金刚般若波罗密经讲记

演培法师

卷001

自序

中国佛教学者，无不知大藏中，有部六百卷《大般若经》，亦有很多高僧大德，读过大部《大般若经》，且有因读《大般若经》而开悟的。因而不少高僧大德，劝人读诵《大般若经》。但六百卷《大般若经》，在数量上毕竟太多，不特作为常课修持，不是一般人所能做到，就是偶而读诵一遍，亦非一般人所能做到，这是谁都可以想像得知的！

然于十六会的《大般若》中，其第九会为〈金刚般若波罗密会〉，亦即《金刚般若波罗密经》，为般若大部六百卷的一卷，不特文约而义丰，而且持说最理想，是以无论在印度及我国，都是别行流通，读诵讲说者多。特别是在我国，自从传译以来，一直为佛教界人士之所受持演说，是以《金刚经》实值每个佛教徒，作为常课来修持的！

全部《金刚经》，大约五千四百多字，不但般若的要旨，都在这短短文中，而且得此一卷《金刚经》，一切佛法无不在握，因为《金刚经》是般若的总纲，般若又为一切佛法的总纲。为什么这样讲？当知佛法即是般若，般若能摄无量佛法。事实的确如此，不信请试想想，除了般若大法，还有什么佛法？无怪有人说：此经流传不绝，就是佛种不断。

金刚般若的是否流传，关乎佛种的是否不断，负有荷担无上菩提重任的佛陀嫡骨儿孙，应怎样的护念尊重般若大法，自然是就成为一个重要课题。最有效的尊重护念，当无过于修习般若。若不修习明达般若，欲了生死固不可能，欲证空性亦不可能。是以凡为佛子，不论何宗何派，都不可不明般若。不明般若，即不能得到佛法受用！

不唯佛法行者，对于般若，应当尊重护念，就是诸佛如来，对于般若，亦极尊重护念。《大般若经》说：『一切如来应正等觉所尊重法，即是般若波罗密多甚深经典，如是般若波罗密多甚深经典，一切如来应正等觉共所护念』。又说：『我等诸佛常以佛眼观视护念甚深般若波罗密多，为报彼恩，不应暂舍。何以故？善现！一切如来应正等觉，般若、静虑、精进、安忍、净戒、布施，皆由如是甚深般若波罗密多而得生故』。

诸佛如来，不但尊重护念般若，而且独赞般若殊胜。这在《大般若经》中，亦有这样的说道：『布施等六波罗密多，互相摄持能到彼岸。然住般若波罗密多，具大势力，方便善巧，能速圆满所修布施、净戒、安忍、精进、静虑波罗密多，非住前五能办是事。故般若波罗密多，于前五种为最、为胜、为尊、为高、为妙、为微妙、为上、为无上、无等、无等等。由是因缘，独赞般若超胜余五波罗密多』。是以常说：若离般若，余五不得名为波罗密多。

对于甚深般若，称扬赞叹也好，尊重护念也好，但最重要所在，还是为人演说，以及自己修持。因为唯有如此，始能以报佛恩，及报般若深恩。是以为佛子者，云何受持读诵？云何为人演说？成为重要任务！由于这一因缘，历代佛法行人，讲说《金刚经》者，特别来得众多，而所留下注释，不下有百余种，足供我人参究！

既然如此，我们看看古人注释，以求经中甚深义趣，就可以了，何必还要再写什么讲记？这话说得不错，事实确是如此。如是甚深般若大法，非特不是我这智慧下劣者，所能有所发挥阐明；就是要想超过古人的注释，亦不是我的智力所能做得到的。这不是谦辞，是说的实话。古德有很多解说，的确能深契经义，不是今人所及的！

但因时代的不同，当今一般的人们，对于古德的解释，能够看懂的不多，不得不运用方便，以现代的语体文，解释般若的深义，期使爱好本经者，人人都能看得懂。是以当我在讲此经时，特令译者江净辉居士，将我所讲的记录下来，逐渐整理成这部讲记，计得十二万余言。不敢说对本经有所开显，只可说是作一通俗说明。

本经既为历代大德之所弘扬，各宗各派当都留有注释：天台学者以天台思想解释本经，唯识学者以唯识思想解释本经，其他各宗学者以本宗思想解释本经，自亦不用赘说。各宗思想有其特色，亦各有其度生方便，这是谁也不能否认的事实！因而吾人对于各宗的创立者及弘继者，不得不致以最高度的崇敬与尊重！

但是佛说每一部经，都必有其中心立论及思想体系，唯有本其中心立论及思想体系去解说，才能掌握该经的精义所在！如本经的立本于缘起性空说，明明是约二谛以立论的：谓诸法缘起义是俗谛，而缘起即空义是真谛。嘉祥大师说：『佛法不出二谛，二谛赅摄一切佛法』。般若既能摄一切佛法，则阐扬般若的本经，当然是说的二谛。

二谛为本经的宗要，自不能以三谛三观来解说，亦不能以三性三无性来解说，更不能以即心即佛的真常唯心来解说。不然的话，那是不能深解是经义趣，亦即『是人不解如来所说义』的。所以本人讲此经时，大体依于印顺论师的《金刚经讲记》，解说经中性空即缘起的俗谛，缘起即性空的真谛，以明真俗二谛的空有交融。

甚深般若波罗密多，闻名尚且很难，修学自更不易！我们现在幸闻般若，理当依于般若实行。愿诸闻是经者，受持读诵演说，深植般若种子，圆证无上菩提！

——佛历二五一二年七月起讲于星洲菩提兰若——

题前概说

诸位法师！诸位居士！自于去岁秋间回台参加慈明寺的传戒大典，直到今年六月回返新加坡来，不息向前奔驰的无情时间，刚好从我们面前溜走一年。因而我已整整一年，未和诸位在此讲说佛法。回来以后，慧圆师及诸信众，即请我选讲一部经：有的要求讲《金刚经》，有的希望讲〈行愿品〉。这都是大乘妙法，在中国一向极为宏扬的。最后我决定先讲《金刚经》，将来再继续的讲〈普贤行愿品〉。

去年上半年为诸位讲的是观音（普门品），现在同诸位所要讲的是《金刚般若经》。如对照二者来说，我以为很有意思：〈普门品〉是讲观音救济的事实；《金刚经》是显离相无住的理论，此乃『理』『事』一对，亦即事理圆融。〈普门品〉是从有的方面，说明佛法度生的方便；《金刚经》是从空的方面，开阐佛法利他的妙用，此乃『有』『空』一对，亦即空有交融。当然，就众生边言，说有就易了解，谈空较为难懂。但就佛法言，不透过空性，是不能真正认识有之所以为有的。为使我人不为实有所惑，为使我人如实通达幻有，有以般若理水荡涤情执的必要，所以现在特别来为诸位讲《金刚经》。而且《金刚经》在中国极为流通，如今诸位就有很多受持读诵《金刚经》的，是以值得讲说听闻。未讲经前，先说三点如下：

佛法是由印度释迦牟尼佛所创说的，由于佛在一时代中，曾经说有各种不同的教法，因而使人感到佛法的深广无涯！原因不仅佛说法的时间很长，而且对怎样的人说怎样的法。从现流行的佛法，我们可明显看出：有时佛所说的法很浅，有时佛所说的法很深，有时佛只简单的说，有时则又详细的说，有时佛对一二人说，有时又对无量天人说。所以佛说的法就多得令人难以测度！

然而不论佛作怎样的说，所谓浅说、深说、简说、详说、对少人说、对多人说，总说一句，都是讲的佛法。佛法两字，是佛与法的结合词，意即表示这是属于释迦牟尼佛所说的法。经说：『佛为法本，法由佛出』。我们这个世间所以有佛法的流布，完全由于释迦佛的创说。

释迦牟尼创说的佛法，有时叫做佛理，有时直捷了当的称为佛教。到了近代，有人将之称为佛学，亦有名为佛教学的。虽有这种种不同的名词，而其所表达的内容，都是显示如来所说的法。像这样所说法，说来诚然很多，但若归纳起来，不外两大类法，就是我国佛子所常挂在口头上讲的：一类是小乘佛法，一类是大乘佛法。

一 佛法重心在大乘

佛法有如上所说小乘与大乘的两类，已为世界学者所公认，且为大乘行者所坚定的信奉。可是我们要问：佛为什么要说这两类不同的法？依于弘传大乘佛法者说：佛本来是要直显大乘，以期人人都如佛一样的得到成佛。但因有些众生的知识程度不够，不能接受这样的大法，佛乃不得已的另说适合众生所能接受的法，这就是一般说的小乘法。

小乘佛法的特点，在以厌弃世间为出发点，而以完成个己解脱为目的。所以己利行者，听了这样教法，首先动起厌离心，接著依照去实行，终于到达离开这个黑漆缴绕的苦痛人间，就算完成修学佛法的使命！不用说，这不是佛陀出世说法的本怀。既然如此，佛为什么要说这样的教法？当知人类的程度，总是参差不齐的。有的程度低，知识浅，根机钝，而意志复又极为薄弱，如对他们说舍己为人的教法，不特不能接受，且将远离佛法。是以佛陀慈悲方便，说适合他们所能接受且能如实奉行的法。如是所说的佛法，用通常一句话说，是随顺众生根性而讲的，亦即是随他意语。修学小乘佛法的行人，有时固然也随缘度化，但毕竟是以自利为主，从不主动的去做利他工作。这从佛世时声闻人所表现的风格，可以窥透其中真实消息。

除了小乘佛法以外，当然就是大乘佛法，而大乘佛法的特点，要以利他为其主要目的。但此所谓利他，并不是说修大乘佛法的人不要自利，只是在自利利他的两方面，将利他放在自利的前面。亦即从利他中来完成自利，是为大乘佛法的精神所在！由这可知佛说大乘佛法，一方面固是畅达佛陀出世的本怀，另方面亦是针对知识广，程度高，根性利的众生说的。所以站在整个佛法立场来说，一个修学佛法的行者，虽不可轻视小乘，忽略小乘；但在自己修学方面，还是应以修学大乘为主。唯有大乘才能显出佛法的精神；唯有大乘才能畅达佛陀的本怀；唯有大乘才能表现佛陀出世的无尽悲愿！所以不论为了自己的终极目标，不论为了住持如来的正法，吾人都应该修学大乘。特别是在这瞬息万变，苦难重重的时代，更需要推动大乘佛法，来救济这现实人间！一个修学佛法的人，假定不能把握佛陀大乘的精神，不能运用大乘佛法的最高特质，去积极从事救人救世的工作，是不能成为佛陀之嫡骨儿孙的！但要真正实践大乘佛法，最要莫过发起广大菩提心，为利众生而愿成佛。

不错，学习大乘目的，自是为了成佛，而之所以成佛，还是为的众生。因为唯有成佛，始更发挥救世救人的效能，所以我望每位都能发广大心修菩萨行！

二 大乘宗要在般若

大乘佛法在全体佛法中，既然居有这样重要的地位，现在不妨回过头来看看：即佛于一代时教中，固然说有很多的教法，就是大乘佛法亦同样的说有无量无边的多，是则大乘佛法的宗要究竟何在？相信这是每位探求佛法者所要了解的问题。现在我可告诉诸位，大乘佛法的宗要在于般若。如没有般若为大乘佛法的宗要，那佛法与世法，似将难以分别。佛法之所以不同世法，虽也可从多方面去加以说明，但有无般若实为世法与佛法的分水岭，所以般若实是每位佛弟子所当特别重视的！

而且从佛住世说法的时间来看：通而言之，固可说是『从得道夜，至泥洹夜，常说般若』。即别而论之，古德亦有『二十二年般若谈』之说。佛陀成正觉后，在这世间说法，向来虽有『说法四十九年』与『说法四十五年』的两种不同说法，但就多数而言，当以佛说法四十五年为正确。以此而论，我们可以明显的知道：在如来四十五年的说法中，讲大乘佛法的时间比讲小乘佛法的时间多得多。且在所讲的大乘佛法中，又以宣说般若的时间为最长。即所讲的般若教理，前后一共讲了二十二年，等于如来说法一半的时间，可见佛陀是怎样的重视般若这个论题！

佛说般若的时间既这样长，是则佛灭后所结集的经藏，有关般若方面的教典，是不是亦占有很大部份？从汉译现存的《大藏经》看，我们亦可说，般若教典是最多的。如今自由中国翻印的《大正新修大藏经》，属于经藏的共有二十一册，而般若部就占有四大册。如以卷数来说，所谓五千余卷《大藏经》，属于诸品般若的，就有七百四十七卷之多。且从般若思想次第发达的经过看，学者向来分有原始般若、小乘般若、大乘般若、密教般若的差别。本此更可知道，般若是怎样的通于佛陀的一代时教中了！所以佛于一代时教中，所说的般若教典，是非常广泛而丰富的！

由于般若是大乘佛法的宗要，因而般若系的经典传入我国，从汉末就已开始译传。最早的当推汉灵帝时代，竺佛朔与支娄迦谶共译出的《道行般若》，亦即一般说的《小品般若》。支谶之后有支亮，亮的弟子支谦，重译《般若波罗密多经》，即《道行经》，而称曰《大明度无极》。其后有朱士行，深感般若的『译理不尽』，于魏甘露五年（西元二六〇），奋志西行求法，在于阗得《放光般若经》，展转送达仓垣这个地方，直到西晋惠帝元康元年（西元二九一），始得无罗叉及竺叔兰为之译出。在这之前，竺法护于太康七年（西元二八六），已译出《光赞般若经》三十卷。这是《大品般若》的初译，同时又译《小品般若》七卷。及后罗什三藏于姚秦弘始三年（西元四〇一）来到长安，大事译弘经论，重译《大品》、《小品》，别翻龙树《大智度论》予以解释。于是性空般若之学，乃在中国大为开展。后来到唐贞观十九年时，奘公从印度求法回国，译成六百卷《大般若经》，全部般若始传入我国。这部《大般若经》，从表面看，是一部完整的经典，实际是各种般若的大集成，因这是四处十六会所组成的。如过去所译的诸部般若，除了《仁王般若》不在其中之外，其他各种般若，无不含摄在十六会的《大般若》中。所以般若部的教典，虽未全译来我国，但已相当的完备。

从如来说般若时间之长及现存般若教典之多，固可看出大乘宗要在般若，般若才是佛法中最重要的一个法门。但严格说来，这还不足以显示佛说般若为大乘宗要的精神所在；为了显示般若的重要，现在引用龙树在《大智度论》中说的『般若波罗密，是诸佛母，诸佛以法为师。法者，即是般若波罗密』这几句话，作为证明。诸佛所以能够成佛，不是无因无缘的，可说亦是从一母亲产生出来的；如我人生命出现到这世间，是由我人的母亲所生，其道理是一样的。但出生佛的母亲，在此不是指生身的母亲，而是指法身的母亲。

然则出生诸佛的母亲是什么？即是般若波罗密。是以发心学佛者，不想成佛便罢，如果想要成佛，必然是从般若而成。假定没有般若，不论你持戒持得怎样清净，修定的工夫修得怎样再深，敢说你是不能成佛的。自然，你要成佛，持戒固不可少，修定亦不可缺，但最重要的还是般若。所以说般若

波罗密是诸佛母。进一步说：般若不但是诸佛母，亦是诸菩萨母，菩萨亦是般若所生的。《大般若经》中曾这样说道：『摩诃般若波罗密，是诸菩萨摩诃萨母，能生诸佛，摄持菩萨』。如上所引《大般若经》及《大智度论》，证知般若为大乘佛法的宗要，一切佛法是以般若为宗的。即以本经而论：『一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出』，亦是显示般若的重要。还有《心经》说的『三世诸佛，依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提』。同样的道出般若是成佛所绝对不可缺少的条件，或者说是成佛的正因。如果没有般若，即不可能成佛。经中没有说三世诸佛以持戒故得阿耨多罗三藐三菩提，亦没有说三世诸佛以修定故得阿耨多罗三藐三菩提，而是处处都是讲般若。般若在佛法中的重要性，于此可以得到消息。论中还说到诸佛以法为师的这话，法亦即指的般若。般若为佛母，为佛师。修学佛法者对般若，岂可忽视?

般若的重要性，在诸经论之中，显示得极为明白。照理一般学佛的人，应予以正确的把握。但中国很多学佛法者，向有这么一个误会：以为信佛修行就好，智慧不智慧，般若不般若，好像是无所谓的。但现在要问一问：诸位学佛的目的是什么？我想不是求解脱就是求成佛。可是求解脱，离开般若，是不能得解脱的；设要求成佛，离开般若，同样是不能成佛。佛说般若教典，是即告诉我们，什么叫做般若，怎样能得般若。因恐众生不知般若的重要性，所以佛陀大慈大悲，特别费了二十二年这么长的时间，苦口婆心的为我们说般若，务使我们领会般若的妙义。

诸位大都知道佛法说有戒定慧的三无漏学：戒是学佛进道的基础，任何一个学佛者，必须严持净戒，始能在佛法中有所增益。《华严经》说：『戒是无上菩提本，应当具足持净戒。若能具足持净戒，一切如来所赞叹』，不能不说戒的重要。虽则如此，但由戒守的不同，不特有大小乘戒的差别，亦有道俗、内外戒的殊异。换句话说：戒是共世间的。不但学佛的人要持净戒，就是在世间做个普通人，也要依于道德（戒）的行为去做。至于各个宗教，亦各有其戒条，且多大同小异，所以戒不能显示佛法的特色。至于禅定，同样是有邪定正定之分，亦即同样共世间的。如印度外道所修的四禅四空定

，或印度瑜伽师所修的各种瑜伽，甚至中国道家所有的静坐方法，都可说是与定相通的。虽然其中有浅有深，有邪有正，是可分别的，但都名定，所以是共世间的。唯有般若，才是不共世间而为佛法所特有的。假定有人问到我们：佛法与世间的各种学说，各种宗教，所不同的地方究竟何在？我们可以毫不迟疑的答复他：在于般若。有般若的就是佛法，没有般若的就是世法。佛教中如没有般若，佛法与世法，我们就无法分清谁胜谁劣。因有般若，才能显示佛法的特质，因有般若，我们才要修学佛法，否则，佛法我们大可不学！

佛法对于般若，既看得这样重，可见在佛法中，不论修学何乘，都得修学般若。所以经中说：『欲学声闻地，当闻是般若波罗密；……欲学辟支佛地，当闻是般若波罗密；……欲学菩萨地，当闻是般若波罗密』。三乘学者所以都必须修学般若，因为般若的空无我慧，是解脱生死的不二法门。没有说是不透过空无我慧，而能获得生死解脱的。《大般若经》说：『甚深般若波罗密多，通摄声闻、独觉、菩萨及等正觉』。《智度论》亦说：『诸佛及菩萨、声闻、辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得』。正因每个佛弟子都要修学般若，所以现在特说大乘宗要在般若！

三 般若妙用在体悟

般若的重要既然如此，而它究有怎样的妙用？这同样是我们所要了解的问题。讲到般若的妙用，要在体悟真理，发现真理，证觉真理，而得生死解脱，或入一切智海。所谓体悟，当然是对迷惑而言。印顺论师说：『众生所以有迷有悟，凡夫所以有内有外，圣人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由对于实相的迷悟浅深而来。所以本经说：「一切贤圣，皆以无为法而有差别」』。我们原是迷昧凡夫，现在发心来学佛法，当然要求体悟诸法实相。而诸法实相的体悟，自然非般若不为功！

般若所以成为体悟的妙用，因为唯有以高度的般若，彻悟到缘起之理的深处，始能转迷情而得真正的解脱。众生所以在生死中流转不息，根本问题在于愚痴的迷执。如吾人见到美丽的色相，而在上面生起迷执，是即因为把

那美丽的色相看成是实在的。又如吾人听到悦耳的歌声，而在上面生起迷执，是即因为把那悦耳的歌声看成是实在的。由于如此，我们众生，见色为色所缚，闻声为声所系，试问怎能得到自在？殊不知以般若的智慧去透视，所谓美人的色相，悦耳的歌声，原来都是众缘所成而本性空寂的。明白这个道理，不为事物所迷，就可得到解脱。

因此，我们可以这样说：佛陀出现到这世间，是为点破凡夫的迷情，而令得到真理的体悟，为其唯一的目的。但作为这转捩点的，就是现在说的「般若」。然由声闻行者与菩萨行者的所求不同，是以所运用的般若观慧也就有别。现在，不妨简单的分别如下：

声闻行者以解脱生死为其目的，因而彼以空无我慧为方便，求得诸法实相的体悟。体悟诸法实相的空无我慧，当然不是突然而有的，是由有漏的闻思修慧所引发的。印顺论师说：『从有漏的闻思修慧，引发能所不二的般若，才能离烦恼而得解脱。解脱道的观慧，唯一是空无我慧。所以说：「离三解脱门，无道无果」』。如是体悟实相而解脱生死的般若，是三乘所共的般若妙用。

菩萨行者以圆成佛果为其目的，因而彼以法性空慧为方便，摄导万行趣证无上菩提。所以大乘般若的妙用，不是专为个人求得生死解脱的，而是与广大慈悲相应，积极勤修六度万行，以济度一切众生的。印顺论师说：『菩萨综合了智行与悲行，以空慧得解脱；而即以大悲为本的无所得为大方便，策导万行，普度众生；以此万行的因华，庄严无上的佛果。要般若通达法性空，方能摄导所修的大行而成佛』。如是大乘般若，是菩萨不共的般若妙用。

四 本经不同的传译

在这世间所流行的佛法，是两千五百多年前的大圣释迦，为我们所宣说的。可是谁都知道，当时佛陀是出现在印度的。为了适应印度人群的闻法，时佛所用的语言，自然是印度人所能听得懂的语言。及佛灭后，佛弟子结集如来的遗教，或用白话的巴利文，或用文言的梵文，都不是我们中国人所能读诵受持的。我们现在得以读诵受持中文的佛典，当然是由中印古德为我们

翻译过来的。可是同样一部经典，由于时代及译者的不同，往往有几种不同的译本。如《华严经》，有《四十华严》、《六十华严》、《八十华严》的三种译本；如《法华经》，有《正法华经》、《添品法华》、《妙法华经》的三种译本；如《楞伽经》，有《四卷楞伽》、《七卷楞伽》、《十卷楞伽》的三种译本；其他有几种不同译本的还很多。

现在讲的《金刚经》，从译经史上去看，自姚秦时代开始至唐朝时代为止，前后经过五个朝代，计有六位译师翻译，所以本经在中国，共有六种不同译本：一、姚秦弘始四年，鸠摩罗什三藏，于草堂寺译，名为《金刚般若波罗密经》。二、南北朝时代北魏永平二年，菩提留支三藏，于永宁寺译，名为《金刚般若波罗密经》。三、南北朝时代陈天嘉三年，真谛三藏法师，于广州制止寺译，亦名《金刚般若波罗密经》。四、隋开皇十年，达摩笈多三藏，于东都上林园译，名为《金刚能断般若波罗密经》。五、唐贞观二十二年，玄奘三藏法师，于西京弘福寺译，名为《能断金刚般若波罗密经》。六、唐景云三年，义净三藏法师，于长安译，亦名《能断金刚般若波罗密经》。

虽有六种不同的译本，但在中国一向以来，不论读诵、讲说、注释，都是依于什么初译的经本。所以我们现在讲的，亦是依于什译本讲。除什译外，其他译本，有没有人讲过？古代怎么样，我人已不知，近代太虚大师，曾依奘译《能断金刚般若波罗密经》，在华北居士林讲过一次，而且有部经释流传下来，现在收在《太虚大师全书》第五编中。除这，古今讲《金刚经》的，都是依于什译本。比较这六种译本，据印顺论师说：『其后的五译，实是同一法相学系的诵本；如菩提留支译，达摩笈多译等，都是依无著、世亲的释本而译出。唯有什公所译，是中观家的诵本。所以彼此间，每有不同之处。要知道印度原本，即有多少出入。如玄奘译本也有与无著、世亲所依本不同处。这点，读者不可不知』！中观家是发扬我佛性空般若思想的，本经既以离相无住的般若为宗，不用说，什公译本，是更契合于经的本义的，这又是我人所不可不知者！

五 本经译者的简介

中国经常流通的《金刚经》，既以什译本为主，对于什公的弘化历史，不能不予以简略的介绍。

什公，祖籍印度，出生龟兹。父亲是印度相国世家，母亲则是龟兹国公主。父母的结合，经过是这样：他家在印度，世代为国相，到了他的父亲将要继承国相时，因父鸠摩罗炎，对于国相地位，看得极为平淡，不愿接任相位，于是决意辞避，出家成为高僧。后来游化诸国，东度葱岭高原，到达龟兹国境。本意是要弘法利生的，但因国王对他的崇敬，并且奉为当时的国师。许是由于宿缘所追，后来国王竟劝他罢道返俗，而将亲妹耆婆嫁给于他。婚后没有好久，生了鸠摩罗什，具说应叫鸠摩罗耆婆。鸠摩罗是父姓，耆婆是母名，合父姓母名，号鸠摩罗耆婆。西竺的风俗，以这表示对父母的尊重，不像我国要避父母之讳为敬。鸠摩罗什称号，译意叫做童寿，显示他的少年老成，童年而有耆老之德！后来其母又生一个弟弟，叫做弗沙提婆。一日，母亲到城外郊游，见到荒野坟墓间，到处是枯骨横陈，于是痛感生命危脆，人世无常，现实苦痛的世间，没什么值得留恋，立志出家做比丘尼。说来真是宿世因缘，时什公不过才七岁，亦随母亲发心出家。

什公出家以后，立即从师学习阿毘昙经。因他聪慧非凡，记忆力特别强，每日能诵千偈，而且自通其义，博得很多人的赞誉！由于他们母子，是王家的眷属，智德又特超胜，所以国内人民，特别恭敬供养。其母觉得这样受诸信施，不特不是出家的初意，对自己道行亦有很大妨碍，乃决意携带什公，离开龟兹到罽宾去求师访道。及至北印的迦湿弥罗，从师槃头达多受学《阿含》，同时广学声闻三藏，对北印度所流行的小乘佛法，无不精通博达。一次与外道论辩，外道轻视他年幼，不把他放在眼里，结果，为什公之所折服。于是声誉雀起，得到国王尊敬，每日除供养上妙饮食，并派寺内五位大僧及十位沙弥，侍奉他的日常生活，有如弟子侍奉老师，其见尊崇有如此者。

什公与母在罽宾住了两年，时十二岁，为了随著母亲回到龟兹，所以辞别他的老师。路经沙勒地方，沙勒国王请升座说法，为众宣讲《转法轮经》，获得广大听众赞许。什公与母亲在沙勒停留一年，除了讲经说法，暇则博览外道经论，如四韦陀、五明论、阴阳、星算，莫不毕竟，妙达吉凶。什公

为人，非常洒脱，对于一般小节，不大怎样注意，致为重视修行的德僧，很有点儿看不过去。然在什公自得于心，并未介意一般人对他的态度。

时沙勒国内，有位有名的大乘学者，名叫做须利耶苏摩，很多的学人从他学习大乘。什公觉得因缘难得，乃亦特别的去亲近他。须利耶苏摩，为什公讲《阿耨多经》，是什公听闻大乘经典的开始。因经中发挥缘起性空的妙义，什公初听感到有点格格不入，与过去所学的一切皆有的教义，大相径庭。嗣经须利耶苏摩的一再开示，终于通达缘起性空的真理。在这期间，除了听经，自己还读诵了《中论》、《百论》、《十二门论》等，因而对于空义有了更深的悟入。在沙勒期间，可说是什公佛学思想的转捩点。在此以前，什公学的是有宗思想，从此以后，什公乃以空宗思想为主。

什公扬名天竺各地，龟兹国王得息甚喜，于是亲往北方，迎接什公回国，为爱好佛法者，宣说大乘法义。这么一来，什公的声誉，更传扬出去，各国争相礼请什公宏扬佛法。其母看到这种情形，深恐什公荒废道业，乃又带什公到月氏地方。该地有一证果的阿罗汉，见到什公的智慧超群，对什公的母亲说：『这位小沙弥很不平常，你得好好的照顾他，如到三十五岁，不破如来戒律，必成佛教龙象，大兴佛法，度人无量，而所得的成绩，可与优婆毱多相比』。什母听到这话，知子为一法器，对其策励守护，更加细心周到，希望什公真正成为佛教龙象！

什公年二十时，在龟兹王宫中，从卑摩罗叉律师，受比丘戒，学《十诵律》。其时什公母亲，已经证得三果，并立意远去印度，探求佛法的本源。虽得王兄白纯的赞许与鼓励，但在临离祖国的前夕，其他固没有什么放不下的，可是对出家的儿子，仍予以殷殷的教诫，并诚挚的对什公说：『方等大乘深教，与东震旦土，有深切因缘，如果宏传过去，当可使很多人，得到大乘法益。但能将这大法传过去的，我看只有我儿力能做到。为大法的东流，当然希望我儿，尽力前往弘传；为我儿本身计，则又不忍你去，因为对你不利。不知如何是好？是以踌躇不决』！什公听了母亲这个临别赠言，很兴奋而又很欣然的对母亲说：『大乘佛法的真精神，就在牺牲自己利益他人。如果大法东传震旦，确有利于东方人群，那我即使身当赴汤蹈火之苦，在所不

辞！我当本著我所能做到的去做，请母放心』！什母知道什公志不可夺，乃安心的向印度进发。

什母去后，什公在龟兹国，除了随缘度化，就是自己修学。后于寺侧故宫中，得到一部《放光经》，将要翻开来读，魔来遮住经文，使其唯见空牒。什公不特不退道心，而且道心愈加坚固，魔鬼无奈他何！从此，什公广诵大乘经论，洞达大乘深奥妙理！

在这期间，什公想到从学小乘的槃头达多老师，很望能够将之转化回小向大。也许他们之间的因缘很深，不久槃头达多，果然来到龟兹，什公为其说大乘义，于是师弟之间，展开大小乘义的论辩，经过一个多月的时间，始说服其师转信大乘。槃头达多信奉大乘后，反礼什公为师说：『我是和尚小乘师，和尚是我大乘师』。对什公的尊重，到了什么程度，于此可以概见。不唯如此，就是诸王听什公说法，亦都长跪座侧，请什公践而登座，其见重有如此。

当时苻坚僭号关中，于建元九年，有异星见于西域分野，太史乃向苻坚奏说：『当有大德智人，入辅中国』。苻坚亦对太史道：『我常听说西域有罗什，襄阳有道安，莫非就是这二人』？为了想得这二人辅助国家，于是先礼敬道安法师，复遣骁骑将军吕光，及江陵将军姜飞，统领大军七万，前往西伐龟兹。这次出兵，当然不是为占领土，而是为的恭迎什师。吕光初见什公，因他不信佛法，不知对什公的尊敬，只将什公当作一般僧人看待，并且予以种种不礼貌的戏弄，但什公悉皆忍受不言。后来由于什公言无不验，吕光始对什公另眼看待，而欲迎来中国。可是到了凉州，忽然传来苻坚战死的噩讯，姚苌自立为王，称为姚秦。因而吕光亦据凉土，称三河王，国号西凉。

姚苌称帝以后，屡请什公入关，终为吕光所拒。直到姚兴嗣位，于弘始三年（西元四〇一），始得恭迎什公来到长安，请于逍遥园翻译经典，并请名僧僧叡、僧肇等，赞助什公译经的工作。最初译出的，是《大品般若》。前后所译经论，计凡三百余卷。中国译经事业，当然不是自什公始，过去已有很多经论译来我国。可是自汉明帝及历魏晋所出经论，往往文滞义格，什

公对照来看，很多与梵本原文相乖违的，是以什公对这深致慨叹！到什公译出《大品》，大家看了确与过去译文不同，不特文字畅达，义理亦极圆通，于是僧俗无不欣然赞美！

『当时，佛教的优秀学者，都集中到长安，从什公禀受大乘佛法。什公一面翻译，一面讲学。所翻的大乘经论很多，如《般若》、《法华》、《净名》、《弥陀》等经；《智度》、《中》、《百》、《十二门》等论。信实而能达意，文笔又优美雅驯，在翻译界可说是第一流最成功的译品。所以，什公的译典，千百年来，受到国人的推崇，得到普徧的弘扬』。从印顺论师这几句话的叙述中，益可证知什公的译品，确与众不同。本经是什公所译的，当然就被受持读诵讲说的了！后什公于弘始十五年（四一三）示寂，寂后火化，舌存不烂。是以吾人讲说什公所译经典，绝对可靠而不致有误的！

六 本经经题的略释

佛每说一部经，都有一个经名，而且这个经名，是因弟子请问，佛陀亲口所立。如本经化法离言文中，亦即如法受持第十三分中说：『佛告须菩提：是经名为金刚般若波罗密』。证知经名是由佛安立的，目的在于摄持经中的要义，使人依于经题，把握全经中心，得其全经大要。所以经题应该予以略为解释！

佛经立题，要可分为通别二义：金刚般若波罗密，就是一般说的别题，因这是别于其他诸经的。不过仔细分别起来，般若波罗密五字，亦可说为通题，是即通于诸部般若的。如所译的七百余卷般若教典，都冠有般若波罗密五字的。所以真正成为别题，只有题中金刚两字。因这与其他经题，完全不相通的。最后经这个字，不用说，是属通题，因这是通于一切经典的，不论大乘经、小乘经、显教经、密教经，无不称为经的。

一切诸经，在经藏中，别名无量，即一部经有一部经的经名。但佛安立经名时，要以七种来简别：就是单人、单法、单喻、人法、人喻、法喻、人法喻的七种。如《佛说无量寿经》与《摩诃耶经》等，是即单人立题；如《大般涅槃经》与《无量义经》等，是即单法立题；如《宝云经》与《梵网经

》等，是即单喻立题；如《文殊师利发愿经》与《地藏菩萨本愿经》等，是即人法立题；如《菩萨璎珞经》与《佛说放牛经》等，是即人喻立题；如《妙法莲华经》与《法镜经》等，是即法喻立题；如《大方广佛华严经》与《佛说雨宝陀罗尼经》等，是即人法喻具足立题。本经在七种立题中，是属法喻立题：谓金刚二字是喻，般若波罗密是法。现在对这经题，略为解释如下：

我想先从通题经字讲起：经在印度叫做修多罗，或名素怛缆，或名修妒路，本为线的意思。将之加以引申，则有贯穿、摄持、契合诸义：谓贯穿佛语，摄持不失，上契佛心，下契众机，因以名为修多罗。经在我国，依于向来所说，唯有圣人言教，方可称之为经。显示经之为经，是极其隆重的，所以古德遂以经字译修多罗。虽说我国经字，只有经纬、组织的意思，并不含有契合的意思，与修多罗的原义，稍为有所出入。但除经字而外，更无他字可译。所以有时以契经称佛典，既可补足修多罗的原义，又可显出这是佛所说的经，不是他教所有的经。

接著所要讲的，是别题中的波罗密三字，这亦是印度话，或有译为度彼岸，或有译为到彼岸，其义是一样的。彼岸是对此岸讲的。此岸是指生死的这边，彼岸是指涅槃的那边，在此彼间的是烦恼中流。修学佛法的目的，就是怎样从生死的此岸，度过烦恼的中流，到达涅槃的彼岸。已经到了彼岸，固然是波罗密，即使没有到达，仍在中间行的，可使行者从此到彼的行法，同样可称为波罗密。经中或说六波罗密，或说十波罗密。其实，菩萨尽未来际，为度众生而有的一切行愿，一切作业，无不是波罗密。因这都是不住此岸，不住彼岸，不住中流的行法。《法集经》说：『譬如船舫，坚厚善缚，不破不坏，能于大海渡诸众生』。《华严经》说：『譬如船师，常以大船于河流中，不依此岸，不著彼岸，不住中流而度众生，无有休息；菩萨摩诃萨亦复如是，以波罗密船于生死流中，不依此岸，不著彼岸，不住中流而度众生，无有休息』。虽说菩萨之法，都可名波罗密，但真实波罗密，唯般若波罗密，其他不过是假名波罗密而已。因为，菩萨所有一切行法，如没有般若的策导，是不得成为波罗密的。本经名为金刚般若，是即显示菩萨乘此金刚

般若之船，把众生从生死的此岸，度过烦恼的中流，到达诸佛如来的究竟涅槃彼岸，所以名为金刚般若波罗密。在此或有人问：声闻乘法，同样可以度生死河到涅槃岸，是不是可名波罗密？不可！因波罗密还有事究竟的一义，声闻人所修的三无漏学，不能究竟圆成自利利他的一切功德，所以不得名为波罗密。

其次所要讲的，是别题中的般若两字，这亦是印度话，于五不翻中，属尊重不翻。为什么？向有这传说：般若是天言，可尊可重；智慧是人称，意义轻浅。由于如此，所以不翻。然而为了言说方便，且使听者易于领会，所以讲到般若两字，每以智慧而为代替。实则智慧浅薄，不足以称般若。《智度论》说：『般若深重，智慧轻薄，不可以轻薄智慧，称量深重般若』，是为最好说明。一般说到般若，总是说有三种，现亦顺其次第，分别解说如下：

一、实相般若：这是从体得名的。什么是实相？『一切实，一切不实，一切亦实亦不实，一切非实非不实，皆名诸法之实相』。又说：『般若波罗密者，是一切诸法实相，不可破，不可坏』。又说：『毕竟不生，即是诸法实相；诸法实相，即是般若波罗密』。《大般若经》说：『若能通达诸法实相，是谓般若波罗密』。所以诸法实相，是离一切相的，是绝诸戏论的，是不可取著的，是唯证相应的。不过为了引导众生离执而契入实相，乃不得不方便的『不坏假名而说实相』。如《中论》颂说：『空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说』。即此假名所说的实相，还是从否定方面，说空、说非有、说自性不可得，而且是『为可度众生说是毕竟空』。所以实相般若就是诸法空性。

二、观照般若：这是从相得名的。怎样是观照？《大般若经》说：『譬如灯光，虽不暂住，而能照了，令有目者覩见众色。如是般若波罗密多，虽于诸法都无所住，而能照了，令诸圣者见法实性』。又说：『如是般若波罗密多，虽假文句种种显说，而无实法可令执取；虽无可执取，而显照诸法』。《大智度论》说：『菩萨行般若波罗密时，普观诸法皆空，空亦复空，灭诸观，得无碍般若波罗密』。又说：『从初发心求一切种智，于其中间，知诸

法实相慧，是般若波罗密』。这是属于修的般若，要为观察诸法实相，以证悟实相般若，为其唯一的目的。不过《般若经》中所说的般若，不是空无我慧的般若，而是与大悲方便相应以利济群生所运用的平等大慧，方是这儿说的观照般若。

三、文字般若：这是从用得名的。什么是文字？《大般若经》说：『般若波罗密多微妙甚深，实不可说，今随汝等所知境界，世俗文句方便演说』。又说：『般若当于何求？当于须菩提所说中求』。《华严经》说：『菩萨所作众善，所行诸行，教化众生，随应说法，乃至一念无有错谬，皆与方便智慧相应』。又说：『菩萨于空、无相、无愿法中，皆善修习方便智慧』。又说：『譬如真金，以毘琉璃宝数数磨莹，转更明净。此地菩萨所有善根亦复如是，以方便慧随逐观察，转更明净』。当知经中说的方便智慧，就是此中说的文字般若。不过通常解说文字般若的文字，是指佛所说的一切言教。『文字虽不即是实义，而到底因文字而入实义……此处说的文字，指《大般若经》中的第九分』。

如上所说的三种般若，在行者的立场，当以观照般若为主体。因为实相般若，是要求证的究竟真理；文字般若，则是所要运用的工具；观照般若，则是利用工具以趣向真理所要施用的功力。是以发心修学的行者，一定要著力于观照般若的修习。如不在观照般若方面下工夫，实相般若的真理，固然无由亲证，文字般若的工具，亦将成为戏论。不过用功的真正下手处，还是从文字般若开始。所谓由文字般若而起观照般若，由观照般若而证实相般若。这是三般若的必然次第，不容我人有所倒置的。有人这样分别说：实相般若是本觉的理体，观照般若是始觉的功用，但因众生从来不觉，乃又不得不假藉文字般若以觉悟之。是以学佛成佛，不是得个什么，只是得到觉悟。而之所以得到觉悟，固然由于观照般若，而尤得力于文字般若。是以学般若者，最初不得不以经典文字的听闻读诵为主。如本经说：『一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出』。可以想见文字般若的重要，吾人岂可忽视？

除了上述三种般若，经中还有二般若说：就是共般若与不共般若。共般若：是三乘所共的般若。《大般若经》说：『甚深般若波罗密多，通摄声闻、独觉、菩萨及等正觉』。《智度论》说：『诸佛及菩萨、声闻、辟支佛，解脱涅槃道，皆从般若得』。般若以实相为体，般若既有共义以对不共，当知实相亦有共义以对不共。如《中论》说：『得诸法实相，有三种人』。《华严经》亦说：『诸法实性相，常住不变异，二乘亦皆得，而不名为佛』。这就是三乘所共的实相，所以教中有三人同以无言说道断烦恼入涅槃之义。不共般若：是独菩萨法，而不与二乘相共的。《华严经》说：『菩萨虽知一切法无生无灭，而不于实际作证；虽入三解脱门，而不取声闻解脱；虽观四圣谛，而不住小乘圣果；虽观甚深缘起，而不住究竟寂灭；虽修八圣道，而不求永出世间；虽超凡夫地，而不堕声闻辟支佛地』。这是与二乘圣者不共证不共闻的不共般若，确是属于大乘菩萨所有。本经亦说：『是经有不可思议、不可称量、无边功德，如来为发大乘者说，为发最上乘者说』。可见佛说般若经典，其旨是为教化菩萨。虽说是为菩萨而说般若，但二乘人亦在座旁听。所以天台家说：般若是『通教三乘，但为菩萨』。因此本经所说般若，含有共般若与不共般若两种。

