金剛般若波羅密經講記

演培法師

卷001

自序

中國佛教學者，無不知大藏中，有部六百卷《大般若經》，亦有很多高僧大德，讀過大部《大般若經》，且有因讀《大般若經》而開悟的。因而不少高僧大德，勸人讀誦《大般若經》。但六百卷《大般若經》，在數量上畢竟太多，不特作為常課修持，不是一般人所能做到，就是偶而讀誦一遍，亦非一般人所能做到，這是誰都可以想像得知的！

然於十六會的《大般若》中，其第九會為〈金剛般若波羅密會〉，亦即《金剛般若波羅密經》，為般若大部六百卷的一卷，不特文約而義豐，而且持說最理想，是以無論在印度及我國，都是別行流通，讀誦講說者多。特別是在我國，自從傳譯以來，一直為佛教界人士之所受持演說，是以《金剛經》實值每個佛教徒，作為常課來修持的！

全部《金剛經》，大約五千四百多字，不但般若的要旨，都在這短短文中，而且得此一卷《金剛經》，一切佛法無不在握，因為《金剛經》是般若的總綱，般若又為一切佛法的總綱。為什麼這樣講？當知佛法即是般若，般若能攝無量佛法。事實的確如此，不信請試想想，除了般若大法，還有什麼佛法？無怪有人說：此經流傳不絕，就是佛種不斷。

金剛般若的是否流傳，關乎佛種的是否不斷，負有荷擔無上菩提重任的佛陀嫡骨兒孫，應怎樣的護念尊重般若大法，自然是就成為一個重要課題。最有效的尊重護念，當無過於修習般若。若不修習明達般若，欲了生死固不可能，欲證空性亦不可能。是以凡為佛子，不論何宗何派，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，對於般若，應當尊重護念，就是諸佛如來，對於般若，亦極尊重護念。《大般若經》說：『一切如來應正等覺所尊重法，即是般若波羅密多甚深經典，如是般若波羅密多甚深經典，一切如來應正等覺共所護念』。又說：『我等諸佛常以佛眼觀視護念甚深般若波羅密多，為報彼恩，不應暫捨。何以故？善現！一切如來應正等覺，般若、靜慮、精進、安忍、淨戒、布施，皆由如是甚深般若波羅密多而得生故』。

諸佛如來，不但尊重護念般若，而且獨讚般若殊勝。這在《大般若經》中，亦有這樣的說道：『布施等六波羅密多，互相攝持能到彼岸。然住般若波羅密多，具大勢力，方便善巧，能速圓滿所修布施、淨戒、安忍、精進、靜慮波羅密多，非住前五能辦是事。故般若波羅密多，於前五種為最、為勝、為尊、為高、為妙、為微妙、為上、為無上、無等、無等等。由是因緣，獨讚般若超勝餘五波羅密多』。是以常說：若離般若，餘五不得名為波羅密多。

對於甚深般若，稱揚讚歎也好，尊重護念也好，但最重要所在，還是為人演說，以及自己修持。因為唯有如此，始能以報佛恩，及報般若深恩。是以為佛子者，云何受持讀誦？云何為人演說？成為重要任務！由於這一因緣，歷代佛法行人，講說《金剛經》者，特別來得眾多，而所留下註釋，不下有百餘種，足供我人參究！

既然如此，我們看看古人註釋，以求經中甚深義趣，就可以了，何必還要再寫什麼講記？這話說得不錯，事實確是如此。如是甚深般若大法，非特不是我這智慧下劣者，所能有所發揮闡明；就是要想超過古人的註釋，亦不是我的智力所能做得到的。這不是謙辭，是說的實話。古德有很多解說，的確能深契經義，不是今人所及的！

但因時代的不同，當今一般的人們，對於古德的解釋，能夠看懂的不多，不得不運用方便，以現代的語體文，解釋般若的深義，期使愛好本經者，人人都能看得懂。是以當我在講此經時，特令譯者江淨輝居士，將我所講的記錄下來，逐漸整理成這部講記，計得十二萬餘言。不敢說對本經有所開顯，只可說是作一通俗說明。

本經既為歷代大德之所弘揚，各宗各派當都留有註釋：天臺學者以天臺思想解釋本經，唯識學者以唯識思想解釋本經，其他各宗學者以本宗思想解釋本經，自亦不用贅說。各宗思想有其特色，亦各有其度生方便，這是誰也不能否認的事實！因而吾人對於各宗的創立者及弘繼者，不得不致以最高度的崇敬與尊重！

但是佛說每一部經，都必有其中心立論及思想體系，唯有本其中心立論及思想體系去解說，才能掌握該經的精義所在！如本經的立本於緣起性空說，明明是約二諦以立論的：謂諸法緣起義是俗諦，而緣起即空義是真諦。嘉祥大師說：『佛法不出二諦，二諦賅攝一切佛法』。般若既能攝一切佛法，則闡揚般若的本經，當然是說的二諦。

二諦為本經的宗要，自不能以三諦三觀來解說，亦不能以三性三無性來解說，更不能以即心即佛的真常唯心來解說。不然的話，那是不能深解是經義趣，亦即『是人不解如來所說義』的。所以本人講此經時，大體依於印順論師的《金剛經講記》，解說經中性空即緣起的俗諦，緣起即性空的真諦，以明真俗二諦的空有交融。

甚深般若波羅密多，聞名尚且很難，修學自更不易！我們現在幸聞般若，理當依於般若實行。願諸聞是經者，受持讀誦演說，深植般若種子，圓證無上菩提！

——佛曆二五一二年七月起講於星洲菩提蘭若——

題前概說

諸位法師！諸位居士！自於去歲秋間回臺參加慈明寺的傳戒大典，直到今年六月回返新加坡來，不息向前奔馳的無情時間，剛好從我們面前溜走一年。因而我已整整一年，未和諸位在此講說佛法。回來以後，慧圓師及諸信眾，即請我選講一部經：有的要求講《金剛經》，有的希望講〈行願品〉。這都是大乘妙法，在中國一向極為宏揚的。最後我決定先講《金剛經》，將來再繼續的講〈普賢行願品〉。

去年上半年為諸位講的是觀音〈普門品〉，現在同諸位所要講的是《金剛般若經》。如對照二者來說，我以為很有意思：〈普門品〉是講觀音救濟的事實；《金剛經》是顯離相無住的理論，此乃『理』『事』一對，亦即事理圓融。〈普門品〉是從有的方面，說明佛法度生的方便；《金剛經》是從空的方面，開闡佛法利他的妙用，此乃『有』『空』一對，亦即空有交融。當然，就眾生邊言，說有就易了解，談空較為難懂。但就佛法言，不透過空性，是不能真正認識有之所以為有的。為使我人不為實有所惑，為使我人如實通達幻有，有以般若理水蕩滌情執的必要，所以現在特別來為諸位講《金剛經》。而且《金剛經》在中國極為流通，如今諸位就有很多受持讀誦《金剛經》的，是以值得講說聽聞。未講經前，先說三點如下：

佛法是由印度釋迦牟尼佛所創說的，由於佛在一時代中，曾經說有各種不同的教法，因而使人感到佛法的深廣無涯！原因不僅佛說法的時間很長，而且對怎樣的人說怎樣的法。從現流行的佛法，我們可明顯看出：有時佛所說的法很淺，有時佛所說的法很深，有時佛只簡單的說，有時則又詳細的說，有時佛對一二人說，有時又對無量天人說。所以佛說的法就多得令人難以測度！

然而不論佛作怎樣的說，所謂淺說、深說、簡說、詳說、對少人說、對多人說，總說一句，都是講的佛法。佛法兩字，是佛與法的結合詞，意即表示這是屬於釋迦牟尼佛所說的法。經說：『佛為法本，法由佛出』。我們這個世間所以有佛法的流佈，完全由於釋迦佛的創說。

釋迦牟尼創說的佛法，有時叫做佛理，有時直捷了當的稱為佛教。到了近代，有人將之稱為佛學，亦有名為佛教學的。雖有這種種不同的名詞，而其所表達的內容，都是顯示如來所說的法。像這樣所說法，說來誠然很多，但若歸納起來，不外兩大類法，就是我國佛子所常掛在口頭上講的：一類是小乘佛法，一類是大乘佛法。

一 佛法重心在大乘

佛法有如上所說小乘與大乘的兩類，已為世界學者所公認，且為大乘行者所堅定的信奉。可是我們要問：佛為什麼要說這兩類不同的法？依於弘傳大乘佛法者說：佛本來是要直顯大乘，以期人人都如佛一樣的得到成佛。但因有些眾生的知識程度不夠，不能接受這樣的大法，佛乃不得已的另說適合眾生所能接受的法，這就是一般說的小乘法。

小乘佛法的特點，在以厭棄世間為出發點，而以完成個己解脫為目的。所以己利行者，聽了這樣教法，首先動起厭離心，接著依照去實行，終於到達離開這個黑漆繳繞的苦痛人間，就算完成修學佛法的使命！不用說，這不是佛陀出世說法的本懷。既然如此，佛為什麼要說這樣的教法？當知人類的程度，總是參差不齊的。有的程度低，知識淺，根機鈍，而意志復又極為薄弱，如對他們說捨己為人的教法，不特不能接受，且將遠離佛法。是以佛陀慈悲方便，說適合他們所能接受且能如實奉行的法。如是所說的佛法，用通常一句話說，是隨順眾生根性而講的，亦即是隨他意語。修學小乘佛法的行人，有時固然也隨緣度化，但畢竟是以自利為主，從不主動的去做利他工作。這從佛世時聲聞人所表現的風格，可以窺透其中真實消息。

除了小乘佛法以外，當然就是大乘佛法，而大乘佛法的特點，要以利他為其主要目的。但此所謂利他，並不是說修大乘佛法的人不要自利，只是在自利利他的兩方面，將利他放在自利的前面。亦即從利他中來完成自利，是為大乘佛法的精神所在！由這可知佛說大乘佛法，一方面固是暢達佛陀出世的本懷，另方面亦是針對知識廣，程度高，根性利的眾生說的。所以站在整個佛法立場來說，一個修學佛法的行者，雖不可輕視小乘，忽略小乘；但在自己修學方面，還是應以修學大乘為主。唯有大乘才能顯出佛法的精神；唯有大乘才能暢達佛陀的本懷；唯有大乘才能表現佛陀出世的無盡悲願！所以不論為了自己的終極目標，不論為了住持如來的正法，吾人都應該修學大乘。特別是在這瞬息萬變，苦難重重的時代，更需要推動大乘佛法，來救濟這現實人間！一個修學佛法的人，假定不能把握佛陀大乘的精神，不能運用大乘佛法的最高特質，去積極從事救人救世的工作，是不能成為佛陀之嫡骨兒孫的！但要真正實踐大乘佛法，最要莫過發起廣大菩提心，為利眾生而願成佛。

不錯，學習大乘目的，自是為了成佛，而之所以成佛，還是為的眾生。因為唯有成佛，始更發揮救世救人的效能，所以我望每位都能發廣大心修菩薩行！

二 大乘宗要在般若

大乘佛法在全體佛法中，既然居有這樣重要的地位，現在不妨回過頭來看看：即佛於一代時教中，固然說有很多的教法，就是大乘佛法亦同樣的說有無量無邊的多，是則大乘佛法的宗要究竟何在？相信這是每位探求佛法者所要了解的問題。現在我可告訴諸位，大乘佛法的宗要在於般若。如沒有般若為大乘佛法的宗要，那佛法與世法，似將難以分別。佛法之所以不同世法，雖也可從多方面去加以說明，但有無般若實為世法與佛法的分水嶺，所以般若實是每位佛弟子所當特別重視的！

而且從佛住世說法的時間來看：通而言之，固可說是『從得道夜，至泥洹夜，常說般若』。即別而論之，古德亦有『二十二年般若談』之說。佛陀成正覺後，在這世間說法，向來雖有『說法四十九年』與『說法四十五年』的兩種不同說法，但就多數而言，當以佛說法四十五年為正確。以此而論，我們可以明顯的知道：在如來四十五年的說法中，講大乘佛法的時間比講小乘佛法的時間多得多。且在所講的大乘佛法中，又以宣說般若的時間為最長。即所講的般若教理，前後一共講了二十二年，等於如來說法一半的時間，可見佛陀是怎樣的重視般若這個論題！

佛說般若的時間既這樣長，是則佛滅後所結集的經藏，有關般若方面的教典，是不是亦佔有很大部份？從漢譯現存的《大藏經》看，我們亦可說，般若教典是最多的。如今自由中國翻印的《大正新修大藏經》，屬於經藏的共有二十一冊，而般若部就佔有四大冊。如以卷數來說，所謂五千餘卷《大藏經》，屬於諸品般若的，就有七百四十七卷之多。且從般若思想次第發達的經過看，學者向來分有原始般若、小乘般若、大乘般若、密教般若的差別。本此更可知道，般若是怎樣的通於佛陀的一代時教中了！所以佛於一代時教中，所說的般若教典，是非常廣泛而豐富的！

由於般若是大乘佛法的宗要，因而般若系的經典傳入我國，從漢末就已開始譯傳。最早的當推漢靈帝時代，竺佛朔與支婁迦讖共譯出的《道行般若》，亦即一般說的《小品般若》。支讖之後有支亮，亮的弟子支謙，重譯《般若波羅密多經》，即《道行經》，而稱曰《大明度無極》。其後有朱士行，深感般若的『譯理不盡』，於魏甘露五年（西元二六〇），奮志西行求法，在于闐得《放光般若經》，展轉送達倉垣這個地方，直到西晉惠帝元康元年（西元二九一），始得無羅叉及竺叔蘭為之譯出。在這之前，竺法護於太康七年（西元二八六），已譯出《光讚般若經》三十卷。這是《大品般若》的初譯，同時又譯《小品般若》七卷。及後羅什三藏於姚秦弘始三年（西元四〇一）來到長安，大事譯弘經論，重譯《大品》、《小品》，別翻龍樹《大智度論》予以解釋。於是性空般若之學，乃在中國大為開展。後來到唐貞觀十九年時，奘公從印度求法回國，譯成六百卷《大般若經》，全部般若始傳入我國。這部《大般若經》，從表面看，是一部完整的經典，實際是各種般若的大集成，因這是四處十六會所組成的。如過去所譯的諸部般若，除了《仁王般若》不在其中之外，其他各種般若，無不含攝在十六會的《大般若》中。所以般若部的教典，雖未全譯來我國，但已相當的完備。

從如來說般若時間之長及現存般若教典之多，固可看出大乘宗要在般若，般若才是佛法中最重要的一個法門。但嚴格說來，這還不足以顯示佛說般若為大乘宗要的精神所在；為了顯示般若的重要，現在引用龍樹在《大智度論》中說的『般若波羅密，是諸佛母，諸佛以法為師。法者，即是般若波羅密』這幾句話，作為證明。諸佛所以能夠成佛，不是無因無緣的，可說亦是從一母親產生出來的；如我人生命出現到這世間，是由我人的母親所生，其道理是一樣的。但出生佛的母親，在此不是指生身的母親，而是指法身的母親。

然則出生諸佛的母親是什麼？即是般若波羅密。是以發心學佛者，不想成佛便罷，如果想要成佛，必然是從般若而成。假定沒有般若，不論你持戒持得怎樣清淨，修定的工夫修得怎樣再深，敢說你是不能成佛的。自然，你要成佛，持戒固不可少，修定亦不可缺，但最重要的還是般若。所以說般若

波羅密是諸佛母。進一步說：般若不但是諸佛母，亦是諸菩薩母，菩薩亦是般若所生的。《大般若經》中曾這樣說道：『摩訶般若波羅密，是諸菩薩摩訶薩母，能生諸佛，攝持菩薩』。如上所引《大般若經》及《大智度論》，證知般若為大乘佛法的宗要，一切佛法是以般若為宗的。即以本經而論：『一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出』，亦是顯示般若的重要。還有《心經》說的『三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提』。同樣的道出般若是成佛所絕對不可缺少的條件，或者說是成佛的正因。如果沒有般若，即不可能成佛。經中沒有說三世諸佛以持戒故得阿耨多羅三藐三菩提，亦沒有說三世諸佛以修定故得阿耨多羅三藐三菩提，而是處處都是講般若。般若在佛法中的重要性，於此可以得到消息。論中還說到諸佛以法為師的這話，法亦即指的般若。般若為佛母，為佛師。修學佛法者對般若，豈可忽視?

般若的重要性，在諸經論之中，顯示得極為明白。照理一般學佛的人，應予以正確的把握。但中國很多學佛法者，向有這麼一個誤會：以為信佛修行就好，智慧不智慧，般若不般若，好像是無所謂的。但現在要問一問：諸位學佛的目的是什麼？我想不是求解脫就是求成佛。可是求解脫，離開般若，是不能得解脫的；設要求成佛，離開般若，同樣是不能成佛。佛說般若教典，是即告訴我們，什麼叫做般若，怎樣能得般若。因恐眾生不知般若的重要性，所以佛陀大慈大悲，特別費了二十二年這麼長的時間，苦口婆心的為我們說般若，務使我們領會般若的妙義。

諸位大都知道佛法說有戒定慧的三無漏學：戒是學佛進道的基礎，任何一個學佛者，必須嚴持淨戒，始能在佛法中有所增益。《華嚴經》說：『戒是無上菩提本，應當具足持淨戒。若能具足持淨戒，一切如來所讚歎』，不能不說戒的重要。雖則如此，但由戒守的不同，不特有大小乘戒的差別，亦有道俗、內外戒的殊異。換句話說：戒是共世間的。不但學佛的人要持淨戒，就是在世間做個普通人，也要依於道德（戒）的行為去做。至於各個宗教，亦各有其戒條，且多大同小異，所以戒不能顯示佛法的特色。至於禪定，同樣是有邪定正定之分，亦即同樣共世間的。如印度外道所修的四禪四空定

，或印度瑜伽師所修的各種瑜伽，甚至中國道家所有的靜坐方法，都可說是與定相通的。雖然其中有淺有深，有邪有正，是可分別的，但都名定，所以是共世間的。唯有般若，才是不共世間而為佛法所特有的。假定有人問到我們：佛法與世間的各種學說，各種宗教，所不同的地方究竟何在？我們可以毫不遲疑的答覆他：在於般若。有般若的就是佛法，沒有般若的就是世法。佛教中如沒有般若，佛法與世法，我們就無法分清誰勝誰劣。因有般若，才能顯示佛法的特質，因有般若，我們才要修學佛法，否則，佛法我們大可不學！

佛法對於般若，既看得這樣重，可見在佛法中，不論修學何乘，都得修學般若。所以經中說：『欲學聲聞地，當聞是般若波羅密；……欲學辟支佛地，當聞是般若波羅密；……欲學菩薩地，當聞是般若波羅密』。三乘學者所以都必須修學般若，因為般若的空無我慧，是解脫生死的不二法門。沒有說是不透過空無我慧，而能獲得生死解脫的。《大般若經》說：『甚深般若波羅密多，通攝聲聞、獨覺、菩薩及等正覺』。《智度論》亦說：『諸佛及菩薩、聲聞、辟支佛，解脫涅槃道，皆從般若得』。正因每個佛弟子都要修學般若，所以現在特說大乘宗要在般若！

三 般若妙用在體悟

般若的重要既然如此，而它究有怎樣的妙用？這同樣是我們所要了解的問題。講到般若的妙用，要在體悟真理，發現真理，證覺真理，而得生死解脫，或入一切智海。所謂體悟，當然是對迷惑而言。印順論師說：『眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來。所以本經說：「一切賢聖，皆以無為法而有差別」』。我們原是迷昧凡夫，現在發心來學佛法，當然要求體悟諸法實相。而諸法實相的體悟，自然非般若不為功！

般若所以成為體悟的妙用，因為唯有以高度的般若，徹悟到緣起之理的深處，始能轉迷情而得真正的解脫。眾生所以在生死中流轉不息，根本問題在於愚痴的迷執。如吾人見到美麗的色相，而在上面生起迷執，是即因為把

那美麗的色相看成是實在的。又如吾人聽到悅耳的歌聲，而在上面生起迷執，是即因為把那悅耳的歌聲看成是實在的。由於如此，我們眾生，見色為色所縛，聞聲為聲所繫，試問怎能得到自在？殊不知以般若的智慧去透視，所謂美人的色相，悅耳的歌聲，原來都是眾緣所成而本性空寂的。明白這個道理，不為事物所迷，就可得到解脫。

因此，我們可以這樣說：佛陀出現到這世間，是為點破凡夫的迷情，而令得到真理的體悟，為其唯一的目的。但作為這轉捩點的，就是現在說的「般若」。然由聲聞行者與菩薩行者的所求不同，是以所運用的般若觀慧也就有別。現在，不妨簡單的分別如下：

聲聞行者以解脫生死為其目的，因而彼以空無我慧為方便，求得諸法實相的體悟。體悟諸法實相的空無我慧，當然不是突然而有的，是由有漏的聞思修慧所引發的。印順論師說：『從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧。所以說：「離三解脫門，無道無果」』。如是體悟實相而解脫生死的般若，是三乘所共的般若妙用。

菩薩行者以圓成佛果為其目的，因而彼以法性空慧為方便，攝導萬行趣證無上菩提。所以大乘般若的妙用，不是專為個人求得生死解脫的，而是與廣大慈悲相應，積極勤修六度萬行，以濟度一切眾生的。印順論師說：『菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生；以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛』。如是大乘般若，是菩薩不共的般若妙用。

四 本經不同的傳譯

在這世間所流行的佛法，是兩千五百多年前的大聖釋迦，為我們所宣說的。可是誰都知道，當時佛陀是出現在印度的。為了適應印度人群的聞法，時佛所用的語言，自然是印度人所能聽得懂的語言。及佛滅後，佛弟子結集如來的遺教，或用白話的巴利文，或用文言的梵文，都不是我們中國人所能讀誦受持的。我們現在得以讀誦受持中文的佛典，當然是由中印古德為我們

翻譯過來的。可是同樣一部經典，由於時代及譯者的不同，往往有幾種不同的譯本。如《華嚴經》，有《四十華嚴》、《六十華嚴》、《八十華嚴》的三種譯本；如《法華經》，有《正法華經》、《添品法華》、《妙法華經》的三種譯本；如《楞伽經》，有《四卷楞伽》、《七卷楞伽》、《十卷楞伽》的三種譯本；其他有幾種不同譯本的還很多。

現在講的《金剛經》，從譯經史上去看，自姚秦時代開始至唐朝時代為止，前後經過五個朝代，計有六位譯師翻譯，所以本經在中國，共有六種不同譯本：一、姚秦弘始四年，鳩摩羅什三藏，於草堂寺譯，名為《金剛般若波羅密經》。二、南北朝時代北魏永平二年，菩提留支三藏，於永寧寺譯，名為《金剛般若波羅密經》。三、南北朝時代陳天嘉三年，真諦三藏法師，於廣州制止寺譯，亦名《金剛般若波羅密經》。四、隋開皇十年，達摩笈多三藏，於東都上林園譯，名為《金剛能斷般若波羅密經》。五、唐貞觀二十二年，玄奘三藏法師，於西京弘福寺譯，名為《能斷金剛般若波羅密經》。六、唐景雲三年，義淨三藏法師，於長安譯，亦名《能斷金剛般若波羅密經》。

雖有六種不同的譯本，但在中國一向以來，不論讀誦、講說、註釋，都是依於什公初譯的經本。所以我們現在講的，亦是依於什譯本講。除什譯外，其他譯本，有沒有人講過？古代怎麼樣，我人已不知，近代太虛大師，曾依奘譯《能斷金剛般若波羅密經》，在華北居士林講過一次，而且有部經釋流傳下來，現在收在《太虛大師全書》第五編中。除這，古今講《金剛經》的，都是依於什譯本。比較這六種譯本，據印順論師說：『其後的五譯，實是同一法相學系的誦本；如菩提留支譯，達摩笈多譯等，都是依無著、世親的釋本而譯出。唯有什公所譯，是中觀家的誦本。所以彼此間，每有不同之處。要知道印度原本，即有多少出入。如玄奘譯本也有與無著、世親所依本不同處。這點，讀者不可不知』！中觀家是發揚我佛性空般若思想的，本經既以離相無住的般若為宗，不用說，什公譯本，是更契合於經的本義的，這又是我人所不可不知者！

五 本經譯者的簡介

中國經常流通的《金剛經》，既以什譯本為主，對於什公的弘化歷史，不能不予以簡略的介紹。

什公，祖籍印度，出生龜茲。父親是印度相國世家，母親則是龜茲國公主。父母的結合，經過是這樣：他家在印度，世代為國相，到了他的父親將要繼承國相時，因父鳩摩羅炎，對於國相地位，看得極為平淡，不願接任相位，於是決意辭避，出家成為高僧。後來遊化諸國，東度葱嶺高原，到達龜茲國境。本意是要弘法利生的，但因國王對他的崇敬，並且奉為當時的國師。許是由於宿緣所追，後來國王竟勸他罷道返俗，而將親妹耆婆嫁給於他。婚後沒有好久，生了鳩摩羅什，具說應叫鳩摩羅耆婆。鳩摩羅是父姓，耆婆是母名，合父姓母名，號鳩摩羅耆婆。西竺的風俗，以這表示對父母的尊重，不像我國要避父母之諱為敬。鳩摩羅什稱號，譯意叫做童壽，顯示他的少年老成，童年而有耆老之德！後來其母又生一個弟弟，叫做弗沙提婆。一日，母親到城外郊遊，見到荒野墳墓間，到處是枯骨橫陳，於是痛感生命危脆，人世無常，現實苦痛的世間，沒什麼值得留戀，立志出家做比丘尼。說來真是宿世因緣，時什公不過才七歲，亦隨母親發心出家。

什公出家以後，立即從師學習阿毘曇經。因他聰慧非凡，記憶力特別強，每日能誦千偈，而且自通其義，博得很多人的讚譽！由於他們母子，是王家的眷屬，智德又特超勝，所以國內人民，特別恭敬供養。其母覺得這樣受諸信施，不特不是出家的初意，對自己道行亦有很大妨礙，乃決意攜帶什公，離開龜茲到罽賓去求師訪道。及至北印的迦濕彌羅，從師槃頭達多受學《阿含》，同時廣學聲聞三藏，對北印度所流行的小乘佛法，無不精通博達。一次與外道論辯，外道輕視他年幼，不把他放在眼裏，結果，為什公之所折服。於是聲譽雀起，得到國王尊敬，每日除供養上妙飲食，並派寺內五位大僧及十位沙彌，侍奉他的日常生活，有如弟子侍奉老師，其見尊崇有如此者。

什公與母在罽賓住了兩年，時十二歲，為了隨著母親回到龜茲，所以辭別他的老師。路經沙勒地方，沙勒國王請升座說法，為眾宣講《轉法輪經》，獲得廣大聽眾讚許。什公與母親在沙勒停留一年，除了講經說法，暇則博覽外道經論，如四韋陀、五明論、陰陽、星算，莫不畢竟，妙達吉凶。什公

為人，非常洒脫，對於一般小節，不大怎樣注意，致為重視修行的德僧，很有點兒看不過去。然在什公自得於心，並未介意一般人對他的態度。

時沙勒國內，有位有名的大乘學者，名叫做須利耶蘇摩，很多的學人從他學習大乘。什公覺得因緣難得，乃亦特別的去親近他。須利耶蘇摩，為什公講《阿耨多經》，是什公聽聞大乘經典的開始。因經中發揮緣起性空的妙義，什公初聽感到有點格格不入，與過去所學的一切皆有的教義，大相逕庭。嗣經須利耶蘇摩的一再開示，終於通達緣起性空的真理。在這期間，除了聽經，自己還讀誦了《中論》、《百論》、《十二門論》等，因而對於空義有了更深的悟入。在沙勒期間，可說是什公佛學思想的轉捩點。在此以前，什公學的是有宗思想，從此以後，什公乃以空宗思想為主。

什公揚名天竺各地，龜茲國王得息甚喜，於是親往北方，迎接什公回國，為愛好佛法者，宣說大乘法義。這麼一來，什公的聲譽，更傳揚出去，各國爭相禮請什公宏揚佛法。其母看到這種情形，深恐什公荒廢道業，乃又帶什公到月氏地方。該地有一證果的阿羅漢，見到什公的智慧超群，對什公的母親說：『這位小沙彌很不平常，你得好好的照顧他，如到三十五歲，不破如來戒律，必成佛教龍象，大興佛法，度人無量，而所得的成績，可與優婆毬多相比』。什母聽到這話，知子為一法器，對其策勵守護，更加細心週到，希望什公真正成為佛教龍象！

什公年二十時，在龜茲王宮中，從卑摩羅叉律師，受比丘戒，學《十誦律》。其時什公母親，已經證得三果，並立意遠去印度，探求佛法的本源。雖得王兄白純的讚許與鼓勵，但在臨離祖國的前夕，其他固沒有什麼放不下的，可是對出家的兒子，仍予以殷殷的教誡，並誠摯的對什公說：『方等大乘深教，與東震旦土，有深切因緣，如果宏傳過去，當可使很多人，得到大乘法益。但能將這大法傳過去的，我看只有我兒力能做到。為大法的東流，當然希望我兒，盡力前往弘傳；為我兒本身計，則又不忍你去，因為對你不利。不知如何是好？是以躊躇不決』！什公聽了母親這個臨別贈言，很興奮而又很欣然的對母親說：『大乘佛法的真精神，就在犧牲自己利益他人。如果大法東傳震旦，確有利於東方人群，那我即使身當赴湯蹈火之苦，在所不

辭！我當本著我所能做到的去做，請母放心』！什母知道什公志不可奪，乃安心的向印度進發。

什母去後，什公在龜茲國，除了隨緣度化，就是自己修學。後於寺側故宮中，得到一部《放光經》，將要翻開來讀，魔來遮住經文，使其唯見空牒。什公不特不退道心，而且道心愈加堅固，魔鬼無奈他何！從此，什公廣誦大乘經論，洞達大乘深奧妙理！

在這期間，什公想到從學小乘的槃頭達多老師，很望能夠將之轉化回小向大。也許他們之間的因緣很深，不久槃頭達多，果然來到龜茲，什公為其說大乘義，於是師弟之間，展開大小乘義的論辯，經過一個多月的時間，始說服其師轉信大乘。槃頭達多信奉大乘後，反禮什公為師說：『我是和尚小乘師，和尚是我大乘師』。對什公的尊重，到了什麼程度，於此可以概見。不唯如此，就是諸王聽什公說法，亦都長跪座側，請什公踐而登座，其見重有如此。

當時苻堅僭號關中，於建元九年，有異星見於西域分野，太史乃向苻堅奏說：『當有大德智人，入輔中國』。苻堅亦對太史道：『我常聽說西域有羅什，襄陽有道安，莫非就是這二人』？為了想得這二人輔助國家，於是先禮敬道安法師，復遣驍騎將軍呂光，及江陵將軍姜飛，統領大軍七萬，前往西伐龜茲。這次出兵，當然不是為佔領土，而是為的恭迎什師。呂光初見什公，因他不信佛法，不知對什公的尊敬，只將什公當作一般僧人看待，並且予以種種不禮貌的戲弄，但什公悉皆忍受不言。後來由於什公言無不驗，呂光始對什公另眼看待，而欲迎來中國。可是到了涼州，忽然傳來苻堅戰死的噩訊，姚萇自立為王，稱為姚秦。因而呂光亦據涼土，稱三河王，國號西涼。

姚萇稱帝以後，屢請什公入關，終為呂光所拒。直到姚興嗣位，於弘始三年（西元四〇一），始得恭迎什公來到長安，請於逍遙園翻譯經典，並請名僧僧叡、僧肇等，贊助什公譯經的工作。最初譯出的，是《大品般若》。前後所譯經論，計凡三百餘卷。中國譯經事業，當然不是自什公始，過去已有很多經論譯來我國。可是自漢明帝及歷魏晉所出經論，往往文滯義格，什

公對照來看，很多與梵本原文相乖違的，是以什公對這深致慨歎！到什公譯出《大品》，大家看了確與過去譯文不同，不特文字暢達，義理亦極圓通，於是僧俗無不欣然讚美！

『當時，佛教的優秀學者，都集中到長安，從什公稟受大乘佛法。什公一面翻譯，一面講學。所翻的大乘經論很多，如《般若》、《法華》、《淨名》、《彌陀》等經；《智度》、《中》、《百》、《十二門》等論。信實而能達意，文筆又優美雅馴，在翻譯界可說是第一流最成功的譯品。所以，什公的譯典，千百年來，受到國人的推崇，得到普徧的弘揚』。從印順論師這幾句話的敘述中，益可證知什公的譯品，確與眾不同。本經是什公所譯的，當然就被受持讀誦講說的了！後什公於弘始十五年（四一三）示寂，寂後火化，舌存不爛。是以吾人講說什公所譯經典，絕對可靠而不致有誤的！

六 本經經題的略釋

佛每說一部經，都有一個經名，而且這個經名，是因弟子請問，佛陀親口所立。如本經化法離言文中，亦即如法受持第十三分中說：『佛告須菩提：是經名為金剛般若波羅密』。證知經名是由佛安立的，目的在於攝持經中的要義，使人依於經題，把握全經中心，得其全經大要。所以經題應該予以略為解釋！

佛經立題，要可分為通別二義：金剛般若波羅密，就是一般說的別題，因這是別於其他諸經的。不過仔細分別起來，般若波羅密五字，亦可說為通題，是即通於諸部般若的。如所譯的七百餘卷般若教典，都冠有般若波羅密五字的。所以真正成為別題，只有題中金剛兩字。因這與其他經題，完全不相通的。最後經這個字，不用說，是屬通題，因這是通於一切經典的，不論大乘經、小乘經、顯教經、密教經，無不稱為經的。

一切諸經，在經藏中，別名無量，即一部經有一部經的經名。但佛安立經名時，要以七種來簡別：就是單人、單法、單喻、人法、人喻、法喻、人法喻的七種。如《佛說無量壽經》與《摩訶耶經》等，是即單人立題；如《大般涅槃經》與《無量義經》等，是即單法立題；如《寶雲經》與《梵網經

》等，是即單喻立題；如《文殊師利發願經》與《地藏菩薩本願經》等，是即人法立題；如《菩薩瓔珞經》與《佛說放牛經》等，是即人喻立題；如《妙法蓮華經》與《法鏡經》等，是即法喻立題；如《大方廣佛華嚴經》與《佛說雨寶陀羅尼經》等，是即人法喻具足立題。本經在七種立題中，是屬法喻立題：謂金剛二字是喻，般若波羅密是法。現在對這經題，略為解釋如下：

我想先從通題經字講起：經在印度叫做修多羅，或名素怛纜，或名修妒路，本為線的意思。將之加以引申，則有貫穿、攝持、契合諸義：謂貫穿佛語，攝持不失，上契佛心，下契眾機，因以名為修多羅。經在我國，依於向來所說，唯有聖人言教，方可稱之為經。顯示經之為經，是極其隆重的，所以古德遂以經字譯修多羅。雖說我國經字，只有經緯、組織的意思，並不含有契合的意思，與修多羅的原義，稍為有所出入。但除經字而外，更無他字可譯。所以有時以契經稱佛典，既可補足修多羅的原義，又可顯出這是佛所說的經，不是他教所有的經。

接著所要講的，是別題中的波羅密三字，這亦是印度話，或有譯為度彼岸，或有譯為到彼岸，其義是一樣的。彼岸是對此岸講的。此岸是指生死的這邊，彼岸是指涅槃的那邊，在此彼間的是煩惱中流。修學佛法的目的，就是怎樣從生死的此岸，度過煩惱的中流，到達涅槃的彼岸。已經到了彼岸，固然是波羅密，即使沒有到達，仍在中間行的，可使行者從此到彼的行法，同樣可稱為波羅密。經中或說六波羅密，或說十波羅密。其實，菩薩盡未來際，為度眾生而有的一切行願，一切作業，無不是波羅密。因這都是不住此岸，不住彼岸，不住中流的行法。《法集經》說：『譬如船舫，堅厚善縛，不破不壞，能於大海渡諸眾生』。《華嚴經》說：『譬如船師，常以大船於河流中，不依此岸，不著彼岸，不住中流而度眾生，無有休息；菩薩摩訶薩亦復如是，以波羅密船於生死流中，不依此岸，不著彼岸，不住中流而度眾生，無有休息』。雖說菩薩之法，都可名波羅密，但真實波羅密，唯般若波羅密，其他不過是假名波羅密而已。因為，菩薩所有一切行法，如沒有般若的策導，是不得成為波羅密的。本經名為金剛般若，是即顯示菩薩乘此金剛

般若之船，把眾生從生死的此岸，度過煩惱的中流，到達諸佛如來的究竟涅槃彼岸，所以名為金剛般若波羅密。在此或有人問：聲聞乘法，同樣可以度生死河到涅槃岸，是不是可名波羅密？不可！因波羅密還有事究竟的一義，聲聞人所修的三無漏學，不能究竟圓成自利利他的一切功德，所以不得名為波羅密。

其次所要講的，是別題中的般若兩字，這亦是印度話，於五不翻中，屬尊重不翻。為什麼？向有這傳說：般若是天言，可尊可重；智慧是人稱，意義輕淺。由於如此，所以不翻。然而為了言說方便，且使聽者易於領會，所以講到般若兩字，每以智慧而為代替。實則智慧淺薄，不足以稱般若。《智度論》說：『般若深重，智慧輕薄，不可以輕薄智慧，稱量深重般若』，是為最好說明。一般說到般若，總是說有三種，現亦順其次第，分別解說如下：

一、實相般若：這是從體得名的。什麼是實相？『一切實，一切不實，一切亦實亦不實，一切非實非不實，皆名諸法之實相』。又說：『般若波羅密者，是一切諸法實相，不可破，不可壞』。又說：『畢竟不生，即是諸法實相；諸法實相，即是般若波羅密』。《大般若經》說：『若能通達諸法實相，是謂般若波羅密』。所以諸法實相，是離一切相的，是絕諸戲論的，是不可取著的，是唯證相應的。不過為了引導眾生離執而契入實相，乃不得不方便的『不壞假名而說實相』。如《中論》頌說：『空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說』。即此假名所說的實相，還是從否定方面，說空、說非有、說自性不可得，而且是『為可度眾生說是畢竟空』。所以實相般若就是諸法空性。

二、觀照般若：這是從相得名的。怎樣是觀照？《大般若經》說：『譬如燈光，雖不暫住，而能照了，令有目者覩見眾色。如是般若波羅密多，雖於諸法都無所住，而能照了，令諸聖者見法實性』。又說：『如是般若波羅密多，雖假文句種種顯說，而無實法可令執取；雖無可執取，而顯照諸法』。《大智度論》說：『菩薩行般若波羅密時，普觀諸法皆空，空亦復空，滅諸觀，得無礙般若波羅密』。又說：『從初發心求一切種智，於其中間，知諸

法實相慧，是般若波羅密』。這是屬於修的般若，要為觀察諸法實相，以證悟實相般若，為其唯一的目的。不過《般若經》中所說的般若，不是空無我慧的般若，而是與大悲方便相應以利濟群生所運用的平等大慧，方是這兒說的觀照般若。

三、文字般若：這是從用得名的。什麼是文字？《大般若經》說：『般若波羅密多微妙甚深，實不可說，今隨汝等所知境界，世俗文句方便演說』。又說：『般若當於何求？當於須菩提所說中求』。《華嚴經》說：『菩薩所作眾善，所行諸行，教化眾生，隨應說法，乃至一念無有錯謬，皆與方便智慧相應』。又說：『菩薩於空、無相、無願法中，皆善修習方便智慧』。又說：『譬如真金，以毘琉璃寶數數磨瑩，轉更明淨。此地菩薩所有善根亦復如是，以方便慧隨逐觀察，轉更明淨』。當知經中說的方便智慧，就是此中說的文字般若。不過通常解說文字般若的文字，是指佛所說的一切言教。『文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義……此處說的文字，指《大般若經》中的第九分』。

如上所說的三種般若，在行者的立場，當以觀照般若為主體。因為實相般若，是要求證的究竟真理；文字般若，則是所要運用的工具；觀照般若，則是利用工具以趣向真理所要施用的功力。是以發心修學的行者，一定要著力於觀照般若的修習。如不在觀照般若方面下工夫，實相般若的真理，固然無由親證，文字般若的工具，亦將成為戲論。不過用功的真正下手處，還是從文字般若開始。所謂由文字般若而起觀照般若，由觀照般若而證實相般若。這是三般若的必然次第，不容我人有所倒置的。有人這樣分別說：實相般若是本覺的理體，觀照般若是始覺的功用，但因眾生從來不覺，乃又不得不假藉文字般若以覺悟之。是以學佛成佛，不是得個什麼，只是得到覺悟。而之所以得到覺悟，固然由於觀照般若，而尤得力於文字般若。是以學般若者，最初不得不以經典文字的聽聞讀誦為主。如本經說：『一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出』。可以想見文字般若的重要，吾人豈可忽視？

除了上述三種般若，經中還有二般若說：就是共般若與不共般若。共般若：是三乘所共的般若。《大般若經》說：『甚深般若波羅密多，通攝聲聞、獨覺、菩薩及等正覺』。《智度論》說：『諸佛及菩薩、聲聞、辟支佛，解脫涅槃道，皆從般若得』。般若以實相為體，般若既有共義以對不共，當知實相亦有共義以對不共。如《中論》說：『得諸法實相，有三種人』。《華嚴經》亦說：『諸法實性相，常住不變異，二乘亦皆得，而不名為佛』。這就是三乘所共的實相，所以教中有三人同以無言說道斷煩惱入涅槃之義。不共般若：是獨菩薩法，而不與二乘相共的。《華嚴經》說：『菩薩雖知一切法無生無滅，而不於實際作證；雖入三解脫門，而不取聲聞解脫；雖觀四聖諦，而不住小乘聖果；雖觀甚深緣起，而不住究竟寂滅；雖修八聖道，而不求永出世間；雖超凡夫地，而不墮聲聞辟支佛地』。這是與二乘聖者不共證不共聞的不共般若，確是屬於大乘菩薩所有。本經亦說：『是經有不可思議、不可稱量、無邊功德，如來為發大乘者說，為發最上乘者說』。可見佛說般若經典，其旨是為教化菩薩。雖說是為菩薩而說般若，但二乘人亦在座旁聽。所以天臺家說：般若是『通教三乘，但為菩薩』。因此本經所說般若，含有共般若與不共般若兩種。

