般若經講記

印順法師

卷001

《妙雲集》序目

民國五十八年九月，我重回嘉義妙雲蘭若安住。想到自己寫作的，別人記錄的，也不算少了。文章未必自己的好，但到底費過自己的一番心力。想到虛大師、慈航法師、大醒法師、續明法師等去世以後，由後人來搜集整編，實在並不容易。倒不如自己來編集一下，應該省力得多。同時，已經出版的，或是紙張差，或是字體小，參差不一。不如統一重排，改用新四號字，也讓讀者省一點目力。就這樣，定下了編集為《妙雲集》的決心。

我的作品，體裁不一，長短不一，所以將《妙雲集》分為三編。「上編」，是經論的解說。已經整理出版的，共有八部，現編為七冊：一、《般若經講記》，這包含了《金剛經》及《心經》的兩部講記；二、《寶積經講記》；三、《勝鬘經講記》；四、《藥師經講記》；五、《中觀論頌講記》；六、《攝大乘論講記》；七、《大乘起信論講記》。

「中編」，是專著而篇幅超過十萬字的，現編成六冊：一、《佛法概論》；二、《中觀今論》；三、《唯識學探源》；四、《性空學探源》；五、《成佛之道》；六、《太虛大師年譜》。

「下編」，是短篇的總集，不問是寫的，記錄的，都編在一起。我的思想專一而單純，所以沒有虛大師那樣的多彩多姿。現分編為十一冊，分別的標一書名，其次第與重要內容如下：

一、《佛在人間》：這是過去所曾用過的書名，重於人間佛教的現實利益，從人乘正行而向佛道。除舊有的幾篇外，增入了〈人間佛教緒言〉，〈從依機設教來說明人間佛教〉，〈人性〉，〈人間佛教要略〉，〈佛法是救

世之仁〉等數篇。

二、《學佛三要》：這也是過去所採用的書名。信願、智慧、慈悲——為大乘佛法的三要，學者要不偏不離的去學習。除原有的篇章外，又增加了〈生生不已之流〉；〈心為一切法的主導者〉；〈菩提心的修習次第〉；〈佛教之涅槃觀〉等。

三、《以佛法研究佛法》：這雖然也是過去曾用過的書名，但大大的充實了內容，編入了〈佛教之興起與東方印度〉；〈法之研究〉；〈密教之興與佛教之滅〉；〈大乘是佛說論〉；〈中國佛教與印度佛教之關係〉；〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉；〈如來藏之研究〉等長篇。

四、《淨土與禪》：這一冊以〈淨土新論〉為主體，更增入〈東方淨土發微〉，〈念佛淺說〉，〈東山法門的念佛禪〉等。

五、《青年的佛教》：在〈青年佛教與佛教青年〉外，加入〈初級佛學教科書〉及〈高級佛學教科書〉。

六、《我之宗教觀》：本書所編集的，有〈我之宗教觀〉，是通論一切的。〈中國的宗教興衰與儒家〉，〈修身之道〉，〈人心與道心別說〉，是論到儒家與道家的。〈上帝愛世人〉，〈上帝愛世人的再討論〉，〈上帝與耶和華之間〉，是我對基督教的一點認識。

七、《無諍之辯》：這都是有關批評與討論的文字。有〈評熊十力的新唯識論〉；評胡適的〈神會與壇經〉。〈評精刻大藏緣起〉，〈空有之間〉，是對內院歐陽竟無及王恩洋居士的。〈敬答議印度之佛教〉，是與虛大師商討的。有關〈大乘三系〉的兩篇，是與學友默如法師的討論。〈佛法有無共同佛心與絕對精神〉，〈與巴利文系學者論大乘〉，是立足於中期的大乘佛教，而對前後兩極端的研討。〈談入世與佛學〉，想喚起佛教徒的自覺，不要一直滑向世俗中去。

八、《教制教典與教學》：這是與當前佛教問題有關的。有關教制的，如〈中國佛教前途與當前要務〉；〈建設在家佛教的方針〉；〈關於素食問題〉。〈僧裝改革評議〉，是有關僧裝改革運動的二篇之一。關於教典的，

如〈編修藏經的先決問題〉。關於教學的如〈論僧才之培養〉，〈學以致用與學無止境〉等。

九、《佛教史地考論》：這一冊的篇幅比較多，除曾經單行的〈中國佛教史略〉，〈佛滅紀年抉擇談〉而外，還有許多史地的考論。如〈印度佛教流變概觀〉；〈北印度之教難〉；〈大乘經所見的中國〉；〈龍樹龍宮取經考〉；〈楞伽經編集時地考〉；〈漢明帝與四十二章經〉；〈世親的年代〉；〈玄奘大師年代之論定〉等。

十、《華雨香雲》：這一冊，編集了「雜記」，「隨筆」，「序跋」，「讚德」，「哀思」，「碑記」等文字。重要的有〈雜華雜記〉；〈華雨集〉；〈英譯成唯識論序〉。有關紀念虛大師的五篇，可為瞭解虛大師精神的參考。

十一、《佛法是救世之光》：這是末後一冊，將雜餘的編集在一起。這一冊大半是講稿，或是對釋迦、彌勒、觀音、地藏菩薩的聖德與法門的讚揚。或是針對世俗的淺見與誤解，如〈切莫誤解佛教〉；〈美麗而險惡的歧途〉；〈舍利子釋疑〉等。或是介紹佛教世界的一角，如〈菲律賓佛教漫談〉；〈泰國佛教見聞〉。本冊也有簡要深刻的文字，如〈中道之佛教〉；〈大乘空義〉；〈色即是空、空即是色〉；〈人生的意義何在〉等。

《妙雲集》編集了我的作品，但不是完全的，這可以分別來說：

一、我第一部出版的，以文言寫成的《印度之佛教》，表達了我對佛法的信念。從佛教史的發展中去理解佛教，理解佛教正常的或偏激的發展，或世俗的適應。在佛教的發展中，認清我們所應承受的佛法的特質，正常的積極的部分，以適應時機，救濟苦難的現代。這是我所不能完美達成的，但從事教理、教史的條理考證，成為我報佛深恩的唯一願望！這部書沒有編入《妙雲集》，僅節錄〈印度佛教流變概觀〉；〈密教之興與佛教之滅〉——兩章，分別編入下編。為什麼沒有編入？我想拆散這部書，發心以語體文重寫，引用種種文證，寫成多少部；然後綜合起來。《說一切有部為主的論書與論師之研究》；《原始佛教聖典之集成》，就是想寫而已經寫成的兩部。這

兩部書，用老五號字，精裝，自成一類，都不在《妙雲集》之內。以後再寫《印度之佛教》的部分，都將與上二書一樣。

二、去年寫了一部從印度禪到中華禪的發展過程，題為《中國禪宗史》的，也不在《妙雲集》內。這部書的寫作，是偶然的，從來沒有想這樣的，只能說因緣了。這是理解中國佛教史的一個重要部分。

三、來臺灣以前的文稿，散失的已經散失了。來臺以後而曾發表過的，大都編在《妙雲集》內，但也有例外的：1.〈藥師琉璃光〉（《海潮音》三十五卷），已編入《藥師經講記》。〈寶積經述要〉（《海潮音》四十三卷），已編入《寶積經講記》。《說一切有部為主的論書與論師之研究．序》（《海潮音》四十九卷），《成佛之道．序》（《香港佛教》），都已編在書裡；所以不再編入，以免重複。〈論部之不同名稱及其意義〉；〈迦旃延子與發智論〉；〈佛陀跋陀羅傳來之禪門〉；〈佛教的文藝大師——馬鳴菩薩〉：這四篇（《海潮音》四十二卷），都已編入《說一切有部為主的論書與論師之研究》。還有〈藥師經開題〉（《海潮音》三十九卷），內容不出〈藥師琉璃光〉及〈東方淨土發微〉，所以就捨去了。曾發表於《文史》的〈秦漢之佛教〉，已簡略而改寫為〈漢明帝與四十二章經〉，所以也就不再存錄。2.《海潮音》卷四十五，有〈論提婆達多之破僧〉。卷四十六，有〈阿難過在何處〉；〈佛陀最後之教誡〉；〈王舍城結集的研究〉；〈論毘舍離七百結集〉。這五篇，都有關於印度佛教的早期史實。沒有編入《妙雲集》，預備在寫《佛陀及其弟子》；《部派佛教之開展》時，把它採錄（或改寫）進去。3.有些法語之類，沒有保存必要，一概不取。《妙雲集》就這樣編定了。

《妙雲集》的刊行，始於民國五十八年冬，到全部印出算來已四年了（中間同時刊印了《原始佛教聖典之集成》，及《中國禪宗史》）。印費方面得星洲法坤師、陳慧中居士；香港邵黃志儒及謝慧輪居士；臺灣曾慧泰居士等的樂助。校對督印方面由慧潤、性瀅、依道師負責進行。在全書完成的時候，謹對給予財力、心力的護持者致深摯的謝意！

全書的目次如下:

上 編一 般若經講記１ 金剛般若波羅蜜經講記

２ 般若波羅蜜多心經講記

二 寶積經講記

三 勝鬘經講記

四 藥師經講記

五 中觀論頌講記

六 攝大乘論講記

七 大乘起信論講記

中 編一 佛法概論

二 中觀今論

三 唯識學探源

四 性空學探源

五 成佛之道

六 太虛大師年譜

下 編一 佛在人間１ 佛在人間

２ 人間佛教緒言

３ 從依機設教來說明人間佛教

４ 人性

５ 人間佛教要略

６ 從人到成佛之路

７ 佛法與人類和平

８ 佛法是救世之仁

９ 佛教的財富觀

10 佛教的知識觀

11 佛教的戰鬥觀

12 一般道德與佛化道德

13 佛教與教育

14 發揚佛法以鼓鑄世界性之新文化

二 學佛三要 1 學佛之根本意趣

2 生生不已之流

3 心為一切法的主導者

4 學佛三要

5 信心及其修學

6 菩提心的修習次第

7 慈悲為佛法宗本

8 自利與利他

9 慧學概說

10 解脫者之境界

11 佛教之涅槃觀

三 以佛法研究佛法 1 以佛法研究佛法

2 佛教之興起與東方印度

3 「法」之研究

4 密教之興與佛教之滅

5 大乘是佛說論

6 略說罽賓區的瑜伽師

7 中國佛教與印度佛教之關係

8 漢譯聖典在世界佛教中的地位

9 論真諦三藏所傳的阿摩羅識
10 如來藏之研究
11 阿陀那與末那
12 欲與離欲
四 淨土與禪 1 淨土新論
2 念佛淺說
3 求生天國與往生淨土
4 東方淨土發微
5 宋譯《楞伽》與達磨禪
6 東山法門的念佛禪
五 青年的佛教 1 青年佛教運動小史
2 青年佛教參訪記
3 初級佛學教科書
4 高級佛學教科書
六 我之宗教觀 1 我之宗教觀
2 中國的宗教興衰與儒家
3 修身之道
4 人心與道心別說
5 上帝愛世人
6 《上帝愛世人》的再討論
7 上帝與耶和華之間
8 我怎樣選擇了佛教
七 無諍之辯 1 評熊十力的《新唯識論》
2 神會與壇經

3 評〈精刻大藏緣起〉
4 空有之間
5 敬答〈議印度之佛教〉
6 大乘三系的商榷
7 讀〈大乘三系概觀〉以後
8 佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」
9 與巴利文系學者論大乘
10 禪宗是否真常唯心論
11 談入世與佛學
八 教制教典與教學 1 泛論中國佛教制度
2 中國佛教前途與當前要務
3 從「中國佛教協會」說起
4 僧裝改革評議
5 僧衣染色的論究
6 建設在家佛教的方針
7 關於素食問題
8 編修藏經的先決問題
9 佛書編目議
10 論僧才之培養
11 論佛學的修學
12 談修學佛法
13 學以致用與學無止境
14 福嚴閒話
九 佛教史地考論 1 中國佛教史略

2 印度佛教流變概觀

3 佛滅紀年抉擇談

4 論佛滅的年代

5 紀念佛誕說佛誕

6 龍樹龍宮取經考

7 《楞伽經》編集時地考

8 文殊與普賢

9 護法韋馱考

10 大乘經所見的中國

11 從一切世間樂見比丘說到真常論

12 北印度之教難

13 論笈多王朝的王統

14 世親的年代

15 漢明帝與《四十二章經》

16 玄奘大師年代之論定

17 點頭頑石話生公

18 佛鉢考

19 釋伽羅王盧頭陀摩

20 阿梨車毘伽的自移塔

十 華雨香雲 1 平凡的一生

2 雜華雜記

3 華雨集

4 中華大藏經序

5 《楞嚴經攝論》、《楞嚴經研究》合刊．序

6 法句序
7 英譯成唯識論序
8 影印金剛般若波羅蜜經記
9 勝鬘夫人經講記序
10 哱嘩文集序
11 中國佛教哲學概論序
12 序佛教時論集
13 佛學論文集序
14 評新唯識論自序
15 慈明寺同戒錄序
16 善生精舍序
17 華嚴寺刻經處募捐啟
18 清念上人傳
19 法舫法師行傳
20 大醒法師略傳
21 向近代的佛教大師學習
22 革命時代的太虛大師
23 我懷念大師
24 太虛大師菩薩心行的認識
25 略論虛大師的菩薩心行
26 悼念守培上人
27 悼法舫法師
28 我對慈航法師的哀思
29 懷念長老、想起佛教

30 讚泉公和尚之功德

31 一代耆德邈兮難尋

32 悼念續明法師

33 護國淨覺輔教大師章嘉呼圖克圖舍利塔碑記

34 虛雲老和尚舍利塔碑銘

35 性公老和尚舍利塔四眾海會塔記

36 祝性願老法師七秩大壽

37 子寬居士八十壽序

38 掩關遙寄

39 淨業頌

十一 佛法是救世之光1 佛法是救世之光

2 佛為救護我們而來

3 降魔的方法

4 南無當來下生彌勒佛

5 皆大歡喜

6 觀世音菩薩的讚仰

7 修學觀世音菩薩的大悲法門

8 地藏菩薩之聖德及其法門

9 中國佛教各宗之創立

10 中國佛教之特色

11 三論宗風簡說

12 從學者心行中論三乘與一乘

13 中道之佛教

14 佛學的兩大特色

15 教法與證法的仰信

16 大乘空義

17 色即是空、空即是色

18 《法印經》略說

19 論三世因果的特勝

20 生死大事

21 廣大的易行道

22 為居士說居士法

23 新年應有新觀念

24 紀念佛誕話和平

25 放下你的憂苦

26 從心不苦做到身不苦

27 人生的意義何在

28 切莫誤解佛教

29 誰是糊塗蟲

30 美麗而險惡的歧途

31 舍利子釋疑

32 從金龍寺大佛說起

33 菲律賓佛教漫談

34 泰國佛教見聞

35 《海潮音》之意義及其旨趣

36 關於《海潮音》的話

37 新年的舊希望

38 佛化音樂應有的認識

39 受戒難、受戒以後更難

40 政治經濟等與佛法

41 論「西方不是菩薩所應去的」

42 〈普陀山誌奇〉的來歷

43 須彌山與四洲

卷002

——民國三十一年春講於四川法王學院——

懸論

《金剛經》，在中國佛教界，流行極為普遍。如三論、天臺、賢首、唯識各宗，都有注疏。尤以唐、宋來盛極一時的禪宗，與本經結有深厚的因緣。傳說：參禮黃梅的六祖慧能，就是聽了本經「應無所住而生其心」而開悟的。六祖以前，禪宗以《楞伽經》印心，此後《金剛經》即代替了《楞伽經》。宋代，出家人的考試，有《金剛經》一科，可見它的弘通之盛！本經的弘通，也有它的特殊因緣。中國佛教的特點：一重實行，如臺、賢、禪、淨各宗，都注重行持，尤重於從定發慧的體悟。二好簡易，國人的習性好簡，卷帙浩繁的經論，是極難普遍流通的。本經既重般若的悟證，卷帙又不多，恰合中國人的口味，所以能特別的盛行起來！

本經的文義次第，是極為難解的。「修多羅次第所顯」，如不明全經的文義次第，即不能理解一經的宗趣。無著說：「金剛難壞句義聚，一切聖人不能入。」世親說：「法門句義及次第，世間不解離明慧。」本經文義次第的艱深，實為印度學者所公認！所以，我國本經的注疏雖多，大抵流於泛論空談，少有能發見全經脈絡而握得宗要的！關於這，我想多少提供一點意見。

一 釋經題

一、金剛：本經名《金剛般若波羅蜜經》，試為分離而綜合的解說。金剛，為世間寶物，即金剛石之類。世間的金剛，屬於炭質的化合物，有三種

特點：(一)、堅常：堅是堅固，即不易破壞；常是不變，即不易轉化。(二)、明淨：明是透明的，能反映各種色采而閃鑠地放光；淨是純潔的，即使落在污穢的地方，也還是那樣的清淨不染。(三)、快利：它的力用極強，能破壞一切固體物，而鐵石等卻不能摧壞它。然金剛實有二類：(一)、金剛寶，如菩薩寶冠所莊嚴的。(二)、世間金剛石之類。世間的金剛，雖不易破壞而還是可壞的。《大智度論》說：把金剛放在龜殼上，用羊角去捶擊，即可以破碎。唯有菩薩莊嚴的金剛寶，才真的能壞一切而不為一切所壞。

二、般若：般若，華言慧。從前，須菩提在般若會上，曾提出四個問題——何者般若？何名般若？般若何用？般若屬誰？今隨順龍樹論而略為解說：

(一)、何者般若：佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的內容而論，略有三種：(1)實相般若：《大智度論》說：「般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破，不可壞。」如經中說的「菩薩應安住般若波羅蜜」，即指實相而言。(2)觀照般若：觀照，即觀察的智慧，《大智度論》說：「從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。」(3)文字般若：如經中說「般若當於何求？當於須菩提所說中求」，此即指章句經卷說的。

(1)實相般若：實相即諸法如實相，不可以「有」、「無」等去敘述它，也不可以「彼此」、「大小」等去想像它，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。《大智度論》說「般若如大火聚，四邊不可觸」；古德說「說似一物即不中」，都指示這超越戲論而唯證相應的實相。凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相。從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。」所以，空寂與緣起相，無不是如實的。但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「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。要見性相、空有無礙的如實

相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

實相——約理性邊說，是空還是有？《中論》說：「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。」實相非凡常的思想、世俗的語言可表達，這如何可以說是空是有，更因此而諍論？然而，實相非離一切而別有實體，所以不應離文字而說實相。同時，不假藉言說，更無法引導眾生離執而契入，所以「不壞假名而說法性」，即不妨以「有」、「空」去表示他。《中論》說：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」末句，或譯「諸法之實相」。眾生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以為色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。由於這一根本的執見，即為生死根本。所以，經中所說的實相，處處說非有，說自性不可得。本經也說：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」高揚此實相無相的教說，尊為「不二解脫之門」。即是說：實相非空非有，而在「寄言離執」的教意說，實相是順於「空」的；但不要忘卻「為可度眾生說是畢竟空」！

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。依《大智度論》說：「觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道。」離此客觀的真理與絕待的真心，才能與實相相應。實相，在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

(2)觀照般若：再作三節解說：凡、外、小智之料簡：1.世間凡夫也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人群的；但用它來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。2.外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的、痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」

，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。3.二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。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。離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

空、般若、菩提之轉化：《大智度論》說：「般若是一法，隨機而異稱。」如大乘行者從初抉擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如真能徹悟諸法空相，就轉名般若；所以《大智度論》說：「未成就者名為空，成就者名為菩提。」般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。所以說：「因名般若，果名薩婆若（一切種智）。」羅什說：薩婆若即是老般若。約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名為農夫或工人。因此說：「般若是一法，隨機而異稱。」

般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《大智度論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發無方的巧用，名為方便。經上說：「以無所得為方便。」假使離了性空慧，方便也就不成其為方便了！所以，般若與方便，不一不異：般若側重於法空的體證；方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生。《大智度論》這樣說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」

(3)文字般若：文字，指佛所說的一切言教。常人以書籍為文字，其實，文字不盡是書本的。書籍，是依色塵而假立的文字；但佛世卻是以音聲作文字。佛怎麼說，弟子即怎麼聽受。所以，佛經以名句文身而立，而名句文身是依聲假立的。或者偏愛不立文字，以教義的鑽研為文字而加以呵斥，不知言說開示即是文字。凡能表顯意義，或正或反以使人理解的，都是文字相。筆墨所寫的，口頭說的，以及做手勢，捉鼻子、豎拂、擎拳，那一樣不是文字！文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；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。

初學般若，應先於文教聽聞、受持，以聞思慧為主。經合理的思考、明達，進而攝心以觀察緣起無自性，即觀照般若，以思修慧為主。如得離一切妄想戲論，現覺實相，即實相般若了。這三者，同明般若而各有所重，如意在實相，即能所並寂而非名言思惟可及。如意在觀慧，即依境成觀，以離相無住的相應為宗。如意在文字，即重在安立二諦，抉擇空有。

(二)、何名般若：為什麼稱為般若？在這一問題中，即抉示出般若究竟指什麼？應該說：般若是實相；觀慧與文字，是約某種意義而說為般若的。如觀慧，因依之深入而能現覺實相——般若，所以也稱為般若。觀慧是因，實相是——非果之果，即是因得果名。又，實相不是所觀的，但觀慧卻緣相而間接的觀察它；為境而引生觀慧，所以也可假說為從境——實相般若而名為般若。至於文字，約它的能詮實相，及藉此能詮教而起觀，得證實相——般若，所以也就從所詮而名為般若。

般若，本是世間舊有的名詞，指智慧而言。但佛陀所要開示的，即正覺現證的——能所不二的實相，本非世間「般若」的名義所能恰當，但又不能不安立名言以化導眾生。從由觀慧為方便而可能到達如實證知的意義說，還是採用「般若」一名。不過，雖稱之為般若，而到底不很完備的，所以《大智度論》說：「般若定實相，智慧淺薄，不可以稱。」

(三)、般若何用：從般若是實相說，這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——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。」

從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：(1)證真實以脫生死：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。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。」(2)導萬行以入智海：大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而

重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。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。這二種中，證真實以脫生死，是三乘般若所共的；導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。

(四)、般若屬誰：約實相般若說，這是三乘所共證的，即屬於三乘聖者。約觀慧般若說，如約解脫生死說，般若即通於三乘。所以經中說：「欲學聲聞地，當應聞般若波羅蜜。欲學辟支佛地，應聞般若波羅蜜。欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜。」但佛說《般若波羅蜜經》，實為教化菩薩，即屬於菩薩。如本經說：「為發大乘者說，為發最上乘者說。」《解深密經》也說：第二時教「惟為發趣修大乘者說」。不過，佛說般若，雖說但為菩薩，而也有二乘在座旁聽。經說：要得二乘果，必須學般若，這固然是三乘同入一法性，也即是解脫生死的不二門——空無我慧。然也就是密化二乘，使他們聽聞大乘勝法，久久熏習成熟，即可宣告「汝等所行是菩薩道」，而迴心向大了。所以般若是「通教三乘，但為菩薩」。從前，成論大乘師說：般若是通教，不夠深刻；唯識大乘師說：般若但為菩薩，不夠普遍。總之，照他們看，般若是不究竟，「通」又不好，「但」又不好，這可說是「般若甚深，諸多留難」！那裡知道般若通教三乘，但為菩薩，深廣無礙，如日正中！這所以般若於一切大乘經中，獨名為大！

般若屬於菩薩，為什麼不屬於佛？約般若唯一而貫徹始終說，如來當然也有般若。不過，佛說般若，重在實相慧離言發悟，策導萬行。般若「以行為宗」，所以與側重境相而嚴密分析，側重果德而擬議圓融者不同。

