諦觀全集經釋三

金剛般若波羅密經講記

釋證嚴 演講法師


01455659

港台书

B942.1
200917

諦觀全集經釋二

金剛般若波羅密經講記

釋註者　演培法師



金剛般若波羅密經講記 諦觀全集 E03

釋註者：演培法師
定　價：新台幣 420 元整

郵撥帳號：0111208-1 號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段 168 號 1-2 樓
電　話：(02)28736629（八線）
傳　真：(02)28736709
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第 1679 號
中華民國 76 年 7 月初版　88 年 7 月七刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709
NT$420 元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿 500 元另加掛號費 20 元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-96-1

金剛般若波羅密經講記

釋淨輝記

瓔珞叢書

A1 念茲筆談	陳念茲著	**50** 元
A2 佛教的精神與特色	林世敏著	**150** 元
A3 林老師講佛經	林世敏著	**150** 元
A5 金山活佛神異錄	樂觀法師著	**60** 元
A6 葛藤集	融熙法師著	**200** 元
A7 佛法與科學	王小徐著	**300** 元
A8 學佛通論	續明法師著	**250** 元
A9 唯識研究	周叔迦著	**200** 元
A10 因果輪迴實錄	印光大師鑑定	**60** 元
A12 佛教科學觀	尤智表著	**150** 元
A13 靜坐三昧集	陳慧劍編	**300** 元
A14 禪宗泰斗的生平	邱祖明譯	**200** 元
A16 學佛餘言	唐一玄著	**360** 元
A18 圓覺經今譯	陳柏達譯	**300** 元
A19 觀無量壽佛經釋論	呂碧城著	**60** 元
A20 相宗十講	慈航法師著	**390** 元
A21 人間的佛教	李覺譯	**300** 元
A22 來果禪師開示錄	來果禪師著	**300** 元
A23 正信的宗教	林世敏著	**200** 元
A24 弘一大師演講全集	弘一大師講	**250** 元
A25 弘一大師格言別集	弘一大師選輯	**200** 元
A27 西藏與西藏佛教	法尊法師著	**120** 元
A28 知己知彼	陳海量著	**70** 元
A30 宗教與信仰	大同法師著	**250** 元
A31 建設佛化家庭	陳海量著	**100** 元
A32 大智度論曇無竭品今譯	陳柏達譯	**200** 元
A33 六祖壇經今譯	聖印法師譯	**350** 元
A34 來果禪師自行錄	來果禪師著	**250** 元
A36 夜半鐘聲	馮馮著	**300** 元
A37 釋迦．玄奘．甘地	魯靈殿著	**100** 元
A40 慈航法師演講集	慈航法師著	**300** 元
A41 了凡四訓今譯	黃涵之語譯	**200** 元
A42 密宗綱要	王弘願著	**120** 元

財團法人佛陀教育基金會 敬贈

瓔珞叢書

A44	法義析微錄	林子焜著	**50** 元
A45	見性成佛	莫正熹著	**100** 元
A46	白居易研究	施鳩堂著	**110** 元
A47	我的菩提路	圓香等著	**80** 元
A48	大乘起信論新釋	豐子愷譯	**180** 元
A49	佛陀的人格與教育	陳柏達著	**300** 元
A50	禪宗源流與修持法	月溪禪師著	**300** 元
A53	佛學綱要	蔣維喬著	**200** 元
A54	弘一大師文鈔	李芳遠編	**70** 元
A56	金剛經今譯	陳高昂譯	**200** 元
A57	廬山煙雨浙江潮	祥雲法師著	**100** 元
A59	帶業往生與消業往生	祥雲法師著	**100** 元
A61	歐美的佛教	鄭金德著	**100** 元
A64	力的界限	東昇著	**80** 元
A65	禪定天眼通之實驗（二冊）	馮馮著	**420** 元
A66	愛惜您的生命（認清自殺真相）	天華編輯部	**100** 元
A70	素食健康長壽	天華編輯部	**100** 元
A71	太空科學核子物理學與佛理的印證（二冊）	馮馮著	**600** 元
A72	天眼慧眼法眼的追尋（三冊）	馮馮著	**660** 元
A73	生於憂患．死於安樂（臨終救度法）	許志明著	**90** 元
A74	健康長壽釋疑（吃肉的危險）	馮馮著	**80** 元
A75	巴西來的小男孩	馮馮著	**200** 元
A76	臨終自救手冊	天華編輯部	**100** 元
A77	戒淫修福保命	天華編輯部	**100** 元
A78	般若波羅蜜多心經要釋	斌宗法師著	**390** 元
A79	佛說阿彌陀經要釋	斌宗法師著	**480** 元
A80	南無阿彌陀佛	天華編輯部	**100** 元

天華有聲出版

G1	四字四音阿彌陀佛		**120** 元
G2	**A** 面：晚禱曲．**B** 面：美麗的蓮花	馮馮詞曲	**120** 元
G3	**A** 面：誰來拭乾我的悲淚 **B** 面：地藏菩薩摩訶薩	馮馮詞曲	**120** 元
G4	觀音菩薩聖號唱頌曲（雙面）	馮馮詞曲	**120** 元

佛學叢書

			平　裝	精　裝
B1	佛典精華錄	蔡淡廬編	220 元	280 元
B2	律學	妙因法師著	120 元	
B3	來果禪師語錄彙集（二冊）	來果禪師講述	1200 元	1600 元
B4	虛雲和尚年譜	岑學呂編	260 元	320 元
B6	弘一大師年譜	林子青著	160 元	200 元
B7	唯識史觀及其哲學	法舫法師著	480 元	560 元
B8	大藏會閱（四冊）	會性法師著		1600 元
B9	禪與藝術	劉大悲譯	270 元	330 元
B10	佛教各宗大綱	黃懺華著	350 元	420 元
B11	禪的訓練	徐進夫譯	220 元	270 元
B12	印度佛學思想概論（二冊）	呂澂著	720 元	800 元
B13	中國佛學思想概論	呂澂著	300 元	360 元
B14	觀世音菩薩本事	後藤大用著	200 元	260 元
B15	西藏度亡經	徐進夫譯	390 元	480 元
B16	標註碧巖錄	古芳禪師註	200 元	270 元
B17	六祖壇經箋註	丁福保註	250 元	300 元
B18	中國佛教發展史（三冊）	中村元等著	900 元	1000 元
B19	空虛的雲（三冊）	馮馮著	1400 元	1600 元
B20	念佛人	鈴木大拙著	390 元	
B21	佛典漢譯之研究	王文顏著	300 元	350 元
B22	印度思想史與佛教史	服部正明・長尾雅人著	360 元	420 元
B23	般若筆譚	許志明著	320 元	
B24	學佛論述	林式謙著	250 元	300 元
C2	佛學大辭典（四冊）	丁福保編		1600 元
F8	天華健康食譜	天華製作		500 元

特價書目

		定　價	特　價
弘一大師音樂遺集	陳慧劍編	120 元	72 元
佛門朝暮課誦本	天華出版	70 元	42 元
釋氏疑年錄	陳援菴著	250 元	150 元

諦觀全集

演培法師 著

E1	佛說十善業道經 佛說八大人覺經 講記（合訂本）	260 元
E2	大寶積妙慧童女經講記	180 元
E3	金剛般若波羅密經講記 金 剛 經 概 要（合訂本） 金光明經空品講記	420 元
E4	維摩詰所說經講記（二冊）	800 元
E6	般若波羅密多心經講記 心 經 十 二 講（合訂本）	290 元
E7	解深密經語體釋	560 元
E8	華嚴經普賢行願品講記	350 元
E9	觀世音菩薩普門品講記	250 元
E10	梵網經菩薩戒本講記 附：八關齋戒十講（二冊）	750 元
E12	俱舍論頌講記（三冊）	1200 元
E15	唯識二十頌講記 八識規矩頌講記（合訂本）	380 元
E16	入中論頌講記	500 元
E17	成唯識論講記（五冊）	1800 元
E22	異部宗輪論語體釋	180 元
E23	勸發菩提心文講記	250 元
E24	大乘佛教思想論	380 元
E25	小乘佛教思想論	470 元
E26	天臺性具思想論	290 元
E27	佛教的緣起觀	250 元
E28	唯識法相及其思想演變	250 元
E29	印度部派佛教思想觀 人 間 佛 陀（合訂本）	400 元
E30	南天遊化	370 元
E31	法雨徧施集	390 元
E32	獅城演說集	360 元
E33	慶悼雜說集（二冊）	670 元

代理叢書

演培法師著

			平裝	精裝
Z1	諦觀續集	演培法師著		4000元
	般若波羅蜜多心經講記			
	藥師經講記			
	彌勒大成佛經講記			
	勝鬘經講記			
	毗尼日用切要講記			
	成佛之道偈頌講記（二冊）			
	慈悲三昧水懺講記			
	一個凡愚僧的自白			
	三寶歌解說 業及依業而有的輪迴	（合訂本）		
	慶悼雜說集（二冊）			
Z2	毗尼日用切要講記		100元	
Z3	三寶歌解說 業及依業而有的輪迴	（合訂本）	130元	
Z4	慈悲三昧水懺講記			300元
Z5	中國古代民族神話與文化之研究	印順法師著		300元

國家圖書館預行編目資料

金剛般若波羅密經講記
演培法師 釋註；
--初版.--臺北市:天華.民 76
面:公分.--（諦觀全集;E03）
ISBN 957-9397-96-1（平裝）

1.般若部-註釋

221.44 80001546

ISBN 957-9397-96-1 (221)
00420
9 789579 397964

目次

一　金剛般若波羅密經講記……一——二七七

序……一——五

題前概說……七——三七

一　佛法重心在大乘……九

二　大乘宗要在般若……一一

三　般若妙用在體悟……一七

四　本經不同的傳譯……一九

五　本經譯者的簡介……二一

六　本經經題的略釋……二七

正釋經文……三八——二七七

二　金剛經概要……二七九—三五二

前言……二七九

一　緒說……二八一

二　金剛經在中國的流行……二八一

三　金剛經與禪宗的關係……二八三

四　金剛經在佛法中的地位……二八六

五　本經經題的略釋……二九〇

六　本經的宗要所在……三〇四

七　受持本經的功德……三四六

八　結說……三五〇

三　金光明經空品講記……三五三——四六七
序……三五三——三五六
懸論……三五七——三七二
一　本經譯史的簡說……三五七
二　本經宗要及勝用……三六一
三　本經經題的略釋……三六七
正講……三七三——四六七

自序

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

然於十六會的大般若中，其第九會爲金剛般若波羅密會，亦卽金剛般若波羅密經，爲般若大部六百卷的一卷，不特文約而義豐，而且持說最理想，是以無論在印度及我國，都是別行流通，讀誦講說者多。特別是在我國，自從傳譯以來，一直爲佛教界人士之所受持演說，是以金剛經實值每個佛教徒，作爲常課來修持的！

全部金剛經，大約五千四百多字，不但般若的要旨，都在這短短文中，而且得此一卷金經，一切佛法無不在握，因爲金經是般若的總綱，般若又爲一切佛法的總綱。爲什麼這樣講？當知佛法卽是般若，般若能攝無量佛法。事實的確如此，不信請試想想，除了般若大法，還有什麼佛法？無怪有人說：此經流傳不絕，就是佛種不斷。

金剛般若的是否流傳，關乎佛種的是否不斷，負有荷擔無上菩提重任的佛陀嫡骨兒孫，應怎樣的護念尊重般若大法，自然是就成爲一個重要課題。最有效的尊重護念，當無過於修習般若。若不修習明達般若，欲了生死固不可能，欲證空性亦不可能。是以凡爲佛子，不論何宗何派，都不可不明般若。不明般若，卽不能得到佛法受用！

不唯佛法行者，對於般若，應當尊重護念，就是諸佛如來，對於般若，亦極尊重護念。大般若經說：『一切如來應正等覺所尊重法，卽是般若波羅密多甚深經典，如是般若波羅密多甚深經典，一切如來應正等覺共所護念』。又說：『我等諸佛常以佛眼觀視護念甚深般若波羅密多，爲報彼恩，不應暫捨。何以故？善現！一切如來應正等覺，般若、靜慮、精進、安忍、淨戒、布施，皆由如是甚深般若波羅密多而得生故』。

諸佛如來，不但尊重護念般若，而且獨讚般若殊勝。這在大般若經中，亦有這樣的說道：『布施等六波羅密多，互相攝持能到彼岸。然住般若波羅密多，具大勢力，方便善巧，能速圓滿所修布施、淨戒、安忍、精進、靜慮波羅密多，非住前五能辦是事。故般若波羅密多，於前五種爲最、爲勝、爲尊、爲高、爲妙、爲微妙、爲上、爲

無上、無等、無等等。由是因緣，獨讚般若超勝餘五波羅密多』。是以常說：若離般若，餘五不得名爲波羅密多。

對於甚深般若，稱揚讚歎也好，尊重護念也好，但最重要所在，還是爲人演說，以及自己修持。因爲唯有如此，始能以報佛恩，及報般若深恩。是以爲佛子者，云何受持讀誦？云何爲人演說？成爲重要任務！由於這一因緣，歷代佛法行人，講說金剛經者，特別來得衆多，而所留下註釋，不下有百餘種，足供我人參究！

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

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

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

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

二諦爲本經的宗要，自不能以三諦三觀來解說，亦不能以三性三無性來解說，更不能以卽心卽佛的眞常唯心來解說。不然的話，那是不能深解是經義趣，亦卽『是人不解如來所說義』的。所以本人講此經時，大體依於印順論師的金經講記，解說經中性空卽緣起的俗諦，緣起卽性空的眞諦，以明眞俗二諦的空有交融。

甚深般若波羅密多，聞名尙且很難，修學自更不易！我們現在幸聞般若，理當依

於般若實行。願諸聞是經者，受持讀誦演說，深植般若種子，圓證無上菩提！

金剛般若波羅密經講記

——佛曆二五一二年七月起講於星洲菩提蘭若——

題前概說

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

去年上半年爲諸位講的是觀音普門品，現在同諸位所要講的是金剛般若經。如對照二者來說，我以爲很有意思：普門品是講觀音救濟的事實；金剛經是顯離相無住的理論，此乃『理』『事』一對，亦即事理圓融。普門品是從有的方面，說明佛法度生

的方便；金剛經是從空的方面，開闡佛法利他的妙用，此乃『有』『空』一對，亦卽空有交融。當然，就衆生邊言，說有就易了解，談空較爲難懂。但就佛法言，不透過空性，是不能眞正認識有之所以爲有的。爲使我人不爲實有所惑，爲使我人如實通達幻有，有以般若理水蕩滌情執的必要，所以現在特別來爲諸位講金剛經。而且金剛經在中國極爲流通，如今諸位就有很多受持讀誦金剛經的，是以值得講說聽聞。未講經前，先說三點如下：

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

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

完全由於釋迦佛的創說。

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

一　佛法重心在大乘

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

小乘佛法的特點，在以厭棄世間爲出發點，而以完成個己解脫爲目的。所以已利行者，聽了這樣教法，首先動起厭離心，接着依照去實行，終於到達離開這個黑漆繳

繞的苦痛人間，就算完成修學佛法的使命！不用說，這不是佛陀出世說法的本懷。既然如此，佛爲什麼要說這樣的教法？當知人類的程度，總是參差不齊的。有的程度低，知識淺，根機鈍，而意志復又極爲薄弱，如對他們說捨己爲人的教法，不特不能接受，且將遠離佛法。是以佛陀慈悲方便，說適合他們所能接受且能如實奉行的法。如是所說的佛法，用通常一句話說，是隨順衆生根性而講的，亦卽是隨他意語。修學小乘佛法的行人，有時固然也隨緣度化，但畢竟是以自利爲主，從不主動的去做利他工作。這從佛世時聲聞人所表現的風格，可以窺透其中眞實消息。

除了小乘佛法以外，當然就是大乘佛法，而大乘佛法的特點，要以利他爲其主要目的。但此所謂利他，並不是說修大乘佛法的人不要自利，只是在自利利他的兩方面，將利他放在自利的前面。亦卽從利他中來完成自利，是爲大乘佛法的精神所在！由這可知佛說大乘佛法，一方面固是暢達佛陀出世的本懷，另方面亦是針對知識廣，程度高，根性利的衆生說的。所以站在整個佛法立場來說，一個修學佛法的行者，雖不可輕視小乘，忽略小乘；但在自己修學方面，還是應以修學大乘爲主。唯有大乘才能暢達佛陀的本懷；唯有大乘才能表現佛陀出世的無盡

悲願！所以不論爲了自己的終極目標，不論爲了住持如來的正法，吾人都應該修學大乘。特別是在這瞬息萬變，苦難重重的時代，更需要推動大乘佛法，來救濟這現實人間！一個修學佛法的人，假定不能把握佛陀大乘的精神，不能運用大乘佛法的最高特質，去積極從事救人救世的工作，是不能成爲佛陀之嫡骨兒孫的！但要眞正實踐大乘佛法，最要莫過發起廣大菩提心，爲利衆生而願成佛。不錯，學習大乘目的，自是爲了成佛，而之所以成佛，還是爲的衆生。因爲唯有成佛，始更發揮救世救人的效能，所以我望每位都能發廣大心修菩薩行！

二　大乘宗要在般若

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

爲世法與佛法的分水嶺，所以般若實是每位佛弟子所當特別重視的！

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

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

一代時教中，所說的般若教典，是非常廣泛而豐富的！

由於般若是大乘佛法的宗要，因而般若系的經典傳入我國，從漢末就已開始譯傳。最早的當推漢靈帝時代，竺佛朔與支婁迦讖共譯出的道行般若，亦卽一般說的小品般若。支讖之後有支亮，亮的弟子支謙，重譯般若波羅密多經，卽道行經，而稱曰大明度無極。其後有朱士行，深感般若的『譯理不盡』，於魏甘露五年（西元二六〇），奮志西行求法，在于闐得放光般若經，展轉送達倉垣這個地方，直到西晉惠帝元康元年（西元二九一），始得無羅叉及竺叔蘭爲之譯出。在這之前，竺法護於太康七年（西元二八六），已譯出光讚般若經三十卷。這是大品般若的初譯，同時又譯小品般若七卷。及後羅什三藏於姚秦弘始三年（西元四〇一）來到長安，大事譯弘經論，重譯大品、小品，別翻龍樹大智度論予以解釋。於是性空般若之學，乃在中國大爲開展。後來到唐貞觀十九年時，奘公從印度求法回國，譯成六百卷大般若經，全部般若始傳入我國。這部大般若經，從表面看，是一部完整的經典，實際是各種般若的大集成，因這是四處十六會所組成的。如過去所譯的諸部般若，除了仁王般若不在其中之外，其他各種般若，無不含攝在十六會的大般若中。所以般若部的教典，雖未全譯來我

國，但已相當的完備。

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

然則出生諸佛的母親是什麼？卽是般若波羅密。是以發心學佛者，不想成佛便罷，如果想要成佛，必然是從般若而成。假定沒有般若，不論你持戒持得怎樣清淨，修定的工夫修得怎樣再深，敢說你是不能成佛的。自然，你要成佛，持戒固不可少，修定亦不可缺，但最重要的還是般若。所以說般若波羅密是諸佛母。進一步說：般若不但是諸佛母，亦是諸菩薩母，菩薩亦是般若所生的。大般若經中曾這樣說道：『摩訶般若波羅密，是諸菩薩摩訶薩母，能生諸佛，攝持菩薩』。如上所引大般若經及大智

度論，證知般若爲大乘佛法的宗要，一切佛法是以般若爲宗的。卽以本經而論：『一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出』，亦是顯示般若的重要。還有心經說的『三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提』。同樣的道出般若是成佛所絕對不可缺少的條件，或者說是成佛的正因。如果沒有般若，卽不可能成佛。經中沒有說三世諸佛以持戒故得阿耨多羅三藐三菩提，亦沒有說三世諸佛以修定故得阿耨多羅三藐三菩提，而是處處都是講般若。般若在佛法中的重要性，於此可以得到消息。論中還說到諸佛以法爲師的這話，法亦卽指的般若。般若爲佛母，爲佛師。修學佛法者對般若，豈可忽視？

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

時間，苦口婆心的爲我們說般若，務使我們領會般若的妙義。

諸位大都知道佛法說有戒定慧的三無漏學：戒是學佛進道的基礎，任何一個學佛者，必須嚴持淨戒，始能在佛法中有所增益。華嚴經說：『戒是無上菩提本，應當具足持淨戒。若能具足持淨戒，一切如來所讚歎』，不能不說戒的重要。雖則如此，但由戒守的不同，不特有大小乘戒的差別，亦有道俗、內外戒的殊異。換句話說：戒是共世間的。不但學佛的人要持淨戒，就是在世間做個普通人，也要依於道德（戒）的行爲去做。至於各個宗教，亦各有其戒條，且多大同小異，所以戒不能顯示佛法的特色。至於禪定，同樣是有邪定正定之分，亦卽同樣共世間的。如印度外道所修的四禪四空定，或印度瑜伽師所修的各種瑜伽，甚至中國道家所有的靜坐方法，都可說是與定相通的。雖然其中有淺有深，有邪有正，是可分別的，但都名定，所以是共世間的。唯有般若，才是不共世間而爲佛法所特有的。假定有人問到我們：佛法與世間的各種學說，各種宗教，所不同的地方究竟何在？我們可以毫不遲疑的答覆他：在於般若。有般若的就是佛法，沒有般若的就是世法。佛教中如沒有般若，佛法與世法，我們就無法分清誰勝誰劣。因有般若，才能顯示佛法的特質，因有般若，我們才要修學佛

法，否則，佛法我們大可不學！

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

三　般若妙用在體悟

般若的重要既然如此，而它究有怎樣的妙用？這同樣是我們所要了解的問題。講到般若的妙用，要在體悟眞理，發現眞理，證覺眞理，而得生死解脫，或入一切智海。所謂體悟，當然是對迷惑而言。印順論師說：『衆生所以有迷有悟，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，皆以無爲法而有差別』。我們原是迷昧凡夫，現在發心來學佛法，當然要求體悟諸法實相。而諸法實相的體悟，自然非般若不爲功！

般若所以成爲體悟的妙用，因爲唯有以高度的般若，徹悟到緣起之理的深處，始能轉迷情而得眞正的解脫。衆生所以在生死中流轉不息，根本問題在於愚痴的迷執。如吾人見到美麗的色相，而在上面生起迷執，是卽因爲把那美麗的色相看成是實在的。又如吾人聽到悅耳的歌聲，而在上面生起迷執，是卽因爲把那悅耳的歌聲看成是實在的。由於如此，我們衆生，見色爲色所縛，聞聲爲聲所繫，試問怎能得到自在？殊不知以般若的智慧去透視，所謂美人的色相，悅耳的歌聲，原來都是衆緣所成而本性空寂的。明白這個道理，不爲事物所迷，就可得到解脫。

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

聲聞行者以解脫生死爲其目的，因而彼以空無我慧爲方便，求得諸法實相的體悟

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

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

四　本經不同的傳譯

在這世間所流行的佛法，是兩千五百多年前的大聖釋迦，爲我們所宣說的。可是誰都知道，當時佛陀是出現在印度的。爲了適應印度人羣的聞法，佛陀所用的語言，

自然是印度人所能聽得懂的語言。及佛滅後，佛弟子結集如來的遺敎，或用白話的巴利文，或用文言的梵文，都不是我們中國人所能讀誦受持的。我們現在得以讀誦受持中文的佛典，當然是由中印古德爲我們翻譯過來的。可是同樣一部經典，由於時代及譯者的不同，往往有幾種不同的譯本。如華嚴經，有四十華嚴、六十華嚴、八十華嚴的三種譯本；如法華經，有正法華經、添品法華、妙法華經的三種譯本；如楞伽經，有四卷楞伽、七卷楞伽、十卷楞伽的三種譯本；其他有幾種不同譯本的還很多。

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

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

五　本經譯者的簡介

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

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

什公出家以後，立卽從師學習阿毘曇經。因他聰慧非凡，記憶力特別强，每日能誦千偈，而且自通其義，博得很多人的讚譽！由於他們母子，是王家的眷屬，智德又

特超勝，所以國內人民，特別恭敬供養。其母覺得這樣受諸信施，不特不是出家的初意，對自己道行亦有很大妨礙，乃決意攜帶什公離開龜玆到罽賓去求師訪道。及至北印的迦濕彌羅，從師槃頭達多受學阿含，同時廣學聲聞三藏，對北印度所流行的小乘佛法，無不精通博達。一次與外道論辯，外道輕視他年幼，不把他放在眼裏，結果，爲什公之所折服。於是聲譽雀起，得到國王尊敬，每日除供養上妙飲食，並派寺內五位大僧及十位沙彌，侍奉他的日常生活，有如弟子侍奉老師，其見尊崇有如此者。

什公與母在罽賓住了兩年，時十二歲，爲了隨着母親回到龜玆，所以辭別他的老師。路經沙勒地方，沙勒國王請升座說法，爲衆宣講轉法輪經，獲得廣大聽衆讚許。什公與母親在沙勒停留一年，除了講經說法，暇則博覽外道經論，如四韋陀、五明論、陰陽、星算，莫不畢竟，妙達吉凶。什公爲人，非常洒脫，對於一般小節，不大怎樣注意，致爲重視修行的德僧，很有點兒看不過去。然在什公自得於心，並未介意一般人對他的態度。

時沙勒國內，有位有名的大乘學者，名叫做須利耶蘇摩，很多的學人從他學習大乘。什公覺得因緣難得，乃亦特別的去親近他。須利耶蘇摩，爲什公講阿耨多經，是

什公聽聞大乘經典的開始。因經中發揮緣起性空的妙義，什公初聽感到有點格格不入，與過去所學的一切皆有的教義，大相逕庭。嗣經須利耶蘇摩的一再開示，終於通達緣起性空的眞理。在這期間，除了聽經，自己還讀誦了中論、百論、十二門論等，因而對於空義有了更深的悟入。在沙勒期間，可說是什公佛學思想的轉捩點。在此以前，什公學的是有宗思想，從此以後，什公乃以空思想爲主。

什公揚名天竺各地，龜玆國王得息甚喜，於是親往北方，迎接什公回國，爲愛好佛法者，宣說大乘法義。這麼一來，什公的聲譽，更傳揚出去，各國爭相禮請什公宏揚佛法。其母看到這種情形，深恐什公荒廢道業，乃又帶什公到月氏地方。該地有一證果的阿羅漢，見到什公的智慧超羣，對什公的母親說：『這位小沙彌很不平常，你得好好的照顧他，如到三十五歲，不破如來戒律，必成佛教龍象，大興佛法，度人無量，而所得的成績，可與優婆麴多相比』。什母聽到這話，知子爲一法器，對其策勵守護，更加細心週到，希望什公眞正成爲佛教龍象！

什公年二十時，在龜玆王宮中，從卑摩羅叉律師，受比丘戒，學十誦律。其時什公母親，已經證得三果，並立意遠去印度，探求佛法的本源。雖得王兄白純的讚許與

鼓勵，但在臨離祖國的前夕，其他固沒有什麼放不下的，可是對出家的兒子，仍予以殷殷的教誡，並誠摯的對什公說：『方等大乘深教，與東震旦土，有深切因緣，如果宏傳過去，當可使很多人，得到大乘法益。但能將這大法傳過去的，我看只有我兒力能做到。爲大法的東流，當然希望我兒，盡力前往弘傳；爲我兒本身計，則又不忍你去，因爲對你不利。不知如何是好？是以躊躇不決』！什公聽了母親這個臨別贈言，很興奮而又很欣然的對母親說：『大乘佛法的眞精神，就在犧牲自己利益他人。如果大法東傳震旦，確有利於東方人羣，那我卽使身當赴湯蹈火之苦、在所不辭！我當本着我所能做到的去做，請母放心』！什母知道什公志不可奪，乃安心的向印度進發。

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

在這期間，什公想到從學小乘的槃頭達多老師，很望能夠將之轉化回小向大。也許他們之間的因緣很深，不久槃頭達多，果然來到龜玆，什公爲其說大乘義，於是師弟之間，展開大小乘義的論辯，經過一個多月的時間，始說服其師轉信大乘。婆頭達

多信奉大乘後，反禮什公爲師說：『我是和尙小乘師，和尙是我大乘師』。對什公的尊重，到了什麼程度，於此可以概見。不唯如此，就是諸王聽什公說法，亦都長跪座側，請什公踐而登座，其見重有如此。

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

姚萇稱帝以後，屢請什公入關，終爲呂光所拒。直到姚興嗣位，於弘始三年（西元四〇一），始得恭迎什公來到長安，請於逍遙園翻譯經典，並請名僧僧叡、僧肇等

，贊助什公譯經的工作。最初譯出的，是大品般若。前後所譯經論，計凡三百餘卷。中國譯經事業，當然不是自什公始，過去已有很多經論譯來我國。可是自漢明帝及歷魏晉所出經論，往往文滯義格，什公對照來看，很多與梵本原文相乖違的，是以什公對這深致慨嘆！到什公譯出大品，大家看了確與過去譯文不同，不特文字暢達，義理亦極圓通，於是僧俗無不欣然讚美！

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

六　本經經題的略釋

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

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

一切諸經，在經藏中，別名無量，卽一部經有一部經的經名。但佛安立經名時，要以七種來簡別：就是單人、單法、單喻、人法、人喻、法喻、人法喻的七種。如佛說無量壽經與摩訶耶經等，是卽單人立題；如大般涅槃經與無量義經等，是卽單法立題；如寶雲經與梵網經等，是卽單喻立題；如文殊師利發願經與地藏菩薩本願經等，

是卽人法立題；如菩薩瓔珞經與佛說放牛經等，是卽人喻立題；如妙法蓮華經與法鏡經等，是卽法喻立題；如大方廣佛華嚴經與佛說雨寶陀羅尼經等，是卽人法喻具足立題。本經在七種立題中，是屬法喻立題：謂金剛二字是喻，般若波羅密是法。現在對這經題，略爲解釋如下：

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

接着所要講的，是別題中的波羅密三字，這亦是印度話，或有譯爲度彼岸，或有譯爲到彼岸，其義是一樣的。彼岸是對此岸講的。此岸是指生死的這邊，彼岸是指涅槃的那邊，在此彼間的是煩惱中流。修學佛法的目的，就是怎樣從生死的此岸，度過

煩惱的中流，到達涅槃的彼岸。已經到了彼岸，固然是波羅密，即使沒有到達，仍在中間行的，可使行者從此到彼的行法，同樣可稱爲波羅密。經中或說六波羅密，或說十波羅密。其實，菩薩盡未來際，爲度衆生而有的一切行願，一切作業，無不是波羅密。因這都是不住此岸，不住彼岸，不住中流的行法。法集經說：『譬如船舫，堅厚寬博，不破不壞，能於大海度諸衆生』。華嚴經說：『譬如船師，常以大船於河流中，不依此岸，不著彼岸，不住中流而度衆生，無有休息；菩薩摩訶薩亦復如是，以波羅密船於生死流中，不依此岸，不著彼岸，不住中流而度衆生，無有休息』。雖說菩薩之法，都可名波羅密，但眞實波羅密，唯般若波羅密，其他不過是假名波羅密而已。因爲，菩薩所有一切行法，如沒有般若的策導，是不得成爲波羅密的。本經名爲金剛般若，是卽顯示菩薩乘此金剛般若之船，把衆生從生死的此岸，度過煩惱的中流，到達諸佛如來的究竟涅槃彼岸，所以名爲金剛般若波羅密。在此或有人問：聲聞乘法，同樣可以度生死河到涅槃岸，是不是可名波羅密？不可！因波羅密還有事究竟的一義，聲聞人所修的三無漏學，不能究竟圓成自利利他的一切功德，所以不得名爲波羅密。

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

一、實相般若：這是從體得名的。什麼是實相？『一切實，一切不實，一切亦實亦不實，一切非實非不實，是名諸法之實相』。又說：『般若者，卽一切諸法實相，不可破，不可壞』。又說：『畢竟不生，卽是諸法實相；諸法實相，卽是般若波羅密』。大般若經說：『若能通達諸法實相，是謂般若波羅密』。所以諸法實相，是離一切相的，是絕諸戲論的，是不可取著的，是唯證相應的。不過爲了引導衆生離執而契入實相，乃不得不方便的『不壞假名而說實相』。如中論頌說：『空則不可說，不空不可說，空不空亦說，但以假名說』。卽此假名所說的實相，還是從否定方面，說空、說非有、說自性不可得，而且是『爲可度衆生說是畢竟空』。所以實相般若就是諸

法空性。

二、觀照般若：這是從相得名的。怎樣是觀照？大般若經說：『譬如燈光，雖不暫住，而能照了，令有目者覩見衆色。如是般若波羅密多，雖於諸法都無所住，而能照了，令諸聖者見法實性』。又說：『如是般若波羅密多，雖假文句種種顯說，而實無法可令執取；雖無可執取，而能顯照諸法』。大智度論說：『菩薩行般若波羅密多時，普觀諸法皆空，空亦復空，滅諸觀，得無礙般若波羅密』。又說：『從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是名般若』。這是屬於修的般若，要爲觀察諸法實相，以證悟實相般若，爲其唯一的目的。不過般若經中所說的般若，不是空無我慧的般若，而是與大悲方便相應以利濟羣生所運用的平等大慧，方是這兒說的觀照般若。

三、文字般若：這是從用得名的。什麼是文字？大般若經說：『般若波羅密多微妙甚深，實不可說，今隨衆生所知境界，以世俗文字方便演說』。又說：『般若當於何求？當於須菩提所說中求』。華嚴經說：『菩薩所作衆善，所行諸行，敎化衆生，隨宜說法，乃至一念無有錯謬，皆與方便智慧相應』。又說：『菩薩於空、無相、無

願法中，皆善修習方便智慧』。又說：『譬如眞金，以琉璃寶數數磨瑩，轉更明淨。菩薩善根亦復如是，以方便智慧隨逐觀察，轉更明淨』。當知經中說的方便智慧，就是此中說的文字般若。不過通常解說文字般若的文字，是指佛所說的一切言教。『文字雖不卽是實義，而到底因文字而入實義……此處說的文字，指大般若經中的第九分』。

如上所說的三種般若，在行者的立場，當以觀照般若爲主體。因爲實相般若，是要求證的究竟眞理；文字般若，則是所要運用的工具；觀照般若，則是利用工具以趣向眞理所要施用的功力。是以發心修學的行者，一定要著力於觀照般若的修習。如不在觀照般若方面下工夫，實相般若的眞理，固然無由親證，文字般若的工具，亦將成爲戲論。不過用功的眞正下手處，還是從文字般若開始。所謂由文字般若而起觀照般若，由觀照般若而證實相般若。這是三般若的必然次第，不容我人有所倒置的。有人這樣分別說：實相般若是本覺的理體，觀照般若是始覺的功用，但因衆生從來不覺，乃又不得不假借文字般若以覺悟之。是以學佛成佛，不是得個什麼，只是得到覺悟。而之所以得到覺悟，固然由於觀照般若，而尤得力於文字般若。是以學般若者，最初

不得不以經典文字的聽聞讀誦爲主。如本經說：『一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出』。可以想見文字般若的重要，吾人豈可忽視？

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

若，但二乘人亦在座旁聽。所以天臺家說：般若是『通教三乘，但爲菩薩』。因此本經所說般若，含有共般若與不共般若兩種。

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

若，可說是恰到好處。而奘譯金剛經，以金剛喻所斷的煩惱，亦有他的意趣，拙著金剛經概要曾略說到，在此不再贅述。

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

學佛以成佛爲所追求的最高目標，因爲唯有成佛完成自利利他的一切功德，方可說是眞正得到波羅密，而這唯有金剛般若，才能達成這個任務，所以名爲金剛般若波羅密。經卽文字般若，是佛爲衆生方便宣說的。如大般若經說：『般若波羅密多微妙甚深，實不可說，今隨衆生所知境界，以世俗文字方便演說』。仁王經亦說：『所有宣說音聲語言文字章句，一切皆如，無非實相，若取文字相者，卽非實相』。經中又說：『若菩薩不著文字、不離文字，無文字相非無文字，能如是修不見修相，是名修文字者，能得般若其性，是爲般若波羅密多』。寶積經說：『菩薩念義不念文字，是行般若波羅密多』。這都是敎誡我人不要執著文字。假定執著文字，不特不能由文字起觀照而證實相，且將增益愛見煩惱，減損諸般功德。因而我人聽聞經典時，絕對不可在文字語言上有所執著，更不可將文字看成眞的般若。要知文字稱爲般若，是假名

之所安立的。所以學者定要由文字般若而起觀照般若，由觀照般若而契實相般若，才得離生死的此岸到達涅槃的彼岸，完成學佛修行的能事，是以名爲金剛般若波羅密經。

正釋經文

甲一　序分

乙一　證信序

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘衆千二百五十人俱。

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

序分：是敍說一經的緣起，就是說明這部經以何因緣而開講的；等於我人頭的部分，只要一見其頭部整個面目，就可知道他是什麼人。正宗分：是正開顯一經的宗要，就是把這部經的中心思想，完全在這部分透露出來；等於我人身體部分，五臟六腑全在於此，爲生命的中心所在，沒有這一主幹部分，那就不成其爲人了。流

通分：是明將此重要大法，流通到永遠的未來。因凡佛所說法，不但使當時聽法的大衆得益，亦令未來衆生同得法利，所以必得將它一個傳一個的繼續不斷的流通弘揚下去；等於我人有足一樣，可從這兒走到那兒，不斷的走到各個地方去，所以稱爲流通分。這是一切經典共同所有的段落。除了極少部分的經典，不具這三分的形式，其餘經典無不具有，可以想見它的重要。

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

但中國的佛法行者，極端信受西來經論，在經論中如無根據，大都是不肯承認的。所以安公最初作此判時，當時一般義學沙門，非唯不予同意，而且諸多批評！及至佛地經論傳來我國，論主親光以：敎起因緣，聖敎廣說，依敎奉行的三分，判釋佛說的佛地經，剛好與安公所判的三分符合。於是這一分判，不特博得當時諸師的讚許，亦爲後來講經法師的唯一依據。所謂：『彌天高判，今古同遵』。就成爲

佛教界向來傳說的兩句佳言。

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

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

現在開始先講序分的經文，這又可以分爲通序與別序的兩種。關於通序的這段

，古今有各種不同的名稱，現我綜合的來向諸位約略的介紹一下，今後不論聽誰說法，或自要講什麼經典，講到通序部分，都可以此爲準。

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

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

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

四、遺命序：謂佛將入滅時，佛弟子們，個個感到悲傷，特別是阿難尊者，因還是個未全離欲的初果聖者，見佛快要入滅，更是悲痛不已，不知有什麼問題，可以提出來問佛。阿㝹樓陀在旁見到這種情形，覺得不是辦法，於是就提醒阿難說：『你不是普通的人，你是守佛法藏的人，將來佛陀的正法，全賴你結集流傳，你怎麼可以這樣悲傷？怎能如凡人一樣的自沒憂海？現在趁佛還未入滅時，你應向佛請示四大問題，好讓我們今後有所遵循』。現在這遺命序，就是四大問題之一。阿難

問佛經前應作何語？佛告阿難經前應作是說：『如是我聞：一時，佛在某方某國土某樹林中』。阿難欽奉遺命，所以叫做遺命序。

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

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

七、除疑序：謂當結集大法時，阿難剛坐上法座，準備誦出從佛所聽來的經教，由於阿難的福德善根之力，突然具有三十二相、八十種好，變成與佛一模一樣的。於是引起大衆三大疑問：一、疑佛陀再來，二、疑他方佛至，三、疑阿難成佛。及至誦出如是我聞等，始使大衆三疑頓息，所以叫做除疑序。

證信序的這段經文，是結集者的敍述語，而是每一部經所共有的。太虛大師對此曾舉喻說：如民主時代中的召開會議，首先記錄開會的時間、地點、出席會議的

人數、主席是什麼人、記錄是什麼人，然後宣布開會，進行討論提案，並將各個提案記錄下來。下次再開會時，如有人對上次會議發生懷疑，就可將會議記錄出示以取信於人，使人相信確曾有過這樣的議決案。證信序中，敍明說法的時間，地點，有什麼人在場同聽，說法的是什麼人，一一記載清清楚楚，使人確信而無絲毫懷疑的餘地。龍樹智度論說：『說時、方、人，爲令人生信故』，就是此意。

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

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

不過通常解說如是，含有信的意思在內。如人與人間的傾談，假定你說出來的話，對方是信得過的，就會說如是如是。換成白話來說：是這樣的，你說得很對；

反過來說，假定你講出來的話，對方是信任不過的，就會說不如是不如是。換成白話來說：不是這樣的，你說得不對。可見如是是含有信的意思。就佛法說，不論淺深，大小顯密，都以信心爲主。沒有純潔無疵的信心，是不能步入佛法之門的。以小乘說：『信爲能入，戒爲能度』；以大乘說：『信爲能入，智爲能度』。戒、智容或有所不同，入佛之門的信心，是沒有什麼差別的。

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

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

的甚深義理。所以入於佛法，信、智缺一不可。

古德解釋如是，有這樣的兩句話說：『如三世諸佛證，如三世諸佛說，故言如是』。意即表示：不但釋尊所證的是這個眞理，就是三世諸佛所證的亦是這個眞理。因爲釋尊現在所證的，就如三世諸佛所證的一模一樣，沒有絲毫差別，所以叫做如是。諸佛所證的既然相同，則將自己所證悟的眞理爲衆生說出，是則釋尊所說的並沒有什麼特別，只不過如三世諸佛所說的一樣。三世諸佛是怎樣說的，釋尊亦即怎樣的說。所以釋尊所講的每一部經，就如三世諸佛所講的一樣，因而稱爲如是。

在此或有人問：既如諸佛所證所說，那就單稱一個如字就可以了，爲什麼又叫做是？爲解答這問題，古德又有兩句話說：『是三世諸佛說，是三世諸佛證，故言是』。當知此中用一是字，含有揀別的意思在。因爲所證所說，在這現實世間，屬於相似而不能契合眞理的，不能說沒有。現在揀別相似說和相似證，所以特再加一是字，表示釋尊所說的，就是三世諸佛所說的，釋尊所證的，就是三世諸佛所證的，於中沒有似說似證的成分，所以稱是。

另外還有一種說法，就是阿難在結集經典時，是遵照佛陀所講的話而誦出來的

。佛怎樣說的，阿難就老老實實的照着那樣誦出：說理的就如理誦出，說事的就如事誦出，講因的就如因誦出，講果的就如果誦出。如是所說的一切如法之言，都極合乎道理，沒有一點虛假，所以稱爲如是。我們知道，不論講什麼，如有乖於法，就名爲非而不得稱是，唯有如法合理的言說，才得稱爲如是。阿難所誦的，無乖於佛說，當可名如是。

「我聞」的我，在此是代表阿難的，因爲一切經典都是阿難所結集的。聞是聽聞的意思，這是大家所知的。剛才曾經講過，如是像下所要講的這部經文，是我阿難親從佛陀那裏聽來的，所以叫做我聞。

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

凡是親自聽來的，必是千眞萬確的，有它的可靠性，是最值得相信的；凡是展轉聽來的，就不一定完全可靠，而與事實不大相符合的。我國諺語說的『傳聞失實

』，正是顯示這個意思。如所發生的車禍，明只死傷一二人，但一傳十，十傳百後，就從死傷一二人增加到死傷數百人，使死傷的人數在傳聞中，逐步逐步的加多起來，所以傳聞有些不可靠。阿難在結集經典時，爲使當時參加結集的人以及未來修學佛法的人，能相信他所結集的經典，的的確確是佛所說，不是自己展轉傳聞得來，所以在此特別用我聞兩字，以堅定人們對經典的信念。

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

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

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

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

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

其次再講聞：聞是耳根的聽音聲。如我現在說法，諸位聽我宣講，這就是聞。但構成聞的條件，龍樹在大智度論說：『耳根不壞，聲在可聞處，意欲聞，情塵和

合，故耳識生，隨耳識卽生意識，能分別種種因緣得聞』。所以聞不是簡單的，必須具備這些條件，才能完成聞事。

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

「一時」：時，就是時間，如今在此講經，就可說爲某年某月某日某時，而將時間肯定的標明出來。當知佛住世時說法，自亦有其固定時間，如講金剛經有講金剛經的時間，講法華經有講法華經的時間，乃至不論講什麼經都亦有講該經的時間，爲什麼不明白的將說法時間標列出來？而只儱侗的說爲一時？要知佛陀所說的經典，不但流行在人間，亦流行於天上、龍宮。而天上、人間、龍宮的時間，是差得很遠的，如四天王天的一晝夜，在這人間已是五十年。假定將時間明白的列出，那就符合人間的時間，就不一定符合天上、龍宮的時間；反之，同樣有這問題的存在。因爲這樣的關係，所以只好稱爲一時。

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

古德亦有以事一時與理一時來解說一時的：事一時，是在事相上說明的。所謂『機教相扣，說聽事畢，謂之事一時』。機是衆生的根機，教是如來的言教，機與教相互扣和，佛陀才會說法，衆生才能聞法。而且，說的從始至終說完，聽的從始至終聽完。如這部金剛經，或說十天，或說半月，說聽事畢，都名一時。理一時，是在理性上說明的。所謂『依無分別智，契無分別理，理之與智，無二無別，謂之理一時』。現在所講的一時，是包含事一時與理一時的兩種的，所以儱而統之的稱爲一時。

「佛」：這是指的說法主。在大乘佛法方面，雖說有無量的佛，但這裏所說的

佛，是專指娑婆世界的釋迦佛。佛經說到他方佛，定將該佛的佛號指出，如西方阿彌陀佛，東方藥師佛等。如單稱佛，一定是指釋迦牟尼佛。當知娑婆世界現在所流行的一切佛法，都從釋迦牟尼佛的大覺海中之所流出的。所以這位佛，我們可肯定的是指釋迦牟尼佛，不能泛指一切諸佛。

佛是印度話的簡稱，具說應叫佛陀，或名浮屠，或稱浮圖。按照他的意思譯來中國，叫做覺者，是指一個覺悟了的人。等於世間有學問的人，稱做學者，其道理是一樣的。覺對迷說，迷惑的就是凡夫，覺悟的乃爲聖者。但這只是一概而論，實際是可四句料簡的：

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

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

三、亦迷亦覺：這是指二乘聖者與菩薩說的。以他們的地位望於凡夫，當然可

說是覺悟了的；以他們的地位望於佛陀，還有部分迷惑未除，所以叫做亦迷亦覺。

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

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

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

名字，因而亦有譯爲舍衛城的。

舍衛是印度話，中國譯做聞物。依照向來傳說，此地出產很多名貴的物品，遠近諸國沒有不聞名的，所以叫做聞物。如十二由經說：『無物不有，勝於餘處』，就是此意。亦有譯爲有名聞或好名聞，這因首都所在地，是經濟、政治、文化、教育的中心，不但物產豐富，而且人才濟濟，遠近各地，無不聞名這個都城，所以叫做聞物。

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

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

祇樹給孤獨園成立的經過，說來話長，現略一說：祇是祇陀太子，樹是樹木。

這花園中的所有樹木，是祇陀太子發心供養的，所以標名祇樹。祇陀是印度話，中國譯做戰勝。因其父王與賊兵交戰的時候，在剛獲得全勝的這一天，誕生了太子，所以賜名戰勝。

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

舍衛城外的祇園精舍，是給孤獨長者購來發心供養佛陀的。長者發心造立精舍的因緣，在其他經中說得很詳細，即長者有七個男兒，前六位公子都已完婚，爲替第七公子完婚，特到王舍城去。在王舍城見到佛陀，聽過佛陀的說法，證得了須陀洹果，身心充滿了法喜，於是就禮請佛到舍衛城去說法度生。佛陀慈悲應允，並遣

舍利弗與之同去舍衛，選擇適當的地點，建立弘法的道場，結果找到祇陀太子的花園。須達多以黃金布地，購得這座美好的花園。遵照舍利弗的指示，建成莊嚴的祇園精舍，請佛來這兒爲諸人羣說法，所以叫做給孤獨園。

「與大比丘衆千二百五十人俱」：這是聽法的大衆，亦卽所謂聽衆成就。與是同的意思。依龍樹的解釋，具有六同：一、同處：大家同是住在舍衛城附近的祇洹精舍；二、同時：大家同是在一個時間內說聽究竟的；三、同心：大家同取一味妙法而沒有任何差別的；四、同見：大家同證一解脫無爲之理；五、同戒：大家同具別解脫戒以嚴格遵守的；六、同解脫：所謂三乘同坐解脫床的。因具如是六義，所以說名爲與。

大是簡別於小的。因這衆多的比丘，不特不是有學聖者，而是諸漏已盡斷除了的，且爲衆所知識，稱爲衆中上首的，所以說名爲大。

比丘是印度話，中國譯有三義：一、乞士：就是乞求的人。出家的佛子向兩方面乞求：外向信衆乞求飲食以維持生命的生存；內向佛陀乞求正法以滋潤慧命的增長。所謂『外乞食以資色身，內乞法以養慧命』者在此。一個出家的佛法行者，如

僅知道向信衆乞求飲食，而不知道向佛陀乞求正法，則出家的身份，就很成爲問題。二、破惡：從佛出家的行人，於積極的實踐中，破除煩惱的惡習。三、怖魔：這兒所說的魔，主要是指天魔。天魔最大的要求，就是三界內的衆生，都爲他的眷屬，掌握在他手中，不容任何人跳出三界。但佛教的出家比丘，正是以出離三界爲其唯一目的，所以當比丘們登壇受戒時，居住在魔宮中的魔王，不禁大爲震動恐怖起來。

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

到了般若會上，從佛出家的比丘，不知有了多少，現在標爲千二百五十人者，是約聽法的常隨衆說的，亦是約最初從佛出家者說的。其來源是這樣的：佛初成道至鹿野苑初度阿若憍陳如等五人，接着於鹿野苑復度耶舍長者子等五十人，再來是於火龍窟度優樓頻羅迦葉等五百人，於象頭山度伽耶迦葉等二百五十人，於希連河

曲度那提迦葉等二百五十人，於王舍城竹園更度舍利弗、目犍連二百人。這麼一來，佛陀初期的出家弟子，就有千二百五十五人。現在說爲千二百五十人者，是略去零數而舉出大數。依經中介紹，我們得以知道：這些最初從佛出家的比丘，原來都是信奉外道的，並依外道法精勤的修習，但始終沒有得到眞理的消息。後來遇到慈悲的佛陀，經佛略一點化，個個都證阿羅漢果，獲得身心究竟解脫。爲了感佛度化的深恩，所以誓常隨侍而爲佛的常隨衆。

如是千二百五十人，共同住在祇園精舍，過着同一有規律的生活，所以叫俱。

乙二　發起序

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

證信序已如常的解釋，現在開始講發起序。所謂發起序，是卽序明本經發起說法的因緣。佛陀不論說什麼經，都有其一定的因緣，正因每部經發起的因緣不同，所以又叫別序。有很多的大乘經典，在佛將要說大法時，往往先有放光、動地、雨華、獻蓋等的種種瑞相，但在本經沒有表現什麼奇特的現象，而是只以著衣、持鉢

、乞食、洗足等的日用尋常的生活爲發起。在一般人，或以爲很平常，然從平常中顯示出不平常，才顯示出般若大法的特色。

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

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

「爾時」：通俗的說，就是那個時候；深刻的說，是指佛在祇園統衆行道的時

候。

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

「食時」：是指乞食之時，不是受食之時。由於佛及比丘過的是乞食生活，而且嚴格的守着過午不食戒，所以這裏說的食時，是指上午九、十點鐘的時候。太早了，俗人還未準備午飯，那就乞化不到飲食；太遲了，恐又過了日中，那就不能再行托鉢。所以進城乞食，總在那個時候。

「著衣」：即比丘所著的袈裟。佛制出家比丘備有三衣：一、安陀會，名作務衣，即五衣，亦即下品衣，不論什麼時候，隨做什麼事情，都著在身上而不相離的。二、鬱多羅僧，名入衆衣，即七衣，亦即中品衣。爲入衆的常禮服，如誦經、禮佛、聽經聞法時所著。三、僧伽黎，名福田衣，亦即上品衣。爲佛教的大禮服，如講經說法、入大都會、到王宮去以及乞食，皆著此衣。三衣總名袈裟。袈裟乃雜的意思，即所用的顏色，不得太過鮮艷，要用不正色、壞色、染色，以示與在家人的

衣著有別。這裏說的著衣，是指大衣而言。但不一定立刻著在身上，可以擔在肩上，待到城門或到鄉村時，才正式的著起來。

「持鉢」：鉢在梵語叫做鉢多羅，中國譯爲應量器。內應自己的食量，外應施主的施量，製定鉢的大小。體質方面，或是瓦的，或是鐵的，不得用木料等製。所以在受戒時，教授和尚查驗衣鉢，特別要問鐵鉢瓦鉢。相傳佛陀成道以後，有商人和蜜麨上佛，但是沒有盛的食器，四天王乃取龍宮供養過去維衛佛紺瑠璃石鉢，化而爲四，各持一鉢以奉獻佛，佛恐接受一個而令其他三王不快，特將四個都接受過來，然後復合四爲一，持以乞食。所以佛鉢的鉢沿，有四層叠痕，原因就在此。

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

乞食，是佛教的特有制度。佛陀立此制度，旨在令諸比丘，行頭陀行，清淨活命，不得以不正當的方法，謀取生活的所需。唯有乞食，才是正命，才是出家的正道。因而乞食有幾個重要的意思：一、折伏我慢；二、不貪口腹；三、專意行道；四、不應蓄積；五、令生慚愧；六、使一切人破慳增福。前四是有關比丘自己的，

