金剛經概要

演培法師

卷001

——民國五十四年四月十八日講於紐約市三江公所——

一 緒說

諸位法師！諸位僑領！諸位居士！諸位來賓！本人這次來到紐約，辱荷諸位多方愛護，衷心至為感謝。茲承汪子剛及黃覺衡兩位老居士盛意，假座三江公所禮堂，邀請本人來講《金剛經》概要。此種為法熱忱，尤為令人心感。剛才復蒙潘公展老居士介紹，諸多過譽，感愧之餘，實不敢當。講到佛法，不特整個佛法浩如烟海，就是般若系的佛法，亦夠我們畢生的研究。現所講的《金剛經》概要，就屬般若系的思想。在未正式講般若思想前，先來談談《金剛經》在中國的流行。

二 《金剛經》在中國的流行

佛教是從印度傳來中國的，而且所傳譯的大小乘經很多。但在中國讀誦最多，講說最廣，流行最為普徧的，不能不說是這部《金剛經》。因這部經譯來中國，不特很多佛弟子以它為常課，就是一般儒士道流，亦多有讀誦此經，甚至講說此經的。

原來佛教雖發源於印度，但一傳入中國，即為我國人之所樂意接受。而且到了隋唐時代，由於佛教益形發展，風靡一時，不但成為中國佛教的黃金時代，且與中國文化打成一片，而為中國文化的一環。如所知的大乘八宗以及小乘二派，都是在這時代發皇成立，而各放其異彩，以成中國人信仰的中心。

誰都知道，佛教各宗派的思想理論，都是極為高深玄妙的，為求佛法普徧的深入民間，弘揚佛法的大德們，不僅專作高深理論的探究，且極努力作

通俗化的宣傳，俾使廣大的群眾，了解佛法，接受佛法。如《金剛經》，就是在這一要求下，而普徧的弘揚起來。到了宋代，「出家人的考試，有《金剛經》一科，可見他的弘通之盛」。本經所以特別弘通，據印順論師的研究，有兩重大原因：一、中國佛教，不論那宗那派，非常重視實行，而且特別重視從定發慧的體悟。二、中國人的特性，不論對於什麼，都極喜歡簡單，而不高興繁瑣。《金剛經》，既重般若的體悟，字數又不算太多，恰好合乎中國人的口胃，所以能夠特別的盛行。

三 《金剛經》與禪宗的關係

太虛大師曾經說過：「中國佛學特質在禪」。這確是非常重要的一個啓示。不過這裏所說的禪，不是指狹義的禪宗的禪，而是指廣義的「禪那」的禪，通於全部佛法及各宗各派的。所以說到禪，不能專著眼於禪宗的禪，而應顧到種種「禪那」的禪。如戒、定、慧的定學，八正道中的正定，六波羅蜜中的禪波羅蜜，都是總括一切禪的修行說的。

禪的種類雖有不同，但為「禪」的本質還是通的，就是使心專注一境，亦即使身體安靜，而資助於精神統一。可是禪的本義，不獨限於精神統一，倘僅如此，若不思惟某種境界，仍是不能獲得開悟的。

要知吾人所以修禪，旨在從禪的修習中，去體認真理，發現真理。可以說，一切佛法的思想理論，都是禪之修習的結果，亦即由於禪的思惟，佛法的思想理論，始得成為體驗化。

有人曾這樣說：「離開祈禱，就沒有有生氣的基督教；離開禪觀，就沒有活潑潑的佛教」。禪在佛法中的地位，是怎樣的重要，於此可見。

中國佛教的特質本來在禪的，可惜到了後來，大小乘各宗派，將其重要的禪觀，不去如實的實踐，只做為教相、理論來探討，成為所謂理論宗，失去禪的特質——重實修的意義，誠為佛教的最大不幸。

諸位試想看看：沒有四禪四無色的修習，那裏有俱舍宗？沒有五重唯識觀的實踐，那裏有唯識宗？沒有二諦觀的實修，那裏有三論宗？同樣，天臺宗的學者，如未照著止觀去修行，天臺宗的生命何在？禪宗的發展就是欲將

已失去禪的佛法，重行回到禪的本來精神，而使佛法在中國，再度大放異彩，為其唯一任務。

不幸到了今日，一般所謂「禪者」，亦復專意於祖錄的提倡，或者作些坐禪法的講授，而忽視坐禪本身的重要性，結果，乃與義解佛法，走上同一老路，為中國佛教衰弱的原因。佛法的真正精神，特別是中國佛法，如太虛大師所說，始終在於禪的實修；離開實修來說禪，不過是「口頭禪」而已，與禪之所以為禪的精神，差得太遠！禪宗，如向來所說，是屬教外別傳，不立文字。其實，禪宗並非完全離於文字的。這從達摩帶來四卷《楞伽》，以印心要，即可得到證明。達摩禪雖以《楞伽》印正心要，但其修法重在頓悟，與以前修禪觀的，注重漸修，注重依教修觀，有著實質上的不同。因而佛法禪觀的修習，到了達摩來華以後，有了一個很大轉變，這是我們所不可不知的。

自達摩禪傳來中國，對於中國佛教，發生劃時代的變革作用，亦即中國佛教有了新的生命。然而一向以《楞伽》印心的達摩禪，傳到六祖慧能時代，由於六祖聽《金剛經》的「應無所住而生其心」而開悟的，自此禪宗學者，乃以《金剛經》代替《楞伽經》，為印證心要的不二教典，於是《金剛經》就與禪宗有了密切而不可分離的關係。

不過還要請諸位注意的，就是禪宗到了六祖時，不僅有南方的慧能在傳禪，且還有北方的神秀在傳禪，所以有所謂南能北秀之稱。在大江以南的禪者，固奉《金剛經》為傳心印的寶典，而大江以北的禪師，仍然宗奉《楞伽經》以印心。後來六祖座下的禪師神會，渡江傳授南頓禪法，《金剛經》始隨六祖之禪而傳至江北，代替了《楞伽經》在禪宗的地位。所以如此，約有兩個原因：

一、《楞伽經》向被唯識學者，奉為唯識所依的六經之一，因為經中大多是闡說「五法三自性，八識二無我」的法相唯識的哲理，雖明佛語心宗，顯示諸法的離言法性，但從經文方面去看，畢竟是不多見的。禪者素厭名相繁瑣的教典，而以明心見性為其要旨，所以時間一久，對這多談法相唯識的

《楞伽經》，自然不再如過去那樣的重視。《金剛經》是徹底顯示諸法空性的，不容有絲毫的妄想執著，頗契合於禪者的口胃，所以就為禪者所尊奉。

二、《楞伽經》的思想，不但有破，亦還有立，至於行踐，重在事修，而求漸悟漸證，這與達摩所傳的頓悟修法，又是不大相應的。《金剛經》的思想，是運用般若慧掃蕩一切，直顯諸法空性之理，有破無立。至於行踐，重在理悟，而求頓悟頓證，這最契合於禪者的要求。所以，《金剛經》就為禪者所宗，而代替了《楞伽經》的地位。

四 《金剛經》在佛法中的地位

佛陀一代所說的佛法，由於宗派觀點的不同，有各種不同的判釋，而最簡單的分為小乘與大乘。到了近代，我太虛大師，曾將全部佛法，分為五乘差別。人乘與天乘，是屬世間法，為對根機淺的眾生說的。如《中阿含．化病經》說：『如諸佛先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法』。這因釋尊住世的時代，印度的一般人們，有的要求現實人間的美滿，有的盼望未來天上的福樂。對於前者，佛說三歸五戒的人乘正行；對於後者，佛說十善以及四禪四空定等的天乘正行，以適應他們的要求。因為佛法，不但為了究竟解脫樂，也還為了現法樂與後法樂。在眾生還未得解脫前，如何能使他們在現生與未來中，生活得更有意義，更為安樂，是佛說人天乘法的主要目的。人天正法，重在自他和樂的德行，所以大體同於世間一般的德行，一般不知佛法者，以為佛教忽視人生的德行，那是絕對的錯誤。佛法是德行的宗教，不但不忽視德行，且極重視。

聲聞乘與緣覺乘，是屬小乘的佛法，乃為適應一般具有厭世畏苦的根性說的。佛世時的印度，無可否認的，厭世而過著山林生活的人很多，修頭陀行，更為當時印度的風尚。佛雖欲化度一切眾生皆得成佛，但為時代風尚與眾生根性所限，佛又不得不說聲聞、緣覺乘法，以適應他們的要求。如對聲聞者說四諦法，使他們知「苦」斷「集」，慕「滅」修「道」，而獲得個己的生死解脫。如對緣覺者說十二緣起法，使他們從順逆因緣觀中，突破緣起的鉤鎖，悟證緣起的無我，以解脫一己的生死苦痛。然佛說這樣的教法，是

受時機的限制，逼不得已的，並不是佛陀本意。

如上所說，不特世間的人天法不徹底，就是出世的解脫法亦非究竟。因這都不是完滿的佛法，都不能契合佛陀出世的本懷。佛到這世間來的唯一任務，如《法華經》說，是為眾生開示悟入佛之知見的，亦即欲令一切眾生皆得成佛的。為了暢發佛陀出世的本懷，乃又開顯大乘菩薩法，勸導佛法行者，發菩提心，行菩薩道，同向最高無上的佛果前進。所以嚴格說來，唯有大乘佛法，才是佛法的究竟法門。究竟大乘法，雖法門無量，要以自利利他為本。自利利他的方便，雖說也是很多，要以六波羅密為本。而六波羅密中，又以般若波羅密為本。所以般若為大乘法的中心。

大乘法為什麼以般若為主？印順論師在《心經講記》中說：『因為修學大乘的菩薩行，無論是利濟他人或是淨化自己，都需要般若的智慧來領導——不是說只要般若。布施乃至禪定，世間外道也有，算不得是佛法中的特法。《般若經》裏常說：般若為導。若沒有般若，一切修行皆成為盲目的，不是落於凡外——人天，就是墮於小乘——聲聞、緣覺。從教典說：「一切經中般若經為最大」。因為《般若經》是特別發揚般若的體悟宇宙人生真理的，所以《般若經》在一切經中為最大。在全體大乘法中，般若波羅密多及其經典最為精要』。如說，除了般若，沒有佛法，亦不為過。

不錯，大乘佛法，般若為宗，但佛所說般若經典，部帙繁多，文義廣博，僅譯來中國的就有七百四十七卷之多。其中為奘公所譯的《大般若經》，就有六百卷，為佛教界一向所稱道的。這樣的大部經典，在印度不以為異，在中國就稍嫌繁。相傳奘公譯此經時，眾請刪繁去重，將其精要譯出。奘公本已接受眾人的善意請求，不意一夜於惡夢中，有人誡其不可簡譯，遂照原本翻譯過來。全部《大般若經》，分四處十六會，計二百六十五品。所謂四處，就是在四個不同地方講的；所謂十六會，就是分十六次講的。現在所講的《金剛經》，就是其中的第九會。

一切經中，《般若經》為最大，是無有疑義的。但六百卷的《般若經》，不論是怎樣的殊勝，在我國來說，總難以弘通。所以特從其中抽出第九會

金剛般若，單獨流通。據彌勒菩薩《現觀莊嚴論》說，金剛般若是專談見道與究竟道的無分別智的無相境界，亦即是以般若慧，契證諸法空性，而破除眾生的自性妄見。眾生所以在生死中