最后所要讲的，是金刚这两字。印度或名嚩日啰、或名跋折罗，中国译为金刚。从金刚这个名词本义去看，就是金刚石、金刚钻之类，属于原始鑛物中的非金属类。虽说是属物质，但其透明有光，而且质最坚利。约其体坚说，显示世间任何一样东西不能将之毁坏。约其用利说，显示他能毁坏世间任何坚硬性的东西。约其相净说，显示他永远能保持洁净无有瑕秽。如是金刚，有说色如紫石英，状若荞麦棱。金刚与般若的配合，佛教学者向来是这样说的：实相般若的理体，虽在重重烦恼的包围中，但从来没有被烦恼之所破坏，所以如金刚的极坚。观照般若的妙用，当其在绵密观照时，对于任何惑染没有不摧毁的，所以如金刚的极利。文字般若的净相，诠显实相、观照的两种般若，使其能明白的显现，所以如金刚的明净。由于具有这样的三义，所以举金刚以喻般若。『般若乃智慧之梵音，金刚即般若之正喻。以故华梵双彰，法喻并举，曰金刚般若』。同时亦有这样说的：『金刚为无上宝，

价值不可称量，喻般若为无上法宝，功德不可称量；金刚宝世间罕有，喻般若法宝之希有』。本经以金刚喻般若，可说是恰到好处。而奘译《金刚经》，以金刚喻所断的烦恼，亦有他的意趣，拙著《金刚经概要》曾略说到，在此不再赘述。

本经名为《金刚般若波罗密经》，其通题及别题中的个别意义，都已约略讲过，现再总结一说。

学佛以成佛为所追求的最高目标，因为唯有成佛完成自利利他的一切功德，方可说是真正得到波罗密，而这唯有金刚般若，才能达成这个任务，所以名为金刚般若波罗密。经即文字般若，是佛为众生方便宣说的。如《大般若经》说：『般若波罗密多微妙甚深，实不可说，今随汝等所知境界，世俗文句方便演说』。《仁王经》亦说：『所有宣说音声语言文字章句，一切皆如，无非实相，若取文字相者，即非实相』。经中又说：『若菩萨不著文字、不离文字，无文字相非无文字，能如是修不见修相，是即名为修文字者，而能得于般若真性，是为般若波罗密多』。《宝积经》说：『菩萨念义不念文字，是名菩萨行般若波罗密』。这都是教诫我人不要执著文字。假定执著文字，不特不能由文字起观照而证实相，且将增益爱见烦恼，减损诸般功德。因而我人听闻经典时，绝对不可在文字语言上有所执著，更不可将文字看成真的般若。要知文字称为般若，是假名之所安立的。所以学者定要由文字般若而起观照般若，由观照般若而契实相般若，才得离生死的此岸到达涅槃的彼岸，完成学佛修行的能事，是以名为《金刚般若波罗密经》。

卷002

正释经文

甲一 序分

乙一 证信序

如是我闻：一时，佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。

佛在世时说法，不像我们现在有经本子为所依据，而是从正觉海中自然流露出来的，当然没有什么科判。就是到佛灭后结集以及利用文字记录起来的佛经，同样是没有科判的。我国最初以分科的方式，判释佛所说的经典，当推东晋高僧道安法师。安公以其敏锐的智慧，透视大小乘的经典，觉得每部经都有其眉目清楚的三大段落，因而将之分为序分、正宗分、流通分的三分。

序分：是叙说一经的缘起，就是说明这部经以何因缘而开讲的；等于我人头的部分，只要一见其头部整个面目，就可知道他是什么人。正宗分：是正开显一经的宗要，就是把这部经的中心思想，完全在这部分透露出来；等于我人身体部分，五脏六腑全在于此，为生命的中心所在，没有这一主干部分，那就不成其为人了。流通分：是明将此重要大法，流通到永远的未来。因凡佛所说法，不但使当时听法的大众得益，亦令未来众生同得法利，所以必得将它一个传一个的继续不断的流通弘扬下去；等于我人有足一样，可从这儿走到那儿，不断的走到各个地方去，所以称为流通分。这是一切经典共同所有的段落。除了极少部分的经典，不具这三分的形式，其余经典无不具有，可以想见它的重要。

分科：即将经文分为若干段落，从这段落分明中，使诸听经的人，得到一个清楚的眉目，不致听了觉得毫无头绪。因一有了段落，你就可以知道，这段经文是讲的什么道理，那段经文是讲的什么道理。所以分科不但是极为善巧的办法，而且是极为符合佛法的义脉。

但中国的佛法行者，极端信受西来经论，在经论中如无根据，大都是不肯承认的。所以安公最初作此判时，当时一般义学沙门，非唯不予同意，而且诸多批评！及至《佛地经论》传来我国，论主亲光以：教起因缘，圣教广说，依教奉行的三分，判释佛说的《佛地经》，刚好与安公所判的三分符合。于是这一分判，不特博得当时诸师的赞许，亦为后来讲经法师的唯一依据。

所谓：『弥天高判，今古同遵』，就成为佛教界向来传说的两句佳言。

弥天是安公的尊号。原因是这样的：当时襄阳有位有名的学者，名叫习凿齿，得到安公到达襄阳的消息，特别去拜访安公。该名学者在作自我介绍时，很自负的自称『四海习凿齿』。安公听到他的口气这样大，为了折伏他的高慢，也就不客气的自称『弥天释道安』。高僧高士这样互道名姓，当时的人以为名对。因此，后来佛弟子，就很少称他道安，而尊称为弥天。自从安公运用三分注释经典以后，从古到今，中国讲经法师，没有不遵照这分科法来讲的。所以说：『弥天高判，今古同遵』。

其次所要说的，就是经中三十二分，不是经文原来有的，而是梁昭明太子分的。虽说亦有它的意趣，毕竟不合经的义脉。所以自古以来，不特鲜有依彼分判经文。而且相传为此，令其两目失明。因而，吾人读诵《金刚经》时，直读经文即可，不应读该三十二分。过去流通的本经，有的固然印有三十二分的名称，但现在印行的本经，已将三十二分删去，以保存经文的原有完整性。

现在开始先讲序分的经文，这又可以分为通序与别序的两种。关于通序的这段，古今有各种不同的名称，现我综合的来向诸位约略的介绍一下，今后不论听谁说法，或自要讲什么经典，讲到通序部分，都可以此为准。

一、通序：是通于一切的意思。如现在的这段经文，不是一经所独有的，而是通于一切经的，亦即佛说的所有大小乘经，无不具有这几句话，所以叫做通序。

二、证信序：谓以五种事实的叙说，证明这经确是佛说的。因为确是佛说的，所以值得信受的。任何人看了经前的这几句话，都可生起信心，所以叫证信序。

三、经后序：谓这几句经文，在佛当时说法，根本是没有的，到佛灭度以后，佛子结集经典，才开始安立的，所以叫做经后序。

四、遗命序：谓佛将入灭时，佛弟子们，个个感到悲伤，特别是阿难尊者，因还是个未全离欲的初果圣者，见佛快要入灭，更是悲痛不已，不知有

什么问题，可以提出来问佛。阿㝹楼陀在旁见到这种情形，觉得不是办法，于是就提醒阿难说：『你不是普通的人，你是守佛法藏的人，将来佛陀的正法，全赖你结集流传，你怎么可以这样悲伤？怎能如凡人一样的自没忧海？现在趁佛还未入灭时，你应向佛请示四大问题，好让我们今后有所遵循』。现在这遗命序，就是四大问题之一。阿难问佛经前应作何语？佛告阿难经前应作是说：『如是我闻：一时，佛在某方某国土某树林中』。阿难钦奉遗命，所以叫做遗命序。

五、印定序：谓诸共同结集的上座罗汉，听了阿难诵出佛说的经典，大家印证阿难所诵出的，确定是从佛陀那儿所听来的，我们亦曾这样听过，所以叫做印定序。

六、破邪序：谓印度的各个宗教，亦各有他们的经典，且在经首安置阿泋二字，成为他们经典一致格式。为使佛所说经，有异外道经书，特在经前安立如是我闻等，所以叫做破邪序。

七、除疑序：谓当结集大法时，阿难刚坐上法座，准备诵出从佛所听来的经教，由于阿难的福德善根之力，突然具有三十二相、八十种好，变成与佛一模一样的。于是引起大众三大疑问：一、疑佛陀再来，二、疑他方佛至，三、疑阿难成佛。及至诵出如是我闻等，始使大众三疑顿息，所以叫做除疑序。

证信序的这段经文，是结集者的叙述语，而是每一部经所共有的。太虚大师对此曾举喻说：如民主时代中的召开会议，首先记录开会的时间、地点、出席会议的人数、主席是什么人、记录是什么人，然后宣布开会，进行讨论提案，并将各个提案记录下来。下次再开会时，如有人对上次会议发生怀疑，就可将会议记录出示以取信于人，使人相信确曾有过这样的议决案。证信序中，叙明说法的时间、地点，有什么人在场同听，说法的是什么人，一一记载清清楚楚，使人确信而无丝毫怀疑的余地。龙树《智度论》说：『说时、方、人，为令人生信故』，就是此意。

比方一时，就等于开会的时间；祇树给孤独园，就等于开会的地点；佛就等于开会的主席；与大比丘众等，就等于参加会议的人数。有了这些记载，当就值得相信。所以说为如是我闻，表示这是亲从佛陀那儿听来的，或从佛弟子展转传下来的，并不是任何个人所杜撰的。如这信任不过，试问还有什么值得可信的?

「如是」两字，用最通俗的话解说，是指下面的全部经文。如经中所常讲到的『如是等功德』、『如是等一切诸佛』、『如是菩萨等』，就是约指法之词讲的。如是像下所说的经文，是我亲从佛陀那儿听来的，所以叫做如是我闻。

不过通常解说如是，含有信的意思在内。如人与人之间的倾谈，假定你说出来的话，对方是信得过的，就会说如是如是。换成白话来说：是这样的，你说得很对；反过来说，假定你讲出来的话，对方是信任不过的，就会说不如是不如是。换成白话来说：不是这样的，你说得不对。可见如是是含有信的意思。就佛法说，不论浅深，大小显密，都以信心为主。没有纯洁无疵的信心，是不能步入佛法之门的。以小乘说：『信为能入，戒为能度』；以大乘说：『信为能入，智为能度』。戒、智容或有所不同，入佛之门的信心，是没有什么差别的。

还有一种解说，就是如是含有无诤的意思，亦即表示智慧。如佛当时是这样说的，有智者的佛弟子，后来就照这样传下来。你既认为是这样的，我也认为是这样的，大家都认为是这样的，彼此之间没有一点争执，是为如是。设若有所争执，各自提出异议，那就不得名为如是。

本此足可充分的证明，就是佛法所说的信心，绝对是属理智的，不含丝毫迷信的色彩。所以近代一般学者，都认佛教的信仰，是理智的信仰。事实，智与信，在修学佛法的立场，是同等重要的。纯正的佛子，在这两方面，不可有所偏废。信如人的双手，有了双手，就可在宝山捡取各种宝物，有了信心，就可采取佛法的无尽宝藏；智如人的两眼，有了两眼，就可明见各种的事物，有了智慧，就可明达佛法的甚深义理。所以入于佛法，信、智缺一

不可。

古德解释如是，有这样的两句话说：『如三世诸佛证，如三世诸佛说，故言如是』。意即表示：不但释尊所证的是这个真理，就是三世诸佛所证的亦是这个真理。因为释尊现在所证的，就如三世诸佛所证的一模一样，没有丝毫差别，所以叫做如是。诸佛所证的既然相同，则将自己所证悟的真理为众生说出，是则释尊所说的并没有什么特别，只不过如三世诸佛所说的一样。三世诸佛是怎样说的，释尊亦即怎样的说。所以释尊所讲的每一部经，就如三世诸佛所讲的一样，因而称为如是。在此或有人问：既如诸佛所证所说，那就单称一个如字就可以了，为什么又叫做是？为解答这问题，古德又有两句话说：『是三世诸佛说，是三世诸佛证，故言是』。当知此中用一是字，含有拣别的意思在。因为所证所说，在这现实世间，属于相似而不能契合真理的，不能说没有。现在拣别相似说和相似证，所以特再加一是字，表示释尊所说的，就是三世诸佛所说的，释尊所证的，就是三世诸佛所证的，于中没有似说似证的成分，所以称是。

另外还有一种说法，就是阿难在结集经典时，是遵照佛陀所讲的话而诵出来的。佛怎样说的，阿难就老老实实的照著那样诵出：说理的就如理诵出，说事的就如事诵出，讲因的就如因诵出，讲果的就如果诵出。如是所说的一切如法之言，都极合乎道理，没有一点虚假，所以称为如是。我们知道，不论讲什么，如有乖于法，就名为非而不得称是，唯有如法合理的言说，才得称为如是。阿难所诵的，无乖于佛说，当可名如是。

「我闻」的我，在此是代表阿难的，因为一切经典都是阿难所结集的。闻是听闻的意思，这是大家所知的。刚才曾经讲过，如是像下所要讲的这部经文，是我阿难亲从佛陀那里听来的，所以叫做我闻。

讲到闻，大体可分两种：一是亲耳所闻的叫做亲闻；一是展转听来的叫做传闻。亲闻，如今诸位在此听我讲说一切佛经是由阿难结集起来的，听后回去讲给亲友听，如问你怎么知道的，你就可说是听我所讲说的，是为亲闻。设若听说某处发生严重的车祸，死伤数百人，若问你怎么知道的，你说听别

人讲的，是为传闻。

凡是亲自听来的，必是千真万确的，有它的可靠性，是最值得相信的；凡是展转听来的，就不一定完全可靠，而与事实不大相符合的。我国谚语说的『传闻失实』，正是显示这个意思。如所发生的车祸，明只死伤一二人，但一传十，十传百后，就从死伤一二人增加到死伤数百人，使死伤的人数在传闻中，逐步逐步的加多起来，所以传闻有些不可靠。阿难在结集经典时，为使当时参加结集的人以及未来修学佛法的人，能相信他所结集的经典，的的确确是佛所说，不是自己展转传闻得来，所以在此特别用我闻两字，以坚定人们对经典的信念。

我闻两字拆开来讲：我在语文表达中，可说是个代名词。世人不了解它是代名词，往往执为是个实在的我。由于执我是实有的，不知为人类造出多少罪恶。所以佛法讲到我时，总认为它不是个好东西，要加以无情的破斥。于是有人在此问道：阿难是位证圣果的人，对于我的罪恶，自有透澈认识，为什么还自称为我？关于我之非我，平常讲得很多，现再略为分别。原来说我，约有三种：

一、见心说我：这是站在凡夫位上说的。凡夫所以说我，全从我见出发，因有我见存在，便坚定的执有实在之我。凡夫要么不开口说我，一说到我，自然而然的，就以为是真实。设有违反于自我的利益，就会造出种种罪恶。以凡夫说，这是维护自我，殊不知是为自我做奴隶！

二、慢心说我：这是站在有学位上说的。初二三果的有学圣者，已经断除了我见烦恼，再也不会执著这个生命体，有个实有自我的存在。虽则是如此，但仍有慢心在，所以有学圣者一说到我，总不免有慢心的流露，不能说是已澈底的通达无我，还得进一步的予以慢心的击破！

三、假名说我：这是站在无学位上说的。证得阿罗汉果的圣者，不但见心已经断除，慢心亦复已不存在，所以不会再以见慢的观念而称为我。既然是如此，为什么叫我？当知这是随顺世俗流布而假名说我，虽口头上在说我，而内心上并不执有实在的我，所以与凡夫说我不同。

阿难在佛世时，虽只证得初果，但在开始结集经藏时，已证阿罗汉果，见慢二心皆断。所以虽说为我，既不是凡夫所说的见心之我，亦不是有学所说的慢心之我，而是随世流布所说的假名之我。所以要假名说我，是为标别彼此，令人易于识别，因而不似凡夫说我那样有过失！

其次再讲闻：闻是耳根的听音声。如我现在说法，诸位听我宣讲，这就是闻。但构成闻的条件，龙树在《大智度论》说：『耳根不坏，声在可闻处，意欲闻，情尘和合，故耳识生，随耳识即生意识，能分别种种因缘得闻』。所以闻不是简单的，必须具备这些条件，才能完成闻事。

在此有一问题，就是耳根在听，应该说为耳闻才对，为什么现在说为我闻？当知吾人的生命果报是总体，耳根发耳识而成听闻，这是总报体上的别法，不能代表整个生命体。所以说为我闻而不说为耳闻，乃摄别从总、废别取总之意。即废除个别根识，而取总体假我，名为我闻。

「一时」：时，就是时间，如今在此讲经，就可说为某年某月某日某时，而将时间肯定的标明出来。当知佛住世时说法，自亦有其固定时间，如讲《金刚经》有讲《金刚经》的时间，讲《法华经》有讲《法华经》的时间，乃至不论讲什么经都亦有讲该经的时间，为什么不明白的将说法时间标列出来？而只笼统的说为一时？要知佛陀所说的经典，不但流行在人间，亦流行于天上、龙宫。而天上、人间、龙宫的时间，是差得很远的，如四天王天的一昼夜，在这人间已是五十年。假定将时间明白的列出，那就符合人间的时间，就不一定符合天上、龙宫的时间；反之，同样有这问题的存在。因为这样的关系，所以只好称为一时。

说天上龙宫的时间，离开现实人间太远，姑且不谈。单以人世间说，世界各国的时间，亦是各不相同的。如新加坡的中午十二点，在美国恰好是晚上十点。假定表明我们现在说法的时间，则将这部经流通到美国去，与美国的时间就不相应了。同时，印度与中国的时间亦是不同的。就季节说：中国分春夏秋冬的四季，印度分寒热雨的三季。如现在是秋季讲经，在印度就不一定是秋季。因为是这样的关系，所以不能表明实际的年月时日。

古德亦有以事一时与理一时来解说一时的：事一时，是在事相上说明的。所谓『机教相扣，说听事毕，谓之事一时』。机是众生的根机，教是如来的言教，机与教相互扣和，佛陀才会说法，众生才能闻法。而且，说的从始至终说完，听的从始至终听完。如这部《金刚经》，或说十天，或说半月，说听事毕，都名一时。理一时，是在理性上说明的。所谓『依无分别智，契无分别理，理之与智，无二无别，谓之理一时』。现在所讲的一时，是包含事一时与理一时的两种的，所以笼而统之的称为一时。

「佛」：这是指的说法主。在大乘佛法方面，虽说有无量的佛，但这里所说的佛，是专指娑婆世界的释迦佛。佛经说到他方佛，定将该佛的佛号指出，如西方阿弥陀佛，东方药师佛等。如单称佛，一定是指释迦牟尼佛。当知娑婆世界现在所流行的一切佛法，都从释迦牟尼佛的大觉海中之所流出的。所以这位佛，我们可肯定的是指释迦牟尼佛，不能泛指一切诸佛。

佛是印度话的简称，具说应叫佛陀，或名浮屠，或称浮图。按照他的意思译来中国，叫做觉者，是指一个觉悟了的人。等于世间有学问的人，称做学者，其道理是一样的。觉对迷说，迷惑的就是凡夫，觉悟的乃为圣者。但这只是一往而谈，实际是可四句料简的：

一、迷而不觉：这是专指凡夫说的。凡夫从无始来，不但迷于真理从未觉悟过，即对万有诸法的事相，亦是迷迷惑惑的，没有得到正确的认识，所以叫做迷而不觉。

二、觉而不迷：这是专指佛陀说的。大觉佛陀，不但觉悟宇宙人生的真理，亦复觉了万有诸法的事相，而且一觉永觉，再也不会迷惑了，所以叫做觉而不迷。

三、亦迷亦觉：这是指二乘圣者与菩萨说的。以他们的地位望于凡夫，当然可说是觉悟了的；以他们的地位望于佛陀，还有部分迷惑未除，所以叫做亦迷亦觉。

四、非迷非觉：这是泯上三句，而归结到言亡虑绝，因到达这阶段，迷既不可说，觉也不可说，说迷说觉都是多余的，亦是根本说不到的，所以叫

做非迷非觉。在这四句分别中，佛是属于第二句的『觉而不迷』的大觉者，亦即指的我们娑婆教主释迦牟尼佛。佛的正觉法性，本是通于声闻、缘觉的，然佛所以超胜于声闻、缘觉，是因佛陀不但正觉，而且普徧觉了一切，称为正徧觉者。如更进一步说：佛的正等正觉，已经到达最高，没有那个可再超过其上的，因而经中有时又称为无上正等正觉。不唯如此，佛陀的大觉，是属无师自悟的创觉，与声闻人的依佛而觉，有著截然不同，这是不可不知的。成佛不是什么人的专利，而是人人所能做得到的，只要你能做到自觉、觉他、觉行圆满，就可称佛。因为成佛只是人性的净化完成而到达佛性的圆满完成，所以人人都可成佛。

「在舍卫国祇树给孤独园」：这是说法的地方，亦即所谓住处成就。舍卫国，应叫舍卫城，因这是城名不是国名。当时的国家叫做憍萨罗国，其首都在舍卫城。古代印度，往往以首都所在地，代表国家的称号，所以叫做舍卫国。其实是京城的名字，因而亦有译为舍卫城的。

舍卫是印度话，中国译做闻物。依照向来传说，此地出产很多名贵的物品，远近诸国没有不闻名的，所以叫做闻物。如《十二由经》说：『无物不有，胜于余处』，就是此意。亦有译为有名闻或好名闻，这因首都所在地，是经济、政治、文化、教育的中心，不但物产丰富，而且人才济济，远近各地，无不闻名这个都城，所以叫做闻物。

祇树给孤独园，是佛经常居住说法的地方。佛陀住世八十年，以成道后说：根据北传佛教所传，佛陀在此住有二十五年之久；根据南传佛教所传，佛陀在此住有二十八年之长。因此，现在所存的经典，很多是在这儿说的。

祇树给孤独园，依据经律记载，离舍卫城约五六里之地。佛住的地方，要选不离城市太近或太远。太近，过于繁华，不适宜佛子们的用功修行；太远，过于不便，不适宜于比丘们的托钵乞食。祇树给孤独园，刚合这个理想，既不太远，亦不太近，有花园，有树木，最适合出家人住的地方。佛及比丘常住这里，原因在此。

祇树给孤独园成立的经过，说来话长，现略一说：祇是祇陀太子，树是树木。这花园中的所有树木，是祇陀太子发心供养的，所以标名祇树。祇陀是印度话，中国译做战胜。因其父王与贼兵交战的时候，在刚获得全胜的这一天，诞生了太子，所以赐名战胜。

给孤独是个人的德号，本名叫做须达多长者。他家财产众多，富甲天下，但并不悭贪，很能施舍。而他的施舍，与常人不同，常人在你有办法时，越肯来帮你的忙；在你越没有办法时，越不肯来理会你，所以中国俗语说：『锦上添花有，雪中送炭无』，这可看出人情的冷暖。须达多长者不是这样的，越是贫穷困苦的人，越是孤独无依的人，他越来帮忙救济你，使你获得人间的温暖。由于他特别喜欢救济无父无母的孤儿，特别救济老而无有子女的独汉，所以人们也就特别尊称他为给孤独长者。

舍卫城外的祇园精舍，是给孤独长者购来发心供养佛陀的。长者发心造立精舍的因缘，在其他经中说得很详细，即长者有七个男儿，前六位公子都已完婚，为替第七公子完婚，特到王舍城去。在王舍城见到佛陀，听过佛陀的说法，证得了须陀洹果，身心充满了法喜，于是就礼请佛到舍卫城去说法度生。佛陀慈悲应允，并遣舍利弗与之同去舍卫，选择适当的地点，建立弘法的道场，结果找到祇陀太子的花园。须达多以黄金布地，购得这座美好的花园。遵照舍利弗的指示，建成庄严的祇园精舍，请佛来这儿为诸人群说法，所以叫做给孤独园。

「与大比丘众千二百五十人俱」：这是听法的大众，亦即所谓听众成就。与是同的意思。依龙树的解释，具有六同：一、同处：大家同是住在舍卫城附近的祇洹精舍；二、同时：大家同是在一个时间内说听究竟的；三、同心：大家同取一味妙法而没有任何差别的；四、同见：大家同证一解脱无为之理；五、同戒：大家同具别解脱戒以严格遵守的；六、同解脱：所谓三乘同坐解脱床的。因具如是六义，所以说名为与。

大是简别于小的。因这众多的比丘，不特不是有学圣者，而是诸漏已尽断除了的，且为众所知识，称为众中上首的，所以说名为大。

比丘是印度话，中国译有三义：一、乞士：就是乞求的人。出家的佛子向两方面乞求：外向信众乞求饮食以维持生命的生存；内向佛陀乞求正法以滋润慧命的增长。所谓『外乞食以资色身，内乞法以养慧命』者在此。一个出家的佛法行者，如仅知道向信众乞求饮食，而不知道向佛陀乞求正法，则出家的身份，就很成为问题。二、破恶：从佛出家的行人，于积极的实践中，破除烦恼的恶习。三、怖魔：这儿所说的魔，主要是指天魔。天魔最大的要求，就是三界内的众生，都为他的眷属，掌握在他手中，不容任何人跳出三界。但佛教的出家比丘，正是以出离三界为其唯一目的，所以当比丘们登坛受戒时，居住在魔宫中的魔王，不禁大为震动恐怖起来。

众为梵语僧伽耶的略称，具足应该叫做和合众。就是很多人共同居处在一块，不是终日无所事事的吵吵闹闹，而是在事方面要做到六和合，在理方面要做到同得一解脱。以佛法说：四人以上乃至无量，皆名为众。所以不是一人两人得名为众的，亦不是经常闹意见得名和合众的。

到了般若会上，从佛出家的比丘，不知有了多少，现在标为千二百五十人者，是约听法的常随众说的，亦是约最初从佛出家者说的。其来源是这样的：佛初成道至鹿野苑初度阿若憍陈如等五人，接著于鹿野苑复度耶舍长者子等五十人，再来是于火龙窟度优楼频罗迦叶等五百人，于象头山度伽耶迦叶等二百五十人，于希连河曲度那提迦叶等二百五十人，于王舍城竹园更度舍利弗、目犍连二百人。这么一来，佛陀初期的出家弟子，就有千二百五十五人。现在说为千二百五十人者，是略去零数而举出大数。依经中介绍，我们得以知道：这些最初从佛出家的比丘，原来都是信奉外道的，并依外道法精勤的修习，但始终没有得到真理的消息。后来遇到慈悲的佛陀，经佛略一点化，个个都证阿罗汉果，获得身心究竟解脱。为了感佛度化的深恩，所以誓常随侍而为佛的常随众。

如是千二百五十人，共同住在祇园精舍，过著同一有规律的生活，所以叫俱。

乙二 发起序

尔时，世尊，食时，著衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵。洗足已，敷座而坐。

证信序已如常的解释，现在开始讲发起序。所谓发起序，是即序明本经发起说法的因缘。佛陀不论说什么经，都有其一定的因缘，正因每部经发起的因缘不同，所以又叫别序。有很多的大乘经典，在佛将要说大法时，往往先有放光、动地、雨华、献盖等的种种瑞相，但在本经没有表现什么奇特的现象，而是只以著衣、持钵、乞食、洗足等的日用寻常的生活为发起。在一般人，或以为很平常，然从平常中显示出不平常，才显示出般若大法的特色。

衣食为维持生命生存不可或缺的要素，没有了它就不能继续生存下去，所以世人终日为衣食而奔走，谁也知道它的重要性。可是在学佛者的立场来看，还有比衣食更重要的是般若智慧，因般若慧是解脱及成佛的根本。没有般若固然谈不上解脱，更谈不上成佛，诸佛都是由般若成的。现在以佛著衣、乞食作为本经的发起，是即显示学佛人的重视般若，应如一般人的重视衣食，绝对不可有刹那顷的离开般若。佛为开启般若大法，所以特以此为发起。

乞食制度，为佛所制定，亦为佛所严格奉行的，当是属于戒行。敷座而坐立刻修定，属于定学自更无疑。于静定中正观诸法实相，是属智慧边事。再者，来往于祇园及舍卫城中，是身业的表现；下面宣说般若大法，是口业的表现；入定摄心正观，是意业的表现。因此，我们可说：三业精进，三学相资，为发起宣说本经的因缘。

「尔时」：通俗的说，就是那个时候；深刻的说，是指佛在祇园统众行道的时候。

「世尊」：是佛的十种通号之一。凡是成了佛的，他的福德、他的智慧，都已到达究竟圆满。世间的人、天对之尊重固不用说，就是出世的三乘圣者亦同样的尊重。为世出世间凡圣之所尊重，所以称为世尊。

「食时」：是指乞食之时，不是受食之时。由于佛及比丘过的是乞食生活，而且严格的守著过午不食戒，所以这里说的食时，是指上午九、十点钟的时候。太早了，俗人还未准备午饭，那就乞化不到饮食；太迟了，恐又过

了日中，那就不能再行托钵。所以进城乞食，总在那个时候。

「著衣」：即比丘所著的袈裟。佛制出家比丘备有三衣：一、安陀会，名作务衣，即五衣，亦即下品衣，不论什么时候，随做什么事情，都著在身上而不相离的。二、郁多罗僧，名入众衣，即七衣，亦即中品衣。为入众的常礼服，如诵经、礼佛、听经闻法时所著。三、僧伽黎，名福田衣，亦即上品衣。为佛教的大礼服，如讲经说法、入大都会、到王宫去以及乞食，皆著此衣。三衣总名袈裟。袈裟乃杂的意思，即所用的颜色，不得太过鲜艳，要用不正色、坏色、染色，以示与在家人的衣著有别。这里说的著衣，是指大衣而言。但不一定立刻著在身上，可以担在肩上，待到城门或到乡村时，才正式的著起来。

「持钵」：钵在梵语叫做钵多罗，中国译为应量器。内应自己的食量，外应施主的施量，制定钵的大小。体质方面，或是瓦的，或是铁的，不得用木料等制。所以在受戒时，教授和尚查验衣钵，特别要问铁钵瓦钵。相传佛陀成道以后，有商人和蜜□上佛，但是没有盛的食器，四天王乃取龙宫供养过去维卫佛绀瑠璃石钵，化而为四，各持一钵以奉献佛，佛恐接受一个而令其他三王不快，特将四个都接受过来，然后复合四为一，持以乞食。所以佛钵的钵沿，有四层叠痕，原因就在此。

「入舍卫大城乞食」：给孤独园在城东南五六里，现在从园进城，所以名入。舍卫城，周六十余里，地广人众，所以称大。防范盗贼，抵御外侮，名之为城。

乞食，是佛教的特有制度。佛陀立此制度，旨在令诸比丘，行头陀行，清净活命，不得以不正当的方法，谋取生活的所需。唯有乞食，才是正命，才是出家的正道。因而乞食有几个重要的意思：一、折伏我慢；二、不贪口腹；三、专意行道；四、不应蓄积；五、令生惭愧；六、使一切人破悭增福。前四是有关比丘自己的，后二是有关利益人群的。因此，乞食含有自利利他的两大利益。中国由于环境的特殊，不能行乞食制度。但南方佛教国家，至今犹遵佛制而行。实在说来，乞食是很好的，到了时候就去托钵，根本不要

为生活劳碌。弘法的安心弘法，修道的安心修道。中国出家人，要为自己解决衣食问题，僧格固无由提高，弘法与修道亦受到很多的障碍！

「于其城中次第乞已」：是叙述乞食的经过。『佛教的乞食制度，是平等行化；除不信三宝不愿施食者而外，不得越次而乞，以免世俗的讥毁』。所谓次第，就是逐家依次而乞，不得任意加以拣择，不得越贫而从富，不得舍贱而从贵，平等行慈，心无分别。

佛之所以这样规定，是亦有其因缘的：行头陀行的迦叶尊者，于乞食时，专到贫穷困苦的人家去乞化，从不到有钱人家的门口去托钵。有人问他为什么这样做？他的理由是：穷人之所以穷，以佛法的因果律说，由于他过去没有布施种福，今生若再没有机会，让他种些福德善根，那他来生岂不更苦？为令穷人种福，所以舍富乞贫。解空第一的须菩提尊者，刚与迦叶相反，专到有钱人家去托钵，而不向穷人乞化。有人问他为什么这样？他的理由是：富人之所以富，以佛法的因果律说，是由过去生中栽培来的。但有漏的福报，有穷尽的时候，现在如不让他继续修福，等他今生福报享完，那他来生就很苦了。为使他来生继续的享受福报，所以舍贫乞富。两位尊者的用心，我们不能说不善；但世俗一般人，不了解你的用心所在，不免要对你生起讥嫌，予以妄加批评！为此，佛特规定次第乞食，而且以身作则的这样严格的奉行。

已是完毕的意思，即乞食的事已经完毕。当你去托钵时，不论有缘无缘，不论钵满与否，只要走了七家，乞食就得结束，因为佛制不得超过七家的。但也有说放宽尺度不限制七家，以托到满钵或够一人食用而止。

「还至本处」：就是回到本来出发之处。谓得食后，立即还归祇洹精舍，依法而食，不得随得随吃，亦不得在路上吃，以免有失威仪。

「饭食讫，收衣钵」：谓将所化来的饭，食之既讫，亦即吃完了饭时，又把进城所著的大衣，盛放饭食的钵，一一收拾起来，以便饭后用功修行。假定不预先收拾好，到了修定的时候，设偶而想起衣钵，则不免有所挂念，而不能安心修道，所以必须把衣钵收拾好。

「洗足已，敷座而坐」：佛制规定外去乞食，必须赤脚，目的在于护生，设若穿著革履，那就易伤生命。既然赤脚行乞，路上来回，当就免不了要沾染一些尘埃，佛陀行同人事，所以在静坐前，先行洗足。若以宗教观点来看佛陀，佛身相好庄严，行路离地三尺，根本不沾尘埃，那里还要洗足？为了随顺世间，亦以表示涤除烦恼，所以须要洗足。可见佛陀不论任何一个举动，都有其深刻的用意在，不是随随便便的作某种表现！

佛陀洗完了脚，就敷座而坐。敷是展布，座是座位，即准备静坐的座位，然后正式做静坐的工夫。佛法为什么重视坐的工夫？古德依于吾人的四威仪分析：行则容易使人掉举，住则容易令人疲倦，卧则容易发生昏沉，因而修行唯坐最胜。普通叫做结跏趺坐：结是两足不散开，跏是以一足加于一足之上，趺指足背的部分而言。如是端身跏趺而坐，有四大好处：一、身心摄敛起来，速能发生轻安；二、坐能经时长久，不会很快疲倦；三、形相端庄郑重，令他生起敬信；四、绝对不共外道，因彼无有此法。『般若为诸佛母，三世诸佛共所依止。世尊每说般若，皆自敷座位，以表恭敬，此会亦然』，这确也有其深意在。原因佛陀敷座而坐，不是如一般人的闲坐，而是息心静坐，入于般若三昧，将说金刚般若大法。

太虚大师《金刚经讲录》关于此文有几句话说：『已得金刚般若，则事事无碍，法法皆通，寻常日行是佛法，行住坐卧亦佛法，平常心尤莫非佛法。神通变化既佛法之无上妙用，即喜笑怒呵亦莫非佛法之方便善巧。若未显得金刚般若，虽有移山倒海之神通，亦妖魔外道之邪术；虽有万年之禅定，亦人天有漏的福果，仍不免五趣轮回之苦。诸君宜仔细体究』！这实是值得体究的金石良言！

卷003

甲二 正宗分

乙一 般若道次第

丙一 开示次第

丁一 请说

时长老须菩提，在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：希有！世尊。如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨！世尊！善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？

从此入正宗分。本经正宗分文，明显分为两大段落，就是第一段问：发菩提心应云何住？云何降伏其心？与第二段问：发菩提心云何应住？云何降伏其心？这两大段文，不但须菩提问的相同，就是佛的答复也相似。因而，历来注释讲说本经的，提出各种不同的解说：有说前是为将发大心修行者说，后是为已发大心修行者说；有说前半是为破我执而说，后半是为破法执而说；有说前文为令离相，后文为令离念；有说前明离一切相，方为发菩提心，方是利益一切众生的菩萨，后明无有法发菩提心，无有法名为菩萨，以及一切法皆是佛法等语；有说前半部是明一切皆非，以显般若正智的独真，后半部是明一切皆是，以明般若理体的一如。

尽管有这么多不同的解说，但嘉祥大师判本经的初问初答为般若道，后问后答为方便道。近代印顺论师，认为极好。原因《大般若经》，佛有两番嘱累，龙树在《智度论》中，曾这样告诉我们：『先嘱累者，为说般若波罗密体竟；今以说令众生得是般若方便竟，嘱累』。龙树以般若、方便二道，明《大般若经》的两番嘱累。嘉祥本此也就判本经的两番问答，为般若、方便二道，自然有其充分的理由。

「时」：即佛敷座而坐将说般若大法之时。「长老」：是尊称之词，凡年高、德重、位崇的，如严持净戒，悟解深法，现证道果者，都可称为长老。唐译叫做具寿，魏译叫做慧命。虽同样的含有尊敬的意思，但前者只显年高而缺乏德重，后者亦只显德重而缺乏年高。所以还是什译长老来得好。

「须菩提」：是印度话，中国译作空生，或译善现，或译善吉，或译妙生。相传当他诞生时，家中所有库藏中的金银，忽然悉皆空无，因而名为空生；可是生后七日，库中所有财宝，忽又自然出现，因而名为善现；生时库

藏顿空，家中以为不吉，特请相师占之，相师对家人说，此子唯善唯吉，因而名为善吉；如是出生，当然极为奇特，所以又名妙生。长老舍卫国人，鸠留长者之子。

从迹上看，须菩提为声闻行者；从本上看，须菩提为东方青龙陀佛。正因如此，所以在佛十大弟子中，素被誉为解空第一，且又是证得无诤三昧者。不特本经以他为当机者，般若法会多半由他为当机者。他与般若法门深相契合，不唯从解空第一这点上可以看出，从诞生所表现的现象亦可以看出。生时库藏皆空，这是象征性空；其后财宝复现，这是象征缘起；即此空生善现两名，已将性空即缘起，缘起即性空的真理，赤裸裸的表露无遗。是由彼运用高度智慧，深深契入性空实义。回过头来看看众生，因执诸法实有，枉受生死轮回，不禁动起慈悲心念，要想使众生从苦迫中解脱过来，这必须通达无自性空。所以般若虽是为发大乘者说，为发最上乘者说，但他有资格做当机众，且在般若会上，奉命转教菩萨。还有一层意思，般若虽是但为大乘，而又密化二乘。如果不以解空第一的声闻行者启请，而以发心的菩萨请佛说法，那声闻行者或将疑这是独菩萨法，与我们没有什么关系，使诸声闻不能受到般若大法的滋润。现由声闻身份的须菩提来启请，其他诸声闻人就不会生起般若与我无关的观念，而很乐意的接受如来所说的般若大法。是以本经及《般若经》的法会，大都由须菩提为当机者，实在有其深长的意义。

本经既以须菩提为当机者，所以这时他「在」法会广「大」听「众」之「中，即从」自己的「座」位站立「起」来，「偏袒」露其「右肩」，同时又以「右膝著地」，并且「合」起「掌」来，「恭」恭「敬」敬的「而白佛言」。这是佛弟子请佛说法，所应具有的礼仪。比丘在平时，不论穿著七衣或大衣，都是将整个身体裹著的，不露出一点肉体在外面。但要在大集会中行最敬礼时，始将右肩袒露出来。可见比丘偏袒右肩，是表示极度的恭敬，与一般的袒胸露背不同。肩在颈下，用在担荷。本经重在荷担阿耨多罗三藐三菩提，这儿偏袒右肩，亦可说是显示为佛子者，应当荷担此一重责大任。右膝著地，就是跪下来。佛教通常说有长跪、胡跪的两种：礼拜时双膝著地是长跪；忏悔时右膝著地是胡跪。现在请法，亦是用的胡跪，所以说为右膝

著地。佛法以右为正，以左为邪，崇正去邪，以表顺于正道，所以偏右跪右。有说：偏袒右肩，是示弟子事师做事的方便；右膝著地，是表弟子事师顺理的诚心。合掌当胸，则是表示归向中道。恭是外貌端肃的表现，敬是中心虔恪的表现。起座至合掌，是身业清净；恭敬虔诚，是意业清净；而白佛言，是口业清净。如是三业清净，请佛宣说大法，为最具礼仪的请法。

「希有」：是赞美之词，即赞世尊的胜德。可是在此要问：须菩提刚来启请，佛陀还没有开口，尊者究竟见个什么？辟头就赞希有世尊？当知这儿称赞希有，乃是尊者从佛陀的举止动静处，亦即从佛的著衣、持钵、乞食等日常生活中，发现密示般若无住的真理，要人就在日用寻常间去体会般若深义，所以特别赞为希有。

「世尊」与「如来」，都为佛的十种通号之一。世尊已如前说；如来乃多陀阿伽陀的义译，在梵文中含有三个意思：『即从如实道中来的，如法相而解的，如法相而说的。通常但译为如来』。还有说为如过去诸佛再来，名为如来的。亦有释为如约自证说的，即自己证得如如不动的诸法实相名如；来是约化他说的，即自证后复来三界度化众生名来。更有释为诸法一如为如，不来而来为来。

「善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨」：菩萨是印度话的简称，具足应该叫做菩提萨埵，义译为觉有情。专就自己说，是即发心上求大觉的有情，名觉有情；若约自他说，是即上求大觉、下化有情者，名觉有情。然从经论看来，菩萨之义，约有三解：㈠、约境以论悲智：所求是觉属于智，所度是有情属于悲。二乘但有所求而无所度；诸佛但有所度而无所求，因佛觉已圆满；菩萨既有所求亦有所度，因菩萨正在上求下化中；凡夫既无所求亦无所度，因凡夫根本不知求觉及度化有情的。㈡、约心以辨真妄：真代表觉，妄代表情。诸佛有觉无情，因佛证得大觉，已离一切妄情；凡夫有情无觉，因凡夫一向在妄情中过活计，从来没有觉过；菩萨有情有觉，因菩萨已得一分正觉，尚有妄情未离；二乘无情无觉，因二乘灰身泯智，入于无余依涅槃。㈢、约能所以显人法：所求的大觉是法，能求的有情是人。诸显不是一个两个，而示有很多的菩萨。

