

「應無所住而生其心」——從梵文原義到禪學新詮*

中國醫藥大學通識教育中心兼任助理教授 蕭玫

提要

本文以文獻比對和思想耙梳的方法，說明《金剛經》影響深遠的名句：「應無所住而生其心」，其梵文原義與鳩摩羅什譯本為主之若干漢譯具有細微而重要的差異。再者，由於什譯本自由剪裁的意譯風格，使這流傳廣遠之漢譯名句，最後竟以異於原義「般若掃執」的思想向度啟悟了禪宗六祖惠能，從而在中土禪學的傳統之中演繹出「自性清淨」之如來藏義。

關鍵詞：《金剛經》、應無所住而生其心、惠能、鳩摩羅什、佛典翻譯、經典詮釋

前言

- 一．「應無所住而生其心」之梵文原義
 - 二．「應無所住而生其心」之各本漢譯
 - 三．六祖惠能對「應無所住而生其心」之理解
- 結論

* 2013/8/20 收稿，2013/12/30 通過審稿。

前言

《金剛經》¹作為大乘般若經系的重要典籍，固以般若空觀、掃蕩情執為核心要義。經中若干名偈，如「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」²、「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」³，在在開示森羅萬象只是暫聚的因緣，即便佛陀的莊嚴色相，也僅是生滅無常的緣生法，不應被迷情所妄執。般若經的心髓，便是如此穿透表象直探真實，洞見萬法俱是因緣所生，教導眾生在生住異滅的流轉當中，放下迷妄與執著，開展觀空的般若之智。《金剛經》的另一名句：「應無所住而生其心」⁴，指的也正是這種無所住著而不受拘縛的內心淬鍊之道。

「應無所住而生其心」，這言簡意深的《金剛經》名句，甚至也在禪宗六祖惠能（638~713）的開悟之路上發揮了臨門一腳的功能。宗寶編《六祖大師法寶壇經》提到：

（五祖）為說《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，遂啟祖言：「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

¹ 《金剛經》之版本、譯本繁多，有關各種版本和翻譯，詳參楊白衣，〈金剛經之研究〉，《華崗佛學學報》第5期，1981，pp.63~67。

² 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》（以下簡稱 T.）Vol.8, p.752a。

³ 《金剛般若波羅蜜經》，T. Vol.8, p.752b。

⁴ 《金剛般若波羅蜜經》，T. Vol.8, p.749c。

其自性本無動搖，何期自性能生萬法。」⁵

有趣的是，惠能在那靈光乍現的一刻，從「應無所住而生其心」所悟入的道理，似乎並不僅止於觀空而離執，而乃更進一步地悟入原自清淨的自性本體。然而，清淨的自性或佛性，特別是作為成佛之因，乃至緣起萬法的自性如來藏，原非般若經系相關典籍所闡釋的對象⁶，而惠能在聽聞「應無所住而生其心」之後，為何竟能以之印證自己對「自性清淨」的體悟？其箇中原因，不僅關涉到五祖對《金剛經》的詮釋、六祖大師自證的心法，同時也相當程度地反映了漢譯《金剛經》文句本身的若干特質。有關乎此，許洋主先生早在一九九五年編譯《金剛般若波羅蜜經》⁷時業已指出，而此看似幽微的經典逐譯問題，確實含藏了耐人尋味，可待梳理的哲學義涵。

⁵ T. Vol.48, p.349a。

⁶ 儘管《小品般若波羅蜜經》有云：「菩薩行般若波羅蜜多時，應如是學：不念是菩薩心。所以者何？是心非心，心相本淨故。」(T.8, p.537b)，但「心相本淨」云者，並不同於禪學意義下的「自性清淨」或「心性本淨」。毋寧，該句義仍在申論般若空觀的一貫主張：「菩薩心（是心）即非菩薩心（非心），因為心性的本質畢竟空寂（心性本淨）」。⁸至於「本空」為何易言為「本淨」？《大智度論》的解釋是：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨。」(T.25, p.508c)，準此，般若經系所謂「心清淨」，並非如來藏系所云「自性清淨」，而乃「諸法畢竟空」概括之下的「心性本空」。其詳細論證，參見印順，《如來藏之研究》(台北：正聞，1992)，頁79~87。

⁷ 如實佛學研究室編著，《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》，台北：如實出版社，1995。

為了說明「應無所住而生其心」如何啟發六祖惠能對「自性清淨」的體悟，本文將追本溯源，先自梵文的相關文段談起，再逐一比對六種漢譯的相對應文句，同時參考藏譯以及若干英譯與日譯，最後歸納漢譯《金剛經》，特別是成書最早、流傳最廣，影響也最深遠的鳩摩羅什譯本，為何對禪宗五祖、六祖，乃至後世的禪學發生佛學詮釋上無心插柳的精神啟示。

一、「應無所住而生其心」之梵文原義

學界最通行之梵本《金剛經》係 Max Müller 所編 *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*⁸。就中「應無所住而生其心」所出現之文段如下，為方便解析暫分為四句：

(1) Bodhisattvena mahāsattvenaivam apratiṣṭhitam
cittam utpādayitavyam:

(2) Yan na kvacitpratiṣṭhitam cittam
utpādayitavyam,

⁸ *Anecdota Oxoniensia, Aryan Series*, 1881, Vol.1, part 1, pp. 19-46。此梵本收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第二冊，是即本文所據。本文之所以依據此校訂本進行研究，不僅因為該本經由許洋主先生及其指導之研究室進行審慎之校訂與解析，較其他諸本更具學術的精準度與研究之便利性，同時也因為其他梵本（如 F. E. Pargiter, in A. F. R. Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*, 1916, pp.176-195，或 N. P. Charkravarti, in G. Tuci, *Minor Buddhist Text*, Part 1. pp.182-192, Serie Orientale Roma IX, Roma, Ismeo, 1956）多屬斷片殘編，內容有所闕漏，加之筆者但知其名而緣慳一見，無從以之為研究文本。

(3) na rūpapraṭiṣṭhitam cittam utpādayitavyam,

(4) na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmā
pratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam.⁹

