

第九分

「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。」

不入色聲香味觸法，是名須陀洹：見性入流為須陀洹。

我們先講傳統上對「須陀洹」的定義：須陀洹意指入法流，即入性理之流，性理是不變的準則。一般人先從聞思修建立正知見，經過修行之後能夠從修而證得空性、無我，稱為須陀洹。

故證須陀洹之後有三種功德：第一、斷除我見。生死最大的癥結在於我見，故能斷除我見，則自趨向於解脫也。第二、戒禁取。既有正知見，則對如何修行應該是非常確認的，而不會再用那些無效的方法。第三、能夠斷疑。既斷對佛法的疑，也斷自己修行能否解脫的疑。

一般人都是從「有我」的前提去作一切，不管善事、惡事都是以自我為中心。以自我為中心而造的業，好者就是修善升天，更好的則是修定升禪定天。但還不可能解脫，因為還不出有我的前提。修定雖能忘我，卻不能證得無我。

故能從「有我」而覺悟到「無我」，便是得解脫的關鍵。如果能覺悟到無我，就已入法流了。就像一根木頭掉到河中，必順流而下，所以遲早會到大海的。同理，一個人既覺悟無我，必順法流而下，遲早會證得解脫的。

一個已入法流者，於修行的路上即不會退轉。因為方向只有一個，就是內銷。內銷至絕，即證得解脫也。

一般人在修行時，雖發了菩提心，卻常不久就不見了，所以才有降伏其心的問題。在入法流之後就能不退轉，故經典上都說七番生死後，一定能夠得到解脫。這是傳統上對於須陀洹的定義。

於證初果之後，雖對理已完全清楚，但還有貪、瞋、慢的習氣，所以能完全不入色、聲、香、味、觸、法嗎？初果還沒有這種功力！

貪瞋慢的煩惱是從哪裡來的？是因為面對境界，習氣業障現行，所以會有

貪瞋慢的煩惱。因此，須陀洹不可能不入色聲香味觸法。

然雖動心，不會很大，雖造業，不會造重大的惡業，所以須陀洹是不會墮落三惡道的。所以七番生死，一定只有人道和天道，而非三惡道。

「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。」

斯陀含名一往來，而實無往來；而實無往來者。

二果是貪、瞋較淡薄；因為已較淡薄，所以只須再一次往來。云何名「一往來」呢？以眾生都在三界、六道中輪迴，而證得二果者，只要再來一次——到欲界受生。

六道中的三惡道、阿修羅都屬欲界。但二果聖人，絕不會到三惡道或阿修羅道受生。故受生者，主要在天跟人。天是欲界以下的天，也可能在人間受生。不管欲界天或人間，只來一次而已！這稱為「一往來」。

至於「實無往來」是什麼意思？我於其後，加了一個字，而變成「實無往來者」。事相似有往來，但諸法既無我，即實無往來者也。

「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。」

阿那含名為不來，而實無不來；而實無不來者，不來亦可謂貪瞋不來也。

這其中的「不來」跟阿羅漢的證得「不受後有」，是不一樣的。「不來」是不來欲界——既不來人間，也不去欲界天，但還有來生。於是來生，會到哪裡去？到色界天！佛教將天分作：欲界天、色界天，還有無色界天。

證阿那含者，也不會到無色界天。因為無色界天定多慧少，沒辦法修行的。詳細說，色界天裡還分初禪天、二禪天、三禪天、四禪天，於四禪裡有五淨居天。證三果者，來生即受生於四禪裡的五淨居天，於彼最後一生必證得解脫。

「名為不來，而實無不來者」，同理於後加個「者」字，而變成「實無不來

者」。

其次，我將不來者，另解釋成貪、瞋不來也。因為阿那含的證量，已完全能把貪、瞋銷盡，故不再會有貪、瞋念的起落了，故曰貪、瞋不來也。

「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。即著我人眾生壽者。世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。世尊！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。」

實無有法名阿羅漢：斷盡我慢，證得三輪體空為阿羅漢。

我不作是念，我是離欲阿羅漢：汝已作是念，我是離欲阿羅漢。嚴格講：是離慢阿羅漢。

阿羅漢為已解脫者，而解脫最重要的關鍵，在能消除我慢。若把我慢講成「我比別人優秀」的慢心，其實是非常粗糙的。此「我慢」即自覺內在有一個我，這我能夠掌控所有的行為規範，能夠對外覺知、造作，此即三輪未空也。

這情況就像用數息法，如數到將近沒有妄念，但還知道自己在數息，此時仍未入定。要數到方法仍在，而不覺得自己在用方法，這時才跟方法完全統一，而無三輪矣！

同理，真開悟者，也不會去分別我已開悟或我未開悟。真證得解脫者，也必如此，不會再起我是什麼、我非什麼的分別。所以「我不作是念，我是離欲阿羅漢。」這一句話，卻是畫蛇添足、暴露馬腳也。如一個人一直嚷著說：「我沒醉！」你說他醉了嗎？沒醉就不用說，一直說即表示醉了。

「世尊！若阿羅漢作是念，我得阿羅漢道，即著我人眾生壽者。」在證得阿羅漢時他知不知道呢？其實是知道的。故在《阿含經》上常看到：「自知所作已辦、不受後有。」所以是知道，但不執著爾！

實無所行：行是指五蘊中的行蘊，亦即是第七之末那識也。

現在解釋：「實無所行」。這行，不只是行為的行或修行的行，「行」在佛法上有很多不同層次的意思。於此，我認為當是五蘊——色、受、想、行、識的行。那行是什麼意思呢？是意志跟抉擇。一般人都以自我為中心而作抉擇，故有衝突、煩惱，有生死、繫縛。

我以前說過一個題目：〈修行，其實是修不行〉，不行是沒有我。有我者，都在行。以行，來肯定我最行；而修不行，就是要把我慢抽離，而變成不行也。不是跟別人比，而居於不行，而是根本無可比也。

行，即唯識學所講的末那識、染污意。因為有我，所以染污；如證無我，即變清淨。故「實無所行」乃表示已經證得無我，故不再起染污意，這才稱為「樂阿蘭那行」。阿蘭那行是與世無爭、寂靜無為也。

「世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。」嚴格講不是離欲，而是離慢，因為在三果時，就已把貪、瞋斷盡而離欲矣。故到了四果，應該是離慢。

今天要多花一點時間講「無諍三昧」。這個時代很多人都在爭，公說公有理，婆說婆有理，好像都在爭真理——其實爭的是意氣。俗謂：活著為爭一口氣。爭哪口氣呢？爭意氣的氣。如果能夠用佛法，慢慢瞭解眾生無我，慢慢斷除我慢，如此就不用再爭意氣了。

在《中阿含》裡有部經講到阿羅漢的境界——好像牛沒有角。我們都知道牛有角，故彼此常用角而鬥來鬥去，因為大家都有意氣之爭。如果牛沒有角了，牠怎麼辦呢？當然只能一邊涼快去也！大家聽這句話都似在罵人、嘲諷人的。然我倒很想，到一邊涼快去。