流轉，根本就是受了妄見的戲弄。要想解決生死大事，必須破除自性妄見。雖說一切佛法，以破自性妄見為旨趣，而《金剛經》所說，尤為直捷了當。譬如金剛寶劍，果真依此而行，當下可以斷除。本經別錄流通，其地位的重要，於此可以想見。

五 本經經題的略釋

佛說每部經典，都有一個經名，如《般若經》、《華嚴經》、《法華經》等。而佛經的經名，大都是佛親自指出的，即佛開顯某一教義，到了差不多時，由弟子的請問，佛即說出其名。如本經須菩提問：「世尊！當何名此經？我等云何奉持」？佛陀接著回答說：「是經名為金剛般若波羅密，以是名字，汝當奉持」。題為一部經的總稱，能將一經的思想內容，明白予以表出的，唯有題目，所以經題是很重要的。古德講經，於講經題時，特將經中深義，鉤玄提要來說，使知一經的中心所在，是即對於經題重視。

一 般若

一、般若不是智慧 本經經題的眼目在「般若」二字，所以特先從般若談起。般若一詞，是照印度原音譯過來的，依它的意義說，可以叫做智慧。不過談到智慧，有著各式各樣，但世俗所說的智慧，不能代表般若。因為世俗智慧，雖說通於善惡，但大都是不正的、虛妄的、染污的。如『絕聖棄智』的智，『好行小慧』的慧，都含有非美善之意，不能與正當的、真實的、清淨的般若慧相當。有時雖方便的以智慧解釋般若，而實不是世智辯聰的智慧。但因沒有適當的字眼，可以表達它的真義，所以只好勉強的，仍照梵語原音譯過來，所謂翻音不翻義，稱為「般若」。

人類所持有的淺薄的智慧，所以不能名為般若，因它不能了解諸法的實相，體悟人生的真理；般若之所以稱為般若，要在能夠體悟宇宙萬有的真理，洞達事事物物的真相，決不再受世間任何東西之所迷惑。因為如此，佛教

學者，對般若與智慧，向作這樣分別：世間所有的俗智俗慧，是由研究學問而得的種種知識，如科學、哲學等各種知識，都可名為智慧。假使沒有智慧，就不會有各種知識的產生。但這些都是從外而內的，以佛法的觀點說，是屬分別知見，而為般若所要揚棄的知識。佛法的般若妙慧，不是從外而入的，乃是由內而發的，亦即是從如法實踐中，親證諸法實相而掘發出來的無盡智慧寶藏。

在這樣對比下，我們可這樣說：般若是尊重的，智慧是淺薄的。於佛法五不翻中，這屬尊重不翻。《智度論》說：『般若深重，智慧淺薄，不可以輕薄智慧，稱量深重般若』。又說：『般若定實相，智慧淺薄，不可以稱』。般若在佛法中，被尊重到什麼程度，從這可以明白的體會到。般若不是通常的智慧，這絕對是沒有問題的，但又不能不方便的以智慧解釋般若，否則，世人更無法體認般若。為此，太虛大師下個定義說：『般若者，乃依佛所說教法，解理修行，遣除一切顛倒迷謬虛妄的分別，親證諸法實相的「無分別智慧」』。

二、智與慧的別說 從權顯示般若的智慧，在佛經中，有時綜合來說，有時分開來講。原因梵文方面，有著不同所指：慧，是指般若說的；智，是指若那說的。如十智中的智度，就是對第六慧度說的。既然如此，二者有什麼不同解釋？簡單的說：能夠照見的是智的作用，能夠解了的是慧的功能；決斷事理的是智的力量，簡擇諸法的是慧的特性；了知世俗諦的是智的工夫，悟證勝義諦的是慧的契入；或說徹明妙有為智，契悟真空為慧。有如是等差別不同的解釋。《維摩經》對智與慧的不同，曾經作這樣的分別：『知眾生心念，如應說法，起於智業；不取不捨，入一相門，起於慧業』。

智與慧，雖有眾多分別，但以明有契空來說，而實是分而不分。這話怎講？當知空是即有之空，離有是找不到空的，所以即智是慧；同樣，有是即空之有，離空是找不到有的，所以即慧是智。空有不二，亦即智慧不二。本經正明空有不著，所以般若兩字，可作智慧領會，不必強分為二。而且唯有如此智慧，才能顯出是佛法的般若智慧，才能以此了知諸法平等空性，才能以此莊嚴無上菩提，才能以此發揮菩薩度生大用。不過佛於經中，有時亦不

分而分：舉智以明俗諦，舉慧以明真諦。站在修學佛法的立場，這亦是不可不知的重要一點，所以特別略為指出。

二 般若的類別

般若的重要性，已經略為說明，現再進而談談般若的類別。這本可從多方面來說，茲姑提出兩類般若來說，就是二種般若與三種般若。

一、二種般若 這是指『共般若』與『不共般若』說的。共般若，據《智論》說，是指通於聲聞、緣覺、菩薩三乘共修共證的般若。出世的三乘聖者，如欲得生死解脫，就不能不修般若，不修般若即不得解脫，亦即無有出世的聖者。所以在《般若經》中說：『欲學聲聞地者，應當聞般若波羅密……欲學辟支佛地者，亦應當聞般若波羅密……欲學菩薩地者，亦應聞般若波羅密』。般若為聖凡的分水嶺，亦為三乘聖者所共的，所以稱為『共般若』。

不共般若，是獨菩薩法，不與二乘共。如本經說：「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」。足以證明佛說般若，是為教化發大乘心的菩薩，而為菩薩所獨有的。不僅本經是這樣的說，《解深密經》謂於第二時中說般若，是『但為發趣大乘者說』，亦復認為般若屬於菩薩而不共二乘的。

約佛但為發大乘者說，般若是獨菩薩法，當然是不共的；約佛說三乘須學般若看，般若自亦共於二乘的。所以天臺判般若，是『通教三乘，但為菩薩』，確有他獨到的見地，值得我人信受的。《智度論》卷百說：『般若有二種：一者共聲聞說；二者但為十方住十地大菩薩說，非九地所聞，何況新發意者？復有九地所聞，乃至初地所聞，各各不同。般若波羅密總相是一而深淺有異』。佛說兩種不同般若，實是對不同眾生說，並且有其淺深的差別。

二、三種般若 這是指「實相般若」、「觀照般若」、「文字般若」說的。實相般若，是指般若的真理言；觀照般若，是指般若的智慧言；真理與智慧的統一，是即顯示這兩種般若的關係。而以文字表示般若的真理與智慧的，就是文字般若。這三般若，看是各自獨立的，而實有著相互的關係。站在修學佛法的立場，先要運用文字般若，去實行觀照般若，再由觀照般若，而證

實相般若。次第修學，必然如此，絕對不可有所偏廢的。本經所要說明的，就是這個萬古常新的般若的真理。般若的真理之光，不但過去現在，成為人生的一大明燈，就是永遠的未來，也不斷的播放其無限光輝的！

三般若的相互關係，略說如上，茲再明其意義如下。我想先從文字般若說起。

文字般若 《般若經》說：『般若當於何求？當於須菩提所說中求』。這是指章句經卷說的。般若理體，本來不是文字語言；文字語言，亦不能顯示或形容般若理體，因這是『言語道斷，心行處滅』的。但以諸佛菩薩所證的實相般若，眾生不但從來沒有體驗到過，而且迷昧已經很久，假定不假方便以開導教化，眾生的惑障何以能開？惑障不開，般若智體怎麼能顯？為了利益眾生，使開般若智體，乃不得不施設方便，利用語言文字以啓導之。所以凡佛所說諸法實相，指示眾生有所悟入的，都可叫做般若法門，亦可叫做文字般若。文字雖不就是般若理體，但般若理體畢竟是由文字而悟入的。『如離卻文字，即凡聖永隔！此處說的文字，指《大般若經》中的第九分』。中國禪宗學者，標榜不立文字，以文字為葛藤，對研究教義者，認為是扯葛藤，而橫加以破斥。殊不知言說開示，亦屬於文字範圍。禪師的禪堂開示，各種語錄的唱說，不是文字是什麼？不過佛陀假設語言文字，旨在使令眾生，因文字而起觀照以證實相，假使忽略這點，著於語言文字，就又非宣說文字般若的本意。這是值得特別注意的一點！

觀照般若 這是重於實踐的般若。後面所要講的實相般若，是所求證的般若；前面已講過的文字般若，是能顯示般若的。如何依文字而趣證實相，關鍵完全在這觀照般若。因為這樣的關係，所以吾人讀經聞法，不唯了解其內容，明白其義理就算，而要深自儆惕，以佛所說的教法為鏡，時時刻刻，在在處處，用以返觀自照。假定不觀不照，怎能由迷而覺？當知這就是依文字而起觀照的意思。眾生所以迷而不覺，病在不了諸法如幻，而妄執為有實自性，所以觸處荊棘，問題永無解決。現在從事佛法的修學，即在依佛於《般若經》中所宣說的性空之理，以為思想知識的準繩，起心動念，常有觀察覺照，如是不退不懈，勤為心理訓練，到了日久功深，洞徹自身世界，一切諸

法，皆悉如幻如化，自性本空，則一向以來的分別執著，各種煩惱習氣，就可改變伏除，終於引出實相般若，而與諸佛菩薩所證得的般若一致，是為觀照般若。《大智度論》對這曾有所示說：『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』。『大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的偏智偏慧可比』。從這更知：觀照般若，不但是自證的不二法門，更是化他的勝妙方便，所以這是佛法行者，最要著力之處。

實相般若 這是指所求證的般若，亦即諸佛所親證的諸法實相。文字般若所表詮的是詮此實相，觀照般若所觀照的是觀此實相。證悟此實相的就是佛，迷昧此實相的即凡夫。學佛就是為證此實相，在未證得前，不能說是已完成學佛的目的。然則什麼叫做實相？本經佛自解釋說：「實相者，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、雙亦、雙非之諸相俱非，非亦不立，是為離一切諸相。眾生自性之相狀，本來如是，真實如是，無以名之，強名實相』。佛之所以為佛，本經說：「離一切諸相，則名諸佛」。為什麼？因諸相遠離，實相就現前。凡夫之所以為凡夫，就在不能「離一切諸相」，而為虛誑妄取相之所戲弄。有了『這虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相』。所以要想親切的體驗到諸法如實相，『必須離戲論的虛誑妄取相，這即非空無所得不可。所以經論所說的實相，每側重於如實空性、無性』。像這樣空無所得的諸法實相，那裏『可以有、無等去敘述他』？又那裏『可以彼此、大小等去想像他』？所以《智度論》說：『般若如大火聚，四邊不可觸』。又說：『般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞』，名為實相般若。

關於這三般若，太虛大師曾以喻顯，我覺得那是最好而又最極恰當不過的，現在不妨略為申述。譬如渡河：實相般若，是一切眾生求渡所要到達的處所；文字般若，是諸佛菩薩方便布施的船筏；觀照般若，則是借船求渡的各個眾生所運用的撐篙持舵等的功力。是以依經解義，縱許博通三藏，若不身體力行，猶之空玩舟筏，不思行駛，終無渡達之日。其欲由解理而獲親證實相，若不運用觀照工夫，也是如此，果以觀照之功，親證實相般若，即人

