

传统文化典籍导读 10

# 金剛經 心經

导 读

主 编：  
谈锡永

导 读：  
谈锡永  
罗时宪

中 国 书 局





## 传统文化典籍导读

- 1/ 《杂阿舍经导读》
- 2/ 《异部宗轮论导读》
- 3/ 《大乘成业论导读》
- 4/ 《解深密经导读》
- 5/ 《阿弥陀经导读》
- 6/ 《唯识三十颂导读》
- 7/ 《唯识二十论导读》
- 8/ 《小品般若经论对读》（上）
- 9/ 《小品般若经论对读》（下）
- 10/ 《金刚经 心经导读》
- 11/ 《中论导读》（上）
- 12/ 《中论导读》（下）
- 13/ 《楞伽经导读》
- 14/ 《法华经导读》
- 15/ 《十地经导读》
- 16/ 《大般涅槃经导读》
- 17/ 《维摩诘经导读》
- 18/ 《菩提道次第略论》
- 19/ 《密续部总建立广释导读》
- 20/ 《四法宝鬘导读》
- 21/ 《因明入正理论导读》



ZWTS  
2007  
B94  
txy

佛  
文  
化  
典  
籍  
导  
读  
10

# 金剛經 心經

导 读

主 编  
导 读  
:

谈 锡 永  
罗 时 宪

中 国 书



3 1487 1562 0

## 图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化典籍导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,  
2006. 10

ISBN 7 - 80663 - 396 - 0

I. 传... II. 谈... III. 佛教 - 宗教经典 - 中国  
IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119297 号

## 传统文化典籍导读

谈锡永 主编

---

责任编辑: 涧农

出版: 

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京柯蓝博泰印务有限责任公司

开本: 880 × 1230 1/32

版次: 2007 年 1 月第 1 版      2007 年 1 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

印数: 0001 - 2000

书号: ISBN 7 - 80663 - 396 - 0/B·130

定价: 358.00 元 (全 21 册)

---

### 敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,  
当地新华书店售缺者可由本社邮购。

## 目 录

卷首语 .....	(1)
总序 .....	(2)
<b>《金刚经》导读</b> .....	(1)
别序 .....	(3)
<b>第一篇 导读</b> .....	(7)
一、“能断金刚”是本经重点 .....	(7)
二、在《大般若经》中的位置 .....	(9)
三、从“缘起”说般若 .....	(12)
四、四谛即是缘起 .....	(14)
五、了解缘起，须知二谛 .....	(15)
六、证缘起性空便是般若 .....	(20)
七、说空的三个层次 .....	(21)
八、“能断金刚”是断二障 .....	(25)
九、不是知识是修持 .....	(29)
十、全经结构及大意 .....	(31)
十一、设疑部分的脉络 .....	(38)

十二、般若的中观见 .....	(43)
十三、中土的译本 .....	(47)
第二篇 释正文 .....	(52)
附录 《能断金刚般若波罗蜜多经》 .....	(121)
<b>《心经》导读</b> .....	(161)
别序 .....	(163)
第一篇 导读 .....	(167)
前言 .....	(167)
第一章 解题 .....	(169)
第二章 释前助解 .....	(175)
第一节 引龙猛《中论》 .....	(175)
第二节 引弥勒《辨中边论》 .....	(175)
第二篇 释正文 .....	(180)
甲一、明能观智 .....	(180)
甲二、明所观境 .....	(181)
乙一、依四句以辨空性 .....	(181)
丙一、依色蕴以辨四句 .....	(181)
丙二、类余蕴皆有四句 .....	(183)

乙二、依六义以显空相 .....	(183)
丙一、依六义正显空相(空性之相) .....	(183)
丙二、依空相遣六门法 .....	(184)
丁一、遣五蕴 .....	(184)
丁二、遣十二处 .....	(185)
丁三、遣十八界 .....	(185)
丁四、遣缘生 .....	(185)
丁五、遣四谛 .....	(186)
丁六、遣智断 .....	(187)
甲三、明所得果 .....	(188)
乙一、正明得果 .....	(188)
乙二、引例证成 .....	(189)
丙一、正明得果 .....	(189)
丙二、举用叹胜 .....	(190)
丁一、长行广释 .....	(190)
丁二、举颂结叹 .....	(190)
附录 .....	(192)
唐梵翻对字音《般若波罗蜜多心经》 .....	(192)
摩诃般若波罗蜜大明咒经 .....	(199)
般若波罗蜜多心经 .....	(200)
般若波罗蜜多心经 .....	(202)
普遍智藏般若波罗蜜多心经 .....	(204)

佛说圣佛母般若波罗蜜多经 .....	(206)
薄伽梵母智慧到彼岸心经 .....	(208)
梵文《般若波罗蜜多心经》 .....	(210)
金刚经导读者简介 .....	(226)
心经导读者简介 .....	(227)
编辑委员简介 .....	(228)

## 卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

## 总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

### —

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应

成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

## 二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，

于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论，是为了修学的需要。所说证空性，如何去证空性呢？那就非依次第修学不可，那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时，实无“空性”可证，唯现证“乐空无二”，这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”，行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立，如是于中观始有“四重缘起”的观修，于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基，其旨趣所在，是这套丛书的基本观点。

### 三

理解佛家经论，宜由修学着眼。若离修学去理解，

则生疑惑。

以《楞伽经》为例。倘离修学，则会觉得其不纯，既非纯说“唯识”如《解深密经》等，亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑，向敦珠无畏智尊者（Dudjom Rinpoche）请开示。尊者只答一句：“《楞伽》说菩萨的心识，但菩萨亦由凡夫起修，是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示，才得叩开“如来藏”的大门，建立“了义大中观”见，亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门，无非只是心理改造，由凡夫改造为圣者，即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时，亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”，便即是心的行相，也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”，即是“圣凡心理状态”的分析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

#### 四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，

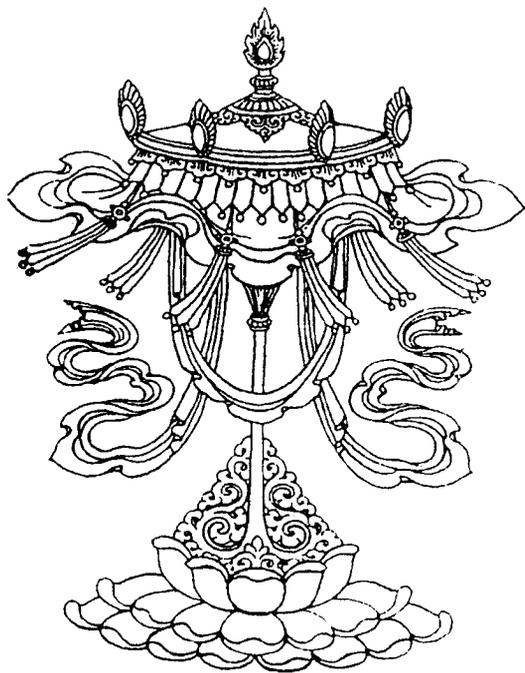
或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障 实为修道基  
所修亦不执 次第断毒尘  
是故佛因位 喻为金刚心  
顶礼诸圣众 洒我以甘霖

波錫社

# 《金刚经》导读





## 别 序

《般若》(*Prajñāpramitā*) 一系列经典中,《金刚经》(*Vajracchedikā*) 虽列为释迦于第九会中所说,但其成立却实比其他般若经典为早。一般看法,将之视为小乘向大乘过渡的重要典。

释迦说法,目的是为众生指示解脱的法门。求解脱即是从此脱离轮回,不再参与生死流转。要达到这个目的,必须摆脱众生的劣根性——执着。

所谓执着,即是坚持着一个概念,牢牢不放。例如“自我”(ātman),一切有情无不以自我为中心,由此出发,去判别事物的是非利害。

执着有两种,一为我执(*puḍgalātmaḡrāha*),一为法执(*dharmātmaḡrāha*)。

我执即是对自我的执着。对一切有形或无形的事物,在概念上均加以坚持,那亦可视为我执。例如认为有造物主,那便是执着于一无形事物的概念。

至于法执,一般指对哲理、原则等概念的坚持。即使是佛家所说的哲理原则,倘若坚持其概念,亦同样犯错。为什么呢?释迦举过一个很精辟的例子,如人乘木

筏渡河，既渡至彼岸，便应将木筏舍弃，不应背着木筏来继续上路。释迦所说的一切法门，其作用无非等于木筏，令众生藉此解脱，是故若执着于法，即是舍本逐末，只知欣赏木筏，却可能因此忘记了渡生死海至解脱岸的目的。

释迦的小乘弟子，对于我执都有不同程度的证悟，虽然有故事说，阿罗汉由灭尽定中起时，犹惊呼：“我在哪里？”足知其我执尚在，但实际上说“我”并不一定代表执着自我，说此阿罗汉有我执，未必没有讨论的余地。

然而对于法执，却是小乘弟子的通病。他们听释迦说法多年，说四谛、说十二因缘，一切都说得很有道理，而且这些法门的止观修习（如“四谛十六行相”等），的确能令他们有所证悟，如今忽然说，对这些法门不应执着，那就未免令他们惊讶。

所以大乘经典针对这种现象，释迦首先便须向小乘弟子说法如何断此二执，其中尤重如何断除法执。

因为我执可以引起烦恼，法执即是积累一大堆概念，是故亦说由二执可生两种障阻，妨碍解脱，是即烦恼障与所知障。断除二执，便即是断除二障。

用什么来断除二障呢？其法门即是般若。般若意为智慧，但却只指“出世间”的智慧。由般若智了解一切法的本体皆空（无自性，*ninśvabhāva*），因空即不产生执着，所以大乘初期传播的经典，即先说般若法门。

《金刚经》亦说般若，但他的目的却不仅限于此，而是正说用般若如何除二障，由是针对小乘行人的执着心态。经题标为“能断金刚”，即是说此经的功能在于“能断”人我、法我两种执着，亦即烦恼、所知二障。

大乘断二障说法，实令小乘行人惊怖。为什么连释迦所说的法都不应执着呢？为什么连成佛这个概念都不能坚持呢？如是种种疑问，都应该向小乘行人解释，本经即负起这种释疑的任务。读《金刚经》必须先了解这点，然后才能领会经旨。

附录唐朝义净异译的由罗时宪先生科判，便是循着“释疑”的脉络，来诠释本经法义，这是弥勒瑜伽行派（Yogācāra）解释《金刚经》的传统，自印度世亲论师（Vasubandhu）以来，直至今日，都用这观点释经。即是说，瑜伽行派认为，释迦是循着须菩提（妙生，Subhuti）的思路来说法，层层破解他心中的疑问。也可以说，是层层破解小乘行人的疑问。读者可参考科判，再读义净的异译，便能体会及此意旨。

但本经“导读”，则是沿用中观家的说法。中观家不循“释疑”的脉络来理解本经，原因是不想将本经局限于为小乘行人释疑。譬如有人学佛，并不先由小乘入道，那么，就未必有须菩提的种种心态。倒不如正说“缘起性空”，并由此破大小乘行人以至一般人都有的人、法二种执着。这样一来，涵盖面便广了一些，而且似乎也比

较跟现代人对机。

有意研读《金刚经》的人，不妨兼容并蓄，先理解中观宗的观点，然后才循瑜伽行派的脉络，将经文再消化一次。二者兼赅，则定能收融会贯通之效。

波錫社

一九九三年岁次癸酉初版序

## 第一篇 导读

### 一、“能断金刚”是本经重点

《金刚经》具名《能断金刚般若波罗蜜多经》(Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra)，为《大般若经》的一部分。

玄奘译《大般若经》，其第一、二、三会即分别相当于现存梵本《般若经》之《十万颂》(Śatasāhasrikā-)、《二万五千颂》(Pañcaviṃśatisāhasrikā-)及《一万八千颂》(Aṣṭadaśasāhasrikā-)。鸠摩罗什译之《摩诃般若波罗蜜多经》，则仅为《二万五千颂般若》之汉译。“摩诃”(mahā)的意思为大，此形容词用以指经，而非形容“般若”，因为经有大小，而般若则无大小之别。

般若(prajñā-)意为智慧。古人译经用音译不用意译，是因为怕读者误会，将此智慧当成世间法的知识，或聪明才智，而此般若，则实在是出世间法的智慧，亦即解脱的智慧。用现代音来读，“般若”一般读如“波惹”，与梵音虽未尽合，然而已经流行。

波罗蜜多(pāramitā)亦为音译，意思是“到彼岸”，

亦可意译为“度”，度即是渡。所谓“彼岸”，乃与“此岸”相对而言。我等六道众生，有轮回生死，是居于“此岸”，即流转于“生死岸”，而“彼岸”则为六道众生解脱后的“涅槃岸”。

所以就“般若波罗蜜多”而言，即是说，用此般若法门，便能超越轮回，而得涅槃。轮回与涅槃是佛家研究的两个重心，般若则为贯串这两个重心的绳索，由是可知般若法门的重要。传说释迦说法四十九年，即用了二十二年的时间来说般若，亦足见释迦对此法门的重视。

于说般若之前，释迦为小乘声闻众说“四谛”，为小乘缘觉众说“十二因缘”，所以小乘的经典记载，听小乘法者只有比丘、比丘尼。及至说大乘法，则除小乘比丘外，主要闻法者却是菩萨众，而且除了人之外，还有天人、天女、天龙八部以及非人等。例如鸠摩罗什译的《摩诃般若波罗蜜经》（与玄奘译的《大般若波罗蜜多经》名近而实不同，罗什所译，仅为玄奘译本中的一会，见后文说），在《序品》中，便提到听法的人有“菩萨摩訶萨”，当释迦放光后，诸天天人亦来听法，此即是一例。

为什么大小乘经典的听法者有所不同呢？主要是因为说法有不同的对象，菩萨发菩提心，以令六道众生皆得解脱为自己的责任，因此所闻的法便与小乘比丘不同。

菩提心的内涵，是大悲与智慧。因为具有大悲心，然后才会有度众生的愿力；于度众生时，却须具有出世

间的智慧，般若即是此种智慧。故当释迦说般若法门时，菩萨自然是闻法的对象；又因般若之用，为令一切众生解脱，因此法会的听众，便包括人以外的众生，作为示意。

可是《金刚经》一会却偏偏有所不同，听法者但着重提到小乘比丘——“与大比丘众千二百五十人俱”，只在经末《流通分》轻带一笔，“佛说是经已，长老须菩提及比丘、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”，以明此会除小乘比丘外，还有其他的听众，不过仍未提到菩萨。

这是什么原因呢？

原因很简单，即此会的说法内容，不像宣说其他般若义那样以大乘菩萨为对象，实仍以小乘行人为对象。

有此分别，即在于本经所说的般若，重点是“能断金刚”。也可以说，“能断金刚”即为本经所说般若跟其余各会所说般若的不同之处。然而为明此义，却须对《大般若经》有一整体的了解。

## 二、在《大般若经》中的位置

佛说般若，分四处十六会。处，是指说法的地点；会，是指说法的聚会。

第一会至第六会，以及第十五会，说法的地点在王

舍城灵鹫峰。

第七会至第十四会，惟除第十会，说法的地点在舍卫国祇树给孤独园。本经即为此处第九会所说。

第十会说法的地点不在人间，在他化自在天天宫。

第十六会说法的地点在王舍城竹林精舍。

唐·玄奘所译的《摩诃般若波罗蜜多经》，十六会全译，共六百卷，而姚秦·鸠摩罗什所译之《摩诃般若波罗密经》，仅三十卷，只属于十六会中的第二会。

十六会说法的内容，一般以一至五会称为“根本般若”，其余各会称为“杂般若”。

根本般若中，以第一、二会最为详细。可是第一会的篇幅太大，共四百卷，研读不易，因此一般多取第二会作为研究。龙树菩萨的《大智度论》，亦仅专门阐释此会，难怪罗什译经，仅以此会为重点——除此之外，罗什惟译第四会，称《小品般若波罗蜜经》，及第九会《金刚般若波罗蜜经》，即本经。

杂般若中，自然以第九会最为重要，它的篇幅虽少，于玄奘译的六百卷般若中，仅占一卷的篇幅，可是内容却十分独特，提纲挈领，述说般若的重点。由姚秦至唐代，此经共有六译。足见历代译师对此经的重视。

近代唯识大师欧阳渐居士，则将《大般若经》的内容分为五周，称为五周说法——即是佛说般若的五类事理。

释迦弟子中，舍利弗称为智慧第一，故释迦便因其所问，为说菩萨的智慧，以及菩萨的二谛，是为“舍利弗般若”。关于二谛，后文还要谈到。

释迦弟子中，须菩提称为解空第一，即最能了解释迦所说的空性理论。般若法门广说空性，故释迦便因须菩提之问，为说菩萨的解脱法门，开大乘修持之路，是为“须菩提般若”。本经为须菩提所问，即属于此周。

释迦为令人得闻般若即能生信，便因帝释天之问，为说般若种种福德，用福德来使闻法者生祈求之心，是为“帝释般若”。复因弥勒菩萨之问，为说般若深义，亦即其与观修有关之内义，是名“弥勒般若”，亦名“入甚深般若”。二者则合称“信解般若”，因帝释般若令人信，弥勒般若令人解。

释迦惟恐修般若法门的人久修中断，因此复说“不退转般若”。

释迦复说般若最胜义，明其为方便法门，因说“方便般若”，亦名“究竟地般若”。

本经既属须菩提所问，其内容自然以空性理论为主。故欲明本经，便先须对空性理论有一整体了解。本经虽列入杂般若类，可是由于它宣说空性，且宣说的方式跟其余各会不同，因此它的内涵，实在并不比根本般若的各会为浅。

### 三、从“缘起”说般若

欲明般若，先须说缘起。

释迦对小乘弟子说法，只谈四谛以及十二因缘，后来向大乘弟子说法，主题才涉及般若。表面看起来，般若似乎跟四谛及十二因缘是不同的法门，其实不然，三种法门都有一个共通的本质，即是缘起。

因此我们也可以这样说，释迦只是将缘起一法，用三种方式来表达。甚至可以这样说，释迦说法，看似法门无尽，然而归究其实，无非只是说缘起——尝有外道论师跟释迦辩论，外道说种种法，释迦都一一将之辩破，这外道因此问释迦：“我说的都不对，那么，你说的到底是什么法呢？”释迦回答道：“我说缘起（pratitya-samutpāda）。”

缘起是什么呢？

要回答这问题，须分两个层次，即佛家的所谓“二谛”。第一个是世俗的层次，称为“世俗谛”，亦即世俗层面的真理；第二个是超越世俗，能知事理究竟的层次，称为“胜义谛”或“第一义谛”，亦即胜解层面的真理。

如今先依世俗谛来说。

缘起，只是说宇宙间一切事物以及现象（佛家称为“一切法”）的生灭规律。释迦用一首偈颂来加以说明——

此有故彼有，此生故彼生；

此无故彼无，此灭故彼灭。

偈中的“此”，指的即是“缘”；偈中的“彼”，指的即是一切法。一切法的生起，要依赖生起诸法的客观条件而存在，这些客观条件便即所谓“缘”；当客观条件不复存在之时，此法即便还灭。因此缘起其实便是生灭法。

释迦提纲挈领，说明缘起的法则，似乎简单，但若持此法来作具体修证，那便相当复杂，因为说缘起似乎即是说因果，然而二者却实在有点不同。盖缘起为因果之理，而因果则是服从缘起法则之事。再质言之，缘起只等于一条定律，定律本身并不就等于现象。

释迦于解释缘起的时候，将“缘起”（*pratīyasamutpāda*）与“缘生”（*pratīyasamutpanna*）两个名词并用，而且用同一说法去解释，引致后人诸多揣测，纷纷为这两个名词作界说。实则释迦的本意，正用“缘生”来表示缘起现象，所以缘生本身便正等于因果。

修证缘起这生灭定律亦如是。为此，印度南方的《阿毗昙》建立二十四缘，《舍利弗阿毗昙》（*Śāriputrabhidharma*）建立十缘，说一切有部建立六因四缘。到了大乘唯识学者，化繁为简，只建立四缘，而中国大乘的华严学者，则建立法界无尽缘起，用以阐释纷纭万象之间一与多的关系。由此可见，同一缘起定律。

因立足点不同，可以形成许多学派，而且各有各的哲理。

至于龙树所传的缘起，则有四重法义，一重超越一重，由是尽超越缘起而现证般若，是为缘起法的究竟，亦即如来藏思想。关于这些，以其为甚深缘起，非在本经范围之内，可参考拙作《四重缘起深般若》一书。

#### 四、四谛即是缘起

释迦对小乘声闻众说四谛，四谛即是苦、集、灭、道。然而四谛法其实亦即是缘起法。

六道众生的苦，是果不是因；因是集，集是聚合之意，众生由于无明而造种种业，业力的聚合积集为因，由是生出苦果，并由是生生世世流转不已，是为轮回的缘起。

所以拿苦、集二谛来说，其实即是说众生的轮回，有集便有苦，集生则苦生。

因此欲还灭轮回，得到解脱，便须还灭此集，由是便有灭、道二谛。灭是果，道是因，因修道而令烦恼不生起，贪瞋痴等便无从生恶业，这便即是灭。是故灭、道二谛，其实即是涅槃的缘起。

轮回与涅槃，是研究佛法的两个重点，也可以说，除此之外便无研究佛法的目的，释迦初说四谛法门，即便把握着这两个重点。但如上所述，知释迦说四谛其实

亦是说缘起而已。——至于佛为小乘缘觉众说十二因缘，当然更是说缘起法，本文不赘。

然而，小乘的四谛与十二因缘，毕竟还是属于世俗谛，即释迦仍依世俗的观点，建立此世俗层次的真理。

## 五、了解缘起，须知二谛

从世俗的观点来看，缘起法很简单，以缘为因，由是生起诸法，诸法是果；当作为因的诸缘还灭时，依此而生的法便亦还灭。这道理似乎没有值得深究之处。

譬如种花，种子是因（依唯识名相可称之为“因缘”<sup>①</sup>）；阳光、露水、肥料以及土地亦是因（依唯识名相可称之为“增上缘”，增上即是加强之意）；由于种种因具备，此诸缘才能生起一棵植物，使之开花。这便是“此有故彼有，此生故彼生”。

当上述诸缘缺乏之时，例如种子本身腐烂，根本不具有正常种子的功能，则此花终不能开放。这便是“此无故彼无，此灭故彼灭”。

然而这看似简单的法则，若单从世俗的层次来讨论，却依然会引发许多问题——譬如说，我与无我、因果关系等等，在佛世时已是甚具争论的课题。

拿因果关系来说，与佛同时的外道，即有种种不同的看法，如数论师（Sāṃkhya）说“因中有果”；胜论师

(Vai śeṣika) 说“因中无果”；婆罗门中的吠檀多派 (Vedānta) 说“因果不二”。他们所说的因果法，便与释迦所说的缘起相违。

然而我们却不要因“外道”之名，便小觑了他们的哲理，外道其实只是佛法之外的哲学流派而已，他们的种种异说，若站在世俗层次，亦未尝不值得思考。

例如数论师说因中有果，其《金七十论》(Svārṇasaptati) 即有一颂来说明——

无不可作故，必须取因故；

一切不生故，能作所作故；

随因有果故，故说因有果。

这是立五项理由来说明因中有果。他们必须说因中有果，则是因为他们以“自性”(svabhāva) 为第一谛，由是支持“神我”的存在，在成立他们的哲理方面，关系相当重大。此“神我”为一恒存的实体，无论轮回、涅槃，都以“神我”作为承受的主体。这说法自然跟释迦所说的“无我”相反。因此若“因中有果”的说法能成立，也便等于释迦的“无我”说不能成立。

为此我们便须研究数论师建立的五项理由——

第一，“无不可作故”，是说若因中无果，则因不能生果，如从砂不能压出油；相反，“有则可作”，所以从花生便可压出油来，证明花生本就含有油这种“果”。由是推论，“神我”便能从“自性”生，也可以说，“自性”

中有“神我”，盖以自性为因，神我为果。

第二，“必须取因故”，凡欲得一物，必须先取“物因”。例如欲求酥酪，便必须先取牛乳，以牛乳为酥酪的“物因”。若不如是，则取水亦应可以得酥酪。今取水既不可得酥酪，由是知必须取因。

第三，“一切不生故”，若因中无果，则一切应能生一切，如由草砂石可得金银。今既无此种事（即一切不生一切），所以证明因中有果。

第四，“能作所作故”，譬如陶师准备好一切工具，用泥土制作土瓶。泥土是“能作”（具能作土瓶的性质），而土瓶则是“所作”（由泥土所作而成）。陶师为什么不用草木来作土瓶呢？因为草木跟土瓶没有这“能作所作”的关系。“自性”与“神我”有此种关系，因由自性可生神我，如由土可生土瓶，是故知自性中有神我，是亦证明因中有果。

第五，“随因有果故”，因的种类，必与果的种类相同，如麦芽必由麦种生。若因中无果，则果便不必随因，由麦种便可生出豆芽、谷芽。今既无此等事，故知因中有果。

上述数论师成立“因中有果”的理由，看起来亦很有道理，他们的道理，亦不违反释迦所说的缘起，所以若从世俗谛来说，未尝不可以成立。

我们再看看胜论师成立“因中无果”的理由。

第一，若说因中有果，那么，倘说泥土有土瓶的因，为什么人见泥土时，从来不会将泥土当成土瓶？既然如此，便可以说因中无果。

第二，没有人把泥土叫做土瓶，把线叫做布，是知因中无果。

第三，同一土块，可以做成瓶，亦可以做成砖，瓶不是砖，砖亦不是瓶，由此可见因中无果。

第四，若因中有果，则因果当同时出现，如今于时间上，因必出现在先，果必出现在后，因果既不同时，足知因中无果。

第五，一树可出多枝，是一因可生多果；多线才能织成一块布，是多因始生一果。这一多的关系互相矛盾，足知因中有果的说法不能成立。

第六，何故因的形状跟果的形状完全不同？如土块与瓶。

第七，如果说因中有果，一果则必只有一因，可是却时时见多因始能生一果的例子，如糖加米粉始能成饼；地水火风四大和合始能成此世界，由是可知因中无果。

如上胜论师建立“因中无果”的说法，实在不及数论师建立“因中有果”之精辟。但胜论师却非如此建立不可，因为他们认为宇宙由多元建立（恰恰跟创世主创世的思想相反，创世主只是一元、一因），既然由多生出一，则自然不能说因果为一，亦不能承认因中有果。如

上第七义，说四大成一世界，即是他们要极力维护的观点。

如果佛家仅建立缘起的世俗谛，则对上面两家的说法，都很难予以击破，因此必惟有胜义谛的建立，才可显出缘起法的特色。它既不昧因果，就不必靠因果之间的关系来支持自己的理论。

若从胜义谛来说，认识缘起，必须同时了解空性，是谓“缘起性空”。能够这样，才不会像外道及部分小乘行人，堕入因果现象的泥沼，为“因中有果”、“因中无果”、“因果为一”、“因果为异”、“因果同时”、“因果异时”等等问题所困。

前面我们亦曾说过，“缘起”不同“缘生”，前者为法则，后者则为现象，倘自困于现象的层次而不知法则（知事不知理），那么自然就会作诸多推论。如苹果坠地，便有诸般猜想，或说“四大”一定要归于土，或说是大地母神的呼召。诸如此类，可以引起玄思，可是一旦知现象之理时，对许多玄思我们便会哑然失笑。例如知牛顿的力学定律，则不但能知苹果何以会坠地，同时亦可解释跟苹果坠地之事表面似无关系的许多现象，因为万象归于一理。

因此外道如数论师、胜论师、尼干子、吠檀多等，以及部分小乘行人，实在只知“缘生”的现象，而且错把现象当成法则，才会纠缠于因果关系之中，由是建立

种种错误的理论，如“神我”等。知缘起胜义，便能将之一一击破。

## 六、证缘起性空便是般若

“缘起性空”，是缘起法则，亦是胜义谛。所谓“性空”，即是在本体上空一切见。——佛家所说的“性”或“自性”，都作本体解。

世俗的普遍错失，在于执现象为实有，因此便一定要为万象找出源头，例如宇宙如何创立，宇宙万象如何自成规律（如日月出没、潮汐等），结果便不能不归于一因或多因，如创世主、如大梵等。若胜义谛，则超离一切现象，直探本体，当对本体能了解时，则对一切现象便亦自能了解。

佛家用“空”来定义本体，并不是说本体空无所有，只是说一切法都无，永恒不变而且可以自在自存的本体。因此“空”的意思，只是说明一切法具变易性与非独立性而已。

整部《大般若经》所说的便全是“性空”，而且可以说是解释“缘起性空”。所谓“般若”，便正是对“缘起性空”这一法则能作实际证悟的智慧——然而却不是知识的层次。仅知“缘起性空”这种理论知识，只是学者而已，必须能具体修持，然后才能解脱，而能现证空性

者，则自当具般若智<sup>②</sup>。

释迦为小乘说四谛、十二因缘，轮回、涅槃诸法之后，接着便演说般若，可以说是逐层提高的说法，由现象的层面，提高到本体的层面。

龙树论师后来广弘般若，建立中观体系，便是对释迦这层意旨的发挥。无著论师继龙树之后，成立瑜伽行，并不是用以推翻龙树的说法，只是从另一立足点来阐释性空。藏地密宗建立“九乘次第”，有种种密法，看似目迷五色，其实亦只是修空性而已，一步一步，对自我以及一切客观现象加以观察，最后一步（如宁玛派的“大圆满”、噶举派的“大手印”）即是用般若观照。至于禅宗，所谓“顿悟”，所谓“明心见性”，其实亦无秘密，无非是当下即能对空性有所体认。

