

中華佛學學報第 14 期 (pp.185-230) : (民國 90 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 14, (2001)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

《金剛經》的詮釋與流傳

楊惠南
國立臺灣大學哲學系教授

提要

本文以中國歷代對姚秦·鳩摩羅什所譯《金剛般若波羅蜜經》的註釋（共六十五部）為中心，對「空」這一概念，做一思想演變的研究。筆者發現：(1)越是後期的註釋，越是視該經為了義經；(2)民間宗教信仰系統的註釋，較「正統」佛教的註釋，推崇該經；(3)越是後期的註解，越是有將「空」實體化，並視之為能出生宇宙萬法之本體的傾向。

其中幾部關鍵性的註釋是：(1)隋朝天台宗大師——智顓《金剛般若經疏》，將該經視為不了義的「通教」經典。這代表第一期的《金剛經》註釋。(2)傳為唐·惠能所作的《金剛經解義》和《金剛經口訣》、唐·道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、唐·宗密《金剛般若經纂要》、宋·宗鏡《銷釋金剛經科儀》，以及明·洪蓮《金剛經註解》等，則代表中期《金剛經》註。它們的特色是：將「空」和「佛性」、「如來藏」等真常思想相結合，為「空」的實體化打下初步的基礎。其中，尤以宗鏡《銷釋金剛經科儀》影響最為深遠。明、清民間宗教將「空」視為能出生萬物的思想，即源自該《科儀》。(3)代表明末以來民間宗教系統的《金剛經》註，最主要的有明代三一教主——林兆恩的《金剛經統論》，以及由乩童所扶乩出來的《金剛經註釋》、《金剛經注解》等。這些註釋的特色是將《金剛經》推崇為最高價值的佛典，並將「空」視為能夠出生宇宙萬物的本體。而它們都和明末民間教派——羅教（無為教）的「真空家鄉」有關。

關鍵詞： 1.《金剛經》 2.《金剛經解義》 3.《金剛經口訣》 4.《御注金剛般若波羅蜜經宣演》 5.《金剛般若經纂要》 6.《銷釋金剛經科儀》 7.空 8.林兆恩 9.羅教 10.無為教 11.《五部六冊》 12.真空家鄉 13.無生父母

目次

一、早期中國主流佛教對《金剛經》的看法
二、中期中國主流佛教對《金剛經》的看法
三、明末以來新興教派對《金剛經》的看法
四、結論

p. 186 ↴

流傳於中國的《金剛經》，共有下面六個譯本，現依譯出先後，列出於下：[\[1\]](#)

1. 《金剛般若波羅蜜經》，姚秦·鳩摩羅什（344~413 或 350~409）譯
2. 《金剛般若波羅蜜經》，北魏·菩提流支（508 至洛陽）譯
3. 《金剛般若波羅蜜經》，陳·真諦（499~569）譯
4. 《金剛能斷般若波羅蜜經》（簡稱《金剛能斷經》），隋·達磨笈多（?~619）譯
5. 《能斷金剛般若波羅蜜經》（即《大般若波羅蜜多經（卷 577）·能斷金剛分》），唐·玄奘（602~664）譯
6. 《能斷金剛般若波羅蜜經》（略稱《能斷金剛經》），唐·義淨（635~713）譯

在這六個譯本當中，第 1 鳩摩羅什的譯本，最受中國佛教僧俗的喜愛；其喜愛的程度，甚至有超過四書、六經的說法，[\[2\]](#) 因此古來註疏不下數十家之多。[\[3\]](#) 檢閱這些《金剛經》註釋，筆者發現兩個特點：(1)越是後代的註本，越是視該經為究竟了義之經；(2)越是「非正統」[\[4\]](#) 的註本，越是讚美該經的義理深奧美妙。

本文試圖詮釋(1)和(2)這兩個特點的形成原因，以說明《金剛經》[\[5\]](#) 在中國信仰圈流變的經過。

一、早期中國主流佛教對《金剛經》的看法

《金剛經》在中國的流傳，可以分為三個階段：

- 一、否定階段：這是該經初譯時期（南北朝至初唐）。這一時期的中國高

僧，將該經視為在義理上有嚴重缺點的「不了義經」。

二、折衷階段：指初唐至明代中葉。隨著該經在中國民間的廣泛流傳，高僧開始認真檢討第一階段的高僧，

p. 187

對該經的貶抑態度。因此，第二階段的中國高僧，大體將該經視為雖然「不了義」，但却含有「密意」（祕密意旨）的經典。

三、全盤接受階段：明末以降，隨著《金剛經》廣泛流傳在無為教等新興的民間教派當中，該經有全盤被接受，並被視為最究竟、最高深之經典的傾向。因此，該經乃「諸經（之）祖」、[6]「諸經之根」[7] 的說法，被這些民間新興教派提了出來。

值得注意的是，貫穿這三個階段的經典詮釋進路，則是：《金剛經》所闡揚的「空」，[8] 有逐步被視為「（妙）有」，而實體化的趨勢。在第一階段時，《金剛經》所闡揚的「空」，被視為僅僅是否定萬法、遣蕩一切的消極意義的「空」。到了第二階段，《金剛經》裏的「空」，開始被視為含有「（妙）有」——佛性、如來藏等「密意」。而在第三階段，《金剛經》所闡揚的「空」，則被實體化，成了創生宇宙萬物的最高原理。這種由消極意義的「空」，演變到積極創生萬物的實體「空」，成了貫穿三階段的經典詮釋進路；其中原因，除了佛教內部的高僧，把《金剛經》裏的「空」，詮釋為含有「（妙）有」密意之外，另一個原因則是：明末新興教派的開創者，往往以道家的「道」、「無極」等概念，詮釋《金剛經》裏的「空」。

首先，讓我們先來檢討第一階段——否定階段的各種《金剛經》註疏：這一階段，從鳩摩羅什（401 年抵長安）譯出該經起算，一直到初唐禪宗六祖惠能（638~713）因聽聞五祖弘忍（602~675）解說《金剛經》開悟（詳下）為止。目前收錄在《大正藏》卷 33、85，以及《卍續藏》冊 38、39、40、92、149，屬於這一階段的《金剛經》註疏，共有下面幾種：

1. 晉·僧肇（384~411），《金剛經註》；《卍續藏》冊 38。[9]
2. 梁·傅翕（497~569），

p. 188

《梁朝傅大士頌金剛經》（一卷）；《大正藏》冊 85。[10]

3. 隋·智顛（538~597），《金剛般若經疏》（一卷）；《大正藏》冊 33。
4. 隋·吉藏（549~623），《金剛般若疏》（四卷）；《大正藏》冊 33。
5. 唐·慧淨（578~?），《金剛經註疏》（三卷）；《卍續藏》冊 38。
6. 唐·智儼（602~668），《金剛般若波羅蜜經略疏》（二卷）；《大正藏》冊 33。
7. 唐·窺基（632~682），《金剛般若經贊述》（二卷）；[11] 《大正藏》冊 33。

8. 唐·知恩，《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記卷上》（一卷）；
《大正藏》冊 85。

這八部《金剛經》註，可以大分為兩類：

(一)不屬唯識法相宗作品，例如(1)、(3)~(6)；

(二)屬於唯識法相宗作品，例如(2)、(7)和(8)；

其中，(一)-(1)和(二)-(2)疑為偽作；[12] 但佚作者名的(二)-(2)，却影響深遠，後世許多民間宗教的《金剛經》註，都引用到它。這一敦煌卷子，採詩歌體方式，而其思想則近於唐·玄奘（602?~664）所創立的唯識法相宗，這可以從它廣採玄奘所譯唯識經論的名詞詮釋《金剛經》看出來；[13] 例如：「遍計虛分別，由來假立名；若了依他起，無別有圓成。」[14]

(二)中的(7)，乃玄奘譯《能斷金剛般若波羅蜜經》的註解，並非鳩摩羅什譯本的註解，因而也不在本文所要討論的範圍之內。而(二)中的(8)，乃本世紀出土的敦煌殘卷，作者知恩的生平不詳，估且歸入第一階段的《金剛經》註當中，一併討論。該書雖是鳩摩羅什譯本的註解，但註文主要依據印度唯識法相宗高僧無著和世親的《金剛經論》，文中大量引用唯識法相宗的概念，例如「種性已去菩薩名為根熟，種性已前菩薩名根未熟」、「取識外淨土為所莊嚴」、「了知淨土不離心」等。[15] 因此，推斷該書亦屬唯識法相宗作品。本文第一階段所要討論的《金剛經》註，只剩下(一)中的(3)~(6)四部。

p. 189

這四部《金剛經》註，(6)是華嚴宗第二代祖師——智儼的作品。其註解的版本，則是北魏·菩提流支的譯本。雖然不在本文所要討論的範圍之內，但因華嚴宗有「五教」判，[16] 將包括《金剛經》在內的《般若經》，判為大乘初淺的「空始教」，值得我人注意。智儼這部註解，曾對《金剛經》做這樣的判釋：「此《經》所為名同小乘，所有法門主伴不具，所述文義唯局一法，唯說理門遂其解行。以此為驗，非即一乘。」[17] 智儼顯然以為，《金剛經》並不是闡揚「一乘」[18] 道理的經典；原因有四：「所為名同小乘」、「法門主伴不具」、「文義唯局一法」、「唯說理門遂其解行」。[19]

智儼把《金剛經》判為大乘入門的粗淺經典——「大乘空始教」，顯然具有重大的影響。這和隋唐佛教另一個主流——天台宗的判攝，儘管不同，却有異曲同工之妙。天台和華嚴，是中國佛教以義理取勝的兩大教派，却不約而同地將《金剛經》判為內容有嚴重缺陷的不了義經典，其影響之深遠可想而知。

其次，(5)的作者——慧淨，依照唐·道宣《續高僧傳（卷3）·釋慧淨傳》的記載，很難判斷他的宗派屬性。[\[20\]](#) 本文暫不處理。而(3)是隋朝天台宗高僧——智顛的作品，

p. 190

(4)是隋朝三論宗高僧——吉藏的作品。本文將把注意力集中在(3)和(4)。

以天台宗觀點而註釋的(3)——隋·智顛《金剛般若經疏》，除了極少數的幾個地方，[\[21\]](#) 可以看出天台宗的特色之外，我們無法僅憑這部註解，歸納出天台宗高僧對《金剛經》的看法。但是，智顛的「五時八教」，確實曾對包括《金剛經》在內的《般若經》，提出了他個人的一些看法。「五時」，是依傳說中，釋迦說法的先後，而做的時序分類；它們是：(1)華嚴時；(2)鹿苑時；(3)方等時；(4)般若時；(5)法華、涅槃時。[\[22\]](#)

針對前四時的經典，智顛做了底下的總評：「凡此諸經，皆是逗會他意，令他得益，不譚佛意，意趣何之。」[\[23\]](#) 智顛的意思是：第(1)時的《華嚴經》、第(2)時的《阿含經》、第(3)時的《維摩經》和《思益經》，乃至第(4)時的《般若經》，都只是應付他人（指中、下根機）的心意，而宣說的不了義的經典。在智顛眼中，當釋迦佛宣說這些經典時，並沒有向聽聞這些經典的眾生，說明祂宣說它們的真正用意。因此，智顛針對第(4)時的《般若經》，做了這樣的評論：「若《般若》，論通，則三人同入；論別，則菩薩獨進。廣歷陰、入，盡淨虛融。亦不明共、別之意。」[\[24\]](#) 依照智顛看來，

p. 191

釋迦宣說這些經典的真正用意是：要把聽聞這些經典的眾生，引向《法華經》的「圓教」；因為只有《法華經》，才是究竟、了義的經典。

事實上，智顛除了把《般若經》判為「五時」中不了義的第(4)時之外，在「化法四教」當中，也把《般若經》判為不了義的「通教」。「化法四教」是相對於「化儀四教」[\[25\]](#) 而設的四種教，二者合稱「八教」。再加上前文所說的「五時」教，即成天台宗有名的「五時八教」。其中，「化法」是指釋迦佛教化眾生之法（道理），亦即教化眾生的內容；而「化儀」，則是釋迦佛教化眾生的方式（「儀」是儀式，指教化的形式、方式或方法）。化法四教是：(1)三藏教；(2)通教；(3)別教；(4)圓教。[\[26\]](#)

在這化法四教當中，智顛對於「通教」有這樣的說明：「通者，同也。三乘同稟，故名為通。此教明因緣即空……是摩訶衍之初門也。正為菩薩，傍通二乘。」[\[27\]](#) 意思是：《般若經》的通教道理，雖然主要是針對大乘菩薩而說，但却也「傍通二乘」；因此，這只是「摩訶衍（大乘）之初門」。智顛甚至以八種「通」，來說明「通教」一詞的意義。其中，第二「理通」，意思是：「同見偏真之理。」[\[28\]](#) 這意味著《般若經》所闡述的通教道理——「空」，是「偏真」[\[29\]](#) 的、不究竟的道理。在這樣的見解下，

屬於《般若經》之一的《金剛經》，自然也是「摩訶衍之初門」，詮釋「偏真」

p. 192

道理的不了義經了。

其次，讓我們再來檢討隋朝三論宗高僧——吉藏的《金剛般若疏》。三論宗自稱繼承龍樹、提婆之「三論」；[30] 而「三論」，則是發揮《（大品）般若經》思想的論典。因此，三論宗師，例如吉藏，大體都將包括《金剛經》在內的《般若經》，視為和《法華》、《華嚴》乃至《涅槃》等經一樣，都是內容和本質相同、無有優劣之分的經典。

事實上，吉藏把所有大乘經典視為相同，乃站在「一切大乘經明道無異，即顯實皆同」[31] 的觀點。在這一觀點之下，吉藏說出底下看似吊詭，但却頗富意味的話來：「《法華》即《華嚴》」，[32] 「《華嚴》即《法華》」，[33] 「《波若》與《法華》，無有優劣」，[34] 「《法華》、《涅槃》皆《般若》異名」，[35] 「《華嚴》、《般若》、《法華》三教亦無有異」，[36] 乃至《般若》與《涅槃》「二經無異」[37] 等等。

儘管如此，吉藏還是認為《般若經》有嚴重的缺陷；他在註解《大品般若經》（即鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》）時，曾說：

有問：「《波若》未明二乘作佛，得是不了教不？」答：「若明菩薩作佛，此事顯了。未得說二乘成佛，約此一邊之義，亦得稱為未了。」[38]

吉藏顯然認為，包括《金剛經》在內的《般若經》，雖然和《法華》、《華嚴》、《涅槃》等經一樣，都是具有相同內容和本質的經典；但由於《般若經》不曾明說聲聞、緣覺也能成佛，因此屬於不了義經。

綜上所述，流傳在第一階段的《金剛經》註，大體採否定《金剛經》為了義經的態度。天台宗的智顛如此；即使被視為闡揚《般若經》和「三論」的三論宗高僧——吉藏，

p. 193

也是如此。

二、中期中國主流佛教對《金剛經》的看法

前文說過，《金剛經》在中國的流傳當中，有第二階段——折衷階段；時間是初唐至明代中葉。這一階段的中國高僧，大體將該經視為雖然「不了義」，但却含有「密意」（祕密意旨）的經典。而所謂「密意」，指的是：《金剛經》中，表面上看來，是在闡揚「空」的道理，實際上則在闡揚佛性、如來藏、常住等「不空」的道理。

在這一階段，收錄於《大正藏》和《卍續藏》當中的《金剛經》註，主要有下面的二十一部：

- (1)唐·慧能（638～713），《金剛經解義》（二卷）；《卍續藏》冊 38。
- (2)唐·慧能，[《金剛經口訣》](#)（一卷）；《卍續藏》冊 92。
- (3)唐·道氤(668～740)，[《御注金剛般若波羅蜜經宣演》](#)（二卷）；《卍續藏》冊 85。[\[39\]](#)
- (4)唐·寶達，[《金剛暎卷上》](#)（一卷）；《卍續藏》冊 85。[\[40\]](#)
- (5)唐·孟獻忠(約 680～760)，[《金剛般若經集驗記》](#)（三卷）；《卍續藏》冊 149。[\[41\]](#)
- (6)唐·曇曠（約 700～800），[《金剛般若經旨贊》](#)（二卷）；《大正藏》冊 85。
- (7)唐·宗密（780～841）述，宋·子璿（965～1038）治定，[《金剛般若經疏纂要》](#)（二卷）；《大正藏》冊 33。
- (8)唐·段成式（約 800～880），[《金剛經鳩異》](#)（一卷）；《卍續藏》冊 149。[\[42\]](#)
- (9)宋·宗鏡述，明·覺連重集，[《銷釋金剛經科儀會要註解》](#)（九卷）；《卍續藏》冊 92。
- (10)宋·李昉（930～1110），[《金剛經受持感應錄》](#)（二卷）；《卍續藏》冊 149。[\[43\]](#)
- (11)宋·子璿（965～1038），[《金剛經纂要刊定記》](#)（七卷）；《大正藏》冊 33。
- (12)宋·曇應（1090～1170），[《金剛般若波羅蜜經采微科》](#)（一卷）；《卍續藏》冊 92。
- (13)宋·曇應，[《金剛般若波羅蜜經采微》](#)（二卷）；《卍續藏》冊 92。

p. 194

- (14)宋·曇應，[《金剛般若波羅蜜經采微餘釋》](#)（一卷）；《卍續藏》冊 92。
- (15)宋·道川（約 1100～1180），[《金剛經註》](#)（三卷）；《卍續藏》冊 38。
- (16)宋·善月（1149～1241），[《金剛經會解》](#)（二卷）；《卍續藏》冊 38。

(17)元·徐行善（約 1240~1320），《金剛經科釋》（一卷）；《卍續藏》冊 38。[44]

(18)明·宗泐（1318~1391）、如玘（1320~1385），《金剛般若波羅蜜經註解》（一卷）；《大正藏》卷 33。

(19)明·洪蓮（約 1390~1470），《金剛經註解》（四卷）；《卍續藏》冊 38。[45]