後二是有關利益人羣的。因此，乞食含有自利利他的兩大利益。中國由於環境的特殊，不能行乞食制度。但南方佛教國家，至今猶遵佛制而行。實在說來，乞食是很好的，到了時候就去托鉢，根本不要爲生活勞碌。弘法的安心弘法，修道的安心修道。中國出家人，要爲自己解決衣食問題，僧格固無由提高，弘法與修道亦受到很多的障礙！

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

佛之所以這樣規定，是亦有其因緣的：行頭陀行的迦葉尊者，於乞食時，專到貧窮困苦的人家去乞化，從不到有錢人家的門口去托鉢。有人問他爲什麼這樣做？他的理由是：窮人之所以窮，以佛法的因果律說，由於他過去沒有布施種福，今生若再沒有機會，讓他種些福德善根，那他來生豈不更苦？爲令窮人種福，所以捨富乞貧。解空第一的須菩提尊者，剛與迦葉相反，專到有錢人家去托鉢，而不向窮人

乞化。有人問他爲什麼這樣？他的理由是：富人之所以富，以佛法的因果律說，是由過去生中栽培來的。但有漏的福報，有窮盡的時候，現在如不讓他繼續修福，等他今生福報享完，那他來生就很苦了。爲使他來生繼續的享受福報，所以捨貧乞富。兩位尊者的用心，我們不能說不善；但世俗一般人，不了解你的用心所在，不免要對你生起譏嫌，予以妄加批評！爲此，佛特規定次第乞食，而且以身作則的這樣嚴格的奉行。

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

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

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

以必須把衣鉢收拾好。

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

佛陀洗完了脚，就敷座而坐。敷是展布，座是座位，即準備靜坐的座位，然後正式做靜坐的工夫。佛法爲什麼重視坐的工夫？古德依於吾人的四威儀分析：行則容易使人掉舉，住則容易令人疲倦，臥則容易發生昏沈，因而修行唯坐最勝。普通叫做結加趺坐：結是兩足不散開，加是以一足加於一足之上，趺指足背的部分而言。如是端身加趺而坐，有四大好處：一、身心攝斂起來，速能發生輕安；二、坐能經時長久，不會很快疲倦；三、形相端莊鄭重，令他生起敬信；四、絕對不共外道，因彼無有此法。『般若爲諸佛母，三世諸佛共所依止。世尊每說般若，皆自敷座

位，以表恭敬，此會亦然』，這確也有其深意在。原因佛陀敷座而坐，不是如一般人的閑坐，而是息心靜坐，入於般若三昧，將說金剛般若大法。

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

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

從此入正宗分。本經正宗分文，明顯分爲兩大段落，就是第一段問：發菩提心應云何住？云何降伏其心？與第二段問：發菩提心云何應住？云何降伏其心？這兩大段文，不但須菩提問的相同，就是佛的答覆也相似。因而，歷來注釋講說本經的，提出各種不同的解說：有說前是爲將發大心修行者說，後是爲已發大心修行者說；有說前半是爲破我執而說，後半是爲破法執而說；有說前文爲令離相，後文爲令離念；有說前明離一切相，方爲發菩提心，方是利益一切衆生的菩薩，後明無有法發菩提心，無有法名爲菩薩，以及一切法皆是佛法等語；有說前半部是明一切皆非，以顯般若正智的獨眞，後半部是明一切皆是，以明般若理體的一如。

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

「時」：即佛敷座而坐將說般若大法之時。「長老」：是尊稱之詞，凡年高、

德重、位崇的，如嚴持淨戒，悟解深法，現證道果者，都可稱爲長老。唐譯叫做具壽，魏譯叫做慧命。雖同樣的含有尊敬的意思，但前者只顯年高而缺乏德重，後者亦只顯德重而缺乏年高。所以還是什譯長老來得好。

「須菩提」：是印度話，中國譯作空生，或譯善現，或譯善吉，或譯妙生。相傳當他誕生時，家中所有庫藏中的金銀，忽然悉皆空無，因而名爲空生；可是生後七日，庫中所有財寶，忽又自然出現，因而名爲善現；生時庫藏頓空，家中以爲不吉，特請相師占之，相師對家人說，此子唯善唯吉，因而名爲善吉；如是出生，當然極爲奇特，所以又名妙生。長老舍衛國人，鳩留長者之子。

從迹上看，須菩提爲聲聞行者；從本上看，須菩提爲東方青龍陀佛。正因如此，所以在佛十大弟子中，素被譽爲解空第一，且又是證得無諍三昧者。不特本經以他爲當機者，般若法會多半由他爲當機者。他與般若法門深相契合，不唯從解空第一這點上可以看出，從誕生所表現的現象亦可以看出。生時庫藏皆空，這是象徵性空；其後財寶復現，這是象徵緣起；即此空生善現兩名，已將性空即緣起，緣起即性空的眞理，赤裸裸的表露無遺。是由彼運用高度智慧，深深契入性空實義。回過

頭來看看衆生，因執諸法實有，枉受生死輪廻，不禁動起慈悲心念，要想使衆生從苦迫中解脫過來，這必須通達無自性空。所以般若雖是爲發大乘者說，爲發最上乘者說，但他有資格做當機衆，且在般若會上，奉命轉教菩薩。還有一層意思，般若雖是但爲大乘，而又密化二乘。如果不以解空第一的聲聞行者啓請，而以發心的菩薩請佛說法，那聲聞行者或將疑這是獨菩薩法，與我們沒有什麼關係，使諸聲聞不能受到般若大法的滋潤。現由聲聞身分的須菩提來啓請，其他諸聲聞人就不會生起般若與我無關的觀念，而很樂意的接受如來所說的般若大法。是以本經及般若經的法會，大都由須菩提爲當機者，實在有其深長的意義。

本經既以須菩提爲當機者，所以這時他「在」法會廣「大」聽「衆」之「中」，「卽從」自己的「座」位站立「起」來，「偏袒」露其「右肩」，同時又以「右膝著地」，並且「合」起「掌」來，「恭」恭「敬」敬的「而白佛言」。這是佛弟子請佛說法，所應具有的禮儀。比丘在平時，不論穿著七衣或大衣，都是將整個身體裹着的，不露出一點肉體在外面。但要在大集會中行最敬禮時，始將右肩袒露出來。可見比丘偏袒右肩，是表示極度的恭敬，與一般的袒胸露背不同。肩在頸下，

用在擔荷。本經重在荷擔阿耨多羅三藐三菩提，這兒偏袒右肩，亦可說是顯示爲佛子者，應當荷擔此一重責大任。右膝著地，就是跪下來。佛教通常說有長跪、胡跪的兩種：禮拜時雙膝著地是長跪；懺悔時右膝著地是胡跪。現在請法，亦是用的胡跪，所以說爲右膝著地。佛法以右爲正，以左爲邪，崇正去邪，以表順於正道，所以偏右跪右。有說：偏袒右肩，是示弟子事師做事的方便；右膝著地，是表弟子事師順理的誠心。合掌當胸，則是表示歸向中道。恭是外貌端肅的表現，敬是中心虔恪的表現。起座至合掌，是身業清淨；恭敬虔誠，是意業清淨；而白佛言，是口業清淨。如是三業清淨，請佛宣說大法，爲最具禮儀的請法。

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

「世尊」與「如來」，都爲佛的十種通號之一。世尊已如前說；如來乃多陀阿伽陀的義譯，在梵文中含有三個意思：『卽從如實道中來的，如法相而解的，如法

相而說的。通常但譯爲如來』。還有說爲如過去諸佛再來，名爲如來的。亦有釋爲如約自證說的，卽自己證得如如不動的諸法實相名如；來是約化他說的，卽自證後復來三界度化衆生名來。更有釋爲諸法一如爲如，不來而來爲來。

「善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」：菩薩是印度話的簡稱，具足應該叫做菩提薩埵，義譯爲覺有情。專就自己說，是卽發心上求大覺的有情，名覺有情；若約自他說，是卽上求大覺、下化有情者，名覺有情。然從經論看來，菩薩之義，約有三解：一、約境以論悲智：所求是覺屬於智，所度是有情屬於悲。二乘但有所求而無所度；諸佛但有所度而無所求，因佛覺已圓滿；菩薩既有所求亦有所度，因菩薩正在上求下化中；凡夫既無所求亦無所度，因凡夫根本不知求覺及度化有情的。二、約心以辨眞妄：眞代表覺，妄代表情。諸佛有覺無情，因佛證得大覺，已離一切妄情；凡夫有情無覺，因凡夫一向在妄情中過活計，從來沒有覺過；菩薩有情有覺，因菩薩已得一分正覺，尙有妄情未離；二乘無情無覺，因二乘灰身泯智，入於無餘依涅槃。三、約能所以顯人法：所求的大覺是法，能求的有情是人。諸顯不是一個兩個，而示有很多的菩薩。

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

還有作這樣的解說：護念屬於心，不論起心動念與否，佛陀無時無刻不在護念菩薩中，唯有這樣的護念，才可叫做善護念。假定要待起心才有護念，那末，當正起心時固然說是護念，設若心不起時，豈非卽不護念？這樣有時護念有時不護念，不是佛陀的護念，更不得稱爲善護念。付囑屬於口，不論開口出言與否，佛陀無時無刻不在付囑菩薩中，唯有這樣的付囑，才可叫做善付囑。假定要待開口才有付囑

，那末，當正開口時固然說是付囑，設若不開口時，豈非卽不付囑？這樣有時付囑有時不付囑，不是佛陀的付囑，更不得稱爲善付囑。唯有以身敎不以言敎，隨時隨處無不護念、付囑菩薩，才堪稱爲善護念、善付囑。須菩提對佛敎化菩薩所運用的善巧，早已有了深刻的體認，所以在此開口就讚揚如來，歎爲希有！

須菩提這樣讚美世尊後，接着又叫一聲「世尊」道：「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」？這兒說的善男子、善女人，既可指上面所說的諸菩薩，又可總該僧俗七衆、八部、三乘人等。男子、女人而稱爲善者，顯是具有善根的男子和女人。因爲具有善根，才能生在人中，更要具有善根，才能發無上心。所以發心的男子是善男子，發心的女人是善女人。

發是生起的意思，就是生起上求佛道，下化衆生的大心，以期證得最高無上的佛果。唯卽此一發字，貫上下文，義通能所。謂上善男子、善女人爲能發，而下無上菩提等爲所發。發心，以現在話說，就是動機，亦卽立志。從一般說，這本通於善惡兩方面的，但發阿耨多羅三藐三菩提心，確是最極純善的，不含有絲毫的染污成份在內。

阿耨多羅，譯爲無上；三藐，譯爲正等；三菩提，譯爲正覺，合說就是無上正等正覺，亦有說爲無上徧正覺，或說爲無上等正覺的。單說正覺，通於二乘，揀別凡外。凡夫根本不覺，外道雖說有覺，但是屬於偏邪，不得稱爲正覺。二乘聖者遠離戲論顚倒，獲得正智得以名爲正覺。如說正等正覺，是卽揀別二乘。因爲二乘聖者，雖說已得正覺，但不能普徧的通達一切法的如實性相，能夠如此通達的只有菩薩，所以菩薩得名正等正覺。若在正等正覺上面更加無上兩字，那就揀別菩薩的有上，唯指最高佛陀而言。因爲唯佛能究竟圓滿的通達一切諸法的如實性相。

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

大菩提心，未曾發起，應令發起；已經發起，應當怎樣的使其常安住於菩提心而不動？又應怎樣的折諸煩惱以降伏其心？這確是兩個重要課題，所以須菩提特提出來請示佛陀。發心本不是一件易事，但既已發了大菩提心，如何在一切行爲活動中，或在向菩提道的前進中，不使菩提心變質？亦卽要怎樣的方能永遠安住於菩提心上做個菩薩行者，不致於退步到去做自了的小乘，更不至於墮落到去做凡夫外道？所以問：應云何住？初發心的行者，雖以佛陀的大覺爲所追求的目標，但因內心中的種種顚倒戲論以及各式各樣的妄想雜念，如狂猿在樹的上下攀緣，似癡蠅逐穢的去來不捨，爲菩提心不能安住的最大關鍵所在。發心以後，怎樣克服內心中的各種妄念？怎樣掃除內心中的種種顚倒？怎樣洗滌內心中的諸多惑染？實在是很重要的。因不降伏妄動的心念，會影響菩提心的安住。所以問：云何降伏其心？這兩問題，實際說來，有着連帶關係，就是如能常安住於菩提心，則不會爲妄念所動，而心自然就被降伏。妄念之心果眞受到降伏，則不會爲凡小所誘，而就自然常住於菩提心。印順論師說：『住是住於正，降伏是離於邪；住是不違法性，降伏是不越毘尼……無住與離相，卽如是而住，卽如是降伏其心』。

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

丁二　許說

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

佛陀出世，本爲令諸衆生獲得金剛般若自度度他以完成無上正覺，但因衆生不能直下承當，致令如來迄今本懷未吐，現於祇園會上，撞着空生來問，而且問得正合佛陀本懷，所以「佛」也就欣然的讚美須菩提「言」：「善哉！善哉」！換成白話來說，就是好得很、好得很。「如汝所說」的確不錯，「如來」確是「善」能「護念諸菩薩」，亦是確能「善付囑諸菩薩」的。本於佛陀的印可其言，可見適纔須菩提讚美佛陀的兩句，是極爲的當的，是一字不差的。唯有像這樣的人，始可與言斯道。所以佛陀接着說：「汝今諦聽」，我「當爲汝」解「說」這兩大問題。諦是審實的意思，諦聽就是一心審實的聽，千萬不可以攀緣之心聽法。因爲這樣的聽法，只能得到語言文字，不能得到法的實義。諦聽有怎樣的好處？眞諦三藏說：『諦聽離散亂、輕慢、顚倒三過失；得聞、思、修三慧功德也』，爲了離過失得功德，聞法不能不審實而聽。

佛說：你問發心的怎樣安住？怎樣降伏其心？那我告訴你：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心」。改成白話來說：就是應照這樣的安住，應當這樣的降伏其心。這兒如是兩字，乃是指法之詞，卽指下文佛

陀所開示的。太虛大師說：『應如是住之如是，是指下第四分；如是降伏其心之如是，指下第三分。意謂善男子、善女子，若發菩提心，應如下說無所住而住，無所降伏而降伏，無須另起心而住，另起心以降伏也。如欲另起心以降伏其妄心及煩惱心，則是妄上加妄，不能降伏矣』。從前後文看，大師這解釋，是最契合經義的。所以如是兩字，不可如古人說指前文著衣持鉢至敷座而坐一段文；亦不可如近人說指上文善護念善付囑兩句而來！唯有如此了解，始能眞明經義，這是不可不注意的！

須菩提得到如來慈允爲他開示，很欣然的回答佛說：「唯然！世尊！願樂欲聞」！唯與諾的意思相同，都是答應之詞。唯其中有快慢的差別，即答應得快的叫唯，答應得慢的叫諾，還有就是唯比諾來得恭敬。如曲禮說：『父召無諾，先生召無諾，唯而起』。是即顯示唯較恭敬。而唯用白話來說就是『阿』。老子對這亦曾分別說：『唯之與阿，相去幾何』，是即此意。然，當是字解。唯然兩字結合起來，如以語體文來顯示：『阿！是』！世尊！不特我很樂意的敬聽你老的開示，就是法會所有大衆亦都願樂欲聞。願是願望，樂是好樂，欲是希求。爲什麼連貫的用這三

字？這一方面固然是文字的綴合，而另一方面實亦有其深的意義。『若唯心願而不好樂，聞或不切，又能好樂而不希求，聞或不深，此三字一層進一層，表示大衆之渴仰，亦可爲末法苦惱衆生表示渴仰』。唯有如是具備渴仰之情而聞法，才能得到聞法的實際受用，才不致於但聞於言不得實義，所以說爲願樂欲聞。

丁三　正說

戊一　發心菩提

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

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

，下化衆生的大心，名爲發心菩提，亦名願菩提心。

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

發心修學佛法者，是否可以稱爲菩薩，關鍵全在是否發菩提心。發了菩提心的

就是菩薩，沒有發菩提心的卽非菩薩。上面空生請問，約未發心者說，所以稱爲善男子、善女人；現在佛陀答覆，約已發心者說，所以稱爲諸菩薩摩訶薩。諸在這兒，包括所有一切已發大心的行者。

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

自所有一切衆生之類至無餘涅槃而滅度之，是明菩薩的發心廣大，亦卽顯示菩薩的大悲心行。因以度生爲本的菩提心，不是爲一人、一些人，或一份衆生，而是普以一切衆生爲救濟的對象，所以其心是廣大的。有了廣大的菩提心，還得見於無

盡的悲濟行，否則，就是空談大話，不得稱爲菩薩。所以這裏特先指出菩薩所要救濟的對象。

「所有一切衆生之類」：是總舉一切衆生。『所字爲指物之詞，有字表事物所屬。賅盡無餘，故曰所有。一切者，普徧義，總括全體；又平等義，悉無分別』。衆緣和合，名爲衆生，這是最一般的解釋。原來佛在大法鼓經中，曾這樣的開示我們：『一切法和合施設，名爲衆生：謂四大、五蘊、十二處及十八界、十二因緣等合成，假名爲人，號曰衆生』。數數趣生名爲衆生，這亦是常常解釋的。原因有情在生死流轉中，由於業力的推動，不斷的生了又死，死了又生，多生相續，數數受生，處處受生，所以名爲衆生。如般若燈論曾這樣的說：『謂有情者，數數生故，名爲衆生』。類者，類別的意思。衆生種類本是千差萬別的，當然不能一一的去說明。因而佛在經中，往往予以類別的說明：或類別爲三界，或類別爲五趣，或類別爲六道，或類別爲九類，或類別爲十二類，現在本經是約九類來說明一切衆生的。於此九類之中，又大別爲三類：

一、從衆生出生的不同形態去分別有四類，卽經說的「若卵生、若胎生、若濕

生、若化生」。生是生命的出現。由於各個生命的業力差別，其出生的形態有差異。卵生的有情，如雞、鴨、雀、鴿等。先由母體生卵，卵離開母體時，僅僅是一個卵，還未完成生命，必須再加孵化，才能夠脫殼而出，成爲新的生命。胎生，如人、牛、羊、馬等。胎生的有情，生命的自體，最初長養在母胎中，直到身形完成時，才能離母體而出生，成爲活潑潑的生命。濕生的有情，如蟲、蟻、魚、蝦等。這類衆生，最初也是由母體生卵而有，但卵離開母體以後，生卵的母體不再過問，由卵本身攝受水分及溫度，經過一變再變，自己從卵而出，成爲一個新的生命。化生的有情，是無而忽有的，是本無今有的，但憑業力的變化而成，不須具備如卵胎濕三生那樣的過程。如天上的衆生，固然是化生的，而地獄的衆生，亦復是化生的。相傳最初的人類，亦是屬於化生的，而且還偏於鬼畜之中。如上，是爲四生出生的差別。

二、從衆生自體的有沒有色法分別有兩類，卽經說的「若有色，若無色」。色，就是現在說的物質。衆生生命出現在這世間，有的是由五蘊組織的，當然是屬有色的，如欲界與色界的衆生；有的是由四蘊組織的，當然是屬無色的，如無色界的

衆生。無色界是否完全無色，佛教學者有不同的看法：有說業果色雖然沒有，但定果色還是有的；有說粗色雖然沒有，但微細色仍然有的；有說微細色也沒有，有的只是心識的活動。

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

如是像上這麼多種類衆生，發菩提心的菩薩說：「我皆令入無餘涅槃而滅度之

」。這不僅顯示菩薩度生的心願廣大，而且顯示菩薩度生的究竟澈底！菩薩行者之所以發心度生，是因見到衆生受諸痛苦的逼迫。而逼迫衆生的痛苦是很多的，要去解除衆生的痛苦，自不能一點一滴的去解除，必須澈底的究竟的去解除，而這唯有令入無餘涅槃才能辦到，除此不能使衆生獲得衆苦的解脫！

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

『涅槃，本爲印度各派學者共同的要求，惟佛法才能完成。得了涅槃，就遠離熱惱苦痛，可知他含有清涼、快樂的意思。這清涼，不同在暑天中得到涼風那樣的清涼；這快樂，也不同穿衣得煖，吃飯得飽那樣的快樂：他是身心的無累無著，是離煩惱的清涼，離生死苦的安樂。涅槃是體得法性空寂而得的解脫，是現覺空寂而

自知生死的永盡。在現生修行，只要內心離了惑染，見眞諦，卽能自覺自證：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有』。心得無限自在，不爲生死苦迫所累，這就是證得涅槃』。因而涅槃界中，是最安穩快樂，沒有任何動亂的。

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

不過說到涅槃，從來有『有餘涅槃』、『無餘涅槃』的分別。涅槃是現生自證的，只要自覺諸法的寂滅性，遠離一切煩惱的動亂，獲得生死的究竟解脫，是卽證得涅槃。雖卽現身自作證而得寂滅涅槃，並且知道未來不再受生死，但因前生惑業所感的果報身還在，卽此殘餘的有漏果報身爲身苦所依，從生理上而來的痛苦，還

不能完全免除，所以稱爲有餘依涅槃。斷惑證眞的聖者，一旦到了捨棄殘餘的有漏果報身，入於甚深廣大無量無數的空寂性中，不再有物我、自他、身心的拘礙，眞正到達無累自在的境地，所謂灰身泯智，煩惱無餘，業無餘，果報無餘，名爲無餘依涅槃。

菩薩發心度生，雖則衆生無盡，悲願亦復無盡，因而歷劫度生，從不感到厭倦，必使每一衆生，皆入無餘涅槃，然後方得罷手。所以說：我皆令入無餘涅槃而滅度之。滅度，本是涅槃的義譯，意卽滅除煩惱，度脫生死。但在這兒，『涅槃爲名詞，指解脫生死苦迫的當體；滅度是動詞，卽使衆生於涅槃中，得到衆苦的解脫』。

普通總以無餘涅槃爲二乘聖者所證的，菩薩則是安住在無住大涅槃中，既不住於寂滅的涅槃界，而仍悲願無盡的在生死中度生，亦不住於動亂的生死界，而常安然寂然的在涅槃中受用。菩薩既以拔濟衆生爲任務，應使衆生如自己一樣的得到無住處大涅槃才對，爲什麼皆令入於無餘涅槃而滅度之？當知菩薩的無住處大涅槃，不是離了無餘涅槃另外有個什麼，而卽是無餘涅槃的無方大用。令入無餘涅槃，亦

卽等於令得無住涅槃。且般若經及本經的思想，都是出發於三乘同入一法性，三乘同得一解脫而立論的，所以以無餘涅槃度脫一切衆生。

菩薩「如是滅度無」限「量、無」計「數、無邊」際這麼多的「衆生」，但在菩薩的心念中，從來不覺得有一衆生是因其教化而得滅度的。所以說：「實無衆生得滅度者」。無量，是約三世的時間說的；無邊，是約十方的空間說的；無數，是約衆生的種類說的。換句話說：十方三世所有一切衆生，無不在菩薩的救度中。明明是在度生，令衆生得解脫，爲什麼說無有衆生得滅度者？當知菩薩運用其所得的無相相應定慧，觀察萬有諸法都是相依相待的存在，沒有一法有其實有自性可得。自己與衆生在緣起相待中，亦同樣的無有實體可得，所以不見我爲能度，不見實有衆生得滅度者，是爲度盡衆生，不起度生之念。唯有這樣度生，才能度盡一切衆生；唯有這樣發心，才是菩薩的大悲心行。所以雖滅度一切衆生而實無衆生得滅度者。

「何以故」？這是佛自解釋上文度而無度的原故。接着對「須菩提」說：「若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，卽非菩薩」。是則菩薩之所以得名菩薩，卽

在已能破除我執而通達我空，從而了知人及衆生並壽者相亦不可得。如果不能了達四相皆空，那裏還有資格稱爲菩薩？

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

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

太虛大師更就各個有情具此四相說：『如各自稱爲我，就是我相；我具我的人格，是爲人相；我是屬於衆緣和合而生的，是爲衆生相；我的生命一期存在於世間

，是爲壽者相』。四相有這兩種不同說法，但都可以講得通的。

發菩提心的菩薩，在生死中度衆生，不論度了多少衆生，最重要的，就是不起度生之念，不妄分別，我是能度衆生的，衆生是我所度的。一有了我能度生的觀念存在，就是執著我相。一有了人及衆生爲我所度的觀念存在，就是執著人相、衆生相。有我、人、衆生相的恆時存在，就是著壽者相。如是四相不空，怎可稱爲菩薩？所以度生的菩薩，必要做到終日度生，不見有衆生可度才得。

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

無四相，其重要性可知了。

戊二　伏心菩提

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

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

講到菩薩化他的行門，經中說有無量無邊那麼的多，但最根本的實不外於六度。六度中的般若，雖是爲首爲導，而施實爲六度之首，且施又爲攝化衆生的最勝方

便，所以本經獨說布施。同時還要知道的，就是萬行不出六度，六度總名布施，是則雖舉一布施，而萬行無不統攝其中。所謂：『開三檀成六度，廣六度爲萬行……萬行不出六度，六度不過三檀，三檀不出一布施耳』。所以佛示度生大行時，唯說布施。雖只說一布施，由於六度互攝，其中仍含般若。『五度如盲，般若爲導』。行者實踐施等五度，假定沒有般若爲導，勢必住著於相。住相而行施等，雖不能說沒有它的功用，但只成爲世間有漏善因。要想圓成佛果，那是做不到的。所以行布施時，要與般若相應，持淨戒時，乃至修禪定時，都要與般若相應。

布施，在佛法中，向說三種，就是財施、法施、無畏施。財施，是以財物解救衆生的困厄，令得物質生活的滿足；法施，是以知識開解衆生的迷惑，令得精神生活的安定；無畏施，是以威力救護衆生的苦難，令得遠離種種的恐怖。財施，是屬狹義的施波羅密，不含有其他的成份。無畏施，包含持戒與忍辱的二度。衆生的最大怖畏，無過於內命的喪失與外命的刼奪。吾人如持不殺生戒，則使衆生免除內命喪失的恐怖；吾人如持不偷盜戒，則使衆生免除外命刼奪的恐怖。持戒，能使人與人間，和睦共處，相安無事，那裏還有什麼恐怖可言？所以無畏施攝持戒度。衆生

，特別是衆生中的人類，確實是很奇特的一羣。縱你嚴持淨戒，不去侵犯別人，可是別人不一定能放過你：或是給你一些麻煩，或是給你相當侮辱，或是給你無情打擊，或是給你重大難堪。設若遇到這種境界，必得予以高度忍耐。不然的話，發生衝突，仍免不了令人生起恐怖！如能容忍他人，原諒他人，不與他人計較，他人也就不會因此生起恐怖，所以無畏施攝忍辱度。法施，包含精進、禪定、般若的三度。法施，是以法施人，亦卽以法度衆生的。以法度生，最重要的，在於明達事理，分清善惡，辨別邪正。而事理的明達，善惡的分清，邪正的辨別，這都需要智慧。如果沒有智慧，不知什麼是純正的佛法，不知什麼是相似的佛法。以相似的佛法爲純正的佛法，以純正的佛法爲相似的佛法，怎能去度化衆生？所以法施攝般若度。以法度化衆生，還有重要一點，就是分別了知衆生的根性：看看是怎樣一種根性的衆生，然後給以一種怎樣適當的法藥。但要做到這點，必須內心安定，不可有不斷向外奔馳的散亂心念，始可洞鑒時機，說能令其接受的教法，使諸衆生從你的說法中，得到佛法的眞實受用。禪定是鑒機的，所以法施含攝有禪定度。以法施人，說法度生，不是今天高興時，就去爲人說法，明天不高興時，就不去替人說法；或者

順利的時候，就爲衆生說法，設若遇到困難時，就不爲衆生說法。這樣，怎能不厭不倦的長期度化衆生？眞正長期度化衆生，要有誨人不倦、敎人不厭的精神，要有克服一切困難的精神。度生不是隨自己的心意，要怎樣就怎樣的，而是看衆生對我們的需要來決定的。衆生什麼時候需要我們救度，我們就在什麼時候去救度衆生。如是說法度生，沒有精進怎行？唯有精進始能克服各式各樣的困難，唯有精進始能不休不息的說法度生，所以法施含攝有精進度。

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

佛在經中對「須菩提」說：「菩薩」行布施時，「於法應無所住行於布施」。於法無住，是約理觀方面講的；行於布施，是約事行方面講的。不行布施則已，布施就不能不無所住，若有所住，就不是眞正的行施。住是住著，衆生不論做什麼，總是有所住著的。如法華經說：『衆生處處著』。有所住著而行布施，雖不能說沒

有布施的功德，但其功德畢竟是很少的，而且是屬有爲有漏的，最多只能得到人天的福報而已。要想由此而得出世解脫，是絕對做不到的。不唯如此，由於有所住著，自覺自己能夠大量布施，別人不能像我這樣發心的，於是在內心中生起貢高我慢；不但如此，由於有所住著，自覺自己是能幫助別人的，因而希望接受我施捨的人，能夠給予我相當的報酬；進而希望由於我現在的布施，未來能得美滿的果報。菩薩行施如有這樣的想頭，試問那裏還像在行菩薩行？

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

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

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

不唯本經是這樣的講，大般若經五百八十一卷也曾這樣講到：『諸菩薩摩訶薩，欲證無上正等菩提，應觀法空，緣一切智，具勝功德，愍念有情而行布施，心無所著』。大般若經所說的心無所著，就是本經所說的無所住。所說愍念有情而行布施，就是本經所說的行於布施。可見發心行施，不能有所住著。假定不是這樣的話，那你就會覺得我是能布施的人，他是接受我布施的人，施受之間所布施的財物，是怎樣的貴重。不能體達三輪是空，怎可稱爲菩薩行施？菩薩行布施時，通達三輪體空，是要不見有個施者，不見有個受者，不見中間有個施物。唯有到達這個程度，才可說是三輪體空的行施。

關於這個道理，佛在大般若經七十一卷中，也曾有所提示：『若菩薩摩訶薩行布施時三輪清淨：一者不執我爲施者，二者不執彼爲受者，三者不著施及施果，是爲菩薩摩訶薩行布施時三輪清淨』。施者與受者屬於人，中間所施物屬於法，行者在這我法上不去執著它，就是遠離了我法二執。我法二執既然遠離，那就可以得到我法二空。所空既然盡了，能空當然亦滅。空執兩忘，名爲俱空，亦名三輪清淨，或叫三輪體空。輪是車輪，要內空虛，方能運轉。所以要以無相輪，方能摧毀三有相。

無住行施，並不是沒有功德，不但不可說沒有功德，而且功德的廣大，不是衆生所能測度的。正因衆生不能測知，所以所得福德，超乎常情之外。「何以故」？即爲什麼會得到廣大不可思議的功德？佛接着告訴須菩提說：「若菩薩不住相布施，其福德不可思量」。當知不住相布施，能伏自己的妄執，使自己的一念心，安住在大菩提上，其所得的福德，當然是不可思量的。因無住行施，是與般若相應的行施。不將行施的功德，看爲自己個人專有的，能將布施融歸到法性中去，能將行施的功德廻向給一切衆生，以期將來與衆生同趨無上大覺，所以所得功德多到無限無

量不可思議。舉喻來說：如以一滴水，投入大海中，那就徧大海的水性而不可窮盡！

不可思量這句話，有點空空洞洞的，佛恐一般人不能澈底了解，所以特再以虛空的譬喻加以說明。佛再叫聲「須菩提」說：「於意云何」？卽在你的意思怎樣？「東方虛空可思量不」？以白話說，就是東方的虛空可不可以思量得到？須菩提回答說：「不也！世尊」！虛空是這樣的廣大，怎樣可以思量得到？東方虛空所以不可思量，因爲虛空是沒有邊際的，東方還有東方，東方還有東方，那裏可以思量得到？佛再叫聲「須菩提」說：「南、西、北方、四維、上、下虛空可思量不」？須菩提同樣這樣回答說：「不也！世尊」！分開來說：南方虛空可思量不？不也！世尊！西方虛空可思量不？不也！世尊！北方虛空可思量不？不也！世尊！乃至上方虛空可思量不？不也！世尊！下方虛空可思量不？不也！世尊！

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

遷，因它亘古騰今常無變易的。三是無盡的意思：謂諸宇宙萬有，不論怎樣美滿，總是有窮有盡的，唯獨虛空，不論在空間方面，不論在時間方面，都是無窮無盡的。以此三義說明不可思量的道理。所以須菩提一一答復爲不也！世尊！

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

因此，佛更對「須菩提」說：「菩薩」修諸萬行，「但應如」我「所教」無住而「住」行於布施，若心有住則爲非住。在此有一問題：前面明白的教令無住，現在爲什麼又說如所教住？當知這與華嚴所說住無所住的意思相同。由於佛陀常教菩薩住無所住，菩薩受如來之教，但當如佛所教，以無住爲住處。無住爲住，亦復住即不住。不但不住於有，亦復不住於無；不但不住於無，亦復不住於無無。唯有做到『百花叢裏過，片葉不沾身』那樣的程度，才是眞正的無所住。大般若經五百七

十五說：『甚深般若波羅密多，遠離二相，住無所住』。文殊般若經說：『佛告文殊師利！當云何住般若波羅密？文殊言：以不住法爲住般若波羅密。復問：云何不住法名住般若波羅密？文殊言：以無住相卽住般若波羅密』。三昧經中亦有這樣的話說：『如來所說法，悉從於無住，我從無住處，是處禮如來』。所以發心布施，定要不住於相。在不住相上用心，才眞能降伏其心，才能不住而住的住於眞空。如鳥不住於空，始能住於空中，若住於空，反而不住於空。同時應知：無所住並不是不實行，不住相並不是屬空談，而是要你在實行中，不著有，不著空，方是無所住的眞意所在！

戊三　明心菩提

己一　法身離相而見

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

前面講的發心菩提，中心在於以願救度衆生；剛才講的伏心菩提，中心在於實

際利益衆生；現在接着所要講的是明心菩提，中心在於親切體悟眞理。於中復分爲幾個段落，首明法身離相而見。

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

此中明心菩提，是約證悟而說。證悟，就是現證諸法的法性，亦卽見到法之所以爲法。用通常的話說，就是證得無生法忍。菩薩行者到了這個程度，不特見到法之所以爲法，亦復見到佛之所以爲佛。因佛所體悟到的是緣起正法，證悟的菩薩所體悟到的亦是緣起正法。所以經中說：『見緣起卽見法，見法卽見佛』。唯有這樣

的見佛，才是眞正的見佛。

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

須菩提對這曾有過經驗，所以很肯定的答復佛陀說：「不也！世尊！不可以身相得見如來」。爲什麼不可以身相得見如來？所以問「何以故」？當知「如來所說身相，卽非」眞實的「身相」。是屬有爲之相，不是如來所證得的法身。因爲三十二相的身相，不過是假名如幻的緣起之相。佛的無盡莊嚴，也一樣的絕無少許法可取可得。所以佛說的身相，卽非有身相的實性。假定執著如幻假相就是如來，必然是就不能見到諸法的如實空相。不能見到如實空相，又怎能深刻的見到如來之所以爲如來？

須菩提爲什麼有這樣的一個正確認識？原因：一次釋迦牟尼佛到忉利天上去說

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

蓮華色比丘尼聽佛這樣說，立刻向各方面看看，根本不見須菩提在場，怎麼須菩提會先見佛？事實在大家迎佛回到人間來時，須菩提確實沒有參加在歡迎人潮的行列中。卽當大家去迎接佛時，他於宴坐中這樣想：佛陀曾經告訴過我們，見法卽見佛。既然如此，我何必去湊熱鬧，爲什麼不正觀諸法實相？經這麼一想，他就正式觀察諸法從緣的生滅，從無常門而悟入諸法的無性空，眞正見到如來的法身。所

以佛說須菩提先見我身。亦正因須菩提有這經驗，所以現在佛一提到這問題，能很肯定的說：不可以身相得見如來。

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

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

此中『不可以』三字與『卽非』二字，都是當機須菩提的妙悟，而與上面所說的離相之旨正相吻合。如來見到須菩提所理解的不錯，進而「佛告須菩提」說：不但如來的身相是虛妄不眞實的，就是世出世間「凡所有相皆是虛妄」。『如山河大

地器界相，凡外賢聖衆生相，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，如不執妄相自性爲可見可得，卽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，却是一味平等的。法性卽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，卽在直見如來。所以古人說：『山河及大地，全露法王身』。可見了得諸相非相以後，不必撥去諸相，不妨卽諸相而見如來。因爲諸相當體，卽是如來清淨法身眞實之相。所以說：「若見諸相非相，卽見如來」。因爲見非相，就是見無相。而無相卽實相，無相亦卽顯示法身，所謂法身是無相的。是以見到諸相非相，自然就可見到如來。

己二　衆生久行乃信

庚一　問

須菩提白佛言：世尊！頗有衆生得聞如是言說章句，生實信不？

上面已經講了法身離相可見，現在繼續來講衆生久行乃信。無住行施，是就因中講的，顯示因的甚深；無相見佛，是就果上講的，顯示果的甚深。如是與般若相

應的甚深因果之理，自不是一般人所能信受得了的，亦不是凡常的名言思慮所能測度得到的。因而末法時代的衆生，能不能對這生起眞實的信心來，不無令人感到極大的懷疑。「須菩提」爲了末法時代衆生着想，爲了勸化末法時代衆生，修學這甚深的法門，所以稟「白佛」陀問「言」：「世尊！頗有衆生得聞如是言說章句，生實信不」？頗有，有的釋爲亦有，有的釋爲多有，是都可以講的。如是言說章句，是指上文所說的住於無住，卽相非相，因果甚深的法門。

實信，不是泛泛的信，是指從確實了解中所產生的眞實信心。唯有生起這樣的眞實信心，才能深信這因果甚深之理。然而生起這樣眞實信心的，在末法時代究竟有沒有這樣的根機，自然是一大問題。所以實信兩字，在此最爲要緊。通常說佛法如大海，要想進入佛法大海，唯有信心始可，所謂：『佛法大海，信爲能入』，就是此意。信爲萬行的根本，沒有眞實的信心，決不能深入佛法，更不能從佛法中得到受用！

可是要到什麼程度才能生起眞實信心？以小乘佛法說：當你證得須陀洹果，得到四不壞信時，就可得到實信；以大乘佛法說：當你在見道而得淨心地時，就可得

到實信。而這樣的實信，是與般若所相應的，當然不是泛泛的信心可以比擬的。如是證悟的實信，亦可說是信智一如的智信。不說末法時代的衆生，很難得到實信，就是佛世時的衆生，具有實信的亦不多得。所以須菩提特舉出這個問題來問，不但說明了能夠有實信的人，而且說明了證信者的資格怎樣，至於一般相似的信解，亦可知應當如何了！

庚二　答

辛一　戒慧具足

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

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

「章句」，「能」夠「生」起「信心」，並且「以此爲」眞「實」的。

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

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

是佛陀的末法時期。

正法時期，有兩個五百年；像法時期，有兩個五百年，計爲四個五百年；再加上末法時代的初五百年，是爲五個五百年。現在經中講的後五百歲，是指最後一個五百年。在這五個五百年中，各各代表一個特色，就是五個堅固時期。佛滅初五百年，因如來的正法很興盛，依正法修行而得解脫的人還很多，所以稱爲解脫堅固時期。到第二五百年，一般發心學佛的行者，大都還能依照佛所開示的大小乘的禪定方法去修，但能獲得解脫者已經很少，所以稱爲禪定堅固時期。到了第三五百年，亦卽像法開始時，雖不能說完全沒有得解脫及得禪定的佛法行者，但畢竟是絕對的少數，一般研究頓、漸、偏、圓、空、有各種教理的人，專門從事於佛法的聽聞，所以稱爲多聞堅固時期。到了第四五百年，信奉佛法的行者，不但修無漏行的很少，就是從事多聞的人亦不多，專門在事相上做些有爲功德，如拿一些錢財，發心建造寺廟，或者建築佛塔，雖不能說沒有功德，只是有爲福業而已，所以稱爲福德堅固時期，或者叫做塔寺堅固時期。到了第五五百年，亦卽末法開始時，在佛教界中，各種不同宗派，更加複雜起來，學佛者的我見，更加熾盛起來，各是其是，各非

其非。於是彼此之間，不斷發生諍論。且所諍論的論題，不是屬於教理的，而是屬於私利的，所以稱爲鬪爭堅固時期。

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

爲此，佛特明白的告訴須菩提說：如來滅度後的後五百歲，「有」能嚴「持」淨「戒，修」諸「福」德「者，於此」所說般若經典的「章句」，必「能生」起「信心」，並且「以此」般若經典所說的道理，「爲實」在是如此的，沒有一點不可靠的成份在內！

持戒屬於戒，修福屬於定，能生實信屬於慧，這就是講的戒定慧三無漏學。本經的三學次第說，看來似乎不大明顯，但從其他的譯本看，顯然的具有三學說。如

魏譯金剛經中，譯作『持戒、修福德、智慧』；陳譯金剛經中，譯作『持戒、修福及有智慧』；隋譯金剛經中，譯作『戒究竟，功德究竟，智慧究竟』；唐譯金剛經中譯作『具戒、具德、具慧』。每個譯本中，都是講修福，沒有說修定，這是什麼道理？當知定是福的自體，所以修福就是修定。因此，從不同的異譯看，證明此中所講的，的確是三無漏學。無漏慧學是由無漏定學所生的，無漏定學則由無漏戒學之所引生。所以修慧的人，同時必須修福，而修福德的人，更要重視持戒。如鼎三足，缺一不可。

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

此中所講有持戒的『有』，正是對上空生所說頗有之『有』而言；此中所說能生信心的『信』，正是對上空生所說信不的那個『信』而言；此中所說以此爲實的『實』，正是對上空生所說生實信不的那個『實』而言。本此可知：佛與須菩提前後所講的，是可互相對照起來的，不是各講各的毫不相干！

辛二　久集善根

當知是人，不於一佛、二佛、三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。

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

佛法常常要人種諸善根，而種善根的因緣亦是很多：如見佛聞法，就是種善根的最好因緣；如持戒修福，亦是種善根的最好因緣。且持戒修福與見佛聞法，有着很大的關係，因多見佛聞法，就使我們常能持戒修福。能常持戒修福，自然就種下很多善根。由於種了深厚的廣大的善根，所以到了今生一聽佛法，不但能夠淨信無疑，且有一聞卽悟而得不壞淨信的。這是什麼道理？還不是因在過去生中多見佛、多聞法、常持戒、常修福的關係。又如在同一法會中聽法：『有的聽了卽深嘗法味

，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，也卽是善根的厚薄』。佛法常說：有如是因必有如是果。你種了什麼因，必然得什麼果，因果絕對絲毫不爽的。爲了信解甚深的般若法門，爲了明白佛法的高深學理，不能不多聞佛法，不能不修學佛法！否則的話，佛法對你永遠無分！

辛三　諸佛攝持

聞是章句乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見，是諸衆生得如是無量福德。

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

此中所講無量福德，是指能生實信的無漏功德，能深切了解所得的無漏功德，

能如法修持所得的無漏功德，乃至宣說般若法門所得的無漏功德，這是值得我們注意的教示！且這一念相應，是淨念相繼的根源。所謂淨念相繼，就是前念後念的淨念相續不斷。然這相續不斷的淨念從何而來？是從一念相應而來。如果沒有一念相應，怎有前念後念的淨念相繼？如是一念清淨信心，在一般人固不知道你所得的功德如何，但諸佛如來是能完全知道見到的，所以說如來悉知悉見。這個如來悉知悉見，就是前文所講善護念攝受之意。『佛是大菩提的圓證者。菩提卽智慧，菩薩卽是具智慧分的，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，卽明是現量的眞知灼見』。可見一念淨信的這種工夫，確實很了不起而並不是簡單的。所以古德說：『一念相應，一念是佛』。既然如此，那他所得的功德，怎麼可以思量得到？

辛四　三相並寂

何以故？是諸衆生無復我相、人相、衆生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸衆生，若心取相，則爲著我、人、衆生、壽者。若取法相，卽著我、人、衆生、壽者。何以故？若取非法相，卽著我、人、衆生、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，法尙應捨，何況非法？

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

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

無四相是我空，無法相是法空，無非法相是空空，如是三空所包含的道理是很多的。從其廣度來看，可說是無量的；從其深度來看，可說是無底的。雖則說有三空差別，但要破除的不外我法二執。因無法相，固然是空法執，無非法相，同樣是

空法執。非法本不可以叫做法，但你却不能執著它。如一執著它，就成非法的妄執。所以無法相法執空，是第一重空法執，無非法相的妄執空，是第二重的空法執。將此兩重總合起來都名法執，與上四相我執對照來講，就是我法二執。

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

對般若無相法門生起清淨信心，所以一定要悟解三空者，因爲這個問題極爲重要。有人以爲我相可空而法相不必空的，亦卽我相空去以後，雖還有着法執存在，但不妨證得我空之理；亦有人以爲我法雖然都可空去，而此二空的空性，亦卽諸法的究竟眞實，是眞常妙有不可說爲空的。可是站在性空般若的思想來講，認爲並不

如此。現實存在的一切，無不空無自性的。不論是生命自我，或者是萬有諸法，都無其眞實自相可得。假定我們覺得有個眞實自性相存在，而且對它有所執著的話，那就是衆生的大錯特錯。所以說：「是諸衆生，若心取相，卽爲著我、人、衆生、壽者」。有所取著，就是執著我相，而人相、衆生相、壽者相，自亦無不妄想執著。如此，卽是我執不忘。一個我執不忘的人，對因中的度生離相及果上的佛身無相之甚深般若法門，怎能生起淨信？

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

「何以故」？進一步轉釋上面無非法相說：「若」果衆生「取」著「非法相」，與執法相一樣，亦「卽」等於執「著」有「我」、有「人」、有「衆生」、有「

壽者」的四相。因爲還有空在，猶是法執之根未忘，當然還有我執生起。有了我執存在，對因中的度生離相及果上的佛身無相之甚深般若法門，同樣不會生起清淨信心的。

本經以掃踪滅跡，蕩相除空爲根本意趣，絕對不容行人有絲毫的沾滯在！古德說：『只要四相氷消，三輪瓦解，拂三執之浮雲，顯三空之寶月。所以不惟我空，亦且法空，不第無法相，亦無非法相。可謂層層洗剝，處處追窮，眞使諸人執盡情忘而後已也』。所以不論執著我相、法相、空相，不但不能證得法空、空空，連以無我慧通達我空亦是做不到的。當知我我所見，爲戲論的根源，亦生死的根源。如能眞眞實實的通達無我無我所，那就不但遠離一切我執，卽法見、空見的妄執亦可遠離。我與法兩者，是互相相關的：有我執存在必然有法執存在，這固是佛弟子所共知的；有法執存在亦必有我執存在，這同是佛弟子所當了解的。若以爲法執不破而我執可除，那是絕對的錯誤，亦卽根本不知我法二執的相關性。反過來，就悟證方面說：通達法空的一定通達我空，固爲佛教學者所共知的；通達我空亦必通達法空，則爲一般人所難了解。殊不知不達法空，我空亦不會通達的。

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

佛在世時爲衆生說法，每當談到有情的生命時，總是說有情的生命自體，是由五蘊和合組織成的。而組織生命的五蘊要素，經常在生滅變化中，沒有刹那的暫停。所以五蘊是非我非我所的，根本沒有它的實在自體可得。因而阿含經中，佛常說

到『無常故苦，苦故無我』的教授。利根衆生聽到這樣的教授，當下就能依無我無我所的悟入，切切實實的體見涅槃寂滅不生。如是遠離我執，自然不會再去執取法相及非法相。可是到佛滅度以後，一分學者不能從無常無我中得到畢竟寂滅，以爲我雖無而法是有的，於是產生我無法有的思想。爲對治執法衆生的這個妄執，佛又不得不廣顯法空。可是這末一來，又有兩大毛病：一、是執取空性爲實有的眞常論者，一、是撥無我法緣起的都無論者。殊不知這是衆生妄執的另一姿態，根本不得佛陀的眞意，未免有負佛陀教授的深恩！

「是故」，本經如實開示說：菩薩行者，「不應取法」而著有，「不應取非法」而著空。無論法與非法，如果一有所取，就是屬於著相，是不能得無我而解脫的！有以爲這是大乘不共妙門，大乘行者固要如是通達，小乘行者則不必如是通達。錯了！要知這是如來的一道解脫門，不論你是聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘，都要從此門入的！「以是義故，如來」在阿含經中「常」作是「說」：「汝等比丘」，苟「知我」平日所「說」之「法」，證智當離，「如」渡河捨「筏」之「喻者」，不過是假非法之言，令人悟達法之當捨。在未得證智之前，固應隨順證智的言教，一旦

已得證智之後，那你自然就可知道，「法尚應捨，何況非法」之言而不捨嗎？捨法，是捨其著有的大病；捨非法，是捨其著空的大病。到了病去藥除，其捨亦復無有。『三空齊朗，三障同銷，生死涅槃兩皆不住矣』。傅大士的頌說：『渡河須用筏，到岸不需舟』，卽此筏喻之義。

筏是竹筏，古代交通不便，或水淺的地方，竹筏是可用來作爲交通工具的，亦卽有了這個竹筏，就可從此岸到達彼岸。但是一到彼岸，竹筏立刻捨去，沒有那個說是要將竹筏帶着走的。『衆生在生死海中，受種種苦迫，佛爲了濟度他們，說種種法門，以法有除我執，以空相破法執，使衆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，但渡過中流，必須不執法非法相，才能出離生死，誕登彼岸』。是以菩薩行者，唯有不墮有、不墮空，契入中道的妙門，方能與無住之因，無相之果相應，而淨信甚深般若法門是眞實不虛的！

己三　賢聖無爲同證

庚一　擧如來爲證

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？一切賢聖皆以無爲法而有差別。

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

佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？一、「如來」在菩提樹下成等正覺，「得阿耨多羅三藐三菩提耶」？亦卽是說有沒有實有的阿耨多羅三藐三菩提爲如來之所證得？二、「如來」在一代時教中，爲諸衆生說頓、漸、偏、圓、大、小、空、有的各種教法，是不是實在「有所說法耶」？亦卽是說有沒有實在法爲如來之所宣說？佛在這兒突然提出這兩個問題來問，因得明心菩提的菩薩，已經分證無上菩提，可是佛在法身離相而見文中，却明明的對我們說：『諸相非相』。而在三相並寂文中，又明明的對我們說：『不應取法，不應取非法』。既是這

樣，那就不但分證無上菩提的菩薩如此，就是圓證無上菩提的佛陀亦應如此。爲什麼佛在因中『三祇修福慧，百劫種相好』的以取證菩提之果？爲什麼現在又於人間天上一十六會廣開般若之談？取證菩提之果，豈不是有果可得？廣開般若之談，豈不是有法可說？既然有取有說，爲什麼現在又要我們初發心者『不應取法，不應取非法』？佛恐粗心者會有這樣的懷疑，所以特提出來問須菩提。

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

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

生，自然應當有所說法，可是「如我」現在了「解」你「佛」前來「所說」筏喻無實之「義」，則我認爲「無有」一「定」之「法」，「名阿耨多羅三藐三菩提」，卽是沒有定性的無上菩提爲佛所證；「亦無有」一「定」之「法」，爲「如來可說」，卽是沒有定性的法爲佛所說。平常所以說如來得果，那不過猶如空拳誘小兒而已；平常所以說如來說法，那不過好似黃葉止兒啼而已。所以實際說來，無有得與不得，說與不說的一定之法。

當知所謂得，必是得之於外，方可說是有得。無上正等菩提，卽是諸法空性，既沒有形相可表，亦沒有名字可名，更有什麼法可得？大般若經四百七十八卷說：『佛得無上正等覺時，所證佛法，依世俗故說名爲得，不依勝義。若依勝義，能得所得，俱不可得』。因般若所覺證的諸法空性理體，本來空無所有，自性原是清淨，亦復不生不滅。當煩惱覆時，就隱而不彰，當智慧照時，就顯而了了。所以說：『圓滿菩提，歸無所得』。

當知所謂說，必有法可說然後方說，但是性空妙理，是離言說相的，一切言說都是假名無實的，既不住一切法，更有何法可說？所謂：『始從得道後，終至般泥

洹，於是二中間，佛都無所說』。『但無有定法可說，決非隨便亂說。語言不得實義，但在世俗心境的習慣中，也有他的彼此、同異、是非。如東南西北，雖沒有定性，但世俗仍有一定的方向可指；假使指東話西，卽是違反世間。世間的一般語言，尙不可亂說，何況佛法？所以，隨順世俗而安立佛法，如來師子吼，常作決定說』。

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

非法，是領解上文的無法相，因一切法都是緣生的，旣沒有它的眞實之體，亦

沒有它的眞實之相，不論心取口說，都是無自性空的，所以說爲非法。非非法，是領解上文的無非法相，因無實體相的諸法空寂性，同樣是不可取不可說的。如果取著言說，同樣是錯誤的，所以又說非非法。卽此非法非非法，正是上文不應取法不應取非法的註釋。如問爲什麼不應取法？那你可以正確的答爲是因非非法的緣故；如問爲什麼不應取非法？那你可以正確的答爲是因非非法的緣故。如果倒轉過來，亦可這樣的說：如來所說非法非非法，是都不可取、不可說的！

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

無爲，有說是六種無爲中的眞如無爲，有說是不生不滅的寂滅涅槃。當然是都可以這樣說的，而實際卽是離一切戲論都無所取的平等空性。『無爲離一切言說，

平等一味，怎麼會有聖賢的差別？這如廣大的虛空——空間——，雖可依事物而說身內的空、屋中的空、方空、圓空，但虛空性那裏有此彼差別！虛空雖沒差別，而方圓等空，還是要因虛空而後可說。這樣，無爲法離一切戲論，在證覺中都無可取可說，而三乘聖者的差別，却依無爲法而施設』。可見所修所證的無爲法性，沒有什麼不同，但因悟有淺深，所以有諸賢聖差別。