因此我们可以这样说，一切大乘行人，其实都只是修般若，只不过因角度不同，是故行持不同而已。

下面，我们试较详细地来阐述缘起性空。

## 七、说空的三个层次

在般若学者眼中，众生实在有两种颠倒。可以举一个浅显的例子来说明。

如天边的云，积聚成形，若指此形为实，说有狮有犬等在天空，那是一种颠倒。依中观家的说法，是名

“倒世俗”。犯倒世俗毛病的人，是为“有患根”。

有些人能知由云所成的幻像非实，可是却把那一片云执为实有，那又是一种颠倒，中观家名之为“正世俗”。犯正世俗毛病的人，称为“明利根”<sup>③</sup>。

所以月称论师在《人中论》里，有一颂说道——

妄见亦许有二种，谓明利根有患根。

有患诸根所生识，待善根识许为倒。

无患六根所取义，即是世间之所知。

惟由世间立为实，余即世间立为倒。

然而即使是“无患六根所取义”，看起来比有患根人的知见正确，可是毕竟亦只是“世间立为实”而已，并不究竟。

释迦说缘起，小乘弟子对缘起的体认，即落于“正世俗”边——

一般人根本不知道什么是缘起，因此执一切事物一切现象为实有，此即如执云所幻的苍狗为实，落“倒世俗”边。

可是小乘行人虽知缘起，他们却因缘起的生灭，但领略事物及现象为无常，此即如能知云所幻的形象无常，然而却仍未知此一片云亦非实，是故亦落“正世俗”边。

一定要知道云亦非实有，然后才能离世俗谛，知胜义谛。这即是般若的观照，亦即对“缘起性空”的体认。——因此我们可以这样说，对缘起但知无常，是世

俗谛，只不过层次高一点，是正世俗；必须知缘起性空，然后才是胜义谛。

所以谈空亦有三个层次——

如果认为事物到头终归断灭，金也空，银也空，到死何曾在手中，那便是倒世俗的层次。倒世俗的见地易陷于消极，但知还灭的一面，所以将空理解为虚无。

小乘依缘起法，将事物与现象作层层分析，由是知诸法无实体、无自性，即是正世俗的层次。所以他们分析自我，“我”只是色、受、想、行、识五蕴积聚而成的个体，故“我”实由众缘和合而生，众缘和合便非独立的存在，由是领略无我。

看起来，“无我”比“虚无”在层次上高了许多，但却依然不正确、不彻底。因为将事物与现象层层分析，并不能了达真相，亦不能藉此解脱生死。盖当作分析时，即使分完再分，始终会有分无可分的时候，那时，分析者便会执“无可分”为实有，且以为一切法皆依此“无可分”的实有而建立。小乘各部派解释“无我”都不彻底，即是这个缘故，详情可参考《异部宗轮论》及《大乘成业论》。

释迦说般若，即是为了令人能知缘起的究竟。若欲知缘起的究竟，必须先排除对“自性”的执着。这即是第三个谈空的层次。

倒世俗根本不知缘起，但从事物的还灭来观察；正

世俗虽知缘起，即知一切法皆随因缘生灭，是故因缘生则法生，因缘灭则法灭，然而却仅能知流转，即从事物流转的现象来作观察，可是对事物的本体却依然蒙昧。

正、倒世俗都不知本体，般若要阐释的便正是本体，指出本体空、自性空。总括其法义，我们可以这样说——

凡一切存在，皆由缘起；凡一切缘起，本体皆空，而无论世间法以至轮回，出世间法以至涅槃，都是缘起<sup>④</sup>。

然而所谓空，却绝非指缘起的作用力，而是指缘起的本质。其本质不独立存在，亦具变易，便名之为空。可是其作用力却实有，因此众缘和合才能生起事物与现象。由是说空便亦能不破坏因果。

因此《金刚经》便很强调“三句义”。例如——

如来说第一波罗蜜，即非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。

这三句，是肯定同时否定，并同时加以有条件的肯定。

“即非第一波罗蜜”，那是从本体上来立论，因本体空故说为“非”，若不这样否定，我们便可能执“第一波罗蜜”为实有，连“如来”都“说第一波罗蜜”，还会假吗？

然而“第一波罗蜜”的本体虽空，可是它却实有其用，因此如来不得不说，为了说，便须给它一个假名，

因此“是名第一波罗蜜”。

“是名”，即是“假名”，姑且叫它做什么什么。在叫的时候，宛然真实，可是这真实却必以性空作为条件，即是在性空的见地上，为诸法姑且立名。

能体会此“三句义”，便知“有”为缘起假名，“空”是对本体彻底的认识，空为彻底的空。知有复知空，便是“缘起性空”的涵义，亦即中道。

至于具体修证，则须知此“缘起性空”，应理解为“超越缘起而证性空”，因为一切法的“有”，实由缘起而建立，是故并非由缘起而成空，实由缘起而成有（缘生），要否定这个有，则必须超越成立这个有的缘起。这即是般若波罗蜜多的密义。这时候，所谓“中道”，便是于超越一重缘起而现证其空性的同时，成立高一层次的缘起有，此空有双运，即是中道。然而此已涉及实际观修，非本文之所及。

## 八、“能断金刚”是断二障

外道论师讨论因果，或说因中有果，或说因中无果，或说因果是一，或说因果是异，如是种种争论，便是因为不明“缘起性空”之故。既执一切法为实，则因固为实，果亦是实，以实法视因果，自然就产生许多疑问，作种种立论。倘如能知“缘起性空”义，则知许多论说

的立足点本身已错，是故立论亦错。龙树论师将这种种错误的立论，统称之为“戏论”——

能说是因缘，善灭诸戏论；

我稽首礼佛，诸说中第一。

对种种“戏论”，般若学者一一遮破，详见《十二门论》及《中论》，这两本都是龙树的著作。此外还可以参考龙树弟子提婆论师的《百论》，以及后来月称论师的《入中论》。

能破种种戏论，便自能把握般若的真实义，此犹如拨尽迷雾，则真相自然显现。

可是释迦说般若，却并非针对外道，主要对象还是小乘行人，欲令小乘行人知缘起，还须知缘起性空。特别是本经，名为“能断金刚”，所断者即特别针对小乘行人。——前面说过，般若十六会，惟此会特别以小乘为说法对象，即是此故。

小乘行人一致承认如来三法印：“诸行无常，诸法无我，寂静涅槃。”可是他们的承认仅根据自己的理解。对“诸行无常”体会得比较深，事实上，这亦比较容易体认，但对“诸法无我”的体认，见地已各有不同，一般来说，其“无我”的观念未见彻底，因此释迦便说般若来加以匡救。这是“能断金刚”的第一点。

小乘行人对四谛、十二因缘等法，但知法义，可是却未能了解法本身亦具空性，是故此往往执法为实。为

此释迦便说般若来加以清除。这是“能断金刚”的第二点。

第一点针对人，所以叫“人我空”；第二点针对法，所以叫“法我空”。不能“人我空”，则必仍有烦恼，是为解脱道上的“烦恼障”；不能“法我空”，便执所知为真实，是为解脱道上的“所知障”<sup>⑤</sup>。“能断金刚”便是断除这两种妨碍解脱的障碍。

小乘行人烦恼障较轻，所知障较重，因此本经便以所知障为断的重点。

从另一角度来看，因未能彻底了解“人我空”，故生种种妄想；未能彻底了解“法我空”，故生种种妄见。因此“能断金刚”便是断妄想与妄见。

一般人看这个世界，自我固然真实，张三李四亦属真实，以至花草树木、日月星辰皆属真实，这便是执“人我”为实，执妄想为真。他们将世间的知识学问视为真实，这便是执“法我”为实，执妄见为真。一有所执，便不能脱轮回生死。

佛家这种道理，其实十分深奥，即以世间法而言，亦倾向于积极与进取。世间的每一种事物或知识，只有一个时期的真实，这个时期的真实，会被另一时期的真实代替。能给代替，可见其实非真。然而若就其作用而言，每一时期的真实，却都有一个时期的作用，因此世界便不断在进步。有些人以为佛家断妄想与妄见是消极

与虚无，实在是很大的误解。甚至我们可以这样说，若有所执，反而会妨碍世界进步，例如哥白尼提出地球绕日，便要给判火焚，那便是中世纪教会的妄见，使世界倒退。

因此我们可以这样说，不但执着事物与现象有害，即使执着于世间的哲理，亦属有害。其实何止这样，便是对佛法生执着，亦同样有害。凡由妄相所生的妄见，统统有害。

是故“能断金刚”，便是断妄相与妄见。经云——

凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，即见如来。

这即是断取妄相，进而则断取妄见，经云——

若有人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。

连如来说的法都不能执着，一执便成妄见，是则更何况一切世间的聪慧与哲理，更何况小乘的四谛十二因缘。烦恼障即是妄相，所知障即是妄见，这两种虚妄十分难除，惟有用般若观照然后能断。所以“金刚”是用以形容般若，二障坚固，惟有般若的功能锋利始能将之断却，是故便说为“能断金刚”——二障惟“金刚般若”始能破，因西域有“金刚宝”，能断一切物，故用为形容。

本经所说，重在“断”，这即是它跟其他般若经典不

同之处。读《金刚经》，须先明此义，才知释迦于般若十六会中，何以惟于此会不正说般若，只一味遮拨（否定），因为遮拨即是断，妄相妄见都给否定掉，能起妄相妄见的妄心，便自然清净。现证了知一切虚妄的清净心，便是般若智。

## 九、不是知识是修持

本经内容虽重点在断烦恼、所知二障，但此二障并非知识层次，而是修持（实践）的层次。

佛学首重知见，所谓知见，即是知道什么是正见，什么是邪见。可是若仅知正见而缺乏实践，则亦不能解脱。

例如我们说，为二障所缠则不能解脱，始终流转生死，不脱轮回，可是若仅知道这个道理，亦并不能解脱生死，得无余涅槃。为什么呢？这点可以分两层来说。

就浅义而言，对般若——“缘起性空”的认识，可能仅落于知识的层面，将它当成解脱的真理，这就跟认识世界一切知识与哲理无异，是故同样不能解脱。

就深义而言，即使我们不但认识般若，而且知道连施設般若亦是缘起法，同样自性空，故对般若不生执着，亦一样不能解脱。因为用唯识家的说法，这顶多只是“自证分”上的认识，不生解脱的功能。

解脱必须靠修持，由修持来实际体验“自性空”的境界。这种境界不可言说，所以释迦对弟子亦不说自己证悟空性时的经验。等于我们吃糖，无法实际形容吃糖时的感受，顶多说，很甜，或者不很甜，始终说不出自己实际感受的滋味。

禅宗的修持最干净利落，只叫你参话头，当思路陷入死胡同时，参至无可再参，那时便会因偶然的触发，忽然证得空性，那便叫做开悟。禅宗公案中有许多开悟的故事，所述都只是开悟的过程，并不是开悟的感受。

密宗其实同于禅宗，只不过它安排出许多阶段，一步步打基础，直至最后，依然是修空性。目前世界各地都流行密宗，学密的人，觉得密法很宝贵。倘如知道密法之可贵，只在于它能引导我们修证空性，那态度便正确；若以为密法之可贵，在于它能使我们得世间财、得健康快乐、得本尊加持，那便是执着于法，一有法执，所知障便生，由此堕入妄见，那自然便不能解脱。

因此读《金刚经》还必须了解，“缘起性空”并非只是理论，而是我们要修持要体认的境界。换言之，光知道什么是般若还不够，一定要亲自去证认那个般若（知道什么是糖还不够，一定要亲自去尝那糖味）。

其实释迦在本经中所说的，亦正是这层意思，全经都是释迦对弟子须菩提开示的修证般若法门，并不是光说理论。于注释经文时，笔者当随文指出。如今且举

## —例——

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。

说布施应“不住于相”，那便即是修持。菩萨的修持是行六波罗蜜多（六种脱生死海、登涅槃岸的法门），即布施、安忍、持戒、精进、禅定、般若。本经虽谈般若波罗蜜多，却说布施波罗蜜多，那是释迦举例，修布施不住于相，当然修安忍、持戒等，以至修般若都须不住于相。如果照密宗的说法，那就等于是释迦在教授口诀，口诀是：菩萨修持须“不住于相”而修。

## 十、全经结构及大意

释迦说“能断金刚般若波罗蜜多”，实由弟子须菩提的三个问题引发——

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，云何应住？云何降伏其心？”

上引为鸠摩罗什的译文，亦是最为流通的译文。依译文，问题仅有两个，可是若据其他译本，则须菩提实

有三问。如玄奘译——

世尊，诸有发趣菩萨乘者，应云何住？云何修行？云何摄伏其心？

须菩提虽称“解空第一”，可是一接触到大乘法，便以为大乘菩萨的果位既跟小乘不同，修菩萨行便自应有不同的法门。释迦便因其所问，演说而成本经。

释迦先正面答复须菩提的问题，然后反复设疑，于跟须菩提的问答中，申明自己所答三问的义理。

由这观点，可以将全经正文分成两部分，一为正答，一为设疑。

先谈正答这部分。

须菩提的问题，实在亦有层次，问“云何应住（其心）”，是问发愿行菩萨行的人，应如何住心，才能不失菩提心；既具菩提心，应如何修行？于修行时，应如何摄伏其心，才能断烦恼障与所知障？

释迦答第一问：云何住心？

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。

这即是对菩提心的界说，发菩提心的菩萨当起悲心，发愿度一切众生，所答即申此意<sup>⑥</sup>。然而光有悲心还不

够，必须还有智慧，所以释迦便接着说——

如是灭度无量众生，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。

这便是以“缘起性空”的观点来说法。由般若观照，一切众生本体皆非实有，只是缘起幻相，是故若执幻相为本体有，便是不知缘起，因此便非菩萨。此由缘起而证“无相”即是智慧。

是故行菩萨行的人住心，须兼空、有两边。众生有幻相，有因缘和合的假体，所以须发心将之灭度，这是有的一边；灭度众生而不执众生本体实有，亦不执灭度法为实有，这是空的一边。

释迦答第二、三问：如何修行？如何摄伏其心？

复次，须菩提，菩萨于法应无所住而行布施……菩萨应如是布施，不住于相。（详见前节引文）

此答“于法应无所住而行布施”，便是修行；“不住于相”，即是摄伏其心。

如果综合三个问题的答案，即是菩萨应发菩提心度生，但不执众生为实有。这即是“人我空”，能断烦恼障；于修六波罗蜜多时，又不执法为实有，“于法应无所住”，这即是“法我空”，能断所知障。

这些答案，亦与“三解脱门”（空、无相、无愿）相

应。知人法空即是空解脱门，不住于相，即是无相解脱门，于法无所住即是无愿解脱门。藏密宁玛派祖师龙青巴尊者，说空、无二、无所得，便亦即此三重义理。

以上所答，其实般若之义理已尽，然而释迦却仍继续设疑，那是顺应着须菩提的心意，盖须菩提闻答之后，仍然心中辗转生疑。

我们再谈设疑这部分。

提出“设疑”这观点来看全经结构的人，是印度唯识学者世亲论师。他的论点，由玄奘弟子窥基介绍来我国，然而却似乎未受到我国研究般若的人（当时主要是“三论宗”学者）多大重视。原因可能是因为当时主性空的三论宗跟主唯识的玄奘学派有所争论，而且争论得相当激烈。甚至在印度本土，中观家跟唯识家亦有争论，传入中土的一些论著，如《掌珍论》（清辩论师造）、《人中观论》（月称论师造）等，便是中观家破唯识的著作。而《成唯识论》（护法论师等见地）、《瑜伽师地论》（慈氏菩萨说、无著论师述）等，其中亦有破中观家的论点。前辈论师既有争论，后辈学人便不能彼此平心看待。《金刚经》既为空宗的经典，空宗自然就容易忽视唯识家的意见。法执之害，于世法中亦可见一斑。

明代禅宗曹溪憨山德清大师，却独具慧眼，推崇世亲的说法，著《金刚决疑》，将世亲所提的“二十七疑”，

阐成三十二疑。禅宗本谈空，憨山有如此心眼，对后学大有裨益。

无论二十七疑或三十二疑，依笔者之见，其实可分成两部分，经文前半所设之疑，主要在层层破“人我”；经文后半所设之疑，则主要在层层破“法我”，前后皆有重点。

《金刚经》的经文，有多处看似重复之处，然而若能适当划分，便知完全是后半重复前半，而前后两部分，各自则永不重复。故其重复，笔者认为，即是释迦用同样的譬喻与较量来分说“人我”及“法我”的空性。若能这样体会，便不当视之为重复。

然而怎样才叫做适当划分呢？

经的正文开始，须菩提问释迦三个问题，已见前引。可是到了经文大约一半，须菩提又提出同样的问题：

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？

须菩提不是白痴，何以在提过问题，释迦亦说过一番道理之后，又单单重复这些问题呢？在《金刚经》中，这是一重疑问。

从前讲《金刚经》的人，提出解释，说此为须菩提的悲心，怕当时参加法会的人对问题不清楚，因此便重复问一次；亦有人解释说，问题虽同，而释迦所答却分两周，前周义浅，后周义深。

这些解释不能令人满意。笔者当年初读本经，便是相信了这些解释，可是却又不觉得前后两周有何深浅不同，因此便掉以轻心，觉得经文重复太甚，便对本经不甚重视。

民初江味农居士著《金刚经讲义》，用功甚勤，他根据古代的刻本和钞本来校对通行本，发现须菩提的第一次提问，实为“应云何住”，如今的流通本是弄错了，第二次提问，才为“云何应住”，他认为两问不同，意义亦有浅深之别。这意见，当时影响甚大，甚至今时仍有人依之而分全经深浅二周。

倘如完全根据鸠摩罗什的译本，江味农居士的说法很令人入信，可是若校以其他译本（详见后说），则他的说法便仍站不住脚。

有些译本，译文跟罗什一样，须菩提两次提问的文字相同。如玄奘译，两处都作——

世尊，诸有发趣菩萨乘者，应云何住？云何修行？云何摄伏其心？

陈·真谛译，亦两处都作——

云何应住？云何修行？云何发起菩萨心？

另外一些译本，两次提问虽译得不同，但却不见有什么重要差别。如元魏·菩提留支的译文，前问译作——

应云何住？云何修行？云何降服其心？

后问则译为——

云何住？云何修行？云何降伏其心？

也许最值得注意的，是隋·达摩笈多的译本，他的翻译方式是依梵文逐字来译，并不依汉文格式来造句，故由是可以知原本的梵文结构。他对前问之译，译为——

彼云何，世尊，菩萨乘发行住应？云何修行应？云何心降伏应？

后问则译为——

云何，世尊，菩萨乘发行住？应云何修行？应云何心降伏？

两译虽不同，但从不同处，却看不出如江味农居士所说的差别，而且甚至可能相反，于后问才是“应云何”，前问却是“云何应”。

因此笔者姑且提出自己的看法，“应云何住”、“云何应住”关系其实不大，须菩提两次提问，正是经文分脉之处，前周正文由须菩提的问题引起，后周亦由此引起，如此分划，便是所谓适当的地方。

读《金刚经》设疑部分，我们还须了解，释迦并非随口设疑，他其实是一路随着须菩提的心念来发问，正如一位好老师用问题启发学生，一边问，一边已知学生的心意，于是便针对其心意辗转提问。是故释迦所设之疑，有脉络，有连贯性。笔者当年误以为经文不但重复，而且散漫，便是因为不了解这重意思。

顺便说一句，笔者改变对《金刚经》的看法，正是

由于读了憨山大师的《金刚决疑》。又知憨山的观点源自世亲，因此便读窥基大师对世亲颂释的述意；由是始知般若与唯识二者的开合。他们其实是站在不同的立足点来说般若，空有两宗并非水火不容。

对于空有两宗的差别，或许可以举一个例子来说明。我们在白纸上挖一个圆洞，空宗便只谈这圆洞中的空洞，有宗则不然，他们是说圆洞以外的白纸，可是白纸说尽，显出的便依然是这圆洞。

因此研究般若，如果格于宗派成见，忽视唯识家对般若的诠释，并非有益，尤其有害实际修持，因为容易陷入错误的空见。

藏地密宗格鲁派极力推崇中观的理论，尤重月称论师的观点（即中观应成派），其修持的仪轨，亦完全配合中观，可是藏密大德却亦同时重视唯识，其仪轨亦同时跟唯识的意趣配合。大致而言，用唯识修“止”，用中观修“观”<sup>⑦</sup>，由此可见必惟对空有两宗融和，才是修持的正则。

## 十一、设疑部分的脉络

《金刚经》正文设疑部分前后两周，若不明其法义，可能觉得经文杂乱无章，但法义若明，便反而会觉得结构严谨。

我们且先看两周分野处的脉络。

释迦对前周须菩提的三问，其答如下——

所有一切众生之类，若卵生、若胎生……我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无边众生，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。

可是对后周须菩提的同样三问，释迦的答案却是这样——

若善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，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，即非菩萨。所以者何？须菩提，实无有法，发阿耨多罗三藐三菩提心者。

前周之答，至“无相”便止，后周之答，于说完无相之后，接着还答一句“实无有法”。如果知道释迦于前周主破“人我”，于后周则主破“法我”，那么，自然就可以理解二答何以有此差别。——此即设疑部分的两重主脉。现在我们再依此两重主脉，分别看其脉络怎样展开。

先说前周的设疑。

释迦于答过须菩提的三问之后，接着便说“若菩萨

不住相布施，其福德不可思量”，然后用四方上下虚空广大之不可思量来比喻。作比喻后，立即提出一个疑问问须菩提——

须菩提，于意云何？可以身相见如来不？

这个问题看似突然，与上文无关，其实不然，因为上文说“无相”，说“菩萨应如是布施，不住于相”，力破“人我见”，可是须菩提心中便因此生疑，菩萨以度众生为事业，既众生相空，是则此无相之因，如何能令菩萨得成佛之果？释迦因知须菩提的心念，便问他如来的身相。须菩提因此一问，立即领悟，实不可以身相见如来，那即是立即了解，佛亦无相，所以菩萨造无相之因，便亦能证无相的佛果。——也即是说，凡夫造有相因，是故得有相果，于是流转生死；菩萨必须修无相因，然后才能得无相果，于是寂静涅槃。

所以这一设问，实在是破“人我”的关键。有“人我”的执着，自然有相，若无“人我”，然后才能“不住于相”，由是证“不住于相”的佛位。

接着这关键性的破疑之后，以下的设疑，便只是释迦随顺须菩提心念的说法，于提破“人我”之外，当然亦有提到破“法我”，可是前者毕竟是重点。

当前周将结束之际，释迦又问——

须菩提，于意云何？可以三十二相见如来不？

这一问，跟开头的一问正好呼应，都是问如来身相。由此正可见前周的用意，是说无相。然而此一问亦非重复，这只是等于老师问学生的问題，于解释一番之后，再将问題加深一点来提问而已，此问已非问，只是表示告一段落。

于前周结束时，释迦则对须菩提说——

如来说一切诸相，即是非相；又说一切众生，即非众生。

真可谓反复叮咛，破“人我”见。

再看后周的设疑。

释迦于答过须菩提的三问之后，突然问道——

如来于燃灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？

前周问“如来身相”，这一回却是问“如来得法”，说于燃灯佛处“无有法”可得。其破“法我”执着的意思已很明显。然释迦对此点尚重复强调，故又说——

须菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

这即是说因缘所生的诸相本体固空，因缘所生的诸法本体亦空。连如来都无法可得，则小乘行人自不当执四谛、十二因缘法为实，菩萨亦不当执般若为实。故释迦严厉地说——

若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。

因为法无本体，故如来无所说法。这是从本体而言。若说我明明见释迦说了几十年法，那便只是现象。倘将现象当成本体，便是不解释迦所说的法义，故为谤佛。

于后周将结束之际，释迦于重申无相义后，复言——

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。

众生无相，法亦无相，释迦于此周重点在破“法我”已很明白。最后释迦以一颂作结——

一切有为法，如梦幻泡影，  
如露亦如电，应作如是观。

凡因缘和合而生的法，都是有为法，包括一切事物、现象，以至释迦所说的般若、四谛、十二因缘在内。故此颂可谓空尽所有的本体，所不空者，便是与有为相对的无为。然而无为即是涅槃，那是解脱者自证的境界，不可言说。

龙树论师在《中论》有两颂，正好说明有为跟无为的分别，颂云——

受诸因缘故，轮转生死中；  
 不受诸因缘，是名为涅槃。  
 如佛经中说，断有断非有；  
 是故知涅槃，非有亦非无。

全部《金刚经》的法义，实亦在于此。

## 十二、般若的中观见

释迦说般若，龙树则阐扬般若。龙树说般若的主要论著为《中论》<sup>⑧</sup>，是故弘龙树学者，在印度即称为中观派，与弘无著学的瑜伽行派，成为大乘两大系统。

前已说过，般若所破者为我执。这又可分为“人我”与“法我”二执。

一般来说，小乘学者但破人我，不破法我，因为他们执一切法为实有——《金刚经》之“能断”，兼断人法二执者即是因此。而且从大乘观点来看，他们所破的人我亦不彻底，是故“般若”便是大乘法门。

然而此法门却不易了解，唯识家有唯识家的见地，中观家有中观家的见地，且中观家亦分两派，即自续派（Svāntarika）及应成派（Prasāṅgika），此外还有主如来藏的“大中观”见，彼此见地皆不相同。

在这里，不想将大小乘诸家见地详述及加以比较<sup>⑨</sup>，只想依中观应成派所说，一述其对于般若的见地。<sup>⑩</sup>

先说人我。

外道说“我”，通常离色、受、想、行、识等“五蕴”，建立一离蕴的自我。如道家的三魂七魄、犹太教的灵魂、印度教的梵我等。此等建立，“我”皆不依五蕴而成。佛家不许此种建立。但各派之“无我”，在应成师眼中，所“无”皆不彻底，如唯识家建立自证分，应成师即视之为不了义（不彻底的权宜建立）。

应成师认为：可以有依五蕴假立的“我”，而且五蕴本身亦属假有。所谓“假有”，即是缘生，即是依缘起而建立之“有”<sup>①</sup>。

然而，若不知其为假有，而执此假的“我”为有，为实体，此即是人我执。

换而言之，当认为有“我”存在时，并未犯错误，但若一旦执此“我”为实体，即便犯错。这错误便即是人我执。所谓“实体”，无论离五蕴建立，抑或即五蕴建立（如唯识家建立自证分与证自证分），都同样犯错。

故“缘起性空”这一法则，须是彻底的空，不能于五蕴内外，建立丝毫不空的实体。

再说法我。

所谓法，即是一切客观事物与现象。可分为心法、色法、三世法、有为法、无为法等。心法是精神活动，色法是物质现象，三世法约过去、现在、未来而言，有为法通指世间法，无为法通指出世间法。

应成师认为，一切法皆依缘起而成有，当超越此缘起时，即现证其无自性。连一般认为不由缘起的“无为法”，应成师亦不承认。

是故涅槃亦是缘起法。释迦由降生以至入涅槃，都因“因缘”而有，即使取涅槃的刹那，亦不能脱离缘起。凡缘起都无自性，因此“无为法”亦无自性。

但应成师对一切法的空见，却并非断见。例如，“无为法”虽无自性，但“无为”却是实相。所谓“无为”，即是觉悟一切法自性空，而且能证人此空性境界。此境界即寂灭相，即涅槃相，即如如法性，即无为真如。其所证悟，便即用般若智。

因此，般若是智慧，亦是手段，亦是法则。就其功能而言，非般若不能证一切法空，故般若是智慧；就证悟过程而言，因用般若证人，故般若是手段；就所证的缘起法而言，能证的是般若智，故般若亦是法则。

但般若亦无自性，倘若因此智体锐利，能破无明，能断烦恼所知二障，便因而认定其为实法，那么，便亦同样犯错。

现在再回过来，详细一点说明，何以“无为法”亦无自性。

龙树说：“无有不从受，而名为法者。”即是说，凡称为“法”，皆是执受。一切法皆由缘起，缘起即是执受。可以举一世间法的例子来说明，人的建立由缘起，

即依众多适当的条件才能成立一个人。故人即有众多条件的执受，譬如空气，若不受空气，人即不能生存。

是故无论心法、色法、三世法、有为法、无为法，一称为“法”，都有执受。此即无为法亦由缘起，亦无自性之理。言佛由“无相因”得“无相果”者，此因果便亦可视为缘起。

可是“无为”却不同“无为法”。无为只是一种境界，是故不受诸因缘。

于经论中，有时亦将“无为”说成“无为法”。如本经罗什译即是。这一点，于理解经文时须加注意。这样做，亦无过失，因为将“法”当作境界解，亦即“法”字实有歧义。龙树所说者，则针对其本义而言。——我们因为用罗什的译文，因此亦用“无为法”这一名词，其义则实为“无为境界”，亦即指涅槃的寂灭相，佛证悟的如如法性<sup>⑩</sup>。

附带说一句，涅槃是“无为法”，亦无自性，亦由缘起，但涅槃的寂灭相却是“无为”，非缘起法。至于龙树所说的“不受诸因缘，是名为涅槃”，应成师认为，其所言“涅槃”，实即指涅槃的寂灭境界而言。

般若证一切法无自性，却不离于中道。若有所离，不陷于常见即陷于断见，是即非般若。龙树所说的“八不”——不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去，即中道义，亦即四重缘起超越义。

因此也可以说，般若的法则是“八不”。详细的说明，可参阅拙作《心经内义与究竟义》。

换言之，中道的般若，即以“八不”作为四重法则（但却不是本体），由此知诸法实相。——也可以这样说，诸法的实相，便是“八不”的实相，此实相须由不生亦不灭、不常亦不断、不一亦不异、不来亦不出等四重观修来现证。

是故凡有生灭、常断、一异、来去等对待者，便都是缘起法（通称之为“有为法”）。惟有诸法实相，才能绝对而无生灭等相对（此诸法实相，即是无为，修辞上亦可称“无为法”）。无相对者，始非缘起法，此亦即所谓“惟一”的如来藏思想。

