

《金剛經發微》

釋明慧著

甲、前言

《金剛經》在佛教中非常著名，一般佛教徒日常唸誦，每每都是《金剛經》的。為甚麼這部經特別流行呢？這在中國文化傳統中是有其原因的。因為中國人自古以來，都是信奉孔子、孟子、老子和莊子，其中思想多為清虛、無為、自在的。所以當《金剛經》傳來中國，並翻譯成單行本的時候，很多具有超脫思想的學者及大眾便趨之若鶩，咸認為《金剛經》之理論高超可貴了。

很多人都不知道，以為所有佛經皆是佛陀金口所說，因此佛經中每一個字都不能修改。事實上，釋迦牟尼佛一生說法四十五年，他的說法經弟子記憶背誦，流傳下來，成為遺訓。由於當時沒有文字記錄，經文多為師弟之間口口相傳，文字佛經要經過數百年才正式出現。

《金剛經》的譯者為鳩摩羅什法師。他所譯之《金剛經》乃為龜茲國譯本。在他之後還有五個譯本，其中以唐朝玄奘法師之譯本最為完善。但若論文字之流暢，則以鳩摩羅什法師之譯本為首。羅什之譯本得力於他的弟子，尤其是僧叡、僧肇等人加以潤色、演繹，譯文非常流暢。我們現在便以羅什法師之譯本為講本。

乙、題解

一部經的經題，猶如經的綱領。能瞭解經題所指，則經中內容大意亦可以明瞭。佛經之題目有種種立名，有因人而立名，有因法而立名，有因地方而立名；《金剛經》則以譬喻立名，以金剛譬喻般若。此乃釋迦牟尼教示須菩提，須菩提尊者請問釋尊此經名字？如何奉持？釋迦佛言：「是經名為《金剛般若波羅蜜》。以是名字，汝當奉持。」所以我們首先對經題作一演繹，以便對經義有一個概念，將來便自然不會走錯路了。

可惜《金剛經》的註疏雖云有二百多家，收入藏經中亦有百餘家，但皆未能將經中宗旨之扼要處介紹出來，祇能見其文字，其宗旨則多與經中義理不一致，

令人茫然不知所云。一般人以為「凡是宗教均導人向善」、「凡是佛經皆是神聖的」；但如何善、如何神聖呢？他們又不能詳細說明，甚至自己也模糊不清。他們對世間所謂善惡的界線亦分不清楚，以致很多惡行也以為是善行。譬如對戰爭侵略、殺人屠城等事，很多人卻以為是善行，以為自己為國家立下大功勞，將會名垂千古，實則他們傷害了無數生命。所以世間之善惡很難有客觀的標準，而佛教所說的因果道理卻不如世間所說，故此我們要詳細研究經中義理，不能將自己的意見強加於經文中，並以此來演繹經義。我們唯有依經解經，方能掌握得到其中的正確道理。

我們應該依甚麼經論來解釋《金剛經》呢？最好就是依《大智度論》，此部論典是龍樹菩薩解釋《摩訶般若經》的。《金剛經》乃屬於《大般若經》中的一分，稱為「金剛分」。既然《金剛經》為《大般若經》之一分，故依龍樹之解釋便沒有過失，亦不會違背佛意和經意了。釋迦佛何以要說《金剛經》呢？因為當時一般眾生未得解脫，執著者甚多，故佛陀以《般若經》來解除其執著，使他們得以解脫。

很多人認為生死事大，在生時要有依靠，死後亦要有歸宿之處，因此佛陀才教示淨土之道理。其實淨土之道理在《般若經》中便有提出了，若不讀《般若經》，便不知何謂淨土了。一般人對唸佛拜佛的道理弄不清楚，以為整天唸著「阿彌陀佛」便謂之唸佛。殊不知淨土為自己修因而建設起來的，這並非是別人修因，自己得果的。中國人依賴性重，以為依靠阿彌陀佛，便可以往生阿彌陀佛所建設好的淨土之中。

《維摩經》云：「直心是菩薩淨土，深心是菩薩淨土，菩提心是菩薩淨土。」淨土是要靠自己建立的，我們要做好修因的工作，方能得其果報利益。自修自證，因果方能相應。並不是說他人修行，自己證果呢！經中說善根是要自己種回來的，這才是因緣性而不是天然性。若果是天然性的話，則無因果可說了。我們要明白「修因證果，見果知因」的道理，方能得到佛法的利益。

現在說明「金剛」二字。金剛是甚麼呢？金剛並不是一般所謂的「金中之剛」或「金剛鑽」。金剛在佛經中有以人、法來說明的：以人來說，則謂之「執金剛神、金剛菩薩」；以法來說，則謂之「金剛喻定」。金剛其實為天神之武器，為執金剛神之金剛杵。此金剛杵非常堅固，用以保衛天界，令得安定，故謂之「金

剛」。此猶如中國古代謂之曰「兵」，兵者兵器也，人執兵器故稱為兵。金剛神亦因手執金剛杵而稱之為金剛。所以金剛為一有力量之武器，用以保衛國土。《維摩經》云：「深信堅固，猶若金剛。」般若的功能與性格非常堅固，任何不了義、邪知邪見的外道皆不能破壞它。相反地，般若卻能破壞一切。所謂「般若猶如大火聚」，能消滅一切執著與邪見，使回歸正道，得解脫自在。因為般若具有如此巨大力量，所以用金剛來譬喻般若。此譬喻不能用金剛鑽來解釋金剛，因金剛鑽也可以作任意打磨，使成為不同的形狀也。

「般若」此二字何解呢？般若為梵文Prajñā，翻譯時取其音譯，未有將中國固有之詞語來表達。若以固有的名詞來翻譯，很易令人生出誤解，所以祇存其音譯而已。如果翻譯般若為「智慧」的話，則世間學問亦有智慧，印度當時九十六種外道亦有種種智慧，乃至世智辯聰、文學家、哲學家亦有其智慧，所以不能將般若翻譯作智慧也。

當時印度九十六種外道的主張，我們可以歸納為以下幾種思想：其一謂萬物從大自在天生。大自在天能生養萬物之說，為佛教所否定，認為不合因果。其二謂萬物從世性生。世性即世界本性，乃是說從無而生有，從虛空生萬象。此亦為佛教所否定，謂之撥無因果。其三謂萬物從時間生。殊不知時間祇為物質、環境變遷而成立，時間本無實際。此種種說法皆是無因而有果，或是有因而無果；或是先因後有果，或是先果後有因。這些皆不能稱之為有智慧也。

佛教之所謂智慧，即是「正知正見」。明瞭一切法皆從因緣生，不祇人類從因緣生，世界亦是從因緣而成立，此謂之「正知」。「正見」者，見一切法本無自性。既然從因緣生，便無法之本性，亦無法之本體，此謂之「正見」。空便是正見。我們以飯為例：飯由米做成，但祇有米又不能成飯，必要加上人工、水、火，然後才可能煮成飯。沒有人工、水、火等又不能得飯，所以完全是因緣所成，故說飯是空。空者無其本體、無其本性，空祇有因緣。能夠有這種正知正見的人就稱為有智慧，沒有這種正知正見者便是無智慧。世間能認識種種事物者，亦祇算是世智辯聰而已，不能說之為有智慧，要知道空方能稱為有智慧呢！

「般若」既是空，空有甚麼好處呢？空能令人無執著，空能令人自由自在，空能令人成佛，空能建設因果，空能令人輪迴六道，空能令人受善惡業之果報，

空能轉惡業為善業，空能使穢土化成淨土，空能將執著化成解脫。我們能認識、親證空義，便有種種利益，以此空理能夠得到波羅蜜。

「波羅蜜」譯作「彼岸到」，以中國文法來說，則應稱作「到彼岸」。「到彼岸」者，凡做一件事而達到目的，便稱為到彼岸。我們若依五乘佛法來說：依人乘修行則到人乘彼岸；依天乘修行則到天乘彼岸；依聲聞乘修行，則到聲聞乘彼岸；依辟支佛乘修行，則到辟支佛乘彼岸；依佛乘修行，則到達佛乘彼岸。各有因果而修行不同，合起來說，以金剛般若才能得到彼岸。般若猶如金剛的力量，能夠達到目的，能夠令人轉凡成聖，證得果位。

《金剛經》自古以來各有各的分科解說，如世親菩薩分之為二十七問，梁昭明太子分之作三十二分，以至後人各作解釋。又有將前後分各作比附，如隋朝吉藏法師將前分解釋作人空，後分解釋作法空。又有將般若分別解釋作實相般若、觀照般若、文字般若。此等等皆不合經中的旨意，亦與《大智度論》的宗旨互相違背。

我們不須要用判教的方式來解釋，直接依經解經，將經中的文字來解釋便可。因其文字已足以顯示其義理，再由義理來顯出其宗旨。此經的宗旨是甚麼呢？就是以「空」為宗。若不空便謂之定法，不能解脫，輪迴於三界六道而無有出期了。如何得空呢？首先便要瞭解此等道理，使不再執著。心不執著故，便得解脫，自由自在而無所掛礙，遠離顛倒妄想。所以經中說：「當知是經義不可思議，果報亦不可思議。」因為空方可以建設因果，空方能轉變。一念之間，懸崖勒馬，放下屠刀，立地成佛。

經者，以能詮所詮為義。能詮者為文字，所詮者為義理。由文字顯示出義理，由義理顯示出宗旨，所以稱之為經。以上合起來便說明了《金剛般若波羅蜜經》的經題。

丙、譯者

本經是由姚秦鳩摩羅什法師在中國翻譯出來的。鳩摩羅什法師的父親為天竺人，母親為龜茲國人。大抵在少年時期非常聰明有學識，讀書過目不忘，能背誦三萬二千頌佛經之多，更得一位小乘法師盤頭達多收為徒，傳授小乘義理。及後

遇到莎車王子須利耶蘇摩，此莎車王子學習大乘佛法，為龍樹學的傳人。鳩摩羅什遇到須利耶蘇摩後，便跟他學習大乘佛法，因此他的見解乃超越其小乘老師。及後盤頭達多更反拜鳩摩羅什為大乘老師，成就了一段佛門佳話。所謂「學無前後，達者為師」，這亦表現出佛教依法不依人的平等態度。

鳩摩羅什法師是姚秦時代人。姚為姓，建地稱為秦。此秦地現在稱為甘肅、陝西之地。秦自始皇以來，很多割據者當佔領此地時便稱為秦國。如苻堅為主的稱為苻秦，姚興為主的稱為姚秦。姚興之能夠建立姚秦，可說是因苻堅之衰亡而起。苻堅當時佔領關中土地而稱帝，正欲統治全國。當時有一位道安法師，便對苻堅說西域有一高僧，名叫鳩摩羅什，若能迎之來中國宣揚佛法，國基便得永固，人民便得教化。苻堅便派使者請龜茲國王送鳩摩羅什來中國，怎料龜茲國王不允。於是苻堅便派大將呂光征伐龜茲國，得鳩摩羅什而歸。但當呂光大軍回至西涼的時候，苻堅之軍隊已被晉兵所破，他更繼而身亡，國家亦為下屬姚萇所篡。呂光於是挾持鳩摩羅什於西涼建國，及後姚興繼其父姚萇登位，思念起羅什法師，便派兵征討西涼，迎接羅什入關。

羅什逗留西涼十數年間，所受折磨甚大，所有佛教文物散失殆盡，隻身來到中國，行李簡單，祇憑記憶背誦佛經，以此翻譯出來。所以一些律典，如《十誦律》，羅什便要請弗若多羅和曇摩流支的幫助才能譯出。還好的是，他有很多出色的學生，尤其是僧叡，其筆鋒之生動流暢，無人能及，所以翻譯出來的經典文辭優美易讀。他並非直接以梵文來翻譯的，而是先誦出梵本，然後由梵本再譯為漢文，再加以潤色、雕琢，串通其文字，再給弟子講解，最後譯成流通。以上釋「姚秦三藏法師鳩摩羅什譯」。

丁、正釋經文

以往很多解經者將經文分成數個段落，如分科、分章節等。分科乃是由晉朝道安法師所發起，有所謂序分、正宗分、流通分。序分為發起此經之因緣，等於所謂緒論、開場白。由序分而至正宗分，是指經中本身的道理。流通分是指出如何發揮、宣傳本經的手段。道安法師雖然不懂梵文，但亦幫忙翻譯，見其中道理不通者便刪改之。雖然說「經」是不能改，因為是佛及佛弟子所說、菩薩所說；現在所改者，亦不是改經，乃是改文字而已。刪改文字乃由道安法師所開始，因

他在潤色文句時，見其經義不通的地方，便刪改之，或有文字未能圓滿者，他便補充之。這種做法並非是改經，而是保護此經、完成此經。及後道安弟子慧遠法師，在廬山亦有幫助翻譯佛典。當時譯經工作未及後來之完善，譯出經典後當然用中國之文理來解釋它，若不合經義者亦應當增刪之，以適合國人閱讀理解。

《金剛經》之譯本內亦有不少文字的錯誤，最初因依靠抄寫流通，在過程中不免有所錯漏，我們要經過審慎研究對照，方能理解。所以我們說經義不能改，但不通順的文字則應加以更正。由文字章法顯出其義理，從義理顯出其宗旨。此經宗旨應歸納於般若波羅蜜，我們不能違背其中道理，若違背其道理則非解經了。此經乃演繹大乘佛法，若用小乘解釋，亦非般若。此般若說因緣生法、說空理，違背空理亦不能稱之為般若。故能夠由義理來顯示出它的宗旨，方可稱為解釋《金剛般若波羅蜜經》。

此經譯成中文時沒有章節，梁武帝子昭明太子對佛學有研究，曾對《金剛經》加以分科，將經文分為三十二分，在大義上其實是可有可無，無甚損益，我們祇依經解經可也。

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

這幾句經文為一種報告的格式，表示這事為真實的，猶如社團開會時，首先報告開會之事。此法會之地點是在「祇樹給孤獨園」，時間就是「一時」，參與人數為「一千二百五十人」，主席為「佛」，記錄者為「我」，會議內容為「如是」。「如是」代表經中所說之話，即指會中由須菩提所提出的問題，佛回答的法義。

「如是我聞」這句話是釋迦牟尼將近入滅之際，付託大弟子記錄的。釋迦牟尼一生說法，在晚年化緣將盡，應度者已度，未得度者亦已具得度之因緣，於是對大眾說即將入滅。此時，天地昏暗，日月無光，江河倒流，樹木落葉，禽獸悲鳴，預示著將有大事發生，聖人即將入滅。阿難當時傳說祇證得須陀洹果，未得阿羅漢果。聞得世尊圓寂，正法眼滅，於是悲哀哭泣。是時有一盲眼尊者阿菟樓駄，雖是目盲而具天眼，見阿難哭泣，因而囑咐他說：世尊入滅，亦有很多後事

要做的，為何不先問問世尊呢？阿難反問他如何問佛？於是阿菴樓駄便教阿難問佛：

（一）佛在世時，大家依佛共住一處，佛滅度後，大家應依誰人共住呢？

（二）比丘眾中有不如法之人，猶如害群之馬，應如何對付他們呢？

（三）世尊一生所說經法，應以甚麼作為開首語呢？

阿難於是以此三事問佛，佛便回答他說：佛在世時依佛而住，佛滅度後，應依四念處而住。四念處為正見之發端，作為佛弟子若能瞭解四念處，方稱為入流；若不瞭解四念處，雖出家受戒，亦是門外漢而已。四念處為正見，不同一般世間見解。世俗人有身見、我見，以五欲為樂，以心為常住不變。釋迦佛教示弟子依「觀身、受、心、法」之四念處來安住，如此便不會走錯路。其次，大眾中若有不如法者，如六群比丘等，可依梵天法對治之。梵天法者，乃孤立之、默擯之。第三，世尊每一處所說之經，流通時應以「如是我聞」作開首語。

由此可見，「如是我聞」之重要者為聞。「聞」者，輾轉傳來之意。「我」者，以阿難為首。在佛滅度後，大迦葉尊者敲起犍槌召集僧眾說：世尊已經入滅，大家應將佛法流傳後世，令後世得到佛法之利益。於是各人聽從大迦葉所言，在王舍城集會，由大迦葉挑選五百阿羅漢，已斷三界見思惑、盡諸有漏者，於七葉窟結集經藏。大迦葉乃與阿闍世王商討，得他的助力，供應飲食，使眾僧得以安心結集經藏。五百阿羅漢中以阿難為首要，因阿難為佛之侍者，常隨佛側，兼且阿難得旋陀羅尼，能夠完全背誦佛所說經，故最合適作為主導之人物。不過大迦葉此時觀阿難仍未得阿羅漢果，於是反對阿難參與，並呵斥之。阿難於是發起精進心，即夜斷盡諸漏，成阿羅漢，並即以神通入七葉窟。然後登師子座，將釋迦佛往日所說之法再複述之，故以「如是我聞」作經典之開首語。

阿難所結集者乃《阿含經》，阿含譯為「無比法」。經典結集後，仍未有文字記錄，祇靠大家背誦，輾轉相傳。由於師弟之間以口傳口，錯漏難免，及後大乘法出，方將其道理糾正之。小乘之所以有爭執，便是因為沒有文字記錄而祇是輾轉傳聞，因此分裂成各部派。

《阿含經》中「如是我聞」之「我」便是阿難。大乘經典的結集，是將佛所說法整理貫串積集而成。「如是」變成為一信受之詞，信受有此事之出現，「我」

即輾轉傳聞，非特定一個人，「聞」便指講者與聽者之關係，此關係乃由音聲所引起。

「一時」指講《金剛經》之時間。時間有兩種：一者虛時，二者實時。實時指某年某月某日某時，這個標準在本國通行，在別國未必通行。如印度當日將一天分為晝夜六時，中國則分為十二時辰，不同國家有不同的計算方式。所以結集經典便不用實時而用虛時。況且虛時亦指出時間之無定，無有實性，祇是因物質及氣候變遷而呈現出來。因有現在，方有所謂過去與未來；未有現在，何有過去與未來？過去未來皆無實性，故空，現在亦空。因此「一時」即是指佛說《金剛經》的時候也。

「佛」在佛教內亦有兩種，一為實教佛，在《法華經》中所說；一為權教佛，以發菩提心，依般若波羅蜜，經三大阿僧祇劫，行六度萬行，圓滿功德，得無上正等正覺，方稱為佛。此佛具足一切智、道種智、一切種智。我們學佛之人，對佛之正覺內容應理解其大義，方容易與佛感應呢！

「在」者，住也，住在依報之地。有佛住、天住、阿羅漢住。佛在甚麼地方都是佛的境界，天在任何地方均是天境界，人所住的地方是人的世界，各有各的果報。如一條河流，凡人見之如河水，天界見之如琉璃，餓鬼見之如濃血，魚類見之如舍宅。同一地方，各隨其業力，各有不同境界。

佛與一眾弟子同住於「舍衛國祇樹給孤獨園」。舍衛國即舍衛城，位於印度恆河中游的平原。舍衛之意為豐德。大抵此地文化水準非常高，知識分子多，富人多，物產豐富，故稱為豐德。此所以釋迦佛一生說法，多住此舍衛城及王舍城二地。二者皆為國之首都，居民文化程度高，較為容易化度也。舍衛城中有一花園，稱為「祇樹給孤獨園」。「祇」是指祇陀太子，憍薩羅國波斯匿王之兒子。「給孤獨」原名為須達多，外號稱為給孤獨長者。他十分敬重有道德之人，在見過佛陀之後，希望找一座園林獻給佛陀。後來找到祇陀太子的花園，便希望他讓出其花園。祇陀太子要求須以黃金鋪滿地上，方肯賣此花園，須達多答應其要求，並立刻命人運來黃金以鋪園地。祇陀太子見其誠意，便奉施園中之樹木。故此園乃稱為「祇樹給孤獨園」。

「與大比丘眾千二百五十人俱」，大比丘即指年紀大、資格老的出家人。比丘義譯為乞士，以乞食之舉，為人間種福田。在入道時為比丘，修行證果時便成

阿羅漢。大比丘眾皆是證得阿羅漢的。眾者，僧之本義也。僧非佛家獨有，婆羅門出家人亦有稱作僧的。眾人便稱為僧。大比丘共有一千二百五十人之多，有些學者為配合此數目，便說三迦葉有一千弟子，舍利弗、目犍連共二百弟子，耶舍長者子共五十人，合起來便是此一千二百五十之比丘眾，此是以經典中之記載作為配合。這些比丘稱為常隨眾，無論佛陀在何處安止，他們都依隨左右。這些比丘有各式各樣的人，有富者，有貧者，更有不同的職業背景。佛教由於提倡平等，無分貴賤階級，故各種類人皆能匯聚一處，凡隨佛出家的均稱作佛弟子。佛曾說過：「四流入海，同為一味；四姓出家，同為釋子。」因此無有階級之分，兼容並蓄，任何人皆能出家，皆能證果。