善护念与善付嘱，是明佛陀教化菩萨的善巧。所谓护念，是摄受的意思。佛对久发大心久修大行而已入地的高级菩萨，能用各种不同的善巧摄受他们，使他们能够成就最高无上的佛道，从而同样的深入世间教化一切众生。大乘经中常常说到登地的菩萨，得到佛光的流灌，或得诸佛亲为摩顶等，是即获得佛慧摄受最好的证明。付嘱，是叮咛教诫的意思。佛对初发大心初修大行的初级菩萨，因恐他们感到菩萨道的难行而退怯，特以各种不同的善巧教导他们，使他们继续在菩提大道上勇猛前进，决不因任何困难而放弃菩萨行。护念菩萨，旨在使诸菩萨得到自利；付嘱菩萨，旨在使诸菩萨转化他人。如是护念菩萨，付嘱菩萨，即能使大乘佛法得以流化不绝而至于无尽的未来！

还有作这样的解说：护念属于心，不论起心动念与否，佛陀无时无刻不在护念菩萨中，唯有这样的护念，才可叫做善护念。假定要待起心才有护念，那末，当正起心时固然说是护念，设若心不起时，岂非即不护念？这样有时护念有时不护念，不是佛陀的护念，更不得称为善护念。付嘱属于口，不论开口出言与否，佛陀无时无刻不在付嘱菩萨中，唯有这样的付嘱，才可叫做善付嘱。假定要待开口才有付嘱，那末，当正开口时固然说是付嘱，设若不开口时，岂非即不付嘱？这样有时付嘱有时不付嘱，不是佛陀的付嘱，更不得称为善付嘱。唯有以身教不以言教，随时随处无不护念、付嘱菩萨，才堪称为善护念、善付嘱。须菩提对佛教化菩萨所运用的善巧，早已有了深刻的体认，所以在此开口就赞扬如来，叹为希有！

须菩提这样赞美世尊后，接著又叫一声「世尊」道：「善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心」？这儿说的善男子、善女人，既可指上面所说的诸菩萨，又可总该僧俗七众、八部、三乘人等。男子、女人而称为善者，显是具有善根的男子和女人。因为具有善根，才能生在人中，更要具有善根，才能发无上心。所以发心的男子是善男子，发心的女人是善女人。

发是生起的意思，就是生起上求佛道，下化众生的大心，以期证得最高无上的佛果。唯即此一发字，贯上下文，义通能所。谓上善男子、善女人为能发，而下无上菩提等为所发。发心，以现在话说，就是动机，亦即立志。

从一般说，这本通于善恶两方面的，但发阿耨多罗三藐三菩提心，确是最极纯善的，不含有丝毫的染污成份在内。

阿耨多罗，译为无上；三藐，译为正等；三菩提，译为正觉，合说就是无上正等正觉，亦有说为无上偏正觉，或说为无上等正觉的。单说正觉，通于二乘，拣别凡外。凡夫根本不觉，外道虽说有觉，但是属于偏邪，不得称为正觉。二乘圣者远离戏论颠倒，获得正智得以名为正觉。如说正等正觉，是即拣别二乘。因为二乘圣者，虽说已得正觉，但不能普徧的通达一切法的如实性相，能够如此通达的只有菩萨，所以菩萨得名正等正觉。若在正等正觉上面更加无上两字，那就拣别菩萨的有上，唯指最高佛陀而言。因为唯佛能究竟圆满的通达一切诸法的如实性相。

发无上心，简单的说，就是发成佛的心。成佛，以大乘说，本是人人可以做得到的，问题就看吾人能不能发起大菩提心。能发菩提心的，将来决定成佛；若不发菩提心，虽说人人有成佛的可能，但佛果亦与你无分！发心，特别是发菩提心，在大乘行人来说，确实是很重要的。不发大菩提心，不但不能成佛，且如《华严经》说：『忘失菩提心，修诸善业，魔所摄持』。所以每个具有善根的男子、女人，都应发起上求下化的大菩提心，以究竟佛果为所追求的目标，以一切众生为所度化的对象，方不辜负自己在这世间做个具有善根的人！

大菩提心，未曾发起，应令发起；已经发起，应当怎样的使其常安住于菩提心而不动？又应怎样的折诸烦恼以降伏其心？这确是两个重要课题，所以须菩提特提出来请示佛陀。发心本不是一件易事，但既已发了大菩提心，如何在一切行为活动中，或在向菩提道的前进中，不使菩提心变质？亦即要怎样的方能永远安住于菩提心上做个菩萨行者，不致于退步到去做自了的小乘，更不致于堕落到去做凡夫外道？所以问：应云何住？初发心的行者，虽以佛陀的大觉为所追求的目标，但因内心中的种种颠倒戏论以及各式各样的妄想杂念，如狂猿在树的上下攀缘，似痴蝇逐秽的去来不舍，为菩提心不能安住的最大关键所在。发心以后，怎样克服内心中的各种妄念？怎样扫除内心中的种种颠倒？怎样洗涤内心中的诸多惑染？实在是很重要的。因不降伏

妄动的心念，会影响菩提心的安住。所以问：云何降伏其心？这两问题，实际说来，有著连带关系，就是如能常安住于菩提心，则不会为妄念所动，而心自然就被降伏。妄念之心果真受到降伏，则不会为凡小所诱，而就自然常住于菩提心。印顺论师说：『住是住于正，降伏是离于邪；住是不违法性，降伏是不越毘尼……无住与离相，即如是而住，即如是降伏其心』。

什公所译本经，只这两大问题，但魏及隋唐各译，于应云何住，云何降伏其心外，还有『云何修行』一个问题。其实这是不必要的，因这问题已含摄在前二问题中。如不修行，试问怎能安住菩提？如不修行，试问怎能降伏其心？所以安住降伏即是修行，修行自能安住降伏。《华严经》中善财童子，每参访一善知识时，必然先对善知识说：『我已先发阿耨多罗三藐三菩提心，而未知云何学菩萨行、修菩萨道』？是知发了心的，必然要修大行，而住与降伏，就在菩提心行上转，亦即正式修行的切实下手处。所以什公译本，虽然没有云何修行一问，但其意义实在并不缺少。而且从全经看，佛对无住离相的道理，皆有相当的阐发，唯有怎样修行一事，并没有怎样明说，因而有人以为《金刚经》是专谈理论的，没有告诉吾人怎样修般若行。这是错误的！要知行就在住与降伏之中。

丁二 许说

佛言：善哉！善哉！须菩提！如汝所说：如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。汝今谛听！当为汝说：善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心！唯然！世尊！愿乐欲闻！

佛陀出世，本为令诸众生获得金刚般若自度度他以完成无上正觉，但因众生不能直下承当，致令如来迄今本怀未吐，现于祇园会上，撞著空生来问，而且问得正合佛陀本怀，所以「佛」也就欣然的赞美须菩提「言：善哉！善哉」！换成白话来说，就是好得很、好得很。「如汝所说」的确不错，「如来」确是「善」能「护念诸菩萨」，亦是确能「善付嘱诸菩萨」的。本于佛陀的印可其言，可见适才须菩提赞美佛陀的两句，是极为的当的，是一字不差的。唯有像这样的人，始可与言斯道。所以佛陀接著说：「汝今谛听」

，我「当为汝」解「说」这两大问题。谛是审实的意思，谛听就是一心审实的听，千万不可以攀缘之心听法。因为这样的听法，只能得到语言文字，不能得到法的实义。谛听有怎样的好处？真谛三藏说：『谛听离散乱、轻慢、颠倒三过失；得闻、思、修三慧功德也』，为了离过失得功德，闻法不能不审实而听。

佛说：你问发心的怎样安住？怎样降伏其心？那我告诉你：「善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心」。改成白话来说：就是应照这样的安住，应当这样的降伏其心。这儿如是两字，乃是指法之词，即指下文佛陀所开示的。太虚大师说：『应如是住之如是，是指下第四分；如是降伏其心之如是，指下第三分。意谓善男子、善女子，若发菩提心，应如下说无所住而住，无所降伏而降伏，无须另起心而住，另起心以降伏也。如欲另起心以降伏其妄心及烦恼心，则是妄上加妄，不能降伏矣』。从前后文看，大师这解释，是最契合经义的。所以如是两字，不可如古人说，指前文著衣持钵至敷座而坐一段文；亦不可如近人说指上文善护念善付嘱两句而来！唯有如此了解，始能真明经义，这是不可不注意的！

须菩提得到如来慈允为他开示，很欣然的回答佛说：「唯然！世尊！愿乐欲闻」！唯与诺的意思相同，都是答应之词。唯其中有快慢的差别，即答应得快的叫唯，答应得慢的叫诺，还有就是唯比诺来得恭敬。如曲礼说：『父召无诺，先生召无诺，唯而起』。是即显示唯较恭敬。而唯用白话来说就是『阿』。老子对这亦曾分别说：『唯之与阿，相去几何』，是即此意。然，当是字解。唯然两字结合起来，如以语体文来显示：『阿！是』！世尊！不特我很乐意的敬听你老的开示，就是法会所有大众亦都愿乐欲闻。愿是愿望，乐是好乐，欲是希求。为什么连贯的用这三字？这一方面固然是文字的缀合，而另一方面实亦有其深的意义。『若唯心愿而不好乐，闻或不切，又能好乐而不希求，闻或不深，此三字一层进一层，表示大众之渴仰，亦可为末法苦恼众生表示渴仰』。唯有如是具备渴仰之情而闻法，才能得到闻法的实际受用，才不致于但闻于言不得实义，所以说为愿乐欲闻。

丁三 正说

戊一 发心菩提

佛告须菩提：诸菩萨摩诃萨应如是降伏其心：所有一切众生之类——若卵生、若胎生、若湿生、若化生；若有色、若无色；若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。

发阿耨多罗三藐三菩提心，简单的说，就是发菩提心。但同样的叫做菩提，从因至果，由浅至深，《智度论》中，说有五种菩提：就是发心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、究竟菩提。在正说中，本经科判，就是按照五菩提的次第分的。所以现在先说发心菩提，亦即发菩提心的开始。谓凡夫于无量生死中，初发上求大觉，下化众生的大心，名为发心菩提，亦名愿菩提心。

「佛」既答应为须菩提开示，现在就「告」诉「须菩提」说：「诸菩萨摩诃萨，应如是降伏其心」。菩萨的意义，前面已说过。摩诃萨，是摩诃萨埵的简称。摩诃译为大，意谓上求下化而得圆满功德的菩萨，于诸大有情中常被尊为上首，所以称为菩萨摩诃萨。亦可说是初发心的叫做菩萨，久发大心的叫做菩萨摩诃萨。印顺论师曾这样说：『菩萨发菩提心，以智慧净化情爱，发为进趣菩提，救度众生的愿乐；于是乎精进勇猛的向上迈进，但求无上的智慧功德，但为众生的利益，此心如金刚、勇健、广大，所以又名摩诃萨埵（萨埵即勇心）』。亦有不从发心久暂而别菩萨及大菩萨的，即在初发心时，看你如何发心？就可知你是菩萨还是大菩萨了。如仅发起上求大觉、下化众生的大心，只可称为菩萨；设若发了上求下化之心以后，能进一步的了知，上成而实无所成，下化而实无所化，无所成而求上成，无所化而求下化，则有资格称为大菩萨了。所以这里虽是发心菩提，而得名为菩萨摩诃萨。

发心修学佛法者，是否可以称为菩萨，关键全在是否发菩提心。发了菩提心的就是菩萨，没有发菩提心的即非菩萨。上面空生请问，约未发心者说，所以称为善男子、善女人；现在佛陀答复，约已发心者说，所以称为诸菩

萨摩诃萨。诸在这儿，包括所有一切已发大心的行者。

应如是降伏其心者：如是，指下经文所说。谓诸发心的菩萨，发了度生大愿以后，应如下面经文所说不著一切众生相那样的降伏其心！在此有个问题需要加以解答的：空生问时，先问应云何住？佛总答时，亦先说应如是住。为什么于详谈中，反而先说降伏其心？当知初发心的菩萨，虽已发了菩提心，但其心念仍然动乱得很，亦即无始来的妄心，仍如野马般的奔驰，如不给予有效的降伏，怎能安住菩提的觉心？所以初发心的行人，必须从降伏其心方面下手做工夫。这步工夫做好了，妄心不再妄动了，然后自然就可安住在菩提的觉心中。古德所谓：『但求息妄，莫更觅真』，就是这个意思。因而佛特先说降伏其心。

自所有一切众生之类至无余涅槃而灭度之，是明菩萨的发心广大，亦即显示菩萨的大悲心行。因以度生为本的菩提心，不是为一人、一些人，或一份众生，而是普以一切众生为救济的对象，所以其心是广大的。有了广大的菩提心，还得见于无尽的悲济行，否则，就是空谈大话，不得称为菩萨。所以这里特先指出菩萨所要救济的对象。

「所有一切众生之类」：是总举一切众生。『所字为指物之词，有字表事物所属。赅尽无余，故曰所有。一切者，普徧义，总括全体；又平等义，悉无分别』。众缘和合，名为众生，这是最一般的解释。原来佛在《大法鼓经》中，曾这样的开示我们：『一切法和合施设，名为众生：谓四大、五阴、十二因缘、十八界等合成，假名为人，号曰众生』。数数趣生名为众生，这亦是常常解释的。原因有情在生死流转中，由于业力的推动，不断的生了又死，死了又生，多生相续，数数受生，处处受生，所以名为众生。如《般若灯论》曾这样的说：『谓有情者，数数生故，名为众生』。类者，类别的意思。众生种类本是千差万别的，当然不能一一的去说明。因而佛在经中，往往予以类别的说明：或类别为三界，或类别为五趣，或类别为六道，或类别为九类，或类别为十二类，现在本经是约九类来说明一切众生的。于此九类之中，又大别为三类：

一、从众生出生的不同形态去分别有四类，即经说的「若卵生、若胎生、若湿生、若化生」。生是生命的出现。由于各个生命的业力差别，其出生的形态有差异。卵生的有情，如鸡、鸭、雀、鸽等。先由母体生卵，卵离开母体时，仅仅是一个卵，还未完成生命，必须再加孵化，才能够脱壳而出，成为新的生命。胎生，如人、牛、羊、马等。胎生的有情，生命的自体，最初长养在母胎中，直到身形完成时，才能离母体而出生，成为活泼泼的生命。湿生的有情，如虫、蚁、鱼、虾等。这类众生，最初也是由母体生卵而有，但卵离开母体以后，生卵的母体不再过问，由卵本身摄受水分及温度，经过一变再变，自己从卵而出，成为一个新的生命。化生的有情，是无而忽有的，是本无今有的，但凭业力的变化而成，不须具备如卵胎湿三生那样的过程。如天上的众生，固然是化生的，而地狱的众生，亦复是化生的。相传最初的人类，亦是属于化生的，而且还偏于鬼畜之中。如上，是为四生出生的差别。

二、从众生自体的有没有色法分别有两类，即经说的「若有色，若无色」。色，就是现在说的物质。众生生命出现在这世间，有的是由五蕴组织的，当然是属有色的，如欲界与色界的众生；有的是由四蕴组织的，当然是属无色的，如无色界的众生。无色界是否完全无色，佛教学者有不同的看法：有说业果色虽然没有，但定果色还是有的；有说粗色虽然没有，但微细色仍然有的；有说微细色也没有，有的只是心识的活动。

三、从众生的内在有没有心识分别有三类，即经说的「若有想，若无想，若非有想非无想」。有想，就是有心识的活动。于三界中，除色界四禅天中的无想天的众生，其余一切众生都是有想的。无想，就是没有心识的活动。这是专指外道修无想定而感得无想天的果报有情说的。因为他们生到这个天上以后，一切心识活动都停止了，所以说为无想。无想天的有情，是否完全无想，在佛教学者中，同样有不同的看法：有说粗显的心识活动固然没有，而微细的心识活动仍然有的；有说任何心识亦不起作用，名为无想。非有想非无想，是指无色界非想非非想处的众生。没有粗想，叫做非有想；仍有细想，叫做非无想。既然还有细想存在，当然不是完全无想。有想就会取著三界，根本谈不上什么涅槃解脱。因而印度有些外道，说非想非非想处，就是

涅槃解脱，自然是错误的！

如是像上这么多种类众生，发菩提心的菩萨说：「我皆令入无余涅槃而灭度之」。这不仅显示菩萨度生的心愿广大，而且显示菩萨度生的究竟澈底！菩萨行者之所以发心度生，是因见到众生受诸痛苦的逼迫。而逼迫众生的痛苦是很多的，要去解除众生的痛苦，自不能一点一滴的去解除，必须澈底的究竟的去解除，而这唯有令入无余涅槃才能办到，除此不能使众生获得众苦的解脱！

『涅槃，在梵文中，含义很多，所以向来译义不同：有的译作灭；有的译作灭度；唐玄奘又译为圆寂，意说德无不圆，惑无不寂。其实，涅槃的特性，是寂灭。寂灭，不是打破什么，或取消什么，是说惑业苦本性空寂的实现。他不仅是寂灭，而是体现寂灭的境地……涅槃界，不受生死的热恼，没有苦痛的逼迫，得到澈底的自由解脱，于一切境无系无著，从心灵深处得到解放，确信未来的生死苦痛永息，得涅槃的不生』。

『涅槃，本为印度各派学者共同的要求，惟佛法才能完成。得了涅槃，就远离热恼苦痛，可知他含有清凉、快乐的意思。这清凉，不同在暑天中得到凉风那样的清凉；这快乐，也不同穿衣得煖，吃饭得饱那样的快乐：他是身心的无累、无著，是离烦恼的清凉，离生死苦的安乐。涅槃是体证法性空寂而得的解脱，是现觉空寂而自知生死的永尽。在现生修行，只要内心离了惑染，见真谛，即能自觉自证：「我生已尽，梵行已立，所作已办，不更受后有」。心得无限自在，不为生死苦迫所累，这就是证得涅槃』。因而涅槃界中，是最安稳快乐，没有任何动乱的。

『佛证觉的涅槃，即悟入一切法性毕竟空，本来寂静，这即是生死法的实相。入无余涅槃，也是因生死本空而空之，何尝有实法可舍、有实法可得？如虚空的无障无碍，明净不染，无彼此的对立，无一异的差别，无生灭的动乱，无热恼的逼迫，一切戏论执著所不能戏论执著的，强名为涅槃……涅槃空寂，特依性空的实相安立，所以这是佛弟子所共证的。他是佛教的核心归宿。没有这，就是在佛教中，没有得到佛教的新生。说得澈底些，还在门

外。得到了，才名为「从法化生」的佛子』。

不过说到涅槃，从来有『有余涅槃』、『无余涅槃』的分别。涅槃是现生自证的，只要自觉诸法的寂灭性，远离一切烦恼的动乱，获得生死的究竟解脱，是即证得涅槃。虽即现身自作证而得寂灭涅槃，并且知道未来不再受生死，但因前生惑业所感的果报身还在，即此残余的有漏果报身为身苦所依，从生理上而来的痛苦，还不能完全免除，所以称为有余依涅槃。断惑证真的圣者，一旦到了舍弃残余的有漏果报身，入于甚深广大无量无数的空寂性中，不再有物我、自他、身心的拘碍，真正到达无累自在的境地，所谓灰身泯智，烦恼无余，业无余，果报无余，名为无余依涅槃。

菩萨发心度生，虽则众生无尽，悲愿亦复无尽，因而历劫度生，从不感到厌倦，必使每一众生，皆入无余涅槃，然后方得罢手。所以说：我皆令入无余涅槃而灭度之。灭度，本是涅槃的义译，意即灭除烦恼，度脱生死。但在这儿，『涅槃为名词，指解脱生死苦迫的当体；灭度是动词，即使众生于涅槃中，得到众苦的解脱』。

普通总以无余涅槃为二乘圣者所证的，菩萨则是安住在无住大涅槃中，既不住于寂灭的涅槃界，而仍悲愿无尽的在生死中度生，亦不住于动乱的生死界，而常安然寂然的在涅槃中受用。菩萨既以拔济众生为任务，应使众生如自己一样的得到无住处大涅槃才对，为什么皆令入于无余涅槃而灭度之？当知菩萨的无住处大涅槃，不是离了无余涅槃另外有个什么，而即是无余涅槃的无方大用。令入无余涅槃，亦即等于令得无住涅槃。且《般若经》及本经的思想，都是出发于三乘同入一法性，三乘同得一解脱而立论的，所以以无余涅槃度脱一切众生。

菩萨「如是灭度无」限「量、无」计「数、无边」际这么多的「众生」，但在菩萨的心念中，从来不觉得有一众生是因其教化而得灭度的。所以说：「实无众生得灭度者」。无量，是约三世的时间说的；无边，是约十方的空间说的；无数，是约众生的种类说的。换句话说：十方三世所有一切众生，无不在菩萨的救度中。明明是在度生，令众生得解脱，为什么说无有众生

得灭度者？当知菩萨运用其所得的无相相应定慧，观察万有诸法都是相依相待的存在，没有一法有其实有自性可得。自己与众生在缘起相待中，亦同样的无有实体可得，所以不见我为能度，不见实有众生得灭度者，是为度尽众生，不起度生之念。唯有这样度生，才能度尽一切众生；唯有这样发心，才是菩萨的大悲心行。所以，虽灭度一切众生而实无众生得灭度者。

「何以故」？这是佛自解释上文度而无度的原故。接著对「须菩提」说：「若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨」。是则菩萨之所以得名菩萨，即在已能破除我执而通达我空，从而了知人及众生并寿者相亦不可得。如果不能了达四相皆空，那里还有资格称为菩萨？

在本经中，有很多地方，说到我、人、众生、寿者的四相。如是四相，都是有情的异名，或是从一自我所开出的，根本没有它的实在自性可得。但众生为妄情所蔽，不知它的无实自性，而在四相上坚固执著，总以为它是实有自体的。因而不能从四相的包围中获得解脱，更不能从生死路上回过头来走上菩提大道！

四相，本是一个我相，现在分开来说，显示执有我相的，有妄想分别心在，从各个不同的角度，执有自我。谓于色心和合相续的生命假相中，执有一个永恒的自由的主宰者，是为我相。因为有了实在的我相，必然就有对待的人相。如广大的人类，站在我的立场，就称他们为人，是为人相。但与我相对待的不是一人或少数人，所有人及非人，如所说的九类众生的差别相，是为众生相。在一期的生命相续中，不论是执寿命的长短，不论是计我见的相续不断，是为寿者相。

太虚大师更就各个有情具此四相说：『如各自称为我，就是我相；我具我的人格，是为人相；我是属于众缘和合而生的，是为众生相；我的生命一期存在于世间，是为寿者相』。四相有这两种不同说法，但都可以讲得通的。

发菩提心的菩萨，在生死中度众生，不论度了多少众生，最重要的，就是不起度生之念，不妄分别，我是能度众生的，众生是我所度的。一有了我能度生的观念存在，就是执著我相。一有了人及众生为我所度的观念存在，

就是执著人相、众生相。有我、人、众生相的恒时存在，就是著寿者相。如是四相不空，怎可称为菩萨？所以度生的菩萨，必要做到终日度生，不见有众生可度才得。

这样说来，可以知道，发菩提心的菩萨，不但要具有大悲，还要有般若妙慧，以此般若妙慧，在悲愿度生中，澈见自他空寂，本无四相可得，是即降伏其心。『度尽众生而无所度，是降伏常见；虽无所度而常度众生，是降伏断见。我皆令入无余涅槃而灭度之，是不著于空；实无众生得灭度者，是不著于有。度众生是大悲；不著度相是大智。空有双遣，悲智同修，不落二边，处于中道，是名菩萨』。所以做个名副其实的菩萨，一定要具备这样的资格。如经后面曾这样说：『实无有法，名为菩萨』；『若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨』。设若仍有四相观念存在，试问怎有资格称为菩萨？《圆觉经》说：『未除四种相，不得成菩提』。如何通达无四相，其重要性可知了。

戊二 伏心菩提

复次，须菩提！菩萨于法应无所住行于布施，所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施。须菩提！菩萨应如是布施，不住于相。何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。须菩提！于意云何？东方虚空可思量不？不也，世尊！须菩提！南、西、北方、四维、上、下虚空可思量不？不也，世尊！须菩提！菩萨无住相布施，福德亦复如是不可思量。须菩提！菩萨但应如所教住！

发心菩提，只是说明如何发心，虽以度生因缘，激发菩提心愿，但亦不过有此心愿而已。应怎样的实现其心愿，不能不有赖于实行。而发菩提心者的实行，自以度化众生为最急切的任务。因为发心的菩萨，如不切实的度生，那他所发的菩提心愿，是就成为不可兑现的空想，可见度生为实践菩萨行的要著。现在讲的伏心菩提，就是从度生的菩萨行中，以求渐渐降伏自心的烦恼！

讲到菩萨化他的行门，经中说有无量无边那么的多，但最根本的实不外于六度。六度中的般若，虽是为首为导，而施实为六度之首，且施又为摄化众生的最胜方便，所以本经独说布施。同时还要知道的，就是万行不出六度，六度总名布施，是则虽举一布施，而万行无不统摄其中。所谓：『开三檀成六度，广六度为万行……万行不出六度，六度不过三檀，三檀不出一布施耳』。所以佛示度生大行时，唯说布施。虽只说一布施，由于六度互摄，其中仍含般若。『五度如盲，般若为导』。行者实践施等五度，假定没有般若为导，势必住著于相。住相而行施等，虽不能说没有它的功用，但只成为世间有漏善因。要想圆成佛果，那是做不到的。所以行布施时，要与般若相应，持净戒时，乃至修禅定时，都要与般若相应。

布施，在佛法中，向说三种，就是财施、法施、无畏施。财施，是以财物解救众生的困厄，令得物质生活的满足；法施，是以知识开解众生的迷惑，令得精神生活的安定；无畏施，是以威力救护众生的苦难，令得远离种种的恐怖。财施，是属狭义的施波罗密，不含有其他的成份。无畏施，包含持戒与忍辱的二度。众生的最大怖畏，无过于内命的丧失与外命的劫夺。吾人如持不杀生戒，则使众生免除内命丧失的恐怖；吾人如持不偷盗戒，则使众生免除外命劫夺的恐怖。持戒，能使人与人间，和睦共处，相安无事，那里还有什么恐怖可言？所以无畏施摄持戒度。众生，特别是众生中的人类，确实是很奇特的一群。纵你严持净戒，不去侵犯别人，可是别人不一定能放过你：或是给你一些麻烦，或是给你相当侮辱，或是给你无情打击，或是给你重大难堪。设若遇到这种境界，必得予以高度忍耐。不然的话，发生冲突，仍免不了令人生起恐怖！如能容忍他人，原谅他人，不与他人计较，他人也就不会因此生起恐怖，所以无畏施摄忍辱度。法施，包含精进、禅定、般若的三度。法施，是以法施人，亦即以法度众生的。以法度生，最重要的，在于明达事理，分清善恶，辨别邪正。而事理的明达，善恶的分清，邪正的辨别，这都需要智慧。如果没有智慧，不知什么是纯正的佛法，不知什么是相似的佛法。以相似的佛法为纯正的佛法，以纯正的佛法为相似的佛法，怎能去度化众生？所以法施摄般若度。以法度化众生，还有重要的一点，就是分

别了知众生的根性：看看是怎样一种根性的众生，然后给以一种怎样适当的法药。但要做到这点，必须内心安定，不可有不断向外奔驰的散乱心念，始可洞鉴时机，说能令其接受的教法，使诸众生从你的说法中，得到佛法的真实受用。禅定是鉴机的，所以法施含摄有禅定度。以法施人，说法度生，不是今天高兴时，就去为人说法，明天不高兴时，就不去替人说法；或者顺利的时候，就为众生说法，设若遇到困难时，就不为众生说法。这样，怎能不厌不倦的长期度化众生？真正长期度化众生，要有诲人不倦、教人不厌的精神，要有克服一切困难的精神。度生不是随自己的心意，要怎样就怎样的，而是看众生对我们的需要来决定的。众生什么时候需要我们救度，我们就在什么时候去救度众生。如是说法度生，没有精进怎行？唯有精进始能克服各式各样的困难，唯有精进始能不休不息的说法度生，所以法施含摄有精进度。

如上所说，可以明白了解，就是本经虽仅说一布施，而六波罗密实都包含在内。所以发菩提心的菩萨，如不想要度生，那就不谈，设要真正度生，那就不能不认真的实行布施。因为这是接近众生的最胜方便，也是诱引众生进入佛门的最要条件。可是现在进而要问：即当菩萨去实行布施时，应以怎样的心情而行布施？

佛在经中对「须菩提」说：「菩萨」行布施时，「于法应无所住行于布施」。于法无住，是约理观方面讲的；行于布施，是约事行方面讲的。不行布施则已，布施就不能不无所住，若有所住，就不是真正的行施。住是住著，众生不论做什么，总是有所住著的。如《法华经》说：『众生处处著』。有所住著而行布施，虽不能说没有布施的功德，但其功德毕竟是很少的，而且是属有为有漏的，最多只能得到人天的福报而已。要想由此而得出世解脱，是绝对做不到的。不唯如此，由于有所住著，自觉自己能够大量布施，别人不能像我这样发心的，于是在内心中生起贡高我慢；不但如此，由于有所住著，自觉自己是能帮助别人的，因而希望接受我施舍的人，能够给予我相当的报酬；进而希望由于我现在的布施，未来能得美满的果报。菩萨行施如有这样的想头，试问那里还像在行菩萨行？

于法无住的法，其范围是很广的，通指世出世间的一切诸法，但在本经是指六尘境界的法。因而接著说：「所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施」。分开来说，就是不住声布施、不住香布施、不住味布施、不住触布施、不住法布施。六尘都可称为于法无住的法，但香味触法的法，则是指意识所对的别法处。

住是住著，亦即取著不舍的意思。众生在六尘境界上，总是有一种妄想执著。如见于色时，以为色是一个实有自体的东西，听到声时，以为声是一个实有自体的东西，乃至了知于法时，也总以为是个实实在在的。正因我们取著于六尘境界，所以就为境界所转所缚，不能得到自由自在，不能获得究竟解脱！

菩萨为度众生，发心行布施时，就不能像我们众生那样的有所住著。诸如对于施者自己，对于接受布施的人，对于施的时候，对于施的处所，对于布施之因，以及施所得的结果，都要远离自性的妄取。唯有远离妄取，不著相而行布施，才能真真实实的利益众生！为此，佛对「须菩提」再作总结的说：「菩萨应如是布施，不住于相」。如是不住布施，就可虽行布施，而不著于布施之相，亦即无住而住的住于般若波罗密！

不唯本经是这样的讲，《大般若经》五百八十一卷也曾这样讲到：『诸菩萨摩诃萨，欲证无上正等菩提，应观法空，缘一切智，具胜功德，愍念有情而行布施，心无所著』。《大般若经》所说的心无所著，就是本经所说的无所住。所说愍念有情而行布施，就是本经所说的行于布施。可见发心行施，不能有所住著。假定不是这样的话，那你就会觉得我是能布施的人，他是接受我布施的人，施受之间所布施的财物，是怎样的贵重。不能体达三轮是空，怎可称为菩萨行施？菩萨行布施时，通达三轮体空，是要不见有个施者，不见有个受者，不见中间有个施物。唯有到达这个程度，才可说是三轮体空的行施。

关于这个道理，佛在《大般若经》七十一卷中，也曾有所提示：『若菩萨摩诃萨行布施时三轮清净：一者不执我为施者，二者不执彼为受者，三者

不著施及施果，是为菩萨摩诃萨行布施时三轮清净』。施者与受者属于人，中间所施物属于法，行者在这我法上不去执著它，就是远离了我法二执。我法二执既然远离，那就可以得到我法二空。所空既然尽了，能空当然亦灭。空执两忘，名为俱空，亦名三轮清净，或叫三轮体空。轮是车轮，要内空虚，方能运转。所以要以无相轮，方能摧毁三有相。

无住行施，并不是没有功德，不但不可说没有功德，而且功德的广大，不是众生所能测度的。正因众生不能测知，所以所得福德，超乎常情之外。「何以故」？即为什么会得到广大不可思议的功德？佛接著告诉须菩提说：「若菩萨不住相布施，其福德不可思量」。当知不住相布施，能伏自己的妄执，使自己的一念心，安住在大菩提上，其所得的福德，当然是不可思量的。因无住行施，是与般若相应的行施。不将行施的功德，看为自己个人专有的，能将布施融归到法性中去，能将行施的功德回向给一切众生，以期将来与众生同趋无上大觉，所以所得功德多到无限无量不可思议。举喻来说：如以一滴水投入大海中，那就偏大海的水性而不可穷尽！不可思量这句话，有点空空洞洞的，佛恐一般人不能澈底了解，所以特再以虚空的譬喻加以说明。佛再叫声「须菩提」说：「于意云何」？即在你的意思怎样？「东方虚空可思量不」？以白话说，就是东方的虚空可不可以思量得到？须菩提回答说：「不也！世尊」！虚空是这样的广大，怎样可以思量得到？东方虚空所以不可思量，因为虚空是没有边际的，东方还有东方，东方还有东方，那里可以思量得到？佛再叫声「须菩提」说：「南、西、北方、四维、上、下虚空可思量不」？须菩提同样这样回答说：「不也！世尊」！分开来说：南方虚空可思量不？不也！世尊！西方虚空可思量不？不也！世尊！北方虚空可思量不？不也！世尊！乃至上方虚空可思量不？不也！世尊！下方虚空可思量不？不也！世尊！

这儿讲的虚空，大约是有三义：一是周徧的意思：谓世间各式各样的东西，是都可以分为表里的，唯独虚空没有内外的分别，因它徧一切处而无所不在的。二是不动的意思：谓诸万事万物，都有生灭变动，唯独虚空三灾所不能坏，四相之所不迁，因它亘古腾今常无变易的。三是无尽的意思：谓诸

宇宙万有，不论怎样美满，总是有穷有尽的，唯独虚空，不论在空间方面，不论在时间方面，都是无穷无尽的。以此三义说明不可思量的道理。所以须菩提一一答复为不也！世尊！

须菩提这样答复后，佛再进一步的对「须菩提」说：你既知道十方虚空是不可思量的，那我现在告诉你：「菩萨无住相布施，福德亦复如是不可思量」。『这并不是以虚空的广大，形容福德的广大，而是以虚空的无所有、不可住、不可著、不可说边际数量，如无相布施的自性不可得一样』。所以不住于相，并不是什么都没有，只是教人不要执著而已！

因此，佛更对「须菩提」说：「菩萨」修诸万行，「但应如」我「所教」无住而「住」行于布施，若心有住则为非住。在此有一问题：前面明白的教令无住，现在为什么又说如所教住？当知这与《华严》所说住无所住的意思相同。由于佛陀常教菩萨住无所住，菩萨受如来之教，但当如佛所教，以无住为住处。无住为住，亦复住即不住。不但不住于有，亦复不住于无；不但不住于无，亦复不住于无无。唯有做到『百花丛里过，片叶不沾身』那样的程度，才是真正的无所住。《大般若经》五百七十五说：『甚深般若波罗密多，远离二相，住无所住』。《文殊般若经》说：『佛告文殊师利！当云何住般若波罗密？文殊师利言：以不住法为住般若波罗密。佛复问文殊师利：云何不住法名住般若波罗密？文殊师利言：以无住相即住般若波罗密』。《三昧经》中亦有这样的话说：『如来所说法，悉从于无住，我从无住处，是处礼如来』。所以发心布施，定要不住于相。在不住相上用心，才真能降伏其心，才能不住而住的住于真空。如鸟不住于空，始能住于空中，若住于空，反而不住于空。同时应知：无所住并不是不实行，不住相并不是属空谈，而是要你在实行中，不著有，不著空，方是无所住的真意所在！

戊三明心菩提

己一法身离相而见

须菩提！于意云何？可以身相见如来不？不也！世尊！不可以身相得见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。佛告须菩提：凡所有相皆是虚妄

，若见诸相非相，即见如来。

前面讲的发心菩提，中心在于以愿救度众生；刚才讲的伏心菩提，中心在于实际利益众生；现在接著所要讲的是明心菩提，中心在于亲切体悟真理。于中复分为几个段落，首明法身离相而见。

上来须菩提虽已明白离相无住的道理，但他究竟了解或不了解，还得再加一番测验。原因就是恐在说时，似乎有所领悟，但当面对境界之时，也许还会迷惑，所以释尊特别再来试一试他。俗说：『水将竿探，人将语探』。如要知道某个地方的水是深是浅，只要用竹竿子去试探一试探，自然就会明白。如要了解某个人的领悟程度怎样，只要用语言去试探一试探，也就得到答案。现在佛以因中度化众生的无住离相之旨，用果上成佛的身相来测验他，看他究竟说有还是说无。假定以为身相是有的，那就证明他还没有真正领悟离相无住的道理，假定认为身相是无的，那就可知他已与离相无住的道理有所相应。

此中明心菩提，是约证悟而说。证悟，就是现证诸法的法性，亦即见到法之所以为法。用通常的话说，就是证得无生法忍。菩萨行者到了这个程度，不特见到法之所以为法，亦复见到佛之所以为佛。因佛所体悟到的是缘起正法，证悟的菩萨所体悟到的亦是缘起正法。所以经中说：『见缘起即见法，见法即见佛』。唯有这样的见佛，才是真正的见佛。

上面伏心菩提，既已普利众生，在这利益众生的过程中，因为广修六度万行，当然就积集了无边的福智资粮，进而可以做到悲智相扶定慧均等，于是发生一股力量现证无分别的法性。所以佛在这里，特举见佛一事，问「须菩提」道：「于意云何？可以身相见如来不」？即可不可以在三十二相当中，在出入去来当中，在穿衣食饭当中，在坐禅说法当中，正确的见到如来所以为如来？

须菩提对这曾有过经验，所以很肯定的答复佛陀说：「不也！世尊！不可以身相得见如来」。为什么不可以身相得见如来？所以问「何以故」？当知「如来所说身相，即非」真实的「身相」。是属有为之相，不是如来所证

得的法身。因为三十二相的身相，不过是假名如幻的缘起之相。佛的无尽庄严，也一样的绝无少许法可取可得。所以佛说的身相，即非有身相的实性。假定执著如幻假相就是如来，必然是就不能见到诸法的如实空相。不能见到如实空相，又怎能深刻的见到如来之所以为如来？

须菩提为什么有这样的一个正确认识？原因：一次释迦牟尼佛到忉利天上去说法，一去就去几个月，才从忉利天上回到人间来。现实人间的佛弟子，因为很久没有见到佛了，大家都很渴望能先见到佛，所以当佛回到人间的消息传来，佛弟子们个个都欢欣鼓舞的去迎接佛。依佛法的戒律程序，比丘一定走在比丘尼的前面，接著就是优婆塞与优婆夷。可是当时有位莲华色比丘尼，为了想先第一个见佛，特别运用她的神通，转化而为转轮圣王。轮王虽是人间的国王，但站在世间法讲，自应走在最前面，所以化作转轮圣王的比丘尼，也就不客气的走到前面去。到达佛的面前，她以很愉快很欢悦的心情对佛说：『今天我很幸运的第一个见到佛，真是使我太快乐了』！可是佛不慌不忙的对莲华色比丘尼说：『你可不要这样兴奋，你以为你是第一个见我，错了！真正第一个见我的是须菩提』！

莲华色比丘尼听佛这样说，立刻向各方面看看，根本不见须菩提在场，怎么须菩提会先见佛？事实在大家迎佛回到人间来时，须菩提确实没有参加在欢迎人潮的行列中。即当大家去迎接佛时，他于宴坐中这样想：佛陀曾经告诉过我们，见法即见佛。既然如此，我何必去凑热闹，为什么不正观诸法实相？经这么一想，他就正式观察诸法从缘的生灭，从无常门而悟入诸法的无性空，真正见到如来的法身。所以佛说须菩提先见我身。亦正因须菩提有这经验，所以现在佛一提到这问题，能很肯定的说：不可以身相得见如来。

如来不可以身相见，当知这不是应身如来，而是指的法身如来。法身是离一切相的，所谓离生死相，离涅槃相，不住于有，亦不住无。所以通常有说：『法身清净，犹如虚空，应物现形，如水中月』。摸既摸不著，捞也捞不到。欲以口说而没有适当的语句表达，欲以心缘而所有的思虑皆忘，这那里可以用现前的丈六之身、三十二相来说明它的怎样。要知应身所具的三十二相，虽超胜于人间天上的身相，然仍不免四相迁流，属于有为生灭，怎可

与不生灭的法身同日而语?

如来所说的非身之身，乃是清净法身，如来所说的身相之相，乃非相之真相。而现前如来所问的身相，不过是随机所示现的丈六之身、三十二相而已，那里可以执著为法身的真相？真实法身，绝对不是从身相可以见到的。

此中『不可以』三字与『即非』二字，都是当机须菩提的妙悟，而与上面所说的离相之旨正相吻合。如来见到须菩提所理解的不错，进而「佛告须菩提」说：不但如来的身相是虚妄不真实的，就是世出世间「凡所有相皆是虚妄」。『如山河大地器界相，凡外贤圣众生相，有碍可坏的色相，明了分别的心相，这一切无不是依缘起灭，虚妄不实的。虚妄的还他虚妄，如不执妄相自性为可见可得，即由诸相非相的无相门，契入法性空寂，彻见如来法身了。从缘起的虚诳妄取相看，千差万别；从缘起本性如实空相看，却是一味平等的。法性即一切法自性不可得而无所不在，所以也不须于妄相外另觅法身，能见得诸相非相，即在在直见如来。所以古人说：「山河及大地，全露法王身」』。可见了得诸相非相以后，不必拨去诸相，不妨即诸相而见如来。因为诸相当体，即是如来清净法身真实之相。所以说：「若见诸相非相，即见如来」。因为见非相，就是见无相。而无相即实相，无相亦即显示法身，所谓法身是无相的。是以见到诸相非相，自然就可见到如来。

己二 众生久行乃信

庚一 问

须菩提白佛言：世尊！颇有众生得闻如是言说章句，生实信不?

