度高僧鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》為主，從文獻記載中羅什的版本最簡潔明瞭。

〈三〉文本內容分析法

此方法適用範圍比較廣泛，以研究材料的性質而言，它可以適用於任何形態的材料表現，可適用於文字記錄類型的資料，又可以適用於非文字記錄形態類型的資料；就研究材料的來源而言，它既可以對用於其它目的的許多現有材料（如文本）進行分析，也可以為某一特定的研究目的而專門收集。就《金剛經》而言，文本的分析是很重要的方式，文本內容直接就是一個文字的傳遞過

程，用文本比較分析，直接可以得到我們想要的答案。在第三章的內容分析上我們就使用了文本的方法，以文字還原事實，以文字看見思想的空性和智慧。

〈四〉歸納法

歸納法，是在認識事物中所使用的思維方法。歸納法是總結經驗科學的研究方法而來的，歸納一詞是在十七世紀由佛蘭西斯·培根，在總結近代科學研究時，所歸納或稱假設的一種方法，用在哲學思想上很適合。以論文的思維來說，歸納出一個眾人皆認同的觀點，例如：思想的層面，綜合多家的觀點，將其各家說法提出整理，成為論文在陳述的一個證據。在論文的的研究當中歸納或是假設其實很重要，以文學的研究來說，將其前人輩的研究做整理，從整理中再找出更多研究的論點。如第三章將其思想做一個整理和內容分析，總結出《金剛經》的思想模式根源，讓讀者可以看見《金剛經》研究的成果。

〈五〉修辭法

修辭法在文學使用的部分最多，也很重要，一個修辭的運用可以引導一個方向的思考，帶我們進入情感和想像。《現代漢語修辭學》³⁷中：

「修辭」，這兩個字連用，在中國最早見於先秦《易經》的“修辭立其誠”。修辭這個概念，古今有兩種理解。一種是把“修”當作“修飾”，詞作為“語辭”，修飾就是修飾語詞的意思。

修辭法在文學的領域中是很重要的一類，修辭就是修飾文詞，對於文學研究中，試圖找出更多的文詞意義和藝術技巧的可能性。一個修辭代表一個隱含的意義，例如：食時、著衣、持鉢。有著生活中修持的嚴謹態度，從中看見修行人的行儀。

³⁷ 黎運漢，張維耿編著，《現代漢語修辭學》，台北：書林出版有限公司，1991，頁1。

《辭海》³⁸上說“修辭”是依據題旨情境，運用各種語文材料，各種表現手法，恰當的表現寫說者所要表達的內容的一種活動。

本論在第四章的文學研究部分，就以文學中修辭的用法，展開《金剛經》文本的領域和技巧，將其《金剛經》中所使用的修辭方式和文學效果做一番說明。

綜合以上的各種研究方法，不只對《金剛經》中的發展演變得到解答，更能理解《金剛經》的思想體系，而在文學上面能看到形式技巧等藝術語言的價值，對於《金剛經》深遠的傳播力量，更加的為後人所肯定，更期許《金剛經》不只是佛經更是文學，能帶給大家生活中的引導力量，真正落實經典即是生活的證驗。

二、章節安排

本論文將從第一章緒論談起，在第一章分成三小節，將研究的動機和目的加以說明。再將《金剛經》整理出前人的研究成果，章節安排和研究方法中找出《金剛經》的文學體系脈絡。

第二章《金剛經》的形成與背景：根據漢譯《金剛經》成立的時間約西元401年，從時間和背景形成來看，漢譯《金剛經》的發展是一部很重要的佛教傳播史。回溯繼往之歷史，我們看見《金剛經》流傳過程中，有很多因素是值得我們參考，並看見歷史對於《金剛經》的重視，不只是以佛理為出發，也看見文人受到佛學影響的層面，發展出的文人的佛學。

第三章《金剛經》思想和內容是文章的重點，先以佛教思想的精神和特色作說明，再從昭明太子將《金剛經》以三十二分的方式整理出意義，從經名的

³⁸ 黎運漢，張維耿編著，《現代漢語修辭學》，台北：書林出版有限公司，1991，頁1。

意涵中看見空的思想，以內容敘述的方式來分析佛法的義理及修行觀念。

第四章以《金剛經》的文學表現：從文字的技巧中看見文學的價值，分析羅什漢譯《金剛經》使用的文學形式和中國文化的關聯。此章嘗試以文學中的形式和修辭方式來解釋《金剛經》的文學意涵。文學是此章的重點研究，藉此希望了解漢譯《金剛經》使用的形式和技巧應用，從論點中看見羅什受到中國文化啟迪後的漢譯表現。

第五章結論：《金剛經》的文學價值包含有文字藝術的美感。形式的使用和中國文化的經典相關。修辭的使用讓《金剛經》的文學效果顯現。由整篇論文的探討，找到整個《金剛經》文學表現的價值和精神核心。

以上的章節安排，希望將《金剛經》給人的印象，從佛經走到文學欣賞的腳步，並保持佛法原來的般若精神。由此文學形式多樣化，增加了《金剛經》的寬廣，更能吸引不同的族群，一探《金剛經》的虛實，體會將佛經生活化的具體表現。

《六祖壇經》說：金剛是自性，經者是恆常不變，在變與不變中，我們還在常與無常中生活，我認同自性之說法，所以研究《金剛經》與《六祖壇經》，不了解文學之人，會將經典當修行和感應使用，而走進文學的視界，能將研究領域擴大至文學的藝術境界。佛法的修行是一種脫離無常世界的一種法門，《金剛經》對於世間的大眾有正面的力量存在，我們或許沒有六祖惠能在當下見自本性的頓悟，即使已聽聞《金剛經》數年，亦不為所動，但是，我們可以用禪宗的漸修法門，一步步地走，自己窺見真善美的世界。希望書寫的過程可以文思泉湧，找出更多對《金剛經》文學研究的價值。

第二章《金剛經》形成的背景和發展

經典的形成，都有其因緣的過程，《金剛經》從梵文到漢譯，是經由羅什將其自身所具備的學養，所漢譯的一部大乘佛經。因為翻譯的內容流暢、文字的使用技巧明顯，當中都具備了佛學本身的思想，而思想的根源又和印度的佛教連結，因此讓經典可以淵源流傳，啟發後世人對於《金剛經》註解，增加很多的信心。我們以漢譯《金剛經》的形成因由和發展的歷程來說明。

第一節《金剛經》形成的背景

鄭欽仁等人在《魏晉南北朝史》¹說：佛教是西元前六世紀左右由釋迦牟尼佛創立的，據《景德傳燈錄》記載：「釋迦牟尼佛(賢劫第四尊)姓刹利。父淨飯天。母大清淨妙。……普耀經云。佛初生刹利王家²。」當時的印度是盛行種姓制度³，婆羅門是當時的思想主流。因為種姓制度造成社會的階級分化嚴重，佛教從世尊悟道之後，開始了講經說法的教化，其教義是以慈悲平等的傳法方式，廣收有緣的弟子，將其佛法傳到印度各地，世尊涅槃之後由其弟子到處傳達教義，宣揚佛陀的精神。鄭欽仁等人在《魏晉南北朝史》：紀元前三世紀，孔雀王朝的阿育王⁴篤信佛教，特別遣派很多傳道者到各國宣講教義，在當時佛教已從帕米爾高原、經西域各國傳入中國，此時的佛教分為北傳佛教⁵和南傳佛教⁶。當佛教由印度北部經新疆傳入中國時約西漢末年，距釋迦牟尼佛死後已有五百年⁷。根據吉藏《中觀論疏·因緣品》上記載：「佛世時就有正法五百年、像法一千年、

¹ 鄭欽仁、吳慧蓮、呂春盛、張繼昊等編著，《魏晉南北朝史》(增訂本)，台北：里仁書局，2007，430頁。

² 《景德傳燈錄》《大正新修大藏經》第51冊 T51n2076，p21。

³ 聖嚴法師，《印度佛教史》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999，頁19。
種姓制度：古代印度人被分為四個種姓：婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅。

⁴ 聖嚴法師，《印度佛教史》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999，頁87~94。

阿育王(Asoka，音譯阿輸迦，意譯無憂，故又稱無憂王，約前268年 - 前232年)是印度孔雀王朝的第三代君主，頻頭娑羅王之子，是印度歷史上的一位非常偉大的君王。阿育王對於佛教的貢獻極大，對於印度歷史貢獻至鉅，有一個正法阿育王之稱。

⁵ 北傳佛教：可分漢傳佛教(大乘佛教)和藏傳佛教。傳到中國的漢朝。

⁶ 南傳佛教：小乘佛教。由印度傳入東南亞、如斯里蘭卡、泰國、緬甸。稱原始佛教。

⁷ 鄭欽仁、吳慧蓮、呂春盛、張繼昊，《魏晉南北朝史》，台北：里仁書局，2007，頁430。

合一千五百年之說⁸。」在星雲大師〈中國佛教階段性發展芻議〉前言說：「甚至《金剛經》也以佛陀入滅後第一個五百年，乃至第二個、第三個，甚至第五個五百年，而有「後五百歲」之說⁹。」佛教創立初期並沒有結集¹⁰任何的經典，是以口傳方式宣講佛法，在印度和西域都沒有寫本，只靠口授，是屬於以心印心的傳法，在佛陀圓寂之後才開始由其弟子迦葉¹¹、阿難¹²等結集成冊。

一般學者認為般若經集結時間約在西元前一世紀到西元初期，印順導師在《印度之佛教》中提到：「般若經的創作來源：般若性空是了義教，然而般若思想起源於對治時代，所以初期大乘佛教可以說是對治悉檀。這是因為《般若經》大約起源於公元一世紀，是佛滅度後三、四百年，中印度佛教沒落的時期¹³。」

當時印度的經濟和宗教、社會都產生很多的紛亂局面，而佛教此時也找不到可以帶領的人物領袖，於是開始集結成書，經過多次的集結也產生很多的歧見，但都是以梵文編寫而成，佛法東傳之後才有譯經的因緣，被譯為漢語後才稱「經」。佛教初到中國，大家對於佛法才有基本的接觸，但是佛學的意涵是僧人才會研究奉行，對於一般大眾是很難理解，再加上百姓的生活和教育程度的差異，佛學的研究很難普及。佛法東傳後，相對學佛和出家之人就會應時代的需求而增加，對於佛法的教化就扮演很重要的傳播角色，而有漢譯《金剛經》的問世。《金剛經》是透過翻譯之後，大家才知道世尊當時講經說法的情境和因緣，羅什所翻譯本為意譯之法。（附錄）。

姚秦三藏鳩摩羅什所翻譯的大般若經，文中意義深遠、從經文的內容中看出這部經能成書、是要回溯到阿難尊者（如是我聞）的記憶力，當時的講經說法是以口授方式，並非現場聽法者都能記住世尊所說的話語。而記錄下來的各種生活點滴，直接將我們帶回到世尊的面前，看見世尊帶著弟子們修行的生活畫面，一起吃飯的情景、吃飽後收起衣鉢、洗好腳、鋪好座位、端正坐下，讓我們知道修

⁸ 釋吉藏撰，《中觀論疏·因緣品第一》卷一頁 23，《大正新修大正藏經》V01.42.NO.1824。

⁹ 星雲大師，《人間佛教論文集》—〈中國佛教階段性的發展芻議〉，高雄：佛光文化事業出版 2008 頁 1。

¹⁰ 聖嚴法師，《印度佛教史》，台北：法鼓文化出版社，1999 頁 66。

¹¹ 星雲大師著，《十大弟子傳》，高雄：佛光出版社 1995，頁 157。

¹² 星雲大師著，《十大弟子傳》，高雄：佛光出版社 1995，頁 247。

¹³ 印順法師，《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1985。

行生活的重要性，每個舉手頭足都是佛法。《金剛經》是由須菩提¹⁴啟問開始，所以須菩提是本經的當機者。

須菩提是佛陀十大弟子中的解空第一，因其德高望重，故以長者的身分，代表眾人向佛陀問道。他已經是一位自在的解脫者，善於解空，由須菩提來啟問佛陀所傳「緣起性空」之理是最恰當的人選，再進一步發阿耨多羅三藐三菩提心。就羅什的譯本來說，《金剛經》全文約五千四百多字，從須菩提長老從大眾中走出來，恭敬的向世尊行禮，然後向世尊請教：如果有人想發阿耨多羅三藐三菩提心，應當如何？怎麼作能降伏其妄心？世尊就開始向須菩提回答接下來的一切問題。這一幕的問答就是《金剛經》問世的開始。《金剛經》由梵文到漢語的經過，當然要介紹譯經者鳩摩羅什：在《高僧傳》卷二中介紹羅什出生的過程：

鳩摩羅什。此云童壽¹⁵。天竺人也。家世國相。什祖父達多。僮不群名重於國。父鳩摩炎。聰明有懿節。將嗣相位。乃辭避出家。東度蔥嶺。龜茲王聞其棄榮甚敬慕之。自出郊迎請為國師。王有妹年始二十識悟明敏過目必能。一聞則誦。且體有赤鬘法生智子。諸國娉之並不肯行。及見摩炎心欲當之。乃逼以妻焉。既而懷什。什在胎時。其母自覺。神悟超解有倍常日。聞雀梨大寺名德既多。又有得道之僧。即與王族貴女德行諸尼。彌日設供請齋聽法。什母忽自通天竺語。難問之辭必窮淵致。眾咸歎之。有羅漢達摩瞿沙曰。此必懷智子。為說舍利弗在胎之證。及什生之後還忘前言。頃之什母樂欲出家。夫未之許。遂更產一男名弗沙提婆。後因出城遊觀見塚間枯骨異處縱橫。於是深惟苦本定誓出家。若不落髮不啜飲食。至六日夜氣力綿乏疑不達旦。夫乃懼而許焉¹⁶。

鳩摩羅什，原名叫鳩摩羅耆婆什。龜茲人，父親鳩摩炎，聰明又有德行，要

¹⁴ 星雲大師著，《十大弟子傳》，高雄：佛光出版社，1995，頁93。

須菩提：須菩提，或譯為「善現」，因他出生時，現有種種吉祥善事，所以他的父母就叫他「善現」。古譯為「空生」，因他誕生之時，家中的一切器具都空了，現有空相，所以叫空生。

¹⁵ 宋·李昉等12人《太平廣記》卷第89「異僧三」有載：童壽：「鳩摩羅什，此云童壽」；鳩摩羅什 Kumarajiva 中文意為童壽，講白一點是「小大人」；《高僧傳》說是童年而有耆德。

¹⁶ 梁·慧皎撰，《高僧傳》，共14卷。《大正藏》第50冊 第二卷。

繼承宰相的時候就選擇出家，龜茲國王知道其德行而恭請奉為國師。其妹聰慧因喜歡鳩摩炎而逼其成親，之後就懷羅什，其母懷羅什的時候就自通天竺語，並且對於義理的通徹性大增，尚永琪在《鳩摩羅什》中說：「當羅什還在母胎中的時候，達摩瞿沙就預言他是一個像舍利弗一樣聰明無比的著名僧侶¹⁷。」此話一出，也帶來了一些麻煩，這就是羅什和舍利佛出生時故事雷同¹⁸之處。「鳩摩羅什」是用其父母當中的名字而命名。其母親生了羅什之後就想帶著孩子出家，其夫不肯，於是又生一子，名弗沙提婆，羅什的母親因為出了城門見到很多的屍骨荒塚，更加深其出家意願，若不答應，就不吃不喝，過幾日後，其夫同意出家。於是帶著羅什出家修行，羅什九歲被母親帶至罽賓國，跟隨其師盤頭達多學佛，因其聰慧無人能與其辯論，被國王禮敬供養。《梁·高僧傳》卷二記載：

什進到沙勒國頂戴佛鉢。心字念言。鉢形甚大何其輕耶。即重不可勝。失聲下之。母問其故。答云。兒心有分別故鉢有輕重耳¹⁹。

羅什在十二歲隨母到佛寺，見到大佛旁有供飯用的大鐵鉢，心生歡喜，恭敬地將鉢放在頭上。頂在頭上時，想到自己怎麼有力氣拿得動，一時念起、鐵鉢壓倒下來，就無法再舉起了。鳩摩羅什問母親：為何剛剛可以舉起來？現在卻不行，其母回答：因為你起了分別心的原因。羅什的悟性很高，因此體會到所有的事情和「心」有很大的關係。《梁·高僧傳》卷二：記載羅什到長安譯經的過程和用心。

方得迎什入關。以其年十二月二十日至于長安。興待以國師之禮。甚見優寵。晤言相對則淹留終日。研微造盡則窮年忘勸。自大法東被始于漢明。涉歷魏晉經論漸多。而支竺所出多滯文格義。興少達崇三寶銳志講

¹⁷ 尚永琪，《鳩摩羅什》，西安：陝西師範大學出版總社，2017，頁163。

¹⁸ 星雲法師，《十大弟子傳》，高雄：佛光出版社，1995，頁1~2。

¹⁹ 梁·慧皎撰，《高僧傳》卷二，《大正藏》，第50冊，No2059。

集。什既至止。仍請入西明閣及逍遙園譯出眾經。什既率多諳誦無不究盡。轉能漢言音譯流便。既覽舊經義多紕僻。皆由先度失旨不與梵本相應。於是興使沙門增 僧遷法欽道流道恒道標僧叡僧肇等八百餘人諮受什旨。更令出大品。什持梵本興執舊經以相讎校。其新文異舊者義皆圓通²⁰。

鳩摩羅什抵達長安，姚興十分喜悅，以國師之禮來款待羅什，次年並恭請他到西明閣和逍遙園翻譯佛經，又遴選沙門如僧契、僧遷、法欽、道流、僧肇等八百餘人參加譯場。東漢明帝時，佛法傳來中國，歷經魏晉諸朝，漢譯的經典漸漸增多，但是翻譯的作品多不流暢，與原梵本有所差距。鳩摩羅什羈留後涼十七年之久，通曉漢語，運用自如，並有深厚的文學素養，又加上他博學多聞，精通梵文及西域少數民族語言，熟悉各種文本的佛經，因此，在翻譯經典上，自然準確流暢而契合妙義，在佛典傳譯的里程上，創造了一番空前未有的盛況。在《金剛經說什麼》南懷瑾：「《金剛經》和《法華經》影響中國文化很深，尤其是文字格調形成了一種優美的佛教文學²¹。」可見《金剛經》地位之高，在歷史上是公認的佛經。

鳩摩羅什譯有《摩訶般若波羅蜜經》、《小品般若波羅蜜經》、《金剛般若經》等般若類經，《中論》、《百論》、《大智度論》等中觀派經典，有關翻譯的總數，依《出三藏記集》卷二記載，共有三十五部，二九七卷；根據《開元錄》卷四載，總共有七十四部，三八四卷。羅什所譯出的經論，在我國佛教史上，造成巨大的影響。因此，鳩摩羅什被尊為三論宗之祖。三論是加上《大智度論》，而成為四論學派。

羅什五十九歲開始在長安西明園譯經，大量譯出般若經的同時，也翻譯了龍樹的《大智度論》、《中論》、《十二門論》等經、律、論、凡七十四部，三百八十餘卷，《金剛經》便是其中之一。後世稱羅什為姚秦三藏法師，是我國四大譯經家之一。《金剛經》是公元四百零二年由絲綢之路的河西走廊傳到中國，由鳩摩

²⁰ 梁·慧皎撰，《高僧傳》卷二，《大正藏》，第50冊，No.2059。

²¹ 南懷瑾：《金剛經說甚麼》，台北：老古出版社，1992。

羅什首次將它翻譯成漢文，到公元七零二年唐代僧人義淨最後一次重譯，短短三百年，先後有六種版本問世。

(一) 姚秦印度來華高僧鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》²²一卷。(334~413)

(二) 北魏天竺三藏菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》²³一卷。(508 至洛陽)

(三) 陳天竺三藏真諦譯《金剛般若波羅蜜經》²⁴一卷。(499~569)

(四) 隋南印度三藏達摩笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》²⁵一卷。(? 619)

(五) 唐三藏玄奘譯《能斷金剛般若波羅蜜經》²⁶一卷。(602~664) 一名《室羅筏城本》。

(六) 唐三藏義淨譯《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》²⁷一卷。(635~713)

以上六種版本的翻譯經過都和歷代帝王有關連，如鳩摩羅什的譯本和符堅、姚興有關。菩提流支譯本和北魏宣武帝時代有關，當時帝王信奉佛法對於教理的宏揚不遺餘力，更廣建寺廟，招納名僧，促成此譯經的因緣。而南陳的梁安太守雖不是帝王，卻是幫助三藏真諦譯經的因緣。笈多譯本是隋文帝時期擴建大興善寺，廣攬各地名僧，設置譯場。而西元 606 年，因為隋煬帝在洛陽上林園開設譯場，兩位帝王歷經十九年，共翻譯 40 餘部經，《金剛經》就是其中一部。玄奘譯本是因為西遊記的關係，唐太宗對於玄奘譯經的支持，促成《金剛經》的譯本完成。最後一本是義淨譯本，西元 695 年義淨從印度回國，武則天率大家熱烈歡迎，並悉心照料自印度迎回的真經，第六版《金剛經》因此產生。後來不再有譯本的關係、是因為佛法東傳之後，印度本土佛教衰落，再加上本土的譯經者的出現，從此就只有註釋本在中國一路流傳到現代。《梁·高僧傳》卷二，記載羅什譯經的心路歷程：

杳然未期。遲有遇於來生耳。什未終日。少覺四大不愈。乃口出三番神呪

²² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》，第 8 冊，No.0235，台北：新文豐出版社，1975。

²³ 北魏·菩提流支譯，《大正藏》，第 8 冊，No.0236，台北：新文豐出版社，1975。

²⁴ 陳·真諦譯，《大正藏》，第 8 冊，No.0237，台北：新文豐出版社，1975。

²⁵ 隋·達摩笈多譯，《大正藏》，第 8 冊，No.238，台北：新文豐出版社，1975。

²⁶ 唐·玄奘譯，《大正藏》，第 8 冊，一卷，台北，新文豐出版社，1975。

²⁷ 唐·義淨譯，《大正藏》，第 8 冊，No.239，台北：新文豐出版社，1975。

令外國弟子誦之以自救。未及致力轉覺危殆。於是力疾與眾僧告別曰。因法相遇殊未盡伊心。方復後世惻愴何言。自以闇昧謬充傳譯。凡所出經論三百餘卷。唯十誦一部未及刪煩。存其本旨必無差失。願凡所宣譯傳流後世咸共弘通。今於眾前發誠實誓。若所傳無謬者。當使焚身之後舌不焦爛。以偽秦弘始十一年八月二十日。卒于長安²⁸。

鳩摩羅什譯經歲月致力弘揚佛法，但是生命的無常已顯現在身上，羅什還是希望繼續譯經弘法，當稍覺得身體有不適之時，便會為自己持念咒語三遍，這也是一種深信持經能帶來的平靜，又請外國的弟子共同誦念，但還是回天乏術。在涅槃前，羅什向所有僧眾告別說：我們因為佛法而相逢，然而我此生尚有未盡的心願，卻將要離去，此種悲傷豈可言喻！《高僧傳·袈裟裡的故事》記載：

羅什對於即將離開人間的一種感傷心情，對於一代大師所體現的悲天憫人的情懷表露無疑。羅什交代大眾未譯完成的使命：自認為愚昧、還能為佛經做翻譯，一共譯出經三百餘卷，只有《十誦律》一部尚未審定，如果能保存本旨，一定沒有錯誤²⁹。

一代高僧窮其一生心力為後世人所留下的經典，一定希望能廣為流傳，為後世學佛者留下指引的南針。但是羅什對於自己所譯之經典，無法全面性的確認無誤，因為梵語的語法和漢文的文法不同，為了確認自己的譯經準確度，就發願—如果我所翻譯的經典沒有錯誤，願我的身體火化之後，舌頭不會焦爛。果然全身火化後只剩舌頭留著，印證佛經的翻譯無誤，經此印證，後世對於《金剛經》的義理妙喻，就更加深信心，羅什和其他譯經者的苦心，由此更顯堅毅精神，因此後世的版本流傳就更為盛行。

版本雖各有千秋，但羅什的譯本比較通俗而流暢，在佛教界或是一般大眾來

²⁸ 梁·慧皎撰，《高僧傳》卷二，《大正藏》，第50冊，No.2059。

²⁹ 熊琬：《高僧傳·袈裟裡的故事·羅什傳》，台北，時報文化，1981。

說，使用羅什的譯本自然接受度較高。羅什譯本出現，使得般若學說³⁰的理論，即龍樹菩薩³¹的中觀學說，在中國傳播開來，佛學不再依附玄學，走上自身獨立發展的道路。王邦雄等人在《中國哲學史》中說玄學和佛學轉換的過程：

（一）在天下擾亂、民生塗炭之時，佛教的省欲去奢，惡殺非鬥爭之說，易受世人歡迎。佛教的三世因果報應之說，亦可為亂世人民之信仰寄託。（二）魏晉玄學和般若之說，雖有不同，但般若之空與玄學之無，性質相近，故玄學成為其國人消化吸收佛教的橋樑。如阮籍之〈詠懷詩〉，便有人生無常之感嘆³²。

這也是說明佛教和玄學對應的時機，恰好和政治連結一起，讓人心對於佛學的歸向，更加的嚮往。此後的五種譯本，皆同是法相學系的誦本，如菩提留支、達磨笈多等都是依無著、世親的釋本而譯出。這些譯本間，常有不同之處。也許是因為時代背景、譯本來源、翻譯條件有別，所以，六種譯本的內容文字有些差異，然經中所闡述的般若義理卻是本本相同。以下就羅什譯本和玄奘本舉例數段來做比較：

³⁰ 九界：《觀空的般若學》，台北，喜美出版社，2012，頁 11~12。

³¹ 鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》，第 50 冊，No.2047a。

³² 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園著，《中國哲學史》下冊，台北：里仁出版社，2005，頁 348~349。

姚秦·鳩摩羅什（意譯）	唐·玄奘大師（直譯）
<p>1. 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。</p>	<p>如是我聞。一時，薄伽梵在室羅筏，住誓多林給孤獨園，與大苾芻眾千二百五十人俱。爾時，世尊於日初分，整理裳服，執持衣鉢，入室羅筏大城乞食。時，薄伽梵於其城中行乞食已，出還本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，於食後時，敷如常座，結跏趺坐，端身正願，住對面念。</p> <p>時，諸苾芻來詣佛所，到已頂禮世尊雙足，右遶三匝，退坐一面。具壽善現亦於如是眾會中坐。</p>
<p>2. 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，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」</p>	<p>爾時，眾中具壽善現從座而起，偏袒一肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「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？作是語已。</p>
<p>3. 佛言：「善哉，善哉。須菩提！如汝所說：如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩，汝今諦聽！當為汝說：善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」 「唯然。世尊！願樂欲聞。」</p>	<p>爾時，世尊告具壽善現曰：「善哉！善哉！善現！如是，如是。如汝所說。乃至如來、應、正等覺，能以最勝攝受，攝受諸菩薩摩訶薩；乃至如來、應、正等覺，能以最勝付囑，付囑諸菩薩摩訶薩。是故，善現！汝應諦聽，極善作意，吾當為汝分別解說。諸有發趣菩薩乘者，應如是住，如是修行，如是攝伏其心。」 具壽善現白佛言：「如是，世尊！願樂欲聞。」</p>

<p>4. 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，我皆令人無餘涅槃而滅度之。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。」</p>	<p>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。」</p>
<p>5. 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</p>	<p>佛言：「善現！善哉！善哉！如是，如是。如汝所說。不應以諸相具足觀於如來。善現！若以諸相具足觀如來者，轉輪聖王應是如來，是故不應以諸相具足觀於如來，如是應以諸相非相觀於如來。」爾時，世尊而說頌曰： 「諸以色觀我，以音聲尋我，彼生履邪斷，不能當見我。應觀佛法性，即導師法身；法性非所識，故彼不能了。」</p>
<p>6. 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，發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持讀誦，為人演說，其福勝彼。云何為人演說，不取於相，如如不動。何以故？「一切有為法 如夢幻泡影 如露亦如電 應作如是觀」</p>	<p>爾時，世尊而說頌曰：「諸和合所為，如星翳燈幻，露泡夢電雲，應作如是觀。」時，薄伽梵說是經已，尊者善現及諸苾芻、苾芻尼、鄔波索迦、鄔波斯迦，並諸世間天、人、阿素洛、健達縛等，聞薄伽梵所說經已，皆大歡喜，信受奉行³⁴。</p>

³⁴ 唐·玄奘大師，《能斷金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第8冊；台北：新文豐出版社，1975。

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 ³³	
---	--

以上兩個版本的對照：直譯和意譯在經文的表現上明顯差距，第一、文字的差異：直譯的文字一般人不熟悉，還要透過佛法的訓練，了解梵文的文法，學習上會比較困難。第二、通暢性不同，接受度也不同，文字表現的文化性也不同，這些問題都和後世傳播過程有直接的影響。第三、文章比對：從起問點開始就出現「如是我聞」，代表經文中這句話的重要意義，誰聽誰說很重要，是對經文的誠信度正信，經文的來源是影響後世思想觀念的永續問題。第四、以文字的翻譯而言：解法不同。例如：佛是我們熟悉的形容詞，但是玄奘本譯成薄伽梵。舍衛城譯成室羅筏。須菩提譯成善現。比丘（苾芻）、比丘尼（苾芻尼）。優婆塞（鄔波索迦）、優婆夷（鄔波斯迦）以上有這些專有名詞的譯法不同，但是不影響佛經義理的傳播。

在印度《金剛經》是世尊說法之內容，對於聽法者的程度無法一一周全，在集結的過程就是靠阿難口述，《景德傳燈錄》中記載阿難的出生：

阿難。王舍城人也。姓剎利帝。父斛飯王。實佛之從弟也。梵語阿難陀。此云慶喜。亦云歡喜。如來成道夜生因為之名。多聞博達智慧無礙。世尊以為總持第一。嘗所讚歎。加以宿世有大功德。受持法藏如水傳器。佛乃命為侍者³⁵。

所以，羅什和玄奘兩位大師，都是根據梵文的內容所翻譯，差異點是羅什加入其思想脈絡和對漢語之熟悉，融入自己對於中國文化思想理解，所呈現的漢譯《金剛經》。而玄奘是中國人，本身對於佛理學養非常深，又熟悉梵語，就融合

³³ 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊 No.235，台北：新文豐出版社，1975。

³⁵ 《傳法正宗記》卷二《大正新修大正藏》第51冊 No.2078，0719c19。

漢梵兩者的特性，忠於原典，呈現在世人眼前就是 8000 多的文字內容。雖然，對於文字表達的作法有不同，但是對於整個內文的思想空性及修行都不衝突。

目前大家熟悉羅時的版本原因，經過上表的對照，我們容易理解羅什本為何普遍為大家接受的原因：其文字較淺顯易懂，讀誦的流暢性也很通達，當中包含有很多中國的思想在內，如：《老子》正言若反，《莊子》的寓意之言、隨說隨少和《論語》中語錄體的表現，後面我們將一一說明此思想。

可見一部佛經的翻譯過程，不只是一要表現佛陀的思想和義理，更要讓大眾接受，加入了中國的思想文化，正是《金剛經》能流傳的重要原因。從羅什譯本到玄奘譯本就是一個佛教歷程的開展，所以佛經形成的原因是和「人」連在一起的，文化思想的表現，主角就是「人」，從形成的經過就可見一般。凡事總有先來後到，從羅什的出生到整個生命的歷程，都是和歷史演變有關，譯本之不同的表現，可見證歷史演進和佛法興盛的過程。

在中國佛教史上，鳩摩羅什、真諦、不空、玄奘被稱為四大譯經師。玄奘大師是後期的譯經者，總共譯經 74 部 1,334 卷，所譯數量比鳩摩羅什等三人譯經的總和還要多出 600 餘卷。但此一個盛況，更可見佛法的傳播從漢代到唐代的興盛和價值。