以上經文稱為六種成就，「如是」為信成就，「我聞」為聞成就，「一時」為時成就，「佛」為主成就，「祇樹給孤獨園」為處成就，「千二百五十人」為眾成就。凡說經之初段多有此文，稱為通序，為報告之格式。

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

這段經文稱為別序，乃特別說出引起說《金剛經》之前文。爾時，指當日的情形。世尊，指釋迦牟尼佛。世尊本來是通指十方三世諸佛的，世為世間，通於十法界，佛為十法界之最尊，故稱世尊。食時，即吃飯的時間，約為民間上午九至十時。佛與比丘在食時向民間大眾乞食，在這個時間，佛著起大衣，此衣又名僧伽黎衣，又名福田衣，乃說法時和乞食時所穿著。衣另有五衣及七衣，五衣為短衣，七衣為入眾衣。衣者袈裟，中國的袈裟為形式之袈裟，與印度的不同。鉢義為應量器，用以盛載飲食。釋迦佛的鉢為石鉢，弟子的鉢或是泥鉢，或是鐵鉢。木鉢則為婆羅門所用。佛所用的鉢，相傳是佛在菩提樹下成就正覺時，四天王前來禮佛，各各奉獻一石鉢，佛以神力將四鉢化成一鉢的。

佛著衣持鉢，與一千二百五十人一起入舍衛大城乞食。由於佛教要為社會服務，故將衣食住付託於社會。由乞食之故，與人民接觸，有機會跟他們溝通，化度他們，令眾生得聞佛法，離苦得樂。此所以說三寶為世間之福田。古人有云：「若不說法度眾生，終不能報於佛恩。」所以以法供養一切眾生，方為報佛恩。

佛在世時農業發達，五穀豐收，人民多富裕，有多餘資產，可以每天預備飲食予出家人。出家人乞食可以減輕身見，使不會積聚，可以一心辦道，為眾生種福田。

「於其城中，次第乞已」。其城者，指舍衛大城。次第乞者，不應分別貧與富、美與醜，一家一家次第而乞，謂之平等乞食，此為訓練出家人的平等心。當各人乞完後，便「還至本處」，返回祇樹給孤獨園吃飯。佛教以飯食祇為療飢，不可貪味，不可瞋恨，不以食為食。

「飯食訖，收衣鉢」。釋迦牟尼與千二百五十人一齊吃完了午飯後，便收起大衣及食鉢。「洗足已」，以水濯足。因佛及弟子均是赤足，沒有穿鞋子，出外時以油塗足，返回精舍時便要洗足。「敷座而坐」，開敷座位，端正身體，結跏趺而坐，此表示將為大眾說法。

這段經文為別序，乃特別為此經而發起的。以下進入經文的正宗分。

時長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：

這裡首先介紹一位佛弟子，他名叫須菩提。須菩提的資格為長老。長老者，年紀長，資格老，故稱長老。亦有稱之為慧命。佛弟子以智慧為命，不以世間年歲來計算。須菩提為梵語，在佛弟子中稱為解空第一，不過是瞭解小乘空理第一，不是瞭解大乘空理第一。所以佛常常教他大乘空理，令他可以轉教其他弟子。因此須菩提要請問佛大乘空理。他的名字有幾種譯法，或稱為「空生」，或稱為「善現」，或稱為「善吉」。「空生」者，解空第一，故稱空生；「善吉」者，吉祥之義；「善現」者，善於顯示其好處是也。「空生」亦有另一種解釋，乃是說須菩提是在空地誕生的。原來當時印度習俗，婦女在即將分娩時，一定要返回娘家生產的。須菩提母親在即將分娩時，趕不及返抵娘家，便在路上之空地誕下了須菩提，所以稱為「空生」。釋迦佛有幾名弟子，也有類似的名字，如路邊生、大路邊生、小路邊生等等。此乃當時之風俗，就算釋迦本人也是在母親摩耶夫人回娘家分娩的途中，在藍毗尼園出生的。

須菩提在一千二百五十人當中，即從自己的座位而起，偏袒右肩，右膝著地。偏袒右肩者，將右邊肩膊露出，此乃印度原來的禮法，並非佛教之禮法。釋迦佛

自己未嘗設立獨特的禮法，多依當時的禮法。其實，合掌是禮，問訊是禮，心存恭敬亦是禮，此皆可說是俗禮。佛教以理來說禮，謂之能禮所禮性空寂。能禮是自己本人，所禮是佛，能禮與所禮祇是由其手足之運動做出表現而已。實際上是無禮之實體可得，能禮之性空，所禮之性亦空。能明白此而行如是禮，即不會著相。如經中說「若說諸相非相，即見如來」。若著於相，則見不到如來了。

由下呈上謂之「白」，由上向下謂之「告」。須菩提依當時之禮，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而上白佛言：

「希有世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」佛言：「善哉！善哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩』。汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心！」
「唯然，世尊！願樂欲聞。」

須菩提首先讚歎世尊。希有世尊者，即從時間上說，世尊的出現是極為希有的。菩薩要經過修因證果，必須具足功德因行，然後方得成佛，所以讚歎為希有。凡佛皆稱為如來，來為動詞，由如而來，故稱如來。如者真如，真如即如理，亦即真空的義理。如者，本自不生，今則無滅，即是空。如者最清淨、最實際，所以謂之真。此如是無可比倫的，故又稱大如。佛是如實而來的，故稱如來。眾生由發菩提心，依佛道修行而成佛，所以通稱為如來。

因為釋迦佛欲刺激聲聞弟子，希望他們發大心，行菩薩道，但聲聞不明此理，不知聲聞道乃方便道，其實更有大乘法。因此佛再說《摩訶般若經》，令他們發心行菩薩道。須菩提當要轉教菩薩時，因瞭解得不究竟，故不得不請問佛陀。

善護念諸菩薩之善並不是善惡之善，乃純粹、純一無雜、清淨之意，所謂解脫相、寂滅相、離相、滅相、常寂滅相。這種清淨即是空。佛時常要將此真空之道理護念菩薩，時時刻刻將此道理灌輸給菩薩，教導菩薩。護念者，愛護也，保護令其不忘失空之義理，故稱善護念。解脫相者，解脫煩惱，無所執著，無所障

礙，解脫三有種種束縛，能空便能解脫。離相者，即不要執著，所有三界內之事物物，不可見其少分為有，所以稱為離相。滅相者，滅除一切煩惱，滅除一切愛見。常寂滅相即常與般若相應，常並非是不變之意，乃指相續不斷之義，以因緣故令其不退轉，故稱常寂滅相。佛將此等道理護念菩薩，時刻為菩薩設想，成就菩薩，所以謂之「如來善護念諸菩薩」。

「如來善付囑諸菩薩」，付者，交付也。囑者，囑累也。佛要菩薩負擔此責任，來轉化眾生、利益眾生，令眾生發菩提心，行菩薩道。釋迦牟尼在傳大乘法的時候，常常有此二種觀念，善護念與善付囑諸菩薩。故此二句是讚歎佛陀之語。

須菩提跟著請問佛陀發阿耨多羅三藐三菩提心之問題，此為全經之重心點。眾生之心，各有各的念頭，對境而生起，十分複雜。阿耨多羅三藐三菩提心是要從因緣而生起，並非本有，聞得阿耨多羅三藐三菩提之道理，發起此心便是有，不能得聞此道理者便是無，故為不定，在乎眾生之機性而分。阿耨多羅三藐三菩提是代表佛之資格，「阿」譯為無，「耨多羅」譯為上，「三」譯為正，「藐」譯為等，「菩提」譯為覺。全句譯為「無上正等正覺」。覺為見聞覺知的覺，意為明了、瞭解，心能通境，心境一如，對外境有所了達之智慧。

智為正知，慧為正見。即是知一切法從因緣生，本無自性，本來空寂；見一切法當體本空。這種智慧稱為正覺。世間人見有執有，見無執無，故謂之不正。正覺就是覺到世間皆虛假，但有假名，無其實自性，無我無主宰，祇有從因緣生。世間所有皆為相對有、因緣有、相續有。相對有者，因大有小，因長有短，因彼有此；相續有者，是從數目的增加而有；因緣有者，即由各種直接、間接關係和合而有，一一皆無實性。此正覺是最平等的，故謂之正等，佛如是，眾生如是，地獄如是，一切法亦如是，故謂之平等。佛將無量功德積聚，故稱為佛。地獄則積聚一切惡，故稱為地獄。「心佛及眾生，是三無差別」，便是說這種道理無差別，並非說其因緣事相無差別。此理最為平等，最高最上，至尊至貴，無與倫比，能破斥一切錯誤、執著，所以說「般若猶如大火聚」，四邊不可執，卻能摧毀一切，建立起最堅固最強的地位，所以稱之為「無上正等正覺」。

我們要發起此種道理之心，依此道理做事便謂之修行。修一分得一分功德，圓滿時便成佛，成就「阿耨多羅三藐三菩提」。所以我們首先要瞭解，由瞭解而發起此心，故說發阿耨多羅三藐三菩提心。

須菩提請問佛兩個問題：「應云何住？云何降伏其心？」但據唐玄奘法師所譯的版本則有三句：「應云何住？云何修行？云何攝伏其心？」羅什法師之譯本則欠缺「云何修行？」一句。

「住」即安定，不會忘失，不會退轉。如何能夠令菩提心安住？故問應云何住？「云何降伏其心」是指如何降伏阿耨多羅三藐三菩提心，並非指降伏虛妄心。「如何降伏阿耨多羅三藐三菩提心」是指不能存有菩提心之見，故要降伏之。所以釋迦佛要屢屢解釋：「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜；佛說阿耨多羅三藐三菩提，即非阿耨多羅三藐三菩提。」能降伏此心，方與般若相應。亦即是說雖發菩提心，不應存有菩提心之見。如做善事時不應存有善事之見，度眾生時不應存有度眾生之見。故說之為降伏此菩提心。此二句問題，一方面安定此菩提心，一方面降伏此菩提心，皆是針對菩提心而說的。

若加上「云何修行？」之問題便較完善。這即是加上：如何安定菩提心之後，如何修行做事？修行即對眾生做事，發菩提心來做事，以眾生為對象。由於修行與菩提心有關，故於修行之過程中不應存有菩提心之見。這三個階段便比較妥當。羅什法師之譯本雖欠缺此句，但其他譯本則可以見到，我們現可依照其他譯本來補充之。

「佛言：善哉！善哉！須菩提！如汝所說。」這是佛陀答應須菩提來回答他的問題。善哉為讚歎之語，意為好得很。須菩提能提出這些問題是非常好的。但下面的「如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」這兩句經文卻是讚歎佛語，非請問語，故依經文之意義是不應放在此的。這段經文應為：「佛言：善哉！善哉！須菩提！如汝所說，善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？汝今諦聽，當為汝說。」這樣便會較為通順。佛所說者應為回答其問題，而並非重複須菩提對自己的讚歎也。若依經解經，這兩句讚佛語應該省略。這並非謂之更改佛經，而是保護佛經，將其文字更正，使本經的眉目更加清楚，脈絡更加貫串。若不更正文字，便會因文字而改經意了。此為一般潤色者不敢因義改文，雖歷千多年而不敢改動，依文字解文字，並非依經解經，因此我們要更正它。

佛對須菩提說：好得很！好得很！如你所說，善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，如何發菩提心？如何降伏菩提心？現今細聽，當解釋給你聽。諦

者，審慎不虛，審察一番之謂。「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，應如是降伏其心。」應者應當，如是者，照如此說法。此為下文所說，依下文所說來安住、來降伏菩提心。須菩提見佛應允回答他的發問，便歡喜地說：好的，世尊！您肯回答我的問題，我是很歡喜聽聞您所說的，請您詳細解說吧！

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類——若卵生、若胎生、若濕生、若化生；若有色、若無色；若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令人無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」

這段經文乃釋迦佛答覆須菩提的請問。由上而向下說話謂之「告」。「諸菩薩」指各種階段的菩薩，包括初發心菩薩、地前菩薩、地上菩薩。「摩訶」曰大，凡菩薩皆發大心，修大行，證大果，故皆稱「摩訶薩」。發大心以阿耨多羅三藐三菩提心為最大，依之修行，謂之大行，成果謂之大果。大乘為佛菩薩之所修，能令人成佛，故稱大乘。如《維摩經》中維摩詰教示長者子曰：「發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」能依菩提心做事，漸漸積功德，便能成佛，此並非是一蹴而就的。

諸菩薩摩訶薩應要降伏者，就是這個菩提心。若不降伏之，便與菩提違背。若見有菩提可得，見有菩提可行，即非菩提。所以無上正等正覺是指般若這義理，要與般若相應方能證菩提，若與般若不相應，便不能稱為正覺。

一般注解「如是降伏其心」皆指要降伏虛妄心、貪心、癡心，這些便非菩薩了。唯有不存有菩提心之見，方能降伏此心。「所有眾生之類」，菩薩要以眾生為對象，方稱為菩薩。如《維摩經》〈佛國品〉曰：「眾生之類，是菩薩佛土。」菩薩要化度、調伏眾生，不為本身得利益、得安樂。眾生者，由眾緣而生便稱為眾生。六道輪迴皆眾生，乃至菩薩本身亦是眾生，佛亦稱為眾生，一一皆從眾緣而生的。

六道眾生又稱「數取趣」，數數向於善惡業，取於六趣而流轉。六道眾生通於四生：卵生、胎生、濕生、化生，四生通於六道。天道及地獄道屬變化生；阿修羅有濕生、胎生、化生三種；餓鬼道有胎生、化生兩種；畜生道通於四生；人

則祇為胎生。四生為眾生之總綱領，若分別起來也有幾種分類，有些是有色質，有些是無色質；有些是有想蘊，有些無想蘊；有些是非有想，有些非無想。

菩薩修行以一切眾生為對象，無論任何眾生。他們能不能領解菩薩的說法內容呢？菩薩的心念就應放在一切眾生上，現在未度脫他們，亦發願將來一定要度脫之，所以菩薩以一切眾生為對象。菩薩的一切工作都是為了眾生的，一切修行皆是對向眾生的，故曰：「我皆令入無餘涅槃而滅度之」。並非現在即時做到，亦非一生一世可以做到，而是長期工作的。所以說，行菩薩道是要經三大阿僧祇劫，期間接觸無數眾生，一一皆為之設想。「我」為發心之菩薩，「皆」即完全之意。「令人無餘涅槃」，並非此菩薩有神通力量可以運用而令人涅槃；亦不是禮拜得多，佛菩薩便令他得到福蔭；佛菩薩祇是指點出修福的門徑，大家依之而行，便可得福。福是自招的，如發心便是有福，恭敬便是有福，尊重便是有福。福並非由他人所賜，是自己修回來的。佛教並無恩賜這回事，佛教是教人道理，能夠依其道理而行便得福。以此感謝佛教所說出，故尊敬佛菩薩，如此而已。

菩薩如何度脫眾生呢？當菩薩發願度眾生時，其實是以潛移默化，有形無形教導眾生，如觀音菩薩、文殊菩薩、維摩居士等可以作為模範榜樣。《維摩經》〈方便品〉中描述維摩居士：「雖處居家，不著三界。示有妻子，常修梵行。現有眷屬，常樂遠離。雖服寶飾，而以相好嚴身。雖復飲食，而以禪悅為味……入諸婬舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志。」這些便是在家人之榜樣。所以菩薩作一模範來攝受眾生。其中有布施、愛語、利行、同事等四攝。布施者，若不明道理，便教示他們，施予佛法給他們，或欠缺物質，便給予他們；愛語者，勿令眾生起反感；利行者，即指導眾生實行甚麼途徑；同事者，若眾生有嗜好，菩薩或能投其所好，在過程中勸喻眾生。菩薩從四攝中灌輸佛法，令眾生得聞無上正等正覺之道理，令其發心修行，最後得無餘涅槃。無餘涅槃乃佛果，無餘即盡其所有，無有餘剩，即要成佛的功夫條件已經做盡，無有餘下。涅槃乃梵語，意為寂滅，並非指死亡或消滅。寂滅即般若波羅蜜的徹底，滅乃息滅，息滅一切法，瞭解一切法空，無所執著，無所障礙，無所分別。在一切法之上首先觀一切法空，然後依空來做事，由親身經歷徹底而發生力量，達到不生不滅之境界，亦即一切功德能夠成就寂靜、自在無所掛礙之涅槃境界。「無餘」即功德已經成就，佛土已經嚴淨，正報依報亦已莊嚴，此稱之為大乘佛教之無餘涅槃。無餘涅槃亦稱究竟涅槃，為最徹底之涅槃也。

「而滅度之」意為教示眾生得到寂滅之道，這並非是肉身成聖、白日飛昇，而是證得果位。菩薩發心並非要自己成佛，而是大家都能成佛。若每人均可成佛，便即是自己成佛。所以說，如觀世音的大慈就是教導人人成佛，大悲就是令眾生離苦。任何一位菩薩摩訶薩皆如此，故謂「我皆令人無餘涅槃而滅度之」。

「如是滅度無量無數無邊眾生」，「如是」即皆令人無餘涅槃。「無量無數無邊」乃無盡之數目也，指所有的眾生。「實無眾生得滅度者」，表面上好像是經文矛盾，實際上是菩薩瞭解眾生空，無實眾生之謂也。但若無眾生的話，又為何要度脫眾生呢？菩薩因瞭解空，眾生不瞭解空，眾生以為有；菩薩無執著，眾生有執著。菩薩知空，才有大無畏精神，知空所以能發大心，知空所以身心不懈怠。若見有身有心，便必會疲倦。菩薩能依般若之力量，瞭解空，眾生不瞭解，故要度脫他們。雖度脫眾生，實無眾生可得，故曰「實無眾生得滅度者」。此乃菩薩對眾生之教導，令眾生轉變心境，轉變自己的思想，使離苦得樂。

「何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

何以「實無眾生得滅道者」呢？因為菩薩不應當存有眾生之見，所以菩薩不應當有我相、人相、眾生相、壽者相。若見有此四相，即不是菩薩了。為甚麼呢？因為若如此，則菩薩便與般若不相應，與無上正等正覺不相應，所以不能稱為菩薩。若有我、法的觀念便不能領解空，所以要徹底空，一法不立，一念不生，方能稱為菩薩。如何能做到一法不立、一念不生呢？這就要學般若波羅蜜，然後方能無有執著，然後方能降伏菩提心。這就是不應當存有眾生之見，不應存有菩薩之見，不應存有佛之見。要瞭解因緣生法，方能領悟得空理。

「相」可以說是狀態，相與性相通，亦即見解。我、人、眾生、壽者並非是四類人。「我」以主宰為義，指自己本身，人亦是我，眾生亦是我，壽者亦是我，所以說四相可以稱為一相。玄奘法師的譯本有八種相，《摩訶般若經》有十六種相，《大般若經》有十八種相，其實皆是一相，皆指眾生之類。所謂一相無相，即是說我亦空、人亦空、眾生亦空、壽者亦空。為何佛要說四相呢？皆因眾生愚癡、眾生執著，不著此便執彼，故列四相以破之。菩薩依眾生之執著而度化之，所謂能度、所度皆空，一一皆無自性，一一皆無自體。菩薩通達般若波羅蜜，便