上面已经讲了法身离相可见，现在继续来讲众生久行乃信。无住行施，是就因中讲的，显示因的甚深；无相见佛，是就果上讲的，显示果的甚深。如是与般若相应的甚深因果之理，自不是一般人所能信受得了的，亦不是凡常的名言思虑所能测度得到的。因而末法时代的众生，能不能对这生起真实的信心来，不无令人感到极大的怀疑。「须菩提」为了末法时代众生著想，为了劝化末法时代众生，修学这甚深的法门，所以禀「白佛」陀问「言：世尊！颇有众生得闻如是言说章句，生实信不」？颇有，有的释为亦有，有的

释为多有，是都可以讲的。如是言说章句，是指上文所说的住于无住，即相非相，因果甚深的法门。

实信，不是泛泛的信，是指从确实了解中所产生的真实信心。唯有生起这样的真实信心，才能深信这因果甚深之理。然而生起这样真实信心的，在末法时代究竟有没有这样的根机，自然是一大问题。所以实信两字，在此最为要紧。通常说佛法如大海，要想进入佛法大海，唯有信心始可，所谓：『佛法大海，信为能入』，就是此意。信为万行的根本，没有真实的信心，决不能深入佛法，更不能从佛法中得到受用！

可是要到什么程度才能生起真实信心？以小乘佛法说：当你证得须陀洹果，得到四不坏信时，就可得到实信；以大乘佛法说：当你在见道而得净心地时，就可得到实信。而这样的实信，是与般若所相应的，当然不是泛泛的信心可以比拟的。如是证悟的实信，亦可说是信智一如的智信。不说末法时代的众生，很难得到实信，就是佛世时的众生，具有实信的亦不多得。所以须菩提特举出这个问题来问，不但说明了能够有实信的人，而且说明了证信者的资格怎样，至于一般相似的信解，亦可知应当如何了！

庚二 答

辛一 戒慧具足

佛告须菩提：莫作是说！如来灭后后五百岁，有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实。

「佛」因须菩提的请问，就「告」诉「须菩提」说：「莫作是说」！就是你不要作无实信之说，因这甚深般若法门，不但佛陀住世时有人能生实信，就是「如来灭」度以「后」，离开我的时间很远，众生的根性越来越下劣，甚至到我灭后的「后五百岁」那个时候，假定「有」能发心严「持」净「戒」而少欲者，有能发心广「修福」德而不散乱「者」，那他「于此」无住之因，无相之果所显示的甚深般若「章句，能」够「生」起「信心」，并且「以此为」真「实」的。

在此先讲灭后两字：灭是灭度，当然是指佛陀而言。可是说到佛灭，我们需要了解的：如约如来的法身讲，这是常住不灭的，根本不可说他灭度不灭度。经中所以常常说到灭度，是约如来应身说的。因为应身如来出现到这世间上来，是为教化众生而来的。为了方便教化起见，所以非生而示生，非灭而示灭，即此示生示灭中，显示出无常道理。佛在《法华经》中，对这曾有明白的说：『为度众生故，方便现涅槃；而实不灭度，常住此说法』。由此可以了解，所谓灭度，决不可以约无相的法身如来讲，一定是要约示现生灭无常相的应身如来讲。

后五百岁这话，其义是这样的：不论那位佛陀出现到这世间，都有其正法、像法、末法的三个时期。而且三个时期的时间，是有长短不同的。以释迦佛的教法流行来说：正法是一千年，像法亦一千年，末法则一万年。所以有这分别，事实是这样的：假定教行证三者都具足的话，那就是佛陀的正法时期；如果只有言教与实行而没有证得圣果者的话，那就是佛陀的像法时期；进一步说，修学佛法的人，设使只有研究如来的言教，不但没有证果的圣者，就是真实实行的人亦不可多得，那就是佛陀的末法时期。

正法时期，有两个五百年；像法时期，有两个五百年，计为四个五百年；再加上末法时代的初五百年，是为五个五百年。现在经中讲的后五百岁，是指最后一个五百年。在这五个五百年中，各各代表一个特色，就是五个坚固时期。佛灭初五百年，因如来的正法很兴盛，依正法修行而得解脱的人还很多，所以称为解脱坚固时期。到第二五百年，一般发心学佛的行者，大都还能依照佛所开示的大小乘的禅定方法去修，但能获得解脱者已经很少，所以称为禅定坚固时期。到了第三五百年，亦即像法开始时，虽不能说完全没有得解脱及得禅定的佛法行者，但毕竟是绝对的少数，一般研究顿、渐、偏、圆、空、有各种教理的人，专门从事于佛法的听闻，所以称为多闻坚固时期。到了第四五百年，信奉佛法的行者，不但修无漏行的很少，就是从事多闻的人亦不多，专门在事相上做些有为功德，如拿一些钱财，发心建造寺庙，或者建筑佛塔，虽不能说没有功德，只是有为福业而已，所以称为福德坚固时期，或者叫做塔寺坚固时期。到了第五五百年，亦即末法开始时，在佛教界

中，各种不同宗派，更加复杂起来，学佛者的我见，更加炽盛起来，各是其是，各非其非。于是彼此之间，不断发生诤论。且所诤论的论题，不是属于教理的，而是属于私利的，所以称为斗争坚固时期。

如上所说三时、五期的分别，不过是就最显著的来讲，并不是一成不变的，这样就是这样，那样就是那样。事实在各时期中，都可能有各种不同的坚固特质存在，诸如现在末法时代，不能肯定的说，绝对没有证果的人，没有修无漏定的人。佛之所以为我们这样分别，不过是为鼓励末法时代的众生，不要因现在是斗争坚固时代，就对修学佛法生起退怯之心，而正因佛法衰颓，更应鼓起勇气来，为住持如来的正法，而精进不懈的修学。

为此，佛特明白的告诉须菩提说：如来灭度后的后五百岁，有能严持净戒，修诸福德者，于此所说般若经典的章句，必能生起信心，并且以此般若经典所说的道理，为实在是如此的，没有一点不可靠的成份在内！

持戒属于戒，修福属于定，能生实信属于慧，这就是讲的戒定慧三无漏学。本经的三学次第说，看来似乎不大明显，但从其他的译本看，显然的具有三学说。如魏译《金刚经》中，译作『持戒、修福德、智慧』；陈译《金刚经》中，译作『持戒、修福及有智慧』；隋译《金刚经》中，译作『戒究竟，功德究竟，智慧究竟』；唐译《金刚经》中译作『具戒、具德、具慧』。每个译本中，都是讲修福，没有说修定，这是什么道理？当知定是福的自体，所以修福就是修定。因此，从不同的异译看，证明此中所讲的，的确是三无漏学。无漏慧学是由无漏定学所生的，无漏定学则由无漏戒学之所引生。所以修慧的人，同时必须修福，而修福德的人，更要重视持戒。如鼎三足，缺一不可。

若就三无漏学的各别功用说：戒能使我们出离于三恶趣；定能使我们出离于六欲天；慧能使我们出离于三界。所以一个具有三学的人，对佛所说甚深般若法门，当然能够生起真实信心来，不会有丝毫的怀疑！

此中所讲有持戒的『有』，正是对上空生所说颇有之『有』而言；此中所说能生信心的『信』，正是对上空生所说信不的那个『信』而言；此中所

说以此为实的『实』，正是对上空生所说生实信不的那个『实』而言。本此可知：佛与须菩提前后所讲的，是可互相对照起来的，不是各讲各的毫不相干！

辛二 久集善根

当知是人，不于一佛、二佛、三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根。

具有戒、定、慧三学的行者，所以能信解悟入甚深最甚深的般若法门，原因究竟何在？经中接著这样说：应「当知」道「是」持戒、修福、能生实信的「人」，并不是个简单的人，而是在过去生中，老早就在佛前种了善根，并且「不」是「于一佛、二佛」面前种了善根，亦不是于「三四五佛」面前「而种善根」，而是「已于无量千万佛所种诸」深厚「善根」。从这来看，可知是人种善根的时间已经很长，所种的善根亦复是很多的。因为如此，所以他们能信受悟入甚深的般若法门。

佛法常常要人种诸善根，而种善根的因缘亦是很多：如见佛闻法，就是种善根的最好因缘；如持戒修福，亦是种善根的最好因缘。且持戒修福与见佛闻法，有著很大的关系，因多见佛闻法，就使我们常能持戒修福。能常持戒修福，自然就种下很多善根。由于种了深厚的广大的善根，所以到了今生一听佛法，不但能够净信无疑，且有一闻即悟而得不坏净信的。这是什么道理？还不是因在过去生中多见佛、多闻法、常持戒、常修福的关系。又如在同一法会中听法：『有的听了即深尝法味，有的听了是无动于衷；有的钻研教义，触处贯通，有的苦下功夫，还是一无所得。这无非由于过去生中多闻熏习，或不曾闻熏，也即是善根的厚薄』。佛法常说：有如是因必有如是果。你种了什么因，必然得什么果，因果绝对丝毫不爽的。为了信解甚深的般若法门，为了明白佛法的高深学理，不能不多闻佛法，不能不修学佛法！否则的话，佛法对你永远无分！

辛三 诸佛摄持

闻是章句乃至一念生净信者，须菩提！如来悉知悉见，是诸众生得如是无量福德。

佛进一步对空生说：凡是听「闻」如「是」所说般若无住及般若无相的甚深「章句」的众生，不说能永远的信解，「乃至」于「一念」之间，「生」起清「净信」心「者」，而不信其他一切法的话，我告诉你：「须菩提！如来悉知悉见，是诸众生得如是」十方虚空「无量」无边的「福德」。当知此中的一念，是对多念讲的。一念是时间最短者，在这最短的一念时间中，生起净信所得功德，佛陀尚且知道见到，在多念以及永恒的时间中，生起净信，其所得的功德，当然更是不可思议！

此中所讲无量福德，是指能生实信的无漏功德，能深切了解所得的无漏功德，能如法修持所得的无漏功德，乃至宣说般若法门所得的无漏功德，这是值得我们注意的教示！且这一念相应，是净念相继的根源。所谓净念相继，就是前念后念的净念相续不断。然这相续不断的净念从何而来？是从一念相应而来。如果没有一念相应，怎有前念后念的净念相继？如是一念清净信心，在一般人固不知道你所得的功德如何，但诸佛如来是能完全知道见到的，所以说如来悉知悉见。这个如来悉知悉见，就是前文所讲善护念摄受之意。『佛是大菩提的圆证者。菩提即智慧，菩萨即是具智慧分的，能与如来的大觉相契，所以能常在诸佛悲智的知见摄受之中。知而又见，即明是现量的真知灼见』。可见一念净信的这种工夫，确实很了不起而并不是简单的。所以古德说：『一念相应，一念是佛』。既然如此，那他所得的功德，怎么可以思量得到？

辛四 三相并寂

何以故？是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相，无法相，亦无非法相。何以故？是诸众生，若心取相，则为著我、人、众生、寿者。若取法相，即著我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即著我、人、众生、寿者。是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说：汝等比丘！知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法？

「何以故」是问。即问一个戒慧成就、种诸善根的众生，对于般若法门，生起净信以后，为什么能得如来的护念摄受？为什么会得无量无边的福德？原因「是诸众生」已经「无复我相、人相、众生相、寿者相，无法相，亦无非法相」。我、人、众生、寿者的四相，可总说为我相，除了我相，还有法相及非法相。

远离我、人等四相而不再执著有我，就可得到我空；远离一切诸法的自性妄执而不再执著有法，就可得到法空；远离我法二空的空相而不再执著有个空在，就可得到空空。空空又名重空，又名俱空。般若显三空的真理，要以遣除妄执为主。所以在证人我空后，如果还执一个法在，自是绝对不可；在证诸法空后，如果还执一个空相，同样是要不得的。所以必须重重遣除，乃至连空亦要空去。古德说要穷空到底，就是站在这个立场讲的。如是讲空，与通常所讲的偏空，自是大大不同。

无四相是我空，无法相是法空，无非法相是空空，如是三空所包含的道理是很多的。从其广度来看，可说是无量的；从其深度来看，可说是无底的。虽则说有三空差别，但要破除的不外我法二执。因无法相，固然是空法执，无非法相，同样是空法执。非法本不可以叫做法，但你却不能执著它。如一执著它，就成非法的妄执。所以无法相法执空，是第一重空法执，无非法相的妄执空，是第二重的空法执。将此两重总合起来都名法执，与上四相我执对照来讲，就是我法二执。

我相是从身上所起的执著，执著此生命自我为实有，即是我见；法相是从法上所起的执著，执著法与非法为实有，即法见；执著有我有法，是即属于有见；执著非法相，是即属于无见。可见如大火聚的般若，是远离我我所的一切执著的，是远离有无等的一切戏论的。所以经说：『毕竟空中有无戏论皆灭』。佛法行者能够做到三相并寂，那就与甚深般若相应，而对无住无相法门，生起一念清净信心。如《般若经》中曾经这样说道：『一切法不信则信般若，一切法不生则般若生』。正因你能契入无住离相的最高境界，所以能得如来知见的护念摄受！

对般若无相法门生起清净信心，所以一定要悟解三空者，因为这个问题极为重要。有人以为我相可空而法相不必空的，亦即我相空去以后，虽还有著法执存在，但不妨证得我空之理；亦有人以为我法虽然都可空去，而此二空的空性，亦即诸法的究竟真实，是真常妙有不可说为空的。可是站在性空般若的思想来讲，认为并不如此。现实存在的一切，无不空无自性的。不论是生命自我，或者是万有诸法，都无其真实自相可得。假定我们觉得有个真实自性相存在，而且对它有所执著的话，那就是众生的大错特错。所以说：「是诸众生，若心取相，即为著我、人、众生、寿者」。有所取著，就是执著我相，而人相、众生相、寿者相，自亦无不妄想执著。如此，即是我执不忘。一个我执不忘的人，对因中的度生离相及果上的佛身无相之甚深般若法门，怎能生起净信?

同一原理，假定众生不能了达万法都是因缘和合而生的话，那他就是「取」著「法相」。无论对那一种法，一旦有所取著，是「即」等于执「著」有「我」、有「人」、有「众生」、有「寿者」。这是转释上面无法相的，亦即要我们众生于法不可取著。如果取著法相，那你发菩提心，就将以为有法可发阿耨多罗三藐三菩提心，堕在法执之中，与著我著人没有差别，对因中的度生离相及果上的佛身无相之甚深般若法门，自亦不能生起清净信来!

「何以故」？进一步转释上面无非法相说：「若」果众生「取」著「非法相」，与执法相一样，亦「即」等于执「著」有「我」、有「人」、有「众生」、有「寿者」的四相。因为还有空在，犹是法执之根未忘，当然还有我执生起。有了我执存在，对因中的度生离相及果上的佛身无相之甚深般若法门，同样不会生起清净信心的。

本经以扫踪灭迹，荡相除空为根本意趣，绝对不容行人有丝毫的沾滞在！古德说：『只要四相冰消，三轮瓦解，拂三执之浮云，显三空之宝月。所以不惟我空，亦且法空，不第无法相，亦无非法相。可谓层层洗剥，处处追穷，真使诸人执尽情忘而后已也』。所以不论执著我相、法相、空相，不但不能证得法空、空空，连以无我慧通达我空亦是做不到的。当知我我所见，为戏论的根源，亦生死的根源。如能真真实实的通达无我无我所，那就不但

远离一切我执，即法见、空见的妄执亦可远离。我与法两者，是互相相关的：有我执存在必然有法执存在，这固是佛弟子所共知的；有法执存在亦必有我执存在，这同是佛弟子所当了解的。若以为法执不破而我执可除，那是绝对的错误，亦即根本不知我法二执的相关性。反过来，就悟证方面说：通达法空的一定通达我空，固为佛教学者所共知的；通达我空亦必通达法空，则为一般人所难了解。殊不知不达法空，我空亦不会通达的。

为什么要这样讲？当知我空、法空、空空的三空，是约所遣执取的对象不同而安立的。至于『自性故空』的所以空，三者并没有任何的差别。经论中通常举喻说：如烧草的火与烧煤的火，草火煤火纵然有所不同，而火之所以为火的火性，没有任何不同的。如你对于草火的性质有所了解，对于煤火的性质自然也就明白。『众生妄执自性相，即确实存在的——甚至是不变的，不待他的妄执。于众生的自体转，执有主宰的存在自体，即我执；于所取的法相上转，执有存在的实性，是法执。这是于有为法起执，如于无为空寂不生不灭上转，执有存在自性，即非法执。所以，执取法相而不悟法空，执非法相而不悟空空，终究是不能廓清妄执的根源，不知此等于不知彼，所以也不得我空了』。从这可知：有法执的存在，必然仍有我执。是以能够生起一念净信的行者，必要法与非法两俱穷尽，绝对不可丝毫的有所取著，方能真正达到三空并寂！

佛在世时为众生说法，每当谈到有情的生命时，总是说有情的生命自体，是由五蕴和合组织成的。而组织生命的五蕴要素，经常在生灭变化中，没有刹那的暂停。所以五蕴是非我非我所的，根本没有它的实在自体可得。因而《阿含经》中，佛常说到『无常故苦，苦故无我』的教授。利根众生听到这样的教授，当下就能依无我无我所的悟入，切切实实的体见涅槃寂灭不生。如是远离我执，自然不会再去执取法相及非法相。可是到佛灭度以后，一分学者不能从无常无我中得到毕竟寂灭，以为我虽无而法是有的，于是产生我无法有的思想。为对治执法众生的这个妄执，佛又不得不广显法空。可是这末一来，又有两大毛病：一、是执取空性为实有的真常论者，二、是拨无我法缘起的都无论者。殊不知这是众生妄执的另一姿态，根本不得佛陀的真意

，未免有负佛陀教授的深恩！

「是故」，本经如实开示说：菩萨行者，「不应取法」而著有，「不应取非法」而著空。无论法与非法，如果一有所取，就是属于著相，是不能得无我而解脱的！有以为这是大乘不共妙门，大乘行者固要如是通达，小乘行者则不必如是通达。错了！要知这是如来的一道解脱门，不论你是声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，都要从此门入的！「以是义故，如来」在《阿含经》中「常」作是「说：汝等比丘」，苟「知我」平日所「说」之「法」，证智当离，「如」渡河舍「筏」之「喻者」，不过是假非法之言，令人悟达法之当舍。在未得证智之前，固应随顺证智的言教，一旦已得证智之后，那你自然就可知道，「法尚应舍，何况非法」之言而不舍吗？舍法，是舍其著有的大病；舍非法，是舍其著空的大病。到了病去药除，其舍亦复无有。『三空齐朗，三障同销，生死涅槃两皆不住矣』。傅大士的颂说：『渡河须用筏，到岸不须船』，即此筏喻之义。

筏是竹筏，古代交通不便，或水浅的地方，竹筏是可用来作为交通工具的，亦即有了这个竹筏，就可从此岸到达彼岸。但是一到彼岸，竹筏立刻舍去，没有那个说是要将竹筏带著走的。『众生在生死海中，受种种苦迫，佛为了济度他们，说种种法门，以法有除我执，以空相破法执，使众生得脱生死而到达无余涅槃。当横渡生死苦海时，需要种种法门，但度过中流，必须不执法非法相，才能出离生死，诞登彼岸』。是以菩萨行者，唯有不堕有、不堕空，契入中道的妙门，方能与无住之因，无相之果相应，而净信甚深般若法门是真实不虚的！

己三 贤圣无为同证

庚一 举如来为证

辛一 正说

须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？须菩提言：如我解佛所说义，无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法如来可说。何以故？如来所说法，皆不可取、不可说，非法非非法。所以者

何？一切贤圣皆以无为法而有差别。

离相无住的般若法门，如上所说，是甚深难信而难解的，但亦未尝没有可信可解的人，所以现特再以已经能够生起净信及已能够得到实证的贤圣，作为难信难解的般若法门，有可信可证的证明。于中，先举究竟圆证的如来为证。

佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？一、「如来」在菩提树下成等正觉，「得阿耨多罗三藐三菩提耶」？亦即是说有没有实有的阿耨多罗三藐三菩提为如来之所证得？二、「如来」在一代时教中，为诸众生说顿、渐、偏、圆、大、小、空、有的各种教法，是不是实在「有所说法耶」？亦即是说有没有实在法为如来之所宣说？佛在这儿突然提出这两个问题来问，因得明心菩提的菩萨，已经分证无上菩提，可是佛在法身离相而见文中，却明明的对我们说：『诸相非相』。而在三相并寂文中，又明明的对我们说：『不应取法，不应取非法』。既是这样，那就不但分证无上菩提的菩萨如此，就是圆证无上菩提的佛陀亦应如此。为什么佛在因中『三祇修福慧，百劫种相好』的以取证菩提之果？为什么现在又于人间天上一十六会广开般若之谈？取证菩提之果，岂不是有果可得？广开般若之谈，岂不是有法可说？既然有取有说，为什么现在又要我们初发心者『不应取法，不应取非法』？佛恐粗心者会有这样的怀疑，所以特提出来问须菩提。

佛问得，意思在显不得，佛问说，意思在显不说，其义是很深邃的，因而特别举此两问来试探一下，看看当时听法的大众，对两边不取的真实义，是不是确能领受得到。佛问既以须菩提为对象，现在当亦由须菩提来答复。须菩提对如来的究竟境界，虽还没有圆证得到，但他是解空第一的大圣者，亦是得无诤行的大阿罗汉，所以能凭自己证觉无为空性的体验，及前佛陀所说『诸相非相』的言教，能够比知如来高超的圣境，而答复得恰到好处。

「须菩提」回答佛「言」：你老人家问如来有所得有所说，这本是你老人家的圣境，我还没有圆证到这个境界，那里能够答复这个问题？不过就你老平时对我们开示所得理解，我以为：你老于历劫中修行，自然应当会得果

的，你老出世是为度生，自然应当有所说法，可是「如我」现在了「解」你「佛」前来「所说」筏喻无实之「义」，则我认为「无有」一「定」之「法，名阿耨多罗三藐三菩提」，即是没有定性的无上菩提为佛所证；「亦无有」一「定」之「法」，为「如来可说」，即是没有定性的法为佛所说。平常所以说如来得果，那不过犹如空拳诳小儿而已；平常所以说如来说法，那不过好似黄叶止儿啼而已。所以实际说来，无有得与不得，说与不说的一定之法。

当知所谓得，必是得之于外，方可说是有得。无上正等菩提，即是诸法空性，既没有形相可表，亦没有名字可名，更有什么法可得？《大般若经》四百七十八卷说：『佛得无上正等觉时，所证佛法，依世俗故说名为得，不依胜义。若依胜义，能得所得，俱不可得』。因般若所觉证的诸法空性理体，本来空无所有，自性原是清净，亦复不生不灭。当烦恼覆时，就隐而不彰，当智慧照时，就显而了了。所以说：『圆满菩提，归无所得』。

当知所谓说，必有法可说然后方说，但是性空妙理，是离言说相的，一切言说都是假名无实的，既不住一切法，更有何法可说？所谓：『始从得道后，终至般泥洹，于是二中间，佛都无所说』。『但无有定法可说，决非随便乱说。语言不得实相，但在世俗心境的习惯中，也有他的彼此、同异、是非。如东南西北，虽没有定性，但世俗仍有一定的方向可指；假使指东话西，即是违反世间。世间的一般语言，尚不可乱说，何况佛法！所以，随顺世俗而安立佛法，如来师子吼，常作决定说』。

「何以故」是问。即为什么是得无所得、说无所说？因「如来所说」得及所得的「法」，是「皆不可取、不可说、非法、非非法」的缘故。取，是约心境的能证所证说。般若离心缘相，自微细念都无，以至无念之念亦无，所以说不可取。说，是约语言的能诠所诠说。般若离言说相，既没有能说，亦没有所说，所以说不可说。假定以为有菩提可取，有教法可说，那就是执取法相，堕于著有之中，不能超出凡情以外。假定以为没有菩提可得，没有教法可说，那就是取非法相，堕于著空之中，则又落于圣解之内。是以，菩提非相，不可相取，般若非言，不可言说。正因如此，所以经说：皆不可取、不可说。

非法，是领解上文的无法相，因一切法都是缘生的，既没有它的真实之体，亦没有它的真实之相，不论心取口说，都是无自性空的，所以说为非法。非非法，是领解上文的无非法相，因无实体相的诸法空寂性，同样是不可取不可说的。如果取著言说，同样是错误的，所以又说非非法。即此非法非非法，正是上文不应取法不应取非法的注释。如问为什么不应取法？那你可以正确的答为是因非法的缘故；如问为什么不应取非法？那你可以正确的答为是因非非法的缘故。如果倒转过来，亦可这样的说：如来所说非法非非法，是都不可取、不可说的！

「所以者何」？这是当机者的自设问词，以解释上文所答的因由。如来所说的非法非非法，为什么皆不可取不可说？因「一切贤圣皆以无为法而有差别」的。一切贤圣，总指三乘贤圣：如小乘的四向四果，大乘的三贤十圣，乃至最高佛陀的大圣，都是由于体悟无为法性的浅深，而有种种差别不同的。《心印疏》说：『差别者，如三兽渡河，足分深浅，而水无深浅；三鸟飞空，迹有远近，而空无远近；祇因机有利钝之殊，故成三乘贤圣之差别耳』。

无为，有说是六种无为中的真如无为，有说是不生不灭的寂灭涅槃。当然是都可以这样说的，而实际即是离一切戏论都无所取的平等空性。『无为离一切言说，平等一味，怎么会有圣贤的差别？这如广大的虚空——空间，虽可依事物而说身内的空、屋中的空、方空、圆空，但虚空性那里有此彼差别！虚空虽没差别，而方圆等空，还是要因虚空而后可说。这样，无为法离一切戏论，在证觉中都无可取可说，而三乘圣者的差别，却依无为法而施设』。可见所修所证的无为法性，没有什么不同，但因悟有浅深，所以有诸贤圣差别。

辛二 校德

须菩提！于意云何？若人满三千大千世界七宝以用布施，是人所得福德宁为多不？须菩提言：甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如来说福德多。若复有人于此经中，受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。

何以故？须菩提！一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。须菩提！所谓佛法者，即非佛法。

离诸戏论的无为法性，虽则是不可取不可说，但福德并不是空无的。所以现特较量功德胜劣，令听闻般若大法者，能够受持演说，以趣无上菩提。所谓：『欲会无为理，先从有事看』。福德的胜劣，不是口头讲讲就算了的，要从比较当中，才能表显出来。虽说大乘经典，常有校量功德，唯《般若经》中处处可见。或有以为：般若是明空的，要人无所住的，令离一切执的，为什么还要处处校量福德？当知这是对初发心者说的。因恐初闻般若的众生，误解佛陀说空的真义，以为空是什么都没有，而善恶因果亦否定了。为了除去众生的这种误会，佛在《般若经》中特别常常校量功德。或有以为般若是开显智慧的，信解般若最多能开发自己的智慧，不一定能增长自己的福德，殊不知这同样是错误的观念。信解般若，不唯得大智慧，亦复得大功德，而且所得福德，胜过布施福德。所以般若是福慧双修的最胜法门。佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「若」果有「人」拿充「满三千大千世界」那么多的「七宝以用布施」贫穷困苦的众生，或供养自己恩重的父母，或供养自己尊敬的师长，或供养自己信奉的三宝，你说「是人所得」的「福德，宁为多不」——是不是很多？三千大千世界，是积小千中千大千而成的。一个小世界，等于现在说的一个太阳系。以须弥山为中心（须弥山亦名弥楼山，中国译为妙高山。此山入海八万四千由旬，出海亦八万四千由旬），周围有七重金山，自须弥至七金，凡有八山，两山之间，各隔一香水海，叫做七香水海，是为内海。七金山外，围以咸水海，名为外海。环于外海之东的，叫做东胜神洲，环于外海之西的，叫做西牛货洲，环于外海之南的，叫做南赡部洲，环于外海之北的，叫做北俱卢洲。四洲皆为同一日月之所照临，所以叫做一四天下。外海之外，更有铁围山以为之郭。合此九山——八海、四洲，上至初禅天，为一小千世界，总为二禅天所覆。积小千世界千，上至二禅天，为一中千世界，总为三禅天所覆。积中千世界千，上至三禅天，为一大千世界，总为四禅天所覆。合小千、中千、大千，所以叫做三千大千世界，而为一佛所化之境。不特释迦佛是如此的，十方诸佛都

是如此的。如果说有差别，只是净秽不同。即有的佛出现在清净国土中，有的佛出现在秽恶国土中。七宝，在诸经论中所列的名目，不完全是相同的。现据《智度论》说，是指金、银、琉璃、颇梨、砗磲、赤珠、玛瑙。三千大千世界，是形容量的众多，金银等的七宝，是形容质的珍贵。以这样珍贵而又那样众多的七宝去作布施，所得的福德是不是很多？这确是值得提出来一问的问题。

然这真有其人实有其事吗？有的说：不必果有其人，不必果有其事，因世间七宝虽多，但总没有这么多。经中所以作这样说，不过是假设一例，以喻布施之广，功德之大而已。有的说：这亦可能是真实的，但不是凡夫所能做到的，而是法身大士作这样发心的。因为法身大士，确能以三千大千世界的七宝，上供十方诸佛，下施六道众生。

佛以大千宝施见问于须菩提，「须菩提」也就老实的答复佛「言」：以我就世间的福德相来说，是人所得的福德是很多的，所以说「甚多，世尊」！但这不过是约俗谛的有为有相说，如约绝相无为的胜义谛说，言福不福尚且不可，那里还可论多不多？「何以故」？即问为什么是这样的。当知「是」诸七宝布施所得的「福德」，在胜义谛中是没有真实的福德性可得的，所以说：「即非福德性」。然而胜义谛中，虽说空无自性，而在如幻缘起的世俗谛上，不妨说有众多福德可起可说。「是故如来」以此问题见问于我，我就只好约世俗谛「说福德」甚「多」。『须菩提这样的解说，还是为了听众。一面说有缘起，一面又即此缘起而显空性。恐人听说大福德，就以为福德有自性，所以必须「随说随泯」，摄一切法以趣空』。

大千七宝以用布施所得的功德，固然是很多的，但不要以为这是最多的，比这多的福德有的是。所以佛又对须菩提说：「若复有」这么一个「人，于此经中受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼」以七宝布施所得的功德。『受是领纳，是指真能领会经义，而得受用者，比解字更进一层；持即拳拳服膺一刻不放松之意，比受字又进一层』。通常则解说为：『领受在心曰受，忆念不忘曰持』。乃至是超略之词。谓于本经，或是全部受持，或是部分受持，或是一句二句三句以至四句偈等，不但自持，又能为人演说其义，或

全部讲说，或部分讲说，或一句二句三句以至四句偈等讲说，则其所得的福德，胜彼以七宝布施所得的福德。

偈，具说叫做偈他，正音当作伽陀，中国译为讽颂，以四句为一偈。经中说的四句偈：有说是梦幻泡影的，有说是色见声求的，有说是无我等的，有说是诸相非相的，亦有指一偈一句，一题一字等者。『其实，这是形容极少的意思。偈，有名为首卢迦偈的，是印度人对于经典文字的计算法。不问是长行，是偈颂，数满三十二字，名为一首卢迦偈。如《般若》初会的十万颂，《金刚般若》三百颂，都是指首卢迦偈而言。受持四句偈，意思是极少的；而所得的福德极多，即显示了本经的殊胜』。

自能受持般若经典以上求佛道，是属自利；为他人说般若经典以下化众生，是属利他。于此甚深般若法门能自利利他，所得不可思议的殊胜福德，当然不是有漏有为的有相福德所可比拟，所以说：其福胜彼。

「何以故」？是问持说福德为什么如此之胜。佛对「须菩提」说：七宝布施虽说很多，但成世间有漏之福，不能成就无上菩提，受持演说是经，福德所以殊胜，因「一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出」。一切诸佛为能证之人，无上菩提为所证之法。本此说来，成佛法门，固在此经，圆成佛果，亦在此经。是人受持这成佛法门，演说这成佛法门，所得福德穷劫说之不尽，那里是三千大千世界七宝布施所得功德可比？《大般若经》四百四十三说：『甚深般若波罗密多，是诸佛母，甚深般若波罗密多，能示世间诸法实相，是故如来应正等觉依法而住』。又说：『一切如来应正等觉，皆因如是甚深般若波罗密多而得生长，甚深般若波罗密多，与诸如来应正等觉作所依处』。五百六十五说：『甚深般若波罗密多，是诸菩萨摩诃萨母，能令菩萨疾证菩提』。《心经》说：『三世诸佛，依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提』。是知『佛说的十二部经，修学的三乘贤圣，也没有不是从般若法门出生的。没有般若，即没有佛及菩萨、二乘，就是世间的人天善法，也不可得。般若为一切善法的根源！得无上徧正觉，所以名为佛；而无上徧正觉，即是老般若。没有般若因行，那里会有无上徧正觉，那里会有佛』？

前文曾经说过：无有定法名为菩提，亦无定法如来可说。可是现在又说：诸佛及佛法，皆从此经出。这末一来，修学佛法的行者，不免又要生起有菩提可得，有佛法可说的疑念。为了除去行者的这个疑念，佛又特别告诉「须菩提」说：吾之「所谓佛法」皆从此经而出「者」，不过因其有迷有悟，有圣有凡，是约世谛有为而言。若在胜义谛中，所说的佛法，「即非佛法」，有什么佛法可得？因在诸法毕竟空中，确是人法都不可得的。假使有人就此执有实在的佛法，那就不能体会佛说无得无说的真义。《大般若经》四百七十八说：『佛得无上正等觉时，所证佛法，依世俗故说名为得，不依胜义。若依胜义，能得所得俱不可得。所以者何？若谓此人得如是法，便有所得，有所得者，便执有二，执有二者，不能得果，亦无现观；……执无二者，亦复如是，有所执故，如执有二。若不执二，不执不二，则名得果，亦名现观』。

庚二 举声闻为证

须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：我得须陀洹果不？须菩提言：不也！世尊！何以故？须陀洹名为入流而无所入，不入色、声、香、味、触、法，是名须陀洹。

佛果菩提，尚且得无所得，声闻四果，当亦得无所得，所以，现在再举声闻为证。

佛问「须菩提」说：「于意云何」——在你的意思怎样？证得「须陀洹」果的圣者，「能作是念：我得须陀洹果不？须菩提」是已证初果的过来人，对此有相当的体会，所以爽快的回答佛「言：不也！世尊」！即以我的经验，认为初果圣者，不会生起这样思念的。「何以故」？当知「须陀洹」的意义，「名为入流而无所入」。所谓无所入者，就是「不入色、声、香、味、触、法，是名须陀洹」。入流，亦名预流。依通常的解说，就是预入圣者之流。『但依本经，应这样说：契入「法流」，即悟入平等法性，所以名为须陀洹——入流。然而契入法性流，是约世俗说；在现觉法流——胜义自证中，实是无所入的。法法空寂，不见有能证所证，也不见有可证可入』。入是

根尘相涉入，在凡夫位上，六根入于六尘，六尘来入六根，彼此相互交涉，是由识的分别，不能空其情识；到初果圣位，因其空去情识，不再入于六尘，所以名为入流。虽则名为入流，而实无有所入，不过是假名入流而已。证果的圣者，若作我能入流之念，是即显有所入。如果真有所入，那就情识不空，怎可名得初果？得果正是由于无念，一作是念便非得果。原来初果圣者，已断三界见惑，已见真空之理，通达无我无我所，怎么还会作我能得圣果之念？如果作此念的话，是即还有我见在，如何可说初得圣果？证得须陀洹果的圣者，已断八十八使的见惑，已得法眼净而得法身，再经七番生死，即七返人间，七生天上，就得入于涅槃，当与著有我等四相的凡夫，有著很大的不同，所以不会犹有我能得果之心。八十八使，为三界四谛见惑的总称。欲界苦谛，全具贪、瞋、痴、慢、疑、身见、边见、邪见、见取、戒禁取的十使。集、灭二谛，于十使中，各除身见、边见、戒禁取的三见，仅有其余的七使。道谛，于十使中，除去身见、边见的二见，具有其余的八使。综合上数，共三十二。上二界于欲界三十二中，每谛各除一瞋，为二十八，色无色界共五十六，合欲界的三十二，共为八十八使。《俱舍颂》说：『苦下具一切，集灭离三见，道除于二见，上界不行恚』，正是指此。

须菩提，于意云何？斯陀含能作是念：我得斯陀含果不？须菩提言：不也，世尊！何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含。

佛又问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？证得「斯陀含」果的圣者，「能作是念，我得斯陀含果不？须菩提」是已证二果的过来人，对此有相当的体验，所以爽快的回答佛「言：不也，世尊」！即以我的经验，认为二果圣者，不会生起这样思念的。「何以故」？当知「斯陀含」的意义，「名一往来，而实无往来，是名斯陀含」。为二果圣者的斯陀含，为什么叫做『往来』？因证初果的圣者，虽已断三界粗惑，尚有七番生死在，为解除此诸生死，必进而断除修惑，所以仍须继续的进修。但于进修中所要断除的修惑，三界九地共有八十一品。欲界五趣杂居地有九品修惑，能润七番生死。谓上上品润二生，次三品各润一生，次二品共一生，后三品共一生。行者于修习的进程中，先断一品至五品，名斯陀含向，断六品尽，已损

六生，证得斯陀含果。虽已证得二果，但还有最后三品未断，即此三品润欲界一生，所以一往天上以后，尚须一来人间受生，以断最后的三品思惑，名『斯陀含』。虽说一往天上一来人间，但在圣智的现觉中，已通达了无我我所，有谁能够一往一来？怎会想到此来彼去？如说：『圣者通达我法毕竟空，所以不但不会生起实有自我的意念，就是自己的来去活动，也是了不可得』。假定他犹见有往来，而取著的说：我能一往来，是即我相未除。一个我相未除的行者，不知要在欲界中受多少番的生死，怎可名为一往来？何得叫二果圣者？

须菩提！于意云何？阿那含能作是念：我得阿那含果不？须菩提言：不也，世尊！何以故？阿那含名为不来，而实无不来，是故名阿那含。

佛又问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？证得「阿那含」果的圣者，「能作是念：我得阿那含果不？须菩提」是已证三果的过来人，对此有相当的体认，所以爽快的回答佛「言：不也，世尊」！即以我的经验，认为三果圣者，不会生起这样思念的。「何以故」？当知「阿那含」的意义，「名为不来，而实无不来，是故名阿那含」。为三果圣者的阿那含，为什么叫做不来？因证二果的圣者，虽已断除欲界的六品思惑，但还有最后的三品思惑在，仍要感受一番生死。为了断除感受欲界一番生死的最后三品思惑，所以继续不断的进修，终于断除欲界下三品的思惑尽，欲界更无余惑可以滋润生死，因而上生色界，寄居四禅天后，不再来到欲界人间受生，是故名为阿那含。虽则说是不来，而实无不来之者，因为已悟无我，有谁能够不来？假使他犹见有不来，而取著的说：我能够不来，是即犹有我相。一个犹有我相的行者，欲界之来，没有停的时候，怎可名为不来？不来，亦可说为不来法，因为已悟无我所，当然不会执有真实的不来法。印顺论师本经讲记说：『阿那含深入法性，不但不著来相，也不著不来相。一般以为来去是动的，没有来去，那即是不来（不去）的静止了。其实，不来（不去）即是住；如没有来去的动相，那里还有不来不去的静止相！缘起法中，静不能离动，离动的静止不可得；动也不离于静，离静的动相也不可得。来与不来，无非是依缘假合；在通达性空离相的圣者，是不会自以为是不来的』。

须菩提！于意云何？阿罗汉能作是念：我得阿罗汉道不？须菩提言：不也，世尊！何以故？实无有法名阿罗汉。世尊！若阿罗汉作是念：我得阿罗汉道，即为著我、人、众生、寿者。世尊！佛说我得无诤三昧人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。世尊！我不作是念：我是离欲阿罗汉。世尊！我若作是念：我得阿罗汉道，世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者。以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行。

佛又问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？证得「阿罗汉」果的圣者，「能作是念：我得阿罗汉道不？须菩提」是已证四果的圣者，对此亦已有了确切的体悟，所以爽快的回答佛「言：不也，世尊」！即以我的经验，认为四果圣者，不会生起这样思念的。「何以故」？因为罗汉之所以得名罗汉，由于见思二惑断尽，不再感受未来生死，并不是另外有个实在的自性法，可以名为阿罗汉的，所以说：「实无有法，名阿罗汉」。

阿罗汉是印度话，译来中国有三义：一、应供：谓应受人天供养，为世间作大福田，这是约他的恩德说。二、杀贼：谓杀尽一切烦恼贼，不再受烦恼的骚扰，这是约他的断德说。三、无生：谓彻证无生寂灭性，生死从此了却不再受后有，这是约他的智德说。具此三义，名阿罗汉。印顺论师的本经讲记说：『彻悟一切法的生灭不可得，菩萨名为得无生法忍；声闻即证无生阿罗汉，生灭都不可得，更有什么无生可取可得！如见无生，早就是生了！所以，如自以为我是阿罗汉，即有我为能证，无生法为所证。我法、能所的二见不除，就是执著我等四相的生死人，那里还是真阿罗汉！不过增上慢人而已』！可见真阿罗汉，决不作我得阿罗汉道这个思念的。「世尊！若」证「阿罗汉」果的圣者，还「作是念」，说：「我得阿罗汉道」，是「即为」执「著我、人、众生、寿者」的四相，一切起心动念，依然是个凡夫，怎么可说得四果证无生法忍？