(20)明·曾鳳儀，《金剛經宗通》（七卷）；《卍續藏》冊 39。

(21)明·曾鳳儀，《金剛經偈釋》（二卷）；《卍續藏》冊 39。

在這二十一部《金剛經》註當中，作者署名慧能的(1)與(2)，應該是偽作；但這兩部註釋，却對第三階段（明末乃至清朝）的《金剛經》註，有重大的影響，因此本文將在稍後一併討論。

第(3)道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》，是對唐玄宗《御注金剛般若波羅蜜經》（已佚）的註解。而第(4)寶達《金剛暎卷上》，則是道氤《宣演》的再註解。唐玄宗以帝王之尊，註解《金剛經》，使得該經流傳更廣。相信這是該經之所以成為後代流傳最廣的佛經之一的原因。[46]

道氤《宣演》成書年代（約 735 年），玄奘所創立的唯識法相宗已成立。因此，該書處處含有合會空宗和有宗（唯識法相宗）的濃厚色彩。[47] 為了節省篇幅，僅舉一例說明：該書卷上，有這樣的一段問答：

問曰：「龍猛、無著俱登極喜，同證法性，智見不殊，因何二宗所說有異？」答：「據其至理，平等無差。佛對根宜，顯、密異說。菩薩亦爾，對根宜聞，所弘各異。由著有見，龍猛菩薩密弘於空。空見若生，亦成其病，故須雙說非有非空，遠離二邊，契會中道，如向《瑜伽》、《釋論》等說。又復大乘無相空教，

p. 195

依真智境，遣一切相，密說皆空。諸大菩薩，對著有病，弘斯密教。非於中道，而不證悟。末葉不悟，廣興乖諍，豈大菩薩有所相違！」[48]

引文中的「龍猛菩薩」，指印度空宗（中觀派，Mādhyamika）的創立人——龍樹；而無著，則是印度有宗（瑜伽行派，Yogācāra）的開創者。儘管道氤註釋《御注金剛經》的目的，乃在合會空、有二宗；但他把空宗判為「密弘於空」、「密說皆空」，顯然視空宗為不了義，有宗才是了義。

道氤將空宗判為「密弘」、「密說」，而把有宗（瑜伽行派，唯識法相宗）判為「顯（說）」、「契會中道」，應該是受了玄奘所譯，瑜伽行派重要經典——《解深密經》的影響。[49] 該經有名的「三時教」判，以為：釋迦在第

一時，「以四諦相」，宣說「有」（指《阿含經》的四諦）的道理，有些弟子因而開始執著「有」。於是，釋迦又於第二時，「以隱密相」，宣說「一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃」（指《般若經》的「一切皆空」）的道理；有些弟子因而開始執著「空」。因此，釋迦又於第三時，「以顯了相」，宣說「非有非空」的「中道」（指《解深密經》等瑜伽行派的經典）；這才是究竟了義的道理。[50] 玄奘譯《解深密經》，顯然強化了《般若經》的「空」，乃釋迦的「密弘」、「密說」。釋迦的本意，旨在闡揚「非有非空」的「中道」、「（妙）有」。筆者以為，這是初唐至明代中葉（第二階段），各種《金剛經》註都以為該經含有「密意」的原因。

至於注解道氤《宣演》的第(4)寶達《金剛暎卷上》，也和《宣演》一樣，是本世紀初出土的敦煌殘卷。作者寶達生卒年不詳。其中內容，從僅存的卷上來看，除了含有唯識法相宗的義理之外，還有較《宣演》更多的佛性、如來藏思想。[51] 這也是後代《金剛經》註的特色。而這一特色，在寶達的《金剛暎卷上》，已很明顯。

其次，(5)、(8)和(10)，是三部持誦《金剛經》的靈驗記錄，和思想無關；因此，本文不列入討論範圍。而第(6)曇曠《金剛般若經旨贊》，也是本世紀初出土的敦煌卷子。

p. 196

其中也含有濃厚的佛性、如來藏思想。[52]

其次，(7)和(11)都和唐·宗密的《金剛經》註有關。這兩部《金剛經》註，以及第(9)宗鏡《銷釋金剛經科儀會要注解》，對第三階段（明末）的新興教派——無為教，有重大的影響；我們將在稍後，再做詳細討論。

下面是幾部和天台宗有關的註釋：(12)~(14)三部註解，作者同一人——曇應，採天台宗的立場，註釋《金剛經》；這從序文「管窺天台義意」[53] 一語即可證明。第(16)《金剛經會解》，作者善月，乃天台宗人。本書旨在和會無著《金剛般若論》和世親《金剛般若波羅蜜經論》之間的異說，並不是《金剛經》的真正註解。而第(17)徐行善《金剛經科釋》，則是天台智顛《金剛經》註的疏解。

第(18)宗泐和如玘的《金剛般若波羅蜜經註解》，作者宗泐乃禪門臨濟宗僧，如玘則是天台宗僧。該書開頭即說：「今註一本天親等論。」[54] 因此，本書基本上是唯識法相宗和禪宗、天台宗思想的融合。這從該書最後幾句話，可以看出來：「然此三經（指《心經》、《金剛經》和《楞伽經》），皆是究心之要，其功在乎破情顯性。」[55] 也可以從該書以天台宗的「一心三觀」，[56] 來註解《金剛經》有名的四句偈——「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」，得到證明。[57]

值得注意的是，本書最後，附有下面幾句話：

洪武十年十一月二十有二日，皇帝有詔，令天下僧徒習通《心經》、《金剛》、《楞伽》三經。晝則講說，夜則禪定。復詔，取諸郡禪、教僧，會于天界善世禪寺，校讐三經古註，一定其說。頒行天下，以廣傳持。……於是臣僧宗泐等……輒為註釋。註成，以十一年正月二十有八日，詣闕進呈。[58]

引文說到明太祖洪武 10 年（1377 年），太祖詔令天下僧徒學習《心經》、《金剛經》和《楞伽經》等三部佛經。還詔令諸郡禪、教僧人，[59] 在南京近郊的天界寺善世院集會，共同校定這三部佛經的古註，以頒行天下，廣為傳持。宗泐和如玘的《金剛般若波羅蜜經註解》，就是應太祖詔令而完成，並於洪武 11 年（1378）年正月進呈。

p. 197

和唐玄宗御註《金剛經》，助長該經流傳一樣，明太祖的這一詔令，顯然也和《金剛經》在明、清兩朝的廣泛流傳有關。

第(19)洪蓮《金剛經註解》，世稱《金剛經五十三家註》。所謂五十三家，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。[60]

特別值得注意的是，本書曾引元代華嚴宗僧——了性（1271~1321）的話，註解《金剛經》的主角——「須菩提」（空生尊者）一名；並有「空性出生萬法，故名空生尊者」的說法：

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。[61]

空性出生萬法，作者原意也許只是：一切善法皆因體悟空性而生；但顯然很容易了解為：實體性的「空」，乃山河大地等一切萬法生成的根源。事實上，洪蓮還說：「我佛性能含融萬法。」[62] 這似乎更加深「空」（佛性）是萬法之根源的說法。

把「空」視為宇宙萬物的根源，是明末新興教派——無為教的主張（詳下）。這一主張，明初洪蓮的《金剛經五十三家註》中，已隱然可見。

本節剩下的篇幅，將用來討論前列慧能〔(1)、(2)〕、宗密〔(7)〕、子璿〔(11)〕和宗鏡〔(9)〕所作的幾部《金剛經》註。首先是慧能的《金剛經解義》和《金剛經口訣》：前書書末附有一篇題為〈六祖口訣後序〉的文章，文末題為「允（疑為「元」）豐 7 年 6 月 10 日天台羅適謹序」。[63] 顯見該書乃宋神宗元豐 7 年（1084 年），由住在浙江天台山的羅適所刊行。羅適的〈後序〉，把《金剛經解義》稱作《六祖口訣》（後序標題）

或《(六祖)金剛經口訣》。[64] 這是《金剛經解義》又被稱為《(六祖)金剛經口訣》的原因。另外，值得注意的是，羅適〈後序〉前半部分，和第(2)——《金剛經口訣》完全相同，顯見第(2)——《金剛經口訣》，乃抄自羅適的〈後序〉，並非六祖慧能所作。

《金剛經口訣》有明顯的三教思想，該書曾以儒、道二家的「天命」、「氣」、

p. 198

「五行」等思想，[65] 來說明生滅之心產生的原因，以及如何從生滅之心，見不生滅的自性而開悟的過程：

法性圓寂，本無生滅。因有生念，遂有生緣。故天得命之以生，是故謂之命。天命既立，真空入有。前日生念，轉而為意識。意識之用，散而為六根。六根各有分別，中有所總持者，是故謂之心。心者，念慮之所在也，神識之所含也，真妄之所共處者也，當凡夫聖賢幾會之地也。一切眾生自無始來，不能離生滅者，皆為此心所累。故諸佛惟教人了此心。此心了，即見自性。見自性，則是菩提也。……是故當其未生之時，所謂性者，圓滿具足，空然無物，湛乎自然。其廣大與虛空等，往來變化，一切自由。天雖欲命我以生，其可得乎！天猶不能命我以生，況於四大乎！況於五行乎！既有生念，又有生緣，故天得以生命我，四大得以氣形我，五行得以教約我。此有生者，之所以有滅也。[66]

引文中，筆者特別留意「天命既立，真空入有」一句。「真空入有」，和前文所引洪蓮《金剛經五十三家註》中的「空性出生萬法」，實有異曲同工之妙。

而它們都是明末無為教「空」生萬物的先驅思想。

至於題為「唐六祖 大鑒真空普覺禪師 解義」的《金剛經解義》，古來即有人疑其是否為慧能所作，成書年代也有許多不同說法。[67] 但該書却影響深遠，前文討論到的道川、洪蓮、曾鳳儀等人所撰的《金剛經》註，乃至萬松行秀（1166～1246）的《從容錄》、今人丁福保《六祖壇經箋註》等，都曾引用《金剛經解義》裏的句子。而下文所要討論的明末新興教派，也大量採用該書的一些句子和思想。有些學者甚至以為，研究慧能的思想，決不能忽略《金剛經解義》一書。[68]

《金剛經解義》首頁附有一篇署名「曹谿六祖大師 慧能 撰」的〈金剛般若波羅蜜經序〉。序文含有濃厚的佛性、如來藏思想；例如：「夫《金剛經》者……妙有為用。」

p. 199

[69] 又如：

身世界中有人我山，人我山中有煩惱鑛，煩惱鑛中有佛性寶，佛性寶中有智慧工匠。用智慧工匠，鑿破人我山，見煩惱鑛。以覺悟火烹鍊，見自性金剛佛性，了然明淨。[70]

而在正文當中，同樣含有濃厚的佛性、如來藏思想；例如：「又我者，性也。性即我也。內外動作，皆由於性。」[71] 再如：「……一切眾生同一真性，本來清淨，無有垢穢，具足恒河（疑為「沙」）妙用。」[72] 又如：「此《（金剛）經》者，非指此一卷之文也，要顯佛性，從體起用，妙利無窮。」[73]

六祖慧能具有佛性、如來藏的思想，乃極為平常的事情。敦煌本《六祖壇經》[74]當中，即有許多有關佛性的描述；例如：「人即有南北，佛姓（疑為「性」字）即無南北。獼猴身與和尚不同，佛姓有何差別！」[75] 敦煌本《壇經》的佛性思想，大體來自《涅槃經》。[76] 元·至元年間刊行的《六祖大師法寶壇經·機緣第七》，曾說：六祖慧能在五祖弘忍那裏得法之後，回到廣東韶州曹氏村，遇見無盡藏尼。慧能為無盡藏尼解說《涅槃經》裏的道理。但這一段事跡，佚作者名的《曹溪大師別傳》，却作慧能三十歲見弘忍前所發生，並有「佛性之理，非關文字」的對白。[77] 《曹溪大師別傳》的成書年代不詳，但確定是在慧能逝世之後不久。[78] 因此，判定慧能在見到弘忍之前，即已熟悉《涅槃經》裏的佛性思想。

然而值得注意的是，敦煌本《壇經》，把《涅槃經》裏的佛性思想，和《金剛經》裏的般若空，連結了起來。該《經》說：慧能決心離家去見五祖弘忍，是聽到有人讀誦《金剛經》。[79] 又說：慧能因聽聞弘忍為他講解《金剛經》，而開悟，並獲得弘忍的傳法，成為第六代祖師。[80] 流行本《壇經》（即元·至元年間刊行的《六祖大師法寶壇經》），

p. 200

更說：「（五）祖以袈裟遮圍，不令人見，為（慧能）說《金剛經》，至『應無所住而生其心』，惠能言下大悟『一切萬法不離自性』。」[81] 大悟之後，惠能開口說了下面的幾句話：

何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法！[82]

弘忍以袈裟遮圍，不令人見，為慧能講解《金剛經》的記載，後來被一貫道等新興教派，當做「密傳三寶」[83] 的證據。慧能也成了一貫道所說「道統」當中的一代祖師。另外，當時慧能尚未出家，「道降火宅」[84] 的說法，也被提了出來。[85] 另外，慧能聽聞《金剛經》而開悟；開悟後所說出來的道

理，例如「自性本自清淨」、「自性本自具足」，乃至「自性能生萬法」等，却帶有濃厚的佛性思想。這不能不讓我們感到驚訝。其實，慧能是以他在見到弘忍之前，所學得的《涅槃經》佛性思想，雜揉在他所聽聞到《金剛經》思想當中，成為他個人獨特的思想。

特別值得注意的是「自性能生萬法」一句。這句話，固然可以依一般闡述佛性、如來藏思想的經論，把它理解為：佛性、如來藏生起萬法。但由於慧能所聽聞的是闡揚般若空的《金剛經》，因此，也可以理解為：般若空生起一切萬法。這雖然並不是一般《般若經》的思想，但却是明末新興教派的主張。

和慧能註有關的是第(15)道川《金剛經註》，這是一部以寶卷形式來註釋《金剛經》的重要書籍。書中除了經文的註釋之外，還夾雜許多詩歌。這一註釋體材，也許不是道川所首創，但却助長了明末新興教派，例如無為教，以寶卷形式闡釋宗教思想的風潮。另外，本書開頭曾說：「本註，六祖所述也。頌、著語，川老所述也。」[86] 檢閱正文，註釋部分確實轉錄自慧能《金剛經解義》。[87]

道川的註解，對後世的影響相當深遠；不但明末無為教創教人——羅清的《五部六冊》，引用到其中的詩句（詳下文）；而且由於該書的傳入日本，使得日本佛教界體認到《金剛經》

p. 201

和慧能《金剛經解義》的重要性。[88]

其次，(7)和(11)都和宗密有關。(7)是唐·宗密的《金剛般若經疏纂要》（下文簡稱《纂要》）；而(11)《金剛經纂要刊定記》（下文簡稱《刊定記》），則是宋朝華嚴宗僧子璿，對宗密《纂要》的註解。宗密原屬禪宗荷澤神會底下的系統，後來見到華嚴宗第五代祖師——澄觀（738~839）之後，才成為澄觀的弟子，並被尊為華嚴宗第五代祖師。因此，宗密的思想，乃禪宗和華嚴宗的綜合體；他一生所致力的工作——「教禪合一」，[89] 目的也在調和禪、教（特別是華嚴宗）之間的內在矛盾。在他的《原人論》中，甚至還致力於和會儒、釋、道三家思想。[90]

依照冉雲華《宗密》的看法，宗密的主體思想是依《大乘起信論》「一心開二門」[91] 的說法，而建立起來的「絕對真心」，並以這一「絕對真心」，來判攝儒、釋、道三教和一切佛法，包括禪、教的和會。[92] 宗密，《禪源諸詮集都序》，曾說：「諸法如夢，諸聖同說。故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知。不藉緣生，不因境起。知之一字，眾妙之門。」[93] 引文中，「靈知不昧」的「空寂之心」，即是冉雲華所說的「絕對真心」；它是一切萬物之源，也是禪、教乃至三教和會的理據。事實上，宗密所說「靈知不昧」的「空寂之心」，乃來自他的師父——澄觀。澄觀，《答順宗心要法門》，

p. 202

即說：「無住心體，靈知不昧。」[94]

而「靈知不昧」的「空寂之心」，也可以在宗密的《金剛經纂要》當中看到；例如，宗密注解《金剛經》「應無所住而生其心」時，即說：「『而生其心』者，則是正智，此是真心。若都無心，便同空見。」[95] 而在注解「如來說，諸心皆為非心，是名為心」一句時，宗密則說：「『非心』者，妄識本空。『是名心』者，真心不滅。」[96]

儘管這樣，宗密還是認為包括《金剛經》在內的一切《般若經》，都是不了義的經典。他在《禪源諸詮集都序》當中，曾把一切經教判為三教，而「諸部《般若》，千餘卷經」，則判為第二「密意破相顯性教」。宗密並這樣解釋：

據真實了義，即妄執本空，更無可破。無漏諸法，本是真性。隨緣妙用，永不斷絕。又不應破。但為一類眾生，執虛妄相，障真實性，難得玄悟。故佛且不揀善、惡、垢、淨、性、相，一切呵破。以真性及妙用不無，而且云無，故云密意。又意在顯性，語乃破相，意不形於言中，故云密也。[97]

引文中，宗密明白說到，《般若經》裏的「空」，只是為那些執著「虛妄相」的眾生，而「密意」宣說的道理。其目的不在破除「無漏諸法」或破除「真性」及其「妙用」。相反地，宣說般若空的目的，是為了「顯性」（顯現真如本性）。另外，子璿《刊定記》，也曾這樣評論宗密對般若空的解釋：「此是疏主（指宗密）出般若之密意。若據《經》文，即但言諸法皆空，不言即是真心。」[98] 可見宗密儘管讚美《金剛經》，但在他眼裏，《金剛經》仍然是一部不了義的經典。