第二節 《金剛經》的發展

一、政治因素

《金剛經》的發展和歷史背景是關聯的，但要如何的發展，要看整個大環境的人、事、物，而環境確實是《金剛經》發展和流傳的關鍵。一個故事動人會感人落淚，一段遭遇會擦撞出不同的火花。《金剛經》的翻譯過程是經過一段曲折離奇的驚險過程，若非是政治因素，讓羅什在涼州待了十七年之久，和中國的生活有所接觸，或許，就沒有如此精彩的漢譯《金剛經》問世。據《梁·高僧傳》³⁶ 卷二的紀錄：

³⁶ 梁·慧皎撰，《梁·高僧傳》第二卷，《大正藏》第 50 冊 No.2059。

時符堅僭號關中。有外國前部王及龜茲王弟。並來朝堅。堅引見二王說堅云。西域多產珍奇。請兵往定以求內附。至符堅建元十三年歲次丁丑正月。太史奏云。有星見於外國分野。當有大德智人入輔中國。堅曰。朕聞西域有鳩摩羅什。襄陽有沙門釋道安。將非此耶。即遣使求之。至十七年二月。善善王前部王等。又說堅請兵西伐。十八年九月堅遣驍騎將軍呂光陵江將軍姜飛。將前部王及車師王等。率兵七萬。西伐龜茲及烏耆諸國³⁷。

政治的動亂，也是人心思變的開始，中國在整個歷史上，就是不斷的征戰過程，君王要有大國、軍權，但老百姓要的是和平，古代在堯舜的時代，就是太平盛世，有路不拾遺，夜不閉戶之說，也是禪讓政策的開始。若是人心無法得到平靜，生活就是危機四伏，所以，佛法東傳有解救百姓心靈的及時雨，讓大家在紛亂中找到一處避風港。羅什來到中國，雖然是因為政治的因素，但是，卻也因此造就一代高僧一生的精采故事。這段《高僧傳》的記載說明了羅什到長安譯經的經過，是在政治紛亂的時代中經歷，一切的考驗和忍辱的精神，都在此段生活經驗中獲得，也是接觸中國文化最深刻的開始。尚永琪在《鳩摩羅什》中說：

384年鳩摩羅什剛剛四十歲，長年的寺院清苦生活，並沒能掩蓋他銳氣和光彩。呂光以為符堅讓他找的是一位白髮蒼蒼的智慧長者，沒想到鳩摩羅什這麼年輕，因而心底有點瞧不起他，把他當成一個平常僧人來看待，還要龜茲國王的女兒的女兒強嫁羅什³⁸。

羅什對於外人如何看待他並不在意，一代高僧的思想表現，對於遇事的沉著和忍耐是異於常人，而當被迷昏設計之下的羅什，並沒有因為此事而生氣，因為早有預言此事會發生。一個修行之人對於遭遇的種種困難，會用此事來磨練自己之心性，並非是怨恨可以解決，所以忍辱是修行的一大因緣事。《梁·高僧傳》

³⁷ 梁·慧皎撰，《梁·高僧傳》，第二卷，《大正藏》，第50冊，No.2059。

³⁸ 尚永琪著，《鳩摩羅什》，西安：陝西師範大學出版總社，2017頁36。

卷二：

光既獲什未測其智量。見年齒尚少。乃凡人戲之。強妻以龜茲王女。什距而不受辭甚苦到。光曰。道士之操不踰先父。何可固辭。乃飲以醇酒。同閉密室。什被逼既至遂[虛*予]其節。或令騎牛及乘惡馬欲使墮落。什常懷忍辱曾無異色³⁹。

羅什在呂光的眼中是被輕視和污辱的環境中度過，又說羅什和自己的父親一樣，已出家還是娶妻，因此看不起羅什，但是，羅什不論聽到什麼言語，如何被傷害，依然修行忍辱，不改面色。也因此證明修行的考驗事和生活息息相關。以上的記載更印證歷代高僧在修行度化的過程是會遭遇一些困難考驗。在《金剛經·離相寂滅分第十四》：

須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜。何以故？須菩提！如我昔為哥利王割截身體，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⁴⁰。

中國歷經時代的變動，從魏晉時期，思想主要以玄學為主流，佛教在傳播的過程、翻譯佛經也以玄學的術語為主。鳩摩羅什出生的時代正處於東晉南朝時期，當時的環境是延續魏晉時代的政治勢力，整個社會動盪不安，君王努力擴充國家的版圖，導致人民的生活動蕩不安。鄭欽仁等人在《魏晉南北朝史》中說明：「曹魏時期受黃巾之亂的影響，採取禁教、包括道教佛教皆被摧毀，出家人以外國人為多。到了魏晉整個大環境玄學之風盛行於世，大量的文人興起，清談之風盛行⁴¹，」

³⁹ 梁·慧皎撰，《高僧傳》，卷二，《大正藏》，第50冊，NO.2059。

⁴⁰ 後秦鳩摩羅什譯，《大正新修大正·般若品》，第八冊，NO.0235 第一卷，0750b09。

⁴¹ 鄭欽仁、吳慧蓮、呂春盛、張繼昊等編著，《魏晉南北朝史》（增訂本），台北：里仁書

當佛教傳入中國時，正值玄學興起，剛好可以跟《金剛經》的般若思想互通，所以在中國受到極高的重視。張蓓蓓在《認識國學》中提到：

至於玄學與佛學的興起，則是魏晉南北朝特性可注意的新氣象。所以如此，自然是因為政治不夠清明，社會不夠公平，人心不能夠像周與盛漢那時般，寄託在盛世之禮樂教化中而得到安頓，只有轉而在老莊的理論中尋求安慰。印度佛學的傳入，當然是合乎時代人心的需求，並且與道家思想可相扶會：但它悲觀厭世的表象後面，卻有徹悟的智慧⁴²。

此說法更加說明佛法東傳是一個因緣的結合，不只是一個宗教的需求、更是人心的歸向。鄭欽仁在《魏晉南北朝史》中介紹：「佛教的傳入不只是社會人士能接受其思想，再加上統治者的支持，爭取社會上層人物的信仰和支持，在當時的博士弟子景廬、光武帝之子楚王劉英、東漢桓帝、魏文帝、孫權及南北朝的大多數君主、都專好佛事，佛教因為君主的提倡及上層士子的支持，故能廣泛流傳⁴³。」如梁武帝是中國歷代帝王中最為崇信佛教的一位皇帝，他在位期間大力支持佛教事業的發展，並曾三次出家於同泰寺（也有說四次），都由大臣出資將他贖回。梁武帝在位期間還潛心鑽研佛法，提出了許多佛教主張，他以帝王的影響力登座說法，弘揚佛法，在信徒中產生了良好的影響。梁武帝還與當時許多高僧大德都有往來，給後人留下了許多典故。〈梁朝傅大士誦金剛經序〉：

金剛經歌者。梁朝時傅大士之所作也。武帝初請志公講經。志公對曰。自有傅大士善解講之。帝問。此人今在何處。志公對曰。見在魚行。時即照大士入內。帝問。大士欲請大士講金剛經。要何高坐。大士對曰。不用高坐。只須一具柏板。大士得板。即唱經歌四十九頌終而便去。志公問武帝曰。識此人不。帝言不識。志公告帝曰。此是彌勒菩薩

局，2007，頁 430。

⁴² 張蓓蓓，《認識國學》，台北：臺灣學生書局有限公司，2004，頁 15。

⁴³ 鄭欽仁、吳慧蓮、呂春盛、張繼昊編著，《魏晉南北朝史》，（增訂本），台北：里仁書局，2007，頁 174。

分身。下來助帝楊化。武帝忽聞情大驚訝。深加珍仰因題此頌⁴⁴。

這一段對話可以看出梁武帝對於傅大士的禮敬之心，也從故事中看見《金剛經》在君王中的地位，他是中國歷史上少有的崇信佛法，尊重高僧，護持佛教的帝王。《魏晉南北朝史》中說：「到五胡十六國時期，由於經學的衰微，人民思想的空虛，生活非常疾苦，正好是宗教傳布的時機，又加上胡族君主大力推動佛教，佛教在北方就廣泛的傳播開來，有佛圖澄、道安、鳩摩羅什、曇無讖等名僧輩出，佛經翻譯和寺廟的發展都是空前盛況⁴⁵。」一路到唐代，開元二十四年（公元 736 年）唐玄宗頒布《御注金剛般若律》把它和《孝經》、《道德經》一起頒行天下。

武則天也是歷史上著名的佛法推廣者，在前面介紹唐代的義淨譯本，就是武則天時代所漢譯的第六個版本，由此可知武則天對於《金剛經》的推崇和護持。而大家所熟悉的開經偈，正是武則天所作之偈，南懷瑾在《金剛經說什麼》中也特別提出此論：「無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，我今見聞得受持，願解如來真實義⁴⁶。」劉進寶在《敦煌學通論》中提到武則天信佛的過程說：

有 321 窟《寶雨經》⁴⁷變（初唐武則天時期）是根據《寶雨經》繪製的。《寶雨經》是戒律典籍，早有譯本，但在武則天時期，達摩流支重譯時，則加入東方有一天子，名日月光……（佛告之曰）我涅槃後，……就是說 321 窟的上方繪日月，在薄伽梵說法外畫一雙手合十謝釋迦的女王，顯然說武則天乃日月光天子，為了武則天的需求、和尚法朗和薛懷義等撰《大云經疏》說武則天乃是彌勒菩薩降世，當為女王，因此廣造大云寺，塑彌勒菩薩像⁴⁸。

⁴⁴ 梁·傅大士誦金剛經序，《大正藏》，第 85 冊，No.2732。

⁴⁵ 鄭欽仁、吳慧蓮、呂春盛、張繼吳編著，《魏晉南北朝史》，（增訂本），台北：里仁書局，2007，頁 174。

⁴⁶ 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，台北：老古文化事業出版社，1992，頁 14。

⁴⁷ 唐·天竺三藏達摩流支譯，《佛說寶雨經》卷第一，《大正藏》，第 16 冊，No. 660。

⁴⁸ 劉進寶，《敦煌學通論》，蘭州：甘肅出版社，2002，頁 29。

在《佛說寶雨經》中，確實記載這一段的說明，但是，並未以武則天為主角，是後人為了逢迎拍馬，而穿鑿附會的內容，因此廣造佛寺而興陽佛法。以上這些傳言，在歷史上並不一定為世人所接受，綜觀武則天的一生，留下來的歷史，總是褒貶不一，貶或者是更多，但其一生信佛的過程，還是為佛教史上留下精彩的帝王歷史。

二、修行因素

《金剛經》是一切大乘佛教的理論基礎，其內容探討解脫人生困惑的智慧，被奉為佛門的智慧之母。但是，以義理的理解是專指出家之人所鑽研，而一般的人可能偏重在效果，於是感應的部分就應驗了。此段中對於修行因素的部分，主要以《金剛經》在流傳的過程中，如何影響學佛之人，或是對於《金剛經》流傳形式的改變上作說明。唐五代時佛教在民間的傳播興盛，隨處可見修行之人讀誦《金剛經》，在歷代高僧的修行故事中，常常都有《金剛經》對於修行的體悟和改變，如慧能聽聞《金剛經》得悟出家的因緣：《六祖壇經·自序品》中說：

時有一客買柴，使命送至客店；客收去，惠能得錢，卻出門外，見一客誦經：慧能一聞偈語，心即開悟，遂問客誦何經？客曰《金剛經》⁴⁹。

一般來說，聽聞《金剛經》要能有所體悟，真是要有所謂的根基緣分，而此緣分是天時、地利、人和的過程，由自序品中可見其巧合的一切，若非此機緣，即使我們聽聞此句，也是並無想法的。所以慧能成為一代的禪宗大師，此段的巧遇也印證了禪宗的思想由此誕生。

《金剛經》隨著時代的發展對於世間廣大的民眾來說，影響很深，不只是出家人、在家的居士。隋唐時代佛教盛行，研究《金剛經》的從僧人並擴及到一般

⁴⁹ 慧能著，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁 28~29。

百姓，為了讓佛法深入社會，就有變文和寶卷的產生，這兩種文體的產生，將佛教傳播推至高峰。明華居士在《金剛經》的思想價值和文化底蘊：「《金剛經》在民間的應驗故事很多，在漢唐社會中，《金剛經》常常被僧侶用以祈福消災、而奉持《金剛經》得到的感應故事更多、有延壽、生子、避邪、脫難等，這些故事都能加深民間對佛教信仰和止惡從善的觀念⁵⁰。」唐代孟憲忠撰的《金剛般若經集驗記》按誦持《金剛經》而能獲得的應驗和利益，分為救護、延壽、減罪、神力、功德、誠驗等六篇，收錄於以隋唐社會為背景的《金剛經感應故事七十則》⁵¹。」以中唐社會為背景的《金剛經》感應故事二十一則。其中有一則故事：

有一個叫趙安的百姓，在野外行走，忽然看見一座墳墓邊放著衣物，趙安以為是無主人的東西，就撿回家送給他的妻子。鄰居知道後就到官府報案，告他偷盜罪，趙安不承認，官府就用大刑伺候，當刑具加身時就會段為數節，大家覺得奇怪，便問趙安使什麼法術？趙安說：唯念金剛經。官府一聽甚為驚訝，就將他釋放了⁵²。

這則《金剛經》靈驗記把讀誦《金剛經》的功德表現在一般的平民百姓，雖然故事內容中的敘述，趙安是有錯誤的部分，但是此錯並非是嚴重到生命的行為，就是一個觀念錯誤的引導，所以感應就出現在趙安的身上，如此的感應也是顯現給大家能受持讀誦，但若感應在沒有旁人的場景中，僅憑口說，信服力是不足夠。所以此感應是出現在有官府和百姓的場合，因此，《金剛經》的價值就普遍的流傳在每一個誠心者的身上。在《金剛經感應故事分類輯要》中〈避邪〉的故事：

唐于李面。舉進士。元和中。下第將歸。有僧勸曰。郎君欲及第。何不讀金剛經。遂日念數十遍。至王橋宿。因步月。見一美女。與言。遂被誘。至村舍。戲笑甚宣。升堂。又見美女五六人。回疑為怪。乃陰念經。忽有異光自口出。群女駭散。但聞猩晦氣。蓋狐狸所宅也。榛棘滿

⁵⁰ 明華居士，《金剛經》的思想價值和文化底蘊 <http://big5.xuefo.net/nr/article0/4026.html>。

⁵¹ 明華居士，《金剛經》的思想價值和文化底蘊 <http://big5.xuefo.net/nr/article0/4026.html>。

⁵² 明華居士，《金剛經》的思想價值和文化底蘊 <http://big5.xuefo.net/nr/article0/4026.html>。

目。不知所適。俄有白犬。導回前行。口有光照路。遂達本所。回後誦經。至數萬遍⁵³。

此類感應故事在整個中國流傳很廣，除了是為學佛需要外，有的感應故事是針對個人的發心所感的經過。中國對於神通和感應是存在的，從六朝到唐代，神通之說如《唐·道宣·續高僧傳》的記載：觀音菩薩示現的神通，救人的經過。感應就有如誠意持誦《金剛經》，因誠心而感的故事，雖然《金剛經》乃是大乘之宗，要發無上正等正覺的菩提心，但流傳的故事雖是小乘之法，卻能為一般大眾接受，因而喜歡佛法的薰陶。整個《金剛經》的傳布到唐代的流傳，從漢譯文體到感應故事、持誦迴向一一包括，如此更是適應廣大群眾的需求。《金剛經·持經功德分第十五》：

「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、為人解說。「須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德⁵⁴。

此外，敦煌出土的佛教文獻中《持誦金剛經靈驗功德記》⁵⁵、《開元皇帝讚金剛經功德》⁵⁶等都反映《金剛經》在民間社會的教化功能，如此多的靈驗感應都讓人對於《金剛經》啟信，《華嚴經》：信為道元功德母，長養一切諸善法。有信就能入道和攝授與導正的功效，對於一般大眾的修行起了莫大的幫助。西元1242年宋代宗鏡著《銷釋金剛經科儀會要注解》⁵⁷，使的《金剛經》成為民間的

⁵³ 清·王澤注，《金剛經感應分類輯要》《卍續藏》，第1卷，第87冊，No.1636，0557b01。

⁵⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，0750c07、0750c12。
台北：新文豐出版社，1975頁

⁵⁵ 楊寶玉，《敦煌本佛教靈驗記校勘並研究》，蘭州：甘肅人民出版社，2009頁48~49。
《持誦金剛經靈驗功德記》，《大正藏》第85冊，No.2743。

⁵⁶ 《開元皇帝讚金剛經功德》，《大正藏》，第85冊，No.2743。

⁵⁷ 宋·宗鏡述，明·覺連重集，《銷釋金剛經科儀會要注解》，九卷，《卍續藏》，第92冊。

寶藏。西元 1580 年，林兆恩著《金剛經統論》⁵⁸融合儒釋道三家的主旨精神。清代徐發《金剛經郢說》⁵⁹將百家言論融入其中，《金剛經》確實進入中國文化。1992 年南懷瑾《金剛經說什麼》更掀起一股讀誦《金剛經》的風潮之後，1944 年江味農《金剛經講義》是近代最完整的注疏與校勘。《金剛經》不只流傳在中國，成為家戶喻曉的經典，更是不分宗教、不分學識，完全以普及性紅遍大江南北，在整個歷史的定位中，《金剛經》從漢譯的版本，到唐代感應故事的流傳，從佛學義理出發到一般大眾的身上，不論是政治因素讓金剛經流傳甚廣，或是以修行的立場來看，都實在影響整個中國的社會，除帝王和百姓之外，文人學佛也是中國最明顯的一股風潮。

歷史上從佛法傳入中國開始，魏晉時期的文人從玄學之說到佛法的薰陶，本身就是個轉折點，之後帝王們的大力推崇，佛法就深植人心。文人在中國的定位是以文學來抒發一己之感、或是以文歌功頌德，當生活和仕途不如意之時，更是勤修佛法或避世隱居，以謝靈運來說：他的仕途不如意，於是寄情於山水之作，稍懂梵文、對於佛經翻譯貢獻一己之力。

第三節 文人的佛學

一、謝靈運—山水詩中的佛學

中國的歷史除了是戰亂中分分合合的過程，文人在歷史上扮演很重要的角色，不論是表現文人的抒情之作，愛國情操等，都是一種書寫的題材。自佛法傳到中國，一般人信奉佛法有一種尋求心靈平靜之意，文人歷經時代的動盪，內心的情感之盛，也只有寄情於文學。蕭麗華在〈佛教文學-網路建構-的現在與未來〉中提到：「從魏晉開始，中國詩歌散文明顯加入佛與禪道的成分。魏晉時期玄、佛並行，以佛法來避世或是和高僧之間的一種互動，形成一種特殊的現象，為歷史上文學和佛學產生不可分割的開始⁶⁰。」因此，歷代的文人以佛法當主題，來書寫心懷。

⁵⁸ 明·林兆恩（1517～1598），《金剛經統論》（一卷）；《卍續藏》，冊 39。

⁵⁹ 清·徐發，《金剛經郢說》（一卷）；《卍續藏》，冊 39。

⁶⁰ 蕭麗華，〈佛教文學-網路建構-的現在與未來〉，《佛學數位資源之應用與趨勢》研討會論文，2005。

《中國文學史》中提到魏晉南北朝時代，因時局動盪，人心不安，文人寄情於山水之作，其所作之詩都含有佛學思想。依空法師在〈謝靈運山水詩的佛學思想〉中提到，「永初三年（四二二），靈運三十八歲，當時的心情是沉鬱之意，到永嘉上任期間，謝靈運⁶¹只做似乎只做兩件事：一是作詩、二是遊歷山水。當中山水之遊所伴之人：與一群名僧如法勗、慧琳、法網等相往來，一同研究佛理，無心於政治⁶²。」可見當時謝靈運對於政治沒有熱情，將自己寄身於山水中，享受內心的清靜。《宋書·謝靈運傳》中提到：

郡有名山水，靈運素所愛好，出守既不得志，遂肆意遊遨，遍曆諸縣，動逾旬朔，民間聽訟，不復關懷。所至輒為詩詠，以致其意焉⁶³。

謝靈運的一生，縱情於山水，只因仕途不如意，只好遍訪名山勝水以舒展心中之志，靈運在後期的山水詩中，表現的思想中有佛理的意境。在〈石壁立招提精舍〉中江山水詩和佛道之理表現其中：

四城有頓蹟。三世無極已。浮歡昧眼前。沉照貫終始。壯齡緩前期。頽年迫暮齒。揮霍夢幻頃。飄忽風電起。良緣迨未謝。時逝不可俟。敬擬靈鷲山。尚想祇洹軌。絕溜飛庭前。高林映窗裡。禪室樓空觀。講宇析妙理⁶⁴。

這首詩表現出謝靈運在山水詩中的優美之外，還明顯將自己受道佛道思想影響的意境表達出來。開始的四城之意，應是用悉達多太子的四城來象徵，三世的

⁶¹ 《宋書·謝靈運傳·列傳二十七》，謝靈運，陳郡陽夏人也。祖玄，晉車騎將軍。父瑒，生而不慧，為秘書郎，蚤亡。靈運幼穎悟，玄甚異之，謂親知曰：「我乃生瑒，瑒那得生靈運！」

⁶² 依空法師，〈謝靈運山水詩的佛學思想〉，《普門學報》第二期，2001年，頁第5。

⁶³ 南朝·沈約等人，《宋書·謝靈運傳·列傳二十七》。

⁶⁴ 顧紹柏校注，《謝靈運集校注》，〈石壁立招提精舍〉，台北：里仁書局，2004，頁162。

用詞和因果觀有關，整首詩表現出對稱之感：浮歡、沉照、壯齡、頽年等，將生命的起伏表現在詩中。後面把生命的短暫，如飄忽、時逝之感顯露。而靈鷲山在印度，就是遠望佛法起源的地方，佛住的精舍，是一個很清淨的地方，我也希望在一個可以養心的地方，體悟佛道之理。另一首〈石壁精舍還湖中作〉：

昏旦變氣候。山水含清暉。清暉能娛人。遊子憺忘歸。出谷日尚早。入舟陽已微。林壑斂暝色。雲霞收夕霏。芰荷迭映蔚。蒲稗相因依。披拂趨南徑。愉悅偃東扉。慮澹物自輕。意愜理無違。寄言攝生客。試用此道推⁶⁵。

此詩和前一首詩有相同之意，都包含有山水之境，山水是自然界的顯現，是表現謝靈運喜好自然之道的部分。將一整天出門時，天氣的變化寫於詩中，表現自的美感，但也有一種夕陽無限好，只是近黃昏之感。謝靈運生逢玄、佛的時代，對於老莊和佛理都深體其義。前期的思想以老莊的自然為主，後期受佛教東傳的影響，詩中表現佛理明確。蕭麗華在〈論詩禪交涉——以唐詩為考索重心〉中也證明謝靈運詩受佛道影響。

皎然《詩式》曾云：「康樂公早歲能文，性穎澈，及通內典，心地更精，故所作詩，發皆造極，得非空王之道助邪？」

皎然肯定謝靈運在詩禪融合上的成功，我們由謝詩〈石壁立招提精舍〉〈石壁精舍還湖中作〉等，也可以看出山水詩得空王之助的澄迥境界⁶⁶。

此段更加明確看見魏晉南北朝時，玄佛互動的積極面，一般大眾雖接觸佛理，卻無法將其書寫留於後世。而文人受到佛理的影響，是直接能將記錄歷史足跡的重要角色。蕭麗華在〈論詩禪交涉——以唐詩為考索重心〉：「謝靈運之外，魏晉南北朝詩人如顏延之、沈約、梁武帝蕭衍、徐陵、江總等人都有禮佛讚佛，以禪

⁶⁵ 顧紹柏校注，《謝靈運集校注》，〈石壁精舍還湖中作〉，台北：里仁書局，2004，頁165。

⁶⁶ 蕭麗華，〈論詩禪交涉——以唐詩為考索重心〉，《中華佛學學報》，第一期，1996年出版，(p185-208)。

入詩的作品⁶⁷。」此一說確定魏晉南北朝的文人受到佛學思想的影響很深，之後出現的詩人很多。而梁武帝對於佛學的研究在歷史上也是赫赫有名。

二、詩佛—王維

王維是唐代著名的詩人，陳殊原在《王維》研究中說：「王維名維字摩詰，名字連讀就叫「維摩詰」，佛經中有一部《維摩詰所說經》，當中的維摩詰，是一位智慧甚深，深得世尊所讚許的一位居士⁶⁸。」所以，王維號摩詰居士，應該是想學習維摩詰的智慧。其詩畫非常有名，被喻為「詩佛」，其山水詩畫在蘇軾的評論中：「味摩詰（王維）之詩，味摩詰之畫，當謂『詩中有畫，畫中有詩』矣⁶⁹。」在其一生中，前期在朝為官順遂，後期因為政治的問題和妻子的過世，心靈受到創傷，因而產生接近佛法的思想。據陳殊原在《王維》研究中提到：「開元十九年，王維的妻子去世，當時王維僅三十一歲，之後不復娶⁷⁰。」在官場中的起伏，讓王維失去政治熱情，此時的王維對於佛理的接觸更加深入。《舊唐書·王維傳》中就有一段記載：

晚年王維，在京師日飯十數名僧，以玄談為樂。齋中無所有，惟茶鐺、藥臼、經案、繩床而已。退朝之後，焚香獨坐，以禪頌為事⁷¹。

這一些記載都說明王維在晚年是如何禮佛修行，依然在朝為官，但是，心已不在政治的舞台上流連，和一生的種種遭遇有很大的關係，可以每天獨坐、焚香、禮佛，表示其心境是非常平靜，怡然自處。在王維在接近佛教之後，當然會和一些僧人談玄論妙，影響其後期的詩作和畫作。以〈過香積寺〉這首詩而言：

⁶⁷ 蕭麗華，〈論詩禪交涉——以唐詩為考索重心〉，中華佛學學報 第一期民國八十五年(1996年)出版(p185-208)。

⁶⁸ 陳殊原，《王維》，北京：五州傳播出版社，2005 頁 11。

⁶⁹ 蘇軾，《東坡全集》，書摩詰藍田煙雨圖。

⁷⁰ 陳殊原，《王維》，北京：五州傳播出版社，2005 頁 10。

⁷¹ 《舊唐書·王維傳》後晉高祖石敬瑭命張昭遠編撰，書成時劉珣為相，故該書署名劉珣撰，共 200 卷。本紀 20 卷，志 30 卷，列傳 150 卷。

不知香積寺，數里入雲峰。古木無人徑，深山何處鐘。
泉聲咽危石，日色冷青松，薄暮空潭曲，安禪制毒龍⁷²。

香積寺是一座佛寺，「過」的意思是來探訪山中之幽靜，聽到山裡的鐘聲和泉水聲，讓人心生愉悅。山中到處無有人煙，感受到自然的一種純淨，與山同在的一種心靈之美。王維的畫作和詩一樣的優美，被稱為詩佛。陳殊原在《王維》的研究中說：

後世多稱王維為詩佛，和李白的詩仙，杜甫的詩聖並列。受母親影響，王維很早就信奉佛教，對佛學尤其是禪宗禪法，有著很大的領會。王維喜好與僧人交遊，見其詩文中就有道光禪師、道一禪師等⁷³。

王維能被後世人稱為詩佛，是因為其詩作有佛法的傳遞，再加上自己的修練生活，將修行融入作品當中，表現出一股超凡脫俗的志氣。一生中為官，卻能不被榮華富貴束縛，在〈春日上方即事〉中更可見其生活型態：

好讀高僧傳，時看辟谷方⁷⁴。鳩形將刻仗⁷⁵，龜殼用知床。柳色青山映，梨花夕鳥藏。北窗桃李下，閒坐但焚香⁷⁶。

此詩中看出王維好讀高僧傳，《高僧傳》中都記錄很多高僧的言行和修行的故事，對於研究佛裡有一定的收穫。而當中的鳩形是漢代對於高齡的老人所送的

⁷² 王維，《王右丞集箋注》，〈過香積寺〉，台北：河洛圖書出版社，1975，頁161。

⁷³ 陳殊原，《王維》，北京：五洲傳播出版社，2005，頁14。

⁷⁴ 辟谷方：原于道家養生法。網址：<https://baike.baidu.com/item/%E8%BE%9F%E8%B0%B7>。

⁷⁵ 《太平御覽》卷九二一引《續漢書·禮儀志》：“民年始七十者，授之以玉杖……長九尺，端以鳩為飾。鳩者，不噎之鳥也；欲老人不噎。”后以“鳩形”指年老者所用的手杖。

⁷⁶ 王維，《王右丞集箋注》，〈春日上方即事〉，台北：河洛圖書出版社，1975，頁153。

刻仗，是祝福老人吃飯不會噎著，而用龜殼作床，取其長命百歲之意。整首詩就是一種參禪悟佛的表現。最後一句「閒坐但焚香」，看出王維也有坐禪的習慣，禪宗盛行於唐代，對於當時的文人來說，研究佛理和參禪打坐，是一種接近佛法和修養心性的表現。整首詩就是和佛禪相關，看出文人的信仰和詩文的結合，典型的佛法和文學結合的具體表現。〈山中寄諸弟妹〉：「山中多法侶，禪誦自為群。城郭遙相望，唯應見白雲⁷⁷。」，此詩和王維的前一首詩的意境相同，更顯出王維的詩中以情境來入詩，確實表現其接受佛法的心路寫照。文人的佛學思想表現在詩詞的創作中，如李白、杜甫、蘇軾等當然是不勝枚舉，但是，可以看見佛法傳入中國對於社會和政治及中國文化思想影響之大。

三、白居易一佛學詩

白居易是中唐時代著名詩人，自號香山居士。從其自號中看出白居易是一位學佛之人，對於佛學有很深入的體悟。在《五燈會元》之四上有如下記載：

“杭州刺史白居易，字樂天，久參佛光，得心法，兼稟大乘金剛寶戒。元和中，造於京兆興善法堂，致四問。十五年，牧杭州，訪鳥巢和尚，有問答語句，嘗致書於濟法師，以佛無上大慧，演出教理……復受東都凝禪師八漸之目，各廣一言而為一偈，釋其旨趣，自淺之深，猶貫珠焉。凡守任處，多訪祖道，學無常師，後為賓客分司東都，罄己俸，修龍門香山寺⁷⁸。”

白居易師承法凝禪師，在其處學佛求得：「觀、覺、定、慧、明、通、濟、捨八字心要，並發揮為八漸偈⁷⁹。」仕途退居後，往來於佛寺頻繁，與多位大師有很深的佛緣，如香山寺的如滿禪師等。據〈白居易與佛教因緣〉中記載：「白居易曾與翰林學士錢徽一同學習金剛三昧經⁸⁰。」可見佛學的薰陶為白居易的生

⁷⁷ 王維，《王右丞集箋注》，〈山中寄諸弟妹〉，台北：河洛圖書出版社，1975，頁 239。

⁷⁸ 南宋淳祐十二年《五燈會元》之四上，杭州靈隱寺普繼編集共 20 卷。

⁷⁹ 觀、覺、定、慧、明、通、濟、捨八字心要，併發揮為八漸偈。<http://jeise.pixnet.net/blog/post/34857257>。

⁸⁰ 〈白居易與佛教因緣〉，<http://jeise.pixnet.net/blog/post/34857257>。

命注入一股暖流，彌補其仕途中的不順遂之憾。他在〈閒吟〉詩中，表達其學佛的心情。「自從苦學空門法，銷盡平生種種心。唯有詩魔降未得，每逢風月一閒吟⁸¹。」此詩將他的學佛心思表露無遺，但也道出文人對於作詩的喜好之情。唐代中期是佛學興盛之時，因佛道之盛，禪宗又盛行於唐代，文人對於禪的觀念日漸深刻。白居易被扁江州、忠州時開始學習坐禪。宋·蘇轍〈書白樂天集後二首〉云：「樂天少年知讀佛書，習禪定。既涉世，履憂患，胸中了然，照諸幻之空也⁸²。」由此道出白居易學習禪定之根據。

