

# 中國佛教徒對於《金剛經》 「無我」、「無相」思想的詮釋

羅 因\*

## 提 要

《金剛經》在中國佛教歷史上，是僅次於《般若波羅蜜多心經》，篇幅最短、流傳最廣的般若經典。中國佛教徒對於《金剛經》的註釋數量非常龐大，僅鳩摩羅什譯的《金剛經》註釋，今存於《大正新脩大藏經》和《卍續藏經》中者，就有不下五、六十部之多。這些註釋對於《金剛經》的「無我」（無我相、人相、眾生相、壽者相）、「無相」（無法相、亦無非法相）思想的詮釋，正是本文所要探討的重點。本文認為：中國佛教徒對於《金剛經》「無我」思想的詮釋，是可以分作兩大類型的：一、是貼近印度佛學、思想、文化背景的詮釋。二、是完全本土化的中國佛教詮釋。

第二類型的註釋，充分呈現出中國文化重視倫理道德實踐的文化特質。至於有關「無相」的詮釋，我們可以發現：因著註釋者的學派背景不同，而在原來的般若思想之外，又附加了唯識思想或如來藏思想等不同的思想系統。

**關鍵詞：**金剛經、我、人、眾生、壽者

本文 94.01.31 收稿，94.04.20 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系助理教授

# The Ideas of *Nirātman* and *Animitta* in the *Diamond Sutra*: A Study on the Chinese Buddhist Interpretations

Law, Yan\*

## Abstract

In the history of Chinese Buddhism, the *Diamond Sutra* (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*) had a wide circulation just next to the *Heart Sutra* (*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*). Over the centuries, the *Diamond Sutra* had incurred numerous commentary works by Chinese Buddhists. In the modern Taisho and Xuzeng tripitakas, for example, we can still find at least fifty to sixty of such works cumulating since the day of Kumārajīva's translation. Using these works as my primary sources, in this paper I choose to focus on the various interpretations rendered on two important ideas: "non-self" (*nirātman*, which subsumes the concepts of *nirātman-saṃjñā*, *na-pudgala-saṃjñā*, *na-sattva-saṃjñā*, and *na-jīva-saṃjñā*), and "non-phenomenon" (*animitta*, which subsumes the concepts of *nādharmasamjñā* and *nādharmasamjñā*).

I indicate that the interpretations of the idea of "non-self" generally fall into two modes: one is to remain as faithful as possible to the cultural

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

and intellectual backgrounds of Indian Buddhism, while the other gears toward a total sinification within the framework of native Buddhism. I further demonstrate that the second mode was largely shaped by the Chinese cultural emphasis on moral practice. I then turn to the idea of “non-phenomenon.” I suggest that the Chinese interpretations, while remaining faithful to the original idea of *prajñā*, often reflect the particular intellectual persuasions of the sects to which the interpreters belonged. I especially highlight influences from the philosophical systems of *Vijñāna-mātra* and *Tathāgata-garbha*.

**Keywords:** *Diamond Sutra*, *atman*, *pudgala*, *sattva*, *jiva*



# 中國佛教徒對於《金剛經》 「無我」、「無相」思想的詮釋

羅 因

## 一、前 言

《金剛經》的梵文名稱是 *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*，全名應該譯作《金剛般若波羅蜜經》，或《能斷金剛般若波羅蜜經》，是般若系列佛典中的重要經典之一。中村元認為《金剛經》是大乘佛教中最初成立的經典。<sup>①</sup>呂澂與中村元有類似的說法，認為《金剛經》應該是最早出現的《般若經》。<sup>②</sup>但是，三枝充惠則只承認《金剛經》是最古的《般若經》抄。<sup>③</sup>印順認為《金剛經》的成立不可能那樣的早，但仍然肯定其成立時代是相當早的。<sup>④</sup>現在姑勿論《金剛經》是否最早成立的《般若經》，吾人仍然可以肯定：《金剛經》是在

---

① 中村元：〈『金剛般若經』解題〉，見阿部慈園編：《金剛般若經の思想的研究》（東京，春秋社，1999年10月，第1刷），頁5-28。

② 呂澂：《印度佛學思想概論》（臺北，天華出版社，1982年，初版），頁100。

③ 參考三枝充惠：〈般若經の成立〉，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集：《講座・大乘佛教・般若思想》（東京，春秋社，昭和58年，第1刷），頁104-105。

④ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年7月，七版），頁753。

《般若波羅蜜多心經》之外，流傳最為廣泛的《般若經》。

《般若經》的部類非常繁多，有一部、二部、三部、四部、八部乃至十六部之說，又有上中下、大小品之分。<sup>⑤</sup>篇帙小則十卷三十章如支婁迦讖譯的《道行般若經》；大則如玄奘譯的《大般若經》，凡六百卷二十萬頌。而《金剛經》則只有一卷三百頌，除了《般若波羅蜜多心經》之外，《金剛經》在《般若經》的龐大部類中，可以說是分量最小的，而且在有限的篇幅中，卻該備了全部般若的主要思想。<sup>⑥</sup>正因為這些因素，《金剛經》被廣泛地傳譯成世界各國語言，分別有英譯，法譯、德譯、日譯、藏譯、蒙古譯、滿州譯、于闐譯等，<sup>⑦</sup>而在漢譯方面，現存於《大正新修大藏經》的，就有六個譯本之多，分別是：

1. 姚秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》。
2. 元魏·菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經》。
3. 陳·真諦譯：《金剛般若波羅蜜經》。
4. 隋·(達磨)笈多譯：《金剛能斷般若波羅蜜經》。
5. 唐·玄奘譯：《能斷金般若波羅蜜經》(即《大般若波羅蜜多經·第九會能斷金剛分》)。
6. 唐·義淨譯：《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》。

除了玄奘譯存於《大正新修大藏經》第七冊之外，其餘五個譯本均存於《大正新修大藏經》第八冊。

歷代《金剛經》翻譯次數之多，可謂諸經之冠。在這六個譯本中，又以鳩摩羅什的譯本流傳最廣。《金剛經》不但譯本頗多，而且歷代註釋也極為可觀，印度學僧所撰述的註釋，就有六部：

1. 無著菩薩造《能斷金剛般若波羅蜜多論頌》一卷，唐·義淨譯(711A.D.)。
2. 天親菩薩造《金剛般若波羅蜜經論》三卷，元魏·菩提流支譯

⑤ 同前註，頁 591-598。

⑥ 同註②，頁 99。

⑦ 同註①。

(509A.D.)，此書是對無著菩薩造《能斷金剛般若波羅蜜多論頌》的註釋。此外，署名無著菩薩造頌，世親菩薩釋，唐·義淨譯(711A.D.)的《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》三卷則是《金剛般若波羅蜜經論》的異譯。

3.無著菩薩造《金剛般若論》二卷，隋·達磨笈多譯(613A.D.)，此書也存在三卷本，名為《金剛般若波羅蜜經論》，雖然署名隋·達磨笈多譯，其實是後世根據菩提流支譯的《金剛般若波羅蜜經論》三卷本整理而成。

4.元魏·菩提流支譯《金剛仙論》十卷，是金剛仙對天親菩薩造《金剛般若波羅蜜經論》三卷本的註釋。

5.功德施菩薩造《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》二卷，唐·地婆訶羅等譯(680A.D.)。

6.除了以上五部均有漢譯之外，尚有只傳於藏譯的蓮華戒的註釋。<sup>⑧</sup>

除了蓮華戒的註釋之外，其餘各本均存於《大正新修大藏經》第二十五冊。

在以上這幾個註釋本中，對於中國佛教徒的《金剛經》註釋影響最大的，是天親菩薩造，元魏·菩提流支譯的《金剛般若波羅蜜經論》。

說到《金剛經》的註釋，中國佛教徒的註釋可謂蔚為大宗，根據小野玄妙《佛書解說大辭典》的說法，光是唐初曾經註釋《金剛經》的人數，就有八百餘人。又據《昭和法寶總目錄》所載，中國佛教徒光是對鳩摩羅什譯的《金剛經》註釋，就有一〇九部。<sup>⑨</sup>根據楊惠南的統計，中國佛教徒對於鳩摩羅什譯《金剛經》的註釋，今存於《大正新修大藏經》及《卍續藏經》中者，就有六十五部之多，<sup>⑩</sup>註釋之多，可謂諸經無出其右。而這些上自隋唐，下至明清的

⑧ 同前註。

⑨ 同前註。

⑩ 楊惠南：〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》第14期（2001年），頁185-230。

中國佛教徒的《金剛經》註釋，正是本文所要討論的對象，至於印度學僧們的《金剛經》註釋，以及民國以降的當代註釋，則不在本文的討論範圍之內。

與世界各種譯本相較，漢譯《金剛經》的註釋，可以說是卷帙最為繁浩的，面對這麼多的《金剛經》註釋，應該從那裏開始著手討論呢？這是本文所要面對的第一個困難。如何才能夠在這些紛然雜陳的註釋中，找到適當的切入點，從而整理出一些條理，使整個討論變得統而有綱，攝而有緒呢？這就必須要先簡單地檢視一下《金剛經》的思想了。

有關《金剛經》的中心思想，中村元認為雖然整本《金剛經》都沒有使用過「空」(śūnya)這樣的詞彙，但是，《金剛經》確實是要說明「空」的思想。<sup>①</sup>印順指出《金剛經》全文著重「無相」、「無我」的法門，如說「無復我相、人相、衆生相、壽者相、無法相、亦無非法相」即是。<sup>②</sup>中村元和印順的說法，雖然在表面上稍有出入，但是，其實是相當一致的，因為，原始般若所說的「無相」、「無我」，其實就是「我空」、「法空」的般若法門。<sup>③</sup>又根據無著、世親的解說，《金剛經》的內容可以分爲二十七個主題，這二十七個主題是輾轉相生，環環相扣的。<sup>④</sup>因此，若能掌握《金剛經》「無相」、「無我」的「空」義，那麼，《金剛經》全文的思想義理，便可以思過半矣。換言之，歷代《金剛經》註釋雖然汗牛充棟，但是，只要從他們如何理解「無復我相、人相、衆生相、壽者相，無法相、亦無非法相」一段及相關思想的經文，便可以知道他們對於《金剛經》思想義理的掌握到底如何了！

所謂「我相、人相、衆生相、壽者相」就是《金剛經》中非常有名的「四相」，也就是印順所說的「無我」；而「無法相、亦無非法相」，就是印順所說的「無相」。筆者綜觀歷代《金剛經》註釋有關「四相」的註解，認為這些註解基本上可以劃分爲「貼近印度佛學思想傳統的四相詮釋」和「佛教中國化

① 同註①。

② 同註④，頁 753-754。

③ 同前註。

④ 同註②。



的四相詮釋」兩大類型。而有關「無法相、亦無非法相」的註釋，則因著註釋家所屬的學派不同，而展現出更多樣的思想面貌。以下首先討論有關四相（我相、人相、衆生相、壽者相）的兩類型註釋。

## 二、漢譯《金剛經》四相的兩類型註釋

菩薩不應著「我相、人相、衆生相、壽者相」是《金剛經》的重要思想之一，多處經文都傳達了這樣的思想。由於《金剛經》有關「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」的經文頗多，意義上也相當一致；又「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩」一段，是四相在全經中第一次出現，頗有提綱挈領的意味，全經多處都是圍繞著這個前提而展開的。因此，本文就以這一段作為討論的起點。《金剛經·大乘正宗分第三》的梵文經文是這樣的：

bodhisattvasya sattvasaṃjñā pravarteta na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ. tat kasya hetoḥ. na sa subhūte bodhisattvo vaktavyo yasya sattvasaṃjñā pravarteta jīvasaṃjñā vā pudgalasaṃjñā vā pravarteta.

