



# 《金刚经》概要

演培法师 讲解

妙峰法师 记录

目次

前言

1. 绪说
  2. 《金刚经》在中国的流行
  3. 《金刚经》与禅宗的关系
  4. 《金刚经》在佛法中的地位
  5. 本经经题的略释
  6. 本经的宗要所在
  7. 受持本经的功德
  8. 结说
- 



## 《金刚经》概要

### 演培法师驻锡美国纽约，宣讲《金刚经》，讲记付印之前言

中国佛教讲师演培法师，西来游化美国，应纽约中华佛教会邀请，莅临华埠弘法，诚属难逢机缘。爰乃假座三江公所，恭请演培法师开讲《金刚经》概要，宣扬法理，广结善缘。每星期日下午二时，演讲一小时三十分，连讲五次，听众踊跃，皆大欢喜，并有居士备斋，每讲结缘。同时，妙峰法师笔录，讲稿送请《华美日报》发表，广传佛音，普度众生，殊胜功德，无量福田。

演培法师博学多才，精通法理，兼熟各宗法门，问无不答，答无不详，说法开示，深入浅出，理论生动，圣凡相宜。此番演培法师慈悲开讲《金刚经》，化导信众，共成佛果，咸皆赞叹法师精神充沛，音声宏亮，善用经典，启发悟心，诚属不可多得之大德者也！

兹值演培法师整稿，付印驻锡纽约所讲《金刚经》概要之际，敬书前言，奉谢演培法师大德恩泽，孜孜训导。同时敬向各大居士伟大护法精神暨热诚，法会功德奉申万多感谢之忱。

乙巳仲夏 七二叟汪子刚  
敬序





# 《金刚经》概要

一九六五年四月十八日讲于美国纽约市三江公所

## 1 绪说

诸位法师！诸位侨领！诸位居士！诸位来宾！本人这次来到纽约，辱荷诸位多方爱护，衷心至为感谢。兹承汪子刚及黄觉衡两位老居士盛意，假座三江公所礼堂，邀请本人来讲《金刚经》概要。此种为法热忱，尤为令人心感。刚才复蒙潘公展老居士介绍，诸多过誉，感愧之余，实不敢当。


讲到佛法，不特整个佛法浩如烟海，就是般若系的佛法，也够我们毕生研究。现所讲的《金刚经》概要，就属般若系的思想。在未正式讲般若思想前，先来谈谈《金刚经》在中国的流行。

## 2 《金刚经》在中国的流行

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

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

谁都知道，佛教各宗派的思想理论，都是极为高深玄妙的。为求佛法普遍地深入民间，弘扬佛法的大德们，不仅专作高深理论的探究，而且极努力作通俗化的宣传，俾使广大的群众，了解佛法，接受佛法。如《金刚经》，就是在这一要求下，而普遍地弘扬起来。







印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中提及：到了宋代，“出家人的考试，有《金刚经》一科，可见它的弘通之盛”。

本经所以特别弘通，据印顺论师的研究，有两个重大原因：

一、中国佛教，不论哪宗哪派，非常重视实行，而且特别重视从定发慧的体悟。

二、中国人的特性，不论对于什么，都极喜欢简单，而不喜欢繁琐。

《金刚经》，既重般若的体悟，字数又不算太多，恰好合乎中国人的口胃，所以能够特别地盛行。

### 3 《金刚经》与禅宗的关系

太虚大师在汉藏教理院讲《中国佛学》时说过：“中国佛学特质在禅。”

这确是非常重要的一个启示，不过这里所说的“禅”，不是指狭义的“禅宗”的“禅”，而是指广义的“禅那”的“禅”，通于全部佛法及各宗各派的，所以说到“禅”，不能专着眼于“禅宗”的禅，而应顾到种种“禅那”的“禅”。如戒、定、慧的“定学”、八正道中的“正定”、六波罗蜜中的“禅波罗蜜”，都是总括一切禅的修行而说的。

禅的种类虽有不同，但为“禅”的本质还是相同的，就是使心专注一境，也就是使身体安静，而资助于精神统一。可是禅的本义，不独限于精神统一；倘仅如此，若不思维某种境界，仍是不能获得开悟的。

要知我人所以修禅，旨在从禅的修习中，去体认真理，发现真理。可以说，一切佛法的思想理论，都是禅之修习的结果，也就是由于禅的思维，佛法的思想理论才能体验化。

日本的木村泰贤在《大乘佛教思想论》中曾这样说：“离开禅观，就没有活泼泼的佛教。”





禅在佛法中的地位是怎样重要，于此可见。

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

诸位试想看看：没有四禅、四无色的修习，哪里有俱舍宗？没有五重唯识观的实践，哪里有唯识宗？没有二谛观的实修，哪里有三论宗？同样，天台宗的学者，如未照着止观去修行，天台宗的生命何在？禅宗发展的唯一任务，就是欲将已失去禅的佛法，重行回到禅的本来精神，而使佛法在中国，再度大放异彩。

不幸到了今日，一般所谓“禅者”，也同样专意于祖录的提倡，或者作些坐禅法的讲授，而忽视坐禅本身的重要性，结果乃与义解佛法，走上同一老路，为中国佛教衰弱的原因。

佛法的真正精神，特别是中国佛法，如太虚大师所说，始终在于禅的实修。离开实修来说禅，不过是“口头禅”而已，与禅之所以为禅的精神，差得太远！

禅宗，如向来所说，是属教外别传，不立文字的。其实，禅宗并非完全离于文字的。这从达摩带来四卷《楞伽经》，以印心要，即可得到证明。“达摩禅”虽以《楞伽》印证心要，但其修法重在顿悟，与以前修禅观的，注重渐修，注重依教修观，有着实质上的不同。因此，佛法禅观的修习，到了达摩来华以后，有了一个很大转变，这是我们所不可不知的。

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

不过，还要请诸位注意的，就是禅宗到了六祖时，不仅有南方的慧能在传禅，而且还有北方的神秀在传禅，所以有所谓“南能北秀”之称。在大







江以南的禅者，固然奉《金刚经》为传心印的宝典；而大江以北的禅师，仍然宗奉《楞伽经》以印心。

后来，六祖座下的禅师神会，渡江传授南顿禅法，《金刚经》始随六祖之禅而传至江北，代替了《楞伽经》在禅宗的地位，所以如此，约有两个原因：

一、《楞伽经》向来被唯识学者，奉为唯识所依的六经之一。因为经中大多是阐说“五法三自性，八识二无我”的法相唯识的哲理，虽明佛语心宗，显示诸法的离言法性，但从经文方面去看，毕竟是不多见的。

禅者素厌名相繁琐的教典，而以明心见性为其要旨，所以时间一久，对这部多谈法相唯识的《楞伽经》，自然不再如过去那样重视。

《金刚经》是彻底显示诸法空性的，不容有丝毫的妄想执著，颇契合于禅者的口胃，所以就为禅者所尊奉。

二、《楞伽经》的思想，不但有“破”，也还有“立”。至于行践，重在事修，而求渐悟渐证，这与达摩所传的顿悟修法，又是不大相应的。

《金刚经》的思想，是运用般若慧，扫荡一切，直显诸法空性之理，有破无立；至于行践，重在理悟，而求顿悟顿证。这最契合于禅者的需求，所以《金刚经》就为禅者所宗，而代替了《楞伽经》的地位。

#### 4 《金刚经》在佛法中的地位

佛陀一代所说的佛法，由于宗派观点的不同，有各种不同的判释，而最简单的分为小乘与大乘。到了近代，太虚大师曾将全部佛法，分为五乘差别。人乘与天乘，是属世间法，为根机浅的众生说的。如《中阿含·教化病经》说：“如诸佛法先说端正法，闻者欢悦，谓说施、说戒、说生天法。”





这是因为在释尊住世的时代，印度的一般人们，有的要求现实人间的美满，有的盼望未来天上的福乐。对于前者，佛说三归五戒的人乘正行；对于后者，佛说十善以及四禅、四空定等天乘正行，以适应他们的需求。

因为佛法不但是为了究竟解脱乐，也是为了现法乐与后法乐。在众生还未得解脱前，如何使他们在现生与未来中，生活得更有意义，更为安乐，是佛说人天乘法的主要目的。人天乘法，重在自他和乐的德行，所以大体同于世间一般的德行。一般不知佛法者，以为佛教忽视人生的德行，那是绝对错误的。佛法是德行的宗教，不但不忽视德行，而且极重视德行。

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

然而，佛说这样的教法，是受时机的限制，逼不得已的，并不是佛陀的本意。

如上所说，不特世间的人天法不彻底，就是出世的解脱法也不究竟，因为这都不是完满的佛法，都不能契合佛陀出世的本怀。

佛到这世间来的唯一任务，如《法华经》说，是为众生开示，悟入佛之知见，也就是欲令一切众生皆得成佛。

佛陀为了畅发出世的本怀，乃又开显大乘菩萨法，劝导佛法行者，发菩提心，行菩萨道，同向最高无上的佛果前进，所以严格说来，唯有大乘佛法，才是佛法的究竟法门。

究竟大乘法，虽法门无量，主要以自利利他为本。自利利他的方便，虽说也是很多，主要以六波罗蜜为本，而六波罗蜜中，又以般若波罗蜜为本，所以般若为大乘法的中心。







大乘法为什么以般若为主？

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

如果说“除了般若，没有佛法”，那也不为过。

不错，大乘佛法，以般若为宗，但佛陀所说般若经典，部帙繁多，文义广博，仅译来中国的就有七百四十七卷之多。其中为奘公所译的《大般若经》，就有六百卷，为佛教界一向所称道。

这样的大部经典，在印度不以为异，在中国就稍嫌繁。相传奘公译此经时，众请删繁去重，将其精要译出。奘公本已接受众人的善意请求，不意一夜于恶梦中，有人诫其不可简译，遂照原本翻译过来。

全部《大般若经》，分四处十六会，计二百六十五品。所谓“四处”，就是在四个不同地方讲的；所谓“十六会”，就是分十六次讲的。现在所讲的《金刚经》，就是其中的第九会。

一切经中，《般若经》为最大，这是无有疑义的，但六百卷的《般若经》，不论是怎样殊胜，总难以弘通，所以特从其中抽出第九会《金刚般若》，单独流通。

据弥勒菩萨著《现观庄严论》所说，《金刚般若》是专谈见道与究竟道的无分别智的无相境界，也就是以般若慧，契证诸法空性，而破除众生的自性妄见。众生所以在生死中流转，根本就是受了妄见的戏弄。要想解决生死大事，就必须破除自性妄见。虽说一切佛法，以破自性妄见为旨趣，







而《金刚经》所说，尤为直捷了当，譬如金刚宝剑，果真依此而行，当下可以断除自性妄见。

本经别录流通，其地位的重要，于此可以想见。

## 5 本经经题的略释

佛说的每部经典，都有一个经名，如《般若经》、《华严经》、《法华经》等，而佛经的经名，大都是佛亲自指出的。佛开显某一教义，到了差不多时，由弟子请问，佛即说出其名。

如本经中，须菩提问：“世尊！当何名此经？我等云何奉持？”

佛陀接着回答说：“是经名为金刚般若波罗蜜，以是名字，汝当奉持。”

