金刚经概要

演培法师

卷001

——民国五十四年四月十八日讲于纽约市三江公所——

一 绪说

诸位法师！诸位侨领！诸位居士！诸位来宾！本人这次来到纽约，辱荷诸位多方爱护，衷心至为感谢。兹承汪子刚及黄觉衡两位老居士盛意，假座三江公所礼堂，邀请本人来讲《金刚经》概要。此种为法热忱，尤为令人心感。刚才复蒙潘公展老居士介绍，诸多过誉，感愧之余，实不敢当。讲到佛法，不特整个佛法浩如烟海，就是般若系的佛法，亦够我们毕生的研究。现所讲的《金刚经》概要，就属般若系的思想。在未正式讲般若思想前，先来谈谈《金刚经》在中国的流行。

二 《金刚经》在中国的流行

佛教是从印度传来中国的，而且所传译的大小乘经很多。但在中国读诵最多，讲说最广，流行最为普徧的，不能不说是这部《金刚经》。因这部经译来中国，不特很多佛弟子以它为常课，就是一般儒士道流，亦多有读诵此经，甚至讲说此经的。

原来佛教虽发源于印度，但一传入中国，即为我国人之所乐意接受。而且到了隋唐时代，由于佛教益形发展，风靡一时，不但成为中国佛教的黄金时代，且与中国文化打成一片，而为中国文化的一环。如所知的大乘八宗以及小乘二派，都是在这时代发皇成立，而各放其异彩，以成中国人信仰的中心。

谁都知道，佛教各宗派的思想理论，都是极为高深玄妙的，为求佛法普徧的深入民间，弘扬佛法的大德们，不仅专作高深理论的探究，且极努力作

通俗化的宣传，俾使广大的群众，了解佛法，接受佛法。如《金刚经》，就是在这一要求下，而普徧的弘扬起来。到了宋代，「出家人的考试，有《金刚经》一科，可见他的弘通之盛」。本经所以特别弘通，据印顺论师的研究，有两重大原因：一、中国佛教，不论那宗那派，非常重视实行，而且特别重视从定发慧的体悟。二、中国人的特性，不论对于什么，都极喜欢简单，而不高兴繁琐。《金刚经》，既重般若的体悟，字数又不算太多，恰好合乎中国人的口胃，所以能够特别的盛行。

三 《金刚经》与禅宗的关系

太虚大师曾经说过：「中国佛学特质在禅」。这确是非常重要的一个启示。不过这里所说的禅，不是指狭义的禅宗的禅，而是指广义的「禅那」的禅，通于全部佛法及各宗各派的。所以说到禅，不能专著眼于禅宗的禅，而应顾到种种「禅那」的禅。如戒、定、慧的定学，八正道中的正定，六波罗蜜中的禅波罗蜜，都是总括一切禅的修行说的。

禅的种类虽有不同，但为「禅」的本质还是通的，就是使心专注一境，亦即使身体安静，而资助于精神统一。可是禅的本义，不独限于精神统一，倘仅如此，若不思惟某种境界，仍是不能获得开悟的。

要知吾人所以修禅，旨在从禅的修习中，去体认真理，发现真理。可以说，一切佛法的思想理论，都是禅之修习的结果，亦即由于禅的思惟，佛法的思想理论，始得成为体验化。

有人曾这样说：「离开祈祷，就没有有生气的基督教；离开禅观，就没有活泼泼的佛教」。禅在佛法中的地位，是怎样的重要，于此可见。

中国佛教的特质本来在禅的，可惜到了后来，大小乘各宗派，将其重要的禅观，不去如实的实践，只做为教相、理论来探讨，成为所谓理论宗，失去禅的特质——重实修的意义，诚为佛教的最大不幸。

诸位试想看看：没有四禅四无色的修习，那里有俱舍宗？没有五重唯识观的实践，那里有唯识宗？没有二谛观的实修，那里有三论宗？同样，天台宗的学者，如未照著止观去修行，天台宗的生命何在？禅宗的发展就是欲将

已失去禅的佛法，重行回到禅的本来精神，而使佛法在中国，再度大放异彩，为其唯一任务。

不幸到了今日，一般所谓「禅者」，亦复专意于祖录的提倡，或者作些坐禅法的讲授，而忽视坐禅本身的重要性，结果，乃与义解佛法，走上同一老路，为中国佛教衰弱的原因。佛法的真正精神，特别是中国佛法，如太虚大师所说，始终在于禅的实修；离开实修来说禅，不过是「口头禅」而已，与禅之所以为禅的精神，差得太远！禅宗，如向来所说，是属教外别传，不立文字。其实，禅宗并非完全离于文字的。这从达摩带来四卷《楞伽》，以印心要，即可得到证明。达摩禅虽以《楞伽》印正心要，但其修法重在顿悟，与以前修禅观的，注重渐修，注重依教修观，有著实质上的不同。因而佛法禅观的修习，到了达摩来华以后，有了一个很大转变，这是我们所不可不知的。

自达摩禅传来中国，对于中国佛教，发生划时代的变革作用，亦即中国佛教有了新的生命。然而一向以《楞伽》印心的达摩禅，传到六祖慧能时代，由于六祖听《金刚经》的「应无所住而生其心」而开悟的，自此禅宗学者，乃以《金刚经》代替《楞伽经》，为印证心要的不二教典，于是《金刚经》就与禅宗有了密切而不可分离的关系。

不过还要请诸位注意的，就是禅宗到了六祖时，不仅有南方的慧能在传禅，且还有北方的神秀在传禅，所以有所谓南能北秀之称。在大江以南的禅者，固奉《金刚经》为传心印的宝典，而大江以北的禅师，仍然宗奉《楞伽经》以印心。后来六祖座下的禅师神会，渡江传授南顿禅法，《金刚经》始随六祖之禅而传至江北，代替了《楞伽经》在禅宗的地位。所以如此，约有两个原因：

一、《楞伽经》向被唯识学者，奉为唯识所依的六经之一，因为经中大多是阐说「五法三自性，八识二无我」的法相唯识的哲理，虽明佛语心宗，显示诸法的离言法性，但从经文方面去看，毕竟是不多见的。禅者素厌名相繁琐的教典，而以明心见性为其要旨，所以时间一久，对这多谈法相唯识的

《楞伽经》，自然不再如过去那样的重视。《金刚经》是彻底显示诸法空性的，不容有丝毫的妄想执著，颇契合于禅者的口胃，所以就为禅者所尊奉。

二、《楞伽经》的思想，不但有破，亦还有立，至于行践，重在事修，而求渐悟渐证，这与达摩所传的顿悟修法，又是不大相应的。《金刚经》的思想，是运用般若慧扫荡一切，直显诸法空性之理，有破无立。至于行践，重在理悟，而求顿悟顿证，这最契合于禅者的要求。所以，《金刚经》就为禅者所宗，而代替了《楞伽经》的地位。

四 《金刚经》在佛法中的地位

佛陀一代所说的佛法，由于宗派观点的不同，有各种不同的判释，而最简单的分为小乘与大乘。到了近代，我太虚大师，曾将全部佛法，分为五乘差别。人乘与天乘，是属世间法，为对根机浅的众生说的。如《中阿含．化病经》说：『如诸佛先说端正法，闻者欢悦，谓说施、说戒、说生天法』。这因释尊住世的时代，印度的一般人们，有的要求现实人间的美满，有的盼望未来天上的福乐。对于前者，佛说三归五戒的人乘正行；对于后者，佛说十善以及四禅四空定等的天乘正行，以适应他们的要求。因为佛法，不但为了究竟解脱乐，也还为了现法乐与后法乐。在众生还未得解脱前，如何能使他们在现生与未来中，生活得更有意义，更为安乐，是佛说人天乘法的主要目的。人天正法，重在自他和乐的德行，所以大体同于世间一般的德行，一般不知佛法者，以为佛教忽视人生的德行，那是绝对的错误。佛法是德行的宗教，不但不忽视德行，且极重视。

声闻乘与缘觉乘，是属小乘的佛法，乃为适应一般具有厌世畏苦的根性说的。佛世时的印度，无可否认的，厌世而过著山林生活的人很多，修头陀行，更为当时印度的风尚。佛虽欲化度一切众生皆得成佛，但为时代风尚与众生根性所限，佛又不得不说声闻、缘觉乘法，以适应他们的要求。如对声闻者说四谛法，使他们知「苦」断「集」，慕「灭」修「道」，而获得个己的生死解脱。如对缘觉者说十二缘起法，使他们从顺逆因缘观中，突破缘起的钩锁，悟证缘起的无我，以解脱一己的生死苦痛。然佛说这样的教法，是

受时机的限制，逼不得已的，并不是佛陀本意。

如上所说，不特世间的人天法不彻底，就是出世的解脱法亦非究竟。因这都不是完满的佛法，都不能契合佛陀出世的本怀。佛到这世间来的唯一任务，如《法华经》说，是为众生开示悟入佛之知见的，亦即欲令一切众生皆得成佛的。为了畅发佛陀出世的本怀，乃又开显大乘菩萨法，劝导佛法行者，发菩提心，行菩萨道，同向最高无上的佛果前进。所以严格说来，唯有大乘佛法，才是佛法的究竟法门。究竟大乘法，虽法门无量，要以自利利他为本。自利利他的方便，虽说也是很多，要以六波罗密为本。而六波罗密中，又以般若波罗密为本。所以般若为大乘法的中心。

大乘法为什么以般若为主？印顺论师在《心经讲记》中说：『因为修学大乘的菩萨行，无论是利济他人或是净化自己，都需要般若的智慧来领导——不是说只要般若。布施乃至禅定，世间外道也有，算不得是佛法中的特法。《般若经》里常说：般若为导。若没有般若，一切修行皆成为盲目的，不是落于凡外——人天，就是堕于小乘——声闻、缘觉。从教典说：「一切经中般若经为最大」。因为《般若经》是特别发扬般若的体悟宇宙人生真理的，所以《般若经》在一切经中为最大。在全体大乘法中，般若波罗密多及其经典最为精要』。如说，除了般若，没有佛法，亦不为过。

不错，大乘佛法，般若为宗，但佛所说般若经典，部帙繁多，文义广博，仅译来中国的就有七百四十七卷之多。其中为奘公所译的《大般若经》，就有六百卷，为佛教界一向所称道的。这样的大部经典，在印度不以为异，在中国就稍嫌繁。相传奘公译此经时，众请删繁去重，将其精要译出。奘公本已接受众人的善意请求，不意一夜于恶梦中，有人诫其不可简译，遂照原本翻译过来。全部《大般若经》，分四处十六会，计二百六十五品。所谓四处，就是在四个不同地方讲的；所谓十六会，就是分十六次讲的。现在所讲的《金刚经》，就是其中的第九会。

一切经中，《般若经》为最大，是无有疑义的。但六百卷的《般若经》，不论是怎样的殊胜，在我国来说，总难以弘通。所以特从其中抽出第九会

金刚般若，单独流通。据弥勒菩萨《现观庄严论》说，金刚般若是专谈见道与究竟道的无分别智的无相境界，亦即是以般若慧，契证诸法空性，而破除众生的自性妄见。众生所以在生死中

流转，根本就是受了妄见的戏弄。要想解决生死大事，必须破除自性妄见。虽说一切佛法，以破自性妄见为旨趣，而《金刚经》所说，尤为直捷了当。譬如金刚宝剑，果真依此而行，当下可以断除。本经别录流通，其地位的重要，于此可以想见。