依般若波羅蜜度脫眾生，依般若波羅蜜修行，若有此執，便非菩薩了。以上這段文字解釋「應如是降伏其心」的問題。

「復次，須菩提！菩薩於法，應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。」

這段經文乃解釋應云何住之問題。這即是教示菩薩如何做事、如何修行的。菩薩對一切法不應有所住，如《摩訶般若經》中云：「佛告舍利弗：菩薩摩訶薩以不住法，住般若波羅蜜中，以無所捨法，應具足檀那波羅蜜，施者、受者及財物不可得故；罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜；心不動故，應具足羸提波羅蜜；身心精進不懈怠故，應具足毗離耶波羅蜜；不亂不味故，應具足禪波羅蜜；於一切法不著故，應具足般若波羅蜜。」此六度法門就是以般若為前驅，以般若為先導，然後方行一切事。所謂不住一切法住般若波羅蜜中，即明瞭一切皆空。能明瞭此空理，便與般若相應，不會違背般若。所以以此來做事，做事則先行布施，故曰：「應無所住行於布施」。應無所住的意義就是「不住一切法住般若波羅蜜」，此亦即「應無所住而生其心」。應無所住便無法可得，無能住，無所住。住者，心之對境謂之住，心著於境便說為住。無所住者，即一切境空。一切境空，心亦空，境空心空，所以無所住。無所住便與般若相應，與般若相應所以便要做事，做事所以便行於布施。行者行為，布施梵語為「檀那」，義為捨法。布者遍布，施者捨去不留戀。布施得善人之美譽，開天道之門，能令人生天，得人間恭敬，令大眾歡喜，令大眾感恩，令大眾聽命，能集眾，能舉事。布施所以說是世間福田，可以出賣貧窮，可以獲福致富。布施有下等布施、中等布施、上等布施；有究竟布施、不究竟布施；有佛歡喜讚歎之布施、有佛不歡喜讚歎之布施。若是以欲求名譽而布施、以欲求福德而布施、以欲求贖罪而布施、以被壓逼而布施、以勉強而布施等等，此等布施謂之下等布施。因為這些布施行為不能得到解脫，雖有福德而不清淨，故為下等布施。中等布施者，修四諦法、修十二因緣法。修四諦離欲界、色界、無色界者，謂一切法空諸所有，因空故無所住著，故得解脫，此為中等布施。上等布施亦稱為究竟布施，無論財施、身命施、法施等，能與般若波羅蜜相應者，為最上等布施。以財施為例，譬若送一物件予他人，明白到此物件之不可得，乃由眾多因緣條件所造成，其實際不可得，故布施時不見有物可

施，甚至其布施本身亦要捨去。很多人雖有能捨物之心，卻不能有捨施之心，這便與般若不相應了。所以布施時要三輪體空，能施者之自己無我可得、施予對方亦無人可得、所施之物亦不可得，找不到布施之實際，雖施卻實無所施，這便與般若波羅蜜相應，此方謂之最上等布施。

世人有等捨棄身命，曰殺身成仁、捨身取義，但若見有身可捨、有義可取，便是下等布施。雖犧牲自己身命精神，卻不得解脫，不得清淨，雖布施之行為可得福，但同時亦有煩惱存在。除非能有忘我之偉大精神，不念自己救人亦不貪虛名，這才是上等的身命布施。法施則有些以三藏法教人、有些則以三乘法教人、有些則以一乘法教人。若以為有法可說來教人度人，應當受人供養、受人恭敬者，則此法施乃愚癡布施。真正的法施乃是自己不應當存有說法之見，不應存有能教所教之見，這便與般若波羅蜜相應。所謂終日說法，無法可說。瞭解此空理，以空理來說法，不求名聞利養，不求果報，不求功德，祇以自己所瞭解之法理教示他人、啟迪他人，此法施便與法相應，其功德便非常大，超過用物質布施，超過以身命布施。物質施與身命施乃有窮有盡，法施則無窮無盡。

布施要有福田，若無福田，所有布施皆是浪費。福田也者，恩田、敬田、悲田也。恩田者，報父母恩，報師長恩，若父母未得度者，要度脫之，師長未得救濟者，要救濟之。敬田者，對三寶恭敬，對師長尊敬，對父母孝敬。悲田者，要慈悲一切眾生、憐憫一切眾生，無論親疏友敵，皆悲憫愛護之。世間人雖富於資財，卻無學問智慧，這亦可說是貧窮，故應憐憫而轉化之。所以有福田之機會便行布施，或用物質施，或用身命施，或用法布施，在在皆與般若波羅蜜相應，此方謂之「行於布施」。

為何要行於布施呢？所謂「不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施」，此即如《摩訶般若經》所云：「以不住法，住般若波羅蜜中」。這裡以六塵來表達，實際是要一切法均不住，無論內法、外法，世法、出世法，有為法、無為法皆不住，甚至布施本身、般若本身也不住，然後方完成「不住法，住般若波羅蜜中」。若單說不住六塵，則祇為簡略之故。將《摩訶般若經》來對照，便知道是不住一切法，住般若波羅蜜，然後方稱為不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。事實上，凡布施必與六塵有關係，無論是物質施、身命施、法施等，皆與六塵有關，故不住六塵，即不住一切法。但六塵仍未說有出世法，若依大經說不

住一切法，則將布施與般若本身亦要不住，空亦不住，如此方完成「應云何住」之問題。若問應云何住？答案便是「應無所住」。

佛陀再加深語氣對須菩提說，應當照我所教所說，即不住一切法住般若波羅蜜，應當如是布施，無施可得，無物可得，無身命可得，無法可得，無福田可得，無能施者、受施者可得，以一切皆空來行布施，此布施之福德便廣大，果報便不可思議。此布施便是行菩薩道，與般若波羅蜜經義相應，與無上正等正覺相應，所以要不住於相以行布施。菩薩應當如是布施，不住於相。凡夫則先要發心，由瞭解此道理，信受此理，然後依此理而實踐，便可以做到了。

「何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」

為甚麼要不住於相呢？住相不可以嗎？這並非說不可以，不過祇是住相所得的好處有限，所得之果報有量而已。譬若捐款公益，得到名譽已然酬報，再後勿再以為更有果報跟隨而來。因為著相，福德果報便有量有限，有數有盡，故佛不讚歎，認為有執著而不究竟。佛陀教示弟子應不住於相，不住於相的好處非常大；若菩薩不住於相而行布施，其心量廣大，福德亦不可思量，無可比倫。

在布施之事物來說，做七日無遮大會與施捨一文錢給予下人，若能與般若波羅蜜相應，則二者相等。印度很多富人喜歡辦七日布施大會，準備衣食用具，以七日為期，無論任何等級、任何宗教之人士，皆歡迎享用，此稱之為大施會。佛未出世時已有此等大施會舉行，佛在世時亦有舉行。這等大施會，所花人力、物力、財力雖多，與施捨一文錢予一個最下等的乞人，若與般若相應，不見有錢可施，不見有施之人，不見有施之對象，其功德相等。由此可知，不住相布施，不限多施少施，不住於相的話，其福德便不可思量。但究竟如何去理解不可思量呢？釋迦佛便用譬喻來表明之。

「須菩提！於意云何？東方虛空可思量不？」「不也，世尊！」
「須菩提！南、西、北方、四維、上、下虛空可思量不？」「不也，世尊！」
「須菩提！菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量。」

釋迦佛用十方虛空之比喻來說明無住相布施福德。他問須菩提：照你意思來看，東方的虛空可以思量嗎？須菩提答曰：不可！名字無有定相，虛空亦無定界，方向亦無有定，故虛空不可思量。佛又再問：須菩提！南方、西方、北方、四維、上方、下方之十方虛空可以思量嗎？須菩提答言：當然不可思量。不能用心思來量度，不能用數目來計算，乃表示其無有限量。釋迦佛因此對須菩提說：既然十方虛空不可盡，不可限量，菩薩無住相布施，其福德亦復如是不可思量。菩薩摩訶薩不住一切法而行布施，與般若波羅蜜相應，以空行布施，一切法不可得，空亦不可得。如此，由造作而有所成功之福德果報亦不可思量。福德者，安樂自在之意，生活富足未必自在。很多富貴中人雖有錢財而不得自在，煩惱叢生，不能說他有福德。此安樂自在之享受，非用錢財可以買得到，亦非富貴中人可以得到，要經過修行，與般若波羅蜜相應方能得到，所以說福德亦復不可思量。

「須菩提！菩薩但應如所教住。」

此乃佛為加重語氣來告誡菩薩。佛要須菩提轉教菩薩，每一修行人都應如佛所教而住，不住一切法，瞭解一切法皆空，對一切法無所分別、無所執著、無所取捨，安住於般若波羅蜜。若能依此發起阿耨多羅三藐三菩提心，則此菩提心便得安住，便與菩提相應了。

佛陀解釋至此，已然答覆須菩提之發問。下文為進一步將身相解釋布施的道理，破其捨凡著聖之意。很多人以為凡夫五蘊皆空，佛之五蘊便不空了。以此疑惑之緣故，釋迦佛以下文解釋佛身亦空之理。

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

此段經文承上起下。當佛解釋「應云何住？云何降伏其心？」之後，一般人便捨凡著聖，以為世間是從因緣而有，故世間空，但佛因經歷一番修行，累積功德，故佛不應空。此乃屬於恭敬尊重之心理，以為佛不與世間相類，非空非假，

所以有此疑惑。釋迦佛不得不破除其疑惑，說明不但世間法空，出世間法亦一樣空。故佛故意問須菩提：如你的意思所說，以如來本身之身相來見如來，可以嗎？如來之身相就是現前的色身。一般人為五蘊身，如來身亦為五蘊身。如來之五蘊為色、受、想、行、識，眾生之五蘊亦為色、受、想、行、識。從這個如來之色身，可不可以見如來呢？須菩提回答世尊：不也！世尊！不能以如來色身見如來。如來的色身不能代表如來，如來的色身亦祇不過是五蘊而已。

除色身之外還有法身，如來有法身，凡一切眾生亦有法身，乃至地獄眾生亦有法身。法身各有不同，各有各的業力、修因、果報。法是見不到的，眾生各隨業力而修，人有人之法，天有天之法，地獄有地獄法，乃至餓鬼、畜生、阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛亦各有其法。如來之法為清淨法，以五分法身為主要，其他種種功德乃隨五分法身而成就。《維摩經》〈方便品〉有云：「佛身者，即法身也。從無量功德智慧生，從戒、定、慧、解脫、解脫知見生，從慈、悲、喜、捨生，從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行精進、禪定、解脫、三昧、多聞、智慧諸波羅蜜生，從方便生，從六通生，從三明生，從三十七道品生，從止觀生，從十力、四無所畏、十八不共法生，從斷一切不善法、集一切善法生……。」

如來之法身為清淨法身，如何清淨呢？戒、定、慧、解脫、解脫知見謂之清淨。清淨戒者，無戒可持而持戒，謂之清淨戒。若見有戒可持而持戒，則謂之不清淨戒。一般人以為持戒是甚麼都不做便是持戒，實際上是見有戒可持，又如何清淨呢？清淨定者，無定可修，常在定中，謂之清淨。一般小乘人修四禪八定、九次第定，佛則行、住、坐、臥皆在定中，無有不定時。如來心是不亂不異，無定可入，無定可得，故一切皆空。若來若去，若坐若臥，皆不可得，無所從來，亦無所去，常在定中，此之謂清淨定。清淨慧亦如是，無慧可得。一般人以為有理智謂之有智慧，依般若稱為智慧。佛則雖行般若波羅蜜，不見有般若波羅蜜。般若亦復空，此為徹底空，如此方稱有清淨智慧。所以云「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜」。清淨解脫者，一般以為解除五蘊、三界之束縛，便謂之解脫。佛則見三界本空、五蘊本空，無所束縛。無束縛可得，謂之解脫。解脫知見者，對解脫之見解，如是知、如是見，不生法相。解脫知見亦不可得，亦是空。

佛由五分法身起，修一切善法，成就佛之法身。法者，無形相可見，所謂積聚一切功德因緣圓滿，便稱成就佛身。一切眾生各有各之業力，各有其法，亦無

相可見，故不祇佛法身是空，一切眾生之法身亦空。所謂如也，一切眾生皆如也，一切法皆如也，一切佛亦如也。

所以若問以色身可否見如來呢？當然不可能！因為色身為五蘊，五蘊乃生滅相，若以五蘊說為佛，佛則為生滅相，這便對佛不尊重。那麼，可否以法身見如來呢？更不可能，法身更空。法身為不可見、不可得、不可取、不可說，乃空寂之意。眾生之法身為空寂，佛之法身亦為空寂。雖然同時有法身，但成就因緣各有不同，眾生之法身有眾生法身之因緣，佛法身有佛法身之因緣。法即是空，眾生不知，因此執著以為實有，所以眾生不得解脫；佛則瞭解空，依空理修因，所以成就無盡功德智慧，證得佛果。

佛提出此問題來問須菩提，就是說明佛在世及佛滅後都不應該執著有佛可得的見解。世間人不能領解這種道理，便生出種種虛妄見解與過失，認假作真，將無作有。不能瞭解空理，謂之不正見，瞭解空理方能謂之正見，所以說不可以身相得見如來。若要代表如來，則必須以因緣來代表，即是以因緣的道理代表佛。須菩提向佛解釋為甚麼不可以身相得見如來，其實即是對一千二百五十人說，亦即是對佛在世及佛滅後一切眾生說。「如來所說身相，即非身相」，能說就是如來，所說就是身相。身相非限如來身相，而是種種身相，十法界各有身相。即非身相者，佛所說身相就是無身相可得。譬如五蘊身，則五蘊皆空；若說法身，則法身亦空，何來有身相呢？不祇身相，佛說一切法，即非一切法。眾生不知道空，不知因緣生起無有自性，執著以為有，所以佛說出，所謂身相，即非身相，此謂之「有名無實」。佛所說一切法皆是假名。凡有皆是因緣有、相對有、假有，故《法華經》云：「但以假名字，引導於眾生。」世間法如是，出世間法亦如是，佛亦如是。眾生空故，佛亦空，所以不能執著有佛之見。

佛於是讚歎須菩提，首肯他的說法，然後再進一步說「凡所有相，皆是虛妄」。「凡」指概括一切世出世間、十法界皆是虛妄假有，這是從因緣性見其虛妄。六凡如是，四聖亦如是；凡夫如是，佛亦如是。一一法皆是假名字，其中祇有因緣。從因緣生，從修行得，其中無有實際，故說為虛妄。「若見諸相非相，則見如來」，假若任何人能通達般若波羅蜜，見事物而不執著事物，見佛不執著有佛，見人不執著有人，見山不執著有山，見水不執著有水，就可以見得到如來，領解得般若之道理。如來者，即諸法如義，乃從如實之道而來。若見如來之真理，即見得如來之法身。

須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，得聞如是言說章句，生實信不？」佛告須菩提：「莫作是說！如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實。當知是人，不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。」

此段經文乃須菩提請問佛，能夠領解經中道理而起信仰者，究竟有沒有呢？這種空理是很難令人信受的，因為與眾生日之行為、習慣、生活都是相反的。故須菩提領解經中之空義後，便向佛請問。「頗有眾生」即是有沒有少數眾生之意。「得聞」者非親耳聽聞，而是指瞭解之義。或佛在世，或佛滅後，或隨佛弟子，或自己讀經而得。「如是言說章句」之「如是」，指此《金剛經》中佛所說的言說、章句。須菩提請問佛，究竟有沒有人能生起真實的信仰呢？

釋迦佛聞得須菩提所問之語，便阻止他：切莫如此說法，不要以為不容易領解便不容易生信仰，不容易實行，如此則不會行菩薩道，不容易成佛，切莫作此言語。因為每一眾生各有各的因緣，不祇過去現在有人能生信仰，甚至未來亦會有人生信仰的。在如來寂滅之後，「後五百歲」乃假設之數目。佛陀早已知悉在他滅度後，佛教的理論會不得統一，各有各之見解。但對此大乘般若義理仍會有人領解、發揮的。有些眾生聞此道理，或是對言說章句能生信心，以此信心為真實。這些人雖未得完全持清淨戒，修清淨福，但得聞此般若理，便完成其清淨持戒、清淨修福了。因清淨持戒、清淨修福者，即空理也。若不空，則有所執著，有所取捨，有所分別，如此則不得清淨了。所以若聞得此《金剛經》的道理，雖然未得持戒清淨，也令其得清淨；未得修福清淨，也會得到清淨的。

「當知是人，不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。」這兩句經文在這裡很容易令人誤會。很多人將「不於」解釋為「不祇」，因此句義便成「不祇於一佛二佛三四五佛而種善根，已經在無量佛所種得善根，才能聽聞得此種道理」。故此讚歎此人善根深厚，福德因緣多，然後得聞此《金剛經》之道理云云。這種說法當然不對。這裡最好依唐玄奘法師的譯本：「非於一佛所承事供養，非於一佛所種諸善根；然復善現！彼菩薩摩訶薩，於其非一百千佛所

承事供養，於其非一百千佛所種諸善根，乃能聞說如是色經典句，當得一淨信心。」此意謂彼菩薩未曾親近一佛，未種善根。雖未曾種諸善根，但若能領解《金剛經》的道理，已經超過在無量佛所種諸善根。因為一般雖在佛前親近佛而種善根者，若不能通達般若波羅蜜，便不得空義，起執著而不得徹底解脫。如此反不及得聞般若波羅蜜之義理，一念而生淨信者呢！

既然不得解脫，便有我相、人相、眾生相、壽者相，起種種分別、種種執著。若能領解《金剛經》的道理，便可得解脫，除去分別取捨、執著。所以說此人雖然未曾親近佛，亦未曾種下善根，但已經超越那些在無量佛所種之善根。聞得《金剛經》的文字言語章句，由多至三世諸佛所說之道理，少至一念心，皆能夠生淨信。此清淨信仰便能與般若波羅蜜相應，由一念相應便能知，能知必能行。知而不行者即瞭解不透徹，便與空理不相應，故不能稱為真知。真知即能知，能知即能行。所以一念生淨信者，解與行必能相應。能夠有一念與般若相應者，便會有第二念，乃至念念皆能與般若相應。此空之道理不是用語言文字可以表達的，因語言文字使人分別執著，要知道言語道斷，心行處滅，徹底知道一切皆不可得，方是一念生淨信。故須菩提認為此並不容易做到，所以有此一問。釋迦佛則回答說，在佛滅度後五百年仍會有人領解的，雖然瞭解人少，但其功德就很大了。此人之功德與善根有多大呢？釋迦佛繼續說：如來悉知悉見，此等眾生若能夠起一念淨信者，便得無量福德。但這豈非無因有果？佛於是解釋說道：

「何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。」

為甚麼呢？因為若此人有一念生淨信，與般若相應，則已空了人見，亦空了法見，人法皆空。如是當然超勝於無量千萬佛所種善根修福德。若種善根、修福德而不與般若相應的話，果報是有量有限，若與般若波羅蜜相應的話，其果報則無量無盡。我、人、眾生、壽者四相即是一相。我即人，人即眾生，眾生即壽者，此為人相，無此四相即無人相可得。無法相，即無法相可得。無人相、無法相，全憑一念生淨信而來。一念生淨信便與般若波羅蜜相應。若不與般若波羅蜜相應，便不能得人空，不得法空，不能得無量福德。由於相應故，所以得無量福德。相應是否單獨一念呢？非也！應該連這一念也無。「一念」不過有勸勉之意，有策

勵精進之意，有提倡發心之意。雖是最簡單的一念，也有這樣大之福德善根，由此而策發大眾發心，向般若波羅蜜學習，使得領解生信，如此而已。若與般若波羅蜜相應，則「一念」亦不可得。由一念得般若正知正見，便能夠分辨世間種種理論，不會退轉了。

如何能夠得此一念淨信呢？這便要向《金剛經》學習，研究其義理，使能與般若相應。若說要具備於無量千萬佛所種諸善根，方能得一念淨信的話，這便不合經文之義理。

「何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘！知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法！』」

釋迦佛繼續解釋說，任何人聽聞《金剛般若經》，領解其義理，便與空理相應。此人雖未親近佛，未種善根，亦等於在無量佛所種善根，成就福慧。因為此人無復有我見、人見、眾生見、壽者見，乃至無般若之念、無法相之念，空亦不會執著。為甚麼如此呢？若此眾生心取有法，則為著有相；心取空法，則以空為有，亦為著有相。有法為假有，無其實體，故不應取；空則因破有而說空，破有而空更不立。如來因此常對大眾說明，佛說法猶如筏喻：筏由木或竹造成，因渡河而製，能由此岸渡至彼岸。佛以筏為譬喻，說明所說法皆為假施設，並非真實。假設者祇為顯出其道理，所說明者就是「一切皆是假，切莫執著之」。所謂「渡河須用筏，到岸不需船」。若未明白道理者，便要說出空理，使明白事事物物皆空之理，如此便了。若復執著有「空」之見，就猶如渡河之後仍常拖著竹筏走，這便不對了。筏祇為過河之用，渡河後便要捨棄。空理亦如此，乃借用之道理，將空理破不空理。破得不空理之後，則空理亦不應執著。能夠明瞭空理便謂之有智慧，此智慧便是般若。不得此空理就猶如取鹽而食，不知鹽祇為調味，乃嚐苦果。不明瞭般若空理，便存有一種空見，以為萬事皆空，因此不信因果，作事顛倒，結果為空所害。《寶積經》云：「寧起我見如須彌山，不起空見如芥子許。」