如果說，慧能的功勞，乃在結合佛性和《金剛經》裏的般若空，那麼，宗密的功勞則在：把靈知不昧的真心，引入已經含有佛性內涵的般若空之中。奠定了《金剛經》裏的般若空，逐步走向宇宙萬物之清淨本源的大趨勢。這一大趨勢，更加清楚地顯現在宋·子璿的《金剛經纂要刊定記》當中。例如：「心者，性、相二宗，所說各異。……性宗說者，即如來藏，本源自性清淨也。然今所明，正是此心。以是迷悟根本，凡聖通依，世出世間，皆不離此。」[99] 又如：「然此一心，有性有相。相則凡聖、迷悟、因果、染淨等異；性則靈靈不昧，了了常知。……荷澤云：『知之一字，

p. 203

眾妙之門。一切諸法，依此建立。』……今所辨者，即是此心。」[100]

和宗密的注解有關的是(20)和(21)，它們都是曾鳳儀的作品。曾鳳儀，字舜徵，號金簡，仕至禮部郎中。早年醉心陸象山理學。隱退後，於故鄉設書院講學，

偶遇一僧，論辯三日不休，因而棄儒從佛。一日，見月落日昇，豁然開悟，自謂已得儒、釋兩家真意。除著有《金剛經宗通》、《金剛經偈釋》之外，還著有《楞嚴經宗通》、《楞伽經宗通》等書。[101]

曾鳳儀的《金剛經宗通》和《金剛經偈釋》，基本上是依照宋·長水子璿的《金剛經纂要刊定記》〔即前文第(11)〕，而撰寫。[102] 而長水子璿的《刊定記》，則是針對唐·宗密的《金剛經纂要》而作。[103] 因此，曾鳳儀的這兩部《金剛經》註，只是宗密《纂要》的發揮而已。

本節剩下的篇幅，要用來討論一部深重影響明末新興教派——無為教的《金剛經》註：第(9)——宋·宗鏡述、明·覺連重集，《銷釋金剛經科儀會要註解》（下文簡稱《科儀會要註》）。本書乃明·覺連，對宗鏡《銷釋金剛經科儀》（下文簡稱《科儀》）的註解。

宗鏡，一般傳說是唐末五代僧——永明延壽（904~975），淨土宗六祖，禪門法眼宗三祖。但是，署名宗鏡所撰的《科儀》，在一般的佛典目錄當中，並無法找到。一般學者，也不把該書列入延壽的著作目錄當中。[104] 明·覺蓮，〈銷釋金剛科儀會要註解序〉，在介紹《科儀》的作者時，也僅輕描淡寫地說：「爰有宋宗鏡禪師者，乃應真之一數也。」[105] 因此，該書是否真為延壽作品，仍有待進一步探究。[106] 吉岡義豐，〈銷釋金剛科儀 成立——初期寶卷 一研究〉，甚至以為，宗鏡是南宋理宗淳祐年間（1241~1252）的一位禪師，其生平則未可知。[107]

而《科儀會要註》，則是明·覺連對《科儀》的註解。《科儀會要註》卷首，附有覺連所撰的一篇序文，文末署為：「大明嘉靖三十年……少室山嗣祖沙門覺連沐手焚香拜序。」[108] 而在該書卷1開頭，則署名「曹洞正宗嗣祖沙門覺連重集。」[109]

p. 204

《科儀》合於一般寶卷的格式，[110] 除了《金剛經》經文和簡單的註解之外，還夾雜許多通俗的詩歌。該書既以「科儀」為名，顯示那是一部專供佛門法會時，信眾唱誦、禮拜的本子。其中含有濃厚的「一心」和淨土思想，因此，儘管作者不是延壽，把它視為合於延壽思想的作品，也未嘗不可。

《科儀》的主要思想，特別是和明末新興教派有關的主要思想，大約可以歸納為下面幾類：[111]

(一)、視《金剛經》為真常經典：

(1) 「此《（金剛）經》深旨，無相為宗，顯妄明真。」[112]

(2) 「南無一乘宗，無量義，真空妙有，《金剛般若經》。」

[113]

(二)、人人本具同一大道：

- (1) 「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭；人人有箇靈山塔，好去靈山塔下修！」[114]
- (2) 「宗鏡云：只這一卷《（金剛）經》，六道含靈，一切性中，皆悉具足。蓋為受身之後，妄為六根六塵，埋沒此一段靈光，終日冥冥，不知不覺。」[115]

(三)、大道出生萬法：

- (1) 「依法出生，法法皆真。元從一法生，四生六道，情與無情。山河大地，體靈分明。」[116]
- (2) 「山河如掌平，無壞亦無成；千差與萬別，金剛界內生。」[117]

(四)、讚嘆彌陀淨土：

- (1) 「若不念佛求出離，畢竟無由得解脫。」[118]
- (2) 「我釋迦聖主，利物情深，愍娑婆流浪之鄉，讚嚴土常樂之界。國名極樂，佛號彌陀。四十八願弘深，百萬行門廣大。」[119]

(五)、以「父母」稱呼彌陀，以「家鄉」稱呼大道和淨土：

p. 205

- (1) 「我憶彌陀如父母，彌陀觀我似嬰孩；心心念念常無間，父子相隨歸去來。」[120]
- (2) 「極樂家鄉甚妙哉，無諸憂苦樂常諧；因該果海圓音徹，時禮金容歸去來。」[121]
- (3) 「川老頌云：如……嬰兒見娘，飄舟到岸，孤客還鄉……盡入金剛大道場。」[122]

(六)、以「真空」和「靈光」比喻大道：

- (1) 「宗鏡云：只這一卷《（金剛）經》，六道含靈，一切性中，皆悉具足。蓋為受身之後，妄為六根六塵，埋沒此一段靈光，終日冥冥，不知不覺。」[123]
- (2) 「重增七寶滿恒沙，如棄甜桃覓苦瓜；豁悟真空元不壞，百千三昧總虛花。」[124]
- (3) 「惡因誰住罪誰招，真性如空不動搖；擴劫無明俱蕩盡，先天後地寂寥寥。」[125]

(七)、三教同源與禪淨雙修：

- (1) 「未明人妄分三教，了得底同悟一心。」[126]

- (2) 「念佛不礙參禪，參禪不礙念佛。至於念而無念，參而不參，洞見本地風光，了達唯心淨土，溪山雖異，雲月皆同，那裏不是平等之法！」[127]

以上這七大重點當中，第一「視《金剛經》為真常經典」，大體是繼承前人的說法，並無新義。第二「人人本具同一大道」，大體也是前人之說。唯一不同的是，宗鏡以活潑的語詞，例如靈山塔、《金剛經》等，來象徵大道。其中，第(1)句——「佛在靈山莫遠求……塔下修！」影響深遠，常為明、清兩朝新興教派的作品所引。針對這四句偈，覺連有這樣的註解：「此四句，是科家（指宗鏡）當面拈出本有之靈山，本有之佛性，要人莫向外求。遠指佛在靈山，近指佛及靈山總在汝心。是謂心、佛不二也。」[128] 眾生本有佛性，乃佛門常談，本無新意；但宗鏡却以「靈山（塔）」來象徵佛性，使得眾生本有佛性的說法，變得活潑起來，也容易被接受。

而第(2)句當中的「宗鏡云：只這一卷《（金剛）經》，六道含靈，一切性中，皆悉具足。」也常為明、清兩朝新興教派所引。引文一開頭的「宗鏡云」，似乎表示這幾句話乃宗鏡所說。

p. 206

但覺連的註解，却有這樣的說明：「『宗鏡』二字，以古《金剛註》文，元是如居士顏丙，所註經題之文。」[129] 另外，「埋沒此一段靈光」中的「靈光」，也為明、清兩朝的新興教派所採用。（詳下）

其次，第三「大道出生萬法」中的頭兩句，意思相同，都指出有某一「法」，出生了宇宙萬法。而第(2)句則明說這一「法」，名為「金剛（界）」。「金剛（界）」，容易被聯想為《金剛經》；事實上，由象徵大道的《金剛經》，出生宇宙萬法，確實是明、清兩朝新興教派的主張。（詳下）

第四「讚嘆彌陀淨土」，這是《科儀》最重要的思想之一。事實上，此類句子相當多，本文列出的兩句，只是較具代表性的而已。其中，第(2)句把我們所居住的娑婆世界，稱為「流浪之鄉」，這是影響明、清新興教派最為深遠的說法。它和下面第五「以『父母』稱呼彌陀，以『家』」稱呼大道和淨土」有關。明、清新興教派，把凡人視為流浪世間的天上神子，而把大道視為「真空家鄉」；所有流浪世間的天上神子，都必須回到原有的故鄉——「真空家鄉」。這種流浪他鄉的宗教觀，顯然來自《科儀》「彌陀家鄉」的說法。另外，明末無為教的「無生父母」，也和五-(1)中的「彌陀如父母」有關。清朝以後，「無生父母」進一步演化為「無生老母」，恐怕也和五-(3)中的「如……嬰兒見娘」的比喻有關。有關此，我們將在下文再做詳細討論。

前文說到，明末無為教的最高原理和理想境界是「真空家鄉」；這一原理和境界，可以從六-(2)的「真空不壞」，以及六-(3)的「真性如空」見出端倪。這兩句，把宇宙最高原理比喻為「真空」，再加上最高原理又以「家鄉」做象徵；因此，稍一轉化，「真空家鄉」的觀念就成形了。

最後第七「三教同源與禪淨雙修」：《科儀》一開頭（可能是覺連的註解），即說：「今科家（指宗鏡）將此經中文義事理，復取三教聖人語言，合為一體，科判以成篇章。故立科儀，以為題名。」[130] 足見「三教同源」，乃《科儀》作者撰寫該書的理論依據之一。「三教同源」乃宋以後中國佛教界的共同聲音；《科儀》的作者，只是反應這一聲音而已。然而，這一聲音也是明、清新興教派的主張；如果從這一觀點來看，就可以顯出第七的重要性了。

三、明末以來新興教派對《金剛經》的看法

明末以來的《金剛經》註為數不少，收錄於《大正藏》和《卍續藏》中的，共有下面幾種：

p. 207

- (1)明·真可（1543～1603），《金剛經釋》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (2)明·德清（1546～1623），《金剛經決疑》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (3)明·廣伸，《金剛經鑰》（二卷）；《卍續藏》冊 39。
- (4)明·林兆恩（1517～1598），《金剛經統論》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- 明·大韻，《金剛經正眼》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (5)明·如觀，《金剛經筆記》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (6)明·智旭（1599～1655），《金剛經破空論》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (7)明·智旭，《金剛經觀心釋》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (8)明·觀衡（1578～1645），《金剛經略談》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (9)明·元賢（1578～1657），《金剛經略疏》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (10)明·圓杲，《金剛音釋直解經》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (11)明·屠根，《金剛經註解鐵鍤銘》（二卷）；《卍續藏》冊 92。
- (12)明·韓巖集解，程衷懋補註，《金剛經補註》（二卷）；《卍續藏》冊 92。
- (13)明·王起隆，《金剛經新異錄》（一卷）；《卍續藏》冊 149。
- (14)清·無是道人，《金剛經如是解》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (15)清·徐昌治，《金剛經會解了義》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (16)清·行策（1628～1682），《金剛經疏記會編》（十卷）；《卍續藏》冊 39。
- (17)清·通理（1701～1782），《金剛新眼疏經偈合釋》（二卷）；《卍續藏》冊 39。
- (18)清·徐發，《金剛經郢說》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (19)清·仲之屏，《金剛經註正訛》（一卷）；《卍續藏》冊 39。

- (20)清·翁春、王錫瑄，《金剛經淺解》（一卷）；《卍續藏》冊 39。
- (21)唐·宗密疏，宋·子璿記，清·大瓊科會，《金剛經疏記科會》（十卷）；《卍續藏》冊 39。
- (22)清·靈耀，《金剛經部旨》（二卷）；《卍續藏》冊 40。
- (23)清·溥仁乚釋，子真乚訂，《金剛經註釋》（一卷）；《卍續藏》冊 40。
- (24)清·寂燄，《金剛經演古》（一卷）；《卍續藏》冊 40。
- (25)清·迹刪鷲，《金剛經直說》（一卷）；《卍續藏》冊 40。
- (26)清·石成金（約 1660~1740），《金剛經石註》（一卷）；《卍續藏》冊 40。
- (27)清·孚佑帝君，《金剛經注解》（一卷）；《卍續藏》冊 40。
- (28)清·孫念劬，《金剛經彙纂》（二卷）；《卍續藏》冊 40。
- (29)清·溥畹（約 1610~1690），《金剛經心印疏》（二卷）；《卍續藏》冊 40。
- (30)清·愈樾，《金剛經注》（二卷）；《卍續藏》冊 40。
- (31)清·愈樾，《金剛經訂義》（一卷）；《卍續藏》冊 40。

p. 208

- (32)清·周克復，《金剛經持驗記》（二卷）；《卍續藏》冊 149。
- (33)清·王澤洙，《金剛經感應分類輯要》（一卷）；《卍續藏》冊 149。

另外，民國以來，也有幾部和民國以來的新興教派——一貫道有關的《金剛經》註，也值得注意；例如：

- (34)民國·南屏瘋僧，《金剛經直解》，臺南：龍巨書局。
- (35)民國·吳靜宇，《金剛經釋密》，臺北：三德書局，1990。
- (36)民國·靜寰筆記，孟穎校勘，《金剛經要義句解》，臺南：龍巨書局，1988。

在這三十餘部《金剛經》註當中，大部分都承襲中期註解（中唐至明朝中葉）的觀點，以為《金剛經》雖闡揚「空」理，却含有佛性、如來藏等「妙有」的「密意」。典型的代表作即明末四大師當中的紫柏真可〔第(1)〕、憨山德清〔第(2)〕、滿益智旭〔第(6)、(7)〕。由於這類註解，前文已有討論，因此從略。本文要特別討論的，有下面幾部：(4)林兆恩《金剛經統論》、溥仁乚釋，子真乚訂《金剛經註釋》、石成金，《金剛經石註》、孚佑帝君《金剛經注解》。它們都是明末以來新興教派的註解，具有特殊的意涵。另外，明末無為教開創者——羅清所撰的《五部六冊》，雖然不是直接註解《金剛經》，但却闡發《金剛經》的精神，因此也一併在本小節討論。

首先，讓我們先來看看幾部和鸞堂有關的《金剛經》註。第(23)溥仁乚釋、子真乚訂的《金剛經註釋》：這是一部由乚童所扶鸞出來的註解。本書開頭附有兩篇序文，一篇名為〈序〉，署名「雲峰道人乚書」。另一篇則名為

〈叙〉，署名「谷口子真乚書於尉山故里」。[\[131\]](#) 雲峰道人，不知何許人。他和子真的關係，在〈序〉中曾有一段說明：當雲峰訪道廬山時，子真也來遊江右，兩人相遇於竹林精舍，[\[132\]](#) 又偕遊至子真的故鄉——尉山。在子真和其弟子的力邀下，雲峰於尉山「開壇設講，凡四十日」，完成了這部《金剛經》註。

雲峰降壇注解的這部《金剛經》註，和過去的注解不同的地方是：不再以禪門語錄、公案注解，而是「就字參義，總以歸於正覺」。雲峰〈序〉文曾說：

道人因念此《（金剛）經》解者，什伯大半，多屬宗門語錄、釋氏公案，不得如來說《經》之要。故特以《經》中字義，就字參義，總以歸於正覺。……所以道人之解，

p. 209

獨重「（阿耨多羅）三藐三菩提」一語也。[\[133\]](#)

「正覺」（三藐三菩提），既是這部《金剛經》註的重點所在，那麼，如何解釋「正覺」呢？子真註解說：

正覺者，此心不偏、不倚，如日懸中，表彰方正，上下四方，無不徧照，無有不覺故。謂正覺，此從最初一點靈光，不滓物欲，而無論上、中、下三乘，個個皆具此覺心。[\[134\]](#)

而雲峰在注解「如來」一詞時，也說：「蓋『如』者，覺性之源也。故當其源之未發，則如含於性。當其既發，則如覺於心。」[\[135\]](#) 依此看來，儘管雲峰自稱他的《金剛經》註，不同於前人的注解，但實際上還是不出佛性、如來藏思想——人人有一本具之「覺心」的範疇。

值得注意的是，雲峰和子真，都把這一「正覺」或「覺心」，解釋為儒、釋、道三教之「道」。雲峰〈序〉文說：「蓋是語（指『阿耨多羅三藐三菩提』），實一《經》之綱領，而合三教之源流。得其旨趣，則諸經之說，與三教之道，一以貫通。」[\[136\]](#) 又說：「此如來《金剛》一經，直通於孔孟，高於老聃。蓋以是《經》之大要，以覺性為旨，一切求通覺性之論。……其說原於天命，合於性善，而明於《道德（經）》五千言。」[\[137\]](#) 而子真的注解，也說：「釋氏言此句（指「發阿耨多羅三藐三菩提」），猶儒家言慎獨也。……猶儒家性善之說也。」顯然，雲峰和子真，都把無上正等正覺之心，解釋為性善之心。

其次，第(27)清·孚佑帝君《金剛經注解》，也是一部鸞書。卷首署名「孚佑帝君註解，後學培真道人校正」；[\[138\]](#) 孚佑帝君乃無形之神祇，因此，應是開壇時降靈所說，而由培真道人記錄並校正。另外，書首附有兩篇序文，

一篇由署名「純陽子」者所撰，另一篇則署名「定光佛降筆於西江芝陽同善堂」。[\[139\]](#) 其中，定光佛乃福建汀州人的信仰。[\[140\]](#)

p. 210

孚佑帝君《金剛經注解》，同樣是以佛性、如來藏的觀點來撰寫，也有濃厚的三教同源思想。這顯然是繼承宋、明以來，注解《金剛經》的舊傳統。例如，定光佛在序言裏說：「夫斯《經》者，乃大雄氏之準繩，昔[\[141\]](#) 孔聖之《大（學）》、《易（經）》，老子之《道（德經）》、《清（淨經）》。斯三者，竊陰陽之造化，奪宇宙之精華，誠雨粟夜哭之再發明也。故其後略、門牆者，無不以奉此三者為尺璧寸珠之奇珍焉。」[\[142\]](#)