這麼多年來，我倒有個很深的感覺——很多人都希望別人聽我的；對我個人而言，如果別人都不聽我的，我反而比較沒有負擔。如果都聽我的，我的負擔反比較重，為什麼？講的、聽了，多少要負道義上的責任。所以當法師的，有時很無奈，其實我們本不是神，神也不見得萬能；但別人卻把你當作神，什麼疑難雜症都來問你。被問時，常心裡緊張，如臨深淵。

我舉個例子，記得我準備去大陸青海禪修之前，有位女眾帶著她先生來看我。問題很簡單，她先生得癌症，已經請教過兩名台灣最有名的癌症專家，結果一個說：「馬上開刀！」，另一個說：「不用，繼續觀察。」所以他不知道該怎

麼辦？所以就來問我。

我心想：「你也把我看得太厲害了吧！」這問題，我還得去請教別人哩！於是想了又想，才說：「我不贊成馬上開刀，也不贊成繼續觀察。」因為只是繼續觀察太消極了，所以我的建議是：你可試用另類療法。什麼是另類療法呢？西醫以外的療法，都稱為「另類」，包括中醫也是。我為什麼這麼建議呢？因為如果另類療法有效，就不必待繼續觀察後，還免不了要開刀。如果不要付出很大的代價，何妨試一試！一方面作另類治療，一方面定期檢查。我說完之後，他們兩個也很滿意。

後來我就去青海禪修了，一去就好幾個月。在禪修之餘，還在想：「那個傢伙現在到底怎麼樣了？」如果他都不來問我，我當然很輕鬆！如果他們聽了之後說：「放屁！我才不聽你這套。」我也無所謂。倒是別人聽了很滿意，去試用了，我才得去追蹤到底有沒有效？到底是用哪一種療法？

所以如果別人不聽我的，我反而很瀟灑哩！拉倒而已。但是如果別人專聽我的，我反而比較有負擔。說到這裡，你還去和別人爭嗎？不要去跟別人爭了！身為一個法師，常有人來問些疑難雜症。當然我們願意給對方一個中肯、誠摯的建議，但是建議之後要尊重對方的選擇；而不是我建議者，你就要聽我的。如果接受了很好，不接受我們也尊重；其實，不接受我反比較沒有負擔。

故很多人對於民主是會錯意的，故或「有很多意見」，甚至「急著去發表意見」。事實上，真正的民主是尊重別人的看法、尊重別人的選擇。雖願意提供最好的意見，但還讓別人有充分的選擇權。因此，愈民主，即愈多元化也。

我覺得佛教反而才更民主，因為無我，才會去尊重別人的選擇；既尊重別人，就不會有無謂的抗爭。反過來，如果是別人說我，不管是指責我，還是對我有所求，甚至說：「如果你不接受我的請求，你就是不慈悲。」我聽了，如果不相應也只是默然。默然是默認了嗎？不是默認，而是默擯，不管他。

有時候我也可以表達我的意見，但不需要經常為了一些小事情就和別人爭得面紅耳赤。若不相應，很簡單，你走你的陽關道，我過我的獨木橋。天地很大，不用在蝸牛角上爭長論短，這就是無諍。

「以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。」阿蘭那或稱為阿蘭若，是指在離開人間有一段距離的地方，能夠在那邊禪修用功，稱為阿蘭那行。之

後阿蘭那就被比喻作寂靜處、空閒處、無諍處，因為那個地方是「目中無人」的境界。

有人問我：「你一個人在山上，修到什麼境界了？」我說：「只是目中無人罷了！」他們說：「你這不行的，越修越狂妄了！」我說：「目中無人跟狂妄有什麼關係呢？目中無人不是沒有別人，也沒有自己呀！」

很多人的目中無人既有自己，也有沒有別人呢？其實還是有別人，只是不把別人看做人而已！故《金剛經》的目中無人，即指無我相、人相、眾生相、壽者相。

如果沒有自己的話，還有什麼可爭的呢？其實很多人，在爭的時候，還根本意識不到自己在爭。不是吵得面紅耳赤才叫做爭，或者急著搶麥克風發表意見時，才叫做爭。

舉個簡單的例子：很多人都喜歡買名牌的產品；名牌的產品當然比較貴，但對你來講有比較實用嗎？不一定。有很多人根本不知道好在哪裡，或者知道有一點好，但不值得付這個代價。但為什麼必須買名牌的？爭！爭什麼？爭面子。雖然嘴巴不說話，但默默的都在爭來爭去，故趕流行也是在爭。這個世界上其實到處都在爭，習慣了就不知不覺。還有想要別人多按讚，「讚！讚！讚！」的當下，其實也是在爭。

爭，其實是無所不在的，要小心去檢點我們的動心起念，才能和無諍三昧相應。當然要完全斷除我慢，是不容易，但至少可減少一些意氣的爭，可減少心裡的負擔。

這經文暫講到此，大家最當把握的是「住與不住」的分歧。住是住於性理、住於行願，不住是不住於一切相用。不能只強調不住相，而忘了當住於性理與行願，那就已偏一邊矣！

總之，以「見性不著相」的原則，作為修學的標竿，即綽綽有餘也。

第十分

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。」

於法實無所得：凡夫也無所得，為何有成佛與不成佛的差別呢？雖得而三輪體空也！

這是佛教的傳說，釋迦牟尼佛之前的佛為然燈佛，且釋迦牟尼曾在然燈佛座下，被授記說祂將來可以成佛。因此才有這個問題：「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。」這回答，如以《中觀》的角度來看，其實已落一邊了。

因既不能講實有所得，也不能講絕無所得。否則，既都是無所得，那佛為何不為我授記呢？一定是有所證得，且已證得「三輪體空」的境界，故才可為授記。但對他而言，乃無所得也。

我覺得《金剛經》的講法常是偏一邊的。「什麼是無？什麼都無！」很多人都以為這個境界很高。但是既說有是偏一邊，也說無是偏一邊。境界有多高呢？

法本如是，日用而不知爾，非外得也。

傳法：非有法傳無法。

其次進一步分析：法在哪裡呢？法並不是從外面來的，而是我們本來就跟法在一起的，只是本來不覺，現在覺了而已！如中國禪宗常云：「法本如是，但眾生日用而不知。」

故禪宗的「傳法」，是傳什麼法呢？很多人都希望傳法給我。然傳法，卻不是把哪個法傳給你，真正的傳法其實只是印證，印證他修行的體悟跟真正的佛法是相應的。

故如果你有體悟，但無人印證，對你有什麼妨礙呢？怕的是沒有體悟，卻自以為有體悟，這才是問題。所以我曾說：「印證是為印證不開悟的，而非印證已開悟的。」真開悟何必印證？假開悟則得棒喝也！

「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，即非莊嚴，是名莊嚴。」

一般人都期待往生淨土，有一個現成的淨土讓我們去，故在這一生命結束之後，求能往生於佛國淨土，這是對凡夫眾生講的；若就菩薩而言，不是往生淨土，而是莊嚴淨土。

云何是莊嚴淨土呢？就是要度更多的眾生，才能莊嚴淨土。這世界是眾生共業所顯現的，故共業轉淨，國土就跟著清淨。眾生若能修行必使心轉淨，心既淨則國土亦淨；故菩薩乃以說法度眾生而來莊嚴當下的佛土。