白居易的佛學詩及老莊的思想還表現在〈和答詩十首·和思歸樂〉云：

人生百歲內，天地暫寓形。太倉一稊米⁸³，大海一浮萍。身委逍遙篇，心付頭陀經⁸⁴。尚達死生觀，寧為寵辱驚⁸⁵。中懷苟有主，外物安能縈。任意思歸樂，聲聲啼到明⁸⁶。

人生的光陰非常短暫，我們都只是天地的過客，我們的渺小就如蘇軾在《前赤壁賦》中：「寄蜉蝣於天地，渺滄海之一粟⁸⁷。」可見人的渺小不可見，不如學習莊子〈逍遙篇〉中的大鵬鳥，「搏扶搖而上者九萬里」⁸⁸，不被外在的時空事物所影響。而「委身付頭陀」，這也是根據世尊在《佛說十二頭陀經》中為大眾解說苦行的一種修行方式。釋繼如在〈釋尊對頭陀的看法中〉：「頭陀」(dhata) 意為修治身心，捨棄貪欲，去除塵垢煩惱，是釋迦佛時代古印度宗教修持中的一派，也是印度各小國間社會上所尊崇的道風⁸⁹。」可見修行的功夫在佛教來說是

⁸¹ 唐·白居易，〈閒適〉，《全唐詩》卷453。

⁸² 宋·蘇轍，〈書白樂天集後二首〉，此作品收錄於穎濱文鈔，卷二十。

⁸³ 戰國·宋·莊周《莊子·秋水》：“計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？”

⁸⁴ 頭陀一詞出自《佛說十二頭陀經》宋于闐國三藏求那跋陀羅譯。《大正新脩大正藏經》第十七冊 No.783。

⁸⁵ 晉·王弼著，《老子注》，第十三章，台北：藝文印書館，1975。

⁸⁶ 唐·白居易，〈和答詩十首·和思歸樂〉，《全唐詩》，卷425。

⁸⁷ 蘇軾·《前赤壁賦》，收錄《古文觀止》，台北：儒林堂出版社，1973。

⁸⁸ 葉玉麟編著，《莊子·逍遙篇》，台南：文國書局，1986，頁4。

⁸⁹ 釋繼如，〈世尊對頭陀的看法中〉，美國印順基金會，1997。

嚴格規定的一種方式。白居易的詩中不只出現佛學之理，還和老莊之學有所關連。在「寧為寵辱驚」中出現老子第十三章的思想：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚⁹⁰。」寵辱自古就是一種相互的原理，和世間相對的道理一樣。我們都希望得到寵愛，但老子卻認為有寵就會出現太過之心，處於此心就容易忘失自己，容易有患，所以是寵與辱都讓人無所適從。白居易在官場看盡人生百態，對於生命的體悟，自然是深刻。為人處事若能心中有主張，就不會被外緣干擾，此詩符合白居易的心境和學佛的體會。而白居易將把香山寺當成人生最後的歸宿地，在其詩中〈香山寺二絕〉表現自己皈依佛門的決心：

空門寂靜老夫閒，伴鳥隨雲往復還。家醞滿瓶書滿架，半移生計入香山。
愛風岸上攀松蓋，戀月潭邊坐石稜。且共雲泉浩緣境，他生當此作山僧⁹¹。

佛法在文人的心中，是一種生命的體悟，但是否不順遂的生命過程是加深其學佛的契機。綜觀歷史上的文豪，都是在官場不順遂，如前述的謝靈運，《梁書·沈約傳》記載：「約幼潛竄，會赦免。既而流寓孤貧，篤志好學，晝夜不倦⁹²。」沈約少時因其父的因素，逃離家鄉，和母親相依為命，日子過得非常辛苦，也因為艱難讓沈約自小立志苦讀，及至長大才有機會在仕途中為官。而白居易的一生也是如此的艱難，中年之時就有遁入空門的決心，可見佛法的傳播對於時代和文人的思想，激起很大的迴響。

第四節 佛學和文學

佛學基本上的定義就是以學習佛法的需求為主，佛學就是學做佛的學問，做

⁹⁰ 晉·王弼著，《老子注》，第十三章，台北：藝文印書館，1975。

⁹¹ 白居易，〈香山寺二絕〉，《全唐詩》，卷454。

⁹² 唐·姚思廉，《梁書·沈約傳》，卷十三。

為宗教人士，要將佛法傳布出去，對於佛經的內容要增加其實用性，等於是一種附加的價值，對於一般民間想要學佛法也必須要有實用性，若是能增加文學的價值，似乎是一舉數得。

隨著佛法東傳，弘法的過程必須要世俗化符合大眾的需求，於是佛經要透過文學性的手法，加入一些優美的文句：如金剛經：「凡所有相、皆是虛妄，若見諸相非相、即見如來⁹³。」一句話能朗朗上口，便於讀誦，就能達到佛法教化的初衷。佛陀說法是為廣度有情的眾生，而眾生的因緣不同，當然更要以因材施教的方式來進行。後世之人學習佛法更是根據自己的環境來決定，而興趣就牽涉因緣，過程不同結果也不同。丁敏在《在中國當代佛教文學研究初步評價》一以台灣為例：

有關「佛教文學」一詞，歷來似乎沒有一個明確的界定，日本佛教學者深浦正文、前田惠學、小野玄等將佛教經典中具有文學意味的經典視為佛教文學的範疇。然而《中國佛教文學》⁹⁴一書的作者，加地哲定卻認為經典的佛教文學，不是「純粹的佛教文學，因為經典中的文學，只是闡明教理的手段，非從文學創作的意識去寫。真正的佛教文學應當是將自己對教理的心得、體驗及信仰，有意識地從事文學創作，化為文學作品來表達⁹⁵。

上段說明學者對於佛教文學有不同的看法，以日本的學者而言，皆是研究佛教的文學，而且身分也是佛教徒、出家僧人，以一種開放的文學觀將佛教中的文學做了一番解讀，並開闊佛教文學的通俗性。而加地哲定以嚴謹的態度看待佛經文學，並認為要融入個人的心得，真正抒發佛理的意義。各家學者看法不同，但都是以自身所學習的見解融入修行的生活，將佛教中的文學定義清楚，若以佛教的界定來說文學，會出現身分的不同理解方向也有差異，但一般人所界定的佛教文學，都是以宗教性為出發點。在《敦煌佛教文學》：

⁹³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0749a23。

⁹⁴ 加地哲定著，劉衛星譯：《中國佛教文學》，高雄：佛光出版社，1993。

⁹⁵ 丁敏，《在中國當代佛教文學研究初步評價》一以台灣為例，《佛學研究中心學報》，第二期頁233-280。

中又將其分為佛教文學，佛經文學，佛經經典三類。佛教重視精神內容，文學重視藝術型態，二者各有特色。佛教文學一詞畢竟為偏正結構，主體是文學。若以語法和詞彙結構來看，佛經文學和佛教文學並不相同，雖然其詞彙是N+N，實際上等同於N與中間有“的”，所以名詞佛經與佛教都是用來限定文學的性質和範疇。佛經當中具有文學性質的則可稱為“佛經的文學”。若在佛教發展過程中使用文學的藝術型態來表達有關題材、思想內涵的作品，則當作佛教的文學⁹⁶。

佛學是一個很深入的問題，並非是一般人所理解的宗教專有名詞，它還包括以佛教為出發點的文學，是宗教的文學。若以佛經來解釋的文學，就並非界定在佛教或是某宗教人士。而佛經經典又是不同於一般的基礎佛學，若以上述的說明《金剛經》在此應該是屬於佛經經典，因為它是一部譯經，又是佛陀講經說法的重要思想經典，更以千年之姿屹立於經典的先驅。因其身分特殊性、又是佛教大乘經典，以般若空性來闡述生命的內涵，是學者或是修行者研究經典者的首選。但是當佛經中加入“的”這個字，就代表《金剛經》也是具有佛經的文學，因為《金剛經》的文字確實具有文學性。如四句偈的使用，提高經典讀誦的流暢性，在此明白的界定佛經文學和佛教文學的不同，對於研究佛經文學的過程和認知來說有很大的幫助。《中國佛教文學》中加地哲定的看法更是將佛經和佛教的文學清楚界定：

佛教文學歷來似乎僅指經典中的譬喻、說話之類的文字。而作者認為那些為數眾多、為了解釋說明教理而把追求形式美作為目的的作品，不能稱為純粹的佛教文學。真正的佛教文學應當是為揭示或鼓吹佛教教理而有意識地創的文學作品。孫武昌在《佛教與中國文學》一書便主張：佛教文學應分廣義和狹義兩種：從廣義說：可以指所有受到佛教影響，包括佛教內

⁹⁶ 鄭阿財著，《敦煌佛教文學》，蘭州：甘肅出版社，.2010.，頁 14。

容的文學作品。狹義說：專指那些富有文學性的經典⁹⁷。

每個人對於自身的學習，都能確定自己的立場，但以學者的角度來說，加地哲定和孫昌武兩位的看法，都是以不同的文學立場，來界定佛教佛學和文學的不同性，學者們對於此議題的觀察研究很久，方向都是明確的，以我自己的角度來說，對於文學或是佛學，我想只是出發點的不同，過程總是牽涉歷史和文化發展，端看接受者和傳播者如何將文學和佛學結合，總是要通俗才能被社會接受，若曲高和寡，相信佛經文學或是佛教的文學就不會流傳至今了。

不管是佛教文學或是佛經文學都是為了因應大眾的需求而定，佛經本身就是為了教化而開悟的經典，通俗性的佛經較易為大眾接受。每個人拿起佛經的意義不同，但都是觸類旁通的方法，最終都是教化和開悟的結果，佛經就是如人乘船，到了彼岸就能將船給放下。綜觀大家對於佛教文學或是佛教佛學的看法丁敏教授《在中國當代佛教文學研究初步評價》—以台灣為例說到：

「佛教文學」一詞，可從較寬廣的角度來界定它，約可分為兩大部分是佛教經典文學的部分。自阿含以來的各大小乘經典及律藏中，都有許多充滿文學色彩的地方。十二分教中的本生、本緣、本事、譬喻更是經典文學中的主流。另一是佛教文學創作部分。即以文學手法來表現佛理，帶有佛教色彩的文學創作。包括歷來文人、僧人及庶民的文學創作，表現在小說、戲曲、散文、詩歌及俗文學中的作品⁹⁸。

這一段的看法普遍性是大眾的理解，一般人對於佛學和文學是以讀者的角色來看待，選擇自己所理解的方式。佛教的傳播過程普遍性的傳入民間，尤其時下

⁹⁷ 加地哲定著、劉衛星譯：《中國佛教文學》，高雄：佛光出版社，1993年。

⁹⁸ 丁敏，《在中國當代佛教文學研究初步評價》—以台灣為例，《佛學研究中心學報》，第二期，頁233~280。

的佛教更以人間佛教為主，深入百姓的生活中，從中產生很多文學作品，包含創作性的故事，融入生活的因果故事，這些濟世救人的事例就是隨著時代演變，而有不同的書寫方式，更增添其藝術性。

我個人對於《金剛經》的理解，比較認同《金剛經》是一部佛經文學，因為「經」是恆常不變的意思，要讓佛教文學具有通俗性，也會有濃厚的宗教意味，因此我的佛經文學也是具有文學意義，但卻是不違其精神思想中心。雖然專家學者各有看法，但是對於一般大眾要涉略，就是以通俗親民為主，對於研究的結果並非一般人都需要深入，所以才有持經功德分：「若復有人，聞此經典，信心不逆，其福勝彼。何況書寫受持讀誦，為人解說⁹⁹。」光以這段的說明，就能看出佛經普遍性為大眾接受，不論是翻譯者的文字表現，還是佛說法時就是要激發每個人內在的佛性，都是《金剛經》的價值表現。

《金剛經》雖是一部佛經，經過歷史的淬鍊，也因時代有所變遷，如翻譯的手法因人而異，更因時代而不同，才有六種版本的翻譯。翻譯佛經在中國將漢譯做的最完備的首推《金剛經》莫屬，羅什開啟中國的漢譯翻譯文體。對於漢譯的佛經，五四時期的文人有胡適先生，對於佛經翻譯也有獨特的看法。胡適在《白話文學史》中說：

鳩摩羅什譯出的經，最重要的是大品般若，而最流行右最有文學影響的卻要算《金剛》，《法華》，《維摩詰》三部。其中維摩詰經本是一部小說，富於文學趣味。尤其盛贊《維摩詰經》是一部半小說、半戲劇的作品，譯出之後在文學界與美術界影響很大¹⁰⁰。

漢譯的佛典不只在語言的用法，書寫的筆觸，運用修辭的手法等，都成為一種文學研究的範疇。不論是佛教的文學或是佛經的文學，都以眾生的需求為出發點。例如：《金剛經》是佛經文學，成為經或是故事，會影響傳播的時間和人、時、地、物。若是以佛教剛剛東傳的時間來說：經典扮演一個佛教的莊嚴性，大

⁹⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0750c07。

¹⁰⁰ 胡適，《白話文學史》，台北：樂天出版社印行，1972頁125。

家看到漢譯《金剛經》就會看到佛陀的思想，但是若以本生故事來論，世尊的故事就被看待成一個偉人或修行人的故事來聽。以人來說，初傳時是以僧人和學者為主，但是經過時間的演變，接受者成為一般的百姓和富裕之人祈福之用。經過時間的歷練，證明《金剛經》這部經之價值，完全適應時代的腳步，其經意和思想及文學性，確實富有傳承歷史文化的精神。在〈傳統的佛教文學觀〉中敘述：

所謂的「傳統佛教」，簡單地概括了印度與中國佛教，特別是以中國佛教為主；而中國佛教早期並沒有對於文學有特別的概念，所以在此文學觀的看法，是以廣義的文學來界定，包括文學的語言、文學的思想和形式¹⁰¹。

羅什翻譯漢譯佛典的思想來自於印度，本身是印度人，再加上天資聰敏，師承龍樹菩薩的般若思想，佛教初傳開始，打破原有的種姓制度，將佛法傳給有緣大眾，以世尊教化的思想開始，落實「人人皆有佛性，眾生必定成佛」的觀念，讓大家對於生命有不同的改觀。

漢譯佛典所產生的文學性，確實和翻譯者有很大的關係，從羅什翻譯過程，就看出印度的佛學養成經過，除了天資過人之外，基本上都學習過五明教育，一個人的文學體現就是經由自身學習而來的。據《高僧傳》記載：

什每為叡論西方辭體，商略同異。云：天竺國俗，甚重文製，其宮商體韻，以入絃為善。凡覲國王，必有贊德；見佛之儀，以歎為貴。經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也¹⁰²。

¹⁰¹ 汪娟，〈傳統佛教文學觀〉，87年12月，收入李志夫主編：《佛學與文學》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1998，頁59-87。

¹⁰² 梁·慧皎撰，《高僧傳》，共14卷。《大正藏》，第50冊，第二卷。

此段看出印度人重視文體的表現，對於五明教育的學習相當重視，五明教育是學菩薩之人必學的教育。菩薩地論經云：「菩薩學處，當在五明學處。」亦即成為一位菩薩，必須通曉五門基本的學識。南懷瑾老師講菩薩五明：「何謂五明？即聲明，工巧明、方明、因明、內明¹⁰³。」聲明指文字、音韻及語法之學，乃至各國語言都要懂。相當於現代的語言學、文典學。工巧明即通達有關技術、工藝、音樂、美術、陰陽、算曆等學藝，乃至修理百工技藝都要學會。方明即醫學、藥學。醫療之典籍有佛醫經、除一切疾病陀羅尼經、迦葉仙人說醫女人經等等。因明即論理學，包括中西里論和佛學都算在內。相當於現代的理哲學，平時為人處事，待人接物，須一切合理，並合乎邏輯，否則不為人們所接受信服。內明即佛教中的菩薩藏法和聲聞藏，亦即有關佛所說的因果之理的教學；即自己要悟道，明心。《梁·高僧傳》記載：

什以說法之暇，乃尋訪外道經書，善學韋馱舍多論，多明文辭製作問答等事。又博覽四韋馱經，及五明緒論，陰陽星算，莫不畢進¹⁰⁴。

印度經過佛法的洗禮，讓一切的學習都成為一種修行的標的，讓修行人更具備成佛的基本要求，對於佛法來說，成就是最高的目標。從文本的文字紀錄，我們看到羅什對於文學和修辭的使用，是從小就精進學習，來到中國學習漢文化達十七年之久，生活中都融入百姓日常作息，譯經過程，完全以中國人的文化來看待中國，融入中國的思想，把中國的人文精神注入經中，將其視為中國的一份子，更是將傳播佛法的精神，翻譯在《金剛經》的思想內，因此能為中國人所接受，不將其視為外來之物。

佛學和文學本身密不可分，若只學習佛法，缺乏生活中的藝術性，若只有文學，又缺乏生命的體認性，兩者結合是生活真善美的形式表現。文學觀在中國最早出於詩經，從佛法東傳之後，佛學就和文學起了相輔相成的作用，雖然前述中文學和佛學是有不同的界定，在學者、文人的眼中，對於佛學都有不同的見解，

¹⁰³ 南懷瑾，《講菩薩五明》，http://blog.sina.com.cn/s/blog_65c26d780102e072.html。

¹⁰⁴ 梁·慧皎撰，《高僧傳》，共 14 卷，《大正藏》，第 50 冊，第二卷。

相對於中國人所認識的文學觀，在《論語·陽貨篇》：「小子何莫學夫詩！詩可以興，可以觀，可以群，可以怨¹⁰⁵。」此句出現孔子的文學觀，說到學詩可以興、觀群、怨，也就是詩對於生命的啟發，可以了解人生的過程，所以文學是一種美善的學習。章太炎在《國故論衡·文學總略》也說：

文學者，以有文字著於竹帛，故謂之文；論其法式，謂之文學。凡文理文字文辭皆稱文¹⁰⁶。

此處章太炎先生，將文學的定義：認為文字寫在竹帛就是文，古代是竹帛，之後有紙的發明和印刷術，對於將文字呈現不再是一種取材不易或是流通不便。將寫出的方法形式呈現出來就是一種文學，如前面胡適先生說的：「《維摩詰經》就是呈現戲劇和小說的形式¹⁰⁷。」不論是佛教文學或是一般文學，對於整個社會來說：文學本身就是美化社會的一種藝術表現。蕭麗華在〈佛教文學-網路建構-的現在與未來〉中提到漢譯佛典和文學的關係：

學者認為「漢譯的佛典是宣揚佛教教義的，基本上是哲學著作。但是在以下兩個方面同文學有密切的關係：（1）譯文創造了獨特的風格；（2）佛典中有很多優美的文學作品¹⁰⁸。

綜合以上對於文學的看法，《金剛經》的思想義理雖然深奧，但其經文的流暢性已經吻合文學的條件，也就是富有語言形式的風格、敘事和藝術性，達到文學中的興與觀，更有文字紀錄史料中，表達了佛法中慈悲的思想。文學的定義是一般大眾所理解的部分，如小說、散文、傳記等，就文學兩字而言，是具有親切

¹⁰⁵ 朱熹，《四書集註》，台南：大孚書局，1991，頁121。

¹⁰⁶ 章太炎，《國故論衡》中卷，文學總略，上海：古籍出版社，2011。

¹⁰⁷ 胡適，《白話文學史》，台北：樂天出版社，1972，頁125。

¹⁰⁸ 蕭麗華，〈佛教文學-網路建構-的現在與未來〉，《佛學數位資源之應用與趨勢研討會論文》，2005。

溫和的效果，更是一般大眾容易接受的思想，將《金剛經》以文學的方式研究，讓佛經更容易貼近生活，達到傳播佛法的效果。

佛經兩字本身就是區隔了人和時、地之分，所以對於佛經就會產生一種莊嚴肅穆之感，今天我們將一部翻譯的佛經，用文學性的觀點來闡述，確實對於《金剛經》而言較少人注解，一般多以形式研究的論文為主(金剛經論說形式之研究)¹⁰⁹。雖然傳統佛教對於文字的表現較不重視，認為若拘泥於文字，就會受限佛法的本意，但是經過時間的改變，佛教已走入現代的佛教思維領域，符合時代進化的歷程。例如專門收集佛陀語錄短句的聖典，名為《法句經》¹¹⁰。整個佛學和文學，所清晰的是佛學是外來之學，加入中國的人事物，才融入中國的文化中，文學是中國最初的表現，都以人為主，佛學遇見不同時代和人，產生出不同的火花，文學也是經過人的書寫，吻合時代的產物，我想佛學和文學是並存且相互輝映，期待不同的形式來表現其精神。



¹⁰⁹ 胡湧原，〈金剛經論說形式之研究〉，玄奘大學，碩士論文，2009

¹¹⁰ 譯著者陳慧劍，法句經全名《法句譬喻經》，台北：靈山講堂出版部，1984。

第三章《金剛經》的思想意涵

思想是一個極其深奧的說法，自古以來思想就歸類在哲學領域中，任何一部經書的流傳都有其思想性，《論語》的思想是「仁」、《孝經》的思想是「孝」、《金剛經》的思想是「空」，這些經典流傳都是因為具備有中心思想，樣樣皆符合人類所需求和應用。

第一節《金剛經》的思想

《金剛經》做為一部大乘佛經的經典，其思想淵源是根源極深，深奧難解的，在讀誦《金剛經》時常聽很多同修提起，怎麼這麼難讀難懂，我想就是難懂，才流傳這麼久。《金剛經》作為漢譯佛經，當然融入翻譯者的思想，經典的流傳必定是經過時代的考驗，從其思想淵源和師承何人，家世背景都是考據的關鍵，基本上是判定一部佛經價值性的基礎。《金剛經》在佛陀講經說法的時代，本身就扮演著重要的腳色，其思想內容是「緣起性空」的概念，經歷龍樹菩薩的「般若空性」影響整個印度佛教，由羅什將其思想翻譯在漢譯佛經中。

以《金剛經》的內文來說，融入了印度佛教的思想精髓，又加入了譯經者的文學素養，讓佛經千年不搖的地位鞏固，造就今天註解《金剛經》有百餘家之多，可見思想確實是一種引導的哲學，以各種姿態解讀《金剛經》，都能見其長，我們在讀《金剛經》必定會了解思想，從思想中看到佛教傳播、看到時空中的所有人、事、物，看到佛陀在世的慈悲身影。

一、緣起性空

「緣起和性空」是佛教傳布開始的教義，主要是告訴我們一切的因緣是起於一個心的開始，當心沒有對事物存有依賴性的時候，即是回到「空」的實體。空是一句形容詞，但卻包含宇宙一切的萬有。《金剛經》中所說的空性，本身是一個主體性的敘述，在《金剛經·莊嚴淨土分第十》：

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。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。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¹。

如來當初是在然燈佛所受記，當受記之後，以大家來看，是如來得到佛法的延續，但是，實際上是沒有得到任何之法。以佛性的理解，就是一個空，也就是實相無相的智慧，這樣的理解和空性是相似的。《金剛經》的空性，不是以文字來表現空，而是以思想來表達。若是能深入研讀，就從其思想入手，若是用欣賞文學藝術的美感，就是一種美善的內在表現。例如：諸菩薩不住色、聲、香、味、觸、法等六塵，不住於心，即是一種空性的表現。雖說此段的內容主要是發大願心之後，要不住於此心，但此心並非發和不發的問題，因為發此心是一個緣的成熟，接受之後是一個緣的結束。九界在《觀空的般若學》中提到性空和緣起的概念：

因緣即條件，一般以「因」為主要條件，緣是輔助條件，緣是指生起。滅也是具備條件下發生，所謂還滅。緣起性空是從現象生起的角度觀察，假有性空是從現象存在的狀態觀察。兩者立論的根本都是在論證存在與不存在，兩者對存在的標準有個共同的準則，在佛教的名相中，稱為有為、無為²。

有為和無為的概念，在王弼著《老子注》引「天下萬物生於有，有生於無」。萬物的生滅就如王弼注云：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲

¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷，0749c16~24。

² 九界，《觀空的般若學》，新北：喜美出版社，2012 頁 15。

全有，必反於無也³。」此依老子的無與無為為宗旨。李潤生在《僧肇》一書中：將《老子》中有、無，這些概念提出，是影響早期的般若學⁴。也就是講空性的概念。一切事物總有因緣，有或無就是一體的兩面，存在和不存在，當中所牽涉的時間和空間，是一個因緣生滅的最好印證。如持經功德分第十五：

「須菩提！若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身布施；中日分復以恆河沙等身布施；後日分亦以恆河沙等身布施，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、為人解說⁵。」

初日分以恆河沙等身布施，以時間和空間的概念，來行佈施的功德，雖是一個表相的存在，卻是造就未來因緣的結果。此概念的重點是用自己的時間來讀誦《金剛經》的過程。願意讀頌是因，得到功德是果。所有一切因緣的成熟都是需要過程，佛法也是需要時間薰陶，常聽「機緣成熟」這句話，機緣就是一個緣起和生滅的表象。透過生滅了解宇宙運行的法則，達到般若智慧的顯現。王邦雄等人在《中國哲學史》中說：印度佛教的基本教義是三法印（諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜）、四聖諦（苦、寂、滅、道）、十二因緣法（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死）為基本學說，以此傳播佛法，讓大眾能感受佛法的日常性。聖嚴法師在《印度佛教史》⁶中說：

原始佛教的教理，是很簡單又樸實，不注重形而上的玄談，一切訴諸於理性的經驗，他所開釋的內容不外乎是四聖諦，十二因緣、八正道等。

世尊悟道後，有感於修行是要落實在生活中，因其出家修行的辛苦過程，

³ 王弼，《老子注》第四十章，台北：藝文印書館，1975。

⁴ 李潤生，《僧肇》，台北：東大出版社，1989 頁 75。

⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第 8 冊 No.0235，一卷，0750c07。

⁶ 聖嚴法師著，《印度佛教史》，台北：法鼓文化事業出版社，1999 頁 61。

體悟修行的要義，唯有從生活中做起，才能讓人人接觸佛法，於是就從基本的教義中，教育弟子不論是在家或是出家，都要落實自己生命的因緣。李登貴等人在《印度哲學史》中說：

佛陀基本上是一個道德說教者和改革者，而不是哲學家，他的覺悟給人們指出一種解脫苦難的生活方式。當有人問及一些形而上學問題時，比如說人死後靈魂是否仍然存在，世界是有限的還是無限的，是永恆還是非永恆等，佛陀總是避免討論⁷。

對於一個確實的悟道者而言，是和大眾站在一起的角度思考，而一般人想要理解那些形而上的問題是很困難的，若是無法印證這些問題，就是口說無憑，無法取信於人。而佛陀悟道後知道修行要腳踏實地，落實在生活當中，所以，在僧團中和所有弟子的教化方式，印證生活即是佛法的道理。《金剛經·法會因由分第一》：

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。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。

在法會因由分裡面，所描述的是一種日常生活的行住坐臥，每一個描述都是符合佛陀的教義，把生活管理好，就是一種修行。從一開始佛陀就將學佛的概念鋪陳在第一分，修行是實在的行，所以，弟子們的修行就從托鉢中學習，一次托鉢就是一份精進，透過此法，於行動中不起分別相，而分配好的食物就是一種平等法的教化，一切都完畢之後，就回到最初的坐禪，也就是從有到無。李登貴等人在《印度哲學史》中說：

⁷ 李登貴、伍先林、黃彬譯，《印度哲學史》，台北：黎明文化事業有限公司，1993 頁 135。

⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第 8 冊 No.0235，一卷，0748c20。

緣起的理論也產生了佛教關於事物的無常性理論。佛陀反覆說，所有的事物都要變化和毀滅。因為每件事都從某些因緣產生，當這些因緣消失時，它也就消失，事物有始有終。因而佛陀說：「要知道任何事物都是由因和緣而生，因而它從各方面看都不是永恆的。」「看起來是永恆的事物最終也會消失，高者會變低，有聚必有散，有生必有死⁹。」

佛陀很明白的跟大家說生、滅的無常，其實緣起法就是無常的世間。每一個事物都有其因緣的聚合，既有聚必有散，這就是無常，而緣起性空之說法，就是告知我們，聚是一種存在，散是一種本體，在有無之間轉換，是空也並非空。《中觀論·第二十四》龍樹菩薩說：

因緣所生法。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。
若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖地之法¹⁰。

空和有是事物的一體兩面，說空即是非空，若是不空怎麼生出有，所以真空妙有就是最好的印證。因緣的生和滅才是無常世界中的正常，因為事物的變換本來就是正常，例如花開花謝、日出日落，但是物本身無法言語，沒有文字的形象，所以有境的教化，我們透過境的變化來體會常和無常。所以說：空是一切的萬法，若是不空，哪來的有。九界在《觀空的般若學》說：

佛教世界觀的核心：如《阿含經》：「此有故彼有，此生故彼生。」是佛教有關緣起法最樸實的論述，它一直是從原始佛教到大乘時代的各宗派，教義論述的重心¹¹。

⁹ 李登貴、伍先林、黃彬譯，《印度哲學史》，台北：黎明文化事業有限公司，1993 頁 152。

¹⁰ 釋吉藏釋，《中觀論疏》，《大正新脩大正藏》，Vol. 42, No. 1824 頁 53。

¹¹ 九界，《觀空的般若學》，新北：喜美出版社，2012，頁 24。

佛教本身是以佛性平等的因緣成立，因此才廣度眾生，世尊悟道之後，為大眾講說四十九年的時間，其思想就是講本身所體悟的因緣，將其八萬四千法門宣講度世，世尊對於人生的種種煩惱體悟很深，因為眾生的煩惱無邊無盡，一定要為大家尋求一個出離生死輪迴的方法，所以一定要讓大眾接受教化，從教育中理解人生的種種苦難、是有因緣法則的根據。生命的苦空無常，在釋迦牟尼佛未出家前就已體會到四城門中生老病死之感受，希望自己可以找尋一條脫離此煩惱的因緣。根據《中國哲學史》中對於印度佛教緣起性空的解釋：

般若學的宗師是龍樹，對於緣起性空的意義，表達最清楚，又稱「中觀派」。也是他的學說中心思想，被稱為「空宗」。所謂空，並不是虛空，一切都不存在，而是「一切法都是因緣生，故是無自性」的意義。一切的法都是因緣所生，沒有獨立的實在性，所以說空¹²。

根據近代學者對於龍樹的般若學說，有很多的闡述，以王邦雄等人的看法來說，認為般若學是表現緣起性空的最佳典範。因為，中觀的中心思想是深觀和廣行。在《中論》觀因緣品第一：

不生亦不滅。不常亦不斷。不一亦不異。不來亦不出。
能說是因緣。善滅諸戲論。我稽首禮佛。諸說中第一¹³。

這一些的論點，基本上都講緣起性空的概念，所說的空，是從因緣法中說起，對於一切事物的因緣有個規則，人生於世並非憑空而來，但是知此因緣法，能讓

¹² 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高伯園，《中國哲學史》下冊，台北：里仁出版社，2005，頁344~345。

¹³ 龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論·觀因緣品第一》，《大正新修大正藏》，第30冊，No.1564。

我們體悟生命的空性，此空乃是不執於事物的表象，一切的生是有滅的一面，能見其兩面找出原來的實相，才是修習佛法應有的認知。夢參老和尚說：

佛法最基本的原理，或者佛法主要的綱要，就是緣起性空。性空本身就是佛的法身，也是我們每個人所具足的佛性，每個人都有，這是佛教中最究竟的道理，總結佛所說的法就是緣起¹⁴。

根據這個說法，世間一切的因緣，沒有永久的存在，空就是無，以空為生命的追尋，但是說「空」卻明白存在於「有」，主要不是落入頑空，否定一切的存在。人活在世間是因緣相連，並非是分開的，有因緣而來世間，帶者因緣將生命實現，兩者是一起存在的過程。既是存在就並非空，所以就來到有的實現，如此就符合緣起性空的說法。《大乘入楞伽經》世尊說：

本來無有生，亦復無有滅。觀一切有為，譬如虛空花；離能取所取，一切迷惑見。無能生所生，亦復無因緣；但隨世俗故，而說有生滅¹⁵。

綜觀世間一切都是一場空，生命是四大假合的組成，地水火風本是自然的現象，事物有生有滅，所以應化非真三十二分：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」從這句話中竟能看出萬物的生成變化。但是若是一切皆空，那人生努力到頭來就沒有意義，這種觀念會落在兩極的邊緣，使人的生命處在恐懼當中，無所適從。若能以因緣法來理解生命應該尋求主體的價值，所以在六度波羅蜜中就有智慧的思想，智慧是引導人生走向有價值的生命本源。

