

《般若波罗蜜多心经》略释

——二〇一二年厦门

目 录

印顺导师编《心经》科判	1
一、波罗蜜多、般若（释经题之一）	3
（一）波罗蜜多	3
（二）般若	4
二、般若波罗蜜多（释经题之二）	8
（三）般若波罗蜜多	8
三、心、经（释经题之三）	11
（四）心	11
（五）经	13
四、译者玄奘法师	14
五、烦恼的根源——自性见	16
六、电子本来就是假设	20
七、回顾	22
八、为何“照见五蕴皆空”，就能“度一切苦厄”？	25
九、成佛三要件	28
十、执着有“我”，是很多问题最根本的原因	29
十一、五蕴无我	34
十二、修学次第	
（“先学人我空，后学一切法空”之一）	37
十三、如何让业不感果？	
（“先学人我空，后学一切法空”之二）	40
十四、八苦	
（“先学人我空，后学一切法空”之三）	41
十五、只贵子眼正，不贵子行履	
（“先学人我空，后学一切法空”之四）	45
十六、三苦	
（“先学人我空，后学一切法空”之五）	48
十七、自眼未明，何能觉他？	52
十八、舍利子	55
十九、什么是空？	
（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之一）	62
二十、实体观念是如何产生的？	
（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之二）	65

二一、99.99%以上的空间都是空的	
（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之三）	69
二二、略谈佛教与哲学的同异（附：中观的独到）	
（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之四）	71
二三、以有空义故，一切法得成	
（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之五）	75
二四、受想行识，亦复如是	80
二五、动静皆智慧	82
二六、依俗契真实	86
二七、崇古	90
二八、多门观察无自性	93
二九、观蕴处界等空	96
三十、一切皆空	100
三一、得般若果	103
三二、梳理全经脉络	105
三三、安般念	107
三四、四念处	113
三五、如何验证三世因果的真伪？	115

印顺导师编《心经》科判

悬论

一释经题

般若波罗蜜多心经

二释译题

唐三藏法师玄奘译

正释

甲一标宗

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

甲二显义

乙一正为利根示常道

丙一法说般若体

丁一修般若行

戊一广观蕴空

己一融相即性观——加行

舍利子！色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。

己二泯相证性观——正证

舍利子！是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识。

戊二略观处界等空

无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道。无智亦无得。

戊三结显空义

以无所得故。

丁二得般若果

戊一涅槃果——三乘共果

菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。

戊二菩提果——如来不共果

三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

丙二喻赞般若德

故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。

乙二曲为钝根说方便

故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

编者按：这次的《心经》开示，缘起于几位善信于 2012 年请印慈法师在厦门以半座谈的方式略说，在座参与的多为厦大哲学系研究生。

一、波罗蜜多、般若（释经题之一）

《心经》，在我们汉传佛教很重要，也很普遍，也是被多少人讲过的一部经。讲《心经》，如果单纯从义理上去发挥，当然可以，但《心经》其实是直接来指导我们观修的。就是因为《心经》的这种起点比较高，上来就说“照见五蕴皆空”，前面少了好几个台阶，所以尽管很多人每天都在诵，其实是有点摸不着头脑的。这一次讲《心经》，我可能会在前半部分，给这个“五蕴皆空”垫台阶这一块，多讲一点，所以花的时间可能会多一点。当这个台阶垫好了之后，后边就方便了。所以在前后时间的分配上可能会不太对称，前面可能会花较多的时间，铺垫足够的话，后面就比较快。我们大概预计用两天的时间，一起把《心经》略略学习一下。

（一）波罗蜜多

《心经》，全称《般若波罗蜜多心经》，先说“波罗蜜多”，因为“般若波罗蜜多”是“波罗蜜多”中的一种。“波罗蜜多”是梵语的音译，汉语的意思是“到彼岸”，或者是“事究竟”（这件事情究竟成办了）。简单的译法可以译成“度”，就是常说的自度度他的“度”，也可以说“度无极”，也就是“到彼岸”的意思。

这个“度”或者说“波罗蜜多”，其实有两层含义：一层是静止的内涵，它就是彼岸；还有一层是动态的，就是从此岸到达彼岸的过程。从这两个意义上来把握“波罗蜜多”。

（二）般若

1. 般若是音译

“般若波罗蜜多”，其实是大乘里常说的六度中的一度。“般若”，之所以保留它的梵语，没有翻译过来，是因为当时汉语里没有直接与它对应的词。我们学这么久都知道，翻译中常会出现这种情况，这时可用音译，再用这个目的语种来给它进行一番诠释，让大家对这个音译词有更准确、更全面的把握，比单纯对应到这个目的语种的一个词汇可能会更好、更准确一点。“般若”就是这样一个情况，因为当时翻的时候，在中国文化里找不到跟“般若”所表达的意思完全对应的词汇，所以就保留了它的梵音，然后大家加一些辅助的说明。

2. 有漏、无漏

般若，简单地说就是智慧。什么样的智慧呢？究竟来说，它是指无漏的智慧。我们常说有漏、无漏，这个“漏”其实是指的烦恼。不过有漏、无漏，不是简单的有烦恼或者没烦恼。做这样一种理解往往是更准确的，就是“烦恼随增”，烦恼在等随增长，这样一种情况叫作“有漏”，与这种情况相应的法，叫作“有漏法”；相反的，尽管还有烦恼，但是烦恼的随增被克制了，或者被对治了，烦恼在减轻，跟随增方向相反，那么这种情况，尽管还有烦恼，也可以称为“无漏法”。这一点，可能是我们一般汉传佛教不容易注意到的情况。

从这个标准来说，有烦恼的情况也有两类：一类是有漏的，一类是无漏的。这么划分有没有意义？是有意义的。当一个修行人开始发展智慧，调伏乃至渐次断除烦恼的时候，他所做的这些努力，难道是令烦恼更加增盛的吗？不是吧？是令烦恼渐渐调伏轻微的。这一类的法、这一类的作为，跟他从前受烦恼支配，在这个生死圈子里打滚所做的种种事情，性质上是不同的，一个是导致烦恼的增长、广大，一个是导致烦恼的萎缩乃至最后的根除。从这个意义上说，令烦恼渐渐淡薄、轻微、调

伏乃至断除的这些努力，把它们都放在无漏法里。

这是就有漏、无漏说一说。如果对有漏、无漏不清楚，那对于什么叫“无漏的智慧”，也很难有一个清楚的认识。

3. 三种般若与四种智慧

般若，确切地说是指无漏的智慧，又有浅深的不同。如果就深的来讲，像佛陀的智慧、阿罗汉的智慧，乃至见圣道人的智慧，他们这些跟诸法实相相应的智慧当然是无漏的智慧、是般若，这没有问题。甚至于佛智还有一些其他的称呼——一切智智、一切种智，还有像“萨婆若”这样一些说法都有，只是不同的表述而已。但只有这样的圣智，才能被称为般若吗？

其实有几种粗线条的划分，都可以说是般若。

一个是“文字般若”，就是指的通过学习经典——或者读书、或者听人讲说，这样通过语言、文字为载体，而对于般若产生的理解、把握和体会。如果对应于另外一种说法，这个就是“闻慧”，从听闻而产生的智慧。它当然不是跟诸佛、阿罗汉那样无漏的智慧可以比拟的，但是它也算是般若，也算是智慧，在它的指导下，你也可以发起令烦恼渐渐轻微、调伏的功能，跟烦恼增盛、增长的那个方向是相反的，从这个意义上说，这也是在寻求无漏法。换句话说，这就说明了我们平时学习文字上的佛法的意义所在——通过这样一些文字的载体、语言的载体，来发展自己的智慧，并用这样的智慧指导我们佛法的实践，让自己身心上的烦恼渐渐轻微、调伏。这是智慧的功用，这才能说明你是在修学无漏法，你这个智慧是与无漏相应的。这是说文字般若。

下一个层次叫作“观照般若”，是说通过文字般若的阶段，通过闻慧，对于般若、对于智慧、对于它的这种慧见，有了一个比较清晰的认识，然后在生活中、在禅修中、在一切见闻觉知中、在一切触境中，用这样的智慧去观察在这里到底有没有我们过去所执着的实在的“我”、实在的法，把智慧运用在这样的过程中，叫作“观照般若”。在另外一个框架里说，它就叫作“思慧”。

其实观照般若也摄得修慧。修慧跟思慧有什么差别呢？思慧是散心位，就是没有达到禅定，在我们平时心的状态下所做的思维、观察、抉择，都属于思慧所摄。不是随便想什么都好，是在刚才那个闻慧、文字般若的基础上，顺于这样的无漏智慧而做的种种观察，这个叫作“思慧”。刚才我说的是没有禅定的时候。那有禅定之后叫什么呢？基于禅定基础上那种更强有力的支撑下所做的观察，叫作“修慧”。

文字般若和观照般若其实就摄得了闻、思、修三慧。

再往上，般若还有一个层面叫作“实相般若”，就是无漏圣智了。这种无漏圣智在另外闻思修慧那个体系来说，它就是无漏慧相应的，这是在进入圣道之后才会有的智慧。换句话说，谁有了实相般若，谁有了无漏圣智，谁就成就了圣道。当然了，圣道的阶位就不一定是哪一个阶位了，看悟入的深浅以及自己在悟入之前断烦恼的情况，也就是说禅定的情况这些都是相关的。

这虽然说是一种般若的分类，其实也就指明了我们修行的道路。我为什么要这么强调呢？因为我们如果只是从文字相上去学佛法的话，很容易就学成这样一个分门别类的佛法体系而已，不能汇归自己的生活、汇归自己的身心、汇归自己每一个当下的体验，那样的佛法跟自己是隔别的，对我们生命意义也是比较小、比较远的。学佛法不应该那样学，应该把所学的都摄入到自己或者是别人的整个佛法实践中去。这个文字般若、观照般若和实相般若，也就是闻、思、修慧以及无漏慧，就给我们指明了我们应该是一个什么样的次第、什么样的途径，来发展我们的智慧，让它渐深、渐广，对我们的生命作用越来越强烈，力量越来越大，乃至最后引发无漏慧，使生命发生根本性的改变。

圣人不是就不食人间烟火了，不要对圣道产生一种恐惧：“我只要有一点智慧就好了，千万别到无漏慧的程度，不小心成圣人不就糟糕了吗？”不要害怕，圣人其实是过着更洒脱的生活，烦恼更少，要是真正的像阿罗汉、佛陀，那就是没有烦恼，没有烦恼的生活是多么好啊。我们现在每天为五斗米折腰，为这个那个在奔波、在忙碌、在低着头向前冲，不都是为了所谓幸福的生活嘛——别人许诺给我们的幸福生活，或者是社会主流意识形态许诺给我们的幸福生活。我们其实也不知道，在

那个目标达到之后，到底是不是有一个幸福生活在等我们，只是大家都这么说，是吧？但是实际上，真正的幸福生活，或者说真正离开了苦恼的生活，是要依赖于我们的智慧的。没有智慧的话，不管有什么样的物质条件或者是人际环境，我们免不了苦恼的，这在下面会说明。

我们学佛法，发展智慧，就是先从文字上尽量领会、理解般若在说什么，通过一个什么样的途径，通过一个什么样的手段、方法，如何去渐次增广、加深自己对般若的认识和体会，这是我们在文字般若阶段所要掌握的东西。它到底在说什么，我如何去发展它所说的这些东西，这是我们在文字般若阶段所要把握住的。

观照般若就是进入实战阶段了，在生活中去运用文字般若阶段所带来的智慧。这个“生活中”，不是说“我每天抽出半个小时、一个小时、两个小时打打坐，这是我发展自己智慧的时候，其他时候不是”，那不是的。我记得**在微博上有一句话说得挺对的：“人生是场修行，工作就是道场”，这就是思慧所摄的生活。真懂得修行，人生就是一场修行。这并不意味着你人生就得过得很严肃，一点乐趣都没有了，那是大家自己把修行给妖魔化了。人生是场修行，只会保证你生活得更自在、更洒脱，甚至更幽默，而不是更苦恼、更无趣、更了无生意，不是的，那不是修行，那是自杀。

修慧就需要我们发展禅定，才有可能把它更深刻。我们平时的心是非常散动的，这种内向自我观照越多的人，对这个的认识可能会越清晰一点。我们修习禅定，其实是在训练心的能力。禅定是可能带来一些不同寻常的体验，但更主要的是，我们通过禅定的训练，能让心具足更大的堪能，具有更强的能力和可能性来发展更深刻的智慧，也就是修慧。

通过这样闻思修、闻思修、闻思修的训练，再辅以其他一些必要的因缘，在恰当的时候就有可能引发无漏慧。这是我们发展智慧的这样一条道路。大概从这样几个角度来说“般若”。

二、般若波罗蜜多（释经题之二）

（三）般若波罗蜜多

说“般若波罗蜜多”，就要说涉及到其他几个波罗蜜多，我们最常说的有六度——布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧（般若），这是大乘常说的六波罗蜜多——布施波罗蜜多、持戒波罗蜜多、忍辱波罗蜜多、精进波罗蜜多、禅定波罗蜜多、智慧波罗蜜多。稍微解说一两句。

1.布施

布施包括三种：财布施、法布施和无畏施。

财布施不仅仅是金钱的布施，像对实物的布施也属于财布施。甚至于说更远一点的，布施我们身体，属于自己身分的一个布施，比如献血，是不是布施？是布施；正好某个人需要某种型的骨髓，你是幸运儿中选了，做这个捐献也是布施；乃至于签一个协议：“我如果命终之后，捐角膜，捐这个、捐那个……”这都属于一种财布施。这是说的财布施。

法布施，是用佛法乃至于社会上的谋生手段，不计回报地布施给别人，这也属于法布施。

无畏施，你的朋友心情很不好，你陪他、开导他、哄哄他，让他欢喜起来了，这就属于无畏施。当然了，无畏施最恰当的说法，是说在苦厄中的众生，你给他们以希望，给他们以安慰，这就涉及到我们世间慈善的说法了。

六度中为什么先布施、后持戒这样一种次序？因为布施比持戒容易。大家好像觉得布施有点难，其实布施是没有限额的，我布施一万块钱是布施，布施一百块钱也是布施，我布施一毛钱、一分钱还是布施。布施不了多，还不能布施少吗？佛教讲布施，从来都不是说“你要打肿脸充胖子，你要跟别人攀比一下”；佛教讲的布施，从来都是

说：“你要度量自己的利益，度量自己的心，度量你自己的因缘，看看能做什么样，就做什么样。”

假如我很有钱，一百万对我来说就是个数字；但是我非常吝啬，一块钱以上的，我给别人，心里肯定不舒服。假如我是这样一个人，那我可以布施一毛钱吧；实在不行，五分钱；再实在不行，我费个大劲去银行兑换一堆一分钱练布施，可不可以？都可以。甚至于对极度吝啬的人，练习布施从什么开始？从废弃物开始布施。比如我家要扔的烂菜叶子，拿出去给一圈；如果连要饭的都不要，那我还想练布施，怎么办呢？扔给小鸟吃，扔给虫子吃，这也是练布施。说：“这些食物还好办一点，钱，我是非常难出手的。”没事，你也可以这么练，左手拿了给右手：“给你一百块钱。”右手拿过来：“谢谢！”完全可以的。布施不需要去攀比或者是为了面子，那是比较遥远的做法，而且是不相应的，还是要多养己利，看因缘来做。

2.持戒

持戒比布施就要难一些。为什么？特别像五戒，需终生持守，很多人会觉得：“我不敢保证这一生都能够守住这一条。”因为现在大家是可以分开受五戒的，甚至说一条一生持下来，在现在这个环境，应该也是很了不起的一件事。不过有好办法，佛教里有只受持一日一夜的戒律，就是八关斋戒，只是在这一日一夜奉行这个戒律，这样的话，难度就低多了：“我做不了一辈子好人，我还做不了一天的好人吗？”佛法就是这样，不放弃一切希望，不放弃一切可能，来改善我们的生命，增进我们的道路。这是简单说持戒。

3.忍辱

对于忍辱，我们比较容易产生误解，认为别人侮辱我，我就要像一个缩头乌龟一样地来忍，忍得很辛苦，忍得很难受，忍出内伤，这都不是忍辱真正的意义。其实忍辱是要配合智慧的，也要配合见地上

的变化的，这里不去细说。

4.精进

精进和一般的辛劳、精勤还不太一样。佛法里的精进，单纯是指在断恶修善上，发起的勇悍、不可遏止的胜进。它的相状就是断恶修善，向这上发起这种非常勇悍、不可遏止的力量。这是在说精进，不去细说。

5.禅定

禅定，就是像刚才说的，发展一些我们散心位不具备的一些心的状态和能力。这个其实也没有太神秘，佛教说一切法都是因缘法，修习禅定也是一样，只要将生起禅定所具足、所需要的因缘凑齐了，禅定自然就生起了，就像你凑足了让你入睡的因缘，你不想睡也忍不住要睡着一样。其实禅定就是我们平时清醒和睡眠之外，另外一种身心状态而已。我们平时的清醒和睡眠是一种身心的综合的状态，我们说“我现在在清醒的状态”“我昨天晚上几点睡着了”，这是在说两种状态。禅定也一样，禅定是另外一种身心状态，我们觉得神秘，是因为我们没有经历过或者很少经历而已。其实也没什么神秘，只不过形成禅定所需要的因缘，我们一般生活中不太容易成办而已。比如真正的要证入色界初禅的话，那是需要在五欲上有相当的调伏才有可能的。当然不是说你一直那样，就是说最起码你在修习禅定的这一座上，你心里的贪欲、嗔恚这些要得到相当的调伏，当然还有其他的，不去细说。

6.般若

最后一个就是般若度（前文已明）。

7.五度为盲，般若为导

大乘佛法有一部经叫作《大般若经》，《大般若经》说：“五度为盲，般若为导。”前五度就像盲人一样，它们自己没有一个正确的指向，必须通过智慧，就是通过般若，来牵引着它们走向正确的方向。这句话怎么说？如果离开了般若，前五种不成为“度”，不能成为到彼岸的力量，不能成为到彼岸的支分。为什么？因为它们是在世间的。做布施的人、做慈善的人有很多，但是每一个都导向了究竟解脱吗？没有吧？多数是在做世间善法。世间善法有世间善法的果报，有世间善法所带来的影响，但是它的力量没有指向最圆满的智慧，没有指向烦恼的究竟断除，原因就在于它没有般若的指导。如果说用现在的话说，般若就像一个导弹上的制导部件一样，没有它的话，导弹就变成炮弹了。般若在六度中起到一个统帅作用，它非常重要。但是统帅如果是个光杆司令的话，那还是没用，或者说它能起到的作用就更有限了，五度和般若的关系也是这样，如果般若离开了前五的话，也没有办法度一个人到最圆满的智慧（佛的智慧）。

三、心、经（释经题之三）

（四）心

这是说了“波罗蜜多”，说了“般若”，也说了“般若波罗蜜多”，接下来说《心经》这个“心”字。这个“心”不是指我们的肉团心，也不是指我们精神现象上笼统所指的那个心，这个“心”是指的心要、核心、心髓这样一些意思。

首先，在全体佛法中，大乘是重要的、是核心的。为什么这么讲？龙树菩萨在《十住毗婆沙论》里开篇就讲：“如果没有人行菩萨道成佛的话，世间就不会有声闻和缘觉。”为什么？因为声闻是听佛所说的法之后去实践，而证得四果。缘觉，有一类是曾经听闻过佛法，做过佛的声闻弟子，但是等到他解脱的果要成熟的时候，世间已经没有佛法了。

因为人间、天上的往返是要消耗时间的，等到他再在人间最后一生要成就圣果的时候，世间没有佛法了，逼得他变成了最后一生好像是无师自通，自己证入这样一个圆满的解脱果一样。如果没有大乘、没有佛陀的话，不仅没有二乘，甚至连世间善法肯定也没有，因为大乘说，菩萨的示现世间，不一定是以佛教的面目来出现的，他要应众生的根机、时代的因缘，可以种种的身份、种种的姿态、种种的方便来应化世间。所以说对于整个佛法来说，大乘是核心的。

因为大乘法讲的是如何成佛，所以只有佛陀才能够无谬地开显他所证悟的道路。大家应该都知道有声闻、缘觉、佛陀这样不同的道路，其实他们最终证悟的智慧也是这样渐次增上的，但是就算是辟支佛（缘觉），他们都没有办法把自己证悟的东西表达出来。我们现在在谈玄说妙、在说佛法，这一切都是因为佛陀先说了，佛陀把他自己的这种证悟、这种直觉的境界，那种无漏的圣智所流露看待的东西，他能够正确地表达出来，通过语言法给铺设一条道路。语言法本身不是什么，但是就像标月指一样，就像我们指着月亮的那根手指一样，它能够帮助我们趋向目标。这样的智慧其实是非常深刻、非常了不起的。

缘觉尽管断尽一切烦恼了，智慧也非常深妙，但是他没有办法说出来。缘觉要想度众生，怎么办？示现神通。去你家乞食，给我打了一钵饭，想要度化你一下，怎么办呢？说法说不了，那可真是“茶壶煮饺子——有货倒不出来”，怎么办？给你示现一下神通，于是身涌空中，十八神变，你看了之后感觉很羡慕，说：“我也要做这样的人。”这在佛经里有一个故事，佛十大弟子里边神通第一的大目犍连的往昔因缘就是这样。他那一生的时候是一个农夫，正在田里干活，有一位辟支佛到他那儿去乞食。到田里干活，他是带着吃的东西的，看到辟支佛，也可能是从前有缘分，很欢喜，就把自己带到田间准备吃的饭全部供养给了辟支佛。辟支佛收过他的供养之后，身涌空中，十八神变，给他示现一番神通之后，以神足通直接回到自己住处去了。目犍连看得目瞪口呆，心里非常欢喜：“哎呀，我供养了这样一个了不起的人啊，我以后也要做这样的人。”结果后来，在释迦牟尼佛座下成就阿罗汉道的时候，就成了世尊上首弟子中神通第一的人。

就算是辟支佛的智慧，也没有办法把这种证悟给正确地说出来，只有佛陀才可能，他能够证悟，也能表达，也能引导。只有佛陀到达之后，还能开辟道路，佛陀是这样了不起，他最了不起的地方就在于他开辟了道路，他不仅自己能够到达，他还可以指给别人指示道路。缘觉、辟支佛可以到达，但是没有办法给别人指示道路。这是非常大的差别，这种差别就决定了他们在到达终点之前的道路是不一样的，所以大乘要讲六度万行，要发展最深刻的智慧、最广大的智慧，不仅要发展这种无漏的圣智，甚至要遍学一切，发展一切的方便智，这都是有原因的。要不然的话，你想在达到佛果的时候，具有那样最广大圆满的智慧，不仅能够到达，还能指示，这是很难的，是做不到的。

声闻在度化众生这一点上，反而比缘觉强，为什么？他们跟着佛，佛通过语言法来给他们指示了道路，他们按照这个语言法指示的道路实践，然后他们也到达。通过这样一整个的学习、实践、到达的过程，使得他们也能够正确地宣说。尽管他们的智慧不如缘觉，但在化度众生这一点上，缘觉赶不上他们。他们能够通过佛陀的语言的表达，所指示的道路，自己也学习、前进、到达，然后再指示给别人，这是声闻比缘觉高的地方。智慧上不如缘觉，但是功用上比缘觉要高。

这是说在佛法中“心”的第一层意思，在整个佛法中，大乘法是更核心的位置。

第二层意思，在整个大乘法中，般若是在核心的位置，这个在刚才五度中已经说了，“五度如盲，般若如导”就是这个意思。

还有一层意思，就是在全体般若的教法中，在全体的般若经典中，现在说的这部《般若波罗蜜多心经》处在核心的位置，它是全部般若部、般若经典的心要，这是第三层意思。

（五）经

《心经》的“经”就没有太多好说的了，“经”有说是经、纬线，其实就是贯穿东西的线的意思，是指佛弟子们在佛灭之后，把佛的教言集结在一起，就像线贯穿一样，形成一部一部经的意思。过去古德解：

“经者，径也”，也有道路的意思。我们不在这个上花太多功夫。

上面大概把《般若波罗蜜多心经》的经题大体地说一说，也借着解题表达一点东西。

四、译者玄奘法师

前面解题对“般若波罗蜜多心经”这几个字做了说明。《心经》最广泛流传译本的译者是唐朝的玄奘法师，在民间被以“唐僧”这个名义为大家所熟知。实际上在我高中时期的语文课本里，鲁迅把他称为“中国的脊梁”。他是个天才，从小就很羡慕、向往寺院的出家生活，在他十一岁还没出家的时候就已经住在寺院里，在寺院看到一些小沙弥成天谈笑，他就走过去跟他们说：“夫出家者，为无为法，岂复恒为儿戏？可谓徒丧百年。”意思是说，出家难道不是为了体证无为吗？怎么能总把自己当作一个小孩，干一些儿戏的事情呢？这样一天一天混下去，这一生不就白白荒废了吗？

当时唐朝出家是要考试的，不仅面试还要笔试，他当时大概还没到十七岁吧，还没有到正式出家的年龄，那个主考官面试他的时候一看：“你这么小也要出家，你出家想要做什么？”玄奘法师说：“远绍如来，近光遗法。”说得很有文采，意思是说：“从远一点来说，或者从大方面来说，我就是要荷担如来家业；要是从浅近一点来说，或者就我能做的事情来说，我要光大佛陀的遗教。”但是你看这两句话说得多有味道，“远绍如来，近光遗法”。他人本来就长得特别庄严，用今天话说就是长得特别帅的一个人，但不是让人觉得轻浮的那种帅，特别适合“庄严”这个词，因为对他的描述很多都是这么说。长得很帅、特别庄严的一个人，又说这样又地道、又有文采的话，就打动了主考官，破格被录取出家。这是当时的僧籍管理，是需要考核的。

他学佛法进步非常快，是个非常认真学佛法的人，在国内已经是一个比较知名的法师，他发现当时流传的佛法中有一些矛盾不通的东西，他也是遍访名家想把这些问题解决，但他发现当时国内一些他能够走访、学习、交流的人都解决不了，于是他就萌生了去天竺（印度）学法

的想法。

他在贞观二年的时候，因为正式的出国，当时国家不让，他只能从西域偷渡出国，他又是一个持戒很严谨的人，所以一路饱尝的辛苦是非常多的，中间有几度是丧命的因缘，他立下的誓愿是：“宁向西方一步死，不向东方半步生。”我们福建佛学院有一位法师，在二〇〇几年的时候带着几位同学骑着自行车，重走玄奘取经路。骑自行车，是比玄奘法师舒服多了，现在的交通也便利，过去原来的荒野，现在也已变成了公路，他不是百分百按照玄奘法师的足迹走的，因为那基本不可能。

他对玄奘西行的足迹做了一番了解，因为那位法师的特长就在佛教史这一块，他说玄奘当时有个很著名的遇险，在戈壁里，又迷了路，还打翻了用来解渴的水，唯一能判断方向的只有太阳……有没有动摇？他心里也曾有动摇过：“才走这么一点，交通又这么困难（他当时有别人送他的一匹老马），有可能到达天竺吗？”当时确实动摇了，但他马上就坚定地告诉自己：“我还是要去天竺学习佛法，哪怕死也要面向西方倒下去。”继续以坚定的心向前走。后来到夜里的时候，他的那匹老马嗅着吹来的凉风，把他带到了绿洲。他这是向西；据那位法师研究，当时他唯一的活路就是向西，如果他认为往东走可以活下去，那就只有死路一条，因为往东要花好几天的工夫才有可能走出去，但在戈壁里那么高的温度，而且又没有水，没有水分的补充是支撑不了几天的，而且那边也没有绿洲，只有往西才有活路。这当然是一个巧合。正确的坚持，未必总能够给我们带到一个更好的地方，但是正确的坚持是能够让我们无悔的。

他到了天竺之后发生了很多事情，在那边游学了十七年，在贞观十九年的时候回到中国。《西游记》里说他回国这段的时候就神了，说他还没回到长安，一夜之间，长安所有的树，头都向西。当然，史实里是没有这段了。他回到长安之后，朝野震动，因为他在天竺是给天朝长了大脸的：戒日王举行无遮大会，“无遮”就是没有什么前提条件，什么人都可以参加，什么人都可以参加辩论，来受供养都可以。不仅有大小乘的佛教宗派，还有其他一些宗教流派和其他修行流派（佛法讲“外道”），大家敞开来辩论，然后玄奘法师立量，这是因明的辩论方式，

立“真唯识量”，连续多少日也没有人能破一字，后被大乘尊为“大乘天”，小乘尊为“解脱天”，当时相当于受到状元的待遇了，所以说很是给天朝长了脸。朝野都非常欢迎他的回来，尽管是偷渡出去的，但现在谁也不提了，中国人好面子嘛，回来就变成优秀海归了，又给建寺又给准备译场，扶植他的佛教事业。他译了很多经典，包括我们现在一起学的《心经》。

五、烦恼的根源——自性见

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

“观自在菩萨”，我们听起来像是说某一位菩萨。对佛法了解多一点的应该知道，观世音菩萨有若干种称呼，其中一个称呼就是“观自在菩萨”，所以对于《心经》的解说，最多的就是把“观自在”解说为“观世音”，也就是把“观自在菩萨”说为“观世音菩萨”。实际上从佛法上来说，一切菩萨只要通达了深慧，或者说八地以上的菩萨，都具备了自在，这一类都可以称为观自在菩萨，不一定非要解说为观世音菩萨。因为菩萨常常是从德立名的，从他的功德、最主要的善法特征来命名的，在这里是说为色自在、心自在、智自在，具备这样特征的菩萨，都可以称为观自在。

如果从这几句文贯穿起来看，“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”，这就是“观”，用甚深的智慧来照见五蕴皆空，达到的效果是“度一切苦厄”，这个“度一切苦厄”也就是“自在”。所以“观自在”，也可以说是从下面所显的德而立的名：观自在菩萨，“行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”（观），“度一切苦厄”（自在）。

“行深般若波罗蜜多时”，“般若波罗蜜多”刚才讲了，“行”是说般若的运用，“深”字表的是什么呢？《大般若经》里就明确地说：“深者，空义。”“行深般若波罗蜜多时”就是说，他能够通达甚深空义的般若智慧。他用这样甚深的般若来观照五蕴，就是《心经》后

面所说的色、受、想、行、识。他用那样甚深的、空慧相应的般若，来观照五蕴，观照色、受、想、行、识。

“照见五蕴皆空”，发现五蕴本质上是沒有实自体的，它达到的效果就是“度一切苦厄”。为什么“照见五蕴皆空”，就能“度一切苦厄”呢？这就要从我们苦痛的来源进行说明。佛教说我们这一切苦来自于什么呢？比如说现在一个人感到很烦躁，必然会有导致他烦躁的因，他的烦躁——这个烦恼的状态，是因为什么原因造成的？我们推究这个原因，会找到这个原因。比如说是因为他的工作压力太大了，很多事情都堆在他的身上，成天忙碌不休，自己人生又看不到更为光明的前途，每天这样干，又累又烦躁，可能是因为这样，直接的原因就推到了这里。但是佛教看问题看得更遥远，或者说看得更深细，佛教说，造成我们苦痛最根本的原因，是我们的烦恼。是因为我们内心有那样一些烦恼，所以才有苦。而这个烦恼，不仅是现在有，过去也曾经有。佛教的生命观是三世的，可不是断灭的生命观，可不是一时的买卖，这一点是非常不一样的，实际上也是经得起考量的，这不能一下子全展开，容我一点一点慢慢来。

佛教说“烦恼是苦的最根本的原因”，在于怎么说？我们首先要懂得什么叫烦恼。并不是说我们心里烦就叫烦恼，这个是我们世间言语、世间生活所说的烦恼。佛教所说的烦恼包括很多，最根本的是无明，无明是烦恼，而且是烦恼的根子。无明就是我们常说的贪嗔痴里面的

“痴”，“无明”就是“没有明”，“明”就是所说的无漏智慧，无漏智慧称为“明”，“没有明”就是没有无漏智慧。无漏智慧有什么功用呢？无漏智慧能够正确认识诸法的本质，所以一个具有“明”的人，不会发生根本性的错误。但是我们平时，或者说我们现在的生命状态，我们这些凡夫，不具备“明”，不具备“无漏智慧”，我们所拥有的是“无明”。对于诸法的真实，对于诸法的本质，对于诸法的实相，没有正确了解，称为“无明”。“无明”就意味着，我们对一切事物的认识，包含着错误，从直觉的认识开始就包含着错误。

这个错误其实就是“自性见”，就是我们在认识一切法的当下，直觉地感到有一个实体，比如我问说：“你看到了什么？”大家都告诉

我：“看到了一个手机”，或者“看到了某个物体。”但是学西哲的同学，或者曾经认真思考过，就会知道，我们眼睛看到的是个物体吗？我们眼睛看到的是光啊。当我们说物体的时候，比如说手机的时候，大家头脑里泛起的都是一个有实体性的东西。但是我问你说：“你看到了什么？”你会说：“我看到了手机”，谁也不说：“我看到了光线。”你摸到了什么？应该说：“我摸到了一个坚硬的东西”，或者说：“我摸到了手机。”这是大家说的，都是在说一个东西、一个实体。但实际上，你的身根或者说你的触觉，所感知的不过是一种坚硬而已。如果说这手机一直在用，会发热，你还会感到比较热。就像**在广化寺跟我说到“感官材料”这个词，经验主义会用得多一些，其实大家如果想学佛法，特别是中观、般若，建议大家稍微重视一下休谟，因为你们都是学哲学的，休谟的《人性论》，好好看一看，他里面有很多东西对于我们学习佛法是有辅助的。罗素对于休谟的评价其实挺高的，罗素说：“很多人以为已经消解了休谟的问题，但是实际上他们远远低估了休谟的问题。休谟的问题，难不倒的，像尼采、叔本华这类人；像康德这一类的，都是过不了休谟的问题的”，这是罗素的评价。

我们现在就拿休谟的这个层面来说，休谟说：我们想一想，我们平时所说的实体的观念，是怎么来的？我们对外界的了解，知识的来源，就是来自于我们的眼见、耳闻、鼻嗅、舌尝、身触，佛教讲五根。身触其实是比较复杂的，包括冷热、滑涩、坚软等一系列的东西。我们眼睛见到的是光线，耳朵听到的是声音，鼻子闻到的是气味，舌头尝到的是滋味，身体感受到的是冷热、坚硬、软湿这些东西。这些，哪一个是我们所认识的实体？我们哪一个感官直接认识了实体？如果是眼睛认识的，那这实体应该是光，那你们谁同意这手机是光啊？不同意吧？同样的，如果是鼻子闻到的，那这实体应该是一种气味，手机是种气味吗？如果是身体触觉所认识到的实体，那手机就应该是一种触觉，或者是能给我们带来触受的东西，但这个手机的实体是这种东西吗？眼、耳、鼻、舌、身，都不是我们认识到手机实体的器官，那我们所认为的有实体的东西是从哪儿来的？其实很简单，不是前面感官直接认识得到的，而是我们意识加工得到的。这个加工的过程，用佛教的话讲，就是“颠

倒想”。

那种实体性的东西，它是必须的吗？佛教讲色、声、香、味、触：色对应的是光线；声是声音；香是气味，不一定是香味，古时候的香可以通一切气味；味是味道；触是种种触，其实是色法。那么色、声、香、味、触这些东西，我们的意识把它给捏到一起，形成一个实体的观念，形成一个手机的观念。有我们任何一个感官，直接认识了手机吗？不存在任何一个感官认识手机，但是我们为什么生起了那么真实的“一个手机”的这样一个想法或者认识？这个其实是哲学要回答的。我们意识的加工，为什么会形成这个？佛教的回答是说，因为我们凡夫一直都有这种无明，对于诸法不存在这种我们所执着的实在性，没有一个真正的认识，我们一直都执着诸法有实在性，所以我们自动地就会把色、声、香、味、触拼在一起，拼在一个实体的框架表面，把色、声、香、味、触及其属性贴到这个实体表面，于是就变成了这个实体的属性：这个手机是黑色的，背面有鱼纹格，是一个4寸屏的……我们是在一个实体的表面来认识这些属性的。实际上的话，要是复杂一点描述这个我们认识的手机是个什么东西，就是在这个时空点上，或者在这个时空的范围内，通过某种方式互相关联的一堆色、声、香、味、触，这样而已。一定要用实体来说明吗？一定要用一个手机的实体来说明它的这些属性吗？在这里，我基本上没讲佛法，完全可以说是一种哲学思考，这就是我为什么很高兴有很多哲学系的朋友来。

佛法，说到底完全可以说它是一种哲学，一种指导我们生命发生根本改变的哲学，而且这种哲学是从实践中来，到实践中去的，在实践中验证，在实践中完成的，它是关乎于实践的，大家刚才提的“哲学的内化”其实也是这样。佛法也是一样，佛法也需要内化，仅仅把它停留在纸面没有用，不是它的价值所在，佛法的价值所在就在于改变众生的生命，为什么？因为众生的生命是处于苦的状态。佛法是让有情离苦的，这就是它的价值所在。

六、电子本来就是假设

再说到这个手机，我们的认识中就是存在这样的问题，我们执着有这样的实体。实际上从现象上来说，只能说在这个时空范围内，有这样一些关联的色、声、香、味、触，被我们所认识到，它们是以某种形式关联的，就是这样而已。一定要谈实体，一定执着有这样的实体，这就是无明，就是没有正确认识诸法。甚至于说，我们现在自然科学的发展，让我们有更深刻的执着，比如换一个角度，从构成的角度来说，这个东西尽管好像很高科技，实际上它的组成是各种各样的原子，我们今天都容易接受。原子下一层有亚原子结构，原子核外的电子，原子核内的中子和质子。我们就以电子为例来说，到现在为止，电子还是一种基本粒子，它跟构成质子、中子的夸克一样，都是一种基本粒子。所谓的物理学上的基本粒子，是基本合成单元的意思。先不去说它别的，就说电子本身，我们一说到电子，就认为有个可以独立于其他的真空中的电子，我们脑子里会出现这个东西。实际上你们知道真正高明的物理学家怎么看待电子这件事情吗？我不深刻地从量子物理学方面去论述它是不是性空的，就引述他几句话：“我们都忘了电子本来是个假设，只是因为我们用得太多、太习惯，所以我们忘了它是个假设。”实际上我们谁真的看到了一个电子或者真的接触了一个电子呢？这一句话非常重要：我们始终得到的，不过是一套相互一致的数据而已。不是说电子只是一堆数据，而是说我们电子观念的建立，都是建立在这样一堆相互一致的数据之上而已。这和宏观上，因为这样一些关联的色、声、香、味、触，我们建立手机这个实体观念，哲学上来说是一个模式。我们通过一套相互一致的数据，它带多少电核（你也没直接看到电核，而是通过带电物体之间的相互作用，你为了度量它，而给出一些定义而已），它质量是多少（质量也不能单独说，是通过诸法之间的相互作用呈现出来的），它的质荷比（就是质量和电荷比）是什么样的……，它有一堆数据。然后拢到一起，把这一堆相关联的数据，这样相互一致的这一套数据，起个名字叫它“电子”好不好？好，大家都叫它“电子”，最后就搞成了一个实体。

实际上说这话的人叫费曼，他是量子电动力学的创始人之一，美国科学家，六几年诺贝尔物理学奖获得者。他说的这句话，大家仔细思量思量：“我们都忘了电子本来就是一个假设而已，只是因为用得太多，忘了我们得到的其实只是一套相互一致的数据而已。”我们就是通过拼凑这样一堆数据，形成一个实体的观念；同样的，在宏观上，我们也是通过拼凑一些属性，来形成一个手机的实体观念。我没有否定它可以行使一些功能，但是你想一想，它的任何一项功能，难道不是通过色、声、香、味、触这样一些形式，来被你认识，来跟你发生相互作用，来跟其他发生相互作用的吗？这是手机的电源，我跟它发生的是触的相互作用，然后它能开机；我认识的开机，是通过对这个色（手机屏幕有没有亮）的认识，来判断它有没有开机。说到底，用佛法讲就是根尘的一系列相互作用，可在凡夫那里，就不断加强实体的观念；在一个有智慧观察的人那里，就会看到这只是一种此有彼有、相互关联的依存现象而已，而且这种依存是存在的唯一方式。

我们直觉的感官里，形成那样一个独立的手机这件事情，根本是错误的，这样一个实自体根本是不可能的。如果有这样的东西，会怎么样？我们感官中直觉认识的那个实自体（不要说推理，在这里一推理，真实性就要打问号了），它是在变化的吗？它是没有变化的，是常恒的。存在这样的物质是常恒不变易的吗？在我们的直觉中，它是独一无二的，存在这样一个跟其他任何物质都不发生相互作用的物质吗？不可能。在我们的直觉中，它是自成的，就是说它不需要依赖于他法，它就是存在的，这都是我们认识中的错误。佛法里把这种错误叫作“自性”，自成、独一、恒常就是对自性内涵的一个表述。而我们实际上在认识任何一个东西的时候，都不由自主地、很自然地就给这些东西贴上了这些属性。这就是我前面说的，因为无明，所以我们的认识中，在底层上就包含了很多错误。我们一切的认知、推理、判断乃至决策，推动我们这样想、这样说、这样去做的，都是包含着这样的错误，因为从底层它就开始包含错误，所以后面做的自然就会有错，怎么会没有错呢？两个人互相敌对，你死我活，只是不能认识到生命的本质到底是怎么回事。两个对于生命本质有了正确认识的人，再也不会去互相伤

害。因为我们根本的错误，无处不在的错误，导致了我们的烦恼无处不在，无明是一直伴随我们的，直到我们无漏圣智的生起。佛教的伟大就在这里，它能够从根本上改变我们的这种状态：它通过发展我们的智慧，断除烦恼，能够让我们脱离无明的覆盖。

这是在说“行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，只有这样从根子上断除烦恼的因、断除苦的因，才有可能“度一切苦厄”。

七、回顾

下午稍微给大家做一回顾。上午我们从《心经》解题开始：般若波罗蜜多心经。先讲了什么是“波罗蜜多”，简单地说就是“到彼岸”或者是“度无极”的意思，有动态和静态的两层含义在。再说“般若”，就是智慧，特别指的是无漏智慧或者与无漏智慧相应的一些，讲了三层：文字般若、观照般若以及实相般若。又讲了“般若波罗蜜多”，这是菩萨六度中的最后一度，也应该说是作为统帅的一度、最重要的一度，其他的布施、持戒、忍辱、精进、禅定这五度，也做了一个非常概略的介绍。

这是讲“波罗蜜多”，讲“般若”，讲“般若波罗蜜多”，然后讲“心”字，说到它是心要、核心的意思，从哪几个方面来说呢？首先说明大乘佛法是全体佛法的核心，其次说明在大乘佛法中般若是核心，最后一层是说在般若这个法门或者说般若系的经典中、般若思想中，本经《般若波罗蜜多心经》是核心或者说是心要，通过这样三层说这个“心”字。“经”字，特别说明它原意就是“线”，是这样贯穿的意思，跟我们汉语的“经”有一定相合的关系，没有特别地去多说它。这是说解经题，大概说了一下“般若波罗蜜多心经”。