最後所要講的，是金剛這兩字。印度或名嚩日囉、或名跋折羅，中國譯為金剛。從金剛這個名詞本義去看，就是金剛石、金剛鑽之類，屬於原始鑛物中的非金屬類。雖說是屬物質，但其透明有光，而且質最堅利。約其體堅說，顯示世間任何一樣東西不能將之毀壞。約其用利說，顯示他能毀壞世間任何堅硬性的東西。約其相淨說，顯示他永遠能保持潔淨無有瑕穢。如是金剛，有說色如紫石英，狀若蕎麥稜。金剛與般若的配合，佛教學者向來是這樣說的：實相般若的理體，雖在重重煩惱的包圍中，但從來沒有被煩惱之所破壞，所以如金剛的極堅。觀照般若的妙用，當其在綿密觀照時，對於任何惑染沒有不摧毀的，所以如金剛的極利。文字般若的淨相，銓顯實相、觀照的兩種般若，使其能明白的顯現，所以如金剛的明淨。由於具有這樣的三義，所以舉金剛以喻般若。『般若乃智慧之梵音，金剛即般若之正喻。以故華梵雙彰，法喻並舉，曰金剛般若』。同時亦有這樣說的：『金剛為無上寶，

價值不可稱量，喻般若為無上法寶，功德不可稱量；金剛寶世間罕有，喻般若法寶之希有』。本經以金剛喻般若，可說是恰到好處。而奘譯《金剛經》，以金剛喻所斷的煩惱，亦有他的意趣，拙著《金剛經概要》曾略說到，在此不再贅述。

本經名為《金剛般若波羅密經》，其通題及別題中的個別意義，都已約略講過，現再總結一說。

學佛以成佛為所追求的最高目標，因為唯有成佛完成自利利他的一切功德，方可說是真正得到波羅密，而這唯有金剛般若，才能達成這個任務，所以名為金剛般若波羅密。經即文字般若，是佛為眾生方便宣說的。如《大般若經》說：『般若波羅密多微妙甚深，實不可說，今隨汝等所知境界，世俗文句方便演說』。《仁王經》亦說：『所有宣說音聲語言文字章句，一切皆如，無非實相，若取文字相者，即非實相』。經中又說：『若菩薩不著文字、不離文字，無文字相非無文字，能如是修不見修相，是即名為修文字者，而能得於般若真性，是為般若波羅密多』。《寶積經》說：『菩薩念義不念文字，是名菩薩行般若波羅密』。這都是教誡我人不要執著文字。假定執著文字，不特不能由文字起觀照而證實相，且將增益愛見煩惱，減損諸般功德。因而我人聽聞經典時，絕對不可在文字語言上有所執著，更不可將文字看成真的般若。要知文字稱為般若，是假名之所安立的。所以學者定要由文字般若而起觀照般若，由觀照般若而契實相般若，才得離生死的此岸到達涅槃的彼岸，完成學佛修行的能事，是以名為《金剛般若波羅密經》。

卷002

正釋經文

甲一 序分

乙一 證信序

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

佛在世時說法，不像我們現在有經本子為所依據，而是從正覺海中自然流露出來的，當然沒有什麼科判。就是到佛滅後結集以及利用文字記錄起來的佛經，同樣是沒有科判的。我國最初以分科的方式，判釋佛所說的經典，當推東晉高僧道安法師。安公以其敏銳的智慧，透視大小乘的經典，覺得每部經都有其眉目清楚的三大段落，因而將之分為序分、正宗分、流通分的三分。

序分：是敘說一經的緣起，就是說明這部經以何因緣而開講的；等於我人頭的部分，只要一見其頭部整個面目，就可知道他是什麼人。正宗分：是正開顯一經的宗要，就是把這部經的中心思想，完全在這部分透露出來；等於我人身體部分，五臟六腑全在於此，為生命的中心所在，沒有這一主幹部分，那就不成其為人了。流通分：是明將此重要大法，流通到永遠的未來。因凡佛所說法，不但使當時聽法的大眾得益，亦令未來眾生同得法利，所以必得將它一個傳一個的繼續不斷的流通弘揚下去；等於我人有足一樣，可從這兒走到那兒，不斷的走到各個地方去，所以稱為流通分。這是一切經典共同所有的段落。除了極少部分的經典，不具這三分的形式，其餘經典無不具有，可以想見它的重要。

分科：即將經文分為若干段落，從這段落分明中，使諸聽經的人，得到一個清楚的眉目，不致聽了覺得毫無頭緒。因一有了段落，你就可以知道，這段經文是講的什麼道理，那段經文是講的什麼道理。所以分科不但是極為善巧的辦法，而且是極為符合佛法的義脈。

但中國的佛法行者，極端信受西來經論，在經論中如無根據，大都是不肯承認的。所以安公最初作此判時，當時一般義學沙門，非唯不予同意，而且諸多批評！及至《佛地經論》傳來我國，論主親光以：教起因緣，聖教廣說，依教奉行的三分，判釋佛說的《佛地經》，剛好與安公所判的三分符合。於是這一分判，不特博得當時諸師的讚許，亦為後來講經法師的唯一依據。

所謂：『彌天高判，今古同遵』，就成為佛教界向來傳說的兩句佳言。

彌天是安公的尊號。原因是這樣的：當時襄陽有位有名的學者，名叫習鑿齒，得到安公到達襄陽的消息，特別去拜訪安公。該名學者在作自我介紹時，很自負的自稱『四海習鑿齒』。安公聽到他的口氣這樣大，為了折伏他的高慢，也就不客氣的自稱『彌天釋道安』。高僧高士這樣互道名姓，當時的人以為名對。因此，後來佛弟子，就很少稱他道安，而尊稱為彌天。自從安公運用三分注釋經典以後，從古到今，中國講經法師，沒有不遵照這分科法來講的。所以說：『彌天高判，今古同遵』。

其次所要說的，就是經中三十二分，不是經文原來有的，而是梁昭明太子分的。雖說亦有它的意趣，畢竟不合經的義脈。所以自古以來，不特鮮有依彼分判經文。而且相傳為此，令其兩目失明。因而，吾人讀誦《金剛經》時，直讀經文即可，不應讀該三十二分。過去流通的本經，有的固然印有三十二分的名稱，但現在印行的本經，已將三十二分刪去，以保存經文的原有完整性。

現在開始先講序分的經文，這又可以分為通序與別序的兩種。關於通序的這段，古今有各種不同的名稱，現我綜合的來向諸位約略的介紹一下，今後不論聽誰說法，或自要講什麼經典，講到通序部分，都可以此為準。

一、通序：是通於一切的意思。如現在的這段經文，不是一經所獨有的，而是通於一切經的，亦即佛說的所有大小乘經，無不具有這幾句話，所以叫做通序。

二、證信序：謂以五種事實的敘說，證明這經確是佛說的。因為確是佛說的，所以值得信受的。任何人看了經前的這幾句話，都可生起信心，所以叫證信序。

三、經後序：謂這幾句經文，在佛當時說法，根本是沒有的，到佛滅度以後，佛子結集經典，才開始安立的，所以叫做經後序。

四、遺命序：謂佛將入滅時，佛弟子們，個個感到悲傷，特別是阿難尊者，因還是個未全離欲的初果聖者，見佛快要入滅，更是悲痛不已，不知有

什麼問題，可以提出來問佛。阿㝹樓陀在旁見到這種情形，覺得不是辦法，於是就提醒阿難說：『你不是普通的人，你是守佛法藏的人，將來佛陀的正法，全賴你結集流傳，你怎麼可以這樣悲傷？怎能如凡人一樣的自沒憂海？現在趁佛還未入滅時，你應向佛請示四大問題，好讓我們今後有所遵循』。現在這遺命序，就是四大問題之一。阿難問佛經前應作何語？佛告阿難經前應作是說：『如是我聞：一時，佛在某方某國土某樹林中』。阿難欽奉遺命，所以叫做遺命序。

五、印定序：謂諸共同結集的上座羅漢，聽了阿難誦出佛說的經典，大家印證阿難所誦出的，確定是從佛陀那兒所聽來的，我們亦曾這樣聽過，所以叫做印定序。

六、破邪序：謂印度的各個宗教，亦各有他們的經典，且在經首安置阿漚二字，成為他們經典一致格式。為使佛所說經，有異外道經書，特在經前安立如是我聞等，所以叫做破邪序。

七、除疑序：謂當結集大法時，阿難剛坐上法座，準備誦出從佛所聽來的經教，由於阿難的福德善根之力，突然具有三十二相、八十種好，變成與佛一模一樣的。於是引起大眾三大疑問：一、疑佛陀再來，二、疑他方佛至，三、疑阿難成佛。及至誦出如是我聞等，始使大眾三疑頓息，所以叫做除疑序。

證信序的這段經文，是結集者的敘述語，而是每一部經所共有的。太虛大師對此曾舉喻說：如民主時代中的召開會議，首先記錄開會的時間、地點、出席會議的人數、主席是什麼人、記錄是什麼人，然後宣布開會，進行討論提案，並將各個提案記錄下來。下次再開會時，如有人對上次會議發生懷疑，就可將會議記錄出示以取信於人，使人相信確曾有過這樣的議決案。證信序中，敘明說法的時間、地點，有什麼人在場同聽，說法的是什麼人，一一記載清清楚楚，使人確信而無絲毫懷疑的餘地。龍樹《智度論》說：『說時、方、人，為令人生信故』，就是此意。

比方一時，就等於開會的時間；祇樹給孤獨園，就等於開會的地點；佛就等於開會的主席；與大比丘眾等，就等於參加會議的人數。有了這些記載，當就值得相信。所以說為如是我聞，表示這是親從佛陀那兒聽來的，或從佛弟子展轉傳下來的，並不是任何個人所杜撰的。如這信任不過，試問還有什麼值得可信的?

「如是」兩字，用最通俗的話解說，是指下面的全部經文。如經中所常講到的『如是等功德』、『如是等一切諸佛』、『如是菩薩等』，就是約指法之詞講的。如是像下所說的經文，是我親從佛陀那兒聽來的，所以叫做如是我聞。

不過通常解說如是，含有信的意思在內。如人與人之間的傾談，假定你說出來的話，對方是信得過的，就會說如是如是。換成白話來說：是這樣的，你說得很對；反過來說，假定你講出來的話，對方是信任不過的，就會說不如是不如是。換成白話來說：不是這樣的，你說得不對。可見如是是含有信的意思。就佛法說，不論淺深，大小顯密，都以信心為主。沒有純潔無疵的信心，是不能步入佛法之門的。以小乘說：『信為能入，戒為能度』；以大乘說：『信為能入，智為能度』。戒、智容或有所不同，入佛之門的信心，是沒有什麼差別的。

還有一種解說，就是如是含有無諍的意思，亦即表示智慧。如佛當時是這樣說的，有智者的佛弟子，後來就照這樣傳下來。你既認為是這樣的，我也認為是這樣的，大家都認為是這樣的，彼此之間沒有一點爭執，是為如是。設若有所爭執，各自提出異議，那就不得名為如是。

本此足可充分的證明，就是佛法所說的信心，絕對是屬理智的，不含絲毫迷信的色彩。所以近代一般學者，都認佛教的信仰，是理智的信仰。事實，智與信，在修學佛法的立場，是同等重要的。純正的佛子，在這兩方面，不可有所偏廢。信如人的雙手，有了雙手，就可在寶山撿取各種寶物，有了信心，就可採取佛法的無盡寶藏；智如人的兩眼，有了兩眼，就可明見各種的事物，有了智慧，就可明達佛法的甚深義理。所以入於佛法，信、智缺一

不可。

古德解釋如是，有這樣的兩句話說：『如三世諸佛證，如三世諸佛說，故言如是』。意即表示：不但釋尊所證的是這個真理，就是三世諸佛所證的亦是這個真理。因為釋尊現在所證的，就如三世諸佛所證的一模一樣，沒有絲毫差別，所以叫做如是。諸佛所證的既然相同，則將自己所證悟的真理為眾生說出，是則釋尊所說的並沒有什麼特別，只不過如三世諸佛所說的一樣。三世諸佛是怎樣說的，釋尊亦即怎樣的說。所以釋尊所講的每一部經，就如三世諸佛所講的一樣，因而稱為如是。在此或有人問：既如諸佛所證所說，那就單稱一個如字就可以了，為什麼又叫做是？為解答這問題，古德又有兩句話說：『是三世諸佛說，是三世諸佛證，故言是』。當知此中用一是字，含有揀別的意思在。因為所證所說，在這現實世間，屬於相似而不能契合真理的，不能說沒有。現在揀別相似說和相似證，所以特再加一是字，表示釋尊所說的，就是三世諸佛所說的，釋尊所證的，就是三世諸佛所證的，於中沒有似說似證的成分，所以稱是。

另外還有一種說法，就是阿難在結集經典時，是遵照佛陀所講的話而誦出來的。佛怎樣說的，阿難就老老實實的照著那樣誦出：說理的就如理誦出，說事的就如事誦出，講因的就如因誦出，講果的就如果誦出。如是所說的一切如法之言，都極合乎道理，沒有一點虛假，所以稱為如是。我們知道，不論講什麼，如有乖於法，就名為非而不得稱是，唯有如法合理的言說，才得稱為如是。阿難所誦的，無乖於佛說，當可名如是。

「我聞」的我，在此是代表阿難的，因為一切經典都是阿難所結集的。聞是聽聞的意思，這是大家所知的。剛才曾經講過，如是像下所要講的這部經文，是我阿難親從佛陀那裏聽來的，所以叫做我聞。

講到聞，大體可分兩種：一是親耳所聞的叫做親聞；一是展轉聽來的叫做傳聞。親聞，如今諸位在此聽我講說一切佛經是由阿難結集起來的，聽後回去講給親友聽，如問你怎麼知道的，你就可說是聽我所講說的，是為親聞。設若聽說某處發生嚴重的車禍，死傷數百人，若問你怎麼知道的，你說聽別

人講的，是為傳聞。

凡是親自聽來的，必是千真萬確的，有它的可靠性，是最值得相信的；凡是展轉聽來的，就不一定完全可靠，而與事實不大相符合的。我國諺語說的『傳聞失實』，正是顯示這個意思。如所發生的車禍，明只死傷一二人，但一傳十，十傳百後，就從死傷一二人增加到死傷數百人，使死傷的人數在傳聞中，逐步逐步的加多起來，所以傳聞有些不可靠。阿難在結集經典時，為使當時參加結集的人以及未來修學佛法的人，能相信他所結集的經典，的的確確是佛所說，不是自己展轉傳聞得來，所以在此特別用我聞兩字，以堅定人們對經典的信念。

我聞兩字拆開來講：我在語文表達中，可說是個代名詞。世人不了解它是代名詞，往往執為是個實在的我。由於執我是實有的，不知為人類造出多少罪惡。所以佛法講到我時，總認為它不是個好東西，要加以無情的破斥。於是有人在此問道：阿難是位證聖果的人，對於我的罪惡，自有透澈認識，為什麼還自稱為我？關於我之非我，平常講得很多，現再略為分別。原來說我，約有三種：

一、見心說我：這是站在凡夫位上說的。凡夫所以說我，全從我見出發，因有我見存在，便堅定的執有實在之我。凡夫要麼不開口說我，一說到我，自然而然的，就以為是真實。設有違反於自我的利益，就會造出種種罪惡。以凡夫說，這是維護自我，殊不知是為自我做奴隸！

二、慢心說我：這是站在有學位上說的。初二三果的有學聖者，已經斷除了我見煩惱，再也不會執著這個生命體，有個實有自我的存在。雖則是如此，但仍有慢心在，所以有學聖者一說到我，總不免有慢心的流露，不能說是已澈底的通達無我，還得進一步的予以慢心的擊破！

三、假名說我：這是站在無學位上說的。證得阿羅漢果的聖者，不但見心已經斷除，慢心亦復已不存在，所以不會再以見慢的觀念而稱為我。既然是如此，為什麼叫我？當知這是隨順世俗流布而假名說我，雖口頭上在說我，而內心上並不執有實在的我，所以與凡夫說我不同。

阿難在佛世時，雖只證得初果，但在開始結集經藏時，已證阿羅漢果，見慢二心皆斷。所以雖說為我，既不是凡夫所說的見心之我，亦不是有學所說的慢心之我，而是隨世流布所說的假名之我。所以要假名說我，是為標別彼此，令人易於識別，因而不似凡夫說我那樣有過失！

其次再講聞：聞是耳根的聽音聲。如我現在說法，諸位聽我宣講，這就是聞。但構成聞的條件，龍樹在《大智度論》說：『耳根不壞，聲在可聞處，意欲聞，情塵和合，故耳識生，隨耳識即生意識，能分別種種因緣得聞』。所以聞不是簡單的，必須具備這些條件，才能完成聞事。

在此有一問題，就是耳根在聽，應該說為耳聞才對，為什麼現在說為我聞？當知吾人的生命果報是總體，耳根發耳識而成聽聞，這是總報體上的別法，不能代表整個生命體。所以說為我聞而不說為耳聞，乃攝別從總、廢別取總之意。即廢除個別根識，而取總體假我，名為我聞。

「一時」：時，就是時間，如今在此講經，就可說為某年某月某日某時，而將時間肯定的標明出來。當知佛住世時說法，自亦有其固定時間，如講《金剛經》有講《金剛經》的時間，講《法華經》有講《法華經》的時間，乃至不論講什麼經都亦有講該經的時間，為什麼不明白的將說法時間標列出來？而只籠統的說為一時？要知佛陀所說的經典，不但流行在人間，亦流行於天上、龍宮。而天上、人間、龍宮的時間，是差得很遠的，如四天王天的一晝夜，在這人間已是五十年。假定將時間明白的列出，那就符合人間的時間，就不一定符合天上、龍宮的時間；反之，同樣有這問題的存在。因為這樣的關係，所以只好稱為一時。

說天上龍宮的時間，離開現實人間太遠，姑且不談。單以人世間說，世界各國的時間，亦是各不相同的。如新加坡的中午十二點，在美國恰好是晚上十點。假定表明我們現在說法的時間，則將這部經流通到美國去，與美國的時間就不相應了。同時，印度與中國的時間亦是不同的。就季節說：中國分春夏秋冬的四季，印度分寒熱雨的三季。如現在是秋季講經，在印度就不一定是秋季。因為是這樣的關係，所以不能表明實際的年月時日。

古德亦有以事一時與理一時來解說一時的：事一時，是在事相上說明的。所謂『機教相扣，說聽事畢，謂之事一時』。機是眾生的根機，教是如來的言教，機與教相互扣和，佛陀才會說法，眾生才能聞法。而且，說的從始至終說完，聽的從始至終聽完。如這部《金剛經》，或說十天，或說半月，說聽事畢，都名一時。理一時，是在理性上說明的。所謂『依無分別智，契無分別理，理之與智，無二無別，謂之理一時』。現在所講的一時，是包含事一時與理一時的兩種的，所以籠而統之的稱為一時。

「佛」：這是指的說法主。在大乘佛法方面，雖說有無量的佛，但這裏所說的佛，是專指娑婆世界的釋迦佛。佛經說到他方佛，定將該佛的佛號指出，如西方阿彌陀佛，東方藥師佛等。如單稱佛，一定是指釋迦牟尼佛。當知娑婆世界現在所流行的一切佛法，都從釋迦牟尼佛的大覺海中之所流出的。所以這位佛，我們可肯定的是指釋迦牟尼佛，不能泛指一切諸佛。

佛是印度話的簡稱，具說應叫佛陀，或名浮屠，或稱浮圖。按照他的意思譯來中國，叫做覺者，是指一個覺悟了的人。等於世間有學問的人，稱做學者，其道理是一樣的。覺對迷說，迷惑的就是凡夫，覺悟的乃為聖者。但這只是一往而談，實際是可四句料簡的：

一、迷而不覺：這是專指凡夫說的。凡夫從無始來，不但迷於真理從未覺悟過，即對萬有諸法的事相，亦是迷迷惑惑的，沒有得到正確的認識，所以叫做迷而不覺。

二、覺而不迷：這是專指佛陀說的。大覺佛陀，不但覺悟宇宙人生的真理，亦復覺了萬有諸法的事相，而且一覺永覺，再也不會迷惑了，所以叫做覺而不迷。

三、亦迷亦覺：這是指二乘聖者與菩薩說的。以他們的地位望於凡夫，當然可說是覺悟了的；以他們的地位望於佛陀，還有部分迷惑未除，所以叫做亦迷亦覺。

四、非迷非覺：這是泯上三句，而歸結到言亡慮絕，因到達這階段，迷既不可說，覺也不可說，說迷說覺都是多餘的，亦是根本說不到的，所以叫

做非迷非覺。在這四句分別中，佛是屬於第二句的『覺而不迷』的大覺者，亦即指的我們娑婆教主釋迦牟尼佛。佛的正覺法性，本是通於聲聞、緣覺的，然佛所以超勝於聲聞、緣覺，是因佛陀不但正覺，而且普徧覺了一切，稱為正徧覺者。如更進一步說：佛的正等正覺，已經到達最高，沒有那個可再超過其上的，因而經中有時又稱為無上正等正覺。不唯如此，佛陀的大覺，是屬無師自悟的創覺，與聲聞人的依佛而覺，有著截然不同，這是不可不知的。成佛不是什麼人的專利，而是人人所能做得到的，只要你能做到自覺、覺他、覺行圓滿，就可稱佛。因為成佛只是人性的淨化完成而到達佛性的圓滿完成，所以人人都可成佛。

「在舍衛國祇樹給孤獨園」：這是說法的地方，亦即所謂住處成就。舍衛國，應叫舍衛城，因這是城名不是國名。當時的國家叫做憍薩羅國，其首都在舍衛城。古代印度，往往以首都所在地，代表國家的稱號，所以叫做舍衛國。其實是京城的名字，因而亦有譯為舍衛城的。

舍衛是印度話，中國譯做聞物。依照向來傳說，此地出產很多名貴的物品，遠近諸國沒有不聞名的，所以叫做聞物。如《十二由經》說：『無物不有，勝於餘處』，就是此意。亦有譯為有名聞或好名聞，這因首都所在地，是經濟、政治、文化、教育的中心，不但物產豐富，而且人才濟濟，遠近各地，無不聞名這個都城，所以叫做聞物。

祇樹給孤獨園，是佛經常居住說法的地方。佛陀住世八十年，以成道後說：根據北傳佛教所傳，佛陀在此住有二十五年之久；根據南傳佛教所傳，佛陀在此住有二十八年之長。因此，現在所存的經典，很多是在這兒說的。

祇樹給孤獨園，依據經律記載，離舍衛城約五六里之地。佛住的地方，要選不離城市太近或太遠。太近，過於繁華，不適宜佛子們的用功修行；太遠，過於不便，不適宜於比丘們的托鉢乞食。祇樹給孤獨園，剛合這個理想，既不太遠，亦不太近，有花園，有樹木，最適合出家人住的地方。佛及比丘常住這裏，原因在此。

祇樹給孤獨園成立的經過，說來話長，現略一說：祇是祇陀太子，樹是樹木。這花園中的所有樹木，是祇陀太子發心供養的，所以標名祇樹。祇陀是印度話，中國譯做戰勝。因其父王與賊兵交戰的時候，在剛獲得全勝的這一天，誕生了太子，所以賜名戰勝。

給孤獨是個人的德號，本名叫做須達多長者。他家財產眾多，富甲天下，但並不慳貪，很能施捨。而他的施捨，與常人不同，常人在你有辦法時，越肯來幫你的忙；在你越沒有辦法時，越不肯來理會你，所以中國俗語說：『錦上添花有，雪中送炭無』，這可看出人情的冷暖。須達多長者不是這樣的，越是貧窮困苦的人，越是孤獨無依的人，他越來幫忙救濟你，使你獲得人間的溫暖。由於他特別喜歡救濟無父無母的孤兒，特別救濟老而無有子女的獨漢，所以人們也就特別尊稱他為給孤獨長者。

舍衛城外的祇園精舍，是給孤獨長者購來發心供養佛陀的。長者發心造立精舍的因緣，在其他經中說得很詳細，即長者有七個男兒，前六位公子都已完婚，為替第七公子完婚，特到王舍城去。在王舍城見到佛陀，聽過佛陀的說法，證得了須陀洹果，身心充滿了法喜，於是就禮請佛到舍衛城去說法度生。佛陀慈悲應允，並遣舍利弗與之同去舍衛，選擇適當的地點，建立弘法的道場，結果找到祇陀太子的花園。須達多以黃金布地，購得這座美好的花園。遵照舍利弗的指示，建成莊嚴的祇園精舍，請佛來這兒為諸人群說法，所以叫做給孤獨園。

「與大比丘眾千二百五十人俱」：這是聽法的大眾，亦即所謂聽眾成就。與是同的意思。依龍樹的解釋，具有六同：一、同處：大家同是住在舍衛城附近的祇洹精舍；二、同時：大家同是在一個時間內說聽究竟的；三、同心：大家同取一味妙法而沒有任何差別的；四、同見：大家同證一解脫無為之理；五、同戒：大家同具別解脫戒以嚴格遵守的；六、同解脫：所謂三乘同坐解脫床的。因具如是六義，所以說名為與。

大是簡別於小的。因這眾多的比丘，不特不是有學聖者，而是諸漏已盡斷除了的，且為眾所知識，稱為眾中上首的，所以說名為大。

比丘是印度話，中國譯有三義：一、乞士：就是乞求的人。出家的佛子向兩方面乞求：外向信眾乞求飲食以維持生命的生存；內向佛陀乞求正法以滋潤慧命的增長。所謂『外乞食以資色身，內乞法以養慧命』者在此。一個出家的佛法行者，如僅知道向信眾乞求飲食，而不知道向佛陀乞求正法，則出家的身份，就很成為問題。二、破惡：從佛出家的行人，於積極的實踐中，破除煩惱的惡習。三、怖魔：這兒所說的魔，主要是指天魔。天魔最大的要求，就是三界內的眾生，都為他的眷屬，掌握在他手中，不容任何人跳出三界。但佛教的出家比丘，正是以出離三界為其唯一目的，所以當比丘們登壇受戒時，居住在魔宮中的魔王，不禁大為震動恐怖起來。

眾為梵語僧伽耶的略稱，具足應該叫做和合眾。就是很多人共同居處在一塊，不是終日無所事事的吵吵鬧鬧，而是在事方面要做到六和合，在理方面要做到同得一解脫。以佛法說：四人以上乃至無量，皆名為眾。所以不是一人兩人得名為眾的，亦不是經常鬧意見得名和合眾的。

到了般若會上，從佛出家的比丘，不知有了多少，現在標為千二百五十人者，是約聽法的常隨眾說的，亦是約最初從佛出家者說的。其來源是這樣的：佛初成道至鹿野苑初度阿若憍陳如等五人，接著於鹿野苑復度耶舍長者子等五十人，再來是於火龍窟度優樓頻羅迦葉等五百人，於象頭山度伽耶迦葉等二百五十人，於希連河曲度那提迦葉等二百五十人，於王舍城竹園更度舍利弗、目犍連二百人。這麼一來，佛陀初期的出家弟子，就有千二百五十五人。現在說為千二百五十人者，是略去零數而舉出大數。依經中介紹，我們得以知道：這些最初從佛出家的比丘，原來都是信奉外道的，並依外道法精勤的修習，但始終沒有得到真理的消息。後來遇到慈悲的佛陀，經佛略一點化，個個都證阿羅漢果，獲得身心究竟解脫。為了感佛度化的深恩，所以誓常隨侍而為佛的常隨眾。

如是千二百五十人，共同住在祇園精舍，過著同一有規律的生活，所以叫俱。

乙二 發起序

爾時，世尊，食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢。洗足已，敷座而坐。

證信序已如常的解釋，現在開始講發起序。所謂發起序，是即序明本經發起說法的因緣。佛陀不論說什麼經，都有其一定的因緣，正因每部經發起的因緣不同，所以又叫別序。有很多的大乘經典，在佛將要說大法時，往往先有放光、動地、雨華、獻蓋等的種種瑞相，但在本經沒有表現什麼奇特的現象，而是只以著衣、持鉢、乞食、洗足等的日用尋常的生活為發起。在一般人，或以為很平常，然從平常中顯示出不平常，才顯示出般若大法的特色。

衣食為維持生命生存不可或缺的要素，沒有了它就不能繼續生存下去，所以世人終日為衣食而奔走，誰也知道它的重要性。可是在學佛者的立場來看，還有比衣食更重要的是般若智慧，因般若慧是解脫及成佛的根本。沒有般若固然談不上解脫，更談不上成佛，諸佛都是由般若成的。現在以佛著衣、乞食作為本經的發起，是即顯示學佛人的重視般若，應如一般人的重視衣食，絕對不可有剎那頃的離開般若。佛為開啓般若大法，所以特以此為發起。

乞食制度，為佛所制定，亦為佛所嚴格奉行的，當是屬於戒行。敷座而坐立刻修定，屬於定學自更無疑。於靜定中正觀諸法實相，是屬智慧邊事。再者，來往於祇園及舍衛城中，是身業的表現；下面宣說般若大法，是口業的表現；入定攝心正觀，是意業的表現。因此，我們可說：三業精進，三學相資，為發起宣說本經的因緣。

「爾時」：通俗的說，就是那個時候；深刻的說，是指佛在祇園統眾行道的時候。

「世尊」：是佛的十種通號之一。凡是成了佛的，他的福德、他的智慧，都已到達究竟圓滿。世間的人、天對之尊重固不用說，就是出世的三乘聖者亦同樣的尊重。為世出世間凡聖之所尊重，所以稱為世尊。

「食時」：是指乞食之時，不是受食之時。由於佛及比丘過的是乞食生活，而且嚴格的守著過午不食戒，所以這裏說的食時，是指上午九、十點鐘的時候。太早了，俗人還未準備午飯，那就乞化不到飲食；太遲了，恐又過

了日中，那就不能再行托鉢。所以進城乞食，總在那個時候。

「著衣」：即比丘所著的袈裟。佛制出家比丘備有三衣：一、安陀會，名作務衣，即五衣，亦即下品衣，不論什麼時候，隨做什麼事情，都著在身上而不相離的。二、鬱多羅僧，名入眾衣，即七衣，亦即中品衣。為入眾的常禮服，如誦經、禮佛、聽經聞法時所著。三、僧伽黎，名福田衣，亦即上品衣。為佛教的大禮服，如講經說法、入大都會、到王宮去以及乞食，皆著此衣。三衣總名袈裟。袈裟乃雜的意思，即所用的顏色，不得太過鮮艷，要用不正色、壞色、染色，以示與在家人的衣著有別。這裏說的著衣，是指大衣而言。但不一定立刻著在身上，可以擔在肩上，待到城門或到鄉村時，才正式的著起來。

「持鉢」：鉢在梵語叫做鉢多羅，中國譯為應量器。內應自己的食量，外應施主的施量，製定鉢的大小。體質方面，或是瓦的，或是鐵的，不得用木料等製。所以在受戒時，教授和尚查驗衣鉢，特別要問鐵鉢瓦鉢。相傳佛陀成道以後，有商人和蜜麨上佛，但是沒有盛的食器，四天王乃取龍宮供養過去維衛佛紺瑠璃石鉢，化而為四，各持一鉢以奉獻佛，佛恐接受一個而令其他三王不快，特將四個都接受過來，然後復合四為一，持以乞食。所以佛鉢的鉢沿，有四層疊痕，原因就在此。

「入舍衛大城乞食」：給孤獨園在城東南五六里，現在從園進城，所以名入。舍衛城，周六十餘里，地廣人眾，所以稱大。防範盜賊，抵禦外侮，名之為城。

乞食，是佛教的特有制度。佛陀立此制度，旨在令諸比丘，行頭陀行，清淨活命，不得以不正當的方法，謀取生活的所需。唯有乞食，才是正命，才是出家的正道。因而乞食有幾個重要的意思：一、折伏我慢；二、不貪口腹；三、專意行道；四、不應蓄積；五、令生慚愧；六、使一切人破慳增福。前四是有關比丘自己的，後二是有關利益人群的。因此，乞食含有自利利他的兩大利益。中國由於環境的特殊，不能行乞食制度。但南方佛教國家，至今猶遵佛制而行。實在說來，乞食是很好的，到了時候就去托鉢，根本不要

為生活勞碌。弘法的安心弘法，修道的安心修道。中國出家人，要為自己解決衣食問題，僧格固無由提高，弘法與修道亦受到很多的障礙！

「於其城中次第乞已」：是敘述乞食的經過。『佛教的乞食制度，是平等行化；除不信三寶不願施食者而外，不得越次而乞，以免世俗的譏毀』。所謂次第，就是逐家依次而乞，不得任意加以揀擇，不得越貧而從富，不得捨賤而從貴，平等行慈，心無分別。

佛之所以這樣規定，是亦有其因緣的：行頭陀行的迦葉尊者，於乞食時，專到貧窮困苦的人家去乞化，從不到有錢人家的門口去托鉢。有人問他為什麼這樣做？他的理由是：窮人之所以窮，以佛法的因果律說，由於他過去沒有布施種福，今生若再沒有機會，讓他種些福德善根，那他來生豈不更苦？為令窮人種福，所以捨富乞貧。解空第一的須菩提尊者，剛與迦葉相反，專到有錢人家去托鉢，而不向窮人乞化。有人問他為什麼這樣？他的理由是：富人之所以富，以佛法的因果律說，是由過去生中栽培來的。但有漏的福報，有窮盡的時候，現在如不讓他繼續修福，等他今生福報享完，那他來生就很苦了。為使他來生繼續的享受福報，所以捨貧乞富。兩位尊者的用心，我們不能說不善；但世俗一般人，不了解你的用心所在，不免要對你生起譏嫌，予以妄加批評！為此，佛特規定次第乞食，而且以身作則的這樣嚴格的奉行。

已是完畢的意思，即乞食的事已經完畢。當你去托鉢時，不論有緣無緣，不論鉢滿與否，只要走了七家，乞食就得結束，因為佛制不得超過七家的。但也有說放寬尺度不限制七家，以托到滿鉢或夠一人食用而止。

「還至本處」：就是回到本來出發之處。謂得食後，立即還歸祇洹精舍，依法而食，不得隨得隨吃，亦不得在路上吃，以免有失威儀。

「飯食訖，收衣鉢」：謂將所化來的飯，食之既訖，亦即吃完了飯時，又把進城所著的大衣，盛放飯食的鉢，一一收拾起來，以便飯後用功修行。假定不預先收拾好，到了修定的時候，設偶而想起衣鉢，則不免有所掛念，而不能安心修道，所以必須把衣鉢收拾好。

「洗足已，敷座而坐」：佛制規定外去乞食，必須赤腳，目的在於護生，設若穿著革履，那就易傷生命。既然赤腳行乞，路上來回，當就免不了要沾染一些塵埃，佛陀行同人事，所以在靜坐前，先行洗足。若以宗教觀點來看佛陀，佛身相好莊嚴，行路離地三尺，根本不沾塵埃，那裏還要洗足？為了隨順世間，亦以表示滌除煩惱，所以須要洗足。可見佛陀不論任何一個舉動，都有其深刻的用意在，不是隨隨便便的作某種表現！

佛陀洗完了腳，就敷座而坐。敷是展布，座是座位，即準備靜坐的座位，然後正式做靜坐的工夫。佛法為什麼重視坐的工夫？古德依於吾人的四威儀分析：行則容易使人掉舉，住則容易令人疲倦，臥則容易發生昏沈，因而修行唯坐最勝。普通叫做結跏趺坐：結是兩足不散開，跏是以一足加於一足之上，趺指足背的部分而言。如是端身跏趺而坐，有四大好處：一、身心攝斂起來，速能發生輕安；二、坐能經時長久，不會很快疲倦；三、形相端莊鄭重，令他生起敬信；四、絕對不共外道，因彼無有此法。『般若為諸佛母，三世諸佛共所依止。世尊每說般若，皆自敷座位，以表恭敬，此會亦然』，這確也有其深意在。原因佛陀敷座而坐，不是如一般人的閑坐，而是息心靜坐，入於般若三昧，將說金剛般若大法。

太虛大師《金剛經講錄》關於此文有幾句話說：『已得金剛般若，則事事無礙，法法皆通，尋常日行是佛法，行住坐臥亦佛法，平常心尤莫非佛法。神通變化既佛法之無上妙用，即喜笑怒呵亦莫非佛法之方便善巧。若未顯得金剛般若，雖有移山倒海之神通，亦妖魔外道之邪術；雖有萬年之禪定，亦人天有漏的福果，仍不免五趣輪迴之苦。諸君宜仔細體究』！這實是值得體究的金石良言！

卷003

甲二 正宗分

乙一 般若道次第

丙一 開示次第

丁一 請說

時長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：希有！世尊。如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩！世尊！善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？

從此入正宗分。本經正宗分文，明顯分為兩大段落，就是第一段問：發菩提心應云何住？云何降伏其心？與第二段問：發菩提心云何應住？云何降伏其心？這兩大段文，不但須菩提問的相同，就是佛的答覆也相似。因而，歷來注釋講說本經的，提出各種不同的解說：有說前是為將發大心修行者說，後是為已發大心修行者說；有說前半是為破我執而說，後半是為破法執而說；有說前文為令離相，後文為令離念；有說前明離一切相，方為發菩提心，方是利益一切眾生的菩薩，後明無有法發菩提心，無有法名為菩薩，以及一切法皆是佛法等語；有說前半部是明一切皆非，以顯般若正智的獨真，後半部是明一切皆是，以明般若理體的一如。

儘管有這麼多不同的解說，但嘉祥大師判本經的初問初答為般若道，後問後答為方便道。近代印順論師，認為極好。原因《大般若經》，佛有兩番囑累，龍樹在《智度論》中，曾這樣告訴我們：『先囑累者，為說般若波羅密體竟；今以說令眾生得是般若方便竟，囑累』。龍樹以般若、方便二道，明《大般若經》的兩番囑累。嘉祥本此也就判本經的兩番問答，為般若、方便二道，自然有其充分的理由。

「時」：即佛敷座而坐將說般若大法之時。「長老」：是尊稱之詞，凡年高、德重、位崇的，如嚴持淨戒，悟解深法，現證道果者，都可稱為長老。唐譯叫做具壽，魏譯叫做慧命。雖同樣的含有尊敬的意思，但前者只顯年高而缺乏德重，後者亦只顯德重而缺乏年高。所以還是什譯長老來得好。

「須菩提」：是印度話，中國譯作空生，或譯善現，或譯善吉，或譯妙生。相傳當他誕生時，家中所有庫藏中的金銀，忽然悉皆空無，因而名為空生；可是生後七日，庫中所有財寶，忽又自然出現，因而名為善現；生時庫

藏頓空，家中以為不吉，特請相師占之，相師對家人說，此子唯善唯吉，因而名為善吉；如是出生，當然極為奇特，所以又名妙生。長老舍衛國人，鳩留長者之子。

從迹上看，須菩提為聲聞行者；從本上看，須菩提為東方青龍陀佛。正因如此，所以在佛十大弟子中，素被譽為解空第一，且又是證得無諍三昧者。不特本經以他為當機者，般若法會多半由他為當機者。他與般若法門深相契合，不唯從解空第一這點上可以看出，從誕生所表現的現象亦可以看出。生時庫藏皆空，這是象徵性空；其後財寶復現，這是象徵緣起；即此空生善現兩名，已將性空即緣起，緣起即性空的真理，赤裸裸的表露無遺。是由彼運用高度智慧，深深契入性空實義。回過頭來看看眾生，因執諸法實有，枉受生死輪迴，不禁動起慈悲心念，要想使眾生從苦迫中解脫過來，這必須通達無自性空。所以般若雖是為發大乘者說，為發最上乘者說，但他有資格做當機眾，且在般若會上，奉命轉教菩薩。還有一層意思，般若雖是但為大乘，而又密化二乘。如果不以解空第一的聲聞行者啓請，而以發心的菩薩請佛說法，那聲聞行者或將疑這是獨菩薩法，與我們沒有什麼關係，使諸聲聞不能受到般若大法的滋潤。現由聲聞身份的須菩提來啓請，其他諸聲聞人就不會生起般若與我無關的觀念，而很樂意的接受如來所說的般若大法。是以本經及《般若經》的法會，大都由須菩提為當機者，實在有其深長的意義。

本經既以須菩提為當機者，所以這時他「在」法會廣「大」聽「眾」之「中，即從」自己的「座」位站立「起」來，「偏袒」露其「右肩」，同時又以「右膝著地」，並且「合」起「掌」來，「恭」恭「敬」敬的「而白佛言」。這是佛弟子請佛說法，所應具有的禮儀。比丘在平時，不論穿著七衣或大衣，都是將整個身體裹著的，不露出一點肉體在外面。但要在大集會中行最敬禮時，始將右肩袒露出來。可見比丘偏袒右肩，是表示極度的恭敬，與一般的袒胸露背不同。肩在頸下，用在擔荷。本經重在荷擔阿耨多羅三藐三菩提，這兒偏袒右肩，亦可說是顯示為佛子者，應當荷擔此一重責大任。右膝著地，就是跪下來。佛教通常說有長跪、胡跪的兩種：禮拜時雙膝著地是長跪；懺悔時右膝著地是胡跪。現在請法，亦是用的胡跪，所以說為右膝

著地。佛法以右為正，以左為邪，崇正去邪，以表順於正道，所以偏右跪右。有說：偏袒右肩，是示弟子事師做事的方便；右膝著地，是表弟子事師順理的誠心。合掌當胸，則是表示歸向中道。恭是外貌端肅的表現，敬是中心虔恪的表現。起座至合掌，是身業清淨；恭敬虔誠，是意業清淨；而白佛言，是口業清淨。如是三業清淨，請佛宣說大法，為最具禮儀的請法。