如果菩薩生起有關眾生的概念，那他就不配稱作菩薩。為什麼呢？須菩提啊！因為如果菩薩生起有關眾生、壽者或補特伽羅的概念，那他就不配稱作菩薩。<sup>⑮</sup>

鳩摩羅什譯：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」<sup>⑯</sup>。

<sup>⑮</sup> 如實佛學研究室編著：《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》（一）（臺北：如實出版社，1996年7月，一版），頁301、302。

<sup>⑯</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，大正八冊，No.235，P750b。此外，五個譯本分別譯作：1. 菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》：「若菩薩有衆生相，即非菩薩。何以故？須菩提！若菩薩起衆生相，人相，壽者相，則不名菩薩」（大正八冊，No.236，P753a）。2. 真諦譯《金剛般若波羅蜜經》：「若菩薩有衆生想，即不應說名為菩薩。何以故？須菩提！一切菩薩無我想，衆生想，壽者想，受者想」（大正八冊，No.237，P762b）。3.（達磨）笈

今本梵文《金剛經》只說到 *sattvasaṃjñā*（衆生想）、*jīvasaṃjñā*（壽者想）和 *pudgalasaṃjñā*（補特伽羅想或人想）三個概念，但是在今存六個漢譯本中，譯作三相的，只有菩提流支譯和達磨笈多譯；鳩摩羅什、真諦和義淨譯作四相或四想，不過，四相或四想的翻譯並非憑空而來，應該是根據後文「*bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ ātmasaṃjñā pravartate na sattvasaṃjñā na jīvasaṃjñā na pudgalasaṃjñā pravartate*」（「大菩薩不生起有關我的概念、衆生的概念、壽者的概念、人的概念」）一段而增補的。至於玄奘譯在這一段上竟然譯出八種想，則是因為所根據的梵本廣略不同。<sup>⑰</sup>但是，無論翻成三相還是八相，似乎都沒有影響註釋者的理解，因為，這一段梵文經文雖然只有三相，但是，其他各處都是作四相或四見的，如根據流支本註釋的智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》，有時稱三相，有時稱四相，基本上是順著經文解說，並沒有影響經文的理解。

楊惠南把歷代《金剛經》註釋分爲：否定、折衷和全盤接受三個階段。<sup>⑱</sup>從

多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》：「若善實菩薩摩訶薩衆生想轉，不彼菩薩摩訶薩名說應。彼何所因？不彼善實菩薩名說應，若衆生想轉，壽想，若人想若轉」（大正八冊，No.238，P767a）。4.玄奘譯《大般若波羅蜜多經·第九會能斷金剛分》：「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！無有少法名爲發趣菩薩乘者」（大正七冊，No.220，P980b）。5.義淨譯《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》：「若菩薩有衆生想者，則不名菩薩。所以者何？由有我想，衆生想，壽者相，更求趣想故」（大正八冊，No.239，P772a）。

⑰ 窺基：《金剛般若論會釋》：「流支說三，謂衆生、命、人。羅什本四，增我。能斷說八。唯說三者，但說所化別有三世、三界等異，他三界身、三世身多異故，不說自我。說有四者，順上下文，自他總別通說故四。說有八者，依貞觀年中玉華所譯，杜行顛本說有八故。後顯慶年，於玉華寺所翻《大般若》，勘四梵本，皆唯說四，然《瑜伽論·攝釋分》中亦解經八，以此准知，經本自有廣、略、中異。杜顛廣本。能斷文是略。于闐本羅什文同。中者是天竺本，與真諦流支本同」。大正四十冊，No.1816，P730a。可知三相、四相、八相之異，實因梵本廣、略、中的差異。

⑱ 同註⑩。

《金剛經》歷代註釋所反映出的「萬法皆空」到「真空妙有」的詮釋歷程演變來看，三階段的劃分是非常確當的。但是，以四相的詮釋來說，則可以分成兩種類型：第一類型是註釋家盡可能向印度佛學的思想義理貼近，而第二類型的註釋，則是逐漸從印度佛學的思想傳統中游離出來，而展現出更多的中國文化特質。下文將分別討論這兩類型的註釋在《金剛經》四相詮釋上的不同取向。

### （一）貼近印度佛學思想傳統的四相註釋

《金剛經》自譯出以來，歷代註釋不絕，現存最早的《金剛經》註是署名晉·僧肇撰的《金剛般若波羅蜜經注》，今存於《卍續藏》第一輯三十八冊，傳統註家對此注極為推崇，稱之為「不刊之作」。<sup>①</sup>但是，若以現代學術標準視之，那麼，這本註有可能是偽作。因為在宋·陸澄的《法論目錄》(465 ~ 472 A.D. 之間)中所列的僧肇著述，並沒有這一本書，<sup>②</sup>隋·法經《眾經目錄》(594 A.D.)、唐·道宣《大唐內典錄》(664 A.D.)中的僧肇著作也沒有《金剛經註》。把《金剛經註》視為僧肇著作的，首見於日本永超編述的《東域傳燈目錄》(1094 A.D.)。<sup>③</sup>故當代學者在討論僧肇的作品時，多不及此書，<sup>④</sup>楊惠南認為此書可能成立於唐初甚至更晚的時代。<sup>⑤</sup>稍後有署名梁·傅翕的《梁朝傅大士頌金剛經》，今存《大正藏》八十五冊，該註可能也是偽作。<sup>⑥</sup>這兩部註釋都從眾生空的角度解說四相，基本上符合般若學的傳統，雖然這兩本註，尤其是傅翕註對後代《金剛經》註也頗有一些影響，但是，在四相的理解與發揮上，則並無顯著的特色，因此，本文並不把這兩個註本的四相

① 江味農：《金剛經講義》：「吾土註此經最早者，為羅什入室弟子僧肇，著墨不多，但略詮釋一二要旨而已，然不刊之作也」。（臺北，余義藻等助印，1964年），頁13。

② 收於梁·僧祐：《出三藏記集》，大正五十五冊，No.2145，P83a-85a。

③ 《東域傳燈目錄》，大正五十五冊，No.2183，P1147a。

④ 如湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：鼎文書局，1976年12月，二版），頁329-333。

⑤ 同註①。

⑥ 同前註。

註釋列入討論。若說對四相作比較詳細的解釋，而且又較能貼近印度佛學思想傳統，就不得不算以下諸註了：

1. 隋·智顛《金剛般若經疏》；<sup>②⑤</sup>
2. 隋·吉藏《金剛般若疏》；
3. 唐·智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》；
4. 唐·窺基《金剛般若經贊述》；<sup>②⑥</sup>
5. 唐·宗密述，宋·子璿治定《金剛般若經論纂要》；

以上五本今存《大正新修大藏經》三十三册。

6. 宋·善月《金剛經會解》，今存《卍續藏經》第一輯三十八册。
7. 明·宗泐、如玘同註《金剛般若波羅蜜經解》，今存《大正新修大藏經》三十三册。
8. 明·元賢《金剛經略疏》。
9. 明·智旭《金剛破空論》。<sup>②⑦</sup>

以上兩本今存《卍續藏經》第一輯三十九册。

②⑤ 中村元：〈《金剛般若經》解題〉認為《金剛般若經疏》恐怕是由弟子筆錄的天臺大師智顛的講義，同註①。湯用彤：《隋唐佛教史稿》把《金剛般若經疏》列於不知何者為智顛大師自著一類，似乎也認為《金剛般若經疏》是由弟子筆錄，（臺北：木鐸出版社，1983年9月，初版，頁166）。但是，梶芳光運：《金剛般若經》則一方面表示智顛《金剛般若經疏》可能是由弟子筆錄，另一方面又提出了「抑或是後人的假託」的疑問，（東京：大藏出版株式會社，昭和52年12月，再版，頁39）。使得《金剛般若經疏》是否智顛大師之作或口述，頗添未可知的變數。但是，筆者以為在梶芳光運沒有進一步論證的前提下，還是把《金剛般若經疏》視為智顛大師口述，由弟子筆錄，較為妥當。

②⑥ 窺基的《金剛般若經贊述》，中村元〈『金剛般若經』解題〉認為是偽作。這本書雖然不一定是窺基的作品，但是，基本上是上承無著《金剛經論》而來的《金剛經》註釋。又今存大正四十册中，有窺基撰的《金剛般若論會釋》，雖然是窺基的著述，但是，註釋的重點是無著的《金剛經論》而不是《金剛經》，所以，本文在《金剛經》四相註釋的討論中，此書就從略了。又，雖然《金剛般若經贊述》疑為偽作，但是，為了行文的方便，本文在說《金剛般若經贊述》時，仍然以窺基稱之。

②⑦ 同註①。

在這九種《金剛經（論）》註釋中，最重要的是 1-5 部，善月以下的幾本註，在四相的詮釋上，大多沿襲前說，無甚創發，<sup>⑳</sup>因此，本文便集中在前五本註的四相註釋的討論上，其餘各註則從略了。以下分別討論 1-5 本《金剛經》註有關四相的解說。

首先，1. 智顛《金剛般若經疏》對於四相解釋說：

若有我、人，可言有滅，但是假名，橫計人、我。執我為非，忘我為是。是非既彰，得失明矣。大品中具明十六：一、我，二、眾生，三、壽者，四、命者，五、生者，六、養育，七、眾數，八、人者，九、作者，十、使作者，十一、起者，十二、使起者，十三、受者，十四、使受者，十五、知者，十六、見者。此中略明四耳。<sup>㉑</sup>

初列生空有四：我是自在之名，人為主宰之目，眾生取續前為義，壽者以接後為能，此四同為人執，隨用以立四名。廣即十六知見。取著此見，不信般若。<sup>㉒</sup>

從這兩段註釋來看，智顛明顯地認為我相、人相、眾生相、壽者相都是人執，雖然「我相」著重的是「自在」義，「人相」著重「主宰」義，「眾生相」著重「續前」義，「壽者相」著重「接後」義，但是，四相皆指向「人執」，這點並沒有不同。並且列舉出《大品般若經》的十六種有關我（或人）的執見。換言之，在智顛看來，《金剛經》的四相與《大品般若經》的「十六見」並沒有本質上的差異，都是「人執」，只是廣略不同而已。因此，智顛認為十六見也好，四見也好，其實都只有一見，就是「人見」。

<sup>⑳</sup> 梶芳光運：《金剛般若經》根據元賢《金剛經略疏》作者在卷首的自述，不滿於無著、世親論以及古來大多數註釋，終於站在自己獨特的立場來理解此經。從而書中可見許多卓越的見解。梶芳光運：《金剛般若經》，頁 42。然筆者查閱元賢的四相註釋，基本上仍然沿襲天親菩薩《金剛般若波羅蜜經論》的註釋，與智顛、吉藏等人的四相理解亦沒有任何差異。本文的討論焦點既然集中在《金剛經》的四相乃至六相的註釋上，元賢的《金剛經略疏》在這一方沒有特殊的表現，因此，本文對於元賢《金剛經略疏》的討論便從略了。

<sup>㉑</sup> 隋·智顛：《金剛般若經疏》，大正三十三冊，No.1698，P77b。

<sup>㉒</sup> 同前註，P78a。

## 2. 隋·吉藏《金剛般若疏》註解四相說：

離人見中具無十六，今但略故，止言無四。五陰中起我、我所心，故名爲我。不斷、不絕、相續、住世，名爲眾生。計有一根之命不斷，猶有我，故稱爲命者，亦名爲人。外道計有神我，死此生彼，經遊六道，故名壽者也。<sup>①</sup>

吉藏認爲於色、受、想、行、識五蘊 (pañca-skandha，又譯五陰) 中，執著有一恆常不變的我、我所，就是「我相」或「我見」，也就是他所說的外道之「神我」，是死此生彼，輪轉六道的輪迴主體。而不斷、不絕、相續、住世的生命主體則名爲「眾生」。至於不斷絕的一根之命，就是「命者」或「人」。而這些不同的名稱，都可以統稱爲「人見」。吉藏並且認爲「人見」應該有十六種，《金剛經》只是略言其中四種而已。他所說的十六種人見，應該也是《大品般若經》所說的十六種我見（人見）。

## 3. 唐·智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》註釋四相說：

上來文中我相等四種者，一者我相，見五陰差別，一一陰中妄取是我。眾生相者，見身相續不斷相也。命相者，一報命根不斷住故，亦云人相。壽者相者，命根斷滅復生，受六道故也。<sup>②</sup>

