

容
路
溪
山

第四輯

宏海法師
著

正
趣
微
課
堂

目录

- 第一辑 成佛之道
印度佛教史
中国佛教史
佛教宗派
- 第二辑 《观世音菩萨普门品》略解
断恶行善
世界·轮回
《劝发菩提心文》略解
《二课合解》简介
- 第三辑 《地藏经》略解
《四十二章经》略解
《维摩诘经》略解
- 第四辑 《金刚经》略解 001
《心经》三解 125
《楞严经》趣味解 223
- 第五辑 浅说《法华经》各品大意
《肇论·物不迁论》直解
《大乘百法明门论》略解
《八识规矩颂》贯解
《六祖坛经》贯解

《金剛經》略解

《金刚经》略解（1）

佛法听得久了，也会打包带来各种各样的见解，如果已经信心笃定、见地纯正倒也无妨，最害怕那种不上不下，正处在半吊子时期，就容易像走到十字路口一样，不知道该往哪儿走才对。比如听到有人说，“虽然听讲教法教义，但只是语言文字，若不去实修的话就没有意义”，于是就去实修吧，又觉得像是老虎吃天一般不知道如何下手，或者“实修”了很久没有任何效果，感觉望不到尽头就会退却。这些问题的出现，大都是因为两个原因：一是从信心上没有将佛法当真；二是从心行上不知道自己怎么对待佛法，怎么用佛法对待自己。所以导致总是“两张皮”，进入不了状态。

常说到“解行并进”，实际上不是那么容易的，坚持是一个很难的过程，我人一路随着课程学下来，至少要从心性上有所开发领悟，同时不断浇铸信心令其夯实。莫要好高骛远，自己是什么水平，就从什么水平开始，每一节课都把自己当小白，可能获得的法益更多更好。要明确认识到听法的当下就是在修，离开法还能有什么别开生面的修？我人烦恼时心总是随着烦恼走，就是种下

了继续轮回因的修；我人心随着教法教义走，就是种下解脱成佛因的修，所以只管在听闻中不加思索地去相应佛法，这就是修的正在进行时。

我们“客路溪山”课程的开设，普愿大家都能在学修上渐行渐入。虽说“千机并育”是佛陀出世才有的效果，但我们循着佛陀“五时说法”的轨式来进行讲解，也是希望大家利用这个模式各得其所，既不落下世间福报的积累，也不耽误出世间知见的建立。这点非常重要，请大家务必双管齐下，否则不修倒也罢了，一修反而会走偏或出现狂乱。

在接下来的学习过程中，首先希望大家目标能够更加明确：一方面就是要殷重地听闻佛法，切莫忽冷忽热，三天打鱼两天晒网，有的人看的时候就数天一起看，不看的时候完全没有这回事儿，要知道每天一看的法缘才能养成我人的学修惯性，只要对稀有难遇的佛法保持珍惜，哪怕只是单纯地听闻，在坚持中也一定会越来越明白教理，这是我人成就道业怎么也绕不开的街区；第二，教理有些明白后，真正的作用还不在每天打卡的任务，也不是抒发欢喜的情怀，而是找准我人每时每刻的心境，将其作为道场来不断地实习，让教法教义在我人心地中起到功用，比如我人听得一句教理法义，印象深刻极其相应，若在业风吹荡境界出现的时候，能够想得起来，就

可以当下观照，说服自己随顺正念，数数勘验效果，也许会持续失败，终有一天会开始起作用，这就是无上的修行；另外，我入学修过程中滋生的疑惑，随着闻思的深入，迎刃而解是自然而然的事，这得益于从闻思中积累的断疑能力，除非你长期心不在焉，否则会越来越胸有成竹轻装上路；当然，许多同修都已经在念佛求生西方极乐世界的道上，此听闻的法缘可作为莲品增上的资粮，经文中讲到的“明第一义”，正是说的这个道理。

《金刚经》略解（2）

刚刚讲完的《维摩诘经》是方等经典的代表，《金刚经》则属于“般若时”的教法。为了大家能够先找准学习立场，我们再来复习一下“五时说法”。有一首偈颂这样概括佛说法的五个阶段：“华严最初三七日，阿含十二方等八，二十二年般若谈，法华涅槃共八载。”宣说般若时用了足足二十二年的时间，可见众生的执着已经坚厚到什么程度。说《阿含经》起到让众生从世间生死转向出世间的解脱，方等意在小乘向大乘的推进，然而众生的执点一直要有投放处，出离世间的同时又执着出世间，回转小乘学修大乘时，又不由自主地体现出对大乘的法执，这种执着犹如爆破刚刚建成的大厦一样更加的难以割舍。所以佛才花大量的时间来洗涤众生世出世间的一切执着，专业的说法就是用“般若理水，融通淘汰”，从理论上、行持上都让行者坚持向般若空性看齐，所以般若时也是讲的“独菩萨法”。

如果从教条的角度来看，“五时说法”各自属于其所说的时间段，然后众生随着自己的根性，分别在五个时间段对号入座，闻思适合自己的教法，这种认知称为

“别五时”。我们要讲的《金刚经》是佛陀在第四般若时的阶段所宣讲的。如果盘活一点从灵动的学习态度来看，还有一种“通五时”的理解方式，就是说如果行者本身是适合大乘佛法的根机，那么他虽然听阿含时的经典，也能得到般若的法益，之所以讲到这个地步，是因为想说明这才吻合了《金刚经》所讲“法无定法”的思想观念。听闻般若法义，只不过是利用“文字般若”的指向，在心性上起“观照般若”，从而看到“实相般若”。这既是盘活我人学修的诀窍，也是学习《金刚经》的根本原则。

《金刚经》是佛教的代表性的经典，在汉传佛教中其影响力可以和《法华经》《楞严经》《弥陀经》等著名的大乘经典相提并论。本经的法缘极为殊胜，禅宗五祖印心、六祖惠能大师开悟，都得益于本经的启发。而且六祖还开示说“是人但看《金刚经》，便得开悟”，可谓是经验之谈。梁武帝的儿子昭明太子，将本经分判为三十二分，有种说法认为可能他因擅自分品佛经圣言，导致现在还在金刚地狱受苦，但从中可见《金刚经》的摄众之广，我们现在读诵的版本，也是以昭明太子的判本为主流，从理解的角度来说，确实让人一目了然，所以也有昭明太子是菩萨再来的说法，这也算再次表明《金刚经》“法无定法”的态度吧。

本经不仅是在教内，在教外的影响同样深广：泰山摩崖石刻大字的鼻祖，就是《金刚经》的内容；印刷术最早的应用，就有《金刚经》的身影；历代大书法家，如柳公权、张即之都有抄写《金刚经》的作品。

如此讲解并不是卖弄流量，而是让人扪心反思，这些事实是否都在表显佛教的博大精深？是否在演绎佛法的甚深微妙？是否在证明佛说的真实不虚？既然“凡所有相皆是虚妄”是真的，那么我所执着的一切就应该都是假的。本经有不可思议功德，是佛“为发大乘者说，为发最上乘者说”。我所欲闻思《金刚经》的法义，至少要从这里走起。

《金刚经》略解（3）

开始学修《金刚经》，有几点问题特别值得注意，甚至是能否正确领解法义的关键，我们先提出来作一个说明，学习《金刚经》可以匡正我人对佛法的知见，然而怎么样去学习《金刚经》，也同样需要正确的见解。

首先讲第一个问题，就是怎么样来看待语言文字，曾经有一位老法师讲过，说他看《金刚经》还能看懂一些法味，看《金刚经》的注释反而越看越不懂。可能老法师想表达的意思是，文字语言堆砌得越多，就会怀揣一堆知见，反而成了障道的因缘。所以祖师也讲到“原来退步是向前”，说明佛法的本质是减法，“言语道断，心思路绝”才是清净圆满的本来面目。在本经中，佛讲法的时候同时又说：“谁要是说我在讲法，就是在谤佛”，以此表明语言文字在真如本性面前有多么苍白无力。

然而语言文字就唯害无利么？也并非如此。经文中作过一个比喻，所谓“依指标月，见月忘指”，意为我人想要看到月亮，一定要依赖知道月亮在哪里的人用手指给你看，但如果我人一直关注着手指不放，是见不到月亮的，只有随着手指的方向，而将目光投向手指所指的

月亮，这才是对语言文字最正确的立场！《金刚经》中表达的是“如筏喻者”，如果到了彼岸还扛着船不放，船就成了障碍。所以说对于语言文字，我人用准了就是文字般若，用偏了就是文字游戏。依着闻思路，则“离经一字，即同魔说”，故而依教奉行；依着修证路，则“依文解义，三世佛冤”，故而法尚应舍。佛说《金刚经》，意在于“出声为止声”，了解到这一点非常重要。

第二个问题，佛说了二十二年的般若，一直在强调“空”，《金刚经》也不外乎如此，但是“有好人，空难解”，到底什么是空？是什么也没有的空空如也呢？还是把“有”进行肢解拆散后出现的效果？实际上许多时候并不是我人放不下“有”，而是一直找不准“空”的属性，从而才真正体现出学佛的难度。因为总是下意识地认为“空”是与“有”相冲突的另一个结果，才使得其成为抽象的概念，不能够真切地感受，虽然也听过很多空有不二、性相圆融的道理，但是心地上并没有能力当下确定，导致对《金刚经》中“所言……即是……是名……”的圣言，如云里雾里一般怎么也参不透其中的法味。

佛为什么要说法？是因为大家都是众生，如果没有众生，佛法也是多余的。一样的道理，佛说“空”性是为了对治我人的“有”病，如果我人并没有执念、贪

着，说空也就失去了其意义。三藏中有一部论典叫《不真空论》，意思就是告诉我人不是真的有个空，这才是“真正的空”。所以如何运用空、认识空，总的原则祖师早已经讲到过了：“大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化”，了解这点也很重要。

第三个问题，为什么说执意于空反而会如此不堪，甚至还不如执着财、色、名、食、睡好度化。这就需要看我们学习《金刚经》能够起到什么作用，因为根器不同会有两种情况发生，“上智闻空则进德，下智闻空则废善”。就是说如果是一个上等根器的人，他听到空法后，便知其所以然，马上就相应“空”的本质，而更加在因果事相上去精进修行，断恶修善、念佛求生西方极乐世界，因为他明白了“缘起性空”的真义。而下等根器的人，一听到空后犹如想睡觉来了枕头，就认为既然空，就什么也不必干了。本来修行在世间来看就十分枯燥乏味，吃素戒杀则口头失美味，念佛诵经则身心需劳苦，一听到空法就说什么杀盗淫妄不碍解脱，就开始踏有谈空，妄说般若，这就是极其障道的可怕的“断灭空”。

甚至有些浅见的人，听到空后自以为是，用般若来排挤净土，用空性来诽谤念佛，可笑至极，而现实中大有人在。我人可曾仔细想想，《金刚经》与《弥陀经》，是佛在同一个地方说的，也是同一个人翻译到东土的，

请大家多多反思，我们应该怎么样来学习《金刚经》，怎么正确地理解、领悟其所讲的“空”。

《金刚经》略解（4）

《金刚经》通彻整个大乘佛教，是佛法高度智慧的集中体现。我人在闻思《金刚经》的时候，总是会关注其甚深义理，领悟时百思不得其解，殊不知作为大圆满觉无上士所宣讲的圣言量，信解《金刚经》有着无上的加持力，千百年来受持读诵感应灵验的故事层出不穷，我们今天分享几则。

隋朝的时候在益州新繁县有一位姓荀的居士，他有一个秘修的功德法门，就是在村东的空地上，遥望着虚空抄写《金刚经》，由此功德感召天龙护法来覆护他，凡是下雨天，他写经的这块地皮从来不会被打湿，大概有一丈见方，就像在上面建了一间房屋一样，下雨的时候，如果有牧童经过，还到他这块地上避雨。到了唐武德年间有僧人对村民们讲：“这块地方因为有人写经，所以诸天神设宝盖在其上，切莫让人在这一地段践踏。”从此以后村民自发围起栏杆，供奉佛像，到斋日的时候，聚集诵经共修，还经常能够听到天乐盈空，成为了大吉祥地。

隋朝时期还有一位法藏和尚，他性情温和，行持精

进，在开皇年间发心启建道场，甚至将自己的衣钵变卖，盖了两间殿宇，还书写经书八百多卷。后来染病中梦见一位金甲神，拿一卷经书对他说：“你建寺虽诚，但是有将布施互用之过，现在传授给你一卷《金刚经》，你若能诚心书写一卷流通，互用罪过可得清净。”说完之后就不见了。法藏的病马上就好了，从此尽形寿受持《金刚经》，活到九十九岁的时候，正月十五自知时至，告别大众坐化了。大家都目睹阿弥陀佛化身接引往生极乐世界！

时空坐标转至唐朝时期，有位比丘尼名叫净真，就住在长安的积善寺。平时依乞食度日，和常不轻菩萨一样修忍辱深波罗蜜多时，从来没有人见过她生嗔怒心，诵《金刚经》十万遍，又修念佛志求生极乐世界。显庆五年的七月，偶感微疾，向弟子说她在五个月内十次见到阿弥陀佛，又两次见到极乐世界宝莲花上童子游戏。还有圣僧五次向她说，你在来世将作佛！又说她已得上品往生，过了一夜又醒过来说，说她已得菩萨位，可遍供十方诸佛。《金刚经》中讲三世诸佛从般若波罗蜜中出，可见到极乐依然受持《金刚经》。

再转至宋朝，胡州有个屠户叫陆翁，他二十三岁时有一位云水僧在他家门口说：“教化有缘人。”他不懂什么意思，云水僧问他，你杀猪及牛羊无数，为什么不改

行呢？陆翁说，祖上承袭的家业，一时半会儿难舍。僧人告诉他，如果再不改的话，来生会堕畜生，任人宰杀，冤冤相报无有了期。看他善根深厚，劝说他持诵《金刚经》《法华经》，可以增长福慧，消除业障。说完就消失了。一下子这个陆翁如梦初醒，从此戒杀，终生吃素，每天在佛前诵《金刚》《法华》，忏悔回向所杀众生，不到五年就可以背诵《金刚经》，一直活到八十一岁，自己知道因缘到了，向亲友告别。并作偈颂：“五十余年离杀业，手抛刀秤暗修行，今朝得赴菩提路，水里莲花火里生。”写好以后就坐化了，见闻者莫不称叹！

再说到明朝，有位袁仲淳，他的妻子祝氏听闻佛法而起深信，专心念佛并兼持诵《金刚经》，有一天祝氏告诉她儿子们，说佛三天后就来接她。到了那一天，祝氏沐浴更衣端坐堂上，过了很久祝氏说看到一尊佛，自称须菩提，过了一会又见须菩提化成很多尊佛，庄严无比，有人旁边说这就是《金刚经》中的一百三十八位须菩提。在场的眷属们焚香念佛，祝氏微笑而逝。这个时候有一位九岁的小丫头在场，倒在地上又站起身来说，看到有几位金甲神，拿着幢幡为夫人引路，幢幡的柄碰到她的额头才倒地，因为疼痛又醒过来，大家都看到她脸上有明显的伤痕，一个月后才逐渐消失。祝氏入殓后，棺材中还不断散发香味。

《金刚经》的感应典故极多，我们略说几则以供众，希望大家生起信解之心，为什么能有如此感应，就是发心至诚到顶，所以出现与空相应的最佳状态，便能出现在现象界进行凡圣沟通交流的机会。我们学习《金刚经》的义理，最后还是为导归这个本来清净的状态。

《金刚经》略解（5）

佛陀讲了二十二年的般若教法，由玄奘法师翻译为六百卷的《大般若经》，这是三藏教法中最大部头的经典，堪称般若经典的百科全书。《大般若经》内容共有十六会，《金刚经》是《大般若经》的第九会《能断金刚分》的另外一个译本，属于最短的一会。同样简短的《心经》在第一会的第二品中。如果把《心经》称为《大般若经》的浓缩本，《金刚经》则是缩略本。印度著名的大论师世亲菩萨，他所著述的《金刚般若波罗蜜经论》中，认为须菩提用提问的方式表法，这二十七个问题就是整个《大般若经》的义理，玄奘法师翻译此经用了整整三年十个月的时间。可见本经透彻整个大乘佛教，是佛法高度智慧的集中体现。

罗什法师所译的版本，是佛教史上对《金刚经》的首译，也是最受欢迎的版本，这不得不说一样的发心，与东土众生的法缘却各有深浅。一方面本经阐述“无相”最上乘说，另一方面正符合东土人喜好语言简洁明了、义理精深的风格。除了此版本之外，还有北魏菩提流支、南北朝时真谛三藏、以及唐代玄奘法师、义净法师所译

的版本。

其中著名的注释有：僧肇大师的《金刚经注》；三论宗吉藏大师的《金刚经义疏》；天台宗智者大师的《金刚经疏》；唯识宗窥基大师的《金刚般若经赞述》；华严宗智俨大师的《金刚经略疏》；还有六祖惠能大师的《金刚经口诀》等。大家有兴趣的可以深入研习，从心性上至诚体悟。从注释的著者可以看出，《金刚经》也是学教的代表经典，几乎每个宗派的标志性人物，都有对本经典进行注释，在自利利他中有着对《金刚经》的根本依止。特别是对禅宗而言，《金刚经》有决定的影响力，正因五祖、六祖的大力弘传，才使本经倍受尊崇，彻底代替了另一部经典《楞伽经》在禅宗上的地位。

最后讲一下本经为什么要用“金刚”作为比喻而来表法，“金刚”梵语称为“伐折啰”。翻译成汉语字面上有四个意义：第一即“珍贵”，比喻般若波罗蜜是无上法宝，极其稀有难遇、难明；第二是“坚硬”，比喻真如实相般若如如不动，永不败坏，无物能破而能破一切物；第三是“明净”，比喻文字般若十分微妙，清净加被能让凡夫心开意解；第四是“快利”，比喻观照般若照破一切颠倒障碍。当然对照一下我人当下的心境：“金”是软的，表示心要柔；“刚”是硬的，表示志要坚。如果能做到心柔志坚而行一切善，那么与《金刚经》的教义

“离一切相”就越来越相应了。

下一讲开始从经题正式讲起。

《金刚经》略解（6）

每次学习经典，之所以都是从经题讲起，是因为：一来经题都是每部经的经体，也是经文义趣的精华浓缩，先总括而论，再逐句逐字地讲起，是常规的模式；二来就听闻者的根机而言，有些人适合从简入道，讲得繁琐则反而障道，有的人适合展开了细讲，他才能借机起信生解，所以先提纲挈领，再分门别论。

《金刚经》的经题，有“具足”与“不具足”两种，如果具足的话全称是《佛说金刚般若波罗蜜经》，如果不具足就不称“佛说”。因为《大般若经》是佛命须菩提所说，而非佛说，也就是故意让小乘声闻弟子向菩萨们宣说般若法门，看上去像是度化菩萨，但是声闻弟子说的時候自己也会领悟。所以“般若时”的特色也称“转教付财”，就是“大富长者穷子喻”中，他让雇工去做管家的工作，体现佛陀“显教菩萨，密化声闻”的用意。而《金刚经》这段内容，则完全属于“佛说”。

下面具体来讲经题，从题目的形式来看，《金刚经》属于“法喻立题”。般若法门用口微妙难言，用心幽玄难至，所以用“金刚”作一个最适合的比喻，以显示般若

甚深之法。

分开来论，用“金”作喻是体现般若之纯净：其一是因为金最真最纯，尊贵第一，金性没有任何东西可以毁坏；其二，金可以随意切换，打造成任何形状的器物，而且能摧破一切事物；第三，黄金若纯，表里皆纯，影现出来事物亦皆分明。用“刚”作喻是体现般若之坚固不坏，也恰似无欲之刚；也表达了我人的法身不动、慧命无染、法财圆满的意思。

合起来讲，“金刚”属于金中之精，此宝百炼不销，至坚至利，可以切玉，世间稀有，故称为“宝”，表明般若智慧无物能坏，而能坏一切物。我们的佛性虽在，但是烦恼能染；烦恼虽坚，般若智慧却能破。《大智度论》中讲到帝释天手执金刚宝与阿修罗打仗，有碎落到阎浮提的就是如意宝珠，表法为世间宝物中金刚第一，出世间法中般若智慧第一。金刚宝在世间属于无价之宝，一切世人都不能估量，般若法宝所生的功德，一切世人皆不可称说。另外金刚宝在白天色泽不定，般若智慧也无定法：在大根机人则为大，在小根机人则为小，在对境的时候则是观智，在观行的时候则是观境，无有定相。故说般若“无相无不相”，才是实相。

上述是从教理教义来讲，我人听闻要往现前当下、法无定法上悟。比如说既然般若“无相”，就不能在当下

用我们听闻的知见而生定见，认为这才是般若的意思，实际上《金刚经》没有意思；同时，既然“无不相”，那么就是一切法都是般若的意思，不仅仅是《金刚经》所讲的才算是般若的意思，从《金刚经》所说的佛法，明白一切法都在体现佛法，既能确保不生定见，又能随缘体现智慧，无间处于这种状态，就具备了金刚道力。这才是“经”的精神。

《金刚经》略解（7）

我们继续讲解经题。佛经往东土翻译的过程中，译经大师们逐渐形成一些共识，在意译与音译的选择上，有几种情况只进行音译：比如效仿古人的习惯；此方国土中没有的事物；属于秘密教法；同时具有多种意义；出于对此法的尊敬。以上五种情况下，均不进行意译。“般若”就是属于多义且尊重的情况，因而没有进行意译。

之所以多义不译，是因为一个词语太平面，不能完全表达般若的内涵。般若之义立体丰富，首先有“清净”的意思，这不是我人通常以为的心情平静、没事情烦恼就好了，其所表达的是绝对没有分别染污的当体境界；其次有“明度”的意思，正念昭然，心如明镜一般，不随着世间颠倒；第三，有“远离”的意思，能断现前的烦恼，远离生死内的种种执念；最后一种是“智慧”，般若清净妙明，不可思议，勉强用“智慧”来表述，算是一种最接近的开示吧。所以虽因多义而不作意译，若实在要翻译，还是以“智慧”用得最多。

既然有了意译，那就得理清思路并正确阐述：“慧”是照“空”的气场，“智”有鉴“有”的作用，也就是说

用“慧”犹如是出世的心，“智”犹如做入世的事；从因果关系来看，般若在因地时多称为“慧”，在果上时多称为“智”。

如果从修道的诀窍来设置般若的现前作用，有“实相般若”、“观照般若”和“文字般若”。如果从“实相”说般若，不仅不可翻译，而且不可称说，任你天花乱坠，都是背道而驰，连说般若、说实相都是多余，实相已经是实相，一说便是虚相。如果从“观照”说般若，虽然实相一直是实相，但我人误入了虚相，这时候需要随着语言文字的召唤，用一个有力度的方法，把虚相还原为实相，这个力度就是观照般若，这个召唤就是文字般若。如果从“此刻”说般若，我们讲的内容就是文字般若，我人用心越过文字本身而触摸言外之意境，就是观照般若，彻底融心入境就是实相般若。

言多必有失，越说越离谱，不如打个比方。般若好比金，我人好比山，金就是山，山就是金，然而山不知有金，金不知是山，就这么不知不觉地白白浪费时间，终于有一天会冶金术的人上山来了，这个人就是佛陀，冶金术就是般若。

《金刚经》略解（8）

本讲继续讲解经题，先来看“波罗蜜”。“波罗蜜”是到彼岸的意思。佛法流行世间，应该镶嵌世间的元素，在印度的习俗，凡是一件事情成功了或是到家了，就称为“波罗蜜”，依照前面讲的犹如“金刚”的“般若”法门，能够离开生死此岸，渡过烦恼苦海，就能够到达涅槃彼岸，就叫“金刚般若波罗蜜”。

当然，这样描述只是一个譬喻，实际情况是，我们一念执着生起，不断地取相作想，念念不忘，就是此岸。试想一下我人时刻都逃不脱妄念的指挥，不停地领受到身心不能做主的逼迫，惑业苦犹如后浪推前浪一样起伏跌宕，这就是现前的“此岸”。如果一念与般若相应，一念间现境就像桶底脱落一样，心地光明顿现，这就是现前的“彼岸”。

简直地说，取相就是此岸，无相就是彼岸，这两者完全取决于是否有般若波罗蜜参与其中。就六度而言，同样的布施、持戒、忍辱、精进和禅定，如果没有般若波罗蜜，就容易沦为世间的善法，只得人天果报，得之还会失之，因此依然挣扎于苦海。如果依般若波罗蜜而

行，也就是常说的“三轮体空”，那么一切行皆是彼岸之行。本经中讲到的“离一切相，修一切善”，是直通彼岸的诀窍。

这里再提醒一点，文字的理解和心行的操作，往往有质的区别。比如我人听了“生死苦海”，发心“同登彼岸”，就开始起从这儿到那儿的期盼心，便使劲地往那儿游。但如果从心行上体悟，我人一入生死就如同滑入梦境，佛陀为了叫醒我等梦中人，故而说应从生死此岸，渡到解脱彼岸，实际上有此岸、彼岸之分别即是此岸，无彼此分别就是彼岸。就这点而言，佛陀真正的用意是：不为度河，只为度梦。

再来看什么是“经”。可以有几种理解：首先经不是经文而是“经神”，佛讲经吐露心声，令行者领悟其“神”，所以依文得义才是经的根本；其次经就是“经历”，在自己的生活内容生命过程中，来印证佛法，一直走到顶，回首便是一条成佛的妙庄严路；第三，经就是“经过”，在一切人事因缘所生法中一经而过，不作一刹那的纠缠、游移和停留，这个杂技练熟了，就能吃透了本经中“应无所住而生其心”的宗旨。

经题讲到这里，下一讲开始正式迈入经文。

《金刚经》略解（9）

第一品 法会因由分（一）

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

《金刚经》讲“一切法皆是佛法”，又讲“说法者无法可说”，从这些开示中我人领略到所谓的说法，并非只能是声音的共振，文字的传达，只要真心向道，一切形式都可以认为是说法。故而古人说“溪声便是广长舌，山色岂非清净声”。经典中总结佛陀说法的主要形式有两种：一种是“圣说法”，还有一种是“圣默然”。几乎所有的经典都属于圣说法，《金刚经》的独特之处，就是具备了两种说法方式，后面的三十一分都属于圣说法，我们现在讲的序分，则属于殊胜的圣默然。虽然只是描绘了世尊一天最为平常的生活，乞食、洗足、禅坐等，却完美地展现了佛法的无言之教。禅宗所谓“妙高峰顶不