辛二　校德

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

離諸戲論的無爲法性，雖則是不可取不可說，但福德並不是空無的。所以現特較量功德勝劣，令聽聞般若大法者，能夠受持演說，以趣無上菩提。所謂：『欲會無爲理，先從有事看』。福德的勝劣，不是口頭講講就算了的，要從比較當中，才能表顯出來。雖說大乘經典，常有校量功德，唯般若經中處處可見。或有以爲：般

若是明空的，要人無所住的，令離一切執的，爲什麼還要處處校量福德？當知這是對初發心者說的。因恐初聞般若的衆生，誤解佛陀說空的眞義，以爲空是什麼都沒有，而善惡因果亦否定了。爲了除去衆生的這種誤會，佛在般若經中特別常常校量功德。或有以爲般若是開顯智慧的，信解般若最多能開發自己的智慧，不一定能增長自己的福德，殊不知這同樣是錯誤的觀念。信解般若，不唯得大智慧，亦復得大功德，而且所得福德，勝過布施福德。所以般若是福慧双修的最勝法門。

佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「若」果有「人」拿充「滿三千大千世界」那麼多的「七寶以用布施」貧窮困苦的衆生，或供養自己恩重的父母，或供養自己尊敬的師長，或供養自己信奉的三寶，你說「是人所得」的「福德，寧爲多不」——是不是很多？三千大千世界，是積小千中千大千而成的。一個小世界，等於現在說的一個太陽系。以須彌山爲中心（須彌山亦名彌樓山，中國譯爲妙高山。此山入海八萬四千由旬，出海亦八萬四千由旬），周圍有七重金山，自須彌至七金，凡有八山，兩山之間，各隔一香水海，叫做七香水海，是爲內海。七金山外，圍以鹹水海，名爲外海。環於外海之東的，叫做東勝神洲，環於外海

之西的，叫做西牛貨洲，環於外海之南的，叫做南贍部洲，環於外海之北的，叫做北俱盧洲。四洲皆爲同一日月之所照臨，所以叫做一四天下。外海之外，更有鐵圍山以爲之郭。合此九山——八海、四洲，上至初禪天，爲一小千世界，總爲二禪天所覆。積小千世界千，上至二禪天，爲一中千世界，總爲三禪天所覆。積中千世界千，上至三禪天，爲一大千世界，總爲四禪天所覆。合小千、中千、大千，所以叫做三千大千世界，而爲一佛所化之境。不特釋迦佛是如此的，十方諸佛都是如此的。如果說有差別，只是淨穢不同。卽有的佛出現在清淨國土中，有的佛出現在穢惡國土中。七寶，在諸經論中所列的名目，不完全是相同的。現據智度論說，是指金、銀、琉璃、頗梨、硨磲、赤珠、瑪瑙。三千大千世界，是形容量的衆多，金銀等的七寶，是形容質的珍貴。以這樣珍貴而又那樣衆多的七寶去作布施，所得的福德是不是很多？這確是值得提出來一問的問題。

然這眞有其人實有其事嗎？有的說：不必果有其人，不必果有其事，因世間七寶雖多，但總沒有這麼多。經中所以作這樣說，不過是假設一例，以喻布施之廣，功德之大而已。有的說：這亦可能是眞實的，但不是凡夫所能做到的，而是法身大

士作這樣發心的。因爲法身大士，確能以三千大千世界的七寶，上供十方諸佛，下施六道衆生。

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

大千七寶以用布施所得的功德，固然是很多的，但不要以爲這是最多的，比這多的福德有的是。所以佛又對須菩提說：「若復有」這麼一個「人，於此經中受持乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼」以七寶布施所得的功德。『受是領納，是指

眞能領會經義，而得受用者，比解字更進一層；持卽拳拳服膺一刻不放鬆之意，比受字又進一層』。通常則解說爲：『領受在心曰受，憶念不忘曰持』。乃至是超略之詞。謂於本經，或是全部受持，或是部分受持，或是一句二句三句以至四句偈等，不但自持，又能爲人演說其義，或全部講說，或部分講說，或一句二句三句以至四句偈等講說，則「其」所得的「福」德，「勝彼」以七寶布施所得的福德。

偈，具說叫做偈他，正音當作伽陀，中國譯爲諷頌，以四句爲一偈。經中說的四句偈：有說是夢幻泡影的，有說是色見聲求的，有說是無我等的，有說是諸相非相的，亦有指一偈一句，一題一字等者。『其實，這是形容極少的意思。偈，有名爲首盧迦偈的，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，名爲一首盧迦偈。如般若初會的十萬頌，金剛般若的三百頌，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，卽顯示了本經的殊勝』。

自能受持般若經典以上求佛道，是屬自利；爲他人說般若經典以下化衆生，是屬利他。於此甚深般若法門能自利利他，所得不可思議的殊勝福德，當然不是有漏

有爲的有相福德所可比擬，所以說：其福勝彼。

「何以故」？是問持說福德爲什麼如此之勝。佛對「須菩提」說：七寶布施雖說很多，但成世間有漏之福，不能成就無上菩提，受持演說是經，福德所以殊勝，因「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」。一切諸佛爲能證之人，無上菩提爲所證之法。本此說來，成佛法門，固在此經，圓成佛果，亦在此經。是人受持這成佛法門，演說這成佛法門，所得福德窮劫說之不盡，那裏是三千大千世界七寶布施所得功德可比？大般若經四百四十三說：『甚深般若波羅密多，是諸佛母，甚深般若波羅密多，能示世間諸法實相，是故如來應正等覺依法而住』。又說：『一切如來應正等覺，皆因如是甚深般若波羅密多而得生長，甚深般若波羅密多，與諸如來應正等覺作所依處』。五百六十五說：『甚深般若波羅密多，是諸菩薩摩訶薩母，能令菩薩疾證菩提』。心經說：『三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提』。是知『佛說的十二部經，修學的三乘賢聖，也沒有不是從般若法門出生的。沒有般若，即沒有佛及菩薩、二乘，就是世間的人天善法，也不可得。般若爲一切善法的根源，得無上徧正覺，所以名爲佛；而無上徧正覺，即是

老般若。沒有般若因行，那裏會有無上徧正覺，那裏會有佛』？

前文曾經說過：無有定法名爲菩提，亦無定法如來可說。可是現在又說：諸佛及佛法，皆從此經出。這末一來，修學佛法的行者，不免又要生起有菩提可得，有佛法可說的疑念。爲了除去行者的這個疑念，佛又特別告訴「須菩提」說：吾之「所謂佛法」皆從此經而出「者」，不過因其有迷有悟，有聖有凡，是約世諦有爲而言。若在勝義諦中，所說的佛法，「卽非佛法」，有什麼佛法可得？因在諸法畢竟空中，確是人法都不可得的。假使有人就此執有實在的佛法，那就不能體會佛說無得無說的眞義。大般若經四百七十八說：『佛得無上正等覺時，所證佛法，依世俗故說名爲得，不依勝義。若依勝義，能得所得俱不可得。所以者何？若謂此人得如是法，便有所得，有所得者，便執有二，執有二者，不能得果，亦無現觀；執無二者，亦復如是，有所得故，如執有二。若不執二，不執不二，則名得果，亦名現觀』。

庚二　舉聲聞爲證

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？須陀洹名爲入流而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。

佛果菩提，尙且得無所得，聲聞四果，當亦得無所得，所以現在再舉聲聞爲證。

佛問「須菩提」說：「於意云何」——在你的意思怎樣？證得「須陀洹」果的聖者，「能作是念：我得須陀洹果不」？「須菩提」是已證初果的過來人，對此有相當的體會，所以爽快的回答佛「言」：「不也！世尊」！即以我的經驗，認爲初果聖者，不會生起這樣思念的。「何以故」？當知「須陀洹」的意義，「名爲入流而無所入」。所謂無所入者，就是「不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹」。入流，亦名預流。依通常的解說，就是預入聖者之流。『但依本經，應這樣說：契入「法流」，即悟入平等法性，所以名爲須陀洹——入流。然而契入法性流，是約世俗說；在現覺法流——勝義諦——實是無所入的。法法空寂，不見有能證所證，也不見有可證可入』。入是根塵相涉入，在凡夫位上，六根入於六塵，六塵來入六根，彼此相互交涉，是由識的分別，不能空其情識；到初果聖位，因其空去情識，不再入於六塵，所以名爲入流。雖則名爲入流，而實無有所入，不過是假名入流

而已。證果的聖者，若作我能入流之念，是卽顯有所入。如果眞有所入，那就情識不空，怎可名得初果？得果正是由於無念，一作是念便非得果。原來初果聖者，已斷三界見惑，已見眞空之理，通達無我無我所，怎麼還會作我能得聖果之念？如果作此念的話，是卽還有我見在，如何可說初得聖果？證得須陀洹果的聖者，已斷八十八使的見惑，已得法眼淨而得法身，再經七番生死，卽七返人間，七生天上，就得入於涅槃，當與著有我等四相的凡夫，有着很大的不同，所以不會猶有我能得果之心。八十八使，爲三界四諦見惑的總稱。欲界苦諦，全具貪、瞋、痴、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取、戒禁取的十使。集、滅二諦，於十使中，各除身見、邊見、戒禁取的三見，僅有其餘的七使。道諦，於十使中，除去身見、邊見的二見，具有其餘的八使。綜合上數，共三十二。上二界於欲界三十二中，每諦各除一瞋，爲二十八，色無色界共五十六，合欲界的三十二，共爲八十八使。俱舍頌說：『苦下具一切，集滅各除三，道諦除二見，上二不行瞋』，正是指此。

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

佛又問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？證得「斯陀含」果的聖者，「能作是念，我得斯陀含果不」？「須菩提」是已證二果的過來人，對此有相當的體驗，所以爽快的回答佛「言」：「不也，世尊」！即以我的經驗，認爲二果聖者，不會生起這樣思念的。「何以故」？當知「斯陀含」的意義，「名一往來，而實無往來，是名斯陀含」。爲二果聖者的斯陀含，爲什麼叫做「往來」？因證初果的聖者，雖已斷三界粗惑，尙有七番生死在，爲解除此諸生死，必進而斷除修惑，所以仍須繼續的進修。但於進修中所要斷除的修惑，三界九地共有八十一品。欲界五趣雜居地有九品修惑，能潤七番生死。謂上上品潤二生，次三品各潤一生，次二品共一生，後三品共一生。行者於修習的進程中，先斷一品至五品，名斯陀含向，斷六品盡，已損六生，證得斯陀含果。雖已證得二果，但還有最後三品未斷，即此三品潤欲界一生，所以一往天上以後，尙須一來人間受生，以斷最後的三品思惑，名「斯陀含」。雖說一往天上一來人間，但在聖智的現覺中，已通達了無我我所，有誰能夠一往一來？怎會想到此來彼去？如說：『聖者通達我法畢竟空，不但不會生起實有自我的意念，就是自己的來去活動，也是了不可得』。假定他猶見

有往來，而取著的說：我能一往來，是卽我相未除。一個我相未除的行者，不知要在欲界中受多少番的生死，怎可名爲一往來？何得叫二果聖者？

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

佛又問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？證得「阿那含」果的聖者，「能作是念：我得阿那含果不」？「須菩提」是已證三果的過來人，對此有相當的體認，所以爽快的回答佛「言」：「不也，世尊」！卽以我的經驗，認爲三果聖者，不會生起這樣思念的。「何以故」？當知「阿那含」的意義，「名爲不來，而實無不來，是故名阿那含」。爲三果聖者的阿那含，爲什麼叫做不來？因證二果的聖者，雖已斷除欲界的六品思惑，但還有最後的三品思惑在，仍要感受一番生死。爲了斷除感受欲界一番生死的最後三品思惑，所以繼續不斷的進修，終於斷除欲界下三品的思惑盡，欲界更無餘惑可以滋潤生死，因而上生色界，寄居四禪天後，不再來到欲界人間受生，是故名爲阿那含。雖則說是不來，而實無不來之者，因爲已悟無我，有誰能夠不來？假使他猶見有不來，而取著的說：我能夠不來，是

卽猶有我相。一個猶有我相的行者，欲界之來，沒有停的時候，怎可名爲不來？不來，亦可說爲不來法，因爲已悟無我所，當然不會執有眞實的不來法。印順論師本經講記說：『阿那含深入法性，不但不著來相，也不著不來相。一般以爲來去是動的，沒有來去，那卽是不來——（不去）——的靜止了。其實，不來——（不去）——卽是住；如沒有來去的動相，那裏還有不來不去的靜止相！緣起法中，靜不能離動，離動的靜止不可得；動也不離於靜，離靜的動相也不可得。來與不來，無非是依緣假合；在通達性空離相的聖者，是不會自以爲是不來的』。

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

佛又問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？證得「阿羅漢」果的聖者，「能作是念：我得阿羅漢道不？須菩提」是已證四果的聖者，對此亦已有

了確切的體悟，所以爽快的回答佛「言」：「不也，世尊」！即以我的經驗，認爲四果聖者，不會生起這樣思念的。「何以故」？因爲羅漢之所以得名羅漢，由於見思二惑斷盡，不再感受未來生死，並不是另外有個實在的自性法，可以名爲阿羅漢的，所以說：「實無有法，名阿羅漢」。

阿羅漢是印度話，譯來中國有三義：一、應供：謂應受人天供養，爲世間作大福田，這是約他的恩德說。二、殺賊：謂殺盡一切煩惱賊，不再受煩惱的騷擾，這是約他的斷德說。三、無生：謂徹證無生寂滅性，生死從此了却不再受後有，這是約他的智德說。具此三義，名阿羅漢。印順論師的本經講記說：『徹悟一切法的生滅不可得，菩薩名爲得無生法忍；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，如自以爲我是阿羅漢，即有我爲能證，無生法爲所證。我法、能所的二見不除，就是執著我等四相的生死人！那裏還是眞阿羅漢？不過增上慢人而已』！可見眞阿羅漢，決不作我得阿羅漢道這個思念的。「世尊！若」證「阿羅漢」果的聖者，還「作是念」，說：「我得阿羅漢道」，是「即爲」執「著我、人、衆生，壽者」的四相，一切起心動念，依然是個凡夫

，怎麼可說得四果證無生法忍？

須菩提本於自己的經驗，對佛所提出的四果詢問，一一予以肯定的答覆後，復將自己生平一一招供出來，所以接着叫聲「世尊」說：你「佛」老人家平時「說我」在「得無諍三昧」的諸「人」之「中」，是「最爲第一」的，同時又說我「是第一離欲」的大「阿羅漢」。三昧，是繫心一境的正定。無諍，是不與人諍的意思。華嚴經說：『有諍說生死，無諍說涅槃』。凡是講到諍，必然存有勝負心。有了勝負心的存在，那就與道互相違背，怎可得到阿羅漢果？『今云無諍，是無我無人，無彼無此，無高無下，無聖無凡，一相平等，無住眞空；但有住著，卽有對待，但有對待，卽有諍端，長繫生死，何由解脫』？所以諍在佛法說來，不特是生死的動因，亦是社會紛亂的動因，更是世界戰爭的動因，實在要不得的。

尊者空生修無諍三昧，到達怎樣的程度，而被佛陀讚美爲得無諍三昧人中最爲第一？涅槃經對這有所介紹說：『須菩提住虛空地，若有衆生嫌我立者，我當終日端坐不起，嫌我坐者，我當終日立不移處』。是以於一切法中，不特自能不起煩惱以惱衆生，亦能令諸衆生不起煩惱以惱他人，是以所得無諍三昧最爲第一。

離欲阿羅漢，是說凡證阿羅漢者，皆得遠離三界所有的貪欲煩惱。正因爲離欲，所以得無諍，可說欲爲諍的根本。如阿含苦陰經說：『以欲爲本故，母共子諍，子共母諍，父子、兄弟、親族展轉共諍……以欲爲本故，王王共諍，民民共諍，國國共諍……』。可見有欲卽有諍，無欲卽無諍。離欲與無諍，原是阿羅漢共有的美德，但須菩提被佛譽爲第一離欲阿羅漢，第一得無諍三昧者，這就顯出須菩提在諸大弟子中，屬於出乎其類，拔乎其萃的大阿羅漢。

須菩提更對佛說：我雖蒙佛慈悲這樣讚許，可是「世尊」！但「我」並「不作是念：我是離欲阿羅漢」。不但須菩提不會作是念，就是諸阿羅漢亦不會作是念。爲什麼？「世尊！我若作是念，我得阿羅漢道」，那我就是執著有我，而一切競諍亦卽由此而興。果眞如此，「世尊」平日「則不」會「說」我「須菩提，是樂阿蘭那行者」。阿蘭那卽阿蘭若，中國譯爲寂靜，亦有譯爲無諍，亦有譯爲無事。謂『相盡於外，心息於內，內外俱寂，無時不靜也，卽無諍三昧之別名』。「以須菩提實無所行」之故，「而名須菩提是樂阿蘭那行」。實無所行，不是說一無所行，而是說行無所行。亦卽當正修行此行時，不執著自己的所行。如是無其所行，方名樂

阿蘭行。假定自以爲是在修阿蘭那行，那就反而不得名爲樂阿蘭那行了。

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

庚三　擧菩薩爲證

辛一　正說

壬一　得無生忍

佛告須菩提：於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？不也，世尊！如來在然

燈佛所，於法實無所得。

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

佛於然燈佛所授記事，經過是這樣的：釋尊於過去生中行菩薩道，正修行第二阿僧祇劫將滿之際，時名儒童（亦有名爲善慧的），出家於雪山南，珍寶梵志會下

，爲五百弟子之首。仙法學盡，辭師還家。師告訴他說：你要還家，當然是可以的，但當以清淨傘蓋，革屣金杖，金錢五百，報答師恩，然後回去。善慧懇切要求放回，恰好遇到無遮大會，獲得五百金錢，欲親送到師處。過蓮花國，聞有然燈佛在說法，發心欲往親近，因爲佛是一切智者，眞是所謂千生罕遇，萬劫難逢，這個大好機會，怎可隨便錯過？但是見佛不能空手而去，於是就以所得金錢，向賣花女買得五朶金色蓮華，然後至誠而歡喜的去見佛。時佛剛好入城，善慧見佛威儀庠序，動靜安和，對佛生起高度的敬信，立卽將五朶金色蓮華，以極虔敬的心奉獻於佛。以願力故，結成傘蓋，隨佛行住。可是進城的必經路上，有處泥濘之地，善慧恐佛經過，會汚佛的兩足，乃以皮衣履地，至於不足之處，則親伏在地上，散開自己頭髮，將該汚泥掩蓋，以讓佛陀踏過。並這樣作念說：願佛踏我身過，授我成佛之記，不蒙記莂，我終不起。然燈佛知道他已經信證法性，所以於履身而過後，爲其授記說：『是後九十一劫，名爲賢劫。汝當作佛，號釋迦文如來』。心地觀經卷一亦有這樣的說：『昔爲摩納仙人時，布髮供養然燈佛，以是精進因緣故，八劫超於生死海』。依於這一事實看，證知然燈佛是我世尊二阿僧祇劫授記之師，不能說沒有

授記作佛的這回事！事既不可以說沒有，但決不可著相以求。如以爲釋尊當時在然燈佛所，有什麼大法可得，那就根本是一大錯誤！

壬二　嚴淨佛土

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

大乘菩薩證得無生法忍：有說在初地得，有說在七地得，有說在八地得，是有種種說法不同的。通常所說，菩薩到了八地，個人問題已經解決，亦卽可以稱爲無學。然其所以還要繼續前進者，完全是爲成熟衆生及莊嚴佛土兩大任務而努力！如果不是爲此，八地菩薩則無事可爲了。

現在佛以莊嚴佛土問於「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「菩薩」發心「莊嚴佛土」，是不是眞的有佛土可莊嚴，有佛土的莊嚴呢？須菩提本其所得的性空正見，回答佛陀說：「不也，世尊」！以我所體悟到的諸法空性言，認爲沒有眞實的國土可莊嚴，亦沒有眞實的能莊嚴法。「何以故」？當知所謂「莊

嚴佛土者」，並不是眞的實有莊嚴國土的事。『因爲，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，稱之爲莊嚴而已』。所以經說：「卽非莊嚴，是名莊嚴」。事實，菩薩修行六波羅密，無非是爲莊嚴佛土。如通常的回向偈說：『願以此功德，莊嚴佛淨土』。這不是莊嚴佛土是什麼？莊嚴淨土，以大乘說，是菩薩行者的最要一著。假定沒有莊嚴淨土一事，可說是就沒有大乘佛法。然則如何莊嚴淨土？要以自淨其心而已。維摩經說：『若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨』。又說：『若人心淨，便見此土功德莊嚴』。印順論師說：『心淨衆生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨爲本』。莊嚴淨土既以心淨爲本，則對莊嚴不能著相，若心有所取相，那就不得清淨。心不清淨，又怎能嚴淨佛土？

大乘行者，如修無分別智，以智契於空性，是爲第一義莊嚴。『般若經說無莊嚴爲莊嚴，華嚴經說普莊嚴，都是由於性空慧的澈悟法性，淨願善行所成。國土——世界——是緣起假名，所以能廣大莊嚴。沒有自性的世界，卽沒有不變性：如遇穢惡的因緣，卽成穢惡的世界；如造集清淨的因緣，卽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，全依衆生的知見行爲的邪正善惡而轉。必須知道如此，才會發心轉穢惡的國土爲清淨。必須善悟國土莊嚴的非莊嚴，才能隨行願而集成國土的莊嚴』。

莊嚴佛土者，卽非莊嚴，是名莊嚴。爲三句論法，在本經中，可說到處流露。天臺家說這就是講的三諦，唯識家說這就是講的三性，亦有說這是大小乘的差別所在。『今依中觀者說：如莊嚴佛土，是討論觀察的對象。這是緣起的，空無自性的，所以說：卽非莊嚴。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，「卽非」的必然「是名」，「是名」的必然「卽非」，卽二諦無礙的中道。所以說：『諸佛依二諦，爲衆生說法』』。那裏有一點三諦的痕跡？又那裏可以說爲三性？不過這樣說，是也可以的：初句的莊嚴佛土是標擧，次句的卽非莊嚴，是明不著有，亦卽應前所說的不應取法，末句的是名莊嚴，是明不著空，亦卽應前所說的不應取非法。如是，雖無莊嚴之實，然亦不廢莊嚴之名，乃眞莊嚴。

由「是」之「故」，佛又告訴「須菩提」說：如上所說莊嚴佛土的大事，是大

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

『應無所住而生其心』，這是本經的名句，亦是本經的精要。因據向來所說，

六祖大師開悟，就是聽了這句經文。而本經代替楞伽經，作爲禪宗印證心要的教典，亦卽由於六祖聞此經句而得開悟的關係。且本經以無住爲旨，處處皆明無住之義。如須菩提最初問佛『應云何住』？佛陀答以『應如是住』。接着開示『菩薩於法應無所住』，乃至說『菩薩但應如所教住』。以及前明四果，各各得果無住。須菩提自陳得果，亦復說是無所住。進而明佛因中得授記別，同樣顯示於法實無所住。直到現在所說『應無所住而生其心』，可說都是開顯無住的道理！

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

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

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

現在佛問「須菩提」道：「譬如有」這麼一個「人」，「身如須彌山王，於意云何」——在你的意思怎樣？是人所有的身體大不大？所以說：「是身爲大不」？須彌山，中國譯爲妙高山。因爲它是四寶所成的，所以稱爲妙；因爲它是獨出羣峯的，所以稱爲高。『下踞金剛際，居四海中央。出水八萬四千由旬，入水八萬四千由旬。環列七金，總統六萬諸山而爲眷屬。縱雖海浪千尋，此山巍然不動，故名山

王』。

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

爲有漏的凡夫身，是無常生滅變化的，當然不得說之爲大。

辛二　校德

須菩提！如恒河中所有沙數，如是沙等恒河，於意云何？是諸恒河沙寧爲多不？須菩提言：甚多，世尊！但諸恒河尙多無數，何況其沙？須菩提！我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恒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，爲他人說，而此福德勝前福德。

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

到此，佛又叫聲「須菩提」說：「如恆河中所有沙」的「數」目，是不可能以數計算得出來的，今以一粒沙爲一條恆河，有「如是」與「沙」數「等」這麼多「

恆河」，河中又復有沙，「於意云何」——在你的意思怎樣？「是諸」沙等「恆河」之「沙」，「寧爲多不」？換句話說：就是多不多？「須菩提」回答佛「言」：其沙「甚多」！爲什麼？「世尊」！以一恆河之沙，盡變爲河，「但」舉沙數「諸恆河，尙」且「多」得「無數」無量，「何況其」中各各所有之「沙」？當然更是不可以算數的了。事實確是這樣，因爲這個數量，的確太多了！

恆河爲印度的一條大河，亦有譯爲殑伽河的，此翻福河。因爲這條大河，如中國的黃河、長江，可以灌溉全國，不論在交通、在種植、在商務、在文化方面，都有很大的利益，所以名爲福河。同時，不論古代或近代，印度人視恆河之水爲聖水。見到這恆河，入恆河沐浴，都可得到很大的福報，所以名爲福河。亦有翻爲天堂來，以其從高山流出，源遠流長，如中國亦有『黃河之水天上來』之說。恆河水源，從阿耨達池之所流出。阿耨達，譯爲無熱惱，縱廣五十由旬，其中充滿八功德水。四面各出一大河：東面所出的是殑伽河；南面所出的是信度河；西面所出的是縛芻河；北面所出的是徙多河。印度既有這樣四條大河，經中說到多數的時候，爲什麼總以恆河爲喻？一因佛陀說法，多在恆河一帶，因利就便，所以說到多數，特舉

恆河沙爲喻；二因此河爲三世諸佛得道的聖地，前聖後聖多居於此，前劫後劫名稱不變，所以特舉恆河沙爲喻；三因恆河在四河中，屬於最大的一河，廣四十里，爲印度人所共知的，其他的三河，可沒有這樣優越的條件，所以多舉恆河沙爲喻；四因恆河中的沙是最細的，細則其數益以見多，如以手抓一把沙，其數已數不清楚，何況恆河中沙？由於以上四種原因，所以經中凡言極多之數而不可計算者，總是舉恆河沙來顯示！

像上所說這麼多的恆河沙，多的確是很多了。可是佛又對「須菩提」說：你不要聽到這麼多沙以爲很希奇，「我今」再以「實言告汝」：「若有善男子、善女人」，對於外財沒有絲毫的悋惜，能「以七寶」最珍貴者，「滿爾所（猶云如許，亦卽白話說的這麼多）恒河沙」之「數」，一粒沙爲一「三千大千世界，以」之「用」來「布施」貧窮困苦的衆生，其所「得」的「福」德，寧爲「多不」？以白話說：就是他所得的功德多不多？「須菩提」回答佛「言」：「甚多，世尊」！爲什麼？因前以一三千大千世界寶施，所得福德已經多得不得了，況此以恆沙三千大千世界寶施？所得福德自更多得不可限量！

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

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

「復次」，佛再進一步的對「須菩提」說：假使有人「隨」分隨力的「說是經」典，「乃至」極少而爲「四句偈等」，不特說是經典的人甚爲難得，「當知」說是經典的「此處」亦甚難得，「一切世間」，若「天」、若「人」、若「阿修羅」，對於此處，「皆應」恭敬「供養」，作禮散花，「如」供養「佛」的「塔廟」一

樣。受持演說一四句偈的地方，尙且要這樣的恭敬供養，「何況有人盡能」完全「受持讀誦」是般若經典？當然格外值得恭敬、值得尊重、值得供養的了！此是爲尊重般若大法，而連帶的尊重其處。如大般若經說：『帝釋於善法堂爲天衆說般若波羅密多，有時天帝不在，天衆卽向空座恭敬作禮』，是爲尊重其處的最好明證。

經中隨說二字，可約六種解說：一、不論是僧是俗，不別是凡是聖，都可說是般若經典，是爲隨說人。二、不論多少廣略，不定章句前後，都可取而爲人解說，是爲隨說經。三、不論事說理說，不揀粗說精說，都可分別其義，是爲隨說義。四、不問城市山林，不拘水邊樹下，在在處處可說，是爲隨說處。五、不論是晝是夜，不管長時短時，隨時隨刻而說，是爲隨說時。六、不論多人一人，不別利根鈍根，一遇機緣卽說，是爲隨說機。

是經，卽此金剛般若波羅密經。此處，卽是隨說是金剛經之處。一切世間，總賅三界六趣，現在本經唯擧天、人、及阿修羅的三善道。天是天道，人是人道，阿修羅，中國譯爲非天，謂彼有天人的福報，而沒有天人的德性，所以叫做非天。爲什麼不說及三惡道？因惡道中的衆生，苦果的報障太重，當在受苦的時候，業識昏

迷不醒，根本不能聽聞佛法，所以略而不說。

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

塔廟在中國是分開來的，但在印度及現在南方佛教國家，二者是連在一起的，有塔的地方就有廟，有廟的地方就有塔。塔有生身塔與法身塔的兩種：生身塔是供佛的舍利；法身塔是供佛的遺教，如一緣起偈，或一部經典。塔，具云塔婆，或作浮圖，或名窣堵波，中國譯爲高顯處，是表其人勝的關係。廟，在印度叫做都制多，是供佛安僧的地方，亦是經法收藏的地方。所以『凡供佛像之廟，必有經法，必有僧衆。言一廟字，卽是住持三寶所聚之處。今云：如佛塔廟，是明說經人代佛宣

揚，便同眞佛在此，說此大法，紹隆佛種，便是住持三寶。故曰如佛塔廟，皆應供養』。供養塔廟，是佛弟子所共知的，供養說經之處，或爲一般人所忽略。現在舉塔廟爲例，卽顯示說經就是道場，便與塔廟一般無二，所以應如供養佛陀塔廟一樣的供養，以示對此說經之處的尊重！

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

講到這裏，我要向諸位作一鄭重交代的：就是整個佛教，以三寶爲宗本，除了三寶，沒有佛法可說。是以不論在何時代，只要有佛法的流行，三寶總是缺一不可

的。不過由於時代不同，三寶中心隨之而異：如佛世時，『佛爲法本』、『法從佛出』；有佛而後才有正法的流出，才有從佛出家依法修行的僧伽。在這樣的時代，三寶當然是以佛爲中心。到了佛滅度後，聲聞佛教時代開始，住持正法的責任，落在僧伽的身上，有僧才有如來的正法，才有各處塔廟的建立，所謂：『僧在卽法在，法在卽佛在』，就是此意。在這樣的時代，三寶當然以僧伽爲中心。聲聞佛教時代過去，大乘佛教時代開始，三寶的中心已轉移到正法方面，所以不論什麼地方，只要有如來的正法存在，是就等於過去的有佛有僧。般若爲法本論的，所以經說：若是經典所在之處，卽爲有佛若尊重弟子。三寶中心的轉移，從本經的這幾句話，可說完全透露了其中的消息！

丙二　勸發奉持

丁一　示奉持行相

戊一　問

爾時，須菩提白佛言：世尊！當何名此經？我等云何奉持？

「爾時」，卽佛校量功德完畢之時。在校德中，「須菩提」聽了持說是經功德

的殊勝，並經在卽佛在與僧在，於是乃對此經生起希慕以及奉持的崇敬心理。但奉持要得其名及怎樣奉持的方法，可是對這尙還全不知道，所以就稟「白」於「佛」而請問「言」：「世尊」！你老所說這樣殊勝的般若法門，「當何」以「名此經」典？卽本經應當叫什麼名稱？「我等云何奉持」？卽我們應怎樣的去受持奉行？須菩提所以要問經名，因『全經的內容，廣大甚深；而一經的名稱，却能含攝全經的大意，或直示一經的精要。這在大乘經，十九是如此的。所以，學者如能於經名有相當的理解，對於全經的要義，也就容易憶持不忘』！事實，只一經的題目，確能將全經理趣和盤托出。所以經名在一經中，實在有其重要意義！

戊二　答

己一　正說

庚一　化法離言

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

「佛」因空生的請問，所以就告訴「須菩提」說：「是經名爲金剛般若波羅密」。般若爲清淨無漏的智慧，力能照見五蘊諸法本空，斷煩惱、破無明、離生死，而到涅槃的彼岸。或以般若之光照了萬有諸法，如金剛的能壞一切戲論煩惱，但不爲一切戲論煩惱之所破壞，所以現在特以金剛比喻般若。金剛非譬而譬，般若非法而法，假名安立爲金剛般若。雖則是假名安立的，但金剛能碎萬物，而般若能空萬法。「以是」金剛般若波羅密經「名字」，「汝當」這樣的如法「奉持」。古德說：『爍金剛焰，照法空；揮金剛劍，除惑盡。名字之所在，卽奉持之所在，不必於名外別求持法』。心印疏中又說：『此中立名之義：謂此經離相無住之用，取喻金剛。以之觸有則有壞，觸空則空銷，觸著中道則百雜碎，正是諸法盡掃，纖埃不留，名爲金剛。所謂奉持者，亦無別法，不過因名會義，達諸法空而已』。

在此或有人問：佛在般若經中，常說名相皆空，要人不執名相，爲什麼現在佛又安立經名？所以說：「所以者何」？進而告訴「須菩提」道：你聽到這個經名，不要以爲有實經名，當知「佛」雖「說般若波羅密」，其實「卽非般若波羅密」，但爲便利行者的信受奉行，乃於無名中强立爲名，如以第一義諦而言，所謂離言說

相，離名字相，法性本空，那裏可以取著什麼名字？不過無名之名的假名，是不違於法性空寂義的，所以又不妨說爲「是名般若波羅密」。若如言而執實，那就但得般若之名，反而不能得到般若的眞義。是以我人聽到佛說金剛般若波羅密這個名字時，千萬不可以爲它是怎樣，如以爲它是怎樣的話，那就老早不是金剛般若而與之相差十萬八千里了！可見金剛般若這個名字，是沒有眞實自相的，既不可取，亦不可說，但適應衆生的心理要求，特方便的假名說爲金剛般若波羅密而已。

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

無有少法如來可說。

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

庚二　化處非實

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

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

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

因而佛對「須菩提」說：你雖知道世界微塵很多，但尙不知微塵，原是非微塵的。所以「諸」有「微塵」，在我「如來說」來，「非微塵，是名微塵」。爲什麼這樣講？當知世界散爲微塵，則此微塵原無自性，悉假因緣而有。凡是因緣的，必然是空的。『以故一微空處衆微空，衆微空中無一微。原無實性，所以曰非；以不廢假名，故言是名耳』。『大乘佛教，不但中觀師說：微塵卽非微塵。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，雖有顯現爲色法的形態，而且是有粗有細的。不論爲粗的細的，都是無常、無我而自性空寂的。如執有究極實體的極微，或不可分析、不可變異、不待他緣的極微，那是根本不可得的』。大乘佛法所以說微塵性空，是對破外道及一分聲聞學者，執有不可分析的實在極微，以此實有極微爲諸色法的基本質素。經中說的微塵，如以通常來說，還是以七個極微所組織成的。既是由七個極微所組織成的，當然不是一個實在物。所以如執微塵是實有的，自不能了解微塵之所以爲微塵。因此佛說微塵，卽非微塵，是名微塵。

以世界與微塵對照來說：微塵是能創造世界的，世界爲微塵所創造的。所以世界所有，無非衆多極微的集合。除了多數的微塵，那裏別有一個什麼世界？如前所說，組成世界的微塵，尙且自性不可得，依之而集成的世界，當然亦卽有而非有無實自體的了！所以佛又告訴須菩提道：你要知道，我雖經常的爲你們說及三千大千世界，但你們千萬不要以爲有一實在世界可得，因爲「如來」所「說」的「世界」

，既是由微塵組合成的，當然亦卽是因緣生法空無實性的，所以世界卽「非世界」。雖說世界沒有它的實性，但幻化世界其相宛然，所以不壞假名而又說爲「是名世界」。印順論師說：『如執極微爲實而世界爲假，這不但不知極微，也不會明白世界的性空與假名』。所以必須知道世界是假名無實，組織世界的微塵亦是假名無實。唯有如此，才能眞正通達佛陀化處的非實！

庚三　化主無相

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

如上講的所說法及說法處，都是有而非有的無實自性，固然已經了解，但在大千世界隨感斯應度化衆生而現的種種身相，究竟是否亦是假而非實？亦是一大問題。所以佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？可不「可以三十二相」得「見」說法的「如來不」？當機者對離相見佛的道理，已有深切的了解，所以應聲如響的回答佛說：「不也，世尊！不可以三十二相得見如來」。三十二相爲如來化導衆生的勝妙功能，凡夫不加觀察，以爲這就是佛，因而不了諸法實相，觸

處徧計妄執，永遠不得見於如來。「何以故」？什麼道理？當知「如來」所「說」的「三十二相」，是屬因緣假合，亦卽隨衆生心所現的假相，根本沒有它的實在自相可得，所以說：「卽是非相」。但空無自性、因緣假合的身相，其如幻如化的莊嚴相不無，「是名」如來所說「三十二相」。嚴格說來，三十二相，卽是諸法空相，絕對不可執取。如果執取爲實，那就根本不能了解如來說三十二相的眞義。

在前法身離相而見文中，亦卽通常說的第五分中，佛陀曾用可以身相見如來不的這個問題問於須菩提，須菩提亦曾答不可以身相得見如來，爲什麼現在又提出這問題來問？『但那是約見法卽見如來說，現在約爲衆說法者說』，二者有所不同。佛爲勘驗當機者對離相之旨，是不是眞的領取，所以特再提出來問。

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

開示的卽相離相予以奉持就是。

己二　校德

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

這是本經第三次校德，而與前二次校德不同，卽前是以外財布施，現在則以內財布施。以身命的內財施於衆生，較以七寶的外財施於衆生，其所得的福德，當然殊勝得多。因爲外財，不論是怎樣珍貴的寶物，雖爲一般人之所愛好，但畢竟是身外物，對於財物稍爲看得淡的人，是都可以施捨的。而且施捨以後，對於生命生存，並沒有什麼大的影響。可是施捨身命就不同了，這是生命的當體，如果以之施捨於人，生存立刻成爲問題，亦卽生命頓告結束。這在一般人說來，實在很難做到的。因爲要求生命生存，不特是人類的共同欲望，且是一切生物共有的欲望，俗語說：『螻蟻尙且貪生』，何況爲萬物之靈的人類？所以人類自生下來，就有要求生存的欲望。既然如此，那裏肯得輕言犧牲自己的生命？雖則是這樣講，但從現實社會及歷史去看，這又不是不可能做到的一件事情。如說：『在人類歷史上，有許多先

知先覺，或爲人羣幸福，或爲民族國家生存，或爲公理反抗强權，不惜赴湯蹈火，爲大我而犧牲小我的一切，他們遺留下來的血跡，增加了歷史萬丈光焰……所以古來許多宗教家與救世的思想家或革命家，沒有一個人不是抱着犧牲的精神到人世間救人的。釋氏說：『我不入地獄，誰入地獄』？墨氏說：『摩頂放踵利天下而爲之』；儒家說：『殺身成仁』、『舍生取義』：這都是說明犧牲生命的典型例子』。總之，人類要求我們犧牲，我們就應當犧牲；人類希望我們犧牲，我們就準備犧牲。犧牲是人類最高無上的美德，亦是菩薩行者利他所表現的偉大精神！如尸毘的以身代鴿，若薩埵的以命飼虎，這都是以身命布施最好的證明。而且這種捨身利他的事實，在菩薩實踐菩薩行的過程中，可說是很多的。『身命布施，除了出於同情的悲心而外，也有爲了眞理的追求——求法——而不惜捨身的』。

爲此，現在佛又對「須菩提」說：「若有」這麼一個「善男子」或「善女人」，「以」與「恆河沙」相「等」這麼多的「身命布施」衆生，其所得的福德，當然比外財施大得很多，但這畢竟還是暫時性的救濟，不能令衆生得到究竟的解脫之樂！因而，佛更進一步說：「若復」另「有」一「人」，於此金剛般若波羅密經，不

說是全部受持講說，即使「於此經中，乃至受持四句偈等」，或者「爲他人說」四句偈等，則其所得功德，比身命布施所得功德，多得很多。所以說：「其福甚多」！爲什麼？因自受持般若，可使個人獲得解脫；爲他人說般若，能使他人獲得解脫。所以所得功德，相去不可以道理計！

丁二　歎奉持功德

戊一　空生歎法美人

己一　深法難遇歎

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

受持讀誦經典，是有大功德的，這本是佛在大乘經中所常說到的，我們當然不能不信。但是後來的佛弟子，對這不免有所誤會，以爲只要誦經、拜經，就可得大功德，其他都不必要，未免有違佛意。當知所謂受持，不單單是讀誦，實包含思惟、理解、實行、證入等。印順論師對這有很好的指示說：『學佛的目的，在乎悟佛所悟，行佛所行。然而，如沒有理解，怎能實行？沒有讀誦，又從何去理解？不聽

不見，又怎麼知道去讀誦？由見聞而讀誦、而理解、而實行、而證入；聽聞、讀誦，豈非爲行證的根本嗎？所以，大乘經中，都極力稱歎讀誦等功德，以引人深入』。如果，不求甚解而讀誦，不如法行而讀誦，不期證入而讀誦，試問這樣讀誦，究有什麼功德？假定這樣讀誦而有功德，現在以錄音機及留聲片播放經文，豈不亦有很大功德？所以嚴格說來，受持有大功德，絕對不是單單讀誦經典，就有很大功德，而是要理解、要實行的。

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

空生深解經中義趣，了知恆河身命布施，不及持經一偈殊勝，於是激起無限感慨：感於過去雖得聞於如來開示，但仍不免著相而修有負佛恩，是以覺得極爲慚愧

！幸蒙佛陀慈悲不捨，又以般若離相無住大法開導，使我徹悟三空眞理，其慶幸快慰又如何？所以就不自覺的「涕淚悲泣」起來。當然，這種涕淚悲泣，不唯悲極而淚，亦是喜極而淚。悲極而淚者，是自傷過去的不遇大法；喜極而淚者，是自慶現在的得聞般若。涕是由鼻流出的，淚是由眼流出的；悲是內心的感痛，泣是無聲的哀傷。由於悲喜交接，加以感佛深恩，所以現出悲泣之相。

「而白佛言」者，意謂尊者須菩提，因聞是經而得深解義趣，因得深解義趣至於涕淚悲泣，於是乃向佛陀自陳見地，請求佛陀爲之印證。所以首先讚道：「希有！世尊」！這眞太難得了！因爲你「佛」所「說如是甚深」微妙不可思議的般若「經典」，「我從昔」以「來所得慧眼」，「未曾得聞如是之」金剛般若波羅密「經」，現在竟然得聞，叫我怎不歡喜？昔來，就是自證阿羅漢果獲得慧眼以來。慧眼，就是照見眞空無相的智慧，亦卽知諸法如實相的智慧。不可當作眼目的眼來看，所以陳譯作聖慧，唐譯作正智。

須菩提是位證四果的聖者，現在說從來沒有聽過這樣甚深經典，此話怎講？當知『此經所說，是佛法根本義，是究竟了義，是大悲、大願、大行之中道第一義，

是第一義空之義，是令信解受持者成佛之義』。如是甚深經典，當機自阿含、歷方等、至般若，證入空來，確是有所不知的。但如調換一個角度來說：本經是屬大般若經的第九會，在前八會中，空生不但聽佛說過般若，而且奉佛誡命轉教菩薩，怎麼可說從來沒有聽過？當知這是代表取相的衆生，特別是執有諸法實性的增上慢聲聞，說如是經典從未得聞，希望從深法難聞的讚歎中，令諸取相的衆生及諸增上慢聲聞，急起讀誦、信解、受持這離相無住的般若教典，絕對不可若無其事的予以忽略過去！

己二　信者難能歎

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

空生自聞大法而得法喜以後，感於般若法門的難遭難遇，特別對這甚深經典予

以讚歎，希望別人亦能聞到這個大法而得法樂。所以接着對「世尊」說：「若復」另「有」這麼一個「人，得」以聽「聞」到「是」金剛般若波羅密「經」，而能「信心清淨，則生實相」，「當知是人」，不特極爲難得，而且「成就第一希有功德」！

空生在前初聞離相無住的教言，雖則自己可以信任得過，但或以爲其他衆生不能接受，所以向佛請問頗有衆生得聞如是言說章句生實信不？雖佛對他說不唯現在有人信受，就是佛滅度後亦會有人信受。然他內心仍在半信半疑中，不過不敢與佛爭辯而已！經過佛陀重重解說，自己亦認爲有人生起淨信，可見前後的領悟有所不同！

信心清淨者，因蕩滌情執的般若言教，開顯離相無住的甚深義趣，決不容許有一法當情的。如果稍有一點執著，即不得算爲信心清淨。然則怎樣方能做到信心清淨？那就非離一切戲論顚倒執著不可！如何可以遠離一切戲論顚倒執著？那就非由文字般若而起觀照般若不可！爲什麼？當知沒有觀慧，不能遠離戲論，戲論如不遠離，信心怎得清淨？心自清淨，即是所生的實相般若，所以大般若經說：『一切法

不生，是般若波羅密生』，正是此意。經說信心清淨便生實相，猶言信心清淨，便是實相現前，而實相的現前，亦復便是信心清淨。

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

可是現在所當特別注意的，就是吾人聽到則生實相的這話，絕對不可作生實相之想！爲什麼？須菩提對「世尊」說：「是實相者，卽是非相，是故如來說名實相」。當知所謂實相，就是諸法空相，不是凡常的思想及世俗的語言所可表達的。既不可以說爲有，又不可以說爲空，然爲引導衆生離執而契入，所以不得不壞假名而方便的說爲實相。龍樹在中觀論說：『空則不可說，不空不可說，空不空亘說，但以假名說』。破空論中亦說：『實相者，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，離一切相，徧爲一切諸法作相，故名實相。此實相者，卽是般若波羅密體』。所以經中說的實相卽非實相，是明其相卽非相的意思；是故如來說名實相，是明其非相而相的意思。相而非相，卽心經說的色卽是空；非相而相，卽心經說

的空卽是色。總此，卽是開顯心經說的諸法空相。

信是實相非相的義理，不是一般人所能做得到的。不說別人，就拿我自己來說，生逢佛世，身爲羅漢，旣得經常面見佛陀，又得親聞如來言音，對這且不免疑，何況一般衆生？現在到了般若會上，你佛開顯三空勝義，由於你老說法善巧，是以「世尊」！「我今得聞如是」甚深「經典」，能夠「信解受持」，固然「不足爲難」，因我是你老解空第一的弟子。大品般若經對這有所提示說：『般若甚深，誰爲能信？答曰：正見成就人，漏盡阿羅漢，能信』。可見信解受持是經，確不是一件簡單的事！

然而，「若」夫「當來」濁惡「世」中，在於「後五百歲」的末法時代，眼不見如來的金色之身，耳不聞如來的金口之言，離開佛的時間旣久，人的根性轉趨闇鈍，加以法弱魔强，各種邪說熾盛，鬪爭堅固之際，「其有衆生，得聞是」金剛般若波羅密「經」，「信」心清淨，深「解」空義，復能如說「受持」，當知「是人則爲第一希有」！此中，得聞是經，是屬聞慧，如實信解，卽是思慧，如法受持，則是修慧。在此，諸位要知道，身居末世，不說信解難、受持難，就是得聞是經亦

難，定要宿植般若種子，亦卽要多見佛、多聞法、多種善根，方得聽聞是經而信解受持。如是之人，豈非人中最爲第一希有者？

照一般人的見解，聞經信解受持，是極平常的事，爲什麼說這人是人中第一希有之人？所以經問「何以故」？當知「此人」所以被稱爲第一希有，因於此經不但信解，而且切實照着去行，並從實踐實行當中，證得「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」的四相，亦卽破除我執而通達我空，再也不會在四相上有所執著。不特如此，並且由此得到解脫，不再在生死中流轉，這不是凡外人中第一希有之人是什麼？「所以者何」以下，卽對無我等的四相再加說明。所謂我相等的非有，不是說有一個實在的「我相」，現在將之摧毀或粉碎，不過是依世俗言說假名爲我相等，若以第一義諦說，當下「卽是非相，人相、衆生相、壽者相」，亦復「卽是非相」。『所以無我等四相，只是顯明他的本相無所有而已』。此中非相，亦卽無相，不但無於有相，亦復無於無相。無有相是不著有，無無相是不著空，亦卽前文說的離於法相與非法相。這當然不是通常的人所能做得到的。「何以故」？因「離一切諸相，卽名諸佛」。諸位想想看：這人不是第一希有，還有什麼人是第一希有？諸

相，是指虛妄顛倒相。世間一切諸相，所以說爲虛妄顛倒，因爲是以情識妄分別的關係。諸相雖多，要不外於我相、法相、非法相、有相、無相、亦有亦無相、非有非無相。如是離於諸相，不但離其所當離的相，就是能離的離亦離。行者離相境界，到達這個程度，衆罪就可消除，自心就可清淨，所以亦得名之爲佛。離四相，看起來，程度是很淺，境界不算高，似不能與佛相提並論，但約離相而證悟實相說，這聞經信解者所得的覺悟與佛所得的覺悟，是一樣而沒有差別的，當然可以說名爲佛，不過這是分證佛，不是究竟佛而已。論說：『佛陀，是覺悟眞實之義；此名通於聲聞、獨覺及無上菩提三者』。總之，凡得無生法忍而證法身的，沒有不可名爲佛的，所以名爲諸佛。雖名諸佛，仍是假名，不可執著實有諸佛。

戊二　如來勸行歎勝

己一　略歎勸行

庚一　正說

辛一　略歎

佛告須菩提：如是！如是！若復有人得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚爲希

有！何以故？須菩提！如來說第一波羅密，卽非第一波羅密，是名第一波羅密。

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

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

這樣說來，或有人問：經中究有什麼值得驚疑怖畏？原因佛在聲聞法中，感到聲聞怕聽說空，所以多說有法有空，現在金剛般若會上，佛時常的說無有法，因而聽了覺得可驚，一再說到空亦復空，因而聽了覺得可怖！於有空兩無的道理，不論怎樣思惟，總是不能相應，因而覺得可畏！所以智論說：『小乘五百部聞畢竟空，如刀傷心』！中論青目釋說：『若都畢竟空，云何分別有罪福報應等』？成唯識論說：『若一切法皆非實有，菩薩不應爲捨生死，精勤修集菩提資糧』！這都是對空有所驚怖的，亦即般若經中說的二乘怖空！執法實有的聲聞學者，所以怕聞諸法皆空，因他認爲這末一來，生死流轉與涅槃還滅，都將無法建立起來，這還了得！殊不知『這唯有能於畢竟空中，成立無自性的如幻因果，心無所著，才能不落懷疑，不生邪見，不驚、不怖、不畏，這眞可說是火裏青蓮』！所以如實了解無自性空，絕對不會生起驚慌恐怖！

聞此般若經典，不生驚恐怖畏，「何以」緣「故」甚爲希有？「須菩提」！我告訴你：此金剛般若波羅密，在諸波羅密中，是最勝最上的，所以「如來」將之「說」爲「第一波羅密」。般若爲第一波羅密，顯示它常作五波羅密的先導。修餘五

波羅密，雖可植諸福德，但不能到彼岸。且餘諸度所以稱爲波羅密，正因有般若於中領導，如果沒有般若作爲領導，則餘諸度根本不得稱爲波羅密。大般若經說：『當知布施等五波羅密多，皆由般若波羅密多所攝受故，乃得名爲波羅密多。若離般若波羅密多，布施等五不得名爲波羅密多』。又說：『得第一度，度一切法到於彼岸，故名般若波羅密』。般若雖被尊爲第一波羅密，但不可執般若別有實自體相，因爲第一本來就是沒有決定相的，亦卽無自性空不可得的。所以依勝義說：「卽非第一波羅密」。般若雖非第一，但依世俗而論，第一不無假名，因其不無假有的名相，所以說爲「是名第一波羅密」。印順論師說：『惟其離相不可得，所以爲諸法的究極本性，爲萬行的宗導，而被十方諸佛讚歎爲第一波羅密』。如是般若不可得，波羅密亦不可得，此其所以爲殊妙超絕的無上法門。

辛二　勸行

壬一　忍辱離相勸

須菩提！忍辱波羅密，如來說非忍辱波羅密，是名忍辱波羅密。何以故？須菩提！如我昔爲歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。何以故？

我於往昔節節支解時，若有我相、人相、衆生相、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、無衆生相、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，卽爲非住，是故佛說菩薩心不應住色布施。須菩提！菩薩爲利益一切衆生故，應如是布施！如來說一切諸相，卽是非相。又說一切衆生，卽非衆生。

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

般若眞性不現。正因忍辱須要般若加以支持，所以益加證明般若爲諸度中第一。

就行菩薩道者說，忍辱異常的重要。因爲發心救度衆生，衆生不如想像那樣的易度，有的剛强難化的衆生，不特不接受你的好意，反而對你生起極大的反感。爲了不捨這個衆生，那就不得不行安忍。否則，試問你怎能去救度一切衆生？『所以，爲了度生、成佛大事，必須修大忍才能完成。忍是强毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，卽能不爲一切外來或內在的惡環境、惡勢力所屈伏。受得苦難，看得澈底，站得穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。所以，忍是內剛而外柔。能無限的忍耐，而內心能不變初衷，爲了達成理想的目標而已。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱』！