人是菩薩，究竟證之，即人人是佛。本經說：「是法平等，無有高下」，問題只在智慧之覺，是否能夠親證。

總之，般若是通達真理的最高智慧。唯此清淨的離妄的般若智慧，始克親證究竟的實相真理，所以般若為佛法所特別重視。因這不但是超勝世法的特質所在，亦是出世聖法的根本依處。換言之，般若為『了生死，成佛道』的必修行門，離此無以解脫，離此無由成佛。於般若外，雖佛亦說其他一切法門，那不過是為修學般若的資助，並由般若領導一切所修的諸行，流入薩婆若海。所以我們可說，一切法不離般若，般若為一切法的根本。

《大般若經》說：『摩訶般若波羅密，是諸菩薩摩訶薩母，能生諸佛，攝持菩薩』。《大智度論》亦說：『般若波羅密，是諸佛母。諸佛以法為師。法者，即是般若波羅密』。本此可知，佛法即是般若，大小乘的一切教理，都是從般若之所流出的。佛法中的其他理論，可有與世間學說相近的，獨有般若，唯佛能證，唯佛能說，唯佛法有。世間任何高深理論學說，一遇般若烈火，立即冰銷瓦解。所以修學佛法者，對佛法所特別尊重的般若，應著意以求。『苟不了徹般若，雖盡知種種教義，盡學種種法門，皆是捨本逐末，在枝葉上尋覓』。但這不是說不要偏學一切法門，不要世俗的一般智慧，而是要以般若為重。實際布施、持戒等的萬行，都要努力去修，不可有所偏廢的。

三 金剛

金剛的特質 其次所要講的，是金剛兩字。般若波羅密是法，金剛是喻。就佛經的立題說，這是法喻為題。金剛是一種礦物，如所說的金剛鑽、金剛石之類，實是金中之精，具有最堅最利的特質。「利」是約其能壞一切物說的；「堅」是約其不為一切物所壞說的。且其堅利之質，不是由外物構成，亦非由物鍛鍊所成，而是其本身所具有的。依佛經說：忉利天上的帝釋天，有一種寶叫金剛，拿它與阿修羅作戰，沒有不戰勝的；又如印度傳說的金輪王，於七寶中有金剛輪寶，展轉向於任何方面，都使各個小國，誠心誠意的順伏。這都含有堅利的意思。佛常用「金剛」以喻法喻人，如所說的金剛三

昧、金剛力士等。

然如常說，金剛，不但具有堅利的特質，而且具有明淨的勝相，如寶石的含有光彩，潔淨無瑕，不論落在怎樣骯髒的地方，總是那樣的保持它的清淨，決不為污穢的東西所染。這樣，將金剛的特質與勝相，以喻現在所講的般若，佛教學者向來是作這樣配合的：金剛之堅，譬喻「實相般若」，因為諸法實相，是隨緣不變，在纏不壞的；金剛之利，譬喻「觀照般若」，因為綿密觀照，是無惑不摧，無我不破的；金剛之明，譬喻「文字般若」，因為言說文字，是能開慧解，無明得明的。從這比對來看，以金剛喻般若，是最恰當不過，亦最易於理解，故名金剛般若。

金剛是譬喻，誰都知道的，但因學派的立場不同，金剛所要喻的對象，也就有了不同意見，茲略分別如下：

般若系的說法 這系的學者，根據本經所說的「金剛」兩字，認為這是譬喻般若智體的。般若智體，從無始來，人人本具，在聖不增，在凡不減，不特不為無始無明所汩沒，且能照破無始無明而無餘，猶如金剛的能夠摧毀一切。羅什三藏說：『金剛寶方寸，其光照數十里』。當知般若的智光亦是這樣，徹見一切凡情妄想而破無明。還有，金剛寶唯大金剛力士能持；當知般若智寶亦是如此，如不具有大乘根性，是不克承當的。所以經中說：「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」。可見要想獲得般若智寶，不是一般常人所能的，必須具有般若種子的大根機人始可，而般若的尊貴，也就從此得到消息。

瑜伽系的說法 這系的學者，將金剛指為吾人心理上的最極微細的無明煩惱，因它如金剛一樣的難以斷除，雖說極難斷除，但般若智慧可以斷除這如金剛一樣堅固的無明煩惱，所以奘公特別將本經的經題，譯為「能斷金剛般若波羅密多經」，其意在此。太虛大師《能斷金剛般若波羅密多經釋》說：『以金剛喻所斷的分別疑惑，就是由顛倒分別所起的最堅、最利、最細的妄執疑惑，而以此經的般若慧能斷盡無餘，於是金剛又是所斷了』。所斷是對能斷說的，假若將金剛喻為般若智體，則金剛就成為能斷，可見同是金剛兩

字，而有不同的解說。

印順論師對這加以決斷說：『或以金剛喻般若，或以金剛喻煩惱，此兩說都是可通的。不過切實的說，應以金剛喻般若』。所以中國佛教學者，大都取金剛喻般若。

四 波羅密

到彼岸義 波羅密是印度話，義譯為彼岸到，順此方的文法，所以譯為到彼岸。如以渡河為例：在動身的這邊叫做此岸，所要到達的那邊叫做彼岸，完成渡河的這事，名為到彼岸。若約佛法說：生死的這邊叫此岸，涅槃的那邊叫彼岸，煩惱則為彼此間的中流。離生死此岸，渡煩惱中流，達涅槃彼岸，是為「波羅密」義。實際說來，生死固然如幻如化，涅槃亦復如幻如化，有什麼此岸彼岸的分別？但因煩惱作為中流的間隔，所以就成彼此的兩極。迷於生死的幻化之相，所以就輪迴不息的流轉；悟達性空寂滅的實相，就得不生不滅的涅槃。因而修學佛法，要在如何渡過煩惱中流。渡過煩惱中流的船筏，不是別的什麼，正是這裏所說的「波羅密」。可是，『佛法中說波羅密多的經典，有說六種，有說十種，有說八萬四千，甚至於說無量無數波羅密多的。雖有多種，但以般若波羅密多算是最重要的，是能成就一切波羅密多的根本，是能發生一切佛功德之母』。其他布施等種種，雖亦名波羅密，而實是屬假名，隨般若波羅密，得名波羅密的。因為，沒有般若空慧的策導，布施等諸波羅密，即不成為波羅密。所以佛法說的六度萬行，要以般若為領導，才成到彼岸的資糧。到達究竟圓滿，固然名波羅密，就是從此到彼的行法，亦說名波羅密的。

事究竟義 在此或許有人要問：依二乘的法門去行，同樣可以從生死的此岸，渡過煩惱的中流，到達涅槃的彼岸，為什麼不名波羅密？當知波羅密的內容，不但有到彼岸的一義，還有「事究竟」的一義。『所以要能究竟諸法實相，圓成自利利他的一切功德，才名為波羅密。聲聞的三無漏學，不能究竟，所以不名為波羅密』。

太虛大師對這問題，在「心經講義」中曾這樣說：『由是般若波羅密多一語，有應當注意的三點：一、修行成功至於究竟圓滿，如佛菩薩成就親證諸法實相的徹底智慧，始得謂之般若波羅密多。……二、文字如船，觀照如在船上的駕駛努力。若證實相，則文字、觀照，皆無所用。所謂到岸不需舟，亦無須撐篙努力。是故依教解理，依理修行，皆為中流之事。故文字、觀照二者，雖稱般若而未為波羅密多；唯實相般若，乃為般若波羅密多。但就有能達到實相般若的可能性言，亦得方便的稱為般若波羅密。三、諸法實相，初地以上菩薩，即能親證而得實相般若，就自度言，可謂之般若波羅密多，如本經觀自在菩薩之行深般若波羅密多。第以菩薩普渡未圓，差別智未滿，功德未熟，故須以實相般若為根本，以修萬行而圓萬德，直至究竟乃至阿耨多羅三藐三菩提，故終以成就佛果為波羅密多』。

大師這一解釋，真正顯出波羅密多的究竟義。修學佛法，應該以此為所追求的標的。

六 本經的宗要所在

一 般若無所住即離相菩提心

依彌勒菩薩《現觀莊嚴論》說：《大般若經》十六會中的前五會，是專談從發菩提心直到成佛的階位與觀行，可見般若會上的發菩提心，佔有極為重要的地位，亦即佛說般若的中心旨趣。

本於這點來看《金剛經》，《金剛經》實亦是以發菩提心為宗要的。如經中須菩提開宗明義的向佛問道：「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」？接著佛就明白的告訴須菩提，應怎樣的發阿耨多羅三藐三菩提心。所以發菩提心，在本經中，的確是一重要課題。

發阿耨多羅三藐三菩提心，簡單的說，即是發成佛的心，亦即通常說的發菩提心。「阿耨多羅」，譯為無上，「三藐」，譯為正等，「三菩提」，譯為正覺。綜合起來說，就是無上正等正覺。佛法說的發心，即是一般說的動機。在佛法中，向有兩種不同的發心，就是發厭離心與發菩提心。前者為

小乘人的發心，專以個己的解脫為目的，後者為大乘人的發心，不僅是為個己的，而且是為大眾的，所謂『為利眾生願成佛』。所以發心成佛，與救人救世有著密切的關係，亦即由此顯出佛法的積極精神，發菩提心，在大乘佛法，認為極端重要。《華嚴經》說：『忘失菩提心，修諸善業，魔所攝持』。

怎樣發菩提心，經中有句重要的話，值得我們加以注意的，就是「應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心」。但離相發菩提心，全是般若慧的功用；沒有無住的般若慧，決不能離一切諸相。本經是開顯般若的，所以「若有人能受持讀誦，廣為人說」此經，「如是人等，即為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提」。荷擔也好，當得也好，發菩提心的最大目的，是為成佛。然則要到怎樣的程度方得成佛？經中告訴我們說：「離一切諸相，則名諸佛」。又說：「以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」。而所得的，「無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提」。如果執著有個實有的無上菩提可得，那就證明你沒有真正證得無上菩提。

本此可知：要離一切相，方為真正發菩提心，如不離相而有所住著，即不得名為真發大菩提心；而得無上菩提，要亦在於離一切相，如不離相而有所住著，即不能得無上正等菩提。是以印順論師說：本經『徹始徹終的歸宗於離相無住』。又說：『處處說無上徧正覺，實在即是處處說金剛般若。不過，約修行趨果說，名之為般若無所住；約望果行因說，名之為離相菩提心而已』。雖說離於諸相，而仍不忘廣度一切眾生；雖說般若無住，而仍廣修六度萬行，所謂『度如幻眾生，作空花佛事』，正是離相無住的旨趣。可見離一切相，不是什麼都不做，亦不是什麼都沒有，仍然是要修學六度萬行的一切善法。龍樹《智度論》說：『般若要旨，在離一切法，即一切法』。離一切法，就是本經說的離一切諸相；即一切法，就是本經說的修一切善法。是以探究本經的學者，如得本經說的「離一切諸相」、「修一切善法」的兩語，就可體會經的要旨。

二 般若方便二道即五種菩提

㈠ 總說

大乘佛法所重的在發菩提心，而發菩提心的菩薩，以究竟無上的佛果，為所追求的最高目標。但要到達這最高目標，必須經過一段很長的時間，並不如一般所想像的，可以即身成佛的。依正常道的大乘法說，從初發心到成佛，其所經歷的過程，大體分兩大階段，就是「般若道」與「方便道」。