智儼是根據元魏·菩提流支的譯本作註釋的。在四相的翻譯上，流支譯與鳩摩羅什譯的不同在於鳩摩羅什譯爲 samjñā 「相」，而流支則譯爲「想」。但是，「相」或「想」都是表示 samjñā 的「概念、觀念」等意思。而且從以上引文可知，智儼的註釋依然是說我相、眾生相、命者相、壽者相，可見譯成「想」，或「相」，並沒有影響註釋者的理解。智儼有關四相的解釋，基本上與吉藏無異，故不再作詳細分析。

## 4. 《金剛般若經贊述》註釋四相說：

世親云：我者總觀三世五蘊差別執。見過去我相續至現在不斷名眾生相。見現在命根不斷住故名命者相。見命根斷滅過去復生六道名壽者相。<sup>③</sup>

① 隋·吉藏：《金剛般若疏》，大正三十三冊，No.1699，P106b。

② 唐·智儼：《金剛般若波羅蜜經略疏》，大正三十三冊，No.1704，P242c。

③ 唐·窺基：《金剛般若經贊述》，大正三十三冊，No.1700，P131b。

《金剛般若經贊述》對於四相的解釋，基本上與吉藏、智儼都沒有歧異。

5. 唐·宗密述，宋·子璿治定《金剛般若經論纂要》註釋四相說：

無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相、亦無非法相。……一無我執。執取自體為我，計我展轉趣於餘趣為人，計我盛衰苦樂，種種變異相續為眾生，計我一報命根不斷而住為壽者。<sup>⑭</sup>

從以上引文可知：宗密基本上是以「我執」來統攝四相的，但是，若要細緻分析的話，那麼，對於「自體」的執取就是我相，輾轉餘趣的我就是人相，我的變異相續就是眾生相，我的一期命根不斷而住就是壽者相。

爲了清晰起見，把四相的以上幾家註釋整理如下：

四相註釋 註釋者	我 相	人 相	眾 生 相	壽 者 相
智 顓	自在之名	主宰之目	續前為義	接後為能
吉 藏	五陰中起我、我所心，故名為我。	計有一根之命不斷，猶有我，故稱為命者，亦名為人。	不斷、不絕、相續、住世，名為眾生。	外道計有神我，死此生彼，經遊六道，故名壽者。
智 儼	一者我相，見五陰差別，一一陰中妄取是我。	命相者，一報命根不斷住故，亦云人相。	眾生相者，見身相續不斷相也。	壽者相者，命根斷滅復生，受六道故也。
窺 基	我者總觀三世五蘊差別執。	見現在命根不斷住故名命者相。	見過去我相續至現在不斷名眾生相。	見命根斷滅過去復生六道名壽者相。
宗 密	執取自體為我。	計我展轉趣於餘趣為人。	計我盛衰苦樂，種種變異相續為眾生。	計我一報命根不斷而住為壽者。

<sup>⑭</sup> 唐·宗密述，宋·子璿治定《金剛般若經論纂要》，大正三十三冊，No. 1701，P159c。

從上表可見，吉藏、智儼、窺基、宗密對於四相的解釋是相當一致的，只有智顛的解釋稍有不同。如「我相」，智顛取其「自在」義，與吉藏、智儼、窺基等人的註釋，文字上稍有不同，但是，與宗密的「執取自體爲我」就相當接近。「人相」，智顛取其「主宰」義，與吉藏、智儼、窺基、宗密之說都不完全一致。在「衆生相」和「壽者相」的解釋上，智顛與吉藏、智儼、窺基和宗密的意見就沒有太大的差異了。

智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密對於四相的解釋，有同有異，但是，都有一個共同的特徵，就是他們對於我相、人相、衆生相、壽者相的解釋，似乎都與中文字義沒有太大的關聯。這四相的相 (saṃjñā) 是「觀念」的意思（詳下文），因此，四相的核心意義就在於我、人、衆生、壽者四個詞彙。

「我」字的中文字義以「自己」爲基本意義，《說文解字》就說：「我，施身自謂也」。《故訓匯纂》就列舉出「我」字在古書中的五十多個例句。<sup>⑤</sup>《中文辭源》歸納古今字義，說「我」字有：1. 自稱、自己、自己的，也泛指己方；2. 自以爲是；3. 姓<sup>⑥</sup>等三種意義。但是，都與智顛、吉藏等人對於我或我相的解釋不能完全一致。

人相中的「人」字，《說文解字》說：「人，天地之性最貴者也」，那麼，《說文》所理解的「人」字的基本意義應該是指萬物萬類中的「人類」了。《故訓匯纂》就列舉出「人」字在古書中的一百六十多個用例以及引申用法。<sup>⑦</sup>《中文辭源》歸納古今用法，認爲「人」字有以下五種解釋：1. 人類；

<sup>⑤</sup> 《故訓匯纂》（北京：商務印書館，2003年7月，第1版），頁843-844。

<sup>⑥</sup> 《中文辭源》（臺中：藍燈文化事業公司，1983年8月），頁1189。《中文辭源》整理自古至今的中文字義，每一字義都舉出古籍中的用法作爲例證，搜集資料相當豐富，因此，本文使用《中文辭源》說明我、人、衆生、壽者的字義，並沒有重今輕古的意味。有關「我、人、衆生、壽者」等詞彙的古今用法，詳見拙著〈從智顛《金剛般若經疏》的四相註釋到魏晉言意之辨——一個有關經典註釋的方法論問題初探〉，《東亞語文學與經典詮釋國際學術研討會》會議論文，2004年11月。本文不再詳細列舉。

<sup>⑦</sup> 同註<sup>⑤</sup>，頁77-79。



2.別人、他人；3.人民、衆人；4.傑出的人才；5.人品。<sup>38</sup>但是，與「主宰之目」或「一報命根不斷住故」的人相義，都頗有不同。

「衆」字的基本字義是「衆多」的意思，《說文解字》說：「衆，多也」。《故訓匯纂》就列舉出「衆」字在古書中將近七十個的例句。<sup>39</sup>《中文辭源》歸納古今用法，認為「衆」字的解釋有以下數義：1.多；2.衆人，大家；3.衆事。<sup>40</sup>「衆生」，《中文辭源》列舉了以下三義：1.泛指有生命者；2.佛書指一切有情、假衆緣而有生的人或物；3.指畜牲，罵人的話。<sup>41</sup>在這些意義中，與「續前爲義」或「不斷、不絕、相續、住世，名爲衆生」的意義，都有相當大的距離。

「壽」字的基本字義是「長久」的意思，《說文解字》說：「壽，久也」。《故訓匯纂》就列舉出「壽」字在古書中的五十多個用例。<sup>42</sup>《中文辭源》歸納「壽」字的古今用法至少有七種解釋：1.長久；2.年紀長，壽命；3.老年人；4.祝人長壽；5.生日，如壽辰，壽誕；6.舊時土葬，爲死後準備裝殮物的婉辭，如壽材、壽衣；7.姓。<sup>43</sup>這些解釋，似乎也與「接後爲能」、「死此生彼，經遊六道，故名壽者」的意義相去頗遠。壽者相，《中文辭源》說是佛家語，並舉《金剛經》：「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩」一段爲例，<sup>44</sup>這正好也說明了《中文辭源》認為佛家的「壽者相」，與中文字義是頗有不同的。

那麼，智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密等人，到底是根據什麼而對四相作出與中文字義如此不同的解釋呢？智顛對於四相的解釋，爲什麼會與吉藏、智儼、窺基和宗密的解釋不同呢？關於這些疑問，若能回歸到梵文字義和印度文

<sup>38</sup> 《中文辭源》，頁 158。

<sup>39</sup> 同註<sup>35</sup>，頁 2041。

<sup>40</sup> 同註<sup>38</sup>，頁 2215。

<sup>41</sup> 同前註。

<sup>42</sup> 同註<sup>35</sup>，頁 458。

<sup>43</sup> 同註<sup>38</sup>，頁 643。

<sup>44</sup> 同前註，頁 644-645。

化、思想背景來探討，那麼，這些問題都可以得到合理的解釋。

首先，我相、人相、衆生相、壽者相的梵文分別是：ātmasaṃjñā（我相）、puḍgalasaṃjñā（人相）、sattvasaṃjñā（衆生相）和jīvasaṃjñā（壽者相）。這四個字的構成分別是ātma+saṃjñā、puḍgala+saṃjñā、sattva+saṃjñā、jīva+saṃjñā。saṃjñā是「理解、意識、知識、概念」等意思，<sup>④⑤</sup>鳩摩羅什譯的「我相、人相、衆生相、壽者相」和菩提流支譯的「衆生相、人相、壽者相」的「相」字，其實就是saṃjñā的翻譯，而真諦、達磨笈多、玄奘、義淨均譯作「想」。若瞭解「相」或「想」都是saṃjñā的翻譯，那麼，便可以知道：「相」或「想」都可以理解為「觀念」、「概念」的意思。如長尾雅人《能斷金剛經》，就把saṃjñā譯為「觀念」；<sup>④⑥</sup>Max Müller以idea譯saṃjñā；<sup>④⑦</sup>而Edward Conze則譯作perception。<sup>④⑧</sup>

我們已經知道漢譯《金剛經》四相的「相」或「想」是saṃjñā的翻譯，而saṃjñā是觀念、知識、概念、idea、perception等意思。現在的問題是：「我相、人相、衆生相、壽者相」又是甚麼意思呢？以下分別從梵文字義觀察這四相的意義：

「我相」的梵文是ātmasaṃjñā，簡單的說，就是「我的概念」的意思。ātma（即ātman）有「我、生命、自身、靈魂、最高我」的意思，漢譯作「我、我者、己、自、神、神識、神我」<sup>④⑨</sup>等。根據Chandradhar Sharma的研究指出，ātman的原始字義是生命之呼吸(life-breath)，後來漸漸地成爲感覺(feeling)、理智(mind)、靈魂(soul)、精神(spirit)的意思。它的

<sup>④⑤</sup> 荻原雲來博士：《梵和大辭典》（臺北：新文豐出版社，1979年10月，初版），頁1389。

<sup>④⑥</sup> 長尾雅人譯：《能斷金剛經》，《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》（四），頁252、390。

<sup>④⑦</sup> Max Müller: *The Vagracchedikā Or Diamond-cutter*，*《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》*（四），頁427。

<sup>④⑧</sup> Edward conze: *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*，*《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》*（四），頁493。

<sup>④⑨</sup> 同註<sup>④⑤</sup>，頁188。

真正本質是純粹的知覺、自我的光照和經常是自我的證明。是超越意識(sense)、理智(mind)、智慧(intellect)、感覺(feeling)、意志(will)之上的絕對存在。<sup>⑤①</sup>是婆羅門教吠陀聖典和《奧義書》中與大梵不二的最高我，是任何人若能瞭解此自我(大梵)，便能擁有一切<sup>⑤②</sup>的永恆不易的主體。Edward Conze 就說：ātman 在奧義書中，是變動不居的現象世界之後的永恆的、不朽的和純粹的不變實體。<sup>⑤③</sup>

這樣的純粹自我、永恆實體的「我」義，鳩摩羅什及其弟子就曾經以「主宰義」來規定他。<sup>⑤④</sup>同樣曾經是鳩摩羅什弟子的竺道生，就以「自在」義來詮釋「我」的主宰義。<sup>⑤⑤</sup>這些應該就是智顛「我是自在之名」的思想出處。<sup>⑤⑥</sup>也正是宗密「執取自體為我」的意思。

另一方面，主張「無我」可以說是佛教的重要標誌<sup>⑤⑦</sup>，在《雜阿含經》

<sup>⑤①</sup> Chandradhar Sharma: *A Critical Survey of Indian Philosophy* (Delhi, Motilal Banarsidass Indological Publishers & Booksellers, Reprinted at 1976), P19。