¹⁴ 夢參老和尚開示，<http://big5.xuefo.net/nr/article15/149404.html> 緣起性空。

¹⁵ 三藏法師實叉難陀奉 敕譯《大乘入楞伽經》第二卷，《大正藏》第 16 冊 No.0672。

二、般若思想

般若為梵音。九界在《觀空般若學》中說：「中國古代翻譯佛經往往梵文音譯與意譯交互作用，使用音譯是因為一詞含有多義，漢字不能表達其字義¹⁶。」般若思想是從印度的龍樹菩薩的《中論》而來，萬金川在《中觀思想講錄》中提到龍樹的思想淵源，在龍樹菩薩傳中也有記載：「第一是婆羅門的出身，第二是可能在有部教門出家，第三是大龍菩薩帶他入籠宮閱讀到新的經典。以上的線索是構成龍樹思想的來源。而中觀佛教的思想特色代表人物有三位：西元七世紀，曾經去過印度的義淨。第二位是十八世紀西藏黃教著名的學問僧一貢卻亟美汪波。第三是印順法師¹⁷。」這些都為中觀論述帶來很多的貢獻和學說。

繼如法師在〈阿含空趣〉中提到：「阿含以緣起為先，般若則注重空義，龍樹菩薩則以佛法的「中道」貫通阿含經的緣起與般若的空義¹⁸。」龍樹菩薩的般若空性，來到中國之後就由羅什發揚光大，王仲堯在《易學與佛教》中說：「鳩摩羅什譯經是中國史上第一次大規模有系統的佛經中譯，他翻譯的主要是印度龍樹系的大般若空宗理論¹⁹。」因為一部《金剛經》將我們帶回南印度的國家，藉此因緣認識印度龍樹菩薩的精采故事。我們除了從經文的文字來觀其思想，更可以從思想了解高僧行誼，著作的流傳，其高僧大德的出生和背景都充滿曲折又離奇的過程，除了世尊的因緣，龍樹大師和羅什的故事，都值得我們細細品味。在此我們先來認識龍樹大師的出生因緣經歷。據《龍樹菩薩傳》記載：

龍樹菩薩者。出南天竺梵志種也。天聰奇悟事不再告。在乳舖之中。聞諸梵志誦四圍陀典各四萬偈。偈有三十二字。皆諷其文而領其義。弱冠馳名獨步諸國。天文地理圖緯祕識。……南天竺諸國為其立廟敬奉如佛。其母樹下生之。因字阿周陀那。阿周陀那樹名也。以龍成其道。故以龍配字。號曰龍樹也²⁰。

¹⁶ 九界，《觀空的般若學》，新北：喜美出版社，2012 頁 11。

¹⁷ 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義市：香光書鄉，1998 頁 52，頁 29。

¹⁸ 繼如法師，<http://www.mahabodhi.org/newsletters/newsletter7.htm> 〈阿含宗趣〉。

¹⁹ 王仲堯，《易學與佛教》，北京：中國書局，2001 頁 40~14。

²⁰ 鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正新修大正藏》第 50 冊 No.2047a。

龍樹菩薩天資聰穎，在嬰兒時期，就聽聞四周的梵志在讀誦偈語，稍長之後能背誦各種偈誦，不只背誦還能深解其義，在當時聞名全國，為大家所稱羨。到龍樹菩薩涅槃後，要立廟恭奉，因取其母於龍樹下所生，故曰龍樹。其與十三祖迦毗摩羅尊者相遇度化，有一段很精彩的故事。《指月錄·第三卷》中提到龍樹菩薩的奇遇：

祖問曰。此山更有何人居止。曰此去十里。有大樹。蔭覆五百大龍。其樹王名龍樹。常為龍眾說法。我亦聽受耳。祖遂與徒眾詣彼。龍樹出迎曰。深山孤寂。龍蟒所居。大德至尊。何枉神足。祖曰。吾非至尊。來訪賢者。龍樹默念曰。此師得決定性。明道眼否。是大聖繼真乘否。祖曰。汝雖心語。我已意知。但辦出家。何慮吾之不聖。龍樹聞已悔謝。祖即與度脫。及五百龍眾²¹。

故事的產生，本身就不是憑空而來的，是一段機緣的結合。兩位師徒的相遇，奠定未來佛法的宣揚，一代高僧修行過程中，不只是出生特殊的因緣，連神通感應都是特別的多，佛為渡化眾生示現神通，此段的故事：是敘述十三祖來渡化龍樹的因緣過程，古時的修行人都是到深山谷洞中，說明深山是一個極其清淨無雜的地方，但是，少有人煙至，那就是動物居住多，修行人都要歷經孤獨和克服恐懼的過程，才能有高人點化，悟道成佛。自古以來如觀世音菩薩出家過程及得道因緣，都是相同的原理。不論何因緣，總是為眾生承先啟後的鋪一條覺悟之路，如此才圓滿一生的因緣，為後人所歌頌與效法。《指月錄·第三卷》：

亦名龍勝。少則能誦四韋陀。長而善知眾藝。才辯神明。出家入石窟。止龍樹。為龍眾所歸。遇摩羅尊者付法。後至南印度。彼國之人多信業。祖為說法。遞相謂曰。人有福業。世間第一。徒言佛性。誰能覩之。祖曰。汝欲見佛性。先須除我慢。彼人曰。佛性大小。祖曰。非大非小。非廣非

²¹ 明·瞿汝稷，《指月錄·卷三》，《卍續藏經》第 83 冊 No. 1578。

狹。無福無報。不死不生。彼聞理勝。悉回初心²²。

龍樹菩薩自小就穎悟聰明，悟性極高，長大後出家，至南印度，為大眾說法。當時的人都相信福報的事情，當龍樹說法時，大家都不相信，因為修行和福報是兩回事，由此看出小乘和大乘的區別，當說到人有佛性的時候，眾人問：佛性你有看見嗎？佛性長什麼樣子？佛性大或是小？拿來我們看看，此時，龍樹菩薩說：想要見自己的佛性，先要去除我慢，我慢是阻礙自己聞法的因緣，非關大小，沒有福報。《金剛經·正信稀有分第六》：

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。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，即為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者²³。」

如果我們能將自己的四相拋下，如此就能得到很大的福報，一般人聽聞佛法不以義理的方式進行，而是先問信佛聽理有什麼好處，所以就會落入功德和名相，當龍樹菩薩要將佛法傳給大眾時，大家都認為不可信，所以就起了我執，我執是所有學法者的障礙，所以《金剛經》中首先是要我們去除我執，就是人、我、眾生、壽者四相，就不會落入對待。若是能一心持誦《金剛經》，此福德是不可思議的功德，所以《金剛經》是將我們帶入一種智慧修行的境地。梁·普通元年十一月一日達摩到震旦會見梁武帝的故事，據《景德傳燈錄》記載：

²² 明·瞿汝稷，《指月錄·卷三》，《卍續藏經》第 83 冊 No.1578。

²³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第 8 冊 No.0235，一卷，0749a26~27。

帝問曰。朕即位已來。造寺寫經度僧不可勝紀。有何功德。師曰。並無功德。帝曰。何以無功德。師曰。此但人天小果有漏之因。如影隨形雖有非實。帝曰。如何是真功德。答曰。淨智妙圓體自空寂。如是功德不以世求。帝又問。如何是聖諦第一義。師曰。廓然無聖。帝曰。對朕者誰。師曰。不識。帝不領悟。師知機不契。是月十九日潛迴江北。十一月二十三日居于洛陽當後魏孝明太和十年也。寓止于嵩山少林寺。面壁而坐終日默然²⁴。

在達摩祖師初到東土時，剛好是梁武帝時代，梁武帝好佛事，興建很多的廟寺，更自己宣講佛法，聽聞達摩大師至中國，於是恭迎大師至皇宮，為其講說佛法。當梁武帝問達摩：我廣建佛寺，有無功德？大師回答：毫無功德。所以，兩人的會面是無法契合，於是達摩就離開往嵩山少林寺。這一段也是執著在功德相中的修行，屬於小乘的修行方式。什麼是大乘的修行，智慧是大乘的修行，因為智慧能斷除一切的我慢，能斷一切的煩惱，所以般若的思想是引導大乘修行為依歸，不以福德為主要的修行。《金剛經·化無所化分第二十五》：

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，如來即有我、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，是名凡夫²⁵。

《金剛經》的空和智慧的引導，從世尊講說《金剛經》用須菩提時啟信，就出現空的概念，到了龍樹菩薩出生等因緣也是出現空的概念，之後覺悟用法術不是究竟之法，而從佛理智慧來引領大眾，而成就一代的祖師。羅什是師承龍樹的

²⁴ 宋·道原，《景德傳燈錄》第三卷，《大正新修大藏經·史傳部》第51冊，No.2076。

²⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大藏經·般若部》第8冊，No.0235一卷，0752a05。

中觀思想，將其帶入漢譯《金剛經》的第一人。羅什弟子僧叡在「中論序」中說：「以中為名者，照其實也。以論為稱者，盡其言也²⁶。」這句對於《中論》的解釋，是以龍樹所著的版本來解釋，《中論》經由羅什翻譯之後，是否符合龍樹的原意，我們不討論，但是以一種將所思所言如實的表現，我認為是很好的，至少是忠於原味的表現。而萬金川在《中觀思想講錄》第一章中道與中觀說的論點：

「中」是無執的立場，「中」必含攝著「觀」，它是一種通觀全體，富於批判精神的動態智慧，人生在活裡，不斷的努力向上，而趨近完美、幸福，這就是所謂的中道²⁷。

中觀的精神，就是中道的行為，生命中的一切事物，若是一切能合乎中道，就是人性最完美的佛性顯現。《金剛經》中的般若思想，就是智慧的表現。大乘正宗分：「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²⁸。」一切世間的眾生，都是具有佛性，無有分別，只要我們能用智慧之心，去除四相的執著，就能見到自己如來自性，見自本性就是智慧的顯現。《六祖壇經·般若品》：「善知識。一切般若智。皆從自性而生。不從外入。莫錯用意名為真性自用²⁹。」惠能告訴我們一切智慧都從自性而生，不是從外而來，反求諸己就是智慧。

萬物存在著生滅和無常，需要我們用智慧去運用，所以大乘的修行法是六度波羅蜜，而六度的第六個是：智慧，智慧是一種良心的表現，就是當美善的人，所以一切行為的開始，以智慧為結束。智慧度愚痴是六度的相對詞，用相對看見自己的佛性，看見事物的兩面，才能應用於生活中，例如：布施、持戒、忍辱、精進和禪定。這些種種的面向，就是應對生活的一種哲學，所以，羅什譯本《金剛經》，就是一種般若智慧的修行生活，更是合於生活的佛法。《金剛經·妙行無住分第四》：

²⁶ 僧叡「中論序」，《大正藏》第1564部，頁1。

²⁷ 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書香，1998頁15。

²⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大藏經·般若部》第8冊，No.0235一卷，0749a05。

²⁹ 原作慧能·張火慶導讀，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991頁33。

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！³⁰

菩薩修行是不執於相的布施，若要不住於相，就要有清淨的本心，而本心的清境是不著於六塵，離開色、聲、香、味、觸、法，才是一種無相的布施。《金剛經·莊嚴淨土分第十》：

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³¹。

在《金剛經》中也是重複的表述不應住心的觀念，這就是空性的思想。佛說真正的布施，是無可限量的功德，包含一切的虛空，不會被有限侷處一地。羅什在漢譯《金剛經》時將其中觀思想帶入漢譯佛典中，成為《金剛經》的般若特色思想。後世研究《金剛經》的思想，除了談中觀論之外，也將羅什的般若一併談起。萬金川在《中觀思想講錄》提出般若經和中論的差別之處：

中論和般若經之間，不論是行文風格、思維方式或是術語系統，都看不出兩者之間有何直接的關係。就行文風格而言，般若經是散文的形式，富於文學性，有著大量善巧的譬喻；而《中論》則是偈頌體的論書，

³⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷。0749a12~18。

³¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷。0749c20。

言簡意賅，行文的風格不同³²。

如此看來，羅什雖然思想脈絡是由中論，龍樹思想而來，但是在翻譯的過程卻是以自己的佛法基礎和中國的生活經驗融合，所翻譯之佛經以般若部取勝：如《金剛般若波羅蜜經》、《般若波羅蜜多心經》，此翻譯的手法符合〈萬金川〉先生說的提到般若經的行文風格、富有文學性。般若經和中論文體的不同處如下：

中論（偈頌體）	般若經（散文形式）
不生亦不滅，不常亦不斷； 不一亦不異，不來亦不出； 能說是因緣，善滅諸戲論； 我稽首禮佛，諸說中第一 ³³ 。	法會因由分第一 如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給 孤獨園，與大比丘眾千二百五十人 俱。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 ³⁴ 。

從表中我們可以看見萬金川先生的說法：般若經確實是符合散文的形式，富有流暢性的敘事，文字也淺顯易懂，應該是富於情境的方式，如《維摩詰所說經》，富有小說戲劇的形式。《中論》的偈頌體，行文簡潔，一句包含多意，是很中規中矩的佛經呈現。《中論》的特色的表現，就是不在生、滅中徘徊，不在常與斷中罣礙，不來不去就無有生死輪迴，將佛教的空性表現在其論點中，所以要用智慧來解脫人生的種種困難。將世間的一切現象解釋在相對的兩端，是把執其兩端的一切事物，導入在中觀思想上。我認為中觀思想以萬金川先生的說法來看和中庸的義理內涵相似：《中庸》說：

喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大

³² 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 頁 56。

³³ 後秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正新修大正藏》，第 30 冊，No.1564。

³⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大藏經·般若部》第 8 冊，No.0235 一卷，0748c20。

也，和也者，天下之達道也。致中和，天地謂焉，萬物育焉³⁵。

中庸本身是用來形容道體，「中」有不偏不倚的意思，所以中庸就是一個道體的中心，人在日常生活中，容易受情緒所感，而有不同的反映出現，如佛家說的七情六慾的感受，因此在還未發生之前，就先知道本心的體用之道，就是如來自性，這樣所有的形式作用，就只是一種體會自然的道，達到中和的體用，也就和萬物生生不息循環是一樣的。

《金剛經》從羅什的翻譯之後，在中國產生很大的迴響，不只是影響大家的學佛觀念，更是影響到整個中國的文化思想。一部佛經從無到有的過程，從梵文到漢譯，完全是從佛陀說法的一切思想結集，歷經佛陀到迦葉、阿難的記錄到龍樹的般若論，羅什是將《金剛經》的思想確實帶入中國的社會，影響著後世的中國人。胡適在《白話文學史》中說：「四世紀之末、五世紀之初、出現了一個譯經大師，鳩摩羅什，翻譯的文學到此方才進入成熟期³⁶。」所以譯經的事業，是一件影響中國歷史的一件大事。羅什的般若思想傳播到中國，將其思想精神發揚的就是《六祖壇經》。因此，《金剛經》和《六祖壇經》從此緊密相連。

《六祖壇經》中惠能得其五祖弘忍衣鉢，乃因此偈：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃³⁷。」此偈的出現將禪宗的空性表現很貼切，也正體現了性空、無所得的思想。在《摩訶般若波羅蜜經》中：「無智亦無得、以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提³⁸。」《六祖壇經·般若品》：「善知識，世人終日口唸般若，不識自性般若；猶如說食不飽，口但說空，萬劫不得見性，終無有益³⁹。」每一句都透過文字的表現將般若智慧展現出來。

³⁵ 朱熹，《四書集註·中庸》，台南：大孚出版社，1991 頁 2。

³⁶ 胡適，《白話文學史》，台北：樂天出版社，1972，頁 124。

³⁷ 原作慧能·張火慶導讀，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁 28。

³⁸ 鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經·應習品》，《大正藏》第 8 冊，No.223。

³⁹ 原作慧能·張火慶導讀，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁 32。

般若的解釋在《六祖壇經》中都以智慧無相為主，惠能一生不識字，所以在遇見五祖的過程，都是以一種日常生活的體驗為主，在廚房工作，不多言語。《自序品第一》：「未審和尚教作何務？祖云：這獼猴根性大利。汝更勿言，著糲廠去。惠能退至後院，有一行者，差惠能破柴踏碓，經八月餘⁴⁰。」一代祖師的精神是以身體力行的教化示現，值得我們效法實行。綜觀歷代的祖師皆以行的功夫來渡化大眾，如世尊的托鉢，不分其階級的做法，和所有弟子的生活寫照，是將佛性平等化的過程。

三、禪宗思想

印順法師在《中國禪宗史》中說：「菩提達摩為中國禪宗公認的東土初祖。達摩到中國來，對當時的中國佛教，並非立即影響中國，而是像一顆種子，慢慢發芽⁴¹。」所以要認識禪宗思想，對於菩提達摩的思想也要作一番研究。在《續高僧傳》中：「初達宋境南越，末又北渡至魏。隋其所止，謚以禪教⁴²」。此句印證達摩到中國的時期，帶來了禪宗的開始。

一般人對於禪宗的理解，會聯想到禪定，禪定就是六度波羅蜜的一種修行。而禪和禪定在印度佛教的解釋。洪修平在《中國禪學思想史》中說：「定，音譯為「三摩地」，而禪是「靜慮」的意思。所以禪定是一種止觀和定慧⁴³。」胡適將「慧」理解為「知」，而將「定」理解為坐禪⁴⁴。」根據胡適的說法，坐禪是一種知的功夫。那先知道坐禪才坐，還是先坐禪再體會知呢？禪宗是一種印心，此心若是「知」，就要理解「知」到哪個境界了。我們從南懷瑾在《禪學講座》中，提到禪宗最早的印證以釋迦牟尼佛在靈山會上這一段公案開始，當場只有迦葉尊者破顏微笑，印證禪宗是一種以心印心的法門，所以當下「知」的只有迦葉，其他人未印此心。在《指月錄》中有一段記載世尊和迦葉的故事，是禪宗起源的最佳證明：

⁴⁰ 原作慧能·張火慶導讀，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁 25。

⁴¹ 印順法師，《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1971 頁 1。

⁴² 唐·道安，《續高僧傳》十四卷，《大正藏》第 51 冊 No.

⁴³ 洪修平，《中國禪學思想史》，台北：文津出版社，1994 頁 9。

⁴⁴ 周昌龍，《超越西潮—胡適與中國傳統》，台北：學生書局，2001 頁 11。

世尊在靈山會上拈花示眾。是時眾皆默然。惟迦葉尊者破言微笑。世尊曰。吾有正法眼藏涅槃妙心。實相無相微妙法門。不立文字教外別傳。付囑摩訶迦葉⁴⁵。

根據南懷瑾對於此典故的理解，都用義理和文字的分析，將故事的意義分別清晰，不只是《金剛經》或是禪宗等，都能讓讀者明瞭，對於此公案南懷瑾先生作如下的解釋：在《南懷瑾禪學講座》有如下的說明：

禪宗的精神是「不立文字、教外別傳」，也是唐宋時期的僧人所說的：直指人心，見性成佛」。世尊為何拈花？其他的可以嗎？世尊拈花是一個參話頭，代表一個思想、一個情感、一個觀念，禪宗就是一個引起開頭的話頭，此話有疑問的意思，有疑才能有悟，這是禪宗的精神。拈花代表法身，因為花代表生命力，有花之前有種子，種子就是一切的成就開始。加上陽光、空氣、水，這三樣是肥料，所以花才長大⁴⁶。

這種解釋把花的意義擴大出來，我覺得一個公案的因緣，本身是俱足一切，如南懷瑾的解釋，一切就緒，佛本身就具足一切圓滿的法身，當知要以心印心是看時機的，一個公案只是一個禪宗的精神思想，若時時拿起花，就能拈花示眾，那台下聽法的人，有幾位可以如迦葉的破言微笑呢？在《禪門寶藏入序》中也印證世尊和迦葉的因緣：「盧舍那佛。菩提樹下。初成正覺。以心傳心。不立文字。令諸大眾。頓證頓悟。唯迦葉上座。入秘密難思之地⁴⁷。」禪宗心法沒有文字，所以是不著相的修行，當佛性顯現出來時，就自然能契合佛心。達摩祖師東來傳法，一樣不立文字，最終傳法給慧可大師。《景德傳燈錄》記載：「諸佛最初求

⁴⁵ 明·瞿汝稷集，《指月錄卷一》，《X續大藏經》No.1578。

⁴⁶ 南懷瑾，《南懷瑾禪學講座》，台北：老古出版社，2017頁151~153。

⁴⁷ 高麗天頊撰，《禪門寶藏錄》卷上，海東沙門天頊撰《卍新纂大日本續藏經》，第64冊，No.1276《禪門寶藏錄》，3卷，第1卷。

道為法忘形。汝今斷臂吾前。求亦可在。師遂因與易名曰慧可⁴⁸。」達摩將心法付予慧可，其因是慧可在少林寺中的斷臂求法之心，為法能拋除我相，和《金剛經》中的除四相之說相同。而五祖傳法給六祖時，一樣有一段以心印心的公案，至今為後人所傳頌。《六祖壇經·自序品》：

次日祖潛至碓坊，見能腰石舂米，與曰：「求道之人，為法忘軀，當如是乎？」乃問曰：「米熟也未？」慧能曰：「米熟久矣！猶欠篩爾。」祖以杖擊碓三下而去。慧能即會祖意，三更入室⁴⁹；

這一段的故事，是五祖和六祖以心印心的最佳印證，自古佛佛惟傳本體，師師密付本心，禪宗的故事都以此為傳法的新鑰。以一般人而言，見甚麼就說甚麼？哪裡能意會祖師之意。禪宗一詞的解釋在洪修平《中國禪學思想史》：「禪為梵文，音譯「禪那」，意譯為「靜慮」。是佛教的修行方式，在中國一般將禪與定通稱為禪定。禪定的意義是止息妄念，藉外之坐禪行禪定的功夫⁵⁰。《六祖壇經·妙行禪定品》說：

善知識！「何名禪定」？外離相為禪，內不亂為定。外若著相，內心即亂；外若離相，心即不亂。本性自淨自定，只為見境思境即亂。若見諸境心不亂者，是真定也⁵¹。

「境」是影響一個人禪定功夫的過程，往往我們的一切障礙和環境有很大的關聯，所以找出障礙之方法就能如如不動。此段清楚的將自性和禪定的關係分析出來，對於大家理解的坐禪和禪定有不同的界定，分為內與外的區別。印度的珈派對於坐禪的方式，當成是一種修行，因此，屬於小乘佛教的部分，之後大乘佛

⁴⁸ 《景德傳燈錄》，《大正新修大正藏》第51冊，No.2076p45。

⁴⁹ 原作慧能，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991頁28。

⁵⁰ 洪修平，《中國禪學思想史》，台北：文津出版社，1994，頁17。

⁵¹ 原作慧能，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991頁45。

教盛行，對於禪定的功夫，是一種往內修行的方法，其實坐禪和禪定是不一樣的，如莊子所說的心齋和坐忘的功夫，在《莊子集解·大宗師》中有一段顏回和老師的對話：

顏回曰：回益矣。仲尼曰：何謂也？曰：回忘仁義矣。

曰：可矣，猶未也。他日復見，曰：回益矣。曰：何謂也？曰：回忘禮樂矣。曰：可矣，猶未也。他日復見，曰：回益矣。曰：何謂也？曰：回坐忘矣。仲尼蹴然曰：何謂坐忘？顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。仲尼曰：同則無好也，化則無常也。而其賢乎！丘也請從而後也⁵²。

顏回和老師在討論學問之道，顏回跟孔子說：我有進步了，孔子反問：怎麼進步？顏回說：我把仁義忘去了。接下來幾次，顏回和孔子依然的對話：有忘記禮樂了？我忘記思慮了？孔子聽了這句很好奇的問：怎麼做到沒有思慮呢？顏回答：就像沒有形體的存在，將一切的聰明才智剔除，將心融入寬廣的大道中，就忘記一切的思慮。孔子說：一個人能將自己融入大道之中，就能學習天無私覆、地無私載的精神，自然是公心一片，處事就能圓滿一切。所以一個人的自我執著真的是障礙自己學習的道路，要做到忘記「我」，所以《金剛經》中的無住無著的思想特色，很符合我們學習聖人的精神。《金剛經·究竟無我分第十七》：

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心者，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心者⁵³。

⁵² 王先謙，《莊子集解·大宗師》，高雄：立文出版社，1974 頁 44~45。

⁵³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第 8 冊 No.0235 一卷，0751a08~0751a10。

須菩提請問世尊：善男子、善女子，發無上正等正覺的菩提心，要如何能常保不退此菩提心呢？佛說：既然已生菩提心，就要知道本體的心是清淨無染的，理解佛法到發菩提心是需要時間的，也是一種因緣法，但是，當見本心時，那已是本來的佛性了。所以，在發無上的正等正覺時，就是要掃除掉所有的我執、貪念等外緣，如此做到遠離四相的功夫，自然能達到無住相的本心。《六祖壇經》：當要知道「菩提本性本自清淨，但用此心直了成佛⁵⁴。」此心是一切成就的關鍵。

朝徹的含義，是形容一個人心境的清明與洞徹。據成玄瑛的《莊子疏》：「死生一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。」又憨山大師的《莊子內篇註》：「朝，平旦也；徹，明朗也。謂已外生，則忽然朗悟，如睡夢覺，故曰朝徹。」由此看來，所謂朝徹也者，就是指的「忽然開悟」而言，與禪宗的頓悟法門，幾乎是一致的⁵⁵。

能達到坐忘的功夫，是超脫一切外緣塵俗的煩惱，莊子中對於坐忘的解釋，是一種忘卻形骸的表現，可見中國的文化思想中，在《金剛經》的內文中，也一併的表現出來，如《金剛經》中無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，是相同的義理。這四句的「無」，將《莊子》齊物論的思想和《金剛經》的空性思想連結。佛教講掃除三心四相，由外的掃除去除內在的我執，也是合乎朝徹的意思，都是回歸到自性清明。洪修平在《中國禪學思想史》中提出：

慧能南宗的全部禪學思想都是建立在空有相攝的理論基礎上。這裡的空有主要是指空宗與有宗的思想。空宗與有宗本來是印度大乘佛教的兩個派別。空宗即龍樹漢提婆所創立的中觀學派，主要發揮般若類經典的思想，主張一切皆空，這裡的空並不是不存在，而是不真實，認為包括涅

⁵⁴ 原作慧能，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991，頁24。

⁵⁵ 羅錦堂，〈莊子與禪〉，《中國文哲研究集刊》，第三期，1993。

繫、佛性在內的一切法皆緣起而有，緣起則無自性，無自性即空，空是宇宙的實相⁵⁶。

從經典的印證，我們可以看到各祖師對於修習禪宗是很重視的，從西方二十八代祖以來，皆是傳承以心印心之法，一樣以不立文字開始。《六祖壇經·自序品》：「自古佛佛惟傳本體，師師密付本心⁵⁷。」惠能對於禪宗的實踐和體會，是繼釋迦佛之後最接近佛教的精神。胡適在〈禪宗史的一個新看法〉中提出對禪宗的觀點：

禪宗革命是中國佛教內部的一種革命運動，代表著他的時代思潮，代表八世紀到九世紀百年來佛教絲小慢慢演變為簡單化、中國化的一個革命思想。……佛教的革新，雖然改變了印度禪，可以仍然是佛教。……韓文公以後，程子、朱子的學說，都是要治國平天下。經過幾百年佛教革命運動，中國古代的思想復活了，哲學思想也復興了⁵⁸。

胡適先生是五四時期新運動的改革者，對於整個中國，他提出很多的觀點。在佛學的角度他對於翻譯佛經有很深入的探討，在禪宗的思想，他認為禪宗的開始，就是一個新時代的革命思潮，這觀點很適合中國的潮流，中國對於外來的宗教或是文化的接受度，一直是保守派的做法，革新的觀點就是思想再造的開始。

在《中國禪學思想史》記載：「釋迦牟尼佛曾跟隨數論派之人修習禪定，世尊成道後將其修行方法用在僧團中，成為弟子消熄妄念的方法⁵⁹。」印度佛教的開展，也是經過時間和觀念的改變，在印度、禪和禪定本身不一樣，禪可以是外在的形式，來到中國禪定本身就是一種內外合一的功夫。定在音譯的解釋是「三摩地」，即是專注不散亂。佛教在修行功夫上分為大乘佛法和小乘佛法，兩者的

⁵⁶ 洪修平，《中國禪學思想史》，台北市：文津出版社，1991 頁 17。

⁵⁷ 原作慧能，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁 29。

⁵⁸ 胡適，〈禪宗的一個新看法〉，《作品集》24，頁 118~119。

⁵⁹ 洪修平，《中國禪學思想史》，台北：文津出版社，1991 頁 3。

修行功夫和成就不同。釋迦牟尼佛創立佛教之後，對於佛法的修行採用修行六度波羅蜜的功夫，其中的禪定就是一種，中國佛教將禪和定合成「禪定」。

在禪宗盛行的時代，雖然講的是祖師間的心法密付，各宗也有不立文字的說法，但是以心印心只能傳給印心之人，對於佛法的普遍性，傳播效果較不易，禪宗雖是不立文字，後世還是有文字的流傳，文字是記載歷史的一切史實和證據，因為文字的記錄，如今才有這麼多人學習佛法。般若之學也是有階段的進行：從文字般若，理解其內文的思想，再由學習來落實觀照般若，觀照般若有一種反省自己的意義，內觀其心，外觀其行，遠觀其物，最後就到實相般若，物物其物，三者既無，為見於空。般若的空性還是有經典文字的記載：《維摩詰講話》云：

至於智者不著文字，故無所懼。何以故？文字性離無有文字，是則解脫解脫相者則諸法也。天曰：「如何耆舊大智而默？」答曰：「解脫者無所言說，故吾於是不知所云。」天曰：「言說文字皆解脫相。所以者何？解脫者不內、不外、不在兩間，文字亦不內、不外、不在兩間，是故舍利弗，無離文字說解脫也。所以者何？一切諸法是解脫相⁶⁰。」

《維摩詰講話》一方面強調「智者不著文字」，一方面也強調文字的重要性。「故天女為駁斥舍利弗的「解脫者無所言說」，而提出「言說文字皆解脫相」、「無離文字說解脫也」。於此，天女和舍利弗對於言說文字的觀點不同，或可視為大小乘文學觀的差異性⁶¹。」此段天女和舍利弗的對話當中，將解脫的意義，表現在不著於任何的相，當一個人真正的解脫是沒有執念，既無執念就不會受限時間和空間，沒有內外兩邊的束縛，而文字也是一種方便法門，若是不說文字卻說自己解脫，那就不是真正的解脫。

⁶⁰ 竺摩法師著，《維摩詰講話》，高雄：佛光出版社，1979 頁 285~286。

⁶¹ 蕭麗華、吳靜宜，〈從不立文字到不離文字——唐代僧詩中的文字觀〉，《中國禪學》，第二期，2003。

綜觀大家對於禪宗思想的看法，還是以惠能「直指人心」、「見性成佛」為依歸，不論是六祖對於本體的論述，以自性為出發點，或是，世尊「佛性平等」，「畢竟成佛」說，都是將禪宗的精神表現在無住、無著、沒有文字的表象中來看每一段故事：拈花示眾，是一種心法。斷壁求法的故事、三更受法都是心法的印證。對於禪宗的興起，加深宗教的傳奇性。所有的一切不假文字言說，但是文字若以一切法的定義來看，文字也是一種解脫成佛的法門，都能做為一種心法的傳遞。

第二節 《金剛經》的修行觀

一、無住相觀

無住就是不著相，不會將外在眼耳鼻舌身意感受到的一切事物，來罣礙自己的內心，人的本體在《六祖壇經》中的解釋就是自性，而自性的智慧展現出來的是不著相，也就是空性。《金剛經》在經文中並無出現「空」字，但整部佛經卻把重點放在空性的思想來闡述，對於空的解讀不是頑空，乃是一切煩惱的解脫之法。

佛陀在教化弟子時，深怕弟子對於佛理不夠理解，又怕修行的過程中，無法放下人生的種種煩惱，就藉由說法中以因緣法教育大眾，經文的內容都表現出無住和無相的說法，例如：《金剛經·莊嚴淨土分第十》：