本經以離相無住爲宗，前從種種方面，說明般若的離相，現在再約忍辱，說明不可不離相的眞義。因爲若著我人等相，貪愛瞋恨等的煩惱，自然不斷湧現起來，忍辱的境界怎得現前？所以佛復告訴「須菩提」說：「忍辱波羅密」，你不要以爲有個忍辱的實在自體，當其與般若相應而行深忍時，內不見有能忍所忍，外不見有

能辱所辱，中間不見有杖木相加等事，三輪體空，一心清淨，所以「如來說」爲「非忍辱波羅密」。雖修忍辱而不存忍辱之心，但爲隨順世間，又不妨現忍辱之相。譬如虛空，體非羣相，而不拒諸相發揮，深忍爲體，不無假名，所以說：「是名忍辱波羅密」。從這說明　證知行忍辱時，是與般若相應的，假定沒有般若，怎能遠離忍相？

「何以」緣「故」忍辱應離於相而不執著？佛爲說明這點，特擧自己過去所曾經歷的事實以爲證明：「如我」於往「昔」中「爲歌利王割截身體」的當兒，「我於爾時」，是卽「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相。何以」沒有我等四相「故」？從什麼地方可以得到證明？當知「我於往昔」受到「節節支解時」，「若」果是「有我相、人相、衆生相、壽者相」的話，是我相未忘，有我則有苦痛，有痛則不能忍，那就「應」該會「生瞋恨」而與歌利王搏鬪，不致讓他任意的支離解剖我的身體。我既沒有反抗，又未與之爭執，證知當時我雖受到手足耳鼻一一被其割截的痛苦，但我却能其心不動安然忍受！正因當時我無瞋恨，所以證知無有我相，無有我相方成實忍。

歌利是印度話，中國譯爲極惡，亦有譯爲惡生，等於中國說的暴君。其事實，在涅槃經中，有詳細敍述：佛於過去生中行菩薩道時，生在南天竺國富單那城的婆羅門家。當時該國有王叫做迦羅富，不但憍慢自在，而且其性暴惡，好行慘毒之事！我在那時，爲了度化衆生，常在該城外面，山中寂然禪思。一天，該王帶了很多宮人綵女，出城遊觀，在林樹下，五欲自娛。後來玩得疲倦熟睡，宮人綵女，趁着這個機會，到處自由遊玩，及至我的坐禪地方，我看她們只知享受欲樂，不知怎樣叫做出離愛欲，於是乃爲悲心所使，而爲她們宣說法要，告訴她們如何斷絕貪愛！可是到了國王一覺醒來，見到左右沒有一人，於是執劍到處尋找。到了一個地方，見到宮人綵女，圍着一個仙人，不知在談什麼，於是氣忿忿的走到我的面前問道：『你是什麼人』？我很安詳的回答曰：『我是學佛道的人』！『你既是學佛道的，那你是否已得阿羅漢果』？『不瞞大王，我還沒有證得阿羅漢果』！『既沒有證得阿羅漢果，是否已得第三不還果』？『說來慚愧，同樣沒有得到』！歌利王接着說：『你既是個未得四果、三果的聖者，當然還是一個沒有離欲的人，怎可恣情放逸的看我宮人』？我回答說：『大王！我雖是個未離欲的人，但在我的內心，實在沒

有一點愛染之念』！『在我很難相信你的這話，因我見到世間很多修苦行的人，見色尙且不免生起貪欲；現在你的年齡這樣輕，而又沒有離去貪欲，怎能做到見色不貪』？『對於女色，生不生起貪著，問題不在修諸苦行，而是在於繫念無常不淨』！『像你這樣說話，簡直自讚毀他，怎得名爲修持淨戒』？『當知所謂戒者，不是別的什麼，要者在於能忍』！『能忍名戒，好的，我現在割截你的耳朵，看你能不能忍，如果能忍，那就證知你是持戒的人』！大王這樣說了，眞的割截我的耳朵。

可是在那時候，我耳雖被割截，但是容顏不變！隨來大臣見到這種情形，不自覺的對大王說：『像這樣的大士，是不應該加以傷害的』！『你們怎麼知道他是大士？我可看不出他的大士之相』！國王又這樣說。『我們之所以說他是大士，是因看他在受割截之苦時，容顏沒有一點改變，好像沒有這回事似的』！羣臣再向大王這樣說。大王不以爲然的道：『你們雖然這樣的說，我可還要試試他，不但割截他的鼻子，還要支解他的手足以及整個身體』。大王說到做到，然因我於無量無邊世中，已經修習慈悲，愍念罪苦衆生，所以心無瞋恨。然而大王仍然不信，說你內心不瞋，從何得到證明？當時我卽這樣立誓道：『如我眞的沒有瞋恨的話，那我這個

已被支解的身體，立卽恢復原來的樣子』！說也奇怪，發了這個願，身體眞的立刻恢復原樣。因此，我更發願：『願我來世得菩提時，第一個要救度的，就是你大王』！如我現在成佛，首先救度的憍陳如，就是過去割截我身的歌利大王！

佛再告訴「須菩提」說：你不要以爲我只是在歌利王時實行忍辱，而我「又念過去」歌利王前，「於五百世」中，「作忍辱仙人」，實踐忍辱行，「於爾所世」——五百世時，亦是「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」的。其實，佛在過去生中，修學菩薩道時，犧牲身命，布施身命，其數之多，不可計算，那裏只是五百世中如此？現在所以說爲五百世，不過是略擧而已。

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

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

離相法門，在佛法中，是最重要的法門，不論修因證果以及發心，都要做到離相。當機者須菩提，在前信者難能歎中，曾說『離一切諸相，則名諸佛』，是約證果說的。佛陀予以印許之後，接說第一波羅密及忍辱波羅密，以示因中修六度行，亦當遠離一切諸相。現在承上所說而加以結勸云：「是故須菩提」當知，發菩提心的「菩薩」，「應」如我上來所說「離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心」。是則將離相的道理更向前推進一步，即不特修因證果要離相，就是最初發心亦要離相。既然離相方名諸佛，離相方是眞正修行，離相是眞發菩提心，可見離相法門，是徹

始徹終的，不論在任何階段，都不能不離相的。因而有人說：般若爲貫徹始終的法門，離相是轉凡成聖的要津。所以般若離相，爲大乘菩薩行者所絕對不可須臾離的。

離相發心，當然是很重要的。但這不是發的世俗菩提心，而是發的勝義菩提心。唯發勝義菩提心，始能眞正的離相。離相所要離的一切相，雖說無量無邊的那麼多，但主要的是六塵境相。所以離相發心，卽「不應」該「住色」塵相上而「生」起菩提「心」來，亦「不應」該「住聲、香、味、觸、法」相上而「生」起菩提「心」來，「應生無所住」的大菩提「心」，才是眞正發菩提心。

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

「是故佛」在前面，曾經這樣「說」過：發菩提心的「菩薩」，在行菩薩道的過程中，爲利衆生而行布施時，其「心不應住色」等相而行「布施」。爲什麼如此

？「須菩提」應知：布施的目的，在爲利益衆生，「菩薩」既「爲利益一切衆生故」而發心布施，那就「應如是」的無住行於「布施」！唯有三輪體空的離相布施，始能眞正利益衆生，始能成爲菩薩大行。設或稍有住著，卽是人我未忘，非特不能眞正利生，且將與人結憎愛緣，而終不能出離生死。所以行布施時，應當不得住於六塵而行布施。果能不住六塵行於布施，是卽無住之施，亦卽無相大施。

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

壬二　佛說無虛勸

須菩提！如來是眞語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。須菩提！如來所得

法，此法無實無虛。須菩提！若菩薩心住於法而行布施，如人入暗，則無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。

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

因此，佛再叫聲「須菩提」說：如我「如來」上面所說，都「是眞語者、實語者、如語者」一一皆是如我自證之所宣說的，亦卽一一皆從眞如實相中之所流出的。正因如此，所以我所說的每一句話，都是「不誑語者，不異語者」。語不虛誑，是卽顯示語語皆與眞如實相相應；語不別異，是卽顯示語語皆與自證沒有什麼不同。總而言之，上來五句，都是顯示佛說無虛，眞實可信的意思。信任如來所說的話，在佛弟子的立場講，確是極爲重要的一著。不然，那對離相無住的甚深法門，以及佛陀過去種種難行能行的事實，就無法信受得過。不錯，世間一般人的說話，往往有言過其實的地方，亦有與事理不相符合之處。因而我們對一般人的說話，採取保留的態度，或不過分的信任，是還可以的。但大聖佛陀爲衆生說法，語語確鑿，

一切如實，沒有一字一句，一言一語，不可信受的。果能信解受持佛語，並且爲諸衆生宣說，那我們將來一定能如佛那樣的親證而證得之。是以諦信佛語，實在非常重要。大聖佛陀的話，如果信任不過，試問還有什麼人的話可以相信？

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

印順論師在金剛經講記中有這樣一段話說：『凡夫爲無明所覆，於無所有中執爲如是實有，不契法性，所以稱爲虛誑妄取。爲遣此虛妄執相，所以又稱不虛誑相

現的空性爲實相。衆生執著實有，佛責斥爲虛妄的。雖本無虛妄相可得，勸衆生離此取著，所以說離妄相而見實相。以眞去妄，爲不得已的方便。如眞的虛妄淨盡，眞實也不可得，如以雹擊草，草死雹消。所以說：如來所得法無實無虛』。亦可這樣說：無實，正是顯其雖得而實無所得；無虛，正是顯其以無所得故而證覺性，絕對不可說證覺後的如來，還會有得有法；設若誤會如來有所得法，那就不得說爲無實，且若少有所得，是卽成爲法執，不得成爲如來，亦卽不得說爲無虛。總說一句，無實無虛，是卽虛實俱遣。如是虛實俱遣，就是心經說的以無所得故，菩薩依之而得究竟涅槃，諸佛依之而得阿耨多羅三藐三菩提之意。

如來所得法，既無實無虛，菩薩行者修菩薩行，當然亦要契會這無實無虛，始能眞正有所成就。所以佛又叫聲「須菩提」說：菩薩在修學過程中，當然是要修六度萬行，但不論修何行門，都不能有所住著。假使有所住著，是卽不契合無實無虛的眞義。現在且以布施來說：「若菩薩心住於法而行布施，如人入暗，則無所見」。心住於法的法字，雖可通指一切法，但主要的是六塵法。經前曾說：『所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施』。所以菩薩布施的一念心，如果住於色等

法上，那就如人走入無光的暗室之中，縱然室中有無量珍寶，但是一切都不能見到。此乃顯示住法行施的菩薩，由於心不清淨，而爲塵境所染，正智不得現前，不能見到眞理，終不能獲得生死解脫。

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

庚二　校德

須菩提！當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持、讀誦，則爲如來以佛智慧，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，初日分以恒河沙等身布施，中日分復以恒河沙等身布施，後日分亦以恒河沙等身布施，

如是無量百千萬億劫以身布施；若復有人聞此經典信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、為人解說？

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

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

是人所得無量無邊功德，只是口頭說說，無法顯出其勝，唯有從校量中，始能看出它的殊勝。因而，佛告訴「須菩提」說：「若有善男子、善女人」，在每日三時中，如於「初日分以恆河沙等身布施」，至「中日分復以恆河沙等身布施」，到「後日分亦以恆河沙等身布施」，是為三時行施。初日分，約六點鐘至十點鐘；中日分，約十點鐘到下午二點鐘；後日分，約下午二點到六點鐘。一晝夜的時間，我

國過去分爲十二時辰，現在則分爲二十四小時；但在印度則說六時，就是晝三時與夜三時。現在這個人，於晝三時中，每時以恆河沙數這麼多的身命布施，而且不是一天兩天，不是一月兩月，乃是積日而劫，累一而百，「如是」乃至「無量百千萬億劫」這麼久，日日三時「以」恆河沙等「身」命「布施」。試想一想：時間是這樣的悠久，事情是這樣的偉大，其所得的功德，當然是殊勝而不可思議的了！

可是，「若復」另「有」一「人」，「聞此」般若「經典」，而能生起「信心」，隨順般若「不」相違「逆」，「其」人所得「福」德，「勝彼」多劫多身布施所得的福德。單是信順的福德尙且如此，「何況」更進一步的「書寫、受持、讀誦、爲人解說」？其福德當然是更大了！逆是違逆，如聞甚深經典，狐疑不信，而起誹謗，是名爲逆。不逆，就是聞此經典，深信不疑，並且隨順經中所說離相無住的道理去行，決不起一念誹謗之心。至於受持讀誦，是屬自利；爲人解說，是屬利他。一聞信順，其福尙且勝於恆沙身施，何況自他二利俱備？功德自更不可思議！

己二　廣歎顯勝

庚一　正說

須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德，如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。若有人能受持、讀誦、廣爲人說，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，則爲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、衆生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、爲人解說。

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

正因如此，如來對此般若法門，決不輕易爲人宣說，要看衆生的根性，能不能接受而說的。怎樣的根性才說？「如來爲發大乘」菩提心「者說，爲發最上乘者說

」。最上乘，是指最高無上的一佛乘，亦卽第一大乘，而以成佛爲其究竟的目的。大乘與最上乘，看來有兩個名稱，實際是形容菩薩乘所修行所證果的殊勝。大乘，是形容法門的廣大無邊，亦卽通常說的含容大；最上乘，是形容法門的至高無上，亦卽通常說的殊勝大。

爲發最上乘者所說離相無住的般若大法，「若」果「有人能」夠「受持讀誦」以自利，「廣爲人說」以利他。且於利他中，不是爲一人說，而是爲衆人說，不是說一四句偈，而是說全部經典，『所謂向稠人廣衆之中，建大法幢，普施般若法雨』，則彼所得的功德，當然不是一般人所能測度得到的。唯有「如來」的智眼，「悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德」。爲什麼要這樣講？因「如是人等」，『以大悲下化，以大智上求，自利利他，必以大願双運，安於精進肩上，從煩惱生死中出，念念不住，直至菩提眞性，自他一時解脫，方捨此擔，「則爲荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提」，能令佛種不斷』。荷是揹在背上，擔是擔在肩上，所謂：『在背爲荷，在肩爲擔』，就是此意。『無上正等菩提，爲佛的大智慧、大功德、大事業、大責任，如無人擔當起來，就是斷佛種姓。

如來所以爲發大乘者說，卽希望他們能信解受持這般若大法，立大志願，起大悲心，以無所得爲方便，負起度生的責任來』！這實是佛法中的一件大事，亦是任重而道遠的。唯有具足二利的大心菩薩，方能替佛行道，代佛擔當起來。正因能夠荷擔如來家業，所以其福勝於任何其他所有的福德。

在此或有人問：佛心是平等的，說法亦是如此，「何以」上說惟爲大乘與最上乘者說？當知荷擔如來，不是尋常小事，必要以無上菩提爲己任，方堪擔當得起。所以佛告「須菩提」說：「若」彼好「樂小法」如聲聞緣覺「者」，一般說來，似已證得我空，但因猶有法執，實際未達我空，所以仍然住「著」在「我見、人見、衆生見、壽者見」上，「則於此」開顯三空的甚深般若「經」典，不是他所能領略的境界，因而「不能聽受讀誦」以自利，不能「爲人解說」以利他。金剛經心印疏說：『以其樂小之流，四相未空，法執未除，愛樂小果，著相憍慢，躭著虛妄，深戀不捨，焉能向此般若經中，於離相無住之義，而肯聽信乎？且聽信尙然不能，焉能受持讀誦，廣爲諸人解說其義趣乎？正明小機，決不能受持廣說耳。今旣能聽受讀誦，爲人解說，非樂小者可比，寧不謂之大乘人，最上乘人，爲荷擔菩提者乎』

？好樂小法者，既不以無上菩提爲所求的目標，佛陀當然不爲他們說是最上法門了！

辛二　世間所尊勝

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

到此，佛復對「須菩提」說：持經的人既有這樣的功德，所誦的經典殊勝自亦可知，是以「在在處處」，卽不論什麼地方，「若」果「有此」般若「經」典在，「一切世間」的衆生，不論是「天」、是「人」、是「阿修羅」，「所應」當尊敬「供養」。爲什麼？「當知此」經典所在之「處」，卽等於是佛塔的地方，所以說：「則爲是塔」。佛塔，本是供養佛身的，亦卽一般說的舍利塔。『舍利是如來色身的遺留。但佛說的教法，是如來法身的等流。證法性者名爲佛；佛說的教典，是佛證覺法性而開示的，所以也稱爲法身。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。爲了尊敬法身，所以「皆應」尊重「恭敬」供養』。怎樣恭敬供養？「作禮圍繞」，是卽恭敬。「以諸華香而散其處」，

是卽供養。『佛在世時，弟子來見佛，大都繞佛一匝或三匝，然後至誠頂禮。在家佛弟子，每帶香花來供佛……供佛如此，供養塔——色身塔、法身塔——也如此。中國佛徒，對於佛經，也一向很尊重的。如叢林裏的藏經，總說是請來供養的，這本來是不錯的。不過，供養敎法，除了敬禮、焚香、獻華而外，還要讀誦、思惟、廣爲人說，這也是供養，而且是最勝的供養』！如束之高閣，卽非供養的眞義。

辛三　轉滅罪業勝

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

本經是佛爲發大乘者及發最上乘者說的，而持說此經的人又具種種不可思議功德，且經典所在之處就是佛塔一樣，一切天人都應當恭敬尊重的，這是如來的眞語實語，我們自然是深信不疑。可是事實我們所見到的，就是有人在那裏受持讀誦此經，非但得不到人天的恭敬尊重，反而受到世人的輕視，這是什麼道理？所謂輕賤，就是不受尊重的意思。這，當然有各式各樣的不同：或者受到別人的嫉妬，或者爲人生起譏嫌，或者內懷瞋恨而加以毀謗，或者外仗勢力而加以欺凌，或甚而刀杖

拳脚相加，都可說是輕賤。有了這種現象現前，常會使人生退悔心！

佛陀爲了掃除人們這個懷疑，「復次」、叫聲「須菩提」說：如有「善男子、善女人」，一向未爲別人輕視過，現在由於「受持、讀誦此」金剛般若「經」，反而「爲人」之所「輕賤」，這決不是持誦經典的過失，而是「是人先世罪業」所得的結果。當知那個人及世間一般人，在沒有持誦般若經前，誰也不能說沒有造過罪業。如依佛法說，吾人過去所造的罪業，眞可說是多得不得了。潛在而未發的業，一旦遇到因緣，就會感受「應」得的果報，如「墮」地獄、餓鬼、畜生的三「惡道」，受苦無窮。「以今世」讀誦般若經典，而爲一般「人」之所「輕賤」的原「故」，則其「先世（過去）」所有應墮惡道的「罪業」，藉此受持金剛般若經的功德力，「則爲消滅」，將來再也不會感受惡道的苦報。這是前生惡業轉輕或消滅了的象徵，亦卽是轉重報令輕受，轉生報後報令現在受的意思。所以佛法行者，遇到這種現象，不特不應爲此疑惑、退心，而應更堅定的深信這是受持般若所得的功勳！

受持般若經典，不但可以滅罪，而且由於種下般若種子，依此漸漸修行，到達因圓果滿，必「當得阿耨多羅三藐三菩提」。經中所謂當得，自不是現在得，而是

指未來得。未來什麼時候得，那就不能肯定，要看你的功行如何以決定的。雖則時間不定，但因持經無我，沒有了煩惱障；罪業消滅，沒有了業障；不墮惡道，沒有了報障。如是三障消除，三德必圓。現在雖還未得，將來必定得之，是絕對不容懷疑的。轉罪報而得佛果，愈知此般若經的功用殊勝。所以吾人受持讀誦此經，不但不應因人的輕視而退轉，而且更應精進不懈的受持讀誦！

庚二　校德

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

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

爲了證明這點，佛特舉自己經歷的事實告訴「須菩提」說：一般佛法行人，只

知我供養然燈佛，殊不知這是最近而又最少的事，以「我」思「念」起來，在「過去無量阿僧祇劫」前，亦卽「於」我未見「然燈佛」以「前」，曾經遇到過（「得值」）「八百四千萬億那由他諸佛」，而且在所遇到的每一尊佛前，「悉皆供養承事」，從來「無」有「空過者」。不用說，我供佛所得的功德是很多的，多到無量無邊那樣的多。阿僧祇，中國譯爲無央數，卽是無數的意思。劫，具云劫波，是指最長的時間說的。不是一個阿僧祇劫，兩個阿僧祇劫，而是無量那麼多的阿僧祇劫，這是形容時劫的長遠。那由他，中國譯爲億，亦卽通俗說的一萬萬，不是一個一萬萬，兩個一萬萬，而是八百四千萬億這麼多的一萬萬，這是形容承事供養的佛多。由於劫數是這樣的長，所以遇到的佛有這麼多，而又發心供養，自然是極爲希有難得的！

可是，「若復有」這麼一個「人」，「於後末」法「世」中，雖不能值遇如許諸佛，但若「能」夠「受持讀誦此」金剛般若「經」，『隨順性空法門，或者得離相生清淨心』，那他「所得」的「功德」，從表面看來，似乎是很少，但若「於我所供養諸佛」所得的「功德」比較起來，可以這樣肯定的告訴你：我供佛的功德「

百分，不及」持經者的「一」分功德。不獨如此，縱使供佛「千」分、「萬」分、「億分」所得的功德，亦不及持經者的一分功德，且置千萬億分不談，究極來說，「乃至算數」都窮，「譬喻」亦絕，「所不能及」之分，亦不及持經者的一分功德之多。這樣說來，持經功德的殊勝，豈是一般人所能測度得到！爲什麼會如此？經前曾說：『一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出』。般若，是成佛的要門，是解脫的張本。吾人幸得此無上甚深法門，應該精進勇猛的受持讀誦此經，不應於此有所空過！

己三　結歎難思

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

佛再告訴「須菩提」說：「若善男子、善女人，於後末世」之中，其「有受持、讀誦此」金剛般若「經」而「所得」的「功德」，上來我雖層層校量，說明持經功德殊勝，但那還只略說一說而已，未敢具足的把它說出，如以「我」如來的無量辯才、無限神通，將之「具」足的完全的「說」出來，誠恐根鈍智劣的衆生，因這

不是他們所能接受的境界，聽了不但疑惑不信，且會痴狂迷亂起來。所以說：「或有人聞，心卽狂亂，狐疑不信」，認爲世間沒有這樣的事！疑而不信，問題還小，因疑生謗，問題就大。因爲謗法的罪是很重的，是要墮地獄受諸痛苦的，對聞法者可說沒有利益，所以有時佛不爲衆生說。「須菩提」！我再告訴你：你「當知」道我所說的「是」金剛般若「經」的「義」理，是甚深最甚深的，一般人的心思言議所不及的，所以說：「不可思議」。如前說的實相離相，無住而住等，其中所有義趣，都不是思量分別所能了知的。既然經義是不可思議的，則聽聞受持此經以自利，爲人解說此經以利他，則其將來所得無上菩提的「果報」，自然「亦」是出於常情的想像以外，而爲「不可思議」的！如前說的『離一切諸相，卽名諸佛』；『若見諸相非相，卽見如來』。像這離相非相的究竟佛果，豈是一般人所能心思口議得到？所以說：果報亦不可思議！

乙二　方便道次第

丙一　開示次第

丁一　請問

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

本經前後計有兩番問答，因而也就分爲兩大段落。前一大段落所問答的是有關般若道的事，已如上面所說；後一大段落所問答的是有關方便道的事，是現在所要講的。般若道重在自利；方便道重在利他，前面亦曾說過。於二道中，不論自利利他，因是大乘行門，就得發菩提心。但同樣的發菩提心，可是實質有所不同。般若道前所發的是世俗菩提心，自己根本還未接觸到眞理；方便道前所發的是勝義菩提心，自己已經親切的體悟眞理。但爲了度化衆生，不得不進一步的發心。如此悲智一如的發心，不是爲了個己利益，而是爲了紹隆佛種，使得佛種不斷。

前後發的既然同是無上大菩提心，所以須菩提不得不提出同樣的問題來請示佛。「爾時」，卽佛說完『當知是經義不可思議，果報亦不可思議』的時候。「須菩提」重行稟「白佛言」：「世尊」！一個已經深悟無我，已見如來法身的「善男子、善女人」，爲了切實的依法度化衆生，「發阿耨多羅三藐三菩提心者」，那他「云何應住？云何降伏其心」？從須菩提的請問看，與前問的語氣一樣，試問爲什麼

有此一問？原因前面佛陀開示『應離一切相發菩提心』。所謂一切相，不用說，任何相都包括在內，發菩提心之相，自亦不外於此。問題就在這裏：一般人的觀念，既然說是應離一切相，就不得說是發菩提心，既然說是要發菩提心，就不得說應離一切相。離一切相與發菩提心，二者似乎不得並行的。卽此一念橫梗在心田，發心就難以安住降伏。所以長老特別爲發心者請問，應怎樣的安住？應怎樣的降伏其心？俾諸善男子、善女人，於無上菩提之法，發心修證，直趨最高佛果！

丁二　答說

戊一　明心菩提

己一　眞發菩提心

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：我應滅度一切衆生；滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、衆生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。

上是空生的請問，這是佛陀的答說。空生的請問，固然與前一樣，佛陀的答說

，亦與前是一樣。『不同的，卽在答發心的末後，多了「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者」一句。衆譯相同，惟有玄奘所譯，前文也有此一句』。

「佛」陀「告」訴「須菩提」說：假定有這麼一個「善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心」。如是，是指下文我應滅度一切衆生等的三句。學佛的善男子、善女人，不發大菩提心則已，發就要發這樣的心。所以說：當生如是心。發菩提心，目的是爲利益衆生，救度衆生令得解脫，但在菩薩的心中，不能存有度生的觀念。所以雖說「我應滅度一切衆生」，但等到「滅度一切衆生已」盡，就是屬於菩薩所應度的皆已度了，「而無有一衆生實滅度者」。這些與前發世俗菩提心所說相同，可以參考前說，所以這裏不再多談。

「何以故」？卽爲什麼要這樣說。當知菩薩度生，不能存有四相。「若」果「菩薩」以爲我能度生，是卽「有我相」；若果菩薩以爲衆生是我所度的，卽是有「人相」；有了人我相，不能忘能所，是卽有「衆生相」；於此我人衆生相上，執著一期生命的存在，是卽「壽者相」。有了四相的觀念存在，就和普通的凡夫一樣，那裏還有資格稱爲菩薩？所以說：「則非菩薩」。

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

「所以者何」？是問具有四相爲什麼不得稱爲菩薩？當知菩薩之所以稱爲菩薩，是由發菩提心而來。但發菩提心，不是有個實在法而發，所以佛對「須菩提」說：「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者」。金經心印疏說：『此中實無有法之「無」字，最爲要緊，乃一經之宗要，不可忽過！不惟無其有，亦且無其無；不但無有法，亦且無無法。若望前降心，則無心可降，住心，則無心可住。於現前，則菩提無法可發。設或望後，則得果無法，得記無法，轉釋無法，度生無法，嚴土無法，達我無法。以此觀之，通前徹後，一卷經文，結穴於此。唯一無字，消歸盡矣』。所以眞正發心的菩薩，不見少許法有實自性，可爲發阿耨多羅三藐三菩提心者。印順論師說：『中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，爲入法的不二門，卽是此義。無所化的衆生相可得，無能發心的菩薩可得，這樣的降伏其心

，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住』。本此可知在這方便道中，是特重於無我開示的。

己二　分證菩提果

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

發了勝義菩提心，必然就可分證菩提果。發勝義菩提心，實無有法而發，分證菩提之果，是否有法可得？自然是一問題。不過就道理說，無法爲發心者，自亦無

法爲證得者。但須菩提是否有這經驗？佛陀特以自己的經歷加以勘問：「須菩提！於意云何」——在你的意思怎樣？「如來」過去「於然燈佛所」那兒，是不是「有」個實在「法」而「得阿耨多羅三藐三菩提不」？然燈佛所那時，佛陀所證得的，是無生法忍，位登八地，因而亦卽是分證菩提果。其經過事實，在前已講過，現在不再說。

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

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

爲什麼要肯定的說實無有法？佛進一步的對「須菩提」道：「若有」一個某種眞實有自性「法」，爲「如來得阿耨多羅三藐三菩提」，那我就是還有我我所執的存在。一個我我所執不忘的行者，怎麼會得佛陀的授記？所以說：「然燈佛則不與我授記」，說「汝於」未「來世」的時候，「當得作佛，號釋迦牟尼」。在行菩薩道過程中的菩薩，將來能不能成佛，就看得不得到一位佛陀的授記。而能不能得到佛陀的授記，就看菩薩行者執不執著有個實在法可得。如果執著有個實在法可得，就不可能得到佛陀授記作佛。如不執著有個實在法可得，自然就可得到佛陀授記作佛。因爲當時，我也現覺法性空寂，不見有能得所得，「以實無有法得阿耨多羅三

藐三菩提，是故」獲得「然燈佛與我授記，作是言：汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼」。原來，菩提之所以名爲菩提，乃是屬於寂滅無生，根本是離一切相的，既不可以說它是空，亦不可以說它是有。所以維摩經說：『寂滅是菩提，離諸相故』。假定將心住於無上菩提法上，希望將來證得無上菩提，則釋尊在然燈佛所那時，不特授記作佛是不可能，就是證得無生法忍亦不可能。所以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，在此實是極爲重要的一著！

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

然而『在佛法中，否棄外道的「我」論。如來是諸法如義，如此如此，無二無別（不是一），一切法的平等空性，名爲如；於此如義而悟入，卽名爲如來。既然是諸法如義，卽無彼此、無能所，這是極難信解的。因爲常人有所思考、體會，是不能離却能所彼此的。如來既卽爲如義的現覺，卽不能說有能得所得。因此，「若有人言，如來得阿耨多羅三藐三菩提」，這無疑是錯誤的，不能契會佛意的』。印順論師的這一敍說，可謂簡明切要。當知諸法如義的如，是不異的意思。『法性空寂，無有差異，不見一法有獨異之相，謂之諸法如。能證法性空寂之理，是名如來。法性空寂，諸法一如，豈有菩提之法可得』？正因如此，所以佛又對「須菩提」說：「實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提」。

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

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

如是無實無虛的無上徧正覺，『即離一切相，達一切法如相，這本非離一切法而別有什麼如如法性，「是故如來說：一切法皆是佛法」。『百華異色，同歸一陰』；『高入須彌，咸同金色』。於無邊差別的如幻法相中，深入諸法原底，即無一法而非自性空的，無一法而非離相寂滅的。在聖智聖見中，即無一法而非本如本淨的佛法。即一切相離執而入理，即『一切法皆如也』。然而，即畢竟空而依緣成事

，即善惡、邪正、是非宛然。有人執理廢事，以爲一切無非佛法，把邪法滲入正法，而佛法不免有失純淨的眞實性了』！

一切法皆是佛法這一論題，是承上文無實無虛而來，如再向前推一步，是承即諸法如義而來。因爲諸法緣生而無它的眞實性，所以是無實的。雖則緣生諸法沒有眞實性，但又同一如實空性，所以是無虛的。正因由於這個原故，所以如來說一切法皆是佛法。如有人說：『蓋由諸法如義，開出無實無虛，即以無實無虛，顯明一切皆是，還以一切皆是，證成一切諸法皆如』。一切法，說來當然是很多，但總歸納起來，不外世出世法。而這世出世法，悉皆緣生無性，所以當下皆如，亦即皆是佛法。古德說：『鬱鬱黃花，莫非般若，青青翠竹，盡是眞如』。亦即顯示一切法皆是佛法的意趣。萬有諸法是不是佛法，完全看我人對它的觀點及運用如何以爲斷。從空寂性方面看，一切法無不是佛法；從諸法相方面看，一切法只是一切法。在運用方面，如與佛法不相違背的，雖行世間法，亦可說是佛法；如與佛法不相應的，雖名行佛法，佛法亦成世間法。總之，法性空寂，諸法一如，所以一切法皆是佛法。唯有體認到一切法皆是佛法，方能眞正了解一切法。

在一般人看來，一切法是一切法，佛法是佛法，二者是截然不同的。爲什麼現在要說一切法皆是佛法？爲了解答這一問題，佛對「須菩提」說：你要知道我「所言一切法」即是佛法「者」，千萬不要以爲有個實在的一切法。當知這一切法，在勝義畢竟空中，是無實自性的，是「即非一切法」的。『因爲一切法即非一切法，佛證此一切法，「是故」假「名」爲「一切法」皆是佛法。這等於說：一切法的自性不可得，即佛證覺的正法』。可見世出世間一切諸法，只要洞達它的無實自性，不再在上面妄著其相，自然就是佛法而非一切法了。所以仍然名爲一切法者，是約不無一切法的假名說的，如果認爲實有一切法，那就又不認識一切法，而墮在自性妄見中！

戊二　出到菩提

己一　成就法身

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

前文講的明心菩提，是約發心講的，即發勝義菩提心；現要講的出到菩提，是

約修行講的，即修利他廣大行。眞正能夠做到利他的，首要自己體悟眞理，成就法身，所以現在先說菩薩所得的法性身。得法性身，雖是明心菩提時的事，但出到菩提的聖者，既然經過明心菩提的階段，當然亦成就法性身的。

體悟眞理的聖者所成就的法性身，在前舉菩薩爲證文中，曾經說到『譬如有人身如須彌山王』的這話，所以現在佛一開始就對「須菩提」說：「譬如人身長大」。「須菩提」畢竟不愧是位解空第一的聖者，一聽到這句話，即契會佛心而對佛「言：世尊」！你「如來」所「說」的「人身長大」，是由通達法性畢竟空而緣起幻成的，實在沒有大身的眞實性，所以說：「則爲非大身」。雖則是這樣的，但因「悟法性空，以清淨的功德願力爲緣，成此莊嚴的尊特身，所以說：「是名大身」。所成就的法身，所以名爲大身，因爲法身無相，不落長短大小數量的原故。

己二　成熟衆生

須菩提！菩薩亦如是。若作是言：我當滅度無量衆生，則不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法名爲菩薩。是故佛說：一切法無我、無人、無衆生、無壽者。

出到菩提的聖者，成就了法性身後，在向佛果菩提前進的過程中，所要積極推

動的兩大工作，就是成熟衆生與莊嚴佛土。『現在，佛約出到菩提的成熟衆生，對「須菩提」說：不特長大的法性身，是緣起如幻的，就是「菩薩」的成熟衆生，「亦」還是「如是」。成熟衆生，以衆生成就解脫善根而得入於無餘涅槃爲究竟』。

菩薩度生是分內所應做的事，因爲發心就是爲度衆生的。可是正當去度衆生時，決不可有我當滅度衆生的觀念存在，假定菩薩「作是言：我當滅度無量衆生」，老實不客氣的說，那你就沒有做菩薩的資格。所以說：「則不名菩薩」。「何以故」？爲什麼說得這樣嚴重？佛告「須菩提」說：菩薩，『從最初發心到現證法性，到一生補處，無不是緣成如幻的』，「實無有法」可以「名爲菩薩」的。能度的菩薩尚且沒有，那裏還有所度的衆生？是以菩薩若說我當滅度無量衆生，是卽有能度的菩薩與所度的衆生，我人之相不忘，怎有資格稱爲菩薩？「是故佛說：一切法無我、無人、無衆生、無壽者」。於一切法中，沒有我、人、衆生、壽者的四相，則一切法自然皆是佛法。維摩經說：『法無衆生，離衆生垢故；法無有我，離我垢故；法無壽命，離生死故；法無有人，前後際斷故』。覺得有此四相的，不過是衆生的妄想分別，在第一義的畢竟空寂性中，既沒有菩薩的實性可得，亦沒有衆生的實

性可得。所以不見有能度的我，亦不見有所度的衆生。假使認爲有的話，那就是屬於顚倒，亦卽是我執，怎可稱爲菩薩？

己三　莊嚴佛土

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

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

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

「是名莊嚴」。

由上度生嚴土說來，可知菩薩修行之要，無過無我。可是講到無我，有人無我與法無我的兩種。菩薩双明二空，觀一切法無我，是卽通達無我法者。故佛告「須菩提」：「若菩薩通達無我法者，如來說名眞是菩薩」。印順論師對這有很好的解說：『前明心菩提，約分證菩提而結說如來的眞義。這裏，約菩薩的嚴土、熟生，結明菩薩的眞義。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，卽名之爲菩薩。這是說：能體達菩提離相，我法都空，此具有菩提的薩埵，才是菩薩。所以智論說：『具智慧分，說名菩薩』。這樣，可見菩薩以悲願爲發起，得般若而後能成就；這約實義菩薩說』。

戊三　究竟菩提

己一　圓證法身功德

庚一　正說

辛一　知見圓明

須菩提！於意云何？如來有肉眼不？如是！世尊！如來有肉眼。須菩提！於意云何？

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

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

向來說佛具有三身四智等的種種功德，但在本經只說法身與化身的二種。法身是色心圓淨的，不特我們衆生不能見到，就是二乘聖者亦不能見，甚至初發心的菩薩亦不能見。能夠見到佛陀法身少分的，唯有分證菩提的法身菩薩。至於化身，像在娑婆世界八相成道的釋尊，爲了化導未入法性的初心菩薩，未發大心的二乘行人，未求出世的一般凡夫，而示現種種不同的身份，以適應各類不同的衆生，名爲化身。『二身本非二佛，約本身、迹身；大機及小機所見，說爲二身。此處先明法身』。

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

本段經文科爲知見圓明，因爲如來圓具五眼，澈見三心，在心叫做知，在眼叫做見，所以稱爲知見圓明。於中先說能見五眼以明見淨，次說所知諸心以明智淨。

眼以能見爲義。由於見有種種差別，所以眼亦分爲種種不同，而佛法通常所講的是五眼。如是五眼，可從兩方面說：一約五種人說有五種眼，卽每一種人具有一種眼；二約一種人具有五種眼，卽本經所說的如來有五眼。

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

後，見近不見遠，見明不見暗』。所以所見有限，由於煩惱所障。二、天眼：卽天人所有的眼睛，亦由清淨四大極微所構成的。不過它的品質較人類所有的來得精微，因而能見人類肉眼所不能見的，亦卽『見表亦見裏，見粗亦見細，見前亦見後，見近亦見遠，見明亦見暗』。如是天眼，有由業力得的，如欲界天眼，就是以福業得的；有由定力得的，如色無色界的天眼，就是以定力得的。不過定力得天眼，不一定要生天上，卽在人間，假定得定，亦會有的。三、慧眼：這是聲聞人所具有的。慧眼的最大功用，是能通達諸法無我空性，亦卽是以智慧照見眞空之理，所以名爲慧眼。二乘聖賢所見，只有到此爲止。但得慧眼的聖者，必然亦得天眼，而且所得天眼，勝過天人天眼，能見天眼所不能見。四、法眼：這是菩薩所具有的。菩薩所有的法眼，不但能通達諸法空性，並且還能從空出假，能見如幻緣起的無量法相，能通一切衆生的因因果果，能適應各類不同的時機，以種種法門去化度衆生，所以名爲法眼。五、佛眼：這是唯佛與佛所具有的。以圓見空假不二的中道，爲其最大的特色。上來所說五眼，前二是屬色法，後三是屬心法。論其功能的勝劣，傅大士有頌說：『天眼通非礙，肉眼礙非通，法眼唯觀俗，慧眼了眞空，佛眼如千日，

照異體還同』。是爲五眼勝劣差別最好的說明。

二、佛一人有五眼說：一、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「肉眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」！我認爲「如來」是「有肉眼」的。佛之所以有肉眼，不特見凡人之所見，而且能見無數世界，不同凡夫的有所局限。二、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「天眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」！我認爲「如來」是「有天眼」的。佛所具有的天眼，勝過一般所有的天眼。如凡夫的天眼，只能見肉眼所不能見的，二乘的天眼，只能見一個三千大千世界，菩薩的天眼，雖勝過二乘，但望之於佛，還差得很遠，因爲佛的天眼，能見恒河沙數佛土的。三、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「慧眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」！我認爲「如來」是「有慧眼」的。佛能通達空無我性，這是誰也不會懷疑的，所以具有慧眼。如以一般分別來說：二乘所有的慧眼，只能照見我空，地上菩薩的慧眼，亦只能分證法空，而佛所有的慧眼，則能圓照三空，洞徹諸法實性，自非二乘菩薩慧眼所及。四、佛問「須菩提」道：「於意云何」——

在你的意思怎樣？「如來有」沒有「法眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」。我認爲「如來」是「有法眼」的。法眼，是了知俗諦門頭萬有諸法的。雖說菩薩亦具法眼，但因所知障未能斷盡，所以地地之中，各有一定分限。可是佛的法眼，由於所知障盡，所以無法不知，無一衆生不度。五、佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來有」沒有「佛眼」？須菩提回答說：「如是！世尊」！我認爲「如來」是「有佛眼」的。佛眼唯佛與佛所有，能見佛所見的不共境界，爲菩薩以下所不具有的。而且如前所說的四眼，在佛的立場來講，不過表其隨感斯應，實際唯一佛眼而已。所以古德說：『前四在佛，總名佛眼』。猶如四河歸海，失其本名，其道理是一樣的。

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

須菩提！於意云何？如恒河中所有沙，佛說是沙不？如是！世尊！如來說是沙。須菩提！於意云何？如一恒河中所有沙，有如是沙等恒河，是諸恒河所有沙數，佛世界如是，寧爲多不？甚多！世尊！佛告須菩提：爾所國土中所有衆生若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心，皆爲非心，是名爲心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。

上面已說能見五眼，現在再說所知諸心。佛問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如恒河中所有」的「沙」，「佛說」不說它「是沙」？須菩提回答說：「如是！世尊」！據我所知，「如來」會「說」它「是沙」的。因爲一般凡夫說它是沙，佛在世間不與世間諍，當然亦會說它是沙。所不同者，凡夫只知是沙，但不知一河之沙究有多少，而佛能知恒河沙的一粒一粒之數。

佛再進一步的問「須菩提」道：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如一恒河中所有」的「沙」，每一粒沙等於一條恒河，「有如是沙等」這麼多的「恒河」，像這麼多恒河中所有的沙數，當然是多得不可計算。「是諸恒河所有沙數」，一粒沙一個佛世界，「佛世界如是」就像那麼多的恒河沙數一樣，是不是很多？所以

說「寧爲多不」？須菩提依於事實回答說：「甚多！世尊」！因恆河沙其細如麵，一恆河沙已經多得不可勝計，若以恆河沙數這麼多的恆河，再計如是恆河所有沙，其數當更不是我人所能想像得出。而佛世界猶如無數恆河所有之沙一樣：則其數之多，不言可知，所以須菩提答以甚多。

有依報的世界，必有正報的衆生，因而「佛」復「告須菩提」說：在這麼多（爾所）的「國土中」（國土，就是世界），亦卽在無量無邊恆河沙數的世界中，每一世界有若干衆生，每一衆生有若干心性，如是「所有衆生若干種心」，不論是高級的，不論是低級的，以「如來」的智慧去觀察，無不「悉知」悉見。

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

所不見，剎那剎那，無不徧知』。

「所以者何」？是問緣起假名之心爲什麼說它非心？當知一切衆生起心動念，要不外於在三世中：不是過去，就是現在，不是現在，就是未來，於三世中求心，如能發現得到，當然不可說爲非心；若於三世之中，求心了不可得，當然卽可說爲非心。佛叫聲「須菩提」說：現在且來推求，心到底在那裏？如說心在過去，過去已經過去，過去卽已滅無，那裏還有心可得？所以說：「過去心不可得」。若說心在現在，現在念念不住，剎那就成過去，那裏有實心可得？所以說：「現在心不可得」。倘說心在未來，未來還沒有來，沒有來卽沒有，那有未來心可得？所以說：「未來心不可得」。所謂不可得，表示遷移流動不息奔放的一念心，當下就是空，根本無有實體可得的。未曾有經說：『卽於一切法中求心不可得，何以故？心之自性，卽諸法性，諸法性空，卽眞實性』。古德亦有這樣的說：『三際求心心不有，心不有處妄原無，無處卽菩提生死，心妄涅槃本平等』。諸法畢竟空中，生死涅槃還有什麼差別？

印順論師在金剛經講記中說：『於三世中求心自性不可得，惟是如幻的假名，

所以說諸心非心。也就因此，佛能圓見一切而無礙。世人有種種的妄執：有以爲我們的心，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，這名爲三世實有論，卽落於常見；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；有以爲我們的心是常恆不滅的，我們認識的有變異的，那不是眞心，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，還取相妄執爲常！心，不很容易明白，惟有通達三世心的極無自性，才識緣起心的不斷不常，不一不異，不來不去，不有不無。從前，德山經不起婆子一問——三心不可得，上座點的那個心？——就不知所措，轉入禪宗。這可見畢竟空而無常無我的幻心，是怎樣的甚深了！這唯有如來才能究竟無礙的明見他』。這末說來，我們衆生太可憐了，連自己的一念心都不認識！古德說：『若人識得心，大地無寸土』。如何認識心？唯有通達它的極無自性！

辛二　福德衆多

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

，以福德無故，如來說得福德多。

知見圓明，是明佛陀的智慧圓滿；福德衆多，是明佛陀的福德圓滿。唯有福慧圓滿，方得稱爲佛陀。佛稱兩足尊，亦卽由此而得名的。

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

佛陀順着這個答覆，再叫一聲「須菩提」說：「若」果布施所得的「福德」，是「有實」在自性的，則大千七寶的布施，亦不過是大千七寶的福德而已，我「如來」決「不」會「說」他「得福德多」，「以福德無」有實在自性「故」。稱法界而爲量，與般若智相應，不住著而行施，「如來」這才「說」他「得福德多」。本

此可知：通達福德無實自性，不是沒有福德，而是福德更多。如果以爲福德實有，爲求福德而行布施，勢必住著於相。住相行於布施，雖不可說沒有福德，畢竟是三界內俗福，縱然上生到有頂天，結果仍然是屬苦因，不能成爲佛果的福德。

辛三　身相具足

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

此文所說的身相具足，有以爲是應身的，有以爲是報身的，有以爲是法身的，有着種種說法的不同，印順論師本龍樹論的二身說，認爲這是指的法身，既不是應身，又不是報身。可是問題來了，就是如來法身，究竟是有相的？仰或是無相的？這在佛教的學者間，有的說有相，有的說無相，向來有着很大的諍論。殊不知這諍論，根本不必要的，問題就看我們站在幾身說的立場立論。如說佛陀只有法身和化身的二身，則法身就是有相的；如說佛陀具有法報化的三身，則法身同樣可說有相

；如說佛陀具有四身，而將法身視爲平等空性，那就可說法身無相。主張法身有相的，不特色身是無邊際的，音聲亦是徧滿十方的。這一思想，不特見於初期大乘，卽在小乘大衆部中，亦有這樣的說法。『但此法身是無爲所顯的，相卽無相，不可思議』。如果明白這點，則此所說是法身，就毫無疑問。

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

佛復問「須菩提」說：「於意云何」——在你的意思怎樣？「如來」可不「可以具足諸相見」？通常說佛具有三十二相，是指化身佛上某一部分特徵。『至於法身，有說具足八萬四千相，或說無量相好。但有論師說：三十二相爲諸相的根本，

八萬四千以及無量相好，即不離此根本相而深妙究竟』。具足諸相，就是圓滿諸相。反過來說：諸相具足，就是諸相圓滿。須菩提回答說：「不也，世尊」！以我所知，「如來」是「不應以具足諸相見」的。「何以故」？因爲「如來」所「說」的「諸相具足」，亦是無爲所顯，是緣起假名而畢竟無自性的，當下「即非」諸相「具足」，雖非諸相具足，但不妨假名施設，所以又說：「是名諸相具足」。如以爲法身諸相，是有眞實自體的，那同樣是錯誤的！

辛四　法音徧滿

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

此文所說的法音徧滿，是顯法身的說法。『有人徧據本文，以爲法身不說法，這是誤解的！法身是知見圓明，福德莊嚴，身相具足，那爲什麼不法音徧滿呢』？不過如上所說身相而非身相，當知此中亦是說法即非說法，如以爲如來眞的有所說法，那就又不知佛說法的眞義了！

爲此，佛提醒「須菩提」說：「汝勿謂如來作是念：我當有所說法」。換作白

話講：就是你千萬不要以爲如來會作這樣想：我當爲諸衆生說種種法，因爲佛是不會如此的。所以說：「莫作是念」！但是莫作是念，是誡須菩提勿起如來念我當說法之念，與上勿謂如來作是念的念，是有所不同的。前者是就佛不作是念說，後者是就當機莫作是念說，二者不可混同！

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

佛復叫聲「須菩提」道：所謂「說法者」，嚴格說來，是「無法可說」的。因爲法本空寂，離諸言說相的，不可以言宣的。雖說無法可說，但亦不妨隨俗假說，令衆生從言說中體達無法可說，「是名說法」。若硬說如來有所說法，那就是謗佛執法，根本不解如來所說之義。若能知得佛所說法，法本無法，那就可知一切法無

不是這樣的，法法皆是有名無實，法法當下就是空寂。

辛五　信衆殊勝

爾時、慧命須菩提白佛言：世尊！頗有衆生於未來世聞說是法，生信心不？佛言：須菩提！彼非衆生，非不衆生。何以故？須菩提！衆生衆生者，如來說非衆生，是名衆生。

說法的法身，既法音徧滿，當有聞法的信衆，隨時隨刻的聞法，且這聞法的信衆，不是普通的衆生，而是大道心衆生，所以科爲信衆殊勝。

「爾時」，卽前科剛剛說盡之時。「慧命須菩提白佛言」：須菩提上面加慧命兩字，是年高德劭的尊稱。卽凡年齡高的，道德重的，智慧深的，戒行淨的，以慧爲命，名爲慧命。須菩提聽了身相卽非身相，說法卽非說法，是則如來出現世間，慈悲平等的普爲衆生說法，其有聽佛說法的衆生，聽了以後去如理思惟，切切實實的照着去行，將來成佛當沒有問題。可是如來滅後後五百歲，所謂末法時代的衆生，聞說法身所有知見、福德、身相、說法圓滿的妙法，是不是亦有能夠生起信心者？所以經說「頗有衆生於未來世聞說是法，生信心不」？關於這個問題，在前明心

菩提文中，亦曾提出來問過：『頗有衆生得聞如是言說章句，生實信不』？佛陀答以『有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實』。不過，前者是就甚深般若法門請問，此則是就佛果究竟深法請問，是爲二者的差別，但這都要清淨信心，沒有清淨信心，是不會接受的。由於法身說法，無說而說的深妙眞義，不是須菩提的智慧所能體會得到的，所以特別提出來問佛，請佛開示！

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

「何以故」？是問爲什麼說彼非衆生非不衆生。佛告「須菩提」說：所謂「衆生衆生者」，你不要以爲有個實有衆生，衆生不過是五衆和合，求其自我不可得，當下是畢竟空的。所以「如來說非衆生」。實有衆生的自體雖不可得，但由惑業相續的隨作隨受，緣起如幻的衆生不無，所以如來說：「是名衆生」。

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

辛六　正覺圓成

須菩提白佛言：世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，爲無所得耶？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

衆生、無壽者，修一切善法，卽得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！所言善法者，如來說卽非善法，是名善法。

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

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

「佛」陀認爲須菩提所陳初悟不錯，於是讚許彼「言」：「如是（是的）！如

是（是的）」！「須菩提」！你說得一點不錯，「我於阿耨多羅三藐三菩提」，不說沒有多法可得，「乃至無有少法可得」，唯其無有少法可得，「是名」眞能證得「阿耨多羅三藐三菩提」。『然所以都無所得，這因爲無上徧正覺，卽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』！所以眞正說來，無得之得，得而無得，方是眞得。如果自覺有毫釐許可得，那就一切不得了！

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

如是在聖不增、在凡不減的平等空性，『在因中，或稱之爲衆生界、衆生藏、如來藏；在果位，或稱之爲法身、涅槃、無上徧正覺。約境名眞如、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，因此執衆生中有眞我如來藏，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；以爲我們本來是佛，悟得轉得，卽是圓滿菩提。這是變相的神我論，與外道心心相印，一鼻孔出氣』！

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

上徧正覺的必要條件！

在平等空寂性中，所證的無上菩提，尚且不可執爲實有，所修的一切善法，豈可妄想執爲實有？所以佛對「須菩提」說：上來「所言」修一切「善法者」，你不要以爲有個實有善法可修，因爲一切善法都是空無自性的，是以「如來說卽非善法」。雖一切善法空無自性，但畢竟空中不礙一切，緣起的一切善法不是沒有，所以如來又說：「是名善法」。

庚二　校德

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

在全經來說，這是第六次校德；在方便道說，這是第一次校德。前五次的校德，同在般若道中，所以一次比一次的殊勝；這一次的校德，因在方便道中，所以仍以寶施相互校量。佛告「須菩提」說：「若三千大千世界中」堆積「所有」如「諸須彌山王」那麼高的七寶，「如是等七寶聚，有人持用布施」，不用說，這功德是

很大的。但以這麼多的七寶布施所得功德，來與受持、讀誦，爲他人說所得功德相比，似還差得很遠。所以經中接着說：「若人以此般若波羅密經」，不說全部，「乃至四句偈等」，或「受持、讀誦」以自利，或「爲他人說」以利他，所得功德，「於前」以那麼多的七寶布施所得「福德」比較：七寶布施的功德「百分，不及」持經者的功德「一」分。不獨如此，縱使布施「百千萬億分」所得的功德，亦不及持經者的一分功德；且置百千萬億分不談，究極來說，「乃至算數」都窮，「譬喻」亦絕，「所不能及」之分，亦不及持經者的一分功德之多。兩者功德這樣的懸殊，理由如第五次校德中說。