三、波羅蜜：梵語波羅蜜，譯為到彼岸，簡譯為度。到彼岸，是說修學而能從此到彼，不是說已經到了。所以，重在從此到彼的行法，凡可由之而出生死到菩提的，都可以稱為波羅蜜。經中或說六波羅蜜，或說十波羅蜜，但真實的波羅蜜，唯是般若，其他都是假名波羅蜜。因為，沒有空慧策導，布施等即不成為波羅蜜了。聲聞乘法，能度生死河到涅槃岸，為什麼不名波

羅蜜？因為，波羅蜜又有「事究竟」的意義，所以要能究盡諸法實相，圓成自利利他的一切功德，才名為波羅蜜。聲聞的三無漏學，不能究竟，所以不名為波羅蜜。

四、經：梵語修多羅，譯為經。本義是線，線有貫穿、攝持不令散失的作用。如來隨機說法，後由結集者把它編集起來，佛法才能流傳到現在；如線的貫華不散一樣，所以名為經。

《金剛般若波羅蜜經》，有兩系解說不同：(一)、玄奘等傳說：般若是能斷的智慧，金剛如所斷的煩惱。煩惱的微細分，到成佛方能斷淨，深細難斷，如金剛的難於破壞一樣。所以，譯為「能斷金剛（的）般若」。(二)、羅什下的傳說：金剛比喻般若。般若能破壞一切戲論妄執，不為妄執所壞；它的堅、明、利，如金剛一樣。然金剛本有兩類：一是能破一切而不為一切所壞的，一是雖堅強難破而還是可以壞的，已如前面所說。所以，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，應該以金剛喻般若。考無著的《金剛經論》說：(一)、如金剛杵的「初後闊，中則狹」；這是以金剛喻信行地、淨心地、及如來地的智體的。(二)、金剛有遮邪顯正二義，不但比喻所遣的邪行，它也是「細牢」的——「細者智因故，牢者不可壞故」，比喻堅實深細的智因——實相。無著並沒有金剛必喻煩惱的意義，所以法相學者譯為「能斷金剛般若」，值得懷疑！至少，這不是梵本的原始意義。

般若有二類：一、拙慧：這是偏於事相的分析，這是雜染的，這是清淨的；這是應滅除的，這是應證得的；要破除妄染，才能證得真淨。這如冶金的，要煉去渣滓，方能得純淨的黃金。二、巧慧：這是從一切法本性中去融觀一切，觀煩惱業苦當體即空，直顯諸法實相，實無少法可破，也別無少法可得，一切「不壞不失」。如有神通的，點石可以成金。又如求水，拙慧者非鑿開冰層，從冰下去求水不可；而巧慧者知道冰即是水，一經般若烈火，冰都是水了。所以，巧慧者的深觀，法法都性空本淨，法法不生不滅如涅槃，法法即實相，從沒有減什麼增什麼。這不增不減、不失不壞慧，即金剛般若。

般若為大乘道體，為五度眼目；為般若所攝持，萬行始能到達究竟佛果，成為波羅蜜。然而，般若也需要眾行的莊嚴，如沒有眾行助成，般若也即等於二乘的偏真智，不成其為波羅蜜。所以，般若為菩薩行的宗主，而又離不了萬行。龍樹因此說：說般若波羅蜜，即等於說六波羅蜜。

發菩提心者，能以如金剛的妙慧，徹悟不失不壞的諸法如實相，依菩薩修行的次第方便，廣行利他事業，則能到達究竟彼岸——無上菩提，所以名為金剛般若波羅蜜。以文句安布，詮表這甚深法門，所以又稱之為經。

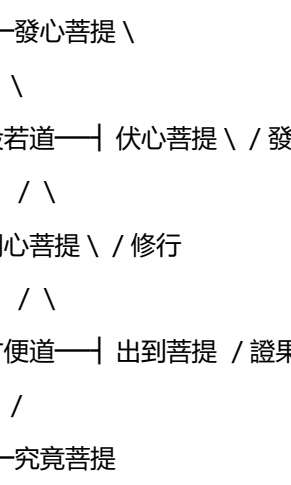
二 示宗要

全經大義，再扼要的提示二點：金剛般若即無上遍正覺：本經以金剛般若為名，而內容多明阿耨多羅三藐三菩提。如佛為須菩提說如此發心，直至究竟菩提，徹始徹終的歸宗於離相無住。說無上遍正覺為「是法平等無有高下」；「於是法中無實無虛」：都是從般若無住以開示無上遍正覺。般若無所住，無所住而生其心；不取諸相，即生實相，即名為佛。須知般若無住的現覺，即離相菩提的分證。依此觀究竟，究竟也如是；依此觀初心，初心也還如此。所以，處處說無上遍正覺，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！

二道即五種菩提：本經初由須菩提問佛：「發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」經佛解說後，須菩提又照樣的再問一遍，佛答也大致相同。所以，本經明顯的分為兩段。《大般若經》有兩番囑累，《大智度論》說：「先囑累者，為說般若波羅蜜體竟；今以說令眾生得是般若方便竟，囑累。」智者即曾依此義，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！

二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名般若道。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名方便道。依《大智度論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。般若為道體，方便即般若所起的巧用。

般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提。一、發心菩提：凡夫於生死中，初發上求佛道、下化眾生的大心，名發阿耨多羅三藐三菩提心，所以名為發心菩提。二、伏心菩提：發心以後，就依本願去修行，從六度的實行中，漸漸降伏煩惱，漸與性空相應，所以名為伏心菩提。三、明心菩提：折伏粗煩惱後，進而切實修習止觀，斷一切煩惱，徹證離相菩提——實相，所以名為明心菩提。這三種菩提即趣向菩提道中由凡入聖的三階，是般若道。這時，雖得聖果，還沒有圓滿，須繼續修行。明心菩提，望前般若道說，是證悟；望後方便道說，是發心。前發心菩提，是發世俗菩提心；而明心菩提是發勝義菩提心。悟到一切法本清淨，本來涅槃，名得真菩提心。四、出到菩提：發勝義菩提心，得無生忍，以後即修方便道，莊嚴佛國，成熟眾生；漸漸的出離三界，到達究竟佛果，所以名為出到菩提。五、究竟菩提：斷煩惱習氣究竟，自利利他究竟，即圓滿證得究竟的無上正等菩提。如上所說：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！



三 敘傳譯

本經的譯者，是姚秦時來華的鳩摩羅什三藏。我國朝代稱秦的，不止一國一代，以帝王的姓氏去分別，即有嬴秦、苻秦、姚秦、乞伏秦等。姚秦，

為五胡十六國之一。三藏，即經、律、論，能通達三藏自利利人，所以尊為三藏法師。鳩摩羅什，譯為童壽。父親是印度人，後移居龜茲國；母親是龜茲國的公主。母親生他不久，即出家做了比丘尼，什公也就出家。幼年，到北印的迦溼彌羅，修學聲聞三藏。回龜茲時，經過莎車國，遇到大乘學者須利耶蘇摩，於是回小向大。到得龜茲，已是英俊飽學的法師了。苻秦王苻堅，派呂光攻略龜茲，迎什公來華。呂光攻破龜茲，護送什公回國，在半路上，聽說苻堅在淝水戰敗，呂光即宣告獨立，國號西涼，在今甘肅西部。等到姚秦興起，國王姚興，信奉佛法，特派大兵攻西涼，這才迎什公到了長安。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《般若經》、《法華經》、《淨名經》、《阿彌陀經》等經，《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》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，得到普遍的弘揚。

本經，什公第一次譯出。除這，還有五種譯本，就是：元魏菩提留支的第二譯，陳真諦的第三譯，隋達摩笈多的第四譯，唐玄奘的第五譯，唐義淨的第六譯。在六譯中通常流通的，即是什公的初譯。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！

正釋

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。

本經略分序、正、流通三分。敘述一期法會的因由，名序分。正式開顯當經的宗要，名正宗分。讚歎或囑累流通到未來，名流通分。序分又分證信

及發起二序，今先講證信序。

如是，指這部經。我，是結集者自稱。聞，是從佛陀親聞，或佛弟子間展轉傳聞。結集者說：佛如此說，我如此聽；現在就我所聽來的又如此誦出，真實不虛，一一契合於佛說。依《大智度論》說：如是，表信：信得過的就說如是，信不過的就說不如是。佛法甚深，「信為能入」，如沒有真誠善意的信心，即不能虛心領會。如是又表智慧：有智者能如佛所說，不違真義，即可止息戲論與諍競。修學佛法，以信、智為根本：無信如無手，不能探取佛法寶藏；無智如無目，不能明達佛法深義。經文首舉如是，即表示唯有信智具足，才能深入佛法，得大利益。

一時，泛指某一時候，即那一次說法時。因各地的時間不一，曆法不同，不能定說，所以泛稱為一時。

佛，譯義為覺者，是無上正遍覺者。佛陀創覺了諸法實相，即緣起性空的中道。又從自證中，大悲等流，為眾生開示宣說，以覺悟在迷的眾生。所以，佛是大智慧、大慈悲的究竟圓滿者。

舍衛，本是城名，應稱為憍薩羅國舍衛城。但古代城邦國家的遺習，每以城名為國名，憍薩羅國的首都在舍衛，所以也稱為舍衛國。舍衛，是聞物的意思，以此城的政治、文化、物產等都很發達，為全印度所聞名的，所以立名為舍衛。

祇樹給孤獨園，是城外如來居住與說法的地方。如來常住說法，除摩伽陀王舍城外的竹園而外，要算在祇樹給孤獨園的時候最久了。園是給孤獨長者——須達多發心修蓋供養的；樹是波斯匿王王子祇陀奉施的。祇陀的樹林，給孤獨長者的園，所以總名為祇樹給孤獨園。僧眾的住處，名為僧伽藍，即僧園。園，不但是林園，僧眾的智德並茂，大德輩出，好像園林的花木繁茂，馥郁芬芳一樣。所以，僧伽的住處稱為僧園。

大比丘眾千二百五十人，是聽法的常隨眾。佛在鹿苑，初度憍陳如等五比丘；接著又有耶舍等五十多人，隨佛出家；三迦葉率領他的徒眾，從佛出家，就有一千多眾了；王舍城的舍利弗、目犍連，又帶了二百五十弟子來出

家；於是佛的初期出家弟子，就有千二百五十人了。這千二百五十人，不一定在佛前，像舍利弗等大弟子，常時分化一方。經中多標千二百五十人，不過約最初從佛出家者而說。其實，未必全都來會，而新進的比丘極多，又何止千二百五十人？佛的出家弟子，本有比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那等五眾。但因佛現比丘身，所以住持佛法，以比丘為主。本經的聽眾，除比丘而外，也應該還有比丘尼等，在家的優婆塞、優婆夷、以及護法的天龍等，如流通分所說可知。不過在這證信序中，沒有一一序列出來罷了。比丘，譯為乞士，就是「外乞食以養色身，內乞法以資慧命」。此千二百五十比丘，都是大阿羅漢，所以說大比丘眾。眾，即僧伽的義譯。千二百五十人的僧團，同住祇園，所以叫俱。嚴格的說：和合僧——眾的形成，論事要具備六和合，論理要同得一解脫，這才稱為俱。

佛是化主，祇樹給孤獨園是化處，大比丘等是化眾。具備這種種因緣，本經是佛所說的，可以確信無疑了，所以稱這為證信序。

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。

爾時，指將啟金剛法會那一天。世尊，是佛的通號之一，即梵語薄伽梵。佛的功德智慧，究竟無上，不但為世間的人天所尊重，也是出世的三乘聖者所尊敬的，所以名為世尊。食時，約為上午九或十點鐘。佛及比丘們，過著乞食的生活，又受過午不食戒。所以，進城去乞食，總在那個時候。佛見乞食的時候到了，所以著衣持鉢進城去。佛制：衣有五衣、七衣、大衣三種。五衣名安荼會，不論睡覺做事，就是大小便，也不離身，這是內衣。七衣名鬱多羅僧，即入眾的常禮服，在大眾中所穿。大衣名僧伽黎，即複衣，在乞食、說法等時所穿的，是佛教大禮服。此處著衣，即大衣。但不定是穿了走，或擔在肩頭，或由侍者拿著，到城村附近，才穿起來。鉢是盛飯的器具，譯義為應量，即隨人的食量而有大小不同。佛用的鉢，傳說是石鉢。成道後，有商人奉麨供佛，但沒有食器。四天王各獻一石鉢，佛就合四為一鉢，所

以佛鉢的鉢沿，有四層疊痕。給孤獨園在城外，所以說入城乞食。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。乞食以後，即回祇園吃飯。飯吃好了，這又把進城所著的大衣，盛放飯食的鉢，一一的整潔收起。入城乞食是赤足的，路上來回，不免沾染塵埃；佛陀行同人事，所以需要洗足。敷座而坐，並非閑坐，是說隨即敷設座位，端身正坐，修習止觀。如上所說的，乞食屬於戒，坐屬於定，正觀法相屬於慧。又，來往於祇園及舍衛城中，是身業；入定攝心正觀，是意業；下面出定說法，即語業。三業精進，三學相資，為宣說《金剛般若波羅蜜經》的緣起。

大乘經每以佛陀放光、動地等為發起，而本經卻以入城乞食為開端。《般若經》的中心思想，在悟一切法無自性空，離種種妄執。但不得性空的實義者，信戒無基，妄想取一空，以為一切都可不必要了。不知佛說性空，重在離執悟入，即離不了三學；假使忽略戒行定慧而說空，決是「惡取空者」。從體悟說：性空離相，不是離開了緣起法，要能從日常生活中去體驗。所以，穿衣、吃飯、來往、安坐，無不是正觀性空的道場！佛將開示般若的真空，所以特先在衣食住行的日常生活中，表達出性空即緣起，緣起即性空的中道。

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？」

本經以須菩提為當機者。在般若法會中，須菩提是聲聞行者，不是菩薩，那他怎能與佛問答大乘呢？這因為般若雖但為大乘，而密化二乘。又因為他與般若法門相契：第一、他是解空第一者，是證得無諍三昧者，於性空深

義能隨分徹了。其次，他有慈悲心，哀愍眾生的苦迫，所以不願與人諍競。得大智慧，能從慈悲心中發為無諍的德行，有菩薩氣概，所以《般若經》多半由他為法會的當機者。

長老，是尊稱。凡年高的；或德高的，如淨持律儀、悟解深法、現證道果，都稱長老。須菩提，是梵語，譯作空生或善現。傳說：他誕生時，家內的庫藏財物忽然不見；不久，財物又自然現出，所以立名須菩提。佛弟子請佛說法，是有應行禮儀的。所以須菩提在大眾中，即從座而起，偏袒了右肩，右膝著地，合掌問佛。袒，是袒露肉體。比丘們在平時，不論穿七衣或大衣，身體都是不袒露的。要在行敬禮時，這才把右肩袒露出來。跪有長跪、胡跪，右膝著地是胡跪法。袒右跪右，以表順於正道；合掌當胸以表皈向中道。如論事，這都是印度的俗禮。

須菩提隨順世俗，先讚歎釋尊說：太希有了！世尊！如來善於護念諸菩薩，又能善巧的付囑諸菩薩！這太希有了！如來，即佛號多陀阿伽陀的義譯。梵語本有三種意思：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。什麼叫護念？什麼叫付囑？護念即攝受，對於久學而已入正定聚的菩薩，佛能善巧的攝受他，使他契入甚深的佛道，得如來護念的究竟利益。經說菩薩入地，有佛光流灌或諸佛親為摩頂等，即是心同佛心而得佛慧攝受的明證。付囑，即叮嚀教誡，對於初學而未入正定聚的菩薩，佛能善巧教導，使他不捨大乘行，能勇猛的進修。又可以說：佛能護念菩薩，使他自身於佛法中得大利益；佛能付囑菩薩，使他能追蹤佛陀的高行，住持佛法而轉化他人。總之，佛能護念菩薩，付囑菩薩，所以大乘佛法能流化無盡。教化菩薩的善巧，早為須菩提所熟知，所以先就此推尊讚揚如來，以為啟問大乘深義的引言。有解說為：須菩提「目擊道存」，「言前薦取」，所以殷勤讚歎，這可說是別解中極有意義的。

接著，須菩提問佛：發阿耨多羅三藐三菩提心的善男女們，應怎樣的安住其心？怎樣的降伏其心？此二問，是為發大菩提心者問的，所以什麼是發阿耨多羅三藐三菩提心，應先有明確的了解。阿耨多羅，譯為無上；三藐，譯遍正；三菩提，譯覺：合為無上遍正覺。這是指佛果的一切，以佛的大覺

為中心，統攝佛位一切功德果利。單說三菩提——正覺，即通於聲聞、緣覺，離顛倒戲論的正智。遍是普遍，遍正覺即於一切法的如實性相，無不通達。但這是菩薩所能分證的，唯佛能究竟圓滿，所以又說無上。眾生以情愛為本；佛離一切情執而究竟正覺，所以以大覺為本。發阿耨多羅三藐三菩提心，即是發成佛的心。發心，即動機，立志，通於善惡；發阿耨多羅三藐三菩提心，即是第一等的發心。以崇高、偉大、無上、究竟的佛果為目標，發起宏大深遠的誓願，確立不拔的信心，這名為發無上遍正覺心。但是，為什麼要成佛？要知道：大菩提心是從大悲心生的；所以發心成佛，與救度眾生有必然的關係。經上說「菩薩但從大悲心生，不從餘善生」；「為利眾生而成佛」，都是此意。由於悲心的激發，立定度生宏願，以佛陀為軌範，修學大悲大智大勇大力，以救度一切眾生，名為發菩提心。因此，如貪慕成佛的美名，但為個己的利益，那是菩提心都不會成就，何況成佛！

應云何住與云何降伏其心，可通於二義：一、立成佛的大願者，應當怎樣安住，怎樣降伏其心？一、怎樣安住，怎樣降伏其心，才能發起成就菩提心？住，龍樹釋為「深入究竟住」。凡發大菩提心者，在動靜、語默、來去、出入、待人接物一切中，如何能使菩提心不生變悔，不落於小乘，不墮於凡外，常安住於菩提心而不動？所以問云何安住。眾生心中，有種種的顛倒戲論，有各式各樣的妄想雜念，這不但障礙真智，也是菩提心不易安住的大病。要把顛倒戲論，一一的洗淨，所以問云何降伏其心。住是住於正，降伏是離於邪；住是不違法性，降伏是不越毘尼。但此住與降伏，要在實行中去用心。如本經即在發菩提心——願菩提心、行菩提心、勝義菩提心等中，開示悟入此即遮即顯的般若無所住法門。無住與離相，即如是而住，即如是降伏其心。

什公所譯，唯有此二問。此二——住與降伏，於菩提心行上轉；全經宗要，不過如此住於實相而離於戲論而已。諸異譯，於住及降伏間，更有「云何修行」一問。考無著論，此三問遍通於一切，即於發心——發起行相，及修行——行所住處，都有這願求的住，無分別相應的行，折伏散亂的降伏，與本譯意趣相近。世親釋論，將此三問別配三段文，隔別不融，與本譯即難於和會。

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！」

佛聽了須菩提的讚歎與請問，就印可讚歎他說：好得很！好得很！你說得真不錯！如來的確是能善巧護念諸菩薩，能善巧付囑諸菩薩的。現在，我要給你說發大菩提心的應當這樣的安住、應當這樣的降伏其心，你仔細聽吧！須菩提得到了如來的應允，歡喜的回答說：是的，世尊！我們都願意聽你的教誨！

如是住及如是降伏其心，約全經文義次第說，當然是指如來下文開示。但古德曾解說為：如上文所說的——乞食、著衣、持鉢、入城、洗足等，那樣安住，那樣降伏其心；須菩提的「唯然」，即契見如來的深意。這真是富有新意的別解！

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，若溼生，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。

發心菩提，即初發為度眾生而上求佛道的大願，也稱為願菩提心。自「所有一切眾生之類」至「而滅度之」，是菩薩的大悲心行。自「如是滅度」至「即非菩薩」，是與般若無相相應。要這樣降伏其心，安住其心，悲願為本的菩提心，才能成就而成為名符其實的菩薩。

菩薩，是菩提薩埵的簡稱。薩埵是眾生——新譯有情，菩提是覺。發心上求大覺的眾生；或上求大覺、下化眾生的，名為菩薩。菩薩以菩提心為本，離了菩提心，即不名為菩薩。摩訶薩，是摩訶薩埵的簡稱。摩訶譯為大；

菩薩在一切眾生——凡夫、小乘中為上首，所以名摩訶薩。還有，薩埵，在凡夫以情愛的衝動為中心，生存鬥爭，一切互相的爭執、殘殺，都由此情愛的妄執所引發。眾生的情愛勝於智慧，所以一言一動，都以一己、一家、一族、一國的利益為前提，甚而不顧眾生多數的福樂。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）。應如是降伏其心，即於菩薩應發的度生大願中，不著一切眾生相。

所有一切眾生之類，是總舉一切眾生。眾生是五眾和合、生死流轉的眾生。一切眾生，可以分作三類說：一、從眾生產生的方式說，有四種：卵生，如飛禽等。先由母體生卵，與母體分離，再加孵化而產生。胎生，如人獸等。起先也類似卵，但不離母體，一直到肢體完成，才離母體而生。溼生，如昆蟲等。先由母體生卵，離母體後，只攝受一些水分及溫度，經過一變再變，才達到成蟲階段。化生，如天上的眾生，都是由業力成熟而忽然產生的。二、從眾生自體的有沒有色法——物質說，有二類：有色的，如欲界與色界的眾生。無色的，是無色界眾生。關於無色界，有說是沒有粗色，細色是有的；有說細色也沒有，僅有心識的活動。三、從眾生的有沒有心識說，有三類：有想的，如人類及一般的天趣。無想的，這是外道無想定的果報，名無想天。這無想的眾生，有說只是沒有粗顯的心識，微細的心識是有的；有的說什麼心識也不起。非想非非想的，是無色界非想非非想處的眾生。他實在是有想的，但印度某些宗教師，以為到達非想非非想處，就是涅槃解脫了。所以，佛法中稱之為非想非非想，即雖沒有粗想——非有想，但還有細想——非無想；還取著三界想，沒有能解脫呢！

發菩提心，本經以大悲大願去說明；可見離了大悲大願，即沒有菩薩，也沒有佛道可成。以度生為本的菩提心，第一是廣大的：不但為一人、一些人，或一分眾生，而是以一切眾生為救拔的對象。第二住是徹底的：眾生的苦痛無邊，冷了給他衣穿，餓了給他飯吃，病了給他醫藥，都可解除眾生的痛苦；政治的修明，經濟的繁榮，學術的進步，也著實可以減輕眾生的痛苦。

但苦痛的根源沒有拔除，都是暫時的、局部的，終非徹底的救濟。所以，菩薩的大菩提心，除了這些暫時的、局部的而外，要以根本解脫的無餘涅槃去拯拔眾生。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。涅槃本不可說一說多，然依世俗施設來說，即有凡、外與佛法的不同。世俗有人說：冷了餓了，有饑寒的苦迫；如生活富裕，豐衣足食，這就是涅槃。涅槃的字義，有消散的意思，即苦痛的消除而得自在。所以俗人拍著吃飽的肚子說：這就是涅槃。有些外道，以四禪八定為涅槃；不知這只是定境的自我陶醉，暫時安寧，不是徹底的。佛法說涅槃，有二：一、有餘（依）涅槃：通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。所以，即使是阿羅漢，饑寒老病的身苦，還是一樣的。二、無餘（依）涅槃：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。菩薩發願度生，願使每一眾生都得此究竟解脫，所以說：我皆令入無餘涅槃而滅度之。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」。