四句之語譯及其關鍵詞組，依次為：

(1) 菩薩摩訶薩應如是生起「無住之心」

「如是／evam」作為副詞，修飾動詞屬性的「應使……生起／utpādayitavya」。

「無住 apratiṣṭhitam」作為形容詞修飾「心／cittam」。「無住之心」是定中結構而不宜被拆解的詞組，指涉「應使生起」的對象。

(2) 亦即，應生起「不住於任何一處之心」，或

亦即，不應生起「住於任何一處之心」

之所以有兩種翻譯，蓋以否定詞 na 的修飾對象有兩種可能：如修飾「住／pratiṣṭhita」即為「不住」；如修飾「應使生起／utpādayitavya」即成「不應使生起」。

這兩種翻譯雖於字面有異，但實際意義則相去不遠，猶之乎「應不行惡」與「不應行惡」於義無別。在諸本漢譯及各種日譯當中，兩種翻譯即兼而有之。

然而，就語意和文氣觀之，兩種翻譯仍有著些微但有趣的差異：「應生起不住於任何一處之心」帶有主動積極的意味，洋溢著離執自在、活潑朗照的動態感；而「不應生起住於任何一處之心」則側重於消極的禁制，警示執著於某一外境而使心靈陷入凝滯的危機。

⁹ 梵文原句與解析，詳參《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第二冊，pp.188~191。

(3) 應生起「不住於色之心」，或
不應生起「住於色之心」

同上，兩種翻譯取決於否定詞 na 所修飾的對象。兩者在義理層面不相扞格，而文氣方面則帶有主動活潑與消極禁制的些微差異。

(4) 應生起「不住於聲、香、味、觸、法之心」，或
不應生起「住於聲、香、味、觸、法之心」
兩種翻譯之理由同上。

綜觀此一文段，可知主題落於首句的「應生起無住之心」，而下文則是進一步的解釋說明：所謂「無住」，指的是「不住著於色、聲、香、味、觸、法等等任何一樣世間的事物」，而這樣的「無住之心」，也正是洞見緣起空性，從而掃蕩一切虛妄執著的般若之智。

二、「應無所住而生其心」之各本漢譯

《金剛經》之現存古漢譯凡六，依次為：

- 一、姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》(402A.D.)
- 二、北魏·菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》(509A.D.)
- 三、陳·真諦譯《金剛般若波羅蜜經》(562A.D.)
- 四、隋·笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》(590A.D.~)
- 五、唐·玄奘譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》(《大般若波羅蜜多經》卷五七七之第九會〈能斷金剛分〉，(660~663A.D.))
- 六、唐·義淨譯《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》。(703A.D.)

就中，鳩摩羅什的譯本最早問世，而其後的三百年之間，又相繼出現了至少五種漢譯本。綜觀現存的六種漢譯，文意與理路固然一致，然而譯文則或略或詳，選字用字也迭有出入。大體言之，第一羅什與第二流支譯本相似度最高；第三真諦譯本在跋文中提到：「尋此舊經，甚有脫誤，即於壬午年五月一日重翻」¹⁰，彼謂「甚有脫誤」之「舊經」云者，殆指什、支二譯。細味「脫誤」之譏，「脫」者，或指羅什刪繁而趨簡的翻譯風格¹¹；「誤」者，如下文所論，什、支二譯的「清淨心」，真諦易為「無住著心」，或許即其「勘誤」之例。復次，第四笈多譯本因為遷就梵文語序，致令詰屈晦澀，厥旨難明¹²。至於第五、第六之唐代新譯，玄奘譯本之繁複莊重¹³，正與義淨譯本之簡約輕捷相映成趣

¹⁰ T.8, p.766b。

¹¹ 鳩摩羅什的翻譯方式傾向於刪繁而節略。如僧叡於〈大智釋論序〉所云：「胡文委曲，皆如初品，法師（羅什）以秦人好簡，故裁而略之。」見《出三藏記集》，T.55, p.75a。

¹² 根據萬金川的研究與推論，此一識讀難度高到不可思議的笈多譯本，有可能是鎮密的翻譯流程當中意外流出的「半成品」。其引人入勝的論述，詳見〈佛典漢譯流程裡「過渡性文本」的語文景觀〉一文，見載於《正觀》第44期，頁103-142，2008年3月。

¹³ 玄奘弟子慧立於《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中記載：玄奘首翻《大般若經》時，面對多達二十萬頌之梵本，其譯經團隊每每請求刪略，於是玄奘「將順眾意，如羅什所翻，除繁去重。作此念已，於夜夢中即有極怖畏事以相警誡，或見乘危履嶮，或見猛獸搏人，流汗戰慄，方得免脫。覺已驚懼，向諸眾說，還依廣翻……不敢更刪，一如梵本」（T.50, pp.275c-276a）可知即便在處理卷帙浩繁並語多重複的《般若經》時，玄奘依然在下意識裡難以悖離矜慎保守、忠於原文而不避繁重的翻譯風格，而這

¹⁴。

為方便尋繹各本譯經師對上述梵文文段的理解和表詮，以下依序臚列漢傳《金剛經》之六種古譯：

羅什譯 (402A.D.)	諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心：不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。(T.8, p.749c)
流支譯 (509A.D.)	諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心而無所住：不住色生心，不住聲、香、味、觸、法生心。應無所住而生其心。(T.8, p.754a)
真諦譯 (562A.D.)	菩薩應生如是無住著心：不住色、聲、香、味、觸、法生心。應無所住而生其心。(T.8, p.763b)
笈多譯 (590A.D.)	菩薩摩訶薩，如是不住心發生應：不色住心發生應，不聲、香、味、觸、法住心發生應。無所住心發生應。(T.8, p.768a)
玄奘譯 (660~663 A.D.)	菩薩如是都無所住應生其心：不住於色應生其心，不住非色應生其心；不住聲、香、味、觸、法應生其心；不住非聲、香、味、觸、法應生其心。都無所住應生其心。(T.7, p.981c)
	菩薩不住於事，不住隨處：不住色、聲、香、

種莊重繁複的譯風在下文的諸譯對照表中即可見一斑。

¹⁴ 有關六種《金剛經》古譯之異同，可參閱拙文〈什譯《金剛經》之「相」〉，收錄於《佛教與中國文化——王開府教授榮退紀念論文集》，台北：萬卷樓，2013。

義淨譯 (703A.D.)	味、觸、法應生其心。應生不住事心，應生不住隨處心，應生不住色、聲、香、味、觸、法心。(T.8, p.773a)
------------------	---