然后就是第一句：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”上午只是简要地把这句大概通了一下。“观自在菩萨”，一般做两种解：多数都把他解说为“观世音菩萨”；实际上拥有般若的、证悟实相的一切菩萨都可以称为“观自在”，因为他

有色自在、心自在、智自在。菩萨都是从他的德行、功德立名，他有这样的自在，就可以配得上“观自在”这样的称呼。

说到菩萨因德立名，“观自在”这三个字也完全可以通过这第一句话来体现。“行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”，这是“观自在”的“观”；这个“度一切苦厄”就是“观自在”的“自在”。因为“照见五蕴皆空”，所以“度一切苦厄”，这就是由“观”而达到“自在”，也可以做这样一个解说：这样的菩萨因为具有这样的果德，而能令自他度于一切生死苦厄，具有“观自在”的功德，所以称为“观自在菩萨”。这是从经首最开始的菩萨名号，来统摄这全经的这第一句。第一句是全经的总标，全经的核心就在这儿，实际上《心经》第一句如果通达了，那么全经你也就通达了，第一句是全部经义的一个总括。

“观自在”说好了，“菩萨”其实是“菩提萨埵”的简称，“菩提”是觉的意思，“萨埵”是有情，“菩提萨埵”合在一起就是“觉有情”，可以从几个角度来把握：一个是趋向觉悟的有情，因为菩萨是希求佛道的、希求佛智的，所谓的“发菩提心，上求佛道”是这个意思，这样希求觉悟的有情称为觉有情；还有一层意思是说去觉悟其他的有情，令其他的有情觉悟，这个“觉”就作为动词来用了，那就是菩萨的下化众生。所以“觉有情”合起来可以同时做两方面的理解，就是“上求佛道、下化众生”，这正是菩萨所应做的事情：“上求佛道”偏重于自利，当然同时也摄利他，因为他要不是为了利他的话，也没有必要去求佛道，完全可以以声闻乘自度，“下化众生”却是利他的意义更加明显了。“上求佛道、下化众生”，也就是菩萨自利利他大行的全部。

中国人喜欢简略，尽管“菩提萨埵”是一个音译，“菩提”是觉的音译，“萨埵”是有情的音译，但也搞一个简略说为“菩萨”

“行深般若波罗蜜多时”，因为“般若”“波罗蜜多”都说过，所以不用再说，这个“深”字是指的“空”义，“行”是说他如实地去契入或生起这样真实的、甚深的般若。“行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空”，这是他这个智慧所能够达到的这样一种作为。

后面“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色；受想行识，亦复如是”，都在说明做什么样的加行，去达到“照见五蕴皆空”。再后面“舍利子！是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识，……无智亦无得”，都是在说通过上面的加行，真实契入诸法甚深空性之后的一个状态，都在描述这个如实的契证。从“色不异空，空不异色”一直到“无智亦无得”，都是在解说“照见五蕴皆空”这一句话。

后面“菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍；无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提”这些，都是对“度一切苦厄”的说明。所以你看，全经是不是就被第一句话——“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，所总括了对吧？

最后面那个咒语：“故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。”这其实是一个方便行，对于无法解意的人，用这样一个方便，让他有一个受持的方法，是这样而已。

全经的大体结构，我们这样来看就没有什么特别的不清晰、特别的难，问题就在于怎样去把握“照见五蕴皆空”。首先说明用什么样的方法去做这个观照，然后说明通过这样的观照能契入什么样的境界。这境界当然是离于言说的，所谓的“言语道断，心行处灭”，但是如果通过语言、不通过文字，我们的交流又无法进行，所以通过语言、文字尽量做一些让人不太容易误解的描述。结果就是“度一切苦厄”。

上午其实就“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，非常粗略地说了一下，下午还是要把这几句话说一下。上午我也说过，《心经》这部经，我们平时读起来一头雾水，读完了之后，“色不异色，空不异色；色即是空，空即是色”这句话是记住了，但它描述的到底是什么，我们不知道，为什么这样？那是因为在这之前缺了几个台阶。我会在前面把这几个台阶给大家补齐，这

样，等到补齐之后，你再去把握“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”就简单了；把握了这个之后，“受想行识，亦复如是”其实就没有什么难度了。这几句是加行：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色；受想行识，亦复如是”，加行的意思就是加功用行，就是通过不断地训练，上午说的闻、思、修慧，以及相对应的文字般若和观照般若，其实就是这样一个修行的过程。依此来契入诸法实相，就是后面的“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识……无智亦无得”这样一种状态。

八、为何“照见五蕴皆空”，就能“度一切苦厄”？

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

上午大概说了一下这里面的逻辑线。这里面有问题哦，大家都很有客气，不提这个问题：为什么“照见五蕴皆空”，就能够“度一切苦厄”？这里明显有因果关系。

上午跟大家说，我们凡夫都有无明，就是我说的我们与生俱来的，在认识上会发生的一些根本性的错误，就是执着“诸法有实自体”这样一个根本性的错误，这就是无明。这样的错误，只有无漏智慧才能够对诸法的本质做一个无谬的观察和认识。但我们现在没有无漏智慧，我们都是无明相伴的。无漏智慧就是“明”，我们没有，我们只有无明，用佛法的话说就是“痴”，不是犯傻的时候才是痴，其实这个痴，我们一直都有，只是表现得强弱而已。

这里逻辑线是说，既然我们有无明烦恼，那么从这儿开始就会有其他的一些烦恼。我们有错误的认识，就会有基于错误认识而做出的错误判断、错误反应。这样一系列的错误判断、错误反应，会对我们的行为、语言造成影响，对我们的未来就会造成影响。佛教说因果、说业果、说业力，我们觉得挺神秘，确实有它不易于表达的地方，但是如果简要地说：“我们现在的想法、说法、做法，会对未来产生影响”，我们一般都认可，是吧？我们所难以认可的就在于当它跨

越生命间隔的时候，我们可能会认为：“生命是不是断灭的？”或者说：“到底有没有下一世？到底有没有前一生？”在这些问题上，可能不容易通达因果的道理。其实通过学习教理都可以通过去，只是需要更多的铺垫而已，不能一下子就通达。但是这些，不是说只能有信受的份儿——只能相信，没有办法从学理上做一个说明。不是的，可以说明，也可以做一个表达。

“照见五蕴皆空，度一切苦厄”，就是因为“照见五蕴皆空”之后，我们从前与生俱来的那些错误的认识，或者是在认识中总出现的那些错误就不再发生了。换句话说，我们通过修习般若波罗蜜多，获得甚深的智慧，这样的无漏智慧生起，我们有明了；有了明之后，从前的无知就没有了。明和无知是相对的，就像有了光明，就没有了黑暗一样。这个时候我们从前在一切法上附加的错误认知，就自然而然地消除了，这里用“照见五蕴皆空”来说明这种错误的消除。既然这个最底层的错误消除了，我们从前因为这种错误的认识而产生的错误的反应、错误的判断，这样一些错误的勾索，也就全部消除了。我们是因为这样一系列错误，导致了我们的种种苦厄，既然这个错误的基础已经没了，所以后面的那些苦也就没了。

佛教说到苦的息灭、烦恼的息灭，息灭的是什么样的苦？是什么样的烦恼？用三时（过去、现在、未来）来说，它息灭的是过去的烦恼吗？它息灭的是过去的苦吗？不是吧？因为已经过去了，还谈什么息灭呢？已经过去的事情，它已经自己息灭了。一切有为法是无常的，它已经自己无常掉了。已经灭了的火，哪还需要灭火器来息灭呢？对吧？佛教所说的修行，不是灭过去的烦恼，也不是灭过去的苦，那是灭现在的烦恼、现在的苦吗？其实所谓的现在，它能够停在那里等着我们去灭吗？我们所说的现在，到底是多大一个时间的跨度？一分钟？三十秒？一秒？千分之一秒？还是多长一个时间跨度？这样推下去，我们永远也不会满足任何一个答案，你会发现破坏了时间相，在你不断地关注下、不断地推进下，那个现在最后会成为时间之流里不占据任何长度的一个点的时候，你就着急了。这里不去详剖析，大家有兴趣可以自己思维一下。所谓现在的烦恼或者现在的苦，尽管我们没有办法去

非常恰当地定义现在的跨度，但是我们毫无疑问，当推度现在的时候，我们都承认它这个跨度非常非常非常小，甚至是可以不占时间跨度的，对吧？这是我们的一般认识，不去说它对不对，我们认可它是非常短的，它会刹那灭去，就算有烦恼、有苦，所谓的现在，不需要你去做任何事情，现在刹那就变成了过去。实际上，佛教所说的断烦恼也好，消灭一切苦的现象也好，都是指未来而说的：未来的烦恼不再生起，未来因为烦恼和业导致的痛苦不再出现。

学员：法师！那没有现在和未来吗？

法师：很好！这就要谈到时间的缘起相。她的问题是说，你既然没有定义一个清晰的现在，你谈未来，这个未来是不可托付的，它跟现在的边际在哪里？你没有定义一个清晰的现在，那个过去其实也非常不好捉摸，那过去与现在的边际在哪儿呢？因为我们这次时间有限，不去做过多剖析。如果愿意的话，半年前我们大家在这一起学《〈大智度论〉选摘》的时候，这个问题曾经探讨过，以后我可以放到群里，大家可以听一听那一段，我们一起做一个探讨也很好，就是：

“如何从缘起性空观去认识时间相，我们这样有自性的认识时间会产生哪些问题”，在那里会有一个探讨，这里就不多说。

这涉及到了“度一切苦厄”，你度的到底是三世苦厄的哪一世苦厄呢？其实是在说明这个问题。从现象来说，我们要熄灭的其实是未来的苦，就是通过修行，使我们未来的苦不再生起，未来的烦恼不再生起。因为佛教认为苦是跟烦恼密切相关的，“照见五蕴皆空”之后，一切烦恼消融，所以“一切苦厄”也就自然不再成为我们的问题，是这样一个内在逻辑。烦恼是如何消融的呢？是要靠甚深智慧的。所以佛教所有修行的努力，不管是自利还是利他，都集中在这个方向在发力。什么方向？发展智慧，调伏乃至断除烦恼，就这么简单，这就是佛教最核心的东西。

九、成佛三要件

学员：法师！能否探讨一下悲、智是什么样的关系？

法师：很好！悲智是菩萨大行里必须具备的要素，如果只有智慧的话，是成就不了菩萨大行的，甚至对于声闻来说多少都有悲的，只是对于断烦恼来说，最核心的东西是智慧。但是你如果想要成就菩萨的大行，得到圆满的佛果的话，必然需要大悲作为帮助，才能够在无量的生死中发起六度万行，在利益有情中、利益他人中做到最极的完成。这种最终的圆满就是佛果，它是通过这样六度万行的必要的条件支撑，才能够达成。有智无悲的话，不可能达成这个目标。所以如果认为只要证悟智慧就能够成佛，实际上就跟这样一种菩萨道的认识不相应的，起码在《大般若经》里不是这样认识菩萨道的，在龙树菩萨的《大智度论》与《十住毗婆沙论》里都不是这样认识的。

成佛强调的是《大智度论》里所说的菩萨道的三要件：**“一切智智相应作意，大悲心为上首，无所得为方便。”**这是《大智度论》反复强调的《大般若经》里说的菩萨道的几个要件。“一切智智”就是佛智，佛智的相应作意就是所谓的菩提心，就是一种志愿——“长大以后，我就要变成你”，就是这样。佛的果德可以说有很多，共声闻的说法（像说一切有部这样声闻部派的说法）是说有断德、智德和悲德，跟声闻相应的，大家都有这样的说法：断一切烦恼，具足圆满的智慧，以及无尽的大悲。佛陀的果德，如果在大乘里开显，说得更多。他这么多的功德，为什么只要有一切智智相应作意，就算是发菩提心了呢？因为佛陀的一切功德都可以被佛智所摄，换句话说，如果没有佛陀的果智（佛智），佛陀的那一切功德也都不可能成办，有其中一件、两件也都说不上是佛陀的功德，所以佛陀的果智是他一切功德中最核心、最重要的东西，所以用一切智智来指代佛果的圆满功德。

“大悲心为上首”。大悲是相对于我们平时偏狭的、爱见相应的悲来说的。我们爱见相应的悲可以对一些人慈悲、有悲愍，但是对

于另外一些人可能就没有，对于另外一些人可能是愤怒、嗔恨甚至于伤害。大悲不会，大悲没有对象的区别，没有以自我为中心、利益纠葛的划分，这样人群的划分，或者是物种的划分，或者是国民划分等等，没有，它是普遍地利益一切有情，不管你是高贵还是低贱，不管你是伤害我还是利益我，不管你是距离我遥远还是切近，都是普遍利益的心态，这就是一种大悲的心态。只有这样的心态，才能够与一切智智的作意相应，才能够与后面说的般若慧相应。“以无所得为方便”是在说般若慧。

三要件：菩提心、大悲心、般若慧。非常欢迎大家提问题，大家坐在一起，不一定要把《心经》学到什么程度，大家坐在一起聊一聊佛法也挺好。

学员：法师！刚才是不是说菩提心是果德呢？

法师：一切智智是果德，菩提心是对果德的希慕，是要达到、要完成的这样一种心，这个叫菩提心，是一种志愿。

十、执着有“我”，是很多问题最根本的原因

这是在说“照见五蕴皆空”和“度一切苦厄”的内在逻辑联系，相信说了这么半天，大家对这里的内在逻辑也有了一定的印象。这《心经》是一部大乘的经典，偏重于说“一切法空”，这从“照见五蕴皆空”的五蕴就可以看出来，因为五蕴是包括一切有为法的。五蕴是什么？色、受、想、行、识。色，用今天的话来讲，就是指的一切物质现象。色的定义在《俱舍论》里说是“变碍”：变坏、质碍。这个“碍”其实是质碍，有质量的，有质地、有质感的，占据空间的，这叫质碍；变坏，当然大家都能够容易理解了，就它能够无常变坏了。这是对色法的一个定义，用今天的概念来对应一下，跟今天的物质的这个概念基本上是对应的。

受指的是什么呢？其实是指的我们一类心理现象或者精神现象。比如说我们感到了苦受，这是受的一部分；感到了乐受，这是受的一部分；感到不苦不乐的这样一些中庸的境界、这样一些受，这属于不苦

不乐受，或者叫舍受。受可以做这三方面的说明，也可以做其他方面的说明，但是一般来说，简单就说这三类就好，其实是说我们感受或者情绪上的一类精神现象。在《俱舍论》里对于受的说法是“受领纳随触”，我们触境，有这样的一些感受产生，通过你触境而领纳，产生了苦、乐、不苦不乐这样一些受，这是说的受。在《俱舍论》里说想是说“取相为体”，想是我们对于事物的认识，形成了“这是手机，这是茶杯”这样一些认识，这个认识的活动叫作想。

行是除了受和想之外，其他的一切心理活动、情绪反应，所以行包括的特别多。行是迁流、造作义。所谓行蕴就是指的，心理和精神活动现象中，除了受、想之外，其余的那一些。它这里是以什么为最主要代表呢？是以我们审虑、决定、动身、发语的这样一些思为主要代表的，这是我们意志类的：“我要这么做，我要做甲，我不要做乙”，这样一种心。做一个时间的安排：“我今天晚饭之后要做什么做什么”，这些都是属于思心所。或者别人说了你一句话，你产生一种比较强烈的情绪冲动：“我要怎么回复他”，这都属于思心所，也都是行蕴所摄。行蕴中最主要的就是这些所谓的思心所，这个等到我们在一起学习《百法明门论》的时候，会更广泛地去说。

审虑、决定、动身、发语。我们审虑一件事情：“这件事情到底是怎么样”，这个反复思维的过程叫审虑思。这件事情经过审虑之后，确定了：“这是危害我的话，太不给面子了”，这是决定思。后面就会有动身、发语：“我到底是要给他拍一下桌子呢，还是回他两句呢？”这就是进入了后面动身、发语这一块儿。像这一些，传统上的佛教都给它划分到思心所的范畴去。我们这样一些心理的运作和情绪反应这一块儿，行蕴是以思为主要的。当然对于佛教所说的造业，就是动身、发语最强烈的作用就是思心所的作用。

识是偏向于我们主观上了别的能力，就是我们认识的能力，在佛法中给安立一个名相叫作识，在《俱舍》里的原话讲“识谓各了别”，这是了别的能力。这是非常概要地说一下五蕴。色、受、想、行、识其实概括了一切有为法：一切物质的现象被一个色蕴概括了，所有的精神和心理现象被受、想、行、识概括了。实际上色、受、想、行、

识，就概括了一切我们日常能够接触到的色法和心法：色法就是物质，心法就是精神和心理。大家既然来学，我就稍微介绍一下，在佛教里有一个术语叫作“名色”，色还是指的色蕴，名是指的受、想、行、识这四蕴，因为这四蕴没有一个让我们可以眼睛看到、手触摸到的这样一个体，它实际上更多的是我们一种划分和约定：“好，我们这么说这一类情绪或者心理反应叫作受，这一类叫作想，那么除了这两类之外的心理反应都叫它行”，这是我们用一些标准做的一些规划，实际上只是我们给它赋予的一些名称而已，对应于色法来说，它叫名法。实际上名、色也就包括了一切有为法，它跟五蕴是完全等价的，说名色、说五蕴是完全等价的。其实说名色，对于我们现代人来说应该更相应，为什么？我们现代人也常常说生理和心理现象，这就是在说名色啊！其实大家都懂佛法，成天也都在说佛法，只不过没有用这套佛教术语体系而已。

“照见五蕴皆空”，其实在我们认识我们的错误、解决我们的错误上，有了一个跳跃或者说迈了一个大步，迈了什么大步呢？就要看我们的根本错误都在哪儿？在我们的根本错误中，我们在一切法上都执着有实自体，上午也拿这个手机摆弄半天说明这个问题。其中有一类执着对于我们来说是最深重的，就是关于自我的执着，也就是佛教当中所说的“我执”。对于自我这种意识的坚固执取，对于自我这种意象的反复认可，成为我们生命中非常底层的一个东西，成为我们生命中认识很多东西，进行很多判断，进行很多反应，所不可缺少的东西，所以说在这一切的执着中，关于自我的执着是非常重要的一类。在佛教中，特别佛在世的时候，根本佛教中，佛当时当然也说一切法空，但没有重点强调，重点的强调是通过对于缘起生命现象的观察，来深刻地体认没有一个如我们所执着的那样的自我，这是佛所特别重点强调的东西，也是佛世的比丘们最着力的地方。对于没有我们所执着的那样一个真实的自我，生起了真正的认识，如实知，这种无我的智慧就是一种无漏的智慧。这是如实的知，不是通过我们平时的一种思维、推度而产生的认知。

这个无我的智慧就能够断除我们的生死，如果单从断除生死的角度

度来看是可以的，为什么？因为我们的烦恼，你去看，都是跟“我”相关的。为什么每一个人都闷着头向前跑？在这个社会、在这个时代，我们每个人都在奔啊奔啊奔地向前跑，为什么？想起从前常说的一个笑话：有两个人去探险。探险的人终于遇险了，也算是求仁得仁。遇到什么险呢？碰到了一只老虎。探险能够遇到老虎也算是好运了，一般还不能遇到呢。非常近距离地相遇了，两个人吓的，其中一个就不会动了，木在那儿了：那么点距离，你想和老虎赛短跑，那是有点天真了。另外一个人立刻就蹲下身来系鞋带，那个被吓得手足无措的人就问他：“你系鞋带有什么用啊？还能跑得过老虎吗？”系鞋带那人把鞋带一边系紧一边跟他说：“我跑过老虎干嘛，跑过你就善哉了。”我不是想说我们人类的劣根性，其实是在说我们在社会上、在生活里、在工作里，如果没有一个经过自己哲学审定的清晰的认识、清晰的价值观，只是在闷头向前跑，跟这是一个心态，只是认为你向前跑，超过一个人，好像有安全感，或者是有更多的保障一样，这个“我”好像就更安全一点或者是变得更重要一点、变得更有价值一点。我们这一生都在这样跑，但是我们很少回过头来去看一看“为什么出发”。纪伯伦说：“我们已经走得太远，以至于忘记了为什么而出发。”但问题是，我们很多人从一开始就不知道为什么出发，于是就开始在人生的道路上狂奔，当你回头审视的时候，去发掘自己内心深处底层的一些动机，到底是什么推动我们在做这样一种迷惘的奔跑：跑向哪个方向？为什么这样跑？只是因为大家都在这样跑吗？不是有一种旅鼠嘛，经过若干年会形成一个鼠潮，就像迁徙一样，它们都从一个地方跑到另一个地方，甚至有时候会做出集体跳海这样的“壮举”。难道我们的一生就像旅鼠那样，只要跟着大部队跑，就可以吗？或者像刚才那个笑话一样，只要能跑过你就可以吗？就能够获得我们需要的安全？就能够获得真正对我们有意义的荣耀？就能够获得人生的保障？这件事情其实是值得去推敲的——到底为什么出发？

佛教的智慧其实太犀利，犀利到很多法师在弘法的时候不敢讲，因为怕讲了，对那些触动深一点的，再没有足够的智慧做出一个正面把握的那些人，真的从此就会逃离佛法，或者有一些人因为错误的认识

佛法，变得所谓的消极，这真的是有的。但实际上，正确地认识佛法，是更加完美人生的起点，因为它会帮助你去更好地透视人生，去更好地认识自己过去一直执取的那个自我到底是怎么一回事。当你这样深刻地认识到人生、认识到自我的话，可以说你对人性有了非常深刻的把握，这样一个人在人际关系中应该说是很少出问题的，或者是说他只要能够正确运用他的智慧，他在人群中的生活应该是更快乐的、更少出现问题的，因为他对人性有更深刻的认识。从佛教的角度来看的话，很多所谓市面上那些人生智慧方面的书，或者对于人性的分析，有些是挺可笑的，这样说有点刻薄，但确实是，为什么？本来已经是一个颠倒想的我，然后在这个相上继续添眉毛、画胡子、戴帽子，做这样一些工作，并没涉及底层的一些认识。但是佛教可以帮助我们对于自我也好，对于人与人之间的相互作用也好，对于整个生命之流也好，有更深刻的认识。

佛教的甚深智慧的获得，不一定要出家，很多人以为学深了是不是就变和尚了？不一定，佛世的时候有很多在家证得初果、二果、三果的，那都是有非常深刻智慧的。像大家知道祇树给孤独园，《金刚经》就是在那儿讲的，给孤独长者证了三果，还有其他一些佛世时的在家人都是这样。其实佛法的智慧能让我们过得更好，因为我们现在很多烦恼是不必要的，它是建立在错误的前提假设基础上的，是我们自己搞出来的烦恼，是自取的烦恼。当你认识到了，对于哪些东西的认识出现了哪些问题，导致我产生了这个错误的前提，又从这个错误的前提产生了现在的烦恼，那这件事情对于你来说可能就烟消云散了，最起码变得无足轻重了，不像从前那样生死攸关了。这时你可能会拥有《菜根谭》里说的那种心态：“宠辱不惊，闲看庭前花开花落；去留无意，漫随天上云卷云舒”，这种心态很好，你不仅平时工作时可以用，打坐的时候先调整到没有取没有舍的这种心态，真的没有取没有舍来做这种呼吸的观察或者是说打坐这件事情，那你会很自在。

今天上午也说“打坐可以成为你改变生命状态的一个起点、一个突破点”，也就是这个意思，那个时候你可以改变自己很多东西，一

些前提的假设、一些心理习惯的动作和模式，你都可以改变，这种改变可以从一点开始再扩散开去。说这么多好像有点散，其实我是在说：执着有“我”，是我们人生中很多问题最根本的原因。

十一、五蕴无我

认识了这个“人无我”之后，下面一个问题，就是说其他的一切法是不是无自性的？佛教中讲人无我，是怎么讲的呢？因为我们是五蕴现象上计执有“我”，或者说我们在名色现象上计执有“我”，再用我们今天的话讲，我们在生理和心理现象的复合体上来计执有“我”的，是吧？其实我们对于“我”的这种计执，从表面上看、粗分看，很多是关于我们色身的，想想是不是？当然肯定有心理的因素，就是受、想、行、识这一块心理和精神现象，我们就在这个生理和心理的复合体上计执有“我”。

现在问大家：什么是“我”？我觉得之前笛卡尔说的“我思故我在”那个挺有意思的，从佛教审视的话可能有这样一个质疑：说“我思故我在”是不是有这样一个前提，就是能思的一定要是“我”这类东西才能够思吗？包括他解释时说：“我可以怀疑一切，但不能怀疑我在怀疑。”在“我在怀疑”这件事情上，实际上当时经历的现象只是怀疑而已，“我在怀疑”是他投射出来的，那个在怀疑的主体“我”是他投射出来的，他能够确定的是那个怀疑的现象，这个精神活动在佛教看只是个心理活动而已，是一种精神活动而已，谈什么“它就是我”，或者“它就代表着我呢”？我们到底是在什么上认为有我？或者说我最主要的特征是什么？他说“我思故我在”，但他没有清楚地给出来“我的定义是什么”。我的定义是什么？你要说“我在”，那你就要说明白“我是什么”，然后你才能谈“我在”。不谈“我是什么”，而是通过一通怀疑之后说“我能够怀疑一切，但不能怀疑我在怀疑”，这样来说明“我的存在”，我认为这在逻辑上是有缺陷的。

我们平时是怎样来界定“我”的？我们从小到大，从很小的时候，大家一起玩泥巴或者上树，这样一些童趣，大家或许都没经历过

吧，你们都玩高级货色去了。像是这样一些童年时光，我们现在一想起来还是我们，是吧？然后一点点长大，从当时的那么矮小长到现在这么高，我们身体发生了很多变化，环境也发生了变化，不管是外面的自然环境，还是周围的朋友、同学，都发生了变化。最重要的是在学识上，我们的认识也发生了很多变化，小时候那点见识跟现在是没有办法比的，现在的我们和六岁的我们比的话，这是天翻地覆的变化，不管是从物质的身体，还是说思想的变化等等，很难说有什么东西是可以被你认识为一直贯穿始终什么都没有变的。尽管我们一天一天形貌在变，情绪、感官认识这些东西都在变，但是我们觉得里面有一个东西没有变，那就是“我”。现在让你说出来，五蕴中的哪一蕴是你所认为的那个“我”？色法吗？不是吧？我们六岁的那些东西，早就不知道代谢到哪去了。是受吗？苦、乐、舍，这些感受是常常随着境界在变化的，不要说六岁到现在，就是一天甚至说这几个刹那内，这受都会有变化的。它不是吧？它承担不起我们一直不变的那个东西。想蕴是吗？想是我们对一些事物的取相，形成的这种认识，它是吗？我们接触到一个东西是一个认识，接触另一个东西又是一个认识，这认识是一直在变的，是随着境在转的，这个承担不起来“我”这样的相貌。行，是吗？行是排除了受、想之外的一切心理活动，佛法的话叫作心所，它是吗？它也承担不起来。我的情绪，可能上午还比较高昂，下午就比较低落了。前几天挺郁闷的，但是今天很欢喜。它是没有办法承担起这么一成不变的“我”的。

最后面一个，也是最容易被我们认成是“我”的，就是识。识，我们说“了别为义”，我们认为认识的主体，其实很多是对于识来说的，对吧？我们把了别的这种能力称为识，那么它是认识的主体吗？它能不能够承担起来，我们从小到大一直贯穿中间没有变的那个“我”？我们意象中认识的这个“我”，中断过吗？没有吧？我们从六岁长到今天，中断过吗？我们认为“我”没有中断过。但是这个识有没有中断？识，佛教里简单分成六识，眼、耳、鼻、舌、身识，这都是要触境才生起的，如果没有闻到什么香味的话，那么我们相应的鼻识就不会起作用，就没有现起。识是要根、境和合才现起的，我们闭上眼睛，眼

识很难再有什么活动；睡着了也谈不上耳识在有什么活动。前面眼、耳、鼻、舌、身识都容易认识，关键是意识，我们容易觉得意识一直在活动，对吧？意识只是我们清醒的时候在活动，不说一些特别极端的情况，就说我们睡得特别沉的时候，意识的活动是中断的。还有一种情况，我们每个人都可以经历，但不一定都经历过，就是昏厥：冲进来一个人，一棒子把我们打晕，这个时候我们意识也会中断。既然意识会中断，如果说它就是“我”的话，就意味着“我”也有中断，但是我们承认我们从小到大的这个“我”，每天都要中断一下吗？每天都要中断一段时间吗？不会吧？我们觉得这个“我”，不管是清醒还是睡着了，不管是受到了伤害还是受到了褒奖，“我”没有变化。问题是，这样一个始终没有变化的“我”，一直始终一贯的“我”，你在物质上找，在心理活动上找，在这个认识能力上找，都不存在，那是什么啊？除此之外，你再能指出一个是“我”的东西吗？

我们怎么形成的自我的认识，或者说对于别人的认识？实际上跟上午说到对于手机、对于任何一法产生的这种实体性的认识是一致的，我们就是把色、受、想、行、识这些东西拢在一起，然后反向投射出来一个“我”。仔细想一想，我们关于自我的认识当然包括了对于身体的认识，我的胳膊、我的腿、我的牙齿，但是这个色法真的不是“我”，为什么？我们小时候都换过牙，这颗牙掉了，可能头一两天刚掉下来的时候还不舍得，当然民间还有一些做法，但是再过几天就跟你没关系了，我们不再把它执着成自我的一部分了。“我”的这样一种想法也是，特别是当这个想法被证明是错误的时候，我们就更要跟它划清关系了；我们所执着的東西，都是能够让我们得荣耀、得到赞同、得到认可的这样一些东西，换句话说，我们只是愿意执着一些东西是“我”而已。这是一种烦恼，在佛教里称之为“我执”，这只是一种颠倒想而已，它没有任何坚实的基础。

刚才在五蕴上去找“我”，你找不到一个东西是“我”，这就叫作在五蕴上没有“我”。那难道离开五蕴就有“我”吗？刚才说五蕴包括一切有为法，就是我们能够认识到的一切法里，五蕴都概括了，现在说离五蕴有“我”，这算什么呢？你明明感觉到有一个“我”，这说

明你能认识它，对吧？但是在你所能认识到的一切材料里找不到这种东西，然后你就说“在我所能认识的范围之外有一个‘我’”。明明你现在认识上就有个“我”，你说在认识范围之外还有个“我”，那不是自我矛盾吗？这是简单说“人无我”，要是展开讲，也是很庞大的一个话题，或者说可以做很多方面的铺垫，这是简单从“五蕴无我”这个角度来说明一下。

学员：第八识是“我”吗？

法师：第八识也不是“我”。

首先第八识不是佛教的通许，后期的真常（不是一开始的真常）认许第八识，唯识认许第八识，除了这两个佛教学派之外，佛教其他学派没有认可第八识的说法。

部派佛教时期尽管有一点细分心的说法，但不是唯识学意义上的第八识。中观虽然说对于意识有粗细的分判，但它也不承认有所谓的第八识。但就承认有第八识的来说，它也不具备“我”的特征，在《唯识三十颂》里有一个偈颂说第八识是：“恒转如瀑流。”“恒”是指的不断义，是说没有中断，大家一看这“恒”，好像跟“我”比较搭边儿，是吧？但后面又跟着一个“转”来限定它，就是说它在一直转变。但是我们觉得“我”在变吗？没有吧？就是我们认识中的那个“我”，有觉得在变吗？你觉得从六岁玩泥巴的那个“我”，到现在谈玄说的妙的这个“我”，同一个“我”，它不具备“转”的意思。

“瀑流”，就像《解深密经》里的偈颂常说的：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”这个“恒转”只是种子的相续，把它称为阿赖耶识，它并不具备我们所执着的那个“我”的特征。我们所执着的“我”，佛教里对它的特性有非常精辟的概括，叫作：常、一、主宰。

十二、修学次第（“先学人我空，后学一切法空”之一）

刚才说到《心经》的第一句：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，一直在重点强调“照见五蕴皆空，

度一切苦厄”，已经说过了它内在的逻辑线——为什么“照见五蕴皆空”，就能“度一切苦厄”。“照见五蕴皆空”，是非常透彻、非常广大的智慧，其实对于我们很多人来说，需要经过迈出的第一步来观察我们平时执着的这个人我是空，而不是一步到达五蕴皆空；一步到达五蕴皆空也是可以的。刚才在说明我们是在五蕴上执着有“我”，但是又找不出来那个“我”，你如果能够认识到这个问题，当你照见五蕴皆空的时候，自然也就知道我们在五蕴基础上所执着的那个“我”，也没有什么实在性。就是说，当你真的能够一步达到照见五蕴皆空的时候，人我执对于你来说肯定不是问题。问题是我们不容易做到这一点，所以作为它的一个台阶，首先应该来观察人无我，这也是我们很深固的一个执着，就是我执。

大乘佛教里说有两大类非常深的执取：一个是我执，一个是法执。我执是偏向于执着在一切有情上有那样的实自体，如我们所认知的我、你、他这样一些实自体。不是说这个身心现象没有了，只是说你怎么样来认识这个身心现象；佛教否定的从来不是缘起现象，而是说对缘起现象的认知——这一点很多人搞不清，所以就产生了问题。佛教所说的，一直都是要说明我们的认识中有哪些错误，这些错误导致了什么问题，而不是说哪些现象本身有问题，是在说我们对于现象的认识有哪些问题，而认识中的问题又会导致下面什么样的问题。既然后面那一系列相关的问题，都是由认识问题导致的，我们想从根子上解决这些问题的话，那就很简单，要从认识上来改变，改变错误的认识。改变错误的认识，就是需要智慧的力量，所以佛法的不共处，或者说是最重要的东西是智慧。但是离开其他，单纯的智慧也不可得。

如果对于人无我有了少分的认识的话，对于认识一切法无我是有帮助的，因为人无我非常坚固的话，我们的烦恼也会变得坚固；烦恼坚固的话，实际上我们就很难与一切法无我这样甚深的智慧相应。**有一点体验，密集学一段法无我，感觉挺好，但是回到这个红尘生活一滚，就感觉很多东西都淡漠了或者疏远了，从前熟悉的东西变得有点隔阂了，这就是烦恼对于智慧，或者说对于我们的明见有障碍的关系。烦恼相对的调伏，对于我们学习和与佛法智慧相应，是有很大帮

助的。正是因为这样，佛说我们应该用戒定慧的次第来发展，对于大多数人来说是对的，因为持戒能够防范一些粗重的恶行，粗重恶行后面对应的是粗重的烦恼，当你在行为上、语言上来杜绝一些恶行的时候，其实是你在相当程度上扼制了一些粗重的烦恼。佛还告诉我们要修习禅定、修习止观。修习禅定的时候，必须要调伏烦恼的。禅定是很善的法，跟烦恼是绝对不相应的，到时讲《百法明门论》的时候，我会说明这个问题。如果对禅定没有体验，更不要说因为禅定这样一个力量的支撑，我们就可以发展更深的智慧。

当我们对于人无我有了相当认识之后，其实同样的逻辑，我们就可以认识法无我。刚才说五蕴上没有“我”，大家都很有客气，没有问一个问题：现在这个明明白白的生命现象是怎么回事呢？问题在于，谁又说这些生命现象必须得安立一个“我”，去解释呢？我们反向投射出的一个“我”，只是每一个人都这样做，并不意味着这是正确的，因为我们都在犯同一个错误。每一个人都说有“我”，并不意味着真有如我们想象中的“我”，只能说明大家形成了这样一致的判断，如果很客观地看，这个判断可能是正确的，也可能是错误的。但是这个世界上那些有更高级智慧的人告诉我们，那个观念是错误的，而且告诉我们怎样去观察来发现自己的错误。你平时意识不到，这样去观察的话，你找不出来对你那个判断支撑的证据，相反你找到的证据都是反对它的。

刚才就五蕴上到底有没有“我”，稍微说了一下，这样的观察，常常去做，其实就是修行，就是在闻慧的基础上，在做一些思慧的初步工作。如果你是在禅定的基础上来做这个的话，就是修慧，甚至能导致你无漏的无我慧的生起。那就要恭喜了，那时你就契入圣道了。这样说起来，其实并不遥远。当你对于无我的智慧，从闻解的阶段进入思慧的阶段、观照的阶段，有了比较深刻的认识，甚至说在定力的支撑下做甚深的智慧的观察，这是修慧，在恰当的时候就能够引发无漏慧，当然还需要其他一些因缘了。一旦这样的无漏慧生起，就是证入圣道了。从原理上说，没有什么太难。你首先要正确地闻、思，获得这样的定境，然后去修习，不懈地修习，精进地修习，生命根本性

的转变会发生的。这是在说人无我，声闻偏重于通过迅速获得人无我的智慧来断除生死，因为我们现在生死的流转就是跟这种我爱密切相关的。

十三、如何让业不感果？（“先学人无我，后学一切法空”之二）

我们有一种“后有爱”（所谓的“有”是指三有、三界——欲界、色界、无色界，这是生命所生存的环境或者说生命的三大类型），就是我们一直想延续自己的生命，只要有我执，这样延续的力量一直都在，哪怕这个人想自杀，其实他还在一种生命的爱着里，佛法里有一个非常好玩的名字叫作“无有爱”。我们一般人是“有爱”，就是希望自己一直存有下去，这样一种爱着。而“无有爱”是因为他有一些错误思维，也认可有“我”，但是他希望那种“我”断灭。注意！佛法说，当你认可有“我”的时候，即便你想让它断灭，你所造的业也还是让它延续的业，因为你根本的认识是错误的。这是不是有点哲学？有爱、无有爱，他们所发起的一切行为、一切造作，用佛法话讲一切的业，和相应的烦恼，还是会导致我们当来受生的。只有真的认识到我们所执着的那个“我”的虚妄，这个时候，推动我们去受生的力量干枯了，尽管业还在，但是业引生后有是需要烦恼去滋润的，当你生起这样无我真实智慧的时候，关于“我”的一切迷谬都自然烟消云散了，你没有去滋润这些业的烦恼力量了，这个时候，业虽然还在，但是就像种子没有了水的滋润，这业就永远没有萌发的机会、没有受生的机会了。

前些天群里有群友在讨论忏悔的问题，在讨论业感果的问题，我大概提了一点，但没有向这方面多说。真正的想要业不感果，办法只有一个，他不是去消灭业，那是不可能的。消灭业就相当于说，你想去消灭过去曾经发生过的事情，那不是痴心妄想吗？其实只能改变过去发生事情影响的大小、轻重，完全消灭是不可能的。所以你想通过消灭业，来躲避业的果报，这是不可能的。不过幸运的是，并不是说有这样的业，必定就要感这样的果，那是机械性的因果观，不是佛教

的因果观。一说到因果的时候，大家现起的往往都是这样机械的因果观，没有那么机械。现在连一辆车都搞得那么复杂，一个手机都可以随随便便换一个外观，一个软件都可随便换皮肤，何况业那么纤细、那么复杂的东西，没有那么机械。业可不可以不感果？可以，只有一个前提，你真正彻底地消灭了烦恼，这个时候滋润业感果的力量没有了。单纯业本身是没有办法直接感果的，要靠烦恼的滋润。当一切烦恼都已经断除的时候，业感果的这种可能性就消失了。一切烦恼的断除有三种情况：阿罗汉、辟支佛和佛。那样，甚至五蕴散坏之后，就不再受生后有了，就是因为他们没有相应的烦恼去滋润这样的业。

这是在说烦恼，在说业，在说生命的流转。生命的流转就是四谛中的苦和集，苦谛和集谛在说生命的现象和造成现象的原因，就是惑、业、苦。惑就是烦恼，因为烦恼和业，所以有我们现在生命的果报体。

十四、八苦（“先学人我空，后学一切法空”之三）

这样一个生命的果报体，如果判断起来的话，他的本质是苦的，后面不是说“度一切苦厄”嘛，这个“苦厄”有多少种呢？佛教常说的有三苦、八苦，先说八苦。这八苦，从现象上就是苦的，所以比较容易被我们认知，哪八苦呢？生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得和五蕴炽盛苦。生、老、病、死是偏于生理上说的，只要我们是一个正常的生命，基本上就免不了生、老、病、死这几样。

我们出生的时候当然是痛苦的，当我们慢慢变老的时候还是苦的。出生时痛苦，那是明摆的事情，不管是母亲还是孩子，其实都很痛苦。老是不是苦？在我们年少的时候，老好像离我们比较遥远，感觉不到，但是我们都见过老人的情况。老了，从前是英雄，现在变成了狗熊；从前儿女听他的，现在他听儿女的。用民间话讲，也不招人待见了，人家也不重视，甚至说用异样的眼光看他。生理上也有很多衰老的变化，经论里面描述说，坐下去就像吊着米袋子的线一下子被割断了一样，“咚”就坐下去了；起来就像拔树一样，一截一截，好不容易

才站起来。我们每个人都有那一天，问题是这苦是一点一点到来的，或者说幸亏这苦是一点一点到来的，从我们二十岁到七十岁，给了我们五十年的时间，慢慢缓冲这个变老的过程。如果说在一夜之间变老的话，那是世上的一种绝症，可能比任何一种绝症都更可怕，今天还年少青春的一张脸，明天是满脸的沟壑和斑痕，整个身体机能都极度衰退，这不是一种最可怕的病吗？谁能够经受得起这样大的落差呢？所以经论上说，幸亏老是慢慢到来的，如果一下子到来，没有人能忍受。当我们这样思维老的时候，你就知道老确实是一种苦。要不然，陪着你一起慢慢变老，好像是挺浪漫的事。

说到病，有病的时候更不用说了，特别是我们这儿还有一位医生，病苦他看得多了。病确实是苦的，发生在别人身上的时候，我们可以很漠然，但发生在我们自己身上的时候，这病真的是苦啊，哪怕是个牙病，我们都很难坦然地接受。这是一个问题，病痛是一方面，但是我们的心理在加剧我们的痛苦，你想是不是？我们常规的心态：一个病痛发生了，除了这个身体上的痛苦之外，你还会给自己制造许多心理上的痛苦：有的人会怨天尤人；有的人会在这个病苦的基础上，自己给自己制造很多烦恼；有的人会因为这个，跟别人发生更多的冲突，带来更多的问题。其实就是不想接受，但是又没有办法改变，然后就想用其他方式来发泄。这都不是解决问题的办法，这都是制造新问题的办法，但我们缺乏一种对于生命状态洞察的能力，我们只是跟着感觉走，感觉情绪推动我们怎么走，我们就怎么走，这是很成问题的，给自己、给别人制造了很多问题。病苦当然是苦，但是就算是智者，哪怕是阿罗汉，也有可能有病苦，但他就只是身苦，心态会很不一样，因为他对病的观察、认识不一样。

一直在说，正是因为我们认识上出了问题，所以才有后面一系列反应上的问题、行动上的问题，甚至制造更多的问题和苦难。当你的认识正确了的时候，如果你在承受痛苦的话，那就是一个身体感受而已；它对你心的运作，对于你后面情绪反应造成的痛苦，随着你智慧的不同，是在不同程度的可调控状态，到阿罗汉的时候会达到一种极致。佛经上记载了这样一件事情，有一个阿罗汉被当时一种印度非常