五 本经经题的略释

佛说每部经典，都有一个经名，如《般若经》、《华严经》、《法华经》等。而佛经的经名，大都是佛亲自指出的，即佛开显某一教义，到了差不多时，由弟子的请问，佛即说出其名。如本经须菩提问：「世尊！当何名此经？我等云何奉持」？佛陀接著回答说：「是经名为金刚般若波罗密，以是名字，汝当奉持」。题为一部经的总称，能将一经的思想内容，明白予以表出的，唯有题目，所以经题是很重要的。古德讲经，于讲经题时，特将经中深义，钩玄提要来说，使知一经的中心所在，是即对于经题重视。

一 般若

一、般若不是智慧 本经经题的眼目在「般若」二字，所以特先从般若谈起。般若一词，是照印度原音译过来的，依它的意义说，可以叫做智慧。不过谈到智慧，有著各式各样，但世俗所说的智慧，不能代表般若。因为世俗智慧，虽说通于善恶，但大都是不正的、虚妄的、染污的。如『绝圣弃智』的智，『好行小慧』的慧，都含有非美善之意，不能与正当的、真实的、清净的般若慧相当。有时虽方便的以智慧解释般若，而实不是世智辩聪的智慧。但因没有适当的字眼，可以表达它的真义，所以只好勉强的，仍照梵语原音译过来，所谓翻音不翻义，称为「般若」。

人类所持有的浅薄的智慧，所以不能名为般若，因它不能了解诸法的实相，体悟人生的真理；般若之所以称为般若，要在能够体悟宇宙万有的真理，洞达事事物物的真相，决不再受世间任何东西之所迷惑。因为如此，佛教

学者，对般若与智慧，向作这样分别：世间所有的俗智俗慧，是由研究学问而得的种种知识，如科学、哲学等各种知识，都可名为智慧。假使没有智慧，就不会有各种知识的产生。但这些都是从外而内的，以佛法的观点说，是属分别知见，而为般若所要扬弃的知识。佛法的般若妙慧，不是从外而入的，乃是由内而发的，亦即是从如法实践中，亲证诸法实相而掘发出来的无尽智慧宝藏。

在这样对比下，我们可这样说：般若是尊重的，智慧是浅薄的。于佛法五不翻中，这属尊重不翻。《智度论》说：『般若深重，智慧浅薄，不可以轻薄智慧，称量深重般若』。又说：『般若定实相，智慧浅薄，不可以称』。般若在佛法中，被尊重到什么程度，从这可以明白的体会到。般若不是通常的智慧，这绝对是没有问题的，但又不能不方便的以智慧解释般若，否则，世人更无法体认般若。为此，太虚大师下个定义说：『般若者，乃依佛所说教法，解理修行，遣除一切颠倒迷谬虚妄的分别，亲证诸法实相的「无分别智慧」』。

二、智与慧的别说 从权显示般若的智慧，在佛经中，有时综合来说，有时分开来讲。原因梵文方面，有著不同所指：慧，是指般若说的；智，是指若那说的。如十智中的智度，就是对第六慧度说的。既然如此，二者有什么不同解释？简单的说：能够照见的是智的作用，能够解了的是慧的功能；决断事理的是智的力量，简择诸法的是慧的特性；了知世俗谛的是智的工夫，悟证胜义谛的是慧的契入；或说彻明妙有为智，契悟真空为慧。有如是等差别不同的解释。《维摩经》对智与慧的不同，曾经作这样的分别：『知众生心念，如应说法，起于智业；不取不舍，入一相门，起于慧业』。

智与慧，虽有众多分别，但以明有契空来说，而实是分而不分。这话怎讲？当知空是即有之空，离有是找不到空的，所以即智是慧；同样，有是即空之有，离空是找不到有的，所以即慧是智。空有不二，亦即智慧不二。本经正明空有不著，所以般若两字，可作智慧领会，不必强分为二。而且唯有如此智慧，才能显出是佛法的般若智慧，才能以此了知诸法平等空性，才能以此庄严无上菩提，才能以此发挥菩萨度生大用。不过佛于经中，有时亦不

分而分：举智以明俗谛，举慧以明真谛。站在修学佛法的立场，这亦是不可不知的重要一点，所以特别略为指出。

二 般若的类别

般若的重要性，已经略为说明，现再进而谈谈般若的类别。这本可从多方面来说，兹姑提出两类般若来说，就是二种般若与三种般若。

一、二种般若 这是指『共般若』与『不共般若』说的。共般若，据《智论》说，是指通于声闻、缘觉、菩萨三乘共修共证的般若。出世的三乘圣者，如欲得生死解脱，就不能不修般若，不修般若即不得解脱，亦即无有出世的圣者。所以在《般若经》中说：『欲学声闻地者，应当闻般若波罗密……欲学辟支佛地者，亦应当闻般若波罗密……欲学菩萨地者，亦应闻般若波罗密』。般若为圣凡的分水岭，亦为三乘圣者所共的，所以称为『共般若』。

不共般若，是独菩萨法，不与二乘共。如本经说：「是经有不可思议，不可称量，无边功德，如来为发大乘者说，为发最上乘者说」。足以证明佛说般若，是为教化发大乘心的菩萨，而为菩萨所独有的。不仅本经是这样的说，《解深密经》谓于第二时中说般若，是『但为发趣大乘者说』，亦复认为般若属于菩萨而不共二乘的。

约佛但为发大乘者说，般若是独菩萨法，当然是不共的；约佛说三乘须学般若看，般若自亦共于二乘的。所以天台判般若，是『通教三乘，但为菩萨』，确有他独到的见地，值得我人信受的。《智度论》卷百说：『般若有二种：一者共声闻说；二者但为十方住十地大菩萨说，非九地所闻，何况新发意者？复有九地所闻，乃至初地所闻，各各不同。般若波罗密总相是一而深浅有异』。佛说两种不同般若，实是对不同众生说，并且有其浅深的差别。

二、三种般若 这是指「实相般若」、「观照般若」、「文字般若」说的。实相般若，是指般若的真理言；观照般若，是指般若的智慧言；真理与智慧的统一，是即显示这两种般若的关系。而以文字表示般若的真理与智慧的，就是文字般若。这三般若，看是各自独立的，而实有著相互的关系。站在修学佛法的立场，先要运用文字般若，去实行观照般若，再由观照般若，而证

实相般若。次第修学，必然如此，绝对不可有所偏废的。本经所要说明的，就是这个万古常新的般若的真理。般若的真理之光，不但过去现在，成为人生的一大明灯，就是永远的未来，也不断的播放其无限光辉的！

三般若的相互关系，略说如上，兹再明其意义如下。我想先从文字般若说起。

文字般若 《般若经》说：『般若当于何求？当于须菩提所说中求』。这是指章句经卷说的。般若理体，本来不是文字语言；文字语言，亦不能显示或形容般若理体，因这是『言语道断，心行处灭』的。但以诸佛菩萨所证的实相般若，众生不但从来没有体验到过，而且迷昧已经很久，假定不假方便以开导教化，众生的惑障何以能开？惑障不开，般若智体怎么能显？为了利益众生，使开般若智体，乃不得不施设方便，利用语言文字以启导之。所以凡佛所说诸法实相，指示众生有所悟入的，都可叫做般若法门，亦可叫做文字般若。文字虽不就是般若理体，但般若理体毕竟是由文字而悟入的。『如离却文字，即凡圣永隔！此处说的文字，指《大般若经》中的第九分』。中国禅宗学者，标榜不立文字，以文字为葛藤，对研究教义者，认为是扯葛藤，而横加以破斥。殊不知言说开示，亦属于文字范围。禅师的禅堂开示，各种语录的唱说，不是文字是什么？不过佛陀假设语言文字，旨在使令众生，因文字而起观照以证实相，假使忽略这点，著于语言文字，就又非宣说文字般若的本意。这是值得特别注意的一点！

观照般若 这是重于实践的般若。后面所要讲的实相般若，是所求证的般若；前面已讲过的文字般若，是能显示般若的。如何依文字而趣证实相，关键完全在这观照般若。因为这样的关系，所以吾人读经闻法，不唯了解其内容，明白其义理就算，而要深自儆惕，以佛所说的教法为镜，时时刻刻，在在处处，用以返观自照。假定不观不照，怎能由迷而觉？当知这就是依文字而起观照的意思。众生所以迷而不觉，病在不了诸法如幻，而妄执为有实自性，所以触处荆棘，问题永无解决。现在从事佛法的修学，即在依佛于《般若经》中所宣说的性空之理，以为思想知识的准绳，起心动念，常有观察觉照，如是不退不懈，勤为心理训练，到了日久功深，洞彻自身世界，一切诸

法，皆悉如幻如化，自性本空，则一向以来的分别执著，各种烦恼习气，就可改变伏除，终于引出实相般若，而与诸佛菩萨所证得的般若一致，是为观照般若。《大智度论》对这曾有所示说：『从初发心求一切种智，于其中间，知诸法实相慧，是般若波罗密』。『大乘的诸法实相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，决非二乘的偏智偏慧可比』。从这更知：观照般若，不但是自证的不二法门，更是化他的胜妙方便，所以这是佛法行者，最要著力之处。

实相般若 这是指所求证的般若，亦即诸佛所亲证的诸法实相。文字般若所表诠的是诠此实相，观照般若所观照的是观此实相。证悟此实相的就是佛，迷昧此实相的即凡夫。学佛就是为证此实相，在未证得前，不能说是已完成学佛的目的。然则什么叫做实相？本经佛自解释说：「实相者，即是非相」。『此中「非字」，是一切俱非。非有，非空，非亦有亦空，非非有非空。凡此空、有、双亦、双非之诸相俱非，非亦不立，是为离一切诸相。众生自性之相状，本来如是，真实如是，无以名之，强名实相』。佛之所以为佛，本经说：「离一切诸相，则名诸佛」。为什么？因诸相远离，实相就现前。凡夫之所以为凡夫，就在不能「离一切诸相」，而为虚诳妄取相之所戏弄。有了『这虚诳妄取相，不但不见如实空相，也不能如实了达如幻的行相』。所以要想亲切的体验到诸法如实相，『必须离戏论的虚诳妄取相，这即非空无所得不可。所以经论所说的实相，每侧重于如实空性、无性』。像这样空无所得的诸法实相，那里『可以有、无等去叙述他』？又那里『可以彼此、大小等去想像他』？所以《智度论》说：『般若如大火聚，四边不可触』。又说：『般若者，即一切诸法实相，不可破，不可坏』，名为实相般若。

关于这三般若，太虚大师曾以喻显，我觉得那是最好而又最极恰当不过的，现在不妨略为申述。譬如渡河：实相般若，是一切众生求渡所要到达的处所；文字般若，是诸佛菩萨方便布施的船筏；观照般若，则是借船求渡的各个众生所运用的撑篙持舵等的功力。是以依经解义，纵许博通三藏，若不身体力行，犹之空玩舟筏，不思行驶，终无渡达之日。其欲由解理而获亲证实相，若不运用观照工夫，也是如此，果以观照之功，亲证实相般若，即人

人是菩萨，究竟证之，即人人是佛。本经说：「是法平等，无有高下」，问题只在智慧之觉，是否能够亲证。

总之，般若是通达真理的最高智慧。唯此清净的离妄的般若智慧，始克亲证究竟的实相真理，所以般若为佛法所特别重视。因这不但是超胜世法的特质所在，亦是出世圣法的根本依处。换言之，般若为『了生死，成佛道』的必修行门，离此无以解脱，离此无由成佛。于般若外，虽佛亦说其他一切法门，那不过是为修学般若的资助，并由般若领导一切所修的诸行，流入萨婆若海。所以我们可说，一切法不离般若，般若为一切法的根本。