须菩提本于自己的经验，对佛所提出的四果询问，一一予以肯定的答复后，复将自己生平一一招供出来，所以接著叫声「世尊」说：你「佛」老人家平时「说我」在「得无诤三昧」的诸「人」之「中」，是「最为第一」的，同时又说我「是第一离欲」的大「阿罗汉」。三昧，是系心一境的正定。

无诤，是不与人诤的意思。《华严经》说：『有诤说生死，无诤即涅槃』。凡是讲到诤，必然存有胜负心。有了胜负心的存在，那就与道互相违背，怎可得到阿罗汉果？『今云无诤，是无我无人，无彼无此，无高无下，无圣无凡，一相平等，无住真空；但有住著，即有对待，但有对待，即有诤端，长系生死，何由解脱』？所以诤在佛法说来，不特是生死的动因，亦是社会纷乱的动因，更是世界战争的动因，实在要不得的。

尊者空生修无诤三昧，到达怎样的程度，而被佛陀赞美为得无诤三昧人中最为第一？《涅槃经》对这有所介绍说：『须菩提者住虚空地，……若有众生嫌我立者，我当终日端坐不起，若有众生嫌我坐者，我当终日立不移处』。是以于一切法中，不特自能不起烦恼以恼众生，亦能令诸众生不起烦恼以恼他人，是以所得无诤三昧最为第一。

离欲阿罗汉，是说凡证阿罗汉者，皆得远离三界所有的贪欲烦恼。正因为离欲，所以得无诤，可说欲为诤的根本。如《阿含．苦阴经》说：『以欲为本故，母共子诤，子共母诤，父子、兄弟、姊妹、亲族展转共诤……以欲为本故，王王共诤，……民民共诤，国国共诤……』。可见有欲即有诤，无欲即无诤。离欲与无诤，原是阿罗汉共有的美德，但须菩提被佛誉为第一离欲阿罗汉，第一得无诤三昧者，这就显出须菩提在诸大弟子中，属于出乎其类，拔乎其萃的大阿罗汉。

须菩提更对佛说：我虽蒙佛慈悲这样赞许，可是「世尊」！但「我」并「不作是念：我是离欲阿罗汉」。不但须菩提不会作是念，就是诸阿罗汉亦不会作是念。为什么？「世尊！我若作是念，我得阿罗汉道」，那我就是执著有我，而一切竞诤亦即由此而兴。果真如此，「世尊」平日「则不」会「说」我「须菩提，是乐阿兰那行者」。阿兰那即阿兰若，中国译为寂静，亦有译为无诤，亦有译为无事。谓『相尽于外，心息于内，内外俱寂，无时不静也，即无诤三昧之别名』。「以须菩提实无所行」之故，「而名须菩提是乐阿兰那行」。实无所行，不是说一无所行，而是说行无所行。亦即当正修行此行时，不执著自己的所行。如是无其所行，方名乐阿兰那行。假定自以为是在修阿兰那行，那就反而不得名为乐阿兰那行了。

上来所讲的声闻四果，所证虽有浅深的不同，然各没有有所得心，彼此没有丝毫差别。修学佛法最大的病患，就是横著一副有所得心，由于有了有所得心，必然分别凡圣人我，必然自他能所炽然，不说没有所证，即或略有所证，要亦得少为足，不能深入法性空寂。所以本经讲到得的时候，一定要得而无其所得，方可说是真得。若以为有所得，那就不是真得。同样的理由，本经讲到行的时候，一定要知行而无其所行，方可说是正行。若以为有所行，那就不是正行。怎样始能做到无其所得，无其所行？即要做到这段经文中所说不作是念才行。果能不作我如何如何的想念，自能行无所行，住无所住，得无所得。到这境界，就是如来所说佛法即非佛法的无上妙法。

庚三 举菩萨为证

辛一 正说

壬一 得无生忍

佛告须菩提：于意云何？如来昔在然灯佛所，于法有所得不？不也，世尊！如来在然灯佛所，于法实无所得。

无上佛果及声闻四果，固是不可取不可说的，但从佛的因地来看，于然灯佛前授记，然灯为释尊说法，似有所取所说，怎么可说不可取不可说？「佛」恐我人有此疑惑，所以「告须菩提」说：「于意云何」——即在你的意思怎样？我「如来昔」日「在然灯佛所，于」无生「法」忍中，「有所得不」？换句话说：是有所得呢？还是没有所得？尊者空生早已了知佛果性空，菩提非相，得而无得，无得而得，所以肯定的回答佛说：「不也，世尊」！谓以我的经验，认为「如来在然灯佛所，于法」是「实无所得」的。因在诸法毕竟空性之中，一尘不立，能得的心尚且无有，所得的法又从何而有？所以说：实无所得。『得无生忍，但是随世俗说；而实生灭不可得，不生不灭等也不可得，所谓「般若将入毕竟空，绝诸戏论」。如以为有法可传可得，那便落于魔道，而不是证于圣性了』。如有以为释尊在然灯佛所，有什么大法可得，那就是大错特错！

佛于然灯佛所授记事，经过是这样的：释尊于过去生中行菩萨道，正修行第二阿僧祇劫将满之际，时名儒童（亦有名为善慧的），出家于雪山南，珍宝梵志会下，为五百弟子之首。仙法学尽，辞师还家。师告诉他说：你要还家，当然是可以的，但当以清净伞盖，革屣金杖，金钱五百，报答师恩，然后回去。善慧恳切要求放回，恰好遇到无遮大会，获得五百金钱，欲亲送到师处。过莲花国，闻有然灯佛在说法，发心欲往亲近，因为佛是一切智者，真是所谓千生罕遇，万劫难逢，这个大好机会，怎可随便错过？但是见佛不能空手而去，于是就以所得金钱，向卖花女买得五朵金色莲华，然后至诚而欢喜的去见佛。时佛刚好入城，善慧见佛威仪庠序，动静安和，对佛生起高度的敬信，立即将五朵金色莲华，以极虔敬的心奉献于佛。以愿力故，结成伞盖，随佛行住。可是进城的必经路上，有处泥泞之地，善慧恐佛经过，会污佛的两足，乃以皮衣履地，至于不足之处，则亲伏在地上，散开自己头发，将该污泥掩盖，以让佛陀踏过。并这样作念说：愿佛踏我身过，授我成佛之记，不蒙记莂，我终不起。然灯佛知道他已经信证法性，所以于履身而过后，为其授记说：『是后九十一劫，劫号为贤。汝当作佛，名释迦文』。《心地观经》卷一亦有这样的说：『昔为摩纳仙人时，布发供养然灯佛，以是精进因缘故，八劫超于生死海』。依于这一事实看，证知然灯佛是我世尊二阿僧祇劫授记之师，不能说没有授记作佛的这回事！事既不可以说没有，但决不可著相以求。如以为释尊当时在然灯佛所，有什么大法可得，那就根本是一大错误！

壬二 严净佛土

须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？不也，世尊！何以故？庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。是故须菩提！诸菩萨摩诃萨，应如是生清净心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心。

大乘菩萨证得无生法忍：有说在初地得，有说在七地得，有说在八地得，是有种种说法不同的。通常所说，菩萨到了八地，个人问题已经解决，亦即可以称为无学。然其所以还要继续前进者，完全是为成熟众生及庄严佛土两大任务而努力！如果不是为此，八地菩萨则无事可为了。

现在佛以庄严佛土问于「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「菩萨」发心「庄严佛土」，是不是真的有佛土可庄严，有佛土的庄严呢？须菩提本其所得的性空正见，回答佛陀说：「不也，世尊」！以我所体悟到的诸法空性言，认为没有真实的国土可庄严，亦没有真实的能庄严法。「何以故」？当知所谓「庄严佛土者」，并不是真的实有庄严国土的事。『因为，佛土与佛土庄严，如幻如化，胜义谛中是非庄严的，不过随顺世俗，称之为庄严而已』。所以经说：「即非庄严，是名庄严」。事实，菩萨修行六波罗密，无非是为庄严佛土。如通常的回向偈说：『愿以此功德，庄严佛净土』。这不是庄严佛土是什么？庄严净土，以大乘说，是菩萨行者的最要一著。假定没有庄严净土一事，可说是就没有大乘佛法。然则如何庄严净土？要以自净其心而已。《维摩经》说：『若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净』。又说：『若人心净，便见此土功德庄严』。印顺论师说：『心净众生净，心净国土净，佛门无量义，一以净为本』。庄严净土既以心净为本，则对庄严不能著相，若心有所取相，那就不得清净。心不清净，又怎能严净佛土？

大乘行者，如修无分别智，以智契于空性，是为第一义庄严。『《般若经》说无庄严为庄严；《华严经》说普庄严，都是由于性空慧的澈悟法性，净愿善行所成。国土世界是缘起假名，所以能广大庄严。没有自性的世界，即没有不变性，如遇秽恶的因缘，即成秽恶的世界；如造集清净的因缘，即自然会有清净的世界出现。假使，秽恶世界是实有定性而不可改易的，那就是涂抹一些清净的上去，也不会清净，反而更丑恶了！所以，世界无定，秽恶与清净，全依众生知见行为的邪正善恶而转。必须知道如此，才会发心转秽恶的国土为清净。必须善悟国土庄严的非庄严，才能随行愿而集成国土的庄严』。

庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。为三句论法，在本经中，可说到处流露。天台家说这就是讲的三谛，唯识家说这就是讲的三性，亦有说这是大小乘的差别所在。『今依中观者说：如庄严佛土，是讨论观察的对象。这是缘起的，空无自性的，所以说即非庄严。然而无自性空，并不破坏缘起施设

，世出世法一切是宛然而有的，所以随俗说是名庄严。缘起，所以无性，无性所以待缘起，因此「即非」的必然「是名」，「是名」的必然「即非」，即二谛无碍的中道。所以说：「诸佛依二谛，为众生说法」』。那里有一点三谛的痕迹？又那里可以说为三性？不过这样说，是也可以的：初句的庄严佛土是标举，次句的即非庄严，是明不著有，亦即应前所说的不应取法，末句的是名庄严，是明不著空，亦即应前所说的不应取非法。如是，虽无庄严之实，然亦不废庄严之名，乃真庄严。

由「是」之「故」，佛又告诉「须菩提」说：如上所说庄严佛土的大事，是大乘菩萨所当做的重要工作之一，但在「诸菩萨摩诃萨」去做庄严佛土工作时，「应」当「如是」的「生」起「清净心」来，离去取相贪著的秽恶根源，亦即「不应住」于美丽的「色」相上「生心，不应住」于宛转的音「声」上生心，不应住于芬芳的「香」气上生心，不应住于可口的滋「味」上生心，不应住于适意的乐「触」上生心，不应住于满意的想像「法」上「生心，应无所住而生其心」！当知六尘境界，是如幻如化的，根本没有它的实在自性可得。如不了解它的幻化无性，而在上面妄执以为实有，那就必然会生起各式各样的烦恼，由烦恼的驱使而造下无边的罪恶，那里还能完成庄严佛土的大事？因为净土是由清净心之所创造的，染污的住著心，只能完成秽恶的国土。所以发心庄严佛土的菩萨，应一切无所住著而如是生清净心！如取著净土的庄严相，不能使自己的心清净起来，不说你不能生到净土去，即使你能生到清净国土，由于你的内心不清净，仍然感到种种的不自在，不会享受到净国土中的快乐！可见庄严佛土，绝对不是以染著六尘境界的秽污心所能做到的，一定是要以不沾一尘不染一法的清净心才能完成！

『应无所住而生其心』，这是本经的名句，亦是本经的精要。因据向来所说，六祖大师开悟，就是听了这句经文。而本经代替《楞伽经》，作为禅宗印证心要的教典，亦即由于六祖闻此经句而得开悟的关系。且本经以无住为旨，处处皆明无住之义。如须菩提最初问佛『应云何住』？佛陀答以『应如是住』。接著开示『菩萨于法应无所住』，乃至说『菩萨但应如所教住』。以及前明四果，各各得果无住。须菩提自陈得果，亦复说是无所住。进而明

佛因中得授记别，同样显示于法实无所住。直到现在所说『应无所住而生其心』，可说都是开显无住的道理！

应无所住，是显自性本空；而生其心，是显缘起幻有。在这短短一句经文中，就开显了即性空而缘起，即缘起而性空的真理，可见此句经文的重要性。无所住，是无其所住的意思。所住是指六尘境界，其之所以无，是由能住心的无。古德说：『欲不住境，须不住心，苟能心无所住，方知境亦无处。正是路到水穷山尽处，行兴自消；火至灰飞烟灭时，余烬自冷。果然如是，虽终日生而无生，终日住而无住。不生之生，不妨任运而生，无住之住，何碍随缘而住』？所以无住，是说心中无其所住，不是说没有色声香味触法，这是我们所不可不知者。

壬三 成法性身

须菩提！譬如有人身如须弥山王，于意云何？是身为大不？须菩提言：甚大，世尊！何以故？佛说非身，是名大身。

行菩萨道的菩萨，在未证得无生法忍以前，行化世间的生命体，还是普通的血肉之躯，并没有什么特殊的地方，只不过较凡夫所有的身体，略为强健一点而已。但是证得诸法实相以后，其所有的生命体，是由功德善根所感得的，非常崇高伟大庄严，那就不是凡夫之身所能比拟的了。非特如此，亦复不是凡夫肉眼所能见得到的。凡夫所见到的于世行化的菩萨，那是大菩萨为众生所示现的化身。菩萨从证得法性所引生的无边相好庄严身，经中或称为报身，或称为自受用身，或称为法性生身。

现在佛问「须菩提」道：「譬如有」这么一个「人，身如须弥山王，于意云何」——在你的意思怎样？是人所有的身体大不大？所以说：「是身为大不」？须弥山，中国译为妙高山。因为它是四宝所成的，所以称为妙；因为它是独出群峰的，所以称为高。『下踞金刚际，居四海中央。出水八万四千由旬，入水八万四千由旬。环列七金，总统六万诸山而为眷属。纵虽海浪千寻，此山巍然不动，故名山王』。

「须菩提」回答佛「言：甚大，世尊」！这实在是大极了，不是一般人所能想像的！「何以故」？即为什么说这是大得不得了？因「佛」所「说」的大身，不是一般人所认为大的那样大，而是说「非身，是名」为「大身」的。身在印度话叫做伽耶，乃是和合积聚的意思。凡是和合积聚的，必然是从缘而起的。凡是缘起的，必然是无自性的，所以说为非身。正因为是非身，所以名为大身。我们因不了解无自性空，处处取相执著以为实有，所以处处受到拘碍局限，因而只能成小不能广大。得无生法忍的菩萨，修诸种种清净因缘，通达诸法无自性空，所以得能证此清净的大身。如是清净大身，亦即名为法身。法身是无形无相，无大无小的。现在说为大身，亦不过是假名。古德说：『夫法身之为身者，其大无外，其小无内，非形相可取，非色法可见，非心智之可测，非数量之可知……故净名云：「佛身无为，不堕诸数」。此正以非身，无漏无为，是名清净大身也』。由此可知：所谓大之所以为大，是约无漏无为说的，如果是属有为有漏，那就不得称之为大。如凡夫身，是依有漏五蕴所组织成的，能组织的五蕴既是有漏的，所组织的身体自亦是有漏的。有为有漏的凡夫身，是无常生灭变化的，当然不得说之为大。

辛二 校德

须菩提！如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙宁为多不？须菩提言：甚多，世尊！但诸恒河尚多无数，何况其沙？须菩提！我今实言告汝：若有善男子、善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？须菩提言：甚多，世尊！佛告须菩提：若善男子、善女人，于此经中乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德胜前福德。

这是本经第二度校量功德，而且较上次校德更为殊胜。如前是用一个三千大千世界的七宝布施，来与受持及为人解说所得功德校量，现在则以恒河沙数的三千大千世界的七宝布施，来与受持及为人解说所得功德校量。所以再作这样的校量，是为显示持说此经的福德殊胜，以引人对于本经的尊敬与受持，其中并无什么优劣的分别。

到此，佛又叫声「须菩提」说：「如恒河中所有沙」的「数」目，是不可能以数计算得出来的，今以一粒沙为一条恒河，有「如是」与「沙」数「等」这么多「恒河」，河中又复有沙，「于意云何」——在你的意思怎样？「是诸」沙等「恒河」之「沙，宁为多不」？换句话说：就是多不多？「须菩提」回答佛「言」：其沙「甚多」！为什么？「世尊」！以一恒河之沙，尽变为河，「但」举沙数「诸恒河，尚」且「多」得「无数」无量，「何况其」中各各所有之「沙」？当然更是不可以算数的了。事实确是这样，因为这个数量，的确太多了！

恒河为印度的一条大河，亦有译为殑伽河的，此翻福河。因为这条大河，如中国的黄河、长江，可以灌溉全国，不论在交通、在种植、在商务、在文化方面，都有很大的利益，所以名为福河。同时，不论古代或近代，印度人视恒河之水为圣水。见到这恒河，入恒河沐浴，都可得到很大的福报，所以名为福河。亦有翻为天堂来，以其从高山流出，源远流长，如中国亦有『黄河之水天上来』之说。恒河水源，从阿耨达池之所流出。阿耨达，译为无热恼，纵广五十由旬，其中充满八功德水。四面各出一大河：东面所出的是殑伽河；南面所出的是信度河；西面所出的是缚刍河；北面所出的是徙多河。印度既有这样四条大河，经中说到多数的时候，为什么总以恒河为喻？一因佛陀说法，多在恒河一带，因利就便，所以说到多数，特举恒河沙为喻；二因此河为三世诸佛得道的圣地，前圣后圣多居于此，前劫后劫名称不变，所以特举恒河沙为喻；三因恒河在四河中，属于最大的一河，广四十里，为印度人所共知的，其他的三河，可没有这样优越的条件，所以多举恒河沙为喻；四因恒河中的沙是最细的，细则其数益以见多，如以手抓一把沙，其数已数不清楚，何况恒河中沙？由于以上四种原因，所以经中凡言极多之数而不可计算者，总是举恒河沙来显示！

像上所说这么多的恒河沙，多的确是很多了。可是佛又对「须菩提」说：你不要听到这么多沙以为很希奇，「我今」再以「实言告汝：若有善男子、善女人」，对于外财没有丝毫的悭惜，能「以七宝」最珍贵者，「满尔所（犹云如许，亦即白话说的这么多）恒河沙」之「数」，一粒沙为一「三千大

千世界，以」之「用」来「布施」贫穷困苦的众生，其所「得」的「福」德，宁为「多不」？以白话说：就是他所得的功德多不多？「须菩提」回答佛「言：甚多，世尊」！为什么？因前以一三千大千世界宝施，所得福德已经多得不得了，况此以恒沙三千大千世界宝施？所得福德自更多得不可限量！

空生这样答复以后，「佛」即以多福显所校量而「告须菩提」说：恒沙世界宝施，其福固然甚多，「若」有「善男子、善女人」，能「于此」无相无住的般若「经中」，不说是持说全部，「乃至受持」经中的「四句偈等」，或「为他人」宣「说」四句偈等，「而此」持经说法之人所得「福德，胜」过「前」以七宝布施之人所得「福德」百千万亿倍，证知持说本经福德殊胜无比！因为财施的福德虽大，不过是感生死的乐果，而持经说法所得的无漏功德，可以直趣无上菩提，二者怎能同日而语？

复次，须菩提！随说是经乃至四句偈等，当知此处一切世间天、人、阿修罗皆应供养如佛塔庙，何况有人尽能受持、读诵？须菩提！当知是人成就最上第一希有之法！若是经典所在之处，即为有佛，若尊重弟子。

「复次」，佛再进一步的对「须菩提」说：假使有人「随」分随力的「说是经」典，「乃至」极少而为「四句偈等」，不特说是经典的人甚为难得，「当知」说是经典的「此处」亦甚难得，「一切世间」，若「天」、若「人」、若「阿修罗」，对于此处，「皆应」恭敬「供养」，作礼散花，「如」供养「佛」的「塔庙」一样。受持演说一四句偈的地方，尚且要这样的恭敬供养，「何况有人尽能」完全「受持读诵」是般若经典？当然格外值得恭敬、值得尊重、值得供养的了！此是为尊重般若大法，而连带的尊重其处。如《大般若经》说：『帝释于善法堂为天众说般若波罗密多，有时天帝不在，天众即向空座恭敬作礼』，是为尊重其处的最好明证。

经中随说二字，可约六种解说：一、不论是僧是俗，不别是凡是圣，都可说是般若经典，是为随说人。二、不论多少广略，不定章句前后，都可取而为人解说，是为随说经。三、不论事说理说，不拣粗说精说，都可分别其义，是为随说义。四、不问城市山林，不拘水边树下，在在处处可说，是为

随说处。五、不论是昼是夜，不管长时短时，随时随刻而说，是为随说时。六、不论多人一人，不别利根钝根，一遇机缘即说，是为随说机。

是经，即此《金刚般若波罗密经》。此处，即是随说是《金刚经》之处。一切世间，总赅三界六趣，现在本经唯举天、人、及阿修罗的三善道。天是天道，人是人道，阿修罗，中国译为非天，谓彼有天人的福报，而没有天人的德性，所以叫做非天。为什么不说及三恶道？因恶道中的众生，苦果的报障太重，当在受苦的时候，业识昏迷不醒，根本不能听闻佛法，所以略而不说。

供养，经中向来说有二种，就是事供养与理供养。如以香、花、璎珞、末香、涂香、烧香、幡盖、衣服、技乐及合掌礼拜等供养，是为事供养。如能如法修行，利益众生（即展转为他人说，或以经典赠送与人），摄受众生（即劝别人去听经，见到有人来听经时，或让座或分座给人），乃至不舍菩萨业（即不论遇到怎样的阻难，只要有可听经的地方，总是排除万难的去听经），不离菩提心（即本所发的大菩提心，而起大愿大行去实践菩萨道。在行菩萨道的过程中，不违般若正智，不悖经中意旨）。如是而行，是为法供养。

塔庙在中国是分开来的，但在印度及现在南方佛教国家，二者是连在一起的，有塔的地方就有庙，有庙的地方就有塔。塔有生身塔与法身塔的两种：生身塔是供佛的舍利；法身塔是供佛的遗教，如一缘起偈，或一部经典。塔，具云塔婆，或作浮图，或名窣堵波，中国译为高显处，是表其人胜的关系。庙，在印度叫做都制多，是供佛安僧的地方，亦是经法收藏的地方。所以『凡供佛像之庙，必有经法，必有僧众。言一庙字，即是住持三宝所聚之处。今云：如佛塔庙，是明说经人代佛宣扬，便同真佛在此，说此大法，绍隆佛种，便是住持三宝。故曰如佛塔庙，皆应供养』。供养塔庙，是佛弟子所共知的，供养说经之处，或为一般人所忽略。现在举塔庙为例，即显示说经就是道场，便与塔庙一般无二，所以应如供养佛陀塔庙一样的供养，以示对此说经之处的尊重！

佛接著又对「须菩提」说：不特随说般若经典一四句偈的地方，值得我人恭敬供养，「当知是」尽能受持读诵解说全经的这个「人」，亦复「成就最上、第一、希有」的功德「之法」。为什么说最上？因般若能趋于无上菩提的；为什么说第一？因般若是能胜过余乘的；为什么说希有？因此世间没有一法可与般若相比的。正因如此，所以「若是」般若「经典所在之处，即为」等于佛世时的「有佛」，及佛灭不久「若尊重弟子」在那里。经典是法宝，有佛是佛宝，尊重弟子是僧宝。是则『有此般若，即等于具足三宝，佛法住世。如此希有的般若大法，学者应怎样的恭敬尊重他』！

讲到这里，我要向诸位作一郑重交代的：就是整个佛教，以三宝为宗本，除了三宝，没有佛法可说。是以不论在何时代，只要有佛法的流行，三宝总是缺一不可的。不过由于时代不同，三宝中心随之而异：如佛世时，『佛为法本』、『法从佛出』；有佛而后才有正法的流出，才有从佛出家依法修行的僧伽。在这样的时代，三宝当然是以佛为中心。到了佛灭度后，声闻佛教时代开始，住持正法的责任，落在僧伽的身上，有僧才有如来的正法，才有各处塔庙的建立，所谓：『僧在即法在，法在即佛在』，就是此意。在这样的时代，三宝当然以僧伽为中心。声闻佛教时代过去，大乘佛教时代开始，三宝的中心已转移到正法方面，所以不论什么地方，只要有如来的正法存在，是就等于过去的有佛有僧。般若为法本论的，所以经说：若是经典所在之处，即为有佛若尊重弟子。三宝中心的转移，从本经的这几句话，可说完全透露了其中的消息！

丙二 劝发奉持

丁一 示奉持行相

戊一 问

尔时，须菩提白佛言：世尊！当何名此经？我等云何奉持？

「尔时」，即佛校量功德完毕之时。在校德中，「须菩提」听了持说是经功德的殊胜，并经在即佛在与僧在，于是乃对此经生起希慕以及奉持的崇敬心理。但奉持要得其名及怎样奉持的方法，可是对这尚还全不知道，所以

就禀「白」于「佛」而请问「言：世尊」！你老所说这样殊胜的般若法门，「当何」以「名此经」典？即本经应当叫什么名称？「我等云何奉持」？即我们应怎样的去受持奉行？须菩提所以要问经名，因『全经的内容，广大甚深，而一经的名称，却能含摄全经的大意，或直示一经的精要。这在大乘经，十九是如此的。所以，学者如能于经名有相当的理解，对于全经的要义，也就容易忆持不忘』！事实，只一经的题目，确能将全经理趣和盘托出。所以经名在一经中，实在有其重要意义！

戊二 答

己一 正说

庚一 化法离言

佛告须菩提：是经名为金刚般若波罗密，以是名字，汝当奉持！所以者何？须菩提！佛说般若波罗密，即非般若波罗密，是名般若波罗密。须菩提！于意云何？如来有所说法不？须菩提白佛言：世尊！如来无所说。

「佛」因空生的请问，所以就「告」诉「须菩提」说：「是经名为金刚般若波罗密」。般若为清净无漏的智慧，力能照见五蕴诸法本空，断烦恼、破无明、离生死，而到涅槃的彼岸。或以般若之光照了万有诸法，如金刚的能坏一切戏论烦恼，但不为一切戏论烦恼之所破坏，所以现在特以金刚比喻般若。金刚非譬而譬，般若非法而法，假名安立为金刚般若。虽则是假名安立的，但金刚能碎万物，而般若能空万法。「以是」金刚般若波罗密经「名字，汝当」这样的如法「奉持」。古德说：『烁金刚焰，照法空；挥金刚剑，除惑尽。名字之所在，即奉持之所在，不必于名外别求持法』。《心印疏》中又说：『此中立名之义：谓此经离相无住之用，取喻金刚。以之触有则有坏，触空则空销，触著中道则百杂碎，正是诸法尽扫，纤埃不留，名为金刚。所谓奉持者，亦无别法，不过因名会义，达诸法空而已』。

在此或有人问：佛在《般若经》中，常说名相皆空，要人不执名相，为什么现在佛又安立经名？所以说：「所以者何」？进而告诉「须菩提」道：你听到这个经名，不要以为有实经名，当知「佛」虽「说般若波罗密」，其

实「即非般若波罗密」，但为便利行者的信受奉行，乃于无名中强立为名，如以第一义谛而言，所谓离言说相，离名字相，法性本空，那里可以取著什么名字？不过无名之名的假名，是不违于法性空寂义的，所以又不妨说为「是名般若波罗密」。若如言而执实，那就但得般若之名，反而不能得到般若的真义。是以我人听到佛说金刚般若波罗密这个名字时，千万不可以为它是怎样，如以为它是怎样的话，那就老早不是金刚般若而与之相差十万八千里了！可见金刚般若这个名字，是没有真实自相的，既不可取，亦不可说，但适应众生的心理要求，特方便的假名说为金刚般若波罗密而已。

佛说本经的经名，虽不可说不可取，但此般若法门，毕竟是佛所说。说此般若法门，不能没有法相，如果没有法相，试问怎样说法？既有法为佛所说，恐众生在妄想心中，执有所说的般若波罗密多法相，所以又叫一声「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？你认为「如来」说法，确「有所说法不？须菩提」顺于佛陀问的口气，如前一样的回「白佛言：世尊」！以我所理解到佛的意思，认为「如来」是「无所说」的。实际，不但离相无住的金刚般若是无所说的，就是任何一法亦不是语言可以说得到的。惟如来无所说，并不是真的一句不说，而是虽终日炽然说，实未尝有其所说相。可见如来说一切法，毕竟无可所说。所以说：无有少法如来可说。

在前举如来为证中，佛曾以如来说法为有所说的这个问题问于须菩提，须菩提亦很明白的答以无有定法为如来可说，这足证明须菩提对这问题已了然于心，为什么现在又提出这个问题来问？当知前文说的无有定法可说，是约佛陀证得离言这方面讲的。现在又说如来无所说，是约法的离言这方面讲的。前后两者意思，有著截然不同。

庚二 化处非实

须菩提！于意云何？三千大千世界所有微尘，是为多不？须菩提言：甚多，世尊！须菩提！诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。如来说世界，非世界，是名世界。

如来说法无有所说，固然已经了解，但说法必有说法处，而此说法教化之处，是不是亦没有真实？为了开显化处非实，所以有此一段文来。讲到佛的化处，『依声闻佛教说：佛以三千大千世界为化土，即于此大千世界说法度众生。大乘佛教，一佛所化的区域，就扩大得多了！本经密化声闻，所以依大小共许的大千世界说』。

三千大千世界是一佛所化之处，在前校量布施福德文中，已经两度说到。虽当机者领会到财施不及法施之胜，但对佛陀化处的大千世界，亦是性空无实的真义，是不是亦已如实了解？还没有考验过当机者。所以现在佛再问于「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？譬如将这「三千大千世界」碎为微尘，你认为这「所有微尘」，是不是很多？所以经说「是为多不？须菩提」顺于世间情见而答佛「言：甚多，世尊」！这实在太多了，多得简直没有办法可以计算得出！当机者这样简单答复以后，本欲再进一步的转释其意义，但还没有来得及予以说明，佛陀就立即直示以世界微尘无实自性的真义，以免众生执著世界微尘的实有不虚！

因而佛对「须菩提」说：你虽知道世界微尘很多，但尚不知微尘，原是非微尘的。所以「诸」有「微尘」，在我「如来说」来，「非微尘，是名微尘」。为什么这样讲？当知世界散为微尘，则此微尘原无自性，悉假因缘而有。凡是因缘的，必然是空的。『以故一微空处众微空，众微空中无一微。原无实性，所以曰非；以不废假名，故言是名耳』。『大乘佛教，不但中观师说微尘即非微尘。就是唯识学者也说没有实在微尘可得的。世间的微尘，依唯识者说：是心识变现的，是由内心的色种子，变现这似乎外在的色法，而实不是离心有自相的。中观者说：一切法是因缘和合生的，缘生的诸法中，虽有显现为色法的形态，而且是有粗有细的。不论为粗的细的，都是无常、无我而自性空寂的。如执有究极实体的极微，或不可分析、不可变异、不待他缘的极微，那是根本不可得的』。大乘佛法所以说微尘性空，是对破外道及一分声闻学者，执有不可分析的实在极微，以此实有极微为诸色法的基本质素。经中说的微尘，如以通常来说，还是以七个极微所组织成的。既是由七个极微所组织成的，当然不是一个实在物。所以如执微尘是实有的，自不

能了解微尘之所以为微尘。因此佛说微尘，即非微尘，是名微尘。

以世界与微尘对照来说：微尘是能创造世界的，世界为微尘所创造的。所以世界所有，无非众多极微的集合。除了多数的微尘，那里别有一个什么世界？如前所说，组成世界的微尘，尚且自性不可得，依之而集成的世界，当然亦即有而非有无实自体的了！所以佛又告诉须菩提道：你要知道，我虽经常的为你们说及三千大千世界，但你们千万不要以为有一实在世界可得，因为「如来」所「说」的「世界」，既是由微尘组合成的，当然亦即是因缘生法空无实性的，所以世界即「非世界」。虽说世界没有它的实性，但幻化世界其相宛然，所以不坏假名而又说为「是名世界」。印顺论师说：『如执极微为实而世界为假，这不但不知极微，也不会明白世界的性空与假名』。所以必须知道世界是假名无实，组织世界的微尘亦是假名无实。唯有如此，才能真正通达佛陀化处的非实！

庚三 化主无相

须菩提！于意云何？可以三十二相见如来不？不也，世尊！不可以三十二相得见如来。何以故？如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。

如上讲的所说法及说法处，都是有而非有的无实自性，固然已经了解，但在大千世界随感所应度化众生而现的种种身相，究竟是否亦是假而非实？亦是一大问题。所以佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？可不「可以三十二相」得「见」说法的「如来不」？当机者对离相见佛的道理，已有深切的了解，所以应声如响的回答佛说：「不也，世尊！不可以三十二相得见如来」。三十二相为如来化导众生的胜妙功能，凡夫不加观察，以为这就是佛，因而不了诸法实相，触处偏计妄执，永远不得见于如来。「何以故」？什么道理？当知「如来」所「说」的「三十二相」，是属因缘假合，亦即随众生心所现的假相，根本没有它的实在自相可得，所以说：「即是非相」。但空无自性、因缘假合的身相，其如幻如化的庄严相不无，「是名」如来所说「三十二相」。严格说来，三十二相，即是诸法空相，绝对不可执取。如果执取为实，那就根本不能了解如来说三十二相的真义。

在前法身离相而见文中，亦即通常说的第五分中，佛陀曾用可以身相见如来不的这个问题问于须菩提，须菩提亦曾答不可以身相得见如来，为什么现在又提出这问题来问？『但那是约见法即见如来说，现在约为众说法者说』，二者有所不同。佛为勘验当机者对离相之旨，是不是真的领取，所以特再提出来问。

本经讲到这里，有关如来的说法处，如来的所说法，能说法的如来，『一切是无性离相，如幻如化』，可说已经显示得极为透彻明白，论题亦即等于告一段落。向下所要讲的，不过况显伸解，予以结成而已。同时亦可这样说：本经是开显般若的，而般若非般若的旨趣，到此已经彻底洞明固不用说，就是如何奉持此金刚般若法门，亦同样的得到洞彻明白，所以说到如何奉持，没有什么奇特，只是照著佛所开示的即相离相予以奉持就是。

己二 校德

须菩提！若有善男子、善女人，以恒河沙等身命布施；若复有人，于此经中乃至受持四句偈等，为他人说，其福甚多！

这是本经第三次校德，而与前二次校德不同，即前是以外财布施，现在则以内财布施。以身命的内财施于众生，较以七宝的外财施于众生，其所得的福德，当然殊胜得多。因为外财，不论是怎样珍贵的宝物，虽为一般人之所爱好，但毕竟是身外物，对于财物稍为看得淡的人，是都可以施舍的。而且施舍以后，对于生命生存，并没有什么大的影响。可是施舍身命就不同了，这是生命的当体，如果以之施舍于人，生存立刻成为问题，亦即生命顿告结束。这在一般人说来，实在很难做到的。因为要求生命生存，不特是人类的共同欲望，且是一切生物共有的欲望，俗语说：『蝼蚁尚且贪生』，何况为万物之灵的人类？所以人类自生下来，就有要求生存的欲望。既然如此，那里肯得轻言牺牲自己的生命？虽则是这样讲，但从现实社会及历史去看，这又不是不可能做到的一件事情。如说：『在人类历史上，有许多先知先觉，或为人群幸福，或为民族国家生存，或为公理反抗强权，不惜赴汤蹈火，为大我而牺牲小我的一切，他们遗留下来的血迹，增加了历史万丈光焰……

所以古来许多宗教家与救世的思想家或革命家，没有一个人不是抱著牺牲的精神到人世间救人的。释氏说：「我不入地狱，谁入地狱」？墨氏说：「摩顶放踵利天下而为之」；儒家说：「杀身成仁」、「舍生取义」：这都是说明牺牲生命的典型例子』。总之，人类要求我们牺牲，我们就应当牺牲；人类希望我们牺牲，我们就准备牺牲。牺牲是人类最高无上的美德，亦是菩萨行者利他所表现的伟大精神！如尸毘的以身代鸽，若萨埵的以命饲虎，这都是以身命布施最好的证明。而且这种舍身利他的事实，在菩萨实践菩萨行的过程中，可说是很多的。『身命布施，除了出于同情的悲心而外，也有为了真理的追求——求法而不惜舍身的』。

为此，现在佛又对「须菩提」说：「若有」这么一个「善男子」或「善女人，以」与「恒河沙」相「等」这么多的「身命布施」众生，其所得的福德，当然比外财施大得很多，但这毕竟还是暂时性的救济，不能令众生得到究竟的解脱之乐！因而，佛更进一步说：「若复」另「有」一「人」，于此《金刚般若波罗密经》，不说是全部受持讲说，即使「于此经中，乃至受持四句偈等」，或者「为他人说」四句偈等，则其所得功德，比身命布施所得功德，多得很多。所以说：「其福甚多」！为什么？因自受持般若，可使个人获得解脱；为他人说般若，能使他人获得解脱。所以所得功德，相去不可以道理计！

丁二 叹奉持功德

戊一 空生叹法美人

己一 深法难遇叹

尔时，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣而白佛言：希有！世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经！

受持读诵经典，是有大功德的，这本是佛在大乘经中所常说到的，我们当然不能不信。但是后来的佛弟子，对这不免有所误会，以为只要诵经、拜经，就可得大功德，其他都不必要，未免有违佛意。当知所谓受持，不单单是读诵，实包含思惟、理解、实行、证入等。印顺论师对这有很好的指示说

：『学佛的目的，在乎悟佛所悟，行佛所行。然而，如没有理解，怎能实行？没有读诵，又从何去理解？不听不见，又怎么知道去读诵？由见闻而读诵、而理解、而实行、而证入，听闻、读诵，岂非为行证的根本吗？所以大乘经中，都极力称叹读诵等功德，以引人深入』。如果，不求甚解而读诵，不如法行而读诵，不期证入而读诵，试问这样读诵，究有什么功德？假定这样读诵而有功德，现在以录音机及留声片播放经文，岂不亦有很大功德？所以严格说来，受持有大功德，绝对不是单单读诵经典，就有很大功德，而是要理解、要实行的。

当「尔」校德完毕之「时，须菩提」由于「闻说是」金刚般若波罗密「经」，对于佛在经中所开示的降心、无住、离相、般若非般若的种种微妙不可思议的义趣，深心领会而得彻底的了解，所以说：「深解义趣」。解之所以说为深解，表示这不单是在语言文字上的理解，而是已能从文字般若起观照般若，从观照般若证实相般若了。亦可解为：闻说是经是闻慧，深解义趣是思、修二慧。如是三慧具足，三般若并进，方可真正说得上深解义趣。

空生深解经中义趣，了知恒河身命布施，不及持经一偈殊胜，于是激起无限感慨：感于过去虽得闻于如来开示，但仍不免著相而修有负佛恩，是以觉得极为惭愧！幸蒙佛陀慈悲不舍，又以般若离相无住大法开导，使我彻悟三空真理，其庆幸快慰又如何？所以就不自觉的「涕泪悲泣」起来。当然，这种涕泪悲泣，不唯悲极而泪，亦是喜极而泪。悲极而泪者，是自伤过去的不遇大法；喜极而泪者，是自庆现在的得闻般若。涕是由鼻流出的，泪是由眼流出的；悲是内心的感痛，泣是无声的哀伤。由于悲喜交接，加以感佛深恩，所以现出悲泣之相。

「而白佛言」者，意谓尊者须菩提，因闻是经而得深解义趣，因得深解义趣至于涕泪悲泣，于是乃向佛陀自陈见地，请求佛陀为之印证。所以首先赞道：「希有！世尊」！这真太难得了！因为你「佛」所「说如是甚深」微妙不可思议的般若「经典，我从昔」以「来所得慧眼，未曾得闻如是之」金刚般若波罗密「经」，现在竟然得闻，叫我怎不欢喜？昔来，就是自证阿罗汉果获得慧眼以来。慧眼，就是照见真空无相的智慧，亦即知诸法如实相的

智慧。不可当作眼目的眼来看，所以陈译作圣慧，唐译作正智。

须菩提是位证四果的圣者，现在说从来没有听过这样甚深经典，此话怎讲？当知『此经所说，是佛法根本义，是究竟了义，是大悲、大愿、大行之中道第一义，是第一义空之义，是令信解受持者成佛之义』。如是甚深经典，当机自阿含、历方等、至般若，证入空来，确是有所不知的。但如调换一个角度来说：本经是属《大般若经》的第九会，在前八会中，空生不但听佛说过般若，而且奉佛诫命转教菩萨，怎么可说从来没有听过？当知这是代表取相的众生，特别是执有诸法实性的增上慢声闻，说如是经典从未得闻，希望从深法难闻的赞叹中，令诸取相的众生及诸增上慢声闻，急起读诵、信解、受持这离相无住的般若教典，绝对不可若无其事的予以忽略过去！

己二 信者难能叹

世尊！若复有人得闻是经，信心清净，则生实相；当知是人成就第一希有功德！世尊！是实相者，即是非相，是故如来说名实相。世尊！我今得闻如是经典，信解受持不足为难。若当来世后五百岁，其有众生得闻是经，信解受持，是人则为第一希有！何以故？此人无我相、无人相、无众生相、无寿者相。所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。何以故？离一切诸相，即名诸佛。