菩薩願滅度無限量、無計算、無邊際的眾生，但在菩薩的菩提心行中，不見有一個眾生得滅度的。《般若經》也說：「我當以三乘法拔濟一切有情，皆令於無餘涅槃界而般涅槃；我當雖以三乘滅度一切有情，而實不見有情得滅度者。」何以不見有情？因菩薩觀緣起相依相成，無自性可得，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。否則，即執有我相、人相、眾生相、壽者相，離空無我慧——般若的悲願，即不能降伏其心而安住菩提心了，即不成其為菩薩了！

通達我、人、眾生、壽者的無相，即般若慧的妙用。在大乘行中，般若是遍通一切的，不論四攝、六度、三解脫、四無量以及一切智、一切種智，無不以般若慧而徹悟它的空無自性。所以，菩提心是即空的菩提心，與菩提

心相應的悲願，即無緣大悲。見到眾生的痛苦，生起濟拔的惻隱心，以世間的財法去救濟他，是眾生緣悲。如見眾生為相續、和合的假我，法生苦生，法滅苦滅，因而起悲濟心，是法緣悲。如能觀諸法從緣，都無真實的自性，悟入法性空，緣即空而緣起的假我生大悲心，願度如幻眾生，這是無緣大悲。無緣大悲，即與般若相應的大悲。悟了眾生空寂無自性，所以雖度脫一切而實無眾生得滅度者。如海中印現的明月，由於風吹波動而月相不見了。從它的不見說，好似滅去了，其實那有自體可滅呢！發心菩提，重在發願度生，所以也就重於我空。

我、人、眾生、壽者，都是眾生的異名；《般若經》中有十六種異名，都不外從眾生的某一特性而立名，眾生即執此為實有。我，是主宰義，即每一眾生的行動，常人都有自己作主與支配其他（宰）的意欲，所以稱為我。人，行人法，所以名為人。眾生，約現在說：即五眾和合生的——有精神與物質和合的；約三世說：即由前生來今生，今生去後生，不斷的生了又死，死了又受生，與補特伽羅的意義相合。壽者，說眾生的從生到死，成就命根，有一期的生命相續。以般若正觀，即無我、人、眾生、壽命的實性可得。但在五眾和合的緣起法中，有無性從緣的和合相續——假我；依此假名眾生，成立業果相續，生死輪迴。眾生不知無我而執為實有我及我所，所以起惑造業，生死不了；如達自性空而離自我的妄執，即能解脫而入無餘涅槃。

菩薩發菩提心，以大悲為根本，即菩提心由大悲而發起；大悲所發的菩提心，非般若空無我慧，不得成就，即要以般若為方便。悲心不具足而慧力強，要退墮聲聞乘的。慧力不足而悲心強，要流於世俗而成所謂「敗壞菩薩」的。必須大悲、般若相輔相成，才能安住菩提而降伏其心。《般若經》說：「一切智智相應作意（即菩提心），大悲為上首，無所得（即般若空慧）為方便。」發菩提心者，不可不知！

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！

發菩提心，不單是心念而已，要有踏實的事行去救眾生。從救度眾生中，降伏自己的煩惱，深入清淨的實相，達到自利利他的圓成。所以，在發心菩提——願心菩提以後，應進而修行——行心菩提，漸能折伏煩惱使不現行，七地以前，名為伏心菩提。

論到菩薩的修行，總括的說，不外乎六波羅蜜。此六度以般若為導，而實彼此相應相攝，一波羅蜜即具足一切波羅蜜。本經發菩提心，以大悲度眾生為首，這與布施——以自己所有的給予眾生，使他離苦得樂，尤為吻合，故本經即以布施為主而統攝利他的六度行。布施如何能攝六度？布施有三：一、財施：以財物賙濟人是財施，以體力甚至犧牲生命去救助人，也是財施。所不同的是：衣食等財物為外財施，體力、心力以及生命等為內財施。這財施，即狹義的施波羅蜜。二、無畏施：令眾生離諸怖畏，這就是持戒與忍辱二波羅蜜。持戒，能處眾不礙大眾，不使人受到威脅不安。如殺人者，使人有生存的威脅；偷盜者，使人有外命（財物）喪失的恐怖等。如能受持禁戒，潔身自守，即不會侵害他人，能使人與人間相安無事了。但人類個性不一，你以戒自守，他卻以非禮待你；如不能感化或設法避免，不能忍受而衝突起來，仍不免相殺相奪，造成人間的恐怖。必須以戒自守——克己，又以忍寬容他人——恕人，才能做到無畏施。三、法施：即精進、禪定、般若三波羅蜜。般若是明達事理的，沒有智慧，即落於顛倒二邊，不知什麼是佛法、是邪是正，那怎能救人？禪定是鑑機的，如內心散亂，貪著世間，我見妄執，即不能洞見時機，不知眾生的根性，即不能知時知機而給予適宜的法藥。精進是雄健無畏的，有了精進，才能克服障難，誨人不倦，利人不厭。這樣，六波羅蜜統攝於布施，為菩提行的根本了。要救眾生，不能不犧牲自己去利他——布施：這必須具足物質救濟，以達到眾生生活等的滿足；必須以戒忍的精神，達到人與人間和樂安寧；又必須以進、定、慧的教化，革新眾生

的思想意志，而使之歸於中道。從前，僧團中的「利和同均」「戒和共遵」「見和無諍」，也即是六度精神的實施！

佛對須菩提說：菩薩行布施——六度利他時，於法應無所住行於布施。這即是說：不要住於色境而行布施，不要住於聲境乃至法境而行布施。「於法應無所住」的法，指一切法說；「香、味、觸、法」的法，但指意識所對的別法塵。住，是取著不捨的意思。眾生在六塵境——認識的一切上起意識時，都有自性的執見，以色為實色，以聲為實聲，總以為是確實如此存在的。因為取著六境，即為境所轉而不能自在解脫。菩薩為度眾生而行布施，對於施者、受者、施、施時、施處、施因、施果這一切，當然要能遠離自性的妄取，能不著相而布施，才能真實利濟眾生。否則，覺得有我是能施，他是受施，所施物如何如何，希望受者的報答，希望未來的福報，甚至因而貢高我慢，這都從住於法相而生起來，這那裡還像菩薩行？所以，佛總結的對須菩提說：菩薩修行，應這樣的不住於相——相即六塵境相而行布施！

不住於相的布施，能降伏煩惱，能安住菩提心，而且所得的福德，廣大得不可思議！有相布施，不能通達三輪性空，所得功德即有限有量。無論功德多麼大，總不過是人天有限的福報。但如能以般若相應而布施，將此布施融歸於法性，迴向於一切眾生而同趨於大覺，功德即無限而不可思量。如以一滴水投入大海中，即遍大海的水性而不可窮盡。為了說明這個，佛便問須菩提說：你的意見怎樣？東方的虛空可思量嗎？南方、西方、北方的虛空，以及四維、上方、下方的虛空，可以思量嗎？須菩提一概否定的說：不可。佛即說：既知道十方虛空是不可思量的，也應該知道菩薩不住相布施的功德，也同虛空一般的不可思量。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。菩薩是應該這樣的安住、這樣的行施，所以如來說：菩薩但應如所教住！無相布施，指空相應布施，通達能施所施畢竟無自性的布施。即空如幻的布施，如此因，如此果，如此利他，如此自利，都法相宛然有而不失不壞。佛怕人以無記心布施，或執理廢事，所以特舉不可思量的功德以顯示布施因果。

前發心菩提，以願度眾生為主，所以與般若相應即重在我空。伏心菩提以實行利濟為主，所以與般若相應，即重在法空。

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，則見如來。」

明心菩提，約七地菩薩定慧均等，現證法性，得無生法忍而說。證法，即「見法」，「見法即見佛」。佛之所以為佛，即在究竟圓覺緣起空寂的中道；離此正覺，更沒有什麼奇特！如能悟徹緣起法相的空寂，即與佛同一鼻孔出氣。所以說「見緣起即見法，見法即見佛」，這才是真切見佛處。上面伏心菩提，廣行利濟眾生，積集了無邊的福智資糧；漸能悲智相扶，定慧均等，「方便成就」，有力現證無分別法性了。因此，佛特舉「見佛」，問須菩提道：取著身相——三十二相、出入來去相、穿衣吃飯相、坐禪說法相，能正見如來嗎？須菩提是過來人，所以說不可。從前，有一次，佛從忉利天來下人間，人間的佛弟子，都歡喜的去見佛。依次序，比丘應在比丘尼之先，但蓮華色尼為了先得見佛，即化作轉輪王，走在最前面。他以為最先見佛了，但佛對他說：不是你先見，「須菩提先見我身」。原來，那一次，須菩提沒有參加迎佛的勝會。當眾人去見佛時，他想：佛曾說見法即見佛，我何不正觀法相！於是他就觀察諸法的從緣生滅，從無常為門而悟入諸法無性空，徹見了如來法身。須菩提曾有此體驗，所以佛一提到，他就肯定的說：不可以身相得見如來。這些身相，都不過是假名如幻的妄相；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。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！

須菩提但依身相的虛妄說，如來本此原理，又推進一層說：不但如來的身相是虛妄的，所有一切的法相，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。」

般若道三階：發心菩提重於願，伏心菩提重在行，明心菩提重在證。又，初是住菩提心，中是修悲濟行，後是悟如實義。初以般若扶大悲願，中以般若導六度行，後是般若現證。雖各有所重，而菩提願、悲濟行與性空見，實是不可離的。

【圖：Y01p0046_01.svg】立菩提願、發心菩提、修悲濟行、伏心菩提、住性空見、明心菩提

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？」

離一切相的現見法性，非凡常的名言思度可測，真所謂「甚深極甚深，難通達極難通達」的。所以，須菩提為末世眾生著想，勸學此甚深法門，而啟問如來：未來世中，眾生聽到這樣甚深的法門——言說章句，能有生起真實信心的沒有？

實信，在聲聞法中，即證須陀洹，得四不壞信——四證淨；大乘在見道淨心地。這是般若相應的證信，非泛泛的仰信可比。由信順而信忍，由信忍而達到信智一如的證信。論到證信，佛世即難能可貴了！何況末世眾生的福薄根鈍呢？須菩提舉此一問，不但說明了能有信者，且說明了證信者的資格；而相似的信解，也知道應該如何了！

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。

般若法門雖極難信解，但自有利根障薄而智慧成就的眾生，能信以為實。佛說：在如來滅後，後五百年歲時，多有大心眾生出世，能發心學菩薩行，嚴持戒行，廣習布施的利他福德，智慧深徹，於佛說的般若章句，能生起深切的信心，確信唯此般若法門為不二的解脫門，能如實悟入深義。從歷史上看：佛滅五百年後，迦膩色迦王治世的時代，大乘教法，廣大流行。《般若經》也說：「五百年後，《般若經》於北方當作佛事。」所以，深信此難信法門，確乎是有的。不過，要有「戒足」、「慧目」；如不持戒、不修福、不習禪慧，即不能於這甚深法門，得如實信了！

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。

此人所以能信解悟入甚深法門，因為在過去生中，已於無量千萬佛所，積集深厚的善根了！過去生中，多見佛，多聽法，常持戒，常修福，種得廣大的善根，這才今生能一聞大法，就淨信無疑，或一聞即悟得不壞淨信。在同一法會聽法，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。要知道：佛法以因果為本，凡能戒正、見正、具福、具慧，能信解此甚深法門，決非偶然，而實由於「夙習三多」。所以，佛法不可不學，不學，將終久無分了！

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。

過去久種善根，今生能戒慧雙修，聽此深法能生清淨信的，即為十方如來所知所見。如來知見，即上文的護念攝受。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。眾生能淨信甚深法門，能為諸佛所護持，這是怎樣大的福德呀！

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！』

戒慧成就、久集善根者，為什麼能得如來的護念、得無量福德呢？這因為此類眾生，已能無我相、人相、眾生相、壽者相了；而且還沒有法相及非法相。我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。無法相，即離諸法的自性執而得法空。無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。執我是我見，執法非法是我所（法）見；執有我有法是有見，執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執，所以說：「畢竟空中有無戲論皆滅。」能三相並寂，即能於般若無相生一念清淨心。經上說：「一切法不信則信般若，一切法不生則般若生。」能契入離相，自能得如來的知見護念了。在「無非法相」句下，諸譯本有「無想，無非想」二句。

悟解三空，方能於般若無相法門得清淨信，此義極為重要。有以為我相可空而法相不空的；有以為我相空卻，法相可以不必空，即是說：執著法有是不妨得我空的；或者以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真常妙有的。現在說：如覺有真實的自性相，有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。所以，我我所見，實為戲論的根源、生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能「見諸相非相，即見如來」。這因為我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，「而自性空故」的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火、香火雖不同，而火性是同一的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。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。

佛為弟子說法，多說眾生由五眾和合成；此五眾，一切是無常生滅不安隱法，所以色非我非我所，受、想、行、識也非我非我所。無常故無我的教授，利根者當下能依無我無我所，徹見涅槃寂滅。既離我執，也不會再取法相及非法相。佛滅後，有的不能從無常無我中得畢竟空，轉而執我無法有。對此執法眾生，不得不廣顯法空。而或者又撥無我法的緣起，或取執空性為實有離言自性。這都是守指忘月，辜負佛恩！所以，本經又如實開示：不應取相，如執著法相非法相，即執著我相，是不能得無我慧而解脫的。

不要以為這是大乘不共妙門！這是如來的一道解脫門，所以提醒須菩提說：還記得嗎？我在《筏喻經》中說「法尚應捨，何況非法」，即早已開示過了！筏是竹筏，交通不便或水淺的地方，竹筏可用作交通工具。利用竹筏，即能由此岸到彼岸。到了彼岸，竹筏當然捨去了，誰還把它帶著走！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。

《筏喻經》，出《增一阿含經》中。法與非法，有二義：一、法指合理的八正道，非法即不合理的八邪。法與非法，即善的與惡的。如來教人止惡行善；但善行也不可取著，取著即轉生戲論——「法愛生」，而不能悟入無生。約「以捨捨福」說，善法尚且不可取著，何況惡邪的非法？二、法指有為相，在修行中即八正道等；非法指平等空性。意思說：緣起的禪慧等功德，尚且空無自性，不可取執，那裡還可以取著非法的空相呢？本經約後義說。從這引阿含教的非法非非法來說，可見前文也應以「無法相、亦無非法相」為正。諸譯增入「無想，無非想」二句，不足取！

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。」

離一切相的般若，難信難解。上已明未來有人能信能證，以下再以已經能淨信實證的聖賢，來證明此難信難解的可信可證。先舉究竟圓證的如來為證。

佛問須菩提：今有兩個問題問你：一、如來在菩提樹下成遍正覺，實有阿耨多羅三藐三菩提可證得嗎？二、如來成道後，大轉法輪，確有法可說嗎？佛舉此二問，因菩薩得明心菩提，即分證無上菩提，而佛卻說「諸相非相」；又說「不應取法，不應取非法」。恐有人懷疑：佛得阿耨多羅三藐三菩提，不是可得嗎？不又大轉法輪嗎？既可證可說，為什麼說「凡所有相皆是虛妄」、「不應取法，不應取非法」呢？須菩提雖沒有圓證如來境界，但他是無諍行大阿羅漢，憑自己證覺無為空性的體驗及佛說無相，比知如來聖境而回答說：如佛所說，如我所解，是沒有定性——自性的阿耨多羅三藐三菩提為佛所證，也沒有定性的法為如來所說。須菩提的回答，真是恰到好處！佛陀的現覺，沒有能證所證的差別可得，所謂「無智亦無得」。如覺有什麼為智慧所得，這那裡還是正覺！論到說法，更沒有定法可說，一切名言不得實義。佛法雖多，不外證法與教法。無證無說，即明如來的自證化他無不性空離相；因為性空離相，這才成佛說法呢！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，也有它的彼此、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。

何以證無可證，說無可說？因佛所說的及所證的法，是沒有定性可以取著的或可說的。取著，約心境的能證所證說；言說，約語言的能詮所詮說。凡是心有所取，口有所說，一切都是自性空的，所以名為非法；一切法非法的無為空寂，也還是不可取不可說，所以又說非非法。佛的自證化他如此，明心菩提也如此。為了顯明這點，所以說：一切賢聖皆以無為法而有差別。大聖佛陀、二乘聖者、大乘菩薩，或還在修證的進程中，或已達究竟極果，這都因體悟無為法而成。無為，即離一切戲論而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，但虛空性那裡有此彼差別！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。

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。

校量功德，在《般若經》中是隨處可見的。信解般若，必然能得大功德。這在悟解空性的聖賢，本是用不著廣說的；但為攝引初學，怕他們誤解空義而撥無因果，所以特為層層的校量。功德的殊勝，在比較中最容易表顯出來。所以，佛問須菩提說：假使有人以充滿三千大千世界那麼多的七寶，布施貧窮困苦的眾生，或供養自己的父母、受教的師長、信奉的三寶，你說這人所得的功德多不多？七寶，是金、銀、琉璃、玻璃、車渠、赤珠、瑪瑙，這是形容質的貴重。三千大千世界，是一千小千為中千，一千中千為大千的一佛所化世界，這是形容量的眾多。以這樣貴重而又那樣多的七寶作布施，是真有其事嗎？有的說：這是假設的，世間七寶雖多，但總沒有這麼多；經中所說，只是假設校量罷了！有的說：可能是真實的。法身菩薩確能以三千大千世界的七寶，上供十方諸佛，下施六道眾生。

須菩提回答說：多極了！因所得福德，勝義諦中是沒有真實的福德性可得的。然而，因為法性空無自性，所以如幻緣起，能有一切的眾多福德可起可說。不然，實有的即不從緣起，也就沒有布施福德可說了。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。

佛又對須菩提說，你所說固然不錯，但不要以為那人的福德就算大了！告訴你：假使另有人對於本經，不要說受持全部所得的功德，就是受持一四句偈，或為他人說一四句偈，所得的功德，也是超過那人的布施功德千倍、萬倍而不可計算的。受是領受，持是憶念明記不忘。四句偈，有人說是我等四相，有人說是末了一頌。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《般若經．初會》的十萬頌，《金剛般若經》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。

修學佛法，不外「聽聞正法，如理作意，法隨法行」。依此修學的次第而細別起來，或說五法行——如《法華經》，或說六法行等，或總為十法行。十法行是：一、書寫，二、供養，三、施他，四、諦聽，五、披讀，六、受持，七、開演，八、諷誦，九、思惟，十、修習。此中受持與為他人說，即略舉其中的二行。受持是自利，為他人說是利他，能於此甚深法門自利利他，功德當然不可思議。七寶等財施，固然能予人們以物質的滿足，但它是暫時的；法施，能啟發人的正知正見，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！

佛所以說這人的功德超過七寶布施，是因為一切佛及佛的阿耨多羅三藐三菩提法，都從此般若性空法門——經典所出生的。《般若經》說：般若為諸佛母。如進一層說，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！得無上遍正覺，所以名為佛；而無上遍正覺，即是老般若。沒有般若因行，那裡會有無上遍正覺？那裡會有佛？此

經讚歎般若及般若契會實相，所以不限於《金剛經》，凡與此般若無相法門相契的，都同樣的可尊。

諸佛，是佛；阿耨多羅三藐三菩提，是佛所得法。佛與佛所得的法，合名佛法。佛說：所說的佛法，即是非佛法。畢竟空中，確是人法都不可得的。假使就此執為實有佛法，那就錯了！

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。」「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。」「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。」「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。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。」

明心菩提所證的諸相非相，是三乘所共入的。上文說：『一切賢聖皆以無為法而有差別』；《十地經》也說二乘能得此無分別法性，所以再引聲聞的自證來證成。《般若經》是教化菩薩的，但也密化聲聞，不要妄執法相非法相，自稱阿羅漢！要知道：般若空為不二門，要是親證聖果的，一定會信解佛說的無我相、無法相、無非法相。《法華經》以此平等大慧為一乘的根柢，所以也說：除去增上慢人，真阿羅漢是決會信受的。所以《般若經》說：二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍。這是以聲聞例證菩薩聖境，也即密化聲聞回心大乘。

佛問須菩提說：證須陀洹果的聖者，他會起這樣的想念：我能得須陀洹果嗎？須菩提曾經歷須陀洹果，所以即回答說：這是不會的。須陀洹的意義，即是入流——或譯預流。有的說：預是參預、參加、加入；得法眼淨，見寂滅性，即預入聖者的流類，所以名為須陀洹。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。色聲等六塵，即一切境界相，不入此一切境相，才稱他為須陀洹呢！須陀洹是聲聞乘的初果，斷除三結（即一切見所斷惑），初得法眼淨而得法身；經七番生死，必入涅槃。

佛又問：那麼，證得二果的斯陀含，他會自念我能得斯陀含果吧？須菩提也說不會的。因為，斯陀含的意義是一往來——簡稱一來。證得二果的聖者，斷欲界修所斷惑六品，還有下三品，還須一往天上、一來人間受生，方得究竟。但在聖者的現覺中，沒有數量可說，沒有動相可說，那裡會想到此來彼去？聖者通達我法畢竟空，所以不但不會起實有自我的意念，就是自己的來去活動，也是了不可得。

佛接著又問：證了三果的阿那含，或許會自以為能證阿那含果吧？阿那含，是不來的意思。斷五下分結，即欲界的修惑斷淨，不再來欲界受生，所以名為阿那含——不來。須菩提回答說：也不會的。因為，沒有真實的不來者，是我空；沒有真實的不來法，是法空。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，那裡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。

佛又問：已證極果的阿羅漢，會自以為我得阿羅漢道嗎？須菩提答：不會這麼想。阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺賊，三、無生。從阿那含而進斷五上分結（即上界的修所斷惑），得究竟解脫，名為阿羅漢。約他的恩德說：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。約他的斷德說：殺盡一

切煩惱賊，名為殺賊。約他的智德說：徹證無生寂滅性，名為無生（得無生智）。凡夫為惑業所拘縛，流轉於生死中。初、二、三果的聖者，還不免隨惑潤業，而說他還有幾番生死。到阿羅漢，這才惑業乾枯，入於無生而不再感受生死，完成究竟的解脫。這樣的聖者，於五眾的相續和合中，不見一毫的自性法可得，而可以依之稱為阿羅漢的。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，那裡還是真阿羅漢！不過增上慢人而已！

須菩提是阿羅漢，所以論到這裡，即依自己的體驗說：世尊不是說我在諸大弟子之中，所得的無諍三昧最為第一嗎？不也說我是第一離欲（諸煩惱）的大阿羅漢嗎？世尊這樣的稱歎，可是我從沒有這樣想：我是離欲的大阿羅漢，我能得無諍三昧。假使我這樣隨相計著，那就在我見、法見、非法見的生死界中，佛也就不會說我是一個好樂修習阿蘭那行的人了。反之，因為不執著實有無諍三昧可得可修，世尊才稱歎我行阿蘭那行呢！梵語阿蘭那，即無諍。三昧，即繫心一境的正定。無諍三昧，從表現於外的行相說，即不與他諍執，處處隨順眾生。覺得人世間已夠苦了，我怎麼再與他諍論，加深他的苦迫呢？如從無諍三昧的證境說，由於通達法法無自性，一切但是相依相緣的假名而來。無我，才能大悲；離去空三昧，還有什麼無諍行呢！