首先討論羅什譯

羅什譯本作為《金剛經》之中土首譯，不但對尾隨的諸譯產生後續影響，抑且其重要性與影響力從未曾被長江後浪所湮沒。吾人甚至可以大膽推定：惠能聞客誦讀的《金剛經》¹⁵，乃至五祖弘忍勸人誦持¹⁶、向惠能開示的《金剛經》¹⁷皆係羅什譯本。旁證之一是：與惠能同時而稍早的唐朝譯經師玄奘（602?~664）在譯出《金剛經》之後，其弟子窺基（632~682）撰作《金剛般若經贊述》，而這部註疏針對的經典並非玄奘譯本，而乃羅什譯本。窺基乃玄奘弟子，這樣不近人情的選擇不免令人生疑，對此窺基解釋：「本經（奘譯本）新翻，未容潤飾，故此疏就什譯以解之，蓋以其譯在初，流傳最廣耳。」¹⁸譯出最早

¹⁵ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》記述：「忽見一客讀《金剛經》，惠能一聞，心名（明）便悟。」 T.48, p.337a。

¹⁶ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》記述：「五祖弘忍和尚……勸道俗但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。」 T.48, p.337a。

¹⁷ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》記述：「五祖夜知三更，喚惠能堂內，說《金剛經》，惠能一聞，言下便悟（悟）。」 T.48, p.337a。

¹⁸ 〈校訂例言六則〉，T.33, p.124c。

而流傳最廣，確乎是羅什譯本的優勢。事實上，除了「先入為主」的時序優勢之外，中土人士偏愛鳩摩羅什曉暢而流麗的譯筆，因此不惟《金剛經》，舉凡什譯《法華經》、《維摩經》、《阿彌陀經》等等，盡皆是同經異譯當中最受歡迎的譯本。再者，影響惠能至深的「應無所住而生其心」一句，並不見諸笈多、玄奘、義淨譯本，而但見於羅什、流支、真諦三種譯本。就常情而論，相對冷門的流支譯與真諦譯，理當不是弘忍、惠能兩位禪門大師翫習甚深進而勸人誦持的經本。

既然羅什譯本直接影響五祖弘忍、六祖惠能，乃至後世禪學研究者對《金剛經》的理解，則什譯的這一個文段，就有必要仔細加以檢視。

如所週知，鳩摩羅什的翻譯型態乃以「意譯」為主，而「意譯/free translation」乃相對於「直譯/literal translation」而言。以玄奘為代表的「直譯」，係忠於原文而作逐字逐句的翻譯；至於鳩摩羅什所代表的「意譯」，則是經過譯者的主觀理解之後，用比較自由靈動的方式譯出，既不遷就原文的用字，也不受限於原文的語序。就上列文段而言，什譯也可暫分為四句：

- (1) 諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心：
- (2) 不應住色生心，
- (3) 不應住聲、香、味、觸、法生心，
- (4) 應無所住而生其心。

對照梵文的四句：

- (1) Bodhisattvena mahāsattvenaivam apratiṣṭhitam
cittam utpādayitavyam: (菩薩摩訶薩應如是生起「無

住之心」：)

(2) Yan na kvacitpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam,
(亦即，應生起「不住於任何一處之心」)

(3) na rūpapraṭiṣṭhitam cittam utpādayitavyam,
(不應生起「住於色之心」，)

(4) na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmā pratiṣṭhitam
cittam utpādayitavyam.
(不應生起「住於聲、香、味、觸、法之心」。)

可以推知下列三大重點：

一、什譯變換了文句次序：

梵文 (1) (2) (3) (4) 的文句次序，在什譯當中轉為 (1) (3) (4) (2)¹⁹。如此自出機杼地抽換句序，巧妙地形成「三
明治」結構，亦即「合一分一合」的句式，使中間兩句成
為細部說明，而首尾兩句則巧妙呼應。這樣的句序調整，
相當合乎漢文學的閱讀和寫作習慣，也側面說明了什譯經
論在中土廣受歡迎的原因。這樣的語序調動，並不見於藏
譯²⁰、英譯²¹，與多數的日譯²²，誠可謂什譯的特點之一。

¹⁹ 此一推論的假設前提是：鳩摩羅什所據以遼譯的原本與今見梵本雷同。

²⁰ 藏譯（智軍等譯，收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第三冊，頁 530）之此一文段亦可分為四句：

- (1) བྱང་ལྷོ་སེམས་དཔལ་སེམས་དཔལ་ཚེན་པོས་འདི་ལྟར་མི་གནས་པར་སེམས་བསྐྱེད་པ་ཞེས་བྱེད། (菩薩摩訶薩如是不住著地發心)
- (2) ཅི་ལ་ཡང་མི་གནས་པར་སེམས་བསྐྱེད་པར་བྱེད། (應該什麼也不住著地發心)
- (3) གཞུགས་ལ་ཡང་མི་གནས་པར་སེམས་བསྐྱེད་པར་བྱེད། (應該色也不住著地發心)
- (4) ལྷན་དང་། རི་དང་། རོ་དང་། རིག་བྱ་དང་།

二、什譯「清淨心」，原本作「無住心／apraṭiṣṭhitam cittam」：
Apraṭiṣṭhitam 譯為「無住」、「不住」當無疑議，檢視藏

ོས་ལ་ཡང་མི་གནས་པར་སེམས་བསྐྱེད་པར་བྱེད། (應該聲、香、味、觸、法也不
住著地發心)

對照梵本，可知四句之語序與原本完全相符，這也為藏譯的忠實性提供
了另一旁證。

²¹英譯方面，最具權威且負盛名的《金剛經》譯本當屬近代知名的般若學
兼佛經語言學家 Edward Conze (1904~1979) 所譯（收錄於如實佛學研究
室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊，本文段見於頁
506~507）。Conze 譯之本文段如下：

The Bodhisattva, the great being, should thus produce an
unsupported thought i. e. he should produce a thought which
is nowhere supported, he should produce a thought which
is not supported by sights, sounds, smells, tastes,
touchables, or mind-objects.