其次，第(34)南屏瘋僧《金剛經直解》（下文簡稱《直解》），也是一部鸞書。南屏瘋僧，即宋朝禪門臨濟宗楊岐派禪僧——道濟（1150~1209），亦即民間所傳說的濟顛或濟公。道濟是一貫道的主神之一，常常降壇於一貫道的法會當中。《直解》卷首附有道濟自撰的一篇〈序〉，文末署名：「在民國 27 年……南屏瘋僧序於張氏佛堂中」。張氏佛堂，應該指一貫道第十八代祖師——張天然（1889~1947），在山東所設立的佛堂。[\[143\]](#)

和宋、明、清三朝的《金剛經》註一樣，《直解》也是站在佛性、如來藏的觀點來撰寫。例如：「人之真性，本是虛靈不昧，歷劫常存。惜為物欲矇蔽，所以沉淪於生死苦海，未能脫離。」[\[144\]](#) 又如：「心的本體是湛然常住不遷的。若以常住真心，忽有妄見，則遺失本體，而變為業識。」[\[145\]](#) 又如：「眾生各具佛性，（原註：故云非眾生）現尚未解脫，（原註：故云非不眾生）……。」[\[146\]](#)

另外，和許多明末以來民間宗教的《金剛經》註一樣，《直解》也有濃厚的三教和會思想。例如：「要言之，實心體者，先天之靈氣，就是人人具有之○無極也。本來清淨無為，而被後天塵勞所蔽，欲人在此中，分別人心道心，非有觀照覺察之功不可。」[\[147\]](#)

p. 211

和一貫道有關的另外兩部《金剛經》註是：(35) 吳靜宇的《金剛經釋密》（下文簡稱《釋密》），以及(36) 靜寰筆記、孟穎校勘的《金剛經要義句解》（下文簡稱《句解》）。前者常以儒、道思想，來詮釋《金剛經》中的經句；例如：

《金剛經》之要諦，全在「如是」這兩個字上。所以冠以「如是我聞」為開端，繼以善現啟請「如是降伏」為駐腳，終則以「如是觀」作結束，是乃一本萬殊，萬殊一本之佈局。此正於《中庸》之以「天命之謂性」始，以「無聲無臭至矣」作終，及《道德經》之以「道可

道非常道」為始，以「知者不博」和「博者不知」為終一樣，這都是全經緊要之關鍵處。[148]

《釋密》並製作一個圖表，說明《金剛經》開頭的「如是我聞」一句，和儒、道兩家之間的關係。圖表中說：儒家所說的「天命之謂性」、《金剛經》一開頭的「如是我聞」一句，以及道家所說的「無名天地之始」，乃：「三位一體，天地之始者曰道，天命之性者真我，都是指言『如是』之本體，此為立《（金剛）經》之由始也。」[149]

民間教派往往以「六經皆我註腳」的方式，來了解佛經；《釋密》如此，《句解》也是這樣。[150] 《句解》註釋「如是」二字時，即說：「『如是』處之所在地，是即佛傳心法之正體，和『中道』之『中』處也。冠於正宗佛經之首，以示在顯之中有『微』，在平等中有『無上』，在萬法中有『心法』，在可說之教中有不可說之『道』……。」[151] 又說：「『如是』處：乃明師一指之所在。」[152] 像這樣自由心證、隨意解經的寫作方式，《句解》中到處都是；例如：「一時佛在舍衛城，祇樹給孤獨園，與大比丘眾，千二百五十人俱；這一段是暗示人人面上有一個佛性菩提心。」[153] 又說：

p. 212

佛由祇園入城中次第乞食不過七家乃顯然示妙「自性佛」居在面上七孔之中。千二百五十人是暗藏「性」也。語云：面面是佛。人人皆有一佛性，居於「祇園中」（原註：明師一點處；即紫竹林中觀自在之「紫竹林中」。在祇樹、紫竹皆形容人之眉毛）。乞食七家，乃暗示七孔，舍衛城中乃暗示面上自性之所。佛由祇園入舍衛城乞食七家，意人了悟自性佛。[154]

其次，讓我們來討論第(4)林兆恩《金剛經統論》：林兆恩，福建莆田人，乃名門之後。明嘉 25 年（1546），應試未中後，即自設書院，從事儒釋道三教之講學。並為弟子尊為「三教先生」「三一教主」，乃至「夏午尼氏道統中一三教度世大宗師」。弟子並暗示他是彌勒菩薩轉世。[155] 而《南雷文案（卷 9）·林三教傳》，曾說：「林兆恩……年十八，為諸生，從二氏遊，得其大旨。遂倡為合一之說，挽二氏以歸儒，而婚娶之。率吾儒以宗孔，而性命之。」這樣看來，林兆恩表面上力倡三教同源，其實是預為「三教歸儒」的主張鋪路。[156] 然而，林兆恩並非以純粹儒家思想教化弟子，而是「以艮背之法，教人療病」，乃至「以符籙醮章祛邪捉鬼」。[157] 再加上「士人及於僧道著籍為弟子者，不下千人……有司約束之，亦不能止之」，[158] 因此不見容於當時的「正統」儒家和官府，而繫身獄中，死於非命。[159]

林兆恩的《金剛經統論》（下文簡稱《統論》），當中自然不離和會三教的思想；例如：

故以我而為儒氏之學，而吾身自是一孔子也。而我其不孔子乎！以我而為道氏之學，而吾身自是一老子也。而我其不老子乎！以我而為釋氏之學，而吾身自是一釋迦也。而我其不釋迦乎！然而，吾身之我，之如來，而有釋迦、老子、

p. 213

孔子之異與？曰：無以異也。是皆一我，是皆一如來也。[160]

又如：

如來者，佛母也……佛母者，如如之義也……佛母其無極乎！由是而太極，而兩儀，而五行。佛母其未始一乎！由是而一，而二，而三生萬物。老子則謂之無名天地之始也，孔子則謂之先天而天弗違也，乃今則謂之夏。而未有儒、未有道、未有釋者，夏也，如如而已矣！由是而名之為儒、為道、為釋者，如如也。[161]

然而，《統論》當中最值得注意的，並不是和會三教，而是把「虛空」視為宇宙萬物的最高原理。這樣的句子，全書到處都是；例如：

a.我，如如也。如如，即道。渾然一道，而萬理全備者，我之如如，我之虛空也。何處不是虛空？則何處不是如如？何處不是如如？則何處不是道？故虛空之無邊，即是如如之充塞。如如之充塞，即是斯道之流行。[162]

b.天地之所以造、所以化者，道也，如如也，虛空也。萬物之所以生、所以成者，道也，如如也，虛空也。[163]

c.天地之內、天地之外，則皆虛空也。未有天地，先有虛空。虛空，我也。我，本如如也。由是而天，而地，而盈天地間之生生化化，而無盡者，亦皆我之虛空，我之如如也。[164]

d.我，真我也。真我，如如也。有自我而後有虛空，有虛空而後有天地，有天地而後有萬物。萬物之生成，原於天地之造化；天地之造化，原於太虛之虛空；太虛之虛空，原於真我之如如；真我之如如，空而不空也。而不空也者，乃所以主乎其空焉者也。……不空者，真我也。……夫虛空之無際而曰能生天地，天地之廣大而曰能生萬物，是皆真空不空者之有以主之也。[165]

從 (a)

p. 214

和 (b)，我們了解到「虛空」、「如如」、「道」、「(真)我」，都是同義語。其中，「如如」又譯為「如」或「真如」(tathatā)，梵文的原義為事物的真實樣子。但在中國，却往往以如來藏系的經論，來詮釋這一名詞，因而和「真心」結合在一起，成為「真如本性」。事實上，《統論》也有這種真心論的明顯傾向；例如：「即心即如，而心本虛空者，如如也。」[166] 又

如：「或問：何者謂之『金剛』？佛性是也。又問：何者謂之佛性？如如是也。」[167]

另外，第(c)則說：由和如如、我同義的虛空，生起天、地以及天地間生生化化的所有萬物。而第(d)則說到兩個重點：〈i〉如如或真我生起虛空，然後虛空再生起天、地和萬物；這是對第(3)的更進一步說明。〈ii〉和虛空同義的如如、真我，並不是完全的虛無，而是「不空」。也正由於如如真我或虛空，「(雖)空而不(真的)空」，因此才能生起天、地和萬物。

說能生天、地和萬物的如如、真我，是虛空；這是保持《金剛經》等《般若經》「一切皆空」的基調。但說如如、真我和虛空，「空而不空」，則顯然受到佛性如來藏系經論的影響。這一系統的經論，例如《楞伽經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《大乘起信論》等，從南北朝開始，就逐漸成為中國佛教的主流思想。從林兆恩一再讚嘆六祖慧能對《金剛經》的了解看來，林兆恩「空而不空」的思想，可能來自慧能的《六祖壇經》。[168] 而《六祖壇經》中「空而不空」的思想，則如前文所說，綜合自《金剛經》的般若空，以及四卷本《楞伽經》和《涅槃經》裏的佛性、如來藏思想。事實上，林兆恩的作品當中，除了引用《六祖壇經》之外，[169] 也常引到《圓覺經》和《楞嚴經》。[170] 因此，「空而不空」的思想，也有可能直接來自這兩部如來藏系的經典。

虛空出生天地萬物的說法，可能來自明末的無為教。無為教的創教人——生於山東即墨的羅清（1442~1527），較林兆恩（1517~1598）的生年早七十餘年，羅清逝世時，林兆恩只是一個十歲左右的少年。然而，其後的七十餘年間，無為教可能已經隨著無為教信眾（主要為漕運水手和運糧士兵），

p. 215

[171] 而廣泛流行於林兆恩的出生地和傳教的地區——福建。[172] 因此，林兆恩虛空出生萬物的說法，可能受到羅清的影響。

最後要把剩下的篇幅，用來討論明末無為教主——羅清的《五部六冊》。這幾部書，雖然不是《金剛經》的註解，但一方面因為它們和宗鏡《銷釋金剛經科儀》有密切關係，二方面因為它們對後世的民間宗教有重大的影響，因此我們一併在此討論，這樣才能完整了解《金剛經》在中國流傳的全部過程。

羅清的《五部六冊》共有五部書，但因其中《破邪顯正鑰題寶卷》分成上、下兩冊，因此稱為「六冊」。這五部書是：(1)《苦功悟道寶卷》（下文簡稱《苦功》）；(2)《嘆世無為寶卷》（下文簡稱《嘆世》）；(3)《破邪顯正鑰題寶卷》（下文簡稱《破邪》）；(4)《正信除疑無修證自在寶卷》（下文簡稱《正信》）；(5)《巍巍不動太山深根結果寶卷》（下文簡稱《巍巍》）。其中，第(1)《苦功》，是羅清的自傳，詳細描述他的身世和修道的過程。其他四部則記錄了他所體悟的宗教思想。

在沒有進入這五部書的討論之前，讓我們先來了解羅清這個人：羅清，或名羅靜、羅成、羅因、羅英等，[173] 山東即墨人。[174] 三歲喪母，七歲喪父，從小由叔父、孀母撫養長大。這種孤苦伶仃的童年和青少年生活，對羅清的宗教思想，有極重大的影響。

p. 216

《苦功》一再提到這種苦境，例如：「父母亡，一去了，撇下單身……無依靠，受苦惱，多受恓惶。」又如：「忽然間，亡故了，生身父母。又不知，我死後，何處托生？」[175] 筆者閱讀《苦功》時，深深感受到羅清因為懷念人間父母和家鄉，而產生對形上父母——「無生父母」和形上家鄉——「真空家鄉」的追尋。這除了可以從前引最後幾句可以看出來，也可以從下面《苦功》裏的另外幾句話，得到更進一步的證明：「在外客，離鄉人，還歸家去。豈爭我，這點魂，無有家鄉？一大地，男和女，都有父母。豈爭我，這點魂，無有親人？」[176]

依照龍華教的《羅祖簡史》，羅清十四歲時，投密雲衛[177] 當兵，負責運送軍糧。成化 6 年（1470），羅清二十八歲，到成化 18 年（1482 年），羅清四十歲，這十三年間，是羅清參訪師友、苦修、成道的重要時段。[178] 在這十三年中，羅清先是跟隨一位孫姓佛門弟子，學習唸誦「阿彌陀佛」的淨土宗。值得注意的是，羅清自稱修習淨土法門時，從孫姓師父那裏，學習到「彌陀佛，無生父母」的思想。例如，《苦功》即說：「忽一日，有信來，朋友相見。說與我，孫甫宅，有一明師。連忙去，拜師傅，不離左右。……說與我，彌陀佛，無生父母。這點光，是嬰兒，佛嫡兒孫。」[179] 這樣看來，羅祖宗教思想中最重要的名詞之一——「無生父母」，可能萌芽於早歲修淨土法門的時期。

其後八年間，羅祖一心修習淨土法門，但並沒有從中獲得真正受用。直到有一天，接觸到宗鏡的《銷釋金剛經科儀》，他才真正從中獲得安身立命。[180]

《科儀》對羅清有關鍵性的影響；依據鄭志明的統計，《五部六冊》當中，引用《科儀》中的句子，共 52 則，超出其他所引甚多。[181] 足見《科儀》在羅清宗教思想中的地位。在《科儀》的指引下，羅清因而「參透虛空」；《苦功》說：「當初無天無地，

p. 217

是個甚麼光景？忽然參透虛空，未曾有天有地，先有不動虛空。」又說：「空在前，天在後，真空不動。」[182] 而在最後，羅清體悟了：「這真空，穿山海，普覆人身。（身體）裏頭空，（身體）外頭空，原是一體。」[183] 乃至：「娘是我，我是娘，本來無二。裏頭空，外頭空，我是真空。」[184] 而更關鍵的是，一日，當羅清正為參究與萬物一體、與親娘、自我一體的「真空」，因而「晝夜煩惱，夢中哭痛」時，竟然「驚動虛空老真空，發大慈悲。從西南，放道白光，攝照我身」。從此，羅清自認「十三年苦功纔得明徹，纔得省悟」。[185]

羅清的無為教，主要活躍於山東、河南、浙江、江蘇、福建，以及臺灣等地區。在福建和臺灣，被稱為「（老官）齋教」。清朝時期，無為教的主流，曾和青幫合流；青幫的前三祖是：金純、羅倫和陸單，當中的羅倫，即羅清的無為教。[\[186\]](#) 明·萬曆年間，曾多次宣佈無為教為邪教，並將《五部六冊》封版、燬版。[\[187\]](#) 佛教「明末四大師」當中的——雲棲祿宏（1532～1612）和憨山德清（1546～1623），也曾大力批判羅清的無為教。祿宏批評說：

有羅姓人，造《五部六冊》，號無為卷，愚者多從之。此說訛也。彼所云無為者，不過將萬行門悉皆廢置，而不知萬行即空。終日為而未嘗為者，真無為也。彼口談清虛，而心圖利養，名無為，而實有為耳！人見其雜行佛經，便謂亦是正道；不知假正助邪，誑嚇聾瞽！凡我釋子，宜力攘之！[\[188\]](#)

而德清在自訂年譜說到，他在四十歲那年，曾在羅清的故鄉——城陽，度化羅清信眾的經過：

方今所云外道羅清者，乃山下之城陽人。外道生長地，故其教徧行東方，絕不知有三寶。予居此漸漸攝化，久之凡為彼師長者，率眾來歸。自此始知有佛法，乃予開創之始也。[\[189\]](#)

p. 218

德清對羅清的無為教，則有下面這兩段嚴厲的批判：

又有一等之人，雖能喫蔬，而不知佛法正修路。聽從無為外道邪人，不敬佛祖天地，不孝父母，不燒香禮拜三寶。專一味邪行邪說，盲盲相引，相聚妄談，以為傳法。全不知有正修路，而返謗佛、法、僧，堅執不化。此乃最愚癡人，是可憐者！即今奉詔旨，所當禁者是也。唯願當世高明君子，辯白邪正是非，凡遇此輩，即開示，令其捨邪歸正。不但護佛法，亦有助於正化也！[\[190\]](#)

今世間《五部六冊》之說，乃外道邪人妄稱師長，偷竊佛祖言句，雜集世俗鄙俚之言，以惑愚民。所謂邪道亂真者，即今聖所禁，皆此輩也。[\[191\]](#)

羅清的代表作——《五部六冊》，其主要內容，可以分成下面幾項：

(一)「（真）空」即「（先天大）道」即「無生父母」即「阿彌陀佛」即「（真空）家鄉」即「（靈）光」即「《金剛經》」即「無極」；例如：

- 1.「這點光，就便是，西方淨土。……這點光，就便是，古佛家鄉。」[\[192\]](#)
- 2.「彌陀佛，無生父母。」[\[193\]](#)

3. 「離家鄉，在苦海，萬萬生死。我如今，到家鄉，永不輪迴。到家鄉，極樂國，長生不老。……到家鄉，極樂國，縱橫自在。」 [194]
4. 「無生便是真如意，自己原是古彌陀。」 [195]
5. 「自己光，是家鄉，再無歸落。……自己光，是西方，無處下口。自己光，真淨土，永無去來。」 [196]
6. 「無極生下天和地，治下天地養眾生；大地眾生為窮子，著你歸家不信心。無極元是貼骨親，無極長者想兒孫；大地眾生為窮子，多劫迷失不認親。無邊虛空無極身，本性就是無極人；本來面目真無極，本性相連太虛空。」 [197]
7. 「此《（金剛）經》就是家鄉，家鄉就是此《（金剛）經》。此《（金剛）經》就是西方，西方就是此《（金剛）經》。」 [198]
8. 「說話人，

p. 219

是真空，裏外一體。主人公，是真空，本體虛空。十方空，不是空，諸佛本體。十方空，不是空，無極法身。本來面，是無極，元無二氣。到臨危，無二氣，一體無身。」 [199]