在人間，一個法師建立道場，信眾來聽經聞法，慢慢形成不同的風範，這也是莊嚴佛淨土。

有的菩薩是發願成就另外的淨土，如何成就另外的淨土呢？把相應的眾生帶過去，即成為另外的淨土。例如西方極樂世界和東方琉璃世界，都是菩薩從發願之後再慢慢成就的淨土。

其次，所謂莊嚴是比較而有的。極樂世界的眾生，覺得自己在極樂世界嗎？未必！因為若未比較，也不覺得有多殊勝。跟娑婆世界比較而稱為極樂世界；可是活在那地方的人，反而不會有特別感覺。

一般人所謂的莊嚴，是從哪邊去看呢？大概都是從相上去看的。例如西方淨土的黃金為地、七寶池，都是莊嚴殊勝的相。

然真正的殊勝莊嚴不是外面的相，而是裡面的心，能夠見性不著相才是真莊嚴。因此要以見性不著相，來莊嚴佛淨土。

最後，莊嚴是無止境的，度越多眾生、修證的程度越高，當然就越莊嚴。以莊嚴是無止境的，沒有定相可得，所以說：「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。」

「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。」

先看「應如是生清淨心」，生的是什麼心呢？清淨心。因無所住而能生清淨心。「應無所住」是對色、聲、香、味、觸、法，即一切塵相，心要無所住。即對一切相法，心若不起染著，當然就不會起貪心、瞋心和慢心，而能與清淨相應。

在如來藏系的經典中常說「眾生自性清淨，眾生本來清淨」跟這裡的「應如是生清淨心」，定義卻不一樣。因為在如來藏系講的「自性清淨」，已標明是「性」，既然性是不動的，所以沒有「生與不生」的差別。

故既講到「生」，那一定是「相」。因此「應如是生清淨心」，是指清淨相，而非清淨性。「不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。」這也就說，不執著色聲香味觸法，心才得清淨相。

應無所住：住於性，而不住於相。

前已云：不住是指不住於相用，對任何現象皆不執著。至於住，要住在性理、住在願行上。

而生其心：此心若是真心，真心乃無起落、生滅也。故當云：而現其心，而現其清淨相也。

故「生心」是指生心的清淨相。但嚴格來講，相也無所謂「生」。因為我們的心，乃時時刻刻都有不同的相，有時是清淨的，有時是雜染的。故不是生滅，而是轉換，從這個相轉到那個相，卻不會變成沒有相。

然一般人所說的「生」，是指前無、今有者為生。本來沒有小孩，現在有了，故稱小孩為生。但心的相，卻非從本來沒有，而現有也，而是從此相轉為彼相爾！

所以最好不要用「生」，而用「現」。因為心無所住，才能現出清淨相，才能轉成清淨相也。

各位有沒有注意到一個字，而生其心的「生」，如果曰生的話，有生就有滅。於是這清淨心是不是有生就有滅呢？如果不從見性的前提去修，只是希望做到不著相的話，如此就有生滅了。為什麼呢？如此的不著相，乃有壓抑的嫌疑，如以石壓草，過一段時間之後就鎮壓不住，清淨心就慢慢地消失了。

因此，要見性才能真不著相，才能與真如心相應。因為「如」者是不動，云何不動呢？「性」才能真不動。因此，心如果指真如心，不要用生，而用現，即能夠顯現真如心也。

真如心不是本來沒有，只是煩惱多時即不能顯現爾；現在因為見性不著相，而能使真如心顯現明了，這稱為「因無所住而現其心」。

你也可以問：「如果是現的話，真如心有可能又不現了嗎？」既見性就不會退轉，因此不會有這種情況。但如果只是壓抑，就會退轉而不現也。

關於清淨心或真如心，我們在「三心不可得」時，會再花一點時間說明。

第十一分

「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？」須菩提言：「甚多，世尊！但諸恆河，尚多無數，何況其沙！」「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！」

無為福勝：證無為法是功德，修有為法是福德。

於《金剛經》中對福德與功德未釐得很清楚。修有為法是福德，證無為法才是功德。一般的人天福善，只是福德；必跟解脫相應的，才稱為功德。

故布施，只是福德。至於受持經文，如只屬於「信」的層次，則還是福德爾！要從信解到修證，才有功德。

因為證之後，才能跟解脫真相應，而謂有功德。所以嚴格講，至少要證得初果，才有功德。至於信解有無功德？從果究因，亦謂其有功德也。

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。」

為他人說：還得看聽者信不信？修不修？證悟與否？

以學佛來說，最重要的福德在能聽聞佛法，因從聽聞佛法才可達成解脫。有很多居士希望親近三寶以修福德，但修福德不是把錢供了就走，以此而言福德是很有限的。供養三寶，其實最重要的是為聽聞佛法；因聽聞佛法而改變身心、行為，這才能成就真正的福德。

因福德源於和諧，而真正的和諧要從我們的觀念、心態去改變的。從何改變呢？從聽經、聞法去改變的。因此聽經、聞法，才能成就真正的福德與功德。

故能受持經文，即有「信」的福德。如能進一步從解到行、從行到證，福德越來越高，也跟功德越來越相應。

「為他人說」同樣誦一部經，每個人因受用程度不同，功德亦別；而非誦一部經就固定有多少功德。同理「為他人說」亦然；有的雖說，但對方不信，則其福德就微乎其微了。如果對方信了，且能解、能修，福德當就大大勝前也。

同理，為亡者誦經也是要看亡者聽不聽，而不是誦就有功德，重點在能否改變他的觀念和心態。如能清楚對方有什麼心結，而能以開示來幫他消除心結，如此就有很大的效果。當然不能說陳腔爛調，那是不精準、沒有用的。

一切要回歸到「眾因緣生法」，在這過程中因緣的變化是無量、無邊的，云何能離開因緣的變化而單說功德、福德有多大呢？

第十二分

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。

受持讀誦，乃只是「信」，云何能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。」這句話應該是「尊重若弟子」，因為經典就像佛，就像師父一樣，故我們就像信眾尊重佛、或像弟子尊重師父一般地尊重它。

在有法的處所，皆應供養如佛塔廟。以佛是因為覺悟法而成為佛，所以法其實比佛還尊貴。在《律部》裡有一個故事：在佛世時，有位給孤獨長者已為僧團蓋了祇園精舍，讓佛陀與弟子皆能在此安心辦道。精舍蓋好之後，他還每天去打掃；時間久了，所有清潔工作就讓他統包了。

有段時間不知為什麼，不見長者來，因大家都已習慣讓長者去打掃了，所以他沒來，也沒有人去打掃。最後釋迦牟尼佛看不下去了，逕拿著掃帚去打掃了；於是他的大弟子如舍利弗、目犍連等都不敢怠慢，跟著掃起來了。

掃到一半時，這長者卻從外面進來了，他一看，大吃一驚。因他非常尊敬佛及舍利弗等大弟子，於是說：「佛掃過的地，我不能踏！」這怎麼辦呢？他又沒有神足通。佛也不能說：「我赦你無罪，你走過來就是！」