毒的毒蛇给咬了。印度是热带地区，热带地区盛产一种动物叫作蛇，所以在佛经上、律典里常常提到蛇，证明当时的生活离不开它们的陪伴。这位阿罗汉比丘常常在山洞里禅修，被那种非常毒的蛇给咬了。按照当时的传说，不知道这个确实性有多大了，被这种蛇咬了之后，人会迅速死亡，而且身体会迅速变坏，就像那种风干后一碰就掉渣的面包一样。也许那样的毒蛇已经绝种了，我们现在大概很难看到，我们只要知道这是一种非常毒，能给身体带来巨大痛苦，马上要人命的蛇。那位比丘当时被这种蛇咬了之后，他的容貌跟平时一样，然后像平时那种正念正知的状态，在念住中走出山洞，跟舍利弗尊者作了揖说：“我刚刚被某种毒蛇咬了，我现在就要舍报了。”舍利弗说：“不会吧？如果是被那种蛇咬了的话，人的肤色马上会变成什么什么样，怎么你还跟平时一样的容颜不变色呢？而且会非常痛苦，你怎么还能平静如常呢？甚至身体马上就要坏散的。”那位比丘说：“我只是特别地摄住这个身形而已，实际上……”，他形容了一下当时身体上的痛苦，但他在形容这些痛苦的时候，就像一个刚出禅定的人的那种镇定自若、那种怡然的神态，就像在描述一个跟他不相关的患者一样。舍利弗尊者赞叹他：“确实是已经解脱于生与死的困厄。”然后那位阿罗汉比丘，十八神变，入般涅槃。

身苦，乃至圣者也还有，甚至在于佛经上我们都可以看到记载，即便是佛，因为受五蕴身的限制，有时候会背痛，有时候头痛，个别时候还有一些其他的病痛。这个五蕴之身，是有它的规律与限制的。

学员：法师！这个头痛、身痛是果报吧？

法师：是！佛明确地说在释迦族被琉璃王灭族的时候，他头痛三日，是他往世的恶业带来的余果报。

学员：佛不是圆满了吗？为什么还有苦？

法师：这是他旧的业和旧的烦恼所引发的苦，这些苦是属于过去的业、过去的烦恼而引发的。尽断烦恼的人，只能保证从他尽断烦恼的那一刻开始，不再制造任何新的苦因。

学员：那这一点和阿罗汉是一样的吗？

法师：对！这是在说，当我们能够运用正确的智慧来面对痛苦的时候，它对我们造成的影响是在一个可控的范围内，这也是“正念疗法”在西方广泛应用之后的一个硕果。当一个人在发展正念的时候，不一定要证圣道，只要他能够发起正念，这样，他就能够更正确地面对挫折、面对痛苦，这也是“认知行为疗法”引入佛教念住（就是四念处的修行或者四念住的修行）之后的结果。受益的人，不仅包括一些抑郁症患者，甚至还包括癌症患者等等。他们能够受益，我们也能够受益；他们能够从异常的身心状态中受益，我们正常的身心状态乃至更圆满的身心状态，也能从中受益。这就是智慧——正念正知，能带来的益处，眼前——现在能看得见的益处，和更久远——我们一时还不能够真正体会到的益处，都在等待着我们，只要正确地去发展智慧，正确地去发展正念正知。

学员：法师！我们现在所感受到的那种开心、快乐，是不是也是苦的？

法师：从现象来说可以安立“乐受”，但就它的本质来说是苦的。这个问题问得很好，因为刚才在讲苦，讲了生、老、病苦，还没有讲死苦。死，我们都知道是一种苦，因为很多人对死会产生恐惧，包括死时的身心痛苦，无需多说。生、老、病、死这几个是偏于身体讲的；后来我们也讲了你刚才提到的乐的问题：乐的本质为什么是苦的；接下来还有爱别离、怨憎会、求不得苦。

爱别离苦：互相珍重，互相很谈得来或者互相很处得来的人，或者相爱的人，分离不在一起，这是一种苦。怨憎会苦：总是会有不愿见到的人，冤家路狭，偏偏见面，这也是一种苦；最悲惨的情况就是，分开的时候是爱别离苦，在一起时就变成了怨憎会苦。这种情况，通过学习佛法，可以一定程度得到扭转，不敢打包票说一定会彻底扭转。但是我们通过认知的变化，就会导致行为发生一些变化：当你知道一切法是缘起的，人与人之间是互动的、互相影响的，哪怕你的身心气质发生了一点变化，可能也会导致人家在对待你的时候的态度的变化、选择的变化。佛法变化一个人的身心气质是很正常的事情，在出家的这些道友身上看得更明显，有的学僧可能刚一进入佛学院的时候

候，还是一个很跳脱的、孩子气更多的人，但是两三年之后，尽管二十出头，在他身上就能看到一个修行人的气质。当然，在家人不一定向那个方向发展，但是你可以发展自己的云淡风轻，发展自己的宠辱不惊，发展自己的包容，发展自己的慈爱，这些都会让你的人际充满了友好和谐。

求不得苦：世间人有种种希求，但是都能实现吗？五蕴炽盛苦：不是在说某一样具体的痛苦，而是在说我们这个身心五蕴（我们这个身心就是五蕴，就是名色法，就是生理和心理的复合体）是一个苦的容器，装满了前面所说的七苦。

十五、只贵子眼正，不贵子行履（“先学人我空，后学一切法空”之四）

这还是在围绕“照见五蕴皆空，度一切苦厄”在说，在说我们发展智慧，不一定一步要求达到一切法空，可以先发展人我空这种认知。可以先发展正念正知，就像大家学的四念处这样一种正念的觉知，在这个过程中，会对于身心五蕴或者是名色的运作，用今天话讲生理和心理相互纠缠的这样一种生命现象，有更深刻的认识，不同于过去那种完全迷谬状态下的认识。当认识转变之后，后面的很多事情就会自然而然地发生转变。说两句禅宗的话，这是沩山祖师跟仰山祖师之间的对话，沩仰宗是中国禅宗分宗之后的第一个宗派。沩山祖师问了仰山祖师一句话，仰山祖师回答了之后，沩山祖师非常赞许他，但是仰山祖师就说了：“我只是认识到这个而已，但我还做不到”，也是谦虚，也是一个探寻。但是沩山祖师告诉他说：“只贵子眼正，不贵子行履。”“子”是尊重的称呼。“只贵子眼正”，只是特别赞许你“眼正”，就是有正见——正知见。“不贵子行履”，并不太担心你的“行履”。为什么？真正有正见的人，很难不发起正行。就像一个精神病，他可以去捉火，但是他精神正常了之后，你打他让他去捉，他只会跑也不会去捉。这是“眼正”，这是有了正见之后导致的正行。

从某种意义上说，我们现在就是精神病，因为我们的认知发生了

障碍。认知障碍，其实应该说是精神出现了问题的一种情况。我们每个人都有认知障碍，我们这个认知障碍表现在：本来没有这些东西，被我们幻想成实有的，然后围绕着这些东西，我们做了太多错误的事情。而做的这一系列错误的事，给包括这个身心五蕴在内的好多个五蕴聚，造成了太多问题。我特意没有用“人”“有情”“众生”这些词来形容，而用“五蕴聚”来说，实际上生命就是一堆关联的五蕴、一堆移动的五蕴。所谓的一个个生命，只是一个一个密切关联的五蕴流而已。五蕴的流，用“流”的话，大家比较容易做一个动态的把握，生命不可以做一个静态的把握，一切事物都是这样。我们都是时空上，来认识一些关联的现象，然后把它归结为“我”、归结为法，归结为实我、归结为实法，这是一个错误。实际在现象上只有此有故彼有、此无故彼无，相互关联、相互依存的一些没有实在自体的现象。

什么叫自体？“自”是说不依赖于他。但是这样的东西，你真的用理智去推敲的时候，不存在。不过在我们的名言中（就是我们说话中）也好，或者是我们自觉的认知中，或者我们的思维中也好，我们认为一个一个东西是独一的。这个手机的屏幕，跟这个手机的整体有关系，但是我们把这种关系，建立在一个一个独立的东西之间互相有关系。甲和乙之间有关系，是有独立的甲和独立的乙，它们之间建立的关系。佛教说缘起，说“此有故彼有、此无故彼无，此生故彼生、此灭故彼灭”这种相互依存的存在，依存才是存在的唯一方式。关系是最根本的，是在依存的关系的基础上，我们再相对地谈这种关系中的甲、关系中的乙；而不是有一个独立的甲、独立的乙，然后建立关系，这是两种认知。后一种认知导致一种自性见，有实在的法、实在的“我”；前一种认知看到的，是有一个实在的法，没有一个实在的“我”，但是这些缘起现象完全可以建立。在缘起现象背后，不需要我们去建立那样一个实体，如果你愿意解说的话，一样可以把这些缘起现象解释得很清楚。甚至于说，用语言描述也可以，不过交流上要费很多力气而已，因为我们语言是为这种自性见准备的，是为这样一个一个实体的法所准备的。说到这里，我想对于这一句“观自在菩

萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，有了一个相对充分的铺垫。

其实应该是有一个学空的次第的，这一点在《中论》上、在《菩提道次第广论》上和《大智度论》里都在提：对于大多数人来说，应该先学人我空，后学一切法空。有两点原因：因为我们比较容易认识到人我空，我们并没有一个感官去直接认识这个“我”。我们有一个感官直接去认识“我”吗？眼睛见的是色，耳朵听的是声，鼻子闻的是气味，舌头尝的是滋味，身体接触到的是各种触——坚、湿、暖、动这些，我们意识所操作的其实是受、想、行这些，那么我们所认知的“我”在哪？我们所有的感官，所有的识，哪一个缘到了“我”？实际上是我们意识的一种颠倒想，在这个五蕴上，颠倒安立，反向投射出来这样一个“我”，捏出一个“我”。每个人都在犯这样一个错误，每个人都在说“我”，这样而已。但是我们为什么会一直感受到那样一个不变的东西呢？我六岁时候是这样感受的，我现在还这样感受，想来我以后还会这样一直感受下去，直到临死的那一刹那，我还在感受这个不变的“我”，这是怎么回事呢？很简单，就是因为我们这个错误一直在犯、一直在重复，从那个年代一直重复到现在，还会继续重复下去。我们形成的“我”的这种幻相，一直在反复地制造、反复地肯定。

先学人我空，后学一切法空，因为人我空相对来说是容易通达的，我们一直知道没有一个根去直接缘“我”，那就说明他认识上的这种实体“我”是有问题的，而且从一切法上去推理，我们也容易发现没有一个实在的“我”。但是说一切法无我的话，色，现眼所见——不说色的实体了，其实可以用上面破我的同样方法去破除色有实体的错误认识，破人无我和破法无我在哲学上其实是一个路子，是用同一个方法来破的这个实我、实法。在人上破我，相对容易，但是在色上破除实体，好像就难一点。颜色——光线：“我现眼所见，我的根正在缘它，你怎么说它是空呢？”怎么来说明这个问题？对于这个体认的难度，实际上比人我空要难一点，所以要先说人我空，后说一切法空。先学到人我空之后，心境调柔，更多分的与智慧相应，更容易

学一切法空，是这样一个次第。“照见五蕴皆空”，是说色、受、想、行、识这一切法，都没有实在自体性。到这里，已经把铺垫做得足够了。

也有说这第一句话：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，是这一部经的总纲，实际上把佛教的整个价值所在和实现这种价值的基本方式都说出来了。“度一切苦厄”就是佛教的价值所在，佛教是为一切有情的离苦而存在、出现的，如果离开了这个，佛教的价值也就无从谈起。我觉得**有一个自发的认识非常好，就是他认识到自己所选择专业的意义所在、价值所在，正如你所认识的那样，佛教的价值就在于让一切众生离苦。这种离苦，是通过让一切众生生命的转变来实现的。这种转变，通过什么来实现？《华严经》里有一个偈颂非常好：“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。”佛法的价值是通过这样来体现的：是让一切众生通过获得佛法的利益，增长智慧，灭除烦恼，来实现的。这里告诉我们很多东西，就像《心经》里刚才这句话所说的：“照见五蕴皆空，度一切苦厄”，要是白话说就是，发展智慧，断除烦恼，度脱一切苦。这是我们要做的事情，或者说我们想让佛法发挥价值所要做的事情。“般若波罗蜜多”，如果只做一个比较简要表达，翻译成白话叫作“智慧到彼岸”。什么是智慧到彼岸？就是依于智慧，到一切苦息灭的彼岸；一切苦息灭的彼岸就是涅槃。

十六、三苦（“先学人我空，后学一切法空”之五）

更广泛地来说，也可分为三类苦：苦苦、坏苦和行苦。刚才所说的八苦，都可以归到苦苦的状态中去：就是从现象上，大家都承认这是苦；从感受上，只要你经历了，你都不得不说这是一种痛苦。在感受上就是苦，在现象上就是苦，这叫苦苦。还有一种叫坏苦，坏苦就是乐受的本质，为什么？因为“人无千日好，花无百日红”，就这么简单：花儿开得再艳丽，很难说连开百日不败的，一个人再怎么走运，也不能够保证三年后还是这样。当这些乐的境界过去的时候，只

要有这种迷惑的认知、不正确的认知，他就会做出错误的想法、错误的说法、错误的做法。一段感情成为了过去，很少有人真的会从欣赏或者是从感恩的角度来说感谢，而不是强颜欢笑，是要从真心里说

“感谢您陪我走了这一段路，感谢您曾经给我的支持和安慰。”谁会真这么说啊？只会感叹：“痴心的脚步，追不上变心的翅膀。”

佛说：“无常故苦，苦故无我。”无常的东西，为什么会成为我们的苦呢？因为我们的执着，因为我们的贪爱。因为我们执着这些东西，所以当这些东西变坏的时候，我们必然痛苦。之所以乐也会成为苦，或者说乐的本质就是苦，是因为乐变坏的时候，我们会有苦。在这个方面，有一个偈颂说得挺好：“诸欲求时苦，得之多怖畏，失时怀热恼，一切无乐时。”（《大智度论》卷17〈1序品〉

CBETA, T25, no. 1509, p. 184, a11-12）“诸欲求时苦”，追求的时候，我们想达到什么目标的时候，总是会让我们付出一番艰辛的。“得之多怖畏”，真正得到了怕失去，好不容易追到一个男（女）朋友，心想：“他（她）不会再喜欢上别人吧？”“失时怀热恼”，真发生了你不希望的那种变化的时候，就生起了烦恼：“我就知道会有这样的事情发生。”“一切无乐时”，在追求时、得到时或者失去时，在哪一种情况下，真有全然的乐吗？其实在这样一种无常的变动中，如果有贪爱、有执取的话，就必然有痛苦。不是乐本身有什么问题，而是我们的心有问题。正因为我们的认识在一切事物上都有问题，所以一切事物都能成为我们生苦的原因，哪怕它在生理感受上是乐的，也有可能生苦。这是说三苦中的坏苦。

第三种是行苦。行是迁流、造作义，在这里是偏于迁流义来谈。无常，我们有说一期无常、刹那无常。前面的那个坏苦，其实是比较明显的一个无常的变坏，这样一个顺的境界、可意的境界变坏了，我们说这是坏苦。但是实际上，难道说直到彻底消失、消亡了，变化了，才发生了这些无常变化吗？不是，刹那刹那都在变化。但是我们在这之前，对刹那刹那变化，没有生起明确的感受，但是这里就没有苦吗？实际每个刹那都是一个变坏，都是一种苦，只是这种苦很微细，我们执取不到。三苦其实是对应于三界的，对应于三大类有情的

生活情况，也就是欲界、色界、无色界。实际上对于我们欲界有情，这三大类苦都在。所以佛说世间是苦的，有什么不对的？这样来观察，我们哪一刻没有苦啊？只要有贪着，只要事物在无常变化，其实我们是处在苦中的，只不过这个行苦很微细，我们的心太粗糙，我们必须等到这行苦累积到足够大的一个所谓质变的时候，才会对我们造成一个无法控制的冲击，这个时候我们才能感受到苦。不是说之前没有苦，只是说我们的心比较粗，没有体会到。

因为无常，因为我们的执着遍一切处，所以我们的苦也遍一切处。我们只能缘到有为法，我们缘不到无为法，有为法都是无常的，这是常识，不需要我去解释，不管是色法还是心法，都是无常的。一切色法无常变坏，这是现代科学已经说明的东西，没有任何两个刹那是完全一样的；心法更是这样，没有任何两个刹那心的活动是完全一模一样的，对吧？一切有为法也不过色、心而已，色、心都是这样的无常，所以一切有为法都是无常变坏的，我们在一切法上都有这种错误的执取。因为这样的无常，因为在错误的执取，每一刻其实都在累积苦，只是在于这苦有没有超过让我们感受的阈值而已。“阈值”，这是生理上的一个词，我们感受是有一个灵敏度的下限的，就像一种东西的气味一样，如果很淡的话，我们是闻不到这种气味的，但是这个时候你不能说没有，只能说超过了你的检测下限；当这种气味达到了你的感受阈值或者检测下限的时候，就可以感受到了。苦也是这样，我们每一刻都在经历苦，差别只在于你有没有感受到它，像佛这样的一切智智，就会告诉我们：“这个世间的本质就是苦的。”我们就是泡在苦里的，所以说“苦海”有什么错误吗？你如果把这个“苦海”领会为“我们一切时间都经历苦苦”，那是错的，但是如果你从苦苦、坏苦、行苦这样三苦的角度，来正确地领会苦谛的话，这就是世间的真实。为什么说“谛”？谛就是真实的意思。“度一切苦厄”就是度脱三有苦海，度脱这样的苦苦、坏苦和行苦。这样一切苦厄的度脱，是需要最正确的认识，来让我们摆脱过去错误的认识；需要最犀利的“明”，来照破我们过去的无明，就是“照见五蕴皆空”，所以能够“度一切苦厄”。说到这里，这一句应该展开得差不多了。

这几个方面，关于苦、关于智慧、关于无明、关于明，说了一些，它们是这样一种内在的关系。因为无明，产生很多烦恼，产生很多错误的想、说、做，这样一些无明烦恼和错误的想、说、做，会引发我们后有的受生，会引发我们种种苦，这种种苦包括了苦苦、坏苦和行苦。最根本的东西在于无明烦恼，如果我们要改变这一切，就要从无明烦恼上下手，但是不从它本身下手，而是从长养智慧来。因为无明是对事物不正确的认识，当我们有了真正的智慧的时候，对于事物不正确的认识就会消失，会产生正确的认识，那后面的一切，自然而然都是逆向的。这也完全可以用四谛来说明，苦、集谛就是在说明我们世间的流转，烦恼和业是集谛的内容，因为我们有烦恼和业，所以我们会产生苦果，因为集是苦的因。我们逆而行之就是修道，修道就是长养智慧、断除烦恼，修道的核心就在这里；等到我们获得了真正的智慧、无漏的智慧时候，就会断除烦恼，就会证入涅槃，这是道、灭。世、出世间就是这两重因果：惑、业为因，导致了苦果，同时也因为我们去滋养智慧，断除烦恼，而能导致涅槃。最正确、圆满的认识或者说最深刻的智慧，能够破除我们过去一切错误的认识；一切认识正确了，后面的一切行为也都跟着正确了，过去的执取也就消失了，在同样的境界上，他内心不会再跟从前那样生起苦了。

这是属于某甲的手机，是个凡夫的时候，如果一个人冲进来，很没有道理地一下子把它砸碎了，你会很生气，对吧？因为这手机被摄为了“我所”。如果他砸的是路边一个苹果专卖店的手机，我们可能没有什么感觉，但是砸的是我的手机，所以我要生气了，起码我心里边不高兴了；心里会出现问题。一个阿罗汉坐在这，有个人冲进来把他手机砸了，阿罗汉没有这种心里的动作，就像某甲不执着路边那个苹果专卖店里的手机是他自己的一样，这个阿罗汉也不执着刚才被砸的手机是他自己的，为什么？那是要建立在“我”的基础上的。一切缘起法之间是有关系的，但是这种关系不是“我”和“我所有”的东西的关系，那是一种错误执取。有一种比较容易被我们所认同的观念：“诸法为我所用，非我所有”，这不是彻底的说法，这还是建立在有“我”的基础上说的，但是多少能够排除一些我们那种非常坚固

的对于我所的执着。更彻底说，“我”就是捏合出来的一种颠倒想而已，更何况我所呢？说到这，这里的逻辑线，世、出世间的两重因果——苦集、灭道，也就说完了。

在这里，这一切其实可以归结为两个字叫“缘起”。缘起是说一切法的存在都是依托于其他因缘的。这个依托于其他因缘，就是指一种“此有故彼有、此无故彼无”的存在。“此有故彼有”表现在苦、集上的话，就是因为有烦恼和业，所以有苦。“此灭故彼灭”表现在什么？你的烦恼灭了，所以苦果也就灭了。缘起就意味着没有我们所执着的那样实在的自体，生命的现象就是一堆密切交织的五蕴的相互作用，或者相互引生的五蕴的现象而已，在这个上，我们的识错误地运作，假设一个那样有实体的“我”，在五蕴的一切处都找不到的这么一个“我”，这就是问题；但是实际上是不存在的，在这个上发现了人无我。那在一切法上，会发现一切的色法也不过就是色、声、香、味、触，在一个时空范围内的交织而已，就我们的感受来说，我们如何形成这样一个手机的概念，就是在这样一个时空范围内，你总是能够感受到用这样的规律摆弄出来的一堆色、声、香、味、触，所以把它说为是这个东西。这个东西本身的“这个”，就是有问题的，其实就把它从它现起的因缘中独立出来了，拧出来一个实自体。不去细说，因为后面说到“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”的时候会详细说。作为总纲的这么一句话，就说到这里了：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”

十七、自眼未明，何能觉他？

学员：法师！菩萨费尽辛苦度众生，但是往往很难见到效果，甚至不为人所理解，被非难、指责，那菩萨的付出，是不是真的有希望，是不是做的都是无用功？

法师：没有无用功。我们把生命的跨度看得太狭小了，是凝聚在几天、几年，最多几十年里在看生命，真正的菩萨不是这样看的。真正的菩萨会怎样看？《大般若经》里有一个例子，说一个大心的菩萨可

以为了让一个众生发起一念善心，跟着这个众生下地狱一劫。地狱的众生是很苦的，跟这个众生下地狱一劫，就是为了让它能够生起一念善心。从这一念善心开始，继续这样不懈地努力，让他的善念增长，直至于能够发起道意，修行，善法增长，最后智慧圆满，断尽烦恼，解脱一切苦。对一个众生这样，对百千万亿无数的众生也还是这样，这就是菩萨。他之所以能够做到这样，跟菩萨所必须具有的几个要素是密切相关的，就是我曾经跟大家提的“一切智智相应作意，大悲心为上首，无所得为方便。”

你刚才在说的时候，是在一个“人我见”为基础来看菩萨的大行，来看菩萨的行履，来看菩萨这一路的辛酸、辛苦和没有办法去完成的心痛与绝望，这一切都是建立在错误的认识基础上的。这样的情况下，就叫作“白眼未明，何能觉他”，所以菩萨是需要般若慧来相应的。《心经》是偏重于讲深见的，这是非常必要的，只有用这样的慧见武装起来之后，行菩萨道才成为可能；要不然的话，行菩萨道就会像你刚才所说的那样，那是一条没有希望的道路，那是一条只喷洒鲜血却看不到鲜花的道路，会是这样的。但是，如果真的是用菩提心、大悲心和空性慧相资、相成，那这条路就完全不一样。他不执取有实在的“我”，也不执取有实在的人，也不执取有实在的果。《金刚经》怎么说？“灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。”如果没有这样的智慧的话，那是不可能的；必须有这样的智慧相应，才能有菩萨的大心，也才会有如来的果证。所以这说：“在一切佛法中，大乘为心；在大乘佛法中，般若为心。”就是在说这个，如果没有这个的话，大乘不可能。

你说得是很正确的，其实你就在表述这个问题，你就是在说这句话。你这句话可以从负面去看，也可以从正面去看，正面看的话，就是你强调了般若的重要性。

学员：对于行菩萨道，我觉得我现在完全是负面的，我不敢把握，我就是读那个经典也是读得战战兢兢，我唯恐错会了经典的真正的意思。

法师：不敢犯错误，怎么能前进呢？

学员：我没法把握。

法师：学佛，不要完美主义。我在广化寺的时候跟大家聊，就提起过一句话：要允许自己和别人处在成长的不同阶段，你怎么可能一步登天呢？

学员 B：跟菩萨忏悔过了，又犯错误了。

法师：发惭愧心，继续改过自新。不允许自己犯错的话，你就很难进步。实际上你在期望什么？期望一下达到最圆满、最正确的认识，可能吗？释迦牟尼佛达到这最后的圆满，他经历了多久的努力？三大阿僧祇劫。他如果跟你一样的抉择，三大阿僧祇劫没有办法开始计数，因为你待在原地不敢走，那个是不正确的。其实你认为自己没有走，你已经开始走了；你不停地在学，就是不停地在向前走。事情不一定真如你认识的那样，就算你对自己的判断也一样。

再说菩萨的大心，说菩萨的慈悲。我也在说，有爱见相应的悲，还有大悲。大悲遍一切，是因为心能平等。在《大智度论》里谈到慈悲的时候，谈到三种慈，其实也就是三种悲了，因为慈、悲、喜、舍这些是没有办法完全分开的。哪三种呢？就是众生缘慈、法缘慈和无缘慈，如果换成悲的话，就是众生缘悲、法缘悲和无缘悲。

众生缘，就是以一个个众生为对象，来发起慈心和悲心，这叫众生缘。法缘，是在这个过程中，在缘取对象的时候，见不到实有的众生可得，只是“唯有诸蕴能引诸蕴，唯有诸法能引诸法”，在这里边只是诸蕴和诸法的牵锁、运作而已，没有一个所执的“我”或“人”；心缘这种法相，一样能生起悲心，这是深一点智慧了。再深一点的就是无缘大悲，那个只是果位上才能有的，就是不需要缘有自性的人我或者是实在的法，一样能够生起大悲，这是空性慧相应的大悲，这是很了不起的。菩萨之所以能够生起那种无尽的大悲，那种不成为累赘的大悲，跟他的般若慧是密切相关的。执着实有的话，这一条路就是像你感受的那样，没有办法走下去。

学员：我以前感觉没有办法走下去，现在就感觉应该能走通了，但是我不敢相信自己。

法师：你在说的其实是菩萨道的修行，其实我要跟你说，灭苦的

话有种种道路。灭苦的话，阿罗汉果可以灭，缘觉或者辟支佛的果可以灭，佛果也可以灭。如果单纯是为了自己灭苦的话，阿罗汉道最快，辟支佛其次，佛果是最慢的，因为佛果基本上不是单纯为了灭自己的苦准备的。头两个是以灭自己苦为最主要目标而准备的，所以他快，声闻，就是阿罗汉，最快三生成就，最慢六十劫；辟支佛因为需要的资粮广大一点，最快四生，最长一百劫，一样能成就。一个人成佛的话，一般来说，三大阿僧祇劫只是一个平均的说法而已，可能更长。之所以有这样的差别，是因为他们需要的资粮、需要的因缘不一样。

如果只是为了自己尽快灭苦，佛道不一定是选择。成佛不是为了面子好看，不是为了说出去光鲜，也不是因为那个最高，所以我要做最高的。不是，成佛是为了利益其他人。

十八、舍利子

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

如果没有一定基础来看这句话，会觉得没有头、没有脑，也捋不出内在的逻辑，实际上这句话说出了全体佛法，也是本经的核心意思。“观自在菩萨”是约德称名，一切拥有这样一种自在功德的菩萨，都可以称为观自在菩萨，不仅仅局限于哪一位。所谓的自在是指色自在、身自在、智自在，这样的菩萨具有能够“行深般若波罗蜜多”的能力。“深”是空义，与甚深空义相应的般若波罗蜜多。在这样智慧的观照下，一切五蕴的本质是没有实在自性的，没有我们一直执着的实自体的。这样的智慧，就能够破除无明，和因为无明造成的一切烦恼。无明烦恼正是一切痛苦产生的原因，所以当我们用智慧破除了无明烦恼的时候，一切苦厄的根源也就自然消亡了，也就能够“度一切苦厄”；这就是为什么“照见五蕴皆空”，就能够“度一切苦厄”的原因。当然昨天在讲解的时候有种种的分判、剖析以及一些推论，今天就不再重复。

今天我们继续往下说。这一部经的总标说过之后，就开始进入一些细致的分析：如何来照见五蕴皆空？从义理上如何通达五蕴的本质是没有实在自性的，没有实在自体的？这是一个比较关键的问题。通达之后，如何去修习，能够证入？其实就是后面所要解决的问题、要说明的问题。首先他要说明的是我们需要怎样从义理上来认识、来把握、来信解认可五蕴皆空，当我们能够正确地认识、信解之后，也就能够依之做一些智慧的观察，从而在闻、思、修慧这样渐次深入的次第上，来培养、发展我们的智慧，乃至最后引发无漏圣慧，契入圣道，解决生命根本性的问题。

舍利子！色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。

“舍利子”，如果不知道的，还会以为是高僧圆寂之后留下的舍利，当然不是，我们都知道这其实是指的佛的上首弟子，智慧第一的舍利弗。“舍利弗”是音译的略称，全称“舍利弗多”：“舍利”是印度的一种鹭鸶鸟，“弗多”是子的意思。所以舍利子是梵汉同举：前半截是梵语，后半截是汉语；前半截“舍利”是音译，后半截的“子”是一个意译；它是音译和意译杂糅，是梵语和汉语并举的这么一个词。舍利弗，全称舍利弗多，也就是舍利子，为什么叫这个名字呢？因为他的母亲叫舍利，他是舍利的孩子，所以叫舍利子。这告诉我们一件事哦，佛世时候的佛陀弟子们没有法名，在家的时候叫什么名，出家后还叫什么名。还有一个我们比较熟悉的阿罗汉尊者周利槃特伽，翻译成中文的名字就不太好听了，叫“小路边生”，什么意思呢？他的母亲是在路边生了他和他哥哥，他哥哥叫作大路边生，他就叫作小路边生，两个人就带着这样的名字过了一辈子，出家乃至最后成就阿罗汉道。

我们知道周利槃特伽尊者跟舍利弗尊者是正好形成对立面的例子，应该说是智商指数比较低的那类人，他也能证阿罗汉道，舍利弗也能证阿罗汉道，这告诉我们一件什么事情啊？这说明无漏的智慧跟智商不是一个正比的关系。就像有人曾经说过：“有很多人智商很高，但是可惜没有智慧。”不是说他没有小聪明，没有机心，没有手

段，而是说他缺少一种大的战略上的、人生方向性的、透视性的这样一种智慧。人际之间你争我夺的小手段，他技巧成熟。但是关于人生的究竟，人生的大的走向，缺少一种潜在性的智慧，缺少一种透视性的智慧，所以有智商、没智慧，也是件挺冤屈的事情。实际上智商高的人，如果把他的智商正确应用到佛法的学习上，还是要比智商低的要求来得快些，这个不能抹杀。但是这就说到我们常说的一句话叫“善根”了，这就要看自己从前在这方面有没有积累了，没有积累也是没有办法的。

舍利弗叫作舍利子，关于他，有很多故事。因为一上来就讲很严肃的事情，很细致的道理分析的话，我们的头脑未必能适应，我们先听听他的故事，做做头脑的活动。他母亲在怀他的时候发生了一些变化，我们知道世间有一些人在怀着胎的时候，常常会出现一些生理和心理的变化，比如我就听说过有的人确实是“胎里素”，就是他妈妈在怀他的时候，荤的就咽不下去，强咽下去一定会吐出来，然后他从出生之后也一直吃素，一直到大了出家。我就听我们同学说过这种情况，像这类情况我不知道医学上怎么来做一个阐释，但是确实是身心发生了一些变化。舍利弗母亲怀他的时候有什么变化呢？智慧大增。舍利弗的舅舅是摩诃拘絺罗，是一个外道梵志，也是很有智慧的，非常能辩论，属于智商非常高，而且辩论技巧非常高，逻辑非常通达的那种人，现在看是那种高智商的精英人士，而且是学术界的精英人物。他姐姐（舍利弗母亲）从前也是有一些智慧聪明的，但是肯定不如他了，他姐姐怀孕的时候，他再来辩论，辩论不过她。舍利弗舅舅是有智慧的人，立刻就判断出来：这不是我姐姐自己的智慧，她自己的智慧达不到这个层次，也不能增长这么快，一定是她怀的这个孩子是个有大智慧的人，所以造成我姐姐发生了这样一些变化。不行！我这个当舅舅的，不能孩子没出来就输给他，他不知道我还好一点，这个脸还有地方藏，他要是生下来了，长得稍大一点，我这个当舅舅的辩不过他，不是太没面子了吗？于是他舅舅为了保住自己面子，做了两个决定：第一个决定是远离家乡，免得跟这个未出生的外甥碰上；第二个决定，我要更发奋地学习、实践，当时也有很多外道的

典籍。佛经里常说的“长爪梵志”，就是说的他。为什么称他“长爪”？因为他连剪个指甲，都嫌是一种浪费，他非常精进、非常勇猛地把整个生命投入到学习和实践中去，这样度过了大概有十几年的光阴。

在他的家乡，舍利弗尊者在长到八岁的时候，在辩论大会上就知道审时度势，一看这些人的表现，就知道都没有我有智慧，就敢在这辩论大会上去坐首座。别人不服他一个小孩乱来，他就通过辩论来折服大众，在他八岁的时候就有这样的能力。然后再长大，去跟其他外道去出家学道怎么怎么样，后来遇到佛法，出家。

他舅舅觉得自己差不多可以了，回到家乡去跟他在娘胎里交过一次手的那个外甥，要再交交手，看看到底谁智慧高。回去一问，有人告诉他说：“你外甥确实很厉害，八岁的时候就能够在大众论会中做座主，但是现在他已经跟着沙门瞿昙出家了。”沙门瞿昙是他们对释迦牟尼佛的称呼，当时出家沙门不仅仅是佛教一分，像我们熟知的尼干子外道，也都是出家众，也都是出家修行人，所以大众对佛陀的称呼就是沙门瞿昙，这是一般性的，也不是不尊重，只是没有特别的尊重，是一个中性的称呼。

当时摩诃拘絺罗（舍利弗的舅舅）就非常生气，说：“你何德何能啊？我这么聪明的一个外甥，去跟你当徒弟，不行，我得去伸量伸量你。”就去找释迦牟尼佛。见了释迦牟尼佛之后，他要表达一下自己的见地和境界，就告诉释迦牟尼佛说：“瞿昙！我一切法不受。”这句话很高明！一切法包括一切有为法、一切无为法，这一切法都不受。你想想：我们平时受不受？我们受不受色？受不受声？受不受香、味、触、法？我们有没有受“我”？有没有受“人”？我们有没有受烦恼？有没有受菩提？实际上我们是一切法都受，一切法都摄入。但是长爪梵志，也就是摩诃拘絺罗，到佛陀那儿说这么一句话：“瞿昙！我一切法不受”，小样儿！境界挺高吧！

佛陀只是很温和地问他一句话：“是语，汝受不受？”跟他一样，是研究分析哲学的人：“你不是一切法不受吗？这句话，你受不受？”摩诃拘絺罗是属于很有善根的那种人，当时他立刻心就柔软了。他说

这句话的时候是很高傲的，因为他有这样的见地，他这不是说从书面上学来的，不是从别人那学舌学来的，这是他的一种见地，他内心实际上有没有真正达到是另外一回事。实际上如果一个人真的契入到“一切法不受”这种境界的话，他是具有无漏圣智的，但是应该说他对这个是有相当闻思修的基础的。按照佛经的记载，长爪梵志那个时候应该还没入圣位，因为他见解上有问题：他那个“一切法不受”，当他说这句话的时候，就是佛给他指出的问题——“是语，汝受不受？”这一句话，你受不受？或者这种见解，你受不受？这句话当时就让摩诃拘絺罗的心柔软下来了，因为他是一个追求真理的人。他说：“哎呀！瞿昙的智慧确实比我高，他这一句话就让我堕入负处了。”堕入负处，是因明辩论上常说的一句话，意思是把我的立论被破掉了，因为让我堕入粗细两种负处：之前我说“一切法不受”，他问我“是语，汝受不受？”我要说“受”，那我自语相违了，就是不用多聪明的人都知道我输了；还有一个细的负处，就是“是语，我也不受”的话，那就意味着我自己立论的这句话可以不成立：“我一切法不受”“是语，汝受不受？”“不受！”那否定“一切法不受”的话，就变成“受一切法”了，是这个意思，这是细的负处，不是浅智的人一下能想到的。摩诃拘絺罗转了这样一个念头之后，马上选择了一个更隐蔽的输的方式，说：“我不受。”虽然知道自己输，但是想要输得体面一点，输得不是那么明显。

佛还是很柔和地跟他说：“你要是这句话也不受的话，那你跟凡夫都一样了。”因为不受“不受一切法”，就意味着“受一切法”，跟凡夫都一样了，也没有什么好高傲的吧；这一句话让摩诃拘絺罗心服口服。印度的辩论尽管是唇枪舌剑，但结果可以是你死我活，辩论双方可以事先约定：谁输了掉脑袋——可以；给对方做徒弟——可以；输了把女儿嫁给你——可以；输了把我所有的财产给你，把我所有的名誉、地位给你——都可以，就是可以赔上身家性命、儿女子息等等这样的一些东西；所有财产都可能的，因为掉脑袋都可以，别的当然更可以了。佛陀在他堕入负处之后，只是轻飘飘地点醒他一句话，而且说得很柔和，就深深地折服了摩诃拘絺罗，他当时就对佛生起了信心，然

后做了佛的弟子。

当时舍利弗就在佛身边，而且我们知道印度的夏天非常炎热，舍利弗在服侍佛陀，给佛陀扇扇子。他舅舅在那边在跟佛陀做这样一些交流，他在给佛陀扇扇子，他那时候已经证悟初果了。证悟初果是什么因缘呢？舍利弗长大了，他跟目犍连尊者很早就认识了，互相钦佩对方的智慧、才德，结成莫逆之交，原也是道友，都跟同一个外道学习东西，但是他们知道从这个老师处没有学到能够让他们解脱生死的东西，他俩就说：“碰到的这些人，智慧还没有我们高，道德还没有我们好，我们这一生还有没有遇到能够真正让我们解脱的老师的希望啊？”于是两个人相约说：“我们以后谁尝到了甘露味，一定要让对方知道。”甘露在印度文化里就是不死药的意思，甘露味就意味着涅槃的气味，所谓不死就是涅槃，他们指的是这个意思。

结果有一天舍利弗在城中看到一位比丘在雍容行道，这位比丘就是马胜比丘，也就是五比丘中的阿说示尊者。按照佛教的规定修持的话，一位比丘应该是具足威仪的，他的行路是要有一定的身威仪，而且同时他的心要作四念处的修行，正念的行走，同时要摄护眼根，守护诸根。当时舍利弗看到这一位出家比丘在走路的时候，是这样的雍容，是这样的诸根寂静，觉得这是一位有道之士，然后就问他说：“沙门！你在跟谁学道？”说：“我的老师是悉达多太子，他出家学道，我跟他学。”说：“你的老师讲什么法？”阿说示尊者（马胜比丘）说：“我的老师说的法太多、太深了，怎么是我这样一个浅智的人所能够说得出来的呢？”那个时候他已经是阿罗汉了，但是他这样来形容佛法，来形容自己对佛法的认知。舍利弗没有被他这样一句谦虚话挡回去，说：“你能不能就拣扼要的给我讲一句。”阿说示尊者就给他说了那一句传颂千古的偈颂：“诸法因缘生，诸法因缘灭；我师大沙门，常作如是说。”

这个偈颂，在不同经论里讲到的时候，因为传颂或者翻译的差别，会有一些出入，但意思都是一样的。这句话说完，舍利弗立刻就证了初果。然后他就跑到目犍连的地方去，目犍连看到他就问：

“你今日的容色跟往日不同，是不是尝到甘露味了？快快跟我说一说。”舍利弗尊者就把这件事情跟他说了，然后再把这首偈颂也说给他听。刚说完之后，目犍连尊者马上说：“你再说一遍。”舍利弗尊者又说了一遍，第二遍说完之后，目犍连尊者也证了初果。他们第二天就带着他们的弟子去找佛陀出家。佛陀跟一些比丘大众住在一起，远远地看着他们各自带着自己的徒众。两个人当时都是有徒众的，据说各有二百五十徒众，两个人合在一起共有五百人。带着五百徒众来皈依佛陀，佛陀跟众比丘看到他俩带着一群人过来，佛陀就跟其他比丘们说：“你们看到远处来的那些人吗？”诸比丘说：“看到了。”佛说：“走在最前面的那两个人，就是我法下的两位上首弟子。”这样给他们俩授记。我们也知道后来在佛住世期间，舍利弗尊者、目犍连尊者是随佛转法轮将；如果佛陀是法师、法主的话，他们就是在法师、法主下，两位最得力的法将。但是佛的上首弟子的入灭，一般来说都在佛陀之前，所以在佛陀临入涅槃之前，他们两个也都先入灭了。这样，整个佛法的结集和传递，实际上后来是有赖于大迦叶尊者和阿难尊者的功绩。如果说在佛住世时对于弘扬佛法贡献最大的，是目犍连、舍利弗尊者；但我们今天还能够学到佛法，还能够听闻到佛法，还能够受到佛法的滋益，不仅要感谢佛陀，感谢当年的随佛转法轮将，也要感谢像大伽叶、阿难，以及我们知名不知名的，为了传递佛法，献出一生，乃至献出生命的很多大德。

还是回到长爪梵志见佛的场景，当时舍利弗尊者也在旁边听到他们之间的交流，用一些经论的描述是说他“享用了别人的盛宴”，为什么？因为这是长爪梵志（他舅舅）跟佛陀的一段对白，其实他舅舅是当机众，但是他舅舅没有得到阿罗汉果，站在后面给佛陀扇扇子的舍利弗就在那个时候证得了阿罗汉果，那是他随佛出家半个月之后的事。舍利弗出家之后这一生，靠他的智慧、德望，为佛法的弘传，为僧团的和合共住，做出了极大的贡献。乃至提婆达多破僧的时候，令僧和合，舍利弗也做了极大的贡献。到了舍利弗尊者晚年，因为佛宣布三个月之后要入灭，舍利弗知道诸佛上首弟子的惯例，一向是不

忍亲见诸佛涅槃的，他就请佛允许回家乡先入涅槃。经中有一段描述，读起来让人非常感慨，乃至泪下：舍利弗尊者听到佛陀的允许之后，双膝行地，绕佛百匝，目不暂舍，离佛而去。像他们这样的阿罗汉尊者，当然已经离开一般感情上的像忧伤或者是忧戚这样一些情绪，而且能够正确地认识生命的现象，所以他可以用这样的形式表示对佛陀的感恩、孺慕，还能够潇洒地离去。但是像阿难尊者，当时还没有证悟阿罗汉果的那些人，就不一定了。