9. 「《圓覺經》云：『萬物靈光無極生，立天立地立人根。』虛空無極，無極是虛空。大道是無極，無極是虛空。本性相連太虛空，本性就是無極身。」 [200]

10. 「無極是太極，太極是無極，無極是雞子，雞子是太極。無極、雞子，都是假名，假名叫做無極、太極、雞子。即是無邊太虛空。」 [201]

(二)人人本具佛性，大道不用參；例如：

1. 「豁開透地通天眼，大道分明不用參。」 [202]
2. 「西方淨土人人有，高山平地總西方。」 [203]
3. 「這無生，無量劫，本無修證。這無生，無量劫，本自圓成。……執修行，為（違）背了，無生大道。」 [204]

(三)「（真）空」為宇宙萬法之源；例如：

1. 「太虛空，生男女，能治乾坤。……太虛空，變春秋，五穀能生。」 [205]
2. 「問曰：『老君、夫子何處出？』答曰：『本是真空能變化。』問曰：『山河大地何處出？』答曰：『本是真空能變化。』問曰：『天地日月何處出？』答曰：『本是真空能變化。』問曰：『五穀田苗何處出？』答曰：『本是虛空能變化。』問曰：『三千諸佛何處出？』答曰：『本是真空能變化。』……一切萬物何處出？本是真空能變化。」 [206]
3. 「天地日月，森羅萬物，五穀田苗，春秋四季，一切萬物，三教牛馬，天堂地獄，一切文字，都是無極、虛空變化。本來面目，就是真無極。本來面目，相連太虛空。」 [207]

(四)「真空家鄉」

p. 220

的回歸；例如：

1. 「有智慧，參大道，歸家去了。到家鄉，永不散，永無輪迴。到家鄉，無量壽，長生不死。永團圓，無生死，快樂無邊。」 [208]
2. 「靜思浮世光陰短，老覺從前用處非；極省家鄉歸去好，自憐捨此復何知？」 [209]
3. 「流浪家鄉好恹惶，浮生家鄉不久長；撚指無常離別苦，流浪家鄉夢一場。……我嘆人身不久長，都在夢中過時光；長生家鄉不知到，蓋世功名夢一場。」 [210]

(五)三教和會；例如：

1. 「未明人，妄分三教，了得的，同悟一心。」 [211]
2. 「一僧一道一儒緣，同入心空及第禪；似水源流滄溟瀆，日月星辰共一天。本來大道原無二，奈緣偏執別談玄；了心更許何誰論？三教原來總一般。」 [212]

以上，有關《五部六冊》中的「(真)空」思想，有一大部分來自宗鏡的《科儀》。前文曾將《科儀》的主要思想，歸納為七點，即：一、視《金剛經》為真常經典；二、人人本具同一大道；三、大道出生萬法；四、讚嘆彌陀淨土；五、以「父母」稱呼彌陀，以「家鄉」稱呼大道和淨土；六、以「真空」和「靈光」比喻大道；七、三教同源與禪淨雙修。其中第一，《五部六冊》雖未明說，但羅清顯然認同《金剛經》是一部闡揚佛性、如來藏的真常經典。例如，王靜源的補註[213]，即說：「梵語『般若』，

p. 221

唐言『智慧』。……以智慧因，取煩惱鑛，以慧火，煉成真金佛性。」 [214]而第四，與其說《五部六冊》不再讚嘆彌陀淨土，不如說：羅清闡揚的是自性彌陀、唯心淨土的信仰。這些都可以從前引(一)-1,2,3,4,5,7，(二)-2等各段，得到證明。而《破邪》也曾說：「本性彌陀佛國土，永劫不壞般若香。」 [215] 另外，王靜源的補註當中，也曾說：「西方淨土者，自性西方，惟心淨土，人人本有，個個不無。」 [216] 至於剩下的二、三、五、六，以及七中的三教同源說（禪淨雙修除外），則完全被羅清的《五部六冊》所吸收。

《五部六冊》中，不同於宗鏡《科儀》的，則是前述第(三)「(真)空」為宇宙萬法之源，以及第「真空家鄉」的回歸。其中，「真空家鄉」的回歸，則是「(真)空」和「家鄉」這兩個概念的結合。前者來自《金剛經》裏的般若空，後者則來自西方淨土；這二者都和宗鏡的《科儀》有關。另外，「無生父母」和「先天大道」二詞的提出，也值得特別注意。 [217] 因為「真空家鄉，

無生父母」，竟成為後世各種「邪教」的宣傳口號。[\[218\]](#) 一貫道的作品——《皇訓子十誡》、《家鄉信書》等「訓文」，也以回歸真空家鄉，親見無生老母為基調。[\[219\]](#) 而後世也創立了許多自稱「先天大道」的新教派。[\[220\]](#)

然而，把「（真）空」視為宇宙萬法的根源，則是嶄新的說法。依照《苦功》當中羅清的自述，

p. 222

這一說法是他「檢《科儀》，整看了，三年光景」之後，才自悟出來的道理。[\[221\]](#) 然而，從羅清一再引用《涅槃經》和《華嚴經》有關「虛空」的經文看來，除了《科儀》之外，恐怕還受到《涅槃經》和《華嚴經》的影響。例如，《嘆世》緊接在「無邊的虛空，是無極身。大千世界，總是虛空安住。大千世界，總是無極身。」等句時，[\[222\]](#) 即曾引《華嚴經》解釋說：

《華嚴經》五十卷云：「如依虛空，起四風輪，能持水輪。何等為四？一名安住，二名常住，三名究竟，四名堅固。此四風輪，能持水輪。水輪能持大地，令不散壞。是故說地輪依水輪，水輪依風輪，風輪依虛空，虛空無所依。雖無所依，能令三千大千世界，而得安住。」[\[223\]](#)

而在《正信》中，也引《涅槃經》來解釋「虛空」是眾生之一切行為的最後依據：

《涅槃經》二十八卷云：「……有此虛空，若是眾生，無虛空者，則無來去，行住坐臥……。十住菩薩……不知虛空境界，永轉輪迴，受苦無盡，永在苦海。眾生佛性，諸佛境界，一切眾生，不見佛性。常為煩惱繫縛，流輪生死。若見佛性……解脫生死，得大涅槃。」[\[224\]](#)

而在這段引文後面，王靜源做了這樣的補註：

祖家請《涅槃經》，直指行人見性之法。眾生佛性，與虛空無異，眾生若無虛空佛性，不能運行，不能千變萬化。……這空性，人人本有，個個不無。……行人但能親見佛性，頓悟心空，與虛空同體，諸結煩惱，不能繫縛，不破不壞。[\[225\]](#)

其次，把「（真）空」視為宇宙萬法的本源，除了受到《華嚴》、《涅槃》等佛經的影響之外，還受到道家「無極」、「太極」等概念的影響。(一)-10，曾說：「無極是太極，太極是無極，無極是雞子，雞子是太極。無極、雞子，都是假名，假名叫做無極、太極、雞子。即是無邊太虛空。」這是《巍巍·未曾初分極太極雞子在先品第十七》一開頭的幾句話。在這幾句話中，「無邊太虛空」，被拿來和「無極」、「太極」相比附。王靜源曾對這一品的品名——「未曾初分極太極雞子在先」，做了這樣的說明：

未曾初分者，即天地未兆之前也。言天地未兆之前，了無形狀，唯一至極之理。無極者，言此理，大而無外，小而無內，至虛至靈，無終無始，乃道理心性之真，太極萬化之本。……太極者，乃天地之胚胎，象數之全體，造化之樞紐，陰陽之統宗……。又曰：「無極」者，混沌之理。「太極」者，渾然之性。是以太極混沌，便是無極。無極彰化，便是太極。雞子者，前聖之比喻，是知無極混然，猶如雞子。天如卵之清白，地如卵之黃，二儀未分，其理渾淪，權將蛋殼表為無極，無極表為大道，大道包天裹地，灌滿十方，普覆人身。故曰：「人人有一太極，物物有一太極。」[226]

而(三)-2，則說：「天地日月，森羅萬物，五穀田苗，春夏秋冬，一切萬物，三教牛馬，天堂地獄，一切文字，都是無極、虛空變化。本來面目，就是真無極。本來面目，相連太虛空。」這也是《巍巍·未曾初分無極太極雞子先在品第十七》當中的句子。對於這幾句話，王靜源也有這樣的補註：

祖家直指體中發用，空生萬有。……又程子曰：「造化萬物，皆虛空而來。」老子曰：「虛空而生造化。」[227]

讓我們特別注意「空生萬有」一句；這一句，清楚地宣稱：已和「無極」、「太極」相結合的「空」，生起了宇宙萬有。而無極、太極、空，又和人人本有的「妙覺真性」相結合；例如：「祖家發明，人人妙覺真性，原與太極、無極不二。朱子曰：『太極即心極也。』……且道如何是真無極元身？呀！人人本來面目，就是真無極元身。」[228] 如此，真空、無極、太極，又和妙覺真性（心）結合起來，終於完成了明末無為教「空生萬有」的宗教理論。

四、結論

《金剛經》在中國的流傳，大約分成兩個流派：一是以唸誦為主，講求消災、解厄的功利主義型的流派；另一則是針對該經的義理，做深入的解析、闡釋和發揮的流派。前者開端於南北朝時代的開善智藏（詳前文），並大成於一些專門收錄唸誦感應經驗的集子，例如前文所列舉的第二階段的(5)、(8)、(10)，第三階段的(10)、(29)、(30)。而第二階段的(9)——宗鏡《科儀》，

事實上也是為了因應這種唸誦《金剛經》，以求消災、解厄而撰寫的作品。

另一個流傳在中國的《金剛經》流派，是以義理的解析、闡釋和發揮為主。這一流派，正是本文所關注而詳加討論的《金剛經》註。早期（南北朝至初唐），中國佛教各宗各派的高僧，大體把《金剛經》視為「不了義經」。隋朝天台宗高僧——智顛的《金剛般若經疏》（詳前文），以及唐初華嚴宗二祖——智儼的《金剛般若波羅密經略疏》，[229] 是其中最重要的代表作。初唐禪宗第六代祖師——慧能，因聽聞五祖弘忍講解《金剛經》而開悟，是一個轉捩點。慧能將《金剛經》裏的般若空，以及四卷本《楞伽經》、《涅槃經》裏的佛性、如來藏思想，結合在一起，並說出「何期自性能生萬法」的句子，暗示了「空（自性）生萬有」這一哲理的可能性。

初唐，玄奘大量譯出印度瑜伽行派的經論，也是一個關鍵性的轉折。其中，《解深密經》的重譯，[230] 讓中國的高僧，再次思考《金剛經》的定位問題。《解深密經》將包括《金剛經》在內的一切《般若經》，視為「三時教」當中的第二時教，也就是「以隱密相」，宣說「一切皆空」的道理（詳前文）。這一說法，顯然影響中唐宗密對於《金剛經》的看法。宗密站在和會的立場，不再視《金剛經》為不了義經，但却仍然把該經看成「密意破相顯性教」。（詳前文）宗密的意思顯然是：《金剛經》的「破相」（空），最終的目的，也是為了「顯性」（顯示真性）。

宗密這一觀點，有極深遠的影響，後代佛門主流，大體依循他的這一看法，來注解《金剛經》。宗鏡的《科儀》，即是其中一個重要的例子。不同的是，《科儀》在詮釋《金剛經》裏的般若空之外，又加入阿彌陀佛的淨土思想，使般若和淨土合而為一。而他以「父母」稱呼彌陀，以「家鄉」稱呼大道和淨土，以「真空」和「靈光」比喻大道，乃至三教同源的主張，也都深深影響後世民間宗教的開展。（詳前文）清·黃育榘，《破邪詳辯》更指出，《科儀》中一再出現的「無生」一詞，更是其後「無生父母」一詞的來源。[231]

p. 225

宗鏡《科儀》的另一貢獻，則是結合了中國兩大《金剛經》流派。它的文體，採取流行於民間的寶卷形式，而其撰寫動機，顯然是為了便利一般信眾的唸誦。這一文體形式和撰寫動機，滿足了那些唸誦《金剛經》以追求消災、解厄的一般信眾。但在另外一方面，《科儀》却提供了宗密以來，高僧們所詮釋的《金剛經》哲理；這一哲理的基調則是：《金剛經》宣說一切皆空的本意，是為了顯示佛性、如來藏等真心、真性的道理。

另一更重要的轉折，則是「空」的實體化，成了生起宇宙萬有的根源。這一轉折，固然開端於六祖慧能的「自性能生萬法」，但是其中主要原因，還是道家思想的引入。林兆恩的《金剛經統論》固然是其中一個重要的實例，但是稍早成立的《五部六冊》，則是更重要的珍貴文獻。

林兆恩，出身名門之後，青少年時期也飽讀儒家經書，然而有學者評其「在佛學的素養上相當淺薄」。[232] 王陽明也曾依林兆恩幼年的相貌，評為「殆非

科第中人」。[\[233\]](#) 既然殆非科第中人，其所研讀的儒家經書，大體也是粗枝大葉。林兆恩曾說：「萬物之所以生……虛空也。」（詳前文）這種虛空生起萬物的說法，應該來自羅清「空生萬有」的思想。羅清是一個未受過正規教育的鄉下農人子弟。[\[234\]](#) 王靜源補註曾說：「老祖（指羅清）聽此提綱，所請一部（指《科儀》）來家。素不識字，恒常跪經集學；日夜搜尋，不辭勞苦，整看三年。」[\[235\]](#) 足見羅清原本是一個不識字的鄉下人。

林兆恩在佛學素養上的「淺薄」，以及羅清的識字不多，雖然限制他們對佛典的正確了解，但也相對地提供兩人自由想像和自由揮灑的空間。這就像同樣是不識字的六祖慧能，在聽聞《金剛經》的般若空時，竟吟詠出「何期自性能生萬法」這種屬於佛性、如來藏經論的句子一樣；羅清和林兆恩，把《金剛經》的「空」，等同於道家的「大道」、「無極」、「太極」等詞，並將之詮釋為能生萬有的宇宙本源，這同樣是可以理解的。

美國文化人類學者——芮斐德（Robert Redfield），曾把一個國家的文化，分成「大傳統」

p. 226

（great tradition）和「小傳統」（little tradition）。[\[236\]](#) 前者指一個社會的上層士紳和知識分子，所代表的文化；它們大體是這個社會的思想家、宗教家，經由反省深思，然後建構起來的「菁英文化」（refined culture）。而後者則指這個社會中一般大眾，特別是鄉民和俗民所代表的想法和生活方式。就以中國文化來說，「大傳統」指的是以儒家為代表的禮儀文化，而「小傳統」則指佛、道二教和擁有廣大信眾的民間宗教為代表的宗教文化。[\[237\]](#) 然而，如就佛、道二教往往和朝廷、儒者相結合，並進而批判打壓民間宗教來說，小傳統中的佛、道二教，也是某種意義的大傳統；民間宗教才是真正的小傳統。

大、小傳統有許多明顯的差異。[\[238\]](#) 但就經典的詮釋來說，大傳統由於受到官方的節制較多，大體忠實於經典的文本，詮釋者不做過分自由心證的詮釋或發揮，甚至歷代都有類似《五經正義》、[\[239\]](#) 《御註金剛經》（詳前文）這類御定的本子行世。相反地，由於受到官方的節制較少，小傳統的經典詮釋者，往往依一己之見，做出超出經典文本的發揮。甚至「任意捏造經典，隨時更改教名，各肆其妖妄狂悖之言，為惑世誣民之具」。[\[240\]](#) 儘管小傳統中佛、道二教的「正統」人士，往往結合朝廷和儒者，對這些超出文本的發揮，斥為謊謬、判為「妖孽」、「邪道」，[\[241\]](#) 並進而壓制、取締，嚴禁其流傳，但這些超出文本的發揮，却往往是小傳統中的小傳統——民間宗教，

p.227

之所以創立的基礎。

《金剛經》的詮釋，從第一、二階段（南北朝至明朝中葉），由「正統」佛教高僧來主導，最後却通過被判為「邪教」經典的《科儀》、《五部六冊》、《統論》，甚至乩童的註解來弘傳，即是大傳統走入小傳統的最佳說明。當第

一、二階段的《金剛經》，無法被大傳統中的「正統」人士重視，並被判為「密意顯性」的「不了義經」之時，另外一些視該經為了義經，並以唸誦經文、祈求消災解厄等靈驗神跡為法門的廣大信眾，開始把該經引入小傳統的民間宗教當中，重新改造，最後終於成為最究竟、了義的經典。[242]

以往，學界常以知識分子所屬大傳統的偏見，若不是視這些小傳統的註解為「邪見」，就是漠視其數百年來即已存在的事實，不願花工夫去研究它們。本文試圖跳出這一窠臼，從「空」之思想發展史的觀點，重新檢討歷代《金剛經》註中環繞在「空」之詮釋的各種問題，以清楚了解該經之所以被後代尊為「諸經之祖」[243] 的原因。

檢討般若「空」在中國的流變，我們可以發現，儒、道兩家（特別是道家）異文化的引入，佔有極為關鍵性的角色。從唐·宗密和會三教開始，一直到「明末四大師」[244] 為止，歷經近千年的朝代更替和時間轉換，「三教調和」或「三教同源」，一直都是中國佛教的主流思想。明末新興教派的開創者，例如羅清和林兆恩，在這種風尚之下，自然把佛門中的經典，等同於儒、道二家的思想。《金剛經》裏的般若「空」，被他們視為能創生萬物的「無極」、「太極」的同義語，也就可以理解了。

事實上，這一現象也曾發生在印度。初期（50 B.C.）的印度《般若經》——「原始般若」，例如《道行般若經·道行品》、《（新）小品般若經·初品》等，並沒有「空」（Śūnyatā）的概念。「空」這一詞的首度出現於《般若經》中，是在紀元後 50~150 的「下品般若」和「中品般若」，例如《道行般若經》、《放光般若經》、

p. 228

《（新）小品般若經》、《大品般若經》、《金剛般若經》等。[245] 而其出現，則和印度傳統婆羅門教主要經典——《奧義書》（Upaniṣad）當中的用語——「幻」（māyā）[246] 有關；這從原始般若的主要用語為「幻」，即可看出端倪。原始般若，把事物的本質——「法性」（dharmatā），視為像魔術——「幻」一樣的虛幻不實。到了中、下品般若，則把「幻」字改為「空」字，直說「法性」[247] 是「空」了。足見異文化（婆羅門教、道家）的引入，不管是在印度或在中國，都是改變經典思想的重要因素。而這一引入異質文化的作法，特別容易發生在「小傳統」當中；這是由於小傳統的特色之一，即是三教合一。[248] 也許，《金剛經》在中國的詮釋與流傳，就是一個好例子吧！

p. 229

The Interpretation and Transmittal of the Diamond Sutra (Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra)

Yang Hui-nan

Professor, Dept. of Philosophy, National Taiwan University

Summary

This paper focuses on the 65 traditional Chinese commentaries on Kumārajīva's translation of the Vajracchedikā-prajñā-pāramitā-sūtra (commonly known as the Diamond Sutra), thereby examining the philosophical evolution of the concept of Emptiness (Śūnyatā). The examination of these sources revealed several facts: 1) the later the commentary, the more likely it was to regard this scripture as giving ultimate rather than provisional teachings; 2) the scripture is more extensively propagated in folk Buddhist commentaries than in "orthodox" Buddhist works; and 3) the later the commentary, the more tendency there was to reify the concept of Emptiness, regarding it as the transcendental essence and source of the phenomenal universe.