這一章，四番問答，須菩提多隨順空義說。如隨順世俗，那麼，我得須陀洹……我是阿蘭那行，都是可以分別言說的。不過，決不會執取實我與實法而作此念的。

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。」

前依聲聞的證境說，此下約得道的菩薩說。佛告須菩提說：我——如來從前在修菩薩行時，在然燈佛的法會中，有沒有實在的法可得？須菩提當然回答沒有的。據說：釋迦在過去修菩薩行時——第二阿僧祇劫滿，曾在雪山修學。學畢，出山。求得五百金錢，想去報答老師。當時，見城中整飾市容，潔淨街道，問起路人，才知是預備歡迎然燈佛的。他想：佛是一切智者，難逢難遇！不能錯失這見佛的機會。於是，把所有的錢，買得五朵金色蓮華，至誠而歡喜的去見佛。見佛及弟子的威儀庠序，動靜安和，從心靈深處生起虔誠的敬信；以所得的五朵華，散向然燈佛。進城的必經道上，有一窪污水，他就伏在地上，散開自己的頭髮，掩蓋污泥，讓佛踏過。佛知他的信證法性，得無生忍，所以就替他授記：未來世中當得作佛，名釋迦牟尼。或者以為釋迦——因地——當時在然燈佛處，得了什麼大法，像「別傳」、「秘授」之類，所以舉此問須菩提。須菩提深見法性，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。

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，則非莊嚴，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！

得無生法忍的菩薩事業，有二：一、莊嚴佛土，二、成就眾生。有情的根性不一，有僅能得人天功德的，菩薩即以人天的世間福利去成就他。有能得二乘果的，即以出世解脫去成就他。能發菩提心而成佛的，即以大乘的自利利他去成就他。世間是不平等的、醜惡的、苦痛的，如何化濁惡的世界為清淨，轉苦痛的人生為解脫，這是菩薩的唯一事業。濁惡世界的淨化，即莊嚴佛土，這以願力為本。菩薩立大願，集合同行同願的道伴，實踐六度、四攝的善行去莊嚴它。有以為一人成佛，世界即成清淨，這多少有點誤解的。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。沒有眾會莊嚴的佛土，不過是思辨的戲論！

如來以莊嚴國土問須菩提：菩薩發心莊嚴佛土，究竟有佛土可莊嚴，有佛土的莊嚴嗎？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。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。

眾生的三毒熏心，迷執此穢惡苦迫的世間，以為是安樂、清淨。佛以呵責的法門，說國土無常、苦迫、不淨。佛又以誘導的法門，令眾生不以此現實的世間為樂淨，而從無我大悲的利他行願中，創建嚴淨的世間。但眾生的迷執，是深固的。聽說莊嚴淨土，又在取著莊嚴，為尊貴的七寶，如意的衣食，美妙的香華音樂，不老不死的永生所迷惑了。所以，佛告須菩提：如上所說的莊嚴，凡是修大乘行的菩薩，都應生清淨心，離去取相貪著穢惡根源，不要為淨土的莊嚴相——美麗的色相，宛轉的音聲，芬馥的香氣，可口的滋味，適意的樂觸，滿意的想像等而迷惑！要知色、聲、香、味、觸、法，都如幻如化，沒有真實的自性可得。如取執色等有相可得，這即是三毒的根源，從此起貪、起瞋、起癡，即會幻起種種的苦痛和罪惡。所以，應不住（著相）一切法，不住而住的住於空性，於無可住的法性而生淨心。前說無我相、無法相、無非法相，能生一念清淨信心，即是這裡的生清淨心，無所住而生其心。如此的離相而得淨心，這才能「心淨則國土淨」。如取著淨土而不能淨心，即縱然進入莊嚴的淨土，那也還是苦痛的，還是穢惡的。如上海

，在物質方面，比較優美得多。但它並不配稱為清淨，反而被人咒詛為罪惡的淵藪。這可見莊嚴國土，要從清淨心中去開拓出來！

莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。像這一類型的三句論法，本經是頂多的。或作三諦說；或約三性釋；或約大乘揀別小乘說。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。」

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。」

這一問題，在說明菩薩的法性身。未證諸法如實相的菩薩，他的身體，不過較我們強健、莊嚴，還是同樣的肉身。體悟空相的菩薩身，從證得法性所引生，從大悲願力與功德善業所集成，名為法性生身，非常的殊勝莊嚴。這不是凡夫能見的，凡夫所見的，是大菩薩的化身。佛問：如菩薩的法性生身，如須彌山王——即妙高山，在小世界的中央，出海四萬二千由旬，七寶所成，那樣的高大又莊嚴，你以為大不大呢？須菩提說：這當然大得很！身，梵語伽耶，即和合積聚的意義。和合積聚，即緣起無自性的，所以即是非身。非身，所以名為大身。眾生取相執著，不達法性空，如棄大海而偏執一漚，拘礙局限而不能廣大。菩薩以清淨因緣，達諸法無性而依緣相成，所以能得此清淨的大身。

上面的得無生忍、莊嚴佛土、成法性身，都以明心菩提的通達諸相非相為本，所以引此以證明心菩提的離相聖境。

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。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，則為有佛，若尊重弟子。」

本經校德，一層深一層。如上用一三千大千世界的七寶布施來校量，這裡就用恆河沙數的大千世界的七寶布施來比較。

佛為顯示本經的殊勝，引人尊敬受持，特再問須菩提：如恆河中所有沙的數目，每一粒沙就是一條恆河，有這麼多的恆河中的沙數，算不算多呢？須菩提答道：恆河已經多得不可計數了，何況是那些恆河中的沙？這當然多極了！佛又對須菩提說：你不要以為希奇！我老實告訴你：假使有善男子善女人，以七寶充滿爾所——這麼多——恆河沙數的大千世界，拿來布施，你說他的功德多不多？須菩提說：多極了！佛說：我再告訴你：有人對於這《般若經》，能全部，甚至受持一四句偈，或為人宣說一四句偈，這人所得的福德，勝過前七寶布施者的福德，何止百千萬萬倍？受持宣說本經的功德，是怎樣的殊勝！

自己受持，或為人說一四句偈，有這麼多的福德，那應該怎樣的去尊重恭敬他！無論什麼時候，什麼地方，如有人為他宣說一四句偈，這個地方，就應為世間的眾生，是天、是人或是阿修羅——譯為非天，是有天的福報而沒有天的德性者——所當恭敬尊重的。要用香、花、燈、樂等作供養，像供養佛的塔廟一樣。受持演說一四句偈，尚且如此，何況有人能完全受持讀誦的，這當然要格外的尊敬了！

或許有人會懷疑：佛有大慈悲，大智慧，所以佛弟子為他建塔，供養舍利，表示尊敬與不忘佛恩。般若法門所在的地方，與受持讀誦的人，為什麼要像塔廟一樣的供養？要知道，佛在世時，三寶以佛為主：「佛為法本」，「法從佛出」；有佛而後有法，而後有依法修行的僧伽。佛滅後，聲聞佛教

時代，三寶以僧伽為中心：有僧即有法，即法身慧命常在，有僧而後有各處塔廟的建立。但到大乘佛教時代，三寶已轉移為正法中心：有法寶存在，即等於過去的有佛有僧。般若為法本論的，所以要像供養佛塔廟一樣的恭敬供養它。

佛又接著說：能受持讀誦般若經典的，已成就第一殊勝希有的功德了！此般若經典（不必定作經卷看）所在的地方，就等於佛世有佛，及佛滅不久有尊重弟子在那裡。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它！

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？」

菩薩的般若道體，已說畢。此下，約般若功德的尊勝，讚歎以勸人受持。如來校德完畢，須菩提起來問道：這部經應當叫什麼名稱？我們應怎樣去受持奉行？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！此一思想，影響於後代的佛教很大，如我國即有專門禮誦《大方廣佛華嚴經》為修行的。西藏把各種經名，書在轉動的輪子上。輪子一轉，即一切經名從眼前轉過一次，即以為轉法輪一次了。日本的日蓮宗，專念「南無妙法蓮華經」。其實，大乘本義，那裡要我們這樣的受持！要從經義的多多理解中，由博返約依經名而憶持全經的心要才是！

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蜜，以是名字，汝當奉持！所以者何？須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。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。」

從法門名義和受持的方法，進而論到說法者與說法處。這些，唯有從如幻畢竟空中，才能如實悟解，知道應該怎樣的受持。

佛對須菩提說：這部經，能洗破一切如金剛的戲論妄執，而安住於法法本淨的金剛妙慧，所以名為金剛般若波羅蜜。應以此經名而攝持經義，如法的受持！然而佛說的金剛般若波羅蜜，即非有般若波羅蜜可得的。常人聽佛說法，聽到什麼就執著什麼，覺得此言說是能直詮法體的，確有此法如名言所表示的。不知世俗心行與言說的法，必有名義二者。名是能詮，義是所詮。但名能詮義，而名並不能親得義的自性，不過世俗共許的符號。義是隨名而轉的，似乎可指可說，而義實不一定由某名詮表的。名不離義而不即是義，義不離名而非即是名；有名有義的法，法實不在名中，不在義中，不在名義之間，也不離名義，世俗幻有而沒有自性可得。佛說金剛般若，如取相為如何如何，早就不是了！這是隨順世俗，以名句文身為表示而已！法門名稱如此，全經的文句也如此，應這樣去受持奉行！說到這裡，佛問須菩提：我說金剛般若法門，到底有法可說嗎？須菩提隨順如來的意思說：依我所理解的，如來是無法可說的。什麼也不是語言可說的，何況離相的金剛般若？

無法可說，前在「舉如來為證」中說過。但那裡講的，是約佛證離言以明無所說，這裡是約法的離言以說明的。

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。

說法，必有說法的地點，如祇樹給孤獨園。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。開示化處的

性空，從兩方面說：一、世界，二、微塵。我們所住的世界，是由無數的微細物質集成的，世界為一組合體。集成此世界的微細物質，名為極微的微塵。一般取相的聲聞學者，以世界為組合的假有——也有說實在的；而能集成世界的極微，都說是實有的。如現代的科學界，也以為此世界是由微細的物質組成的，一層層的分析，不論是分子、原子，或者是電子、量子，總之，都認為有某種實在物，為此世界組合的原素。世俗的見解，由於自性見的無始迷惑，當然是這樣說的。但佛法，要從自性非有的本性空中，觀察這微塵與世界。

佛問須菩提：一佛所化的三千大千世界內所有的微塵，算起來多不多？這是多得幾乎不可計算的。但佛說：這一切微塵，我說即非微塵，是名微塵。如古代印度的勝論師等，佛教的一分聲聞學者，都主張色法——物質有極微細的塵粒，即是不可再分析的個體；無論如何分析，終究有這最後的質素。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。自性雖不可得，而緣起假名的色法，不但是有的，有粗的細的，而且還有相對的緣起外在性。所以，不但不是心的產物，而且心識的現起，還不能離色法而存在！當然，也不會說心是色法產生的。所以，如聽說微塵非微塵，即以為是緣起色法的否定，這才誤會了！微塵也是緣起的「是名微塵」呢！

同樣的理由，由於極微的緣起色等，為緣而和合為世界的形態，組成世界的微塵，還沒有自性可得，依之而集成的世界，當然也不會實有自性了！所以又說：如來說世界，即非世界。而幻化的世界宛然，所以又是名世界。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！

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。」

有所說的法、說法的處所，即有能說法者，這即是具諸相好的如來。所以佛又問：可以三十二相而見說法的如來麼？在「明心菩提」文中，曾論過可否以身相見如來。但那是約見法即見如來說，現在約為眾說法者說。須菩提答：不能。因為如來說的三十二相，沒有自相可得，不過如幻如化的莊嚴身相，名為三十二相罷了。

所說法，所化處，能化主，一切是無性離相，如幻如化；那麼金剛般若波羅蜜法門，即應當如法的受持奉行了！

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！」

上面校德，第一以充滿三千大千世界的七寶布施，第二以充滿恆河沙數的三千大千世界七寶布施，現在以恆河沙數的身命布施，比校受持本經及為人說法的功德。

布施的精義，在犧牲自己所有的去利益他人。自己所有的，最貴重的莫過生命。捨財還容易，捨身可難了。財物，是生存所必須的；世人貪戀財物，本出於生存的要求。但這畢竟是身外物，施捨了，不一定影響自己的生存。身命即生命的當體，以此布施，生存立刻有問題，這大非容易。但不是不可能的，如從前有孝敬父母的，二老病了，割股療養。又有兄弟間互爭，願意犧牲自己，以救全兄弟的性命。這都是以家族為對象的，或進而以國家民族為先，願為國家而死的。如儒者所說「殺身成仁」、「捨生取義」，也即是身命布施的一端。佛法以一切眾生、全體人類為悲濟的對象，所以本於慈悲的利他行——布施，不分人我，救濟一切，擴大到一切眾生界，不惜自己的身命。這在菩薩的修道過程中，捨身利他的事實，經律中記載得很多。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。身命布施的功德，雖比外財施大得多，但還是暫時的不究竟的救濟。受

持與講說般若，是思想的文化的救濟，能拔拔墮落的人格，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！

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！

受持經典的功德，一切大乘經無不極力稱歎。受持，含有讀誦、書寫、思惟、實行等。經中常說受持一四句偈得不思議功德，因此有人專以拜經、誦經為事，以為這功德夠大了！佛說是不錯的，學者是多少誤會的。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。如神秘的讀誦禮拜，不求解，不起行，以為功德已大極了；甚至稱讚誦持功德，成為變相的符咒，這怕不是功德，而反是無量罪惡呢！

空生，就是須菩提。他深刻的理解到般若法門的義趣——義是義理，趣是意趣，感到法門的希有！想到過去流轉生死的情景，非常慚愧；想到如來的慈悲救拔，得以超脫而聽聞菩薩行，又是無限的感激，所以就不自覺的涕淚悲泣起來。他向佛說：希有！希有！如來所說的甚深微妙法門，我從過去所得慧眼以來，未曾聽說過這樣甚深的法門；這次竟然聽到了，是多麼的欣幸！慧眼，即「知實相慧」，此慧能徹見諸法的如實相，所以名慧眼。《阿含經》中，稱為法眼，法即實相的異名，與此所說的慧眼同一；與大乘經中的法眼不同。須菩提所說慧眼，即指聲聞的證智。他說從來沒有聽過這樣的經，可作二釋：一、從大悲為本、無所得為方便的菩提心行說，聲聞行者確乎不知的。二、從離相徹悟的實相說，須菩提久已正覺，而且能與佛共論，

於此般若法門，何致驚奇如此！須知這是代表一般取相的聲聞行者的。大弟子在法會中，不論是問是答，都有當機的領導作用。現在代表那些取相的眾生，特別是執有諸法實性的增上慢聲聞，所以說從未得聞。極力稱歎深法的難聞，使他們注意而受持這離相妙悟的般若。

玄奘譯及義淨譯，將須菩提請問法門名字一段，移在本節之下。但流支、真諦等譯，又都與本譯相同。奘譯與淨譯，似乎同於世親的釋論本。而無著論的釋本，與本譯相近。

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，則是非相，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、人相、眾生相、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，則名諸佛。」

空生稱歎深法難逢後，接著說：如有人聽了這深妙法門，能離一切妄相而清淨信心——生實相，這是極為難得的！是成就第一希有功德的！前文，空生疑未來眾生不能聽此經而生實信，現在是肯定的說有人能生實信。信，以「心淨為性」。但此中的淨信，是離戲論而顯的心自清淨，是如實相而知的證信，即清淨增上意樂或不壞信。聞此經而能生淨信，即能生實相。實相，異譯作實想。想即智慧的別名，如經說無常想、無我想等。所以，實相即如實相而知的般若；生實相，即「一切法不生則般若生」。但實相如何可說，所以須菩提隨即說：實相，實即是非相，是離一切名言測度的畢竟空寂；從不為虛誑妄取相所惑亂，名之為實相。諸法實相，即諸法的實相不可得；因為一切法的實相不可得，所以名為實相。這是般若法門的實相說，顯示般若的特色！

須菩提又說：我能聽深妙的經典而信解受持，還不算難。當來世後五百歲中，如有眾生能聽此經而信解受持的，這才是第一希有哩！因為，我生逢

佛世，佛說是那樣的善巧，一言一語都從實悟中來，格外親切有味！所以信解領受，不足為難。佛後五百年，人根轉鈍，時間又經久了，佛法又是彼此展轉傳來。所以，那時的眾生，如能信解受持般若深法，真是難中之難！經中每勸人發願見佛聞法，理由也在此。

後五百歲的眾生，信解受持這《金剛般若波羅蜜經》，為什麼第一希有？因為，這人已沒有我等四相的取執了。這可見不問時代的正法、像法，不問地點的中國、邊地，能否信解般若，全在眾生自己是否已多見佛、多聞法、多種善根，是否能離四相而定。無我等四相，並非實有我等四相而加以取消或摧毀。要知道：我等本不可得，由於眾生的顛倒，無中執有；所以無我等四相，只是顯明他的本相無所有而已。能離我等四相，即能離法相與非法相，所以說：離虛妄顛倒的諸相，即名為佛。這與上文的「若見諸相非相，則見如來」，完全同一。離四相，或者以為與佛相差還遠。不知約覺悟實相——無分別法性說，與諸佛一覺一解脫，平等平等，也得名為佛。所以古人說「須陀洹名初得法身」；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」。

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！如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。

須菩提讚歎深法及信解者，非常合理，因此佛為之印證，更進一步的廣說。佛說：是的！後五百歲中，假使有人得聞此經，能不驚、不怖、不畏，這的確是難得的！不但平常人，或是世間學者，或是神教的信徒，就是佛弟子，聽了諸法畢竟空的甚深法門，能不驚、不怖、不畏，也是極為希有的！眾生為普遍的成見——自性妄執所誑惑，聽見畢竟空，不能不驚慌而恐怖起

來！神教徒怕動搖了他們的上帝，哲學家怕失去了他們所唯的物或心，學佛者怕流轉還滅無從安立，所以《大智度論》說：「五百部聞畢竟空，如刀傷心。」《中論》青目釋：「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，這真可說是火裡青蓮！信解如此不易，可見般若的究竟第一，所以說：如來說第一波羅蜜。然而，第一波羅蜜，即是無可取、無可說，也即是第一不可得，波羅蜜不可得。唯其離相不可得，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蜜。

辛二 勸行

壬一 忍辱離相勸

須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。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，則為非住，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，應如是布施！如來說一切諸相，即是非相；又說一切眾生，則非眾生。

法門那樣深，淨信者的功德那樣大！所以佛告須菩提：學佛法者，應依此經所說而發心修行。大乘般若波羅蜜，不偏於理證，而是與施、戒、忍等相應，表現般若大用的。本經以大悲利他的菩提心為本，所以上文偏說布施，而此處又特別讚歎忍辱。

梵語羼提，即是忍。忍不但忍辱，還忍苦耐勞，忍可（即認透確定）事理。所以論說忍有三：忍受人事間的苦迫，叫生忍；忍受身心的勞苦病苦，以及風雨寒熱等苦，叫法忍；忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧。常人所不易忍的，即受人的欺虐等，所以經中多舉忍辱為例。不論世間事或

出世大事，在實行的過程中，身心的、自然的、人事的，都有種種的糾纏、困難。尤其是菩薩發大心，行廣大難行，度無邊眾生，學無量佛法，艱苦是必然不免的。為眾生而實行利濟，眾生或不知領受，或反而以怨報德，在這情形下，如不能安忍，那如何能度眾生？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，看得徹底，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！

佛告須菩提：般若是第一波羅蜜，即具足六波羅蜜。例如忍辱波羅蜜，在與般若相應而能深忍時，即能忍的我，所忍的境與忍法，都不可得，所以即非忍辱波羅蜜。能如此，才能名為忍波羅蜜。關於忍辱，如來舉過去的本生來證明：如在過去生中，歌利王支解割截我的身體。那時，我沒有我等四相。假使執有我等四相，就要起極大的瞋恨心；即使無力反抗，也必怨恨在心，這即不能忍辱了。由此，可證明當時沒有我等四相；無我，所以能大悲，能大忍！

歌利，譯為惡生。傳說：歌利為北印的烏萇國王，殘暴得很！一次，王帶了宮女們，入山去遊獵。宮女們趁國王休息入夢時，就自由去遊玩。在深林中，見一修行忍辱的仙人——即印度過著隱遁生活的宗教徒。仙人見他們來，就為他們說法。國王一覺醒來，不見一人，到各處去尋找。見他們圍著仙人在談話，不覺氣沖沖的責問仙人。仙人說：我是在此修行忍辱的，宮女們自動的到這裡來問法。國王聽說是忍辱仙人，就用刀砍下他的手腳，看他是否能忍。當時，仙人毫沒有怨恨，神色不變。這仙人，即釋迦佛的前生。又如傳說禪宗二祖慧可被賊砍去臂膀，能以法印心，不覺痛苦，這也可說是忍辱波羅蜜了。

如來又說：我不但在歌利王時如此，在過去五百世中，作忍辱仙人，也是一樣的沒有我相、人相、眾生相、壽者相的。這可見修菩薩行的，是怎樣

的重視般若相應的忍辱波羅蜜了！

說到這裡，佛總結而勸告眾人說：菩薩發心，應離一切相而發無上遍正覺心！離相發心，即發勝義菩提心，也就是明心菩提。一切相，雖無量無邊，但不出六塵境相。所以離相發心，即不應該住色塵相而發心，不應住聲、香、味、觸、法相而發心，應一切無所住而生大菩提心。假使發心的人，心有所住，即取相著相，就不能安住於阿耨多羅三藐三菩提心。所以佛在前面，曾經說過：發無上遍正覺心的菩薩，不應住色等相而布施。要利益眾生，應這樣的無住布施。布施是法，眾生是人。若執法相、人相，即不過人天施善，不能成為利益眾生的大行。所以接著說：如來說的一切相，即是非相。說的一切眾生，即非眾生。通達非相非眾生，所以能布施，所以能忍辱。

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，如人入闇，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。

世人說話，常不免與事理不符，所以不能過分的信任。如來說法，一切是如實的，所以一切可信。法門的甚深，本生的修行，無不是可信的。真語等五句，別譯少「不誑語」一句。此五句，都是真實可信的意思。如從差別的字義說：真是不妄的，實是不虛的，如是一樣的；不誑即是實的，不異即是如的，如來的梵語，本有如法相而說的意思，所以佛說是一切可信的。

如來以佛說的真實，勸人信受奉行。但接著說：可不要誤會，以為如來說什麼宇宙的實體了！如來所證覺的，是無所謂實、無所謂虛的。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。

菩薩修菩薩行，應契會此無實無虛。若心住於色等法而行布施，這如走入無光的闇室，一切都不能見；反之，菩薩心不住於色等法而行布施，那就如明目人，在日光朗照的地方，能見種種的形色。這說明布施要與般若相應，不著一切，即能利益眾生，趨入佛道，莊嚴無上的佛果。修學般若，略有二行：一、入理，即於定中正觀法相，達自性空而離相生清淨心。二、成行，即本著般若的妙悟，在種種利他行中，離妄執而隨順實相。大乘般若的特色，更重於成行。在成行中，本經特重於利他為先的布施。這些，受持《金剛般若波羅蜜經》者，應有深刻的認識！

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！

此第四番校德。先總括的說：將來如有善男子善女人，能受持、讀誦這般若妙典，那即為如來的大智慧眼，在一切時、一切處、一切事中，完全明確的知道、見到，能常為如來所護持，他的功德是無量無邊的。為了顯示功德的無量，舉喻校量。中國分一天為十二時，印度分為六時，日三時，夜三時。白天的三時：約十點鐘以前為初日分，十點到下午二點為中日分，二點鐘以後是後日分。假使有人，在每日三時中，三度以恆河沙數這麼多的身命，為有情而犧牲——布施；而且不是一天兩天，又經過無量百千萬億劫這麼久；這比上文所說的恆河沙等身命布施，功德更殊勝了！喻有實喻假喻，這是假設的比較，總之形容功德的不可勝算罷了！然而，如另有人，聽聞這般若經典，能生信心，隨順般若而不違逆，那功德即勝過前人多多了！單是「信順」的功德即如此，何況更進一步的書寫、受持、讀誦、為他人演說呢！功德當然更大了！這樣的稱歎受持等功德，實因本經的功德殊勝，如下文所說。