在這尷尬的時節，佛即睿智地說：「你以佛為尊，佛以法為尊。故你只要口誦著我講過的經、偈，即可踏過去也！」這長者平常就很精進聽法，於是就隨口誦著：「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。」邊誦邊走過來矣！

這事實凸顯出佛陀中道不二的智慧，於佛法與人情都能作非常精準的抉擇。不像某些濫方便者，只顧人情而不顧佛法；而真正的佛法，必以法為尊。是以經典所在之處，都應供養，如佛在世。

「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。」讀誦跟了解其義還有很大的距離。至於「受持」，就要看受持的是什麼？有的人只受持文字，有的人能受持義理，有的人更能既行且證，程度當有很大的區別。

但若受持在前，讀誦在後；則必只受持文字而已。如只受持、讀誦文句，跟「成就最上第一希有之法」，哪能相提並論？我覺得於《金剛經》中，常把信跟證混為一談，實不可取！

第十三分

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，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」

很多大乘經典都會問這個問題：「當何名此經？」佛陀說了那麼多經，當然要給每一部經不同的標題，這才有辦法去區分，所以每一部經當都有其經名。然佛最初講的《阿含經》，講完後即了事，而未為每一部經命名。所以從有無經名，便可判斷說法、結集的先後。

「波羅蜜」一般人都說「到彼岸」。然究竟到哪個彼岸呢？以凡夫皆是「著相不見性」故，而說是此岸；若能「見性不著相」者，就稱為到彼岸。到彼岸者，必已證得解脫了。

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。」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。」

如來無所說：就眾生而言，如來有所說。就佛而言，乃無「能說者」也。

《金剛經》中很多的回答都是否定的。然以《中觀》的角度來看，既不能說有，也不能說無。故「如來無所說」嗎？對眾生而言，如來一定是有所說的；因所有經典都是佛說的，因為是佛說的，才有流傳的價值。但就佛而言，只是隨緣示現，境過心寂。所以既未有能說的佛，也沒有所說的法。

從「三輪體空」的體證而言，是無所說；但就相而言，卻不能說是「無所說」。否則，為何接著即強調「於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多」呢？

第十四分

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。」

我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經：這經乃有「自讚毀他」的嫌疑。

以此來讚歎這部經是非常卓越出色的。剛開始看大乘經典，都會覺得我很有善根，故一下子就讀到這部經典；等經典看多了，才發現每部大乘經典都會這麼說。然如這麼說，就有「自讚毀他」的嫌疑：標榜這一部經才是最好的，言下之意，即其它的都不好。

就佛陀而言，沒有一部經是不好的，因為每一部經都是適應不同的眾生，而說不同的法，所以每一部經都有其相應的對象。於是若契機，即是最好的；但對我契機者，對他人未必契機也。

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，即是非相，是故如來說名實相。

信心清淨，則生實相，當知是人成就第一希有功德：信與解、行、證，乃天淵之別，云何對等呢？

「信心清淨」跟「生實相」是不一樣的。於信、解、行、證中，信心清淨

只是信而已，生實相則是證也。從信到證，時間還蠻長的，哪可混為一談；必證才能成就「第一希有功德」。

是實相者，即是非相：不著相，才是實相。

很多人都一直在追求實相，然沒有客觀的實相，此乃為：

第一、相是「眾緣所生法」，所以一定是變化不停的。

第二、相一定加入我們心識的解碼，所以沒有客觀的存在。

故云何為「實相」？不執著就是實相，執著就變成幻相，會發覺它又變了。「是實相者，即是非相」：非相，不是否定有相；而是不執著它，以不執著故，反而是實相。

我們把它當作真的，你才會被騙；若一向把它當作假的，即不會被騙。例如手機常有簡訊「你中獎了！」你不要相信，就不會被騙。如果想：「這也許是真的？我來試試看！」那就可能被騙了。

有很多人喜歡問：「我昨天做了什麼夢，法師能不能幫我解夢？」我說：「你還沒睡醒啦！」睡醒了，就不再有夢境的干擾。你期我解夢，我實不會解；但我可以告訴你，如果把夢當作真實的，你就麻煩了。我一個晚上可作很多夢，可是醒過來後一個也記不得。就算記得者，我也當作沒這回事，而繼續過平常的生活。

有人說：「楞嚴經有五十陰魔，法師要不要講呢？」我說：「何止五十陰魔，五百、五千都可能，因為文字有限，魔障無窮，怎麼可能以有限的文字，去描述無窮的魔障呢？」他說：「那怎麼辦？」我說其實很簡單，一個字而已，我們常說著魔，並不是因為相是魔相，故成著；而是因為有執著，故成魔也。不管什麼相，若起執著，那就變成魔了。反過來，不著即都不是魔。

故云「實相無相，無相實相。」無不是沒有，而是不執著爾！

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。何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。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。」

離一切諸相，則名諸佛：不即不離，才大圓鏡智也。

佛可能離一切相嗎？眾生本來就在相中，如果離一切相，他怎麼度眾生呢？所以既不能說是「即相」，也不能說是「離相」。

相是因緣變化所呈現出來的樣子；既因緣如此，就會呈現此相，本乃「法爾如是」而已。所以能清楚地覺知，並適當地反應。生命就是這樣，云何能離相呢？只是境來心現，境去心空而已，所以既不能說是「即相」，也不能說是「離相」。

這就像很多人認為禪坐，一定要坐到心無妄念才能開悟。然如真無妄念而入定者，反是定多慧少而不能開悟。

故真正的開悟，其實不為沒有妄念，而是作「逆向思考」。從有我的執著轉成無我的體認，就是逆向思考。眾生有問題時，常以鑽牛角尖而越鑽越緊，到最後即動彈不得也。至於什麼時候，才會讓我們產生逆向思考，這就看個人的善根及所遇之因緣。故中國禪宗的棒喝，不是罵人，而是要逼禪子作逆向思考。

如慧可找心的公案：「我心不安，請為我安」，那怎麼逼呢？「拿你心來，我為汝安！」一定要逼他去找心，且找到最後不得不承認「本沒有心」。因為有心，才有安不安的問題；若本無心，即不必為之安也。

以逆向思考，才能從牛角尖退出；退出時，才發覺這世界本就如此寬廣，云何與自己過不去呢？

故不是離一切相，才能夠開悟。必在雖有心且妄念不多的情況下，才能作逆向思考。妄念很多時，大概都順著習氣去思考的，很難作逆向思考；妄念銷盡時，亦不容易作逆向思考。故非離一切相，能求覺悟也。

那為何於修行時，卻常說要離一切相呢？在經典上常有這樣的比喻：凡夫的心像個髒得一塌糊塗的鏡子。故開始修行時，就得先磨鏡——把裡面的塵垢慢慢磨掉，這磨掉的過程，即稱為離一切相。

待污垢去除之後，光明就顯現了，一切相都在其中矣！所以離一切相是過程，即一切相是結果。否則，只強調離一切相，即偏一邊去了。

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。須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。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。

