

《金刚般若波罗蜜经》略释

——二〇一五年九月讲于沈阳浑河码头会议室

目 录

《金刚般若波罗蜜经》正文及科判	2
《金刚般若波罗蜜经》讲解之一	14
悬谈	14
经题	14
一、金刚、般若	15
二、波罗蜜	16
三、经	17
正文	17
1. 序分	17
2. 正宗分	22
《金刚般若波罗蜜经》讲解之二	40
《金刚般若波罗蜜经》讲解之三	55
《金刚般若波罗蜜经》讲解之四	71
《金刚般若波罗蜜经》讲解之五	83
《金刚般若波罗蜜经》讲解之六	96
《金刚般若波罗蜜经》讲解之七	109
3.流通分	132

《金刚般若波罗蜜经》正文及科判

甲一序分

乙一证信序

如是我闻：一时，佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。

乙二发起序

尔时，世尊，食时，着衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵。洗足已，敷座而坐。

甲二正宗分

乙一般若道次第

丙一开示次第

丁一请说

时長老須菩提，在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：“希有世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨！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？”

丁二许说

佛言：“善哉！善哉！须菩提！如汝所说‘如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。汝今谛听，当为汝说。善男子善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心！’”“唯然，世尊！愿乐欲闻！”

丁三正说

戊一发心菩提

佛告须菩提：“诸菩萨摩訶萨应如是降伏其心：所有一切众生之类——若卵生，若胎生，若湿生，若化生；若有色，若无色；若有想，若无想，若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。

戊二伏心菩提

“复次，须菩提！菩萨于法应无所住行于布施，所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施。须菩提！菩萨应如是布施，不住于相。何以

故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。”

“须菩提！于意云何？东方虚空可思量不？”“不也，世尊！”“须菩提！南、西、北方、四维、上、下虚空可思量不？”“不也，世尊！”

“须菩提！菩萨无住相布施，福德亦复如是不可思量。须菩提！菩萨但应如所教住！”

戊三明心菩提

己一法身离相而见

“须菩提！于意云何？可以身相见如来不？”

“不也，世尊！不可以身相得见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。”

佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，则见如来。”

己二众生久行乃信

庚一问

须菩提白佛言：“世尊！颇有众生得闻如是言说章句，生实信不？”

庚二答

辛一戒慧具足

佛告须菩提：“莫作是说！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。”

辛二久集善根

“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。”

辛三诸佛摄持

“闻是章句乃至一念生净信者，须菩提！如来悉知悉见；是诸众生得如是无量福德。”

辛四三相并寂

“何以故？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，则为着我、人、众生、寿者。若取法相，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者。是故不应取法，不应取非法。”

以是义故，如来常说：“汝等比丘！知我说法，如筏喻者；法尚应舍，何况非法！”

己三贤圣无为同证

庚一举如来为证

辛一正说

“须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？”须菩提言：“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。何以故？如来所说法，皆不可取、不可说、非法非非法。所以者何？一切贤圣皆以无为法而有差别。”

辛二校德

“须菩提！于意云何？若人满三千大千世界七宝以用布施，是人所得福德宁为多不？”须菩提言：“甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如来说福德多。”

“若复有人于此经中，受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。何以故？须菩提！一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。须菩提！所谓佛法者，即非佛法。”

庚二举声闻为证

“须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：我得须陀洹果不？”须菩提言：“不也，世尊！何以故？须陀洹名为入流，而无所入，不入色、声、香、味、触、法，是名须陀洹。”

“须菩提！于意云何？斯陀含能作是念：我得斯陀含果不？”须菩提言：“不也，世尊！何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含。”

“须菩提！于意云何？阿那含能作是念：我得阿那含果不？”须菩提言：“不也，世尊！何以故？阿那含名为不来，而实无不来，是故名阿那含。”

“须菩提！于意云何？阿罗汉能作是念：我得阿罗汉道不？”须菩提言：“不也，世尊！何以故？实无有法名阿罗汉。世尊！若阿罗汉作是念：我得阿罗汉道，即为着我、人、众生、寿者。世尊！佛说我得无诤三昧人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。我不作是念：我是离欲阿罗汉。世尊！我若作是念：我得阿罗汉道，世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者。以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行。”

庚三举菩萨为证

辛一正说

壬一得无生忍

佛告须菩提：“于意云何？如来昔在燃灯佛所，于法有所得不？”
“不也，世尊！如来在燃灯佛所，于法实无所得。”

壬二严净佛土

“须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？”

“不也，世尊！何以故？庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。”

“是故须菩提！诸菩萨摩訶萨，应如是生清净心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心！”

壬三成法性身

“须菩提！譬如有人，身如须弥山王，于意云何？是身为大不？”须菩提言：“甚大，世尊！何以故？佛说非身，是名大身。”

辛二校德

“须菩提！如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙宁为多不？”须菩提言：“甚多，世尊！但诸恒河尚多无数，何况其沙？”

“须菩提！我今实言告汝：若有善男子、善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？”须菩提言：“甚多，世尊！”

佛告须菩提：“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。复次，须菩提！随说是经乃至四句偈等，当知此处一切世间天、人、阿修罗皆应供养如佛塔庙，何况有人尽能受持、读诵！须菩提！当知是人成就最上第一希有之法！若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子。”

丙二劝发奉持

丁一示奉持行相

戊一问

尔时，须菩提白佛言：“世尊！当何名此经，我等云何奉持？”

戊二答

己一正说

庚一化法离言

佛告须菩提：“是经名为《金刚般若波罗蜜》，以是名字，汝当奉持！所以者何？须菩提！佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。须菩提！于意云何？如来有所说法不？”

须菩提白佛言：“世尊！如来无所说。”

庚二化处非实

“须菩提！于意云何？三千大千世界所有微尘，是为多不？”须菩提言：“甚多，世尊！”

“须菩提！诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。如来说世界，非世界，是名世界。”

庚三化主无相

“须菩提！于意云何？可以三十二相见如来不？”

“不也，世尊！不可以三十二相得见如来，何以故？如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。”

己二校德

“须菩提！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！”

丁二叹奉持功德

戊一空生叹法美人

己一深法难遇叹

尔时，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣而白佛言：“希有世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经！”

己二信者难能叹

“世尊！若复有人得闻是经，信心清净，则生实相，当知是人成就第一希有功德。世尊！是实相者，则是非相，是故如来说名实相。”

“世尊！我今得闻如是经典，信解受持，不足为难。若当来世后五百岁，其有众生得闻是经，信解受持，是人则为第一希有！何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相。所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛。”

戊二如来劝行叹胜

己一略叹劝行

庚一正说

辛一略叹

佛告须菩提：“如是！如是！若复有人得闻是经，不惊、不怖、不

畏，当知是人甚为希有！何以故？须菩提！如来说第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。”

辛二劝行

壬一忍辱离相劝

“须菩提！忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜。何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生嗔恨。”

“须菩提！又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世无我相、无人相、无众生相、无寿者相。”

“是故须菩提！菩萨应离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心！不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心！若心有住，则为非住，是故佛说菩萨心不应住色布施。须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施！”

“如来说一切诸相，即是非相。又说一切众生，则非众生。”

壬二佛说无虚劝

“须菩提！如来是真语者，实语者，如语者，不诳语者，不异语者。”

“须菩提！如来所得法，此法无实无虚。”

“须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人入暗，则无所见；若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。”

庚二校德

“须菩提！当来之世，若有善男子善女人，能于此经受持、读诵，则为如来以佛智慧悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。”

“须菩提！若有善男子善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分复以恒河沙等身布施，后日分亦以恒河沙等身布施，如是无量百千万亿劫以身布施；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！”

己二广叹显胜

庚一正说

辛一独被大乘胜

“须菩提！以要言之，是经有不可思议、不可称量、无边功德！如 423 来为发大乘者说，为发最上乘者说。”

“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。何以故？须菩提！若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见，则于此经不能听受、读诵、为人解说。”

辛二世间所尊胜

“须菩提！在在处处若有此经，一切世间天、人、阿修罗所应供养；当知此处则为是塔，皆应恭敬作礼围绕，以诸华香而散其处。”

辛三转灭罪业胜

“复次、须菩提！善男子善女人，受持、读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。”

庚二校德

“须菩提！我念过去无量阿僧祇劫，于燃灯佛前，得值八百四千万亿那由他诸佛，悉皆供养承事，无空过者。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。”

己三结叹难思

“须菩提！若善男子善女人，于后末世，有受持、读诵此经所得功德，我若具说者，或有人闻，心则狂乱，狐疑不信。须菩提！当知是经义不可思议，果报亦不可思议！”

乙二方便道次第

丙一开示次第

丁一请问

尔时，须菩提白佛言：“世尊！善男子善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住？云何降伏其心？”

丁二答说

戊一明心菩提

己一真发菩提心

佛告须菩提：“若善男子善女人发阿耨多罗三藐三菩提心者，当生如是心：我应灭度一切众生，灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨。所以

者何？须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心者。”

己二分证菩提果

“须菩提！于意云何！如来于燃灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？”

“不也，世尊！如我解佛所说义，佛于燃灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。”

佛言：“如是！如是！须菩提！实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！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。’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。’何以故？如来者，即诸法如义。若有人言：‘如来得阿耨多罗三藐三菩提’，须菩提！实无有法佛得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚，是故如来说一切法皆是佛法。须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。”

戊二出到菩提

己一成就法身

“须菩提！譬如人身长大。”

须菩提言：“世尊！如来说人身长大，则为非大身，是名大身。”

己二成熟众生

“须菩提！菩萨亦如是。若作是言：我当灭度无量众生，则不名菩萨。何以故？须菩提！实无有法名为菩萨。是故佛说：一切法无我、无人、无众生、无寿者。”

己三庄严佛土

“须菩提！若菩萨作是言：我当庄严佛土，是不名菩萨。何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。须菩提！若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。”

戊三究竟菩提

己一圆证法身功德

庚一正说

辛一知见圆明

“须菩提！于意云何？如来有肉眼不？”

“如是！世尊！如来有肉眼。”

“须菩提！于意云何？如来有天眼不？”

“如是！世尊！如来有天眼。”

“须菩提！于意云何？如来有慧眼不？”

“如是！世尊！如来有慧眼。”

“须菩提！于意云何？如来有法眼不？”

“如是！世尊！如来有法眼。”

“须菩提！于意云何？如来有佛眼不？”

“如是！世尊！如来有佛眼。”

“须菩提！于意云何？如恒河中所有沙，佛说是沙不？”

“如是！世尊！如来说是沙。”

“须菩提！于意云何？如一恒河中所有沙，有如是沙等恒河，是诸恒河所有沙数佛世界，如是宁为多不？” “甚多！世尊！”

佛告须菩提：“尔所国土中所有众生若干种心，如来悉知。何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心。所以者何？须菩提！过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”

辛二福德众多

“须菩提！于意云何？若有人满三千大千世界七宝以用布施，是人以是因缘，得福多不？”

“如是！世尊！此人以是因缘，得福甚多。”

“须菩提！若福德有实，如来不说得福德多；以福德无故，如来说得福德多。”

辛三身相具足

“须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？”

“不也，世尊！如来不应以具足色身见。何以故？如来说具足色身，即非具足色身，是名具足色身。”

“须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不？”

“不也，世尊！如来不应以具足诸相见，何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足。”

辛四法音遍满

“须菩提！汝勿谓如来作是念：我当有所说法。莫作是念！何以故？若

人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。须菩提！说法者，无法可说，是名说法。”

辛五信众殊胜

尔时，慧命须菩提白佛言：“世尊！颇有众生于未来世闻说是法，生信心不？”

佛言：“须菩提！彼非众生，非不众生。何以故？须菩提！众生众生者，如来说非众生，是名众生。”

辛六正觉圆成

须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？”

佛言：“如是！如是！须菩提！我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提。”

“复次，须菩提！是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提。”

“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。”

“须菩提！所言善法者，如来说即非善法，是名善法。”

庚二校德

“须菩提！若三千大千世界中所有诸须弥山王，如是等七宝聚，有人持用布施。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。”

己二示现化身事业

庚一化凡夫众

“须菩提！于意云何？汝等勿谓如来作是念：我当度众生。须菩提！莫作是念！何以故？实无有众生如来度者。”

“若有众生如来度者，如来则有我、人、众生、寿者。须菩提！如

来说有我者，则非有我，而凡夫之人以为有我。须菩提！凡夫者，如来 427

说即非凡夫。”

庚二现化身相

辛一相好

壬一正说

“须菩提！于意云何？可以三十二相观如来不？”须菩提言：“如是！

如是！以三十二相观如来。”

佛言：“须菩提！若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来。”须菩提白佛言：“世尊！如我解佛所说义，不应以三十二相观如来。”

尔时，世尊而说偈言：

“若以色见我，以音声求我；是人行邪道，不能见如来。”

“须菩提！汝若作是念，如来不以具足相故得阿耨多罗三藐三菩提；须菩提！莫作是念：如来不以具足相故得阿耨多罗三藐三菩提！须菩提！汝若作是念，发阿耨多罗三藐三菩提心者，说诸法断灭。莫作是念！何以故？发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相。”

壬二校德

“须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝持用布施，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。何以故？须菩提！以诸菩萨不受福德故。”

须菩提白佛言：“世尊！云何菩萨不受福德？”“须菩提！菩萨所作福德，不应贪着，是故说不受福德。”

辛二威仪

“须菩提！若有人言：如来若来、若去、若坐、若卧，是人解我所说义。何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。”

庚三处大千界

辛一微尘

“须菩提！若善男子善女人，以三千大千世界碎为微尘，于意云何？是微尘众宁为多不？”

须菩提言：“甚多，世尊！何以故？若是微尘众实有者，佛则不说是微尘众。所以者何？佛说微尘众，即非微尘众，是名微尘众。”

辛二世界

“世尊！如来所说三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界实有者，则是一合相。如来说一合相，则非一合相，是名一合相。”

“须菩提！一合相者，则是不可说，但凡夫之人贪着其事。”

庚四说无我教

“须菩提！若人言佛说我见、人见、众生见、寿者见，须菩提！于意云何？是人解我所说义不？”

“不也，世尊！是不解如来所说义。何以故？世尊说我见、人见、众生见、寿者见，即非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见，寿者见。”

丙二劝发奉持

丁一别明离相

戊一应如是知见信解

“须菩提！发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法，应如是知，如是见，如是信解，不生法相。须菩提！所言法相者，如来说即非法相，是名法相。”

戊二应如是受持诵说

“须菩提！若有人以满无量阿僧祇世界七宝持用布施，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。

“云何为人演说？不取于相，如如不动。”

丁二结示正观

“何以故？一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观！”

甲三流通分

佛说是经已，长老须菩提，及诸比丘，比丘尼，优婆塞，优婆夷，一切世间天人阿修罗，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

《金刚般若波罗蜜经》¹讲解之一

缘 念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

悬谈

这一次，有两位法友替大家祈请讲解《金刚经》。本来《金刚经》所说的义趣是佛法中甚深——甚深极甚深、难通达极难通达的，但是因为确实是很诚挚的请求，而且《金刚经》也是大家经常接触或者是念诵、持诵的经典，如果对它的义理没有多少把握的话，也很难得到更大的法益，所以，这一次，这个因缘，我们一起来做一个相对来说很简略的学习。

整部《金刚经》如果很展开讲的话、细致讲的话，即便每一天我们学习两个小时，大概也要几个月才能够学习圆满。这一次的因缘，时间相对来说比较有限，大家也不太可能有那么长的时间，所以我们做一个整体的通贯，对于重点做一些相应的、较为细致的说明，更多的学习，之后大家可以自己去深入。

经题

我先把经题里相应的内容做一个大体的说明。这部经，全称叫做《金刚般若波罗蜜经》。

¹ 姚秦鸠摩罗什译，见大正藏般若部

一、金刚、般若

经题中这个“金刚”是我们常见的一个词，它所对应的物质就是指的金刚石、钻石。它的譬喻义可以是武器，像金刚杵啊等等；也可以是宝物，像金刚石、钻石就是宝，而且是宝中比较贵重的。

金刚石、钻石，我们知道它有一些特性，佛法中特别用到它三方面的特性——坚、明、利。它的硬度，是地球上自然形成的物质中最硬的；我们有自然科学知识的，知道它的硬度是 10，玻璃一般在 5.5 左右，它是地球上自然界物质中硬度最大的，这是说它的坚。它的明，是说它是透明的，纯净的金刚石一般是透明的。它的利，是说它可以划坏别的，别的划不坏它，比如划个玻璃啊，甚至划钢铁啊，那都是正常的。

这个明，其实有更深的譬喻义——它是透明的，在佛法中的意趣，就指向诸法的空性；诸法本来是没有那样实在自体的，就像这个生命之流，有一个那样如我们所认知的自成的自体吗？跟什么都没有关系的、自己又是自己的那种自成的自体，存在吗？不存在！自成的自体，就是跟什么都没关系，跟父母、水、空气、饮食、大地、太阳……都没关系，那样的“我”自己一切处找不到，这种自成自体的认知是荒谬的；这种有自体的这种感觉，就叫做自性见。自性，觉得这个东西有一个自体，就叫做我们的自性见，这是错谬的；这样的自体、这样的自性，一切处不可得，叫做无自性，也就是性空。佛法中说的性空没那么深，我这样说了，大家其实已经懂了，这就叫做性空。

这个东西是透明的，不容易像其他不透明的物质那样让人生起实体的感觉，所以常常用它的透明、它的这种对于光的无碍（其实也有很小的障碍了），来说明、来比喻法的性空；纯净的钻石本身是透明的，表诠着法的性空的本质。但是另外一方面，当阳光照射上去的时候，特别是人工的切磋琢磨之后，若干个棱面会因为折射的问题，或者是其他的光学现象，呈现出五光十色的光彩，这个用来譬喻随缘的现起。

法是没有自性的，一切现象，包括生命之流，是没有如一般人颠倒认知的自成自体的，是没有自性的，是性空的，但并不是在否定随缘现

起的现象；随缘现起的现象是宛然如幻的、宛然而有的，但是自体的真实那是一切处也不可得，所以金刚石的这种明，其实在佛法中常常被用来说明缘起性空的深意。

坚，在佛法中用来说明它能够不被破坏、不被动摇，用来比喻的是甚深的智慧，也就是后面的般若；真实的般若、无漏的智慧，是一切所不能坏的，这是坚的意思。

利的意思呢，是它能够坏其它的一切烦恼，就是智慧能断烦恼的意思，也就是般若或者无漏的智慧能断一切烦恼的意思。

这是用金刚做譬喻的原因——它自身不为余法所坏，而能断一切烦恼，又譬喻这一切法缘起性空的这样甚深的意趣。

这就是般若的体和用，在“金刚”这一个譬喻上得以呈现。后面的般若，就是无漏智慧，所指论的就是诸法的实相、诸法的性空。它的作用，可以说有两大类作用：一个是能够断除烦恼、了脱生死，这是三乘共的；对于大乘不共的，是可以摄导万行而入一切智智的大海，也就是摄导菩萨的万行最后导向佛果，这是般若的用处。这是讲了金刚，讲了般若。

我都没有去太详细的发挥，那样的话不是四次两天要讲完的节奏。我们要想四次两天大体过一过全部经文，甚至连这个详细程度也没有办法保证，只能是往下走一走。前面讲得稍微细一点，打一点基础，后面大家熟悉了，可能我们还会稍快一点。

二、波罗蜜

波罗蜜，全称叫波罗蜜多，就是“到彼岸”的意思，也就是“度”的意思。我们听过六度，这个词就叫六波罗蜜多，中国人好简，或者简称六波罗蜜。

波罗蜜——到彼岸，在这里依据本经的意思，更多的是指菩萨向于佛果而行——行菩萨道这个过程，就是向于彼岸、到彼岸去这个过程，这是“到彼岸”义。

三、经

经的意思，在古汉语里本来指的是线，是有贯穿的作用。比如说西域人或者是印度人，用线把花贯穿起来形成一个花鬘，来作为表示恭敬的或者是美观装饰的这种东西。像贝叶经，一页一页的，如果用线给它贯穿起来，它就跟装订了一样；比喻佛所说的法，本来是应机而说的，可能这里有片言只语，那里又有一段对话，在佛入涅槃后，诸弟子众，聚会把佛陀的言教结集起来，就像是拿一根线把佛所说的法贯穿起来一样。

所以，后来就用经来说明、指示佛法的意趣，佛法的这种集合叫做经。

略解了一下《金刚般若波罗蜜经》这个题目这几个字。

正文

1. 序分

下面我们进入《金刚经》的正文，第一段中的第一句：

如是我闻，一时，佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。

这一大段，包括后面的一大段，这在《金刚经》中按照传统的对于经内容的划分都叫做序分。

序分的意思，多少有点像今天这个文章的前言、序言、导论，它起的作用，在佛经中是在说明时、地、处、所等等这些因缘，以及这个法会的缘由，就是这一次，佛什么因缘讲了这个法、谁问了什么问题这一类事情，这都是序分要说明的事。

刚才这几句话，说明的是时间、地点、人物等等。我就不用古老讲经的这些名相，免得徒增大家学习内容的障碍。

“如是我闻”，按照中国传统讲经会讲得很复杂，简单地说一句就是“我曾经听佛这样说”，用这个来表示：这不是妄造的，是听佛说这

样，是佛的教导。

“一时”是说时间。为什么不说某某年、某某月、某某日啊？几个原因。最根本的原因是古印度人历史观念不强，不像中国，从周朝开始就有了纪元，就开始有了史书的记载——某某年发生什么什么事。印度这一方面的观念相对淡薄，什么事情都是“一时”，当时听着很浪漫，后来就给历史考古制造了重大障碍。印度后来的一些考古，是靠着中国人写的一些相关内容做依据来判断、来推求、来发掘的，比如玄奘大师的《大唐西域记》，所以印度人特别尊重玄奘大师，因为没有玄奘大师的《大唐西域记》，他们的一些历史就注定被淹没在长河里了。这是说的因为印度文化的关系。

另外一层意思，往深里玄里讲，这个意义就大了，我们也可以做一个很朴实的理解，就是各各地方的历法未必一致，用哪一个好像也不那么确定，就索性用“一时”吧，就是“有一次”这个意思。

“佛在舍卫国祇树给孤独园”。“佛”是指的佛世尊，是指智慧圆满、慈悲周遍、道德清静的、这样觉悟了宇宙人生最根本真理，又有足够的慈悲和方便宣说出来，利益一切众生的这样的人——佛陀。

他当时在“舍卫国”，其实就是憍萨罗国，它的都城叫做舍卫国。当时印度的国家，很多小国家就象今天大概中国一个县，甚至是一个村子这么大，属于城邦的国家，他们的习惯常常是用都城的名来命名国家；当然了，憍萨罗国是大国，但文化习惯是大小国都会受影响的。

“祇树给孤独园”是一个僧伽蓝的名字。什么叫僧伽蓝呢？就是僧人生活的地方，也就是今天的寺院，座落在憍萨罗国的都城舍卫国的城郊。为什么叫“祇树给孤独园”？因为这个园子的土地是给孤独长者须达多买下来送给僧团的。为什么又加“祇树”呢？因为须达多长者能买地，但这个园子本来的主人祇陀太子——波斯匿王的公子，王子不卖这个园子里的树，价格高低都不卖，你最多就供养佛陀和僧团土地，这个树算我供养的，所以，树是属于祇陀太子的，就叫做“祇树”；园林的土地是给孤独长者买下来供僧，用今天的话讲叫建寺院安僧的，叫“给孤独”，这两个合在一起叫“祇树给孤独园”。

这里面是有一段故事的。当时给孤独长者看到佛陀在人间游化，带

着很多弟子居无定所。原始佛教的生活很朴素，在今天看来也很艰苦，那个时候僧团固定的住所很少，住的问题是怎样解决呢？树下住、露地住，乃至冢间住。树下住，找一颗大树在它下面住一夜就很好了；如果不下雨，露地住也很好，没有什么不好；那为了一些目的，甚至可以到乱坟岗里住去——冢间，是这样的情况。

给孤独长者须达多看到僧团这样的情况，他想改善一下僧团的基本物质条件，所以他想供养一片园林，修建作为僧伽蓝（僧团居住、生活、修行、弘法的场所）。他看中了祇陀太子的这片园子，去向祇陀太子说：“能不能把园子卖给我啊？”祇陀太子非常喜欢这个园子，当时就不想卖，所以给出一个刁难性的条件，说：“你如果能够用黄金把我这个园子的地面都铺满，那我就卖。”本来是出个难题，但给孤独长者是做国际贸易的，有钱也肯花钱，真就开始把自己黄金运来往地上铺，他的财力还真就撑住了，真就给铺满了，然后挺欢喜的，去找祇陀太子看看他有没有被他的黄金给砸晕，这个园子能不能买下来。

祇陀太子看他这么诚挚，其实已经被他的这种信仰的虔敬给打动了，但是话说出来呢，还是刁难性的，说：“园子土地你是铺满了，树上你也给我铺满了？没有吧？那这么的吧，铺满了黄金的地方（土地）算是你的，没铺黄金的地方（园子里的树）是不是得算我的啊？园子算是你供养佛陀的，树算我供养佛陀的；军功章上有你的一半，也有我的一半。”这是这么一回事，这是祇树给孤独园，有这样一个故事。

佛陀一生中说法很多是在竹林精舍和祇树给孤独园。应该说这两位也是为佛教早期的住世立下了非常大的功劳，用佛法的话说是功德无量的事。

“与大比丘众千二百五十人俱”。“比丘”，是佛教男性出家人正式获得宗教士身份后的一个称呼。如何获得正式宗教士的身份？受具足戒，之后被称为比丘。比丘是梵语 bhikṣu 的音译；意译呢，主要是乞士的意思——上乞佛法，下乞衣食；乞佛法以滋慧命，乞衣食以养色身。

人是要有必要的物质条件才能够存活的，没有饮食、空气是不可能的，但是只有物质条件那也不叫人，那跟畜生有什么差别啊？人还是应该有些精神甚至是宗教的生活的，所以他要上乞佛法，有这样自利利他

的更深的、更高远的生命的目标，这是“乞士”一词的简单意思。

什么叫“大比丘”啊？意思是他们都是阿罗汉，他们都是在佛法中得了真实法义的这样的人。

这“千二百五十人俱”，是指的佛在出来弘化的时候，最开始常随众的数目——千二百五十人；当然不只是这些，只是用他最开始的那些弟子数，做一个概略的替代而已，后来的人有可能更多。佛跟他们都在一起，这是“俱”的简单说明。

尔时，世尊，食时，着衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵。洗足已，敷座而坐。

好，那一天发生了什么呢？那一天到了去乞食的时候，这个“食时”不仅仅是指吃饭，是指的去托钵乞食的时间到了。

在佛教的规定中，出家人应该正命而活。正命而活，实在的说，就是放弃了用自己的能力去获得资生用具的这种可能。用大白话说呢，就是把全部的身心 and 生命投入到全人类的解放事业中去。

人类的不解放表现在哪？仅仅是制度的压迫吗？仅仅是吃不饱、穿不暖吗？其实更多的是来自无明烦恼的覆盖，使人不得自由、不得解脱。所以，佛教的僧侣投入的全人类解放事业，是指心的解放、生命的自由。不完全是个玩笑，确实是为全人类的解放事业而奋斗。这需要全身心的投入，这需要清净的道德，这需要高深的智慧，这需要广大的行愿。

如果这个人还带着种种私心杂念去做这个事情，他不容易全身心地投入里面去。所以有出家行道这回事，所以他要放弃世间的一切荣光，他要放弃“自己为了给自己谋得更好的生活，用自己的智力和能力去换取这个、那个”这种可能；所以，他的生活变成了——吃饭基本靠要，穿衣基本靠捡，变成这种生活。

一个比丘的正命生活，获得饮食的正命的方式是乞食，或者是居士送供，或者是居士设供这几种方式，不可以自己去打个零工挣点钱买顿饭吃，这是不可以的。所以乞食并不意味着他们游手好闲，而意味着他们把更多的生命精力和时间投入到最伟大的事业中去。

乞食是需要时间的，因为佛教中有戒律——过午不食。这个“午”不是我们中国概念中的午时、十二点、十一点到一点，是指太阳正当午，

也就是太阳正在日中的时候，也就是一天中日影最短那个时候。在我们中国呢，在东北这儿，日中是十二点附近，不过偏前一点。因为我们要考虑跟北京时间的时差，还要考虑平太阳时和真太阳时的时差。比如说今天在沈阳这里，日中的时间应该是十一点四十七分左右，如果这个人持过午不食戒，到了这个时间他就不要再进食了，是这个意思。

当时的“食时”大概相当于现在上午的九、十点钟的样子吧！当时的比丘都持这条戒，他们的乞食时间就要向前提，因为你还要走路去，还要家家去行乞，还要再走回到合适的地方，还要再来吃饭，所以要留出提前量，这是“食时”。

“世尊，食时，着衣持钵”。出家人去托钵乞食，不仅仅是自利的——我要一碗饭，吃了滋养身体，能够活下去，为全人类的解放事业继续奋斗，不仅仅是这样；他还有另外一层深意，就是为众生培福（利他）。

佛教里面对因果的这种认知，使得人们能够更深刻地看到所谓的福乐、资财后面一些更深刻的因缘。一般人都是认为这些资财是我辛苦工作所得的，是，但是只有辛苦工作就能够得到吗？还能得到这么多吗？也不一定，这个社会肯卖力气、肯付出辛苦的人多了。但是同样的买卖，甚至是门挨门同样的买卖，就有挣有赔的，是不是呢？背后是什么？背后是人的福报、福报的差别。这样的福报从哪来培？从布施中得来。布施的对象有很多种，其中一种就是出家人，当然，在一般情况下，像今天的社会这些贫困的人，或是弱势群体、需要帮助的人群，都是我们行布施培养福报的好对象，佛法僧三宝当然也是。