“题”为一部经的总称，能将一部经的思想内容，明白予以表出的，唯有题目，所以经题是很重要的。古德讲经，于讲经题时，特将经中深义，钩玄提要来说，使听众知一部经的中心所在，是即对于经题的重视。

### 5.1 “般若”

#### 5.1.1 般若不是智慧

本经经题的眼目在“般若”二字，所以特先从“般若”谈起。

“般若”一词，是照印度梵语 *prajñā* 原音译过来的，依它的意义说，可以叫做“智慧”。不过，智慧有各式各样，世俗所说的智慧，并不能代表般若。因为世俗智慧，虽说通于善恶，但大都是不正的、虚妄的、染污的。如“绝圣弃智”的“智”，“好行小慧”的“慧”，都含有非美善之意，不能与正当的、真实的、清净的般若慧相当。有时虽方便地以“智慧”解释“般若”，而实不是世智辩聪的智慧，但因没有适当的字眼，可以表达它的真义，所以只好勉强地仍照梵语原音译过来，所谓翻音不翻义，称为“般若”。





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

因为如此，佛教学者对“般若”与“智慧”，向来作这样的分别：

世间所有的俗智俗慧，是由研究学问而得的种种知识，如科学、哲学等各种知识，都可名为“智慧”。假使没有智慧，就不会有各种知识产生，但这些都是从外而内的，以佛法的观点说，是属分别知见，而为般若所要扬弃的知识。

佛法的般若妙慧，不是从外而入的，乃是由内而发的，也就是从如法实践中，亲证诸法实相而掘发出来的无尽智慧宝藏。

在这样对比下，我们可这样说：般若是尊重的；智慧是浅薄的。于佛法“五不翻”中，这属于“尊重不翻”。

《大智度论》说：“般若定实相，甚深极重；智慧轻薄，是故不能称。”

般若在佛法中，受尊重到什么程度，从这可以明白地体会到。般若不是通常的智慧，这绝对是没有问题的，但又不能不方便地以“智慧”解释“般若”，否则，世人更无法体认般若。

为此，太虚大师下个定义说：“般若者，乃依佛所说教法，解理修行，遣除一切颠倒、迷谬、虚妄的分别，亲证诸法实相真如的无分别智慧也。”

### 5.1.2 智与慧的别说

从权显示般若的“智慧”，在佛经中，有时综合来说，有时分开来讲。原因是在梵文中：慧，是指般若 *prajñā*；智，是指若那 *jñāna*。如“十智”中的“智度”，就是对第六“慧度”而说的。

既然如此，二者有什么不同解释？







简单地说：能够照见的是智的作用；能够解了的是慧的功能。决断事理的是智的力量；简择诸法的是慧的特性。了知世俗谛的是智的工夫；悟证胜义谛的是慧的契入。或说“彻明妙有为智，契悟真空为慧”，有如是等不同的解释。

《维摩诘经》对智与慧的不同，曾经作这样的分别：“知众生心念，如应说法，起于智业；不取不舍，入一相门，起于慧业。”

智与慧，虽有众多分别，但以明有契空来说，实是分而不分的。这话怎么讲？

当知“空”是即有之空，离“有”是找不到“空”的，所以即智是慧。同样，“有”是即空之有，离“空”是找不到“有”的，所以即慧是智。空有不二，也就是智慧不二。

本经正明空有不著，所以“般若”二字，可作“智慧”领会，不必强分为二，而且唯有如此智慧，才能显出是佛法的般若智慧，才能以此了知诸法平等空性，才能以此庄严无上菩提，才能以此发挥菩萨度生大用。

不过，佛于经中，有时也不分而分：举智以明俗谛；举慧以明真谛。站在修学佛法的立场，这也是不可不知的重要一点，所以特别略为指出。

## 5.2 般若的类别

般若的重要性，已经略为说明，现再进而谈谈般若的类别。这本可从多方面来说，兹姑提出二种般若与三种般若。

### 5.2.1 二种般若

这是指“共般若”与“不共般若”。

**共般若**，据《大智度论》说，是指通于声闻、缘觉、菩萨三乘共修共证的般若。出世的三乘圣者，如欲得生死解脱，就不能不修般若。





不修般若即不得解脱，也就是无有出世的圣者，所以在《大般若经》中说：“欲学声闻地者，应于如是甚深般若波罗蜜多，当勤听受、读诵、坚持，如理思惟，审谛观察，令至究竟。欲学独觉地者，亦于如是甚深般若波罗蜜多，当勤听受、读诵、坚持，如理思惟，审谛观察，令至究竟。欲学菩萨地及如来地者，亦于如是甚深般若波罗蜜多，当勤听受、读诵、坚持，如理思惟，审谛观察，令至究竟。”

般若为圣凡的分水岭，也为三乘圣者所共学修的，所以称为“共般若”。

**不共般若**，是独菩萨法，不与二乘共。如本经说：“是经有不可思议，不可称量，无边功德，如来为发大乘者说，为发最上乘者说。”

这足以证明佛说般若，是为教化发大乘心的菩萨，而为菩萨所独有的。不仅本经是这样说的，《解深密经》谓于第二时中，说般若是“但为发趣大乘者说”，也同样认为般若是属于菩萨而不共二乘的。

约佛但为发趣大乘者说，般若是独菩萨法，当然是不共的；约佛说三乘须学般若看，般若自然也共于二乘的，所以天台判般若，是“通教三乘，但为菩萨”，确有它独到的见地，值得我们信受。

《大智度论》卷一百说：“般若有二种：一者共声闻说；二者但为十方住十地大菩萨说，非九地所闻，何况新发意者？复有九地所闻，乃至初地所闻，各各不同。般若波罗蜜总相是一，而深浅有异。”

佛说两种不同般若，实是对不同众生说的，并且有其浅深的差别。

### 5.2.2 三种般若

这是指实相般若、观照般若、文字般若。

**实相般若**，是指般若的真理言；**观照般若**，是指般若的智慧言。真理与智慧的统一，是即显示这两种般若的关系，而以文字表示般若的真理与智慧的，就是**文字般若**。







这三种般若，看起来是各自独立的，而实有着相互的关系。站在修学佛法的立场，先要运用文字般若，去实行观照般若，再由观照般若，而证实相般若。次第修学，必然如此，绝对不可有所偏废。

本经所要说明的，就是这个万古常新的般若的真理。般若的真理之光，不但于过去与现在，成为人生的一大明灯，就是在永远的未来，也不断地播放其无限光辉！

三般若的相互关系，略说如上，兹再明其意义如下。我想先从文字般若说起。

### 5.2.2.1 文字般若

《般若经》说：“般若当于何求？当于须菩提所说中求。”

这是指章句经卷。般若理体，本来不是文字语言；文字语言，也不能显示或形容般若理体，因这是“言语道断，心行处灭”的，但以诸佛菩萨所证的实相般若，众生不但从来没有体验过，而且迷昧已经很久。假定不假方便以开导教化，众生的惑障何以能开？惑障不开，般若智体怎么能显？

为了利益众生，使开般若智体，乃不得不施設方便，利用语言文字以启导之，所以凡佛所说诸法实相，指示众生有所悟入的，都可叫做“般若法门”，也可叫做“文字般若”。文字虽并不是般若理体，但般若理体毕竟是由文字而悟入的。

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：“如离却文字，即凡圣永隔！”

汉传佛教禅宗学者，标榜不立文字，以文字为葛藤，认为研究教义者是扯葛藤，而横加破斥。殊不知言说开示，也属于文字范围。禅师的禅堂开示，各种语录的倡说，不就是文字？不过，佛陀假设语言文字，旨在使众生因文字而起观照，以证实相。假使忽略这一点，著于语言文字，就又非宣说文字般若的本意。这是值得特别注意的一点！





### 5.2.2.2 观照般若

这是重于实践的般若。后面所要讲的“实相般若”，是所求证的般若；前面已讲过的“文字般若”，是能显示般若的。如何依文字而趣证实相，关键完全在这“观照般若”。因为这样的关系，所以我人读经闻法，不唯了解其内容，明白其义理就算，而要深自警惕，以佛所说的教法为镜，时时刻刻，在在处处，用以返观自照。假定不观不照，怎能由迷而觉？当知这就是依文字而起观照的意思。众生所以迷而不觉，病在不了诸法如幻，而妄执为有实自性，所以触处荆棘，问题永无解决。

现在从事佛法的修学，即以佛于《般若经》中所宣说的性空之理，作为思想知识的准绳，起心动念常有观察觉照。如是不退不懈，勤为心理训练，到了日久功深，洞彻自身世界，一切诸法，皆悉如幻如化，自性本空，则一向以来的分别执著，各种烦恼习气，就可改变伏除，终于引出实相般若，而与诸佛菩萨所证得的般若一致，是为“观照般若”。

《大智度论》对这有所示说：“从初发心求一切种智，于其中间，知诸法实相慧，是名般若。”

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：“大乘的诸法实相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，决非二乘的‘偏智偏慧’可比。”

从这更知，观照般若，不但是自证的不二法门，更是化他的胜妙方便，所以这是佛法行者最要着力之处。

### 5.2.2.3 实相般若

这是指所求证的般若，也就是诸佛所亲证的诸法实相。文字般若所表诠的是诠此实相，观照般若所观照的是观此实相。证悟此实相的就是佛；迷昧此实相的即凡夫。学佛就是为证此实相，在未证得前，不能说是已完成学佛的目的。

然而，什么是“实相”？在本经中，佛解释说：“实相者，即是非相。”







江味农居士在《金刚般若波罗蜜经讲义》中说：“此中非字，是一切俱非。非有，非空，非亦有亦空，非非有非空。凡此空、有、双亦、双非之诸相俱非，非亦不立，是为离一切诸相。众生自性之相状，本来如是，真实如是，无以名之，强名实相耳。”

本经说：“离一切诸相，则名诸佛。”

为什么？因诸相远离，实相就现前。凡夫之所以为凡夫，就在不能“离一切诸相”，而为虚诳妄取相之所戏弄。如印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中所说，有了“这种虚诳妄取相，不但不见如实空相，也不能如实了达如幻的行相”。

因此，要想亲切地体验到诸法如实相，如印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中所说，“必须离戏论的虚诳妄取相，那就非‘空无所得’不可。所以，经论所说的实相，每侧重于如实空性、无性”。

像这样空无所得的诸法实相，哪里“可以有、无等去叙述它？”又哪里“可以彼此、大小等去想像它？”

所以《大智度论》说：“般若如大火聚，四边不可触。”

又说：“般若者，即一切诸法实相，不可破，不可坏”，名为“实相般若”。

关于这三种般若，太虚大师曾以喻显，我觉得那是最好而又最极恰当不过的，现在不妨略为申述。

譬如渡河：实相般若，是一切众生求渡所要到达的处所；文字般若，是诸佛菩萨方便布施的船筏；观照般若，则是借船求渡的各个众生所运用的撑篙持舵等功力。

因此依经解义，纵许博通三藏，若不身体力行，犹之空玩舟筏，不思行驶，终无渡达之日。其欲由解理而获亲证实相，若不运用观照工夫，也是如此。果以观照之功，亲证实相般若，即人人是菩萨；究竟证之，即人人是佛。