「希有」：是讚美之詞，即讚世尊的勝德。可是在此要問：須菩提剛來啓請，佛陀還沒有開口，尊者究竟見個什麼？闢頭就讚希有世尊？當知這兒稱讚希有，乃是尊者從佛陀的舉止動靜處，亦即從佛的著衣、持鉢、乞食等日常生活中，發現密示般若無住的真理，要人就在日用尋常間去體會般若深義，所以特別讚為希有。

「世尊」與「如來」，都為佛的十種通號之一。世尊已如前說；如來乃多陀阿伽陀的義譯，在梵文中含有三個意思：『即從如實道中來的，如法相而解的，如法相而說的。通常但譯為如來』。還有說為如過去諸佛再來，名為如來的。亦有釋為如約自證說的，即自己證得如如不動的諸法實相名如；來是約化他說的，即自證後復來三界度化眾生名來。更有釋為諸法一如為如，不來而來為來。

「善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」：菩薩是印度話的簡稱，具足應該叫做菩提薩埵，義譯為覺有情。專就自己說，是即發心上求大覺的有情，名覺有情；若約自他說，是即上求大覺、下化有情者，名覺有情。然從經論看來，菩薩之義，約有三解：㈠、約境以論悲智：所求是覺屬於智，所度是有情屬於悲。二乘但有所求而無所度；諸佛但有所度而無所求，因佛覺已圓滿；菩薩既有所求亦有所度，因菩薩正在上求下化中；凡夫既無所求亦無所度，因凡夫根本不知求覺及度化有情的。㈡、約心以辨真妄：真代表覺，妄代表情。諸佛有覺無情，因佛證得大覺，已離一切妄情；凡夫有情無覺，因凡夫一向在妄情中過活計，從來沒有覺過；菩薩有情有覺，因菩薩已得一分正覺，尚有妄情未離；二乘無情無覺，因二乘灰身泯智，入於無餘依涅槃。㈢、約能所以顯人法：所求的大覺是法，能求的有情是人。諸顯不是一個兩個，而示有很多的菩薩。

善護念與善付囑，是明佛陀教化菩薩的善巧。所謂護念，是攝受的意思。佛對久發大心久修大行而已入地的高級菩薩，能用各種不同的善巧攝受他們，使他們能夠成就最高無上的佛道，從而同樣的深入世間教化一切眾生。大乘經中常常說到登地的菩薩，得到佛光的流灌，或得諸佛親為摩頂等，是即獲得佛慧攝受最好的證明。付囑，是叮嚀教誡的意思。佛對初發大心初修大行的初級菩薩，因恐他們感到菩薩道的難行而退怯，特以各種不同的善巧教導他們，使他們繼續在菩提大道上勇猛前進，決不因任何困難而放棄菩薩行。護念菩薩，旨在使諸菩薩得到自利；付囑菩薩，旨在使諸菩薩轉化他人。如是護念菩薩，付囑菩薩，即能使大乘佛法得以流化不絕而至於無盡的未來！

還有作這樣的解說：護念屬於心，不論起心動念與否，佛陀無時無刻不在護念菩薩中，唯有這樣的護念，才可叫做善護念。假定要待起心才有護念，那末，當正起心時固然說是護念，設若心不起時，豈非即不護念？這樣有時護念有時不護念，不是佛陀的護念，更不得稱為善護念。付囑屬於口，不論開口出言與否，佛陀無時無刻不在付囑菩薩中，唯有這樣的付囑，才可叫做善付囑。假定要待開口才有付囑，那末，當正開口時固然說是付囑，設若不開口時，豈非即不付囑？這樣有時付囑有時不付囑，不是佛陀的付囑，更不得稱為善付囑。唯有以身教不以言教，隨時隨處無不護念、付囑菩薩，才堪稱為善護念、善付囑。須菩提對佛教化菩薩所運用的善巧，早已有了深刻的體認，所以在此開口就讚揚如來，歎為希有！

須菩提這樣讚美世尊後，接著又叫一聲「世尊」道：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心」？這兒說的善男子、善女人，既可指上面所說的諸菩薩，又可總該僧俗七眾、八部、三乘人等。男子、女人而稱為善者，顯是具有善根的男子和女人。因為具有善根，才能生在人中，更要具有善根，才能發無上心。所以發心的男子是善男子，發心的女人是善女人。

發是生起的意思，就是生起上求佛道，下化眾生的大心，以期證得最高無上的佛果。唯即此一發字，貫上下文，義通能所。謂上善男子、善女人為能發，而下無上菩提等為所發。發心，以現在話說，就是動機，亦即立志。

從一般說，這本通於善惡兩方面的，但發阿耨多羅三藐三菩提心，確是最極純善的，不含有絲毫的染污成份在內。

阿耨多羅，譯為無上；三藐，譯為正等；三菩提，譯為正覺，合說就是無上正等正覺，亦有說為無上徧正覺，或說為無上等正覺的。單說正覺，通於二乘，揀別凡外。凡夫根本不覺，外道雖說有覺，但是屬於偏邪，不得稱為正覺。二乘聖者遠離戲論顛倒，獲得正智得以名為正覺。如說正等正覺，是即揀別二乘。因為二乘聖者，雖說已得正覺，但不能普徧的通達一切法的如實性相，能夠如此通達的只有菩薩，所以菩薩得名正等正覺。若在正等正覺上面更加無上兩字，那就揀別菩薩的有上，唯指最高佛陀而言。因為唯佛能究竟圓滿的通達一切諸法的如實性相。

發無上心，簡單的說，就是發成佛的心。成佛，以大乘說，本是人人可以做得到的，問題就看吾人能不能發起大菩提心。能發菩提心的，將來決定成佛；若不發菩提心，雖說人人有成佛的可能，但佛果亦與你無分！發心，特別是發菩提心，在大乘行人來說，確實是很重要的。不發大菩提心，不但不能成佛，且如《華嚴經》說：『忘失菩提心，修諸善業，魔所攝持』。所以每個具有善根的男子、女人，都應發起上求下化的大菩提心，以究竟佛果為所追求的目標，以一切眾生為所度化的對象，方不辜負自己在這世間做個具有善根的人！

大菩提心，未曾發起，應令發起；已經發起，應當怎樣的使其常安住於菩提心而不動？又應怎樣的折諸煩惱以降伏其心？這確是兩個重要課題，所以須菩提特提出來請示佛陀。發心本不是一件易事，但既已發了大菩提心，如何在一切行為活動中，或在向菩提道的前進中，不使菩提心變質？亦即要怎樣的方能永遠安住於菩提心上做個菩薩行者，不致於退步到去做自了的小乘，更不致於墮落到去做凡夫外道？所以問：應云何住？初發心的行者，雖以佛陀的大覺為所追求的目標，但因內心中的種種顛倒戲論以及各式各樣的妄想雜念，如狂猿在樹的上下攀緣，似癡蠅逐穢的去來不捨，為菩提心不能安住的最大關鍵所在。發心以後，怎樣克服內心中的各種妄念？怎樣掃除內心中的種種顛倒？怎樣洗滌內心中的諸多惑染？實在是很重要的。因不降伏

妄動的心念，會影響菩提心的安住。所以問：云何降伏其心？這兩問題，實際說來，有著連帶關係，就是如能常安住於菩提心，則不會為妄念所動，而心自然就被降伏。妄念之心果真受到降伏，則不會為凡小所誘，而就自然常住於菩提心。印順論師說：『住是住於正，降伏是離於邪；住是不違法性，降伏是不越毘尼……無住與離相，即如是而住，即如是降伏其心』。

什公所譯本經，只這兩大問題，但魏及隋唐各譯，於應云何住，云何降伏其心外，還有『云何修行』一個問題。其實這是不必要的，因這問題已含攝在前二問題中。如不修行，試問怎能安住菩提？如不修行，試問怎能降伏其心？所以安住降伏即是修行，修行自能安住降伏。《華嚴經》中善財童子，每參訪一善知識時，必然先對善知識說：『我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知云何學菩薩行、修菩薩道』？是知發了心的，必然要修大行，而住與降伏，就在菩提心行上轉，亦即正式修行的切實下手處。所以什公譯本，雖然沒有云何修行一問，但其意義實在並不缺少。而且從全經看，佛對無住離相的道理，皆有相當的闡發，唯有怎樣修行一事，並沒有怎樣明說，因而有人以為《金剛經》是專談理論的，沒有告訴吾人怎樣修般若行。這是錯誤的！要知行就在住與降伏之中。

丁二 許說

佛言：善哉！善哉！須菩提！如汝所說：如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽！當為汝說：善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心！唯然！世尊！願樂欲聞！

佛陀出世，本為令諸眾生獲得金剛般若自度度他以完成無上正覺，但因眾生不能直下承當，致令如來迄今本懷未吐，現於祇園會上，撞著空生來問，而且問得正合佛陀本懷，所以「佛」也就欣然的讚美須菩提「言：善哉！善哉」！換成白話來說，就是好得很、好得很。「如汝所說」的確不錯，「如來」確是「善」能「護念諸菩薩」，亦是確能「善付囑諸菩薩」的。本於佛陀的印可其言，可見適纔須菩提讚美佛陀的兩句，是極為的當的，是一字不差的。唯有像這樣的人，始可與言斯道。所以佛陀接著說：「汝今諦聽」

，我「當為汝」解「說」這兩大問題。諦是審實的意思，諦聽就是一心審實的聽，千萬不可以攀緣之心聽法。因為這樣的聽法，只能得到語言文字，不能得到法的實義。諦聽有怎樣的好處？真諦三藏說：『諦聽離散亂、輕慢、顛倒三過失；得聞、思、修三慧功德也』，為了離過失得功德，聞法不能不審實而聽。

佛說：你問發心的怎樣安住？怎樣降伏其心？那我告訴你：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心」。改成白話來說：就是應照這樣的安住，應當這樣的降伏其心。這兒如是兩字，乃是指法之詞，即指下文佛陀所開示的。太虛大師說：『應如是住之如是，是指下第四分；如是降伏其心之如是，指下第三分。意謂善男子、善女子，若發菩提心，應如下說無所住而住，無所降伏而降伏，無須另起心而住，另起心以降伏也。如欲另起心以降伏其妄心及煩惱心，則是妄上加妄，不能降伏矣』。從前後文看，大師這解釋，是最契合經義的。所以如是兩字，不可如古人說，指前文著衣持鉢至敷座而坐一段文；亦不可如近人說指上文善護念善付囑兩句而來！唯有如此了解，始能真明經義，這是不可不注意的！

須菩提得到如來慈允為他開示，很欣然的回答佛說：「唯然！世尊！願樂欲聞」！唯與諾的意思相同，都是答應之詞。唯其中有快慢的差別，即答應得快的叫唯，答應得慢的叫諾，還有就是唯比諾來得恭敬。如曲禮說：『父召無諾，先生召無諾，唯而起』。是即顯示唯較恭敬。而唯用白話來說就是『阿』。老子對這亦曾分別說：『唯之與阿，相去幾何』，是即此意。然，當是字解。唯然兩字結合起來，如以語體文來顯示：『阿！是』！世尊！不特我很樂意的敬聽你老的開示，就是法會所有大眾亦都願樂欲聞。願是願望，樂是好樂，欲是希求。為什麼連貫的用這三字？這一方面固然是文字的綴合，而另一方面實亦有其深的意義。『若唯心願而不好樂，聞或不切，又能好樂而不希求，聞或不深，此三字一層進一層，表示大眾之渴仰，亦可為末法苦惱眾生表示渴仰』。唯有如是具備渴仰之情而聞法，才能得到聞法的實際受用，才不致於但聞於言不得實義，所以說為願樂欲聞。

丁三 正說

戊一 發心菩提

佛告須菩提：諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類——若卵生、若胎生、若濕生、若化生；若有色、若無色；若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。

發阿耨多羅三藐三菩提心，簡單的說，就是發菩提心。但同樣的叫做菩提，從因至果，由淺至深，《智度論》中，說有五種菩提：就是發心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、究竟菩提。在正說中，本經科判，就是按照五菩提的次第分的。所以現在先說發心菩提，亦即發菩提心的開始。謂凡夫於無量生死中，初發上求大覺，下化眾生的大心，名為發心菩提，亦名願菩提心。

「佛」既答應為須菩提開示，現在就「告」訴「須菩提」說：「諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心」。菩薩的意義，前面已說過。摩訶薩，是摩訶薩埵的簡稱。摩訶譯為大，意謂上求下化而得圓滿功德的菩薩，於諸大有情中常被尊為上首，所以稱為菩薩摩訶薩。亦可說是初發心的叫做菩薩，久發大心的叫做菩薩摩訶薩。印順論師曾這樣說：『菩薩發菩提心，以智慧淨化情愛，發為進趣菩提，救度眾生的願樂；於是乎精進勇猛的向上邁進，但求無上的智慧功德，但為眾生的利益，此心如金剛、勇健、廣大，所以又名摩訶薩埵（薩埵即勇心）』。亦有不從發心久暫而別菩薩及大菩薩的，即在初發心時，看你如何發心？就可知你是菩薩還是大菩薩了。如僅發起上求大覺、下化眾生的大心，只可稱為菩薩；設若發了上求下化之心以後，能進一步的了知，上成而實無所成，下化而實無所化，無所成而求上成，無所化而求下化，則有資格稱為大菩薩了。所以這裏雖是發心菩提，而得名為菩薩摩訶薩。

發心修學佛法者，是否可以稱為菩薩，關鍵全在是否發菩提心。發了菩提心的就是菩薩，沒有發菩提心的即非菩薩。上面空生請問，約未發心者說，所以稱為善男子、善女人；現在佛陀答覆，約已發心者說，所以稱為諸菩

薩摩訶薩。諸在這兒，包括所有一切已發大心的行者。

應如是降伏其心者：如是，指下經文所說。謂諸發心的菩薩，發了度生大願以後，應如下面經文所說不著一切眾生相那樣的降伏其心！在此有個問題需要加以解答的：空生問時，先問應云何住？佛總答時，亦先說應如是住。為什麼於詳談中，反而先說降伏其心？當知初發心的菩薩，雖已發了菩提心，但其心念仍然動亂得很，亦即無始來的妄心，仍如野馬般的奔馳，如不給予有效的降伏，怎能安住菩提的覺心？所以初發心的行人，必須從降伏其心方面下手做工夫。這步工夫做好了，妄心不再妄動了，然後自然就可安住在菩提的覺心中。古德所謂：『但求息妄，莫更覓真』，就是這個意思。因而佛特先說降伏其心。

自所有一切眾生之類至無餘涅槃而滅度之，是明菩薩的發心廣大，亦即顯示菩薩的大悲心行。因以度生為本的菩提心，不是為一人、一些人，或一份眾生，而是普以一切眾生為救濟的對象，所以其心是廣大的。有了廣大的菩提心，還得見於無盡的悲濟行，否則，就是空談大話，不得稱為菩薩。所以這裏特先指出菩薩所要救濟的對象。

「所有一切眾生之類」：是總舉一切眾生。『所字為指物之詞，有字表事物所屬。賅盡無餘，故曰所有。一切者，普徧義，總括全體；又平等義，悉無分別』。眾緣和合，名為眾生，這是最一般的解釋。原來佛在《大法鼓經》中，曾這樣的開示我們：『一切法和合施設，名為眾生：謂四大、五陰、十二因緣、十八界等合成，假名為人，號曰眾生』。數數趣生名為眾生，這亦是常常解釋的。原因有情在生死流轉中，由於業力的推動，不斷的生了又死，死了又生，多生相續，數數受生，處處受生，所以名為眾生。如《般若燈論》曾這樣的說：『謂有情者，數數生故，名為眾生』。類者，類別的意思。眾生種類本是千差萬別的，當然不能一一的去說明。因而佛在經中，往往予以類別的說明：或類別為三界，或類別為五趣，或類別為六道，或類別為九類，或類別為十二類，現在本經是約九類來說明一切眾生的。於此九類之中，又大別為三類：

一、從眾生出生的不同形態去分別有四類，即經說的「若卵生、若胎生、若濕生、若化生」。生是生命的出現。由於各個生命的業力差別，其出生的形態有差異。卵生的有情，如雞、鴨、雀、鴿等。先由母體生卵，卵離開母體時，僅僅是一個卵，還未完成生命，必須再加孵化，才能夠脫殼而出，成為新的生命。胎生，如人、牛、羊、馬等。胎生的有情，生命的自體，最初長養在母胎中，直到身形完成時，才能離母體而出生，成為活潑潑的生命。濕生的有情，如蟲、蟻、魚、蝦等。這類眾生，最初也是由母體生卵而有，但卵離開母體以後，生卵的母體不再過問，由卵本身攝受水分及溫度，經過一變再變，自己從卵而出，成為一個新的生命。化生的有情，是無而忽有的，是本無今有的，但憑業力的變化而成，不須具備如卵胎濕三生那樣的過程。如天上的眾生，固然是化生的，而地獄的眾生，亦復是化生的。相傳最初的人類，亦是屬於化生的，而且還偏於鬼畜之中。如上，是為四生出生的差別。

二、從眾生自體的有沒有色法分別有兩類，即經說的「若有色，若無色」。色，就是現在說的物質。眾生生命出現在這世間，有的是由五蘊組織的，當然是屬有色的，如欲界與色界的眾生；有的是由四蘊組織的，當然是屬無色的，如無色界的眾生。無色界是否完全無色，佛教學者有不同的看法：有說業果色雖然沒有，但定果色還是有的；有說粗色雖然沒有，但微細色仍然有的；有說微細色也沒有，有的只是心識的活動。

三、從眾生的內在有沒有心識分別有三類，即經說的「若有想，若無想，若非有想非無想」。有想，就是有心識的活動。於三界中，除色界四禪天中的無想天的眾生，其餘一切眾生都是有想的。無想，就是沒有心識的活動。這是專指外道修無想定而感得無想天的果報有情說的。因為他們生到這個天上以後，一切心識活動都停止了，所以說為無想。無想天的有情，是否完全無想，在佛教學者中，同樣有不同的看法：有說粗顯的心識活動固然沒有，而微細的心識活動仍然有的；有說任何心識亦不起作用，名為無想。非有想非無想，是指無色界非想非非想處的眾生。沒有粗想，叫做非有想；仍有細想，叫做非無想。既然還有細想存在，當然不是完全無想。有想就會取著三界，根本談不上什麼涅槃解脫。因而印度有些外道，說非想非非想處，就是

涅槃解脫，自然是錯誤的！

如是像上這麼多種類眾生，發菩提心的菩薩說：「我皆令入無餘涅槃而滅度之」。這不僅顯示菩薩度生的心願廣大，而且顯示菩薩度生的究竟澈底！菩薩行者之所以發心度生，是因見到眾生受諸痛苦的逼迫。而逼迫眾生的痛苦是很多的，要去解除眾生的痛苦，自不能一點一滴的去解除，必須澈底的究竟的去解除，而這唯有令入無餘涅槃才能辦到，除此不能使眾生獲得眾苦的解脫！

『涅槃，在梵文中，含義很多，所以向來譯義不同：有的譯作滅；有的譯作滅度；唐玄奘又譯為圓寂，意說德無不圓，惑無不寂。其實，涅槃的特性，是寂滅。寂滅，不是打破什麼，或取消什麼，是說惑業苦本性空寂的實現。他不僅是寂滅，而是體現寂滅的境地……涅槃界，不受生死的熱惱，沒有苦痛的逼迫，得到澈底的自由解脫，於一切境無繫無著，從心靈深處得到解放，確信未來的生死苦痛永息，得涅槃的不生』。

『涅槃，本為印度各派學者共同的要求，惟佛法才能完成。得了涅槃，就遠離熱惱苦痛，可知他含有清涼、快樂的意思。這清涼，不同在暑天中得到涼風那樣的清涼；這快樂，也不同穿衣得煖，吃飯得飽那樣的快樂：他是身心的無累、無著，是離煩惱的清涼，離生死苦的安樂。涅槃是體證法性空寂而得的解脫，是現覺空寂而自知生死的永盡。在現生修行，只要內心離了惑染，見真諦，即能自覺自證：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有」。心得無限自在，不為生死苦迫所累，這就是證得涅槃』。因而涅槃界中，是最安穩快樂，沒有任何動亂的。

『佛證覺的涅槃，即悟入一切法性畢竟空，本來寂靜，這即是生死法的實相。入無餘涅槃，也是因生死本空而空之，何嘗有實法可捨、有實法可得？如虛空的無障無礙，明淨不染，無彼此的對立，無一異的差別，無生滅的動亂，無熱惱的逼迫，一切戲論執著所不能戲論執著的，強名為涅槃……涅槃空寂，特依性空的實相安立，所以這是佛弟子所共證的。他是佛教的核心歸宿。沒有這，就是在佛教中，沒有得到佛教的新生。說得澈底些，還在門

外。得到了，才名為「從法化生」的佛子』。

不過說到涅槃，從來有『有餘涅槃』、『無餘涅槃』的分別。涅槃是現生自證的，只要自覺諸法的寂滅性，遠離一切煩惱的動亂，獲得生死的究竟解脫，是即證得涅槃。雖即現身自作證而得寂滅涅槃，並且知道未來不再受生死，但因前生惑業所感的果報身還在，即此殘餘的有漏果報身為身苦所依，從生理上而來的痛苦，還不能完全免除，所以稱為有餘依涅槃。斷惑證真的聖者，一旦到了捨棄殘餘的有漏果報身，入於甚深廣大無量無數的空寂性中，不再有物我、自他、身心的拘礙，真正到達無累自在的境地，所謂灰身泯智，煩惱無餘，業無餘，果報無餘，名為無餘依涅槃。

菩薩發心度生，雖則眾生無盡，悲願亦復無盡，因而歷劫度生，從不感到厭倦，必使每一眾生，皆入無餘涅槃，然後方得罷手。所以說：我皆令入無餘涅槃而滅度之。滅度，本是涅槃的義譯，意即滅除煩惱，度脫生死。但在這兒，『涅槃為名詞，指解脫生死苦迫的當體；滅度是動詞，即使眾生於涅槃中，得到眾苦的解脫』。

普通總以無餘涅槃為二乘聖者所證的，菩薩則是安住在無住大涅槃中，既不住於寂滅的涅槃界，而仍悲願無盡的在生死中度生，亦不住於動亂的生死界，而常安然寂然的在涅槃中受用。菩薩既以拔濟眾生為任務，應使眾生如自己一樣的得到無住處大涅槃才對，為什麼皆令入於無餘涅槃而滅度之？當知菩薩的無住處大涅槃，不是離了無餘涅槃另外有個什麼，而即是無餘涅槃的無方大用。令入無餘涅槃，亦即等於令得無住涅槃。且《般若經》及本經的思想，都是出發於三乘同入一法性，三乘同得一解脫而立論的，所以以無餘涅槃度脫一切眾生。

菩薩「如是滅度無」限「量、無」計「數、無邊」際這麼多的「眾生」，但在菩薩的心念中，從來不覺得有一眾生是因其教化而得滅度的。所以說：「實無眾生得滅度者」。無量，是約三世的時間說的；無邊，是約十方的空間說的；無數，是約眾生的種類說的。換句話說：十方三世所有一切眾生，無不在菩薩的救度中。明明是在度生，令眾生得解脫，為什麼說無有眾生

得滅度者？當知菩薩運用其所得的無相相應定慧，觀察萬有諸法都是相依相待的存在，沒有一法有其實有自性可得。自己與眾生在緣起相待中，亦同樣的無有實體可得，所以不見我為能度，不見實有眾生得滅度者，是為度盡眾生，不起度生之念。唯有這樣度生，才能度盡一切眾生；唯有這樣發心，才是菩薩的大悲心行。所以，雖滅度一切眾生而實無眾生得滅度者。

「何以故」？這是佛自解釋上文度而無度的原故。接著對「須菩提」說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」。是則菩薩之所以得名菩薩，即在已能破除我執而通達我空，從而了知人及眾生並壽者相亦不可得。如果不能了達四相皆空，那裏還有資格稱為菩薩？

在本經中，有很多地方，說到我、人、眾生、壽者的四相。如是四相，都是有情的異名，或是從一自我所開出的，根本沒有它的實在自性可得。但眾生為妄情所蔽，不知它的無實自性，而在四相上堅固執著，總以為它是實有自體的。因而不能從四相的包圍中獲得解脫，更不能從生死路上回過頭來走上菩提大道！

四相，本是一個我相，現在分開來說，顯示執有我相的，有妄想分別心在，從各個不同的角度，執有自我。謂於色心和合相續的生命假相中，執有一個永恆的自由的主宰者，是為我相。因為有了實在的我相，必然就有對待的人相。如廣大的人類，站在我的立場，就稱他們為人，是為人相。但與我相對待的不是一人或少數人，所有人及非人，如所說的九類眾生的差別相，是為眾生相。在一期的生命相續中，不論是執壽命的長短，不論是計我見的相續不斷，是為壽者相。

太虛大師更就各個有情具此四相說：『如各自稱為我，就是我相；我具我的人格，是為人相；我是屬於眾緣和合而生的，是為眾生相；我的生命一期存在於世間，是為壽者相』。四相有這兩種不同說法，但都可以講得通的。

發菩提心的菩薩，在生死中度眾生，不論度了多少眾生，最重要的，就是不起度生之念，不妄分別，我是能度眾生的，眾生是我所度的。一有了我能度生的觀念存在，就是執著我相。一有了人及眾生為我所度的觀念存在，

就是執著人相、眾生相。有我、人、眾生相的恆時存在，就是著壽者相。如是四相不空，怎可稱為菩薩？所以度生的菩薩，必要做到終日度生，不見有眾生可度才得。

這樣說來，可以知道，發菩提心的菩薩，不但要具有大悲，還要有般若妙慧，以此般若妙慧，在悲願度生中，澈見自他空寂，本無四相可得，是即降伏其心。『度盡眾生而無所度，是降伏常見；雖無所度而常度眾生，是降伏斷見。我皆令入無餘涅槃而滅度之，是不著於空；實無眾生得滅度者，是不著於有。度眾生是大悲；不著度相是大智。空有雙遣，悲智同修，不落二邊，處於中道，是名菩薩』。所以做個名副其實的菩薩，一定要具備這樣的資格。如經後面曾這樣說：『實無有法，名為菩薩』；『若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩』。設若仍有四相觀念存在，試問怎有資格稱為菩薩？《圓覺經》說：『未除四種相，不得成菩提』。如何通達無四相，其重要性可知了。

戊二 伏心菩提

復次，須菩提！菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。須菩提！於意云何？東方虛空可思量不？不也，世尊！須菩提！南、西、北方、四維、上、下虛空可思量不？不也，世尊！須菩提！菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量。須菩提！菩薩但應如所教住！

發心菩提，只是說明如何發心，雖以度生因緣，激發菩提心願，但亦不過有此心願而已。應怎樣的實現其心願，不能不有賴於實行。而發菩提心者的實行，自以度化眾生為最急切的任務。因為發心的菩薩，如不切實的度生，那他所發的菩提心願，是就成為不可兌現的空想，可見度生為實踐菩薩行的要著。現在講的伏心菩提，就是從度生的菩薩行中，以求漸漸降伏自心的煩惱！

講到菩薩化他的行門，經中說有無量無邊那麼的多，但最根本的實不外於六度。六度中的般若，雖是為首為導，而施實為六度之首，且施又為攝化眾生的最勝方便，所以本經獨說布施。同時還要知道的，就是萬行不出六度，六度總名布施，是則雖舉一布施，而萬行無不統攝其中。所謂：『開三檀成六度，廣六度為萬行……萬行不出六度，六度不過三檀，三檀不出一布施耳』。所以佛示度生大行時，唯說布施。雖只說一布施，由於六度互攝，其中仍含般若。『五度如盲，般若為導』。行者實踐施等五度，假定沒有般若為導，勢必住著於相。住相而行施等，雖不能說沒有它的功用，但只成為世間有漏善因。要想圓成佛果，那是做不到的。所以行布施時，要與般若相應，持淨戒時，乃至修禪定時，都要與般若相應。

布施，在佛法中，向說三種，就是財施、法施、無畏施。財施，是以財物解救眾生的困厄，令得物質生活的滿足；法施，是以知識開解眾生的迷惑，令得精神生活的安定；無畏施，是以威力救護眾生的苦難，令得遠離種種的恐怖。財施，是屬狹義的施波羅密，不含有其他的成份。無畏施，包含持戒與忍辱的二度。眾生的最大怖畏，無過於內命的喪失與外命的劫奪。吾人如持不殺生戒，則使眾生免除內命喪失的恐怖；吾人如持不偷盜戒，則使眾生免除外命劫奪的恐怖。持戒，能使人與人間，和睦共處，相安無事，那裏還有什麼恐怖可言？所以無畏施攝持戒度。眾生，特別是眾生中的人類，確實是很奇特的一群。縱你嚴持淨戒，不去侵犯別人，可是別人不一定能放過你：或是給你一些麻煩，或是給你相當侮辱，或是給你無情打擊，或是給你重大難堪。設若遇到這種境界，必得予以高度忍耐。不然的話，發生衝突，仍免不了令人生起恐怖！如能容忍他人，原諒他人，不與他人計較，他人也就不會因此生起恐怖，所以無畏施攝忍辱度。法施，包含精進、禪定、般若的三度。法施，是以法施人，亦即以法度眾生的。以法度生，最重要的，在於明達事理，分清善惡，辨別邪正。而事理的明達，善惡的分清，邪正的辨別，這都需要智慧。如果沒有智慧，不知什麼是純正的佛法，不知什麼是相似的佛法。以相似的佛法為純正的佛法，以純正的佛法為相似的佛法，怎能去度化眾生？所以法施攝般若度。以法度化眾生，還有重要的一點，就是分

別了知眾生的根性：看看是怎樣一種根性的眾生，然後給以一種怎樣適當的法藥。但要做到這點，必須內心安定，不可有不斷向外奔馳的散亂心念，始可洞鑒時機，說能令其接受的教法，使諸眾生從你的說法中，得到佛法的真實受用。禪定是鑒機的，所以法施含攝有禪定度。以法施人，說法度生，不是今天高興時，就去為人說法，明天不高興時，就不去替人說法；或者順利的時候，就為眾生說法，設若遇到困難時，就不為眾生說法。這樣，怎能不厭不倦的長期度化眾生？真正長期度化眾生，要有誨人不倦、教人不厭的精神，要有克服一切困難的精神。度生不是隨自己的心意，要怎樣就怎樣的，而是看眾生對我們的需要來決定的。眾生什麼時候需要我們救度，我們就在什麼時候去救度眾生。如是說法度生，沒有精進怎行？唯有精進始能克服各式各樣的困難，唯有精進始能不休不息的說法度生，所以法施含攝有精進度。

如上所說，可以明白了解，就是本經雖僅說一布施，而六波羅密實都包含在內。所以發菩提心的菩薩，如不想要度生，那就不談，設要真正度生，那就不能不認真的實行布施。因為這是接近眾生的最勝方便，也是誘引眾生進入佛門的最要條件。可是現在進而要問：即當菩薩去實行布施時，應以怎樣的心情而行布施？

佛在經中對「須菩提」說：「菩薩」行布施時，「於法應無所住行於布施」。於法無住，是約理觀方面講的；行於布施，是約事行方面講的。不行布施則已，布施就不能不無所住，若有所住，就不是真正的行施。住是住著，眾生不論做什麼，總是有所住著的。如《法華經》說：『眾生處處著』。有所住著而行布施，雖不能說沒有布施的功德，但其功德畢竟是很少的，而且是屬有為有漏的，最多只能得到人天的福報而已。要想由此而得出世解脫，是絕對做不到的。不唯如此，由於有所住著，自覺自己能夠大量布施，別人不能像我這樣發心的，於是在內心中生起貢高我慢；不但如此，由於有所住著，自覺自己是能幫助別人的，因而希望接受我施捨的人，能夠給予我相當的報酬；進而希望由於我現在的布施，未來能得美滿的果報。菩薩行施如有這樣的想頭，試問那裏還像在行菩薩行？

於法無住的法，其範圍是很廣的，通指世出世間的一切諸法，但在本經是指六塵境界的法。因而接著說：「所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施」。分開來說，就是不住聲布施、不住香布施、不住味布施、不住觸布施、不住法布施。六塵都可稱為於法無住的法，但香味觸法的法，則是指意識所對的別法處。

住是住著，亦即取著不捨的意思。眾生在六塵境界上，總是有一種妄想執著。如見於色時，以為色是一個實有自體的東西，聽到聲時，以為聲是一個實有自體的東西，乃至了知於法時，也總以為是個實實在在的。正因我們取著於六塵境界，所以就為境界所轉所縛，不能得到自由自在，不能獲得究竟解脫！

菩薩為度眾生，發心行布施時，就不能像我們眾生那樣的有所住著。諸如對於施者自己，對於接受布施的人，對於施的時候，對於施的處所，對於布施之因，以及施所得的結果，都要遠離自性的妄取。唯有遠離妄取，不著相而行布施，才能真真實實的利益眾生！為此，佛對「須菩提」再作總結的說：「菩薩應如是布施，不住於相」。如是不住布施，就可雖行布施，而不著於布施之相，亦即無住而住的住於般若波羅密！

不唯本經是這樣的講，《大般若經》五百八十一卷也曾這樣講到：『諸菩薩摩訶薩，欲證無上正等菩提，應觀法空，緣一切智，具勝功德，愍念有情而行布施，心無所著』。《大般若經》所說的心無所著，就是本經所說的無所住。所說愍念有情而行布施，就是本經所說的行於布施。可見發心行施，不能有所住著。假定不是這樣的話，那你就會覺得我是能布施的人，他是接受我布施的人，施受之間所布施的財物，是怎樣的貴重。不能體達三輪是空，怎可稱為菩薩行施？菩薩行布施時，通達三輪體空，是要不見有個施者，不見有個受者，不見中間有個施物。唯有到達這個程度，才可說是三輪體空的行施。

關於這個道理，佛在《大般若經》七十一卷中，也曾有所提示：『若菩薩摩訶薩行布施時三輪清淨：一者不執我為施者，二者不執彼為受者，三者

不著施及施果，是為菩薩摩訶薩行布施時三輪清淨』。施者與受者屬於人，中間所施物屬於法，行者在這我法上不去執著它，就是遠離了我法二執。我法二執既然遠離，那就可以得到我法二空。所空既然盡了，能空當然亦滅。空執兩忘，名為俱空，亦名三輪清淨，或叫三輪體空。輪是車輪，要內空虛，方能運轉。所以要以無相輪，方能摧毀三有相。

無住行施，並不是沒有功德，不但不可說沒有功德，而且功德的廣大，不是眾生所能測度的。正因眾生不能測知，所以所得福德，超乎常情之外。「何以故」？即為什麼會得到廣大不可思議的功德？佛接著告訴須菩提說：「若菩薩不住相布施，其福德不可思量」。當知不住相布施，能伏自己的妄執，使自己的一念心，安住在大菩提上，其所得的福德，當然是不可思量的。因無住行施，是與般若相應的行施。不將行施的功德，看為自己個人專有的，能將布施融歸到法性中去，能將行施的功德迴向給一切眾生，以期將來與眾生同趨無上大覺，所以所得功德多到無限無量不可思議。舉喻來說：如以一滴水投入大海中，那就徧大海的水性而不可窮盡！不可思量這句話，有點空空洞洞的，佛恐一般人不能澈底了解，所以特再以虛空的譬喻加以說明。佛再叫聲「須菩提」說：「於意云何」？即在你的意思怎樣？「東方虛空可思量不」？以白話說，就是東方的虛空可不可以思量得到？須菩提回答說：「不也！世尊」！虛空是這樣的廣大，怎樣可以思量得到？東方虛空所以不可思量，因為虛空是沒有邊際的，東方還有東方，東方還有東方，那裏可以思量得到？佛再叫聲「須菩提」說：「南、西、北方、四維、上、下虛空可思量不」？須菩提同樣這樣回答說：「不也！世尊」！分開來說：南方虛空可思量不？不也！世尊！西方虛空可思量不？不也！世尊！北方虛空可思量不？不也！世尊！乃至上方虛空可思量不？不也！世尊！下方虛空可思量不？不也！世尊！

這兒講的虛空，大約是有三義：一是周徧的意思：謂世間各式各樣的東西，是都可以分為表裏的，唯獨虛空沒有內外的分別，因它徧一切處而無所不在的。二是不動的意思：謂諸萬事萬物，都有生滅變動，唯獨虛空三災所不能壞，四相之所不遷，因它亙古騰今常無變易的。三是無盡的意思：謂諸

宇宙萬有，不論怎樣美滿，總是有窮有盡的，唯獨虛空，不論在空間方面，不論在時間方面，都是無窮無盡的。以此三義說明不可思量的道理。所以須菩提一一答復為不也！世尊！

須菩提這樣答復後，佛再進一步的對「須菩提」說：你既知道十方虛空是不可思量的，那我現在告訴你：「菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量」。『這並不是以虛空的廣大，形容福德的廣大，而是以虛空的無所有、不可住、不可著、不可說邊際數量，如無相布施的自性不可得一樣』。所以不住於相，並不是什麼都沒有，只是教人不要執著而已！

因此，佛更對「須菩提」說：「菩薩」修諸萬行，「但應如」我「所教」無住而「住」行於布施，若心有住則為非住。在此有一問題：前面明白的教令無住，現在為什麼又說如所教住？當知這與《華嚴》所說住無所住的意思相同。由於佛陀常教菩薩住無所住，菩薩受如來之教，但當如佛所教，以無住為住處。無住為住，亦復住即不住。不但不住於有，亦復不住於無；不但不住於無，亦復不住於無無。唯有做到『百花叢裏過，片葉不沾身』那樣的程度，才是真正的無所住。《大般若經》五百七十五說：『甚深般若波羅密多，遠離二相，住無所住』。《文殊般若經》說：『佛告文殊師利！當云何住般若波羅密？文殊師利言：以不住法為住般若波羅密。佛復問文殊師利：云何不住法名住般若波羅密？文殊師利言：以無住相即住般若波羅密』。《三昧經》中亦有這樣的話說：『如來所說法，悉從於無住，我從無住處，是處禮如來』。所以發心布施，定要不住於相。在不住相上用心，才真能降伏其心，才能不住而住的住於真空。如鳥不住於空，始能住於空中，若住於空，反而不住於空。同時應知：無所住並不是不實行，不住相並不是屬空談，而是要你在實行中，不著有，不著空，方是無所住的真意所在！

戊三明心菩提

己一法身離相而見

須菩提！於意云何？可以身相見如來不？不也！世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。佛告須菩提：凡所有相皆是虛妄

，若見諸相非相，即見如來。

前面講的發心菩提，中心在於以願救度眾生；剛才講的伏心菩提，中心在於實際利益眾生；現在接著所要講的是明心菩提，中心在於親切體悟真理。於中復分為幾個段落，首明法身離相而見。

上來須菩提雖已明白離相無住的道理，但他究竟了解或不了解，還得再加一番測驗。原因就是恐在說時，似乎有所領悟，但當面對境界之時，也許還會迷惑，所以釋尊特別再來試一試他。俗說：『水將竿探，人將語探』。如要知道某個地方的水是深是淺，只要用竹竿子去試探一試探，自然就會明白。如要了解某個人的領悟程度怎樣，只要用語言去試探一試探，也就得到答案。現在佛以因中度化眾生的無住離相之旨，用果上成佛的身相來測驗他，看他究竟說有還是說無。假定以為身相是有的，那就證明他還沒有真正領悟離相無住的道理，假定認為身相是無的，那就可知他已與離相無住的道理有所相應。

此中明心菩提，是約證悟而說。證悟，就是現證諸法的法性，亦即見到法之所以為法。用通常的話說，就是證得無生法忍。菩薩行者到了這個程度，不特見到法之所以為法，亦復見到佛之所以為佛。因佛所體悟到的是緣起正法，證悟的菩薩所體悟到的亦是緣起正法。所以經中說：『見緣起即見法，見法即見佛』。唯有這樣的見佛，才是真正的見佛。

上面伏心菩提，既已普利眾生，在這利益眾生的過程中，因為廣修六度萬行，當然就積集了無邊的福智資糧，進而可以做到悲智相扶定慧均等，於是發生一股力量現證無分別的法性。所以佛在這裏，特舉見佛一事，問「須菩提」道：「於意云何？可以身相見如來不」？即可不可以在三十二相當中，在出入去來當中，在穿衣食飯當中，在坐禪說法當中，正確的見到如來所以為如來？

須菩提對這曾有過經驗，所以很肯定的答復佛陀說：「不也！世尊！不可以身相得見如來」。為什麼不可以身相得見如來？所以問「何以故」？當知「如來所說身相，即非」真實的「身相」。是屬有為之相，不是如來所證

得的法身。因為三十二相的身相，不過是假名如幻的緣起之相。佛的無盡莊嚴，也一樣的絕無少許法可取可得。所以佛說的身相，即非有身相的實性。假定執著如幻假相就是如來，必然是就不能見到諸法的如實空相。不能見到如實空相，又怎能深刻的見到如來之所以為如來？

須菩提為什麼有這樣的一個正確認識？原因：一次釋迦牟尼佛到忉利天上去說法，一去就去幾個月，才從忉利天上回到人間來。現實人間的佛弟子，因為很久沒有見到佛了，大家都很渴望能先見到佛，所以當佛回到人間的消息傳來，佛弟子們個個都歡欣鼓舞的去迎接佛。依佛法的戒律程序，比丘一定走在比丘尼的前面，接著就是優婆塞與優婆夷。可是當時有位蓮華色比丘尼，為了想先第一個見佛，特別運用她的神通，轉化而為轉輪聖王。輪王雖是人間的國王，但站在世間法講，自應走在最前面，所以化作轉輪聖王的比丘尼，也就不客氣的走到前面去。到達佛的面前，她以很愉快很歡悅的心情對佛說：『今天我很幸運的第一個見到佛，真是使我太快樂了』！可是佛不慌不忙的對蓮華色比丘尼說：『你可不要這樣興奮，你以為你是第一個見我，錯了！真正第一個見我的是須菩提』！

蓮華色比丘尼聽佛這樣說，立刻向各方面看看，根本不見須菩提在場，怎麼須菩提會先見佛？事實在大家迎佛回到人間來時，須菩提確實沒有參加在歡迎人潮的行列中。即當大家去迎接佛時，他於宴坐中這樣想：佛陀曾經告訴過我們，見法即見佛。既然如此，我何必去湊熱鬧，為什麼不正觀諸法實相？經這麼一想，他就正式觀察諸法從緣的生滅，從無常門而悟入諸法的無性空，真正見到如來的法身。所以佛說須菩提先見我身。亦正因須菩提有這經驗，所以現在佛一提到這問題，能很肯定的說：不可以身相得見如來。

如來不可以身相見，當知這不是應身如來，而是指的法身如來。法身是離一切相的，所謂離生死相，離涅槃相，不住於有，亦不住無。所以通常有說：『法身清淨，猶如虛空，應物現形，如水中月』。摸既摸不著，撈也撈不到。欲以口說而沒有適當的語句表達，欲以心緣而所有的思慮皆忘，這那裏可以用現前的丈六之身、三十二相來說明它的怎樣。要知應身所具的三十二相，雖超勝於人間天上的身相，然仍不免四相遷流，屬於有為生滅，怎可

與不生滅的法身同日而語?