己二　示現化身事業

庚一　化凡夫衆

須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：我當度衆生。須菩提！莫作是念：何以故？實無有衆生如來度者。若有衆生如來度者，如來卽有我、人、衆生、壽者。須菩提！如來說有我者，卽非有我，而凡夫之人以爲有我。須菩提！凡夫者，如來說卽非凡夫，是名凡夫。

究竟菩提，分爲兩大段落：前面已講圓證法身功德，現在來講示現化身事業。化身佛，有隨類示現的，有示生人間的。這兒說的化身佛，是指人間八相成道的佛，『如釋迦人間成佛，卽有化衆、化主、化處、化法四事，下文次第論說』。現先說化凡夫衆。

佛對「須菩提」說：「於意云何」——在你的意思怎樣？你會不會想到，佛要起心動念，度化一切衆生？那我現在老實告訴你：「汝等」切「勿謂如來」會「作是念」——這樣想：「我當」現生這人間，「度」脫苦惱的「衆生」。「須菩提」！這個念頭，你想都不要想，所以說：「莫作是念」！「何以故」？爲什麼不可作是念？因「實無有衆生」爲「如來」之所「度者」。『如來現覺諸法性空，那裏會見有實在的衆生，可以爲如來所度』？平等空寂性中，本無生佛之別，無我亦無衆生，還有什麼我當度生之念？發心菩提文中，說『實無衆生得滅度者』，是約不見所度的衆生講，此處說『實無有衆生如來度者』，是約不見能度的如來講，是爲二者的差別。

「若」說「有衆生」可度，「如來」能「度」衆生「者」，則「如來卽」是執

「有我、人、衆生、壽者」的四相，四相不空的人，怎可稱爲如來？如來之所以名爲如來，卽是通達如實空性而來，那裏還會執有我等四相？正因如來不會執有我等四相，所以佛不作度生之念。如有以爲如來會作是念，我當度衆生，那是絕對不合理的。

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

此中說有我的『我』，如上作我人之我講，固然是不錯的，但承上文我當之我對照來看，亦可指佛而言，所以我卽非我，亦卽佛卽非卽，正明無聖之意，一切都是空寂的。『所謂有佛有聖者，便非有佛有聖，但凡夫之人，只知取相，不達一眞法界，以爲有佛有聖耳。平等法界，佛尙無存，豈有能度可說乎』？

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

庚二　現化身相

辛一　相好

壬一　正說

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

提。須菩提！汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。

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

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

「須菩提」回答佛「言」：「如是」（是的）！如是（是的）」。是可「以三十二相觀如來」的。須菩提的這一回答，是站在一般所知的立場立論。因爲化身如

來，出現在這世間，確是有三十二相的。不說佛成佛後，具有三十二相，就是佛誕生時，相師已說具三十二相。現在空生本於一般觀點，說如來以三十二相觀，想來是不會錯的。那知又是不契佛意，所以：

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

印度說的轉輪聖王，是最英明最仁慈最愛和平的，爲一般人民之所仰望。所以輪王出世，以十善化世間，雖不動用干戈，而自威伏四方。由於他是世間第一大福德人，所以自然有七寶出現而隨意自在。於七寶中，最主要的是輪寶，王乘此寶，巡行四方，因稱轉輪聖王。輪有金銀銅鐵的四種：得金輪的名金輪王，王四大洲；得銀輪的名銀輪王，王東西南三洲；得銅輪的名銅輪王，王東南二洲；得鐵輪的名鐵輪王，王南閻浮提一洲。輪王以其福德業力，具有三十二相，但因是由有漏福業所成，所以相欠清淨分明，而佛應身所具的三十二相，是由無漏清淨業所感，相相

清淨分明，二者豈可同日而語？

「須菩提」畢竟是位解空第一的聖者，聽了佛的反詰，立刻領會而「白佛言」：「世尊！如我」現在理「解佛所說」的意「義」，的確是「不應」該「以三十二相」來「觀如來」的。『因爲，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，所以也不可取著爲有得的。如取相執實，專在形式上見佛，那與輪王有什麼差別』？可見以三十二相見佛，是不能眞正見到佛的。

「爾時」，卽須菩提領悟呈白以後之時。「世尊而」引過去曾爲聲聞行者所「說」過的「偈言」：「若以」一切「色」相及三十二相「見我」如來，或者「以」各種「音聲」及說法音聲「求我」如來，那我老實的告訴你：「是人」所「行」的是不正的「邪道」，絕對「不能見」到「如來」的。因爲色見聲求，都是向外馳求，怎能見到如來之所以爲如來的眞正精神所在！華嚴經中亦有一偈與本經所說的此偈意義相同，現在不妨引錄於此：『色身非是佛，音聲亦復然，不了彼眞性，是人

不見佛』。蓋法性空寂，不但無聲無色，亦且離知絕見，假定說是執相以求：即色聲而求墮於有執，離色聲而求墮於空執，但墮二邊即屬邪道，怎能眞正見到如來？

上說不應以三十二相觀如來，如以色見聲求，是即行於邪道，能夠領會的，當然是好的，不能領會的，或執著空見，墮於斷滅，成損減過，是最要不得的，所以現在進一步的應知：『不可以三十二相觀如來，這決不是如來沒有圓滿的身相；依法身等流所起的化身，雖不可以相取而相好宛然』。爲此，如來緊接着對「須菩提」說：「汝若作是念」——假定你是這樣想：「如來」是「不以具足」諸「相故」而證「得阿耨多羅三藐三菩提」，那你就大錯特錯！佛再鄭重的告誡「須菩提」道：「莫作是念」——切不可作這樣的倒想，說「如來不以具足」諸「相故」而能證「得阿耨多羅三藐三菩提」。

佛爲什麼要這樣的一再鄭重教誡？當知佛說無相，只是教人離相，不是教人滅相。如果不了解此，而起斷滅相見，那是很危險的。古德說：『寧起有見如須彌山，莫起無見如芥子許』。佛恐當機又著斷空，所以再叫聲「須菩提」說：發無上菩提心，修一切善法，證得無上菩提，從法身起化身，是有殊勝相好的。假定你聽了

上面諸相非相，一切皆空之說，就作這樣想——「汝若作是念」：「發阿耨多羅三藐三菩提心者」，雖然廣修六度萬行，證得最高無上菩提，但亦離却一切相好，不可以諸相見如來的。假定這樣想的話：在因，是撥無發菩提心，撥無一切善法；在果，是撥無三十二相，撥無具足諸相，那就無異乎「說諸法斷滅」，成爲斷滅見者。佛就怕人落於斷滅，所以特再告誡須菩提道：「莫作是念」！卽絕對不可這樣想。「何以」原「故」不可這樣想？當知「發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相」。

印順論師說：『斷滅，就是破壞世出世間因果。證無上徧正覺是果，發菩提心而廣大修行是因，因果必然是相稱的。如成佛而沒有功德的莊嚴身相，那必是發心不正，惡取偏空，破壞世諦因果而落於斷滅見了。要知道眞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，菩薩因爲深見緣起因果，這才發大菩提心，修行而求成佛，所以，不應該說如來不具足相而成佛』。

至於前說『實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者』，並不是說諸法斷滅，而是

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

壬二　校德

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

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

佛對「須菩提」說：「若」有這麼一個發大心的「菩薩，以充滿恒河沙等世界」這麼多的「七寶，持用布施」各類所需要的衆生，那他所得的功德，當然是很大的，而且大得不是我人所能測度得到的。但「若復有」一個行菩薩道的「人」，能

「知一切法無我」無我所，「得成」無我之「忍」，則「此菩薩」所得的功德，「勝前」以七寶布施的「菩薩所得功德」。『忍，卽智慧的認透確定，卽智慧的別名。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。此處沒有說名什麼忍，依文義看來，似可通諸忍的』。如是以智了知一切法無我無我所者，卽前所說：『若菩薩通達無我法者，如來說名眞是菩薩』。是得般若智的眞正菩薩，當然勝過以寶布施的初發心菩薩。

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

空生聽了佛說不受福德的這話，當然深切了解其中的意趣，但爲使諸大衆及末

世衆生，皆能澈底明了，達於不受之地，所以「須菩提」又稟「白佛」而代問「言」：「世尊！云何菩薩不受福德」？此中問意：得成於忍，由於不受。然而怎樣始能做到不受，這當然是值得提出一問的問題。

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

辛二　威儀

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

化身如來，不僅有緣起無性的相好，亦復有性空如幻的威儀，所以現在特對這

點再加說明。

如來是中國話，印度叫做多陀阿伽陀，不唯可以譯爲如來，亦可譯爲如去。來去是世俗動靜的有爲相，如從星洲般若講堂來，回到臺灣玄奘塔寺去，是卽來去相。既然有來去，就又聯想到坐臥，而且認爲來去坐臥都是實實在在的。於是世人就在這上面執著，不特以爲一般人如此，就是佛陀亦如此，殊不知以此來看如來，根本是錯誤的！

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

了達無來無去，是「故名」爲「如來」。

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

庚三　處大千界

辛一　微塵

須菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎爲微塵；於意云何？是微塵衆寧爲多不？須菩提言：甚多，世尊！何以故？若是微塵衆實有者，佛卽不說是微塵衆。所以者何？佛說微塵衆，卽非微塵衆，是名微塵衆。

化身如來出現到這世間，既以度化衆生爲主，當然不唯有其相好及威儀，必然

還有他的化處。化處，即是化區，亦即敎化道場。普通一般說法者的化區，其範圍是很小的，或以一國爲化區，或以一省爲化區，或以一縣爲化區，或以一鎭爲化區，但是佛的化處，是以大千世界爲範圍的，如釋迦牟尼的到這世間來，就是以娑婆世界爲化處的。因此，現在來談談佛的化處怎樣。於前般若道勸發奉持文中，亦曾說到佛的化處，而且說到化處非實，從世界與微塵兩方面顯示其性空。當知現在亦然。

所以，佛對「須菩提」說：「若」有這麼一個「善男子」或「善女人」，將「三千大千世界」，一分一分的擊「碎」成一粒一粒的「微塵」，「於意云何」——在你的意思怎樣？「是微塵衆寧爲多不」？用白話說：即這樣大的一個世界，被人擊碎成極細的微塵，若以數量來計算它，如是極細的微塵衆，是不是很多的？「須菩提」曾依佛所開示的『散空』法門修行，知道微塵衆是很多的，所以答覆說：「甚多，世尊」！空生的這一答覆，是就事論事說的。因爲事實上，一個世界的微塵，確是很多的。不過在須菩提的觀點，雖覺得是很多的，但能了解它的緣起無性，絕對不會執著它有實自體的。「何以」原「故」是如此的？須菩提進一步說：「若

」果「是」諸「微塵衆」是「實有」其體「者」，那你「佛」陀「卽不」會「說」它「是微塵衆」了。「所以者何」？因「佛」所「說」的「微塵衆」，是屬相依相緣的緣起法，當體卽空而無實自性的，所以「卽非微塵衆」。雖說卽空而無實自性的，但在相依相緣的存在中，有幻現的一粒一粒的微塵，所以又不妨說「是名微塵衆」。

印順論師說：『在緣起色中，有幻現似異的差別相、分離相，所以不妨以散空法門而分分的分析他。科學者的物理分析，所以也有可能。然如以爲分析色法到究竟，卽爲不可再分析的實體，那卽成爲其小無內的自性，卽爲純粹妄想的產物，成爲非緣起的邪見。這種實有性的微塵，佛法中多有破斥。但或者，以爲有微塵卽應該自相有的；觀察到自相有的微塵不成立，卽以爲沒有微塵，以爲物質世界僅是自心的產物，這與佛陀的緣起觀，還隔着一節呢！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，相依相緣的極微衆，世諦中是有的，是可以說的』。這一說明，無異是對建立實有自性極微者的一個當頭棒喝，使他們醒醒腦筋，不再執極微的實有！

辛二　世界

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

印順論師說：『一佛所化的區域，是一大千世界。世界與微塵，是不一不異的。緣起爲一的世界，能分分的分析爲微塵；而緣起別異的微塵，能相互和集爲一世界。能成的極微——分——，是無性緣起的；所成的世界——有分，卽全部——，也是無自性的』。解空第一的須菩提，深深的明白這點，所以接着對佛說：「世尊」！依我的悟解，不但被分析出來的微塵，是緣起無自性的，就是碎爲微塵的那個大千世界，也是沒有自性可得的，所以說：「如來所說」的「三千大千世界，卽非世界」，因它不過是微塵聚合而成的，那裏會有它的實在自體？通常所以把它說爲世界，不過「是」假「名世界」而已。如以爲有個實有世界，那你根本就沒有認識世界。請再細想一下：能聚合世界的微塵，尙且沒有它的自性，所聚合的大千世界，又怎麼會有其自性？須菩提因悟微塵的自性本空，所以亦達世界的本性空寂。

「何以」原「故」不可說世界實有？當知「若世界」是「實有者」，那「卽是」渾然一體而不可分析的「一合相」了！所謂一合相，就是合而爲一的意思，亦卽現在所說『整個』的意思。『依佛法說：凡是依他而有，因緣合散的，卽不是實有，是假有的，是無常、無我、性空與非有的』。世界既可碎爲微塵，微塵可以合爲世界，是卽證明世界屬於因緣合散的，不能說它實有。假定認爲實有，那就不應有合散的現象。

雖則「如來」有時亦「說」世界的「一合相」，但在佛陀的心念中，並不認爲有個一合相的實體，而是當下卽無自性空的，所以說：「卽非一合相」。爲了對衆生說明一合相的世界，又不得不約緣起假名的和合似一，稱爲一合相，所以說：「是名一合相」。可見眞正的一合相，一定是要實有的。現在所說的一合相，是約世界的名相以觀的，根本沒有它的一定性，證知它並不是實有。而且這個無自性空當下卽是，並不要等待世界碎爲微塵，微塵碎之爲空，才能了解其空。

佛陀聽了須菩提的這樣解說，認爲須菩提的這個解說很對，所以特又叫聲「須菩提」說：所謂「一合相者」，本是緣起空，不可說有自性的，所以說：「卽是不

可說」。「但」世間的「凡夫之人」，一向向外馳求，爲自性見所蔽，迷於諸法事相，妄想「貪著其事」，以爲有一合相的實體。正因凡夫貪著其事，所以如來運用種種方便，橫說竪說，塵說刹說，開顯諸法性空，以除衆生貪著！如無衆生妄想貪著，何用如來種種說法？是以佛陀出現世間，對於我們人類衆生，確是有很大利益的！

庚四　說無我教

須菩提！若人言佛說我見、人見、衆生見、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、衆生見、壽者見，卽非我見、人見、衆生見、壽者見，是名我見、人見、衆生見、壽者見。

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

因此，現在佛問「須菩提」說：「若」有「人言」：「佛」陀爲了使令衆生遠

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

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

首要知道：吾人現實生命體，『是由過去業因而和合現起的幻相，本沒有實性

眞我！而衆生妄執，於無我中執著有我，所以佛說衆生有我見等爲生死根本。然而，什麼是我？衆生不知一切法並不如此——實性——而有，以爲如此而有的，不見法空性，所以名爲無明。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，能見此我的名爲我見；我等自性既了不可得，那從何而有我見呢？佛說我見，不過隨衆生的倒想而假說，使人知我本無我，我見卽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，卽悟能見的我見無性，卽依此而名之爲無我。如執有我見可除的無我，這無我反倒成爲我見了！如智論說：『痴實相卽是智慧，取著智慧相卽是痴』。所以，以爲如來說有我見等，卽是取相執着，根本沒有理解如來說『無我』教的深義』。自己橫一我人等見於心，而說如來亦作是說，不是作繭自縛是什麼？佛興無緣大慈，同體大悲，爲令一切衆生，直下洞徹本來無我無見的根源，得以究竟解粘去縛，所以特別宣說空無我教。於此無我教中，說我見人見等，意在令人領會這些是緣起的幻相，果能知幻卽離，試問我見在什麼地方？這是佛說我見的眞實義。如果不解於此，而以爲佛說我見等，不但不能離執以破我見，反添一

執，非佛本意。

丙二　勸發奉持

丁一　別明離相

戊一　應如是知見信解

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

般若道中有勸發奉持，方便道中亦有勸發奉持。唯這在般若道，已經詳細說過，所以在方便道，只好略爲一說。佛於一代時教中所說的佛法，不論是高談佛果的境界，不論是說菩薩的大行，總是以初學爲所化的對象。『上面雖廣說方便，尤其分別究竟菩提的法身與化身；而這裏又歸結到發菩提心者，應如何知見，應如何受行』。

因此，佛對「須菩提」說：「發阿耨多羅三藐三菩提心者」的菩薩，對「於一切法，應如是知、如是見、如是信解，不生法相」。此中一切法，從近說，是指方便道中所說的一切菩薩行果及無我的言教；從遠說，是指般若道中所說的六塵境界

、六度萬行、四果、菩薩、諸佛、阿耨多羅三藐三菩提果等。如是向上所說的種種義，不外是緣起而性空的，亦卽一切法皆空的，所以修學佛法的行人，應該不取—不生——法相而知見，而信解，亦卽知見信解不生法相的眞義。印順論師說：『知與見，偏於智的；信解，是因理解而成信順與信求，卽從思想而成爲信仰。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』。

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

金經心印疏主，對此一段經文，作通收全經之義而予以總結，覺得亦有意思，略爲分別如下：

本經開始，須菩提卽問發菩提心者，云何應住？云何降伏其心？後來又問發無

上菩提心法？對第一問題，我曾教你住心無住，不住六塵等法，是則汝應如是而知。對第二問題，我曾教你度生離相，乃至度盡衆生，不見有衆生可度，是則汝應如是而見。對第三問題，我曾教你無法發心，方是眞正發菩提心，是則汝應如是信解。唯有這樣的了知，方是眞知，唯有這樣的正見，方是眞見，唯有這樣的信解，方眞信解。果能如是知見信解，自然就能不取法相，而與般若空性相應。假定不是這樣知見信解，執著定有一個實在的無住、離相、無法之說，就又不契合般若性空的眞義，而墮於實有的妄見中，永無解脫之期！

戊二　應如是受持誦說

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

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

佛告「須菩提」說：「若有」這麼一個「人，以」充「滿無量阿僧祇（譯爲無

數）世界」這麼多的「七寶，持用布施」世間各類不同的衆生，不用說，這個人所得的功德，是多得不可計算的。雖則如是，但「若」另「有」這麼一個「善男子」或「善女人」，爲了欲度衆生而「發菩薩心者」，且於發菩薩心後，發心「持於此」金剛般若波羅密「經」全部、半部，「乃至」少到一「四句偈等」，或者「受持、讀誦」以自利，或者「爲人演說」以利他，如是自利利他的菩薩，「其」所得的「福」德，「勝」過「彼」以七寶布施者所得的福德。因爲弘揚此經，便是紹隆佛種，所以其福當然勝過彼以財施者。

大乘以利他爲主，般若能掃蕩情執，是以對此般若大法，甚深無上法寶，應該爲人演說，令得法化不絕，使諸衆生獲益。如此，不僅能續佛慧命，令佛種不斷，且極契合如來出世說法的本懷，可見爲人演說，極爲重要一著。正因爲是極重要的，所以下面專約演說這方面來講，如眞明白怎樣演說，自就知道如何受持。

然則「云何爲人演說」？佛陀開示道：「不取於相，如如不動」，是爲說法者應遵守的軌則。唯有本此軌則爲人演說，方是眞正說法。不取於相，就是維摩經中說的『善巧分別諸法相』。意謂對於一切諸法，雖加種種善巧分別，但決不在一切

法上有所取著，以爲諸法有實自體相的。如如不動，就是維摩經中說的『於第一義而不動』。意謂一方面分別諸法相，一方面安住於如如不動的法性空中，不爲法相分別之所傾動。

印順論師對這有很好的解釋說：『凡取相分別而憶念的，卽名爲動，也卽是爲魔所縛，阿含經等都作此說，智論也說：『不生滅法中，而作分別相。若分別憶想，則是魔羅網。不動不依止，是則爲法相』。末二句，或譯『心動故非道，不動是法印』……。能內心不違實相，外順機宜，依世俗諦假名宣說，而實無所說；才是能說般若者。否則，取法相而說，卽是宣說相似般若，聽者多因而墮於我相、法相、非法相中，卽爲謗佛』！

依於此一解說，可知宣說般若，不是容易的事，必要通達三空之理，方可演說甚深般若。特別本經，尤爲重要。如前說『一切諸佛皆從此經出』，是則本經所說，皆爲成佛法門，演說之者，豈可掉以輕心？經前又說『諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出』，是則本經所說，包含一切佛法，演說之者，豈可取法相說？是以『不取於相、如如不動』的兩句，不唯本經的要旨，亦是一切佛法的要旨，千經萬

論所說的道理，都不能有背於此。同時亦可這樣說：不取於相，是說的世俗諦，如如不動，是說的勝義諦，而二諦是佛說法的方軌及必然的法則，不唯釋尊依此說法，三世十方諸佛亦然。龍樹中觀論四諦品說：『諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦』。果能依此無倒說法，就可令聞般若法者，依文字般若而起觀照般若，因觀照般若而悟實相般若，證得究竟無上菩提。其說法者亦卽是眞佛子，是眞荷擔如來無上菩提法者。

丁二　結示正觀

何以故？一切有爲法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。

於勸發奉持中，分兩大科：一是別明離相，已如上說；二是結示正觀，現在來說。在別明離相的經文內，佛陀明顯的要我們：『應不生法相而信解一切法，應不取於法，如如不動而受持講說』。再向前看，如所說的，離相、離念、無住、不住等，無不是開顯性空實義的。佛法雖廣說空，本經亦多說空，但空不是如一般所想像的什麼都沒有，假定以爲空是什麼都沒有，那就誤解佛陀說空的眞義。爲了不使人們倒取空相，走上斷滅相的邪見路線，所以現在『特說六喻法門，明假名卽空的

般若正觀，使學者知道如來說空、說假名、說離相、說不住、說不取等的正意，使初學者有個入手處，能由此而深入究竟』。

所以問道：「何以」原「故」定要不取於相？以偈答曰：「一切有爲」諸「法」，都是「如夢」、如「幻」、如「泡」、如「影」、「如露亦如電」，修學佛法的行者，「應」當常「作如是觀」察。作是觀者，名爲正觀，作他觀者，名爲邪觀，所以科爲結示正觀。如不如是觀察一切有爲諸法，那是不能理解假有卽空的道理。

有爲，是指有因有緣，有所造作的法。凡是有爲法，一定有它所以成爲有爲的遍通之相，這或說爲生滅的二相，或說爲生住滅的三相，或說爲生住異滅的四相，但一般總是說三有爲相，是本佛說『有爲有三有爲相』而來。不管是說生滅乃至四相，是顯有爲法的無常形態。我們衆生所接觸到的一切，無不是生滅無常的有爲。佛爲衆生說有爲法，是令衆生厭離這演化不息的世間，但決不是說有實在自體的三相，能相的三相尙且不可得，所相的有爲法無實自性，自更可以想像而知。

印順論師說：『有爲，對無爲而說。但無爲不是與有爲對立的什麼法，非凡夫

所能理解？如來假名說的無爲，意指有爲的本性空寂，卽無所取、無所住、無所得的離戲論相。學佛以此爲標極，但必須以有爲法爲觀察的所依境，於此有爲而觀無常、無我、無生滅性，才能悟入。總之，不論觀身或觀心，觀法或觀我，甚至觀無爲、無漏，在凡夫心境，離此有爲是不能成爲觀察的』。

由此可知如何觀察有爲，是就成爲一個重要課題。現在佛陀開示行人觀察有爲諸法，要以如夢、如幻等六喻去觀察他。從這觀察中，洞悉諸有爲法，無不是假的，一切皆空的，毫無所得的，以對治衆生誤認諸有爲法爲眞實的妄執。此所以欲觀無爲的空寂，應先觀有爲的幻相。

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

一、夢喻：夢與睡眠有着不可分離的關係，俗說：『日有所思，夜有所夢』，絕對沒有醒着做白日夢的。睡眠對生存有其重要性，這是誰都知道的。但做夢亦是

生存的重要條件，這就很少有人體會得到。科學家狄曼特說：『做夢和睡眠一樣，是生理上一種需要，有它的生理及精神上的作用』。據科學家研究，發現每一個人一夜之中，會做三個到五個夢，不過多數人第二天早晨記不起做的是什麼夢，甚至說自己從來就很少做夢。其實，除了至人無夢，任何人都不能說沒有夢的。夢境是虛假不眞實的，如夢中所夢到的悲歡離合，窮通得失的事情，當正夢時，總以爲千眞萬確的，但當醒時，知道原來是妄非眞。可是迷昧凡夫，只知做夢是假，不知現實所有的悲歡離合、窮通得失亦假，而在上面妄執實有。佛爲令知現實一切，亦是假而非有，所以說應觀一切有爲法如夢。

二、幻喻：幻是幻化，就是現在所說的變魔術。如玩魔術的，用手巾木石等，以術法而幻成小兎小鷄以及牛馬等相，這雖是可見可聞的，但絕對不是眞實的。有認識的大人，知道它是幻現，看看也就算了，不會視爲實有。可是無知小孩，不知是幻現的，以爲是眞實的，念念不捨的妄爲執著。愚痴不覺的衆生，對於諸法的看法，亦是這樣，雖則有時亦知世事如夢，但一遇到順逆境界的當前，又復迷執起來，以爲身歷其境，自己親身體會，怎可說是不是眞實？佛爲破除衆生這一錯誤的觀

念，所以又開示行人道：當前所有的順逆境界，雖則是歷歷身受的，實際是如幻如化的，根本沒有它的實在性可得。可見一切有爲法猶如幻化一樣，千萬不要在幻化中，去追求不眞實的世間名利，以致爲名繮利鎖之所繫縛，而沉淪於生死苦海中，永遠無有出離的時期，所以說應觀一切有爲法如幻。

三、泡喻：泡，或由於水爲風所鼓，激蕩而成的假相，或由大雨下注時，水上引起剎那卽滅的浮漚。不論是由什麼因緣所形成的水泡，看起來似乎是有，實際上是不眞實，因既不可執取，又復不能爲用。大慈佛陀，猶恐衆生執迷不悟，以爲一切人事，誠然虛幻不實，但所生存的世界，明明白白是有的，怎麼可說如幻？如所生存的世界，亦是如幻如化的，那還成什麼世界？衆生執著性重，不是執著這個，就是執著那個，總要抓住一頭，如無一頭可抓，就覺空虛難耐。殊不知世界亦是有爲法之一，那裏會有眞實性可得？所以令觀一切有爲法如泡。

四、影喻：『影，是光明爲事物所障引起的黑影；或以手指交結，藉光線而反映於牆壁的種種——弄影——影象』。如人在陽光及燈光下，都有影子的出現，是卽爲影。稍爲有點常識都知道，藉光線而反映的各式各樣的影象，是不眞實的，是

隨事物而有的，如事物在光線下移去，其影立卽不可得。如我現在走出屋外，立於太陽光照之中，立刻有個人影現起，但我轉身回到屋內，要想再在同一地點，找出我的影子，自然是烏有的，證知影象的不眞實。宇宙萬有的諸有爲法，是在各種條件的集合下而有的，如果任何一個條件離散，其法也就跟着消失，所以佛示衆生應觀一切有爲法如影。

五、露喻：露是露水，這是我們每日早晨所見到的。它的形成，是由地面的水汽，與易散熱的草木等相觸，碰到冷的空氣，然後凝成小的水滴，是卽爲露。但它是不可靠的，在太陽未出來時，在有草木的地方，固可看到一顆顆的露水珠，但到太陽出來，溫度稍微提高，它就立刻歸於消滅。是則露的假有非實，爲世人之所共知。依佛法說，不特露是如此，一切有爲諸法，莫不暫有還無，最後終究要歸於滅無的。世人不能洞悉於此，總以爲諸法有它的實體性，所以種種妄想執著。佛爲令諸衆生了知有爲法的空無自性，所以說應觀一切有爲法如露。

六、電喻：電是閃電，這在晴天，雖不可見，但在雷電交加的時候，我們會看到一閃一閃的電光橫飛的。電之所以爲電，在過去，或以爲是電神在那裏指揮操縱

的，在現在，科學家告訴我們，是由陰電陽電相磨觸時所發出的光閃，根本沒有什麼電神之爲物的。既是陰陽電相觸而引起的閃電，當知刹那過去而不暫住的，如雨過天晴，雷電就沒有，可以得到證明。無常生滅的有爲諸法，是緣起的存在，如電一樣的沒有實體，旋生旋滅，刹那過去。假定不知幻有非實，而去推尋它的實性，是就永不了解世間實相，所以佛說應觀一切有爲法如電。

本經只有此六種喻，但依魏、陳、隋、唐各譯，是有九種喻的，卽星、翳、燈、幻、露、泡、夢、電、雲。其他經中，也有說十種喻的。不管喻的多少，『主要爲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義，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，卽因爲一切法是緣起的，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。我們執一切法爲眞常不空，也等於小兒的執夢爲實等。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，卽能漸入於無常無我的空寂』。如夢如幻等的

六喻，在對破衆生執實方面，具有怎樣的重要性，於此可見。唯觀有爲法如夢幻等，始可卽有爲而契入無爲。所以不但有爲不可妄執爲實，卽所契入的無爲空寂，亦不可有一絲毫的存於心中。如有存之，是卽仍然未達無爲空寂，亦卽未悟有爲法的如夢如幻，而如經前所說，『若取非法相，卽著我、人、衆生、壽者』。是以必須觀假名如幻等而悟入空性，離一切相，方是般若的正觀。

本經的正宗分，到此已經講完。現在我想略加結束：一部金剛般若的宗要，不外開顯般若無所住。而般若無住的妙旨，全在別明離相文中所說不取於相，如如不動的兩句說法軌則上。但要能夠做到不取於相，如如不動，則又全在對一切有爲法，作如夢如幻等的正觀上。如是正觀，是金剛慧劍，能夠斬斷衆生的一切情執，使衆生從情執的網羅中脫穎而出，過其自由自在的正覺生活！

甲三　流通分

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

本經所開顯的般若無住法門，就是成佛法門。對此成佛法門，自能如是受持，

如是爲人演說，就是將此紹隆佛種的無上大法，予以永遠流通下去，也就是眞正荷擔阿耨多羅三藐三菩提者。是以如何流通此經，自亦成爲重要的課題。不但承受佛恩的我們，應受持讀誦此經以流通，就是大慈大悲的佛陀，亦熱切的希望每個佛弟子流通此經。因爲此經法門，對於世間衆生，是有大利益的。我們果能流通此經，是卽名爲報佛恩者，所以有此流通分一科。

「佛說是經已」，就是佛陀說完這部甚深般若經典。當時爲當機衆的「長老須菩提」以「及」出家二衆的「諸比丘、比丘尼」，還有在家二衆的「優婆塞、優婆夷」。此卽佛門的四衆弟子，或從佛受歸戒的，或出家受具足戒的。其中尙有未受具戒的沙彌、沙彌尼，不過文中未曾列出而已。此外，還有「一切世間」的「天、人、阿修羅」衆，亦在般若法會中，聽佛說法。一切世間是總，本可包括六道，但眞能聞法的，只三善道衆生。三惡道的衆生，由缺聞法善根，所以不在此列。天與阿修羅，可攝八部衆。至於其中人字，通指四衆以外的一切人，卽凡具有見佛聞法善根者，無不在內。

在此或有人問：本經是爲發大乘者說，爲發最上乘者說，爲什麼會衆不列菩薩

?這因在會聽佛說法者，都是發了無上菩提心的菩薩，所以雖未列出，但亦可以知道，這從魏譯列有菩薩摩訶薩衆，不難可以想像。

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

演培法師駐錫紐約講金剛經付印前言

中國佛教講師演培法師西來遊化美國，應紐約中華佛教會邀請，蒞臨華埠弘法，誠屬難逢機緣。爰乃假座三江公所恭請演培法師開講金剛經概要，宣揚法理，廣結善緣。每星期日下午二時，演講一小時三十分鐘，連講五次，聽衆踴躍，皆大歡喜。並有居士備齋，每講結緣。同時妙峰法師筆錄，講稿送請華美日報發表，廣傳佛音，普渡衆生，殊勝功德，無量福田。

演培法師博學多才，精通法理，兼熟各宗法門，問無不答，答無不詳，說法開示，深入淺出，理論生動，聖凡相宜。此番演培法師慈悲開講金剛經，化導信衆，共成佛果，咸皆讚嘆法師精神充沛，音聲宏亮，善用經典，啓發悟心，誠屬不可多得之大德者也！

茲值演培法師整稿，付印駐錫紐約所講金剛經概要之際，敬書前言，奉謝演培法師大德恩澤，孳孳訓導。同時敬向各大居士偉大護法精神暨熱誠，法會功德奉申萬多感謝之忱。

乙巳仲夏　七二叟汪子剛敬序

金剛經概要

——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，衷心至爲感謝。玆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。此種爲法熱忱，尤爲令人心感。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，流行最爲普遍的，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爲常課，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，卽爲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，不但成爲中國佛教的黃金時代，且與中國文化打成一片，而爲中國文化的一環。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，都是極爲高深玄妙的，爲求佛法普遍的深入民間，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，俾使廣大的群衆，了解佛法，接受佛法。如金剛經，就是在這一要求下，而普遍的弘揚起來。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，不能專注眼於禪宗的禪，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，但爲「禪」的本質還是通的，就是使心專注一境，亦卽使身體安靜，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，去體認眞理，發現眞理。可以說，一切佛法的思想理論，都是禪之修習的結果，亦卽由於禪的思惟，佛法的思想理論，始得成爲體驗化。

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，只做爲教相、理論來探討，成爲所謂理論宗，失去禪的特質——重實修的意義，誠爲佛教的最大不幸。

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，爲其唯一任務。

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，爲中國佛教衰弱的原因。佛法的眞正精神，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，與禪之所以爲禪的精神，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，卽可得到證明。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，亦卽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，爲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，固奉金剛經爲傳心印的寶典，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，奉爲唯識所依的六經之一，因爲經中大多是闡說「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，而以明心見性爲其要旨，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，所以就爲禪者所尊奉。

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。所以金剛經就爲禪者所宗，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，而最簡單的分爲小乘與大乘。到了近代，我太虛大師，曾將全部佛法，分爲五乘差別。人乘與天乘，是屬世間法，爲對根機淺的衆生說的。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。因爲佛法，不但爲了究竟解脫樂，也還爲了現法樂與後法樂。在衆生還未得解脫前，如何能使他們在現生與未來中，生活得更有意義，更爲安樂，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，以爲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，乃爲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，更爲當時印度的風尙。佛雖欲化度一切衆生皆得成佛，但爲時代風尙與衆生根性所限，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，突破緣起的鈎鎖，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，是爲衆生開示悟入佛之知見的，亦卽欲令一切衆生皆得成佛的。爲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，要以自利利他爲本。自利利他的方便，雖說也是很多，要以六波羅密爲本。而六波羅密中，又以般若波羅密爲本。所以般若爲大乘法的中心。

大乘法爲什麼以般若爲主？印順論師在心經講記中說：『因爲修學大乘的菩薩行，無論是利濟他人或淨化自己，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：般若爲導。若沒有般若，一切修行，皆成爲盲目的，不是落於凡外——人天，就是墮於小乘——聲聞、緣覺。從教典說：「一切經中般若經爲最大」。因爲般若經是特別發揚般若的體悟宇宙人生眞理的，所以般若經在一切經中爲最大。在全體大乘法中，般若波羅密多及

其經典最爲精要』。如說，除了般若，沒有佛法，亦不爲過。

不錯，大乘佛法，般若爲宗，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。其中爲奘公所譯的大般若經，就有六百卷，爲佛教界一向所稱道的。這樣的大部經典，在印度不以爲異，在中國就稍嫌繁。相傳奘公譯此經時，衆請刪繁去重，將其精要譯出。奘公本已接受衆人的善意請求，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，般若經爲最大，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，亦卽是以般若慧，契證諸法空性，而破除衆生的自性妄見。衆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，以破自性妄見爲旨趣，而金剛經所說，尤爲直捷了當。譬如金剛寶劍，果眞依此而行，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：「是經名爲金剛般若波羅密，以是名字，汝當奉持」。題爲一部經的總稱，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，鈎玄提要來說，使知一經的中心所在，是即對於經題重視。

1　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。因爲世俗智慧，雖說通於美惡，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、眞實的、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，可以表達它的眞義，所以只好勉强的，仍照梵語原音譯過來，所謂翻音不翻義，稱爲「般若」。

人類所持有的淺薄的智慧，所以不能名爲般若，因它不能了解諸法的實相，體悟人生的眞理；般若之所以稱爲般若，要在能夠體悟宇宙萬有的眞理，洞達事事物物的眞相，決不再受世間任何東西之所迷惑。因爲如此，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，都可名爲智慧。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，而爲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，亦卽是從如法實踐中，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，稱量深廣般若』。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。爲此，太虛大師下個定義說：『般若者，乃依佛所說教法，解理修行，遣除一切顚倒迷謬虛妄的分別，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；或說徹明妙有爲智，契悟眞空爲慧。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：『知衆生心念，如應說法，起於智業；不取不捨，入一相門，起於慧業』。

智與慧，雖有衆多分別，但以明有契空來說，而實是分而不分。這話怎講？當知空是卽有之空，離有是找不到空的，所以卽智是慧；同樣，有是卽空之有，離空是找不到有的，所以卽慧是智。空有不二，亦卽智慧不二。本經正明空有不著，所以般若

兩字，可作智慧領會，不必强分爲二。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：擧智以明俗諦，擧慧以明眞諦。站在修學佛法的立場，這亦是不可不知的重要一點，所以特別略爲指出。

2 般若的類別

般若的重要性，已經略爲說明，現再進而談談般若的類別。這本可從多方面來說，玆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，不修般若卽不得解脫，亦卽無有出世的聖者。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』。般若爲聖凡的分水嶺，亦爲三乘聖者所共的，所以稱爲『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，如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說」。足以證明佛說般若，是爲教化發大乘心的菩薩，而爲菩薩所獨有的。不僅本經是這樣的說，解深密經謂於第二時中說般若，是『但爲發趣大乘者說』，亦復認爲般若屬於菩薩而不共二乘的。

約佛但爲發大乘者說，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，但爲菩薩』，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；二者但爲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淺深有異』。佛說兩種不同般若，實是對不同衆生說，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，是指般若的眞理言；觀照般若，是指般若的智慧言；眞理與智慧的統一，是卽顯示這兩種般若的關係。而以文字表示般若的眞理與智慧的，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眞理。般若的眞理之光，不但過去現在，成爲人生的一大明燈，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，衆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，衆生的惑障何以能開？惑障不開，般若智體怎麼能顯？爲了利益衆生，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，指示衆生有所悟入的，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。『如離却文字，卽凡聖永隔！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，以文字爲葛藤，對研究教義者，認爲是扯葛藤，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，旨在使令衆生，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。因爲這樣的關係，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，以佛所說的教法爲鏡，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。衆生所以迷而不覺，病在不了諸法如幻，而妄執爲有實自性，所以觸處荆棘，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，以爲思想知識的準繩，起心動念，常有觀察覺照，如是不退不懈，勤爲心理訓練，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，是爲觀照般若。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，是名般若』。『大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的偏空智慧

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，亦卽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，迷昧此實相的卽凡夫。學佛就是爲證此實相，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，卽是非相」。『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，是爲離一切諸相。衆生自性之相狀，本來如是，眞實如是，無以名之，强名實相』。佛之所以爲佛，本經說：「離一切諸相，則名諸佛」。爲什麼？因諸相遠離，實相就現前。凡夫之所以爲凡夫，就在不能「離一切諸相」，而爲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，這卽非空無所得不可。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、無等去敍述他』？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，卽一切諸法實相，不可破，不可壞』，名爲實相般若。

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，現在不妨略爲申述。譬如渡河：實相般若，是一切衆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衆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，卽人人是菩薩，究竟證之，卽人人是佛。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，般若是通達眞理的最高智慧。唯此清淨的離妄的般若智慧，始克親證究竟的實相眞理，所以般若爲佛法所特別重視。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，般若爲『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，那不過是爲修學般若的資助，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

若爲一切法的根本。

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。諸佛以法爲師。法者，卽是般若波羅密』。本此可知，佛法卽是般若，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，立卽冰銷瓦解。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，而是要以般若爲重。實際布施、持戒等的萬行，都要努力去修，不可有所偏廢的。

3 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，這是法喻爲題。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」是約其不爲一切物所壞說的。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，決不爲汚穢的東西所染。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」，因爲諸法實相，是隨緣不變，在纏不壞的；金剛之利，譬喻「觀照般若」，因爲綿密觀照，是無惑不摧，無我不破的；金剛之明，譬喻「文字般若」，因爲言說文字，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，認爲這是譬喻般若

智體的。般若智體，從無始來，人人本具，在聖不增，在凡不減，不特不爲無始無明所汨沒，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、衆生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、爲人解說」。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，將金剛指爲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，譯爲「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，就是由顚倒分別所起的最堅、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，假若將金剛喻爲般若智體，則金剛就成爲能斷，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。

4 波羅密

到彼岸義　波羅密是印度話，義譯爲彼岸到，順此方的文法，所以譯爲到彼岸。如以渡河爲例：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，名爲到彼岸。若約佛法說：生死的這邊叫此岸，涅槃的那邊叫彼岸，煩惱則爲彼此間的中流。離生死此岸，渡煩惱中流，達涅槃彼岸，是爲「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？但因煩惱作爲中流的間隔，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。因爲，沒有般若空慧的策導，布施等諸波羅密，卽不成爲波羅密。所以佛法說的六度萬行，要以般若爲領導，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，爲什麼不名波羅密？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，才名爲波羅密。聲聞的三無漏學，不能究竟，所以不名爲波羅密』。

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，皆爲中流之事。故文字、觀照二者，雖稱般若而未爲波羅密多；唯實相般若，乃爲般若波羅密多。但就有能達到實相般若的可能性言，亦得方便的稱爲般若波羅密。三、諸法實相，初地以上菩薩，卽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，故須以實相般若爲根本，以修萬行而圓萬德，直至究竟乃至阿耨多羅三藐三菩提，故終以成就佛果爲波羅密多』。

大師這一解釋，眞正顯出波羅密多的究竟義。修學佛法，應該以此爲所追求的標的。

六　本經的宗要所在

1　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，佔有極爲重要的地位，亦卽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爲宗要的。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，卽是發成佛的心，亦卽通常說的發菩提心。「阿耨多羅」，譯爲無上，「三藐」，譯爲正等，「三菩提」，譯爲正覺。綜合起來說，就是無上正等正覺。佛法說的發心，卽是一般說的動機。在佛法中，向有兩種不同的發心，就是發厭離心與發菩提心。前者爲小乘人的發心，專以個己的解脫爲目的，後者爲大乘人的發心，不僅是爲個己的，而且是爲大衆的，所謂『爲利衆生願成佛』。所以發心成佛，與救人救世有著密切的關係，亦卽由此顯出佛法的積極精神，發菩提心，在大乘佛法，認爲極端重要。華嚴經說：『忘失菩提心，修諸善果，魔所攝持故』。

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，廣爲人說」此經，「如是人等，卽爲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，是爲成佛。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、無衆生、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，那就證明你沒有眞正證得無上菩提。

本此可知：要離一切相，方爲眞正發菩提心，如不離相而有所住著，卽不得名爲眞發大菩提心；而得無上菩提，要亦在於離一切相，如不離相而有所住著，卽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，實在卽是處處說金剛般若。不過，約修行趨果說，名之爲般若無所住；約望果行因說，名之爲離相菩提心而已』。雖說離於諸相，而仍不忘廣度一切衆生；雖說般若無住，而仍廣修六度萬行，所謂『度如幻衆生，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，卽一切法』。離一切法，就是本經說的離一切諸相；卽一切法，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。

2 般若方便二道即五種菩提

A 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，爲所追求的最高目標。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，可以卽身成佛的。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　這是以自利爲主，亦卽重在如何悟證諸法空性之理，而這須修般若空慧。因爲唯有般若空慧，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　這是以利他爲主，亦卽重在如何運用方便廣度衆生，而這同樣須要般若空慧。所謂以無所得爲方便，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，爲完成利生的方便，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，因爲全經計有兩番問答。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」？佛很慈悲的爲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，爲說般若波羅密體竟；今以說令衆生得般若方便竟，囑累』。嘉祥卽曾依此義，判本經的初問初答爲般若道，後問後答爲方便道。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，般若爲道體，方便卽般若所起的巧用』。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，隨諸衆生力，爲之立異字』。所以般若不但名爲般若，修到究竟圓滿的時候，亦得名爲無上菩提。約般若卽菩提說，當知二道卽五種菩提。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：一、發心菩提，相當於十信位；二、伏心菩提，相當於三賢位；三、明心菩提，相當於初地至七地；四、出到菩提，相當於八地至十地；五、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。

凡爲菩薩必須發菩提心，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，當知亦即開示衆生如何獲得三覺的圓成。

B 別說

甲　般若道次第

子　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，中國譯爲空生或善現。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，所以名爲空生。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』。卽以示跡來說，他在佛弟子中，向被尊爲解空第一，而與般若最爲相契，所以般若會上，多由須菩提爲當機，而代大衆請問性空深義，可說最爲恰當不過。

佛以度生爲唯一志願，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，善爲攝受，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，或於行爲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，作爲菩薩的模範，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，所以特別讚爲：「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衆生，所以發菩提心，成爲菩薩必要的條件。因爲要發大心，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，卽應以成佛自期。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，不爲任何外境的引誘和動搖，而落於凡外或小乘，這是極爲重要的一個課題。所以須菩提問應云何住？衆生菩提心的生起，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，同樣是極爲重要的一個課題，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，但佛先爲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，雖以上求佛道爲目的，但以下化衆生爲本願，所以菩提心的主眼，應在度化一切衆生，假定離了悲願度生，卽無所謂菩薩，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，卽不是爲一家、一國、一世界的衆生，而是普度盡虛空界無量衆生的，所以說「所有一切衆生之類」。不論是那一類的，只要是屬有情名義範圍所攝，無不爲菩薩的悲願所度化。雖志度一切有情，但在人類發心的，其最初的下手處，還是以人類爲本。第二是最勝的，卽不是暫時的解除衆生的痛苦，或減輕衆生某一部分的痛苦，而是從根本上拔除衆生的生死大苦，使之不再

在生死中不息流轉。在菩薩看來，三界爲一大牢獄，世界爲一大苦海，沒有跳出苦海，沒有出離三界，衆生的問題，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，以爲到達非想非非想，就是解脫涅槃，生命問題得到解決，其實仍然取著三界想，並未眞正的得到解脫。

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。卽因這念瞋心，報盡仍要墮落，可見三界之內，無一是究竟處。所以佛菩薩教化衆生，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，中國譯爲滅度。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，卽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，含有激烈的鬪爭特性。將這含有鬪爭性的煩惱過患，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，名爲涅槃。

世人不知佛法所說涅槃的眞義，往往誤認涅槃爲枯寂，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，卽入涅槃』。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，所以名爲有餘依。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，名爲無餘』。到了這個境地，就眞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爲一事不爲之義。不過入涅槃後，身心上的一切動亂紛擾完全沒有，倒是眞的。

『無餘涅槃，爲三乘聖者所共入，菩薩也會歸於此；菩薩安住無住大涅槃，卽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衆生，

卽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「但爲菩薩」』。

發廣大心的菩薩，在實際上，雖不斷的在度「無量無數無邊衆生」，但在菩薩的菩提心行中，從來不見有一衆生爲其所滅度的，雖無有一衆生得滅度者，但仍不休不息的廣度一切衆生。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，世間明明有衆生，菩薩的確在度生，怎麼可說實無衆生得滅度者？當知所謂衆生，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，『通達自身衆生身爲同一空寂性，無二無別，不見實有衆生爲所度者。必如此，才是菩薩的大菩提心，才能度一切衆生』。再說，衆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？所以一般見有衆生，見有衆生證得涅槃，完全是屬妄念分別，假定沒有妄念分別，衆生尙且不可得，更那裏還有得涅槃者？菩薩深深的體認到緣起無性的眞理，所以說實無衆生得滅度者。

度生的菩薩，須以般若慧，透闢了解沒有實在衆生爲自己所度，假定認爲有個實在衆生爲自己所度，那就是「有我相、人相、衆生相、壽者相」，而不是一個眞正發心的菩薩。究竟無我第十七分亦說：「菩薩亦如是，若作是言，我當滅度無量衆生，卽不名菩薩」。不但菩薩如此，就是佛陀亦然。如經後說：「若有衆生如來度者，如來卽有我、人、衆生、壽者」，而不是一個完成正覺的佛陀。

從這可見執有可度的衆生，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，當然亦卽不能安住於菩提心，不住菩提心，那裏還有菩薩資格？所以說卽非菩薩。菩薩之所以得名爲菩薩，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、衆生、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，不知這是從衆生的某一特性假名安立，自然就會在這假名上執爲實有。

我相，謂於四大五蘊和合相續的假相中，執有一個主宰者，是爲我相。人相，謂

對我相而言，因爲有我，必然就有對待的人，如廣大的人類，站在我的立場，就稱他們爲人，是爲人相。衆生相，謂我所對待的不只一人，所有人及非人，如所說的九類衆生的差別相，是爲衆生相。壽者相，謂於一期生命相續中，執有長短壽命，是爲壽者相。

太虛大師更就各個有情具此四相說：如各自稱爲我，就是我相；我具我的人格，是爲人相；我是屬於衆緣和合而生的，是爲衆生相；我的生命一期存在於世間，是爲壽者相。四相有這兩種不同說法，但都可以講得通的。

執見情深的衆生，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，而衆生相、壽者相，當亦隨之歸於烏有。通達四相皆空，自然不會執有實在衆生得滅度者。所以菩薩於度生時，須以般若深自觀察，必要不著衆生爲所度之相，更要不著自己爲能度之相。

發菩提心的菩薩，假定以爲我能度諸衆生，就是執著我相，人及衆生爲我所度，

就是著人相、衆生相，有我、人、衆生相的恆時存在，就是著壽者相。四相不空，怎可稱爲菩薩？本經後說：「實無有法，名爲菩薩」，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，如來說名眞是菩薩」。再說，菩薩與衆生，本沒有異性，悟了，衆生就是菩薩；迷了，菩薩就是衆生。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。

丑　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，是就成爲空想了。如何本菩提心而踐菩薩行，乃眞成爲菩薩的一大重要課題。

一般以爲度生，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，從救度衆生中，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。布施爲攝化衆生的最大方便，須知攝化衆生，首要接近衆生，而衆生大都有個特性，就是希望能有所得。布施能給衆生實惠，衆生得到你的實惠，就會慢慢來和你接近，而你也就可以展開你的教化，使衆生來修學佛法了，所以布施爲度生的無上方便。

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。這在度化衆生方面來說，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，去救衆生苦難，衆生在苦難中，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：只要能使衆生得到安然無畏，那怕自己有所犧牲亦在所不惜，是爲無畏施。

同樣的行施，因心境不同，而顯出其差別：有爲人天福樂而行施的，有爲出世解脫而行施的，有爲利益衆生而行施的，菩薩的行施，當屬於後者。因爲利益衆生行施，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！菩薩認爲：我的惠施衆生，是我自己份內所應做的事，亦是爲了完成自己布施功德的，假定沒有衆生接受我的布施，我的布施功德，能不能夠完成，實在成爲一大問題。所以行菩薩道者的發心布施，不論是衆生來求或自己給予，總是歡歡喜喜的，沒有一點兒勉强！

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：『衆生處處著』，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，是以利益衆生爲前提，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，都是衆緣所成，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，不能成爲解脫的因素或成佛的資糧。

菩薩以其般若慧，了達無有眞實的施者、受者、施物，是爲三輪體空的布施，唯有三輪體空的布施，才成眞正布施波羅密。『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，當知空卽出世，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，解脫是卽出世』。正因解脫卽是出世，所以菩薩終日布施衆生，而能於法無住行於布施。

於法無住行於布施，亦卽所謂無相布施，無相布施，並不是施了就沒有了，而是功德更爲廣大，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。眞正的布施，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，就不能眞正去行，眞正去行的，決不能有所住著，這是最重要的一點！

菩薩大行要在六度，本經所以只擧布施，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，卽六度悉皆具足』。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，衆生就沒有被殺的恐怖，你如持不偷盜戒，衆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，這時你能夠不以爲忤，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，如內心散亂而不知衆生的根性，怎能給予衆生適宜的法藥？精進是勇猛向前的，如沒有誨人不倦，利人不厭的精神，怎能廣度一切衆生？

寅　明心菩提

發菩提心的行者，從六度的實踐中，在與衆生接觸中，修養自己的身心，逐漸調伏了煩惱，再進一步的，脚踏實地的，修習止觀妙行，斷除所當斷的煩惱，而悟入諸法空寂性，名爲明心菩提。到了這個時候，親見緣起正法，得到眞理消息，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：『見緣起卽見法，見法卽見佛』。是以眞正的

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，衆生尚未有所體見。

本此可以知道：佛之所以爲佛，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，不是由於財產的衆多，而是由於緣起正法的證悟。『正法，是中正而不偏邪，微妙而非淺顯的眞理；這是有永久性，普徧性的絕對眞理。圓滿覺證了正法，才名爲佛，所以佛是以正法爲身的，名爲法身，也就是絕對眞理的具體顯現者』。眞理是無所不在的，所以宇宙萬有的一切，無不是緣起的存在。所可惜的，就是我們衆生，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，認爲有實自性的，所以流轉生死，不得自在解脫。現在修學佛法，要以緣起正法爲所觀察的對象，而期切實通達緣起法的眞實相，以得到眞理的體現。