僧人去行乞，行乞本身就是自利、利他的事，是一件很庄严的事，是一件很有意义的事，所以要庄重其事——着衣。那平时没穿吗？不是。这个“着衣”，是指穿上僧人最庄重的服装去“要饭”。什么是僧人最庄重的服装？佛世的时候，僧人一般有三件衣服，叫做五条衣、七条衣和九条衣，条数越多越庄重，所以佛制去乞食的时候要穿最庄重的衣服——九条衣，然后再去乞食。这个“着衣”指的是穿九条衣。

“持钵”，钵是应量器，简单的说是吃饭的家伙；应该怎样怎样，在律里是有规定的，这里不详细去说了。

佛当时搭着衣，持着钵，然后“入舍卫大城乞食”，到舍卫大城中去乞食。“于其城中次第乞已”，在舍卫大城中，次第乞食已。

什么叫“次第乞食”啊？佛教里边为了让自己心中没有贫富贵贱这种分别（自利），为了让一切众生都有可能培养福报（利他），这是从自利和利他这两个方面来说；所以在乞食的时候，应该挨门挨户的乞，不要越次，除非是一些特殊情况——比如中间这家是屠宰的，那他家就不要去了，不合适；再下一家，比如说是色情行业的，那也不要去了，也不合适，除了这些特别的地方，应该次第行乞。

“乞食已”之后，“还至本处”，还是回到原来的地方，做什么？吃饭。“饭食讫，收衣钵”，吃好了之后，把这九条衣脱下来，换上其他的。那其他的是什么？七条衣；如果不是什么庄重场合的话，五条衣也可以。钵也洗干净，收好。

然后“洗足已，敷座而坐”。为什么“洗足”啊？因为佛世的时候，佛陀也好，诸比丘也好，都是赤足而行。那么今天资讯发达了，大家也可以看到很多南传佛教国家的僧侣还是赤足。这样走在地上，脚可能是会粘上一些灰尘等等，所以在打坐之前把脚给洗一下。

“敷座而坐”，这个不是为了靠座休息休息，而是指敷好这样的禅坐，上去之后修止观。“哦，佛还修止观啊？”佛也修止观。“我们没修行好，没有无漏智慧，没断烦恼，我们需要修止观，佛已经智慧那么圆满了，烦恼尽断了，他修止观做什么啊？”用处大了，因为修止观，现法乐住，当下身心就是最安乐的状态，另外也能够给佛弟子们做出足够的表率——佛也修止观。这“敷座而坐”是指修止观的意思。

这是前面的一些因缘，很多展开的我就没有办法一一去说了，大体给大家通一通。

2. 正宗分

时长老须菩提，在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：“希有世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨！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？”

这是下面开始有人启问，引发了本经的主体内容。

是谁发起了问题呢？长老须菩提。须菩提在佛的弟子众中被称为解空第一，他对于“空”的把握是佛这些声闻弟子中是第一的。

他“在大众中”，就是这些常随众中，这些千二百五十比丘众中，站起来，“从座起，偏袒右肩”。这是佛教里面的礼仪，于当时、当地世间礼仪相随顺的佛门礼仪。因为佛教出现在古印度，它必然不能够跟当时的文化完全斩决关系。

当时的文化中为什么觉得偏袒右肩是好啊？在我们今天来看，你到佛前面去把半个膀子漏出来好像有点不雅吧。但是在印度的文化里，是这样认为的：因为他们穿袍子，平时的时候也是双肩不露的，但是到了长者面前，特别是需要顶礼的、为他做服务的这种人面前，应该偏袒右肩。为什么？就相当于我们把不随手的衣服整理一下，我方便服侍这位长者，他需要我做什么，我方便服侍、服劳，所以我不偏袒右肩表示我不想替你做什么，就不够尊敬。所以从他们的文化中，偏袒右肩表示尊敬，表示我时刻准备着为您服务的意思——“偏袒右肩”。

“右膝着地”，为什么光右膝着地呢？左膝呢？左膝是立着的，右膝是跪着的，这叫胡跪，就是单膝着地的这种跪，这也是当时的一个礼节，不见得像我们这样双膝着地的长跪。

“合掌恭敬，而白佛言”，前面的都是他身上的威仪，表示了足够的尊敬。“合掌”是表示恭敬，这大家都熟悉；后面说的话，是语上的发言、请问，是恭敬的“白佛”。

话是这样说的——“希有世尊”——世尊啊，这个情况太稀有了。什么情况太稀有呢？“如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨”。

什么叫“如来善护念诸菩萨”呢？这是说佛陀能够非常善巧的利益这些菩萨；“护念”，有摄受、利益的意思。菩萨也是需要人来引导的啊，每一位菩萨在他从初发心到走向无上正等正觉这条漫长的菩提之路上，都会遇到不只一位佛世尊，在每一位佛世尊那里，他都会吸取营养，得到佛世尊的护念、摄受。这个“善护念”就是指如来能够善巧的护念、摄受这些菩萨。“善付嘱诸菩萨”，如来能够善巧的付嘱菩萨如何住持

佛法，如何利益众生。

也可以说“善护念诸菩萨”，是佛陀这个角度对于菩萨的利益；“善付嘱诸菩萨”，是付嘱这些菩萨去利益众生。

那么从菩萨的角度，前一个是自利，后一个是利他，自利利他之道就是菩提之道。这样的情况是特别的稀有——“如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。”

“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？”世尊，如果有这样的男子或者是女人，他们想发阿耨多罗三藐三菩提心，他们应该云何住？云何降伏其心呢？这里有几个词：

什么叫“阿耨多罗三藐三菩提”？就是无上正等正觉，或者叫无上遍正觉。无上正等正觉是大家更熟悉的词，我就用这个词。无上正等正觉指的是什么呢？——对应的话，狭义的话，就是指佛陀圆满的智慧。那么在这里其实是指以佛陀那种圆满无漏智慧正觉为核心的佛陀所有的果德，因为佛陀的所有功德中最核心的功德就是这种属于佛的智慧。佛智是佛陀一切功德中最珍贵、最不共、也是最具有标志性的，所以用佛智来指代佛陀的全部功德，来指代佛果的全部功德，这是一个指代的修辞方法。

那么“发阿耨多罗三藐三菩提心”浅白地说也就叫做发菩提心，更加浅白地说就是发一个要成佛的心。菩提心本质上是一种志愿，首先在这个世俗菩提心的层面来说，它本质上是一种志愿，用老百姓的话讲，就是我要成佛这种心，这就是菩提的志愿；当然他需要不断的深化，后面会说。

那么发阿耨多罗三藐三菩提心、无上正等正觉的心，他应该“如何住”——应该如何住心？“云何降服其心”——他又怎样降服其心？这里有个“住”、有一个“降服”。

“住”——住什么？住于菩提志愿而不退，住于利益众生的大悲而不转，住于法的相应慧而不发生错谬，这是这个“住”；说得是善法的安住，善法的增长。

“降服其心”——降服的又是什么？降服的是种种烦恼杂染，降服的是贪欲、嗔恚、我执、我见等等这些东西。这些东西不仅障碍菩萨行

道，甚至会对菩提的志愿产生影响。很简单地说，一个人烦恼增盛就会变得私心杂念很炽然，凡事就会把“我”放在一切的最前面。这样的话，怎么可能有菩萨的以大悲心为出发点的、为了利益一切众生而要成佛的志愿呢？菩提心是以大悲心为基础的，什么叫大悲心？就是希望平等的利益一切有情的心，有了这样的心，才有可能要去寻求佛道。

这是说了“发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”

佛言：“善哉！善哉！须菩提！如汝所说‘如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。’汝今谛听，当为汝说。善男子善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心！”“唯然，世尊！愿乐欲闻！”

世尊听到须菩提这样的请问之后，说道：须菩提，你这个问题提的很好，就像你刚才问题中陈述的那样——如来确实能够善巧的护念摄受这些菩萨，也能够善巧地咐嘱诸菩萨。你现在好好听，我要为你来说明一下你刚才问的问题，也就是——善男子善女人如果想发起无上正等正觉的菩提心的话，他应该这样住，应该这样来降服其心。“这样”指得是什么呢？就是下面要说的内容。

所以须菩提回答说：好的，世尊，我在这儿洗耳恭听。

我们前面说了“须菩提的请问”，佛说下面要给他进行说明。

须菩提请问的内容：菩萨发菩提心之后，应云何住？云何降服其心？

这是本经最核心的问题，也就是一个发菩提心的人如何行菩萨道的问题。

这部经是大乘经典中非常重要的经典。大乘的意思就是行菩萨道，以佛果为期，化度一切有情的这样的修行的道路，不仅仅是满足于自己了生脱死。

佛告须菩提：“诸菩萨摩訶萨应如是降伏其心：所有一切众生之类——若卵生，若胎生，若湿生，若化生；若有色，若无色；若有想，若无想，若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。“如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”

这一段开始是佛法中很重要的内容了。这其实是说到菩萨应该如何发心的问题。

如果用龙树菩萨对于《大般若经》解释的《大智度论》中的意趣，可以用“二道五菩提”来说明整部《金刚经》的意趣。所谓的“二道”就是般若道和方便道，“五菩提”是指：发心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提和究竟菩提。

如果用二道五菩提来说的话，这一段就是发心菩提——一个有志于菩萨道的人，他如何正确的发起菩提心？在这一段经中有明确的说明。

我们逐次来看：

“佛告须菩提”，佛对须菩提说。

“诸菩萨摩诃萨应如是降服其心”。我们一般常看到“菩萨”这个词，全称是菩提萨埵，是梵语 bodhi-sattva 的音译。它的意思呢，菩提 bodhi 是觉的意思；萨埵 sattva 是有情的意思，也就是众生的意思。菩提萨埵的意思就是觉有情，觉悟有情的意思，这样的人叫做菩萨。

“摩诃萨”，是摩诃萨埵的简称。摩诃是大的意思；萨埵刚才说了，是有情。摩诃萨埵是指了不起的有情，大道心的有情。

“应如是降服其心”，应该这样降服他的心。

那怎样呢？“所有一切众生之类：若卵生，若胎生，若湿生，若化生；若有色，若无色；若有想，若无想，若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。”应该这样来降服其心，也就是说，应该没有拣择、没有差别、平等地运用无余涅槃这样究竟的解脱安稳，去利益一切众生。

下面来看经中是用什么方法来说明一切有情的！

想要利益一切有情，那一切有情包括了什么呢？这里用三种方式来说明一切有情。第一种，是用受生的方式，也就是有情出生的方式，来说明一切有情；第二种，是从这个有情有没有物质的身体这个角度，来划分有情；第三种，是从这个有情有没有心识的活动，就是有没有“想”这些方面来划分有情。

先看第一种，出生方式的划分，就是所谓的四生：“若卵生，若胎生，若湿生，若化生”。

卵生，就是指的飞禽和爬行的动物，就是像蜥蜴啊、蛇啊，鸟啊、

鸡啊、鸭啊，这些是卵生；胎生，对于我们今天的概念，就是哺乳动物，包括人；湿生指的是昆虫那些，蚊子、苍蝇、蚂蚱、蜈蚣等等这些昆虫类的东西；化生是大家不熟悉的，指的是天人受生的方式，地狱众生受生的方式等等，是我们一般不容易了解的。我这只是用我们一般的概念，不是严格的学术上的概念。

前面这几种受生都有一个胚胎发育的过程，卵生也好，胎生也好，湿生也好，都有一个发育的过程；化生，是直接现形的，这是我们难以理解的，但确实是存在的一种受生方式，天人、地狱都是这种受生方式。

这是从受生的方式，生命呈现、出现的方式，来划分一切有情。

第二种，从有情有没有物质的身体这个角度来划分，叫做“若有色，若无色”。“色”，基本上主要对应今天的“物质”概念。

有的众生有色法的身，比如说我们人就有色法的身，我们认识的其他动物也有。在佛法中说，有一些有情是没有色身的，当然有一些说法说只是他的色非常微细而已，也有这样说的，比如说无色界的天人、无色界的有情；有一些说法，说他们是没有色的。

有色、无色，是说明有没有色身，也是一种有情的分类方法。

“若有想，若无想，若非有想非无想”，这是从有没有“想”的角度来划分。有没有“想”，就是有没有心识的活动这个意思。

一般当然都是有想，但是个别的有情也是无想的，比如说无想天的有情，那是四禅天中的一类有情，因为他们在人中修习，入特别的定——无想定。那种定，命终之后导致的果报就是生在四禅天中成为无想天人，他们的情况被说成是无想。他是在受生的时候，有受生这一念想，中间就没有了，然后直到舍报的一刹那，就是命终的前一刹那，有一个舍报之前的“想”去受生，中间是空白，这就叫做虚生浪死——活着跟没活有什么差别？所以像是这种不能够创造真正价值，不能够给生命带来上升努力的生命形态，在佛法看来并不是一件美好的事，因为生命的价值就在于它能够走向自我完善，并不在于其他。

把生命的价值等同一些物化的标准，那不是把自己这活生生的生命拉低到“死物”这个层面吗？用古人的话说，这叫“有负己灵”啊——你对不起自己这灵明的心，这叫做“有负己灵”。

下面“若非有想非无想”，说的是无色界的最高的一层天——非想非非想天这些天人的生命的状态。你要是说他有想吧，他又没有像其他有情一样有很明确的想，比如说他的下地——无所有处定、无所有处天，跟那一层天的心行比，他的心几乎微细到可以说没有想，但是跟无漏圣人那种灭尽定（真的不起那种寻思杂念的那种心）相比还是有想的，所以叫非有想、非无想。

这是从有没有“想”来分别有情。总之，还是对一切有情的一种分类方法，一种说明。

大家以后再读到这一段，不是连续的从一个角度来说明问题，是从三个不同的角度来说明一切有情，用三种不同的分类方法来说明一切有情，如此而已，没有什么特别神秘的。哪怕只知道一种也可以，总之是一切有情。

对这一切有情应该怎样呢？“我皆令入无余涅槃而灭度之”，我要创造条件，帮助这一切有情都能够得到无余涅槃的寂静安稳，都能够得到无余涅槃的无苦之乐。

这里要说到几个概念。一个就是涅槃。涅槃是梵语 nirvana 的音译，它的本义是指的息灭。一根火柴划着了，然后再吹灭它，这个叫做熄灭，也是涅槃最原始的意象，息灭的意思，吹灭的意思。那被用到描述生命状态，指的是什么呢？指的是一切苦的止息。这就涉及到对于生命认知的问题。

我们一般因为对于生命之流错误的认知，所以颠倒的计执在这里边有可以抓得到的快乐，有值得一直去追求的那种快乐。其实，它这里边没有如我们一般颠倒认知想像的那种可以安住的乐，所以说为是无常的，是苦的。

这种生命苦的现象的止息，叫做涅槃。涅槃，最不容易产生歧义和误解的说明，就叫做一切苦的止息，这就是涅槃。

那什么叫无余涅槃呢？无余涅槃是相对有余涅槃来说的。这个“余”，指的是我们之前的业招致的这个身心的果报体。

有余依涅槃或者说有余涅槃，指的是果报体还在。这个人即便成了阿罗汉，因为他的果报体还在，这个身体还在，他可能内心不发生错误，

心里解脱了一切苦，但是不意味着扎他一针他不疼，不意味着他被毒蛇咬了一定不死，因为他还有这样依然存在的果报体，叫做有余依涅槃。他有没有涅槃？有涅槃，他尽断了一切心苦，但是因为他这个残存的身体还在，所以身苦是不可避免的，只不过跟一般凡夫不一样。

一般凡夫在身苦的同时，心会错误运作，导致在身苦的基础上，又产生了心苦，也就是佛法中说的“中第二支箭”。本来身苦已经不是什么幸事了，那自己呢还不放过自己，抓住这个苦啊，抓住这支“箭”啊，拔出来再给自己往心里插上一下，这是“中了第二支箭”，这是我们应该解决的事情。

那么无余涅槃指的是，他的内心没有了这种苦，同时，他的身体的这个作为余依的果报体也散坏了。这是阿罗汉也好，佛陀也好，最后这一生走到尽头的时候，五蕴身心散坏，因为他不再有烦恼了，烦恼尽断了，不会再受生了，所以他会进入无余涅槃的状态。这是方便说，“进入”这个词，只是我们口语里这样说，不要想像成真有一个地方谁躲了进去，这是一个错误的意象，只是我们语言上供大家那样参考。

其实无余涅槃，应该叫做般涅槃，梵语 parinirvana，翻译成中文的意思，就叫做圆满寂灭，这才是比较通常的说法，也就是一般所说的圆寂。听到这，大家就知道了，圆寂是生命最高的状态，是说这个人圆满涅槃。大家听到“某某高僧圆寂”这些，往往都是一种出于礼貌的、夸大的说法，真正的圆满涅槃，才能叫做圆寂。

无余涅槃，是指的最后没有了这个余依的身、五蕴的身，所以身苦也消失了，身苦、心苦都没有了，离开了一切苦的二边，而住于涅槃安稳的寂静，这是无余依涅槃；这是真正的一切苦的止息，最彻底的一切苦的止息，而且超越一般与苦相对的乐，是那种最极的安稳和安乐，这是生命圆满的安顿处，生命根本问题的究竟解决是这个。

那这就说到了菩萨的发心了，他要令这一切众生都能够进入这种安稳寂灭、离苦得究竟乐的状态，用这个度脱众生。

我们一般想到：如果去帮助人，是怎样去帮助呢？拿物质帮一点，对吗？比如说缺衣少吃的，送送衣，送送食；可能缺少技术的，给帮助一点技术，让他能够更好的生活，这是我们常常想到的。那实际上还有

什么呢？还有人与人之间的一些帮助，比如说这个人内心处于某种忧郁的、阴暗的状态，我们能够帮助他走出这一段困难的失望，走出这种内心自我创造的困境，这也是一种帮助。

但是，这样的帮助，究竟吗？不究竟。为什么？因为没有指向根本问题，没有指向问题的根本解决。帮得了一时，帮不了一世；帮得了一世，帮不了生生世世。这就是世间方式帮助的不究竟处。

菩萨的帮助，是最究竟地帮助。菩萨的帮助，并不排斥物质上的帮助，也不排斥一般意义上精神的抚慰；但是菩萨知道，这些不是对于众生最真实、最究竟的帮助。

真正究竟、真实地帮助，是用佛法去利益众生。如何利益？将佛法传递到众生的整个心里，让这颗心如法运作，产生智慧，断除烦恼，永远地脱离错误造成的痛苦和伤害，也就是“我皆令入无余涅槃而灭度之”！

这是最根本的生命问题的究竟解决之道，是从根本上解决众生一切的苦，而不仅仅是暂时的止痛药。所有其他的帮助，从这个究竟意义上看，都是治标不治本，都是暂时的；只有这样的能够令一切有情得无余涅槃的帮助，才是最真实、最究竟的帮助。

菩萨想要最真实、最究竟地利益一切众生，不计任何自己的代价、得失地利益一切有情，希望一切有情能够得到最极安乐，这就是菩提心。对一切有情，不可以有任何一个例外。

像我们一般的那个心：

我可以利益所有的人类，除了某国人；这就不是菩提心。

我可以帮助所有的人，除了某某人；这就不是菩提心。

菩提心，是平等、究竟地利益一切有情的这样的心。

“如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。”菩萨不仅有这样菩提的愿心，还要有菩萨的大行与之相应，所以，他这样去用无余涅槃，寂灭、度化无数无边的众生，之后，他的内心不发生任何错误，没有觉得有一个“我”度脱了甲乙丙丁无数的众生。

如果是那样，是不是他的内心在不断地发生着错误，对吗？在本来不是那样的生命现象上，自己执着有“我”、有“众生”、有“我度众

生”这回事，这是他对于现象错误地认知，是吗？他对于生命现象错误地认知和内心诠释，他给自己讲了一个错误的故事，所谓的“我度了无量无数无边众生”；如果这样的话，这叫做智慧不具，不是一个真正的菩萨行，不是真正的菩萨发心。

菩萨是需要三种要素相应的，也就是：菩提愿、大悲心和空性慧，这在《般若经》中说为：一切智智相应作意，大悲心为上首或者大悲为上首，无所得为方便。

一切智智，是佛智；什么叫佛智相应作意？就是以佛智为指代，指代以佛智为核心的所有佛陀的果德。所谓的“一切智智相应作意”，简单地说，就是“我要成佛”，就是菩提的志愿，这叫菩提愿。

什么叫做着“大悲为上首”？就是这个菩萨想成佛，不是因为“成佛之后是这个世上最了不起的人，我要成为那个最了不起的人”；这不叫菩提心，这叫自我膨胀。

菩提心是我“为利众生愿成佛”，为什么要成佛？因为只有成佛才能最好地、最真实地利益一切有情，是我最真实地、最广大地利益有情必须的途径，这个要成佛，所谓的“为利众生愿成佛”是这样。这就跟大悲必然地联系起来。

所谓的“大悲为上首”，就是：这个菩萨说一句话，做一件事，乃至饮食、睡眠，甚至呼吸，都是以大悲心摄持的。以大悲心为出发点，以利益一切有情为出发点，以平等地利益一切有情为出发点，这叫做“大悲为上首”，也就是大悲心。

所谓的空性慧，也就是“无所得为方便”。这个菩萨如果觉得在这个生命之流上，还有一个如一般所认知的那样一个自成的、恒常的、能主宰的“我”，这叫做没有智慧，这叫做没有方便，谈不上有无所得的方便，谈不上有性空的智慧。

前面我们曾经分析了，说明现象是A，一般对于现象的认知和内心诠释是B，那么基于B的身心反应是C。人们一般情况下认知的B，不等于现象A；有这样的差别，又以为自己是基于A来做的反应，所以错误重重，问题重重。佛法的修正，佛法的修习，就是令这种错误不再发生而已，令B=A，如此而已。这简单说一下。

菩萨具有这样的智慧，他才能够成为菩萨，他才能有无所得的方便慧，否则的话，障碍重重，触处重重，挂碍重重。这种障碍和挂碍，不是谁制造的，不是外界施加的，是自己内心错误运作造成的。

一个善巧的菩萨，也不是说他在外边一定有很多人帮助，就叫做一个能够善巧行菩萨道的人；而是内心不发生错误，如实知见，有这样性空的、如实的智慧相伴。

当这个菩萨具足了菩提愿、大悲心、空性慧之后，说他的菩提心是无偏的，是正确的，是圆满的，“应如是发心；应如是住，如是降伏其心”是这个意思。

这是说的这一句，“如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者”，是因为有这样的智慧相应。

“何以故？须菩提，若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”为什么这样说呢？须菩提，因为如果菩萨内心中仍然执取有这样的“我相、人相、众生相、寿者相”，他就谈不上是菩萨。

所谓的“我相、人相、众生相、寿者相”，说来说去都是对于这一个“我相”不同的用词而已，这里只用了四个，那《大般若经》中用了十六个不同的词来说“我”，只是从人们计执有“我”的不同侧面来强调而已。

比如这个“我”，在这里主要是强调“主宰”义。

我们形成自我这个错误意象，有几层意思呢？自成的，每个人觉得这个内心的我自己，跟什么都没关系的，不需要依赖任何事物的，这叫自成的；又是恒常不变的。这些都不是这里最主要所指的。

这里主要指的就是刚才所说的，觉得我可以主宰，能做得了自己的主，能够支配我所有的，这叫主和宰——宰是支配的意思，主是指能做主。那么，这里的“我相”主要是指主宰义。

“人相”，指的是行人法。人是有一定的社会表现形态的，就像马克思主义里面说：人是一切社会关系的总和。行人法更强调人的社会性，人在社会中的种种的这些运作。

“众生相”，要是以《大智度论》里龙树菩萨说的意思啊，可以从两个方面来说，一个：人，可以说是五众和合的。

什么叫五众？色、受、想、行、识，后世又译成五蕴，你们诵《心经》的知道“照见五蕴皆空”。五蕴（色、受、想、行、识）在鸠摩罗什大师翻译的时候，就翻译成了五众。“蕴”的意思，就是一类事物的集合，用今天的话说，要是用土话说，就是这同类的一大堆事物；在这个意义上来说，用“众”也是一样的。

我们现在手里的这个《金刚经》的译本，是鸠摩罗什大师翻译的。是在什么时候呢？就是南北朝时候的姚秦时代。为什么叫姚秦啊？中国历史上用“秦”作为国号的国家，有若干：战国的时候有秦，对不对？后来还建立成大一统的王朝。那个秦，在区别中国古时候的历史，在区别有同样国号的这些王朝的时候，用国主的姓来区别。所以战国时候的那个秦，就可以变成为嬴秦，嬴政嘛，是吗？老赢家的秦，这叫嬴秦。

那么，像南北朝时候的苻坚那个秦，就叫苻秦。苻坚大家知道是吧，“草木皆兵”那个典故，淝水之战。

那么后来，像姚秦也是类似的情况，用国主姚兴的姓，来说他这个国号的秦——姚秦。

鸠摩罗什大师本来是西域龟兹国的人，去西北学习佛法，后来有因缘学习大乘佛法，辗转来到了当时的姚秦。

这个历史很曲折，涉及到了两个国家的兴灭，两个国家因为有人要请鸠摩罗什大师来传播佛法，被灭掉了。一个是当时的龟兹国，当时苻坚还在，还没有淝水之败，还没有“草木皆兵”那个典故呢，派手下大将吕光去征伐龟兹国，把这个鸠摩罗三藏给迎来，龟兹国被吕光给伐破了，这鸠摩罗什大师也被迎进了吕光的远征军中。回去的路上，吕光听到了淝水之败，这个苻坚的王朝，一朝崩败，他自己就自立为王，国号西凉。

后来姚兴起来了，国号为秦——姚秦，也想把鸠摩罗什大师迎去传播佛法，不给，不给就打。吕光这个西凉，就被姚秦给征灭了。

鸠摩罗什大师才到了后秦的地界——长安逍遥园，然后译经。当时中国佛教的很多人，来到了长安的逍遥园，随鸠摩罗什大师来学习佛法。

说到了这个翻译，因为我们所讲的这个本子上没有写译经者是谁，所以刚开篇没有提到。这里既然提到了对于“五蕴”不同的译法，那就

必须要提到相应的译者，我在这里就顺带着讲下，做个补充。

说到这个“众生”，《大智度论》里讲到两层意思：

第一层意思是，这样的身心现象，用佛法的语言说，是五蕴和合而生的，或者说五众和合而生的，众生是这个意思，就是色受想行识五众和合而生的这个现象叫做众生。

另外一层意思，也是《大智度论》里说的众生的意思，是说“有众多生死之谓也”，就是这个人有前生，有这一生，还有后生；前生之前，还有前生，如果不解脱，后生之后，还有后生——有众多的生死，这样一个众生的意思，这叫“众生相”。

众生，是从这个方面来说明生命现象，也是用异门来说“我”。

“寿者相”，是指这些生命住世的这个期间，觉得我还在，我还有这样的寿命等等；从寿命的角度来说明大家对自我的认知，是这个意思。

如果一个菩萨有我相、人相、众生相、寿者相等等自我的执取，他就不是菩萨，这就是这句话的意思。

再强调一下：我、人、众生、寿者，并没有根本意义上的差别，都是对于自我执着某一方面而形成的内心的错误认知与内在诠释，如此而已。过去有一些讲解，会在这件事上做很多好像是非常微细的差别，但是如果按照《大般若经》的意趣，按照《大智度论》的意趣来说的话，其实是这样的。

这是这一段的内容。

“复次，须菩提！菩萨于法应无所住行于布施，所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施。须菩提！菩萨应如是布施，不住于相。何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。

“须菩提！于意云何？东方虚空可思量不？”“不也，世尊！”
“须菩提！南、西、北方、四维、上、下虚空可思量不？”“不也，世尊！”

“须菩提！菩萨无住相布施，福德亦复如是不可思量。须菩提！菩萨但应如所教住！”

这一个部分如果按照《大般若经》和《大智度论》“二道五菩提”的次第来说，属于般若道的“伏心菩提”。

前面说的那一段，是属于般若道的“发心菩提”——如何发无上的正等正觉相应的菩提心？要菩提愿、大悲心、空性慧相应而发。

有了这样的愿，有愿无行能叫菩萨道吗？不能，还要发起真正的修行。真正的修行是什么？不外乎六度万行而已（六度——布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若），不外乎是用这样的菩提心（包括了般若）摄持来行六度而已，这就是全部的“行菩提心”的意思。前面那个发心菩提偏重于“愿菩提心”，现在这个发心菩提就进入了“行菩提心”；有愿、有行，这才是完整的菩萨道的义趣。

这一段是发心菩提，是渐渐地在利济众生的大行中调伏烦恼、清净自心，渐次增长福慧资粮，向于无上觉道。

我们来看文：“复次，须菩提！菩萨于法，应无所住，行于布施。”这一句很深，什么叫“菩萨于法，应无所住”？

这里的“法”，是指的一切事物，一切现象。菩萨应该对任何一切现象，对任何事物、任何现象都没有住着。

什么叫住着？就举回大家熟悉的例子：这是生命之流，但是这个人的内心中呈现出一个错误的自我的意象——所谓自成的、恒常的、能主宰的，他认为这就是生命的本体，这就叫做住相了，这就叫做在生命这个现象上他住于相了。

如果能够正确地认识，不发生错误，就叫做对于这一法不住相。菩萨不仅于一法不住相，不仅于人我上不着相，而且于一切法上都不发生错误。

在这我要说得稍深一点了，因为课间的时候也有朋友问到这个问题。

我们看到这个杯子，都感觉有个杯子，是吗？我们感觉的那个杯子，请你想一想：跟我们内心中感觉的那个我自己，有本质上的差别吗？有哲学上的差别吗？我们感觉的那个我自己，是自成自体的，是吗？跟什么也没关系的。那你感觉中的这个杯子呢？是不是也是自成自体的，跟什么也没关系的？

我前面说：你想一下我们感觉中的那个我自己，跟父母有关系吗？大家都仔细地感觉了一下，是没有，是吗？跟饮食有关系吗？没有。空气没有，水没有，大地没有，太阳还没有……。大家都意识到了：那样

的自我意象实在很荒谬，在一切处都找不到与它相对应的真实，也发现了问题。这是我们前面谈过的问题。

那么，对于这个杯子来说，我们感觉它有一个自成的自体，难道不面临同样的困境吗？

我们人有父母，这杯子有没有啊？粘土就是它的“父母”，生产线上的工人就是它的“父母”，或者说设计师就是它的“父母”，对不对啊？所谓的“它的父母”，就是它生起的因缘而已。