空生自闻大法而得法喜以后，感于般若法门的难遭难遇，特别对这甚深经典予以赞叹，希望别人亦能闻到这个大法而得法乐。所以接著对「世尊」说：「若复」另「有」这么一个「人，得」以听「闻」到「是」金刚般若波罗密「经」，而能「信心清净，则生实相，当知是人」，不特极为难得，而且「成就第一希有功德」！空生在前初闻离相无住的教言，虽则自己可以信任得过，但或以为其他众生不能接受，所以向佛请问颇有众生得闻如是言说章句生实信不？虽佛对他说不唯现在有人信受，就是佛灭度后亦会有人信受。然他内心仍在半信半疑中，不过不敢与佛争辩而已！经过佛陀重重解说，自己亦认为有人生起净信，可见前后的领悟有所不同！

信心清净者，因荡涤情执的般若言教，开显离相无住的甚深义趣，决不容许有一法当情的。如果稍有一点执著，即不得算为信心清净。然则怎样方能做到信心清净？那就非离一切戏论颠倒执著不可！如何可以远离一切戏论颠倒执著？那就非由文字般若而起观照般若不可！为什么？当知没有观慧，不能远离戏论，戏论如不远离，信心怎得清净？心自清净，即是所生的实相般若，所以《大般若经》说：『一切法不生，是般若波罗密生』，正是此意。经说信心清净便生实相，犹言信心清净，便是实相现前，而实相的现前，亦复便是信心清净。

当知是闻经信心清净而生实相的这个人，成就胜出诸乘所有的第一功德，成就世间最极无比的希有功德，不是成就其他任何功德所能及的！原因这是由于不著相来，假定有所著相，那就不能成就这样的功德！

可是现在所当特别注意的，就是吾人听到则生实相的这话，绝对不可作生实相之想！为什么？须菩提对「世尊」说：「是实相者，即是非相，是故如来说名实相」。当知所谓实相，就是诸法空相，不是凡常的思想及世俗的语言所可表达的。既不可以说为有，又不可以说为空，然为引导众生离执而契入，所以不得不坏假名而方便的说为实相。龙树在《中观论》说：『空则不可说，非空不可说，共不共叵说，但以假名说』。《破空论》中亦说：『实相者，非有相，非无相，非非有相，非非无相，非有无俱相，离一切相，徧为一切诸法作相，故名实相。此实相者，即是般若波罗密体』。所以经中说的实相即非实相，是明其相即非相的意思；是故如来说名实相，是明其非相而相的意思。相而非相，即《心经》说的色即是空；非相而相，即《心经》说的空即是色。总此，即是开显《心经》说的诸法空相。

信是实相非相的义理，不是一般人所能做得到的。不说别人，就拿我自己来说，生逢佛世，身为罗汉，既得经常面见佛陀，又得亲闻如来言音，对这且不免疑，何况一般众生？现在到了般若会上，你佛开显三空胜义，由于你老说法善巧，是以「世尊！我今得闻如是」甚深「经典」，能够「信解受持」，固然「不足为难」，因我是你老解空第一的弟子。《大品般若经》对这有所提示说：『般若甚深，谁能信解？答曰：正见成就人，漏尽阿罗汉，

能信』。可见信解受持是经，确不是一件简单的事！

然而，「若」夫「当来」浊恶「世」中，在于「后五百岁」的末法时代，眼不见如来的金色之身，耳不闻如来的金口之言，离开佛的时间既久，人的根性转趋暗钝，加以法弱魔强，各种邪说炽盛，斗争坚固之际，「其有众生，得闻是」金刚般若波罗密「经，信」心清净，深「解」空义，复能如说「受持」，当知「是人则为第一希有」！此中，得闻是经，是属闻慧，如实信解，即是思慧，如法受持，则是修慧。在此，诸位要知道，身居末世，不说信解难、受持难，就是得闻是经亦难，定要宿植般若种子，亦即要多见佛、多闻法、多种善根，方得听闻是经而信解受持。如是之人，岂非人中最为第一希有者？

照一般人的见解，闻经信解受持，是极平常的事，为什么说这人是人中第一希有之人？所以经问「何以故」？当知「此人」所以被称为第一希有，因于此经不但信解，而且切实照著去行，并从实践实行当中，证得「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」的四相，亦即破除我执而通达我空，再也不会在四相上有所执著。不特如此，并且由此得到解脱，不再在生死中流转，这不是凡外人中第一希有之人是什么？「所以者何」以下，即对无我等的四相再加说明。所谓我相等的非有，不是说有一个实在的「我相」，现在将之摧毁或粉碎，不过是依世俗言说假名为我相等，若以第一义谛说，当下「即是非相，人相、众生相、寿者相」，亦复「即是非相」。『所以无我等四相，只是显明他的本相无所有而已』。此中非相，亦即无相，不但无于有相，亦复无于无相。无有相是不著有，无无相是不著空，亦即前文说的离于法相与非法相。这当然不是通常的人所能做得到的。「何以故」？因「离一切诸相，即名诸佛」。诸位想想看：这人不是第一希有，还有什么人是第一希有？诸相，是指虚妄颠倒相。世间一切诸相，所以说为虚妄颠倒，因为是以情识妄分别的关系。诸相虽多，要不外于我相、法相、非法相、有相、无相、亦有亦无相、非有非无相。如是离于诸相，不但离其所当离的相，就是能离的离亦离。行者离相境界，到达这个程度，众罪就可消除，自心就可清净，所以亦得名之为佛。离四相，看起来，程度是很浅，境界不算高，似不能与

佛相提并论，但约离相而证悟实相说，这闻经信解者所得的觉悟与佛所得的觉悟，是一样而没有差别的，当然可以说名为佛，不过这是分证佛，不是究竟佛而已。论说：『佛陀，是觉悟真实之义；此名通于声闻、独觉及无上菩提三者』。总之，凡得无生法忍而证法身的，没有不可名为佛的，所以名为诸佛。虽名诸佛，仍是假名，不可执著实有诸佛。

戊二 如来劝行叹胜

己一 略叹劝行

庚一 正说

辛一 略叹

佛告须菩提：如是！如是！若复有人得闻是经，不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有！何以故？须菩提！如来说第一波罗密，即非第一波罗密，是名第一波罗密。

从闻说是经到即名诸佛，当机对佛陀的陈白，可说非常合理而又极为确当。所以现在「佛」陀印可其说而「告须菩提」道：「如是！如是」！你所说的，的确是这样的。因我前面教你『若见诸相非相，即见如来』。现在你能理解『离一切诸相，即名诸佛』，不特深合我的心意，且亦极符般若旨趣。是以「若复有」这么一个「人，得闻是」金刚般若波罗密「经」，不说他能修观照般若至于离一切诸相，即名诸佛的境界现前，名为第一希有，就是他于听经以后，能够深解经中义趣，对于经中所说种种，能够「不惊、不怖、不畏，当知是人」，已经「甚为希有」，极为难得！

惊是骇愕的意思，谓初闻是般若经典，并不惧其不是正道而感到惊异，显示对于是经的信受得过，所以说为不惊。怖是惶恐的意思，谓于闻后思惟其义，并不恐其说诸法空而感到不安，显示对于是经的甚深理解，所以说为不怖。畏是怯退不前的意思，谓于思后受持奉行，并不畏其一切离相而失其精进，显示依于是经的如法实践，所以说为不畏。

这样说来，或有人问：经中究有什么值得惊疑怖畏？原因佛在声闻法中，感到声闻怕听说空，所以多说有法有空，现在金刚般若会上，佛时常的说

无有法，因而听了觉得可惊，一再说到空亦复空，因而听了觉得可怖！于有空两无的道理，不论怎样思惟，总是不能相应，因而觉得可畏！所以《智论》说：『小乘五百部闻毕竟空，如刀伤心』！青目《中论释》说：『若都毕竟空，云何分别有罪福报应等』？《成唯识论》说：『若一切法皆非实有，菩萨不应为舍生死，精勤修集菩提资粮』！这都是对空有所惊怖的，亦即《般若经》中说的二乘怖空！执法实有的声闻学者，所以怕闻诸法皆空，因他认为这末一来，生死流转与涅槃还灭，都将无法建立起来，这还了得！殊不知『这唯有能于毕竟空中，成立无自性的如幻因果，心无所著，才能不落怀疑，不生邪见，不惊、不怖、不畏，这真可说是火里青莲』！所以如实了解无自性空，绝对不会生起惊慌恐怖！

闻此般若经典，不生惊恐怖畏，「何以」缘「故」甚为希有？「须菩提」！我告诉你：此金刚般若波罗密，在诸波罗密中，是最胜最上的，所以「如来」将之「说」为「第一波罗密」。般若为第一波罗密，显示它常作五波罗密的先导。修余五波罗密，虽可植诸福德，但不能到彼岸。且余诸度所以称为波罗密，正因有般若于中领导，如果没有般若作为领导，则余诸度根本不得称为波罗密。《大般若经》说：『当知布施等五波罗密多，皆由般若波罗密多所摄受故，乃得名为波罗密多。若离般若波罗密多，布施等五不得名为波罗密多』。又说：『得第一度，度一切法到于彼岸，故名般若波罗密』。般若虽被尊为第一波罗密，但不可执般若别有实自体相，因为第一本来就是没有决定相的，亦即无自性空不可得的。所以依胜义说：「即非第一波罗密」。般若虽非第一，但依世俗而论，第一不无假名，因其不无假有的名相，所以说为「是名第一波罗密」。印顺论师说：『惟其离相不可得，所以为诸法的究极本性，为万行的宗导，而被十方诸佛赞叹为第一波罗密』。如是般若不可得，波罗密亦不可得，此其所以为殊妙超绝的无上法门。

辛二 劝行

壬一 忍辱离相劝

须菩提！忍辱波罗密，如来说非忍辱波罗密，是名忍辱波罗密。何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生瞋恨。须菩提！又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世无我相、无人相、无众生相、无寿者相。是故须菩提！菩萨应离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心！不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心！若心有住，即为非住，是故佛说菩萨心不应住色布施。须菩提！菩萨为利益一切众生故，应如是布施！如来说一切诸相，即是非相。又说一切众生，即非众生。

佛法不唯是理解的，亦复见诸于事行的。如前说的第一波罗密，是属于理解方面的，即以般若通达诸法的空性之理；现在说的忍辱波罗密，是属于事行方面的，即以忍辱忍受各种的事相打击。所以般若智慧是不是可靠，必从事相的实行中去证验始可。实行而举忍辱说明者，因在一切事行中，最难离相的，无过于忍辱。辱是受到他人的加毁；忍是自己安然不以为忤。但这没有般若的透视，是很难做到忍辱不瞋的。因而可说真正能忍辱的，必然是从般若而来。谓以般若慧的观察，了悟原无毁辱可忍，亦无能忍者可见，忍无可忍，方成于忍。诸如辱之所在，常人之所以不能忍，就是见有实在的侮辱横梗在自己的面前。不能忍于受辱，于是瞋怒生起，般若真性不现。正因忍辱须要般若加以支持，所以益加证明般若为诸度中第一。

就行菩萨道者说，忍辱异常的重要。因为发心救度众生，众生不如想像那样的易度，有的刚强难化的众生，不特不接受你的好意，反而对你生起极大的反感。为了不舍这个众生，那就不得不行安忍。否则，试问你怎能去救度一切众生？『所以为了度生，成佛大事，必须修大忍才能完成。忍是强毅不拔的意解力；菩萨修此忍力，即能不为一切外来或内在的恶环境、恶势力所屈伏。受得苦难，看得澈底，站得稳当，以无限的悲愿熏心，般若相应，能不因种种而引起自己的烦恼，退失自己的本心。所以，忍是内刚而外柔。能无限的忍耐，而内心能不变初衷，为了达成理想的目标而忍。佛法劝人忍辱，是劝人学菩萨，是无我大悲的实践，非奴隶式的忍辱』！

本经以离相无住为宗，前从种种方面，说明般若的离相，现在再约忍辱，说明不可不离相的真义。因为若著我人等相，贪爱瞋恨等的烦恼，自然不断涌现起来，忍辱的境界怎得现前？所以佛复告诉「须菩提」说：「忍辱波罗密」，你不要以为有个忍辱的实在自体，当其与般若相应而行深忍时，内不见有能忍所忍，外不见有能辱所辱，中间不见有杖木相加等事，三轮体空，一心清净，所以「如来说」为「非忍辱波罗密」。虽修忍辱而不存忍辱之心，但为随顺世间，又不妨现忍辱之相。譬如虚空，体非群相，而不拒诸相发挥，深忍为体，不无假名，所以说：「是名忍辱波罗密」。从这说明，证知行忍辱时，是与般若相应的，假定没有般若，怎能远离忍相？

「何以」缘「故」忍辱应离于相而不执著？佛为说明这点，特举自己过去所曾经历的事实以为证明：「如我」于往「昔」中「为歌利王割截身体」的当儿，「我于尔时」，是即「无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以」没有我等四相「故」？从什么地方可以得到证明？当知「我于往昔」受到「节节支解时，若」果是「有我相、人相、众生相、寿者相」的话，是我相未忘，有我则有苦痛，有痛则不能忍，那就「应」该会「生瞋恨」而与歌利王搏斗，不致让他任意的支离解剖我的身体。我既没有反抗，又未与之争执，证知当时我虽受到手足耳鼻一一被其割截的痛苦，但我却能其心不动安然忍受！正因当时我无瞋恨，所以证知无有我相，无有我相方成实忍。

歌利是印度话，中国译为极恶，亦有译为恶生，等于中国说的暴君。其事实，在《涅槃经》中，有详细叙述：佛于过去生中行菩萨道时，生在南天竺国富单那城的婆罗门家。当时该国有王叫做迦罗富，不但憍慢自大，而且其性暴恶，好行惨毒之事！我在那时，为了度化众生，常在该城外面，山中寂然禅思。一天，该王带了很多宫人彩女，出城游观，在林树下，五欲自娱。后来玩得疲倦熟睡，宫人彩女，趁著这个机会，到处自由游玩，及至我的坐禅地方，我看她们只知享受欲乐，不知怎样叫做出离爱欲，于是乃为悲心所使，而为她们宣说法要，告诉她们如何断绝贪爱！可是到了国王一觉醒来，见到左右没有一人，于是执剑到处寻找。到了一个地方，见到宫人彩女，围著一个仙人，不知在谈什么，于是气忿忿的走到我的面前问道：『你是什么

人』？我很安详的回答曰：『我是学佛道的人』！『你既是学佛道的，那你是否已得阿罗汉果』？『不瞒大王，我还没有证得阿罗汉果』！『既没有证得阿罗汉果，是否已得第三不还果』？『说来惭愧，同样没有得到』！歌利王接著说：『你既是个未得四果、三果的圣者，当然还是一个没有离欲的人，怎可恣情放逸的看我宫人』？我回答说：『大王！我虽是个未离欲的人，但在我的内心，实在没有一点爱染之念』！『在我很难相信你的这话，因我见到世间很多修苦行的人，见色尚且不免生起贪欲；现在你的年龄这样轻，而又没有离去贪欲，怎能做到见色不贪』？『对于女色，生不生起贪著，问题不在修诸苦行，而是在于系念无常不净』！『像你这样说话，简直自赞毁他，怎得名为修持净戒』？『当知所谓戒者，不是别的什么，要者在于能忍』！『能忍名戒，好的，我现在割截你的耳朵，看你能不能忍，如果能忍，那就证知你是持戒的人』！大王这样说了，真的割截我的耳朵。

可是在那时候，我耳虽被割截，但是容颜不变！随来大臣见到这种情形，不自觉的对大王说：『像这样的大士，是不应该加以伤害的』！『你们怎么知道他是大士？我可看不出他的大士之相』！国王又这样说。『我们之所以说他是大士，是因看他在受割截之苦时，容颜没有一点改变，好像没有这回事似的』！群臣再向大王这样说。大王不以为然的道：『你们虽然这样的说，我可还要试试他，不但割截他的鼻子，还要支解他的手足以及整个身体』。大王说到做到，然因我于无量无边世中，已经修习慈悲，愍念罪苦众生，所以心无瞋恨。然而大王仍然不信，说你内心不瞋，从何得到证明？当时我即这样立誓道：『如我真的没有瞋恨的话，那我这个已被支解的身体，立即恢复原来的样子』！说也奇怪，发了这个愿，身体真的立刻恢复原样。因此，我更发愿：『愿我来世得菩提时，第一个要救度的，就是你大王』！如我现在成佛，首先救度的憍陈如，就是过去割截我身的歌利大王！

佛再告诉「须菩提」说：你不要以为我只是在歌利王时实行忍辱，而我「又念过去」歌利王前，「于五百世」中，「作忍辱仙人」，实践忍辱行，「于尔所世」——五百世时，亦是「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」的。其实，佛在过去生中，修学菩萨道时，牺牲身命，布施身命，其数之多

，不可计算，那里只是五百世中如此？现在所以说为五百世，不过是略举而已。

佛经所说仙人，乃是通指一切修行之人，既不是专指印度的外道仙人，亦不是单指中国一般说的仙家。小乘《阿含经》中说的『古仙人道，古仙人迹』，固是指的古佛说的；大乘经中所说大仙，亦是指的佛陀说的。《般若灯论》对这曾作这样说道：『云何名大仙？声闻、辟支佛、诸菩萨等亦名为仙。佛于其中最尊上故，名为大仙，已到一切诸波罗密功德善根彼岸故，名为大仙』。由于佛在因中，常修忍辱妙行，所以称为忍辱仙人。

佛陀说法至此，所以特别引说过去多生之事，要以证明多生多世之中，施舍各种生命救度众生，得以行所无事，其心安忍不动，实由久修般若的关系。如果没有般若智慧，绝对不能做到没有瞋恨。即或偶而忍于一时，亦决不能忍于多世，更不能没有我等四相。忍辱而能没有四相，证知忍辱波罗密，即为第一波罗密。正因在多生多世中，修般若的离相法门，所以能于各式各样的打击之下，从无四相的通达中，实行忍辱波罗密。由这证知佛法所重视的，是与般若相应的忍辱，不是唾面自干的忍辱！

离相法门，在佛法中，是最重要的法门，不论修因证果以及发心，都要做到离相。当机者须菩提，在前信者难能叹中，曾说『离一切诸相，则名诸佛』，是约证果说的。佛陀予以印许之后，接说第一波罗密及忍辱波罗密，以示因中修六度行，亦当远离一切诸相。现在承上所说而加以结劝云：「是故须菩提」当知，发菩提心的「菩萨，应」如我上来所说「离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心」。是则将离相的道理更向前推进一步，即不特修因证果要离相，就是最初发心亦要离相。既然离相方名诸佛，离相方是真正修行，离相是真发菩提心，可见离相法门，是澈始澈终的，不论在任何阶段，都不能不离相的。因而有人说：般若为贯澈始终的法门，离相是转凡成圣的要津。所以般若离相，为大乘菩萨行者所绝对不可须臾离的。

离相发心，当然是很重要的。但这不是发的世俗菩提心，而是发的胜义菩提心。唯发胜义菩提心，始能真正的离相。离相所要离的一切相，虽说无

量无边的那么多，但主要的是六尘境相。所以离相发心，即「不应」该「住色」尘相上而「生」起菩提「心」来，亦「不应」该「住声、香、味、触、法」相上而「生」起菩提「心」来，「应生无所住」的大菩提「心」，才是真正发菩提心。

当知此中所说『应生无所住心』，即是举菩萨为证文中所说『应无所住而生其心』。住是执著的意思，这在前面亦曾一再说过。一个发心的人，假使心有所住，即是取相著相，就不能安住于阿耨多罗三藐三菩提心。所以说：「若心有住，即为非住」。因为心住于六尘境上，自然就不能安住菩提心上，这是必然的现象。

「是故佛」在前面，曾经这样「说」过：发菩提心的「菩萨」，在行菩萨道的过程中，为利众生而行布施时，其「心不应住色」等相而行「布施」。为什么如此？「须菩提」应知：布施的目的，在为利益众生，「菩萨」既「为利益一切众生故」而发心布施，那就「应如是」的无住行于「布施」！唯有三轮体空的离相布施，始能真正利益众生，始能成为菩萨大行。设或稍有住著，即是人我未忘，非特不能真正利生，且将与人结憎爱缘，而终不能出离生死。所以行布施时，应当不得住于六尘而行布施。果能不住六尘行于布施，是即无住之施，亦即无相大施。

行施所以绝对不可住相者，因为布施是属于法，众生是属于人，在情执未离的凡夫看来，似乎有实在的人相、法相，可是我法二执已断的佛陀，根本不见有人相、法相可得，是故「如来说一切诸相，即是非相；又说一切众生，即非众生」。佛为什么要作这样说？当知一切诸相与一切众生，从其缘起和合边看，似乎是有，从其缘起寂灭边看，本来是空，根本没有实有的诸相和实有的众生。果能以离相无住的般若，通达诸相非相，众生即非众生，那就真能行施，真能安忍，真能利益一切众生。

壬二 佛说无虚劝

须菩提！如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。须菩提！如来所得法，此法无实无虚。须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人

入暗，则无所见；若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。

如上所说无住发心、无相布施的离相法门，是佛切实体验以后所透露出来的，绝对真实可靠，没有半点虚伪。但因文义深奥，恐诸闻者疑惑不信，失去般若大法利益，所以现在特举佛说真实，劝诸学人信受奉行。

因此，佛再叫声「须菩提」说：如我「如来」上面所说，都「是真语者、实语者、如语者」——皆是如我自证之所宣说的，亦即——皆从真如实相中之所流出的。正因如此，所以我所说的每一句话，都是「不诳语者，不异语者」。语不虚诳，是即显示语语皆与真如实相相应；语不别异，是即显示语语皆与自证没有什么不同。总而言之，上来五句，都是显示佛说无虚，真实可信的意思。信任如来所说的话，在佛弟子的立场讲，确是极为重要的一著。不然，那对离相无住的甚深法门，以及佛陀过去种种难行能行的事实，就无法信受得过。不错，世间一般人的说话，往往有言过其实的地方，亦有与事理不相符合之处。因而我们对一般人的说话，采取保留的态度，或不过分的信任，是还可以的。但大圣佛陀为众生说法，语语确凿，一切如实，没有一字一句，一言一语，不可信受的。果能信解受持佛语，并且为诸众生宣说，那我们将来一定能如佛那样的亲证而证得之。是以谛信佛语，实在非常重要。大圣佛陀的话，如果信任不过，试问还有什么人的话可以相信？

佛以所说无虚，劝人信受奉行，或有以为如来有个什么所得，希望自己亦如佛得到所得的那个，那我告诉诸位，又是大错特错！为此，佛告诉「须菩提：如来所得法，此法无实无虚」。所谓如来所得法，就是如来所证得的。亦即前文说的『如来得阿耨多罗三藐三菩提耶』的菩提之法。约佛证觉无为空性说，这本是湛湛寂寂，无所谓法，亦无所谓得的。不唯最高的佛陀如此，就是八地以上的菩萨，于法亦是实无所得的。如佛『在然灯佛前，于法实无所得』，是为最好的明证。现在说如来所得法，试问究竟得个什么？佛陀亲自告诉我们说：如来所证觉的，不如一般人所想像的，有个实自体的东西，而是无所谓实，亦无所谓虚的。那里别有一个什么所得？

印顺论师在《金刚经讲记》中有这样一段话说：『凡夫为无明所覆，于无所有中执为如是实有，不契法性，所以称为虚诳妄取。为遣此虚妄执相，所以又称不虚诳相现的空性为实相。众生执著实有，佛责斥为虚妄的。虽本无虚妄相可得，劝众生离此取著，所以说离妄相而见实相。以真去妄，为不得已的方便。如真的虚妄净尽，真实也不可得，如以雹击草，草死雹消。所以说：如来所得法无实无虚』。亦可这样说：无实，正是显其虽得而实无所得；无虚，正是显其以无所得故而证觉性，绝对不可说证觉后的如来，还会有得有法；设若误会如来有所得法，那就不得说为无实，且若少有所得，是即成为法执，不得成为如来，亦即不得说为无虚。总说一句，无实无虚，是即虚实俱遣。如是虚实俱遣，就是《心经》说的以无所得故，菩萨依之而得究竟涅槃，诸佛依之而得阿耨多罗三藐三菩提之意。

如来所得法，既无实无虚，菩萨行者修菩萨行，当然亦要契会这无实无虚，始能真正有所成就。所以佛又叫声「须菩提」说：菩萨在修学过程中，当然是要修六度万行，但不论修何行门，都不能有所住著。假使有所住著，是即不契合无实无虚的真义。现在且以布施来说：「若菩萨心住于法而行布施，如人入暗，则无所见」。心住于法的法字，虽可通指一切法，但主要的是六尘法。经前曾说：『所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施』。所以菩萨布施的一念心，如果住于色等法上，那就如人走入无光的暗室之中，纵然室中有无量珍宝，但是一切都不能见到。此乃显示住法行施的菩萨，由于心不清净，而为尘境所染，正智不得现前，不能见到真理，终不能获得生死解脱。

反过来说：「若菩萨心不住法而行布施」，具有般若观照的智慧，其心不住著于六尘境界法上，广行布施大行，由于内心清净，不为尘境所染，心心念念住于无住，般若慧光灼然现前，明见一切无不是空无自性的，所以无边生死获得解脱。「如人」本「有」眼「目」能见，再加「日」轮「光明照」耀，自然能「见种种」的「色」相。换句话说：是即行布施的菩萨，依文字般若，起观照般若，道眼开发，智光圆照，而游于佛日光辉之中，所以能见诸法实相的真理，得到生死的究竟解脱。

庚二 校德

须菩提！当来之世，若有善男子、善女人，能于此经受持、读诵，则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。须菩提！若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分复以恒河沙等身布施，后日分亦以恒河沙等身布施，如是无量百千万亿劫以身布施；若复有人闻此经典信心不逆，其福胜彼，何况书写、受持、读诵、为人解说？

这是本经第四次校德，不特胜于初二次的外财施，亦复胜于第三次的内财施。现在依文解释如下：

佛对「须菩提」说：不但现在，就是「当来之世」，离开我的时间很久，「若」果「有」诸「善男子、善女人，能于此」金刚般若波罗密「经」，为欲「受持、读诵」，那他「则为如来以佛」的大「智慧」眼，于一切时，一切处，一切事中，「悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德」。亦即是说：是人所得功德，唯佛智慧证知，除了佛的智慧，其余任何智慧，无法悉知悉见。

是人所得无量无边功德，只是口头说说，无法显出其胜，唯有从校量中，始能看出它的殊胜。因而，佛告诉「须菩提」说：「若有善男子、善女人」，在每日三时中，如于「初日分以恒河沙等身布施」，至「中日分复以恒河沙等身布施」，到「后日分亦以恒河沙等身布施」，是为三时行施。初日分，约六点钟至十点钟；中日分，约十点钟到下午二点钟；后日分，约下午二点到六点钟。一昼夜的时间，我国过去分为十二时辰，现在则分为二十四小时；但在印度则说六时，就是昼三时与夜三时。现在这个人，于昼三时中，每时以恒河沙数这么多的身命布施，而且不是一天两天，不是一月两月，乃是积日而劫，累一而百，「如是」乃至「无量百千万亿劫」这么久，日日三时「以」恒河沙等「身」命「布施」。试想一想：时间是这样的悠久，事情是这样的伟大，其所得的功德，当然是殊胜而不可思议的了！

可是，「若复」另「有」一「人，闻此」般若「经典」，而能生起「信心」，随顺般若「不」相违「逆，其」人所得「福」德，「胜彼」多劫多身

布施所得的福德。单是信顺的福德尚且如此，「何况」更进一步的「书写、受持、读诵、为人解说」？其福德当然是更大了！逆是违逆，如闻甚深经典，狐疑不信，而起诽谤，是名为逆。不逆，就是闻此经典，深信不疑，并且随顺经中所说离相无住的道理去行，决不起一念诽谤之心。至于受持读诵，是属自利；为人解说，是属利他。一闻信顺，其福尚且胜于恒沙身施，何况自他二利俱备？功德自更不可思议！

己二 广叹显胜

庚一 正说

辛一 独被大乘胜

须菩提！以要言之，是经有不可思议、不可称量、无边功德，如来为发大乘者说，为发最上乘者说。若有人能受持、读诵、广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德。如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。何以故？须菩提！若乐小法者，著我见、人见、众生见、寿者见，则于此经不能听受、读诵、为人解说。

般若所有的殊胜功德，如果具足的赞叹起来，穷劫是都说不能尽的。不过我告诉你：「须菩提！以要言之，是经有不可思议、不可称量、无边功德」。『思是内心的计算，议是口头的说明，称量是衡度他的多少。凡是可思可议可称可量，无论如何多，总是有限的有边的。般若与空相应，所以是不可以思议称量其边际的』。如是实无边际涯畔的般若功德，是属清净无漏的，将来可以果证菩提，所以不可以有漏生死身布施功德与之校量！

正因如此，如来对此般若法门，决不轻易为人宣说，要看众生的根性，能不能接受而说的。怎样的根性才说？「如来为发大乘」菩提心「者说，为发最上乘者说」。最上乘，是指最高无上的一佛乘，亦即第一大乘，而以成佛为其究竟的目的。大乘与最上乘，看来有两个名称，实际是形容菩萨乘所修行所证果的殊胜。大乘，是形容法门的广大无边，亦即通常说的含容大；最上乘，是形容法门的至高无上，亦即通常说的殊胜大。

为发最上乘者所说离相无住的般若大法，「若」果「有人能」够「受持、读诵」以自利，「广为人说」以利他。且于利他中，不是为一人说，而是为众人说，不是说一四句偈，而是说全部经典，『所谓向稠人广众之中，建大法幢，普施般若法雨』，则彼所得的功德，当然不是一般人所能测度得到的。唯有「如来」的智眼，「悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德」。为什么要这样讲？因「如是人等」，『以大悲下化，以大智上求，以大愿双运，安于精进肩上，从烦恼生死中出，念念不住，直至菩提真性，自他一时解脱，方舍此担』，「则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提」，能令佛种不断。荷是揹在背上，担是担在肩上，所谓：『在背为荷，在肩为担』，就是此意。『无上正等菩提，为佛的大智慧、大功德、大事业、大责任，如无人担当起来，就是断佛种姓。如来所以为发大乘者说，即希望他们能信解受持这般若大法，立大志愿，起大悲心，以无所得为方便，负起度生的责任来』！这实是佛法中的一件大事，亦是任重而道远的。唯有具足二利的大心菩萨，方能替佛行道，代佛担当起来。正因能够荷担如来家业，所以其福胜于任何其他所有的福德。

在此或有人问：佛心是平等的，说法亦是如此，「何以」上说惟为大乘与最上乘者说？当知荷担如来，不是寻常小事，必要以无上菩提为己任，方堪担当得起。所以佛告「须菩提」说：「若」彼好「乐小法」如声闻缘觉「者」，一般说来，似已证得我空，但因犹有法执，实际未达我空，所以仍然住「著」在「我见、人见、众生见、寿者见」上，「则于此」开显三空的甚深般若「经」典，不是他所能领略的境界，因而「不能听受、读诵」以自利，不能「为人解说」以利他。《金刚经心印疏》说：『以其乐小之流，四相未空，法执未除，爱乐小果，著相憍慢，耽著虚妄，深恋不舍，焉能向此般若经中，于离相无住之义，而肯听信乎？且听信尚然不能，焉能受持读诵，广为诸人解说其义趣乎？正明小机，决不能受持广说耳。今既能听受读诵，为人解说，非乐小者可比，宁不谓之大乘人，最上乘人，为荷担菩提者乎』？好乐小法者，既不以无上菩提为所求的目标，佛陀当然不为他们说是最上法门了！

辛二 世间所尊胜

须菩提！在在处处若有此经，一切世间天、人、阿修罗所应供养，当知此处则为是塔，皆应恭敬，作礼围绕，以诸华香而散其处。

到此，佛复对「须菩提」说：持经的人既有这样的功德，所诵的经典殊胜自亦可知，是以「在在处处」，即不论什么地方，「若」果「有此」般若「经」典在，「一切世间」的众生，不论是「天」、是「人」、是「阿修罗，所应」当尊敬「供养」。为什么？「当知此」经典所在之「处」，即等于是佛塔的地方，所以说：「则为是塔」。佛塔，本是供养佛身的，亦即一般说的舍利塔。『舍利是如来色身的遗留。但佛说的教法，是如来法身的等流。证法性者名为佛；佛说的教典，是佛证觉法性而开示的，所以也称为法身。印度佛徒，每以缘起偈安塔中供养，名法身塔。所以，有经的地方，就等于有佛塔了。为了尊敬法身，所以「皆应」尊重「恭敬」供养』。怎样恭敬供养？「作礼围绕」，是即恭敬。「以诸华香而散其处」，是即供养。『佛在世时，弟子来见佛，大都绕佛一匝或三匝，然后至诚顶礼。在家佛弟子，每带香花来供佛……供佛如此，供养塔——色身塔、法身塔也如此。中国佛徒，对于佛经，也一向很尊重的。如丛林里的藏经，总说是请来供养的，这本来是不错的。不过，供养教法，除了敬礼、焚香、献华而外，还要读诵、思惟、广为人说，这也是供养，而且是最胜的供养』！如束之高阁，即非供养的真义。

辛三 转灭罪业胜

复次，须菩提！善男子、善女人，受持、读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。

本经是佛为发大乘者及发最上乘者说的，而持说此经的人又具种种不可思议功德，且经典所在之处就是佛塔一样，一切天人都应当恭敬尊重的，这是如来的真语实语，我们自然是深信不疑。可是事实我们所见到的，就是有人在那里受持读诵此经，非但得不到人天的恭敬尊重，反而受到世人的轻视

，这是什么道理？所谓轻贱，就是不受尊重的意思。这，当然有各式各样的不同：或者受到别人的嫉妒，或者为人生起讥嫌，或者内怀瞋恨而加以毁谤，或者外仗势力而加以欺凌，或甚而刀杖拳脚相加，都可说是轻贱。有了这种现象现前，常会使人生退悔心！

佛陀为了扫除人们这个怀疑，「复次」，叫声「须菩提」说：如有「善男子、善女人」，一向未为别人轻视过，现在由于「受持、读诵此」金刚般若「经」，反而「为人」之所「轻贱」，这决不是持诵经典的过失，而是「是人先世罪业」所得的结果。当知那个人及世间一般人，在没有持诵《般若经》前，谁也不能说没有造过罪业。如依佛法说，吾人过去所造的罪业，真可说是多得不得了。潜在而未发的业，一旦遇到因缘，就会感受「应」得的果报，如「堕」地狱、饿鬼、畜生的三「恶道」，受苦无穷。「以今世」读诵般若经典，而为一般「人」之所「轻贱」的原「故」，则其「先世（过去）」所有应堕恶道的「罪业」，借此受持《金刚般若经》的功德力，「则为消灭」，将来再也不会感受恶道的苦报。这是前生恶业转轻或消灭了的象征，亦即是转重报令轻受，转生报后报令现在受的意思。所以佛法行者，遇到这种现象，不特不应为此疑惑、退心，而应更坚定的深信这是受持般若所得的功勋！

受持般若经典，不但可以灭罪，而且由于种下般若种子，依此渐渐修行，到达因圆果满，必「当得阿耨多罗三藐三菩提」。经中所谓当得，自不是现在得，而是指未来得。未来什么时候得，那就不能肯定，要看你的功行如何以决定的。虽则时间不定，但因持经无我，没有了烦恼障；罪业消灭，没有了业障；不堕恶道，没有了报障。如是三障消除，三德必圆。现在虽还未得，将来必定得之，是绝对不容怀疑的。转罪报而得佛果，愈知此《般若经》的功用殊胜。所以吾人受持读诵此经，不但不应因人的轻视而退转，而且更应精进不懈的受持读诵！

庚二 校德

须菩提！我念过去无量阿僧祇劫，于然灯佛前，得值八百四千万亿那由他诸佛，悉皆供养承事，无空过者。若复有人于后末世，能受持、读诵此经所得功德，于我所供养诸佛功德，百分不及一，千万亿分乃至算数譬喻所不能及。

这是本经第五次校德，所不同于前四番者，即不以内外施来校量，而是以供佛功德与持经功德来校量，说明持经功德胜于供佛功德。因为供佛是培福，持经是修慧。虽说菩萨行者，必要福慧双修，但要尽除三障，圆成三德，还有赖于般若慧，所以受持般若经典胜于供养诸佛。

为了证明这点，佛特举自己经历的事实告诉「须菩提」说：一般佛法行人，只知我供养然灯佛，殊不知这是最近而又最少的事，以「我」思「念」起来，在「过去无量阿僧祇劫」前，亦即「于」我未见「然灯佛」以「前」，曾经遇到过（「得值」）「八百四千万亿那由他诸佛」，而且在所遇到的每一尊佛前，「悉皆供养承事」，从来「无」有「空过者」。不用说，我供佛所得的功德是很多的，多到无量无边那样的多。阿僧祇，中国译为无央数，即是无数的意思。劫，具云劫波，是指最长的时间说的。不是一个阿僧祇劫，两个阿僧祇劫，而是无量那么多的阿僧祇劫，这是形容时劫的长远。那由他，中国译为亿，亦即通俗说的一万万，不是一个一万万，两个一万万，而是八百四千万亿这么多的一万万，这是形容承事供养的佛多。由于劫数是这样的长，所以遇到的佛有这么多，而又发心供养，自然是极为希有难得的！

可是，「若复有」这么一个「人，于后末」法「世」中，虽不能值遇如许诸佛，但若「能」够「受持、读诵此」金刚般若「经」，『随顺性空法门，或者得离相生清净心』，那他「所得」的「功德」，从表面看来，似乎是很少，但若「于我所供养诸佛」所得的「功德」比较起来，可以这样肯定的告诉你：我供佛的功德「百分，不及」持经者的「一」分功德。不独如此，纵使供佛「千」分、「万」分、「亿分」所得的功德，亦不及持经者的一分功德，且置千万亿分不谈，究极来说，「乃至算数」都穷，「譬喻」亦绝，「所不能及」之分，亦不及持经者的一分功德之多。这样说来，持经功德的

殊胜，岂是一般人所能测度得到！为什么会如此？经前曾说：『一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法皆从此经出』。般若，是成佛的要门，是解脱的张本。吾人幸得此无上甚深法门，应该精进勇猛的受持读诵此经，不应于此有所空过！

己三 结叹难思

须菩提！若善男子、善女人，于后末世，有受持、读诵此经所得功德，我若具说者，或有人闻，心即狂乱，狐疑不信。须菩提！当知是经义不可思议，果报亦不可思议！

佛再告诉「须菩提」说：「若善男子、善女人，于后末世」之中，其「有受持、读诵此」金刚般若「经」而「所得」的「功德」，上来我虽层层校量，说明持经功德殊胜，但那还只略说一说而已，未敢具足的把它说出，如以「我」如来的无量辩才、无限神通，将之「具」足的完全的「说」出来，诚恐根钝智劣的众生，因这不是他们所能接受的境界，听了不但疑惑不信，且会痴狂迷乱起来。所以说：「或有人闻，心即狂乱，狐疑不信」，认为世间没有这样的事！疑而不信，问题还小，因疑生谤，问题就大。因为谤法的罪是很重的，是要堕地狱受诸痛苦的，对闻法者可说没有利益，所以有时佛不为众生说。「须菩提」！我再告诉你：你「当知」道我所说的「是」金刚般若「经」的「义」理，是甚深最甚深的，一般人的心思言议所不及的，所以说：「不可思议」。如前说的实相离相，无住而住等，其中所有义趣，都不是思量分别所能了知的。既然经义是不可思议的，则听闻受持此经以自利，为人解说此经以利他，则其将来所得无上菩提的「果报」，自然「亦」是出于常情的想像以外，而为「不可思议」的！如前说的『离一切诸相，即名诸佛』；『若见诸相非相，即见如来』。像这离相非相的究竟佛果，岂是一般人所能心思口议得到？所以说：果报亦不可思议！

乙二 方便道次第

丙一 开示次第

丁一 请问

尔时，须菩提白佛言：世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心者，云何应住？云何降伏其心？

本经前后计有两番问答，因而也就分为两大段落。前一大段落所问答的是有关般若道的事，已如上面所说；后一大段落所问答的是有关方便道的事，是现在所要讲的。般若道重在自利，方便道重在利他，前面亦曾说过。于二道中，不论自利利他，因是大乘行门，就得发菩提心。但同样的发菩提心，可是实质有所不同。般若道前所发的是世俗菩提心，自己根本还未接触到真理；方便道前所发的是胜义菩提心，自己已经亲切的体悟真理。但为了度化众生，不得不进一步的发心。如此悲智一如的发心，不是为了个己利益，而是为了绍隆佛种，使得佛种不断。

前后发的既然同是无上大菩提心，所以须菩提不得不提出同样的问题来请示佛。「尔时」，即佛说完『当知是经义不可思议，果报亦不可思议』的时候。「须菩提」重行禀「白佛言：世尊」！一个已经深悟无我，已见如来法身的「善男子、善女人」，为了切实的依法度化众生，「发阿耨多罗三藐三菩提心者」，那他「云何应住？云何降伏其心」？从须菩提的请问看，与前问的语气一样，试问为什么有此一问？原因前面佛陀开示『应离一切相发菩提心』。所谓一切相，不用说，任何相都包括在内，发菩提心之相，自亦不外于此。问题就在这里：一般人的观念，既然说是应离一切相，就不得说是发菩提心，既然说是要发菩提心，就不得说应离一切相。离一切相与发菩提心，二者似乎不得并行的。即此一念横梗在心田，发心就难以安住降伏。所以长老特别为发心者请问，应怎样的安住？应怎样的降伏其心？俾诸善男子、善女人，于无上菩提之法，发心修证，直趋最高佛果！

丁二 答说

戊一 明心菩提

己一 真发菩提心

佛告须菩提：善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心者，当生如是心：我应灭度一切众生；灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。何以故？

须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨。所以者何？须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心者。