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。

般若的功德，那裡說得盡？若要略的說：本經有不可思議、不可稱量的無邊功德。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。這樣大功德的妙法，如來不為小乘行者說，為發大乘心者說，為發最上乘心者說。大是廣大義，最上是究竟無上無容義；形容法門的廣大無邊——含容大，至高無上——殊勝大。雖說為二名，並無差別，同是形容菩薩乘——行果的殊勝。

這是但為菩薩說的妙法，所以如有人聽了能受持、讀誦、廣為人說，這就是菩薩，就為如來知見，而得不可思議的功德。這樣的人，即能荷擔如來的阿耨多羅三藐三菩提。擔是擔在肩上，荷是負在背上。意思說：能領受信解的人，對於無上正等菩提，就能擔當得起。如來證得無上菩提，為了救度眾生；為眾生種種教化，即是如來的廣大家財——弘法為家務，利生為事業。能信受轉化，即是能負起這度生重任，紹隆佛種！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！本來，無上正等菩提，「是法平等，無有高下」，眾生皆有此法寶藏分。但問題不但是願承當或肯承當，而是能夠承當。所以，發大乘心者，要能信解此甚深教授，從無我大悲中去承當，從利他無盡中去圓成！

繼承如來家業，這是第一等大事，所以如來不願為學小乘者說的。因為好樂小法的人，住著在我見、人見、眾生見、壽者見，不能於此般若深法，聽受乃至為人解說的。小乘人為己心重，急急於「逮得己利」。他們但求解脫而已，何必修學廣大甚深的教法？何必經三大阿僧祇劫？何必廣行布施、忍辱，廣度眾生？只顧自己，所以說他們住於我見。他們既不求大乘，如來當然也不為他們說了！

聲聞者能得無我，這是佛教所共許的，這裡為什麼說樂小乘者住著我見呢？本經上文說：不得法空，即著我見。這是約三乘同入一法性說，是如實說；引導聲聞行者不著於法相，迴心大乘。此處說樂小法者住於我見，約他們不能大悲利他說，是方便說；是折抑小乘，使他們慚愧迴心。前約證理平等說，此約事行抑揚說。

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。

佛對須菩提說：不論什麼地方——在在處處，只要有此《般若經》在，世間眾生即應當尊敬供養。因為，此經所在的地方，即等於佛塔的所在。佛塔，本是供養佛身的；僧伽藍——寺院，是住出家眾的。中國的佛寺，混合了這二者。反之，有些塔變成什麼鎮山鎖水、憑人遊眺了。佛塔，主要是供養佛的舍利、像設，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，所以應尊重恭敬供養。供養佛塔，《四分律》等都有說明。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。香有燒香、塗香、末香。燒香即我國常用以焚供的。塗香，也是末香，但以油調和後，塗在佛足上等。末香是細香末，是散在佛身或佛住的地方。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。如叢林裡的藏經，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！

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。

依前所說，受持本經的，應該為人尊敬了！然而，有人從未為別人輕視，等到受持讀誦《金剛般若波羅蜜經》，不但不因此而受人尊敬，反而遇到別人的輕視，這是常使人退悔的。然而不應為此而疑惑、退心！這即是前生惡業轉輕或消滅了的象徵。我們現生人中，無論境遇如何，過去所造的惡業，潛在而未發的極多。一遇因緣，就會感受應得的果報，或墮地獄、畜生等。讀誦《般若經》者，所有過去應墮惡道的罪業，因受持此經的功德力，而現世輕受了；受人輕視的微報，即不會再感惡道等報。如人有痘毒，若先種痘，讓他輕微的發一下，就不致再發而有生命的危險了。受人輕視，也是如此。而且種下了般若種子，將來定可證得無上正等菩提。

佛法說業力，通於三世。如專約現世說：有作惡的人，作事件件如意，多福多壽。有作善事的人，反而什麼都不行，一切困難。尤其是惡人迴心向善，境遇倒一天不如一天，家產一天天消失，使人懷疑老天的公道！若信佛教的三世因果說，知有業現受，有業當來，即能深信善因善果、惡因惡果，而轉惡行善了。業是行為的餘勢，行為的善不善，以心為要因，所以如有強有力的智慧和願力，可以使業變質的。業是可能性，不一定要發作，是可能轉變的。因此，佛教主張有過去業，而不落於宿命論者。

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。

如來以自己經歷的事實，證明受持本經的功德。如來說：我在過去無量阿僧祇劫前，即未見然燈佛以前，曾遇到過八百四千萬億那由他佛。在這眾多佛前，都是一一的承事供養，沒有空過的；所得的功德，真是無量無邊了。釋迦佛在然燈佛前，授記作佛，即明心菩提。以前，即從初發心以來的二大阿僧祇劫修行。今說無量阿僧祇劫，約小劫說。承事有二：一、侍奉供給，二、遵佛所說去行。明心菩提以前的功德，還沒有徹悟離相，雖有智慧功德，都是取相的，有漏有限的。所以，在末法時代，如有人能受持讀誦《金剛般若波羅蜜經》，隨順性空法門，或者得離相生清淨心，那他所得的功德，當然要比釋尊供養諸佛的功德，超勝得不可計算了。於本經受持讀誦，順向離相，即能超勝有相修行無數阿僧祇劫，這可見功德的殊勝！菩薩發心修行，以離相無住為本，這才是解脫、成佛的要門，學者應以此為標極而求得之！

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，心則狂亂，狐疑不信。須菩提！當知是經義不可思議，果報亦不可思議！」

上面雖廣讚功德，其實受持《般若經》所得的功德，是不可盡說的。即使以如來無方辯才，無限神通，把它完全的說出來，人聽了或許會發狂，或許會疑惑不信，因為這太出於常人的境界了。這與為井底之蛙，說虛空無邊廣大的那樣難以信受一樣。總之，《般若經》的般若相應的大悲妙行，甚深廣大，是不可以心思言議的。所以，聽聞、受持乃至為人解說等所得的果報，也出於常情的想像以外，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，云何應住？云何降伏其心？」

上來講般若道，以下說方便道。方便道即現證般若，進而到達佛果的階段。須菩提的請問，及如來的答覆，與前一樣。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，唯有玄奘所譯，前文也有此一句。上來說到明心菩提，約從凡入聖的悟證說，是成果；但望於究竟佛果，這才是無相發心的起點，即是發勝義菩提心。前文所問發心，以立願普度眾生而發，是世俗菩提心。此處，由深悟無我，見如來法身，從悲智一如中發心，即諸經所說的「紹隆佛種」，「是真佛子」。前後同樣的是發無上大菩提心，所以須菩提又重行拈出舊問題，請示佛陀：應怎樣安住？怎樣的降伏其心？

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。

「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」，與前發菩提心同。因發勝義菩提心，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。本文接著說：實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。前說所度的眾生實不可得，如有所得，即著於我等四相，是就所觀的所化境——眾生而說。雖悟得補特伽羅無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我，盡離薩迦耶見——我我所執。此處，即不但外觀所化的眾生不可得，更能反觀自身，即能發心能度眾生的菩薩——我也不可得。依修行的次第說：先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者未能遮遣，還未能現證。進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心

者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。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。

多數學者，以為聲聞能破我執，而大乘才能破法執，這應先破我執而後離相！本經前後大段，一般也判為先破法執，後破我執，即為大矛盾處。又，佛為眾生說法，多明空無我，信解者還多。到了聖智親證，反而偏執真常大我。所以，本經於此智證的方便道中，特重於無我的開示。這即是說：即使是聖智現覺，也還是空無我的。末法眾生，不聞大乘，如湛愚《心燈錄》之類，以「我」為開示修行的根本，與我見外道同流，可痛！

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。

發勝義菩提心，即分證無上遍正覺。上文已明無法為發心者，這裡說無法為證得者。佛以自己經歷的分證菩提果，問須菩提：如來（釋迦自稱）從前在然燈佛那裡，有什麼實法能證得阿耨多羅三藐三菩提？須菩提深解如來所說的，所以說：沒有。佛說：是的，確乎沒有什麼為我可得阿耨多羅三藐三菩提的。如有某種真實有自性法，如來能證得阿耨多羅三藐三菩提，那我就有我我所執了；然燈佛也就不會給我授記，說我在未來世中作佛，號為釋

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！

七地菩薩得無生忍，即名得阿耨多羅三藐三菩提。能分得菩提，也即可名為如來。如來，外道解說為「我」，以為是如如不動而往來三界生死者，以為是離縛得解脫而本來如是常住者。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，如有人說如來能得阿耨多羅三藐三菩提，這無疑是錯誤的，不能契會佛意的。

如來所得（菩薩分得）阿耨多羅三藐三菩提，即現覺諸法如義。這是達一切法相的虛妄無實，離妄相而徹見如實相。但一切法自性，即一切法自性不可得；以無自性為自性，這當然不可執實，又焉能執為虛妄。無實無虛的無上遍正覺，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，所以說：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！

如來才說了一切法皆是佛法，隨即說：我說一切法皆是佛法，不要以為實有一切法，不要謗佛實有邪惡雜染的一切法。在勝義畢竟空中，是一切法絕無自性的，即非一切法的。因為一切法即非一切法，佛證此一切法，所以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。

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，則為非大身，是名大身。」

菩薩得法性身，有二類：一、證得無生法忍時，即得法性身，如入涅槃者迴心向大而發勝義菩提心。二、得無生法忍時，還是肉身，捨此分段身，才能得法性身。《大智度論》說八地捨蟲身，即此。所以，這一段，可判屬明心菩提。但出到菩提的聖者，是決定成就的。

佛在上文，曾說「人身如須彌山王」；這裡又同樣的向須菩提說。畢竟須菩提是解空第一的聖者，聽到「譬如人身長大」，即契會佛心而回答說：如來說的人身長大，為通達法性畢竟空而從緣幻成的，實沒有大身的真實性。悟法性空，以清淨的功德願力為緣，成此莊嚴的尊特身，假名如幻，所以說是名大身。

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。

明心菩提以前，重在從假入空；到出到菩提，又從空出假，成熟眾生，莊嚴佛土，以趨入佛果。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，也還是如此。成熟眾生，以眾生成就解脫善根而得入於無餘涅槃為究竟。但在菩薩度眾生時，假使說我當滅度無量眾生，那就執有能度的菩薩、所度的眾生，我相不斷，就不配叫做菩薩了。什麼是菩薩？從最初發心，到現證法性，到一生補處，無不是緣成如幻；即一切法觀察，即一切法真如，離一切法，離一切法真如，都是不見不得有可以名為菩薩的，如《般若經．三假品》所說。所以，佛說一切法——有漏的，無漏的，有為的，無為的，世間的，出世間的無我，都沒有菩薩實性可說，切勿執什麼真我才是！

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。

嚴淨佛土，就是化穢土而成淨土，這是得無生法忍菩薩的大事。菩薩以法攝取同行同願者，以共業莊嚴佛土。但如菩薩在莊嚴佛土時，這樣說：我當莊嚴佛土。這就有能莊嚴的人及所莊嚴的法，取我相、法相，即不成其為菩薩。要知如來所說的莊嚴佛土，本無實性的莊嚴佛土可得，只是緣起假名的莊嚴罷了！

前明心菩提，約分證菩提而結說如來的真義。這裡，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《大智度論》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。」「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。

究竟菩提，即菩薩因圓，得一切種智，究竟成佛。佛有法身與化身二者，聲聞乘也有立二身的，如大眾部等說：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，念念遍知一切法。」這即是法身說，這是色心圓淨的，不單是空性的法身，即如來的真身，唯大機眾生——法身菩薩能見他的少分。化身，如八相成道的釋迦，適應未入法性的初心菩薩、小乘、凡夫而現的。二身本非二佛，約本身、跡身，大機及小機所見，說為二身。此處先明法身。

有人疑惑：佛說諸法皆空，怕成佛即空無所知。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。

眼，是能見的；有種種的見，所以名種種的眼。現分兩番解說：一、五種人有五種眼：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。如肉眼見表不見裡，見粗不見細，見前不見後，見近不見遠，見明不見暗；而天眼卻表裡、粗細、前後、遠近、明闇，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。二、一人有五眼：這如本經所說的如來有五眼。佛能見凡人所見，是肉眼；見諸天所見的境界，表裡遠近等，都能透徹明見，是天眼；通達空無我性，是慧眼；了知俗諦萬有，是法眼；見佛所見的不共境，即佛眼。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。

再舉比喻來形容如來的知見圓明。佛問：恆河中的沙，我說它是沙嗎？須菩提答：如來是名之為沙的。再問：如一恆河中所有的沙，每一粒沙等於一恆河；有這麼多的恆河，恆河中所有的沙數，當然是多極了！如來所化的

世界，就有那麼多的恆河沙數那樣多。在這麼多的國土中所有的一切眾生，他們的每一心行，如來以佛知見，悉能知見。一世界中，單就人類說，已經很多，何況一切眾生？更何況那麼多世界的眾生？而且每一眾生的心念，剎那生滅，念念不住，每一眾生即起不可數量的心呢！然而佛能徹底明見，佛何以有此慧力？因為所說的諸心，即是緣起無自性的非心，假名為心而無實體可得的。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，無不遍知。

為什麼說緣起假名的心即非心呢？因於三世中求心，了不可得。如說心在過去，過去已過去了，過去即滅無，那裡還有心可得！若心在現在，現在念念不住，那裡有實心可得！而且，現在不離於過去、未來，過去、未來都不可得，又從那裡安立現在！倘使說心在未來，未來即未生，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，唯是如幻的假名，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，唯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。

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。

上面說智慧圓滿，這裡說福德眾多。佛稱兩足尊，即以此福慧圓滿為體。今舉比喻形容福德的廣大，與校德不同。佛問：若有人以充滿大千世界的七寶，拿來布施，這個人因此所得的福德，多不多？須菩提答：此人因布施所得的福德，多極了！佛隨即說：不過，假使福德有實在自性的，那麼，大千七寶的布施，也不過大千七寶的福德罷了，佛就不會說他得福德多。因為福德無性，稱法界為量，布施者能與般若相應，不取相施而布施一切，所以能豎窮三際，橫遍十方，圓成無量清淨的佛果功德，這才說是多呢！

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。」

色身，是諸法和合的一合相；諸相——如三十二相，是色身上某一部分的特殊形態。如來法身，有相？還是無相？這在佛教界是有諍論的，有的說有相，有的說無相。其實，這諍論是多餘的。如以佛有法身和化身，這法身是有相的。假使說佛有三身（也可以有相）或四身，專以法身為平等空性，那即可說法身無相。有相的法身，色身無邊，音聲遍滿十方。在大乘（大眾部等同）學初立二身說，法身即本身、真身，悲智圓滿，如智不二，心色無礙，遍法界的毘盧遮那佛，為大機眾生現身說法。但此法身是無為所顯的，相即無相，不可思議！龍樹論多用此義。

佛問須菩提：可以從身色、諸相的具足中，正見如來嗎？具足，即圓滿。色身的具足，依玄奘及笈多譯，更有「成就」的意義，所以即圓成或圓實。凡是自體成就，不待他緣的，即名為圓成實。法身色相，或稱歎為圓成、圓實的。須菩提領解佛意說：不可！如來是不應以具足的身相而正見的。因為如來說具足身相，是無為所顯的，是緣起假名而畢竟無自性的，那裡有圓成實體可得。所以，即非具足身相，而但是假名施設的。

本經概括的說諸相具足。常說佛有三十二相，是指印度誕生的釋迦如來化身而說。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。

辛四 法音遍滿

「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。」

佛對須菩提說：不要以為如來會這樣的想——我當為眾生說種種的法，佛是不會如此的。如有人以為如來有所說法，那不特不能知佛讚佛，反而是謗佛了！以為佛也像凡夫那樣的有能說所說了！要知道：法如實相是離言說相的，不可以言宣的，所以說法即無法可說。無法可說而隨俗假說，令眾生從言說中體達無法可說，這即名為說法了。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，身色具足，那為什麼不法音遍滿呢！

未證法性生身的菩薩，說法是不離尋伺——舊譯覺觀，即思慧為性的粗細分別的。如初學講演，先要計劃，或臨時思索、準備，這都是尋伺分別而說法的顯例。已證法性生身的菩薩，就不假尋伺而說法。隨時隨處，有可化眾生的機感，就隨類現身而為說法。究竟圓滿的法身，更是「無思普應」。經論中，常以天鼓——不假人工而自鳴的為喻。所以，如以為如來作是念——我當說法，即是謗佛。

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。」

年高德長的，智深戒淨的，以慧為命，名為慧命。慧命，與上文所說的長老，為同一梵語的異譯。佛為須菩提開示了法身說法的真義以後，尊者就

啟問如來：在未來世的時候，有沒有眾生聽了如所說的法身——知見、福德、身相、說法圓滿，而生清淨的信心？也可說：如上所說的法身說法，無說而說，會有人因此種說法而生淨信嗎？這是佛果究竟深法，所以須菩提又不能以自慧悟解，請佛解說。佛說：聽聞如此說法而能生信心的，當然是有的，但此種信眾，已不是一般的眾生；但他還沒有究竟成佛，也不能不說他是眾生。原來，為凡夫、聲聞、初心菩薩說法的，是化身佛，聽眾都是未出生死的異生——眾生。還有此土、他土的大菩薩，佛以法身而為他們說法。法身是無時無處而在流露法音，大道心眾生——大菩薩，也隨時隨地的見佛聽法。聽法身說法而生淨信者，即大菩薩，所以說彼非眾生，又非不眾生。如從五眾和合生的眾生說，眾生無我，常是畢竟空，不過惑業相續，隨作隨受，於眾生不可得中而成為眾生。

此法身說法，利根凡夫雖不能親聞法音而生清淨信，但能依展轉得解大乘深義，比量的信受。

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，則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。

法身佛以智見與福德為本，感得果德的無邊身相、微妙法音；現身、說法，即有大菩薩為信眾。這些，都因總修萬善而同歸無得，證無上遍正覺而得完成。所以須菩提仰承佛意而問道：佛得的無上遍正覺，可是無所得的吧？佛讚許他說：是的！我於無上遍正覺，連一些些的實性法，都不可得；一切都無所得，這才證得無上遍正覺。然所以都無所得，這因為無上遍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，在此如如正覺中，一切法是平等而無高下的。高下，指佛果（高）與凡夫（下）說的。平等法界，是在聖不增、在凡不減的，這就名為

無上遍正覺。這在因中，或稱之為眾生界、眾生藏、如來藏；在果位，或稱之為法身、涅槃、無上遍正覺。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！

一切法雖同歸於無得空平等性，但畢竟空中不礙一切。一切的緣起法相，有迷悟、有染淨，因為性空，所以有此種種差別，如《中論》所說。所以佛又對須菩提說：無上遍正覺，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。無上遍正覺，要備兩大法門而圓成：一、以般若空慧，通達法空平等性，不取著我等四相。二、修習施、戒、忍等一切善法，積集無邊福德。此所修的一切善法——自利利他，以般若無我慧，能通達三輪體空，無所取著。般若攝導方便，方便助成般若，莊嚴平等法性，圓證無上遍正覺。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！

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《般若波羅蜜經》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。

這是方便道中第一次校德。般若道中說充滿三千大千世界七寶持用布施，這裡說七寶聚集像須彌山那麼高——出海四萬二千由旬——拿來布施，這數量要比前說大得多。但雖以這麼多的七寶持用布施，所得功德，還是不及讀誦或為他人說本經四句偈的功德。

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，如來則有我、人、眾生、壽者。須菩提！如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。須菩提！凡夫者，如來說即非凡夫。

此中化身佛，不約隨類示現者說，指從入胎、住胎到成道、轉法輪、入涅槃，示生人間的化身佛。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。

佛告須菩提：不要以為如來會作這樣想：我當現生人間，度脫苦迫的眾生。如來現覺諸法性空，那裡會見有實在的眾生可以為如來所度。假使如來這樣的想，那如來不是執有我等四相了嗎？如來雖不作此念，但隨俗說法，也還說我前生如何，說「天上天下，唯我獨尊」等。可是雖說人說我，能達人我無自性，所以假我即是非我。不過，那些生死凡夫，不能了解隨俗我的意趣，即以為真實有我而妄執了——如後代的犢子部等。不特說我非我，就是我雖也說有凡夫，也是實非凡夫的假說。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。

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，轉輪聖王則是如來。」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。

本節與諸譯不同。可否以三十二相觀如來，上面已經論到，似乎毋須再說。特別是：須菩提的答覆，上文已知不可以三十二相見如來，怎麼這裡反而說可以三十二相見？這是極難理解的！要知道：上次佛約法身而問，法身不可以三十二相見，須菩提是知道的。這次佛約化身為問，化身佛一般都以為有三十二相的，所以須菩提也就說可以三十二相見如來。但這是錯誤的，佛陀立刻加以責難：假使可以三十二相見如來，轉輪王也有三十二相，那轉輪王不也就是如來嗎？須菩提當下就領會道：如我現在理解佛所說的意義，是不應該從三十二相見如來的。這是說：不但法身不可以三十二相見，化身也是不可以三十二相見的。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？因此，佛又引從前為聲聞行者說過的偈子，再說給大眾聽。意思說：若以三十二相八十種好的色相見我——如來，或從六十美妙梵音中求我，這是走入邪道，不能正見如來的。

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。所以如來緊接著說：假使這樣想——如來是不因諸相具足而證得無上遍正覺的，那可錯誤大了！切不可作如此倒想！修一切善法而得大菩提，而起化身，當然是有殊勝相好的。假使以為離卻相好的，那是等於以為發阿耨多羅三藐三菩提心者是說諸法斷滅了！斷滅，就是破壞世出世間因果。證無上遍正覺是果，發菩提心而廣大修行是因，因果是必然相稱的。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。

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。

佛對須菩提說：假使有發大心的菩薩，以充滿恆河沙世界的七寶作布施，所得的功德極大；但如另有菩薩，能悟知一切法無我性，得無我忍，那所有功德即勝前菩薩的功德。此處以菩薩布施及菩薩智慧相校量，即更勝上文的校德。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。得忍菩薩的所以殊勝，因他於所作福德及智慧，能知道是無性的緣起，不會執受——取福德為實的。不受福德，所以福德即無限量。這不是說沒有福德，是說不執為實有，不執為己有。福德無性，菩薩無我，能得此法忍的菩薩，是深知福德不應貪著的，所以說不受福德。

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。

梵語多陀阿伽度，漢譯如來，也可譯如去。來去是世俗動靜云為相，因此，外道等即以如來為流轉還滅——來去者；如來現身人間，一樣的來去出入，一樣的行住坐臥，佛法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；有的，要在來去坐臥的四威儀中，去見能來能去能坐臥的如來。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。如來「即諸法如義」的正覺；來去坐臥都不過性空如幻，那裡有來者去者可得？法法性空如幻，來無所從，去無所至；不來相而來，無去相而去，徹見無我法性——如義，這才名為如來。

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，佛則不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。

論化處，也分為微塵與世界。先說微塵：佛告須菩提說：如有善男子善女人，依佛所說的「散空」，觀大千世界而分分的分析，散為微塵，這微塵眾（眾即聚）多不多？《阿含經》中，佛曾以散空法門教弟子，後代的聲聞學者，如一切有部等，即依此建立實有自性的極微。須菩提依佛所教而修行，知道微塵眾的確多極了；然而他不像取相聲聞學者的執為實有。他說：這許多微塵眾如果是實有的，如來即不會說它是微塵了。要知道：色法——物質界是緣起的，是相依相緣的存在，而現有似一似異相的。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它。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。

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，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」「須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。