《大般若经》说：『摩诃般若波罗密，是诸菩萨摩诃萨母，能生诸佛，摄持菩萨』。《大智度论》亦说：『般若波罗密，是诸佛母。诸佛以法为师。法者，即是般若波罗密』。本此可知，佛法即是般若，大小乘的一切教理，都是从般若之所流出的。佛法中的其他理论，可有与世间学说相近的，独有般若，唯佛能证，唯佛能说，唯佛法有。世间任何高深理论学说，一遇般若烈火，立即冰销瓦解。所以修学佛法者，对佛法所特别尊重的般若，应著意以求。『苟不了彻般若，虽尽知种种教义，尽学种种法门，皆是舍本逐末，在枝叶上寻觅』。但这不是说不要偏学一切法门，不要世俗的一般智慧，而是要以般若为重。实际布施、持戒等的万行，都要努力去修，不可有所偏废的。

三 金刚

金刚的特质 其次所要讲的，是金刚两字。般若波罗密是法，金刚是喻。就佛经的立题说，这是法喻为题。金刚是一种矿物，如所说的金刚钻、金刚石之类，实是金中之精，具有最坚最利的特质。「利」是约其能坏一切物说的；「坚」是约其不为一切物所坏说的。且其坚利之质，不是由外物构成，亦非由物锻炼所成，而是其本身所具有的。依佛经说：忉利天上的帝释天，有一种宝叫金刚，拿它与阿修罗作战，没有不战胜的；又如印度传说的金轮王，于七宝中有金刚轮宝，展转向于任何方面，都使各个小国，诚心诚意的顺伏。这都含有坚利的意思。佛常用「金刚」以喻法喻人，如所说的金刚三

昧、金刚力士等。

然如常说，金刚，不但具有坚利的特质，而且具有明净的胜相，如宝石的含有光彩，洁净无瑕，不论落在怎样肮脏的地方，总是那样的保持它的清净，决不为污秽的东西所染。这样，将金刚的特质与胜相，以喻现在所讲的般若，佛教学者向来是作这样配合的：金刚之坚，譬喻「实相般若」，因为诸法实相，是随缘不变，在缠不坏的；金刚之利，譬喻「观照般若」，因为绵密观照，是无惑不摧，无我不破的；金刚之明，譬喻「文字般若」，因为言说文字，是能开慧解，无明得明的。从这比对来看，以金刚喻般若，是最恰当不过，亦最易于理解，故名金刚般若。

金刚是譬喻，谁都知道的，但因学派的立场不同，金刚所要喻的对象，也就有了不同意见，兹略分别如下：

般若系的说法 这系的学者，根据本经所说的「金刚」两字，认为这是譬喻般若智体的。般若智体，从无始来，人人本具，在圣不增，在凡不减，不特不为无始无明所汩没，且能照破无始无明而无余，犹如金刚的能够摧毁一切。罗什三藏说：『金刚宝方寸，其光照数十里』。当知般若的智光亦是这样，彻见一切凡情妄想而破无明。还有，金刚宝唯大金刚力士能持；当知般若智宝亦是如此，如不具有大乘根性，是不克承当的。所以经中说：「若乐小法者，著我见、人见、众生见、寿者见，则于此经不能听受、读诵、为人解说」。可见要想获得般若智宝，不是一般常人所能的，必须具有般若种子的大根机人始可，而般若的尊贵，也就从此得到消息。

瑜伽系的说法 这系的学者，将金刚指为吾人心理上的最极微细的无明烦恼，因它如金刚一样的难以断除，虽说极难断除，但般若智慧可以断除这如金刚一样坚固的无明烦恼，所以奘公特别将本经的经题，译为「能断金刚般若波罗密多经」，其意在此。太虚大师《能断金刚般若波罗密多经释》说：『以金刚喻所断的分别疑惑，就是由颠倒分别所起的最坚、最利、最细的妄执疑惑，而以此经的般若慧能断尽无余，于是金刚又是所断了』。所断是对能断说的，假若将金刚喻为般若智体，则金刚就成为能断，可见同是金刚两

字，而有不同的解说。

印顺论师对这加以决断说：『或以金刚喻般若，或以金刚喻烦恼，此两说都是可通的。不过切实的说，应以金刚喻般若』。所以中国佛教学者，大都取金刚喻般若。

四 波罗密

到彼岸义 波罗密是印度话，义译为彼岸到，顺此方的文法，所以译为到彼岸。如以渡河为例：在动身的这边叫做此岸，所要到达的那边叫做彼岸，完成渡河的这事，名为到彼岸。若约佛法说：生死的这边叫此岸，涅槃的那边叫彼岸，烦恼则为彼此间的中流。离生死此岸，渡烦恼中流，达涅槃彼岸，是为「波罗密」义。实际说来，生死固然如幻如化，涅槃亦复如幻如化，有什么此岸彼岸的分别？但因烦恼作为中流的间隔，所以就成彼此的两极。迷于生死的幻化之相，所以就轮回不息的流转；悟达性空寂灭的实相，就得不生不灭的涅槃。因而修学佛法，要在如何渡过烦恼中流。渡过烦恼中流的船筏，不是别的什么，正是这里所说的「波罗密」。可是，『佛法中说波罗密多的经典，有说六种，有说十种，有说八万四千，甚至于说无量无数波罗密多的。虽有多种，但以般若波罗密多算是最重要的，是能成就一切波罗密多的根本，是能发生一切佛功德之母』。其他布施等种种，虽亦名波罗密，而实是属假名，随般若波罗密，得名波罗密的。因为，没有般若空慧的策导，布施等诸波罗密，即不成为波罗密。所以佛法说的六度万行，要以般若为领导，才成到彼岸的资粮。到达究竟圆满，固然名波罗密，就是从此到彼的行法，亦说名波罗密的。

事究竟义 在此或许有人要问：依二乘的法门去行，同样可以从生死的此岸，渡过烦恼的中流，到达涅槃的彼岸，为什么不名波罗密？当知波罗密的内容，不但有到彼岸的一义，还有「事究竟」的一义。『所以要能究竟诸法实相，圆成自利利他的一切功德，才名为波罗密。声闻的三无漏学，不能究竟，所以不名为波罗密』。

太虚大师对这问题，在「心经讲义」中曾这样说：『由是般若波罗密多一语，有应当注意的三点：一、修行成功至于究竟圆满，如佛菩萨成就亲证诸法实相的彻底智慧，始得谓之般若波罗密多。……二、文字如船，观照如在船上的驾驶努力。若证实相，则文字、观照，皆无所用。所谓到岸不需舟，亦无须撑篙努力。是故依教解理，依理修行，皆为中流之事。故文字、观照二者，虽称般若而未为波罗密多；唯实相般若，乃为般若波罗密多。但就有能达到实相般若的可能性言，亦得方便的称为般若波罗密。三、诸法实相，初地以上菩萨，即能亲证而得实相般若，就自度言，可谓之般若波罗密多，如本经观自在菩萨之行深般若波罗密多。第以菩萨普渡未圆，差别智未满，功德未熟，故须以实相般若为根本，以修万行而圆万德，直至究竟乃至阿耨多罗三藐三菩提，故终以成就佛果为波罗密多』。

大师这一解释，真正显出波罗密多的究竟义。修学佛法，应该以此为所追求的标的。

六 本经的宗要所在

一 般若无所住即离相菩提心

依弥勒菩萨《现观庄严论》说：《大般若经》十六会中的前五会，是专谈从发菩提心直到成佛的阶位与观行，可见般若会上的发菩提心，占有极为重要的地位，亦即佛说般若的中心旨趣。

本于这点来看《金刚经》，《金刚经》实亦是以发菩提心为宗要的。如经中须菩提开宗明义的向佛问道：「世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心」？接著佛就明白的告诉须菩提，应怎样的发阿耨多罗三藐三菩提心。所以发菩提心，在本经中，的确是一重要课题。

发阿耨多罗三藐三菩提心，简单的说，即是发成佛的心，亦即通常说的发菩提心。「阿耨多罗」，译为无上，「三藐」，译为正等，「三菩提」，译为正觉。综合起来说，就是无上正等正觉。佛法说的发心，即是一般说的动机。在佛法中，向有两种不同的发心，就是发厌离心与发菩提心。前者为

小乘人的发心，专以个己的解脱为目的，后者为大乘人的发心，不仅是为个己的，而且是为大众的，所谓『为利众生愿成佛』。所以发心成佛，与救人救世有著密切的关系，亦即由此显出佛法的积极精神，发菩提心，在大乘佛法，认为极端重要。《华严经》说：『忘失菩提心，修诸善业，魔所摄持』。

怎样发菩提心，经中有句重要的话，值得我们加以注意的，就是「应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心」。但离相发菩提心，全是般若慧的功用；没有无住的般若慧，决不能离一切诸相。本经是开显般若的，所以「若有人能受持读诵，广为人说」此经，「如是人等，即为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提」。荷担也好，当得也好，发菩提心的最大目的，是为成佛。然则要到怎样的程度方得成佛？经中告诉我们说：「离一切诸相，则名诸佛」。又说：「以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提」。而所得的，「无有定法，名阿耨多罗三藐三菩提」。如果执著有个实有的无上菩提可得，那就证明你没有真正证得无上菩提。

本此可知：要离一切相，方为真正发菩提心，如不离相而有所住著，即不得名为真发大菩提心；而得无上菩提，要亦在于离一切相，如不离相而有所住著，即不能得无上正等菩提。是以印顺论师说：本经『彻始彻终的归宗于离相无住』。又说：『处处说无上徧正觉，实在即是处处说金刚般若。不过，约修行趋果说，名之为般若无所住；约望果行因说，名之为离相菩提心而已』。虽说离于诸相，而仍不忘广度一切众生；虽说般若无住，而仍广修六度万行，所谓『度如幻众生，作空花佛事』，正是离相无住的旨趣。可见离一切相，不是什么都不做，亦不是什么都没有，仍然是要修学六度万行的一切善法。龙树《智度论》说：『般若要旨，在离一切法，即一切法』。离一切法，就是本经说的离一切诸相；即一切法，就是本经说的修一切善法。是以探究本经的学者，如得本经说的「离一切诸相」、「修一切善法」的两语，就可体会经的要旨。

二 般若方便二道即五种菩提

㈠ 总说

大乘佛法所重的在发菩提心，而发菩提心的菩萨，以究竟无上的佛果，为所追求的最高目标。但要到达这最高目标，必须经过一段很长的时间，并不如一般所想像的，可以即身成佛的。依正常道的大乘法说，从初发心到成佛，其所经历的过程，大体分两大阶段，就是「般若道」与「方便道」。

般若道 这是以自利为主，亦即重在如何悟证诸法空性之理，而这须修般若空慧。因为唯有般若空慧，始能通达自性空，而契入于诸法实相。所以从初发心到入见道的这一阶段，名般若道。

方便道 这是以利他为主，亦即重在如何运用方便广度众生，而这同样须要般若空慧。所谓以无所得为方便，正是此意。从见道后踏上修道，一直到达佛果，都是以无所得的空慧，为完成利生的方便，所以名方便道。