因為執著有我，反而因畏懼而不敢妄作妄為；但存有空見者則成斷見，以為有因無果，不受苦果，乃至妄作妄為，終因嚐苦果而無有出期。

因此有見亦空，空見亦空，方得與般若波羅蜜相應。此所以大乘般若法門不易理解，不易實行。佛常說：空法尚要捨棄，何況是不空法呢！善法尚應捨，何況不善法！至此，很多人會有疑惑：佛說一切皆空，人亦空，法亦空，那麼究竟誰人說法？誰人聽法？所說何法？因此釋迦佛提出問題，要須菩提答覆，使大眾明瞭，以至佛滅度後一切眾生均可以明瞭。

「須菩提！於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」

第一個問題就是問須菩提，如來有沒有成佛呢？有沒有得無上正等正覺呢？

第二個問題就是問，如來有沒有法可說呢？須菩提肯定地回答，標出空義。

須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法。所以者何？一切賢聖，皆以無為法而有差別。」

須菩提回答佛所問之兩個問題時，認為如他所理解佛所說義理，是無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說的。「何以故」這三個字是解釋兩重問題，首先解釋「無有定法如來可說」，須菩提認為「如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法」。「所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。」乃是解釋「無有定法名阿耨多羅三藐三菩提」。這裡的經文次序有別，要小心理解。

隨著上文說一念生淨信者，人法皆空後，佛再問須菩提，究竟有沒有無上正等正覺可得呢？須菩提便對佛說，如他平日聽聞佛所說、所瞭解而言，是無有定法名阿耨多羅三藐三菩提的。定者實也，不變之意。因為此無上正等正覺為因緣生法，由發心修行積集種種功德而成就，既由因緣而成，則無自性、無決定、無有實體，如此焉能有所得呢？佛祇不過由無量功德智慧積聚，歷經三大阿僧祇劫

而成佛，其中無有真實法，祇得其假名字，故曰「無有定法名阿耨多羅三藐三菩提」，實際是空。佛如是，我、人、眾生、壽者亦如是。各有各的因緣而成就各各十法界之因緣，各各皆無自性。根本無有實際，無有決定。亦因此而能夠轉變，人可以下地獄，可以成佛。所以曰「無有定法」。為甚麼無有定法呢？須菩提便解釋道：「所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。」未得證果謂之賢，已證果位者謂之聖。如登地菩薩稱為聖，未登地之菩薩稱為賢；小乘四果皆稱為聖，加行位中之煖法、頂法、忍法、世第一法等階位便稱為賢。無為法乃相對於有為法而言，有為法即是有造作，有生、住、滅等。無為法指依般若波羅蜜、空，破有為，所以稱之為無為；無為並非一切皆不做便可自然成佛，而是雖修而無所修、雖行而無所行、雖有為而無所為也。已修故無有修，未修故無有修，修時亦無有修。從各方面皆顯示出空理，故雖有為即是無為。在無為法中區別出何謂賢？何謂聖？誰證阿羅漢？誰證無上正等正覺？實為一切皆同等理由，便是無體性，皆空。由因緣深淺而證果不同，因緣淺者，證果小；因緣深者證果大。如此而已。此為解釋「無有定法名阿耨多羅三藐三菩提」。

須菩提跟著回答「如來有所說法耶？」此亦無有定法可說。「無有定法」並非佛隨意說法稱為無有定。此為針對如來有沒有法可說，並非針對如來說法之方式。定者實也。須菩提直接回答佛之問題而曰「無有定法可說」。如來所說法皆有名無實，如來所說皆因緣生法，當體即空。為甚麼說如來無有定法可說呢？「如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法。」如來所說之三藏十二部經，皆不可得。取者得也，無有實，故不可取。不可說者，實無此法，如何能說之為實呢？故曰無法可說，雖說而無可說。說之為有法不可得，說之為空法更不可得；法不可得，非法更不可得；善法不可得，不善法更不可得，所以說「非法、非非法」。

此段經文為雙問、雙答、雙釋。兩個問題，兩個回答加兩種解釋。下文為福德比較法。

「須菩提！於意云何？若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德，寧為多不？」須菩提言：「甚多，世尊！何以故？

是福德，即非福德性，是故如來說福德多。」「若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。

這段經文為比較福德，在本經中乃第三次比較福德。第一次說無住相布施之福德，十方虛空亦不能思量；第二次為一念生淨信，雖未於佛所種善根，卻超勝於無量佛所種諸善根。此次之比較乃謂在此經中受持最短小段落之四句偈，亦超勝於將布滿三千大千世界之七寶用來布施。經中以後仍有很多比較，以顯示出般若法之殊勝、般若之難得。大乘法說空理，此空理必要真實理解，不能用執著心來解釋，不能著有見，亦不能著空見，若存空見則以空為有，則又成有見了。

釋迦佛再問須菩提：以你自己的意思來看，假設有一人用充滿三千大千世界之七寶來布施，其人所得之福德，是不是很多呢？所謂世者，為時間；界者，為空間。世界即我們所居住之時空。古印度的世界觀念，為一千個世界為一小千世界，一千個小千世界為一中千世界，一千個中千世界為一大千世界。此大千世界為三個一千之數目，故稱三千大千世界。此三千大千世界總名娑婆世界，為一佛之化土。七寶者，世間所珍貴稀有謂之寶。佛經上一般說寶物有金、銀、琉璃、玻璃、磲磔、赤珠、瑪瑙、珍珠、琥珀等，實是不止七寶。七乃古印度通行之數目名詞，故說七寶。其實在這世間雖然稀有難得，但若轉向另一世間可能變成下賤之物也，因為物以罕為貴。故佛經說七寶者，亦因緣和合而有，其中無有實性，分析七寶亦祇為微塵而已。以此三千大千世界之七寶來布施之說，乃佛誇大假設之語，以示其福德之比較也。

須菩提回答世尊：此人所得福德當然很多。其實這句話可以有很多種解釋：發心廣大故，得福德多；財物眾多，亦可稱福德多；心不住相，亦可稱福德多。為甚麼會多呢？須菩提繼續說明道，因福德性空故，所以稱之為福德多。為何福德性空呢？因福德從因緣生。既然從因緣生故無實性，所以說空。福德既然空，故菩薩不受福德，不貪著福德，不以福德為福德，因此福德多，福德大，福德永久。

釋迦佛再說明，假若有人對於此《金剛經》中真空之理，信而不疑，持而不忘失，由全經以至於最短小段落的四句偈，為他人解說，他得之福德，乃超勝於將充滿三千大千世界七寶來布施之福德。四句偈為當日婆羅門共許之文字體裁法則，乃一頌之意。由四字至三十二字為一句，合四句為一偈。《金剛經》中不限

何處，皆為四句偈，並非指定四句，而是指經中最少最簡單之義理，謂之四句偈。為甚麼會這樣呢？佛於是再解釋之。

「何以故？須菩提！一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提！所謂佛、法者，即非佛、法。」

為甚麼福德會比用七寶布施為大呢？因為一切諸佛及成就無上正等正覺之法，皆從此經出。不要以為本經會生出佛陀，而是經中四句偈之道理，若能依之修行，便能夠成佛，故謂從此經出。此經中之義理就是般若波羅蜜之義理。由發菩提心，依般若波羅蜜修行，便可以修行成佛；無上正等正覺之佛果亦由經中之義理所證，所以說「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」。

釋迦佛繼續對須菩提說：所謂諸佛及阿耨多羅三藐三菩提之法，因佛謂法，因法謂佛。佛亦是空，法亦是空，空故成就佛與法。從真諦來分析，根本無佛可得，無法可得。一般人將俗作真，誤認為眾生即佛，佛即眾生，由此顛倒事理。若從真諦觀之，所謂佛法者，即非佛法。既然二者皆空，便不應執著有佛，不應執著有法。但若以為完全無，則又墮斷滅見。如來從本以來，一切空寂，根本不容許我們分別其有與無、生與滅。如來者，即諸法如義。如義即本來寂滅相，寂滅相就是空，空則不可說、不可得、不可執著、不可分別。

佛雖清楚說明一切皆空之理，但弟子之中仍有懷疑，或是佛在世沒有人懷疑，佛滅後便有弟子懷疑，認為佛與法雖空，但四果不應空，因有四果可證，有四果之受用可得。佛於是再以四果之問題來問須菩提：

「須菩提！於意云何？須陀洹能作是念：『我得須陀洹果』不？」
須菩提言：「不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」

此段經文說明僧寶空之理。佛寶空，法寶空，僧寶亦空。須陀洹是小乘僧寶。佛陀說四聖諦法，弟子要達到須陀洹方能稱為入流。入流即入門、入道。入於聖人階段，稱為入流。亦有譯為預流，乃參與聖者之流。須陀洹之前有七賢位，第

一為五停心觀，跟著別相念四念住，總相念四念住，合稱為三賢位。其次為四種加行，煖法、頂法、忍法、世第一法。然後得入須陀洹果，斷除身見。

五停心觀者，多貪眾生應作不淨觀，多瞋眾生應作慈悲觀，愚癡眾生應作因緣觀，散亂眾生應作數息觀，業障眾生應作念佛觀。以五停心觀治五類眾生，為入道之預備功夫。五停心觀之後個別觀四念住，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。別相純熟後為總相觀四念住，即觀一法，四法齊起。觀身不淨便會連帶受、心、法觀一同升起，一念通四念。總相觀四念住成就便進入煖法，煖者熱度，增長煖氣至頂法，使煖法不失調之忍法，由忍法再進一步便為世第一法。此時雖未斷身見，未得入流，但已超越世間，為世間第一之法。故佛教之僧寶並不易得。由世間第一法再進一步，便為須陀洹果，斷見惑，離身見，入聖人之流，證得八正聖道。須陀洹繼續依八正道修行，七生天上七來人間便能證阿羅漢果。

佛問須菩提：當須陀洹證果時，有沒有覺得自己得證須陀洹果呢？須菩提回答曰：不會的，因須陀洹雖在欲界而不受欲界所染污，方稱為入於聖者之流，所以不入色、聲、香、味、觸、法。但這並非不見、不聽、不聞，若如此則成為木石了。須陀洹的六根不入六塵，是對色而不被色所染污，對聲而不被聲所誘惑，對香而不被香所吸引，對味而不被味所染著，對觸而不為觸所愛著，對法而不為法所分別。如此方能稱為不入色、聲、香、味、觸、法。明瞭六塵皆空，不被六塵境界所誘惑，不被六塵牽起貪瞋順逆之情執，無所住著。此為修行人親證之境界。

佛教是教人對境修行，並非避境修行，亦非離境修行。從觀六境而明瞭其無有實性，為因緣生法，故不因外境而生分別取捨，所以不入色、聲、香、味、觸、法。能夠不入六境，便得正見成就，證得初果。爾後再經七番生死，經歷二果、三果，進而證得四果，斷見思惑，得解脫。

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

釋迦佛再問須菩提：得證二果的斯陀含聖者，會否有念頭，覺得自己證得斯陀含果呢？斯陀含義為一往來，祇要一往天上，一來人間，便得解脫，證阿羅漢。因斯陀含已斷五種見惑，餘下思惑未斷，故須一往來天上人間。須菩提回答世尊：當然不會。斯陀含的所謂往來天上人間者，實乃因緣，根本無有可往可來，祇得假名字為斯陀含而已。

「須菩提！於意云何？阿那含能作是念：『我得阿那含果』不？」
須菩提言：「不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無不來，是故名阿那含。」

阿那含為小乘第三果，義為不來，可在色界天成就阿羅漢，不再來欲界受生。佛再問須菩提：三果之阿那含會否起念：自己證得阿那含果呢？須菩提回答曰：不會。因為阿那含的名字雖為不來，實際上不來祇從因緣得其名字，假名為不來而已。

「須菩提！於意云何？阿羅漢能作是念：『我得阿羅漢道』不？」
須菩提言：「不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念：『我得阿羅漢道』，即為著我、人、眾生、壽者。」

阿羅漢義為無學，即所學已盡，四諦法已學，八正道已行，所謂「諸漏已盡，無復煩惱，逮得己利，盡諸有結，心得自在」。阿羅漢可受三界福田，應受三界供養，一切貪瞋癡慢疑完全斷盡，煩惱障、所知障皆斷，不復再起，心得自在慧解脫，成就空三昧、無相三昧、無作三昧、四禪、八定、九次第定、三明、六通。此種種為阿羅漢之果報，為小乘之極果。

釋迦佛再問須菩提：阿羅漢會否起念，自己得證阿羅漢果呢？須菩提回答佛說：當然不會。若證得阿羅漢時，一定不會起這個念頭，若起此念頭，則不是阿羅漢了。為甚麼呢？實無有法名阿羅漢，初、二、三果亦實無有法。實無有法即無有實法，即從因緣生。既從因緣生便無實性，如何可說有阿羅漢呢！假若阿羅

漢認為自己有所證入，則有所住著，有住著則非阿羅漢了。須菩提跟著引自己做證，說給大眾弟子聽：

「世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：『我是離欲阿羅漢』。世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道』，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」

須菩提引自己為證，說佛已印證他得無諍三昧。諍者諍論，諍論起於不明白真理，各執己見。三昧即正定，由定而生智慧，瞭解緣起空理，成就無諍。須菩提證得解空第一，此空理能止息諍論，令世間不能推翻，不能反駁，故稱無諍三昧。此無諍三昧並不是說不與他人爭論之謂，亦不是說忍辱之謂，而是因為空理為世間所不及，故為人中最為第一。佛因須菩提解空第一，故讚歎他為第一離欲阿羅漢。空故無染欲，空者離一切束縛，故謂第一離欲阿羅漢。

須菩提表明，自己不會作是念：我是離欲阿羅漢。雖然自己是解空第一，證無諍三昧而得解脫，仍不以自己為得到。因自己已無我相、人相、眾生相、壽者相。假若我自己有阿羅漢可得可證，世尊便不會讚歎須菩提是樂阿蘭那行者。樂者喜愛也，阿蘭那即無諍，行即行為。無諍行為因，無諍三昧為果。須菩提由無諍行而得無諍三昧。無諍行是謂解空，解空便能息諍，無人能推翻，與之辯論無人能勝。須菩提雖樂於阿蘭那行而實無所行，故假名是樂阿蘭那行。

佛告須菩提：「於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不？」
「不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得。」

釋迦佛以自身作例來問須菩提：如來從前在然燈佛時，修行有所得否？須菩提直接回答佛陀說：佛亦是無所得、無所證的。佛與眾生、阿羅漢一樣，亦是因緣生法。由依佛之功德修行、證果圓滿，便稱為佛。此無上正等正覺亦屬因緣，其中無有實性，故無所得。釋迦佛以自己的過去生為例，在過去第二個阿僧祇劫的時候，釋迦正依菩薩道修行，適值然燈佛成道，釋迦欲供養然燈佛，於是向一

王家青衣買一束蓮花供佛，然後更在然燈佛路過之道上，將自己伏在地上，散開頭髮以掩蓋污泥，讓佛踏過，以顯示供佛之信心。然燈佛見其誠懇心切，於是授記他來世必當作佛，號釋迦牟尼，更教他修行菩薩道。

釋迦佛以自己的過去生經歷來問須菩提：如來在當日有沒有法可得呢？須菩提立即回答說：如來在然燈佛所，於法實無所得。這表示法空，法從因緣生，法是清淨。

「須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不？」「不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴。」

此段經文說明佛之正報是空，佛之依報亦空。正報為佛本身，依報為佛所處之環境。佛之依報必為淨土，五濁惡世為眾生之依報，非佛之依報。既然如此，為甚麼佛要居於五濁惡世中呢？這是因為佛要度五濁惡世眾生故，出於五濁惡世，並非說佛之依報為五濁惡世。此五濁惡世為世間人之業力所現，天宮為天人之業力所現，淨土為佛之業力所現。

淨業就是依般若波羅蜜修行，不淨業則不依般若波羅蜜修行。世間之善業並非清淨之善業，世間所行的為分別的善業、執著的善業、取捨的善業、不得解脫的善業。所以世間善業始終流轉於六道輪迴中，唯有依般若波羅蜜，依其道理而行，方為純粹的善業、解脫的善業。

佛之淨土並非天然而有，亦非唯心有，更非本性有。淨土即佛土，佛土是需要莊嚴的。莊嚴即做修行工作、發心做事，以力量令它成就。菩薩修行菩薩道就稱為莊嚴佛土，行菩薩道則稱為修淨土。淨土是修行建設而來，修為因，報為果，成佛時便得淨土果報。《維摩經》〈佛國品〉中有云：「眾生之類，是菩薩佛土，菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土……布施是菩薩淨土……智慧是菩薩淨土……方便是菩薩淨土。」如是建設一分有一分，建設一丈有一丈，依大乘法修行建設，自然有淨土，不用祈求。若不修因，如何可以到淨土呢？莊嚴佛土者，即修行無量功德，然後得佛之依報。

佛問須菩提，菩薩有沒有莊嚴佛土呢？須菩提曰：「不也，世尊！」這裡顯示出決定無莊嚴之實在體性。須菩提跟著解釋，菩薩雖修行六度萬行，集一切善

法，其中實無自性。菩薩既然以化度眾生為佛土，因眾生空故，眾生本身不知道空理，所以菩薩要化度之，令眾生知道根本無自性。眾生空，法亦空，無實六度可得。布施空、持戒乃至智慧皆空。菩薩知道布施空，更行布施，持戒乃至智慧亦復如是，如此謂之莊嚴淨土。在無實性中修一切法，修行中知一切法空，無有執著，此之謂莊嚴。此莊嚴佛土者，無莊嚴之實體性，故說「即非莊嚴」。祇在名字上稱為莊嚴，所以說「是名莊嚴」。一切皆是假名，不應執著，不應起分別。

這段經文解釋依正二報空，然後方得莊嚴，所謂「依正莊嚴」。實際以般若為清淨，以清淨為莊嚴。若無般若則不得清淨。下文釋迦佛再補充空之道理，使大眾清楚領解其中道理。

「是故須菩提！諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心！」

「是故」這兩字乃承上起下。因莊嚴佛土，即非莊嚴，是名莊嚴之緣故，很多未得徹底瞭解般若道理的弟子，應該要再清楚認識；眾多新發心的、未登地或已登地的菩薩亦應依照這個道理。「如是」即是空理，亦即是「佛說……即非……是名……」。佛說一切法，即非一切法，是名一切法。明白一切法無實性，即非一切法，但以假名字說，故是名一切法。能通達此三句語法，即是四句偈，即通達般若波羅蜜，通達空理。

故龍樹菩薩在《中論》〈觀四諦品〉中說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」一切法皆因緣生，離開因緣便無法。因緣生法便稱為空，無其實自性可得，因緣本身亦空，因緣亦是法，所以亦是祇得其假名。這個道理，就是中正如實的道理。故說「是名中道義」。這種道理不能被推翻，卻能破除世間種種邪見。依此種空理做事，所以說應如是生清淨心。第一要明理，第二要做事，由此而生清淨心。事實上何來清淨心呢？心不可得謂之清淨，心有可得就是不清淨。根本無有心，心祇是從境而生，因有外境然後有心分別出現，若無境則無心生起，故曰「心本無生因境有」，究其實不可得。此清淨心就是般若波羅蜜，心不可得就是依此種道理修行做事。明理為智慧，做事為方便。智慧與方便猶如鳥之雙翼、車之兩輪，缺一不成。事與理相應，依理做事，理事一如，方為菩薩摩訶薩。能如此便如是生清淨心，心無所得，心無所住。

「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心」，有小乘人境界，有大乘人境界。小乘人見有色而心不住色，見有聲、香、味、觸、法而不住於聲、香、味、觸、法。依《金剛經》道理之大乘人則明白色本空，無色可得，故不住色；聲、香、味、觸、法亦如是空，無可住故不住，此為大乘境界。小乘人見有而不去著，大乘人了達其空而不著。「應無所住」就是明理，「而生其心」謂之做事；「應無所住」為般若，「而生其心」便是方便。有般若方便，如此方為菩薩行，修六度萬行而莊嚴淨土。大乘菩薩之一切願行，皆依此理而做，依此理而行。

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

此段經文乃補充上文之道理。明白空理後做甚麼事皆無障礙，處理圓融。佛再問須菩提：假設有一個人，身軀如這個世界最高大的須彌山王一般高大。須彌山為當時世界之最大，此乃比較方式而說，在這世界最大，在他方世界可能最小。須彌義譯為妙高。此山為世界之重心，藏一切世界之物，故說之為妙。佛以須彌山為假設以問須菩提：若人的身體像須彌山的話，此身是大嗎？須菩提回答：當然甚大。跟著須菩提說出「佛說非身，是名大身」這句話乃是取消「大」的說話。此並非取消「人如須彌山」之說話。以大來比較小，若有更大之身來比較此須彌山王之身，則此身又成小了。故大小無有定準，因小故稱為大，大本身不能稱為大，由於有小身之相對，故稱之為大。因此大不可得，大是空，大身為假名字，若無小身對待，便不能稱為大身了。