因此，惟有涅槃的寂灭相，亦即《入楞伽经》所说的佛内自境界（如来藏藏识）才是绝对的。除此以外，便非实相。

研读本经，最好能以此中观见作为基础。

### 十三、中土的译本

本经在我国共有六种译本，依翻译时代先后，可排列如下——

《金刚般若波罗蜜经》 后秦·鸠摩罗什译

《金刚般若波罗蜜经》 元魏·菩提留支译

《金刚般若波罗蜜经》 陈·真谛译

《金刚能断般若波罗蜜经》 隋·达摩笈多译

《摩诃般若波罗蜜多经》之《能断金刚分》 唐·玄奘译

《能断金刚般若波罗蜜多经》 唐·义净译

上开六译，以罗什译本最为流通，因其面世既早，而译文亦流畅可诵。对持经的人来说，可诵这因素十分重要。前代高僧注疏本经，所据的都是罗什本，如姚秦·僧肇的《金刚经注》、隋·智顓的《金刚经疏》（天台宗后人刻此疏，则名为《金刚经智者疏》）、隋·吉藏的《金刚经义疏》等。唐代自六祖慧能以后，改用本经印心，因六祖自己即因闻人诵本经，至“应无所住而生其心”句，顿然开悟，由是禅门讲《金刚经》便成传统，凡所讲解注疏，亦用罗什译。仅唐代唯识家用玄奘译，因玄奘为中土唯识学的开祖。

平心而论，玄奘的译文最为忠实，而且严谨，如罗什“一切有情之类”，玄奘则译为“所有诸有情、有情摄所摄”，两相比较，足见玄奘翻译时一丝不苟的作风。故罗什译笔有如天马行空，而玄奘译笔则有如狮子踞地。

菩提留支及真谛的译本，似系取罗什译为蓝本，加以修订，俾更符合梵文原意，例如罗什译须菩提只作两问问佛，缺去一问，两本皆加补正，即是修订之一例。

而文字则类多与罗什相同。

达摩笈多译，仅依梵文逐字译出，未依汉文格式造句，所以有“大比丘众共半三千比丘百”、“两足洗”之类句子。此本不便诵读，但却可用来研究梵文原本的用字及句意。

义净译比玄奘译后出，可能因感玄奘译文欠流畅，而罗什译文欠信实，故乃重译。六译之中，其实以义净译为最佳。可惜未能流通，真令人有珠玉在前之叹。

今仍依罗什译，分段注释，取其流通。惟以义净译作为附录，以便比较。于注释时，以中观应成派义为主，间采唯识家义。至于未用“大中观见”来作诠释，则为避免读者一下子即入甚深究竟见，以妨其对空性的认知基础未稳，立即便入其深究竟见时，反易生错见。

## 【注释】

①这里只是举例，故依世俗。严格而言，唯识家仅许阿赖耶识种子为因缘。

②这只是一般的说法，若深说，则无所谓“现证空性”，此义甚深，详见笔者于余处所说，如《辨法法性论导论》、《心经内义与究竟义》等。

③关于正、倒世俗，中观自续派及应成派亦有争论。严格而言，惟自续派许建立此两种世俗。然其争论文，与这里

的引述无关。于《四法宝鬘》的“导读”中，将详细说及此点。

④此处所据乃中观家的外义观点。“了义大中观”则以涅槃为离四重缘起，由是现证如来藏。此可参考拙作《四重缘起深般若》。

⑤中观应成师对“所知障”另有定义。此处随顺通常说法。

⑥若究竟说，则当知菩萨心“周遍”义，此见于《入楞伽经》及《宝性论》。如来藏思想即依此而建立。所谓“周遍”，实为对时空的超越（见拙作《四重缘起深般若》），此时已不可但说之为“悲心”。

⑦每一阶段的观修过程，都可以说是：抉择→观修→现证→决定，所以，亦可以说，以中观为见，以唯识为道。

⑧然而龙树的《七十空性论》说四重缘起，《法界赞》说对甚深缘起的超越，实为其重要的论典，可惜其流行程度却不及《中论》。

⑨详见《四法宝鬘导读》。

⑩此处未说“大中观见”，详见《入楞伽经》及《宝性论》的导读。

⑪今人印顺法师，依缘起而建立空，恰恰与应成师相反，那是他对应成派的误解。然而，他却自许为应成派。所以对于这空有的问题，应参考月称以及宗喀巴的说法，不可将印顺法师的说法，以及其判教（虚妄唯识、真常唯心、性空唯名）视为正确。

⑫龙树于《大智度论》，言“无为”即是“有为”的实相，并不等于说“无为法”是“有为法”的实相。又言“无为法非因缘生法”，此即指无为的境界而言，亦即不受诸因缘的涅槃。

## 第二篇 释正文

【正文】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。

【释义】佛经通常分为三部分，即序分、正宗分、流通分。

经为释迦说法的纪录，然而却非说法当时所记。于释迦寂灭后，弟子结集，忆述各次法会佛之所说，其所忆述即成各经的正宗分。忆述的人为了证明自己的忆述有来历，便说出时间、地点、人物，以及释迦说一经的来由，此即为序分。于经结束时，又记述闻法大众对释迦所说法的信解，是为流通分。

本节即属序分。因其体例与诸经相同，所以又称为通序。

“如是我闻”，是述经者的作证：我听过这样的一次法会。

法会有时间，今不记具体时间，故笼统曰“一时”。

法会的地点在祇园，园在舍卫国（Śrāvastīpura）。然而舍卫国却实非一国，它是侨萨罗国（Kauśāla）的首都。侨萨罗国在中印度，分南北两国，北者都城即舍卫

国，玄奘译为室罗筏，具译则为室罗筏悉底布罗。

释迦当日率僧团住舍卫国，无适当住所，有名给孤独（Anāthapindada）的信徒，便向太子祇陀（Jeta）乞买其所居地以住释迦，祇陀要给孤独用黄金铺满其地作价，给孤独如言，于是太子便将地舍出。给孤独即在此建精舍，是为祇树给孤独园，即用他们二人的名字来命名。

比丘（bhikṣu）原意为乞士，即一边乞食，一边修行的人。除佛教外，当日印度还有其他的比丘，即其他宗教团体。故质言之，释迦亦是比丘。千二百五十人是常随释迦的小乘弟子众，他们都已证得小乘果位，故称“大比丘”，以示跟其他比丘的分别。

法会的参加者，其实不只这些大比丘。一般大乘经典，必于大比丘众之外，详记大乘菩萨众、天龙八部众、人非人等参加法会，本经只强调小乘比丘，正因为要强调此次法会主要是对小乘弟子说大乘法。

**【正文】**尔时世尊，食时着衣持钵，入舍卫大城乞食。于其中城中次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。

**【释义】**本节仍为序分。但因与诸经不同，故称为别序。

其不同之处在于，一般大乘经典记释迦说法，释迦

必先放光，大地作六种震动，于是诸天天子及天龙八部、人非人等，以及菩萨众、比丘众都来听说法。本经仅记释迦收衣钵、洗足、敷座，又记其乞食等，都只是家常生活，与余经所记截然不同。

禅宗的人对这节经文十分重视，因为“日用家常”便即是道，亦即禅不离生活之意，灵照禅师有一宗公案：

僧问：“点铁成金如何？”灵照反问：“还知点金成铁么？”这公案便正强调平常。——也可以这么说，放光地动，是点铁成金，释迦示人以不平常，因为不平常，凡夫才易生信解。这次乞食以至敷座，则是释迦示人以平常。为什么偏偏要在本会示现平常呢？因为本会说法是欲令小乘弟子得般若智，用以断我执、法执，既不执释迦身相，亦不执其所说法，因此便示之以平常，如来说法，亦只是一老比丘讲话而已。能见平常，便心无分别，因此妄心不起，能除妄相以及妄见。

经云“尔时”，即是那时。“食时”指应该乞食之时，玄奘及义净都译作“日初分”。古印度将一昼夜分为“六时”，日初分约相当于今之六时至十时。

僧团制度，平时穿安陀会（*antarvāsa*），说法加穿郁多罗僧（*uttarāsaṅga*），乞食或聚会则加穿僧伽梨（*saṅghāṭi*），三者通名袈裟（*kaśāya*），即杂色之意，因诸衣均由杂色方布联缀而成，仅有布块数目不等之别。

钵为乞食之器，具名钵多罗（*patra*），意为应量，即

大小与自己的食量相应。如此即不致因器小而乞食不饱，亦不致因器大而多乞，导致贪念。

**【正文】**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，云何应住？云何降伏其心？”

**【释义】**由本节起，入正宗分。

汉传佛教传统谓释迦说法，除说《阿弥陀经》外，都因有人问法而说，这叫做“无问不说”。问法的人，称为当机者。

本会当机者为须菩提 (Subhuti)，为释迦十大弟子之一，称为“解空第一”。须菩提意译为空生，又为善现。相传他出生之时，家中的金银财物忽然不见，故称为空生。其后七日，金银财物复现，故又名善现。

世尊，亦音译为薄伽梵，或婆伽梵 (bhagavat)。佛有十名号，总称为世尊。

如来 (tathāgata) 即十名号之一，意为能如真实的道理说法，所以弟子问法，都称释迦此名号而不称其余。

须菩提这段说话，先对释迦赞叹，然后问法。然而二者实有关联。

释迦对初发菩提心而未得道的菩萨，加以护念，使其菩提心不退失，对已得道的菩萨则加以嘱咐，令其精

勤作度众生的事业。须菩提欲问大乘法，所以对释迦作此赞叹。

罗什译本，须菩提只作两问，省去中间的一问“云何修行”，其实亦很有道理，因为两问与两赞叹对应。

“云何应住（其心）”，是对初机菩萨而言，即问如何令其安住所发的菩提心。“云何降伏其心”是对见道的菩萨而言，如何令其度生时烦恼不起，不致干扰菩提心。前一问与“善护念”相应，后一问与“善付嘱”相应。

菩萨必须具菩提心，若不具则不得名为菩萨。菩萨梵文为 bodhisattva，即能以菩提心令六道有情醒觉之意，故又译为“觉有情”。凡能发起菩提心者，便是初发心菩萨。即使凡夫发心，亦如是称谓。

菩提心以大悲心为基础，以般若为手段。即基于大悲心而度生，度生时则运用善巧方便。因此大悲与方便兼具，即是菩提心。举例而言，我们见到有昆虫被困于水，在水中挣扎，怜悯心因此生起，那便是悲心，于是用一根草将昆虫救起，那便是方便，如此便亦算菩提心。

然而菩萨所发的悲心广大，要度尽六道，其所用的方便又不是我们凡夫的智慧，是故菩萨与凡夫相对而言，称为圣者。

阿耨多罗三藐三菩提，译意为无上正等正觉。正觉是跟不觉与非正觉相对，凡夫迷而不觉，外道虽或觉而其见不正；正等是跟小乘发心相对，小乘虽有觉心，但

却不想平等度六道众生，是为不等、不正；无上是跟一般菩萨的“正等正觉”相对，一般菩萨未能至无上的层次，惟佛的层次可称为无上，即使凡夫发心，亦应以最高层次为目标，故称“发阿耨多罗三藐三菩提心”。

【正文】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。”

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。”

【释义】本节乃释迦答第一问：如何住心？六种译本中，惟罗什译“诸菩萨摩訶萨应如是降伏其心”，仿佛是答须菩提第二问。然而其余五译，均言“发心”、“生如是心”，是答第一问。实则释迦此答，先言大悲，再说般若，即是正说菩提心。大悲必须与般若双运，菩提心即应如是住。

大悲为愿力，菩提心即由愿力发起，但若不得般若智，则虽有大悲心亦不能令度生事业成办。为什么呢？

释迦在这里提出一个“人无我”的原则，倘若执我为实有，那么，一切众生的本体便亦都为实有，因为他们也是一个一个的自我，这样便是“有人相、我相、众生相、寿者相”。一着于相，烦恼必起，因为分别心必起，这样便令大悲心不能生起，由是即不能成为菩萨。

密宗有一个故事，说观世音菩萨一时忽觉众生无量无边，难以化度，自己不知何时始得成佛，于是便生烦恼。因烦恼故，头便裂为十份，阿弥陀佛立即予以加持，对观音说法，令其菩提心不生退转，于是观音分裂为十份的头，便变成十个面，加上阿弥陀佛住顶加持的一面，便成为十一面观音。这个故事，即是说菩萨一生执着，有人我的分别，便会生大烦恼。是故菩萨必须视众生如同自己，众生病，自己亦病，众生愚痴，自己亦愚痴，然后才可以令大悲心不退转，具度众生的意乐。

然而，怎样用般若为手段呢？那就是能观空性。观空性即是对本体作认识，自己的本体空，众生本体亦空，便是无人相、我相、众生相、寿者相，是名为“无相”。菩萨能如是作，即是作“无相因”。有因必有果，果位即是成佛，此果亦称为“无相果”。因为无相，所以虽灭度众生，亦实无众生灭度。

可以勉强举一个例来说明这层道理。如人类都受地心引力吸引，地心引力不会拣择对象，红黄黑白人种任何一类都无分别，正因如此，人类才不会觉得有地心引

力作用，若只吸红黄，不吸黑白，那么，地心吸力的作用必然一早就显现出来，不必等待伽利略作实验证明。这就是虽无相却依然有作用力，是故无相依然可度众生。反过来说，便是虽已发挥度生的作用，但众生却可无相。

龙树于《中论》中有一颂说——

以有空义故，一切法得成；

若无空义者，一切则不成。

这首偈颂，便正是说空性绝不破坏因果，而且恰恰相反，因果现象必须依据空性而建立。释迦此答“我皆令人无余涅槃而灭度之”，是说菩萨的悲心；“实无众生得灭度者”，是说菩萨能知空性的般若智。龙树所说的“以有空义故，一切法得成”，便正是释迦此答的脚注。

本节有一些名词须要解释——

众生（sattva）即指一切的生命形态。玄奘改译为有情，则指有情识的生命，排除了其外一些无情识的生命形态，譬如微菌、原生虫、一般植物。

从众生受生命的方式来分，依古代印度的传统说法，可以分为胎生，如人、犬等；卵生，如鸡、鸟等；湿生，如昆虫、青蛙等；化生，如蚕蛹化为蝴蝶等。

从众生的体质来分，可以分为有色、无色。“色”即是物质，有些生命形态有物质身，如人，如欲界天、色界天的天人；有些生命形态无物质身，如无色界的天人。

从情识活动来分，可以分为有想，如人类及一般六

道众生；无想，如无想天众生，外道修“无想定”，因此便生无想天；非想非非想，是“非想非非想处天”的众生，外道修不正确的定，以为到此处即是涅槃，释迦说，不是，因为他虽无粗想（非有想），但却仍有细想（非无想），故并非寂静涅槃。

经文所举，实包括一切众生而言。

释迦在这里说的“相”，其实并非指相状（现象），而是指自性。佛家常将性、相两词通用指性。故“人相”，即是人的自性，亦即人的本质。

罗什在这里只译人、我、众生、寿者等四，玄奘所译则较为详备，分为命者、士夫、补特伽罗、意生、摩纳婆、作者、受者等，是皆种种有情的异名。其实种种相，归根结底都只是“我相”，即种种众生皆有一个自我。

涅槃有二（唯识家则分四）：有余依涅槃，即已离烦恼，内心已得解脱，但身体还在，仍有身体上的痛苦；无余依涅槃，生死之因已尽，不再取轮回的果，所取的身亦尽，再无身体上的痛苦。

**【正文】**“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。”

**【释义】**本节乃释迦答第二问：如何降伏其心。

菩萨度生，是以六波罗蜜多（pāramitā）作为手段。六波罗蜜多即是六种解脱法门，分别为布施、忍辱（安忍）、持戒、精进、禅定、般若。今释迦所言，即布施波罗蜜多。

为什么释迦不统言六波罗蜜多，但只举布施而言呢？传统的说法，是说用布施来统摄其余。一者财施，即是布施波罗蜜多。二者无畏施，即令众生不生怖畏，这便即是忍辱与持戒波罗蜜多。能忍辱，自然不生冲突，众生就不受威胁；能持戒，众生亦自无怖畏，如令人戒杀，他周围众生的生命便自然安全。三者法施，即精进、禅定、般若波罗蜜多，因为三者都与法有关。能令众生闻法、思法、修法，即是法施。

传统的说法可以参考，但我们亦可以看成是释迦独举一例。因为后文释迦还谈到忍辱波罗蜜多，却不能说是用忍辱来统摄其余五者。

色、声、香、味、触、法，名为“六尘”，众生常因染此六者而生烦恼，故名为尘，取尘能污染之意。众生又执着此六者为实有，是故便受此六者缚束，不能自在解脱。

菩萨行布施，而不执着于六尘的境界，然后始名为菩萨。若行布施而希望别人因此感激自己，将来报答自己，则非菩萨行。这方面，佛家有“三轮体空”的说法，三轮即施者、受者，及所施之物，若能知此三者本体皆

空，则自能不生执着之心，而能不住于相而行布施，是故其心乃不住六尘，烦恼不起。释迦所言，实仍强调不住于相，不过举六尘为例而已。能不住于相而行布施，即是降伏其心之道。

**【正文】**“何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。”

**【释义】**释迦此语，是因知须菩提心中有疑而言。盖当时须菩提因释迦说到不住相布施，未免生疑，无相的布施何以能生福报？释迦因此便说离相之福更大。

**【正文】**“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。”

**【释义】**释迦以四方四维上下等十方之虚空广大，譬喻“无住相布施”所生之福德，亦如是广大。然则，何以用处空作为譬喻呢？此亦有说。

中国藏地密宗修法，必先修空观，即是先观十方虚空，然后于虚空中逐步生起本尊。必须要这样修，便是因为要令修法的人知道，一切现象实都由自己的心识生起，我们未观空前，对眼者分明是佛坛、墙壁，墙壁后面是山河大地，一旦观空，生起本尊，则眼前只有本尊，

而山河大地尽化为本尊的坛城，真是说变就变。是故修密的人若不明白这点，整天对着本尊的佛像念咒，亦可谓一无是处，跟外道巫师巫婆毫无分别。

释迦先令须菩提观“东方虚空可思量不？”

须菩提不会随便信口答：“不也，世尊。”他一定立即修空观，观想在自己东边的无尽虚空。他的东边可能坐着一堆罗汉，罗汉身旁是一堵墙，墙后有花木之类，可是当观空之时，心识已超越了他们的存在，一直往东面推，于是便体现到“东方虚空”，然后才答释迦曰：“不也。”这“不也”，是真真实实的体验，是修空观的观想。

释迦于是又问十方的其余九方，须菩提便像修密的行人一样，立时观十方虚空。然后再答：“不也，世尊。”

释迦这样做，便是令须菩提由修空观而知“无相”、“无住相”的道理。后来唯识家所阐释的，主要便是这重意义，即所谓“三能变”，亦即由识生起一切事物与现象的三种功能，详见《唯识三十颂》，此处不赘。但我们却必须了解，正因为万法皆由识变现，然后才可以由识修空。藏密修止观的理论，虽用中观见，实亦不废唯识的建立。详见宗喀巴大士的《菩提道次第广论》及《密宗道次第广论》，龙青巴尊者造的《四法宝鬘》更广采此意，予以提纲挈领的指示。

故释迦此问，用意并不只于形容福德之广大，其广

大，实由“无住相”而来。

**【正文】**“须菩提，菩萨但应如所教住。”

**【释义】**菩萨住心，应如以上所教，即不住于相，亦即观一切法的空性。

此句总结上文，答如何住心，如何降伏其心。重点在无相，故实说“人我空”义，由是断烦恼障。

**【正文】**“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，即见如来。”

**【释义】**释迦忽然问须菩提，可不可以由身相来认识佛，此问似突然而起，其实不是，只是因为当时须菩提心实有疑。

须菩提称为“解空第一”，当然很明白不住相的道理，然而须菩提却想：菩萨无相以度众生，是修“无相因”。菩萨度生得证佛果，佛则身相宛然，庄严具足，释迦亦说有三十二相、八十随形好，是则无相之因，何以能得有相之果？

释迦此问，即说佛亦无相，要认识佛，须知“诸相非相”。佛所示现种种相，本体亦空，即无一自性为定性

的“个体佛”。

相传有一次佛从忉利天下到人间，莲华色比丘尼想第一个见佛，于是化为轮王相，即是印度各邦首领，因其地位崇高，自然行在先头。及至见佛，佛对莲华色说：“你不是第一个见我的人，须菩提最先见到我。”

原来须菩提并未去见佛，其时他正在修止观，观诸法缘起。见法如见佛，故佛如是说。莲华色真可谓以身相见如来。

是故释迦一问，须菩提便立时领悟，不可以身相见如来，故成佛亦无相果。

佛有法、报、化三身。报身佛以及化身佛，其身亦属缘生，是故虚妄。惟法身佛，本体即是真如，不由缘生，住无为境。报身佛，如西方净土的阿弥陀佛身；化身佛，如当时的释迦；法身佛则凡夫不可见。

**【正文】**须菩提白佛言：“世尊，颇有众生得闻如是言说章句，生实信不？”

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。当知其人，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。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。”

**【释义】**须菩提生疑：释迦说无相因得无相果之法，

道理恐怕太深奥，如今释迦能令人领悟，若释迦不住世，恐怕便无人相信。

释迦因告诉他，不必担心，将来必仍有人了解法义，这是因为他广种善根的福报。

经文所说的“其人”，玄奘译作“彼菩萨摩诃萨”，是专指一人，应是指龙树论师。龙树生当佛灭后四百年间。

因有人能“闻是章句”，乃至“一念生净信”，即有人能弘般若，这亦是众生的福报。若众生无福，即无人能解此深义。

**【正文】**“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？若取非相，即着我、人、众生、寿者。是故不应取法，不应取非法。”

**【释义】**何以能知般若即有无量福德？释迦对此作两重解说——

“无复我相、人相、众生相、寿者相。”

“无法相，亦无非法相。”

此两解说，前者为空我执，断烦恼障，已见前说。后者所空为法执。二执空，福德无量。

今说法执。无论世间法抑或出世间法，都属缘生，

是有为法，本体皆空。若执为实有，是“法相”见。反之，若皆断灭之为无，则是“非法相”见，是亦法执，因为执空无断灭。

试以世间法举例而言，当爱因斯坦的相对论出现之后，牛顿的运动定律是有还是无呢？若说有，爱因斯坦已将之否定；若说无，则这些定律依然支配着我们的世界，例如机器运行，齿轮转动，即是靠摩擦力。因此认为有法不是，认为非法亦不是。

正确的观点，是视之为缘起，在某种场合，诸缘具足，相对论可以发生作用，例如太空的星际运动；在另外的场合，诸缘不同，相对论便失去它的作用，必须代之以牛顿运动定律，例如计算飞机的起飞速度。这即是无法相、无非法相。

能知缘起，便不为一切法所缚，是为“法我空”。法执既断，所知障亦无。

**【正文】**“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。”

**【释义】**于《中阿含经》里，有《筏喻经》，经中释迦譬喻，所说的法如筏，仅作为度至涅槃岸的工具，一登彼岸，便应将筏抛弃，不再背着筏走路。释迦所说的正法尚且如是，何况不是释迦所说的正法。

现在释迦仍引“筏喻”，可是法与非法的意义不同前

说。法是指一切法执，非法则指对一切法的断灭见。如前节释，若对牛顿定律生断灭见，则连机器都不得运行，若对相对论生断灭见，则宇宙飞船无法升空。因一切法都有其用（功能），然而却不能因其有用，便将其本质视为真实，是故应舍。

释迦所说的法，亦作如是观。

**【正文】**“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。”

**【释义】**释迦对须菩提的发问，是解释如来说法之疑。因为佛弟子很难接受连释迦所说法亦不应取的道理。

而且，释迦既示现此身，着衣持钵，乞食洗足，敷座说法，都是有相，是故他的成佛分明是“有相果”，然则释迦说“有相法”，又有什么不妥？

释迦因此问道：佛有所证果吗？佛有所说法吗？

如果有所证果，有所说法，便是因缘和合而生的有为法。若离缘起的无为法，便“皆不可取、不可说、非法非非法”。须菩提所答，便是这个意思。

不可取，是不可执着；不可说，是空性境界惟待自

已证悟，无可形容；非法非非法，是法的本体亦空，然而法却有其真实大用。

在这里应稍说明“无为法”一词。

佛所证悟，为寂灭相，即所谓涅槃。涅槃名无为，实际却不可称为“无为法”。因为凡称为“法”者，皆有所受，龙树言：“未曾有不受而名无法。”即“无”亦落执受之中。若有执受，自非佛所证之寂灭。

在这层意义上，“无为法”亦落缘起以有能所故，然而无为却不落缘起，因为无为只是一种境界，此寂灭的境界，惟佛能亲证。成佛云云，便是以般若智证寂灭相。由是并无独立自存、有自性可成的“个体佛”。

然而在文字上，“无为”跟“无为法”却常通用。此时“无为法”实即指“无为”而言，并非说其为“法”。因此通常说“无为法不落缘起”，实指“无为不落缘起”。

须菩提言：“一切圣贤皆以无为法而有差别。”此句义净即译为“以诸圣者皆是无为所显现故”，比较起来，义净译即较精确，因其用“无为”一词，而非用“无为法”一词也。

此处及下文随顺罗什译，仍用“无为法”一词，但读者当知，其意实仅为“无为”而已。且当知“涅槃名无为”，而涅槃却绝非“无为法”。若言“无为法”，则此词当解作“无为境界”始合。

经言“贤圣”，指佛与菩萨，与凡夫相对而言。

佛菩萨所证，皆无为真如，即领悟不待缘生的无为境界，亦即寂灭相，亦即无所执着的平等空性（无分别是为平等）。

然所证虽一，程度却有差别。佛觉证圆满，菩萨则觉证未圆。菩萨中亦随程度不同而有十地的差别。惟虽有差别，但证悟无为则一。故谓“一切圣贤皆以无为法而有差别”，或“皆是无为所显现”。

由于佛所证悟者乃“无为法”（无为），所以便说“无有定法名阿耨多罗三藐三菩提”，是即无“有因果”可证。“亦无有定法如来可说”，是即无“有相法”可说。盖凡有相便是有为，非贤圣所证的境界。

**【正文】**“须菩提，于汝意云何？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。”

佛言：“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。”

**【释义】**本节解释领悟无为法的人何以有福德。盖若不能彻底了解无为法，便可能以为无因果。拨无因果者罪大，尝有因此堕五百年野狐身者，禅宗谈空，每引此作为鉴戒。事实上，无为法只是非因缘所生法，并非排

除因果，故不排除福德。

龙树在《中论》有一颂说——

自知不随他，寂灭无戏论；

无异无分别，是则名实相。

这是说证悟般若实相的六个条件：（1）自知，诸法实相惟凭自己体验，如人饮水，冷暖自知。（2）不随他，不因他人所说而证，因为一随人说，所证即是妄相。禅宗有一个很著名的譬喻，有人用手指月，见者却以为那手指即是月亮。（3）寂灭，是超越生灭法的境界。一切生灭，都只是在时空中的妄相，能悟虚妄，知一切事物现象的本来空性，便能超越时空，脱离生灭。（4）无戏论，一切法都是戏论，即非真实，知一切法本体空，即是无戏论。（5）无异，去除了分别，千万不可又执于平等，因为分别心是执着，平等心同样亦是执着。视分别与平等无异，始能体证实相。（6）无分别，不以妄心分别诸法实性。

由龙树所说的六个条件，便知无为法实际上只是脱离缘起的缚束，故认为非由缘生，并非说没有缘起。如人不为枷锁拘系，不能因此说无枷锁，当然亦不能因此说其人即荷枷锁。

释迦谓受持此经的人，即使只受持四句偈，福德即多于用三千大千世界七宝布施的人，乃盛赞能领悟无为法的福德。然而又恐人对无为法生执着，是故马上一说

即拨曰：“所谓佛法者，即非佛法。”

一千小千世界为一中千，一千中千世界为一大千。一佛所化的领域，即一大千世界。三千大千世界，只是约言其多，不必执着数量释义。

七宝，指金、银、琉璃、玻璃、砗磲、赤珠、玛瑙。在佛住世时，印度人以此七者最为珍贵。

四句偈，古印度文体，以六音节为一句，如《吠陀》等。因此沿用下来，即以三十二音节为四句偈。此处只形容其少，非实指偈颂。因本经只两处有偈颂，若实指便呆。

佛言：“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。”意思是说，本经所宣说的是无为法。——前节已经说过，“一切贤圣皆以无为法而有差别”。

**【正文】**“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，是故名阿那舍。”

“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。”

【释义】释迦于前面说无相可住，本来只是说“人我”，但说“人我”却一定会牵涉到“法我”，因为无论凡圣，都会因人执法，同时亦因法执人。

举例而言，一位建筑师很难没有“法我”见，这明明是我设计出来的建筑物，花了我很大的心思，你怎可以说我的心思无实体。这便是因人而执法。

同样，这位建筑师亦很难没有“人我”见，我从业若干年，盖了多少有名的建筑物，你能够说我没有实体。这则是因执法而执人。

凡夫如是，即已证小乘四果的释迦弟子，亦必有同样的疑问。明明说“证得须陀洹”，便是有能证须陀洹之法，何以忽然却说，“一切贤圣皆以无为法而有差别”，用“无为法”三字，便将须陀洹一生修证之法轻轻扫却，是故难免因此生疑。

故释迦由本节起，说无为法。亦即申明前节所说

“所谓佛法者，即非佛法”之义。

小乘四果为须陀洹（srotāpatti）、斯陀含（sakrdāgāmi）、阿那含（anāgāmi）及阿罗汉（arahat）。

须陀洹谓已入涅槃之流，但欲界思惑未断，故名“入流”。斯陀含于欲界九品思惑已断前六品，尚余下三品未断，须一往天上、一来人间断之，故名“一往来”。

阿那含已尽断欲界九品思惑，住色界四禅天，不复来人世，故名“不来”。

阿罗汉已证无生法忍，生死已断，故名“无生”。

依世俗谛言，小乘行人有四果可得，亦有得证四果的法门。——正如前举那位建筑师，有他的许多设计（法），使他得“建筑师”的地位（果）。但若依胜义谛而言，小乘只是住有相因，得有相果，并非究竟解脱，必须彻知空性，然后始登涅槃岸，这即是无为法。