难道这个杯子离了其他的那些材料，或者支撑的因缘，它能独立存在吗？不能。但是在我们内心中，它就是呈现为一个自给自足的、自成自体的那么一个个体，这难道不是一个颠倒认知吗？不是我们住在杯子相上了吗？这本质上跟我们住在生命之流上，住在刹那不住，依托于众缘而没有主宰、自在力的这个生命现象上，我们执着有一个自成的、恒常的、有自在的我，不一样的荒谬吗？

在生命现象上，我们的那个认识是住于“我相”；在其他一切法上，我们感觉有一个自成自体的、不待于他缘的、恒常的事物，叫做我们住于“法相”上。这就是“住于法”的意思。

“菩萨于法，应无所住”。为什么“应无所住”？因为“住”是错误的。这不是强制我们硬把认知对象A当成没有，而是让我们这个认知B不再发生错误，如实知见，令 $B=A$ ，是这个意思。

“菩萨于法，应无所住”，是菩萨在“法”的认识上，不再发生错误的B，不再发生错误的认知与内心诠释；他就如实地了知诸法的性相，如实地了知事物的现象和本质，是这个意思，这叫“菩萨于法，应无所住”，菩萨于法应该不发生错误的认知与内心的运作，是这样的。

然后“行于布施”。基于这样的没有错误的认知B，它发动的布施，也就是身心反应C也是没有错误相伴的，否则会觉得“我”布施了什么东西给那个人，对不对？内心中呈现的是错误的自我的意象，错误的法的意象，错误的他的意象；是在一个错误延续另一个错误，是这样来运作。

真正的菩萨离开了这些内外的颠倒相，内心不取于相，是这样“应无所住”而“行于布施”。

所谓无所住，指的是什么呢？“所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施”。

刚才我是偏于谈这个物自体的虚谬、虚伪、不可得。那么现在这个谈得就稍微再细了一点，我请问大家（法师边讲边举起手中的茶杯）：“大家看到这是什么？”一般没有经过训练过的都会说：“我看到了杯子。”那么训练过的会说什么呢？“看到了光。”

杯子是什么？我们说看到那个杯子，实际上是我们内心对于一种实体概念东西的诠释，和这个诠释向现象上的投射，有意识到吗？

你能看见杯子，杯子仅仅意味着这样的白色？杯子难道同时没有意味着这样的质感？用开玩笑的话说，如果你看到这个杯子的话，那你的眼睛跟这个杯子可能有亲密接触了吧？应该呈现国宝状了吧（国宝指熊猫，若眼缘“杯子”，那会被砸成熊猫眼）？

我们人眼睛看到的，永远不是所谓的東西本身，而是看到了光，不是吗？人的眼睛不就是一个感光的元件吗？它除了感光，它还能真的把这个所谓的東西看去啊？

东西，是我们内心对于这个现象的诠释，这个杯子是我们内心的诠释，是我们内心对于这个复合的光啊，或者是触啊，等等这些形成的一个内在诠释，叫做杯子；而且内心还感觉这个杯子一直是这个杯子。

“这个杯子一直是这个杯子”的意思，就是它没有变，对吗？请问：前后两个刹那，你感觉是两个杯子了吗？没有，始终是一个，对不对？意味着什么？它是恒常的，它是没有变化的。但是这跟事实相符吗？它有两个刹那是一样的吗？没有变化吗？这还是就自体说。

说到这个“不住色布施”，这个“色”指的就是可见光。色，在佛法中有大小概念，大概念指的是一切物，小概念指的就是眼所对的境，也就是可见光，这实际上是初中生理卫生就讲的事情，我们不应该年龄太大把这个都忘了。

眼所见的，只是可见光而已；如果你不能认识到这一点，那意味着你对于正在发生什么现象，没有如实知。像各位坐得那么远，看到这个，实际上就是看到光而已。它的等效情况是，如果三维虚拟成像技术成熟的话，一个三维虚拟成像系统投射光影在这，你坐在那里看这个效果是

一样的；那个时候你就知道了，发生的现象是眼见了可见光，如此而已。

什么是我？什么是杯子？什么叫我看见了杯子？那只是你自己内心在跟自己讲的一个错误的故事而已！

好，这就是我说的《金刚经》会比较深一点，“深”表现在哪呢？搞不好就动摇了你整个的人生观念，搞不好就觉得“我不是我”“东西不是东西”，就是中国古德所说的“见山不是山，见水不是水”，会有这样的阶段。当然，不要害怕，继续走下去，还会“见山还是山，见水还是水”，但是不一样了。只要今天中午大家不要“见到大米饭，不是大米饭”就好！

这个是说“不住色布施”，这里的“色”指的是眼所见的对象。

下面类似的“声、香、味、触、法”。声，是指耳所缘的境；香，是指鼻所缘的境；味，是指舌所缘的境；这个触，指的是我们身（就是触觉感受器、痛觉感受器等等这些）所缘的境；法，是指意所缘的境，这个跟前面说的“菩萨于法应无所住”那个“法”，还不一样。

“菩萨于法应无所住”的那个“法”，指的是一切事物，一切现象，一切法；这里所说的“法”是个小概念的法了，是专门指我们的意识所对的境。佛法中，同一个词在不同语境表示的内涵可能不一样，这也是没有经过严格科班训练或者严格的佛法训练的，有时候搞混的原因，

“同一个词在这里，我觉得是这个味道，怎么到另一个地方，好像就通不了呢？”它是有这样不同的含义在里边。色，大家已经接触到了，有这样大小概念的差别；法也是这样。

“不住色布施，不住声、香、味、触、法布施”。

那么，也不取有这样的实色。这个也很简单啊，这个色也是一个缘起的现象，意味着是依托众缘而得以呈现的啊！但是我们感觉中就觉得它就是这样白的，而且自己就是白的，这是脱离事实的啊，与缘起的现象、缘起的事实相违的。同样的，声、香、味、触、法，也是类似的情况。

这堂课的内容就到这里，我们按照佛教的惯例，一起做一个功德的回向，我诵一句，请大家跟诵一句，请合掌：

愿以此功德，普及于一切，

我等与众生，皆共成佛道。

感恩大家。

《金刚般若波罗蜜经》讲解之二

缘 念

南无本师释迦牟尼佛

(三称)

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

上堂课我们学习了《金刚经》的序分部分，以及正宗分中发心菩提、伏心菩提的内容。

现在我们来谈伏心菩提的内容，也就是以布施度为代表来讲六度，以布施度为一个例子来讲“如何由一度来同时涵纳余度”这种行菩萨道的善巧。

上堂课我们说了第一句话：“复次，须菩提！菩萨于法应无所住行于布施，所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施。”这个就不重复了，因为毕竟还是要花时间。我们往下看：

须菩提！菩萨应如是布施，不住于相。何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。

好，前面讲了“菩萨于法，应无所住行于布施”，然后这里作结说的强调：“须菩提，菩萨应如是布施”，像上面所讲的那样“不取于相”——不取我相、人相，不取能布施的相，也不取所布施物的相，更不取所接受布施人的相，所谓三轮体空的布施，菩萨是这样的由智慧摄持地来布施，不住于相。

这里虽然只在讲布施，但是我们应该领会为所有的六度——布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧都应该是这样以智慧摄持、不取于相的修习，也就是上午所讲的“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，只有以这样三心相应的大菩提心摄持，才能在这一个波罗蜜中就可以圆摄六波罗蜜这样无碍地行于所行。

一定要理解为“以布施为例”来讲，而不是说：菩萨只需要行布施就好。为什么以布施度为例子来讲呢？有若干个因缘：

首先很明显，布施度是在我们一般说的六度顺序中排在第一个，不必特别拣择就直接拿它出来讲。

其次，布施是什么样的现象呢？我们大家都知道：布施包涵了财施、无畏施和法施。所谓的财施，包括了外财和内财。什么叫外财啊？属于这个人的钱、物，这些是外财，这个人花钱去做的一些慈善事业，或者把旧衣服寄到哪个需要的地方去，这都是外财的布施。内财的布施指的是什么呢？自己花时间、花精力去服务，因为这是属于自己内身的，这属于内财布施，甚至于说这个人捐献器官（捐献器官不容易了），退一步讲无偿的献血，这也是以内财来布施。这些都是行布施的方式。

无畏施是什么呢？是指的令众生不会因我而受到伤害，不会因我而感受威胁，感到有可能被我伤害的威胁，这就叫做“施于众生无畏”。

前面的布施，大家看到它有一个损己利人的意思涵盖在里面，为什么？

这个人的内财、外财，本来是属于他的，他可以受用，那么他现在在用很高尚的情怀布施出去利益他人，别人得到了更多的利益。实际上这个布施者其实是放弃了自己一部份利益，对吗？这是很高尚的，是宁可减损我的受用，宁可让我的利益受到一些减损，但是，我也要让别人过得更好，这与菩萨道的伟大精神是一致的。所以，在菩萨的六度中，第一个说布施还有这样的意思，它与菩萨无我利人的精神是一致的。

说这一个布施度涵摄六度，在无畏施中就表现出来了一个持戒度的摄持，为什么呢？

这个人持戒，比如说不杀生戒，当他发起这种不杀生戒的大誓庄严的时候，就意味着他这一生都不杀生，实际上就是整个法界、整个宇宙中任何一个有情都不必害怕，任何一个众生、任何一个生命都不必害怕他，为什么？因为他不会来杀害它，这样叫做无畏施；比如说

偷盗，他不偷盗。杀害是破坏内财乃至生命啊，偷盗破坏的是外财。

他不杀生、不偷盗，人家当然有安全感了，是这样的，乃至不邪淫等等，会给世人于无畏。

法施是指以佛法布施给他人，不求回报、不求回予地用佛法利益他人，布施给他人，这叫法布施。这个法布施里，就需要有精进的力量，需要有禅定的力量，需要有持戒的力量，好像少说了个忍辱的力量。其实，忍辱的力量在无畏施里。

你可以因为自己道德誓言主动地不去侵害他人，这属于克己的一方面，对吗？自己克制自己烦恼的冲动，能够化解自己内心的烦恼，能让身心向于清净，能够不主动地去伤害人，这是克己。但是，开车的说得好，“你不撞别人，别人还来撞你呢”，是吧！在这个世间生活，你不去侵损人家，有可能有时候人家还来侵损你。

如果不能够有忍辱的力量，永远沾火就着的话，那还是没有办法施众生于无畏。人家踩了你一脚，你要踩人家俩脚踩回去；这就谈不上忍辱，也谈不上施众生以无畏。所以，忍辱度其实是跟无畏施相关的。

那法施就跟精进、禅定、智慧（般若）密切相关。

没有精进，就不会任劳任怨地去用佛法利益人。

没有一定的禅定，没有心的堪能、心的能力、心的力量，也很难去做一些具体的事情。比如，看这个众生无论是什么情况，仍然要让自己的心处在良好的状态中；做不到这个的话，也很难很好地用佛法利益人，更不要说智慧。

没有智慧，自己都不知道是法、非法，如何帮助别人啊？

所以这一个布施度，大家看到也就是包涵了持戒、忍辱、精进、禅定和般若。这是以般若，以禅定，还有其他六度，合在一起来说明布施，也就是说，布施度可以一度统摄余度，所有的这其余的五度都可以这样来把握。

好，那么“菩萨应如是布施，不住于相”也可以理解为——菩萨应如是持戒，乃至修习般若，不住于相。

“何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量”——菩萨如果

不住相布施的话，福德不可思量。

这是什么意思呢？大家常常结合下面的意思，直接理解为——福德有好多。这样不住相布施，福德确实很大，但是这里强调的意思不仅仅是福德的多少，而是指这样的福德也是如诸法实相一样是性空的，是不可着、不可取的，所以，一个人、一个菩萨行于菩萨道，不应该于这个福德上生起黏着，生起执取，生起爱染，还有更深的这样的意思。

福德多不多？多！有这么多的智慧，这么强烈深刻的菩提心来摄持智慧，智慧为导，那么他的功德很大，福德很超胜，但是这样的福德亦不可得，它是强调这个意思。

须菩提！于意云何？东方虚空可思量不？不也，世尊！须菩提！南、西、北方，四维，上、下虚空可思量不？不也，世尊！须菩提！菩萨无住相布施，福德亦复如是，不可思量。须菩提！菩萨但应如所教住！

好，这里为什么谈到上面“不住相布施”之后，说“福德”？

因为这个心如果不正确地认识“不住相布施”的话，他对于性空不能够正确把握的话，不能够圆融、中道地认识性空和缘起之间不可分割的关系的话，他就会犯——认为这一切都是空的，都是没有的，都是没有意义的。

这并不是佛法的空义，再强调一遍：佛法所说的空义，就跟刚才所说的意思一样，并不是在否认现象，而是在说我们对于现象认知中，呈现的自成自体的那种认知，是没有与它对应的真实的。是在否定我们的错误认知和内心诠释，从来就没有说过现象怎么样，佛法在说无自性，是在说现象没有我们所认知的、诠释的那样自成的自体，没有那样的自性，是说这个意思。

那么，不正确认识的人，就以为没有现象，那他行布施就行得很没有意思——什么都没有，我还在干，这真是一个疯了的社会，疯了的菩萨道。这就叫用很迷惑的心，或者是无记的心，去很勉强地行菩萨道；这样，福德甚小。

佛怎样来避免这种错误的理解呢？

把做了这件事情有没有福德再提来说一说——这件事情做得并不是没有意义啊，现象上并不是没有这种生命之流，不是没有生命之流之间的交互，生命之流也不是没有方向，没有苦乐；只是在生命之流上，没有如你所认知的那样的我。

那样自成的、恒常的、能主宰有自在的我，那是一切处都找不到的；在这一切法上也找不到如一般所认知的自成自体的那种真实，是没有常性可得的，是依因待缘的。

这样来把握之后，虽然体解性空、三轮体空而行布施，但是并不否认它现象上的积极意义，所以说“福德不可思量”。

“东方虚空可思量不？南、西、北方，四维，上、下虚空可思量不？”

“四维”指的是东北、东南、西南、西北，和东、西、南、北，再加上上、下，一共是十方；我们说十方世界，就是指的这个十方。

这个所有方向的虚空都是不可思量——不可思量的意思，不仅仅是无穷的概念，更重要的是指毕竟空不可得的意思。虚空是不可提取的，

你想执取也执取不到的，用这个来譬喻诸法的性空不可得，包括了福德毕竟空不可得，是这样的意思。

“须菩提！菩萨无住相布施，福德亦复如是，不可思量。”

不可思，不可量，它并没有一个真实的自体，不应该在福德上生起颠倒的认知，生起爱染执着，这是更深刻的意思。

“须菩提！菩萨但应如所教住。”

菩萨应该如是发心，应该如是调伏其心，应该如是住，如是降伏其心，应该像这里所教的这样来住——住于菩萨道，住于菩提心。这一段，我们讲的是伏心菩提的内容。

“须菩提！于意云何？可以身相见如来不？”“不也，世尊！不可以身相得见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。”佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，则见如来。”

这是很著名的一段。这一段如果用《般若经》和《大智度论》二道五菩提的意趣来说，是相当于般若道的明心菩提。为什么呢？这里从人我见的破除，指向了人无我的无漏智慧，这就是一般所说的明心

菩提。

佛问须菩提：“于意云何？”你心里是怎么想的？“可以身相见如来否？”你可不可以取身相来把他当作是如来啊？可不可以啊？

“不也！世尊！”须菩提说，当然不能啦。“世尊！不可以身相得见如来”，当然不能用身相就把他当作是如来。“何以故？如来所说身相即非身相”，为什么这么说呢？因为身相，本身不可得。

人们啊，在佛法的学习中，一般说到“我”不可得，有一点佛法基础的容易认同。因为这个“我”是四大假合的，是五蕴和合的，是身心的复合体，是生理和心理现象的复合体，那么，在这里边没有如一般所认知的那样自成、恒常、主宰的所谓的“我”，那一切处都找不到对应的。

好，无我比较容易认可，但是，说到佛陀上就不容易了——“无我可以，佛也没有那种自体真实吗？如果这样的话，神圣性如何建立啊？”就会有这样的迷惑。佛陀当然也没自体真实，这世界上没有任何一法有如我们想象的自体真实。

那种自体真实感，只存在于我们内心对事物和错误认识中，那种自体真实感被称为自性见，就是我们无明的根子，是我们对一切事物的现象和本质不能如实知的根子。我们在一切事物上生起错误认知——在这个生命之流上感觉有一个内在不变的我自己，自成自体的我自己，可以有自在的、能主宰的我自己；在这个外物上感觉也有这样一一的自体，杯子的自体，铅笔的自体，书的自体等等。但是，成立吗？那种自体总带着恒常感吧？在你的直觉感中，是不是这个杯子一直是这个杯子啊？所谓的这个杯子一直是这个杯子，你知道意味着什么吗？意味着它没发生变化。它发生变化，还是那个杯子吗？不是了。但是你内心中觉得这个杯子一直都还是这个杯子，这就是内心中根深蒂固的错误。

我们常想的自成自体的恒常自我，这是多么错谬颠倒，你上哪找这样的东西去啊？只存在于我们对于事物的错误认知和内心诠释里，只存在于我们错误的B里。你在现象A中，根本找不到与那样错误的B对应的真实。这就是我们的自性见，我们的无明。

一切事物上都找不到，当然在佛陀身上也找不到这种自成自体的恒常性，所以，在问“能以身相见如来不”的意思，就是说：你觉得佛陀有“我”吗？佛陀这个“我”，是用色身来表现的吗？是这个意思。

当然不是！须菩提是佛弟子中解空第一，这个问题拎得很清，马上给一个很明确的而且没有错误的回答，“不也，世尊，不可以身相得见如来。”

尽管我们时间不那么充裕，我还是想讲一个关于这段话背景性的小故事，给大家调节一下，腿怪疼的，蛮辛苦的。

佛陀有一次上忉利天，也就是说的三十三天。忉利天知道的可能不多，三十三天都知道，是吧？三十三天不是三十三层楼的摩天大楼，它是平面结构，又叫忉利天，天主叫帝释。

佛去忉利天之后，人间的弟子们（包括这些在家出家的弟子们）都很想念他。这一天，佛要从忉利天回来，很多在家众出家众都去佛要出现的地方迎接佛陀。按照佛教的伦理顺序，应该是比丘在比丘尼前面（对佛教有了解的可能知道，也不是别的，只是一种教界内的伦理而已），有一位莲花色比丘尼，非常想尽快见到佛陀，甚至第一个见到佛陀，所以她用神通变化自己的身，变成了一个转轮王的相，就是世间一个很大国家的国王的相。出家人是不跟王府争的，于是，化作转轮王相的莲花色比丘尼走到前面去了，在比丘之前见到了佛陀，在场的第一个人。见到佛陀之后，顶礼佛陀，然后很高兴地问：“佛陀，我是第一个来见到你的吧？”佛陀说：“你不是。”“在场我是第一个人啊，我怎么不是啊？”“须菩提是最先见到我的。”

是什么意思呢？须菩提本来也得到了佛陀要从忉利天下来的消息，也很想去礼敬佛陀，他要出发的时候，自己突然想到，佛陀说过“见法即见佛”。《中论》里有一个偈颂：“是故经中说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道。”他想到：佛说“见法即见佛”，如果我来如实地观察诸法的本质，我不就是见到佛陀了吗？我为什么一定要执着见到佛陀的色身才是见到佛陀呢？难道与佛的法身慧命息

息相关的法的本质，还比不过佛的色身更能表征佛陀吗？于是他当时自己进入甚深的慧观，观察诸法实相。佛陀正知、遍知、了知了这件事，所以说须菩提是最早见到他的，因为“见法即见佛”。

这一段和前面所讲是有一点背景关联的，看到这个，大家应该更容易了解它后面的意趣。

为什么说“不可以身相得见如来”呢？“何以故？如来所说身相，即非身相”，如来说身相，它其实不是如一般人所认知的那样，是一个有自成自体的身相可得，这就叫“即非身相”，对于那个相的一个否定，对于那个相所谓的客观真实，所谓的自成自体的那种真实性的否定。“如来所说身相，即非身相”，也就是说，如来所说的身相，是没有自性的，是没有那样自成的自体的。

“如来所说身相，即非身相”这半句先理解了，后面再出来“是名……”就好办了。

“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来。”这句话是《金刚经》的名句之一，用今天的话讲，《金刚经》有很多金句，这是其中一句。“凡所有相，皆是虚妄”，在场的如果有怕黑怕鬼的，常给自己念念这句话。据说，我用“据说”这个词，大家就当听一个段子，这是古时候流传下来的一个说法。

某朝某代某一天，有一个书生进京去赶考，走到天快黑的时候，还是前不着村后不着店，这时候碰到一个女子，说：“书生，你要去哪儿啊？”书生回答：“我要进京赶考，这附近有没有可以供晚上留住一宿的地方？”“有啊，我们家是这附近的大户，留住你一个书生应该没有问题，你跟着我走吧。”走、走、走……，天就黑下来了，走到了一个大户人家，但是这个书生就有点感觉不对了：“怎么这周围种种的气息啊或者什么，这样的奇怪呢？难道这有什么（用今天的话讲）不太干净的东西吗？”这个书生经常念《金刚经》，他习惯性的一句话脱口而出——“凡所有相，皆是虚妄”，随着书生的话一出口，口里放光明，然后这些房子、人啊就都现了本来的相了，荒草一堆，魑魅魍魉这样的境界，都四处奔逃了。这是关于《金刚经》感应里面的一个段子。大家当段子听，调节一下，免得太过疲苦。

所以，自己害怕的时候可以念一念，念两句话——“凡所有相，皆是虚妄”，下一句接上《心经》的“无挂碍故，无有恐怖”。

我刚才讲了“凡所有相，皆是虚妄”的意思，在我们的生命之流上，我们取了那样自成的相，常恒的相，主宰的相，那是虚妄的。我们取的那样自我的意向，是虚妄的。在这个杯子上，我们觉得这个杯子一直是这个杯子，这杯子的相也是虚妄的。刚才分析过，不再重复了。

“凡所有相，皆是虚妄”这句话如果用 ABC 来说，我们凡夫内心中呈现的认知和诠释总是有错误的，这个 B 总是有错误的。“凡所有相，皆是虚妄”就是 B，凡夫的 B 总是错误的。

“若见诸相非相，则见如来”，如果认识到这个 B 是怎样的没有实性，这个一切现象上没有如 B 那样的自体真实，这个就见到了法，也就见到了如来，这是“见法即见佛”的意思——不是你认识到这个，眼前就浮现出一尊佛像，不是那个意思，而是你就见到了真实的法；从佛是正法的体现这个角度，你也就相当于说见到了佛的如实相，佛的如实相就是诸法实相而已。

这是对这一段一个略微的说明。

下面我们可以讲得稍快一点。

须菩提白佛言：“世尊！颇有众生得闻如是言说章句，生实信不？”

须菩提听佛这样说之后，觉得这是甚深难解之法。我现在是因为得您老人家亲自教诲，又有这样往昔的因缘，所以我能够解这甚深空义，这以后还有众生能听明白这个了吗？佛陀，这会不会成为绝学啊？再也没有人能够把握了它？所以有这种忧虑——“世尊，颇有众生得闻如是言说章句，生实信不？”有没有人再看到、再听到您说的这样的法，能够如实地信解啊？

佛告须菩提：“莫作是说！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。”

如来，是佛的另外一个称号、通号。

佛说，如来灭度之后，再过五百年，有持戒修福的这样善根具

足的人，他们看到了这样的经文，或者是听到了这样的教言之后，能够生起确定无疑的信受认可，把这个当成是真实的义理。

为什么这个人能够发起如实的信受呢？

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。

像这种人，已经是久种善根的，已经在很多佛陀的教法下种过善根。不一定说亲值了这么多的佛，不是说见过这么多佛，只要这位佛陀的法化还在，佛法还在流传，就叫做这个佛的教化还在。他已经在很多佛法的年代，一生又一生的种诸善根，所以善根比较深。“已于无量千万佛所种诸善根”，这里说他承侍亲近了很多佛陀，种了很好的善根。下面：

闻是章句乃至一念生净信者，须菩提！如来悉知悉见。

听到这样的文句，这样的经文，这个人能够生起净信。净信就是确定无疑的相信，不是犹犹豫豫的——对不对啊？是不是真的啊？跟自然科学相不相符啊？这个就不是净信了，这叫做心有狐疑，净信是一点怀疑也没有。

真正确信无疑的人，他会很平静的相信。别人不相信，他也不会着急去证明；别人去诽谤或者是说抨击，他会观察因缘，合适说就说，不合适说就笑笑，一点也不会跳起来。为什么呢？这就像一个有知识、有文化的人遇到一帮小朋友，那帮小朋友跟这个有知识、有文化的大人胡搅蛮缠，这个大人还会跟他们去搅吗？大人还会对自己相信的内容，自己实践所证实的内容，有所怀疑吗？不会的。所以，不要因为别人动了我的奶酪，就马上跳起来。因为在现实社会中，我们会看到很多这样的现象——稍微有一点言语上的好像不太恭敬或者怎样，就一定要跳起来反应。这也不一定，坦然一点。真正的净信，内心是充满了真正自信带来的平和。

听到这样的名言章句，这样的经文，甚至只生起一念净信的人，“如来都悉知悉见”，这就是前面“善护念诸菩萨，善咐嘱诸菩萨”的意思，前面不是说“如来善护念诸菩萨，善咐嘱诸菩萨”吗？这里说这个意思，就是如来会如往常一样，护念这样的人，咐嘱这样的人，

自利利他。

是诸众生得如是无量福德。

这样的众生，于过去那么多佛法中，过去那么多佛的面前，种诸善根。这个种善根，不仅仅是布施，像其他的一些戒定慧的修习啊，这些都是善根。他得了这样的“无量福德”，是为什么呢？

何以故？是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相，无法相，亦无非法相。

他能够得到这样的无量福德，是因为他有相应的智慧。有什么相应的智慧呢？

人空的智慧：

他不再用种种的方向、方面去取着“我”，不管这个“我”是以我相的形式出现，人相的形式出现，众生相的形式出现，还是寿者相的形式出现。这里还是略说，广说像《大般若经》的十六种我相等等。这是说不取人我相，破坏了人我执，有这样人无我相应的智慧。

法空的智慧：

“无法相”，这是说没有了法我的执着，在一切法上也不产生这个法有它自体的这种错谬颠倒，这叫“无法相”。

如实知空：

后一句开始转深了，“亦无非法相”，什么叫“非法相”呢？就是说没有这一法。

人们不正确学空的话，他会以为空是指的这个东西彻底没有，这个现象彻底没有；这就错了。前面说了，佛法所说的空，指向的是错误的认知，指向的是无明，指向的是内心不如实知见，指向的是内心认为法有自成自体的那种自性见，而不是直接指向现象，不是去破坏现象，消灭现象，而是消灭破坏我们对于现象的不如实知。说得简单一点，佛法的性空，破坏的不是现象A，而是破坏错误的、作为认知的B，作为内心诠释的B。

所以，如果这个人以为说无我，是指生命之流的现象不存在，这个杯子不存在，这叫“非法相”，就是对于诸法否定的相。他这样的执取也是错的，真正有善根福德的人也不会落入这一边，这一边也是

错的，这就叫做堕入了“无”边。

认为我和法是有自成自体的实在，这叫“有”边，就是认为 B 中那种错误是真实的，这叫有边，有如这个人内心中错误认知的自成自体的我和法，他这种认识，堕于有边；那反过来，他一破，变成了破坏现象，认为作为认知对象的现象 A 也是彻底不存在，这叫堕于无边。真正的佛法离此二边，既不执着这种错误的认知是对的，也没有因为去纠正错误的认识，而把这个现象本身也否定了；没有！而是对于现象如实知见，对于诸法的性和相（性指本质，相指现象），对于事物的现象和本质如实知见，使 $B=A$ 。这样说大家清楚一点吧？

“无法相，亦无非法相”，没有法的实有自体的这种错谬的执着，也没有彻底没有这一法的这种断灭的执着。

何以故？是诸众生，若心取相，则为着我、人、众生、寿者。若取法相，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者。是故不应取法，不应取非法。

为什么这个人不着人我相（就是我、人、众、生、寿者），也不着法我相（就是这样自成自体的一一事物），也不执着生命现象和这些缘起的现象是彻底的虚无？为什么这样呢？因为前面那样有善根福德的众生，他取任何一个事物有这种自体真实，都意味着错误还仍然在。不管他这个错误是发生在以生命现象为观察对象的时候，还是以无生命的其他现象为观察对象的时候，如果他内心中还有这种自成自体的真实、恒常不变的真实这种错误意向，叫做他错误的 B 仍然在，他没有解决问题。甚至是说，他认为这种事物的空是真实的，什么叫事物的空是真实的？就是彻底没有这个东西，或者是有一个玄妙的空，那都是有问题的。

他只要在我、法和所谓的空，任何一个方面，仍然有错误，就说明他本质性的那种错误认知还没有消除，他错误的 B 还没有完全纠正，意味着他的问题还在；实际上也就意味着，他甚至在这基本的生命现象上的认知，也还存在着问题。因为这是一类问题。大家看出来没有？不管是生命现象，非生命现象，还是所谓抽象的空，对于任何执着有自体真实的人来讲，三者在本质意义上是一样的。

所以我讲的时候也是这样讲的，就像我们在这样生命之流上执着有

这样自成自体的内自我，有这种常恒、能主宰的我自己一样，人们在这样的本来是无常的现象上，执着有个自成自体的、一直是这个杯子的杯子，这是一类错误。如果这个人这类错误没消失，实际上意味着他这样的错误还会犯，所以，“若取法相，即着我、人、众生、寿者；若取非法相，即着我、人、众生、寿者。”体会到这个意思了吗？不管这个墨，是用来画乌鸦，还是用来画乌云，都叫做这张画布上还有黑色，这样譬喻大家听清楚了吗？“是故不应取法，不应取非法”，所以，我们不仅不取法，像我法，还有这些事物的，有情的法，非情的法，和空的法都不取。