容分说，第二山头方可商量”、“饥来吃饭困来眠”的智慧源头，都来自《金刚经》的序分所表的法义。

世尊在一天的生活中，该干啥就干啥，除此之外什么也不干，就是“如”；这就是佛性，就是真理，就是实相，就叫“是”；这个佛性每个人都具备，丝毫都不欠缺，就叫“我”；随顺这个世界的沟通方式传递开来就是“闻”；任何时候都能成就，永远不会错过，就是“一时”；要把这个智慧绽放在正报因缘中就是“佛在”；还要有依报来承载流行就是“舍卫国”；为了照亮世间，总要施設一个有向心力的时空坐标点，从空间而言就是“祇树给孤独园”，从时间及传承而言就是“与大比丘众，千二百五十人俱”。

以上内容是对本经第一段话的贯解。如果依着传统的讲法，这是每部经典都有的“六种成就”：“如是”指信成就，“我闻”是闻成就，“一时”是时成就，“佛”是主成就，“舍卫国祇树给孤独园”是处成就，“大比丘众”是众成就。就如同世间的记叙文得有时间、地点、人物等一样，每部经典必备六种成就，方可以说明佛经真实不虚，完全可靠。

进一步细论，“如是”就是决定的意思：三世诸佛都在说法，广说、中说、略说，现在阿难也同样如佛说的而说，不增加不减少，这就是“教如是”；真如实相

就是这样，真如实理只有一个，这就是“理如是”。大家要知道阿难有一个功德，就是从无量劫来都在修习多闻，由他的愿力而得到陀罗尼，只要一经他的耳根听到后，就永远不会忘失，也不用再问。他在集结经典的时候，为了表明这是从佛边所闻的圣言，而不是传闻，故称为“我闻”。

我们并不是要离开此时的教法教义，回过头然后再去修行，现在就可以依教观行。比如此时正讲的“如是我闻”，你是用耳根闻呢，还是用识来闻，还是两个合在一起闻？如果用耳根闻，为什么没有识的时候，虽有耳根却不能闻？如果用识闻，耳根坏了，识就不能闻。其中任何一个都不能闻，难道两个合作就能闻？一颗沙子榨不出油，两颗就能榨出油么？一切我人以为的法都经不起一点推敲，所以叫“凡所有相，皆是虚妄”。如果能往自性上体悟、向道上会，则又不一样了。真“如”本性如如不动，别无他求当下即“是”，“我”与心、佛三无差别，背尘合觉就能见“闻”性。所以叫“若见诸相非相，即见如来”。

《金刚经》略解（10）

第一品 法会因由分（二）

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

接着上一讲的内容，我们来解析“一时”：就整个一代教法而言，世尊出世之时，得闻此法宝之时，一切冥暗中众生能够醒悟之时，正是此时称为“一时”。如果从本经的受持而言，众生没有起信时不能称“一时”，听闻般若，众生种下信心种子时，已种下种子令其增长时，已经增长将要成就时，都是《金刚经》所宣扬的“一时”。

“佛在舍卫国”，是指佛所住之处，光讲佛的这个“住”，也可分为“外住”与“内住”。比如释迦牟尼佛住在娑婆，这是在王所管辖处住，叫“王化处住”；再比如剃发出家，与俗人分开，住在伽蓝道场，这叫“异俗住”；出世的形象让人肃然起敬，在行住坐卧中不失庄

严，叫做“威仪住”。这三种是指“外住”。“内住”则是：住于布施、持戒行持中叫“天住”；住在慈悲喜舍四无量心中叫“梵住”；住在空、无相、无作的三解脱门中叫“圣住”；只有住在诸法实相、般若波罗蜜中叫“佛住”，也就是“佛在”的意思。

舍卫国这个地方，是世尊当时的弘法中心之一。受频婆娑罗王之祈请，佛住在王舍城；受给孤独长者的祈请，佛住在舍卫国。另外佛的上祖辈都在舍卫国住，佛在王舍城所在的摩揭陀国得道，因此为报法身之恩故住王舍城，为报色身之恩故住舍卫国。还有一个原因，是因为这两国中有许多有智慧的人，也有许多大外道，佛为度他们故常住这两个地方。

“祇树给孤独园”的来历众所周知，不再细说。比较少知道的是当时很多著名的外道，不想让太子将园卖掉供养给佛，为了阻拦此事，还到国王前要求与舍利弗斗法。给孤独长者有点犯愁，舍利弗给其安心，说不必担心，外道纵使满三千大千世界，也不能动他一毛。舍利弗在禅定中观到外道们非常傲慢，邪见满怀，想着以什么德行降服他们，就发誓说，用无数劫中慈孝父母、出家人的功德展现给他们，果然诸大外道见到舍利弗后，突然起立，还不由自主地作礼，这事就算过去了。

当时给孤独长者和舍利弗一起去设计祇园的图纸，

看到舍利弗在笑，长者问他为什么笑，舍利弗说，你刚刚发心买地供佛的时候，六欲天各天已经现出你的天宫了。长者问舍利弗六欲天哪一天最为殊胜，舍利弗说，第四兜率天，常有一生补处菩萨生于其中，少欲知足，最好修行。长者说，那我应当生在第四天中，念头一动，其余五个天的宫殿如闪电般瞬间消失不见！这就是“万法唯心”吧！

到弥勒菩萨下生成佛时，给孤独长者成为出家人，证得罗汉圣果，为什么这么快？大家可以想想，在他供养世尊的给孤独园中，不知道讲了多少部经、度了多少人、入了多少圣，这一切的功德都起源于他，因为他一直在抽成，所以能速速得道。

每部经都把“比丘”列在最前面，是因为：世尊出事后，比丘们最先入道，所以先入山门为大；另外，比丘身、心两方面都更殊胜，从身的形象上看殊胜于白衣俗人，从心地悟性上看，殊胜于比丘尼众；更因为比丘是世尊的内眷属，与佛同住，常在佛边。这千二百五十位大比丘僧，是佛的常随弟子，能受正法，能说正法，助佛行弘法利生的事业。

序分内容可分两部分：通序与别序。通序就讲到这里，下一讲开始从别序“尔时世尊”开始讲起。

《金刚经》略解（11）

第一品 法会因由分（三）

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

讲完通序再讲别序，总体来说其共有五个部分：“尔时世尊”是把能给众生培福的对象标指出来，也就是福田；“食时”是把正在行持的乞食佛事展现出来，也是利益众生的方便；“著衣持钵”是世尊以及常随弟子们的日常威仪，从外相的容仪中，可以感受到世尊守护内心如如不动；“入舍卫大城乞食”是指明乞食的处所，也是世尊去摄受众生的因缘和合之处；“次第乞已”是说明乞食的方法，实际蕴含着佛法的平等教义。

进一步细讲，将世尊称为“福田”，并非仅限于三界内的范畴，而是应受九法界众生供养的法界大福田。我人现在去道场供养佛宝，香、花、灯、果等是“食供

养”，礼拜、忏悔、行般若波罗蜜是“法供养”，所以说只要有三宝住世，就是“尔时世尊”，也即世尊作为众生的大福田，是现前在一切时中的。

虽然是无间地现前，但是乞食也要随顺世间而人性化地施設，世间人吃饭都有一个时间点，太早去了还没开锅，太晚了已经收拾完毕，正好在大家吃饭的时候去给世人培这个福，说明最适当之时才能自他皆利，若是乞食时间不适宜，则容易自他皆恼，家家都有食，布施心容易生起，故称为“食时”。

为什么袈裟总是有一种庄严相，让人生恭敬心？因其缘起就是出世间的功德，当时世尊出家时，将身上穿戴的华服、璎珞全部舍下，把一件猎人供养的鹿衣偏袒右肩斜着穿上，这就是“袈裟”的由来。此衣被视为出家相的标志，还有几个别名：也叫“离尘服”，因为其朴素低调，只能有青、黑和木兰三种颜色，让人不起贪心；又叫“消瘦衣”，身被此衣加持，则烦恼渐落；还叫“莲花服”，用此比喻出家离垢清净。袈裟根据功能不同分为三种：在坐卧、作务时内著穿的叫“五条衣”；在入大众作法务时穿的叫“七条衣”，现在师父们上早晚课搭的都是七衣；重要场合、大法会中，见国主时，穿的是“九条衣”，最多的有二十五条，也叫“大衣”。“持钵”是指僧人受供的餐具，专业词叫“应量器”，当时世尊吃

东西没有钵，就想三世佛也没有用手捧着吃东西的，四天王就各供佛一个钵，佛合成一钵使用。后来为防止生贪，佛陀规定钵的材质只能用铁或者瓦来制造。“著衣持钵”说明世尊及弟子们没有一刻不在修行，连吃饭的时候都是如此。佛教传到汉地后虽不适合乞食，但依然要“食存五观”，才算得如法。

本来世尊乞食可以足踏莲花，飞空而去，或者坐待时日，供养自来，完全出于慈悲才示现徒步入舍卫大城乞食。这其中也有诸多功德：让众生见佛相好，发心成就如来之身；有残疾人士不能到佛所见佛，所以行进中放光，以息他们的苦楚；有高贵种姓的人不生恭敬，佛去折服他们的我慢；为守护女众信心，有世俗障碍不易见佛，佛入城让她们有礼拜、发心的机会……从世尊所证的究竟果位上看，本来身心就常在三昧禅定中，当代虚云长老尚能入定半个月不进食，何况世尊？其身完全可以不食，只是为了利益众生，故示现乞食之行持。

可见，世尊“自利利他”的功德，就在此点点滴滴中圆满具足，我人从中诚心正意地信受，就是“闻法功德殊胜行”。

《金刚经》略解（12）

第一品 法会因由分（四）

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

“于其城中，次第乞已”，这是讲乞食的方法，在因缘中不变自心，不会随着亲疏远近、贫富差距而有所抉择，所以说“次第”才是重点，才是平等心的表现。在佛弟子中也出现过类似的情况，比如须菩提只从富人处乞食，认为他们虽有富贵的果，但没有富贵的因，为了使他们修将来的富因，所以舍贫从富；而迦叶尊者则正好相反，他觉得穷人是过去未行布施而显现贫穷果报，为了使他们修未来的富因，就舍富从贫。这两位的心都被佛所呵斥，也被维摩诘居士批评过，认为他们心不平等，故而佛在此行“次第乞已”。

我人通过这样的公案，也可以反观自己的发心，平

时做些许功德，纵使发心上是舍富施贫，却难逃滋长出的我慢优越感，弃贫向富的时候，又难脱谄曲虚伪之心。只有“次第”才能真正行平等法，真正的平等心必然会如法行“次第”，这难道不正是性相一致、空有圆融吗！另外从对治烦恼上而言，佛制乞食有诸多功德：首先可以降服我慢，因为什么样的人都会遇到，什么样的态度都可能出现，乞食就成了修忍辱的最佳机会；其次，不贪口腹，不会随顺自己想吃什么，而是人家给什么吃什么；第三可以专心修道，可以省出大量的时间精进用功，现在丛林道场中“过堂”也有这个功德，否则出家人为一日三餐而用心，就太浪费时间了；第四，使世人生惭愧心，见到出家人的生活如此清简，会不由自主地向往、赞叹，并对自己世俗的追求享受生惭愧心。

“还至本处，饭食讫，收衣钵，洗足已”，一切都不离当下、源于生活，从城中回到祇园精舍，按照世人的活法一口一口将饭吃完。这是我人所见的场景，而实际情况是，食物将要入佛口时，有威德的天人隐在佛边，把食物接到他方世界，行作施食佛事。吃饭后洗一下足，表示离开世俗尘垢，实际佛在行进中时，脚自然离地四寸。当然还有一个原因是为了令诸弟子行恭敬法，方便礼佛两足尊。可惜我人肉眼凡胎，圣人所见的凡夫不能见，故而佛法为难信之法！

“敷座而坐”最为庄严，将说般若法，必然要入三昧定境。“敷座”是指入定时行的前方便，就如同我人打坐前调身、调呼吸一样，“而坐”是正入禅定三昧。世尊在此以“坐相”示人，原因有三：一者是为尊重般若法门；二者佛的结跏趺坐，是所有坐相中最殊胜，能身得安稳、心得正念、令见者欢喜；三者从佛而言，动静、定散不二，没有出定、入定之相，这样表法是为后来的说法人作一个模范，欲说甚深法必先静心。

序分就讲到此处，我人不能只得知识，或是总听故事，而是应当往道上会、消归于心。为什么《金刚经》的序分，不过是世尊最平常的生活，却犹如惊天一默，就把法讲完了？本经旨在破相，而佛于一切法中不执一相，不但不执着世间相，而且虽然成佛，依然示现为八十岁老比丘相，说明也不执着出世间相、成佛相；从朝到暮该干啥就干啥，折射出内心的如如不动；次第乞食可见没有一点是非之心，这种绝对平等对凡夫而言是很难接受的，我人说断恶修善，其没有善没有恶；我人说修得好还是不好，其没有好不好，甚至没有修不修；我人说是凡夫还是已证圣果，其没有凡圣。总之序分把佛法讲了个透，我人得去品，细细去品。

《金刚经》略解（13）

第二品 善现启请分

时，长老须菩提在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬，而白佛言：“希有！世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。世尊！善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住，云何降伏其心？”佛言：“善哉！善哉！须菩提，如汝所说，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨，汝今谛听，当为汝说。善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心。”“唯然。世尊！愿乐欲闻。”

先讲一个关键点，这一分经文是本经经意的一个分水岭。前面序分的根本法，旨在“还至本处”，也就是无言而教，令行者回归到我人本具的真如法性，这才是本地风光，故而称为“本处”以表法。然而此法只能中根人领悟，下根人则还需从声音文字上开始，先入耳，然后才能入道，所以须菩提在此“即从座起”，请佛说声音之法。如果对上根人而言，则从说也能悟无说，无说又

无妨尽情地说，一切都无碍。

须菩提是世尊“解空第一”的弟子，汉译为“空生”或者“善现”。他的家境非常富有，由于圣者过去修行所自带的因缘，在他出生时，家藏的金银财宝都空掉了，所以叫“空生”。过了七天后又恢复了原状，所以叫“善现”。从中也表明所谓的“空”，绝不是什么都没有的境，而是“空即不空”的第一义空，心地能领会到位，才叫“善取空者”。

“即从座起”是请法的礼仪，“偏袒右肩”是弟子之相，“右膝着地”表示愿意随顺佛说，不生违反拒绝之心，“合掌向佛”容易敛心而不放逸，专心求佛传授佛法，“而白佛言”是指相对于前面的身业恭敬，这里是口业恭敬，一般由上向下说称为“告”，由下对上讲称为“白”。

“希有世尊”的称谓极具感染力，每天都如此平淡无奇，为什么却称为“希有”？要知道佛是舍了世间最大的福报——转轮王而出家的，故称“出世希有”；整个三千大千世界为一佛所化的国土，也就是说这么大的片区只有一佛，而且要很久的因缘才出世一次，故称“时、处希有”；佛法就在当下生活中，佛若不说，我人天天生活而不知情，故称“演法希有”；世间万法虽多，但唯有佛道是正道，叫“究竟希有”。

紧接着，称叹世尊无时无刻不在度生的利他功德，

序分的乞食属于身业利益；入定属于意业利益；此处属于口业利益。前面的无声说法，用意业即是“善护念”，此处开始说法就是“善付嘱”。善护念令弟子们心地如何用功夫，善付嘱令弟子怎样教化众生。如果现实生活中用起心来的话，善护念就是护念毕竟空性的见地，善付嘱就是付嘱善观当下的缘起法。

在世尊座前，须菩提连续发起三问：第一问云何发菩提心？第二问云何应住？第三问云何降伏其心？此处大家听明白，须菩提的善问，实际上把修行的关键，如何发心、安心、用心全部提上议程。我人在此也要领解到这三心是一个道人的起跑线，也就是说作为一个修行者的发心，要从这里开始衡量。

《金刚经》略解（14）

第三品 大乘正宗分

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。”

前面是须菩提“白”佛言，这里就是佛“告”须菩提，可以确定，我们受持一部经典，从法义上是“依教”，不加思索但诵经文就是“奉行”。前提则是对佛所相“告”的圣言生随顺心，才能直下承担圣言所“告”，方能得佛经的不思议功德利益。那么，到底应该如何“降伏其心”呢？

从身份上来看，本经是给发了大心——愿上成佛道、下化众生的“菩萨摩訶萨”行者，所说的云何降伏。从浅深差别来看，自己还处在凡夫的身份，而发愿先度化

众生的是“发心菩萨”；已经在成佛之道上修因证果的是“因地菩萨”；成就觉行圆满示现为菩萨度化众生的是“果地菩萨”。如果单从“十地”的范畴判释，初地到七地的称“菩萨”，八地以上的则称“摩诃萨”。从上所列的全都算在其中称“诸菩萨”，都不可能离开般若波罗蜜而成就圆满佛果，无一例外都要用般若波罗蜜降伏其心。

从所降伏的对境来看，则面向一切众生海。我们常说的“四生”，是从胎、卵、湿、化的出生方式总说众生。“若有色、若无色”是从色界和无色界的显现情状而言。“若有想、若无想”，有想是指无色界的“识无边处天”，无想是指无色界“无所有处天”。“若非有想非无想”是指三界之巅“非想非非想处天”。上述合在一起就是我们常说的“四生九有”一切众生之类。

这一段经文的重点，并非只记住众生的种类以及出生的方式，而是要认准众生的本质就是“无生”。由一念无明演绎为相续不断的依报国土和正报世界，不论业力如何变化多端地设计模样，当体就是我人的介尔一念清净之心。只要把定这个法、照破这个境，就是降伏其心，就是入无余涅槃，就是现前灭度。什么是“灭度”？当体灭却心头分别，当下便是众生得度。

一切因缘所生法中，因为有我故而有你，因为有你我故而有他，芸芸众生无非就是你我他，深处其中尽情

地悲欢离合、不断地爱恨相续。这一番操作就成了我相、人相、众生相、寿者相。一切烦恼的源头都是因为“有我”，故而世尊在这里开示：遍度一切众生，是借“他”而降伏“我”，虽度众生而实无所度，是借“无”而降伏“有”。

菩萨摩訶萨，正是如此降伏其心，，说到这里，诸位不信的话可以试着找找看，“我”到底是谁？究竟在哪儿？

《金刚经》略解（15）

第四品 妙行无住分

“复次，须菩提，菩萨于法，应无所住行于布施，所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施。须菩提，菩萨应如是布施，不住于相。何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。须菩提，于意云何，东方虚空可思量不？”“不也。世尊！”“须菩提，南西北方、四维、上下虚空可思量不？”“不也。世尊！”“须菩提，菩萨无住相布施福德，亦复如是不可思量。须菩提，菩萨但应如所教住。”

《金刚经》从始至终主要开示“应当如何降伏其心”，这是本经的主干血脉。上一分的内容讲如何降伏我、人、众生、寿者四相，是从微细理上降伏。此分开始讲具体实行，是从具体事上来降伏。前分的内容旨在教导发心，属于愿；此分的内容意在修六度法，属于行。

我人只知其一——认为六度之首即是行布施，殊不知其二——六度都是在行布施。由布施物资而名为“财

施”；由持戒与忍辱而无恼害人之心，无对冤家报仇之行，不令众生有怖畏，名为“无畏施”；由精进不令懈怠，由禅定心如止水，由智慧不生颠倒，名为“法施”。六度本质上都是布施，或者说其余五度都是其中一度，这样来看，才符合《金刚经》的“是法平等，无有高下”的法义。

在六度中前五度须有“般若度”作为先导，才能福慧双修。否则，只行前五度不行般若，则法身不圆满；只行般若不行前五度，则报身、化身不圆满。五度具足般若，才能叫“到彼岸”。所以在此分经文中佛开示，应行“无住布施”，也就是说在行布施法的时候，正在进行中随其正在进行中，不必将当下的心念锁定在其中任何的环节上。比如我的身体拿着东西给到对方手里，不断追逐着“东西”生起执念，就是住“色”布施。期待着对方说“谢谢”，然后我说“一点心意不必客气”，就是住“声”布施。换一个角度，布施其他东西无所谓，把自己喜欢的念珠结缘别人可能会舍不得，就是住“色”布施，别人感恩戴德地说谢谢则可，不说则不高兴，就是住“声”布施。

大家都知道“三轮体空”才是最正确的布施，但如果索性不去布施肯定不是“体空”，行布施时心念总要跟着走就不算“体空”了吗？实操中到底如何是好？

发心常行布施没错，只管行布施畅通无阻就行，如若某个地方生起障碍执着，就在某个地方克服，直至任运无碍，不住于色、声、香、味、触、法布施即是住于般若布施，所谓的“无相布施”，所显现的福德最佳。这里用虚空不可思量来作喻，正指如虚空般无相无为，无相布施也无依无执，如虚空般包容广大，无相布施能无所不得，故而果报最大。

我人如法行布施，将心用在“不思量”上见分晓，“思”就是有人我的分别，“量”就是东西的多少、大小。用现场感来体验，正当行布施的时候，实际上只是“布施”法本身在进行布施，“我”根本插不上手，本来就没有“我”的份儿，明白了这个就叫“无住布施”。

《金刚经》略解（16）

第五品 如理实见分

“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。”

前面讲发菩提心就是“下化众生，上求佛道”，在《金刚经》看来，真正意义上的清净菩提心应该是，从下度众生看，已经明确是度无量众生而实无所度；那么上成佛道，实际上成无所成，才能识得佛的法身。如果不能识得众生非众生、佛非佛，就不是真正意义上的度众生、成佛道，所以舍掉对“佛”的定见才能成佛，这是始终不变的见解。如果立足于空性的领解，先前说众生是讲“众生空”；中间说六度是讲“法空”，这里讲不可以相见如来是讲“佛空”，换个说法就是“空亦复空”。能够这样去悟，如此安住，毕竟不起一切分别见解，才能叫“金刚般若”。

基于众生根机的局限性而言，有大利的东西也会有大害。这段经文是佛陀对于“佛法”的最上开示，作为《金刚经》的代表性文字传播极广，但也是最容易产生误会的圣言量，粗浅的理解往往有醍醐反成毒药的效果。比如说应该依教奉行而去念佛、拜佛，却会以此为由而不去行持，还往往会说念佛、拜佛属于执相。所以能否圆融地解读这段经文，关系到我对整个佛法的见解是否正确。

世尊讲法无非是从两个层面说起，一个是说现象，一个是说本质，佛法中常常把前者叫做“事”，后者叫做“理”。更专业点说一个叫“相”，一个叫“性”。“执相”则是烦恼，“见性”意味着解脱。但是见性并非抛开一切相而见性，是在一切相的当体中，突然发现其性一直显露而无疑，如果一个道人已经“明心见性”，就算开悟了。所以世尊在这段经文中开示：虽然我人在礼佛的身相，但不要用“身相”的概念来认识佛。身相只能显现“报身”和“化身”，不以身相见如来则是见佛的“法身”，故说“若见诸相非相，即见如来”。

如果理解上有点困难，在此不妨做一比喻，相与性犹如浪与水的关系，抛开相去见性，犹如不面对浪而找水，正确的处理性、相关系，就是在相上去体达性，硬生生地发现原来浪一直是水。所以“若见诸相非相”的

境，离开相则不可能成立，也没办法操作。如果从见法身如来的角度，进一步用此作喻，浪好比化身，海好比报身，水才是法身。会见的人，见浪见海都知道见的是水，不会见的人，只盯着浪认为是海，不知道“水”才是真正的原生态。

讲了这么多，除了想把法义讲明，更想防范一些行者误会经义，把不念佛不拜佛当作不执相见佛，这样的结果就会导致最终不信佛。若想不以身相见佛，最好的办法就是念佛、拜佛。

再往绝境处讲，所说的语言其实都是多余，“若见诸相非相”意为相就是非相，这个法用理解的方式完成不了，只能自己用心盯着相，看明白相。除去一切的描述、讲解、理由，你会发现浑然一片本来天成，原来佛法是“真”的。

《金刚经》略解（17）

第六品 正信希有分

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，当知是人，不于一佛、二佛、三、四、五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根。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。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，即为著我、人、众生、寿者。若取法相，即著我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即著我、人、众生、寿者。是故，不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说：‘汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法？’”

经典的文义是有线索的，不可以从中阻断，佛在本经中以种种的“门”讲说般若，比如前面是以“因果门”

而说般若，这一分是以“信受门”而说般若。进一步来看，学修佛法若体现在行持上有两种行，一种是“随信行”，一种是“随法行”。若是合起来讲，唯有通过对法的深入理解，方能有效改善信心；随着信心越来越坚固，才能与法不断相应。佛门常说“有好人，空难解”。特别是世间法中浸润已久，对于出世间的般若波罗蜜确实是很难生信，上根人得闻后才能勤而行之，中根人得闻是一会儿信一会儿又不信，下根人得闻则哈哈大笑就离开了。

故有须菩提在此问，许多众生能够听到讲说般若波罗蜜的经文，能不能认为真的有这个理？有这么一回事儿？是否吃得消这个法？佛就呵斥他，不要这么讲，并且以下下例上上，哪怕到了末法时期，尚且还有能生信的行人，何况在正法当前时呢？但是如果生实信者，也是持戒、修福的行者居多，表明一切法门皆以“戒”为根本基石，一切行门都应“福慧双修”。而从出家在家的区别来看，前者首当持戒，后者重在修福。那么对本经所说的法义，能够生起决定的信心，也就是“以此为实”。所需的福报，不是能在几尊佛前就可以培足，而是要以无量千万佛前所种的善根来论。可见我人通常讲福报，内容基本上都是世间物质、地位的拥有；真正的福报，是有足够心力去信受般若波罗蜜的无所得智慧。

话又说回来，般若法门的确是极难信法，如果实实在在地修万行，实实在在地得佛果，则容易信；如果实无万行可行，实无佛果可得，也能够信；如果依俗谛认为有，依真谛认为无，虽各论各的，但都是佛法的道理，也可以信；现在难信的点是虽行万行而实无所行，虽度众生而实无所度，虽得佛果又实无所得，这个难题犹如空中种树不依地有，还要现枝叶繁茂，实在太难信了。所以佛说，只有不执人、我、众生、寿者相的人，才能真正信受般若，才能“以此为实”。这是一种“无所得信”，小乘行人对于此法不能生信，虽说“有所得信”胜过小乘，但是比起“无所得信”还属于不信，应当随顺无所得而生正信。

信般若者则不信一切，不信世间法、不信“出世间法”，信世间便执着世间，实际上就落入四相，信“出世间”便执着出世间，同样还是落入四相，所以不取不舍反而是最佳的选择。佛说的法只是为了“度”，若已经得度的情况下，依然还扛着船不放，则船就成了根本障碍。连出世间的佛法尚且都应当舍去，何况生死轮回中的世间法，最后连“舍”也舍去，舍到了究竟，该得的就会不期而至！