般若道 這是以自利為主，亦即重在如何悟證諸法空性之理，而這須修般若空慧。因為唯有般若空慧，始能通達自性空，而契入於諸法實相。所以從初發心到入見道的這一階段，名般若道。

方便道 這是以利他為主，亦即重在如何運用方便廣度眾生，而這同樣須要般若空慧。所謂以無所得為方便，正是此意。從見道後踏上修道，一直到達佛果，都是以無所得的空慧，為完成利生的方便，所以名方便道。

以此二道來看本經的組織次第，本經正是說明的這二道，因為全經計有兩番問答。依昭明太子所分的三十二分說：於第二善現啓請分中，須菩提曾向佛這樣問道：「發阿耨多羅三藐三菩提心者，應云何住？云何降伏其心」？佛很慈悲的為之詳細解說這一論題；可是到第十七究竟無我分中，須菩提再度提出同樣的問題向佛問道：「發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住，云何降伏其心」？佛又大同小異的對他解答這一問題。

如上兩番問答，不但所問的意思無異，就是所答的內容亦大致相同。因而歷來講《金剛經》者，對這提出各種不同的解說。印順論師在《金剛經講記》中說：「《大般若經》有兩番囑累。《智論》說：『先囑累者，為說般若波羅密體竟；今以說令眾生得般若方便竟，囑累』。嘉祥即曾依此義，判本經的初問初答為般若道，後問後答為方便道。此二道的分判，極好！在自利利他的歷程中，雖分般若與方便二道，而其實方便與般若，是不同而同的。就同的一面說，般若是智慧，方便亦是智慧；就異的一面說，般若為道體，方便即般若所起的巧用」，這二者，一重於性空的體證，一重於利生的大行。

《智論》說：『般若是一法，佛說種種名，隨諸眾生力，為之立異字』。所以般若不但名為般若，修到究竟圓滿的時候，亦得名為無上菩提。約般若即菩提說，當知二道即五種菩提。五菩提說，出於龍樹的《大智度論》，看

來好像是很簡單的，實際包含了從因至果的五大階段。有人曾這樣的配合說：㈠、發心菩提，相當於十信位；㈡、伏心菩提，相當於三賢位；㈢、明心菩提，相當於初地至七地；㈣、出到菩提，相當於八地至十地；㈤、無上菩提，就是如來的究竟果位。

於中，發心菩提，是發的世俗菩提心；明心菩提，是發的勝義菩提心。勝義菩提心，是證悟性空理的聖者所發的；世俗菩提心，是一般凡夫所能發的。能發菩提心的，當下就是菩薩。

凡為菩薩必須發菩提心，絕對沒有不發菩提心的菩薩；而菩薩又是人人所能做的，問題在於發不發菩提心而已。不過從初發菩提心到明心菩提，是『趣向菩提道中由凡入聖的三階，是般若道』。從明心菩提的再度發心到究竟無上菩提，是『趣向佛果由自利而利他的三階，是方便道』。『二道各有三階，綜合凡五種菩提，總括了菩提道的因果次第。明白此二道、五菩提，即知須菩提與佛的二問二答，以及文段次第的全經脈絡了』。五菩提的次第，如再簡單的說，就是自覺、覺他、覺行圓滿的三義。本經既處處說明阿耨多羅三藐三菩提，當知亦即開示眾生如何獲得三覺的圓成。

㈡ 別說

⑴ 般若道次第

１ 發心菩提

依上二道五菩提的分判，可知本經全是開顯這一次第，所以現在就順這一次第，概要的說明本經的大義，把握這一次第大義，對全經自然就有一正確的認識。

本經的當機者是須菩提，中國譯為空生或善現。相傳他的家中，是富有財寶的，可是當他誕生時，所有庫藏財寶皆空，所以名為空生。然在他出生七日後，庫中所有財寶，復又顯現出來，所以又名善現。從表面看，須菩提是聲聞行者，但《西域記》說：『須菩提本是東方青龍陀佛，影現釋迦之會，示跡阿羅漢，輔助釋迦牟尼行化』。即以示跡來說，他在佛弟子中，向被尊為解空第一，而與般若最為相契，所以般若會上，多由須菩提為當機，而

代大眾請問性空深義，可說最為恰當不過。

佛以度生為唯一志願，所以對發心度生的菩薩，不論是初發心的，抑或是久修行的，無不在佛的光照中。所不同的：對久學的大菩薩，善為攝受，使其於佛法中自得利益，或使其以法化世令他得益；對初心的新菩薩，或於行為上指示其什麼應作不應作，或於菩薩道指示其如何不退菩提心。大乘佛法在時空中，得以普徧流化不絕，固有賴於菩薩發心，而尤仗於佛陀護念付囑。沒有佛陀的付囑教導，初發心的固易退失菩提心而不續修大行；沒有佛陀的護念攝受，久修行的亦會深入滅盡定而不出定行化！然事實上，佛對大乘菩薩的教化，無時無刻不以自身的表現，作為菩薩的模範，而且唯有如此，方是善護念善付囑。須菩提深深的體認到這點，所以特別讚為：「希有世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」。

菩薩是發了菩提心，要求完成佛道以及度世救人的大心眾生，所以發菩提心，成為菩薩必要的條件。因為要發大心，方能廣修大行，修廣大菩提行，方得大菩提果，所以每個發心的男子女人，於初發心時，即應以成佛自期。但發菩提心，是極希有的，不可多得的，未發菩提心的，固應激發其菩提心的生起，已發菩提心的，又應怎樣使之常安住於菩提心上，不為任何外境的引誘和動搖，而落於凡外或小乘，這是極為重要的一個課題。所以須菩提問應云何住？眾生菩提心的生起，所以有時不能安住，不是自己的發心不足，而是由於種種的妄念，經常在擾亂心識的散動，致菩提心的不能常現在前。如何遣除各種的妄念，如何撲滅各種的煩惱，同樣是極為重要的一個課題，所以須菩提問云何降伏其心？原因發了菩提心的，一定要修大行，而住與降，正是修行的切實下手處，所以特別提出來問。

須菩提向佛請示兩大問題，但佛先為詳說應如是降伏其心，這是什麼道理？當知菩提心的所以不能安住，病根全在心念的向外馳散奔放，只要將這奔放不息的心降伏住了，自然就可安住於菩提心上，所以「佛告須菩提」說：「諸菩薩摩訶薩，應如是降伏其心」。

菩薩發菩提心，雖以上求佛道為目的，但以下化眾生為本願，所以菩提心的主眼，應在度化一切眾生，假定離了悲願度生，即無所謂菩薩，佛是由菩薩來的，假定沒有菩薩，佛自亦不可得。所以發心上求下化的菩薩，在佛法中實極尊貴，千經萬論讚嘆菩薩，佛陀護念付囑菩薩，原因全在於此。

菩薩發度生心有兩大特色：第一是廣大的，即不是為一家、一國、一世界的眾生，而是普度盡虛空界無量眾生的，所以說「所有一切眾生之類」。不論是那一類的，只要是屬有情名義範圍所攝，無不為菩薩的悲願所度化。雖志度一切有情，但在人類發心的，其最初的下手處，還是以人類為本。第二是最勝的，即不是暫時的解除眾生的痛苦，或減輕眾生某一部分的痛苦，而是從根本上拔除眾生的生死大苦，使之不再在生死中不息流轉。在菩薩看來，三界為一大牢獄，世界為一大苦海，沒有跳出苦海，沒有出離三界，眾生的問題，永遠不能獲得圓滿解決。

在我們所住的這個世界，最高的是非想非非想處天，壽命可以活到八萬大劫，定樂可說到達無以復加，但是有定無慧，經過八萬劫後，仍然落於空亡。印度某些宗教師，以為到達非想非非想，就是解脫涅槃，生命問題得到解決，其實仍然取著三界想，並未真正的得到解脫。

如佛在世時，印度有一修這定的行者，修到有了相當的工夫，可以耳聞鳥鳴魚躍，覺得其音噪擾不堪，於是動起一念瞋心，要想食盡這些魚鳥，以除修定的障礙。即因這念瞋心，報盡仍要墮落，可見三界之內，無一是究竟處。所以佛菩薩教化眾生，從不教人生天，總是令入無餘涅槃而滅度之，以獲得身心的究竟解脫。

涅槃是印度話，中國譯為滅度。依通常的解說，滅除種種的煩惱，度脫生死的大苦，就叫涅槃。但據近人從梵文的原義說：『涅槃的字義，有消散的意思，即苦痛的消除而得自在』。或說涅有寂靜與寂滅的二義；槃指身心上生活上的煩惱過患，含有激烈的鬥爭特性。將這含有鬥爭性的煩惱過患，運用犀利的般若慧劍，予以從根源上斬絕，而獲得生理上及心理上的痛苦消除，名為涅槃。

世人不知佛法所說涅槃的真義，往往誤認涅槃為枯寂，其實涅槃那裏是這樣的？英人韋爾斯著《世界史綱》中說：『諸惡既除，我之一念已不留於私念中，於是乃達更高之智慧，即入涅槃』。這是大解脫大自在的境界，那裏是枯寂者所見的涅槃？

涅槃在佛法中，通常說有兩種，就是有餘依涅槃與無餘依涅槃。前者，如已證得阿羅漢果的聖者，雖已掃除各種鬥爭性的煩惱過患，徹見一切法的空寂性，獲得內心的自在解脫，但因還有現實生命的存在，從身體而來的饑寒老病等苦，仍是免不了的，所以名為有餘依。後者，如『無學捨身而入無量無數的法性，不再有物我、自他、身心的拘礙，名為無餘』。到了這個境地，就真正的滅掉了一切妄染，滅掉了一切惑、業、苦，而得無累自在。所以佛法說的涅槃，決不是死的別名，亦不是我國宋儒誤認寂滅為一事不為之義。不過入涅槃後，身心上的一切動亂紛擾，完全沒有，倒是真的。

『無餘涅槃，為三乘聖者所共入，菩薩也會歸於此；菩薩安住無住大涅槃，即此無餘涅槃的無方大用，能悲願無盡，不證實際罷了。本經以無餘涅槃度脫一切眾生，即本於三乘同入一法性，三乘同得一解脫的立場。也就因此，「通教三乘」而「但為菩薩」』。

發廣大心的菩薩，在實際上，雖不斷的在度「無量無數無邊眾生」，但在菩薩的菩提心行中，從來不見有一眾生為其所滅度的，雖無有一眾生得滅度者，但仍不休不息的廣度一切眾生。度生而實無所度，是顯示般若慧的不著有；無所度而度之不息，是顯示般若慧的不著空。

從世俗的眼光看，世間明明有眾生，菩薩的確在度生，怎麼可說實無眾生得滅度者？當知所謂眾生，是緣起和合的假相，根本沒有實自性可得，菩薩運用般若妙慧，觀察緣起的相關性，『通達自身眾生身為同一空寂性，無二無別，不見實有眾生為所度者。必如此，才是菩薩的大菩提心，才能度一切眾生』。再說，眾生乃是緣合假現的生相，其性實本無生的，無生當然無滅，無生無滅，還有什麼叫做得涅槃？所以一般見有眾生，見有眾生證得涅槃，完全是屬妄念分別，假定沒有妄念分別，眾生尚且不可得，更那裏還有