在佛教中常講「忍辱」，但我覺得用「忍辱」形容不是很好，於原始佛教用的乃是「安忍」。云何為安忍呢？六波羅密按次第是：布施、持戒、忍辱、精進，為什麼忍辱之後才是精進呢？在精進修行的過程中，一定要先能夠忍！忍什麼呢？在精進修行的過程中，一定會有許多逆障現起。比如說禪坐，或者腰酸背痛，或者妄念紛飛，或是昏沉無記。逆障要先能夠忍——安心去接受它，然後再慢慢去對治、調伏。因為能忍，才能夠精進。

故忍者，主要是為忍修行的障礙，而非忍人事的不平。以忍，才能精進；能精進故，得入禪定，而生智慧。因此當用「安忍」，而非「忍辱」。

故安忍是有前景的，即希望在修行上能不斷地進步。這跟很多人的忍，只是不斷地壓抑，效果是不一樣的。壓抑至哪一天受不了，然後就暴發，火燒功德林，這不是佛教所主張的忍。

忍，有時候是「以待因緣時節」，在因緣還沒有成熟時，不要輕舉妄動；要等待更好的因緣時節去做，才能事半功倍。這是非常有智慧的安忍，而非不斷地壓抑而已。

至於此處的忍，其實已忍「無可忍」矣！因為已無我相、人相、眾生相、壽者相了，哪還有「能忍」與「所忍」的呢？

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：好漢不提當年勇。提當年勇者，乃為著我相、人相、眾生相、壽者相。

「節節支解」原本的解釋是：身體被分解得支離破碎。我們今天有可能被節節支解嗎？大家想：「不會啦！除非被抓去殺、殺了還千刀萬剮！」事實上，

很多人常被節節支解，這不是有形的刀，而是無形的刀。各位是否覺得：常被別人譏諷、污辱、抹黑，被批評得一文不值，有如千瘡百孔呢？

這時候怎麼安忍，而能不起瞋恨之心呢？對我個人來說，聽到別人批評我的時候，首先要確認：他說的是不是真的？很多時候，對自己的盲點反而沒有別人清楚；因此別人不管是善心、還是惡意，如果能說出我真正的缺點，我其實還應感謝他。光感謝還不夠，最重要的是「知過則改，善莫大焉」。因此，這樣的逆境，對我們反而是助成了修行。

如果省思後，確認自己是無過失的——可能是他誤會了。於是可以調整但不要抗爭，如果變成抗爭，那就淪為意氣之爭而沒完沒了了。

總之，不管別人怎麼說，對我而言，只是思考著當怎麼去面對處理，而非任情緒暴起暴落。因為如果起了情緒，是絕無法冷靜思考的，故此時最好不要去作重大的決定，否則那決定一定是偏頗的。必等情緒平息之後，再去作重大的決定。

當然能不產生情緒，才是最高明的。云何不產生情緒？無我相，即不會產生情緒！不要自投羅網、對號入座。因此，忍辱波羅蜜忍到最後，竟是「忍無可忍」，還是「無忍可忍」呢？應該是「無忍可忍」，否則便只是壓抑而已。

是故須菩提！菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心，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。

應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心：離一切相，即無心可發矣！

發時，必由相而發心；且發後還有「應云何住」的問題？

若「離一切相」反而不能發心了。眾生何以發「求覺」之心呢？一是對於宇宙人生有迷惑，故才會求覺悟。二是碰到很大的逆境或衝擊，故他必須重新思考生命的方向，以及對世間的認識。而這些都是相法。

人本來就活在相法裡，因為相法的衝擊我們才可能發菩提心。故中國禪宗常謂「小疑小悟，大疑大悟」，要有疑情才有可能開悟。同樣，也要有因緣才可能發菩提心。反之，如離一切相，大概就入深定了，哪可能發心呢？

其次，發了菩提心之後，就不要被境界所轉而迷失了方向。不要被境界所轉，才稱為「無所住心」。以此，才能繼續維持在求覺的軌道上。

「若心有住，則為非住」，問題不在於有住或無住，而是到底是住在何處？如果住於相，那是有問題的。如果住於性理，或住在行願上，就修學佛法而言，反而才是正常的。

雖說到了彼岸，就不用筏了；可是未到彼岸前，還是需要這個筏的！

至於發後，云何降伏其(逆障)心？以不著相來降伏其(逆障)心。

雖離一切相，就無心可發。但發後，還有「應云何住」、「云何降伏其心」的問題。因為發心之後，可能產生逆障；有了逆障，就得去降伏，降伏之後才能再回到修行的軌道中。所以，當以「不著相」而降伏其逆障的心。

各位聽到現在為止，用「性、相」二門去看，乃知很多講法都是偏一邊的。

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故，應如是布施。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。須菩提！如來是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者。」

住於法而行布施，如人入闇，則無所見；則不究竟圓滿爾，非無所見。

如果是著相而布施，只是不夠究竟，但還是有人天福德的。因此不能講「如人入闇，則無所見」，好像什麼都沒有了。不會什麼都沒有的，只是不究竟爾！

不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色；不見法，云何行布施？

要布施的話，當然要有布施的對象，否則怎麼布施呢？既有不同的對象，就得滿足其不同的需求。不管是世間的財物或佛法的教化，應使各得其所。於是這一切，乃都跟「相」有關也，所以絕不能「離一切相」而行布施。

否則，既不住法，云何還期「見種種色」呢？

總之，從「既不著相，也不離相」去說，才不會有落一邊的嫌疑。

第十五分

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。

前已說，是否「成就無量無邊功德」？與佛「悉知是人，悉見是人」無關！

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。須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德，如來為發大乘者說，為發最上乘者說。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。是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。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。須菩提！在在處處，若有此經，一切世間天人阿修羅，所應供養。當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。

中日分：約早上十點至下午兩點。

在印度把一天的時間分為六段，白天為初日分、中日分、後日分；晚上為初夜、中夜、後夜。每一段相當於四小時，所以「中日分」即相當於早上十點到下午兩點。

因此「日中一食」，或「過午不食」：即在早上十點到下午兩點之間吃都可以。現很多人既把「日中一食」講成「過午不食」，又把時間限訂在十二點以前，自標榜守戒，其實卻不明佛制戒的宗旨。

因為重點不在時間的先後，而在「一食」——結齋後，就不得再吃。至於早一點吃，晚一點吃，都不是主要的問題。

第十六分

復次，須菩提！若善男子、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。

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：雖能重罪輕受，與當得阿耨多羅三藐三菩提無必然關係。

過去如果造惡業，所以這一輩子可能受到惡報，但因為相信三寶，尤其是讀誦經典就能「重罪輕受」。

「若為人輕賤」被人所輕賤。本來應該是墮惡道的報，現在只是為人輕賤，就已抵消他的惡業。故曰「以今世人輕賤故，先世罪業，則為消滅。」

「是人先世罪業，應墮惡道」這應墮惡道，是這輩子應墮惡道？還是下輩子應墮惡道？若是這輩子應墮惡道，則哪可能出生為人，且學了佛，又讀誦《金剛經》呢？若是下輩子應墮惡道，則這輩子業未造竟，哪能判定呢？