<sup>⑤②</sup> *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* (9): They say, since men think that, by the knowledge of Brahman, they become all, what, pray, was it that Brahman knew by which he became all?" (10): "Brahman, indeed, was this in the beginning. It knew itself only as "I am Brahman." Therefore it became all. Whoever among the gods became awakened to this, he, indeed, became that. It is the same in the case of seers, same in the case of men." S. Radhakrishnan: *The Principal Upaniṣads* (Harper & Brothers Publishers, New York, 1953), P168。

<sup>⑤③</sup> Edward Conze: *Buddhist Thought in India* (Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1996), P38-39。

<sup>⑤④</sup> 後秦·僧肇：《注維摩詰經》：「(鳩摩羅)什曰：……凡言我，即主也」。大正三十八冊，No.1775，P354b。

<sup>⑤⑤</sup> 後秦·僧肇撰《注維摩詰經》，引竺道生說「我者自在，主也」。大正三十八冊，No. 1775，P346a。

<sup>⑤⑥</sup> 詳細論述請參見拙著〈從智顛《金剛般若經疏》的四相註釋到魏晉言意之辨——一個有關經典註釋的方法論問題初探〉。

<sup>⑤⑦</sup> 呂澂：《印度佛學思想概論》，頁74：「佛教與其他學派不同處，就在主張無我，在印度，除遮縛伽——順世論外，只有佛教不承認有我」。

中，就經常說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所；如是觀者，名真實正觀」<sup>57</sup>。因此，色、受、想、行、識等五陰 (pañca-skandha，亦譯「五蘊」) 無我，是佛教的重要教義，所以，若於五陰生起我、我所的執著，就是所謂的「我相」或「我見」。如《金剛般若波羅蜜經論》就說：「見五陰差別，一一陰是我，如是妄取是名我相」。<sup>58</sup>而這應該就是吉藏、智儼和窺基等有關「我相」註釋之所本。而宗密「執取自體為我」的說法，則可能本於《金剛般若論》。<sup>59</sup>

經過上文的疏釋，可知智顛和吉藏、智儼、窺基、宗密等人在「我相」註釋上的差異，主要是因為來源不同，但是，在思想義理上，並沒有根本上的出入。因為，在佛教看來，五陰都是無常、苦、空的，無常、苦、空就是「無我」或「非我」(anātma, nirātman)。換言之，「我」(ātman) 並不是「無常、苦、空」的，而是恆常、快樂的絕對主體。這樣，智顛所說的「我為自在之名」，與吉藏、智儼、窺基所說的於五陰妄執為我，和宗密的「執取自體為我」，其實都是指向著同樣的對象——永恆不變的主體。只是智顛、宗密是從正面說「我」(ātman) 在印度文化背景中的意義。而吉藏、智儼、窺基則是站在佛教的立場，說「我」是於五陰中所起的妄執。陳述的方向不同，指示的卻是同一個概念。

「人相」的梵文是 pudgalasaṃjñā，pudgala 有「身體、物質、我、靈魂、個人」的意思，漢譯作「人、士夫、有情、衆生、我」等。<sup>60</sup>耆那教 (Jainism) 曾經以 pudgala 一字指稱其多元相對實在論中的物質因，<sup>61</sup>而佛教

<sup>57</sup> 印順：《雜阿含經論會編》(上)(臺北：正聞出版社，1994年2月重版)，頁13。

<sup>58</sup> 天親菩薩造，元魏菩提流支譯的《金剛般若波羅蜜經論》，大正二十五冊，No.1511，P783c。

<sup>59</sup> 無著菩薩造，隋達摩笈多譯的《金剛般若論》：「取自體相續為我想」。大正二十五冊，No.1510，P770b。

<sup>60</sup> 同註<sup>45</sup>，頁793。

<sup>61</sup> 同註<sup>59</sup>，P50。

中的犢子部則以 pudgala 指輪迴主體。本來「無我」是佛陀的重要教義之一，在《雜阿含經》中就不斷地說到五蘊的「非我」、「非我所」。但是，原始佛教所說的「無我」，只是作為一宗教實踐的命題而被提出，而不是作為一否定自我實體的存有命題而被提出的。如平川彰就說佛教所要否定的，應該只是我執、我見、我慢等，而淨化後的自我，佛教也是承認的，只是不稱之為「我」，而稱之為「智」。<sup>⑥②</sup>後來，隨著部派佛教的學理化論證，尤其是說一切有部站在對存在事物的分析立場，正式否定了「我」的實體。<sup>⑥③</sup>然而，「無我」如果是指向「我」的實體的否定，那麼，輪迴主體、因果業報、甚至是解脫主體的問題，應如何解決呢？這實在是「無我論」在理論上的內在矛盾。針對此一矛盾，引起印度各大教派，甚至是佛教內部的某些部派的責難。而佛教中的犢子部，便借用了耆那教「補特伽羅」(pudgala 的音譯)作為輪迴的主體，來回應各方的責難。<sup>⑥④</sup>呂澂先生認為：在耆那教的學說中，補特伽羅是物質性的，而且是發動生命現象的東西。生命之成為生命，全靠補特伽羅的發動，如人們的思想、說話、呼吸等現象所以產生，即在於有補特伽羅的發動。佛教中的犢子部把補特伽羅當成生命的我，便帶有物質性的意義。<sup>⑥⑤</sup>這樣，與 ātman 比較，pudgala 顯然帶有更多的物質性意義，但是，作為生命的主體義，卻是一樣的。

「人相」的輪迴主體義，在《注維摩詰經》(僧肇注)、《金剛般若波羅蜜經論》、和《金剛仙論》中，都可以很清楚地看到這樣的意味：

肇曰：……始終不改謂之人。故外道以人名神，謂始終不變。(《注維摩詰經》)<sup>⑥⑥</sup>

⑥② 平川彰：〈無我と主体——自我の緣起的理解、原始仏教を中心として〉，中村元編：《自我と無我——インド思想と仏佛の根本問題》(京都，平樂寺書店，1986年4月，第10刷)，頁384。

⑥③ 黃俊威：《無我與輪迴》(臺灣·桃園：圓光出版社，1995年，初版)，頁31。

⑥④ 同前註，頁95-104。

⑥⑤ 同註②，頁78。

⑥⑥ 後秦·僧肇：《注維摩詰經》，大正三十八冊，No.1775，P364a。

命相者，一報命根不斷住，故是名命相。（《金剛般若波羅蜜經論》）<sup>67</sup>

外道橫計，所以有一報之命不斷絕者，由有神我。（《金剛仙論》）<sup>68</sup>

從以上幾本書對於「人相」的解釋，我們便可以知道，其實「人相」與「我相」（神我）是息息相關的，兩者都是取生命的主宰義，只是名稱不同而已。若與智顛等人的「人相」註釋比較，可知智顛對於「人相」的解釋——主宰之目，正是從「神我」的角度出發的。智儼、窺基的註釋，則出自《金剛般若波羅蜜經論》。吉藏註則比較接近《金剛仙論》。至於宗密註則應受到《金剛般若論》「（我）展轉取餘趣，取為人想」<sup>69</sup>的影響。雖然各家的思想根源稍有不同，但是，取義都相當一致。

「衆生相」的梵文是 *sattvasamjñā*，*sattva* 有「有、存在、生物、靈魂」的意思，漢譯作「人、彼、他、衆生、有情」等。<sup>70</sup> *sattva* 的字根是  $\sqrt{\text{as}}$ ，是存在、存有的意思。<sup>71</sup> 金克木指出： $\sqrt{\text{as}}$  所指示的存有，是單純的、抽象意義的存在，或靜的、絕對的存在，與變動的、具體意義的存在，或動的、相對的存在（ $\sqrt{\text{bhe}}$ ）不同。<sup>72</sup> *sattva* 是  $\sqrt{\text{as}} > \text{sat}$  加 *tva* 而構成，*tva* 是後綴，表示性質的抽象，有點像英文的 *ness*，因此，*sattva* 就是指向抽象性的存在。印度哲學中的數論派以 *sattva* 指三德中的「喜」，指真實存在、光明、歡喜的屬性。在佛教中，*sattva* 指衆生，有情。<sup>73</sup> 而且 *sattva* 是在過去、現在、未來中不變的絕對存在，而不是變動不居的存有物，因此，*sattva* 便指向著在六道中輪轉不已的輪迴主體。《金剛般若波羅蜜經論》所說的「見身相續不斷，是名衆

<sup>67</sup> 同註<sup>68</sup>，P783b。

<sup>68</sup> 世親菩薩造，金剛仙論師釋，元魏菩提流支譯的《金剛仙論》，大正二十五冊，No.1512，P813b。

<sup>69</sup> 同註<sup>69</sup>，P770b。

<sup>70</sup> 同註<sup>45</sup>，頁1391。

<sup>71</sup> 同前註，頁163。

<sup>72</sup> 金克木：《印度文化論集》（北京：中國社會科學出版社，1983年，第1版），頁8。

<sup>73</sup> 同前註，頁13。

生相」，<sup>74</sup>和《金剛仙論》所說的「有外道橫計，衆生所以不斷、不絕、相續、住世者，以有神我衆生故也」，<sup>75</sup>都是就 *sattva* 的不變主體義說的，應該也是智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密等人對於「衆生相」的註釋之所本。

「壽者相」的梵文是 *jīvasamjñā*，*jīva* 有「存在、生命、靈魂」的意思，漢譯作「命、命者、壽、壽者、壽命」等。<sup>76</sup>字井伯壽譯《金剛經般若經和譯》認為：「我」(*ātman*) 是在印度社會中一般所說，「人」或「命我」(*jīva*) 則為耆那教及邪命派等數派所說，其所指並無不同，但因名稱不同，才將其舉出。<sup>77</sup>案：耆那教把整個宇宙都描繪成是建立在永恆、自存、獨立的命 (*jīva*) 和非命 (*ajīva*) 的二元積聚說上，其中命 (*jīva*) 就是指向著意識、靈魂，在耆那教的學說體系中，命 (*jīva*) 明顯地與物質不同，因為它是永恆不朽的精神原理，<sup>78</sup>當然也是輪迴中的主體。《金剛般若波羅蜜經論》說「命根斷滅，復生六道，是名壽者相」，<sup>79</sup>《金剛仙論》說「有外道橫計，以有神我故，死此生彼，逕由六道受生，若無我者，誰受諸趣之報，對治此計故，云無壽者相」，<sup>80</sup>都是就 *jīva* 一字的輪迴主體義說的。智顛「接後為能」的「接後」，應該就是指「命根斷滅，復生六道」的意思。這樣，智顛與吉藏、智儼、窺基的說法，其實並沒有兩樣。至於宗密的註釋，則可能本於《金剛般若論》「謂我乃至壽住，取為命想」的說法。文字雖然與諸家不同，但是，以「我」或「神我」的主體義來把握「壽者相」，這一點卻是相當一致的。總

<sup>74</sup> 同註<sup>68</sup>。

<sup>75</sup> 同註<sup>68</sup>。

<sup>76</sup> 同註<sup>45</sup>，頁 505。

<sup>77</sup> 字井伯壽譯《金剛經般若經和譯》，原收錄於《名古屋大學文學部研究論集》XXI，1958，P1-55。本文引自如實佛學研究室編著：《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》（一），頁 311。

<sup>78</sup> Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore: *A Source Book in Indian Philosophy* (USA, Princeton University Press, Fifth Printing, 1966), P251。

<sup>79</sup> 同註<sup>68</sup>。

<sup>80</sup> 同註<sup>68</sup>。

之，正如中村元所說的，*sattva*、*ātman*、*jīva*、*pudgala*，在佛教內外，都被認為是意味靈魂或人格主體的詞語。<sup>⑧</sup>

經過上文的討論，可知人相、衆生相、壽者相都是圍繞著「我相」此一核心觀念而展開的，這在《金剛仙論》中，表現得最爲清楚，如說：「無復我相者，對治我相也，外道凡夫計，謂有一神我，與五陰一，與五陰異，不一，不異。……無衆生相者，有外道橫計，衆生所以不斷不絕相續住世者，以有神我衆生故也，爲對治此計故，言無衆生相。……無人相者，對治人相，有外道橫計，所以有一報之命不斷絕者，由有神我。……無壽者相，對治壽者相也，有外道橫計，以有神我故，死此生彼逕由六道受生。……且對四種虛妄我相，辨此四法，以明無我空也」。<sup>⑨</sup>《金剛仙論》的四相註釋，很清楚是以四相爲「我相」此一核心觀念而展開的，若仔細分析智顛、吉藏乃至宗密等人的《金剛經》四相註釋，不難發現他們仍然繼承著這樣的傳統。