得涅槃者？菩薩深深的體認到緣起無性的真理，所以說實無眾生得滅度者。

度生的菩薩，須以般若慧，透闢了解沒有實在眾生為自己所度，假定認為有個實在眾生為自己所度，那就是「有我相、人相、眾生相、壽者相」，而不是一個真正發心的菩薩。究竟無我第十七分亦說：「菩薩亦如是，若作是言，我當滅度無量眾生，則不名菩薩」。不但菩薩如此，就是佛陀亦然。如經後說：「若有眾生如來度者，如來即有我、人、眾生、壽者」，而不是一個完成正覺的佛陀。

從這可見執有可度的眾生，不特不能契於無所得的般若，亦不能如法的降伏其心，其心不能降伏，當然亦即不能安住於菩提心，不住菩提心，那裏還有菩薩資格？所以說即非菩薩。菩薩之所以得名為菩薩，全在菩提心的支持，什麼時候失去菩提心，什麼時候就取消你的菩薩頭銜。菩提心在菩薩立場上的重要，由此可知。

我、人、眾生、壽者四相，在本經中處處見到。從各段經文說到這四相時，我們可以明確的體會到：執著諸法有實自性，必然就會妄取四相；了解諸法無自性空，自然通達無我相等。如是四相，都是有情的異名，或是從一自我所開出的，不知這是從眾生的某一特性假名安立，自然就會在這假名上執為實有。

我相，謂於四大五蘊和合相續的假相中，執有一個主宰者，是為我相。人相，謂對我相而言，因為有我，必然就有對待的人，如廣大的人類，站在我的立場，就稱他們為人，是為人相。眾生相，謂我所對待的不只一人，所有人及非人，如所說的九類眾生的差別相，是為眾生相。壽者相，謂於一期生命相續中，執有長短壽命，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。

執見情深的眾生，終日在人我是非中打滾，從來沒有突破四相的網羅，不是執此，就是執彼，所以於生死中輪轉不息。如以般若慧觀察，那你就將

發現，在緣起和合的生命體上，根本沒有實在的自我可得，我相沒有，與我對待的人相，自亦了不可得，而眾生相、壽者相，當亦隨之歸於烏有。通達四相皆空，自然不會執有實在眾生得滅度者。所以菩薩於度生時，須以般若深自觀察，必要不著眾生為所度之相，更要不著自己為能度之相。

發菩提心的菩薩，假定以為我能度諸眾生，就是執著我相，人及眾生為我所度，就是著人相、眾生相，有我、人、眾生相的恆時存在，就是著壽者相。四相不空，怎可稱為菩薩？本經後說：「實無有法，名為菩薩」，怎可執著我是能度的菩薩？

然要怎樣才是菩薩？經中又說：「若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩」。再說，菩薩與眾生，本沒有異性，悟了，眾生就是菩薩；迷了，菩薩就是眾生。至有沒有四相的妄執，關鍵全在迷悟的如何。《圓覺經》說：『未除四種相，不得成菩提』。無四相的重要，在此。

2 伏心菩提

菩薩發了菩提心，不過是有此願望，如何實現其願望，則有賴於去實行，而行的主要所在，在於實際的度生，如不切實的度生，則所發的菩提心，是就成為空想了。如何本菩提心而踐菩薩行，乃真成為菩薩的一大重要課題。

一般以為度生，只是利益於他，其實亦有益於自己，所謂從利他中完成自利，就是此意。且降伏自心的煩惱，不是關起門來與世隔絕，可以降伏得了的，要深入廣大的社會，從救度眾生中，受各種的打擊，磨練自己身心，始得令心降伏。現在講的伏心菩提，就是從實行菩薩道中，以求漸漸降伏自心的煩惱！

菩薩化他的法門，雖無量無邊的多，但概要的說，不出六波羅密，就是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若。《大般若經》，將六波羅密，一一舉出來說，就是從第十一會到第十六會，分別說明布施以至般若。

本經是《大般若經》的第九會，因從第十一會起，要詳細的說明六波羅密，所以在此會中，只簡單的說明布施。布施為攝化眾生的最大方便，須知攝化眾生，首要接近眾生，而眾生大都有個特性，就是希望能有所得。布施

能給眾生實惠，眾生得到你的實惠，就會慢慢來和你接近，而你也就可以展開你的教化，使眾生來修學佛法了，所以布施為度生的無上方便。

講到布施，諸經論中，總是說有三種：

一、財施：謂以自己所有的財物，拿來幫助有所需要的他人。當知人生在世，最要是生活資具的無缺，否則，就無人生快樂可言。佛雖是出世的覺者，但很重視人類最低的物質生活，所以積極提倡布施。布施是要自我犧牲的，沒有自我犧牲的精神，是不能行於財施的。

二、法施：謂以自己所有知識，特別是自己所了解的佛法，傳授教導沒有知識，或無法聽聞佛法的人，使之不但獲得物質生活的美滿，並且得到精神生活的慰藉，乃至求得身心自由解脫的門徑。這在度化眾生方面來說，較之以財物布施，尤具有它的重要性。

三、無畏施：謂以自己力之所能，去救眾生苦難，眾生在苦難中，是免不了有很大恐怖的，吾人如能設法去解救他，使他免除各種怖畏，那他就會接受你的感化。所以菩薩度生，應有這種精神：只要能使眾生得到安然無畏，那怕自己有所犧牲亦在所不惜，是為無畏施。

同樣的行施，因心境不同，而顯出其差別：有為人天福樂而行施的，有為出世解脫而行施的，有為利益眾生而行施的，菩薩的行施，當屬於後者。因為利益眾生行施，所以當其正行施時，不特沒有一點捨不得的念頭，而且內心充滿了無限歡喜！菩薩認為：我的惠施眾生，是我自己份內所應做的事，亦是為了完成自己布施功德的，假定沒有眾生接受我的布施，我的布施功德，能不能夠完成，實在成為一大問題。所以行菩薩道者的發心布施，不論是眾生來求或自己給予，總是歡歡喜喜的，沒有一點兒勉強！

菩薩布施的精神，不同於凡夫二乘，這是不成問題的，但正當行施時，應怎樣行於布施，是又不可不知。經說：「菩薩於法應無所住行於布施」。住是住著，《法華經》說：『眾生處處著』，不是執著這個，就是執著那個，從來不曾停止妄執的。出於自發自動而行惠施的菩薩，是以利益眾生為前提，自應不住於法而行布施，如一有所住著的話，是就失去布施的意義。

於此先當知道構成布施的三方面，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，施物是施受之間的財物。前二是指人說，後一是指法說。不論是人是法，都是眾緣所成，於中無實自性可得。

世人不明白這三方面的無實自性，所以於布施時，總是有所取著，就是執著有實在的能施，實在的所施，實在的施物，而不能做到三輪體空，於是所行的布施，只是屬於世間的，不能成為解脫的因素或成佛的資糧。

菩薩以其般若慧，了達無有真實的施者、受者、施物，是為三輪體空的布施，唯有三輪體空的布施，才成真正布施波羅密。『不過於中應當分別的：了達施者受者的性空，是我空；通達所施之物的性空，是法空。明白我法皆空，當知空即出世，所以出世不是離這世間的意思，而是在這上面不再執著，不執著就得解脫，解脫是即出世』。正因解脫即是出世，所以菩薩終日布施眾生，而能於法無住行於布施。

於法無住行於布施，亦即所謂無相布施，無相布施，並不是施了就沒有了，而是功德更為廣大，廣大到十方虛空那樣的，無量無邊不可思量。所以經說：「若菩薩不住相布施，其福德不可思量」。不住相布施，是指空相應的布施，在這當中，含有不著空有的意思。謂不住相，就是不著有，行於布施，就是不著空。真正的布施，應該是如此。所以佛說：「應如是布施，不住於相」。這不是一件怎樣的難事，只是要我們，一面去廣行布施，一面不放在心裏，行其所當行，自可兩邊不著。一有所住著，就不能真正去行，真正去行的，決不能有所住著，這是最重要的一點！

菩薩大行要在六度，本經所以只舉布施，因六度可攝萬行，而布施則又可攝其餘的五度。大珠禪師《頓悟入道要門論》說：『問：佛說六波羅密是菩薩行，何故獨說檀波羅密多？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』。就是這意思的說明。

如布施中的無畏施，就統攝著持戒與忍辱的二度。人類最大的怖畏，無過感受生存的威脅及外物的喪失。你如持不殺生戒，眾生就沒有被殺的恐怖，你如持不偷盜戒，眾生就沒有被劫奪的恐怖。有時你雖好心解救他人的困

難，對方不但不對你生起好感，反而予你種種的難堪，這時你能夠不以為忤，安然隨順的忍受下去，決不以打報打，以瞋報瞋，使人不致感到有所畏懼，名無畏施。至布施中的法施，則可統攝精進、禪定、般若的三度。般若是明達事理的，對於所說法，如沒有智慧的辨別，怎能去說法度生？禪定是鑑機的，如內心散亂而不知眾生的根性，怎能給予眾生適宜的法藥？精進是勇猛向前的，如沒有誨人不倦，利人不厭的精神，怎能廣度一切眾生？

3 明心菩提

發菩提心的行者，從六度的實踐中，在與眾生接觸中，修養自己的身心，逐漸調伏了煩惱，再進一步的，腳踏實地的，修習止觀妙行，斷除所當斷的煩惱，而悟入諸法空寂性，名為明心菩提。到了這個時候，親見緣起正法，得到真理消息，悟佛之所悟，證佛之所證，就可與十方諸佛同一鼻孔出氣了。要知諸佛成佛，不是得到個什麼，就是悟證緣起正法，佛法行者從修學中，如亦見到緣起正法，當然就可與諸佛互通聲息。如大小乘經中，都曾這樣說道：『見緣起即見法，見法即見佛』。是以真正的悟證，大家都是一樣的，沒有絲毫的差別。生佛所以有差別，在佛已悟緣起正法，眾生尚未有所體見。

本此可以知道：佛之所以為佛，不是由於種族的高貴，不是由於相好的莊嚴，不是由於地位的特殊，不是由於財產的眾多，而是由於緣起正法的證悟。『正法，是中正而不偏邪，微妙而非淺顯的真理；這是有永久性，普徧性的絕對真理。圓滿覺證了正法，才名為佛，所以佛是以正法為身的，名為法身，也就是絕對真理的具體顯現者』。真理是無所不在的，所以宇宙萬有的一切，無不是緣起的存在。所可惜的，就是我們眾生，終日生活在緣起中，受緣起法的支配，而不能覺知是緣起，反而將緣起諸法，認為有實自性的，所以流轉生死，不得自在解脫。現在修學佛法，要以緣起正法為所觀察的對象，而期切實通達緣起法的真實相，以得到真理的體現。

大聖釋迦牟尼既由證覺緣起法身而成佛，為佛子者從佛而學，如能覺證緣起正法，當然亦能證得法身。不特大乘菩薩到了證悟時候，可以得到法身

，就是聲聞行者，果能正覺緣起，同樣可得法身。如什公答廬山慧遠大師書說：『須陀洹得是法分，名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身』。所以講到見佛，而見佛之所以為佛，唯有體現緣起證得法身的佛子，始能真正的做到。關於這點，性空大乘，同其他的學派，有著很大出入。一般以為二乘聖者，只能得解脫身，不能得法性身。其實，緣起正法，既為人人可證，證此法者就得法身，二乘人既可體證緣起正法，為什麼不能得到法身？所以其他學派，以佛證得法身，示與二乘有別，這是性空者所不能同意的。