舍利弗尊者的母亲当时还在世，他回到家乡之后在他小时候住的房间里舍报了。舍利弗尊者身边一直跟着一个沙弥，叫作均头沙弥，非常有名的一个沙弥，是七岁证了阿罗汉的沙弥，他就为了承侍舍利弗尊者，一生都没有受比丘戒。他也是一个有故事的人，我们就不说他了。均头沙弥在舍利弗尊者入灭之后，把他遗体荼毗后留下的灵骨舍利带回僧团。阿难尊者一看到舍利弗尊者的灵骨舍利，就受不了，就哭泣，佛陀还因此给阿难尊者有一段教诫。关于舍利弗尊者，就大概说这些。他其实是一位非常值得我们敬仰，值得我们付出尊敬的人。

我们说皈依佛、皈依法、皈依僧，“皈依僧”的本意是指皈依一切贤圣僧，一切证悟了四双八辈、证悟了圣果的这样一些出家众，就包括了舍利弗、目犍连、大迦叶、阿难，以及现在我们还不知名的一些大德。因为我们不具备判断一个人得没得道的慧眼，而且就现在的时节因缘来说，住持佛法更多有赖于凡夫僧，所以我们应该对于一切出家僧，一体尊重。但是当读到这样圣者事迹的时候，读到他们的悲愿、大行，他们为众生、为佛法做的事情的时候，总是让人非常钦佩。这是说的“舍利子”，是观自在菩萨对于听法者的称呼。

十九、什么是空？（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之一）

舍利子！色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。

昨天说五蕴包括一切有为法。五蕴里的“色”其实就是今天所说的一切物质现象，受、想、行、识就包括了一切精神的和心理的现

象。除了一切物质现象和一切精神、心理现象之外，在我们的认知范围内还有其他东西吗？这就是我们认知的全部，这也是世间的全部。

说到“色不异空”里的色，就是色蕴里的色，包括了一切物质现象。这里面有两个关键词：一个是色，一个是空。后面的“不异、即是”，都是我们通用的词，没什么意义，主要是在“色”和“空”这两个字。色是一切物质现象，空又是什么呢？当我们说到空的时候，容易有几种误解：一类误解就是很简单的“什么也没有”，什么也没有就是空；还有一类误解，认为空就是无形无相，不可言状，一种非常神秘、玄奇、奥妙的存在，是一种特别奇妙的“有”而已，这种“有”无形无相、无色无味、无触无对，而又确实存在，具有特别大的作用，是一种神奇的、奇妙的“有”。这两种，实际上都不是对空的正确把握。

如果真的按照《般若经》体系来认识空的话，按照龙树的中观学来认识空的话，空是指的无自性。自性是指什么？自性就是我们认识一切法的时候，觉得一切法实有这样的自体，这种法有它实在自体的这种感觉就是自性见，就是所说的这种自性。而一切法上，实在是没有我们所认为的那样实在的自体，这就是无自性，无自性就是空。这么说，好像又把空说得简单了，其实我们如果去观察自己认识中，哪些是自性见的东西，又是如何依赖着这些自性见的东西，来完成我们的认识，来组成我们的联想、思维、判别，乃至于行动的时候，我们就知道我们是从来都没有离开过自性见的笼罩，这就是无明。明就是无漏的智慧，无明就是我们没有无漏的智慧。无漏的智慧，才能证见诸法，才能证见诸法的实相；我们没有这样的智慧，所以我们对于诸法的认识始终有问题，这样认识上的问题、认识上的障碍就造成了我们后面一切判断、反应、行为里面必然包含着错误。错误的滚动下去，就会越放越大，最后给我们自己带来苦的结果。因为无明烦恼驱使着我们向前的话，我们所造的身语意业必然包含着错误；既然是在错误的前提下做出的判断和反应，那你就不可能期望它能给你带来正确的结果。

就像一个精神病一定要执着，火就像他爱吃的一种甜食一样，是非常好吃的，还拿手去捉火，然后还想把燃烧的东西扔到嘴里去。他是基于一个错误的认识和判断来做这件事情的，在他看来是完全有条理、逻辑分明的，“火是个好东西”，这是他的认知，“很可口，所以我要用手拿过来，然后扔到嘴里去”，在他的这种认识前提下，他的一切是条条有理的。但是因为他的认识是错误的，所以会导致他烧了手也烧了口；他要真咽得下去的话，那还要继续烧灼下去。我们现在就是这样，我们就是在认知中始终充斥着自性见，在这样一个错误的前提下，去完成我们的认识，做出判断，做出反应，做出行动，然后我们一直在这个圈子里走不出来，觉得自己受到伤害，觉得自己总是没有办法摆脱一些苦恼、忧愁和一些忧虑的笼罩。其实不妨问一问自己：如果换成阿罗汉在我现在所处的环境，如果换成佛陀在我现在所处的情况，他会不会像我一样烦恼、一样的不高兴、一样的嗔怒、一样的忧愁、一样的担心、一样的焦虑？答案很明显是否定的。既然同样的境遇，完全可以不这样，那我为什么一定要这样呢？差别在哪呢？就在于有没有发展起来足够的智慧，这个智慧的力量有没有足够大到让你认识到自己的错误，并从认识的根子上去解决这些错误。一旦从认识根子上解决这些错误就好办了，后面那些错误就自然而然地、水到渠成地随之消失。就像刚才说的那位精神病人，他哪一天神志突然清醒了：“哦！火原来不是一种可口的东西，不仅不是一个可口的，反而能烧手、烧嘴”，这时候你拿鞭子抽他，让他再去捉火向口里扔，他也不会做了。我们也一样。

只是因为我们对诸法从认识上就有问题，所以我们执着有这样可爱的东西，一个一个使我们所见、所知、所闻、所触为可爱的东西、可爱的事、可爱的相，然后我们去贪着，去为之奋斗终生。在这个过程中，给自己造成很多伤害，也给别人造成很多伤害，实际上可能完全从一个错误的前提、错误的认知出发。不是说我们就不需要在世间生活，你完全可以更明智地生活，远离这些无明，远离因为无明而滋生的烦恼、爱取，这样反而生活得更安稳、更快乐，何乐而不为呢！“色不异空”是说的，在一切物质现象上，并没有如我们所认

为、所执取的那样实在的自体，这就是“色不异空”的意义。

二十、实体观念是如何产生的？（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之二）

为什么在一切物质现象上，没有如我们所执着的实体？昨天我们已经做了一些剖析，今天不妨再说。佛教在说色的时候，跟西方哲学或者是西方哲学后来的主流，有一点不同。佛教在说色的时候有一些跟西方哲学类似的话，也可以说“四大——地、水、火、风，组成了色法（形成了物质）”，这是相类似的地方，还有不类似的地方，这个就很有意思，说：什么是色呢？什么是一切物质呢？一切物质就是色、声、香、味、触，用今天的话说，所谓的一切物质就是，光、声音、香味、我们感受到的滋味、触，这些东西拼合成了一个相，这就是一切色，昨天其实也说过。这样的认识角度，我觉得在十八世纪之前，应该还没有成为主流的认识。在佛教这样认识色法的时候，他是说在我们的认识能力之外存在的一些现象，并没有把它完全划成是“我”、在“我的意识”中运作的概念，他是在说外面的对象，也并没有执体说。

我们可以执体说，比如手表，如果去研究它本体构成观的话，我们很容易走上原子论的道路，或者是地水火风，或者是原子，或者怎么怎么样，包括现代科学的一些观念和它的例证，其实是从分析的角度这样一点一点去说它，从一个大的结构层面到一个小的结构层面，越来越小、越来越小；其实佛教里面也有这样类似的东西，就是析破诸法，一直到微尘，到极微，也有类似于这个的。但是佛教里还有更深刻的认识角度，我特别愿意强调色、声、香、味、触这样一个认识角度。什么叫色法？色法就是色、声、香、味、触，再加上眼、耳、鼻、舌、身，这就是色法的全部。在“有部”还要加上一个无表色，是一个比较神秘的色法，我们不去特别说它；在《唯识》要说到“法处所摄色”，这个都是稍微复杂一点的情况，我们不去细说它。就说我们一般人直觉就能够体验到的，十一种色法中的十种，就是眼、耳、鼻、舌、身，和眼耳鼻舌身这五类感官所对应的境界，就是色、声、

香、味、触了。眼睛对的是色，昨天还在问大家：我们眼睛看到的是什么？谁都告诉我：“看到的是手表。”实际上我们看到的是光线，你们谁给我看个手表看看，别把眼睛给砸坏了。光线跟手表，能划等号吗？绝对不能！我们头脑里对于光的那种概念，和一个手表的概念，完全是两回事，但是你看到它的时候，你直接画了等号的东西不是“我看到了光”，而是“我看到了手表”，实际上就是“我看到了一个实体”。你如果去推究后面这样一种认识建立的话，是很有意思的。

比如说这是一个你很陌生的东西，你想确定它到底是什么？是不是真的？你会怎么样？你会先看一眼，这是“眼取色”；我们人第二要去做的事情，肯定要去拿手摸一摸，这是“身觉触”——我们的材料，很多都来自这两个方面。这是一块手表，它没有什么特别的香味，但是如果某人有特别的爱好，愿意喷香水，喷的时候不小心把手表也喷上了，你闻这块手表还有一种古龙香水的味道，推测他的主人早上喷的是古龙香水，这尽管不是这块表提供的，但是会成为你对这块手表认识的一部分。我们人跟猫狗不一样，猫狗会在看到之后先去闻一闻，还要再去舔一舔，然后猫可能还要拿它的胡子去碰一碰。跟我们一样，都是这几条线路，只是我们人所受的教养，或者是说训练的教育，让我们不会在大庭广众之下去舔一舔，但是我们小时候也是全上的，有什么都往嘴里放的。被各种温柔的和强暴的教育手段，硬给我们改过来了。实际上我们是要动用我们的一切感官去认识它们，不要去怪孩子，孩子只是基于本能地要用他们的一切感官去认识这个世界，认识他接触的每一个目标，这样而已。

我们是通过这样的五根，获得了五种感官材料。这色、声、香、味、触的五种感官材料，也被有些人称之为外境本身；谈“外境本身”是没有意义的，当你谈外境本身的时候你是在指一个实体，但是这个实体，你什么时候能缘到呢？所发生的始终是眼睛在缘色、耳朵在缘声，乃至身觉触，然后在我们根深蒂固的头脑里，泛起的是说：“我缘到的是这块手表的光，……我缘到的是这块手表的触”，这是很颠倒的一种逻辑。你是先知道的手表，还是先知道这样的色、声、香、味、触？你有没有在不缘到色、声、香、味、触的情况下，

直接缘到这块手表的自体？在你的认识中有吗？不可能吧？当一个人又是瞎子，又是聋子，鼻子也不好使，舌头也被割掉了，全身神经都麻痹，这样一个人，如果他直接能够认识这块手表的话，那叫我们人类拥有直接缘实体的能力，但是没有。这就告诉我们，我们所谓的那种实体的观念，完全是依赖于色、声、香、味、触，自己拼出来的。是怎么拼的呢？很像我们现在说的三D建模，先在里面搭一个框架，把各种材质贴上去，就变成这样一个三D的造型，它拥有这样一些表面的特征。我们认识中这个框架是什么呢？就是我们的自性见，我们的无明。

因为我们没有诸法性空的这种实相观察，没有这种智慧，所以我们始终执著实有。不是某一法实有，我们就是一直在寻求实有性、实在性的东西，这里面有根深蒂固的烦恼在，这种烦恼就叫作无明。我们一直在寻求，寻求一个真实的东西，真实存在、实实在在、自体存在的东西，这是我们生命内在盲目的冲动。这种冲动就是问题，就是所谓的自性见。我们心里压根儿就希望它是实在的，所以在我们还没有认识一个东西之前，我们先已经搭起了一个框架，我们不知道它是一个什么形状，但是我们的触觉和我们的视觉会给它提供形状。我们不知道它是什么气味，但是我们鼻子会给我们提供它的气味。不管它的这些色、声、香、味、触是什么样，但是它的实体在我们认识它的属性之前，就已经搭好一个框架了，这个框架可以是无定型的、不确定的，但是它是实在的。然后一旦我们获得了色、声、香、味、触的这样一些信息，马上自动地就给它贴到刚才那个不定型的框架上去。因为通过身触，知道它的形状，所以刚才那个不定型的，迅速就定型了，包括我们的眼睛、我的触觉都能提供给我们它的形状。

我们的眼睛和触觉不一定总是一致的，我们也说“眼见不一定为实”嘛，包括我们的视觉偏差，包括有时有一些透明的东西，想想我们小时候，刚第一次见到透明东西的时候，你可能都回忆不起来了，但是你看看到苍蝇就能想起自己当初的样子。苍蝇的眼睛看着那透明的，以为能过去（这是它视觉提供给它的），然后一头撞上去，发现不行，然后向后拉伸一个高度，再来一遍，还是不行。它的智慧不

够，所以它会一直撞。其实我们的眼和身也要做这种配合的，为什么有时候我们眼睛看到了，手还要去摸一摸呢？因为在我们形成认知过程中，我们有这样一种习惯。实际用佛教的话说，佛教对于这种眼睛所缘到的色，分成两种：显色和形色。显色其实是光线的概念，形色相当于形状的概念。有争论：这个形色到底是眼所缘的呢？还是身所缘的呢？换句话说，是我们感觉光的感官来缘的呢？还是我们感受触的感官来缘的？这个我们不去深入谈，其实我是在说，佛教里有很多非常深细的探讨。

再回来说，我们对于任何一个色法的认识，其实就是在我们多数人先设的，从来都没有想到要去验证的一个前提——任何一个物体有一个实体。先不说别的，不说精神现象，就说色法，就说物质。甚至你都从来都没有意识到自己有这样一个前设，但是我们有这样一个前提假设，当我们认识它的时候，我们会把这些属性贴到上面去。刚刚认识到你用来构成这个实体的东西，一转眼就变成这个实体的属性了，理性吗？这里面有没有逻辑曲解？你没有缘到那个实体，你缘到一堆色、声、香、味、触，然后在你的头脑里，把这堆色、声、香、味、触加工成了实体，然后你来说这个实体具有这样的色、声、香、味、触。你那个实体，有什么证明？我们对一切色法认识，其实都是这样的。实际上我们是如何来认识色法的？就是通过眼见色乃至身觉触，然后我们这些相应的识，开动起来，对它进行了别，最后我们的意识，包括意识里面根深蒂固的无明，在一起加工出来一个有实体的色法，这样一个概念，这样一种颠倒想。说他颠倒，没有错，因为他有一个未经验证的，而实际上又有错误的前提，这当然是颠倒的。他在那个颠倒想下，那种错误的自性见下，错误的自性的框架下，拼凑出来那种实体的观念。

所以在说“色不异空，空不异色”的时候，第一个要说的就是“色不异空”，“色不异空”就是在说明一切的色法、一切的物质现象，并没有如我们直觉认知中，一直感受到的那样的实体，实际上我们并没有通过五官感受到实体。反复在说，我们五官感受到的是色、是声、是香、是味、是触，但从来都没有实体。

二一、99.99%以上的空间都是空的（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之三）

实体难道是这种触觉吗？这块手表的实体是这个触觉吗？身触是最容易和我们烦恼发生密切关联的，为什么？它提供了一种坚实感。特别当它是一个固体的时候，这种坚实感让你感到很真实，这种触觉让你感觉很真实——好，让我们来看看它的荒谬，不从佛法上说，我们就从很简单的一个科学事实上来说。这块手表主要是一个金属结构，一个一个金属原子构成的，我们不去分析什么金属原子。原子的构造：外层电子和原子核。就氢原子来说，氢原子核占据它全部质量99.99%以上，但是它占据的空间非常小，假如整个原子是一个大的足球场那样的立方体，那么原子核就好像是角落里的小乒乓球，剩下的都是虚空，还有一个孤独的电子在奔跑。只是一个孤独的电子，说它奔跑不奔跑，只是在用经典的语言去描述原子现象，不太恰当，但我们不妨先这么比喻，这样，我们容易想象。我们所能想象的，都是经典的物理现象，因为我们所能想象的都是宏观的物理现象相关的东西，我们从来不能想象这之外的东西，因为那脱离了色、声、香、味、触，脱离了我们认知材料的范围，所以我们的头脑没有办法想象那样的物理世界到底在如何发生种种事件，我们想象不了。我们可以用数学语言去描述，可以用经典的语言、经典的物理现象去做类比，但是我们没办法直接想象，因为类比永远不是真实的。包括我们的精神现象，当我们描述精神现象的时候，我们借助了很多对于物质认识的知识来描述。这个先不去细说，如果我们下次继续学《百法》的时候，有机会的话，也许会提到。

继续来说破这种真实感、这种坚固感、这种坚实感，感觉它是坚实的、致密的，它真那么致密吗？对于一个原子来说，它99.99%以上的空间都是空的，爱丁顿说：“这幅图景甚至比相对论更具革命性。”爱丁顿是英国的一个物理学家，他带领他的团队证实了“广义相对论”的效应，相当于给“广义相对论”提供了实验支撑。他不仅有这样一个贡献，还有很多贡献，同时他也是一个非常有人文精神的

物理学家，很有哲学思考和宗教情怀的物理学家。爱丁顿说：“原子，我们一直认为是坚固的固体，它的构成单元原子，原来绝大多数的空间都是空的”，想一想：这意味着什么？这意味着我们的感受出了问题。我们这个直觉的触觉告诉我们：这个物体完全是坚实、致密的，没有空隙的。不要说表链和表链之间，就是表链的某一节，当我们手触摸它的时候，会感到它是非常的致密、非常的坚硬。证明什么？某种程度上，我的感受是错觉，或者说是远离真实相的。如果从原子的构成角度看，我这个感觉是不真实的，他说的是真实的，而且我们现在都许可。这就是我们日常常识，跟科学真实之间的距离，对于我们没有问题，因为我们认可科学，知道它是经过验证的，所以尽管科学家说“你认为坚实的那个东西，其实 99.99%都是空的”，我们没有办法，也只能捏着鼻子认了。

佛教所说的空，当然不是指的虚空的空。但是我是在通过这样一个支撑来说明，就我们眼缘色乃至身觉触这一系列，提供给我们的这样一些感官的直觉和材料，未必是理所当然正确的，它们拼起来的那个东西，更是我们自己捏造的。那这个物体是怎么回事？难道空是说，这个物体就不存在吗？这样一个物质现象不存在吗？不是！空是在说，离开了你眼缘色乃至身觉触这样一个认知过程，谈一个独立、自存的色法实自体，是荒谬的，没有意义的，错误的。实际上当我们谈论一个色法的时候，“一个色法”这种说法本身就是有问题的，因为这是在说“它是独一的”“它是可以跟其他完全隔离开的”，在这种情况下才能谈“一个”。我们每一个人也没有说：“我一把就抓住了一阵台风”，你或许揪住了台风的一部分，但是你从来没认为你一把就揪住了整个台风，为什么？整个台风，你会觉得它是不可分割的，是一个整体，或者说台风现象是一个流动的动态过程，你不认为它会被你这一只小手抓得住；不是说这里就没有了，但是我们起码会感觉，动态了一些，关联了一些。但是这对于一个固体，对于我们视觉中、触觉上有清晰边界的这样一个固体，我们很容易生起这样一个自成、独一的感觉，而且在我们的直觉中是恒常的这样一个感觉。

再说自性，自性的内涵是什么？就是当我们面对这样一个物体的

时候，生起一个实自体的感觉，这样的实自体包含着：“自成”，在我们的直觉中，不依赖于其他；“独一”，它是独立于其他的，而且它是一个整体，看到一块手表的时候，头脑里哪会反映出一幅动态的图景啊，只是一个静止的成品的感觉；而且它应该是“恒常”的——这就是自性的内涵。这就是我们在认识一切色法的时候，自然而然地给它涂上的东西。你去仔细推敲的时候，你会认识到，你是靠哪些东西来形成这种实体的认识，在这个过程中又有哪些东西是材料之外你自己添加上去的，然后你反过来说你添加上的东西是它最本质的东西，其他色、声、香、味、触、反而成了它的附属性质。这件事情对于刚开始做这种思考的人，可能要反复地做，要反复看到自己在见色、闻声的过程中出现的错误，要认识到这种错误，才有可能离开这种错误。如果对这于个错误没有认识的话就有问题。我说“哲学的内化”，这就是哲学的内化，因为你反过来在看我们自己的认识过程。如果你单纯地指着外界的体在说外界，那是你割裂开了，那是不正确的认识。

二二、略谈佛教与哲学的同异（附：中观的独到）（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之四）

学员：法师！我这里有个问题，可能有点抠字眼儿。我们一直在讨论“色即是空，空即是色”，这里有一个词“即是”，顺着您的思路，我也很能接受，换句话说就是“色是空的”，这好像更形而上一点，就像说桌子是硬的，听上去好像都没有问题，但是如果反过来，下一句“空即是色”，如果按照我刚才说的这种日常语言来说，它就会有一些问题。

法师：这就要说到“二谛”的问题，我下面会继续说。因为现在“色即是空”这一个如果通不过去的话，“空即是色”根本没办法去通达它，所以我们要在“色即是空”上，花更多的时间。

学员：法师！我是这样理解的，这个“色”要是等于“空”，那么调过来，“空”等于“色”，这个没有问题，但是如果按照我刚才那个思路走，“色是空的”“桌子是硬的”，这样的话，调过来就不一样了。

法师：我知道，你是在说“它是不是全等？还是它是属性”，是这样一些意思。我明白你的意思，下面我会说明“空”跟“色”，或者是说，缘起的现象跟性空的本质，是什么样的关系。其实这句话：“色不异色，空不异色；色即是空，空即是色”，包括后面的“受想行识，亦复如是”，都是在说明“二谛”的关系，在说明缘起的现象及其本质之间的关系，一直都在说明这个问题，其实也就是哲学一直都关心的问题。一切现象是如何的？这一切现象的本质又是如何的？现象和它的本质之间又是什么样的关系？这几句话其实一直就在探讨这个问题。

学员：这个，我挺感兴趣的，脑袋也得跟着转得快点儿，要不然跟不上。

法师：我头一天就跟你说了，到后来你会发现，没有那么多佛法名相的。只有一点点，实际上都更像是一个哲学的思考，但是内向性的，他最后的指归，是指归到我们的认识，指归到我们的生命，指归到因为我们的认识而发生的生命的一些问题；最后解决这些问题，还是从认识上去解决。你不是研究知识论吗？我觉得挺好！

学员：这跟我学的东西非常像。

法师：是的，知识论的另外一个翻译，也有翻译成认识论的。

学生：嗯，一样。

法师：一样的，所以你没觉得咱们是同行吗？你如果有空的话，要想深入了解一点中观的话，龙树菩萨的著作一定要读，《中观论颂讲记》必须读。今天我讲的其实是中观，因为中观实际上是般若正宗，但我还没有非常广泛地去剖析。你去仔细读一下《中观论颂》，你只读偈颂，是读不通的，你去找一下印顺法师的《中观论颂讲记》。你要是还有空的话，你可以把《大智度论》从头到尾仔细品味一遍，不是让你通读，品味的读法会很慢的，你千万别想着快点儿结束它，你要当成一场人生的盛宴，一点一点仔细地去品尝，可以作为你比较长时间段的功课了。《大智度论》五册一百卷，篇幅是很长的，你要一天读半小时的话，那得读上几年才能读完，非常好。你既然在语言分析这一块有一些功底，《回诤论》你应该去研究，也是龙树菩萨的著

作。你以后如果想做一些西哲跟佛教的对比研究的话，我觉得分析哲学，就是你现在的知识论，这一块是一个非常好的切入点。

而且你要重视中观，因为中观的认识，不事先前提假设任何实体，相反，他要勘验我们事先所假设的任何实体性的观念到底经不经得起推敲，他是最开放的，他可以抛开一切预设，来真正地研究问题，甚至于说，因为他真正通达了这样一个甚深的智慧，他不为一切名相所缚。你只要有自性见，哪怕你用的是佛教的语言，他一样破斥你，你有自性见的因果——他破。这就像说对于一个佛教徒，如果敢说因果是有问题的，就好像一个基督徒说上帝不存在一样。但是只要你是有自性见的因果观，那就不是佛教的因果观，他一样会破斥你，他不会因为语言的字眼而受到束缚。苦、集、灭、道四谛，那是佛教的最核心的教义，但是你如果持有自性见来讲四圣谛，一样破斥你。你也说缘起，但你说的缘起都是一一有实自体的法，一一有实自体的因和缘凑在一起，生起了一个一个有实自体的果法——对不起，你说的不是缘起，尽管你打着缘起的旗号，还是要破你。他是这样！可能在外人看来是比较有攻击性，实际上就是“豁出去一切，去追求真理”，他不为一切名相或者说一切名义上的东西所束缚，是非常深刻的智慧。因为那天有听你说了一些话，我觉得你可能跟这些会相应。

学员：听到这，我听出一些味道了。因为我以前也有听，但是没有太多感触。以前我跟着自己的导师去参加“康德《纯粹理性批判》读书会”，听几个学校的导师在那探讨，那些老师当中，有相当一部分，至少有一大半儿是中哲的，有些还专门研究佛学，他们也有说到，康德哲学虽然比佛学晚太多，但是佛学跟康德哲学很像，有些地方很接近，当然跟佛学比，也有康德哲学达不到的地方。当时他们也没说得那么清楚，反正今天听一听，感觉能串联到一起了，康德哲学有些讲到比较高深之处，好像就跟佛教里面的某一层级很对应。

法师：其实西方哲学跟佛学的对比研究，是有一些时代意义的。我对康德的了解也不多，但是对他的只言片语的一些感受，觉得他可能还没有像中观这样能够直面一切对实体性概念的挑战。

学员：刚才您讲到“空、色”那里的时候，我知道您其实还会要

进一步讲的，因为还要进一步的破除，但是在这个层面上已经跟康德很像了。我听到您讲到这里的时候，应该说佛学的境界是明显高于近代哲学的，也就是康德之前的。因为康德之前有两个路子：一个是经验论，一个是唯理论，都是非常偏颇的。经验论就是外部经验，唯理论就是心中有一个上帝或者有一个理性的东西，一切都缘自于此。这里就有很多问题了：有理性的，也离不了经验啊；有经验的，没有理性的去建构，也不行啊。然后康德这里，就像刚才这里讲的，两者都是有结合的。

法师：因为我对西哲有一点点了解，我觉得学好西哲的话，再回过头来学中观（我不说佛法的其他部分），你会省很多力，你会感到一些相通的地方，但是也有不共的地方。就像我曾经说的，佛法的价值在于让一切有情离苦，哲学家有没有这样非常明确的自觉？不好说，可能因人而异。是不是真的有这样的自信？那就不好说了：“我的哲学，就能让一切众生离苦，”也不好说。但是佛陀现证的这种无漏智慧，他自己就已经深入地发生了根本性的改变，对于他来说，不是他相不相信、自信不自信的问题了，而是事实。他的智慧高到这样一个程度，就是完全超出我们日常经验的东西，但他能够通过一些善巧方便，来给我们指引出一条路，然后通过本来不是这种智慧本身的因缘，让别人能够渐进地趋近，最后达到生命的根本改善。整个佛法价值的全部，就在于让有情离苦，而这个过程是通过认识到我们过去的苦痛的根源在哪里，然后去解决这个根源来完成的。

佛教里有没有哲学？有哲学。其实这种哲学不是建构起来的哲学，而是生命经验之后，用语言表达出来的一种生命经验，它跟完全通过一点一滴、一点一滴思维堆积起来的那种哲学还不一样。

学员：他更强调这种实践境界。

法师：我刚才说的时候有很多剖析，那只是一个方便，不是他的重点，他的重点其实是在他的目的上、达成上，重点在于我们发现认识中的根本错误在哪里，是怎么一回事，然后去培养一些因缘，消除这些错误。一旦消除这些错误了，苦痛的根源也就消除了，后面的这一切轮转也就熄灭了。十二因缘其实就讲这个，无明缘行、行缘识，

乃至有缘生、生缘老死；灭的时候，无明灭则行灭、行灭则识灭，乃至生灭则老死灭——涅槃，就是这样，生命的根本性的转变就发生了。这一切的发生，是在认识上发生的；所谓认识上的发生，就是智慧发生了根本性的改变，生起了无漏圣智。

所以他跟哲学有同、有不同，当你做这些加行观察的时候（就是加功用行，进行一些思维的时候）哲学帮得到你；但是后面的实践，哲学就付诸阙如。如何去实践？有哪些方便善巧？如何用这些哲学，来指导自己身心的实践？这些很难在西哲里看到，乃至于休谟——我说他对于人无我，从思维上其实已经有了相当的程度，但是他落实不到实践上，非常搞笑的一点就是，当他坐下来一个人静静思考的时候，他确实感受这个“我”，是自己一些观念的构建而已，但是这样，他好像又觉得生活是不是太没趣了？这是他说自己缺乏善巧的地方。然后他会去找朋友聊天，打打“双陆”（我估计是一种牌，但不知道是哪种玩法），他冷冰冰的哲学思考就扔一边了——没有跟生命的实践在一起。这大概是很多哲学家的问题——打成两截。但佛法不是，佛法的闻、思，本身就是修行，乃至于他的修慧，以及最后生起的无漏圣慧。这就是他们之间的差别处。

强调他的相似处，或者是互相能够支撑的地方，但也要看到差别，不是全通。不管是价值所在，还是他们的道路、办法，以及把思辨放在哪个位置，都是有差别的。

二三、以有空义故，一切法得成（“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”之五）

接着说这几句话：

色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。

“色不异空”的意思就是，一切色法、一切物质现象是缘起的，是依因待缘而得以现起的这样一种现象。这样依因待缘才得以现起的缘起现象叫作缘起法，一切法都是缘起法。所谓依因待缘，就是如果没有这样的因、没有这样的缘的话，这一法就没有；只有这样的因、这样的缘都具备的时候，这一法才现起，这就是所谓的缘起的意义。

缘起意义最准确地表述就是经典中说的“此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故必灭”，这就是缘起的意思。缘起所表述的内容，就是种种诸法之间或者缘起现象之间（说诸法，我们总觉得有一个实体性的东西；说现象，还容探讨这个现象是不是有实体的，我们对“法”这个词已经形成一个坚固的观念了，说现象还容探讨这个现象到底有没有如我们所感受的实体，我们就说现象）是此有故彼有的，是相互依存的，是一种关系性的存在。我一直在说，关系的存在，彼此依存的存在，是存在的唯一方式，这就是缘起所揭示的存在观，不存在有任何一个独立的这个那个。

我们那种意象，是破坏了缘起现象中内在关联性之后，把关系中的相对独立性，用自性见给它绝对化之后，形成的意象。因为关系的存在中，不存在这种绝对的独立性。但是当我们说这个那个，或者想起这个、想起那个时候，在我们的意象中是完全独立的，从缘起来说，这是错误的。因为一切法，包括色法，都是这样一种缘起，所以就不存在我们认知中所附加上去的实在自体。关系中的存在，离开了其他，它就不存在，谈什么自体呢？“此有故彼有”，其他的现象现起了，它才现起；如果另外一个现象灭了，它也就灭了，谈什么自体呢？这不是一种依存吗？这不是一种内在本质性的关联吗？这样的存在，这样深刻的内在关系中的存在，是没有如我们所想象的有那种实在自性、实在自体的。这就是“色即是空”的意思，就是——缘起的就是空的。

“色即是空”，因为色法是缘起现象中的一类，物质现象是缘起现象中的一类；这其实是有广泛意义的，因为后面也说了一切心理和精神现象。合起来其实就是——一切法都是缘起的，缘起的自然就没有自性，就是性空的。“色即是空”，物质现象就是没有自性的，没有自体的。能不能反过来说“空即是色”呢？当我们觉得反不过去的时候，我们的感觉是——空的怎么又变成色了呢？自然而然地把平时习惯的语义给“空”附加上了，我们对“空”的习惯语义是“没有”。“没有的，怎么又变成了色？”因为我们有自性见的“色”，又把刚刚我们否定掉的东西建立起来了，就是实在自体——自成、独

一、恒常，那样一个意象又浮现出来了。这只能说明，我们对于什么叫缘起的色法没有概念，或者是说这种概念还不足以清晰到破除我们过去旧有的那一套概念。如果真的懂得缘起，懂得什么叫色法的缘起，什么叫缘起的色法，就会知道缘起的色法自然是空的，而这个“空”就指的无自性——没有那样的实在自体。

没有实在自体，才能够允许缘起，懂这句话吗？如果有实在自性的话，有实在自体的话，怎么可能有缘起呢？缘起意味着“此有故彼有，此无故彼无”这种依存的存在、关系的存在，如果有自体的话，哪需要依赖于他啊？你不可能出现任何缘起的现象。如果它有一个实在自体的话，自成、独一、恒常的话，如果是存在，就应该一直存在；如果是没有，也没有办法让它有——所谓实在的、有自性的，就会有这样的问题。有没有考虑过，把我们这种认识中的意象、这种性质，给提出来考量一下，想想我们所认为的那种有自性的存在，确实存在着这样的问题：它如果真的是这样的存在的话，那么它存在了，就不应该消亡，因为它有自性啊，它是自成、独一、恒常的。独一意味着什么？一个独立的法，意味着其他的法没有办法跟它相互作用，所有真正发生相互作用的时候，这种绝对的独立都不存在。但是我们认为两个绝对独立存在的法，能够发生相互作用。以后你去读《中论》，里面有举很多例子，但是你去体会，他那里其实还是很深刻的。在这里要说明的是什么呢？就是说明如果有自性的话，缘起是不可能的，“空即是色”其实是在说明这样一个理则。

中国佛法里有一类不恰当解空的人，离开一切具体的现象谈空。但是正确地谈空，正确地认识空，是不离开一切现象来认识空的。因为空是诸法的本质，是一切现象的本质，用哲学常识的话说，你离开现象谈本质，不是很荒谬的吗？实际上“色即是空”这里谈的空，是说的色法的本质——色法的现象、物质现象是没有实在自性的，这就是它的本质。正是因为一切物质现象是没有实在自体、实在自性的，它才有可能在一切因缘具足的时候现起这个现象，要不然的话，就没有改变的可能。如果有自性，就不容许改变；凡是有自性的东西，是自成、独一、恒常的，是不容许任何改变发生

的——有就是有，没有就是没有。换句话说，这世界上就不应该存在革命，不应该存在任何改变——那样一种哲学，实际变成了一种死气沉沉的哲学。而缘起的世界，才是真的活泼泼的，没有一丝一毫的挂碍，有因缘成熟而成就一切现象。印顺法师在提到这的时候说：如果真正体达空义的人，其实是充满了革命性力量的。为什么？所谓革命，就是改变而已，就是一个比较大幅度的改变而已。他举太虚大师的例子，如果大家对佛教有了解的话，知道他那个年代，他想推动佛教的一些变革，先不去对他做具体得失的评价，那个年代他的变革方向、变革方式是多么的困难，但是他能够不以为难，几十年运用种种方便，推动种种因缘去成办。这是在说，真正体达空性，其实是充满了革命性力量的；不仅仅是这个人了，而是说这种哲学是允许变化的，而且变化是必然的。

“色即是空，空即是色”，如果用几个《中论》的偈颂来讲，可以这么讲：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”这就包含了色法在内，一切缘起法都是这样的：“众因缘生法”，就意味着没有什么法不是缘起的，一切法都是缘起的。“我说即是空”，这样依因待缘而现起的存在，这样一些现象，哪有什么实在的自体、实在的自性可言呢？没有自性就是空。“亦为是假名，亦是中道义”，但你认为这种空，是有真实自性的那种空吗？那种什么也不允许有的空空荡荡的空吗？也不是！其实真正通达空的人，就解为缘起之义。我对这句话的一个注解就是，空的另外一个等价的意思就是缘起是没有障碍的，这是空所包含的一种含义。正确地理解空，正确地理解无自性，无自性义就是在说缘起是没有障碍的。若是在色法上，色法的无自性就是在说，一切色法现象的缘起是没有障碍的，它是依因待缘、如理如则地现起的。

《中论》里有一句话是说：“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”没有任何一法不是因缘所生的，不是缘起的，所以一切法都是没有自性的，都是空的。空的，为什么是缘起的？《中论》里说：“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。”正是因为诸法是无自性的，所以一切缘起法才能依因待缘而得

以现起；它如果没有空义，是有自性的话，谈什么一切现象？如果说一切事物都是有自性的话，一切现象都不可能，你想想是不是？那壶水是冷的，它如果有冷的自性，烧一万年还是冷的，我们大家一起喝冷水好了。如果是有自性的话，我这个人不应该出生，因为我从前不在这个世界上。自性意味着不可能改变，实际这不是一种栽赃。你看看我们对实体的那种直觉的观念，在我们直觉的认知里，它不就是完全别异于其他的吗？在我们的认知里，它哪是在不断发生变化的？它不就是自己成就了它自己吗？但是我们一分析就知道，这一切都只是主要和次要的因素组成的。但是我们直觉的观念却是自成、独一、恒常的，这就是自性。正因为我们底层认知中觉得它就是自成、独一、恒常的，所以会有很多问题。

我这块手表现在是好的，实际在我心里就不允许它坏，不允许它丢——它现在属于我的，就不允许成为其他人的，因为有我执，就会有这样实在的法执，所以有这样我所的执着。所以谁把这块表搞坏了，我心里起码会有点不高兴；如果丢了，可能会有点伤心；谁当我面抢走了，我可能会生气。一个圣者不会，为什么？因为他没有那种错误，他认识上离开了这种错误，所以因为这种错误产生的多余的心理动作，他全没有，就这么简单。所以他生活得自在安然，因为他解脱了一切烦恼苦厄，“度一切苦厄”就是从认识上来改变。昨天说实际上我们都是认知障碍的精神病人，我们的改变就跟精神病人的改变差不多，破除掉这种认知障碍就好了，就是这样。

“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”，对于二谛有这样的认识之后，其实后面两句“受想行识，亦复如是”，也就不成为问题了。一种缘起的现象，怎么能跟无自性的本质有根本性的区别，根本性的差异，或者根本性的无关呢？“色即是空”，缘起的现象必然是没有自性的；“空即是色”，正因为诸法有无自性的这样一个本质，所以它才会成为一种缘起的现象。刚才说“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成”，这是从性空来成立缘起。在龙树菩萨另外一部论著——《七十空性论》里，有与之相匹配的一句话：“以此一切法，皆是自性空，故佛说诸法，皆从因缘起。”

这是说了“色不异空，空不异色”，这句真正通达了，真正懂得了他在说什么，那么“色即是空，空即是色”也就没有问题了。

二四、受想行识，亦复如是

受想行识，亦复如是。

刚才是说了色法，懂得了色法，其实大家也就通达了一切缘起法都是这样的。因为我刚才不仅仅就色法在讲，我也有从一切缘起法上在讲，受、想、行、识也都是这样，因为受、想、行、识也都是缘起法，下面具体来说是怎么样缘起的。受其实是一种心所，就是心理活动，把它单独列为一个蕴。蕴是聚的意思，就是一大类、一大堆的意思。色蕴就是指所有的色法，受蕴就是所有的受，这样一个分类而已，想蕴就是所有的想，行蕴就是除了受和想之外的所有心理活动，这是行蕴的一部分，其实还包括了不相应行。所有的心理活动这些属于相应行法，与心王相应。还有一些不相应行法，不去细说它，等到我们学习《百法》的时候会提到。识就是我们了别的能力。

受是“领纳随触”，我们生起了苦、乐、不苦不乐受。想，取相为体，我们对于一切事物形成的一种认知——手表、茶杯、你、我、衣服等等这样一些，以及形成的一些推理判断——这杯水是热的，如何如何的，这些都属于想蕴所摄。行蕴是除了受和想之外的其他心理和精神的的活动，以及不相应行。这个不相应行里有一些东西挺有意思的，可以以后再说。识是指了别的能力，我们常说的意识，乃至说眼、耳、鼻、舌、身识，以及《唯识》里说的第七识、第八识，都是在说识。除了《唯识》和后期真常之外的这些佛教宗派，一般都是在讲六识，从眼识一直到意识——眼、耳、鼻、舌、身、意识，这一切心理和精神的现像也都是依因待缘的。

我们最难以认同是依因待缘的，最难以认同无自性的是色法，眼见、手触，乃至说舌尝、鼻嗅，挺难认同它的这种无自性的，没有实自体的。一旦这一关通过去了，认识到为什么缘起的就是性空的、缘起的就是无自性的，为什么依因待缘这种依存的存在，就是没有如

我们所贴附上去的那种自性的；当你认识到色法的这种缘起性空义了，后面的受、想、行、识就很简单。因为受——苦、乐、不苦不乐受，必然要跟我们的感觉器官，和我们的认识能力，密切相关的，这就是它现起的因缘啊。我们的想，也是跟我们的感觉器官，和我们的认识能力，以及我们的感受，还有其他一些心理活动，密切相关的。举个例子，就说你坐在教室里上自习，后面角落不知道谁的手机里突然传来一个很大的声音，当时你正在做一个很精微的哲学思考，快到临门一脚状态的时候，一通手机铃声响起，你的灵感全没了：“谁这么讨厌呢？”回头一看，原来是你心里偷偷暗恋的人，一腔怒火立刻就没了。要是你平时看不顺眼的人，你可能就过去收拾他了。看，我们心理活动有什么实在自性呢？都是依因待缘的，就不去一一细说。当你这样去给自己设定一些情境，来勘验是不是有自性的，你会很明确地认识到它是没有自性的，是依因待缘的。甚至于你通过这种内心的勘验，情境的假设，深入其中去体会他，你能够更深刻地认识自己，能够更深刻地认识心的运作，你也就更少一些误解和误判。这是说到“受想行识，亦复如是”。

实际上如果你诵《心经》的时候，一边诵一边想——随文入观的话，那么你就要把“受、想、行、识”全展开来说：“受不异空，空不异受；受即是空，空即是受。想不异空，空不异想；想即是空，空即是想。行不异空，空不异行；行即是空，空即是行。识不异空，空不异识；识即是空，空即是识。”不要从文字上跳过去，否则是没用的、不受益的，要把文字相深一层，就是把关于受的意象浮现起来，而不是停留在很简单的声相或者汉字的识别上就过去了。要把它相应的意象和它背后的道理给现起来，这样的话，你诵一部《心经》，就是在做整个般若观察的加行，就是在修缘起性空观，就是在修行。为什么这么多大德提倡去诵《心经》《金刚经》啊？会诵的人，这样诵一遍，就是在做一遍非常透彻的般若观察，这难道不是闻、思、修慧吗？他要是诵一诵、诵一诵，慢慢有禅定了，他就可以进入到修慧；如果没有的话，那也是闻、思慧，每天诵就是每天在闻、思般若。不要诵很快，否则刚开始没办法随文入观，要很慢，甚至你两腿一盘，诵了 20

分钟的《心经》，才诵到“识不异空，空不异识；识即是空，空即是识”，那也正常，因为你是用另外一个方式在诵经，这也是在诵经，但是在修观。我偏向于从实践的角度去谈佛法，要不然我们单纯地就理论谈理论的话，容易偏离佛法的本怀，容易离他的价值比较遥远。我是希望不离开他的核心价值，我们一起来学习佛法。所以我总是要往，我们如何来运用它，如何来实践上，回顾一下。