而這樣的註釋傳統，在唐及以後的《金剛經》四相註釋中，依然能夠在佛學界中得到傳承，如唐·道氤的《御注金剛般若波羅蜜經宣演》就明白的說該經在明「法無我、人無我」，<sup>⑩</sup>認爲《金剛經》「無我相、人相、衆生相、壽者相」皆在明「人無我」。又如唐·知恩的《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》也說四相皆在明「我空」義，認爲菩薩之所以能「無我相、人相、衆生相、壽者相」，都是由於菩薩能了解「我空故，不復能起我人等想故」。<sup>⑪</sup>以「我空」或「人無我」義解說《金剛經》四相的傳統，在宋以後仍然繼續傳承著，如宋·善月《金剛經會解》和元·徐行善《金剛疏科釋》都是繼承智顛的四相註釋。此外，明·憨山德清的《金剛經決疑》、智旭的《金剛經觀心釋》、清·性

⑧ 中村元、紀野一義合譯：《金剛般若經》，原收錄於《般若心經·金剛般若經》，東京：岩波書店，1960年第1版，1993年第48刷。本文引自如實佛學研究室編著：《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》（一），頁312。

⑨ 同註⑧，P813b-c。

⑩ 唐·道氤：《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，大正八十五冊，No.2733，P26c。

⑪ 唐·知恩：《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》，大正八十五冊，No.2736，P119b。



起的《金剛般若波羅蜜經懸判疏鈔》、行敏的《金剛經法眼註疏》等，都基本上能夠從生命的主宰義解說四相。其中，愍山大師在其《金剛經決疑·序》中，說：「此經此方解者極多，都不合佛意。獨西域天親菩薩以二十七疑分經，極是」，更直言對於印度佛教思想義理的追慕。

## (二) 佛教中國化的四相詮釋

以上所討論的智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密等佛學大師對於《金剛經》四相的解釋，基本上都是根據印度學僧的相關《金剛經》註釋而來，而印度學僧們對於四相的註釋，理所當然是本於梵文字義、和印度佛學、文化、思想背景所作的解說。智顛等人的四相註釋既然源於印度學僧的註釋傳統，所表現出來的，便是貼近印度佛學思想傳統的思想特質。

但是，自從署名唐·慧能撰的《金剛經解義》之後，對於《金剛經》四相的註釋，有了一些新的發展，雖然有不少《金剛經》註如宋·子璿治定的《金剛般若經疏論纂要》，宋·道川的《金剛經註》，善月的《金剛經會解》和元·徐行善的《金剛經會解》等，仍然能夠繼承隋唐以來盡量貼近梵文字義及印度佛學文化背景的註釋傳統，但是，也出現了一些以中國文化、思想觀念詮釋四相的中國化註釋，其中便以唐·慧能的《金剛經解義》頗具典型性意義。雖然部分日本學者認為《金剛經解義》不是慧能的著作，<sup>85</sup>但是，此註是否偽

<sup>85</sup> 有關《金剛經解義》的真偽問題，在日本學界的確曾經引起一些討論，其中關口真大和中川孝認為《金剛經解義》才真正是慧能的作品。詳見關口真大：〈曹溪慧能の『金剛般若經解義』について〉，收於阿部慈園編：《金剛般若經の思想的研究》，頁 379-386。中川孝：〈『金剛經口訣』と『六祖壇經』〉，收於《禪文化研究所研究紀要》（九）。但是，竹內弘道則認為無法確定《金剛經解義》是慧能的作品，他只是肯定《金剛經解義》應該是在長慶二年(822A.D.)以前成立的作品。作者可能是慧能的弟子，但具體人物仍然無法確定。見竹內弘道：〈慧能撰『金剛經解義』の思想的特質と成立をめぐつて〉，收於阿部慈園編：《金剛般若經の思想的研究》，頁 387-397。此外，有關《金剛經解義》的真偽問題，日本駒澤大學禪宗史研究會編著的《慧能研究——慧能の傳記と資に関する基礎的研究》（東京，大修館店，1978年），尚有詳細的討論。

作是一個問題，它對後代是否有影響力，則又是另外一個問題。基於《金剛經解義》對於宋、明、清《金剛經》註深具影響，因此，本文對於《金剛經》四相的中國化詮釋，仍然從《金剛經解義》開始。《金剛經解義》註釋四相說：

迷人恃有財寶、學問、族姓、輕慢一切人，名我相。雖行仁義禮智信而意高自負，不行普敬，言我解行仁義禮智信，不合敬爾，名人相。好事皈己，惡事施於人，名眾生相。對境取捨分別名壽者相。是謂凡夫四相。修行人亦有四相：心有能所，輕慢眾生，名我相。自恃持戒，輕破戒者，名人相。厭三塗苦，願生諸天，是眾生相。心愛長年而勤修福業，諸執不忘，是壽者相。<sup>86</sup>

首先，《金剛經解義》把四相分別為「凡夫四相」和「修行人四相」兩種。「凡夫四相」就是：自恃財寶富盛、學問廣大、出身族姓高貴而輕慢一切不如自己的人，名為「我相」。雖行仁義禮智信之德行，而意志高傲，輕慢他人，認為自己能解行仁義禮智信，不必尊敬爾等，名為「人相」。好事統統屬於自己，壞事都屬於他人，名為「眾生相」。分別壽夭，好壽惡夭，名為「壽者相」。以上便是「凡夫四相」。至於修行人也有四相，分別是：心中仍然有主客、自他的對待，輕慢眾生，名為「我相」。自恃持戒，輕慢破戒的人，名為「人相」。厭惡三途惡道之苦，而願樂生天，是名「眾生相」。為了長壽而勤修福業，名為「壽者相」。

《金剛經解義》對於「凡夫四相」和「修行人四相」的解釋，其實並沒有本質上的差異，基本上都是從能、所，主、客的分別開始，以自我為中心向外推擴。凡夫所恃者是財寶富盛、學問廣大、出身族姓高貴而輕慢一切不如自己的人；修行人所恃者是自己的德行高超而輕慢他人。雖然凡夫和修行人所恃者不同，但是，都是從自他的分別開始，自是而非他。因此，在這樣的四相理解中，可以發現《金剛經解義》是從能、所，主、客的人際關係網絡的角度解說我相、人相的，這樣，我相就是指自己（能），即中文「我」字的第一義（自

<sup>86</sup> 唐·慧能：《金剛經解義》，《卍續藏》第一輯三十八冊，頁三三三甲至三三三乙。

稱、自己、自己的)。從凡夫四相和修行人四相對於我相的描述中，可見我相除了代表自己之外，也隨著「自己」義的確立而與「自以為是」、「自是而非他」的第二義糾結在一起。

人相就是與自己相對待的他人(所)，也就是《中文辭源》「人」字的第二義。本來，別人、他人都不含有道德判斷的意義，但是，《金剛經解義》卻說「我解行仁義禮智信，不合敬爾」或「自恃持戒，輕破戒者」，明顯地附加了倫理道德的意味。

至於眾生相似乎比人相表現出更廣泛的意義，隱含著眾人的意思，如「好事皈己，惡事施於人」的「人」，顯然不是指人類的「人」，也不是特指某個人，而是廣泛的指自己之外的一切人，一切人當然是指表示眾數的眾人。這在修行人眾生相中，更清楚地表現出來，所謂「厭三塗苦」的三塗，是指地獄道、餓鬼道和畜牲道；所謂的「願生諸天」的諸天，在佛教的世界圖像中，便包含了欲界的「六欲天」、色界天和無色界天。因此，三途也好、諸天也好，都不是指「他人」或特定的某人，而是指六道中的某一類生命形態。也就是《中文辭源》「眾生」條下「佛書指一切有情、假眾緣而有生的人或物」的意思。這樣，《金剛經解義》對於我相、人相、眾生相的理解，就是指：我、他人、眾人。壽者相就是指長壽的人，也就是《中文辭源》「壽」字的第一至第三義。

中村元《東方民族的思維方法》便認為中國諸學科在人際關係中尊重人倫秩序的倫理性，是中國人思想的顯著特徵。<sup>⑧</sup>分析《金剛經解義》的四相詮釋，可見《金剛經解義》所理解的四相，正是從人際網絡著眼的，從自己出發而擴展到他人，再由他人而擴展到眾人。而且，人際秩序與倫理道德是融貫為一、不可切割的，這從《金剛經解義》的四相詮釋中，充分地表現出來。

《金剛經解義》的四相註釋，對於後代的《金剛經》註確實有一定的影響，如明·洪蓮編的《金剛經注解》(即《金剛經五十三家注》)的四相注釋

<sup>⑧</sup> 中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》(臺北：淑馨出版社，1990年初版)，頁237。

絕大部分都是根據《金剛經解義》的說法的，如李文會對於四相的解說，就是揉合了《金剛經解義》的「凡夫四相」和「修行人四相」而成的：

有我相者，倚恃名位、權勢、財寶、藝學，攀高接貴，輕慢貧賤愚迷之流。  
人相者，有能所心，有知解心，未得謂得，未證謂證，自恃持戒，輕破戒者。眾生相者，謂有苟求希望之心，言正行邪，口善心惡。壽者相者，覺似悟，見境生情，執著諸相，希求福利，有此四相，即同眾生，非菩薩也。<sup>88</sup>

《金剛經解義》在修行人的「眾生相」中，還保留了佛教六道輪迴的基本教義，到了李文會，則完全從人際關係和倫理道德的角度解釋四相。可以說是繼《金剛經解義》之後，進一步體現佛教中國化的精神。

如果說《金剛經解義》的四相註釋，只是自然而然地受著中國文化中重視人際關係的觀念影響，本身未必清楚地意識到自己正在使用這樣的思路來詮釋《金剛經》四相的話。那麼，明·真可《金剛經釋》對於四相的解釋，可以說是在《金剛經解義》的基礎上，更清晰地說明了他對四相的理解和詮釋的思考進路：

我見者，無主宰中強作主宰之謂。人見則待我而生。眾生見即循情分別，不能返照之謂。壽者見不過貪生畏死之念也。<sup>89</sup>

真可對於四相的詮釋，思路可謂非常清晰。所謂我見（或我相），就是指自我的主宰義，但是，從他的整體註釋來看，真可所說的主宰義，其實是對於自己的執著，而不是像印度哲學和佛學中所指的在六道輪迴中相續、不斷、不變的生命主體義；而人見（或人相）則是與我相待而生的他人；眾生見（或眾生相）則是繼續分別彼我，一往不返，因此，眾生見比人見含有更廣泛的意義，簡單的說就是眾人的意思；壽者見（或壽者相）就是希慕長壽之念。沿著這樣的思路，明·廣伸述的《金剛經鑿》，便是以「能度」為我相，「所度」為人相，「多度」為眾生相，<sup>90</sup>就是取「自己」義釋「我相」，「他人」義釋「人

<sup>88</sup> 明·洪蓮編：《金剛經註解》，《卍續藏》第一輯三十八冊，頁四三一丁。

<sup>89</sup> 明·真可：《金剛經釋》，《卍續藏》第一輯三十九冊，頁五十五乙。

<sup>90</sup> 明·廣伸述：《金剛經鑿》，《卍續藏》第一輯三十九冊，頁七十五丙。

相」，「衆人」義釋「衆生相」。而這樣的思路，可以說都是從《金剛經解義》的四相註釋中啓發出來的。

《金剛經解義》的四相註釋有兩條主線，一是從人際網絡的角度解說四相，二是從倫理道德的角度解說四相。眞可、廣伸等人是往人際網絡的這一條主線上解釋四相。但是，有一些註家則從倫理道德的一線上註釋四相，把我相、人相、衆生相、壽者相與佛教的道德教誨結合在一起，如《金剛經注解》中的陳雄說：