以緣起正法而為身的法身，既是永恆的普徧的絕對真理，當然唯有悟證到這正法，才是真正的見佛。佛恐人們著相見佛，特舉如何見佛這個問題，勘問須菩提，看看須菩提怎樣了解見佛的這回事。經說：「可以身相見如來不」？當知如來的法身，根本沒有相可見，無相可見的法身，亦即是諸法空性，所以這裏問的，是問可否由三十二相的莊嚴身相得見如來？或問可否由佛陀日常生活中的各種活動的身相得見如來？因在一般人的觀念中，以為見到這些身相，就是見到如來，所以每個佛弟子，都想能夠見到佛，認為能見到佛，就有很大功德。其實真正見佛，並不是這麼一回事，因而佛陀特別提出來問。

須菩提是解空第一的聖者，而且具有高度的智慧，不但對緣起空寂性有所體悟，就是對見佛這事亦深有經驗，所以直捷了當的回答佛說：「不可以身相得見如來」。這是極為肯定的，毫不含糊的，確有所見的答覆。為什麼？因「如來所說」三十二相八十種好的莊嚴「身相」，乃「即非身相」，要求它的真實性，根本是不可得的。原來佛陀的應化身相，是隨眾生的根機示現，應眾緣而作各種變化的，那裏會有身相的實性？『如取著假相為佛，即不見如實空相，自也不能深見如來的所以為如來了』。可見所謂見佛不見佛，問題不在身相上，而在是否體悟緣起空寂性。

須菩提所以敢這樣肯定的回答，實因他曾有過這樣的經驗：就是有次佛從忉利天說法畢，回到這現實人間來，人間的佛弟子，因為久不見佛，都很渴望的想見到佛，並以為第一個見佛的功德最大。但佛教的規矩，不論在任何場合，比丘總是走在比丘尼前面的，所以比丘尼要想先見到佛，在事實上

是不可能的。可是有位證果的蓮華色比丘尼，總想第一個見到佛，便運用神通，化作轉輪王，走在最前面。見到佛後，很歡喜的對佛說：『我今先見如來，實在開心極了』。佛卻不慌不忙的回答她說：『你以為你先見到佛，錯了，真正第一個見到我的，是須菩提不是你』。蓮華色聽了這話，立刻向前後左右看，根本不見有須菩提其人，不免覺得異常的奇怪！

原來當時須菩提，並未參加歡迎的行列。當大眾興高彩烈去迎接佛時，須菩提曾很冷靜的作這樣的思惟：佛陀曾經說過，見法即見佛，我何必去湊熱鬧？不如深觀緣起法性空寂，於是就從這深觀中，真正的見到如來，如來也就說他是第一個見佛。

又，過去有兩個比丘，一心想去見佛陀，於是相偕同行，可是走到中途，彼此感到口渴，忽見前面池水，就想飲用，但池水中有蟲，沒有帶濾水囊，一個比丘持戒不飲，渴死生天，得先見佛，一個比丘飲未濾水，得在人間去見佛，佛呵斥他說，真正見到我的，是你的同伴，你沒有嚴格守持我的戒法，並未真正的見到我，亦即此意。

須菩提本於自己的經驗及高度智慧的透視，說明如來示現的身相是虛假不實後，佛陀深以為然，乃更告訴須菩提說：不但如來的身相，是虛假不真實的，就是世出世間的一切諸法之相，無一不是虛假不真實的，所以經說：「凡所有相，皆是虛妄」。虛妄的還他虛妄，不在虛妄的相上，執著有實自性，而體認到諸相非相，契入於法性空寂，那就在在處處，無不見到如來。古德說的『山河及大地，全露法王身』，固是這一意思的表達；蘇東坡說的『山色無非清淨身』，亦是這一意思的透露。所以經說：「若見諸相非相，即見如來」。唯有這樣的了達，才是真正見到如來的無相法身。

不可以身相見如來，本經到處都在開顯，如十三分中說的「不可以三十二相得見如來」；二十分中說的「如來不應以具足色身見」、「如來不應以具足諸相見」；二十六分中說的「若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來……不應以三十二相觀如來」、「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」。於中值得注意的，就是「轉輪聖王則是如來」的這話。依

照印度的傳說，轉輪聖王出現於世，是具有三十二相的，可是轉輪聖王，只名轉輪聖王，不得名為如來，問題就在轉輪聖王，沒有悟證緣起正法，假定認為具有三十二相的，就是如來，轉輪聖王豈非即是如來？所以不可以身相得見如來。

佛在世時，以身相見佛，尚且見不到佛，佛滅度後，欲從塑畫的相中見佛，當然更不可能，禪宗學者，從禪觀中，深深的體認到這點，所以就有呵佛燒佛像的表現。如趙州示眾的三轉語說：『泥佛不渡水，金佛不渡鑪，木佛不渡火』。因這是報身佛，不是真佛像，真佛是廓然無聖，不取一切報身佛的。又如丹霞天然和尚，一天經過慧林寺，將大殿上的木雕佛像，搬下來燃火取煖，也是立腳在這點。還有四句詩說：『泥塑木雕兼彩畫，塗青抹紫更敷金，若將此為如來像，笑煞南無觀世音』，同是出發於這種精神。不過要有此體悟才可，否則，那就罪過無邊，不可不特別慎重！

然則要怎麼樣才得常不離佛？大珠禪師說：『心無起滅，對境寂然，一切時中，畢竟空寂，即是常不離佛』。《華嚴經》說：『一切法無生，一切法無滅，若能如是解，諸佛常現前』。《淨名經》說：『觀身實相，觀佛亦然』。所以一有所著而不能體見諸法空寂性，要想得見如來的真義，那是絕對做不到的。

諸相非相的實相，雖說是絕對真理，但因眾生在諸相上，一向以來執著慣了，總覺要有個相才有所著落，一旦忽聽諸相非相，凡所有相皆是虛妄，假使沒有宿根宿慧，實在難以信受得過。須菩提本於這一觀點，特別向佛問道：「頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不」？甚深難解的般若法門，佛知不是一般眾生所能信受得了的，但於無量佛所久集善根的眾生，具有正知正見，具有福德智慧，能信此甚深般若法門，為入解脫的不二法門！當知具此淨信的眾生，是極為希有難得的，而為諸佛之所護念攝受的。不特佛說般若時，有人信受，就是末法時代的現在，亦還有人信受此般若法門的！

諸法性空的空義，在此約略的一說。首須知道的：佛法說空，不是什麼都沒有的意思，而是顯示一切法的無實自性。其次須知的：佛法說空，顯與

世間學說思想的不同，世間任何進步的思想，或任何高深的哲理，總是在有上轉來轉去，絕對沒有接觸到空義。空為不共世法的特質。佛法所說的空，與世人所了解的空，有著很大的出入。世人以為空就是無，無就是沒有，所以一聽到佛法說空，或心驚毛豎，或疑謗不信。其實，空與無的含義，在梵文中稍有不同：無是的確沒有的，空不是什麼沒有，約諸存在的一切，無有它的實自性，說名為空。如以為空是沒有，這不是佛法所說的空，而是外道所說的斷滅空。

空，本可從多方面開顯的，如所說的十六空、十八空、二十空等，但最根本的，大乘說有二空，就是我空與法空。我法二空是對我法二執說的：於有情的生命體上，執有實自性的，名為我執；於宇宙的萬有法上，執有實自性的，名為法執。眾生在生死海中，生生不已的形成不息奔放的生命狂流，不能獲得身心的自由解脫，原因就是被這我法二執的兩根繩子，牢牢的繫縛住了，沒有辦法解開它的死結，所以只好隨波逐浪的順著生死之流，或上或下，或東或西。現在學佛，就是要從般若法門的修學中，開發般若的智慧，運用般若的慧劍，割斷二執的繩索，體悟到我法二空，而獲大自由大自在！

以二空智破二種執證二空理，是大乘佛法的共說，但佛教學者對此，有著不同的意見，就是虛妄唯識系，認為通達我空，不一定要通達法空，而性空唯名系，認為通達我空，必然通達法空，如不通達法空，證明其我空亦未通達。在這兩派不同的意見中，以現在講的《金剛經》思想來看，性空唯名系的說法，無疑是契合般若空義的。如本經說：「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」。

經中說的無我等四相，是顯示我空；無法相，是顯示法空；無非法相，是顯示空亦復空的空空。從本經佛說三空來看，可知空是空得徹底的，決不拖泥帶水的，在空中還留有不空在。所以通達我空而不通達法空，不是佛說空的本意。對於此義說得最明白的，無過本經說的「若取法相，即著我、人、眾生、壽者」的這話。取著法相，既然就是執著我等四相，證知並未通達我

空。心經說的『照見五蘊皆空』，不唯是見五蘊和合的我空，亦復徹見組合生命的五蘊法空。這一思想，在般若性空的法門中，是到處流露著的。龍樹菩薩的論典，更是發揮這一深義，所以這是特別值得我們注意的！

修學佛法的行者，在小乘方面，有七賢四聖，在大乘方面，有三賢十聖，而佛更被尊為聖中之聖。可是現在要問：為什麼會有這麼多的賢聖差別？經中清楚答覆這問題說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」。這裏說的無為法，是指離諸戲論及諸取著的平等空寂性言。諸法空寂性，既是平等的，為什麼又說有差別？差別在人，不在空性，空性確是平等一味而無所不在的，但因人的證悟淺深不同，所以就顯示出賢聖差別。例如虛空的周徧平等，然而，應於圓器則成圓空，應於方器則成方空。是以無為法性，一切賢聖分證，唯佛一人圓證。

雖有分證圓證的差別，但真正證到畢竟空性，不論是佛、菩薩、聲聞，絕對不會再取著我相、法相、非法相。為此，經中特別舉出佛及聲聞，並諸菩薩，作為這一證明。

佛是圓證無上菩提的，並為眾生宣說這妙法的，在一般人看來，佛是有所得有所說的，但在佛陀本身，從不認為有個決定性的法為自己所證所說。須菩提本其高度的智慧，亦深深的了解這點，所以回答佛說：「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」。因為佛自所證以及化他所說，都是無實自性，空寂無相的，不唯如此，且必是性空無相，方得成佛而為眾生說法。

不特最高的佛陀，有此真切的認識，就是聲聞的四果，亦各各有此體會。如證須陀洹的聖者，當其正證法性空寂，而契入法性之流時，在他的心念中，決不會這樣想：我現在證得須陀洹果了。因為「須陀洹名為入流」，但法性之流本來空寂，有什麼可入？所以說：「而無所入，不入色聲香味觸法，是名須陀洹」。初果聖者如此，其後三果聖者，曾經初果階段，不僅有此經驗，而且所證更深，當更不會有所執取。如證阿羅漢者，經說「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」。所以證果的聖者，決不會執取法相及非法相的。