好！这是说到：“舍利子！色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。”这一句其实也是难点了，这一句能通过之后，下边更难的难点基本上就没有了。

这次我们只是这么略略地听一次《心经》，因为这一次我们也没有太多时间去详讲，其实应该是从多门反复地去剖析，而且要举一个一个个的实例，色法的实例，受、想、行、识的实例，但是我们没有时间去这样学，我们大家平时自己去做就好了，大家思辨能力都是很强的，自己可以举一反三地去做。而且我非常推荐大家，如果有条件的话，多读读《大智度论》，因为《大智度论》的篇幅足够大，能够用更多的事例和语言引导，帮助我们契入这样一种正观，所以它比其他论好的地方有两点：一个是在深观方面，能做一个非常细致入微的引导，多方面、多角度反复地引导，帮助我们建立起这样的中观正见；再一个是在广行方面蕴藏着更加契合佛陀本怀，初期大乘佛教的一个非常朴素，又非常广大，非常深彻的见与行。这一点应该是你们几位比较有大乘根性的人多看的。

二五、动静皆智慧

学员：师父！我记得网上您告诉我说要先读《智论》，再读《广论》，但我现在是插着读的。

法师：插着读也可以，就你说的情况，我觉得你在读过《智论》之后会非常欢喜的，特别那里面的菩萨大行方面会解决你很多困惑。你如果真的读出味道了，沁入心里了，你会觉得这一生最核心的问题得到了一个决定。

学员：我有时感觉怕是错的，怕我自己把握不到。

法师：你先不用肯定是正确的、还是错误的，你这才学修几天，不要着急。昨天我正好给一个初学佛法的人回了一句话说：“我们修学佛法，好大喜功和贪易图快，是误入歧途的最佳方法，要避免这些。”想那么多干嘛？那都是没有正确运用缘起观察的心理运作，你心里浮起这个果相，想着这个果相，然后去希求这样的果相。这样希求其实不是办法，我们中国人还说：“与其临渊羡鱼，不如退而结网”，就是这样，这就是缘起观下，你如何去面对你的目标，和你应该如何去操作。想着那个东西，产生那么多心理的动作干嘛？需要什么因缘来承办这件事情，你就去承办这些因缘就好了。

一个真正有强大的缘起性空观、深刻的缘起性空观的人，不需要把目标附加以实在性、自性，才安心地去投入。这个问题，其实跟昨天问的菩萨道的问题是相关的。你非得在人我见下，指导自己去修菩萨大行，你会修不下去的。你目标是明确了，但是这一路却变成全是鲜血，没有鲜花了。必须有般若慧，在般若慧指导下的修行，不是我们从前那样一个心理模式。从前我们一直都是给自己设定一个实在的目标，然后我要达成它，我达成它后就会很快乐很满足，我价值就实现了，然后自己就目标达没达成做一个判断：达成了，或者是有一个自我肯定，或者发现也不过尔尔，并没有我期盼的那么好；没达成，觉得非常沮丧，受挫折，或者是自我责备如何如何——搞来搞去，全是自性见下的那套模式。佛法或者说正确的修习，有了正确的见地以后，就是做事情也不是这个模式，也不是这些心理动作，说“一切智智相应作意，大悲心为上首，无所得为方便”，这个般若慧是少不得的，少了那个般若慧就不是菩萨大行了。

学员：法师！在我们日常生活中，无论做什么事情，哪怕做功课比如打坐也好，一定要有一个计划，设定一个目标。那如果像您刚才说的，就是不要设定目标，不要去做计划？

法师：你的理解不对！你工作计划，和你心里把它执为实在，是两回事。

学员：但是现在不是我要执为实在的问题，而是不由自主地就认为

这是我要做的事情。

法师：对，所以你在这件事情上，要发展般若观照，要不然的话还是在过去的老路上奔跑，还是在闷头向前跑，没有抬头。如果你对缘起性空观真的生起了胜解，成熟了的话，你会在一切法上来观察缘起性空的。

学员：可是现在我不会啊！

法师：不会，那你就继续去发展闻思慧，而且要锻炼着用缘起性空的观察，去观察一切法。最重要的是先要对自己做这个观察——“人我”——非常强烈地执着有一个“我”，然后以自我为中心出发去做这一切事，这个是更要命的事情。这个比那个手表到底是不是有实性的，是更要命的事情。所以一个阿罗汉，可以不偏观这手表到底是不是有实性的，他着重观察五蕴上到底有没有所执着的那个“我”，一番正确地观修之后，无漏圣慧生起，证阿罗汉了。他不需要对这手表投以太多的关注，那不是他生命最核心的东西，他主要的方向、重要发力点就在于自己生命发生根本性的改变。不要认为行菩萨道需要那样的般若观察，其他就不需要了，**说得真好：“人生是场修行”，什么地方不需要智慧的引导呢？一个菩萨，乃至一呼一吸都是菩萨道，何况去做一件事情呢，知道吗？有的经论上为什么说“一个菩萨，一个人如果真的发起了菩提心，他睡觉、他放逸、他呼吸，都增长功德”，是有道理的。

学员：他放逸，怎么增长功德啊？

法师：他那个放逸其实不是真正的放逸，他实际上只是一个休息而已，就是四种精进力中的休息力而已

学员：对啊！菩萨这个时候是在修行，而我们却经常是在放逸，根本就不是在修行。

法师：对于放逸的对治，要思考哪些？其实有很多观门的。如果从缘起性空观入手的话，你应该观察：放逸的时候，一定是在贪着五欲；如果不贪着五欲的话，这个人不会放逸。不要认为财、色、名、食、睡就叫五欲，那是对一般不懂佛法的世间人说的，佛法说的五欲是色、声、香、味、触，就是我们想要获得感官材料的这些对象。

色、声、香、味、触包括一切色法，我们身体觉得舒服，那也是我们身体的感官所缘的对象，也是色法，因为在这个过程中有一些神经递质的问题。我们没有意识到放逸是跟放纵五欲有关系的，首先要认识到这个；然后来观察五欲是不是如我们所执着的那样有意义，是不是如我们所执着的那样对自己有帮助——现世、后世有好处；再来观察，这里边的受者——“我”，和要受用的境界，还有中间产生的感受，哪一个是有如我们所感受、所执着的那种真实性，这就是后面的般若观照。

要由粗到细来观察，首先让自己有一个清晰的价值判断——现后世，它到底是益还是损？这就是价值判断，也就是《广论》上经常说的思维功德、过患，思维胜利和过患，思维对治放逸懈怠的胜利，思维随顺放逸懈怠的过患。这是在做价值判断，做一个取舍，这是初步的功夫，这个功夫必须反复做。然后你再来深入地观察你所贪图的五欲境界，观察能贪着的“人”或者所谓能贪着的这个主体，以及你在这个过程中贪着的那些感受——身体的感受、心理的感受，以及种种心理过程，观察它们是不是有一个如我们所执着的自成、独一、恒常的那样一种属性？是不是真的如我们所执着的有那样的实自体？这样去观察，在这个过程中，你的佛法就不是《心经》上这句简简单单的“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”了。这是总纲，就像武侠小说里武功秘籍的一个总纲一样，你要懂得把这个总纲、这个发力原则用在每一次出拳里，这才是你正确地学习这本秘籍。自己要学会在一切生活的细节中去运用佛法，这个不需要他人一点一点来教的，应该是懂得了原则就应该懂得应用了，如果不懂的话，原因只有一个，就是没有真正想把佛法付诸实践，当你真正想把佛法付诸实践的时候，你会有一种非常强烈的内在动力。

学员：也有可能是我们对这个原则还没有搞明白。

法师：我们肯定还没有太明白，但也不能等到说这个试卷能答一百分的时候，才开始用。不是的，要学一句用一句的，这一句闻解了之后，就要运用的，这样才能在一点一点、不知不觉的过程中，小苗就拱土出来了，慢慢茁壮了。

二六、依俗契真实

舍利子！色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。

这一段从义理上其实是在说二谛的融通无碍，说明了缘起性空。就是如此来观察一切法，观察一切现象是如何缘起的，这样的缘起现象有没有如我们所执着的那样的自性？既然没有，那就是性空的。这是从义理上来做一个观察的确定，同时也是我们修习般若的加行，这一点很重要，这个理念很重要。包括在群里我一直在说“依俗契真实”这件事情，我们凡夫没有办法去直接体达无为法，真正能够亲切认识性空或者是证入诸法实相的是无漏圣慧，我们没有，我们没有办法直接去缘无为法，我们所能缘到的只是有为法，所以我们的生命要发生根本性的转变，从现在苦苦烦恼的苦、集，开始想走在道、灭的这条道路上，怎么办？也只能从这一切世间法下手。

《智论》里有一句话非常经典，叫作：“如实知世间，即是出世间。”也就是所谓的“有为法实相，即是无为法”这样的意思。我们既然本来对无为法没有认识，没有圣慧，怎么生起？就是对一切世间做一番审慎如实的观察，当我们能如实表达世间本质时候，就是通达了出世间。不能笼统地说“世间就是出世间”，为什么？我对它贪着，难道这个就是出世间法吗？它坏了，我会伤心，难道这个就是出世间法吗？“有为法实相，即是无为法；如实知世间，即是出世间”，要这样说。要不然的话，有很多人说：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如求兔角”，会一些人因错会而走向下流的路。

这样简单地说“世间就是出世间，出世间就是世间”，就抹杀了世间和出世间的差别，缘起法不是一种笼统的圆融。虽然说诸法是缘起的，相互依存的，有内在联系的，但不是说诸法都是浑然一味，没有缘起差别的。正确地通达缘起法不是一件很容易的事，这中间有很多陷阱和容易出现的错误的心理操作，为什么？因为我们有实在自性的这样一个习惯，不去执着一一有实在的别体法，就会走到它的对立面，去执着有一个实在的统一，这在《中论》里用“一异”的问

题来表达，而缘起法实在是“不一亦不异”的。《中论》里“八不”说“不一亦不异”，很多人把它在实相法上去解读，其实缘起法本来就是“不一亦不异”的。“八不”说“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”，这八种否定性的表达实际上就是通过遮诠的方式在告诉我们，缘起的特征就是这样的，你执着实在的“一”、实在的“异”，都有问题。说“世间即是出世间”，实际上在我们语言法上常常会领会成为一个全等，就是“一”的，但明显不是“一”。

说“生死即是涅槃”，也不是说我们现在就是涅槃，我们现在在生死中啊，难道我们就证入佛陀那样的涅槃、阿罗汉那样的涅槃了吗？那不是自我欺骗吗？那不也是抹杀整个修道的努力和作用了吗？做那样的理解，就是违背现象了，这就是有自性的“一”所导致的。“生死即涅槃”完全也可以做一个正确的把握、正确的解读。可见，语言法没有什么实性，同样一句话，看怎么去解读。你再怎么想办法避免说自性见的话，在一个自性见深重的人读来，还是自性见的理解，是没有用的。自性见这个东西，需要层层地拂去，一点一点来发现自己的错误，发现错误带来的问题，离开这个错误。

尽管我现在一说前面“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是”，大家觉得可能有一些了解了，但实际上缘起法是甚深的，不那么容易通达的，给你们说一个经中的故事：阿难有一天打坐的时候，顺逆观察十二缘起，觉得都如在掌中了，起座后去跟佛说：“我觉得缘起法也很简单，在刚才这一座里，顺逆观察都很自在。”佛说：“你不要这么说，缘起甚深极甚深，难通达极难通达。”大家学佛，我建议在“缘起性空”这四个字上多下功夫，深入去体会佛所说的缘起，或者龙树从《般若》和《阿含》的一贯之中，领会出来佛所说的缘起是什么样的，所说的性空又是什么样的。正确通达缘起的人，必然不会在法上生起自性的执着。

学员：那“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”是不是一个意思？

法师：这是在说缘起法，但没有明确说，其实这更偏重于说二谛，但是正确地把握二谛，正确地把握缘起，都不会在“生灭、常

断、一异、来出”这些上犯错误。真正地把握了缘起，“缘起”两个字就够了，这就说明了一切法，其本质已经包含在缘起的现象中了，不是离于现象还有本质，所以佛法如果浓缩的话，“缘起”两个字就足够了。那天也跟你们大家说，这就像最初出发点一样，从这儿可以推出佛法一切重要的东西。

这一块是在说加行观察，“加行”这两个字就是加功用行的意思，就是说我们可以这样去用功，去做实践。

下面其实是更深一步的：

舍利子！是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识。无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道。无智亦无得。以无所得故。

刚才我在说“如实知世间，即是出世间”“依俗契真实”，佛说二谛，还是为了让我们众生能够证入涅槃。这里说的就是通过刚才那样的一个观修，能够真正契入了诸法实相、契入了性空，无漏圣智生起了。这个“依俗契真实”，就是佛说二谛的原因，因为我们凡夫没有办法直接体达无为法，我们只能体达有为法，也就是世俗谛的这一切，而胜义谛只有圣智才能够体达，佛怎么让我们来契入呢？“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛”，佛用两个层面来跟我们说法，一个是世俗的层面，就是以语言的层面来给我们做引导，为什么要这么说呢？因为“若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃”，你如果不依从俗谛，不从这些有为的世间法去做观察的话，你怎么去通达无为法？怎么去悟入第一义谛？你不通达无为法，不能悟入第一义谛；没有生起无漏圣智的话，你不可能达到涅槃。而佛教的核心价值就在于：“我皆令入无余涅槃而灭度之”，《金刚经》里的话，就是为了让一切众生，以无余涅槃而灭除一切苦恼，就是前面所说的“度一切苦厄”。

令一切众生度一切苦厄，这就是佛教的核心价值所在。为了达到这个价值，就要引导众生，就用二谛说法——世俗谛、第一义谛。安立二谛的原因，是我们没有办法知道第一义谛，只能通过世俗谛这样

一种观察去趋近、契入第一义谛，这就是前面加行观察的重要所在，所以他是“依色说空，依空观色”这样一种二谛圆融的过程，这是在发展我们的加行智慧。加行慧包括了闻、思、修慧，就是说我们的闻、思，包括用定力支持来修观慧。刚才“色不异空”等那一段观察是要这样来做的，是一个修行方法，不仅仅是一个哲学的沉思。这样的修行会导致我们真实地契入诸法实相，在无漏圣智生起的时候，一切缘起幻相不现，所以这个时候，“是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法……”，这个时候是实证，契入了空性。

这个时候就不是刚才的那样一种智慧观察，因为我们在做智慧观察的时候只能缘有为法，我们在有为法上周遍观察，反复思维、推度，有没有如我们所执着的那样一种实自性？没有，是性空的，做这样一种“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”的反复观察。你以为那个自体，是有这样一个自相，还是有问题的。这样的相，呈现出来就跟我们的认识能力、心理背景等等都是相关的，没有一个所谓不依赖于他的自相存在；自体都不存在，怎么可能有自相呢？而我们之所以建立起这样一种自相，都是因为在见色、闻声等的时候，还有这样实在自体的观念存在，这只能说明一个问题，我们还需要下很多功夫。当我们通过这样的闻、思、修慧的修习，通过这样文字般若、观照般若的修习，实相般若生起或者说无漏圣智生起的时候，那就完全不一样了。

完全不一样的生命体验，本来不可以言宣的，《法华经》里说：“不可以言宣”，其他经论里也经常说：“言语道断，心行处灭。”本来不可以言宣的，但是在不可说之中，强说几句，让我们有一些了解，但是这个时候因为是远远超出我们日常经验之外的，所以不能用“表诠”——直接、正面地表述，为什么？我们对于一个超出我们经验之外的东西，你没有办法通过正面表述完全教会他，特别是这种超越性的东西，超越了我们一切边执见的东西，没有办法通过表诠的方法来表述，只有用遮诠，就是否定式的表述。

“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”，这个“空相”

并不是说空有一个相，是因为佛教，特别在印度佛教，“相”和“性”是通用的。但在我们汉传佛教里做了一个完全不同的发挥：“性”是指本质，“相”是指现象，乃至有性宗、相宗的差别，唯识是相宗，天台、华严这些都是性宗。但是在印度佛教里，从《阿毗达磨》到《中观》到《唯识》，性和相是通用的，说“诸法空相”就等于说“诸法空性”。

“不生不灭，不垢不净，不增不减”，“生灭”是说它存在不存在，手表在这儿，其实可以说明有这个手表的“生”，是说这个手表是存在的，说它“生”就是说它是存在的，如果它没有了，我们就说它消灭了，消灭就意味着没有了，所以“生灭”是说它存在不存在的一个判断。你对于所契入的性空，是没有办法做一个存在、不存在的判断的，所以谈不上“生灭”这些。“不生不灭，不垢不净，不增不减”这样一个否定的表述，简单地说就是离于一切二边——二元性的思维、二元性的判断。你说它“垢”、说它“净”，其实都是顺从我们原来那种思维模式、那种认识架构的一个判断，不足以表述它。

它是一种神秘的存在吗？其实也不是。当我们的无漏圣智生起的时候，其实就是破除了一切我们从前错误的认识，当下的那种状态很难说有一个能缘的智，别异于你所缘的诸法的真如，或者诸法的实相，或者诸法的性空——不是那么回事。常有“如智一如”这样的说法，就是所观的真如和能观的圣智不是隔别的，但也不是完全一体的，这里确实超出了我们寻思拟议的范围。

二七、崇古

之前我们最先解了经题，接着谈了这部经最开始的一个总标，也就是“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”这一句，这其实是全经的总标，像我们写论文时的一个概要、摘要一样，最后进入了细致的分析。为什么“五蕴皆空”？义理上如何说明？观行上如何操作？佛法是来自于实践，回到实践中去，在实践中验证，在实践中完成的，所以你学佛法的时候，必须问这样的问题：

首先他在义理上如何说明？其次他在实践上如何操作？真正的佛法，为生命服务、为生命改善、为有情离苦的佛法，必然是可操作的，不可操作的算什么呢？而这一段“舍利子！色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是”就是从学理上来说明为什么五蕴是皆空的？同时这种说明也就是我们观修的方法。在说闻慧、思慧、修慧，说文字般若、观照般若，就是在这上来用功，就是这样先闻解，然后平时要思惟、体会。

闻慧和思慧的主要特征不太一样，当我们偏向于在自己的见闻觉知上去推度的时候，这就是思慧或者说思慧特征相对显著一些，特别是当你结合着自己五官的感受、身心的感受来做这种体察的时候，其实比较多的是思慧所摄。我们闻解了之后，要多多地、自己主动地，在生活里用所闻解的智慧来观察一切法。因为一切法都是缘起的，缘起的必然是没有自性的，也就是所谓性空的。你能不能在一切法上，通达、认可、安住它的无自性呢？你会不会感到承许了自性空又觉得跟现象相违呢？任何一边，都说明自己在闻解这方面出了问题。如果你的闻解真的足够好、足够清晰的话，你对它的思惟体解可能会慢一点，但不会出现偏于一边的情况，或者偏于实自体的那种感受，或者偏于“空”障碍着“有”的这样一种情况，那都是自性见的隔碍。

我其实是偏于中观般若来讲《心经》的，如果对于如来藏思想比较坚固的话，这个转型会比较困难，因为我自己也是经过了个转型，所以我知道。慢慢来，以后也可以多看一点。不知道为什么，我们汉传佛教有一种倾向，大家都非常崇古，这大概也是挺多宗教的一个共性，其实我们如果理性想的话，古人就一定比今人高明吗？也未必，对吧？其实你们如果真的去做“佛教思想史”这种研究的话，看一看佛教思想的发展，比如说玄奘之前有很多研究《摄论》《地论》的，有哪一个在唯识上的水准比他高？不用说别的，就在《摄论》上，有哪一个比他更纯正、更高？他之前有很多摄论师都湮没无名了，但是大家知道唐朝一个丰碑式的人物——玄奘。如果说古人一定比今人强的话，那当世的那些人应该都不用去理会他。因为玄奘当时留学天竺十七年，回来之后他说的很多佛法跟当时如来藏的说法不一样，跟真心派

的说法不一样，因为他是传承着护法一系比较地道虚妄唯识的说法；他关于唯识的很多说法又与摄论师、地论师不太一样。他的为人当然既有原则性，又比较冲和平淡了，别人就来问过他：“你讲的佛法怎么跟别人讲的都不一样呢？”玄奘法师也没有说：“他们那个不正宗，他们那个其实已经掺进了太多中国人的发挥了，已经不是原汁原味的印度佛教了”，他只是说：“我在印度学到的就是这样！”不过大家在综述唯识学在中国发展的时候，都推尊玄奘。如果真是越古越好的话，应该要推尊在他之前的那些摄论师、地论师才对啊，包括真谛三藏也译过一些唯识的典籍，但是大家都公认在唯识方面确实是玄奘法师的贡献更大。

类似的情况也有啊，比如说一个现代人，一直在说非常地道的中观在我们汉传佛教没有大红，或者说很难得到一个广泛的认可。但现代有一个人物在这一方面做出的贡献，如果往前看中国历史的话，其实在中观一系基本上没有人能跟他媲美，那就是印顺法师，他在这方面的贡献是相当大的。从前有人说他是玄奘千年以来的第一人，从义理上对他这样判。最开始我对他不了解的时候，还觉得太过其实了吧，但了解之后，起码我不说他对全体佛教的分判或者是他的佛法整体思想，大家接不接受，不过自然有他的价值，也容许见仁见智，就缩小到对于中观的继承、阐明与发扬的话，因为鸠摩罗什大师自己没有太多著作，他的成就只是在译著，如果排除他的话，尽管稍后的吉藏大师著述非常多，但他已经不是非常纯正的中观了，他要跟当时的天台竞争市场，在其他教派都并兴的这样一个情况下，和当时流行的《法华》《涅槃》的压力下，有融入一些如来藏的东西，所以说他的中观的纯净性是受到了一定的如来藏特色的混入的。但是印顺法师不一样，因为他通过法尊法师接触到了藏传佛教的资料，传下来的三论典籍都能看到，以及现代学者的一些研究也都能够借助上。

真正追求真理的人是不给自己划定一个圈圈的，那样的话，你相当于放弃了一些可能性。尽管佛教界有些人对于佛教学术研究有一些偏见，实际上我认为是应该非常重视这一方面研究的，未必完全认同他们的方法论或者说他们对佛法的全部判断，但是他们的这些研究工

作或者说一些观点，应该给予相当重视的。不过你们可能不太了解，特别是僧界有这样一些看法。可以说我们现在佛教界有一种思潮的特色或者说一种潮流，可以用一句描述当年情况的世间话来概括叫作“越左越革命”——要是不抹杀理性的话，就显不出来我的信仰纯洁。其实不必那样的，佛从来都是要让人来看、让人思考，让人自己去验证，做出决断的。佛法也是这样，佛法一直都是一门关于实证的哲学，关于从根本上改变生命的哲学，关于让我们离苦的哲学。可以说是哲学，可以说是宗教，也可以说他是教育，当然他的核心价值、他的指向就是让有情离苦，一切都要围绕这个转。种种的讲说，义理的阐发，修行法门的安立，以及一些适应于民俗、世俗的方便，其实都要从这里去看。

二八、多门观察无自性

色不异空，空不异色；色即是空，空即是色，

这其实在说二谛，就是缘起现象和它无自性空的本质之间的关系。所谓缘起的事物、缘起的一切法，就是说没有任何一法是不依赖于他，自体就能够自成，就能够独存，而且常住的。乍一听会觉得执着有这样的法是很愚蠢的事情：这不是泼脏水吗？谁会有这样愚蠢的想法呢？但是当我们去看我们自己对于色法、对于物质现象认识的时候，比如这块手表，当我们看到它的时候，总是以为看到的是一块手表这样一个有实体的东西。这后面就是自性见，因为在你的直觉认识里没有它是如何依因待缘而现起的这样一种认识。在我们直觉里它就是这样一个个自成的实体，而且独立于其他的，并且在我们直觉认知里它没有变化，这就是跟缘起法完全相悖的一种自性见。缘起法恰恰是说一切法都是依待于其他因缘得以现起的一种现象而已，这样一种依存的存在是没有一个所谓的自体、自相可言的。我们对它形成的这种自体的感觉是混杂了我们根本错误的自性见，利用我们五官所认识的色、声、香、味、触这样一些材料拼起来的。形成那种实体感的关键东西是我们的自性见，是我们提供给这些材料黏附在那样一个 3D 模型

上。认识到这个之后，一切法没有自性的这一点，就会通过正确地认识缘起而得以认识。

其实从否定的方面可能更简单一点，因为你一旦认识到我们自性见是把法搞成自成的、独一的、恒常的，那么我们只要在任何一法上去发现、去找一找到底有没有这样的性质，就可以对自性见有一个分判。比如说我们觉得是常恒的，哪有任何一个色法、任何一个物质现象会是常恒的呢？一切物质都在刹那刹那变化，所以我们那种常恒的感觉必然是一种错觉，必然是一种错误的见解，这就是我们自性见中常恒这一特性没有办法成立。任何一个色法有可能是独一的吗？任何一个色法如果是独一的话，那它就不应该是物质，为什么？从自然科学上我们知道，一切物质之间有着一个普遍的万有引力的相互作用，不可能跟其他的不发生相互作用的。“光子没有质量啊，质量为零啊，它应该不受这个万有引力的作用”，但它还有四种基本相互作用里的电磁相互作用，光子相当于电磁相互作用的媒介质，它是离不开电磁相互作用的，或者说它本身就依托于电磁相互作用而存在。所以一切色法、一切物质，不可能不和其他物质发生相互作用，怎么可能有独一的这些东西呢？这是用现代科学来说。

佛法里从四大角度说，不会说“由四大所组成的物质，只有地，而没有水、火、风”，因为它们是互相依存的一种存在，没有独一的存在。有部说的一个观点其实挺好玩的，有部有一个极微的观念，跟现代基本粒子的概念可以做一些对比研究。有部说极微，在佛法的辩论里就有人破他问：“色法的最小单位如果是极微的话，那它到底是有方分还是无方分呢？”有部的说法挺有意思，有部说：“没有任何一个极微可以单独存在，它总是以微聚的形式存在着”，就是说几个极微聚在一起的形式相互存在的，这个其实挺有意思的。要是对于量子物理学有一点了解的话，容易产生一个什么联想呢？就是所谓的“夸克禁闭”效应，你们对这方面可能不太注意，就不去多说了。尽管大家都好像说佛法是重于心法的，但佛法中对于色法的探究也很多，特别是中观般若所指出来的，就是说要找到色法后面的那个实在自体，其实这种冲动——我们根深蒂固的这样一种愿望，正是我

们根本烦恼——无明的一种表现。

不管是哲学也好、宗教也好，为什么最后一定要找到一个可以作为万法根源、万法基础、万法出发点的真实的本体，我们才满意呢？才觉得安全呢？才觉得一切完美了呢？难道这里没有我们的心理缺陷吗？这其实是因为我们认识上，天生就存在这样一个错误的模式，已经固化了的错误模式。不是从什么时候开始错误，是一直就没有正确过。我们总是执着有实在的自体，不管是色法还是心法——精神的活动。我们觉得精神活动也是有一个一个实在自体的，“想起了某一年，因为某件事情，我很伤心”，那个伤心对于你来说，就是一个实实在在的东西，它不是一个动态的东西，而是一个静态的什么东西，而且是有它自性的，尽管它不占据空间，但是可以占有我的心灵。甚至说那个时候的那样一种情绪、那样一种感受，可以突然之间就浮现出来，把我们弄糟——我们对精神现象、心理现象也是有一种实在的执着。更不要说当我们推究这一切法，希望找到它的本体性的依据的时候，其实我们是预设地认为应该有这样一个东西，然后我们去论证它。往往是这样，认为有那样一种真实的存在，然后我们去论证它。

般若所要说的是，那样一种有实在自性的自体，不管是在世俗谛上还是在胜义谛上，都是不可能的；如果有的话，就会带来种种过患。比如说世俗谛上，如果说这块手表真的有常性的话，真的有那种固定的实在的自性的话，它就行使不了表的功能，因为它没有办法运动。运动意味着变化，它的表针在走是因为里边有其他机械在运动。如果是说有实在自性的话，有我们所执着的那种自成、独一、恒常的话，未生的不可能生，已经存在的不可能灭，就变成了这样。如果胜义谛是有自性的话，就意味着它是有自性的空，那就障碍了一切法。中观所说的空，是说的无自性，是一切法都没有自性，有为法、无为法一切都没有自性。如果它是有自性的话，那问题就大了，就没有办法来成立三世的因果、罪福。而且从世间上来说，这样一个真实有、不会发生任何变化的、有自性的本体，如何跟其他发生作用？发生作用意味着相互之间的一个作用，相互作用意味着改变。中观里有很多这样一些思辨性的话题，让我们来觉察我们执着在胜义谛上有自

性或者世俗谛上有自性，是不是有道理？是不是经得起推敲？他做这样一种思维观察，其实就是证入无自性空的一种加行。

二九、观蕴处界等空

色不异空，空不异色；色即是空，空即是色，

色因为是缘起的，一切物质现象是依因待缘而现起一个现象，没有一个所谓的实体性，只是在我们见闻觉知以及我们意识的作用下，能够呈现出这样一种现象而已。不是说外境全无，那不是中观的观点；也不是说唯依于识，那也不是中观的观点。是有这样缘起的外境，但缘起的外境是没有实自体的，就是“此有故彼有”的一些关联、关系的存在，还是那句话：“关系的存在，是存在的唯一方式”，这就是缘起所做的事。当关系的存在是存在的唯一方式的时候，那所谓的自体、自性就是对这种关系的存在的破坏。自体、自性在强调不依赖于他这样一种情况，这实际上对于关系的存在的一种破坏，是在缘起差别相上附着自性见之后的一种认识，那是一种错误的认知。这样错误的认知，就是所谓的无明，就能导致问题。而真正缘起的色法，“此有故彼有”的色法，自然是不会有自性可得的，所以“色不异空”，“空”就是无自性义。

“空不异色”是说，没有自性才能够容许在因缘具足的时候，缘起现象现起。如果有一丝一毫的自性，缘起现象都不可能现起。“色即是空，空即是色”是说，缘起的就是性空，性空的就必然是缘起的。要注意！在谈空的时候，实际上在做这一步“依俗契真实”的观察的时候，从来不离开具体的现象来谈空，都是在说缘起的色法现象的空，缘起的受蕴的空，缘起的想蕴的空。说“空不异色”的时候也是在说，色蕴空的本质、色蕴无自性的这样一个本质，就是色蕴能得以生起的根据。如果色蕴有丝毫的自性的话，如果色法现象有丝毫自性的话，那么像色这样的缘起法能现起就根本不可能，所以说“色即是空，空即是色”。

“受想行识，亦复如是”，就是把观察对象换成了心理活动，其

实哲学原理都是一样的。只要能够清楚地认识到，这样一个心理活动是依因待缘而能够得以现起的话，就没有问题。依因待缘才能得以现起，就是“此有故彼有”，就是所谓的缘起。缘起的就是无自性的，无自性的就是我们所说的空。正因为无自性，缘起才成为可能；如果有自性，缘起是不可能的。懂得了这二谛的圆融，知道了从色受想行识这样一些世俗谛上的现象、世间的现象、有为的现象，如何去观察它所表现出来的无自性的这样一个本质，这就是一种般若的修行——思慧或者说闻慧或者修慧。这样的修习渐行渐深、渐行渐深，当因缘成熟的时候，一个这样的修行人是可以契入无为的体验的，也就是无漏圣智的生起。当无漏圣智生起的时候，是不见一切缘起法的幻象的。

我们现在看到的任何一个东西，其实心上浮现的还是一一有自相的法的这样一种幻象，等到无漏圣智现起的时候，所体悟到的诸法空性就是“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”，这是从它的存在、不存在，它的质量好和坏，或者数量多和少，这几个方面去说。我们实证契入性空的时候，实际上空的特性是离于这一切二边的，也离开了一切自相有或者自性有、自体有的色受想行识的这样的影像。我们说色、说受、说想、行、识，难道不是有一个一个的那样的“相”浮起来吗？如果破坏了色相的话，还是我们所认可的那个色吗？不是了吧。看到它这样一个相，都知道是个缘起法，背后有没有这样真实的自相？没有！换句话说，如果背后有这样真实的自相的话，那么在任何条件下，任何人看到的都应该是这样的，对吧？但是你找一个色盲来，他看到的就不一样；你找一头老牛来，它看到的还不一样；你找一只鹰来，看到的又不一样，鹰为了适应那种快速运动中精确的定位和细致观察，它的视觉是黑白的，灰度视野，但是我们明显是一个彩色的观察。有一些昆虫能看到紫外线，看到的情景还不一样。包括我们看到的宇宙，我们只能看到发射可见光的一些天体，有一些有紫外视野的能够看到一些更高频的射线，它看到的東西跟我们就不一样。如果有自性的话，如果有所谓自相的话，我们看到的应该都一样才对，没有吧？这跟我们的根有关系，跟我们的识有关系，跟我们的

堪能有关系。

你要说它背后一定有这样一个自体，在发出这个东西，那你拿什么来认识它这个自体？除了眼见色、耳闻声乃至身觉触，你拿什么来认识它的自体。上午我们还非常残忍地说到让一个人的眼睛没有视觉、耳朵没有听觉，一直到身体都没有触觉，这样一个人，能认识这样的自体吗？他如果能，算你说对了，除了五根之外，我们还有一个神秘的感官可以感受自体，但是没有啊。我们花了这么大本钱，让一个人那么痛苦，就为了要说明这个问题，你们可不要忘了。尽管我们这是在做假设，但是多狠心的人才能做这种假设啊。

“是故空中无色，无受想行识”，是说“空”中没有五蕴，没有如我们一直所认取的那样的有自体的、自性的五蕴。在这个无漏根本智缘真如的时候，一切五蕴的现象并不现起。让我们这样勉强说，当根本智缘真如的时候，一切缘起的现象、缘起的幻象并不现起。这是从刚才前面讲的般若的加行观，进入了无漏圣智进契真如的阶段。如果是菩萨就登地了，如果是声闻学者就已经见道了，无漏圣智最初生起。一切缘起现象不现，那就“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法”，这是在说十二处，你们回去查查佛学词典就会很清楚，就不一个一个细说了，其实就是六根，和所缘的六种境界，就是六尘。六根对六尘，为什么叫十二处呢？这个“处”是什么意思呢？《俱舍论》里有一个颂说：“聚生门种族，是蕴处界义。”我们讲了五蕴，现在讲到十二处，下面还要讲十八界，蕴、处、界都是什么意义呢？这一个偈颂说：“聚”就是蕴的意思，“生门”就是处的意思，“种族”就是界的意思。

什么意思呢？蕴，就是可以给它归到一类的这样一堆东西。五蕴：色法是包括了所有的物质，受是包括所有情绪上的各种感受——苦、乐、舍，想包括了一切认知中形成认识的心理活动——“想取相为体”，行是除了受、想之外，所有的心理活动以及不相应的行法——后面学《百法》再说，识是我们了别的能力。根据它们的特征分成了这几大类，这五大聚叫作五蕴，这个“蕴”就是聚的意思。“处”的

意思就是“生门”——生是生长的生，门是门户的门。生长什么的门户呢？生长起来我们认识的门户，比如说眼识，就是通过眼根缘色——眼根的对境——尘，之后生起了眼识。这个眼根和色尘这两处就是生起眼识的生门，其他相应的根、尘也都生起相应的识。眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，这叫十二处，生起我们的认识，这是“生门”的意思。下面又说“无眼界，乃至无意识界”，这是在说“十八界”，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、声、香、味、触、法六尘，加上眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识六识，合称为十八界。五蕴、十二处、十八界怎么互摄的？这其实是很容易说明的，以及它们跟《俱舍》“七十五法”或者《唯识》“百法”怎么摄？都可以说明。这里因为不偏重于法相的学习，就不太过多去说它。十八界的“界”说是“种族”义，什么意思呢？是说我们的认识途径有六大类：眼、色尘以及眼识，这是形成认识的一个类别，这称为一种，包括其他的，一共有六种。我们生成认识需要的主要条件是三大类别——根、尘、识都需要，只有根、尘，我们的意识就是不活动也没有办法，比如说睁着眼睛睡觉的，有一些人睡觉就是睁着眼睛的，但是他什么也没有看到，他的眼根还处于正常的生理状态，光线也是正常的，但是什么也没看到，因为他睡着了，他的意识不活动了，所以导致一些其他相应的识的活动也都没有办法生起——没有意识的参与，我们的认识也没有办法完成。

蕴、处、界这三科，其实是从不同的方面来分析一切法的。五蕴偏重于说心法，五蕴里的色法其实包括了眼耳鼻舌身和色声香味触，就是十二处里的十处，后面的受、想、行、识这四蕴其实是偏向于说心理活动的，所以五蕴其实是偏重说心这一方面。佛说蕴、处、界这三科，是为不同特征的人说的，有的人对于心的不了解比较多，对这种人就说五蕴，因为五蕴偏重于谈心；有的人对色法不太了解，或者是在色法这方面的愚昧多一些，就为这种人说十二处，因为十二处里有十处——眼耳鼻舌身、色声香味触，都是在谈色法，只有两处是在讲心法；十八界是为没有什么特别显著的迷于心或迷于色的人，综合性地来说的。大体上有这样一种说明，这是从法相上来讲。

如果按部就班地学习的话，进入《心经》的学习之前，按说应该先打下一些比较扎实的法相基础，像蕴、处、界啊，像心心所法啊，它们的特征以及主要业用这样一些，都应该是非常熟悉的。这个时候当他说十二处、十八界或者说五蕴的时候，这些术语跟我们一个一个意象、一个一个生活的经验，已经建立了非常直接坚固的联系，我们马上就能调起来，这样才会比较省力。而现在我们可能没有这些前面的基础，所以听起来有时候不容易生起亲切的感受。说到蕴、处、界，想起从前跟我们佛学院的同学开玩笑说，我们大家要是出去给别人说佛法的时候，一般情况下不要说什么五蕴好不好，人家一听五蕴：“什么五蕴啊，我晕吧”，所以今天刚才说五蕴，给大家都说晕了吧。

好，这是蕴处界，在现证空性——根本智缘真如的时候，并不现起这样一切缘起的幻象。下面在说十二支缘起：“无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。”这是说十二缘起的流转门和还灭门，也都没有实性可得。

三十、一切皆空

今天上午学的是“为什么诸蕴是空的”“诸蕴的性空跟缘起现象之间是什么关系？是二谛之间的关系”，其实是在说这件事情。这是义理上的说明，同时也是实修上的一个观修方法。佛教是以慧为中心的，最后的断烦恼、证菩提都是通过慧来达成的，那么滋长培养这样最核心力量的方法当然也是非常重要的，所以大家一定要重视这一段，这是我们的下手处，就是：“舍利子！色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。”一句话就完事了，但这是我们契入空性的下手处，而不是后面那句“是故空中无色，无受想行识”，这不是下手处，而是对于契入空性之后的状态不得已的描述，全是否定性的遮诠。他同时也告诉我们，实际上圣智真的现起之后，你对它大概的判断。你学了之后要懂得怎么判断啊，假如真的有一天你生起了一种智慧，你得判断出来这是闻思修或者无漏慧中的哪一

种，你要能判断出来。

不修行的时候，你可能觉得这不是个问题。像我们一些出家的学僧，平时做这样一些思维修或者是观察修，或者是静坐之后的这样一些思维观察多的话，有时候就会有一些身心的感受，包括一些比较不像从前需要通过思维反复推究来确认这样一件事情，他因为操作熟练了，现在这种智慧就如同感受类的东西一样可以比较直接现起，那这个时候你能不能判断？或者他自己能不能？或者他来问你，你能不能帮助他判断？这是一个生命状态，你如果不能如实判断的话，给人说高了是增上慢，给人说低了，耽误人家的事。这一段：“舍利子！是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。”是在说明修行般若的加行之后，真正实契真如的时候会是一番什么样的情况。

是故空中无色，无受想行识。无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道。无智亦无得。

“无”了蕴、处、界三科，然后“无”了流转的十二缘起——无明缘行、行缘识乃至生缘老死，这一切缘起幻象不现，包括道、灭的还灭门也没有一个真实性可得——无明灭故行灭、行灭故识灭乃至生灭故老死灭，没有什么实性可得。没有实性可得的话，根本智缘真如的时候，缘起幻相不现起。是不是缘起幻相不现起，就一定是这个根本智？不一定，这个我们不去详说，不过我稍微说一句，为什么要稍微说一嘴呢？有一种外道的禅定叫作无想定，在无想定中，一切想都不会生起，这个时候是没有意识活动的，难道这个就是吗？不是，但有些外道就认为这个就是涅槃——增上慢，他会感得无想天的果报。提一下也好，明天讲到《百法》的不相应行里会提到这些，但是这个并不是无漏圣智的那种智慧。

像蕴、处、界这些，是就法的门类，比较静态地谈诸法。十二缘起，是就缘起的理则，有点动态地来谈诸法。其实蕴、处、界、十二缘起支，它们互相是可以相摄的，这里涉及的名相比较多，不去深谈。

“无苦集灭道”，苦、集就是十二缘起的流转门，灭、道就是十二

缘起的还灭门，前面其实已经说过了。而且苦集也可以与十二缘起支互摄，灭道还是可以跟十二缘起支互摄，至于它们如何跟五蕴、十二处、十八界互摄，都可以画表。你们如果想非常扎实地学一些佛法的东西的话，过一下名相关的话，这些关都是要通过的。这一关过了之后，佛法中的名相这一块就不一样了，通过这样深入细致地学习，你会理解佛教为什么从这些方面来说诸法，这么说诸法有什么意义，在纠正我们认识错误上会有哪些帮助——对这些会有作用的。

“无智亦无得”，是对什么的否定？是对那种有实在性的无漏圣智和涅槃所说的，这里主要是指涅槃。《大般若经》中对这个说得很清楚：“善现言：‘诸天子！我不但说我等、色等乃至阿耨多罗三藐三菩提如幻、如化、如梦所见，亦复宣说微妙寂静究竟涅槃如幻、如化、如梦所见。天子当知！设更有法胜涅槃者，我亦说为如幻、如化、如梦所见。所以者何？幻、化、梦事与一切法乃至涅槃皆悉无二无二分故。’”（《大般若波罗蜜多经（第1卷—第200卷）》卷82〈23诸天子品〉CBETA, T05, no. 220, p. 458, c21-27）这是非常明确的一种说明，说明不仅有为法如幻、如化、无有自性的，就是无为法也没有我们所想象的那种真实性。在《心经》里所用的语言是“无智亦无得”，就是说我们所一直说的那个无漏圣智——根本无分别智，它也没有实在自性可言啊。它如果有实在自性可言，要是有的话，一开始就有，一直都有才对，也就用不着我们加功用行了。又是闻思修慧，费了好大的劲，把它给搞出来；如果无漏圣智是有自性的话，那这种情况就不可能发生。如果诸法是有自性的话，我们凡夫永远是凡夫，永远没有办法成为圣人。我之前也说，有自性的这种见解，是抹杀革命性力量的。难道我们生命根本性的改变，不是最重要的革命吗？正因为诸法是没有自性的，所以才容许改变，所以我说缘起性空观是充满了革命性力量的。这种革命，不是说你到外面闹暴动去，而是说生命的一场内在的革命。这是它首先应该发挥作用的。