如來所說的非身之身，乃是清淨法身，如來所說的身相之相，乃非相之真相。而現前如來所問的身相，不過是隨機所示現的丈六之身、三十二相而已，那裏可以執著為法身的真相？真實法身，絕對不是從身相可以見到的。

此中『不可以』三字與『即非』二字，都是當機須菩提的妙悟，而與上面所說的離相之旨正相吻合。如來見到須菩提所理解的不錯，進而「佛告須菩提」說：不但如來的身相是虛妄不真實的，就是世出世間「凡所有相皆是虛妄」。『如山河大地器界相，凡外賢聖眾生相，有礙可壞的色相，明了分別的心相，這一切無不是依緣起滅，虛妄不實的。虛妄的還他虛妄，如不執妄相自性為可見可得，即由諸相非相的無相門，契入法性空寂，徹見如來法身了。從緣起的虛誑妄取相看，千差萬別；從緣起本性如實空相看，卻是一味平等的。法性即一切法自性不可得而無所不在，所以也不須於妄相外另覓法身，能見得諸相非相，即在在直見如來。所以古人說：「山河及大地，全露法王身」』。可見了得諸相非相以後，不必撥去諸相，不妨即諸相而見如來。因為諸相當體，即是如來清淨法身真實之相。所以說：「若見諸相非相，即見如來」。因為見非相，就是見無相。而無相即實相，無相亦即顯示法身，所謂法身是無相的。是以見到諸相非相，自然就可見到如來。

己二 眾生久行乃信

庚一 問

須菩提白佛言：世尊！頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不?

上面已經講了法身離相可見，現在繼續來講眾生久行乃信。無住行施，是就因中講的，顯示因的甚深；無相見佛，是就果上講的，顯示果的甚深。如是與般若相應的甚深因果之理，自不是一般人所能信受得了的，亦不是凡常的名言思慮所能測度得到的。因而末法時代的眾生，能不能對這生起真實的信心來，不無令人感到極大的懷疑。「須菩提」為了末法時代眾生著想，為了勸化末法時代眾生，修學這甚深的法門，所以稟「白佛」陀問「言：世尊！頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不」？頗有，有的釋為亦有，有的

釋為多有，是都可以講的。如是言說章句，是指上文所說的住於無住，即相非相，因果甚深的法門。

實信，不是泛泛的信，是指從確實了解中所產生的真實信心。唯有生起這樣的真實信心，才能深信這因果甚深之理。然而生起這樣真實信心的，在末法時代究竟有沒有這樣的根機，自然是一大問題。所以實信兩字，在此最為要緊。通常說佛法如大海，要想進入佛法大海，唯有信心始可，所謂：『佛法大海，信為能入』，就是此意。信為萬行的根本，沒有真實的信心，決不能深入佛法，更不能從佛法中得到受用！

可是要到什麼程度才能生起真實信心？以小乘佛法說：當你證得須陀洹果，得到四不壞信時，就可得到實信；以大乘佛法說：當你在見道而得淨心地時，就可得到實信。而這樣的實信，是與般若所相應的，當然不是泛泛的信心可以比擬的。如是證悟的實信，亦可說是信智一如的智信。不說末法時代的眾生，很難得到實信，就是佛世時的眾生，具有實信的亦不多得。所以須菩提特舉出這個問題來問，不但說明了能夠有實信的人，而且說明了證信者的資格怎樣，至於一般相似的信解，亦可知應當如何了！

庚二 答

辛一 戒慧具足

佛告須菩提：莫作是說！如來滅後後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實。

「佛」因須菩提的請問，就「告」訴「須菩提」說：「莫作是說」！就是你不要作無實信之說，因這甚深般若法門，不但佛陀住世時有人能生實信，就是「如來滅」度以「後」，離開我的時間很遠，眾生的根性越來越下劣，甚至到我滅後的「後五百歲」那個時候，假定「有」能發心嚴「持」淨「戒」而少欲者，有能發心廣「修福」德而不散亂「者」，那他「於此」無住之因，無相之果所顯示的甚深般若「章句，能」夠「生」起「信心」，並且「以此為」真「實」的。

在此先講滅後兩字：滅是滅度，當然是指佛陀而言。可是說到佛滅，我們需要了解的：如約如來的法身講，這是常住不滅的，根本不可說他滅度不滅度。經中所以常常說到滅度，是約如來應身說的。因為應身如來出現到這世間上來，是為教化眾生而來的。為了方便教化起見，所以非生而示生，非滅而示滅，即此示生示滅中，顯示出無常道理。佛在《法華經》中，對這曾有明白的說：『為度眾生故，方便現涅槃；而實不滅度，常住此說法』。由此可以了解，所謂滅度，決不可以約無相的法身如來講，一定是要約示現生滅無常相的應身如來講。

後五百歲這話，其義是這樣的：不論那位佛陀出現到這世間，都有其正法、像法、末法的三個時期。而且三個時期的時間，是有長短不同的。以釋迦佛的教法流行來說：正法是一千年，像法亦一千年，末法則一萬年。所以有這分別，事實是這樣的：假定教行證三者都具足的話，那就是佛陀的正法時期；如果只有言教與實行而沒有證得聖果者的話，那就是佛陀的像法時期；進一步說，修學佛法的人，設使只有研究如來的言教，不但沒有證果的聖者，就是真實實行的人亦不可多得，那就是佛陀的末法時期。

正法時期，有兩個五百年；像法時期，有兩個五百年，計為四個五百年；再加上末法時代的初五百年，是為五個五百年。現在經中講的後五百歲，是指最後一個五百年。在這五個五百年中，各各代表一個特色，就是五個堅固時期。佛滅初五百年，因如來的正法很興盛，依正法修行而得解脫的人還很多，所以稱為解脫堅固時期。到第二五百年，一般發心學佛的行者，大都還能依照佛所開示的大小乘的禪定方法去修，但能獲得解脫者已經很少，所以稱為禪定堅固時期。到了第三五百年，亦即像法開始時，雖不能說完全沒有得解脫及得禪定的佛法行者，但畢竟是絕對的少數，一般研究頓、漸、偏、圓、空、有各種教理的人，專門從事於佛法的聽聞，所以稱為多聞堅固時期。到了第四五百年，信奉佛法的行者，不但修無漏行的很少，就是從事多聞的人亦不多，專門在事相上做些有為功德，如拿一些錢財，發心建造寺廟，或者建築佛塔，雖不能說沒有功德，只是有為福業而已，所以稱為福德堅固時期，或者叫做塔寺堅固時期。到了第五五百年，亦即末法開始時，在佛教界

中，各種不同宗派，更加複雜起來，學佛者的我見，更加熾盛起來，各是其是，各非其非。於是彼此之間，不斷發生諍論。且所諍論的論題，不是屬於教理的，而是屬於私利的，所以稱為鬥爭堅固時期。

如上所說三時、五期的分別，不過是就最顯著的來講，並不是一成不變的，這樣就是這樣，那樣就是那樣。事實在各時期中，都可能有各種不同的堅固特質存在，諸如現在末法時代，不能肯定的說，絕對沒有證果的人，沒有修無漏定的人。佛之所以為我們這樣分別，不過是為鼓勵末法時代的眾生，不要因現在是鬥爭堅固時代，就對修學佛法生起退怯之心，而正因佛法衰頹，更應鼓起勇氣來，為住持如來的正法，而精進不懈的修學。

為此，佛特明白的告訴須菩提說：如來滅度後的後五百歲，有能嚴持淨戒，修諸福德者，於此所說般若經典的章句，必能生起信心，並且以此般若經典所說的道理，為實在是如此的，沒有一點不可靠的成份在內！

持戒屬於戒，修福屬於定，能生實信屬於慧，這就是講的戒定慧三無漏學。本經的三學次第說，看來似乎不大明顯，但從其他的譯本看，顯然的具有三學說。如魏譯《金剛經》中，譯作『持戒、修福德、智慧』；陳譯《金剛經》中，譯作『持戒、修福及有智慧』；隋譯《金剛經》中，譯作『戒究竟，功德究竟，智慧究竟』；唐譯《金剛經》中譯作『具戒、具德、具慧』。每個譯本中，都是講修福，沒有說修定，這是什麼道理？當知定是福的自體，所以修福就是修定。因此，從不同的異譯看，證明此中所講的，的確是三無漏學。無漏慧學是由無漏定學所生的，無漏定學則由無漏戒學之所引生。所以修慧的人，同時必須修福，而修福德的人，更要重視持戒。如鼎三足，缺一不可。

若就三無漏學的各別功用說：戒能使我們出離於三惡趣；定能使我們出離於六欲天；慧能使我們出離於三界。所以一個具有三學的人，對佛所說甚深般若法門，當然能夠生起真實信心來，不會有絲毫的懷疑！

此中所講有持戒的『有』，正是對上空生所說頗有之『有』而言；此中所說能生信心的『信』，正是對上空生所說信不的那個『信』而言；此中所

說以此為實的『實』，正是對上空生所說生實信不的那個『實』而言。本此可知：佛與須菩提前後所講的，是可互相對照起來的，不是各講各的毫不相干！

辛二 久集善根

當知是人，不於一佛、二佛、三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。

具有戒、定、慧三學的行者，所以能信解悟入甚深最甚深的般若法門，原因究竟何在？經中接著這樣說：應「當知」道「是」持戒、修福、能生實信的「人」，並不是個簡單的人，而是在過去生中，老早就在佛前種了善根，並且「不」是「於一佛、二佛」面前種了善根，亦不是於「三四五佛」面前「而種善根」，而是「已於無量千萬佛所種諸」深厚「善根」。從這來看，可知是人種善根的時間已經很長，所種的善根亦復是很多的。因為如此，所以他們能信受悟入甚深的般若法門。

佛法常常要人種諸善根，而種善根的因緣亦是很多：如見佛聞法，就是種善根的最好因緣；如持戒修福，亦是種善根的最好因緣。且持戒修福與見佛聞法，有著很大的關係，因多見佛聞法，就使我們常能持戒修福。能常持戒修福，自然就種下很多善根。由於種了深厚的廣大的善根，所以到了今生一聽佛法，不但能夠淨信無疑，且有一聞即悟而得不壞淨信的。這是什麼道理？還不是因在過去生中多見佛、多聞法、常持戒、常修福的關係。又如在同一法會中聽法：『有的聽了即深嘗法味，有的聽了是無動於衷；有的鑽研教義，觸處貫通，有的苦下功夫，還是一無所得。這無非由於過去生中多聞熏習，或不曾聞熏，也即是善根的厚薄』。佛法常說：有如是因必有如是果。你種了什麼因，必然得什麼果，因果絕對絲毫不爽的。為了信解甚深的般若法門，為了明白佛法的高深學理，不能不多聞佛法，不能不修學佛法！否則的話，佛法對你永遠無分！

辛三 諸佛攝持

聞是章句乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。

佛進一步對空生說：凡是聽「聞」如「是」所說般若無住及般若無相的甚深「章句」的眾生，不說能永遠的信解，「乃至」於「一念」之間，「生」起清「淨信」心「者」，而不信其他一切法的話，我告訴你：「須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生得如是」十方虛空「無量」無邊的「福德」。當知此中的一念，是對多念講的。一念是時間最短者，在這最短的一念時間中，生起淨信所得功德，佛陀尚且知道見到，在多念以及永恆的時間中，生起淨信，其所得的功德，當然更是不可思議！

此中所講無量福德，是指能生實信的無漏功德，能深切了解所得的無漏功德，能如法修持所得的無漏功德，乃至宣說般若法門所得的無漏功德，這是值得我們注意的教示！且這一念相應，是淨念相繼的根源。所謂淨念相繼，就是前念後念的淨念相續不斷。然這相續不斷的淨念從何而來？是從一念相應而來。如果沒有一念相應，怎有前念後念的淨念相繼？如是一念清淨信心，在一般人固不知道你所得的功德如何，但諸佛如來是能完全知道見到的，所以說如來悉知悉見。這個如來悉知悉見，就是前文所講善護念攝受之意。『佛是大菩提的圓證者。菩提即智慧，菩薩即是具智慧分的，能與如來的大覺相契，所以能常在諸佛悲智的知見攝受之中。知而又見，即明是現量的真知灼見』。可見一念淨信的這種工夫，確實很了不起而並不是簡單的。所以古德說：『一念相應，一念是佛』。既然如此，那他所得的功德，怎麼可以思量得到？

辛四 三相並寂

何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：汝等比丘！知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法？

「何以故」是問。即問一個戒慧成就、種諸善根的眾生，對於般若法門，生起淨信以後，為什麼能得如來的護念攝受？為什麼會得無量無邊的福德？原因「是諸眾生」已經「無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相」。我、人、眾生、壽者的四相，可總說為我相，除了我相，還有法相及非法相。

遠離我、人等四相而不再執著有我，就可得到我空；遠離一切諸法的自性妄執而不再執著有法，就可得到法空；遠離我法二空的空相而不再執著有個空在，就可得到空空。空空又名重空，又名俱空。般若顯三空的真理，要以遣除妄執為主。所以在證人我空後，如果還執一個法在，自是絕對不可；在證諸法空後，如果還執一個空相，同樣是要不得的。所以必須重重遣除，乃至連空亦要空去。古德說要窮空到底，就是站在這個立場講的。如是講空，與通常所講的偏空，自是大大不同。

無四相是我空，無法相是法空，無非法相是空空，如是三空所包含的道理是很多的。從其廣度來看，可說是無量的；從其深度來看，可說是無底的。雖則說有三空差別，但要破除的不外我法二執。因無法相，固然是空法執，無非法相，同樣是空法執。非法本不可以叫做法，但你卻不能執著它。如一執著它，就成非法的妄執。所以無法相法執空，是第一重空法執，無非法相的妄執空，是第二重的空法執。將此兩重總合起來都名法執，與上四相我執對照來講，就是我法二執。

我相是從身上所起的執著，執著此生命自我為實有，即是我見；法相是從法上所起的執著，執著法與非法為實有，即法見；執著有我有法，是即屬於有見；執著非法相，是即屬於無見。可見如大火聚的般若，是遠離我我所的一切執著的，是遠離有無等的一切戲論的。所以經說：『畢竟空中有無戲論皆滅』。佛法行者能夠做到三相並寂，那就與甚深般若相應，而對無住無相法門，生起一念清淨信心。如《般若經》中曾經這樣說道：『一切法不信則信般若，一切法不生則般若生』。正因你能契入無住離相的最高境界，所以能得如來知見的護念攝受！

對般若無相法門生起清淨信心，所以一定要悟解三空者，因為這個問題極為重要。有人以為我相可空而法相不必空的，亦即我相空去以後，雖還有著法執存在，但不妨證得我空之理；亦有人以為我法雖然都可空去，而此二空的空性，亦即諸法的究竟真實，是真常妙有不可說為空的。可是站在性空般若的思想來講，認為並不如此。現實存在的一切，無不空無自性的。不論是生命自我，或者是萬有諸法，都無其真實自相可得。假定我們覺得有個真實自性相存在，而且對它有所執著的話，那就是眾生的大錯特錯。所以說：「是諸眾生，若心取相，即為著我、人、眾生、壽者」。有所取著，就是執著我相，而人相、眾生相、壽者相，自亦無不妄想執著。如此，即是我執不忘。一個我執不忘的人，對因中的度生離相及果上的佛身無相之甚深般若法門，怎能生起淨信?

同一原理，假定眾生不能了達萬法都是因緣和合而生的話，那他就是「取」著「法相」。無論對那一種法，一旦有所取著，是「即」等於執「著」有「我」、有「人」、有「眾生」、有「壽者」。這是轉釋上面無法相的，亦即要我們眾生於法不可取著。如果取著法相，那你發菩提心，就將以為有法可發阿耨多羅三藐三菩提心，墮在法執之中，與著我著人沒有差別，對因中的度生離相及果上的佛身無相之甚深般若法門，自亦不能生起清淨信來!

「何以故」？進一步轉釋上面無非法相說：「若」果眾生「取」著「非法相」，與執法相一樣，亦「即」等於執「著」有「我」、有「人」、有「眾生」、有「壽者」的四相。因為還有空在，猶是法執之根未忘，當然還有我執生起。有了我執存在，對因中的度生離相及果上的佛身無相之甚深般若法門，同樣不會生起清淨信心的。

本經以掃踪滅跡，蕩相除空為根本意趣，絕對不容行人有絲毫的沾滯在！古德說：『只要四相冰消，三輪瓦解，拂三執之浮雲，顯三空之寶月。所以不惟我空，亦且法空，不第無法相，亦無非法相。可謂層層洗剝，處處追窮，真使諸人執盡情忘而後已也』。所以不論執著我相、法相、空相，不但不能證得法空、空空，連以無我慧通達我空亦是做不到的。當知我我所見，為戲論的根源，亦生死的根源。如能真真實實的通達無我無我所，那就不但

遠離一切我執，即法見、空見的妄執亦可遠離。我與法兩者，是互相相關的：有我執存在必然有法執存在，這固是佛弟子所共知的；有法執存在亦必有我執存在，這同是佛弟子所當了解的。若以為法執不破而我執可除，那是絕對的錯誤，亦即根本不知我法二執的相關性。反過來，就悟證方面說：通達法空的一定通達我空，固為佛教學者所共知的；通達我空亦必通達法空，則為一般人所難了解。殊不知不達法空，我空亦不會通達的。

為什麼要這樣講？當知我空、法空、空空的三空，是約所遣執取的對象不同而安立的。至於『自性故空』的所以空，三者並沒有任何的差別。經論中通常舉喻說：如燒草的火與燒煤的火，草火煤火縱然有所不同，而火之所以為火的火性，沒有任何不同的。如你對於草火的性質有所了解，對於煤火的性質自然也就明白。『眾生妄執自性相，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執。於眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執。這是於有為法起執，如於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。所以，執取法相而不悟法空，執非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了』。從這可知：有法執的存在，必然仍有我執。是以能夠生起一念淨信的行者，必要法與非法兩俱窮盡，絕對不可絲毫的有所取著，方能真正達到三空並寂！

佛在世時為眾生說法，每當談到有情的生命時，總是說有情的生命自體，是由五蘊和合組織成的。而組織生命的五蘊要素，經常在生滅變化中，沒有剎那的暫停。所以五蘊是非我非我所的，根本沒有它的實在自體可得。因而《阿含經》中，佛常說到『無常故苦，苦故無我』的教授。利根眾生聽到這樣的教授，當下就能依無我無我所的悟入，切切實實的體見涅槃寂滅不生。如是遠離我執，自然不會再去執取法相及非法相。可是到佛滅度以後，一分學者不能從無常無我中得到畢竟寂滅，以為我雖無而法是有的，於是產生我無法有的思想。為對治執法眾生的這個妄執，佛又不得不廣顯法空。可是這末一來，又有兩大毛病：一、是執取空性為實有的真常論者，二、是撥無我法緣起的都無論者。殊不知這是眾生妄執的另一姿態，根本不得佛陀的真意

，未免有負佛陀教授的深恩！

「是故」，本經如實開示說：菩薩行者，「不應取法」而著有，「不應取非法」而著空。無論法與非法，如果一有所取，就是屬於著相，是不能得無我而解脫的！有以為這是大乘不共妙門，大乘行者固要如是通達，小乘行者則不必如是通達。錯了！要知這是如來的一道解脫門，不論你是聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘，都要從此門入的！「以是義故，如來」在《阿含經》中「常」作是「說：汝等比丘」，苟「知我」平日所「說」之「法」，證智當離，「如」渡河捨「筏」之「喻者」，不過是假非法之言，令人悟達法之當捨。在未得證智之前，固應隨順證智的言教，一旦已得證智之後，那你自然就可知道，「法尚應捨，何況非法」之言而不捨嗎？捨法，是捨其著有的大病；捨非法，是捨其著空的大病。到了病去藥除，其捨亦復無有。『三空齊朗，三障同銷，生死涅槃兩皆不住矣』。傅大士的頌說：『渡河須用筏，到岸不須船』，即此筏喻之義。

筏是竹筏，古代交通不便，或水淺的地方，竹筏是可用來作為交通工具的，亦即有了這個竹筏，就可從此岸到達彼岸。但是一到彼岸，竹筏立刻捨去，沒有那個說是要將竹筏帶著走的。『眾生在生死海中，受種種苦迫，佛為了濟度他們，說種種法門，以法有除我執，以空相破法執，使眾生得脫生死而到達無餘涅槃。當橫渡生死苦海時，需要種種法門，但度過中流，必須不執法非法相，才能出離生死，誕登彼岸』。是以菩薩行者，唯有不墮有、不墮空，契入中道的妙門，方能與無住之因，無相之果相應，而淨信甚深般若法門是真實不虛的！

己三 賢聖無為同證

庚一 舉如來為證

辛一 正說

須菩提！於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？須菩提言：如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取、不可說，非法非非法。所以者

何？一切賢聖皆以無為法而有差別。

離相無住的般若法門，如上所說，是甚深難信而難解的，但亦未嘗沒有可信可解的人，所以現特再以已經能夠生起淨信及已能夠得到實證的賢聖，作為難信難解的般若法門，有可信可證的證明。於中，先舉究竟圓證的如來為證。

佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？一、「如來」在菩提樹下成等正覺，「得阿耨多羅三藐三菩提耶」？亦即是說有沒有實有的阿耨多羅三藐三菩提為如來之所證得？二、「如來」在一代時教中，為諸眾生說頓、漸、偏、圓、大、小、空、有的各種教法，是不是實在「有所說法耶」？亦即是說有沒有實在法為如來之所宣說？佛在這兒突然提出這兩個問題來問，因得明心菩提的菩薩，已經分證無上菩提，可是佛在法身離相而見文中，卻明明的對我們說：『諸相非相』。而在三相並寂文中，又明明的對我們說：『不應取法，不應取非法』。既是這樣，那就不但分證無上菩提的菩薩如此，就是圓證無上菩提的佛陀亦應如此。為什麼佛在因中『三祇修福慧，百劫種相好』的以取證菩提之果？為什麼現在又於人間天上一十六會廣開般若之談？取證菩提之果，豈不是有果可得？廣開般若之談，豈不是有法可說？既然有取有說，為什麼現在又要我們初發心者『不應取法，不應取非法』？佛恐粗心者會有這樣的懷疑，所以特提出來問須菩提。

佛問得，意思在顯不得，佛問說，意思在顯不說，其義是很深邃的，因而特別舉此兩問來試探一下，看看當時聽法的大眾，對兩邊不取的真實義，是不是確能領受得到。佛問既以須菩提為對象，現在當亦由須菩提來答覆。須菩提對如來的究竟境界，雖還沒有圓證得到，但他是解空第一的大聖者，亦是得無諍行的大阿羅漢，所以能憑自己證覺無為空性的體驗，及前佛陀所說『諸相非相』的言教，能夠比知如來高超的聖境，而答覆得恰到好處。

「須菩提」回答佛「言」：你老人家問如來有所得有所說，這本是你老人家的聖境，我還沒有圓證到這個境界，那裏能夠答覆這個問題？不過就你老平時對我們開示所得理解，我以為：你老於歷劫中修行，自然應當會得果

的，你老出世是為度生，自然應當有所說法，可是「如我」現在了「解」你「佛」前來「所說」筏喻無實之「義」，則我認為「無有」一「定」之「法，名阿耨多羅三藐三菩提」，即是沒有定性的無上菩提為佛所證；「亦無有」一「定」之「法」，為「如來可說」，即是沒有定性的法為佛所說。平常所以說如來得果，那不過猶如空拳誑小兒而已；平常所以說如來說法，那不過好似黃葉止兒啼而已。所以實際說來，無有得與不得，說與不說的一定之法。

當知所謂得，必是得之於外，方可說是有得。無上正等菩提，即是諸法空性，既沒有形相可表，亦沒有名字可名，更有什麼法可得？《大般若經》四百七十八卷說：『佛得無上正等覺時，所證佛法，依世俗故說名為得，不依勝義。若依勝義，能得所得，俱不可得』。因般若所覺證的諸法空性理體，本來空無所有，自性原是清淨，亦復不生不滅。當煩惱覆時，就隱而不彰，當智慧照時，就顯而了了。所以說：『圓滿菩提，歸無所得』。

當知所謂說，必有法可說然後方說，但是性空妙理，是離言說相的，一切言說都是假名無實的，既不住一切法，更有何法可說？所謂：『始從得道後，終至般泥洹，於是二中間，佛都無所說』。『但無有定法可說，決非隨便亂說。語言不得實相，但在世俗心境的習慣中，也有他的彼此、同異、是非。如東南西北，雖沒有定性，但世俗仍有一定的方向可指；假使指東話西，即是違反世間。世間的一般語言，尚不可亂說，何況佛法！所以，隨順世俗而安立佛法，如來師子吼，常作決定說』。

「何以故」是問。即為什麼是得無所得、說無所說？因「如來所說」得及所得的「法」，是「皆不可取、不可說、非法、非非法」的緣故。取，是約心境的能證所證說。般若離心緣相，自微細念都無，以至無念之念亦無，所以說不可取。說，是約語言的能詮所詮說。般若離言說相，既沒有能說，亦沒有所說，所以說不可說。假定以為有菩提可取，有教法可說，那就是執取法相，墮於著有之中，不能超出凡情以外。假定以為沒有菩提可得，沒有教法可說，那就是取非法相，墮於著空之中，則又落於聖解之內。是以，菩提非相，不可相取，般若非言，不可言說。正因如此，所以經說：皆不可取、不可說。

非法，是領解上文的無法相，因一切法都是緣生的，既沒有它的真實之體，亦沒有它的真實之相，不論心取口說，都是無自性空的，所以說為非法。非非法，是領解上文的無非法相，因無實體相的諸法空寂性，同樣是不可取不可說的。如果取著言說，同樣是錯誤的，所以又說非非法。即此非法非非法，正是上文不應取法不應取非法的註釋。如問為什麼不應取法？那你可以正確的答為是因非法的緣故；如問為什麼不應取非法？那你可以正確的答為是因非非法的緣故。如果倒轉過來，亦可這樣的說：如來所說非法非非法，是都不可取、不可說的！

「所以者何」？這是當機者的自設問詞，以解釋上文所答的因由。如來所說的非法非非法，為什麼皆不可取不可說？因「一切賢聖皆以無為法而有差別」的。一切賢聖，總指三乘賢聖：如小乘的四向四果，大乘的三賢十聖，乃至最高佛陀的大聖，都是由於體悟無為法性的淺深，而有種種差別不同的。《心印疏》說：『差別者，如三獸渡河，足分深淺，而水無深淺；三鳥飛空，跡有遠近，而空無遠近；祇因機有利鈍之殊，故成三乘賢聖之差別耳』。

無為，有說是六種無為中的真如無為，有說是不生不滅的寂滅涅槃。當然是都可以這樣說的，而實際即是離一切戲論都無所取的平等空性。『無為離一切言說，平等一味，怎麼會有聖賢的差別？這如廣大的虛空——空間，雖可依事物而說身內的空、屋中的空、方空、圓空，但虛空性那裏有此彼差別！虛空雖沒差別，而方圓等空，還是要因虛空而後可說。這樣，無為法離一切戲論，在證覺中都無可取可說，而三乘聖者的差別，卻依無為法而施設』。可見所修所證的無為法性，沒有什麼不同，但因悟有淺深，所以有諸賢聖差別。

辛二 校德

須菩提！於意云何？若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德寧為多不？須菩提言：甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如來說福德多。若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。

何以故？須菩提！一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提！所謂佛法者，即非佛法。

離諸戲論的無為法性，雖則是不可取不可說，但福德並不是空無的。所以現特較量功德勝劣，令聽聞般若大法者，能夠受持演說，以趣無上菩提。所謂：『欲會無為理，先從有事看』。福德的勝劣，不是口頭講講就算了的，要從比較當中，才能表顯出來。雖說大乘經典，常有校量功德，唯《般若經》中處處可見。或有以為：般若是明空的，要人無所住的，令離一切執的，為什麼還要處處校量福德？當知這是對初發心者說的。因恐初聞般若的眾生，誤解佛陀說空的真義，以為空是什麼都沒有，而善惡因果亦否定了。為了除去眾生的這種誤會，佛在《般若經》中特別常常校量功德。或有以為般若是開顯智慧的，信解般若最多能開發自己的智慧，不一定能增長自己的福德，殊不知這同樣是錯誤的觀念。信解般若，不唯得大智慧，亦復得大功德，而且所得福德，勝過布施福德。所以般若是福慧雙修的最勝法門。佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「若」果有「人」拿充「滿三千大千世界」那麼多的「七寶以用布施」貧窮困苦的眾生，或供養自己恩重的父母，或供養自己尊敬的師長，或供養自己信奉的三寶，你說「是人所得」的「福德，寧為多不」——是不是很多？三千大千世界，是積小千中千大千而成的。一個小世界，等於現在說的一個太陽系。以須彌山為中心（須彌山亦名彌樓山，中國譯為妙高山。此山入海八萬四千由旬，出海亦八萬四千由旬），周圍有七重金山，自須彌至七金，凡有八山，兩山之間，各隔一香水海，叫做七香水海，是為內海。七金山外，圍以鹹水海，名為外海。環於外海之東的，叫做東勝神洲，環於外海之西的，叫做西牛貨洲，環於外海之南的，叫做南贍部洲，環於外海之北的，叫做北俱盧洲。四洲皆為同一日月之所照臨，所以叫做一四天下。外海之外，更有鐵圍山以為之郭。合此九山——八海、四洲，上至初禪天，為一小千世界，總為二禪天所覆。積小千世界千，上至二禪天，為一中千世界，總為三禪天所覆。積中千世界千，上至三禪天，為一大千世界，總為四禪天所覆。合小千、中千、大千，所以叫做三千大千世界，而為一佛所化之境。不特釋迦佛是如此的，十方諸佛都

是如此的。如果說有差別，只是淨穢不同。即有的佛出現在清淨國土中，有的佛出現在穢惡國土中。七寶，在諸經論中所列的名目，不完全是相同的。現據《智度論》說，是指金、銀、琉璃、頗梨、硨磲、赤珠、瑪瑙。三千大千世界，是形容量的眾多，金銀等的七寶，是形容質的珍貴。以這樣珍貴而又那樣眾多的七寶去作布施，所得的福德是不是很多？這確是值得提出來一問的問題。

然這真有其人實有其事嗎？有的說：不必果有其人，不必果有其事，因世間七寶雖多，但總沒有這麼多。經中所以作這樣說，不過是假設一例，以喻布施之廣，功德之大而已。有的說：這亦可能是真實的，但不是凡夫所能做到的，而是法身大士作這樣發心的。因為法身大士，確能以三千大千世界的七寶，上供十方諸佛，下施六道眾生。

佛以大千寶施見問於須菩提，「須菩提」也就老實的答覆佛「言」：以我就世間的福德相來說，是人所得的福德是很多的，所以說「甚多，世尊」！但這不過是約俗諦的有為有相說，如約絕相無為的勝義諦說，言福不福尚且不可，那裏還可論多不多？「何以故」？即問為什麼是這樣的。當知「是」諸七寶布施所得的「福德」，在勝義諦中是沒有真實的福德性可得的，所以說：「即非福德性」。然而勝義諦中，雖說空無自性，而在如幻緣起的世俗諦上，不妨說有眾多福德可起可說。「是故如來」以此問題見問於我，我就只好約世俗諦「說福德」甚「多」。『須菩提這樣的解說，還是為了聽眾。一面說有緣起，一面又即此緣起而顯空性。恐人聽說大福德，就以為福德有自性，所以必須「隨說隨泯」，攝一切法以趣空』。

大千七寶以用布施所得的功德，固然是很多的，但不要以為這是最多的，比這多的福德有的是。所以佛又對須菩提說：「若復有」這麼一個「人，於此經中受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼」以七寶布施所得的功德。『受是領納，是指真能領會經義，而得受用者，比解字更進一層；持即拳拳服膺一刻不放鬆之意，比受字又進一層』。通常則解說為：『領受在心曰受，憶念不忘曰持』。乃至是超略之詞。謂於本經，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，又能為人演說其義，或

全部講說，或部分講說，或一句二句三句以至四句偈等講說，則其所得的福德，勝彼以七寶布施所得的福德。

偈，具說叫做偈他，正音當作伽陀，中國譯為諷頌，以四句為一偈。經中說的四句偈：有說是夢幻泡影的，有說是色見聲求的，有說是無我等的，有說是諸相非相的，亦有指一偈一句，一題一字等者。『其實，這是形容極少的意思。偈，有名為首盧迦偈的，是印度人對於經典文字的計算法。不問是長行，是偈頌，數滿三十二字，名為一首盧迦偈。如《般若》初會的十萬頌，《金剛般若》三百頌，都是指首盧迦偈而言。受持四句偈，意思是極少的；而所得的福德極多，即顯示了本經的殊勝』。

自能受持般若經典以上求佛道，是屬自利；為他人說般若經典以下化眾生，是屬利他。於此甚深般若法門能自利利他，所得不可思議的殊勝福德，當然不是有漏有為的有相福德所可比擬，所以說：其福勝彼。

「何以故」？是問持說福德為什麼如此之勝。佛對「須菩提」說：七寶布施雖說很多，但成世間有漏之福，不能成就無上菩提，受持演說是經，福德所以殊勝，因「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」。一切諸佛為能證之人，無上菩提為所證之法。本此說來，成佛法門，固在此經，圓成佛果，亦在此經。是人受持這成佛法門，演說這成佛法門，所得福德窮劫說之不盡，那裏是三千大千世界七寶布施所得功德可比？《大般若經》四百四十三說：『甚深般若波羅密多，是諸佛母，甚深般若波羅密多，能示世間諸法實相，是故如來應正等覺依法而住』。又說：『一切如來應正等覺，皆因如是甚深般若波羅密多而得生長，甚深般若波羅密多，與諸如來應正等覺作所依處』。五百六十五說：『甚深般若波羅密多，是諸菩薩摩訶薩母，能令菩薩疾證菩提』。《心經》說：『三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提』。是知『佛說的十二部經，修學的三乘賢聖，也沒有不是從般若法門出生的。沒有般若，即沒有佛及菩薩、二乘，就是世間的人天善法，也不可得。般若為一切善法的根源！得無上徧正覺，所以名為佛；而無上徧正覺，即是老般若。沒有般若因行，那裏會有無上徧正覺，那裏會有佛』？

前文曾經說過：無有定法名為菩提，亦無定法如來可說。可是現在又說：諸佛及佛法，皆從此經出。這末一來，修學佛法的行者，不免又要生起有菩提可得，有佛法可說的疑念。為了除去行者的這個疑念，佛又特別告訴「須菩提」說：吾之「所謂佛法」皆從此經而出「者」，不過因其有迷有悟，有聖有凡，是約世諦有為而言。若在勝義諦中，所說的佛法，「即非佛法」，有什麼佛法可得？因在諸法畢竟空中，確是人法都不可得的。假使有人就此執有實在的佛法，那就不能體會佛說無得無說的真義。《大般若經》四百七十八說：『佛得無上正等覺時，所證佛法，依世俗故說名為得，不依勝義。若依勝義，能得所得俱不可得。所以者何？若謂此人得如是法，便有所得，有所得者，便執有二，執有二者，不能得果，亦無現觀；……執無二者，亦復如是，有所執故，如執有二。若不執二，不執不二，則名得果，亦名現觀』。

庚二 舉聲聞為證

須菩提！於意云何？須陀洹能作是念：我得須陀洹果不？須菩提言：不也！世尊！何以故？須陀洹名為入流而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。

佛果菩提，尚且得無所得，聲聞四果，當亦得無所得，所以，現在再舉聲聞為證。

佛問「須菩提」說：「於意云何」——在你的意思怎樣？證得「須陀洹」果的聖者，「能作是念：我得須陀洹果不？須菩提」是已證初果的過來人，對此有相當的體會，所以爽快的回答佛「言：不也！世尊」！即以我的經驗，認為初果聖者，不會生起這樣思念的。「何以故」？當知「須陀洹」的意義，「名為入流而無所入」。所謂無所入者，就是「不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹」。入流，亦名預流。依通常的解說，就是預入聖者之流。『但依本經，應這樣說：契入「法流」，即悟入平等法性，所以名為須陀洹——入流。然而契入法性流，是約世俗說；在現覺法流——勝義自證中，實是無所入的。法法空寂，不見有能證所證，也不見有可證可入』。入是

根塵相涉入，在凡夫位上，六根入於六塵，六塵來入六根，彼此相互交涉，是由識的分別，不能空其情識；到初果聖位，因其空去情識，不再入於六塵，所以名為入流。雖則名為入流，而實無有所入，不過是假名入流而已。證果的聖者，若作我能入流之念，是即顯有所入。如果真有所入，那就情識不空，怎可名得初果？得果正是由於無念，一作是念便非得果。原來初果聖者，已斷三界見惑，已見真空之理，通達無我無我所，怎麼還會作我能得聖果之念？如果作此念的話，是即還有我見在，如何可說初得聖果？證得須陀洹果的聖者，已斷八十八使的見惑，已得法眼淨而得法身，再經七番生死，即七返人間，七生天上，就得入於涅槃，當與著有我等四相的凡夫，有著很大的不同，所以不會猶有我能得果之心。八十八使，為三界四諦見惑的總稱。欲界苦諦，全具貪、瞋、痴、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取、戒禁取的十使。集、滅二諦，於十使中，各除身見、邊見、戒禁取的三見，僅有其餘的七使。道諦，於十使中，除去身見、邊見的二見，具有其餘的八使。綜合上數，共三十二。上二界於欲界三十二中，每諦各除一瞋，為二十八，色無色界共五十六，合欲界的三十二，共為八十八使。《俱舍頌》說：『苦下具一切，集滅離三見，道除於二見，上界不行恚』，正是指此。

須菩提，於意云何？斯陀含能作是念：我得斯陀含果不？須菩提言：不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。

佛又問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？證得「斯陀含」果的聖者，「能作是念，我得斯陀含果不？須菩提」是已證二果的過來人，對此有相當的體驗，所以爽快的回答佛「言：不也，世尊」！即以我的經驗，認為二果聖者，不會生起這樣思念的。「何以故」？當知「斯陀含」的意義，「名一往來，而實無往來，是名斯陀含」。為二果聖者的斯陀含，為什麼叫做『往來』？因證初果的聖者，雖已斷三界粗惑，尚有七番生死在，為解除此諸生死，必進而斷除修惑，所以仍須繼續的進修。但於進修中所要斷除的修惑，三界九地共有八十一品。欲界五趣雜居地有九品修惑，能潤七番生死。謂上上品潤二生，次三品各潤一生，次二品共一生，後三品共一生。行者於修習的進程中，先斷一品至五品，名斯陀含向，斷六品盡，已損

六生，證得斯陀含果。雖已證得二果，但還有最後三品未斷，即此三品潤欲界一生，所以一往天上以後，尚須一來人間受生，以斷最後的三品思惑，名『斯陀含』。雖說一往天上一來人間，但在聖智的現覺中，已通達了無我我所，有誰能夠一往一來？怎會想到此來彼去？如說：『聖者通達我法畢竟空，所以不但不會生起實有自我的意念，就是自己的來去活動，也是了不可得』。假定他猶見有往來，而取著的說：我能一往來，是即我相未除。一個我相未除的行者，不知要在欲界中受多少番的生死，怎可名為一往來？何得叫二果聖者？

須菩提！於意云何？阿那含能作是念：我得阿那含果不？須菩提言：不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無不來，是故名阿那含。

佛又問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？證得「阿那含」果的聖者，「能作是念：我得阿那含果不？須菩提」是已證三果的過來人，對此有相當的體認，所以爽快的回答佛「言：不也，世尊」！即以我的經驗，認為三果聖者，不會生起這樣思念的。「何以故」？當知「阿那含」的意義，「名為不來，而實無不來，是故名阿那含」。為三果聖者的阿那含，為什麼叫做不來？因證二果的聖者，雖已斷除欲界的六品思惑，但還有最後的三品思惑在，仍要感受一番生死。為了斷除感受欲界一番生死的最後三品思惑，所以繼續不斷的進修，終於斷除欲界下三品的思惑盡，欲界更無餘惑可以滋潤生死，因而上生色界，寄居四禪天後，不再來到欲界人間受生，是故名為阿那含。雖則說是不來，而實無不來之者，因為已悟無我，有誰能夠不來？假使他猶見有不來，而取著的說：我能夠不來，是即猶有我相。一個猶有我相的行者，欲界之來，沒有停的時候，怎可名為不來？不來，亦可說為不來法，因為已悟無我所，當然不會執有真實的不來法。印順論師本經講記說：『阿那含深入法性，不但不著來相，也不著不來相。一般以為來去是動的，沒有來去，那即是不來（不去）的靜止了。其實，不來（不去）即是住；如沒有來去的動相，那裏還有不來不去的靜止相！緣起法中，靜不能離動，離動的靜止不可得；動也不離於靜，離靜的動相也不可得。來與不來，無非是依緣假合；在通達性空離相的聖者，是不會自以為是不來的』。