大聖釋迦牟尼，既由證覺緣起法身而成佛，爲佛子者從佛而學，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。如什公答盧山慧遠大師書說：『須陀洹名初得法身，阿羅漢名後得法身』。所以講到見佛，而見佛之所以爲佛，唯有體現緣起證得法

身的佛子，始能眞正的做到。關於這點，性空大乘，同其他的學派，有著很大出入。一般以爲二乘聖者，只能得解脫身，不能得法性身。其實，緣起正法，既爲人人可證，證此法者就得法身，二乘人既可體證緣起正法，爲什麼不能得到法身？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。

以緣起正法而爲身的法身，既是永恆的普徧的絕對眞理，當然唯有悟證到這正法，才是眞正的見佛。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，亦卽是諸法空性，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，以爲見到這些身相，就是見到如來，所以每個佛弟子，都想能夠見到佛，認爲能見到佛，就有很大功德。其實眞正見佛，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」。

這是極爲肯定的，毫不含糊的，確有所見的答覆。爲什麼？因「如來所說」三十二相八十種好的莊嚴「身相」，乃「卽非身相」，要求它的眞實性，根本是不可得的。原來佛陀的應化身相，是隨衆生的根機示現，應衆緣而作各種變化的，那裏會有身相的實性？『如取著假相爲佛，卽不見如實空相，自也不能深見如來的所以爲如來了』。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，因爲久不見佛，都很渴望的想見到佛，並以爲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』。佛却不慌不忙的回答她說：『你以爲你先見到佛，錯了，眞正第一個見到我的，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。當大衆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，見法卽見佛，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，眞正的見到如來，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，眞正見到我的，是你的同伴，你沒有嚴格守持我的戒法，並未眞正的見到我，亦卽此意。

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，佛陀深以爲然，乃更告訴須菩提說：不但如來的身相，是虛假不眞實的，就是世出世間的一切諸法之相，無一不是虛假不眞實的，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，卽見如來」。唯有這樣的了達，才是眞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，不得名爲如來，問題就在轉輪聖王，沒有悟證緣起正法，假定認爲具有三十二相的，就是如來，轉輪聖王豈非卽是如來？所以不可以身相得見如來。

佛在世時，以身相見佛，尙且見不到佛，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。如趙州示衆的三轉語說：『泥佛不渡水，金佛不渡鑪，木佛不渡火』。因這是報身佛，不是眞佛像，眞佛是廓然無聖，不取一切報身佛的。又如丹霞天然和尙，一天經過慧林寺，將大殿上的木雕佛像，搬下來燃火取煖，也是立脚在這點。還有四句詩說：『泥塑木雕兼彩畫，塗青抹紫更敷金，若將此爲如來像，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，不可不特別愼重！

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，卽是常不離佛』。華嚴經說：『一切法不生，一切法不滅，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，要想得見如來的眞義，那是絕對做不到的。

諸相非相的實相，雖說是絕對眞理，但因衆生在諸相上，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：「頗有衆生得聞如是言說章句，生實信不」？甚深難解的般若法門，佛知不是一般衆生所能信受得了的，但於無量佛所久集善根的衆生，具有正知正見，具有福德智慧，能信此甚深般若法門，爲入解脫的不二法門！當知具此淨信的衆生，是極爲希有難得的，而爲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。首需知道的：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。其次需知的：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。空爲不共世法的特質。佛法所說的空，與世人所了解的空，有著很大的出入。世人以爲空就是無，無就是沒有，所以一聽到佛法說空，或心驚毛竪，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，說名爲空。如以爲空是沒有，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，名爲我執；於宇宙的萬有法上，執有實自性的，名爲法執。衆生在生死海中，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，認爲通達我空，不一定要通達法空，而性空唯名系，認爲通達我空，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：「是諸衆生，無復我相、人相、衆生相、壽者相；無法相；亦無非法相。何以故？是諸衆生，若心取相，則爲著我、人、衆生、壽者；若取法相，卽著我、人、衆生、壽者。何以故？若取非法相，卽著我、人、衆生、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，卽著我、人、衆生、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，而佛更被尊爲聖中之聖。可是現在要問：爲什麼會有這麼多的賢聖差別？經中清楚答覆這問題說：「一切賢聖皆以無爲法而有差別」。這裏說的無爲法，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，爲什麼又說有差別？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。是以無爲法性，一切賢聖分證，唯佛一人圓證。

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

佛是圓證無上菩提的，並爲衆生宣說這妙法的，在一般人看來，佛是有所得有所說的，但在佛陀本身，從不認爲有個決定性的法爲自己所證所說。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」。因爲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，方得成佛而爲衆生說法。

不特最高的佛陀，有此眞切的認識，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。因爲「須陀洹名爲入流」，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，卽爲著我、人、衆生、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，已經學之爲證，雖菩薩尙在因中，但得無生法忍的菩薩，亦契入於無爲空寂性，不會再在我相、法相、非法相上有所取著，所以特再舉菩薩爲證。凡是發了菩提心的都是菩薩，現在不以其他的菩薩爲例，而以佛陀過去行菩薩道時的事實爲例。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，不特獻上五朶金蓮

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，就爲他授記，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，在一般以爲，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」。因眞證得無生法忍，不容有有所得心存在的，若有一所得的無生法在，是卽顯示你心有所取相，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。

乙　方便道次第

子　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。

『因爲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，這不過是眞正發菩提心的開始，是進一步的發勝義菩提心』。所謂『發勝義菩提心，就是從畢竟空中，起無緣大慈以入世度生。以大悲爲本的菩提心，始終不二，僅有似悟與眞悟的不同而已』。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」。無法爲發心者，亦無法爲證得者。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」。爲什麼？當知如有某種眞實有自性法，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，就是然燈佛也不會爲佛授記，說佛於未來世中作佛，號爲釋迦牟尼。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」，『因爲當時，現覺法性空寂，不見有能得所得，離一切相，然燈佛才爲我授記呢』！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，即是眞實、眞如增語；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，就是眞如、法性，能現覺這眞如法性的，就是如來，並不是在諸法空寂性外，另有一法名爲如義（如來）。唐譯說是眞如等增語者，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，非別有法名爲如來，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，以爲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，因爲佛本無法可得，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，爲不眞實。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，怎可以執爲定實？所以說非實。實尙不可執，又怎麼可以執爲是虛？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」。

丑　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，但爲了利他，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衆生。

佛土，就是佛所教化的世界，爲了淨化美化這世界，不得不運用種種方便，將痛苦的黑暗的濁惡的世界，改造成爲快樂的光明的清淨的世界，是爲莊嚴佛土。如吾人現在所住的世界，叫做五濁惡世，不僅衆苦充滿，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，淨識爲相』。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，特別是像譽爲世界國都的紐約，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，罪惡的衆多，遠超過其他都市，自不夠格稱爲淨土。

所以眞正要想得到淨土，不是單憑物質建設所能得到的，亦卽是說，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、嫉妬、虛僞、欺詐、殘暴、凶狠、諂曲的汚濁心裏下過活，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！只要人人能夠認眞的改造心理，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』，亦卽這一精神表露。怎樣淨心？要以畢竟淨爲淨，謂於得淨之時，其心不作淨想，是爲眞正淨心。

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，世界卽成淨土，以接引我們到淨土中去享樂。印順論師的金剛經講記中說：『菩薩在因中教化衆生，以佛法攝集同行同願者，同行菩薩行。

結果，佛與所化衆生（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。沒有衆會莊嚴的淨土，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：沒有眞實的國土可莊嚴，也沒有眞實的能莊嚴法。因爲，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，稱之爲莊嚴而已。般若經說無莊嚴爲莊嚴，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，卽非莊嚴，是名莊嚴」。

菩薩度化，除了莊嚴佛土，就是成熟衆生，而莊嚴佛土的目的，也是爲了攝化衆生。所以維摩經說：『菩薩取於淨土，皆爲饒益諸衆生故。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，爲成就衆生故，願取佛國；願取佛國者，非於空也』。正因菩薩的敎化衆生、成就衆生，所以能莊嚴淨土；正因菩薩的莊嚴淨土，嚴淨佛國，所以能攝化衆生。維摩經又說：『直心是菩薩淨土，菩薩成

佛時，不諝衆生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德衆生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘衆生來生其國』。可見嚴土與熟生，有其密切的關係。

莊嚴佛土既是卽非莊嚴淨土，成熟衆生當亦不可作成熟衆生想，唯有如此度生，方可算是眞正菩薩。在菩薩度生時，若說「我當滅度無量衆生」，那就執有能度的菩薩，所度的衆生，人我之相不空，怎可稱爲菩薩？要知所謂度生，根本等於未度，如前所說無一衆生實滅度者，就是此意。所以菩薩如說我當滅度無量衆生，是卽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，是爲令發大悲心的，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，所以不得名爲菩薩。

肇公注說：『菩薩自無，何有衆生』？此示菩薩與衆生，都是假名安立的，既沒有實質的能度菩薩，又沒有實質的所度衆生，是以不應取著度生之相，一有所取著，就是執著我、人、衆生、壽者的四相。然實際上，一切衆生，性本體同，根本沒有你我的對待，所以說菩薩卽是說的衆生，說衆生卽是說的菩薩。再說，生本無生，那裏

可以叫做度？就是度亦自度，怎麼可以名爲度生？說實在的，如一有了人我之見，遇到可爲我所化度的就歡喜，遇到不願爲我所化度的就憎嫌，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？怎可稱爲菩薩？

寅　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，名爲究竟菩提，亦卽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：是卽很明顯的顯示諸法無自性空。諸法旣是空無自性的，或有以爲佛是覺者，豈非亦成一無所知？如眞一無所知，怎可稱爲覺者？爲除人們這一懷疑，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，眼以能見爲義，因爲見有種種的不同，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；而天眼却表裏、粗細、前後、遠近、明暗，無不了了明見的。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，以種種法門化度衆生。佛眼，卽「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」，卽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，慧眼了眞空，佛眼如千日，照異體還同』。所謂照異體還同，意約照見的殊勝，名爲佛眼，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，因爲唯有佛的天眼，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，一個佛世界的衆生，已經多得

不得了，如是這麼多佛世界的所有衆生，自然更是多得無量無數，在這無量無數的衆生中，每一衆生有各種不同的活動心理，無量無數的衆生，其心念的衆多，更是不可說不可說。但是任何一個衆生，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，佛會明白知道的。

佛爲什麼能知這麼多衆生的這麼多心念？要知每個衆生的心念，都是緣起無自性的非心。我們所以說它爲心，不過是假名爲心而已，求其實在的自體，是不可得的。無實自體的衆生心，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，刹那刹那無不徧知。

緣起假名的心，爲什麼說它非心？要知衆生心念的活動，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』。正因爲諸心非心，所以佛能圓見一切，而無有任何障礙。

衆生的這念心，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。有以爲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，當然自以爲是，殊不知這又落於斷見的深坑。還有認爲我們的心，是不生不滅永恆不變的，所謂常住眞心，至於生滅變易，刹那演化的一念心，只是心的假相，不能代表本有的眞心，殊不知這同樣有它的問題。

從上敍述看來，證知這一念心，不是容易了解的，如要眞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，並認爲是很有心得的，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，却問他背上揹的什麼？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，始悟其中眞義。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眞相。

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爲他人說的功德勝劣。經說：「若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼」。在無爲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，爲他人說，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，來比較受持本經及爲人說法的功德。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，爲他人說，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、爲人解說」？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，却是第一次校德，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，但現在却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、爲他人說，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」。在應化非眞分第八次校量功德，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、爲人演說，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，並不能眞正解決衆生的大問題。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，則爲福慧雙修，卽自己受持是修慧，爲他人說是修福，又自己受持是自利，爲他人說是利他，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，並爲他人宣說。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，而金剛經尤爲般若經中最重要的，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，亦卽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，到寂滅場爲止，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，無非是欲一切衆生，證到如來同一法身，亦卽希望每個衆生成佛。由於衆生的情執太深，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，以蕩滌衆生的情執，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，卽不能徹悟大乘，不修習般若，卽不能實證空相。因般若一經爲諸佛母，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，卽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：諸佛尙且尊重般若，護念般若，我們初發心的學佛行者，豈可忽視般若而不修學？

本經爲般若的綱要，而其中心的意旨，在令衆生悟明二諦，證入中道，生起正見，在令衆生發起大菩提心，修學菩薩深廣大行，在令衆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：「如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說」。本經既以大乘根器爲所化度的對象，所以經中又說：「若有人受持、讀誦、廣爲人說，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，則爲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、爲人解說。佛在世時，聽受信解般若，還不算是很難，末法時代衆生，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，不足爲難，若當來世後五百歲，其有衆生得聞是經，信解受持，是人則爲第一希有」。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，我們得能在被譽爲世界首都的紐約，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爲發揮，眞正可說只是概要式的敍說。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，以此爲實，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。

序

竺摩

中國的佛法，經過隋唐時代的弘盛，大乘八宗競彩，蔚爲奇觀。其中的禪宗和空宗，尤稱特別：禪宗的頓超直入，不循知解，爲各宗之所重視，構成了中國佛法的特質；而空宗的大刀闊斧，掃蕩情執，亦是諸宗教義之所共許，其思想不特是佛法的昇華，亦是一切世法的不共義。這因全部佛法的究極思想，都從般若空智中迸現出來的；若有一宗否認空的思想與價值，落於有所得心的執情，勢必使這一宗成爲不了義不究竟的佛法。同時世間一切宗教學說，儘管他們說了許許多多的道理，却不曾說到空，而且也不敢說空。原因這些宗教哲學的思想，都是建立在有所得心之上而出發的，耽着世味，最忌談空，如金剛經所謂『應無所住而生其心』的空理，恐怕他們是連做夢也沒有想到的。

空是佛法的昇華，也是不共世法的擇法智眼，所以全部佛法的大小乘經典，談空的不消說，就使它是說有的，也仍離不了談空，所謂『以有空義故，一切法得成』，只是所談空的程度有徹底不徹底的深淺不同而已。同時空的究極思想，既是一切世法

的不共義，致使世間一般學者或非學者，或對之驚歎，或對之疑謗：驚歎的以其陳義過高，非一般宗教哲學思想所可企及；疑謗的則聞空驚怪，不理解佛法談空的旨趣，以爲這空是空洞無物的虛無，或消極逃避的滯寂，於是就附會佛法是厭世的，於人無益，於世不利，把那從空而不空的思想中所產生的大乘佛法活潑潑的進取精神，因懵懂含糊而一口否定，或一筆抹煞了！

現在這部金光明經的空品，就是許多談空經中的一部份教義。它談我的五蘊身空說：『何處有人，及以衆生？本性空寂，無明故有』。也談法的四大皆空說：『本自不生，性無和合，以是因緣，我說諸大，從本不生，和合而有』。從而談十二因緣空，也談四諦空；談世法空，也談佛法空。全品雖是短短的四五十首偈頌，對於空的眞義，亦覺曲盡其致。講者演培法師，更是善於解空，妙辯無礙，把空說得頭頭是道，左右逢源。他並揭出金經的宗要，在乎菩提涅槃的因果；而欲把握這個宗要，證取這個妙果，則在乎修習正因的功德門和智慧門。功德門所修習的是方便道，重在懺悔品和讚歎品的功行；智慧門中所修習的是般若道，就是以這闡揚二空勝義的空品爲代表。佛法的眞正行者，惟有從這空的般若道中用功磨鍊，才能生起斷惑證眞的微妙勝用

；因爲不論你修習懺悔滅惡的善行，或讚歎諸佛的功德都好，如果不經過般若空智作蕩情掃執的提煉，那麼你的懺悔滅惡終難以滅盡，修習善行的功德也難以清淨。故智者大師在本經疏中很精警地揭出：『懺不得空，惡不除滅；讚不得空，善不清淨』。在性空寶典的大智度論中，也有說到『智度爲導，五度如盲』的話。就是修習六度中的前五度，而不修最後的智度，好像航海失了導師，其他的夥計都同盲人一樣，在風波險惡中找不到南針，前途不知如何是好了。

本品在金光明經中，古今以來曾有不少大德講解與詮疏，但語言淺白暢曉，文字流利易讀，自然要算這部講記了。這給予初機者很多便利；同時老鑽故紙者，亦可由於這講解的新穎，記述文筆的生動，而觸發新的思想，對空的眞義，作新的認識。從前常啼菩薩艱苦地東行，不惜賣身以求般若；唐朝的玄奘法師不辭跋涉山川，邁往天竺求經，歸來先譯六百般若爲不世的盛業；那末，我們對於法師宣揚這一部屬於般若道的空品眞義，也應奮發大心，悉力鑽研，才不負講者的一番婆心。而檳城佛學書局爲之提前單印，也不外乎這個好意吧。

佛紀二五〇七年衛塞節前，竺摩序於檳城竹園精舍。

金光明經空品講記

懸論

一　本經譯史的簡說

每次講經都曾說到，中國流行的經典，是從印度傳譯過來的，因此，對於每部經典的解說，首先需要簡單的說明其譯史，然後才可證明其經，正式是由印度傳入的，假定在中國譯經史上，沒有確切的史實可據，則該經是不是從印度傳來，就成問題而值得加以研究或考證了。現在講金光明經空品，所以對本經譯史，特先作簡要說明。

中國佛經從印度傳來，差不多是每個佛子所知道的。可是同一經典，由於時代不同，譯者不同，往往就有幾種不同譯本，如法華經有三種譯本，金剛經有六種譯本，心經有七種譯本，本經前後則有五種不同的翻譯。

五種譯本是：一、北涼曇無讖三藏法師譯的，叫做金光明經，有四卷十八品，二、後周崛多耶舍三藏法師在歸聖寺譯的，亦叫金光明經，有五卷二十品；三、陳眞諦三藏法師在建康正觀寺譯的，亦名金光明經，有七卷二十二品；四、隋闍那崛多三藏法師在長安大興善寺譯的，爲金光明經、銀主囑累品；五、唐義淨三藏法師在長安譯的，叫做金光明最勝王經，有十卷三十一品。現對諸位講的，是第一次曇無讖譯的四卷本。

上來所說五本，現在大藏經中所見到的有三種，就是金光明經、合部金光明經、金光明最勝王經。於中，合部金光明經，是我國隋時寶貴法師糅合曇無讖、闍那崛多、眞諦三家譯本而成，有八卷二十四品。

現在講的既是曇無讖的譯本，對其歷史不得不略爲介紹。曇無讖是中印度人，在他沒有出家前，對世間一般知識，固然是很博達，就是對神咒祕術，陰陽曆算，亦復極爲精通。因爲如此，所以深受國王的尊重，亦因如此，犯了很大的過錯，爲了避免受誅，乃逃離本國而到罽賓去。不唯如此，結果還是由於這個，受到殺身之禍。經過是這樣的：法師來到中國，首先是在沮渠蒙遜統治下的地區弘法，後來魏太武聞法師

的令名，並知法師有很高的道術，乃派人去請法師來魏都。太武帝所以這樣懇切的求曇無讖，因感覺到他『博通多識，羅什之流；神咒祕術，澄公之匹』的關係，不單純的是爲請他弘法，而還含有請他協助武功方面的意思。沮渠蒙遜深知魏太武的來意，很不願意法師爲他所利用，但因北魏力量强大，不敢違抗，乃以重金收買來使李順，要他在半路上殺掉曇無讖，所以法師是死於非命的。因而佛法行者，最好不用神祕咒術。可是印度是個神祕國家，很多宗教學者，懂得神祕咒術。如來華弘化的佛圖澄大師，就是最善於這套的，並且利用這個，感化了殘暴無比的石勒、石虎。現說曇無讖是『澄公之匹』，卽表示他與佛圖澄有同樣的這種本領。中國佛教學者都知道羅什三藏是很有學問的，現說曇無讖是『羅什之流』，卽表示他與鳩摩羅什一樣有高深的學問。正因爲曇無讖的道術高，學問深，所以不論弘化到什麼地方，都爲帝王及諸僧俗之所尊重，可說是位很難得的法師。

曇無讖的神祕咒術以及一般知識，都是出家前所學得的，出家以後修學佛法，起初是學小乘，後見大涅槃經，覺得大乘深義，勝過小乘教理，乃由小乘轉向大乘。這種情形，亦如什公一樣，什公原本是學小乘的，後聞陰界諸入皆空無相的教典，於是

由小乘轉向大乘。什公由小向大，是因般若；曇無讖由小向大，則是涅槃。般若與涅槃，對中國佛法都有很大影響；而什公與曇無讖，亦爲中國佛教有名的大德。

曇無讖學通了大涅槃經，就帶該經前分十卷、菩薩戒經、菩薩戒本等，到罽賓去，後來又到龜玆，可是這兩個地方，都是以學小乘爲主，對他所弘揚的大涅槃經，不願接受，沒有辦法弘揚出去，然後乃東入鄯善，以及進至敦煌，大約在北涼玄始十年，到達姑臧地方。

曇無讖在中國，除作口頭宣揚，所譯經典有十一部，就是大涅槃經、悲華經、菩薩地持經等，現在講的金光明經，亦是其中的一部。從他所譯的經典看，可說都是屬於大乘的。而涅槃經發揮佛性說，尤有他的重要性。在曇無讖未來前，中國雖是個接受大乘佛教的國家，但一切衆生皆可成佛的究極思想，還沒有傳到中國來，所以道生法師在南京唱說這個道理，被其他的法師認爲離經叛道，而被逐出南京的僧團。可是等曇無讖譯的大涅槃經傳到南方，經中果有『凡有心者皆當作佛』之說，於是中國佛教思想界，發生很大的波動，一時研究涅槃的風氣大盛，並且成立涅槃宗，一切衆生皆得成佛的理論，再沒有人懷疑。

曇無讖所譯的經典，在思想方面影響中國佛教的，固是大涅槃經，而在律儀方面一新中國佛教面目的，則是他所譯的優婆塞戒經、菩薩地持經、菩薩戒本等。中國佛教史上，羅什三藏以前所傳的戒律，多屬於小乘戒，到了曇無讖，才譯有大乘戒律。地持經相當於瑜伽論的菩薩地，可說是大乘戒律的重鎮。其他所譯都是大乘戒，所以知道曇無讖是最重視大乘戒的。同時，菩薩戒的流行，實是先在涼州，而菩薩戒諸經的研求，差不多專在北方，由是可知涼州佛學影響於北朝的很大。

總之，曇無讖三藏來中國，不但在思想方面有着很大的影響，就是在戒律方面亦給與新的面目，所以曇無讖所譯的經典，是經得起歷史考證的，是值得吾人信奉的！

二　本經宗要及勝用

佛每說一部經，都有其中心思想，而這中心思想就是現在說的宗要。本經的宗要何在？在於宣示菩提涅槃的因果。如涼譯的壽量品及陳譯的三身分別品，卽是說佛果菩提涅槃。唯識學上將這稱爲二轉依果，如來所得者得此，衆生所求者求此。可是菩提涅槃的大果，不是自然可得的，必須修種種勝因，然後始得完成，所以懺悔以下三

品，特別說明如何修因。論其正因，雖在陳譯的三身分別品，但依涼譯所說的三品去修，修到究竟圓滿的時候，就可獲證大菩提果及大涅槃果。修因的行門本來是很多的，但最主要的不出功德與智慧的二門，功德門所修的是方便道，智慧門所修的是般若道。方便道中怎樣廣修功德？本經的懺悔品與讚歎品，有詳盡的說明；般若道中怎樣修學智慧？本經的空品，明白的告訴我人。但是有人問道：專修功德智慧二門，怎麼會得三身果德？因爲，所修的功德，不是二乘所行的，所修的智慧，不是凡夫所行的；不是凡夫所行的智慧，雖長期在生死中，而實不住於生死，不是二乘所修的功德，雖可證入寂滅涅槃，而實不住於涅槃。不住涅槃，就得應化二身的功用，不住生死，就得法身的究竟清淨。還有，諸功德行修成就的時候，就得遠離業障，業障遠離，隨順衆生的機宜無礙自在，卽有化身的顯現；諸智慧行修成就的時候，就遠離煩惱障，煩惱障離，就與諸法的眞理相應契合，而有應身的顯現；二障旣離，由二障所感的果報阿黎耶，自然就息滅不起，到了這個時候，清淨法身之體，就徹底的顯現。由上所說，可知欲得佛果三身，必須本諸功德智慧而修。

功德智慧的修成，首要是滅惡生善，而這滅惡生善，卽爲本經的勝用。勝用，就

是殊勝功用。釋迦牟尼無論說什麼經，都有他的功能作用，假定沒有勝用，說既沒有意義，聽也沒有意義，所以了解了本經的宗要，還要了解本經的勝用。依天臺智者大師說，本經是以『滅惡生善』爲其勝用的。能滅惡，就是顯示它的力量，能生善，就是顯示它的勝用，而學佛者的本旨，就在滅惡生善。一個學了佛的，惡不能滅，善不能生，一切還是那個老樣子，怎能得到佛法的利益？觀察一個佛法行者，得不得佛法受用，就看他是不是已能滅惡生善？

從何可以證明本經是能滅諸罪惡的？從何可以證明本經是能生諸善法的？這還是從懺悔以下的三品來說明。最高佛果所得的智慧是一切種智，而這果位上的一切種智，是由無量功德之所莊嚴的，所以一定要修功德。由修功德而成就的一切種智，能拔除一切的痛苦，能給與一切的快樂，苦樂都是在果報上說的，苦不自苦，由惡業而感苦，樂不自樂，由善業而得樂，這是大家所知道的。惡業的創造，由於貪瞋癡的三毒發動，要想不受生命苦果，首要解決惡業根源，否則的話，不受苦是不可能的。然而怎樣始能根絕苦果根源？這就是要懺悔無始來的罪惡，因爲已造成的罪惡，只有懺悔始得清淨，如不懺除淨盡，總歸要感果的，所以佛在懺悔品中，特別指示我們如何懺

除罪惡。樂果是由善行來的，而善行的修成，自有各種行門，本經則以讚歎佛的功德爲最大善行，如讚歎品說：『過去有王名金龍尊，常以讚歎讚歎去來現在諸佛』。普賢十大願的第二願，就是『稱讚如來』，所以讚佛的功德是很大的。學佛的人，如常讚歎佛法僧的三寶，仰仗三寶的威德慈光攝受，就可生起一切善法。『三寶功德，難盡讚揚』；『三寶功德，嘆莫能窮』。由於我人的讚揚，引發別人的生信，發心歸依三寶，修學一切佛法，所以佛說讚歎品，是能生諸善法的。懺悔與讚歎，各有其勝用，不過，一就滅惡的立場講，一就生善的立場講，但這是一往而言，實際來說，生善可以滅惡，滅惡自然生善，彼此有着相互影響的，是以懺悔與讚歎二品，都有生善滅惡的功能。

但滅惡生善，必須透過第五空品，如不通達空義，不特惡法不能除滅，所生善法亦不清淨，是以天臺智者大師說：『懺不得空，惡不除滅；讚不得空，善不清淨』。由此可以想見空品，是能雙導滅惡生善的。在此，不免仍然有人要問：善惡都是現實存在的，爲什麼定要透過空性？關於這個，須加說明：吾人所有的一切罪惡，都是從自己的內心所創造出來的，現在想要懺除一切罪惡，還得從自己的內心懺悔起，否則

的話，罪惡是懺悔不了的，所以說『罪從心起將心懺』。然到怎樣的程度，方可算是將罪懺除？這要在懺悔的過程中，逐漸逐漸將心寂滅下去，不再在三毒煩惱方面兜轉，其罪自然就被消亡，所以說：『心若滅時罪亦亡』。等到『心亡罪滅兩俱空』的時候，『是則名爲眞懺悔』。懺悔罪障，可說這是最重要的懺法。因爲了解了能造所造的無自性空，不起戲論顚倒，那就不起愛、取等惑業，得到清淨、解脫，所以說：『空卽無生，是大懺悔』。假使懺悔而不了解罪性本空，一切罪惡是消滅不了的。衆生無始來所造的罪惡，假使有體積而有實自性的話，將它堆積起來，須彌山不能比其高，你要一個個的懺悔，怎麼懺悔得了？因爲衆罪自性本空不可得，如以智慧透視觀察，對它有這樣一個正確認識，衆罪如霜露一樣的歸於無有，不然，其罪惡性仍然存在，一定是要去感受苦果的。罪性本空，這在理論上講，一點是不錯的，但若不正確的了解其空不可得，以爲罪性既然本空，造惡沒有什麼關係，何不索性多造些惡？假定這樣，那就糟了！

讚佛讚法讚僧以及各種隨喜讚歎，都可生長一切善法功德的，但這所生善法，必須透過空性，方可算爲清淨，方成無漏善法，假定不了解空，生長諸有善法，固然不

成問題，但都屬於有漏善法，其中含有染污的成份，不得算爲清淨善法，最多不過獲得人天的有漏果報而已。要想以此成就佛果位上的大菩提大涅槃的果德，是不可能的。但佛學的目的，在於二轉依果，在於一切種智，不是爲求人天福報的。然這都要無漏善法功德之所莊嚴才行，所以所修一切善法，必須透過空性而成爲清淨的，不清淨的善法，是不能莊嚴佛果的。怎樣是透過空性的善法？怎樣是不透過空性的善法？舉布施來說：發心布施，自是功德善根事，如不了解布施的空寂，執著有實在的能布施的人，執著有實在接受布施的人，執著有實在所布施的東西，所謂三輪不空，所得功德，就不能成爲清淨無漏的。假定在布施時，了解沒有能施、所施、施物的實有自性，所謂三輪體空，不著相而行布施，那所得的功德，卽爲清淨無漏，而且無限無量。無相布施，是指空相應的布施，是通達能施所施畢竟無自性的布施。不但布施如此，持戒、忍辱、精進等的一切善法，都應與空相應，才能成爲成佛資糧，才能莊嚴無上菩提。假定不是這樣，不但善不清淨，功德亦復很少，且爲有限有量！

如上分別，證知懺悔要了解空，讚歎也要了解空，唯空可以雙導滅惡生善，假使不經過空的陶鍊洗革，惡既不能滅除淨盡，善亦不能清淨無染，所以空品極爲重要。

三　本經經題的略釋

本經名爲金光明經：金光明三字是別題，經之一字是通題。通題的經字如常說，現在略釋金光明三字的別題。

佛經經題的安立，本有七種立名不同，本經於七名中，屬於那種立名，古德有不同的說法：有的認爲金光明三字是法非譬；有的認爲金光明三字是譬非法。然從多數而言，現我仍然根據單喻立名來講。

譬喻，在佛法的說明上，佔有很重要的地位。如一個甚深的道理，當你橫說豎說，都沒有辦法了解時，往往因用淺顯的譬喻，而忽然的了解過來。以喻顯法，不特無智的人需要，就是有智的人亦復如此。法華經的譬喻品，在舍利弗請說因緣後，佛陀告訴舍利弗說：『今當復以譬喻更明此義，諸有智者要以譬喻得解』。方便品中更明白的說：『過去、現在、未來所有諸佛，皆以無量無數方便、種種因緣、譬喻言辭而爲衆生演說諸法』。由此就可以知道，譬喻是很重要的。譬是比譬，喻是曉喻、卽是譬以其他的事情，使人易於曉喻，謂之譬喻。本經金光明三字，以之譬喻法時，古德

將它從三方面來說明，現略分別如下：

一、譬佛果三身：不論是過去、現在、未來的大乘佛法行者，凡證得最高無上佛果的，必然都具有三身。關於三身，通常所說的是法身、報身、應身，或如唯識學上說的自性身、受用身、應化身，但本經所說的三身，則是法身、應身、化身。如眞諦三藏所譯金光明經三身品中云：『一切如來有三種身，菩薩摩訶薩皆應當知。何者爲三？一者化身，二者應身，三者法身。如是三身攝受阿耨多羅三藐三菩提』。所以本經所說的三身，不同一般所說的三身，我們不可不先有個認識。

什麼是法身？依諦譯金光明經說，可以名爲法身的，唯有諸佛所有的如如智。這是本來眞實有而爲滅除一切煩惱等障所顯的。如世間的金子，其體本有眞實，儘管仍在金鑛之中，只要將其開發出來，予以陶冶錘鍊，金體就可顯現。法身的本有眞實以及從煩惱蓋覆中顯現出來，也是如此，所以特用金這東西譬喻法身。

什麼是應身？依諦譯金光明經說，這是本於如來相應的如如智的法身而現的三十二相八十種好，並且項背具有圓光的，名爲應身。如世間的光亮，能夠照耀一切，能應任何不同場所而無所不照的，應身也是如此，所以特用光亮譬喻應身。

什麼是化身？依諦譯金光明經說，如來在因地中修行而得自在，因爲得自在故，所以到了佛果位上，就能『隨衆生心，隨衆生行，隨衆生界，多種了別，不待時，不過時，處所相應，時相應，行相應，說法相應，現種種身，是名化身』。化身，換一句話說，就是隨類現化，你是怎樣的身份，佛就現出怎樣的身份，來化度你。如世間的明度，能夠遍益一切，所以譬喻化身。世間的人們，如長期的生存在黑暗中，其生命一定是很悲慘的，因而爲人沒有不希望得到光明的。以佛法說，三界就是個大黑暗，所以佛陀隨類化身到這世間來，利益人羣及諸衆生。

二、譬涅槃三德：證得無上大覺的佛陀，具有菩提涅槃二轉依果，而佛所證的涅槃不同於聲聞所證涅槃者，即佛涅槃果上，具有法身、般若、解脫的三德。三德之說，出於大涅槃經，而爲眞常大乘所樂說者，現略喻說如下：

法身爲佛的本體，以常住不滅的法性爲身，所以名爲法身。而此法身，涅槃經說，具有常樂我淨的四德。現在以金譬喻法身，即因金有四種殊勝的特質：一、金的顏色，不論在什麼時候，都是黃黃的，常常時，恒恒時，沒有變化，法身也是如此，所以如常。二、人生在世，貧窮是很苦的，但若有了七寶之一的黃金，立刻就會使人大

富大貴起來，享受人間所有的快樂，法身也是如此，所以如樂。三、世間的黃金，可作種種不同的莊嚴具，時而作成這樣，時而作成那樣，轉變自如，無礙自在，法身也是如此，所以如我。四、黃金的自體，是清淨無染的，不論遺落在什麼染汚的地方，總是保持自體的清淨，絕不會隨染汚而染汚，法身也是如此，所以如淨。金的四種特質與法身的四德相契，所以以金譬喻法身。

般若德，是能如實覺了諸法相的智慧。般若智慧，有兩種功用：第一能夠照萬有諸法的眞相，諸法本來是怎樣的，般若能如實的照了它是怎樣；第二能夠除去衆生的愚癡黑暗，衆生所以不能如實的了解萬有諸法，就因缺乏般若智慧。光，如太陽光，凡是光都是從發光體送出來的，太陽是發光體，所以名光。光有照了與除暗的兩種功用，所以以光譬喻般若德。

解脫德，是遠離一切繫縛而得大自在者。衆生在現實世間，所以受到種種束縛，不得自由自在，根本原因在於惑業的纏繞。學佛到了惑盡業空，就得無累自在。明與光不同，依佛法的論典說：『月、星、火藥、寶珠、電等諸焰名明』。如月亮，本來沒有光明的，我們所以見到月明，不過是太陽的反射作用而已，所以佛法稱他爲明。

明有兩種特色：第一是沒有黑暗，因爲明與暗是敵體相反的，有明就沒有暗，有暗就沒有明，兩者絕對不能並存的。第二是可以達於廣遠，卽明出現的時候，能及於遙遠廣闊的空間，使人本於明亮而行，不致有喪身失命的危險！涅槃所有的解脫德，消除一切衆患，再也沒有生死界中的種種束縛，所以以明譬喻解脫德。

三、譬三因佛性：三因佛性之說，出於大涅槃經，與上所說三德，有着密切關係。一、正因佛性，是指離一切邪非的中正眞如，依於這個，將來就可成就法身的果德。二、了因佛性，是指照了眞如之理的智慧，依於這個，將來就可成就般若的果德。三、緣因佛性，是指緣助了因，開發正因的一切善根功德，依於這個，將來就可成就解脫的果德。因此可知涅槃三德，是由三因佛性之所成就，假使沒有三因佛性，亦卽沒有涅槃三德。三因與三德，在眞常大乘，有其重要意義，雖說唯識性空，很少談到這個，但天臺家圓教，却時常的論說。本經經題叫做金光明，不特譬喻涅槃三德，亦譬三因佛性，所以現在將之對照簡單說明如下：

爲什麼以金譬喻正因佛性？金的自體，本來有的，不是後來成的，所以喻如正因佛性，因爲正因佛性，亦是道前本有的，不是後來修成的，本有的正因佛性，爲天魔

外道所不能破壞，如土內的藏金，其性是不改的。

爲什麼以光譬喻了因佛性？光是現在才開始有的，並不是原來就有的，所以喻如了因佛性，因爲了因佛性，亦是到了修道之中，對緣起修，功能才會開始生起的，並不是其體本有的，所以望於果德，名爲了因。

爲什麼以明譬喻緣因佛性？明是顯示沒有黑暗的意思，所以喻如修道以後直至於果的緣因佛性，因爲緣因佛性，是屬所修的一切功德善根，可以資助覺智，開顯正性，猶如耘除草穢，掘土金藏，所以名爲緣因佛性。

正講

甲一　序略說意

乙一　表今略說

無量餘經　已廣說空　是故此中　略而解說

本經的宗要勝用，譯傳簡史，經題意義，上來已都略爲解說，從今晚開始，正式解釋空品經文。

『空爲佛法的特質所在：不問大乘與小乘，說有與說空，都不能缺此，缺了卽不成究竟的佛教』。所以佛教所說的空，是貫通一切佛法的，不可說這一部份經典講空，那一部份經典不講空，亦不可說這一宗派講空，那一宗派不講空，空是大家都講的，只可說空義講有淺深不同，絕對不可說佛法行者不講空的，這請大家需要首先知道的。

因爲全部佛法都是講空的，所以本品開頭就說「無量餘經，已廣說空」。這裏說的無量餘經，顯示從展轉傳來的阿含直至廣明空義的般若，所有大小經典，無有

不說空的，所以名爲已廣說空。如從義淨三藏所譯『我已於餘甚深經，廣說眞空微妙法』兩句頌文來看：甚深經，古德指爲深密、楞伽、般若等諸大乘經，其實凡是說空的，都可稱爲甚深經。空義在其他的經典，既然已經廣爲宣說，現今在本經的空品，當然只有略爲解說，所以說：「是故此中，略而解說」。異譯說的『今復於此經之內，略說空法不思議』，其意是一樣的。所謂廣說，如通常說的十八空，二十空，二十四空，廣明有無內外一切法悉皆空寂。所謂略說，卽本經簡單而扼要的說爲生法二空。

講到廣略，佛陀說法，本有二門，有時說略，有時說廣，而此廣略二門，如果要詳細分別，還可作爲四句：一、名略義廣，如本經說的生法二空，從名詞上來講，這是很簡略的，只是生空與法空而已，但從它所包含的意義說，却是很深廣的。因爲生空所指的衆生，不唯指一般凡夫衆生，就是最高無上的佛果，亦屬於衆生之類，如大智度論說：『衆生無上者佛是』，卽是指此。同時，法空所指的諸法，不唯指衆生分上的五蘊，就是佛果位上的五蘊，亦在法的範圍之內，因被稱爲色解脫，受想行識解脫的，所以大智度論說：『法無上者涅槃是』，卽是指此而言。二、

名廣義略，如諸大乘經中所說法性、法界、實相、實際、眞如、如如、勝義、空性等，有很多不同的名稱，所以說爲名廣。可是究其實際的意義，雖有各別不同的詮說，但實同顯諸法眞理的一義而已，所以說爲義略。三、名略義略，如諸經論常常說的唯一空字，不論是名是義，都是很簡略的，所以說爲名義俱略。四、名廣義廣，如般若等經說的十八空，二十空，二十四空等，不論就名來看，就義予以分別，都顯得極爲詳細，所以說爲名義俱廣。本經下文說的『五陰舍宅，觀悉空寂』，是指法空說的，所說『何處有人及以衆生』，是指生空說的。因此，本經空品，雖然說空，但未詳細的說種種空，只是略說生法二空而已。在四句分別當中，屬於名略義廣的一句。什麼叫做生空？什麼叫做法空？關於二空的意義，到下經文再爲詳說，現在暫且不說。

乙二　釋略說義

衆生根鈍　斟於智慧　不能廣知　無量空義　故此尊經　略而說之

空義本是甚深最甚深的，照道理上講，應爲衆生詳細的宣說，爲什麼於此經中只是略而解說？略說的意趣，在這六句頌文，佛陀特爲點出。大悲佛陀，不論什麼

時候，爲諸衆生說法，都要觀察衆生接受的程度如何：能夠接受深的，就爲之說深法，不能夠接受深的，就爲之說淺法，能夠接受廣的，就爲之廣說，不能接受廣的，就爲之略說，所以佛陀說法，不是隨自心意，要怎樣的說就怎樣的說，而是必須顧及衆生的程度的。佛在本經所以略說二空，因爲觀察到「衆生根鈍，尠於智慧」，由於根鈍慧淺，「不能廣知無量空義」，逼不得已，所以在「此」金光明的「尊經」之內，只好「略而說之」，免得衆生接受不了，反而不能獲得法益。從這點說：可見佛陀的悲心深切，處處爲衆生設想，事事爲衆生利益，所以佛的恩德難思難議。

爲利鈍根作廣略說，不可一概而論，所以需要再加分別。如來說法，具有教理兩方面：約能詮的言教或廣或略，分別衆生根性的是利是鈍，依於向來所說是這樣的：詳細又詳細的說明，這是對鈍根衆生說的，因爲鈍根衆生，由於智慧缺乏，若不對他說了再說，他是沒有辦法了解的，所以廣說是爲鈍根。假使略爲一說，就能明白所說的是什麼，這是利根衆生，所以略說是爲利根。若約所詮義理的廣略，分別衆生根的利鈍，那就與上剛剛相反：對諸法的義理，發揮了又發揮，詳詳細細指

示，這是爲的利根衆生，因爲上根利智的衆生，不論你怎樣爲他廣宣義理，他都能夠接受而有所契入的，所以廣顯是爲利根。假使略示義理，必然是爲鈍根，因爲根鈍慧淺的衆生，不能接受深廣的義理，如你對他作深廣無涯的顯示，不特不能使他明白，甚至使他失去追求眞理的勇氣，所以略示是爲鈍根。還有人說：不管是能詮的言教，或是所詮的義理，凡是廣說廣顯的，就是爲的利根衆生，凡是略說略示的，就是爲的鈍根衆生。爲什麼如此？因利根衆生，智慧深邃，若敎若理，縱然廣說，都能總持，至鈍根有情，因尠於智慧，缺乏總持能力，所以只能略爲開示。本經說的鈍根，正是指的這類。

其次，有以聞持與開悟，分別廣略與利鈍。意思是說：一聞就得開悟的，是屬利根，如舍利弗聽了馬勝比丘的緣起偈，立刻就體悟了眞理，爲最明顯的一例。再聞而得開悟的，則屬鈍根，如目犍連聽舍利弗說了兩次緣起偈，然後始得體悟眞理，亦爲明白的一例。再從聞持分別利鈍：聞一四句偈而不能受持的，如周利盤陀伽，卽是鈍根，聞十二部經無有不能受持的，如說佛法大海流入阿難心，卽是利根。聽聞本經的當機，只有能不能開悟的機宜，沒有是否可以廣持的機宜，所以本經說

不能廣知無量空義，異譯義淨本說『於諸廣大甚深法，有情無智不能解』，就是此意。所以廣略與利鈍，看是從那一方面來分別，不可固定的執持某一方面所說。

乙三　略說利機

異妙方便　種種因緣　爲鈍根故　起大悲心　我今演說　此妙經典
如我所解　知衆生意

於此尊經略說空義，是運用的一種什麼方法？假使沒有適當的方法，仍然不能達到略說空義的目的。佛是不會善說空話的，所以以「異妙方便，種種因緣」，爲諸衆生略說空義。方便，這是佛經中常常說到的，如法華經有方便品，維摩經亦有方便品等。方便不是眞實，眞實就是本於自己所證悟的諸法空性，老老實實的這樣就是這樣的把它宣說出來；方便乃是隨順衆生的機宜，及隨衆生的心意與好樂，作種種不同的宣說，是爲佛的方便。方是方法軌式之義，便是善巧便利之謂。又，方是祕的意思，便是行的意思。佛以方便祕巧，本於方法軌式，隨機權說，令衆獲益，是爲權巧方便。方便而稱爲異妙者，顯示現在的略說，異於過去的廣說，且能契合衆生的機益，使衆生從這略說中，得到說空的利益，所以稱爲異妙。異妙方便種

種因緣，義淨的譯本，譯爲：『以善方便勝因緣』，其義亦同。至於種種因緣這句話的意思，是指下文所說顯示我法二空性的種種事。我法二空，在明空義方面，雖說是很簡略，但若不以種種事顯示其空，衆生仍然不能洞達其空性，所以說種種因緣。

以此異妙方便種種因緣，是爲的那類衆生？「爲鈍根故，起大悲心，我今演說，此妙經典」。義淨本譯爲『大悲哀愍有情故……演說令彼明空義』。著有情深的鈍根衆生，不用異妙方便爲之說空，那是始終不能了解空的，由此善巧說空，亦可見佛陀的大悲心重，所以說起大悲心。悲以拔苦爲義，衆生著有，必爲衆苦所逼，佛陀深知於此，見諸衆生著有，悲心徹骨髓，情不容已的要爲衆生說空，唯空可以掃除衆生有執，唯空可越三界而得解脫。大悲佛陀，說法度生，令明空義，原因在此。進一步說：空，不但空有，亦復空無，『空有者，空二十五之塊有；空無者，空二乘之灰無；兩邊清淨，名之爲空』。是以空之爲空，不論略說廣說，都是有益於衆生的。釋尊在此微妙經典之中，敷演宣說生法二空之義，其根本出發點，實是在於悲心，即使鈍根衆生聽了，亦可從此悟入空性。

「如我所解，知衆生意」者：我是佛陀的自稱，意謂如我所理解所證悟的，知道一般著有的衆生，是都喜歡說略而不願廣聞的。由於衆生心意要求是如此，佛知廣說無益於衆生，略說有利於當機，乃不得不捨廣談而取略說。講到衆生心意的好樂，向來說有三種：樂略、樂中、樂廣。衆生有此好樂不同，佛就不能不適應衆生的好樂，作種種不同的說法，以滿足衆生的所求，這是佛陀的大悲，亦是佛陀的善巧。大悲與善巧，爲度衆生不可或缺的兩大要素，所以經中有說：『大悲爲上首，無所得爲方便』，就是此意。沒有大悲，固然根本不會發心度生，沒有善巧，即使有心救度衆生，亦不能恰到好處的令衆生得益。

甲二　正說空理

乙一　明人空

丙一　五非常門

丁一　無我門

是身虛僞　猶如空聚　六入村落　結賊所止　一切自住　各不相知

眼根受色　耳分別聲　鼻齅諸香　舌嗜於味　所有身根　貪受諸觸

意根分別　一切諸法　六情諸根　各各自緣　諸根境界　不行他緣

本經空品全文，分爲三大段落，上面已經講了敍略說意的一段，從是身虛僞下，講第二大段正說空理。在說空理中，前說本品所講，主要是我空與法空的二空。現在先講人空，人空亦卽人無我的意思。人我，可用種種不同的方法顯示其空，本經則以五非常門，顯示人空之理。所謂五非常門，就是無我、無常、苦、空、不淨。本此五方面，就可將人空的道理，一步一步的顯示出來。下面依於這個次第，先以無我義開顯人空。

「是身虛僞」，這是總標；「猶如空聚，六入村落，結賊所止」，這是喻顯。是身，就是我們的身體，這個身體，在普通衆生看來，總認爲是個實在身體，並在這實在身體上，生起一種堅固執著，如是執著，有的經中，稱爲身見。身見，換句話說，卽在生命自體中，執著有個實在自我。但以佛法觀點來說，根本不承認有衆生所見的實在自體，因爲父母所生身原是虛假的，所以說是身虛僞。

猶如空聚的聚，印度原叫聚落，中國譯爲村莊。村莊是住人的，如集合很多戶，成爲一個村莊。可是現在這個村莊，或因發生戰事，或因遭遇洪水，空無一人居

住於此，所以稱爲空聚。阿含經說：過去有個犯人，犯了國家國法，國王本於國家法律，要處以應得的死罪，犯人得到這個消息，異常恐懼，爲求避免處死，乃偷偷的離家逃奔他方，走到半路，經過一個村落，行遍大街小巷，空寂不見一人，心裏這樣在想：我走了這麼遠的路，身心感到異常疲倦，村中既然寂無有人，何不在此休息一夜！當他正在這樣想時，忽然聽到空中有人對他說道：『你不要以爲村中空寂無人，正式的百姓雖沒有一個，但却是盜賊常常出沒之區，假定今晚你在這裏，可能有喪身失命的危險，我勸你還是快快的離開這個空無一人的村莊』！犯人聽了這話，一刻也不敢停的，繼續的向前走去！

這說明了什麼？當知村落，就是六入所組合的身體，逃避國王處罰的犯人，就是指的衆生。衆生在世間，總在魔王的掌握中，不能逃脫魔掌，發心修學佛法，原想逃出魔的掌握，遠離這現實世間，那知在六入村落，却遇到了魔難，因爲六入村落，是結賊所止住的地方。

六入，亦名六根，亦名六處，就是眼耳鼻舌身意的六者。六入是組織有情生命自體的六種要素，每個生命體，不出生理與心理，亦可說是生理與心理的組合。六

入的前五入，是屬於生理方面的，最後意入，則屬於心理活動方面，所以六入，簡單說來，爲生理與心理的相互配合。

生理與心理相互組合的生命體，猶如一個村莊，所以叫做六入村落。六入的生命村莊，本是空無所有的，亦卽是說，沒有衆生所執著的實在自我，所以叫做六入空聚。對這六入空聚，如能眞實了解，就可掙脫天魔的掌握，而不再在世間流轉了。因爲不知六入村落，是結賊所止住的地方，所以安住六入空聚之中，反而爲結賊之所傷害！

結與賊，在佛經中，都是指煩惱說的。衆生有了煩惱，就爲煩惱繫得緊緊，不能自由自在的處於世間，所以如結。衆生有了煩惱，所修種種功德善根，常爲煩惱之所劫奪，自家不能獲得受用，所以如賊。如此煩惱結賊，怎會止住在六入村落中的？因六入與六境的相接，生起認識的六識，六識發生認識活動以後，對於所認識的六境，本不應貪的而起貪，本不應瞋的而生瞋，本不應嫉妬驕傲的而嫉妬驕傲，貪、瞋、嫉妬、驕傲，是爲煩惱結賊。一切煩惱結賊，常活動於生命內在，所以很多發心修行的人，每每在六根門頭敗退下來，如了解六入空無自性，不使煩惱結賊

在六入村落活動，就可遠離六入村落，繼續不斷的向解脫大道前進，達到學佛所追求的目的！

組成生命村落的六入，我們不要把它看得太簡單了，因爲生死流轉與涅槃還滅，其關鍵都在六根。六根，是發生認識的根源：如認識這個那個，必須透過六根機關，然後方可有所認識，假定不經六根門頭，認識作用無法現前，問題在於認識的正確還是錯誤。透過六根而產生的認識作用，假定是顚倒錯誤的，就會從此生起煩惱，造諸罪業，而流轉在生死中，受諸苦痛；假定與理智相應而正確無謬的，不在所認識的對象上，生起不必要的煩惱，就會由此截斷生死之流，而趣向於涅槃解脫，以是可知六入關係於我們生命的昇沉很大。佛在阿含經中，一再的要諸比丘，『守護六根』，原因就在於此。如修行時，眼爲色塵所轉，耳爲聲境所轉，那你修行，無論如何，是修不好的，假使時時守護六根，不爲一切外境所動，煩惱結賊亦就無可如何。所以六入村落，結賊所止的兩句話，我們需要特別注意！守護六根爲什麼是修行最重要的條件？中國有兩句俗話說：『眼不見，心不煩，耳不聽，心不惱』。很多煩惱都是從見色聞聲中來的，爲了不爲結賊所害，所以對於六根的活動，

必須給予嚴密的注意。

組織有情生命自體的六入，一一各住自性，彼此不能相知，所以說「一切自住，各不相知」。明白的說：眼根住於眼根的自性，不能了知耳根等的自性，耳根住於耳根自性，不能了知眼根等的自性，乃至意根住於意根的自性，不能了知前五色根的自性。爲什麼如此？因在凡夫位上，六根未能互用，所以各不相知。這是就六根的本身講，若約所知的境界說，同樣是各緣自己的境界，不能彼此互相相緣，因而亦可說爲各不相知，其義分別如下：

「眼根受色」，這是說明眼根與色塵的關係。意謂生命體上的眼根與客觀外在的色塵，彼此互相接觸的時候，眼根卽能接受外在的色塵境界。受是領受，如人送禮物給我們，我們將它領受下來，名之爲受。外在的色境，送入到眼根裏來，眼根立刻將之領受下來，了知所送來的外境，是黑還是白，是長還是短，是青還是黃，是方還是圓，所以說眼根受色。

「耳分別聲」，這是說明耳根與聲塵的關係。意謂生命體上的耳根與客觀外在的聲塵，彼此互相接觸的時候，耳根卽能分別外在的聲塵境界。聲音本來是有很多

不同的，但均爲耳根之所分別。不論那種聲音，一旦傳入耳根，立刻就可分別它是從有情身中發出來的，抑或是從自然界中發出來的，同時亦可分辨出這種聲音，是悅耳好聽的，還是刺耳不好聽的，所以說耳分別聲。