说到这里，关于契入空性这一块就说完了；这是实证空性，说到这就说完了。说了加行，说了契入。

三一、得般若果

下面开始说菩萨的涅槃果。

菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。

“菩提萨埵”是菩萨的音译。“依般若波罗蜜多故”，就是依这样一种正知正见，这样的一种实践，乃至于这样的一种契入。他因为从认识的深处、认识的底层，真的避免了从前一直在犯的那些错误，就是无明的那些错误、自性见的那些错误，不执着实我实法，能够正确地看待诸法。只有不执着有实在的“我”、实在自性的一一的“法”，才有可能正确地认识缘起法。你只有在这个时候，才能够无谬地看待世间。我们现在的观察世间都是有错误的，这样一些错误可以随随便便举出来，就不去太展开。他是“行般若波罗蜜多”带来的这种结果，变成了“心无挂碍”。

“无挂碍故，无有恐怖”，我们所有的恐怖都是心有挂碍、心有所着、心有所取，执着什么就被什么所系缚，就被什么所牵累。我们的恐怖都来自于怕失去，怕失去属于我的好东西，怕与一些不可意的境界会遇。怕失去好的，怕会遇坏的；怕失去可意的，怕会遇不可意的——这些就是我们的苦厄，就是我们的挂碍。一个真正契入了空性的圣者，在这些方面就跟凡夫不一样了，根源就在认识上还存不存在那些颠倒——用我们现在话说，就是认识上还存在不存在错误。不存在了，也就没有那些颠倒梦想了，也就没有那些挂碍了，最后的结果是“究竟涅槃”。涅槃，对于阿罗汉来说是最后身先入有余涅槃，等到真正舍报的时候，五蕴身心散坏，因为一切烦恼灭尽，虽有诸业而无润发的力量，所以就不再受生，入无余涅槃。

菩萨的入涅槃，跟下面要说到的——

三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

这是说诸佛依般若波罗蜜多，得到佛圆满的佛果。“阿耨多罗三藐三菩提”是无上正等正觉的意思。

菩萨得的涅槃果，跟佛得无上的正等正觉，在这并列地提出来，

他要表达什么？难道是说菩萨最后的果证和佛不一样吗？难道我们佛教在阿罗汉、辟支佛和佛这三种无学果之外，还多了一种无学果吗？其实菩萨得涅槃果并不是说的终点，不要把菩萨这个涅槃理解为终点，他其实相当于说菩萨登八地。因为菩萨登八地的断烦恼情况跟阿罗汉是一样的，就这个意义上说八地菩萨究竟涅槃，而并不是说八地菩萨到这就已经结束了。这层意思，大家如果去读《大智度论》，就知道我不是在奇谈怪论。我好像今天放了很多“奇谈怪论”出来，希望大家不要受到太多冲击，关于声闻的果证、菩萨的行果，在《大智度论》里有很细致的说明。我一直在提醒大家学习这个，有空、有精力的话应该学一学。在场很多也是做佛学相关的一些研究的，觉得为了在专业上有一些不同于其他人思想的味道出现，也应该好好读一读。

为什么这个不是菩萨的终结点？我们一般说“八地不退转”，从这个意义上说，他未来是能够止息一切苦的。而现在他已经没有了跟三界相应的烦恼，就不会再受三界的这些苦，尽管他还可以凭大愿受生。讲观自在菩萨的时候也说，八地菩萨是色自在、心自在、智自在，他其实是远离了烦恼的苦逼的。苦的意思就是逼迫性。“三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提”，他说的是“依般若波罗蜜多，得阿耨多罗三藐三菩提”，这里要做一个法相上的说明。“般若波罗蜜多”是“智度”——智慧到彼岸，更强调一个动态的过程；还有一层就是达到终点的静态的意思。在菩萨大行里更强调动态过程。

在这里，佛智算不算般若？《大智度论》里提到了一个名词叫“萨婆若 rě”，萨婆若是什么呢？就是佛智。《大智度论》里设问说：萨婆若跟般若之间是什么关系呢？龙树菩萨的回答是：萨婆若即是老般若。这“老”不是老态龙钟，是指的成熟。当般若成熟了，就成萨婆若了。当菩萨成熟了，就成了佛。就是昨天跟大家说的，长大以后我就变成了你，就是这个意思。

三二、梳理全经脉络

到这为止，大家有没有注意到全经的结构？总标里给出了全体佛法的概要：“行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”这就是经题“智慧到彼岸”的一个最简洁的说明。“智慧到彼岸”在说什么？就是因为我们这样深刻的智慧，能够遣除我们过往对于五蕴诸法一直执着实有的错误，这就是所谓的“照见五蕴皆空”。因为离开了这样的无明妄想、颠倒烦恼，所以我们后面因此而产生的一切苦自然就消解了。这就是佛法“智慧到彼岸”的一个路线，一个非常框架性的内容就呈现出来了。

“五蕴皆空”是违反我们常识的，下面就从义理上来说“为什么五蕴皆空”：“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是”这样学理上的说明，同时也是我们修习的方法，闻、思、修都在里面。通过这样“依俗契真实”，在色、受、想、行、识这样一切有为的境界上、这样世间法上，来观察到底有没有我们所计值的那种真实，去发现我们认识中从前附加的一些错误观念。其实是观念，用佛法的话说就是“颠倒想”“妄想”，用很法相的话说就是“萨迦耶见”“身见”“我见”这样一些内容。“萨迦耶见”，我们学《百法》会提。

真的不再犯这些错误了，其实无漏圣智就生起了，换句话说，只有无漏圣智生起了，我们才能真的不犯这些错误。无漏圣智生起，那样一些烦恼被断掉，我们不再犯这样的错误了，就进入了下面的环节：“是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识。无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道。无智亦无得。”这样一切世、出世间的所谓的真实相，在真实智慧的观照下都没有，“诸法空相”是诸法实相。

有了这样无漏智慧的生起，这个菩萨就登地了。只是刚刚登地而已，在以后菩萨道上，他还有几个关口：第一个是登八地，就是断烦

恼入阿罗汉，就是入“不退位”；下一个就是真正圆满自己的菩提大愿。一开始说“一切智智相应作意，大悲心为上首，无所得为方便”，这样从最开始相持不偏的三种力量，一起支撑三大阿僧祇劫，经过这样血与火的洗礼，最终是在般若的主导下，得到阿耨多罗三藐三菩提这样无上正等正觉的结果，到这里就圆满了。

整个大乘佛法最开始的框架和这大框架中的几个关节点，他都交代清楚了，你不能指望一篇二百多字的经文能给你说多少细节，但是必须说关节点都交代清楚了。

故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。

这是赞德。在印度，大家都认为咒是非常神秘、神奇、有大威力的，所以用“大神咒、大明咒、无上咒、无等等咒”这样一些称谓，来赞叹般若的了不起、伟大。“无等”指的是涅槃法，涅槃是无等法，世间一切没有可以与涅槃相提并论的、平起平坐的。“无等等”在说什么？“无等等”是在说般若。虽然说没有与涅槃相等的，但硬要找一个跟它相等的话，那就是般若。把般若说成是“无等等咒”，是说般若的力量，可以跟涅槃法来相提并论。这个咒要怎么说呢？

故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃！

大家如果有看过一些《心经》注解，就会很清楚。“揭谛”就是“去”，英文 let's go。“僧”是众的意思，看来是一个大集会。“萨婆诃”相当于说“急急如律令”“阿门”这样一些结束语，是迅速成就的意思。“菩提”是所要迅速成就的目标，愿速证菩提。这一句咒语翻成白话就是：“去啊！去啊！大家都去啊！愿我们速证菩提。”这也是我们这一次一起学《心经》最后一句话——愿我们速证菩提！

三三、安般念

1、静坐时长

大家对静坐都有个误区，认为静坐时间越长越好，从某种意义上说是静坐的时间越长越好，但前提是你心住在所缘上，身心安静、调柔，很受用，或者是说你能够很清晰、很深刻地做智慧观察，那个时候可能是静坐时间长些有好处，但如果说坐在那煎熬就没有必要。

初学想比较好练习静坐，一个比较善巧的方法是少量多次。不要每一座都去挑战你腿和耐力的极限，腿疼了很正常，但也不要马上放下来，那样也很难有身心的发展，过一会儿再放下来，也不要去挑战自己真正的底线，差不多就可以了。比如说我这一座只能坐 20 分钟，那就索性坐 20 分钟，再过 3 个小时坐一座，这是说有时间的情况下。如果你本来早晚各一座，每座 20 分钟，一天坐 40 分钟也不错，一周后早晚都提到 25 分钟，一天不就多坐 10 分钟了嘛，也可以这样渐次地来。真正的修是有很多善巧的，没必要硬来，那样容易把自己搞得不愿意去打坐。修行是要付出一些艰辛的，但是真正善巧的修行是在受用中前行的，会觉得静坐这件事情挺有意思，会有这样的一种感受。

2、静坐前的身心调整

静坐前要把眼镜、手表摘下来，尽量不要穿紧身衣，系得很紧的腰带要松一松，如果太紧，不管是血液循环还是自己身体的感受，都会受到一些影响。这首先是在外边的因缘上，让自己的身体去掉一个很强烈的束缚就行。

然后我们说到调身，就像一个提线木偶一样，以我们头顶正中百会穴为顶点，整个脊柱往上提，这样，你整个脊柱都被拉直了。就像被提起的木偶，其他部件都是自然挂下来那样，让我们的肩部放松。提到高处之后再慢慢放松下来，不要放得太松，因为我们都知道生理上

脊柱是有几个自然弯曲度的，你就正好放在它恢复到生理自然弯曲的程度就好，这是为了调试脊柱的松紧，不能太松，也不能太紧，用这个方法能帮助你把脊柱调试到一个合适的松紧，同时肩部一定要注意放松。我们下面一起来从头到脚把身体放松一下，大家以百会为着力点，整个脊柱向上顶，顶到极限再坚持几秒钟，然后慢慢地放松下来，一直到腰部，没有特别的弯曲也没有特别绷紧的状态，双肩、肩胛也都要放松，从头部开始一直放松，两眉、两眉的中心、额头这一带，轻轻放松。如果不知道怎么放松的话，想一想佛像眉目间那种慈祥、那种带着淡淡笑意的感觉，那就是我们眉间、额头一带应该做的事情。眼皮自然垂下来合上，过去的专业说法叫作“目似垂帘”，就像垂下来的帘子一样，如果怕自己昏沉可以留一条缝隙。面部放松，舌尖轻抵上齿根的后面一点，这叫“舌抵上颚”。嘴角放松，下颌向内收，如果抬高的话，对于我们颈部的放松会造成障碍。颈部放松，舌尖放松。

也许你有注意到自己平时的肩部常常是绷紧的，是向上挺的，现在要它放松。肩部的紧张，往往反映着我们内心的焦虑。现在的生活引导着我们很容易产生一种焦虑不安，在我们身心上会有种种反馈式的表现，现在我们把这些现象通过一点一点放松来消除它。肩部放松，胸背放松，腹部放松，腰部放松，腰不要挺得很直，也不要绷得太紧，那样不耐久坐。上臂放松，小臂放松，手部放松，四肢放松。手掌可以双掌叠起来之后，两个食指相对即可，或者说你用两个手掌心放在膝盖上，看自己习惯哪个都可以。髋部放松，大腿放松，小腿放松，足部放松。恰当地调整身体，会有助于帮助我们进行后面的训练，甚至如果你懂得恰当放松的话，运用到生活中，当令你紧张、令你情绪不安的情况出现的话，你也尝试这样去放松身体，会缓解你情绪上的躁动。

放松面部，放松颈部，放松肩部，放松胸背、腰腹以及下肢。下面我们要做三次深呼吸，用鼻孔吸气，吸到尽头，稍作停顿，然后将嘴轻轻张开，从齿尖呼出去，这样连做三次。稍微慢一点用鼻深吸气，吸到尽头，稍微停顿一小会儿，几秒钟后，通过齿尖，张开嘴

唇，继续把气呼出去，也呼到尽头。做好三次这样鼻吸、口呼的深呼吸之后，把注意力放到呼吸的出入上，开始数呼吸。

3、安般念的功德

身体放松之后，开始把注意力放在自己的呼吸上。观察呼吸是佛教禅修传统中非常重要的一个法门，对于发展我们的“止”和“观”的能力都非常重要，乃至可以直接引入证入圣道，所以，佛教里有说：“安般念（也就是观察呼吸的修行）是甘露门。”甘露是印度传说中的不死药，后来人们就用它来指代涅槃。就是这样一个简单的呼吸，如果我们能够通过它做正确的修习，就可以打开通向无漏圣智、通向圆满正觉的那一扇门。

4、安般念入门——数息

数呼吸的方式，建议出息和入息只数其中之一，比较建议数出息。呼的时候数“1”，再呼气数“2”。在这个过程中，不要刻意控制呼吸的深浅、长短、粗细、轻重，完全随它，只做一个呼吸的观察者，不做操控者，不去控制呼吸，而只是观察呼吸，这一点在这个修习中是非常重要的。呼吸长就随它长，呼吸短就随它短，轻重、缓急都可以、都好，你所要做的只是把自己的注意力轻轻地投注在上面，从1数到10，然后再回到1开始数。

5、静坐中如何管理内心

我们的心习惯向外去抓取、去寻求，习惯千奇百怪、不断变化的东西，但是那样没有办法发展我们心的能力，也把我们引入一个增长痛苦的模式。现在我们练习打坐，只是要学一种简单的事情，在这一天中起码在这个时间段，让自己简单下来、澄净下来、平淡下来，也安顿下来。让呼吸成为你观察的对象，而不是操控的对象。

如果你发现自己脱离了对呼吸的观察或者数字数乱了，不要像做

错了事一样去责备自己，我们不需要那样的模式。发现了，把注意力重新再放到呼吸上，重新开始数，这是最正确的方式。其他的一切评判，挫折感，甚至像做了错事似的这一切判断、情绪都是多余的，都是我们错误模式的延续。

如果发现自己从对呼吸的观察上溜号了，跑到了其他事情上了，这实际应该庆贺自己，这说明你正念在开始增长。我们的心一直以来就像一个不安分的猴子跳来跳去，但是我们对它的动作，对它的跳跃，缺乏一种自觉，现在通过对呼吸观察这样一种简单的修习，能够让你看到它的动作，认识它的状态，这说明我们的正念在增长，是值得庆贺的，而不是应该被责备的，要做的只是把注意力再一次轻轻地放回到呼吸上，继续坦然跟随在呼吸的观察上。

我们日常的生活一直是在一个追寻的模式里，不是生活在过去，就是生活在未来，总之永远生活在别处。现在观察呼吸，只关注当下发生的事。在呼气的这一刻，在呼气的这一部分，你不仅不去预想之后的吸气，甚至不去预想呼气的下一部分，只是把自己的注意力，也就是你的心，就安住在当下的呼气上，每一次呼吸都是这样简单。

打坐的时候有两类情况比较容易出现：一个是散乱，就是心从所缘的对象上跑开了，不需要对它不耐烦，只是淡淡地再把它放回它该去的地方就好；还有一个是昏沉，如果发现自己昏沉，可以先把眼睛睁开一些，让更多的光线进来，同时注意力仍然集中在呼吸上。

6、静坐结束后的注意事项

每当结束一次静坐之前，不要很猛烈地移动身体、很突然地做大幅度的运动，要慢慢地开始一些身体的调整和活动，可以先顺时针以腰为轴很小幅度地轻轻摇动上身，顺时针摇动几圈，再逆时针摇动几圈，然后慢慢睁开眼，合掌将双手搓热，手心敷在脸上，并干洗脸，顺便告诉大家，这个对美容是有一定好处的，然后干梳头，其实作为我们脑力活动比较多的人，这两件事应该常做的——干洗脸、干梳头，这对我们身体的保健也是有好处的。然后肩臂稍微做一些按摩，

特别是刚开始学静坐的，因为身体的放松未必能掌握得很好，可能会有一些紧绷、不舒适，放腿之前要有一些梳理和按摩，以及两个肾区都可以按摩。如果腰、胯和腿部有不舒适，或者麻木、胀痛，也可做一些适当的梳理。这样重复几次。

大家平时有没有静坐？

学员：以前练习瑜伽的时候有。

法师：刚才大家练静坐的时候，有没有什么问题？

学员：师父！刚才练习的时候，肩膀不自觉就提起来了。

法师：这就是我们紧张的反射，是心没有放松的表现。不仅仅是身体没有放松，因为身心是相关的，因为我们心的模式没有转变，所以肩膀不自觉就绷紧了。一定要注意肩膀与颈部，这是心有没有放松的一个很重要的标志，包括日常生活中也一样，日常办公、学习的时候，时间一长，肩膀、颈部就提起来了，绷那么紧干嘛，又不要它干什么，这个担子为什么总要挑起来，不需要挑的时候就放下嘛。

学员：法师！请问在静坐的过程当中，感觉身体有点偏，可以调整吗？

法师：可以调整，但不要做急促的动作，比如说发现自己身体向前倾了，不要一下子给正过来，要慢慢地调正，或者说发现身体向左边倾了，就慢慢慢慢地往右调整过来。还有，在静坐的过程中，身体尽量保持不动，因为身心是相互影响的，其实我们每一个肢体动作的后面，都会有一些相应的心的运作在跟着它，我们之所以选择静坐的姿势，特别使用双盘，为什么呢？因为双盘坐得稳，而且从身体的感受来说，当你过了一些腿关之后，反而是这个双盘的姿势坐的时间最长。像一般的散盘，两边的骨头会膈得比较疼，而且腰部不容易在比较直的情况下相对放松。双盘，尽管现在对大家没有什么要求，如果你想要在静坐中长时间保持比较好的身体姿势的话，还是需要慢慢地锻炼一下。不过因为腿比较吃力，还是想散盘，你也可以做一个变通，就是拿一个坐垫放在屁股下面，根据自己腰腿的情况选择相应高度的坐垫，这样做一下调整。不要一开始就去追求双盘，要由散盘、单盘，慢慢自然地达到双盘。

静坐的时候，尽量不要做任何活动，包括手里把玩什么东西等等，这样，通过调整自己的身体，其实是在调整自己的心。这么简单的一个观察呼吸，里面其实有很多事情，大家刚开始练习可能感受不明显，当你训练一段时间以后会发现，自己静坐时候的心态跟平时不一样，这其实就是一个很好的开端。这个不一样后面，有一些态度上的变化或心理模式上的变化，能帮助我们发现平时的问题。我们平时那个状态、那个模式是有问题的，不是说我们每个念头的好或者不好的问题，而是整个模式就是有问题的。实际上我们平时最大的问题也就在模式的问题上，模式就是蕴含着问题的，所以我们整个的情况一直在有问题中前进。

刚才说的数息是偏重于发展“止”的，所以在从1开始数到10、再从1数到10的过程中，我们会容易觉得枯燥。当你觉得枯燥时，恭喜你，你又发现你一个新暴露出来的问题了——我们总是在追求一些新奇的东西，总是在追寻。静坐的时候不需要这个，静坐只是培养我们做简单的事，你就做这一件简单的事就好。

学员：我刚才数着数着就数乱了。

法师：数乱了就从1再数，就像你画一条线一样，如果手没有拿笔非常专注在画一条直线的话，你不会发现手的抖，假如说一个人想看看他自己的手到底抖不抖，可以让他拿一支细笔画一条笔直的线，他会发现这画出来的线是东扭西歪的。其实观察呼吸就能起到这个作用，让四处攀缘的心习惯于专注一件事情，同时也能够让我们的心慢慢调柔、安静下来。

佛教修止，不是石头压草式的硬压的修行方式，不是这样来达到止的目的，整体上来说其实是很温柔、很轻松、很自在的一个过程，但是不排除发起比较强烈的精进的时候，在什么时候呢？当发现自己昏沉的时候，可以有比较强烈的作意，但是要给予善的作意。

如果想改善自己身心状态的话，静坐是非常有帮助的，不过当你上座之后，这一切的目的、一切的想法都要跟它说拜拜，那才对。不要说一边静坐，数着呼吸，还一边想着静坐的目的，生怕不想想这个目的，就不能够达成。没有那回事；想这个目的反而达不成，因为你

破坏了自己修止的正确因缘。关于静坐，先说这些。

三四、四念处

所谓四念处，就是观察我们的身、受、心、法，可以从身念处开始来培养正念正知，今天早上我们一起实践的持息念其实就属于身念处的一部分，如果去看南传的《大念处经》，或者是汉传的《大般若经》，或者《阿含经》里边的一部经（跟南传《大念处经》相应的经典）的话，它们都说身念处里包括了很多修行的科目，其中就有持息念。持息念就是身念处的一部分，通过持息念，我们能够发展出来心一境性。所谓心一境性，就是心只缘在这一个境界上，前后平等持心，没有像从前那种前后心的跳跃不安相、取舍憎爱相，这个时候我们不仅得到所谓的定力，也就是止的能力，其实还有比较强大的正念正知的能力。我们通过身念处，培养我们一个基本的能力，就像我们学舞蹈也好，学武术也好，或者学很多东西也好，都需要练基本功，这个就是基本功。

四念处里的身念处，其实对于我们很多人来说应该是第一步要练习的，它就是通过很多方面来培养我们的正念和正知，持息念是一部分，不仅仅是观察呼吸的时候可以这样来观察，说话的时候可不可以？当然可以。吃饭的时候可不可以？还是可以。喝水可以。有一种最初步的培养正念正知的修习，就是观察自己当下最主要的动作，强调的是最主要动作。比如说你在走路的时候，最好不要边走边打手机，为什么这么讲？因为在你刚开始修习的时候，你很难对这两个动作都同时保持正念正知，强大了当然不用说了。

佛教是一个来自于实践，又到实践中去，在实践中验证，在实践中完成的事情，所以一切其实都是围绕着实践的，包括学习教理也是为了实践的。虽然在佛法群里我一个劲儿地强调正见，但不是到正见就完了，还是要实践的，只不过没有正见，你也谈不上真正地实践，所以佛法里的所有指导都是非常具有可操作性的，不管你在佛法的修习中是什么层次的人，其实都有你开始起步的地方，肯定都有。比如

说你边走路边打手机这件事情，对于一个初开始修习身念处的人来说，他没有办法正常地观照这两件事情。我单独打手机，可以；单独走路，也能够观察得很好；但我同时既走路又打手机，那未必。

这个时候你可能就要改变一下自己从前心的状态，什么状态？心浮于事。我们日常生活很多时候就像自动化机器一样，我们的心并没有关注当下生命的经历、生命的现象，生活在别处。我们这正吃水果，真实情形是心的状态跟这个水果一点关系都没有，可能在想一些其他的事，但是生命里这一块经历就从我们心的关注下跑开了，我们在关注其他的。你是刘老师的学生，刘老师大概“平常心”说得多一些。吃饭的时候，不肯好好吃饭；睡觉的时候，不肯好好睡觉，这就是偏离平常心。用四念处来看的话，这就是没有正念正知。平常心，如果用念处来说的话，它首先就是要发展一种念处慧。念处是慧，它只是因为比较强调正念的力量，所以用“念”来说，它实际上是一种慧。

最开始的训练，不一次讲太多；一次讲太多，我们不容易做到，也会把头脑给搞乱。一开始的训练很简单，你静坐的时候就是在观察自己的呼吸，正念觉知呼吸。上午所说的数息是最开始发展止的能力的一个训练，如果你发展得比较好的话，比如说你连续数了十几个、二十个“从一到十”，心都很淡然、平静安住，没有那些动荡不安和犹疑变化，这个时候你可以进行更进一步的修习，比如说你把注意力放在人中附近这一带区域的呼吸上，如果说你真的有初步的一点止的功夫，心不太容易动乱了，你会感受到这一带的呼吸。

我们打坐的时候，其实是没有什么希求，没有什么追求，没有什么太强的目的性，那是一种抓取，我们只是做该做的事情，只是去凑齐我们希望出现的那件事情的因缘。诸法是因缘法，没有一个实自体，因缘具足了，你想不让它呈现，它都要呈现。比如说观察呼吸，不是通过加重呼吸来觉察它，而是通过让心慢慢变得专注、微细，自然就会觉察到。当你能够数十几、二十个甚至更长的“一到十”，心一直淡然、安住、平静的话，你那个时候的身心状况跟我们平时特别散动时不太一样，当然还远远不是禅定，只能说少分的安

定下来，这个时候你的感官反而敏感，你这时去感受人中一带的呼吸就不困难，只是单纯地觉知这一区域的呼吸可以，就像坐看云卷云舒那样一种淡然的心态，那样一种轻描淡写、轻松安然、自在恬然的心态。经论里有一种描述，就像守门人只看着人经过门的情况，不去探究进门之后或离门之后的情况。观察呼吸也一样，只是把心安住在人中一带区域，单纯去觉察这一区域的呼吸，不管呼吸的长短或者停顿，这是发展更微细的一种专注和正念正知。

当你这样练习一段时间之后，包括你平时走路的时候也多多练习对于走路这件事的正念正知，特别是足部的运动，你再把那种观察带到生活的各个角落，这个时候你就在发展身念住。

正念安住的话，连行走都会成为生命的一种享受，哪怕太阳在晒着，哪怕边上一辆一辆车轰鸣着驶过，对于你来说，你只是安住在行走的淡然快乐中，这个时候就连行走都会成为生命的享受。大家都生活在一个世界里，甚至都生活在这样一个熙来攘往的都市里，但是生命的经验可以完全不一样，就看你有没有正确地去过生活。说“生活禅”也好，说“念处”也好，说“正念正知”也好，不管我们给它起一个什么样的名目，其实都是在告诉我们存在着这样一种不一样的生活状态。这个不需要我们付出太多，如果说我们需要付出什么的话，是需要我们付出放掉烦恼，放掉一些过去的错误模式，自然就会领略到不同的风光。

三五、如何验证三世因果的真伪？

佛教不像哲学。哲学的思考，远远地走在了实践的前面，包括某一个人建立自己哲学体系的时候，几乎都是这一生慢慢慢慢成熟的一个过程。释迦牟尼佛不是的，他是用各种摄取方便，把他的生命体验，给我们展示出来，就像一个三维的东西，在二维的平面上做投影一样，用这样的方式让我们能够把握到一点点相似的东西，以便我们依循这一线索来趋向这样一个超出于那个平面的东西。

学员：法师！这是一种后得智吗？

法师：你说得很对，这需要非常圆满的后得智才能够宣说。昨天我说辟支佛之所不能做这件事情，就是因为他在因地修行的时候没有积聚那么广大的福德资粮，他在因地中没有遍学一切，没有做这些福德资粮的工作，所以当他根本智获得之后，根本智虽然跟佛没有本质区别，但他的后得智不够，导致他不能够做出这样一种准确的而且有益的表述，他没办法说，所以他也就不说，他要度众生干脆就是十八神变。

你说佛教就是一门实践的宗教，或者实践哲学，或者实践教育都行，在我看来这是从实践中来的，因为佛陀是从实践中达到了那种最圆满的智慧、最圆满的道德、最圆满的人格，然后从中用我们能够听得懂，有可能把握的方式，进行了一番宣说。这只是语言法而已哟，只是世俗谛，并不是第一义谛，并不是胜义谛，那个是没有办法通过语言来表达的。我们真正地实行它的道路，是通过语言文字的学习，这已经是在开始实践闻慧了，之后我们再发展思慧、修慧。不是说需要实践就不用闻慧了，这闻思修始终是互相混在一起、搅在一起的，很难清晰地划分出来说：“我今天只修修慧”，不是这样的，它们是密切关联在一起的，没有闻慧就没有思慧，没有闻、思也就没有修慧，它们是关联在一起的，不要在这上生起自性见。

在实践中培养以智慧为中心的无漏三学——戒定慧，在这个过程中，你在不断地验证所学到底对不对。真正拿命来搏真理的人，要是发现不对，他就可以立刻转身而去。为什么？难道我拿命要搏个面子？要搏别人的认可？要搏这个那个？都不是，我要拿命搏一个真实，所以他要用实践来验证。就像南传《卡拉玛经》中说：“你不要因为经典是这样说的就相信，也不要因为你所相信的圣哲是这样说就相信，不要因为传统这样说就相信，也不要因为众人这样说就相信，你应该通过自己的实践确证它，再来相信它。”谁说佛法只是在脑子里想的，不是实践的，这就是佛法验证原则啊！

大家都能够认可的其实偏向于色法，因为我们前五根都能够执取到，因为我们在这个上都可以形成共识。对于心理的过程，确实只是每个人自己的意识才能够缘取，因为智慧的生起属于心法，这没有问

题。但是心、色是相关的，而且在这里是有它的一个验证路线的。不一定说别人看不到、验证不到的就一定不是科学，心理科学有一些也是要每个人自己去体验的，它可以涉及情境来引导，但也是由每个人自己去体验的，可能超过 80%的人在这样的情况下都会有这样的结果，这成不成为一种科学结论？当然成为。难道说一定要我清楚地知道他的心路过程，才说这个是可复制的吗？也不是吧？所以那一个也并不是见得就是一个科学不变模式。再一个，佛法是完全提供实证，到实证中去验证的，比如前几天还有人问起如何才会相信三世因果的问题，我就跟他说：三世因果这件事，不是只有通过一个因果故事，一些劝善的故事，你才可以相信。如果你是一个佛教徒，认可释迦牟尼佛成就了最圆满的智慧，成就了最圆满的人格，断尽了一切烦恼，证得了阿耨多罗三藐三菩提的话，那么实际上你已经认同了三世轮回，因为任何一个成就了这样最圆满佛果的人，要经过三大阿僧祇劫的修习，或者说绝对不是一生能够承办的。经过三大阿僧祇劫，百千万生的勤苦修习，没有轮回，没有三世因果，怎么可能？所以就释迦牟尼佛成佛这件事情，就完全比张三、李四和王五他们个人前世记忆的这些案例都来得更准确、更清晰、更有力。

阿罗汉比佛要多，佛的弟子有那么多阿罗汉，包括现在世界上据说还有阿罗汉，我们没有直接判断的能力，但是据说有，而且从教理上来判断很大可能就是阿罗汉，我们只是从教理上做一个对照的判断，不敢说 100%准确，因为毕竟不是一个直觉上的判断。这些阿罗汉，哪一个是一生就成就阿罗汉的呢？经论上讲，阿罗汉最快三生，慢要六十劫，才能够成就阿罗汉果。任何一个阿罗汉，在这个世上成为了阿罗汉，你认可这件事情，你就是认可因果了。他如果没有三世因果，他怎么谈得上去成就阿罗汉这件事呢？这些话是对有一定佛教基础，或者认可佛教果证的这样一些人来说的，当然这是有前提的。没有这些前提呢？可不可以谈佛教对于三世因果的确定办法？当然可以。先举个例子，我们天文学里可能会告诉我们，在遥远的某某星系里的某某位置有一个黑洞，经过计算，这个黑洞的质量是多大，最近因为它吸收外星物质落入其中，成为发出强烈 X 射线的光源，已被天

文台的设备发现了。一通数据描述，很专业，我们自然就相信了。问题是你们谁看到这个黑洞了？这些相信的人，他们谁去做验证工作了？但我们不都相信了嘛，而且生起胜解地相信，就是相信那个是真实不虚的。

如果用“三世因果”这个话，人们常问：“你看到三世因果了吗？你去亲身验证了这件事情吗？”那同样可以问他们这句话：“你看到那个黑洞了吗？X光眼吗？能看到大质量物质落入黑洞中，X射线在向外逃逸？”你没有那些设备吧，你也不具备那样专业的能力，去验证那件事情吧？这世界上有几个人去验证啊？是有几个，但是他们就可信吗？不一样可以问这句话吗？我们为什么就可以相信那个？我不是说那个不可信。还有，说原子核是由中子、质子构成的，但是你们谁看到中子了？你们谁摸到中子了？中子带来的视觉感受、触觉感受都是什么样？我们通过色、声、香、味、触来了解外面世界，但是谁能够给我描述一下，碰到中子是什么感受？没有吧？你们谁看到中子了？你们谁去做中子的这些验证实验了？但是为什么我们都相信呢？还是要说：不是在否定黑洞，也不是在否定中子，不是在追究自然科学的真实性，而是在说什么？

我们认可这些，后面有可能是有理性的原因的。但是有一些人或者是科学主义，或者危险主义，或者从众心理，或者非理性的就信了。但是有一些很有理性的人也信，他这个很有理性的后面其实是包含着一些可能性的。首先是他的经验告诉他，或者是他的认知告诉他：科学，从前来说是非常理性、非常严谨的，不会搞一些异想天开的，就是没有实际事实支持的事情的，起码是经过科学公正去验证的这样一些共同结果，还是有相当可信度的，这是其一，保证了它的可信度比较大。其二，尽管我现在没有验证它，但其实是存在着验证方法的，中子是否存在，我现在是不具备专业的知识，也不具备专业实验技能，也没有专业的实验器材来做这种验证实验，但是这种可能性是向我开放的，如果愿意我可以去学，一直学到足够的物理知识，包括这些实验的技巧，我可以到有这些仪器的科学实验室，哪怕跟人家说“我来做义工”好不好，“我来做志愿者，我不要你们一分钱，

你只要让我在正常工作之余，可以做一两个对仪器没有伤害的实验就行了”。你如果真是这样一个够水准的打工仔，人家会同意的，你就有机会去做。可能性会向你开放的，但是从你一无所知，到你学到那个水准，到你能够联系到这些条件，以及这些条件都成熟，可能需要二十年、三十年。你只是不愿意付出这个时间、精力、重大投入去验证他，但是你知道，如果你愿意投入，一定可以做这个验证，而且相当肯定是一个肯定的结果。

同样，对于三世因果这件事情，也完全是一样的逻辑。这件事情是佛说的，他的智慧，只要是认真学的人，都会有所了解。包括他的道德，所表现出来的生活方式，都会让人肃然起敬。他的一生，真的是舍弃了对于自己五欲上有利的一切东西，来利益其他人。他完全可以在证觉之后入般涅槃，但是他没有，他在那个堪忍的世间继续生活，来布道传法利人。所以他的可信性，其实要比那些科学家来得更高。就佛法核心这一块的可信性，其实从这样的人和历史上的事例，历史上的事例难道不可以拿来证实的吗？只是因为你没有成佛，你就说不可拿来证实，那是不对的。很多人也没有重复云室实验，为什么承认有中子（编注：查德威克通过云室实验发现中子）？其实从这些历史上的事例可以作为支撑说，它是类似的。其次验证它的可能始终是在向我开放的，如果我愿意，我可以有两个主要的方式来验证三世因果是否有：一个是通过修习禅定得到宿命通或者得到天眼通来验证这件事情，宿命通看过去世，天眼通看未来世。通过禅定修神通这件事情，看起来好像很难，但是一定需要二十年吗？一定需要三十年吗？甚至可能你投入的时间、精力，比对一个自然科学毫无了解的人想去做一个中子是否存在的验证实验，花的时间还要短。但是你为什么不想呢？其实这样一条验证道路是向我开放的，其实是向每一个人开放的。还有一个是难一点的可能，佛说当你证悟初果的时候对于四谛、因果这些的怀疑彻底断除，因为初果圣者疑根永除，能现见这些。那么确证三世因果是不是有？你可以证个初果看看。如果你证入初果了，你发现初果并没有像他描述的这样，那时候你对于三世因果的一个确认得到一个证伪的结果；如果反过来，就是证实。有这样一难一易的

两条道路向我们开放，明显是修禅定证神通那个更容易，可能不需要花太久的时间，如果你资粮具足的话，如果因缘条件好的话，要好师同学、环境合适的话，可能几年也就够了。

如果真的是一个理性人的话，三世因果关系着我生命归宿的问题，我可不可以拿出三年的工夫来玩一下命，证实一下这件事情？如果不相信的话，或者说我确实是一个非常讲究实证的人的话，真的严肃认真对待自己生命的话，我可不可以玩一下命？其实完全是可以的。但是没有人想去这么做，然后就直接否定。在验证的方法保持着对每一个人开放的时候，你什么不做就直接来否定它，很难说这真的是一种科学的精神、一种科学的态度。

当他证悟神通的时候，比如用宿命智证通观察过去世，或用天眼智证通观察未来世的时候，得到的始终是一致的结果，这个时候可重复性就出来了。当你观察过去已经发生了的事情的时候，得到的始终是可重复性的结果，就是一致的结果。你要是说今天一观察，原来我上一世是这样一个人，因为种了这么一点点佛法因缘，这一世居然能得遇这样的好事：“哎呀！因果真是不可思议呀！”到第二天一观察又变样了，那是三世因果有问题。宿命通的情况就是说，你对于过去发生事情的观察是耐得起重复的，也耐得起不同人的观察的。在《大智度论》里讲了佛和舍利弗的一件事情，他俩走在路上，有一只鸽子受伤在道上，当佛从它身边走过，影子投在它身上时候，鸽子感到很安全、很放松，没什么事。舍利弗走过的时候，他的影子也投在那只鸽子身上，鸽子战战兢兢。舍利弗就有点不平了说：“佛陀！我也是贪嗔痴烦恼都断除了，为什么我的影子投它身上，它就哆嗦，你的就没事呢？”佛跟他说：“因为阿罗汉虽然断了烦恼，但习气还在。”在《阿含经》里记载着有几位阿罗汉尊者的余习比较重，舍利弗尊者就是嗔习。佛为了让舍利弗的心更加调柔，对于佛的功德生起更多的认知，就说：“你看一看这只鸽子的过去世和未来世。”舍利弗用神通看后说：“这只鸽子过去八万大劫以及未来八万大劫都是鸽子啊。”然后佛说：“你也只能看八万大劫，这只鸽子的过去及未来八万大劫的确都是鸽子，但在过去八万大劫之前，这只鸽子曾经种过一个什么

样的善根，在未来八万大劫之后的什么时候，这只鸽子会在佛法中种下什么样的因缘，最后能成为一个什么样什么样的佛。”舍利弗心服口服了。这件事情的本意当然是说阿罗汉果与佛果的差别，但是在这里也突显了他们重叠的那一段其实是可重复的，在不同的人那里是可重复的。

就相当于你获得了一个很难获得的仪器，就是这样而已。这个仪器是这样难以获得，以至于这世界上你不知道谁有，有的人都像宝贝一样藏着，所以只好自己动手了。

《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	3
《金刚般若波罗蜜经》讲解之一	15
悬谈	15
经题	15
一、金刚、般若	16
二、波罗蜜	17
三、经	18
正文	18
1. 序分	18
2. 正宗分	23
《金刚般若波罗蜜经》讲解之二	41
《金刚般若波罗蜜经》讲解之三	56
《金刚般若波罗蜜经》讲解之四	72
《金刚般若波罗蜜经》讲解之五	84
《金刚般若波罗蜜经》讲解之六	97
《金刚般若波罗蜜经》讲解之七	110
3.流通分	133
佛法问答	135
1、佛法中怎么看待放弃无意义的治疗？	135
2、植物也有生命，吃素也属杀生吗？	136
3、如何正确理解无为法？	137
4、打坐时觉察不到呼吸是怎么回事？	138
5、打坐时为什么会头晕？	139
6、打坐不一定要坐得很直吧？	140
7、实相是真的吗？	140
8、如何理解自性？	140
9、世间上永远不变的就是变？	142
10、唯有禅修才能破我执吗？	143

11、为什么“如实知见”是突破凡圣的重要节点？	144
12、如何保持道心？	145
13、时空亦复无有自体吗？	145
14、何谓“见性”？	146
15、佛为什么悉知众生心？	146
16、自己钻研“空”有可能出现误区吗？	147
17、寿者相是表示时间概念吗？	147
18、经常拿过去的痛苦经历来伤害自己？	148
19、断烦恼断的是过去的烦恼还是未来的烦恼？	148
20、修止观的意义？	150
21、业与报	150
22、内心如何运作才更接近真理？	157
23、如何才能往生佛国净土？	161
24、什么是慈悲？	162
25、为什么说人是修行最好的生命形态？	162
26、迷于佛法怎么办？	164
27、如何理解真俗无碍的金刚三段式？	166
28、满地荆棘，是穿上鞋，还是铺满地毯？	166
29、在佛法看来导致我们焦虑的深层原因是什么？	169
30、为什么说佛法是以智慧为核心的实践道路？	171
31、如何理解“有为与无为”以及“世间与出世间”？	175
32、如何理解“一切贤圣皆以无为法而有差别”？	179

《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，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，对吧？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，对吧？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“一道一清静”的意思。

我们大家现在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，所以他们面临的任务非常艰巨——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——一道一清静，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）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、无净三昧的行人——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，对吗？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，对吗？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——大乘是完整地容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，那怎样呢？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，分毫也不可得。

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，在一些人那里，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，对吧？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，你可以说它就是你认知中的那个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，但是你可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放弃。

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，应该有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，就相当于是无穷小一样。

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。

这叫什么呢？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略为他的特征的，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，是不解我所说义。

“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，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，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！

佛法问答

1、佛法中怎么看待放弃无意义的治疗？

学员：法师，您好，我刚才想起来一个问题：一位老奶奶，她一辈子都在诵《金刚经》，她到八十多岁的时候，一个人晕倒在家里，把她送到医院检查出很严重的脑梗和心梗，因为考虑到她病情太严重，太痛苦了，最后她孩子说放弃治疗。但医院里在这种情况下，还在进行抢救，像这种情况实际上应该如何？

法师：如果只是靠机器勉强维持生命体征，那么结束这种情况，不是有意要断她命，这跟佛法的义趣没有特别的相违；要是主动安乐死，这跟佛法义趣不相同，在佛法中主动安乐死属于杀生。但是像这种，放弃没有意义的治疗，在佛法中没有问题。

学员：实际上我觉得，这种抢救的过程都是不应该的，因为对她本身来说是很痛苦。

法师：这个实际上也跟个人的意愿有关系了，她实在愿意抢救，家属也有这个能力支持，抢救也是可以的。

当然实际上更明智的做法，就是能够对生死看得更清楚一些——有生必有死，这就是客观的规律，这也是生命的规律，能够坦然地认识这样、接受这样，不只是语言上的接受，而是身心认识上的转变和接受。

痛苦都是自己挣扎出来的。我们基本上都滑过冰，教练都会告诉我们说：要摔倒的时候要放松，自然摔倒时受的伤害最小。如果挣扎半天的话，都做出自由泳的动作了，摔到地上说不定会摔个骨折出来。