所谓的“不应取非法”，就是说对空这一法也不取的意思，这是这里“非法”的深意。

以是义故，如来常说：“汝等比丘！知我说法，如筏喻者；法尚应舍，何况非法！”

这是引了佛对比丘众从前教导的一些话，这部经叫做《筏喻经》，在《增一阿含经》中。佛在这部经中，对这些诸比丘说：“比丘们，你们应该知道，我所说的法就像船一样。船是用来渡过险滩激流的，你看有哪个人渡过了这个险滩激流之后，还把这个船扛在肩上去旅游？”

世界这么大，我想带着船去看看，这个体力有点充沛得过了头。大家都是过了河把船留在这。“野渡无人舟自横”，自己一个人继续飘然一身向前走。

“法尚应舍，何况非法”，我说的法就是令人渡过生死激流的这样一艘船，渡过去了，还把它扛在身上，你不累吗？这里的深意就不再更进一步地分析，大家有兴趣可以做更多的学习和阅读。好，下面：

须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？

这问题问得就转深了。

不仅在一般的法上，要确定这一切法没有那种自体真实可供执取，在圣道上也没有一种如一般人想象的自体真实可供执取，所以，说到了如来，说到了无上正等正觉。有一些人有错误认识，认为有那种自

体真实的如来，有自体真实的无上正等正觉，那就像所谓一直是这个杯子的杯子一样，就像那个我自己的那个“我”一样，都是包含着错误的意向在里面，是基于错误的认知 B。

所以，如来这样问的时候，须菩提就回答说：

须菩提言：“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。”

须菩提说：“按照我对于佛陀您所说法的把握，没有一个像一般人认为的一个一直不变的法，叫做无上正等正觉（这‘定法’，确定不变的法，就是恒常的法），也没有一个有自成自体的法，是被一个有‘我’的如来所宣说。”是这个意思。

何以故？如来所说法，皆不可取、不可说、非法非非法。

一切如来所说的法，本质上都没有错误认知中所呈现的那种自体真实，可供人执取，可供人宣说。不是说没有佛陀这个生命的现象，也不是说没有佛陀宣说佛法这种缘起的现象，而是没有如一般人错误认知中呈现的那个自成自体的佛陀，以及不依待于因缘的被宣说的佛法。佛宣说的佛法是以音声为表达的，对吗？这也是种种因缘得以呈现的现象。没有那样自体真实的法可供人取，可供人说。

“非法非非法”——这种有自性的法不成立，这叫“非法”，那种无自性本身更没有什么自性可得，这叫“非非法”；就是说，“有”不可得叫非法，“无”亦不可得叫非非法，清楚吗？

所以者何？一切贤圣皆以无为法而有差别。

为什么这样说呢？因为所谓的贤圣，都是因为无为法而有差别，什么意思呢？无为法是不可取、不可着的，你认为有法可得，或者这个人错误的认为这一切贤圣是因为获得了什么了不起的法才成为贤圣，这个以为有种自体真实的法才成为贤圣，这是一种错误的认识。一切贤圣都是从无为法上契入的浅深，而有所差别，而无为法的契入，谈不上任何所谓的自体真实，它根本上是离开了我们的颠倒妄想、错谬知见的，离开了我们错谬的 B 的，离开了错谬的认知的。那种自体真实，只存在于凡夫错谬的颠倒想中，在一切贤圣边上没有，一切贤圣不是因为得到什么而变成了贤圣。

就像一个佛法中的段子说的那样，我不知道听到“段子”这个词，大家有没有精神一点。我这个可以说是段子，也可以说是真实的，因为确确实实发生在我认识的一位师父身上。

这位师父有一次跟几位居士一起吃饭，饭桌上就有位居士问这位师父：“师父，您是哪年出的家啊？”这位师父也就说了是哪年出家的，“噢，那都十几年啦！师父您出家这么长时间，一定有很多收获吧？”满心欢喜地想听这位师父谈收获，他话音刚落，这位师父就说：“没有收获。”这个居士就感觉不知道怎么接话了——如果说“师父您咋啥收获都没有呢”是不是好像对师父不太恭敬啊？但是不接话，这好像一下闪腰了。然后，这位师父跟他说：“佛法啊，不是看获得了什么，而是看舍弃了什么。”

“一切贤圣皆以无为法而有差别”，觉得得到了什么才是贤圣，那只能说是我们自己的一种过去认知模式的套取。

好，这堂课先到这里，我们一起合掌做一个功德的回向：

愿以此功德，普及于一切，
我等与众生，皆共成佛道。

感恩大家！

《金刚般若波罗蜜经》讲解之三

缘 念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

下面我可能会说得稍微快一点，因为前面有一些义趣都说过了，我可能不会再像前面那样特别细地来分别。

须菩提！于意云何？若人满三千大千世界七宝以用布施，是人所得福德宁为多不？

这是佛问须菩提说：“你是怎么看的啊？如果有人用能够装满三千大千世界的种种宝物来布施的话，这个人布施的福德大不大呢？”

“三千大千世界”不是三千个“大千世界”，而是在形容这个“大千”是怎么得来的。我们这个世界，再加上六欲天，再加上色界的初禅天，叫做一个小世界；一千个这样的小世界叫做一个小千世界；那么一千个这样的小千世界，就是一千乘以一千了，一千个小千世界叫做一个中千世界；那么一千个中千世界叫做一个大千世界。前后有几个“一千”相乘呢？三个，对吗？是这么个三千大千世界。

三千大千世界是指的一佛所化的区域，一尊佛陀所化的区域就是一个大千世界，因为有三个“一千”相乘，所以称为三千大千世界，是这样的。

我看讲到这数学的时候，明观很精神，果然每个人敏感的地方不一样。

好，我们往下看。这样布施的福德当然很大，所以须菩提是这样回答的：

须菩提言：“甚多，世尊！”

他没有从现象上否定这个福德大。如果从现象上否定这个福德大的话，那不就是乱说话了吗？那不是破坏了现象吗？那就会对于现象不如实知。但是这里他说：“是很多，世尊！”下一句话有一点深：

何以故？是福德，即非福德性，是故如来说福德多。

读过《金刚经》的能不能够举一下手，我看看有多少。有几位，那你们这一句有没有通得过去的——什么叫“是福德，即非福德性，是故如来说福德多”？

福德都不是福德性了，还说福德多，这不是逻辑混乱吗？这句怎么解？这是难点之一。这个难点，其实如果通达缘起性空、性空缘起的话，一点也不难。缘起性空和性空缘起不是两回事，就是说明现象和本质之间的关系。

现象是种种因缘聚合而呈现的，依托种种因缘而呈现的现象是没有那种自成自体的，没问题吧？依托种种现象所呈现的因缘有一个所谓的它自己吗？没有，对吗？是种种因缘和合所呈现的现象。缘起的，就是没有自成自体的，也就是无自性的，也就是性空的，所以，缘起的，就是性空的。

正因为诸法没有那种自成的自体，所以它才可能当种种因缘具足的时候而现起。它如果有个自体因缘的话、自体的东西的话，它应该一直就是这样，即使外界因缘多了，它也不会变化，对吗？比如说用了更多的沙子，或者说更多的黏土，这个杯子也不会变得更大，正因为这个杯子是性空的，是没有自性的，所以，用更多的黏土就能造出一个更大的杯子，对不对啊？是这个意思。

什么叫做“是福德，即非福德性”呢？是说这个福德也是没有自性的，没有那种自体真实的，是依因待缘而得以呈显的，所以，当他用广大因缘来布施的时候，才能说他的福德多，就像说用更多的黏土来造这个杯子的时候，这个杯子才能变得更大，因为这个杯子是没有自性、是缘起的。它如果是自成的，外面的因缘怎么变，它也没有什么变化，它永远就是那个样子；非缘起的，有自性的，就意味着不会变化，就一直是那个样子，这是深的地方——缘起性空，性空缘起。

佛法中有这样一个偈颂，是龙树菩萨《中论》里的：

以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。

“以”作“因为”讲。

“以有空义故，一切法得成”——正因为诸法是性空的，所以诸法才能够在因缘具足的时候得以现起。

“若无空义者，一切则不成”——如果一切法不是性空的，是有自性的，那就处处隔碍不通。为什么呢？这个地方被这本书占据了，别的东西没法再占据，这就是空间位置的自性啊，对不对啊？如果这里长了一颗指甲，就没有办法再把这个冒尖的指甲剪去，因为这个指甲是有自性的，不可改变啊！说得更严重一点，我们中午吃进去的东西，到了胃里不会被消化，因为吃进去的东西是有自性的啊。如果有自性，一切都不可能，你想是不是？

人们常常觉得无常变化是这个世界的悲哀，你没有觉得离了无常，这个世界玩不转吗？

若非无常，有从小长到大吗？

若非无常，有从疾病走向健康吗？

若非无常，有从贫穷走向富有吗？

若非无常，能从无知走向智慧吗？

无常本身，没有什么消极还是积极，悲观还是乐观，都是我们错误运作的心依据自己的爱憎、喜恶给贴的标签而已。无常，只是说缘起法没有实性可得，缘起法没有常性可得，这是无常的意思。

“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”这就是这里的意思。因为福德也是性空的，福德也是依因待缘而起的，所以，性空的福德，才可能在它的因缘变得广大的时候变成“功德甚多”。否则的话，不要说“满三千大千世界七宝以用布施”，你再乘以一千也没有用，对不对啊？因为它不待缘，你怎么变化因缘，福德也不会变多，是这个意思。

这里，大家读过的，起码应该有所体会吧！好，这里的意趣后面还会再出现，我可能就不再这样说了，最多再把这个偈颂提一下，希望大家能有所忆持。

若复有人于此经中，受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。

前面财布施的福德那么多，但是如果有一个人在这部经中受持了乃至几句话、四句偈（任何几句话都可以，不一定是一个偈颂了，在梵文里，八字就算是一偈，那四句偈就是三十二字）。

任何一个人都会这样，如果为他人演说的话，所获得的福德胜于前面那个行财布施的人。意味着什么？诸布施中，法布施的功德最胜，为

什么呢？因为财物的布施最多是给人提供一些生活的舒适，是吗？肉身的一种安宁而已；无畏的布施，最多是使这些众生的色身免受到伤害，精神免受恐吓。这些都没有解决有情根本的问题，算不上最伟大的布施。但是，法布施能帮助一个有情彻底地走出苦难的渊薮——他能够走出生死死生这样的死循环，他能够走出惑、业、苦这样的轮转，所以，这样的功德、这样的福德是更加的不可思议，而这些都要依托于佛法伟大的力量，因为佛法能够引发一个人内心深刻的智慧、无漏的智慧，来实现佛法令众生离苦得乐的功能。

何以故？须菩提！一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。

为什么说乃至以四句偈为人演说，就有这样大的功德呢？因为所有的佛陀，以及佛陀所觉悟的无上正等正觉，都没有离开这部经所宣说的意趣，所以，也可以说都是“从此经出”。不一定非要打着《金刚经》的旗号，你只要正确地宣说这个义理，就叫“从此经出”。甚至你说的话，不是用的《金刚经》的原话，但是你根据这个人的根基，做一个恰当的义理的表达，难道不是演说《金刚经》吗？也是。要做这样的理解，不要死于句下，不要死在这句话下面，就是说我们学法不能学教条的意思。

须菩提！所谓佛、法者，即非佛、法。

这叫做随处遣执。刚刚说了佛，又说了法，马上又开始扫除一个人内心中可能又发生的错误——说一句所谓的佛和法，并不是有自性的佛和法，这就是这句话的意思。好，我们向下来看：

“须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：我得须陀洹果不？”

须菩提言：“不也，世尊！何以故？须陀洹名为入流，而无所入，不入色、声、香、味、触、法，是名须陀洹。”

这还是以佛与须菩提问答的形式出现的。

佛问：“须菩提，你是怎么看这个问题的呢？须陀洹会不会在内心呈现这样的认知——我证得了须陀洹果呢？”

须陀洹破除了三种结使，就是三种烦恼，其中一个就是“有身见”，就是破除了我自己的这种颠倒见。我们在生命之流上感觉的这种内自我，这种自成自体的、常恒的、有主宰的那个我自己，叫做“身见”，就是在这个生命之流上，在这样生理的、心理的现象上，执着有一个那样的我自己，这就叫做“身见”，而须陀洹已经破除了这样的“身见”，所以他不可能像一般人那样错误地执着有一个那样的我，证得了须陀洹果，所以，须菩提言：“不也，世尊！”说：不会的，世尊，须陀洹不会那样想的。

“何以故？”为什么不呢？“须陀洹名为入流，而无所入。”

须陀洹果，又名预流果。须陀洹是音译，预流是意译。预流也就是入流的意思，预入圣者之流。

虽然“名为入流”，但是“无所入”，为什么呢？因为他在当下，他在无漏智慧生起的刹那，没有错误地认知，不会生起“我证悟圣法”这样错误的B。从ABC大家去想，不用总跟着这个文。我之所以说ABC，是因为这更简明——一眼能看出来哪里出错了，哪里需要校对正确，是这样。

虽然名为入流，但是实际上并无所入，“不入色声香味触法（因为前面说了，色声香味触法自性不可得），是名须陀洹。”这里所表达的意趣非常得深刻，就是《大般若经》说的“三乘同坐解脱床”的意思，就是根本佛法中“一道一清净”的意思。

我们大家现在很多接触大小乘佛法的，都感觉好像小乘的智慧不值一提一样；不是那样的。在《大般若经》中说：“须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛，若智若断，即是菩萨无生法忍。”这个意思就是说，须陀洹（初果圣人）乃至阿罗汉（四果圣人），或者是缘觉乘的辟支佛这样的无学果，“若智若断”是说，他们的智慧，本

质上都和菩萨的无生法忍并没有质的区别。打个比方，比如说都是这种木头做的不同物件，只是大小的区别而已，并没有本质的区别。

这也是《般若经》这样大乘早期的经典中很明确的一个意趣，就是一一声闻圣者也有法空慧。在后来啊，一些大乘部派就不这样说了，所以他们面临的任務非常艰巨——怎么把这个《般若经》的意趣能给歪过来呢？

《般若经》是很早期的大乘经典，后来呈现的大乘部派必须得接受这个经典，必须得对这个经典做出重新的解读，才能够跟它的义理勉强说得过去。但是以《般若经》自身的义趣来说，它是“三乘的智慧并无本质区别”这样说法，这有什么好？第一：符合佛法根本意趣——一道一清淨，一味一解脱；另外一个，是佛法智慧一贯性的表现。

刚才也有朋友问：“内观可不可以修，是不是修了小乘的，我们就走不了大乘了？”法无大小，大小的分野在于发心。发菩提心的人，不要说修念处、修内观，就是他只修布施，都是在为无上菩提添砖加瓦。那反过来，这个人发的就是自利的心——我尽快解脱生死就好，我解脱之后，哪管它洪水滔天——先不说这样的心能不能解脱，这样的心就算是生起了无漏智慧，证得了解脱，不管修的什么大法，最多也就是证个声闻果而已。所以，大小乘的分野不在于法的大小，而在于发心的大小。

这里就是有《般若经》这样比较深的意趣，所以我提一下，并不是说声闻就一定没有法空慧。这在《般若》和龙树菩萨所代表的中观一系，从古至今都是这样说的。看到《金刚经》这样说，你这样正确地去把握，反而是轻松愉快的，是顺于文义的，对吗？要不然的话，那就比较吃力了。

好，这问了初果之后，接着问二果、三果，都是类似的。

须菩提！于意云何？斯陀含能作是念：我得斯陀含果不？

斯陀含是二果，叫做“一往来”。

说：“须菩提，你是怎样看的呢？斯陀含（也就是二果人）能不能够这样想啊——我得了斯陀含果？”

须菩提言：“不也，世尊！”

须菩提说：“不会的，世尊！”

何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含。

斯陀含，意译过来叫做“一往来”，是什么意思呢？证二果的圣人最多是往天上一次，再回人间一次，就解脱了，他离生死结束就这样的近，离开轮回的系缚就是这样的近，这叫一往来。

但是实际上呢，诸法是没有自性的，既没有一个有自体真实的我或者是二果圣人能去，也没有一个我们所想象的运动本身那样一个法。运动者和运动是相依相存的，运动者没有什么真实性，运动这一法有什么真实性可谈呢？

“斯陀含名一往来，而实无往来（没有那种自性的运动、自性的往来），是名斯陀含。”他有了这种正确认识，没有起那种颠倒，所以他才称为斯陀含。他有那种颠倒认识，他怎么能是斯陀含呢？包括前面须陀洹，还觉得我证得了须陀洹了，这个错误的我还在那挂着呢，怎么能是须陀洹呢？

须菩提！于意云何？阿那含能作是念：我得阿那含果不？

类似的问法，问三果阿那含：“须菩提，你是怎样看的呢？三果阿那含能不能够这样想——我得阿那含果啊？”

须菩提言：“不也，世尊！”

须菩提回答说：“不会的，世尊！”

何以故？阿那含名为不来，而实无不来，是故名阿那含。

阿那含三果，翻译过来叫做“不来”，怎么不来呢？因为三果的人已经断尽了欲界的烦恼，所以他不会再来欲界受生了。

人在哪一界受生要有相应的业和烦恼，他断尽了欲界的烦恼，导致他不会再来欲界受生，但是他还有色界、无色界的这样的烦恼相应，所以他这一生舍报，然后与色界的烦恼和色界的业相应，他会生在色界，他不会回到这欲界了，所以他称为不来。他最后一生会在色界天证阿罗汉。

“而实无不来，是故名阿那含。”阿那含，名字叫做不来。就像前面说的，这种自体真实的运动哪有呢？自体真实的运动没有，自体真实的不运动就有啊？自体真实的“来”都没有，自体真实的“不

来”就有啊？

须菩提！于意云何？阿罗汉能作是念：我得阿罗汉道不？

类似的问法：“须菩提！你怎么看呢？四果阿罗汉能这样想吗——我得了阿罗汉道？”

须菩提言：“不也，世尊！何以故？实无有法名阿罗汉。”

须菩提说：“不会的，世尊！为什么呢？没有一个实法叫做阿罗汉。”

世尊！若阿罗汉作是念：我得阿罗汉道，即为着我、人、众生、寿者。

世尊啊！您想啊，阿罗汉如果还这样想——我证了阿罗汉道——他不还是在“着我、人、众生、寿者”吗？着我相吗？他还证什么阿罗汉呢？

世尊！佛说我得无诤三昧人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。我不作是念：我是离欲阿罗汉。

世尊！虽然您称赞我是得到了无诤三昧，是人中最为第一的，是第一离欲阿罗汉。但是，世尊——我不作是念：我是离欲阿罗汉。

但是，世尊！我本人并没有形成这样错误的认识——我须菩提是离欲阿罗汉，是无诤三昧第一人——不是这样想的。

世尊！我若作是念：我得阿罗汉道，世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者。

世尊啊！如果我内心有“我得阿罗汉道”这样的想法，那就是一个凡夫。世尊！那以您的遍知神通当然不会说须菩提是一个喜欢，或者是乐住于、安住于无诤三昧的行者。

这个“阿兰那”，就是无诤三昧的音译。

以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行。

这个“乐”，在古时候读成 yào，好乐的意思。所以有一些老师父们按照古音读的话，就会是“以须菩提实无所行，而名须菩提是乐（yào）阿兰那（nuó）行者”，或者读阿兰那（nà）行者。

实在来说，正因为须菩提没有一个真实自性的须菩提能行一个有真实自性的无诤三昧，所以佛才假名说（贴一个假名标签）这个生命之流并不是绝对有一个实体叫做须菩提。假名的标签是“乐阿兰那行

者”，说这个乐住于缘起的、无诤三昧的行人——正因为他没有这个错误的认识发生，所以佛陀才这样说。

这是说完了声闻人，下面开始说菩萨了。

佛告须菩提：“于意云何？如来昔在燃灯佛所，于法有所得不？”

这是问：“须菩提！你对于这件事情是怎么想的呢——你觉得现在的释迦世尊、释迦如来，从前在做菩萨的时候，亲自遇到了燃灯佛，供养燃灯佛，燃灯佛也给当时的释迦菩萨授记，说他于未来什么什么世界当得做佛，佛号什么什么——你觉得那个时候的释迦菩萨、从前的那个我，于法有所得不？”

这是问完了声闻，开始问菩萨。因为从前在燃灯佛那里得授记的那个释迦菩萨，他当时还是一个菩萨身份。须菩提是这样回答的：

不也，世尊！如来在燃灯佛所，于法实无所得。

说：“不是的，世尊！从前值遇燃灯佛的那位释迦菩萨，他实在来说并没有得到一个有真实自性的法。”这叫“于法实无所得”。

这个回答，佛认同了。接着问：

须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？

“须菩提！你是怎么看的呢？菩萨有没有庄严佛土这回事啊？”

从现象上说，菩萨要想成就无上正等正觉，是要庄严国土、成熟众生的。什么叫庄严国土啊？一个佛是有化土的，说小了，就像释迦牟尼佛出现在这个世界；说大了，一佛的化土是三千大千世界。

佛陀所做的工作，可不仅仅是开智慧。我们常说福慧资粮，福慧两足尊，福慧具足，是要修福修慧的，有很多工作是为了利益众生需要的，不仅仅是自己智慧多高的问题，所以，一个菩萨在行菩萨道，向于无上正等正觉的路上，要做严土熟生的工作——所谓的严土，就是庄严佛土，或是庄严国土；熟生，就是成熟有情。

度众生不是单方面因缘就可以完成的。这句话，大家有没有听明白它的深义啊？

一般人因为这种自我的主宰感，这种错误的B，他会觉得佛度众生是一种什么样的事情呢？是这个能度的人（比如说佛陀）神秘的光一照，好像就给度了一样。如果是那样的话，我们所有人没有苦痛，

因为佛陀的慈悲是遍满的，看任何一个人他都跟他出家之前的那个公子——罗睺罗是一样的，每一个人的苦痛他都希望马上就拂除。如果是那样的话，这世界上没有一个苦难的有情，也没有任何一个流转的有情。但不是！

这是为什么？因为诸法是因缘生的，因为教育是需要师生配合的。光有教师的因缘，学校的因缘，学生就是不学，那就都教育好了？不可能。

本质上，佛教也是一种教育，令众生离苦得乐的教育，令众生生命走向圆满的教育，同样也需要教学双方因缘相应，因缘具足，所以，想让这个教育达到最好的效果，菩萨在行菩萨道的时候，就要不断地做成熟众生或者说成熟有情的事。成熟什么？为他们栽培佛法的善根；已经栽培善根的，令他们善根走向成熟。

因为大家有这样法的因缘，这个菩萨最后身现于某个世界；大家有共同庄严这个国土的因缘，他们也有因缘来受生在这个世界；有共同学法的经验和经历这个因缘，也会共同的有这种与佛相遇的这种因缘；最后这位世尊成道了，然后设法教，化度有情，这些有缘的众生得度。不像我们想的——只管自己闷头说点什么事情，不与众生打交道，好像就能成佛一样；不是的。

今天推进速度有点快，我再讲一个故事吧！这讲的是释迦牟尼佛跟弥勒菩萨的事情，或者是释迦牟尼佛跟弥勒佛的事，这个故事八卦吧？

我们民间称为弥勒佛的，现在还是弥勒菩萨，按佛教的说法，他还在兜率天的内院做一生补处菩萨，等到很久远的未来，要在这个人间下生，在人间出生，然后成道，那是很久远之后的事情了。

本来，释迦牟尼佛和弥勒菩萨在久远劫前做菩萨的时候，是有过共同修学历程的，有在一起交集的。而且，在从前的佛陀看来，根据当时的情况看，本来是弥勒菩萨先成道的，不过释迦牟尼佛有一个特别精进的因缘，从那以后，他就“超车”了，超了弥勒菩萨的车，提前九劫成道了。这个“超车”是怎么发生的呢？我要讲的就是“释迦牟尼佛超弥勒菩萨车”的故事。

当时有一位弗沙佛（音译，有的地方叫底沙佛）的佛陀在世，那位佛陀观察当时在世间的若干位菩萨的情况，看到释迦牟尼佛的情况的时候，看到释迦牟尼佛自身的因缘（每个人自身有佛法因缘吧）不太成熟，但是他所成熟的这些有情众的因缘很成熟。那他在观察弥勒菩萨的时候，发现弥勒菩萨当时的情况是：自身因缘很成熟了，就差临门一脚，但是他所化度的有情的因缘还不成熟。

因为所化度的有情是很多人，那是很多人的因缘，自己的就是一个人的因缘。当时这位弗沙佛就思量：众多因缘是比较难改变的，一个人的因缘还是比较容易改变的。他就决定给这个容易改变的再加一把推动力，于是就在某个山洞里入定，呈现一种非常殊胜的光明。

释迦牟尼佛——当时还是菩萨，正在经行，走到那儿，一只脚落地，另一只脚刚抬到空中，一抬眼，看到了这样殊胜的光明，这样殊胜的佛的相好。当时就被一种说不出来的东西（当然是好的）所笼罩，自己内心发起了无上的精进意乐和欢喜。七日七夜，眼睛也不眨，脚也没落地，金鸡独立在那儿，反复用一个偈颂全身心地赞叹佛陀：

天上天下无如佛，十方世界亦无比；

世间所有我尽见，一切无有如佛者！

这样七日七夜发起了极大的精勤，实现了超车，最后比弥勒菩萨早九劫成道。这个故事说的是什么呢？说的是——成佛道不是一个人的因缘。在我们汉传佛教有一种“相袭成谬”的观点，好像这个人只要智慧达到什么程度就能成佛一样。谁说的？那只是个人因缘而已。成佛是要严净佛土、成熟有情的，是要严土熟生的。你这个周围的人际关系不配合，你这个硬件条件、世间的条件不配合，想要在这个世界成佛道，设佛教，利益无边有情，这个条件不成熟。不是一个人要怎么样就怎么样，那是一种错误的对菩萨道的认识。

好，借着这个因缘讲了一个故事，也说明了一种很重要的关于菩萨道的认识。

“须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？” “不也，世尊！”

“须菩提，你怎么看呢？菩萨有没有‘庄严佛土’这回事啊？”
我刚才说了，从现象来说，是有的。但是，为什么须菩提说“不也，

世尊”——没有这回事，世尊？他继续说：

何以故？庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。

大家都熟悉的句式出现了。什么意思呢？我为什么说菩萨没有“庄严佛土”这件事情呢？世尊！因为庄严佛土这个缘起现象 A，“则非庄严”——它并没有庄严佛土这种所谓的自体真实，没有这种错误的 B，就是无自性。缘起的庄严佛土没有自性，就叫做“庄严佛土者，则非庄严”。这个“则非庄严”否定的是法的自性，法的自体真实，也就是否定错误的认识。

就像否定这个杯子的自体真实一样，这个杯子有自体真实吗？有如我们所说的那样“这个杯子一直是这个杯子”这回事吗？并没有，对吗？这个杯子一直是这个杯子，意味着这个杯子有常性，是不变化的。但是，明明知道这个杯子刹那变化。那是一种错误的认识，那是一种错误的执取，那是错误的 B。实际这个杯子没有自性，没有这种自体真实，“庄严佛土”这件事情亦复如是，所以说“则非庄严”。否定“庄严佛土”这件事有自体真实，有自性，这叫“庄严佛土者，则非庄严”。

“是名庄严”——正因为缘起的事物、缘起的现象是没有自性的，所以不妨假名说叫做庄严佛土。没有从现象上否定它，但是一定要知道这后面没有自体真实，就是这个意思。

“庄严佛土者，则非庄严，是名庄严”，这是第一次出现这个句式，所以我反复地说。下面我讲解的速度就要加快了，请大家有思想准备，我们也超超车。

是故须菩提！诸菩萨摩訶萨，应如是生清净心。

这是智慧相应啊！智慧相应，就会生起清净心。清净心的意思，就是没有错误的 B，没有错误的认知和内心诠释，这叫“生清净心”；如实知见，这叫“生清净心”。

不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心！

又一个金句出现了。

前面讲了“庄严佛土者，则非庄严，是名庄严”，也就是——缘

起的现象，没有自性，所以不妨假名说缘起，知道了吗？这个三段式，翻译成一个通式的话，就是某某者（缘起的现象），则非某某（缘起的现象没有自性），是名某某（所以不妨假名说某某）——这是一个通式。

这个人有了这样中道的智慧，不着两边（不着实有，不着实无），如实地了知诸法的现象和本质，就叫生了清净心。就不会住着在有自性的“色”上，取着其相，而生其心；也不会住着在认为“声、香、味、触、法”有自性，取着它，而生起错误的B和C。这样说，清晰吧！

“应无所住而生其心”，“无所住”的意思，就是如诸法本质那样去认识它，因为诸法本质是没有自成自体的真实的，所以就如其本然那样去认识。因为没有任何一个常恒住不变异的实体法可供住着，所以心无所住，应无所住。然后呢，因为他没有错误的认识，而又有正确的认识，对于缘起性空，对于事物的现象和本质，有正确的认识，有正确的B，也可以因此而正确的C，所以这叫“而生其心”。

“应无所住”，是B不发生错误，有了正确的B，“而生其心”，是基于正确的B，而有了正确的C，这样清楚了吗？

“应无所住而生其心”，又一个金句过去了，今天挺值的。

须菩提！譬如有人，身如须弥山王，于意云何？是身为大不？

须弥山王，指的到底是什么？跟现今的我们生活的这个地球的物理世界能不能对上号？或者说与我们现在的宇宙结构能不能对上号？对的是哪个号？这个是有争论的。对于须弥山最小的说法，认为就是中印边境的那些大雪山，比如喜马拉雅山，这是比较小的说法，我们就用这个最保守的说法。

这是佛又问另一个问题：“须菩提，比如有的人，身体像须弥山王那样大（像喜马拉雅山那么大，至少是八公里开外），你怎么看？这个身够不够大？算不算大？”

须菩提言：“甚大，世尊！”

须菩提说：“是很大，世尊！”