比對梵文，可知 Conze 譯凝鍊之餘，更有直譯的精準，不僅句序符合原
本，同時也刻意呼應原文的詞性與時態（相形之下，時代更早的 Max
Müller (1823~1900) 則採取較為鬆散自由的意譯。Müller 將「無所住」
譯為「not believing in」——「不信任」或「不認同其價值」，此即轉生
虛無偏空之意，同時此譯脫漏了六境中之「法」，足見其精準度之或存
疑慮。此譯亦收錄於《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊，頁
440）。

²²《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊收錄七種日譯：南條文雄
譯（頁 18）、阿滿得壽譯（頁 75）、渡邊照宏譯（頁 132）、宇井伯壽譯
（頁 199~200）、長尾雅人舊譯（頁 266）、中村元譯（頁 335）、長尾雅
人新譯（頁 403~404）。就中，前兩譯，亦即南條譯及阿滿譯採用什譯之
語序，其餘五種譯本則一概遵從梵文原句之句序。

譯²³、各本英譯²⁴、諸本日譯²⁵莫不盡然，而羅什卻為何獨獨在此用「清淨」代替「無住」？最合理的推論或恐是：作為具備文學天份與鑑賞能力的譯經師²⁶，鳩摩羅什有意避免用語重複的滯重感，刻意易之以「清淨」，從而與下文再度出現的「無所住」形成水光天光上下輝映般的輕靈與諧暢。就實而論，在此易「無住」以「清淨」，什譯雖然引伸出另一種不見於原文的義涵與美感，然而當不至於在讀者心中引起誤解或歧見。蓋「無住心」既然擺脫了虛

²³ 第一、二句皆作 མི་གནས་པར་ / 不住著。

²⁴ Conze 將 *apratiṣṭhitam* 譯作 *unsupported*，似乎意在引伸「不住著」的「獨立、不假撐持」之意。*Apratiṣṭhitam* 動詞語根 $\sqrt{\text{sthā}}$ ，意指 *to stand, stay, abide, dwell* (M. Monier Williams, *A Sanskrit English Dictionary*, Delhi: Motilal Nanarsidass, 1999, p.671)，因此中文多譯為「住」，而 *pratiṣṭhitam* 作為被動分詞，則意謂 *placed, situated in or on, contained in, rooted, founded* (M. Monier Williams, *A Sanskrit English Dictionary*, p.671) 等等，指被安置於、被擺放於、被植基於……然而在此，Conze 捨棄這些字而選用 *supported*，也許有意帶入不依六境、絕諸依待的言外之意。無論如何，在這個精審的英譯本當中，*apratiṣṭhitam cittam* 是「*unsupported thought* / 無依待的想法」而決非「清淨心」。

²⁵ 七種日譯皆不曾將 *apratiṣṭhitam cittam* 譯為「清淨心」，而是忠於原典地譯為「不受縛的心」、「不執著的心」，如渡邊譯：「とらわれない心」、宇井譯：「不住の心」、長尾譯：「執著のない心」等等，咸無「清淨」之意。詳參《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊。

²⁶ 胡適認為：「他（鳩摩羅什）譯的書，雖然掃除了浮文藻飾，卻仍有文學的意味，這大概是因為譯者的文學天才自然流露。」詳《白話文學史》（合肥：安徽教育出版社，2006），頁 125。

妄執著，自然脫於泥淖而離於染污，這樣的「無住心」，姑名之為「清淨心」，似乎亦可謂順理成章。

三、什譯「應無所住而生其心」，原本作「應生起不住於任何一處之心 / *na kvacitpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam*」：

平情而論，「應無所住而生其心」此一意譯與梵文原意相去不遠，然而如果詳加檢視，則羅什用連接詞「而」區隔了「無所住」與「生其心」，使「無所住」和「生其心」形同兩件並列的修行之事；或使「無所住」轉為副詞，用以修飾「生其心」這一動作之原則與態度²⁷。無論作何解釋，這都與梵文「無所住心 / *na kvacitpratiṣṭhitam cittam*」之作為不可分割之定中結構詞組，顯然有所差距²⁸，與後

²⁷ 這樣的「而」字用法，可視為連接詞，連接前面的副詞與其所修飾之動詞，如「呱呱而泣」、「率爾而對」、「嘩爾而與之」等等。參《古書虛詞通解》（北京：中華書局，2008），頁 128。

²⁸ 一個有趣的現象是：素來忠於梵文原本的藏譯在此卻接近羅什譯本。羅什譯為「無所住而生其心」的文句，藏文 $\text{ཅི་ལ་ཡང་མི་གནས་པར་སེམས་བསྐྱེད་པ་}$ ，其文法結構不同於梵文而反倒與漢譯相符。如前所論，梵文「無所住心 / *na kvacitpratiṣṭhitam cittam*」是不可分割之定中結構——「無所住 / *na kvacitpratiṣṭhitam*」與「心 / *cittam*」之性數格一致，故「無所住」的作用是形容詞，用以修飾中心語「心」。然而，藏文「什麼也不住著地發心 / $\text{ཅི་ལ་ཡང་མི་གནས་པར་སེམས་བསྐྱེད་པ་}$ 」，卻以七邏音 འ 隔開了「什麼也不住著」和「發心」，並使前者轉為副詞性，用以修飾後面的動詞「發心」，從而變成一個狀中結構的短語。這樣的藏譯，與漢譯「應無所住而生其心」用連接詞「而」隔開「無所住」和「生其心」，使前者「無所住」轉為副詞，用以修飾動詞「生其心」所持的原則與態度，毋寧是相當近

出的英譯²⁹及多數日譯³⁰也不相侔。然而，這「應無所住而生其心」的神來之筆，並不代表鳩摩羅什不諳漢文文法及用語習慣，毋寧，他似乎試圖再次避開重複文句所呈現的笨重矮板。檢視什譯本，在與「應無所住而生其心」相去不遠的下文當中，旋即出現此一文段：

不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心。³¹

其對應的梵文有五句：

似的翻譯思維。

²⁹ Conze 將 na kvacitpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam 直譯為「should produce a thought which is nowhere supported」，這是符合梵本的動賓短語，而非如漢譯「無所住而生其心」之為狀中結構。至於 Müller 譯為：「to be framed as a mind not believing in anything,」（見《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊，頁 440），選字與時態雖有爭議，而構詞方式則仍近於梵文。

³⁰ 七種日譯對 na kvacitpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam 的翻譯可分為兩類：前兩譯，亦即南條譯（住する所なくして心を生ずべき）與阿滿譯（住するところなくして心を生ずべき），以第二變化的中止型なくして將「無所住」與「生心」區隔開來，這樣的翻譯思維吻合於羅什譯等若干漢譯；後五譯，亦即自渡邊照宏（どこにもとられない心をおこさなければいけない）至長尾雅人（執著のない心を生じるべき），則譯為不可區隔開的動賓結構短語——「不應生起住於任何一處之心／應生起不執著的心」，亦即直接以動詞「生起」來支配受詞「心」，此即符合梵文原意。