The key commentaries examined in this study are the following: 1) Tiantai Zhiyi's Commentary on the Diamond Sutra (Jin'gang bore jing shu) (Sui Dynasty), which classifies the Diamond Sutra as a provisional scripture, belong to what in Tiantai is called the "Shared Teaching" (tongjiao). This represents the earliest stratum of Diamond Sutra commentary. 2) Explanation of the Diamond Sutra (Jin'gangjing jieyi) and Secret Oral Teachings on the Diamond Sutra (Jin'gangjing koujue), both attributed to Huineng (Tang Dynasty); Daoyin's Exposition of the Imperial Commentary to the Diamond Sutra (Yuzhu jin'gang bore poluomijing xuanyan) (Tang Dynasty); Zongmi's Essentials of the Diamond Sutra (Jin'gangjing borejing zuanyao) (Tang Dynasty); Zongjing's Explanation of the Diamond Sutra, with Section Headings (Xiaoshi jin'gangjing keyi) (Song Dynasty); and Honglian's Commentary on the Diamond Sutra (Jin'gangjing zhujie) (Ming Dynasty), which represent the middle period of Diamond Sutra commentary. 3) The main works representing the late period of commentary, rooted in the folk religion of the late Ming and thereafter, are the Comprehensive Treatise on the Diamond Sutra (Jin'gangjing tonglun), by Lin Zhao'en, founder of the syncretic Ming "new religion" "the Three-in-One Teaching" (sanyi jiao); and Diamond Sutra commentaries received on plchettes by diviners. These commentaries are characterized by a tendency to classify the Diamond Sutra as a Buddhist scripture of the very highest value, and to consider Emptiness to be a substance or essence which is capable of producing the phenomenal universe. They are all related to the late Ming folk sect, the Luo (Non-Action) religion's notion of "the hometown of true Emptiness."

Keywords: 1.Diamond Sutra 2.Explanation of the Diamond Sutra (Jin'gangjing jieyi) 3.Secret Oral Teachings on the Diamond Sutra (Jin'gangjing koujue) 4.Daoyin's Exposition of the Imperial Commentary to the Diamond Sutra (Yuzhu jin'gang bore poluomijing xuanyan) 5.Zongmi's Essentials of the Diamond Sutra (Jin'gangjing borejing zuanyao) 6.Zongjing's Explanation of the Diamond Sutra, with Section Headings (Xiaoshi jin'gangjing keyi) 7.Emptiness 8.the Luo Religion 9.the Non-action Religion 10.Five Scriptures and Six Texts 11.the hometown of true Emptiness 12.the unborn parents

[1] 這幾個譯本，皆收錄於《大正新脩大藏經》（下文簡稱《大正藏》，臺北：新文豐出版社，1975），冊 8。

[2] 清朝由扶乩所扶出，自稱孚佑帝君所註釋的《金剛經註解·序》，曾說：「（《金剛經》）自西域傳入中華，上自王侯紳士，下迄牧豎樵夫，靡不家置一編，頂禮而供奉之。較四書六經，倍加尊重。」〔引見《卍續藏經》（下文簡稱引見《卍續藏》）冊 40，臺北：新文豐出版社（影印），1977，頁 0209 上。〕

[3] 明·元賢（1578~1657），《金剛經略疏·序》，曾說：「疏《金剛》者，不下數十家。」（引見《卍續藏》冊 39，頁 0305 上。）明·洪蓮，《金剛經註解·金剛般若波羅蜜經舊序》，也說：「至唐時，註解已有八百餘家。」（引見《卍續藏》冊 38，頁 0845 上。）另外，清·道光年間，自稱「定光佛降筆於西江芝陽同善堂」的《金剛經註解·序》，則說：「自六朝以至今日，紛紛解晰，不下千百餘家。」（引見《卍續藏》冊 40，頁 0210 上。）而收錄在《大正藏》冊 33、85，以及《卍續藏》冊 38~40、92、149 當中的《金剛經》註本，則共有 76 部之多。

[4] 本文所謂「非正統」是指：受到佛教主流教團、僧俗，亦即「正統」佛教所排擠，或受到官方取締、禁止的民間宗教，例如流行於明末的無為教，或一般神壇的扶乩等。

[5] 下文《金剛經》一詞，皆指鳩摩羅什所譯的《金剛般若波羅蜜經》。

[6] 詳見：清·溥仁乩釋，子真乩訂，《金剛經註釋·序》；《卍續藏》冊 40，頁 0038 上。

[7] 詳見：清·石成金，《金剛經石註·自敘》；《卍續藏》冊 40，頁 0157 下。

[8] 《金剛經》並沒有明白說到「空」這個概念。但歷代《金剛經》註疏，大都把「空」視為該經的中心思想。例如，隋·智顛《金剛般若疏》，即說：「言《金剛般若》，此乃摧萬有於性空，蕩一切於畢竟。」（引見《大正藏》冊 33，頁 75 上。）其中原因，應該是《金剛經》屬《般若經》，而《般若經》則盛談「空」的緣故。例如，鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》，即列有十八種空。（參見：印順《初期大乘佛教之起源與開展·第十章般若波羅蜜法門》，臺北：正聞出版社，1989〔5 版〕，頁 591~757。）

[9] 本書應是一部偽書；原因有二：首先，雖然日本僧——永超撰寫，成書於 1094 年（寬治 8 年）的《東域傳燈目錄》，曾列有僧肇作《註金剛般若經》（一卷）。（參見《大正藏》冊 55，頁 1147 下。）但中國歷代經錄，例如梁·僧祐《出三藏記集》、唐·道宣《大唐內典錄》，乃至唐·智昇《開元釋教錄》等，都沒有列出該一註本。（參見《大正藏》冊 55，頁 82 中~94 下、頁 243 下~256 下、頁 511 下~523 中。）其次，該註本卷首所附日僧敬雄的〈注金剛經序〉曾說：這部《金剛經註》，乃日本天台宗僧——慈覺（圓仁，

794~864)，入唐留學回國時，帶回日本的眾多佛典之一。慈覺把這部《金剛經註》帶回日本後，就「祕諸名山，光明不照世也，殆九百年」，直到寶歷 12 年（1762），才由一位名叫「禪芳禪人」，把它付託給敬雄付梓流通。（詳見《卍續藏》冊 38，頁 0415 上~下。）依此推斷，該註本恐怕是成立於唐初甚至更晚的偽書。

[10] 本書乃本世紀初敦煌出土的卷子，從開頭所附未署名的〈序〉文判斷，疑為偽作。該〈序〉文說：本書所收四十九首頌文，乃南北朝傅翕，受梁武帝詔而宣說。武帝命將這四十九首頌文，藏於荊州寺四層閣上。後來，四層閣遭火焚，善心人士出資將這四十九首頌文付梓，即今所見。（引見《大正藏》冊 85，頁 1 上。）

[11] 本書乃針對窺基師父——玄奘所譯《能斷金剛般若波羅蜜經》的綱要性說明，並非鳩摩羅什譯本的註釋。

[12] 參見注釋 9、10。

[13] 因此，這一《金剛經》註的成書，最早不會超過玄奘的年代。

[14] 引見《大正藏》冊 85，頁 2 上。

[15] 詳見《大正藏》冊 85，頁 111 下、116 下。

[16] 「五教」，指的是小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教、大乘圓教。其中，大乘始教又分為大乘空始教和大乘相始教；前者指《般若經》，後者則指唯識法相宗的經典。而大乘圓教又分為同教一乘圓教和別教一乘圓教；前者指《法華經》，後者則指華嚴宗所宗重的《華嚴經》。（參見：唐·法藏《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 477 上~509 上）《般若經》之所以被判為空始教，原因是：《般若經》主要在闡揚一切皆空的道理，這是初入大乘的修行者，所要學習的粗淺道理，因此稱為大乘空始教。

[17] 引見《大正藏》冊 33，頁 239 上。

[18] 此處「一乘」一詞的意思是：眾生都有佛性、都可成佛，因此都歸於一佛乘的意思。

[19] 智儼並沒有針對這四點理由加以說明。大體上，「所為名同小乘」應指《金剛經》對釋迦佛和須菩提等弟子的描寫，和小乘經相同。例如：「（釋迦）收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」（引見《大正藏》冊 8，頁 748 下。）其次，「法門主伴不具」，指的是：一世界具足百千心界，一法門具足百千法門——多相容、相即的道理。唐·法藏，《華嚴經探玄記》卷 1，即以「十玄門」來闡述這種道理；其中第十玄門名為「主伴圓明具德門」。法藏並做了這樣的解釋：「又如一方為主，十方為伴，餘方亦爾。是故主主伴伴，各不相見；主伴伴主，圓明具德。」（引見《大正藏》冊 35，頁 123 上~124 上）。而「文義唯局一法」，應該是指只有「空」的道理，未明說佛性、如來藏等

「妙有」的道理。最後的「唯說理門遂其解行」，則是指《金剛經》只闡述「空」理，未像《華嚴經》那樣，廣明歷劫修行（十住、十行、十回向、十地）的方法和過程。

[20] 唐·道宣，《高僧傳（卷3）·釋慧淨傳》，曾記載慧淨「聽習《雜心》、《婆沙》」、「續述《雜心玄》文」，並著《俱舍論》的「文疏三十餘卷」，「遂使經部妙義，接紐明時；屬賓正宗，傳芳季緒」。這樣看來，慧淨應該是一位專研印度經（量）部（「經部妙義」）和說一切有部（「屬賓正宗」）的部派佛教學者。其次，道宣又說：慧淨「聽《大智度》」，並和主張「破空」的清禪法師辯論。除了注解《金剛經》之外，慧淨還注解同屬《般若經》之一的《仁王般若經》。這樣看來，慧淨也可歸入三論宗師。但是，道宣又說：慧淨「又撰《法華經續述》十卷、《勝鬘》……《溫室》、《盂蘭盆》、《上下生》各出要續」。又說：貞觀2年（628年），慧淨應詔參與《大莊嚴論》的翻譯，「宗本既成，并續文疏為三十卷。」（以上詳見《大正藏》冊50，頁442上~443上）其中，《法華經續述》，乃《法華經》註；該經被視為天台宗的根本經典。《勝鬘（經）》的內容，旨在討論「如來藏」，為印度後期大乘的重要經典。《溫室》即後漢·安世高譯《佛說溫室洗浴眾僧經》，宣說洗浴之功德。《盂蘭盆（經）》敘述目犍連入地獄救母的因緣，一向被視為佛門孝經。《上下生》指《彌勒上生經》和《彌勒下生經》，乃描述彌勒淨土及其修行法門的佛典。而《大莊嚴論》，則是廣集佛陀的本生故事、佛陀在世時的事蹟，乃至於該論作者（傳說是馬鳴，也有說是經量部的鳩摩羅多）時代，有關種種善惡因緣譬喻之故事。從慧淨所撰寫的這些註釋看來，很難判定慧淨的宗派性格。道宣稱慧淨「大小雙玩，研味逾深」（引見《大正藏》冊50，頁442中），想來是很恰當的描述。

[21] 例如「實相般若理性常住」、「空以不空為義」等。《大正藏》冊33，頁1上~中。

[22] 以上有關智顛「五時教」的說法，請參見：智顛，《妙法蓮華經玄義》卷10上；《大正藏》冊33，頁800上~中。又見：智顛，《四教義》卷1；《大正藏》冊46，頁721上~722中。又見：諦觀，《天台四教儀》；《大正藏》冊46，頁774下~780下。

[23] 引見：隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》卷10上；《大正藏》冊33，頁800中。

[24] 同前引。引文中的「三（種）人」，指小乘的聲聞、緣覺，以及大乘菩薩。「三人同入」，大、小乘同入般若的意思。「陰」是色、受、想、行、識；「入」是十二入，即：眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，以及色、聲、香、味、觸、法等六塵。《般若經》主張一切皆空，亦即引文所說的「廣歷陰、入，盡淨虛融」。「共」即「通」，指小乘的聲聞緣覺，以及大乘菩薩，所共同修習的般若。「別」，則相對於「共」的「不共」，指只有大乘菩薩才修習的般若。龍樹，《大智度論》卷72，曾說到「共般若」和「不共般若」等兩種般若：「般若有二種：一者唯為大菩薩說；二者三乘共說。……此《（大品般若）經》共二乘說。」（引見《大正藏》冊25，頁564上。）而同書卷

100，也說：「般若有二種：一者共聲聞說；二者但為十方住十地大菩薩說……。」（引見前書，頁 754 中。）智顛以為，《般若經》宣說共和不共兩種般若的目的，是要把修習共般若的聲聞和緣覺兩種人，逐步引入修習不共般若的大乘菩薩道。但是，由於《般若經》並沒有明白說明，為什麼要宣說共、不共兩種般若的原因；因此，智顛認為《般若經》是有所保留、有所缺陷的經典。

[25] 化儀四教是：(1)以《華嚴經》為代表的頓教；(2)以《阿含經》乃至《法華經》、《涅槃經》為代表的漸教；(3)不定教；(4)祕密教。後二教無代表經典，釋迦（五時中）任何一時，宣說任何一經時，都在宣說不定教和祕密教。（參見：隋·智顛，《妙法蓮華經玄義釋籤》卷 1 上；《大正藏》冊 33，頁 683 下～684 上。又見：智顛，《四教義》卷 1；《大正藏》冊 46，頁 721 上～722 中。又見：諦觀，《天台四教儀》；《大正藏》冊 46，頁 774 下～780 下。）

[26] 有關「化法四教」，請參見：隋·智顛，《妙法蓮華經玄義釋籤》卷 1 上；《大正藏》冊 33，頁 683 下～684 上。又見：智顛，《四教義》卷 1；《大正藏》冊 46，頁 721 上～722 中。又見：諦觀，《天台四教儀》；《大正藏》冊 46，頁 774 下～780 下。

[27] 隋·智顛，《四教義》卷 1；引見《大正藏》冊 46，頁 721 下～722 上。

[28] 詳見《大正藏》冊 46，頁 722 上。

[29] 真，指真諦，又稱空諦。依天台宗的說法，真理——諦，共有真、俗、中道等三諦。真諦談一切皆空的道理，俗諦（又稱「假諦」）談一切皆（假）有的道理，而中道則談非空非有、亦空亦有的道理。空、假、中三諦，必須「圓融」、「互（相）具（足）」；而所謂「圓融」、「互具」，意思是：空中有假、中，假中有空、中，中中有空、假。（參見：隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 3 上；《大正藏》冊 33，頁 704 下～705 上。）

[30] 即龍樹（Nāgājuna, 150～250）所作的《中論》、《十二門論》，以及提婆（Aryadeva, 170～270）所作的《百論》。有時又加入龍樹注解《小品般若經》（相當鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》）的《大智度論》，即成四論。在中國，研究這四論的高僧，被稱為「四論師」。三論宗師也都研究《大智度論》，因此，三論宗有時也被稱為四論宗。

[31] 引見：吉藏，《法華玄論》卷 3；《大正藏》冊 34，頁 386 下。

[32] 引見：吉藏，《法華義疏》卷 11；《大正藏》冊 34，頁 620 上。

[33] 引見：吉藏，《法華義疏》卷 12；《大正藏》冊 34，頁 631 中。

[34] 引見：吉藏，《法華玄論》卷 3；《大正藏》冊 34，頁 385 下。引文中的《波若》，即《般若》。

[35] 引見：吉藏，《大品經義疏》卷 5；《卍續藏》冊 38，頁 0134 下。

[36] 引見：吉藏，《法華統略》卷 4；《卍續藏》冊 43，頁 0128 上。

[37] 引見：吉藏，《法華義疏》卷 12；《大正藏》冊 34，頁 631 中。

[38] 引見：吉藏，《大品經義疏》卷 1；《卍續藏》冊 38，頁 0045 上。

[39] 本書乃青龍寺僧道氤，奉唐玄宗詔，針對開元 22 年（734 年），唐玄宗所作《御注金剛經》（已佚），而撰寫的複註本，又名「青龍疏」。原有六卷，目前僅存二卷，乃本世紀初出土的敦煌卷子。

[40] 本書是本世紀初由敦煌出土的卷子，一開頭曾說：「此疏（指道氤疏）宣演□《御注般若》……。」（引見《大正藏》冊 85，頁 52 中。）可見這是註解道氤《御注金剛般若波羅蜜經宣演》的一部書。（引文中的「□」，乃原稿脫字。）