《金刚经》略解（18）

第七品 无得无说分

“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。”

我们一提到“勇猛精进”，下意识就和“修”联系起来，实际上“闻”、“思”也绝对需要精进才能成就。比如我们听闻《金刚经》，就要有一个时刻提醒自己的发心，因为经文的开示环环紧扣，法法头头始终围绕第一义谛而展开，不容闻者以思维的方式去领解，而是要直接承担当下的圆顿见地。

每次世尊都在呼叫须菩提后，再来一句“于意云何”，意在于试问闻法者相应在何处，是依分别识来认知，还是用般若智慧来观照？实际上也是在护法，唯恐我人用错了心，执着方便而忘失根本，不能领会世尊的本意。

世尊在此问须菩提，真的有一个无上正等正觉的境界为佛所证，真的有一个无上正等正觉的法为佛所说吗？须菩提善解佛意，回答说，没有定法名“无上正等正觉”，也没有定法是佛所说。这里的“定”就是真实、决定的意思，所有说出来的佛法，都是佛施设的方便，来对治众生的烦恼，有轮回才说“解脱”，有生死才说“涅槃”，有善恶分别才说“不垢不净”。问题是生死、善恶皆是虚幻，那么涅槃解脱又如何真实呢！犹如有病才说要用药，若是没有病，药就失去了存在的意义。故人说“如来所说法，皆不可取，不可说”。“不可取，不可说”，便是如来说的法。也就是“非法，非非法”，非法是非有，非非法是非无，一说“有无”便是是非，不如索性删除文字对话，就地取材可直达心性本源。

“一切贤圣，皆以无为法而有差别”，最后这句话的意思也不必非要创意地解释，不如直接往白了说：一切修行者谁能舍得究竟，谁就可以空得彻底，谁空得彻底，谁就更能明白什么是佛法。直至言语断了，心行灭了，“病”就好了。

《金刚经》略解（19）

第八品 依法出生分

“须菩提，于意云何，若人满三千大千世界七宝，以用布施，是人所得福德，宁为多不？”须菩提言：“甚多。世尊！何以故？是福德即非福德性，是故如来说福德多。”“若复有人，于此经中受持乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。何以故？须菩提，一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。须菩提，所谓佛法者，即非佛法。”

大家都听过一个公案，就是梁武帝与达摩祖师的一次演法。作为菩萨皇帝，他特别喜欢做“功德”，所以见到达摩祖师后就问：“朕即位以来，造寺、写经、度僧不可胜纪，又舍身为‘佛奴’，这个功德大不大？”祖师铁面，依法而说：“并无功德。”理由是般若智慧体自空寂，这样的功德不能从世间有为法中求。这个公案所要表达的意思，就是这段经文中世尊开示的“福德”与“福德性”的差别。

前面的几段经文从“因果门”、“信心门”、“智慧门”来说般若，这段开始用“功德门”说般若，所举的例子还是六度之首——布设法门。如果着眼于财布设法，用三千大千世界的七宝布施，这行为对我人而言还做不到如此大手笔，但真的有人可以行这个法，比如转轮圣王统领四天下，就能以四天下妙宝行布施；大梵天主统领大千世界，就会以大千妙宝布施，他们都是妥妥的大福报的代表人物。佛问须菩提，这样的大手笔布施，从福德的量上来说，算是大、多、胜级别的福报吧？须菩提也表示认同。

世尊说法无有定法，只为当机者能入般若波罗蜜，所以对悭吝者说布施功德大，令其培福，福至则心灵；对贪执功德者则呵斥布施，令其舍有为心，当下究悟自性。所以这里讲用“满三千大千世界七宝，以用布施”，福德虽多，于自性上并没有利益，只有依般若波罗蜜而行，才能识得自性，不再堕入有为世界，才是真正的“福德性”。如果心怀能、所对待，行的布施再大，也非福德性，灭却能、所有为之心，心随顺佛所教，行同于佛所行，才能名为“福德性”。

讲到这里我人就可以明了，到底是不是福德性，要从“有得”还是“无得”而论。如果是有得的法施，则殊胜于有得的财施；如果无得的财施，则殊胜于有得的

法施；无得的法施，殊胜于无得的财施。这么倒腾一下，大家都能看得明白，就可以理解世尊告须菩提说，如果有人受持《金刚经》，哪怕仅仅四句偈颂，乃至为人讲说，其人所得的福德，都要比布施三千大千世界七宝来得更多。看着如此巨大的反差，听着“至人”、“极法”都从本经所出，只为说明般若波罗蜜才是成佛的正因。

但是世尊最后冷不防来了这么一句，“所谓佛法者，即非佛法”，让人不知是何用意，殊不知前面的讲说都是佛的“教法”，唯有这一句才是佛的“证法”。如果将前面佛的教法认为是佛法，就如同布施七宝只见“福德”而已；如果透过佛的教法一念闪进来，不仅见布施的“福德性”，同时也可见一切法的“法性”，这就是佛的证法。

《金刚经》略解（20）

第九品 一相无相分

“须菩提，于意云何，须陀洹能作是念‘我得须陀洹果’不？”须菩提言：“不也。世尊！何以故？须陀洹名为入流，而无所入，不入色、声、香、味、触、法，是名须陀洹。”“须菩提，于意云何，斯陀含能作是念‘我得斯陀含果’不？”须菩提言：“不也。世尊！何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含。”“须菩提，于意云何，阿那含能作是念‘我得阿那含果’不？”须菩提言：“不也。世尊！何以故？阿那含名为不来，而实无不来，是故名阿那含。”“须菩提，于意云何，阿罗汉能作是念‘我得阿罗汉道’不？”须菩提言：“不也。世尊！何以故？实无法名阿罗汉。世尊！若阿罗汉作是念‘我得阿罗汉道’，即为著我、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。世尊！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。”

我们先明确一下这段经文的宗旨，意在“有所得则有所不得，无所不得则无所不得”。鉴于这段经文的信息量较大，我们先复习一下所需的知识储备。

我们知道圣人的功德，是从断惑证真中来。一个具缚的凡夫，心地充满“见思惑”、“尘沙惑”和“无明惑”，但只要先断掉见思惑，就意味着获得圣人的资格。“见”就是分别，我人的意根对着法尘而生的颠倒见；“思”就是思维，五根贪爱五尘，而起的想著。另换一个角度来看，见道时所断的烦恼就是“见惑”，修道时所断的惑就是“思惑”，也叫“修惑”。由于根本烦恼的作用，而把我人困在三界，按照数据分析，存有“八十八使”见惑，“八十一品”修惑。“使”就是驱使之意，驱使我人三界轮转，“品”是指的品目，三界分九地，九地各有九品的合称。

断见思惑有四个步骤：先断掉三界的见惑，就是“预流”圣果，梵称“须陀洹”，也叫“黄蓝花沙门”；再断欲界六品思惑，就是“一来”圣人，梵称“斯陀含”，也叫“芬陀利花沙门”；再断欲界三品思惑，就是“不还”圣人，梵称“阿那含”，也叫“柔软沙门”；最后断尽色界与无色界的思惑，就是“阿罗汉”，也叫“柔软中柔软沙门”，就是“无生”的意思，彻底出离轮回，就算了生脱死了。

知识点先了解到位，我们再来看经文。前面讲“一切圣贤以无为法而有差别”，这个“无为法”当然就是般若波罗蜜，也就是“空”，所以断烦恼的原理，实际上是看行者“空”到什么地步，从次第而言，是空到什么程度才能证到什么地步，而不是证到某个境界后，再空掉所具的烦恼。《心经》所讲的“无智亦无得”也是这个道理，心中还有佛果可得，只能还是菩萨，无佛果可得时，实际情况是已经就在佛的境界中所行了。

上面的一番解析，我们便可明白世尊这段开示的法味，修行的路途中，执着在什么地方，就会被卡在什么地方。执着“预流”，就成就不了“一来”，执着“不还”，就证不到“阿罗汉”。不管你执着的内容有多么高尚，但执着本身的性质并没有不同，都是我、人、众生、寿者的体现。

须菩提在此以自己为例而说此法，世尊曾赞叹他证得“无诤三昧”，这是非常殊胜的功德，试想我人整天活在“有诤三昧”中，与人诤、与物竞，还要与自己没来由地过不去。由此佛说须菩提“人中最为第一，是第一离欲阿罗汉”。但是如果须菩提自己认为已经得到阿罗汉果，是第一等无事寂静的“乐阿兰那行者”，就没有这功德。

用通俗的话总结一下本讲的法义，就是两个

字——“舍得”，不在乎什么则来什么、有什么，冲着什么去就成就不了什么，甚至会失去什么，仔细观察世间众生海中的一切现行因缘，不过如此。

《金刚经》略解（21）

第十品 庄严净土分

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

先来介绍一下这段经文的主角——“燃灯佛”，有时候经典中常称为“锭光如来”，也是过去五十三尊古佛的第一尊——“普光佛”，这个我们念《八十八佛大忏悔文》的时候都知道。他因地称为“提和竭罗”，因为出生的时候身边如有灯一样，四方都光明遍照，所以称为“燃灯”。在这段经文中提及他的功德，是因为他是释迦

如来的授记佛，如果把授记这个“事”上的因缘，会归到“理”上来印证，正因为“凡所有相，皆是虚妄”，才可能观到在某时某地成某佛，一切法皆依般若波罗蜜而得以成就。

前面讲过佛陀讲般若时的用意，很大程度是为了破除行者学修佛法而产生的定执，这几段经文都在着力解决这个问题。依接下来的经文内容看，重在讲两点：一个是“授记”，一个是“庄严国土”。前者是菩萨自行，后者是度化一切众生，“严土熟生”是菩萨唯一的事业。世尊恐须菩提生起得法的执着，故而问，他于燃灯佛处有授记法可得吗？须菩提善解佛意，巧取空法，说，实际中无法于燃灯佛处所得。

我人内心也可就此体验一下，在所有的因缘中，到底什么是法？一切如何能得？一生过往中何曾做过得到、失去的主人？这段经文讲的“应无所住而生其心”，并非是世尊经过总结的经验、学修的成果，而是一切众生所处的常态。所以于法确实没有任何所得，就像太阳的光芒一样无处不照，没有边际，你说得到了阳光，从哪里得起呢！再说庄严国土，清净的国土无形无相，庄严的行为从哪里开始？庄严的效果在哪里体现？只有定慧功德法宝不可思议，不知道如何美其名曰，才强名说为“庄严”。

然而又为了防止产生真实存在感的定见，世尊说“庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”。这是《金刚经》中著名的般若三句论，从理论的角度，在弘扬教法的时候被许多祖师称性发挥：《中论》中的四句偈“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”，说的就是三句论的法义；天台宗讲的“圆顿止观”，即空、即假、即中“一心三观”的修心技巧也来源于此；唯识学所讲“三性三无性”理论的严谨细致，太容易导致生很多知见，弄得大家都觉得一般人干不了这个事，禅宗就表明该吃吃该喝喝就已经是了；然而一般的人都不相信真理是现成的，又说，那就念阿弥陀佛，到时候就明白了，我们一直都在“应无所住而生其心”。

大家看，佛法并不在多，一句话就能讲完，一句话就能说透，证明一句话就可以悟道。这段经文的最后，世尊又演了个法，所谓的“大”，在佛法而言，并不是以“体量”作为指标的相对描述，而是绝待的、周遍的、随时的现境，不知道怎么形容，强名用“大”来说明而已，所以讲“其大无外”。

本讲的内容够消化的，就看诸位有缘的吸收功能如何了……

《金刚经》略解（22）

第十一品 无为福胜分

“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。”

在“有所得”的世界中，“无为法”也要方便用“有为”的功德量进行对照，以突显出其殊胜所在，所以总是不断地“较量功德”，像《楞严经》中也讲过同样的道理，如果因地用的是“生灭”的心，不可能获得“不生灭”的果。生灭就是有为，就是“福德”；不生灭就是无为，就是“福德性”。两者本质上不在同频，因此没有可比性，世尊不断地提出来进行比较，实际上是为了策就我对法功德的认知。

前面已经用三千大千世界的七宝布施进行过较量，为什么在这分经文中还要重复提及？是因为前面所举的差别还不够亲切，前面只讲用一个三千大千世界之宝施，这里升级到无数个三千大千世界之宝施，却依然不能比四句偈的功德大，可谓“宝”越是多中之多，才更能显“法”是胜中之胜。另外还有的原因是：其一，我人从来没有尝过真实法味，一下子还不能认同这个差别的真实写照，故而唯有数次开示逐渐听闻，才能生起金刚信解，这是让我人通透地解悟法味；其二，前面说功德校量的时候，还没有讲四果圣人以“不执果位”为证得果位，世尊“实无法可得”而得授记法，净土以“不庄严”是真庄严，渐渐地讲明以后，再行一次较量，这是让我人解悟最通透之法味。故而佛说，如恒河沙数一样多的世界，这么多世界中的恒河之沙数世界的满世界七宝布施，依然不如受持、讲说，哪怕《金刚经》的四句偈颂功德来得大。

大家想想，一恒河沙本来就多得不可思议了，何况不可思议恒河沙世界中的恒河沙呢？这说明《金刚经》的功德也是不可思议的，不可思议实际上就是“空”，与般若波罗蜜当下就是相应的。

第十二品 尊重正教分

“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，即为有佛，若尊重弟子。”

然而四句偈之福德殊胜，以什么样的方便而人能得？莫忘“佛法从恭敬中求”。祖师讲话说“一分恭敬得一分利益，十分恭敬得十分利益”，大家基本上都把这个寻常话往浅处领会，认为只是在说佛法的庄严相。实际上这是过来人的真心开示，在“性相一如”的本质境界中，我们在相上发心做到有多恭敬，就能有多相应自性清净功德，也就是说相应般若波罗蜜的水平越高，质量就越好。

帝释天子最善于讲说般若波罗蜜，每讲完后诸天都向他的法座恭敬作礼，只是为尊重于法，故而也尊重于有法之处。所以世尊讲话说此《金刚经》处，“如佛塔庙，皆应供养”。一般来说，藏佛舍利之处称作“塔”，奉佛圣像之所称为“庙”，这里讲说法之处也应当视作“塔庙”，意在于申明此处应当恭敬。

进一步世尊说若有人“受持读诵”，即可成就第一

稀有法。从自性而言，世间最稀有者是法身，此经可以成就我人之法身功德；从相上而言，世间最稀有者是三宝，此经典所在之处是法宝，“即为有佛”是佛宝，“若尊重弟子”是僧宝，所以说经典所在之处，就是有三宝共住。由此可见，行者受持《金刚经》，身心当下就在金刚道场。

《金刚经》略解（23）

第十三品 如法受持分

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，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。须菩提，于意云何，如来有所说法不？”须菩提白佛言：“世尊！如来无所说。”“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。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。”“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。”

佛法为什么如此具有真理的张力？就是因为对一切分别执着展开批评的同时，也会对佛法产生的执着展开

自我批评。《金刚经》把这些妙义发挥得十分淋漓。就在“立”一法的同时，又马上“破”你对此法的执着；破对此法执着的同时，又不让你对“破”本身生起定见。用古德的话讲就是“取不得，舍不得，不可得中这么得”。

前一分中佛说只要有此经所在处，即为有佛、有三宝而应受恭敬，最为殊胜得福奇多，所以才在此问佛，此经以什么为名。经文中常会有佛弟子问这部经典如何命名的问题，现在的我们来看，经名早已冠好，好像是多此一举，而在法会现场来看，当时确实不知道如何称经名，故而总是在殊胜受持之际而问佛以何为名，实际上也是对一场法会开示法义的一个总括。佛就说此经名为“金刚般若波罗蜜”，而且告须菩提，正因为这个名字，你应该受持。世尊在用口冠名的同时，也希望弟子们能够用心行持，当下摆平心头的生灭分别。没有一法值得牵挂，就是彼岸，如果在口说的时候心行也能到，就是“到”彼岸。我人闻思《金刚经》的功德，正要体现在缩短“口说”到“心行”的距离，这才是我们修行的当下道场，故而佛说“汝当奉持”。

接下来的一系列“文字般若”的对话，都是在表“实相般若”的境理，所说的般若波罗蜜这个法，不是真的有个叫般若波罗蜜的法，而是一切法都是般若波罗蜜，这就是般若波罗蜜。如果能够如此善取般若，就能悟解

佛所说的法，不是说出来这个法，而是所说法本身的法。若能将心安住在这个“无住”的诀窍上，那么所谓的“微尘”，所谓的“世界”，所谓的“三十二相”，也都是同样的道理，看着诸相的因缘发生，但不生诸相的心理作用，诸相就是非相，非相不离诸相，心中毫无疑虑就是实相。

世尊于末后再次较量功德，前面能够布施一个三千大千世界也罢，恒河沙数世界恒河沙个三千大千世界也罢，只是就“依报”而言，此处讲到以恒河沙等身命布施，则是以“正报”而言，一切众生心中最重要的莫过于身命，能够无量劫中施舍身命给一切众生，虽然福多，依旧不能多过持《金刚经》四句偈为他人说。为什么这么没有可比性？因为虽多次舍身而妄念不除，不能明了般若空义，依旧还是众生，持经四句为他人说，可以让分别顿除殆尽，而成就空性佛知见，可见舍身无数确实不如持经为他人说的福多。纵然讲到此处，我人也要依教奉行当下心行，所言福多，即非福多，是名福多，此时此刻此是般若波罗蜜！正符合本分的题目“如法受持分”。

《金刚经》略解（24）

第十四品 离相寂灭分（一）

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，即是非相，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，是人即为第一希有。何以故？此人无我相，无人相，无众生相，无寿者相。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，即名诸佛。”

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

寿者相，应生嗔恨。须菩提，又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相，无人相，无众生相，无寿者相。是故，须菩提，菩萨应离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，即为非住。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故，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。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。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。”

这段经文内容较长，在闻思的时候，我们应当抓住其中的几个重点来进行领解，先来看经文的前半部分。

第一点，我人在学佛渐入佳境时，往往会有不断涌出的法喜充满。具体表现因人因缘而异有几种情状：有的欢喜踊跃，有的涕泪悲泣，有的悲欣交集。此须菩提由于听闻金刚般若法门，深解佛意，将心悟至未曾所至之处，属于第二种善根显发之相。

第二点，从须菩提对佛说的话中可见，虽然得罗汉圣果，但是从来没有得闻、得悟般若甚深法门，到此方知其中甚深微妙法义。然而值得注意的是，他以自己的心路历程而白佛言，想要入般若法门，居然以净信而得成就，如果信心清净无疑，当下就能见诸法实相。这和《大品般若经》中的“菩萨摩訶萨，以信方便入般若波罗蜜中”完全一致。能够如此以清净信心受持者，可以说是极为稀有的根机，能成就第一功德。

第三点，正法与末法的差别相，正是从众生的信心功德体现出来的，正法时期虽信尚不算难，末法时期难信却依然能信，才是真正的稀有难遇。佛在世的时候，弟子有疑可以从佛处请问，佛为说法，当下就可以契悟；佛灭后去圣越来越远，人的根性很难与般若相应，有疑却无处可问，几乎都是在执相分别中接触佛法。这个时候还能得闻金刚般若而生清净信心的话，就更加显出其尤为稀有难得。同时也可以确定，能净信般若则悟实相，悟实相便已经不住人、我四相，当下知见与佛同俦，即是佛心。所以经中说“离一切诸相，即名诸佛”。

可见身处在末法时期的我们，在般若波罗蜜极难证悟的情况下，既不要妄谈般若，即口虽说“空”而行在“有”中，也不要怕谈般若，诸法实相就是当下，以清净无疑之信心相应，就能“狂心顿歇”，就是“歇即菩提”。

《金刚经》略解（25）

第十四品 离相寂灭分（二）

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，即是非相，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，是人即为第一希有。何以故？此人无我相，无人相，无众生相，无寿者相。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，即名诸佛。”

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。须菩提，忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜，是名忍辱波罗蜜。何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时，无我相，无人相，无众生相，无寿者相。

何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生嗔恨。须菩提，又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相，无人相，无众生相，无寿者相。是故，须菩提，菩萨应离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，即为非住。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故，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。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。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。”

佛陀连连首肯须菩提说“如是”，这是对须菩提见地的印证，“如”就是说这个真如实相从来不变，“是”意味着每个众生都本具可以证得实相的资格，故说“如是，如是”，表示须菩提的领悟善契佛心。

第四点，我们常说声闻行者破了我执，但依然还有法执，比如说他证得五蕴法是空的，但又执着“五蕴为

空”这个法是有的，未能将“法”也彻底空却而入毕竟空。这样执着法相由来已久，就意识不到一切文字都是假相，忽然听到《金刚经》的法义，正常的反应都是难以接受，所以在经中讲到二乘行者听到毕竟空才是究竟的佛法时，心中犹如刀割一样难过，我人虽是凡夫也可设想，好不容易从生死修到解脱的地步，佛陀却说这只是缓冲方便，并没有任何实际意义。在这样的情况下，听到《金刚经》后能够欢喜受持，不生恐怖和退转之心，这样的人实在太少见了。

第五点，接下来又是几组“三句般若”，我人不妨换个切入点而言：世尊在此告诉我人，有法名“第一波罗蜜”，如果只限于耳听口说，就已经不是现在这个真实的波罗蜜了；如果口说的同时，心也跟着到达顶端，即是正在第一波罗蜜中。心有能所对待的状态，即非波罗蜜，无能所分别，即是波罗蜜。我人若能跟紧，迷悟就在于此刻一念之间，至少就已经抓住了机会，不必只在外围绕着圈儿走而说修行了。

第六点，修行人常说到“忍辱”这件事，是真忍还是强忍，心境还是有分别的。世间法中常会讲“忍辱负重”、“小不忍则乱大谋”，实际情况还是有几多逆来顺受的憋屈在其中。而佛法讲的忍辱则完全不提倡这样的用心，没有对抗而是转化，从无我的认知上，就不存在有

什么事来侮辱，有什么人在受辱，一任因缘不生觉受，这才叫“忍辱波罗蜜”。按照经文的顺序，有辱境当情就是“非忍辱波罗蜜”，不见辱人、辱境就是“即是忍辱波罗蜜”。世尊因地被歌利王割截身体时，不是强忍着，而是用“无身相”将其化掉，否则嗔火一烧起来，是做不到任其支解的。我人虽当下比不了世尊的大忍辱行，但至少当念的认知中，应以忍辱为荣，不应以忍辱为辱，也算是一个修忍辱的前方便吧！

第七点，每次对《金刚经》的贯解，都不会白费口舌，在世尊般若理水的不断淘洗中，我人的般若缘会越来越深，心地感应自然越来越真。然而欲得般若智慧，应在因地发心的时候就要与般若相应，假如于六尘境界起憎爱而发心，由此展开积集无量的业惑，遮盖住佛性，纵然种种苦行，并不能成为解脱的理由。只要心有所住，哪怕住于涅槃，依然不应是菩萨所住，于一切世出世间法上不住，才是菩萨行者之所住。

每每讲到尽头，语言是如此苍白无力，有时候不顶事儿甚至还害事儿，一切法不可说不可说，愿大家善思念之。

《金刚经》略解（26）

第十四品 离相寂灭分（三）

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，即是非相，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，是人即为第一希有。何以故？此人无我相，无人相，无众生相，无寿者相。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，即名诸佛。”

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。须菩提，忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜，是名忍辱波罗蜜。何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时，无我相，无人相，无众生相，无寿者相。

何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生嗔恨。须菩提，又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相，无人相，无众生相，无寿者相。是故，须菩提，菩萨应离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，即为非住。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故，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。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。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。”

这分经文紧扣“离相寂灭”的主题，这种随说随扫的节奏，也就是我人心地用功时的方法。但有可能因我对“离相”把握不好，也往往将“寂灭”误会为死亡，从而才体现了佛法空性的难解难信。

第八点，上一节课讲至菩萨行者的心应当“无所住”，只要有住则已出轨，不与般若波罗蜜相应。这个受持法

可以说是总的原则，反过来再看“应无所住而行布施”，恰恰是对此原则很具体到位的注释。不断地强调熏习不着相、无所住，说菩萨不应住色、声、香、味、触、法而行布施，从“自行”而言，可以真正做到破斥悭贪之心，从“化他”而言，则不期望自身快乐，而是为了能利益一切众生。

本经中三次提到的“无住布施”，具体指向有所不同：第一次讲不应住色布施，是为了成就无所得施；第二次讲不应住相布施，是为了成就净土正因，有住则心有秽，国土不净；此刻第三次讲不应住法布施，是为了成就无上菩提，无上就是无住的意思，如果心有住则不是真正的菩提心。

第九点，世尊从这一分经文开始善巧说“空法”，模式基本都是在强名说一个概念法后，紧接着马上破掉这个假名，以显示空性。“如来说一切诸相，即是非相”这句话，也正好可以解释“如来”的含义：“如”就是烦恼不生的意思，“来”就是佛性不灭的感觉，“不生”正是指的人、我、众生、寿者四相不生，“不灭”则是说般若智慧一直在线，不曾失去。所说的一切相本来就不是生相，既然“不生”从何相说有“灭”呢。可见不生则是非相，不灭则是一切诸相，所说的诸相本来就是非相，请大家不要轻易放过“本来”这个词，正是一夫当

关万夫莫开用心的关口。“一切众生，即非众生”也同样
是这个法境，若能在一法上见悟，一切法就都悟了。

第十点，经云“以轮回见，测圆觉海，无有是处”。“诸相”就是“非相”，一切“众生”即“非众生”，这是佛眼中的真理，但是凡夫听到根本摸不着边。所以在此特别强调佛是“五语者”，证明所说不虚：如实而见如实而说是“真语者”；于真语中能得不加分别的真实利益，就是“实语者”；诸佛不约而如如道同，就是“如语者”；广长舌不欺诳众生，就是“不诳语者”；前后始终如一，是“不异语者”。以此五语功德，劝诫我人当笃信佛所说的圣言量，是为入道的第一方便。

《金刚经》略解（27）

第十四品 离相寂灭分（四）

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，即是非相，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，是人即为第一希有。何以故？此人无我相，无人相，无众生相，无寿者相。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，即名诸佛。”

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。须菩提，忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜，是名忍辱波罗蜜。何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时，无我相，无人相，无众生相，无寿者相。

何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生嗔恨。须菩提，又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相，无人相，无众生相，无寿者相。是故，须菩提，菩萨应离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，即为非住。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故，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。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。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。”