須菩提！於意云何？阿羅漢能作是念：我得阿羅漢道不？須菩提言：不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念：我得阿羅漢道，即為著我、人、眾生、壽者。世尊！佛說我得無諍三昧人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。世尊！我不作是念：我是離欲阿羅漢。世尊！我若作是念：我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。

佛又問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？證得「阿羅漢」果的聖者，「能作是念：我得阿羅漢道不？須菩提」是已證四果的聖者，對此亦已有了確切的體悟，所以爽快的回答佛「言：不也，世尊」！即以我的經驗，認為四果聖者，不會生起這樣思念的。「何以故」？因為羅漢之所以得名羅漢，由於見思二惑斷盡，不再感受未來生死，並不是另外有個實在的自性法，可以名為阿羅漢的，所以說：「實無有法，名阿羅漢」。

阿羅漢是印度話，譯來中國有三義：一、應供：謂應受人天供養，為世間作大福田，這是約他的恩德說。二、殺賊：謂殺盡一切煩惱賊，不再受煩惱的騷擾，這是約他的斷德說。三、無生：謂徹證無生寂滅性，生死從此了卻不再受後有，這是約他的智德說。具此三義，名阿羅漢。印順論師的本經講記說：『徹悟一切法的生滅不可得，菩薩名為得無生法忍；聲聞即證無生阿羅漢，生滅都不可得，更有什麼無生可取可得！如見無生，早就是生了！所以，如自以為我是阿羅漢，即有我為能證，無生法為所證。我法、能所的二見不除，就是執著我等四相的生死人，那裏還是真阿羅漢！不過增上慢人而已』！可見真阿羅漢，決不作我得阿羅漢道這個思念的。「世尊！若」證「阿羅漢」果的聖者，還「作是念」，說：「我得阿羅漢道」，是「即為」執「著我、人、眾生、壽者」的四相，一切起心動念，依然是個凡夫，怎麼可說得四果證無生法忍？

須菩提本於自己的經驗，對佛所提出的四果詢問，一一予以肯定的答覆後，復將自己生平一一招供出來，所以接著叫聲「世尊」說：你「佛」老人家平時「說我」在「得無諍三昧」的諸「人」之「中」，是「最為第一」的，同時又說我「是第一離欲」的大「阿羅漢」。三昧，是繫心一境的正定。

無諍，是不與人諍的意思。《華嚴經》說：『有諍說生死，無諍即涅槃』。凡是講到諍，必然存有勝負心。有了勝負心的存在，那就與道互相違背，怎可得到阿羅漢果？『今云無諍，是無我無人，無彼無此，無高無下，無聖無凡，一相平等，無住真空；但有住著，即有對待，但有對待，即有諍端，長繫生死，何由解脫』？所以諍在佛法說來，不特是生死的動因，亦是社會紛亂的動因，更是世界戰爭的動因，實在要不得的。

尊者空生修無諍三昧，到達怎樣的程度，而被佛陀讚美為得無諍三昧人中最為第一？《涅槃經》對這有所介紹說：『須菩提者住虛空地，……若有眾生嫌我立者，我當終日端坐不起，若有眾生嫌我坐者，我當終日立不移處』。是以於一切法中，不特自能不起煩惱以惱眾生，亦能令諸眾生不起煩惱以惱他人，是以所得無諍三昧最為第一。

離欲阿羅漢，是說凡證阿羅漢者，皆得遠離三界所有的貪欲煩惱。正因為離欲，所以得無諍，可說欲為諍的根本。如《阿含．苦陰經》說：『以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共諍……以欲為本故，王王共諍，……民民共諍，國國共諍……』。可見有欲即有諍，無欲即無諍。離欲與無諍，原是阿羅漢共有的美德，但須菩提被佛譽為第一離欲阿羅漢，第一得無諍三昧者，這就顯出須菩提在諸大弟子中，屬於出乎其類，拔乎其萃的大阿羅漢。

須菩提更對佛說：我雖蒙佛慈悲這樣讚許，可是「世尊」！但「我」並「不作是念：我是離欲阿羅漢」。不但須菩提不會作是念，就是諸阿羅漢亦不會作是念。為什麼？「世尊！我若作是念，我得阿羅漢道」，那我就是執著有我，而一切競諍亦即由此而興。果真如此，「世尊」平日「則不」會「說」我「須菩提，是樂阿蘭那行者」。阿蘭那即阿蘭若，中國譯為寂靜，亦有譯為無諍，亦有譯為無事。謂『相盡於外，心息於內，內外俱寂，無時不靜也，即無諍三昧之別名』。「以須菩提實無所行」之故，「而名須菩提是樂阿蘭那行」。實無所行，不是說一無所行，而是說行無所行。亦即當正修行此行時，不執著自己的所行。如是無其所行，方名樂阿蘭那行。假定自以為是在修阿蘭那行，那就反而不得名為樂阿蘭那行了。

上來所講的聲聞四果，所證雖有淺深的不同，然各沒有有所得心，彼此沒有絲毫差別。修學佛法最大的病患，就是橫著一副有所得心，由於有了有所得心，必然分別凡聖人我，必然自他能所熾然，不說沒有所證，即或略有所證，要亦得少為足，不能深入法性空寂。所以本經講到得的時候，一定要得而無其所得，方可說是真得。若以為有所得，那就不是真得。同樣的理由，本經講到行的時候，一定要知行而無其所行，方可說是正行。若以為有所行，那就不是正行。怎樣始能做到無其所得，無其所行？即要做到這段經文中所說不作是念才行。果能不作我如何如何的想念，自能行無所行，住無所住，得無所得。到這境界，就是如來所說佛法即非佛法的無上妙法。

庚三 舉菩薩為證

辛一 正說

壬一 得無生忍

佛告須菩提：於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。

無上佛果及聲聞四果，固是不可取不可說的，但從佛的因地來看，於然燈佛前授記，然燈為釋尊說法，似有所取所說，怎麼可說不可取不可說？「佛」恐我人有此疑惑，所以「告須菩提」說：「於意云何」——即在你的意思怎樣？我「如來昔」日「在然燈佛所，於」無生「法」忍中，「有所得不」？換句話說：是有所得呢？還是沒有所得？尊者空生早已了知佛果性空，菩提非相，得而無得，無得而得，所以肯定的回答佛說：「不也，世尊」！謂以我的經驗，認為「如來在然燈佛所，於法」是「實無所得」的。因在諸法畢竟空性之中，一塵不立，能得的心尚且無有，所得的法又從何而有？所以說：實無所得。『得無生忍，但是隨世俗說；而實生滅不可得，不生不滅等也不可得，所謂「般若將入畢竟空，絕諸戲論」。如以為有法可傳可得，那便落於魔道，而不是證於聖性了』。如有以為釋尊在然燈佛所，有什麼大法可得，那就是大錯特錯！

佛於然燈佛所授記事，經過是這樣的：釋尊於過去生中行菩薩道，正修行第二阿僧祇劫將滿之際，時名儒童（亦有名為善慧的），出家於雪山南，珍寶梵志會下，為五百弟子之首。仙法學盡，辭師還家。師告訴他說：你要還家，當然是可以的，但當以清淨傘蓋，革屣金杖，金錢五百，報答師恩，然後回去。善慧懇切要求放回，恰好遇到無遮大會，獲得五百金錢，欲親送到師處。過蓮花國，聞有然燈佛在說法，發心欲往親近，因為佛是一切智者，真是所謂千生罕遇，萬劫難逢，這個大好機會，怎可隨便錯過？但是見佛不能空手而去，於是就以所得金錢，向賣花女買得五朵金色蓮華，然後至誠而歡喜的去見佛。時佛剛好入城，善慧見佛威儀庠序，動靜安和，對佛生起高度的敬信，立即將五朵金色蓮華，以極虔敬的心奉獻於佛。以願力故，結成傘蓋，隨佛行住。可是進城的必經路上，有處泥濘之地，善慧恐佛經過，會污佛的兩足，乃以皮衣履地，至於不足之處，則親伏在地上，散開自己頭髮，將該污泥掩蓋，以讓佛陀踏過。並這樣作念說：願佛踏我身過，授我成佛之記，不蒙記莂，我終不起。然燈佛知道他已經信證法性，所以於履身而過後，為其授記說：『是後九十一劫，劫號為賢。汝當作佛，名釋迦文』。《心地觀經》卷一亦有這樣的說：『昔為摩納仙人時，布髮供養然燈佛，以是精進因緣故，八劫超於生死海』。依於這一事實看，證知然燈佛是我世尊二阿僧祇劫授記之師，不能說沒有授記作佛的這回事！事既不可以說沒有，但決不可著相以求。如以為釋尊當時在然燈佛所，有什麼大法可得，那就根本是一大錯誤！

壬二 嚴淨佛土

須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。是故須菩提！諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。

大乘菩薩證得無生法忍：有說在初地得，有說在七地得，有說在八地得，是有種種說法不同的。通常所說，菩薩到了八地，個人問題已經解決，亦即可以稱為無學。然其所以還要繼續前進者，完全是為成熟眾生及莊嚴佛土兩大任務而努力！如果不是為此，八地菩薩則無事可為了。

現在佛以莊嚴佛土問於「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「菩薩」發心「莊嚴佛土」，是不是真的有佛土可莊嚴，有佛土的莊嚴呢？須菩提本其所得的性空正見，回答佛陀說：「不也，世尊」！以我所體悟到的諸法空性言，認為沒有真實的國土可莊嚴，亦沒有真實的能莊嚴法。「何以故」？當知所謂「莊嚴佛土者」，並不是真的實有莊嚴國土的事。『因為，佛土與佛土莊嚴，如幻如化，勝義諦中是非莊嚴的，不過隨順世俗，稱之為莊嚴而已』。所以經說：「即非莊嚴，是名莊嚴」。事實，菩薩修行六波羅密，無非是為莊嚴佛土。如通常的回向偈說：『願以此功德，莊嚴佛淨土』。這不是莊嚴佛土是什麼？莊嚴淨土，以大乘說，是菩薩行者的最要一著。假定沒有莊嚴淨土一事，可說是就沒有大乘佛法。然則如何莊嚴淨土？要以自淨其心而已。《維摩經》說：『若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨』。又說：『若人心淨，便見此土功德莊嚴』。印順論師說：『心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本』。莊嚴淨土既以心淨為本，則對莊嚴不能著相，若心有所取相，那就不得清淨。心不清淨，又怎能嚴淨佛土？

大乘行者，如修無分別智，以智契於空性，是為第一義莊嚴。『《般若經》說無莊嚴為莊嚴；《華嚴經》說普莊嚴，都是由於性空慧的澈悟法性，淨願善行所成。國土世界是緣起假名，所以能廣大莊嚴。沒有自性的世界，即沒有不變性，如遇穢惡的因緣，即成穢惡的世界；如造集清淨的因緣，即自然會有清淨的世界出現。假使，穢惡世界是實有定性而不可改易的，那就是塗抹一些清淨的上去，也不會清淨，反而更醜惡了！所以，世界無定，穢惡與清淨，全依眾生知見行為的邪正善惡而轉。必須知道如此，才會發心轉穢惡的國土為清淨。必須善悟國土莊嚴的非莊嚴，才能隨行願而集成國土的莊嚴』。

莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。為三句論法，在本經中，可說到處流露。天臺家說這就是講的三諦，唯識家說這就是講的三性，亦有說這是大小乘的差別所在。『今依中觀者說：如莊嚴佛土，是討論觀察的對象。這是緣起的，空無自性的，所以說即非莊嚴。然而無自性空，並不破壞緣起施設

，世出世法一切是宛然而有的，所以隨俗說是名莊嚴。緣起，所以無性，無性所以待緣起，因此「即非」的必然「是名」，「是名」的必然「即非」，即二諦無礙的中道。所以說：「諸佛依二諦，為眾生說法」』。那裏有一點三諦的痕跡？又那裏可以說為三性？不過這樣說，是也可以的：初句的莊嚴佛土是標舉，次句的即非莊嚴，是明不著有，亦即應前所說的不應取法，末句的是名莊嚴，是明不著空，亦即應前所說的不應取非法。如是，雖無莊嚴之實，然亦不廢莊嚴之名，乃真莊嚴。

由「是」之「故」，佛又告訴「須菩提」說：如上所說莊嚴佛土的大事，是大乘菩薩所當做的重要工作之一，但在「諸菩薩摩訶薩」去做莊嚴佛土工作時，「應」當「如是」的「生」起「清淨心」來，離去取相貪著的穢惡根源，亦即「不應住」於美麗的「色」相上「生心，不應住」於宛轉的音「聲」上生心，不應住於芬芳的「香」氣上生心，不應住於可口的滋「味」上生心，不應住於適意的樂「觸」上生心，不應住於滿意的想像「法」上「生心，應無所住而生其心」！當知六塵境界，是如幻如化的，根本沒有它的實在自性可得。如不了解它的幻化無性，而在上面妄執以為實有，那就必然會生起各式各樣的煩惱，由煩惱的驅使而造下無邊的罪惡，那裏還能完成莊嚴佛土的大事？因為淨土是由清淨心之所創造的，染污的住著心，只能完成穢惡的國土。所以發心莊嚴佛土的菩薩，應一切無所住著而如是生清淨心！如取著淨土的莊嚴相，不能使自己的心清淨起來，不說你不能生到淨土去，即使你能生到清淨國土，由於你的內心不清淨，仍然感到種種的不自在，不會享受到淨國土中的快樂！可見莊嚴佛土，絕對不是以染著六塵境界的穢污心所能做到的，一定是要以不沾一塵不染一法的清淨心才能完成！

『應無所住而生其心』，這是本經的名句，亦是本經的精要。因據向來所說，六祖大師開悟，就是聽了這句經文。而本經代替《楞伽經》，作為禪宗印證心要的教典，亦即由於六祖聞此經句而得開悟的關係。且本經以無住為旨，處處皆明無住之義。如須菩提最初問佛『應云何住』？佛陀答以『應如是住』。接著開示『菩薩於法應無所住』，乃至說『菩薩但應如所教住』。以及前明四果，各各得果無住。須菩提自陳得果，亦復說是無所住。進而明

佛因中得授記別，同樣顯示於法實無所住。直到現在所說『應無所住而生其心』，可說都是開顯無住的道理！

應無所住，是顯自性本空；而生其心，是顯緣起幻有。在這短短一句經文中，就開顯了即性空而緣起，即緣起而性空的真理，可見此句經文的重要性。無所住，是無其所住的意思。所住是指六塵境界，其之所以無，是由能住心的無。古德說：『欲不住境，須不住心，苟能心無所住，方知境亦無處。正是路到水窮山盡處，行興自消；火至灰飛烟滅時，餘燼自冷。果然如是，雖終日生而無生，終日住而無住。不生之生，不妨任運而生，無住之住，何礙隨緣而住』？所以無住，是說心中無其所住，不是說沒有色聲香味觸法，這是我們所不可不知者。

壬三 成法性身

須菩提！譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不？須菩提言：甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。

行菩薩道的菩薩，在未證得無生法忍以前，行化世間的生命體，還是普通的血肉之軀，並沒有什麼特殊的地方，只不過較凡夫所有的身體，略為強健一點而已。但是證得諸法實相以後，其所有的生命體，是由功德善根所感得的，非常崇高偉大莊嚴，那就不是凡夫之身所能比擬的了。非特如此，亦復不是凡夫肉眼所能見得到的。凡夫所見到的於世行化的菩薩，那是大菩薩為眾生所示現的化身。菩薩從證得法性所引生的無邊相好莊嚴身，經中或稱為報身，或稱為自受用身，或稱為法性生身。

現在佛問「須菩提」道：「譬如有」這麼一個「人，身如須彌山王，於意云何」——在你的意思怎樣？是人所有的身體大不大？所以說：「是身為大不」？須彌山，中國譯為妙高山。因為它是四寶所成的，所以稱為妙；因為它是獨出群峰的，所以稱為高。『下踞金剛際，居四海中央。出水八萬四千由旬，入水八萬四千由旬。環列七金，總統六萬諸山而為眷屬。縱雖海浪千尋，此山巍然不動，故名山王』。

「須菩提」回答佛「言：甚大，世尊」！這實在是大極了，不是一般人所能想像的！「何以故」？即為什麼說這是大得不得了？因「佛」所「說」的大身，不是一般人所認為大的那樣大，而是說「非身，是名」為「大身」的。身在印度話叫做伽耶，乃是和合積聚的意思。凡是和合積聚的，必然是從緣而起的。凡是緣起的，必然是無自性的，所以說為非身。正因為是非身，所以名為大身。我們因不了解無自性空，處處取相執著以為實有，所以處處受到拘礙局限，因而只能成小不能廣大。得無生法忍的菩薩，修諸種種清淨因緣，通達諸法無自性空，所以得能證此清淨的大身。如是清淨大身，亦即名為法身。法身是無形無相，無大無小的。現在說為大身，亦不過是假名。古德說：『夫法身之為身者，其大無外，其小無內，非形相可取，非色法可見，非心智之可測，非數量之可知……故淨名云：「佛身無為，不墮諸數」。此正以非身，無漏無為，是名清淨大身也』。由此可知：所謂大之所以為大，是約無漏無為說的，如果是屬有為有漏，那就不得稱之為大。如凡夫身，是依有漏五蘊所組織成的，能組織的五蘊既是有漏的，所組織的身體自亦是有漏的。有為有漏的凡夫身，是無常生滅變化的，當然不得說之為大。

辛二 校德

須菩提！如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙寧為多不？須菩提言：甚多，世尊！但諸恆河尚多無數，何況其沙？須菩提！我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用布施，得福多不？須菩提言：甚多，世尊！佛告須菩提：若善男子、善女人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德。

這是本經第二度校量功德，而且較上次校德更為殊勝。如前是用一個三千大千世界的七寶布施，來與受持及為人解說所得功德校量，現在則以恆河沙數的三千大千世界的七寶布施，來與受持及為人解說所得功德校量。所以再作這樣的校量，是為顯示持說此經的福德殊勝，以引人對於本經的尊敬與受持，其中並無什麼優劣的分別。

到此，佛又叫聲「須菩提」說：「如恆河中所有沙」的「數」目，是不可能以數計算得出來的，今以一粒沙為一條恆河，有「如是」與「沙」數「等」這麼多「恆河」，河中又復有沙，「於意云何」——在你的意思怎樣？「是諸」沙等「恆河」之「沙，寧為多不」？換句話說：就是多不多？「須菩提」回答佛「言」：其沙「甚多」！為什麼？「世尊」！以一恆河之沙，盡變為河，「但」舉沙數「諸恆河，尚」且「多」得「無數」無量，「何況其」中各各所有之「沙」？當然更是不可以算數的了。事實確是這樣，因為這個數量，的確太多了！

恆河為印度的一條大河，亦有譯為殑伽河的，此翻福河。因為這條大河，如中國的黃河、長江，可以灌溉全國，不論在交通、在種植、在商務、在文化方面，都有很大的利益，所以名為福河。同時，不論古代或近代，印度人視恆河之水為聖水。見到這恆河，入恆河沐浴，都可得到很大的福報，所以名為福河。亦有翻為天堂來，以其從高山流出，源遠流長，如中國亦有『黃河之水天上來』之說。恆河水源，從阿耨達池之所流出。阿耨達，譯為無熱惱，縱廣五十由旬，其中充滿八功德水。四面各出一大河：東面所出的是殑伽河；南面所出的是信度河；西面所出的是縛芻河；北面所出的是徙多河。印度既有這樣四條大河，經中說到多數的時候，為什麼總以恆河為喻？一因佛陀說法，多在恆河一帶，因利就便，所以說到多數，特舉恆河沙為喻；二因此河為三世諸佛得道的聖地，前聖後聖多居於此，前劫後劫名稱不變，所以特舉恆河沙為喻；三因恆河在四河中，屬於最大的一河，廣四十里，為印度人所共知的，其他的三河，可沒有這樣優越的條件，所以多舉恆河沙為喻；四因恆河中的沙是最細的，細則其數益以見多，如以手抓一把沙，其數已數不清楚，何況恆河中沙？由於以上四種原因，所以經中凡言極多之數而不可計算者，總是舉恆河沙來顯示！

像上所說這麼多的恆河沙，多的確是很多了。可是佛又對「須菩提」說：你不要聽到這麼多沙以為很希奇，「我今」再以「實言告汝：若有善男子、善女人」，對於外財沒有絲毫的恪惜，能「以七寶」最珍貴者，「滿爾所（猶云如許，亦即白話說的這麼多）恆河沙」之「數」，一粒沙為一「三千大

千世界，以」之「用」來「布施」貧窮困苦的眾生，其所「得」的「福」德，寧為「多不」？以白話說：就是他所得的功德多不多？「須菩提」回答佛「言：甚多，世尊」！為什麼？因前以一三千大千世界寶施，所得福德已經多得不得了，況此以恆沙三千大千世界寶施？所得福德自更多得不可限量！

空生這樣答復以後，「佛」即以多福顯所校量而「告須菩提」說：恆沙世界寶施，其福固然甚多，「若」有「善男子、善女人」，能「於此」無相無住的般若「經中」，不說是持說全部，「乃至受持」經中的「四句偈等」，或「為他人」宣「說」四句偈等，「而此」持經說法之人所得「福德，勝」過「前」以七寶布施之人所得「福德」百千萬億倍，證知持說本經福德殊勝無比！因為財施的福德雖大，不過是感生死的樂果，而持經說法所得的無漏功德，可以直趣無上菩提，二者怎能同日而語？

復次，須菩提！隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持、讀誦？須菩提！當知是人成就最上第一希有之法！若是經典所在之處，即為有佛，若尊重弟子。

「復次」，佛再進一步的對「須菩提」說：假使有人「隨」分隨力的「說是經」典，「乃至」極少而為「四句偈等」，不特說是經典的人甚為難得，「當知」說是經典的「此處」亦甚難得，「一切世間」，若「天」、若「人」、若「阿修羅」，對於此處，「皆應」恭敬「供養」，作禮散花，「如」供養「佛」的「塔廟」一樣。受持演說一四句偈的地方，尚且要這樣的恭敬供養，「何況有人盡能」完全「受持讀誦」是般若經典？當然格外值得恭敬、值得尊重、值得供養的了！此是為尊重般若大法，而連帶的尊重其處。如《大般若經》說：『帝釋於善法堂為天眾說般若波羅密多，有時天帝不在，天眾即向空座恭敬作禮』，是為尊重其處的最好明證。

經中隨說二字，可約六種解說：一、不論是僧是俗，不別是凡是聖，都可說是般若經典，是為隨說人。二、不論多少廣略，不定章句前後，都可取而為人解說，是為隨說經。三、不論事說理說，不揀粗說精說，都可分別其義，是為隨說義。四、不問城市山林，不拘水邊樹下，在在處處可說，是為

隨說處。五、不論是晝是夜，不管長時短時，隨時隨刻而說，是為隨說時。六、不論多人一人，不別利根鈍根，一遇機緣即說，是為隨說機。

是經，即此《金剛般若波羅密經》。此處，即是隨說是《金剛經》之處。一切世間，總賅三界六趣，現在本經唯舉天、人、及阿修羅的三善道。天是天道，人是人道，阿修羅，中國譯為非天，謂彼有天人的福報，而沒有天人的德性，所以叫做非天。為什麼不說及三惡道？因惡道中的眾生，苦果的報障太重，當在受苦的時候，業識昏迷不醒，根本不能聽聞佛法，所以略而不說。

供養，經中向來說有二種，就是事供養與理供養。如以香、花、瓔珞、末香、塗香、燒香、幡蓋、衣服、技樂及合掌禮拜等供養，是為事供養。如能如法修行，利益眾生（即展轉為他人說，或以經典贈送與人），攝受眾生（即勸別人去聽經，見到有人來聽經時，或讓座或分座給人），乃至不捨菩薩業（即不論遇到怎樣的阻難，只要有可聽經的地方，總是排除萬難的去聽經），不離菩提心（即本所發的大菩提心，而起大願大行去實踐菩薩道。在行菩薩道的過程中，不違般若正智，不悖經中意旨）。如是而行，是為法供養。

塔廟在中國是分開來的，但在印度及現在南方佛教國家，二者是連在一起的，有塔的地方就有廟，有廟的地方就有塔。塔有生身塔與法身塔的兩種：生身塔是供佛的舍利；法身塔是供佛的遺教，如一緣起偈，或一部經典。塔，具云塔婆，或作浮圖，或名窣堵波，中國譯為高顯處，是表其人勝的關係。廟，在印度叫做都制多，是供佛安僧的地方，亦是經法收藏的地方。所以『凡供佛像之廟，必有經法，必有僧眾。言一廟字，即是住持三寶所聚之處。今云：如佛塔廟，是明說經人代佛宣揚，便同真佛在此，說此大法，紹隆佛種，便是住持三寶。故曰如佛塔廟，皆應供養』。供養塔廟，是佛弟子所共知的，供養說經之處，或為一般人所忽略。現在舉塔廟為例，即顯示說經就是道場，便與塔廟一般無二，所以應如供養佛陀塔廟一樣的供養，以示對此說經之處的尊重！

佛接著又對「須菩提」說：不特隨說般若經典一四句偈的地方，值得我人恭敬供養，「當知是」盡能受持讀誦解說全經的這個「人」，亦復「成就最上、第一、希有」的功德「之法」。為什麼說最上？因般若能趨於無上菩提的；為什麼說第一？因般若是能勝過餘乘的；為什麼說希有？因此世間沒有一法可與般若相比的。正因如此，所以「若是」般若「經典所在之處，即為」等於佛世時的「有佛」，及佛滅不久「若尊重弟子」在那裏。經典是法寶，有佛是佛寶，尊重弟子是僧寶。是則『有此般若，即等於具足三寶，佛法住世。如此希有的般若大法，學者應怎樣的恭敬尊重他』！

講到這裏，我要向諸位作一鄭重交代的：就是整個佛教，以三寶為宗本，除了三寶，沒有佛法可說。是以不論在何時代，只要有佛法的流行，三寶總是缺一不可的。不過由於時代不同，三寶中心隨之而異：如佛世時，『佛為法本』、『法從佛出』；有佛而後才有正法的流出，才有從佛出家依法修行的僧伽。在這樣的時代，三寶當然是以佛為中心。到了佛滅度後，聲聞佛教時代開始，住持正法的責任，落在僧伽的身上，有僧才有如來的正法，才有各處塔廟的建立，所謂：『僧在即法在，法在即佛在』，就是此意。在這樣的時代，三寶當然以僧伽為中心。聲聞佛教時代過去，大乘佛教時代開始，三寶的中心已轉移到正法方面，所以不論什麼地方，只要有如來的正法存在，是就等於過去的有佛有僧。般若為法本論的，所以經說：若是經典所在之處，即為有佛若尊重弟子。三寶中心的轉移，從本經的這幾句話，可說完全透露了其中的消息！

丙二 勸發奉持

丁一 示奉持行相

戊一 問

爾時，須菩提白佛言：世尊！當何名此經？我等云何奉持？

「爾時」，即佛校量功德完畢之時。在校德中，「須菩提」聽了持說是經功德的殊勝，並經在即佛在與僧在，於是乃對此經生起希慕以及奉持的崇敬心理。但奉持要得其名及怎樣奉持的方法，可是對這尚還全不知道，所以

就稟「白」於「佛」而請問「言：世尊」！你老所說這樣殊勝的般若法門，「當何」以「名此經」典？即本經應當叫什麼名稱？「我等云何奉持」？即我們應怎樣的去受持奉行？須菩提所以要問經名，因『全經的內容，廣大甚深，而一經的名稱，卻能含攝全經的大意，或直示一經的精要。這在大乘經，十九是如此的。所以，學者如能於經名有相當的理解，對於全經的要義，也就容易憶持不忘』！事實，只一經的題目，確能將全經理趣和盤托出。所以經名在一經中，實在有其重要意義！

戊二 答

己一 正說

庚一 化法離言

佛告須菩提：是經名為金剛般若波羅密，以是名字，汝當奉持！所以者何？須菩提！佛說般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密。須菩提！於意云何？如來有所說法不？須菩提白佛言：世尊！如來無所說。

「佛」因空生的請問，所以就「告」訴「須菩提」說：「是經名為金剛般若波羅密」。般若為清淨無漏的智慧，力能照見五蘊諸法本空，斷煩惱、破無明、離生死，而到涅槃的彼岸。或以般若之光照了萬有諸法，如金剛的能壞一切戲論煩惱，但不為一切戲論煩惱之所破壞，所以現在特以金剛比喻般若。金剛非譬而譬，般若非法而法，假名安立為金剛般若。雖則是假名安立的，但金剛能碎萬物，而般若能空萬法。「以是」金剛般若波羅密經「名字，汝當」這樣的如法「奉持」。古德說：『爍金剛焰，照法空；揮金剛劍，除惑盡。名字之所在，即奉持之所在，不必於名外別求持法』。《心印疏》中又說：『此中立名之義：謂此經離相無住之用，取喻金剛。以之觸有則有壞，觸空則空銷，觸著中道則百雜碎，正是諸法盡掃，纖埃不留，名為金剛。所謂奉持者，亦無別法，不過因名會義，達諸法空而已』。

在此或有人問：佛在《般若經》中，常說名相皆空，要人不執名相，為什麼現在佛又安立經名？所以說：「所以者何」？進而告訴「須菩提」道：你聽到這個經名，不要以為有實經名，當知「佛」雖「說般若波羅密」，其

實「即非般若波羅密」，但為便利行者的信受奉行，乃於無名中強立為名，如以第一義諦而言，所謂離言說相，離名字相，法性本空，那裏可以取著什麼名字？不過無名之名的假名，是不違於法性空寂義的，所以又不妨說為「是名般若波羅密」。若如言而執實，那就但得般若之名，反而不能得到般若的真義。是以我人聽到佛說金剛般若波羅密這個名字時，千萬不可以為它是怎樣，如以為它是怎樣的話，那就老早不是金剛般若而與之相差十萬八千里了！可見金剛般若這個名字，是沒有真實自相的，既不可取，亦不可說，但適應眾生的心理要求，特方便的假名說為金剛般若波羅密而已。

佛說本經的經名，雖不可說不可取，但此般若法門，畢竟是佛所說。說此般若法門，不能沒有法相，如果沒有法相，試問怎樣說法？既有法為佛所說，恐眾生在妄想心中，執有所說的般若波羅密多法相，所以又叫一聲「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？你認為「如來」說法，確「有所說法不？須菩提」順於佛陀問的口氣，如前一樣的回「白佛言：世尊」！以我所理解到佛的意思，認為「如來」是「無所說」的。實際，不但離相無住的金剛般若是無所說的，就是任何一法亦不是語言可以說得到的。惟如來無所說，並不是真的一句不說，而是雖終日熾然說，實未嘗有其所說相。可見如來說一切法，畢竟無可所說。所以說：無有少法如來可說。

在前舉如來為證中，佛曾以如來說法為有所說的這個問題問於須菩提，須菩提亦很明白的答以無有定法為如來可說，這足證明須菩提對這問題已瞭然於心，為什麼現在又提出這個問題來問？當知前文說的無有定法可說，是約佛陀證得離言這方面講的。現在又說如來無所說，是約法的離言這方面講的。前後兩者意思，有著截然不同。

庚二 化處非實

須菩提！於意云何？三千大千世界所有微塵，是為多不？須菩提言：甚多，世尊！須菩提！諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界，非世界，是名世界。

如來說法無有所說，固然已經了解，但說法必有說法處，而此說法教化之處，是不是亦沒有真實？為了開顯化處非實，所以有此一段文來。講到佛的化處，『依聲聞佛教說：佛以三千大千世界為化土，即於此大千世界說法度眾生。大乘佛教，一佛所化的區域，就擴大得多了！本經密化聲聞，所以依大小共許的大千世界說』。

三千大千世界是一佛所化之處，在前校量布施福德文中，已經兩度說到。雖當機者領會到財施不及法施之勝，但對佛陀化處的大千世界，亦是性空無實的真義，是不是亦已如實了解？還沒有考驗過當機者。所以現在佛再問於「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？譬如將這「三千大千世界」碎為微塵，你認為這「所有微塵」，是不是很多？所以經說「是為多不？須菩提」順於世間情見而答佛「言：甚多，世尊」！這實在太多了，多得簡直沒有辦法可以計算得出！當機者這樣簡單答覆以後，本欲再進一步的轉釋其意義，但還沒有來得及予以說明，佛陀就立即直示以世界微塵無實自性的真義，以免眾生執著世界微塵的實有不虛！

因而佛對「須菩提」說：你雖知道世界微塵很多，但尚不知微塵，原是非微塵的。所以「諸」有「微塵」，在我「如來說」來，「非微塵，是名微塵」。為什麼這樣講？當知世界散為微塵，則此微塵原無自性，悉假因緣而有。凡是因緣的，必然是空的。『以故一微空處眾微空，眾微空中無一微。原無實性，所以曰非；以不廢假名，故言是名耳』。『大乘佛教，不但中觀師說微塵即非微塵。就是唯識學者也說沒有實在微塵可得的。世間的微塵，依唯識者說：是心識變現的，是由內心的色種子，變現這似乎外在的色法，而實不是離心有自相的。中觀者說：一切法是因緣和合生的，緣生的諸法中，雖有顯現為色法的形態，而且是有粗有細的。不論為粗的細的，都是無常、無我而自性空寂的。如執有究極實體的極微，或不可分析、不可變異、不待他緣的極微，那是根本不可得的』。大乘佛法所以說微塵性空，是對破外道及一分聲聞學者，執有不可分析的實在極微，以此實有極微為諸色法的基本質素。經中說的微塵，如以通常來說，還是以七個極微所組織成的。既是由七個極微所組織成的，當然不是一個實在物。所以如執微塵是實有的，自不

能了解微塵之所以為微塵。因此佛說微塵，即非微塵，是名微塵。

以世界與微塵對照來說：微塵是能創造世界的，世界為微塵所創造的。所以世界所有，無非眾多極微的集合。除了多數的微塵，那裏別有一個什麼世界？如前所說，組成世界的微塵，尚且自性不可得，依之而集成的世界，當然亦即有而非有無實自體的了！所以佛又告訴須菩提道：你要知道，我雖經常的為你們說及三千大千世界，但你們千萬不要以為有一實在世界可得，因為「如來」所「說」的「世界」，既是由微塵組合成的，當然亦即是因緣生法空無實性的，所以世界即「非世界」。雖說世界沒有它的實性，但幻化世界其相宛然，所以不壞假名而又說為「是名世界」。印順論師說：『如執極微為實而世界為假，這不但不知極微，也不會明白世界的性空與假名』。所以必須知道世界是假名無實，組織世界的微塵亦是假名無實。唯有如此，才能真正通達佛陀化處的非實！

庚三 化主無相

須菩提！於意云何？可以三十二相見如來不？不也，世尊！不可以三十二相得見如來。何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。

如上講的所說法及說法處，都是有而非有的無實自性，固然已經了解，但在大千世界隨感所應度化眾生而現的種種身相，究竟是否亦是假而非實？亦是一大問題。所以佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？可不「可以三十二相」得「見」說法的「如來不」？當機者對離相見佛的道理，已有深切的了解，所以應聲如響的回答佛說：「不也，世尊！不可以三十二相得見如來」。三十二相為如來化導眾生的勝妙功能，凡夫不加觀察，以為這就是佛，因而不了諸法實相，觸處偏計妄執，永遠不得見於如來。「何以故」？什麼道理？當知「如來」所「說」的「三十二相」，是屬因緣假合，亦即隨眾生心所現的假相，根本沒有它的實在自相可得，所以說：「即是非相」。但空無自性、因緣假合的身相，其如幻如化的莊嚴相不無，「是名」如來所說「三十二相」。嚴格說來，三十二相，即是諸法空相，絕對不可執取。如果執取為實，那就根本不能了解如來說三十二相的真義。

在前法身離相而見文中，亦即通常說的第五分中，佛陀曾用可以身相見如來不的這個問題問於須菩提，須菩提亦曾答不可以身相得見如來，為什麼現在又提出這問題來問？『但那是約見法即見如來說，現在約為眾說法者說』，二者有所不同。佛為勘驗當機者對離相之旨，是不是真的領取，所以特再提出來問。

本經講到這裏，有關如來的說法處，如來的所說法，能說法的如來，『一切是無性離相，如幻如化』，可說已經顯示得極為透徹明白，論題亦即等於告一段落。向下所要講的，不過況顯伸解，予以結成而已。同時亦可這樣說：本經是開顯般若的，而般若非般若的旨趣，到此已經徹底洞明固不用說，就是如何奉持此金剛般若法門，亦同樣的得到洞徹明白，所以說到如何奉持，沒有什麼奇特，只是照著佛所開示的即相離相予以奉持就是。

己二 校德

須菩提！若有善男子、善女人，以恆河沙等身命布施；若復有人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多！

這是本經第三次校德，而與前二次校德不同，即前是以外財布施，現在則以內財布施。以身命的內財施於眾生，較以七寶的外財施於眾生，其所得的福德，當然殊勝得多。因為外財，不論是怎樣珍貴的寶物，雖為一般人之所愛好，但畢竟是身外物，對於財物稍為看得淡的人，是都可以施捨的。而且施捨以後，對於生命生存，並沒有什麼大的影響。可是施捨身命就不同了，這是生命的當體，如果以之施捨於人，生存立刻成為問題，亦即生命頓告結束。這在一般人說來，實在很難做到的。因為要求生命生存，不特是人類的共同欲望，且是一切生物共有的欲望，俗語說：『螻蟻尚且貪生』，何況為萬物之靈的人類？所以人類自生下來，就有要求生存的欲望。既然如此，那裏肯得輕言犧牲自己的生命？雖則是這樣講，但從現實社會及歷史去看，這又不是不可能做到的一件事情。如說：『在人類歷史上，有許多先知先覺，或為人群幸福，或為民族國家生存，或為公理反抗強權，不惜赴湯蹈火，為大我而犧牲小我的一切，他們遺留下來的血跡，增加了歷史萬丈光焰……

所以古來許多宗教家與救世的思想家或革命家，沒有一個人不是抱著犧牲的精神到人世間救人的。釋氏說：「我不入地獄，誰入地獄」？墨氏說：「摩頂放踵利天下而為之」；儒家說：「殺身成仁」、「捨生取義」：這都是說明犧牲生命的典型例子』。總之，人類要求我們犧牲，我們就應當犧牲；人類希望我們犧牲，我們就準備犧牲。犧牲是人類最高無上的美德，亦是菩薩行者利他所表現的偉大精神！如尸毘的以身代鴿，若薩埵的以命飼虎，這都是以身命布施最好的證明。而且這種捨身利他的事實，在菩薩實踐菩薩行的過程中，可說是很多的。『身命布施，除了出於同情的悲心而外，也有為了真理的追求——求法而不惜捨身的』。

為此，現在佛又對「須菩提」說：「若有」這麼一個「善男子」或「善女人，以」與「恆河沙」相「等」這麼多的「身命布施」眾生，其所得的福德，當然比外財施大得很多，但這畢竟還是暫時性的救濟，不能令眾生得到究竟的解脫之樂！因而，佛更進一步說：「若復」另「有」一「人」，於此《金剛般若波羅密經》，不說是全部受持講說，即使「於此經中，乃至受持四句偈等」，或者「為他人說」四句偈等，則其所得功德，比身命布施所得功德，多得很多。所以說：「其福甚多」！為什麼？因自受持般若，可使個人獲得解脫；為他人說般若，能使他人獲得解脫。所以所得功德，相去不可以道理計！

丁二 歎奉持功德

戊一 空生歎法美人

己一 深法難遇歎

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：希有！世尊！佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經！

受持讀誦經典，是有大功德的，這本是佛在大乘經中所常說到的，我們當然不能不信。但是後來的佛弟子，對這不免有所誤會，以為只要誦經、拜經，就可得大功德，其他都不必要，未免有違佛意。當知所謂受持，不單單是讀誦，實包含思惟、理解、實行、證入等。印順論師對這有很好的指示說

：『學佛的目的，在乎悟佛所悟，行佛所行。然而，如沒有理解，怎能實行？沒有讀誦，又從何去理解？不聽不見，又怎麼知道去讀誦？由見聞而讀誦、而理解、而實行、而證入，聽聞、讀誦，豈非為行證的根本嗎？所以大乘經中，都極力稱歎讀誦等功德，以引人深入』。如果，不求甚解而讀誦，不如法行而讀誦，不期證入而讀誦，試問這樣讀誦，究有什麼功德？假定這樣讀誦而有功德，現在以錄音機及留聲片播放經文，豈不亦有很大功德？所以嚴格說來，受持有大功德，絕對不是單單讀誦經典，就有很大功德，而是要理解、要實行的。

當「爾」校德完畢之「時，須菩提」由於「聞說是」金剛般若波羅密「經」，對於佛在經中所開示的降心、無住、離相、般若非般若的種種微妙不可思議的義趣，深心領會而得徹底的了解，所以說：「深解義趣」。解之所以說為深解，表示這不單是在語言文字上的理解，而是已能從文字般若起觀照般若，從觀照般若證實相般若了。亦可解為：聞說是經是聞慧，深解義趣是思、修二慧。如是三慧具足，三般若並進，方可真正說得上深解義趣。

空生深解經中義趣，了知恆河身命布施，不及持經一偈殊勝，於是激起無限感慨：感於過去雖得聞於如來開示，但仍不免著相而修有負佛恩，是以覺得極為慚愧！幸蒙佛陀慈悲不捨，又以般若離相無住大法開導，使我徹悟三空真理，其慶幸快慰又如何？所以就不自覺的「涕淚悲泣」起來。當然，這種涕淚悲泣，不唯悲極而淚，亦是喜極而淚。悲極而淚者，是自傷過去的不遇大法；喜極而淚者，是自慶現在的得聞般若。涕是由鼻流出的，淚是由眼流出的；悲是內心的感痛，泣是無聲的哀傷。由於悲喜交接，加以感佛深恩，所以現出悲泣之相。

「而白佛言」者，意謂尊者須菩提，因聞是經而得深解義趣，因得深解義趣至於涕淚悲泣，於是乃向佛陀自陳見地，請求佛陀為之印證。所以首先讚道：「希有！世尊」！這真太難得了！因為你「佛」所「說如是甚深」微妙不可思議的般若「經典，我從昔」以「來所得慧眼，未曾得聞如是之」金剛般若波羅密「經」，現在竟然得聞，叫我怎不歡喜？昔來，就是自證阿羅漢果獲得慧眼以來。慧眼，就是照見真空無相的智慧，亦即知諸法如實相的

智慧。不可當作眼目的眼來看，所以陳譯作聖慧，唐譯作正智。

須菩提是位證四果的聖者，現在說從來沒有聽過這樣甚深經典，此話怎講？當知『此經所說，是佛法根本義，是究竟了義，是大悲、大願、大行之中道第一義，是第一義空之義，是令信解受持者成佛之義』。如是甚深經典，當機自阿含、歷方等、至般若，證入空來，確是有所不知的。但如調換一個角度來說：本經是屬《大般若經》的第九會，在前八會中，空生不但聽佛說過般若，而且奉佛誡命轉教菩薩，怎麼可說從來沒有聽過？當知這是代表取相的眾生，特別是執有諸法實性的增上慢聲聞，說如是經典從未得聞，希望從深法難聞的讚歎中，令諸取相的眾生及諸增上慢聲聞，急起讀誦、信解、受持這離相無住的般若教典，絕對不可若無其事的予以忽略過去！

己二 信者難能歎

世尊！若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相；當知是人成就第一希有功德！世尊！是實相者，即是非相，是故如來說名實相。世尊！我今得聞如是經典，信解受持不足為難。若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人則為第一希有！何以故？此人無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相，即名諸佛。

空生自聞大法而得法喜以後，感於般若法門的難遭難遇，特別對這甚深經典予以讚歎，希望別人亦能聞到這個大法而得法樂。所以接著對「世尊」說：「若復」另「有」這麼一個「人，得」以聽「聞」到「是」金剛般若波羅密「經」，而能「信心清淨，則生實相，當知是人」，不特極為難得，而且「成就第一希有功德」！空生在前初聞離相無住的教言，雖則自己可以信任得過，但或以為其他眾生不能接受，所以向佛請問頗有眾生得聞如是言說章句生實信不？雖佛對他說不唯現在有人信受，就是佛滅度後亦會有人信受。然他內心仍在半信半疑中，不過不敢與佛爭辯而已！經過佛陀重重解說，自己亦認為有人生起淨信，可見前後的領悟有所不同！

信心清淨者，因蕩滌情執的般若言教，開顯離相無住的甚深義趣，決不容許有一法當情的。如果稍有一點執著，即不得算為信心清淨。然則怎樣方能做到信心清淨？那就非離一切戲論顛倒執著不可！如何可以遠離一切戲論顛倒執著？那就非由文字般若而起觀照般若不可！為什麼？當知沒有觀慧，不能遠離戲論，戲論如不遠離，信心怎得清淨？心自清淨，即是所生的實相般若，所以《大般若經》說：『一切法不生，是般若波羅密生』，正是此意。經說信心清淨便生實相，猶言信心清淨，便是實相現前，而實相的現前，亦復便是信心清淨。

當知是聞經信心清淨而生實相的這個人，成就勝出諸乘所有的第一功德，成就世間最極無比的希有功德，不是成就其他任何功德所能及的！原因這是由於不著相來，假定有所著相，那就不能成就這樣的功德！

可是現在所當特別注意的，就是吾人聽到則生實相的這話，絕對不可作生實相之想！為什麼？須菩提對「世尊」說：「是實相者，即是非相，是故如來說名實相」。當知所謂實相，就是諸法空相，不是凡常的思想及世俗的語言所可表達的。既不可以說為有，又不可以說為空，然為引導眾生離執而契入，所以不得不壞假名而方便的說為實相。龍樹在《中觀論》說：『空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說』。《破空論》中亦說：『實相者，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，離一切相，徧為一切諸法作相，故名實相。此實相者，即是般若波羅密體』。所以經中說的實相即非實相，是明其相即非相的意思；是故如來說名實相，是明其非相而相的意思。相而非相，即《心經》說的色即是空；非相而相，即《心經》說的空即是色。總此，即是開顯《心經》說的諸法空相。

信是實相非相的義理，不是一般人所能做得到的。不說別人，就拿我自己來說，生逢佛世，身為羅漢，既得經常面見佛陀，又得親聞如來言音，對這且不免疑，何況一般眾生？現在到了般若會上，你佛開顯三空勝義，由於你老說法善巧，是以「世尊！我今得聞如是」甚深「經典」，能夠「信解受持」，固然「不足為難」，因我是你老解空第一的弟子。《大品般若經》對這有所提示說：『般若甚深，誰能信解？答曰：正見成就人，漏盡阿羅漢，

能信』。可見信解受持是經，確不是一件簡單的事!