至於「先世罪業，則為消滅」與「當得阿耨多羅三藐三菩提」，哪能相提並論呢？

須菩提！我念過去無量無邊阿僧祇劫，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。我所供養諸佛功德，比於若復有人，於後末世能受持讀誦此經，所得功德，百分不及一，千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。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。

原來的經文是「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。」但經文的意思，應是供養諸佛的功德比讀誦此經的功德為百分不及一、乃至算數譬喻所不能及。可是在經文裡，卻似相反，故將經文改成上述的模樣。

其實，受持讀誦此經，頂多是福德，而非功德。從信解，還必須經過行證，才能變成功德。

第十七分

「須菩提！實無有法，發阿耨多羅三藐三菩提心者。須菩提！於意云何，如來於然燈佛所，有法得阿耨三藐三菩提不？」「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨三藐三菩提。」

佛言：「如是如是，須菩提！實無有法，如來得阿耨三藐三菩提。須菩提！若有法得阿耨三藐三菩提者，然燈佛則不與我受記，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。」

以實無有法，得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記：那為何不為我們授記呢？

於第二阿僧祇劫中，證得「無功用心」——即能所雙泯、前後際斷時為授記。

修行上必有所證者，才能被授記。授記是授記將來一定會成佛！然當修到什麼境界，才能確定其必成佛呢？在八地，即證得「無功用心」時，才確定其必成佛。

一般眾生與境界都是對立的，必修到「能所雙泯」。這時候才既無心可用，也無不用心。由此，心既沒有起落，也不作主導。恆隨順因緣而繼續上求下化，故稱為「無功用心」或「無功用行」。

已證得「無功用心」者，即無成佛或不成佛的問題。因此授記與否？也非其所盼！這就像真開悟者，反而不在意是否為之印證。

何以故？如來者，即諸法如義。須菩提！如來所得阿耨三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。

諸法如義：法爾如是——如是因、如是緣、如是果、如是報，如是相、如是性、如是體、如是用、如是作、如是本末究竟等。

以上「諸法如義」的註解，乃引自《法華經》，其內容加起來是：因、緣、

果、報、性、相、體、用。把這些釐清楚，就知乃「法爾如是」而已！

此之「如來」，非把他當作人，而是把它當作法。如是不動，來是變化。故在不動的理則下，所產生種種的變化，這就是「如來」。所以一切法都是如來，或說都是如來的化身。

以證得中道不二故，無實無虛。以證得中道不二故，一切法皆是佛法。

須菩提！菩薩若作是言，我當滅度無量眾生，則不名菩薩。若菩薩作是言，我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法，名為菩薩。若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」

通達無我法者，如來說名真是菩薩；待證得三輪體空，才真是菩薩；否則，泥菩薩爾！當今滿街都是泥菩薩！

要到「通達無我法者」才是真菩薩。而「通達無我法者」，即是已證得「三輪體空」的境界，才是真菩薩。如果自以為我是菩薩，自以為我在努力行菩薩道，那都不是真菩薩。故如今，滿街都是假菩薩、泥菩薩也。

我們雖還未「通達無我法」，但只要往這方向去努力、去趨近就可以了。

第十八分

「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？過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」

心不可得：性空故。如來悉知：隨緣示現故。

「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」然不可得，並非絕無或斷滅。

各位應該聽過德山禪師的故事，他本來是講《金剛經》的，且講的很好。有一天，他擔著《青龍疏鈔》的註解，碰到一個老阿婆，要跟她買點心。阿婆

問：「你這些是什麼書？」他說是《金剛經》的註解。阿婆說：「《金剛經》不是有這句話『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。』嗎？那你要用什麼心來買點心呢？」這一問德山禪師就傻了，既三心不可得，那能用什麼心來買點心呢？

同理，既三心不可得，那各位用什麼心來聽課呢？既三心不可得，那你有沒有心呢？若沒有心，就沒辦法聽課了；如果還有心，為何又說三心不可得呢？尤其這句話「所有眾生若干種心，如來悉知」，眾生乃為有心，故如來才能悉知。如來也為有心，故能悉知悉見！

故很多人對這些問題的瞭解，其實都是偏一邊的，因此我們今天要花一點時間來講心的問題——有心、還是沒心？可得、還是不可得？

各位如果看過我寫的《楞嚴新粹》應該會比較清楚，心主要分做「性、相」兩門。性者如鏡，以能顯相故，稱為鏡。因為鏡子能夠顯相，不管裡面現什麼相，能夠顯相的就稱為鏡子。同理，能夠了別的就稱為心。

如何知道我們有心呢？能夠聽，能夠看，就因為我有心。因此，有心才能了別，能了別是心的共同性，簡稱為心性。而既稱為「性」，即過去、現在和未來都不會變。「心性」也不是我有我的性，你有你的性，如果分你的、我的，就不是普遍性，而是差別相。

「性」者，就是過去、現在、未來都不變，既然都不變就不可得、不可失。從無到有才稱為得，既然從來如是，向來不動，故沒所謂得，當然也就沒有失。因此，過去不可得，現在不可得，未來不可得，這是很明確的。但不可得，卻非絕無或斷滅。我們再來看心相是什麼：

心相就是指鏡裡面的相，若貓來就現貓的相，人來就現人的相，相必不斷地流轉變換，不斷地幻起幻滅。但這相從何而來？眾緣所生法，不同的因緣就會示現不同的相。既不同的因緣就會示現不同的相，為何又不可得呢？因為相不是固定的，會示現但留不住，所以不可得。

因為無自性，所以沒有純粹的過去、純粹的現在、純粹的未來。既然會變，就是無自性，所以說不可得。然也因為無自性，所以才能隨緣示現。

因此我們可以聽經，如來可以悉知悉見，這些都是相法的變化。那我們為

何不能悉知悉見呢？簡單講就為眾因緣不一樣爾！但我們可以講得比較詳細一點。

一般人都認為心境是分開的，於是云何為等持呢？就像翹翹板一樣，兩邊是平衡的。但眾生的心都不平：有時心比較高，有時心比較低。心比較高者，乃打妄想時，故散亂時心就比較高。心比較低者，乃昏沉、無記時，境界雖示現、變化了，但我們一無所知。

故一般眾生，心不是昏沉就是散亂，所以常在搖擺不定的狀態中，云何曾等持？除非修行修得好，才能夠等持。心與境是對應的：境界動，心馬上知道；心動，境界立刻出現，其實這已經是神通的境界了。故因為等持，所以能夠悉知悉見。

所謂「三昧」就是等持的意思；譬如觀音菩薩有觀音聲三昧，所以眾生有求，他馬上就有應。不同的三昧，就跟不同的對象等持；但是等持並不是最高境界，因為等持時，兩個還是有界限的。要了解諸法緣起、諸法性空，才可以把界限打破；打破之後心境是一體的，心境是融合的，如此更能境動心隨知，心動境隨顯，當然就能夠悉知悉見。

故「心不可得」與「如來悉知」，看起來似為矛盾，其實乃為心不可得，才能悉知悉見。如無我，不是什麼都沒有，只是沒有定性的我。故因無我，才能造業受報；因無我，才能修行證果。