为了对学修佛法有所增上，我们一直在强调佛法的伟大，其中应该明确的是，世尊所说的一切法，不是一种组织性的创造，也并非自圆的一套学说，而是以彻底打开心扉后洞见宇宙万法的真实状态，而进行原汁原味的说明，以此因缘故说佛是真语者、实语者、如语者、不诳语者以及不异语者。

第十一点，佛陀说法“空有”圆融，众生却步步为营般地而生执着，守着语言不放，故佛又说如来所得的法“无实无虚”，不必贪“有”，也不能执“空”，空、有两道皆是入佛法的方便而已。执着语言则失真道，所以说“非实”；反之，也不是不能用语言表达空性实相，所以说“非虚”。实与虚，实际上代表了生与灭、垢与净、增与减等一切的分别对立法，故而毕竟空也叫“中道实相”。

道理上能说得过去，但更可贵的是要微细用心，为什么说如来所得的是“无实无虚法”？因为现实中只要用纯粹的心去找寻，就会发觉千真万确没有任何“有相”的法，比如任何东西是谁赋予它确实是这个“东西”，完全经不起认真对待稍微推敲，所以才说“无实”；但是这么庞大的现实世界，是从什么时候、什么地方涌现在眼前的呢？这又是法性所具的恒沙功德，所以又说“无虚”。然而真正的“无实无虚”境不能用虚实来描述，说“非虚非实”都是为了让世人摆脱语言而契入法性。

第十二点，虽说我人在心地上的修为还尚未及格，但拥有是非分明的见解却是修行上道的前提，什么是“是法”，什么是“非法”，需要心如明镜般一目了然。前面讲到不应有住而行布施，这里用譬喻来表明其中的利害关系。

如果菩萨行者在布施法上有所住，就如同人处在暗室之中，完全没有真实的见闻。还记得讲《华严经》时，那么多的声闻虽然在场，但只是凑个热闹而毫不知门道，所以叫“如聋若哑”，就是因为有住的心，没办法相应无住的法。若菩萨行者心无所住，正当与般若波罗蜜相应的时候，就如同人睁开眼睛，又在阳光之下，不管什么都看得一清二楚了，所以佛法叫“正法眼藏”，佛陀叫“人天眼目”，试想一下若对佛法毫不知情，是多么彻底的业障深重。所以经文最后总结说，这个时代如果有人能受持、读诵《金刚经》，则极其可贵，此人堪与佛智同频共振，能成就无量无边功德。

《金刚经》略解（28）

第十五品 持经功德分

“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？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，著我见、人见、众生见、寿者见，则于此经，不能听受读诵、为人解说。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。”

性空若至究竟，缘起方可万能，般若波罗蜜的功

德，犹如山有多高水有多长。前面已经有过三次的功德较量，这分经文中再次提及布施与谛信《金刚经》的较量差别。

然而这次的功德较量，两端都发生了质的变化。从布施而言，已经不在外财上比较，只是锁定内财而言——布施自己的色身，而且是一日间三行于布施（所谓的“初日分”是指日出到上午九点，“中日分”九点到下午三点，“后日分”是指下午三点到九点），极大程度地提高了频率；从《金刚经》而言则不说受持、读诵，只需有谛信之心，其福德就已然胜过前者，更何况书写乃至为人解说。从中可见布施是越来越重多，而闻此经典只需信受，则是越来越从简，却依然“其福胜彼”。只因为舍身还只是有漏之福，信经则步入无漏之慧，所以纵使集十方之宝贝，三世不断发心舍身，也依然与信受《金刚经》四句偈等，完全没有可比性。

之所以这么说，是因为其中的法味唯有到者方知，如果听闻此经义而生起随顺信心，则已经随顺了无人、我四相，随顺了佛陀的知见，是契入无人、我四相，入佛知见最直通的方法。实际上我人虽一直以信佛者自居，然而到现在可能还没尝到信心的真正功德利益，愿见闻者不妨从此处着手上心。

讲解了这么多的功德差别、有漏无漏的道理，命中

要害的一句话却是此经“有不可思议、不可称量、无边功德”。听到这些佛经中常说的这句话，我人一般下意识的反应是，功德大到没办法描述，不可以形容，如果我人能够反观一下——既然“不可思议”我人何必展开设想？“不可称量”为什么还要试图把握？“无边”的边到底在哪里？——就有了还原本来面目的机会。本经从始至终都在无间阐述“无相”，何不此时此刻在此法上回光返照？原来无功德才是最大的功德，这并不是我人在此杜撰，而是达摩祖师见梁武帝的时候说的道理。

这种非同凡响的思路，常规的修行人吃不消，所以佛在此表明，《金刚经》是给大乘发最上乘者所说的难信之法。我们修行要去垢求净，此经却说没有垢法可厌，没有净法可求；我们要求佛度众生，此经说不见有佛有涅槃法可证，也不作度众生的心，同时也不作不度众生的心，这才是发最上乘者的段位。然而听到此处，如果我人以“非上乘人”身份生退却之心、或者以“是上乘人”自居而生傲慢，则又在十万八千里外了。佛说为发上乘者说，既为了让下乘者生上乘见地，也为了让发上乘者顿悟此法——“所言上乘者，即非上乘，是名上乘”。能到者就是荷担如来家业，堪受一切世间供养。

《金刚经》略解（29）

第十六品 能净业障分

“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。须菩提，我念过去无量阿僧祇劫，于然灯佛前，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。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，心即狂乱，狐疑不信。须菩提，当知是经义不可思议，果报亦不可思议。”

我们听多了前生后世、因果报应的内容，往往会习惯性地将此归类为初机学者应当建立的三观，或者片面地认为只是事相上的显现而已。殊不知修证佛法，从始至终都不能离开心性与因果的合拍，否则就会走进偏见的误区。本经虽一直在讲“无相”、“实相”，即清净自性

中的功德，然而虽没了人、我、众生、寿者之相，并不意味着泯灭了因果本身的作用。

佛弟子碰到一些违缘逆境，总会下意识地当作是消业障，这没有问题，但是因果海的此起彼伏中有许多可能，定业、不定业的换位中要看你的功德有多大，心力有多强。有的时候虽然转了业报，但也许是重报转为轻受，也许是现报挪到后报，又也许是善果先熟了，就把恶报按着发作不了。

前一分经文的末尾讲到受持《金刚经》的人，当得一切天、人恭敬供养，但是如果前生有深重业障的人，不但未必受人恭敬，还有可能为人轻贱。为了防止浅见的凡夫生疑，这分经文一开始就作了深度解析，这种情况属于此人重业将熟，要堕恶道，正因受持本经的功德，只要受一点轻贱果报，就可以将三恶道之罪报彻底“消灭”，也就是说一了百了，再无后顾之忧。这还不算，更殊胜的是当可以径登无上正等正觉。只此一例便可验证，前面讲受持本经得无量福德，真实不虚。

为了趁热打铁再塑闻者真实信心，世尊这次不在世间法、人功德上见眉目，而是索性将自己行佛道时的功德拿来较量。此功德是以“八百四千万亿那由他诸佛”为对境，数量是数不清的数量，福田是九法界第一福田，供养是最如法的供养，而且念念无间、究竟圆满，无有

空过，这样的功德与末世受持本经的功德放在一起，不是说比谁大谁小，而是连相提并论的资格都没有。到这里好像越说越离谱，但凡不能、不敢相信者，只因不确定一念的“无相”圣功德境，可以息灭一切希望之凡心。

一切都难脱逃佛眼圆明，欲彻底斩断凡夫的颠倒恐怖之见，最后一段佛又补了一刀。受持《金刚经》的功德一路讲来已经无与伦比，然而与真实情况相比只是冰山一角，世尊讲受持本经的所有功德他还不敢说全，因为凡夫心地根本承受不了，真若说出来给人听闻，重者当即发颠发狂，轻者决定怀疑不肯相信，这是必然会出现的结果。

不过，世尊以这样的方式普告大众本经的义趣与果报，亦是善说法要的一种殊胜殊胜语，是当之无愧具无碍辩才的大圆满觉者。

《金刚经》略解（30）

第十七品 究竟无我分（一）

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？”佛告须菩提：“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。”

这分经文可以说是《金刚经》前后两大部分的分界线。一般称为“一周说”与“二周说”，也就是先说一个回合，再说另一个回合，而所问答的内容，前后都是一致的。之所以世尊在此又重复一遍，我们可从几点来了解一下。

其一，前面就“境”而讲无住，此处就“心”而讲无住。前者是针对所认识的理论，来引导这样发心；后者则不让在理论上计较，当体就是心。理论是为了挽回

分别心，而不促成分别心。所以前面讲“当如是住”，此处讲“当生如是心”。

其二，要知道悟门不可限量，听一遍好像有所悟解，到了一个境界后，此时实际上心还是有所住，这就死在句下，而不能百尺竿头更进一步。故而再说令往深处领悟，悟有深浅的差别。

其三，前面为利根人，一说便悟；后面为钝根人，再说再修，转变一下形式，让他从另一个角度来用心。如同世间说事，这样说不理解，再那样说一遍。又如同样的米，做成了粥吃不进去，蒸成年糕再看看口感。

其四，这点相对更加重要，前面讲般若空性有三门——理体门、信受门和功德门。依十五分环节，钩锁相生释疑解难，所以前面说如何发心、怎么修行，后面世尊则是泯除有修有行之心，前面着眼，后面下手。这看起来好像自相矛盾——前面劝发心修行，一路听下来后，后面又为什么要泯除发心修行？理解上有困难，两种态度难以沟通，殊不知实际作用正是成就了真正发心，由泯除了所谓的“发心修行”而发心修行，已经从“缘修”步入“真修”。

所以前面讲发心，都是泯除发心；此处泯除发心，才成就真正发心。这是要紧处，大家需仔细领悟。

《金刚经》略解（31）

第十七品 究竟无我分（二）

“须菩提，于意云何，如来于然灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？”“不也。世尊！如我解佛所说义，佛于然灯佛所，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，然灯佛则不与我授记：‘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，是故然灯佛与我授记，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。须菩提，譬如人身长大。”须菩提言：“世尊！如来说人身长大，即为非大身，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，如来说名真是菩萨。”

“先立后破”是通常的手法，“随立随破”则是《金刚经》的手法，最后能明白“不立不破”才是究竟的佛法。

这里经文中世尊又讲到对“授记”的观点，因为前面讲到要泯除发心，那么听法者就会生疑——如果没有发心菩萨，怎么会有授记菩萨？既有授记之心，必有发心之者，因为授记是果，发心是因，怎么可能有果而无因呢？实际上本分的内容旨在于，前面破的是对发心的定见执着，此处破的是对授记的定见执着。

正是因为体悟到了如来之“如”，所以这里讲了一个十分重要的观点——佛弟子不一定能听对或者听习惯，因为不仅要听法义，心行也要跟进得上才能相应——就是这一句“如来者，即诸法如义”。“诸法”从专业了讲就是色、声、香、味、触、法六尘，现实地讲就是我人的生活及所在的世界，在这个境界上善于认清其真相，不去进行什么分类、形式、认证，只管去看，一直去看

清其如如不动又灵性常存，这就是“如义”。正因为体悟到如来之如义，故称“如来”，反而得授记。

一通则百通，正因“无所得”的当下心，故而能得菩提；离开这个无所得的当下心，再去说得菩提，上哪去找菩提？不妨在此悟上一悟；正因诸法如义，所以才说一切法都是佛法，不要认为我们所说的“佛法”才是佛法，殊不知正是我们所说的“佛法”，才导致我们一直不能认出真正的佛法，不妨在此再悟上一悟；为什么说“人身长大，即为非大身”？因有大则有小，有小才有大，互相成就才体现出凡夫的一个分别心，实际上一切众生同一法身，没有大小量可限，故而佛法中常说“其大无外”，不妨在此再悟上一悟。接下来讲的“实无有法名为菩萨”、实无有法能庄严佛土，能够通达这两句法，才是真菩萨。

为什么不必多说而总是让大家悟，因为说出来的不算，悟进去的才在现场。然而，将心待悟也会障悟，我人不妨在此再悟上一悟。

《金刚经》略解（32）

第十八品 一体同观分

“须菩提，于意云何，如来有肉眼不？”“如是。世尊！如来有肉眼。”“须菩提，于意云何，如来有天眼不？”“如是。世尊！如来有天眼。”“须菩提，于意云何，如来有慧眼不？”“如是。世尊！如来有慧眼。”“须菩提，于意云何，如来有法眼不？”“如是。世尊！如来有法眼。”“须菩提，于意云何，如来有佛眼不？”“如是。世尊！如来有佛眼。”“须菩提，于意云何，如恒河中所有沙，佛说是沙不？”“如是。世尊！如来说是沙。”“须菩提，于意云何，如一恒河中所有沙，有如是沙等恒河，是诸恒河所有沙数佛世界，如是宁为多不？”“甚多。世尊！”佛告须菩提：“尔所国土中，所有众生，若干种心，如来悉知。何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心。所以者何？须菩提，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”

这段经文和前面是有关联的，既然不见众生可度，不见正觉可成，甚至不见有菩萨，那么成佛之后就不见

一切法了吗？如果不见一切法，应该没有眼，如果有眼的话，怎么能说不见呢？

常说“迎请千贤万圣，皈依五眼六通”，“五眼”前面讲的内容中已经提及，凡夫的是“肉眼”，天人的为“天眼”，二乘圣者见四谛法有“慧眼”，菩萨说三乘法有“法眼”，唯有“佛眼”圆满五眼的所有功德，故称“五眼圆明”。前四眼属于因地眼，见不圆满，后一眼属于果地眼，见属圆满。实际上六祖大师讲过一切人皆有五眼，但是迷于烦恼，为其所障，就不能够自见。若能念念修行般若波罗蜜，除去迷心，就是“肉眼”；在色身中能够见到法身，名为“天眼”；见一切众生皆有般若自性，名为“慧眼”；明明白白见一切佛法本来就在，名为“法眼”；般若波罗蜜能出生三世一切诸法，就是“佛眼”。正是因为圆明功德才能尽收眼底，并非真的是佛长了一双与众不同的眼，在禅宗里为破斥这种对五眼的定见，又说“过此门不许你七颠八倒，到这里莫管他五眼六通”。

前面说能见的“眼”，后面又说所见的“境”。世尊问须菩提，如恒河中这么多的沙，佛看见也说是沙吗？再以一条恒河沙的总数，有如此沙数多的恒河，这么多恒河沙数的每条恒河又有这么多的沙子；再以这么多恒河沙的总数，作为这么多三千大千世界的总数，这三千

大千世界多不多？须菩提说“甚多”。佛告诉他，这么多世界里的这么多众生，每一位众生每一念心，佛统统都能同时观照到。这事听起来简直不可思议，实际上只要心无所执，即无所得，出现的就是无所不得的效果，前者若做到了，后者就成就了。

这其中的原理，就在于万法都在一念清净自性心中，所以经文中讲“三心”不可得，只要不在上面追忆过去、期望未来以及锁定现在，就可以彻见这一念清净自性之心。有个公案中讲到一个禅师，拿着本书赶路，途中饿了，有个老婆婆提着点心来到面前，问他是什书，禅师说是《金刚经注解》，婆婆说，我有个问题请教完你，便供养你吃点心，于是便问《金刚经》说过去、现在、未来心不可得，请问您用哪个“心”吃点心，禅师卡在那没答上来。后世有禅师听到这个公案，说要是他在场的话，拿起来就吃……

《金刚经》略解（33）

第十九品 法界通化分

“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。”

《金刚经》前后的内容貌似一致，然而有总括与细论、教义与境理、开解与用心的差别。不论怎么表法，都是为了将我人从语言的脚步，导入心性的升华。

这里再一次讲到布施功德，前面的一切布施，都是为了衬托受持本经的福德更大。但是不论从什么层面较量，只要有说“福德”这个概念，就依然会生出对福德的执着，怎么也投入不到真正的“福德”状态中。什么是“福德”的状态？就是“没有福德，也不是没有福德”，总之本经的每章每句，皆在防止行者落入人、我、众生的陷阱。

第二十品 离色离相分

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

所有的人都会认为，佛虽然是佛，但总不可能超越形象的存在，所以会铁定地将佛设想成和自己一样形体的模样。殊不知无色界的众生，就已经没有身体的束缚，故而世尊说不可以色身见“如来”。凡夫这样的认知一旦被否决，我人所拥有的分别心识，又会自动找一个执着的投放点，所以世尊又说不可以具足诸相见如来。

这一段经文说明告诉我人不要认定佛是色等五蕴之身，也即不可以“我”见佛；也不能用名相概念去描绘如来，也即不可以“法”见如来。不以色身见是“离色法”，不以诸相见是“离心法”。所以说佛既不是拟人化的身形，也不是哲学化的真理，一切万法都不是他，但是他一直就在万法中展现觉悟。所以古德说“毫厘系念，三涂业因，圣名凡号，尽是虚声，殊相劣形，皆为幻色”，

可谓对这段经文最好的注解。

第二十一品 非说所说分

“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。”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。”

前面全依真如讲实相境界，不可以色身相见如来，那么如来也一定不能依色身而说法，但是声不自声，若不依色身而发声，那从何而说起这个法呢？故而世尊在此说“莫作是念，如来有所说法”，这里的重点是“莫作是念”，佛所说法没有定相之说，是“无说之说”；佛所说法也没有一个定相之法，一切缘起法中，每一法都是“佛法”。古德讲过“法本法无法，无法法亦法”。若非得有一个定法为佛所说，则完全不领会佛说法之义。在另一部经典《金光明经》中也讲到“佛无是念，我今演说十二分教，利益有情”。因此在这里说，认为佛有说法的

话“即为谤佛”。

须菩提又问，那么如果将来有人听法了，到底还于法生不生信心？意思是法都没有了，众生怎么听法起信心呢？结果还是世尊道行更高，没有说信心的事，直接说连对“能生信心的众生”，也不能产生定见，既不要有“众生”这样的执着点，也不要“不是众生”这样的执着点。“非众生”则可以断掉凡情，“非不众生”则能断掉圣解。凡情、圣解顿断，金刚般若波罗蜜就现前了！

《金刚经》略解（34）

第二十二品 无法可得分

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。”

我们虽然从头到尾一直说“无所得”，但也得按照人的理解习惯和领悟能力，提供出能与心对接的入口来。这段经文旨在总结，佛是从身、口、意三业来体现与无所得实相般若相应的：前面说不以色身、诸相见如来，是从“身业”而言；其次说如来说法者无有所说，是从“口业”而言；此处讲实无有少法得无上正等正觉，是从“意业”而言。

从中可见，正是因为所得之心已尽，方能彻底显现菩提。佛陀已经一路走到顶了，大圆满觉中才能回过头来在这里说“如是如是”。然而我们习惯性理解所说的“修因证果”，都是说断一分无明，证一分佛性，总是一

种有付出就会有回报的感觉，怎么才能将“行因得果”与“无所得”会合一处呢？依本经一乘法义的修法，“行因”正是无一行可行的无所行，才是真行，所以古德说“不除妄想不求真”；“得果”正是无一法可得的无所得，才得真果，所以古德说“原来退步是向前”。

第二十三品 净心行善分

“复次，须菩提，是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提。以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，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。”

若有少法可得，则必然法有高下；正因无法可得，则见法界平等。这里必须提醒的一点是——佛法难解难悟处，正是“所言即非”之境，我人一听“是法平等”，都以为必须是绝对的统一，也就是说认为万事万物都应当一样，人人都应该等同，这只是世俗的平均主义而已。佛法所说的平等，是在差别相上见其无差别性，“无有少法”就是“凡所有相”，“可得”就是“皆是虚妄”，唯有不受“相”的引诱，才能体会平等“性”的功德。

祖师们曾对着田埂有过这样的一段对话。其中一位

说这地方那头高这头低，另一位说是这头高那头低。其中一位又说那你不信就站在中间看两头，另一位说“不必立中间，亦莫住两头”。其中一位又说地不平看水，水永远是平的，另一位说水也不一定全是平的，只是“高处高平，低处低平”。祖师的对话极为精彩，这才是《金刚经》所说的平等义。

《金刚经》略解（35）

第二十四品 福智无比分

“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。”

在校量功德中，般若的空性智慧越来越显现出其殊胜，这里又从布施功德讲起，布施七宝如所有须弥山王之多，不但不如四句偈，连受持读诵四句偈或为人说的百千万亿分，乃至算数譬喻也不可比拟。如此反复强调两者之间的巨大差距，旨在说明“有为法”中永不能与“无为法”相较，起心动念与实相圆满完全不在一个法境中。

在此也可以从数、势、类、因四门中进一步加以说明：第一种是“数胜”，也就是乃至算数所不能及，持经之福不可以数论；第二种是“势胜”，好比强弱势力不能相并，本经的力用，胜于七宝布施的力用；第三种是

“类胜”，如贵贱之人不在一个水准，没有可比之性；第四种是“因胜”，此经的因果，胜一切因果。总之无为法性，一切世间法都不可为喻。

第二十五品 化无所化分

“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，即非有我。而凡夫之人，以为有我。须菩提，凡夫者，如来说即非凡夫，是名凡夫。”

这段经文又是从一股疑情而来，前面既然讲法无高下，才是为菩提，照这么说，“无高”则诸佛不高，“无下”则众生非下，进一步讲则佛非能度，众生非可度。但是佛出世是为了度众生，四弘誓愿中“众生无边誓愿度”，“佛道无上誓愿成”，明明是有佛有众生的。

世尊在此更加开示，实无众生可度，我人可以推敲着理解一番：如果见有众生可度，佛则有取“我”之过失，有我则是众生，众生怎么能度众生呢？如果佛见有众生而能度众生，则众生也能见众生，这样来说的话，众生也应该能度佛，可是这种说法会有大过失，故而佛

不可能见有众生。

接着又说“如来说有我者，即非有我”。这里的意思是，既然无有众生可度，佛说“我”只是随顺世俗而说我，实际上是无“我”可说的，只是凡夫之人在本来的无我境中以为有我。从当下的境界上截断而言，在此我人一听是凡夫之人，听什么便执什么的习惯使然，就会同步生起“凡夫”的定见，所以世尊赶着补了一句，这里所谓的凡夫，“即非凡夫，是名凡夫”而已。在追名逐相中，大家不如以我之道，治我之身。追究一下，我在哪里？哪里有我？我是哪个？哪个是我？

《金刚经》略解（36）

第二十六品 法身非相分

“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，转轮圣王即是如来。”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。

前面的讲解中，已经明了佛的法身无形无相，也没有法、报、化三身是一体或异体的存在定式，但是执着眼、耳、鼻、舌、身、意之徒，都知道佛有三十二相、八十随形好，因修三十二业，故有三十二相，有三十二相才是佛身。

在这一分经文中，佛问，是否可以三十二相见如来？须菩提说是的，可以三十二相见如来。并非其见地退转了，而是既然前面讲法身、报身不异，就可以从法身平等发挥出色相圆满的三十二相报身，也就是性相一如的

法境，这是从实相“无相而无不相”的角度来说三十二相。世尊为防人错解，故在此说其凡圣不分，因为转轮圣王也有三十二相，难道他就是如来吗？旨在澄清佛相是法身所现，而转轮王是依业而生，色相虽然大同，但根本所依有异。

并且再说若以色相见我、音声求我则是邪道，而非佛法。这四句偈非常出名，有一部分原因是许多行者以此为依据，指出念佛求生西方的人并不究竟，实际上却是对此偈颂最大的误解。世尊说不以色见、声求如来，并不是破执持名号或观想西方，言外之意在于让行者从色相、声相而悟其性，也就是说，放下“见”与“求”的执着，色也是我也是如来，声也是我也是如来，正是性相不二，色即是空，入此心行，方为人般若波罗蜜中。

第二十七品 无断无灭分

“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。”

前面讲不以色见、声求于如来，是为了破现前相，然而对这个“破相”的开示生起定见，又会落入“偏空”，进而落入“断灭因果见”中。标准正确的状态只有一种，就是虽然在相中而不执相，这样才是清净因果，具足真正的庄严。福因得相好之果，此是“福庄严”，慧因得智慧之果，此是“慧庄严”，具足福慧庄严，能证明性相无碍真实不虚。

回顾前面讲过的内容，主要有：实无有法发菩提心；说法者，无少法可说；实无众生如来灭度；不应以三十二相见如来。把从众生到佛的法一切皆空掉，但是这只在佛一边而言，为了去除凡夫的执有之心，以显自性平等。如果当机者不通达此意，就会执着“顽空”。自以为证菩提的人，一定没有具足相，有具足相即是转轮王。刚离“有”又执“空”，收拾不完的执着，所以世尊又强调：不说诸法断灭相。

一路讲下来本经就是为说明一个主题，“破相不破法”，一句话就可以讲完，一部经也是此意，我们每天讲解，还是为了明白这一个道理。

《金刚经》略解（37）

第二十八品 不受不贪分

“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，不应贪著，是故说不受福德。”

我们大概回顾一下，从序分结束，到经文的正宗分开始，虽然讲“空”的同时也一直在讲“妙有”，但妙有并不是真实的有，想要说明的是即有而见空性。从这分开始一直到流通分，皆在讲“真空”，是虽有而不住于有的相，空而不停滞在空的定执，超越于空有的真空妙有，也即直击心地的第一状态，非要强名说的话，最好就叫“中道实相”。

这里再一次相较量，用满恒河沙世界多的七宝持用布施，相比有人知一切法无我，不在一个界面。如能彻见人也无我，法也无我，证明此二空境界真实存在，更

不多生一法，就叫做“忍”。换一种立场讲，已通达一切法，无有能所对待之心，就叫做“忍”。此人所得的福德，胜过前面七宝布施福德。菩萨所做的福德，不为自己，而在利益一切众生，故说“不受福德”。

第二十九品 威仪寂净分

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

接着上一分的内容，令人容易生起疑问：其一，如果菩萨不受福德，则不受人间人王、天王因缘，这样的话怎么往来六道？如何利益众生？其二，前面讲“若以色见我，以音声求我，不能见如来”，但是佛就显现在语、默、动、静的四威仪中，有目共睹，有耳皆闻，怎么说不见如来？

世尊就在此见机而说，有人以为他每日入舍卫国去，或者从祇园中来，有时跏趺而坐，有时吉祥而卧，如果这样认为的话，说明皆不解他所说义。前面讲“如来者，即诸法如义”，怎么会有去来相呢？只不过示现为人道法则，来应身边因缘之事，若就法身上而言，不可以形相