然而，「若」夫「當來」濁惡「世」中，在於「後五百歲」的末法時代，眼不見如來的金色之身，耳不聞如來的金口之言，離開佛的時間既久，人的根性轉趨闇鈍，加以法弱魔強，各種邪說熾盛，鬥爭堅固之際，「其有眾生，得聞是」金剛般若波羅密「經，信」心清淨，深「解」空義，復能如說「受持」，當知「是人則為第一希有」！此中，得聞是經，是屬聞慧，如實信解，即是思慧，如法受持，則是修慧。在此，諸位要知道，身居末世，不說信解難、受持難，就是得聞是經亦難，定要宿植般若種子，亦即要多見佛、多聞法、多種善根，方得聽聞是經而信解受持。如是之人，豈非人中最為第一希有者?

照一般人的見解，聞經信解受持，是極平常的事，為什麼說這人是人中第一希有之人？所以經問「何以故」？當知「此人」所以被稱為第一希有，因於此經不但信解，而且切實照著去行，並從實踐實行當中，證得「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的四相，亦即破除我執而通達我空，再也不會在四相上有所執著。不特如此，並且由此得到解脫，不再在生死中流轉，這不是凡外人中第一希有之人是什麼？「所以者何」以下，即對無我等的四相再加說明。所謂我相等的非有，不是說有一個實在的「我相」，現在將之摧毀或粉碎，不過是依世俗言說假名為我相等，若以第一義諦說，當下「即是非相，人相、眾生相、壽者相」，亦復「即是非相」。『所以無我等四相，只是顯明他的本相無所有而已』。此中非相，亦即無相，不但無於有相，亦復無於無相。無有相是不著有，無無相是不著空，亦即前文說的離於法相與非法相。這當然不是通常的人所能做得到的。「何以故」？因「離一切諸相，即名諸佛」。諸位想想看：這人不是第一希有，還有什麼人是第一希有？諸相，是指虛妄顛倒相。世間一切諸相，所以說為虛妄顛倒，因為是以情識妄分別的關係。諸相雖多，要不外於我相、法相、非法相、有相、無相、亦有亦無相、非有非無相。如是離於諸相，不但離其所當離的相，就是能離的離亦離。行者離相境界，到達這個程度，眾罪就可消除，自心就可清淨，所以亦得名之為佛。離四相，看起來，程度是很淺，境界不算高，似不能與

佛相提並論，但約離相而證悟實相說，這聞經信解者所得的覺悟與佛所得的覺悟，是一樣而沒有差別的，當然可以說名為佛，不過這是分證佛，不是究竟佛而已。論說：『佛陀，是覺悟真實之義；此名通於聲聞、獨覺及無上菩提三者』。總之，凡得無生法忍而證法身的，沒有不可名為佛的，所以名為諸佛。雖名諸佛，仍是假名，不可執著實有諸佛。

戊二 如來勸行歎勝

己一 略歎勸行

庚一 正說

辛一 略歎

佛告須菩提：如是！如是！若復有人得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有！何以故？須菩提！如來說第一波羅密，即非第一波羅密，是名第一波羅密。

從聞說是經到即名諸佛，當機對佛陀的陳白，可說非常合理而又極為確當。所以現在「佛」陀印可其說而「告須菩提」道：「如是！如是」！你所說的，的確是這樣的。因我前面教你『若見諸相非相，即見如來』。現在你能理解『離一切諸相，即名諸佛』，不特深合我的心意，且亦極符般若旨趣。是以「若復有」這麼一個「人，得聞是」金剛般若波羅密「經」，不說他能修觀照般若至於離一切諸相，即名諸佛的境界現前，名為第一希有，就是他於聽經以後，能夠深解經中義趣，對於經中所說種種，能夠「不驚、不怖、不畏，當知是人」，已經「甚為希有」，極為難得！

驚是駭愕的意思，謂初聞是般若經典，並不懼其不是正道而感到驚異，顯示對於是經的信受得過，所以說為不驚。怖是惶恐的意思，謂於聞後思惟其義，並不恐其說諸法空而感到不安，顯示對於是經的甚深理解，所以說為不怖。畏是怯退不前的意思，謂於思後受持奉行，並不畏其一切離相而失其精進，顯示依於是經的如法實踐，所以說為不畏。

這樣說來，或有人問：經中究有什麼值得驚疑怖畏？原因佛在聲聞法中，感到聲聞怕聽說空，所以多說有法有空，現在金剛般若會上，佛時常的說

無有法，因而聽了覺得可驚，一再說到空亦復空，因而聽了覺得可怖！於有空兩無的道理，不論怎樣思惟，總是不能相應，因而覺得可畏！所以《智論》說：『小乘五百部聞畢竟空，如刀傷心』！青目《中論釋》說：『若都畢竟空，云何分別有罪福報應等』？《成唯識論》說：『若一切法皆非實有，菩薩不應為捨生死，精勤修集菩提資糧』！這都是對空有所驚怖的，亦即《般若經》中說的二乘怖空！執法實有的聲聞學者，所以怕聞諸法皆空，因他認為這末一來，生死流轉與涅槃還滅，都將無法建立起來，這還了得！殊不知『這唯有能於畢竟空中，成立無自性的如幻因果，心無所著，才能不落懷疑，不生邪見，不驚、不怖、不畏，這真可說是火裏青蓮』！所以如實了解無自性空，絕對不會生起驚慌恐怖！

聞此般若經典，不生驚恐怖畏，「何以」緣「故」甚為希有？「須菩提」！我告訴你：此金剛般若波羅密，在諸波羅密中，是最勝最上的，所以「如來」將之「說」為「第一波羅密」。般若為第一波羅密，顯示它常作五波羅密的先導。修餘五波羅密，雖可植諸福德，但不能到彼岸。且餘諸度所以稱為波羅密，正因有般若於中領導，如果沒有般若作為領導，則餘諸度根本不得稱為波羅密。《大般若經》說：『當知布施等五波羅密多，皆由般若波羅密多所攝受故，乃得名為波羅密多。若離般若波羅密多，布施等五不得名為波羅密多』。又說：『得第一度，度一切法到於彼岸，故名般若波羅密』。般若雖被尊為第一波羅密，但不可執般若別有實自體相，因為第一本來就是沒有決定相的，亦即無自性空不可得的。所以依勝義說：「即非第一波羅密」。般若雖非第一，但依世俗而論，第一不無假名，因其不無假有的名相，所以說為「是名第一波羅密」。印順論師說：『惟其離相不可得，所以為諸法的究極本性，為萬行的宗導，而被十方諸佛讚歎為第一波羅密』。如是般若不可得，波羅密亦不可得，此其所以為殊妙超絕的無上法門。

辛二 勸行

壬一 忍辱離相勸

須菩提！忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密。何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故須菩提！菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心！不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心！若心有住，即為非住，是故佛說菩薩心不應住色布施。須菩提！菩薩為利益一切眾生故，應如是布施！如來說一切諸相，即是非相。又說一切眾生，即非眾生。

佛法不唯是理解的，亦復見諸於事行的。如前說的第一波羅密，是屬於理解方面的，即以般若通達諸法的空性之理；現在說的忍辱波羅密，是屬於事行方面的，即以忍辱忍受各種的事相打擊。所以般若智慧是不是可靠，必從事相的實行中去證驗始可。實行而舉忍辱說明者，因在一切事行中，最難離相的，無過於忍辱。辱是受到他人的加毀；忍是自己安然不以為忤。但這沒有般若的透視，是很難做到忍辱不瞋的。因而可說真正能忍辱的，必然是從般若而來。謂以般若慧的觀察，了悟原無毀辱可忍，亦無能忍者可見，忍無可忍，方成於忍。諸如辱之所在，常人之所以不能忍，就是見有實在的侮辱橫梗在自己的面前。不能忍於受辱，於是瞋怒生起，般若真性不現。正因忍辱須要般若加以支持，所以益加證明般若為諸度中第一。

就行菩薩道者說，忍辱異常的重要。因為發心救度眾生，眾生不如想像那樣的易度，有的剛強難化的眾生，不特不接受你的好意，反而對你生起極大的反感。為了不捨這個眾生，那就不得不行安忍。否則，試問你怎能去救度一切眾生？『所以為了度生，成佛大事，必須修大忍才能完成。忍是強毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，即能不為一切外來或內在的惡環境、惡勢力所屈伏。受得苦難，看得澈底，站得穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。所以，忍是內剛而外柔。能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目標而忍。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱』！

本經以離相無住為宗，前從種種方面，說明般若的離相，現在再約忍辱，說明不可不離相的真義。因為若著我人等相，貪愛瞋恨等的煩惱，自然不斷湧現起來，忍辱的境界怎得現前？所以佛復告訴「須菩提」說：「忍辱波羅密」，你不要以為有個忍辱的實在自體，當其與般若相應而行深忍時，內不見有能忍所忍，外不見有能辱所辱，中間不見有杖木相加等事，三輪體空，一心清淨，所以「如來說」為「非忍辱波羅密」。雖修忍辱而不存忍辱之心，但為隨順世間，又不妨現忍辱之相。譬如虛空，體非群相，而不拒諸相發揮，深忍為體，不無假名，所以說：「是名忍辱波羅密」。從這說明，證知行忍辱時，是與般若相應的，假定沒有般若，怎能遠離忍相？

「何以」緣「故」忍辱應離於相而不執著？佛為說明這點，特舉自己過去所曾經歷的事實以為證明：「如我」於往「昔」中「為歌利王割截身體」的當兒，「我於爾時」，是即「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以」沒有我等四相「故」？從什麼地方可以得到證明？當知「我於往昔」受到「節節支解時，若」果是「有我相、人相、眾生相、壽者相」的話，是我相未忘，有我則有苦痛，有痛則不能忍，那就「應」該會「生瞋恨」而與歌利王搏鬥，不致讓他任意的支離解剖我的身體。我既沒有反抗，又未與之爭執，證知當時我雖受到手足耳鼻——被其割截的痛苦，但我卻能其心不動安然忍受！正因當時我無瞋恨，所以證知無有我相，無有我相方成實忍。

歌利是印度話，中國譯為極惡，亦有譯為惡生，等於中國說的暴君。其事實，在《涅槃經》中，有詳細敘述：佛於過去生中行菩薩道時，生在南天竺國富單那城的婆羅門家。當時該國有王叫做迦羅富，不但憍慢自大，而且其性暴惡，好行慘毒之事！我在那時，為了度化眾生，常在該城外面，山中寂然禪思。一天，該王帶了很多宮人綵女，出城遊觀，在林樹下，五欲自娛。後來玩得疲倦熟睡，宮人綵女，趁著這個機會，到處自由遊玩，及至我的坐禪地方，我看她們只知享受欲樂，不知怎樣叫做出離愛欲，於是乃為悲心所使，而為她們宣說法要，告訴她們如何斷絕貪愛！可是到了國王一覺醒來，見到左右沒有一人，於是執劍到處尋找。到了一個地方，見到宮人綵女，圍著一個仙人，不知在談什麼，於是氣忿忿的走到我的面前問道：『你是什麼

人』？我很安詳的回答曰：『我是學佛道的人』！『你既是學佛道的，那你是否已得阿羅漢果』？『不瞞大王，我還沒有證得阿羅漢果』！『既沒有證得阿羅漢果，是否已得第三不還果』？『說來慚愧，同樣沒有得到』！歌利王接著說：『你既是個未得四果、三果的聖者，當然還是一個沒有離欲的人，怎可恣情放逸的看我宮人』？我回答說：『大王！我雖是個未離欲的人，但在我的內心，實在沒有一點愛染之念』！『在我很難相信你的這話，因我見到世間很多修苦行的人，見色尚且不免生起貪欲；現在你的年齡這樣輕，而又沒有離去貪欲，怎能做到見色不貪』？『對於女色，生不生起貪著，問題不在修諸苦行，而是在於繫念無常不淨』！『像你這樣說話，簡直自讚毀他，怎得名為修持淨戒』？『當知所謂戒者，不是別的什麼，要者在於能忍』！『能忍名戒，好的，我現在割截你的耳朵，看你能不能忍，如果能忍，那就證知你是持戒的人』！大王這樣說了，真的割截我的耳朵。

可是在那時候，我耳雖被割截，但是容顏不變！隨來大臣見到這種情形，不自覺的對大王說：『像這樣的大士，是不應該加以傷害的』！『你們怎麼知道他是大士？我可看不出他的大士之相』！國王又這樣說。『我們之所以說他是大士，是因看他在受割截之苦時，容顏沒有一點改變，好像沒有這回事似的』！群臣再向大王這樣說。大王不以為然的道：『你們雖然這樣的說，我可還要試試他，不但割截他的鼻子，還要支解他的手足以及整個身體』。大王說到做到，然因我於無量無邊世中，已經修習慈悲，愍念罪苦眾生，所以心無瞋恨。然而大王仍然不信，說你內心不瞋，從何得到證明？當時我即這樣立誓道：『如我真的沒有瞋恨的話，那我這個已被支解的身體，立即恢復原來的樣子』！說也奇怪，發了這個願，身體真的立刻恢復原樣。因此，我更發願：『願我來世得菩提時，第一個要救度的，就是你大王』！如我現在成佛，首先救度的憍陳如，就是過去割截我身的歌利大王！

佛再告訴「須菩提」說：你不要以為我只是在歌利王時實行忍辱，而我「又念過去」歌利王前，「於五百世」中，「作忍辱仙人」，實踐忍辱行，「於爾所世」——五百世時，亦是「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的。其實，佛在過去生中，修學菩薩道時，犧牲身命，布施身命，其數之多

，不可計算，那裏只是五百世中如此？現在所以說為五百世，不過是略舉而已。

佛經所說仙人，乃是通指一切修行之人，既不是專指印度的外道仙人，亦不是單指中國一般說的仙家。小乘《阿含經》中說的『古仙人道，古仙人跡』，固是指的古佛說的；大乘經中所說大仙，亦是指的佛陀說的。《般若燈論》對這曾作這樣說道：『云何名大仙？聲聞、辟支佛、諸菩薩等亦名為仙。佛於其中最尊上故，名為大仙，已到一切諸波羅密功德善根彼岸故，名為大仙』。由於佛在因中，常修忍辱妙行，所以稱為忍辱仙人。

佛陀說法至此，所以特別引說過去多生之事，要以證明多生多世之中，施捨各種生命救度眾生，得以行所無事，其心安忍不動，實由久修般若的關係。如果沒有般若智慧，絕對不能做到沒有瞋恨。即或偶而忍於一時，亦決不能忍於多世，更不能沒有我等四相。忍辱而能沒有四相，證知忍辱波羅密，即為第一波羅密。正因在多生多世中，修般若的離相法門，所以能於各式各樣的打擊之下，從無四相的通達中，實行忍辱波羅密。由這證知佛法所重視的，是與般若相應的忍辱，不是唾面自乾的忍辱！

離相法門，在佛法中，是最重要的法門，不論修因證果以及發心，都要做到離相。當機者須菩提，在前信者難能歎中，曾說『離一切諸相，則名諸佛』，是約證果說的。佛陀予以印許之後，接說第一波羅密及忍辱波羅密，以示因中修六度行，亦當遠離一切諸相。現在承上所說而加以結勸云：「是故須菩提」當知，發菩提心的「菩薩，應」如我上來所說「離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心」。是則將離相的道理更向前推進一步，即不特修因證果要離相，就是最初發心亦要離相。既然離相方名諸佛，離相方是真正修行，離相是真發菩提心，可見離相法門，是澈始澈終的，不論在任何階段，都不能不離相的。因而有人說：般若為貫澈始終的法門，離相是轉凡成聖的要津。所以般若離相，為大乘菩薩行者所絕對不可須臾離的。

離相發心，當然是很重要的。但這不是發的世俗菩提心，而是發的勝義菩提心。唯發勝義菩提心，始能真正的離相。離相所要離的一切相，雖說無

量無邊的那麼多，但主要的是六塵境相。所以離相發心，即「不應」該「住色」塵相上而「生」起菩提「心」來，亦「不應」該「住聲、香、味、觸、法」相上而「生」起菩提「心」來，「應生無所住」的大菩提「心」，才是真正發菩提心。

當知此中所說『應生無所住心』，即是舉菩薩為證文中所說『應無所住而生其心』。住是執著的意思，這在前面亦曾一再說過。一個發心的人，假使心有所住，即是取相著相，就不能安住於阿耨多羅三藐三菩提心。所以說：「若心有住，即為非住」。因為心住於六塵境上，自然就不能安住菩提心上，這是必然的現象。

「是故佛」在前面，曾經這樣「說」過：發菩提心的「菩薩」，在行菩薩道的過程中，為利眾生而行布施時，其「心不應住色」等相而行「布施」。為什麼如此？「須菩提」應知：布施的目的，在為利益眾生，「菩薩」既「為利益一切眾生故」而發心布施，那就「應如是」的無住行於「布施」！唯有三輪體空的離相布施，始能真正利益眾生，始能成為菩薩大行。設或稍有住著，即是人我未忘，非特不能真正利生，且將與人結憎愛緣，而終不能出離生死。所以行布施時，應當不得住於六塵而行布施。果能不住六塵行於布施，是即無住之施，亦即無相大施。

行施所以絕對不可住相者，因為布施是屬於法，眾生是屬於人，在情執未離的凡夫看來，似乎有實在的人相、法相，可是我法二執已斷的佛陀，根本不見有人相、法相可得，是故「如來說一切諸相，即是非相；又說一切眾生，即非眾生」。佛為什麼要作這樣說？當知一切諸相與一切眾生，從其緣起和合邊看，似乎是有，從其緣起寂滅邊看，本來是空，根本沒有實有的諸相和實有的眾生。果能以離相無住的般若，通達諸相非相，眾生即非眾生，那就真能行施，真能安忍，真能利益一切眾生。

壬二 佛說無虛勸

須菩提！如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。須菩提！如來所得法，此法無實無虛。須菩提！若菩薩心住於法而行布施，如人

入暗，則無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。

如上所說無住發心、無相布施的離相法門，是佛切實體驗以後所透露出來的，絕對真實可靠，沒有半點虛偽。但因文義深奧，恐諸聞者疑惑不信，失去般若大法利益，所以現在特舉佛說真實，勸諸學人信受奉行。

因此，佛再叫聲「須菩提」說：如我「如來」上面所說，都「是真語者、實語者、如語者」——皆是如我自證之所宣說的，亦即——皆從真如實相中之所流出的。正因如此，所以我所說的每一句話，都是「不誑語者，不異語者」。語不虛誑，是即顯示語語皆與真如實相相應；語不別異，是即顯示語語皆與自證沒有什麼不同。總而言之，上來五句，都是顯示佛說無虛，真實可信的意思。信任如來所說的話，在佛弟子的立場講，確是極為重要的一著。不然，那對離相無住的甚深法門，以及佛陀過去種種難行能行的事實，就無法信受得過。不錯，世間一般人的說話，往往有言過其實的地方，亦有與事理不相符合之處。因而我們對一般人的說話，採取保留的態度，或不過分的信任，是還可以的。但大聖佛陀為眾生說法，語語確鑿，一切如實，沒有一字一句，一言一語，不可信受的。果能信解受持佛語，並且為諸眾生宣說，那我們將來一定能如佛那樣的親證而證得之。是以諦信佛語，實在非常重要。大聖佛陀的話，如果信任不過，試問還有什麼人的話可以相信？

佛以所說無虛，勸人信受奉行，或有以為如來有個什麼所得，希望自己亦如佛得到所得的那個，那我告訴諸位，又是大錯特錯！為此，佛告訴「須菩提：如來所得法，此法無實無虛」。所謂如來所得法，就是如來所證得的。亦即前文說的『如來得阿耨多羅三藐三菩提耶』的菩提之法。約佛證覺無為空性說，這本是湛湛寂寂，無所謂法，亦無所謂得的。不唯最高的佛陀如此，就是八地以上的菩薩，於法亦是實無所得的。如佛『在然燈佛前，於法實無所得』，是為最好的明證。現在說如來所得法，試問究竟得個什麼？佛陀親自告訴我們說：如來所證覺的，不如一般人所想像的，有個實自體的東西，而是無所謂實，亦無所謂虛的。那裏別有一個什麼所得？

印順論師在《金剛經講記》中有這樣一段話說：『凡夫為無明所覆，於無所有中執為如是實有，不契法性，所以稱為虛誑妄取。為遣此虛妄執相，所以又稱不虛誑相現的空性為實相。眾生執著實有，佛責斥為虛妄的。雖本無虛妄相可得，勸眾生離此取著，所以說離妄相而見實相。以真去妄，為不得已的方便。如真的虛妄淨盡，真實也不可得，如以雹擊草，草死雹消。所以說：如來所得法無實無虛』。亦可這樣說：無實，正是顯其雖得而實無所得；無虛，正是顯其以無所得故而證覺性，絕對不可說證覺後的如來，還會有得有法；設若誤會如來有所得法，那就不得說為無實，且若少有所得，是即成為法執，不得成為如來，亦即不得說為無虛。總說一句，無實無虛，是即虛實俱遣。如是虛實俱遣，就是《心經》說的以無所得故，菩薩依之而得究竟涅槃，諸佛依之而得阿耨多羅三藐三菩提之意。

如來所得法，既無實無虛，菩薩行者修菩薩行，當然亦要契會這無實無虛，始能真正有所成就。所以佛又叫聲「須菩提」說：菩薩在修學過程中，當然是要修六度萬行，但不論修何行門，都不能有所住著。假使有所住著，是即不契合無實無虛的真義。現在且以布施來說：「若菩薩心住於法而行布施，如人入暗，則無所見」。心住於法的法字，雖可通指一切法，但主要的是六塵法。經前曾說：『所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施』。所以菩薩布施的一念心，如果住於色等法上，那就如人走入無光的暗室之中，縱然室中有無量珍寶，但是一切都不能見到。此乃顯示住法行施的菩薩，由於心不清淨，而為塵境所染，正智不得現前，不能見到真理，終不能獲得生死解脫。

反過來說：「若菩薩心不住法而行布施」，具有般若觀照的智慧，其心不住著於六塵境界法上，廣行布施大行，由於內心清淨，不為塵境所染，心心念念住於無住，般若慧光灼然現前，明見一切無不是空無自性的，所以無邊生死獲得解脫。「如人」本「有」眼「目」能見，再加「日」輪「光明照」耀，自然能「見種種」的「色」相。換句話說：是即行布施的菩薩，依文字般若，起觀照般若，道眼開發，智光圓照，而游於佛日光輝之中，所以能見諸法實相的真理，得到生死的究竟解脫。

庚二 校德

須菩提！當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持、讀誦，則為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。須菩提！若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身布施，中日分復以恆河沙等身布施，後日分亦以恆河沙等身布施，如是無量百千萬億劫以身布施；若復有人聞此經典信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、為人解說?

這是本經第四次校德，不特勝於初二次的外財施，亦復勝於第三次的內財施。現在依文解釋如下：

佛對「須菩提」說：不但現在，就是「當來之世」，離開我的時間很久，「若」果「有」諸「善男子、善女人，能於此」金剛般若波羅密「經」，為欲「受持、讀誦」，那他「則為如來以佛」的大「智慧」眼，於一切時，一切處，一切事中，「悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德」。亦即是說：是人所得功德，唯佛智慧證知，除了佛的智慧，其餘任何智慧，無法悉知悉見。

是人所得無量無邊功德，只是口頭說說，無法顯出其勝，唯有從校量中，始能看出它的殊勝。因而，佛告訴「須菩提」說：「若有善男子、善女人」，在每日三時中，如於「初日分以恆河沙等身布施」，至「中日分復以恆河沙等身布施」，到「後日分亦以恆河沙等身布施」，是為三時行施。初日分，約六點鐘至十點鐘；中日分，約十點鐘到下午二點鐘；後日分，約下午二點到六點鐘。一晝夜的時間，我國過去分為十二時辰，現在則分為二十四小時；但在印度則說六時，就是晝三時與夜三時。現在這個人，於晝三時中，每時以恆河沙數這麼多的身命布施，而且不是一天兩天，不是一月兩月，乃是積日而劫，累一而百，「如是」乃至「無量百千萬億劫」這麼久，日日三時「以」恆河沙等「身」命「布施」。試想一想：時間是這樣的悠久，事情是這樣的偉大，其所得的功德，當然是殊勝而不可思議的了！

可是，「若復」另「有」一「人，聞此」般若「經典」，而能生起「信心」，隨順般若「不」相違「逆，其」人所得「福」德，「勝彼」多劫多身

布施所得的福德。單是信順的福德尚且如此，「何況」更進一步的「書寫、受持、讀誦、為人解說」？其福德當然是更大了！逆是違逆，如聞甚深經典，狐疑不信，而起誹謗，是名為逆。不逆，就是聞此經典，深信不疑，並且隨順經中所說離相無住的道理去行，決不起一念誹謗之心。至於受持讀誦，是屬自利；為人解說，是屬利他。一聞信順，其福尚且勝於恆沙身施，何況自他二利俱備？功德自更不可思議！

己二 廣歎顯勝

庚一 正說

辛一 獨被大乘勝

須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德，如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持、讀誦、廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、為人解說。

般若所有的殊勝功德，如果具足的讚嘆起來，窮劫是都說不能盡的。不過我告訴你：「須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德」。『思是內心的計算，議是口頭的說明，稱量是衡度他的多少。凡是可思可議可稱可量，無論如何多，總是有限的有邊的。般若與空相應，所以是不可以思議稱量其邊際的』。如是實無邊際涯畔的般若功德，是屬清淨無漏的，將來可以果證菩提，所以不可以有漏生死身布施功德與之校量！

正因如此，如來對此般若法門，決不輕易為人宣說，要看眾生的根性，能不能接受而說的。怎樣的根性才說？「如來為發大乘」菩提心「者說，為發最上乘者說」。最上乘，是指最高無上的一佛乘，亦即第一大乘，而以成佛為其究竟的目的。大乘與最上乘，看來有兩個名稱，實際是形容菩薩乘所修行所證果的殊勝。大乘，是形容法門的廣大無邊，亦即通常說的含容大；最上乘，是形容法門的至高無上，亦即通常說的殊勝大。

為發最上乘者所說離相無住的般若大法，「若」果「有人能」夠「受持、讀誦」以自利，「廣為人說」以利他。且於利他中，不是為一人說，而是為眾人說，不是說一四句偈，而是說全部經典，『所謂向稠人廣眾之中，建大法幢，普施般若法雨』，則彼所得的功德，當然不是一般人所能測度得到的。唯有「如來」的智眼，「悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德」。為什麼要這樣講？因「如是人等」，『以大悲下化，以大智上求，以大願雙運，安於精進肩上，從煩惱生死中出，念念不住，直至菩提真性，自他一時解脫，方捨此擔』，「則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提」，能令佛種不斷。荷是揹在背上，擔是擔在肩上，所謂：『在背為荷，在肩為擔』，就是此意。『無上正等菩提，為佛的大智慧、大功德、大事業、大責任，如無人擔當起來，就是斷佛種姓。如來所以為發大乘者說，即希望他們能信解受持這般若大法，立大志願，起大悲心，以無所得為方便，負起度生的責任來』！這實是佛法中的一件大事，亦是任重而道遠的。唯有具足二利的大心菩薩，方能替佛行道，代佛擔當起來。正因能夠荷擔如來家業，所以其福勝於任何其他所有的福德。

在此或有人問：佛心是平等的，說法亦是如此，「何以」上說惟為大乘與最上乘者說？當知荷擔如來，不是尋常小事，必要以無上菩提為己任，方堪擔當得起。所以佛告「須菩提」說：「若」彼好「樂小法」如聲聞緣覺「者」，一般說來，似已證得我空，但因猶有法執，實際未達我空，所以仍然住「著」在「我見、人見、眾生見、壽者見」上，「則於此」開顯三空的甚深般若「經」典，不是他所能領略的境界，因而「不能聽受、讀誦」以自利，不能「為人解說」以利他。《金剛經心印疏》說：『以其樂小之流，四相未空，法執未除，愛樂小果，著相憍慢，耽著虛妄，深戀不捨，焉能向此般若經中，於離相無住之義，而肯聽信乎？且聽信尚然不能，焉能受持讀誦，廣為諸人解說其義趣乎？正明小機，決不能受持廣說耳。今既能聽受讀誦，為人解說，非樂小者可比，寧不謂之大乘人，最上乘人，為荷擔菩提者乎』？好樂小法者，既不以無上菩提為所求的目標，佛陀當然不為他們說是最上法門了！

辛二 世間所尊勝

須菩提！在在處處若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬，作禮圍繞，以諸華香而散其處。

到此，佛復對「須菩提」說：持經的人既有這樣的功德，所誦的經典殊勝自亦可知，是以「在在處處」，即不論什麼地方，「若」果「有此」般若「經」典在，「一切世間」的眾生，不論是「天」、是「人」、是「阿修羅，所應」當尊敬「供養」。為什麼？「當知此」經典所在之「處」，即等於是佛塔的地方，所以說：「則為是塔」。佛塔，本是供養佛身的，亦即一般說的舍利塔。『舍利是如來色身的遺留。但佛說的教法，是如來法身的等流。證法性者名為佛；佛說的教典，是佛證覺法性而開示的，所以也稱為法身。印度佛徒，每以緣起偈安塔中供養，名法身塔。所以，有經的地方，就等於有佛塔了。為了尊敬法身，所以「皆應」尊重「恭敬」供養』。怎樣恭敬供養？「作禮圍繞」，是即恭敬。「以諸華香而散其處」，是即供養。『佛在世時，弟子來見佛，大都繞佛一匝或三匝，然後至誠頂禮。在家佛弟子，每帶香花來供佛……供佛如此，供養塔——色身塔、法身塔也如此。中國佛徒，對於佛經，也一向很尊重的。如叢林裏的藏經，總說是請來供養的，這本來是不錯的。不過，供養教法，除了敬禮、焚香、獻華而外，還要讀誦、思惟、廣為人說，這也是供養，而且是最勝的供養』！如束之高閣，即非供養的真義。

辛三 轉滅罪業勝

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

本經是佛為發大乘者及發最上乘者說的，而持說此經的人又具種種不可思議功德，且經典所在之處就是佛塔一樣，一切天人都應當恭敬尊重的，這是如來的真語實語，我們自然是深信不疑。可是事實我們所見到的，就是有人在那裏受持讀誦此經，非但得不到人天的恭敬尊重，反而受到世人的輕視

，這是什麼道理？所謂輕賤，就是不受尊重的意思。這，當然有各式各樣的不同：或者受到別人的嫉妒，或者為人生起譏嫌，或者內懷瞋恨而加以毀謗，或者外仗勢力而加以欺凌，或甚而刀杖拳腳相加，都可說是輕賤。有了這種現象現前，常會使人生退悔心！

佛陀為了掃除人們這個懷疑，「復次」，叫聲「須菩提」說：如有「善男子、善女人」，一向未為別人輕視過，現在由於「受持、讀誦此」金剛般若「經」，反而「為人」之所「輕賤」，這決不是持誦經典的過失，而是「是人先世罪業」所得的結果。當知那個人及世間一般人，在沒有持誦《般若經》前，誰也不能說沒有造過罪業。如依佛法說，吾人過去所造的罪業，真可說是多得不得了。潛在而未發的業，一旦遇到因緣，就會感受「應」得的果報，如「墮」地獄、餓鬼、畜生的三「惡道」，受苦無窮。「以今世」讀誦般若經典，而為一般「人」之所「輕賤」的原「故」，則其「先世（過去）」所有應墮惡道的「罪業」，藉此受持《金剛般若經》的功德力，「則為消滅」，將來再也不會感受惡道的苦報。這是前生惡業轉輕或消滅了的象徵，亦即是轉重報令輕受，轉生報後報令現在受的意思。所以佛法行者，遇到這種現象，不特不應為此疑惑、退心，而應更堅定的深信這是受持般若所得的功勳！

受持般若經典，不但可以滅罪，而且由於種下般若種子，依此漸漸修行，到達因圓果滿，必「當得阿耨多羅三藐三菩提」。經中所謂當得，自不是現在得，而是指未來得。未來什麼時候得，那就不能肯定，要看你的功行如何以決定的。雖則時間不定，但因持經無我，沒有了煩惱障；罪業消滅，沒有了業障；不墮惡道，沒有了報障。如是三障消除，三德必圓。現在雖還未得，將來必定得之，是絕對不容懷疑的。轉罪報而得佛果，愈知此《般若經》的功用殊勝。所以吾人受持讀誦此經，不但不應因人的輕視而退轉，而且更應精進不懈的受持讀誦！

庚二 校德

須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者。若復有人於後末世，能受持、讀誦此經所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

這是本經第五次校德，所不同於前四番者，即不以內外施來校量，而是以供佛功德與持經功德來校量，說明持經功德勝於供佛功德。因為供佛是培福，持經是修慧。雖說菩薩行者，必要福慧雙修，但要盡除三障，圓成三德，還有賴於般若慧，所以受持般若經典勝於供養諸佛。

為了證明這點，佛特舉自己經歷的事實告訴「須菩提」說：一般佛法行人，只知我供養然燈佛，殊不知這是最近而又最少的事，以「我」思「念」起來，在「過去無量阿僧祇劫」前，亦即「於」我未見「然燈佛」以「前」，曾經遇到過（「得值」）「八百四千萬億那由他諸佛」，而且在所遇到的每一尊佛前，「悉皆供養承事」，從來「無」有「空過者」。不用說，我供佛所得的功德是很多的，多到無量無邊那樣的多。阿僧祇，中國譯為無央數，即是無數的意思。劫，具云劫波，是指最長的時間說的。不是一個阿僧祇劫，兩個阿僧祇劫，而是無量那麼多的阿僧祇劫，這是形容時劫的長遠。那由他，中國譯為億，亦即通俗說的一萬萬，不是一個一萬萬，兩個一萬萬，而是八百四千萬億這麼多的一萬萬，這是形容承事供養的佛多。由於劫數是這樣的長，所以遇到的佛有這麼多，而又發心供養，自然是極為希有難得的！

可是，「若復有」這麼一個「人，於後末」法「世」中，雖不能值遇如許諸佛，但若「能」夠「受持、讀誦此」金剛般若「經」，『隨順性空法門，或者得離相生清淨心』，那他「所得」的「功德」，從表面看來，似乎是很少，但若「於我所供養諸佛」所得的「功德」比較起來，可以這樣肯定的告訴你：我供佛的功德「百分，不及」持經者的「一」分功德。不獨如此，縱使供佛「千」分、「萬」分、「億分」所得的功德，亦不及持經者的一分功德，且置千萬億分不談，究極來說，「乃至算數」都窮，「譬喻」亦絕，「所不能及」之分，亦不及持經者的一分功德之多。這樣說來，持經功德的

殊勝，豈是一般人所能測度得到！為什麼會如此？經前曾說：『一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出』。般若，是成佛的要門，是解脫的張本。吾人幸得此無上甚深法門，應該精進勇猛的受持讀誦此經，不應於此有所空過！

己三 結歎難思

須菩提！若善男子、善女人，於後末世，有受持、讀誦此經所得功德，我若具說者，或有人聞，心即狂亂，狐疑不信。須菩提！當知是經義不可思議，果報亦不可思議！

佛再告訴「須菩提」說：「若善男子、善女人，於後末世」之中，其「有受持、讀誦此」金剛般若「經」而「所得」的「功德」，上來我雖層層校量，說明持經功德殊勝，但那還只略說一說而已，未敢具足的把它說出，如以「我」如來的無量辯才、無限神通，將之「具」足的完全的「說」出來，誠恐根鈍智劣的眾生，因這不是他們所能接受的境界，聽了不但疑惑不信，且會痴狂迷亂起來。所以說：「或有人聞，心即狂亂，狐疑不信」，認為世間沒有這樣的事！疑而不信，問題還小，因疑生謗，問題就大。因為謗法的罪是很重的，是要墮地獄受諸痛苦的，對聞法者可說沒有利益，所以有時佛不為眾生說。「須菩提」！我再告訴你：你「當知」道我所說的「是」金剛般若「經」的「義」理，是甚深最甚深的，一般人的心思言議所不及的，所以說：「不可思議」。如前說的實相離相，無住而住等，其中所有義趣，都不是思量分別所能了知的。既然經義是不可思議的，則聽聞受持此經以自利，為人解說此經以利他，則其將來所得無上菩提的「果報」，自然「亦」是出於常情的想像以外，而為「不可思議」的！如前說的『離一切諸相，即名諸佛』；『若見諸相非相，即見如來』。像這離相非相的究竟佛果，豈是一般人所能心思口議得到？所以說：果報亦不可思議！

乙二 方便道次第

丙一 開示次第

丁一 請問

爾時，須菩提白佛言：世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，云何應住？云何降伏其心？

本經前後計有兩番問答，因而也就分為兩大段落。前一大段落所問答的是有關般若道的事，已如上面所說；後一大段落所問答的是有關方便道的事，是現在所要講的。般若道重在自利，方便道重在利他，前面亦曾說過。於二道中，不論自利利他，因是大乘行門，就得發菩提心。但同樣的發菩提心，可是實質有所不同。般若道前所發的是世俗菩提心，自己根本還未接觸到真理；方便道前所發的是勝義菩提心，自己已經親切的體悟真理。但為了度化眾生，不得不進一步的發心。如此悲智一如的發心，不是為了個己利益，而是為了紹隆佛種，使得佛種不斷。