由此道理可以觸類旁通，從大小可以通至善惡、長短、高下等一切相對關係名詞。能通達「佛說大身，即非大身，是名大身」這個空理，便無有障礙。依空理修行，便可以心量廣大，不可思議，功德無可限量。釋迦佛再舉例來比較功德之多少。

「須菩提！如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙寧為多不？」

恆河，梵語殑伽，乃印度之聖河，發源於大雪山，流向孟加拉灣。古時印度仙人多於恆河流域布教，並以恆河為聖河。此河多沙，沙質甚為幼細。釋迦佛因此以恆河沙為譬喻以較量功德，以恆河沙中之每一粒沙作為一條恆河，如此眾多無量恆河中的沙數，算不算多呢？

須菩提言：「甚多，世尊！但諸恆河尚多無數，何況其沙？」

須菩提回答說：當然甚多。以沙所譬喻之恆河本身已經無量，何況是再計算其中之沙呢！釋迦佛便按此恆河沙之數目，提出經中義理。

「須菩提！我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用布施，得福多不？」須菩提言：「甚多，世尊！」佛告須菩提：「若善男子、善女人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德。」

「我今實言告汝」這句經文在此不甚妥當，因下句經文為虛構語，將實在之說話放在虛構語之前便有不妥，玄奘法師之譯本便無此問題。這段經文乃是釋迦佛問須菩提，若以七寶充滿於諸無量恆河沙數之三千大千世界，以此用來布施，所得福德多否？須菩提回答說：當然甚多！若將「我今實言告汝」加在下句，經文之義理便通順了。佛於是告訴須菩提：我今實言告汝，若善男子、善女人，於此經中乃至受持四句偈等，教示他人，使人領略般若空理，此福德超勝於以恆河沙七寶供養之福德。下文為讚歎經典之殊勝。

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

復次者，回復次序再說。隨說是經者，是不限本經中何處義理，乃至最短小段落的四句偈，能貫串經文之義理便可。如「佛說……即非……是名……」，佛說一切法，祇得其假名，依假名故，不起分別、執著。不限在何處說法，不限對何人說法，或在鄉村，或在皇宮，或對皇族，或對下人，總之在任何場所，均可說法。當知道說經之處，便有般若流通，令人發菩提心，令人成就菩薩行，使將來完成佛道。所以這地方就應該紀念，此處雖未建塔蓋廟，未作道場，仍應當作為道場一樣的供養。

道場不能以建築物來識別。因為建築物祇由磚瓦木石、人工、水泥等做成而已，一定要有道流通方為道場。任何一地方如有道流通，這處便稱為道場，猶如佛塔、寺廟一樣。一般之塔廟令人作福、令眾生見而起恭敬心、尊重心、崇拜心，因為它是紀念佛曾經說法度眾生，所以世間天、人、阿修羅皆應供養。若能為他人解說一四句偈，已應受供養，何況能將全經受持、讀誦！明解般若，依般若義理做事，便稱為受持、讀誦。所以佛說若人能受持、讀誦《金剛經》，信受其道理而不疑惑，此人便成就最上第一希有之法。無可比擬為之最上，最勝為第一，難得為希有，此皆說明般若空理為最高之法。有此義理流通之處便即是說有佛在此，並非說有一尊佛在這裡，而是因為依這種義理修行，便一定可以成佛。「若尊重弟子」，即是說此般若義理流通之地應該要尊重紀念，感謝恭敬禮拜之，猶如弟子尊重其師、佛弟子尊重佛陀一樣。

釋迦佛解釋須菩提之問題至此，已是告一段落。佛以種種比較譬喻，顯出般若波羅蜜之殊勝、難得、希有、最上。我們若通達空理，便會明白修行做事是不限在甚麼地方的，所謂隨時、隨地均可用功，均可以流通此經典。在任何地方若有般若義理流通，便即為有佛在此。

以上經文乃是佛開示如何安住般若波羅蜜，如何能夠降伏菩提心。菩提心尚且不執著，何況其餘我、人！所謂一切我見及我所見，皆應破除，由此得大自在。下文由須菩提請示釋迦佛本經名字。

爾時，須菩提白佛言：「世尊！當何名此經？我等云何奉持？」
佛告須菩提：「是經名為《金剛般若波羅蜜》。以是名字，汝

當奉持！所以者何？須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。

此段經為須菩提請問這部經的名字。釋迦佛便回答他。前文自須菩提發起問題至此，經文仍未有題目，祇談及般若空理。須菩提於是便問佛，既然此經說明一切世間出世間皆空，人法亦空，根本找不到真實性，一切皆因緣生，那麼究竟如何稱謂此經才對呢？故他請問「當何名此經？我等云何奉持？」由經名字得其經意，由經意顯示出宗旨，使得其歸宿。所以要請問經名，以及請問奉持的方法。

釋迦佛便對須菩提說：此經可名為《金剛般若波羅蜜》。金剛為一種譬喻，以金剛來譬喻般若。依正知正見而瞭解到一切法從因緣生，無有自性，無有本體，無人無我。此理法是什麼外界學說理論所不能損害的，它卻能指出種種學說之不合理、不合正知正見，故謂之金剛般若。此金剛般若能夠令修行人達到彼岸，得成佛道，故謂波羅蜜。由金剛般若波羅蜜，而得無上正等正覺。我們要通達此金剛般若波羅蜜的宗旨，方能得到受用。奉持者，即時時要護念此種真理，勿使忘失，使此真理能時時刻刻現前不失。佛囑付須菩提，及會眾中一千二百五十人、其他四眾弟子，乃至佛滅後之一切佛弟子，皆應該奉持此經名字。

佛跟著解釋，若明白此般若空理之後，便不應再執著此空理，執著它即是起分別心，有取捨心。所以說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜。般若波羅蜜亦無體性，實際亦空。此空理祇可運用，不能執著，所謂「渡河須用筏，到岸不需船」。般若祇是藥，能醫治邪知邪見及一切執著之病，若病好後便不應再執著藥物，否則反成為障礙。若執有般若波羅蜜，則於空生見，於空執為有，便反成為邪見了。所以般若波羅蜜祇為假名字，能放下執著便無所掛礙，無有恐怖，遠離顛倒夢想。

般若波羅蜜屬於兩方面，一為明理，一為做事。明理就是般若，做事則為方便。若祇明白道理，不能說通達般若，不能得波羅蜜，不能證果成道。要依從空理做事，為度眾生而努力，解行相應，然後方能稱為般若波羅蜜。雖說而實無所說，雖修而實無所修，雖證而實無所證，一切皆假名字。此種道理乃釋迦佛囑付須菩提教示其他聲聞弟子，使他們發大心，修大乘法。

「須菩提！於意云何？如來有所說法不？」須菩提白佛言：「世尊！如來無所說。」

釋迦佛恐弟子中仍有執著法者，於是為了申明此理，便再問須菩提，如來究竟有沒有說般若法呢？須菩提乃解空第一，當然明白，於是立即回答：如來無所說法。無所說法並非是閉口不說話。無所說者，雖有說法，無實法可說，祇有說因緣。緣生故無實法可得。

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

從空間上看，亦祇有因緣。微塵為最微細的物質。佛再問須菩提：「若將三千大千世界分解，所得之微塵是否很多呢？」須菩提之回答說多者，乃隨世俗之語言，說之為甚多。釋迦佛於是跟著說明，所謂積微塵而成世界，析世界而得微塵。從理上說，微塵乃因緣造成，世界亦因緣而成，世界是空，微塵亦空。微塵本非微塵，因分析世界故有微塵；世界亦非世界，因積集微塵而有世界。二者均無實際，故二者皆空。

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

在上文已有類似的問題：可以身相見如來不？身相即三十二相。三十二相為大人相，為印度古代相法中最圓滿最完善之相法。若得此相，在家可成轉輪聖王，出家可以成佛。三十二為數目，佛另外更有所謂八十種好。三十二為總相，八十種好為別相。佛再問須菩提：可以以三十二種相好來見如來嗎？須菩提立即回答佛說：「不能！」不能以三十二相代表佛，因轉輪聖王亦有三十二相。根本亦無三十二相之實質，祇唯福德而已，福德亦無福德性。三十二相乃從修行因緣而得，焉能有其實際？既無實際，便不能以三十二相代表如來。三十二相皆是假名，一

一皆由因緣所成，一一皆空。所以須菩提言：「如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。」

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

前文用恆河沙七寶布施，此段經文則用恆河沙身命布施，因為七寶乃身外之物，較容易捨棄。若能捨棄自身生命，作種種犧牲，則為較難。釋迦佛在過去世為度眾生而捨身命的故事甚多。但在這裡佛說若果有人能受持《金剛經》之空理，乃至一四句偈，由明白空理而至依空理做事，以此教導眾生，其功德更勝於用恆河沙身命布施呢。

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：「希有世尊！佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊！若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相，當知是人成就第一希有功德。世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。」

須菩提請示經名之後，了悟到人法皆空，佛與佛所證之法當體亦空。他徹底瞭解大乘當體本空之深義，因而感傷自己從前以為解空第一，其實未得真正解空。雖然在小乘中解空第一，但對於菩薩之空義卻望塵莫及，故此不自覺地涕淚悲泣起來。一方面悲歎空義之難以理解，一方面亦慶幸自己得聞此種道理。因此便向佛說：「此大乘般若空義真是究竟，希有難得！佛所說此甚深而徹底之《金剛般若經》，我從出家學小乘法，了達世、出世間因果，由無常故苦，苦故無我，得到知生住滅空之慧眼，乃至證阿羅漢，都未曾聞得此大乘之空義。」

「若復有人」這段與前文「如來滅後後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實……已於無量千萬佛所種諸善根」一段相應。若復有人，此人未必限制是佛教徒。任何人從佛、佛弟子或經典中聞解此《金剛經》之義理，信受而不起疑惑，亦不會間雜種種邪見，得清淨無所執著者，此人必與真理相應。

實相即真理，能解必能行，能行能解，明理做事。雖未成佛，但已成就第一希有功德。第一希有是大乘最上最難得。此人雖未嘗供養佛，已超勝於無量千萬佛所種諸善根了。

須菩提恐眾人誤會「實相」這個名詞，跟著立即補充，所謂實相，雖為最高之名詞，代表最高義理，最高功德，其實即是非相。非相即是空，無實體性。如來但以假名說為實相，實相祇為如的義理，佛亦不許可執著此義理為實有的。

「世尊！我今得聞如是經典，信解受持，不足為難；若當來世，後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人則為第一希有！」

須菩提跟著說：現在我雖得聞世尊所說大乘般若空義之經典，得以信解受持，還不算是難。因為能夠生於佛世，從佛聞法，從小乘之空理轉來大乘空理，故不足為難。若佛滅後五百歲，其有眾生，不限是甚麼種姓、甚麼宗教信仰的人，得聞此《金剛經》之義理，能信解受持，此人非常難得。這裡實際上是說明當佛滅度後五百年時，很少人能夠領受信解此經典，很少人能夠相應此空理，能夠依此發心做事。對於此大乘空義，很多人都錯誤認識，或將其他思想摻雜其中，因此領解殊不容易。信仰少，受持更少了，所以稱之為第一希有。

「何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。」

能夠信解受持此法門的人，就不會有我見及我所見。能與這道理相應，則不會有所執著。

「所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。」

從根本來說，我是空，人是空，眾生空，壽者亦空。眾生處處著，因此不得解脫，起分別取捨。對大乘空理不能相應，如何能受持呢？「何以故？離一切諸相，則名諸佛。」這句經文翻譯得不大妥當，以玄奘法師之譯本來看便較清楚。

玄奘本云：「何以故？諸佛世尊離一切想。」如此便清楚指明因為佛世尊離一切相。

佛告須菩提：「如是！如是！若復有人得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有！何以故？須菩提！如來說第一波羅蜜，即非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」

到這裡佛乃讚歎印證須菩提領解正確。佛繼續說：若復有人聽聞此《金剛經》之義理，能夠不驚、不怖、不畏，這的確是非常難得的。為甚麼呢？這種空理確實令人驚怖。這道理一法不立，一切皆空，使人恐懼，以為一切皆空便撥無因果。世間人不理解空義，祇見今世，不知後世，不明瞭因緣之道理，著於空相，雖聞空而做事卻執有。大乘人領解空義，知道空方能建立因果，由此而行菩薩道。故能領解空義而不驚不怖不畏，則此人甚為希有，此人必為菩薩，因為此人是依金剛般若波羅蜜之道理來做事。

此金剛般若道理最為第一，大乘教理中以般若為最高最上，最為第一。但從理來說，所謂第一之法，即非第一之法，我們不應當執著第一的觀念。若執著此第一之觀念，即有分別，不能得空。第一其實乃從因緣而有，既是相對，則為假立，所以說第一波羅蜜，即非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。第一波羅蜜，以般若之義理為第一，假名為第一波羅蜜。第一波羅蜜並非指布施波羅蜜，因為布施也要有般若方能稱為究竟布施呢！

「須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。」

何謂忍辱？忍為心法，不為外境搖動謂之忍。辱者，恭維、毀謗、順境逆境皆稱為辱。為何順境逆境皆為辱呢？因為他人若恭維你的話，他並非恭維你本身，或是恭維你的學問，或是恭維你的技能，或是恭維你的道德，此乃由因緣而修習之學問、技能和道德，非你本人也。若以為他是恭維自己本身，則本身五蘊皆空，故亦不應於此起貪著、愛見、我慢。若起種種貪著、愛見，即是受辱，成為墮落之因。

忍辱有三種，一者生忍，二者法忍，三者無生法忍。生忍者，遇到順境眾生不起愛著、逆境眾生不起瞋恚，謂之生忍。法忍者，遇到飢渴、寒熱、兵戈、疫症等法皆能安忍，謂之法忍。無生法忍者，知道無眾生可得，能忍所忍皆空，生不可得，法不可得，一切皆不可得，如幻如夢，不起執著、瞋恚，此謂之無生法忍。於境如如不動，便能成就忍辱。此忍辱由智慧而生，由忍辱故，不會被外力令自己失卻般若，則謂之不退轉，謂之證無生法忍。一般世間人不明白此理，生起種種愛見執著，起種種煩惱，佛說金剛般若波羅蜜，就是令我們生起忍力，抵受一切外境。能如此，便稱之為「八風吹不動」。任何稱譏、毀譽、苦樂、利衰，菩薩心不動搖，安住般若波羅蜜中，故曰忍辱波羅蜜。

「何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」

釋迦佛以自身過去世作例子說明，在過去世示現行菩薩道，於山中作一忍辱仙人。當時歌利王帶著一班宮女往山中遊獵，宮女在山中發現忍辱仙人，於是圍著仙人，向他問法。後來歌利王不見宮女，於是到處尋找，見她們圍著一修道者，歌利王不覺生起瞋恨心，以國王之威勢，質問忍辱仙人，以何德行招引眾多宮女？仙人說是在此修忍辱道。國王於是將他身體一截截割下，看他能不能忍受。當時仙人絲毫沒有瞋恨心，亦不覺痛苦。歌利王於是問他會不會恨他？想不想報復呢？仙人說不會起瞋恨心，更感謝歌利王成就他的忍辱道。國王不信，仙人於是起誓說，如果他真的沒有瞋恨的話，身體立即康復！以其不思議力量，仙人即時回復原身。歌利王於是拜服懺悔，並皈依他。

釋迦佛告訴須菩提，不祇過去世做了一次忍辱仙人，而是過去五百世皆作忍辱仙人，抵受種種順逆外境，在眾多世之時皆無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。

「是故須菩提！菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩薩心！不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心！若心有住，則為非住。」

佛以自身之例來告誡須菩提，菩薩應離一切相，即不要執著，由此而發無上正等正覺之菩提心，甚至這個菩提心亦不應執著。菩提心亦要降伏，何況其他法更不應執著了。既發菩提心，則不應於色、聲、香、味、觸、法六塵生心，六塵是代表著一切法。應生無所住心，即前文的「應無所住而生其心」，亦即《維摩經》的「從無住本立一切法」。並非有一個心稱為「無所住」，心無能住無所住。了悟一切皆空，心亦空，法亦空，依空來方便做事。「而生其心」即化度眾生，做事即「立一切法」。明白金剛般若之理，依金剛般若做事，不執著便無所掛礙。若有所住，無論是住於佛或住於菩提，均不妥當，故曰「若心有住，則為非住」。非住者，不合理之謂也。

「是故佛說菩薩心不應住色布施。須菩提！菩薩為利益一切眾生，應如是布施！如來說一切諸相，即是非相。又說一切眾生，則非眾生。」

這裡以色代表了一切法，簡單說則心不應住色布施，詳細說來則不應住色、聲、香、味、觸、法布施，不應住世間、出世間法布施，不應住我、人、眾生、壽者布施，一切法均不應住。布施為修行一切法之代表，菩薩做事非為個人而做，乃為一切眾生而做，為利益一切眾生應如是布施，應如是持戒，應如是忍辱，應如是精進，應如是禪定，一切以眾生為對象。眾生能成就菩薩的六度修行，由於眾生心迷，不知實際，以為一切皆有，而菩薩知一切法空，眾生亦空，因此要憐憫眾生，循循善誘教導眾生，成就眾生。

「須菩提！如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。」

佛再告須菩提，如來說此種道理是真實的言說。世間很多人不懂空理，生出種種錯誤見解，不明白其中深義，不知般若空理，名字雖假，義理卻真。所謂依義不依語，依其義理而不應執著語言，此謂之真語。實語者，實際的說話，以空義為最實，故稱實語，不說空反而不是實語。如語者，即是實際正確。不誑語者，即非欺騙之語言。不異語者，即是一個真空之理。實際上來說，五句即是一句也。

「須菩提！如來所得法，此法無實無虛。」

佛再引自身作例：如來所得無上正等正覺之法，所謂一切智、道種智、一切種智、自然智、無師智。此法無實無虛，無實者，實不可得，祇得假名字謂之實；虛者，因實而說虛，更不可得，所以說無實無虛。由此方得清淨真空之理，若有絲毫執著，則不是般若之意呢！

「須菩提！若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。」

若菩薩心有執著而住於菩薩道，或住於佛，或住於法，則此人便會被執著所束縛，不明白真理，猶如在暗室中，一無所見。若菩薩心無掛礙，無有執著，猶如置身日光之下。「心不住法」即是般若，「而行布施」即是方便。有智慧有方便，猶如有眼有目，在日光下照見種種色像，不被外境所誘惑。這兩句經文反映出《金剛經》並非說空便一無所做，而是以智慧與方便修一切善法，作種種善行。

「須菩提！當來之世，若有善男子、善女人，能於此經受持、讀誦，則為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。」

若果有善男子、善女人，通達《金剛般若波羅蜜經》，能受持、讀誦，便與佛相應。無論佛在世或佛滅度後，如來皆知道此人成就無量無邊功德。因為金剛般若義理最為殊勝，菩薩能發一念淨信與般若相應，發心雖小，成就果報卻大，可以成就無量無邊功德。

「須菩提！若有善男子、善女人，初日分以恆河沙等身布施，中日分復以恆河沙等身布施，後日分亦以恆河沙等身布施，如是無量百千萬億劫以身布施；若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦，為人解說！

此段經文再深一重比較功德。上文所說以無量七寶布施功德，不如受持經中四句偈。這裡說以恆河沙等身命布施，經無量百千萬億劫不斷，可說是甚多甚多。但若復有人聞此經典，信心不逆，已超勝以上所說之布施福德。

初日分、中日分、後日分為印度之時間觀念，古印度將晝夜分為六時分。日間分為三分：初日分、中日分、後日分；夜亦分三分：初夜分、中夜分、後夜分。中國古代則分為十二時辰。釋迦佛再問須菩提：若果有善男子、善女人，以恆河沙數的身命來布施，初日分如是，中日分如是，後日分亦如是。不但日日如是，而且經過無量百千萬億劫，不斷以身命布施，其福德當然比前面所說之布施更多。但佛繼續說，若佛在世，或佛滅後，有人能領解此經中之義理，建立信心，其福德勝於前述之無量百千萬億劫身命布施福德。「聞」並非祇聽聞而已，而是要領解空理，明白空亦復空，一切法皆從因緣生，如是無所障礙，無所執著，無所取捨，得解脫煩惱，如此其福德當然勝彼布施之福德。聞此經之福德已如此大，何況將此經書寫成文字，轉教他人？若領受經中道理，持而不失，或理解道理而常讀誦，或為人演說經中義理，功德當然便會更大了。