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⁶²。

「應無所住而生其心」，這句話是六祖聽聞《金剛經》悟道的因緣，對於此句特別熟悉，但反覆想來，我們怎麼無法體會此理，因為，我們有所住。日常生活

⁶² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊 No.0235，一卷 0749c20。

的種種煩惱皆是困心之緣，若能放下一切，必能達到清淨之心。《六祖壇經》說：煩惱即是菩提。清淨是修行和學習事物的要素，《大學》：定、靜、安、慮、得。《金剛經·離相寂滅分第十四》：

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⁶³。

這分更進一步說明《金剛經》的無住的思想，一個人是否能得無上菩提，端看我們是否能不著相，有時候我們會產生矛盾的想法，眼前生活中一切事物，明明都是有形有相，而這些形象會透過我們的六根六塵接收，進入我們的意識，就會形成我們的一切行為的作用，所以說要無住，就是要學習看到一切，卻不會執著於一切，也就是無住就是空。世間皆是有形有相，既然是有形相，要如何不著相，就是一種空觀。世尊在即將涅槃前，其弟子問了四個問題：其中的一個問題是：師父死後，應以何為住？如來佛答曰：應以四念為住。「一、觀身不淨，二、觀受是苦，三、觀心無常，四、觀法無我⁶⁴」此種方法的修行是將所有所見所聽用一種觀想的功夫，破除不住相的過程。例如看見一個女子，婀娜多姿，心中就會起了想念，所以要除去這個想念，唯有不淨觀，把一切的塵勞思想，用轉念的功夫，降伏其心。如《金剛經·理實現分第五》：「佛告須菩提、凡所有相、皆是虛妄、若見諸相非相、即見如來⁶⁵。」一切的有相都是著相。

世尊一再的告知，世間所有的一切形象，皆是虛幻不實。當初世尊看透生死，以王子之尊出家，對於世人而言，是一件不可能的任務，為何有榮華富貴的生活，卻選擇出家，四城門的見聞，讓悉達多太子覺得生命的渺小和無常的不定感，只有尋求一個長生的方法，才能脫離煩惱的牢籠，於是，有智慧的太子出家，才造就後世的眾生能有脫離生死苦海的機會。

⁶³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊 No.0235，一卷，0750b09。

⁶⁴ 濟公活佛，《金剛經註解》，新北：明德出版社，未註明出版年代。

⁶⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊 No.235，一卷，0749a23。

佛家講：隨順因緣是一種無住的說法，《菜根譚》中說：「水流任急境常靜，花落雖頻意自閑。人常持此意，以應事接物，身心何等自在⁶⁶。」整句話是說：不管水流有多急，花落多無情，只要我心常靜，就不會被外物的變化影響，此思想融合佛儒之道。此句讓人回到情境的世界，和佛法所說的緣起有異曲同工之妙。這兩者的用詞雖然不同，但對於事物的看法是一致性，隨順因緣是不強求不攀緣的說法，也就是明白生命的一切現象皆是因緣法，符合自然的運作，就不會著於相，識透一切的因緣就能理解宇宙的奧秘，就像老子說：道法自然。這些的觀點都是符合世間法的運用，不管大家站在哪一家的說法，本身要解決的問題就是自在，自在才能無住不著相，但是佛陀說法是因為眾生有此煩惱，才如是說，對於聽法者的程度不一的問題，就引申很多說法。《金剛經·究竟無我分第十七》：

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⁶⁷。

當我們已經發了菩提心，要用何種方法不令其退轉，這是一個很重要的問題，眾生要發菩提心很簡單，但是要不退轉就很困難，世間的困難重重，已發心者當然想學習世尊的精神，但是並非人人因緣皆相同，所以在內容中一再的告知大眾，要去除人、我、眾生、壽者四相，才能真正的除心的無名障礙，如此妄念就能降伏，就能去除無相的干擾牽引，而達到無住的境界。無住就不會動心，不會受外物影響，如此就是真空生妙有的智慧。

《六祖壇經》說：煩惱即是菩提，代表眾生的煩惱是因為智慧未顯現，所以才會用煩惱障礙自己。《金剛經》是一切智慧之母，能將眾生的無邊煩惱破除，在洪蓮《金剛經註解》⁶⁸，世稱《金剛經五十三家集註》⁶⁹：在註解中提出空性之

⁶⁶ 明·洪應明收錄，思履編著《圖解菜根譚》，台北：華威國際事業有限公司，2017。

⁶⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊 No.0235，一卷，0751a08。

⁶⁸ 明·洪蓮編，《金剛經註解》，四卷，《續藏經》第38冊。

⁶⁹ 《金剛經五十三家集註》，台北：新文豐出版社，1984。

包括前文討論過的僧肇、傅大士、智顛、慧能、宗密、唐玄宗、道川等。其中大部分為禪

說：

僧了性曰：須菩提，人人有之。若人頓悟空寂之性，故名解空。全空之性，真是菩提，故名須菩提。空性出生萬法，故名空生尊者⁷⁰。

以《金剛經》的思想來探討，其以須菩提當提問時，就表明其空性，因為須菩提的出生因緣特殊，再加上是釋迦的弟子，以解空聞名於後世，其解空的概念在一開頭就示現在大眾的面前，以《金剛經》的思想來說，破除四相，用金剛比喻能斷能破，代表我們人類是著於「有」的存在，對於現象界的一切是有的作用，當成是一直存在的意識，《金剛經》的整體經義，就是以須菩提解空來告知一切的「無」，以智慧的顯現來應一切的萬物，達到煩惱不入於心，菩提就會自然出現。《金剛經》的修行，就是叫我們不執著。當然要做到不住，先要有般若中觀的基礎，認識到世間的緣起空性，一切的幻化就是無常的顯現，所以中論才有不執常與無常的概念。

我們對諸法有了如實的觀察，自然就不容易被世間的假相所迷惑。因而本經告訴我們：在度化眾生時，不住我相、人相、眾生相、壽者相，就能廣度無量眾生；布施時，要不住色生心，不住聲、香、味、觸、法生心，才能成就無限布施；發阿耨多羅三藐三菩提心，不住色身相，才能成就勝義發心；見如來時，不可以身相見如來，不住色身相，才能見如來真身；修福德時，明瞭福德者，即非福德，不住福德相，方能成就無量福德；菩薩莊嚴國土，不住莊嚴國土相等。《金剛經·離相寂滅分第十四》：

「若菩薩心住於法而行布施，如人入暗則無所見，若菩薩心不住法而布施，如人有目，日光明照見種種色。」又曰：「若心有住，即為非住⁷¹。」

僧，如馬祖道一、百丈懷海、南泉普願、黃檗希運、臨濟義玄、徑山宗杲等。另外還有一些主張儒釋道三教合一的在家居士，例如王日休、顏如如、張無盡、李文會等

⁷⁰ 明·洪蓮編，《金剛經註解》四卷《續藏經》第38冊。

⁷¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0750b28。

不住相的修行，能夠消除我們心靈上的負擔，能夠使我們擁有一顆獨立的心，能夠使我們減少無謂的妄念，能夠使我們解脫煩惱，能夠使我們通達宇宙人生的真實。在相關典籍中有般若波羅密多心經中：觀空亦空，空無所空，所空既無，無無亦無。將空的部分表現出來，還有六祖壇經中的無相誦。《六祖壇經·般若品》：

「說通及心通，如日處虛空；唯傳見性法，法及無頓漸，迷悟有遲疾；只此見性們，愚人不可悉。說即雖萬般，合理還歸一；煩惱暗宅中，常需生慧日。邪來煩惱至，正來煩惱除；邪正俱不用，清淨至無餘。菩提本自性，起心即是妄；淨心在妄中，但正無三障⁷²。

此段無相誦的解說，以心為出發點，心本來就是一切萬物的根源，從心有所執念開始，心就會起煩惱，煩惱一生出，智慧就隱藏，於是有一切萬法不離自性之說。無住的思想在《金剛經》中幾乎隨處可見，讓我們在研讀之時，對於羅什譯經過程和文字的表達方式，深感佩服。

二、平等觀

平等在《金剛經》中的表現，除了從佛性平等出發，在經文中也處處表現其平等思想。佛陀講經說法以「人」為出發點，在整部《金剛經》中以善男子、善女人當主角的部分出現在善現啟請分第二有兩次，無為福勝分第十一有兩次，如法受持分第十三一次，持經功德分十五有一次，能淨業障分第十六兩次，究竟無我分第十七兩次，一合理相分第三十出現一次，應化非真分第三十二也出現一次，

⁷² 原作慧能，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁 37。

共計十二次。善男子、善女人在經文中的意思：是對於一切的男女大眾的稱呼，加上善字代表是聽聞佛法，願意修行的一切善男信女的總稱，代表肯定的意義。在《佛學大辭典》中對於善男子、善女人的解釋：是指在家出家的男女，在佛說《阿彌陀經通讚》中：「善男子、善女人是指優婆塞、優婆夷是在家受五戒的居士⁷³。」對於《金剛經》以「人」為主的表現，還出現在經文中的句子：當知是人、若復有人、為他人說、廣為人說、為人演說、當知是人等句，由以上的說明，可清楚知道佛廣說《金剛經》並非只為千二百五十人俱，而是以這些因緣法的過程，為所有一切的「人」說法。人是宇宙萬物的一切根本，天地人稱三才，《周易繫辭上》：「六爻之動，三極之道⁷⁴。」而人居其中，又說：天不言、地不語，人為萬物之靈，可見人是一切成就的根源，因此佛陀說法，將「人」的一切善性表現在經文中…《金剛經·淨心行善分第二十三》：

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，即得阿耨多羅三藐三菩提⁷⁵。

此段表明佛所說的法是無上正等正覺之法，人人皆具足，佛和眾生沒有高下的分別，若能聽聞受持，就能達到自性的平等，更加肯定佛陀說：人人皆具佛性，眾生必定成佛。僧團的成立，以行動說明傳播法的決心，將平等的真義表現在大眾的身上。印度因受到種姓制度的影響，並非都有平等受教權，佛陀宣說佛法，就是打破此制度的藩籬，以佛法的精神，廣度有情。《金剛經》是大乘修行的法門，整部《金剛經》的內文含有佛陀慈悲度世意涵，平等的真諦，《金剛經》中以善男、信女為對象，誘導他們發菩提心，成為菩薩。如楊白衣在〈金剛經之研究〉中說明：

所謂「善男子、善女人」，乃是指在家的良家子 (kāl-putra)、良家女 (kāl-duhitṛ)。本來佛教的修行，以出家為理想，因為容易斷除一切

⁷³ <http://big5.xuefo.net/nr/article10/95383.html> 善男子善女人的解釋。

⁷⁴ 孔子·《周易·繫辭上》第二章。三極指天地人。

⁷⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊，一卷，0751c24。

人間的牽絆，過著自由的生活。以一般的想法，出家修行較易、較理想，這是原始佛教以來，迄至部派佛教時代的傾向。但《金剛經》打破此種界限，不以出家為理想，認為只要有心求道，皆可成佛，達到解脫的境界。因此，本經藉須菩提與世尊的問答，倡導新理想⁷⁶。

人一出生的因緣，環境的好壞、富貴貧賤的背景，都和前世因緣有所關係。出生的不同，也就是未來成就不同，基本上在印度種姓制度的影響下，想修行是要有機緣，只有出生在婆羅門家，代表權力的象徵，這當中就牽涉出生的因緣過程，或是前世的因果關係，全部把一切界定在前世或是出生的命運，以這種角度來解讀修行因緣，基本上在出生就不平等，因此導至社會制度和階級影響修行的因緣。全根先等人在《金剛經史話》中說：

佛教是做為反對婆羅門教種姓制度而法展起來的新型宗教，主張種性平等，認為只要願意或努力，無論如何貴賤，人們都可以修行佛道，都可以出家，達到修行佛教的目的⁷⁷。

這一段的看法和佛陀傳道的概念是相同的。佛陀悟道之後，認為所有的人皆有成就的機會，所以廣開佛法之門，成立僧團，藉由僧團的制度、平衡眾生的不平等。所以佛陀講經說法中，時常會使用應機而說的因果故事。在《阿育王傳》中記載：

爾時，世尊與阿難在巷中，行見二小兒…弄土而戲以土為牆。…爾時德勝童子，施土已訖而發願言。使我將來蓋於天地。…爾時世尊即便微笑。

⁷⁶ 楊白衣，〈金剛經之研究〉，《華岡佛學學報》，台北：中學術研究院佛學所，第5期，1981，頁57-111。

⁷⁷ 全根先，林世田，北京：國家圖書館出版社2016.6頁102.7~10行。

阿難長跪合掌白佛言。世尊。佛不以無緣而笑。何因緣故見於微笑。…佛告阿難。如是如是。…我若涅槃百年之後。此小兒者當作轉輪勝王四分之一。王號阿恕伽。分我舍利而作八萬四千寶塔饒益眾生⁷⁸。

世尊和阿難一起出外乞食，路旁見一群孩童嬉戲，當中，有一位小孩見佛陀來臨、生起恭敬之心，將沙土當成米供養給佛陀，世尊接受之後，回到精舍，阿難請問佛陀為何要受此供養？佛陀回答：一件事情不在於貴賤美醜，而在於真心，此真心在我滅後一百年，小孩將成為國王，名叫阿育王。南懷瑾在《金剛經說甚麼》：「佛經記載佛過世百年後，印度有一個有名的阿育王，年輕時不信佛，中年以後開始信佛，他一生修八萬四千個佛塔⁷⁹。」這是佛經記載阿育王的故事。而其他的小孩都會當他的侍臣，此孩將來會傳揚佛法，造八萬四千塔，令已信生信心，不信者得善因緣。當下的一份善心是未來成就的因緣，接受供養是肯定其布施，而未來的成就是佛性平等的印證。佛陀對於生命是肯定其善心，也隨機教化大眾修行不能只看眼前的過程，只要真心（菩提心）不滅，人人皆能成就，再一次肯定學佛的平等性，不分現在過去和未來。以《金剛經》的平等性來說：不只示現眾生的平等，更因為經中肯定不論任何人皆有佛性的具足。《金剛經·善現啟請分第二》：

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⁸⁰。

如來是一位覺悟者，對於眾生的心，存有護住此心的表現。這段說到佛的慈悲，表現在一般善男子和善女子的身上，護念眾生的心不分性別身分的差別，也是平等具體的表現。《金剛經·大乘正宗分第三》：

⁷⁸ 西晉·安息三藏安法欽編，《阿育王傳》卷第一，本施土緣一。

⁷⁹ 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，台北：老古出版事業有限公司，1992，頁110。

⁸⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊 No.0235，一卷，0748c24。

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、若非無想、我皆令入無餘涅槃而滅度之⁸¹。

由此可知佛陀在宣講《金剛經》時，已將一切的有情無情眾生皆列入成佛的人選，不管在過去現在乃至未來，只要能斷除妄念，都能得度。一體同觀分第十八：「須菩提。過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得⁸²。」佛陀願化眾生，直到一切眾生成就為止。除了《金剛經》本身表現出平等法門之外，《六祖壇經》也是如此證明。儒家在平等的觀點中也有方法表現，但是，儒家的說法基本上是從行動開始，做好一個人的本分，大家各歸其位，扮演自己的角色，沒有紛爭，世界平等，人也就符合平等。《禮記·禮運篇》：

大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢疾者，皆有所養；男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂「大同」⁸³。

大同的世界是人心所嚮往，是一個安居樂業的社會，而大道要行於天下，要以公心為出發點，「公」的表現，就去掉私心，才能人人心安理得。社會本來就是一個階級化制度下的群體，當人可以將「公」用在處事上，大家各司其職，老幼皆有歸依，創造一個和諧的世界，如此便是平等。在世尊的時代也是倡導佛性

⁸¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.235，一卷，0748c29。

⁸² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.235，一卷，0751b24。

⁸³ 漢·鄭玄，《禮記·鄭注》禮記卷第七，台北：新興書局有限公司，1976頁77。

平等⁸⁴，相信平等佛性，才能廣為渡化宣說，和儒家所說的「公」的表現，都是相信人可以做到，各司其職、各有所歸，這一種平等世界的展現，但實現方式，根本上就是「心」，心能平等，世界就能平等，平等之性是從內到外的表現。我認為世尊世看到內在的佛性，所以，積極倡導佛法。儒家是從外在的表現，看見人性的可能之處，不論是內或外，都是一種對人類社會有幫助的做法和實現。

三、因果觀

佛教在世尊的時代所宣講的內容以三法印、四聖諦、十二因緣為基本學說。世尊悟道之後將世間的一切因緣的結合，用佛法的精神教化大眾，讓大家明白人生會有很多的苦難，皆是因為因緣所致。若想要脫離人生的困難阻礙，就要透過修行的功夫，了解自身的因緣果報，確實改變命運。《金剛經·無為福勝分第十一》：

「須菩提！我今實言告汝，若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆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，為他人說，而此福德，勝前福德⁸⁵。」

世尊明白的告知大眾，如果我們用很多的金銀珠寶來布施，這福報多嗎？須菩提說：多啊！但是佛又告訴大眾，若能以《金剛經》持誦或是四句偈的宣講，這些福德勝過金銀珠寶。世間都以物質為取向，以為金錢就是一切，若是用金錢來衡量，那布施多的人就福報更多，平常百姓要如何改變命運呢？所以，我們可以受持讀誦《金剛經》或是四句偈，來改變我們的命運。

《金剛經》是大乘修行的方式，以平等和無住相來照自本心，但是，羅什譯本《金剛經》有很多內容，都談到持誦的功德和福德的部分，其實，這是適應大

⁸⁴ 《佛學大辭典》，佛性平等是術語，五種一乘之一，說一切眾生皆有佛性，如涅槃經之教也。

⁸⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷，0749c28-0750a02。

眾的一種說法，今天的佛法要適應一般人，就要從日常生活的佛法做起，並非人人出家才能修行，所以，《金剛經》本身的內容就是適合閱讀，不論從讀誦或是宣講入手，最後都是進入智慧的空性。佛教的因果輪迴說法，是佛教傳法過程中所宣講的其中一項，早在世尊說法時代就明白告知大眾。在《金剛經·離相寂滅分第十四》：

須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜。

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。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⁸⁶。

世尊在未成佛之前，曾經是一位忍辱先人，受到身體的種種傷害，卻能心不起怨心，此段是說明受身體之苦，卻能用無相的方法，除去所有的瞋恨心，回到清靜無為的本性。若是今天，我們受到不平等的待遇，心起無名怨心，這一個怨心就是因，將來果的成熟，也是自己承受。世尊知道此理，用忍辱和破除外相的智慧，不造因必不受果報。基本上身體的受苦，以佛教的說法上是一切的因和緣的聚合，所以必須用忍辱的智慧，破除這一切的無明障礙。身體是四大假合的組成，識透此假象因緣，便能離苦得樂，所以因果觀在修行的方面是重要的一環，識透因果觀，才能將修行的功課落實，不會落入人為的牽絆，阻礙生命的覺性。聖嚴法師在《佛教入門》中說：

因果之說不是佛教的獨家之言，以因果與三世配合著講，並以因緣來說明因果的究竟點，則為佛教的特質。因與果之間的關係，是以時間的先後而建立，因與緣之間的關係，則以空間的交互影響聚散而建立因果的形成，不論是因或果，均不能脫離主因及助緣，主因是動力或能源的出發

⁸⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷，0750b09。

點，助緣是圍繞著主因而促使主因成為新的事物及現象之其他要素或成分。所以，要說明因果現象的生滅變化，必須要
用因緣的道理⁸⁷。

〈聖嚴法師〉說：因果的關係中牽涉的是因緣法，因果的顯現本身就是一種因緣的結果，所以理解此一因緣法則，肯定是學佛者共同的契機。《金剛經·離相寂滅分第十六》：

復次、須菩提。善男子善女人、受持讀誦此經、若為人輕賤、是人先世罪業、應墮惡道。以今世人輕賤故、先世罪業、則為消滅、當得阿耨多羅三藐三菩提⁸⁸。

在十六分內容中，表現的是因果關係的法則，這種因與果的法則，就是一種因果觀，若不信因果不太可能研讀，若是我們願意讀誦此經，在生活中還會受到旁人的毀言謗語，是因為我們前世的罪業深重，所謂的「前世罪業」，就是一種因果觀，而此句也包括因緣法，緣起緣滅，符合佛教思想，一切皆是緣的成熟所造成的果，因果要成熟要借助當中的緣，這緣很微妙的會出現在我們的生活周遭，所以佛經說：有情來下種，因地果還生。若我們此生想改善一切的因緣，就是要在修行上下功夫，所以讀誦《金剛經》所得的福德，能改造我們累生的緣，也就是改惡向善，直到證得無上正等正覺。佛教以因緣法教化大眾，人人知其因由，行事便能謹慎小心，不至於再造因果。《四書集註·大學》⁸⁹中說：「物有本末、事有終始，知所先後、則近道矣！」萬事萬物不離自性。⁹⁰」

⁸⁷ 聖嚴法師，《佛教入門》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2002 頁 127。

⁸⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第 8 冊 No.0235，一卷，0750c24

⁸⁹ 朱熹集註，《四書集註·大學》，台南：大孚書局，1991，頁 1。

⁹⁰ 朱熹集註，《四書集註·大學》，台南：大孚書局，1991，頁 1。

在《六祖壇經》中也出現：祖以袈裟遮圍不令人見，為說《金剛經》，……

「一切萬法不離自性⁹¹」。《老子註解》⁹²：道可道非常道，名可名非常名，無名天地之始，有名萬物之母。

這幾種解釋都是從宇宙本體之上下功夫，清楚告知我們在世一切的萬象，皆有開始和結束的因緣關係。各家說法的文字有所區別，但是皆以根本為出發，要理解因果的緣起緣滅，就要學六祖所說的見自本性。以儒家來說法是看清事物的本末，就是符合事物的規則。而此地說的「道」是萬物一切的主宰性，世間的生成有生滅，看清始末，就能釐清萬象的根本。

因果並非是一種負面性的理解，也並非善與惡兩極的看法，所有的因是我們自己所結下，當然果也是由自己承擔。佛教所說的因果觀，本身就是符合事間的因果循環，從世間看到緣生與緣滅的結合，但是決定一個生滅的因子，就是我們的心，心能生出所有的想像，就產生念頭，而念頭的發想就是一種執著，當然就會有因果的產生，本體不分好壞，心是全部萬相的關鍵。

第三節 《金剛經》三十二分及全名解析

一、《金剛經》三十二分

《金剛經》三十二分，在羅什譯本中並無如此分法，原始的佛經，是連續性的翻譯，沒有段落。到了梁昭明太子時，才將《金剛經》分為三十二分。南懷瑾在《金剛經說甚麼》中：「《金剛經》三十二品的分法，品目分類及標題，都是昭明太子之作⁹³。」但全根生等人在《金剛經史話》中：「目前流行的各類《金剛經》的著作，幾乎眾口一詞，都說《金剛經》三十二科分都是梁昭明太子蕭統

⁹¹ 原作慧能，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁

⁹² 劉省齋註譯，《老子註解》，台南：大行出版社，1991 頁 1。

⁹³ 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，台北：老古文化事業有限公司，1992 頁

所作⁹⁴。」但是否為昭明太子所作，至今沒有定論。全根生又說：「《金剛經》三十二分最遲定型於晚唐時期，作者也很可能是晚唐人⁹⁵。」不論作者是否為昭明太子，在《梁書·昭明太子傳》：

高祖大弘佛教，親自講說；太子亦崇信三寶，遍覽衆經。乃於宮內別立慧義殿，專為法集之所。招引名僧，談論不絕⁹⁶。

高祖信佛，昭明太子崇信三寶，在歷史上有明確的記載，而且太子侍母至孝，又遍覽群經，在宮內設慧義殿，專門和名僧研討佛法的場所，可知昭明太子對於佛經的研究是確定，另一個說法是，昭明太子為了母親在讀誦金剛經時，因為沒有段落，感覺讀起來不便，於是，將其以三十二分科，便於閱讀。但沒有記載將《金剛經》分為三十二分。但在歷史流傳本中，大家皆使用三十二分的版本。以下就以昭明太子之說的三十二分，和南懷瑾為三十二分所作之偈，作一分析解釋：

昭明太子三十二分科 ⁹⁷	南懷瑾三十二分品偈頌 ⁹⁸
一.法會因由分：法會的因緣	緇衣換卻冕旒輕 托鉢千家汗漫行 何事勞生終草草 蒲團洗盡旅途情
二.善現啟請分：啟問的開始	萬象都緣一念波 護心那用脩多羅 岩中宴坐已多事 況起多餘問什麼
三.大乘正宗分：大乘般若的修行法	四相初生四象殊 羲皇以上一無無 劇憐多少脩途客 壽我迷人猶諱愚
四.妙行無住分：行無行行，雖行但不著於行	形役心勞塵役人 浮生碌碌一心身 繁華過眼春風歇 來往雙丸無住輪

⁹⁴ 全根生，林世田，《金剛經史話》，北京：國家圖書館出版社，2016，頁 36.40。

⁹⁵ 全根生，林世田，《金剛經史話》，北京：國家圖書館出版社，2016，頁 36.40。

⁹⁶ 唐·姚思廉，《梁書·昭明太子傳》，卷八，列傳二。

⁹⁷ 全根生，林世田，《金剛經史話》，北京：國家圖書館出版社，2016，頁 36.40。

⁹⁸ 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，台北：老古文化出版事業有限公司，1992。

五.如理實現分：不能執相，不可離相	反覆叮嚀無相形 慈悲空灑常啼淚	覺時戀夢夢戀醒 沈醉心扉依舊局
六.正信稀有分：斷疑生信，不再疑惑	金雞夜半作雷鳴 悟到死生如旦暮	好夢驚回暗猶明 信知萬象一毛輕
七.無得無說分：佛不可見，法不可取	巢空鳥跡水波紋 得失往來都不是	偶爾成文似錦雲 有無俱遣息紛紛
八.依法出生分：心的生滅世湛然常住不遷的。	錦繡乾坤似奕棋 原來佛法無多子	人天福德枉成痴 脫縛離黏說向誰
九.一相無相分：佛法不可執，佛果也不可執。	四果階梯著意成 兒啼黃葉飄然落	由來一念最難平 誑捏空拳大小擊
十.莊嚴淨土分：並非色相莊嚴，是指無色相可觀的法性莊嚴。	外我無身是大身 然燈吩咐莊嚴地	若留淨土即留塵 掛角羚羊何處尋
十一.無為福勝分：以有為法布施，福報是有盡的。	萬斛珠量鬥富豪 娑婆淚海三千界	江山無主月輪高 爭入空王眼睫毛
十二.尊重正教分：諸佛菩薩，皆從此經出。	天人針砭一言師 涕淚感恩拜未了	尊敬方知無可疑 萬緣放卻祇低眉
十三.如法受持分：依般若妙法而修	世界微塵漚沫身 黃花翠竹尋常事	懸崖撒手漫傳薪 般若由來觸處津
十四.離相寂滅分：離一切幻相，動靜不生就寂滅現前。	優曇花發實還無 笑指白蓮閒處看	塵刹今吾非故吾 汙泥香裡養靈珠
十五.持經功德分：能忍辱捨身，又能受持經典，悟徹二執之非。	躍馬投鞭星斗橫 江山無恙漁翁老	一呼百諾作雷鳴 何似靈山補衲輕
十六.能淨業障分：深入般若，了諸法空，一切虛妄淨盡。	業識奔馳相續流 同為苦海飄零客	茫茫無岸可回頭 但了無心當下休
十七.究竟無我分：人空法空，究竟無我。	搏空為塊塊非真 罔象玄珠蹤跡杳	粉塊為空空亦塵 故留色相幻人人
十八.一體同觀分：心、佛、眾生無有差別。	形形色色不同觀 宇宙浮漚心起滅	手眼分明一道看 虛空無著為誰安
十九.法界通化分：慧通法界，通入化境。	浮圖樓閣立中天 倒卻剎竿回首望	點滴功勳豈自然 繁華散盡夢如煙
二十.離色無相分：真正的法身不可以	形象由來不是真	都依心色起閒因

即身見，也不可離相見。	可堪舉世癡狂客	偏向枯椿境裡尋
二十一.非說所說分：如來所說法是為眾生解去束縛，實無法可說。	為誰辛苦說菩提 遙指海東新月上	倦臥空山日又西 夜深忽聞遠雞啼
二十二.無法可得分：般若妙法是自家物，本無得無失。	多年行腳覓歸途 檢點舊時新衣鉢	入室知為道路愚 了無一物可提扶
二十三.淨心行善分：所行之善亦忘，能行之心亦忘。	鏡花水月夢中塵 畫出牡丹終是幻	無著方知塵亦珍 若無根土復何春
二十四.福智無比分：出世間之福智	富嫌千口猶伶仃 何事莊生齊物了	貧恨身存似綫刑 一聲青磬萬緣醒
二十五.化無所化分：菩薩悟平等之理，心、佛、眾生三者無有差別。	同為物化到娑婆 鐘鼓歇時魔舞散	憂樂無端且放歌 悠然一曲定風波
二十六.法身非相分：法身者遍諸法界，即不能住相觀如來。	粉墨登場笙管濃 推窗窺見清涼界	誰知檻外雪花重 明月蘆花不定蹤
二十七.無斷無滅分：般若法本不生不滅，不以生滅之法論。	翻雲覆雨雨成雲 凍作冰河冰化水	點滴如絲亂不分 漫從光影捉斜曛
二十八.不受不貪分：順逆境一切不受，不貪五欲、福德、涅槃。	默然無語是真聞 撒手大千無一物	情到無心意已薰 莫憑世味論功勳
二十九.威儀寂靜分：萬德莊嚴，無去無來，非動非靜。	安排擺佈祇為他 若向畫眉深淺看	身外無心不著磨 迷人豈止髻堆螺
三十.一合理相分：三身一體，一體三身，名相皆空。	塵沙聚會偶然成 同是劫灰過往客	蝶亂蜂忙無限情 枉從得失計輸贏
三十一.知見不生分：不生邪知見，知與見皆不生。	九霄鶴唳響無痕 譜到獅絃聲斷續	泣血杜鵑落盡魂 為誰辛苦唱荒村
三十二.應化非真分：應化非真，是說法身本無言說相，假化身之說。	衡陽歸雁一聲聲 簑笠橫挑煙雨散	聖域賢關幾度更 蒼茫雲水漫閒行

三十二分的分法對於後人讀誦《金剛經》，是一種方便之法，每一分的意涵，將《金剛經》本文的意義表達出來，如法會因由分第一，從字面上就能理解意義。上表中的三十二分是昭明太子的分科法。而內容是根據濟公活佛注解《金剛經》中的概論來解釋意義⁹⁹。南懷瑾所作的三十二品偈頌，是根據南懷瑾《金剛經說

⁹⁹ 濟公活佛注解，《金剛經》上海崇華堂原版，新北：明德出版社，2015 再版。

甚麼》中的內容節錄。每一分的解釋都很符合經中的思想，是現代中一部符合空性思想的註解。

另在南懷瑾先生著《中國文化泛言（增訂本）》¹⁰⁰中有三十二分的解釋：

第一，法會因由分。

如經所云，佛於食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還自本處，收衣鉢，洗足已，敷座而作。說明本經是釋迦文佛住世教化之時，行即平實，更無奇特，一如常人穿衣吃飯，洗足敷座。並非雲生足下，頂現圓光。

第二，善現啟請分。

正當佛自安座事了，時有長老須菩提，即從大眾中起而問法。問雲：如來善護念菩薩，善咐囑諸菩薩。若使有善男信女，發心求無上正等正覺者，應該如何發心在此一出發自覺清淨之正信心境中，應該如何降伏一切妄想煩惱之心。而本經所記佛之答語，極其有味，異常巧妙，但重複須菩提之問話雲：如來善護念諸菩薩，善咐囑諸菩薩。應如是住。如是降伏其心。初無加上許多說法。及須菩提長者嘮叨不休，繼續而說：唯然！世尊，願樂欲聞。方引出以後若幹經文，橫說豎說，剎那眾生說已。其實，本經全部重心，在於善護念三個字。無論聖人與凡夫，但能善護初心一念清淨，則出發心即成正覺。苟善護此一清淨正念，則往後文長，皆成剩語矣。