本经说：“是法平等，无有高下”，问题只在智慧之觉，是否能够亲证。

总之，般若是通达真理的最高智慧。唯此清净的、离妄的般若智慧，始克亲证究竟的实相真理，所以般若为佛法所特别重视。因这不但是超胜世法的特质所在，也是出世圣法的根本依处。

换言之，般若为“了生死，成佛道”的必修行门，离此无以解脱，离此无由成佛。于般若外，虽然佛也说其他一切法门，那不过是为修学般若的资助，并由般若领导一切所修的诸行，流入萨婆若海，所以我们可说，一切法不离般若，般若为一切法的根本。

《大般若经》说：“摩诃般若波罗蜜，是诸菩萨摩诃萨母，能生诸佛，摄持菩萨。”

《大智度论》也说：“般若波罗蜜，是诸佛母。诸佛以法为师，法者即是般若波罗蜜。”

本此可知，佛法即是般若，大小乘的一切教理，都是从般若之所流出的。佛法中的其他理论，有些与世间学说相近，独有般若，唯佛能证，唯佛能说，唯佛法有。世间任何高深理论学说，一遇般若烈火，立即冰消瓦解，所以修学佛法者，对佛法所特别尊重的般若，应着意以求。

江味农居士在《金刚般若波罗蜜经讲义》中说：“苟不了彻般若，虽尽知种种教义，尽学种种法门，皆是舍本逐末，在枝叶上寻觅耳。”

但这不是说不要遍学一切法门，或不要世俗的一般智慧，而是要以般若为重。实际布施、持戒等万行，都要努力去修，不可有所偏废。

## 5.3 金刚

### 5.3.1 金刚的特质

其次所要讲的，是“金刚”二字。般若波罗蜜是法，金刚是喻。就佛经的立题说，这是法喻为题。







金刚是一种矿物，如所说的金刚钻、金刚石之类，实是金中之精，具有最坚、最利的特质。“利”是约其能坏一切物说的；“坚”是约其不为一切物所坏说的，而且其坚利之质，不是由外物构成，也不是由物锻炼所成，而是其本身所具有的。

依佛经说：忉利天上的帝释天，有一种宝叫“金刚”，拿它与阿修罗作战，没有不战胜的。

又如印度传说的金轮王，于七宝中有金刚轮宝，辗转向于任何方面，都能使各个小国，诚心诚意地顺服。

这都含有“坚利”的意思。佛常用“金刚”以喻法喻人，如所说的“金刚三昧”、“金刚力士”等。

然而如常说，金刚不但具有坚利的特质，而且具有明净的胜相，如宝石含有光彩，洁净无瑕，不论落在怎样肮脏的地方，总是保持它的清净，决不为污秽的东西所染。

这样，将金刚的特质与胜相，以喻现在所讲的“般若”，佛教学者向来是作这样配合的：

金刚之坚，譬喻“实相般若”，因为诸法实相，是随缘不变，在缠不坏的。

金刚之利，譬喻“观照般若”，因为绵密观照，是无惑不摧，无我不破的。

金刚之明，譬喻“文字般若”，因为言说文字，是能开慧解，无明得明的。

从这对比来看，以金刚喻般若，是最恰当不过，也最易于理解，故名“金刚般若”。

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





### 5.3.1.1 般若系的说法

这系的学者，认为本经所说的“金刚”二字，是譬喻般若智体的。般若智体，从无始来，人人本具，在圣不增，在凡不减，不特不为无始无明所汨没，而且能照破无始无明而无余，犹如金刚能够摧毁一切。

罗什三藏说：“金刚宝方寸，其光明能照数十里。”

当知般若的智光也是这样，彻见一切凡情妄想而破无明。还有，金刚宝唯大金刚力士能持；当知般若智宝也是如此，如不具有大乘根性，是不克承当的，所以《金刚经》中说：“若乐小法者，著我见、人见、众生见、寿者见，则于此经不能听受、读诵、为人解说。”

可见般若智宝，不是一般常人所能获得的，必须具有般若种子的大根机人始可获得，而般若的尊贵，也就从此看出。

### 5.3.1.2 瑜伽系的说法

这系的学者，将“金刚”指为我人心理上的最极微细的无明烦恼，因它如金刚一样难以断除。虽说极难断除，但般若智慧可以断除这如金刚一样坚固的无明烦恼，所以奘公特别将本经的经题，译为“能断金刚般若波罗蜜多经”，其意在此。

太虚大师在《能断金刚般若波罗蜜多经释》中说：“以金刚喻所断的分别疑惑，就是由颠倒分别所起的最坚、最利、最细的妄执疑惑，而以此经的般若慧能断尽无余，于是金刚又是所断了。”

“所断”是对“能断”说的，假若将金刚喻为般若智体，则金刚就成为“能断”，可见同是“金刚”两个字，却有不同的解说。

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中对这加以决断说：“或以金刚喻般若，或以金刚喻烦恼，此两说都是可通的。不过，切实地说，应该以金刚喻般若。”

所以汉传佛教学者，大都取金刚喻般若。







## 5.4 波罗蜜

### 5.4.1 到彼岸义

“波罗蜜”是印度话，义译为“彼岸到”，顺此方的文法，而译为“到彼岸”。如以渡河为例，在动身的这边叫做“此岸”，所要到达的那边叫做“彼岸”，完成渡河的事，名为“到彼岸”。

若约佛法说，生死的这边叫“此岸”，涅槃的那边叫“彼岸”，烦恼则为彼此间的中流。离生死此岸，渡烦恼中流，达涅槃彼岸，是为“波罗蜜”义。

实际说来，生死固然如幻如化，涅槃也是如幻如化的，哪有什么此岸、彼岸的分别？但因烦恼作为中流的间隔，所以就成彼此的两极。迷于生死的幻化之相，所以就轮回不息地流转；悟达性空寂灭的实相，就得生生不灭的涅槃。因而修学佛法，主要在如何渡过烦恼中流。

渡过烦恼中流的船筏，正是这里所说的“波罗蜜”。可是，如太虚大师在《能断金刚般若波罗蜜多经释》中所说，“佛法中说波罗蜜多的经典，有说六种，有说十种，有说八万四千，甚至于说无量无数波罗蜜多的。虽有多种，但以般若波罗蜜多算是最重要的，是能成就一切波罗蜜多的根本，是能发生一切佛功德之母。”

其他布施等种种，虽也名为“波罗蜜”，而实是属假名，随般若波罗蜜，而得名“波罗蜜”的。因为如果没有般若空慧的策导，布施等诸波罗蜜，即不成为波罗蜜，所以佛法说的六度万行，要以般若为领导，才成到彼岸的资粮。到达究竟圆满，固然名“波罗蜜”，就是从此到彼的行法，也名为“波罗蜜”。

### 5.4.2 事究竟义

在此或许有人要问：依二乘的法门去行，同样可以从生死的此岸，渡过烦恼的中流，到达涅槃的彼岸，为什么不名“波罗蜜”？





当知“波罗蜜”的内容，不但有“到彼岸”的一义，还有“事究竟”的一义。

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：“所以要能究尽诸法实相，圆成自利利他的一切功德，才名为波罗蜜。声闻的三无漏学，不能究竟，所以不名为波罗蜜。”

太虚大师对这问题，在《般若波罗蜜多心经讲义》中曾这样说：“由是‘般若波罗蜜多’一语，应有当注意之三点：一、修行成功至于究竟圆满，如佛菩萨成就亲证诸法实相之澈底智慧，始得谓之般若波罗蜜多……二、文字如船，观照如在船上之驾驶努力。若证实相，则文字、观照皆无所用。所谓到岸不需船，亦无须撑篙努力。是故依教解理，依理修行，皆为中流之事。故文字、观照二者，虽称般若而未为波罗蜜多；惟实相般若，乃为般若波罗蜜多。但就有能达到实相般若之可能性而言，则观照般若，亦得方便地称为般若波罗蜜多。三、诸法实相，初地以上菩萨，即能亲证而得实相般若，就自度言，可谓之般若波罗蜜多，如本经观自在菩萨之行深般若波罗蜜多。第以菩萨普渡未圆，差别智未满，功德未熟，故须以实相般若为根本，以修万行而圆万德，直至究竟乃成阿耨多罗三藐三菩提，故终以成就佛果为波罗蜜多。”

大师这一解释，真正显出“波罗蜜多”的究竟义。修学佛法，应该以此为所追求的标的。

## 6 本经的宗要所在

### 6.1 般若无所住即离相菩提心

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







本于这点来看《金刚经》，《金刚经》其实也是以发菩提心为宗要的。如经中须菩提开宗明义地向佛问道：“世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”

接着，佛就明白地告诉须菩提，应怎样发阿耨多罗三藐三菩提心，所以在本经中，发菩提心的确是一重要课题。

发阿耨多罗三藐三菩提心，简单地说，即是发成佛的心，也就是通常说的“发菩提心”。

“阿耨多罗”译为“无上”，“三藐”译为“正等”，“三菩提”译为“正觉”。综合起来说，就是无上正等正觉。

佛法说的“发心”，即是一般说的“动机”。在佛法中，向来有两种不同的发心，就是发厌离心与发菩提心。前者为小乘人的发心，专以个己的解脱为目的；后者为大乘人的发心，不仅是为个己的，而且是为大众的，所谓“为利众生愿成佛”，所以发心成佛，与救人救世有着密切的关系，也就是由此显出佛法的积极精神。

发菩提心，在大乘佛法，被视为极端重要。《华严经》说：“忘失菩提心，修诸善果，魔所摄持故。”

怎样发菩提心？经中有句重要的话，值得我们加以注意，就是“应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心”。但离相发菩提心，全是般若慧的功用；没有无住的般若慧，决不能离一切诸相。本经是开显般若的，所以“若有人能受持读诵，广为人说”此经，“如是人等，即为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提”。

荷担也好，当得也好，发菩提心的最大目的，是为成佛。然而，要到怎样的程度方得成佛？

经中告诉我们：“离一切诸相，则名诸佛。”

又说：“以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提。”而所得的，“无有定法，名阿耨多罗三藐三菩提”。





如果执著有个实有的无上菩提可得，那就证明你没有真正证得无上菩提。

本此可知，要离一切相，方为真正发菩提心，如不离相而有所住著，即不得名为真发大菩提心；而得无上菩提，主要也在于离一切相，如不离相而有所住著，即不能得无上正等菩提。

因此，印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：本经“彻始彻终地归宗于离相无住”。

又说：“处处说无上遍正觉，实在即是处处说金刚般若。不过，约修行趋果说，名之为般若无所住；约望果行因说，名之为离相菩提心而已！”

虽说离于诸相，而仍不忘广度一切众生；虽说般若无住，而仍广修六度万行。所谓“作空花佛事，度如幻众生”，正是离相无住的旨趣。可见离一切相，不是什么都不做，也不是什么都没有，而是仍然要修学六度万行的一切善法。

龙树著《大智度论》说：“般若要旨，在离一切法，即一切法。”

离一切法，就是本经所说的“离一切诸相”；即一切法，就是本经所说的“修一切善法”。因此，探究本经的学者，如得本经说的“离一切诸相”、“修一切善法”这两句话，就可体会本经的要旨。

## 6.2 般若方便二道即五种菩提

### 6.2.1 总说

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







### 6.2.1.1 般若道

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

### 6.2.1.2 方便道

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

以此二道来看本经的组织次第，本经正是说明这二道，因为全经计有两番问答。依昭明太子所分的三十二分说：于第二《善现启请分》中，须菩提曾向佛这样问道：“发阿耨多罗三藐三菩提心者，应云何住？云何降伏其心？”