以《中觀》的角度來看，因為一切法都是空的，所以才能隨緣示現。以隨緣示現故，眾生所有的心相便能顯現在如來的大圓鏡智中。如來心像廣大無邊的鏡子，所有眾生的相，都能映現其中。

心以不攀緣、取相故，能現一切相。

當我們專心看某個對象時，其它的便看不到。不刻意看某個對象，反而能看得最寬廣。就如修觀音法門時，云何能聽進一切的聲音？當刻意去聽時，大概聽了東邊的，就漏了西邊；聽了南邊的，就漏了北邊。故最聰明的是不去聽，而讓聲音從四面八方進來，這反而能聽到很多的聲音。

因此，心不取相反而能現一切相；若心取相，就掛一漏萬。看到的少，看不到的反而更多也。

第十九分

「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。以福德無實故，如來說得福德多！」

以福德無實故，如來說得福德多：若實則不變，故不能隨緣示現相用。以不實才能變，故得隨緣示現相用也。

福德不是定量，它是由「和諧」而呈現出來的。既是由和諧所呈現出來的，則若創造出更大的和諧，必能呈現更多的福德。

因為實有者，反而不能變化。不能變化，即失其作用矣！故有我，反而不能吃飯、睡覺，因為吃飯、睡覺都是在變化，有我反而不能變化，而不能吃飯、睡覺。

故因為福德無實，所以才能展現其相用。如果福德是實在的，則反不能作用矣！且不奢言福德實或不實，我們每天吃的食物實不實在呢？實在就吃不了它，實在就不能消化它。故因為不實，才能被消化吸收。

「因為無實，才有相用」這觀念我們要慢慢去接受，更練習至善巧、靈活。

第二十分

「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。」「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。」

這與前面的經文，似重複。故不再解說！

第二十一分

「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。」

說法者，無法可說；既不執能說者、不執所說法；亦不著說後其受益否？

說法者，最重要的並非無法可說，而是無能說者。雖說法，但為無我故，無能說者也。

既不執著能說法者，也不執著所說的法。一切隨緣示現，應不同的因緣就說不同的法。

也不執著說後，對方能不能受益？就我個人而言，講時雖求盡善盡美；可是講完之後，聽者能不能受用？這就要隨緣了！若強求，便成負擔矣！

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？眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

彼非眾生，非不眾生：眾生不定性，故隨親近善知識者而漸生信心。反之，若親近惡知識者則不生信心。

眾生多是不定性的，跟不同的善知識學，就成為不同的根器。故如隨大乘的善知識學，就似大乘的模樣。如跟外道學，就成外道的羔羊。

除非有宿世的善根因緣，才能比較穩定。但也不是完全固定的，因為還是要看外在的緣；如果外緣的力量很大，他還是會改變的。所以說：「眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」

第二十二分

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。」

乃至無有少法可得：以不二故，非得、非不得。

於法上，有無可得呢？嚴格來講，既不能說得，也不能說無得。何以故？若無得，即是凡俗眾生；若有得，即是「增上慢人」。

第二十三分

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，即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。

是法平等，無有高下；性乃平等，無有高下。然只見性，成就一切智，未足為無上正等正覺。

「是法平等，無有高下」：平等乃指「性」是相同的；至於「相」，還是有差別的。如大家都是無我性，可是每個人的長相都不一樣，每個人的遭遇更非雷同。

若只見到諸法的平等性，不足以稱為「阿耨多羅三藐三菩提」。如經典上謂智慧有二：一是一切智，一是道種智。一切智即一切法共通的特性，乃指「性」也；以性是共通性，故通於一切。至於道種智，則指差別相也。

故必兼顧平等性與差別相，才能成就「一切道種智」。以成就「一切道種智」故，得稱為「阿耨多羅三藐三菩提」。所以只見「是法平等，無有高下」，未得名為「阿耨多羅三藐三菩提」也。

「以無我無人無眾生無壽者」：其實是指「見空性」。

「修一切善法」：深入一切相法，這樣才能兼顧平等性跟差別相，而成就無上甚深的智慧。

從見性後，更深入諸法的因緣果報、本末終始，而成就道種智。最後再綜合一切智與道種智，而為一切道種智，才得稱為「無上正等正覺」。

譬如要布施，一定要先深入相法，才確認：當布施給誰，當布施什麼東西，才是最精準、最實用的。如果未深入一切相法，只是盲目地跟著布施，是沒什麼效果的。故能先深入一切相法，才能真修一切善，而成就福慧的圓滿也。

第二十四分

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。前福德比之，百分不及一，百千萬億分，乃至算

數譬喻所不能及。

這經文已稍作修正，原文是「於前福德」，現改為「前福德比之」，如此較符合經義也。

第二十五分

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。

實無有眾生如來度者：證三輪體空者，乃既非有，亦非無也。實無有度眾生之如來者。

如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我：真空不礙假名。非不可說，明知其假而已！

諸法因為緣起，所以性空；可是很多時候，我們為了跟別人溝通，所以還得給每種現象不同的稱呼，這就是「假名」。如有沒有一朵花呢？嚴格來說並沒有一朵花，因為花是樹的一部份，而樹又是大地的一部份，本質上不可以分割的。可是對這種現象，還是要給它一個名字，我們才好區分、才好溝通。因此給它一個名字，而稱之為花。這就是真空不礙假名，不是不可說，但要知道其乃假名爾！

花乃既無個體，也無自性。而眾生卻以假名，而執其為實有者也。

第二十六分

「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，可以三十二相觀如來。」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。」

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

我認為須菩提不會這麼笨，他是解空第一的阿羅漢，怎會單以三十二相去觀如來呢？因真正的見如來是見法，或見性也。

所以這段經文是很奇怪的，因前面乃有「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。」須菩提前面頭腦很清楚，都說不可以身相見如來。為何《金剛經》聽到後面，反而說可以三十二相得見如來呢？卻是越聽越迷糊了。

所以不要把所有的經典都當成聖言量。如果用「性、相」二門去看，很多地方都多少有點問題。

第二十七分

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，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。

雖不即亦不離，性相本圓融也。

眾生很容易偏一邊，要嘛就說：「可以三十二相得見如來」。要嘛就說：「不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提」。我們的身跟心，本是相輔相成的；故一個人若在修行有所成就，他的外相也會有對應的改變。

故雖不要從相貌去見如來，但也不能否認，他在外相上必有過人之處。至於若說「不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提」，跟「說諸法斷滅」未必有對應的關係。

第二十八分

須菩提！若菩薩以滿恆河沙等世界七寶，持用布施；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。

得成於忍：從忍到任，任運自在也。

「得成於忍」：知一切法無我，為什麼還得成於忍，怎麼忍呢？因為眾生都是有我的，就算對無我的理論能完全接受，但他的習性還是跟法不相應。以不相應故，要努力去調伏我們的觀念跟行為，所以剛開始的層次是「忍」，但這忍並沒有壓抑的成份。因為對理已完全肯定，所以不會壓抑。