何以故？佛说非身，是名大身。

这个论式熟悉吗？就是前面的“是福德，即非福德性，是故如来说福德多”，记得吗？就是说，正因为“身”是没有自性的，所以在这样的因缘现起的时候，不妨假名说这叫“大身”。性空的，所以是缘起的——“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”

须菩提！如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙宁为多不？

这还是佛问须菩提。

你看一条恒河中这些沙子的数目，用这个数目再说有这么多条恒河。像恒河沙这么多的河，每一条河又有这么多沙子，你说这个沙数多不多啊？这很多，对吧？这相当于说“恒河沙数”平方的这么多的沙子。

须菩提言：“甚多，世尊！但诸恒河尚多无数，何况其沙？”

这个年代能够去印度旅游的朋友越来越多了，可能有一些人也曾经去恒河边取过沙，恒河的沙确实很细很细，那一小瓶就不知多少粒沙了，恒河沙数确实是很多的，所以这里说——就算是恒河沙数那么多的恒河都多得很难计数，何况又是这么多条恒河，每一条都有这么多沙，乘在一起呢？那当然很多了。

须菩提！我今实言告汝：若有善男子、善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？

须菩提，我们现在来说这件事情——如果有善男子、善女人用这些珍贵的宝物，布满了上面所说的恒河沙数平方个三千大千世界，那是多少七宝啊，那是多少贵重的宝物啊，他都拿来布施（因为这一直是用布施度在说事情，所以前后是一致的），你说他得的福多不多啊？

须菩提言：“甚多，世尊！”，须菩提说：“是很多，世尊！”
佛告须菩提：“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。”

这还是说法布施的功德无量无边。前面说过了，这里不再复述。

复次，须菩提！随说是经乃至四句偈等，当知此处一切世间天、人、阿修罗皆应供养如佛塔庙，何况有人尽能受持、读诵！

这是在尊重、称赞佛陀的法教了。

“须菩提！随说是经乃至四句偈等”，须菩提！不管在哪里讲说这部经典，乃至讲说这部经中的几句话，用“四句偈”来表示这部经中的几句话。

“当知此处，一切世间天、人、阿修罗皆应供养。”“世间”，佛法里讲有情世间和器世间——情器世间，这里的世间指的是有情世间。所有的有情都应该尊重供养这个讲说这部经典或几句经文的地方，乃至说像“天、人、阿修罗”，这是三善道的，哪怕他们都应该供养，何况三恶道呢？

“如佛塔庙”，像是供养着佛的塔一样去尊重、供养这个地方。佛塔是很受尊重的，因为佛的灵骨舍利就是供在塔中的。

“何况有人尽能受持、读诵”，不管在哪儿讲说这部经典，哪怕只是讲出了其中的几句话，那也应该知道这个地方是一切世间所有有情都应该尊重、礼敬的地方，像供养佛那样尊重的地方，何况有人能够在这个地方把这部经完整地受持、读诵。

“受持”的意思是完全地信受奉行；而且他能够“读”说；能够基本记忆下来，这称为“诵”；乃至为人演说。这都是非常了不起的功德。

须菩提！当知是人成就最上第一希有之法！

须菩提！你应该知道，像这样能够演说的，或者能够信受奉行、读诵受持的人，都已经成就了最上第一稀有的妙法。为什么呢？就像前面说的法布施的功德不可思议，因为它能够改变一个人的生命流向，它能使一个人的内心中种下佛法的种子，总有一天它会开花、结果，让这个生命充满无尽的光辉。

若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子。

这个意思是说什么呢？这样的经典所在之处，就像佛到了一样，为什么呢？这在《佛遗教经》中说到佛灭度之后有这样的话——“我诸弟子展转行之，则是如来法身常在而不灭也”，佛灭度之后，如果有人还在行持这样的佛法，还在宣说弘扬着这样的佛法，就意味着如来的法身还在住世，还在利益众生。

昨天跟几位朋友谈到，一位佛陀利益众生，难道仅仅是他住世那

几十年利益的吗？不是。就像我刚才谈到的《佛遗教经》里的意思——“若天上、人间，诸所应度者，皆已度讫”，我这一生，不管是天上的天人，还是我们人间的人，所有有得度因缘的，我都给他们度尽了；

“所未度者，皆已为做得度因缘”，那些现在还没有度的，都已经为他们种下了得度因缘，都已经为他们准备好了得度因缘。

这个“得度因缘”是什么啊？很多人说：“是不是佛默运神通，给每个人悄悄地摩顶啊？或者是怎么怎么样啊？”没有任何神秘的东西，佛陀证觉了正法之后，因为他的大悲，因为他的本愿，出现于世间宣说正法，把正法流传了下来，使能够见闻者受益，乃至走向究竟的解脱和无上正等菩提，这就叫做为众生留下得度因缘，还有什么比这个更宝贵的呢？

所以说，一位佛陀度众生的因缘，可不仅仅是他住世那几十年。只要他的法教还在世间，就叫做这位佛陀在无尽地利益着众生。

从这个意义上说，我们今天能读到这部经典，也就是在直接或间接地承受着释迦牟尼佛的法语甘露，只看我们的这个树根有多大——大根的，多吸收一些；小根的，少吸收一些。但不管多少，我们在这一次法会中毕竟是共享了法语甘露，共同地种下了佛法的因缘。

既然有佛，如何没有佛的弟子呢？像我们，如果学习佛法，实践佛法，都可以毫无愧疚地说——我是佛陀的弟子。

此般若经典（不必定作经卷看）所在的地方，就等于佛世有佛，及佛灭不久有尊重弟子在那里。有此般若，即等于具足三宝，佛法住世。

如此希有的般若大法，学者应怎样的恭敬尊重他！（此段引自印顺法师《般若经讲记》）

下面我们还是一起合掌做个回向：

愿以此功德，普及与一切，
我等与众生，皆共成佛道。

感恩大家！

《金刚般若波罗蜜经》讲解之四

缘 念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

接着上次学到的位置，一起来向下学习《金刚般若波罗蜜经》。
经文说：

尔时，须菩提白佛言：“世尊！当何名此经，我等云何奉持？”

前面的对话说过之后，须菩提问佛：“佛陀！您刚才讲的这些法义，我们如果以后结集经典的话，起个什么名字好呢？我们怎样才算是奉持这部经呢？”

佛告须菩提：“是经名为《金刚般若波罗蜜》，以是名字，汝当奉持！”

佛告诉须菩提说：“讲的这些法，结集成经典的话，可以起个名字叫做《金刚般若波罗蜜》。”

用这样的名字，有什么意思呢？用来摄持了全经最核心的意趣，所以说“以是名字，汝当奉持”，并不是这个名字本身有什么神奇，而是因为一经的名字往往总摄了一经最核心的意趣。因为你对这个佛经整体的意趣有把握，通过这个名字把这一部经的总体的意趣能够回想起来，能够摄持住，所以说“以是名字，汝当奉持。”

所以者何？须菩提！佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。

这上面说了这个法，说了经名，但是佛陀在这里“随说随泯”——说了这个法，说了这经名，马上又遣除听众有可能产生的错误的执着，

也就是昨天说的错误的B，所以马上说了这样的话。

为什么可以用这经名来奉持这个法义呢？因为“佛说般若波罗蜜（佛说这缘起的般若），即非般若波罗蜜（这样的般若没有自性的），是名般若波罗蜜（而这样的无自性的般若并不妨以假名说）”。这就是昨天说过的三段式，这样的句式说明的是性空的缘起法不妨以假名说，因为正确的认识，不会执着“法”有这样实在的自体。

须菩提！于意云何？如来有所说法不？

说了这部经，经所诠的是法啊，经的内容就是法啊！那么，“须菩提！你心里是怎样看的呢？如来有没有如一般人所认为的所说法呢？”

须菩提白佛言：“世尊！如来无所说”。

须菩提回答佛说：“佛陀！您并没有像一般人认为的那样，有真实的法被您宣说了。”

是什么意思呢？就是于佛所说的法也不生起颠倒的认识，也不产生那个错误的B，并不觉得有一个自体真实的法（也就是“法亦无自性”，佛说的法也没有自性的意思）。

这一段这几句话，说的是佛的一代时教中，佛的教化中，这个“法”是本来空寂的。下面佛跟须菩提对话说道：

须菩提！于意云何？三千大千世界所有微尘，是为多不？

前面说到法，大家为什么很容易理解里面的逻辑？因为谈到了经，这一部经里又涉及了这样的法，为了防范对于法本身产生执着，所以问“法，佛是否有所说”。

这可以理解。那怎么就说到了微尘，又说到了世界呢？这是因为佛的摄化，佛的教化众生，也离不开世界的因缘吧！佛是在这个娑婆世界现身做佛，在这个娑婆世界游化四方、教化有情，这就是所谓的“化处”——佛陀教化的处所，就是世界。

古时候对于世界（器世界，物理世界），跟现今的物理学概念有点匹配的认识和想法，认为这色法是微尘所成的，就有点像现在说的微观粒子构成的。

因为摄教的话，要涉及到所教化的法，教化的处所，能教化的

人（就是佛陀），乃至所教化的众生这些方面，一部经当然要涉及到这些方面了。

前面说了“化法”的问题，这里在说教化的处所问题，所以就在“化法”之后，谈到了处所，不是没有内在逻辑的。如果看不出来，会觉得《金刚经》好像是一门神奇的武功一样，东一榔头，西一棒槌；如果能够看出来内在的逻辑，它还是有一条清晰的线。

所以这里问道：“于意云何？三千大千世界所有微尘是为多否？”

那时候关于色法的观念，也有人认为这个器世间的色法是由微尘构成的，那么，构成这个三千大千世界的所有微尘，你说多不多呢？

须菩提言：“甚多，世尊！”

当然很多了！就像现在的划分，“你觉得我们整个银河系，构成银河系的这些电子、质子、中子，这些东西多不多啊？”大家都会说：“很多！”这是一个概念。

须菩提！诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。如来说世界，非世界，是名世界。

谈了这个“化处”（教化的处所——世界和构成世界的微尘）之后，佛来遣执，随说随泯，遣除人们对于世界的实执，对于微尘的实执，所以佛说了这样的话：“须菩提！这些缘起的微尘，如来说它并不是实有自性的，如果认识到微尘是缘起而又性空的，那不妨以假名来说微尘。”

有一些朋友今天才来，我们不妨把这里边的逻辑再多说两句。比如说这个杯子，我们一般看到它的时候呢，当然都觉得有这样一个杯子，但是我们直觉认识中的这个杯子，带给我们什么样的印象呢？我们会说“这个杯子一直是这个杯子”，我们没有感觉它变成了另外一个杯子，这里面包含着什么呢？包含着我们感觉中这个杯子是没有变化的，是不是？如果它变化了，我们还能说“这个杯子一直是这个杯子”吗？我们感觉中如果这个杯子变化了，那它就不是这个杯子了。当我们说“这个杯子一直是这个杯子”的时候，实际上就深深地出卖

了我们的内心，说明我们内心觉得这个杯子没发生变化，是常恒的，没变化的，有那么一个杯子的自体是没变化的，这就是我们认知的错误。

昨天我讲，有三件事：

现象是什么？对于现象的认识和内心诠释，又是什么？基于对于现象的认识和诠释，产生的身心活动，又是什么？

也就是：现象是A，对于现象的认识和内心诠释是B，基于内心认识与诠释的身心反应是C，这三件事。

人们往往是把自己对于现象的认识和诠释，反向地投射到现象上面，认为那就是现象本身。就像刚才所说，存在一个一直没有变化的杯子吗？我们都学过一点自然科学的基本知识，知道不存在，刹那刹那变化，没有两个刹那是一样的，但是在我们的直觉的认识中，直觉的感受中，我们常常感觉“这个杯子还一直是这个杯子”，意味着什么？这个杯子在我们的直觉的认识中，它是常恒的。这就是我们的B啊！这是我们对于所谓的杯子这个现象，产生的认知和内心的诠释B，对吗？它等于A吗？不等于A，是不是？B并没有如实地反映A， $B \neq A$ 。

但是我们看到这个杯子的时候，我们感觉这个杯子怎么样啊？就如我们所认知的那样，用刚才那句话说就是“这个杯子一直还是这个杯子”。我们把自己对于这个杯子常恒住、没有变异的错误的认识和诠释，反向投射到了这个现象上，感觉这个现象本身就是这样的常恒、不变异，这就是我们把错误的B投射到了现象A上，反过来栽赃现象A就是如我们所认知那样；不是，实际我们的 $B \neq A$ 。这就是问题最根本的根源所在。

佛法说的无明，就是对于一切事物现象和本质的不如实知。我们并没有如实地知见这个现象到底是怎么回事，我们心中呈现的是错误的认知和诠释。然后基于这样错误的认知与诠释B，我们发动了自己身心的运作C。

昨天我们举了更多的例子（特别关于自我的认识，对于这个生命之流的认识），来说明这种错误多么地根本，多么地危险，跟我们

生命的意义和价值又多么密切地关联在一起。今天不能那样去展开了，就这样简单地说一下。

实际上，我们不能说没有这样的缘起现象。有这样一个缘起现象，但是，在这样的缘起现象上，并没有一般错误执着的那个一直没有变的自体，对不对？没有那样的自体，没有那样自成的自体，常恒不变的自体。

存在这样缘起的现象，就相当于这里说的“诸微尘”；“如来说非微尘”——在如实的知见中，这样的现象背后或者本身，并不存在一个自成的自体，并不存在一个常恒的自体，这叫做“非微尘”，不是如一般人所认知的那样；“是名微尘”——如果正确地认识这是怎样一种缘起性空的现象，在一般的语言交流中，又不妨假名说它叫“微尘”。

对一个认知不发生错误的人来说，他说杯子没有错误，是吗？因为他说杯子的时候，他内心没有伴随错误的B。当我们说杯子的时候，我们内心伴随着错误的B，对于这个阶段，一定要说“非微尘”。

“是杯子，佛说即非杯子，是名杯子”，懂了这个，就是“诸微尘，如来说非微尘，是名微尘”。“如来说世界，非世界，是名世界”，依此类推，不复赘语。

须菩提！于意云何？可以三十二相见如来不？

刚才说了教化的法，教化的处所，现在说到了“化主”，就是能教化的佛陀。这些都是教化中所需要的要素，也是为什么在这儿顺序地说了这些因缘的关系。

佛问须菩提：“你怎么看这件事啊？可不可以用三十二相见如来啊？”

须菩提说：“不可以！世尊！”

不也，世尊！不可以三十二相得见如来，何以故？如来说三十二相，即是非相，是名三十二相。

须菩提的回答，是没有错误的。说：“不可以三十二相见如来的，为什么这样说呢？就像世尊您说过的那样，三十二相即非三十

二相。”这原理和前面一样，所谓缘起的三十二相是没有那样固定的自性的，没有那样自成的自体的，就是“即是非相”，但是也不妨假名说这样缘起性空的相，给它起个名字叫三十二相。

这是用三十二相和如来来说“化主”。

须菩提！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！

这也是一种功德的较量，功德的说明。佛对须菩提说：“如果有人用类似于恒河沙这样数目的身命去布施……”，这是什么意思啊？

前面我们在说到布施的时候，说布施有财布施、无畏施和法施。财布施中说到了外财的布施，也就是大家一般所熟悉的，做一做慈善啊，或者供养三宝啊，用这些资身的用具或者是财物来做这些布施。但是这些财，都是人们说的身外之物，所以叫做外财。

还有一种布施是用内财来布施，比如说无偿献血，就是用我们的内财来布施。那么有一些人捐献器官（当然是去捐可以捐献的，不要去捐心脏），这也属于内财的布施。

还有的人能够舍己为人，比如中失火了，有一个危险的通道，没有人去给趟开的话，大家都困死在里面。有人明明知道过去趟就是个死，但是为了身后的人，他还是不要命地趟过去了，真死了，但是别人有一条活路，这就是用身命布施。也包括像历史上真正发生过的一些事，比如说沉船的事故发生了，救生艇的位置有限，谁上谁不上，就有人把生的机会留给了别人，把和这个大船一起沉没的机会留给了自己，这叫做“以身命布施”。

这样的事情，菩萨道中有，世间高尚的修养中也有。《论语》中说：“无求生以害仁，有杀身以成仁。”孟子说：“生，我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”我们当年应该都学过，就是这样的意思——“杀身成仁，舍生取义”。这个话啊，现在好像没人讲了，记得我们小时候受教育的时候，还能看到一些，现在好像谁要再说这样的话，就变成了不合时宜的、傻得冒气的话。所以这样的话，外边说不了了，我就在这里边多说两句。

文天祥的《正气歌》我们都知道——“天地有正气，杂然赋流形”，

但是我们一些人可能不知道，他在临刑之前，自己曾经写过一个类似绝笔一样的文字，藏在自己衣带中（古人不是有衣带吗？就像这个一样，当然更宽大）。元朝政府很重视他啊，在他被行刑之后，整理他的衣物时，发现了他在这个衣带中藏了一个自己写的绝笔的文字。那个文字开篇就说——“孔曰成仁，孟曰取义”，孔子说“杀身成仁”，孟子说“舍生取义”。“惟其义尽，所以仁至”，正因为把这个“义”做到了程度，才能称得上是个有仁德的人（所谓的这个“仁”，儒家对它最基本的诠释就是“仁者，人也”）。

“读圣贤书，所为何事？而今而后，庶几无憾”，读圣贤书，所为何事啊？是为了当官吗？是为了五斗米吗？是为了横行乡里吗？不是！他当时就意识到，自己是如道（仁、义）而行，如他自己所追寻的道那样行，内心中全然无憾，所以说“而今而后，庶几无憾”，我从今天受刑之后，再没有什么遗憾！这是文天祥啊，“孔曰成仁，孟曰取义，惟其义尽，所以仁至。读圣贤书，所为何事？而今而后，庶几无憾！”

这说到“以恒河沙等身命布施”，他为了大义，舍生取义，只是一次而已，但是行菩萨道的人，在无尽的生死中，为一切众生的苦难，荷负无边的生死，无数次地身命布施，说“如恒河沙等身命布施”——恒河边上的沙很细，那一条大河，它两边的沙子的数目是非常多的，以这样多的身命布施，这是非常了不得的功德。

作为对比的是：“若复有人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，其福甚多。”

反过来，另外一种情况是，如果有人在这部《金刚经》中，乃至能够“受持四句偈等”，这个“受持”不简单，不仅仅会背，而是说能够领纳于心，能够如说而行。“为他人说”——不仅自行，而且化他，如是自行，如是化他，这是教化别人，因为这是利益人的事。“其福甚多”——这个福比前面那个“以恒河沙等身命布施”的人还多，为什么？那个“以恒河沙数身命布施”的，虽能救人于危难一时，但是不能根本性地解决问题；以这样深彻的智慧来自利利他，对于自己和别人都是从根本上解决问题的办法、道路，所以

意义更大，价值更大，功德也更大。

尔时，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣而白佛言。

那个时候，须菩提听佛说了这样的意趣，他非常深刻地体解和领会了。正因为他深切地领会之后，所以他感激涕零，流下眼泪来。

这种情况，我不知道大家见没见过？我出家之后，包括从前学佛，真的是若干次地见过，自己的经验就不谈，就看别人的，确实有。

这其实是蛮复杂的一种体会。他一方面，特别是我们一般修行的凡夫，感觉到自己的惭愧；另一方面，想到佛陀这样的慈悲，蒙佛的深恩，自己又这样有负这样的深恩。有惭愧，有感恩，很复杂的心情，很激荡。而且认识“法是这样的完善，这样的真实，但是自己不能够如法践行”这样的心。当然，他这里呢，更多的是一种感触和感动。“而白佛言”，对佛说。

希有世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经！

“这太稀有了，世尊！您说的经典是这样的甚深！”

这部经甚深在哪儿呢？不仅是我们说的那些道理的深邃，还记得吗？我们在说它的发心菩提、伏心菩提和明心菩提，说的是“如是发心，如是起行，如是证得”的这样的道路，那就意味着它是所谓的“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”的这种真切的发心，也就是菩提愿、大悲心和性空慧三者相资不偏的大菩提心。

这是非常中正而难行的菩萨道，以智慧为摄持的，所以对于须菩提这样声闻中解空第一的人来说，也是甚深的经典，所以他也赞叹说：“我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经！”“慧眼”是通于三乘的，慧眼是一个譬喻，并不像天眼类似一种感官一样。慧眼是比喻智慧的，是二乘人（声闻人）有的，当然，佛也是有的，也就是见“诸法无我”这样的智慧。这部经的特色是这种甚深的慧见和菩萨的广大行圆融无二，这是这部经深的地方，须菩提有这样的智慧，但是说像这部经这样的深见和大行的交融，他说：“我从来没有听过这样的法。”这确实对于声闻人来说，是稀有难得的。

世尊！若复有人得闻是经，信心清净，则生实相，当知是人成就第一希有功德。

他说道：佛陀！如果有人听了这样的经典，自己内心中能够随顺于这样的甚深法，“信心清净”——内心得到了清净。

“则生实相”——这个“则生实相”不是说实相是被创造出来的，而是说他生起了与实相相应的智慧。古时候，“相”与“想”常常是通用的，有的大德（前人、先贤们）解释说这是“则生实想”，生起了对于诸法如实的认知，也就是我这几天常说的一个词，则生“如实知见”的意思，这个“实想”就是“如实知见”。知见，他这里用一个“想”字来说明；如实，他用了一个“实”字来说明；所谓的“实想”，就是“如实知见”。那么，这样的人就能够生起如实知见，生起与诸法实相相应的实相慧。

“当知是人，成就第一希有功德”——那么，这样的人，他当然是成就了第一稀有功德，有了这样的菩萨大行相应的实相的智慧。

不要把这个“则生实相”，理解成“实相是被创造出来的”，那就是大谬不然了。诸法实相从本以来就是这样，就像《法华经》中偈颂所说：“诸法从本来，常自寂灭相。”这诸法的寂灭相，诸法的实相，不是创生的，也不是捏造出来的，更不是自己内心想象出来的。好！下面说：

世尊！是实相者，则是非相，是故如来说名实相。

须菩提也学世尊一样，随说随泯，随立随遣，免得闻说的人内心不正确运作，于其上执着实有。

所谓的实相，就是诸法无自性；所谓的实相，就是诸法本来寂灭，没有这样一个如一般人所认知的实在自体可得；所谓的实相，本来就是如经论中所说，是“言语道断，心行处灭，遍无所依，不示诸法”，所以它是不可取，不可得的。因此，所谓的实相，他并不是有一个确定的自体、自相。认识到这个，内心又不会在这上面有任何错误地运作和黏着、取着，也不妨用个“实相”的假名，在语言法中来做表达。

这是“是实相者，即是非相，是故如来说名实相。”好！下面

说：

世尊！我今得闻如是经典，信解受持，不足为难。若当来世后五百岁，其有众生得闻是经，信解受持，是人则为第一希有！

须菩提说：“世尊！我现在是在您还住世的阶段，每一天都有可能与有缘见到您，从您亲授法要，所以对这样甚深的经典、甚深的法义、甚深的意趣，我能信解受持还不算是太难。如果到了后世，人的根机一点一点转钝了，佛法也开始有一点点复杂了（这个复杂不是法本身怎样，而是因为随着时间的推移众说纷纭起来），那个时候，比如再过五百年，如果还能有众生听到这样的经典后，信解受持的话，那这样的人实在是太难得了！”

何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相。

为什么说 he 很难得呢？因为这个人能够这样信解受持，也就意味着他已经离开了我相、人相、众生相、寿者相。这四相，其实都是一个对于生命之流取着实有自体、实有自性的颠倒的我执、我见。

所以者何？

为什么这个人能够不着“我相、人相、众生相、寿者相”呢？

因为——**我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。**

这个所谓的“非相”，就是说他的自相不可得，他的自体不可得的，就像刚才举的这个所谓的杯子的自体不可得，是一样的道理。“我相”不可得，没有如一般人错误认知的B中所呈现的那样的自体相，包括“人相、众生相、寿者相”都是不可得的，所以这个人不起着“我相、人相、众生相、寿者相”是正常的事，是可能的事，是如实的认知。

何以故？离一切诸相，则名诸佛。

在这样的认知下，这个人能够离开这一切“我相、人相、众生相、寿者相”，那就在这一点上与诸佛没有差别，这是第一层意思。

从圣道的“一道一清净，一味一解脱”来说，声闻的圣者和菩萨、佛，他们所体证的般若的气味，并没有两样。昨天我也有引《大般若经》中的话，“须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛，若智若断，即是菩萨无生法忍”，从这个意义上说，即便是须陀洹人（初果人），他离一切相初入圣道，他品味到智慧的法味，和佛陀本质上没有差别，

从这个意义上也可以说“则名诸佛”，这是很明确的意思。因为“佛者，觉义”，佛就是觉悟的人，广义的觉悟的人当然包括一切声闻的圣者在内，这是一层意思。好，下面：

佛告须菩提：“如是！如是！若复有人得闻是经，不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有！”

佛肯定须菩提的认知，说：“你说的是对的！如果有人听闻了这部经之后，内心没有什么惊慌，也不恐惧，也不害怕，当知是人甚为希有！”

为什么会“惊、怖、畏”？把“我”给说没了，把这个世界给说没了，甚至把佛、把法都给说没了，他可不发生“惊、怖、畏”吗？如果取着实有的倾向非常强烈，智慧跟不上的话，就会容易落到“断灭”的一边，就会因为自己的错误而产生这种惊畏、恐怖。

实际上，我们一直都在说，佛法何时否定过缘起无自性的、缘起如幻的现象呢？现象本身有什么问题呢！出问题的是一般人对于现象错误的认识和诠释而已，并由此发动的错误的身语意的运作 C，所以问题重重。佛法正是看到了这样的关窍处，因为 $B \neq A$ 造成了问题，所以解决的之道就是令 $B = A$ ，如此而已。

令 $B = A$ ，就是要说明过去的那个 B 是错误的。不然谁会去做这个努力呢，谁会做改变呢，如果过去一切正确，对吗？因为过去那个 B 是错误的，所以没有一个如过去那样，在这个生命之流上，所体会到的那个内在的自成的、恒常的、主宰的我，没有如过去所体会、感觉的那样，有着自成的、恒常的那个杯子乃至说佛、法、僧等等。

并不是否定现象，而是在否定过去对于现象错误的认识 B。如果这个人能够正确的领会，他有什么好惊怖的呢？如果不能正确领会，人家在说 B，他要领会成 A；人家在说过去那个 B 是错误的，他一定要领会成人家在说 A 是不存在的，所以就造成了他的惊怖、恐慌。

那反过来，如果这个人“不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有”，因为这个人在于诸佛所，深植善根的——多见佛，多闻法，多修诸善，是这样的因缘。

何以故？须菩提！如来说第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。

所谓的“第一波罗蜜”，是什么呢？应该就是指的般若波罗蜜，因为般若波罗蜜是六度中最主要最核心的。有所谓的“五度如盲，般若如导”之说，离开了般若的摄持，其它的布施、持戒、忍辱、精进和禅定成为不了波罗蜜。“波罗蜜”的意思是“到彼岸”，仅有布施、持戒、忍辱、精进、禅定，是共世间的善法，并不一定能够到达彼岸。要靠甚深的般若统摄，才能又成为出世的善法，乃至成佛的资粮，所以般若波罗蜜被称为第一波罗蜜。

“如来说第一波罗蜜”——也是般若波罗蜜；“非第一波罗蜜”——并不是有那样一个实体的般若波罗蜜；“是名第一波罗蜜”——不妨在缘起如幻的现象上，假名说第一波罗蜜或者般若波罗蜜。

这堂课的内容就到这里，我们一起合掌做一个功德的回向：

愿以此功德，普及于一切，
我等与众生，皆共成佛道。

感恩大家！

《金刚般若波罗蜜经》讲解之五

缘 念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

下面开始这堂课的学习。好，我们接着向下来看。

须菩提！忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜。

在这部经中，对于六度谈得最多的其实是三度——“布施”谈得很多了，“般若”也谈得很多了，现在又谈了一个“忍辱”，这是有用意的。

对于一个行菩提道的人来说，布施在某种意义上是在损己利人，这跟菩萨道的真精神是非常契合的，所以作为第一个提出来说。

这个忍辱也非常重要，为什么呢？因为忍辱可以分成几种忍：一种是对人与人之间种种不公平啊或者是逆害的安忍不动，这在佛法中有一个名字叫作“生忍”，就是对于众生的安忍。还有一种忍呢，是对种种自然条件或者是环境的种种苦的忍受，比如风吹、日晒、雨淋等等，像这些叫作“法忍”，就是对于这些无情法的安忍。那还有呢，这个“忍”字在古时候还通“认同”的“认”（这个“忍”字加一个“言”字旁，不就是繁体字的“認”吗？古时候常常是通用的，表示的就是认同，就是对这个深忍信受——深刻地认同它，而且是内心中对此不动不摇），佛法中所谓的“无生法忍”，就是对一切法本自无生、一切法没有自体，生起了深深的认同。

谈了生忍、法忍、无生法忍，这都是属于忍辱波罗蜜里有关的内容。这样看呢，在忍辱度里有面对苦难的安然而住，这对菩萨道重要不重要？非常重要。也有对于甚深法的如实相的深切契入和认同。

这里谈到“忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜”，意趣跟前面一样，不复赘述！

何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时无我相、无人相、无众生相、无寿者相。

讲了一件事情，就是佛在往昔生的时候，曾经作忍辱仙人。那个时候，世界上可能还没有佛法，有一个国王叫歌利王，他是一个比较残暴的君主。有一天，这个歌利王带了很多宫中的宫女去山上玩，他玩累了自己睡一觉。

这些宫女好不容易出了宫，大家很愉快地在山上玩，结果遇到了当时作忍辱仙人的释迦菩萨。这些宫女就围着释迦菩萨在问一些问题，把他当成了心理医生吧！

歌利王睡醒了一看，身边没人了，就有点不高兴，“不好好侍候本王”。到处找一找，一看，他的这些宫女们正围着一个好像是修道的人坐着，心里就不高兴了，把剑拔出来：

“你是什么人啊？”

“我是忍辱仙人。”

“你修什么行啊？”

“我修习忍辱。”

“你修忍辱，真的假的？我试试你，来。”