佛很慈悲地为之详细解说这一论题，可是到了第十七“究竟无我”分中，须菩提再度提出同样的问题，向佛问道：“发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住，云何降伏其心？”

佛又大同小异地对他解答这一问题。

如上两番问答，不但所问的意思无异，就是所答的内容也大致相同，因而历来讲《金刚经》者，对这提出各种不同的解说。

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：“《大般若经》有两番嘱累。《智论》说：‘先嘱累者，为说般若波罗蜜体竟；今以说令众生得是般若方便竟，嘱累。’嘉祥即曾依此义，判本经的初问初答为般若道，后问后答为方便道。此二道的分判，极好！”

在自利利他的历程中，虽分般若与方便二道，而其实方便与般若，是不同而同的。就同的一面说，般若是智慧，方便亦是智慧；就异的一面，





印顺论师说：“般若为道体，方便即般若所起的巧用。”这二者，一重于性空的体证，一重于利生的大行。

《大智度论》说：“般若是一法，佛说种种名，随诸众生力，为之立异字。”

因此，般若不但名为“般若”，修到究竟圆满的时候，也可以名为“无上菩提”。约般若即菩提说，当知二道即五种菩提。五菩提说，出于龙树的《大智度论》，看来好像是很简单的，实际包含了从因至果的五大阶段。

有人曾这样配合说：

- 一、发心菩提，相当于十信位；
- 二、伏心菩提，相当于三贤位；
- 三、明心菩提，相当于初地至七地；
- 四、出到菩提，相当于八地至十地；
- 五、无上菩提，就是如来的究竟果位。

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

凡为菩萨，必须发菩提心，绝对没有不发菩提心的菩萨；而菩萨又是人人所能做的，问题在于发不发菩提心而已。

不过，从初发菩提心到明心菩提，如印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中所说，是“趣向菩提道中由凡入圣的三阶，是般若道”。

从明心菩提的再度发心到究竟无上菩提，是趣向佛果由自利而利他的三阶，是方便道。

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中也解说：“二道各有三阶，综合凡五种菩提，总括了菩提道的因果次第。明白此二道、五菩提，即知须菩提与佛的二问二答，以及文段次第的全经脉络了。”







五菩提的次第，如再简单地说，就是自觉、觉他、觉行圆满的三义。本经既处处说明阿耨多罗三藐三菩提，当知也就是开示众生如何获得三觉的圆成。

## 6.2.2 别说

### 6.2.2.1 般若道次第

#### 6.2.2.1.1 发心菩提

依上二道五菩提的分判，可知本经全是开显这个次第，所以现在就顺这个次第，概要地说明本经的大义。把握这个次第大义，对全经自然就有一个正确的认识。

本经的当机者是须菩提，这个名字在中文译为“空生”或“善现”。相传他的家中，是富有财宝的，可是当他诞生时，所有库藏财宝皆空，所以名为“空生”。然而，在他出生七日后，库中所有财宝，复又显现出来，所以又名“善现”。

从表面看，须菩提是声闻行者，但《西域记》说：“须菩提本是东方青龙陀佛，影现释迦之会，示迹阿罗汉，辅助释迦牟尼行化。”

以示迹来说，他在佛弟子中，向被尊为“解空第一”，而与般若最为相契，所以般若会上，多由须菩提为当机，而代大众请问性空深义，可说最为恰当不过。

佛以度生为唯一志愿，所以对发心度生的菩萨，不论是初发心的，抑或是久修行的，无不在佛的光照中。不同的是，佛对久学的大菩萨，善为摄受，使其于佛法中自得利益，或使其以法化世，令他得益；对初发心的新菩萨，或于行为上指示其什么应作与不应作，或于菩萨道指示其如何不退菩提心。

大乘佛法在时空中，得以普遍流化不绝，固然有赖于菩萨发心，而尤仗于佛陀护念付嘱。没有佛陀的付嘱教导，初发心的固然易退失菩提心而





不续修大行；没有佛陀的护念摄受，久修行的也会深入灭尽定而不出定行化！

然而事实上，佛对大乘菩萨的教化，无时无刻不以自身的表现，作为菩萨的模范，而且唯有如此，方是善护念、善付嘱。须菩提深深地体认到这点，所以特别赞为：“稀有世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。”

菩萨是发了菩提心，要完成佛道以及度世救人的大心众生，所以发菩提心，成为菩萨必要的条件。因为要发大心，方能广修大行；修广大菩提行，方得大菩提果。所以每个发心的男子女人，于初发心时，即应以成佛自期，但发菩提心，是极稀有的，不可多得的。未发菩提心的，固然应激发其菩提心的生起；已发菩提心的，又应常安住于菩提心上，不为任何外境所引诱或动摇而落于凡外或小乘。

这是极为重要的一个课题，所以须菩提问：“应云何住？”

众生生起菩提心，有时不能安住，不是自己的发心不足，而是由于种种的妄念，经常在扰乱心识，以致菩提心不能常现在前。

如何遣除各种的妄念，如何扑灭各种的烦恼，同样是极为重要的课题，所以须菩提问：“云何降伏其心？”

原因是发了菩提心，就一定要修大行，而住与降，正是修行的切实下手处，所以特别提出来问。

须菩提向佛请示两大问题，但佛先为详说“应如是降伏其心”，这是什么道理？

当知菩提心不能安住，病根全在心念向外驰散奔放。只要将这奔放不息的心降伏住了，自然就可安住于菩提心上，所以“佛告须菩提”说：“诸菩萨摩訶萨，应如是降伏其心。”

菩萨发菩提心，虽以“上求佛道”为目的，但以“下化众生”为本愿，所以菩提心的主眼，应在度化一切众生。假定离了悲愿度生，即无所谓菩萨。佛是由菩萨来的，假定没有菩萨，佛自然也不可得，所以发心上求下化的







菩萨，在佛法中实极尊贵，千经万论赞叹菩萨。佛陀护念付嘱菩萨，原因全在于此。

菩萨发度生心，有两大特色：

第一是广大的，即不是为一家、一国、一世界的众生，而是普度尽虚空界无量众生的，所以说“所有一切众生之类”。不论是哪一类的，只要是属有情名义范围所摄的，无不为菩萨所度化。虽志度一切有情，但在人类发心的，其最初的下手处，还是以人类为本。

第二是最胜的，即不是暂时解除众生的痛苦，或减轻众生某一部分的痛苦，而是从根本上拔除众生的生死大苦，使之不再在生死中不息流转。在菩萨看来，三界为一大牢狱，世界为一大苦海。没有跳出苦海，没有出离三界，众生的问题，永远不能获得圆满解决。

在我们所住的这个世界，最高的是非想非非想处天，寿命可以活到八万大劫，定乐可说无以复加，但是有定无慧，经过八万劫后，仍然落于空亡。

印度某些宗教教师，以为达到非想非非想，就是解脱与涅槃，生命问题得到解决，其实仍然取著三界想，并未真正得到解脱。

如佛陀在世时，印度有一位修这种定的行者，有了相当的工夫，可以耳闻鸟鸣鱼跃，觉得其音噪扰不堪，于是动起一念嗔心，想要食尽这些鱼鸟，以除修定的障碍。即因这念嗔心，报尽而仍堕落，可见三界之内，无一是究竟处，所以佛菩萨教化众生，从不教人生天，总是令入无余涅槃而灭度之，以获得身心的究竟解脱。

“涅槃”是印度话，中文译为“灭度”。依通常的解说，灭除种种的烦恼，度脱生死的大苦，就叫“涅槃”，但近代人根据梵文的原义说：“涅槃的字义，有消散的意思，即苦痛的消除而得自在。”

或说“涅”有寂静与寂灭二义；“槃”指身心上、生活上的烦恼过患，含有激烈的斗争特性。将这含有斗争性的烦恼过患，运用犀利的般若慧剑，从根源上予以斩绝，而消除生理上及心理上的痛苦，名为“涅槃”。





世人不知佛法所说“涅槃”的真义，往往误认涅槃为枯寂，其实涅槃哪里是这样的？

英人韦尔斯（H.G. Wells）著《世界史纲》（*The Outline of History*）中说：“诸恶既除，‘我’之一念已不留于私念中，于是乃达更高之智慧，即入‘涅槃’。<sup>1</sup>”

这是大解脱、大自在的境界，哪里是枯寂者所见的涅槃？

在佛法中，通常说有两种涅槃，就是**有余依涅槃**与**无余依涅槃**。

前者，如已证得阿罗汉果的圣者，虽已扫除各种斗争性的烦恼过患，彻见一切法的空寂性，获得内心的自在解脱，但因还有现实生命的存在，从身体而来的饥寒老病等苦，仍是免不了的，所以名为“有余依”。

后者，如印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中所说：“无学舍身而入无量无数的法性，不再有物我、自他、身心的拘碍，名为无余。”

到了这个境地，就真正地灭掉了一切妄染，灭掉了一切惑、业、苦，而得无累自在，所以佛法说的“涅槃”，决不是“死”的别名，也不是宋儒误认寂灭为“一事不为”之义。不过，入涅槃后，身心上的一切动乱纷扰完全没有了，那倒是真的。

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：“无余涅槃，为三乘圣者所共入，菩萨也会归于此；菩萨安住无住大涅槃，即此无余涅槃的无方大用，能悲愿无尽，不证实际罢了。本经以无余涅槃度脱一切众生，即本于三乘同入一法性，三乘同得一解脱的立场；也就因此‘通教三乘’而‘但为菩萨’。”

发广大心的菩萨，在实际上，虽不断地在度“无量无数无边众生”，但在菩萨的菩提心行中，从来不见有一众生为其所灭度的。虽无有一众生得

---

<sup>1</sup> “There are three principal forms the craving of life takes, and all are evil... But when they are indeed overcome and no longer rule a man's life, when the first personal pronoun has vanished from his private thoughts, then he has reached the higher wisdom, Nirvana...”