於是忍到最後，即稱為「任」。任者，無心相應，任運自在。能不作意而自相應，這時候就已完全證得、完全解脫了。

前菩薩所得者，為人天福德爾！後菩薩才能成就出世的功德。

何以故？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。」

如前云：和諧為福，若貪著即不和諧矣！

前面已說到一個觀念：和諧才是福。故如貪著，就已不和諧了，云何是福？於佛教中，若有很多人搶著作福德，然搶就有爭，爭就不和諧，云何還搶作福德呢？

第二十九分

須菩提！若有人言：如來若來若去，若坐若臥，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。

如來者，無所從來，亦無所去；如者，性也；無所從來，亦無所去。來者，相也；似有從來，似有所去。

若將「如來」當作實有者，於是既實有，則不能變化；既不能變化，云何有去來呢？

其次，「如」是不動的心，「來」是變化的相。於變化相中，產生見聞覺知之用，產生應對進退之相。但心還是不動的，這就稱為「如來」。

故似有去來，卻實無去來者；似有變化，然心卻是不動的。

第三十分

「世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，即非一合相，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。」

實有者，則是一合相；若實有者，則不從眾因緣和合而有。故一合相者，謂非眾因緣和合相也。

一合相者，則是不可說；但凡夫之人貪著其事；諸法本非實有的一合相，但眾生以無明故，執迷、貪著其有。

很多人都還問：「一合相是什麼相？」你不會看經文嗎？「若世界實有者，則是一合相。」世界本來就不可能是實有的，所以根本就不會有一合相的。「須菩提！一合相者，則是不可說；但凡夫之人貪著其事。」大家都喜歡一合相，但事實上，根本沒這回事。

「一合相」：這一句話本身即是有問題的。何以故？一就不用合，合就不是一。以諸法皆從眾因緣和合而有，所以既非一合相，也非實有也。如果是實有的，就不會由眾緣和合而有。

「但凡夫之人貪著其事」：但凡夫都期待生命是真實的、世界是實有的；故都從實有的角度去看生命的現象，去看周遭的變遷。故凡夫貪著什麼呢？貪著「實有」。所以每次都在問：「西方極樂世界是不是實有的？」我答：「你是不是實有的呢？雖非實有，還能吃飯睡覺，造業受報。為何懷疑西方極樂世界非實有的，就不能去呢？」

如很多人，你跟他講：「無我、一切法空」，他就心如刀割，甚至怒目相視。因為他還是習慣實有、還是執著實有。但如我們對空理能慢慢深入，便會覺悟——若實有反而更狹隘、更局限。因實有就不能變化，而不能變化者，即無作用，這豈非更狹隘、更局限？

以非實有，反而才有無限變化的可能。就如樹，是因為實有，還是因不實有，所以能開花呢？實有就不能開花！同理，若眾生是實有的，可以修行嗎？若是實有的，反而不能修行。

故不實有，反而才有無限的可能。我們要慢慢深入「空」或「無我」的究

竟義，而不要只把「空」或「無我」當作是消極無為、斷滅，這和真正的佛法實乃天淵之別也。

第三十一分

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

不生法相：不著法相。相雖不是性，相也不離性。非無相，只是不著而已！

「所言法相者，即非法相，是名法相。」一般人所謂的花，何以即非是花？第一、它的相狀不是固定不變的；第二、所謂的花，其實只是樹的一部份，而樹又是因緣網的一部份；所以本無單獨的花。

但我們還得在不可分割中，為其下定義而作假名。不然就沒辦法區分，不只人與人間不能溝通，甚至自己也無法捫心思惟。故最後，還是不得不名它為花。

這種三段式的論證，有點像中國禪講的：「初見山是山，見水是水；次見山不是山，見水不是水；到最後仍見山是山，見水是水。」經過否定之後再綜合肯定，才更寬廣、更踏實也。

第三十二分

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，發菩提心者，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。何以故？

一切有為法 如夢幻泡影

如露亦如電 應作如是觀

云何為人演說？雖說而三輪體空也。以體空故，不著於相；以不著於相故，

心如如不動。

但還得因材施教，而非完全不取於相。

「云何為人演說？不取於相」這也是有問題的。為人演說一定要確認對方的根器，然後為說相應的法；譬如應病用藥，才能藥到病除。否則，若完全不取相，當說什麼法呢？故這些都是在「平等性」的前提下而有的「差別相」。不能只見平等性，而忽略差別相。

但對說法的人而言，說過就算，既不用在意：我說的法，對方受不受用，或等對方回饋。如放不下，就會造成自己的負擔。

這也就說，在說法的當下，要認清當時的因緣如法而說，但說完之後就得放下。所以既非取相，也非不取相。

佛說是經已，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。

以上，我之解說這部經，主要乃為釐清「性、相」二門。見性才有功德，著相只是福德。性是平等，相乃差別。住者，住於性，住於願行；不住者，不住在相用也。

把這幾個重點抓住了再看《金剛經》，會發覺同樣的句法一直重複著，其實是蠻煩的。講白一點，《金剛經》其實沒那麼偉大，如已瞭解《中觀》的義理，再來看《金剛經》，其卻有偏一邊的嫌疑——既於空理的部份，講得不夠深入，卻一直強調不著相。如果沒有完全看破，只強調不著相者，便會有模擬、壓抑的嫌疑。

其次，既強調不著相，云何又不斷校量功德？真是老王賣瓜，自賣自誇！卻似市僧的模樣。

最後再講這個偈誦：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」如從字面去看，實沒什麼新鮮的。因一切有為法，即指一切相法，而相法都必是流轉變化的，故如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀；但這觀法卻只觀相，而未觀性。

所以我要再補充個偈子「所謂無為法，如磐石穩固」像大石頭一樣穩固，

風吹不動，火燒不著，反正就是永遠都不會動的。「如虛空遍佈」：我們知道虛空很大，所以山河大地都含攝在虛空裡；也因為有虛空，所以水可以流，鳥可以飛，一切現象都因為虛空而有。為什麼這樣說呢？「如磐石穩固」即指性是不動的，既然是性，就過去、現在、未來永遠不會變，這稱為「如磐石穩固」，即指性之永恆也。

其次，「如虛空遍佈」乃指性的普遍。如無常性、無我性都是普遍存在一切相法裡。因普遍性才能涵容一切相法的存在、相法的變化。因此，一方面知道一切法有為是夢幻泡影，所以心不住相。一方面覺悟無為法，如磐石穩固，如虛空遍布，所以心即住於性。以此，才能不偏兩邊，相應於中道。

《金剛經》最初不是住於性，而是住於菩提心。因為剛開始學佛，要把心安住在菩提心上，從菩提心而去聞思，以聞思而建立正知見。有了正知見之後再起修，才能見性。

見性之後再把心安住在性上，而往不著相的方向去努力。到最後能夠把貪瞋慢降伏斷盡，就能完全不著相，而跟解脫相應。跟解脫相應之後，再下去即能自覺覺他、趨向福慧的圓滿。

故從「性、相」兩門去看《金剛經》，或很多大小乘的佛法，其實都是大同小異的。很多人都把《金剛經》講得很複雜，而我的講法乃只是扣住「性、相」兩個字而已！故如能把這兩門釐清楚的話，再回頭看大小乘的經典時，就只是換湯不換藥而已！

今天因為時間的關係，就講到這裡。阿彌陀佛！