上是空生的请问，这是佛陀的答说。空生的请问，固然与前一样，佛陀的答说，亦与前是一样。『不同的，即在答发心的末后，多了「实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心者」一句。众译相同，惟有玄奘所译，前文也有此一句』。

「佛」陀「告」诉「须菩提」说：假定有这么一个「善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心者，当生如是心」。如是，是指下文我应灭度一切众生等的三句。学佛的善男子、善女人，不发大菩提心则已，发就要发这样的心。所以说：当生如是心。发菩提心，目的是为利益众生，救度众生令得解脱，但在菩萨的心中，不能存有度生的观念。所以虽说「我应灭度一切众生」，但等到「灭度一切众生已」尽，就是属于菩萨所应度的皆已度了，「而无有一众生实灭度者」。这些与前发世俗菩提心所说相同，可以参考前说，所以这里不再多谈。

「何以故」？即为什么要这样说。当知菩萨度生，不能存有四相。「若」果「菩萨」以为我能度生，是即「有我相」；若果菩萨以为众生是我所度的，即是有「人相」；有了人我相，不能忘能所，是即有「众生相」；于此我人众生相上，执著一期生命的存在，是即「寿者相」。有了四相的观念存在，就和普通的凡夫一样，那里还有资格称为菩萨？所以说：「则非菩萨」。

发菩提心，不论是世俗的，不论是胜义的，要以入世度生为本。如果说有不同，那就在于似悟与真悟。即发胜义菩提心的是真悟，而发世俗菩提心的是似悟。真悟也好，似悟也好，发心菩萨，在度生时，切切不可存有度生的心念，这是最要的一著。否则，就失去菩萨的资格！

「所以者何」？是问具有四相为什么不得称为菩萨？当知菩萨之所以称为菩萨，是由发菩提心而来。但发菩提心，不是有个实在法而发，所以佛对「须菩提」说：「实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心者」。《金刚经心印疏》说：『此中实无有法之「无」字，最为要紧，乃一经之宗要，不可忽过！

不惟无其有，亦且无其无；不但无有法，亦且无无法。若望前降心，则无心可降，住心，则无心可住。于现前，则菩提无法可发。设或望后，则得果无法，得记无法，转释无法，度生无法，严土无法，达我无法。以此观之，通前彻后，一卷经文，结穴于此。唯一无字，消归尽矣』。所以真正发心的菩萨，不见少许法有实自性，可为发阿耨多罗三藐三菩提心者。印顺论师说：『中观者广明一切我法皆空，而以离萨迦耶见的我我所执，为入法的不二门，即是此义。无所化的众生相可得，无能发心的菩萨可得，这样的降伏其心，即能安住大菩提心，从三界中出，到一切智海中住』。本此可知在这方便道中，是特重于无我开示的。

己二 分证菩提果

须菩提！于意云何？如来于然灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？不也，世尊！如我解佛所说义，佛于然灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提！佛言：如是！如是！须菩提！实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提者，然灯佛则不与我授记：汝于来世当得作佛，号释迦牟尼。以实无有法得阿耨多罗三藐三菩提，是故然灯佛与我授记，作是言：汝于来世当得作佛，号释迦牟尼。何以故？如来者，即诸法如义。若有人言：如来得阿耨多罗三藐三菩提，须菩提！实无有法佛得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚，是故如来说一切法皆是佛法。须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

发了胜义菩提心，必然就可分证菩提果。发胜义菩提心，实无有法而发，分证菩提之果，是否有法可得？自然是一问题。不过就道理说，无法为发心者，自亦无法为证得者。但须菩提是否有这经验？佛陀特以自己的经历加以勘问：「须菩提！于意云何」——在你的意思怎样？「如来」过去「于然灯佛所」那儿，是不是「有」个实在「法」而「得阿耨多罗三藐三菩提不」？然灯佛所那时，佛陀所证得的，是无生法忍，位登八地，因而亦即是分证菩提果。其经过事实，在前已讲过，现在不再说。

须菩提对这问题，早有深刻的体会，所以回答佛说：「不也，世尊！如我」了「解」到「佛所说」的意「义，佛于然灯佛所」那里，虽已得无生忍，分证无上菩提，但绝对「无有」实在「法」而「得阿耨多罗三藐三菩提」。吾人如果知道如来昔于然灯佛所，实无有法分证菩提，则知现在发心菩萨，于释迦世尊前，亦无有法发心。不过在此所当注意者：即前所问于法有所得否？答以于法实无所得。其意重在得字，显示虽得而不住得相。此中所问有法得菩提否？答以无有法得菩提。其意重在法字，显示无有法得菩提，以证明上文实无有法发菩提心的意思。所以一个真正发心的菩萨，发心时固无有法，证得时亦无有法。唯有无法求得而后可得，若住法求得反而不能得。

因为须菩提答得很好，所以「佛」陀印可「言：如是！如是」！用现在的白话说：是的！是的！你说得一点不错。我老实的告诉你：「须菩提」！在然灯佛所那个时候，「实无」丝毫「有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提」。可见虽得而实无所得，方是真得无上菩提。佛之所以这样印可须菩提，因他听了实无有法以发菩提心后，立即了解实无有法佛得无上菩提。无异显示了如是因如是果，始终是如是的。亦即所谓：『发心究竟二无别』之意。

为什么要肯定的说实无有法？佛进一步的对「须菩提」道：「若有」一个某种真实有自性「法」，为「如来得阿耨多罗三藐三菩提」，那我就是还有我我所执的存在。一个我我所执不忘的行者，怎么会得佛陀的授记？所以说：「然灯佛则不与我授记」，说「汝于」未「来世」的时候，「当得作佛，号释迦牟尼」。在行菩萨道过程中的菩萨，将来能不能成佛，就看得不得到一位佛陀的授记。而能不能得到佛陀的授记，就看菩萨行者执不执著有个实在法可得。如果执著有个实在法可得，就不可能得到佛陀授记作佛。如不执著有个实在法可得，自然就可得到佛陀授记作佛。因为当时，我也现觉法性空寂，不见有能得所得，「以实无有法得阿耨多罗三藐三菩提，是故」获得「然灯佛与我授记，作是言：汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼」。原来，菩提之所以名为菩提，乃是属于寂灭无生，根本是离一切相的，既不可以说它是空，亦不可以说它是有。所以《维摩经》说：『寂灭是菩提，离诸相故』。假定将心住于无上菩提法上，希望将来证得无上菩提，则释尊在然灯

佛所那时，不特授记作佛是不可能，就是证得无生法忍亦不可能。所以实无有法得阿耨多罗三藐三菩提，在此实是极为重要的一著！

「何以故」？这是征问。即问为什么定要实无有法，方能获得佛陀的授记作佛？这因一个授记作佛的菩萨行者，最低限度已经证得无生法忍，而证得无生法忍的菩萨，是即已经分证无上菩提，而分证无上菩提的行者，虽说还在因地之中，但已有资格名为如来。所谓「如来者」，是什么意思？「即诸法如义」。与外道以我解释如来，有著实质的不同。外道所以把如来看作我，以为这是如如不动，而往来三界生死者；以为这是离缚得解脱，而本来如是常住者。说得明白一点：外道将如来看成是生死轮回的主体，亦将如来看成是缚解的联系者。有这如来，才能建立生死轮回，才能开显系缚解脱；如果没有如来，生死轮回固无以建立，系缚解脱亦无以说明。

然而『在佛法中，否弃外道的「我」论，如来是诸法如义。如此如此，无二无别（不是一），一切法的平等空性，名为如；于此如义而悟入，即名为如来。既然是诸法如义，即无彼此、无能所，这是极难信解的。因为常人有所思考、体会，是不能离却能所彼此的。如来既即为如义的现觉，即不能说有能得所得。因此，「若有人言，如来得阿耨多罗三藐三菩提」，这无疑是错误的，不能契会佛意的』。印顺论师的这一叙说，可谓简明切要。当知诸法如义的如，是不异的意思。『法性空寂，无有差异，不见一法有独异之相，谓之诸法如。能证法性空寂之理，是名如来。法性空寂，诸法一如，岂有菩提之法可得』？正因如此，所以佛又对「须菩提」说：「实无有法佛得阿耨多罗三藐三菩提」。

既无有法佛得菩提，为何又说如来所得？为了解答这个问题，佛对「须菩提」说：「如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚」。当知所谓如来所得，不是真正得个什么，乃是显示得无所得。虽无实在所得，不妨假名为得，当然这是站在世俗谛的立场立论。如站在胜义谛的立场说：所谓如来所得菩提，即是现觉诸法如义，亦即诸法一如之义，那有真实菩提法可得？

虽则如此，然而在这所证得的菩提法中，既不可以说它实，亦不可以说它虚。不可说实，就不应当妄执为实，不可说虚，就不应当执为虚妄，即此无实无虚的当下，就是诸法如义。现觉诸法如义的如来，常人总以为如来是有所得的，然而于是诸法如义之中谛观，实无有法可得，所以说为无实；虽则说为实无有法可得，然亦不妨假名说如来得，因所得的唯有如义，而且得此方名如来，所以说为无虚。或说：如来证觉诸法空性，虽可名为所得，而于所得之中，实际是无实的，因为诸法法性，本来是空寂的；同时是无虚的，因为诸法法性，不坏缘起假名。所以有人这样说：『无有有得之得，故言无实；非无无得之得，故言非虚』。此无实无虚句，真正开显了菩提之法，即性空而缘起，即缘起而性空的实义！

如是无实无虚的无上徧正觉，『即离一切相，达一切法如相，这本非离一切法而别有什么如如法性，「是故如来说：一切法皆是佛法」。「百华异色，同归一阴」；「高入须弥，咸同金色」。于无边差别的如幻法相中，深入诸法原底，即无一法而非自性空的，无一法而非离相寂灭的。在圣智圣见中，即无一法而非本如本净的佛法。即一切相离执而入理，即「一切法皆如也」。然而，即毕竟空而依缘成事，即善恶、邪正、是非宛然。有人执理废事，以为一切无非佛法，把邪法渗入正法，而佛法不免有失纯净的真了』！

一切法皆是佛法这一论题，是承上文无实无虚而来，如再向前推一步，是承即诸法如义而来。因为诸法缘生而无它的真实性，所以是无实的。虽则缘生诸法没有真实性，但又同一如实空性，所以是无虚的。正因由于这个原故，所以如来说一切法皆是佛法。如有人说：『盖由诸法如义，开出无实无虚，即以无实无虚，显明一切皆是，还以一切皆是，证成一切诸法皆如』。一切法，说来当然是很多，但总归纳起来，不外世出世法。而这世出世法，悉皆缘生无性，所以当下皆如，亦即皆是佛法。古德说：『郁郁黄花，莫非般若，青青翠竹，尽是真如』。亦即显示一切法皆是佛法的意趣。万有诸法是不是佛法，完全看我人对它的观点及运用如何以为断。从空寂性方面看，一切法无不是佛法；从诸法相方面看，一切法只是一切法。在运用方面，如与佛法不相违背的，虽行世间法，亦可说是佛法；如与佛法不相应的，虽名

行佛法，佛法亦成世间法。总之，法性空寂，诸法一如，所以一切法皆是佛法。唯有体认到一切法皆是佛法，方能真正了解一切法。

在一般人看来，一切法是一切法，佛法是佛法，二者是截然不同的。为什么现在要说一切法皆是佛法？为了解答这一问题，佛对「须菩提」说：你要知道我「所言一切法」即是佛法「者」，千万不要以为有个实在的一切法。当知这一切法，在胜义毕竟空中，是无实自性的，是「即非一切法」的。『因为一切法即非一切法，佛证此一切法，「是故」假「名」为「一切法」皆是佛法。这等于说：一切法的自性不可得，即佛证觉的正法』。可见世出世间一切诸法，只要洞达它的无实自性，不再在上面妄著其相，自然就是佛法而非一切法了。所以仍然名为一切法者，是约不无一切法的假名说的，如果认为实有一切法，那就又不认识一切法，而堕在自性妄见中！

戊二 出到菩提

己一 成就法身

须菩提！譬如人身长大。须菩提言：世尊！如来说人身长大，即为非大身，是名大身。

前文讲的明心菩提，是约发心讲的，即发胜义菩提心；现要讲的出到菩提，是约修行讲的，即修利他广大行。真正能够做到利他的，首要自己体悟真理，成就法身，所以现在先说菩萨所得的法性身。得法性身，虽是明心菩提时的事，但出到菩提的圣者，既然经过明心菩提的阶段，当然亦成就法性身的。

体悟真理的圣者所成就的法性身，在前举菩萨为证文中，曾经说到『譬如有人身如须弥山王』的这话，所以现在佛一开始就对「须菩提」说：「譬如人身长大。须菩提」毕竟不愧是位解空第一的圣者，一听到这句话，即契会佛心而对佛「言：世尊」！你「如来」所「说」的「人身长大」，是由通达法性毕竟空而缘起幻成的，实在没有大身的真实性，所以说：「即为非大身」。虽则是这样的，但因悟法性空，以清净的功德愿力为缘，成此庄严的尊特身，所以说：「是名大身」。所成就的法身，所以名为大身，因为法身

无相，不落长短大小数量的原故。

己二 成熟众生

须菩提！菩萨亦如是。若作是言：我当灭度无量众生，则不名菩萨。何以故？须菩提！实无有法名为菩萨。是故佛说：一切法无我、无人、无众生、无寿者。

出到菩提的圣者，成就了法性身后，在向佛果菩提前进的过程中，所要积极推动的两大工作，就是成熟众生与庄严佛土。『现在，佛约出到菩提的成熟众生，对「须菩提」说：不特长大的法性身，是缘起如幻的；就是「菩萨」的成熟众生，「亦」还是「如是」。成熟众生，以众生成就解脱善根而得入于无余涅槃为究竟』。菩萨度生是分内所应做的事，因为发心就是为度众生的。可是正当去度众生时，决不可有我当灭度众生的观念存在，假定菩萨「作是言：我当灭度无量众生」，老实不客气的说，那你就没有做菩萨的资格。所以说：「则不名菩萨。何以故」？为什么说得这样严重？佛告「须菩提」说：菩萨，『从最初发心到现证法性，到一生补处，无不是缘成如幻』，「实无有法」可以「名为菩萨」的。能度的菩萨尚且没有，那里还有所度的众生？是以菩萨若说我当灭度无量众生，是即有能度的菩萨与所度的众生，我人之相不忘，怎有资格称为菩萨？「是故佛说：一切法无我、无人、无众生、无寿者」。于一切法中，没有我、人、众生、寿者的四相，则一切法自然皆是佛法。《维摩经》说：『法无众生，离众生垢故；法无有我，离我垢故；法无寿命，离生死故；法无有人，前后际断故』。觉得有此四相的，不过是众生的妄想分别，在第一义的毕竟空寂性中，既没有菩萨的实性可得，亦没有众生的实性可得。所以不见有能度的我，亦不见有所度的众生。假使认为有的话，那就是属于颠倒，亦即是我执，怎可称为菩萨？

己三 庄严佛土

须菩提！若菩萨作是言：我当庄严佛土，是不名菩萨。何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。须菩提！若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。

不特菩萨度生不可以说我怎样怎样，就是菩萨严土亦不可说我怎样怎样。前面已约成熟众生说，现在再约庄严佛土说。佛告「须菩提：若菩萨」去庄严佛土而「作是言：我当庄严佛土」，是即已先有了一个庄严佛土的我在，与我当度生同一未忘我执。我执不忘，就没有资格做菩萨，所以说：「是不名菩萨」。当知欲净佛土，必先自净其心，如《维摩经》说：『随其心净，则佛土净』。现在我执不忘，其心就不清净，怎能庄严净土？

「何以故」？为什么说得这样严格？要知「如来」所「说」的「庄严佛土」这话，是没有能庄严的人及所庄严的法的，亦即没有实性的庄严佛土可得，所以说：「即非庄严」。虽无实性的庄严佛土可得，但缘起如幻的庄严不是没有，所以说：「是名庄严」。

由上度生严土说来，可知菩萨修行之要，无过无我。可是讲到无我，有人无我与法无我的两种。菩萨双明二空，观一切法无我，是即通达无我法者。故佛告「须菩提：若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨」。印顺论师对这有很好的解说：『前明心菩提，约分证菩提而结说如来的真义。这里，约菩萨的严土、熟生，结明菩萨的真义。虽没有少许法可名菩萨，但由因缘和合，能以般若通达我法的无性空，即名之为菩萨。这是说：能体达菩提离相，我法都空，此具有菩提的萨埵，才是菩萨。所以《智论》说：「具智慧分，说名菩萨」。这样，可见菩萨以悲愿为发起，得般若而后能成就；这约实义菩萨说』。

戊三 究竟菩提

己一 圆证法身功德

庚一 正说

辛一 知见圆明

须菩提！于意云何？如来有肉眼不？如是！世尊！如来有肉眼。须菩提！于意云何？如来有天眼不？如是！世尊！如来有天眼。须菩提！于意云何？如来有慧眼不？如是！世尊！如来有慧眼。须菩提！于意云何？如来有法眼不？如是！世尊！如来有法眼。须菩提！于意云何？如来有佛眼不？如是

！世尊！如来有佛眼。

发菩提心的菩萨，由自利而利他，到达二利圆成，就可证得究竟无上菩提。所以现在是讲五菩提中的最后究竟菩提，亦即开显究竟成佛的意思。成佛，为修菩萨行者所追求的最高目标，任何一个行菩萨道的人，除了中途退失菩提心，最后因行圆满，一定要成佛的。

向来说佛具有三身四智等的种种功德，但在本经只说法身与化身的二种。法身是色心圆净的，不特我们众生不能见到，就是二乘圣者亦不能见，甚至初发心的菩萨亦不能见。能够见到佛陀法身少分的，唯有分证菩提的法身菩萨。至于化身，像在娑婆世界八相成道的释尊，为了化导未入法性的初心菩萨，未发大心的二乘行人，未求出世的一般凡夫，而示现种种不同的身份，以适应各类不同的众生，名为化身。『二身本非二佛，约本身、迹身；大机及小机所见，说为二身。此处先明法身』。

本经的中心思想，是开显离相无住，亦即开显诸法毕竟皆空。对于空义有真领会的人，当然不会对空有所误解，更不会怀疑到成佛亦是空无所有，一无所知。但不善解空的人，或以为成佛亦是空无所知，那就未免过失太大！佛是一切智者，对宇宙人生、万有诸法，无不善巧通达，怎可说是空无所知？『为显示如来的知见圆明，超胜一切，所以约五眼一一的诘问须菩提，须菩提知道佛的智慧，究竟圆明，所以一一的答复说：有』。

本段经文科为知见圆明，因为如来圆具五眼，澈见三心，在心叫做知，在眼叫做见，所以称为知见圆明。于中先说能见五眼以明见净，次说所知诸心以明智净。眼以能见为义。由于见有种种差别，所以眼亦分为种种不同，而佛法通常所讲的是五眼。如是五眼，可从两方面说：一约五种人说有五种眼，即每一种人具有一种眼；二约一种人具有五种眼，即本经所说的如来有五眼。

一、五种人有五眼说：㈠、肉眼：即吾人血肉之躯所具的眼睛，是由清净四大极微所构成的。它的照见功能，是依肉体而有，所以名为肉眼。吾人肉眼所见有限，只能见到障内所有的色法，亦即通常说的『见表不见里，见

粗不见细，见前不见后，见近不见远，见明不见暗』。所以所见有限，由于烦恼所障。㈡、天眼：即天人所有的眼睛，亦由清净四大极微所构成的。不过它的品质较人类所有的来得精微，因而能见人类肉眼所不能见的，亦即『见表亦见里，见粗亦见细，见前亦见后，见近亦见远，见明亦见暗』。如是天眼，有由业力得的，如欲界天眼，就是以福业得的；有由定力得的，如色无色界的天眼，就是以定力得的。不过定力得天眼，不一定要生天上，即在人间，假定得定，亦会有的。㈢、慧眼：这是声闻人所具有的。慧眼的最大功用，是能通达诸法无我空性，亦即是以智慧照见真空之理，所以名为慧眼。二乘圣贤所见，只有到此为止。但得慧眼的圣者，必然亦得天眼，而且所得天眼，胜过天人天眼，能见天眼所不能见。㈣、法眼：这是菩萨所具有的。菩萨所有的法眼，不但能通达诸法空性，并且还能从空出假，能见如幻缘起的无量法相，能通一切众生的因因果果，能适应各类不同的时机，以种种法门去化度众生，所以名为法眼。㈤、佛眼：这是唯佛与佛所具有的。以圆见空假不二的中道，为其最大的特色。上来所说五眼，前二是属色法，后三是属心法。论其功能的胜劣，傅大士有颂说：『天眼通非碍，肉眼碍非通，法眼唯观俗，慧眼直缘空，佛眼如千日，照异体还同』。是为五眼胜劣差别最好的说明。

二、佛一人有五眼说：㈠、佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「如来有」没有「肉眼」？须菩提回答说：「如是！世尊」！我认为「如来」是「有肉眼」的。佛之所以有肉眼，不特见凡人之所见，而且能见无数世界，不同凡夫的有所局限。㈡、佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「如来有」没有「天眼」？须菩提回答说：「如是！世尊」！我认为「如来」是「有天眼」的。佛所具有的天眼，胜过一般所有的天眼。如凡夫的天眼，只能见肉眼所不能见的，二乘的天眼，只能见一个三千大千世界，菩萨的天眼，虽胜过二乘，但望之于佛，还差得很远，因为佛的天眼，能见恒河沙数佛土的。㈢、佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「如来有」没有「慧眼」？须菩提回答说：「如是！世尊」！我认为「如来」是「有慧眼」的。佛能通达空无我性，这是谁也不

会怀疑的，所以具有慧眼。如以一般分别来说：二乘所有的慧眼，只能照见我空，地上菩萨的慧眼，亦只能分证法空，而佛所有的慧眼，则能圆照三空，洞彻诸法实性，自非二乘菩萨慧眼所及。㈣、佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「如来有」没有「法眼」？须菩提回答说：「如是！世尊」。我认为「如来」是「有法眼」的。法眼，是了知俗谛门头万有诸法的。虽说菩萨亦具法眼，但因所知障未能断尽，所以地地之中，各有一定分限。可是佛的法眼，由于所知障尽，所以无法不知，无一众生不度。㈤、佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「如来有」没有「佛眼」？须菩提回答说：「如是！世尊」！我认为「如来」是「有佛眼」的。佛眼唯佛与佛所有，能见佛所见的不共境界，为菩萨以下所不具有的。而且如前所说的四眼，在佛的立场来讲，不过表其随感斯应，实际唯一佛眼而已。所以古德说：『前四在佛，总名佛眼』。犹如四河归海，失其本名，其道理是一样的。

印顺论师，对这又作这样的说明：『又，佛有肉眼、天眼，实非人天的眼根可比。后三者，又约自证说，无所见而无所不见，是慧眼；约化他说，即法眼；权实无碍为佛眼。如约三智说：一切智即慧眼；道种智即法眼；一切种智即佛眼』。佛陀在此说出五眼，是为开显佛见圆明，以示佛陀对于千差万别的微细事相，无不悉见。

须菩提！于意云何？如恒河中所有沙，佛说是沙不？如是！世尊！如来说是沙。须菩提！于意云何？如一恒河中所有沙，有如是沙等恒河，是诸恒河所有沙数，佛世界如是，宁为多不？甚多！世尊！佛告须菩提：尔所国土中所有众生若干种心，如来悉知。何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心。所以者何？须菩提！过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。

上面已说能见五眼，现在再说所知诸心。佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「如恒河中所有」的「沙，佛说」不说它「是沙」？须菩提回答说：「如是！世尊」！据我所知，「如来」会「说」它「是沙」的。因为一般凡夫说它是沙，佛在世间不与世间诤，当然亦会说它是沙。所不同者，凡夫只知是沙，但不知一河之沙究有多少，而佛能知恒河沙的一粒

一粒之数。

佛再进一步的问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「如一恒河中所有」的「沙」，每一粒沙等于一条恒河，「有如是沙等」这么多的「恒河」，像这么多恒河中所有的沙数，当然是多得不可计算。「是诸恒河所有沙数」，一粒沙一个佛世界，「佛世界如是」就像那么多的恒河沙数一样，是不是很多？所以说「宁为多不」？须菩提依于事实回答说：「甚多！世尊」！因恒河沙其细如面，一恒河沙已经多得不可胜计，若以恒河沙数这么多的恒河，再计如是恒河所有沙，其数当更不是我人所能想像得出。而佛世界犹如无数恒河所有之沙一样，则其数之多，不言可知，所以须菩提答以甚多。

有依报的世界，必有正报的众生，因而「佛」复「告须菩提」说：在这么多「尔所」的「国土中」（国土，就是世界），亦即在无量无边恒河沙数的世界中，每一世界有若干众生，每一众生有若干心性，如是「所有众生若干种心」，不论是高级的，不论是低级的，以「如来」的智慧去观察，无不「悉知」悉见。

可是问题就在这里：世界是这样的无量无边，众生是这样的无央无数，心念是这样的不可数量，而且不说无量世界的无数众生，单是一个众生的心念，刹那刹那的生灭不住，已不是一般人所能想像，佛「何以故」有此慧力而能悉知？因为「如来」所「说」的「诸心」，即是缘起无自性的非心，假名为心而无实体可得的。所以说：「皆为非心，是名为心」。印顺论师说：『无自性的众生心，于平等空中无二无别；佛能究竟彻证缘起的无性心，所以「以无所得，得无所碍」，无所见而无所不见，刹那刹那，无不偏知』。

「所以者何」？是问缘起假名之心为什么说它非心？当知一切众生起心动念，要不外于在三世中：不是过去，就是现在，不是现在，就是未来，于三世中求心，如能发现得到，当然不可说为非心；若于三世之中，求心了不可得，当然即可说为非心。佛叫声「须菩提」说：现在且来推求，心到底在那里？如说心在过去，过去已经过去，过去即已灭无，那里还有心可得？所

以说：「过去心不可得」。若说心在现在，现在念念不住，刹那就成过去，那里有实心可得？所以说：「现在心不可得」。倘说心在未来，未来还没有来，没有来即没有，那有未来心可得？所以说：「未来心不可得」。所谓不可得，表示迁移流动不息奔放的一念心，当下就是空，根本无有实体可得的。《未曾有经》说：『即于一切法中求心不可得，何以故？心之自性，即诸法性，诸法性空，即真实性』。古德亦有这样的说：『三际求心心不有，心不有故妄元无，妄心无处即菩提，生死涅槃本平等』。诸法毕竟空中，生死涅槃还有什么差别？

印顺论师在《金刚经讲记》中说：『于三世中求心自性不可得，惟是如幻的假名，所以说诸心非心。也就因此，佛能圆见一切而无碍。世人有种种的妄执：有以为我们的心，前一念不是后一念，后一念不是前一念，前心后心各有实体，相续而不一，这名为三世实有论，即落于常见；有主张现在实有而过去未来非有的，如推究起来，也不免落于断见；有以为我们的心是常恒不灭的，我们认识的有变异的，那不是真心，不过是心的假相，这又与外道的常我论一致。佛说：这种人最愚痴！念念不住，息息流变的心，还取相妄执为常！心，不很容易明白，惟有通达三世心的极无自性，才识缘起心的不断不常，不一不异，不来不去，不有不无。从前，德山经不起老婆子一问——三心不可得，上座点的那个心？就不知所措，转入禅宗。这可见毕竟空而无常无我的幻心，是怎样的甚深了！这唯有如来才能究竟无碍的明见他』。这末说来，我们众生太可怜了，连自己的一念心都不认识！古德说：『若人识得心，大地无寸土』。如何认识心？唯有通达它的极无自性！

辛二 福德众多

须菩提！于意云何？若有人满三千大千世界七宝以用布施，是人以是因缘，得福多不？如是！世尊！此人以是因缘，得福甚多。须菩提！若福德有实，如来不说得福德多，以福德无故，如来说得福德多。

知见圆明，是明佛陀的智慧圆满；福德众多，是明佛陀的福德圆满。唯有福慧圆满，方得称为佛陀。佛称两足尊，亦即由此而得名的。

佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「若」果「有」这么一个「人」，将充「满三千大千世界」的「七宝，以」之「用」于「布施」众生，「是人以是」布施「因缘」，所得的福德多不多？所以说「得福多不」？须菩提回答说：「如是！世尊」！以我的了解，「此人以是」布施「因缘」，所「得福」德「甚」为众「多」。须菩提所以这样回答，因他深知此人是以不可得心而行施的，虽行布施不住于相，所以所得福德众多。如前伏心菩提文中说：『若菩萨不住相布施，其福德不可思量』。今说『得福甚多』，甚多就是不可思量的意思。

佛陀顺著这个答复，再叫一声「须菩提」说：「若」果布施所得的「福德」，是「有实」在自性的，则大千七宝的布施，亦不过是大千七宝的福德而已，我「如来」决「不」会「说」他「得福德多，以福德无」有实在自性「故」。称法界而为量，与般若智相应，不住著而行施，「如来」这才「说」他「得福德多」。本此可知：通达福德无实自性，不是没有福德，而是福德更多。如果以为福德实有，为求福德而行布施，势必住著于相。住相行于布施，虽不可说没有福德，毕竟是三界内俗福，纵然上生到有顶天，结果仍然是属苦因，不能成为佛果的福德。

辛三 身相具足

须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？不也，世尊！如来不应以具足色身见。何以故？如来说具足色身，即非具足色身，是名具足色身。须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不？不也，世尊！如来不应以具足诸相见。何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足。

此文所说的身相具足，有以为是应身的，有以为是报身的，有以为是法身的，有著种种说法的不同，印顺论师本龙树论的二身说，认为这是指的法身，既不是应身，又不是报身。可是问题来了，就是如来法身，究竟是有相的？抑或是无相的？这在佛教的学者间，有的说有相，有的说无相，向来有著很大的诤论。殊不知这诤论，根本不必要的，问题就看我们站在几身说的立场立论。如说佛陀只有法身和化身的二身，则法身就是有相的；如说佛陀

具有法报化的三身，则法身同样可说有相；如说佛陀具有四身，而将法身视为平等空性，那就可说法身无相。主张法身有相的，不特色身是无边际的，音声亦是徧满十方的。这一思想，不特见于初期大乘，即在小乘大众部中，亦有这样的说法。『但此法身是无为所显的，相即无相，不可思议』。如果明白这点，则此所说是法身，就毫无疑问。

佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？「佛」可不「可以具足色身见」？换句话说：在具足色身中，能不能见到佛？具足，是圆满的意思。色身的具足，就是色身的圆满。常人总以为在具足色身中可以见到佛，但须菩提回答却是这样：「不也，世尊」！以我所知，「如来」是「不应以具足色身见」的。「何以故」？因为「如来」所「说」的「具足色身」，是无为所显的，是缘起假名而毕竟无自性的，当下「即非具足色身」，虽非具足色身，但不妨假名施设，所以又说：「是名具足色身」。如以为清净法身是可见的，那就大错特错！

佛复问「须菩提」说：「于意云何」——在你的意思怎样？「如来」可不「可以具足诸相见」？通常说佛具有三十二相，是指化身佛上某一部分特征。『至于法身，有说具足八万四千相，或说无量相好。但有论师说：三十二相为诸相的根本，八万四千以及无量相好，即不离此根本相而深妙究竟』。具足诸相，就是圆满诸相。反过来说：诸相具足，就是诸相圆满。须菩提回答说：「不也，世尊」！以我所知，「如来」是「不应以具足诸相见」的。「何以故」？因为「如来」所「说」的「诸相具足」，亦是无为所显，是缘起假名而毕竟无自性的，当下「即非」诸相「具足」，虽非诸相具足，但不妨假名施设，所以又说：「是名诸相具足」。如以为法身诸相，是有真实自体的，那同样是错误的！

辛四 法音徧满

须菩提！汝勿谓如来作是念：我当有所说法。莫作是念！何以故？若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。须菩提！说法者，无法可说，是名说法。

此文所说的法音徧满，是显法身的说法。『有人偏据本文，以为法身不说法，这是误解的。法身是知见圆明，福德庄严，身相具足，那为什么不法音徧满呢』？不过如上所说身相而非身相，当知此中亦是说法即非说法，如以为如来真的有所说法，那就又不知佛说法的真义了！

为此，佛提醒「须菩提」说：「汝勿谓如来作是念：我当有所说法」。换作白话讲：就是你千万不要以为如来会作这样想：我当为诸众生说种种法，因为佛是不会如此的。所以说：「莫作是念」！但是莫作是念，是诫须菩提勿起如来念我当说法之念，与上勿谓如来作是念的念，是有所不同的。前者是就佛不作是念说，后者是就当机莫作是念说，二者不可混同！

「何以故」？是问为什么不可作是念。佛解答说：「若」果有「人言如来有所说法」，这不但不是赞叹佛，而且简直是谤佛，所以说：「即为谤佛」，根本「不能」了「解我所说」的原「故」。要知诸法空寂性中，既没有念，亦没有我，是以凡作念我要怎样怎样，就是我执未空，妄念未除。普通凡夫固可说是这样的，若说最高如来亦是这样，那就将佛与凡夫等量齐观，不是谤佛是什么？法身是无念而念，无说而说的，如以为像凡夫那样的有能说所说，自然是大错特错！

佛复叫声「须菩提」道：所谓「说法者」，严格说来，是「无法可说」的。因为法本空寂，离诸言说相的，不可以言宣的。虽说无法可说，但亦不妨随俗假说，令众生从言说中体达无法可说，「是名说法」。若硬说如来有所说法，那就是谤佛执法，根本不解如来所说之义。若能知得佛所说法，法本无法，那就可知一切法无不是这样的，法法皆是有名无实，法法当下就是空寂。

辛五 信众殊胜

尔时、慧命须菩提白佛言：世尊！颇有众生于未来世闻说是法，生信心不？佛言：须菩提！彼非众生，非不众生。何以故？须菩提！众生众生者，如来说非众生，是名众生。

说法的法身，既法音徧满，当有闻法的信众，随时随刻的闻法，且这闻法的信众，不是普通的众生，而是大道心众生，所以科为信众殊胜。

「尔时」，即前科刚刚说尽之时。「慧命须菩提白佛言」：须菩提上面加慧命两字，是年高德劭的尊称。即凡年龄高的，道德重的，智慧深的，戒行净的，以慧为命，名为慧命。须菩提听了身相即非身相，说法即非说法，是则如来出现世间，慈悲平等的普为众生说法，其有听佛说法的众生，听了以后去如理思惟，切切实实的照著去行，将来成佛当没有问题。可是如来灭后后五百岁，所谓末法时代的众生，闻说法身所有知见、福德、身相、说法圆满的妙法，是不是亦有能够生起信心者？所以经说「颇有众生于未来世闻说是法，生信心不」？关于这个问题，在前明心菩提文中，亦曾提出来问过：『颇有众生得闻如是言说章句，生实信不』？佛陀答以『有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实』。不过，前者是就甚深般若法门请问，此则是就佛果究竟深法请问，是为二者的差别，但这都要清净信心，没有清净信心，是不会接受的。由于法身说法，无说而说的深妙真义，不是须菩提的智慧所能体会得到的，所以特别提出来问佛，请佛开示！

「佛」告须菩提「言：须菩提！彼非众生，非不众生」。这话怎讲？意思是说：那末世众生，听了如此说法，而能生起信心的，不能说没有，但这不是一般所说的凡夫众生，所以说彼非众生。虽则不是凡夫众生，但他亦还没有成佛，不能说他不是众生，所以说非不众生。在此首要知道：有化身佛与法身佛说法的差别。法身佛说法所教化的对象，是此土、他土的地上大菩萨，由于法身无时无处不在流露法音，因而地上菩萨也就随时随处见佛闻法。如是见佛闻法而生清净信心的，自非尚未出离生死的众生。化身佛说法所教化的对象，是初发心的菩萨，厌世间的二乘，求人天的凡夫，都还是生死流转中的众生，根本不可能听到法身说法的，当亦无所谓生不生起净信。

「何以故」？是问为什么说彼非众生非不众生。佛告「须菩提」说：所谓「众生众生者」，你不要以为有个实有众生，众生不过是五众和合，求其自我不可得，当下是毕竟空的。所以「如来说非众生」。实有众生的自体虽不可得，但由惑业相续的随作随受，缘起如幻的众生不无，所以如来说：「

是名众生」。

在此或有生起这样的疑问：长老须菩提明明是问有没有众生对法身说法的深义生起净信，而佛解答问题时，专就众生一方面立论，至于生信这一方面，根本提都不提，岂不有答非所问之嫌？不然！要知须菩提所以恐怕众生于是道理不能生信，就因认众生为众生的原故，假定了解众生是因缘会合，非生幻生，无实身体，不再妄执众生为我，自然就对法身说法生起净信了。所以表面看来，似乎没有答复是否生信，实际已经圆满的解答了这个问题。

辛六 正觉圆成

须菩提白佛言：世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？佛言：如是！如是！须菩提！我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提。复次，须菩提！是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提。以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，即得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！所言善法者，如来说即非善法，是名善法。

于前举如来为证文中，曾说『无有定法名阿耨多罗三藐三菩提』，及后于分证菩提果文中，亦说『佛于然灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提』。是则空生对于佛得菩提的得无所得，早已有了认识，所以现在「须菩提」仰承佛意而「白佛言：世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶」？从表面看，这是问佛，但实际上，自陈初悟，所以用一耶字，故作疑问之辞，乃是告诉吾人，虽有如是体悟，但当请求佛陀，为作证明。

所谓佛得菩提，亦复得无所得，是明诸法性空，一空到底的毕体呈露。盖于开显法身功德中：初约福德言其无实，以明缘起性空；次约身相即非身相，以明缘起性空；再约说法无法可说，以明缘起性空；末约众生即非众生，以明缘起性空；一层深一层的，说明空的深义；最后说到佛果菩提，得无所得，则空寂之性，就究竟开显。

「佛」陀认为须菩提所陈初悟不错，于是赞许彼「言：如是（是的）！如是（是的）！须菩提」！你说得一点不错，「我于阿耨多罗三藐三菩提」，不说没有多法可得，「乃至无有少法可得」，唯其无有少法可得，「是名」

真能证得「阿耨多罗三藐三菩提」。『然所以都无所得，这因为无上徧正觉，即一切法如实相的圆满现觉，无所得的妙智，契会无所得的如如，这岂有毫厘许可得的』！所以真正说来，无得之得，得而无得，方是真得。如果自觉有毫厘许可得，那就一切不得了！

「复次」，佛对「须菩提」说：「是法平等，无有高下」。高指最高的佛果说，下指愚下的凡夫说。从事相方面看，佛是至高无上的，生是低微卑下的，两者有著天壤之别；但从空性去看，一切是平等的，在圣既没有增加一丝一毫，在凡亦没有减损一丝一毫，问题只在悟证空性与否。究竟悟证空性的是佛陀，尚未悟证空性的是凡夫。所以诸法空性，确是平等平等，那有高下之分？既然没有高下，那有无上菩提？经中将此平等空性，说为「是名阿耨多罗三藐三菩提」者，因为无以名之，方便假立此名。所以菩提无有少法可得，若无上菩提是有少法的话，那就高下之相俨然，不得说为是法平等了。

如是在圣不增、在凡不减的平等空性，『在因中，或称之为众生界、众生藏、如来藏；在果位，或称之为法身、涅槃、无上徧正觉。约境名真如、实相等；约行名般若等；约果名一切种智等：无不是依此平等如虚空的空性而约义施设。有些人，因此执众生中有真我如来藏，或者指超越能所的灵知，或者指智慧德相——三十二相等的具体而微；以为我们本来是佛，悟得转得，即是圆满菩提。这是变相的神我论，与外道心心相印，一鼻孔出气』！

佛接著对须菩提说：『无上徧正觉，虽同于一切法，本性空寂，平等平等，但依即空的缘起，因果宛然』。所以要想证得无上徧正觉，还得从事修习一切善法，未有不修善法而得成正觉的。首「以」般若空慧，通达「无我、无人、无众生、无寿者」，不取著于我等四相；进而本此般若空慧，「修」习「一切善法」，如施、戒、忍等的六度万行。前者是修甚深般若智慧，后者是集广大无边福德，如是福慧双修，到达圆满时候，「即得阿耨多罗三藐三菩提」，『法性如空，一切众生有成佛的可能，成佛也如幻如化，都无所得。然而，不加功用，不广集资粮，不发菩提心，不修利他行，还是不会成佛的』！是以如何广修自利利他的一切善法，为证无上徧正觉的必要条件！

在平等空寂性中，所证的无上菩提，尚且不可执为实有，所修的一切善法，岂可妄想执为实有？所以佛对「须菩提」说：上来「所言」修一切「善法者」，你不要以为有个实有善法可修，因为一切善法都是空无自性的，是以「如来说即非善法」。虽一切善法空无自性，但毕竟空中不碍一切，缘起的一切善法不是没有，所以如来又说：「是名善法」。

庚二 校德

须菩提！若三千大千世界中所有诸须弥山王，如是等七宝聚，有人持用布施。若人以此般若波罗密经乃至四句偈等，受持、读诵，为他人说，于前福德百分不及一，百千万亿分乃至算数譬喻所不能及。

在全经来说，这是第六次校德；在方便道说，这是第一次校德。前五次的校德，同在般若道中，所以一次比一次的殊胜；这一次的校德，因在方便道中，所以仍以宝施相互校量。佛告「须菩提」说：「若三千大千世界中」堆积「所有」如「诸须弥山王」那么高的七宝，「如是等七宝聚，有人持用布施」，不用说，这功德是很大的。但以这么多的七宝布施所得功德，来与受持、读诵，为他人说所得功德相比，似还差得很远。所以经中接著说：「若人以此般若波罗密经」，不说全部，「乃至四句偈等」，或「受持、读诵」以自利，或「为他人说」以利他，所得功德，「于前」以那么多的七宝布施所得「福德」比较：七宝布施的功德「百分，不及」持经者的功德「一」分。不独如此，纵使布施「百千万亿分」所得的功德，亦不及持经者的一分功德；且置百千万亿分不谈，究极来说，「乃至算数」都穷，「譬喻」亦绝，「所不能及」之分，亦不及持经者的一分功德之多。两者功德这样的悬殊，理由如第五次校德中说。