[41] 本書記載僧俗持誦《金剛經》的各種靈異經驗，嚴格說來，並非《金剛經》的註疏。

[42] 同上注。

[43] 本書卷首稱：本書乃摘錄自李昉，《太平廣記·報應部》。

[44] 本書乃隋·智顛《金剛般若經疏》的科釋。

[45] 本書一般稱為《金剛經五十三家註》。

[46] 後代《金剛經》的廣泛流傳，和禪宗的大力弘揚有關（詳下文）。依印順，《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，1996，頁 158～162，《金剛經》的廣泛流傳，和南北朝時代的開善智藏（458～522），持誦該經，多所徵應，因而大弘該經有關。入唐後，則因禪宗的大力弘揚有關。禪宗弘揚該經，始於六祖惠能的弟子——神會（668～760）。而神會之所以特重該經，則是受到唐玄宗《御注金剛經》的鼓舞。

[47] 該書卷上把空宗稱為「勝義皆空宗」，而把唯識法相宗稱為「應理圓實宗」。（詳見《大正藏》冊 85，頁 14 上。）

[48] 引見《大正藏》冊 85，頁 15 中。

[49] 玄奘譯出《解深密經》之前，已有元魏·菩提流支譯出異本的《深密解脫經》。但真正影響道氤的是玄奘譯本，這從他的引文可以看出來。（參見：道氤，《御注金剛般若波羅蜜經宣演》卷上；引見《大正藏》冊 85，頁 12 中～下、頁 15 中。）

[50] 詳見：《解深密經》卷 2；《大正藏》冊 16，頁 697 上～中。

[51] 例如：「慈恩釋云：『諸教廣說，雖復不同，以類而言，不出四種：一、約緣論實性……二、□□論實性……三、以實從緣性……四、以緣從實性，即染、淨法體，即真如。』今此錄中，依第四義，即攝末歸本，唯以真如為體。猶百川之趣海，同一味鹹；萬法歸於一如，並皆真性。」（引見《大正藏》冊 85，頁 57 上。）引文中兩個□，是殘卷的兩個缺字。

[52] 詳見：唐·曇曠，《金剛般若經旨贊》卷上；引見《大正藏》冊 85，頁 68 上～下。

[53] 引見《卍續藏》冊 92，頁 0171 上。

[54] 引見《大正藏》冊 33，頁 228 中。

[55] 引見《大正藏》冊 33，頁 238 下。

[56] 天台宗的「一心三觀」，即在一念心中，觀察即空、即假、即中（道）的道理。（參見：隋·智顓，《摩訶止觀》卷 3 上；《大正藏》冊 46，頁 24 中～25 中。）

[57] 詳見《大正藏》冊 33，頁 238 中。

[58] 引見《大正藏》冊 33，頁 238 下。

[59] 禪，指禪僧；教，指天台、華嚴等各宗，專門講說經教的僧人。

[60] 詳見《卍續藏》冊 38，頁 0849 下～0850 上。

[61] 明·洪蓮，《金剛經註解》卷 1；引見《卍續藏》冊 38，頁 0855 上。

[62] 引見《卍續藏》冊 38，頁 0855 下。

[63] 引見《卍續藏》冊 38，頁 0693 上。

[64] 詳見：前書，頁 0690 下～0692 下。

[65] 忽滑谷快天（朱謙之譯），《中國禪學思想史》上海：上海古籍出版社，1994，頁 132，曾因此而斷定《金剛經口訣》為偽作：「曰天命，說五行，是即糅迂儒之說者，與慧能《壇經》所說有雲泥之差，行文亦不似唐代之簡勁，所以屬疑似也。」

[66] 見《卍續藏》冊 92，頁 0163 上～下。又見《卍續藏》冊 38，頁 0690 下～0691 上。

[67] 參見：何照清，〈《金剛經解義》初探〉，刊於：《中國佛學》2:2（秋季號），臺北：《中國佛學編委會》，1999 年 10 月，頁 103～130。

[68] 參見：關口真大，〈慧能 般若波羅蜜〉，收錄於：關口真大，《禪宗思想史》，東京：山喜房書林，1964。又見：傅偉勳，〈壇經慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉，收錄於：傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990，頁 216。又見：竹內弘道，〈神會 六祖壇經〉，收錄於：《佛光山國際禪學會議實錄》，高雄：佛光出版社，1990，頁 490。

[69] 引見《卍續藏》冊 38，頁 0660 上。

[70] 引見《卍續藏》冊 38，頁 0660 下~0661 上。

[71] 引見《卍續藏》冊 38，頁 0661 下。

[72] 引見《卍續藏》冊 38，頁 0667 上。

[73] 引見《卍續藏》冊 38，頁 0670 上。

[74] 即本世紀初敦煌出土的卷子——《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》。

[75] 引見敦煌本《壇經》；《大正藏》冊 48，頁 337 中。

[76] 詳見《大正藏》冊 48，頁 355 上。

[77] 詳見《卍續藏》冊 146 頁，0966 上。

[78] 詳見：印順，《中國禪宗史》，新竹：正聞出版社，1996，頁 176。

[79] 詳見《大正藏》冊 48，頁 337 上。

[80] 詳見《大正藏》冊 48，頁 338 上。

[81] 詳見《大正藏》冊 48，頁 349 上。

[82] 引見《大正藏》冊 48。

[83] 一貫道的「三寶」指：口誦「五字真經」——「無太佛彌勒」，手結「合同」，以及兩眉之間的「玄關竅」。它們和佛教的佛、法、僧三寶，有很大的差別。而這三寶，師父（點傳師）必須在極秘密的情況下，傳授給前來「求道」的弟子；所以稱為「密傳三寶」。

[84] 即真理已經不存在於佛門的寺廟當中，而降至一般庶民的家裏——「火宅」。

[85] 詳見：孚中，《一貫道歷史》，板橋：正一善書出版社，1997，頁 2~3，85~86。又見：李世瑜，《現在華北秘密宗教》，頁 53~54。

[86] 引見《卍續藏》冊 38，頁 0695 上。

[87] 詳見《卍續藏》冊 38，頁 0695 下~0753 下。

[88] 梶芳光運，〈《金剛般若經》解題〉，曾說：「此《金剛般若經》被依用，與進入鎌倉期，禪宗傳來以後的事有關。而且它是依據《金剛經道川頌》或《金剛經道川註》而作的。」（引見：梶芳光運著，如實佛學研究室譯，〈《金剛般若經》解題〉；收錄於：《金剛般若波羅蜜經》，臺北：如實出版社，1996，頁 461。）

[89] 有關宗密的「教禪合一」論，請參見：唐·宗密，《禪源諸詮集都序》，收錄於：《大正藏》冊 48，頁 397 上~413 下。又見：唐·宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》；收錄於：《卍續藏》冊 110，頁 0866 上~0876 上。而一個簡要的說明和討論，請參見：冉雲華，《宗密》，臺北：東大圖書公司，1988，第 3 章。又見：黃連忠，《宗密的禪學思想》，臺北：新文豐出版公司，1995，第 4~6 章。

[90] 詳見：唐·宗密，《原人論》；收錄於：《大正藏》冊 45，頁 707 下~710 下。一個簡要的說明和討論，請參見：冉雲華，《宗密》，第 2 章。

[91] 即眾生心中，不生、不滅、本具無量功德的「心真如門」，以及眾生心中，真、妄和合，以致有生、有滅、有煩惱的「心生滅門」。（詳見：《大乘起信論》；《大正藏》冊 32，頁 576 上。）另外，宗密的特重《起信論》，應該和他的師父——澄觀有關。澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 21，曾以「真如實觀」和「唯心識觀」二門，來說明他的思想。（詳見《大正藏》冊 35，頁 659 上。）依照玉城康四郎，〈唯心的追究〉（收錄於：川田熊太郎等〔李世傑譯〕，《華嚴思想》，臺北：法爾出版社，1989，頁 425~449），澄觀以這二門來說明他的思想，乃受到《起信論》「一心開二門」的影響。

[92] 詳見：冉雲華，《宗密》，第 4 章。

[93] 引見《大正藏》冊 48，頁 402 下~403 上。

[94] 引見：唐·宗密，《華嚴心要法門註》；《卍續藏》冊 103，頁 0606 上。

[95] 引見《大正藏》冊 33，頁 161 中。

[96] 引見《大正藏》冊 33，頁 166 上。

[97] 引見《大正藏》冊 48，頁 404 上。

[98] 引見：宋·子璿，《金剛經纂要刊定記》卷 1；《大正藏》冊 33，頁 175 下。

[99] 引見《大正藏》冊 33，頁 171 中。

[100] 引見《大正藏》冊 33，頁 171 下。

[101] 詳見：《衡州府志》。

[102] 這從曾氏自序，以及正文開頭所列參考書目，即可看出來。（參見《卍續藏》冊 39，頁 0001 上～0002 上。）

[103] 子璿曾治定過宗密所作的《金剛經纂要》，即本節前文所列出的第(7)。

[104] 參見：冉雲華，《永明延壽》，臺北：東大圖書公司，1999，頁 51～62。

[105] 引見《卍續藏》冊 92，頁 0235 上。

[106] 參見：澤田瑞穗，《寶卷 研究》，東京：国書刊行会，頁 101～102。
又見：吉岡義豐，〈銷釋金剛科儀 成立 〉；收錄於：《小笠原宮崎丹尊二博士華甲紀念特集》。

[107] 詳見：吉岡義豐，〈銷釋金剛科儀 成立 〉——初期寶卷 一研究〉。

[108] 引見《卍續藏》冊 92，頁 236 上。

[109] 引見《卍續藏》冊 92，頁 0237 上。

[110] 有關寶卷的格式和結構問題，請參見：澤田瑞穗，《寶卷研究》，第 5～6 章。

[111] 另一個比較全面的《科儀》思想研究，請參見：鄭志明，〈銷釋金剛科儀義理初探〉，刊於：《中國佛教》（月刊）29 卷 5 期，臺北：中國佛教社，1985 年 5 月，頁 28～33。

[112] 引見《科儀會要註》卷 2；《卍續藏》冊 92，卷 2，頁 0286 上。

[113] 引見《科儀會要註》卷 9；《卍續藏》冊 92，頁 0441 下。

[114] 引見《科儀會要註》卷 2；《卍續藏》冊 92，頁 0278 上。

[115] 引見《科儀會要註》卷 2；《卍續藏》冊 92，頁 0283 下～0284 上。

[116] 引見《科儀會要註》卷 4；《卍續藏》冊 92，頁 0313 上～下。

[117] 引見《科儀會要註》卷 4；《卍續藏》冊 92，頁 0313 下。

[118] 引見《科儀會要註》卷 1；《卍續藏》冊 92，頁 0246 上。

[119] 引見《科儀會要註》卷 2；《卍續藏》冊 92，頁 0276 下～0277 上。

[120] 引見《科儀會要註》卷 7；《卍續藏》冊 92，頁 0389 下。

[121] 引見《科儀會要註》卷 9；《卍續藏》冊 92，頁 0429 上。

[122] 引見《科儀會要註》卷 9；《卍續藏》冊 92，頁 0445 上～下。

[123] 引見《科儀會要註》卷 2；《卍續藏》冊 92，頁 0283 下～0284 上。

[124] 引見《科儀會要註》卷 4；《卍續藏》冊 92，頁 0329 下。而對這幾句話，覺連有下面的註解：「後二句直指本源，若是行人，受持此《（金剛）經》，悟真空理，元來不壞。此真空者，即實相真空，不同斷滅之空。即直色上之當體全空，故云真空也。此理無成無壞，故云不壞也。」（《科儀會要註》卷 4；《卍續藏》冊 92，頁 0329 下。）

[125] 引見《科儀會要註》卷 5；《卍續藏》冊 92，頁 0350 上。

[126] 引見《科儀會要註》卷 2；《卍續藏》冊 92，頁 0268 下。

[127] 引見《科儀會要註》卷 7；《卍續藏》冊 92，頁 0383 下。

[128] 引見《科儀會要註》卷 2；《卍續藏》冊 92，頁 0278 上。

[129] 引見《科儀會要註》卷 2；《卍續藏》冊 92，頁 0283 下。

[130] 引見《科儀會要註》卷 1；《卍續藏》冊 92，頁 0237 下。

[131] 引見《卍續藏》冊 40，頁 0039 上、0040 下。

[132] 竹林精舍，古印度地名，原為釋迦說法的地點之一。雲峰所說竹林精舍，不知所指為何？可能指江蘇鎮江的竹林寺，但也可能指雲峰和子真「神遊」於古印度的竹林精舍。

[133] 引見《卍續藏》冊 40，頁 0038 下～0039 上。

[134] 引見《卍續藏》冊 40，頁 0043 下。引文中的《金剛經》句：「阿耨多羅三藐三菩提」，譯為無上正等正覺，指的是如來所具最高（無上）而又平等、正直的智慧或覺心。

[135] 引見《卍續藏》冊 40，頁 0042 下。

[136] 引見《卍續藏》冊 40，頁 0039 上。

[137] 引見《卍續藏》冊 40，頁 0038 上。

[138] 引見《卍續藏》冊 40，頁 0212 上。

[139] 詳見《卍續藏》冊 40，頁 0209 下~0210 上。

[140] 參見：瞿海源，《重修臺灣省通志（卷 3）·住民志·宗教篇》，南投：臺灣省文獻委員會，1991，頁 1034。

[141] 原注說：「昔」字疑為「若」字。

[142] 引見《卍續藏》冊 40，頁 0209 下。

[143] 1930 年，張天然從「老姑奶奶」（路中節）那裏，領得「天命」之後，開始在山東濟南、青島、天津等地傳道。民國 27 年（1938 年）前，在他名下設立的佛堂有：濟南的忠恕壇（後改名崇華堂）、中樞壇、金剛堂、敦仁堂、禮化堂、天一堂、東震堂、離化壇、明德堂等；青島的董氏壇、高氏壇、東鎮公共佛堂、李氏壇、許氏壇、滄口壇等；天津的天真總壇、道德壇、浩然壇、普化壇、天祥壇、興毅壇、慈航壇、文化壇、禮化壇、乾元壇、三義壇、明德壇、同興壇等。其中，天津的天祥壇由張五福管理，興毅壇由張武成管理；因此，《直解·序》中所說的「張氏佛堂」，也有可能是天津的天祥壇或興毅壇。（參見：孚中，《一貫道歷史》，頁 17~19。）

[144] 引見《直解》，頁 2。

[145] 引見《直解》，頁 17。

[146] 引見《直解》，頁 46。引文中「非眾生」和「非不眾生」，都是《金剛經》裏的經句。

[147] 引見《直解》，頁 42。

[148] 引見《釋密》，頁 188。

[149] 引見《釋密》，頁 189。

[150] 這兩部一貫道的《金剛經》註，之所以特別重視「如是」兩字的註解，應該受到清·無是道人《金剛經如是解》的影響。該書曾說：「『如是』二字，即為全《（金剛）經》之髓。……每每機鋒相投，則曰：『如是，如是。』孔曰：『一言終身其恕乎！』恕者，如心也。故曾悟一貫，亦曰忠恕。子思之未發，孟軻之不動，總無二義。」（引見《卍續藏》冊 39，頁 0371 上。）

[151] 引見《句解》，頁 5。

[152] 引見《句解》，頁 19。引文中的「明師一指之所在」，暗示一貫道所說「三寶」之一的「玄關竅」。

[153] 引見《句解》，頁 6。引文中，「一時佛在舍衛城……千二百五十人俱」這幾句，乃《金剛經》開頭的經文。其中，舍衛城是古印度城市，祇樹給孤獨園則是祇陀太子和給孤獨長者二人所捐贈出來，做為釋迦說法的林園。園中樹林，則稱為「祇（陀王子所贈）樹（林）」。

[154] 引見《句解》，頁 6~7。引文明顯暗示佛性或自性佛，就是一貫道所說，位於兩眉之間的玄關竅。

[155] 例如，《林子本行實錄》，即說：「明正德 12 年丁丑，古讖傳云：『丁丑之歲，彌勒下生。』7 月 16 日寅時，人見司馬第李氏所居之房，祥光燭天，異香襲人，而三一教主夏什尼氏林子誕。」〔引見：明·陳衷瑜，《林子本行實錄·初誕條》，養興堂（翻印），1964。〕

[156] 事實上，林兆恩於隆慶 5 年（1571 年），曾撰有《三教歸儒一覽》一書，闡揚其「三教歸於一儒」的主張。（詳見：明·陳衷瑜，《林子本行實錄·五十五歲條》。）

[157] 詳見：明·謝肇淛，《五雜俎》卷 8，新興書局（影印），1971。

[158] 詳見：明·黃宗羲，《南雷文案（卷 9）·林三教傳》，臺北：臺灣商務印書館，1970。

[159] 鄭志明，《明代三一教主研究》，臺北：學生書局，1988，頁 11，曾說到林兆恩之所以不容於「正統」儒家的原因：「林兆恩被視為異端，大抵是就其衝破當時士人間的禮教限制，以宗教家的傳道毅力去聚徒講學……因這種實踐實行的態度，自泰州學派王艮（1483~1540）、顏鈞（不詳）、何心隱（1517~1579）以來往往被視為超出禮教的大盜大奸……。」

[160] 引見《卮續藏》冊 39，頁 0228 上。

[161] 引見：《統論·跋》；《卮續藏》冊 39，頁 0225 上~下。

[162] 引見《統論》；《卮續藏》冊 39，頁 0201 上。

[163] 引見《統論》；《卮續藏》冊 39，頁 0201 上。

[164] 引見《卮續藏》冊 39，頁 0212 下。

[165] 引見《卮續藏》冊 39，頁 0214 上~下。

[166] 引見《卮續藏》冊 39，頁 0203 上。

[167] 引見《統論·序》；《卮續藏》冊 39，頁 0200 上。

[168] 林兆恩的讚嘆六祖慧能，可以從下面幾句話看出來：「惟有六祖直指，乃得《金剛經》實義。餘或剿拾套語，以為證據，而使釋迦如來之秘旨，反晦而不明。」（引見：《統論·序》；《卍續藏》冊 39，頁 0200 上。）