³¹ 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》，T.8, p.750b。

- (1) na rūpapraṭiṣṭhitam cittam utpādayitavyam,
（不應生起住色之心，）
- (2) na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmā
pratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam,（不應生
起住聲、香、味、觸、法之心，）
- (3) na dharmā pratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam,
（不應生起住法之心，）
- (4) nādharmā pratiṣṭhitam cittam
utpādayitavyam,（不應生起住非法之心，）
- (5) na kvacitpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam.
（應生起不住於任何一處之心）³²

梵文 3、4 兩句在什譯中節略，而 1、2、5 三句則整齊地對應羅什譯。再回頭對照「應無所住而生其心」的文段，可以清楚發現：什譯「應生無所住心」，與前文「應無所住而生其心」，梵文原句都是 na kvacitpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam，只不過一採直譯而一採意譯，從而免於句式重複。由此可證，羅什儘管採用了「應無所住而生其心」這樣一個靈活變化的譯語，然而這位譯界宗匠的理解無非仍是吻合梵本的「應生無所住心」。

歸納了羅什首譯的特點之後，再往下檢視隨後的五種漢譯：

一、流支譯：

³² 梵文原句與解析，詳參《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第二冊，pp.188~191。

這是羅什首譯之後的第一次重譯，而兩譯已相去一世紀之久。雖說是重譯，但菩提流支很謹慎地踵繼鳩摩羅什所樹立的典範而不多改易。這很可能是因為羅什身為譯界宗匠，其各種譯本於教界普遍流行，使流支難以在前賢的光環之下妄圖「後出轉精」。更何況，在什譯問世之後的百年來，流佈廣遠的「應如是生清淨心」、「應無所住而生其心」很可能已成為教眾琅琅上口的名句，流支順古而不加改易，其用意也就不難理解。儘管流支可能認為羅什將「無住心／*apratiṣṭhitam cittam*」譯為「清淨心」有失精準，然而流支仍保留什譯的「清淨」兩字，而以「無所住」補充之，成為「應如是生清淨心而無所住」，其尊古之情表露無遺。

二、真諦譯：

真諦一仍舊例，對文句次序與名句「應無所住而生其心」不加更動。然而作為中國四大譯經師之一，他似乎終於難以容忍明顯不夠精確的「清淨心」，於是較流支更進一步地剔除「清淨」，還原為「應生如是無住著心」。自此，*apratiṣṭhitam cittam* 之各種漢譯不復出現「清淨」的譯語。

三、笈多譯：

這個譯本相當忠實地反映梵文語序(word order)，這對熟悉梵文的人士而言固然頗有會心；對不諳梵語的讀者來說則形同天書而難以索解。萬金川先生推測：這份極其特別的文本，很可能是古代分工細膩的譯場組織、程序繁複的翻譯流程裡，不

知因何流出的半成品。³³儘管聱牙，但忠於梵本的笈多譯，顯然以「不住心」異於什譯的「清淨心」；以「應生無所住心」異於什譯以降的「應無所住而生其心」。

四、玄奘譯：

奘譯較之他本漢譯，篇幅明顯較長，這主要導因於玄奘忠於梵文原典而不避繁複的直譯原則。³⁴在奘譯本的對比之下，可知羅什及其後續的其他漢譯，有可能刪繁去重，將「非色」、「非聲香味觸法」等否定文句略而不譯³⁵。有趣的是，許多玄奘謹慎保留而不敢更刪的繁詞複句，在鳩摩羅什筆下卻是大大可痛加刪節的旁枝蕪蔓³⁶。奘譯存真，什譯求雅，若問兩種譯筆可有伯仲之分？陳寅恪評論道：

鳩摩羅什翻譯之功，數千年間，僅玄奘可以與之抗席。然今日中土佛經譯本，舉世所流行者，如《金剛》、《心經》、《法華》之類，莫不出自其手，故以言普及，雖慈恩猶不能及。所以致此之故，其文不皆直譯，較諸家雅潔，應為一主因……蓋羅什譯經，或刪去原文繁重，或

³³ 參註 13。

³⁴ 參註 14。

³⁵ 此推論之假設前提是：諸位譯經師所據以逐譯之梵文原本皆是詳盡而未經刪節之「完整版」。

³⁶ 羅什弟子僧叡指出：「梵文委曲，皆如初品。法師以秦人好簡，故裁而略之。」見〈摩訶般若波羅蜜經釋論序〉，T.25, p.57a。

不拘原文體制，或變易原文。³⁷

論譯經的功績，羅什與玄奘分庭抗禮，至於譯本的普及程度，玄奘即讓於羅什，陳寅恪認為主因之一，是羅什既雅潔又不盡直譯的翻譯風格頗能迎合漢地讀者的口味。陳寅恪進而說明：「雅潔」，指的是羅什譯經往往「刪去原文繁重」；「不皆直譯」，指的是「不拘原文體制」甚至「變易原文」，如易「無住心」為「清淨心」。只不過，這些「小德出入可也」的彈性策略，雖然令羅什譯本贏得廣大的閱讀市場，卻適為矜慎謹嚴的玄奘大師所不取。

五、義淨譯：

這段譯文特殊之處凡二：一是有別於義淨簡約節略的翻譯風格，此文段竟不避繁複地將同一個意思用類同的文句複述一次。二是用語特殊，對應於「應無所住而生其心」的文句，是與其他諸譯頗不相類的「應生不住隨處 (kvacit?) 心」。

綜觀什譯之後的五種漢譯，可歸結下列三項發展軌跡：

- 一、文句次序相當一致：除了最後出的義淨譯符合梵本句序，其他譯本皆呈現「合一分一合」的結構。
- 二、「清淨心」逐步淡出：只有最忠於什譯的流支譯予以保留，並以「補充（無所住）」代替「修正（清淨心）」，而真諦譯以降即不復見「清淨心」。

³⁷ 陳寅恪，〈童受《喻鬘論》梵文殘本跋〉，收錄於《金明館叢稿二編》（香港：三聯書店，2001），頁234~239。又本文後半收錄於胡適《白話文學史》（合肥：安徽教育出版社，2006），頁132~133，即本文所引出處。

三、「應無所住而生其心」幾乎定形：儘管「應無所住而生其心」與梵文語法不合，但或許為了尊崇大師的權威並遷就大眾的習慣，流支、真諦皆未加改易，即連奘譯「都無所住應生其心」亦宛若該文句之變形。