来求，又何能有去来坐卧之事。

我人对所领解的如来，认定为有形有相，实际上如来不但不从祇园来，即使从兜率天宫降胎时也没有来；不但没有到舍卫国去，哪怕双树林中涅槃亦没有去。所谓如来的“来”，是在实相中而来，我人所见，是不见实相的妄见。众生的颠倒是无处不在的，见来见去，就好比云驶月运，舟行岸移一样，实际上月也没有动，岸也没有移，只是随机而见罢了。又好比月映在水中，月并没有要映在水中，水自己要映月。同理，如来并没有去来，而是众生自己要见去见来而已！

大家不妨试试看，我人每时每刻的生命流逝中，决定会有一个如影随形而从来不变的东西，一直都在。若能找到心性中的这个点，修行就找到正确的抓手了！

《金刚经》略解（38）

第三十品 一合理相分

“须菩提，若善男子、善女人，以三千大千世界碎为微尘，于意云何，是微尘众宁为多不？”须菩提言：“甚多。世尊！何以故？若是微尘众实有者，佛即不说是微尘众。所以者何？佛说微尘众，即非微尘众，是名微尘众。世尊！如来说三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界实有者，即是一合相。如来说一合相，即非一合相，是名一合相。”“须菩提，一合相者，即是不可说。但凡夫之人，贪著其事。”

《金刚经》所说的道理，乍一听似乎离现实很远，然而仔细用心观照并对照着推敲，一切司空见惯的认知和约定俗成的生活，就会发现实际上我人的习以为常完全与现实不符，而佛说的道理，恰恰才是当下的真境。

这段经文的用意不可与前面的混淆，虽然都是在作譬喻，但前面是比喻有所得布施不如持经功德，这里用“微尘数”比喻，是为了说明十方诸佛的法身，到底是一

体的还是异体的。既然上一品中讲法身无有去来，有人就会生疑，觉得十方诸佛同样都无去来，所以用微尘的聚散状态作喻，是成为一个法身同处住，还是各各有法身在异处住。殊不知这本身就是一个悖论，既然法身无相，怎么可以用“一”或者“异”来进行定位呢？如果说世界碎为微尘，不可以说是在“一处住”，所以不是混合成一法身，如同微尘不可以定执其合成一个三千大千世界，就是这里所说的“一合相”；也不是在“异处住”，所以不可认为各各有法身，确实是众多微尘缘起而成为了一个世界。如此左右为难用意何在？就是为了息灭我人本能地对“一”与“异”的定执，因为这才是我人生起障道因缘的根本是非。

第三十一品 知见不生分

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

这分经文可以先作这样的理解：“佛说”，是就相上而言，从阐述“是名”的角度而说；“不解如来所说义”是就性上而言，从阐述“即非”的角度而说。

从根本上看，只要有一念心动，生起分别，四相就同时俱起，并不是真的存在着先后次序，一念狂心顿歇，则四相桶底脱落，无名无分。佛说“我见”要掌握其入口、出口，是立足于“由假说我法”，借“有我”的世界，而获取“无我”的真相。所以佛在本经中处处都说无我、无人，故而说我见、人见，但是凡夫听后的效果，就会当体起我见、人见之见，故而佛又说，我见即非我见，是名我见。

另外有一些修行者，知有我见，故断我见，称为得道而证解脱，但同时又生起了对解脱的“法见”，所以第二段又讲法见也不可得。佛说“我”为表达“非我”，说“法”为表达“非法”，根本意思就是：凡有所见，皆不可见。

总的来看《金刚经》，一直在说不可有我相、人相，不可有阿耨多罗三藐三菩提心可发，不可有法、有正觉可得，这个原则性的见解没错，但容易引发一个误会，就是人一定要把这些问题搞定、解决掉，才觉得能得

到真正的无上正觉，这样就入不了金刚“一乘法”。到底怎么样才能有效地解决我见？如果用一个具体的方法去解决，那么这个方法，以及包括想解决的念头，又都成了新的烦恼本身，试问一下烦恼能够断烦恼吗？所以“不断而断”才能真断，才是正途。

佛法虽难信，但是信了佛法以后，“修行之修行”能成佛就成为共识；然而信了佛法以后，“不修行之修行”才能成佛，这才是真正的难信。故而世尊在此说，“应如是知，如是见，如是信解”。

《金刚经》略解（39）

第三十二品 应化非真分

“须菩提，若有人以满无量阿僧祇世界七宝，持用布施；若有善男子、善女人，发菩提心者，持于此经，乃至四句偈等，受持读诵，为人演说，其福胜彼。云何为人演说？不取于相，如如不动。何以故？一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”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。

末后一分经文，再作一次较量功德，以满无量阿僧祇世界七宝施，也不如持此经乃至四句受持、为人演说功德。一部经文几乎都在讲受持、演说的功德，这里的重点在于“云何为人演说”，既然不断讲自己受持、为人说，那是怎么个为人演说呢？世尊到此讲经圆满，接下来说怎么说此《金刚经》之法。

“不取于相，如如不动”是说法的原则，也就是说当“如如而说”。第一个“如”是如此这般的意思，第二个

“如”字则是法性之“如”，本来面目之“如”，真如实相之“如”。普劝说法者，不必在一切世间法、方便法、权巧法上而论，一心一意地只往真如实相法上说，令闻者信心十足地往真如实相法上会。法法头头都齐全地往第一义谛境上契合。

再讲这里所谓的说法之“说”，旨在将全身心都表成金刚般若之法，从身、口、意，从能观察的智慧，从所观察的现前境界，包括众生的信解知见，当体皆是般若波罗蜜。分开而论：这段经文中的“如如不动”就是实相般若，“为人演说”就是文字般若，“不取于相”就是观照般若。如果用大白话讲，生活中除了般若波罗蜜，什么都没有。果真能够到此地步，智慧就现前了。

史上曾有过公案，梁武帝有一次请傅大士讲《金刚经》，傅大士刚上去坐定，然后用尺挥案，就下座说讲完了。又有一次刚讲经结束，梁武帝驾到，大家都起身相迎，唯有他不动，旁边的近臣说：“圣驾在此，缘何不起”，傅大士说：“法地若动，一切不安”。细品这两个公案，实际上都是在说本经的旨趣。

下来的偈颂，是著名的金刚六喻偈，用比喻说明有为法不实，以及入真空的微妙观门。一切法依忆念而生，并没有事实，故说“如梦”；世间种种从妄缘生，故说“如幻”；由根、境、识三事和合而成，随成随散，故说

“如泡”；完全由第六识执取前五识落谢的影像，故而“如影”；暂时形成，太阳一出即无，故说“如露”；生时当即就灭，刹那不住，故说“如电”。这六种观法成就一种，便可亲证般若实相妙理。

从我们开始讲《金刚经》，到今日最后一分结束，亦在此“如梦幻泡影”之列，识破此局，便是皆大欢喜地信受奉行。

《心经》三解

《心经》名相解（1）

《心经》最大的特色，就是以最短的篇幅，在总括了佛法所有内容的同时，又将其浓缩在精华处，统摄在至高点。所以一部《心经》，不但是三藏十二部教法的核心，也是大乘佛法的缩影，更是教理行果的根本所依，以及一切众生成佛的宝典。

我们这次学习《心经》，将从三个方面进行三次学习：第一次学习的完全是知识性的内容，因为《心经》结构严谨，次第分明，言简意赅，甚至一个字都可以代表一个学修的层面，所以先从内容上无死角地知识性了解有十分重要的意义；第二次学习则是从逻辑上入手，从法义上领略，以“无所得”空性为背景，来感受《心经》讲解佛法的立场；最后一遍的讲解，则希望我们利用出世间的佛法脱离世间的同时，也能利用佛法而走出佛法本身带来的束缚，最贴近真理的时候，一定是最大程度的简单，才能有直指心性的突破，所谓的“心经”，就是让我们放下一切，回归心性的本来面貌。

佛法讲多闻多思，不断熏习，如理作意，才能法随法行，这句话的意思就是学习和修行，不必标新立异地

追求别开生面的感觉，咬定青山不放松地认真对待，才是从量变到质变的正确打开方式，忆佛、念佛，必定见佛就是最好的例证。依据佛的“五时说法”，我们现在的课程正在讲“般若时”，依照惯例，我们还是从经题讲起。

《心经》的全称为《般若波罗蜜多心经》，首先我们再来学习什么是“般若”，别看我人学佛已久，说念佛一句“阿弥陀佛”张口就来，教持戒则杀、盗、淫、妄、酒坚决不干，想持咒则《楞严咒》《大悲咒》乃至《六字大明咒》皆可执持，然而说到什么是般若，也可能会讲一堆智呀慧的，但本质上还是犯迷糊的居多。

什么是般若？这是印度梵语的发音，虽然勉强可以翻译称为“智慧”，但是经文中还是以音译“般若”的形式出现。因为在咱们中国的佛经翻译史上，有一个约定俗成的习惯，就是梵文佛经中的一些词汇，有五种情况下不进行翻译：第一“秘密”不翻，比如咒语有着不可言说的感应力，只要信心持诵便可得益，故而不翻译；第二“效古”不翻，古来大德都没有翻译，那就一脉相承看样学样，以免后人对文献产生不解；第三“此方无”不翻，印度有而咱们东土没有的东西，不进行翻译；第四“多义”不翻，一个词含着多重意思，不确定到底该依哪一重为本，故而不翻；第五“尊重”不翻，最典型的的就是“阿耨多罗三藐三菩提”，就是无上正等正觉之

义，出于对法的尊重，故而不翻。以上五种俗称“五不翻”。“般若”因为第四多义和第五尊重，故而经中多不进行翻译。

另外一方面，之所以不翻译为智慧，是因为害怕引发误解，由于一般的凡夫俗子都以为智慧便是聪明，这在佛法中属于世智辩聪，最为障道，属于“俗智俗慧”；还有外道的一些见解，不与正觉相应，虽然有点伎俩，亦不过是“邪智邪慧”；哪怕是修习小乘佛法的声闻缘觉圣人，他们所得的智慧属于“偏空智慧”，还不够彻底。这里《心经》的般若智慧，是指大乘佛法所要求的“真智妙慧”，尺度究竟又难以契入，故而依旧以“般若”为假名，令有缘者机会来了的时候，无端领悟罢了。

《心经》名相解（2）

继续学习关于什么是“般若”，此前讲《金刚经》时也有提及，从体、相、用的角度来讲，有三种般若：第一种是“实相般若”，这是从“体”而言，也称为“真如”，是宇宙万法的本质，也是我们修行所要彻证的目标、还是圣人所拥有的境界、以及我人本来具足的佛性；第二种是“观照般若”，这是从“用”的角度而言，所以本经讲“观自在菩萨……照见五蕴皆空”，就是运用空性智慧，来窥破我人的颠倒妄想，如果非要用“智慧”来表达般若，“智”有照了的功能，通达事相，明白因果，“慧”有鉴别的作用，知道一切法都是因缘和合，就是空性的体现，观照般若也就是修行的正在进行时；第三种叫“文字般若”，狭义地讲，佛教的经律论三藏，以及世间劝信劝行的善书，广义地论，一切语言、动作，或正面引导或反面促成，只要能让人理解与启悟智慧的，都可以称为文字般若。

这三般若讲起来需要次第展开，实际上都在一个法境中展现，比如说文字般若，本来就是实相，这样正确看待就是观照。再比如观照般若，这个行为当体也是实

相，说这“当体是实相”的就是文字。可见，活生生的才是佛法，修行永远都是在当下。

如果按照“应用”的角度来看，文字般若与观照般若都属于“方便般若”，而实相般若则属于“究竟般若”。依照《大智度论》中讲，般若又有浅深之分，与声闻乘行者也说的叫“共般若”，只给登地菩萨所说的叫“不共般若”，顾名思义就是有点儿曲高和寡。从“因果”的角度来看，我们在经典中常会遇到般若属于因，萨婆若属于果的说法，后者翻译为“老般若”。有时候把般若比喻为诸佛之母，所以说般若出生三世诸佛。将“萨婆若”比喻为诸佛之祖母，把彻证法性称为“念念流入萨婆若海”。如果从“修行”的角度来说，直接从第八阿赖耶识下手，属于“真修般若”，如果依第七末那识，则属于“缘修般若”，在这两种不同的法境中，前者好比已经正中下怀，后者犹如只是保持联系。

讲来讲去就是不翻译成智慧，是因为般若深重，智慧轻薄，不足以体现般若的内涵。当然更多的时候我们也将般若称为“空”，在《大品般若经》中讲到有十八种空：内空，指眼、耳、鼻、舌、身、意为空；外空，是指色、声、香、味、触、法为空；内外空，是指十二入为空；空空，不但内外皆空，此空也是空的；大空，如虚空虽空，实际上虚空也是空，故称为大空；第一义空，

不住有中，不住空中称第一义空；有为空、无为空，有为、无为相对而有，本来不存在也是空；毕竟空，十方三世中无有一法不空，故说毕竟空……在《圣八千颂般若波罗蜜多一百八名真实圆义陀罗尼经》中讲到，般若的异名有一百零八种，如：一切智、实际、真如、不颠倒、法性、法界、非语言、离心意识等等。

其实“般若”并不复杂，问题是在我们的分别执着，比如：我人一听佛性，就开始提炼佛性；一听法界就马上描绘法界；一听实相就寻找实相；一听真如就以为有个东西叫真如；一听空就以为什么都没有。这样推比、计度，结果越推越远，殊不知般若还有一个异名叫“不思議”。

《心经》名相解（3）

再来讲经题中的第二个概念，什么是“波罗蜜多”？这个词也是梵语的音译，“波罗”意为彼岸，“蜜多”意为到，倒装句顺着读就是“到彼岸”的意思。这是这个词的正解，还有三个内涵：第一个是“度无极”，无极是无余的意思，也就是说度脱一切烦恼而得自在；第二个是“远离”，远离一切妄想分别执着；第三个是“究竟”，圆满一切智慧，圆满一切菩提，得究竟觉悟。依般若的空性智慧，从而到达涅槃的彼岸，就是“般若波罗蜜多”的意思，然而这个到彼岸的效果，在什么地方获得？依什么而成就呢？答案就是我人的“心”。

第三个概念，就是什么才是“心经”之“心”？这个心是一切宇宙万物存在的根本：我们成佛用的就是心，轮回也用的是心；生天用的是心，堕地狱用的也是心，所以讲“一切唯心造”。整个佛法说的就是心地法门，一位开悟的高僧称为“明心见性”。从凡夫到圣人，心的张力完全不同，所以又讲“心心心，难可寻，宽时遍法界，窄时不容针”。但到底什么是“心”？“心”到底是什么？不用说没接触或者初学佛的人辨不明白，哪怕资

深的行者，也可能还触摸不到，体悟不来。所以弄不明白“心”之真谛，往往会导致在学修上犹如老虎吃天，无从下手！

佛法讲的“心”，首先并不是我人身体内跳动的的心脏，这个只能算生理器官，没有任何的知觉作用，我们以为“心想事成”、“心里琢磨”就在色身之内，方寸之间，实际上是最大的错觉，所以这个心在佛法中称为“肉团心”，或者“草木心”，只是色身存在运行的一部分而已。

其次，佛法的“心”，也不是我人的起心动念，这个只是第六意识的分别，它只有思虑的作用，通过六根对六尘而进行分别计度，完全是一念无明引发的颠倒妄想，所以叫“缘影心”，也叫“攀缘心”。老和尚呵斥弟子们打妄想，称为“光影门头”、“鬼窟活计”，说的就是它。

佛法讲的心，是说的“真如心”，也叫“遍法界心”，是打破物质与精神，整个宇宙的统计，它是一直存在、本来就是的永恒真理，也是打破时空坐标的真实状态。佛法中专业地讲，就是人人本具、个个现成的佛性，也可表达为在凡不减、在圣不增的法性。总之一切形容都不够全面，任何语言都不足以说明，然而它又最原始态地、毫无距离地呈现在前。所以这个“心”，实在讲不出来，只能修证到位。因为找不准话，只有强名用“心”

来表达。

虽然此心难以捉摸，但可以借助因缘从中传递其消息：比如我们常说人有生、老、病、死；世界有成、住、坏、空；这个心也有生、住、异、灭四个阶段的相貌。我们凡夫的水平，只能感知心的“灭相”，所以都是事情过后才能发觉；罗汉圣人能知心的“异相”，若觉悟到心的异相，就完全无异了，好比人能觉错就无错了；菩萨能知心的“住相”，迷时有住，凡有所住皆是妄心，一切不住就是真心无相了；佛能知心的“生相”，仅次于佛的等觉菩萨还有一分无明生起，如果彻证一切法无生，就成佛了。烦恼不生即菩提，业障不生即解脱，生死不生即涅槃，众生不生就是诸佛。这都是当下的实情实境，大家不妨试试看。

《心经》名相解（4）

前面讲的“般若波罗蜜多心”，是本经的“别名”，也就是提纲挈领地概括了本经独具的内容，最后一个字“经”，是本经的“通名”，是与所有的经典共享的，故而有“圣人说经，贤者造论”的说法。经典一般来说有四大意义，即贯通古今、广摄一切、道理常然、永为法则，总称为“贯摄常法”。所以讲“智者见经题，便知全部意”，有智慧的人可以只从经题便能了知整部经典的意思。

在印度把经典称为“修多罗”，翻译成中文叫“契经”，上契诸佛之理，下契众生之机。用大白话讲，经必须有顾及两头的的作用，既要符合佛的心意，又能让众生明白，才能称之为“经”。由于东土人能说会道，又总结出“经”的很多意思，比如说：经意为“正”，其所讲的内容，是从凡到圣所遵禀的正轨；经意为“常”，经所说的内容，超越时空影响，定古今不易的常轨；经意为“径”，经中所含的法门、行门是超凡入圣的根本路线。

唐三藏法师奉诏译

众所周知，“唐”是唐朝的国号；“三藏”是指经、律、论教典；能够称为“法师”，必须是通达此三藏内容的出家人。不过同样称为法师，却还是有差别相的：有称“闻慧”法师，听闻经教所言，得知大意，而向他人宣说的法师；有称“思慧”法师，以正思维研究经教理趣，已有心得而向大众传达的法师；“实修”法师，离开语言思维，契合法性，见机教化有缘的法师；还有“实证”法师，特指登地以上的菩萨，才有资格称法师。因为玄奘法师译经是由唐朝皇帝出面支持，所以都冠以奉诏而译。

下面我们说说众所周知的唐僧，看过《西游记》的人，都知道妖怪想吃唐僧肉，殊不知唐僧的精神更加可贵。玄奘法师俗家姓陈，十一岁随其兄长出家，问他为什么出家，他回答说“远绍如来，近光遗法”而语惊四座，十三岁便可为大家讲法，因而远近闻名。后来对于翻译过来的经典心存疑虑，决定亲自西行求法。

然而一路上并不如《西游记》中所唱的，“你挑着担，我牵着马，迎来日出，送走晚霞”这般浪漫，去西域的途中十分艰难危险，一路望不到尽头的孤苦。途经一座城池，玄奘法师见有一位老和尚，头面生疮，浑身脓血，人们都嫌弃他脏臭而不愿靠近，只有年轻的玄奘

法师，甘愿每天为其擦洗身体换药，痊愈后老和尚说没有什么好报答他的，只是当面传授他一部经典。一路西行只要遇到危险境界，玄奘法师持诵此经就能化险为夷。这部经典就是后来的《心经》，那个老和尚正是寻声救苦的观音菩萨。玄奘法师回到东土，就把《心经》翻译出来，没想到这部经典与东土的法缘极其殊胜，以致于现在成为佛法、佛教的名片，这就是《心经》的缘起。

正因为本经显现的因缘与众不同，所以翻译时并没有像其他经典一样，从“如是我闻”等六种成就讲起，而是直接从“观自在菩萨”开始，我们学习亦复如是，下一讲就直接从这句经文讲起。

《心经》名相解（5）

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。

经中讲到人的根机不同，会呈现出不同的人道风格：有些人“闻即信受”，也就是一接触就明白了；有的人则要“久化方归”，进一步说明才能听懂。本来经题就已经完成了《心经》意趣的讲解，但是比较陌生的听众还要再细致一些地进行听讲。

这段开首经文，一共四句话二十五个字，可以说是《心经》的总纲，观自在菩萨是人，行深般若波罗蜜多是法，照见五蕴皆空是因，度一切苦厄是果，合起来讲就代表了“人、法、因、果”。后面的经文也是对这段话的讲解。

“菩萨”，全称为“菩提萨埵”，汉语翻译为“觉有情”，也叫“大道心众生”。上求佛道下化众生，是他们唯一的生活内容。“观自在菩萨”，从境界上来看，可以通指一切观照到自心所在的菩萨，或者理解为悟到真心，而得自在的菩萨。然而从宗教情怀中，我人都认定就是

观世音菩萨无疑。从身业而言有时称“光世音”；从口业而言则称为“观世音”；从意业而言就称为“观自在”。因为观音菩萨因地修行的时候，愿力就是让受苦众生得解脱自在，他通过自己修的法门成功后而得了圆通自在，他在救度众生的时候，于水火、刀杖、求男求女等全部已得自在，所以便成为一切自在菩萨的代言人，在娑婆世界有着绝对的知名度。另外一点，观音菩萨已经得了与佛无异的究竟自在，他是早已经成就的古佛，为了帮助阿弥陀佛和释迦牟尼佛度化众生，而示现成大菩萨，一边在极乐世界位列上首，一边在娑婆世界寻声救苦。

“行深般若波罗蜜多时”，是说明观自在菩萨，修行般若波罗蜜多法门，与空性相应已经达到功行甚深之时，一方面是时间久，另一方面功夫深。也就是说所行的是深般若，而非浅般若。佛的弟子舍利弗，曾发心修布施波罗蜜，有人来化缘，需要眼珠子做药引，舍利弗就布施一只眼睛，结果对方说不是这只眼，而是另一只，舍利弗就继续布施了另一只眼，结果对方把眼珠子踩在地上，还抱怨说其臭秽不净，舍利弗便生嗔恨而退了发心，导致他九十劫一直做自了汉，行不了菩萨道。这个典故说明其般若功夫尚浅，没有过关进入更深的境界。我人平时并非一点智慧都没有，只是不能持续深入相应，故说功夫太浅，比如有时候可以任劳但不能任怨，有时候

看得破但跳不过，有时候说的时候道理明白，但事情发生的时候依然犯迷糊，这些都是浅行，而非深行。

“照见五蕴皆空”，《心经》告诉我们修行的方法，就是观自在菩萨之“观”，照见五蕴皆空之“照”，“观照”这个词，用得极其恰当，我人可以观察一下，灯在照亮事物的时候，既可以将事物一目了然看个清楚，同时灯又没有用分别的心，照了这个而不照那个，或者在照亮事物时粘在事物上面，这个状态正如我人修行时观照的状态，既明了一切现前境界，又没产生任何执着。才是圣人的世界观。

《心经》名相解（6）

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

上一讲讲了“人、法”，本讲来看“因、果”，首先要厘清一个概念，何为“五蕴”？五蕴的具体内容就是色、受、想、行、识，“蕴”是积聚的意思，有时候也叫“五阴”，比喻这五种烦恼聚集为合作关系，像阴影般遮住了我人本来的智慧光明。妄执五蕴为“我”，是凡夫众生的标志。

“色”，佛法的解释是质碍，就是看得见摸得着的物质世界，有质量存在感，一旦占据了空间，所占空间就不可能和其他东西分享，所以叫“质碍”；“受”，是领纳的意思，对于顺境生“乐受”，对于逆境则生“苦受”，一般情况下不苦不乐的则叫“舍受”；“想”，是想象之意，我们所有的认知，都是取种种相，作种种想的结果，由前面的感受而进行思想；“行”，迁流变化的意思，意念迁流不息，去造作善恶之业，也即对外境之动作；“识”，是了别的意思，由心识了别所对的境界。总的来看五蕴，

色法属于物质世界，后四蕴都属于心法，也即精神世界。大家要知道，就是这五样东西的一个临时组合，却被我认为这就是“我”，一切烦恼产生都是因为“我”而导致的，实际上根本不存在一个真实的“我”。所以这里讲要想观自在，就需要“照见五蕴皆空”的功夫。

佛陀十六大弟子中，有一位离婆多，就是因为悟到五蕴皆空，证无我而得道的。他去行脚的时候经过一个村庄，晚上去借宿，村长告诉他不宜住在俗人家中，告知他此地有一破庙可供借宿，但庙中有鬼怕他不敢。离婆多无惧就去了，晚上睡在供桌下，半夜时进来一大一小两个啖尸鬼，拖着一具死尸争论不休，都说死尸是自己拖进来的，小鬼看见供桌下的离婆多，向大鬼说让他作证。离婆多心想，两个都是恶鬼，说什么都不免一死，就说了实话，是小鬼拖进来的。大鬼听到后暴怒，就把离婆多的双臂和双腿一块一块卸下来吃掉，小鬼就用死尸的身体给他一样一样地换上，直到最后把全身都换了个遍，等到早上俩鬼隐去。离婆多出去到水边洗脸，一看已经完全不是自己原来的样子了，就不停地追问“我”哪去了，恰好过来一位证道的罗汉，告诉他本来就“无我”啊，一语道破，离婆多这才悟到“五蕴无我”。

空，也有几种差别相：我们容易误以为的是“顽虚空”，也就是虚空之空，是有与无意义上的空；还有一种

是“断灭空”，就是把东西弄没了才称为空，属于消极意义上的灭色见空的空。

佛法中所讲的空，从浅而言叫“析法空”，这是二乘人所证的空性，比如分析“我”原来是五蕴的组合，从而明白只有五蕴没有我；从深而言叫“体法空”，这是大乘佛法的初级阶段，不但没有人我，五蕴法也是空，当体皆空；从究竟而言叫“妙有真空”，没有空与有的对立面，因缘所生的万法本来就是空。后三种空可以用镜子和镜中影子的关系来打个比喻：析法空认为镜子就是镜子，不能有影子；体法空认为镜子是镜子，影子是影子；妙有真空认为镜就是影，影就是镜，镜与影就像水与波，不能分开。只有到这个地步，才会既不执着影子，也明白镜影是相即不相离的一体。

这里观自在菩萨照见五蕴皆空的“空”，属于妙有真空之空。

《心经》名相解（7）

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。

本讲主要的内容就是诉“苦”，娑婆世界翻译过来就是“堪忍”，意为其中的众生忍耐种种逼迫而不肯出离。苦的意思就是“逼迫”，所以常说“苦海无边，回头是岸”。大家仔细观察一下我人的面相，两边眉毛下面是眼睛，中间的鼻梁下来是口，活脱脱就是一个“苦”字的写照。所以观世音菩萨寻声救苦，《心经》的功德可“度一切苦厄”。