[169] 依照鄭志明的統計，林兆恩的作品當中，引用《六祖壇經》的次數共有五十次以上。林兆恩並作有《壇經訊釋》，以說明「以心傳心」的法系傳承。（參見：鄭志明，《明代三一教主研究》，頁 162。）

[170] 參見：鄭志明，《明代三一教主研究》，頁 162。

[171] 馮佐哲、李富華，《中國民間宗教史》，臺北：文津出版社，1994，頁 232，曾說：無為教的主要信眾為漕運水手和運糧兵士等下階層民眾，活躍於運河兩岸，北起直隸長城沿邊，至山東、河南一帶，南至運河的終點江浙地區、乃至福建、臺灣。

[172] 馮佐哲、李富華，《中國民間宗教史》，頁 330，曾說：無為教在明世宗嘉靖（1522～1566）和神宗萬曆（1573～1620）年間，獲得重大發展。而林兆恩的年代，正好就是嘉靖、萬曆年間。因此推測這時的福建，無為教應已廣泛流傳。

[173] 參見：吉岡義豐，《現代中國 諸宗教——民眾宗教 系譜》，東京：佼成出版社，1974，頁 87。又見：鄭志明，《無生老母信仰溯源》，臺北：文史哲出版社，1985，頁 16～17。事實上，明末無為教開創者，到底是羅清或另有其人，也有不同的說法。戴玄之，《中國秘密宗教與秘密會社》，臺北：臺灣商務印書館，頁 39～44，曾引《明史·羅倫傳》以及孫悅民《家理寶鑑》等文獻，證明明末無為教（他稱為「羅祖教」）的開創者是吉安永豐人氏——羅倫（1430～1478）。羅倫在明憲宗成化 2 年（1466）廷試，「對策萬餘言，直斥時弊，名震都下，擢進士第一，授翰林修撰」。這和一般學者所說完全不同，也和《五部六冊》的粗俗文體相去甚遠。本文有關羅祖生平，除了依據鄭志明的考據結果之外，還依據《五部六冊》當中羅祖的自述，及其後代徒孫——王靜源補註中的敘述。

[174] 有關羅清的籍貫，有各種南轅北轍的不同說法：清幫以為是甘肅蘭州渭源人（參見：陳國屏，《清門考源》，臺北：文海出版社〔影印〕，1974，頁 41）；一貫道以為是直隸涿州（參見：李世瑜，《華北秘密宗教》，頁 54）；而《五部六冊》則自述是山東即墨人，例如，《苦功》即說：「俗家住在山東萊州府，即墨縣豬毛城。」（引見：林立仁整編，《五部六冊》，板橋：正一善書出版社，頁 98。）

[175] 皆見：林立仁，《五部六冊》，頁 16。

[176] 引見：前書，頁 19。

[177] 密雲衛屬後軍都督府北平都司，位於順天府東北百二十里，即今河北省密雲縣。（參見：鄭志明，《無生老母信仰溯源》，頁 20。）

[178] 《苦功·祖師行腳十字妙頌》，曾說：「到成化，六年間，參訪師友。朝不眠，夜不睡，猛進前功。茶不茶，飯不飯，一十三載。到成化，十八年，始覺明心。在十月，十八日，祖成道果。」（引見：林立仁，《五部六冊》，頁 12。）

[179] 引見：林立仁，《五部六冊》，頁 23。

[180] 羅祖在《苦功》當中，曾自述這一段心路歷程：「師傅教我念四字佛……一志心，念了八年，尋思心中煩惱，到臨危，怎麼上去？亦是頑空境界，心中不得明白。拜師傅，出家訪去，不遇明師，誓不回程。不移時，鄰居中，老母亡故。眾僧宣念《金剛科儀》，夜晚長街立定，聽《金剛科儀》云：「要人信受，拈來自檢點看。」聽說一句，心中歡喜，請一部《金剛科儀》，整看三年……。」（引見：林立仁，《五部六冊》，頁 28~29。）

[181] 詳見：鄭志明，《無生老母信仰溯源》，頁 223~231。

[182] 引見：林立仁，《五部六冊》，頁 39~40。

[183] 引見：林立仁，《五部六冊》，頁 45。

[184] 引見：林立仁，《五部六冊》，頁 51。

[185] 詳見：林立仁，《五部六冊》，頁 53~58。

[186] 詳見：馮佐哲、李富華，《中國民間宗教史》，頁 231。

[187] 詳見：馮佐哲、李富華，《中國民間宗教史》，頁 232。

[188] 引見：明·株宏，《正訛集·無為卷》；收錄於：明·王宇春等編，《雲棲法彙》（《蓮池大師全集》），臺南：和裕出版社，1999，第 4 集，頁 4102。

[189] 引見：明·德清，《自序年譜實錄》萬曆 13 年乙酉條；收錄於：明·福善、通炯等編，《憨山老人夢遊集》（《憨山大師夢遊集》4，臺南：和裕出版社，1999，頁 2923~2924。

[190] 引見：明·福善、通炯等編，《憨山老人夢遊集（卷 46）·化生儀軌》（《憨山大師夢遊集》4），頁 2495~2496。

[191] 引見前書，頁 2498。

[192] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 82。

[193] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 23。

[194] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 78。

[195] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 324。

[196] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 426~427。

[197] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 499。

[198] 引見：《正信》；林立仁，《五部六冊》，頁 99。

[199] 引見：《正信》；林立仁，《五部六冊》，頁 111。

[200] 引見：《正信》；林立仁，《五部六冊》，頁 128。

[201] 引見：《巍巍》；林立仁，《五部六冊》，頁 371。引文中的「雞子」，王靜源的補註，曾解釋說：「雞子者，前聖之比喻，是知無極混然，猶如雞子。天如卵之清白，地如卵之濁黃，二儀未分，其理渾淪，權將蛋殼表為無極，無極表為大道……。」（引見：《巍巍》；林立仁，《五部六冊》，頁 370。）因此，「雞子」應該是比喻未生雞卵（喻天與地），混然一體的無極。

[202] 引見：林立仁，《五部六冊》，頁 172。

[203] 引見：《破邪》；林立仁，《五部六冊》，頁 236。

[204] 引見：林立仁，《五部六冊》，頁 322。

[205] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 66。

[206] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 68~70。

[207] 引見：《巍巍》；林立仁，《五部六冊》，頁 372。

[208] 引見：《嘆世》；林立仁，《五部六冊》，頁 132。

[209] 引見：林立仁，《五部六冊》，頁 195。

[210] 引見：林立仁，《五部六冊》，頁 416~417。

[211] 引見：《破邪》；林立仁，《五部六冊》，頁 233。

[212] 引見：《破邪》；林立仁，《五部六冊》，頁 240。

[213] 《五部六冊》的版本很多。（詳見：傅惜華，《寶卷總錄》，巴黎：巴黎大學北京漢學研究所，1951；又見：李世瑜，《寶卷綜錄》，上海：中華書局，1961；又見：澤田瑞穗，《寶卷研究》；又見：澤田瑞穗，〈羅祖 無為教〉，刊於：《東方宗教》創刊號，1951。）本文所引，乃清·同治 8 年（1869）重刊本的影印本。這一版本的卷首，曾署有「臨濟正宗蘭風法嗣源淨補註」以及「無極正派後學普卿、普伸校證」兩行字。其中，蘭風自稱禪門臨

濟宗第 26 代弟子，活躍於明·萬曆年間。明·密藏道開，《藏逸經書標目》，在介紹蘭風的《冰壺集》時，曾批評蘭風為「近代魔種」。（詳見：藍吉富編，《大藏經補編》，臺北：華宇出版社，1986，頁 437~448。）而靜源，即王靜源，則自稱禪門臨濟宗第 27 代弟子。依照《苦功》書末所附〈傳臨濟正宗第二十七代無住靜公行實碑〉，靜源曾叩准上敬菴金公之旨，然後才進入蘭風門下，參「萬法歸一，一歸何處？」的公案。（詳見：林立仁，《五部六冊》，頁 100。）另外，同治版《五部六冊》的體例如下：羅清《五部六冊》的原文，以大字標明；蘭風評釋的文字，也以大字標明；而王靜源的補註，則以小字的方式標明。

[214] 引見：《正信》；林立仁，《五部六冊》，頁 102。

[215] 引見：《破邪》；林立仁，《五部六冊》，頁 231。

[216] 引見：《破邪》；林立仁，《五部六冊》，頁 236。

[217] 「無生父母」一詞，在《五部六冊》的其他版本中，可能也作「無生老母」。因為，清·黃育榘，《破邪詳辯·苦功悟道卷》，曾說：「邪教有《苦功悟道卷》，內云：『參道工夫，單念四字阿彌陀。念得慢了，又怕彼國天上，無生老母，不得聽聞。』」（引見：澤田瑞穗，《校注破邪詳弁——中國民間宗教結社研究資料》，頁 52。）

[218] 例如，清·俞理初，《癸巳存稿（卷 14）·書蘆城平話後》，即說：「雍正 6 年 9 月，河東總督弁東平州牛三花接案，其教名三元會空教。咒云：『真空家鄉，無生父母，現在如來，彌勒我主。』乾隆 37 年，山東巡撫弁單縣劉省過案，其教名五葷道收元教。咒云：『真空家鄉，無生父母，現在如來，彌勒我主。』蓋邪人邪見，同喜稱說。」（轉引自：澤田瑞穗，《校注破邪詳弁——中國民間宗教結社研究資料》，東京：道教刊行會，昭和 47 年，頁 61。）

[219] 例如，《皇訓子十誠·家鄉信書》一書卷首所附一篇署名「皇序 中華民國 78 年 3 月 36 日」的序文，即說：「千萬路唯回理天一條路，回到身旁才是你家園，在理天所居同聚一堂，莫再迷凡塵一同返故鄉。」（引見：《皇訓子十誠·家鄉信書》，板橋：正一善書出版社，1996。）

[220] 有關「先天大道」的創立和開展，請參見：林萬傳，《先天大道研究》，臺南：龍巨書局，1985（訂正 2 版），第 1 篇。另外，戴玄之，《中國秘密宗教與秘密社會》（上），臺北：臺灣商務印書館，頁 52，也列有一圖表，指出由羅教所開展出來的後世新興教派，共有 24 支。其中較重要的有：老官齋教（含老安教、潘安教、新安教和龍華會）、理教、大成教（含三乘教和大乘教）等。

[221] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 31。

[222] 詳見：《嘆世》；林立仁，《五部六冊》，頁 108~109。

[223] 引見：《嘆世》；林立仁，《五部六冊》，頁 110~111。

[224] 引見：《正信》；林立仁，《五部六冊》，頁 129。

[225] 引見：《正信》；林立仁，《五部六冊》，頁 130。

[226] 引見：《巍巍》；林立仁，《五部六冊》，頁 370。

[227] 引見：《巍巍》；林立仁，《五部六冊》，頁 372。

[228] 引見：《巍巍》；林立仁，《五部六冊》，頁 372。

[229] 智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》，雖然是註解元魏·菩提流支所譯的《金剛般若波羅蜜經》，但在他的註解裏，却也可以看出他對《金剛經》的一般見解。例如，智儼在判定《金剛經》到底屬不屬於「一乘」經典時，即說：「此《經》所為，名同小乘；所有法門，主伴不具；所述文義，唯局一法；唯說理門，遂其解行。以此為驗，非即一乘。」（引見：唐·智儼《金剛般若波羅蜜經略疏》卷上，《大正藏》冊 33，頁 239 上。）

[230] 玄奘譯出《解深密經》之前，該經已有兩種全本異譯：(1)陳·真諦譯，《佛說解節經》（一卷）；(2)北魏·菩提流支譯，《深密解脫經》（五卷）。另外，還有下面幾種不是全本的異譯：(3)劉宋·求那跋陀羅譯，《相續解脫地波羅蜜了義經》（一卷）；相當於玄奘譯本第七品。(4)劉宋·求那跋陀羅譯，《相續解脫如來所作隨順處了義經》（一卷）；相當於玄奘譯本第八品。(5)陳·真諦譯，《解節經》（一卷）；相當於玄奘譯本第二品。

[231] 清·黃育榘，《破邪詳辯·銷釋金剛科儀》，曾說：「邪教有《銷釋金剛科儀》，內云：『悟取無生歸去來。』：『說破無生話，決定往西方。』：『花開見佛悟無生。』……單言『無生』，而信以為神，即無生老母之謂。實為佛經所未有也。」（引見：澤田瑞穗，《校注破邪詳弁——中國民間宗教結社研究資料》，頁 104。）

[232] 詳見：鄭志明，《明代三一教主研究》，頁 162。

[233] 詳見：明·陳衷瑜，《林子本行實錄》四歲條，養興堂（翻印），1964。

[234] 龍華教的《羅祖簡史》，曾說羅清的父親羅全，以務農為業。（參見：鄭志明，《無生老母信仰溯源》，頁 19。）

[235] 引見：《苦功》；林立仁，《五部六冊》，頁 29。

[236] Cf. Robert Redfield: "Peasant Society and Culture", in *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago: The Univ. of Chicago, 1963, pp. 40~59.

[237] 參見：李亦圓，《人類的視野·中國文化中的小傳統（63）》，上海：上海藝文出版社，1996，頁 140~145。

[238] 李亦圓（園）曾從祖先崇拜、國家體制的關心、優雅文辭的重視，乃至自然系統（天）的和諧（含時間和空間的和諧）、有機體系統（人）的和諧（含內在和外在的和諧）、人際關係（社會）的和諧（含人間和超自然的和諧）等，他所謂的「三層次均衡和諧模型」，來說明中國文化中的「大傳統」（儒家）和「小傳統」（民間宗教）之間的異同。（參見：前註所引書，頁 140～159。）

[239] 本書乃孔穎達領唐太宗之命而編纂。唐太宗編纂本書的目的，乃有見於儒家經籍流傳太久，師承各自不同，加上南北朝數百年的政治分裂，南北儒者對《五經》的詮釋差異極大，因此試圖以政治力，進行儒家思想的統一，以利其帝國的統治。

[240] 這是清·道光年間，直隸鉅鹿縣知縣——黃育榎所撰《破邪詳辯》卷首所附的一篇序文——〈重刻破邪詳辯序〉當中的幾句。作者署名「宗室祥亨」，文成於光緒癸未（1883年）。另外，黃育榎更在他的自序當中，明說：「卷首恭錄聖諭，俾民知為善之要，自不惑於妖言焉。次錄律例，並恭錄上諭，俾民知立法之嚴，自當奉為炯戒焉。……尚望各村紳士，熟閱此書，遍傳廣眾，俾蚩蚩之民，咸知改邪歸正，化莠為良，遵聖論之輝煌，感皇恩之高厚……。」（詳見：澤田瑞穗，《校注破邪詳弁——中國民間宗教結社研究資料》，頁 3～7。）可見黃育榎和祥亨，乃站在朝廷立場，判定這些民間宗教為邪教。這一立場，其實也是當時大多數官僚和知識分子的看法。

[241] 前文提到的雲棲株宏、憨山德清和密藏道開，即為其中的例子。

[242] 筆者發現，越是後代，越是「非正統」的民間教派，越是把《金剛經》視為究竟、了義經。例如，羅清《巍巍》，曾把《地藏卷》、《法華卷》，甚至《科儀卷》等各類寶卷，視為「有外道，七分言語」或「有外道，添上的，三分邪宗」，但對《金剛經》却說：「《金剛經》，是正道，能掃萬法。」（詳見：《巍巍》；林立仁，《五部六冊》，頁 432～433。）再如，清·溥仁乩釋，子真乩訂，《金剛經註釋·序》，即說：「此《（金剛）經》之所以為諸經之祖也。」（引見《卍續藏》冊 40，頁 0038 上。）而臺灣一貫道的代表作品——吳靜宇的《金剛經釋密·自序》，頁 1，也說：「蓋此《金剛經》……其在佛教中之價值，實與儒宗之《中庸》相等齊……。」

[243] 詳見上注。

[244] 所謂「明末四大師」，除了前文提到的雲棲株宏和憨山德清之外，還有紫柏真可（1543～1603）和蕩益智旭（1599～1655）二人。

[245] 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1989（5版），第 10 章，曾把印度佛教的各類《般若經》，依其成立的先後，分成「原始般若」（50 B.C.）、「下品般若」（50 A.D.）、「中品般若」（150 A.D.）和「上品般若」（200 A.D.）。原始般若的主要用語是「無受三昧」、「無諍三昧」和「幻」（māyā），並沒有「空」這一詞的出現。下品般若才有「空」的出現，此外還有「如」（tathātā）字。（「如」又譯為「如如」，後來也被

譯為「真如」。) 中品般若則是把單一的「空」，展開為七空、十四空、十六空，乃至十八空。《金剛經》雖屬中品般若，但仍然沒有出現「空」這一詞。

[246] 「幻」，是魔術的意思；而「幻力」(māyā) 則為魔術師從無變有的魔術力，含有所變之物虛幻不實的意思在內。而在《奧義書》中，「幻(力)」的意思則是：宇宙創造神所本具的變幻萬物的魔術力。《白淨識奧義書》4,9-10，即說：「宇宙乃幻力之主〔māyin，指大梵(Brahman)〕所設計。其他的事物(anya，指有生命的小我)，也由祂的幻力(māyā)所控制。……自性(prakṛti，指自然界)即是幻力……。」(譯自：R. E. Hume: *The Thirteen Principal Upanishads*, London: Oxford Univ. Press, 1934, p.400.)

[247] 此時，「法性」也被「如」(tathātā，事物的真實樣子)所取代。

[248] 李亦圓曾指出，中國文化中的大傳統，總免不了要分辨儒、釋、道的源流派別；而小傳統却只有三教合一的民間信仰。(參見：李亦圓，《人類的視野·中國文化中的小傳統(63)》，頁145。)