貪瞋癡愛爲四惡業，貪則爲己私計是有我相，瞋則分別爾汝，是有人相，癡則頑傲不遜，是衆生相，愛則希覲長年，是壽者相。<sup>⑨</sup>

雖然，在《金剛經》中認爲，對於我相、人相、衆生相和壽者相的執著，是使人產生貪、瞋、癡無明煩惱的根源，如經文中就說：「如我昔爲歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、衆生相、壽者相、應生瞋恨」。<sup>⑩</sup>但是，在唐以前的《金剛經》註釋，乃至在《金剛經解義》中，都沒有把貪瞋癡愛等無明煩惱與四相作對應性的解釋。陳雄對於四相的註釋，是站在《金剛經解義》的四相解釋的基礎上，再把四相與貪瞋癡愛連結在一起而形成的。這樣的解說，也被清代的一些《金剛經》註所襲用，如無是道人的《金剛經如是解》對於四相的解釋，便是完全引用陳雄之說：「四相者，貪瞋癡愛所影現而成，貪則自私，自私是我相。瞋則分別爾汝，是人相。癡則頑傲不靈，是衆生相。愛則希覲長年，是壽者相」。<sup>⑪</sup>

唐、宋、元、明各代的《金剛經》四相註，都頗有遠承智顛、吉藏以來的古風，追隨天親菩薩等人的教說，以吾人的生命主宰義解說四相。但是，到了清代的《金剛經》四相註，則大部分受到《金剛經解義》的影響，從自己、他

<sup>⑨</sup> 同註<sup>⑧</sup>，頁四三一丙。

<sup>⑩</sup> 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，大正八冊，No.235，P750b。

<sup>⑪</sup> 清·無是道人：《金剛經如是解》，《已續藏》第一輯三十九冊，頁一八八甲。

人、衆人、長壽者的角度解說四相。<sup>94</sup>

總之，以自己爲我相，是《金剛經解義》之說，此說漸行於唐、宋、元、明，而大行於清，如「我相者，認四大以爲己有」、「有己爲我相」都是在「以自己爲我相」的基本認知上說的。至於以「自私自利，止便身圖」解說我相，則又是遠承《金剛經解義》「恃有財寶、學問、族姓、輕慢一切人，名我相」和陳雄「貪則爲己私計是有我相」而來的解說，顯然是在名相的詮解上，又加上一層道德判斷，可以說是重視人際關係與倫理道德的中國文化的具體表現。

人相在智顛乃至宗密等人的《金剛經》註釋中，與我相一樣都是指向吾人的生命主宰義，但是，在《金剛經解義》中，已經從這樣的意義游離出來，從爾我分別的角度解說，到了明·真可則更清楚地以人我對待解釋人相，說「人見則待我而生」，這樣的詮釋傳統也影響了清代的《金剛經》註釋。又如「人相對我而言」、「人相痛癢無關，分形絕界也」或「分別彼此爲人相」等，都是從人我對待，分別彼此的角度詮解人相的。

衆生相在智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密等人的註釋中，都是指向吾人不斷、不絕的生命主體義，而與衆人、群生義無關。但是，從《金剛經解義》開始，已經隱約以衆人義釋衆生相。至明·真可則以「循情分別，不能返照」解說衆生相，清·龔概綵便謂「衆生相，則凡有生者皆是」，徐槐廷便謂「衆生相，區別靈蠢品類以分也」，都是受《金剛經解義》以來的啓發。至於謝承謨「蔑視羣生爲衆生相」，則是從行爲的道德判斷上解說衆生相，這應該是受到

<sup>94</sup> 如清·龔概綵：《金剛經正解》說：「我相者，認四大以爲己有，而成我相。人相對我而言。衆生相，則凡有生者皆是。壽者，利長生不滅，有悠久之義。」（《卍續藏》第一輯九十二冊，頁二八一丙）。清·徐槐廷：《金剛經解義》說：「我相自私自利，止便身圖也。人相痛癢無關，分形絕界也。衆生相，區別靈蠢品類以分也。壽者相，畏死倖生，希冀不老也。」（《卍續藏》第一輯九十二冊，頁四一八丁）。又如清·謝承謨：《金剛經易解》說：「有己爲我相，分別彼此爲人相，蔑視羣生爲衆生相，希冀長生爲壽者相。」（《卍續藏》第一輯九十二冊，頁四四七丙至丁）。

《金剛經解義》和陳雄解說的影響。

壽者相在智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密等人註釋中，都是從在六道中輪轉的生命主體義作解說，但是，從《金剛經解義》開始，便又開出希冀長年、貪生畏死一義。

比較智顛、吉藏等人的《金剛經》四相註釋，和《金剛經解義》所開出的四相新解，可以發現：智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密等人的四相解釋其實並沒有緊扣著我、人、衆生、壽者的中文字義作解釋，而是盡量貼近梵文字義及印度哲學、佛學的文化背景作解釋。而《金剛經解義》所啓發的四相新解，反而是緊扣著我、人、衆生、壽者的中文字義作註釋的，並且展現出中國文化重視人際關係和倫理道德的文化特色。正如瑪克斯·韋伯(Max Weber, 1864-1920)所說的：「印度，就像中國，文獻教育的內容，實質上是詩歌、掌故、以及儀式、典禮上的決疑辨難。然而，在印度這一方面還有宇宙創生、宗教、以及哲學的思辨來支撐。雖然此種思辨在中國古典經文及歷代註釋裏，並非完全缺乏，但顯然地，它們只扮演著極不重要的角色。中國的撰述者發展出社會倫理的合理體系」。<sup>95</sup>雖然，筆者不能完全認同哲學思辨在中國古典文獻中極不重要的說法，但是，就《金剛經解義》以來的部分四相註釋來看，的確表現出這樣的特質：對於倫理道德的關懷遠遠超過對哲學性思辨的興味，這與智顛、吉藏等人追隨印度佛學的哲學思辨古風，大異其趣。

### 三、「無法相、亦無非法相」——從「人無我」到「法無我」的義理基礎及相關註釋

以上已經分析了歷代《金剛經》註有關四相的兩種型態的註釋。現在剩下來的問題就是：《金剛經》處處說到無此四相的重要性，如說：「若菩薩有我

---

<sup>95</sup> Max Weber 著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：遠流出版社，1989年8月，一版），頁188。

相、人相、衆生相、壽者相，即非菩薩」，又說：「其有衆生，聞是經，信解受持，是人則爲第一希有！何以故？此人無我相、人相、衆生相、壽者相」，又說：「如我昔爲歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、衆生相、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、無衆生相、無壽者相」。<sup>96</sup>《金剛經》爲何如此重視「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」呢？「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」的義理基礎又是什麼呢？不同型態的《金剛經》四相註釋，對於「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」的義理基礎的解說，又是否不同呢？關於這些問題，下文將作更深入的探討。

首先，《金剛經》爲何如此重視「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」呢？這在《金剛經》中便有所說明，如說：

如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實，是諸衆生無復我相、人相、衆生相、壽者相，無法相亦無非法相。何以故？是諸衆生若心取相，則爲著我、人、衆生、壽者。若取法相，即著我、人、衆生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、衆生、壽者。是故不應取法，不應取非法。<sup>97</sup>

從上引的這一段經文可知：無我相、無人相、無衆生相、無壽者相，是關連著無法相、亦無非法相說的。因爲衆生若取著法相，就著了我、人、衆生、壽者相，若取著非法相，也著了我、人、衆生、壽者相。這樣，若順著《金剛經》的邏輯推演下去，自然便會得到「不應取法，不應取非法」、「離一切諸相則名諸佛」以及「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心」<sup>98</sup>的結論。簡單說就是：《金剛經》認爲菩薩不應取一切相，應離一切法相乃至非法相，也就

<sup>96</sup> 同註<sup>92</sup>，P749a、750b。

<sup>97</sup> 同前註，P749a-b。

<sup>98</sup> 同前註。



是《金剛經》所說的「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相則見如來」<sup>99</sup>的意思。問題是：為什麼《金剛經》如此強調「凡所有相皆是虛妄」呢？責實在四相的理解上，「無我相、人相、衆生相、壽者相，無法相亦無非法相」又是什麼意思呢？要比較清晰地解答這些問題，那麼，佛學思想史上的溯源，仍有其必要性。

「無我」或「非我」(anātman, nirātman) 是佛陀的原始教義，把「我」化約為色、受、想、行、識五蘊，而五蘊非我、非我所，是《雜阿含經》中的邏輯（詳上文）。<sup>100</sup>生命乃是由五蘊所組成的，五蘊所組成的生命，就是「非我」，也是「非我所」的。Edward Conze 解釋原始佛教的「非我」或「無我」說：在這裏沒有永恆獨存的觀念存在，因為「蘊」(skandha，和合，積聚) 本身既不是永恆的，也不是單一獨存的。但是，在原始佛教中，「自我」不能說是存在或是不存在的（非有非無），因為佛陀從來沒有說過沒有自我，只說它是不能被瞭解的。<sup>101</sup>總之，原始佛教的「無我論」，只是作為一宗教實踐的道德命題，而並非作為一否定主體的存有命題。<sup>102</sup>事實上，在《雜阿含經》中，佛陀就曾經說過：一般愚癡無聞凡夫於五蘊、六觸入處（眼、耳、鼻、舌、身、意入處）「言有，言無，言有無，言非有非無；言我最勝，（言我劣，）言我相似；我知，我見」；但是，多聞聖弟子則「不有，不無，非有無，非不有無；非有我勝，非有我劣，非有我相似；我知，我見」。<sup>103</sup>可見，原始佛教的「五蘊」無常，無常故苦，苦即非我，非我者亦非我所的說法，其實並不能夠簡單地說成「沒有我」(without self, not a self)——生命主體義的否定，而應該理解為：「我」是不能以世間邏輯的四句而被描述的。佛陀的態度是：與其費盡精神去探討這些形而上的問題，倒不如在這些問題上保持

<sup>99</sup> 同前註，P749a。

<sup>100</sup> 同註<sup>57</sup>。

<sup>101</sup> 同註<sup>62</sup>，P39。

<sup>102</sup> 同註<sup>63</sup>，頁78。

<sup>103</sup> 同註<sup>57</sup>，頁100。

沈默，而致力於修行解脫。因此，早島鏡正便認為：原始佛教並沒有刻意去抹煞生命主體、行爲主體、人格主體的企圖，反倒是在要求每一個人，能捨棄一般凡夫所執著的自我觀，而積極於實現「真實的自我」。<sup>⑭</sup>

但是，隨著佛法的理論化分析，原始佛教五蘊非我的教義，也發生了意義上的轉變。尤其是說一切有部，他們透過對於五蘊、十二處、十八界的分析後，發覺到並沒有「我」的實體存在，但是，卻有實在的五蘊。人雖然是無我的，但是，法（五蘊，pañcaskandha）卻是有自性（svabhāva）的。呂澂先生更認為說一切有部的實體論，就是始於對佛陀「無我」論的論證。<sup>⑮</sup>例如在上座部系的論書《舍利弗阿毘曇論》中，就是以「蘊、處、界」攝一切法，在諸法的分析中，只有蘊、處、界的存在，而沒有「我」的實體存在；同樣的，《阿毘達磨品類足論》把諸法歸納爲「五位六十七法」，發現一切諸法可以分爲色法、心法、心所法、心不相應行法和無爲法，在這五類法中，也沒有一法是屬於吾人的主體，吾人的現實生命只不過是這「五位六十七法」的組合而已。<sup>⑯</sup>而在說一切有部的重要論典《阿毘達磨大毘婆沙論》中，更把「我」劃分爲「法我」和「補特伽羅我」兩種，認爲「法我」是實有的，而「補特伽羅我」卻是非實有的：

我有二種：一者「法我」；二者「補特伽羅我」。善說法者，唯說實有法我，如實見故，不名惡見。外道亦說實有補特伽羅我，補特伽羅非實有性，虛妄見故，名爲惡見。<sup>⑰</sup>