第三大乘正宗分。

正以凡夫眾生，不能善護其念，學佛中人，不能放下我正涅槃佛果，我在度人之相。則等同世間凡人，人相，我相，眾生相，壽者相，樣樣不能放下，同為大病。若放卻此世出世間諸相，起飛是一個無事凡夫，逍遙自在，快樂無憂，行同諸佛。

第四，妙行無住分。

故佛於放下四相之後，乃說，菩薩於法，應無所住，行於布施，令此心猶如虛空。所謂布施者，內捨放諸緣之相，法施眾生，外施捨身心財物，以濟眾生是也。功高萬世，不住功相。德侔天地，不著德相。方為真布施也。

第五，如理實現分。

到此又說，不可以以身見如來。故佛雲：凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。無奈言者諄諄，聽者藐藐，殊堪一嘆。

第六，正信稀有分。

因此再三叮嚀，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。能生信心，以此為實。成為稀有之正信也。

第七，無得無說分。

繼而說明無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提。亦無有定法，如來可說。所以者

¹⁰⁰ 南懷瑾，《中國文化泛言（增訂本）》，上海：東方出版社，2016。

何？一切賢聖皆已無為法而有差別。
第八，依法出生分。 於是提出持經說法之福德，無有自性之相可著，其廣博猶如虛空。故雲：所謂佛法者，即非佛法，是名佛法。
第九，一相無相分。 不但福德功勳，猶如幻化。即如因果聲聞，義不能著意圓成。但了無相、無著、無願之旨，可以當下釋然一切經論教義之旨矣。
第十，莊嚴淨土分。 但應如此生清淨心，如經所雲：莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。可謂明白曉暢之至。
第十一，無為福勝分。 到此又復重申無為福勝，凡有為者，皆是世間塵滓之事，豈不當下爽然若失矣！
第十二，尊重正教分。 義如品名，不必拈提。
第十三，如法受持分。 乃知般若無知，法身無相，然後可以降伏鏡里魔軍，大作夢中佛事矣。
第十四，離相寂滅分。 於是重申玄旨，乃言：離一切諸相，即名諸佛。又說：離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。實相即是非相。如來所得法，此法無實無虛云云。
第十五，持經功德分。 義如品名，不必拈提。
第十六，能淨業障分。 義如品名，不必拈提。
第十七，究竟無我分。 經云：如來者，即諸法如義。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。若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。畢竟還是要人自無我相，方與佛法相應。
第十八，一體同觀分。 經云：何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。
第十九，法界通化分。 莫以世間求福德之心而求佛法，是為至要。
第二十，離色離相分。 經云：如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。
第二十一，非說所說分。 經云：說法者，無法可說，是名說法。
第二十二，無法可得分。 經云：乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。

第二十三，淨心行善分。 義如品名，不必拈提。
第二十四，福智無比分。 義如品名，不必拈提。
第二十五，化無所化分。義如品名，不必拈提。
第二十六，法身非相分。 經云：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。
第二十七，無斷無滅分。 經云：發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。
第二十八，不受不貪分。 經云：菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。
第二十九，威儀寂靜分。 經云：若有人言如來若來、若去、若坐、若臥，是不解我所說義。何以故，如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。
第三十，一合理相分。經云：若世界實有者，即是一合相。但凡夫之人，貪著其事。
第三十一，知見不生分。 義如品名，不必拈提。
第三十二，應化非真分。 經云：云何為人演說，不取於相，如如不動。又云：一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。

南懷瑾先生對於三十二分的解釋，不改其字義的方式，盡量保留昭明太子所分之義。上表中，我們可以清楚看見各分的重點，讓大家閱讀時，能盡快進入《金剛經》中之義。不論昭明太子當時所分的意義在哪裡？留給後人對於《金剛經》有更多的理解方式。整個三十二分看出昭明太子對於佛理的貫通，對於文學的精研之處，完全取其精隨，每一分都充分表達《金剛經》的般若空性，因果觀及平等觀等。綜觀以上的分法和解釋，不論是昭明太子之分科，濟公活佛所註之義，或是南懷瑾先生的三十二品偈頌，三十二品自說，都是一種佛理和文學的交互應用。

二、《金剛般若波羅蜜經》全名的意義

此論《金剛經》的經名是以姚秦三藏法師鳩摩羅什的翻譯版本為主，也是最早的一本，鳩摩羅什用義理的方式，將印度佛經梵文的艱深以自身的所學和理解，

翻譯出符合大眾容易看也能學習的一部經，全名是：《金剛般若波羅蜜經》。如《金剛經·法受持分第十三》：「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、是經名為金剛般若波羅蜜、以是名字、汝當奉持¹⁰¹。」這是《金剛經》確定經名的開始，但也有另一說是第十三分之前是世尊所說，之後的皆是後人補上的。

楊白衣在〈金剛經之研究〉中有此說明：「據康斯¹⁰²的校訂本來看，內容分兩部份，所以，前半段到十二節，後半段從十三節開始，後世研究者對於世尊為何在第十三分才把經名確定，所做的研究和校勘¹⁰³。」不論，看法如何，不會影響《金剛經》全名《金剛般若波羅蜜經》在思想和義理的分別。《金剛經》是佛陀住世時在第十六會中的第九會所講，講經的地方，是中印度舍衛城南邊給孤獨園。釋迦牟尼佛將生命中的覺性顯露，將佛法留給後世的修行人，讓大眾在修行中有個準則和方向，這是一種慈悲大愛的展現。

這部佛教的大乘經典，原包括在大般若經第五百七十七卷中。全名《金剛般若波羅蜜經》，又唐·玄奘大師稱《能斷金剛般若波羅蜜經》，若是不加上能斷兩字，此經就以金剛的質地特性來比喻，金剛是最堅硬的金屬，百煉不銷，唐代因為佛道盛行，對於譯經的要求更勝前代，於是玄奘大師遠赴印度取經，將梵文佛經帶回中國，用直譯的方式將經文直接呈現在大眾的面前。之後將經名加上能斷兩字，就是加強金剛的硬度，有堅定的決心修行，能抵擋一切事物的牽絆，用以比喻大智慧之人能斷除一切的貪欲、惡習和種種無明顛倒虛妄等。從經名就能看出譯經者的苦心。

另外，金剛兩字的解釋在《金剛決疑》中，「解者都以堅利能斷為義，然西域實有金剛寶。此寶最堅不可壞，且能壞一切物¹⁰⁴。」呂純陽祖師：「金剛為萬

¹⁰¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷。

¹⁰² 康斯（Edward Conze），原籍德國，為著名的『般若經』專家。名著『佛教國，俗稱『康斯佛教』（一九五一年十月初版），影響歐洲思想界甚鉅。到目前為止，有法國譯本、德國譯本、美國原本、義大利譯本、荷蘭譯本、日本譯本等，頗負盛名。其『金剛經』的校訂本於一九五七年刊行。

¹⁰³ 楊白衣《金剛經之研究》，《華岡佛學學報》，第5期，台北：中華學術研究院佛學研究所，1981，頁57-111。

¹⁰⁴ 鳩摩羅什譯，明·憨山大師撰，《金剛決疑》，《續藏經》第38冊。

物中最堅利者；能斷壞萬物，而不為萬物所斷壞，取此堅利¹⁰⁵。」《般若經講記》：「金剛是世間寶物，金剛石¹⁰⁶。」世間的金剛有三種特點：一.堅常；二.明淨；三.快利；但是世間的金剛還是會壞的，智論說：把金剛放在龜殼上，用羊角去捶擊，即可破碎。可見如寶石之物一樣有破壞之處。《淺說金剛經大意》：「金剛是比喻般若的智慧，金剛有堅、利、明三種功能，用此金剛三種功能來比喻金剛般若波羅蜜¹⁰⁷。」以上對於金剛兩字的解釋，都是以寶物的性質來比喻，如果金剛只做寶物解讀，那對於《金剛經》中所說，凡所有相皆是虛妄，這就落入有相的追求，不符合《金剛經》的「應無所住而生其心」的思想。所以我認為《六祖壇經》中的解釋：金剛是自性，最適合我們的生活，因為萬法由心生，萬法由心滅，一切唯心造，那我們的心就是自性。《六祖壇經·自序品》：

祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，慧能言下大悟，一切萬法不離自性。遂啟祖言：何期自性本自清境？何期自性本不生滅？何期自性本自具足？何期自性本不動搖？何期自性能生萬法¹⁰⁸？

唯有自己身上的本心本性，因為本身所擁有，才能具足不生不滅，不被外物所干擾，能時時觀照自己的心，隨處才能自在。而般若是梵語直譯的意義，在《金剛決疑》中蓋般若，此云智慧，乃是佛的心，所謂佛智慧也。波羅蜜，義云到彼岸，乃指此心極盡處也。《淺說金剛經大意》：「般若是印度話，翻智慧，波羅蜜是彼岸，經是中國話，也叫契經，契是契合的意思¹⁰⁹。」

般若義譯曰「妙智慧」。鳩摩羅什：般若者；秦言智慧，波羅是彼岸、密，言到，也就是到彼岸。《般若經講記》¹¹⁰：般若華言慧。依龍樹論有（實相般若、觀照般若、文字般若。）波羅蜜譯為到彼岸，簡易為度。經梵語為修多羅，譯為經。慧能六祖：般若言智慧，波羅蜜言到彼岸，經者、徑也。《金剛經第 1 講》：

¹⁰⁵ 呂祖純陽講解《金剛經集解講義》，台南：道宗道苑，未註明出版年代。

¹⁰⁶ 印順法師，《般若經講記》，台北：正聞出版社，1981 頁 2~13。

¹⁰⁷ 夢參老和尚，《淺說金剛經大意》，台北：方廣文化事業有限公司，2013 頁 19~21。

¹⁰⁸ 慧能著，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁 28~29。

¹⁰⁹ 夢參老和尚，《淺說金剛經大意》，台北：方廣文化事業有限公司，2013 頁 19~21。

¹¹⁰ 印順法師，《般若經講義》，台北：正聞出版社，1981 頁 2~13。

「金剛是講化解的力量，這種力量形容它像金剛一樣，真正的力量在般若兩字，中文的意思就是智慧的慧。波羅蜜名詞是到彼岸，講的「好像是」？但講彼岸是空洞不實際，應該翻為方法¹¹¹。」這幾種解釋對於《金剛經》的全名是很清楚明瞭，基本上意思是用自性生智慧度我們從此岸回到彼岸。一個初學者想要開始拿起《金剛經》，一開始的意念很重要，不管從大乘的覺悟修行入手，或是從小乘的感應讀起，都可以先從經名的意涵下手，就能從經名中了解《金剛經》的大意，所以經名已經包含全部的妙智慧，就看我們願不願意將它打開。

釋迦牟尼佛將此經取名為《金剛般若波羅蜜經》，是濃縮了經中所有的一切文字，從經名的金剛兩字，聽起來就是堅硬無比，若要破除煩惱當以金剛之心來落實，當從經名就能理解佛陀度世的苦心，一本書的名稱是吸引讀者想要閱讀的動機，一部電影的名字也是吸引觀眾走入電影院，但不管是一本書或是一部電影，都會符合當時的觀眾和社會需求，這是時代性的需求、不一定能流傳很久，當時機過後就會退出市場，這是以利益取勝的製作過程。今天一部《金剛經》從二千多年前一直流傳到現在，不僅不退流行，反而吸引更多的學者大德來注解，讀誦經典，不分族群、宗教，不分年齡地位，這就是釋迦牟尼佛的智慧，能在幾千年前識透眾生的需求，用大無畏的心度化著千千萬萬的眾生。《金剛經·應化非真第三十二分》：

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¹¹²。

此經說完，所有人包括須菩提，出家眾和居士身分者，大家聽聞《金剛經》都是法喜充滿，每個人相信佛陀的大愛，相信人人皆有佛性，眾生必定成佛。也唯有相信人人的佛性，大家奉行才能走到必定成佛。整個《金剛經》全名，在各家的註本都幾乎是不離智慧和果斷的修行，《金剛經》重於破除一切外在的干擾，要用智慧去應一切萬物，尤其以六度波羅蜜為修行之法，六度是六個排序，有布

¹¹¹ 白雲老禪師講述，《金剛經研討》，千佛山白雲出版社，105。

http://www.chiefsun.org.tw/zh-tw/7_summon/3_detail.php?type=1&tag=3&ID=24&sID=246

¹¹² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷，0752b30。

施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，也就是一切的煩惱要轉化成菩提，要依止於智慧。《六祖壇經》說：「菩提自性，本來清靜，但用此心，直了成佛¹¹³。」要用此自性，自性就是一切心的展現，自然就能大家歡喜。

《金剛經》的思想及修行的觀點，非常符合智慧的空性，若是能從思想去參研，對於生活中的困難障礙，就能迎刃而解。整章的思想就是羅什漢譯時的精神和用意。從思想中看見緣起法，對於一切的空性有深入的認識，在修行上有無住相的分析，各分中都有無住的思想在內，有因果的關連，平等的闡述。《金剛經》是適合一般人閱讀欣賞的佛經，從修行中更見《金剛經》的不同凡響之處。



¹¹³ 慧能著，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991

第四章《金剛經》文學表現

《金剛經》從一部佛經的身分要加入文學的概念，對於《金剛經》而言是增加實質性或是畫蛇添足，以佛學的切入點來說明，它是大乘般若經的先鋒，更是開啟般若經和禪宗的淵源。以文學來說：《金剛經》使用的形式和語言修辭，融合了印度的特色（偈頌）及中國文化的思想在內，因融合中西之特色，因此，成為中國接觸佛學的先驅，其本身就是學佛者必讀的經典，更是研究漢譯佛典特色的開始。中國第一本和文學相關的論書《典論·論文》中對於文學的觀點：

文以氣爲主，氣之清濁有體，不可力強而致。譬諸音樂，曲度雖均，節奏同檢，至於引氣不齊，巧拙有素，雖在父兄，不能以移子弟。
蓋文章，經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。是以古之作者，寄身於翰墨，見意於篇籍，不假良史之辭，不托飛馳之勢，而聲名自傳於後¹。

這一段文字中氣勢最高的是文章是經國之大業，是可以流傳久遠，能登歷史的殿堂，人的生命有盡頭，但文章典籍卻是可以利益後世人，所以自古以來的文人，都將畢生之力奉獻在文學的著墨中，如魏晉文人、唐宋八大家等，皆因此得以流傳千古。《文心雕龍·原道》中提到文的範圍：

文之為德也大矣，與天地並生者，何哉？夫玄黃色雜，方圓體分，日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形。此蓋道之文也。仰觀吐曜，俯察含章，高卑定位，故兩儀既生矣²。

¹ 曹丕，《古文觀止·典論·論文》，台北：儒林堂出版社，1973，頁210~211。

² 梁·劉勰撰，《文心雕龍注》卷一，〈原道〉，香港：商務印書館，1960，頁1。

劉勰認為所謂的「文」是在天地宇宙之間，在日月變換當中，在山川景物的一切，天有道，地有形，人有情，這就是構成美好文學的條件。自然界的變化就是一幅畫，由我們用人的思想來展現。《金剛經》的思想展現在文化中，文化的主角就是人，所以人就是將萬物生成的美妙過程，構成一部歷史的文學創造者。

第一節 《金剛經》形式分析

形式是一種表現外在特色的表徵，以西方來說：從形式本身來說，包括兩部分。「一為事物外在的形狀，一為內在的結構、組合方式³。」在中國形式是一種表現文學的體裁。胡適在《白話文學史》提到：「《維摩詰經》呈現戲劇和小說的形式⁴。」文本的表現也是一種形式，電影和舞台劇都是屬於和觀眾接觸的形式。涂公遂在《文學概論》中說：「因為文學是由文字組成的，文字又由形、音、義組成，三者之中意義代表文學的內容，而型態與聲音便組成文學的形式⁵。」文學的基本形成大概就是由此組成，閱讀文本或觀賞戲劇的表達方法，在文學的領域中，形式的呈現關係接收者的意願，對於讀者而言：是欣賞文學、體悟文學的入手基礎。

一般的小說和散文的表現方式，讀者很容易進入文學領域，因為散文和小說⁶呈現故事形式，將讀者帶入情境的世界。文學本身就是融入生活體驗。以《金剛經》的形式來說，除了思想義理之外，文學的意圖是相當明顯，例如使用對話體的形式，偈頌體，三句論法的形式等，這部分可以看出羅什善用形式和語法，表現在《金剛經》整體的思想和傳播佛法的方向。

一、〈語錄體〉對話體

³ 形式哲學一為事物外在的形狀，一為內在的結構、組合方式。（對亞里斯多德形式分析）。
[https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%BD%A2%E5%BC%8F_\(%E5%93%B2%E5%AD%B8\)](https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E5%BD%A2%E5%BC%8F_(%E5%93%B2%E5%AD%B8))。

⁴ 胡適，《白話文學史》，台北：樂天出版社，1972，頁125。

⁵ 涂公遂，《文學概論》，新北：五洲出版有限公司，2008，頁70。

⁶ 胡懷琛在《中國小說研究》，第三章提到，〈中國小說形式上之分類及研究〉，劃分為記載體、演義體、描寫體、詩歌體。商務印書館，1929。

〈語錄體〉⁷在中國出現的第一部書是《論語》，當中孔子和弟子的對話方式，呈現出一種文學的美感，將大家帶入孔子的世界，對話就是你和我，兩者之間的一種互動，這是中國文化的表現方式。如，《論語·學而篇》：「子禽問於子貢曰：夫子至於是邦也。必聞其政…子貢曰：夫子溫良恭儉讓以得之…。」⁸在羅什所譯的《金剛經》中，我們也看到對話的形式，在《金剛經》第一分開始，就已經準備就緒，前面的鋪排，預告第二分善現起請分的開始：「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，稀有世尊⁹。」此段是《金剛經》一開始出現的對話方式。

《金剛經》屬於大乘經典，本身所表現的形式是多元的，它就是以佛經的面貌來和世人見面，用思想來引領大眾修行，在形式的表現是通俗的「佛說的話」，呈現平易近人的面貌，在文字的特殊性等，都表現出佛經對於人類的重要性。聖嚴法師在《印度佛教史》中說：「大聖經教有很多的特色，與部派佛教的經典，雖同樣採用「佛說」的形式，但大乘經多使用通俗的演義，故事，譬喻、偈頌的文藝筆觸¹⁰。」《金剛經》的形式就有如此的表現。昭明太子將《金剛經》分為三十二分，其段落可以方便讀誦，對於閱讀的過程也比較輕鬆自由。鳩摩羅什以意譯將《金剛經》翻譯，用自己理解中國的文化和語言，將佛經的義理呈現出來，在當時是前無古人。文中是以世尊和須菩提的言語對答，將經文的思想表達出來，透過對答的交流將佛經呈現出平易近人的方式，更將對話的形式帶出生活中的趣味性、融入佛理學習的方便法門，對於大眾和初學者是一種很好的啟信方法。

主角人物是世尊和須菩提，觀眾就是千二百五十人，世尊講經說法需要因緣俱足、有場地、觀眾、有時機、有發問者，如此的說法有益於大眾的發心，以師徒兩人對話的方式、讓聽者能快速進入情境中，因為兩者的對話會凸顯其畫面性的效果，有甲和乙的對話，增加空間感，讓對話的形式增強啟信的效果，更將師徒的情感表露在言語之中。

⁷ 語錄體，中國文體。常用於門人弟子記錄導師的言行，有時也用於佛門的傳教記錄。因其偏重於隻言片語的記錄，不重文彩，不講篇章結構，不講篇與篇之間甚至段與段之間時間及內容上的必然聯繫，故稱之為語錄體。

<http://www.twwiki.com/wiki/%E8%AA%9E%E9%8C%84%E9%AB%94>。

⁸ 朱熹集註，《四書集註·論語》，台南：大孚書局，1991，頁4。

⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0748c24。

¹⁰ 聖嚴法師，《印度佛教史》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999，頁206。

佛經傳播過程是為了啟發眾生的佛性，相信眾生必定會成佛。釋云：眾生皆具佛性，眾生必定成佛。佛性就是成佛的種子，本來就具足，所以才廣開度化之門，而佛法不只是以出家的比丘、比丘尼為主，更希望能夠走入平民百姓的心中，讓大家都能在潛移默化中，將佛法融入生活。《金剛經·善現啟請分第二》：

時長老須菩提在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬。而白佛言：「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？」佛言：「善哉！善哉！須菩提！如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」¹¹」

此分所表現的形式就是對話體，須菩提在大眾的面前，以長老的身分向世尊頂禮問佛法的精義，就是將佛法表現在生活中，生活就是修行，回歸到藝術的中心，生活就是真善美的顯現。須菩提先向世尊請問：您對於一切的出家人都時時護念他們，讓出家眾能時刻常保其發心，那對於一般的善男人善女人如果也想發菩提心，加入修行的行列，我們要如何幫助善男信女發心之後能常保其初發心不變呢？當我們心起了雜念和妄想等慾望時，又該如何降伏自己的心呢？世尊就回答須菩提，你問的這句話正合我的心意。一般的人生活在追求名利富貴的環境中，生活中隨處滿是誘惑，所以要發菩提心很困難，即使已發菩提心，要如何常保此心更是一種很艱深的功夫，在第二分的表達中，凸顯學佛的不易，把人性和佛性的不同藉由須菩提和世尊的問答，讓大家能看見自己的內心，所以佛藉著須菩提的發問，將大眾的心理呈現出來，恭請世尊為大眾解說因由。之後就是一種連續的敘事方式將大眾的困惑一一解決。《金剛經·大乘正宗分第三》：

佛告須菩提：諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心：所有一切眾生之類，若

¹¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0748c24。

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¹²。

此時佛就回答須菩提的提問：佛告訴須菩提說：諸菩薩摩訶薩，要照我所說的方法，降伏其妄心，才能常保菩提心。而要降伏妄心就要先離人相、我相、眾生相、壽者等四相，要離四相，就要先把一切的相都理解清楚，才能知道離那些相，知道外相在何處才能知道如何降伏內在，所以，我們即使發了菩提心，若是常常受到外物的慾望牽連，我們的菩提心就產生動搖，心一旦動搖菩提心自然就隱藏了。所以在第四分，世尊再一次的叮嚀。《金剛經·妙行無住分第四》：

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¹³！」

世尊再次叮嚀，就是一種重要的提示，告訴須菩提，在修行的過程中要時時處於無住的心，無住就是不執著於一切，所以布施的時候也要保持在不動心的狀態，也就是我們常說的平常心。但是不動心也是很困難煎熬的事情，因為我們有眼耳鼻舌身意，色生香味觸法，這些透過意念所攝受的一切形相，就是困擾我們發菩提心的地方，常聽到施恩不忘報，但是受人點水之恩就不能忘，如果我們的任何布施都想要得到回報，那我們就被情境所轉，在佛家來說就是得到福報，福報是有盡頭的，所以世尊告訴須菩提，只要我們的心是美善、慈悲的表現，那福

¹² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0749a05。

¹³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0749a12。

德是無可限量，能超越一切的外相。第五分是如理實現分，顧名思義，遵循一切的道理規律來實現菩提心，是學佛的一種顯現。《金剛經·如理實現分第五》：

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。……佛告須菩提、凡所有相、皆是虛妄、若見諸相非相、即見如來¹⁴。

佛問須菩提，你的意思是如何？就是再一次確認佛所說的言語，修行人可以以外在有形的形體看見如來嗎？須菩提回答：不能喔！一般人不能以形體看見如來，因為佛告訴須菩提，世間所有一切有形有相的物體，皆是虛妄不實的現象，所以要能見相而不著相，才能和如來相見。這一段的對話聽起來是在啟發眾生的觀念，修行在日常，要屏除掉自己的習氣毛病，用天心去應物。整段話表現出須菩提的智慧，更能體現世尊體貼眾生之心。

在《金剛經》中，須菩提和世尊的對話過程是一段接著一段的問答，幫助大眾了解佛法的真諦。《金剛經·正信稀有第六分》中：

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、以此為實¹⁵。

須菩提再一次恭敬的請問世尊，如果有眾生聽到《金剛經》內文，或是讀頌四句偈，能生出信心嗎？世尊就告訴須菩提：我說的法，雖然很深妙，一定會遇見相信的人。不論是現在，未來也是會出現。就是世尊死了，後五百歲，經過這麼長的時間，只要有人願意廣修福田，或是只念一句，依然抱道奉行，這樣的人，

¹⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0749a21~0749a23。

¹⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0749a26。

肯定是福份很深厚，一定是相信和奉行之人。一句經文能生起這麼大的信心，可見金剛經要帶給大眾的修持，是不可思議。《金剛經·無得無說第七》：「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¹⁶。」須菩提再一次的告訴大家，如來有得道無上等正覺嗎？如來有告訴我們任何法門嗎？這段要大家確定佛法的空性，有和空並存。《金剛經·依法出生分第八》：「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、寧為多不¹⁷。」《金剛經》講空性，內容中一直強調不要執於外在的一切相，即使我們用金銀財寶來布施，也還是要破除有相的布施，因唯有執就無法看見空性，所以多大的布施，如果有罣礙，那福德就減少。

以上幾段的對話中是從眾生的內在一直剖析到外在的部分，大眾聽聞佛法的過程必定產生疑問，於是一分接一分幫助大家斷疑生信，以恭敬的心聽聞世尊的解說，再透過世間一切的外相透視自己的內心，如《般若波羅蜜多心經》中的經文：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空¹⁸。」當我們的心能靜下來觀看自己的時候，就能見到如來。而真正要和如來相見並非是用眼睛身形所有的一切，因為「凡所有相皆是虛妄¹⁹」，所以破除形象才能心無染著。

從我們聽聞世尊和須菩提的對話中，言語是主要的表達技巧，雖然佛法不是注重形式的表現，尤其在傳統的譯經更是重視實際性，不需要強調文字優性，但是要將佛法深入在大眾心中，形式就很重要，在離相寂滅分第十四中：「爾時，須菩提，聞說是經、深解意趣²⁰」，此段的深解意趣，就是深入了解佛法的意思。

《金剛經》講般若空性，般若是我們的智慧，而智慧包含此三種般若：文字般若、觀照般若、實相般若，就是要從文字進入觀照才到達實相的功夫。藉由文字的學習進入普遍的閱讀方式，將佛法傳入世間，這或許是羅什譯經時就替大家做好學習的方式。印順法師在《般若經講記》中提到：

¹⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0749b12。

¹⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0750a27。

¹⁸ 唐·玄奘大師譯，《般若波羅蜜多心經》，《大般若經》第二會卷403觀照品第三之二。

¹⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0749a23。

²⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0750a27。

文字般若：文字，指佛所說的一切言教。觀照般若：凡、外、小智：世間凡夫的智慧如文學創造，外道的智慧如印度的婆羅門，二乘行者無我我所慧，解脫生死，可稱般若。實相般若：實相即諸法如實相，不可以「有」，「無」等去敘述他，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²¹。」

《金剛經》的般若空性表現在一切的日常生活，透過般若的學習，就是一種佛法的教育方式。文字在一切的學習中，如印順法師所說：是一切佛的言語，可見進入佛法的義理，還是要透過文字來進行。世尊的教化是一種生活和平實，就是在日常中體會。所以《金剛經·法會因由分第一》：「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²²。」由此，佛法的薰陶和生活息息相關，不可離群而居。所以，羅什將《金剛經》的義理漢譯，融入中國社會，將此對話體的方式，普遍使用在《金剛經》的內容中，讓大家透過簡單的形式，將佛學傳播在中國的社會中。

《金剛經》源於印度佛教的教義，透過羅什的翻譯，文字順暢淺顯、情境表現濃厚，讓人在讀誦有思考的空間感，不會顯的急促，感受穿越時光隧道回到世尊和須菩提的眼前，見證師徒間巧妙的對話，臨場感重且吻合中國的文化思想背景。以儒家來說：中國在春秋時代出現一位孔子，其一生周遊列國，將其禮義思想傳遞到君王的面前，之後回到魯國，再由弟子將生活的言行教化、用文字記錄下來，流傳至今。在《論語》記錄中，很多部分都表現孔子和弟子間的言語對話，將其師生的關係表現在字裡行間。在《論語·顏淵篇》：

顏淵問仁。子曰：“克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？”顏淵曰：“請問其目。”子曰：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。”顏淵曰：“回雖不敏，請事斯語矣。”

²¹ 印順法師，《般若經講記》，台北：正聞出版社，1981，頁3~8。

²² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，

這段的對話是顏淵問老師：怎麼做符合仁？孔子回答：克己復禮！說明老師和師生的學習，是一種互動的關係，藉由互動將教化功能表現在生活中。《論語·顏淵篇》：「司馬牛問君子。子曰：君子不憂不懼。曰：不憂不懼，斯謂之君子已乎？子曰：內省不疚，夫何憂何懼²⁴？」這一段標準的對話方式，在《論語》中隨處可見。又如《論語·堯曰篇》：「子張曰：何謂四惡？子曰：不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝，謂之有司²⁵。」這幾段話的紀錄，將孔子的教育和對弟子的隨機教化，說得很清楚。在戰國時代出了一位莊子。《莊子》這本經典也是將對話放入內容中，其中以寓言的故事來啟信讀者，師生的對話雖不多，但是在人物主角的鋪排上，特色表現很突出。如《莊子·逍遙遊》中的寓意：

惠子謂莊子曰：魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石。以盛水漿，其堅不能自舉也；剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而掇之。莊子曰：夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠統為事。客聞之，請買其方以百金。聚族而謀曰：我世世為泝澠統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將。冬，與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泝澠統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫²⁶！

²³ 朱熹，《四書集註》，台南：大孚書局，1991，頁77。

²⁴ 朱熹，《四書集註》，台南：大孚書局，1991，頁78。

²⁵ 朱熹，《四書集註》，台南：大孚書局，1991，頁138。

²⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：華正書局，1982，頁22~24。

此段的主角是惠子和莊子，兩人是好朋友的关系，藉由惠施的提問，由莊子來做回答，凸顯莊子和惠施兩人對於事物不同的見解。藉由情境感的敘述，將此文中「大」與「小」的運用表現出來，而大、小的不同就是心境觀點的顯現。這是標準的人物對話方式，雖然是以寓言故事來解說，但是人物的個性鮮明，看出兩人不同之處，或許在生活中，我們也是需要有人物對話，才能達到互相理解的方式，更能因為彼此的不同，而去包容周遭的一切。在《莊子·齊物論》：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也？」

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！」

子游曰：「敢問其方。」

子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之嚶嚶乎？山陵之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻、似口、似耳、似枅、似圈、似臼、似洼者、似污者；激者、謗者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調之刁刁乎？」

子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」

子綦曰：「夫天籟者，吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」²⁷

典型師徒的對話，南郭子綦藉由自己枯坐在窗前的表現，引發弟子發問老師，此時的想法，是一種隨機式的教育，也是師徒之間的默契，對於弟子的疑問？能將其引導在宇宙自然的思維中。不管對話體的內容

²⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：華正書局，1982，頁43~50。

是那些，每一段都是一種真理的示現。對話的表現在中國經典中，隨處可見如唐代的《六祖壇經·自序品》：「祖問曰：汝何方人？欲求何物？惠能對曰：弟子是是嶺南新洲百姓，遠來禮師²⁸。」對話的好處，能增加思考的時間，加強旁者的注意力，其戲劇性效果強烈，對於反覆性的思考有其優點存在。

我對於對話體的形式是認同喜愛的，人類是一種語言的表達動物，最早的溝通方式就以歌曲的形式表現，中國最早的勞動活動說，除了藉勞動產生相同的互動，再來就是一種透過歌曲來互動，如山歌對唱的形式，改善彼此的陌生感，可見對於說話的多種形式，是大家普遍接受的部分。

從《金剛經》的對話體形式來看，可以看出對話體的使用，早在戰國以前就使用此種文體。在《論語》中就有記錄此方式，韓高年在《中國文學史》中提到：「一部論語就是記載孔子及其弟子言行的語錄體書²⁹。」之後《莊子》的寓言故事的引用，在《金剛經》也見其蹤跡。《金剛經》對話體的使用，對於一部佛經來說，是可以引人入勝的方式。