这就是这里的问题，是自己的内心或者是错误的反应制造出来的，要能够正确地认识、接受。所以增长对于生命的正确认识，增长智慧，这是根本的。

如果平时没有做好这个工夫，等到事到临头再想怎样去解决，那

就是等到火灾发生了再去救火。还是工夫做到前面，做到实处比较好。

像她那种情况，子女决定放弃那种不可能的治疗，没有问题，不要内疚。

学员：请问有情是什么？

法师：有情，就是有情识的生命，指的是什么呢？指的就是我们人、畜生，还有我们接受不到的几类生命——天人、地狱的众生和饿鬼道的众生。

学员：佛教里面讲平等，人和人肯定是平等的，但是其他生命呢？为什么也是平等的？

法师：从大家都有可能证悟佛法最终极的真理来说，是平等的；从生命形态现象上的差别来说，是存在一定的差别的。佛法的平等并不抹杀现象上的差别；如果是那样的话，那就不叫智慧，叫愚蠢，就应该男人、女人都进一个厕所了。所以，佛法的平等不意味着抹杀现象上存在的差别，更重要的是在说一切众生都有究竟解脱的可能，也都有可能走向佛陀这样的大智大悲大力。所有的有情都有成佛的可能性，因为六道轮回嘛，都有可能再回到人中修行成佛。要成佛的在最后生一定是人身。

2、植物也有生命，吃素也属杀生吗？

学员：法师，这里有个问题，我们说吃素是不杀生，但是有的人认为植物蔬菜也有生命。

法师：好，佛法所说的“有情”这个概念，跟现在生物学中说的“生物”这个概念，并不是完全重合的。佛法说的有情在轮回中，这是没有包括植物的。植物跟山河大地一样，是属于无情的，而不在轮回中，不是有情。

学员：植物没有生命吗？

法师：植物在现在生物学中算是生物，但不意味着它像动物、人这样，有复杂的思惟感受、感情，也不意味着它们参与轮回，它不属于有情。所以佛教的不杀生，指的是不杀害有情。难道谁去挖一个小

土堆也叫杀生吗？除非是碰到了蚂蚁或者是蚯蚓，对不对？这些挖土、挖沙子的，叫什么杀生呢？同样的，他踩坏了一个草坪也不叫杀生，杀生是只对有情说的。

3、如何正确理解无为法？

学员：师父，我有一个什么问题呢，就是这《金刚经》后面注解把“无为法”叫自性清净心。

法师：他这个后面的注解可以不用看，这是过去的跟《般若经》自身意趣不太相应的一些说法。

学员：我看那个《六祖坛经》也多次提到这个，他说的“明心见性”，好像是说只要见到这个清净心了，一切问题就都解决了。但是清净心怎么见呢？

法师：这并不是《般若》的正义，《般若》正义并不是这样，《般若》的正义就是发现自己的错误，然后让这个错误不再发生，如实知见诸法的现象和本质就好了，这是《般若经》的正义，也是《金刚经》的正义。中国过去有很多人用这种如来藏见去解说《般若》，这是不恰当的。

学员：我也有过同样的疑惑，就是有的时候读到“如来”这个词，有一些经里头就把它理解为“每个人都有自性的那种如来”，就像那个如来藏的意思。

法师：这个所谓的“如来”，或者我们说的“佛性”吧，是指的什么呢？指的“成佛的可能性”——每个人只要按着这些因缘、这样的规律照着去做，你都可能成佛，是这个意思，没有什么能够阻碍。

学员：他说“接近如来智慧德相”。

法师：那就是典型的如来藏心的意思，就是你本来就具足。其实不是的，而是说你没有任何固定不变的因素使你不能证得如来，每个人都具有这个成佛的潜在可能。虽然具足这种可能性，但是，能不能实现要看因缘。否则那种所谓的佛性说，就是有实体的佛性说，这会有什么问题的呢？好像每个人天生就是佛一样，但哪有打砸抢烧的佛

啊？杀盗奸淫的佛啊？

学员：而且还有把“若见诸相非相，则见如来”的那个“见”读成“现”的。

法师：在这里读“见”，这是“见法即见佛”的意思，这个“若见诸相非相”，就是见到缘起的法没有实体性。

学员：我这种理解是不是六祖慧能的本意呢？

法师：这种是中国传统的如来藏见的认识，和《般若经》一切法空的意趣，不一致。

学员：我现在有点分不清，这两到底哪是正见？

法师：《大般若经》《金刚经》说得对。过去很多人是一个帽子到处戴，张冠李戴，是这个问题。

学员：今天我才把这事澄清，就是这两不是一回事。那就是说后来到了六祖慧能，佛法传到禅宗以后，他根据中国的文化和当时的环境做了改变？

法师：他是作了另外的诠释，而且都是用如来藏去诠释。其实《般若》有《般若》的意趣，《般若》一切法空的意趣跟如来藏的意趣并不完全一致。

学员：那他修如来藏跟修《般若》是两个不同的道路吗？

法师：是对于大乘不同的解说，对于佛法智慧中不同的诠释。因为《般若》是最古老的，也就是最贴近佛陀时代的大乘，所以这是我们更应该尊重或者是参考的吧！《般若》的意趣是这样，那他的代表人物是龙树。

学员：我再妄想地说一句，后来是不是就曲解了？

法师：慢慢再多学吧，先不用下结论。

4、打坐时觉察不到呼吸是怎么回事？

学员：法师，我这里有个问题，就是静坐到一会儿，呼吸越来越微细了，后来就感觉不到呼吸经过人中那一带的触觉了，然后就像是睡着了。请问这时到底是加重呼吸还是按原来那样坐在那里？

法师：这是心不够清明的表现，心应该始终保持对于正念的觉知。对象微细了，但用不着加重呼吸，微细就微细。呼吸微细了，心也会微细下来，但是如果刚开始训练不够的时候呢，可能会随之而发生细的或者是粗的昏沉。你这情况就有点细的昏沉，不是太粗的昏沉，但这也是要调整的。

学员：呼吸太细，但内心也要清醒？

法师：对，稍微将心举起来一点，眼前亮一点，乃至说把眼睛打开一点。

学员：也就是说心里没有杂念了，但心里还要清清楚楚？

法师：当然了，你不能昏睡过去了。打坐刚开始常见的情况，就是心静一点就开始想要睡觉了，这就叫昏沉。

5、打坐时为什么会头晕？

学员：师父，因为我是初学，在家里也没打过坐，在这里静坐，我感觉额头的一些部位有点晕。

法师：你上班的时候用电脑用得不多？（笑答：多）跟这个有关系，这是耗神造成的。耗神多，刚开始打坐了，身心调整的时候，容易产生这种现象。身心再调整一段时间，你以后耗神不那么多了，就会好一点。或者以后用电脑的时候，正念正知强一点，不要特别倾注在外境上，时时地将内心反观回来——观呼吸啊，或者是观察观察自己的内心啊！这样不太把全部精力都倾注在电脑屏幕上，不太倾注在操作上，耗神就会减少，就能更好地保全自己的精神，打坐的时候就会比较平衡。

学员：我有的时候凌晨两三点会醒，那是不是也是耗神？

法师：那是睡眠不好的表现。人耗神到一定程度，睡眠反而不好，就和“一个人成天思虑太多，睡不好觉”的道理是一样的。

学员：是不是要尽量地去观察自己的呼吸？

法师：对，你常常地在工作的间隙（谁的工作一天二十四小时不间断啊，都有工作间隙）观察一下自己的呼吸，或者在办公室的走廊

里（总之在不惹人说的地方）走一走，观察自己的脚步，这些都可以。特别让自己的身心放松一点，往回收一收，不那么倾向于外边的奔流，那样是很耗神的，这样是养神。

6、打坐不一定要坐得很直吧？

学员：师父，我打坐的时候，不一定非得要坐得特别直吧？

法师：还是要坐得尽量直，但不是很绷紧，但也不能太松懈。现在人坐哪儿都靠，然后搞得后背的肌肉没有力量，要不腰椎间盘突出哪有那么多的啊！很多都是因为后背的两条主要肌肉力量不够，不够来支撑，不够来保护，所以就容易出现这样的情况。

学员：哦，尽量就坐直？

法师：对，这对身体健康有好处，对提醒自己精进的意乐也有好处。到哪都靠，到哪都躺，不管是什么人都更容易懈怠，更容易随顺自己身心的感受。这个恰恰是我们要观察的，你都随顺它了，还观察什么呢？

7、实相是真的吗？

学员：师父，这个“若复有人得闻是经，信心清净，则生实相”，这里的“实相”就是生起如实知见的智慧？

法师：对！

学员：那下面这个呢，“是实相者，则是非相”？

法师：所谓的实相本身，也不要觉得有个玄妙的自体。在佛法中有一类人，觉得“别的是假的，实相是真的”。这个“真”是什么呢？就是真有个东西。“则是非相”就是说不要以为实相就是真有个东西，是针对这种错误而说的。

8、如何理解自性？

学员：师父，“自性”这块我现在还是不明白。

法师：自性的意思，就是自体。看到这个杯子，觉得这个杯子有个自体，就是我刚才说的这句话——“这个杯子，它一直是这个杯子”，认为这个杯子一直没变。可能吗？不可能啊！

关于自体的这种认识，对吗？不对。那个自体就是自性。

没有自性，就是说这个杯子没有如我们过去所认知的，那个一直没变的，使它成为它自己的，自成的自体。

昨天说到关于生命之流的认识。我们在生命流里感觉到有个内自我，这个内自我，也是跟什么都没关系，也是没变化，从小到大都是“你”或都是“我”，甚至还有主宰感的。感觉有这么一个自体，这个感觉就叫自性见。

无自性，并不是在否定外在的现象，还是在说我们这个错误的 B。我们错误的 B 是这样根深蒂固，以至于我们把它投射到了 A 上，认为 A 是如我们所认知的那样。并不是。

学员：您用这个杯子比喻吧，我觉得理解起来挺累的。因为这个陶瓷杯，它相对比较稳定，它这一刻跟下一刻的变化最多是物质的衰退，它这个不明显。

法师：但是它前后两个刹那一样吗？

学员：不一样啊。

法师：不一样，还是同一个东西吗？我们说另外一个更明显的例子，我们说一个板条船，你们都见过。这板条船，有一块板坏了，然后换了一块板，一般人是不是觉得还是这条船。再换一块板，觉得还是这条船。那得换多少，你才觉得不是这条船呢！只要还叫这个名，就是这条船啊？还是要换去百分之五十、百分之八十，才不叫这条船？这里的问题不在于换多少、变多少的问题，而是我们根深蒂固地执着“法有自体”。

学员：那么这个世界上就是没有这个东西？

法师：没有我们从前认为的那样的东西，那是我们错误的 B 向现象 A 上的投射。

学员：没有一个是一成不变的。

法师：对，当然没有。

学员：所有的东西都是无常的。如果拿我们人做比喻就更形象，因为我们身上的每个细胞都在分裂，都在淘汰。明年的我，和今年的我的细胞，没有不变的，基本上都不是原来的，这个变化更明显。

9、世间上永远不变的就是变？

学员：师父，可不可以说，这个世间上永远不变的就是变的？

法师：这样说，是抽象了说。把变化本身说成不变的，这是一种语言上的游戏。没有“变化本身”这回事。当我们基于现象如实去体会的时候，就不会有这种抽象语言上的游戏了。这是在语言层面去游戏，才会产生的一个说法。

这种说法，是把这个所谓的“变化”抽象了。抽象之后，变成“变化”也成了这个东西一样。把变化、本来执着不住的东西，把它固化了，然后来说它是不变的，这是我们错误的另外一种表现。这是因为我们习惯于这种内心运作，所以在一切事物上，甚至是无常上，习惯于这样去运作。

学员：师父，我觉得这种物品，我们肉眼看它是不变的，然后也是固态的。当我们人生命在什么状态下，感受到它是变的呢？我觉得现在在理念上是接纳了。

法师：好，你如果说我们人去直接感觉外在色法的刹那变化，也有一种可能，不过这不是佛法重要的地方。佛法重要的地方，是如实知见生命之流中种种现象的生灭，因为这是我们烦恼的根本。这个外在的杯子是不是变的、不变的，这个对于我们有关系，但不是最密切的关系。最密切的关系是生命之流，所以第一用功的地方是关于这个生命之流中的现象。先在这个上，体会它的变化无常，这个是容易的，对吗？因为在你的感受中，你可以直接去观察。

那好，你说肉眼不能够观察它的刹那变化，不能观察它的常性不存在，有没有办法能够直接认识呢？也有，那就是要定力或者是神通的功能。当定力足够强的时候，观察外色，也可能认识到它的刹那不住，但这个不是重点。

这个其实通过我们这种抉择思维引发思慧，包括在定心中去观察引发修慧，乃至无漏慧，也是可以的。

学员：我为什么要这样问，是因为我觉得这就是一个我执。他认为这个东西是事实存在的，这是一个我执的存在。

法师：你说得很对，我们但凡觉得一法有自体，就是我执仍然在。你这个说的很对，这部经有这个意趣。

这个人觉得有法相，甚至有非法相。即便他觉得“我”是没有了，但是觉得外面这个“法”有，或者是觉得性空这个“空”是真有。只要他觉得有一法是实有自体的，这就叫他的我执还没有尽断，你说得很对。我们如果用今天的语言来表达的话，它在哲学上是同一类错误，佛法中统一的都被称为“自性见”。都是直觉的感受到“法有自体”，这就叫做自性见。那种自体，在杯子上、在身心上观察，存在吗？不存在，只是一个错误的B而已。

10、唯有禅修才能破我执吗？

学员：师父，我可不可以理解说，唯有禅修才能破我执。

法师：禅修包括了修止与修观，离开了止、观的修习，没有办法发起甚深的智慧。因为智慧断烦恼、智慧破无明，是佛法令人走向解脱的根本道路，所以说离开了广义的禅修（不是必须盘起腿）是没有办法获得无漏的智慧。

但是这个人很可能在他自己没有主动意识的情况下，进入了禅修，这是可能的。比如这个人去听佛说法，他也许没有想着去修观，但是佛陀非常善巧地劝诱他并引导他去观察。

你看经典里佛常常问：“你们观察一下，现在这个色是常的吗？”大家观察一下，说：“世尊！色是无常的。”

这是干嘛呢？这就是佛在用语言引导他们修观。不管他们意识没意识到自己在修观，可能在跟佛这一套对答下来，悟道了。不能说他没修习，只是自己意识不到而已。

学员：这个广义的禅修都指哪些呢？

法师：任何培养定心力量的，都可以说成是定学所摄；任何培养如实知见的，都可以说是慧学所摄。我们生活的一切处，都可以用来培养定、慧，这就是修行可以跟整个生活无缝链接，打成一片的根本原因所在。

学员：我是不是也可以理解成要时时活在当下。

法师：是一种理解，但是仅仅生活在当下是不够的，那个最多叫做有了正念正知。正念正知不是目的，而是必要的前提；有了正念正知之后，我们才可能如实知见。

我们今天在做着这件事，同时我们却生活在别处，那怎么可能对于当下现象的如实知见呢？所以要想有如实知见的生起，正念正知是必须的，它是前提，但不是最终目的，最终目的是能够如实知见。如实知见是令 $A=B$ ，是改变过去根本问题症结所在，然后就可以了。

活在当下，是必要手段，但不是全部。

11、为什么“如实知见”是突破凡圣的重要节点？

学员：师父，是不是如实知见了，我们就真的能够自己看到这种刹那的变化？我现在是想象的，概念化的。

法师：对，那是概念化的。所以我一直在强调跟当下这个触的生灭全然地同在，为什么？就是这个意思。没有两个刹那给它硬往一起捏，也没有前后的这种比较上的刹那刹那，但是同时又体会到刹那不住的这种无常，所谓的无常是指没有常性可得。

学员：如果感受刹那，是不是感受自己身心的状态应该是最贴切的呢？

法师：是最切（切要）近（临近）的，是非常重要又是很容易下手的地方，凡圣一关就是在这个身心现象上打破的——在这身心现象上不再犯错误，如实的智慧生起，就打破了凡圣一关。

要是想行菩萨道，就别着急去打破，留着这层窗户纸，有用！

学员：怎么才能不打破这层窗户纸？

法师：两点：一是有更深彻的智慧。这样呢，他对于慧观的深浅，

就很容易把握，知道到什么火候就可以，不至于随顺五欲生起错误的认识，也不至于就着五蕴生起过分的深观而捅破这层窗户纸。这是甚深的智慧相应。

另外，要令自己的大悲心和菩提愿更加地强盛而坚固。因为这样菩提愿心和大悲心的摄持，他知道“我为利众生愿成佛”这条路上，因为现在的福慧资粮还不够，这层纸还不能捅破。为了更好地利益众生，不至于菩萨道的衰损，所以留着它。

就是刚才说的三心——菩提愿、大悲心、空性慧，在这个几方面下功夫。这三个方面就是这样均衡无偏差的大菩提心。

12、如何保持道心？

学员：师父，我们的心是不定的，要怎么才能使这颗向于佛道的心得以保持、稳固并壮大？

法师：常常地闻思佛法，常常地修习佛法，也常常地修善法。有一句话不是说得很好嘛，没有条件就是创造条件也要上嘛，给自己创造学修的好条件。

13、时空亦复无有自体吗？

学员：师父，您老拿杯子做比喻，但它有一个时间的概念，所以有上一刻、下一刻。现在有一种说法，我们还有一种概念就是没有时间和空间，那怎么来解释？

法师：在我们身心的经验中，没有人觉得没有时间概念啊！它不是抽象地说有没有时间，是就我们内心的认识来说的；不是抽象地在说事物的本质是什么，是针对我们这个认知来说。我们认知中有没有错误？有。那我们有没有根据这个错误而发生的问题？会有。

学员：但是他们说在宇宙形成前是没有时间的。

法师：我也没有说时间是绝对的，我们探讨的不是A怎么样，而是B怎么样，我们始终说的是这个。我没有去探讨这个杯子必定是这

样，只能说在我们的认知中这个 B 有没有问题，首先要解决这个，然后才说到对于这个杯子或者这种现象的如实知见。

这个现象到底是怎样，需要在如实知见中去认知，重点是在 B。但是人们往往需要问“A 是怎么回事啊”？先不要问 A 是怎么回事，先看清自己 B 的错误，要不然总觉得自己是在针对正确的 A 做正确的 C。

学员：那我还问，佛有时间概念吗？

法师：成佛之后，当然没有与一般人一样的时间概念了。时间是种种因缘呈现的一种现象，它没有什么自性，也没有什么自体。有为法中都有时间的如幻现象，它也没有自体，从究竟来说是这样。

14、何谓“见性”？

学员：法师，是不是见到性了，所有问题都解决了？

法师：你所说的这个见性，不是佛法所说的意趣。真正佛法所说的义趣，这个无漏智慧不是见到一个什么实有的东西，见到一个妙有的东西。那本身是不对的。是见到诸法的性空，是见到所谓的没有实性，诸法实相就是无相。如果有一个相，那就是颠倒。

学员：实性，就是指性空的意思，对吗？

法师：无实性就是性空。但是如来藏系里，自性就是指的实有一个妙体，实有一个妙明真心，这实际上是有一点问题的。

学员：我就在这里没弄明白。

法师：我从前也在这里耽误过很久。这是难免的了，也是一段经历了，以后帮人家会有一些这方面经验。

15、佛为什么悉知众生心？

学员：法师，这里的逻辑没怎么看懂。这里说佛世界众生有很多很多，众生的心，佛都能够知悉，原因是这个心是没有真实自体的，最后说的原因是“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”。

那这里说的道理，和佛知悉所有众生的心，有什么直接的关联呢？

法师：这里是论证心的性空——正因为是性空的，所以是缘起的。既然是缘起的，那就有必然的理则；掌握这个规律之后，佛就能够知道一切众生的心。我也知道一切众生的心，就是贪嗔痴啊。这是玩笑了。

学员：这里是从后面推到缘起这个角度，是吗？

法师：对，这里是从性空来说明无性的缘起。

学员：那我明白了！我刚才还琢磨了很久。

16、自己钻研“空”有可能出现误区吗？

学员：法师，我当时看《金刚经》这句话（“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”）的时候，我就看成所有的东西都是空的了。

法师：会容易这样，所以还是要有经验的人说一下比较好。不然的话，自己钻，可能五年、十年都是这个状态。然后回头一看，多亏啊！这样五年、十年的功夫就白费了，一直在同一个错误徘徊。

学员：您说得没错。一直都是认为所有东西都是空无的，然后就按道家的“空里头含妙有”，是这么去学的，唉！

17、寿者相是表示时间概念吗？

学员：师父，寿者相是表示时间概念吗？

师父：不是。我相、人相、众生相、寿者相，并不是像一些人说的“众生相是空间的概念，寿者相是时间的概念”。这些是《大般若经》用十六个代名词来宣说“我相”中，有代表性的四个——“我、人、众生、寿者”，如此而已。都是在说众生从种种门执着我相的意思。

什么叫寿者相呢？就是我们觉得人是有寿命的，从有寿命的角度来说是有一个“我”——谁的寿命啊？“我”的寿命。所谓的寿者相，

是这个意思。

18、经常拿过去的痛苦经历来伤害自己？

学员：我 72 岁，这里的学员可能都没有我大，现在我过得还好，儿子都还好，也算孝顺。有时候老头一跟我生气，我就想起过去年轻时代，他们的老姨和他对我都不好，我明明说的是对的，他们说我错了，还踩我……

法师：这就是刚才说的啊，把过去的苦难拿出来，然后变成一把刀子，我再捅，我又捅，我捅捅捅……！阿婆，这跟自己得多大仇啊，这些年一遍一遍地折磨自己，放过自己吧。这不是放不放过别人，这是放过自己。

学员：放不了自己，这么过一辈子了。

法师：这就是刚才说的这个问题，我们没有办法把过去的快乐和苦难真的拽过来重来一遍，只是内心又生起了烦恼而已；只是以那个为回忆的所缘，作为法尘，又一次引发了心不正确地运作而已。

19、断烦恼断的是过去的烦恼还是未来的烦恼？

学员：师父，还请教您一下，您刚才说我们断的是未来的烦恼，是不是就是说，现在种的因就是未来的果？

法师：当然也是这样的因果。不过在断烦恼这件事情上，从理论或者从法理上来说，我们就没有必要断过去的烦恼，也没有办法断过去的烦恼。现在的烦恼也没有必要去断，也没有办法去断：等你想断，它已经过去了。断烦恼，不是在这一刻消灭了哪一个烦恼，而是消灭了烦恼生起的最根本的因缘；于是，这一刻之后，所有的烦恼就不生起了，就假名为断烦恼。并不是消灭了哪一个烦恼的实体，而是消灭了所有烦恼生起的必要因缘，于是所有的烦恼都不生起了。断烦恼，并不是真实的像砍树一样砍一棵什么树，而是令一切烦恼失去了生起的因缘。

学员：师父很冒昧跟您说一下我的情况，这是我的亲身感受，就是有外遇了，他是我的初恋，好多年了，当时感觉不出来，但事后就特别痛苦，感觉这么多年这么辛苦地去维系，不值得。后来接受师父您教的禅修，还有师父您讲的课程，我就觉得什么事都没有很难断的。如果好好做了，未来一定会好。我这么说有一些俗人的想法，不知道对不对？

法师：是这样。拿烦恼来折磨自己是很愚痴的。要不然就是不理它，要不然就是消除它产生的因缘，这是仅有的两种有用的方法。当然，真的有用的是消除它生起的因缘。需要更深刻地认识我们自己，不用下结论，不用着急。你对于禅修不是也挺喜欢吗？（学员：对，特别喜欢）常常做做禅修，随着禅修的进展，自己对于身心认知和协调的能力也会越来越强，这种认知也会越来越深刻。

学员：我朋友今年夏天给我您的课程，我特别喜欢，上次是因为我忙着没能参加，但这回学得特别认真，也特别受益，谢谢！谢谢您开解了我的心结。

法师：上次是框架性的介绍，当时大多数都是刚刚接触佛法，没有办法讲深。这一次虽然说请法者选了一个难点的经，大家听得不那么容易，但是可能在一些深入的地方给大家帮助反而大一些。

学员：我觉得两天时间把《金刚经》讲完很辛苦的，给它解释了很多。

法师：不辛苦，很欢喜！看大家多有功德啊！大家听闻受持，我为人演说，我们大家互相增长功德，多好啊！

学员：我觉得就像您说的，法布施其实是最圆满的，法布施也是最伟大的了，就像大家都用的词“授人以鱼，不如授人以渔”，这样就教了大家的方法。

法师：是这个意思。我们大家学会佛法的智慧，学会用智慧去自利利他，是最好的。所以，大乘菩萨道的伟大就在于这样，他在制造一个个太阳，而不是自己当个小火炬就算了。小乘，是自己当个小火炬就算了，他能够燃烧自己，也能照亮周围的一群人，也就如此而已；大乘，是制造无数个菩萨，无数个未来的佛，那就是在制造无数个太

阳。

学员：就像有个笑话，小明新学了两个词——发现和发明，老师让他造句，小明说，爸爸发现了妈妈，然后他们俩一起发明了我。佛法不是被佛陀发明出来的，而是大千世界存在的，他只是发现了它，他的智慧发现了它，然后他再把它传播给更多的人。

法师：是这样的，因为佛法就是真理，真理是不管佛出不出世都是这样的，佛发没发现都是这样的，佛是真理的见证者，而不是发明者，更不是创造者。佛是真理的见证者，然后是真理的宣说者。

20、修正观的意义？

学员：法师，刚才您讲了一下断烦恼的因缘，如果引申一下，其实世间的一切现象都是缘起的。

法师：对，不光是烦恼，一切诸法都是缘起的。

学员：现在修正观，就是用这个离我们身心最近的手段来发现这个真理。

法师：对，也就是如实知见，现在对这四个字有体会了吧？

学员：就是从离我们身心最近的地方入手，也就是利用这个“色”……

法师：这个色（身）是最显著的，是最容易入手的。

学员：那我们修正观最后的意义，就是发现正确的 B。

法师：对，是产生正确的 B，而不是发现。它本来不存在，并不是从前存在，被什么东西挡住了，而是从来就没有产生过。这个不能越级，从戒律要求入手。

21、业与报

之一：以断恶修善来应对一切问题

学员：师父好！请教个问题，我们几个人四十多岁了都没有孩子，主要原因就是有的刚结婚时打胎打得太多了，那时也不懂，想尽各种

方法不要孩子。但现在可能想要孩子，可是一直就没有，那我们在这方面该做点什么呢？刚才跟大姐唠了半天，她也说还是请问师父，请师父开示！

法师：对于这些，当年佛本人是不讲的。不过从后来一些人说的情况看，大家普遍说得比较多的，应该还是行比较大的善法，善法强大到一定程度之后，自己的善愿是容易实现的。这实际上是涉及到对自己生命轨迹的改变，这种情况下，需要有比较大的善业或者恶业来支撑。

我不怕给你们施加点压力，过去的这个事情其实是不太好的啦，你们现在应该知道，是吧。

学员：现在知道了，过去因为没接触到佛法，不太懂啊！

法师：这善恶业是不互相抵消的，善业会引乐报，不善业会引苦报，这个一定要清楚；正因为对这个毫不动摇，所以自己积极地行善，积极地断恶，对已经发生的这个不善业要培养自己良善的心和美德来应对它，所以中国人说：“天薄我以福，吾厚吾德以迓之。”这个虽然说他找理由没找对，但是对策是对的。这句话什么意思呢？是说假如有天命（注定的命运）的话，老天特意把我的福分给削薄了，这叫“天薄我以福”，就是我比别人有一些方面比较不幸运，但我的对策是什么呢？“吾厚吾德以迓之”，“迓”是迎接的意思，我是把我的德行培育得更深厚，来迎接老天对我的不公平，这就是中国古人的智慧。在这一点上，是跟佛法的意趣相符合的。

对于自己生命轨迹的扭转，不要寄以一些不切实际的希望，应该就从厚德、养慧这些方面去做——培养自己深厚的福德，培养自己定慧的能力，从这个方面去做。这样的话，一方面福分厚了，原来生命轨迹中可能很难发生的一些如意的事情，能够发生了；另外一方面，自己有定慧修持的话，不用太深，有一定禅修的训练，自己身心会更好地运作，那不管是自己家庭的相处也好，还是自己身心的协调也好，都会更好，这当然会带来变化！

之二：必须行持善法的理由

学员：恶业能不能消除啊？怕死了以后会堕落三恶道。

法师：首先要说，业感果之前不会消灭，但是业本身并不就等于果报。它是因，因就等于果吗？不！这个种子一定会萌发成一颗芽，长成一棵树吗？不！它只是有这样的可能而已，有这样潜在的能力，如此而已。那后面就要理解、认识业感果的规律，把握好这个规律，让它的负面影响发挥不出来，或者是用破坏性最小的形式让它表现出来，这就是我们的策略。让它发挥不出来，当然最好；退而求其次，就是让它破坏性不是那么大，或者以带来的负面影响更小的形式表现出来。

学员：具体怎么做呢？

法师：好，我还是在理论上跟你们说清楚。在理论上认识不清楚，应对也只是一时一事，改变不了整个生命很多重要的东西，还是把这个道理说清楚。

依《盐喻经》说明行持善业的必要性

业既然不能消灭，有没有办法扭转呢？佛在一部叫做《盐喻经》的经中，讲了一个譬喻来说明善恶业和善恶业因果的事。一个人做了一些不善业，佛用什么譬喻？用一把食盐（当然，那个时候没有精盐，都是大粒盐）来譬喻。佛问的问题是：这样一把盐，如果给它放到这样一杯水里，会是什么味道？这杯水还能让人喝下去吗？喝不下去，是吧，太苦涩了，太咸了，会是这样。佛又问另外一种情况：如果把这一把盐扔入到大河里面，比如说印度的恒河里，或者中国的长江里，或者像扔到洞庭湖里，它会改变水的味道吗？你喝，能够喝出盐味来吗？喝不出来。

佛说：不善业就像这一把盐，如果这个有了不善业的人，他不善于修身、修戒、修定、修慧的话，不能够很好地增长善法的话，那就相当于说，这一把盐投入这一杯水中，结果苦涩不堪入口。他就是这一杯水。反过来，这个有不善业的人，如果善于修心、修戒、修定、修慧的话，就像是把这一把盐投入到大河中，投入到大湖中，根本改变不了水的滋味。这个譬喻的就是：这个人如果很好地修习善法，改变自己心的运作，修戒、修定、修慧的话，那么他善法的力量很强盛地超过了不善业，那么未来起主要作用的将是那个善法的力量，善法

会引他入善趣受生。即便这个不善业夹杂在善趣受生中受报，并不是那样苦涩不堪入口，甚至可能并不会很明显地感觉出来。佛在经中就是这样说的。

依业感果的规律说明行持善业的必要性

后世的佛教大师们，谈到业感果这个规律的时候，有下面这样一些关于业感果规律的总结（从佛经中总结出来的），叫做“随重或随习，或复随忆念”，分这三种情况：

第一种情况是说的“随重”。一般人不可能只有善业，也不可能只有恶业，总是有善业、有不善业，如果这二者之中有哪一类特别重的话，比如说这个人的善业特别重的话，那么他临命终的时候就必然是这个善业感果。

佛在世的时候，释迦族，佛有一个堂兄弟叫摩诃男。后来释迦族很多王子都出家了，一共有八个王子出家，剩下的好像就是这个摩诃男来继承王位，这个摩诃男也是尊重佛、法、僧的，也学一点佛法，但是他后来做了国王，要处理很多政务，就不一定有那么多时间来学习佛法，就跟我们今天大忙人学佛法一样。然后他就问佛陀，他说：

“佛陀，我有时候忙很多事情，忙这些事情之后呢，我头脑里就忘了忆念佛、法、僧，也忘了这些佛法，那我要是在这样的的时候，我正好走到了十字街头，有一头大象跑过来把我给撞死了、踩死了，那这个时候我这一生修的这些善法还有没有用啊？我是会生善趣，还是会堕恶趣啊？”这话翻译成今天的版本就是：我平时总在修习佛法，但是哪一天走在大街上，心里正想别的事，没想佛法的时候，一辆车过来把我撞死了，那我这曾经修习的佛法对我未来的生命有没有用啊？我这个后生是怎么样啊？是这样的问题。

佛对他的解说就是：这就像一棵大树，长的时候就向这个方向倾斜了，如果有一天它被伐断的话，它被砍断的话，它向哪个方向倒？必然向它倾斜的方向倒，对吗？佛说：一个人如果平时善修、善习、善多修习，善法增长，那么，不管他临命终的时候是什么样的情况，他都将随这样的善业受报，就像一棵倾斜生长的树，从根部伐断它，它会倒向它倾斜的方向，是一样的。

这就是业感果的第一层规律——随重。重者现前，不管是善业，还是恶业，是最重的那个直接表现出来。

第二个规律，是所谓的“随习”，就是当善、恶业两种力量轻重程度差不多的时候，就看这个人平时对于善业做得多、串习得多，还是恶业串习得多，哪一个串习得多，哪一个就会应果。主要是内心，当然身语意都包括。这是说这种情况。

第三，随忆念。如果善、恶业的轻重和串习都差不多，最后临命终的时候这临终一念就非常重要，因为临终一念就涉及到是引发哪一种相应的因缘。他如果有因缘，临终一念是唤起了善法的话，那就是善法会应果；如果是不善业被唤起的话，应该是不善业应果。

这三种：随重、随习或随念。我们认识这样的因果规律之后，最稳妥的方式就是多多地断恶修善，对吗？必须把这个认清楚了，然后自己才确定无疑。要不然恐怕有时候还会去想一想别的好方法，还会被别的好方法给引动。只有这个才真正是比较纯正的佛法。

修习哪些善法？

至于说修习哪些善法？应该学习佛陀“积福无厌”。当然，要修习佛陀曾经提到过的那些——修身、修戒、修定、修慧，这样会从根本上改变一个人命运的走向，或者我用一个更委婉的词来说就叫做生命的轨迹，会是这样。

这些善法，能做的尽量做，然后回向给自己的善愿，这有用。因为你有善法的力量，用这个善心，最好还有智慧相应摄持，来修习善法、回向。像慈心你可以多修，自己要是慈心强烈了，常常用慈心摄持来做相应的善法，功德更大。你有这样的善心，有这样的善行，然后为自己做功德的回向——指向这样的福德力，指向这个你希望的结果，这有很大的可能会改变它。

坦然行善，厚德载物

佛法永远是有希望的道路，即便这个人处于一个非常堪忧的位置，也有属于他的离苦得乐之道，何况你们的情况还不那么太过分，所以不用太挂怀。认识到情况是怎样，认识到按照规律应该怎样办，就按那样去办就好。多多地修善法，让自己的身心协调，让自己的人际更

和谐，这些都非常重要；让自己的德行更深厚，这个是很重要的，“地势坤，君子以厚德载物”，常常参一参这句话。

之三：忏悔的真义

学员：那需要大的忏悔吗？

法师：

忏悔的原理

忏悔的作用，不是消除过去，而是令这些不善业相续的心中断，令这个相应的烦恼相续的因缘很难现起，这样的话，恶业的力量、不善业的力量，会得到很大的削弱，表现形式会得到很大的改善。

忏悔与追悔的区别

有一些人忏悔是在不断地令自己追悔。因为所依的忏悔文写得不善巧，反复地在追悔自己那个错误。那个追悔的心并不是忏悔。忏悔是发起“誓不再造”的心。我认识到这件事情错了，并不是在错误的事情上反复纠结，折磨自己，然后吓唬自己；那不是忏悔的核心。忏悔的核心是对这件事情有非常清楚的定性，然后我“誓不再造”，宁可死我也不造，为什么？我造不造这件事情都要死的，但是我造不造这个恶业，那后果可不一样；要认识到这个。有了这样决定的心，慢慢地，这方面的不善行很难再发生，而且它相应的这些等流都会被削弱，会有好处。写得好的忏悔文不多，很多都落于自我纠结，或者一遍一遍懊悔的心，或者吓唬自己的心……那并不好，佛法可不是让人生活在雾霾之下。

追悔心不叫忏悔心。忏悔心的重点在“后不再造”，对这件事情的得失、原因看得一清二楚，相应的烦恼是什么、有哪些过患，一清二楚。自己不仅发起誓不再造的心，最好是能够发起非常广大的利益人群的心，乃至说菩提心，这个时候对恶业感果的破坏性力量非常强。虽然从原理上说不能够彻底消灭恶业，但是它的感果将受到极大障碍，甚至说可能到“只要你不需要它感果，它都没法感果”。什么意思？菩萨有时候需要恶业感果，知道为什么吗？菩萨是一切众生都度的，你以为菩萨光度人啊？畜生也要去一去，地狱也要去一去，饿鬼也要去一去，那靠什么去啊？就是调动一下过去一直没让感那个果的恶业，

买张船票去。

学员：忏悔不是求得被我们伤害的众生的原谅吗？

法师：这个恰恰是现在佛教里的一些问题，我们中国人太好搞人际关系了，修行继续变相搞人际关系，累不累啊？修行是修心好不好！知道我说的意思了吧。

之四：对“生孩子”的非因计因

学员：曾经有一个老师也是说，你没有孩子，可以找一个别人的孩子去爱啊，生起欢喜心啊，然后他说，这样以后也能生出孩子了，这个说法怎么样，可靠吗？

法师：这个说法，你对那孩子爱的时候，其实是在修慈心相应的善心所！我刚才跟学员说，直接修慈心比这个要有用，因为那个只是针对某一个对象，但是你们去了解一下就知道，修慈心是更广大的，而且作用更强大。

学员：还有一种说法，比如说你想发财，你就找人帮助人家去发财，你想生孩子就帮助人家要个孩子，这个说法可靠吗？

法师：我知道这种说法，这个说法跟佛法不太符合，而且把业果都说在这一世，这是有问题的。现在为了满足市场需求，快餐佛法太多了，并不是一件好事。

曾经有一个教授，我们在一个佛法的营队活动中都是去给讲座，他讲座的时候有一句话讲得很好。他说曾经有一个基督教的牧师向他布道，布道的时候这个牧师问他一个什么问题呢？说：你想啊，你信上帝之后有什么好处呢？你只要信上帝，哪怕你做了一些恶事，但是因为你信上帝啊，你不是靠自己的力量生天堂啊。“因信称义”嘛，你们听过基督教这种说法吧，不是因为你自己的道德、能力或者是善行生到天堂，是因为上帝的恩典所以你生天堂。你是“因信称义”，不是靠你自己的努力，所以，哪怕你做了一些很对不起良心、对不起别人的事，只要你真心信仰上帝，那些就没事了，你照样可以生天堂。

这个教授说：“我听了这个之后，我就没有办法信基督教了，为什么？我宁可因为自己做的错事下地狱，也不想破坏这个世间的正义和公平。”这个教授这句话讲得好啊！他不是无病呻吟，这个人曾经

是经历过生死逼迫的，自己也是得过癌症的，“死”过一回，然后靠佛法活过来的，当然就更没法信基督教了。

我不是说你们也一样发这样的心，而是说我们要真的正确地面对生命，正确地面对生命的法则。不仅能有更广阔的胸怀承受更多的苦难，还应该有更广阔的智慧来接受更多的挫折或者不如意。

真有这样的心，事情反而就容易化解。

学员：师父，可不可以这么理解呢？每一个生命都是独立体，他是通过母体通道来到这个世界的，所以可能不必纠结是否亲生？

法师：当然不必了，这不就是“我”的一个扩大嘛！你想想呢，为什么必须跟我有血缘关系，我才能真心真意地对待他？用佛教无始以来因果轮回的观点看，谁跟谁没点亲戚关系啊，是不是啊？何必执着这一生谁跟谁更亲呢？看得更远一点，心就更平一些。

当然，一定想要有个自己的孩子，也应该有以上这一些的努力方向。如果能够比较欢喜地去接受、接纳一个弃婴，或者是其他的孩子，也很好。西方人这一点做的比我们中国人做得好多了，还有一些人跑到中国来领养孩子，而且常年有。不过每个人有每个人的价值观和取向，不必强求一致。

在任何一种可能的情况下，实际上佛法都给人提供令生命走向更良好状态的途径。不要自己因错误的认识，去搅扰自己本来就有苦难的心。

22、内心如何运作才更接近真理？

学员甲：师父，我想问：这些天说的ABC，A是现象，B是我们的认识，这两者是有差别的，怎么样才能让A跟B更接近一些呢？因为我们作为俗人嘛，对于真相的对与错，好多时候真的都是“灰色地带”，这块怎么甄别？

法师：这是一个很好的问题，也是一直在说的问题。不过即便是你顺口说成了A和B接近，这个也要调过来，应该是我们的B（对现象的认识）去向A（现象）接近。

如何去做呢？就是去训练自己的心，提升我们正念正知的能力，这就是我一直在强调的用功方法啊。正念正知，是心的活动状态，就是所谓的心所。以这个为基础，来培养自己如实知见的能力。

我们所谓不正确的B，不就是因为心在认识中发生了错误嘛，所以就发生了错误的认识结果。这个错误有种种表现，我前面就几个事例做了分析：一个是生命之流，我们怎样错误地把它认识成了所谓的自我的意向；一个是这个帮了大忙的杯子，我们对它产生了怎么样的一个错误认识，是吧。

在修习的时候，包括这次所说四念处，主要在身念处也就是呼吸的相关观察，实际上就是在训练心正确的认识，也是在训练心正确的运作。我所有的那些引导语，都是在说，心应该怎样去正确运作，或者怎样离开过去的错误。当你多修习之后，心会有新的、更接近正确的习惯，而摆脱过去那些错误的习惯。

你真的有了那些正确的习惯，从此以后，你就不知道什么叫阴郁，你就不知道什么叫郁闷，你就不知道什么叫作内心的痛苦，你就不知道什么叫失去希望，你也很难再体会躁动不安，你也很难再体会患得患失，你也很难再体会担忧害怕。

学员甲：师父，如果每时每刻都像我们做禅修的时候，那种躺在草地上看着蓝天的感觉就好了。

法师：那需要正确的生命观、价值观，和正确的认知方式，以及稳定的心，来实现。如果生命观、价值观还是过去那一套，在价值判断层面上，就会被一些东西牵动。就算是生命观、价值观有了一些调适，但是自己的心缺乏相应的堪能（就是相应的能力），比如说不能够正常地安住，不能够正确地安住，不能够有正念觉知的力量，那还是花架子。所以，这些训练，我一直希望能给大家生命品质的提升，带来一些帮助。我们如果都不肯拿出一点时间，每天来培养这种力量的话，它终究还是纸上的一张画饼啊！

学员乙：意念啊，还有那个意识啊、想法啊，包括您刚才讲到的心啊，怎么样能找到心的那种感觉？

法师：你说找不到心的感觉是什么意思？

学员乙：围绕那颗心，我要怎么样去意念或者去思惟，才能把它找出来？

法师：给你讲一个禅宗故事，很多人应该都知道。

据说（江湖传说），那是在一个风雪交加的日子里，一个僧人配着一把戒刀（不知道为啥配戒刀），去到了嵩山少林寺。在一个千年之后成为风景的地方伫立，那个地方就是达摩面壁的地方，那个时候的达摩祖师还是坐在那个山洞里闭关。这个僧人叫慧可，他来到这里找达摩干什么呢？是想要解决佛法上的困惑。他在大雪中立了好久，达摩也是看他还有一点诚意，也有一点意志力。人要是没有真诚、恭敬和意志力的话，在佛法上很难发生真正的进步，因为容易轻忽，因为没有足够的意志很难于突破最初的困顿，遇到一些困难的时候也不容易能够有必要的坚持。