「須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德！

此《金剛般若波羅蜜經》以最簡約扼要來說，有不可思議、不可稱量、無邊功德。此功德令人得大自在、大受用，無所掛礙，無有恐怖，遠離顛倒夢想，更可成就種種果報，因此其福德不可思量。

「如來為發大乘者說，為發最上乘者說。

如來是對機而說，以對方程度而說。大即最上，發大乘即是發最上乘，二者即一。乘為階級、位置、資格也。佛希望弟子發大心，因此為這些人說大乘法。

「若有人能受持、讀誦、廣為人說，如來悉知是人、悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。

假若佛在世，或佛滅後，有人能受持讀誦《金剛經》，並廣為人解說，流通此大乘法，如來必見到此人成就種種不可計量、不可稱重、無有邊界、不可思議之功德。

「如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。

荷者，以雙肩負重；擔者，以單肩負擔。此譬喻責任，負起擔當無上正等正覺之說法責任。度己度眾，能夠接受佛之遺產，廣行佛道。

「何以故？須菩提！若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、為人解說。

為甚麼呢？因為聲聞乘人獨善其身，從自己出發，為了自己離苦得樂，非為眾生，非為佛道，所以有所執著，有所分別，有所取捨，不能自利利他。此等人執有我見、人見、眾生見、壽者見，不能聽受此《金剛經》之道理，不能讀誦，更遑論為人解說了。

「須菩提！在在處處，若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養。

這裡說無論在任何地方，或是在寺廟，或是在山林，或是在鬧市，何處有法流通的地方，便是道場。任何地方若《金剛般若波羅蜜經》的道理流通，有人瞭解，有人信受，有人書寫，有人讀誦，有人解說，這地方值得紀念，應當供養此有法流通之處。

「當知此處，則為是塔，皆應恭敬，作禮圍繞，以諸華香而散其處。

塔為供奉佛舍利，令人見到而得福。此地若能流通般若經義，此地便有佛之種子，將來便能成就菩提。雖未有佛塔，但已可稱為塔。將來佛弟子應該在流通《金剛經》的地方恭敬作禮，以香、花來恭敬紀念，使提醒憶念、受持《金剛經》之義理。到此結束須菩提請示經名之段落。

「復次，須菩提！善男子、善女人，受持、讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛再告須菩提，若善男子、善女人，受持、讀誦流通《金剛經》而被世人所輕賤的話，他們在過去世所作之罪業本來應該墮落在三惡道的，但因受持《金剛經》而免於墮落，不過卻不免受世人所輕賤了。這亦表現出業果不定之理，能轉後報為現報，轉果報為花報。後世本應要墮落，因今世受人輕賤，後世便不再墮落了；應受果報，但以花報了算。若能通達金剛般若波羅蜜之義理，便能結束其罪業，若非如此便不能結束此罪業。故欲消滅業障，便要通達《金剛經》之道理，這道理就是明白一切皆空之理，無法可得，無我、無人、無眾生、無壽者，誰受業障？誰作業？造業者不可得，受業者不可得，所以不應執著。此空義可以清理罪業，若無空義則其業或加或減，有進有退。唯有依般若空義，依之修行，依之做事，無有執著取捨，先世罪業方為消滅，將來更能成就無上正等正覺。

「須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者。」

此為釋迦佛以自己之經歷來比例功德。在見然燈佛之前的無量阿僧祇劫以來，釋迦已遇過八百四千萬億那由他諸佛。那由他為大數中之中數。釋迦佛在眾多佛前，一一皆供養承事，沒有空過的，所得功德當然甚多。

「若復有人於後末世，能受持、讀誦此經所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。」

假若有人能受持、讀誦此《金剛經》，所得之功德，比釋迦佛所供養諸佛功德更超勝。釋迦供佛之功德，不及其百分之一，千萬億分及至算數譬喻也不能及其一分。由此更顯出受持《金剛經》之殊勝。

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

若佛滅後，有人能受持、讀誦《金剛經》，所得功德，釋迦佛若完全的說出來，很多人聽了也許會狂亂，疑惑而不會相信，因為太不合情理了。殊不知此為般若空理之妙用，不可思議。總之，此《金剛經》之義理超出世間常情，超出世間心思，超出世間人之思想限度。世間人無論如何計較分別，亦不能比例得出此經之功德也。

爾時，須菩提白佛言：「世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，云何應住？云何降伏其心？」佛告須菩提：「若善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：『我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。』何以故？若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。」

這段經文與卷首的開經文一樣，由須菩提請問，釋迦佛回答。既然釋迦佛在經首已經解釋，為何這裡又重複再問呢？此點在《金剛經》翻譯以來，便生出種種推測、種種疑問。僧肇便說上半部說前半會，下半部說後半會，即是分成兩次法會。及後吉藏法師則認為上半部說人空，下半部說法空。此等說法可以說未必合乎事實。因為釋迦佛當日說法，弟子記誦之後，再復輾轉說出來，經文重複是毫不出奇的。印度當日的文法與中國的不同，一方面譬喻比較多，數目誇大得很，假設比較更多，另外後文重複前文亦非常多，反覆詠歎的說話亦不少。重說經文

無非欲弟子加深明瞭經中義理而已，或是法會中對後來加入者再說一遍亦不出奇。所以經文重複並非是一特別的事，我們應當按照經文再解釋便為妥當，切勿再生種種計較、疑惑。

此段經文在羅什法師的譯本亦是漏了「云何修行？」一句，其實此句最為重要，唐玄奘法師之譯本便補足了此三句之問題，顯示完善得多了。「發阿耨多羅三藐三菩提心」即是發無上正等正覺之心。「善男子、善女人」可以代表佛教徒或非佛教徒。無論是何等人，或是出家人，或是在家人，亦能夠發心的。如《維摩經》〈弟子品〉中說：「發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」可見並非局限出家眾、在家眾、佛弟子，或非佛弟子，能夠聞得這種無上正等正覺的道理，依之發心便可。這個心是不定的，發則有，不發則無。發則從因緣而發起，或是佛在世聽佛說法，或是聽佛弟子說法而發心。發這個心稱為無上正覺之心。覺者，正知正見便謂之正覺。見一切法從因緣生，無實性，是空，無法之本體，無法之自性，祇有因緣，此謂正知正見。此正知正見之理是最平等的，佛是此理，眾生亦是此理。理者就是從因緣生之理，因緣便各有不同，佛有佛之因緣，眾生有眾生之因緣，地獄、餓鬼、畜生亦有其各自的因緣。因緣各有深淺、大小，有善因緣、惡因緣，有成佛之因緣，有墮落之因緣。佛之因緣就是由三大阿僧祇劫積聚無量功德、無量智慧至圓滿，故稱為佛。地獄亦是因緣，由積聚種種罪惡，作種種罪業，故此稱為地獄。所以因緣千差萬別，無有定相、無有實性。

能夠明瞭這個因緣的道理，知道此為最實際，故稱為如。如理是最真，所以稱為真如。真如通於一切，十法界皆不離真如，故為最正確之平等法。此空理為最高，依之做事為最上，能夠將來成佛的，故稱為無上。合起來便稱之為無上正等正覺，梵語為「阿耨多羅三藐三菩提」。

菩提心是要發起，發起即明白這道理，依此理來做事。這個發心就是上求佛道、下化眾生。不通此理，雖做種種佛教事業也不是發菩提心，因為與菩提不相應。能夠與菩提相應，方稱為發菩提心，方稱般若波羅蜜。

既發菩提心，則如何安住它呢？如何降伏它呢？「其」指菩提心，一般註解說降伏此心即是降伏妄心、貪瞋癡等種種心，而保存菩提心。這些說法並不正確，若見有菩提心得可住，即不是菩提、不是般若了。因為有執著、有分別，如此便與經義相違背。所以說「云何降伏其心」者，則菩提心也要降伏，知道雖發菩

提心而無心可得，因為「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得」。若果有菩提心的話，這個菩提心是屬過去、現在抑或是未來呢？所以菩提心亦是空。既然是空，則不應執著；既是空，則要發心；既是空，方可以依菩提心做事。

須菩提提出這問題來問佛，佛便再答覆他，「若果有善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心」。如是即依照佛所說，佛如何說呢？就是「我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無一眾生實滅度者」。這個菩提心就是度眾生，上求佛道、下化眾生。因為眾生愚癡不明理，不懂因緣生法，起種種執著，分別、取捨，故要教示他們，令得領解，得到智慧。眾生能夠依此法門修行，得到寂靜，稱為滅度。滅度並非消滅，滅度者，領解從本以來空寂，對一切法無所執著。不但惡法不執著，善法不執著，甚至對佛亦不起執著，方得到寂靜。通達此理便能自利利他，令眾生得到滅度。

既然令眾生得到滅度，令眾生得到開解，為甚麼又說實無有一眾生得滅度呢？表面上來看，似乎是此經典矛盾，其實若通達此理，便會知道實無眾生可得。若有正知正見，知一切法從因緣生，眾生亦是從眾緣而生，又何來有實眾生呢！無眾生之實性，故說實無眾生得滅度者。眾生祇得假名字，叫做我、人、眾生、壽者、知者、見者、作者、受者。種種皆假名字，祇從各方面之身份、種種因緣而得其名字。眾生者，聚五蘊故稱為眾生。五蘊皆空，又何來眾生呢？所以實無眾生得滅度者。

何以故？菩薩不應存有眾生與佛之分別，因為理空故。眾生空，佛亦空。若有眾生之見，或有佛之見，則此菩薩便有我見、人見、眾生見、壽者見。佛經上一切皆假施設，所謂我，即人，即眾生，即壽者，四類即一類，約起來祇是我見。若菩薩有我相，當然不成為菩薩了。所以者何？「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者」，實際上沒有法稱為發菩提心的。這即是要降伏菩提心，不應存有菩提心之見。既然無有菩提心之見，則何來有發菩提心呢？雖發而實無所發也。

這裡為甚麼不提及「云何應住，云何修行」呢？因為前文已說。此段祇重複註解無菩提心可發，即是降伏菩提心。菩提心既要降伏，一切妄想當然更加要降伏。菩提心已不宜執為實有，何況貪瞋癡煩惱等等妄想！下文釋迦佛以自己作例，來證明無菩提心可發，菩提心是空。阿耨多羅三藐三菩提即非阿耨多羅三藐三菩提，祇得假名為阿耨多羅三藐三菩提。此名字由種種因緣而生起，因緣就是種種

功德的累積。因此我們要發心，勇猛修行，做事與空理相應，依般若波羅蜜，如此方能得成就無上正等正覺。

「須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」佛言：「如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。」

然燈佛是釋迦在第二個阿僧祇劫修行時所遇，他曾授記釋迦將來成佛，更為之說般若波羅蜜法，令釋迦依之修行。現釋迦佛便以自己作例來問須菩提，如來是否有得到無上正等正覺之法呢？須菩提肯定答覆說：「沒有！依據我所了解佛所說的甚深空義，佛在然燈佛所，無有得阿耨多羅三藐三菩提法。」無有法並不是說一切皆無，無有法者，乃無有實法，體性空故。然燈佛雖說佛法，但其體性皆空，無實可得，祇有因緣，因緣亦空，所以說無有實法得阿耨多羅三藐三菩提。佛便印可須菩提所說：「是的，是的。」若有實法就即是有菩提心可得，有菩提心即是有執著，有分別，有取捨，與菩提不相應了。若與菩提相應者，雖發菩提心而無可發，雖行菩提道而無可行，雖證而無可證。成佛為俗諦之事，從真諦上說一切皆空。空為最真實，理是如此，故謂之真如。佛以二諦為眾生說法，世俗諦者說明因緣，因緣則各有不同，差別假說而無其實性，故謂之俗諦。真諦者以空為最實際的道理，能夠領解空理，依此空理做事，便稱有般若智慧；若不依空理做事，便無智慧。度眾生者，若不領解空理便不能度眾生，要依般若波羅蜜方能稱為度眾生。因為若不明白空理，便會在六道流轉，不能解脫。

因此若能領解此等道理，便得如是無量功德，功德亦不可思議。若供養無量諸佛，無量布施，亦不及依般若波羅蜜，於經中受持、讀誦、書寫、為人演說。可見此理最尊最勝，最為真實。

「須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：『汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼。』以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：『汝

於來世當得作佛，號釋迦牟尼。」何以故？如來者，即諸法如義。

釋迦佛繼續對須菩提說：若當日我在然燈佛所聞得般若波羅蜜，而認為是有般若、有菩提、有佛者，即是有執著、有分別、有我見。如果是這樣的話，然燈佛便不會與我授記，說我在將來能夠成佛，名字叫釋迦牟尼。實際上無有得證無上正等正覺法，所以然燈佛與我授記，說我於未來世當得作佛。這裡以一正一反來說明，若執有法則不會得授記，由於知道實無有法，所以得到授記。為甚麼如此說呢？因為「如來」這個佛的德號，就是從如而來，故稱如來。如者最真實，如者本自不生，今則無滅。如者是大分空義，甚深的空理。此理最平等，通於一切。一切法皆如此空，所以稱為如。十法界皆是如，眾生亦是如，佛亦是如，法亦是如。這個如最真實，故稱真如，又稱「如如」、「大如」。此《金剛經》中的真如義乃指出一種道理，所謂最真實、正確、平等之道理。

很多人對真如之意義生出誤會，因此從「如」產生不合理之說法，認為有一個「真如性」、「真如心」，以為這真如性便是佛性，真如心稱為真心，佛由此而生。因此對於經中義理產生種種矛盾、衝突。事實上經中所述「一切皆如」的說法，乃指一切皆空。若說有一真如心、真如性，便成有法，起執著，由此而生起邪見了。《金剛經》所說的「如來」，乃由「如」之道理而得到的，明瞭此真如之理就是空理。此空義即是諸法從緣生，無有自性。既然諸法從因緣生，則本來無法，本來無法即本來無體性，本來空。能依此空義修行做事，便得智慧，成就佛道，證得究竟，稱為如來！

「若有人言：『如來得阿耨多羅三藐三菩提』，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。」

釋迦佛在這裡說明，假若有人說如來有無上正等正覺可得，有佛可成，則此人不瞭解如義。為甚麼呢？因為如來所得之無上正等正覺，是實不可得，虛更不可得。一切法皆空，空亦復空，如此方得到清淨。所以如來說一切法皆是佛法。

甚麼叫「一切法皆是佛法」呢？佛法即是如義，一切法皆是佛法即一切法皆是如，亦即一切法皆空，一切法皆從因緣生，一切法皆無自性。

「須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」

釋迦佛恐人更有所執，隨即說所謂一切法，即非一切法。這即是說一切法皆空。成佛之法為般若波羅蜜，成佛之果為無上正等正覺。此無上正等正覺亦是從因緣生，從如義而有。此一切法皆是如的義理，理是空，事則各有各之因緣，不能互相混淆，因緣業報各有不同。既然現在未成佛，便不能將之作佛，等於一國公民，有被選舉為總統之可能，但現在仍未被選為總統，便不能稱他為總統，祇是公民而已，我們不能將因作果。所以說一切法即非一切法，是故名一切法。

「須菩提！譬如人身長大。」須菩提言：「世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身。」

釋迦佛再以人身作譬。人身長大是說正報，所謂人身長大，是否可以說之為長大呢？須菩提立即回答說：所謂長亦非長，大亦非大。何解？長者因短而稱長，大者相對小而稱大。若有更長更大來相對，則此長又變成短，大亦變成小了。故長大祇為相對名詞，長中無有長，因短而有長，短亦不是長，長短共合亦無有長，長之實際不可得。大亦如是，大中無有大，因小而稱大，小亦不是大。長大祇為假名字，所以說人身長大，則為非大身，是名大身。

「須菩提！菩薩亦如是。若作是言：『我當滅度無量眾生』，則不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法名為菩薩。是故佛說：『一切法無我、無人、無眾生、無壽者。』」

菩薩亦不應當有執著，不應當有分別，應依般若空理做事。菩薩不應存有菩薩之見，度眾生不應存有度眾生之見，修行不應存有修行之見。若說有「我」來滅度眾生，則不能稱為菩薩了，因為他有我相、人相、眾生相、壽者相。

為甚麼呢？實無有法名為菩薩，菩薩本來是空，不過假名為菩薩而已。發菩提心，廣度眾生，故說之為菩薩。所以佛陀說一切法皆無主宰、無實性，無我、無人、無眾生、無壽者。

「須菩提！若菩薩作是言：『我當莊嚴佛土』，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提！若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

莊嚴佛土為菩薩之依報。菩薩修種種行而將來得到淨土之依報。淨土即佛土，乃由建設得來，建設即莊嚴。要建設佛土便要做事，做事即是度眾生，行方便，修一切善法。若有菩薩說自己莊嚴佛土，則不能稱之為菩薩，因為與般若不相應。若見有佛土可莊嚴，則有分別、有執著，不瞭解空，故不得清淨，如此便不能說是莊嚴，不能說是菩薩了。何解？如來說所謂莊嚴佛土者，實際是空，祇有一假名字而已。若說既然一切皆空，則為甚麼要做事呢？為甚麼要修行？要行菩薩道？要成佛呢？事實上就是因為空方可得成佛。若不空則不能成佛，不空則永遠墮落，永遠在苦惱中。有空方能轉變，煩惱執著方有消除的可能。空能成就一切因果，空能夠建設，不空便不能建設了。若執著有法的話，煩惱如何得盡？生死如何得了？所以要空，空方能通達一切法。能如此方能無有掛礙，無有恐怖，遠離顛倒夢想。若菩薩通達空者，則通達無我法。由空而至無我可分別，無我可得，如來便說此為真正的菩薩，將來方能夠成佛。行菩薩道不離因緣生法，善有善的因緣，惡有惡的因緣，一切法皆從因緣，除因緣外無有實法，因緣本身亦為不實，祇得假名字。

「須菩提！於意云何？如來有肉眼不？」「如是！世尊！如來有肉眼。」
「須菩提！於意云何？如來有天眼不？」「如是！世尊！如來有天眼。」
「須菩提！於意云何？如來有慧眼不？」
「如是！世尊！如來有慧眼。」
「須菩提！於意云何？如來有

法眼不？」**「如是！世尊！如來有法眼。」**「須菩提！於意云何？如來有佛眼不？」**「如是！世尊！如來有佛眼。」**

這段經文乃如來以自己所證所得來問須菩提。五眼為肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼，為佛所證得。本來五眼不可得，但佛設定此五眼來問須菩提，而須菩提答其為有，究其徹底當然皆空，現可看作是設定語。肉眼有肉眼之範圍，為父母所生之肉身，所見乃有障礙，最多祇能看數十里，若有障礙則不能看得透，此為凡夫肉眼。佛之肉眼當然超勝凡夫之肉眼，佛之功德與凡夫之業報自是不同，所以運用亦會不同。

釋迦佛問須菩提：「以你所了解，如來有沒有肉眼呢？」須菩提從俗諦上來答覆佛，故說有肉眼，若從真諦上來說，實際上是無肉眼的。從用方面說有肉眼，從理方面說肉眼則空。佛再問須菩提：「如來有天眼否？」天眼並非是肉眼之外多一對眼，乃同時在肉眼中發揮天眼之作用。天眼之作用為沒有障礙，故超勝肉眼之限制。天眼可以隨各人所修不同而通遠近，譬如有些人可以從這城市觀另一城市，阿羅漢之天眼則可以通觀三千大千世界，佛之天眼則可以觀無量世界而無障礙。天眼乃天人之報，欲得天眼便要修行，由修行觀察四念處，觀身無身，乃至觀法無法，觀得空理，在禪定中觀一切境界無有障礙。一般小乘人在定中有天眼，出定便無天眼，菩薩之天眼則無論入定出定皆能通達，所觀之範圍超勝阿羅漢，佛的天眼則更加殊勝。

釋迦佛再問須菩提：「如來有慧眼否？」慧眼亦由肉眼所得，唯佛教方有，凡夫及外道皆無有慧眼，要具備智慧方能得慧眼。小乘有小乘之智慧，大乘有大乘之智慧。小乘智慧是四聖諦、十二因緣，觀生住滅空，空便是智慧。觀一一皆不可得，見山不是山，山祇是石頭、泥團、樹木、飛禽走獸等聚合起來，所以稱為山。其餘山河大地、日月星辰，一一法皆如是，一一皆因緣生，無有實際。大乘慧眼則是本來無山，本來無河，本來無地。山既從泥團石頭等所聚，根本無其實際，並不是拆開後不見山，也不是推倒後才不見山，本來就是無山可得。佛之慧眼是根本以來常寂滅相，一切法皆了不可得，所以說佛觀三界無三界，觀眾生無眾生，觀佛無佛。