灭度者，但菩萨仍不休不息地广度一切众生。度生而实无所度，是显示般若慧的不著有；无所度而度之不息，是显示般若慧的不著空。

从世俗的眼光看，世间明明有众生，菩萨的确在度生，怎么可说“实无众生得灭度者”？

当知所谓“众生”，是缘起和合的假相，根本没有实自性可得。菩萨运用般若妙慧，观察缘起的相关性，如印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中所说，“通达自身众生身为同一空寂性，无二无别，不见实有众生为所度者。必如此，才是菩萨的大菩提心，才能度一切众生。”

再说，众生乃是缘合假现的生相，其性实本无生的，无生当然无灭，无生无灭，还有什么叫做“得涅槃”？所以一般见有众生，以及见有众生证得涅槃，完全是属妄念分别。假定没有妄念分别，众生尚且不可得，更哪里还有得涅槃者？菩萨深深地体认到缘起无性的真理，所以说“实无众生得灭度者”。

度生的菩萨，须以般若慧，透辟了解没有实在众生为自己所度。假定认为有个实在众生为自己所度，那就是“有我相、人相、众生相、寿者相”，而不是一个真正发心的菩萨。

第十七《究竟无我分》中也说：“菩萨亦如是，若作是言，我当灭度无量众生，即不名菩萨。”

不但菩萨如此，就是佛陀也是这样。如经后说：“若有众生如来度者，如来即有我、人、众生、寿者”，而不是一个完成正觉的佛陀。

从这可见执有可度的众生，不特不能契于无所得的般若，也不能如法地降伏其心。其心不能降伏，当然也就不能安住于菩提心。不住菩提心，哪里还有菩萨资格？所以说即非菩萨。

菩萨之所以得名为“菩萨”，全在菩提心的支持。一旦失去菩提心，就取消了“菩萨”头衔。菩提心在菩萨立场上的重要性，由此可知。





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

我相，谓于四大五蕴和合相续的假相中，执有一个主宰者，是为我相。

人相，谓对我相而言，因为有我，必然就有对待的人，如广大的人类。站在我的立场，就称他们为“人”，是为人相。

众生相，谓我所对待的不只一人，所有人及非人，如所说的九类众生的差别相，是为众生相。

寿者相，谓于一期生命相续中，执有长短寿命，是为寿者相。

太虚大师更就各个有情具此四相而说：如各自称为“我”，就是我相；我具我的人格，是为人相；我是属于众缘和合而生的，是为众生相；我的生命一期存在于世间，是为寿者相。

四相有这两种不同说法，但是都可以讲得通。

执见情深的众生，终日在人我是非中打滚，从来没有突破四相的网罗，不是执此，就是执彼，所以于生死中轮转不息。如以般若慧观察，那将发现，在缘起和合的生命体上，根本没有实在的自我可得。我相没有，与我对待的人相，自然也了不可得；而众生相、寿者相，当然也随之归于乌有。通达四相皆空，自然不会执有实在众生得灭度者，所以菩萨于度生时，须以般若深自观察，不可以著众生为所度之相，更不可以著自己为能度之相。

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







然而要怎样才是菩萨？经中又说：“若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。”

再说，菩萨与众生，本没有异性。悟了，众生就是菩萨；迷了，菩萨就是众生。至于有没有四相的妄执，关键全在迷悟的程度。

《圆觉经》说：“未除四种相，不得成菩提。”无四相的重要性就在此。

### 6.2.2.1.2 伏心菩提

菩萨发了菩提心，不过是有此愿望。如何实现其愿望，则有赖于实行，而实行主要在于实际的度生。如不切实地度生，则所发的菩提心，就成为空想了。

如何本着菩提心而实践菩萨行，乃真成为菩萨的一大重要课题。

一般以为度生，只是利益其他众生，其实也有益于自己。所谓“从利他中完成自利”，就是此意，而且自心的烦恼，不是关起门来与世隔绝就可以降伏得了的。要深入广大的社会，从救度众生中，受各种的打击，磨练自己身心，才得令心降伏。

现在讲的“伏心菩提”，就是从实行菩萨道中，渐渐降伏自心的烦恼！

菩萨化他的法门，虽无量无边，但概要地说，不出六波罗蜜，就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若。

《大般若经》将六波罗蜜，一一举出来说，就是从第十一会到第十六会，分别说明布施以至般若。

本经是《大般若经》的第九会，因从第十一会起，要详细地说明六波罗蜜，所以在此会中，只简单地说明布施。

布施为摄化众生的最大方便，须知摄化众生，首要接近众生，而众生大都有个特性，就是希望能有所得。布施能给众生实惠，众生得到你的实





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

讲到布施，诸经论中，总是说有三种：

一、**财施**：谓以自己所有的财物，拿去帮助有所需要的他人。当知人生在世，最重要是生活资具无缺，否则就无人生快乐可言。佛虽是出世的觉者，但很重视人类最基本的物质生活，所以积极提倡布施。布施是要自我牺牲的，没有自我牺牲的精神，是不能行财施的。

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

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

同样的行施，因心境不同，而显出其差别：有为人天福乐而行施的，有为出世解脱而行施的，有为利益众生而行施的。菩萨的行施，当属于后者，因为利益众生而行施，所以当其正行施时，不特没有一点儿舍不得的念头，而且内心充满了无限欢喜！

菩萨认为：我惠施众生，是我自己分内所应做的事，也是为了完成自己的布施功德。假定没有众生接受我的布施，我的布施功德，能不能够完成，实在成为一大问题，所以行菩萨道者发心布施，不论是众生来求或自己给予，总是欢欢喜喜的，没有一点儿勉强！

菩萨布施的精神，不同于凡夫二乘，这是不成问题的，但正当行施时，应怎样行于布施，又是不可不知的。

经上说：“菩萨于法，应无所住。行于布施。”







“住”是住著，《法华经》说：“众生处处著”，不是执著这个，就是执著那个，从来不曾停止妄执。菩萨自动自发而行惠施，是以利益众生为前提，自应不住于法而行布施，一旦有所住著，就失去布施的意义。

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

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

菩萨以其般若慧，了达无有真实的施者、受者、施物，是为三轮体空的布施。唯有三轮体空的布施，才成真正布施波罗蜜。

不过于中应当分别的：了达施者、受者的性空，是我空；通达所施之物的性空，是法空。明白我法皆空，当知空即出世，所以“出世”不是离这世间的意思，而是在这上面不再执著，不执著就得解脱，解脱是即出世。

正因解脱即是出世，所以菩萨终日布施众生，而能于法无住，行于布施。

于法无住，行于布施，也就是所谓“无相布施”。这并不是施了后就什么都没有了，而是功德更为广大，乃至十方虚空那样无量无边，不可思量，所以经上说：“若菩萨不住相布施，其福德不可思量。”

不住相布施，是指与空相应的布施，在这当中，含有不著空有的意思。所谓“不住相”，就是不著有；行于布施，就是不著空。真正的布施，应该是如此的，所以佛说：“应如是布施，不住于相。”

这不是一件难事，只是要我们一面去广行布施，一面不放在心里，行其所当行，自可两边不著。一有所住著，就不能真正去行；真正去行的，决不能有所住著。这是最重要的一点！





菩萨大行主要在于六度，本经所以只举布施，因六度可摄万行，而布施则又可摄其余的五度。

大珠禅师著《顿悟入道要门论》说：“问：佛说六波罗蜜是菩萨行，何故独说檀（布施，梵语 *dāna*）波罗蜜多？云何具足而得入也？答：迷人不解五度皆因檀度生。但修檀度，即六度悉皆具足。”这就是说明以上意思。

如布施中的无畏施，就统摄着持戒与忍辱二度。人类最大的怖畏，无过于感受生存的威胁及外物的丧失。你如持不杀生戒，众生就没有被杀的恐怖；你如持不偷盗戒，众生就没有被劫夺的恐怖。有时，你虽好心解救他人的困难，对方不但不对你生起好感，反而予你种种的难堪。这时，你能够不以为忤，安然随顺地忍受下去，决不以打报打，以嗔报嗔，使人不致感到有所畏惧，那就是“无畏施”。

至于布施中的法施，则可统摄精进、禅定、般若三度。般若是明达事理的，对于所说法，如没有智慧的辨别，怎能去说法度生？禅定是鉴机的，如内心散乱而不知众生的根性，怎能给予众生适宜的法药？精进是勇猛向前的，如没有诲人不倦、利人不厌的精神，怎能广度一切众生？

### 6.2.2.1.3 明心菩提

发菩提心的行者，在六度的实践中，与众生的接触中，修养自己的身心，逐渐调伏了烦恼，再进一步脚踏实地地修习止观妙行，断除所当断的烦恼，而悟入诸法空寂性，名为“明心菩提”。

到了这个时候，行者亲见缘起正法，得到真理消息，悟佛之所悟，证佛之所证，就可与十方诸佛“同一鼻孔出气”了。

要知诸佛成佛，不是得到个什么，而就是悟证缘起正法。佛法行者从修学中，如也见到缘起正法，当然就可与诸佛互通声息。如大小乘经中，都这样说道：“见缘起即见法，见法即见佛。”







因此，一旦获得真正的悟证，大家都是一样的，没有丝毫的差别。生佛所以有差别，在于佛已悟缘起正法，而众生尚未有所体见。

本此可以知道：佛之所以为佛，不是由于种族高贵，不是由于相好庄严，不是由于地位特殊，不是由于财产众多，而是由于缘起正法的证悟。

印顺论师在《成佛之道》中说：“正法是中正而不偏邪的，微妙而非浅显的真理；这是有永久性，普遍性的绝对真理。圆满觉证了正法，才名为佛，所以佛是‘以正法为身’的，名为法身，也就是绝对真理的具体显现者。”

真理是无所不在的，所以宇宙万有的一切，无不是缘起的存在。可惜的就是，我们众生终日生活在缘起中，受缘起法的支配，而不能觉知是缘起，反而将缘起诸法，认为有实自性的，所以流转生死，不得自在解脱。现在修学佛法，要以缘起正法为所观察的对象，而期切实通达缘起法的真实相，以得到真理的体现。

大圣释迦牟尼，既由证觉缘起法身而成佛，为佛子者从佛而学，如能觉证缘起正法，当然也能证得法身。不特大乘菩萨，到了证悟时候，可以得到法身，就是声闻行者，果能正觉缘起，同样可得法身。

如《鸠摩罗什法师大义》中，什公答庐山慧远大师：“须陀洹得是法分，名为初得法身，乃至阿罗汉、辟支佛，名后得法身。”

所以见佛之所以为佛的，唯有体现缘起、证得法身的佛子，才能真正地做到。关于这一点，性空大乘，与其他的学派，有着很大出入。一般以为二乘圣者，只能得解脱身，不能得法性身。其实，缘起正法，既为人人可证，证此法者就得法身。二乘人既可体证缘起正法，为什么不能得到法身？所以其他学派，以佛证得法身，示与二乘有别，这是性空者所不能同意的。

以缘起正法而为身的法身，既是永恒的、普遍的绝对真理，当然唯有悟证到这正法，才是真正地见佛。佛恐人们著相见佛，特举“如何见佛”这个问题，勘问须菩提，看看须菩提怎样了解“见佛”这回事。





经上说：“可以身相见如来不？”

当知如来的法身，根本没有相可见。无相可见的法身，也就是诸法空性，所以这里问的，是可否由三十二相的庄严身相得见如来？或问可否由佛陀日常生活中的各种活动的身相，得见如来？

因一般人以为见到这些身相，就是见到如来，所以每个佛弟子，都希望能够见到佛，认为能见到佛就有很大的功德。其实，真正见佛并不是这么一回事，因而佛陀特别提出来问。

须菩提是解空第一的圣者，而且具有高度的智慧，不但对缘起空寂性有所体悟，而且对见佛这事也深有经验，所以直捷了当地回答佛：“不可以身相得见如来。”

这是极为肯定的，毫不含糊的，确有所见的答复。为什么？

因“如来所说”三十二相、八十种好的庄严“身相”，“即非身相”，要求它的真实性，根本是不可得的。原来佛陀的应化身相，是随众生的根机示现，应众缘而作各种变化的，哪里会有身相的实性？

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：“如取著假相为佛，即不见如实空相，自也不能深见如来的所以为如来了。”