以此二道来看本经的组织次第，本经正是说明的这二道，因为全经计有两番问答。依昭明太子所分的三十二分说：于第二善现启请分中，须菩提曾向佛这样问道：「发阿耨多罗三藐三菩提心者，应云何住？云何降伏其心」？佛很慈悲的为之详细解说这一论题；可是到第十七究竟无我分中，须菩提再度提出同样的问题向佛问道：「发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住，云何降伏其心」？佛又大同小异的对他解答这一问题。

如上两番问答，不但所问的意思无异，就是所答的内容亦大致相同。因而历来讲《金刚经》者，对这提出各种不同的解说。印顺论师在《金刚经讲记》中说：「《大般若经》有两番嘱累。《智论》说：『先嘱累者，为说般若波罗密体竟；今以说令众生得般若方便竟，嘱累』。嘉祥即曾依此义，判本经的初问初答为般若道，后问后答为方便道。此二道的分判，极好！在自利利他的历程中，虽分般若与方便二道，而其实方便与般若，是不同而同的。就同的一面说，般若是智慧，方便亦是智慧；就异的一面说，般若为道体，方便即般若所起的巧用」，这二者，一重于性空的体证，一重于利生的大行。

《智论》说：『般若是一法，佛说种种名，随诸众生力，为之立异字』。所以般若不但名为般若，修到究竟圆满的时候，亦得名为无上菩提。约般若即菩提说，当知二道即五种菩提。五菩提说，出于龙树的《大智度论》，看

来好像是很简单的，实际包含了从因至果的五大阶段。有人曾这样的配合说：㈠、发心菩提，相当于十信位；㈡、伏心菩提，相当于三贤位；㈢、明心菩提，相当于初地至七地；㈣、出到菩提，相当于八地至十地；㈤、无上菩提，就是如来的究竟果位。

于中，发心菩提，是发的世俗菩提心；明心菩提，是发的胜义菩提心。胜义菩提心，是证悟性空理的圣者所发的；世俗菩提心，是一般凡夫所能发的。能发菩提心的，当下就是菩萨。

凡为菩萨必须发菩提心，绝对没有不发菩提心的菩萨；而菩萨又是人人所能做的，问题在于发不发菩提心而已。不过从初发菩提心到明心菩提，是『趣向菩提道中由凡入圣的三阶，是般若道』。从明心菩提的再度发心到究竟无上菩提，是『趣向佛果由自利而利他的三阶，是方便道』。『二道各有三阶，综合凡五种菩提，总括了菩提道的因果次第。明白此二道、五菩提，即知须菩提与佛的二问二答，以及文段次第的全经脉络了』。五菩提的次第，如再简单的说，就是自觉、觉他、觉行圆满的三义。本经既处处说明阿耨多罗三藐三菩提，当知亦即开示众生如何获得三觉的圆成。

㈡ 别说

⑴ 般若道次第

1 发心菩提

依上二道五菩提的分判，可知本经全是开显这一次第，所以现在就顺这一次第，概要的说明本经的大义，把握这一次第大义，对全经自然就有一正确的认识。

本经的当机者是须菩提，中国译为空生或善现。相传他的家中，是富有财宝的，可是当他诞生时，所有库藏财宝皆空，所以名为空生。然在他出生七日后，库中所有财宝，复又显现出来，所以又名善现。从表面看，须菩提是声闻行者，但《西域记》说：『须菩提本是东方青龙陀佛，影现释迦之会，示迹阿罗汉，辅助释迦牟尼行化』。即以示迹来说，他在佛弟子中，向被尊为解空第一，而与般若最为相契，所以般若会上，多由须菩提为当机，而

代大众请问性空深义，可说最为恰当不过。

佛以度生为唯一志愿，所以对发心度生的菩萨，不论是初发心的，抑或是久修行的，无不在佛的光照中。所不同的：对久学的大菩萨，善为摄受，使其于佛法中自得利益，或使其以法化世令他得益；对初心的新菩萨，或于行为上指示其什么应作不应作，或于菩萨道指示其如何不退菩提心。大乘佛法在时空中，得以普徧流化不绝，固有赖于菩萨发心，而尤仗于佛陀护念付嘱。没有佛陀的付嘱教导，初发心的固易退失菩提心而不续修大行；没有佛陀的护念摄受，久修行的亦会深入灭尽定而不出定行化！然事实上，佛对大乘菩萨的教化，无时无刻不以自身的表现，作为菩萨的模范，而且唯有如此，方是善护念善付嘱。须菩提深深的体认到这点，所以特别赞为：「希有世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨」。

菩萨是发了菩提心，要求完成佛道以及度世救人的大心众生，所以发菩提心，成为菩萨必要的条件。因为要发大心，方能广修大行，修广大菩提行，方得大菩提果，所以每个发心的男子女人，于初发心时，即应以成佛自期。但发菩提心，是极希有的，不可多得的，未发菩提心的，固应激发其菩提心的生起，已发菩提心的，又应怎样使之常安住于菩提心上，不为任何外境的引诱和动摇，而落于凡外或小乘，这是极为重要的一个课题。所以须菩提问应云何住？众生菩提心的生起，所以有时不能安住，不是自己的发心不足，而是由于种种的妄念，经常在扰乱心识的散动，致菩提心的不能常现在前。如何遣除各种的妄念，如何扑灭各种的烦恼，同样是极为重要的一个课题，所以须菩提问云何降伏其心？原因发了菩提心的，一定要修大行，而住与降，正是修行的切实下手处，所以特别提出来问。

须菩提向佛请示两大问题，但佛先为详说应如是降伏其心，这是什么道理？当知菩提心的所以不能安住，病根全在心念的向外驰散奔放，只要将这奔放不息的心降伏住了，自然就可安住于菩提心上，所以「佛告须菩提」说：「诸菩萨摩诃萨，应如是降伏其心」。

菩萨发菩提心，虽以上求佛道为目的，但以下化众生为本愿，所以菩提心的主眼，应在度化一切众生，假定离了悲愿度生，即无所谓菩萨，佛是由菩萨来的，假定没有菩萨，佛自亦不可得。所以发心上求下化的菩萨，在佛法中实极尊贵，千经万论赞叹菩萨，佛陀护念付嘱菩萨，原因全在于此。

菩萨发度生心有两大特色：第一是广大的，即不是为一家、一国、一世界的众生，而是普度尽虚空界无量众生的，所以说「所有一切众生之类」。不论是那一类的，只要是属有情名义范围所摄，无不为菩萨的悲愿所度化。虽志度一切有情，但在人类发心的，其最初的下手处，还是以人类为本。第二是最胜的，即不是暂时的解除众生的痛苦，或减轻众生某一部分的痛苦，而是从根本上拔除众生的生死大苦，使之不再在生死中不息流转。在菩萨看来，三界为一大牢狱，世界为一大苦海，没有跳出苦海，没有出离三界，众生的问题，永远不能获得圆满解决。

在我们所住的这个世界，最高的是非想非非想处天，寿命可以活到八万大劫，定乐可说到达无以复加，但是有定无慧，经过八万劫后，仍然落于空亡。印度某些宗教师，以为到达非想非非想，就是解脱涅槃，生命问题得到解决，其实仍然取著三界想，并未真正的得到解脱。

如佛在世时，印度有一修这定的行者，修到有了相当的工夫，可以耳闻鸟鸣鱼跃，觉得其音噪扰不堪，于是动起一念瞋心，要想食尽这些鱼鸟，以除修定的障碍。即因这念瞋心，报尽仍要堕落，可见三界之内，无一是究竟处。所以佛菩萨教化众生，从不教人生天，总是令入无余涅槃而灭度之，以获得身心的究竟解脱。

涅槃是印度话，中国译为灭度。依通常的解说，灭除种种的烦恼，度脱生死的大苦，就叫涅槃。但据近人从梵文的原义说：『涅槃的字义，有消散的意思，即苦痛的消除而得自在』。或说涅有寂静与寂灭的二义；槃指身心上生活上的烦恼过患，含有激烈的斗争特性。将这含有斗争性的烦恼过患，运用犀利的般若慧剑，予以从根源上斩绝，而获得生理上及心理上的痛苦消除，名为涅槃。

世人不知佛法所说涅槃的真义，往往误认涅槃为枯寂，其实涅槃那里是这样的？英人韦尔斯著《世界史纲》中说：『诸恶既除，我之一念已不留于私念中，于是乃达更高之智慧，即入涅槃』。这是大解脱大自在的境界，那里是枯寂者所见的涅槃？

涅槃在佛法中，通常说有两种，就是有余依涅槃与无余依涅槃。前者，如已证得阿罗汉果的圣者，虽已扫除各种斗争性的烦恼过患，彻见一切法的空寂性，获得内心的自在解脱，但因还有现实生命的存在，从身体而来的饥寒老病等苦，仍是免不了的，所以名为有余依。后者，如『无学舍身而入无量无数的法性，不再有物我、自他、身心的拘碍，名为无余』。到了这个境地，就真正的灭掉了一切妄染，灭掉了一切惑、业、苦，而得无累自在。所以佛法说的涅槃，决不是死的别名，亦不是我国宋儒误认寂灭为一事不为之义。不过入涅槃后，身心上的一切动乱纷扰，完全没有，倒是真的。

『无余涅槃，为三乘圣者所共入，菩萨也会归于此；菩萨安住无住大涅槃，即此无余涅槃的无方大用，能悲愿无尽，不证实际罢了。本经以无余涅槃度脱一切众生，即本于三乘同入一法性，三乘同得一解脱的立场。也就因此，「通教三乘」而「但为菩萨」』。

发广大心的菩萨，在实际上，虽不断的在度「无量无数无边众生」，但在菩萨的菩提心行中，从来不见有一众生为其所灭度的，虽无有一众生得灭度者，但仍不休不息的广度一切众生。度生而实无所度，是显示般若慧的不著有；无所度而度之不息，是显示般若慧的不著空。

从世俗的眼光看，世间明明有众生，菩萨的确在度生，怎么可说实无众生得灭度者？当知所谓众生，是缘起和合的假相，根本没有实自性可得，菩萨运用般若妙慧，观察缘起的相关性，『通达自身众生身为同一空寂性，无二无别，不见实有众生为所度者。必如此，才是菩萨的大菩提心，才能度一切众生』。再说，众生乃是缘合假现的生相，其性实本无生的，无生当然无灭，无生无灭，还有什么叫做得涅槃？所以一般见有众生，见有众生证得涅槃，完全是属妄念分别，假定没有妄念分别，众生尚且不可得，更那里还有

得涅槃者？菩萨深深的体认到缘起无性的真理，所以说实无众生得灭度者。

度生的菩萨，须以般若慧，透辟了解没有实在众生为自己所度，假定认为有个实在众生为自己所度，那就是「有我相、人相、众生相、寿者相」，而不是一个真正发心的菩萨。究竟无我第十七分亦说：「菩萨亦如是，若作是言，我当灭度无量众生，则不名菩萨」。不但菩萨如此，就是佛陀亦然。如经后说：「若有众生如来度者，如来即有我、人、众生、寿者」，而不是一个完成正觉的佛陀。

从这可见执有可度的众生，不特不能契于无所得的般若，亦不能如法的降伏其心，其心不能降伏，当然亦即不能安住于菩提心，不住菩提心，那里还有菩萨资格？所以说即非菩萨。菩萨之所以得名为菩萨，全在菩提心的支持，什么时候失去菩提心，什么时候就取消你的菩萨头衔。菩提心在菩萨立场上的重要，由此可知。