前後發的既然同是無上大菩提心，所以須菩提不得不提出同樣的問題來請示佛。「爾時」，即佛說完『當知是經義不可思議，果報亦不可思議』的時候。「須菩提」重行稟「白佛言：世尊」！一個已經深悟無我，已見如來法身的「善男子、善女人」，為了切實的依法度化眾生，「發阿耨多羅三藐三菩提心者」，那他「云何應住？云何降伏其心」？從須菩提的請問看，與前問的語氣一樣，試問為什麼有此一問？原因前面佛陀開示『應離一切相發菩提心』。所謂一切相，不用說，任何相都包括在內，發菩提心之相，自亦不外於此。問題就在這裏：一般人的觀念，既然說是應離一切相，就不得說是發菩提心，既然說是要發菩提心，就不得說應離一切相。離一切相與發菩提心，二者似乎不得並行的。即此一念橫梗在心田，發心就難以安住降伏。所以長老特別為發心者請問，應怎樣的安住？應怎樣的降伏其心？俾諸善男子、善女人，於無上菩提之法，發心修證，直趨最高佛果！

丁二 答說

戊一 明心菩提

己一 真發菩提心

佛告須菩提：善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生；滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。何以故？

須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。

上是空生的請問，這是佛陀的答說。空生的請問，固然與前一樣，佛陀的答說，亦與前是一樣。『不同的，即在答發心的末後，多了「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者」一句。眾譯相同，惟有玄奘所譯，前文也有此一句』。

「佛」陀「告」訴「須菩提」說：假定有這麼一個「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心」。如是，是指下文我應滅度一切眾生等的三句。學佛的善男子、善女人，不發大菩提心則已，發就要發這樣的心。所以說：當生如是心。發菩提心，目的是為利益眾生，救度眾生令得解脫，但在菩薩的心中，不能存有度生的觀念。所以雖說「我應滅度一切眾生」，但等到「滅度一切眾生已」盡，就是屬於菩薩所應度的皆已度了，「而無有一眾生實滅度者」。這些與前發世俗菩提心所說相同，可以參考前說，所以這裏不再多談。

「何以故」？即為什麼要這樣說。當知菩薩度生，不能存有四相。「若」果「菩薩」以為我能度生，是即「有我相」；若果菩薩以為眾生是我所度的，即是有「人相」；有了人我相，不能忘能所，是即有「眾生相」；於此我人眾生相上，執著一期生命的存在，是即「壽者相」。有了四相的觀念存在，就和普通的凡夫一樣，那裏還有資格稱為菩薩？所以說：「則非菩薩」。

發菩提心，不論是世俗的，不論是勝義的，要以入世度生為本。如果說有不同，那就在於似悟與真悟。即發勝義菩提心的是真悟，而發世俗菩提心的是似悟。真悟也好，似悟也好，發心菩薩，在度生時，切切不可存有度生的心念，這是最要的一著。否則，就失去菩薩的資格！

「所以者何」？是問具有四相為什麼不得稱為菩薩？當知菩薩之所以稱為菩薩，是由發菩提心而來。但發菩提心，不是有個實在法而發，所以佛對「須菩提」說：「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者」。《金剛經心印疏》說：『此中實無有法之「無」字，最為要緊，乃一經之宗要，不可忽過！

不惟無其有，亦且無其無；不但無有法，亦且無無法。若望前降心，則無心可降，住心，則無心可住。於現前，則菩提無法可發。設或望後，則得果無法，得記無法，轉釋無法，度生無法，嚴土無法，達我無法。以此觀之，通前徹後，一卷經文，結穴於此。唯一無字，消歸盡矣』。所以真正發心的菩薩，不見少許法有實自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。印順論師說：『中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。無所化的眾生相可得，無能發心的菩薩可得，這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住』。本此可知在這方便道中，是特重於無我開示的。

己二 分證菩提果

須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提！佛言：如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。何以故？如來者，即諸法如義。若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

發了勝義菩提心，必然就可分證菩提果。發勝義菩提心，實無有法而發，分證菩提之果，是否有法可得？自然是一問題。不過就道理說，無法為發心者，自亦無法為證得者。但須菩提是否有這經驗？佛陀特以自己的經歷加以勘問：「須菩提！於意云何」——在你的意思怎樣？「如來」過去「於然燈佛所」那兒，是不是「有」個實在「法」而「得阿耨多羅三藐三菩提不」？然燈佛所那時，佛陀所證得的，是無生法忍，位登八地，因而亦即是分證菩提果。其經過事實，在前已講過，現在不再說。

須菩提對這問題，早有深刻的體會，所以回答佛說：「不也，世尊！如我」了「解」到「佛所說」的意「義，佛於然燈佛所」那裏，雖已得無生忍，分證無上菩提，但絕對「無有」實在「法」而「得阿耨多羅三藐三菩提」。吾人如果知道如來昔於然燈佛所，實無有法分證菩提，則知現在發心菩薩，於釋迦世尊前，亦無有法發心。不過在此所當注意者：即前所問於法有所得否？答以於法實無所得。其意重在得字，顯示雖得而不住得相。此中所問有法得菩提否？答以無有法得菩提。其意重在法字，顯示無有法得菩提，以證明上文實無有法發菩提心的意思。所以一個真正發心的菩薩，發心時固無有法，證得時亦無有法。唯有無法求得而後可得，若住法求得反而不能得。

因為須菩提答得很好，所以「佛」陀印可「言：如是！如是」！用現在的白話說：是的！是的！你說得一點不錯。我老實的告訴你：「須菩提」！在然燈佛所那個時候，「實無」絲毫「有法，如來得阿耨多羅三藐三菩提」。可見雖得而實無所得，方是真得無上菩提。佛之所以這樣印可須菩提，因他聽了實無有法以發菩提心後，立即了解實無有法佛得無上菩提。無異顯示了如是因如是果，始終是如是的。亦即所謂：『發心究竟二無別』之意。

為什麼要肯定的說實無有法？佛進一步的對「須菩提」道：「若有」一個某種真實有自性「法」，為「如來得阿耨多羅三藐三菩提」，那我就是還有我我所執的存在。一個我我所執不忘的行者，怎麼會得佛陀的授記？所以說：「然燈佛則不與我授記」，說「汝於」未「來世」的時候，「當得作佛，號釋迦牟尼」。在行菩薩道過程中的菩薩，將來能不能成佛，就看得不得到一位佛陀的授記。而能不能得到佛陀的授記，就看菩薩行者執不執著有個實在法可得。如果執著有個實在法可得，就不可能得到佛陀授記作佛。如不執著有個實在法可得，自然就可得到佛陀授記作佛。因為當時，我也現覺法性空寂，不見有能得所得，「以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故」獲得「然燈佛與我授記，作是言：汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼」。原來，菩提之所以名為菩提，乃是屬於寂滅無生，根本是離一切相的，既不可以說它是空，亦不可以說它是有。所以《維摩經》說：『寂滅是菩提，離諸相故』。假定將心住於無上菩提法上，希望將來證得無上菩提，則釋尊在然燈

佛所那時，不特授記作佛是不可能，就是證得無生法忍亦不可能。所以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，在此實是極為重要的一著！

「何以故」？這是徵問。即問為什麼定要實無有法，方能獲得佛陀的授記作佛？這因一個授記作佛的菩薩行者，最低限度已經證得無生法忍，而證得無生法忍的菩薩，是即已經分證無上菩提，而分證無上菩提的行者，雖說還在因地之中，但已有資格名為如來。所謂「如來者」，是什麼意思？「即諸法如義」。與外道以我解釋如來，有著實質的不同。外道所以把如來看作我，以為這是如如不動，而往來三界生死者；以為這是離縛得解脫，而本來如是常住者。說得明白一點：外道將如來看成是生死輪迴的主體，亦將如來看成是縛解的聯繫者。有這如來，才能建立生死輪迴，才能開顯繫縛解脫；如果沒有如來，生死輪迴固無以建立，繫縛解脫亦無以說明。

然而『在佛法中，否棄外道的「我」論，如來是諸法如義。如此如此，無二無別（不是一），一切法的平等空性，名為如；於此如義而悟入，即名為如來。既然是諸法如義，即無彼此、無能所，這是極難信解的。因為常人有所思考、體會，是不能離卻能所彼此的。如來既即為如義的現覺，即不能說有能得所得。因此，「若有人言，如來得阿耨多羅三藐三菩提」，這無疑是錯誤的，不能契會佛意的』。印順論師的這一敘說，可謂簡明切要。當知諸法如義的如，是不異的意思。『法性空寂，無有差異，不見一法有獨異之相，謂之諸法如。能證法性空寂之理，是名如來。法性空寂，諸法一如，豈有菩提之法可得』？正因如此，所以佛又對「須菩提」說：「實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提」。

既無有法佛得菩提，為何又說如來所得？為了解答這個問題，佛對「須菩提」說：「如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛」。當知所謂如來所得，不是真正得個什麼，乃是顯示得無所得。雖無實在所得，不妨假名為得，當然這是站在世俗諦的立場立論。如站在勝義諦的立場說：所謂如來所得菩提，即是現覺諸法如義，亦即諸法一如之義，那有真實菩提法可得？

雖則如此，然而在這所證得的菩提法中，既不可以說它實，亦不可以說它虛。不可說實，就不應當妄執為實，不可說虛，就不應當執為虛妄，即此無實無虛的當下，就是諸法如義。現覺諸法如義的如來，常人總以為如來是有所得的，然而於是諸法如義之中諦觀，實無有法可得，所以說為無實；雖則說為實無有法可得，然亦不妨假名說如來得，因所得的唯有如義，而且得此方名如來，所以說為無虛。或說：如來證覺諸法空性，雖可名為所得，而於所得之中，實際是無實的，因為諸法法性，本來是空寂的；同時是無虛的，因為諸法法性，不壞緣起假名。所以有人這樣說：『無有有得之得，故言無實；非無無得之得，故言非虛』。此無實無虛句，真正開顯了菩提之法，即性空而緣起，即緣起而性空的實義！

如是無實無虛的無上徧正覺，『即離一切相，達一切法如相，這本非離一切法而別有什麼如如法性，「是故如來說：一切法皆是佛法」。「百華異色，同歸一陰」；「高入須彌，咸同金色」。於無邊差別的如幻法相中，深入諸法原底，即無一法而非自性空的，無一法而非離相寂滅的。在聖智聖見中，即無一法而非本如本淨的佛法。即一切相離執而入理，即「一切法皆如也」。然而，即畢竟空而依緣成事，即善惡、邪正、是非宛然。有人執理廢事，以為一切無非佛法，把邪法滲入正法，而佛法不免有失純淨的真了』！

一切法皆是佛法這一論題，是承上文無實無虛而來，如再向前推一步，是承即諸法如義而來。因為諸法緣生而無它的真實性，所以是無實的。雖則緣生諸法沒有真實性，但又同一如實空性，所以是無虛的。正因由於這個原故，所以如來說一切法皆是佛法。如有人說：『蓋由諸法如義，開出無實無虛，即以無實無虛，顯明一切皆是，還以一切皆是，證成一切諸法皆如』。一切法，說來當然是很多，但總歸納起來，不外世出世法。而這世出世法，悉皆緣生無性，所以當下皆如，亦即皆是佛法。古德說：『鬱鬱黃花，莫非般若，青青翠竹，盡是真如』。亦即顯示一切法皆是佛法的意趣。萬有諸法是不是佛法，完全看我人對它的觀點及運用如何以為斷。從空寂性方面看，一切法無不是佛法；從諸法相方面看，一切法只是一切法。在運用方面，如與佛法不相違背的，雖行世間法，亦可說是佛法；如與佛法不相應的，雖名

行佛法，佛法亦成世間法。總之，法性空寂，諸法一如，所以一切法皆是佛法。唯有體認到一切法皆是佛法，方能真正了解一切法。

在一般人看來，一切法是一切法，佛法是佛法，二者是截然不同的。為什麼現在要說一切法皆是佛法？為了解答這一問題，佛對「須菩提」說：你要知道我「所言一切法」即是佛法「者」，千萬不要以為有個實在的一切法。當知這一切法，在勝義畢竟空中，是無實自性的，是「即非一切法」的。『因為一切法即非一切法，佛證此一切法，「是故」假「名」為「一切法」皆是佛法。這等於說：一切法的自性不可得，即佛證覺的正法』。可見世出世間一切諸法，只要洞達它的無實自性，不再在上面妄著其相，自然就是佛法而非一切法了。所以仍然名為一切法者，是約不無一切法的假名說的，如果認為實有一切法，那就又不認識一切法，而墮在自性妄見中！

戊二 出到菩提

己一 成就法身

須菩提！譬如人身長大。須菩提言：世尊！如來說人身長大，即為非大身，是名大身。

前文講的明心菩提，是約發心講的，即發勝義菩提心；現要講的出到菩提，是約修行講的，即修利他廣大行。真正能夠做到利他的，首要自己體悟真理，成就法身，所以現在先說菩薩所得的法性身。得法性身，雖是明心菩提時的事，但出到菩提的聖者，既然經過明心菩提的階段，當然亦成就法性身的。

體悟真理的聖者所成就的法性身，在前舉菩薩為證文中，曾經說到『譬如有人身如須彌山王』的這話，所以現在佛一開始就對「須菩提」說：「譬如人身長大。須菩提」畢竟不愧是位解空第一的聖者，一聽到這句話，即契會佛心而對佛「言：世尊」！你「如來」所「說」的「人身長大」，是由通達法性畢竟空而緣起幻成的，實在沒有大身的真實性，所以說：「即為非大身」。雖則是這樣的，但因悟法性空，以清淨的功德願力為緣，成此莊嚴的尊特身，所以說：「是名大身」。所成就的法身，所以名為大身，因為法身

無相，不落長短大小數量的原故。

己二 成熟眾生

須菩提！菩薩亦如是。若作是言：我當滅度無量眾生，則不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法名為菩薩。是故佛說：一切法無我、無人、無眾生、無壽者。

出到菩提的聖者，成就了法性身後，在向佛果菩提前進的過程中，所要積極推動的兩大工作，就是成熟眾生與莊嚴佛土。『現在，佛約出到菩提的成熟眾生，對「須菩提」說：不特長大的法性身，是緣起如幻的；就是「菩薩」的成熟眾生，「亦」還是「如是」。成熟眾生，以眾生成就解脫善根而得入於無餘涅槃為究竟』。菩薩度生是分內所應做的事，因為發心就是為度眾生的。可是正當去度眾生時，決不可有我當滅度眾生的觀念存在，假定菩薩「作是言：我當滅度無量眾生」，老實不客氣的說，那你就沒有做菩薩的資格。所以說：「則不名菩薩。何以故」？為什麼說得這樣嚴重？佛告「須菩提」說：菩薩，『從最初發心到現證法性，到一生補處，無不是緣成如幻』，「實無有法」可以「名為菩薩」的。能度的菩薩尚且沒有，那裏還有所度的眾生？是以菩薩若說我當滅度無量眾生，是即有能度的菩薩與所度的眾生，我人之相不忘，怎有資格稱為菩薩？「是故佛說：一切法無我、無人、無眾生、無壽者」。於一切法中，沒有我、人、眾生、壽者的四相，則一切法自然皆是佛法。《維摩經》說：『法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故』。覺得有此四相的，不過是眾生的妄想分別，在第一義的畢竟空寂性中，既沒有菩薩的實性可得，亦沒有眾生的實性可得。所以不見有能度的我，亦不見有所度的眾生。假使認為有的話，那就是屬於顛倒，亦即是我執，怎可稱為菩薩？

己三 莊嚴佛土

須菩提！若菩薩作是言：我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提！若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。

不特菩薩度生不可以說我怎樣怎樣，就是菩薩嚴土亦不可說我怎樣怎樣。前面已約成熟眾生說，現在再約莊嚴佛土說。佛告「須菩提：若菩薩」去莊嚴佛土而「作是言：我當莊嚴佛土」，是即已先有了一個莊嚴佛土的我在，與我當度生同一未忘我執。我執不忘，就沒有資格做菩薩，所以說：「是不名菩薩」。當知欲淨佛土，必先自淨其心，如《維摩經》說：『隨其心淨，則佛土淨』。現在我執不忘，其心就不清淨，怎能莊嚴淨土？

「何以故」？為什麼說得這樣嚴格？要知「如來」所「說」的「莊嚴佛土」這話，是沒有能莊嚴的人及所莊嚴的法的，亦即沒有實性的莊嚴佛土可得，所以說：「即非莊嚴」。雖無實性的莊嚴佛土可得，但緣起如幻的莊嚴不是沒有，所以說：「是名莊嚴」。

由上度生嚴土說來，可知菩薩修行之要，無過無我。可是講到無我，有人無我與法無我的兩種。菩薩雙明二空，觀一切法無我，是即通達無我法者。故佛告「須菩提：若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩」。印順論師對這有很好的解說：『前明心菩提，約分證菩提而結說如來的真義。這裏，約菩薩的嚴土、熟生，結明菩薩的真義。雖沒有少許法可名菩薩，但由因緣和合，能以般若通達我法的無性空，即名之為菩薩。這是說：能體達菩提離相，我法都空，此具有菩提的薩埵，才是菩薩。所以《智論》說：「具智慧分，說名菩薩」。這樣，可見菩薩以悲願為發起，得般若而後能成就；這約實義菩薩說』。

戊三 究竟菩提

己一 圓證法身功德

庚一 正說

辛一 知見圓明

須菩提！於意云何？如來有肉眼不？如是！世尊！如來有肉眼。須菩提！於意云何？如來有天眼不？如是！世尊！如來有天眼。須菩提！於意云何？如來有慧眼不？如是！世尊！如來有慧眼。須菩提！於意云何？如來有法眼不？如是！世尊！如來有法眼。須菩提！於意云何？如來有佛眼不？如是

！世尊！如來有佛眼。

發菩提心的菩薩，由自利而利他，到達二利圓成，就可證得究竟無上菩提。所以現在是講五菩提中的最後究竟菩提，亦即開顯究竟成佛的意思。成佛，為修菩薩行者所追求的最高目標，任何一個行菩薩道的人，除了中途退失菩提心，最後因行圓滿，一定要成佛的。

向來說佛具有三身四智等的種種功德，但在本經只說法身與化身的二種。法身是色心圓淨的，不特我們眾生不能見到，就是二乘聖者亦不能見，甚至初發心的菩薩亦不能見。能夠見到佛陀法身少分的，唯有分證菩提的法身菩薩。至於化身，像在娑婆世界八相成道的釋尊，為了化導未入法性的初心菩薩，未發大心的二乘行人，未求出世的一般凡夫，而示現種種不同的身份，以適應各類不同的眾生，名為化身。『二身本非二佛，約本身、迹身；大機及小機所見，說為二身。此處先明法身』。

本經的中心思想，是開顯離相無住，亦即開顯諸法畢竟皆空。對於空義有真領會的人，當然不會對空有所誤解，更不會懷疑到成佛亦是空無所有，一無所知。但不善解空的人，或以為成佛亦是空無所知，那就未免過失太大！佛是一切智者，對宇宙人生、萬有諸法，無不善巧通達，怎可說是空無所知？『為顯示如來的知見圓明，超勝一切，所以約五眼一一的詰問須菩提，須菩提知道佛的智慧，究竟圓明，所以一一的答覆說：有』。

本段經文科為知見圓明，因為如來圓具五眼，澈見三心，在心叫做知，在眼叫做見，所以稱為知見圓明。於中先說能見五眼以明見淨，次說所知諸心以明智淨。眼以能見為義。由於見有種種差別，所以眼亦分為種種不同，而佛法通常所講的是五眼。如是五眼，可從兩方面說：一約五種人說有五種眼，即每一種人具有一種眼；二約一種人具有五種眼，即本經所說的如來有五眼。

一、五種人有五眼說：㈠、肉眼：即吾人血肉之軀所具的眼睛，是由清淨四大極微所構成的。它的照見功能，是依肉體而有，所以名為肉眼。吾人肉眼所見有限，只能見到障內所有的色法，亦即通常說的『見表不見裏，見

粗不見細，見前不見後，見近不見遠，見明不見暗』。所以所見有限，由於煩惱所障。㈡、天眼：即天人所有的眼睛，亦由清淨四大極微所構成的。不過它的品質較人類所有的來得精微，因而能見人類肉眼所不能見的，亦即『見表亦見裏，見粗亦見細，見前亦見後，見近亦見遠，見明亦見暗』。如是天眼，有由業力得的，如欲界天眼，就是以福業得的；有由定力得的，如色無色界的天眼，就是以定力得的。不過定力得天眼，不一定要生天上，即在人間，假定得定，亦會有的。㈢、慧眼：這是聲聞人所具有的。慧眼的最大功用，是能通達諸法無我空性，亦即是以智慧照見真空之理，所以名為慧眼。二乘聖賢所見，只有到此為止。但得慧眼的聖者，必然亦得天眼，而且所得天眼，勝過天人天眼，能見天眼所不能見。㈣、法眼：這是菩薩所具有的。菩薩所有的法眼，不但能通達諸法空性，並且還能從空出假，能見如幻緣起的無量法相，能通一切眾生的因因果果，能適應各類不同的時機，以種種法門去化度眾生，所以名為法眼。㈤、佛眼：這是唯佛與佛所具有的。以圓見空假不二的中道，為其最大的特色。上來所說五眼，前二是屬色法，後三是屬心法。論其功能的勝劣，傅大士有頌說：『天眼通非礙，肉眼礙非通，法眼唯觀俗，慧眼直緣空，佛眼如千日，照異體還同』。是為五眼勝劣差別最好的說明。

二、佛一人有五眼說：㈠、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「肉眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」！我認為「如來」是「有肉眼」的。佛之所以有肉眼，不特見凡人之所見，而且能見無數世界，不同凡夫的有所局限。㈡、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「天眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」！我認為「如來」是「有天眼」的。佛所具有的天眼，勝過一般所有的天眼。如凡夫的天眼，只能見肉眼所不能見的，二乘的天眼，只能見一個三千大千世界，菩薩的天眼，雖勝過二乘，但望之於佛，還差得很遠，因為佛的天眼，能見恆河沙數佛土的。㈢、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「慧眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」！我認為「如來」是「有慧眼」的。佛能通達空無我性，這是誰也不

會懷疑的，所以具有慧眼。如以一般分別來說：二乘所有的慧眼，只能照見我空，地上菩薩的慧眼，亦只能分證法空，而佛所有的慧眼，則能圓照三空，洞徹諸法實性，自非二乘菩薩慧眼所及。㈣、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「法眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」。我認為「如來」是「有法眼」的。法眼，是了知俗諦門頭萬有諸法的。雖說菩薩亦具法眼，但因所知障未能斷盡，所以地地之中，各有一定分限。可是佛的法眼，由於所知障盡，所以無法不知，無一眾生不度。㈤、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「佛眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」！我認為「如來」是「有佛眼」的。佛眼唯佛與佛所有，能見佛所見的不共境界，為菩薩以下所不具有的。而且如前所說的四眼，在佛的立場來講，不過表其隨感斯應，實際唯一佛眼而已。所以古德說：『前四在佛，總名佛眼』。猶如四河歸海，失其本名，其道理是一樣的。

印順論師，對這又作這樣的說明：『又，佛有肉眼、天眼，實非人天的眼根可比。後三者，又約自證說，無所見而無所不見，是慧眼；約化他說，即法眼；權實無礙為佛眼。如約三智說：一切智即慧眼；道種智即法眼；一切種智即佛眼』。佛陀在此說出五眼，是為開顯佛見圓明，以示佛陀對於千差萬別的微細事相，無不悉見。

須菩提！於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？如是！世尊！如來說是沙。須菩提！於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數，佛世界如是，寧為多不？甚多！世尊！佛告須菩提：爾所國土中所有眾生若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。

上面已說能見五眼，現在再說所知諸心。佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如恆河中所有」的「沙，佛說」不說它「是沙」？須菩提回答說：「如是！世尊」！據我所知，「如來」會「說」它「是沙」的。因為一般凡夫說它是沙，佛在世間不與世間諍，當然亦會說它是沙。所不同者，凡夫只知是沙，但不知一河之沙究有多少，而佛能知恆河沙的一粒

一粒之數。

佛再進一步的問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如一恆河中所有」的「沙」，每一粒沙等於一條恆河，「有如是沙等」這麼多的「恆河」，像這麼多恆河中所有的沙數，當然是多得不可計算。「是諸恆河所有沙數」，一粒沙一個佛世界，「佛世界如是」就像那麼多的恆河沙數一樣，是不是很多？所以說「寧為多不」？須菩提依於事實回答說：「甚多！世尊」！因恆河沙其細如麵，一恆河沙已經多得不可勝計，若以恆河沙數這麼多的恆河，再計如是恆河所有沙，其數當更不是我人所能想像得出。而佛世界猶如無數恆河所有之沙一樣，則其數之多，不言可知，所以須菩提答以甚多。

有依報的世界，必有正報的眾生，因而「佛」復「告須菩提」說：在這麼多「爾所」的「國土中」（國土，就是世界），亦即在無量無邊恆河沙數的世界中，每一世界有若干眾生，每一眾生有若干心性，如是「所有眾生若干種心」，不論是高級的，不論是低級的，以「如來」的智慧去觀察，無不「悉知」悉見。

可是問題就在這裏：世界是這樣的無量無邊，眾生是這樣的無央無數，心念是這樣的不可數量，而且不說無量世界的無數眾生，單是一個眾生的心念，剎那剎那的生滅不住，已不是一般人所能想像，佛「何以故」有此慧力而能悉知？因為「如來」所「說」的「諸心」，即是緣起無自性的非心，假名為心而無實體可得的。所以說：「皆為非心，是名為心」。印順論師說：『無自性的眾生心，於平等空中無二無別；佛能究竟徹證緣起的無性心，所以「以無所得，得無所礙」，無所見而無所不見，剎那剎那，無不徧知』。

「所以者何」？是問緣起假名之心為什麼說它非心？當知一切眾生起心動念，要不外於在三世中：不是過去，就是現在，不是現在，就是未來，於三世中求心，如能發現得到，當然不可說為非心；若於三世之中，求心了不可得，當然即可說為非心。佛叫聲「須菩提」說：現在且來推求，心到底在那裏？如說心在過去，過去已經過去，過去即已滅無，那裏還有心可得？所

以說：「過去心不可得」。若說心在現在，現在念念不住，剎那就成過去，那裏有實心可得？所以說：「現在心不可得」。倘說心在未來，未來還沒有來，沒有來即沒有，那有未來心可得？所以說：「未來心不可得」。所謂不可得，表示遷移流動不息奔放的一念心，當下就是空，根本無有實體可得的。《未曾有經》說：『即於一切法中求心不可得，何以故？心之自性，即諸法性，諸法性空，即真實性』。古德亦有這樣的說：『三際求心心不有，心不有故妄元無，妄心無處即菩提，生死涅槃本平等』。諸法畢竟空中，生死涅槃還有什麼差別？

印順論師在《金剛經講記》中說：『於三世中求心自性不可得，惟是如幻的假名，所以說諸心非心。也就因此，佛能圓見一切而無礙。世人有種種的妄執：有以為我們的心，前一念不是後一念，後一念不是前一念，前心後心各有實體，相續而不一，這名為三世實有論，即落於常見；有主張現在實有而過去未來非有的，如推究起來，也不免落於斷見；有以為我們的心是常恆不滅的，我們認識的有變異的，那不是真心，不過是心的假相，這又與外道的常我論一致。佛說：這種人最愚癡！念念不住，息息流變的心，還取相妄執為常！心，不很容易明白，惟有通達三世心的極無自性，才識緣起心的不斷不常，不一不異，不來不去，不有不無。從前，德山經不起老婆子一問——三心不可得，上座點的那個心？就不知所措，轉入禪宗。這可見畢竟空而無常無我的幻心，是怎樣的甚深了！這唯有如來才能究竟無礙的明見他』。這末說來，我們眾生太可憐了，連自己的一念心都不認識！古德說：『若人識得心，大地無寸土』。如何認識心？唯有通達它的極無自性！

辛二 福德眾多

須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，是人以是因緣，得福多不？如是！世尊！此人以是因緣，得福甚多。須菩提！若福德有實，如來不說得福德多，以福德無故，如來說得福德多。

知見圓明，是明佛陀的智慧圓滿；福德眾多，是明佛陀的福德圓滿。唯有福慧圓滿，方得稱為佛陀。佛稱兩足尊，亦即由此而得名的。

佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「若」果「有」這麼一個「人」，將充「滿三千大千世界」的「七寶，以」之「用」於「布施」眾生，「是人以是」布施「因緣」，所得的福德多不多？所以說「得福多不」？須菩提回答說：「如是！世尊」！以我的了解，「此人以是」布施「因緣」，所「得福」德「甚」為眾「多」。須菩提所以這樣回答，因他深知此人是以不可得心而行施的，雖行布施不住於相，所以所得福德眾多。如前伏心菩提文中說：『若菩薩不住相布施，其福德不可思量』。今說『得福甚多』，甚多就是不可思量的意思。

佛陀順著這個答覆，再叫一聲「須菩提」說：「若」果布施所得的「福德」，是「有實」在自性的，則大千七寶的布施，亦不過是大千七寶的福德而已，我「如來」決「不」會「說」他「得福德多，以福德無」有實在自性「故」。稱法界而為量，與般若智相應，不住著而行施，「如來」這才「說」他「得福德多」。本此可知：通達福德無實自性，不是沒有福德，而是福德更多。如果以為福德實有，為求福德而行布施，勢必住著於相。住相行於布施，雖不可說沒有福德，畢竟是三界內俗福，縱然上生到有頂天，結果仍然是屬苦因，不能成為佛果的福德。

辛三 身相具足

須菩提！於意云何？佛可以具足色身見不？不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。須菩提！於意云何？如來可以具足諸相見不？不也，世尊！如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。

此文所說的身相具足，有以為是應身的，有以為是報身的，有以為是法身的，有著種種說法的不同，印順論師本龍樹論的二身說，認為這是指的法身，既不是應身，又不是報身。可是問題來了，就是如來法身，究竟是有相的？抑或是無相的？這在佛教的學者間，有的說有相，有的說無相，向來有著很大的諍論。殊不知這諍論，根本不必要的，問題就看我們站在幾身說的立場立論。如說佛陀只有法身和化身的二身，則法身就是有相的；如說佛陀

具有法報化的三身，則法身同樣可說有相；如說佛陀具有四身，而將法身視為平等空性，那就可說法身無相。主張法身有相的，不特色身是無邊際的，音聲亦是徧滿十方的。這一思想，不特見於初期大乘，即在小乘大眾部中，亦有這樣的說法。『但此法身是無為所顯的，相即無相，不可思議』。如果明白這點，則此所說是法身，就毫無疑問。

佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「佛」可不「可以具足色身見」？換句話說：在具足色身中，能不能見到佛？具足，是圓滿的意思。色身的具足，就是色身的圓滿。常人總以為在具足色身中可以見到佛，但須菩提回答卻是這樣：「不也，世尊」！以我所知，「如來」是「不應以具足色身見」的。「何以故」？因為「如來」所「說」的「具足色身」，是無為所顯的，是緣起假名而畢竟無自性的，當下「即非具足色身」，雖非具足色身，但不妨假名施設，所以又說：「是名具足色身」。如以為清淨法身是可見的，那就大錯特錯！

佛復問「須菩提」說：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來」可不「可以具足諸相見」？通常說佛具有三十二相，是指化身佛上某一部分特徵。『至於法身，有說具足八萬四千相，或說無量相好。但有論師說：三十二相為諸相的根本，八萬四千以及無量相好，即不離此根本相而深妙究竟』。具足諸相，就是圓滿諸相。反過來說：諸相具足，就是諸相圓滿。須菩提回答說：「不也，世尊」！以我所知，「如來」是「不應以具足諸相見」的。「何以故」？因為「如來」所「說」的「諸相具足」，亦是無為所顯，是緣起假名而畢竟無自性的，當下「即非」諸相「具足」，雖非諸相具足，但不妨假名施設，所以又說：「是名諸相具足」。如以為法身諸相，是有真實自體的，那同樣是錯誤的！

辛四 法音徧滿

須菩提！汝勿謂如來作是念：我當有所說法。莫作是念！何以故？若人言如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提！說法者，無法可說，是名說法。

此文所說的法音徧滿，是顯法身的說法。『有人偏據本文，以為法身不說法，這是誤解的。法身是知見圓明，福德莊嚴，身相具足，那為什麼不法音徧滿呢』？不過如上所說身相而非身相，當知此中亦是說法即非說法，如以為如來真的有所說法，那就又不知佛說法的真義了！

為此，佛提醒「須菩提」說：「汝勿謂如來作是念：我當有所說法」。換作白話講：就是你千萬不要以為如來會作這樣想：我當為諸眾生說種種法，因為佛是不會如此的。所以說：「莫作是念」！但是莫作是念，是誡須菩提勿起如來念我當說法之念，與上勿謂如來作是念的念，是有所不同的。前者是就佛不作是念說，後者是就當機莫作是念說，二者不可混同！

「何以故」？是問為什麼不可作是念。佛解答說：「若」果有「人言如來有所說法」，這不但不是讚歎佛，而且簡直是謗佛，所以說：「即為謗佛」，根本「不能」了「解我所說」的原「故」。要知諸法空寂性中，既沒有念，亦沒有我，是以凡作念我要怎樣怎樣，就是我執未空，妄念未除。普通凡夫固可說是這樣的，若說最高如來亦是這樣，那就將佛與凡夫等量齊觀，不是謗佛是什麼？法身是無念而念，無說而說的，如以為像凡夫那樣的有能說所說，自然是大錯特錯！

佛復叫聲「須菩提」道：所謂「說法者」，嚴格說來，是「無法可說」的。因為法本空寂，離諸言說相的，不可以言宣的。雖說無法可說，但亦不妨隨俗假說，令眾生從言說中體達無法可說，「是名說法」。若硬說如來有所說法，那就是謗佛執法，根本不解如來所說之義。若能知得佛所說法，法本無法，那就可知一切法無不是這樣的，法法皆是有名無實，法法當下就是空寂。

辛五 信眾殊勝

爾時、慧命須菩提白佛言：世尊！頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？佛言：須菩提！彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提！眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。

說法的法身，既法音徧滿，當有聞法的信眾，隨時隨刻的聞法，且這聞法的信眾，不是普通的眾生，而是大道心眾生，所以科為信眾殊勝。

「爾時」，即前科剛剛說盡之時。「慧命須菩提白佛言」：須菩提上面加慧命兩字，是年高德劭的尊稱。即凡年齡高的，道德重的，智慧深的，戒行淨的，以慧為命，名為慧命。須菩提聽了身相即非身相，說法即非說法，是則如來出現世間，慈悲平等的普為眾生說法，其有聽佛說法的眾生，聽了以後去如理思惟，切切實實的照著去行，將來成佛當沒有問題。可是如來滅後後五百歲，所謂末法時代的眾生，聞說法身所有知見、福德、身相、說法圓滿的妙法，是不是亦有能夠生起信心者？所以經說「頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不」？關於這個問題，在前明心菩提文中，亦曾提出來問過：『頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不』？佛陀答以『有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實』。不過，前者是就甚深般若法門請問，此則是就佛果究竟深法請問，是為二者的差別，但這都要清淨信心，沒有清淨信心，是不會接受的。由於法身說法，無說而說的深妙真義，不是須菩提的智慧所能體會得到的，所以特別提出來問佛，請佛開示！

「佛」告須菩提「言：須菩提！彼非眾生，非不眾生」。這話怎講？意思是說：那末世眾生，聽了如此說法，而能生起信心的，不能說沒有，但這不是一般所說的凡夫眾生，所以說彼非眾生。雖則不是凡夫眾生，但他亦還沒有成佛，不能說他不是眾生，所以說非不眾生。在此首要知道：有化身佛與法身佛說法的差別。法身佛說法所教化的對象，是此土、他土的地上大菩薩，由於法身無時無處不在流露法音，因而地上菩薩也就隨時隨處見佛聞法。如是見佛聞法而生清淨信心的，自非尚未出離生死的眾生。化身佛說法所教化的對象，是初發心的菩薩，厭世間的二乘，求人天的凡夫，都還是生死流轉中的眾生，根本不可能聽到法身說法的，當亦無所謂生不生起淨信。

「何以故」？是問為什麼說彼非眾生非不眾生。佛告「須菩提」說：所謂「眾生眾生者」，你不要以為有個實有眾生，眾生不過是五眾和合，求其自我不可得，當下是畢竟空的。所以「如來說非眾生」。實有眾生的自體雖不可得，但由惑業相續的隨作隨受，緣起如幻的眾生不無，所以如來說：「

是名眾生」。

在此或有生起這樣的疑問：長老須菩提明明是問有沒有眾生對法身說法的深義生起淨信，而佛解答問題時，專就眾生一方面立論，至於生信這一方面，根本提都不提，豈不有答非所問之嫌？不然！要知須菩提所以恐怕眾生於是道理不能生信，就因認眾生為眾生的原故，假定了解眾生是因緣會合，非生幻生，無實身體，不再妄執眾生為我，自然就對法身說法生起淨信了。所以表面看來，似乎沒有答覆是否生信，實際已經圓滿的解答了這個問題。

辛六 正覺圓成

須菩提白佛言：世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？佛言：如是！如是！須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，即得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！所言善法者，如來說即非善法，是名善法。

於前舉如來為證文中，曾說『無有定法名阿耨多羅三藐三菩提』，及後於分證菩提果文中，亦說『佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提』。是則空生對於佛得菩提的得無所得，早已有了認識，所以現在「須菩提」仰承佛意而「白佛言：世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶」？從表面看，這是問佛，但實際上，自陳初悟，所以用一耶字，故作疑問之辭，乃是告訴吾人，雖有如是體悟，但當請求佛陀，為作證明。

所謂佛得菩提，亦復得無所得，是明諸法性空，一空到底的畢體呈露。蓋於開顯法身功德中：初約福德言其無實，以明緣起性空；次約身相即非身相，以明緣起性空；再約說法無法可說，以明緣起性空；末約眾生即非眾生，以明緣起性空；一層深一層的，說明空的深義；最後說到佛果菩提，得無所得，則空寂之性，就究竟開顯。

「佛」陀認為須菩提所陳初悟不錯，於是讚許彼「言：如是（是的）！如是（是的）！須菩提」！你說得一點不錯，「我於阿耨多羅三藐三菩提」，不說沒有多法可得，「乃至無有少法可得」，唯其無有少法可得，「是名」

真能證得「阿耨多羅三藐三菩提」。『然所以都無所得，這因為無上徧正覺，即一切法如實相的圓滿現覺，無所得的妙智，契會無所得的如如，這豈有毫釐許可得的』！所以真正說來，無得之得，得而無得，方是真得。如果自覺有毫釐許可得，那就一切不得了！

「復次」，佛對「須菩提」說：「是法平等，無有高下」。高指最高的佛果說，下指愚下的凡夫說。從事相方面看，佛是至高無上的，生是低微卑下的，兩者有著天壤之別；但從空性去看，一切是平等的，在聖既沒有增加一絲一毫，在凡亦沒有減損一絲一毫，問題只在悟證空性與否。究竟悟證空性的是佛陀，尚未悟證空性的是凡夫。所以諸法空性，確是平等平等，那有高下之分？既然沒有高下，那有無上菩提？經中將此平等空性，說為「是名阿耨多羅三藐三菩提」者，因為無以名之，方便假立此名。所以菩提無有少法可得，若無上菩提是有少法的話，那就高下之相儼然，不得說為是法平等了。

如是在聖不增、在凡不減的平等空性，『在因中，或稱之為眾生界、眾生藏、如來藏；在果位，或稱之為法身、涅槃、無上徧正覺。約境名真如、實相等；約行名般若等；約果名一切種智等：無不是依此平等如虛空的空性而約義施設。有些人，因此執眾生中有真我如來藏，或者指超越能所的靈知，或者指智慧德相——三十二相等的具體而微；以為我們本來是佛，悟得轉得，即是圓滿菩提。這是變相的神我論，與外道心心相印，一鼻孔出氣』！

佛接著對須菩提說：『無上徧正覺，雖同於一切法，本性空寂，平等平等，但依即空的緣起，因果宛然』。所以要想證得無上徧正覺，還得從事修習一切善法，未有不修善法而得成正覺的。首「以」般若空慧，通達「無我、無人、無眾生、無壽者」，不取著於我等四相；進而本此般若空慧，「修」習「一切善法」，如施、戒、忍等的六度萬行。前者是修甚深般若智慧，後者是集廣大無邊福德，如是福慧雙修，到達圓滿時候，「即得阿耨多羅三藐三菩提」，『法性如空，一切眾生有成佛的可能，成佛也如幻如化，都無所得。然而，不加功用，不廣集資糧，不發菩提心，不修利他行，還是不會成佛的』！是以如何廣修自利利他的一切善法，為證無上徧正覺的必要條件！

在平等空寂性中，所證的無上菩提，尚且不可執為實有，所修的一切善法，豈可妄想執為實有？所以佛對「須菩提」說：上來「所言」修一切「善法者」，你不要以為有個實有善法可修，因為一切善法都是空無自性的，是以「如來說即非善法」。雖一切善法空無自性，但畢竟空中不礙一切，緣起的一切善法不是沒有，所以如來又說：「是名善法」。

庚二 校德

須菩提！若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施。若人以此般若波羅密經乃至四句偈等，受持、讀誦，為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

在全經來說，這是第六次校德；在方便道說，這是第一次校德。前五次的校德，同在般若道中，所以一次比一次的殊勝；這一次的校德，因在方便道中，所以仍以寶施相互校量。佛告「須菩提」說：「若三千大千世界中」堆積「所有」如「諸須彌山王」那麼高的七寶，「如是等七寶聚，有人持用布施」，不用說，這功德是很大的。但以這麼多的七寶布施所得功德，來與受持、讀誦，為他人說所得功德相比，似還差得很遠。所以經中接著說：「若人以此般若波羅密經」，不說全部，「乃至四句偈等」，或「受持、讀誦」以自利，或「為他人說」以利他，所得功德，「於前」以那麼多的七寶布施所得「福德」比較：七寶布施的功德「百分，不及」持經者的功德「一」分。不獨如此，縱使布施「百千萬億分」所得的功德，亦不及持經者的一分功德；且置百千萬億分不談，究極來說，「乃至算數」都窮，「譬喻」亦絕，「所不能及」之分，亦不及持經者的一分功德之多。兩者功德這樣的懸殊，理由如第五次校德中說。