三、六祖惠能對「應無所住而生其心」之理解

如前所論，惠能所接觸的《金剛經》，無論是求道之前偶然聽聞人誦讀的《金剛經》，或是由五祖弘忍親自開演的《金剛經》，其為鳩摩羅什譯本殆無疑議。

羅什譯本作為中土首譯，在促成六祖開悟的這個文段當中，有兩個相當有趣的特點。其一，什譯「應如是生清淨心」之「清淨心」，對照梵本，應為「無住心」。其二，「應無所住而生其心」，對照梵本，當作「應生無所住心」。這兩項看似隱微，也稱不上悖離經旨的特點，究竟對聞之而開悟的六祖發生了什麼樣的啟發？要解決這個問題，當然必先探究六祖悟入的內容：

（五祖）為說《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，遂啟祖言：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何其自性本無動搖，何期自性能生萬法。」³⁸

如果單就「應無所住而生其心」一語觀之，其實很難想像惠能為何能夠從中領悟出一大串環繞著「自性」而開展的理論。終究，回歸到《金剛經》的上下文脈來看，這個短句的重點應落

³⁸ 《六祖法寶壇經》T.48, p.349a。

在「無住」——亦即般若空性之智所展現的離執、不取相分別——而殊不在「心」或者「自性」。

然而，倘若把六祖聽聞的內容放大到整個文段來檢視，真象也就呼之欲出。什譯本曰：

諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。³⁹

原來，鳩摩羅什的譯詞「清淨心」，雖然極可能是為了避繁省重而改易梵文原意，卻竟然無心插柳地呼應了惠能對「自性」或「佛性」的想像與理解。事實是：早在往謁黃梅，面見五祖之前，惠能對「佛性」的領悟已然成竹在胸，所以當五祖責難惠能：「汝是嶺南人，又是獼獠，若為堪作佛？」之際，惠能語出驚人地答道：

人即有南北，佛性（性）即無南北。獼獠身與和尚不同，佛性有何差別？⁴⁰

在此，一位來自北人眼中「南蠻瘴癘之地」的化外之民，大無畏地展現「一切眾生皆有佛性」的自信。很可能也就是基於這樣一股堅強的信念，使惠能在聽聞「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心」時，立即悟道：「何期自性本自清淨……何期自性能生萬法」！什譯本的「清淨心」，在惠能的意解之中，已超越「無住」、「離執」的梵文原意，而逕接與「自性清淨心」，甚至緣起萬法

³⁹ T.8, p.749c。

⁴⁰ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，詳參 T.48, p.337a~b。

的「如來藏心」等同起來！

無巧不成書，什譯本「應無所住而生其心」，本來不過是變換句型，將梵文「應生無所住心」的動賓結構轉換成狀中結構或並列結構的短語，然而如此一來，文法及義理的重點便由「無所住」轉移到「生其心」，生什麼心呢？自然是前文的「清淨心」。

總之，惠能聽《金剛經》到「應無所住而生其心」便言下大悟，然而他悟入的內容，至少就上引文獻所示，並非緣起性空、離念離執的般若之智，而是本自具足、能生萬法的自性清淨心。至於此一文段為何能引發六祖這樣的理解和詮釋？自然與譯本及譯語有關。試想，如果當年六祖聽聞的並非什譯本，而是其他更直譯而不見「清淨心」字樣的文本，例如笈多譯或玄奘譯，又焉有可能從中引申出「一切萬法不離自性」的體悟？鳩摩羅什作為深負盛名的中觀學者，又不遺餘力地弘揚般若之學，理當不至於在所譯《金剛經》文中刻意羈入如來藏思想。只是，他靈活地抽換詞面、轉換句型，構織出符合漢人閱讀習慣抑且自然流麗的譯文，卻也意外地啟發或印證了六祖惠能「自性清淨心」的如來藏思想，這或許是這位偉大譯經師始料未及的插曲吧！

再回到惠能的思考角度來析論。雖說從「自性清淨」的角度來理解「應無所住而生其心」，不免有隔於經典原意，然而惠能依然尊重並發揚般若經系所闡明的般若空性之智，而渾然不以為「般若空性」與「清淨自性」有任何扞格。他說：

「本性自有般若之智」⁴¹、「般若常在，不離自性（性）」⁴²、「自

⁴¹ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法

姓（性）無非、無亂、無癡，念念般若觀照」⁴³。惠能的禪學思想，蓋以菩提般若之智作為佛性的具體內容，亦即以「佛性」為體而以「般若」為用，如此一來，便溝通了般若空宗與真常有宗的差異⁴⁴。影響所及，也使佛性論與般若學共同成為中國禪學理論的兩大基石。

六祖勸人「但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧。」⁴⁵，為何闡揚般若空性的《金剛經》竟能使人聞

壇經》，T.48, p.340b。

⁴² 同上註，T.48, p.340a。

⁴³ 同上註，T.48, p.342b~c。

⁴⁴ 從教史的角度觀之，般若空宗發軔於前；真常有宗繼起於後。後起的真常系經典每每意圖將般若經系「諸法畢竟空」的理論吸納於自宗的理論架構之中，如《大般涅槃經》：「佛性者，名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空……空者一切生死；不空者謂大涅槃……見一切空，不見不空，不名中道……中道者名為佛性。」（T.12, p.523b）顯然，《大般涅槃經》雖承認緣起的雜染法空，卻指出無為的清淨法不空，據此，般若經系所倡言之「空」遂成了不了義的教理，反之宣揚佛性、強調無為法不空的理論方為佛法之究竟義。真常系經典掌握了後繼者的詮釋權，重新定義「第一義空」。表面上調和了「空」與「不空」，實際上乃以「判教」的姿態彰顯有宗「後來居上」的教理優勢。儘管若干大乘後期經典利用這樣的方法融通空有，然而重視空有之辨的學者，如郭朋，仍斬截地指出：「般若空宗，同涅槃一類經典的佛性論思想，是分屬於性質不同的兩種思想體系的，決不能把這兩者混同起來……」（詳《壇經校釋》（北京：中華書局，1983）序言）。主張「無智亦無得」（《心經》）的般若空，和主張「有異法不空」（《央掘魔羅經》）的佛性有，就某一層面而言，確然是相互牴牾的。