然后就节节肢解，这说的就是“如我昔为歌利王割截身体”。

砍个手，“你是忍辱仙人吗？”

再砍个脚，“还能不能忍啊，小伙？”

是这样节节肢解身体，佛说“我于尔时无我相、无人相、无众生相、无寿者相”。

何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生嗔恨。

人面对这样困逆的时候，安然不动。不仅没有嗔恨，大家知道释迦菩萨当时是怎样运作的他的心吗？说：“这个众生有了这样的行为，他未来的生命会遭受苦难，愿我成道之后第一个就来度他。”他们彼此之间结下了很深的因缘啊，有情跟有情之间的相互作用强

烈到这种程度，他们的因缘是很强烈的。释迦世尊当时内心的运作不仅仅是我忍了就算了，而是内心中发起强烈的慈悲：“我成道之后要第一个来度这个人。”这个往昔的歌利王，就是佛在鹿野苑初转法轮所度五比丘中的阿若憍陈如。

须菩提！又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世无我相、无人相、无众生相、无寿者相。

佛说：“我不仅仅这一世是这样作忍辱仙人修习忍辱，我过去曾经多少世，这五百世都是如此。”

如果看印度的经律论的话，常常用“五百”，不意味着准确数字，只是印度文化中用以形容数量很多的意思，这样一个习惯用法而已。不要说什么怎么到处都是五百啊？还好不是五毛。

“又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世无我相、无人相、无众生相、无寿者相”，意思跟上面都是一样。

是故须菩提！菩萨应离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心！不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心！

这里的意趣，前面讲了很多，大家应该能够把握。

菩萨应该离一切相来发阿耨多罗三藐三菩提心，也就是以无所得为方便、不取一法而发阿耨多罗三藐三菩提心，而发无上正等正觉的心，而发菩提的志愿。

发这样的心，当然“不应住色生心”——不应该取着于色是实有的，认为有一个色如自己过去所认知的那样实在的白色、实在的红色等等，不应依这个而发心。

你说：依这个发心，有什么好发的？

我请问大家，我们所有的认知，离得开色声香味触法吗？离不开。所谓整个世界，在一般人的认知中，是一个东西、另一个东西、很多东西，对吧？在一般人的认知中，是这个东西、那个东西、很多东西。

但是从认知的角度来归纳的话，哪有那么多东西？在认知角度来看的话，不过是各种各样色声香味触法的组合而已，想想是不是？对于这一法，我产生的认识不外乎是可见光和这种触觉，对吧？它们的

复合，只是在空间上的相互关联着的，常常伴随着一起呈现的，这样的光和触的结合而已。于是在我的头脑里，如果不发生错误的话，就是定义这样的复合的光和触，为所谓的一个相续的杯子的现象，如此而已，哪有什么杯子的自体啊？

所以从认知的角度来看，这个世界就是色声香味触的组合而已。人住于这样的相上生心，本质上是住色生心、住触生心。去体会，我不多说，到这儿点一下。

“不应住色声香味触法生心，应生无所住心”——不住一切法，那生的心就是“应无所住而生其心”。《大般若经》里有一句话非常好，叫做“一切法不信，则信般若”。

我们现在相信的是“这有一个杯子”“这有一本书”，然后是所谓的“我坐在这里”，这些是我们现在内心发起的胜解（胜解就是决定不可引转的这种认识）。既然信的是这个，认同的是这个，那当然就“住色生心”“住声香味触法生心”了。如果反过来，我们不再接受这种错误的认知了，叫做“一切法不信”，我们不再接受过去在这种现象上错误的认知B了，叫做“一切法不信”，这个时候我们就能够正确地认识般若，正确地信受般若。

一切法不信，则信般若；一切法不住，则生无所住心。这是一个意趣。

若心有住，则为非住。

这是什么意思啊？这跟前面须菩提问的问题有关系，须菩提问的问题是：“应云何住？云何降伏其心？”

前后两个“住”不是一个意趣。“若心有住”，是说如果这个心不管是住于色还是香味触法，住于任何一个事物或者现象或者是意象上，都是有问题的。既然是有问题的，那就不是菩萨应该住的心。

那么菩萨应该怎么住呢？这第二个“住”，就是“菩萨如何住”的问题，菩萨如何住于菩提心、菩提志愿、菩提大行，是这个

“住”。“若心有住，则为非住”不是在玩文字游戏，而是说这个人如果心住着于任何一法，取着任何一法为实有，那么他这种有住

的心就干扰了他住于菩萨道，“则为非住”是这个意思。这后面“则为非住”的“住”对应的是前面“菩萨应云何住”的问题。

是故佛说菩萨心不应住色布施。

所以佛说菩萨的心，不应该住在色乃至声香味触法上布施。前面已经说过这样的问题。

须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施！

虽然不住着一切，但是只是不发生错误的 B，并不意味着没有 B。那相应的 B 是什么呢？就是正确的认知，如实的知见。

基于如实知见，有没有可能去发动别的呢？当然有可能，而且是必须。发动的是什么呢？发动的是利益一切众生，去“如是布施”，就是正确的 C。基于正确的 B，发动正确的 C，就是菩萨为利益一切众生，应如是布施。它所基于的根基是菩萨所生的无所住心，也就是正确的 B。

如来说一切诸相，即是非相。

佛陀说：“一切诸相，一切事物，本质上都是性空的；一切缘起的事物，本质上都是性空的；一切缘起的现象，后面都没有那种所谓的自体真实。”

又说一切众生，则非众生。

刚才说的是外在的法，现在说众生。

众生这一点，我们说得更多了，就是在一切生命现象上都没有如错误认知中所呈现的那种内在的实质我，那种自成、恒常、主宰的我，那些都是虚谬颠倒的认知。

须菩提！如来是真语者，实语者，如语者，不诳语者，不异语者。

这五个描述，都是表示真实的意思。细致地分析，语义上当然略有差别，但是本质上都是真实的意思。我们不做语言学的功夫了。

须菩提！如来所得法，此法无实无虚。

须菩提！如来所得的法，你以为有一个实在的法可得吗？那当然是错的，没有任何实法可得，那种实在感、真实感只存在在错误的 B 中，现象中没有。但是，你以为是实无吗？那又是另外一种错误的认知，也不是现象上的如实。所以说“如来所得法，无实无虚”。

须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人入暗，则无所见；若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。

这是说菩萨的大行，与智慧相应的大行。

须菩提，如果菩萨的心取着于法而行布施的话，那他就失去了智慧这种光明的摄持，就像人到了暗处一样，他不会有正确的知见。这是说的发生错误，如果菩萨心里是与错误的B随顺的，那他的布施就是有问题。

如果菩萨的心不发生错误，不住法而行布施，菩萨的B是正确的，那就“如人有目，日光明照”。这是譬喻，就像人有眼睛，这是他的自身因缘具足，“日光明照”是外部因缘的具足，就能够“见种种色”。

须菩提！当来之世，若有善男子善女人，能于此经受持、读诵，则为如来以佛智慧悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。

如果在未来世，有这样的善男子善女人能够于此经受持、读诵，那么佛陀以他甚深的智慧悉知悉见——这样的人，因为他自身正确的努力，“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，以及前面说的佛世尊的“善护念、善付嘱”，他能够成就无量无边的功德。这是这里的意趣。

现在我们学习的已经比较多了，有一些我会讲得稍快一些。

须菩提！若有善男子善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分复以恒河沙等身布施，后日分亦以恒河沙等身布施，如是无量百千万亿劫以身布施。

这里涉及到印度文化的一个常识。我们中国古时候一天分为十二个时辰，那么在古印度一天分为六个时段（昼三夜三），所以大家经常看到佛教里说一句祝福的话，叫作“六时吉祥”！六时吉祥就是沿用印度文化的说明，不要用中国文化去理解——一天十二个时辰或者二十四小时，怎么就祝我六时吉祥呢？那另一半我咋办呢？或者另四分之三我怎么办呢？这是印度的文化，他们的六时就覆盖了二十四小时，就是祝你日日夜夜都吉祥、时时刻刻都吉祥的意思。

印度一天分昼日分和夜分，昼日分——初日分是从早上六点到上

午十点，中日分是从上午十点到下午两点，后日分是从下午两点到晚上六点，大概是这样。夜分，大家也可以类推。

这是在校量功德，第一种情况是：如果有这样的善男子善女人，在初日分用恒河沙等身布施，中日、后日也是这样。不仅一天是这样，“如是无量百千万亿劫”，都是这样以身来布施；这一天是这样的度过，“百千万亿劫”这么长的时段内，还是这样的一天天度过。这样的布施功德，和这样的布施意乐，都是强大无比的。这是第一种功德的程度。后面作对比的——

若复有人，闻此经典，信心不逆，其福胜彼！

反过来，另外一个情况是：有一个人听闻了这部经典之后，对此能够信顺不逆（这个“不逆”就是表示顺法而行的意思，不仅能够信受，而且随顺法行，也就是大家可能听过的“亲近善士，听闻正法，如理作意，法随法行”的意思，“不逆”就是随顺行），那这个人得到的福德要胜于前面那种百千万亿劫每天以恒河沙等身来布施的情况。这还是仅仅是听闻了这样经典，信心不逆的情况。

何况书写、受持、读诵、为人解说！

像这个听闻、书写、受持、读诵、为人解说，都是我们闻法从浅入深应该做的事情。

在今天，书写仅仅是以自利为主了，只是让我自己加深印象或者是心更安稳，更容易体会。在古时候，书写还意味着什么呢？跟“传播”密切关联在一起，所以洛阳纸贵嘛，为什么纸贵啊？大家都买纸来抄好文章。

在今天，书写主要变成自利的事情了。除非这个人是书法家或者是很有名望的人，要不然这个人抄完经就没有地方放了。古时候的话，他抄完了，这部经送出去，别人还能读一读。

须菩提！以要言之，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。

这里明确了这部经主要在说大乘道。当然不是说声闻不可以听，须菩提不就是声闻的圣者吗，但是佛陀的意趣——这样的经、这样的法，主要是为那些愿意发大乘心的人，愿意行最上乘道的人所说的。

这个“大乘”和“最上乘”有差别吗？其实它俩合起来在说菩提道，说菩萨道。后世说大乘有两义：一个是含容大，一个是超越大或者说超胜大。大乘的第一个“大”是指的广大，广大就含容了狭小，大乘就包含了小乘，真正的、无偏的大乘含摄了声闻教法的全部，而不像今天一些人所奉行的大乘，要把小乘说的好像不是佛法一样，那就未免缺失了大乘的含容大——大乘是完整地含纳了所有的声闻教法，这是广大义。另外一个意思，超胜义或者殊胜义，这是就“最上乘者说”而说的，就是无有其上的意思，超越了声闻其他的教法，更超越一切世间。这是“超越大”和“含容大”两层意思。

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。

如果有人能够受持、读诵这部经，广为人演说这部经，“如来悉知是人，悉见是人”——也是如前一样，佛智中如实了知这样的人、这样的事。“皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德”——都能够成就这样无量的功德。

如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。何以故？须菩提！若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见，则于此经不能听受、读诵、为人解说。

这样的人，才能荷担如来无上正等正觉，才能荷担大乘，为什么这样说呢？因为那些好乐小法的人，“着我见、人见、众生见、寿者见”。什么叫好乐小法的人？就是仅仅发出离心，希望我自己尽快从三界中摘出来，把我自己尽快从三界生死的苦里摘出来，不要在这里。这个跟大乘来比当然是小了，跟这种无尽的大乘的胸怀比起来是小，但是跟这一般的世间比，那简直是太超越了。我们不要觉得这个是不屑一顾的，而是跟菩萨的那种襟怀比，他是小的，但是跟一切世间比，是超胜得无有边际的。

乐小法人，为什么说他是“着我、人、众生、寿者”呢？因为他觉得“我还是最快跑出去的好”，是把自己这个优先度放在最前面。这个心不均平就说明问题，把我的安全感放到最前面就说明问题，就说明“着我、人、众生、寿者”。这样的人不能够发起“一切智智相

应作意，大悲为上首，无所得为方便”这样殊胜的菩提心，那于此经就不容易相应，所以这里说为“则于此经，不能听受、读诵、为人解说”。

他不信受、好乐这个法，他还是觉得“我多说、多行这样的大家都快快自己跑出去的法”。打个比方，就像某一处有一个房子着火了，在火场里，有的人自己开始往外冲，想“我赶快跑出去”。这实际上来说，是无可厚非的，跑出一个是一个嘛，是好事！那可能这个人往外跑的时候，还顺路带一二个小朋友跑出去，也很好！在外边的人都不会呵责他：“你怎么自己跑出来了？”谁也不会。“你赶快到医院看一看，检查检查有没有事，别害怕，去喝点水。”大家都会这样安慰。

但是如果在火场里有一个人，自己舍生忘死，都在组织大家怎么研究安全路线，撤离或者是去挨屋检查，看有没有被困住的。这样发心的人，难道不更令人敬佩吗？那就是菩萨。做这个比方，这是二者的不同。

他不是觉得那火场里好玩，谁不知道火场里都是苦啊，都是生死的逼恼啊，但是为了别人的利乐安稳，他宁愿接受这样的逼恼，这是菩萨行。

声闻者能得无我，这是佛教所共许的，这里为什么说乐小乘者住着我见呢？本经上文说：不得法空，即着我见，这是约三乘同入一法性说，是如实说；引导声闻行者不着于法相，回心大乘。此处说乐小法者住于我见，约他们不能大悲利他说，是方便说；是折抑小乘，使他们惭愧回心。前约证理平等说，此约事行抑扬说。（印顺法师《般若经讲记》）

须菩提！在在处处若有此经，一切世间天、人、阿修罗所应供养；当知此处则为是塔，皆应恭敬作礼围绕，以诸华香而散其处。

须菩提！不管在哪里，如果有这部经，那么一切人等皆应恭敬。

“一切世间”还记得吗？在佛法中有两种世间，有情世间和器世间，简称情器世间。这里指的是有情世间，有情世间指的是一切有情、一切众生。

“一切众生所应供养”，特别地提“天、人、阿修罗”，是因为这是三善道。三善道尚应供养，何况于恶趣，是这个意思。

“当知此处则为是塔”——有这部经的地方，像是有塔一样。

在佛法中，塔是做什么用的呢？供奉佛的舍利。佛灭度之后，若干个大国来分佛的舍利，这些国王生怕自己抢不到，都是提兵（带着兵马）来的，“不给我，我就给你好看”。后来还是有了一个让大家尽量满意的分配方案，回去之后各个国家起塔供养。塔最开始是供养佛的舍利，佛的舍利是佛色身的遗骸、色身的灵骨，相当于说供佛的色身或者说化身。

后来呢，没有那么多舍利可供，或者是一时没有因缘获得，那怎么办呢？在塔中供一部经典，甚至是一个偈颂。因为见法即见佛，这就相当于供法身佛的塔一样。包括后来、现在，我们有一些人请佛像之后，听没听说过“装藏”这回事啊？就是在那个佛像里，放一部小本的《心经》，或者放一部小本的《金刚经》啊，或者哪怕是一个偈颂啊，这还是“见法即见佛”的意思，装藏是这样的意趣，不是迷信，不是一种更高明的开光，而是深刻地认识佛法、认识佛陀，装藏的理论根据就在这。

“当知此处则为是塔，皆应恭敬作礼围绕，以诸华香而散其处”——这是说的种种恭敬。

复次、须菩提！善男子善女人，受持、读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。

这里佛说，须菩提！如果有善男子善女人受持、读诵此经，或者是为人演说等等。他这一生做了这样的善事，不仅没有什么现世好的东西呈现在他身上，反而因为做了这件事情而被人所轻贱。那要一般人不能够正确认识因果，会怎么想呢——我做善得恶报，他对于业果会产生怀疑等等。

昨天有人问到这个问题。问题的正确认识很简单，因果不能从一生一世看，必然要在更长的时间尺度上来认识，从三世的尺度上来认识。

我们在现实也看到，有人行善法，但是这一生没有得到好果子，甚至还有一些恶果出现。

最让人受打击的，可能是什么呢？这个人从前是大奸大恶，坑、蒙、拐、骗、偷，吃、喝、嫖、赌、抽，然后有一天觉得这样过不好，决心洗心革面重新做人。从前那样做的时候呢，财源滚滚，左右逢源；这一洗心革面，完了——这个来找麻烦的，那个损失、这个厄运都出现了。这要内心不坚定的，说不定一挽袖子，“大不了从头再来，虽然不做大哥已经好多年”。但是如果有正确认识的，就像这里一样，能够知道——人的恶业，在人中以恶逆的形式受报，跟因为这样的业与堕地狱、堕恶趣比，要好得多。

人中最苦的事情有多苦啊？大不了一刀一刀把我切碎了，也就这样了吧。或者架着小火，细火慢咕嘟，也就到头了吧？你还能咕嘟一百年啊？不可能吧！那地狱的苦呢，长劫大火烧燃，能比吗？根本没法比。所以，这个人真要懂得了二趣苦乐，他宁愿在人中受尽人间的苦难，来用这种形式承担自己的罪报，而不愿意“我这一生过得风调雨顺，然后来世堕地狱”。两害相权，取其轻，如此而已，即对于业果轮回深刻的认知。这里说的也是这个道理。

“若为人轻贱，是人先世罪业应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭”——不是说业没了，而是说业已经受报了，用这样为人轻贱的形式，先世恶业在人中受报了，所以就不会感后世的恶趣苦。“当得阿耨多罗三藐三菩提”——这样继续修行下去，能够得到阿耨多罗三藐三菩提。

须菩提！我念过去无量阿僧祇劫，于燃灯佛前，得值八百四千万亿那由他诸佛，悉皆供养承事，无空过者。

这里世尊说他自己遇到燃灯佛之前，已经值遇了非常非常多的佛。“八百四千万亿那由他”——看成是一个非常大的数字就好了，不要做考据党，一定是要多少多少，是一个非常多的数字而已。释迦菩萨值遇了这些佛陀之后，都没有空过，都做了供养承事。这是他的一些功德的情况，放在这，作为一个比较标准。后面说：

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。

这个人在后末世的时候，能够受持、读诵，或者是为人演说这部经，他得到的功德，要比佛陀得到的那个功德大很多。佛陀的那个功德跟这个人的功德相比，不到百分之一、千分之一，乃至千万亿分之一，甚至说多少。

就是说，这个人的功德，要比佛陀的那样功德还要大得多，为什么？因为佛陀的那些功德是在积聚福德资粮而已，而这个人的读诵、受持、为人演说，是为自己和别人的生命真的点亮了明灯，能够走向究竟离苦的道路，甚至他点燃的一盏盏灯都成为了大火炬，能够点燃更多盏心灯，就像《维摩诘经》中所说的：“诸姊，有法门名无尽灯，汝等当学！”什么叫“无尽灯”啊？一灯燃百灯千灯，光光相照，而本灯原来的光焰没有任何的衰减，是这样的意趣。譬喻这样的菩提道心，由这样的传递和扩展，功德是不可思量的。一个菩萨感染了更多的菩萨站了起来，大家同愿同行向前走，这样的功德不是积聚自己未来福德资粮能够比得了的。而且本经所说的是智悲双运、智悲不二这样的菩提道，是非常究竟、非常圆满、非常中正的大乘之道。

须菩提！若善男子善女人，于后末世，有受持、读诵此经所得功德，我若具说者，或有人闻，心则狂乱，狐疑不信。

佛说了这么多，他不准备再向下说了。

须菩提啊！善男子善女人，在后末世如果能够受持、读诵、为人演说这部经的话，他所得的功德，我如果都说的话，有人听了之后，心里可能就没办法相信了，甚至吓傻了——“心则狂乱”嘛，佛也说一些很夸张的修饰语。

须菩提！当知是经义不可思议，果报亦不可思议！

“思”是指的头脑中的这种揣度、思虑，“议”是指的语言上的一种对比或者说明。这部经的意趣是离于一般的言语和寻思的；果报也是这样，因为你顺着这经义所行，果报也是离于人的言语和寻思的。

好，这节课学到这里，请大家随我一起合掌，做一个回向：

愿以此功德，普及于一切，
我等与众生，皆共成佛道。

感恩大家！

《金刚般若波罗蜜经》讲解之六

缘 念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

现在经文就进入了全篇结构中正宗分的第二大部分。

正宗分的第一大部分是般若道。在般若道中，一开始须菩提就问于世尊“菩萨如果想发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住，云何降服其心”这样的问题。般若道是以这样的问题为起点，然后佛做了种种开示，中间可以按照浅深的次第说为发心菩提、伏心菩提和明心菩提。明心菩提是般若道的终点，同时明心菩提也是后面方便道的起点。

前面有说，根据《大般若经》和《大智度论》的意趣，《金刚经》整体的正文架构可以分为二道、五菩提。二道就是般若道和方便道：般若道以积聚资粮发无漏慧为根本特点，也就是包括了发心菩提、伏心菩提和明心菩提。方便道是以严土熟生为核心，以无漏慧为总摄，严土熟生乃至究竟圆成佛果为他的主线；明心菩提，前一个的终点是这一个的起点，所以方便道包括了明心菩提、出到菩提和究竟菩提。这在经文的表现可以看到，大家会看到这样的文字：

尔时，须菩提白佛言：“世尊！善男子善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住？云何降伏其心？”

这是多么熟悉的问题啊！一开始就问这个问题，佛已经讲了半本书了。他又回头问这个问题，课白上了，这要不要老师追问一句：“你有没有记笔记啊？是不是上课打瞌睡了？”这里的深意，就在于刚才说的二道五菩提的意思。

前面般若道是以这样的问题“云何应住，云何降伏其心”引发的，后面方便道仍然是这样的问题，仍然是如何住于菩萨道？如何避免菩萨道的衰损？“云何应住”是如何去行、如何去住的意思；“云何降服其心”是如何排除菩萨道的种种违缘、障难的意思。般若道有这样的问題，方便道一样有这样的问題。这是方便道的开始，所以同样的问題又再重申了一遍，在方便道中有全新的开展。

前面已经问过了发菩提心，这里为什么又问一遍啊？“发阿耨多罗三藐三菩提心”不就是发菩提心、发无上正等正觉的心吗，为什么这里又问一遍？那是因为前面所说的发菩提心是初发菩提心，是没有无漏智慧相应时候的世俗菩提心。

发起世俗菩提心叫做发心菩提；然后种种资粮的积累，降伏烦恼——伏心菩提；在般若道的最后，达到了明心菩提，也就是无漏智慧得以现前。菩提心就开始了转化，因为有了无漏智慧，所以原来的世俗菩提心可以转化为胜义菩提心。

在这里的方便道，再问一遍发心的问题，是因为这个时候发的方便道的胜义菩提心，无漏智慧所摄的胜义菩提心，跟前面有这样的差别。不是须菩提上课没听好，或者打瞌睡了，或者没记笔记，而是这样的问题把菩提道的次第引向了深入，引向以明心菩提为起点的方便道。

大家在这里知道这个意趣就好，虽然是同样的问题，但是在不同的层次上问出来的。

佛告须菩提：“若善男子善女人发阿耨多罗三藐三菩提心者，当生如是心：我应灭度一切众生，灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。”

这跟前面的回答基本上是一样的，差别就在于前面说了“胎卵湿化、有色无色、有想无想、非有想非无想”等种种，这里用“一切”来说明。

“我应灭度一切众生”这个“灭度”就是前面说的“我皆以无余涅槃而灭度之”，就是置众生于究竟涅槃处，令众生永离诸苦、得大安乐的意思；菩萨是发这样的心。

灭度了一切众生已，内心却并没有感觉有任何一个众生被我所度了，没有这样错误的认知，不取人相，不取我相。就是下面说的：

何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨。

这个道理前面也有说，这个菩萨如果还有种种自我的意象呈现——我、人、众生、寿者都是有关于自我的意象——菩萨如果还有这个，那就不是菩萨了，因为他缺乏必要的智慧。真正三心相资不偏的菩萨道是要具足菩提愿、大悲心和性空慧的，如果有我、人、众生、寿者相，那就没有这样的智慧，也很难说是一个均衡发展的菩萨。

所以者何？须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心者。

这是前面般若道最开始问的问题中所没有的一句话。这是说发阿耨多罗三藐三菩提心，但是最后还要把这样的执着遣去——“实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心者”——并没有一个能够发菩提心的人，也没有那种所谓的有自性的、有自体的菩提心。这是这一段的回复，下面：

须菩提！于意云何！如来于燃灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？

这是佛问须菩提：“你是怎么看的呢？‘如来’（释迦如来，当时的释迦菩萨）在燃灯佛那里，曾经得到了一个叫做阿耨多罗三藐三菩提的法吗？”

为什么这么问呢？因为释迦菩萨是在燃灯佛的座前得到了“不退转”，按照后来大乘阶位的说明，他这个时候是发了无漏智慧的，所以这样问。事相上应该说他在那里发了无漏智慧，获得了正觉，当然不是跟最后的那个佛果等同，但是，他这个追问的意思是“你觉得那个时候，我那个觉悟，有自性吗”？是这个意思。

不也，世尊！如我解佛所说义，佛于燃灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。

没有，世尊！如果我对于佛法的认识没有错误的话，您老在燃灯佛那里并没有得到一个法叫做阿耨多罗三藐三菩提。

学佛并不是要得到什么，而是要看放下了什么。有的人总觉得得到了这个、得到了那个，这只是过去内心习惯的错误认知投下的

影响而已。

并不是说没有无漏智慧的现起，而是说无漏智慧这种现象，并不如一般人所想像的那样，是一个真实有自体的法；我常常拿这个水杯来做比喻，是这样事情。

佛言：“如是！如是！须菩提！实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提。”

佛说：“你说的对！须菩提！确实没有一个法是所谓如来得到的无上正等正觉。”这话如果要翻译成老百姓的大土话呢，就是——你不要把阿耨多罗三藐三菩提当成一个东西，无上正等正觉不是个东西——这话要这样说，才印象深刻，不至于发生错误。

须菩提！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。”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。”

佛对须菩提说，如果有一个法是所谓“我得了阿耨多罗三藐三菩提”的话，如果我内心是这样认识的话，那就说明我并没有真正的佛法体证，所以燃灯佛也不会在这种情况下给我授记，说我在未来世会作佛，名号叫做释迦牟尼。

正因为他真切地认识到，正因为在这个圣智的认知中，没有一个所谓实在的法叫做无上正等正觉。他是如实地这样体证过，也就是他证悟了诸法的实性，证悟了诸法的实相，所以燃灯佛给释迦菩萨授记，说：“你在未来世会作佛，佛号叫做释迦牟尼。”

这是这一段文的意思。

何以故？如来者，即诸法如义。若有人言：“如来得阿耨多罗三藐三菩提”，须菩提！实无有法佛得阿耨多罗三藐三菩提。

为什么这么说呢？因为如来的意思，就是诸法的如义，所谓的“如义”，就是如其本然的意思，是诸法的本性，也就是诸法的实相，也就是诸法的空相。

如果有人说：“如来得了无上正等正觉。”那须菩提你要知道，实在是没有一个所谓佛得无上正等正觉这种实在的事。佛得无上正等正觉，只是在不可言说中，假立名言而已。

不仅无上正等正觉是不可言说的，不仅佛的至胜境界是不可言说的，就这一个所谓的杯子，可以言说吗？想想我们的言说，充满了多少错误？“这个杯子在这里放两天了”，什么意思？说得对吗？是不是我们都看着这杯子放这两天了，这话对吗？当然不对了。所谓的这个杯子在这放两天了，意味着在我们的意象中，两天以来这个杯子都还是这个杯子，是不是？什么叫两天以来这个杯子都还是这个杯子？就是两天以来这个杯子没变，它还是它。这两天来这个杯子没变吗？它没有两个刹那是一致的，是不是？

不仅无上正等正觉离言离说，不仅如来的自证不可言说，这一切法的真实相又哪里是语言能够触及的呢？所以“实无有法佛得阿耨多罗三藐三菩提”。

须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。

但是，这样说之后，智慧不够的人就会有另外一种倾向，什么倾向？虚无主义的倾向，用佛法的术语说——“断灭见”的倾向，堕入顽空的倾向。就是容易偏执“什么也没有”，连世俗的现像也否定。所以佛马上又针对这种可能的谬误，提点了一句，说：“如来所得阿耨多罗三藐三菩提，在这里边既谈不上是实有佛得了一个实在的阿耨多罗三藐三菩提，也谈不上压根就没有佛，压根也没有阿耨多罗三藐三菩提。”两边化都不对，实有和实无在哲学上是同样的错误，都是自性见笼罩下的这种实在的观念，自性见的问题。

是故如来说一切法皆是佛法。

所以“如来说一切法皆是佛法”，这句话理解不好，问题就大了。有什么“大”法呢？就会“方便出下流”！

很多人怎么说“一切法皆是佛法”？《金刚经》里说“一切法皆是佛法”，所以我今天偷点钱这叫做佛法，我今天抢个银行叫做实践佛法，会不会呢？坑蒙拐骗偷，他说这也是佛法，根据呢？他说“一切法皆是佛法”，对不对呢？当然不对！

“一切法皆是佛法”，并不是要抹杀在事相上有善有恶，并不是在现象上要抹杀迷悟的差别，也并不是在事相上要说没有是非、对错。而是说：一切事物现象背后的本质是平等的，一切现象、一切事物的本

质是平等的，一切法都没有它的自体真实，一切法都是性空的。从这样的意义上说，一切法不异于前面说的佛，不异于前面说的无上正等正觉，所以说“一切法皆是佛法”。这样理解更不容易出现偏差！

前面只是在说佛不是实有实无的，无实无虚——既不是实有的，也不是实无的；法（无上正等正觉），也不是实有的，也不是实无的；那一切法也都是既不是实有的，也不是实无的，这叫做一切法无非佛法，一切法皆是佛法——皆是如同佛法这样，既非实亦非虚，既不是实有的也不是实无的。在一切事物缘起的一边，说它并不是实无的；在一切法性空的本质方面说，它并不是实有的。