是故四果的本体实空，名入流而实无所入，名一往来而实无往来，名不来而无不来，名无生而实无无生。此皆就对四果作本体观察而言。

四果本体皆空，则得证四果的法，其本体亦空。由是显出，只有无为法才契实相。读者在此必须知道一个重要的概念，一切有为法皆是缘起，惟无为法非缘起。缘起故空，故谓无四果、无四果法。也即是说，释迦是站在缘起的角度，以缘起观点来空小乘四果，却并非否定这四种果位。——若如是，那是拨缘起法的因果，连

释迦都要堕野狐身。

须菩提之答末段，是拿自己作为举例。阿罗汉一执自我，即非阿罗汉，是故他亦不执“得无诤三昧人中最第一”、“第一离欲阿罗汉”等称赞。因为一执便犯两重过失，既有我执，亦有法执。

无诤，诤即烦恼。三昧，即定。阿兰那行（aranya）又译为无诤住。离欲，亦即离诸烦恼之意。

小乘修第四静虑，即依阿兰那行，止息众生烦恼诤。所以他们将入城邑乞食，必先入定观察，入城会不会引起别人的烦恼（如贪瞋痴等），如果会，便宁愿不去。这个规矩，是因为歌舞妓曼殊沙华私恋阿难尊者而制定，为人私恋，即是引起人的烦恼（贪欲）。

**【正文】**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。”

**【释义】**释迦既以小乘作例，说无为法，于是更举大乘菩萨作例来说。

修菩萨行者，有三事业，一者闻思修法，二者庄严佛土，三者成法性身，本节是说闻思修法。

释迦过去世修菩萨行时，曾以五百金钱买得五朵金色莲花，用以供养燃灯佛，于佛所经路上，有一泥洼，菩萨便伏在地上，散开头发，让佛踏他的头发而过。尔

时燃灯佛为大众说法，菩萨闻法已，立时由第七地证入八地。燃灯佛当时曾作授记，于未来世当得成佛，名释迦牟尼。

释迦拿自己的经历来举例，极为严肃，与前问“可以身相见如来不”呼应，使人法二执俱破，烦恼所知二障俱断。

说于燃灯佛处无法可得，是进一步说明“一切贤圣皆以无为法而有差别”，不惟小乘所修是有为法，即菩萨所修亦有为法。有为法缘起性空，因此当日他修菩萨行时，“在燃灯佛所，于法实无所得。”

**【正文】**“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。”

**【释义】**菩萨庄严佛土，已包括救度众生。众生所处的世界，称为五浊恶世，悉由众生的共业所造成。若于佛所行化的处所，能化浊恶为清净，则必先能度生，至少亦必须令众生作善业，然后才有得净土的共业。故化浊恶为清净即是度生，即是庄严佛土。

然而庄严净土却不是只求七宝池、八功德水、黄金为地、昼夜六时雨天曼陀罗花等等外相。外相庄严依然

有相，一切相皆由识显现，故非真实。笔者到纽约，便有一个感觉，若与夏威夷相比，纽约可谓五浊恶世，而处处鸟语花香的夏威夷便是净土。但即使将纽约改变成夏威夷的面貌，然而人的内心却不改变，则鸟语花香亦依然是五浊恶世。由此领悟，外相庄严并非究竟，菩萨惟修内证庄严，始为成办佛土庄严。

释迦此答，实指一切外相庄严都有所住，有尘境可住便非真实。

此答系答菩萨第二种事业，然而千里来龙，到此结穴，此答亦正答须菩提“云何应住（其心）”之问。前答教以无人相（无我），一路引申至无法相（无法），今则说到菩萨的功德事业。菩萨内证无为法，则既无少许有为法可得，亦无有相功德事业可以成办，因而便“应无所住而生其心”。一有所住，即是有相，功德事业便皆非究竟。——有如久住纽约的人忽到夏威夷，可以于午夜在海边喝咖啡，了无畏怖，风景人情皆美，但却只是转换了环境（相），并非解脱，并非究竟。

六祖慧能当日闻人诵本经，至“应无所住而生其心”句，立时开悟，可谓内证庄严。他依然住在一间破陋的小客栈，但净土由其一心流出。所以住纽约的人亦可以修菩萨行，成办佛土功德庄严事业。禅家说“火坑中有青莲花”，即是这个意思，青莲并不只在西方净土阿弥陀佛的世界。

由本节经文开始，正式出现“三句义”，即“庄严佛土者，则非庄严，是名庄严”。后文作此“三句”句法的地方很多。诸家对此三句有颇多不同的解释，依中观家的见地，此三句应如是解——

庄严佛土者 缘起

则非庄严 缘起性空 胜义谛

是名庄严 缘起假名 世俗谛

关于“三句义”，已于“导读”指出，此处不赘。

**【正文】**“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。”

**【释义】**菩萨一旦证悟空性，即得法性身，殊胜庄严，非凡夫所能见。今释迦所说的“大身”，即是指菩萨法性身而言。是修菩萨行的第三种功德。

须弥山，玄奘、义净皆译为妙高山。佛言，一小世界的构成，为一日、一月、四大部洲，其中央有须弥山，海拔四万二千由旬，七宝积聚而成。

须菩提所答，依罗什译较难明，义净译云：“甚大，世尊。何以故？彼之大身，如来说为非身。以彼非有，说名为身。”此则将“大身”与“身”分说，较易明了。

到这里，已由小乘四果的空性，说到大乘菩萨功德事业的空性。——开经由无人、我、寿者相说起，至须

菩提亦以无人、我、寿者相作答，明所破着重于我执。于是总结出一句“应无所住而生其心”，然后继说菩萨事业如此。经文结构，层次井然。

密宗盛行，靠三者吸引信众：一、法；二、庄严；三、人。一、法者，强调所传的密法如何殊胜，如何难遇；二、庄严者，道场必求华丽，五色缤纷，幡幢遍树；三、人者，谓传法的人如何稀有殊胜。那便恰如释迦所说，有法可得否？有地可庄严否？有殊胜身否？

一切密法，都是逐步开发般若智。修金刚诵、宝瓶气，以至修拙火明点，生四空四喜，修乐、明、无念等的圆满次第，目的一概如此。至于修本尊生起次第，更只是修止观，由止观而得定慧，最后得到解脱。因此若执法、执庄严、执人以学密，而传法者又以法、以庄严、以人而沾沾自喜，甚至有因自己座下弟子有名衔学位便引作宣传工具，如此师弟传授，真如一盲引众盲，终身困于有为法中，与外道可谓无二。密宗的危机恐怕即在于此。故执法以为强胜、执庄严以为信因、执人以为稀有者，无论师弟，希望都能了解，菩萨于佛所无法可得、无佛土可庄严、菩萨大身亦是非身。能知三义，然后修密才有正确目的。

【正文】“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。”

【释义】这类经文的性质，习惯上称为“校德”或“校量”。如前用十方虚空等，都是一类，今则作甚深校量。

为什么说是甚深呢？前文说布施，仅用满一三千大千世界的七宝作为校量，今则用满无数三千大千世界的七宝。

经文的意思是说，恒河中有无数沙，假如复有无数恒河，其数目与恒河沙数相等，这些恒河又各各有无数沙，沙的数目多不多？如今有人，就用七宝布满这样多数目的三千大千世界作为布施，得的福报多不多？若有人能受持此经，以至仅受持四句偈这么少的经文，比那布施七宝的人福德更大。如此譬喻，十分生动。

其余随文易解。

【正文】尔时须菩提白佛言：“世尊，当何名此经？我等云何奉持？”

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，则非般若波罗蜜。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。”

【释义】释迦说法，当机者当其宣说一法的大意之后，依例必请问法门名义，以及受持法门的方法，许多大乘经典都是这样。

本会以须菩提为当机者，即与佛问答的人。故依例请示。

《金刚般若波罗蜜》之名，依玄奘及义净译，应为《能断金刚般若波罗蜜多》，意义较为完整。

玄奘译，本段有“三句义”的句法：“如是般若波罗蜜多，如来说为非般若波罗蜜多，是故如来说名般若波罗蜜多。”罗什译虽少后一句，其实涵义相同。

【正文】“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。”

【释义】此处突然说三千大千世界微尘，其实是拿

“微尘”与“世界”比较作喻。与前面的各项较量不同。

因为上文须菩提答：“如来无所说（法）。”释迦恐人因此陷入断灭，遮拨一切法为无，所以便就我们近身的微尘与世界作喻，用“三句义”来分析何谓空性。

微尘量小，世界广大，就相状而言，截然是两回事。然而若依缘起，则微尘与世界同样是因缘和合而生。缘生，故非独立，故具变易，是故小如微尘者，本体固空；大如世界者，本体亦空。空不是无，故绝非断灭。微尘与世界，都有他们自己的功能，故有假名。

于宣说经名之后，插入此段，绝对不是闲文，因为于空“人我”、空“法我”之后，必须补足“空”的定义，然后始为周详。

然而亦有转一层义释此段经文者。中观家或以为这是“分析世界成微尘”，都无本体。禅家则说，若以微尘观，则满目尘境，万象森严；若以世界观，则一道虚间，真空冥寂。唯识家则说，世界喻财施，微尘喻多烦恼，故释迦本意实云：持法虽少，所生福德则多；财施虽多，却反增烦恼，此乃合前较量意而言。诸家所说，亦可参考。

**【正文】**“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。”

**【释义】**前面已经问过，可以身相见如来否？如今又

问，可以三十二相见如来否？两问似乎重复，其实不是。

前面谓佛是“无相果”，是故可以修“无相因”得之。但现前分明便有一个佛，在说般若波罗蜜多法，因此须菩提未免心中有疑，前说的法身佛无相，毫无疑问，但眼前的佛，何以能说为无相呢？

释迦知须菩提心念，是误认化身佛为如来真实相，因便有此问，以释其疑。

须菩提因佛一问，了知三十二相亦是假名，故答。

三十二相者：（1）足安平相；（2）千辐轮相（谓足纹）；（3）手指纤长相；（4）手足柔软相；（5）手足缦网相（手指足趾间有缦网连结）；（6）足跟满足相；（7）足趺高好相（足趺即是足背）；（8）臄如鹿王相（臄即小腿肚）；（9）手过膝相；（10）马阴藏相；（11）身纵广相等身（张两手，长度与由头至足同）；（12）毛孔生青色相；（13）身毛上靡相（每一汗毛皆右旋向上）；（14）身金色相；（15）常光一丈相；（16）皮肤细滑；（17）七处平满（两足下、两掌、两肩窝及项中，平满无窝）；（18）两腋满相；（19）身如狮子相（指其威严）；（20）身端直相；（21）肩圆满相；（22）四十齿相；（23）齿白齐密相；（24）四牙白净相（四牙指四犬齿）；（25）颊如狮子相；（26）得上味相（无论食何物，皆成无上妙味）；（27）广长舌相；（28）梵音深远相；（29）眼色紺青相；（30）睫如牛王相；（31）眉间白毫相；（32）肉髻相。——以上

依《大智度论》。

**【正文】**“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。”

**【释义】**这里的校量用“身命布施”，与前用七宝布施比，自然福德更胜，然仍不及受持本经或为他人说本经的福德。

既举化身亦非真实，随即便举“身命布施”，有总结“人我空”的意味。

**【正文】**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。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。”

**【释义】**本节重点在末二句：“离一切诸相，则名诸佛。”

前释迦既问：“可以身相见如来否？”破法身佛有相之疑。今又问：“可以三十二相见如来否？”破化身佛有相之疑，故须菩提顿时领悟“离一切相”义。由是感极而泣，觉此法难得，深义难以领会，由此便因释迦前面说过，佛灭五百岁后有人具大福德，能信持此经，遂赞此人第一稀有。何以稀有？因为他能了解无相深义。

本经前周重点在破无我，于此可见。

**【正文】**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，即非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。”

**【释义】**第一波罗蜜，即般若波罗蜜。

般若即是缘起性空。佛说缘起，为一切外道所无。因为法深，故闻者便易生惊怖，以至畏法。这亦可以分几个类型来说——

一般凡夫执自我为实有，因此畏惧自我给否定掉。

一神论以及多神论者，畏惧神无实体。因为偶像一旦破灭，许多论说便无从立足。如上帝造物等。

二元论以及多元论者，畏惧所立的“因”被破，如婆罗门的“梵”，为宇宙及自我之因，若说“梵”无自性，则一切皆破，连他们认为人死归于大梵的自我亦灭。

唯心论者，则畏惧“心”无自性。

只有“缘起性空”，能不坏一切因果，建立一切事物

现象，而不执一切事物现象为实有，是故为“第一波罗蜜”。然而般若本体亦空，故佛亦说“非”及“是名”，恐人空一切法而执着于般若。

【正文】“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，应生瞋恨。

“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，即非众生。”

【释义】般若是修行证境，不徒然是理论，所以释迦在本节立即教授修行。

前已说过布施波罗蜜，所以现在便拿忍辱波罗蜜来举例。即是说，欲修般若，必须通修布施、忍辱、持戒、精进、禅定、般若等六波罗蜜。只是于修时须知“缘起性空”。

释迦因此举例，过去世如何持般若以修忍辱，所以能无相而修。若当时一住于相，所修忍辱即便不成。

修布施须般若智（见前文及下文），修忍辱亦须般若智，则修六波罗蜜自无不须般若智，菩萨应如是修行。“应生无所住心”，即是修菩萨行的要领。一旦心有所住，即非菩萨，因为菩提心必然退失。

故释迦再以布施举例，须离一切相布施，亦即“三轮体空”之意。

由是可知，不论修哪一宗的法门，都必须知缘起，破人法二执，始为正见，否则必落邪道。又须知般若是自证的境界，无一法的境界可以称为般若，是故密乘最后阶段的修持，称“无修瑜伽”，即无一法可修。此亦即是禅宗的修法。

歌利（Kali）意译为苦楚，以其行径常令人生苦楚故名，为北印乌菟国国王。他带诸彩女人山行猎，因倦偶然小睡，彩女见王睡着，便联群在山上游玩，见一忍辱仙人（即修忍辱的瑜伽士），便围着仙人问法。歌利王醒来，不见众彩女，便心生恚怒，及至寻得，便迁怒于那仙人，将他的手足截割。这仙人即释迦过去世身。

又，释迦于过去生中，曾五百世作忍辱仙人。

**【正文】**“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。”

【释义】释迦反复申说不住相、无相，且以此作为修菩萨行的指南，然而须菩提仍未免心中有疑，既不住相，则一切本体皆空，是则能证空性的般若亦空，般若若空而无自性，又焉能以般若为因而取果？

盖经文发展至此，一直以人我空为重点，习惯小乘法的须菩提，始终觉得应该有一不空的因，然后才可以取得成佛之果。今释迦教人修六波罗蜜，若不空般若，只空布施等五者，须菩提还可以理解，是以般若为因，可是释迦却说连般若亦须空去，那就难免生疑。

释迦为释此疑，先说如来所说乃真实语，以坚其信念。因般若为内证智，不可言说，故非坚信则不能入、不能证。

次说若住于法而行六波罗蜜，则如入暗室，因有所住即是无明。佛所证的，只是无所住之心，亦即真实的般若。

释迦先如是说，为后周详释“法我空”作张本。

【正文】“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。”

【释义】这是更深一步的较量。谓人每日于日初出时、日中时、日落时，每日三次，每次布施恒河沙数的身命。如是布施无量百千万亿劫，功德当然很大，但仍不及闻此经即生信心者的功德大。

【正文】“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。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。”

【释义】此接前文，称此经功德，并明为大乘法，非小乘根器所堪闻。

小乘行人其实亦知无我，此处说他们有我见、人见、众生见、寿者见等，是不得法空即着我见之意。与前文一着我见，即不能修波罗蜜，互相发明。由此引发后周经文。

【正文】“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。”

**【释义】**因此经有如是功德，故应尊重。

**【正文】**“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。”

**【释义】**明受持此经的功德，能使重业轻报。如有人受持此经，而却受人轻贱，那是因为此人过去生的罪业，本应堕地狱、饿鬼、畜生道。今重罪轻报，仅为人轻贱而已。因已轻报，过去世的罪业即便消灭，因此便有证无上正等正觉的可能。此释迦举例而言。

重业轻报，密宗称为“逆缘加持”。凡勤修密法，而仍障碍重重；或且生灾难疾病者，即是藉种种逆缘，消过去生的重罪。

凡有业力，必生果报，但佛家反对宿命论，不认为果法有定，故人藉自己忏罪的力量，以及依止本尊的力量，可以重罪得获轻报。是故密宗有种种“除障法”。除障而后修法，如先洗涤器皿以盛甘露<sup>①</sup>。

**【正文】**“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。”

**【释义】**此说于末法时期受持此经的功德。能于末法

受持，比于正法时期受持，功德更大。其功德，释迦以自身经历校量。

**【正文】**“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。”

**【释义】**这是说末世受持此经的功德，不能具说，具说则末世人反而不信，且生诽谤。故但以“不可思议”作结。

至此，前周经文完结。后周经文，则以破法执为重点。

**【正文】**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？”

**【释义】**须菩提重问这两个问题，问题虽同，但发问的用意则不同。前周释迦广破我执，谓菩萨应不住相行六波罗蜜，如是修菩萨行。又谓此法末世难信其功德，故须菩提便问，发菩提心者若受持此深法，应如何住心？应如何降伏其心？——其意若曰，是否但持般若波罗蜜多，即可于末世行菩萨行？

**【正文】**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。”

【释义】释迦此答，大致跟前周相同，惟多一句“实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心者”。其中“实无有法”，便是此周关键。即云：若以般若波罗蜜为法，便成法执，如是亦不能发菩提心。

【正文】“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。”

【释义】本节经文，最重要的一句，是“如来者，即诸法如义”。可以多参考点异译。

义净译，此句作“言如来者，即是实性真如之异名也”。

达摩笈多译，此句作“如来者，善实，真如故此即是，善实，不生法故此即是。世尊者，善实，道断此即是。如来者，善实，毕竟不生故此即是。彼何所因？如是彼实不生，若最胜义”。

玄奘译，此句作“言如来者，即是真实真如增语；言如来者，即是无生法性增语；言如来者，即是永断道路增语；言如来者，即是毕竟不生增语。何以故？善现，若实无生，即最胜义”。

比较起来，知罗什译与义净译为同一底本，仅言如来即是真如；玄奘译与达摩译亦同另一底本，除了说真如外，还有“无生法性”、“永断道路”、“毕竟不生”、“无生”等涵义，用以定义如来。也可以说，这些名相实际上是用来解释“真如”。只说真如，概念比较抽象，玄奘译便更具体。

说无生法性即是真如，因为它即诸法实体，法尔如是（本来就是这样），无所从来，本非生成，故称“无生法性”。因无生，是故亦不灭，诸法之中，仅此是无为法。以离缘起生灭故，非缘起，便是无为。以下所说的“毕竟不生”、“无生”，便都是诠释“无生法性”而已。——至于“永断道路”，则是在真如中永断烦恼，属另一义，此处不赘。

如来既即真如，既即无生法性，因此于无为法上若另安立一有为法，凡有为法必由缘起，那便是在无生法

性上安立一第一因，亦等于破坏了无为法，是故任何安立都不合理。

因此释迦告诉须菩提，“实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提”，此即因凡所有法，皆是有为法，四谛十二因缘以至般若皆是。

又言，“如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于中无实无虚”。——玄奘译为“非谛非妄”，即“非真实，亦不假”。因无自性，是故非真实，但佛能证果，是故亦不假。这“无实无虚”或“非谛非妄”的无上正等正觉，惟待自证，不能靠修什么法来证。所修的法，只能视为引导自己证悟的有为法。一步步修法，亦一步步弃去，此即释迦前文所说“筏喻”。若认为有为法能令人证无为，则前已说过，无为法不能由因生，故这种见地不正确。

因此本节经文，实对须菩提申明“法空”的道理。般若波罗蜜亦是筏而已，菩萨应持般若以修六波罗蜜，但却非用般若来证真如，更不可视般若即是真如。举例而言，若有人用一数学公式来发明一条物理定律，我们不能说此数学公式便是那物理定律。

回视本节前面的经文，正因释迦“实无有法得阿耨多罗三藐三菩提”，燃灯佛才能对他授记，若有法，那便已经破坏了无为法，燃灯佛又焉能说他于未来世成佛呢？

故释迦说本节经文，实在是替须菩提分清“有为法”

与“无为法”的区别。由此彻底破对有为法的法执。这层意思，一直贯彻至经文最后的一偈。

后周主破法执，亦是根据对经文的这层意思而领悟。

又云，“是故如来说一切法皆是佛法”，那是因为如来已经证觉，故一切法由佛心流出者，皆是佛法。但这些佛法，却已入有为法的层次，因无为法实无可说，无法表达，故虽佛说亦是有为。释迦于说过这句话后，立即用“三句义”，说明一切法都是缘生假名。

《菩提道次第广论》中有一段——《人中论释》引佛母云：“长老须菩提，岂无所得无所证耶？”须菩提曰：“长老舍利子虽有所得亦有所证，然非二相之理。长老舍利子其得证者，是依世间名言而立。预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦依世间名言安立。若胜义中，无得无证。”

这段论释，恰可与本节经文发明。缘起假名，是依世间名言而立，即世俗谛。若胜义谛，一切法皆“无得无证”。

还有很重要的一点需要说明，佛说，“如来说一切法皆是佛法”，并不等于“一切法皆是佛法”。末法时期，鱼目混珠的佛法遍地皆是，密宗尤多伪法，往往即用“一切法皆是佛法”来作幌子，须分清这一点。

**【正文】**“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。”

“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。

“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，如来说名其是菩萨。”

【释义】上面经文，于前周亦有出现，但经文次序不同，主旨结构亦不同。是故看似重复，实非重复。

前周所破人我、法我，未提到无为法这个概念；后周既已提到无为法，然后再提法王身、灭度众生、庄严佛土，便是用无为法来破，跟前周基于无人我、无法相的立场，有深浅不同。

所谓法王身，所谓灭度众生，所谓庄严佛土，如是种种菩萨功德事业，从世俗谛看来，悉真实不虚，然而若从胜义谛而言，则亦无非假名安立而已。

所以本段经文，实承上节而言，申说胜义谛。我们不妨重读须菩提的说话：“预流、一来、不还、阿罗汉、独觉、菩萨，亦依世间名言安立。若胜义中，无得无证。”便知经文结构十分严谨，若以为重复，便是不解经义。此盖释迦为须菩提更深一重破疑。

如果怀疑，于诸弟子中，须菩提已称“解空第一”，

为什么释迦向他说空性，还要一层一层地破呢？殊不知，说空性易，修空观难，释迦并非只建立理论，他说法的目的，是令人知修持实证，这就非层层宣说空义不可。若以为修空观容易，或者自己根本未曾修过空观，那就很容易误解释迦本段经文，以为又是说理。其实，说理者，目的只在教修持时如何建立抉择与决定。

修空观时，很容易不自觉地离开胜义谛。宗喀巴大士在《菩提道次第广论》中，即提出修空观的四种错误见地，兹引述如后。我们读过，便知释迦对须菩提的说法，用意何在。

#### 修空观的四种错误见地——

第一，以为修空便是修诸法真理。诸法契合胜义，所以只要一心契合诸法，无分别住，则自然可证空性。

第二，前者未得空见，虽令心不起分别，亦不是修空，但只要得了空见，再令心无分别住，应该即是修空。

第三，未得空见固然不是修空，得空见，完全无分别住，亦不是修空。这是前两种见地的过失。如于每次修空之前，先用观慧思择空理，再无分别住，应该即是修空。

第四，前三者都不应理，于修空前，先引生空见，再缘空性令心住定，此即是修空。

上面四种见地，大致上犯两种过失。第一，不知胜义谛义。盖凡有抉择，都落世俗谛名言。第二，不知止观须双修。若专修观，止即退失，由是不能成观；若专修止，不修观，则根本不是修空观。

因此菩萨无法王身，要观法王身；菩萨无众生可度，要观度众生；菩萨无佛土可以庄严，要观庄严佛土。由观此种种而悟入空性，知“无”之所以为“无”，于止观双运中作无分别住，然后才是修空观。

《修次第论》说：“若时多修毗钵舍耶（即观），智慧增上，由奢摩他（即止）力微劣故，如风中烛，令心动摇，不能明了见其实义。故于尔时当修正奢摩他。若奢摩他势力增上。如睡眠人，不能明了见其实义，故此尔时当修智慧（观）。”

这已说得明白，当修观时，若心念动摇，便须修止；若修止至如睡眠人心不明了时，便须修观。修止是从“无”边下手，修观是从“有”边下手，当止观势力平均时，修行者才能真实体验空性。——由是可知，契合诸法真理固然是法执，先修空见亦其实是法执，因为先执着空见，如是，其所谓无分别住，实际上便已经是有所分别住，住于有所分别的“空”中。因此，他们所说的空，非胜义谛的空，必由止观双运的无分别住，然后才是无分别住，得证胜义空。

因此虽无法王身、庄严佛土、灭度众生（观），亦必

观法王身、庄严净土、灭度众生（止）；也可以说，观法王身、庄严净土、灭度众生，应知无法王身、庄严净土、灭度众生。

故释迦说：“若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。”此无我法，站在修空观的角度，已非如小乘所体会的无我，而是无为法的无分别无我。

**【正文】**“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。”

**【释义】**佛有五眼。古德有颂云：“天眼通非碍，肉眼碍非通，法眼惟观俗，慧眼直缘空，佛眼如千日，照异体还同。”此即释五眼的性质。

肉眼仅能见无障碍处的事物现象。

天眼则虽有障碍亦能透过，而有光无光皆可见物，且能见众生生死。

慧眼能缘空性，现证真如无分别慧，即根本智，中观家称为一切智。

法眼能知一切凡圣之根性，随其利钝而说法化度，即后得智，中观家称为道种智。

佛眼能观一切法，如千日照空，权实皆见，即一切种智。

释迦忽然提出五眼，看似奇峰突现，其实不然，盖须菩提初明无为法，心中难免生疑，成佛是否即空无所知，空无所见？因此释迦便提五眼为问，由是又引申出下节经文。

**【正文】**“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。”

**【释义】**以恒河沙数的恒河，诸恒河沙数的佛土中众生作喻，其数可谓不可思议，然而佛却能知此众生的种种心，即明佛的知见不可思议。由是可知佛并非空无所

知，空无所见。然而这却不是神通，只是缘起所生的众生，佛由缘起知见，因此便悉知一切众生的颠倒。

颠倒有四：于无常计为常，于苦计为乐，于不净计为净，于无我计为我。

众生的种种心，皆不出此四颠倒以外。我们可以回心想一想自己的心念，便知道我们其实每念不离颠倒。

故释迦用“三句义”来说诸心。颠倒则虚妄不实，依胜义故说为非心，然而此诸心亦有为法，依世俗故假名为心。

“过去心”三句，即说明种种众生的种种虚妄。过去已灭，心不可得；未来未生，心不可得；现在心只是虚妄分别，从胜义谛言，亦非真实，故不可得。

这一段，是用无为法来观察一切有为法，明其虚妄颠倒，而佛对种种虚妄颠倒悉皆知见。

**【正文】**“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，如来说得福德多，以福德无故，如来说得福德多。”

**【释义】**释迦在前周作种种较量，说如何无量布施，以至舍身命布施，福德不及受持此经以至四句偈等。本段经文，便说出原故。此经说无为法，以无为法布施众

生，则为无漏，余布施皆是有漏，以明“三轮体空”之理。若三轮不空，有施者相、受者相、能施之七宝相，则由胜义谛而言，福德无实，世俗建立，假名为福德多而已。

经文此节，是释须菩提之疑，盖前文说到菩萨无法王身、无众生可度、无佛土庄严，是则自无无为法而言，到底布施有福抑或无福？释迦之答，是说自胜义谛言则福德无，世俗谛言则福德多。

**【正文】**“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，即非其足色身，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。如来不应以具足相见。何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足。”

**【释义】**须菩提又疑道：度众生及庄严佛土，是菩萨成佛之因，成佛是菩萨功德事业的果。今在无为法中，无因无果，布施亦无福德，然则具足色身、具足诸相的佛又从何而有？

释迦在本段经文，即破色身见、诸相见。色身及诸相亦缘生的有为法而已。

色身，指物质身。诸相，指三十二相，即是色身的一些形态。

对本段经文可以这样了解——于无为法中，虽无成佛之因，亦无佛可成，是故佛的法身亦无相，但在有为法的世界，则仍有成佛的因果，是故佛亦有色身与诸相。

所以习惯在有为法世界中生活的人，很难想象无为法的世界（无为的境界）。说“无分别平等住”，亦只是用有为法语言来形容，是故必须亲身体会，然后才知是怎么一回事。

因此无为法并不是否认因果，只是不能将有为法的有相因与有相果，用于无为法的境界而已。

**【正文】**“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。”

**【释义】**此释须菩提之疑：佛无身相，如何说法？

释迦的意思是，若以为有所说法，便执法为有，如是便是对无为法的破坏。前已说过，“如来者，即诸法如义”，一有所执即便不如。故自胜义谛言，无法可说。

但若自世俗谛言，佛亦随世俗假说，令众生从假说中知诸法实相，是故亦名为说法。

**【正文】**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。”

【释义】须菩提提前已作此问，今又再问，盖前问是佛破人我见，须菩提以众生执有自我，故问此无相的道理，将来恐怕难有人相信。今问是佛破法我见，须菩提以众生执有实法，故问此无差别的无为法，岂非众生更难生信？两问目标不同。

释迦的回答，跟前一问不同。前答是说，将来有曾于无量千万佛所种得善根的人，对此经生信；今答则用“三句义”，即是说，将来能了解无为法，且依之修证的人，于胜义谛言非是众生，惟假名安立说为众生。此即指诸菩萨而言。

龙树论师于《中论》中有五首颂，恰好正是从另一角度来发挥这层意旨——

诸佛依二谛，为众生说法；  
一以世俗谛，一以胜义谛。  
若人不能知，分别于二谛；  
则于深佛法，不分其实义。  
若不依俗谛，不得第一义；  
不得第一义，则不得涅槃。