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。所以須菩提接著說：如來所說的三千大千世界，依我的悟解，也是沒有自性的，僅是假名的世界。因為，如世界是實有自性的，那就是渾然一

體而不可分析的一合相了！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。如來雖也說世界的一合相——全體，那只是約緣起假名的和合似一，稱為一合相，而不是有一合相的實體——離部分或先於部分的全體可得。如來聽了，同意須菩提的解說，所以說：一合相，本是緣起空，不可說有自性的。但凡夫為自性的妄見所蔽，妄生貪著，以為有和合相的實體！

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。」

如來教法的特色，即宣說「空無我」。此處即約此義，概括如來一代化法。佛問須菩提：無我，即令人離我見乃至壽者見。假使有人以為佛說我見、人見等，使人離此等見而得解脫，此人能理解如來化法的真義嗎？須菩提答：此人是不夠理解佛法的！眾生，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《大智度論》說：「癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡。」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。

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。

此下，為方便道的結勸受行。般若道已有廣說，這裡僅略為結勸而已。一切佛法，都是為學者說的，所以雖或高談佛果，或論菩薩不思議的大行，總是以初學為所化的根機。上面雖廣說方便，尤其分別究竟菩提的法身與化身，而這裡又歸結到發菩提心者應如何知見、應如何受行。佛說：發菩提心的人，對於一切法，近即上說無我的教法，遠即方便道中所說的一切菩薩行果，都應該不取——不生法相而知見、而信解。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。因為，如來雖分別廣說諸法相，而一切法相無自性，即是非法相的，不過隨俗施設為法相而已。這是總結對於一切佛法的根本認識。

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。

如來再校德顯勝，結勸自受化他，並略示說法的軌範。佛告須菩提說：假使有人以充滿無量無數（阿僧祇即無數）世界的七寶，拿來布施，這在常人看來，功德已不可思議。但是，如另有發菩提心的人，對於本經的全部乃至少到一四句偈，能依十法行而行，那他所得的福德，比七寶布施者要多得多。在受行般若中，或理觀，或事行，都要一一見於實際。大乘為利他的法門，所以尤需要將此般若大法，為他人演說，展轉教化，才能弘廣正法，不違如來出世啟教的本願。續佛慧命，這是最極要緊的。但應該怎樣演說呢？佛陀啟示說法的軌則說：這需要不取著一切法的自相，要能安住於一切法性

空——如如的正見中，能不為法相分別所傾動。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。《大智度論》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」。所以，如如不動而說法，即《維摩詰經》所說：「能善分別諸法相，於第一義而不動。」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！

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！」

上面，如來開示學者，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。不取相，即性空離相，本經雖處處說到，但聽者或以為空是什麼都沒有；假名是為初學者假說的，施、忍等一切善法，於他們——自以為解空的是無關的。這些人，倒取空相，是斷滅見者，是謗佛謗法者！而另一些人，不滿於性空假名，要成立因果緣起的自相有。眾生心不容易安住於中道，落於有見無見。所以，本經在末後，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。

頌意說：一切有為法，都是如夢等假有即空的，學者應常作如此觀察！有為，即有所作的，從因緣而有的，有生滅或生異滅的遍通相的，即息息流變的無常諸行。凡夫見聞覺知的一切，沒有不是有為的。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。

這樣，在凡夫，有為即一切法，應以如夢、如幻等六喻去觀察他。夢，指睡眠時，由於過去的熏習，或夢時身心所有的感受，浮現於昧略的意識中，而織成似是而非的夢境。幻，指幻師用木石等物，以術法而幻成的牛馬等相，這是可見可聞的，卻不是真實的。泡，指大雨下注時，水上引起剎那即滅的浮漚。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。露，即地面的水汽，與易散熱的草木等相觸，因冷而凝成的小水滴；這到天明後，溫度稍高，就立刻消滅。電，指陰電陽電相磨觸時，引起的光閃，也是剎那過去而不暫住的。此六者，或有經中作九喻、十喻等，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。

這樣，一切法如幻、如夢等。幻等，如《大智度論》說：「幻相法爾，雖空而可聞可見。」無定性而稱之為空，不是什麼都沒有。因此，我們所知所見的一切，是空的，但是因果必然、見聞不亂的。依此以求諸法的自性，了不可得；徹悟此法法無性的不可得，即名為空性。雖沒有自性而空寂的，但也即是緣起的因果施設，稱為假名。假名，梵語為「取施設」義，即依緣攬緣而和合有的。從因果施設邊說，即空的假名有，不可說無；從自性不可得邊說，即假的自性空，不可說有。觀假名如幻等而悟入空性，離一切相，即為般若的正觀。知見信解所以能不生法相，受持、為他人說所以能不取於相，都應從如幻、如夢的假名自性空中去觀察；三乘解脫以及菩薩的悲心廣大行，也應從此觀察中去完成！

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。

金剛法會圓滿了。當時，比丘與比丘尼，即出家弟子的男女二眾；優婆塞、優婆夷，即在家弟子的男女二眾。此即如來的四眾弟子，曾從佛受皈依及應持的戒律者。此外，還有從一切世間來的天、人、阿修羅，即三善道眾生，有善根見佛聞法的，也在法會中。大家聽了本經，明白菩薩發心修行的宗要與次第；感到佛法的希有，都各各法喜充滿。歡喜，即信受佛說以及悟入深義的現象。能深刻信解，所以都能奉行佛說，自利利他，流通到將來。我們還能知道這部經，聽說這部經，也即是當時佛弟子信受奉行的成果。大家既聞此法，也應生歡喜心，信受奉行，這才不負如來護念付囑的大悲，名為報佛恩者！（演培記）

卷003

——民國三十六年夏在雪竇寺說——

懸論

一 釋經題

一、波羅蜜多：佛法有它的目的，和達到此目的的方法，我們要想了解它，可以用本經的「度一切苦厄」、「能除一切苦」，即經題的「波羅蜜多」來說明。佛法就是要對這現實世間的苦難，予以徹底的解決。波羅蜜多是梵音，譯成中文可有兩個意思：一、凡事做到了圓滿成就的時候，印度人都稱做波羅蜜多，就是「事業成辦」的意思。二、凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱做波羅蜜多，這就是中文「度」（到彼岸）的意思。其實，這只是同一語詞的兩種——動、靜解釋。佛法的目的，在使人生的苦痛得到解決，達到超脫苦痛的境地。能解除這人生苦痛的方法（動的），名之曰波羅蜜多；依照佛法中的方法做到苦痛的解除（靜的），也名為波羅蜜多。這樣，現在就把「波羅蜜多」，局限在解除苦痛的

意義上。但苦痛是什麼？從何而來？「度一切苦厄」的方法又如何？

苦是一種感受；苦痛，有它的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制它消滅它。從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。身苦是因生理變化所引生的不適意受，如餓了、冷了、疲勞辛苦了……，這都是身體上的苦受。心苦是精神上所感受的苦受，如憎、怒、哀、懼等。身苦是大體同樣的，如餓了覺得難過，你、我、他都是一樣的。心苦就不然了，如人觀月，有的人覺得月光皎潔深生愉快，有的人因望月而思親念舊，心懷悲楚。觀劇、觀花、飲酒等一切，都有同樣的情形。在同一境界，因主觀心緒的差別，可以引生不同的感受，這就和身受不同了！實在說來，身心二受是互相影響的，如生理變化所引生的饑渴等苦——身苦，可以引生心理上的煩憂，因之弱者自絕生路，強者挺而走險，這是極常見的事。反之，心理上的痛苦，也可以引發身苦，如因情緒不佳而久臥床榻等。身苦，由於人為的努力，還易於解決；但同樣的環境，因人的身世不同、知識不同、情緒不同、意志不同，感生的心苦也各各不同，這就難得解決了。世間一般學術，對此心苦簡直是沒法解除的，只有學習佛法才可以得到解除。雖然佛法不是偏於心的，但可以知道佛法的重心所在。

從引發苦痛的環境說：有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），有的是由人與人的關係而引生的（我與他），有的是與自家身心俱來的（我與身心）。此與身心俱來的痛苦，雖很多，然最主要的有「生」、「老」、「病」、「死」的四種。生與死，一般人不易感到是苦；在苦痛未發生之前，儘管感不到，可是生理心理的必然變化，這些痛苦終究是會到來的。人不能脫離社會而自存，必然地要與一切人發生關係，由於關係的好壞淺深不同，所引生的痛苦也就兩樣。如最親愛的父子、夫妻、兄弟、朋友等，一旦生離死別，心理就深生懊喪、苦痛，佛法中名此為「恩愛別離苦」。另有些人是自己所討厭的，不願與他見面的，可是「冤家路狹」，偏偏要與之相會，這名為「怨憎會遇苦」。此因社會關係而引生的愛別離、怨憎會苦，是常見的事，稍加回思，就可以知道。還有，人生在世上，衣、食、住、行是生活所必須，有一不備，必竭力以求之。求之不已，久而不得，事與願

違，於是懊惱縈心，佛法名此為「求不得苦」。也有想丟而丟不了的，也可以攝在此中。像上所說諸苦，可大分三類：一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛。

世間的學術、宗教、技巧，莫不是為解除人生痛苦而產生的。然而努力的結果，至多能解除自然界的威脅和少部分的因社會關係所發生的痛苦。這因為自然界是無生的，依必然的法則而變化的，只要人能發見它的變化法則，就可以控制它、利用它。社會關係就難多了，如發生同一事件，以同一的處理法，但每因群眾的心境與處理者之間的關係不同，得到完全不同的結果。這還不是最難解除的，最難的那要算各人身心上的痛苦了。照說，自家身心的事，應該易於處理，實則是最難的。人對自己究竟是什麼？心裡是怎樣活動的？實在不易認識，不易知道。連自己都不認識，還能談得到控制自己、改造自己嗎？因此，想控制自己，解放自己，非認識自己不可。佛法雖無往而不在，但主要的在教人怎樣覺悟自己，改造自己以得痛苦的解除。如我們不求自我身心的合理控制與改造，那麼因自然界而引起的苦痛，我們也沒辦法去控制，反而增多痛苦！依佛法，社會也只能在人類充分覺悟，提高人格，發展德性，社會才能完成徹底的更高度的和平與自由。從合理的社會——平等自由中，控制與利用自然界，才能真得其用。否則，像現代的科學，對於近代人類不能不說厥功甚偉，然因沒有善於運用，利器殺人的副作用，就隨之生起，甚至引起世界文明被毀滅的危險。所以，人不能從解除自己身心上的煩惱矛盾下手，任何控制自然、人群的辦法，是不會收到預期效果的。因此，我們要「度一切苦厄」，應首先對自己予以改造。唯有這樣，才能合理的根本的解除人世間的苦痛。

佛法解除苦痛的方法是如何呢？原則的說，可分二種：一、充實自己：增加反抗的力量，使苦痛在自己身心中沖淡，不生劇烈的反應。如力量小的擔不起重物，感到苦難；而在鍛鍊有素精強力壯者，則可把著便行，行所無事。二、消滅苦痛的根源：知其原因，將致苦的原因對治了，苦果自然不生。

我們知道，佛法所討論的「度一切苦厄」、「能除一切苦」，是著重在自我身心的改善與解放的。因為度苦、除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘。側重否定的功夫，希求自己的苦痛解脫而達到自在，這被稱為小乘。大乘也是希求度苦除苦的，但他更是肯定的，側重於離苦當下的大解脫自由；又由推己及人了知一切眾生的苦痛也與我無異，於是企圖解除一切眾生苦痛以完成自己的，這就是大乘。從人生正覺中去解除苦痛，大小乘並無不同。這本不是絕對對立的，如釋迦牟尼佛因見到眾生的相殘相害，見到眾生的生、老、病、死苦而推知自己，又由自己推知他人，知道都是在苦痛裡討生活；於是就確定了解脫自他苦痛的大志，走上出家、成道、說法的路。後代的大小乘，不過從其偏重於為己及為人而加以分別罷了！

佛法以解除苦痛為目的，除苦必須解除苦痛的根源。致苦的原因，自然是很複雜，但主要是原於我們內心上的錯誤，及由於內心錯誤而引生行為的錯誤。人人的內心與行為不正確，社會意識與發展的傾向，自然也就不能無誤了！由錯誤的行為影響內心，又由內心的錯誤引導行為；於是互相影響，起諸惡業，招感苦果，無時或已！因此，釋尊教人從行善止惡的行為糾正，達到內心的清淨解脫；同時，必須內心清淨而改正了，行為才能得到完善。就是生死的苦痛，也就可以根本地得到解除了。由此，內心與行為中，內心是更主要的。人之所以動身、發語，不盡是無意識的，大都從發動的意識——內心上來。內心的錯誤，可分二種：一、欲，二、見。欲是約情意方面說的，和欲望的欲多少有些差別。欲以追求為義，追求不得其正，這才成為欲望，也可名為惡欲。欲有多方面的，欲求財富，欲求名聞，以及各種物質上的享受都可名欲。深一層的，耽著不捨即名為愛；在世間人看起來，愛是很好的，佛法則說愛如膠漆一樣，一經染著，則糾纏不清，不免要受它的牽制，不得自在。經裡常說：因愛欲故，父與子爭，子與父爭，乃至種族國家與種族國家爭，爭爭不已，於是造成了充滿苦痛的人間。見是思想方面的，由於對事物的認識不同，於是發生意見衝突。如西洋因宗教的信仰不同而連年戰爭，哲學家因彼此的見解不同大興爭吵，此一是非，彼一是非。此雖屬於內心方面的，然因此而表現於行動，就發生絕大的問題，造成家庭、社會、

國家、世界的不安定——這種現象，尤其是現在這個時代，更屬顯而易見。見是知識方面的，世間知識不但老是與欲求合在一起，而且這種知識有著根本的錯誤。這不是說世間知識沒有世間的真實——世諦性，毫無補於人生，是說它有某種根本錯誤，有某種普遍的成見，所以與私欲相結合。這才知識越廣，欲望越大；欲望越大，苦痛越多。欲望固可推動知識的發展，知識也能幫助欲望的滿足；但因為鬥知機先，人欲橫流，結果世間苦痛，還是有增無已！古人知識雖淺，人民尚可安居樂業，現在的人知識增長，人民幾乎寢食為憂。我們不但是欲望的奴隸，還是思想的奴隸呢！

各人的愛見，互相影響，互相推動，造成了家庭、社會、國家的行為錯誤；招感著個人的苦痛，乃至家庭、社會、國家的苦痛。依佛法的觀點，不僅此人類共同的苦痛，根源於內心——愛見與行為的錯誤；眾生流轉於生、老、病、死的苦痛中，也還是根源於此。世間的一切，什麼都不是突然而有的，有了也不會無影響的。一切的一切，都是在因緣和合與消散的過程中流轉。近代的科學家，只知道物質不滅，而不知道精神也是相續不滅的。我們這一生的生命現象，並不是由於父母的結合而突然新生的，他是由於過去某種行為的錯誤而招感來的。從過去而招感流轉到現在，那麼由現在的行為也還要招感到未來。這三世流轉的生死，可說是生命之流，都是因心的錯誤指導行為而引生的。如果我們不想老是這樣生死苦逼來去流轉，那就得先從發動行為的內心錯誤上改造起。所以三世流轉的生死苦也好，現實人間的苦痛也好，需要解決的苦痛雖有淺深不同，原則並無不同。我們要消除苦痛，非先從內心上的愛欲和知見改造起不可。自然，這就是行為的改善，也即是人我關係的改善。

二、般若波羅蜜多：佛法中談到解除苦厄的方法，即關於改造錯誤欲見的方法，六波羅蜜多實為主要。六波羅蜜多是：(一)、布施，就是犧牲自己的精神和物質甚至生命，去作有益於他人的事。(二)、持戒，不應該做的決定不做，應該做的努力去做，這就是佛說的「諸惡莫作，眾善奉行」。例如在消極方面，制止殘殺生命的惡行；積極方面，更去做救濟保護生命的善行。(三)、忍辱，正名為忍，徹底解除人生的苦痛，需要極大的堅忍才能成功。

有此堅忍，不怕困難，忍受逼害，衝破險阻，才能勇往直前地去做自他俱利的事。上面所說的施、戒、忍，著重在我們行為的改善。(四)、精進，對於善的事情，不怕任何困難，抱定決心去作，才能有所成就；懶惰懈怠是什麼事也不會成功的。嚴肅的、堅強的、向上的、百折不回的勇氣與決心，即是精進。(五)、禪定，禪華語靜慮，即精神的安定與集中的境界。世間欲愛與知見的擴張，是多少與此內心的散亂有關。古人說「制心一處，無事不辦」，這就是說：由於禪定的力量，可以控制自己的內心。這確是體驗真理、發生智慧必須的特殊訓練。但這不過把我們的精神集中起來便於管理而已，一旦出了禪定的心境，依舊要紛散混亂起來。所以上面的五種波羅蜜多，對於苦痛根源的愛見，還是不能徹底解決的。(六)、般若，譯為智慧，有了智慧，錯誤的見解可得到糾正，五種波羅蜜多也可以得到正當的指導。佛法裡特別尊重智慧，因為只有智慧才能徹底度一切苦。

經上說「五度如盲，般若為導」，並以種種功德稱揚讚嘆。有些人不知佛經讚嘆智慧的用意，於是以為只要有般若，其餘的五度就可以不要了，這是錯誤的。智慧是領導者，它需要與布施等行為配合起來，使所修所行的不致發生錯誤，這才是佛法重智慧的真義。

般若慧和世間的知識不同：般若慧是從深刻地體驗真理所得到的，如釋迦佛在菩提樹下因獲得了體驗真理的智慧而成佛。這樣，般若的智慧，我們不是就沒有分了嗎？這也不然，我們雖還沒有體驗真理的智慧，可是佛法即是依體悟真理的智慧而流出來的，我們依止佛的經教指示漸漸思惟觀察，起深信解；這雖不是自己體驗真理的智慧，然也是類似的智慧。生得智慧雖人人都有，然解脫苦痛根源的智慧，不經過修習，確是不容易得的。所以佛法教人多聞熏習，聽聞日久，解法智生，這在佛法名聞所成慧。聞解以後，再於自己心中詳審觀察，如是對於前所了解的問題可以更得到有系統有條理的深一層認識。同時，將此深刻的悟解，指導行為而體驗於尋常日用間，佛法名此為思所成慧。思後更修禪定，於定境中審細觀察宇宙人生的真理，此名修所成慧。再不斷的深入，常時修習，般若智慧即可發生。

智慧，可以分為兩種：(一)、世俗智，如世之哲學家、科學家等，他們都有對於宇宙人生的一套看法，有他種種的智慧與相對的真理。雖然這是不究竟的，若就廣義的智慧說，他們解說宇宙人生的世俗智，也可以包含在般若裡（方便智）。(二)、勝義智，這是就特殊的智慧說。佛法體驗真理的智慧，是徹底的、究竟的，這與世間智慧不同而是特殊的。體驗真理的智慧得到了，生死流轉中的一切苦痛，都可以因之而解決。苦痛的大樹，有本有幹有枝有葉，我們要除掉它，不能光在枝葉上下功夫，必須從根本上去掘除，佛法就是以般若智從根本上解除人們苦痛的。所以佛法中所講的般若，主要是特殊的。佛、菩薩、羅漢都有此智慧，不過佛、菩薩的心量大，智慧也大些。因此菩薩應遍學一切法，菩薩雖學一切法，以有特殊的智慧，世間智慧的錯誤可以為之揀除，融攝貫串使世俗慧亦成為圓滿而合理的。從般若而引出方便智，即能正見世間的一切，這就是上面所說廣義的智慧了。常人對此，多不了解，於是生起種種誤解：有些人以為佛法所指的智慧是特殊的，有了這特殊的智慧，其他的世俗智慧就可以不要了，這種人忽略了遍學一切法門的經訓。另一些人以為世俗的知識不可厚非，應當去學，可是學而不返，忘記了佛法特重的智慧是什麼了。所以修學佛法的人，應該對佛法所崇重的特殊智慧致力以求，而世俗的一般智慧，也不能忽略。

般若是最高的智慧，其內容深細難了，由於般若的最高智慧，才能親證宇宙人生的根本真理。真理是什麼？這不必另外去找說明，可以就在日常見聞的事物上去了解。依佛法說，一切事物的存在，都不過是原因條件的假合，凡是假合成的東西，它的本身一定是遷動變化的；他依原因而存在，同時又與他法作緣，他法也遷流變化而存在。這種互相影響互相推動的關係，佛法簡稱之曰因果系。因果法則，是遍通一切法的。如一株樹，有種子的因，與水、土、日光的緣，和合起來，生芽、抽枝、發葉、開花、結果。若是原因和助緣起了變化，樹的本身也就跟著變化了。人也是這樣，富貴、貧賤、賢明、不肖，都不是沒有因緣的。上面曾說：人依內心的正確與錯誤引生行為的合理不合理，由此感招苦樂不同的結果，這也就是因果必然的現象。任何事物，都不許例外，佛法就是依因果法則說明一切的。存在的是結果，同

時也是因；凡是可為因的，也必是從因所生的。但一般宗教就不然，如耶穌教說一切事物是上帝造的，上帝不由他所造。這樣，上帝唯是原因而不是結果了！佛法呵此為不平等因。還有說什麼時、方、物質等為諸法因的，這在佛法總呵之為非因計因。或說諸法是無因生的。諸經中依因果法則，遍予破斥。唯有依於般若慧，了達諸法的因果事理，才是正確的知見。然了得因果現象，還不是佛法中最究竟的；最高的智慧，是要在因果現事的關係中，深入的去體驗普遍而必然的最高真理。佛就是體驗了這最高真理的；佛的偉大，也就在他能把真理完滿的洞達。宇宙人生的真理，佛說有三：

(一)、諸行無常：這一真理，說明了一切事物都在因果法則下不斷地遷流變化，其中沒有什麼永恆不變的東西。在從前，或許不容易了解，由於近代科學進步，已經不甚難懂了。不過，世人也只能在諸法的流動變化上了達其外表，還不能達到諸法沒有不變性的究竟義。這諸行無常的真理，是從縱的時間方面來說明的。

(二)、諸法無我：我，在佛法裡有它特殊的定義。一般人總以為事物上有一個獨立存在的東西——我。依佛法講，存在的事物都不過是因緣和合的假相，其中沒有什麼可以獨立自存的。如一幢房子，看來好像是整然一體，然仔細推敲起來，房子是由眾多磚瓦木石所合成的。五指伸開來，拳還能存在嗎？這說明了物體是因緣生的，只有假相，沒有實體。就是分析到了一微塵、一電子，也還是因緣的假相，沒有什麼獨存的個體。這諸法無我，是從橫的空間方面說的。了知空間的一切法，都是沒有獨立存在性的，如國家是由土地、人民、主權所合成的，人是筋骨血肉髮毛爪齒所合成的，除去了這許多合成國家、人身的質素，是沒有實體或是形而上的存在。

(三)、涅槃寂靜：這說明了動亂變化、假合幻現物的最後歸宿，都是平等無差別的。一切事物，是動亂差別的，也是寂靜平等的。如審細的觀察諸法，就可以發現動亂差別的事物，即是平靜無差別。這種種差別歸於平等、動亂歸於平靜的——涅槃寂靜，如枝葉花果的形色各殊，但對光的影子，是沒有差別的一樣。涅槃寂靜，是依諸行無常、諸法無我體驗所得到的。如對前兩真理不能了解，這涅槃寂靜的真理，也就不會正確的了解。這如在波浪

的相互推動激盪——無常無我上，了知水性的平靜一樣。波浪是依水而有的，波浪因風而起，風若息下來，水自歸於平靜。但這平靜不必要在風平浪靜的時候，就在波濤洶湧動盪不停的時候，水的本性還是平靜的。人在生死的流轉裡也是一樣，苦樂、人我、是非、好醜，動亂萬千，就在此動亂萬千的流轉當中，了知涅槃的平等寂靜。上次說到，糾正我們內心上的錯誤，引導行為入於正軌，即達到此涅槃寂靜的境地，就可以得到生死苦痛的解脫了。