可见所谓见佛或不见佛，问题不在身相上，而在是否体悟缘起空寂性。

须菩提所以敢这样肯定地回答，实因他曾有过这样的经验：有一次，佛从忉利天说法毕，回到人间来。人间的佛弟子，因为久不见佛，都很渴望见到佛，并以为第一个见佛的功德最大，但依佛教的规矩，不论在任何场合，比丘总是走在比丘尼前面，所以比丘尼要想先见到佛，在事实上是不可能的。

可是，有位证果的莲花色比丘尼，总想第一个见到佛，便运用神通，化作转轮王，走在最前面，见到佛后，很欢喜地对佛说：“我今先见如来，实在开心极了。”







佛却不慌不忙地回答她：“你以为你先见到佛，错了，真正第一个见到我的，是须菩提而不是你。”

莲花色听了这话，立刻向前后左右看，根本不见有须菩提其人，不免觉得异常地奇怪！

原来当时，须菩提并未参加欢迎的行列。当大众兴高采烈去迎接佛时，须菩提曾很冷静地作这样的思维：“佛陀曾经说过，见法即见佛，我何必去凑热闹？不如深观缘起法性空寂。”

于是，他就从这深观中，真正地见到如来，如来也就说他是第一个见佛的。

此外，过去有两个比丘，一心想去见佛陀，于是相偕同行，可是走到中途，两人感到口渴，忽见前面池水，就想饮用，但池水中有虫，而他们并没有带滤水囊。

一个比丘持戒不饮，渴死生天，得先见佛。

另一个比丘饮未滤水，得在人间去见佛。佛呵斥他：“真正见到我的，是你的同伴。你没有严格守持我的戒法，并未真正地见到我”，也就是此意。

须菩提本于自己的经验及高度智慧的透视，说明如来示现的身相是虚假不实后，佛陀告诉须菩提：不但如来的身相，是虚假、不真实的，就是世出世间的一切诸法之相，无一不是虚假与不真实的，所以经上说：“凡所有相，皆是虚妄”。

不在虚妄的相上，执著有实自性，而体认到诸相非相，契入于法性空寂，那就在在处处，无不见到如来。古德说的“山河及大地，全露法王身”，固然是这一意思的表达；苏东坡说的“山色无非清净身”，也是这一意思的透露，所以经上说：“若见诸相非相，即见如来”。

唯有这样地了达，才是真正见到如来的无相法身。





不可以身相见如来，本经到处都在开显这点，如第十三分中说的“不可以三十二相得见如来”；第二十分中说的“如来不应以具足色身见”，“如来不应以具足诸相见”；第二十六分中说的“若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来……不应以三十二相观如来”，“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”。

于中值得注意的，就是“转轮圣王则是如来”这句话。依照印度的传说，转轮圣王出现于世，是具有三十二相的，可是转轮圣王，只名“转轮圣王”，不得名为“如来”，问题就在转轮圣王没有悟证缘起正法。假定认为具有三十二相的就是如来，转轮圣王岂非即是如来？所以不可以身相得见如来。

佛在世时，以身相见佛，尚且见不到佛；佛灭度后，欲从塑画的相中见佛，当然更不可能。禅宗学者从禅观中，深深地体认到这点，所以就有呵佛、烧佛像的表现。如赵州禅师示众的《三转语》说：“泥佛不渡水，金佛不渡炉，木佛不渡火。”

因这是报身佛，不是真佛；真佛是廓然无圣，不取一切报身佛的。

又如丹霞天然和尚，一天经过慧林寺，将大殿上的木雕佛像，搬下来燃火取暖，也是立脚在这点。

道川禅师有一首诗：“泥塑木雕兼彩画，涂青抹紫更敷金，若将此为如来像，笑煞南无观世音”，同是出发于这种精神。

不过要有此体悟才可，否则，那就罪过无边，不可不特别慎重！

然而要怎么样才得常不离佛？

大珠慧海禅师著《顿悟入道要门论》说：“心无起灭，对境寂然，一切时中，毕竟空寂，即是常不离佛。”

《华严经》说：“一切法不生，一切法不灭，若能如是解，诸佛常现前。”

《净名经》说：“观身实相，观佛亦然。”







所以一有所著，就不能体见诸法空寂性，要想得见如来的真义，那是绝对做不到的。

诸相非相的实相，虽说是绝对真理，但因众生在诸相上，一向以来执著惯了，总觉得要有个相才有所着落，一旦忽听到“诸相非相”、“凡所有相，皆是虚妄”，假使没有宿根宿慧，实在难以信受得过。

须菩提本于这一观点，特别向佛问道：“颇有众生，得闻如是言说章句，生实信不？”

佛知甚深难解的般若法门，不是一般众生所能信受得了的，但于无量佛所久集善根的众生，具有正知正见，具有福德智慧，能信此甚深般若法门，为入解脱的不二法门！

当知具此净信的众生，是极为稀有难得的，而为诸佛之所护念摄受的。不特佛说般若时，有人信受，就是末法时代的现在，也还有人信受此般若法门！

“诸法性空”的空义，在此约略地一说。

首先需知道的是：佛法说空，不是什么都没有的意思，而是显示一切法无实自性。

其次需知的是：佛法说空，显与世间学说思想的不同。世间任何进步的思想，或任何高深的哲理，总是在“有”上转来转去，绝对没有接触到空义。“空”为不共世法的特质。

佛法所说的“空”，与世人所了解的“空”，有着很大的出入。世人以为空就是无，无就是没有，所以一听到佛法说“空”，就心惊毛竖，或疑谤不信。

其实，“空”与“无”的含义，在梵文中稍有不同：“无”是的确没有的，“空”不是什么都没有。约诸存在的一切，没有它的实自性，说名为“空”。

如以为空是没有，这不是佛法所说的“空”，而是外道所说的“断灭空”。





空，本可从多方面开显的，如十六空、十八空、二十空等，但最根本的，大乘说有二空，就是“我空”与“法空”。

“我法二空”是对“我法二执”说的：于有情的生命体上，执有实自性的，名为“我执”；于宇宙的万有法上，执有实自性的，名为“法执”。

众生在生死海中，生生不已地形成不息奔放的生命狂流，不能获得身心的自由解脱，原因就是被这我法二执的两根绳子，牢牢地系缚住了，没有办法解开它的死结，就只好随波逐浪地顺着生死之流，或上或下，或东或西。

现在学佛，就是要从般若法门的修学中，开发般若的智慧，运用般若的慧剑，割断二执的绳索，体悟到我法二空，而获大自由、大自在！

以二空智，破二种执，证二空理，是大乘佛法的共说，但佛教学者对此，有着不同的意见。

虚妄唯识系认为：通达我空，不一定要通达法空；而性空唯名系认为：通达我空，必然通达法空，如不通达法空，证明其我空亦未通达。

在这两派不同的意见中，以现在讲的《金刚经》思想来看，性空唯名系的说法，无疑是契合般若空义的。如本经说：“是诸众生，无复我相、人相、众生相、寿者相；无法相，亦无非法相。何以故？是诸众生，若心取相，则为著我、人、众生、寿者；若取法相，即著我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即著我、人、众生、寿者。”

经中说的无我等四相，是显示“我空”；无法相，是显示“法空”；无非法相，是显示空亦复空的“空空”。从本经中佛说三空来看，可知“空”是空得彻底的，决不拖泥带水地在“空”中还留有“不空”在，所以通达“我空”而不通达“法空”，不是佛说“空”的本意。

对于此义说得最明白的，无过本经说的“若取法相，即著我、人、众生、寿者”这句话。取著法相，既然就是执著我等四相，证知并未通达我空。







《心经》说的“照见五蕴皆空”，不唯是见五蕴和合的“我空”，也同样彻见组合生命的五蕴“法空”。这一思想，在般若性空的法门中，是到处流露着的。龙树菩萨的论典，更是发挥这一深义，所以这是值得我们特别注意的！

修学佛法的行者，在小乘方面有七贤四圣，在大乘方面有三贤十圣，而佛更被尊为圣中之圣，可是现在要问：为什么会有这么多的贤圣差别？

经中清楚答复这问题说：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”

这里说的“无为法”，是指离诸戏论及诸取著的平等空寂性。诸法空寂性，既是平等的，为什么又说有差别？

差别在人，不在空性。空性确是平等一味而无所不在的，但因人的证悟浅深不同，所以就显示出贤圣差别。例如：虚空周遍平等，然而，应于圆器则成圆空，应于方器则成方空。因此无为法性，一切贤圣分证，唯佛一人圆证。

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

佛是圆证无上菩提的，并为众生宣说这妙法。在一般人看来，佛是有所得、有所说的，但佛陀从不认为有个决定性的法为自己所证所说。

须菩提本其高度的智慧，也深深地了解这一点，所以回答佛陀说：“如我解佛所说义，无有定法，名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法如来可说。”

因为佛自所证以及化他所说，都是无实自性，空寂无相的，不唯如此，而且必是性空无相，方得成佛而为众生说法。

不特最高的佛陀，有此真切的认识，就是声闻的四果，也各各有此体会。如证须陀洹的圣者，当其正证法性空寂，而契入法性之流时，在他的心念中，决不会这样想：“我现在证得须陀洹果了。”





因为“须陀洹名为入流”，但法性之流本来空寂，有什么可入？所以说：“而无所入，不入色声香味触法，是名须陀洹”。

初果圣者如此，其后三果圣者，曾经初果阶段，不仅有此经验，而且所证更深，当更不会有所执取。如证阿罗汉者，经上说：“实无有法，名阿罗汉。世尊！若阿罗汉作是念：我得阿罗汉道，即为著我、人、众生、寿者。”

所以证果的圣者，决不会执取法相及非法相。

佛与声闻都是果上圣者，已经举之为证。虽菩萨尚在因中，但得无生法忍的菩萨，也契入于无为空寂性，不会再在我相、法相、非法相上有所取著，所以特再举菩萨为证。凡是发了菩提心的都是菩萨，现在不以其他的菩萨为例，而以佛陀过去行菩萨道时的事实为例。

佛在行菩萨道的过程中，曾有一次遇到燃灯古佛。那时，佛名为“儒童菩萨”，或名“善慧菩萨”，见到燃灯古佛相好庄严，威仪有序，而生起高度的敬意，不特献上五朵金莲花以供佛，而且布发掩泥，让佛足踏过。

燃灯佛见他这样诚敬，就为他授记，谓于之后九十一劫，名曰“贤劫”，当得作佛，号“释迦牟尼”。菩萨遇燃灯佛并闻法，乃得无生法忍，而证入第八地。

一般人以为，得无生法忍，总有个所得，但在得忍的菩萨心境中，了解所谓“无生法忍”，根本就是无自性空，有个什么可得？

佛以此意考验须菩提，问他如来昔在燃灯佛时，于所证的无生法忍，是不是有个什么所得？

《大智度论》说：“有所得者，所谓以我心于诸法中取相故。”

须菩提于不取相意，有深深的体会，所以很爽快而又很肯定地回答：“如来在燃灯佛所，于法实无所得。”







因真证得无生法忍，是不容有所得心存在的。若有一所得的无生法在，是即显示你心有所取相。有所取相的心，是属生灭心，哪里还能证得无生法？由此可知，行者虽得无生法忍，而于此法实无所得。