这三颂说得很明白，佛不得不依世俗谛来说胜义谛。但我们若不知分别，只执世俗谛的说法为真实义，则不

能理解第一义（胜义谛）而不得涅槃。

下面两首颂，则说惟利根人始依“正观”去观空。

不能正观空，钝根则自害；

如不善咒术，不善捉毒蛇。

世尊知是法，各深微妙相；

非钝根所及，是故不欲说。

是故能通达无为法，依之正观者，便不是所有的众生，惟利根众生与大菩萨。

在《摩诃般若波罗蜜经》卷十三《闻持品》中，须菩提问佛：“是深般若波罗蜜，谁当信解者？”佛答：“若有菩萨摩诃萨，久行六波罗蜜，种善根，多亲近供养诸佛，与善知识相随，是菩萨能信解深般若波罗蜜。”由此可见“正观空”之不易。

**【正文】**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、无寿者相，修一切善法，即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。”

**【释义】**释迦既说惟大菩萨才能深信无为法，然则无法无相，如何说能修阿耨多罗三藐三菩提？

释迦为释须菩提此疑，便说此法具两种功德：一者，是法平等，无有高下，此即是无差别。既无差别，则自无所谓法执。二者，无人我相，即无我执。以无我执而修无差别法，便一切都是善法。

然而又怕人执善法，是以又用“三句义”，说善法惟假名安立。

阿耨多罗三藐三菩提，即无上正等正觉。依因果言，在因位名如来藏，在果位即名涅槃。以境行果而言，在境名真如，在行名般若，在果名一切种智。

说因名如来藏者，因众生本皆具成佛的功能，此功能即成佛之因，假名如来藏，亦即佛性故。

说果名涅槃，以涅槃即无差别等住故。

在境名真如，一切实相故。

在行名般若，通达法空平等，亦不生我执故。

在果名一切种智，以虚空平等，遍一切故。

既有因果，有境行果，故无为法亦待修行而后成，是故便有一切善法。一切善法，即六波罗蜜。

**【正文】**“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。”

**【释义】**此较量般若功德。无为法的功德，非有为法

的福德所可比拟。

**【正文】**“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，如来说则非凡夫”。

**【释义】**无为法虽有能修之法，然而众生既与佛平等无差别，则佛如何能度众生？释迦为释此疑，便说如来不作度众生之念。若有这个念头，便落人我差别相，如是，如来便亦是凡夫。

如来于说法时，亦说到“我”，但这个“我”只是假名安立，因为如不说假名，便无法令凡夫了解所说，所以假名其实只为了与凡夫沟通，在佛心中，“我”只是因缘所生的五蕴相续相，——即是由色、受、想、行、识等五蕴和合而成，有生灭相续的假相。而凡夫则执“我”为实体，遣除这种执着，故如来说：“凡夫者，即非凡夫。”

玄奘译：“愚夫异生者，如来说为非生，故名愚夫异生。”与罗什译对比，罗什当略去末一句：“故名凡夫。”是亦用“三句义”。

**【正文】**“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。

【释义】前周释迦问须菩提，可以三十二相观如来否？须菩提答，不应以三十二相观如来。此处释迦重问同一问题，须菩提却答“如是如是”。何以须菩提对同一问题，却有不同回答呢？

若认为罗什译文无误的人，便解说道，前周佛是问法身，法身不可以三十二相见，故须菩提答以不可；如今佛是问化身，化身佛有三十二相，故须菩提答，可以相见。

正因这样解释，非分法身化身不可，否则便很难说得通，为何须菩提会有不同的答案，所以持此解释的人，便不能不说，前周说的是法身种种，后周则说化身种种。如果说释迦在这里忽然问及化身，便总觉得突兀，不如说后周种种都说化身佛为妥。

但汉地六种译本，除罗什如是译之外，余五译皆与罗什不同，兹录玄奘译如下，以资比较——

佛告善现（即须菩提）：“于汝意云何？可以诸相具足观如来不？”

善现答言：“如我解佛所说义者，不应以诸相具足观于如来。”

佛言：“善现，善哉善哉，如是如是。如汝所说，不应以诸相具足观于如来。若以诸相具足观如来，转轮圣王应是如来。是故不应以诸相具足观于如来。”

“如是，应以诸相非相观于如来。”（按：罗什译缺此句）

尔时世尊而说颂曰——

诸以色观我，以音声寻我，

彼生履邪断，不能当见我。

应观佛法性，即导师法身，

法性非所识，故彼不能了。（按：罗什译缺末颂）

由玄奘译可知，释迦两问皆同，须菩提两答亦同。倘相信玄奘及其余的译本，而认罗什为误译，则根本无两答不同之疑，因此亦不必说前周法身，后周化身。只是罗什本流通已久，读者在感情上很不想说罗什误译，于是便制造出疑问。

亦有人提出另外的解释，说释迦前问，是可以身相“见”如来否？如今则问，可以三十二相“观”如来否？

见与观不同，因此须菩提便有不同的答案。

但若比较其他五种异译，则前后问题都译作“观”，并无“见”与“观”的分别，足知罗什于此偶用“观”字，并无特别深意，此说只是依译文猜测。

本节经文，若依唯识家的解释，是须菩提有疑，佛的化身报身既现三十二相，而化报二身则以法身（自性身）为本体，既形于外者有诸相，是则本体是不是亦有诸相呢？

释迦于本节经文，启示须菩提，不可由化报二身诸相来推理，认为法身有相。因此才提到转轮王，盖转轮王亦具三十二相，而转轮王则无化身、报身、法身之别也。

罗什缺译的一颂，尤其说得明白，足知经文的本义。——佛法性（诸佛的实体）即是“导师法身”（化身佛的法身）。然诸佛实体却非凡夫所识，因凡夫惟用世俗谛去了解，故不能识胜义谛。

这首颂，即说不能以化报二身的诸相（世俗谛），来理解法身的实相（胜义谛）。

要正确理解这段经文，唯识家的说法可从。

**【正文】**“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。”

【释义】正因“法性非所识，故彼不能了”，释迦便恐须菩提误会，以为佛即因不以具足相，才能取得无上正等正觉，本段经文即释此疑。反复叮咛，其郑重可谓情见乎词。

佛说于无差别平等住上离却诸相，并不等于说离却三十二相便能证觉。若如此颠倒说，即等于说诸法断灭。

为什么呢？菩萨修六波罗蜜，即是成佛之因，成佛自然相好庄严，但不执着于此相好庄严而已，此即是果。若以为不得相好庄严始能得成佛之果，那便是断灭因果。因为不执着，并不等于没有。

或说，菩萨修法无我，得无差别，其福胜于以恒河沙数诸恒河之沙，一一聚三千大千世界七宝用以布施之福德，以无差别则不受福德故。然而不受却不是无，只是不执而已，因一执即非无差别。若以为不受福德，故不具足诸相，便以为不具足诸相是成佛的因，那便是断灭因果。盖具足诸相其实是果，倒果为因，是断灭见。

【正文】“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。”

【释义】此段经文，于上节已提前说了，这正是以“不受福德”，非无福德，只是不贪着福德，来破因果断灭见。

须菩提问佛：“云何菩萨不受福德？”显然他并不理解不受非无，陷于断见。

龙树在《中论》中有一颂说——

若有所受法，即堕于断常；

当知所受法，若常若无常。

这一颂恰好便针对了当时须菩提的心意。以为有所受即有所得，是陷入常边；若以为无所受即无所得，是陷入断边。故释迦拔曰：“不应贪着，是故说不受。”明“若常若无常”义。

这里有一个名词须要解释：忍（ksānti），意为安住于道而心不动。经文此处，实指“无生法忍”（anutpattika-dharma-ksānti），即堪能住于无生法。故亦即通达诸法无生灭性。

玄奘译：“若有菩萨，于诸无我无生法中，获得堪忍。”足证释迦所说，指无生法忍。

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

【释义】如来“即诸法如义”（见前文），因此如来能通达诸法的空性。若行住坐卧，无非只是幻相，故不应以此见如来。

由前“不以三十二相观如来”说起，至本段作一总结，在这几节经文中，释迦说明了如下的问题——如来的本体离诸相，是故不可执三十二相；然而却不是必惟无三十二相始可成佛。正如菩萨得无生法忍，不应贪着福德，故佛亦不贪着三十二相的福德。由是知离诸相的如来，无所谓行住坐卧相，一切相都非如来的本体。

这几节经文，层层说无为法，实因此法甚深难解故。

释迦何以要在本经中反复说“如来”呢？除了为令小乘行人了知如来义外，则因外道亦有“如来”。他们建立“神我”，以为神我可自在来去生死，此“如来”义，当然为释迦否定。

由释迦寂灭后，小乘部派的“我”见，亦可知许多小乘长老实亦并未彻底通达无我。详见《异部宗轮论》。不达无我，因而也不能通达“如来”义。

【正文】“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？”

“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。”

【释义】须菩提闻佛说“如来”义，未免依然有疑：

佛的法身，跟报身化身，究竟是一是异？故释迦便为之说“微尘”与“世界”。本节先说微尘。

将世界碎为微尘，即是将物质愈分愈细。一如现在的微粒理论，将世界分散为原子，将原子又复分散为种种粒子，目的是想找到一些最基本的粒子，即谓世界一切物质，由这些基本粒子建立。印度当时的哲学家，便假设有一种基本粒子，称为极微。

佛法不许极微成立，因为若承认极微，便破坏了缘起。

须菩提因释迦的一问，领会了这重意旨，因此说微尘非实有，惟是假名安立（微尘即指极微，玄奘译便将“微尘众”译为“极微聚”）。

**【正文】**“世尊，如来所说三千大千世界，则非世界，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。”

**【释义】**极微无实体，须菩提因此便领悟到，世界亦无实体。若世界有实体，则世界便为不可分割的“一合体”（一合相）。如今显然不是，所以世界亦如微尘，都非不可分割，是故都无实体。

这即是说，微尘世界，非一非异。诸微尘聚为世界，看似由异建立一，一世界碎为诸微尘，看似由一建立异，

然无实体故，一异之相实了不可得。

释迦印可须菩提所说，谓“一合相”本缘起性空，不可说有自性。然而未通达佛法的凡夫，却生执着，以为有一合相的实体。既执着微尘，又执着于世界，由是便生我执。下节经文，因此又重以我执为言。

**【正文】**“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，则非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见、寿者见。”

**【释义】**经文看似重复，而前周实正破我执，后周则宣说无为法，破法执，因此才牵涉到破我执。

所以前周云“人相、我相、众生相、寿者相”，而后周则云“人见、我见、众生见、寿者见”。“相”字与“见”字分用，各译皆同。相即是性，犹言其本质；见便是见地，实在亦可视为法执。连带下文即知。

**【正文】**“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。”

**【释义】**生法相即是执着于法。于一切法都不生法相（玄奘译作“不住法想”），包括有为法与无为法而言。发

菩提心者，应如是知、见、信解，实无一法可执。法我不空，则断不能取无上正等正觉。

**【正文】**“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。”

**【释义】**由微尘世界之喻，已明法报化三身同一本体，且明不生法执之理，然须菩提却未免有疑，法身佛说法，众生不得见闻，所得见闻者惟化身佛说，如释迦。然则化身佛所说法，持此者亦有福否？盖疑化身佛随顺世俗谛，不达胜义谛故。

释迦因此为须菩提说，持此化身佛所说经的功德。

“不取于相，如如不动”，实即“三句义”。玄奘译作“云何为他宣说开示？如不为他宣说开示，故名为他宣说开示”。是依世俗谛假名“宣说开示”，而实无法可说。盖能宣说者都是有为法，无为法则惟待实证，不可言说。

**【正文】**何以故？

一切有为法，如梦幻泡影，  
如露亦如电，应作如是观。

**【释义】**此偈正承上文而来，谓一切有为法如是如是，故实无法可以宣说，总结破法执意。

玄奘译此偈，则共作九喻——

诸和合所为，如星翳灯幻，

露泡梦电云，应作如是观。

然而无论罗什译的六喻，抑或玄奘译的九喻，无非只喻其无常，如泡、露、电；及喻其无实，如梦、幻；亦喻其由暗蔽而生，如影。

是故般若的正观，为观一切假名安立的有为法如幻，由是悟诸法空性。因观假名安立，故知一切法因果实有；因悟诸法空性，故能离一切相，无差别平等住。

无为法不可言说，因此必须藉有为法而修，但即使如何殊胜的有为法，始终都是有为法，一生法执，无明便起，由是又成为轮回的因。释迦于此，真可谓开示殆尽。

**【正文】**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。

**【释义】**此为本经流通分。

于众中不着重说菩萨，明此经系为小乘及初机说法，使其能断二障，发菩提心，趣菩萨道。其余的《般若经》则不如是，在流通分中，每提到以弥勒为上首的诸菩萨，由是可知本经的意趣。

于本经结束前，还不妨再提一提密乘对般若的观点。

噶举派（白教）祖师密勒日巴，对其心子冈波巴训示，学佛的人，一般犯四种错误——

第一，误以空性来印一切法，即把能知所知的一切法皆观为空。

第二，误以空性作为一切所知法之体，即倡言轮回涅槃一切法皆是空性。

第三，误以空性作为对治之工具，即当任何烦恼和妄念生起时，皆观之为空性。

第四，于空性起贪着，即认为自己无法可修，一切修法亦皆是空性。

以上的说法，见《冈波巴大师全集选译》。译者张澄基教授加脚注云——

“此处密勒所标示之所谓四点空性误差，其中三点似皆为般若之一般通则，吾人对空性之了解亦以此三点为重要。密勒此处言此四点为差误者，乃对极高度的修士，如冈波巴而言，下面密师立刻又声明，此四点空性对初学者亦有利益，所以不能算是错误，对初修的人来讲，又为极根本之般若见地。密师此处高唱‘直指人心’，当下立契本源之道，与禅宗相似，禅师们有时亦说‘直指’、‘顿入’、‘向上一看’等，尤胜过一般般若见地。此就是最上乘义而说，读者幸勿误会。”

笔者拙见，密勒日巴之说，未必与禅宗相似，可参考前引《菩提道次第广论》所说修空观的四种错误见地，互相对照，便知密勒所指的是对空性生法执的人而言。如来于本经后周，着意反复宣说无为法，即是怕人执着于般若，而般若其实亦是有为法而已。因此若已破法执，自然可以用空性来印一切，视轮回涅槃为一体；用空性来对治烦恼与妄念，而法执未破者则不能。

可以这样说，初学的人，虽法执未破，如是修般若亦有利益，但如果久修般若而仍未破法执，如是所修便是错误。

所以密勒日巴接着对冈波巴说——

“怎样才是真实究竟之道呢？那就是，先要依止一个完全合格的上师；徒弟自己也必须是具有善根，堪为法器者。这样，由上师向弟子来传授‘指示心性’之法，乃能见到乃本有之体乃一切众生所本来具足的。所谓佛陀者法身之明显透露耳。具有无边方便之瑜伽行者，由‘指示心性’得到这样的见地后，进而实地修持，就能自然地进入正见。烦恼会法尔消灭，妄念也会法尔解脱，智慧也现量现前而亲证实相。”

由得到见地进而实地修持，可见密勒日巴之所谓“指示心性”实不同禅宗。依笔者拙见，实在是止观双运

而已。《菩提道次第广论》卷二十四，对此有所广明。于述止观双运后，即便说“持学金刚乘法”，亦即密勒日巴所谓得见地进而实修之意，彼此次第皆同。

因此，可见密乘对于般若，并不视之作为一种见地，只视之为法尔（本来如是，自然自然即如是），这才是“指示心性”的见地。故人我、法我皆空，对般若自然不生执着。释迦对此其实已有说明。然而密乘却有实修之法，令行者空二执、空般若，这即是密乘的特色。

所以修密的人必须了解，若无空性法尔的见地，便修密法，实了无益处。密法亦是有为法而已，一堕法执，其实更大于显宗。因为显宗的法执还只多在理论层次，而密宗的法执则每每在实践的层次，身体力行，便作恶业亦不自觉，由是便成为轮回的因，且或成为得恶果的因。

于“皆大欢喜，信受奉行”之际，必须彻知释迦的法义，而且还须不停留在知识的层次，否则徒然又添一重所知障。于说流通分时，必须指出这点。

## 【注释】

①此依外义说。有内义与密义除障，则为见道与修道上行人事。

## 附录 《能断金刚般若波罗蜜多经》

唐·义净 译

罗时宪 科判

分三：甲一 序分，甲二正说分，甲三流通分

甲一 序分(分二)

乙一 通序

如是我闻：一时薄伽梵在名称大城战胜林给孤独园，与大苾刍众千二百五十人俱，及大菩萨众。

乙二 别序

尔时世尊于日初分时，着衣持钵，入城乞食，次等乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，于先设座跏趺端坐，正念而住。

甲二 正说分(分二)

乙一 初周说教修行(分二)

丙一 当宗请说(分四)

丁一 善现赞请(分二)

戊一 赞叹

时诸苾刍来诣佛所，顶礼双足，右绕三匝，退坐一面。尔时具寿妙生，在大众中，承佛神力，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬白佛言：“希有世尊，希有善逝，如来、应、正等觉能以最胜利益，益诸菩萨，能以最胜付嘱，嘱诸菩萨。”

## 戊二 陈请

“世尊，若有发趣菩萨乘者，云何应住？云何修行？云何摄伏其心？”

## 丁二 世尊许说

佛告妙生：“善哉、善哉！如是如是。如汝所说，如来以胜利益益诸菩萨，以胜付嘱嘱诸菩萨。妙生，汝应谛听，极善作意。吾当为汝分别解说，若有发趣菩萨乘者，应如是住，如是修行，如是降伏其心。”

## 丁三 善现希闻

妙生言：“唯然，世尊，愿乐欲闻。”

## 丁四 随问别答(分三)

### 戊一 答云何住(分四)

#### 己一 明广大心

佛告妙生：“若有发趣菩萨乘者，当生如是心：所有

一切众生之类，若卵生、胎生、湿生、化生，若有色、无色、有想、无想、非有想非无想，尽诸世界所有众生，如是一切。”

## 己二 明最胜心

“我皆令人无余涅槃而灭度之。”

## 己三 明至极心

“虽令如是无量众生证圆寂已，而无有一众生入圆寂者。何以故？妙生，若菩萨有众生想，则不名菩萨。”

## 己四 明无颠倒心

“所以者何？由有我想、众生想、寿者想，更求趣想故。”

## 戊二 答云何修行

“复次妙生，菩萨不住于事应行布施，不住随处应行布施，不住色、声、香、味、触、法应行布施。”

## 戊三 答云何摄伏其心(分三)

### 己一 正答前问

“妙生，菩萨如是布施，乃至相、想亦不应住。”

## 己二 释疑(分四)

### 庚一 法说

“何以故？由不住施，福聚难量。”

### 庚二 喻说

“妙生，于汝意云何？东方虚空可知量不？”

妙生言：“不尔，世尊。”

“南、西、北方、四维、上下十方虚空可知量不？”

妙生言：“不尔，世尊。”

### 庚三 合说

“妙生，菩萨行不住施，所得福聚不可知量，亦复如是。”

### 庚四 劝信

(无文)

## 丙二 广释众疑(分三)

### 丁一 第一较量(分四)

#### 戊一 释不住相因得有相果之疑(分三)

##### 己一 世尊设问

“妙生，于汝意云何？可以具足胜相观如来不？”

##### 己二 善现顺佛意答

妙生言：“不尔，世尊。不应以胜相观于如来。何以

故？如来说胜相，即非胜相。”

### 己三 佛重印成

“妙生，所有胜相，皆是虚妄。若无胜相，即非虚妄。是故应以胜相无相观于如来。”

## 戊二 释无相因果众生难信之疑(分二)

### 己一 善现问

妙生言：“世尊，颇有众生，于当来世后五百岁正法灭时，闻说是经，生实信不？”

### 己二 佛答(分二)

#### 庚一 明后世具有戒德慧之菩萨能信此经

佛告妙生：“莫作是说：‘颇有众生，于当来世后五百岁正法灭时，闻说是经生实信不？’妙生，当来之世有诸菩萨，具戒、具德、具慧。”

### 庚二 明其能信之所以(分二)

#### 辛一 明其历逢善友积集信因

“而彼菩萨，非于一佛承事供养，植诸善根；已于无量百千佛所，而行奉事，植诸善根；是人乃能于此经典生一信心。”

## 辛二 明其善友所摄成就信德(分二)

### 壬一 明摄受得福

“妙生，如来悉知是人，悉见是人。彼诸菩萨当生，当摄无量福聚。”

## 壬二 明摄受得福所以(分二)

### 癸一 以无我想故得

“何以故？由彼菩萨无我想、众生想、寿者想、更求趣想。”

## 癸二 以无法想故得(分二)

### 子一 正明无法想(分二)

#### 丑一 明无四种法想(分二)

##### 寅一 标

“彼诸菩萨非法想，非非法想，非想，非无想。”

##### 寅二 释

“何以故？若彼菩萨有法想，即有我执、有情执、寿者执、更求趣执。若有非法想，彼亦有我执、有情执、寿者执、更求趣执。”

## 丑二 明无依言离言想

“妙生，是故菩萨，不应取法，不应取非法。”

## 子二 结成如筏喻

“以是义故，如来密意宣说筏喻法门：‘证有智者，法尚应舍，何况非法！’”

## 戊三 释于无相果所生之疑(分二)

### 己一 佛问

“妙生，于汝意云何？如来于无上菩提有所证不？复有少法是所说不？”

### 己二 善现答(分二)

#### 庚一 标

妙生言：“如我解佛所说义，如来于无上菩提实无所证，亦无所说。”

#### 庚二 释(分二)

##### 辛一 第一重释

“何以故？佛所说法，不可取，不可说，彼非法、非非法。”

##### 辛二 第二重释

“何以故？以诸圣者皆是无为所显现故。”

## 戊四 正校量(分三)

### 己一 佛问

“妙生，于汝意云何？若善男子、善女人以满三千大千世界七宝持用布施，得福多不？”

### 己二 善现答

妙生言：“甚多，世尊。何以故？此福聚者，则非是聚，是故如来说为福聚、福聚。”

### 己三 佛为校量(分二)

#### 庚一 判持经福胜

“妙生，若有善男子、善女人以满三千大千世界七宝持用布施，若复有人，能于此经乃至一四句颂，若自受持，为他演说，以是因缘所生福聚，极多于彼无量无数。”

#### 庚二 释福胜所以(分二)

##### 辛一 第一重释

“何以故？妙生，由诸如来无上等觉从此经出，诸佛世尊从此经生。”

##### 辛二 第二重释

“是故妙生，佛法者，如来说非佛法，是名佛法。”

丁二 第二、第三校量(分三)

戊一 释疑(分四)

己一 释二乘得果是取之疑(分四)

庚一 问答预流果(分二)

辛一 佛问

“妙生，于汝意云何？诸预流者颇作是念：‘我得预流果’不？”

辛二 善现答(分二)

壬一 标

妙生言：“不尔，世尊。”

壬二 释

“何以故？诸预流者无法可预，故名预流。不预色、香、味、触、法，故名预流。世尊，若预流者作是念：‘我得预流果’者，则有我执、有情、寿者、更求趣执。”

庚二 问答一来果(分二)

辛一 佛问

“妙生，于汝意云何？诸一来者颇作是念：‘我得一来果’不？”

辛二 善现答(分二)

### 壬一 标

妙生言：“不尔，世尊。”

### 壬二 释

“何以故？由彼无有少法证一来性，故名一来。”

### 庚三 问答不还果(分二)

#### 辛一 佛问

“妙生，于汝意云何？诸不还者颇作是念：‘我得还不还果’不？”

#### 辛二 善现答(分二)

##### 壬一 标

妙生言：“不尔，世尊。”

##### 壬二 释

“何以故？由彼无有少法证不还性，故名不还。”

### 庚四 问答阿罗汉果(分二)

#### 辛一 佛问

“妙生，于汝意云何？诸阿罗汉颇作是念：‘我得阿罗汉果’不？”

## 辛二 善现答(分二)

### 壬一 正答阿罗汉

妙生言：“不尔，世尊。由彼无有少法名阿罗汉。世尊，若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉果’者，则有我执、有情、寿者、更求趣执。”

### 壬二 引己为证

“世尊，如来说我得无净住中最为第一。世尊，我是阿罗汉，离于欲染，而实未曾作如是念：‘我是阿罗汉’。世尊，若作是念：‘我得阿罗汉’者，如来即不说我‘妙生得无净住最为第一’。以都无所住，是故说我得无净住。”

## 己二 释释迦燃灯有取有说之疑(分二)

### 庚一 佛问

“妙生，于汝意云何？如来昔在燃灯佛所，颇有少法是可取不？”

### 庚二 善现答

妙生言：“不尔，世尊。如来于燃灯佛所，实无可取。”

## 己三 释菩萨取佛土功德庄严之疑(分二)

## 庚一 正释(分二)

### 辛一 标

“妙生，若有菩萨作如是语：‘我当成就庄严国土’者，此为妄语。”

### 辛二 释

“何以故？‘庄严佛土’者，如来说非庄严，由此说为国土庄严。”

## 庚二 示劝

“是故妙生，菩萨不住于事，不住随处，不住色、声、香、味、触、法，应生其心，应生不住事心，应生不住随处心，应生不住色、声、香、味、触、法心。”

## 己四 释佛自取法王身之疑(分二)

### 庚一 佛问

“妙生，譬如有人，身如妙高山王，于意云何，是身为大不？”

### 庚二 善现答

妙生言：“甚大，世尊。何以故？彼之大身，如来说为非身。以彼非有，说名为身。”

## 戊二 正校量(分二)

### 己一 以财施校量(分二)

#### 庚一 校量显胜(分三)

##### 辛一 世尊设喻以问

“妙生，于汝意云何？如旃伽河中所有沙数，复有如是沙等旃伽河，此诸河沙宁为多不？”

##### 辛二 善现顺佛意以答

妙生言：“甚多，世尊。河尚无数，况复其沙！”

##### 辛三 佛为校量(分三)

###### 壬一 佛设问

“妙生，我今实言告汝：若复有人，以宝满此河沙数量世界，奉施如来，得福多不？”

###### 壬二 善现答

妙生言：“甚多，世尊。”

###### 壬三 佛判持经福多

“妙生，若复有人，于此经中受持一颂，并为他说，而此福聚胜前福聚无量无边。”

## 庚二 明胜所以(分三)

## 辛一 明在处处胜在人人尊故胜(分二)

### 壬一 在处处胜

“妙生，若国土中有此法门，为他解说乃至四句伽陀，当知此地即是制底，一切天、人、阿苏罗等，皆应右绕而为敬礼。”

### 壬二 在人人尊

“何况尽能受持读诵！当知是人，则为最上第一希有。又此方所，即为有佛及尊重弟子。”

## 辛二 明能摧二障故胜(分二)

### 壬一 善现问

(接：义净译此段经文在下文“我从生智已来，未曾得闻如是深经”下。)

### 壬二 佛答(分二)

#### 癸一 示名劝持

(按：义净译此段经文在后。)

### 癸二 释所以(分四)

#### 子一 明诸佛同说同赞

(按：义净译此段经文在后。)

## 子二 显已不独说

“妙生，于汝意云何？颇有少法是如来所说不？”

妙生言：“不尔，世尊，无有少法是如来所说。”

## 辛三 明财施能为染因持说为清净因故胜(分二)

### 壬一 陈受持福多所以(分三)

#### 癸一 佛问

“妙生，三千大千世界所有地尘，是为多不？”

#### 癸二 善现答

妙生言：“甚多，世尊。”

#### 癸三 佛释非如实

“何以故？诸地尘，佛说非尘，故名地尘。此诸世界，佛说非界，故名世界。”

### 壬二 转释疑

“妙生，于汝意云何？可以三十二大丈夫相观如来不？”

妙生言：“不尔，世尊，不应以三十二相观于如来。何以故？三十二相，佛说非相；是故说为大丈夫相。”

## 己二 以身体施校量(分二)

### 庚一 校量显胜

“妙生，若有男子、女人以殒伽河沙等身命布施，若复有人，于此经中受持一颂，并为他说，其福胜彼无量无数。”

## 庚二 明胜所以(分四)

### 辛一 叙善现闻法感动悲泣

尔时妙生闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣而白佛言：“希有世尊，我从生智已来，未曾得闻如是深经。世尊，当何名此经？我等云何奉持？”佛告妙生：“此经名为般若波罗蜜多，如是应持。何以故？佛说般若波罗蜜多，则非般若波罗蜜多。”（按：由“佛告妙生”至“则非般若波罗蜜多”，余译多在前。）

### 辛二 明于此生信实为希有

“世尊，若复有人，闻说是经生实想者，当知是人最上希有。”

### 辛三 拂疑除病

“世尊，此实想者，即非实想，是故如来说名实想、实想。”

## 辛四 进发信心(分二)

### 壬一 善现问(分三)

## 癸一 标

“世尊，我闻是经，心生信解，未为希有。若当来世，有闻是经能受持者，是人则为第一希有。”

## 癸二 释(分二)

### 子一 明所取空

“何以故？彼人无我想、众生想、寿者想、更求趣想。”

### 子二 明能取空

“所以者何？世尊，我想、众生想、寿者想、更求趣想，即是非想。”

## 癸三 结

“所以者何？诸佛世尊离诸想故。”

## 壬二 佛答(分二)

### 癸一 标

“妙生，如是，如是！若复有人，得闻是经，不惊、不怖、不畏，当知是人第一希有。”

### 癸二 释

“何以故？妙生，此最胜波罗蜜多，是如来所说诸波

罗蜜多。如来说者，即是无边佛所宣说，是故名为最胜波罗蜜多。”

### 丁三 第四较量(分二)

#### 戊一 释疑(分三)

##### 己一 释持经行忍得福应劣之疑(分四)

##### 庚一 正破前疑

“妙生，如来说忍辱波罗蜜多，即非忍辱波罗蜜多。”

##### 庚二 举例以显(分二)

##### 辛一 引昔一身证

“何以故？如我昔为羯陵伽王割截支体时，无我想、众生想、寿者想、更求趣想；我无是想，亦非无想。所以者何？我有是想者，应生瞋恨。”