《大毘婆沙論》明確地把「我」區分爲「法我」和「補特伽羅我」（人我），於是「人無我」、「法有我」的教義，於焉確立，這與教內外所說的我（ātman）、

⑭ 玉城康四郎主編，李世傑譯：《佛教思想》（一）（幼獅文化事業公司，1985年6月，初版），頁83。

⑮ 同註②，頁56。

⑯ 羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」——亦學般若學交會問題之研究》（國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，指導教授：林麗真教授，2001年12月），頁102。

⑰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正二十七冊，No.1545，P41a。

人 (pudgala, 補特伽羅)、壽者 (jīva) 的觀念顯然是不同的, 因為外道的我是「人我」, 是指向「我」的實體義和主宰義, 但是, 說一切有部所說的我是「法我」, 只有法的實體義, 卻沒有「我」的主宰義——由有自性的五蘊所和合而成的「我」只是假名而無實體。般若系列經典與說一切有部一樣認為「無我」, 但是, 存在的基礎卻不是有自性的五蘊, 而是無自性的五蘊, 這就是 Paul Williams 所說的: 在初期大乘佛教哲學中, 把人無我的非大乘傳統, 擴大到大乘的法無我。<sup>⑧</sup>也是中村元所說的: 「相對於小乘佛教說『人無我』(否定有實體的個人存在), 大乘佛教說『法無我』(否定一切個人存在的構成要素的實體性), 但是在這一節中很明顯地相對於『人無我』說『法無我』, 籍由後者而附與前者基礎」。<sup>⑨</sup>也就是說: 無我的基礎不再是有實體的五蘊, 因為五蘊也是無實體的, 這樣, 「人」固然是無實體、空的, 「法」也是無實體的、空的。如《摩訶般若波羅蜜經》說: 「衆生空, 故菩薩前際不可得……色空故菩薩前際不可得, 受、想、行、識空故, 菩薩前際不可得」,<sup>⑩</sup>「衆生空」是「人我空」(pudgala), 色、受、想、行、識五蘊空是「法我空」。聯繫到同屬般若系統的《金剛經》來看, 「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」就是「衆生空」或「人我空」, 「無法相、亦無非法相」就是「法我空」。印順法師《般若經講記》中, 對於這一段有精闢的解說:

無法相, 即離諸法的自性執 (誤執萬物有獨立、永恆、不變之性) 而得法空。無非法相, 即離我法二空的空相執 (執著我空與法空) 而得空空 (空也是空)。……執 (著) 我是我見 (視五蘊和合的身心為常一的見解), 執 (著) 法 (與) 非法是我所 (法) 見 (以身外之事物為我所有的見解); 執 (著) 有我有法是有見 (執著萬物實有的見解。亦稱為常見, 即永恆論), 執 (著) 非法相是無見 (執著萬物斷滅的見解。亦稱為斷見, 即虛

<sup>⑧</sup> Paul Williams: *Mahāyāna Buddhism* (Lecturer in Indo-Tibetan Studies, University of Bristol), P46。

<sup>⑨</sup> 同註<sup>⑧</sup>, 頁 346。

<sup>⑩</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》, 大正八冊, No.223, P267b-c。

無論)。般若離我(與)我所、有(與)無等一切戲論妄執(虛妄的執念)，所以說「畢竟空中(在萬物都是相待、變化、無常的狀態中)有無戲論(有關萬物實有或斷滅的世俗議論)皆滅。能三相(我相、法相、非法相)並寂，即能於般若無相(無固定時有的特質)生一念清淨心」<sup>⑩</sup>。

《金剛經》離一切法、畢竟皆空的精義，在智者大師的《金剛般若經疏》也有明白的指示：

初列生空有四，我、人、眾生、壽者。次列法空，但有兩句，法、非法也。菩提無相可取，諸法空不可說。非法即不有，非非法即不無。有無並無，理之極也。<sup>⑪</sup>

智者大師明白地以無我相、無人相、無眾生相、無壽者相為「生空」(即「眾生空」)，以無法相、無非法相為「法空」，並以非法、非非法說明非有非無的二諦義，以及有無並無的畢竟空義，可以說能夠符合般若學的傳統思想。此外，吉藏《金剛般若經義疏》對於般若空義有更多的闡述：

上辨度眾生，即辨眾生空。次辨修萬行，則辨六塵諸法空。此人之與法，並是世間畢竟空。今明不可以諸相得見如來，即是諸佛空。故眾生無所有，則非眾生。諸佛無所有，是即非佛，故非眾生、非佛、非生死、非涅槃，故眾生與佛本來不二，一切諸見，畢竟不起，始是金剛，稱為般若。<sup>⑫</sup>

吉藏指出《金剛經》實乃明「眾生空」與「諸法空」，並由此再作推進，說：非但眾生空、即使佛、生死、涅槃也是空的。在性空的前提下，眾生與佛本來不二，一切諸見畢竟皆空。吉藏與智者對於《金剛經》的理解與詮釋基本上非常一致，尤其是吉藏是三論宗的大師，對於般若空義更是多所發揮。但是，到了智儼的《金剛般若波羅蜜經略疏》，便在般若性空學說之外，又添加了《華嚴經》萬法唯心的思想了：

言實性者，性本空寂，有佛無佛，體相常住，不遷不變，無作無起，不來

<sup>⑩</sup> 印順：《般若經講記》(臺北：正聞出版社，1992年，修訂一版)，頁50。

<sup>⑪</sup> 同註<sup>⑨</sup>，P78a-b。

<sup>⑫</sup> 同註<sup>⑩</sup>，P104b。

不去，不動不轉，但因緣有，猶若虛空。故經云：三界虛妄，唯一心作。十二因緣，是皆一心，無有作者，無有知者，一切諸法隨心轉故。文中所言非法、非非法者，依真如義說。非法者，一切法無體相故。非非法者，彼真如無我相實有故。<sup>114</sup>

智儼雖然也肯定諸法性本空寂，只是因緣和合而有，其本質猶若虛空，這可以視為「法空」，但是，智儼旋即把《華嚴經》萬法唯心的思想挽入了般若系統的《金剛經》中。又般若思想所著重的是畢竟空義，就是說不但不要執著法相、也不要執著非法相，這在《金剛經》中也有明白的顯示，如說「是諸衆生若心取相，則為著我、人、衆生、壽者。若取法相，即著我、人、衆生、壽者。……若取非法相，即著我、人、衆生、壽者。是故不應取法，不應取非法」。不應取法，亦不應取非法，就是般若的畢竟空，因此，畢竟空並不是在不執取法之實有外，又另外執取空為實有。但是，在智儼的《金剛般若波羅蜜經略疏》中，卻說「彼真如無我相實有故」，這明顯是以華嚴的思想來詮釋《金剛經》的。

宗密述，子璿治定的《金剛般若經疏論纂要》說「無法相者，能取所取一切法無。亦無非法相者，無我真真空實有」，<sup>115</sup>則來源於《金剛般若波羅蜜經論》「彼法無我空實有故」的說法。但在此處尚不能完全展現宗密《金剛般若經疏論纂要》的思想。不過，《金剛般若經疏論纂要》的主要根據是《金剛般若波羅蜜經論》，因此，在思想上應該比較接近《金剛般若波羅蜜經論》的唯識學系統。這在窺基的《金剛般若經贊述》中便明顯地以唯識學的思想來註釋《金剛經》的「無法相，亦無非法相」：

無法相者，謂凡情妄執法我為有，名為法相。既達為空，知法體而非實，故云無法相，無其所執實有法相故。亦無非法相者，謂愚者妄情撥圓成而是無，名非法相，空無有體故。智者了此圓成是有，故無非法相，無其所執為空相故。<sup>116</sup>

<sup>114</sup> 同註<sup>92</sup>，p241b、242c-243a。

<sup>115</sup> 同註<sup>94</sup>。

<sup>116</sup> 同註<sup>93</sup>，P134c。

窺基以「法體非實」釋「無法相」，尚可謂得般若之實。但是，他在解釋「無非法相」時，卻以「了此圓成是有」作釋。所謂「圓成」就是指圓成實性，是唯識學的專門術語，於此，窺基已經把唯識學的思想引入《金剛經》的註解之中了。這樣的特色，在《金剛經》「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」一段的註釋中，便更清楚地表現出來：

凡所有相皆是虛妄者，謂虛妄有三：一者真如法身，無生滅故，名為真實。二者諸無漏法，亦名真實。三者依他圓成名為真實，遍計所執名為虛妄。故此下文我相即是非相，乃至云離一切諸相即名諸佛也。今言虛妄者，即有為無漏，皆名虛妄也。若見諸相者謂三相（生相、住異相、滅相），非相者，謂法身無相也。<sup>①⑦</sup>

窺基以真如法身、無漏法和圓成實性為真實，以遍計所執性為虛妄。圓成實性、遍計所執性是唯識學獨有的思想，於此不必贅言。就是真如法身和無漏法，在般若系統中，依然是如夢如幻、畢竟皆空的，如說「色不異法性，不異如，不異實際。受、想、行、識乃至有漏無漏亦不異」，<sup>①⑧</sup>又說：「我說眾生如幻如夢……佛法亦如幻如夢，我說涅槃亦如幻、如夢……設有法過於涅槃，我亦說如幻如夢，……幻夢涅槃，無二無別」。<sup>①⑨</sup>可見，在般若思想中，有漏法、無漏法、五蘊、眾生、涅槃、佛、菩提等，都是如幻如夢、畢竟皆空，不立一法的，並沒有說那些法是真實，那些法是虛妄。所以窺基的分別真如法身、無漏法為真實，便是以唯識的思想註釋《金剛經》。

《金剛經解義》在四相的解釋上，開創了佛教中國化的新解，那麼，他對於「無法相、亦無非法相」的解釋，又是否同樣有著新的啟發呢？以下就從《金剛經解義》的解說作一分析：

無法相者，離名絕相，不拘文字也。亦無非法相者，不得言無般若波羅蜜

<sup>①⑦</sup> 同前註，P133b。

<sup>①⑧</sup> 同註<sup>①⑦</sup>，P397b。

<sup>①⑨</sup> 《小品般若波羅蜜經》，大正八冊，No.227，P540c。

法，若言無般若波羅蜜法者，即是謗法。<sup>⑩</sup>

《金剛經解義》以不拘文字相、離名絕相釋「無法相」，以不得言無般若波羅蜜法釋「亦無非法相」。也就是說《金剛經解義》認為雖然要離名絕相，但是卻不能夠拘執於「離名絕相」，因為就連「離名絕相」本身也要超越。離名絕相，不拘文字，本來就是六祖惠能的思想，如《六祖大師法寶壇經》就說：「諸佛妙理，非關文字」。<sup>⑪</sup>《金剛經解義》以離文字相的思想註釋《金剛經》「無法相、亦無非法相」一段，可謂其來有自。但是，就「無我相、人相、衆生相、壽者相」的理論基礎來說，這一段註文其實並沒有提出解答，反而是對《金剛經》「如來所說身相，即非身相」一段的註釋，提出了說明：

色身是相，法身是性，一切善惡盡由法身，不由色身。法身若作惡，色身不生善處，法身作善，色身不墮惡處。凡夫唯見色身，不見法身，不能行無住相布施，不能於一切處行平等行，不能普敬一切衆生。見法身者，即能行無住相布施，即能普敬一切衆生，即能修般若波羅蜜行，方信一切衆生同一真性，本來清淨，無有垢穢，具足恆河妙用。如來欲顯法身故，說一切諸相皆是虛妄，若見一切諸相虛妄不實，即見如來無相之理也。<sup>⑫</sup>

《金剛經解義》認為色身是相，按照這樣的思路，可知，我相、人相、衆生相、壽者相在《金剛經解義》中都是屬於色身的層次，在此層次上，吾人有我相、人相、衆生相、壽者相的分別，故不能普敬一切衆生。法身是性，此性是「衆生同一真性」、「本來清淨，無有垢穢」的本具佛性，此性無相，故若能見性，即能行無住相布施，能普敬一切衆生。這樣看來，《金剛經解義》雖然也說「一切諸相皆是虛妄」，但是，一切諸相之所以皆是虛妄的理論基礎，卻不僅是般若的諸法皆空、畢竟皆空，而是在一切諸相皆是虛妄的背後，仍有一本來清淨，無有垢穢的無相之理，也就是衆生同具的如來佛性。因此，一切諸