佛與聲聞都是果上聖者，已經舉之為證，雖菩薩尚在因中，但得無生法忍的菩薩，亦契入於無為空寂性，不會再在我相、法相、非法相上有所取著，所以特再舉菩薩為證。凡是發了菩提心的都是菩薩，現在不以其他的菩薩為例，而以佛陀過去行菩薩道時的事實為例。佛在行菩薩道的過程中，曾有一次遇到然燈古佛，時名儒童菩薩，或名善慧菩薩，見到佛的相好莊嚴，威儀庠序，生起高度的敬意，不特獻上五朵金蓮華以供佛，且布髮掩泥讓佛足踏而過。然燈佛見他這樣的誠敬，就為他授記，謂於是後九十一劫，名曰賢劫，當得作佛，號釋迦牟尼。菩薩遇佛聞法，乃得無生法忍，而證入第八地。

得無生法忍，在一般以為，總有個所得，但在得忍的菩薩心境中，了解所謂無生法忍，根本就是無自性空，有個什麼可得？佛以此意考驗須菩提，問他如來昔在然燈佛時，於所證的無生法忍，是不是有個什麼所得？《智度論》說：『有所得者，所謂以我心於諸法中取相故』。須菩提於不取相意，有深深的體會，所以很爽快而又很肯定的回答說：「如來在然燈佛所，於法實無所得」。因真證得無生法忍，不容有有所得心存在的。若有一所得的無生法在，是即顯示你心有所取相，有所取相的心，是屬生滅心，那裏還能證得無生法？由此可知，行者雖得無生法忍，而於此法實無所得。

⑵ 方便道次第

１ 明心菩提

般若道的修學，從發心菩提開始，中間經過伏心菩提，終於到達明心菩提，證得無生法忍，可謂已成聖者，但還沒有圓滿，還須繼續前進，還有許多工作急待完成。『因為在明心菩提的這階位上，向前發心菩提看，雖則已是開悟，但對後面佛果看，這不過是真正發菩提心的開始，是進一步的發勝義菩提心』。所謂『發勝義菩提心，即從畢竟空中，起無緣大悲以入世度生。以大悲為本的菩提心，始終不二，僅有似悟與真悟的不同而已』。所以現在講的明心菩提，是方便道中的發心。

在發勝義菩提心中，最重要的一點，就是經中說的「實無有法，發阿耨多羅三藐三菩提心者」。無法為發心者，亦無法為證得者。佛以自己經歷的分證菩提果，一面以之問須菩提，一面印證須菩提說：「如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提」。為什麼？當知如有某種真實有自性法，如來能證得阿耨多羅三藐三菩提，那佛就與凡夫一樣的，有我我所的妄執存在，不特不能證得無上菩提，就是然燈佛也不會為佛授記，說佛於未來世中作佛，號為釋迦牟尼。經說「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」，『因為當時，現覺我法性空，不見有能得所得，離一切相，然燈佛這才為我授記呢』！經說：「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」。

分證菩提就是天臺說的分證即佛，當然亦可叫做如來。本經說：「如來者，即諸法如義」。唐譯說：『言如來者，即是真實、真如增語；言如來者，即是無生、法性增語；言如來者，即是永斷道路增語；言如來者，即是畢竟不生增語。何以故？善現！若實無生，即最勝義』。本經所說的諸法如義，就是真如、法性，能現覺這真如法性的，就是如來，並不是在諸法空寂性外，另有一法名為如義（如來）。唐譯說是真如等增語者，意謂如來這一名詞，是在諸法空寂性上，假立的名言，增益的語言。如來既是諸法如義，非別有法名為如來，所以經說實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。如來證菩提，確是無所得，這從上面種種開顯，已很清楚。假定有人不了解這甚深義趣，以為如來有個阿耨多羅三藐三菩提可得，不特是個極大的錯誤，而且即是毀謗於佛，因為佛本無法可得，而你說佛有法可得，這不是謗佛是什麼？所以唐譯說：『當知此言，為不真實。所以者何？善現！由彼謗我，起不實執』。雖無實法可得，但佛所證菩提，「於是中無實無虛」。佛所證的諸法實相，『唯佛與佛，乃能究竟』。於諸法實相中，毫無自性可得，怎可以執為定實？所以說非實。實尚不可執，又怎麼可以執為是虛？所以說非虛。無實無虛的無上徧正覺，即諸法空性。雖說如此，但也不是離一切法而別有什麼如如法性，所以經中接著又說：「一切法皆是佛法」。

2 出到菩提

得無生法忍分證無上菩提的菩薩，就自利說，可謂已經完成，但為了利他，又不得不從空出假，廣行菩薩大行。菩薩行所要做的工作，雖說多如恆河沙數，但從各經論看，要不出於兩大工作，就是莊嚴佛土與成熟眾生。

佛土，就是佛所教化的世界，為了淨化美化這世界，不得不運用種種方便，將痛苦的黑暗的濁惡的世界，改造成為快樂的光明的清淨的世界，是為莊嚴佛土。如吾人現在所住的世界，叫做五濁惡世，不僅眾苦充滿，且更黑暗重重，要將這世界建設成美滿而理想的世界，似乎很難，其實，只要有大願心，發揮最大力量，是可做得到的。

淨土與穢土，似是外在的，其實是由內心的淨穢，以區別外土淨穢的。所以莊嚴淨土這件大事，主要得從清淨心中開拓出來。只要吾人內心清淨，國土自然也就清淨。《佛地經》說：『最極自在，淨識為相』。心識淨時，佛土便淨。《維摩經》說：『隨其心淨，則佛土淨』。內心不淨，不說沒有淨土的出現，即有淨土出現，住在其中的人，仍然感到痛苦，到處還是穢惡。如科學發達物產豐富的美國，特別是像譽為世界國都的紐約，自然環境的美化，物質生活的享受，不能不說很可以，但無可否認，今日紐約的骯髒，罪惡的眾多，遠超過其他都市，自不夠格稱為淨土。

所以真正要想得到淨土，不是單憑物質建設所能得到的，亦即是說，我們這個現實世界，不論用怎樣好的科學方法，來予以美化，如美化世界的人心，不徹底的加以改造，終日沉醉在貪、瞋、癡、慢、嫉妒、虛偽、欺詐、殘暴、凶狠、諂曲的污濁心裏下過活，只會造出種種的罪惡，那裏會有淨土出現？然則我們豈不是沒有得到淨土的希望？不！只要人人能夠認真的改造心理，使內心清淨，淨土自然實現。《維摩經》說：『欲得淨土，當淨其心』，固是這個意思；太虛大師說的『建設人間淨土』，亦即這一精神表露。怎樣淨心？要以畢竟淨為淨，謂於得淨之時，其心不作淨想，是為真正淨心。

還有一點要知道的，就是莊嚴國土，不是個人的事，是要集合同行同願者，共同去推動的，決不是一人成佛，世界即成淨土，以接引我們到淨土中

去享樂。印順論師的《金剛經講記》中說：『菩薩在因中教化眾生，以佛法攝集同行同願者，同行菩薩行。結果，佛與所化眾生（主伴）的功德，相攝相資，完成國土的圓滿莊嚴。同行同願的菩薩，同住於莊嚴的國土中。同中有不同，唯佛能究竟清淨、圓滿、自在。沒有眾會莊嚴的淨土，不過是思辨的戲論』。

世界既是菩薩所莊嚴起來的，當菩薩行諸善法以莊嚴淨土時，在菩薩的心理上會不會有我能莊嚴佛土的思想？『須菩提本般若性空的正見，回答說：沒有真實的國土可莊嚴，也沒有真實的能莊嚴法。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。《般若經》說無莊嚴為莊嚴，《華嚴經》說普莊嚴，都是由於性空慧的徹悟法性，淨願善行所成』。所以經中兩度說到：「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」。

菩薩度化，除了莊嚴佛土，就是成熟眾生，而莊嚴佛土的目的，也是為了攝化眾生。所以《維摩經》說：『菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人，欲於空地造立宮室，隨意無礙，若於虛空，終不能成。菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國；願取佛國者，非於空也』。正因菩薩的教化眾生、成就眾生，所以能莊嚴淨土；正因菩薩的莊嚴淨土，嚴淨佛國，所以能攝化眾生。《維摩經》又說：『直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘眾生來生其國』。可見嚴土與熟生，有其密切的關係。

莊嚴佛土既是即非莊嚴淨土，成熟眾生當亦不可作成熟眾生想，唯有如此度生，方可算是真正菩薩。在菩薩度生時，若說「我當滅度無量眾生」，那就執有能度的菩薩，所度的眾生，人我之相不空，怎可稱為菩薩？要知所謂度生，根本等於未度，如前所說無一眾生實滅度者，就是此意。所以菩薩如說我當滅度無量眾生，是即很明顯的有了一種自矜自負目空一切的狂態存在，這那裏是菩薩所應有的態度？佛之所以作如是說，是為令發大悲心的，應在離念上多用工夫，否則，妄念不息，有悲無智，怎能度他？且念是怎樣

起的？起於人我分別之見猶存，所以不得名為菩薩。

肇公注說：『菩薩自無，何有眾生』？此示菩薩與眾生，都是假名安立的，既沒有實質的能度菩薩，又沒有實質的所度眾生，是以不應取著度生之相，一有所取著，就是執著我、人、眾生、壽者的四相。然實際上，一切眾生，性本體同，根本沒有你我的對待，所以說菩薩即是說的眾生，說眾生即是說的菩薩。再說，生本無生，那裏可以叫做度？就是度亦自度，怎麼可以名為度生？說實在的，如一有了人我之見，遇到可為我所化度的就歡喜，遇到不願為我所化度的就憎嫌，遇到他人行六度行的，勢必又要競爭猜忌，展轉情執，自縛自纏，你自己尚向煩惱窟中鑽進，怎麼能夠度生？怎可稱為菩薩？

3 究竟菩提

菩薩的自行化他，到達了究竟圓滿，是就完成無上佛果，名為究竟菩提，亦即證得阿耨多羅三藐三菩提。前說實無有法，如來得阿耨多羅三藐三菩提；又說無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提：是即很明顯的顯示諸法無自性空。諸法既是空無自性的，或有以為佛是覺者，豈非亦成一無所知？如真一無所知，怎可稱為覺者？為除人們這一懷疑，所以佛陀說法到此，特別開顯如來知見圓明，以示佛知佛見，超勝世間的凡夫以及出世的聖者。經中以五眼勘問須菩提，須菩提一一答有而不落於斷滅。

在佛法說，眼以能見為義，因為見有種種的不同，所以眼也就有各種差別，如本經所說的五眼，就是最明顯的一例。關於五眼，有時約五人各有一眼說，有時約佛一人具有五眼說。

前者，如說：『世間人類的眼根，叫肉眼；天人的眼叫天眼。這二者，都是色法，都是由清淨的四大極微所構造成的。天眼的品質極其精微，所以能見人類肉眼所不能見的。如肉眼見表不見裏，見粗不見細，見前不見後，見近不見遠，見明不見暗，而天眼卻表裏、粗細、前後、遠近、明暗，沒有不了了明見的。此外，慧眼、法眼、佛眼，都約智慧的能見而說，屬於心法。聲聞有慧眼，能通達諸法無我空性。法眼，是菩薩所有的，他不但能通達空

性，還能從空出假，能見如幻緣起的無量法相；能適應時機，以種種法門化度眾生。佛眼，即「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相」，即空假不二而圓見中道』。對這五眼的差別，古德曾有一頌說：『天眼通非礙，肉眼礙非通，法眼能觀俗，慧眼直緣空，佛眼如千日，照異體還同』。所謂照異體還同，意約照見的殊勝，名為佛眼，其體實在不是離於前四而另外別有的。