##### 辛二 引余多身证

“妙生，又念过去于五百世，作忍辱仙人，我于尔时，无如是等想。”

##### 庚三 劝离想以修忍(分二)

##### 辛一 总标

“是故应离诸想，发趣无上菩提之心。”

## 辛二 别显(分四)

### 壬一 令不住相

“不应住色、声、香、味、触、法。”

### 壬二 令住无相

“都无所住而生其心。不应住法，不应住非法，应生其心。”

### 壬三 释所由

“何以故？若有所住，即为非住。”

### 壬四 总结

“是故佛说，菩萨应无所住而行布施。”

## 庚四 劝益有情住二空理(分二)

### 辛一 令行无住施

“妙生，菩萨为利益一切众生，应如是布施。”

### 辛二 别释道理

“此众生想，即为非想。彼诸众生，即非众生。何以故？诸如来离诸想故。”

## 己二 释无住等行不能与无相果为因之疑(分二)

### 庚一 明不妄语

“妙生，如来是实语者、如语者、不诳语者、不异语者。”

### 庚二 除遣外执

“妙生，如来所证法及所说法，此即非实、非妄。”

### 己三 释真如遍在何故有得有不得之疑

“妙生，若菩萨心住于事而行布施，如人人暗，则无所见；若不住事而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。是故菩萨，不住于事应行其施。”

## 戊二 正校量(分二)

### 己一 校胜劣(分二)

#### 庚一 明于法正行

“妙生，若有善男子、善女人能于此经受、持、读、诵、为他演说，如是之人，佛以智、眼悉知、悉见、当生、当摄无量福聚。”

#### 庚二 举事校量

“妙生，若有善男子、善女人，初日分以殍伽河沙等身布施，中日分复以殍伽河等身布施，后日分亦以殍伽河沙等身布施，如是无量百千万亿劫以身布施，若复有

人，闻此经典，不生毁谤，其福胜彼。何况书写、受、持、读、诵、为人解说！”

## 己二 释所以(分六)

### 庚一 示此法门唯大机能人(分二)

#### 辛一 明此经德大

“妙生，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。”

#### 辛二 明持诵福圆

“若有人能受、持、读、诵、广为他说，如来悉知、悉见是人，皆得成就不可量、不可称、不可思议福业之聚。”

### 庚二 示持此法即荷担菩提(分二)

#### 辛一 明大机持诵为荷菩提

“当知是人，则为以肩荷负如来无上菩提。”

#### 辛二 显二乘凡夫不能听受

“何以故？妙生，若乐小法者，则着我见、众生见、寿者见、更求趣见。是人若能读、诵、受、持此经，无有是处。”

### 庚三 示此经在处皆可尊重

“妙生，所在之处若有此经，当知此处则是制底，一切世间、天人、阿苏罗所应恭敬，作礼围绕，以诸香华供养其处。”

#### **庚四 示持此经能转业障**

“妙生，若有善男子、善女人，于此经典受、持、读、诵、演说之时，或为人轻辱，何以故？妙生，当知是人，于前世中造诸恶业，应堕恶道；由于现在得遭轻辱，此为善事，能尽恶业，速至菩提故。”

#### **庚五 示持此经能速证菩提(分二)**

##### **辛一 举自所得福**

“妙生，我忆过去过无数劫，在燃灯佛先，得值八十四亿那庾多佛，悉皆供养承事，无违背者。”

##### **辛二 校他受持福**

“若复有人，于后五百岁正法灭时，能于此经受持、读诵、解其义趣、广为他说。所得功德，以前功德比此功德，百分不及一，千万亿分、算分、势分、比数分、因分，乃至譬喻亦不能及。”

#### **庚六 示成就威力得大妙果(分二)**

##### **辛一 明势力广大闻或迷乱**

“妙生，我若具说受、持、读、诵此经功德，或有人闻，心则狂乱，疑惑不信。”

## 辛二 显所得果非思量境

“妙生，当知是经不可思议，其受持者应当希望不可思议所生福聚。”

## 乙二 第二周说除增上慢(分二)

### 丙一 当宗正说(分二)

#### 丁一 善现问

复次，妙生白佛言：“世尊，若有发趣菩萨乘者，应云何住？云何修行？云何摄伏其心？”

#### 丁二 佛答(分二)

##### 戊一 答其初问以例余二

佛告妙生：“若有发趣菩萨乘者，当生如是心：‘我当度脱一切众生，悉皆令人无余涅槃，虽有如是无量众生证于圆寂，而无有一众生证圆寂者。’”

##### 戊二 释违不住义

“何以故？妙生，若菩萨有众生想者，则不名菩萨。所以者何？妙生，实无有法可名发趣菩萨乘者。”

## 丙二 广释众疑(分十七)

### 丁一 释无菩萨之疑(分三)

#### 戊一 佛问

“妙生，于汝意云何？如来于燃灯佛所，颇有少法是所证不？”

#### 戊二 善现答

妙生言：“如来于燃灯佛所，无法可证而得菩提。”

### 戊三 佛印成(分二)

#### 己一 印可

佛言：“如是，如是。妙生，实无有法，如来于燃灯佛所，有所证悟得大菩提。”

### 己二 释成(分二)

#### 庚一 反显

“若证法者，燃灯佛则不与我授记：‘摩纳婆，汝于来世当得作佛，号释迦牟尼。’”

#### 庚二 顺成

“以无所得故，燃灯佛与我授记：‘当得作佛，号释迦牟尼。’”

## 丁二 释无诸佛之疑(分二)

### 戊一 明佛有自性身

“何以故？妙生，言如来者，即是实性真如之异名也。”

## 戊二 遮虚说(分二)

### 己一 遮他言

“妙生，若言如来证得无上正等觉者，是为妄语。”

### 己二 成无得

“何以故？实无有法如来证得无上正觉。”

## 丁三 释无菩提之疑(分二)

### 戊一 释外疑执(分三)

#### 己一 明所证非谛非妄

“妙生，如来所得正觉之法，此即非实非虚。”

#### 己二 显惟是佛得

“是故佛说一切法者，即是佛法。”

#### 己三 总结成

“妙生，一切法、一切法者，如来说为非法；是故如来说一切法者，即是佛法。”

## 戊二 举喻彰身

“妙生，譬如丈夫，其身长大。”妙生言：“世尊，如来说为大身者，即说为非身，是名大身。”

### 丁四 释无人度有情严佛土之疑(分二)

#### 戊一 遮实度有情之念(分二)

##### 己一 标

佛告妙生：“如是，如是。若菩萨作是语：‘我当度众生令寂灭’等，则不名菩萨。”

##### 己二 释

“妙生，颇有少法名菩萨不？”答言：“不尔，世尊。”

“妙生，是故如来说一切法无我、无众生、无寿者、无更求趣。”

### 戊二 遮实庄严净土之念(分二)

#### 己一 标

“妙生，若有菩萨言：‘我当成就佛土严胜、佛土严胜’者。”（按：义净译与下文合为一句。）

##### 己二 释(分二)

#### 庚一 明无相是真庄严

“如来说为非是严胜，是故如来说为严胜。”

## 庚二 明达理是真菩萨

“妙生，若有信解一切法无性、一切法无性者，如来说明真菩萨。”

### 丁五 释佛不见诸法之疑(分二)

#### 戊一 明佛有能见(分二)

##### 己一 明佛有肉眼

“妙生，于汝意云何？如来有肉眼不？”

妙生言：“如是，世尊，如来有肉眼。”

##### 己二 明佛有后(四眼)

“如来有天眼不？”“如是，世尊，如来有天眼。”“如来有慧眼不？”“如是，世尊，如来有慧眼。”“如来有法眼不？”“如是，世尊，如来有法眼。”“如来有佛眼不？”“如是，世尊，如来有佛眼。”

#### 戊二 明佛有所见(分五)

##### 己一 佛问

(缺文)

##### 己二 善现答

(缺文)

### 己三 佛据菟伽沙为喻以问

“妙生，于汝意云何？如菟伽河中所有沙数，复有如是沙等菟伽河，是诸河沙，有尔所世界，是为多不？”

### 己四 善现答

妙生言：“甚多，世尊。”

### 己五 佛广成(分二)

#### 庚一 标

“妙生，此世界中，所有众生种种性行，其心流转，我悉了知。”

#### 庚二 释(分二)

##### 辛一 明颠倒心非真住

“何以故？妙生，心陀罗心，如来说为无持；由无持故，心遂流转。”

##### 辛二 显虚妄之相

“何以故？妙生，过去心不可得，未来心不可得，现在心不可得。”

### 丁六 释福德亦是虚妄之疑(分三)

#### 戊一 佛问

“妙生，于汝意云何？若人以满三千大千世界七宝布施，是人得福多不？”

### 戊二 善现答

妙生言：“甚多，世尊。”

### 戊三 佛成

“妙生，若此福聚是聚者，如来则不说福聚福聚。”

### 丁七 释无为何有相好之疑(分二)

#### 戊一 明佛不可以色身观(分二)

##### 己一 佛问

“妙生，于汝意云何？可以色身圆满观如来不？”

##### 己二 善现答(分二)

###### 庚一 标

“不尔，世尊，不应以色身圆满观于如来。”

###### 庚二 释

“何以故？色身圆满，色身圆满者，如来说非圆满，是故名为色身圆满。”

##### 戊二 明佛不可以相好观(分二)

### 己一 佛问

“妙生，可以具相观如来不？”

### 己二 善现答(分二)

#### 庚一 标

“不尔，世尊，不应以具相观于如来。”

#### 庚二 释

“何以故？诸具相者，如来说非具相，是故如来说名具相。”

### 丁八 释无身云何说法之疑(分三)

#### 戊一 劝勿疑

“妙生，于汝意云何？如来作是念：‘我说法’耶？汝勿作是见！”

#### 戊二 释所以

“若言如来有所说法者，则为谤我。”

#### 戊三 总结成

“何以故？言说法、说法者，无法可说，是名说法。”

### 丁九 释深法恐无人信之疑(分二)

## 戊一 善现问

妙生白佛言：“世尊，于当来世，颇有众生闻说是经，生信心不？”

## 戊二 佛答(分二)

### 己一 标

佛告妙生：“有生信者。彼非众生，非非众生。”

### 己二 释

“何以故？众生、众生者，如来说非众生，是名众生。”

## 丁十 释于无上菩提所生之疑(分三)

### 戊一 佛问

“妙生，于汝意云何？佛得无上正等觉时，颇有少法所证不？”

### 戊二 善现答

妙生言：“实无有法是佛所证。”

### 戊三 佛印成(分二)

#### 己一 印无法可得故名无上觉

佛告妙生：“如是，如是。此中无有少法可得，故名

无上正等菩提。”

## 己二 广辨余义(分三)

### 庚一 明无增减故名无上

“妙生，是法平等，无有高下，故名无上正等菩提。”

### 庚二 明无差别故名无上

“以无我、无众生、无寿者、无更求趣性，其性平等，故名无上正等菩提。”

## 庚三 明方便满足故名无上(分二)

### 辛一 正显

“一切善法皆正觉了，故名无上正等正觉。”

### 辛二 结成

“妙生，善法者，如来说为非法，故名善法。”

## 丁十一 释声教非菩提因之疑

“妙生，若三千大千世界中所有诸妙高山王，如是等七宝聚，有人持用布施；若复有人，于此经中乃至一四句颂，若自受持，乃为他说，以前福聚比此福聚，假令分此以为百分，彼亦不能及一分，或千分、亿分、算分、势分、数分、因分，乃至譬喻亦不能及一。”

## 丁十二 释平等云何度生之疑(分二)

### 戊一 劝彼勿疑

“妙生，于汝意云何？如来度众生不？汝莫作是见：‘如来度众生’。”

## 戊二 广成自义(分二)

### 己一 明无实度

“何以故？曾无有一众生是如来度者。”

## 己二 释所以(分二)

### 庚一 明有实度即有我执

“若有众生是如来度者，如来则有我见、众生见、寿者见、更求趣见。”

## 庚二 明我非实(分二)

### 辛一 明愚夫妄执有我

“妙生，我等执者，如来说为非执，而诸愚夫妄为此执。”

## 辛二 明愚夫亦是假名

“妙生，愚夫众生如来说为非生，故名愚夫众生。”

## 丁十三 释以具相比知真佛之疑(分二)

### 戊一 问答略显(分三)

#### 己一 佛问以相观佛

“妙生，于汝意云何？应以具相观如来不？”

#### 己二 善现答佛不可以相观

“不尔，世尊，不应以具相观于如来。”

#### 己三 佛印示(分二)

##### 庚一 印不可以相观

“妙生，若以具相观如来者，转轮圣王应是如来。是故不应以具相观于如来。”

##### 庚二 示应以非相观

“应以诸相非相观于如来。”

### 戊二 举颂广成

尔时世尊而说颂曰：“若以色见我，以音声求我，是人起邪观，不能当见我。应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”

### 丁十四 释菩萨修福无功之疑(分三)

#### 戊一 显菩提不因具相得(分二)

##### 己一 佛故设问

(缺文)

己二 示不以相得

(缺文)

戊二 明因果不失(分三)

己一 述彼心

“妙生，诸有发趣菩萨乘者，其所有法是断灭不？”

己二 劝勿念

“汝莫作是见！”

己三 释所以

“何以故？趣菩萨乘者，其法不失。”

戊三 校量功德(分二)

己一 正校量

“妙生，若有男子、女人以满殑伽河沙世界七宝布施，若复有人，于无我理、不生法中得忍解者，所生福聚，极多于彼无量无数。”

己二 释所以(分三)

庚一 佛略标释

“妙生，菩萨不取其福聚。”

## 庚二 善现问

妙生言：“菩萨岂不取福聚耶？”

## 庚三 佛答

佛告妙生：“是应正取，不应越取；是故说取。（按：“越”一作“趣”）

## 丁十五 释有情不得见佛之疑

“妙生，如有说言，如来若来、若去、若坐、若卧者，是人不解我所说义。何以故？妙生，都无去来，故名如来。”

## 丁十六 释真佛化佛一异之疑（分二）

### 戊一 举喻明真化非一非异（分二）

#### 己一 佛以极微喻告（分二）

#### 庚一 佛问

“妙生，若有男子、女人以三千大千世界土地碎为墨尘，妙生，于汝意云何？是极微聚宁为多不？”

#### 庚二 善现答

妙生言：“甚多，世尊。何以故？若聚性是实者，如

来不说为极微聚、极微聚。何以故？极微聚者，世尊说为非极微聚，故名极微聚。”

## 己二 善现以世界喻领(分二)

### 庚一 善现说喻(分二)

#### 辛一 标

“世尊，如来所说三千大千世界，说为非世界，故名三千大千世界。”

### 辛二 释(分二)

#### 壬一 以世界非实喻自性身无相

“何以故？若世界实有，如来则有聚执。”

#### 壬二 明佛说世界惟是假说

“佛说聚执者，说为非聚执，是故说为聚执。”

### 庚二 如来释成

“妙生，此聚执者，是世言论。然其体性实无可说。但是愚夫、异生之所妄执。”

## 戊二 乘便明我法之见亦非实(分二)

### 己一 明我执无(分二)

#### 庚一 佛叙外疑

“妙生，如有说云：‘佛说我见、众生见、寿者见、更求趣见’者，是为正说，为不正耶？”

## 庚二 善现悬解

妙生言：“不尔，世尊。何以故？若有我见如来说者，即是非见，故名我见。”

## 己二 明法执无(分二)

### 庚一 标

“妙生，诸有发趣菩萨乘者，于一切法应如是知、如是见、如是解。如是解者，乃至法意亦无所住。”

### 庚二 释

“何以故？妙生，法想、法想者，如来说为非想；故名法想、法想。”

## 丁十七 释化身教法受持无福之疑(分二)

### 戊一 校量示有福

“妙生，若有人以满无量无数世界七宝持用布施，若复有人，能于此经乃至受、持、读、诵四句伽陀，令其通利，广为他人正说其义，以是因缘所生福聚，极多于彼无量无数。”

## 戊二 明无染而说(分二)

### 己一 正明不染

“云何正说？无法可说，是名正说。”

### 己二 释所以

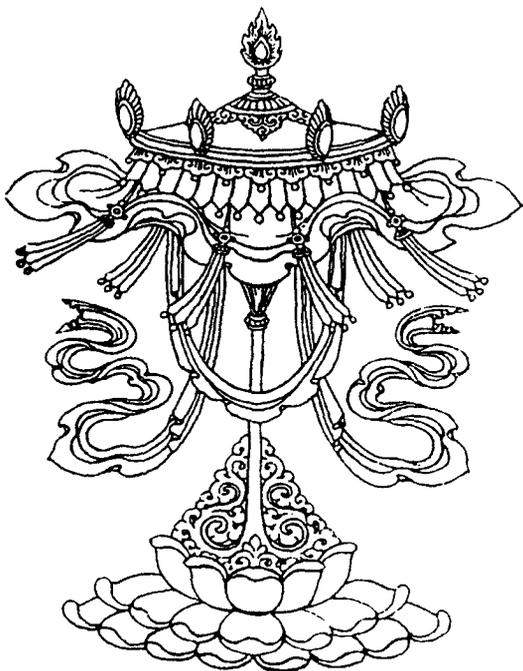
尔时世尊说伽陀曰：“一切有为法，如星、翳、灯、幻、露、泡、梦、电、云，应作如是观。”

### 甲三 流通分

尔时薄伽梵说是经已，具寿妙生及诸菩萨摩訶萨、苾刍、苾刍尼、邬波索迦、邬波斯迦、一切世间、天人、阿苏罗等，皆大欢喜，信、受、奉行。



# 《心经》导读





## 别 序

“般若”一系经典，至迟在公元二世纪已经广泛传播。许多研究佛史的学者，都认为般若思想实继“方广”（vaipulya）一系经典而传。此即由传播小乘发展为传播大乘的脉络。

般若思想的主旨，在说明用“慧观”来认识宇宙间一切事物现象的本质。此“慧观”之慧，便名为“般若”（prajñā），所观察的本质，便名为“自性”（svabhāva）。以慧观察，一切事物现象本质为空，故说名为“无体性”，或说名为“自性空”。

这种“慧观”，又可以分两方面来观察。

如果直观一切法的自性，则为般若一系思想，后来则发展成为中观学派。

如果从观察一切法的现象出发，由是洞悉宇宙间的诸法本体，作为行者观修的依据，则为法相唯识一系思想。

除了以上两种慧观之外，还有一系思想，即将一切法作整体观察，认识一切法的共通本质，于是将此诸法都共同具有的本质称为“如来藏”，此亦即本来法尔清静的空性（可视为诸佛的智境），然而佛的智境无可说（不

可思议)，是故智境惟成识境而成显现，这识境，便即是依四重缘起而建立的蕴、处、界。这就是如来藏一系思想。后来为了实际修习所需，印度论师及阿闍梨，即强调了视“如来藏”为一切法的功能，指出其是用而非体，是智境起用而自显现为识境，那可能是较晚期的事。但这思想，却非由发展如来藏思想而来，因为“智境惟藉识境而成显现”这观点，本来就是大乘佛法的基本观点。

印度大乘佛学，其大别不出上述三类，即由于作慧观的立足点不同之故。研读大乘经典，须知其类别与立足点，然后始易悟入。

若从印度后期佛学所分的“基、道、果”来说，则般若因探究本质而知诸法体性空，此“空见”便即是学佛的基本观点，故即是基；瑜伽行派因由认识诸法现象出发，然后行者即由法相悟入，那是修行道上的事，而且非通过幻相亦无由证悟本体，是故此是道；如来藏所言，则为成佛之果，盖“如来藏”虽不同“如来”，但所言究属佛果，是即为果。这基道果，宁玛派则视为修习“大圆满”的前行。而“大圆满”本身，则以如来藏为基。

因此对印度大乘佛学的三种思想系统，便也可以这样来认识——有人由基的观点出发、有人由道的观点出发、有人由果的观点出发，由是谈证悟真如，那便有三种不同的系统。若从目的而言，则惟一味，无非都为了令人能证真如，由是解脱。

《般若波罗蜜多心经》（*Prajñāpāramitā-hṛdaya*），为般若思想的经典精华。其中心思想，是由慧观（般若波罗蜜多）而知诸法自性空。经中提到的五蕴、十二处、十八界等等，已包罗尽宇宙间一切事物与现象呈现的相状；经中提到的缘生，已包罗尽一切法的生灭现象；经中提到的四谛与智断，已包罗小乘及大乘修道之基（修道所凭依的基本概念）。如是种种，皆无体性，亦即皆自性空，此即经中所论的法义。若作分类，则可分为“人我空”与“法我空”。

至于印度论师讲说《心经》，则将全经配合“五道”（资粮道、加行道、见道、修道、无学道）观修，是为说《心经》的内义，比较起来，汉地惟重诠译名相与义理，则为外义。罗时宪教授诠释本经，依的是汉地的传统。笔者已将三篇印度论师对《心经》的释论译出，结集为《心经内义与究竟义》，当可由此一窥印度论师如何诠释本经。

“导读”中引龙猛（即龙树）的偈颂，是为空宗的思想，此包括般若与中观。引弥勒的偈颂，是为有宗的思想，此即法相唯识。罗时宪教授为当今佛学界专研唯识的龙象，故主要用唯识观点来说诸法自性空，亦即由说现象而探究本质，然此正恰为本经所采用的手段，读者由此，便知下述二事——

（一）佛家如何将诸法分类。如五蕴等，如缘生等，如

四谛等。分别即为其呈现之相、其生灭之相以及修道之法。前二者为客观现象，后者则为对客观现象的主观认识。

(二) 佛家谓诸法自性空之理。此中所谓诸法，既包括所认识的客观事物现象，亦包括能认识的主观思想。知前者自性空，即断“人我”的执着；知后者自性亦空，即断“法我”的执着。

学习大乘佛学，由本经入门最为方便，即是因为能令学者建立空性的正见。正见既立，则进而学中观一系经论，便不致堕入断边；学弥勒瑜伽行及唯识今学（有相唯识）一系经论，便不致堕入常边；学习如来藏一系经论，便不堕入顽虚空边而入枯禅。

本经依唐三藏法师玄奘所译而作诠释，惟仍附录各种异译，俾学者易于参考。于异译中，时亦能领悟本经主旨，读之并非无益。

例如，“无智亦无得”，施护译“无智亦无得，亦无无得”，唐梵对字译则作“无智、无得、无证”，由此异译，即对“法我空”更易理解。

波錫社

二〇〇四年岁次甲申四月序

## 第一篇 导读

### 前 言

佛教自东汉传来中国，至魏晋时般若思想盛行。姚秦·鸠摩罗什译出《大品般若经》等后（这是《大般若经》的第二部分），他更将龙树菩萨对《大品般若经》的注释翻译出来，是为《大智度论》。从此，般若义理始真正流行中国。不过，亦有很多人觉得《大品般若经》虽好，《般若经》的全部却未齐全，故希望整套《般若经》能够被译出。此事业直至唐朝玄奘法师才完成。

玄奘法师自印度回国后，译出经典一千多卷，其中的六百卷是《大般若经》。他除《大般若经》外，更译出《般若波罗蜜多心经》。《心经》，是不属于《大般若经》内的。很多学者认为《心经》是某些论师摘录《大般若经》的重要句义，并采用当时流行的《般若咒》合在一起结集而成。

《般若心经》共有七个译本（逊清以后译出的未算在内），玄奘法师所译是第二个译本。因为译得最好，故现时最流行的便是此本。此经共有二百六十字，乃六百卷《大般若经》的心脏、心要、精要。经中除末后的咒语

外，其余语句都是在《大般若经》中摘出的，故甚精简而扼要。

《心经》的注释十分多，自古至今的注释盖以百数。诸注释中以唐朝的窥基法师、圆测法师和现代的印顺法师、韩清净居士四家最为可取。本书大体上是以参考上述诸家的著作而写成的。

今释此经，以三门辨说：第一章，解题；第二章，释前助解；第三章，释正文。

## 第一章 解题

“般若”是梵语，一般译为智慧。但智慧有两种：

(一) 有漏慧——不能断烦恼的，亦不一定是善的，或虽是善而力量不足以断烦恼的，称为有漏慧。漏是烦恼的别名。这些慧，佛家又称之为世间慧。

(二) 无漏慧——不与烦恼并存，不单可阻压烦恼，更有力量消灭烦恼的。这些慧，佛家称之无漏慧、无漏智或出世间慧、出世间智。

所以，“般若”如果译作智慧时，人们很易混乱，兼且有漏慧中包含有恶慧与善慧，而无漏慧则是纯善。因此“般若”一名从广义说，应该指的是有漏善慧和无漏慧。严格地说，指的是无漏慧，即能断除烦恼的智慧。

“波罗”者，彼岸也；“蜜多”者，到也。波罗蜜多可译作“彼岸到”。此乃印度文法，翻为中文则为“到彼岸”。“彼”与“此”相对，即是说由此岸到彼岸之意。

此岸者，即生死流转的生命。今世为因，来世为果；来世为因，后后世为果；如是因果相续，无有穷尽，此情况谓之流转。这种状况亦似车轮转动一般，故又称轮回。

彼岸者，乃指菩提与涅槃。菩提者，意指觉悟，音译菩提。一般所谓觉悟亦有善恶之分，故以音译流传：

此指最高纯善的觉悟。涅槃者，一般译作解脱。解除生死流转的束缚，故称为解脱。又有译作圆寂的，意谓圆满寂静也。“圆”者有二义：（1）周遍义，无所不在，遍满时、空。（2）完全义。“寂”者，寂静。众生起烦恼，作有漏业，而成苦因；若修行至苦因灭时，苦果亦灭。苦因苦果不生即“寂”也。故“圆寂”即周遍圆满的寂静状态。

涅槃的本质又是什么呢？所谓解脱、圆寂，乃指其相状而已，其本质为何呢？涅槃本质即真如，在众生言，亦名佛性。本来自存的佛性，称为自性涅槃。修行至圆满的时候，烦恼全息，真如本体完全显现，个人生命与宇宙融为一体，我即宇宙，宇宙本质就是我，到此时天地与我合一。佛家说无我是指没有自主恒存的小我，非空虚一无所有。证涅槃即是真如佛性的显现，体即真如，相名涅槃。菩提加涅槃就是佛果，佛果亦即是大菩提、大涅槃。

涅槃本质就是真如，但从不同角度观之，则有四涅槃之名。并非有四个涅槃，涅槃是一，角度不同则有四。或从修养之不同，乃有四级也。四涅槃说明如下：

（一）自性涅槃——自性乃本然而有的。众生的生命和宇宙万物皆真如所显现，故诸佛与众生皆同一体，乃至无情物亦同一真如体。

（二）有余依涅槃——简称有余涅槃。依者，精神所

依的身体；身体是精神所依住处故。有余依即小乘人依四谛法修行，从知苦、断集、修道、证灭，由初果乃至四果，成阿罗汉。此时本有的自性涅槃显现，名证涅槃。虽已证涅槃，却仍然有一残余的身体存在。就此情况下，称此自性涅槃为有余依涅槃。此身体因前世业报而残存，仍有微苦，惟入定至第四禅时才无苦受。

（三）无余依涅槃——在此残余的身躯灭后，个人的生命不复存在，惟有永恒的宇宙本质。就此情况，称为无余依涅槃。小乘有两种人，一种为定性小乘，修行至阿罗汉果位后入无余依涅槃而融归大我。另外一种则人有余依涅槃，直至肉身老死后，依愿力再起另一身体以修成佛之因，依山林修行，利用宿命通，观与何众生有缘，又以他心通观察有缘众生此时所处，以救其苦等等，由此而修功德。此等阿罗汉虽能入无余依涅槃而不入，回心转向大乘。

（四）无住处涅槃——既不住于众生有烦恼的有漏生死，又不住于无余依涅槃，故称为无住处涅槃。此类即是大乘菩萨，他既不入涅槃，以救众生苦为主而修行，由初地至十地，具足圆满功德而证大菩提，虽能入涅槃而不住于涅槃。

此大菩提、大涅槃则为彼岸也。我们凡夫的生死流转名为此岸。由生死流转的凡夫，渡过此生死的河流，而到达菩提涅槃的彼岸，故称为“到彼岸”。“到彼岸”

一语亦指渡过生死河流而到达菩提涅槃的方法。梵文直译“波罗蜜多”一语，除可直译为“到彼岸”之外，也可用文言，意译为“度”（即古“渡”字）。英国的Edward Conze则将“波罗蜜多”意译为“完成（Perfection）”，近时不少人跟随他。但我觉得还是我们古人译的较好。

大乘修行有六种方式，称之为“六波罗蜜多”或“六度”。六度能统摄万行，故称“六度万行”。六波罗蜜多者：

（一）布施波罗蜜多——因为要打破个人的自私悻吝，故修行人应行布施。布施有三种：（1）财施，谓舍财物与贫苦者，于有恩、有德者加以供养，造作公益事业等是；（2）法施，谓以佛法乃至世间知识，施诸众生；（3）无畏施，谓令众生能除苦难，离诸恐惧。

（二）持戒波罗蜜多——持戒能令人离一切恶，修一切善，身心净化，堪能证得菩提、涅槃，故名到彼岸也。戒有三种：（1）律仪戒，谓实践本分所应守的戒条，如在家佛徒所应行的五戒，出家人所应行的别解脱戒等。（2）摄善法戒，谓修行一切应修的善法。摄善法戒，其数无边。（3）饶益有情戒，谓利益一切众生。这戒也不可以条文规定，凡有益于他人、有益于社会的事，力所能及都应去做，不做乃为违犯。

（三）安忍波罗蜜多——忍有三种：（1）耐怨害忍，

即他人加诸苦恼而能忍受；（2）安受苦忍，修行虽遇贫、病、寒、热等苦而能不退；（3）谛察法忍，能于经论中甚深义理忍耐精研。

（四）精进波罗蜜多——向着大菩提、大涅槃的目标修行，精勤不息。精进亦有三种，恐繁不述。

（五）静虑波罗蜜多——静而能思虑，故名静虑。即修禅定，又即修止观。儒家有云：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”佛家则谓以静虑为缘，能引发善的有漏智，再由有漏智引发无漏智，断烦恼，证真如，乃至证得大菩提、大涅槃。静虑种类繁多，不述。