三界之内、六道之中都属于苦海的范畴，总的来看三界六道之苦：三恶道乐少苦多，或者唯苦无乐，所以称为“苦苦”；三善道苦乐参半，也有苦少乐多处，但毕竟有尽头，无常现前就会失却，所以称为“坏苦”；无色界众生已经没有了物质身体的束缚，但是意识迁流不息，还会不由自主地随其生灭，所以称为“行苦”。

反观我们为人一世，生的时候从产门而出犹如过夹山地狱，生出来与外境接触时好比冰刀解体；生下来便

注定一天天地迈向死亡；中间还要不断地进行衰老；四大不调生病的情况随时有可能出现。这便是“生、老、病、死”苦。喜爱的人天各一方，讨厌的人要整日面对，这叫“爱别离”、“怨憎会”苦；看着别人与生俱来的，自己毕生追求都得不到，这叫“求不得苦”；身心片刻不能安宁放松，什么事都做不了主，莫名其妙地寻仇觅恨，叫“五蕴炽盛”苦。以上种种合称“分段八苦”，这是实情实境，身为众生的一员，我人无一例外，都在终身受其逼迫煎熬而不得自在。

当然，这只是我们可以意识到或者说能够得着的苦，属于“分段生死”之苦，也是凡夫所受的苦。经文中讲的“一切苦厄”，不仅仅这些内容，还有“变易生死”之苦，是在说跳出三界的圣人，由于尚未成佛，中间依然还有苦楚相连。

比如说二乘圣人，虽然已经脱离轮回，不再投胎经历生死，但是他们执着有生死可出，执着有涅槃可得，只知性空的一面，不知缘起法则，住在空中，不知道空亦复空，这样的定性阿罗汉、辟支佛，佛说还不如堕三涂的众生，他们尚有成佛的希望，而定性二乘一旦形成，就失去成佛的机会了，所以有“沉空滞寂”之苦。

再比如说菩萨，特别是登地的大菩萨，如果论所证的空性和他们的神通妙用，阿罗汉已经难以望其项背，

然而还是有无明惑没有断尽，正在破一分无明，证一分法身的途中，所以还有“法身渗漏、真常流注”之苦。

从究竟的角度来看，九法界众生都不能彻底脱苦：只要有漏的，就一定是苦的；只要还有分别执着，就一定是苦因；只要还有起心动念，依然还在苦海中流浪。这里观自在菩萨以深般若照见五蕴皆空，断除一切起心动念、分别执着，所以才能有“度一切苦厄”的殊胜果报。

这么诉苦并不是为了不堪其言，让大家心生不快，而是为了助成我人提起正念生出离心。这就如同煮青蛙一样：如果在沸水中煮，烫得青蛙一跃而出，其还有一条生路；如果在温水中渐煮，此青蛙则必死无疑！

《心经》名相解（8）

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。

“舍利子”就是舍利弗，印度有一种以眼睛漂亮而著称的鸟，叫美目鸟，又叫舍利鸟。因为舍利弗的妈妈长得十分漂亮，特别是眼睛，长得像舍利鸟一样好看，大家都习惯了叫她“舍利”，索性把她的儿子就叫“舍利子”。这个名字的来由可见古印度人喜好随缘的性格，也许正是佛陀降生在印度的缘由吧！舍利弗在佛的声闻弟子中号称智慧第一，所以这里成为了听讲《心经》当机众的代表。

接下来“色不异空”等四句，在民间流传最广，似乎误会也最深，主要是把代表物质的色法，误以为是酒色财气之“色”。实际上这四句经文是对“照见五蕴皆空”的进一步解释，大概意思是：“色不异空”，就是说排在五蕴之首的“色法”，也即我人认为的物质，如果以深般若波罗蜜多的智慧来观察，就好比跟虚空一样，是

当体了不可得的；不但色法了不可得，色法之空也同样了不可得，所以又说“空不异色”，这是为了防止人们认为既然世间色法是空，就一定会有一个色空之后的“空相”，故为了说明色空之后的“空”，也如同色一样是空，而说“空不异色”，也即“空”之空，也不异于“色”之空，“空”与“色”都是空。空虽然没有体相，但作为一个概念，也是世间法，也是空的。

恐怕人们不能用“般若”来相应我们的心，在此生起执着，所以又说“色即是空，空即是色”，“色”如“空”一样不可得，“空”如“色”一样也不可得，从而互相扫荡所执之相，说“色”说“空”为显“色空”皆空，而显现此“大空”、“毕竟空”。

后面的“受想行识，亦复如是”，如果直译的话，应该是按照“受不异空，空不异受，受即是空，空即是受”的句式，把受、想、行、识都各说一遍。但是翻译者为相应“秦人好简”的习性，就意译成这样一目了然的省略语。

从法义上推敲的确如此，比如说“受”有苦受、乐受，但是苦乐是没有定性的，若美色当前，好色之徒觉乐，妒妇则觉苦，可见“受即是空”。再比如看《红楼梦》的人，喜欢林黛玉者觉得其善感，不喜欢的认为其刻薄；喜欢薛宝钗者觉得其大气稳重，不喜欢者认为其

城府极深，可见“想即是空”。

在此佛陀再次呼叫舍利弗的名字，告诉他既然五蕴为空，那么万法皆是这样，五蕴皆空之相就证明了一切法皆空之相，唯有这个空相才是“真如实相”。“真”就是真实不虚，不会有垢净的幻相；“如”就是如常不变，不会有增减出现，因为“实相”绝对没有生灭之相。所以经典中成为大圣者的标准，就是证到“无生法忍”，也就是说心已经完全安住在不生不灭的真相上，决定不会再有动摇。

《心经》名相解（9）

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，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得。

这一段经文的信息量非常大，既是对前面《心经》总纲内容的再度讲解，也是对佛教“万法皆空”的概释，以一气呵成的方式，流畅地讲解出“毕竟空”的真义。

佛法总的宇宙观中，认为有“十法界”的构成，如果从深般若空性的视野来看，都是如梦幻泡影的缘起法，不但地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天“六凡法界”是缘起的轮回幻相，就连声闻、缘觉、菩萨以及佛“四圣法界”，也同样是缘起的解脱幻相。所以只有将六凡、四圣十法界一空到底，才是真正意义上地走到了成佛的境地。

我们先来看六道凡夫法界，同样是凡夫的现象，但是佛陀在教法中有不同角度的说明，为了让弟子们破除我执，佛陀提出了蕴、处、界“三科”的概念。

“五蕴”我们前面已经略作讲解，就是指物质层面的色法，和受、想、行、识精神层面的心法，由物质与精神结合起来，误自以为是有“我”的存在感，所以本经中以“五蕴”为对境进行观察，而揭示其“空”的本质。

但是有一部分人只观察五蕴根本弄不明白，需要换一种角度才能悟道，于是佛陀又讲了一套“十二处”的观察方法，说明“我”的感觉无非来自眼、耳、鼻、舌、身、意六根，对色、声、香、味、触、法六境的作用。由六根为心识所依，而对六境进行认识，从而才形成我人以为的身心世界。以此明白“无我”的空理。

但是，还有一部分人依然弄不明白，佛陀又为其说“十八界”的教法。具体是指由眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界，对色界、声界、香界、味界、触界、法界，而产生眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界，总合起来称为“十八界”。如果意识到这就是“我”的全部内容，也可悟到“无我”的空性。

佛陀说此蕴、处、界三科的意趣，总的目的就是为了证明“无我”。然而众生根机有异，所执为“我”的点也不同：因为五蕴中只有一蕴讲色法，有四蕴在讲心法，所以佛为执着多以“心法”为我，也就是以精神层面为我的众生而说“五蕴”；十二处中只有二处讲心法，十处讲色法，所以为执着多以“色法”为我，也即以物

质层面为我的众生而说“十二处”；十八界则说色法、心法都非常具体，所以为执着以色、心二法为我，也即以精神与物质结合起来为我的众生而说“十八界”。

还有一点，人的根机有上、中、下之别，所以佛陀因材施教：为利根人说五蕴便可悟无我空性；为中根人讲十二处方能悟无我空性；为下根人要讲到十八界才能悟无我空性。另外，听法也有乐听略说、乐听中说、乐听广说的兴趣爱好，佛陀为喜欢听略说的人讲五蕴；为喜欢听中说的人讲十二处；为喜欢听广说的人说十八界。

这里需要总结的是，不管说五蕴，还是十二处，乃至十八界，剖析的都是六道众生的生命特征，讲的都是凡夫所具备的执着。所以“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”这段经文，就是在告诉我人，在般若空性中，六道轮回的众生相是不可得的，也就是说要空掉六凡法界。

《心经》名相解（10）

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，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。

上一讲讲到要空掉六凡法界，本讲讲四圣法界的相貌：从“无无明”到“亦无老死尽”，这几句代表缘觉法界；“无苦集灭道”，代表声闻法界；“无智”代表菩萨法界；“无得”代表的是佛法界。这里所说的代表，是特指他们各自所行的法门；所谓的“法界”，往大白话说，就是指在他们所行的境界，所呈现的世界以及人、事因缘。

“缘觉”又叫“辟支佛”，他与罗汉的差别在于：罗汉一定是闻佛说法而从声音悟道，所以叫“声闻”；而辟支佛一般生在无佛出世的时代，他们天资聪慧，从寒来暑往、花开花谢的因缘中就会自动悟道，所以叫做“缘觉”，也称为“独觉”。从中可见缘觉的根性要比罗汉利一些。从修行的时间来看：罗汉最快要三生成就，最慢

则要六十劫；而缘觉则最快要四生，最慢的需要一百劫。这里之所以说“无无明，亦无无明尽”，是因为指缘觉圣人所修的法门为“十二因缘”。

我人轮转生死，是有一个运作模式的，其中循环的因果关系，就是“十二因缘”。具体来说是指“无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死”。这十二因缘又叫“十二有支”，“有”是指三界，其中有因就一定有果故称为“有”，“支”是指的这十二个步骤，是有情轮回三界的主要支点，所以叫“十二有支”。

从十二因缘来看轮回的具体情况，是由一念“无明”启动，就会有种种的造作之“行”为，由此造作为所产生的业力，驱动着再去轮回。等到投胎转世就有了意“识”，但此时身体轮廓尚未形成，只有肉胚在胎内结生，就是“名色”，进一步六根开始生长，就叫“六入”，十月怀胎出生来到这个世界，开始接触外境就叫“触”，逐渐长大开始懂得领纳苦乐的差别而进行反应就叫“受”，成年后各种贪执越来越浓就叫“爱”，为了满足自己获得所爱的事物，就去追逐奋斗就叫“取”，在取的过程中又造下轮回的业力种子，就叫“有”，由此业已形成又驱动着去轮回转下一世就叫“生”，既然有生就一定不会不死，就是“老死”。

这十二因缘，就构成我人前生后世轮转的秩序，无

明与行，是过去因；识、名色、六入、触、受，是今生的果；爱、取、有，是今生的因；生、老死，又是来生的果。顺着十二因缘就是轮回路，逆观十二因缘就是解脱门，缘觉行者就是逆观十二因缘，而证得解脱成为圣人。

然而这个法只是一时的权巧，并不是成佛的水准，所以称为“二乘”。从深般若波罗蜜多来看，如果对十二因缘法产生了执着，就会延伸出对无明乃至老死，或者无明灭则老死灭的“定见”，反而成了证悟毕竟空性的障碍，所以这里讲“无无明，亦无无明尽”，说明缘觉法界也是了不可得的诸法之空相。

《心经》名相解（11）

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，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。

佛法常说“有好人，空难解”，如果说诸法空相中空掉六凡法界尚可接受，但是连四圣法界之相也要虚妄起来，就不是一般人的心行所能到之处了，这也是《心经》在法义浅深之间极大的跨度，所以才能称得上一代教法的核心内容。而我们现在讲的桥段，正是《金刚经》中所说的“法尚应舍，何况非法”的操作方法。

“无苦集灭道”，是指声闻乘所行的法门，当时释迦牟尼佛成道后，就去兑现了自己的承诺，先度憍陈如等五位比丘弟子，在印度的鹿野苑初转法轮，其讲的教法内容就是“苦、集、灭、道”四圣谛法，令弟子们听闻后能观察世出世间的因果道理。

我人招感世间种种有漏的苦报，产生种种逼迫就是“苦”，苦是怎么来的呢？来自于一切烦恼和烦恼促使所

造的诸业生起，就是“集”。这两种是世间因果，集谛是因，苦谛为果，也就是“流转因果”、“杂染因果”。如果用智慧观照，灭去惑、业、苦三种染法，证得离欲清净的寂灭果，就是“灭”，然而要证到此寂灭清净，必须要有方式方法，这就是以“能通”为其意义的所修之“道”，也就是说道谛是因，灭谛是果，这两种是出世间的因果，也叫“清净因果”、“还灭因果”。四谛合在一起来说就是“知苦、断集、慕灭、修道”，这就是成就阿罗汉果所行的“四圣谛”法门。

我人为了解脱，故而依靠佛法修行，如果已经达到解脱，则佛法也失去作用。这就好比为了过河而用船，已经过了河再扛着船就成了障碍。所以四圣谛法门，是为二乘行者所说的方便教法，即所谓“借假修真”，如果对四谛法生起执着，那么和对世间法执着的性质是一样的。但是他们好不容易通过修行而脱离生死，进入涅槃，如果告诉他们这种成就感毫无意义，可想而知会有什么效果。所以经中讲定性的声闻行者，听佛讲毕竟空的法义时，心情如刀伤心一样的难过。

但真理就是这样毫无保留、一无所得，故而佛说“无苦集灭道”。

《心经》名相解（12）

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，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得。

“无智”，是我们本讲要讲的内容，虽只此“智”一字，却代表着菩萨法界的内容。从初发菩提心开始，历经十住、十行、十回向、十地及等觉的位次，这一路走来的成佛之道，就在六度万行中逐渐圆满。所以只要提及“布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若”六度，大家都知道这是一位大乘菩萨的行为准则。如果再具体一点，除了六度之外，再加上“方便、愿、力、智”四度，合起来共称“十度”，登地后的菩萨，在每一地中主修其中的一度，第十地菩萨所修成就的就是“智度”，这里的无智的“智”，便是用最后一度来代表菩萨法界。所有上求下化中的种种功德，在无所得的一真法界中来看，也是空无所得的。

十度的每一度，还有种种具体的内容，我们可以借

机了解一下：布施有三种，财施是指布施一切财物，滋养众生的色身，法施是为众生宣说如理的正法，无畏施是帮助众生解脱水火的灾害和人为逼迫所造成的恐怖；持戒也有三种，诸恶莫作叫律仪戒，众善奉行叫摄善法戒，用方便善巧利益众生叫饶益有情戒；忍辱也有三种状态，能忍受其他众生对自己的伤害叫耐怨害忍，能忍受饥渴寒热等苦痛叫安受苦忍，对于甚深难解的法义，能够坚强地观察思维，希望悟道，叫谛察法忍；精进也有三种，对于所修的善行勇悍不退，犹如身披铠甲入阵打仗，叫披甲精进，正修善法时不曾停歇叫摄善法精进，为利乐众生做一切事业而不疲厌叫饶益有情精进；禅定又叫静虑，也有三种，远离昏沉掉举等障碍，引发轻安寂静并安住其中，叫安住静虑，依此定力而引发种种神通功德，叫引发静虑，依禅定为本，而作消除众生种种痛苦，满众生种种愿叫办事静虑；智慧也有三种，通达世间法叫缘世俗慧，通达出世间人、法二无我的智慧叫缘胜义慧，为众生作不请善友，结伴同行叫缘饶益有情慧。

以上讲的是“六度”的内容，从第六度中又分出后面的方便、愿、力、智四度。前六度是根本智的范围，后四度则是差别智的作用。方便有两种，回向方便与拔济方便；愿有两种，第一求菩提愿，第二利乐他愿；力

是指的思择力和修习力，前者是思慧，后者是修慧；智则分为受用法乐智和成熟有情智。

在这些法中累劫勤修，一直到十地菩萨圆满后，就算是修到位了，讲都讲了半天的内容，修起来该有多么艰辛，然而这般的劳苦功高，只需被本经一句“无智”，便挥去其执着的踪影。就犹如“时时勤拂拭”的辛劳，终究比不上一句“本来无一物”而来得真诚。

《心经》名相解（13）

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，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。

本段经文的最后一项法义，来看一下什么是“无得”。只要能真正从内心承担得了这个境界，说明你的佛性已经很浓了，但是很多大修行人都是因为不敢相信，故而使得道伐止步不前。我们先来体验一个公案，热一下心，找找感觉。

唐朝有位法融禅师，修行功夫已经相当好了，但就是没有开佛知见，不能明心见性。四祖道信禅师为了方便接引他，就在大石头上写了一个“佛”字，趁法融禅师来的时候指着石头请他坐，法融禅师见石头上写有佛字，欲坐下又觉得不敬而心生惊恐，结果四祖笑他说，“犹有这个在？”一句话点醒法融禅师，当下即开悟了。禅宗有呵佛骂祖的接引手段，并不是空穴来风，其出处就是《心经》中的这句“无得”，也就是说在毕竟空中，

并没有一个真正意义上的佛果可得。

解明了经文的大意，我们再折回头来看，空掉对佛果的执着，意味着不执着一切佛的功德，或者说不执着佛的一切功德。这需要先看看佛具足了什么样的功德。佛的果德中，首先就是“菩提”和“涅槃”，菩提是佛能证的无漏智，涅槃是佛所证的真如理；如果从“得”而言，菩提是所生的得，涅槃是所显的得。

具体而言，菩提是转染成净后所显的“四智”：此智慧为一切的现行功德所依，如大圆镜中可以影现种种色像，叫“大圆镜智”；此智慧证得绝对平等之真理法性，观一切法中自他完全平等，叫“平等性智”；此智慧善于能观察一切诸法的自相、共相和所有众生的根机，说法断疑，叫“妙观察智”；此智慧能够发挥一切功能作用，去做本愿中所能做的一切殊胜事，叫“成所作智”。以上总称为“四智菩提”。

四智圆满的时候，所证的真如妙理完全显现，即得四种涅槃：一切法本来清静，不生不灭，本自寂静，就叫“自性清静涅槃”；虽然断掉烦恼障而显现真如，但还有点残留的果报，叫做“有余依涅槃”；彻底断尽生死苦而显的真如，叫做“无余依涅槃”；真正属于佛的涅槃，是指不住生死，不执涅槃，穷未来际利乐有情的涅槃，叫做“无住大涅槃”。

听到最后一句,应该就能理解虽然这么多功德利益,却是不得而得的,假如真有此“得”,就会住在此得上,走不到“无住”的究竟地步!

《心经》名相解（14）

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，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。

上一讲我们讲了佛陀的“菩提”、“涅槃”两种果德，佛陀为大圆满觉，又称“正遍知”、“无上士”、“世尊”，其果地的功德，假使十方诸佛出广长舌相，尘说、刹说、炽然说，依然不能说尽。本讲我们再说一节课，看看“无得”到底有多少“得”。

前面讲的四种涅槃，总合起来称为一大清净法界，再加上前面的四智合在一起共有五法，这五法就成为了佛果中的“自性身、受用身和变化身”三身。

自性身，是佛所证的清净法界，离一切相，绝一切戏论，具有无边无际的真常功德，是一切法的平等实性，所以自性身也叫“法身”。

受用身有两种：第一种叫“自受用身”，指诸佛无数劫来，修行积累福慧资粮所起的无边功德，周遍身心世

界而相续不断，尽未来际自己恒常受用的广大法乐；第二种叫“他受用身”，由佛的平等智示现的微妙清净功德身，所居于净土，为十地菩萨众转大法轮，决断疑网，让他们受用大乘法乐，名为他受用身。

变化身，是诸佛如来变现无量的随类化身，常在净土为登地菩萨、二乘声闻，应他们的缘而现神通说法，令各自获得诸利乐功德。

另外，佛陀的实相智慧，能够了达一切境相，坚固且最为殊胜，没有可以破坏和超过的可能性，所以又有十种佛力功德。

一、知是处非处智力。“是处”，即是合乎道理之义，“非处”即不合道理之义，佛能于一切因因果报中伺察明了，造善业即知其决定得可乐的果报，叫“知是处”；如果造作恶业，认为能够得到可乐的果报，则知其决定不可能，叫“知非处”。这一切全部遍知，故称“知是处非处智力”。二、知过现未来业报智力。佛于一切众生过去、未来、现在三世业缘、果报、生处，皆悉遍知。三、知诸禅解脱三昧智力。如来于诸禅定自在无碍，不论其浅深次第，都如实遍知。四、知诸根胜劣智力。如来于一切众生其根性殊胜还是陋劣，所得的果报大小，皆能遍知。

具体来说佛所“得”的功德，除了“菩提、涅槃、

三身、四智、十力”之外，还有“四无所畏、十八不共法”。

《心经》名相解（15）

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，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。

对于佛果位功德的了知，我人在理解文字描述的同时，也尽量把信心提上来与其相应，这样才可能把一堆无味的文字转为殊胜的相应法。善财童子五十三参的第一位善知识德云比丘，就是以信心去忆念诸佛的功德而成就的圣果。

我们接着讲佛“十力”功德的后六种。五、知种种解智力。如来观诸众生，他们的种种习惯爱好，对事物的看法，有善良的人，有不好惹的人，都能如实而知。六、知种种界智力。如来对世间人的各种种族、肤色，以及出身如何，姓甚名谁都悉皆知道。七、知一切至处道智力。如来对众生所修的是有漏法，还是无漏行，依之而行有什么样的果报，能到哪一道，能得世间的人天福报，还是得出世的涅槃，他都能周遍而知。八、知天

眼无碍智力。如来得天眼清净，能够遍知一切众生死的时候，是端正还是丑陋。九、知宿命无漏智力。如来能知众生种种宿命，不仅是一世两世，生生世世、百千万世，甚至一劫乃至百千万劫，死此生彼，死彼生此，哪一世喜欢吃什么，受了什么苦，享的什么福，活了多少年，都知道得清清楚楚，无有障碍。这就是佛名号功德中“正遍知”的由来。十、知永断习气智力。如来于一切的烦恼习气，永远断除，永不复生，全部都做到心中有数，这就是“无上士”的由来。所有这一切功德的源头，都来自于不分别执着的智慧，无所得而无所不得的境界，于凡夫难于登天，于圣人易如反掌，迷悟只此一念之间，解脱与生死是同样的材质，却是截然不同的产品。

佛功德之所以从方方面面来体现，是因为我人需要从方方面面来认知。下面再讲一下佛的“四无所畏”功德。第一、说一切智无所畏。什么叫“一切智”，就是指世、出世间诸法尽知尽见的妙智，如果佛在大众中向大家宣布我是一切智人，若有人提出问难，佛因为名符其实，所以心中不会有怖畏。第二、说漏尽无所畏。“漏尽”就是指生死的惑业已经全部除尽，佛在大众中说他已经永尽诸漏，在场若有人提出异议，佛不会有怖畏。第三、说障道无所畏。佛向大众宣说染污法是障道法而

非助道法，有人反对的话，佛不会有怖畏。第四、说尽苦道无所畏。佛向大家说我所说的圣道，能够出离世间，灭尽诸苦，如在场有人诘难，说修道不能出离，佛也无所畏惧。

四无畏法中，前二者属于自利德而说，后二者属于利他德而说。“无畏”的勇气需要内证功夫充满的底气，我人可能觉得这没啥大不了，这怎么能称得上佛的功德。这个倒可以试一下，我人平时很难处众不畏，若没有点福报，可能连个话都发抖得说不出来。

《心经》名相解（16）

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，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。

本讲我们讲“无得”之佛功德的最后一项功德，即“十八不共法”。这十八种功德法，唯有佛才能拥有，不共享于声闻、缘觉以及菩萨，所以称为“十八不共法”。

前三种是指“三无失”：由佛无始劫来常用戒、定、慧庄严其身，身没有失；一切烦恼都已尽，具有无量辩才，所说的教法皆能让人证悟，口没有失；三大阿僧祇劫所修的禅定功夫，心不散乱，在一切法中没有执着，念没有失。

第四种是“无异想”，佛陀教化众生的时候是平等普度，不会有亲疏、远近的分别。比如罗睺罗是他的儿子出家，提婆达多出家后一直要害佛，但是佛一视同仁，没有生分别心。第五种是“无不定心”，整日在行住坐卧的一切举动中，常常不离当下的禅定功夫，故说恒常在

定，无有不时。第六种是“无不知已舍”，就是从来不会没来由地舍弃众生，在利益众生的时候，哪怕观照到有的人根性还没有熟，虽暂时舍弃，但是等因缘成熟的时候也还会去摄受。

下面几种是“无减”的功德：第七种“欲无减”，这里的“欲”不是欲望之欲，而是慈悲善法欲，也就是欲度化众生的心无有疲厌和满足的时候；第八种“精进无减”，不但身精进，更是心精进，度一切众生的心行常常在线，无有休息；第九种“念无减”，对于三世诸佛的法，以及一切智慧，相应满足无有退转；第十种“慧无减”，佛所具足的智慧不可穷尽，随着智慧而称性讲法也无穷尽；第十一种“解脱无减”，远离世出世间的一切执着，比如我人正在讲佛法的功德，在佛而言皆是虚妄，所以具足两种解脱：一种是“有为解脱”，与无漏智慧相应的解脱，一种是“无为解脱”，一切烦恼净尽无余的解脱。第十二种“解脱知见无减”，于一切得解脱的知见中明了无误，分别无碍。

这一段是讲三种“随智慧行”：第十三种“一切身业随智慧行”，佛的身业由智为导向，随智而示现种种殊胜形象，调伏众生，令其入道；第十四种“一切语业随智慧行”，佛的清静微妙言语，随智而宣讲，化导利益一切众生；第十五种“一切意业随智慧行”，佛的清静意业，

可以入一切众生心而为说法，灭除众生的无明痴惑。

第十六、十七、十八种分别是“智慧知过去世无碍”、“智慧知未来世无碍”和“智慧知现在世无碍”。佛智能照知过去、未来、现在世中，一切有情之法，乃至无情的法，都无有障碍。所以在经典中讲到三千大世界的一滴雨水，佛都知道它的来龙去脉。

花了几节课，终于将佛的功德从文字上圆满了，要提醒的是，佛有这么多的殊胜德行，并不是他想这样那样才能够的，而是他本就可以这样那样的。

《心经》名相解（17）

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。

佛陀讲法有时立，有时破，有时不立不破，说明只要因缘成熟，什么法皆可入道；因缘不成熟，什么法皆可障道。我们也来效仿一下佛说法的模式，前面讲的六凡四圣的十法界功德，在“是故空中无色……”中尽破无余，归无所得。由此一番扫荡洗涤，这段经文才接着说“以无所得故”，也就是说正因为无所得的心境，才能与般若波罗蜜多相应，让菩萨处于无所挂碍的心地中，断除了一切的颠倒妄想。这里讲到的“挂碍”，实际上是一个凡夫的常态。放在现实生活讲：最普遍的是挂碍得失，最具体的是挂碍子孙。