我、人、众生、寿者四相，在本经中处处见到。从各段经文说到这四相时，我们可以明确的体会到：执著诸法有实自性，必然就会妄取四相；了解诸法无自性空，自然通达无我相等。如是四相，都是有情的异名，或是从一自我所开出的，不知这是从众生的某一特性假名安立，自然就会在这假名上执为实有。

我相，谓于四大五蕴和合相续的假相中，执有一个主宰者，是为我相。人相，谓对我相而言，因为有我，必然就有对待的人，如广大的人类，站在我的立场，就称他们为人，是为人相。众生相，谓我所对待的不只一人，所有人及非人，如所说的九类众生的差别相，是为众生相。寿者相，谓于一期生命相续中，执有长短寿命，是为寿者相。

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

执见情深的众生，终日在人我是非中打滚，从来没有突破四相的网罗，不是执此，就是执彼，所以于生死中轮转不息。如以般若慧观察，那你就将

发现，在缘起和合的生命体上，根本没有实在的自我可得，我相没有，与我对待的人相，自亦了不可得，而众生相、寿者相，当亦随之归于乌有。通达四相皆空，自然不会执有实在众生得灭度者。所以菩萨于度生时，须以般若深自观察，必要不著众生为所度之相，更要不著自己为能度之相。

发菩提心的菩萨，假定以为我能度诸众生，就是执著我相，人及众生为我所度，就是著人相、众生相，有我、人、众生相的恒时存在，就是著寿者相。四相不空，怎可称为菩萨？本经后说：「实无有法，名为菩萨」，怎可执著我是能度的菩萨？

然要怎样才是菩萨？经中又说：「若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨」。再说，菩萨与众生，本没有异性，悟了，众生就是菩萨；迷了，菩萨就是众生。至有没有四相的妄执，关键全在迷悟的如何。《圆觉经》说：『未除四种相，不得成菩提』。无四相的重要，在此。

2 伏心菩提

菩萨发了菩提心，不过是有此愿望，如何实现其愿望，则有赖于去实行，而行的主要所在，在于实际的度生，如不切实的度生，则所发的菩提心，是就成为空想了。如何本菩提心而践菩萨行，乃真成为菩萨的一大重要课题。

一般以为度生，只是利益于他，其实亦有益于自己，所谓从利他中完成自利，就是此意。且降伏自心的烦恼，不是关起门来与世隔绝，可以降伏得了的，要深入广大的社会，从救度众生中，受各种的打击，磨练自己身心，始得令心降伏。现在讲的伏心菩提，就是从实行菩萨道中，以求渐渐降伏自心的烦恼！

菩萨化他的法门，虽无量无边的多，但概要的说，不出六波罗密，就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若。《大般若经》，将六波罗密，一一举出来说，就是从第十一会到第十六会，分别说明布施以至般若。

本经是《大般若经》的第九会，因从第十一会起，要详细的说明六波罗密，所以在此会中，只简单的说明布施。布施为摄化众生的最大方便，须知摄化众生，首要接近众生，而众生大都有个特性，就是希望能有所得。布施

能给众生实惠，众生得到你的实惠，就会慢慢来和你接近，而你也就可以展开你的教化，使众生来修学佛法了，所以布施为度生的无上方便。

讲到布施，诸经论中，总是说有三种：

一、财施：谓以自己所有的财物，拿来帮助有所需要的他人。当知人生在世，最要是生活资具的无缺，否则，就无人生快乐可言。佛虽是出世的觉者，但很重视人类最低的物质生活，所以积极提倡布施。布施是要自我牺牲的，没有自我牺牲的精神，是不能行于财施的。

二、法施：谓以自己所有知识，特别是自己所了解的佛法，传授教导没有知识，或无法听闻佛法的人，使之不但获得物质生活的美满，并且得到精神生活的慰藉，乃至求得身心自由解脱的门径。这在度化众生方面来说，较之以财物布施，尤具有它的重要性。

三、无畏施：谓以自己力之所能，去救众生苦难，众生在苦难中，是免不了有很大恐怖的，吾人如能设法去解救他，使他免除各种怖畏，那他就会接受你的感化。所以菩萨度生，应有这种精神：只要能使众生得到安然无畏，那怕自己有所牺牲亦在所不惜，是为无畏施。

同样的行施，因心境不同，而显出其差别：有为人天福乐而行施的，有为出世解脱而行施的，有为利益众生而行施的，菩萨的行施，当属于后者。因为利益众生行施，所以当其正行施时，不特没有一点舍不得的念头，而且内心充满了无限欢喜！菩萨认为：我的惠施众生，是我自己份内所应做的事，亦是为了完成自己布施功德的，假定没有众生接受我的布施，我的布施功德，能不能够完成，实在成为一大问题。所以行菩萨道者的发心布施，不论是众生来求或自己给予，总是欢欢喜喜的，没有一点儿勉强！

菩萨布施的精神，不同于凡夫二乘，这是不成问题的，但正当行施时，应怎样行于布施，是又不可不知。经说：「菩萨于法应无所住行于布施」。住是住著，《法华经》说：『众生处处著』，不是执著这个，就是执著那个，从来不曾停止妄执的。出于自发自动而行惠施的菩萨，是以利益众生为前提，自应不住于法而行布施，如一有所住著的话，是就失去布施的意义。

于此先当知道构成布施的三方面，就是施者、受者、施物。施者是能布施的人，受者是接受布施的人，施物是施受之间的财物。前二是指人说，后一是指法说。不论是人是法，都是众缘所成，于中无实自性可得。

世人不明白这三方面的无实自性，所以于布施时，总是有所取著，就是执著有实在的能施，实在的所施，实在的施物，而不能做到三轮体空，于是所行的布施，只是属于世间的，不能成为解脱的因素或成佛的资粮。

菩萨以其般若慧，了达无有真实的施者、受者、施物，是为三轮体空的布施，唯有三轮体空的布施，才成真正布施波罗密。『不过于中应当分别的：了达施者受者的性空，是我空；通达所施之物的性空，是法空。明白我法皆空，当知空即出世，所以出世不是离这世间的意思，而是在这上面不再执著，不执著就得解脱，解脱是即出世』。正因解脱即是出世，所以菩萨终日布施众生，而能于法无住行于布施。

于法无住行于布施，亦即所谓无相布施，无相布施，并不是施了就没有了，而是功德更为广大，广大到十方虚空那样的，无量无边不可思量。所以经说：「若菩萨不住相布施，其福德不可思量」。不住相布施，是指空相应的布施，在这当中，含有不著空有的意思。谓不住相，就是不著有，行于布施，就是不著空。真正的布施，应该是如此。所以佛说：「应如是布施，不住于相」。这不是一件怎样的难事，只是要我们，一面去广行布施，一面不放在心里，行其所当行，自可两边不著。一有所住著，就不能真正去行，真正去行的，决不能有所住著，这是最重要的一点！

菩萨大行要在六度，本经所以只举布施，因六度可摄万行，而布施则又可摄其余的五度。大珠禅师《顿悟入道要门论》说：『问：佛说六波罗密是菩萨行，何故独说檀波罗密多？云何具足而得入也？答：迷人不解五度皆因檀度生。但修檀度，即六度悉皆具足』。就是这意思的说明。

如布施中的无畏施，就统摄著持戒与忍辱的二度。人类最大的怖畏，无过感受生存的威胁及外物的丧失。你如持不杀生戒，众生就没有被杀的恐怖，你如持不偷盗戒，众生就没有被劫夺的恐怖。有时你虽好心解救他人的困

难，对方不但不对你生起好感，反而予你种种的难堪，这时你能够不以为忤，安然随顺的忍受下去，决不以打报打，以瞋报瞋，使人不致感到有所畏惧，名无畏施。至布施中的法施，则可统摄精进、禅定、般若的三度。般若是明达事理的，对于所说法，如没有智慧的辨别，怎能去说法度生？禅定是鉴机的，如内心散乱而不知众生的根性，怎能给予众生适宜的法药？精进是勇猛向前的，如没有诲人不倦，利人不厌的精神，怎能广度一切众生？

3 明心菩提

发菩提心的行者，从六度的实践中，在与众生接触中，修养自己的身心，逐渐调伏了烦恼，再进一步的，脚踏实地的，修习止观妙行，断除所当断的烦恼，而悟入诸法空寂性，名为明心菩提。到了这个时候，亲见缘起正法，得到真理消息，悟佛之所悟，证佛之所证，就可与十方诸佛同一鼻孔出气了。要知诸佛成佛，不是得到个什么，就是悟证缘起正法，佛法行者从修学中，如亦见到缘起正法，当然就可与诸佛互通声息。如大小乘经中，都曾这样说道：『见缘起即见法，见法即见佛』。是以真正的悟证，大家都是一样的，没有丝毫的差别。生佛所以有差别，在佛已悟缘起正法，众生尚未有所体见。

本此可以知道：佛之所以为佛，不是由于种族的高贵，不是由于相好的庄严，不是由于地位的特殊，不是由于财产的众多，而是由于缘起正法的证悟。『正法，是中正而不偏邪，微妙而非浅显的真理；这是有永久性，普徧性的绝对真理。圆满觉证了正法，才名为佛，所以佛是以正法为身的，名为法身，也就是绝对真理的具体显现者』。真理是无所不在的，所以宇宙万有的一切，无不是缘起的存在。所可惜的，就是我们众生，终日生活在缘起中，受缘起法的支配，而不能觉知是缘起，反而将缘起诸法，认为有实自性的，所以流转生死，不得自在解脱。现在修学佛法，要以缘起正法为所观察的对象，而期切实通达缘起法的真实相，以得到真理的体现。

大圣释迦牟尼既由证觉缘起法身而成佛，为佛子者从佛而学，如能觉证缘起正法，当然亦能证得法身。不特大乘菩萨到了证悟时候，可以得到法身

，就是声闻行者，果能正觉缘起，同样可得法身。如什公答庐山慧远大师书说：『须陀洹得是法分，名为初得法身，乃至阿罗汉辟支佛名后得法身』。所以讲到见佛，而见佛之所以为佛，唯有体现缘起证得法身的佛子，始能真正的做到。关于这点，性空大乘，同其他的学派，有著很大出入。一般以为二乘圣者，只能得解脱身，不能得法性身。其实，缘起正法，既为人人可证，证此法者就得法身，二乘人既可体证缘起正法，为什么不能得到法身？所以其他学派，以佛证得法身，示与二乘有别，这是性空者所不能同意的。

以缘起正法而为身的法身，既是永恒的普徧的绝对真理，当然唯有悟证到这正法，才是真正的见佛。佛恐人们著相见佛，特举如何见佛这个问题，勘问须菩提，看看须菩提怎样了解见佛的这回事。经说：「可以身相见如来不」？当知如来的法身，根本没有相可见，无相可见的法身，亦即是诸法空性，所以这里问的，是问可否由三十二相的庄严身相得见如来？或问可否由佛陀日常生活中的各种活动的身相得见如来？因在一般人的观念中，以为见到这些身相，就是见到如来，所以每个佛弟子，都想能够见到佛，认为能见到佛，就有很大功德。其实真正见佛，并不是这么一回事，因而佛陀特别提出来问。