己二 示现化身事业

庚一 化凡夫众

须菩提！于意云何？汝等勿谓如来作是念：我当度众生。须菩提！莫作是念：何以故？实无有众生如来度者。若有众生如来度者，如来即有我、人、众生、寿者。须菩提！如来说有我者，即非有我，而凡夫之人以为有我。须

菩提！凡夫者，如来说即非凡夫，是名凡夫。

究竟菩提，分为两大段落：前面已讲圆证法身功德，现在来讲示现化身事业。化身佛，有随类示现的，有示生人间的。这儿说的化身佛，是指人间八相成道的佛，『如释迦人间成佛，即有化众、化主、化处、化法四事，下文次第论说』。现先说化凡夫众。

佛对「须菩提」说：「于意云何」——在你的意思怎样？你会不会想到，佛要起心动念，度化一切众生？那我现在老实告诉你：「汝等」切「勿谓如来」会「作是念」——这样想：「我当」现生这人间，「度」脱苦恼的「众生。须菩提」！这个念头，你想都不要想，所以说：「莫作是念！何以故」？为什么不可作是念？因「实无有众生」为「如来」之所「度者」。『如来现觉诸法性空，那里会见有实在的众生，可以为如来所度』？平等空寂性中，本无生佛之别，无我亦无众生，还有什么我当度生之念？〈发菩提心文〉中，说『实无众生得灭度者』，是约不见所度的众生讲，此处说『实无有众生如来度者』，是约不见能度的如来讲，是为二者的差别。

「若」说「有众生」可度，「如来」能「度」众生「者」，则「如来即」是执「有我、人、众生、寿者」的四相，四相不空的人，怎可称为如来？如来之所以名为如来，即是通达如实空性而来，那里还会执有我等四相？正因如来不会执有我等四相，所以佛不作度生之念。如有以为如来会作是念，我当度众生，那是绝对不合理的。

佛再叫声「须菩提」道：「如来」有时亦「说有我」的，如说我昔曾为歌利王，或说我在过去曾为鹿王，或说『天上天下，唯我独尊』，或说我行菩萨道时如何。但是你要知道，如来有时说我，只是随顺世间假施设的，在我的内心中，从来没有觉得有个我的实在自性，所以所说假我，当下「即非有我」。然「而」那些愚痴无智的「凡夫之人」，不能了解我的随俗假说的意趣，妄想执著「以为有」个真实自「我」可得，这不是颠倒妄见是什么？

此中说有我的『我』，如上作我人之我讲，固然是不错的，但承上文我当之我对照来看，亦可指佛而言，所以我即非我，亦即佛即非佛，正明无圣

之意，一切都是空寂的。『所谓有佛有圣者，便非有佛有圣，但凡夫之人，只知取相，不达一真法界，以为有佛有圣耳。平等法界，佛尚无存，岂有能度可说乎』？

佛复叫「须菩提」说：不特说我非我，就是有时说「凡夫者」，亦是实非凡夫的假说，不能看作真实凡夫的，所以「如来说即非凡夫」。『凡夫，是不见实相的异生，烦恼未断，生死未得解脱，依此而施设的假名。如能解脱即成圣者，可见并无凡夫的实性可得』。假定凡夫是有实体性的，那就应该永为凡夫，永远不得成圣。如以圣凡来说，平等空寂性中，不但无圣，亦复无凡。无圣，没有能度；无凡，岂有所度？所以说：「是名凡夫」。

庚二 现化身相

辛一 相好

壬一 正说

须菩提！于意云何？可以三十二相观如来不？须菩提言：如是！如是！以三十二相观如来。佛言：须菩提！若以三十二相观如来者，转轮圣王即是如来。须菩提白佛言：世尊！如我解佛所说义，不应以三十二相观如来。尔时、世尊而说偈言：若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。须菩提！汝若作是念：如来不以具足相故得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！莫作是念：如来不以具足相故得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！汝若作是念，发阿耨多罗三藐三菩提心者，说诸法断灭。莫作是念！何以故？发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相。

可不可以三十二相观如来，这在前面曾经多次说到，而且须菩提亦深了知不可以身相得见如来。现在佛又提出来问，照理须菩提答得不错才对，然而不然，反说可以三十二相观如来。这是什么道理？令人难以理解！原来前所说的是法身，法身离相而见，空生深知其理，所以说不可以三十二相得见如来。现在说的是化身，一般说的三十二相，都是约化身说，所以须菩提也就说可以三十二相见如来。现据经文，将佛与须菩提的问答简说如下：

佛问「须菩提」道：「于意云何」——在你的意思怎样？可不「可以三十二相观如来」？这问题，在般若道中曾数度探验过须菩提，但那是就法身问的，法身无相，须菩提很能体认，自能答得如佛心意。现在所以再度探验空生了解程度者，是就化身问的，看看空生对这观点如何，是不是亦能体悟离相而观？

「须菩提」回答佛「言：如是（是的）！如是（是的）」。是可「以三十二相观如来」的。须菩提的这一回答，是站在一般所知的立场立论。因为化身如来，出现在这世间，确是有三十二相的。不说佛成佛后，具有三十二相，就是佛诞生时，相师已说具三十二相。现在空生本于一般观点，说如来以三十二相观，想来是不会错的。那知又是不契佛意，所以：

「佛」陀立刻加以斥责「言：须菩提」！你又怎么糊涂起来？佛身怎可以三十二相观？「若」果可「以三十二相观如来者」，世间转轮圣王亦是具有三十二相的，是则「转轮圣王」岂不「即是如来」？轮王之所以为轮王不得称为如来者，可见如来之所以为如来不是由三十二相观见所得，你为什么说以三十二相观如来？

印度说的转轮圣王，是最英明最仁慈最爱和平的，为一般人民之所仰望。所以轮王出世，以十善化世间，虽不动用干戈，而自威伏四方。由于他是世间第一大福德人，所以自然有七宝出现而随意自在。于七宝中，最主要的是轮宝，王乘此宝，巡行四方，因称转轮圣王。轮有金银铜铁的四种：得金轮的名金轮王，王四大洲；得银轮的名银轮王，王东西南三洲；得铜轮的名铜轮王，王东南二洲；得铁轮的名铁轮王，王南阎浮提一洲。轮王以其福德业力，具有三十二相，但因是由有漏福业所成，所以相欠清净分明，而佛应身所具的三十二相，是由无漏清净业所感，相相清净分明，二者岂可同日而语？

「须菩提」毕竟是位解空第一的圣者，听了佛的反诘，立刻领会而「白佛言：世尊！如我」现在理「解佛所说」的意「义」，的确是「不应」该「以三十二相」来「观如来」的。『因为，法身是缘起无性的。法身所有的相

好，也是无性缘起的。从法身现起的化身，有三十二相，也还是缘起无性的。由通达性空，以大悲愿力示现的身相，如镜中像，如水中月，所以也不可取著为有得的。如取相执实，专在形式上见佛，那与轮王有什么差别』？可见以三十二相见佛，是不能真正见到佛的。

「尔时」，即须菩提领悟呈白以后之时。「世尊而」引过去曾为声闻行者所「说」过的「偈言：若以」一切「色」相及三十二相「见我」如来，或者「以」各种「音声」及说法音声「求我」如来，那我老实的告诉你：「是人」所「行」的是不正的「邪道」，绝对「不能见」到「如来」的。因为色见声求，都是向外驰求，怎能见到如来之所以为如来的真正精神所在！《华严经》中亦有一偈与本经所说的此偈意义相同，现在不妨引录于此：『色身非是佛，音声亦复然，不了彼真性，是人不见佛』。盖法性空寂，不但无声无色，亦且离知绝见，假定说是执相以求：即色声而求堕于有执，离色声而求堕于空执，但堕二边即属邪道，怎能真正见到如来？上说不应以三十二相观如来，如以色见声求，是即行于邪道，能够领会的，当然是好的，不能领会的，或执著空见，堕于断灭，成损减过，是最要不得的，所以现在进一步的应知：『不可以三十二相观如来，这决不是如来没有圆满的身相；依法身等流所起的化身，虽不可以相取而相好宛然』。为此，如来紧接著对「须菩提」说：「汝若作是念」——假定你是这样想：「如来」是「不以具足」诸「相故」而证「得阿耨多罗三藐三菩提」，那你就大错特错！佛再郑重的告诫「须菩提」道：「莫作是念」——切不可作这样的倒想，说「如来不以具足」诸「相故」而能证「得阿耨多罗三藐三菩提」。

佛为什么要这样的一再郑重教诫？当知佛说无相，只是教人离相，不是教人灭相。如果不了解此，而起断灭相见，那是很危险的。古德说：『宁起有见如须弥山，莫起无见如芥子许』。佛恐当机又著断空，所以再叫声「须菩提」说：发无上菩提心，修一切善法，证得无上菩提，从法身起化身，是有殊胜相好的。假定你听了上面诸相非相，一切皆空之说，就作这样想——「汝若作是念：发阿耨多罗三藐三菩提心者」，虽然广修六度万行，证得最高无上菩提，但亦离却一切相好，不可以诸相见如来的。假定这样想的话：

在因，是拨无发菩提心，拨无一切善法；在果，是拨无三十二相，拨无具足诸相，那就无异乎「说诸法断灭」，成为断灭见者。佛就怕人落于断灭，所以特再告诫须菩提道：「莫作是念」！即绝对不可这样想。「何以」原「故」不可这样想？当知「发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相」。

印顺论师说：『断灭，就是破坏世出世间因果。证无上徧正觉是果，发菩提心而广大修行是因，因果是必然是相称的。如成佛而没有功德的庄严身相，那必是发心不正，恶取偏空，破坏世谛因果而落于断灭见了。要知道真正发大菩提心的菩萨，是决不会破坏因果的，不会偏取空相而不修布施、持戒等善法的。反之，菩萨因为深见缘起因果，这才发大菩提心，修行而求成佛，所以，不应该说如来不具足相而成佛』。

至于前说『实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心者』，并不是说诸法断灭，而是令其不要存有这是无上菩提的妄念，以除其取著法相的妄执，至于前说『无有法得阿耨多罗三藐三菩提』、『我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得』，亦不是说诸法断灭，而是令其了知虽得而不存有所得的妄念，以除一般人的实有所得的妄执。发菩提心求证菩提的行者，必然悲智双运，福慧俱圆，怎么可以说诸法断灭？佛陀大慈，恐人误会，所以再三恳切告诫！

壬二 校德

须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝持用布施，若复有人知一切法无我得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德。何以故？须菩提！以诸菩萨不受福德故。须菩提白佛言：世尊！云何菩萨不受福德？须菩提！菩萨所作福德，不应贪著，是故说不受福德。

在全经中，这是第七次校德，在方便道，这是第二次校德。此中是以菩萨的布施及菩萨的智慧相互校量以显胜于上文的校德。

佛对「须菩提」说：「若」有这么一个发大心的「菩萨，以」充「满恒河沙等世界」这么多的「七宝，持用布施」各类所需要的众生，那他所得的功德，当然是很大的，而且大得不是我人所能测度得到的。但「若复有」一

个行菩萨道的「人」，能「知一切法无我」无我所，「得成」无我之「忍」，则「此菩萨」所得的功德，「胜前」以七宝布施的「菩萨所得功德」。『忍，即智慧的认透确定，即智慧的别名。依经论说：发心信解名信忍；随顺法空性而修行，名（柔）顺忍；通达诸法无生灭性，名无生忍。此处没有说明什么忍，依文义看来，似可通于诸忍的』。如是以智了知一切法无我无我所者，即前所说：『若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨』。是得般若智的真正菩萨，当然胜过以宝布施的初发心菩萨。

「何以故」下，说明此菩萨福胜于前的所以。佛对「须菩提」说：我上面所以说得忍菩萨的殊胜，「以诸」得忍的「菩萨」，于其所作福德及智慧，能知道是无性的缘起，「不」会执「受福德」为实有的原「故」。受在这儿，当著执取的意思讲。不论修什么福德，如果心有所住著，那就必将成为有限有量的有漏福德，充其量只能感得人天的果报，到了福尽报穷的时候，仍然会要堕落下来。若能于诸福德不取贪著，那他所作的一切福德，自然就成无限无量的无漏福德，而成佛果的福慧庄严。

空生听了佛说不受福德的这话，当然深切了解其中的意趣，但为使诸大众及末世众生，皆能澈底明了，达于不受之地，所以「须菩提」又禀「白佛」而代问「言：世尊！云何菩萨不受福德」？此中问意：得成于忍，由于不受。然而怎样始能做到不受，这当然是值得提出一问的问题。

佛告诉「须菩提」说：我上面说不受福德，不是拒而不纳，亦不是没有福德，是说得成于忍的「菩萨」，对自己「所作」的「福德」，深知其福德无性，「不应」该有所「贪著」的，「是故」我「说不受福德」。但这决不是说没有福德，是说要修福德者，不要将福德执为实有，不要以为这是属于我的，唯有如此，其福德才是殊胜。是故此中所说所作福德不应贪著，与前所说应无所住行于布施，其精神是一贯的。因此，真正得成于忍的菩萨，虽广修一切善法而行无所事，一心清净犹若虚空，不受纤尘之所染污。

辛二 威仪

须菩提！若有人言：如来若来、若去、若坐、若卧，是人不解我所说义。何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。

化身如来，不仅有缘起无性的相好，亦复有性空如幻的威仪，所以现在特对这点再加说明。

如来是中国话，印度叫做多陀阿伽陀，不唯可以译为如来，亦可译为如去。来去是世俗动静的有为相，如从星洲般若讲堂来，回到台湾玄奘塔寺去，是即来去相。既然有来去，就又联想到坐卧，而且认为来去坐卧都是实实在在的。于是世人就在这上面执著，不特以为一般人如此，就是佛陀亦如此，殊不知以此来看如来，根本是错误的！

因而，佛对「须菩提」说：「若有人言：如来」现身人间，一样的来去出入，一样的行住坐卧，所谓「若来、若去、若坐、若卧」，想在来去坐卧的四威仪中，去见能来能去能坐能卧的如来，那我老实告诉你，「是人」根本「不解我所说」的「义」理。「何以」原「故」不解如来所说？前曾说过：『如来者，即诸法如义』的正觉。既是诸法如义，那有去来之相？那有坐卧之相？所以去来坐卧，都是随顺世间，示同人法而已，实际皆是性空如幻，那里有实在的来者、去者，坐者、卧者可得！正因法法性空如幻，所以名为「如来」或如去「者」，来「无所从来」，去「亦无所去」；不来相而来，来即非来，无去相而去，去即非去；彻见诸法如义，了达无来无去，是「故名」为「如来」。

如来，不是佛陀专有的名号，在印度固有的宗教中，老早就有这个名词，而且将此如来视为流转还灭的主体，说：来入三界而流转不息的是它，去到涅槃而还灭寂灭的亦是它。这在纯正的佛法中，当然是不承认的。但在佛法的不断流行中，『也有误会而寻求来去出入的是谁，而以此为人人本来天真佛……如来明见末法众生的佛魔同化，所以特预记而呵斥说：这些人是不解佛法而非佛法的』。无可否认，今日说相似佛法的，到处皆是，不说深奥的义理，会作有违正法的别解，就是如来的德号，亦作与魔同科的叙说，怎不令人兴正法云亡之叹！

庚三 处大千界

辛一 微尘

须菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎为微尘；于意云何？是微尘众宁为多不？须菩提言：甚多，世尊！何以故？若是微尘众实有者，佛即不说是微尘众。所以者何？佛说微尘众，即非微尘众，是名微尘众。

化身如来出现到这世间，既以度化众生为主，当然不唯有其相好及威仪，必然还有他的化处。化处，即是化区，亦即教化道场。普通一般说法者的化区，其范围是很小的，或以一国为化区，或以一省为化区，或以一县为化区，或以一镇为化区，但是佛的化处，是以大千世界为范围的，如释迦牟尼的到这世间来，就是以娑婆世界为化处的。因此，现在来谈谈佛的化处怎样。于前般若道劝发奉持文中，亦曾说到佛的化处，而且说到化处非实，从世界与微尘两方面显示其性空。当知现在亦然。

所以，佛对「须菩提」说：「若」有这么一个「善男子」或「善女人」，将「三千大千世界」，一分一分的击「碎」成一粒一粒的「微尘，于意云何」——在你的意思怎样？「是微尘众宁为多不」？用白话说：即这样大的一个世界，被人击碎成极细的微尘，若以数量来计算它，如是极细的微尘众，是不是很多的？「须菩提」曾依佛所开示的『散空』法门修行，知道微尘众是很多的，所以答复说：「甚多，世尊」！空生的这一答复，是就事论事说的。因为事实上，一个世界的微尘，确是很多的。不过在须菩提的观点，虽觉得是很多的，但能了解它的缘起无性，绝对不会执著它有实自体的。「何以」原「故」是如此的？须菩提进一步说：「若」果「是」诸「微尘众」是「实有」其体「者」，那你「佛」陀「即不」会「说」它「是微尘众」了。「所以者何」？因「佛」所「说」的「微尘众」，是属相依相缘的缘起法，当体即空而无实自性的，所以「即非微尘众」。虽说即空而无实自性的，但在相依相缘的存在中，有幻现的一粒一粒的微尘，所以又不妨说「是名微尘众」。印顺论师说：『在缘起色中，有幻现似异的差别相、分离相，所以不妨以散空法门而分分的分析他。科学者的物理分析，所以也有可能。然如以

为分析色法到究竟，即为不可再分析的实体，那即成为其小无内的自性，即为纯粹妄想的产物，成为非缘起的邪见。这种实有性的微尘，佛法中多有破斥。但或者，以为有微尘即应该自相有的；观察到自相有的微尘不成立，即以为没有微尘，以为物质世界仅是自心的产物，这与佛陀的缘起观，还隔著一节呢！佛说微尘，不如凡夫所想像的不可分割的色自性；但缘起如幻，相依相缘的极微众，世俗谛中是有的，是可以说的』。这一说明，无异是对建立实有自性极微者的一个当头棒喝，使他们醒醒脑筋，不再执极微的实有！

辛二 世界

世尊！如来所说三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界实有者，即是一合相，如来说一合相，即非一合相，是名一合相。须菩提！一合相者，即是不可说，但凡夫之人贪著其事。

印顺论师说：『一佛所化的区域，是一大千世界。世界与微尘，是不一不异的。缘起为一的世界，能分分的分析为微尘；而缘起别异的微尘，能相互和集为一世界。能成的极微——分，是无性缘起的；所成的世界——有分，即全部，也是无自性的』。解空第一的须菩提，深深的明白这点，所以接著对佛说：「世尊」！依我的悟解，不但被分析出来的微尘，是缘起无自性的，就是碎为微尘的那个大千世界，也是没有自性可得的，所以说：「如来所说」的「三千大千世界，即非世界」，因它不过是微尘聚合而成的，那里会有它的实在自体？通常所以把它说为世界，不过「是」假「名世界」而已。如以为有个实有世界，那你根本就没有认识世界。请再细想一下：能聚合世界的微尘，尚且没有它的自性，所聚合的大千世界，又怎么会有其自性？须菩提因悟微尘的自性本空，所以亦达世界的本性空寂。

「何以」原「故」不可说世界实有？当知「若世界」是「实有者」，那「即是」浑然一体而不可分析的「一合相」了！所谓一合相，就是合而为一的意思，亦即现在所说『整个』的意思。『依佛法说：凡是依他而有，因缘合散的，即不是实有，是假有的，是无常、无我、性空与非有的』。世界既可碎为微尘，微尘可以合为世界，是即证明世界属于因缘合散的，不能说它

实有。假定认为实有，那就不应有合散的现象。

虽则「如来」有时亦「说」世界的「一合相」，但在佛陀的心念中，并不认为有个一合相的实体，而是当下即无自性空的，所以说：「即非一合相」。为了对众生说明一合相的世界，又不得不约缘起假名的和合似一，称为一合相，所以说：「是名一合相」。可见真正的一合相，一定是要实有的。现在所说的一合相，是约世界的名相以观的，根本没有它的一定性，证知它并不是实有。而且这个无自性空当下即是，并不要等待世界碎为微尘，微尘碎之为空，才能了解其空。

佛陀听了须菩提的这样解说，认为须菩提的这个解说很对，所以特又叫声「须菩提」说：所谓「一合相者」，本是缘起空，不可说有自性的，所以说：「即是不可说。但」世间的「凡夫之人」，一向向外驰求，为自性见所蔽，迷于诸法事相，妄想「贪著其事」，以为有一合相的实体。正因凡夫贪著其事，所以如来运用种种方便，横说竖说，尘说刹说，开显诸法性空，以除众生贪著！如无众生妄想贪著，何用如来种种说法？是以佛陀出现世间，对于我们人类众生，确是有很大利益的！

庚四 说无我教

须菩提！若人言佛说我见、人见、众生见、寿者见，须菩提！于意云何？是人解我所说义不？不也，世尊！是人不解如来所说义。何以故？世尊说我见、人见、众生见、寿者见，即非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见、寿者见。

如来在其化区中为众说法，所说化法当然是很多的，但最主要的是说无我教，这可说是佛教的特色。我们常说：佛教与一般宗教的不同，其关键就在无我。诸凡所说与无我相应的，就是佛教。不契合无我意义的，即非佛教。且佛所说的无我教，贯彻如来的一代时教，因而判别是佛法与非佛法，亦以无我为衡量的尺度。

因此，现在佛问「须菩提」说：「若」有「人言：佛」陀为了使令众生远离我见乃至寿者见以趣向解脱，乃为众生宣「说我见、人见、众生见、寿

者见」的四见，「须菩提！于意云何」——在你的意思怎样？「是人」能不能理「解我所说」的化法真「义」？此中所说的四见，就是内心的取著，即著我人等的四相。但本经在在开显四相不可得，如有执著四相者，就失去菩萨资格。且说：若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨，知一切法无我得成于忍，功德殊胜不可思议，果能了解无有四相，就可得到无量功德。总之，本经始终一贯，扫除四相妄执，佛那里会说我见等以令众生解脱？如佛为众生说我见等，不特不是令众生解脱，而是令众生系缚在生死中！以度生为本怀的大慈佛陀，怎会忍心如此？

须菩提深知佛陀已到达我见永不起的地位，决不会为众生这样说法的，所以肯定的回答佛说：「不也，世尊！是人」是「不」够理「解如来所说义」的。「何以」原「故」说他不够理解佛所说义？因为「世尊」所「说」的「我见、人见、众生见、寿者见」，当下「即非我见、人见、众生见、寿者见」，不过随众生的倒想而假说，「是名我见、人见、众生见、寿者见」。

首要知道：吾人现实生命体，『是由过去的业因而和合现起的幻相，本没有实性真我；而众生妄执，于无我中执著有我，所以佛说众生有我见等为生死根本。然而，什么是我？众生不知一切法并不如此实性而有，以为如此而有的，不见法空性，所以名为无明。由于无明而起萨迦耶见，执我执我所。但彻底研求起来，我等自性是本不可得的。假使有我，能见此我的名为我见；我等自性既了不可得，那从何而有我见呢？佛说我见，不过随众生的倒想而假说，使人知我本无我，我见即本非我见而契悟无分别性，并非实有自我可见，实有见此自我的我见，又要加以破除。从所见的自我不可得，即悟能见的我见无性，即依此而名之为无我。如执有我见可除的无我，这无我反倒成为我见了！如《智论》说：「痴实相即是智慧，取著智慧相即是痴」。所以，以为如来说有我见等，即是取相执著，根本没有理解如来「无我」教的深义』。自己横一我人等见于心，而说如来亦作是说，不是作茧自缚是什么？佛兴无缘大慈，同体大悲，为令一切众生，直下洞彻本来无我无见的根源，得以究竟解粘去缚，所以特别宣说空无我教。于此无我教中，说我见人见等，意在令人领会这些是缘起的幻相，果能知幻即离，试问我见在什么地方

？这是佛说我见的真实义。如果不解于此，而以为佛说我见等，不但不能离执以破我见，反添一执，非佛本意。

丙二 劝发奉持

丁一 别明离相

戊一 应如是知见信解

须菩提！发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法，应如是知、如是见、如是信解，不生法相。须菩提！所言法相者，如来说即非法相，是名法相。

般若道中有劝发奉持，方便道中亦有劝发奉持。唯这在般若道，已经详细说过，所以在方便道，只好略为一说。佛于一代时教中所说的佛法，不论是高谈佛果的境界，不论是说菩萨的大行，总是以初学为所化的对象。『上面虽广说方便，尤其分别究竟菩提的法身与化身；而这里又归结到发菩提心者，应如何知见，应如何受行』。

因此，佛对「须菩提」说：「发阿耨多罗三藐三菩提心者」的菩萨，对「于一切法，应如是知、如是见、如是信解，不生法相」。此中一切法，从近说，是指方便道中所说的一切菩萨行果及无我的言教；从远说，是指般若道中所说的六尘境界、六度万行、四果、菩萨、诸佛、阿耨多罗三藐三菩提果等。如是像上所说的种种义，不外是缘起而性空的，亦即一切法皆空的，所以修学佛法的行人，应该不取——不生——法相而知见，而信解，亦即知见信解不生法相的真义。印顺论师说：『知与见，偏于智的；信解，是因理解而成信顺与信求，即从思想而成为信仰。在这知见或信解一切法时，都不应该执有诸法的自性相而起戏论分别。不但不生法相，连不生法相的非法相也不生，方是正知正见正信解者』。

为什么要如是知见信解不生？我告诉你：「须菩提！所言法相者，如来」虽广分别「说」诸法相，但一切法相无实自性，当下「即」是「非法相」的，不过「是」随俗施设假「名法相」而已。即非法相，是名法相，亦可说是无相无不相之义，法相即非法相，亦可说是即法相而无法相之义。唯有如是知见信解，方能契入诸法实相。

《金刚经心印疏》主，对此一段经文，作通收全经之义而予以总结，觉得亦有意思，略为分别如下：

本经开始，须菩提即问发菩提心者，应云何住？云何降伏其心？后来又问发无上菩提心法？对第一问题，我曾教你住心无住，不住六尘等法，是则汝应如是而知。对第二问题，我曾教你度生离相，乃至度尽众生，不见有众生可度，是则汝应如是而见。对第三问题，我曾教你无法发心，方是真正发菩提心，是则汝应如是信解。唯有这样的了知，方是真知，唯有这样的正见，方是真见，唯有这样的信解，方真信解。果能如是知见信解，自然就能不取法相，而与般若空性相应。假定不是这样知见信解，执著定有一个实在的无住、离相、无法之说，就又不契合般若性空的真义，而堕于实有的妄见中，永无解脱之期！

戊二 应如是受持诵说

须菩提！若有人以满无量阿僧祇世界七宝持用布施；若有善男子、善女人发菩提心者，持于此经，乃至四句偈等，受持、读诵，为人演说，其福胜彼。云何为人演说？不取于相，如如不动。

在全经中，这是第八次校德，在方便道，这是第三次校德，于此校德显胜中，结劝佛法行者，自受持及化他，所以科为应如是受持诵说，而不科为校德。

佛告「须菩提」说：「若有」这么一个「人，以」充「满无量阿僧祇（译为无数）世界」这么多的「七宝，持用布施」世间各类不同的众生，不用说，这个人所得的功德，是多得不可计算的。虽则如是，但「若」另「有」这么一个「善男子」或「善女人」，为了欲度众生而「发菩提心者」，且于发菩提心后，发心「持于此」金刚般若波罗密「经」全部、半部，「乃至」少到一「四句偈等」，或者「受持、读诵」以自利，或者「为人演说」以利他，如是自利利他的菩萨，「其」所得的「福」德，「胜」过「彼」以七宝布施者所得的福德。因为弘扬此经，便是绍隆佛种，所以其福当然胜过彼以财施者。

大乘以利他为主，般若能扫荡情执，是以对此般若大法，甚深无上法宝，应该为人演说，令得法化不绝，使诸众生获益。如此，不仅能续佛慧命，令佛种不断，且极契合如来出世说法的本怀，可见为人演说，极为重要一著。正因为是极重要的，所以下面专约演说这方面来讲，如真明白怎样演说，自就知道如何受持。

然则「云何为人演说」？佛陀开示道：「不取于相，如如不动」，是为说法者应遵守的轨则。唯有本此轨则为人演说，方是真正说法。不取于相，就是《维摩经》中说的『能善分别诸法相』。意谓对于一切诸法，虽加种种善巧分别，但决不在一切法上有所取著，以为诸法有实自体相的。如如不动，就是《维摩经》中说的『于第一义而不动』。意谓一方面分别诸法相，一方面安住于如如不动的法性空中，不为法相分别之所倾动。

印顺论师对这有很好的解释说：『凡取相分别而忆念的，即名为动，也即是为魔所缚，《阿含经》等都作此说，《智论》也说：「不生灭法中，而作分别相。若分别忆想，则是魔罗网。不动不依止，是则为法印」。末二句，或译「心动故非道，不动是法印」……。能内心不违实相，外顺机宜，依世俗谛假名宣说，而实无所说，才是能说般若者。否则，取法相而说，即是宣说相似般若，听者多因而堕于我相、法相、非法相中，即为谤佛』！

依于此一解说，可知宣说般若，不是容易的事，必要通达三空之理，方可演说甚深般若。特别本经，尤为重要。如前说『一切诸佛皆从此经出』，是则本经所说，皆为成佛法门，演说之者，岂可掉以轻心？经前又说『诸佛阿耨多罗三藐三菩提法皆从此经出』，是则本经所说，包含一切佛法，演说之者，岂可取法相说？是以『不取于相、如如不动』的两句，不唯本经的要旨，亦是一切佛法的要旨，千经万论所说的道理，都不能有背于此。同时亦可这样说：不取于相，是说的世俗谛，如如不动，是说的胜义谛，而二谛是佛说法的方轨及必然的法则，不唯释尊依此说法，三世十方诸佛亦然。龙树《中观论．观四谛品》说：『诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛』。果能依此无倒说法，就可令闻般若法者，依文字般若而起观照般若，因观照般若而悟实相般若，证得究竟无上菩提。其说法者亦即是真佛子

，是真荷担如来无上菩提法者。

丁二 结示正观

何以故？一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观。

于劝发奉持中，分两大科：一是别明离相，已如上说；二是结示正观，现在来说。在别明离相的经文内，佛陀明显的要我们：『应不生法相而信解一切法，应不取于法，如如不动而受持讲说』。再向前看，如所说的，离相、离念、无住、不住等，无不是开显性空实义的。佛法虽广说空，本经亦多说空，但空不是如一般所想像的什么都没有，假定以为空是什么都没有，那就误解佛陀说空的真义。为了不使人们倒取空相，走上断灭相的邪见路线，所以现在『特说六喻法门，明假名即空的般若正观，使学者知道如来说空、说假名、说离相、说不住、说不取等的正意，使初学者有个入手处，能由此而深入究竟』。

所以问道：「何以」原「故」定要不取于相？以偈答曰：「一切有为」诸「法」，都是「如梦」、如「幻」、如「泡」、如「影、如露亦如电」，修学佛法的行者，「应」当常「作如是观」察。作是观者，名为正观，作他观者，名为邪观，所以科为结示正观。如不如是观察一切有为诸法，那是不能理解假有即空的道理。

有为，是指有因有缘，有所造作的法。凡是有为法，一定有它所以成为有为的偏通之相，这或说为生灭的二相，或说为生住灭的三相，或说为生住异灭的四相，但一般总是说三有为相，是本佛说『有为有三有为相』而来。不管是说生灭乃至四相，是显有为法的无常形态。我们众生所接触到的一切，无不是生灭无常的有为。佛为众生说有为法，是令众生厌离这演化不息的世间，但决不是说有实在自体的三相，能相的三相尚且不可得，所相的有为法无实自性，自更可以想像而知。

印顺论师说：『有为，对无为说。但无为不是与有为对立的什么法，非凡夫所能理解。如来假名说的无为，意指有为的本性空寂，即无所取、无所住、无所得的离戏论相。学佛以此为标极，但必须以有为法为观察的所依境

，于此有为而观无常、无我、无生灭性，才能悟入。总之，不论观身或观心，观我或观法，甚至观无为、无漏，在凡夫心境，离此有为是不能成为观察的』。

由此可知如何观察有为，是就成为一个重要课题。现在佛陀开示行人观察有为诸法，要以如梦、如幻等六喻去观察他。从这观察中，洞悉诸有为法，无不是假的，一切皆空的，毫无所得的，以对治众生误认诸有为法为真实的妄执。此所以欲观无为的空寂，应先观有为的幻相。

佛经中所说有为法无实的譬喻，不只本经所说的六种，还有如乾闼婆城、水月、树橛、绳蛇、空花、兔角、龟毛等。佛举这种种譬喻，要以显示万法皆空，告诉众生不要妄执诸法以为实有，以破除其贪著。现依本经所说的六喻，个别的简单说明如下：

一、梦喻：梦与睡眠有著不可分离的关系，俗说：『日有所思，夜有所梦』，绝对没有醒著做白日梦的。睡眠对生存有其重要性，这是谁都知道的。但做梦亦是生存的重要条件，这就很少有人体会得到。科学家狄曼特说：『做梦和睡眠一样，是生理上一种需要，有它的生理及精神上的作用』。据科学家研究，发现每一个人一夜之中，会做三个到五个梦，不过多数人第二天早晨记不起做的是什么梦，甚至说自己从来就很少做梦。其实，除了至人无梦，任何人都不能说没有梦的。梦境是虚假不真实的，如梦中所梦到的悲欢离合，穷通得失的事情，当正梦时，总以为千真万确的，但当醒时，知道原来是妄非真。可是迷昧凡夫，只知做梦是假，不知现实所有的悲欢离合、穷通得失亦假，而在上面妄执实有。佛为令知现实一切，亦是假而非有，所以说应观一切有为法如梦。

二、幻喻：幻是幻化，就是现在所说的变魔术。如玩魔术的，用手巾木石等，以术法而幻成小兔小鸡以及牛马等相，这虽是可见可闻的，但绝对不是真实的。有认识的大人，知道它是幻现，看看也就算了，不会视为实有。可是无知小孩，不知是幻现的，以为是真实的，念念不舍的妄为执著。愚痴不觉的众生，对于诸法的看法，亦是这样，虽则有时亦知世事如梦，但一遇

到顺逆境界的当前，又复迷执起来，以为身历其境，自己亲身体会，怎可说是不是真实？佛为破除众生这一错误的观念，所以又开示行人道：当前所有的顺逆境界，虽则是历历身受的，实际是如幻如化的，根本没有它的实在性可得。可见一切有为法犹如幻化一样，千万不要在幻化中，去追求不真实的世间名利，以致为名缰利锁之所系缚，而沉沦于生死苦海中，永远无有出离的时期，所以说应观一切有为法如幻。

三、泡喻：泡，或由于水为风所鼓，激荡而成的假相，或由大雨下注时，水上引起刹那即灭的浮沤。不论是由什么因缘所形成的水泡，看起来似乎是有，实际上是不真实，因既不可执取，又复不能为用。大慈佛陀，犹恐众生执迷不悟，以为一切人事，诚然虚幻不实，但所生存的世界，明明白白是有的，怎么可说如幻？如所生存的世界，亦是如幻如化的，那还成什么世界？众生执著性重，不是执著这个，就是执著那个，总要抓住一头，如无一头可抓，就觉空虚难耐。殊不知世界亦是有为法之一，那里会有真实性可得？所以令观一切有为法如泡。

四、影喻：『影，是光明为事物所障引起的黑影；或以手指交结，藉光线而反映于墙壁的种种弄影——影象』。如人在阳光及灯光下，都有影子的出现，是即为影。稍为有点常识都知道，藉光线而反映的各式各样的影象，是不真实的，是随事物而有的，如事物在光线下移去，其影立即不可得。如我现在走出屋外，立于太阳光照之中，立刻有个人影现起，但我转身回到屋内，要想再在同一地点，找出我的影子，自然是乌有的，证知影象的不真实。宇宙万有的诸有为法，是在各种条件的集合下而有的，如果任何一个条件离散，其法也就跟著消失，所以佛示众生应观一切有为法如影。

五、露喻：露是露水，这是我们每日早晨所见到的。它的形成，是由地面的水气，与易散热的草木等相触，碰到冷的空气，然后凝成小的水滴，是即为露。但它是不可靠的，在太阳未出来时，在有草木的地方，固可看到一颗颗的露水珠，但到太阳出来，温度稍为提高，它就立刻归于消灭。是则露的假有非实，为世人之所共知。依佛法说，不特露是如此，一切有为诸法，莫不暂有还无，最后终究要归于灭无的。世人不能洞悉于此，总以为诸法有

它的实体性，所以种种妄想执著。佛为令诸众生了知有为法的空无自性，所以说应观一切有为法如露。

六、电喻：电是闪电，这在晴天，虽不可见，但在雷电交加的时候，我们会看到一闪一闪的电光横飞的。电之所以为电，在过去，或以为是电神在那里指挥操纵的，在现在，科学家告诉我们，是由阴电阳电相磨触时所发出的光闪，根本没有什么电神之为物的。既是阴阳电相触而引起的闪电，当知刹那过去而不暂住的，如雨过天晴，雷电就没有，可以得到证明。无常生灭的有为诸法，是缘起的存在，如电一样的没有实体，旋生旋灭，刹那过去。假定不知幻有非实，而去推寻它的实性，是就永不了解世间实相，所以佛说应观一切有为法如电。

本经只有此六种喻，但依魏、陈、隋、唐各译，是有九种喻的，即星、翳、灯、幻、露、泡、梦、电、云。其他经中，也有说十种喻的。不管喻的多少，『主要为比喻一切法的无常义，如泡、如露、如电；比喻一切法的虚妄不实义，如梦、如幻、如影。实际上，每一喻都可作无常无实喻，或可以一一别配所喻，而实无须乎别别分配的。此六者，喻一切法的无常无实。所以，是无常无实的，即因为一切法是缘起的，缘起性空的。这六者的无常无实，空无自性，常人还容易信受；不知一切法在佛菩萨的圣见观察，都无非是无常无实无自性的。我们执一切法为真常不空，也等于小儿的执梦为实等。所以，经中以「易解空」的六喻，譬喻「难解空」的色心等一切。能常观一切法如此六者，即能渐入于无常无我的空寂』。如梦如幻等的六喻，在对破众生执实方面，具有怎样的重要性，于此可见。唯观有为法如梦幻等，始可即有为而契入无为。所以不但有为不可妄执为实，即所契入的无为空寂，亦不可有一丝毫的存于心中。如有存之，是即仍然未达无为空寂，亦即未悟有为法的如梦如幻，而如经前所说，『若取非法相，即著我、人、众生、寿者』。是以必须观假名如幻等而悟入空性，离一切相，方是般若的正观。

本经的正宗分，到此已经讲完。现在我想略加结束：一部金刚般若的宗要，不外开显般若无所住。而般若无住的妙旨，全在别明离相文中所说不取于相，如如不动的两句说法轨则上。但要能够做到不取于相，如如不动，则

又全在对一切有为法，作如梦如幻等的正观上。如是正观，是金刚慧剑，能够斩断众生的一切情执，使众生从情执的网罗中脱颖而出，过其自由自在的正觉生活！

卷004

甲三 流通分

佛说是经已，长老须菩提，及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，一切世间天、人、阿修罗，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

本经所开显的般若无住法门，就是成佛法门。对此成佛法门，自能如是受持，如是为人演说，就是将此绍隆佛种的无上大法，予以永远流通下去，也就是真正荷担阿耨多罗三藐三菩提者。是以如何流通此经，自亦成为重要的课题。不但承受佛恩的我们，应受持读诵此经以流通，就是大慈大悲的佛陀，亦热切的希望每个佛弟子流通此经。因为此经法门，对于世间众生，是有大利益的。我们果能流通此经，是即名为报佛恩者，所以有此流通分一科。

「佛说是经已」，就是佛陀说完这部甚深般若经典。当时为当机众的「长老须菩提」以「及」出家二众的「诸比丘、比丘尼」，还有在家二众的「优婆塞、优婆夷」。此即佛门的四众弟子，或从佛受归戒的，或出家受具足戒的。其中尚有未受具戒的沙弥、沙弥尼，不过文中未曾列出而已。此外，还有「一切世间」的「天、人、阿修罗」众，亦在般若法会中，听佛说法。一切世间是总，本可包括六道，但真能闻法的，只三善道众生。三恶道的众生，由缺闻法善根，所以不在此列。天与阿修罗，可摄八部众。至于其中人字，通指四众以外的一切人，即凡具有见佛闻法善根者，无不在内。

在此或有人问：本经是为发大乘者说，为发最上乘者说，为什么会众不列菩萨？这因在会听佛说法者，都是发了无上菩提心的菩萨，所以虽未列出，但亦可以知道，这从魏译列有菩萨摩诃萨众，不难可以想像。

如是听法大众，「闻佛所说」般若大法，明白菩萨发心修行的宗要与次第，个个心开意解，人人觉得希有，所以无不法喜充满的「皆大欢喜」！这一欢喜，显示佛所说的甚深般若，不特契合群机的心理，亦复普荫在会的大众。闻法得益，仅仅欢喜，还不足以说明他们已能荷担如来，必须从无限欢喜中去「信受奉行」，切切实实的遵照经中所说的义趣，受持读诵以自利，为人演说以利他，于尘点劫中广布此经，令未来世一切众生，都能深刻的信解此经，如法的奉行此经，种下般若种子，开放智慧之花，结成菩提之果，是为真正信受奉行！

（释净辉记）