二、否定句、肯定句的使用

肯定句式的使用，是指對一事物做一個肯定的判斷，承認其事實的存在。而否定句的使用，就是對事物做出否定的解釋。在漢語句式中「對事物做出肯定判斷的句子叫肯定句。對事物做出否定判斷的句子叫否定句。肯定句和否定句句式轉換的原則是不能改變原意³⁰。」所以，在《金剛經》的形式用法中，羅什使用了漢語的語法方式，為漢譯增加中國文化的色彩。例如《金剛經·如法受持分的十三》：

須菩提。於意云何，三千大千世界、所有微塵、是為多否。須菩提言，甚多世尊。須菩提，諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。

²⁸ 原作慧能·張火慶導讀，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991，頁25。

²⁹ 韓高年，《中國文學史》，台北：聯經出版事業有限公司，2011，頁17。

³⁰ <https://baike.baidu.com/item/%E8%82%AF%E5%AE%9A%E5%8F%A5/36034>。漢語句式。

如來說世界，非世界，是名世界³¹。

此段的句式就使用了肯定和否定的穿插，說明所有的微塵不是微塵，也是微塵。所有的世界不是世界，也是世界。不論如何說肯定或否定，都不會改變《金剛經》中的思想義理。聖嚴法師在《印度佛教史》中說：「初期佛教聖典，文藝的氣氛不濃，大乘經典一通行，即多採文學的方式，例如《般若經》，為否定的表現法³²。」否定的用法出現在般若經中，羅什使用的形式語法就是如此，容易吸引大家的討論，經文中一直出現很多的肯定句式和否定句式，應該是羅什特意用此方式吸引大家的注意力，《金剛經》的語句若只有平淡無奇，如何能成為一部流傳久遠的佛經。在羅什譯經當中，用此方式來延伸佛理，並不會脫離思想中心，因為般若以智慧為根基，用此方式更能將空性表現在形式中。按印度在學習五明之法（句讀）過程，「將詩分析成孤立的詞，把複合詞拆開，把有連聲變化的詞型還原。再把前綴、詞頭、後綴、詞尾分開，當作前置詞、後置詞³³。」所以語法的訓練在印度婆羅門中是必須的學習過程。

為何《金剛經》要使用此形式表現，因為形式就是表達貫穿其思想特色，也就是般若空性的思想，若是將文字以「肯定句」回應大家，那就會落入「有」的執著，為了讓學佛之人不落入「有」之中，除了使用「肯定句」將其文意確定之後，再使用「否定句」的句式，將有引入「無」的方向，也是避免不至於落入頑空的地步。《金剛經·離相寂滅第十四分》：「如來說第一波羅蜜、即非第一波羅蜜、是名第一波羅蜜³⁴。」這種否定和肯定的用法，將《金剛經》的文學表現出來，正好呼應般若經的傳播。上面句式依然將文字表現在句法的判斷上，若是過

³¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0750a6~18。

³² 聖嚴法師，《印度佛教史》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999，頁178。

³³ 聲明、佛教與頌讚，<http://www.ucchusma.idv.tw/Sanskrit/kibki0a.htm>，按印度婆羅門教傳統，神聖的經典是不能被寫下來的，這是保存《吠陀》經文防止念誦錯誤的讀誦法，也是一種語法分析。

³⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0750b09。

於偏「有」或「無」，對於研究其經義就會有障礙，所以才會強調真空生妙有的顯現。

世間之人對於偏執之心是很常見的，相對於學佛而言，偏執就會落入兩端當中，所以經文不只是文字，還是一種修行的表達。羅什使用此形式來翻譯《金剛經》，用意之深已見其中。而在《老子》一書的內容，也是表現其正言若反的一面。老子將當時中國的政治亂像，以老子的中心思想「無為而治」，講出適合當時政治的治理方式，政治牽涉到人民，所以國君的作為是影響百姓生活的方向。其書中看似反話之語，其實正面積極的意義是肯定的。王弼在《老子註》第十八章：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣³⁵。」老子的說法是將其正與反的本意表現出來。

世間萬物皆有其兩面，也就是二元論的說法，就是善惡兩端都分別清楚，容易產生對立，而偏頗兩方都是過與不及的做法，就像老子認為治理國家，過度強調政治的制度，反而會使百姓無所適從，一個刻意表現孝順的方式，卻是自曝其短。每天歌功頌德，卻是政治腐敗的跡象，自以為聰明的人，其實是最沒有智慧的人。這世界的一切都是過度的偏執於自我的觀念，對於一切的本源不了解，就像宇宙自然的循環一樣，如果都能效法道之本體的自然，當然不需要言語的形容，會自然地遵守一切合於理〈禮〉的思想，就是一個智慧的顯現。

《金剛經》通過否定的方式來表明事物的本來面目，否定句和肯定句是一種語法的表現，在《金剛經》的形式中，究竟無我分第十七：「如來說人身長大、即為非大身、是名大身³⁶。」在林鈺堂《金剛經》要旨中：「佛陀所欲開示的是本來無對立的。語言建立在人為分別的觀念與關係上，因此可能誤導至對立的局限內。為了利用語言來接引眾生，又要避免誤導，因此《金剛經》的教示常常利用此節所列的三種論式³⁷。」此三句論法，是為了不著相而立的方法，各分都表現很清楚，也出現非常多。在《金剛經》中很多三句論法的使用，如離色離相分第二十：「如來說、具足色身、即非具足色身、是名具足³⁸。」淨心行善分第二

³⁵ 王弼著，《老子註》，台北：藝文印書館，1975，頁35。

³⁶ 後秦·經摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0751b04。

³⁷ <http://www.yogichen.org/gurulin/b5files/f0/f0041.html>，林鈺堂，《金剛經》要旨，1996。

³⁸ 後秦·經摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0751c06。

十三：「所言善法者、如來說即非善法、是名善法³⁹。」一合理相分第三十：「佛說微塵眾、即非微塵眾、是名微塵眾。…如來說一合相、即非一合相、名一合相⁴⁰。」知見不生分第三十一：「世尊說我見人見眾生見受者見、即非我見人見眾生見壽者見、是名我見人見眾生見壽者見⁴¹。」以上將《金剛經》中出現的三句論法列出，可見其佛法的義理和修為，並非是一種簡單的成就，透過此法將佛法是現其精義，不落入著相中，才合乎《金剛經》中「破」或「斷」的意義。又如楊白衣在《金剛經之研究》說明：

一、造新名詞，如菩薩眾；二、採用不同的論理形式，如「甲則非甲，是名為甲」、「即非、即名」等論理形式；三、對傳統名詞，賦予新的意義，重新解釋，如對無餘涅槃的看法⁴²。

楊白衣在《金剛經之研究》中說明，《金剛經》中特有的詞句用法，如莊嚴淨土分第十：「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴⁴³。」的句式，就如楊白衣對於「甲即非甲，是名為甲」，此論理的形式，將《金剛經》所表達的空性，以一種文學性的形式表現，讓佛經的義理能有最佳的闡述方式。在《金剛經的三句論法》，也提出看法說明：

何謂三句論法？即是什麼，非什麼，是名什麼。例如：莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。這是此經最主要的思惟模式。因五祖弘忍大師，傳《金剛經》授予六祖惠能大師而大悟，故後來禪門流行一句話：
見山是山，見山不是山，見山又是山⁴⁴。

³⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0751c24。

⁴⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0752b08。

⁴¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0752b17。

⁴² 楊白衣，《金剛經之研究》，《華崗佛學學報》第5期（p57-111），台北：中華學術院佛學研究所，1981。

⁴³ 後秦·經摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若品》第8冊，No.0235，一卷，0749c19。

⁴⁴ 《金剛經三句論法》<http://blog.xuite.net/heartlamp/heartlamp/26818677>。

初讀《金剛經》的人，除了從背誦下手之外，就是抄寫經文等學習，為何無法理解《金剛經》的思想特色，因為被文字的用法所障礙，世間就是落入一個二分法，有正有反，有美有醜，有日有月，有山有海，所以我們習慣於分出善惡兩邊，唯獨《金剛經》要大眾學習的佛法的過程，不執於二分法的世界，所以一再的強調其空性。《金剛經》就是一部般若經的代表，般若是智慧表現，當然對於內文的闡述方式，就有獨特的見解。

《金剛經》在整個句式的運用上，使用了三句論式，後世之人研究佛理思想將其定義為三句論法，此三句論法的使用和禪宗常說的一句話：見山是山一是肯定式的說法，見山不是山一否定句法，回到見山還是山。這是雙重肯定的用法，但是不變其思想和義理的方向。我們無法知道羅什是否懂得此句法，但可清楚看到羅什在漢譯《金剛經》時，為了怕後人落於頑空的修行，在句法的翻譯上，精心將形式的做法，表現在中國人理解的方式進行。

般若的顯現，在現象界的一切假象來說是「有」，若要將空性表現在大家的面前，只有透過文字來表示一切，再將本體的真空體現，然後兩者結合，形成一個作用。若是如此的解釋，在《金剛經》中要強調的是空性，因為真和假就是一體的兩面，只有生出的作用，才能體現智慧。但是，若是一句話就強名一切，不但無法看出經文的用詞之美，也無法看出羅什譯經的苦心。能將內文中的文字，巧妙的編排，使讀者在看的同時，能看見事物的不同面貌，若是句中只有出現：佛說般若波羅蜜，那我們可能會想成肯定式，若是只有肯定，那我們就缺乏印證的功夫，所以羅什的形式句法，除了根據般若智慧的思想，更融入文學的語意方法。當我們了解《金剛經》的句式，就能理解內容，不論是文學的手法或是佛學思想，兩者肯定是一起落實在中國人的心中。若以上面的形式來看，可以見出此方式是羅什在漢譯過程中的苦心編排。

三、偈頌體

偈頌體是印度的一種佛經體裁，「主要有兩種：一曰通偈，由梵文32個章節構成；二曰別偈，共四句，每句四至七言不定。僧人常用這種

四句的韻文來闡發佛理⁴⁵。」漢譯經典中，《金剛經》最先出現此偈語的特色，在經文中也一再說明偈語的使用，而很多的佛經當中都會出現，《金剛經》文中最常出現的是四句偈。如法身非相二十六：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來⁴⁶。應化非真分第三十二：一切有為法，如夢幻泡影、如露亦如電、應作如是觀⁴⁷。這些偈頌的方式，將《金剛經》的思想空性表露無遺

偈頌體，是《金剛經》的精華所在，將其不執著於四相的無住表現得很貼切，更是將空性表現在文字般若中。偈頌體的用法可以一目了然，也凸顯經文的多樣性，對於一般持誦者能生出信心，即使無法熟讀全文，但是一句偈的背誦，就能引導大眾進入修行的行列。南懷瑾在《金剛經說甚麼》中提到：「《金剛經》中的四句偈，是哪四句都不是！這四句偈離經而說是指空、有、非有、亦空⁴⁸。」這樣的解釋，再一次證明《金剛經》中的否定形式很強烈，偈語的使用，在羅什的譯經中出現很多次數，一句偈語除了包含文學性中的否定式，還有將偈頌體發揮出來，用在各類佛經的文體上，例如《百句譬喻經》中的偈頌，又加入譬喻性的修辭在內，此方式將修行的寓意表達很清楚，而偈語有順暢性，便於閱讀，如《百喻經》卷四云：

此論我所造，和合喜笑語，多損正實說，觀義應不應。
如似苦毒藥，和合於石蜜，藥為破壞病，此論亦如是。
正法中戲笑，譬如彼狂藥。佛正法寂定，明照於世間，
如服吐下藥，以酥潤體中。我今以此義，顯發於寂定。
如阿伽陀藥，樹葉而裹之，取藥塗毒竟，樹葉還棄之。
戲笑如葉裹，實義在其中。智者取正義，戲笑便應棄⁴⁹。

⁴⁵ <http://www.twwiki.com/wiki/%E5%81%88%E5%AD%90> 偈頌體。

⁴⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷，0752a16。

⁴⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》第8冊 No.0235，一卷，0752b23。

⁴⁸ 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，台北：老古文化事業有限公司，1992，頁504。

⁴⁹ 僧伽斯那法師，《百喻經》根據《修多羅藏》十二部佛經所編，是寓言故事。

偈語的使用，在佛經是普遍的存在，不只是《百喻經》的寓言使用，蕭麗華在〈佛教文學-網路建構-的現在與未來〉：

佛典敘事說理，常常採用詩歌的形式。通常是在散文的敘述之間或之後，加說一個有韻的「偈」，來概括大意，顯示要點。如《妙法蓮華經》、《華嚴經》等等，不論韻文散文常常句法整齊，聲音協調，內容精煉，雖然是說理，卻有相當大的感染力量⁵⁰。

佛經出現偈頌體，本身對於佛經的讀頌或是經文大義，都起了很大的傳播效果。胡適在《白話文學史》中說：

印度的文學有一種特別的體裁：散文記敘之後，往往用韻文（韻文是有節奏之文，不必一定要有韻腳）重說一遍。這韻文的部分就叫偈。印度文學自古以來多靠口說相傳，這種體裁可以幫助記憶力。這種體裁輸入中國後，在中國文學上發生了小的意外影響。彈詞裡的說白與唱文夾雜並用，便是從這種印度文學形式得來的⁵¹。

偈頌語的體式出現，是將偈語的作用總結一段經文的重點，文字若想要表現重點的要求，在形式的運用就要加強其變化，就像我們在講話一樣，要有四聲韻：陰陽頓挫感，讓聽者記憶深刻，文章表現也是一樣。簡短好念、一句代表多義。佛經來自印度，中國的詩歌形式就有如偈語

⁵⁰ 蕭麗華〈佛教文學-網路建構-的現在與未來〉，《佛學數位資源之應用與趨勢》研討會，2005。

⁵¹ 胡適，《白話文學史》，台北：樂天出版社，1972 頁 125。

的使用，而印度本身對於偈語的運用，原本就存在。中國到唐代禪宗盛行時，在《六祖壇經》中記載，五祖弘忍度化六祖惠能的經過，神秀和惠能將其悟自本心自性之法，書寫在牆上，以示其心。

神秀大師：身世菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。
六祖慧能：菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。

52

這樣的偈頌，都是佛經表現的形式，不論表達的意涵，對於佛經本身的價值就增加。陳允吉在〈東晉玄言詩與詩偈〉中說：

佛偈是佛經偈的簡稱，其梵語原文 Cāthā 的音譯叫伽陀或偈陀，意譯則為，隱包著聯美辭而歌頌之義。我國古代佛教徒習慣上說的偈頌和詩偈，均系利用梵漢對舉方法合成的翻譯名詞⁵³。

《金剛經》本身的偈頌，在二十六分和三十二分都有出現，而其他的幾分都一直稱許持頌四句偈的優點，可見漢譯佛典有如此的偈語，是沿用印度梵語的佛經而來。這也是一種融入中國社會的表現。《金剛經》的偈語使用方式，在中國使用也非常廣，南懷瑾在《金剛經說甚麼》中也說明此偈是武則天所作，之後又作云何梵偈：

云何得長壽，金剛不壞身，復以何因緣，得大堅固力，
云何以此經，究竟到彼岸，願佛開微密，廣為眾生說⁵⁴。

⁵² 原作慧能，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991 頁 26.28。

⁵³ 陳允吉，〈東晉玄言詩與佛偈〉 <http://www.51lw.com/article/education/3405.htm>

如此的偈語將《金剛經》的不可思議表現出來，簡短有力，讓人一看即能明白意思，這是偈誦的好處。而西方二十八代祖：達摩祖師，來到中國初見梁武帝，也是以不著相的渡化方式。達摩祖師有偈曰：「達摩西來一字無，全憑心意用功夫，若要紙上尋佛法，筆尖蘸乾洞庭湖。⁵⁵。」這句話在《白水老人道義輯要》，提到達摩祖師東來，不立文字，全憑用心意的功夫，星雲法師也同樣對此說解釋。從這句偈語內容，可以看見祖師傳法是以心法為主，不在有形的書中尋找佛法。

《妙法蓮華經》⁵⁶在偈語的使用更是普遍，幾乎每一品的後面都有總結，雖然也是一種偈語的表現，但是段落太過長，不利於背誦。而《金剛經》的偈語使用就恰到好處，便於讀誦，所以才會強調四句偈的背誦功德，在經文中出現第八分：若復有人……乃至四句偈等。第十一分：於此經中，乃至受持四句偈等。第十二分：…乃至四句偈等。第二十四分：…乃至受持四句偈等。第二十六分：爾時世尊而說偈曰：若以色見我……。第三十二分：發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等。

這麼多分都強調四句偈的持誦功德，可見其《金剛經》是要給一般大眾閱讀的經典，若是太過深奧難以接近，則很難達到傳播的效果，不只是如來的慈心，更有羅什對於佛法的傳承責任。偈語的使用對於文學形式，加深了重要性。從印度偈頌體來到中國，不只是翻譯佛經的使用，還影響唐代的變文。萬金川在〈佛經語言與佛教思想〉中提出：「變文可以唱，它有散有韻，這種散韻夾雜的說唱文學其實是印度文學的主流，它透過了佛典的翻譯，形成漢文佛典裡非常特殊的現象，我們稱之為無韻詩⁵⁷。」可見佛教傳入中國，也將印度的佛學及文學用法帶來，影響中國文學上的發展。

⁵⁴ 南懷瑾《金剛經說甚麼》，台北：老古文化事業出版有限公司，1992 頁 14。

⁵⁵ 星雲說偈--心地功夫。<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=355559>。

⁵⁶ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正新修大藏經》，第 9 冊，No. 0262。

⁵⁷ 萬金川，〈佛經語言與佛教思想〉，中央大學講座，2005。

<https://wenku.baidu.com/view/e07bd386bceb19e8b8f6baab.html>。

第二節 佛經中獨特的用語

佛經給人的印象是嚴肅難懂的觀念，因此，佛經語言用法，研究之人不多，以學者身分專研，如筑家寧教授《佛經語言初探》⁵⁸，文中將佛經的語詞和意義解釋說明，是研究佛經語言的專書。漢譯佛經都有很多獨特的語言，語言包含在修辭學表現方式，而修辭學的定義：黃慶萱在《修辭學》中提到：「修是修飾的意思，辭指辯論的言詞⁵⁹。」《金剛經》在語法上有修飾和辯論的意味。這樣的意義，才是《金剛經》漢譯獨特的地方。使用的方式有：譬喻、隱喻等，這些都是為了將經文中的思想表現出來，此處我要說明的是屬於羅什譯本中獨特的語句。

黎運漢在《現代漢語修辭》中提到：「正確的使用語言，對於思想的精確表達以及工作效率的提高，都有很重要的意義，使用語言總地是要求正確，在詞語同義形式德選擇上同樣要求意義確切，以精確表達人們的思想和感情⁶⁰。」可見語言是有思想和感情的連結，要用甚麼語言來表達佛經的感情和思想，是譯經者要設想的一件大工程，語言的意義如何，會影響佛法傳播的過程，而《金剛經》使用的語言，是羅什精心安排的部分，此處我要說明的是通俗性的用詞，只要是羅什所譯之佛經，基本上都會出現以下的語言用法。

一、 如是我聞

《金剛經》是第一部的譯經，羅什用此句來當經首，代表其經典的重要性及負責的態度，之後所譯的佛經是《妙法蓮華經》⁶¹，經首一樣出現這句「如是我聞」的用詞。在各部註解的《金剛經》中，都在解釋經首如是我聞所代表的意義：《金剛經六祖解義》中：「如者指義。是者定詞。阿難自稱如是之法。我從佛聞。明不自說也。故言如是我聞。又我者性也。性即我也。內外動作。皆由於性。一切盡聞。故稱我聞也⁶²。」此說明肯定此句是聽世尊所說，並非憑空而說的意思。

⁵⁸ 筑家寧，《佛經語言初探》，台北：橡樹林文化，2005。

⁵⁹ 黃慶萱，《修辭學》，台北：三民書局股份有限公司，1990，頁1。

⁶⁰ 黎運漢，張維耿，《現代漢語修辭》，台北：書林出版有限公司，1994，頁50。

⁶¹ 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正新修大藏經》，第9冊 No. 0262。

⁶² 唐·惠能，《六祖慧能口訣》，河北：史鳳儒重輯，未標示出版日期。

江味農居士在《金剛經講文》中說明「如是我聞」的意思：

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。此證信序，又名通序，佛初說經，並無此序，至結集時，才加入，亦名遺教序，佛將涅槃，阿難遵奉遺命，一切經首，當置如是我聞。命置如是云云者，證明是佛所說，以啟信，故曰證信序。《大智度論》：謂此科之文，為六成就。凡能結集一經，(必具六緣)，乃克成就。云何六緣，一者，如是，信成就也。二者，我聞，信成就也。……初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。今結集者一啟口鄭重言之如是，所以明其言，言是佛所說，則足以信而傳後也。次者，我，阿難自稱，特稱我者，負責之詞。且以明其自耳親聞而非傳述⁶³。

任何一部經典，都有出處和成書的經過，為了表明漢譯經典的慎重性，羅什在漢譯佛典的過程，都用了如是我聞這句話，佛經是可以淵源流長，是對後世人的一種責任，所以，清楚交代對於宗教或是傳播的歷史，都是必要的做法。

印順法師在《金剛般若波羅蜜經講記》也對此句作一番解釋：

如是，指這部經。我，是結集者自稱。聞，是從佛陀親聞，或佛的弟子輾轉傳聞。結集者說：佛如此說，我如此聽；現在就我所聽來的又如此誦出，真實不虛，一一契合於佛說。智論：如是，表信，信得過的就說如是。如是又表智慧，有智者能如佛所說，不違真義⁶⁴。

這部經是我親耳聽世尊所說，這句話很重要，第一部影響中國的一部佛經，羅什在漢譯時就慎重其事，開始要中國人接受《金剛經》，就要先表明身分和立場，之後所譯之任何一部經，都能受到尊崇的地位。夢參老和尚在《淺說金剛經

⁶³ 江味農，《金剛經講文》，上海：古籍出版社，2014.1 頁 12~17。

⁶⁴ 印順法師，《般若經講記》，台北：正聞出版社：1981.4 頁 2~17。

大意》中也如是說明：

在理上講「如是」，金剛經的法體就是如，「是」不是假的、不是非。這一真實法是真實的，是就是如是的真法。法體之法是真實的，所以叫「如是」。我聞是阿難的語氣。阿難自己的述說。因為佛涅槃後僧團集結這部經，結集哪部都用如是我聞為經首，證明是阿難親自聞的。聞是聞而不聞，假名安立。這有個我，阿難已證得無我，但無我就不用說，假名為我，所以叫我聞。因為阿難尊者是結集佛所說的一代時教，每部經的經首都是「如是我聞」⁶⁵。

夢參老和尚在如是我聞的理解上，是以真如法身的意義來解釋。法體之法是真實的，所以叫如是。阿難是當時服侍是尊的弟子，加上記憶力很強，能將世尊當時的說法口述出來，在印度佛法是不做紀錄，但是世尊涅槃後，需要宣傳其教義，於是結集成書，才有此經典流傳後世。南懷瑾居士在《金剛經說甚麼》說：

每一本佛經開頭都是四個字：「如是我聞」。涅槃經上說，佛在涅槃的時候，阿難問他：你要走了，將來我要記錄你的言語，別人怎會相信呢？還以為我是假造的。佛就告訴阿難，在一本經開始時，加上「如是」二字，「我聞」的我是指阿難自己。「如是我聞」就是我聽到佛這樣說⁶⁶。

阿難在集結教義時、為表示負責的態度，他特別說明是「我聞」，是當時聽到佛說的。「如是」兩個字是古文，照我們中國文字的寫法，應該是「我聞如是」，佛經翻成中文，產生了另外一種文學，用倒裝的文法。南懷瑾又說：「如是我聞，成為中國佛教文學的一種體裁，優美而有文藝氣息，鳩摩羅什譯經加上「如是我聞」，味道就不同了⁶⁷。」綜合以上《金剛經》對於「如是我聞」這一句話的理解，基本上都是認為《金剛經》的集結過程確實由阿難親自聽到，從以上各部《金

⁶⁵ 夢參老和尚，《淺說金剛機大意》，台北：方廣文化事業有限公司：2013.9 頁 19~24。

⁶⁶ 南懷瑾，《金剛經說什麼》，台北：老古出版社，1992，頁 21。

⁶⁷ 南懷瑾，《金剛經說什麼》，台北：老古出版社，1992，頁 21。

剛經的註解》中，都看見大師和居士們為「如是我聞」這句話做解釋，除了增加文學性之外，目的是確信《金剛經》的流布以啟正信，對於閱讀《金剛經》的讀者來說，都是收穫非凡。

「聞」在佛教裡有聞、思、修的過程，「我聞」很重要，就是親自聽到佛說。有一種必須遵守的意思，「聞」不只是聽到，聽到還會思考，思考之後學習做，現代人學習態度，常常會「充耳不聞」。在《詩經·邶風·旄丘》：「叔兮伯兮，裒如充耳⁶⁸。」就是故意沒有聽到的意思，一個人對於聽聞的態度，若是不佳，學習的過程也會退步。世尊時代的教化，將一切的佛理顯現出來，即使是一句「如是我聞」，就是一種信守教誨的意涵。

二、於意云何

這一句出現在《金剛經》是從第四分開始，「須菩提，於意云何。東方虛空可思量不⁶⁹。」在第九分出現的次數更多，「須菩提，於意云何。須陀洹能做是念，…須菩提，於意云何。斯陀含能作是念⁷⁰。」整部《金剛經》全文出現大約二十九次，此句的意義：你覺得怎麼樣？你的意見是甚麼？以現代人的理解就是：你認為呢？你有甚麼想法嗎？對於一般人來說，我們在表達一個意見不能太主觀，這樣在人際溝通上就出現困難，人與人之間講究的是互相尊重，所以，現代的人說話還是會以互相理解為主，若是無法尊重他人的意見，一件事情就很難圓滿，做任何的事情能替他人著想，即使我們自己很優秀，也要學會謙卑。

在漢譯《金剛經》中「於意云何」這句話的表現含有謙卑學習的態度，對於佛法的學習，帶有互動及平等的效果。若是不問大眾的意思，如何能知道學習的成效，就像在激起內在的能量，加深思考的空間。在宗教的觀點中，我認為「於意云何」的問話含有相信與否的含意，如佛經說：「信受奉行」就是主要的信仰，而信就是啟信、相信，藉由信加強信心。如《金剛經·正信稀有分第六》：「須菩提白佛言，世尊、頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信否。……後面又說於此章句能生信心，以此為實⁷¹。」讀誦此分，能生信心，這是非常重要的概念。《金

⁶⁸ 《詩經·邶風·旄丘》 <http://www.epochtimes.com/b5/16/7/26/n8137030.htm> 詩經賞析

⁶⁹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若經》，第8冊，No.235，一卷，0749a16。

⁷⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若經》，第8冊，No.235，一卷，0749b26。

⁷¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若經》，第8冊，No.235，一卷，0749a26。

剛經·持經功德分十五》：若復有人、聞此經典、信心不逆、其福勝彼⁷²。這些都是說明相信的意義，當我們相信就會想要去實踐，在落實中最容易入手的是誦讀經的功德。《金剛經·尊重正教分第十二》：

復次、須菩提。隨說是經、……一切世間天人阿修羅、皆應供養。…何況有人、盡能受持讀誦、須菩提。當知是人、成就最上第一稀有之法、若是經典所在之處、則為有佛、若尊重弟子⁷³。

再一次告知所有的弟子，也是再一次問大家對於佛法的學習有意見嗎？如果可以相信並接受，就可以在學習中得到很大的利益。《金剛經·持經功德分第十五》：

若復有人、聞此經典、信心不逆、其福勝彼。何況書寫受持讀誦、為人解說。須菩提、以要言之、是經有不可思議、不可稱量、無邊功德⁷⁴。

在這些經文中都將信受奉行的功德表現在其中，當我們信就會奉行，奉行就是遵守，是對於信仰的一分尊重。世尊在傳播佛法的教義時，並不是用填鴨式的教學方式，是有步驟方法的進行。從每一分中的次第方式，就可以清楚理解。既然我們在學佛的過程中，對於修行能如此尊重，那相對而言對於「人」的尊重也是修行的一環。世尊和須菩提在對話中，雖然是師徒關係，但世尊卻是尊重須菩提的意思，不會是主觀的強制大眾接受佛法的思想，讓大家能有自己獨立的思想，是尊重每個人的特性，當我們自己能理解了，對於信仰就是當成生活的修行。所以，於意云何這一句話，看似簡單問弟子的想法，卻是包含很多的義理，尊重是一種包容性，當然世尊也想藉此機會將佛法的精神讓表現在大眾的生活中。

⁷² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若經》，第8冊，No.235，一卷，0750c07。

⁷³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若經》，第8冊，No.235，一卷，0750a06。

⁷⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若經》，第8冊 No.235，一卷，0750c07。

三、「若」的使用

「若」在此處當連接詞使用，有假如的意思。若如果當成假設詞，假設一個句法的延伸意義，這樣的用法對於佛經有意義，增加詞句思考的價值。竺家寧在〈早期佛經中的派生詞研究〉中提出：

佛經的認識，有哲學思想的一面，有文學的一面，有語言的一面，其中「語言」更為關鍵所在，語言之未明，義理、文學皆無所附麗，所以本文發願研究佛經語言，揭開佛經語言的神秘面紗，並可做為其他研究的基礎。第二、詞彙在語言結構中，是最富於變動性的成分，佛經詞彙反映了中古早期的詞彙面貌⁷⁵。

根據以上的看法，我們知道佛經中有很多的語法，例如即，則等，若是無法知道詞彙的真正意義，對於佛經表現的義理，就會有所出入，佛經翻譯來自印度，雖經漢譯過程，還是和印度的思想關連。一般來說，讀誦佛經並不在乎語言的用詞，就是當成佛經的讀誦，想去追究其原始面貌，恐怕要窮其一生，也不盡然理解。《金剛經》中若的使用非常多，使用此字是將上一句的意思連接到下一句，中間不會產生斷層，對於經意的研讀能產生理解性的效果。「若」的解釋：假如、像。以經文來說：《金剛經·大乘正宗分第三》：

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，若非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之⁷⁶。

⁷⁵ 竺家寧，〈早期佛經中的派生詞研究〉，《佛教思想的當代詮釋佛學研究論文集》四，1996，頁387-432。

⁷⁶ 後秦，鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0749a05。

此段連續出現十次的若字，出現的「若」，代表每一段都有連接下一段的用意，如果把「若」當成「假如」來使用，那麼文字就能解釋成假如有卵生、假如有胎生、假如有濕生、假如有化生，就是一種假設性的思考，也就是假設所有的四生，都能進入無想、有想等，也就是不著於空的地方，離開四相的執著，處在一個不偏不倚的中間點，消除一切的妄想之心，就能令其進入清淨之地，達到自性自度的境地。如果將「若」字去除，那出現的句式：「所有一切眾生之類，卵生，胎生，濕生，化生，有色，」如此，無法將《金剛經》所表達的空性顯現出來。所以，《金剛經》中有很多獨特的語句和用法，雖然是一種技巧性，但此技巧剛好將般若的智慧展現。

把若字用「像」的意思解釋，就能知道「像」四生之類的一切眾生，能處於不染著的地方，沒有妄念慾望之想，一樣能得到自性自度的境界，用「像」的解釋，還能理解成像四生中的一切眾生，也就是佛法的平等表現，沒有分別相。《金剛經·威儀寂靜分的二十九》：「須菩提！若有人言：如來若來、若去；若坐、若臥。是不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來⁷⁷。」此分出現「若」字有五次，代表此處「假如」和「像」的解釋可以一起使用，增加語言的意義。前面提到《金剛經》的語法含有辯論的意思，此處在若的使用，也有如此的效果，整段可以說：須菩提，假如有人說：如來假如來像去，假如是坐又像是臥。如此的用法，就可以呼應如來是無所從來，亦無所去的意思。把若的連續性用在佛經上，可以看出似是而非的論點，否定和肯定的用詞又出現在般若的表現。

若字在經文中，如果只出現一次的用法，如一合理相分第三十：「須菩提，若善男子善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何⁷⁸。」基本上就有「假如」的意思。針對《金剛經》中使用的語言，我們把這種用法假設為羅什對於中國人的文化習性，而使用此語法，可以有很多的解意法，不會一意到底，跟般若用梵語的解釋，而不直接用智慧的解釋，有異曲同工之妙。