## 6.2.2.2 方便道次第

### 6.2.2.2.1 明心菩提

般若道的修学，从“发心菩提”开始，中间经过“伏心菩提”，最终达到“明心菩提”，证得无生法忍，可谓已成圣者，但还没有圆满，还须继续前进，还有许多工作急待完成。

因为在明心菩提的这阶位上，向前发心菩提看，虽则已是开悟，但对后面佛果看，这不过是真正发菩提心的开始，是进一步地发胜义菩提心。

所谓发胜义菩提心，就是从毕竟空中，起无缘大慈以入世度生。以大悲为本的菩提心，始终不二，仅有似悟与真悟的不同而已。

所以现在讲的“明心菩提”，是方便道中的发心。

在发胜义菩提心中，最重要的一点，就是经中说的“实无有法，发阿耨多罗三藐三菩提心者”。无法为发心者，也无法为证得者。佛以自己经历的分证菩提果，一面以之问须菩提，一面印证须菩提说：“如是！如是！须菩提！实无有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提。”

为什么？当知如有某种真实有自性法，如来能证得阿耨多罗三藐三菩提，那么佛就与凡夫一样的，有我、我所的妄执存在，不特不能证得无上菩提，就是燃灯佛也不会为佛授记，说佛于未来世中作佛，号为“释迦牟尼”。

经上说：“若有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提者，燃灯佛则不与我授记，汝于来世当得作佛，号释迦牟尼。”





印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中解说：“因为当时，现觉我法性空，不见有能得所得，离一切相，燃灯佛这才为我授记呢！”

经上说：“以实无有法，得阿耨多罗三藐三菩提，是故燃灯佛与我授记，作是言：汝于来世当得作佛，号释迦牟尼。”

“分证菩提”就是天台说的“分证即佛”，当然也可叫做“如来”。

本经说：“如来者，即诸法如义。”

唐译说：“言如来者，即是真实、真如增语；言如来者，即是无生、法性增语；言如来者，即是永断道路增语；言如来者，即是毕竟不生增语。何以故？善现！若实无生，即最胜义。”

本经所说的“诸法如义”，就是真如、法性。能现觉这真如法性的，就是如来，并不是在诸法空寂性外，另有一法名为“如义”（如来）。

唐译说是真如等增语者，意谓“如来”这一名词，是在诸法空寂性上假立的名言，增益的语言。如来既是诸法如义，非别有法名为“如来”，所以经上说：“实无有法，佛得阿耨多罗三藐三菩提。”

如来证菩提，确是无所不得，这从上面种种开显，已很清楚。假定有人不了解这甚深义趣，以为如来有个阿耨多罗三藐三菩提可得，不特是个极大的错误，而且即是毁谤佛。

因为佛本无法可得，而你说佛有法可得，这若不是谤佛则是什么？所以唐译说：“当知此言，为不真实。所以者何？善现！由彼谤我，起不实执。”

虽无实法可得，但佛所证菩提，如经上所说，“于是中无实无虚”。佛所证的诸法实相，如《法华经》中所说，“唯佛与佛，乃能究竟”。

于诸法实相中，毫无自性可得，怎可以执为定实？所以说“非实”。

实尚不可执，又怎么可以执为是虚？所以说“非虚”。







无实无虚的无上遍正觉，即诸法空性。虽说如此，但也不是离一切法而别有什么如如法性，所以经中接着又说：“一切法皆是佛法。”

#### 6.2.2.2.2 出到菩提

得无生法忍、分证无上菩提的菩萨，就自利说，可谓已经完成，但为了利他，又不得不从空出假，广行菩萨大行。

菩萨行所要做的工作，虽说多如恒河沙数，但从各经论看，主要不出于两大工作，就是**庄严佛土**与**成熟众生**。

佛土，就是佛所教化的世界。为了净化与美化这世界，菩萨不得不运用种种方便，将痛苦的、黑暗的、浊恶的世界，改造成快乐的、光明的、清净的世界，是为庄严佛土。

如我人现在所住的世界，叫做“五浊恶世”，不仅众苦充满，而且更黑暗重重。要将这世界建设成美满而理想的世界，似乎很难。其实，只要有**大愿心**，发挥最大力量，是可做得到的。

净土与秽土，似是外在的，其实是由内心的净秽，以区别外土净秽的，所以庄严净土这件大事，主要得从清净心中开拓出来。只要我人内心清净，国土自然也就清净。

《佛地经》说：“最极自在，净识为相。”

**心识净时，佛土便净。**

《维摩诘经》说：“随其心净，则佛土净。”

内心不净，不说没有净土的出现，即使有净土出现，住在其中的人，仍然感到痛苦，到处还是秽恶。如在科学发达、物产丰富的美国，特别是像誉为世界国都的纽约，自然环境的美化，物质生活的享受，不能不说很好，但无可否认的，今日纽约的肮脏与众多罪恶，远超过其他都市，自然不够资格称为“净土”。





因此，真正要得到净土，不是单凭物质建设所能得到的。也就是说，我们这个现实世界，不论用怎样好的科学方法，来予以美化，如果世界的人心，不彻底地加以改造，人们终日沉醉在贪、嗔、痴、慢、嫉妒、虚伪、欺诈、残暴、凶狠、谄曲的污浊心理，就只会造出种种的罪恶，哪里会有净土出现？

然而，我们岂不是没有得到净土的希望？不！只要人人能够认真地改造心理，使内心清净，净土自然实现。

《维摩诘经》说：“欲得净土，当净其心”，就是这个意思。太虚大师说的“建设人间净土”，也是这一精神表露。

怎样净心？

要以毕竟净为净，谓于得净之时，其心不作净想，是为真正净心。

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

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

世界既是菩萨所庄严起来的，当菩萨行诸善法以庄严净土时，在菩萨的心理上，会不会有“我能庄严佛土”的思想？

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：“须菩提本般若性空的正见，回答说：没有真实的国土可庄严，也没有真实的能庄严法。因为，佛土与佛土庄严，如幻如化，胜义谛中是非庄严的，不过随顺世俗，称之为庄严而已。《般若经》说无庄严为庄严，《华严经》说普庄严，都是由于性空慧的彻悟法性，净愿善行所成。”







所以经中两度说到：“庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。”

菩萨度化，除了庄严佛土，就是成熟众生，而庄严佛土的目的，也是为了摄化众生，所以《维摩诘经》说：“菩萨取于净国，皆为饶益诸众生故。譬如有人，欲于空地，造立宫室，随意无碍；若于虚空，终不能成。菩萨如是，为成就众生故，愿取佛国；愿取佛国者，非于空也。”

正因菩萨教化众生，成就众生，所以能庄严净土；正因菩萨庄严净土，严净佛国，所以能摄化众生。

《维摩诘经》又说：“**直心是菩萨净土**，菩萨成佛时，不谄众生来生其国；**深心是菩萨净土**，菩萨成佛时，具足功德众生来生其国；**菩提心是菩萨净土**，菩萨成佛时，大乘众生来生其国。”

可见严土与熟生，有其密切的关系。

既然庄严佛土“即非庄严”净土，成熟众生应当也不可作成熟众生想。唯有如此度生，方可算是真正菩萨。

菩萨在度生时，若说“我当灭度无量众生”，那就是执有能度的菩萨、所度的众生。人我之相不空，怎可称为“菩萨”？

要知所谓“度生”，根本等于未度，如前所说“实无众生得灭度者”，就是此意，所以菩萨如说“我当灭度无量众生”，是即很明显地有一种自矜自负、目空一切的狂态，这哪里是菩萨所应有的态度？

佛之所以作如是说，是为令发大悲心的，应在离念上多用工夫，否则，妄念不息，有悲无智，怎能度他？而且，“念”是怎样起的？起于人我分别之见犹存，所以不得名为“菩萨”。

僧肇法师《金刚般若波罗蜜经注》说：“菩萨自无，何有众生？”

此示“菩萨”与“众生”，都是假名安立的，既没有实质的能度菩萨，又没有实质的所度众生，因此不应取著度生之相。

一有所取著，就是执著我、人、众生、寿者的四相。





然而实际上，一切众生，性本体同，根本没有你我的对待，所以说菩萨即是说众生，说众生即是说菩萨。

再说，生本无生，哪里可以叫做“度”？即使是“度”，也是自度，怎么可以名为“度生”？

说实在的，一旦有了人我之见，遇到可为“我”所化度的就欢喜，遇到不愿为“我”所化度的就憎嫌。遇到他人行六度，势必又要竞争猜忌，辗转情执，自缚自缠。你自己尚向烦恼窟中钻，怎么能够度生？怎可称为“菩萨”？

### 6.2.2.2.3 究竟菩提

菩萨自行化他，到达了究竟圆满，就完成无上佛果，名为“究竟菩提”，也就是证得阿耨多罗三藐三菩提。

前面说“实无有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提”；又说“无有定法，名阿耨多罗三藐三菩提”，是即很明显地显示诸法无自性空。

诸法既是空无自性的，或有人以为佛是觉者，岂非也成一无所知？如真一无所知，怎可称为“觉者”？

为除人们这一怀疑，所以佛陀说法到此，特别开显如来知见圆明，以示佛知佛见，超胜世间的凡夫以及出世的圣者。

经中以五眼勘问须菩提，须菩提一一答“有”而不落于断灭。

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

前者，如印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中所说：“世间人类的眼根，叫肉眼；天人的眼叫天眼。这二者，都是色法，都是由清净的四大极微所构造成的。天眼的品质极其精微，所以能见人类肉眼所不能见的。如肉眼见表不见里，见粗不见细，见前不见后，见近不见远，见明不见暗；







而天眼却表里、粗细、前后、远近、明暗，没有不了了明见的。此外，慧眼、法眼、佛眼，都约智慧的能见而说，属于心法。声闻有慧眼，能通达诸法无我空性。法眼，是菩萨所有的，他不但能通达空性，还能从空出假，能见如幻缘起的无量法相；能适应时机，以种种法门化度众生。佛眼，即‘唯佛与佛，乃能究竟诸法实相’，即空假不二而圆见中道。”

对这五眼的差别，《梁朝傅大士颂金刚经》说：“天眼通非碍，肉眼碍非通，法眼唯观俗，慧眼直缘空，佛眼如千日，照异体还同。”

所谓“照异体还同”，意约照见的殊胜，名为“佛眼”，其体实在不是离于前四眼而另外别有的。

后者，是说在佛一人身上具有五眼：如佛的肉眼，不但能见凡人所见的，而且胜于凡夫的肉眼，能见无数的世界，不同于凡夫的有所限量。

佛的天眼，也胜过凡圣的天眼，如凡夫天眼，只见肉眼所不能见的。二乘天眼，唯见一个三千大千世界。菩萨天眼，虽说胜过二乘，但较佛的又差得很远，因为唯有佛的天眼，才能见到恒河沙数的佛土。

再以慧眼来说，二乘人的慧眼，只能照见我空。菩萨乘的慧眼，也只是分证法空；而佛的慧眼能圆照三空，洞彻诸法无实自性。

更以法眼来说，菩萨固然已得到法眼，但因所知障还未穷尽，所以地地之中，各有分限。唯有佛的法眼，所知障尽，无法不知，也就无生不度。

这样说来，可知所谓“四眼”，不过表其随感斯应而已，实则唯一佛眼。

古德说：“前四在佛，总名佛眼。”