须菩提是解空第一的圣者，而且具有高度的智慧，不但对缘起空寂性有所体悟，就是对见佛这事亦深有经验，所以直捷了当的回答佛说：「不可以身相得见如来」。这是极为肯定的，毫不含糊的，确有所见的答复。为什么？因「如来所说」三十二相八十种好的庄严「身相」，乃「即非身相」，要求它的真实性，根本是不可得的。原来佛陀的应化身相，是随众生的根机示现，应众缘而作各种变化的，那里会有身相的实性？『如取著假相为佛，即不见如实空相，自也不能深见如来的所以为如来了』。可见所谓见佛不见佛，问题不在身相上，而在是否体悟缘起空寂性。

须菩提所以敢这样肯定的回答，实因他曾有过这样的经验：就是有次佛从忉利天说法毕，回到这现实人间来，人间的佛弟子，因为久不见佛，都很渴望的想见到佛，并以为第一个见佛的功德最大。但佛教的规矩，不论在任何场合，比丘总是走在比丘尼前面的，所以比丘尼要想先见到佛，在事实上

是不可能的。可是有位证果的莲华色比丘尼，总想第一个见到佛，便运用神通，化作转轮王，走在最前面。见到佛后，很欢喜的对佛说：『我今先见如来，实在开心极了』。佛却不慌不忙的回答她说：『你以为你先见到佛，错了，真正第一个见到我的，是须菩提不是你』。莲华色听了这话，立刻向前后左右看，根本不见有须菩提其人，不免觉得异常的奇怪！

原来当时须菩提，并未参加欢迎的行列。当大众兴高彩烈去迎接佛时，须菩提曾很冷静的作这样的思惟：佛陀曾经说过，见法即见佛，我何必去凑热闹？不如深观缘起法性空寂，于是就从这深观中，真正的见到如来，如来也就说他是第一个见佛。

又，过去有两个比丘，一心想去见佛陀，于是相偕同行，可是走到中途，彼此感到口渴，忽见前面池水，就想饮用，但池水中有虫，没有带滤水囊，一个比丘持戒不饮，渴死生天，得先见佛，一个比丘饮未滤水，得在人间去见佛，佛呵斥他说，真正见到我的，是你的同伴，你没有严格守持我的戒法，并未真正的见到我，亦即此意。

须菩提本于自己的经验及高度智慧的透视，说明如来示现的身相是虚假不实后，佛陀深以为然，乃更告诉须菩提说：不但如来的身相，是虚假不真实的，就是世出世间的一切诸法之相，无一不是虚假不真实的，所以经说：「凡所有相，皆是虚妄」。虚妄的还他虚妄，不在虚妄的相上，执著有实自性，而体认到诸相非相，契入于法性空寂，那就在在处处，无不见到如来。古德说的『山河及大地，全露法王身』，固是这一意思的表达；苏东坡说的『山色无非清净身』，亦是这一意思的透露。所以经说：「若见诸相非相，即见如来」。唯有这样的了达，才是真正见到如来的无相法身。

不可以身相见如来，本经到处都在开显，如十三分中说的「不可以三十二相得见如来」；二十分中说的「如来不应以具足色身见」、「如来不应以具足诸相见」；二十六分中说的「若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来……不应以三十二相观如来」、「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来」。于中值得注意的，就是「转轮圣王则是如来」的这话。依

照印度的传说，转轮圣王出现于世，是具有三十二相的，可是转轮圣王，只名转轮圣王，不得名为如来，问题就在转轮圣王，没有悟证缘起正法，假定认为具有三十二相的，就是如来，转轮圣王岂非即是如来？所以不可以身相得见如来。

佛在世时，以身相见佛，尚且见不到佛，佛灭度后，欲从塑画的相中见佛，当然更不可能，禅宗学者，从禅观中，深深的体认到这点，所以就有呵佛烧佛像的表现。如赵州示众的三转语说：『泥佛不渡水，金佛不渡铲，木佛不渡火』。因这是报身佛，不是真佛像，真佛是廓然无圣，不取一切报身佛的。又如丹霞天然和尚，一天经过慧林寺，将大殿上的木雕佛像，搬下来燃火取煖，也是立脚在这点。还有四句诗说：『泥塑木雕兼彩画，涂青抹紫更敷金，若将此为如来像，笑煞南无观世音』，同是出发于这种精神。不过要有此体悟才可，否则，那就罪过无边，不可不特别慎重！

然则要怎么样才得常不离佛？大珠禅师说：『心无起灭，对境寂然，一切时中，毕竟空寂，即是常不离佛』。《华严经》说：『一切法无生，一切法无灭，若能如是解，诸佛常现前』。《净名经》说：『观身实相，观佛亦然』。所以一有所著而不能体见诸法空寂性，要想得见如来的真义，那是绝对做不到的。

诸相非相的实相，虽说是绝对真理，但因众生在诸相上，一向以来执著惯了，总觉要有个相才有所著落，一旦忽听诸相非相，凡所有相皆是虚妄，假使没有宿根宿慧，实在难以信受得过。须菩提本于这一观点，特别向佛问道：「颇有众生得闻如是言说章句，生实信不」？甚深难解的般若法门，佛知不是一般众生所能信受得了的，但于无量佛所久集善根的众生，具有正知正见，具有福德智慧，能信此甚深般若法门，为入解脱的不二法门！当知具此净信的众生，是极为希有难得的，而为诸佛之所护念摄受的。不特佛说般若时，有人信受，就是末法时代的现在，亦还有人信受此般若法门的！

诸法性空的空义，在此约略的一说。首须知道的：佛法说空，不是什么都没有的意思，而是显示一切法的无实自性。其次须知的：佛法说空，显与

世间学说思想的不同，世间任何进步的思想，或任何高深的哲理，总是在有上转来转去，绝对没有接触到空义。空为不共世法的特质。佛法所说的空，与世人所了解的空，有著很大的出入。世人以为空就是无，无就是没有，所以一听到佛法说空，或心惊毛竖，或疑谤不信。其实，空与无的含义，在梵文中稍有不同：无是的确没有的，空不是什么没有，约诸存在的一切，无有它的实自性，说名为空。如以为空是没有，这不是佛法所说的空，而是外道所说的断灭空。

空，本可从多方面开显的，如所说的十六空、十八空、二十空等，但最根本的，大乘说有二空，就是我空与法空。我法二空是对我法二执说的：于有情的生命体上，执有实自性的，名为我执；于宇宙的万有法上，执有实自性的，名为法执。众生在生死海中，生生不已的形成不息奔放的生命狂流，不能获得身心的自由解脱，原因就是被这我法二执的两根绳子，牢牢的系缚住了，没有办法解开它的死结，所以只好随波逐浪的顺著生死之流，或上或下，或东或西。现在学佛，就是要从般若法门的修学中，开发般若的智慧，运用般若的慧剑，割断二执的绳索，体悟到我法二空，而获大自由大自在！

以二空智破二种执证二空理，是大乘佛法的共说，但佛教学者对此，有著不同的意见，就是虚妄唯识系，认为通达我空，不一定要通达法空，而性空唯名系，认为通达我空，必然通达法空，如不通达法空，证明其我空亦未通达。在这两派不同的意见中，以现在讲的《金刚经》思想来看，性空唯名系的说法，无疑是契合般若空义的。如本经说：「是诸众生，无复我相、人相、众生相、寿者相；无法相；亦无非法相。何以故？是诸众生，若心取相，则为著我、人、众生、寿者；若取法相，即著我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即著我、人、众生、寿者」。

经中说的无我等四相，是显示我空；无法相，是显示法空；无非法相，是显示空亦复空的空空。从本经佛说三空来看，可知空是空得彻底的，决不拖泥带水的，在空中还留有不空在。所以通达我空而不通达法空，不是佛说空的本意。对于此义说得最明白的，无过本经说的「若取法相，即著我、人、众生、寿者」的这话。取著法相，既然就是执著我等四相，证知并未通达我

空。心经说的『照见五蕴皆空』，不唯是见五蕴和合的我空，亦复彻见组合生命的五蕴法空。这一思想，在般若性空的法门中，是到处流露著的。龙树菩萨的论典，更是发挥这一深义，所以这是特别值得我们注意的！

修学佛法的行者，在小乘方面，有七贤四圣，在大乘方面，有三贤十圣，而佛更被尊为圣中之圣。可是现在要问：为什么会有这么多的贤圣差别？经中清楚答复这问题说：「一切贤圣皆以无为法而有差别」。这里说的无为法，是指离诸戏论及诸取著的平等空寂性言。诸法空寂性，既是平等的，为什么又说有差别？差别在人，不在空性，空性确是平等一味而无所不在的，但因人的证悟浅深不同，所以就显示出贤圣差别。例如虚空的周徧平等，然而，应于圆器则成圆空，应于方器则成方空。是以无为法性，一切贤圣分证，唯佛一人圆证。

虽有分证圆证的差别，但真正证到毕竟空性，不论是佛、菩萨、声闻，绝对不会再取著我相、法相、非法相。为此，经中特别举出佛及声闻，并诸菩萨，作为这一证明。

佛是圆证无上菩提的，并为众生宣说这妙法的，在一般人看来，佛是有所得有所说的，但在佛陀本身，从不认为有个决定性的法为自己所证所说。须菩提本其高度的智慧，亦深深的了解这点，所以回答佛说：「如我解佛所说义，无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法如来可说」。因为佛自所证以及化他所说，都是无实自性，空寂无相的，不唯如此，且必是性空无相，方得成佛而为众生说法。

不特最高的佛陀，有此真切的认识，就是声闻的四果，亦各各有此体会。如证须陀洹的圣者，当其正证法性空寂，而契入法性之流时，在他的心念中，决不会这样想：我现在证得须陀洹果了。因为「须陀洹名为入流」，但法性之流本来空寂，有什么可入？所以说：「而无所入，不入色声香味触法，是名须陀洹」。初果圣者如此，其后三果圣者，曾经初果阶段，不仅有此经验，而且所证更深，当更不会有所执取。如证阿罗汉者，经说「实无有法，名阿罗汉。世尊！若阿罗汉作是念：我得阿罗汉道，即为著我、人、众生、

寿者」。所以证果的圣者，决不会执取法相及非法相的。

佛与声闻都是果上圣者，已经举之为证，虽菩萨尚在因中，但得无生法忍的菩萨，亦契入于无为空寂性，不会再在我相、法相、非法相上有所取著，所以特再举菩萨为证。凡是发了菩提心的都是菩萨，现在不以其他的菩萨为例，而以佛陀过去行菩萨道时的事实为例。佛在行菩萨道的过程中，曾有一次遇到然灯古佛，时名儒童菩萨，或名善慧菩萨，见到佛的相好庄严，威仪庠序，生起高度的敬意，不特献上五朵金莲华以供佛，且布发掩泥让佛足踏而过。然灯佛见他这样的诚敬，就为他授记，谓于是后九十一劫，名曰贤劫，当得作佛，号释迦牟尼。菩萨遇佛闻法，乃得无生法忍，而证入第八地。

得无生法忍，在一般以为，总有个所得，但在得忍的菩萨心境中，了解所谓无生法忍，根本就是无自性空，有个什么可得？佛以此意考验须菩提，问他如来昔在然灯佛时，于所证的无生法忍，是不是有个什么所得？《智度论》说：『有所得者，所谓以我心于诸法中取相故』。须菩提于不取相意，有深深的体会，所以很爽快而又很肯定的回答说：「如来在然灯佛所，于法实无所得」。因真证得无生法忍，不容有有所得心存在的。若有一所得的无生法在，是即显示你心有所取相，有所取相的心，是属生灭心，那里还能证得无生法？由此可知，行者虽得无生法忍，而于此法实无所得。