⁴⁵ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法

之而「明心見性」？這應該是由於，在惠能的禪學思想當中，般若學與佛性論本來就水乳交融，一無隔礙。他的名偈：「菩提本無樹，明鏡亦無臺。佛性（性）常青（清）淨，何處有塵埃？」⁴⁶既以緣起性空的視角直探第一義諦，指出「本無樹」與「亦無臺」；又直截了當地點出恆常清淨的佛性。佛性與般若，在六祖的悟境當中彷彿一而二，二而一。誠如楊惠南所言：

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……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。⁴⁷

有鑑於此，再回頭玩味那句令惠能言下大悟的什譯《金剛經》文：「應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，

壇經》，T.48, p.340a。值得注意的是，六祖惠能藉《金剛經》而「見性成佛」的教說，顯係得之於五祖。《壇經》記載：「五祖弘忍和尚……勸道俗但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。」（T.48, p.337a）足見五祖弘忍的禪學思想同然是冶佛性與般若與一爐。其與六祖惠能默契甚深，甚至授予衣鉢，很可能正是基於這份莫逆於心的契解。

⁴⁶ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，T.48, p.338a。

⁴⁷ 詳參楊惠南《〈金剛經〉的詮釋與流傳》，《中華佛學學報》第十四期，2001年9月，頁199~200。文中就傳為惠能所撰的《金剛經解義》和《金剛經口訣》兩種文獻，說明惠能本人及其後繼的諸多高僧，每自佛性論的角度詮釋《金剛經》，認為《金剛經》表面看來雖闡釋「性空」，然其言外之意，或者深微的「密意」，則在闡揚佛性、如來藏「不空」的道理。

應無所住而生其心。」這「清淨心」與「生其心」所指之「心」，作為六祖悟入的內容，自然而然地聯結起如來藏系經典宣揚的「清淨如來藏」和中國禪學思想側重的「自性清淨心」，也就不令人訝異了。只是，這樣自出機杼的經典詮釋，恐怕鳩摩羅什譯經之際也始料未及吧！

結論

《金剛經》「應無所住而生其心」所涉的整個文段，就梵本的原意觀之，本在闡釋般若系經典一貫的主張：舉凡色、聲、香、味、觸、法等等緣起的境界，一概性空而無實，因此不應心生住著而自陷苦惱。有趣的是：這段弘揚般若空性的文字雖促成了六祖惠能的徹悟，然而悟入的內容卻殊非「緣起性空」的般若學，而乃「自性清淨」的佛性論，此由《六祖大師法寶壇經》所述：

（五祖）為說《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，遂啟祖言：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何其自性本無動搖，何期自性能生萬法。」⁴⁸

即可分明得知。而造成此一現象的原因，可就譯者的翻譯策略與讀者的經典詮釋兩方面來析論。

首先，五祖所示、惠能所聞，也是中土流傳最廣的鳩摩羅什譯本，較之梵文原義顯然略有出入，而其中可能產生歧解的譯語有二，一是梵文「無住心」之譯為「清淨心」；二是梵文「應

生無所住心」之譯為「應無所住而生其心」。經由諸譯之比對，可知 Conze 英譯、南條文雄以降的七種日譯，率皆忠於梵文原典而異於什譯。然則，如果逕指鳩摩羅什的翻譯失真，則又不免失於苛刻。在中國譯經史上，羅什固然是傾向「意譯」並以辭彩流麗著稱的譯經師，然而作為譯界宗匠，羅什斷不至以文廢質，為講求修辭之綉麗而不惜湮沒或模糊教理。梁啟超將什譯類歸為「成熟之意譯」而非「未熟的意譯」⁴⁹，意即在此。梁啟超指出：

凡什公所譯，對於原本，或增或削，務在達旨，與道安所謂「盡從實錄，不令有損言游字」者，殊科矣！吾以為安之與什，異地皆然。安惟不通梵文，故兢兢於失實；什既華梵兩曉，則游刃有餘地也。什譯雖多剪裁，還極矜慎。⁵⁰

正是基於兼曉華梵的語言優勢，使鳩摩羅什胸有成竹而態度矜慎地裁剪原文並修飾華語，務求在美化文字之餘猶能存信達旨。準此，羅什的抽換詞面與變化句式，雖是出於文學美感的

⁴⁹ 梁啟超指出：「順俗曉暢，以期弘通，而于原文是否吻合，不甚厝意」的譯作，是為「未熟的意譯」，而此類譯師，可以「頗麗其辭，仍迷其旨」之支謙譯為代表。至於其後，「什公所譯，對於原本，或增或削，務在達旨」、「雖多剪裁，還極矜慎」的羅什譯，則為「成熟的意譯」之代表。詳氏著〈翻譯文學與佛典〉第四節〈翻譯文體之討論〉，收錄於《佛學研究十八篇》（天津：天津古籍出版社，2005）頁142-147。

⁵⁰ 梁啟超，《中國佛教研究史》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁136。

⁴⁸ T. Vol.48, p.349a。

要求，但不至悖離經旨，便不能逕以訛謬視之。平情而論，「無住心」之譯為「清淨心」，雖是為了避免和下文的用字重複而顯呆滯，然而無所住著、輕靈自在之心，也確實與脫於泥淖、清淨自由的意象相當吻合，並不至使性空無執的原文意旨發生傾側。至於「應生無所住心」之譯為「應無所住而生其心」，理亦同此。事實上，什譯的「清淨心」，在漢譯當中仍有菩提流支這位追隨者；而「應無所住而生其心」，在各種漢譯之外還得到藏譯的支持。德不孤必有鄰，鳩摩羅什「意譯」的翻譯策略仍獲得相當的認同和呼應。

其次再由閱聽者的詮釋角度來分析。

六祖惠能作為禪門龍象，正如其師五祖弘忍一般，皆以佛性論為其禪學心髓。終究，中土如來禪即是如來藏禪⁵¹，禪師自身對「清淨佛性」有所體悟，也引導禪門弟子識自本心、明心見性。也就是基於「佛性清淨」的預設思維，在聽聞《金剛經》時，禪門師資往往另有一層超越般若空性的領悟。以惠能而言，當他聽到「應無所住而生其心」時，悟入的內容即是「一切萬法不離自性」、「自性本自清淨」、「自性本自具足」等等。顯然，中國的禪學理論既植基於如來藏思想的磐石之上，那麼六祖惠能自佛性論的角度的出發，將什譯本「應如是生清淨心」、「應無所住而生其心」等經句詮釋為「密意」說「自性清淨心」，也就合理至極。若問這樣的經典詮釋是否過度引申？事實也不盡然。無可置否的是，什譯本的經句相較於其他漢譯，確實容許