看他这些表现出来还不错，也就问了他一句话，说：“你来这，要干嘛啊？”

这个慧可就说啊：“我来这边，想寻求佛法的心要。”

达摩祖师当时没给他好话，不像现在的法师们这么慈悲：“哎呀，天这么冷，你还淋着大雪，这对身体不好，赶快进来，烤烤火。佛法，咱坐着慢慢谈。”

达摩祖师是个胡人，眉毛一立：“从诸佛到诸祖师，这佛法的心要，那是舍身忘死，百千万劫舍头目脑髓才得来的，你轻飘飘一句话，就给你啊？过去佛陀在因地的时候，‘半偈舍身’（为了半个偈颂，就把自己命布施给别人，就为了求人家说一下，他听一下，听完了就把自己一条命，跳下去摔死，好喂他当肉；是这样的），你这轻飘飘一句，你想得到诸佛心要，你谁啊？有这好事啊？”

慧可被他这话一刺激。当然没转身走啊，转身走就没有后面的故事了。这要是我们今天的脾气呢，“就这还大德呢，一点慈悲心都没有，我冻着也不问问我冻得怎么样了？还拿这话噎人。”我们今天可能会这样想。慧可当时是觉得：我这样确实有点太不够殷重了，诸佛在因地的时候这样舍头目脑髓、舍生命，我现在还要留这条命，我还要闻法。命，我舍不了，我舍一条胳膊。然后拿刀把自己胳膊剁了，

说：“我愿以此做供养（也不知道达摩要这个胳膊干嘛）！请您慈悲，给一点教诫。”

稍微处理了一下之后，达摩又问他：“你有什么问题要问啊？”

想一想慧可当时的情况：冻个半死，又自己把胳膊剁下来了，估计又得疼个半死。现在呢，又要问问题了，他问了一句话：“我的心啊，一直不能安。”

达摩祖师又把眉毛给他一立：“将心来，与汝安！”——你把心掏出来，我给你安；你把要安的那颗心拿给我，我给你安！

慧可愣半天，然后对达摩祖师说：“觅心了不可得。”——我找来找去，没找出来啊。

达摩祖师对他说：“与汝安心竟。”——我已经把你的心，替你安好了。

清楚这里的意思吗？就在你的问题里啊！你都找不着一颗心，你指望安哪颗心啊？“觅心了不可得”“与汝安心竟”。

所谓的你觉得有一个对象的心，还是自己意识的造作而已。实际上存在的是缘起的、无常的、生灭的、没有自体的，那样相续相似的心识现象而已。所谓的去抚慰它，根本就没那回事。只是心不再那样错误运作，不再基于错误的B去发生错误的C了，这就叫做对心做出了抚慰。当你的心正确运作，产生的是安详、宁静、恬然、愉悦、惬意、自在。请问：你心中还有苦闷、忧愁、阴暗、哀伤、自怨自艾吗？还会吗？太阳出来了，黑暗当然就没了。

在这里，哪有什么心的自体可得啊？我们学了半天《金刚经》，可不仅仅是讲一讲、听一听，那是佛法甚深修习的法要啊！

真的有这样相应的知见，修行就是坦途；没有这样相应的知见，修行确实障碍重重。并不是外面这个A在障碍我们，还是心里的错误认得不够清，所以这个调适也就显得更困难，也就是所谓的修行的障碍比较多？

学员丙：今年我去少林寺，知道了您讲的这个故事之后，说实话吧，我对禅宗是有看法的，不知道这个看法对不对？

法师：这是属于历史上的段子，不妨当寓言听道理。还有一种说

法，他那个胳膊是被别人砍的，也不是为了供养，而是遇到贼砍的。

23、如何才能往生佛国净土？

学员：佛国是净土，我怎么修行，我怎么做，才能到达佛国那个净土？

法师：要亲近一个佛土，或者是某一道的有情，或者某一佛陀，想要生到跟他们相应的境界去，就要做一些跟那一方国土，跟那一方有情状态相应的业。换句话说是什么呢？这个人想要到特种部队去，那他可能就得事先准备一下特种部队的那些相关的事情。那这个人想生到佛国净土去，他要跟那一方佛国净土做一些相应的业。

比如很多人说要生到极乐净土，那很好。另外离我们更近的一个，可以当做净土的地方，那就是弥勒菩萨的兜率内院。弥勒菩萨的兜率内院是离我们最近的，严格地说，就在我们地球附近。从空间距离上说，确实离我们比较近，只是我们没有那个能力去见而已。从这个空间距离来说，是离我们最近的一个净土，那也可以。历史上佛教的很多祖师大德实际上也都是求生那里。

你如果想让我给提供点建议的话，我跟多数人提供的建议可能不太一样。我可能建议，到比较近的地方去，因为确实容易去，而且跟我们这边的相应程度更高——都是娑婆世界的。他们不是离开这个娑婆世界，仍然是在娑婆世界，在兜率陀天。六欲天，第一层四天王天，第二层忉利天，就是三十三天，然后第三层就是兜率天，他就在欲界第三层天。如果我们算一楼，他在四楼，离得不太远，去的话，是最容易的。“从一楼到四楼”这个意思，是说大家都在一栋楼里，所以到那儿比较容易。

那怎么去呢？修习善法。比如说修习五戒十善，做一些好事，帮助贫困的人，或者是多多地称念佛法僧三宝，护持佛法等等。同时，自己也发愿，愿意往生那里，就可以了。不必说要有什么基于禅定的功夫。你也可以受一受八关斋戒。五戒是尽形寿，不那么容易持好，八关斋戒一日一夜，更容易持好。以布施、持戒等等善法修习的功德，

回向往生弥勒菩萨兜率内院。

弥勒菩萨再过若干时间，会来我们这个地表世界现生成佛的。到时候，他内院的那些跟随他的人也都会跟着下来，在弥勒菩萨成佛的那个法化中，都能够得到究竟的安乐解脱，也是很好的事。这是一切佛法部派中啊，不管大小乘佛法，大家都共许的这样一个佛国净土，是很好！你老可以多多地在这个方面用一些功，也很好的啦！

24、什么是慈悲？

学员：师父，什么是慈悲啊，怎么做才是慈悲的啊？

法师：凡事把“自己想怎么样，希望怎么样，喜欢怎么样”往后放，凡事多想想别人的苦处、难处，想想别人怎样才会更欢喜，才会得到真正的利益，这就是慈悲！

25、真的有“三界”存在吗？为什么说人是修行最好的生命形态？

学员：师父，有一个问题，一直想不明白，三界存在吗？

法师：三界当然存在。三界的意思，不是三块地方，而是三大类众生居住的地方。为什么呢？因为我们这个环境，跟众生是相关联的。我们人，是这样的业报，所以我们人就生存在这样的环境里，这是欲界。那高一些的情况，叫作色界，色界的人是什么因缘去的呢？都是有色界禅定的人生去的。再往上是无色界，无色界是有无色界禅定的人生去的。色、无色界没点功夫还去不了，但是去了也不见得是最好。最好的，还是在人间学习佛法。

学员：修行就是在人间。

法师：在人，因为人是修行最好的生命形态。过得太好的人，不容易想修行，是不是？“我这一切都好，我为啥要修行呢？”过得太好的人，不容易想修行，佛法里叫作“豪贵学道难”，真正的太富贵了，太豪奢了，他心沉湎于五欲了，他不容易真正发起修道了。像刚

才说的六欲天（就是欲界天这些天人），他们的受用比人间好得不得了，我们人间最好的受用跟他比，只不过是一头过得比较好的猪而已，所以天人的修道难度比我们大得多，因为太舒服了。

看看现在就知道了。前一个多月，我遇到一位尼泊尔当地人的法师，还有两位美籍华人在那边帮助寺院。尼泊尔那边困难啊，有一些很小的出家人（就是小沙弥），生活都困难，受教育更困难。他们有些资助，他们对那边有了解，说：“尼泊尔那边生活条件很差，到寺院里反而生活相对有点保障，那些出家人就很欢喜，那些在家人也愿意出家，出家了之后也珍惜出家生活，好好修行。”为什么呢？就是因为他们生活条件不那么优越，他稍微有一点点这样好的情况，他更容易用心修行。

现在我们这边呢，生活条件越来越好了，大家更不容易珍视修行，不是说不能，是更不容易珍视修行。凡是有非常好的生活条件，又能够珍视修行的人，都是自律做得比较好，没有被这些豪奢的生活把自己给打败了，没有去沉醉于那些事，很清楚地认识它的长处和短处，它到底能干什么，它不能干什么。我说的是那些物质享受，五欲的东西。到底有什么用，又在哪些地方彻底没用，甚至是障碍。线画得很清楚，也就很好。

因此，就像你老说的“就来人间，用这个肉身去修行”，是最好的事儿。要是愿意发愿啊，也可以不生净土，就发愿在这个世间，生生世世见佛闻法，向于无上觉道，也很好！那就要做相应的因：要亲近三宝，跟佛法僧三宝多结缘，要培养福德和智慧资粮。

要没有这个因，以后来人间也难以见佛闻法，见到了出家人或者是佛法，也不亲近。那要是自己多多地栽培跟佛法僧三宝的因缘，也积聚福德、智慧资粮。那以后不用担心，来到人间总会遇到佛法，遇到佛法很容易信受，也很容易学进去，也很容易找到正路。

因为有福德的资粮，生活又不会太差。也别搞太好，太好了修道难，还需要更大的意志力和智慧来抉择、来保证。所以，历史上有一些特别豪贵的人，怎么修道的？先把家财舍了，什么也不留，全舍了，然后自己才来修道，有这样的。在现在来看，这个裸捐也有点太狠了。

也可以不一定那样，如果自己心能平衡，就很好；如果心不能平衡，那再说其它方法。

学员：只要一心向佛。

法师：对！还是要多行善法，多跟众生结善缘，更重要的是，多跟佛法僧三宝结善缘，多护持佛法！

26、迷于佛法怎么办？

学员甲：师父，我今年也有五十多岁了，我最近听闻佛法觉得特别开心。现在就是越来越不愿意上公司，不愿意做事情，就想听闻佛法，学修佛法。我公司也有十多个人，有很多人也说：“你就是不学佛法也得用钱啊，你公司不做也不行啊。普渡众生，员工也是众生啊。”这半个月我不去也不挂碍，反正我去了也没有感觉。现在想撤，又撤不下来。这个念头怎么调一调？

法师：因为我不知道是哪一大类行业，所以没有办法做更多的判断。

学员甲：我是做工程造价的，就是装修得需要多少钱。

法师：这是正业了，它本质上不耽误你的修行。你要是想更多的时间来修学佛法，或者是说做一些相关的事情，当然很好。你如果生活无忧的话，彻底放下也不是不行。不过，其他人讲的也有道理。有道理在哪儿呢？你也可以出于对其他人生活的考虑啊，或者是说价值这一方面的判断啊，来做一些事情，用佛法统摄来做，也是可以。如果觉得自己把握不好这个平衡，想要抽身出来更多，看看能不能够请别人帮忙，相对来说比较靠得上的人帮忙来做一些管理，你自己抽出身，甚至说转一转手，也是可能的。

当然，最理想的情况，就是有相应的智慧和方便摄持，很好地把佛法和生活、工作无缝地链接在一起。整个生命就是一场始终一致的修行，不仅仅是盘腿打坐、听经闻法是修行，穿衣、吃饭也是修行，呼吸、睡觉也是修行，那跟人打交道也是修行，去工作也是修行。如果做到这样，那就是把整个生命整合了。这个不容易做，但是好的方

向。这整个生命，整合之后就成为一场始终一致的修行，整个一天二十四小时没有间断地在向着无上正等正觉前进，岂不快哉！

学员乙：师父，我说两句。我们这里很多人昨天也有交流，他们也说，就是怕亲近三宝之后，再回到自己的生活和工作中，有点不愿意干工作，不愿意做事业了。其实呢，我觉得这是对佛法没有真正的了解。如果真正的了解了佛法就知道，佛法是催我们上进的，是要我们“因上努力、果上随缘”的。那种消极的，躲到别的地方一起去学修佛法的，至少不是佛陀的本怀，佛陀一定是让我们每一个人充满着欢喜地做应该做的事情的。我这么说，并不是不让我们学习佛法，但要把握好自己的时间去学修佛法。

法师：你这一段如果真的想要学修佛法的这个心特别强，你先别完全抽出来，你先“不务正业”一段时间，但是你也不要说“我以后就怎么样怎么样”，这一段时间就可以跟自己说：“我这一段时间既然这么欢喜，我现在就让自己在佛法上多花点时间。”但是，你应该保持你那边的工作有一个基本正常的运行，不要把自己和别人的路给堵死了，不管有几个人，那不还是有别人的路吗？大家还是要维持生活的啊。在世间的正常生活跟佛法是不矛盾的啊，搞成矛盾的话，那真是对于佛法狭隘理解了。你又不是一定要穿上这身出家衣服才能修行，你看《金刚经》讲那么多，啥时候说你必须要剃头才能行菩萨道。

这一段时间可能是善根勃动，善根显发，就是遏制不住对于佛法的好乐，那你就侧重点，或者说比例调整一下。从前可能在佛法上拿不出来 50%的时间，那现在咬牙拿出 50%的时间来“不务正业”一段。那可能这一段时间给自己充足电了，自己对于佛法认识转深了，身心也更加平衡、协调了，对“整个修行跟生命融合在一起”如何去做的认识也更到位了，就可以尝试下一段的生活了。你也可以再看自己具体情况怎样推进它，这是可以考虑的。

学员甲：谢谢师父！

法师：我才知道告诉人“不务正业”还能得到感谢。（众笑！）

27、如何理解真俗无碍的金刚三段式？

学员：法师好，刚才师兄说的极乐世界、极乐净土，是实有其土吗？

法师：其它的世界的真实性，就跟我们脚底下大地的真实性一样。

当站在一个胜义的层面，你说没有那个如我们所认知的实有自体的大地的时候，你也可以说，没有如我们所认知的那样的极乐净土（性空/胜义谛）。当你说这个大地是如此真实的铺陈在我脚下，我每迈进一步，都跟它发生这样无可置疑的触受、接触，所以它在现象上当然可以说是一个缘起的存在，没有自性的存在；在这个意义上，你也要承认其它的佛国也是如这同样的真实（缘起/世俗谛）。不应该在这个大地上用世俗谛看待它，到那边大地上用胜义谛去看待它，这是双重标准。

学员：这是不是也可以说“佛说是大地，非大地，是名大地”，套着《金刚经》说的。

法师：一切缘起法都是这样的啊，我不是说过总则嘛——缘起法，即是性空的，但不妨假名说——就是这三段。缘起法，就是“所谓某法者”；“则非某法”，这就是说它是性空的；“是名某法”，就是说真正认识到它是性空的缘起，也不妨假名说。缘起法，是性空的，但不妨假名说，就是这三句话。

学员：那如果这样的话，都是缘起的，那佛法是不是有一天也会消亡？

法师：当然！但按照相关经典说，它的这个因缘是非常坚固的。当然是有为法，当然有期限，但是是非常坚固、非常漫长的。

28、满地荆棘，是穿上鞋，还是铺满地毯？

学员甲：师父，我有个小问题。我之前跟您说的这两年的经历，然后就在那边开始接触禅修。禅修是说一切都向内看，找自我的原因。从此以后，不管怎么说，我都是先反省自己，不论在工作上，还是在

生活上都是如此。我想问的问题是：我自己会一直在修正我自己，然后不断去学习、去深造、去努力，可是我现在会觉得总找自己的毛病有时候会有点痛苦，这是不是也需要一个适应的过程？

法师：这个问题问得很好！我讲一个从前给一些朋友说过的事情。在我们人类祖先走向文明的历程上，曾经面对着布满了荆棘的大地，还有石块、树根等等，都能够把我们祖先的脚掌，轻而易举地刺破，甚至刺穿。摆在面前的解决方案只有两大战略：一个是把整个大地都铺上毛皮（对不起，他们当时还没有地毯，那是精织的工艺，他们还没有），这样的话，也能起到保护作用；另外一个可能的方案，就是找点东西把脚裹上。全世界各个地方人类的先祖们，都不约而同地采用了B计划，用东西把脚给裹上了。裹脚这个东西，时间久了，就变成了我们现在所说的鞋。

这件事情说的是什么呢？其实你的总体战略方向，是对的。为什么？如果我们想通过向外面去找原因，来改造外部世界，使它适合我，然后天下太平无事的话，你觉得有头吗？不可能！从原理上就不可能。即便我们有那个能力，改变任何一个我们遇到的问题，但它没尽头；还不要说我们没有那个能力。那么，剩下唯一可能的方案，就是给自己脚上穿一双鞋。也就是说，就是让自己的内心不再受伤害，这是如何做到的呢？要自己的内心真的不错误运作。

当然，这要彻底做到的话，只能是无学圣人——是阿罗汉、是辟支佛、是佛陀。这样的人，不管受到什么样的横逆境界，哪怕错误全是外边的人造成的，他内心确实也不会生起烦恼，不会受伤害，更不会因此说出错话，做出错事，更不要说因此去伤害别人。想想提婆达多害佛，想想目犍连被外道活活打到快要死，他可没说用个神通把这帮人搞个怎么样子吧；还有的阿罗汉比丘被毒蛇咬死，咬了之后、死之前还容颜和悦地去跟大众告假。那不是硬撑的，而是生命状态的写照。这就是摆在我们面前很明显的真正解决之道。

难道外部就没有改善的余地吗？有！只是说它不能作为我们的首要战略方案而已。我们想从根本上解决问题，向外寻求，向外去改善，不是根本的解决方案，不是我们的战略方向。

虽然向内去根本地改造它，甚至革新它，发生生命内在的革命，是一个根本的道理，但是并不排斥对外界做适当的改善。所以，我们人现在穿上鞋了，但也没妨碍我们修路，是不是啊？这不就是自身改善和外部改善的一种配合嘛！

但是人不可能把路修到任何一个地方，而我们穿的鞋可以走到所能到达的地方，人的脚总是比路走得远。什么意思呢？不是不可以推动外部的变化，但是，真正的战略方向还是在生命内在的改善。

学员甲：我们可以穿着鞋去改造。

法师：对，穿着鞋去改造！因为你之前的内在反省，总是伴随着自我认知的。你从前可能会觉得有一个我，做对了什么，做错了什么，哪里还欠缺。这一次你学了一些，你也全程听了，也接触到了一些人无我、法无我的智慧。现在应该看到这生命之流中，是哪些因素，怎样相互关联，发生了哪些对的、错的。以后啊，就这么去思维。

学员甲：是不是更宏观了？

法师：不是更宏观了，而是更正确地去认识。不把它归结为“我怎么样”，而是归结为“相依相存的身心，发生了哪些运作，这些运作的错误是从哪儿开始的，应该怎样去调整”。知道吗？你从此更像一个科学家，研究生命现象的科学家，研究的工具是内心。

学员甲：我上大学之前无忧无虑的，上了大学之后开始做生意，接触形形色色的人，包括后来的婚姻、工作啊，然后就觉得每个人都有很多的心理问题。我也在想，为什么这么多人愿意坐在这里听您的开示，也就是大家在生活与工作中，心理上都有很多疑惑。所以我就一直想去学心理咨询师，然后我今年就报名了。因为我觉得，不是每个想去帮助别人解决心理问题的人都能去出家，像您这样通过自己学习佛法，然后运用佛法解决人们的各种烦恼，特别难得。我还做不到，因为我孩子还小，所以我就想通过这个渠道这样做，您觉得这可行不？

法师：不是不可行。不过啊，不管是做心理咨询师，还是做宗教士，有一点是共同的。虽然在为大众的身心健康，或者是心理健康，甚至是生命的航向在服务，但是这里涉及到很多自身的能力和問題。

你既然接触心理学、心理咨询这些，你就应该知道，很多心理咨询师因为这个行业的工作原因，自己受到了很多负面的影响，像传染病一样，被传染了心理的疾病。

学员甲：好多朋友不让我学，就是因为您说的这个原因。

法师：这里是有风险的。但是这种风险为什么很少在宗教士身上出现，或者是说不会在佛教中比较有宗教修养的人身上出现？这涉及到心理学的理论和实践正确性的问题，它跟佛教相差很远。按照佛法那一套训练出来的身心，真是经过了必要训练的，基本没问题，起码不会有大问题。心理咨询师里，当然也有没问题的，但是不是体系性的没问题。

学员乙：师父今年2月14日到沈阳的时候不也说过嘛，其实心理咨询师就应该都学佛法。所以你就不用去学别的，学好佛法一定就能行。师父就是我们所有人的心理医生。

学员甲：师父，我说一点冒昧的话。因为师父如果不是出家人，我们很多人也愿意亲近您，但是可能不如以出家身份去做这种弘法利生的事业显得正规，很容易被社会认可。我又不是出家人，可能没办法像师父这样。想着就按这渠道去做，可能会被社会认可吧，更能被大众接受吧。

法师：这当然可以做。想要做这种被允许的营业的话，是这样的。心理学或者心理咨询这一块，特别是近几十年来，我觉得还是从佛法中吸收了不少营养。就像正念相关的这一套，有的是发展正念减压，有的发展正念认知疗法等等，你也可以在这方面多下一些功夫。因为你毕竟对佛法的禅修也感兴趣，你自己也有实践，对佛法也有认识，也肯对自己下狠手，这都是优势。自己运用好自己的优势，当然可以，不过毕竟涉及到生命比较大的一个选择，自己还要周全考虑。

29、在佛法看来导致我们焦虑的深层原因是什么？

学员：师父，请教个问题。我自己以前做的一些善事，觉得不是为我自己在做。可能这是自己的一种认为，内在的自己是怎么个想法，

还不清楚。但我自己觉得，我是为了这群人，或者是为了我们这一行业做一些事情，但在做的过程中，尤其今年就发生了很多的让人匪夷所思、意想不到的事情与障碍，就把自己搞得很疲惫。原本内心那种宁静、祥和的感觉渐渐也就少了，今年以来把自己弄得一直很焦虑。师父，能不能帮着看一看，解释下怎么个回事？

法师：因为内心还有放不下的，所以会焦虑。放不下的意思呢，就是想抓取，或者想排斥。

学员：那我真的没为自己想，至少自己是这样的人。

法师：心有挂碍，也不是光为自己挂碍啊。慈祥的老母亲，挂碍的都是儿子，她为儿子死都行；那不是挂碍啊？当然好像是我们所歌颂的亲情，但那是不是挂碍啊？是啊。

那要是不善巧行菩萨道的，做了功德，觉得有功德；帮个人，觉得帮了人，是不是挂碍啊？是挂碍啊。学了《金刚经》，能不能认识到这是挂碍啊？或者做了很大的善法，觉得自己做了很大的善法，是不是挂碍啊？是挂碍啊。是不是错误认知？是错误认知啊。错误认知后面，有没有错误的C啊？有啊。只是你没有意识到而已。所以我说放不下的意思呢，就是说，还是因为有错误的认知，所以有错误的C，导致现在的问题。

如果自己能够对内心更深入地剖析，看清到底是什么挂住了自己的衣服，那你去把那个东西仔细地观察、剖析。慧观的解决方法，就是你直接深入地观察那一个挂碍，你去认识那个挂碍的性空。当然你前面可能要有一点别的训练，最好有一点人无我的这样禅观的训练，以这个作基础，观察别的都容易。这一切被八风吹动的核心，毕竟还是那个虚伪妄想的我啊。如果这个我破坏了，哪有八风吹动的东西啊，八风哪还有什么驱动力啊。

人搞来搞去不还是被八风所动嘛，“八风不动心，无忧无染污，宁静无烦恼，是为最吉祥”，当然了，这个不容易做到了。看一看，还是被利衰、毁誉、称讥、苦乐所动，必然的。之所以能被它所动，还是因为考虑到我、我的得失、毁誉、利害等等这些事情而已。

30、为什么说佛法是以智慧为核心的实践道路？

学员：师父，就是我们听闻佛法属于闻嘛，再通过这种思考，来真正产生信解，那如何实证呢？

法师：闻、思本身就是很重要的修行。但是如果说到闻慧、思慧的话，是怎样呢？这就跟实证有关系了，谁说闻慧不是一种实证呢？

佛法最重要的实证是什么，有没有想过啊？所谓的实证，证的是什么呢？是对于什么的实证啊？我们要说一个东西，必须把它给落地了。既然说是实证，它实证的是属于什么东西，有没有想过？我问的其实是一个大家都知道的话题，只是我这样一问，大家容易懵住，这就说明对这个没有掌握到位。

最重要的实证，是慧的实证。

当然，实证是一个很大的概念。佛法是指向无漏的，这个无漏也是需要因缘来成就的啊。我们本来是有漏凡夫，变成无漏圣人需不需要因缘来促进这个改变啊？需要。“诸法因缘生”，当然需要。需要哪些因缘来促进它的改变啊？有没想过哪几大类因缘促进它的改变？

佛说需要三大类的学问，来帮助我们这个转变，就是三无漏学——戒、定、慧。戒定慧三无漏学，就是帮助我们一个有漏的凡夫转变成无漏圣人的，所以叫作有关无漏的学。实证，就是围绕着戒定慧展开的。那么在戒定慧这三无漏学的实证中，最重要、最核心的实证是什么呢？是慧，慧学的实证。为什么呢？不就因为B错了吗？所以核心的改变路径，不就是令B正确吗？我们本来的问题不就是 $B \neq A$ 造成的吗？现在根本的改变路径，不就是令 $B=A$ 吗？

请问：令 $B=A$ ，对于B的改造，是属于戒定慧的哪一个？哪个关系最密切？是不是慧啊？

学员：那这个慧是从戒、定来的。

法师：慧，是离不开戒的保护，离不开定的扶持，但又不至于那样的绝对。不过，对于绝大多数人来说，这样一步一步扎扎实实的，是必须的。有一些特别的人，因为往昔因缘太好了，这辈子甚至只听

一句话，用我们东北话说“就拉倒了”，这样的情况也有，几率很小。但是我们也不能就因此把这个事情绝对化。从一个长的时间中看他修行路线，戒定慧三无漏学什么也缺不了。在一个短的片段，可能是某一个方面表现得特重而已。

在三学的实证里，慧的实证最重要。就是因为用佛法来说，佛法解决苦的核心实践路线，离苦的核心实践路线，是什么？智慧断烦恼，不是搞别的神奇卓异。连《菜根谭》里都说：“神奇卓异非至人，至人只是常。”不要一看那搞得七七八八神奇怪异的事情，好像这个人很了不起。真正了不起的，也很可能是一个佝偻巴相的老比丘（也就是平凡无奇的出家人）。

开悟是什么呢？所谓的开悟就是无漏智慧的生起，就是说的慧的实证啊！

学员：这个闻，能直接达到这个效果吗？

法师：闻，铺垫的是闻慧的基础。你这个问得就好啦。你要是这个话问得很有次第，下边其实就应该问：以慧为核心的实践道路，应该怎样才最有效率？

（1）生得慧

慧的升进道路上，我们首先要有生而为人的最基本的理性。换句话说，我们不能是生来就有智力障碍。如果是那样，对不起，这辈子与佛法绝缘了。我们有生而为人的基本智能和理性，这也是一种必要的智慧基础，佛法叫作“生得慧”。为什么狗这辈子没办法很好地修佛法啊？因为它的生得慧差太远了。所以我们生而为人要争气。下午在公园里说，想一想，光蚂蚁就多少。我们比那些众生都离佛法更近啊，多了不起，多稀奇的一件事啊。

（2）闻慧

有了这生得慧之后，我们才可能说下边的事。以生得慧为基础，又有佛法的因缘，或从这样善知识闻，或从这经典、书籍，现在有更多其它方式，音频、视频等等来闻法，都算闻法。不仅仅是听，或者看才算，所有的通过这些符号体系，对于佛法的传递，都算。获得了，理解了，有一定的认识了，有一定掌握了，这个都算闻慧所摄。甚至

于说，不离开概念性思考佛法，都属于闻慧摄。不要以为一思考佛法，产生的就是思慧。思慧没那么简单。没有离开名言章句，没有离开概念性的思考，乃至为人解说，这些都是闻慧所摄。

（3）思慧

什么时候有了思慧呢？通过这些闻慧的不断深化，结合身心与生命经验相应的不断思择，这个闻慧就逐渐转深，直到有一天，有一刻，因缘合适，你会感到一种内在的智慧在涌起，它不再是像从前那种概念性的智慧了。

关于无常，我们都有概念性的智慧，我们也可以说生命是无常的，是个成年人都懂，没问题。这里不细说了，今天下午掰过。但是你感受到无常了吗？或许没有。但某一天，可能某种心境，某种因缘，突然让你感受到生命是无常的。那个感受，离开了文字，离开了语言的表达，甚至离开了具体形象，你内心中就涌起了那种不可遏止的感受——这个生命是无常的！甚至因为它跟你自我恒常的意象意想相冲突，你会感到恐慌。多少出家人就是因为生命比较底层的这种对冲、这种震荡，导致他看世间的一切真的都是苍白的，没有真正意义的，然后就出家了。我是就这个举一下所谓的思慧是什么样的，它是亲切的、内在的、直接的、感受性的一种慧。

当然，随着不同的认知方便，会有相应主题的慧，比如说，关于无常的智慧，关于苦的智慧。对于苦的，那就不是智慧啊？我看很多人还没有关于苦的智慧。没有这个智慧，没有办法开始真正的修行。为什么啊？修行根本上是一条离苦之道，你都不能如实地认知苦，你会感觉到离苦的需要吗？你会感觉到修行的必要吗？不会！很多人修行没动力，就是因为没有关于苦的智慧，或者苦的智慧不够深刻。

这是思慧，思慧引发的是这种内心深刻的、直觉的、亲切的关于某一方面智慧的体验。刚才说的是无常，也可能是关于苦的，也可能是稍微深一点关于无我的思慧，甚至关于法空的思慧，这都是可能的。看自己的用功和前面的资粮怎么样。

那这个思慧，不要小瞧。如果有了思慧的话，这个人想在佛法中退步，他都比较难了。就是让他不在佛法上用功了，他都很难。为什

么？他如果有一段时间思慧比较稳定的话，就给他生命里打下了很深的烙印。

（4）修慧

当然，思慧还是不如修慧来得更稳定、更深刻，为什么呢？因为前面的闻、思慧是通于散心的。散心就是我们一般常态的欲界的这种散心，没有专门的定做基础。修慧是需要禅定做基础的。在禅定的基础上来修习观慧，引发的那种更深刻的慧的直觉，叫做修慧。可以说，一个人如果有了修慧的话，他的智慧就更不容易动摇了。因为思慧层面上的那种智慧，已经可以跟一般人形成的世间的那种认知和直接感受的东西对抗了。

很多人的智慧很浅，为什么？一吃这个好吃的，那点智慧就全没了。不是那智慧错了，是因为他那点智慧是闻慧层面的；这个东西的好吃，对于他来说，是生命亲切的经验，至少是思慧层面的。两个一对冲，那个佛法的闻慧不挡用。有了思慧就不一样了，面对境界能够摄得住。有了修慧，那就更有力量了，这个人有了修慧，就不容易被引转了。

（5）邪慧

“慧”这个字，有好有坏。因为就佛法的定义来说，在早期的定义，是通于正反两方面的，通于正邪两方面的。正确的智慧，当然是正智；还有不正智，还有邪分别，这些都属于邪慧。比如说，有的人以为有个造物主（我们就不说他是哪个宗教的，因为很多宗教都以为有造物主），以为这个造物主是万能的、是主宰的。每一天向这个造物主祈祷，因为经常这样祈祷，就相当于在修禅定。哪一天这个禅定现前了，他又在禅定里现见到了他一直祈祷的那个造物主，他因为受自己之前宗教文化形态的影响，于是他以后就形成了很难摧坏的邪见——这个世间有那样的造物主。这就是他的宗教经验啊！指向了真实吗？没有。但是因为基于那么稳定的定心，他的经验是非常鲜活的，对他就格外可信。基于定心的经验是非常鲜活的，就像一些濒死体验的人。说他当时那种经验是那样的鲜活，不是其他，就是因为他那个心的状态，跟一般的散心状态不一样，所以，他的经验是非常鲜活、非

常真实的，甚至比一般生活还真实。

那你觉得一般没有智慧的心，知见不够广博、不能够分别的心，他能知道哪个更真实吗？他能够知道那仍然是他心创造出来的吗？没办法。他只好相信那个是真实的，比这世间一切吃喝玩乐都真实，从此他成了那个宗教一个更虔诚的宗教士。他即便遇到佛法，你觉得还容易转变吗？

（6）闻思慧的重要性

所以说，修慧的坚固有好，也有不好，看他前面的闻、思慧的基础怎么样，所以闻、思慧的基础很重要。不要总看着那个最后无漏慧，或者是后面基于定的修慧，以为那才是实证。其实闻、思慧一样是实证，因为没有正确的闻、思慧，也就不会导致正确的修慧和无漏慧。

不要被神秘主义，主宰了自己修行的目光。这往往是没有深入修行的时候，对于佛法认识不够深的时候，容易犯的错误。踏踏实实地在闻、思慧上，下足功夫，下够功夫，获得正确的知见和慧，以及在这两个层面的体验（闻慧、思慧），然后后面的就稳（修慧）。在闻、思、修慧的基础上，因缘恰当的时候（无漏智慧的引发需要因缘），能够引发无漏智慧。资粮不够，就算有闻、思、修慧也引发不了无漏智慧。

这是说到慧证为核心的道路。简单跟大家说一说，你要说整个实证体系，那可太庞大。

31、如何理解“有为与无为”以及“世间与出世间”？

学员：师父，今天您讲“有为法实相，即是为无为法”，后来又讲到《心经》中“空不异色”的问题，感觉太深了，能否给我们讲一讲啊？

法师：“有为法实相，即是为无为法”，“如实知世间，即是出世间”，这是《大智度论》两句话，后来我给连在一起，讲了佛法修行的理和事。既然你们问到这个了，我就把这个展开稍微说一说。这两句话重要在哪儿啊？

如一般认知的，有为法就是有为法，无为法就是无为法；世间法就是世间法，出世间法就是出世间法。

什么叫“有为法就是有为法”？就是我们一直说的，像感觉到有一个杯子的自体一样，就是有这么一个杯子，我们就觉得这个杯子是自成自体的，当我们认识到这个杯子的时候，这个杯子是有它自体的。什么叫有它自体的？没有觉得它是依因待缘现起的，觉得它跟那个黏土，跟那个生产线，跟那个设计图，跟那些操作工人，都没关系。在我们的认知中，这个杯子是自成自体的，是恒常的，是不待于他缘的。

同样的，对于所谓的有为法这个大的概念，我们形成的是什么呢？有为法就是有为法，就像我们说杯子就是杯子一样，它背后就是，有为法是自成的，有为法是不待因缘的。无为法也是这样，也是自成的。

两个自成自体的法之间，其实是完全别异，没有必然关联。如果有为是有为，无为是无为，那同样的也就是，世间是世间，出世间是出世间，完全不搭界。

那好，请问，你如何从有为而契入无为涅槃？我们现在是有为的啊，你如何实现涅槃？涅槃是无为法吧，这个人最后的解脱是涅槃吧，如前面讲的有余依涅槃、无余依涅槃。如果有为、无为不搭界，请问如何涅槃？怎么可能涅槃？如果世间和出世间不搭界，请问你如何从有漏走向无漏，理论上可能吗？理论上就不可能。这就是这两句话非常重要的地方，它就说明了有为与无为之间的这种内在联系。什么联系？“有为法实相，即是无为法”，换句话说，离开了有为法，也没有独立存在的无为法。

什么叫“有为法实相，即是无为法”？就是说，有为法的本质，就是无为，就是性空，就是不可得。正因为这样，所以我们实现生命的内在革命，实现这种质的转变，是可能的。只要我们如实地契入诸法实相，那就是与无为相俱，所以涅槃是可能的！如果有为和无为打成两截，有为是有为，无为是无为，那可能吗？不可能啊！

一定要知道，没有离开了具体的有为法，而有孤零零玄妙存在的无为。为什么？如果那样，就是有为、无为打成两截，有为的永远是

有为，无为的永远是无为，不可能实现一个凡夫最后种种转变，得证涅槃这回事。换句话说（用术语说了，不说大白话了），如果有为法和无为法都是有那样自成自体的真实的话，涅槃不可能发生。这是刚才的话翻译成术语了，我也不能完全避免术语，为的是以后你们到别的地方听到术语，不要以为没听过这个法。

你问的问题，就是“空不异色”的问题。就是我刚才说的那句话啊，不要以为有离开了具体色法之外的性空，不要以为有离开了具体有为法之外的性空，或者无为。离开了，是不可能有的。如果离开了，有的话，那个无为就没用了。为什么？无为法之所以有意义，在于跟我们生命的涅槃、究竟的离苦得乐是一致的。如果它是一个与有为法完全隔别的无为，那不就意味着没用吗？

有用、没用，有价值、没价值，只对智慧生命才有意义。如果这个世间，这个宇宙，没有智慧生命，都是冷冰冰的星球，或者热乎乎的星球，撞来撞去，此生彼灭。请问：有什么好不好，有什么价值？所有的价值是基于生命的，基于有情的，基于导致有情的苦乐相关联的。

如果有一个离开了一切有为法，跟一切有为法都不搭界的无为，这个无为，对于我们生命没有价值。就像在一个宇宙内没有任何有情的生命迹象，那里的星球乱生乱灭，或者有秩序的运行，跟我们都没有任何关系。这个意思体会到了吗？以后一定要在这个上，有确切不可动摇的佛法智慧知见，不要再轻易被三三四四的这些说法给带走。一定要认识到这点：没有离开具体有为法的抽象的无为。事实就是：“有为法实相，即是无为法”，因此，“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”。这是修行的理。

下一个，正因为有为法和无为法的关系是这样的，正因为色、受、想、行、识与性空是这样的关系，所以我们想实现生命内在的质的改变，就变得很简单，只要我们去如实知见诸法就好。

什么叫如实知见诸法？我们能够作为凡夫位知见的诸法，是有为法还是无为法？有为法。无为是圣者才能够契证的。作为凡夫，我们缘不到无为，我们想象涅槃也是制造出来的关于涅槃法的意象，那还

是有为法。我们的想象，是不是有为法啊？我们凡夫只能缘有为。这一切有为法都是世间的，我们缘的就是这些世间的有为法。

难道我们凡夫就没希望了吗？当然有希望。我们的问题，不在于内心所缘的对象是什么，而在于我们对于对象不如实知，有错误的 B。所以，我们的解决之道，就是在一切世间生灭的现象上，如实知见。

“如实知世间”，然后正确的 B 产生了。正确的 B 是什么？无漏智慧，“如实知世间，即是出世间”。

为什么我们“如实知世间，即是出世间”？原理就是“有为法实相，即是无为法”，那么“如实知世间，即是出世间”就是我们的实践道路。

前者偏重说理，后者偏重说事。修行的理，修行的事。就这么简单两句话，够用了。

学员：听您这么说，那一般人认为的无为法，不就脱离存在了吗，不就跟世间打成两截了吗？

法师：它没办法脱离有为法，在一个玄妙的地方，用一种玄妙的方式存在，因为那样的无为没有意义。

学员：如果有为法是 B，无为法是 A，然后真相就是 $A=B$ 、 $B=A$ 。师父，这样理解可以吗？

法师：说到无为的时候，最后我说的是如实知见这件事。如实知见，发生在我们的认识中，到那个时候说 B、说 A 就勉强了。我曾经在讲经的时候用一个语句来描述过，那个时候，发生的是“如如智契如如理”，就是如诸法实相那样的智慧，与诸法的如实的本质，它们在一起。说到在一起啊，这还是很勉强。在一起就是两个东西在一起，所以很勉强。那个时候是离开了这个对立和统一的，所以说“一”说“多”都是错；是绝缘于寻思的，“言语道断，心行处灭，遍无所依，不示诸法”，所以你那个时候问它是 B、是 A，就不好说了，没有办法用语言确切地说。只能说，在 B 中没有错误了，如实知见了，生起了无漏的智慧；可以这样说。这个无漏的智慧，如果勉强说的话，就是对于 A 上没有发生任何错误。

“受想行识，亦复如是”那几句都是展开的，就是“受即是空，

空即是受，受不异空，空不异受”。你们今天听了这个，以后念《心经》，这五句要展开念，而且要观察、思择、确定。

学员：我们都知道《心经》，“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色”，后边跟着就是“受想行识，亦复如是”，就是说那“受想行识”跟前面那句一样，都重读一遍，“受不异空，空不异受；受即是空，空即是受”等等。

法师：是的，都读，不要嫌麻烦。单就文字上说的话，《心经》经文的表达更合理，文字上更简洁。问题是，当你修行的时候，你能“亦复如是”过去啊？不是要在一个一个具体现象上如实地观察吗？

你们还没有读过《大般若经》呢，同样的这个道理，它能够从“色”一直给你说到“佛十八不共法”，那中间有很多法，从“色受想行识”开始说，什么“五戒十善”，什么“三十七道品”……“菩萨”，把这些一路说上去，一直说到“佛十八不共法”。都是一个套路，反复重复。那是为什么啊？就是在教我们实践的功夫，具体地依义观察，那不是有一个“亦复如是”就能带过去的。

32、如何理解“一切贤圣皆以无为法而有差别”？

学员：师父，《金刚经》里的“一切贤圣，皆以无为法而有差别”，能不能再说一下。

法师：“一切贤圣，皆以无为法而有差别”这句话，其实本来可以从最朴实的角度讲。关于无为法，有一个佛教部派，说了三种无为，其中一种无为叫作择灭无为。什么叫择灭无为？因为烦恼被智慧灭了，就烦恼的寂灭说无为，也就是对于烦恼的断除。从这个朴素的角度来看，“一切贤圣，皆以无为法而有差别”就很好说了，因为不同的圣人，断烦恼的程度不同。

我讲过，声闻圣者的标准是什么？不是会不会飞，会不会变，会不会看，而是有没有断烦恼。如果有断了这样的烦恼，就承认他是初果圣人。初果圣人断欲界的三结：有身见、戒禁取见、疑。断了欲界的这三个烦恼，那就叫作初果。类似的，二果、三果、四果都是从断

烦恼边说的，阿罗汉是断尽三界内的所有的烦恼。断烦恼本身就是无为，是那个部派的定义。如果按照这个定义来说，那“一切贤圣，皆以无为法而有差别”这句话，从字面上就很好把握了：一切贤圣，都是因为智慧断烦恼的差别，而得以安立的。

当然，如果用般若的思想看，用一切法缘起性空的佛法真义来看，也没有能断的人，也没有所断的烦恼。今天讲了烦恼没有自性，这个意思大家应能够接受，这是从胜义的角度来看的。

从世俗谛来说，或者名言上说，不妨说这一切贤圣的这些差别安立，都是基于断烦恼的差别，也就是无为法的差别。这样就更容易理解了，也更朴实，所以今天我给大家说了一下这个。如果说别的呢，就是对于无漏智慧所证的浅深的问题，或者是说对于无为涅槃证入浅深的问题。