上面三者，總名之為三法印，印有不可變更和確實性的意思。這三者是佛陀從因果法則上體驗得到的，因人的智慧不同，所以通達的真理也有點不同。小乘要一步步的向前悟入，先了解諸行無常、有必歸無，再了解諸法無我，由此進而離卻煩惱體驗諸法的涅槃寂靜，這是漸進的體驗。大乘菩薩就不必如此，只一「空」字，就把三法印統攝起來。空，是真理中最高的真理，最究竟的真理。但一般人對於空，都有誤解，以為空是什麼也沒有了，於是懶惰疏忽，什麼也不努力，這是極大的錯誤！不知空是充滿革命的積極性的——太虛大師曾約空義，作〈大乘之革命〉。如太虛大師《自傳》裡有一段寫到他在西方寺看《大般若經》的時候，「身心漸漸凝定，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵剎煥然炳現如凌虛影像，明照無邊。坐經數小時，如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。……從此，我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯；曾學過的臺、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡」。因為大師勝解了空義，所以就與一般人不同！大師了知世間上的事物都是無常的、無我的，一切事物離開了關係條件的存在別無他物，所以對於現在佛教中有不適合時代社會需要的地方，力主改革；而一般保守者忽略諸法無常無我，所以多方反對。但大師仍以勇猛心、無畏心為佛法奔走呼號。由此看來，若真能悟證——即使少分了解空義，對於行事，也必能契合時機，勇往直前。

菩薩悟證了空的真理，即於此空性中融攝貫串了諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印。因為，我們要了解空，須從這三方面去理解：(一)、世間沒有「不變性」的東西，這就是諸行無常。諸法既沒有不變性，所以都是無常變化的。從否定不變性說，即是空。(二)、世間沒有「獨存性」的東西

，一切事物都是因緣假合，小至微塵，大至宇宙，都是沒有獨存性的，所以無我。從否定獨存性說，也即是空。(三)、世間沒有「實有性」的東西，常人總以為世間事物有他的實在性，這是一種錯覺，剋實的推求起來，實在性是不可得的；實在性不可得，也即是空。三法印從否定的方面說——泯相證性，即是顯示空義的。不變性不可得，獨存性不可得，實在性不可得，不可得即是空。空，不離開因果事物而有空，即事物的無常變化，無我不實，自性寂滅。以空——一實相印貫通諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，每為一般人所不了解，所以特別指出來。

般若是通達真理的智慧，與世間的一般知識不同。般若——實相慧，即能真知諸法真理的，如即空的無常、無我、涅槃寂靜。凡是真理，要合乎三個定義：(一)、凡是真理，必定是本來如此的；(二)、又必定是必然如此的；(三)、還必是普遍如此的，時不分古今，地不分中外，大至宇宙，小如微塵，都是如此的。這近於哲學者所說的「最一般的」或「最哲學的哲學」。但哲學家所說的，由於推論、假定，或由於定境，與佛法不同；佛法是佛陀及其弟子們，以般若親自證得的。至於普通的知識，大概可以分做兩種：(一)、有些認識，即常識（科學也是常識的精製）可以知道是錯誤的。(二)、有些認識，常識（即使是科學）也不能知道是錯誤的。常識上以為不錯誤的，為大家甚至世間學者所共同承認的，都是外由五根緣境，以及內由意識分別所得到的影像，即為世間的真實，或者即作為真理看。依佛法，常識可以知道是錯誤的，有些是完全錯誤的，或也有相對真實性的。如小孩看到「雲駛月運」，以為月亮是在跑，這當然是錯誤的；但這種錯誤在眼根緣境的印象上，有它相對的客觀性。不過成人以意識推察，知道由於雲的飛行，這才以意識比量修正根識的似現量。雖明明見到月亮飛行，而不以為然，說這是錯誤的認識。這種認識，在人類知識的發展中，不斷在進步，不斷在修正自己過去的錯誤。所以世間的知識，每每是覺得今是而昨非的。還有常識——那怕是科學，也是不能徹底知道是錯誤的。如一般人總以為事物有不變性的、獨存性的、實在性的東西，總以為這是千真萬確的。其實，事物那裡是這樣？一切事物都是變動的、假合的、非實在的，即是畢竟空的。然而常識不以為

然，即科學與哲學家，也只達到部分的近似。科、哲學家雖能推知世間某些常識是錯誤的，然仍不徹底，因為常識和科、哲學家的推論，都是依據見聞覺知為基本的，而五根的觸境生識，是靜止的、孤立的、取為實在性的。而無始來習以為性的意識，也不能免除自性的妄見。佛法能從根識及意識的認識中，徹底掀翻自性的妄見，這才能契入究竟的真理。所以，佛法教人修定習慧——般若，根除心理上的錯誤，通達法性空即無常、無我、涅槃寂靜，親切證驗，做到去來坐臥莫不如此。

依般若慧體驗真理，根除內心中的錯誤，導發正確的行為，則煩惱可除，生死可解。論到內心中的錯誤根本，即是執為實有自性而是常、是我的，略可分為二類：(一)、我執，(二)、法執。法執，是在一切法上所起的錯誤，其中最根本的執著，即有情——人們在見聞覺知上不期然而起的含攝得不變性、獨存性的實在感。眾生於中起執，不是全由意識計度得來，在五根對境時，影像相生，即不離此實在感；意識再繼之以分別，於是妄執實有自性。一切的錯誤，根源於此，舉凡宗教上的天神，哲學上的實體、本體，都從這種錯誤而來。我執，這是對於有情不悟解為因緣幻有而執有不變性、獨存性、實在性。我即有情，不外是因緣的聚合，有什麼實在性、不變性，如一般所計執的個體、靈、神我？特別是人們直覺的，於自身中計執有我——薩迦耶見，於所對的一切事物，以己意而主宰他，即計為我所。這種我——有我必有我所的計執，在生死輪迴中，實為一切執著一切苦痛的根本。我執和法執的對境，雖有不同，然計執為不變性、自在（獨自存在）性、實在性，是一樣的。於自身中所起實有自性執，名為我執；在諸法上所起的執著，名為法執。此二執中，我執更為重要。世間自私自利的，不免要受大家的批評，其所以自私自利者，即因內計有我，求我之擴展，以一切為我所，於是只問目的不擇手段。佛法首先教人除卻我執，我執沒有了，即能契合於緣起的正理，符合於群眾的正義，行為自然合理了。一己的私蔽雖去，而眾生的我執還在，於是起憐愍心，願使一切眾生同離我執，共證無生。佛法把引生錯誤思想、不道德行為的我執，徹底揭發出來；使人能離自我見，建立一切合理的道德，而苦痛的生死流轉，也就能從此解脫。

我執和法執，為出生一切錯亂苦痛的根本，而我執尤為根本。我們要斷除煩惱，必先除掉這生起煩惱的根本——我執。佛世，弟子們根利慧深，佛為他們說無我，弟子們即能了達無我性空。後人不解佛意，於是聽說無我，轉執法有；為了對治他，所以大乘經特詳法空。羅什法師答慧遠法師書，曾談到此義。所以學者應當了知空（即無常、無我、涅槃）是佛法中的最高真理，應遍觀一切法空。但博觀必須反約，要在妄執根本、生死根本的我執中，深觀而徹底通達無性。這根本的我執破除了，其他的一切錯誤也就可以破除以及漸漸破除了。修學佛法，應先從捨離我執——悟入即空的無我入手。

三、般若波羅蜜多心經：波羅蜜多，是度一切苦厄；般若，是解除苦痛的主要方法；此經就是顯示這出苦主要方法的精要。心，可以有多種的解釋，然此處取心要、精要的意思。

佛法有五乘的差別，五乘都是佛法，究竟那些是最主要的呢？佛為一些根機淺的，但教他受持三歸、奉守五戒，乃至教他修四禪、四無色等定，這是世間的人、天乘法。又印度人一向著重山林的生活，偏於自了，佛為適應這一類的根機，為說聲聞、緣覺乘法，使從持戒、修定、發慧的過程，解脫一己的生死苦痛。這些，都不是究竟的佛法，不是契合佛陀本懷的佛法。唯有菩薩行的大乘法，才是佛法中最究竟的心要。大乘法可以從三個意義去了解：(一)、菩提心，菩提心即以長期修集福德智慧，乃至成最後圓滿的遍正覺，為修學佛法的崇高目標，堅定信願以求其實現。(二)、大悲心，菩提心是從大悲心生起的，大悲心是對於人世間一切苦痛的同情，想施以救濟，使世間得到部分的與究竟圓滿的解脫自在。有情——人是互相依待而存在的，如他人不能脫離苦痛，即等於自己的缺陷，所以大乘要以利他的大悲行，完成自我的淨化。(三)、般若慧，有了崇高的理想、偉大的同情，還要有了達真理的智慧，才能完成圓滿的人生——成佛。以此三種而行六波羅蜜多，是大乘佛法的特質。般若波羅蜜多，即大乘六波羅蜜多的別名，所以《般若波羅蜜多心經》，可解說為大乘心，大乘法即佛法的心要。

然大乘中法門很多，在很多的大乘法門中，般若波羅蜜多又算是主要中之最主要了。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》裡常說：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》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，般若波羅蜜多及其經典最為精要。所以《般若波羅蜜多心經》，用六離合釋來說，是持業釋，般若波羅蜜多即是心。

更進一層說，此經是一切《般若經》的心要：《般若經》的部帙繁多，文義廣博，此經以寥寥二百餘字，攝之淨盡，可說是《般若波羅蜜多經》的心要了。

上面所說的心義，一、整個佛法以大乘佛法為主要、為中心；二、大乘法中以般若波羅蜜多法為主要、為中心；三、《般若波羅蜜經》中，又以此經為主要、為中心，所以名為《般若波羅蜜多心經》。

經，梵語修多羅，譯為線，線有貫攝零星散碎的功能。佛弟子將佛所說的法，依文義次第，結集成章成部，如線貫物一樣，能歷久不失，所以名為修多羅。中文的經字，本也是線，如織布有經線、緯線。後人以古代有價值的典籍為經，漸漸附以可依可法的尊貴意思，所以佛典也譯之為經了。

二 釋譯題

唐三藏法師玄奘譯：此經是從梵文譯過來的，譯者是我國初唐時最享盛名的玄奘法師。《心經》的譯本，截至清季就有七種。最早的是羅什法師譯的；奘譯是七譯中的第二譯，在中國最為盛行。師俗姓陳，河南人。出家後遍學三藏，於經論深義，有疑莫決，於是即萌到印度求法的志願。於貞觀元年，潛出國境，冒險犯難西行，終於在印廣學教法，經十七年，於貞觀十九年學成歸唐，朝野崇敬備至，於是立寺翻經，為我國譯經史上的權威者。若欲詳知奘師歷史，請讀《大唐慈恩三藏法師傳》。

正釋

經文都有初、中、後三分：初即序分，敘說法時、處、因緣、聽眾等。中為正宗分，正說當經義理。後為流通分，即經末信受奉行、作禮而去等。今此《心經》，無首無尾，闢頭一句，就是「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時」。但趙宋施護的譯本，三分具足。有人說：奘師譯的是略本，所以不具三分。然從另一觀點看，奘師所譯的《心經》，才是《心經》原型。此經本是《般若波羅蜜多經》中的心要，在六百卷的《大般若經》裡，有〈相應品〉，此品有與本經幾乎完全相同的文句，不但不是觀自在菩薩說的，而是佛直接向舍利子說的。此經應該是《大般若經》裡的精要部分，古德為了易於受持，特地摘出來單行流通，所以名為《般若波羅蜜多心經》。這樣，本經沒有首尾，不是更合理嗎？後人以為經有三分，見此經首「觀自在菩薩」一句，於是即將此經添足三分，而作為觀自在菩薩所說的了。

甲一 標宗

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

此是總標，以下即是解釋此三句的。此三句中有人有法，有因有果。觀自在菩薩，是能修般若法門者。行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，即是所修觀法。修般若波羅蜜多，通達五蘊皆空，即是因；由此體達空性而能度一切苦厄，即是果。

「觀自在菩薩」，即般若觀慧已得自在的菩薩，不一定指補怛落迦的觀世音菩薩。菩薩是依德立名的，有某種特殊功德，即名他為某某。《華嚴經》每有若干同名同號的菩薩，即由於此。所以，誰有觀自在的功德，誰就可以稱為觀自在。觀是對於宇宙人生真理的觀察，由此洞見人生的究竟。下文照見，即是般若觀慧的作用。自在即是自由，擺脫了有漏有取的蘊等繫縛，即得身心的自由自在。用經文來解釋，照見五蘊皆空即是觀，度一切苦厄即得自在。由此，觀自在菩薩可作兩說：一、特別指補怛落迦的觀自在菩薩。二、凡是能觀察真理獲得痛苦解脫者，都名觀自在菩薩——本經指後者。經上說八地以上的菩薩，得色自在、心自在、智自在，為菩薩的觀自在者。然菩薩登地，通達真理，斷我法執，度生死苦，即可名觀自在。就是勝解行者

，能於畢竟空觀修習相應，也可以隨分得名觀自在了。

菩薩，梵語應云菩提薩埵。菩提譯為覺悟，對事理能如實明白，了知人生的真意義，由此向人生的究竟努力以赴。這不是世間知識所知，唯有般若慧才能究竟洞見的。佛是具有最高覺悟者，菩薩即以佛的大覺為理想的追求者。薩埵譯為有情，情是堅強意欲向前衝進的力量。人和一般動物，都有這種緊張衝動的力量，所以都是有情。有的譬喻為金剛心，就是說明這種堅忍的毅力。合起來，菩提薩埵譯為覺有情，有覺悟的有情，不但不是普通的動物，就是混過一世的人，也配不上這個名稱。必須是了知人生的究竟所在，而且是為著這個而努力前進的，所以菩薩為一類具有智慧成分的有情。又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把它們用在食、色、名位上。菩薩是把這種強毅的力量，致力於人生究竟的獲得，起大勇猛，利濟人群以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以經裡常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。以堅毅的力量求完成自己的理想——覺悟真理，利濟人群，淨化自己，這才不愧稱為菩薩。又，覺是菩薩所要追求的，有情是菩薩所要救濟的。上求佛道，下化有情，就是這覺有情的目的和理想。由此看來，菩薩並不意味什麼神與鬼，是類似世間的聖賢而更高尚的。凡有求證真理、利濟有情的行者，都可名菩薩。修到能照見五蘊皆空，度脫一切苦厄，即是觀自在菩薩。此明能觀的人。

「行深般若波羅蜜多時」，此說觀自在菩薩所修的法門。智慧，是甚深的。深淺本是相對的，沒有一定的標準，但此處所說的深，專指體驗第一義空的智慧，不是一般凡夫所能得到的，故名為深。《般若經》裡，弟子問佛：深奧是何義？佛答以：『空是其義，無相、無願、不生不滅是其義。』這空、無相、無願——即空性，不是一般人所能了達的，所以極為深奧。《十二門論》也說：『大分深義，所謂空也。』

能「照見五蘊皆空」的，即是甚深般若慧。般若的悟見真理，如火光的照顯暗室，眼睛的能見眾色一樣。五蘊，是物質精神的一切，能於此五類法洞見其空，即是見到一切法空。有的譯本，在五蘊下加個『等』字，即等於下文所要講的十二處、十八界、四諦、十二緣起等。空性，是要在具體的事

實上去悟解，依有明空，空依有顯，若離開了具體存在的事物，也不知什麼是空了。所以佛經明空，總是帶著具體的事實的，如說五蘊空，十二處空等。蘊，是積聚的意思，即是一類一類的總聚。佛把世間法總分為五類：色、受、想、行、識。一切物質的現象，總攝為色；精神的現象，開為受、想、行、識四種，總名之曰五蘊。色蘊的色，不是青黃等色，也不是男女之色。此色有二義：一、質礙義，二、變壞義。質礙義者：凡是有體積、佔有空間位置的，如扇子有扇子的體積和扇子所佔據的方位，鐘有鐘的體積和鐘所佔據的方位；扇子與鐘都是有質礙的，兩者相遇即相障礙而不能並容。變壞義是：有體積而存在的，受到另一質礙物的衝擊，可能而且是終久要歸於變壞的。有此二義，即名為色，即等於近人所說的物質。舊科學家所說物質最終的單元，依佛法也還是要變壞的。常人見到現存事物的表面，不了解事物內在的矛盾，於是設想物體最後固定的實體。其實，一切色法——物，自始至終即在不斷的衝擊、障礙，向著變壞的道路前進。

關於心理活動，佛把它分為受、想、行、識。心理現象不如物質現象的容易了知，最親切的，要自己從反省的工夫中去理解。佛觀察心理的主要活動為三類：一、受蘊：在我們與外境接觸時，內心上生起一種領納的作用。如接觸到可意的境界時，內心起一種適悅的情緒，這名為樂受；接觸到不適意的境界時，內心起一種不適悅的情緒，即是苦受。另有一種中容的境界，使人起不苦不樂的感覺，此名捨受。二、想蘊：想是在內心與外境接觸時，所起的認識作用，舉凡思想上的概念以及對於外境的了解、聯想、分析、綜合都是想的作用。三、行蘊：此行是造作的意思，與外境接觸時，內心生起如何適應、改造等的心理活動，依之動身發語而成為行為。行是意志的，以此執行對於境界的安排與處理。其他的心理活動，凡是受、想所不攝的，都可以包括在這行蘊裡。四、識蘊：此也是心理活動，是以一切內心的活動為對象的。就是把上面主觀上的受、想、行等客觀化了，於此等客觀化了的受、想、行，生起了別認識的作用，即是識蘊。識，一方面是一切精神活動的主觀力，一方面即受、想等綜合而成為統一性的。

這五蘊，是佛法對於物質、精神兩種現象的分類。佛不是專門的心理學家或物理學家，佛所以要這樣說的，是使人由此了知五蘊無我。一般人總直覺的有一個自我存在，佛為指出自我是沒有的，有的不過是物質與精神現象所起的協調作用而已。若離此五蘊，想找一實體的自我，是找不到的。身體是色，情緒上的苦樂感覺是受，認識事物的形相是想，意志上所起的欲求造作是行，了別統攝一切心理活動的是識，除此各種活動以外，還有什麼是實體的自我呢？佛為破眾生實我計執，故說五蘊。有些小乘學者以為佛說五蘊無我，我確是無的，而五蘊法是有情組織的原素，是實有的。這是不知佛意，我執雖稍稍除去，法執又轉深，故說：五蘊皆空。五蘊中的自我固不可得，五蘊法的自身也不可得。因為五蘊法也是由因緣條件而存在的，由此所起的作用和形態，都不過是關係的假現。如五蘊的某一點是真實的，那麼，這就是我了。真實的自我不可得，故五蘊皆空。但這種假現的作用與形態，雖空而還是有的。如氫氧合成的水，有解渴、灌田、滌物等作用，有體積流動的形態，從此等形態作用上看，一般即認為是實有的。然若以甚深智慧來觀察，則知任何作用與形態，都是依關係條件而假立的，關係條件起了變化，形態也就變化了，作用也就不存在了。事物若是有實體性，則事物應永遠保持他固有的狀態，不應有變化，應不受關係條件的變動。事實上，一切法都不是這樣，如剝芭蕉一樣，剝到最後，也得不到一點實在的。諸法的存在，是如幻不實的，需要在諸法的當體了知其本性是空，這才不會執為是實有了。

一分學者，以為我無而法有，這是因於智慧淺薄的緣故。在同一因緣法上，智慧深刻者，即能知其法空，所以說行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。有的譯本，譯照見五蘊皆空為照見五蘊等自性皆空，自性就是含攝得不變、獨存的實體性，此實體性不可得，故曰皆空，而不是破壞因緣生法。空從具體的有上顯出，有在無性的空上成立，空有相成，不相衝突。這和常人的看法很不相同，常人以為有的不是沒有，空是沒有的不是有，把空和有的中間劃著一條不可溝通的界限。依般若法門說：空和有是極相成的，二者似乎矛盾而是統一的。佛法是要人在存在的現象上去把握本性空，同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法。能這樣的觀察、體驗，即得度一切苦。

徹底的度苦，必須體驗空性，了知一切法空，生死間的苦痛繫縛，才能徹底解除。所以在說了『照見五蘊皆空』後，接著說「度一切苦厄」。苦是苦痛，厄是困難。眾生的苦痛困難，不外內外兩種：屬於內自身心的，如生老病死等；屬於外起的，如愛別離、怨憎會、求不得等。這一切的苦難，根源都在眾生把自己看成有實體性而起，大至一國，小至一家，互相鬥爭，苦痛叢生，即都是由於不了我之本無，於是重自薄他，不惜犧牲他人以滿足自己。我這樣想這樣做，你也這樣想這樣做，於是彼此衝突，相持不下，無邊苦痛就都跟著來了。若知一切法都是關係的存在，由是了知人與人間是相助相成的，大家是在一切人的關係條件下而生活而存在，則彼此相需彼此相助，苦痛也自不生了。物我、自他間如此，身心流轉的苦迫也如此。總之，若處處以自我為前提，則苦痛因之而起；若達法性空——無我，則苦痛自息。菩薩的大悲心，也是從此而生，以能了知一切法都是關係的存在，救人即是自救，完成他人即是完成自己，由是犧牲自己，利濟他人。個人能達法空，則個人的行動合理；大家能達法空，則大家行動合理。正見正行，自能得到苦痛的解放而自在。

以上是經的總綱，下面依此廣釋。

甲二 顯義

乙一 正為利根示常道

丙一 法說般若體

丁一 修般若行

戊一 廣觀蘊空

己一 融相即性觀——加行

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

這是解釋總標中五蘊皆空的。五蘊為什麼是空的？欲說明此義，佛喚「舍利子」而告訴他。舍利子是華梵合璧的名詞，梵語應云舍利弗多。弗多即子義，舍利是母名。印度有鳥，眼最明利，呼為舍利；其母眼似舍利，因名

為舍利。舍利所生子，即曰舍利子，從母得名。舍利子在佛弟子中，智慧第一。本經是發揮智慧的，故佛喚舍利子以便應對。

佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用不異、即是四字來說明。不異即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。色空、空色二不相離，故說「色不異空，空不異色」。有人聽了，以為空是沒有，色是有，今雖說二不相離而實是各別的，空仍是空，色仍是色。為除此種計執，所以佛接著說：「色即是空，空即是色」。即表示空色二不相離，而且相即。

佛法作如是說，有其特殊意義。印度的一分學者，以為涅槃與生死，煩惱與菩提，是不相同的兩回事，離了生死才能證得涅槃，離了煩惱才能獲得菩提。生死和煩惱是世間雜染法，涅槃、菩提是出世清淨法，染淨不同，何得相即？這種見地，是從他們的宗教體驗而得來。宗教體驗，世間的一般宗教，如耶、回、印度教等，也都有他們的體驗，如上帝、真宰、梵我等。若說他們都是騙人的，決不盡然，他們確是從某種體驗，適應環境文化而表現出來的。不過體驗的境地，有淺深，有真偽。佛法的目的，在使人淨除內心上的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。一分學者依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得「超越」現象的，以此為涅槃。於是，以為世間和涅槃，是不同性質的。在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度生的事業。這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。古德說：『佛法在世間，不離世間覺。』覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路。龍樹菩薩在《大智度論》裡，講到『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。大乘的體驗，不妨說是「內在」的。論到宗教的體驗，有人以為這是一種神秘經驗，既稱為神秘的，此中境界就不是常人所能了解。因之，經驗的是否正確，也無從確論。現見世間一般宗教，他們依所經驗到而