「鼻齅諸香」，這是說明鼻根與香塵的關係。意謂生命體上的鼻根與客觀外在的香塵，彼此互相接觸的時候，鼻根立刻就能齅出它的香味如何。諸香，顯示香塵境界有多種。因爲佛法說香，香的固然叫香，臭的亦名爲香，前者叫做好香，後者叫做惡香。這兩種香的分別，就在看他是否有益於身心；有益於身心的是好香，無益於身心的是惡香，若好若惡，鼻根都能分別，所以說鼻齅諸香。鼻根的作用，佛法說齅香的，其實人類的鼻子，不但具有齅香的作用，同時還有一種最重要的作用，就是呼吸，現在人稱鼻根爲生命之窗，卽是這個意思。門窗的窗，是通空氣的，生命之窗，亦是呼吸空氣的。我們常說：三五天不吃飯，不致有生命危險，但三五分鐘或十數分鐘，呼吸不到空氣，那就要死亡，所以說鼻爲生命之窗。

「舌嗜於味」，這是說明舌根與味塵的關係。意謂生命體上的舌根與客觀外在的味塵，彼此互相接觸的時候，舌根立刻就可嘗嗜出其味如何。味是滋味，吾人吃

的東西，各有它的滋味，但滋味的鹹淡、酸甜、苦辣，不是眼見，鼻齅所能知的，必須以舌嘗一嘗，然後才能分辨出來，本經說嗜而不說嘗，嗜是一種嗜好，如說某人嗜好辣味，某人嗜好甜味，各有嗜好不同，所以說舌嗜於味。

「所有身根，貪受諸觸」，這是說明身根與觸塵的關係。意謂生命體上的身根與客觀外在的觸塵，彼此互相接觸的時候，身根立刻就貪受着所有諸觸。諸觸，顯示觸不是一種，是有很多的，通常一般說有十一種觸，就是能造的地、水、火、風四觸及所造的滑、澀、輕、重、冷、饑、渴七觸。這十一觸，是身根所取的境界，與觸心所的觸是不同的。上來所說眼耳鼻舌四根，只是身體上的某一部分，現在說的身根，則是遍佈於整個生命體上的，所以觸頭觸足都有所覺。任何一種觸，當其與身根相接時，身根如感覺滿意，就領受它，且對之生起貪著，所以說所有身根，貪受諸觸。

「意根分別，一切諸法」，這是說明意根與法塵的關係。意謂生命體上的意根與所緣的一切諸法，彼此互相接觸的時候，意根對於一切諸法，立刻能夠善予分別，知道這是什麼，那是什麼。意根爲內心的活動，世出世間，有漏無漏，有爲無爲

，有情無情，所有諸法，無不在意根的分別中，所以說意根分別，一切諸法。

以上所說六根，可以歸納起來，成爲二根：即前五根名爲色根，後一意根名爲心根。色根是物質性的，佛經通常分爲兩種，就是淨色根與浮塵根。淨色根，又名勝義根，是由清淨四大組織所成，很微細微細，而爲肉眼之所不見的，雖爲肉眼所不見，但發生見色聞聲作用的却是他。浮塵根，又名扶根塵，是由色香味觸四塵組織所成，而爲肉眼所能見的，它的功用，在於扶持淨色根，保護淨色根，而其本身虛浮不實，不能發生見聞的作用。淨色根，現代生理學上，叫做感覺神經，感覺神經斷了，即不能見色聞聲，佛法說淨色根壞了，不再能夠見聞，其道理是一樣的。扶根塵，現代生理學上，叫做感覺器官，感覺器官縱然受損，但無礙於見聞，佛法說扶根塵壞了，見聞的功用仍在，也就是這個意思。可見佛法所說的色根與現代生理學上所說的感覺，是相通的。心根，是精神性的，爲認識的源泉，一切認識由此而來。至於色根與心根間的相互交涉的關係，說來麻煩，略而不論。

「六情諸根，各各自緣，諸根境界，不行他緣」，這是明六根的各緣自境。眼等六者，中國有多種不同的翻譯：或譯六入，入是相互交涉的意思，即根與境的交

涉，如塵入根，根亦入塵，是名爲入。或譯六處，處是出生門的意思，卽根與境的相觸，而生起認識的作用，是名爲處。或譯六根，根是生長義，與處的意思相似。或譯六情，羅什三藏在中觀論中，亦譯爲六情，情是情識的意思，這因六根與六境相涉，有生起六識的功能。同時，六根和合是有情的自體。眼等五根取外境；意根取內境，他就是情，能遍取五根。五根與意根，有密切的關係，五根所知的，意根都明白，有了意根，才有五根的活動。六根中意根是重心，所以就譯爲六情。

如是眼等六情諸根，各各只能緣自境界。分開來說：眼根只能緣他自己的色塵境界，不能緣於其他的諸塵境界，耳根只能緣他自己的聲塵境界，不能緣於其他的諸塵境界。乃至意根緣於自己的法塵境界，不能緣其他的諸塵境界。同時，他根不入此塵，此塵不入他根，所以說不行他緣。但這是就凡夫位上說的，到了聖者位上，六根能夠互用的時候，諸根不但能各各自緣，亦復能夠行於他緣，此根入於彼塵，彼塵入於此根，再也沒有根塵的相礙了。

丁二　無常門

心如幻化　馳騁六情　而常妄想　分別諸法　猶如世人　馳走空聚

六賊所害　愚不知避　心常依止　六根境界　各各自知　所伺之處
隨行色聲　香味觸法　心處六情　如鳥投網　其心在在　常處諸根
隨逐諸塵　無有暫捨

上面四頌半，從無我門顯示六根中沒有實在自我；此中五頌，則從無常門顯示六根中沒有實在自我。我之所以爲我，如平常說，一定要具有永恒性，常常都是如此的沒有變化，始有稱爲我的資格。假定一樣東西，生滅變化不停，怎夠資格名之爲我？所以現在特約生滅無常，顯示無我的道理。

「心如幻化」，這是指出心識的不眞實，所以義淨譯爲『心識幻化非眞實』。每個有情的生命內在，都有心識的活動作用，但此活動不停的心識，是如幻如化而沒有他的眞實自性的，因爲心識的生滅變化，比所見的物質性的東西，還要來得明顯。如所見的講桌或講堂，昨天見到是這樣，今天見到還是這樣，雖然它在不斷的變化，可是在我們的認識上，總不覺得它有怎樣大的變化，但心識的迅速生滅變化，只要我們稍爲反省一下，立刻就發覺它的無常生滅，所以心識這東西，不能誤認它是常住，而應視爲如幻如化。如幻，佛經中常常舉它顯示諸法的非實。如變魔術

的幻師，幻出猴子、兎子等，小孩見了，以爲是眞的猴兎，因而對之生起喜樂，但在大人看來，了解魔術師變幻出來的，根本沒有實在的猴兎可得，因而也就無歡喜之情。心識的如幻如化，也是如此，衆生不了解它的幻化性，以爲是實在的，並且隨其心識所轉，生起種種不同的貪求，但在諸佛菩薩大人看來，了知心識原是如幻如化，不論它奔馳於任何境界，都不會在上面生起貪著，所以說心如幻化。如幻如化的心識，衆生既沒有了解，於是就「馳騁」於「六情」之中，而「常」常的「妄想分別諸法」。馳騁六情，意表心識發生活動作用，一定透過六根才行，如馳騁於眼根，眼識作用就生起，乃至馳騁於意根，意識作用就生起。生起的諸識，對所緣的諸法，常常妄想分別，或生起貪求，或生起瞋怒，或生起其他種種妄念，所以義淨譯爲『依止根處妄貪求』。

「猶如世」間上的「人」犯了國家的國法，爲了逃避國法的制裁，獨自「馳走」到一個「空」無人住的「聚」落地方去，可是這個聚落，雖屬空無人住，但却是盜賊出沒之區，逃避國法的世人，假定不在空無人住的聚落停留下來，當然不會發生危險的，因爲要在這裏過宿，晚上盜賊來到空聚，見有外人居住於此，恐他報告

政府，於是就將他殺害。其人所以被害，病在愚痴無知，只知逃避國王，不知躲避盜賊，因而爲賊所害。世人喻如心識，空聚喻如六根，六賊喻如煩惱，或者喻如六塵。六根組合的生命體，本是空無自性的，但在衆生位上，常有煩惱賊的來去，或有六塵賊的出入，馳走於六根空聚的心識，不知其中有諸盜賊，要想依止六根門頭，妄想分別一切諸法，於是所修功德法財，終爲「六賊所害」，衆生所以被害，根本原因，還是在於「愚」痴，「不知」在六根空聚中，遠「避」依於六根而有的六賊。

六處和合的生命體，所以喻如空聚落，因從有情的自體，直接辨析其空無有我，佛在阿含經中，大都是在處法門中顯示的。如經說：『比丘：諸行如幻如炎，刹那時頃盡朽，不實來，不實去』。本於這個來看，可知六處諸行，原是如幻假有，亦卽是空寂的、無自性的緣起，根本沒有實在自我可得，假使要隨順世間說有一個我，那也不過是如幻假我，而此如幻假我，就是空寂無我之理。衆生不了解這是假名緣起的因果，在這因果相續的緣起上，執有常恒自在之我，而我法却在世俗緣起的因果中，顯出第一義眞空，告訴我們沒有常恒自在之我。雜阿含說：『眼生時無

有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者。此陰滅，即異因相續，除俗數法……俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起』。所以有情的生命果報，只是即空的緣起，要想在這裏面，找個實在的自我，無論如何是找不到的。衆生在這裏面，妄想執着有個自我，實是衆生的顚倒。和合的生命內在，沒有實在的自我，所以猶如空聚。進一步說，不特組合的生命沒有自我，就是六根的一一自體，亦沒有一個自我可得！如眼根是能見的，假定以這能見的眼爲見者我，那就大錯了！因爲眼之所以能見，是由各種條件和合才能見的，於中缺少了任何一個條件，就不能見，所以眼根沒有一實在的能見者！

上面一再分析有無自我，這與我們修行有何關係？說來關係是很大的：對於世俗緣起因果，假定不了解它的無自性空，就將在六根組合的生命果報上執有實在自我，有了這個實有自我的妄執，就要造種種的有漏業而流轉在生死中；假定透徹了解六根組合的生命內在，沒有實在自我可得，則我們無始來的生死大問題，就將從此迎刃而解，所以佛陀特別不厭其詳的開示六入無我的道理，修學佛法的人，唯有突破六入自我的妄執，通過六入空無的聚落，始能得到佛法的利益，不然的話，生

死問題，是不能解決的。因此，對於六入空聚的無我教授，我們需要特別注意，不要被六入空聚之所欺騙，不要依止根處妄想貪求，以免爲六賊之所傷害！

如幻如化的「心」識活動，不是自己要怎樣活動，就可以怎樣活動的，必須「常」常的「依止六根境界」，然後方可發生活動作用。阿含經中有說：『二緣生識』。二緣就是所依之根與所緣之境，根境和合而有識生。義淨譯爲『託根緣境了諸事』，也是此意。經文說的六根，就是所依，境界，就是所緣。活動的心識，如果不常依止根境，怎麼會得立刻對境，立刻就有所認識？因爲立刻就有所認識，所以證知心常依止根境。智度論舉耳識說：『根不壞，心欲聞，復有聲，衆緣和合而得聞』。因此，見色聞聲等，都是由於衆緣和合的關係，而六根與六境，則尤爲產生六種認識的兩大主要條件，如缺少了任何一個條件，心識都不得生。生起的心識，既是由於衆緣，所以如幻如化。

如幻如化的心識，依於衆緣生起後，「各各自知」自己，在於「所伺之處」：如眼知道自己在所伺的眼根之處，而「隨行」於「色」塵境界，耳識知道自己在所伺的耳根之處而隨行於「聲」塵境界；鼻識知道自己在所伺的鼻根之處，而隨行於

「香」塵境界；舌識知道自己在所伺的舌根之處，而隨行於「味」塵境界；身識知道自己在所伺的身根之處，而隨行於「觸」塵境界；意識知道自己在所伺的意根之處，而隨行於「法」塵境界。是以眼了別色，耳分別聲，各各都是伺守着自己本有的崗位，決不超出自己的範圍以外去活動，正因爲各有所伺在處，不能至於其他的所在，所以彼此間的關係，從來沒有互相相濫，也就因爲如此，所以各不相知。

「心處六情」等，是說如幻的心識，在六情諸根之中，時出時入，沒有一刻兒暫停的。「如鳥」在空中飛來飛去，本是自由自在的，要飛到東就飛到東，要飛到西就飛到西，所以義淨譯爲『如鳥飛空無障礙』。可是飛翔自在的鳥兒，一旦「投」入張設的羅「網」中，那就再也不能自由自在的在空中飛來飛去，因爲被網羅所網住了！但是衆生，不論人類抑或鳥獸，都是不願就這樣失去自由的，所以投入網羅中的小鳥，或在這兒用嘴啄一啄，或在那兒用嘴啄一啄，希望啄出一個洞來，飛出羅網而自由自在的翱翔於空際。可是周而復始的啄一捨一，無論怎樣，總是逃不出羅網，因而從此失去自由。此中鳥喻心識，羅網喻以六根。吾人的一念心，本是自由自在，所謂盡虛空徧法界的，現因投入六情諸根羅網之中，或時在於眼根，或

時在於耳根，乃至或時在意根，爲其六情所縛。因爲「其心在在」處處，「常」常「處」於「諸根」，爲諸根之所範圍，不能超出它的範圍以外去，所以其心不得自在。超出諸根範圍以外去活動，雖則說是不可能，但在諸根範圍以內，藉此諸根作所依處，却一時一刻沒有停息的奔馳。識處於眼根，則馳逐於色塵，乃至處於意根，則馳逐於法塵，絕對無有一時可以暫捨的。如投入羅網中的小鳥，羅網以外雖沒有辦法飛行，但在羅網的範圍以內，仍可飛來飛去的，無時或停。總而言之，吾人的一念心識，對於諸法尋思分別，無時或息，所以義淨譯爲『於法尋思無暫停』。

丁三　空門

身空虛僞　不可長養　無有諍訟　亦無正主　從諸因緣　和合而有
無有堅實　妄想故起　業力機關　假爲空聚

心如幻化下五頌，是從無常門顯示六根中沒有實在自我；此中兩頌半文，則從空門顯示六根中沒有實在自我。六入村落，所以猶如空聚，卽因生命自體，根本就是空的，如生命體原來非空，則現在不論用什麼方法，亦不能令其空無有我。因爲是空，所以無我。五非常門明人無我，空門可說是很重要的一門，如不了解空，決

不能通達無我。不過佛法所說空，不是什麼都沒有叫空，是說無實自性名之爲空，這點，我們首先需要予以切實的體認！

「身空虛僞」的這句，與上無我門所說，『是身虛僞』的一句，其義是差不多的。所不同的：就是前面那句，沒有以空來表達身體無實的道理；而現在的這句，則正式的顯示六根四大和合的身體爲空無所有。現實存在的身體，既是空無所有的，要想在這裏面找出一個眞實的東西，當然是不可得的。眞實的東西找不到，則此和合的生命體，雖則一天到晚好像活潑潑的在活動，但實際身體是虛假不實，並不怎麼可靠的，不說到了相當時候，要歸於消滅無有，就是現實存在的，也經不起什麼打擊。如行路跌了一交，或爲汽車所撞，或爲瓦礫所擲，或遇大火大水，身體立刻就會崩潰，所以是虛僞不實的，所謂金剛不壞身，在凡夫的血肉之軀，是不可能有的。

空無所有以及虛僞而不眞實的身體，衆生不特不了解其虛僞空無，且錯誤的以爲是實有的身體，於是總是想方設法的，維護這個身體，長養這個身體，希望自己的生命體，一天天的增長壯大起來，從小孩一直到大人，可說都是如此的，就是到

了長大以後，爲了保持身體的健康與强壯，仍一樣的要求長養身體。身體的長養，主要是靠衣食，所以世人終日勞勞碌碌的奔波，無非是爲衣食二字，若問爲什麼要爲衣食奔波，說穿了還不是爲了長養身體，使身體始終保持健康與强壯。緣此辦法，從世俗的立場來看，不能說完全不對，因爲吾人的生命體，的確要賴衣食維持，才能繼續生存下去，如沒有衣服穿，在熱帶的南方，還不至於成爲大的問題，在寒帶的北方，到了冬天，沒有衣穿，不免要被凍死；至於飲食，不管南方北方，可說是每個人所需要的，一個人三五天不吃飯，勉强還可支持，三五十天不吃飯，就不免要餓死，所以衣食是人生所必需的。但站在佛法的立場來說，維持身體，藉假修眞，固然有它的必要，不過不可一天到晚的爲身體忙碌，甚至爲了長養自己的身體，不惜做出人所不應做的事來，那就不對了！有些人，爲了身體，時時講究營養，非山珍海味不食，常常計較穿著，非綾羅緞匹不穿，從修道方面來說，不免與佛法不相應了。要知道，身體是「不可長養」的，不論你怎樣的長養它，它總歸是要離你而去的，所以大可不必做身體的奴隸！不可長養，不是說不要穿衣吃飯，而是說粗衣淡飯，能夠維持生命生存就可以了。

很多人不了解這個道理，以爲若不注重營養，身體瘦了或者多病，那實是很苦惱的，其實，從修學佛法的立場來說，身體不好，正好警覺自己加功修行，所以佛說比丘應常帶有三分病，俾對自己身體，時時有所警覺，而不致於放逸，因爲身體有病，生命無常之感，就會常常湧現，不自覺的感到，不修佛法不行，於是精進勇猛的向着佛道前進，要求早日解脫這個虛僞不實的身體！所以身體瘦弱多病，在修道者的方面來講，不特不是一個不好的現象，而且正是一個最好的逆增上緣！我們從世間方面去看，身體康健强壯的人，大都是傾向於欲樂享受的，你要他依於佛法修行，他總是不肯接受的，在他認爲我的身體這樣强健，爲什麼這麼早修行？所以身强力壯，是修行的大障！

「無有諍訟」者，諍訟，要有彼此，方可發生，如有兩人，互相諍論一個什麼，到了彼此諍論不下，然後才會發生訴訟，這在世間明白可見的。六入組合的身體，既是虛僞不實，空無所有，還有什麼可以與之諍訟？所以縱對身體不怎麼愛顧，決沒有其他的實在東西，爲此來與你發生諍訟，使你不得過去，但這要你了解無有自我才行，如在生命體上，執着有個實在自我，那你如果過份刻苦身體，所執的自

我就要來與你諍訟，時時要你多多愛護身體，不可太過虧待自身。世人所以要求長養身體，卽因執有自我的關係，假定眞正了解身空而無自我，自然就無有諍訟了。佛陀是知道這個的，所以在說明身空不可長養以後，特再開示我們，不要因不長養，而畏有所諍訟！

「亦無正主」者，主是主人翁，亦卽是主宰義。衆生不了解六根和合的身體，爲虛僞不實，所以執着身體的內在，有個眞正的主人翁，在主宰着生命的一切，名爲正主。如眞有這正主在內，可以說是有所主宰，實際是身虛僞不實，不論在六根或在六識中，想要找個正主是找不到的，所以說亦無正主。遺敎經說：『此五根者，心爲其主』，有人根據這兩句話，就妄執身內有主，其實這不足以證明身內有主的。遺敎經內所以這樣說，是約最初來投胎的時後，心在諸根之前而來，好像是爲主的，其實心並不能控制諸根，怎樣可以稱主？況且心根與色根互相相關，色根離開心根，固然會要崩潰，心根離開色根，亦就無所寄託，彼此相關，五根既不能爲主，心識當然也不能爲主！

進一步說：五根四大，彼此相違，心識不能爲他們調和，亦是感到非常痛苦的

，且根大不調發生毛病時，不特肉體上有病，卽精神上同樣感到有病，怎麼可以做主？再者，生命肉體，要爲五根的組合，而五根的一一根，又爲四大組織所成，因此，佛法常說，身體根本就是四大和合而成的，現在不妨在這四大之中，看看找不找到一個正主，假定找到，就可說身體內有主，若找不到，說是身內有主，那是很難令人接受的。

講到這個，先來說明四大構成。四大雖爲一切物質的基本原素，但四大本身，還是用其他的條件構成的。依據阿毘達磨論者說：地大具有色香味觸的四微，而純粹的受水大之所控制，在生命體中，並做不得主；水大既能控制地大，似可說水在身體中做主，然而不然，因爲水大是由色味觸的三微構成，而受火大之所控制的，火之所以能控制水，以火是熱性，熱度增高，可以使水蒸發，熱度降低，可以使水結冰，一個液體，時而變爲固體，時而變爲氣體，這完全是由火的關係，所以水在身體之中，不夠資格作主。火能控制於水，身體中的正主，是否就是火大？不是！火大是由色觸二微構成的，而爲風大之所控制，如什麼地方發生火災，燒的範圍大小，完全是看當時的風勢大小，風勢大，就燒得多，風勢小，就燒得少，風勢凌厲

，消防人員，無法控制火勢，火則爲風所制，所以不能做主。然則豈不是風在生命體中做主嗎？不！風由四微中的觸所成的，雖不受其餘的三大所控制，但却聽命於心的指揮，原來風在生命中的職司主要是爲呼吸，而呼吸時大小粗細，是由心來調攝的，證知風大受制於心，不得做生命正主的資格。這樣說來，正主豈不又歸於心？因爲心是不由物質性的四微任何一微所成的關係，試問心能不能做主？不能！所造的五根，能造的四大，一旦在身體上發生鬥爭，彼此互相不調和的時候，就會影響到精神（心）上的不安，內心不安而使身體有病，有病的身軀必然影響內心的憂惱，是以四大五根，亦可反轉過來，控制心的活動，使心或憂或喜。如說『人逢喜事精神爽』，這是受物質影響的一面；又說『人遇不如意事，則愁眉苦臉』，這是受物質影響的另一面。吾人的心識，既受物質的影響，怎麼可以做生命體內的正主？

生命體內既無眞正主人，是則我人的生命是怎樣有的？本經告訴我們：「從諸因緣，和合而有」。任何一個有情的生命體，決不是突突空空出現的，而是由於過去生中無明惑業之因，再加上現在父母的助緣，於是五蘊或六入的和合，就有新的

生命出現於世，在這種因緣和合的關係中，如缺少任何一種因緣，新生命都沒法出現世間的。如是從諸因緣和合而有的生命體，是不是極爲堅實而不壞呢？佛說「無有堅實」，是虛僞靠不住的，爲什麼？因是因緣和合有的，所以義淨譯爲『體不堅實託緣成』。根本原因，還是由於無明妄想的發動，造作種種的有漏諸業，而後才有生命的果報生起的，所以說「妄想故起」，義淨則譯爲『皆從妄想分別生』。「業力機關」者，如木頭人的活動，或現在玩的公仔活動，其中都有一個機關，只要我們將那機關一動，或把鍊條一上，那木頭人或公仔，就會活動起來，如果機關壞了，就沒辦法活動。衆生生命的活動，亦有一個機關，這就是業力機關，由這業力機關的發動，我們的生命始能活潑的造作一切，義淨譯爲『譬如機關由業轉』，其義更爲明顯。生命的活動，既隨業力機關所轉，一旦業力機關壞了（業盡），當然就在世間告一段落而結束其生命。如有發條的公仔，將其發條上了五把六把，到了發條的動力盡時，公仔的活動也就停止。這樣分別起來，可見我人身體，只是「假爲空聚」，其中絕對沒有實在自我可得的，所以上文說：『身空虛僞，不可長養，無有諍訟，亦無正主』。

丁四　明苦門

地水火風　合集成立　隨時增減　共相殘害　猶如四蛇　同處一篋
四大蚖蛇　其性各異　二上二下　諸方亦二　如是蛇大　悉滅無餘
地水二蛇　其性沈下　風火二蛇　性輕上升

上面的兩頌半，直從身體的自性本空顯示沒有實在自我；此中四頌文，乃從苦門顯示生命體中沒有實在自我。依着我的定義來說，是自由自在而無限快樂的，如果爲苦所逼而失去自在之義，是就不得稱之爲我。吾人的現實生命體，不論從那方面說，都是有種種痛苦逼迫的，而且每種痛苦來襲時，六根和合的生命體，總覺得有些受不了，既然如此，怎可稱我？所以以苦顯示無我。

從生命的肉體觀察，吾人的身體，是由「地水火風」的四大「合集」之所成立的。如身體上皮骨筋肉毛髮等堅固性的東西，是地大；大小便溺痰唾涕淚以及汗水液體性的東西，是水大；身體上的溫度，是火大；呼吸出入等氣體性的東西，是風大。細細分析這生命肉體，實不出於地水火風的四大。四大的彼此之間，還要相互的合集，然後才能成爲一個活潑潑的生命。假定地在一處，水又在一處，火風又各

在一處，彼此各自獨立，就沒有身體出現，所以說合集成立。四大合集成立的身體，如果始終彼此調和，也許不會有什麼苦痛，可是事實不然，它是「隨時增減」的。所謂隨時增減，據分位緣起說：有情從入胎後到出胎前，在母胎中，經過五個位次，是漸次漸次增長的，所以名之爲增；到了出胎以後，由嬰兒而童年，而少年，而青年，而壯年，以至到了老年時，名之爲減。或說火大增盛的時候，水大就減，水大增盛的時候，火大就減；地風二大的互相增減，其理也是如此。因爲隨時隨刻有着增減的差別，所以四大之間，經常「共相殘害」。在共相殘害的過程中，由於彼此不休不息的鬥爭，不免有誰爲之鬥倒，到了這個時候，我們病苦就生起來了。經說：『一大不調，百一病起』，如果四大不調，各自乖違，就將有更多的病痛產生，你說人生苦不苦？人生是苦，這是經驗之談，亦是事實眞相，誰也不能否認，否認也否認不了的。若有人類衆生，以爲這個身體是快樂的，無疑那是他認識上的錯誤，佛陀稱這爲顚倒。

四大共相殘害的道理，佛恐我們不了解，所以特再舉喻說明：「猶如四」條毒「蛇」，放在同一個木篋或鐵篋中，所以說「同處一篋」。四蛇在籠篋中，失去牠

們自由，照理應安安穩穩的過其生活，可是牠們不能安於本份，還是彼此互相吞噬，這條毒蛇要想解決那條，那條毒蛇要想解決這條，就像四大共相殘害一樣。結果，誰也不能得到最後勝利，只有同歸於盡而已。智者大師對這譬喻有這樣的解說：譬如四蛇最初放在篋子裏的時候，就好像我們生命的初生；放進去的四蛇，最初勢均力敵，就好像我們到了壯年，在決鬥中有了互相强弱，就如我們身體上有病，決鬥到最後力竭氣絕，就如我們生命的結束。在爭鬥中感到疲倦而須暫時休息一下，就如我們的四大調和。

當知此中的鐵篋，就是我們的身體，四條毒蛇，就是四大，四蛇力量的交互强弱，就是四大的隨時增減。大涅槃經說：虛僞不實的假身爲篋，而此假身待於四大的合成，猶如篋內藏着四蛇，篋子壞了蛇就跑了出來，身體崩潰四大也就散滅。還有以業力說爲篋的，業篋執持四大，四大就和合不離，如果業盡而謝，四大也就不存。因此可以知道：果報身上的四大，所以這樣的增減，主要的動力，還是由於集業，集業相噬，致令四大增損。

關進篋內的四條毒蛇，實在是不可長養的，因爲不論你怎樣的長養牠，甚至天

天以肉飽餵牠，一旦放出籠去，還是照樣要咬你的；身體上的「四大蚖蛇」也是如此，無論我們用什麼好的衣食長養它，它總是在那裏慢慢吞噬着你，而且終於將你咬死。爲什麼會如此？因他們的性質，是各各差別的，所以說「其性各異」。性質不同的四大：風火「二」大，由於性輕，所以「上」升；地水「二」大，由於性重，所以「下」沈。不但上下有這樣的差別，就是諸方亦有這樣的不同，所以說「諸方亦二」。分別來講：地大在於西方，水大在於北方，火大在於南方，風大在於東方。其性各異的四大，不但在空間方面，是有這樣的分別，就是在時間方面，亦可作不同分別：風大屬於春天，火大屬於夏天，地大屬於秋天，水大屬於冬天。東南方屬於陽，所以風火二性上升，西北方屬於陰，所以地水二性下沈。如說東（風）上西（地）沈南（火）升北（水）降，其道理也是一樣的。

「如是」似「蛇」一般的四「大」，前面說過，我們縱然以最上等的衣食長養它，但到最後總歸「悉滅無餘」，而且毫不留情的離你而去，絕對不會因你小心侍奉它，就可『長生不老』的一直生存下去。南方以及現在臺灣，人死火化，經火一燒，四大和合的肉體，眞的是悉滅無餘，就是燒成骨灰，亦會爲風吹散的，到了那

個時候，試問有什麼爲我們所有？眞是所謂：『萬般帶不去，唯有業隨身』而已。講到這裏，所謂人生，究竟有什麼意義？任你在世有多大的智慧、福報，但到頭來不免一死，古德說：『公道世間唯白髮，貴人頭上未曾饒』。明白這個道理，我們就應加緊修學佛法，以期超脫現實世間的苦惱人生，趣證出世間的解脫人生！

如同四蛇的四大，在身體上共相殘害，不但使我們受盡苦惱，而且總歸於悉滅無餘，所以佛說四大皆空。世人不了解這個道理，見到出家人或學佛人與人爭執，立刻就會有人拿佛說的四大皆空這句話作爲武器來攻擊我們，意謂你們四大皆空的人，怎麼還要與人爭執？殊不知說這話的人，忘了自己也是四大皆空的！與人爭執當然是不好的，但若有時碰到這種情形，我們不妨對對方人說：『我的四大皆空固然不錯，要知你的四大也是空的，佛說四大皆空，並不是專約學佛的人說的，是說每個人類都是四大皆空的』。四大皆空，顯示了是身虛僞，指示了我們不要執着，所以我們應該洞觀四大空不可得，唯有洞達四大空不可得，始能不再執着身體實有，斷煩惱，了生死，得解脫！

「地水二蛇，其性沈下」，是解釋上文『二下』兩個字的；「風火二蛇，性輕

上升」，是解釋上文『二上』兩個字的：其義非常明白，不必再加說明。義淨譯的金光明最勝王經，譯爲『於此四種毒蛇中：地水二蛇多沈下，風火二蛇性輕舉，由此乖違重病生』。在這頌文中，明白的顯示出：由於四大其性各異的關係，所以我人的生命體上，有種種不同的病生，有病就有苦，這是必然的。現在，時代進步到太空時代，醫藥發達到這樣發達，人們的病痛不特沒有減少，而且過去沒有聽說過的各式各樣的怪病，都在人們的身體上不斷出現！爲什麼？依佛法說，根本原因，在於組合身體的四大，其性各異，共相殘害的關係。如欲眞正沒有病苦，唯有洞達四大皆空。

丁五　不淨門

心識二性　躁動不停　隨業受報　人天諸趣　隨所作業　而墮諸有
水火風種　散滅壞時　大小不淨　盈流於外　體生諸蟲　無可愛樂
捐棄塚間　如朽敗木

上面四大頌文，是從苦門顯示生命體中沒有實在自我，此中三頌半，是從不淨門顯示生命體中沒有實在自我。以五非常門開顯人空，這是最後一門。不淨對淨說

的，淨是清淨無染的意思，不淨正是淨的反面。我之所以爲我，不但是永恒的，自由的，主宰的，快樂的，普徧的，而且是清淨的，如不清淨，就沒資格叫我，現實生命體，不論怎樣觀察，總是不淨的，所以說爲無我。

「心識二性，躁動不停」者：大小乘的經典中，常常說到心意識三個不同的名稱，而對這個說得最早的是阿含經，如阿含經裏說：『此心，此意，此識』。心意識三者，從名稱方面看，雖有三者不同，但顯示其自體時，阿含認爲完全是一樣的，並沒有自體差別可得。因爲如此，單說心時，可以包含意之與識，單說意時，可以包含識之與心，單說識時，可以包含心之與意。不過此心此意此識結合在一起來說時，自有其不同的意義。雖有不同的意義，而體還是無差別的。俱舍論講記根品第二解釋『心意識體一』這句頌時，有這麼一段：『心是中國話，印度叫質多，其義爲集起，謂由心的力量引諸心所及諸一切所作的事業，如樹心能集起樹的皮膚及枝葉等。意在梵語是叫做末那，其義就是思量，因爲心有思量的作用，所以別名爲意。識的梵語叫做毗若南，是了別義，因爲心對境界有種了別的功用，所以別名爲識』。本經所說，限於頌文，所以略去意字，而只說爲心識。智度論說：『心意識

三，一法異名。對數名爲心，對生名爲意，分別名爲識』。這都是約六識，說明心意識的，可是到了後代大乘唯識學者，解釋心意識時，則出發於八識的觀點：以心代表第八阿賴耶識；以意代表第七末那識；以識代表眼等前六識。不但如此，並說八識各有獨立的自體。大小乘解釋不同，吾人讀經論時，如果是屬小乘佛法，就不可以大乘八識來解釋，如果是大乘唯識，就不可以小乘六識來解釋，否則，大小混濫，是不能了解其眞義的。

大小乘的學者，對心意識解釋，有所不同，已略分別。本經這裏心識二字，總說一句，爲精神活動作用。衆生心識的活動，不外向着兩方面，卽善與惡，因爲心識一起，不是趣向善的方面，就是趣向惡的方面，心識具此善惡，所以說爲二性。吾人心識活動，趣於善惡兩面，總是躁動不停的。有時動起殺人放火，奸盜邪淫的念頭；有時動起放生救災、惠施貧窮的念頭；有時對於三寶，供養恭敬，尊重讚歎；有時對於三寶，惡口謾罵，褻瀆破壞……心識永遠都是這樣躁動不停的，只要我們肯得稍爲反省一下，自然就會體認到沒有一時一刻一剎那不如此。有的經中形容心識躁動不停，稱爲心猿意馬，叫做妄想紛飛。義淨譯爲『心識依止於此身，造作

種種善惡業』，其義更爲明顯。

善惡二業由於心識造成，當正在造業時，固然躁動不停，就是業力造成後，到了四大要崩潰時，心識則又爲業力牽動。造業時，心識爲主體的主動者，受報時，業力則又變爲主動者。因爲人到臨命終時，善惡二業發生作用，要牽引心識去受生，心識是就做不得主，因被業力牽引，善業要牽你去，你不能不去，惡業要牽你去，你也不能不去，善業牽來，惡業牽去，善惡二業，相互爭牽，心識不知究竟跟着那個去受新的生命，所以躁動不停。

心識爲業力牽，不知何去何從，然則又是怎樣去受生的？這在經中說有兩種方法：一、熟牽，就是業力成熟時爲其所牽。如有的人，現生當中，確實都是做的好事，從未做過違背人道之事，一般看來，其人死後，不是重來做人，就是上升天堂，可是事實不然，彼於今生雖做很多功德善業，然而其業還未成熟，過去生中所造種種罪惡業，現在反而成熟，因緣時會，於是墮落到三惡道去，不能上升人天中來，名爲熟牽。反過來說：有人於現生中無惡不作，造了很多很多罪業，依照因果律去觀察，這人命終以後，應該墮惡道的，然而由於過去所造善業成熟的關係，爲善

業之所牽引，反而上升天堂或人間來，亦名熟牽。衆生不了解因果通於三世，見行善的沒有好的結果，惡貫滿盈的有種種快樂享受，於是就否定因果，以爲善惡因果之說，都是一些欺人之談。其實因果是絲毫不爽的，不論做什麼，沒有不受報的，只是時間未到而已。古德說：『善惡到頭終有報，只爭來早與來遲』。對於三世因果，如能深信不疑，那你自然心安理得，於諸善事不會灰心，仍然一本做人所應做的積極爲善。二、强牽，就是爲强有力的業力，牽引心識去受果報。如人一生中造了很多罪，當然是屬惡業，但到臨命終時，感於因果可畏，生起一念强有力的善心，至誠懇切的將自己所有錢財，除酌留子孫而外，一切供養三寶或惠施衆生，由於這念善心强而有力，將現生中所造罪惡壓伏下去，不特不墮惡趣，反而上升天堂。反過來說，如有人一生學佛念佛，一切本於佛法去行，當然不做罪惡之事，可是到了臨命終時，因爲不能得到善終，於是動念譭謗三寶，說佛法是騙人的，由於這念惡心强而有力，將現生中所修集的功德善根，爲之壓伏，被强有力的惡業牽引，反而墮落惡趣。如是說來，人到臨命終時，起心動念，最要注意，稍有參差，爲害很大！

衆生在世間受種種果報，都是「隨」各種「業」力而「受」不同果「報」的。果報雖多，不出「人天諸趣」。諸趣，本包含五趣的，但在這裏，主要是指三惡趣，所以義淨譯爲『當往人天三惡趣』。分別的說，善業生於人天二趣，惡業生於地獄等三惡趣。所以衆生在三界五趣之中，或升或降，完全是隨業力所轉的，因此經說「隨所作業而墮諸有」。諸有，簡單的說，是欲有、色有、無色有的三有，亦卽三界；處中的說，是九有，亦卽九地；詳細的說，則爲二十五有，二十五有頌曰：『四洲四惡趣，六欲並梵天，四禪四空處，無想及那含』。

這段經文，剛才講過，是明不淨。不淨有兩種說法，一爲五種不淨，一爲九種不淨。五種不淨中第一種子不淨，是指所造的善惡業種，業種雖有善惡差別，但同屬有漏業，含有煩惱的染污成份在內，所以是不淨的。人天諸趣的生命果報，既是隨所作業而招感的，業種不淨，以後種種，自然也都不淨，所以說了種子不淨，接着就是住處不淨，自相不淨，自體不淨，終竟不淨。於此五種不淨，本經只說第一種子不淨，餘四不淨略而未說，住處不淨，是說受生的有情，住在不淨的母胎之中；自相不淨，是說有情的生命體上，九孔所流的各種不淨；自體不淨，是說有情的

生命自體，由三十六種物所構成，而無一是清淨的；終竟不淨，是說有情的生命自體，究竟都是不淨的。

「水火風種，散滅壞時」以下二頌，是明九種不淨。九種不淨與五種不淨，略有不同，佛在阿含經中要行者修不淨觀，主要是修九種不淨觀。這兩句頌，分開來說，是這樣的：壞對水種講的，滅對火種講的，散對風種講的。風是代表氣息的，人生於世，是活是死，主要看他有無氣息，一息尚存，就是壽命未盡，一息已絕，就是命盡風去，所以叫散。火是代表溫暖的，一個人的生命，佛經說是『壽煖識三』之所支持。壽指壽命，風大離開生命，證明壽命已盡，煖指溫煖，火大離開生命，身上沒有熱氣，顯示其人已死，所以叫滅。水是代表濕的，如一個人剛死，還像一個好人，經過相當時期以後，水份逐漸蒸發，身體日趨乾枯，到了完全崩潰階段，證明水已離開身體，所以壞是約水大說的。於中雖沒說到地大，而實際應包括在內，所以這兩句頌，如以通常話說，就是四大分離，亦即生命告一段落。這是九種不淨中的死想。

一個人生存在世間時，總以爲身體是清淨的，每日不知花費好多時間，注意在

身體清淨方面，殊不知身體是不清淨的，無論你每天洗幾次澡，或用好多肥皂，也不能抹去你的身體不淨。所以人到死亡以後，不要經過好久時間，種種不淨的東西都流出來了，所以說：「大小不淨，盈流於外」。義淨則譯爲：『大小便利悉盈流』。這在九種不淨中，包含脹想、青瘀想、膿爛想、壞想、血塗想的五種不淨。因爲大小不淨，種種盈流於外，必須經過這幾個演變的階段，然後才有這些現象現出的！

種種不淨盈流於外後，身體當然漸漸變成腐爛，因爲腐爛的關係，就有很多小蟲產生，來吃我們腐爛的身體，所以說「體生諸蟲」。腐爛而又生了很多蟲的身體，試問有那一點值得我們愛樂的？所以說「無可愛樂」。這兩句話，義淨譯爲『濃爛蟲咀不可樂』，其義是一樣的。衆生不了解這個，還以爲自己的身體好得不得了，你說顚倒不顚倒？這是九種不淨中的第七蟲噉想。

人死了後，當然不能長久的停放在家中，必然要送到墳墓的地方去埋葬，所以說「捐棄塚間」。捐棄塚間的人身，過了一個相當時期，就「如」腐「朽」的「敗木」一樣，一點用處也沒有了，所以義淨譯爲『棄在屍林如朽木』。這在九種不淨

中，包含骨鎖想、分散想的二種不淨。

不淨觀，是修行的重要觀門，與數息觀的觀門，稱爲二甘露門，不管那一觀門修好，都可進入甘露（涅槃）之門。修學佛法，以解脫爲主，所以佛陀開示行人，從空、無相、無願的三解脫門下手，如眞實的依照這個修去，就可一道深入的入涅槃城。可是有些衆生，由於智慧不夠，不能修三解脫，佛陀慈悲，另開方便，如二甘露門，就是方便行門之一。不淨觀法門的修習，是專爲對治貪欲的，特別是對治男女相愛的。不過正修習時，不一定要親見到死人的種種狀態，只是自己觀自身不淨而已。有時恐諸行者不易修成，所以佛要比丘到墳墓屍林中去修，如自心與所觀境不能相應時，不妨睜開眼來看看屍林，這樣觀行就容易修成了，所以阿含經中常說比丘在塚間修。

丙二　結觀空義

善女當觀　諸法如是　何處有人　及以衆生　本性空寂　無明故有

上面從五非常門顯示衆生自性本空，只是從五方面加以說明而已，現在再以六句頌文，將上所說加以總結。因爲對此必須善加觀察，始能了解衆生本空之理。

「善女當觀，諸法如是」兩句，義淨總譯一句爲『汝等當觀法如是』。汝等是泛指一切，就是所有諸聞法者及諸修行者，甚至包含末法時代所有聞法修行的衆生，都應當觀察一切諸法，不過如是而已。本經譯爲善女兩字，範圍比較就小得多了。依照後面經文看來，善女似指菩提樹神，這位樹神，因是女的，所以稱爲善女。雖則是勸告善女，實則是寄一訓衆。當時佛說金光明經，特別是講空品時，菩提樹神爲當機者，所以特地叫她一聲：善女！你應當好好的觀察：一切諸法雖說很多，不過如上所說無我、無常、苦、空、不淨而已，有什麼可值得貪著呢？古德對於善女，還有一種解說：佛經常有善男善女兩個名詞，普通看來，善男只是具有善根的男子，善女只是具有善根的女子。可是佛法，有時以善男代表方便，以善女代表智慧。根據這個意思來說，此中善女，是約智慧講的，因佛所開顯的無人無我無衆生的生空之理，我們如欲通達，一定要有智慧，沒有智慧是不行的。所以善女當觀這句，可以解說爲諸有智慧的人，觀一切諸法時，了解諸法不過如是，根本沒有一個實在的東西可得。

「何處有人及以衆生」兩句，義淨總譯一句爲『云何執有我衆生』。這是正式

顯示我空之理。以智慧觀察諸法，既然是無常等，試問那裏還有什麼實在的人及實在的衆生？人與衆生，都是我的別名。衆生以自己爲我，與己相對的爲人，衆緣和合而生的稱爲衆生，或者再加一個壽命長短的壽者，是卽金剛經說的我、人、衆生、壽者四相。以智慧來透視這些，不特找不到一個實在的人，亦復找不到一個實在的衆生，人與衆生既都不可得，我及壽者當然同樣是不可得的。了解四相不可得，是就正式通達我空。

這個道理很深，現在稍加分別：有情的生命自體，是由五蘊構成的，五蘊就是色受想行識，這是諸位知道的。生命自體的內在，有沒有實在自我，只要在五蘊上推求，就可明白知道。首先需加審定的：有情的身體是不是五蘊組成的？這是佛講的，不用說，每個佛弟子，沒有不承認的。既承認生命爲五蘊組成，現在我們就要問：你所執著的實有自我，究竟是以色爲我？抑或是以受、以想、以行、以識爲我？假定以色爲我，生命體只要一個色蘊就可以了，爲什麼還要其他的四蘊？事實，除了色蘊，還須其他的四蘊配合，證知單獨的色蘊，不夠資格叫做我。假定以識爲我，生命體只要一個識蘊就可以了，爲什麼還要其他的四蘊？事實，除了識蘊，還

須其他的四蘊配合，證知單獨的識蘊，不夠資格叫做我。受想行三蘊，亦是如是推求，現在略而不談，若說身體是由五蘊組織成的，任何一蘊都可代表，這樣，那豈不是有了五個自我？一身而有五個自我，我相信，任何人都不會承認的，因爲一般人只執有一個自我。如上推求，五蘊各自獨立，不夠條件叫我，五蘊相互和合，同樣沒有自我，由此可知：實在的人及衆生，無論如何是找不到的，所以說何處有人及以衆生？

以上推求有無自我，是在果報身上推求的，發現果報身上自我不可得，於是就又向感得生命果報的因行上，推求有無實在自我。有情的生命報體，出現到這世間來，不是自然而然的，是過去無明及行的業因所感的，感得的生命果報，雖沒有自我可得，但能感的因行中，不能說沒有自我，於是在這上面，就又生起執著，殊不知這更是衆生的顚倒！試想想看：已不成立的果體，尙且找不到我，在過去的無明與行的因上，又怎麼能找到我？而且，如以因爲我的話：是以無明爲我呢？還是以業行爲我？假使以行爲我，因中就不應該有無明；假使以無明爲我，因中就不應該有行，既有行與無明兩者，可見都不得稱爲我。因此，果體無人及以衆生，因行亦

復無有人及衆生。

有人聽了上面分析，認爲因果各自獨立，不夠資格叫我，是對的，但將因果互相配合起來，成爲一個有活動的生命時，不可再說它不是我了，假定這也不是我，試問以什麼作爲生命內在的活動？本於無我的觀點來看，這同樣是衆生的顚倒妄執！要知凡是和合的東西，首先需要他們本身是有，和合起來以後才可說有，因果各自獨立，沒有自我可得，彼此互相和合，怎麼會有自我？佛經常舉喻說：如搾油，黃豆裏頭有油，一粒黃豆可以搾出油，兩粒黃豆合起來，當然更可搾出油，但沙中是沒油的，一粒沙固搾不出油，兩粒沙合起來，同樣搾不出油，所以因果和合，也是無人及衆生的。

單因沒有我，獨果沒有我，因果和合亦無我，照理是就不應再執有我，可是我見深重的衆生，覺得無有自我，似就無所依憑，所以無論如何，總要想方設法，找出一個自我。在因果的關係中，推求自我既不可得，於是就想到離因離果，另外有個自我。那裏知道，這一執著，更是衆生顚倒中的顚倒！因爲有情之所以名爲有情，要不外於因果關係的結合，離開因果關係，還有個什麼？所以離因離果，何處有

人及以衆生？

諸法無人及以衆生，如以智慧觀察，實際是這樣的，但衆生煩惱太重，很不容易了解無我，所以上面說的無我、無常等，一定要有智慧去透視它。一般人終日勞勞碌碌，就是爲的這個虛幻不實的我，虛幻不實而自以爲眞實，這是被假有的身體所欺騙，做了假我的奴隸而不自覺，所以佛陀稱爲可憐愍者，欲打破自我執著，必須從修行中開發智慧，然後始能秉持慧刀，勘破自我妄執。衆生無始以來，吃這我的苦頭，實太多了，仔細想來，眞是寃枉——過去不知是身虛僞，被它蒙蔽過去不談，現在聽經聞法，了知身空虛僞，不應再爲這個幻我忙碌，而應如佛所教誡的，常常以智慧觀察，了解它的空無自性。

諸法無人無衆生的空寂之理，並不是佛陀所說的，而是佛陀發現諸法「本性」原是「空寂」以後，乃爲衆生作如實而說的。諸法本性如果不是空寂的，那你就是用任何方法也不能顯示其空。如以粉筆來說：假定粉筆本來有我，現在想從粉筆中抽出其我，使之成爲無我，是絕對做不到的，因爲粉筆當中，本來是空寂無我的，所以說本性空寂。假定本來有我，將之抽出使成無我，那就犯了損減過失！諸法既

是無人無我，爲什麼在現實世間，明白見有我人衆生？而且我們一開口時，不是說我就是說人，又是什麼道理呢？當知世間所見的我人衆生，並不是眞實的我人衆生，而是因於「無明故有」的。無明有種幻化力量，時而幻化爲人，時而幻化爲天，因爲幻化，所以假有非實。

乙二　明法空

丙一　明色法空

如是諸大　一一不實　本自不生　性無和合　以是因緣　我說諸大
從本不實　和合而有

從是身虛僞猶如空聚，直至本性空寂無明故有，是以種種方法，顯示我空道理，現從如是諸大，直至心行所造，乃以種種方法，顯示法空道理。諸法有無量無邊那麼的多，要從一一法上顯示其空，這是不可能的，所以現在且從色心二法上，來顯示一切法空，因爲了解了色心法空，一切法空的道理，自然也就通達。色心二法分爲兩段，先講色法空，次明色心法空。現在這裏兩頌八句，專門是從色法方面以明其空。

「如是諸大，一一不實」者：諸大就是四大，這是屬於色法。前面說過，所有色法，分爲兩類：一類是能造色，即能創造一切色法的基本原素，就是四大；一類是所造色，即由四大相互配合而產生的種種不同色法，如眼耳等及色聲等。現在經中，專約能造色顯示空，能造色既然空無所有，所造色當然亦不可得，所以集中四大來講。要了解四大本空的道理，先要了解四大不離的這話。地水火風四大，不是各自獨立的，每一大中具有其他的三大，如地大中具有水火風的三大，乃至風大中具有地水火的三大。雖說四大各有各的特性，甚至隨時增減共相殘害，但彼此間從來互不相離。正因爲這樣的關係，如是諸大就沒有它們的實在自體，所以說一一不實。

四大，有其自體，有其作用。堅、濕、煖、動，爲四大的體性；持、攝、熟、長，爲四大的作用。四大是不是有實自體？假使有實自體，所謂一一不實，那就講不通了。既是一一不實，證知無實自體。如有認爲有實自性，那就應各守其自性，守爲守持保持，過去如此，現在如此，未來還是如此，是即守其自性，可是事實不然。假定地大眞能守其堅性，那就不應有所動搖，有所溫煖，事實地是有所動搖、

溫煖的，動搖就是風，溫煖就是火，證明地大不能牢守其堅性，亦卽證明地大是不眞實的。水的自性爲濕，亦卽液體，假定水大眞能守其濕性，那就不應有所堅硬，堅硬顯示水結成冰，卽是地大，亦復不應有所波動，波動顯示水爲風鼓，卽是風大，既具地風二大，證明水大不能堅守濕性，亦卽證明水大是不眞實的。火的自性爲煖，亦卽熱體，若火大眞能守其煖性，那就不應有火焰生，火焰騰空，顯示有風，既然有風，證知火大不能堅守煖性，亦卽證明火大是不眞實的。風的自性爲動，亦卽氣體，假定風大眞能守其動性，那就不應有所任持，不應觸到牆壁而止，任持及觸壁，都是顯示地大，既有地大，證知風大不能堅守動性，亦卽證明風大是不眞實的。請觀音經說：『地無堅性，水性不住，火從緣生，風性無碍，一一皆入如實之際』，亦是顯示四大不實的，不實就是空。

「本自不生，性無和合」者：四大既都一一不實，爲什麼在這世間明見四大生起？四大生起，這是衆生的妄見，實際無一大生起的，因爲諸法本自不生不滅，有什麼生相可言？生之所以爲生，是由種種條件的結合而生，條件結合的生，是緣起的假生，並無生的實性，所以生卽無生，無生亦卽無滅。無生無滅的四大，我們覺

其有生有滅，這是我們的執著，如眞了解到四大本自不生，亦卽明白它們的性無和合。上文說：『四大蚖蛇，其性各異』，性質各別不同，怎能相互和合？如能了解從本以來，諸大一一無實自性，無自性故，四大和合。龍樹中觀頌說：『以有空義故，一切法得成』。我們套用這兩句話說：『以無有性故，四大得和合』。假使我們執著四大一一有實自性，則彼此的和合，是就決不可能。所以我們一定要了解四大一一不實，然後始能洞達無自性的四大和合。如一面承認諸大實有，一面又說四大和合，這是無有是處的！

「以是因緣」，所以「我說諸大，從本」以來，就是虛假「不實」的，衆生之所以覺得它是有，不過是因緣「和合而有」，並不是眞實有的。如四大的得名，是約一一大的增盛而來。如地大，雖具其他的三大，因其堅性增盛的關係，所以假名爲地。如所見的高山，其中本含有水火風的，但因他們的成份很少，所以我們所見到的是地。又如所見的汪洋大海，表面雖屬是水，實際含有地火風，我們所見到的所以唯獨是水，不過是因水大增盛而已。地水二大如此，風火二大亦然。四大旣依假名安立，當然沒有實在自性，因爲無實自性，所以和合而有。義淨將這譯爲『故

說諸大性皆空，知此虛浮非實有』。非實有的諸大，其性本來是空，在這兩句頌文，明白表示出來。

丙二　色心法空

無明體相　本自不有　妄想因緣　和合而有　無所有故　假名無明
是故我說　名曰無明　行識名色　六入觸受　愛取有生　老死愁惱
衆苦行業　不可思議　生死無際　輪轉不息　本無不生　亦無和合
不善思惟　心行所造

顯示法空眞理的經文，上面兩句，專從色法以明其空，此中五頌，則從色心以明其空，亦卽是從十二因緣以明其空。十二因緣是明緣起內容的，緣起十二支的內容，有的不是專門說色說心的，所以現在科文，叫做色心法空。依經文看，前三頌，正明十二因緣，後二頌，是明緣起流轉。如是一切皆空，所以說諸法空。