⁷⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No0235，一卷，0752b03。

⁷⁸ 後秦·鳩摩羅什後秦·鳩摩羅什譯《大正新修大正藏·般若部》第8冊，一卷，0752b06。

四、〈如來、佛、世尊〉

南懷瑾在《金剛經說甚麼》中提到：「古代翻譯的規定是信、達、雅，三個原則。我們看到很多佛經的翻譯，信則有之，很忠於原典；達，表達的很清楚也有，但文字卻不一定優雅。」而鳩摩羅什的翻譯，信、達、雅三項，皆兼而有之，非常難得⁷⁹。」羅什在漢譯本身就是以翻譯簡潔明瞭為主，因為翻譯者符合文化性的思考，更是切合中國人學習。印順法師在《印度之佛教》中提到：「佛陀之異名，可譯為如來、如解或如說。即證如如之法性而來成正覺者；如法相而解者；如法相而說者。佛具此三義，故曰如來⁸⁰。」所以如來可當形容詞，代表一個覺悟者，在《金剛經》的內容中，反覆使用了「如來」、「佛」、「世尊⁸¹」等不同用詞，對於讀者來說，可能產生混淆的想法。在《佛學常見詞彙》中，解釋：「如來，佛的十種稱號之一，因佛成真如之道，來成正覺，來三界垂化，故名如來⁸²。」在佛經中的解釋，如來有十種名號。南懷瑾在《金剛經說甚麼》：「如來也是佛的代號，佛有十種不同名稱，如來是一種，佛是一種，世尊也是一種⁸³」。如《金剛經·如理實現分第五》：

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、即見如來⁸⁴。

如來的翻譯是中國的特有詞句，南懷瑾在《金剛經說甚麼說》中提到：「如來翻譯文學的境界太高，如來的相對詞就是去，他沒有翻如去，翻譯如來，就是永遠的來，來終歸是好的⁸⁵。」從翻譯的手法看見，羅什將文字巧妙的使用，就文學性來說：每一個特有的文字，都包含很多的含意，也就是一字可以多意。《金

⁷⁹ 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，台北：老古文化事業有限公司，1992，頁 39。

⁸⁰ 印順法師，《印度之佛教》，《印順法師佛學著作集》。

⁸¹ 陳義孝，《佛學常用詞彙》，台南：和裕出版社。〈世尊〉：佛的尊稱，因佛世世人所共尊的人。

⁸² 陳義孝，《佛學常用詞彙》，台南，和裕出版社，頁 160。

⁸³ 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，台北：老古文化事業有限公司，1992，頁 40。

⁸⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第 8 冊，No.0235，一卷，0752b06。

⁸⁵ 南懷瑾，《金剛經說甚麼》，台北：老古文化事業有限公司，1992，頁 40。

剛經》二十九分，有一句話是：「無所從來，亦無所去，故名如來⁸⁶。」而如來所呈現的解釋意義，在離相寂滅分第十四：「如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者⁸⁷。」這些的解讀，再一次看見《金剛經》中獨特語言的設計。佛具有十種名號，每一種的解釋，都是覺悟的意思。在《金剛經·無得無說分第七》：

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，皆以無為法，而有差別⁸⁸。

此段內容同時使用了「如來」四次，第一句是指如來是覺悟者，得到無上正等正覺，第二個出現如來，是指如來有說有說法嗎？第三個如來是無所說法，第四個如來是甚麼都不說，所有如來所說的一切，都是沒說，又回到辯證的一種思維，可見羅什在語言上的換辭，有辯證的哲學，有般若的空性。亞里斯多德在《修辭的藝術》中提到：「修辭術和論辯術的差別在於修辭術採用連續的講述方式，論辯術採用問答方式；修辭術面向由各種各樣的人組成的聽眾，論辯術面向少數有知識的聽者⁸⁹。」所以論辯在西方是一種哲學辯證的方式，羅什在《金剛經》中的修辭上，是反覆的辯論方式，讓佛經增加控性和文學的技巧性。

如來、世尊、佛⁹⁰這三個辭句都是梵語的華譯，意義是一樣的，基本上是一樣的意思，因為在漢譯的過程，羅什用新的辭句，除了讓大眾接受之外，也是一種文學修辭的效果，修辭的目的就是讓人容易接受，所以，羅什運用獨特的語言，將梵語的意思，轉換成中國人接受的句子，但所譯的句子都是美善兼具。在經文的使用，整段文字都使用如來或是佛，對於翻譯的佛典無法顯出文學性，閱讀也沒有變化，也會形成繞口令的意思，其般若思想無法表現。

⁸⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0752b03。

⁸⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，075027。

⁸⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0751a19。

⁸⁹ 亞里斯多德，《修辭的藝術》。

⁹⁰ 佛：《佛學常用詞彙》，梵語佛陀的簡稱，華譯為覺者，即自覺覺他，覺行圓滿的大聖人。

第三節 《金剛經》修辭方式

《金剛經》是一部思想深遠的佛經，在翻譯佛經時所使用的語言方式很多，根據羅什的出生及學習的背景來看，羅什不只是天生的高僧，更是一位不折不扣的文學家，在前面我們解釋佛學和文學的定義，得到一個很重要的方向，以宗教來說，我們界定《金剛經》是佛經，但以文學的看法來說：《金剛經》運用很多的修辭方式，可以稱為一部佛經文學。修辭方式的定義，黎運漢等人在《現代漢語修辭學》中：「修辭方式，即是修辭格，簡稱辭格⁹¹。」又知羅什出生的背景中，知道羅什從小學習印度的五明方法，不論是語言技巧、文學修辭和用法的轉換，都讓《金剛經》在翻譯過程增加流暢的文字，藝術的表現非常濃厚。黃慶萱在《修辭學》中表達個人對修辭的看法：

1. 修辭的內容本質，乃是作者的意象。
2. 修辭的媒介符號，包括語詞和文辭。
3. 修辭的方法，包括調整和設計。
4. 修辭的原則，要求精確而生動。
5. 修辭的目的，要引起對方的共鳴⁹²。

以上的修辭概念，是黃慶萱為修辭下的定義，我認為此定義適合《金剛經》的修辭方式，因為每一點都符合此定義表現，我們從定義和方向找出《金剛經》在修辭上使用很多的修辭技巧。歷代以來，中國對於修辭的研究非常多，尤其在中國的古文意象中，使用更是頻繁。《金剛經》在修辭的方式上，以黃慶萱在《修辭學》中說的表意方法的調整有：譬喻、設問、示現。在形式的設計有：排比、類句等方式。我們先從譬喻的部分為《金剛經》找出譬喻中的修辭。

一、譬喻

譬喻的定義，在沈謙的修辭學中說：「譬喻，又稱比喻，也就是俗稱的打比

⁹¹ 黎運漢、張為耿，《現代漢語修辭學》，台北：書林出版社，1991，頁94。

⁹² 黃慶萱，《修辭學》，台北：三民書局出版有限公司，1991，頁4~6。

方，是一種常見的修辭方法。通常是以易說難，以抽象代表具體⁹³。」在《金剛經·法會因由分第一》：

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⁹⁴。

此分講到食時、著衣、持鉢，整段是日常生活的寫照，但其中含有譬喻中的隱喻效果，世尊行動示現出一個覺悟者的儀態和修行的嚴謹性。所謂譬喻在黃慶萱《修辭學》中提到：「譬喻是一種借彼喻此的修辭法⁹⁵。」在整段使用的語句就有威儀性，世尊不用口說的方式，而是用行動來表示，當中的教化效果很強烈。現代人都是用口教育大家，但不一定言行合一，而世尊行動來表示，潛移默化的效果很強。《金剛經·善現啟請分第二》：

時長老須菩提，在大眾中、即從座起、偏袒右肩、右膝著地、合掌恭敬、而白佛言、希有是尊⁹⁶。

在此分的表現方式，將日常如何行住坐臥，才是符合修行的儀態做出來，雖然在文字上，好像是要跟著腳步走的意思，一般我們看外在表時，是否知道世尊對於佛法的嚴謹，善現的啟請，恭敬的態度，對於佛法表現的態度，都從羅什漢譯文字般若的同時，表現出來。譬喻性最強的部份是《金剛經·應化非真分第三十二》：

⁹³ 沈謙，《修辭學》，台北：國立空中大學，1991，頁3。

⁹⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0748c20。

⁹⁵ 黃慶萱，《修辭學》，台北：三民書局出版有限公司，1991，頁227。

⁹⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0748c24。

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，發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持、讀誦，為人演說，其福勝彼。云何為人演說？不取於相，如如不動。何以故？一切有為法，如夢、幻、泡、影；如露，亦如電，應作如是觀⁹⁷。

《金剛經》在譬喻中的使用：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀⁹⁸。」此段將世間一切法，比喻露和電，以意象來說：露是很早出來的水珠，停留的時間很短暫，太陽一出來就消失殆盡。電有急速的感受，如閃電，都是有時間性和空間感的壓迫，如此的比喻代表生命是很短暫，剎那即消失，生命就像一成夢幻，是泡影，既是夢就不是真，幻就是假象，不真實，雖然是將生命比喻很沒有真實感，但是符合般若空性的思想。在《佛學常用詞彙》中解釋：「《金剛經》中說夢幻泡影露電知六喻，以明諸法之空無常⁹⁹。」一樣藉由隱喻和比喻將《金剛經》的智慧展現。

二、設問

設問的定義，沈謙在《修辭學》中提出：「講話行文，刻意設計問劇的形式，以吸引對象注意的修辭，是為設問¹⁰⁰。」設問的用法在《金剛經·如法受持分第十三》中提到設問的方式：「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，是為多不¹⁰¹？」」此段的於意云何就是設問的修辭，藉由此問，加深經文的重要性，提高大家的注意。這一種方式的運用，在《金剛經》中出現的次數很多，如善現啟請的問法，須菩提白佛言等用法，都是設問的一環。在《金剛經·如理實現分第五》：

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

⁹⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0748c24。

⁹⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0748c24。

⁹⁹ 陳義孝，《佛學常用詞彙》，台南：和裕出版社，2000，頁651。

¹⁰⁰ 沈謙，《修辭學》，台北：國立空中大學，1991，頁368。

¹⁰¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0750a12~0750a16。

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，即見如來¹⁰²。

《金剛經》在文字使用的方法上，一段話就含有多重意義，例如：於意云何等句，此就是一種設問、反問的用法，一段話能如此的鋪排，足見羅什的文學涵養和佛理之透徹，理解《金剛經》的修辭方式，可以在空性和文學之間找出藝術的美感。在《金剛經·一體同觀分第十八》中出現設問的句子最多：

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。須菩提！於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？如是，世尊！如來說是沙。須菩提！於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數，佛世界如是，寧為多不？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，皆為非心，是名為心。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¹⁰³。

此段看出在經文中出現於意云何的次數有七次，可見對於一段太長的經文，敘述的過程若不鋪排一些文學的手法，讀起來就是攏長，為了增加閱讀的效果，文字就使用了修辭的設問，增強讀者的視覺效果，對於文字就能產生興趣，才能達到佛法的目的。

三、示現

¹⁰² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0749a18。

¹⁰³ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0750b13~0751b24。

示現的定義在沈謙的《修辭學》中：「透過豐富的想像，運用形象化的語言，將某一項人、事、物描繪的神靈活現，狀溢目前，讓讀者感覺如身歷其境，親聞親見的修辭方法¹⁰⁴。」一部文學作品，有時候我們並非親臨現場，但是要透過文字的修辭，將未見之物用言語形容，產生想像，此想像可以超越時空。《金剛經·依法出生分第八》：「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，寧為多不¹⁰⁵？」此三千大千世界七寶的使用，當中示現的部分是我們無法計算的寶物，是超越我們想像的一切。《金剛經·無為福勝分第十一》：「須菩提！如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙，寧為多不？須菩提言：甚多。世尊！但諸恆河，尚多無數，何況其沙¹⁰⁶？」此句用恆河沙來形容，代表很多的意思，恆河沙對我們來說也是想像，就算到過恆河，也無法知道恆河沙的數量有多少，但是卻讓我們有想像空間，這是空間地點的示現。《金剛經·福智無比分第二十四》：

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，為他人說，於前福德，百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及¹⁰⁷。

此段的示現還是使用空間和數量的概念，要透過想像來比喻無窮多的意思，羅什在文中一直使用很多的修辭，不僅是為了表現空性，還表現文學性。所使用的語言都是超越我們無法計算的方式，可見要將佛法顯現在生活中，要讓大眾接受，真是用盡苦心。《金剛經·能淨業障第十六分》：

須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值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

¹⁰⁴ 沈謙，《修辭學》，台北：國立空中大學，1991，頁290。

¹⁰⁵ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0749b18。

¹⁰⁶ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0749c25~0750a02。

¹⁰⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0751c29。

至算數譬喻所不能及¹⁰⁸。

以上所舉例的經文內容皆含有示現的技巧，讓我們研讀時，增加很多視野的學習，也了解更多經文的文學性表現。以上的譬喻、設問、示現都是屬於黃慶萱《修辭學》的表意方法的調整，和沈謙《修辭學》的定義。

四、排比

排比的定義：黃慶萱在《修辭學》中這樣說：「用結構相似的句法，接二連三地表示出同範圍同性質的意象，叫做排比¹⁰⁹。」《金剛經·大乘正宗分第三》

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心：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¹¹⁰。」

此分使用是排比的效果，是將一切萬物所呈現的生命和妄想的心思，表現在同一個排列的組合中。若卵生、若胎生、若濕生、若化生；若有色、若無色；若有想、若無想，直接出現若字有八次，此排比方式，將所有的四生和一切萬物界的生物全部形容在一起，當然用此效果是因為要將一切萬物的世界都一起表現，排比的結構，讓萬物的一致性看得很清楚，對於《金剛經》的般若意義，有很好表現。而排比的句子使用在《金剛經·離相寂滅分第十四》：「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¹¹¹。」這裡又出現若菩薩如何如何？這裡的結構方式是對應上下兩者的排列，菩薩心住於法和菩薩心不住於法，兩者的使用都讓文字很有對稱感，一眼看去，知道表達的是什麼。《金剛經·妙行無住分第四》：

¹⁰⁸ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0750c27。

¹⁰⁹ 黃慶萱，《修辭學》，台北：三民書局股份有限公司，1990，頁469。

¹¹⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0749a05。

¹¹¹ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0750b28。

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¹¹²！

此分也使用排比的方式，有美感的設計，如須菩提，南西北方四維上下，把宇宙的空間，出現在文字的排列上，藉由排列的方式將虛與實的世界表現出來。從內容中，問須菩提，南西北方四維上下可以思量嗎？須菩提回應世尊，不可思量，若是無法思量，那一切有形的福德，就會顯得很渺小。羅什巧妙的用宇宙的大，來比喻我們有形的小，這樣的一種方式，增加我們的視野廣度，更把我們的心，方到虛空的世界，整段的內容，以義理來說：就是空性的闡述。以文學來說：排列組合的文字將經文的修辭表現出來，是羅什漢譯時的用心。另一種美感的設計還有類疊的方式，黃慶萱在類蝶式的《修辭學》中提到：

類疊是一種意象有秩序有規律地反覆發生，其秩序或為重疊的，或為反覆的。排比卻是數種意象有秩序有規律地連續發生，一秩序或為交替的，或為流動的。類疊在美學上，基於劃一中的多數；排比卻基於多樣的統一與共相的分化¹¹³。

。

這兩種美感的使用，在《金剛經》中除了前面的說明外，在類疊的進行中以《金剛經·離相寂滅分第十四》中的句子來說明：「此人無我相，無人相，無眾生相，無壽者相。所以者何，我相即是非相，人相，眾生相，壽者相，即是非相

¹¹² 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0749a12~0749a18。

¹¹³ 黃慶萱，《修辭學》，台北：三民書局出版有限公司，1990，頁469。

¹¹⁴。」這一段的文字，所描述的都是同一種有秩序和規律的方式，是屬於類疊字的應用，類疊製造出的文學效果是有節奏感的意義，節奏分明比較能看出疊句的效果。

排比和類疊的使用，本身容易混淆，因為差別性是多種或是單種的句子，呈現的效果，都是一種感染讀者的心理，羅什在意象的營造貼切的使用很多的修辭方式，是刻意的使用方式，而且適合中國人對於詩歌節奏感的欣賞，詩歌節奏在漢代就成型。陳本益在《漢代詩歌的節奏》中說道：「詩歌節奏是指詩歌語言的節奏，作為一種節奏，他必然包含兩種因素：即一定的時間間隔和某種形式的反覆¹¹⁵。」在詩歌的節奏中，節奏是一種語言的表現，節奏能帶來和諧和一致性，溶入詩歌的精神。若是如此，排比和類疊在文字上的運用，就是一種節奏，並非是只有詩才能有優美的形式，羅什在佛經中還是使用了美感的藝術性，將語言的節奏方在佛典的義理，也是要強調一致性和和諧，從中找出共生的意義。

修辭的方式在《金剛經》的部分不勝枚舉，幾乎每一分都特有深意和文學效果，我們在修辭方式列舉一些定義和經文來分析，從譬喻、設問、示現、排比和類疊等方式，都從中看出，修辭學在羅什的經文使用中很寬闊，不論從法會因由分和善現啟請分的隱喻性文學，還是三十二分中用如夢如幻、如露如電的譬喻等，都是代表佛性的平等和無法言說的力量。期望未來能將每一分的文學表現再次研究，讓《金剛經》的平等和空性可以從文學修辭中獲取其義，再由義理的引導，將羅什的般若智慧放在生活的一環，為真善美人生的示現。

¹¹⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》，第8冊，No.0235，一卷，0750a23。

¹¹⁵ 陳本益，《漢語詩歌的節奏》，台北：文津出版社，1992，頁5。

第五章 結論

研究《金剛經》的過程是一門對歷史的探究，也是對佛法心靈的啟迪，《金剛經》的佛理思想，對於後進之研究者是一個浩瀚的天地，無法從字裡行間用文字描述。透過此論的整理我對《金剛經》佛學思想和文學使用之廣闊，生起敬畏之心。在義理思想上，發現《金剛經》的來歷和淵源，不可思議之話，留給我們後續再來研究。

《金剛經》流傳之廣，版本之多，在歷史文獻中均有記載，我們從羅什大師的漢譯佛典中，看見歷代祖師的傳法精神，看見大家對於經典之慎重，從思想中看見佛教興起之後，傳播的過程和中國人接受漢譯佛典的不易。一部佛經的成就，要靠思想來站穩腳步，要成為普遍性的閱讀，就要平易近人。《金剛經》確實符合平易近人的佛經，整個文字和形式的使用，融入中西方的佛學和文學意涵：如形式的設計加入《論語》師生之對話、偈頌體的使用為中國的文學再創新文體，整部《金剛經》在義理上的表現，也吻合文學性的巧妙設計。

佛法東傳帶給中國影響之大，從文人在詩詞的創作中可窺視一二。佛經文學對於大眾，具有欣賞藝術之美感，《金剛經》的文學甚少人研究，源於它是一部佛經，此論初略將《金剛經》中的文學舉出部分，如形式的運用，相信未來還可以深入文學的觸角，再將羅什大師所譯之《金剛經》使用之技巧，做一番整理，讓文學和佛學走在一條路上，為中國文化思想增添更廣闊的學習。

整體上在《金剛經》文學的部分尚少人研究，所以，在資料的參考上較少，透過此論的書寫，肯定《金剛經》是一部佛經文學，因為在形式上就表現得很清楚，另外從中看見印度文學的特色和嚴謹，語言的使用和修辭，漢譯佛典融入中西文學的特色，印證《金剛經》的思想及文學性是合而為一，期望未來有更多人一起研究《金剛經》文學這一部分，讓大家看見佛典和文學結合產生的不可思議力量

參考書目

一、古籍（依朝代排列）

後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》《大正藏》，第 8 冊，No.0235，台北：新文豐出版社，1975。

龍樹造，青目釋，鳩摩羅什譯，《中論·觀因緣品第一》，《大正新修大正藏》，第 30 冊，No.1564。

鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正新修大正藏》第 50 冊 No.2047a。

鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》，第 50 冊，No.2047a。

後秦·鳩摩羅什譯，《大正新修大正藏·般若部》：第八冊，No.0235，一卷。

鳩摩羅什譯·《開元皇帝讚金剛經功德》《大正藏》，第 85 冊，No.2743。

北魏·菩提流支譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，No.0236，台北：新文豐出版社，1975。

陳·真諦譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，No.0237，一卷。

梁·慧皎撰，《高僧傳》，共 14 卷。《大正藏》，第 50 冊，第二卷。

梁·傅大士誦金剛經序，《大正藏》，第 85 冊，No.2732。

梁·僧祐撰，《出三藏記集》，《大正新修大正藏》Vol. 55, No. 2145。

梁·劉勰撰，《文心雕龍注》卷一，〈原道〉，香港：商務印書館，1960。

隋·達摩笈多譯，《金剛能斷般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，No.0238。

隋·智顛，《金剛般若經疏》，《大正藏》，第 3 冊。

隋·吉藏，《金剛經義疏》《大正藏》，第 33 冊。

隋·釋吉藏撰，《中觀論疏·因緣品第一》卷一頁 23，《大正新修大正藏經》V01.42.NO.1824。

唐·玄奘譯，《能斷金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，第 8 冊，一卷。

唐·義淨譯，《佛說金剛能斷般若波羅密多經》，《大正藏》，第 8 冊，一卷，No.0239。

唐·慧淨，《金剛經注疏》，《大正藏》，第 38 冊，三卷。

唐·智儼，《金剛般若波羅蜜經略疏》，《大正藏》，第 38 冊，二卷。

唐·窺基，《金剛般若經讚述》，《大正藏》，第 33 冊，二卷。

唐·知恩，《金剛般若經依天親菩薩論智替略士秦本一記卷上》，《大正藏》，第 85 冊，一卷。

唐·義淨，《佛說能斷金剛般若波羅密多經論頌》又稱《能斷金剛經論釋》，《大正藏》，第 25 冊，三卷。

唐·天竺達摩流支譯，《佛說寶雨經》卷第一，《大正藏》，第 16 冊，No. 660。

宋·釋宗鏡述，《銷釋金剛經科儀》一卷，佛教典籍，依據羅什《金剛般若波羅蜜經》編集。

宋·道原撰，《景德傳燈錄》，《大正新修大藏經》，第 51 冊，T51n2076，p21。

明·瞿汝稷，《指月錄卷一》，《續大藏經》1440，1775。

明·洪蓮，《金剛經五十三家集註》，台北：新文豐出版社，1984

明·瞿汝稷，《指月錄·卷三》，《續藏經》第 83 冊 No.1578。

清·王澤注，《金剛經感應分類輯要》《續藏》，第 1 卷，第 87 冊，No.1636，0557b01。

二、佛學專書〈依姓氏筆劃順序排列〉

九界，《觀空的般若學》，台北：喜美出版社，2012。

王仲堯，《易學與佛教》，北京：中國書局，2001。

全根先，林世田著，《金剛經史話》北京：國家圖書館出版社，2016。

印順法師，《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1985。

印順法師，《金剛般若波羅經講記》，台北：正聞出版社，1985。

江味濃，《金剛經講文》，上海：古籍出版社，2014。

江味濃，《金剛經講文》，上海：古籍出版社，2014。

任繼愈，《佛經版本》，南京：江蘇古籍出版社，2002。

佛光編輯委員，《佛光大藏經·般若經》，高雄：佛光出版社，1997。

李登貴、伍先林、黃彬譯，《印度哲學史》，台北：黎明文化事業有限公司，1993。

沈家楨，《金剛經的研究》，高雄：淨心文教基金會，1997。

尚永琪著，《鳩摩羅什》，陝西：陝西師範大學出版總社有限公司，2017。

竺摩法師著，《維摩詰講話》，高雄：佛光出版社，1979。

南懷瑾，《南懷瑾禪學講座》，台北市：老古出版社，2017。

南懷瑾：《金剛經說甚麼》，台北：老古出版社，1992。

星雲大師，《金剛經講話》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997。

星雲大師著，《十大弟子傳》，高雄：佛光出版社 1995。

洪修平，《中國禪學思想史》，台北市：文津出版社，1991。

唐·惠能，《六祖慧能口訣》，河北：史鳳儒重輯，未標明出版日期。

唐·姚思廉，《梁書·昭明太子傳》，卷八，列傳二。

第十四世達賴喇嘛，《達賴喇嘛說金剛經》，新北：眾生文化出版有限公司，2016。

筑家寧，《佛經語言初探》，台北：橡樹林文化，2005。

楊寶玉，《敦煌本佛教靈驗記校勘並研究》，蘭州：甘肅人民出版社，2009。

聖嚴法師，《聖嚴法師學思歷程》，台北：法鼓出版社，2004。

南懷瑾，《南懷瑾禪學講座》，台北：老古出版社，2017。

聖嚴法師著，《印度佛教史》，台北：法鼓文化事業出版社，1999。

萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998。

道安著，《空的哲理》，高雄：佛光出版社，1997。

夢參老和尚，《淺談金剛經大意》，台北：方廣文化事業有限公司，2013。

慧能著，張火慶導讀，唐釋門人法海錄，《六祖壇經》，台北：金楓出版社，1991。

鄭阿財著，《敦煌佛教文學》，蘭州：甘肅出版社，2010。

賴永海釋譯，《梁高僧傳》，台北：佛光出版社，1998。

濟公活佛，《金剛經》，（上海崇華堂原版），明德出版社。

瓊那·諾步旺典編，《圖解金剛經》，新北：華威國際事業有限公司，2015。

嚴錦繡，《金剛經蠡測》，香港：資本文化有限公司，2016。

譯著者陳慧劍，法句經全名《法句譬喻經》，台北：靈山講堂出版部，1984。

三.文學專書〈依姓氏筆劃順序排列〉

孔子·《周易·繫辭上》第二章。

王先謙，《莊子集解·大宗師》，高雄：立文出版社，1974。

王邦雄·岑溢成·楊祖漢·高伯園，《中國哲學史》，台北：里仁出版社，2005。

王維，《王右丞集箋注》，〈山中寄諸弟妹〉，台北：河洛圖書出版社，1975。

王維，《王右丞集箋注》，〈春日上方即事〉，台北：河洛圖書出版社，1975。

王維，《王右丞集箋注》，〈過香積寺〉，台北：河洛圖書出版社，1975。

朱熹，《四書集註·大學》，台南，大孚出版社，1991

朱熹集註，《四書集註》，台南：大孚書局，1991

李潤生，《僧肇》，台北：東大出版，1988。

何金寶，《百喻經》啟示錄，銀川：寧夏人民教育出版社，2010。

- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1983。
- 沈謙著，《修辭學》，台北：國立空中大學，1993。
- 沈謙著，《修辭方法析論》，台北：文史哲出版社，2001。
- 周昌龍，《超越西潮—胡適與中國傳統》，台北：學生書局，2001。
- 明·洪應明收錄，思履編著《圖解菜根譚》，台北：華威國際事業有限公司，2017。
- 南懷瑾，《中國文化泛言（增訂本）》，上海：東方出版社，2016
- 胡適，《白話文學史》，台北：樂天出版社印行，1972。
- 唐·白居易，〈閒適〉，《全唐詩》卷 453。
- 晉·王弼著，《老子注》，第十三章，台北：藝文印書館，1975。
- 涂公遂，《文學概論》，新北：五洲出版有限公司，2008。
- 張蓓蓓，《認識國學》，台北：臺灣學生書局有限公司，2004。
- 張錫厚，《敦煌文學》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1991。
- 曹丕，《古文觀止·典論·論文》，台北：儒林堂出版社，1973。
- 章太炎，《國故論衡》中卷，文學總略，上海：古籍出版社，2011。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：華正書局，1982。
- 陳殊原，《王維》，北京：五洲傳播出版社，2005。
- 陳炯主編，《中國文化修辭學》，南京：江蘇古籍出版社，2001。
- 陳滿銘主編，張春榮著，《修辭新思維》，台北：萬卷樓圖書有限公司，2001。
- 陳本益，《漢語詩歌的節奏》，台北：文津出版社，1992。
- 筑家寧，《佛經語言初探》，台北：橡樹林文化，2005。
- 黃慶萱，《修辭學》，台北：三民書局股份有限公司，1990。
- 楊清著，《論語》文學研究，北京：中華書局，2012。
- 楊祖漢，《中庸義理紓解》，台北：鵝湖出版社，1984。
- 楊鴻銘，《孝經之文學》，台北：文史哲出版社，1984。
- 楊家駱主編，《王摩詰全集箋注》，台北：世界書局，1962。
- 榮新江，《敦煌學十八講》，北京：北京大學出版社，2001。
- 聖嚴法師，《佛教入門》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2002。
- 漢·鄭玄，《禮記·鄭注》禮記卷第七，台北：新興書局有限公司，1976
- 熊琬：《高僧傳·袈裟裡的故事》，台北：時報文化，1981。
- 劉省齋註譯，《老子注解》，台南：大行出版社，1991。
- 劉蘭著，《白居易與音樂》，上海：上海文藝出版社，1983。
- 劉進寶，《敦煌學通論》，蘭州：甘肅出版社，2002。
- 黎運漢，張維耿編著，《現代漢語修辭學》，台北：書林出版有限公司，1991。
- 韓高年，《中國文學史》，台北：聯經出版事業有限公司，2011。
- 譚丕模，《中國文學史綱》，北京：人民文學出版社，1952。

譚宇權，《胡適思想評論》，台北：文津出版社，1996。
顧紹柏校注，《謝靈運集校注》，台北：里仁書局，2004。
龔鵬程，《經典與現在生活》，台北：新未來出版社，1989。
鍾應梅，《文論》，台北：學生書局，1975。

四、期刊論文

丁敏，《在中國當代佛教文學研究初步評價》—以台灣為例，《佛學研究中心學報》，第二期頁 233-280。
汪娟，〈傳統佛教的文學觀〉，《佛教文學與藝術學術研討會論文集》，59~8 頁，台北：法鼓文化出版社，1998。
明華居士，《金剛經》的思想價值和文化底蘊。
<http://big5.xuefo.net/nr/article0/4026.html>。
吳汝鈞，《金剛經》研究，《圓光佛學學報》，創刊號 1993.12 出版。
楊白衣，《金剛經之研究》，《華崗佛學學報》第 5 期 (p57-111)，台北：中華學術院佛學研究所，1981。
鄭志明，〈銷釋金剛科儀義理初探〉，《中國佛教》第 29 卷，第五 (1985.05)，台北：中國佛教社，1985，頁 28-33。
羅錦堂，〈莊子與禪〉，台北：《中國文哲研究集刊》，第三期 (1993)
鄭阿財，敦煌本·綜論，《敦煌學》第 20 輯，119~146，1995
楊惠南，《中華佛學學報》第 14 期 (pp.185-230)：(民國 2001 年)，台北：中華佛學研究所。
蕭麗華、吳靜宜，〈從不立文字到不離文字——唐代僧詩中的文字觀〉，台北：《中國禪學》，第二期，2003。
依空法師，〈謝靈運山水詩的佛學思想〉，《普門學報》第二期，2001。
蕭麗華，〈佛教文學-網路建構-的現在與未來〉，《佛學數位資源之應用與趨勢》研討會論文，2005。
蕭麗華，〈論詩禪交涉——以唐詩為考索重心〉，《中華佛學學報》，第一期，1996 年出版，(p185-208)。
明華居士《金剛經》的思想價值和文化——<http://big5.xuefo.net/nr/article0/4026.htm>
釋繼如，〈世尊對頭陀的看法中〉，美國印順基金會，1997。
羅錦堂，〈莊子與禪〉，《中國文哲研究集刊》，第三期，1993。
竺家寧，〈早期佛經中的派生詞研究〉，《佛教思想的當代詮釋佛學研究論文集》，1996。
何佳玲，明清《金剛經》靈驗記之研究，中正大學碩論，2001。
胡湧源，〈金剛經論說形式之研究〉，玄奘大學碩論，2009。
張漢鴻，《金剛經》非相論，玄奘大學碩論，2004。
http://tripitaka.cbeta.org/T08n0235_001 金剛般若波羅蜜經。

http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra18/T42n1824.pdf。

賴孟君，〈莊子·山木〉思想研究，南華大學碩論，2015。