建立的神、本體等，各不相同，如耶教的上帝，印度教的梵我，所見不同，將何以定是非？依佛法，這是可判別的，一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；一方面要能貫徹現象而無所礙。真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。佛法是貫徹現象與本體，也是貫通宗教與哲學，甚至通得過科學的，所以有人說佛法是科學而哲學的宗教。

從理論上說，色（一切法也如此）是因果法，凡是依於因緣條件而有的，就必歸於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了。因法的自性實有，即應法法本來如是，不應再藉因緣而後生起；若必仗因緣而能生起，那法的自性必不可得。由此，一切果法都是從因緣生，從因緣生，果法體性即不可得，不可得即是空，故佛說一切法畢竟空。反之，果法從因緣有，果法的作用形態又不即是因緣，可從因緣條件有，雖有而非實有，故佛說一切法緣起有。可知色與空，是一事的不同說明：所以色即是空，空即是色。常人於此不了解，以為空是沒有，不能現起一切有。不知諸法若是不空，不空應自性有，即一切法不能生。這樣，有應永遠是有，無應永遠是無。但諸法並不如此，有可以變而為無，無的也可由因緣而現為有，一切法的生滅與有無，都由於無自性畢竟空而得成立。性空——無不變性、無獨立性、無實在性，所以一切可現為有，故龍樹菩薩說：『以有空義故，一切法得成。』本經所說『色即是空，空即是色』，即說明此空色不相礙而相成的道理。經中接著說：「受、想、行、識，亦復如是。」這是說：不但從色的現象說色不異空乃至空即是色，若從受的現象上說，也是：受不異空，空不異受；受即是空，空即是受的。想與行、識，都應作如是說。空是一切法普遍而根本的真理，大至宇宙，小至微塵，無不如此，即無不是緣起無自性的。能在一法達法性空，即能於一切法上通達了。

己二 泯相證性觀——正證

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識。

上面講菩薩依般若通達五蘊——物質現象與精神現象空，現象與空寂，是相即不相離的。這從有空的相對性而觀察彼此相依相成，得二諦無礙的正見，也即是依緣起觀空，觀空不壞緣起的加行觀，為證入諸法空相的前方便。由此引發實相般若，即能達到『般若將入畢竟空，絕諸戲論』的中道實證。上來說：一分學者不能得如實中正的體驗，於現象與空性，生死與涅槃相礙，成為厭離世間的沈空滯寂者。解除此項錯誤，必須了達空有相即——生死即涅槃，煩惱即菩提，成為入世度生的悲智雙運。但如滯留於此，不能親證空性，戲論於『有即是空，空即是有』，即偏於內在的，即每每會落入泛神、理神的窠臼，甚至圓融成執，弄到善惡不分，是非不辨。不知《華嚴經》說『有相無相無差別，至於究竟終無相』，《中論》說『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者』，無不從有空相即的相待，而到達畢竟空寂的絕待的。所以本經在說不異、即是以後，接著說「是諸法空相……空中無色，無受想行識」。

諸法，指一切法。空相作空性解。性與相，佛典裡沒有嚴格的分別，如實相、實性，譯者常是互用的。空相——空性，即一切法的本性、自性，一切法是以無自性為自性，自性即是無自性的。色、受、想、行、識，本為世俗常識的境界，經說色即是空，空即是色，在使從空有相即的相對觀中，超脫空有相待而親證無色、受、想、行、識的空性。此空性，本經以不生不滅、不垢不淨、不增不減來表示它。中道實證的空性，不但不是與有相對差別的，也還不是相即一體的；是從相待假名的空有相即，冥契畢竟寂滅的絕待空性。這用世間任何名字來顯示，都是不恰當的；在畢竟清淨纖塵不立的意義上，空，還近似些，所以佛典裡都用空——無、非、不等字來顯示。然空性是意指即一切法而又超一切法的，用世間的名言來顯示，總不免被人誤解！語言和思想，都不過是世間事物的符號。世間的事物，語言思想都不能表現出他的自身，何況即一切法而超一切法的空性呢？空性亦不過假名而已。空性，不是言語思想所能及的，但不是不可知論者，倘能依性空緣起的正論來破除認識上的錯誤——我執法執，般若慧現前，即能親切體證，故佛法是以理論為形式而以實證為實質的。真能證得空性，是即一切而超一切的，所以

本經結論說：是故空中無色，無受想行識。此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以為：色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空、空即是色是中道觀；本經即是即空即假即中的圓教了義。假定真是如此，那經文應結論說『是故即空即色，即色即空』才是。但經文反而說：是故空中無色，無受想行識。他們為了維持自己，於是割裂經文，以為前四句明圓教，而空中無色等，是結歸通教。當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的。應該明白：菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空；諸法自性空，所以從緣起。了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地才能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻相不現。所以本經首標五蘊皆空，次說五蘊皆空的理由：色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是故空中無色，無受想行識。這是佛門中道實證的坦途，切莫照著自己的情見而妄說！

『不生不滅』等三句，是描寫空相的，空性既不是言思所能思議，這只有用離言思的方法去體證。如我們未能證得，不解佛說的意趣，那就是佛再說得多些、明白些，也只有增加我們的誤會。這如從來沒有見過白色的生盲，有人告訴他說：如白鶴那樣白，盲人用手捫摸白鶴，即以為白是動的。有人告訴他說：不是動的，白如白雪那樣白，盲人又以為白是冷的。結果都不能得到白的本相，我們對於真理——空性，也是這樣。所以佛不能為我們直說，不能用表顯的方法，而用遮顯的，這如繪畫的烘雲托月法，從側面的否定去反顯它。本經所說的空相，是不生不滅，不垢不淨，不增不減。這六不、三對，即是對我們一切法的種種認識，予以否定，使我們從此否定悟入諸法的空性。這裡所應注意的：為什麼要舉生滅、染淨、增減，一對一對的法加以否定呢？這就是說明我們的言語思想，都是有限的、相對法，世間的一切存在也沒有不是相對的。即使說絕對的，絕對又是對相對而說的，稱為絕對，也還是不離相對。一切法沒有不是相對的，相對的即是緣起幻相，不能顯

示即一切又超一切的空性。佛把這些相對的都否定了，從此否定的方式中顯示絕對的空性。龍樹說『破二不著一』，所以這些相對的——二法否定了，我們不應執為一體，如還有所執，還是不對的。用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。至於本經只舉此六不三對來顯示空性，不多不少，這可以說有理由，也沒有理由。依世間所知的方面講，以六不三對來顯示，有它恰當的意義。生滅，是就事物的自體存在與不存在上說的：生是生起，是有；滅是滅卻，是無。垢淨，是就性質上說的：垢即是雜染，淨是清淨。增減，是就數量上說的：增即數量增多，減即減少。世間的一切事物，不外是體性的有無，性質的好壞，數量的多少。如一個團體，團體的存在與否，這是生滅方面的；團體健全、墮落，前進或反動，是垢淨方面的；團體的發展或縮小，是數量方面的。任何一法，都不出此體、質、量三者，所以本經特舉此三對。如專約菩薩的證入空相說，即通達諸法自性空，空非先有後無或本無今有的，所以說不生不滅；空性離煩惱而顯，然在纏不染，離纏也並非新淨；空不因證而新得，不因不證而失去，所以也就沒有增減。此究竟真理——畢竟空，只是法爾如此。悟入畢竟空性，離一切相，所以說：是故空中無色，無受想行識。

戊二 略觀處界等空

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。

此下說處、界、緣起等空；先明十二處空。十二處，也是一切法的分類，但與五蘊不同。十二處是把宇宙間的一切現象，總分為能取所取：能取是六根，即「眼」、「耳」、「鼻」、「舌」、「身」、「意」；所取是六塵，即「色」、「聲」、「香」、「味」、「觸」、「法」。這是認識論的分類法。我們所以有種種認識，是因為內有能取的六根為所依，外有所取的六塵為對象。眼等前五根，不是可見的眼、耳、鼻、舌、身，這不過扶護五根的，名為扶根塵。眼、耳等根，是一種極其微細的物質，類如生理學家所說的視神經等，佛法名此為淨色根，有質礙而不可見。意根，也有說為微細物

質的，這如生理學家所說的腦神經，是一切神經系的總樞。據實說，此意根，和我們的肉體——前五根有密切的關係，他接受五根的取得，也能使五根起用；他與物質的根身不相離，但他不僅是物質的，他是精神活動的根源，不同一般唯物論者，說精神是物質派生的。此六根是能取方面的，眼根所取的是色境，即青、黃、赤、白——顯色，長、短、高、下、方、圓——形色等；耳根所取的是聲音；鼻根所取的是香臭；舌根所取的是味，即酸、甜、苦、辣等；身根所取的是觸，即冷、煖、細、滑、粗、澀、軟、硬等；意根所取的是法境，法即內心的對象，如在不見不聞時，內心所緣的種種境界，如受、想、行，叫做法塵。我們的認識活動，不離此能取所取，這兩大類總有十二種。十二種都名為處，處是生長義，即是說：這是一切精神活動所依而得生起的。佛說此十二處，主要的顯示空無自性。從根境和合而起識，根與境都是緣生無自性，無不皆空。常人於見色聞聲等作用，以為因我們內身有此見等的實體——我。這是不對的，如必有此見等實體，不從因緣，那應該常能見色等，不必因緣了。在不見境的時候，此見在內，應見自己，而實則不是這樣的。見色聞聲等作用，必要在能取的根與所取境和合而後起，可見執見聞覺知為我，極為錯誤，而應知眼等空無我了。菩薩行深般若波羅蜜多時，照見此十二處空。經文也應說：眼等不異空，空不異眼等；眼等即是空，空即是眼等……是故空中無眼、耳等。這是簡略可知了。

無眼界乃至無意識界。

此明十八界空。「乃至」是超越詞，當中包括耳界、鼻界、舌界、身界、意界，色界、聲界、香界、味界、觸界、法界，眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界，合經文所出的「眼界」、「意識界」，總成十八界。十八界中的前十二界，即前十二處；由六根對六塵而生起的認識作用——從意根中現起，即六識界。為什麼六根、六塵、六識都叫做界呢？今取種類義。這十八類，雖是互相關係的，然在各各的作用分齊上，又是各各差別的，不相混淆的。如眼根能見此桌的黑色，身根能觸此桌的硬度，意根生意識，即是綜合的認識。十二處，從精神活動生起的依止處說，明見聞覺知的緣生無我。此十八界是從完成認識作用不同說：從認識的徑路說，有六；從構成認識的

主要條件說，有三——根、境、識。這樣，共有能取的六根、所取六塵，及根塵和合所發六識，總成為十八界。也即因此而明無我——界分別觀。這種認識作用的分類，和唯物論者不同。唯物論者說：我們的認識活動，是外境於神經系作用摹寫，即但有根與境而沒有識的獨特地位。依佛法，依根緣塵起識，雖相依不離而成認識活動，但在幻現的假相上，有他不同的特性，依各別不同的特性，不能併歸於根或併歸於境，故佛法在根境外建立六識界。根、境、識並立，所以也不是唯心的。有情的活動，是有物理——色等，生理——眼等，心理——眼識等的三種現象的。以此十八界明無我，而十八界各各是眾緣所成的，求其實性不可得，故也是畢竟空寂。

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

此觀十二緣起性空。十二緣起：即無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。此十二支，為何名為緣起呢？簡單說：緣起就是因此而有彼的意思。經上說：『此有故彼有，此生故彼生』。這緣起的法則，說明諸法是互相依待而有的。有此法的存在，才有彼法的存在，有此法的生起，才有彼法的生起。世間一切因果法的存在，都是這樣的。如推求為什麼而有老死？結果知道老死是由於有生。凡是有生的，就必然地要有老死，雖壽命長短不一，死的情形各殊，然死的結果一樣。我們現見事物的存在，不過因某些條件在保持均衡狀態罷了，條件若是變遷了，事物即不能存在。有生必有死，所以基督教所說的永生，道教的長生，都是反真理而永不兌現的誑話。生又是從何而有的呢？佛說：有緣生。有，即是已有當生果法的功能，如黃豆有發芽長葉開花結果等功能，近於常人所說的潛能。有生起的潛能，即有果生，無即不生，故推求所以有生的結論，是有緣生。

如此一層層的推求觀察，達到無始以來的無明。無明即沒有智慧，即障礙智慧通達真理的愚癡，執一切法有自性。這種晦昧的心識，是一切錯誤的根本，愛、取等煩惱都可以包括在內。但這不是說推至無明，我們的生命就到盡頭。有生死身，所以有無明的活動，所以無始來的無明招感生死，依生死身而又起無明，如環的無端。此是流轉生死的十二過程，生死流轉，即是

如此的。佛菩薩等解脫生死苦已，就在了知十二緣起的法則，『此有故彼有，此生故彼生』。把握其流轉的原因，於是控制它、轉變它。此流轉中的緣起法，其性本空，無實體性，故此經說：「無無明」……「無老死」。無明至老死，是可以消除的，於是佛又說緣起的還滅門，無明盡……老死盡。盡即滅的意思，此還滅的十二緣起，即無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死等滅。事物的生起由於因緣，事物的消滅也是由於因緣，生起與消滅都是因果現象的，所以還滅門中的清淨法也是緣起的。

佛說此還滅緣起，為『此無故彼無，此滅故彼滅』。既滅與無是緣起於生的否定，是不離緣起的，緣起性空，此無明滅到老死滅，當然也是空無自性了。所以本經說：「無無明盡」……「無老死盡」。此十二緣起與蘊、處、界法不同，蘊、處、界是一切法的分類，是具體的事實。此緣起法也可說是事實，如老死、生、有等都可是事實的現象，然緣起法重在說明諸法的彼此依存性、前後程序性，即重於因果的理性。這種理性，是一切法的必然法則，如生緣老死，生與老死之間，有一種不變不移的必然關係。佛在複雜的現象中把握它彼此與前後的必然法則，於是對流轉的雜染法與還滅的清淨法，能正確的悟解它，進而改善它。緣起的意義很深，所以佛對多聞第一的阿難說：『緣起甚深。』緣起是生死流轉、涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點的實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。如《大般若經》說：『菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡。

』

無苦集滅道。

此觀四諦空。人有生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得等苦，雖有時少有所樂，然不究竟，終必是苦。人生是苦，諦實不虛，名苦諦。苦的原因，為無明、愛、見等煩惱，由此為因而引起苦果，名為集諦。從因生果

，非不可滅，苦滅即得解脫，是滅諦。欲得苦滅，須依滅苦之道，道即道路方法，由此可以脫苦，如八正道、六波羅蜜多，是道諦。諦是真實不顛倒義，四諦即是四種真理，亦名四種真實。此也不但是苦等事實，在此等事實中，所含正見所見的苦等真理，也稱四聖諦，因為這唯有聖者能真實通達。此四聖諦與十二緣起同是諸法的理性，有不可變易的意義，如《佛遺教經》說：『月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異。』苦、集二諦明有漏的世間因果，滅與道諦明清淨的出世間因果。世出世間都有因有果，所以分為四諦。染淨因果法，一切從眾緣起，緣起無自性，故菩薩修般若時，觀此四諦畢竟空，即不礙四諦的一實諦。參看《中論》的〈觀四諦品〉。

無智亦無得。

此觀能證智與所證理空。奘法師在《大般若經．相應品》，譯智為現觀，此處隨順羅什三藏的舊譯。現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理。有能證的現觀，即有所證的真理。「智」是能觀，「得」為所觀；智為能得，得是所得。所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為。總之，對智為理，對行為果。此智與得，本經皆說為「無」者，此是菩薩般若的最高體驗。在用語言文字說來，好像有了能知所知、能得所得的差別；真正體證到的境界，是沒有能所差別的。說為般若證真理，不過是名言安立以表示它，而實理智是一如的，沒有智慧以外的真理，也沒有真理以外的智慧——切勿想像為一體。能所不可得，所以能證智與所證理，也畢竟空寂。前說五蘊、十二處、十八界空，此是就事象的分類說，屬於事；十二緣起、四諦，是從事象以顯理說，屬於理。又十二緣起、四諦是觀理，智得是證果。此事象與理性，觀行與智證，在菩薩般若的真實體證時，一切是不生不滅、不垢不淨、不增不減的，一切是畢竟空寂、不可擬議的。

戊三 結顯空義

以無所得故。

這是對於照見一切皆空所提出的理由。一切法所以無不皆空，有以為空是外境空，內心的精神不空，這是境空心有論者。有以為空是除去內心的錯

誤，外境不空，這是心空境有論者。這都是偏於一邊，不得法的實相。真空，要在一切法自性不可得上說：五蘊、十二處、十八界、緣起、四諦、智、得，求自性本不可得，因為法法的自性不可得，所以是空。如蘊等是有自性的，今觀其不可得，反而是錯誤了。因諸法本性是不可得的，不過眾生未能徹悟而已；不可得的，還他個不可得，直顯一切法的本來，所以說「以無所得故」。一切法本性不可得，眾生以無明而執為實有。如童孩見鬼神塑像，不由地害怕起來，這因為不知假名無實，執有實鬼，聞名執實，這是眾生不得解脫的唯一根源，即是無明，以有所得心求一切法。今菩薩般若以無所得慧照見五蘊等一切法空，由此離我法執而得解脫。從理論上說，以一切法本不可得，說明蘊等所以是空；從修證上說，即以無所得慧所以能達到一切法空性。這一句，總結以上五蘊等皆空的理由，可以遍五蘊等一切法說，即如：無色、無受、想、行、識，以無所得故；無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，以無所得故等。

丁二 得般若果

戊一 涅槃果——三乘共果

菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

觀空，不是知識的論辨，而是藉此以解脫眾苦的，所以接著明般若果。此明菩薩得涅槃果，即三乘共果。菩薩「依般若波羅蜜多故」，觀一切法性空不可得，由此能「心無罣礙」，如游刃入於無間，所以論說：『以無所得，得無所礙。』無智凡夫，不了法空，處處執有，心中的煩惱，波興浪湧，所以觸處生礙，無邊荊棘。菩薩離煩惱執障，能心中清淨。「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖為愚癡心所生起，心有罣礙，執有我法而患得患失，即無往而不恐怖。經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏、死畏、大眾威德畏。此中結歸究竟涅槃，恐怖可約生死說，『坦然不怖於生死』，即自然沒有一切恐怖了。菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。顛倒，即是一切不合理的思想與行為，根本是執我執法，因

此而起的無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨；以及欲行、苦行等惡行。夢想，即是妄想，即一切顛倒想。菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行——遠離一切顛倒夢想，消除身心、自他、物我間的種種錯誤，即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。涅槃是梵語，意譯寂滅，一切動亂紛擾到此全無，故稱究竟。菩薩依般若，能遠離顛倒夢想，究竟涅槃。我們如能依此以行，解一切法空，不但處事待人能因此減少許多苦痛，生死根本也可因此而解脫了。

戊二 菩提果——如來不共果

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

不但菩薩，諸佛也是依此般若而得成佛的。凡是證得圓滿覺悟的，都名為佛。所以經上說：這過去、現在、未來的「三世諸佛」，四方、四維、上下的十方諸佛，從最初發心，中間修菩薩行，直到最後成佛，無不是依般若為先導的，所以說「依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。阿耨多羅譯無上，三藐三菩提譯正等正覺；合稱為無上正等覺，或無上正遍覺。正覺，即對宇宙人生真理有根本的正確覺悟；聲聞、緣覺也可證得，但不能普遍；菩薩雖能普遍，然如十三、十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。

般若與佛菩提，本非二事，般若是智慧，佛果菩提即無上正遍覺，又名一切智。在修行期中，覺未圓滿，名為般若；及證得究竟圓滿，即名為無上菩提。所以什公說：菩提是『老般若』。諸佛菩提，非僅是智慧，是以慧為中心，融攝佛果一切功德。諸佛因地修行時，不僅是修般若，也修施、戒、忍、進、禪等自利利他一切功德；故證果時，也證得無邊功德，如十力、四無畏、十八不共法等。無上正遍覺，即圓具此一切功德的。菩薩依般若證空性以攝導萬行，在實證邊，能證智與所證理，能攝智與所攝行，都是超越的。依此，《金剛經》說：『是法平等，無有高下。』究竟的無上菩提，在實相慧的究竟證中，是即萬行而離眾相，超越不可思議。

菩薩修學般若，志在證得佛果菩提，為什麼此經說菩薩證究竟涅槃，不說證菩提呢？此因無上正等菩提，約究竟圓滿說，唯佛能證得。而究竟涅槃則不然，是三乘共果，聲聞阿羅漢，菩薩第七地——或說第八地，都能證得。不過聲聞者至此，即以為究竟，而菩薩雖了知無分別法性不生不滅、不垢不淨、不增不減，得有諸佛護持，及發心度脫一切眾生的本願，於是不入涅槃，進趨佛果的阿耨多羅三藐三菩提。所以龍樹說：『無生是佛道門。』

丙二 喻讚般若德

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。

此是引喻讚德。咒是一般印度人所信為有極大妙用的；印度教徒，以為誦持密咒，可以藉咒語裡的鬼神名字和祕密號令，解決人力所不可奈何的事。凡欲求福、息災、神通妙用，或利益人、或損惱人，都可從咒力中獲得。在無量的咒語中，有些效力大的，今即引為譬喻讚說般若的功德——《大般若經》意如此，所以說「故知般若波羅蜜多，是大神咒」等。大神，喻讚般若有極大的力量；「大明」，喻讚般若的能破一切黑暗愚癡；「無上」，喻般若為一切法門中最，沒有更過其上的。涅槃為無等法，非一切可及，而般若如涅槃，所以名為「無等等」。《大般若經》中尚有『是一切咒王』句，喻讚般若為一切法門之王。印度人誦咒，不外為了除苦得樂，今此般若依之可以離生死苦，得涅槃樂。離一切苦，得究竟樂，所以說「能除一切苦，真實不虛」。菩提薩埵以下，即總標度一切苦厄的解說。此下，《大般若經》中缺。

乙二 曲為鈍根說方便

故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

此為鈍根人巧說般若。愚癡眾生，聽聞般若，每不易信受，反生毀謗。這因為深觀妙果，過於高上，卑劣眾生是不敢希求的；尤其是眾生一向執有，今聞經中一再說空，與他們本心相違，極難信受。般若法門，由此即不易

弘傳。大概佛滅五百年後，特別是在千年以後，佛法為了適應時機，採取通俗路線，或是迎合低級趣味。因為這樣，才容易使世人信受。所以印度的後期佛教，為了適合當時印度人的口味，大乘經中都附有密咒。千年以後，密教更不斷高揚。這不失為方便適化之一，如近人說法，每論及近代思想，雖所說的不盡合佛義，也每每引起近代學者對於佛法的好感。同時，人們的思想是散亂的，而般若慧是要從靜定中長養起來，此密咒不加以任何解說，一心持誦，即能使精神集中而達心專一境的定境，也可為引發智慧的方便。這種方便，佛法裡還不只一種，如讀經、禮佛、念佛等皆是。如從慧悟說：密咒不可解說，而解說起來，實與教義一致。如「揭諦」是去義，「波羅」是到彼岸義，「僧」是眾義，「菩提」是覺義，「薩婆訶」是速疾成就義。綜合起來，即是：去啊！去啊！到彼岸去啊！大眾都去啊！願正覺的速疾成就！這末一句，類似耶教禱詞中的阿門，道教咒語中的如律令。《心經》的從《大般若經》節出而單獨流行者，為了引令鈍根人生信、得定等，所以以度脫一切苦厄的波羅蜜，作成密咒的形式而附以『是大神咒』等之後。如解了咒意，這不過以大家同脫苦厄、同得菩提的願望為結論而已。（續明記）