後者，是說在佛一人身上具有五眼：如佛所有的肉眼，不但能見凡人所見的，而且勝於凡夫的肉眼，能見無數的世界，不同凡夫有所限量。佛的天眼，亦勝過凡聖的天眼，如凡夫天眼，只見肉眼所不能見；二乘天眼，唯見一三千大千世界；菩薩天眼，雖說勝過二乘，但較佛又差得很遠，因為唯有佛的天眼，始能見到恆河沙數的佛土。再以慧眼來說，二乘人的慧眼，只能照見我空，菩薩乘的慧眼，亦只是分證法空，而佛的慧眼能圓照三空，洞徹諸法無實自性。更以法眼來說，菩薩固已得到法眼，但因所知障還未窮盡，所以地地之中，各有他的分限，唯有佛的法眼，所知障盡，無法不知，也就無生不度。這樣說來，可知所謂四眼，不過表其隨感斯應而已，實則唯一佛眼。古德說：『前四在佛，總名佛眼』。『佛眼，智無不極，照無不圓者，以俗諦言，徧河沙世界雨滴點數，悉知悉見』，而這唯佛所能，不是一般凡夫及一般聖者所能的。

佛陀不特具有五眼，而且具有種種智慧，是以洞觀一切，無不悉知悉見。關於這點，佛先舉喻說：如一恆河中的沙，在凡夫的立場上，已經沒有辦法，可以數得清楚。現在就此恆河中的沙來分別，一粒沙一條恆河，一粒沙一條恆河，有如一恆河中沙那麼多恆河，諸位試想一想，這麼多的恆河，是不是多得不可勝數？而這多得不可勝數的，恆河所有沙，一粒沙一個佛世界，一粒沙一個佛世界，是諸恆河所有沙數佛世界，如是這麼多的佛世界，諸位再想一想，是不是多得沒有辦法可以計算？誰也承認這是多得比天文數字還要多得百千萬億倍。我們知道，一個佛世界的眾生，已經多得不得了，如是這麼多佛世界的所有眾生，自然更是多得無量無數。在這無量無數的眾生中，每一眾生有各種不同的活動心理，無量無數的眾生，其心念的眾多，更是不可說不可說。但是任何一個眾生，動了一個任何心念，在佛陀的深徹智慧

洞照下，無不了了明知。所以，我們常說：你不要隨便打妄想，如打一個什麼妄想，佛都會明白知道的。

佛為什麼能知這麼多眾生的這麼多心念？要知每個眾生的心念，都是緣起無自性的非心。我們所以說它為心，不過是假名為心而已，求其實在的自體，是不可得的。無實自體的眾生心，在平等空寂性中，是無二無別異的。大聖佛陀既已徹證緣起無自性的心，當然就能無所見而無所不見，剎那剎那無不徧知。

緣起假名的心，為什麼說它非心？要知眾生心念的活動，不外是在三世的時間中，如果說它是有，不妨在三世的時間中追求，看看它是在過去？還是在現在？抑或是未來？『如說心在過去，過去已過去了，過去即滅無，那裏還有心可得？若心在現在，現在念念不住，那裏有實心可得？而且，現在不離於過去未來，過去未來都不可得，又從那裏安立現在？倘使說心在未來，未來即來世，未生即還沒有，這怎麼有未來心可得？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』。正因為諸心非心，所以佛能圓見一切，而無有任何障礙。

眾生的這念心，由於世人認識不清，而在上面生起種種妄執。如執心是實有者說：我們的心雖是前後相續不斷的，但前一念決不是後一念，而後一念亦不是前一念，並且前一念心有前一念心的實有自體，後一念心有後一念心的實有自體。如問什麼是我們的心，說這就是心，殊不知這已落於常見的窠臼。有以為只可說現在一念心是實有的，過去未來心說它是實有，那就不是事實。作如此說的，當然自以為是，殊不知這又落於斷見的深坑。還有認為我們的心，是不生不滅永恆不變的，所謂常住真心，至於生滅變易，剎那演化的一念心，只是心的假相，不能代表本有的真心，殊不知這同樣有它的問題。

從上敘述看來，證知這一念心，不是容易了解的，如要真正了解緣起假名心的非心，唯有從三世心的極無自性去體會。關於三心了不可得，在我國禪宗有個膾炙人口的故事：從前有位有名的德山禪師，在未轉入禪宗之前，

本是學教的，對於金剛般若經，曾下過一番研究的工夫，並認為是很有心得的，特著了一部《金剛經疏鈔》。一天，自北方到南方來，路上遇到一個賣餅的婆子，正好這時德山感到肚餓，於是向婆子買餅來做點心吃。賣餅的婆子很怪，不立即賣餅給他，卻問他背上揹的什麼？德山很老實的告訴她說：我揹的是《金剛經疏鈔》。賣餅的婆子接著對他說：我知道《金剛經》裏說有過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得的三句話，那我現在問你，你買點心是點那個心？假定你答得對了，這個餅子就算我供養你。德山經她這樣一問，竟然不知如何以對。於是知道平時專在書本上用工夫不行，因而毫不猶豫的燒掉自己所著的青龍疏鈔，到龍潭苦參一個時期，到吹滅紙燈時，始悟其中真義。由這可以知道無自性空而緣起假名的心，是甚深最甚深，不是一般凡小所能透徹了知，唯佛與佛乃能究竟無礙的見其真相。

七 受持本經的功德

《金剛般若經》，在諸經典中，是極殊勝的。如經中說：「一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」。我們試想一想，本經的殊勝，到達了什麼程度？正因如此殊勝，所以受持本經，其所得的功德，也就不可思議。但所得的功德，究竟殊勝到什麼程度，這要從比較中，才能顯示出來。所以，在《般若經》中，隨處可見校量功德。

在本經中，前後有八次校量功德，而且一次比一次來得深刻。在依法出生分第一次校量功德，只用一三千大千世界的七寶布施，以比較受持此經以及為他人說的功德勝劣。經說：「若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼」。在無為福勝分第二次校量功德，就用恆河沙數三千大千世界的七寶以用布施，但仍不及受持本經的功德殊勝。經說：「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」。在如法受持分第三次校量功德，不是用外在的財物布施，而是用內在的生命布施，且以恆河沙數的生命布施，來比較受持本經及為人說法的功德。經說：「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」。在持經功德分第四次校量功德，於每日三時以恆河沙數生命布施，而且不是一天兩天如此，經過無量百千萬億劫

這麼久都是如此的，可是所得功德，仍然不及聽聞此經的功德。經說：「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」？在能淨業障分第五次校量功德，是以佛陀自己供養無量諸佛所得的功德，來比較受持本經所得的功德。經說：「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」。在福智無比分第六次校量功德，就全經說，雖是第六次校德，但在方便道中，卻是第一次校德，所以是以七寶持用布施，唯前般若道中，只說充滿三千大千世界的七寶，但現在卻將七寶聚集如須彌山那樣高來布施，其功德當然是很大的，然仍不及受持此經所得的功德。經說：「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」。在不受不貪分第七次校量功德，謂如有發大心的菩薩，以充滿恆河沙世界的七寶持用布施，其所得的功德，當然是廣大無邊的，但「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」。在應化非真分第八次校量功德，是以充滿無量阿僧祇世界的七寶持用布施，來與受持此經的功德比較。經說：「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」。

從上重重校量功德看來，可知受持本經的功德，是極殊勝無比的，且以七寶的財施來說：能以財物施人，固可解決人們物質生活的困難，不致感受生活匱乏的痛苦，但它畢竟是暫時的，部分的；可是『法施，能啓發人的正知正見，健全人的品德，引導他向上增進以及解脫、成佛，由此而可得徹底的安樂，所以非財施可及』！再以生命的內施來說：無可否認的，生命比財物寶貴得多，如以生命布施，其功德當更大，但這畢竟仍是屬於暫時性的救濟，並不能真正解決眾生的大問題。受持般若教典與講解般若義理，「是思想的文化的救濟，能拯拔墮落的人格，開發錮蔽者的智慧，使他趨向光明，一直到究竟的解脫。所以，比身命布施的功德，要多到無可計算了」。再從福德智慧說：以七寶財物布施，這只屬於修福，受持是經與講說是經，則為福慧雙修，即自己受持是修慧，為他人說是修福，又自己受持是自利，為他人說是利他，自他俱利，福慧雙修，這個功德自不是財施功德可比擬的！因

此，我們應該受持此經，並為他人宣說。佛在《大般若經》中曾經說過：所有一切諸法，皆在《般若經》中攝盡，所以般若在諸經中是最重要的，而《金剛經》尤為般若經中最重要的，是以讀誦《金剛經》，那就無異是讀《大般若經》，如果說得更鄭重一點，亦即無異是讀三藏十二部的教典。是以自古以來，讀誦受持此《金剛經》者很多，其故就在於此。

八 結說

如來自成道後，住世四十九年，從鹿野苑開始，到寂滅場為止，於此長時期間，談經三百餘會。有的時候論性，有的時候明相，有的時候道有，有的時候說空，然不論怎樣宣說，但其唯一終極目的，無非是欲一切眾生，證到如來同一法身，亦即希望每個眾生成佛。由於眾生的情執太深，不是執著這個，就是執著那個，佛陀逼不得已，乃於般若會上，以四處十六會，特別廣談般若，詳闡畢竟性空，以蕩滌眾生的情執，令悟證諸法的空性，由此可知般若的重要性。正因如此，所以不論宗門教下，或是禪淨顯密行者，如欲了生死得解脫，或欲去妄執證實相，不可不修習般若，不可不深明般若。不深明般若，即不能徹悟大乘，不修習般若，即不能實證空相。因般若一經為諸佛母，三世諸佛同所依止，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此般若所出的。《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』。諸位試想一下：諸佛尚且尊重般若，護念般若，我們初發心的學佛行者，豈可忽視般若而不修學?

本經為般若的綱要，而其中心的意旨，在令眾生悟明二諦，證入中道，生起正見，在令眾生發起大菩提心，修學菩薩深廣大行，在令眾生斷除一切深重障染，證得最高無上菩提。就通而言，本經是普利三根，就局而論，則是獨被菩薩大機。所以經說：「如來為發大乘者說，為發最上乘者說」。本經既以大乘根器為所化度的對象，所以經中又說：「若有人受持、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」。又說：「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」。所以信解

般若，就是大乘根器。如果是好樂小法的，對於此經就不能聽受、讀誦、為人解說。佛在世時，聽受信解般若，還不算是很難，末法時代眾生，能夠聽受信解，就希有難得了。如經說：「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」。所以能夠聽聞般若，的確是很殊勝難得的。

在這世亂時荒的今日，在這人類瀕於毀滅邊緣的今日，我們得能在被譽為世界首都的紐約，講說以及聽聞甚深般若，不能不說是一種殊勝因緣！唯此般若甚深最甚深，在這短短的五次講說中，實不能將經中要義詳為發揮，真正可說只是概要式的敘說。諸位身居繁華的紐約，不以路遠或工作忙碌，每次準時來聽，這不特證知諸位是屬大乘根器，亦可證知諸位是能信受般若，更可證知諸位是有福德善根的。如經說：「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，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」。最後，謹祝諸位從般若波羅密多的修學中，完成自他兩利，圓滿福慧二嚴。

(釋妙峰記)