江味农居士在《金刚般若波罗蜜经讲义》中说：“佛眼，智无不极，照无不圆者，以俗谛言，河沙世界雨滴点数，悉知悉见”，而这唯佛所能，不是一般凡夫或一般圣者所能的。

佛陀不特具有五眼，而且具有种种智慧，因此洞观一切，无不悉知悉见。关于这点，佛先举喻说：如一恒河中的沙，在凡夫的立场上，已经没有办法可以数得清楚。现在就此恒河中的沙来分别，一粒沙一条恒河，一





粒沙一条恒河，有如一恒河中沙那么多的恒河，诸位试想一下，这么多的恒河，是不是多得不可胜数？而这多得不可胜数的恒河所有沙，一粒沙一个佛世界，一粒沙一个佛世界，是诸恒河所有沙数佛世界，如是这么多的佛世界，诸位再想一想，是不是多得没有办法可以计算？

谁都会承认，这是比天文数字还要多上百千万亿倍的。我们知道，一个佛世界的众生，已经多得不得了。如是这么多佛世界的所有众生，自然更是多得无量无数。在这无量无数的众生中，每一众生有各种不同的心理活动。无量无数的众生，其心念的众多，更是不可说，不可说。但是任何一个众生，动了任何心念，佛陀在深彻智慧的洞照下，无不了了明知，所以我们常说：你不要随便打妄想，打任何妄想，佛都会明白知道的。

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

缘起假名的心，为什么说它“非心”？要知众生心念的活动，不外是在三世的时间中。如果说它是有的，不妨在三世的时间中追求，看看它是在过去？还是在现在？抑或是未来？

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：“如说心在过去，过去已过去了，过去即灭无，哪里还有心可得？若心在现在，现在念念不住，哪里有实心可得？而且，现在不离于过去未来，过去未来都不可得，又从哪里安立现在？倘使说心在未来，未来即未生，未生即还没有，这怎么有未来心可得？于三世中求心自性不可得，惟是如幻的假名，所以说诸心非心。”

正因为诸心非心，所以佛能圆见一切，而无有任何障碍。

众生的这念心，由于世人认识不清，而在上面生起种种妄执。如执心是实有者说：我们的心虽是前后相续不断的，但前一念决不是后一念，而后一念也不是前一念，而且前一念心有前一念心的实有自体，后一念心有







后一念心的实有自体。如问什么是我们的心，说这就是心，殊不知这已落于常见的窠臼。

有人以为只可说现在一念心是实有的，若说过去、未来心是实有的，那就不是事实。作如此说法的人，当然自以为是，殊不知这又落于断见的深坑。

还有人认为，我们的心是不生不灭、永恒不变的，所谓“常住真心”；至于生灭变易，刹那演化的一念心，只是心的假相，不能代表本有的真心，殊不知这同样有它的问题。

从上叙述看来，证知这一念心，不是容易了解的。如要真正了解缘起假名“心”的非心，唯有从三世心的极无自性去体会。

关于三心了不可得，在我国禅宗有个脍炙人口的故事：

从前，一位有名的德山禅师，在未转入禅宗之前，本是学教的，对于《金刚般若波罗蜜经》，曾下过一番研究的工夫，并认为自己颇有心得，特著了一部《金刚经青龙疏钞》。

一天，他自北方来到南方，路上遇到一个卖饼的老婆婆。德山这时正好感到肚子饿，于是向老婆婆买饼来做点心吃。

卖饼的老婆婆很怪，不立即卖饼给他，却问他背上背的是什么？

德山很老实地告诉她：“我背的是《金刚经青龙疏钞》。”

卖饼的老婆婆接着对他说：“我知道《金刚经》里有‘过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得’三句话。那我现在问你，你买点心，是点哪个心？假定你答得对，这个饼就算我供养你的。”

德山经她这样一问，竟然不知如何以对。于是，他知道平时专在书本上用工夫不行，因而毫不犹豫地烧掉自己所著的《金刚经青龙疏钞》，到龙潭苦参一个时期，到吹灭纸灯时，始悟其中真义。

由这可以知道无自性空而缘起假名的心，是甚深最甚深，不是一般凡小所能透彻了知的，唯佛与佛乃能究竟无碍地见其真相。





## 7 受持本经的功德

《金刚般若波罗蜜经》，在诸经典中，是极殊胜的。如经中说：“一切诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”

我们试想一下，本经的殊胜，到达了什么程度？正因如此殊胜，所以受持本经，其所得的功德，也就不可思议，但所得的功德，究竟殊胜到什么程度？这要从比较中，才能显示出来，所以在《般若经》中，随处可见校量功德。

在本经中，前后有八次校量功德，而且一次比一次来得深刻。


在《依法出生分》，第一次校量功德，只用一个三千大千世界的七宝布施，以比较受持此经以及为他人说的功德胜劣。经上说：“若复有人，于此经中，受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。”

在《无为福胜分》，第二次校量功德，就用恒河沙数三千大千世界的七宝布施，但仍不及受持本经的功德殊胜。经上说：“若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德胜前福德。”

在《如法受持分》，第三次校量功德，不是用外在的财物布施，而是用内在的生命布施，而且以恒河沙数的生命布施，来比较受持本经及为人说法的功德。经上说：“若有善男子、善女人，以恒河沙等身命布施；若复有人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，其福甚多。”

在《持经功德分》，第四次校量功德，于每日三时以恒河沙数生命布施，而且不是一天两天如此，经过无量百千万亿劫这么久都是如此的，可是所得功德，仍然不及听闻此经的功德。经上说：“若复有人，闻此经典，信心不逆，其福胜彼，何况书写、受持、读诵、为人解说？”

在《能净业障分》，第五次校量功德，是以佛陀自己供养无量诸佛所得的功德，来比较受持本经所得的功德。经上说：“若复有人，于后末世，能受持读诵此经，所得功德，于我所供养诸佛功德，百分不及一，千万亿分，乃至算数譬喻，所不能及。”







在《福智无比分》，第六次较量功德，就全经说，虽是第六次校德，但在方便道中，却是第一次校德，所以是以七宝持用布施。唯前般若道中，只说充满三千大千世界的七宝，但现在却将七宝聚集如须弥山那样高来布施，其功德当然是很大的，然仍不及受持此经所得的功德。经上说：“若人以此般若波罗蜜经，乃至四句偈等，受持、读诵、为他人说，于前福德，百分不及一，百千万亿分，乃至算数譬喻，所不能及。”

在《不受不贪分》，第七次较量功德，谓如有发大心的菩萨，以充满恒河沙世界的七宝，持用布施，其所得的功德，当然是广大无边的，但“若复有人，知一切法无我，得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德。”

在《应化非真分》，第八次较量功德，是以充满无量阿僧祇世界的七宝持用布施，来与受持此经的功德比较。经上说：“若有善男子、善女人发菩提心者，持于此经，乃至四句偈等，受持、读诵、为人演说，其福胜彼。”

从上重重较量功德看来，可知受持本经的功德，是极殊胜无比的，而且以七宝的财施来说，能以财物施人，固然可解决人们物质生活的困难，不致感受生活匮乏的痛苦，但它毕竟是暂时的、部分的。可是，如印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中所说：“法施，能启发人的正知正见，健全人的品德，引导他向上增进以及解脱、成佛，由此而可得彻底的安乐，所以非财施可及！”

再以生命的内施来说：无可否认的，生命比财物宝贵得多。如以生命布施，其功德当更大，但这毕竟仍是属于暂时性的救济，并不能真正解决众生的大问题。

印顺论师在《金刚般若波罗蜜经讲记》中说：受持般若教典与讲解般若义理，“是思想的文化的救济，能拯拔堕落的人格，开发锢蔽者的智慧，使他趋向光明，一直到究竟的解脱。所以，比身命布施的功德，要多到无可计算了”。

再从福德智慧说：以七宝财物布施，这只属于修福。受持是经与讲说是经，则为福慧双修，即自己受持是修慧，为他人说是修福，又自己受持





是自利，为他人说是利他。自他俱利，福慧双修，这个功德自不是财施功德可比拟的！

因此，我们应该受持此经，并为他人宣说。佛在《大般若经》中曾经说过：所有一切诸法，皆在《般若经》中摄尽，所以《般若经》在诸经中是最重要的，而《金刚经》尤为《般若经》中最重要的。因此，读诵《金刚经》，那就无异是读《大般若经》。如果说得更郑重一点，也就是无异于读三藏十二部的教典。

自古以来，读诵受持此《金刚经》者很多，其原因就在于此。

## 8 结说

如来自成道后，住世四十九年，从鹿野苑开始，到寂灭场为止，于此长时期间，谈经三百余会。有的时候论性；有的时候明相。有的时候道“有”；有的时候说“空”。然而，不论怎样宣说，其唯一终极目的，无非是欲一切众生，证到如来同一法身，也就是希望每个众生成佛。

由于众生的情执太深，不是执著这个，就是执著那个，佛陀逼不得已，乃于般若会上，以四处十六会，特别广谈般若，详阐毕竟性空，以荡涤众生的情执，令悟证诸法的空性，由此可知般若的重要性。

正因如此，所以不论宗门教下，或是禅净显密行者，如欲了生死，得解脱，或欲去妄执，证实相，不可不修习般若，不可不深明般若。不深明般若，即不能彻悟大乘；不修习般若，即不能实证空相。

因般若一经为诸佛母，三世诸佛同所依止，一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此般若所出的。

《大般若经》说：“一切如来、应、正等觉所尊重法，即是般若波罗蜜多甚深经典。如是般若波罗蜜多甚深经典，一切如来、应、正等觉，共所护念。”







诸位试想一下：诸佛尚且尊重般若，护念般若，我们初发心的学佛行者，岂可忽视般若而不修学？

本经为般若的纲要，而其中心的意旨，在令众生悟明二谛，证入中道，生起正见；在令众生发起大菩提心，修学菩萨深广大行；在令众生断除一切深重障染，证得最高无上菩提。

就通而言，本经是普利三根；就局而论，则是独被菩萨大机，所以经上说：“如来为发大乘者说，为发最上乘者说。”

本经既以大乘根器为所化度的对象，所以经中又说：“若有人能受持、读诵、广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德。如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。”

又说：“若复有人，得闻是经，信心清净，则生实相，当知是人，成就第一稀有功德。”

所以信解般若，就是大乘根器。如果是好乐小法的，对于此经，就不能听受、读诵、为人解说。佛在世时，听受信解般若，还不算是很难；末法时代的众生，能够听受信解，就稀有难得了。

如经上说：“世尊！我今得闻如是经典，信解受持，不足为难。若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一稀有。”

所以能够听闻般若，的确是很殊胜难得的。

在这世乱时荒的今日，在这人类濒于毁灭边缘的今日，我们在被誉为世界首都的纽约，讲说以及听闻甚深般若，不能不说是一种殊胜因缘！

唯此般若甚深最甚深，在这短短的五次讲说中，实不能将经中要义详为发挥，真正可说只是概要式的叙说。

诸位身居繁华的纽约，不以路远或工作忙碌为障碍，每次准时来听，这不特证知诸位是属大乘根器，也可证知诸位是能信受般若，更可证知诸位是有福德善根的。





如经上说：“如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，于此章句，能生信心，以此为实，当知是人，不于一佛、二佛、三四五佛而种善根，已于无量千万佛所，种诸善根。”

最后，谨祝诸位从般若波罗蜜多的修学中，完成自他两利，圆满福慧二严。