佛门中有个著名的公案，是关于金碧峰禅师的。他是一位禅定功夫很深的高僧，所有的世间法差不多都已经放下，唯有一个挂碍，那就是他最喜欢的物件——水晶钵。因缘中他的寿命已经到头了，但是黑白无常怎么也找不到他的踪迹，于是求助于城隍土地爷，土地爷给黑白无常出主意，叫他们变成老鼠去把玩他的水晶钵，

果不其然，金碧峰禅师心一有挂碍，就出定了，一出定，黑白无常就用铁链锁住了他。金碧峰禅师就和无常商量，能不能给他七天的时间准备一下，无常答应后就放了他。结果金碧峰禅师回去把钵摔了个稀巴烂，然后入定去了。入定前写了一首偈子：“若人欲拿金碧峰，犹如铁链锁虚空。虚空若能锁得住，再来锁我金碧峰。”

再说一则，佛门有一个佛事叫“焰口”，是观世音菩萨慈悲示现成一个饿鬼叫焰口，诱发大众发慈悲心，形成一堂超度的法轨仪式。其中有一个重要环节，就是要主法的金刚法师施食的时候，观想水、米周遍法界，变现成甘露妙味，请饿鬼前来受食。有一次道场里放焰口，当天中午阳光正好，主法法师将自己的罗汉鞋晾在窗台上，晚上法会时法师正在观想变食，结果堂外开始下雨，法师猛然想起自己的鞋要被淋湿，被这个妄想一打岔，晚上就梦见许多饿鬼前来讨食，说法会进行时满目皆是罗汉鞋，根本无法受用。

可见，只此一念挂碍，唯心所现的法界里便立竿见影。若是不能到业尽情空的地步，依然被挂碍所牵而落入三界，越是到清净的地步，越是一丝一毫便可以从中做主，让人入到颠倒梦想中难以自拔！故而这段经文说欲“远离颠倒梦想”，必须“心无挂碍”，欲得心无挂碍，必须与一空到底的般若无所得相应才行。

《心经》名相解（18）

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。

“心无挂碍”是行般若波罗蜜多的效果，心有挂碍则是一个凡夫本能，常常在一种“人生不满百，常怀千岁忧”的纠结中。上一讲具体讲了两位祖师菩萨示范的“有挂碍故”，本讲概括一下两种“挂碍”的情态。

从挂碍得失而言，我人学几天佛法，而且有些法喜，在这样的顺境中还行。一旦境遇不佳，业风吹荡或者稍微四大不调，就生烦恼了。《法华经》中讲到“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏”。生在此间为人一世，有顺就有逆，有苦就有乐，有福也有祸，这都是不确定的。唯有善用其心，才能乐知天命，纵使不尽如人意，也要知道是自己过去业力所致，上不怨天，下不尤人，随遇而安，不生得失挂碍。富有的人可以周济穷人，有能力的人则造福一方，富贵尽富贵之分，贫寒守贫寒之节。这样的人其他人都会敬佩他，天人护法也会护持他，或者今生，或者后世，或者在子孙，福报会越

来越好。

从挂碍子孙而言，人生一世，千思万算不如天算，然而种种算计，最终的目的基本上都是养身口、遗子孙而已。实际上一辈子能吃多少？喝多少？不是名牌也可以穿着得体，吃饭饱了就行。子孙自然有子孙的生活，也自然有子孙的福报，如果没有福报能力，你再给他留得再多也没有用，反而会害了他们一辈子。

古今中外为子孙后代谋富贵者不知道有多少，其中最厉害者不过秦始皇吧。自己叫始皇，儿子叫二世，吞并六国、焚书坑儒，把天下的兵器都收了去铸大钟，想愚弱民众不能起义。谁知道陈、吴一揭竿，大家都响应，本来算盘打得千秋万代，没想到刚刚不到十二、三年，就身死国灭，子孙全遭屠杀，如同被斩草除根一样。本意是想子孙安乐，结果却是令其死无葬身之地！

曹操，号称“治世之能臣，乱世之奸雄”，一生机关算尽，专门架空汉献帝自己专权，想让自己的子孙坐江山，结果他自己才刚刚死，儿子就把他的妻妾纳入宫中。他自堕恶道，在一千四百多年后的乾隆年间，苏州有人杀猪，发现猪的肝肺上有“曹操”两字。有邻居一见轮回如此之苦，吓得出家修行去了。这样的一代枭雄，才做了多久皇帝，国就灭了，而且他一生与东吴、西蜀争地盘，何曾有过一天的太平日子！

以上内容参考了《印光法师文钞》。可见因为有挂碍，才会有恐怖，我人的恐怖来自不能确定、把控前方，害怕人生路上一脚踏空。得到的害怕失去，不想要的害怕找上门来。所以《无量寿经》中讲“有无同然，忧思适等”，就是不管得到还是没得到，其实都是一样的在烦恼而已，因为有挂碍。

《心经》名相解（19）

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。

上两节课从佛门典故和历史现实中谈谈“挂碍”，能生受用者当若有所思，本讲再从教法、教义上来说一下“颠倒”。这个颠倒的情况只要没有成佛之前都会存在。凡夫有四种颠倒，就是以为：常、乐、我、净，世间本来是无常、苦、无我、不净的，但凡夫之人执心为常、执受为乐、执法为我、执身为净，称之为凡夫“四倒”。二乘圣人虽然跳出轮回，但是生起了法执，又在无常、苦、无我、不净上生起绝对的定见，执着不净就不能见法身净，执着苦就不能得寂灭乐，执着无我就不能入大自在我，执着无常就不能证佛性常住不坏，由于不敢确认涅槃四德，故而不能入究竟涅槃，这称之为圣人“四倒”。凡圣加在一起称为背涅槃而驰的“八倒”。

另换一个角度来解释“颠倒”，也有三种：首先是“心颠倒”，就是人根尘相对所起的一念之心，因为迷失了自性清静，而起诸颠倒，这是一切颠倒的根本，是

起惑成妄的最初模样；其次是“见颠倒”，由不了解外六尘的境界都是虚幻的，而妄生执着取舍所起的颠倒；第三是“想颠倒”，认不出来六尘的欺骗性，而妄生缘想所起的颠倒。从这里看，所谓的修行，就是把业已形成的颠倒再给颠倒过来。所谓的“生处转熟，熟处转生”，还有由“背觉合尘”而变为“背尘合觉”，以及转识成智的“转”，都是这个意思。

“究竟涅槃”在佛功德的内容中已经讲过，这里不再重复。只是大家切莫误以为涅槃就是死，这就大错特错了。我们去寺院里拜佛时进到卧佛殿所看到的卧佛，就是在表现当时佛陀在双树林中入灭的场景，所以卧佛称为佛的“涅槃相”。

《心经》名相解（20）

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。

“三世”，在这里是一个代表性的概念，更贴切一点讲应该是“十方三世”，这样就很明确了。过去、现在、未来三世，这是从时间上来考量；东、南、西、北、东南、西北、东北、西南，再加上、下，合为十方，这是从空间上来考量。具体而言，有的寺院供奉迦叶佛、释迦牟尼佛和当来下生弥勒尊佛（注意，弥勒菩萨现在还没有成佛，所以要么前缀“当来下生”，要么称“弥勒菩萨”才是如法的称谓），这就代表“三世”；有些寺院供药师佛、释迦牟尼佛和阿弥陀佛，这就代表“十方”。时空交错成为坐标而有了正报、依报的差别世界。功课本中的八十八佛、《阿弥陀经》中的六方广长舌相佛，还有千佛、万佛宝忏等在这范畴内的一切诸佛，证得身心融入法界的功德，必然要由般若波罗蜜多智慧方能成就此菩提涅槃。

“阿耨多罗三藐三菩提”是梵语的音译，也属于“五不翻”中的“尊重不翻”。“阿耨多罗”汉译为无上，“三藐”汉译为正等，“三菩提”汉译为正觉，合起来就是“无上正等正觉”的意思。具体地讲可以分为：一，身无上，佛陀的色身有“三十二相、八十随形好”庄严其身，经典中讲过我人的色身和天人比，犹如猴子，若天人的色身和佛的庄严色身比，也犹如猴子；二，道无上，前面讲过佛的诸多不共功德，不共其实就是表达“无上”，最为慈悲是佛心；三，见无上，见解无上，具体来说就是所谓的解脱知见；四，智无上，佛陀又名“大圆满觉”，又名“正遍知”；五，神力无上，佛可以把极乐世界现给弟子看，还可以带着难陀去游历地狱；六，断障无上，彻底断掉惑、业、苦三障，或者说烦恼障与所知障（就是障碍我们本具的智慧，也可说“障所知”）；七，住无上，住于天中天、圣中圣之位。大家在念佛的十号功德时，都会念到一句“无上士”，正表此法！

《心经》名相解（21）

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。

一部《心经》，全体盛赞般若波罗蜜多，由“照见五蕴皆空”而成深般若波罗蜜多，以“深般若波罗蜜多”而观则无有六凡四圣法界，无有恐怖颠倒梦想，由此毕竟空性归无所得，故知般若波罗蜜多的殊胜功德利益。

为什么说《心经》是一代教法的缩影？因为这其中还有显密圆融的内容，前面的内容都属于“显说”，从这里开始属于“密说”。“大神咒”，“神”是指有妙功德力的意思，受持此咒能够驱烦恼魔，脱生死苦，神力最大；“大明咒”，“明”是指照了之意，指此咒能破众生的无明黑暗；“无上咒”，赞叹般若波罗蜜多在诸法中为最上、最超胜，再没有比其更高的法了；“无等等咒”，没有一法能够与般若波罗蜜多相等，这里的第一个“等”

字，是指没有一法比般若高，第二个“等”字是齐的意思，也就是不但没有一法比般若高，连与般若齐的法都没有，故称为“无等等”。

正因般若波罗蜜多如此殊胜究竟，所以除了在经首说“度一切苦厄”，在此处又说“能除一切苦”，首尾相应故说“真实不虚”。最后一句的“即说咒曰”，则进入密说的具体内容：“揭谛揭谛”的意思就是去吧去吧！“波罗揭谛”就是到彼岸去吧！“波罗僧揭谛”就是大家都到彼岸去吧！“菩提萨婆诃”就是祝愿大家都成就。

《心经》名相解讲到这里已经圆满，所谓的“名相”，就是依词与句的意思进行依文解义。但是佛经又不仅仅为了解义，更要让我人明理悟心，对经典的学习，会随着我人不断地深入而产生新的觉受，这也是经称为“涌泉义”的由来。如果把对《心经》的学习分为体、用、相来看，这第一遍是从“相”上来讲《心经》，第二遍的讲解，我们着重从“用”上来着手。因为我人身心处在有执的世界，所以佛法才提出趋向于空的导归。用无所得的空性，来遍破一切世出世界的执着，正是《心经》的无上妙用。

《心经》破相解（1）

一 “毕竟空”到底有多空

“般若”意为“毕竟空”，“波罗蜜多”意为“到彼岸”，由此毕竟空性而把我人的身心载入解脱的彼岸，怎么才能达到“毕竟”的地步？确实要从始至终地将我人所执的法相破斥到底，才能显现其空的毕竟圆满，这是一个从文字到义理，从义理到心性的过程。

我人一般把现实世界当作有，超越于有的真理世界才认为是空；而进一步伺察，说空说有的层面都属于有，非空非有的中道才是空；然而空有是一边，非空非有是另一边，有两边的对待法还是属于有，入不二境界才是真空；但从究竟而论，前面三重都离不开言语的表达，是从教法理论而言，都属于有，言语道断，心思路绝，无名无相才是毕竟空，不知道如何表达，从哪说起，故而强名为“空”，是“般若”的正义。

二 什么才是“心经”的真“心”

我人听到佛法中对于“心”的阐述，虽然不再落入“肉团心”与“缘影心”的窠臼，但是对于听到这个所

谓“遍法界心”的概念，又会产生一种定执，这实际上与前两种属于同等的分别。到底什么才是“心经”之心？执着“心”的情状下，一定会有相对的“境”出现，比如我们现在试图解答心的问题，那就一定会把心当作一个对境而去研究，就如同正当想扔掉一个东西的时候，实际反应是一定会把它拽得更紧。这样就导致“心”和“境”成为一种能、所的关系，在能所的分隔下，我人就不可能识得这一念心现前之真实状态。

从这一点而言，般若到毕竟空的地步，这一念真心就全体显现，不加分别地认知万法，万法都是心的真实状态，也是般若出现的时候。彼岸并不是离这里到那里的一种彼此之彼，而是只要能够现证上述的境界，就是彼岸。

《心经》破相解（2）

三 如何取得真经

从相而言，“经”是指佛所说的三藏中的经藏，此处我们从空性的角度来作一番分析：如果从佛坐下来听经闻法的时候，则是以音声为经；如果从印刷的法本上来依照文字去读诵，则是以色尘为经；如果在一切事缘中去历缘对境起观照，则是以法尘为经（法尘就是指第六意识所相对的心理境界）；如果在香积佛国去弘扬佛法，人家整个世界都以香饭来做佛事，则是以味尘为经；有些佛国以天衣作佛事，就是以触尘为经。

这样来看，到底什么才是“经”？对已经悟道的人而言，一切法都是经，正所谓“山河大地是如来”。所以古人闻的竹声、看的山景，甚至连歌词艳曲，对修道者而言都有了经的功效。可是有一次佛在讲法的时候，在场却有四百九十八个人意识混沌，听到佛说如同耳边之风，这个时候佛说的经，对他们来说便不再是经了。我们助印的庄严法本，哪怕质量再好，对牛、羊、鸡、犬来说完全没有任何感觉。

有一位祖师爷，外号叫楼子和尚，他在修道的时候到

处游走，有一天心地正参究到极致处，刚好路过一座青楼下面，楼上的歌伎抱怨公子哥儿对她不好，便说“你既无心我也休”，此言被和尚一听当下就悟道了，从此就叫“楼子和尚”。还有一位古德，他习惯整天在菜市场转悠，旁边有人要买猪肉，向卖肉的说他只要精肉不要肥肉，卖肉的指着肉说“你看哪一块不是精肉”，和尚一听这话结果就开悟了。从这两则公案来看，小曲儿与精肉，这会儿就与经的功德正等无异。

在经典中佛曾呵斥阿难，说他们都是攀缘心来听法，听到的法也是缘法，而不能见真正的经义。那么到底什么才是“经”？经并没有什么差别相，是人们自己的心有迷与悟的不同而已。

《心经》破相解（3）

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。

四 真的有多时与少时吗

如果从文字上理解，“多时”是在讲观音菩萨观空的功夫，已经在时间上积累到一定的高度，然而真实现前的空境，却又是不能将时间例外的，也就是说毕竟空的内容当然也包括时间。时间是我人生活中关系最紧密的伴侣，然而仔细看看它到底是什么模样，却又发现其完全不可想象，从这点实际上就证明了时间本来不存在，只不过是人的错觉罢了。

我们利用过去、现在、未来的时间相貌，来简单分析一下。假如果真有这三种时间段，那么应该有其成立的理由，比如说“过去时”是怎么成立的，是因为有现在与未来相待而有的；假如是相待而有，那么相待而有的东西只有在同时同处同在，才能实现相待。这样问题就出现了：如果要成立过去，一定要有现在、未来的存在，那么现在与未来到了过去，就不能称为现在与未来，

因为它们都已经去到过去；如果现在与未来没有去到过去，那么过去对谁而言称为过去呢？这么论证一番并不是为了玩文字游戏，而是说明时间的存在根本禁不起推敲，因为它本来就是不存在的。

五 五蕴为什么是空的

《心经》中对空性的强调，主要是用五蕴来说事，菩萨观自在而度苦厄的功夫，是因为照见色、受、想、行、识五蕴皆空而有。这并不是形而上的强词夺理，而是从理论上论证也是如此。

比如说物质世界的“色法”，为我人的眼根亲自所见，才觉得它是看得见、摸得着的真实不虚，然而事实上没有任何物质可以恒常不变，它总是会在或长或短的时间内，在我人的眼中而显现败坏，不能够永存；假如“受”是真实存在的，为什么我人活着的时候有觉苦觉乐的感受，然而人死后什么觉知都没有，这时候“受”到哪里去了；假如“想”是真实存在的，比如我人站在悬崖边时腿会发软，脚会发酸，站在安全的地方却没有任何感觉，这个时候软和酸的“想”上哪去找呢；我们觉得曾经所做的事情会留下惯性，相续不断一直到现在，称之为“行”，实际上我人的感觉一直无边无际地在，中间没有任何间隔的余地，留出来给这个“行”发挥作用；

如果对事物进行了别称之为“识”，但是意识既不能见东西，也不能听声音，它又是如何进行了别的呢？

对五蕴逐一进行分析，会发现没有一样靠谱，既然五蕴是假的，就说明“五蕴皆空”绝对是真的。

《心经》破相解（4）

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。

六 一与异是一个什么状态

为了说明无分别的自性空，世尊方便用了“不异”的概念，不异则是“一”，不一则是“异”，在毕竟空的观念里，不但“我”是空的，连“法”也是空的。

一与异属于相对立的两法，但其本质也并不是真实的存在。假如万法之间有“一体”的关系，那么所有的法就成为一法，比如茶杯与万法为一，是一就不可能有两种相状，这样万法就都成了茶杯，就失去了万法的存在，可见所谓“一体”的认知，其实是一种妄想。

我们一见这样的关系不成，就会转念投入另一方向的执着，可能会觉得万法又是“异体”的，这个见解实际上也站不住脚，比如茶杯和万法是异体，那么茶杯本身也是由泥、水、画工等这些万法中的“法”结合而成，因为两者是异体，就不能和合为一，那就又会失去茶杯

存在的可能性。

这样来看，如果想成立万法的存在感，事物之间的关系只能要么是一体，要么是异体，这两条思路现在都不能有理有据地成立，说明一、异的概念也是了不可得的戏论而已。这通常叫做“法空”。

七 为什么诸法无生

佛教的行者，如果有人修习空性已经到达一定程度，形容他所得的境界会有一个概念，就叫“无生法忍”。也就是说观一切法无生，就是在修行般若空性。为什么说一切法不生呢？因为宇宙万法只不过是一大因缘和合而已，并没有一个我们以为是从无到有的生相。

假如真的存在一法能够从无到有地出生，那么其生的方式只有三种可能，即从自而生、从他而生、自他和合共生。现在逐一排查，发现万法是不能生自己的，假如有一法是自己生出自己，那么当生出一刹那，此法就已经成他了，因为事物对自己来说叫“自”，对他而言叫“他”，由此证明诸法根本不存在自生。既然“自生”建立不起来，“他生”也就不可能存在，因为有了自，对谁去说他，故说诸法也不能说从他生。既然“自”不能生，“他”也不能生，那么纵然和合在一起也不能生，就好比一堆沙子榨不出油，两堆合在一起也绝无可能榨

出油来。万物如果有生，除非自生、他生和共生，现在看来一样都成就不了，也就证明了“诸法无生”。

既然诸法无生，烦恼也是诸法中的一法，说明烦恼也是不生的，既然不生，又何来有灭，故人说烦恼本自不生，今则无灭。无有烦恼，谈什么垢净，又说什么增减呢！一切语言都是戏论，欲从语言上见佛法的分晓，永远都是悖论而不可能圆通，仔细观察必会发现当真如此。

《心经》破相解（5）

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。

八 万法真的能够相待而有吗

我们先回顾一下上一讲的内容，讲了所谓的生与灭、垢与净、增与减，无一不是相对的概念，上面这段经文也是如此：“色”代表物质，“受、想、行、识”代表精神，物质与精神也是相待而有的；包括“眼、耳、鼻、舌、身、意”六根，“色、声、香、味、触、法”六尘，根与尘还是相待而有的。

如果没有毕竟空的见解，我人对佛这里所说的五蕴、十二入、十八界都是空的，就很难接受，毕竟这都是佛法，如果连佛法都是空的，那么修行则如何是好呢！然而事实就是如此，虽然可以把万法的存在归纳到相待而有，但是相待而有也是一个天大的错觉。

比如说“长”和“短”这两个法，一看似乎就是相

待成立，可是微密观照一下，长和短真的能相待而有吗？如果是因为有长相待而有短，有短相待而有长，那么如果我们想要确定“长”这个法，就一定要有“短”来相待才行，问题是“短”现在还没有，要靠“长”才能成立，而“长”还在等“短”来证明有“长”，怎么可能“长”与“短”相待而有呢！在论典中专门讲过这个道理，原文是“若法因待成，是法还成待，今则无因待，亦无所成法”。习以为常地相待而有，那就是个笑话。

九 四谛也到了用不着的时候

我们用得着佛法，是因为我人处在凡夫的状态，佛法之所以说空，是因为我人处在有的认知中，假如把空再当作有，即认为有个空，就依然走不出凡夫的状态。佛在鹿野苑开的第一场法会，就是讲了苦、集、灭、道四圣谛法门，意在令众生知苦断集，慕灭修道。这本来是一种“出声为止声”的用意，但是如果对四谛法本身产生了定见，这反而又成了苦的根源，《心经》欲度一切苦厄，因而在此说“是故空中……无苦集灭道……”。

我人可以设想一下，假如四谛是恒常定性的法，则反而不能有四谛的功德，就拿苦来说，如果“苦”是定性的，就不会有苦，因为苦的相貌是无常的。再者如果“苦”是定性的，说明苦已经就有，一直都在，怎么可

能从“集”而来呢？又怎么能“灭”得了呢？我人修道为了断除惑业苦，如果苦是定性的，就不能因为修道而断，这样的话修“道”便失去了作用？可以这么说，只要执着定有苦法，则集、灭、道法皆没办法成立。

当然，佛在《心经》中说一切法空，意在显示一切法的实相，而不是破坏一切法本身，空性就是一切法的真实状态，唯有接受佛说的“是故空中……无苦集灭道”，才是在现实面前接受了空性。

《心经》破相解（6）

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。

十 没有空 就没有十二因缘

“十二因缘”的具体内容可以参考前面的《名相解》，简单来说，讲的是从“无明”到“老死”，我人轮转三世的十二个步骤，有无明就会有老死，顺着十二因缘走就是世间；“无明尽”一直到“老死尽”，逆转十二因缘去修就是出世间。然而真正的究竟解脱，要从世出世间的束缚中同时摆脱出来才行，所以佛说“无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽”。

我们来分析一下，假如十二因缘法是定性而恒有，那么是次第有？还是同时有？如果说是同时有的话，怎么能够建立前因缘引发后因缘呢？如果按照次第有来看，就如同我人排队买东西，要前面一位买完以后，才能轮到后面一位去进行，这样的话十二因缘必须是前一因缘

灭，后一因缘才能生。如果十二因缘是定性常有，就不存在前一因缘灭的情况，那么后一因缘怎么能生起呢？就如同前面一个人一直在买，后面一个人就没法去买。所以说十二因缘法，也是了不可得的。

讲多了我们必须再回头复习一下，什么叫做“毕竟空”，是指一切法本自空寂的，空寂是缘起的一切法的本相。如果执定十二因缘法是实有的，就会误以为缘起是缘起，空寂是空寂，法执油然而生，所以沦为小乘行者，在大乘毕竟空的观照中，“轮转”也是空寂的，“还灭”也是空寂的，反过来看，正因为空寂的，所以说能轮转，也能说还灭，如果没有空，轮转也不成，还灭也不成。所以说“是故空中……无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽”。

十一 空并没有特权 空也是空的

要想见到我人的佛性，越是难以置信的佛法，越要决定生信，随着《心经》讲解的深入，我人越来越难以接受，前面讲一切“因缘法”都是空的，这里要讲“性空法”也是空的。本来空性智慧犹如武器，让我人消除一切执着，这确实没错，但是如果对“空”本身网开一面，就不能算是毕竟空。

首先，假如我们认为空是决定恒常的，那么按照相

对建立的规律，因为有有，所以有空，如果无有有，也就无有空，有空的时候就已经有有了，还谈什么“空”呢？其次，假如我们执定用“空”的智慧来断除“有”的烦恼，那就恰恰说明我们真有烦恼，因为运用武器的行为，正好说明敌人的存在。从中可见，执着空性比在“有”中更加可怕，意味着已经心陷更加难缠的烦恼中了。故而佛曾经说过，如果定执有，即使像须弥山一样大，也有希望度化；如果定执空，哪怕只有一粒米大小而已，也是十分可怕的。这才是讲“是故空中无……智……”的本意。

《心经》破相解（7）

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。

十二 最后的放空才是涅槃的本质

在缘起的相法上，成佛之道需要有三大阿僧祇劫的艰辛努力，最终成为大圆满觉的时候，则认为终于得到了涅槃，这样的言说中“涅槃”是至高无上的境地，我们前面讲佛的功德中，首先就是证得菩提涅槃。但是在“有所得则有所不得”的原则之下，如果认为有个定性的涅槃等着我们去获取，其实同样也是一种有见，与毕竟空的经义相违，《心经》最后说“无得”，就是为破解心存涅槃的定见。但是这样的见解很难让有所得的人认同，因为一切法都空不可得，所以无烦恼可断，无涅槃可得，那佛法存在的意义在哪里？

所有错误的认知，几乎都是在这个环节出现，其实真的想要建立涅槃，必然是在涅槃同样也是无自性的基

基础上才能成立，如果我人觉得万法皆空，甚至连涅槃都落空，就不可能有涅槃的话，那么万法不空，涅槃就会成立吗？事实并非如此，如果诸法不空，就说明诸法是决定性的有，这样就不会因为修行而断生死烦恼，也不会因为修行而证得涅槃。所以说正因为万法皆空，包括对涅槃的认可也空，才能在这空性中体验涅槃。涅槃是清净寂灭之法，是不可能用有相或空相来说明的，如果有人一定要确定涅槃是有还是无，就不能领解“涅槃”的真意。也许正是彻底没有了意义，才能真正感受“涅槃”的气息。

《心经》破相解（8）

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。

十三 如果挂碍这事根本没有发生过

“如说而行，如行而说”，是佛法中最中肯的建议，比如常说“烦恼本自不生，今则不灭”，或者说“烦恼即菩提”，都是在强调“烦恼”这个东西本来也是空不可得的，而且本身就是空性的体现。但是由于我人的心行不能和圣言持平，因此就很难产生真切的感受。而通常的认为是，因为有了烦恼，所以要用智慧把烦恼降伏，乃至断除，觉得这才是一个合情合理的见解。