釋迦佛跟著再問須菩提：「如來有法眼否？」法眼與慧眼不同，由慧眼而成就，若無慧眼即無法眼。法眼亦祇有佛教弟子方能得到，外道凡夫不能得到。法

眼有小乘法眼，有大乘法眼。小乘法眼能知道諸法種種因緣，知道過去現在未來種種因緣果報，但要在入定中而知悉，大乘法眼則不須入定便能知悉。釋迦佛更可以見無量劫前之事，無有不知，通於俗諦之一切，所以須菩提回答佛說如來是具足法眼的。

釋迦佛最後再問須菩提：「如來有佛眼否？」佛眼並非另外的一對眼，祇是以佛眼見，則五眼皆通。佛眼通於五眼，用在法眼，則有法眼之用，用在慧眼則有慧眼之用，用在天眼則有天眼之用，用在肉眼則有肉眼之用。

古人有歌訣來詠五眼，歌云：「天眼通非闕，肉眼闕非通，法眼能觀俗，慧眼了知空，佛眼如千日，照異體還同。」天眼能看得通無障礙，肉眼則有阻隔而看不通，法眼能觀俗諦種種因緣，慧眼則觀一切法皆空，佛眼則任運自如。所以須菩提說如來有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。若依經典所說，五眼乃由自己修行而得，並非可以由他人所開的。釋迦佛與須菩提設定佛具五眼之後，便再問須菩提：

「須菩提！於意云何！如恆河中所有沙，佛說是沙不？」「如是！世尊！如來說是沙。」「須菩提！於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界，如是寧為多不？」「甚多！世尊！」

佛再問須菩提：「恆河中的沙，我說是沙嗎？」須菩提說：「是的，佛是說它是沙。」沙是俗諦的名字，佛以此來作比較，再問須菩提：「若以恆河中所有的沙，每一粒沙等於一條恆河，如是無數恆河中所有沙數，每一粒沙代表一個三千大千世界。三千大千世界為一佛所化的世界，若佛世界有如無量恆河中之沙，你說多不多呢？」須菩提回答說：「當然甚多。」

佛告須菩提：「爾所國土中所有眾生若干種心，如來悉知，何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

所謂佛世界，即為佛國土，其中有土地，有眾生，有佛法流通，故稱為佛國。無論佛在世或佛滅後，佛法仍在此地方流通，此地便稱為佛國。佛因此告訴須菩提：「現在所說無量眾多的佛世界，其中每一眾生的心念，如來悉皆知曉。」此句說話是佛將自己所證所得說出。一般人以為佛所說為過分，佛如何知這眾多人的心念呢？其實我們的知識有很大的限制，所見所測度的亦祇有現前的對象，我們不能以凡情來測聖境，以有限推求無限。佛有十八不共法，知三世無礙：知過去世無礙，知現在世無礙，知未來世無礙。佛如何能知呢？佛乃依般若波羅蜜，圓滿成佛，得後得智，以法眼了知一切眾生心念。

「如來說諸心，皆為非心，是名為心。」此乃由慧眼而得知。一切眾生本來無心，因境而起，既因境而起，佛菩薩便可以由觀其因緣而知。種種心念不可得，故皆為非心，假名為心。由此可知，佛教所說心者，如也。如即空也，心是空，然後方有種種運用，然後起種種心，遇境而起，隨境而轉。心是無主宰，心是無常，無有實際，看其善惡因緣而定。

為甚麼呢？過去的心不可得，過去已過去，若未過去則不能稱為過去，故無過去可得；未來的心亦不可得，未來即未生，故不可得；現在心亦屬過去未來，除去過去未來，何處有現在呢？若說有現在，則離開過去未來，何來有現在？現在者，因過去、未來而有，故無有現在之實性，故亦不可得。一般人以為把握現在，其實是不能把握得到的。世間連連生滅，剎剎變遷。過去已過去，未來尚未來，現在亦沒有停息。既沒有停息，何來有現在呢？所以說「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」。凡有心皆不可得，心空法亦空，何須多計較呢！

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

這段經文亦是比較福德。前文亦曾以三千大千世界七寶布施來比較福德，所以須菩提當即回答：「甚多。」佛隨即說：「福德假若有實，如來就不會說福德多。」有實者即有限量，有限量當然不能稱為多了。有限量便有分別，有執著。

所以福德有實，就不能稱之為多，無量方可稱為多。福德本無實性，福德本空，所以說福德多。若人知福德本空，不貪著福德，便可以說是得福德多了。

「須菩提！於意云何？佛可以具足色身見不？」「不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。」
「須菩提！於意云何？如來可以具足諸相見不？」「不也，世尊！如來不應以具足諸相見。何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。」

這裡再以佛身作為對象來討論。具足色身與具足諸相，乃所謂總相與別相的關係。總相不可得，別相亦不可得。具足色身為之總相，即整個佛身之「三十二相、八十種好」合起來一個色身。具足諸相則為別相，乃是將「三十二相，八十種好」分別來說明，故稱為具足諸相。釋迦佛問須菩提：「可以用色身之總相來見到佛否？」須菩提對此當然領解清楚，故回答說：不能。總相因別相而成，因三十二相、八十種好合起來，而成就丈六金身，稱之為具足色身。若離開種種別相，則無具足色身，故祇為假名字稱為具足色身而已。所以說「如來具足色身，即非具足色身，是名具足色身」。

釋迦佛又再問須菩提：「如來可以具足諸相見否？」離開總相當然見不到佛了。離開總相無有別相，離開別相亦無有總相，此為相對虛妄而成立。以人為例：人稱為總相，五蘊、四大、頭、手、足、眼、耳、鼻、舌等為別相，合起各別相為之人身。若無人身則無眼、耳、鼻、舌等別相；若無眼、耳、鼻、舌等別相亦無人身。先有人身後有眼、耳、鼻、舌等是不可，先有眼、耳、鼻、舌等後有人身亦不可。那麼，人身與眼、耳、鼻、舌等共有可以嗎？答曰：「更不可！」人身本身的組成已是眼、耳、鼻、舌等了，何來更有第二份眼、耳、鼻、舌等呢？世間人不明空理，其實人身與眼、耳、鼻、舌等是相因而有，無有實際，祇為假名字，假名字即空，所以說「色即是空，非色滅空」。現前的人身已無實際，由眾多因緣而成，故是空。人如是，佛亦如是。所以說「不可以具足色身見如來，不可以具足諸相見如來」，如來常住寂滅相，如來不可得。如來乃如理而來，證得如理，由如理用功，行菩薩道，累積功德而成如來。如來此身不以色身為色身，

但離開具足色身、具足諸相亦不是如來。經中云：「如來者，即諸法如義。」見到如的義理便稱為見如來，見一切相皆空，即見如來之法身，見如來的如理。如來之法身其實祇為功德，功德無形相，亦無實際，亦是空。福德即非福德性，福德亦是眾因緣而成，既從眾因緣而成，故亦是空，所以不可執著有相可得。

若謂從本以來眾生各具清淨法身，此說亦不通。法身祇是一個義理，並非有一個實相、有一物件，或有一個真身可得。事實上，如來無身可得，如來的功德智慧、般若波羅蜜、無上正等正覺，其中亦無有實性。經中明白的說：「若見諸相非相，則見如來。」一般人產生邪見，生起顛倒妄想，於無體中生起有體之想，然後執之為實。若說有此真性，則世人便有所恃而不會精進修因，不會行菩薩道，由此而自己害了自己。

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

這段經文有點誤導，若參照經意，此段文字應該為：「須菩提！汝勿作是念：謂如來當有所說法。莫作是念！」這就合乎經意。因為依大經之道理，應是釋迦佛告誡須菩提勿作是念，而並非謂如來作是念的。如來之念凡夫不能得悉，弟子不能理解，須菩提如何能測佛意呢！故此段經文之意實為釋迦佛告誡須菩提勿作如來有所說法之念。我們更正這幾個字並非是改經，而是令經意更加顯明，義理更通順貫串，不會使人誤解，如此更合於經中道理。

釋迦佛在乞食完畢，敷座而坐，由須菩提問佛開始，佛的確說了種種法，為何在這裡又說勿作是念：謂如來有所說法呢？釋迦佛自己繼續解釋：假若有人認為如來有實法可說，這人便是謗佛，因為他不了解佛所說之義理。無法可說者，法不可得，法不可取，法無實際，無法之本體，所以無法可說。說人，無人可得；說佛，無佛可得，一切皆無有實際，故曰無法可說。因此佛雖常常隨時隨地，隨機說法，但說之法卻無實性可得，所以謂之「無法可說，是名說法」。

「無法可說，是名說法」並非是默然不說法，是為說法，而是更要說清楚諸法如幻不可得之理。因為眾生愚癡不明理，所以要說明白清楚，使眾生理解，更

要循循善誘，多番解釋。三藏十二部經就是如此而說出的，目的就是為令眾生解脫，去除煩惱，使無執著，如此方為說法。佛說法後，更勸弟子不要執著法，所以謂「說法者，無法可說，是名說法」。

爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生，於未來世聞說是法，生信心不？」佛言：「須菩提！彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提！眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

此段六十二字之經文在鳩摩羅什之譯本中未有翻譯，後來元魏菩提流支來到中國，重譯《金剛經》時，有此一段經文，後人乃將此段文字加於鳩摩羅什之譯本內。

「慧命」為菩提流支譯本所稱，在羅什譯本內則譯作「長老」，玄奘譯本則譯作「具壽」。三者皆是同一梵本之異譯，為須菩提之稱謂。以智慧為命，故稱慧命；具壽者，具足福慧之壽；長者則表示其年紀長、資格老。三者皆示尊重之意。

須菩提白佛而言：在佛滅後之未來世，有沒有眾生聞世尊所說之「說法者，無法可說，是名說法」、「若人言如來有所說法，即為謗佛」等道理後，生起淨信呢？佛回答說：假若有眾生聞得此法，生起淨信者，這個人則領解佛所說之法，無法之實際，無法可得，則此人已經無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，雖然名字叫做眾生，實際上已非眾生，故說「彼非眾生」。但亦不可說為非眾生，故說「非不眾生」。二者皆非，「我」不可得，「無我」亦不可得，這即是空亦復空之義。為甚麼呢？「眾生眾生者」，語氣加重，使弟子多加注意，如「善哉！善哉！」「如是！如是！」一樣，釋迦反覆申明此空理，故再說明：如來所說非眾生者，假名為眾生。

須菩提白佛言：「世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？」佛言：「如是！如是！須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

這段經文顯示出，雖然為佛果，亦無真實之佛果；雖有證得，亦無真實之證得。其中祇有因緣法，並無實性可得。此乃《金剛經》從頭到尾之一貫道理，不斷說明般若道理之甚深空義。

很多人認為佛所說一切皆假，但佛果本身便不是假；一切皆空，佛卻應不空。釋迦佛為了弟子不要捨凡著聖，故說明一切皆空之理，空則無體性、無實性。成佛亦無可得、無可證，祇有因緣而已。須菩提知道佛意，於是為大眾弟子請問佛：既然一切皆空，佛是否得無上正等正覺呢？抑或是無所得呢？佛乃讚許須菩提而說：你說得對！我由發菩提心起，依般若波羅蜜行菩薩道，經三大阿僧祇劫，修行度眾生，至菩提樹下成等正覺，由大果報乃至小法皆不可得。雖假名稱為無上正等正覺，實際上祇有因緣。發心祇是因緣，修行亦祇是因緣，行菩薩道亦是因緣，成佛亦是因緣。因緣本身亦空，能通達空理便能通達佛法。

「復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！所言善法者，如來說即非善法，是名善法。」

釋迦佛以身作則教示弟子，此無上正等正覺之法乃是平等的，任何人皆可以做到，若能依般若波羅蜜來做事便可。平等者，即如理，如空之理，不但佛空，眾生亦空，眾生性即是佛性。眾生無有性，佛亦無有性。性者體性，體性無有實際，皆是因緣生法，因緣成為眾生，故稱眾生；因緣成為佛，便稱為佛。二者祇得名字，名字乃假立，由因緣而得，除因緣外，別無餘物。因緣本身亦非實，所以是法平等，無有高下。空理乃通於一切，遍及一切，空本身亦復空，乃至無有少法可得，方與般若相應，方為真正之如義。能明白此理方可稱為開悟，此開悟亦可稱為明心見性。

一般人以為明心見性，乃是眾生有一真心可明，有一真性可見，因而謂之明心見性。這種說法便與《金剛經》之義理違背，以為有心可明，有性可見者，乃最大之錯誤、最大之執著。依本經之義理，所謂明心見性者，能夠領悟這種因緣生法當體即空之道理，瞭解般若空理，便明白一切心皆不可得，如此便謂之明心。

一切眾生之心皆對境而生起，無論過去心、現在心、未來心，皆無實性。心是無常，念念生滅，念念變遷，實是無心，以假名字名之為心。明白此理，便可以說是「明心」。見性者，性為體性。瞭解一切法無實性，無本體，乃因緣所生、因緣所成，如此便謂之「見性」。此「明心不可得，見法無實性」方為依般若波羅蜜之「明心見性」，這才為佛教之正知正見。

釋迦佛以此義理告誡須菩提，同時亦令佛滅度後所有眾生皆可領解此理。所謂成佛者，因緣而已；眾生者，因緣而已。一切法皆從因緣而有名字，察其實際者，根本無有實性。但如此則如何可以成佛呢？要成就佛道便要修行。修行則依空理做事，無我、無人、無眾生、無壽者，依般若波羅蜜做事謂之善法。善法非世間善惡之善，因世間之善為有分別、執著、取捨之善，般若法則為解脫相、離相、滅相、常寂滅相，乃無執著、無分別、無取捨的。依此空理來做事，為利益眾生來做事，做事之中不執著有事可做。如此漸修功德，漸漸修行，歷經三大阿僧祇劫，即得阿耨多羅三藐三菩提。種種修行之中，不論是六度、四攝、四諦、四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道等，種種法皆不能離開般若，以般若為導，與般若相應，謂之修一切善法。世間之善法無有標準，依般若波羅蜜之善法則放諸四海而皆準，不能被推翻。

若依般若所說一切如幻，外人或有疑問：那麼成佛是否如夢如幻呢？事實上，成佛是如夢如幻，不成佛亦是如夢如幻。二者祇是因緣不同，眾生之夢境乃恐怖、顛倒妄想，佛之夢境則安樂自在，無所掛礙，無有執著取捨。空中之因緣各有各受用不同，眾生之受用為貪瞋癡煩惱，佛之受用為十力、四無畏、十八不共法等種種功德。眾生因不明白空理，故不得解脫，輪迴於六道，受苦惱束縛。要解脫成佛，第一必須明理，然後依理修行做事，最終便得成佛。

釋迦佛恐人對善法仍有執著，故再說明善法者，亦是從因緣生，亦無有實，祇有名字稱為善法。善法乃對未得解脫者而說，故謂善法者，如來說非善法，是名善法。不過切勿以為非善法等於惡法，如此便變成善法即是惡法，結果顛倒是非，任意妄為。事實上「所謂善法者，即非善法」乃是說無善可得，無善法之實性，善法空故，所以說即非善法，假名字叫做善法而已。

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

假若三千大千世界之中，每一世界中心之須彌山，將其積聚完全變成七寶拿來布施之所得福德，比較於有人以此《般若波羅蜜經》，縮短至四句偈，受持、讀誦，為人演說之所得福德，百分不及其一，千分不及其一，百億分乃至算數譬喻都不及其一。由此顯示出經義之殊勝不可思議。此種義理能夠令人成佛，令人解脫，離苦得樂，因此其功德殊勝。

「須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：『我當度眾生』。須菩提！莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。須菩提！如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。須菩提！凡夫者，如來說則非凡夫。

度眾生即說法，說法即度眾生。如上文已說，「汝等勿謂如來作是念」在這裡亦應有所改動，以符合經意，理應改為「汝等勿作是念：謂如來當度眾生」。如此則為釋迦佛告誡須菩提不要生起如來有度眾生的念頭。一般來說，如來是不斷度化眾生的，為何在這裡佛要說不能作此念頭呢？這是因為佛恐怕弟子仍未領解般若的意義，故予以解釋說明。其實是無有眾生可得，眾生祇得假名字叫做眾生，但因為眾生不知自己空，不知自己為因緣所生，無有實性，故執之以為有我，以為有眾生。此乃皆由眾生不明理，無智慧，所以在三界六道中受苦。佛陀則教示菩薩及弟子，令其知道五蘊皆空，實無眾生之可得，故不應執著，不應取捨分別，如此便得解脫，安樂自在。

因為眾生空故，表面上佛陀雖度一切眾生而實際上無有眾生可度。在眾生方面看，以為有眾生可度，在佛看來，就無有眾生可度。若果說如來有眾生可度者，如此則是謗佛，說佛與般若不相應了。進一步說，如來雖說一切法，實無有法可

說，因為一切法空故。眾生與法俱空，佛本身又空不空呢？釋迦佛於是再問須菩提：

「須菩提！於意云何？可以三十二相觀如來不？」須菩提言：「如是！如是！以三十二相觀如來。」佛言：「須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來。」須菩提白佛言：「世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。」

此段經文在上半部的請示經名時已請問過佛陀，這段祇有「見如來」與「觀如來」之不同，而觀與見的意義應沒有分別的。佛問須菩提：可不可以用三十二相觀如來呢？須菩提答曰可以，釋迦佛便駁斥他，說若果可以用三十二相觀如來的話，則轉輪聖王亦有三十二相，故轉輪聖王亦應是如來了。經文跟著便是須菩提領會佛意，說不應以三十二相觀如來。

若照文字表面意義，則是須菩提有錯，但為何經中從開始至這裡，須菩提所理解之空義均非常正確，何解至此忽然生起錯誤呢？其實這段經文的意義並非如此，根據玄奘譯本及其他譯文對照來看，不但須菩提沒有錯誤，而且解釋得十分正確，更得到佛之讚許。玄奘之譯本在此譯為：「佛告善現：於汝意云何？可以諸相具足觀如來不？善現答言：如我解佛所說義者，不應以諸相具足觀於如來。」我們將羅什之譯本依其他譯本對照，應調動其文字為：「於意云何？可以三十二相觀如來不？須菩提白佛言：世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。佛告須菩提：如是！如是！不應以三十二相觀如來，若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來。」

如此將經文加以調動，便能合於經意，與玄奘本及諸譯本亦合。實際上須菩提領解佛意，知道不應以三十二相觀如來，佛於是讚許須菩提：對了，對了！不應以三十二相觀如來。若果以為三十二相可以觀如來的話，轉輪聖王亦具備三十二相，則也可以說是如來了。

轉輪聖王乃古印度傳說中統治天下的聖王，具足福德，故亦有三十二相，但轉輪王卻未除盡煩惱，故不免輪迴於三界六道之中，與佛相距甚遠也。所以若以三十二相來觀佛的話，則轉輪聖王亦是如來，如此便顯出其錯誤了。

這段經文雖說是佛告誡後人不應以三十二相觀於如來，其實亦是對現代的人說，不應以寺院中的佛像作為佛。我們見到佛像，祇不過是藉此而念佛之功德，念佛之悲心智慧，故對佛像恭敬禮拜而已。佛像祇是一個代表象徵，不論用金、銅、木、石做成均可，我們對此不應有所分別，有所執著取捨也。

爾時，世尊而說偈言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

佛在世時已不能將三十二相作為佛，何況在佛滅後呢！我們更不應以佛像作為佛。佛於是以偈解釋說道：若以色身來見佛，以佛的音聲來求佛，乃至用六塵來求佛，這即是說佛有生滅相，這便是謗佛。佛所以說他是邪見人，如此當然是不能見到如來了。若要見佛者，則要如經中所說的「若見諸相非相，則見如來」。禮佛亦如是，能禮所禮性空寂，便謂之禮佛。

「須菩提！汝若作是念：『如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提』；須菩提！莫作是念：『如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提』。須菩提！汝若作是念：『發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅』。莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。」

這段經文說明存有「有見」當然不可得，若存「空見」更不可得。為甚麼呢？若見有空，則成斷滅，見有亦成斷滅，空見與有見二者皆為斷滅相。有相為何是斷滅相呢？因為有有便有生，有生必有滅，滅則為斷滅；空相亦即是有相，有一個空存在，故亦為斷滅相。這段經文第一句「如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提」中之「不」字似是多餘。若有此「不」字，經文不順，因下文釋迦佛方說：「如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提」。若上句亦用「不」字，經義便不通順了，故應該取消這「不」字，則整段經文便較為通順。在玄奘譯本和其餘的譯本中，亦沒有這個「不」字的。