（六）般若波罗蜜多——无漏智被善的有漏智由定中引发，分为无概念的根本智和有概念的后得智，统称般若。行者修习止观，在第四禅中以有漏智慧先观境空，次观心空，次乃心境一时顿空，由此而引发无漏的根本智，再而后得智。由多修习此二智故，最后引发金刚喻定，销毁一切有漏种子及劣无漏种子而证佛果。又般若在止观中属“观”的方面。

成佛须有广大福智资粮，六度中前三度为福德资粮，般若为智慧资粮，精进、静虑二者则通福德、智慧。又六度中，前为方便（手段），后为目的。以布施为方便，持戒为目的；持戒为方便，安忍为目的；再以安忍为方便，精进为目的；最后以静虑为方便，般若为目的。故

学佛必以般若为最后目的，六度都是成就般若，最高的般若即是大菩提也。

佛陀教示弟子修习般若波罗蜜多，后来结集成很多般若经典，例如《能断金刚般若波罗蜜多经》、《大乘理趣般若波罗蜜多经》、《胜天王般若波罗蜜多经》等等。后来又有学者将所有《般若波罗蜜多经》集合而成一大套，题其名为《大般若波罗蜜多经》。此经乃般若丛书，由唐朝玄奘法师翻译为中文，有六百卷之多。此《大般若经》非惟说般若波罗蜜多，亦旁及其余五度，不过将重点放在般若而已。故《大般若经》可说是包括了整套大乘佛法。

在玄奘之前有好几个人将这经的一部分译成中文，而以后姚秦·鸠摩罗什所译的最为畅达。他译出其中二分二万五千颂为一百卷，名为《摩诃般若波罗蜜经》；第四分八千颂译成十卷，名为《小品般若波罗蜜经》；又将它的第九分译成为《金刚般若波罗蜜经》，流传很广。

又因《般若经》过于繁重，故有菩萨将六百卷《大般若经》之精要抽出，成为一部简要的《般若经》，称为《般若波罗蜜多心经》，意即诸部《般若经》的“心”。“心”是精华、纲要的意思。此经只二百六十字，乃《大般若经》的纲要，若能将其中义理铺排开去，何止成为六百卷《大般若经》，其实此经于六度万行无所不包也。

## 第二章 释前助解

释正文前，先引二论以助解释，分二：第一节，引龙猛《中论》；第二节，引弥勒《辨中边论》。

### 第一节 引龙猛《中论》

在未解释经文前，先取龙猛《中论》中的一颂及弥勒《辨中边论》中的首颂以助解。初学者能了解这两颂后，《心经》的内容便很容易理解。先说龙猛颂：

众因缘生法，我说即是空，  
亦为是假名，亦是中道义。

颂中第一句总标一切有为法，第二、第三句以一双范畴释其义，就是说这些法从一方面看都是没有实在自体的、空的；从另一方面看，空并不等于无，在众缘和合时却有幻有的假名显现。虽有假名显现，却是无自体的、空的。故假名不离于空的状态，空的状态也不离假名；假名是空的假名，空是假名的空。能够二者等量齐观，即是第四句所言的“中道义”了。

### 第二节 引弥勒《辨中边论》

《辨中边论》的“辨”即辨别，“中”即中道，“边”即偏见。此论是解释中道与偏见之论著，乃弥勒菩萨所

造。论中有偈云：

虚妄分别有，于此二都无。

此中惟有空，于彼亦有此。

是故一切法，非空非不空。

有无及有故，是则契中道。

大乘佛教的唯识宗认为此世界及人生皆是由心变现出来的。心有八识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识（无理性的执着，认为自我存在）及阿赖耶识（含摄一切种子，连自己的种子也包含在内）。此八识统称为心，而每识皆有其附属作用，叫做心所有法，简称心所。

心与心所各有两类，一类是清净无漏的，要见道后始略起作用，成佛后乃流行无碍。另一类则为成佛前处凡夫位的有漏心与心所。有漏的心、心所又名“虚妄分别”。

为什么把它们叫做虚妄分别呢？因为佛家以为一切现象本来是不实在的，但我们却偏执之为实在，这不实在的东西即称为“虚妄”。凡夫对此虚妄的东西起分别心，执着为实在，此分别心便称为“虚妄分别”。由虚妄分别而执种种事物为实有，尤其执我为实有。所执的事物虽虚妄，但能执的心、心所却不是没有的，故称为“有”；“有”即是存在。

宇宙间的山河大地、日月星辰，在佛家眼中皆是虚

妄不实的，但众生却执之为实有。山河大地固是虚妄，但能执山河大地为实的这种作用则并不虚妄。所以说“虚妄分别有”。

在此虚妄分别之上，实在的能取、所取是不存在的，故云“于此二都无”。佛家从认识角度说明世界上的东西不外能取、所取两种。能取即能了解的东西，所取即被了解的东西。例如眼根能照见事物，故眼根为能取，色为认识的对象，故为所取。以至鼻、舌、身、意诸根为能取，声、香、味、触、法诸境为所取。眼识等八个识的见分为能取，它们各自的相分便为所取。故这颂首二句之意为：虚妄分别是有的，但在此虚妄分别之上所执的实能取、实所取二事都是无的。（注意：实的能取、所取虽无，众缘聚集所现的似能取、似所取却不是无的，只是说它们由虚妄分别为缘所现。）

“此中惟有空，于彼亦有此”二句中，“此”即指虚妄分别。在此虚妄分别之中，只有空性存在。“空性”与“空”不同。“空”是形容词，指假的，不实在的，无实质的；“空性”则是名词，是指空的状态，不实在的性质（这里作实体解的），亦可释为宇宙的实体。此宇宙的实体不能用感官接触，凡夫的五识所接触的只是由实体所显现的现象而已。

意识则可分为“有分别”与“无分别”两种。“有分别”即有概念，“无分别”即无概念。无分别意识不是无

知的，它有的是纯粹经验，它能泯没于对境的自体中，这种纯粹的经验即无分别智。

佛家说，能生起无分别智的意识，便可直接体验宇宙实体，因为概念是障碍，无分别则能除此障碍。无分别的意识中又有有漏、无漏两种，它们都不是单独现行的，有许多个心所伴之而起，其中有一个具有抉择力的心所叫做“慧”。伴随无漏无分别意识而起的“慧”（一般称之为智），即般若智。能修学至无漏无分别意识生起时，才能真正把捉到宇宙实体。

第七末那识则是盲目的，第八阿赖耶识是机械性的（无分别意的渗透力叫做无分别智或根本智、正体智等），故此二识均不能了解本体，能了解本体的只有意识中无漏的无分别意识，但此种意识在凡夫阶段是不现起的，一定要从禅定中修习空观，将我执，以至对其他一切事物之执着次第撤除，“损之又损，以至于无”，彻底了悟能取、所取都非实在。在我、法皆空后，空的概念亦要撤除，故说“空亦是空”。

最后，将能了解空的道理的“空智”这个概念也撤除掉。这样，撤除一切概念，直至最终豁然开朗，无分别智出现，当下便证真如实体（生命本质、宇宙实体）。此种以“空”用来作手段，显露出来的真实体性，称为“空性”。

故在虚妄分别之上无实能取、实所取，其中只有空

性。所谓虚妄分别乃空性显现的“用”，空性乃为“体”。此虚妄分别是空性显现的现象——用，并不能离开实体而存在。体与用二者是不离的，犹如华严宗人所喜说的“水不离波，波不离水”。而于彼空性之上亦只有虚妄分别，故说“于彼亦有此”。

所以世界上一切事情，说其完全空是不对的，因为空性上之虚妄分别是有的；但执之为实在亦不对。既不能说之为空，亦不能说之为实有，“是故一切法，非空非不空”。为何说“非空非不空”呢？“有故、无故、及有故”。虚妄分别是“有”故，但于虚妄分别上的实能取、实所取是“无”故。“及有故”者：谓于空性体上有虚妄分别之用，虚妄分别用之中又有空性体，二者互有故。若能于此彻底了解“有、无、及有故”，便能契合中道之义。

## 第二篇 释正文

### 甲一、明能观智

【正文】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。

【释义】“观自在菩萨”有两种解释：一种为专有名词，即世人所崇拜的观世音菩萨；第二种为普通名词，指凡修习止观到了不须加功而任运无相现行（不须加功自然而然地有无分别智现起）的阶段的第八地菩萨。

藏文本《心经》中说此经乃佛加持观世音菩萨令告舍利子的，属于前说。另外有些学者则以为此经是佛说的，则是后说，两说之中，我取后说，因为：

（一）本经语句都取自《大般若经》，而这些话在《大般若经》中明明是佛讲的。

（二）中国藏地译本是另一晚期传本，佛经中往往有两本经内容相同而序分给后人改变了的，藏译本不可作为标准。

“行深般若波罗蜜多时”这句话，于《大般若经》第四分《妙行品》等处时时出现。八地以上的菩萨，在修行甚深般若波罗蜜多时，便会与一般修习的情况不同。一般人所修习的乃浅的般若波罗蜜多，但此观自在菩萨

所修习的是深的般若波罗蜜多。因八地以上的菩萨是随时随地都在定中，非同七地以下的菩萨有人定出定之分，所修的般若波罗蜜多，是深的般若波罗蜜多。

在修行深的般若波罗蜜多时，无分别智现起，体验到五蕴皆空，此体验非由眼等五根而得，而是以无分别智直接观照，有如日光照临大地，亦如镜子呈现物象，洞察不只我是空的，连带造此假我的色、受、想、行、识五蕴皆是空的，乃至整个现象界无有不空。体验得五蕴皆空，就能彻底度脱一切痛苦灾厄。众生所以觉得痛苦者，因执五蕴为实有的自我，故觉痛苦，若不执为实有，则不会感觉痛苦。能摆脱一切执着，方能彻底离开一切痛苦灾厄。

五蕴是什么呢？佛家认为众生的生命是由色、受、想、行、识五堆东西和合而成。“蕴”是堆的意思。五蕴中，色蕴是物质，余四蕴是精神现象。其中受蕴是苦乐等感受作用，想蕴是对于所认识的对象取其形貌的取像作用，行蕴是发动行为的意志作用，识蕴是对于境物的了别作用。关于五蕴的详细解释，可读世亲的《俱舍论》和安慧的《大乘广五蕴论》。

## 甲二、明所观境

### 乙一、依四句以辨空性

#### 丙一、依色蕴以辨四句

**【正文】**舍利子，色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。

**【释义】**舍利子是佛之大弟子，半音译，半义译，意即舍利之儿子，若全用音译则作舍利弗。舍利是他母亲的名字。佛或观自在菩萨欲唤起舍利子之注意，故唤其名。

“色不异空……”等者：“不异”是不离的意思。以色蕴为例，依龙猛宗的意见，所谓色只不过是依众缘和合而生的假名，不离无自性（空）的状态；无自性的状态，亦非离色而独在的东西，色有空的状态，空是色的状态，二者是自体相即的。

依弥勒宗的意见，色乃虚妄分别所变现的，此虚妄分别是不离开空性（生命的本质、宇宙的实体）而存在的，空性亦不离色蕴而存在。色之与空性如波之与水，水不离波，波不离水。此不异指自体之不异。故再云：“色即是空，空即是色。”色即是空性所显现，并不是二者凑合在一起；色就是空性，犹如金戒指即黄金，黄金与戒指并非二物。反过来说，空性亦即是色的实质，故说“空即是色”。

此四句若依禅宗之说法，便成“色不离佛性，佛性不离色，色即是佛性，佛性即是色”。若依唯识宗之说法，便是“色不离真如，真如不离色；色即是真如，真如即是色”。若依华严宗的说法则是理事无碍。这几句经

文完全见于《大般若经》第二分《观照品》等。

## 丙二、类余蕴皆有四句

【正文】受、想、行、识，亦复如是。

【释义】“受”指苦、乐和不苦不乐感受，“想”是取像作用，包括对于境界所起的印象、知觉和概念的作用；“行”是意志欲望等心作用；“识”是认识力，前面已解释过。这一句也见于《大般若经》第二分《观照品》等，不过它说：“受、想、行、识不异空，空不异受、想、行、识；受、想、行、识即是空，空即是受、想、行、识。”

## 乙二、依六义以显空相

### 丙一、依六义正显空相(空性之相)

【正文】舍利子，是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。

【释义】“是”作“此”字解。“相”字含有表征、特征、状况、标帜、性质之义。“是诸法空相”可解作此诸法之空性的特征。空性的特征是不生不灭的。本无今有，名生；由有变无，名灭。现象界中一切事物均有生有灭，如五蕴等；但此空性之特征却是不生不灭。空性是宇宙实体，本然存有，没有其他东西能生它，不会从无而有，后时也不会由有变无，故说“不生不灭”。依同理，现象

界事物有垢有净、有增有减，但空性则不垢不净、不增不减。

此“六不”只是例子而已，其实应该凡是相对的，均应以“不”来除之，如不常不断、不一不异、不来不去、不善不恶等，千不万不，将相对分别的概念去除，方能契入中道。

浅显地说，就是：现象界是有分别界，有分别界中有生灭等相对的情况；空性是无分别界，没有生灭等相对的情况。也就是世俗谛中有生灭等，胜义谛中却无生灭等事。这几句经文也相续见于《大般若经》第二分《观照品》，不过“垢”字译作“染”字。

## 丙二、依空相遣六门法

### 丁一、遣五蕴

**【正文】**是故空中无色，无受、想、行、识。

**【释义】**把现象界分为五堆，名为五蕴。从本体上说，则无所谓五蕴。例如金戒指、金链，从现象上便有戒指与链之分，若从本质上说，则只有一味黄金。所以从空性的角度观之，空性之中并无实的五蕴存在；证空性时亦不见有五蕴。就是说，世俗中有五蕴，胜义中没有五蕴也。这两句经文也见于《大般若经》第二分的《观照品》，不过这里的“是故”二字，彼译作“如是”。

## 丁二、遣十二处

**【正文】**无眼、耳、鼻、舌、身、意；无色、声、香、味、触、法。

**【释义】**从空性的角度看十二处亦无，因为它们都是无自性的假体，或虚妄分别所现。十二处者：佛家将众生的生命主体析为眼、耳、鼻、舌、身、意六根，根是扶助义、出生义，是能扶助六识令其生长之意。这六根中前五根是感官，第六意根是思维活动的主体。佛家又把六根所取的对象分为色、声、香、味、触、法六境。六根六境合为十二处。根、境相对，众生便有了生命活动。

## 丁三、遣十八界

**【正文】**无眼界，乃至无意识界。

**【释义】**从空性的角度看，十八界也不是真实存在。十八界者：界是类义（唯识宗有说界是因义的，今不用）。一众生身中主客观的存在共有十八类东西，就是前述六根、六境，加上根境相对所产生的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识及意识等六识，共为十八界。

## 丁四、遣缘生

**【正文】**无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。

**【释义】**依同理，空性中亦无流转、还灭。什么叫做

流转、还灭呢？佛家用十二有支说明众生生死轮回的现象，十二有支即（1）无明；（2）行；（3）识；（4）名色；（5）六处（六入）；（6）触；（7）受；（8）爱；（9）取；（10）有；（11）生；（12）老死。小乘论书把十二支同轮回相配，众生过去世无始的烦恼，叫做无明；依过去世烦恼而作善恶行业，叫做行。由这过去二因，受胎的一刹那成为有情分位，这就是识。受胎以后，六根尚未完备的有情分位，叫做名色。在胎内六根具足，即将出胎，叫做六处。出胎以后至二、三岁只有接触感觉，尚未识别苦乐，是为受。十六、七岁以后，爱欲渐盛，叫做爱。三十岁以后，贪欲旺盛，叫做取。依爱取的烦恼，做种种的业，定来世的果，这叫做有。依这现在世的三因而于未来出世的分位，叫做生。自生至死，叫做老死。

以上的十二有支是流转轮回的现象，若要打断流转现象而证涅槃，就要釜底抽薪，先灭掉无明，无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六处灭，六处灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则生灭，生灭则老死灭。这叫做还灭十二支。

#### 丁五、遣四谛

【正文】无苦、集、灭、道。

【释义】四圣谛亦无。四圣谛者，即苦、集、灭、道

四谛，谛是真理的意思。佛成道后至鹿野苑为五比丘初转法轮三说四谛。第一说：此是苦，此是集，此是灭，此是道，这是教示四谛四相。第二说：苦当知，集当断，灭当证，道当修。这是教劝修行四谛。第三说：苦者我已知，集者我已断，灭者我已证，道者我已修。佛举自己证得四谛。合为三转十二行相之义。

苦即三界轮回生死烦恼之义；集谓积聚苦果之因，一切众生，无始以来，由贪瞋痴等烦恼，造积善恶业因，能招感三界生死等苦果；灭谓寂灭涅槃，灭尽三界结业烦恼，永无生死患累；道谓修戒、定、慧通向涅槃之道，总有七科：（1）四念处；（2）四正断；（3）四神足；（4）五根；（5）五力；（6）七觉支；（7）八正道。是亦总名为三十七助道品。

## 丁六、遣智断

【正文】无智亦无得。

【释义】“智”指菩提，“得”谓涅槃。菩提是佛之智德，涅槃是佛之断德。

由“舍利子，色不异空”到“无智亦无得”，这一大段明所观之境，全见于《般若经》第二分，即第四百零三卷等，而简化其文句。内容是舍利子问佛，修行般若波罗蜜多的菩萨要与什么法相应才可以说是与般若波罗蜜多相应，佛答舍利子，说话很长，这是其中的一节。

现在抄录《大般若经》原文于后供读者参考：

“舍利子，色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受、想、行、识不异空，空不异受、想、行、识；受、想、行、识即是空，空即是受、想、行、识。舍利子，是诸法空相：不生、不灭、不染、不净；不增、不减；非过去、非未来、非现在。如是空中无色，无受、想、行、识。无眼处，无耳、鼻、舌、身、意处；无色处，无声、香、味、触、法处。无眼界、色界、眼识界，无耳界、声界、耳识界，无鼻界、香界、鼻识界，无舌界、味界、舌识界，无身界、触界、身识界，无意界、法界、意识界。无无明、亦无无明灭；乃至无老、死、愁、叹、苦、忧、恼灭。无苦圣谛，无集、灭、道圣谛。无得，无现观……”

### 甲三、明所得果

#### 乙一、正明得果

【正文】以无所得故，菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无罣碍，无罣碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。

【释义】上文依空相遣六门法，今独言“无所得”者，乃举后显前也。大乘菩萨依般若波罗蜜多观智，便会心无罣碍。罣碍者，烦恼、所知二障也。二障渐除，便能渐得四种效果：

(一)“无有恐怖”。恐怖有五：(1)不活畏；(2)恶

名畏；(3) 死畏；(4) 恶趣畏；(5) 怯众畏。此五种恐怖，第八地以后皆已远离。

(二) “远离颠倒”。于无常执为常，于苦执为乐，于无我执为我，于不净执为净，是为四颠倒。

(三) “远离梦想”，即远离八种妄想。其想如梦，故名梦想，《瑜伽论》名为八种分别：(1) 自性分别，于一切事物分别其自性，如这是色、这是声等；(2) 差别分别，于一切事物分别其属性、种类，如可见、不可见等；(3) 总执分别，于众缘所生的事物起一合相执；(4) 我分别；(5) 我所分别。此二分别于有漏五蕴执为我或我所；(6) 爱分别；(7) 非爱分别；(8) 俱相违分别。如《瑜伽论》卷三十六所释。

(四) “究竟涅槃”，最后证得无住涅槃。

## 乙二、引例证成

### 丙一、正明得果

**【正文】**三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

**【释义】**过去、现在、未来一切诸佛，皆因为修习此般若波罗蜜多的缘故，得阿耨多罗三藐三菩提。阿耨多罗三藐三菩提，译为无上正等正觉。此无上正等正觉，依《大般若经》，以佛之三智（一切相智、道相智、一切智）为体；依《解深密经》等，以四智（大圆镜智、平

等性智、妙观察智、成所作智) 心品为体。恐繁不引。

## 丙二、举用叹胜

### 丁一、长行广释

**【正文】**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。

**【释义】**“咒”乃咒术之名。佛法中以般若最胜。所以说般若波罗蜜多是最大神妙之咒；亦是最大的明咒，明咒即能启发智慧之咒；更非二乘、外道所能超过，故是无上之咒；无其他东西可与比较的咒，此咒最胜，无与伦比，故是无等之咒。此咒（般若）能令众生越生死苦，证涅槃乐，故言“能除一切苦”。般若之教是三世诸佛如实而说，故“真实不虚”。

此几句摘自《大般若经》第五百四十卷第四分《供养宰堵坡品第三》。彼经云：

“如是般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。如是般若波罗蜜多是诸咒王，最上最妙，无能及者，具大威力，能伏一切，不为一切之所降伏。”

### 丁二、举颂结叹

**【正文】**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，菩提萨婆訶。

【释义】释此咒语，有两种解：一云，此咒只是颂语，佛或观自在菩萨说出此颂语，只在赞颂般若以鼓舞学人而已。这是部分唯识学人的讲法。二云，佛或观自在菩萨为欲加持学人，令速得成就。这是密宗学人所信的。

此咒可能是印度古代修行般若度的人所诵持，而且很流行，故为结集此经的人所采录。它也见于唐高宗永徽五年（1198）阿地瞿多译的《陀罗尼集经》第三卷，名《般若大心陀罗尼》。

“揭谛揭谛”，此云“渡啊！渡啊！”“波罗揭谛”此云“渡到彼岸去啊！”“波罗僧揭谛”者，此云“全渡到彼岸去啊！”“菩提萨婆诃”此云“觉悟啊！”“萨婆诃”者，此云“谨愿！”

## 附 录

### 唐梵翻对字音《般若波罗蜜多心经》

(敦煌石室本)

般 若 波罗蜜多心 经  
钵啰 (二合) 誡攘 (二合) 播啰弭哆訖哩 (二合) 那野素怛唵 (一)

圣 观自在 菩萨 深  
阿哩也 (二合) 嚩嚩枳帝湿嚩路冒地娑怛悔伊鼻唵

般 若 波罗蜜多行 行时  
钵啰 (二合) 誡攘 (二合) 播啰弭哆左哩焰 (二合) 左啰么叟  
尾也 (二合二)

照见 五蕴  
嚩嚩 (引) 迦底娑么 (二合) 畔左塞建 (引)

彼 自性空 现  
驮 (引) 娑怛 (引) 室左 (二合) 娑嚩婆嚩戍你焰 (二合) 跋  
失也 (二合) 底娑么 (二合三)

此 舍利子 色

伊贺舍哩补怛啰 (二合四) 嚧畔

空 空 性是色 色

戍你焰 (二合五) 戍你也 (二合) 啍嚧嚧畔 (六) 嚧播

不异 空 空

曩比唎 (二合) 他戍你也 (二合) 哆 (七) 戍你也 (二合) 哆

亦不 异 色 是 色

野曩 (引) 比唎 (二合) 他萨嚧 (二合) 畔 (八) 夜怒嚧 (二合) 畔

彼空 是空 彼色

娑戍你也 (二合) 哆 (九) 夜戍你也 (二合) 哆娑嚧畔 (十)

如是 受 想 行 识

嚧嚧嚧弭嚧吠那曩散讖攘散娑迦 (引) 嚧尾讖攘 (二合) 喃 (十一)

此舍利子 诸法

伊贺舍哩补怛啰 (二合十二) 萨啰嚧达么

空                      相                      不生  
成你也 (二合) 哆落乞叉 (二合) 拏 (十三)    阿怒哆播 (二合十四)

不灭                      不垢                      不净  
曩阿宁噜驮 (十五)    阿么攞 (十六)    阿尾么攞 (十七)

不减                      不增                      是故  
阿怒曩 (十八)    阿播哩补攞拏 (二合十九)    哆娑每

舍利子                      空                      中无色  
舍哩补怛啰 (二合二十)    成你也 (二合) 哆焰曩噜畔 (二十一)

无受                      无想  
曩吠那曩 (二十二)    曩散讖攘 (二合二十三)

无行                      无识  
曩散娑迦啰 (二合二十四)    曩尾讖攘 (二合) 喃 (二十五)

无眼    耳                      鼻                      舌    身  
曩斫乞苾戍噜怛啰 (二合) 迦啰 (二合) 拏叱贺 嚩迦野

意                    无色   声   香   味            触  
么曩勒 (二十六)   曩嚕畔摄那彦驮啰娑娑播啰 (二合) 瑟  
吒尾也 (二合)

法                    无眼                    界  
达么 (二十七)   曩斫乞苾 (二合) 驮都 (二十八)

乃至            无意   识  
哩也 (二合) 嚩曩么怒尾誡攘 (二合) 喃

界                    无无明                    无无明            尽  
驮都 (二十九)   曩 (引) 尾你也 (三十)   曩 (引) 尾你也乞叉  
喻 (三十一)

乃至无老死                    无老  
野嚩曩嚩啰么啰喃 (三十二)   曩嚩

死尽                    无苦   集            灭  
啰么啰拏乞叉喻 (三十三)   曩耨佉娑敏那野宁嚩

道                    无智                    无得  
驮么 (哩) 誡穰 (三十四)   曩誡攘喃 (三十五)   曩钵啰 (二合) 比  
底 (三十六)



若 波罗蜜多依于 无上  
 誡攘 (二合) 播啰弭哆么室哩底也 (二合四十六) 阿耨跋兰

正 等觉 现证 是故  
 惨貌也 (二合) 惨没地么鼻惨没驮 (四十七) 哆 (引) 娑每 (二合)

应知 般 若  
 誡攘 (二合) 哆尾演 (四十八) 钵啰 (二合) 誡攘 (二合)

波罗蜜多大 咒 大 明  
 播啰弭哆么贺 (引) 满怛啰 (四十九) 么贺 (引) 尾你也 (二合)

咒 无上咒  
 满怛啰 (五十) 阿耨哆啰满怛啰 (五十一)

无等等咒 一切苦 止息  
 阿娑么娑底满怛啰 (五十二) 萨嚩耨佉钵啰 (二合) 舍曩 (五十三)

真实 不虚  
 娑底也么弭赞哩也 (二合) 怛嚩 (二合五十四)

般 若 波罗蜜多说  
 钵啰 (二合) 誡攘 (二合) 播啰弭哆目訖妬满怛啰 (二合五十五)

但你也（二合） 他（五十六） 誑諦誑諦（五十七） 播  
囉誑諦（五十八） 播囉僧誑諦（五十九） 冒地（引六十）  
娑嚩贺（六十一）

## 摩诃般若波罗蜜大明咒经

姚秦天竺三藏鸠摩罗什 译

观世音菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五阴空，度一切苦厄。舍利弗！色空故，无恼坏相；受空故，无受相；想空故，无知相；行空故，无作相；识空故，无觉相。何以故？舍利弗！非色异空，非空异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利弗！是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故，空法非过去、非未来、非现在；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。菩萨依般若波罗蜜故，心无罣碍，无罣碍故，无有恐怖，远离一切颠倒梦想苦恼，究竟涅槃。三世诸佛依般若波罗蜜故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜是大明咒，是无上明咒，是无等等明咒，能除一切苦，真实不虚，故说般若波罗蜜咒，即说咒曰：

竭帝竭帝 波罗竭帝 波罗僧竭帝 菩提僧莎诃

## 般若波罗蜜多心经

敦煌石室本

唐国大德三藏法师沙门法成 译

如是我闻——

一时薄伽梵住王舍城鹞峰山中，与大苾刍众及诸菩萨摩诃萨俱。尔时世尊等人甚深明了三摩地法之异门。复于尔时，观自在菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，观察照见五蕴体性悉皆是空。时具寿舍利子承佛威力，白圣者观自在菩萨摩诃萨曰：“若善男子、善女人欲修行甚深般若波罗蜜多者，复当云何修学？”作是语已，观自在菩萨摩诃萨答具寿舍利子言：“若善男子、善女人欲修行甚深般若波罗蜜多者，彼应如是观察，五蕴体性皆空，色即是空，空即是色，色不异空，空不异色；如是，受、想、行、识，亦复皆空。是故，舍利子！一切法空性无相，无生无灭，无垢离垢，无减无增。舍利子！是故尔时空性之中无色，无受、无想、无行亦无有识，无眼、无耳、无鼻、无舌、无身、无意，无色、无声、无香、无味、无触、无法，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，无智无得亦无不得。是故，舍利子！以无所得故，诸菩

萨众依止般若波罗蜜多心无障碍，无有恐怖，超过颠倒，究竟涅槃。三世一切诸佛亦皆依般若波罗蜜多故，证得无上正等菩提。舍利子！是故当知般若波罗蜜多大密咒者，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切诸苦之咒，真实无倒。故知般若波罗蜜多是秘密咒，即说般若波罗蜜多咒曰：

峨帝峨帝 波啰峨帝 波啰僧峨帝 菩提莎诃

“舍利子，菩萨摩訶萨应如是修学甚深般若波罗蜜多。”

尔时世尊从定起，告圣者观自在菩萨摩訶萨曰：“善哉，善哉，善男子，如是如是，如汝所说，彼当如是修学般若波罗蜜多。一切如来亦当随喜。”时薄伽梵说是语已，具寿舍利子、圣者观自在菩萨摩訶萨，一切世间天、人、阿苏罗、乾闥婆等闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

## 般若波罗蜜多心经

唐罽宾国三藏般若共利言等 译

如是我闻——

一时佛在王舍城耆闍崛山中，与大比丘众及菩萨众俱。时佛世尊即入三昧名广大甚深。尔时，众中有菩萨摩訶萨名观自在，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，离诸苦厄。即时舍利弗承佛威力，合掌恭敬，白观自在菩萨摩訶萨言：“善男子，若有欲学甚深般若波罗蜜多行者，云何修行？”如是问已，尔时观自在菩萨摩訶萨告具寿舍利弗言：“舍利子！若善男子、善女人行甚深般若波罗蜜多行时，应观五蕴性空。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！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。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。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：