⁵¹ 印順指出：「印度傳來的達摩禪，從達摩到慧能，方便雖不斷演化，而實質為一貫的如來（藏）禪。」詳印順《中國禪宗史》（台北：正聞，1992）序，頁10。

了這樣一個詮釋的可能，而這個可能的方便之門，與其說在「應無住而生其心」，毋寧更在前文的「應如是生清淨心」。鳩摩羅什這神來之筆的「清淨心」，在禪者的心想之中，委實一如密意說「清淨如來藏」或「自性清淨心」。從文本的客觀立場而言，什譯本的意譯風格，在無意間打開了另一種經典詮釋的可能；從讀者的主觀立場而論，恐怕也唯有深契佛性思想的禪師或學者，才可能在這段經文當中看出「自性清淨」的密意⁵²。

總之，由於鳩摩羅什不盡直譯而好點染文句的譯經策略，加上禪學大師「自性清淨，本自具足」的既成思維，遂使《金剛經》「應無所住而生其心」此一名句從「離執無住」的梵文原義衍生出「自性清淨」的禪學新詮。

⁵² 例如吳汝均《金剛經哲學的通俗詮釋》（台北：臺灣商務，1996）說道：「諸菩薩摩訶薩應該無所住而生清淨心，所謂清淨心是人人都具足的本來清淨無染的心靈，這是一普遍的心靈，是平等、無差別的。」（詳頁56~57）這樣的詮釋向度隱然帶有佛性論的思維；而印順《般若經講記》（台北：正聞，1992）則謂：「凡是修大乘行的菩薩，都應生清淨心，離去取相貪著穢惡根源……要知色、聲、香、味、觸、法，都如幻如化，沒有真實的自性可得」（詳頁69）則採取般若空觀的視角，將「清淨心」詮釋為擺脫取相執著的煩惱。佛典詮釋的角度本來就多元並存，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，從而蔚為五彩紛呈的學術風光。

參考文獻

一、佛典（梵本及藏、漢諸譯）

Max Müller 編 *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*（見 *Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, 1881, Vol.1, part 1, pp. 19-46*·收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第二冊）

智軍等譯 *Ḥphags-pa śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje*

gcod-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo，收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第三冊

姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第八冊

北魏·菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第八冊

陳·真諦譯《金剛般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第八冊

隋·笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》，《大正新脩大藏經》第八冊

唐·玄奘譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》（《大般若波羅蜜多經》卷五七七之第九會〈能斷金剛分〉），《大正新脩大藏經》第七冊

唐·義淨譯《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》，《大正新脩大藏經》第八冊

唐·慧能《南宗頓教最上大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》，《大正新脩大藏經》第四十八冊

唐·惠能《六祖法寶壇經》，《大正新脩大藏經》第四十八冊

二、《金剛經》之英、日譯

Max Müller 譯 *The Vajracchedikā or Diamond-cutter*（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

Edward Conze 譯 *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

南條文雄譯《能く金剛を断ずる》（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

阿滿得壽譯《能断金剛般若波羅蜜多經》（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

渡邊照宏譯《金剛般若經》（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

宇井伯壽譯《催破具としての金剛石》（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

長尾雅人舊譯《能く金剛を断ずる》（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

中村元譯《金剛般若波羅蜜多經》（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

長尾人新譯《能く金剛を断ずる》（收錄於如實佛學研究室校訂《新譯梵文佛典·金剛般若波羅蜜經》第四冊

三、古籍

僧叡，〈大智釋論序〉，《出三藏記集》，收錄於《大正新脩大藏經》第五十五冊

僧叡，〈摩訶般若波羅蜜經釋論序〉，收錄於《大正新脩大藏經》
第二十五冊

慧立《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，收錄於《大正新脩大藏經》
第五十冊

窺基〈校訂例言六則〉，收錄於《大正新脩大藏經》第三十三冊

四、專書與期刊論文

梁啟超，《佛學研究十八篇》（天津：天津古籍出版社，2005）

梁啟超，《中國佛教研究史》（北京：中國社會科學出版社，2008）

胡適，《白話文學史》（合肥：安徽教育出版社，2006）

郭朋，《壇經校釋》（北京：中華書局，1983）

印順，《如來藏之研究》（台北：正聞，1992）

印順，《中國禪宗史》（台北：正聞，1992）

印順《般若經講記》（台北：正聞，1992）

楊白衣，〈金剛經之研究〉，《華崗佛學學報》第5期，1981

許洋主、如實佛學研究室編著，《新譯梵文佛典·金剛般若波羅
蜜經》（台北：如實出版社，1995）第二、三、四冊

吳汝均，《金剛經哲學的通俗詮釋》（台北：臺灣商務，1996）

楊惠南，〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》第十四
期，2001年9月

萬金川，〈佛典漢譯流程裡「過渡性文本」的語文景觀〉，《正觀》
第44期，2008年3月，頁103-142

蕭玫〈什譯《金剛經》之「相」〉，收錄於《佛教與中國文化—
—王開府教授榮退紀念論文集》，台北：萬卷樓，2013

五、辭典

M. Monier Williams, *A Sanskrit English Dictionary*, Delhi: Motilal
Banarsidass, 1999

解惠全、崔永琳、鄭天一編著，《古書虛詞通解》（北京：中華
書局，2008）

**“Should Non-abidingly Exercise The Mind”
—from Sanskrit Original Meaning to Zen Interpretation**

Hsiao, Mei

Assistant Professor

General Education Center, China Medical University

Abstract

By means of version comparison and philosophical analysis, this thesis points out that the famous phrase “should non-abidingly exercise the mind”, as quoted from the *Diamond Sutra*, presents a subtle but significant difference between the Sanskrit original and several Chinese translations, among which the version of Kumārajīva is the most dominant. Moreover, owing to the flexible style of Kumārajīva’s free translation, this famous and influential phrase inspired Huineng, the Sixth patriarch of Zen School, in the perspective of Buddha Nature’s purity, in place of the dimension of prajñāparamitā’s de-attachment.

Keywords: *Diamond Sutra*, Huineng, Kumārajīva, Translation of Buddhist Scripture, Interpretation of Buddhism