这是说“一切法皆是佛法”，这是非常容易被一颗充满了烦恼的心拿来给自己做遮羞布的一句话。所以要有正确的知见，不要让烦恼遮蔽自己智慧的眼。

须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

所谓的一切法，在它的本质层面上并不存在这样的自体真实，但是在假名中不妨说缘起如幻的现象中存在这样的法。

以上这一大段都是属于方便道中明心菩提所摄。

“须菩提！譬如人身长大。”

从这一句话开始，下面就进入方便道中的“出到菩提”，说到了菩萨得法性生身的问题。

须菩提言：“世尊！如来说人身长大，则为非大身，是名大身。”

这个问题，前面有类似的情况，说到“譬如有人，身如须弥山王”的时候讲过。当时也说明了“福德多少，身量大小，为什么必须是性空的才有可能”，因此而讲到了一个偈颂：“以有空义故，一切法得成；若无空义故，一切法不成。”这里就不再展开了，这是同一个意趣。

须菩提！菩萨亦如是。若作是言：我当灭度无量众生，则不名菩萨。何以故？须菩提！实无有法名为菩萨。

须菩提这样正确地理解了缘起——缘起的性空、性空的缘起之后，佛跟他说：你理解的是对的，菩萨也是这样。菩萨如果说“我当灭度无量众生”，他如果内心还取着我相、众生相和度众生的相，那他就不叫菩萨。为什么这样就不叫菩萨呢？他真的以为有这样的实我、实

在的众生、实在的度脱众生的话，他就叫作错误地取着法相，也就是说在A、B、C中，他执着有一个错误的B，认为是真实，那就不是菩萨。因为没有法可以被叫作真实的菩萨，那只是一个缘起的假名而已，求它的自体真实，分毫也不可。

是故佛说：一切法无我、无人、无众生、无寿者。

前面说到了法空，后面还在说“无我、无人、无众生、无寿者”的我空，难道不是法空比我空更究竟吗？前面都说过了一切法是空的，甚至连无漏的智慧都是没有自体、没有自性的，无漏的自证都是这样的，为什么现在又反过来还要说我空这件事呢？

这是因为，在有些人那里，因为错误的知见，他会觉得最后要找到一个真实的自我、真实的大我，才是自证的究竟；他满足于那种内在的东西，那个就叫作我见不绝。

今天上午有一位我们一起学习的朋友，在课间的时候问了一个非常好的问题，问的就是这个意思——要是在法我的见上，他觉得有真实的这个法，或者觉得有那个真实的性空，或者有那个真实的实相；这个人如果是有这个的话，是不是说明他的我见还有啊？

这就是他非常敏锐的一个把握。是的！如果这个人在这法上没有一个清楚的认知的话，觉得这个法有一个实在自体，或者觉得性空、实相有某种奇妙的真实，那可以肯定这个人的我见未绝。

这就是为什么在讲了我空、法空，以及实相亦不可得，佛陀的自证没有任何如我们所想像的那种自性真实之后，又提了一遍“无我、无人、无众生、无寿者”。只有在那样彻底的性空慧的前提下，这种真正的无我见才能够透彻；否则的话，“野火烧不尽，春风吹又生”。

须菩提！若菩萨作是言：我当庄严佛土，是不名菩萨。

菩萨要做的事情，前面也曾经提过——庄严佛土，成熟有情。我还讲过底沙佛和释迦菩萨、弥勒菩萨那个关于释迦菩萨超车的故事，当时讲了菩萨要做庄严佛土、成熟有情的事业。

这里谈到了法身的菩萨要庄严佛土，但是虽然庄严佛土，却不取着任何的真实，所以“若菩萨作是言：我当庄严佛土，是不名菩萨”，因为他内心还取着我法，所以他还不是真正的菩萨；这是菩萨要避免的问题，

这就是菩萨应该如是降伏其心的问题。所有讲的这些正面的事情，菩萨都要行都要做，但是内心不发生错误的B，是在正确的B的摄持下来做正确的C。

何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。

大家都会了，我就不说了。

须菩提！若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。

这也是这一段结说为无我法的重要意义！

真正透彻的无我法，一定在任何事物上都不取着一丝一毫的自体真实。真的通达之后就知道，自体真实只存在于这个错误的心的运作中，只存在于错误的认知结果和内心诠释中，在外界或者说现象上永远找不到这种自体真实，只在内心的拼凑中才能呈现。

前面是“出到菩提”，从这开始是“究竟菩提”，就是成就佛果的意思，所以上来就开始问有关如来的问题。

“须菩提！于意云何？如来有肉眼不？”

“如是！世尊！如来有肉眼。”

“须菩提！于意云何？如来有天眼不？”

“如是！世尊！如来有天眼。”

“须菩提！于意云何？如来有慧眼不？”

“如是！世尊！如来有慧眼。”

“须菩提！于意云何？如来有法眼不？”

“如是！世尊！如来有法眼。”

“须菩提！于意云何？如来有佛眼不？”

“如是！世尊！如来有佛眼。”

这一大段是在说明佛陀，说到究竟菩提，成就佛果。佛陀的智见是圆满的，是圆明的，用什么来说呢？用五眼来说：肉眼、天眼、慧眼、法眼和佛眼。

如果就人来说的话，这五眼是在五类有情上有的——肉眼，我们人有；天眼，是天人有；慧眼，是声闻的圣者有；法眼，是菩萨有；佛眼，是佛才有。这是就不同的人来说，如果就佛果来说呢，佛这一切都拥有。

佛出生于人中，有没有肉眼？有。

佛具有天眼通，有没有天眼？有。

佛有没有如二乘圣者所证的无我智慧——慧眼？有。

佛有没有菩萨见诸法缘起差别相的法眼？有。

佛有没有只有诸佛才有的中道无二、智慧所摄的佛眼？有。

前面的肉眼、天眼是类似于感觉器官一样的，后面的慧眼、法眼和佛眼，是用“眼”来譬喻，比喻的是相应的智慧。好，这是这一段，说明佛陀的智见是圆满的，能够圆明的，能够从种种门、种种角度、种种层面来做最圆满的认知。

为什么这么说？这几天一直在说 ABC，那么我们那个错误的 B 原因是什么？原因是我们认识的能力或者是认识的方法、认识的方式出了问题，对吗？这才有错误的 B。我们现在的如实知见，训练的是正确的认知方式，并没有拓展我们的认识能力。即便我们这个认识方式正确了，但是我们认知能力受限的话，只能说就现在认知能力和角度下我们的 B 没有发生错误，还不能说对于现象 A 来说它是最全面最圆满的 B。但是佛就可以，他拥有一切可能的观察手段，而且他能有不错谬的认知方式，所以他那个 B 不仅如其他正确运作那样是正确的，而且他的那个是最圆满的，所以我们说佛陀的智慧是最圆满的，这是有原因的。我们可能跟佛一时比不了，但是如果有“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”的话，“为利众生愿成佛”的话，总有一天也会圆满。

“须菩提！于意云何？如恒河中所有沙，佛说是沙不？”

“如是！世尊！如来说是沙。”

“须菩提！于意云何？如一恒河中所有沙，有如是沙等恒河，是诸恒河所有沙数佛世界，如是宁为多不？”

“甚多！世尊！”

佛告须菩提：“尔所国土中所有众生若干种心，如来悉知。何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心。”

经文中佛陀说：“须菩提！你是怎么看的呢？像恒河中所有的那些沙，佛世尊是否说为沙呢？”

“是的，世尊！如来把这都说成是沙。”

“须菩提！你是怎样看呢？这一个恒河中所有沙，然后这个沙的数

目有多大就有多少条恒河，那这些条恒河中所有的沙再加在一起，这就是恒河沙数的平方（这用个公式表达很简单，文字就这样吃力，恒河沙数平方的什么呢？佛世界），恒河沙数的佛世界（请问佛世界是什么概念，还记得吗？一个三千大千世界，就是一千乘一千乘一千个小世界，什么叫小世界呢？就是包括我们现在生活的这个世界，包括上面的六欲天和大梵天。这样叫作恒河沙数平方的三千大千世界），这样的世界多不多？”

“非常多，世尊！”

佛告须菩提：“在这么多的国土中，这么多佛世界中，你想想有多少众生（各种众生应该说是很难说明他的数目，看看我们这个世界有多少众生，一窝蚂蚁有多少，我们外面公园里有多少蚂蚁）？这样的‘所有众生若干种心，如来悉知’——这很难计量其数目的众生，他们心的状态，如来都知道。

“为什么可能？‘如来说诸心，皆为非心，是名为心’——因为就像如来所说的作为缘起现象的心，他并没有任何真实自体，只是在这现象的种种因缘假合上起一个假名叫作心，方便大家交流而已，只是语言上的一种假施設，不意味着这种假施設背后有任何自体（请想想这个杯子，杯子只是一种言语施設，但是被我们错误的B指向了一个一直一样的自体，一样的问题）。因为心是没有什么自性的，没有什么自体真实的，所以如来可以就它们的因缘作如实的了知。”

所以者何？须菩提！过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。

这几句话也是《金刚经》中的金句。

为什么说这样的心没有自体真实呢？从三世门来观察一下就知道了。过去、现在、未来叫作三世，它并不是指的我们一般轮回意义上的过去世、未来世和现在世，而是说现在这一刹那叫作现在世，而现在这一刹那已经过去的那些都叫作过去世，那么现在这一刹那之前还没有到来的那些时刻都叫作未来世，这是另外一种三世的说明。

所有已经过去的刹那中相应的心，还在吗？不在了，“过去心不可得”。那未来还没有到来的心，存在吗？也谈不上存在。那么现

在的那个有自体的心，存在吗？我们说的那个有自体的心，总是说的一个固定的东西吧。所谓的现在心，它是刹那刹那不住的，有什么自体可得啊？所以“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”就说明了心的性空，心的没有自体真实。这是从三世门来观察。

在中国佛教史上，关于这三句话，有一个真实的典故，正因为这个典故，所以这句话成为《金刚经》中广为人知的一句话。

有一位禅宗的大德，叫作德山法师，有没有知道的呢？德山法师在禅宗中还是有相当地位的，所谓的“临济棒，德山吼”。

德山禅师在转入禅宗之前是一位学经教的法师，他曾经对于《金刚经》下诸多功夫，写了一本注解。挑着这本注解大概是要去做什么吧，路过道边一个像是歇脚的地方，他就进去要吃点东西。看铺子的呢，是一位老阿婆——高手在民间，为什么这么说呢？后面就知道了。

这位老阿婆上来问：“师父，你要吃点什么啊？”

德山禅师也不太在乎吃的，就是想垫一垫肚子而已，就跟老阿婆说：“随你便，随便上点点心就好。”

这位老阿婆因为看到他挑的是《金刚经》的注疏，就问了他一句话：“你挑的是啥？”“我写的《金刚经》的注啊！”

“哦，你写的《金刚经》的注啊！那《金刚经》里说‘过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得’，那你点的是哪个心啊？”德山禅师不是说给点点心就行嘛，那“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”，你点的哪个心啊？

这个时候德山禅师一下子被问住了，然后他做了一件事，他把他那个《金刚经》的注解扔到炉膛里去当柴火了。也对，他如果做《金刚经》的注解，连这个问题都回答不上来，说明自己并没有融通。后来他去做种种参究。

这句话，后来也曾经有师长问过我，也谈了他当年面对同样问题时候的一个回答，而且这个回答应该说是完全契合《金刚经》的意趣的。

“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”，这是说哪个心啊？“应无所住，而生其心。”

这堂课的内容就到这里，我们一起合掌做一个功德的回向：

愿以此功德，普及于一切，
我等与众生，皆共成佛道。

感恩大家！

《金刚般若波罗蜜经》讲解之七

缘 念

南无本师释迦牟尼佛

（三称）

无上甚深微妙法

百千万劫难遭遇

我今见闻得受持

愿解如来真实义

我们下面接着来进行《金刚经》的学习。刚才进入了究竟菩提之后，先说了佛陀的五眼，其实就是在说佛陀的智证圆明。接下来说世界、恒河沙世界众生等等这些，这些世界、这些众生都是佛陀所化的。下面经文说：

须菩提！于意云何？若有人满三千大千世界七宝以用布施，是人以是因缘，得福多不？

须菩提！你怎么看呢？如果有人用装满三千大千世界的七宝来布施的话，这个人因为这样的因缘，得到的福报大不大呢？多不多呢？

如是！世尊！此人以是因缘，得福甚多。

世尊！这个人因为这样的因缘，得到的福报太大了。

须菩提！若福德有实，如来说得福德多；以福德无故，如来说得福德多。

这个“以福德无故”，大家理解的时候，在“无”后面加一个“实”——“以福德无（实）故”——那就更明确了，就不会有任何的歧义。不是说翻译有错误，自己内心给加一个“实”，那在理解上就不容易有任何的问题。

佛说：“须菩提！如果福德有实在自性，那它就不会是缘起的；他用多少的因缘和七宝去布施，也不会增加一分福德。正因为福德是没有自性，没有任何自体真实的，所以他用更大的资财因缘来布施，他

得的福报当然越大。”这个意思之前也说过。

这好像在说别人的布施福德，其实是在说明佛陀福德的广大，因为佛陀的因地中有无量无边这样的福德资粮。下面：

须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？

这是谈佛“诸相具足”了。

虽然诸相具足，但是佛不可以“具足色身见”，为什么呢？因为一般所谓“具足色身见”，就相当于说可以以这个杯子相来见这个杯子，这是同一类问题。如来应不应该、可不可以“具足色身见”，就和这个杯子可不可以“具足这个杯子相见”是一个意思。

怎么是一个意思呢？这两天都用A和B来说，那下面就用A和B来说。这个现象A本身，你可以说它就是认知中的那个B吗？这是指我们在认知中呈现的一个有真实自体的杯子，这种认知结果是错误的。你可以把这个错误的B赋予现象A吗？就是我刚才说的这个杯子可以以杯子相来见吗？都是不可以的。就是不能把这个错误的B，投射到现象A上，说现象A就是这样的。同样，对于如来，你不可以用他的、在我们内心中形成的这种身相的认知结果B那样的——一个自成自体的佛陀，去认知他，那个B投射到A上也是不对的。

不也，世尊！如来不应以具足色身见。何以故？如来说具足色身，即非具足色身，是名具足色身。

为什么呢？因为在我们认知中所呈现的那个具足色身，他没有任何丝毫自性的真实，只是在假名上不妨这样来安立一个假名，来称呼这个缘起如幻的现象而已。

“须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不？”“不也，世尊！如来不应以具足诸相见，何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足。”

前面是谈具足色身，什么叫具足色身呢？就是以佛陀整个的这一个身相来看。下面说“诸相”呢，就是说佛有三十二相、八十种好，用这种种的相好特征去见如来，可不可以呢？因为这里谈的是究竟菩提（佛陀圆满的报身），所以这个也是不可以的，不可以的原因说得很明确，因为“诸相具足，即非具足，是名诸相具足”——

——不可以认为有那样一个自体真实的佛陀。

就像我们感觉自己的真实，同样也感觉有一个那种真实的佛陀，这就是我们认知上的问题。我们在这个生命之流上取着的我相，和在佛陀那个生命之流上取着的人相，它是一致的，都是这样根本的错误。取着那样的相，再取着这些如来诸相具足的真实，等等，这就是我们种种错误的B。我们认为三十二相、八十种好这些具有自体真实的种种相好，就诠释了如来这个生命的特征，这是我们种种错误B的叠加而已。

“何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足”——所谓的“诸相具足”，并不具有任何自性的真实，只是缘起的假名安立而已。这是谈的“相好具足”的问题。下面是谈佛陀的法音：

须菩提！汝勿谓如来作是念：我当有所说法。莫作是念！何以故？若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。

须菩提！你不要以为如来有这样的想法，如来说“我当有所说法”——不要作这种想法，为什么呢？因为如果有人说“如来有所说法”，那是谤佛。如果有人以为如来心里想着“我要怎么去说法，我当有所说法”——这是有“我”的颠倒想，佛不犯这个错误。

他以为佛陀有所说法，就变成谤佛了。当然，他可能不是故意诋毁的，这个不严重。“不能解我所说故”——他不能够如实地理解佛所说的深法。

须菩提！说法者，无法可说，是名说法。

这次啊，法友请我讲《金刚经》，我当时就应该拿这句来“忽悠”回复——“说法者，无法可说，是名说法”，为汝说法尽——然后我就省了两天的“口舌”。当时没想起来，这就说明智慧是多么的重要。

尔时、慧命须菩提白佛言：“世尊！颇有众生于未来世闻说是法，生信心不？”

“慧命须菩提”——这是另外一种尊称，像“慧命”啊、“长老”啊等等这些都是类似。

当时，须菩提就对佛说：“世尊啊！是不是有一些众生在未来世听到您说的这些甚深法，能生起真实的净信呢？”

佛言：“须菩提！彼非众生，非不众生。何以故？须菩提！众生众生者，如来说非众生，是名众生。”

佛说：“须菩提！有没有这个生信心的众生？当然有，但是你不要以为真的有如一般所认为的那一个一个的众生；但是呢，他们也不是不是众生——不落‘有无二边’的意思。为什么这么说呢？因为‘众生众生者，如来说非众生，是名众生’——就是因为缘起现象的本质是性空的，但是性空的缘起在不发生错谬的B的前提下，不妨安立假名。”

把握了我们之前说的A、B、C，正确地对照自己的认知和内心活动，实际上我们很容易或者说更容易去把握佛法中的深义。佛法中一般人觉得很难通达的地方，是因为他自己内心中出了一个调换，他把佛陀或者佛法指向我们认知错误的那个矛头，变成了指向现象的矛头。因为在一个不正确运作的心中，他分不清什么是B、什么是A，他总是把自己内心错误的B当作了A，就是前面说的——他把这个错误的B投射到了现象A上，认为现象A就是如错误的B那样——这就是“具足身相见如来”的问题，具足杯子相见杯子的问题。

须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？”

这是说自证的圆满，都是围绕佛或者佛的化众、佛的说法以及世界等等报身这些来说，都是在说究竟菩提的内容。

须菩提就对佛说了：“世尊！这样说，佛最后得阿耨多罗三藐三菩提圆满佛道，那是无所得吧？”

佛言：“如是！如是！须菩提！我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提。”

佛说：“你说的对，须菩提！对于阿耨多罗三藐三菩提，也就是无上正等正觉，我啊，甚至一点点都没有一个实法可得，没有一丝一毫实法可得，这才叫作得了阿耨多罗三藐三菩提，这才叫做得了无上正等正觉。”

复次，须菩提！是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提。

另外，须菩提！这一切法都是平等的，没有哪个高、哪个下，这才叫作无上正等正觉；如果在无上正等正觉中，觉得诸法有高有下，那就不是无上正等正觉。这是说明在无上正等正觉中，如实智契如实理，远离二边分别，远离一切寻思妄想，那是远离了众生的一切颠倒错谬的认知方式。

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。

这是《金刚经》以三心摄持的大菩提心，悲智双运、行菩萨道的一个展开的纲领性说明，更浓缩的说明就是“应无所住，而生其心”，那么稍微展开一点就是这句话——“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”——这一句话毫不含糊地说明了怎么行菩提道，怎么成佛。“修一切善法”，前提是用这样的智慧来摄持。

“修一切善法”，这“一切善法”意味着什么？从扶老奶奶过马路，到为众生舍生忘死。不拒细流，任何一个小的善行都不舍弃。

释迦牟尼佛成道之后，这些比丘弟子们常常随他在一起住。世尊在僧团中常常去逐房的巡视，看看大家修行怎么样啊，或者是有没有什么困难需要协调或者帮助啊，也就是经常到大家生活中去。有一天世尊巡房的时候，正好碰到一个眼盲的比丘，他想把自己破了的袈裟缝补一下。说到缝补衣服这件事情，我们大家现在大概已经很陌生了，记得我上大学的时候大家还自己补衣服呢，20多年过去，补衣服这件事情已经成了历史。

当时这位比丘的眼睛很不好，他纫针纫不进去，他就在那有一些叹息：“谁要能帮我把针纫上就好了。”佛正好经过他的房间，听了他说之后，就走进去，把他针线接过来，说：“我来替你纫。”这

个比丘眼神不好使，但是耳朵好使，一下就听出来是佛陀的声音，马上站起来跟佛陀表示感谢，同时也很不好意思、有一点不理解地说：

“佛陀，您已经得到了圆满的正觉，福慧早就圆满了，也不需要再培植什么善因了，您怎么还替我做这些事啊？”他想从法理上请佛陀给他解决一下疑惑。佛跟他说了一句话：“我无始劫来行菩萨道，积累这些福报，从来就没有嫌任何一件福报是小的就不屑去做。”换句话说，我已经习惯做好事了，请叫我“某某锋”。佛陀是这样用他身语自然地运作给我们作表率，这是我们应该学的地方。

因为这里说到了“修一切善法”的问题，这一切善法是不管大小善法。有的人以为我学了一个多么高明的法，所以对那些内心中觉得稍微低级点的法我就不必学了。看到没有？“修一切善法”。

大家如果翻开《大般若经》，就知道这一切善法包含了什么。从布施、持戒等等这些五戒十善一路上去，到所谓的共声闻的教法中的四念处……，就是三十七道品这些东西，一直到佛的十力、四无所畏、十八不共法……，这一切善法，都是菩萨在他走向无上正等正觉的路上应该修习的，应该以“无我、无人、无众生、无寿者”的这种深慧摄持着去修习的，应该为一切众生荷担无量生死的这种大悲摄持着去修习的，应该有一定要成就无上觉道、利一切众生的菩提愿心摄持着去修习的；能够这样去修习，“则得阿耨多罗三藐三菩提”。

这就是菩萨道的整个要略，也就是这句话——“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。”

须菩提！所言善法者，如来说即非善法，是名善法。

这个意趣，大家应该知道了。

好，这一部分之后，我们来看下面——校量功德：

须菩提！若三千大千世界中所有诸须弥山王，如是等七宝聚，有人持用布施。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。

这里是说持诵的福德，持此经的福德。佛告须菩提说：

如果三千大千世界中，那么多的诸须弥山王——一个小世界里就有一个须弥山王，一个小千世界里就一千个，一个中千世界里就一千

的平方个，一个大千世界里就有一千的三次方个，这么多个须弥山王。须弥山是很大的山，假如每一座山都是用七宝所聚成的话，那是很多的七宝。如果有人用这么多的宝物或者说等值的实物、实财来布施的话，这个福德当然很大。

另外一种情况是有人用这部《金刚般若波罗蜜经》甚至用经中的几句话来“受持、读诵，为他人说”，跟前面那个福德比，前面那个福德不及它的百分之一；然后渐次增长，不及它的百千万亿分之一，甚至是算数譬喻所不能及的。什么叫算数譬喻所不能及啊？使用那么多七宝去布施，跟这个持诵《金刚经》的功德比起来，就相当于无穷小一样。

须菩提！于意云何？汝等勿谓如来作是念：我当度众生。须菩提！莫作是念！何以故？实无有众生如来度者。

为什么又谈到了这里呢？这是说到了佛“化身度众”的问题，化身的情况。前面主要谈了佛圆满的果报，我们常说佛有报身和化身，前面主要是说的圆满的果报这一面，讨论完了。现在在讨论化身的事情，化身呢，化导众生这个情况，所以好像又有类似前面讲过的情况出现，但是前面是就报身说，这个是就化身说。

须菩提！你们不要以为如来是这样想的，说：“我当度众生。”须菩提！你不要这样想，为什么呢？因为实在来说，没有那样一个众生是被如来所度的。觉得有那样一个自成自体的众生，这是错误的认识，并非在现象上就是这样。

若有众生如来度者，如来则有我、人、众生、寿者。

如果世尊真的想“有一个众生是我度”的话，那就不是如来，因为还有“我、人、众生、寿者”这些颠倒想。

须菩提！如来说有我者，则非有我，而凡夫之人以为有我。须菩提！凡夫者，如来说即非凡夫。

这个意思，大家也会从上面讲过的部分比较容易把握。

须菩提！如来说所谓的有我，其实是没有那样真实的自成自体的我，但是凡夫之人以为有我。因为“世尊不与世间诤”，不与世间诤论，所以佛虽然内心中一点也感觉不到有一个那样自成自体的、常恒的、有主宰自

在能力的我自己，但是随俗言语在描述这个生命之流现象的时候也说我，说“我过去，在哪哪受生，什么样的种族”等等讲这样的事，或者“我昔在王宫中如何如何”……佛说这样的话的时候，不要以为佛陀内心中真的像一般凡夫一样，用这个词就会产生自我感，佛早就离开这些错误了。佛用这个，只是随顺世俗言语的方便而已，不意味着有任何内心错误的发生。

这叫什么？这叫“言随世俗，心不违实相”，言语上不妨随顺世俗。佛陀还专门发明一套语言啊？像现在一些哲学家那样搞很多名词，然后呢，一个名词再用一些专门的说明来专门交流啊？佛是为了随机应化众生的，不搞那些生硬的东西。虽然言随世俗，但是内心并没有离开实相的智慧，也没有发生那些错误。就是说，在B正确的情况下，那在说话的这个C不妨像从前一样说，因为内心不发生错误了，所以跟有错误的人说这话时的内心运作是不一样的。

“须菩提！凡夫者，如来说即非凡夫。”这个意趣，不再多说。

因为这一段是在说化身佛的情况，所以又出现了一个跟前面类似，但是不重复的情节。

“须菩提！于意云何？可以三十二相观如来不？”须菩提言：“如是！如是！以三十二相观如来。”

佛又问须菩提：“你是怎么看的呢？可以用三十二相来观察是不是如来吗？”

我们知道佛是有三十二相的，所以这个问题是说，对于在人间应化的佛陀，入胎，出胎，在王宫中生活，乃至出家修道，最后成佛度众生的这个佛陀，你可不可以用三十二相来辨识他啊？现在不是讲身份识别吗，你可不可以用三十二相来对佛陀做身份识别啊？这是这个“观”的意思，可不可以用三十二相来观察是不是如来啊？

须菩提说：“是啊！对于这个化身佛，他就是三十二相的，这多独特的特征啊，我们可以用这个特点来确定这个人化身佛啊。”

佛言：“须菩提！若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来。”

佛说：“须菩提！你要这么说的话，就出问题了。为什么呢？不仅仅是佛陀有三十二相，还有一类有情也有三十二相，所谓的转轮圣王。”

这是印度文化中所说的，转轮圣王有非常大的福德，能够统辖一

大部洲，甚至四大部洲等等，不去多说，知道转轮圣王也有三十二相就好。

就是说，你如果用三十二相去看的话，转轮圣王也有，不跟佛陀搞混了吗？那须菩提就“白佛”了：

须菩提白佛言：“世尊！如我解佛所说义，不应以三十二相观如来。”

须菩提为什么会在这个问题上跟前面有不一致的回答呢？前面是就报身或者法身说的。就法身佛来说，那是要说到“诸法如义”上的，说到“诸法实相”上的，那当然是性空的，是不取一切相的。

现在就佛的化身说的时候呢，须菩提就有一些这样的犹疑，他想：“在现象上用三十二相来观，没问题吧！”但是佛陀说：“你要用三十二相来观，这也是有问题的。”须菩提马上就警醒到这个问题，于是跟佛陀说：“那您要这么说的话，我就知道了，即便是在佛的化身上，也不应该以三十二相观如来。”

尔时，世尊而说偈言：“若以色见我，以音声求我；是人行邪道，不能见如来。”

佛陀的色身是有这样的三十二相、八十种好，佛陀的梵音清净据说有种种的特征。如果有人用这样佛陀的色身相好或者声音的特点来确定佛陀的话，这个人是在行邪道，为什么？因为这些都不是佛陀的本质特征，“是人行邪道，不能见如来”。即便是化身佛，即便是这个在人间应化八相成道的佛陀，也不可以三十二相去确定他，去认识他，去把握他。那应该以什么呢？

人间游化的佛陀，单纯从现象上说，是以他整个八相成道这一生的这些作为他的特征的，当然，这样的现象是不可得的，是毕竟空的，是没有丝毫自性可得的。

一个佛陀之所以成为佛陀，不是因为他长得帅，有一把“中国好声音”，毕竟是因为他在这个黯淡的世界中呈现出法的光明，自证之后还能够为人演说，化度弟子，然后留下教法，贻泽后世。从这些角度，每个人都公认，或者每个有认识的人都公认，他是一个觉悟的人，是佛陀，是这样的意趣。从这些角度去把握，不要从三十二相或者好

声音去把握。

须菩提！汝若作是念，如来不以具足相故得阿耨多罗三藐三菩提；须菩提！莫作是念：如来不以具足相故得阿耨多罗三藐三菩提！须菩提！汝若作是念，发阿耨多罗三藐三菩提心者，说诸法断灭。莫作是念！何以故？发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相。

这一段是在说什么意思呢？前面否定了以三十二相见如来，人们会有什么样的一个错误认识呢？可能会觉得，在事相上有一些东西没有了，这是又到了偏空的一边。佛是时时地两端“拂拭”——执了“实有”，佛要遣除；执了“实无”，佛还要遣除。这是遣除执“实无”这一部分的问题。

“须菩提！你不要以为像我这样说了之后，佛陀就不具足相好了，以为佛陀得无上正等正觉的时候，没有相好庄严身。那也不是，为什么呢？须菩提！你如果有了前面那个认识，就以为发菩提心的人最后说诸法断灭。那可就错了，为什么呢？发无上正等正觉心的人，他不会对于法说所谓的断灭相、虚无相。”

这句话什么意思呢？你不要以为我在说 B 错了，就以为 A 没有，是这个意思。发阿耨多罗三藐三菩提心的人，从来就不去干消灭现象 A 的事，他永远是在纠正自己和别人对于现象的错误认识 B，因为问题就在这。

须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝持用布施，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。何以故？须菩提！以诸菩萨不受福德故。

佛告诉须菩提：“如果有菩萨用满恒河沙这样的三大千世界七宝用来布施的话，功德非常多；这是一种情况。有另外一个人深刻地通达‘一切法无我，得成于忍’，那么‘此菩萨胜前菩萨所得功德’。”这是谈般若功德。