於十二緣起中，首先解釋無明。無明這名詞，學佛人都知道，如中國叢林裏修行的人，常說不要動無明，或人與人發生爭執時，亦說不要動無明，可見無明動不得，一動無明，種種錯誤行爲，就將由此生起，而流轉於生死，因此佛說無明爲生

死根本，假使沒有無明，生死亦卽不可得。無明既爲生死根本，有沒有它的實在體性，自是值得我們探究：若說無明有實體性，有實體性的東西不可毀壞，所謂破無明了生死卽不可能，學佛人口口聲聲說修行以打破無明，解決生死，豈不成爲空話？破無明了生死，所以不是空話，卽因「無明體相，本自不有」。衆生在生死海中，吃盡無明的苦頭，實因有了一念妄動，而後始有無明現前，並不是本來有的，所以說「妄想因緣，和合而有」。假使從無始來，根本沒有妄動，無明卽不可得。妄想因緣和合而有的無明，本來沒有它的實自體相，假使一定要推究它的本有實性，那可以說諸法眞如法性，就是無明的實性，所以永嘉大師證道歌說：『無明實性卽法性』。法性是什麼？卽諸法畢竟空，無明實性既以一切法空爲性，是就顯示無明體性原來是空。正因無明體相本自不有，所以佛在菩提樹下，用一念相應的般若智慧，徹底的擊破無明，證得無上菩提。以一念妄想爲因，以外在境界爲緣，因緣和合而有的無明，本來是無所有的，因爲「無所有故」，所以「假名無明」。世間上的人，既將無所有的假名無明說爲無明，我不與世間爭，「是故我」亦隨順世間「說名曰無明」，實際無明是不可得的。

本自不有的假名無明，有的經中叫做愚癡，愚癡就是無明，無明就是愚癡。無明，從字面上看，好像是說什麼都不明白，再通俗的說，無明是無知的意思，無知，亦卽似說什麼都不知道，其實，這說法，根本沒有了解無明的意義。佛經告訴我們：無明不是糊裏糊塗的什麼都不知道，反而是很有知識很有認識，只是它所知所識的不正確，所以不信善惡因果，不信三寶四諦，因而稱爲無明。無明亦名愚癡，癡是蓋覆的意思，謂無明善能蓋覆一切諸法的眞理，而體悟眞理的智慧不能顯現，亦由無明的蓋覆。依佛法說：諸法眞理原本瀰漫於廣大宇宙之間，我們亦可說是天天與眞理接觸，但事實上，不但不見眞理，亦復不識眞理，病在無明障礙智慧，所以不能如實通達。

無明爲生死的根源，而此生死根源的無明，依於一向的解釋，認爲無明只是無明，並沒有其他的東西在裏面，但在緣起法上來講，無明不是單獨的無明，其中還含有色等五蘊，如離五蘊專講無明，無明就將無所安立。這與分位緣起所講一支支獨立，是不同的。分位緣起說明十二因緣，在每一階段上，只有每一階段的緣起支，如在無明這一階段上，只說無明不說餘支，乃至在老死的階段上，只說老死不說

餘支，這樣各自獨立的解說緣起，不免太過機械一點，與緣起的本來意義，似稍有點距離，因爲緣起法，絕對不是簡單獨立的東西，而是彼此有着相互關係的，所以無明不是獨立的無明，含有五蘊的成份在內，唯有五蘊與無明的結合，無明才能發生活動作用。

「行識名色」，義淨譯爲『行識爲緣有名色』。行在十二因緣中是屬第二支。行由無明而有，所以經說無明緣行，卽以無明爲緣，而後始有行生。行在因緣法中，主要不出兩類：一指身口意三業行，衆生的行爲活動，大約不出這三方面。身體上的各種活動，名爲身行；口頭上的各種言說，名爲口行；意念上的各種思慮，名爲意行。二指罪福不動的三業行，這是從行爲的活動不同而分的。行爲的活動雖則是多方面的，但從性質上分類起來，要不出於三種：卽所造的一切罪惡，如十惡業等，稱爲罪行；所修的一切福德，如十善業等，稱爲善行；所修的一切禪定，如四禪八定等，叫不動行。罪行是墮三惡道受罪的，福行是生人天享福的，不動行是上生色無色界受諸定樂的。總之，行是由於無明指導之所創造成的，並不離於無明而獨立的存在，因而亦可稱爲意志活動。中論頌講記說：『無明是知見的不正，行是

意志的推動。由不正的知見發展下去，生存意志就以自我爲中心出發，造作一切行業』。現代心理學上有所謂盲目意志，而此與佛教說的無明相近。行由盲目的意志推動所成，所以所造成的行，亦得名爲意志，本於意志而受種種不同的果報。

識是十二因緣中的第三支，由意志的領導，去受新的生命，所以經中說行緣識。無明與行，向來說爲過去二支：無明爲過去的煩惱，行屬過去的業因，由無明造成業力，招感現在的新生命，識爲新生命的開始者。由業力牽引去受生的識，唯識學上說是第八阿賴耶識，而小乘佛法根本不承認有第八識，所以就將此識叫做執持識。識有粗細的差別：前六識是粗顯識，潛在六識之內的是微細識，粗顯識的活動作用，我們容易感覺，微細識的活動作用，我們難以察知。現在來感生命果報的，是微細識而非粗顯識。所感的生命果報，是苦是樂，就看牽引識的業力，在罪、福、不動的三業中是屬那種：如爲罪業牽引，新的生命就苦；如爲福業牽引，新的生命就樂；如爲不動業牽引，新的生命就更快樂。所以生命的苦樂，不是識所決定的，而是業力所決定的。不過正在造業時，識又有它的主導性，這是我們所不可不知的。

新生命開始的心識，如以分位緣起說，只是在母胎中三七日前的這個階段，而且識唯是識，並不含有其他的緣起支，但以緣起的意義來講，並不如此，心識一來受生，就與父精母血結合，所謂三事和合而有新生命的成就。因此，母胎中三七日前不唯有精神作用的心識，還含有物質性的色法在內，而且再進一步來看，識在全部生命歷程中，無有一時一刻可以缺少的，因從最初的生命開始，到最後的生命結束，中間生命所以不壞，完全是由識的執持，經中稱爲執持識，原因亦在於此，怎可限在三七日前？同時要知道的：識於最初受生，在業力的牽引下，受生的地方，那怕隔着十萬八千里這麼遠，在一剎那中就可到達受報。衆生入胎，是以不正知而入胎的，亦卽是顚倒受生的，因爲這個時候，識在盲目的意志蒙昧下，根本沒有把父母當作自己的父母看，而是由於一念妄貪入胎的。

名色，是十二因緣中的第四支，經中說爲識緣名色，卽以心識爲緣，而有名色現前。依分位緣起說，這是屬於三七日後乃至生命形態尙未完成的階段，但以緣起的眞義說，從精神與物質的結合開始，一直到生命結束爲止，都是具有名色的。名色，依通常說，是五蘊的略稱：色是五蘊中的色蘊，亦卽物質，名含受想行識的四

蘊，亦卽精神，所以我人的生命，實爲精神與物質或色與心的和合體，如以現在話說，就是生理與心理的組合。不過這裏有一問題需要注意的，受想行識的識蘊，一般都以之代表六識，是則識緣名色的識，當然不屬六識中的任何一識，而應將之視爲六識以外的微細識，亦卽最初來投胎的執持識，名色由執持識的執持，始得成爲一個活潑潑的生命體，如果執持識放棄執持的責任，名色和合的生命體，立刻就要崩潰。舉明顯的例說，諸位就易了解：如一個剛死的人與一個活着的人，從身體的完好方面看，彼此並沒有什麼不同，但一個叫做死人，一個叫做活人，這是什麼道理？問題就在有無執持識：死人之所以叫做死人，因爲執持識已離了生命體，不再負執持的責任，活人之所以叫做活人，因爲執持識還在生命體中，負起它的執持任務，經說識緣名色，就是這個道理。所以名色和合的生命體存在世間，一定要有執持識的執持。識緣名色，這是按照十二因緣的次序講的，在阿含經中有些地方，於說識緣名色以後，還更加上名色緣識一句，所謂『識緣名色，名色緣識』，就是指此。名色緣識這句，有它的重要性，意思是說：要以名色爲緣，而後識始存在。以它們的相互關係說：名色的存在，要以識的執持，識的存在，要以名色爲所寄託，

否則識存何處？如有名色和合的這個人的身體，心識才能在這生命內在，發展它的執持作用，假定和合的名色壞了，心識又從何處而得執持？執持又將執持個什麼東西？因此，不但以識爲緣而有名色，同時，亦以名色爲緣而有心識，兩者是相依相存，彼此不能分離的，分離了都不能存在。佛在阿含經說『如二束蘆，相依相持』。中論頌講記說：『名色與識互爲緣起，不是某一階段是這樣，從生到老死都是這樣；缺少了任何一面，生命就要崩潰。就以我們現在來說：離了執持的心識，名色能不腐爛嗎？離了窟也似的名色，心識能繼續活動嗎？這都是不可能的』。

「六入觸受」，義淨譯爲『六處及觸受隨生』。六入是十二因緣中的第五支，經中說爲名色緣六入，即以名色爲緣，而有六入生起。上面所說的名色位，是向人形完成發展而未完成的階段，但由名色繼續不斷的增長廣大，於是六根逐漸逐漸的具足，而在母胎中完成人的形態，分位緣起學者，將這稱爲六入階位。六入，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的六根。意根是由名的開展而完成的，五根是由色的開展而完成的，所以經說名色緣六入。依緣起本義說，六入不是限於母胎中的某個階位，而是通於整個生命歷程的，因爲任何人的生命存在世間，是都具有六根活動作用

的，不過在母胎中，六根最初完成，其義較爲明顯，所以分位緣起學者，將這階位說在母胎之內。

觸是十二因緣中的第六支，經中說爲六入緣觸，卽以六入爲緣，而有觸的生起。阿含常說『二和生識』，『三和有觸』。二和是指的根境，根與境的和合，就有認識活動生起。三和是指根境識三者，三者和合就必然有觸。觸有三種：一是可意觸，卽所觸對的境界，自己認爲滿意的，心裏感到歡喜的，名可意觸。二是不可意觸，卽所觸對的境界，既認爲不滿意，亦覺得不歡喜，名不可意觸。三是俱相違觸，卽所觸對的境界，既無所謂滿意不滿意，亦無所謂歡喜不歡喜，名俱相違觸。這在學派中：有部說爲『三和生觸』，卽觸離於根境識三者，有它獨立的自體，所以說生觸；經部說爲『三和卽觸』，卽根境識三者，當下卽是觸，沒有觸的獨立自體，所以說卽觸。

受是十二因緣中的第七支，經中說爲觸緣受，卽以觸爲緣，而有受生起。受是領納的意思，通俗說爲接受。謂與外在的境界發生接觸以後，內心對這外境，自然而然的泛起一種情緒來：如所接觸的境界，假使覺得不滿意，則在心裏所泛起的情

緒，一定是不愉快的情緒，佛法叫做苦受；如所接觸的境界，若是覺得很滿意的，則在心裏所泛起的情緒，一定是極愉快的情緒，佛法叫做樂受；如所接觸的境界，無所謂滿意不滿意，則在心裏所泛起的情緒，亦卽無所謂愉快不愉快，佛法叫做捨受。三受都由觸境而有的，簡單的說，由可意觸而有樂受，由不可意觸而有苦受，由俱相違觸而有捨受。心識若不觸對境界，絕對不會有受生的，所以經說觸緣受。

「愛取有生，老死愁惱」，義淨譯爲『愛取有緣生老死，憂悲苦惱恒隨逐』。此中包括十二因緣的最後五支。愛是第八緣起支，經中說爲受緣愛，卽以受爲緣而有愛生。中論頌講記曰：『有的說：苦受是瞋惑所使，樂受是貪惑所使，捨受爲愚癡所使。其實，主要的還是愛，就是對環境得到領受後，沒有生的樂求得，已生的樂求不失，已有的苦求迅速的遠離，未起的苦希望不來——這都是愛』。愛有貪著的意思，就是對於生命自體及諸境界，總是戀戀不捨的貪着。對自體貪著，叫做自體愛；對境界貪著，叫做境界愛。衆生所愛的，雖說是很多，但主要的是這兩種。分位緣起學者，說愛是人到了十五六歲的時候而有，但以緣起的眞理說，愛是始終追隨着生命而活動的。

取是第九緣起支，經中說爲愛緣取，卽以愛爲緣而有取。取是馳求的意思，謂對所貪的對象，不僅愛著不捨，而且進一步的積極取求，非達到自己所愛的不止。分別來講，約有四種：一、欲取，是對自己所愛樂的五欲境界，拚命的取著不捨；二、我語取，是對自己所愛好的生命自體，生起實有自我的妄取；三、見取，是對不正確的思想而妄執是正確的；四、戒取，是對不正確的邪行，而妄執爲是清淨的，如不是生天的戒行，堅固執著說它是生天的戒行，是爲戒取。總而言之，凡是由貪染心而發生的諸取，都是不可取的。分位緣起學者，說取是十七八歲的青年所有的，因爲這個時候的青年，有股旺盛力積極向外進取的，其實取亦通於一切的，不可作這樣的局限。

有是第十緣起支，經中說爲取緣有，卽以取爲緣而有有。有是存在的意思，凡存在者卽名爲有。上面的愛取二支是煩惱，由愛取而發生的行爲活動所保留下來的業力，是卽名有。有此業力的存在，將來就感新的生命，所以通常都把這個指爲業有來說。不過經中有時亦將這個說爲欲有、色有、無色有的三有。因爲取是身心的實際活動，由取造成未來三有自體的潛在，接下去自然就是未來生死（有）的到來

。所以愛取有的有，把它說爲業有固然可以，把它說爲果有亦未嘗不可。因爲三界中一切有漏法的產生，各各都有其因，這是業有；依因而生的諸有漏法，各有所依，這是果有，因有果有的諸有漏法，都是現實存在的，所以都可叫有。

生老死愁惱，這是緣起支中的最後兩支，經中說爲有緣生，生緣老死憂悲苦惱。有了存在的業力，遇到某種的助緣，因緣和合，就有新的生命生起，所以叫生。新的生命出現到世間以後，除了夭亡外，必然要向老的坦途前進，因而人生到了壯年以後，就一天天的接近於衰老，老到再也不能維持下去，就結束其生命，而將人生告一段落，名之爲死。愁是憂愁，惱是苦惱，人的一生，眞是所謂『憂悲苦惱恒隨逐』的，究實說來，有何意義？經中將這說爲『苦聚』，亦卽是這意思。

十二因緣，說來雖有十二，實際只是惑業苦三，古德有頌總結此義說：『無明愛取三煩惱，行有二支屬業道，從識至受並生死，七事同名一苦道』。

「衆苦行業，不可思議」：這是顯示業力不可思議，果報亦不可思議。衆苦就是果報，行業就是業力。講到衆苦，經中說的很多，如說三苦、八苦、無量諸苦。如是衆苦，我們現在常分爲自然界、社會界、身心界的三類苦來說明。身心界的苦

，就是生老病死的諸苦；社會界的苦，就是愛別離、怨憎會的諸苦；自然界的苦，就是求不得苦等等。經中更總結這些苦，說爲：『五陰熾盛苦』。意謂吾人之所以受種種痛苦逼迫，根本還是由於有這生命果報身，假定沒有這果報身的存在，一切痛苦都不可得。但諸衆苦，緣何而有？由諸行業而有，所以義淨譯爲『衆苦惡業常纏迫』。假定不造善惡的有漏業，不感生命的果報體，怎會有諸衆苦？而這行業衆苦，從無始來，一直都是如此如此的。不是我們所能測知的，所以說爲不可思議。

「生死無際，輪轉不息」，是說明衆生的生死輪迴。衆生在輪迴中受諸生死，這是現前的事實，誰也否認不了的。但生死是從什麼時候開始，乃爲一般人所常提出來問的問題。佛陀對這問題的解答，總是說生死無際。際是邊際，或叫元始，如通俗說，就是開頭。所謂無際，所謂無始，即是表示在時間上，生死沒有一個開頭，假定有個開頭，那開頭的，就不是從因緣生，非因緣生的東西，爲佛法所絕對反對的，所以有人以這問佛，佛不是不答，就說是無際，如一定要追求一個開始，亦只好說以無始爲始，因爲在現象中，尋求一最初的，或是最根本的，絕對不可得的。經說：『衆生無始以來，生死本際不可得』。因此，衆生的生死狂流，我們只能

見到它奔放不已，如欲尋求它的開頭從何而來，却是找不到的，所以說生死無際。無際生死，在未截斷其流之前，總是在那裏輪轉不息的。謂由起煩惱而造業，由造業而受新的生命，有了新的生命，重行再起煩惱，造作種種行業，如是惑業苦的緣起鈎鎖，如環之無端的相續不斷，所以說爲輪轉不息。義淨將這譯爲『生死輪迴無息時』，其義是一樣的。輪轉不息的無際生死，衆生一定要在這個上頭，找出它的開頭，所以被佛說爲顚倒。假使不了解生死無始，而在這個問題上作種種論說，則又被佛說爲戲論。因此，我們修學佛法的人，只要體認生死是一事實，如何本於佛所開示的去解決生死就可以了，不必追求和妄論生死的開始。

「本無不生，亦無和合」，義淨譯爲『本來非有體是空』。奔放不已的生命之流，從現象看來，好像是生生不已的在生，但從其本性上去推求，根本是就無有生的。受生，如以人類來說，要與父精母血和合，而後始有新生命的出現，現在既說本無有生，生尙不生，還談什麼和合？所以說亦無和合。雖說無生亦無和合，但生死仍是輪轉不息，這是什麼道理？是由「不善思惟」而來，義淨譯爲：『由不如理生分別』。衆生無始以來，因一念妄動而起無明，無明對於事理認識不清，而作種

種不如理的分別，於是也就造出有漏善惡的諸業，依此諸業而在生命中輪轉不息，所以若問生死從何而來，我們可以說是「心行所造」。什麼時候不善思惟停止，什麼時候生死之流也就停息。

甲三　舉益勸修

乙一　舉果益以勸修

丙一　明自利果

丁一　明斷德果

我斷一切　諸見纏等　以智慧刀　裂煩惱網

空品全文分三大段，上已講完序略說意與正顯空理的兩大段，從此以下，是講最後舉益勸修的一大段。執著我法實有，必然流轉生死，受諸種種痛苦，通達我法二空，擊破煩惱所知，證得二空眞如，這對我們是有很大利益的，有利益就應該修，所以現在舉益勸修。於中先舉果益勸修。果有自利利他二果，而自利果中，又有智德與斷德的差別，此中一頌，是明自利果中的斷德果。

「我斷一切諸見纏等」，義淨譯爲『我斷一切諸煩惱』。斷德是由斷除一切煩

惱而完成的。煩惱這東西是不清淨的，如讓它長期的盤旋在心中，就將擾得我人昏昏然，分辨不出善惡是非，所以古德以『昏煩之法，惱亂心神』兩句，解說煩惱，可謂非常恰當。現在佛舉自己爲例說：我斷一切諸見纏等，這證明佛已完成斷德。諸見，或指六十二見，或指八十八使的見惑。要而言之，見是指身、邊、邪、見、戒的五見。諸纏，要指無慚、無愧、睡眠、掉擧、惛沈、慳、嫉、忿、覆、悔的十纏。或除忿、覆，說爲八纏。纏是纏縛的意思，如人以繩將吾人纏縛起來，使吾人不得自由，煩惱纏縛吾人，令不獲得解脫，也是如此，所以名之爲纏。等是等於其他各種煩惱。佛陀斷惑，不是斷一部份的煩惱，而是徹底的斷盡。般若說是斷諸煩惱及諸習氣，眞常說是五住究竟，都是顯示斷除所有煩惱。然而，佛陀斷盡一切煩惱，是用什麼來斷除的呢？「以智慧刀裂煩惱網」，可說就是解答這問題的。義淨譯爲『常以正智現前行』，亦是顯示唯有智慧常常現行，方可徹底解決煩惱。煩惱猶如羅網，上面講『如鳥投網』時，曾經說到：鳥或其他東西，如投入於羅網，就將爲網所縛，不得自由自在了，唯有將網割裂開來，始能重行恢復自由。煩惱羅網，網住衆生，使得我們在生死中漂流而不得解脫，要想獲得生死解脫，唯有割裂煩

惱羅網，從煩惱網中衝出去。但是煩惱羅網的割裂，須仗智慧之刀，所以說以智慧刀裂煩惱網。

丁二　明智德果

五陰舍宅　觀悉空寂　證無上道　微妙功德

上頌明佛的斷德果，此頌明佛的智德果。智慧，是通達諸法眞理的，從頌文看，並沒有明說智慧，而實際是顯智慧的功用。「五陰舍宅，觀悉空寂」，義淨譯爲：『了五蘊宅悉皆空』。五蘊是組織生命自體的要素，而組織的生命自體猶如舍宅。舍宅，就是房屋，無論任何一座房屋，都是由磚瓦木料，鋼骨水泥，種種條件，構造成的，要想在這裏面，求一房舍自體，絕對是不可得的，不但房舍不可得，進一步分析磚瓦木料等，同樣是沒有它們的實在自體。當知五蘊組合的生命舍宅，不但身空虛僞，就是五蘊本身，亦復自性本空，所以說觀悉空寂。觀五蘊舍宅空，是通達我空，觀五蘊自身空，是通達法空。大聖佛陀，是體悟緣起法而成佛的，不但了達我空法空，就是空亦復空，所謂通達諸法畢竟空的。因爲通達諸法畢竟空，所以就「證」得了最高「無上」的佛「道」，而完成了種種「微妙」不可思議的「功

德」。佛所成就的微妙功德，大體可以分爲兩類：一類是不共的功德，就是通常所說佛果位上的十力、四無所畏、三念住、大悲等十八不共法；一類是共的功德，就是與餘聖者所共的共聖功德及與凡夫所共的共凡功德。如無諍、願智、四無礙解，是共二乘聖者的功德；如五通、靜慮、四無色、八解脫等，是共諸異生所有的功德。雖說相共，而其勝劣，有着不同。佛身的一切功德，清淨殊勝；凡小的一切功德，就較差了。

丙二　明利他果

丁一　明轉法輪果

戊一　就理明轉

開甘露門　示甘露器　入甘露城　處甘露室　令諸衆生　食甘露味

上約智斷二德明自利果，下約說法度生明利他果。轉法輪中，先約理性明轉，次約言教明轉。此中六句頌文，卽是約理明轉。在未解說頌文之前，先略解釋甘露兩字。中國向來有一傳說，就是秦始皇求長生不老之藥，近日越南華文報上，發表這麼一則消息：謂過去秦始皇所求不到的長生不老之藥，現在已爲日本醫藥界發現

。世間是不是眞的有這不死之藥，姑且不談，但據傳說，吃了這藥，就可不死。印度向來亦有傳說，卽說甘露是不死之藥，甘露究竟是什麼東西，我國找不到一個可以與之相比的，但據佛經及印度各種學說介紹，都認爲甘露是不老不死之藥，假定有人有緣吃到這甘露，就可長生不老，不特生命永恒存在，就是肉體亦永安康，什麼疾病都不發生。還有一說，沒有吃甘露前，身體的力量弱，吃了甘露以後，就會從生命內在，發出一股偉大力量。進而再說，我們沒有吃甘露時，如彼此所見的身體，都是暗淡淡的，無有絲毫光彩，一旦吃了甘露妙藥，身體上就發出了極爲稀有的光輝！所以甘露在印度，爲一般人之所尊重。因爲世間上的人，都希望求得不死的甘露，所以佛說法時，也就常常拿這甘露來做譬喻。

「開甘露門」，義淨譯爲『我開甘露大城門』。甘露在佛法中，有時比喻如來所說的教法，有時比喻如來所顯示的眞理，有時亦喻如來所證得的涅槃。眞理，平常說有眞理之宮的這話，好像眞理是在宮門之內一樣，因爲沒有人爲我們打開眞理之宮的大門，所以衆生也就永遠見不到眞理。釋尊以智慧力觀五陰舍宅悉皆空寂，證悟了眞理以後，不但自己開甘露的門，步入眞理之宮，並且將自己所悟證的說給

衆生聽，爲衆生打開甘露之門，使衆生亦能從這門中，窺見宇宙萬有的眞理。不過這裏，我們還是以甘露譬喻涅槃，佛經有所謂涅槃妙城這話，衆生要入涅槃城，第一步還是先要打開涅槃之門，佛爲我們宣說涅槃妙理，就是爲我們打開涅槃妙門，所以說開甘露門。

「示甘露器」，義淨譯爲『示現甘露微妙器』。器是器皿，可以盛物的，如裝牛奶的瓶子，可以叫做牛奶瓶，亦可叫做牛奶器。甘露，在世間來講，同樣是要瓶子來裝的，所以佛經有甘露瓶之說。甘露瓶，亦可說爲甘露器。甘露器放在甘露門內，在打開甘露門前，是沒有辦法指示給人的，到了打開甘露門後，就可明白指示於人。涅槃甘露，亦復如是。涅槃妙門未開以前，佛要指示涅槃眞理，亦無辦法指示出來，現第一步既已開了甘露門，進而當然可以指示衆生涅槃眞理，所以說示甘露器。涅槃眞理之器，與世間所用的竹器木器，當然有着很大的不同，因爲世間的器皿，不論怎樣精工細製，總歸是還屬於很粗的，涅槃妙器不是如此，所以義淨說爲微妙器。

「入甘露城」者，甘露涅槃之門，既然爲你打開，甘露涅槃之器，既然爲你指

示，但你要想得到微妙甘露，還須你進入甘露之城。徘徊在甘露門外，讚歎着甘露味美，對你究有什麼利益？所以必須進入甘露妙城，親自受用甘露美味，然後始得實益。佛爲衆生說種種法，已明白的告訴我們，涅槃眞理在涅槃城內的何處，但是衆生如不隨着佛陀的指示，一步一步的進入涅槃之城，怎能享受涅槃的快樂？世間很多的人，明知涅槃城內，安隱清涼自在，但一談到入涅槃城，就又顯示躊躇不前，總是染着世間欲樂，所以學佛的人多，入涅槃城的人少。事實，學佛如不能入涅槃城，生死問題不得解決，因而我們希望每個佛弟子，都要以入涅槃城爲唯一要務。

「處甘露室」者，進入甘露城內，要想受用甘露，還得你在城內，安處甘露室內，如果進去轉一轉就又出來，能否受用到甘露，實在是個大問題。修學佛法的人，進入涅槃妙城，一定要安處在眞理宮中，方可過其自由自在的眞理生活。如不能安處眞理之宮，是卽顯示沒有眞正進入涅槃妙城。趨向眞理而悟入於眞理，在小乘是初果，在大乘是初地。大乘初地所證的眞理，是諸法的畢竟空性。經說：『大慈悲爲室，柔和忍辱衣，諸法空爲座』。因而甘露室，亦可說爲慈悲室。安處於慈悲

室中的聖者，其所披的衣服，當然是柔和忍辱衣，所坐的法座，自是以法空爲座。行者修學，唯有到達這個階段，始可說是眞正受用到涅槃甘露的妙味。

「令諸衆生，食甘露味」，義淨譯爲『既得甘露眞實味，常以甘露施群生』。甘露味，是最極鮮美的無上味。自己嘗到了這無上妙味，站在大乘佛法立場講，不應自己專門受用此味，而應與諸衆生共嘗。證得最高妙覺果位的大聖，更應是這樣的。佛之所以爲衆生開甘露門，示甘露器，最終的目的，就是令諸衆生食甘露味。以佛陀大慈大悲的心腸說：衆生一日沒有嘗到甘露妙味，亦卽一日沒有證得法性空寂之理，佛的心裏一日不得安寧，因爲佛的出現於世，根本就是爲的衆生出現於世，假定沒有衆生，佛陀出世何爲？所以義淨三藏的譯本說：自己既然嘗得了甘露的眞實妙法，當然就要常常的以此微妙甘露，施諸一切衆生，使諸衆生亦能嘗到甘露的眞實味。得甘露味的，如果只是自己個人享受，而不能令衆生亦能嘗到甘露味，那就不能契合大乘行者的精神了。

戊二　就教明轉

吹大法螺　擊大法鼓　燃大法炬　雨勝法雨

上一頌半，就理明轉法輪；此一行頌，就教明轉法輪。教是言教，即佛爲諸衆生說法。法輪的輪字，如世間的車輪，有摧碾的勝用。車輪行走於道路中，不論碰到什麼砂粒瓦礫，都能把它摧破，而順利的前進。佛所說法，能夠摧破衆生心中的瓦礫（煩惱），所以名轉法輪。依小乘有部說：所謂轉法輪有二種：一是於自身中轉，如佛在菩提樹下，以三十四心成無上道，即爲自轉法輪。二是令他身轉聖道，如佛在鹿野苑中，爲五比丘說法，使他見道，即是令他轉法輪。佛以利他爲主，所以初爲衆生說法，名爲佛的初轉法輪。

「吹大法螺」，義淨譯爲：『我吹最勝大法螺』。法螺，一名梭尾螺，是輭體動物的腹足類，殼圓錐形，長約一尺六寸，螺層約有八級，殼口很大，呈現卵的狀態，取其殼磨去殼頂，然後吹之，可以發出很高的聲音。過去僧道作法，常常吹這法螺。古代軍隊作戰，亦常吹海螺，使軍隊勇敢向前衝鋒。釋尊爲衆生說法，喚醒衆生的迷夢，警覺衆生的懈怠，使衆生聽聞法後，秉持智慧的利劍，勇敢的向煩惱戰，不論途中遇到多少魔軍，都毫無畏怯的繼續前進，非降伏魔軍達到最後勝利不止，所以佛陀說法，猶如吹大法螺。但佛所吹的法螺，是世出世間的最勝法螺，不

說輭體動物的法螺，不能相比，就是世間的各種宗教學說，亦不能相比，所以稱爲最勝大法螺。

「擊大法鼓」，義淨譯爲『我擊最勝大法鼓』。古代軍隊作戰，不但吹螺集衆，而且擂鼓助威，使諸軍隊，奮勇前進。這在中國歷史上以及戲劇中，常常見到的。佛教寺廟，每日早晚，鳴鐘擊鼓，亦是諸位所知道的。釋迦牟尼出世說法，不但喚醒衆生，而且加被衆生，使衆生在解脫道上安然前進。衆生一向以來，都是順着生死道走的，解脫道的這一條路，從來沒有走過，假使沒有佛的加被，不免感到有所畏懼！佛陀說法，勸人發心，行人聽到這個聲音，勇氣就更增進，經中說是法鼓頻擂，就是指佛說法說的。中本起世經中說：『佛告梵志：吾欲詣波羅奈，擊甘露法鼓，轉無上法輪』。聞佛說法，如飲甘露，其味無窮，所以說擊甘露法鼓。

「燃大法炬」，義淨譯爲『我燃最勝大明燈』。炬是火炬，如現在有什麼大的勝會，晚上火炬遊行，是卽爲炬，亦卽燈的意思。燈具光明，含有照了作用，如電燈有自照照他的功能。比方大悲講堂，晚上是黑暗的，沒有燈光，什麼也看不見，只要電燈一開，燈光遍照堂內，一切了然明見。佛爲衆生說法，等於爲衆生燃起一

盞法燈，使衆生不致在黑暗中摸索，我們常說：佛未出現世間，世間是黑暗的，什麼是善，什麼是惡，衆生簡直分辨不出，佛陀出世以後，爲諸衆生說法，明白告訴我們善惡邪正的界限，衆生聞法以後，不但分清善惡邪正，而且點燃自己的心燈，照破煩惱的黑暗，所以義淨譯爲我燃最勝大明燈。普通的燈，不論怎樣明亮，都不得稱爲最勝大明燈。

「雨勝法雨」，義淨譯爲『我降最勝大法雨』。雨是雨水，有滋潤的作用。法華經說：『一雨普潤三草二木』。所以凡是花草樹木乃至一切植物，都有賴於雨水滋潤。一個地方，如果長久不下雨，所有植物，都將呈現一種乾枯的狀態，只要一陣大雨一下，各種植物又將復甦，由此可見雨對萬物的重要。佛爲衆生說法，就如下雨一樣，能夠滋潤各類機宜，所以說爲法雨。法華經藥草喻品說：『一切衆生聞我法者，隨力所受住於諸地：或處人天轉輪聖王釋梵諸天，是小藥草；知無漏法能得涅槃，起六神通及得三明，獨處山林常行禪定，得緣覺證，是中藥草；求世尊處，我當作佛，行精進定，是上藥草。又諸佛子，專心佛道，常行慈悲，自知作佛，決定無疑，是名小樹；安住神通，轉不退輪，度無量億百千衆生，如是菩薩名爲大

樹』。世間的三草二木，譬喻佛法的五乘之機。五乘之機要待法雨滋潤，猶如三草二木須要雨水灌溉。如來出世，爲衆說法，沒有一類衆生，不得佛法利益，所以說是雨勝法雨。上面一個雨字，是落的意思。雨勝法雨，就是落下殊勝法雨。世間所需要的是及時雨，如秧插下田去，正當需要雨時，就有一陣雨來，是爲及時雨。但在世間，這是可遇而不可求的，如有時需要雨，而雨却偏不來，有時不需要雨，而雨却下不停。可是佛雨殊勝法雨，沒有這種現象，因爲佛爲衆生說法，是不待時不過時的，什麼時候衆生需要法雨，佛就什麼時候雨勝法雨，從來沒有說是衆生想要聽法，而佛不爲說法的。

丁二　攝化衆生果

戊一　明摧邪德

我今摧伏　一切怨結　堅立第一　微妙法幢

明轉法輪果，如上已說，攝化衆生果，今當分別。先明摧邪德，次明拔苦德。

「我今摧伏一切怨結」，義淨譯爲『降伏煩惱諸怨結』，怨是怨家對頭，結是繫縛繩結。通常都是把這叫做煩惱，所以義淨譯爲煩惱諸怨結。故經說：『觀三界

如牢獄，視生死如怨家』。人與人間的關係，沒有眞正的怨家，眞正爲衆生怨家的，是生死。生死怨家，是從那裏來的？是從煩惱來的，因而嚴格說來，煩惱是眞怨家，可是衆生顚倒，不但不把煩惱視爲怨家，反而當作親朋好友來看：所以要起貪時就起貪，要起瞋時就起瞋，要愚癡時就愚癡。殊不知我人的生死大苦，都是由煩惱所賜的，不應把它當作親朋好友看，而應視爲生死怨家對頭，徹底從它的繫縛中解脫過來！佛是斷盡一切煩惱的聖者，所以說我今摧伏一切怨結。一切怨結，雖可說是含有無量無邊的煩惱，但佛經中，有以五住煩惱代表一切煩惱的。五住煩惱，就是見一切住、欲愛住、色愛住、無色愛住、無明住。二乘聖者，只能斷前四住的煩惱，不能斷後一住的煩惱，所以不得說爲摧伏一切怨結，佛是五住究竟，二死永亡的，所以可說摧伏一切怨結。自己煩惱未斷，不能令衆生斷煩惱，煩惱漢度煩惱漢，是比較困難的。佛陀究竟清淨一切煩惱，所以具有摧邪的功德，而使衆生亦可斷諸煩惱。

「竪立第一微妙法幢」，義淨譯爲『建立無上大法幢』。摧伏一切結的無上佛陀，並未一人安處在眞理宮中，享受眞理的快樂，所以遊化人間，到處爲衆生竪立

微妙不可思議的法幢。竪立法幢，換句話說，就是說法。幢有兩個意思：一是高聳義，一是莊嚴義。過去我國大陸的各大寺廟，大佛殿上，常常掛有幢旛寶蓋，以爲莊嚴。於中，幢最高顯。佛陀說法，就是竪立法幢，使衆生以這爲目標，一直向無上佛道前進。譬如軍隊作戰，海軍有海軍的軍旗，陸軍有陸軍的軍旗，空軍有空軍的軍旗，當兩軍交鋒時，每方士兵，都以自己的軍旗或有或無，作爲或進或退的標幟。佛法行者，以法爲幢，只要法幢不倒，總是依法修行，因爲佛爲衆生所竪立的法幢，是最極第一微妙的。

戊二　明拔苦德

度諸衆生　於生死海　永斷三惡　無量苦惱　煩惱熾然　燒諸衆生
無有救護　無所依止　我以甘露　清涼法味　充足是輩　令離焦熱

上面一頌，明摧邪德；此中三頌，明拔苦德。摧邪也好，拔苦也好，都是顯示佛的恩德，亦卽佛的利他德。我們常說：佛對於衆生的恩德大，爲什麼恩德大？因爲佛能拔除一切衆生的痛苦，所以爲佛弟子，應該知恩報恩。然而怎樣報恩？主要是說法度生，以佛心心念念都是爲着衆生的。如說：『假使頂戴塵沙劫，身爲牀座

遍大千，若不說法度衆生，畢竟無能報恩者』。說法度生，是多麼重要的一個工作！因此，希望大家發心，多多說法度生。

「度諸衆生，於生死海」，亦可掉轉頭來說：『於生死海，度諸衆生』，所以義淨譯爲『於生死海濟羣迷』。以佛陀本身說，早就出生死海，但因衆生在生死海，所以佛又常於生死海中度諸衆生。俱舍論頌講記有這麼一段話說：『衆生在流轉不息的生死海中，如不覺生死的苦痛可怕，當然不會生起厭離世間的思念；若從現實生活環境的種種感觸中，體驗到人生充滿苦痛時，那厭離世間的意念便油然而生……悲心徹骨髓的佛陀，觀見衆生的苦痛，不忍衆生長期挨受這種苦痛，所以就生起悲心，現身說法，把我們從生死海中救拔出來』。佛經常的在生死海中度衆生的，亦從來沒有離開過衆生的，不過由於衆生業重，不能見到佛陀在教化我們。

「永斷三惡無量苦惱」，義淨譯爲『我當永閉三惡趣』。佛在生死中救度衆生，是有深淺次第的，不如一般人所想像的那樣圓頓。生死大海，有如前面所說的人天及三惡趣，而三惡趣的苦惱，有無量無邊的這麼多，比之人天二趣的痛苦要深，所以佛第一步先使衆生脫離三惡道的痛苦，沒有墮落三惡道中去的，就爲他們把三

惡道門關閉起來，使諸衆生不得通過此門而入惡趣。由三惡趣來到人天，再告訴他們人天快樂，不是永恒的究竟的快樂，應該要求進趣出世的解脫，達到生死解脫，還要回轉頭來，發廣大菩提心，利益一切衆生，以求最高無上菩提。這樣一層一層的上去，是爲佛陀度生的方便。而佛悲心深切，以濟拔罪苦特多的衆生爲重，所以先斷三惡道衆生無量苦惱。

「煩惱熾然，燒諸衆生」，義淨譯爲『煩惱熾火燒衆生』。衆生在生死中，特別是生死中的人類，依一般俗情來看，雖說不如意事常八九，但並不怎樣太不理想，爲什麼定要令諸衆生出生死海？原因就是生死中的衆生，身心內在具有煩惱的活動，而此內在活動的煩惱，如大火猛然熾然那樣的，在不斷的燒諸衆生，使衆生被燒得透不過氣來，痛苦難忍，所以不得不來度諸衆生。比方世間什麼地方發生大火，一定要設法去撲滅它，不能讓它繼續不斷的蔓延下去。衆生身心中的煩惱火，需要佛陀悲水的撲滅，也是如此，而且唯有如來的悲水及法雨，始能眞正撲滅衆生的煩惱火。煩惱如大火一般的燃燒，我們只要反省一下，自然就會體驗出來，那是很不好受的！

「無有救護，無所依止」，義淨譯爲『無有救護無依止』。被煩惱燃燒的衆生，如被圍困在大火中心的人羣，必須要人去救護他們，始得令脫火網，但現實世間無有一人可以救護被煩惱燃燒的衆生，所以說無有救護。無有救護的衆生，長期被煩惱燃燒，這是多麼大的一件痛事！有無量苦惱的衆生，如失去慈母爲所依止的孤兒，獨自的流浪在茫茫的人海中，又是多麼可憐的一回事？所以說無所依止。無有救護、無所依止的衆生，並不是不希望人來救護及爲所依止，但結果總歸是失望！因而不得不在生死大海中長期漂流，過着爲煩惱所燒的苦痛生活！對諸衆生，稍具有同情感慈悲心的，決不忍眼見衆生這樣無所依止的漂流，無有救護的被燒，因而下文接着說：

「我」釋迦牟尼，見到這情形，內心有所不忍，乃「以」最上的「甘露清涼法味」，並且很「充足」的給與「是輩」無有救護、無所依止的衆生，使「令」每個渴望救護的衆生，都得遠「離」煩惱的「焦熱」！火，特別是猛烈燃燒的大火，是令人可怕的，不管什麼人碰到了它，不特被燒得熱不可擋，而且很可能的會被燒枯！人類世間，只曉得怕外在的有形之火，而不曉得畏懼內在的無形之火。其實，在

身心內在燃燒的煩惱火，比之外在的柴火等，不知要猛烈多少倍！現實世間各式各樣的火，最多只能燒毀我們的肉體，但不能燒我們的功德；煩惱火這東西，在生命中燃燒，可以焚毀我們所有一切功德善根，遺教經說：『當知瞋心甚於猛火』，其實一切煩惱都甚於猛火的。

乙二　舉因益以勸修

丙一　明難行能行

於無量劫　遵修諸行　供養恭敬　諸佛世尊　堅固修習　菩提之道

求於如來　眞實法身

通達我法二空的眞理，不特能得果位上的利益，亦復能得因位上的利益，所以於舉果益勸修以後，現在更舉因益以爲勸修。大乘行者，因中所修，不出六度萬行，而萬行的修習，並不是容易的，沒有難行能行的精神，決沒有辦法可以長期如法行去的。不過，菩薩行者，除了敗壞菩薩，眞發菩提心的，是能做到難行能行的，所以這兩行的八句頌文，就是明菩薩行的難行能行，下面的兩行八句頌文，則明菩薩行的難忍能忍。

「於無量劫，遵修諸行」，義淨譯爲『由是我於無量劫』。發心求證阿耨多羅三藐三菩提，不是短時間所能做得到的，而是要經過長時期修習的，通常說於三大阿僧祇劫修行而成佛，這還是約示現說的，實際要經過無量無邊的阿僧祇劫遵修諸行，才得成佛。遵修諸行，就是指的六度萬行。六度萬行，要一一修行圓滿，當然不是短時間的事，所以有的經中叫做長時修。長時修，說起來很簡單，行起來並不易，因爲一般人都是要求速成的，如果時間太長了，就不免有所畏難！很多菩薩行者，就因爲時間長，而於中途退了下來。釋迦牟尼的所以成佛，並不是一生的事，也不是自然成的，所以中國古德說：『無天生的彌勒，無自然的釋迦』，實於無量劫中遵修諸行而成的。

「供養恭敬，諸佛世尊」，義淨譯爲『恭敬供養諸如來』。佛在因中修菩薩行，不但修其所應修的六度萬行，而且常常的到十方世界，供養諸佛，恭敬諸佛。佛及世尊，都是如來的十種通號之一，其義如常說。恭敬，是對人信從尊重的意思，亦卽退讓明禮的意思。分開來說，中國古書上有這樣的兩句：『在貌爲恭，在心爲敬』。所以對一個人的尊信，不僅要在外貌上恭順，而且要在內心上敬重。學修菩

薩行的，對於佛的恭敬，自是相當虔誠的，且非恭敬一佛二佛三四五佛，而是恭敬無量無邊諸佛的。供養，是以物供養於人，香花燈燭，飲食衣服等，都是拿來供養佛的，不過最上供養，還是如法修行的法供養，所謂：『諸供養中，法供養最』。供養亦是供養諸佛的。

「堅固修習菩提之道」，義淨譯爲『堅持禁戒趣菩提』。佛法行者所走的道路，大體說來，有三條不同的路線，就是人天道、解脫道、菩提道。第一是世間道，後二是出世間道；出世道中，前者爲聲聞所走的道，後者爲菩薩所走的道。釋迦成佛，是由菩提道而成佛的，菩提道雖說是條大道，但沿途的魔障很多，而且又非常的遙遠，如沒有堅固不拔的志願，很難走到菩提道的盡頭，如沒有勇猛無畏的毅力，很難克服菩提道上的障礙，所以修菩提道，最重要的，是堅固不屈的修習，不畏任何困難，不避任何艱險，一直向菩提道進趣，不到達最高無上的菩提，決不停止自己的前進！『戒爲無上菩提本』，所以義淨以堅持禁戒，爲趣證無上菩提的主要條件。

「求於如來眞實法身」，義淨譯爲『求證法身安樂處』。如是像上那樣的長時

、恭敬、無間的修習菩提之道，其最終的目的，究竟是爲的什麼？是爲求證諸佛如來所證得的清淨法身。法身，簡單的說，是以正法爲身。佛所證得的，不是別的，就是正法，亦卽是具有永久性、普徧性的絕對眞理，所以證得法身的如來，亦卽是絕對眞理的具體顯現者。絕對眞理，當然是究竟眞實，而非是虛僞幻妄，所以稱爲眞實法身。眞實法身，亦可說是對身空虛僞說的。凡夫惑業所感的有漏身，前面曾經講過，絕對是靠不住的，所以修學佛法的人，一定要求證如來的眞實法身。法身不但是眞實的，而且是安樂妙常的，證得法身，再也不會像有漏身那樣的衆苦聚集，所以法身是安樂處。

丙二　明難捨能捨

捨諸所重　肢節手足　頭目髓腦　所愛妻子　錢財珍寶　眞珠瓔珞
金銀琉璃　種種異物

這是空品的最後兩行頌，亦是因益中的第二段文，叫做難捨能捨。捨是施捨，亦卽布施的意思。布施，就是以自己所有的，捨給所需要的有情。佛法講施，向來說有財施、法施、無畏施的三種；本經說施，却是說的內施、外施、內外施的三種

。其義如何？到下面經文再說。施爲六度四攝之首，亦爲菩薩行者的重要法門，利他行人，不能惠施衆生，怎能饒益有情？因爲施是接近人羣的最勝方便，唯有多與人羣接近，給予衆生實際利益，衆生才會受你感化，聽聞佛法，修學佛法，所以布施是很重要的。

「捨諸所重」，這是總標。對於財物稍爲看得破的人，布施並不是件太困難的事，但在這個當中，略爲有所分別：當你去布施時，是以你所最貴重的東西去布施呢？還是以你所最尋常的東西而行布施？一般說來，普通人的行施，大都是以多餘的及不重要的施之於人，眞正貴重的可愛的是不容易拿出來施的，這不得算爲難施能施。舉明顯的例說：如我現在手中所用的手巾，若有什麼人向我要時，我可毫不痛惜的給他，若有人向我索取象牙佛珠，我就得考慮一下，看看我給人以後，會不會有掛新的來？若有新的來，我才可以布施人，若無新的來，就要保留爲自己所用，不大捨得施之於人，唯有以貴重的寶物，甚至以寶貴的生命，施之於人，是名捨諸所重，亦卽難捨能捨。

「肢節手足，頭目髓腦」，這是內施，義淨譯爲『施他眼耳及手足』。人生最

貴重的，莫過於自己的生命，生命體上的任何部份，都爲自己所寶愛，普通一個人，不論手足頭目，肢節百骸，如果有點損傷，就覺問題很重，總得想方設法的予以治療，說是要他拿這東西惠施衆生，那是絕對做不到的。行菩薩道的菩薩，不像我們衆生這樣，他是要盡其身心內外所有的供獻給衆生的，所以不論衆生來向他要求什麼，總是隨順來者的要求，歡歡喜喜的，心無悔恪的，給與衆生。如要頭的給頭，要目的給目，要手足的給手足，要髓腦的給髓腦，所以經說三千大千世界之內，無一寸土地之處，不是如來施捨頭目髓腦之所，可見釋尊在因地修菩薩行時，是怎樣的廣行內施？以身飼虎，爲法捨身，以及本生經中所說的種種，都是釋尊爲法爲人的大捨榜樣。不過話說回來，這種以生命施，不是普通凡夫所能做得到的，而是登地以上的菩薩所行的，地上菩薩，體悟眞理，了達我法空不可得，支解其肢節，猶如斬春風，根本是毫無所謂的，所以能捨生命中的一切。普通凡夫，未達這個程度，不可隨便這樣去做，以免發生不必要的危險！

「所愛妻子」，這是內外施，義淨譯爲『妻子僮僕心無恪』。菩薩有在家菩薩與出家菩薩之別，此內外施，是約在家菩薩說的。頌文所說，或簡單的指爲所愛的

妻子，亦可指爲所愛妻及所愛子。世間的人，最親愛的，莫過夫妻，最痛愛的，莫過子女。要將自己的子女及所愛妻，就這樣的轉讓給人，施與衆生，在我執未打破之前，是很不容易做到的。可是洞達我空的菩薩，如有人向他要求自己的愛妻，或有人向他要自己的子女，都將毫無悋惜的，歡歡喜喜的，隨時隨刻的，奉獻給來求的衆生！所愛妻子兒女，本是身外所有，爲什麼說是內外施？因這實具內外兩重關係的：如妻子結爲夫婦後，就成爲自己身內的一部份，像中國人稱自己的妻子爲內人，就是這個意思；雖說如是，但畢竟是在自己身體以外的，所以以妻施給衆生，叫做內外施。至於子女，俗人稱爲自己的骨肉，事實最初生命的完成，是具有父精母血的成份的，這是內；但自離開母體以後，已成外在獨立的個體，這是外，所以以子女施給衆生，亦叫內外施。

「錢財珍寶，眞珠瓔珞，金銀琉璃，種種異物」，這是外施，義淨譯爲『財寶七珍莊嚴具；隨來求者咸供給』。外施，眞正是屬財施。珍寶，是最珍貴的寶貝；眞珠，是珠母及蚌等殼內所生的球狀物，通名叫珍珠，亦單稱珠，形圓如豆，色白如銀，清麗可愛，爲珍貴的裝飾品；瓔珞，爲印度的莊嚴具，是掛在項上的，或用

鮮花串成，或用珠寶串成；金銀，就是黃金白銀，這是大家所知道的；琉璃，亦稱壁琉璃，亦稱吠琉璃，其顏色青青的，猶如璧玉一樣，是青色寶；種種異物，是指七寶以外所有的種種希奇難得的寶物；除此還有衣服、飲食、湯藥、臥具等等。總而言之：凡是自己所有而可爲自己自由支配的財物，都可施給衆生，名爲外施。行外施時，七寶珍物，任憑衆生的選擇，衆生需要什麼，就隨衆生所求，施給他的什麼，不隨自己心意，要給衆生什麼，就給衆生什麼，所以義淨的譯本，說爲隨來求者咸供給。爲什麼能夠如此？因在菩薩的心中，只知有衆生，不知有自己，所以能隨衆生的心意，滿足衆生的所求。

舉因益以勸修中，主要是舉出難行能行，難捨能捨的兩點來說，但在義淨的譯本，還說有難忍能忍，以及其他的諸度，都要精勤修習的，所以說『忍辱諸度皆偏修』。本來，菩薩行者，是以實行六度爲本的，對於六波羅密，當然一一偏修，本經之所以提出布施來說，因爲這是六度之首，而且眞正做好布施度，其他的諸度，自然也就具有，所以略而不談。

現在流行的齋天科儀，有一種木刻本子，在引金光明經空品全文以後，特別加

上：『歡喜施之，心無悔恪；觀法性空，是無上智』。這是什麼人加上去，不大知道。雖說不是原經所有，但它的意思却很好。意謂菩薩在行內施、外施、內外施時，並不是勉强的，而是很歡喜的，且無絲毫悔恪。爲什麼會如此？因能觀察一切法自性空的關係，觀一切法本性空，這是無上智功用，假定沒有無上智，是不能觀法性空的，如果不能觀法性空，就不能心無悔恪的，歡歡喜喜的，隨順衆生的要求，供給衆生的一切！因此，通達諸法自性空，無論是在修因方面，無論是在證果方面，都是絕對不可缺的要着，假定不能通達諸法自性空，不說無上菩提不能證得，就是堅固修習菩提之道，亦與菩提行不相應！

空義是佛法的要義，我們不要忽視空理，更不要畏於空說。上面已說過：空不是什麼沒有，是革新、是除舊、是淘汰，亦卽現在所說的揚棄。衆生在世間的思想行爲活動，一向以來都是以情執爲中心的，現在發心學佛，如果仍以情執爲主，一切都與以前一樣，怎能得到佛法受用？所以發心修學佛法，要想實現覺悟的自在的純善的清淨的一切，必須透過空性，然後始能完成！但千萬要記住的，卽不要以爲空是什麼沒有，假定認爲空是什麼沒有，那就落於都無所有的惡趣空，落於惡趣空

中，這才是可怕的，所以龍樹大士說：『信戒無基，妄想憶取一空，是爲邪空』。每個學空的人，必須牢牢記着龍樹大士的這幾句話，方不致於成爲佛法的罪人！

佛法以空爲究竟了義，雖可說爲種種不同空，但主要的是本品所說我法二空，通達我空卽可證得我空眞如，通達法空卽可證得法空眞如，但此二空眞如，不是二空所顯，而是空卽眞如，這點需要知道！諸位過去對於空的佛法聽得很少，聽來也許覺得難以了解和接受，可是空爲佛法的根本特質，若不了解空及接受空，思想行爲無所改變，要想完成無上菩提，是絕對不可能的！因此，希望諸位接受空說，了解空義，從空性的通達中，滅一切惡，生一切善，證得最高無上菩提！