  藁諦藁諦  波罗藁諦  波罗僧藁諦  菩提娑（苏统反）  
娑诃

“如是，舍利弗！诸菩萨摩诃萨于甚深般若波罗蜜多行应如是行，如是说已。”即时世尊从广大甚深三摩地起，赞观自在菩萨摩诃萨言：“善哉，善哉，善男子！如是如是，如汝所说，甚深般若波罗蜜多行应如是行。如是行时，一切如来皆悉随喜。”尔时世尊说是语已，具寿舍利弗大喜充遍，观自在菩萨摩诃萨亦大欢喜；时彼众会天、人、阿修罗、乾闥婆等闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

## 普遍智藏般若波罗蜜多心经

唐摩竭提国三藏沙门法月 重译

如是我闻——

一时佛在王舍大城灵鹫山中，与大比丘众满百千人，菩萨摩訶萨七万七千人俱，其名曰观世音菩萨、文殊师利菩萨、弥勒菩萨等以为上首，皆得三昧总持住不思议解脱。尔时观自在菩萨摩訶萨在彼敷坐于其众中，即从座起，诣世尊所，面向合掌，曲躬恭敬，瞻仰尊颜而白佛言：“世尊！我欲于此会说诸菩萨普遍智藏般若波罗蜜多心，唯愿世尊听我所说，为诸菩萨宣秘法要。”尔时世尊以妙梵音告观自在菩萨摩訶萨言：“善哉，善哉，具大悲者，听汝所说，与诸众生作大光明。”于是观自在菩萨摩訶萨蒙佛听许，佛所护念入于慧光三昧正受。入此定，已以三昧力行深般若罗蜜多时，照见五蕴自性皆空。彼了知五蕴自性皆空，从彼三昧安详而起，即告慧命舍利弗言：“善男子，菩萨有般若波罗蜜多心，名普遍智藏，汝今谛听，善思念之！吾当为汝分别解说。”作是语已慧命舍利弗白观自在菩萨摩訶萨言：“唯大净者愿为说之，今正是时。”于斯告舍利弗：“诸菩萨摩訶萨应如是学：色性是空，空性是色；色不异空，空不异色；色即

是空，空即是色，受、想、行、识亦复如是。识性是空，空性是识；识不异空，空不异识；识即是空，空即是识。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。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。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 菩提萨婆訶

佛说是经已，诸比丘及菩萨众一切世间天人阿修罗乾闥婆等闻佛所说皆大欢喜信受奉行。

## 佛说圣佛母般若波罗蜜多经

宋西天译经三藏施护奉 诏译

如是我闻——

一时世尊在王舍城鹞峰山中与大苾刍众千二百五十人俱，并诸菩萨摩诃萨众而共围绕。尔时世尊即入甚深光明，宣说正法三摩地。时观自在菩萨摩诃萨在佛会中，而此菩萨摩诃萨已能修行甚深般若波罗蜜多，观见五蕴自性皆空。尔时尊者舍利子承佛威神，前白观自在菩萨摩诃萨言：“若善男子、善女人，于此甚深般若波罗蜜多法门，乐欲修学者，当云何学？”时观自在菩萨摩诃萨告尊者舍利子言：“汝今谛听，为汝宣说！若善男子、善女人乐欲修学此甚深般若波罗蜜多法门者，当观五蕴自性皆空。何名五蕴自性空耶？所谓即色是空，即空是色，色无异于空，空无异于色，受、想、行、识亦复如是。舍利子！此一切法如是空相，无所生无所灭，无垢染无清静，无增长无损减。舍利子！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，无眼识界，乃至无意识界，无无明，无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽，无苦、集、灭、道，无智无所得，亦无无得。舍利子！

由是无得故，菩萨摩訶萨依般若波罗蜜多相应行故，心无所著，亦无挂碍；以无著无碍故，无有恐怖，远离一切颠倒妄想，究竟圆寂。所有三世诸佛依此般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。是故应知：般若波罗蜜多是广大明，是无上明，是无等等明，而能息除一切苦恼，是即真实无虚妄法，诸修学者当如是学。我今宣说般若波罗蜜多大明曰：

恒池（就身切）他（引一句） 唵（引） 诃谛（引） 诃谛  
 （二引） 播（引） 啰诃谛（三引） 播（引） 啰僧诃谛（四引）  
 冒提莎（引） 贺（五引）·

“舍利子！诸菩萨摩訶萨若能诵是般若波罗蜜多明句，是即修学甚深般若波罗蜜多。”尔时世尊从三摩地安详而起，赞观自在菩萨摩訶萨言：“善哉，善哉，善男子，如汝所说，如是如是，般若波罗蜜多当如是学，是即真实最上究竟，一切如来亦皆随喜。”佛说此经已，观自在菩萨摩訶萨并诸苾刍，乃至世间天、人、阿修罗、乾闥婆等一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

## 薄伽梵母智慧到彼岸心经

金刚上师贡噶法狮子 译

凝念赞绝智慧到彼岸 不生不灭虚空之自性

各各自明智慧之境界 三时佛母尊前皈命礼

梵言 拔噶瓦得巴喇加巴喇蜜答啥达雅

汉言 薄伽梵母智慧到彼岸心经

如是我闻——

一时，薄伽梵在王舍城灵鹫山中，与大比丘众及大菩萨众俱。尔时薄伽梵入观照深妙品三昧。是时复有圣观自在菩萨摩诃萨，观照般若波罗蜜多深妙行，照见五蕴皆自性空。于是寿命具足舍利子，承佛神力，白圣观自在菩萨摩诃萨言：“善男子，若有欲修般若波罗蜜多深妙行者，作何修习？”圣观自在菩萨摩诃萨告寿命具足舍利子言：“舍利子，若善男子、善女人乐修般若波罗蜜多深妙行者，应作是观：应以五蕴亦从自性空真实观，色即是空，空即是色；色不异空，空不异色，受、想、行、识，亦如是空。舍利子！以是诸法皆空而无相，不生不灭，无垢亦无离垢，无减无增。舍利子，是故空中无色，无受、无想、无行、无识，无眼、无耳、无鼻、无舌、

无身、无意，无色、无声、无香、无味、无触、无法，无眼界及无意界，乃至无意识界；无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。是以无苦、集、灭、道，无智无得，亦无不得。舍利子！是故菩提萨埵以无所得故，依般若波罗蜜多，心无挂碍，故无恐怖，远离颠倒，究竟大涅槃。三时安住诸佛，亦依般若波罗蜜多，得阿耨多罗三藐三菩提。是故应知般若波罗蜜多咒，大明咒，无上咒，无等与等咒，除一切苦咒，真实不虚故，说般若波罗蜜多咒。

爹雅他 翁 嚩得 嚩得 巴唎嚩得 巴唎桑嚩得  
菩提 娑哈

“舍利子！菩萨摩訶萨，应如是修习深妙般若波罗蜜多。”于是薄伽梵从三昧起，告圣观自在菩萨摩訶萨言：“善哉。”复云：“善哉，善哉，善男子，是乃如是，是诚如是，如汝所说深妙般若波罗蜜多，作是修习。一切如来，亦以随喜。”薄伽梵作是语已，寿命具足舍利子，圣观自在菩萨摩訶萨，暨诸眷属，天、人、阿修罗、乾闥婆等，一切世间，皆大欢喜，宣赞佛旨。



アーハ リヤールヤ  
 ヲア ヲ  
 ロロ  
 キキ  
 テテ  
 シユヴァ  
 ララ  
 ボウボ  
 デヒ  
 サ  
 ヲトフオ  
 ヲ

(聖)

觀

自在

善(提)

薩(垂)

ガガ  
 シフヒ  
 ミ  
 ララ  
 プラ  
 ジニヤ  
 パ  
 ララ  
 ミ  
 タ  
 ヤ  
 ヤム  
 ヤム

深

般若

波羅蜜多

チヤ  
 リヤム  
 チヤ  
 ララ  
 マ  
 ノ  
 ビヤ  
 ヲ  
 ヲ  
 カ  
 ヤ  
 テ  
 スマ  
 ヲ  
 ヲ  
 ヲ

行 — (行)

時

照見

— —

𑖀 パン pan  
 𑖄 チャ ca  
 𑖅 スカ ska  
 𑖆 ンダー ndhā-  
 𑖇 スター stā-  
 𑖈 シュチャ śca  
 𑖉 スヴァ sva  
 𑖊 バー bhā  
 𑖋 ヴァーハ vāh

五

— 蘊

— (皆)

— (等)

— 自性

𑖌 シュー sū  
 𑖍 ニヤン nyān  
 𑖎 パ pa  
 𑖏 シュヤ śya  
 𑖐 ティ ti  
 𑖑 スマ sma.  
 𑖒 イ i  
 𑖓 ハ ha

空

— (見)

— (此)

𑖔 シャー śā  
 𑖕 リ ri  
 𑖖 ブツ pu  
 𑖗 トラ tra  
 𑖘 ルー rū  
 𑖙 パム pam  
 𑖚 シュー sū  
 𑖛 ニヤ nya  
 𑖜 ター tā.  
 𑖝 シュー sū  
 𑖞 ニヤ nya  
 𑖟 タイ tāi

舍利子

— (色)

— (空)

— (空 如是)

<p>即 — 色 — 是 — 空 — — — 即 — 空 —</p> <p>             ヤ ya-              ドル drū              バム pam              サー sā              シュー sū              ニヤ nya              ター tā,              ヤー yā              シュー sū              ニヤ nya              ター tā         </p>	<p>空 — — — 不異 — — — 色 — — —</p> <p>             シュー sū              ニヤ nya              ター tā              ヤー yā              ナ na              ブリ pr              タ tha-              グル grū              バム pam,              ー         </p>	<p>— (色) — — — 色 — — — 不異 — — — 空 — — —</p> <p>             ヴァ va              ルー rū              バム pam,              ルー rū              パー pā-              ナ na              ブリ pr              タ tha              ク k              シュー sū              ニヤ nya              ター tā,              ー         </p>
--	--	---

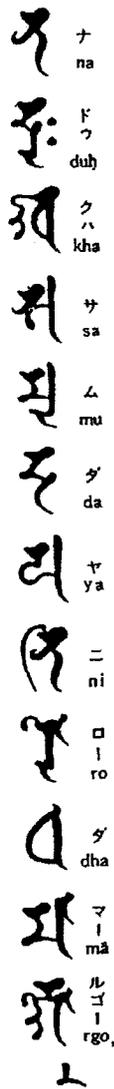
<p>舍利子</p> <p>——</p> <p>——</p> <p>〈是〉 諸</p> <p>——</p> <p>法</p> <p>——</p> <p>空</p> <p>——</p> <p>シャー śā      リ ri      ブツ pu      トラ tra,      サ sa      ルヴァ rva      ダ dha      ルマーハ rmāh      シュー śū      ニヤ nya      ターア tā</p>	<p>行</p> <p>——</p> <p>識</p> <p>——</p> <p>——</p> <p>(此)</p> <p>サム sam      スカー skā      ラ ra      ヴイ vi      ジュニヤー jñā      ナー nā      ニ ni.      イ i      ハ ha</p>	<p>是</p> <p>——</p> <p>色</p> <p>——</p> <p>亦復如是</p> <p>——</p> <p>受</p> <p>——</p> <p>想</p> <p>——</p> <p>タ ta-      フルī drū      バム paṃ,      エ ē      ヴァ va-      ム エー me-      ヴァ va      ヴェ ve      ダ da      ナー nā      サム sam      ジュニヤー jñā</p>
--	--	---

<p>不 — 增 — — — — — 是故 — — — — — (舍利子) — — — — —</p> <p>ナ na          パ pa          リ ri          プー pū          ルナ rñāḥ          タ ta          スマ smā          ッチャ cchā          リ ri          プッ pu          トラ tra</p>	<p>不 垢 — — — — — 不 淨 — — — — — 不 滅 — — — — —</p> <p>ア a          マ ma          ラー lā          ヴィ vi          マ ma          ラー lā          ノウ nō          ナー nā</p>	<p>(無) 相 — — — — — 生 — — — — — 不 滅 — — — — —</p> <p>ラ la          クス kṣa          ナー nā          ア a          ヌツ nu          トバ tpa          ンナ nnā          ア a          ニ ni          ル ru          ッダ ddhā</p>
--	--	---

<p>無 — 眼 — 耳 — 鼻 — 舌 — 身 —</p> <p>ナ na チャ ca クシユラ kshuh シユロ śro トラ tra グラī ghra ナ na ジ ji フヴァī hvā カī kā ヤ ya</p>	<p>(無) — 想 — — — (無) — — — 行 — — — (無) — — — 識 — — —</p> <p>ナ na サム sam ジュニヤī jñā, ナ na サム sam スカī skā ロ ro, ナ na ヴィ vi ジュニヤī jñā ナン nam,</p>	<p>空中 — 無 — 色 — — — 無 — — — 受 — — —</p> <p>シュī śū ニヤ nya タī tā ヤīm yām ナ na ルī rū パム pam, ナ na ヴェ ve ダ da ナī nā,</p>
---	---	--

<p>— 無 —</p> <p>— 意 —</p> <p>— 識 —</p> <p>— 界 —</p> <p>— (無) —</p> <p>— 明 —</p> <p>シナ na マ ma ノ no ヴィ vi ジュニャー jñā ナ na ダー dhā トゥ tu- ルナ r,na ヴィ vi ディャー dyā,</p>	<p>觸</p> <p>— 法 —</p> <p>— 無 —</p> <p>— 眼 —</p> <p>— 界 —</p> <p>— 乃至 —</p> <p>スプラ spra シュタ śta ビヤ vya ダ dha ルマーハ rināh, ナ na チャ ca クシュ kṣu- ルダー rdhā トゥ tu- ルヤー r yā ヴァ va-</p>	<p>マ ma ナー nā ンスイ ṅsi, ナ na ルー rū パ pa シャ śa ブダ bda ガ ga ンダ ndha ラ ra サ sa</p> <p>意</p> <p>— 無 —</p> <p>— 色 —</p> <p>— 聲 —</p> <p>— 香 —</p> <p>— 味 —</p>
---	---	--



<p>— 菩提 — 薩埵 — 般若 — 波羅蜜多 —</p> <p>  </p> <p>                 Fポウ dbo                  デヒ dhi                  サ sa                  ツトヴァー ttvā                  ナーム nām                  プラ pra                  ジュニヤー jñā                  パー pā                  ラ ra                  ミ mi                  ター tā-                  マアー mā-             </p>	<p>無 — 智 — — — 得 — — 以無所得故</p> <p>  </p> <p>                 ナ na                  ジュニヤー jñā                  ナム nam,                  ナ na                  プラー prā                  プティ pti-                  ラā rā-                  プラー prā                  プティ pti                  トヴァー tvā-             </p>	<p>無 — 苦 — — 集 — — 滅 — — 道 —</p> <p>  </p> <p>                 ナ na                  ドウ duḥ                  クハ kha                  サ sa                  ム mu                  ダ da                  ヤ ya                  ニ ni                  ロー ro                  ダ dha                  マー mā                  ルゴー rgo,                  ー             </p>
---	--	--

<p>一切顛倒夢想 遠離 究竟 涅槃</p> <p>  <small>vi vi</small>   <small>pa pa</small>   <small>lyā ryā</small>   <small>sā sâ</small>   <small>ti li</small>   <small>krā krâ</small>   <small>nto nto</small>   <small>ni ni</small>   <small>shu sha</small>   <small>ni ni</small>   <small>lvā rvā</small>   <small>na nah</small>   <small>ṇaṇ</small> </p>	<p>(心) —</p> <p>聖礙 — 無有故 — 無恐怖</p> <p>  <small>ci ci</small>   <small>ttā ttā</small>   <small>va va</small>   <small>ra ra</small>   <small>na na</small>   <small>nā nā</small>   <small>sti sti</small>   <small>tvā tvā</small>   <small>da da</small>   <small>tra tra</small>   <small>sto sto</small>   <small>ṇaṇ</small> </p>	<p>依 — (住)故 — 心 — 無聖礙</p> <p>  <small>shru shru</small>   <small>ritya ritya</small>   <small>tya tyā</small>   <small>vi vi</small>   <small>ha ha</small>   <small>ra ra</small>   <small>tya tyā</small>   <small>ci ci</small>   <small>ttā ttā</small>   <small>va va</small>   <small>ra ra</small>   <small>na nah</small>   <small>ṇaṇ</small> </p>
--	---	---

トリヤ *trya-*  
 ドヴァ *dhva*  
 ヴィヤ *vya*  
 ヴァ *va*  
 ステ *sti*  
 ターハ *tāh*  
 サ *sa*  
 ルヴァ *rva*  
 ブ *bu*  
 ッターハ *ddhāh*

三  
 世  
 (等住)  
 諸  
 佛

プラ *pra*  
 ジュニヤ *jñā*  
 パ *pā*  
 ラ *ra*  
 ミ *mi*  
 ター *tā-*  
 ムア *mā-*  
 シュリ *śr*  
 (ritya)  
 トヤ *tyā*  
 アヌ *nu*  
 ッタ *tta*  
 ラーム *rām*

般若  
 波羅蜜多  
 依  
 故  
 阿耨多羅

サ *sa*  
 ミヤ *mya*  
 クサム *ksam*  
 ボ *bo*  
 デヒ *dhi-*  
 ムア *ma-*  
 ビ *bhi*  
 サム *sam*  
 ブ *bu*  
 ッターハ *ddhāh*

三藐三菩提  
 (證) 得  
 (正覺)

<p>                 &lt;是&gt; 無上 — 咒 — — — — —                  &lt;是&gt; 無等等 — 咒 — — — — —             </p> <p>                 ヌ mu                  ッタ tta                  ラ ra                  マン man                  トロ tro                  サ sa                  マ ma                  サ sa                  マ ma                  マン man                  トラ tra-             </p>	<p>                 &lt;是&gt; 大 — — — — —                  &lt;神&gt; 咒 — — — — —                  &lt;是&gt; 大 — — — — —                  明 — — — — —                  咒 — — — — —             </p> <p>                 マ ma                  ハー hā                  マン man                  トロ tro                  マ ma                  ハー hā                  ヱイ vi                  テイヤ dyā                  マン man                  トロ tro             </p>	<p>                 故 — — — — —                  一知 (當) — — — — —                  般若 — — — — —                  波羅蜜多 — — — — —             </p> <p>                 タ ta                  スマー smā-                  ジジュニヤー jīnā                  タ ta                  ヱイヤム vyam.                  プラ pra                  ジジュニヤー jīnā                  パー pā                  ラ ra                  ミ mi                  ター tā             </p>
---	--	--

スサ ssa  
 ルヴァ rva  
 ドウ duh  
 クハ kha  
 ブラ pra  
 シャ sha  
 マ ma  
 ナハ nah  
 サ sa  
 トヤ tya  
 ムア ma  
 ミ mi

一 切  
 一 苦  
 一 能除  
 一 眞實

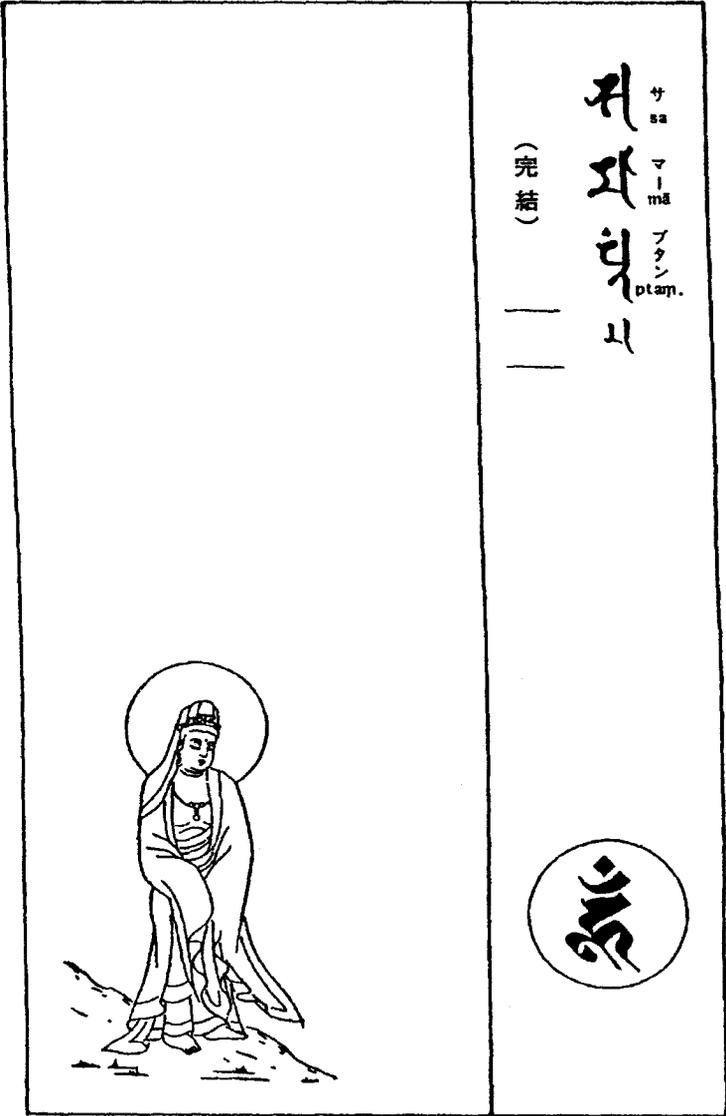
チヤ thya  
 トヴァ tvā  
 ツチャ cca  
 ブラ pra  
 ジュニヤー jñā  
 パー pā  
 ラ ra  
 ミ mi  
 ター tā  
 ヤー yā

不 虛 故  
 一 般 若  
 一 波 羅 蜜 多

ムウ mu  
 クト kto  
 マン mam  
 トラハ trah  
 タ ta  
 ディヤ dya  
 ター thā

一 說  
 一 咒  
 一 即說咒曰

<p>般若 — (波羅蜜多) — 心(咒) — 《經》 —</p> <p>                 プラ <i>pra</i>                  ジニヤ <i>jñā</i>                  パー <i>pā</i>                  ラ <i>ra</i>                  ミ <i>mi</i>                  ター <i>tā</i>                  フリ <i>hr</i>                  ダ <i>da</i>                  ヤ <i>ya</i>                  スウ <i>sū</i>                  トラン <i>ṭraṃ</i> </p>	<p>波羅 — 僧 — 揭諦 — 菩提 — 薩婆訶 —</p> <p>                 パー <i>pā</i>                  ラ <i>ra</i>                  サム <i>saṃ</i>                  ガ <i>ga</i>                  テイ <i>te</i>                  ボウ <i>bo</i>                  デヒ <i>dhi</i>                  スヴァー <i>svā</i>                  ハイ <i>hā</i>                  イ <i>i</i>                  テイ <i>ti</i> </p>	<p>揭諦 — 揭諦 — 波羅 — 揭諦 —</p> <p>                 ガ <i>ga</i>                  テイ <i>te</i>                  ガ <i>ga</i>                  テイ <i>te</i>                  パー <i>pā</i>                  ラ <i>ra</i>                  ガ <i>ga</i>                  テイ <i>te</i> </p>
---	--	--



サ  
sa  
マ  
ma  
イン  
in  
ブ  
bu  
タン  
tan  
plan.

(完結)



## 金刚经导读者简介

谈锡永，笔名王亭之，广东南海人，先世八旗士族。

童年随长辈习东密，十二岁入道家西派之门，不久对佛典产生浓厚兴趣，至二十八岁时学习藏地密宗，于三十八岁时，得宁玛派金刚阿闍梨位。1986年由香港移居夏威夷，1993年移居加拿大。

早期佛学著述，收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》；近期著作多发表于《内明》杂志及《慧炬》杂志，并结集为《大中观论集》。通俗佛学著述结集为《谈锡永作品集》。1992年，主编《佛家经论导读丛书》，并负责《金刚经》、《四法宝鬘》、《楞伽经》及《密续部总建立广释》之导读。

所译经论有《楞伽经》、《四法宝鬘》（龙青巴著）、《密续部总建立广释》（克主杰著）、《大圆满心性休息》及《大圆满心性休息三住三善导引菩提妙道》（龙青巴著）、《宝性论》（弥勒著，无著释）、《辨法法性论》（弥勒造，世亲释）、《六中有自解脱导引》（事业洲岩传）、《决定宝灯》（不败尊者造）、《吉祥金刚萨埵意成就》（伏藏主洲岩传）等。且据敦珠法王传授《大圆满心髓修习明灯》，注疏《大圆满禅定休息》。

## 心经导读者简介

罗时宪，1914年生，广东顺德人。毕业于中山大学中国语言文学系及研究院中国语言文学部。历任中山大学讲师、副教授、教授。先后主讲大小乘佛学、佛典翻译文学等科目。

罗氏广习天台、唯识、中观之学。早年著作有《大乘掌中论略疏》、《唯识学之源流》、《唐五代之法难与中国佛教》。讲授《隋唐佛学》、《成唯识论》、《解深密经》、《金刚经》、《因明入正理论》等。1962年主编《佛经选要》。1965年出版《法相学会集刊》。1984年移居加拿大，弘扬法相般若，使唯识、法相之学说，远播至北美。

除上所记早年著作外，另有《能断金刚般若波罗蜜多经纂释》、《成唯识论述记删注》、《唯识方隅》、《瑜伽师地论纂释》、《解深密经测疏节要》等著述，后结集为《罗时宪先生全集》。1993年冬逝世。

## 编辑委员简介

### 主编

**谈锡永** 笔名王亭之。广东南海人。童年随长辈习东密，十二岁入道家西派之门，旋即对佛典产生浓厚兴趣，至二十八岁时学习藏地密宗，于三十八岁时，得宁玛派金刚阿闍梨位。1986年由香港移居夏威夷，1993年移居加拿大。

早期佛学著述，收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》；近期著作多发表于《内明》杂志及《慧炬》杂志，并结集为《大中观论集》，通俗佛学著述结集为《谈锡永作品集》。主编《佛家经论导读丛书》并负责《金刚经》、《四法宝鬘》、《楞伽经》及《密续部总建立广释》之导读。

所译经论有《入楞伽经》、《四法宝鬘》（龙青巴著）、《密续部总建立广释》（克主杰著）、《大圆满心性休息》及《大圆满心性休息三住三善导引菩提妙道》（龙青巴著）、《宝性论》（弥勒著，无著释）、《辨法法性论》（弥勒造、世亲释）、《六中有自解脱导引》（事业洲岩传）、《决定宝灯》（不败尊者造）、《吉祥金刚萨埵意成就》（伏藏主洲岩传）等。且据敦珠法王传授《大圆满心髓修习明灯》，注疏《大圆满禅定休息》。

### 编辑委员

**冯公夏** 广东人，生于1903年，爱好中国文学，尤喜《易经》。1937年学修密法。1956年往尼泊尔参加佛教大会，顺道游览印度佛陀圣迹，又访问瑜伽大师施化难陀，1973年再往印度访问军徒利瑜伽大师告比奇理士那。生平所学，宗教

与科学并重，务求实证，排除臆测与盲信，近年拟由量子学说之研究，将形而下与形而上世界之隔膜突破，天人合一，印证佛学色空不异与不生不灭真理。

**罗时宪** 1914年生，广东顺德人。毕业于中山大学中国语言文学系及研究院中国语言文学部。曾任中山大学教授。先后主讲大小乘佛学、佛典翻译文学等科目。

罗氏广习天台、唯识、中观之学。早年著作有《大乘掌中论略疏》、《唯识学之源流》、《唐五代之法难与中国佛教》。讲授《隋唐佛学》、《成唯识论》、《解深密经》、《金刚经》、《因明入正理论》等。1962年主编《佛经选要》。1965年出版《法相学会集刊》。1984年移居加拿大，弘扬法相般若，使唯识、法相之学说，远播至北美。

除上所记早年著作外，另《能断金刚般若波罗蜜多经纂释》、《成唯识论述记删注》、《唯识方隅》、《瑜伽师地论纂释》、《解深密经测疏节要》等，后结集为《罗时宪先生全集》。1993年冬逝世。

**李润生** 原籍广东中山，1936年生，在香港接受教育，先后毕业于葛量洪师范学院、珠海书院及新亚研究所。从事教育工作凡三十余年，曾任葛量洪教育学院讲师。对中国语言学、文学、佛家唯识学、因明学等都有研究。近作有《僧肇》（世界哲学家丛书之一）。历年学术论著有《禅宗对教育的启示》、《佛教的时代意义》、《佛家业论辨析》、《佛家逻辑的必然性与概然性》、《因明相违决定的批判》、《因明现量相违的探讨》、《法称因明三因说的探讨》等，分别发表于各大专学报或佛学丛刊。

## 修订版编辑委员

**邵颂雄** 祖籍广东番禺，1972年生，后移居加拿大，并随谈锡永先生学习佛家经论及佛典翻译，为多伦多大学宗教研究系博士，现任教于多伦多大学东亚研究系及宗教研究系。

**黄华生** 广东台山人，1955年出生，香港大学建筑系博士，任教于香港大学建筑系，亦为香港西方寺建筑设计顾问，负责统筹设计西方寺重建工程，为资深建筑师。

九十年代，跟随谈锡永学习宁玛派。2003年，于夏威夷“文学与人文学国际会议”发表宁玛派“四重缘起”学说。现亦于香港大学佛学中心任教佛学硕士课程。

**沈卫荣** 1962年生。1979年入南京大学历史系学习，获历史学学士、硕士学位，后留校任教。自1990年入联邦德国波昂大学（Bonn University）中亚语言文化研究所学习，攻读藏学博士学位，并辅修比较宗教学与汉学。1998年获该大学中亚语言文化学博士学位。自1998年起，参与汉译宁玛派经典计划；1999年至2000年为哈佛大学梵文印度研究系访问学者；2002年至2004年为京都大学访问学者；2006年始任中国人民大学国学院特聘教授。出版有《一世达赖喇嘛传》、Leben und Bedeutung des ersten Dalai lama dGe'dun grub pa dpal bzang po (1391-1474) 等专著，以及有关藏地历史、宗教研究的论文三十多篇。