(2) 方便道次第

1 明心菩提

般若道的修学，从发心菩提开始，中间经过伏心菩提，终于到达明心菩提，证得无生法忍，可谓已成圣者，但还没有圆满，还须继续前进，还有许多工作急待完成。『因为在明心菩提的这阶位上，向前发心菩提看，虽则已是开悟，但对后面佛果看，这不过是真正发菩提心的开始，是进一步的发胜义菩提心』。所谓『发胜义菩提心，即从毕竟空中，起无缘大悲以入世度生。以大悲为本的菩提心，始终不二，仅有似悟与真悟的不同而已』。所以现在讲的明心菩提，是方便道中的发心。

在发胜义菩提心中，最重要的一点，就是经中说的「实无有法，发阿耨多罗三藐三菩提心者」。无法为发心者，亦无法为证得者。佛以自己经历的分证菩提果，一面以之问须菩提，一面印证须菩提说：「如是！如是！须菩提！实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提」。为什么？当知如有某种真实有自性法，如来能证得阿耨多罗三藐三菩提，那佛就与凡夫一样的，有我我所的妄执存在，不特不能证得无上菩提，就是然灯佛也不会为佛授记，说佛于未来世中作佛，号为释迦牟尼。经说「若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提者，然灯佛则不与我授记，汝于来世当得作佛，号释迦牟尼」，『因为当时，现觉我法性空，不见有能得所得，离一切相，然灯佛这才为我授记呢』！经说：「以实无有法得阿耨多罗三藐三菩提，是故然灯佛与我授记，作是言：汝于来世当得作佛，号释迦牟尼」。

分证菩提就是天台说的分证即佛，当然亦可叫做如来。本经说：「如来者，即诸法如义」。唐译说：『言如来者，即是真实、真如增语；言如来者，即是无生、法性增语；言如来者，即是永断道路增语；言如来者，即是毕竟不生增语。何以故？善现！若实无生，即最胜义』。本经所说的诸法如义，就是真如、法性，能现觉这真如法性的，就是如来，并不是在诸法空寂性外，另有一法名为如义（如来）。唐译说是真如等增语者，意谓如来这一名词，是在诸法空寂性上，假立的名言，增益的语言。如来既是诸法如义，非别有法名为如来，所以经说实无有法佛得阿耨多罗三藐三菩提。如来证菩提，确是无所得，这从上面种种开显，已很清楚。假定有人不了解这甚深义趣，以为如来有个阿耨多罗三藐三菩提可得，不特是个极大的错误，而且即是毁谤于佛，因为佛本无法可得，而你说佛有法可得，这不是谤佛是什么？所以唐译说：『当知此言，为不真实。所以者何？善现！由彼谤我，起不实执』。虽无实法可得，但佛所证菩提，「于是中无实无虚」。佛所证的诸法实相，『唯佛与佛，乃能究竟』。于诸法实相中，毫无自性可得，怎可以执为定实？所以说非实。实尚不可执，又怎么可以执为是虚？所以说非虚。无实无虚的无上徧正觉，即诸法空性。虽说如此，但也不是离一切法而别有什么如如法性，所以经中接著又说：「一切法皆是佛法」。

2 出到菩提

得无生法忍分证无上菩提的菩萨，就自利说，可谓已经完成，但为了利他，又不得不从空出假，广行菩萨大行。菩萨行所要做的工作，虽说多如恒河沙数，但从各经论看，要不出于两大工作，就是庄严佛土与成熟众生。

佛土，就是佛所教化的世界，为了净化美化这世界，不得不运用种种方便，将痛苦的黑暗的浊恶的世界，改造成为快乐的光明的清净的世界，是为庄严佛土。如吾人现在所住的世界，叫做五浊恶世，不仅众苦充满，且更黑暗重重，要将这世界建设成美满而理想的世界，似乎很难，其实，只要有大愿心，发挥最大力量，是可做得到的。

净土与秽土，似是外在的，其实是由内心的净秽，以区别外土净秽的。所以庄严净土这件大事，主要得从清净心中开拓出来。只要吾人内心清净，国土自然也就清净。《佛地经》说：『最极自在，净识为相』。心识净时，佛土便净。《维摩经》说：『随其心净，则佛土净』。内心不净，不说没有净土的出现，即有净土出现，住在其中的人，仍然感到痛苦，到处还是秽恶。如科学发达物产丰富的美国，特别是像誉为世界国都的纽约，自然环境的美化，物质生活的享受，不能不说很可以，但无可否认，今日纽约的肮脏，罪恶的众多，远超过其他都市，自不够格称为净土。

所以真正要想得到净土，不是单凭物质建设所能得到的，亦即是说，我们这个现实世界，不论用怎样好的科学方法，来予以美化，如美化世界的人心，不彻底的加以改造，终日沉醉在贪、瞋、痴、慢、嫉妒、虚伪、欺诈、残暴、凶狠、谄曲的污浊心里下过活，只会造出种种的罪恶，那里会有净土出现？然则我们岂不是没有得到净土的希望？不！只要人人能够认真的改造心理，使内心清净，净土自然实现。《维摩经》说：『欲得净土，当净其心』，固是这个意思；太虚大师说的『建设人间净土』，亦即这一精神表露。怎样净心？要以毕竟净为净，谓于得净之时，其心不作净想，是为真正净心。

还有一点要知道的，就是庄严国土，不是个人的事，是要集合同行同愿者，共同去推动的，决不是一人成佛，世界即成净土，以接引我们到净土中

去享乐。印顺论师的《金刚经讲记》中说：『菩萨在因中教化众生，以佛法摄集同行同愿者，同行菩萨行。结果，佛与所化众生（主伴）的功德，相摄相资，完成国土的圆满庄严。同行同愿的菩萨，同住于庄严的国土中。同中有不同，唯佛能究竟清净、圆满、自在。没有众会庄严的净土，不过是思辨的戏论』。

世界既是菩萨所庄严起来的，当菩萨行诸善法以庄严净土时，在菩萨的心理上会不会有我能庄严佛土的思想？『须菩提本般若性空的正见，回答说：没有真实的国土可庄严，也没有真实的能庄严法。因为，佛土与佛土庄严，如幻如化，胜义谛中是非庄严的，不过随顺世俗，称之为庄严而已。《般若经》说无庄严为庄严，《华严经》说普庄严，都是由于性空慧的彻悟法性，净愿善行所成』。所以经中两度说到：「庄严佛土者，即非庄严，是名庄严」。

菩萨度化，除了庄严佛土，就是成熟众生，而庄严佛土的目的，也是为了摄化众生。所以《维摩经》说：『菩萨取于净国，皆为饶益诸众生故。譬如有人，欲于空地造立宫室，随意无碍，若于虚空，终不能成。菩萨如是，为成就众生故，愿取佛国；愿取佛国者，非于空也』。正因菩萨的教化众生、成就众生，所以能庄严净土；正因菩萨的庄严净土，严净佛国，所以能摄化众生。《维摩经》又说：『直心是菩萨净土，菩萨成佛时，不谄众生来生其国；深心是菩萨净土，菩萨成佛时，具足功德众生来生其国；菩提心是菩萨净土，菩萨成佛时，大乘众生来生其国』。可见严土与熟生，有其密切的关系。

庄严佛土既是即非庄严净土，成熟众生当亦不可作成熟众生想，唯有如此度生，方可算是真正菩萨。在菩萨度生时，若说「我当灭度无量众生」，那就执有能度的菩萨，所度的众生，人我之相不空，怎可称为菩萨？要知所谓度生，根本等于未度，如前所说无一众生实灭度者，就是此意。所以菩萨如说我当灭度无量众生，是即很明显的有了一种自矜自负目空一切的狂态存在，这那里是菩萨所应有的态度？佛之所以作如是说，是为令发大悲心的，应在离念上多用工夫，否则，妄念不息，有悲无智，怎能度他？且念是怎样

起的？起于人我分别之见犹存，所以不得名为菩萨。

肇公注说：『菩萨自无，何有众生』？此示菩萨与众生，都是假名安立的，既没有实质的能度菩萨，又没有实质的所度众生，是以不应取著度生之相，一有所取著，就是执著我、人、众生、寿者的四相。然实际上，一切众生，性本体同，根本没有你我的对待，所以说菩萨即是说的众生，说众生即是说的菩萨。再说，生本无生，那里可以叫做度？就是度亦自度，怎么可以名为度生？说实在的，如一有了人我之见，遇到可为我所化度的就欢喜，遇到不愿为我所化度的就憎嫌，遇到他人行六度行的，势必又要竞争猜忌，展转情执，自缚自缠，你自己尚向烦恼窟中钻进，怎么能够度生？怎可称为菩萨？

3 究竟菩提

菩萨的自行化他，到达了究竟圆满，是就完成无上佛果，名为究竟菩提，亦即证得阿耨多罗三藐三菩提。前说实无有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提；又说无有定法，名阿耨多罗三藐三菩提：是即很明显的显示诸法无自性空。诸法既是空无自性的，或有以为佛是觉者，岂非亦成一无所知？如真一无所知，怎可称为觉者？为除人们这一怀疑，所以佛陀说法到此，特别开显如来知见圆明，以示佛知佛见，超胜世间的凡夫以及出世的圣者。经中以五眼勘问须菩提，须菩提一一答有而不落于断灭。

在佛法说，眼以能见为义，因为见有种种的不同，所以眼也就有各种差别，如本经所说的五眼，就是最明显的一例。关于五眼，有时约五人各有一眼说，有时约佛一人具有五眼说。

前者，如说：『世间人类的眼根，叫肉眼；天人的眼叫天眼。这二者，都是色法，都是由清净的四大极微所构造成的。天眼的品质极其精微，所以能见人类肉眼所不能见的。如肉眼见表不见里，见粗不见细，见前不见后，见近不见远，见明不见暗，而天眼却表里、粗细、前后、远近、明暗，没有不了了明见的。此外，慧眼、法眼、佛眼，都约智慧的能见而说，属于心法。声闻有慧眼，能通达诸法无我空性。法眼，是菩萨所有的，他不但能通达空

性，还能从空出假，能见如幻缘起的无量法相；能适应时机，以种种法门化度众生。佛眼，即「唯佛与佛，乃能究尽诸法实相」，即空假不二而圆见中道』。对这五眼的差别，古德曾有一颂说：『天眼通非碍，肉眼碍非通，法眼能观俗，慧眼直缘空，佛眼如千日，照异体还同』。所谓照异体还同，意约照见的殊胜，名为佛眼，其体实在不是离于前四而另外别有的。

后者，是说在佛一人身上具有五眼：如佛所有的肉眼，不但能见凡人所见的，而且胜于凡夫的肉眼，能见无数的世界，不同凡夫有所限量。佛的天眼，亦胜过凡圣的天眼，如凡夫天眼，只见肉眼所不能见；二乘天眼，唯见一三千大千世界；菩萨天眼，虽说胜过二乘，但较佛又差得很远，因为唯有佛的天眼，始能见到恒河沙数的佛土。再以慧眼来说，二乘人的慧眼，只能照见我空，菩萨乘的慧眼，亦只是分证法空，而佛的慧眼能圆照三空，洞彻诸法无实自性。更以法眼来说，菩萨固已得到法眼，但因所知障还未穷尽，所以地地之中，各有他的分限，唯有佛的法眼，所知障尽，无法不知，也就无生不度。这样说来，可知所谓四眼，不过表其随感斯应而已，实则唯一佛眼。古德说：『前四在佛，总名佛眼』。『佛眼，智无不极，照无不圆者，以俗谛言，徧河沙世界雨滴点数，悉知悉见』，而这唯佛所能，不是一般凡夫及一般圣者所能的。