己二 示現化身事業

庚一 化凡夫眾

須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：我當度眾生。須菩提！莫作是念：何以故？實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者，如來即有我、人、眾生、壽者。須菩提！如來說有我者，即非有我，而凡夫之人以為有我。須

菩提！凡夫者，如來說即非凡夫，是名凡夫。

究竟菩提，分為兩大段落：前面已講圓證法身功德，現在來講示現化身事業。化身佛，有隨類示現的，有示生人間的。這兒說的化身佛，是指人間八相成道的佛，『如釋迦人間成佛，即有化眾、化主、化處、化法四事，下文次第論說』。現先說化凡夫眾。

佛對「須菩提」說：「於意云何」——在你的意思怎樣？你會不會想到，佛要起心動念，度化一切眾生？那我現在老實告訴你：「汝等」切「勿謂如來」會「作是念」——這樣想：「我當」現生這人間，「度」脫苦惱的「眾生。須菩提」！這個念頭，你想都不要想，所以說：「莫作是念！何以故」？為什麼不可作是念？因「實無有眾生」為「如來」之所「度者」。『如來現覺諸法性空，那裏會見有實在的眾生，可以為如來所度』？平等空寂性中，本無生佛之別，無我亦無眾生，還有什麼我當度生之念？〈發菩提心文〉中，說『實無眾生得滅度者』，是約不見所度的眾生講，此處說『實無有眾生如來度者』，是約不見能度的如來講，是為二者的差別。

「若」說「有眾生」可度，「如來」能「度」眾生「者」，則「如來即」是執「有我、人、眾生、壽者」的四相，四相不空的人，怎可稱為如來？如來之所以名為如來，即是通達如實空性而來，那裏還會執有我等四相？正因如來不會執有我等四相，所以佛不作度生之念。如有以為如來會作是念，我當度眾生，那是絕對不合理的。

佛再叫聲「須菩提」道：「如來」有時亦「說有我」的，如說我昔曾為歌利王，或說我在過去曾為鹿王，或說『天上天下，唯我獨尊』，或說我行菩薩道時如何。但是你要知道，如來有時說我，只是隨順世間假施設的，在我的內心中，從來沒有覺得有個我的實在自性，所以所說假我，當下「即非有我」。然「而」那些愚痴無智的「凡夫之人」，不能了解我的隨俗假說的意趣，妄想執著「以為有」個真實自「我」可得，這不是顛倒妄見是什麼？

此中說有我的『我』，如上作我人之我講，固然是不錯的，但承上文我當之我對照來看，亦可指佛而言，所以我即非我，亦即佛即非佛，正明無聖

之意，一切都是空寂的。『所謂有佛有聖者，便非有佛有聖，但凡夫之人，只知取相，不達一真法界，以為有佛有聖耳。平等法界，佛尚無存，豈有能度可說乎』？

佛復叫「須菩提」說：不特說我非我，就是有時說「凡夫者」，亦是實非凡夫的假說，不能看作真實凡夫的，所以「如來說即非凡夫」。『凡夫，是不見實相的異生，煩惱未斷，生死未得解脫，依此而施設的假名。如能解脫即成聖者，可見並無凡夫的實性可得』。假定凡夫是有實體性的，那就應該永為凡夫，永遠不得成聖。如以聖凡來說，平等空寂性中，不但無聖，亦復無凡。無聖，沒有能度；無凡，豈有所度？所以說：「是名凡夫」。

庚二 現化身相

辛一 相好

壬一 正說

須菩提！於意云何？可以三十二相觀如來不？須菩提言：如是！如是！以三十二相觀如來。佛言：須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來。須菩提白佛言：世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。爾時、世尊而說偈言：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。須菩提！汝若作是念：如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！莫作是念：如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。

可不可以三十二相觀如來，這在前面曾經多次說到，而且須菩提亦深了知不可以身相得見如來。現在佛又提出來問，照理須菩提答得不錯才對，然而不然，反說可以三十二相觀如來。這是什麼道理？令人難以理解！原來前所說的是法身，法身離相而見，空生深知其理，所以說不可以三十二相得見如來。現在說的是化身，一般說的三十二相，都是約化身說，所以須菩提也就說可以三十二相見如來。現據經文，將佛與須菩提的問答簡說如下：

佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？可不「可以三十二相觀如來」？這問題，在般若道中曾數度探驗過須菩提，但那是就法身問的，法身無相，須菩提很能體認，自能答得如佛心意。現在所以再度探驗空生了解程度者，是就化身問的，看看空生對這觀點如何，是不是亦能體悟離相而觀？

「須菩提」回答佛「言：如是（是的）！如是（是的）」。是可「以三十二相觀如來」的。須菩提的這一回答，是站在一般所知的立場立論。因為化身如來，出現在這世間，確是有三十二相的。不說佛成佛後，具有三十二相，就是佛誕生時，相師已說具三十二相。現在空生本於一般觀點，說如來以三十二相觀，想來是不會錯的。那知又是不契佛意，所以：

「佛」陀立刻加以斥責「言：須菩提」！你又怎麼糊塗起來？佛身怎可以三十二相觀？「若」果可「以三十二相觀如來者」，世間轉輪聖王亦是具有三十二相的，是則「轉輪聖王」豈不「即是如來」？輪王之所以為輪王不得稱為如來者，可見如來之所以為如來不是由三十二相觀見所得，你為什麼說以三十二相觀如來？

印度說的轉輪聖王，是最英明最仁慈最愛和平的，為一般人民之所仰望。所以輪王出世，以十善化世間，雖不動用干戈，而自威伏四方。由於他是世間第一大福德人，所以自然有七寶出現而隨意自在。於七寶中，最主要的是輪寶，王乘此寶，巡行四方，因稱轉輪聖王。輪有金銀銅鐵的四種：得金輪的名金輪王，王四大洲；得銀輪的名銀輪王，王東西南三洲；得銅輪的名銅輪王，王東南二洲；得鐵輪的名鐵輪王，王南閻浮提一洲。輪王以其福德業力，具有三十二相，但因是由有漏福業所成，所以相欠清淨分明，而佛應身所具的三十二相，是由無漏清淨業所感，相相清淨分明，二者豈可同日而語？

「須菩提」畢竟是位解空第一的聖者，聽了佛的反詰，立刻領會而「白佛言：世尊！如我」現在理「解佛所說」的意「義」，的確是「不應」該「以三十二相」來「觀如來」的。『因為，法身是緣起無性的。法身所有的相

好，也是無性緣起的。從法身現起的化身，有三十二相，也還是緣起無性的。由通達性空，以大悲願力示現的身相，如鏡中像，如水中月，所以也不可取著為有得的。如取相執實，專在形式上見佛，那與輪王有什麼差別』？可見以三十二相見佛，是不能真正見到佛的。

「爾時」，即須菩提領悟呈白以後之時。「世尊而」引過去曾為聲聞行者所「說」過的「偈言：若以」一切「色」相及三十二相「見我」如來，或者「以」各種「音聲」及說法音聲「求我」如來，那我老實的告訴你：「是人」所「行」的是不正的「邪道」，絕對「不能見」到「如來」的。因為色見聲求，都是向外馳求，怎能見到如來之所以為如來的真正精神所在！《華嚴經》中亦有一偈與本經所說的此偈意義相同，現在不妨引錄於此：『色身非是佛，音聲亦復然，不了彼真性，是人不見佛』。蓋法性空寂，不但無聲無色，亦且離知絕見，假定說是執相以求：即色聲而求墮於有執，離色聲而求墮於空執，但墮二邊即屬邪道，怎能真正見到如來？上說不應以三十二相觀如來，如以色見聲求，是即行於邪道，能夠領會的，當然是好的，不能領會的，或執著空見，墮於斷滅，成損減過，是最要不得的，所以現在進一步的應知：『不可以三十二相觀如來，這決不是如來沒有圓滿的身相；依法身等流所起的化身，雖不可以相取而相好宛然』。為此，如來緊接著對「須菩提」說：「汝若作是念」——假定你是這樣想：「如來」是「不以具足」諸「相故」而證「得阿耨多羅三藐三菩提」，那你就大錯特錯！佛再鄭重的告誡「須菩提」道：「莫作是念」——切不可作這樣的倒想，說「如來不以具足」諸「相故」而能證「得阿耨多羅三藐三菩提」。

佛為什麼要這樣的一再鄭重教誡？當知佛說無相，只是教人離相，不是教人滅相。如果不了解此，而起斷滅相見，那是很危險的。古德說：『寧起有見如須彌山，莫起無見如芥子許』。佛恐當機又著斷空，所以再叫聲「須菩提」說：發無上菩提心，修一切善法，證得無上菩提，從法身起化身，是有殊勝相好的。假定你聽了上面諸相非相，一切皆空之說，就作這樣想——「汝若作是念：發阿耨多羅三藐三菩提心者」，雖然廣修六度萬行，證得最高無上菩提，但亦離卻一切相好，不可以諸相見如來的。假定這樣想的話：

在因，是撥無發菩提心，撥無一切善法；在果，是撥無三十二相，撥無具足諸相，那就無異乎「說諸法斷滅」，成為斷滅見者。佛就怕人落於斷滅，所以特再告誡須菩提道：「莫作是念」！即絕對不可這樣想。「何以」原「故」不可這樣想？當知「發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相」。

印順論師說：『斷滅，就是破壞世出世間因果。證無上徧正覺是果，發菩提心而廣大修行是因，因果是必然是相稱的。如成佛而沒有功德的莊嚴身相，那必是發心不正，惡取偏空，破壞世諦因果而落於斷滅見了。要知道真正發大菩提心的菩薩，是決不會破壞因果的，不會偏取空相而不修布施、持戒等善法的。反之，菩薩因為深見緣起因果，這才發大菩提心，修行而求成佛，所以，不應該說如來不具足相而成佛』。

至於前說『實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者』，並不是說諸法斷滅，而是令其不要存有這是無上菩提的妄念，以除其取著法相的妄執，至於前說『無有法得阿耨多羅三藐三菩提』、『我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得』，亦不是說諸法斷滅，而是令其了知雖得而不存有所得的妄念，以除一般人的實有所得的妄執。發菩提心求證菩提的行者，必然悲智雙運，福慧俱圓，怎麼可以說諸法斷滅？佛陀大慈，恐人誤會，所以再三懇切告誡！

壬二 校德

須菩提！若菩薩以滿恆河沙等世界七寶持用布施，若復有人知一切法無我得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。何以故？須菩提！以諸菩薩不受福德故。須菩提白佛言：世尊！云何菩薩不受福德？須菩提！菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。

在全經中，這是第七次校德，在方便道，這是第二次校德。此中是以菩薩的布施及菩薩的智慧相互校量以顯勝於上文的校德。

佛對「須菩提」說：「若」有這麼一個發大心的「菩薩，以」充「滿恆河沙等世界」這麼多的「七寶，持用布施」各類所需要的眾生，那他所得的功德，當然是很大的，而且大得不是我人所能測度得到的。但「若復有」一

個行菩薩道的「人」，能「知一切法無我」無我所，「得成」無我之「忍」，則「此菩薩」所得的功德，「勝前」以七寶布施的「菩薩所得功德」。『忍，即智慧的認透確定，即智慧的別名。依經論說：發心信解名信忍；隨順法空性而修行，名（柔）順忍；通達諸法無生滅性，名無生忍。此處沒有說明什麼忍，依文義看來，似可通於諸忍的』。如是以智了知一切法無我無我所者，即前所說：『若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩』。是得般若智的真正菩薩，當然勝過以寶布施的初發心菩薩。

「何以故」下，說明此菩薩福勝於前的所以。佛對「須菩提」說：我上面所以說得忍菩薩的殊勝，「以諸」得忍的「菩薩」，於其所作福德及智慧，能知道是無性的緣起，「不」會執「受福德」為實有的原「故」。受在這兒，當著執取的意思講。不論修什麼福德，如果心有所住著，那就必將成為有限有量的有漏福德，充其量只能感得人天的果報，到了福盡報窮的時候，仍然會要墮落下來。若能於諸福德不取貪著，那他所作的一切福德，自然就成無限無量的無漏福德，而成佛果的福慧莊嚴。

空生聽了佛說不受福德的這話，當然深切了解其中的意趣，但為使諸大眾及末世眾生，皆能澈底明了，達於不受之地，所以「須菩提」又稟「白佛」而代問「言：世尊！云何菩薩不受福德」？此中問意：得成於忍，由於不受。然而怎樣始能做到不受，這當然是值得提出一問的問題。

佛告訴「須菩提」說：我上面說不受福德，不是拒而不納，亦不是沒有福德，是說得成於忍的「菩薩」，對自己「所作」的「福德」，深知其福德無性，「不應」該有所「貪著」的，「是故」我「說不受福德」。但這決不是說沒有福德，是說要修福德者，不要將福德執為實有，不要以為這是屬於我的，唯有如此，其福德才是殊勝。是故此中所說所作福德不應貪著，與前所說應無所住行於布施，其精神是一貫的。因此，真正得成於忍的菩薩，雖廣修一切善法而行無所事，一心清淨猶若虛空，不受纖塵之所染污。

辛二 威儀

須菩提！若有人言：如來若來、若去、若坐、若臥，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。

化身如來，不僅有緣起無性的相好，亦復有性空如幻的威儀，所以現在特對這點再加說明。

如來是中國話，印度叫做多陀阿伽陀，不唯可以譯為如來，亦可譯為如去。來去是世俗動靜的有為相，如從星洲般若講堂來，回到臺灣玄奘塔寺去，是即來去相。既然有來去，就又聯想到坐臥，而且認為來去坐臥都是實實在在的。於是世人就在這上面執著，不特以為一般人如此，就是佛陀亦如此，殊不知以此來看如來，根本是錯誤的！

因而，佛對「須菩提」說：「若有人言：如來」現身人間，一樣的來去出入，一樣的行住坐臥，所謂「若來、若去、若坐、若臥」，想在來去坐臥的四威儀中，去見能來能去能坐能臥的如來，那我老實告訴你，「是人」根本「不解我所說」的「義」理。「何以」原「故」不解如來所說？前曾說過：『如來者，即諸法如義』的正覺。既是諸法如義，那有去來之相？那有坐臥之相？所以去來坐臥，都是隨順世間，示同人法而已，實際皆是性空如幻，那裏有實在的來者、去者，坐者、臥者可得！正因法法性空如幻，所以名為「如來」或如去「者」，來「無所從來」，去「亦無所去」；不來相而來，來即非來，無去相而去，去即非去；徹見諸法如義，了達無來無去，是「故名」為「如來」。

如來，不是佛陀專有的名號，在印度固有的宗教中，老早就有這個名詞，而且將此如來視為流轉還滅的主體，說：來入三界而流轉不息的是它，去到涅槃而還滅寂滅的亦是它。這在純正的佛法中，當然是不承認的。但在佛法的不斷流行中，『也有誤會而尋求來去出入的是誰，而以此為人人本來天真佛……如來明見末法眾生的佛魔同化，所以特預記而呵斥說：這些人是不解佛法而非佛法的』。無可否認，今日說相似佛法的，到處皆是，不說深奧的義理，會作有違正法的別解，就是如來的德號，亦作與魔同科的敘說，怎不令人興正法云亡之嘆！

庚三 處大千界

辛一 微塵

須菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎為微塵；於意云何？是微塵眾寧為多不？須菩提言：甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛即不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。

化身如來出現到這世間，既以度化眾生為主，當然不唯有其相好及威儀，必然還有他的化處。化處，即是化區，亦即教化道場。普通一般說法者的化區，其範圍是很小的，或以一國為化區，或以一省為化區，或以一縣為化區，或以一鎮為化區，但是佛的化處，是以大千世界為範圍的，如釋迦牟尼的到這世間來，就是以娑婆世界為化處的。因此，現在來談談佛的化處怎樣。於前般若道勸發奉持文中，亦曾說到佛的化處，而且說到化處非實，從世界與微塵兩方面顯示其性空。當知現在亦然。

所以，佛對「須菩提」說：「若」有這麼一個「善男子」或「善女人」，將「三千大千世界」，一分一分的擊「碎」成一粒一粒的「微塵，於意云何」——在你的意思怎樣？「是微塵眾寧為多不」？用白話說：即這樣大的一個世界，被人擊碎成極細的微塵，若以數量來計算它，如是極細的微塵眾，是不是很多的？「須菩提」曾依佛所開示的『散空』法門修行，知道微塵眾是很多的，所以答覆說：「甚多，世尊」！空生的這一答覆，是就事論事說的。因為事實上，一個世界的微塵，確是很多的。不過在須菩提的觀點，雖覺得是很多的，但能了解它的緣起無性，絕對不會執著它有實自體的。「何以」原「故」是如此的？須菩提進一步說：「若」果「是」諸「微塵眾」是「實有」其體「者」，那你「佛」陀「即不」會「說」它「是微塵眾」了。「所以者何」？因「佛」所「說」的「微塵眾」，是屬相依相緣的緣起法，當體即空而無實自性的，所以「即非微塵眾」。雖說即空而無實自性的，但在相依相緣的存在中，有幻現的一粒一粒的微塵，所以又不妨說「是名微塵眾」。印順論師說：『在緣起色中，有幻現似異的差別相、分離相，所以不妨以散空法門而分分的分析他。科學者的物理分析，所以也有可能。然如以

為分析色法到究竟，即為不可再分析的實體，那即成為其小無內的自性，即為純粹妄想的產物，成為非緣起的邪見。這種實有性的微塵，佛法中多有破斥。但或者，以為有微塵即應該自相有的；觀察到自相有的微塵不成立，即以為沒有微塵，以為物質世界僅是自心的產物，這與佛陀的緣起觀，還隔著一節呢！佛說微塵，不如凡夫所想像的不可分割的色自性；但緣起如幻，相依相緣的極微眾，世俗諦中是有的，是可以說的』。這一說明，無異是對建立實有自性極微者的一個當頭棒喝，使他們醒醒腦筋，不再執極微的實有！

辛二 世界

世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，即是一合相，如來說一合相，即非一合相，是名一合相。須菩提！一合相者，即是不可說，但凡夫之人貪著其事。

印順論師說：『一佛所化的區域，是一大千世界。世界與微塵，是不一不異的。緣起為一的世界，能分分的分析為微塵；而緣起別異的微塵，能相互和集為一世界。能成的極微——分，是無性緣起的；所成的世界——有分，即全部，也是無自性的』。解空第一的須菩提，深深的明白這點，所以接著對佛說：「世尊」！依我的悟解，不但被分析出來的微塵，是緣起無自性的，就是碎為微塵的那個大千世界，也是沒有自性可得的，所以說：「如來所說」的「三千大千世界，即非世界」，因它不過是微塵聚合而成的，那裏會有它的實在自體？通常所以把它說為世界，不過「是」假「名世界」而已。如以為有個實有世界，那你根本就沒有認識世界。請再細想一下：能聚合世界的微塵，尚且沒有它的自性，所聚合的大千世界，又怎麼會有其自性？須菩提因悟微塵的自性本空，所以亦達世界的本性空寂。

「何以」原「故」不可說世界實有？當知「若世界」是「實有者」，那「即是」渾然一體而不可分析的「一合相」了！所謂一合相，就是合而為一的意思，亦即現在所說『整個』的意思。『依佛法說：凡是依他而有，因緣合散的，即不是實有，是假有的，是無常、無我、性空與非有的』。世界既可碎為微塵，微塵可以合為世界，是即證明世界屬於因緣合散的，不能說它

實有。假定認為實有，那就不應有合散的現象。

雖則「如來」有時亦「說」世界的「一合相」，但在佛陀的心念中，並不認為有個一合相的實體，而是當下即無自性空的，所以說：「即非一合相」。為了對眾生說明一合相的世界，又不得不約緣起假名的和合似一，稱為一合相，所以說：「是名一合相」。可見真正的一合相，一定是要實有的。現在所說的一合相，是約世界的名相以觀的，根本沒有它的一定性，證知它並不是實有。而且這個無自性空當下即是，並不要等待世界碎為微塵，微塵碎之為空，才能了解其空。

佛陀聽了須菩提的這樣解說，認為須菩提的這個解說很對，所以特又叫聲「須菩提」說：所謂「一合相者」，本是緣起空，不可說有自性的，所以說：「即是不可說。但」世間的「凡夫之人」，一向向外馳求，為自性見所蔽，迷於諸法事相，妄想「貪著其事」，以為有一合相的實體。正因凡夫貪著其事，所以如來運用種種方便，橫說豎說，塵說剎說，開顯諸法性空，以除眾生貪著！如無眾生妄想貪著，何用如來種種說法？是以佛陀出現世間，對於我們人類眾生，確是有很大利益的！

庚四 說無我教

須菩提！若人言佛說我見、人見、眾生見、壽者見，須菩提！於意云何？是人解我所說義不？不也，世尊！是人不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。

如來在其化區中為眾說法，所說化法當然是很多的，但最主要的是說無我教，這可說是佛教的特色。我們常說：佛教與一般宗教的不同，其關鍵就在無我。諸凡所說與無我相應的，就是佛教。不契合無我意義的，即非佛教。且佛所說的無我教，貫徹如來的一代時教，因而判別是佛法與非佛法，亦以無我為衡量的尺度。

因此，現在佛問「須菩提」說：「若」有「人言：佛」陀為了使令眾生遠離我見乃至壽者見以趣向解脫，乃為眾生宣「說我見、人見、眾生見、壽

者見」的四見，「須菩提！於意云何」——在你的意思怎樣？「是人」能不能理「解我所說」的化法真「義」？此中所說的四見，就是內心的取著，即著我人等的四相。但本經在在開顯四相不可得，如有執著四相者，就失去菩薩資格。且說：若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩，知一切法無我得成於忍，功德殊勝不可思議，果能了解無有四相，就可得到無量功德。總之，本經始終一貫，掃除四相妄執，佛那裏會說我見等以令眾生解脫？如佛為眾生說我見等，不特不是令眾生解脫，而是令眾生繫縛在生死中！以度生為本懷的大慈佛陀，怎會忍心如此？

須菩提深知佛陀已到達我見永不起的地位，決不會為眾生這樣說法的，所以肯定的回答佛說：「不也，世尊！是人」是「不」夠理「解如來所說義」的。「何以」原「故」說他不夠理解佛所說義？因為「世尊」所「說」的「我見、人見、眾生見、壽者見」，當下「即非我見、人見、眾生見、壽者見」，不過隨眾生的倒想而假說，「是名我見、人見、眾生見、壽者見」。

首要知道：吾人現實生命體，『是由過去的業因而和合現起的幻相，本沒有實性真我；而眾生妄執，於無我中執著有我，所以佛說眾生有我見等為生死根本。然而，什麼是我？眾生不知一切法並不如此實性而有，以為如此而有的，不見法空性，所以名為無明。由於無明而起薩迦耶見，執我執我所。但徹底研求起來，我等自性是本不可得的。假使有我，能見此我的名為我見；我等自性既了不可得，那從何而有我見呢？佛說我見，不過隨眾生的倒想而假說，使人知我本無我，我見即本非我見而契悟無分別性，並非實有自我可見，實有見此自我的我見，又要加以破除。從所見的自我不可得，即悟能見的我見無性，即依此而名之為無我。如執有我見可除的無我，這無我反倒成為我見了！如《智論》說：「痴實相即是智慧，取著智慧相即是痴」。所以，以為如來說有我見等，即是取相執著，根本沒有理解如來「無我」教的深義』。自己橫一我人等見於心，而說如來亦作是說，不是作繭自縛是什麼？佛興無緣大慈，同體大悲，為令一切眾生，直下洞徹本來無我無見的根源，得以究竟解粘去縛，所以特別宣說空無我教。於此無我教中，說我見人見等，意在令人領會這些是緣起的幻相，果能知幻即離，試問我見在什麼地方

？這是佛說我見的真實義。如果不解於此，而以為佛說我見等，不但不能離執以破我見，反添一執，非佛本意。

丙二 勸發奉持

丁一 別明離相

戊一 應如是知見信解

須菩提！發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知、如是見、如是信解，不生法相。須菩提！所言法相者，如來說即非法相，是名法相。

般若道中有勸發奉持，方便道中亦有勸發奉持。唯這在般若道，已經詳細說過，所以在方便道，只好略為一說。佛於一代時教中所說的佛法，不論是高談佛果的境界，不論是說菩薩的大行，總是以初學為所化的對象。『上面雖廣說方便，尤其分別究竟菩提的法身與化身；而這裏又歸結到發菩提心者，應如何知見，應如何受行』。

因此，佛對「須菩提」說：「發阿耨多羅三藐三菩提心者」的菩薩，對「於一切法，應如是知、如是見、如是信解，不生法相」。此中一切法，從近說，是指方便道中所說的一切菩薩行果及無我的言教；從遠說，是指般若道中所說的六塵境界、六度萬行、四果、菩薩、諸佛、阿耨多羅三藐三菩提果等。如是像上所說的種種義，不外是緣起而性空的，亦即一切法皆空的，所以修學佛法的行人，應該不取——不生——法相而知見，而信解，亦即知見信解不生法相的真義。印順論師說：『知與見，偏於智的；信解，是因理解而成信順與信求，即從思想而成為信仰。在這知見或信解一切法時，都不應該執有諸法的自性相而起戲論分別。不但不生法相，連不生法相的非法相也不生，方是正知正見正信解者』。

為什麼要如是知見信解不生？我告訴你：「須菩提！所言法相者，如來」雖廣分別「說」諸法相，但一切法相無實自性，當下「即」是「非法相」的，不過「是」隨俗施設假「名法相」而已。即非法相，是名法相，亦可說是無相無不相之義，法相即非法相，亦可說是即法相而無法相之義。唯有如是知見信解，方能契入諸法實相。

《金剛經心印疏》主，對此一段經文，作通收全經之義而予以總結，覺得亦有意思，略為分別如下：

本經開始，須菩提即問發菩提心者，應云何住？云何降伏其心？後來又問發無上菩提心法？對第一問題，我曾教你住心無住，不住六塵等法，是則汝應如是而知。對第二問題，我曾教你度生離相，乃至度盡眾生，不見有眾生可度，是則汝應如是而見。對第三問題，我曾教你無法發心，方是真正發菩提心，是則汝應如是信解。唯有這樣的了知，方是真知，唯有這樣的正見，方是真見，唯有這樣的信解，方真信解。果能如是知見信解，自然就能不取法相，而與般若空性相應。假定不是這樣知見信解，執著定有一個實在的無住、離相、無法之說，就又不契合般若性空的真義，而墮於實有的妄見中，永無解脫之期！

戊二 應如是受持誦說

須菩提！若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施；若有善男子、善女人發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持、讀誦，為人演說，其福勝彼。云何為人演說？不取於相，如如不動。

在全經中，這是第八次校德，在方便道，這是第三次校德，於此校德顯勝中，結勸佛法行者，自受持及化他，所以科為應如是受持誦說，而不科為校德。

佛告「須菩提」說：「若有」這麼一個「人，以」充「滿無量阿僧祇（譯為無數）世界」這麼多的「七寶，持用布施」世間各類不同的眾生，不用說，這個人所得的功德，是多得不可計算的。雖則如是，但「若」另「有」這麼一個「善男子」或「善女人」，為了欲度眾生而「發菩提心者」，且於發菩提心後，發心「持於此」金剛般若波羅密「經」全部、半部，「乃至」少到一「四句偈等」，或者「受持、讀誦」以自利，或者「為人演說」以利他，如是自利利他的菩薩，「其」所得的「福」德，「勝」過「彼」以七寶布施者所得的福德。因為弘揚此經，便是紹隆佛種，所以其福當然勝過彼以財施者。

大乘以利他為主，般若能掃蕩情執，是以對此般若大法，甚深無上法寶，應該為人演說，令得法化不絕，使諸眾生獲益。如此，不僅能續佛慧命，令佛種不斷，且極契合如來出世說法的本懷，可見為人演說，極為重要一著。正因為是極重要的，所以下面專約演說這方面來講，如真明白怎樣演說，自就知道如何受持。

然則「云何為人演說」？佛陀開示道：「不取於相，如如不動」，是為說法者應遵守的軌則。唯有本此軌則為人演說，方是真正說法。不取於相，就是《維摩經》中說的『能善分別諸法相』。意謂對於一切諸法，雖加種種善巧分別，但決不在一切法上有所取著，以為諸法有實自體相的。如如不動，就是《維摩經》中說的『於第一義而不動』。意謂一方面分別諸法相，一方面安住於如如不動的法性空中，不為法相分別之所傾動。

印順論師對這有很好的解釋說：『凡取相分別而憶念的，即名為動，也即是為魔所縛，《阿含經》等都作此說，《智論》也說：「不生滅法中，而作分別相。若分別憶想，則是魔羅網。不動不依止，是則為法印」。末二句，或譯「心動故非道，不動是法印」……。能內心不違實相，外順機宜，依世俗諦假名宣說，而實無所說，才是能說般若者。否則，取法相而說，即是宣說相似般若，聽者多因而墮於我相、法相、非法相中，即為謗佛』！

依於此一解說，可知宣說般若，不是容易的事，必要通達三空之理，方可演說甚深般若。特別本經，尤為重要。如前說『一切諸佛皆從此經出』，是則本經所說，皆為成佛法門，演說之者，豈可掉以輕心？經前又說『諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出』，是則本經所說，包含一切佛法，演說之者，豈可取法相說？是以『不取於相、如如不動』的兩句，不唯本經的要旨，亦是一切佛法的要旨，千經萬論所說的道理，都不能有背於此。同時亦可這樣說：不取於相，是說的世俗諦，如如不動，是說的勝義諦，而二諦是佛說法的方軌及必然的法則，不唯釋尊依此說法，三世十方諸佛亦然。龍樹《中觀論．觀四諦品》說：『諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦』。果能依此無倒說法，就可令聞般若法者，依文字般若而起觀照般若，因觀照般若而悟實相般若，證得究竟無上菩提。其說法者亦即是真佛子

，是真荷擔如來無上菩提法者。

丁二 結示正觀

何以故？一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。

於勸發奉持中，分兩大科：一是別明離相，已如上說；二是結示正觀，現在來說。在別明離相的經文內，佛陀明顯的要我們：『應不生法相而信解一切法，應不取於法，如如不動而受持講說』。再向前看，如所說的，離相、離念、無住、不住等，無不是開顯性空實義的。佛法雖廣說空，本經亦多說空，但空不是如一般所想像的什麼都沒有，假定以為空是什麼都沒有，那就誤解佛陀說空的真義。為了不使人們倒取空相，走上斷滅相的邪見路線，所以現在『特說六喻法門，明假名即空的般若正觀，使學者知道如來說空、說假名、說離相、說不住、說不取等的正意，使初學者有個入手處，能由此而深入究竟』。

所以問道：「何以」原「故」定要不取於相？以偈答曰：「一切有為」諸「法」，都是「如夢」、如「幻」、如「泡」、如「影、如露亦如電」，修學佛法的行者，「應」當常「作如是觀」察。作是觀者，名為正觀，作他觀者，名為邪觀，所以科為結示正觀。如不如是觀察一切有為諸法，那是不能理解假有即空的道理。

有為，是指有因有緣，有所造作的法。凡是有為法，一定有它所以成為有為的徧通之相，這或說為生滅的二相，或說為生住滅的三相，或說為生住異滅的四相，但一般總是說三有為相，是本佛說『有為有三有為相』而來。不管是說生滅乃至四相，是顯有為法的無常形態。我們眾生所接觸到的一切，無不是生滅無常的有為。佛為眾生說有為法，是令眾生厭離這演化不息的世間，但決不是說有實在自體的三相，能相的三相尚且不可得，所相的有為法無實自性，自更可以想像而知。

印順論師說：『有為，對無為說。但無為不是與有為對立的什麼法，非凡夫所能理解。如來假名說的無為，意指有為的本性空寂，即無所取、無所住、無所得的離戲論相。學佛以此為標極，但必須以有為法為觀察的所依境

，於此有為而觀無常、無我、無生滅性，才能悟入。總之，不論觀身或觀心，觀我或觀法，甚至觀無為、無漏，在凡夫心境，離此有為是不能成為觀察的』。

由此可知如何觀察有為，是就成為一個重要課題。現在佛陀開示行人觀察有為諸法，要以如夢、如幻等六喻去觀察他。從這觀察中，洞悉諸有為法，無不是假的，一切皆空的，毫無所得的，以對治眾生誤認諸有為法為真實的妄執。此所以欲觀無為的空寂，應先觀有為的幻相。

佛經中所說有為法無實的譬喻，不只本經所說的六種，還有如乾闥婆城、水月、樹橛、繩蛇、空花、兔角、龜毛等。佛舉這種種譬喻，要以顯示萬法皆空，告訴眾生不要妄執諸法以為實有，以破除其貪著。現依本經所說的六喻，個別的簡單說明如下：

一、夢喻：夢與睡眠有著不可分離的關係，俗說：『日有所思，夜有所夢』，絕對沒有醒著做白日夢的。睡眠對生存有其重要性，這是誰都知道的。但做夢亦是生存的重要條件，這就很少有人體會得到。科學家狄曼特說：『做夢和睡眠一樣，是生理上一種需要，有它的生理及精神上的作用』。據科學家研究，發現每一個人一夜之中，會做三個到五個夢，不過多數人第二天早晨記不起做的是什麼夢，甚至說自己從來就很少做夢。其實，除了至人無夢，任何人都不能說沒有夢的。夢境是虛假不真實的，如夢中所夢到的悲歡離合，窮通得失的事情，當正夢時，總以為千真萬確的，但當醒時，知道原來是妄非真。可是迷昧凡夫，只知做夢是假，不知現實所有的悲歡離合、窮通得失亦假，而在上面妄執實有。佛為令知現實一切，亦是假而非有，所以說應觀一切有為法如夢。

二、幻喻：幻是幻化，就是現在所說的變魔術。如玩魔術的，用手巾木石等，以術法而幻成小兔小雞以及牛馬等相，這雖是可見可聞的，但絕對不是真實的。有認識的大人，知道它是幻現，看看也就算了，不會視為實有。可是無知小孩，不知是幻現的，以為是真實的，念念不捨的妄為執著。愚痴不覺的眾生，對於諸法的看法，亦是這樣，雖則有時亦知世事如夢，但一遇

到順逆境界的當前，又復迷執起來，以為身歷其境，自己親身體會，怎可說是不是真實？佛為破除眾生這一錯誤的觀念，所以又開示行人道：當前所有的順逆境界，雖則是歷歷身受的，實際是如幻如化的，根本沒有它的實在性可得。可見一切有為法猶如幻化一樣，千萬不要在幻化中，去追求不真實的世間名利，以致為名繮利鎖之所繫縛，而沉淪於生死苦海中，永遠無有出離的時期，所以說應觀一切有為法如幻。

三、泡喻：泡，或由於水為風所鼓，激蕩而成的假相，或由大雨下注時，水上引起剎那即滅的浮漚。不論是由什麼因緣所形成的水泡，看起來似乎是有，實際上是不真實，因既不可執取，又復不能為用。大慈佛陀，猶恐眾生執迷不悟，以為一切人事，誠然虛幻不實，但所生存的世界，明明白白是有的，怎麼可說如幻？如所生存的世界，亦是如幻如化的，那還成什麼世界？眾生執著性重，不是執著這個，就是執著那個，總要抓住一頭，如無一頭可抓，就覺空虛難耐。殊不知世界亦是有為法之一，那裏會有真實性可得？所以令觀一切有為法如泡。

四、影喻：『影，是光明為事物所障引起的黑影；或以手指交結，藉光線而反映於牆壁的種種弄影——影象』。如人在陽光及燈光下，都有影子的出現，是即為影。稍為有點常識都知道，藉光線而反映的各式各樣的影象，是不真實的，是隨事物而有的，如事物在光線下移去，其影立即不可得。如我現在走出屋外，立於太陽光照之中，立刻有個人影現起，但我轉身回到屋內，要想再在同一地點，找出我的影子，自然是烏有的，證知影象的不真實。宇宙萬有的諸有為法，是在各種條件的集合下而有的，如果任何一個條件離散，其法也就跟著消失，所以佛示眾生應觀一切有為法如影。

五、露喻：露是露水，這是我們每日早晨所見到的。它的形成，是由地面的水氣，與易散熱的草木等相觸，碰到冷的空氣，然後凝成小的水滴，是即為露。但它是不可靠的，在太陽未出來時，在有草木的地方，固可看到一顆顆的露水珠，但到太陽出來，溫度稍為提高，它就立刻歸於消滅。是則露的假有非實，為世人之所共知。依佛法說，不特露是如此，一切有為諸法，莫不暫有還無，最後終究要歸於滅無的。世人不能洞悉於此，總以為諸法有

它的實體性，所以種種妄想執著。佛為令諸眾生了知有為法的空無自性，所以說應觀一切有為法如露。

六、電喻：電是閃電，這在晴天，雖不可見，但在雷電交加的時候，我們會看到一閃一閃的電光橫飛的。電之所以為電，在過去，或以為是電神在那裏指揮操縱的，在現在，科學家告訴我們，是由陰電陽電相磨觸時所發出的光閃，根本沒有什麼電神之為物的。既是陰陽電相觸而引起的閃電，當知剎那過去而不暫住的，如雨過天晴，雷電就沒有，可以得到證明。無常生滅的有為諸法，是緣起的存在，如電一樣的沒有實體，旋生旋滅，剎那過去。假定不知幻有非實，而去推尋它的實性，是就永不了解世間實相，所以佛說應觀一切有為法如電。

本經只有此六種喻，但依魏、陳、隋、唐各譯，是有九種喻的，即星、翳、燈、幻、露、泡、夢、電、雲。其他經中，也有說十種喻的。不管喻的多少，『主要為比喻一切法的無常義，如泡、如露、如電；比喻一切法的虛妄不實義，如夢、如幻、如影。實際上，每一喻都可作無常無實喻，或可以一一別配所喻，而實無須乎別別分配的。此六者，喻一切法的無常無實。所以，是無常無實的，即因為一切法是緣起的，緣起性空的。這六者的無常無實，空無自性，常人還容易信受；不知一切法在佛菩薩的聖見觀察，都無非是無常無實無自性的。我們執一切法為真常不空，也等於小兒的執夢為實等。所以，經中以「易解空」的六喻，譬喻「難解空」的色心等一切。能常觀一切法如此六者，即能漸入於無常無我的空寂』。如夢如幻等的六喻，在對破眾生執實方面，具有怎樣的重要性，於此可見。唯觀有為法如夢幻等，始可即有為而契入無為。所以不但有為不可妄執為實，即所契入的無為空寂，亦不可有一絲毫的存於心中。如有存之，是即仍然未達無為空寂，亦即未悟有為法的如夢如幻，而如經前所說，『若取非法相，即著我、人、眾生、壽者』。是以必須觀假名如幻等而悟入空性，離一切相，方是般若的正觀。

本經的正宗分，到此已經講完。現在我想略加結束：一部金剛般若的宗要，不外開顯般若無所住。而般若無住的妙旨，全在別明離相文中所說不取於相，如如不動的兩句說法軌則上。但要能夠做到不取於相，如如不動，則

又全在對一切有為法，作如夢如幻等的正觀上。如是正觀，是金剛慧劍，能夠斬斷眾生的一切情執，使眾生從情執的網羅中脫穎而出，過其自由自在的正覺生活！

卷004

甲三 流通分

佛說是經已，長老須菩提，及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，一切世間天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

本經所開顯的般若無住法門，就是成佛法門。對此成佛法門，自能如是受持，如是為人演說，就是將此紹隆佛種的無上大法，予以永遠流通下去，也就是真正荷擔阿耨多羅三藐三菩提者。是以如何流通此經，自亦成為重要的課題。不但承受佛恩的我們，應受持讀誦此經以流通，就是大慈大悲的佛陀，亦熱切的希望每個佛弟子流通此經。因為此經法門，對於世間眾生，是有大利益的。我們果能流通此經，是即名為報佛恩者，所以有此流通分一科。

「佛說是經已」，就是佛陀說完這部甚深般若經典。當時為當機眾的「長老須菩提」以「及」出家二眾的「諸比丘、比丘尼」，還有在家二眾的「優婆塞、優婆夷」。此即佛門的四眾弟子，或從佛受歸戒的，或出家受具足戒的。其中尚有未受具戒的沙彌、沙彌尼，不過文中未曾列出而已。此外，還有「一切世間」的「天、人、阿修羅」眾，亦在般若法會中，聽佛說法。一切世間是總，本可包括六道，但真能聞法的，只三善道眾生。三惡道的眾生，由缺聞法善根，所以不在此列。天與阿修羅，可攝八部眾。至於其中人字，通指四眾以外的一切人，即凡具有見佛聞法善根者，無不在內。

在此或有人問：本經是為發大乘者說，為發最上乘者說，為什麼會眾不列菩薩？這因在會聽佛說法者，都是發了無上菩提心的菩薩，所以雖未列出，但亦可以知道，這從魏譯列有菩薩摩訶薩眾，不難可以想像。

如是聽法大眾，「聞佛所說」般若大法，明白菩薩發心修行的宗要與次第，個個心開意解，人人覺得希有，所以無不法喜充滿的「皆大歡喜」！這一歡喜，顯示佛所說的甚深般若，不特契合群機的心理，亦復普蔭在會的大眾。聞法得益，僅僅歡喜，還不足以說明他們已能荷擔如來，必須從無限歡喜中去「信受奉行」，切切實實的遵照經中所說的義趣，受持讀誦以自利，為人演說以利他，於塵點劫中廣佈此經，令未來世一切眾生，都能深刻的信解此經，如法的奉行此經，種下般若種子，開放智慧之花，結成菩提之果，是為真正信受奉行！

（釋淨輝記）