<sup>⑩</sup> 同註<sup>⑥</sup>，頁三三四丙至丁。

<sup>⑪</sup> 《六祖大師法寶壇經》，大正四十八冊，No.2008，P355a。

<sup>⑫</sup> 唐·慧能：《金剛經解義》，《卍續藏》第一輯三十八冊，頁三三四甲至三三四乙。

相雖然皆是虛妄，但是，此佛性卻並不虛妄，是真真實實的「真性」。

《金剛經解義》不但以性、相解釋《金剛經》，從上引文獻中可見，《金剛經解義》隨著「色身是相，法身是性」而來的，是能否普敬一切眾生的道德訓示，認為修行人若不能見法身，就不能行平等行，不能普敬一切眾生。若能見法身，即能普敬一切眾生。可見有關法身的論述雖然頗具抽象思辨的意味，但隨即與倫理道德的實踐連結在一起，在這些地方也可以反映出中國文化的某一些特質。

《金剛經解義》以如來藏思想解說《金剛經》，後代的《金剛經》註釋，多有受其影響。如宋·道川的《金剛經註》，受著《金剛經解義》的啟發，更進一步，直接以體用的關係釋有相、無相的關係：

有相者，應身也，無相者，法身也。法身是體，應身是用，若智用從體起，即是法也。所以無相故論云：如來所說相即非相，若能了達此意，則一切世間之相無非真如無為佛體故，佛印可善現云：若見諸相非相即見如來。<sup>123</sup>

應身(即應化身)是有相，是用；法身是無相，是體，是真如。這樣，應身從法身起，就是用從體起，從體生用，故云：一切世間之相無非真如無為佛體。也就是說無相為體，有相為用，以如來藏的清淨佛性作為世間一切相之體。這可以說是受到《金剛經解義》的啟發，而作更進一步的推進。而以如來藏思想解說《金剛經》，在宋以後似乎越益轉盛。如《金剛經注解》中的陳雄就說：

須菩提欲人人見自性佛，所以有即非身相之說。色身是相中無真實之體，故云：皆是虛妄。法身非相卻有真如本體寓乎其中。若見諸相非相，是見色身中有法身。<sup>124</sup>

陳雄的說法，與宋·道川以法身為體，應身為用的思路，可謂如出一轍。即使是明代高僧憨山德清的《金剛經決疑》，也同樣以如來藏的思想來解說般若：

佛直告不可以相見如來，以如來所說之身，即法身也，故云非身。然法身

<sup>123</sup> 宋·道川：《金剛經註》，《卍續藏》第一輯三十八冊，頁三五三乙至丙。

<sup>124</sup> 同註<sup>88</sup>，頁四三五丙。



亦非有相，即於諸法相上見其非相，即見如來矣。不是如來法身捨諸法之外別有一相狀也。<sup>⑬</sup>

除了《金剛經解義》、宋·道川的《金剛經註》，明·德清的《金剛經決疑》之外，又有明·廣伸的《金剛經鏡》，清·謝承謨的《金剛經易解》等，都是以如來藏思想註釋《金剛經》的。總之，前期的智顛、吉藏仍能堅持以般若思想的傳統解說《金剛經》的四相及其理論基礎，智儼、宗密、窺基的《金剛經》註，則分別在般若思想之外，又附加了華嚴或唯識的思想。而《金剛經解義》則又開出了以如來藏系統融攝般若的一途，並且在《金剛經》的註釋歷史上，發揮了相當大的影響力。這確實呈現了《金剛經》歷代註釋從「空」的般若思想，到「真空妙有」的如來藏系統的詮釋轉變。<sup>⑭</sup>

#### 四、結 論

《金剛經》最早由姚秦·鳩摩羅什譯出，之後，又先後有五個譯本分別譯出。此經從譯出以來，現存的歷代註釋不下五、六十本之多。菩薩不應著「我相、人相、眾生相、壽者相」是《金剛經》的重要思想之一，多處經文都達傳了這樣的思想。因此，對於四相及其理論基礎的註釋，也反映了註家對於本經的一些基本看法。在《金剛經》四相的歷代註釋中，大致上可以歸納為以下兩種型態：

一是以智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密為代表，他們對於四相的理解與詮釋，有一個共同特點，就是都不是根據四相的中文字義來作詮釋的，而是盡量貼近梵文字義和印度佛學、文化、思想背景所作的解釋。智顛、吉藏、智儼、窺基、宗密五家對於《金剛經》四相的註釋文字容或有所不同，但是，透過梵文字義和印度佛學、文化、思想背景的考察，我們發現，其實四家對於四相的註釋是非常一致的，就是以生命之主宰義詮釋四相。這樣，無論是《般若經》

<sup>⑬</sup> 明·德清《金剛經決疑》，《卍續藏》第一輯三十九冊，頁五十九丁。

<sup>⑭</sup> 同註<sup>⑩</sup>。

的十六相，還是《金剛經》的四相，那都只是廣略的不同而已，因為不管是十六相，還是四相，其實只是一相，都是不變、不斷的「生命主體」的概念。

二是以《金剛經解義》為代表的佛教中國化詮釋，這一類型的《金剛經》註釋所表現出來的一個特點，就是不再遵從早期盡量貼近梵文字義和印度佛學、文化、思想背景的進路，而是緊扣著四相的中文字義作註釋，並且把四相放進中國文化傳統重視人際關係和倫理道德的架構中來詮釋，使《金剛經》的四相義，從印度佛學充滿哲學思辨的意味轉變為充滿人倫道德訓諭的意味，使《金剛經》與中國文化傳統更加貼近。在佛教中國化的四相註釋中，四相不再是「生命主體」之一相而已，而是指在人際網絡中的自己、他人、眾人和長壽者，以及在此人際網絡中的互動關係，並且呈現出對於倫理道德訓示的高度關懷。

與四相的兩類型註釋相較，在「無我相、人相、眾生相、壽者相」（無我）的理論基礎——「無法相、亦無非法相」（無相）的註釋上，就顯得較為複雜了。透過佛教思想史的回溯可知，「無我」是佛陀教義的重要特徵之一，但是，佛陀所說的「無我」，並不能簡單地化約為「沒有我」——對於生命主體的否定，而是認為「我」是不能以世間邏輯的四句被描述的，與其費盡精神去探討這些形而上的問題，倒不如在這些問題上保持沈默，而致力於修行解脫。因此，「無我」在原始佛教中，與其說是存有論的命題，不如說是宗教實踐的命題。但是，隨著部派佛教，尤其是說一切有部的學理化分析，他們把「無我」視為一存有論的命題來思考，於是他們分析吾人的生命只不過是五蘊、十二處、十八界的元素的和合體而已，其中並沒有「我」的實體存在。這就是人無我，法有我（人空，法有）的思想。般若系列經典與說一切有部一樣認為「無我」，但是，般若學認為不但人是空的，是無我的，就連法也是空的，是無我的。這就是為什麼《金剛經》的「無我相、人相、眾生相、壽者相」是必須連繫著「無法相、亦無非法相」來說的。

早期的《金剛經》註，如智顛的《金剛般若經疏》和吉藏的《金剛般若經義疏》，尚能夠發揮般若學人無我、法無我（人空、法空）的思想義理。但

是，到了智儼的《金剛般若波羅蜜經略疏》，便在般若性空學說之外，又添加了《華嚴經》萬法唯心的思想。在窺基的《金剛般若經贊述》中，則又在般若學中滲入了唯識學的思想。到了《金剛經解義》，則又以如來藏佛性思想來融攝般若思想。

在《金剛經解義》的佛教中國化詮釋中，有關性、相的論述，雖然仍然不失極其抽象的哲學思辨意味，但是，隨即與人倫道德訓示連結在一起，充分呈現出中國文化的特色和價值取向。筆者以為，《金剛經解義》的佛教中國化詮釋，對於《金剛經》的進一步推廣，應該是起著非常積極的作用的，這從宋、明、清以下的《金剛經》四相註釋大都追隨《金剛經解義》的詮釋，可見一斑。因此，我們有理由相信：《金剛經》自譯出以來，尤其在宋、明、清以下，大受歡迎，成為家喻戶曉的經典，《金剛經解義》的中國化詮釋實起著極其重要的催化作用。

（責任校對：魏采如）

## 引用書目

- 姚秦·鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，大正八冊。
- 天親菩薩造，元魏菩提流支譯：《金剛般若波羅蜜經論》，大正二十五冊。
- 無著菩薩造，隋達摩笈多譯：《金剛般若論》，大正二十五冊。
- 世親菩薩造，金剛仙論師釋，元魏菩提流支譯：《金剛仙論》，大正二十五冊。
- 隋·智顓：《金剛般若經疏》，大正三十三冊。
- 隋·吉藏：《金剛般若疏》，大正三十三冊。
- 唐·智儼：《金剛般若波羅蜜經略疏》，大正三十三冊。
- 唐·窺基：《金剛般若經贊述》，大正三十三冊。
- 唐·宗密述，宋·子璿治定：《金剛般若經論纂要》，大正三十三冊。
- 唐·慧能：《金剛經解義》，《卍續藏》第一輯三十八冊。
- 宋·善月：《金剛經會解》，《卍續藏經》第一輯三十八冊。

- 宋·道川：《金剛經註》，《卍續藏》第一輯三十八冊。
- 明·德清：《金剛經決疑》，《卍續藏》第一輯三十九冊。
- 明·洪蓮編：《金剛經註解》，《卍續藏》第一輯三十八冊。
- 明·真可：《金剛經釋》，《卍續藏》第一輯三十九冊。
- 明·廣伸述：《金剛經鑿》，《卍續藏》第一輯三十九冊。
- 清·無是道人：《金剛經如是解》，《卍續藏》第一輯三十九冊。
- 清·龔概綵：《金剛經正解》，《卍續藏》第一輯九十二冊。
- 清·徐槐廷：《金剛經解義》，《卍續藏》第一輯九十二冊。
- 清·謝承謨：《金剛經易解》，《卍續藏》第一輯九十二冊。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正二十七冊。
- 《摩訶般若波羅蜜經》，大正八冊。
- 《小品般若波羅蜜經》，大正八冊。
- 《六祖大師法寶壇經》，大正四十八冊。
- 實佛學研究室編著：《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》，臺北：如實出版社。
- 印順：《雜阿含經論會編》，臺北：正聞出版社。
- 印順：《般若經講記》，臺北：正聞出版社。
- 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社。
- 呂澂：《印度佛學思想概論》，臺北：天華出版社。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：鼎文書局。
- 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社。
- 金克木：《印度文化論集》，北京：中國社會科學出版社。
- 黃俊威：《無我與輪迴》，臺灣·桃園：圓光出版社。
- 中村元著，林太、馬小鶴譯：《東方民族的思維方法》，臺北：淑馨出版社。
- 玉城康四郎主編，李世傑譯：《佛教思想》，臺北：幼獅文化事業公司。
- Max Weber 著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》，臺北：遠流出版社。
- 楊惠南：〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》第 14 期，2001 年，頁 185-230。

羅 因：《「空」、「有」與「有」、「無」——亦學般若學交會問題之研究》，國立臺灣大學中國文學研究所博士論文。

阿部慈園編：《金剛般若經の思想的研究》，東京：春秋社。

芳光運：《金剛般若經》，東京：大藏出版株式會社。

平川彰、梶山雄一、高崎直道編集：《講座・大乘佛教・般若思想》，東京：春秋社。

中村元編：《自我と無我—インド思想と仏教の根本問題》，京都，平樂寺書店。

Chandradhar Sharma: *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass Indological Publishers & Booksellers.

S. Radhakrishnan: *The Principal Upaniṣads*, Harper & Brothers Publishers, New York.

Edward Conze: *Buddhist Thought in India*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.

Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore: *A Source Book in Indian Philosophy*, USA, Princeton University Press.