佛跟著對須菩提說：你若果作此念頭，說如來以具足相故得無上正等正覺者，則為不合空理，故不要作此念頭。具足相即是三十二相，如來之所以成佛者，無相可得，無法可得。如來無非是修因證果，此乃因緣生法，於中無有體性，一切不可得，所以說「如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提」。

釋迦佛再對須菩提說：你若果以為有菩提心可發、可修、可證、可行，如此則成為斷滅。因為若有生，則必有滅，凡是緣生必從緣滅。以生滅相見佛，佛便成為生滅相，如此便有過，不領解佛意，不領解經義，將來便不能成佛了。我們要領解「空」，不應當有生滅相之見解，空便是無生無滅，從本以來了不可得。雖是從因緣修行成佛，但於其中無生無滅，般若波羅蜜中實無有生，因緣則無有自性，因緣則當體即空，無法可得，無生故無滅。若見如來有生有滅，則不能見如來了。

「無生無滅」者，並非有一真性本來如此，不會生不會滅，永恆如此。若有此觀念，則犯上無因而有果之過失，依此邪見修行，便不能得解脫。若明瞭因緣空理，自然不會再執著有這個「不生不滅」之真性了。

見有菩提心可發，見有佛可成，便成斷滅，因凡有必從緣生、從緣滅，如此又怎能說之為如來呢！這亦不合於大乘之空義。我們雖發阿耨多羅三藐三菩提心，但不應執著有心可發，因為過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。心既不可得，又何來有心可發呢？假若有問：既然無心可發，那麼不發心可否？答曰：更為不可！要知道心不可得，更要發心。知道心從境起，無有實性，瞭解心空，便不會住著種種外境，如此便能消除煩惱痛苦，得清淨解脫。若不空，見有心可得，則有執著、有取捨、有分別、有斷滅。故雖發菩提心，不應有菩提心之可得可發，如此方為合理。因此佛告誡須菩提不應存有我見來發心，不應存有佛見來發心，更不應存有菩提之見來發心，應該以無念可得來發心，無念可得故應無所住，當體即空。發菩提心而無心可得者，則不會有斷滅相，若有心可得者，則有斷滅相，故佛於法不說斷滅相。

這段經文以玄奘譯本較為清晰詳細，我們在理解時，應以般若空理為主來貫通經義，若祇從字面上去理解，是很容易領會錯誤的。

「須菩提！若菩薩以滿恆河沙等世界七寶布施，若復有人，知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。

發菩提心者為菩薩，若菩薩以上文所說的滿恆河所有沙，每一粒沙佔一世界，每一世界堆滿七寶，將這些七寶用來布施，其功德當然極大。但假若另一人，知一切法空無我，無有實自性，由此正知而得成於忍。忍乃由智慧發生之力量，知法無自體，通達空理，成就忍力。菩薩能夠得到這種忍力，便勝於前菩薩所有布施所得之功德。

「須菩提！以諸菩薩不受福德故。」須菩提白佛言：「世尊！云何菩薩不受福德？」「須菩提！菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。

為甚麼知一切法無我，得成於忍，便勝於前述菩薩布施所得之功德呢？因為福德性空，既然福德性空，菩薩便不以福德為福德。福德亦因緣所生，故根本無有實性。若見有福德，則福德必有滅盡之時。菩薩雖有福德，卻不見有福德，故不受福德。

須菩提於是請問佛：為何說菩薩不受福德呢？很多人修種種行，都是為了求福、修福、種福田，為何有福卻不受福德呢？如此是不是與所願所求相違背？佛於是解釋說：就是知道福德性空，福德從因緣而有，既從因緣有，便無福德之實際，因此不應貪著有福德。若貪著有福德，則福德有盡有滅，所以菩薩不受福德，福德便得圓滿，能成就最大之福報。但這並不是說菩薩不作福德事，若如此便又成斷滅相了。很多人因貪著福德而做出種種與煩惱連結之行為。菩薩則修福而知道福德有漏，知道福德不淨，所以修福時不貪著福德，將有漏轉為無漏，將不淨轉為清淨，於福德之中知道無福德可得，所以菩薩之福德無可限量，最終可以成佛。

世間亦有所謂「善欲人見，不是真善」，「有麝自然香」等等說法。一般人以為有色、聲、香、味、觸之受用，便稱為享福。其實五欲之福祇會令身體受用，更易引起貪瞋癡之後果，這並非究竟之福德。究竟福德是要自在、安寧、解脫、

無障礙，無有恐怖，遠離顛倒夢想，這些才是福德。欲得到這究竟福德，便要懂得空理方可。能夠依般若波羅蜜，則不求福而福自來矣。

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

釋迦佛再以如來本身之動態來問須菩提。對於如來之來、去、坐、臥四威儀，若有人說如來有來、有去、有坐、有臥，則此人不解如來所說。不止如來如是，一般人亦如是。若人認為自己有來、有去、有坐、有臥，則此人亦不明白佛陀所說之義理。實際上如來在來中無有來，在去中無有去，在坐中無有坐，在臥中無有臥，如此方稱為如來。一般人亦如是，不過一般人不領解此種道理，以為有來有去，所以成為世間凡夫。

如來雖在來去中，並無來去之實際性。已來無有來，未來無有來，來時亦無來；已去無有去，未去無有去，去時亦無去。現以去為例：去乃一個人之行動相，此行動相謂之去法，行動之人謂之去者；行動者用行動法，故稱為去。現問：究竟先有行動法？抑或先有行動者呢？若無行動法，不能成為行動者，若無行動者，則無行動法。二者無有先後，雖有行動者、行動法，若無去時亦不能成為去。無去之目的地也不能稱為去。所以因為有去者而有去法，因有去法而有去者；因去者、去法，然後有去時；因去者、去法、去時，然後有去處。由此可以見到去實是空，去是由眾多因緣配合而成，實際上是無有去，祇有假名字稱為去。來亦如是，祇有假名字，坐與臥亦復如是。所作所為一切皆空，空則有解脫。若能瞭解此道理，則《金剛經》之義理便得貫徹。

「須菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾寧為多不？」「甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾。

將世界分析到最微細，便是微塵，將微塵積聚便成世界。實際上世界與微塵皆空。佛問須菩提：假若將三千大千世界分析為微塵，這些微塵是否很多呢？須菩提回答說：甚多。但微塵雖多，亦祇是相對於世界而說為微塵而已，故乃假立名字，並非實有。故微塵雖眾，即非微塵眾，假名微塵眾。下文再以世界為譬。

「世尊！如來所說三千大千世界，則非世界，是名世界。」

不但微塵不可得，由微塵組合之三千大千世界亦復如是。並非實有世界，祇是假名字而說有世界。由微塵積聚而有世界之名，除了微塵外亦無世界。世界與微塵之關係即一即異，乃總相與別相之關係。不能說世界即是微塵，亦不可說世界非是微塵；離開微塵則無世界，離開世界亦無微塵；因積聚微塵而有世界，因分析世界而有微塵。二者相因而有，故二者皆空。

「何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」**「須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。」**

所有微塵元素、地水火風，積聚起來便成為一合相。所以一合相者，非一合相，無一合相可得，各有各的位置，假名叫一合相而已。一合相者，無真實性可說，無實法可得，愚癡凡夫見以為是有，故貪著其事，不得解脫。

一合相者，無世界相可得，無世界可去，無世界可來。我們要明白世界無有實性，娑婆世界如是，極樂世界亦如是。極樂世界未見得是最好，娑婆世界亦不見得不好。因為若生於極樂世界者，未必有機會用功修行也。若無煩惱，則無有忍辱；人人皆富有，便無機會布施；心想事成，便不用持戒；環境生活沒有變化，便無精進；人人皆如此度日，故亦無禪定。如此便無有功德可以成就。反而在娑婆世界裡，則可成就功德。有人送煩惱給你，便可成就忍辱；有窮苦者，便有布施；知道不對而守規矩，便有持戒；若有懶惰，方有精進。因此比較兩個世界來說，娑婆世界未必不好，祇在乎修行與不修行，發心與不發心，明理與不明理而已。極樂世界亦會成住壞空的呢！其實要真正能理解般若波羅蜜，方有安樂，不通達般若波羅蜜，是沒有法子得安樂的。若有分別心、貪著心，已經不得安樂了。

很多人以為極樂世界之金銀七寶甚多，可以享福，事實上七寶太多，反而沒有其價值。物以罕為貴，太多便沒有珍貴之處了。若貪著極樂世界而想去享福者，則稱為貪心，不喜歡娑婆世界者，則為瞋心。心已不淨，如何能生淨土呢！所以不通達般若波羅蜜，則不通世界之性，不學《金剛經》便不知何謂世界了。

「須菩提！若人言『佛說我見、人見、眾生見、壽者見』，須菩提！於意云何？是人解我所說義不？」「世尊！是不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。」

這段經文說得最究竟、最徹底、最清淨，顯示一切皆空，甚至種種見亦空。我見、人見、眾生見、壽者見，皆是邪見，一般人持有這種種見解，不肯放捨，形成種種苦惱，輪迴六道不息。這種邪見本來亦是無有，空便能去除邪見，若不空便不能去除邪見，邪見亦變成實有了。因何有此等邪見呢？就是因為世人執著，認為事事皆有，不知一切皆因緣而生，邪見亦是因緣所生。由於對境起執，見此執此，見彼執彼，被外境所誘惑，令心趣向外境，追逐外境，因而生起種種愛憎，成為貪瞋癡三毒。不明白空理是為愚癡，貪著外境是為貪欲，憎拒外境之感情是為瞋恚。此三毒不易拔除，眾生於此因而受種種苦惱。

整部《金剛經》的道理其實不外是要解除種種執著，解除種種疑惑，令人明白真理。此經以空為真理，若不空就不是真理，為甚麼呢？事實上一切法皆空，有形無形之事物，皆無實體，無有實際。眾生於無實中以為實，於虛假中作為有，故起種種邪執邪見，對大乘佛法便不能相應，不能領略佛法。

實際上邪見本來是空，邪見乃由人虛妄生起，並非實際存在。若知邪見本無，便不用再執著，不會生起種種疑惑。故本經可謂「斷疑生信」，斷去疑惑，生起正信。正信即信受如實之真理。能夠通達如實之理，則此人便有般若，不能通達此理即無般若，沒有般若即是愚癡，有般若便是有正知正見。此經指導一般凡夫、外道、小乘人，令其放棄種種執著，努力向上。

我見、人見、眾生見、壽者見即是有我之見解。此有我之見解極其普遍，凡夫執著小我，外道執著大我。一般凡夫以為自己的身體就是我，以為生命便是我，此為凡夫之我；外道則以為除此臭皮囊外更有真我，稱之為大我。這個大我，有等以為在身中，有等以為在身外，有以為遍一切處，有以為縮至極小，這種種皆為遍計執。釋迦牟尼在世時，有些方廣道人入了佛教，便提倡大我說，認為自己具有一個真心真性。這種道理在釋迦佛當時已經被推翻了，很多弟子聞釋迦佛之因緣生法之道理，便放棄自己對大我小我之邪執。

凡夫則執身體為我，將我的眷屬、金錢、名譽、房舍、天地、國土、人民等，稱之為我所有。由有我，而產生我所有，便要保護我所有，不容許別人侵犯自我、損害自我，如此逐漸形成我執。由我執生起我慢，由我慢產生鬥爭。小者家庭生起糾紛、社會上生起糾紛；大者國家、世界上生起糾紛。人與人爭執、社會與社會爭執、國家與國家起糾紛。此種種糾紛，歸根究柢皆因我見。我見在佛教來說，其毒尤甚於洪水猛獸，因為洪水猛獸皆是一次為禍，我見則是長遠均難於收拾的。

外道將小我見擴充成大我見，以教示凡夫，使其轉小向大。實際上，大我見更甚於小我見。何以故？因大我見更易引起宗教間之糾紛，甚至宗教戰爭呢！

一般世間人未得解脫者，乃共同墮進我見中。究其實者，我見是空，實無有我見。眾生以無為有，從虛妄中生起執著，在虛妄中認為有我。釋迦佛說《金剛經》時，一層一層說此空理，由因緣生法、無生，乃至當體寂滅，便是希望弟子認識這大道理。從認識此道理，自然會發大心，做大事，上求佛道，下化眾生，乃至得無上正等正覺。所以佛問須菩提，有沒有人理解佛所說「我見、人見、眾生見、壽者見」之意義呢？須菩提乃補充釋迦佛而進一步解釋：世間人對佛所說「我見、人見、眾生見、壽者見」等意義，實在是不瞭解的。因為世人以為佛是有所說法，以為是有此實法，故而起執著。如此當然不瞭解佛所說之義理。若理解般若義，即知「無法可說，是名說法」，知道佛雖說法，卻實無法可說。因為任何法皆無其實際，一切空不可得。很多人不解如來所說義，於是引經據典，與人討論，以為佛說此事物便有此事物，由於執著佛所說之話，這便與義理相違背，不能領解佛之意趣了。

須菩提再補充解釋說：所謂我見，本來無有；邪見本來空，實際是一切皆空，凡夫外道執著之以為有，或執小我，或執大我。其實我見亦是因緣生法，從因緣

而生，故無實性。佛雖有說邪見，乃假名邪見；佛雖說有我，乃假名說我。其實一切皆是虛假，無其真實。既虛假，無真實，便不可得；不可得，就不應執著。所以不但邪見空，正見亦空。正見因邪見而說，破邪便稱為正，去除了邪見後，正見亦無。空者因破有而說空，有見不可得，空見亦不可得，空更不立。故一切法不立，一切法不生，一切法本來空。所謂善與惡、邪與正、有與無，皆對立之名詞。因破對方之執著而假立一名言叫做正見，以正見破邪見。邪見已破，正見亦息。無邪見更何處找到正見呢！有尚不成，空更不立。故真空之義理是連空也不建立的。

佛在經典上所說之名言經句，中國佛教人士很多於言句下生起執著，誤解佛意，以為破除邪見後，存有正見，如此便不解如來所說義，不瞭解經典義理，生出種種執著邪見了。

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

釋迦佛對應於須菩提於法會開始時所問「發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」之問題，再度發揮其義。若能對於一切法，無論世間法、出世間法、外法、內法、過去法、現在法、未來法、小法、大法等等，應如大乘空義而知。知者假名正知，破除邪知故假名正知，正知稱為如是知；破除邪見故假名正見，稱為如是見。「如是信解」即依此正知、正見，生起正信，正確理解，故說如是信解。能如是知，如是見，如是信解，便不生法相，即法相不可得。不生者，無法可得，無論善法、惡法、正法、邪法，既然無執著，即不可得，所以稱為不生法相。生者從因緣和合而有生之名詞，其實無生之實際。諸法不自生，亦不從他生，亦不是自他共生，亦不是無因生。有因緣亦不生，無因緣亦不生，因緣與無因緣共合亦不生，所以說一切法不生。不生不滅便是這種道理。當體即空，一切法實無可得，所以說「不生法相」。所謂法相者，如來說即非法相，假名法相而已。

此經從表面看來，釋迦佛好像重複更重複，實際上佛陀是欲令人能夠得到確切的理解，所以佛反覆再說，破除弟子的執著，解除種種障礙，使通達空義，如

此便無有掛礙，無有恐怖，得安樂自在解脫。我們最要緊便是明白這個空理，不應當再起執著，不應當再起煩惱，不應當再起取捨分別。所以說「所言法相者，即非法相，是名法相」。

《金剛經》的經義解說至此，應該是告一段落。下文為流通分。流通者，將此種道理宣傳，對人講說，使人認識這道理，度化一人則一人得益，度化十人則十人得益，度化多數人則多數人得益。如此則功德無量矣。經中正宗分中比較功德的部份，其實亦可算是流通分。

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

這段經文便是比較功德之流通分。阿僧祇為印度計算中之最大數，或稱無央數。無量阿僧祇乃即是說無量無數。無量阿僧祇乃誇大而說的無量無數。假若有人將無量阿僧祇世界之七寶用來布施，其功德當然極多。但是若有人依無上正等正覺而發心，此人受持《金剛經》，乃至經中任何一個最短小段落之四句偈，能夠因此而通達大乘空義，信受不疑惑，受持不失，背誦經文，對人演說此經義理，所得之功德，更超勝於用無量阿僧祇世界七寶，持用以布施之功德。

「云何為人演說？不取於相」實可擴展為「云何為人受持？不取於相」，「云何為人讀誦？不取於相」。這即是於一切法應如是知、如是見、如是信解，不生法相，所以不取於相。因為無法可得，故曰不取。「如來說一切法皆不可取、不可說」就是這個道理。所以說佛有所說法者，是為謗佛。因為無法可得，故謂無所說，並不是佛不開口，不說話。佛雖說三藏十二部經，根本法是空，空故曰無所說、無所得，故說「不取於相」。

「如如不動」者，切莫以為有一個真性、佛性曰如如不動。第一個如為譬如之如，乃動詞；第二個如是真如。如如即譬如這個如來之理。如來者，即諸法如義之理，大乘空之義理。此空之義理最為真確，最為實際，無論世間種種學說，均不能推翻它，故曰如如不動。反轉過來，它卻能推翻一切。此如之義理最穩當，

放諸四海而皆準，千萬億劫而不壞，無論有佛無佛在世，此理恆存，不能用時間來推翻，不能用空間來破壞，乃最真實之諦理，故曰如如不動。

「何以故？一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀！」

為甚麼如如不動呢？一切世間種種學說，有所造作、有所作為之法，皆稱有為法。此種種法歸根究柢，皆不能超出空理之外，所以說，有為法如夢、如幻、如泡、如影、如露、如電。此將中國人所知者譬喻在此。在《大般若經》中則有十多種譬喻。

很多人以為夢境是神秘的，事實上夢乃一個人在睡眠狀態時，部份意識的運行。此意識具感覺性，感覺過去、現在、未來，浮在意識中成為夢境。所以很多人以為夢境是實有，其實在很多方面，日有所思，夜有所夢。隨著人的心理過程，在睡眠時由意識運行而成夢。醒覺後便沒有，故夢境是空，因此說「如夢」。

幻者，指幻術。世尊神通可作幻事，阿羅漢神通亦可作幻事，人間魔術師亦可作幻事。自然界如彩虹亦是由空氣幻出。幻也解作虛假，故說「如幻」。泡者，水上生起之浮漚，猶如小孩用肥皂水吹起一個個的肥皂泡一樣，轉眼便破，故說「如泡」。影者，影子也，因形而有影子，影隨形走，有此形便有此影，故影子亦是假。露者，乃空氣中濕氣，在黎明時分依附在物上，天明便消失。電者，兩種電極沖擊而產生電效，由摩擦亦能產生靜電，故電亦無有實體。

世間無論任何事事物物，一切有為法，皆從因緣生，這就叫做「如是觀」。以夢、幻、泡、影來比例它就是指出其不實。在不實中卻認為它是實在，便被它所騙。自己欺騙自己，亦欺騙他人。實在是一切皆空，能瞭解此空理便無掛礙，無有煩惱，無有痛苦。

《金剛經》的義理最強之處就在此，它能破世間人對一切有為法之執著亦在此。破有為故稱無為，無為並非指不用作為，而是雖做種種事而無實際。無論作善作惡，皆無實際。作壞事將來便下地獄受苦，作種種功德將來便成佛。成佛與下地獄是對比的，一個是善因緣，一個是惡因緣。積集成種種善因緣功德，所以稱為成佛；積集種種罪惡，便稱入地獄。地獄乃假名字，成佛亦假名字。瞭解因

緣生法即瞭解空理，瞭解空理便瞭解《金剛般若波羅蜜經》，便瞭解如來所說之義理。依此義理修一切善法，便可以成佛。如此方為最清淨、最實際、最堅固、最合理的正知正見。

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

《金剛般若波羅蜜經》法會至此圓滿。當機者須菩提，以及一千二百五十位大比丘，及序品未提及之比丘尼、優婆塞、優婆夷，此四眾弟子雖未聞未修大乘法，釋迦佛亦要刺激他們，令其發心。還有一切天龍八部眾，阿修羅為八部之一，鄰近於天而非天。在這《金剛般若波羅蜜經》法會中更有眾多菩薩，此處從略，在《大般若經》中則有提及三萬二千菩薩。大眾聽聞佛所說《金剛經》之說法，十分歡喜，能夠聽受此大乘空義的道理，更接受而奉行之。

這部《金剛經》為釋迦佛所說大乘義理之經典。此經由須菩提作當機者，諸菩薩眾為助緣者，更由鳩摩羅什帶來中國而譯出。故我們要感謝佛陀、須菩提、諸菩薩眾，及鳩摩羅什法師等。我們除了感恩之外，更應依其道理而信受奉行之。

(完)