什么叫“得成于忍”？前面讲忍辱的时候说过，这个“忍”字通“认同”的“認”，就是对于这个，自己内心认可于心，没有任何地动摇，完完全全地接受认同。对于一切法无我这件事情，他已经是毫无动摇了，确信无疑。

“何以故？须菩提，以诸菩萨不受福德故。”因为这个菩萨连福德也不受。什么叫“受”啊？认为是真实的，这叫做受；把这个法分别为有真实自性的，是自成自体的，这个叫做受。

“受诸因缘故，流转生死中；不受诸因缘，名之为涅槃。”这是《中论》里非常透彻的一个偈颂。什么是流转？什么是流转的根子？“受诸因缘故，流转生死中”，用A、B、C的话来说，“受诸因缘故”就是发生了最根本错误的B（这就是无明），有无明就有错误的C，就有流转生死；反过来，“不受诸因缘”，这个B中不发生错误了，“名之为涅槃”，这就是涅槃，因为破除了无明烦恼就是涅槃。

须菩提白佛言：“世尊！云何菩萨不受福德？”“须菩提！菩萨所作福德，不应贪着，是故说不受福德。”

“世尊，什么叫作‘菩萨不受福德’呢？”

佛告诉须菩提说：“菩萨所作的福德，不应该贪着其事，不应该觉得真有这回事，不应该觉得真有那么一个福德的自体或者自性而贪着其上。因为他没有这种颠倒的执取，因为他没有这种贪着，所以称为‘不受’。”一切法不受，也是得成于忍，和这里“一切法无我，得成于忍”是一个意思。

须菩提！若有人言：如来若来、若去、若坐、若卧，是人解我所说义。

“如来”这个词，佛教中有几种用法：一种是像现在这样用，是佛陀的十个通号之一。另外一个就是如印度文化中的一般用法，他们把“神我”，就是我们每个人感觉的内自我，认为有一种对应的真实，当然在生命现象中是找不到的，他们把这个“神我”称为如来（tathagata）。像这种，会有什么问题的呢？他会觉得这去来动作都是有一个“我”在指挥的，对不对？就跟我们一般人错误认识一样，是“我”在指挥的。那不是“我”在主宰的吗？前面说过，这个主宰是根本不可能成立的。觉得有一个“我”在主宰着，来去啊，坐卧啊。如果以这种错误的知见来认识佛陀的话，就会以为佛陀是有这样实在自体的有情来去、坐卧，他这样认识的话，那就叫作“不解我所说义”，是同于外道见。

何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。

所谓的“如来”，是指的“无所从来，亦无所去”，是指的离这些有自性的运动相，离这些有自性的有情相，离这些有自性的法的相。

这里说的来去动作，好像是说的威仪，更深刻地说，是指死生往来。比如我们一般社会上也说“某某走了”，大家刚开始没听明白，以为他就是从某某地方离开了呢，后来加重语气再说一遍“他走了”，终于明白了，是那个走了。所以，这里的去来，引申地说，就是生死的往来。

“须菩提！若善男子善女人，以三千大千世界碎为微尘，于意云何？是微尘众宁为多不？”须菩提言：“甚多，世尊！”

佛问的问题是：“须菩提！如果善男子善女人把这个三千大千世界给打成微尘了，用今天的话说，砸碎成它的基本粒子了，那你觉得它这些基本粒子，数量多不多啊——‘是微尘众宁为多不’？”

“‘甚多，世尊’——世尊啊！它这个数量是太多了。”

何以故？若是微尘众实有者，佛则不说是微尘众。所以者何？佛说微尘众，即非微尘众，是名微尘众。

“何以故”——为什么说它数量大呢，为什么可以说微尘众多呢？因为这个微尘众不是实有的。

这个微尘众，如果以为它是实有的话，佛就不会说它多。那就相当于承认有实有的微尘众了嘛，佛不会犯这个错误，就像佛说的“微尘众，即非微尘众，是名微尘众”。这是说到了化身佛所在世界的情况，因为微尘跟世界总是彼此关联的。

“世尊！如来所说三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界实有者，则是一合相。如来说一合相，则非一合相，是名一合相。”“须菩提！一合相者，则是不可说，但凡夫之人贪着其事。”

这是讲世界。如来说“三千大千世界，则非世界，是名世界”，没有问题，为什么呢？“若世界实有者，则是一合相”。

为什么说这个世界没有真实的自体呢？因为如果世界是真实自有的话，那它不就是一整个吗？“一合相”的意思，用我们老百姓的

土话说，那它不就是一整个吗？一整个的意思，那就是说不能分散为微尘了，砸不碎、打不烂、嚼不动的铁板豆腐。它既然可以破坏为微尘，那它就不是一合相，不是一整个。一合相的意思，就是一整个。

“如来说一合相，则非一合相，是名一合相”——所谓的一合相，它没有什么真实的、自体的、一整个这回事，但从假名上不妨说这是一个世界，好像当作一个整体来处理它，来对待它。假名而已，不意味着这个整体性有任何自体的真实。

“须菩提！一合相者，则是不可说，但凡夫之人贪着其事”——须菩提！一合相啊，它可不是语言能够把它准确表达出来的，不可言说的，但是凡夫之人“因名计义”“因名计实”。

比如说这个杯子，刚才也说，这个杯子，你在语言中没有办法准确地说它。杯子，也就是一个一合相，对于我们来说，对于我们错谬的认识来说，认为这个杯子是一整个吧，对吗？那么这样的一整个，在语言法上，你能够正确地说它吗？“一合相者，则是不可说”，没有办法在语言法上正确说它，因为我们在语言法上说它的时候，总是会夹带着错误。因为凡夫的语言来自于错误的心，来自于夹杂着错误认识的日常经验。这是语言的局限，这也是为什么在说到法的真实的时候，是“言语道断”的；不仅仅是语言的局限，还是“心行处灭”的，因为内心都远离取相的动作了。我们是先有内心的取相，然后才有相应的语言表达。

那正确运作的心，在如如智契如实理的时候，是远离了一切取相分别的，那个时候真的是“言语道断，心行处灭，遍无所依，不示诸法”。

“一合相者，则是不可说，但凡夫之人贪着其事。”凡夫就在这点上，觉得它真有一个自体的真实，真有这样如认识中所表现的那样真实的整体性，这就是“凡夫之人贪着其事”的表现。

须菩提！若人言佛说我见、人见、众生见、寿者见，须菩提！于意云何？是人解我所说义不？

这里的问题开始转深了。

“须菩提！如果有人说释迦牟尼佛说了我见、人见、众生见、寿

者见，须菩提！你认为怎么样？这个人是否真实通达了我所说的法啊？”

我们如果被这一问呢？我们觉得通篇不都在说我见、人见、众生见、寿者见吗？这确实是佛说的啊！问这个话，判断题肯定要答“√”啊！但是须菩提说：

不也，世尊！是不解如来所说义。何以故？世尊说我见、人见、众生见、寿者见，即非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见，寿者见。

为什么须菩提这个判断题打“×”呢？这是什么意思？

我见、人见、众生见、寿者见是什么？是无明烦恼，是错误的认识。如来说我见、人见、众生见、寿者见，是针对众生内心中错误的认知安立的假名。连我、人、众生、寿者都谈不上任何真实，那么描述产生我、人、众生、寿者这些认知的这种见，它有什么自体真实呢？它也是一个缘起的现象 A 而已，没有任何自体的真实。佛也不会认为，有这种确定的、自体真实的我、人、众生、寿者。

这话再往深里讲一点的话，烦恼也没有丝毫的自性，烦恼也没有任何的自性，烦恼也没有任何自体的真实，烦恼也是无常的，烦恼也是缘起的，所以烦恼可以被断除，是不是？烦恼如果不是无常的，烦恼是常恒住的，谁能断烦恼？怎么能断？烦恼如果不是缘起的，怎么可能认识到它的因缘再从根本上除灭它？

我们说到无常，说到无自性，大家往往觉得有点晕。那我们说到应用层面上，如果烦恼是常的，谁修道有希望？就意味着，我们内心中有这样的无明烦恼，就一直有下去，永沉黑暗。烦恼如果不是缘起的，我们就束手无策，它就常住我心，会是这样。正因为烦恼是无常的，是缘起的，所以，只要我们不喂它养料，这个烦恼刹那不住的就灭去。但是不幸的是，我们一而再、再而三地犯同样的错误，然后，类似的烦恼，同样的烦恼，反复地在内心中生起。这个时候，我们就要去认识烦恼是怎样的缘起现象，怎样来让这种错误不再发生。当我们认识到了，做到了，就假名为“烦恼灭”。并不是有一个自体真实的烦恼，被一个叫做智慧的大锤砸得粉碎，并不是。只是认识到烦恼

是这样的因缘，永断了烦恼生起的因缘而已。

换句话说，断的烦恼是在什么时候的烦恼呢，是过去的烦恼吗？过去的烦恼还需要我们断吗？不需要了。

不要说烦恼，曾经再多么苦痛的事情，只要我们不再去内心抓取它，会对我们造成障碍吗？不会。但是人的错误是，不光接受现在的苦难（不得不接受啊，不接受也没用），还要拿过去的痛苦一再地折磨自己（拿一把刀，我捅着你一身）。当然了，如果已经过去的苦痛，你心不再抓取它，什么事情也没有。你心抓取它，叫作内心中又生起了现在的烦恼，对吗？是这个烦恼造成了痛苦，而不是过去的苦痛造成了痛苦。同样的，过去的烦恼还需要去断吗？不需要。

现在的烦恼需不需要去断？很多人觉得需要。现在的烦恼也不需要去断，为什么？现在的烦恼刹那不住。我是在问这个问题啊——你现在的烦恼你有没有办法断？或者需不需要断？现在的烦恼不需要断，因为它是无常的。它刹那不住，当你想要断它的一刹那，它还在么？不在了，是不是？

“现在”是假名，相对于“过去”“未来”这种没有实体的假名的时间段安立一个现在，离开了过去、未来会有现在吗？这个大家有没有想过？我不是纯粹的哲学推理，建议深入我们对于时间的概念去看它。

请问“现在”有多长？我们说的“现在”总是很模糊，较个真的话，请问“现在”有多长？如果这个“现在”，我们说有一秒长的话，那是不是如果从这个一秒长的中间看，一半是过去，一半是未来，对不对啊？

那就切吧。这样一直切下去，但凡有一点长度，那就是一半是过去一半是未来，对吧，永远也不能让我们满意。要切到什么程度呢？切到不占据任何时间长度了，跟过去和未来一点也不粘带了。完完全全的，“现在”不占据任何时间长度，那意味着什么啊？那不就没有“现在”了嘛。没有时间长度的时间里能发生事情吗？0秒，0秒能干啥？

那我们又觉得所有的过去都是曾经的现在，所有的未来是即将到

来的现在，对吗？你这样一个什么也发生不了的现在，0秒的现在，如果拼凑未来的话，那就意味着未来什么也不会发生，如果回望过去的话，那就应该过去什么也不曾发生才对，对不对啊？是不是这样呢？但是，这是不是跟事实相违啊？说明我们对于时间的认识有问题。我们这样认识，是想找一个确定无疑的、自成自体的、跟过去和未来完全没关系的现在。不可能，破坏了时间相。

这不是在说别的，因为我们现在有一点时间，所以我稍微多讲几句，再烧烧大家的脑。好！我们先把这个主题谈完。因为这一段讲到了佛是否说了“我见、人见、众生见、寿者见”，谈到了“烦恼是不是真实的”这样一个跟修行原理有密切关系的话，也是我们学了这么半天缘起性空的正见一点应用的考验，所以谈一谈这个话题。

断了烦恼，如果用三世来说的话，过去、现在、未来，断的是何时的烦恼？过去的烦恼？不是，大家容易认识。都过去了，你想断也抓不回来了，你还能把死人给拽活了，再判他一遍死刑啊？对不对，这不就是这个道理嘛。

同样的，现在的烦恼你有时间去断啊？我们认同的这个现在，不就是0秒吗？能发生什么啊？发生不了什么。

另外，现在是刹那不住的假名，现在是相对于过去和未来刹那不住的假名，你想找一个现在的实体，那只存在自己的妄想中，恰恰是一般人错误的B。

让我一说，就觉得这时间被我玩坏了，是吗？不是，是被我们错误的认识玩坏了。

“当下”也没有任何自体真实，当下就是现在的别名，不要认为有一个真实的当下，那样的修行是陷入了误区。

正是在这里边体会到了缘起的如幻，包括“时间”的缘起如幻，这个智慧才能转深。不要执着任何自体的真实，任何自体的真实都会把自己陷入两难的境界。

这里提到了很多事情。我只是没有时间一一去推，如果我都像现在这样展开讲，你觉得这四个半天我们能干点啥？因为最后我发现有时间了，所以我开始展开一点了。

我们过去的烦恼能断吗？过去的烦恼，第一、不需要去断，第二、它也不可能再断。我打的比方就是，过去有个人伤天害理，已经死掉了，死了五十年，事情终于发露出来了，当年的答案解密了，假如说他当年还是给了一个什么荣誉之后死的，最多撤销这个荣誉而已，还能把他再拽活了，拽回来再公审一把，再枪毙啊？不可能吧？过去的烦恼再拽回来再断一遍，跟这个一样是荒谬的，对不对？过去的烦恼不需要断。

现在的烦恼是刹那不住的，用得着断吗？也用不着断。实际上你想抓住现在的烦恼要去断，也抓不住，因为你抓不住“现在”，问题在这儿。现在的烦恼是刹那刹那灭去的，因为任何一个有为法都没有一个真实的自体、常住的自体，都不存在任何的常性。

缘起法无有常性可得，这个叫做正确的无常观。与之相对的，一个常见的，大家领会的无常是什么呢？举这个杯子为例子（这个杯子汗马功劳啊），说“这个杯子是在刹那刹那变化，叫作这个杯子是无常的”，这是不是大家一般的无常的观念啊？那跟我刚才说的“缘起法是没有常性可得的，叫作无常”这两个一样吗？差别在哪？

这个杯子在刹那刹那变化，这就是这个杯子的无常，这就叫作无常——这里面有没有隐含什么错误？我们中午都承蒙此地主人招待得很好的素菜，得好好动动脑消化一下。请问：这两个不同的东西（法师手里拿着一个杯子和一支笔），你能不能说这两个东西之间发生了什么关联的变化？能吗？不能吧，谁也不会说这个杯子变化成了这支笔吧，对吗？不是一样的事情。我们感觉杯子是杯子，笔是笔，是两件事，为什么？它俩不一样，对吗？它俩不一样，不一样的东西之间谈得上变化吗？谈不上。

那他的语境中，这个杯子在刹那刹那变化，实际上是默许了（两个不一样的东西可以变成一个）。对，他从执着自体来说，杯子本身的前后两个刹那没有一样的。没有一样的话，那不就是两样东西，谈什么变化啊？他谈变化，是默认它是一个东西（因为只有一个东西，才能谈它本身如何变化）。默认一个东西，又说它在变化、又不一样，这不是自语相违吗？知道吗？说一个东西在变化，这是自语相违，一

个东西是没法变化的；如果前后变化的话，又成了两样东西，这也谈不上是一个相续的变化，对不对啊？执着有自体的时候，说它常、说它无常都有问题。

执着法有自体的时候说无常，说不通，所以，说一个杯子在刹那刹那变化，是带着我们过去那个自成自体的常住的杯子的意象，然后加一个改良的说明，说“那个常恒住的杯子是刹那刹那变化的”，是不是就是我们内心啊？我们内心不就是感觉“这个一直没变的杯子在刹那刹那变化”嘛。我想起了我之前学的一个网络用语，叫作“蛇精病”，大家想一想这是不是有一点错乱的感觉啊？这个常恒的杯子在刹那刹那变化，这不是自语相违吗？离神经错乱已经不远了。

这样说无常，有问题吧，意识到它深刻的问题了吧？它问题的根本在哪？因为这种表达，其实投射了我们内心中错误的B作前提，然后用现象上没有办法跟这个B吻合的事实来再给这个B做改良。在一个常恒住的实体上面乱写乱画的两个字，它在刹那刹那变化，然后这个东西是实体，在那不动，这就是我们内心对于无常的错误认识。

那么，另外一种描述，说“缘起法是没有常性可得”，什么意思？说这个现象（缘起法）是依因待缘而现起的，没有任何的实在自体，也谈不上任何两个刹那是一致的，这就是没有常性可得。这样的描述，相对来说就更不容易产生误解，或者歧义，或者内在的矛盾。

我是说了这个无常，因为现在说到了烦恼的无常，我如果不把这无常义说清楚的话，大家还是像说“这个杯子在刹那刹那变化”那样去理解无常，那里面还是有问题。

说到烦恼是没有常性可得的，意味着什么？它是刹那不住的，没有一个所谓的能够住一个刹那的烦恼，烦恼这种缘起现象是没有常性可得的，也没有它的自体。现在的烦恼其实连一刹那都存在不了，它是随着因缘变化的。如果下一刹那（我们假名的现在之后的那个刹那）烦恼的因缘没有了的话，我们需要去断这一刹那的烦恼吗？我们不需要去断，而且我们也断不了这一刹那，因为现在并没有一个真实的着脚点让你去抓住属于现在的东西。

那么断烦恼发生在什么时候？断的是哪里的烦恼？断烦恼发生在

假名的当下（就是所谓的假名的现在这一个刹那），它所断的是未来烦恼发生的因缘，断除了未来烦恼生起的根本因缘，所以未来的烦恼没有办法生起了。这一刹那烦恼灭去，因为它没有一个刹那是能够常住在那的，那么到了下一个刹那，因为在前一刹那已经断除了后续烦恼生起的根本因缘，所以后来的烦恼不生起了，叫作这个人烦恼永断，是这么回事。

好，刚才的问题再问一遍：“我们说断烦恼，断的是什么时候的烦恼？”

断的是未来的烦恼！好了，你们佛学院都毕业了。这个问题，预备班的、预科班的我一般都不跟他们讲，太烧脑的事情容易让这些小小师父们“早衰”。不能都这样（详细地）讲，都这样讲的话，我们可能一天也就讲一页。

这说到这个问题，就说到了烦恼没有实性，“无明实性即佛性，幻化空身即法身”，听得美吧！道理深吧！这是这里的意趣。

这里说：“须菩提！若人言佛说我见、人见、众生见、寿者见，须菩提！于意云何？是人解我所说义不？”

“我见”乃至“寿者见”都归于一类烦恼，在烦恼法相的名词里叫作“身见”，或者叫“萨迦耶见”。我现在有时间了，我“挥霍”一点。萨迦耶见是梵语的音译，“萨”对应的梵语是“坏”的意思，“迦耶”对应的梵语是“聚”的意思，萨迦耶见的意译（就是按照意思翻译过来）叫作“坏聚见”，中国更多的翻译叫作“身见”。

“身”，我们一般理解为一合相、一个整体，但是身恰恰是说种种支分聚集的意思。你看坏聚见这个词多好，“坏”是表示无常，常常的、时时在变坏的、没有常性可得，这叫“坏”；“聚”是说它是种种因缘聚合而呈现的现象，没有常性可得。生命之流本来是这样的，但是它在这样的时时变坏的五蕴聚上执着认为有一个我，这叫萨迦耶见，叫坏聚见，叫作身见。这里说的“我见、人见、众生见、寿者见”都只是身见或者是叫作萨迦耶见的一个表示方式而已，从法相上来说，从心所（就是心的活动）来说，它都是萨迦耶见或者说是身见的表现，都只是烦恼。

这句话抽象一点就是问：佛有说有自性的烦恼吗？有自性的身见吗？佛没有。如果有人说，佛说了这样自体真实的烦恼，自体真实的身见；这个人理解佛说的意思了吗？翻译过来就是这样，这样大家清楚了吧。

“是人解我所说义不？”“不也，世尊！是不解如来所说义。何以故？世尊说我见、人见、众生见、寿者见，即非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见，寿者见。”世尊说到我见、人见、众生见、寿者见，就是指没有自性的我见、人见、众生见、寿者见，并不存在我见、人见、众生见、寿者见这样相对应的自体真实，没有这样有自体真实的烦恼这回事，正因为这样，所以不妨假名说我见、人见、

众生见、寿者见。好，下面一段：

须菩提！发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法，应如是知，如是见，如是信解，不生法相。

不仅仅是对于我、人、众生、寿者这种种倒见，是这样来认识，这样来看待。一个真正发起无上正等正觉心的人，一个发起了真正菩提心的人，他在一切法上都应该这样来如实地认知，如实地知见，

“如是信解”，这样来信解，“不生法相”。这都在描述什么？

这句话用我们常说的 A、B、C 来翻译一下就是，发菩提心的人在一切法上都应该有正确的 B，就是这样。这是我们第一天第一节禅修之前说的的问题，说的解决方案，最后《金刚经》也是这样说的，就是这样如实地知见，不取一切任何有实体的法的意象，不发生任何错误的 B。所谓的“不生法相”就是不发生错误的 B，就是这个意思，因为我们但取一个法相，都叫做错误的 B。

须菩提！所言法相者，如来说即非法相，是名法相。

不说了，这反反复复，大家也都听腻了。好，我们看最后一部分。

须菩提！若有人以满无量阿僧祇世界七宝持用布施，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。

这又是一个功德的较量，这次说得就更加庞大。“阿僧祇”是什么

一个数字概念呢？是一个“1”后面 51 个“0”，是这样的数字概念。这么多个世界，他都用七宝给装满了，然后拿这些七宝用来布施，这得多大的福德啊！

这是作为基准的福德，那么与它对照的呢，是“善男人善女人发菩提心者，持于此经，乃至四句偈等，受持、读诵，为人演说”，这所得的福报，比前面那个还要殊胜。

那么怎么样为人演说呢？乃至说怎么样来受持、读诵啊？

云何为人演说？不取于相，如如不动。

“不取于相”，不发生错误的 B。不发生错误的认识，才有可能趋于正确的认识。如何是正确的认识呢？就如其所然地安住，叫“如如不动”，这是正确的认识。前面是不发生错误的认识，叫作“不取于相”；“如如不动”是如实智契如实理，而没有任何错乱颠倒。

“如如不动”是真正的自证境界，就是真正正确的 B 的描述，或者是说，正确的如实知见 A 形成正确的认知 B 这样一个过程的描述，就是 $B=A$ 这个过程的描述，因为这是缘起的。我们如果谈一个孤零零的正确的 B，那是颠倒说，那不又是反缘起了吗？离开了认识的对象，谈正确的认识结果，那不又是颠倒说吗？所以，“如如不动”是指的如实智契如实理，这样的不发生任何倾动，不发生任何错乱颠倒。

“不取于相”已经说明了杜绝了从前的错误，这后面“如如不动”是说明了正确的。这是尽可能地用语言做一个表述，没有办法真正用语言来表述，因为我们语言是建立在错误上的。

何以故？一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观！

为什么应该这样为人演说呢？为什么“不取于相，如如不动”呢？因为一切法不可取、不可着。不取于相，不是说一切法有这样的相，我憋着不去取，而是说一切法不可取、不可着，没有一个确定的杯子相可供我们去取、去着。

“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观！”“有为法”指的是有生、住、异、灭的法，跟无为法是相对的。那么对于凡夫来说，所谓的无为法，是没有接触的，认识不到。因为无为法可以说是诸法的

实相，本质性空，凡夫没有相应的智慧去认识。凡夫所认识的一切都是有为法，乃至说凡夫在想象涅槃，那也只是想象的涅槃，是有为法。不要以为我在想象涅槃，我心是在缘无为法——错！涅槃是可以想象的啊？想象出来的那个就不叫涅槃。凡夫所能接触的一切——见、闻、觉、知，眼、耳、鼻、舌、身、意，通通都是有为法，我们所接触的一切境界现象都是有为法，都是“如梦幻泡影，如露亦如电”，这是举了六喻：“梦”“幻”“泡”“影”，然后“露”和“电”。“应作如是观”，应常常这样来观察。

用“梦”“幻”“泡”“影”“露”“电”这六种来譬喻，是在说什么呢？一方面是说本质的无实，本质上没有那样真实的、坚实的自体，那么电呢，除了说无实，还有说无常这样的意思。另外一个，这些现象是不存在的吗？也不是，另外一层意思是说缘起现象上的非无。这个譬喻一方面是说的真实自体不有，另外一方面缘起现象不无，两边不落。不落二边，这样如实地来了知一切有为法。

无漏智慧的生起，很多人以为去缘一个什么玄妙的东西生起的——错！就是在这一切有为法上，如实知见，生起了无漏智慧。为什么我们修习禅观，要以当下身心正在经验的现象，为所观对象？那就是我们能够经验的最亲切的有为法，也是我们生起颠倒我想的最直接的经验食粮，当我们在这上能够如实知见，不再发生过去错误的时候，就叫作破除了我执。所以，无漏智慧的生起，并不是去拟想，或者去缘取一个什么玄妙的存在，而是就在这生灭无常，没有任何真实性的有为法上，如实地去观察，呈现这样如实的认知结果，无漏智慧就呈现了。

在龙树的《大智度论》里，前后两个地方有两句话是非常匹配的，被我放在一起连成了一副联，这个联叫作什么呢？

上联叫：“有为法实相，即是无为法。”这个没有问题了吧！大家《金刚经》学到今天，有没有这个认识啊？所谓的无为法，并不是离开了缘起的有为，而别有一个孤零零的、悬在某个神妙莫测地方的无为。有为法的实性，有为法的实相，就是无为法，也就是《心经》说的“空不异色”。并不是离色觅空，而是即色观空，叫作“有为法实相，

即是无为法”。

这是第一句，能够体认吗？这是很重要的一个认知哦！不然的话，一学佛就满腔热情地到各种神秘的地方去，身心内外去找那个神秘的东西，好来达成无漏智慧——错！你已经错过了。如果你想开悟的话，我想把那个“忄”旁的“悟”换成“讠”旁的“误”也可以，你已经开始错误了。要有这样的认识——“有为法实相，即是无为法”；“空不异色”。

下一句：“如实知世间，即是出世间。”“有为法实相，即是无为法；如实知世间，即是出世间”这两句是在《大智度论》中不同的地方，后来发现把它俩连成一起简直是绝对。什么叫“如实知世间，即是出世间”？我们如实地、如其本然地认识到了这有为法的性空，就叫“如实知世间”，那么我们就生起了出世间的无漏智慧，就这么简单。为什么能够“如实知世间，即是出世间”？它的原理就在前面的半联，因为“有为法实相，即是无为法”，所以你如实地知见有为法的本质，就叫作如实智契了如实理，就是无漏智慧生起了，就超出了这个虚谬的世界。

前半句“有为法实相，即是无为法”是说修行的理，后半句“如实知世间，即是出世间”是说修行的事，修行的理、事就在这两句中该括无疑。佛法，说难不难，说易可能也不太易，但是如果到了这个程度的话，大家能够把握住这个意趣的话，应该说这些七七八八的忽悠再也乱不了你的心了。

这是龙树自己根据《大般若经》的意趣做的整理，我想任何一个对于大乘佛法有一点基本信念的人，对于这个应该是没问题。

龙树做的功夫，不仅仅是依于大乘经典做功夫。他最了不起的地方，是依于一切佛教部派共许的《阿含经》，来说明佛在“阿含教”中就说明的“一切法空”的深义。他这个不仅仅是大乘意趣的独唱；在龙树的认知中，他所诠释的佛法是大小无碍的，不是大乘是一套小乘是一套。连出个软件都懂得向下兼容的好不好？佛陀他老人家就这么没智慧，教起来还搞得大小不兼容？正因为这样，所以我们更容易能够判断——何者是更契合佛陀本怀的真实教法。

这两句话：“如实知世间，即是出世间”指出了我们修行的道路，前一个是他的根据——“有为法实相，即是为法”，要这样地来修习。有了这样的智慧相应，来摄持一切广大行，向于无上正等正觉，这就是菩萨的作略。

在《大般若经》中有一句非常好的话，《大智度论》里也有讲，叫作：“无所依止而发大庄严。”

很多人以为，行菩萨道一定要有一个能行的人，能发的心，所行的菩萨道，所积累的福慧资粮，乃至最后成就的佛果；心里总觉得这样。如果说一切法空，他总觉得好像啥也不用干了，或者没法干了。

那么正确的知见摄持下，是“无所依止而发大庄严”，怎么个“无所依止”？他不需要在内心制造一个自体真实的法，然后抓着这一法才觉得能够使上劲，他不需要。他如实知见诸法的性相，无所依止而能发大庄严，这也就是用方便慧相应的菩提心，真实的菩提心。

“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”，以此悲、智相应的真实的菩提心，而能发起真实的菩萨行，也就是“无所依止而发大庄严”。

这样的话难道在《金刚经》中没有吗？有一个完全等价的话是哪一句？“应无所住而生其心”，是完全等价的。

在说到这一个偈颂“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”的时候，我希望不仅仅说明它这样缘起性空的如实义，还要能把这个意趣深一点的味道给它彰显出来，特别是在性空慧如何与广大行圆融无二地贯穿在一起把它做一点说明，希望大家有一点感受。

好，到此为止，这部经的正文（就是这部经的主体部分）就说完了。不是有序分、正宗分和流通分吗？正宗分到“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”这一句话、这个四句偈之后就结束了。下面是流通分：

3.流通分

佛说是经已，长老须菩提，及诸比丘，比丘尼，优婆塞，优婆夷，

一切世间天人阿修罗，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

简单地说，就是在场的这些出家众、在家众，人也好，天也好，乃至阿修罗也好，这一切众生听到佛宣说这样甚深的法门，都欢喜无量，而且信受奉行。这也应该是我们学着做到的四个字：“信受奉行”——发起这样的信解，能够如实地接受，并且奉行无误。

最后，我们一起来做一个回向。因为这一次发起的因缘主要是明定和明观两位善士，那么请大家在内心中将这样法会因缘的功德也为他们做一个回向。我们将这次一起学习《金刚经》、一起禅修的功德，回向给法界一切有情，希望法界一切有情都能够在佛法中得到利益。

下面的言语，我说一句，请大家跟诵一句：

十方所有诸众生，
愿离忧患常安乐，
获得甚深正法利，
灭除烦恼尽无余。
愿以此功德，普及于一切，
我等与众生，皆共成佛道。

感恩大家！