佛陀不特具有五眼，而且具有种种智慧，是以洞观一切，无不悉知悉见。关于这点，佛先举喻说：如一恒河中的沙，在凡夫的立场上，已经没有办法，可以数得清楚。现在就此恒河中的沙来分别，一粒沙一条恒河，一粒沙一条恒河，有如一恒河中沙那么多恒河，诸位试想一想，这么多的恒河，是不是多得不可胜数？而这多得不可胜数的，恒河所有沙，一粒沙一个佛世界，一粒沙一个佛世界，是诸恒河所有沙数佛世界，如是这么多的佛世界，诸位再想一想，是不是多得没有办法可以计算？谁也承认这是多得比天文数字还要多得百千万亿倍。我们知道，一个佛世界的众生，已经多得不得了，如是这么多佛世界的所有众生，自然更是多得无量无数。在这无量无数的众生中，每一众生有各种不同的活动心理，无量无数的众生，其心念的众多，更是不可说不可说。但是任何一个众生，动了一个任何心念，在佛陀的深彻智慧

洞照下，无不了了明知。所以，我们常说：你不要随便打妄想，如打一个什么妄想，佛都会明白知道的。

佛为什么能知这么多众生的这么多心念？要知每个众生的心念，都是缘起无自性的非心。我们所以说它为心，不过是假名为心而已，求其实在的自体，是不可得的。无实自体的众生心，在平等空寂性中，是无二无别异的。大圣佛陀既已彻证缘起无自性的心，当然就能无所见而无所不见，刹那刹那无不偏知。

缘起假名的心，为什么说它非心？要知众生心念的活动，不外是在三世的时间中，如果说它是有，不妨在三世的时间中追求，看看它是在过去？还是在现在？抑或是未来？『如说心在过去，过去已过去了，过去即灭无，那里还有心可得？若心在现在，现在念念不住，那里有实心可得？而且，现在不离于过去未来，过去未来都不可得，又从那里安立现在？倘使说心在未来，未来即来世，未生即还没有，这怎么有未来心可得？于三世中求心自性不可得，惟是如幻的假名，所以说诸心非心』。正因为诸心非心，所以佛能圆见一切，而无有任何障碍。

众生的这念心，由于世人认识不清，而在上面生起种种妄执。如执心是实有者说：我们的心虽是前后相续不断的，但前一念决不是后一念，而后一念亦不是前一念，并且前一念心有前一念心的实有自体，后一念心有后一念心的实有自体。如问什么是我们的心，说这就是心，殊不知这已落于常见的窠臼。有以为只可说现在一念心是实有的，过去未来心说它是实有，那就不是事实。作如此说的，当然自以为是，殊不知这又落于断见的深坑。还有认为我们的心，是不生不灭永恒不变的，所谓常住真心，至于生灭变易，刹那演化的一念心，只是心的假相，不能代表本有的真心，殊不知这同样有它的问题。

从上叙述看来，证知这一念心，不是容易了解的，如要真正了解缘起假名心的非心，唯有从三世心的极无自性去体会。关于三心了不可得，在我国禅宗有个脍炙人口的故事：从前有位有名的德山禅师，在未转入禅宗之前，

本是学教的，对于金刚般若经，曾下过一番研究的工夫，并认为是很有心得的，特著了一部《金刚经疏钞》。一天，自北方到南方来，路上遇到一个卖饼的婆子，正好这时德山感到肚饿，于是向婆子买饼来做点心吃。卖饼的婆子很怪，不立即卖饼给他，却问他背上揹的什么？德山很老实的告诉她说：我揹的是《金刚经疏钞》。卖饼的婆子接著对他说：我知道《金刚经》里说有过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得的三句话，那我现在问你，你买点心是点那个心？假定你答得对了，这个饼子就算我供养你。德山经她这样一问，竟然不知如何以对。于是知道平时专在书本上用工夫不行，因而毫不犹豫的烧掉自己所著的青龙疏钞，到龙潭苦参一个时期，到吹灭纸灯时，始悟其中真义。由这可以知道无自性空而缘起假名的心，是甚深最甚深，不是一般凡小所能透彻了知，唯佛与佛乃能究竟无碍的见其真相。

七 受持本经的功德

《金刚般若经》，在诸经典中，是极殊胜的。如经中说：「一切诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出」。我们试想一想，本经的殊胜，到达了什么程度？正因如此殊胜，所以受持本经，其所得的功德，也就不可思议。但所得的功德，究竟殊胜到什么程度，这要从比较中，才能显示出来。所以，在《般若经》中，随处可见校量功德。

在本经中，前后有八次校量功德，而且一次比一次来得深刻。在依法出生分第一次校量功德，只用一三千大千世界的七宝布施，以比较受持此经以及为他人说的功德胜劣。经说：「若复有人于此经中，受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼」。在无为福胜分第二次校量功德，就用恒河沙数三千大千世界的七宝以用布施，但仍不及受持本经的功德殊胜。经说：「若善男子善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德胜前福德」。在如法受持分第三次校量功德，不是用外在的财物布施，而是用内在的生命布施，且以恒河沙数的生命布施，来比较受持本经及为人说法的功德。经说：「若有善男子善女人，以恒河沙等身命布施；若复有人，于此经中乃至受持四句偈等，为他人说，其福甚多」。在持经功德分第四次校量功德，于每日三时以恒河沙数生命布施，而且不是一天两天如此，经过无量百千万亿劫

这么久都是如此的，可是所得功德，仍然不及听闻此经的功德。经说：「若复有人闻此经典，信心不逆，其福胜彼，何况书写、受持、读诵、为人解说」？在能净业障分第五次校量功德，是以佛陀自己供养无量诸佛所得的功德，来比较受持本经所得的功德。经说：「若复有人于后末世，能受持读诵此经所得功德，于我所供养诸佛功德，百分不及一，千万亿分乃至算数譬喻所不能及」。在福智无比分第六次校量功德，就全经说，虽是第六次校德，但在方便道中，却是第一次校德，所以是以七宝持用布施，唯前般若道中，只说充满三千大千世界的七宝，但现在却将七宝聚集如须弥山那样高来布施，其功德当然是很大的，然仍不及受持此经所得的功德。经说：「若人以此般若波罗密经乃至四句偈等，受持、读诵、为他人说，于前福德百分不及一，百千万亿分乃至算数譬喻所不能及」。在不受不贪分第七次校量功德，谓如有发大心的菩萨，以充满恒河沙世界的七宝持用布施，其所得的功德，当然是广大无边的，但「若复有人知一切法无我得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德」。在应化非真分第八次校量功德，是以充满无量阿僧祇世界的七宝持用布施，来与受持此经的功德比较。经说：「若有善男子善女人发菩提心者，持于此经，乃至四句偈等，受持、读诵、为人演说，其福胜彼」。

从上重重校量功德看来，可知受持本经的功德，是极殊胜无比的，且以七宝的财施来说：能以财物施人，固可解决人们物质生活的困难，不致感受生活匮乏的痛苦，但它毕竟是暂时的，部分的；可是『法施，能启发人的正知正见，健全人的品德，引导他向上增进以及解脱、成佛，由此而可得彻底的安乐，所以非财施可及』！再以生命的内施来说：无可否认的，生命比财物宝贵得多，如以生命布施，其功德当更大，但这毕竟仍是属于暂时性的救济，并不能真正解决众生的大问题。受持般若教典与讲解般若义理，「是思想的文化的救济，能拯拔堕落的人格，开发锢蔽者的智慧，使他趋向光明，一直到究竟的解脱。所以，比身命布施的功德，要多到无可计算了」。再从福德智慧说：以七宝财物布施，这只属于修福，受持是经与讲说是经，则为福慧双修，即自己受持是修慧，为他人说是修福，又自己受持是自利，为他人说是利他，自他俱利，福慧双修，这个功德自不是财施功德可比拟的！因

此，我们应该受持此经，并为他人宣说。佛在《大般若经》中曾经说过：所有一切诸法，皆在《般若经》中摄尽，所以般若在诸经中是最重要的，而《金刚经》尤为般若经中最重要的，是以读诵《金刚经》，那就无异是读《大般若经》，如果说得更郑重一点，亦即无异是读三藏十二部的教典。是以自古以来，读诵受持此《金刚经》者很多，其故就在于此。

八 结说

如来自成道后，住世四十九年，从鹿野苑开始，到寂灭场为止，于此长时期间，谈经三百余会。有的时候论性，有的时候明相，有的时候道有，有的时候说空，然不论怎样宣说，但其唯一终极目的，无非是欲一切众生，证到如来同一法身，亦即希望每个众生成佛。由于众生的情执太深，不是执著这个，就是执著那个，佛陀逼不得已，乃于般若会上，以四处十六会，特别广谈般若，详阐毕竟性空，以荡涤众生的情执，令悟证诸法的空性，由此可知般若的重要性。正因如此，所以不论宗门教下，或是禅净显密行者，如欲了生死得解脱，或欲去妄执证实相，不可不修习般若，不可不深明般若。不深明般若，即不能彻悟大乘，不修习般若，即不能实证空相。因般若一经为诸佛母，三世诸佛同所依止，一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此般若所出的。《大般若经》说：『一切如来应正等觉所尊重法，即是般若波罗密多甚深经典，如是般若波罗密多甚深经典，一切如来应正等觉共所护念』。诸位试想一下：诸佛尚且尊重般若，护念般若，我们初发心的学佛行者，岂可忽视般若而不修学?

本经为般若的纲要，而其中心的意旨，在令众生悟明二谛，证入中道，生起正见，在令众生发起大菩提心，修学菩萨深广大行，在令众生断除一切深重障染，证得最高无上菩提。就通而言，本经是普利三根，就局而论，则是独被菩萨大机。所以经说：「如来为发大乘者说，为发最上乘者说」。本经既以大乘根器为所化度的对象，所以经中又说：「若有人受持、读诵、广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量不可称无有边不可思议功德，如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提」。又说：「若复有人得闻是经，信心清净，则生实相，当知是人成就第一希有功德」。所以信解

般若，就是大乘根器。如果是好乐小法的，对于此经就不能听受、读诵、为人解说。佛在世时，听受信解般若，还不算是很难，末法时代众生，能够听受信解，就希有难得了。如经说：「世尊？我今得闻如是经典，信解受持，不足为难，若当来世后五百岁，其有众生得闻是经，信解受持，是人则为第一希有」。所以能够听闻般若，的确是很殊胜难得的。

在这世乱时荒的今日，在这人类濒于毁灭边缘的今日，我们得能在被誉为世界首都的纽约，讲说以及听闻甚深般若，不能不说是一种殊胜因缘！唯此般若甚深最甚深，在这短短的五次讲说中，实不能将经中要义详为发挥，真正可说只是概要式的叙说。诸位身居繁华的纽约，不以路远或工作忙碌，每次准时来听，这不特证知诸位是属大乘根器，亦可证知诸位是能信受般若，更可证知诸位是有福德善根的。如经说：「如来灭后后五百岁，有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实，当知是人，不于一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根」。最后，谨祝诸位从般若波罗密多的修学中，完成自他两利，圆满福慧二严。

（释妙峰记）