本段经文中，挂碍、恐怖、颠倒、梦想都是“烦恼”的异名，意为菩萨拥有了般若智慧，终于打破了烦恼而证得涅槃。问题是，断除烦恼这件事情，确实真的存在吗？假如真的有智慧能够断烦恼，智慧为“能断”，烦恼为“所断”，那么智慧是到烦恼断烦恼呢？还是不到烦恼断烦恼？首先，认为智慧到烦恼断烦恼这个事件没

有办法发生，因为有智慧时烦恼已经灭了，烦恼在的时候智慧还没出现，智慧与烦恼并不能见面，怎么能说智慧断烦恼呢；其次，如果说智慧不到烦恼就能断烦恼的话，那么应该印度的智慧可以断中国人的烦恼，古德的智慧可以断我们现在的烦恼，可事实证明并非如此。

就如同我们以为灯明可以照亮黑暗这件事，实际上只是妄想，因为灯明如果能照亮黑暗，是灯到暗照亮暗的？还是不到暗照亮暗的？如果认为灯到暗而照亮暗，则根本没有这回事，因为有灯明时暗已经过去，黑暗在时灯还没明，明与暗根本无法见面，怎么建立灯到暗而照亮暗呢；如果认为灯不必到暗而能照亮暗，岂不是东半球的灯能照亮西半球的暗，这是绝对不可能的事。

不论是举事实还是打比方，智慧断烦恼的理论都没有办法成立，想明了烦恼怎么才能断？就是“不断而断”，意识到烦恼本就不生，又何必去灭？认为烦恼是烦恼，这是属于烦恼众生的妄想，意识到烦恼就是菩提，就已经彻底断了烦恼，是圣人的境地。到那时，才会发现“心无挂碍”，“无有恐怖，远离颠倒梦想”都是真的。

《心经》破相解（9）

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。

十四 要是诸佛就得有众生

从理论上讲，三世诸佛都是由般若波罗蜜多而成的。然而在当下，有些事情我人貌似在经历，甚至一直身处其中，但是一直不敢去面对现实，比如“成佛”这件事情。假如说没有佛可成，学佛的人就会感到十分绝望，但是仔细想想，是不是正因为我人此时此刻有了“佛”的概念，所以才导致我人此时此刻成为众生。正因有九法界的众生，才能相对来说有十方三世的诸佛，所以要究竟地认识“成佛”，还不如仔细看看有没有“众生”再说。

我人学佛的前提，是因为有烦恼众生的现实存在感，那么众生的真实存在，能不能找到充足的理由？比如说佛法中讲轮回，认为众生身处在生死之中，而一切众生死此生彼的运作，令我人说众生是在生死中往来的。此处正好是截断错觉的好时机，众生在生死中往来，是以

什么样的相貌往来的？是以常相而往来，还是以无常相而往来？如果以“常”的状态往来是绝对不可能的，因为所谓的常态，意味着常住不变且周遍充满，还怎么进行往来呢？如果认为是以“无常”的状态而往来，先要搞清楚，“无常”的意思就是生灭无常没有定性，而往来则是要持续不断的，无常相怎么可能往来呢？

从另外一个角度来看，众生在生死中往来，是有身而往来？还是无身而往来？如果说是有身而往来，那么众生不断地舍一身而受一身，反而众生就没有了身。就好比我们人从这一房间往来到另一个房间，实际上证明这个人恰恰是没有自己的房间的；反之如果说众生是以无身而往来的，所谓的生死就必须用身体去体现，如果没有身就没有生死，还说什么在生死中往来呢！

仔细推敲就会发现，既无生死，也无往来，也就没有众生，因有众生而说众生成佛，若无众生也不必说成佛。毕竟空性中无佛无众生，走到这一步，便可与三世诸佛心心相印了。

《心经》破相解（10）

故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

十五 彼岸到底在哪里

“同登彼岸”是最为世人所熟知的佛门用语，我们通常的认知，都认为众生在生死苦海的“此岸”，而通过修行渡过苦海，终于到达涅槃的“彼岸”。本经中最后这句咒语的意思“去吧，去吧，大家都到彼岸去吧”，也正是表达了同登彼岸的意愿。从世俗谛的角度，这样的说辞确实没有问题，但立足于毕竟空的境地，如果执意认为有一个真实的彼岸，恰恰就是我人尚在此岸的证据。

我人可以从去到彼岸的这个“去”法上进行观照：在众生的世界里，从来没有人怀疑从此到彼就是一个“去的过程”，在此过程中发生的动作，就是“去的行为”，比如早晨太阳从东方升起，晚上太阳从西边落下，尽管我人没有看到太阳具体去的动作，但是人们都认为太阳

由东向西而去。不过在毕竟空性的见解中，这是一个有问题的事情。

比如说是否真的存在有“去者”和“去法”？如果真的有一个“去者”，那么必须是建立在存有“去法”的基础上，但是若观察万法，就会发现似乎就根本没有“去”的踪影。假如认为有个“去”，那么这个“去”只能在三种情况下发生，或者是已去，或者是未去，或者是去时，除此之外再没有第四种可能。事实证明：首先“已去”中没有去，因为“去”已经到了，去的行为就停止了；其次“未去”中也没有去，因为去的动作行为还没发生；最后“去时”也没有去，因为去时意味着是正在去的时候，现在正在证明去是否存在，说明还没有去，怎么会有去时？没有去时，便没有去时的去。三处推求，觅“去”了不可得，没有去就没有去者，法也建立不起来，人也没办法证明，所谓的“去”也是一个常规的妄想。

那么经文中所表达的“去吧，到彼岸去吧”，难道是妄语吗？并非如此，经文没有问题，而是我人的理解跑偏了。这就犹如我人做梦，梦中在此岸受众苦逼迫，此时梦中有人告诉我们，有快乐解脱的彼岸应当前往，其用意只为让我人度梦，并非让我人度海。

所以，“揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨

婆诃”，这句咒语所要传达的用意就是——苦海无边，
回头是岸！

《心经》直心解（1）

开门见山地讲，我人现前的一念介尔之心，天生就具备实相般若的境界、文字般若的作用、观照般若的功能。也就是说这一念心，就是整个宇宙万法的现场，所以说心就是境，境就是心；心不离境，境不离心；全心即境，全境即心。不过纵使这样真心实意地说，如果我人般若缘不够深，还是不能感同身受，需要细细体会。

再换一个角度，我们能思能想的这个“觉”，与佛的无上正等正觉是同一体的觉，而且质量一模一样，冲着这个角度，所以常说“在凡不减，在圣不增”。虽然如此，但是诸佛已得无上正觉，我人身为凡夫尚活在错觉。从这个意义上来说，我们需要修正心性，以显现本觉。然而在“心、佛、众生三无差别”的法境背景下，也会有难有易，按照天台宗的说法，佛法太高，众生太广，所以初学之人还是“观心”比较容易上手。

故而这个题目就叫“般若波罗蜜多心经”。

《心经》直心解（2）

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。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。

观照自心要有灵犀才能生效，首先要伺察什么是心，排除我人认识的误区，既不能在某时某处某法上独执，又要在一切时一切处一切法上体证，如果能在不取不舍中顺其自然地发觉，就算能观自心所在了。当然，我人用凡夫心去描述还是会离谱，将佛在《圆觉经》中的圣言开示供大家体验：“居一切时，不起妄念；于诸妄心，亦不熄灭；住妄想境，不加了知；于无了知，不辨真实。”刚刚开始，可能会因为心粗境细而摸不着头脑，若能道心不退，并求佛菩萨加被，善根深厚一些的可能会渐入佳境。

如果能坚持上述一番操作，便能从观照中而自知“心”之所在。然而就如同做一件好事容易，做一生好事难一样，能够罩得住这一念现境之心，就需要不加任何激情调料地绵密地坚持，我人以为的闪失其实并不存

在，如果觉得又闪失了，要明白只是自己的妄想。就在经所有事、遇该遇人的因果果报中，体认一切法皆是佛法，佛法全在一切法，锁住现前一念，不问青红皂白，不必瞻前顾后地把一切法摆平，久久或许会发现，一切法一直都是平的。但是这只是一点小小的法喜充满，这时候应该可以确信，“行深般若波罗蜜多时”当真可以“度一切苦厄”。

《心经》直心解（3）

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。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。

“照见五蕴皆空”，本来是佛陀最直白的开示，可我却还想再弄明白，结果越弄越不明白，于是在诸佛与我人之间产生了至亲至疏的不同效果。为什么会有这样的效果？因为世间人一直在五蕴上见红尘俗世，修道人一直在五蕴上见五蕴法，以至于佛陀这句真实不虚的开示，却一直被犯思维者去分别，去解析。

我人在讲解“五蕴皆空”的时候，必然会先解释什么是“五蕴”，一定是用色、受、想、行、识来满足分别心的需求；然后再解释什么是“空”，说了一大堆抽象的概念去猜想。每个人由于习气不同，要么认为五蕴其实什么都没有，要么认为应该用空把五蕴给空掉，或者认为用空去看待五蕴，认为这才叫五蕴皆空，总之就是一个“众生随类各得解”，都想去好好深入地理解，就不能直下承担地体认。

在此不妨再换个角度来领悟：五蕴是什么？五蕴就是指当下的生活，五蕴皆空就指当下的生活就是“空”；空是什么，空就是什么都不是，“五蕴皆空”就是指当下的生活什么都不是，就是空。

《心经》直心解（4）

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。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。

不论佛言祖语，说法总是先说到妙高峰顶之绝处，再来说到第二山头可以商量。本来“五蕴皆空”就把心法、空法、佛法说到尽头了，但是佛说得亲切贴心，众生未必能够亲切，尚未达到贴心，则需要再说原委，把众生再往最高处提携。故而又说“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”四句，而且是佛叫着舍利弗的名字，以示强调指出、再次说明。

在五蕴中以“色法”为例，凡夫之人认为色法是色法，空法是空法，从而产生对待执着，佛为破这个见解，所以说“色不异空，空不异色”；修道人又认为应该用“空法”空掉色法，实际上还是多此一举的分别执着，佛为了说明不必用空去空这个色，故而又说“色即是空，空即是色”。后面的受想行识与色一样，无一例外就是空本身，空也正是五蕴本身。

分门而论，色指的物质层面是空，受想行识指精神状态是空，请注意，“是空”是说其“就是空”，而非说其“是空的”。我人的整个世界，除了物质和精神，再没第三种元素。所以“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是”的总体意思，就是讲“万法皆空”，此时此刻切莫错过，切莫多想，当然想也没什么作用，并不能改变其“万法就是空，空就是万法”的真相。

《心经》直心解（5）

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。

接着上一讲的法脉往下讲，一旦确定无疑万法就是空，那还有什么好说的，佛法讲狂心顿歇，则一切的言说见解都是戏论妄想，要么是增益见，要么是损减见，前者称为“是”，后者就是“非”，是是非非就这么来的。所以佛陀在此说“不生不灭，不垢不净，不增不减”。在诸法就是“空”的实相上，见到生灭、垢净、增减都是我人的事，而不是实相的事。

再进一步论，正因诸法就是空，所以凡夫的生死轮回就是空，声闻的苦集灭道法也是空，缘觉的十二因缘法也是空，菩萨的六度万行也是空，佛的大圆满觉也是空，也就是说世间、出世间法都是空。但是，这里必须再次提醒诸位，说其“是空”，是说其“就是空”，不是

说因为其没有才是空。“有”肯定是有，但不是我们以为的“有”，专业的话叫“诸法无所有，如是有，如是无所有”。

领悟到此处，就会明白为什么佛说“止止不须说，吾法妙难思”，佛法无边，没有对错，只需一念相应，便是真修佛行之人。

《心经》直心解（6）

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。

前面讲过，《心经》的语言最为简直，但道理却最为深奥，这个深奥并不是很幽远，也不是很难想象，而是极不容易对接，不过它的不容易还不是体现在难度上，而是恰恰体现在它的太简单纯洁上。上一堂我们用“空”来表达法义，如果觉得难以契入，本讲再换个角度，就用“心”来阐述一下。

不论“空”还是“心”，都是相互的异名，也是对实相的强名，就如同黄金这个事物一样，不论是“黄”，还是“金”，都不是“事物”本身。虽然事物本身就是黄金，但是表达成“黄”或者说为“金”的时候，实际上就已经脱离事物本身了。我们说为“空”或者说为“心”，都是入实相的方便言辞，就如同说为“黄”或者

说为“金”，只是为了认识到事物的金质本身。

这里讲的“是故空中……”，就是指在一念周遍法界的心性中，没有色、受等五蕴，也没有四谛、十二因缘、六度万行，以及菩提涅槃，因为其无一例外都是心的体现，就是心本身。入这样的见解中就算明心见性了，而明白后并不是要把诸法都抹去摊平，而是可以在一切法上见心性实相，心性实相就是一切法。到这一步，也就明白为什么佛说“所言一切法者，即非一切法，是名一切法”。这不是个道理，而是个境界，这个境界本来如此，不存在生灭、垢净、增减的现象。

《心经》直心解（7）

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，菩提萨婆诃。

从修行上论，我人也可以苦参密究去找心，也可以随一个法门依一行而起行，也可以在一切境界上当下就体认。总之不管白猫黑猫，抓住老鼠就是好猫，即所谓“方便有多门，归元无二路”。这样如果融入自心，就能够彻见空性，由无所不得而知一无所得，就是般若波罗蜜。

因为有得失，故而生挂碍，现已得知万法皆是现前之心，无一法不在心内具足，“得”从哪里得到？“失”又能失到哪去呢？无有得失所以才能“无有挂碍”，无有挂碍者只见一大缘起性空法界之心，纵然想生起恐怖都

完全找不到理由。一切颠倒妄想皆烟消云散，从此对佛法铁定不生疑惑，便是三世诸佛涅槃妙心。

动用一切法界思维模式，也没办法撼动此心，就是大神咒；没办法掩盖此心，就是大明咒；没办法超越此心，就是无上咒；没办法效仿此心，就是无等等咒。按照佛教专业的话来说，就是“无有少法能过涅槃”。这个时候连乐都不可得，苦自然就不了了之了！

《楞严经》趣味解

《楞严经》趣味解（1）

各位同学吉祥！本讲开始我们将共同学习佛教的又一部法宝——《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》。

按照原来的课程设置，我们效仿佛陀的说法次第，已经讲过华严、阿含、方等以及般若四个时间段的代表经典，按照这样的顺序，现在应该讲《法华经》。为什么在此加入《楞严经》的课程？一者是《楞严经》在佛门中实在是太重要，作为一个佛弟子不可不知；二来是本经的代表性、包容性都很强，在本科课程中极有必要进行学习；三来我们“客路溪山”的课程虽然已经呈现了一定的层次，但是每位行者入道的因缘随时都可能发生，而《楞严经》的内容，恰恰可以提供给每一位同学最好的人道机会；再者，佛门常讲“开悟的楞严，成佛的法华”，在这个档期我们播讲一部楞严，可以说是最适合不过了。

且不论随着学习的展开，大家会发现本经的文字优美流畅，内容广博深遂，而且结构特别严谨缜密，所以历代祖师们都对本经爱不释手，心怀浓浓的楞严情结。

而我们学习本经，一定要了知本经的根本特色，乃在于此经堪称学修佛法的“百科全书”，不论是律宗的持戒、密宗的持咒、般若的空性、唯识的法相、禅宗的心法，乃至净土的念佛，都将其有条理、系统性地贯通在整部经典中，所以又称佛教的“小藏经”。祖师在盛赞本经时说“未尝有一宗取为主经，未尝有一宗贬为权教”。说白了就是各宗教都没办法据为己有，各宗教都没办法忽略不计，就是因为本经所涉太全面了。

这次讲解还是按照惯例，本着“小经广讲、大经略讲，浅经深入、深经浅出”的原则来与大家分享，故而名为“趣味解”，并非轻慢戏论圣教，而是旨在表达为令学者“趣入法味”，从而心开意解的发心。

《楞严经》趣味解（2）

不论学习哪一部经论，我们首先要明确的一点，就是佛法所有的内容都是为了解释所谓的“心”，也就是我们每人具有的这个觉知功能。它到底是什么样的？它有什么作用？如何才能感知它的存在？《楞严经》的内容，在这方面则表现最为突出且专业，我们依着经文的脉络，先来把《楞严经》的内容按线索略微游历一下，从而做一个学习前的热身运动。

在《楞严经》中，佛陀先问本经的主角阿难——“心”到底在什么地方，阿难找了半天都不能确定，佛又提醒阿难换一下思路，会发现哪都有心，经过这样不断地思想涤荡，终于让阿难确定，原来一切万事万物都是心的存在，本身就是心。阿难成佛的眼睛终于睁开了，这就是所谓的成佛之“真因”。

但是光睁开眼睛还是不够的，得要一步一步走到头才行，所以有二十五位圣人向佛陀陈述了他们是怎么取得修行的诀窍，从而操作成功的。一一列举才发现原来就是在生活中，通过对自己的职业、爱好、习惯等进行观察反思，并在坚持中不断取得突破，皆形成一套属于

自己的修学体系，这就是所谓的成佛之“妙行”。

在这一主线上兵分两路：如果背道而驰，就是轮回的世界；如果向道而行，就是解脱的法门。前者属于“背觉合尘”，其中讲述了最初“无明”的生起，导致轮回的启动，继而是世界的形成，乃至众生的出现，直至不断地细化而形成“七趣”众生，演绎出我们现在所处的现实世界；后者则属于“背尘合觉”，具体来说，先要发起决定的、与不生灭相吻合的初心，然后杜绝饮食习惯中能长养烦恼的食材，远离杀、盗、淫、妄四种轮回的强劲助手，实在不行可以借助持咒功德帮忙，从而进入禅修模式并且长驱直入。途中还会遇到五十种对凡夫而言极为罕见诱人的风景，一不小心就是前功尽弃，误入歧途，若能不为所动则越来越好，经历六十圣位直至圆满收官，便是成佛的“妙庄严路”。

修行佛法的归趣，一定是越来越简单，越来越明白，越来越笃定，越来越相信。虽然十卷《楞严经》的部头很大，但学习起来若能轻舟顺水，法喜充满，就说明走对了。要求不多，只需我们保持对真理的好乐和对宇宙的探求，对已经觉悟的圣者心怀崇敬，把心调频在至诚恳切的最佳状态，就是一个很好很好的学佛人。

《楞严经》趣味解（3）

先看经题，只说“楞严经”是秦人好简的称谓，这部经典的全称是“大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经”，经的题目虽然是比较少见的长，但是经题文义反而却是诸经中最为流畅自然的陈述。

我们先用“大”来作一个讲解，也许就能把我人的悟性打开，我人之所以老说佛法太高，是因为其起点就已经锁定在出世的地步。比如我们对于“大”的理解，肯定立足于大小差别之大，这能代表世间认知的层面，所以算是“相对大”；而佛法的大是无对待、无边际的超越大小之大的大，是一种没有分别、不加比较的等观视野，叫做“绝待大”；既然不在对待上见分晓，那么宇宙万法都是平等的，如同每一法皆如万法，每一点光都是灯光一样，就是“圆融大”；既然融贯无碍，牵一发就会动全局，那么任何一发都与全局同样重要，就叫“随处大”；既然随处皆可呈现全局，那么就不再需要游移寻觅，当下一念此时此刻就是万法本身，就叫“现前大”。从不同角度看一个“大”字所表的法，可知就是呈现了一念心性的各种状态，一代教法对其的各种阐述。只是

这个心地法门太不可思议，不知道应该怎么形容，只有用“大”来表述，就叫“强名大”。

如果我人的心能够入到“大”的境界，就已经见到唯佛能见的无上觉悟，所以比喻为“大佛顶”。然而这个境界太幽微难至了，同时又太过于简单本来了，它像空气一样一直就在，反而导致了我人极为不易察觉，所以称为“如来密因”。悟到这个“因”而进入修行，就一定是不偏不倚十分到位的修行，所修的行、所证的境都是圆满无漏的，所以称为“修证了义”。一门心思做对了，门门都不会错，一了义则一切皆了义，所谓条条大路通罗马，就是“诸菩萨万行”。由万行终将成就一个圆满菩提的结果，这个圆满既不是积攒的，也不是后来新成的，而是一直就是一直都在的，一切从来本来都是这样，没有过丝毫的动摇，就叫“首楞严”。这么一部讲述从起点到终点，终点又回到起点，到现在才发觉的法本，就叫“经”。

题目就讲到这里，请大家从头到尾、从尾到头地细品，是否能够品出本经之趣味，发生相应的胜解。

《楞严经》趣味解（4）

本讲的内容，主要讲一下《楞严经》的传译过程。非常之法需要非常之人才能成就，《楞严经》翻译到东土，既是文化交流史上的千古佳话，也是高僧大德们重法轻身所谱写的壮志悲歌。

这一件大事因缘的源头，要追溯到隋朝智者大师的时代，当时《楞严经》虽然还没有传到东土，但是其名声早就远扬在中国了。曾有一位梵僧告诉智者大师，说大师所立的“一心三观”修学理念，与他们国家所藏的《楞严经》的宗旨完全相符，智者大师听后极为向往，就发愿向西礼拜《楞严经》，希望这部宝典能早日传到东土。这一拜就是十八年，现在依然还在浙江省天台山的拜经台，就是这么来的，遗憾的是智者大师一生还是没能见到《楞严经》，但庆幸的是毕竟启建了非常殊胜的缘起。

这个法缘终于在唐朝成熟了，武则天是一位神奇的女皇，她不论正面操作或者反面出击，都可以成就甚深法藏因缘，她当时把房融降职贬到广州，而身为菩萨戒弟子的这位宰相，在佛学上有极高的造诣，他被贬到广

州的真正意义，似乎就是为了等待一位高僧的到来。

而在印度，《楞严经》与《华严经》一样本来藏在龙宫的，龙树菩萨入龙宫说法见有此经，就将其背下来，出龙宫后诵出本经欲利益人间，但《楞严经》被当时的国王视作镇国之宝，禁止外传。有一位叫般刺密谛的三藏法师，发愿要把本经弘扬到海外，曾两次冒禁想带至中国，都被边境官查获而不能如愿。后来他花了几年时间，把十卷经文写在特别细腻的绢上，并卷成卷，剖开胳膊把经文缝藏在皮肤下，等伤口愈合了之后再出关，终于历经艰辛走海路来到广州。遇到房融后希望他在制止寺（即现在的光孝寺），能够把这部经典翻译出来。

其中还有一段小插曲，因为经卷在皮下太久，被血渍包裹根本没有办法打开，打开也恐怕血肉模糊，根本看不清字迹了，还是房融的女儿极聪颖，她知道一个法子，即用人奶浸泡后，经卷自然融解打开了，而且也不影响字迹。经典译成后，般刺密谛三藏看到愿望已经实现，又恐消息传回国后，致使边境官受王惩罚，就急速回国自当其罪去了。而《楞严经》经过文学修养极高的房融润色，文词也极为优美，导致后来的梁启超还误以为这就是中国人写的经典。

可见，由高僧的大愿苦行，才能感召众缘具足，费尽周折将这部宝典译到东土，并流传至今，我人有机会

听闻，是多么稀有难遇的法缘。曾有诗云“后贤如未谙斯旨，往往将经容易看”，意思是古德重法轻身、为法忘躯而流通法宝，我人更应当以倍加珍惜的发心，去恭敬受持法宝，才能得佛法的真益。

《楞严经》趣味解（5）

阿难是佛陀众弟子中最有发言权的一位，由于他听到的经典最多，但也正是因为他的多闻功德，致使他在实修上落后了其他的师兄弟们，所以由他来作为《楞严经》的当机者最适合不过了，而佛陀欲讲这部《楞严经》，还正需要这么一位“一向多闻，未全道力”的角色。

一切都是那么顺理成章，佛陀的大护法波斯匿王，为了父亲而大做供斋功德，佛与文殊菩萨以及大阿罗汉们都去应供，只有阿难受别请乞食而脱离了僧团的加持，结果被跟他有五百世夫妻因缘的摩登伽女摄入淫席，情迷意乱之际险些破戒。然而阿难毕竟是佛的十大弟子之一，佛陀正遍知功德已经知道阿难被外道之咒所摄而不能做主，就马上派文殊师利菩萨去解救，才避免了阿难的梵行之难。

解读一下故事的开端，实际上是有很大程度上的表法内涵的。首先阿难别众便失去其所依怙，说明修行一定要依止三宝；其次阿难与此淫女过去曾做过五百世的夫妻，故而此女才会对他一见倾心，而阿难被宿业牵引也无能为力，说明因果果报的业海之深广，业力之甚大；

平常所闻虽多，可惜道力不足，说明佛法是要解行并进才好。总而言之还是欲界惹的祸，在轮回的路上众生各有所困，阿难的遭遇是在去乞食的途中被摄入淫席，点明了我人被迫投生在欲界，则一定会有两大根本烦恼作为本能，一个要“吃东西”，另一个要“行淫欲”。还有一种说法，就是再加上“睡眠欲”，但实际上睡眠期间易淫，吃多了会导致贪睡，所以一般就锁定在“食色性也”为欲界的底色，总之万变不离其“欲”，可见佛陀讲楞严的缘由，并不是旨在谈玄说妙，而是具有十分普遍的现实意义，就是专为欲界众生所说的清净解脱法。

的确逆境才更能引发修道者的发心，由于此次的受挫，阿难才想起来向佛陀请法，希望他自己能够真正获得实修的功德，增长定慧的功夫，最终圆满菩提。世尊见讲《楞严经》的时机已经成熟，就没有正面回应阿难的提问，而是绕道从源头开始讨论，直接问阿难当初为什么能够舍了“深重恩爱”而出家。深恩是父母之恩，重爱是男女之爱，这都是最难舍的人之常情，按理说到此地步已经是僧宝稀有难得，但是本经的起点是不仅令人出世俗家，更要出三界家、无明家。

从经文中我们可知，阿难对佛说，之所以他出家，是因为“我见如来三十二相”极其庄严清净，又“常自思维”此庄严相绝不会是在欲望中显现的。从阿难的回

答中既感受到他对佛陀的崇敬，也流露出了他心念中的执着，见如来相的“见”和常自思维的“思维”，正是他的障碍所在，前者代表爱见执着，后者表达分别妄想。在此佛陀对症下药，一针见血地指出以阿难为代表的众生，之所以无始以来一直生死轮回，是因为就如同在梦里说“醒”一样，一直在用妄想去了解真理，就是不知道什么才是佛讲的“常住真心”。

这里提醒诸位，《楞严经》不是只给阿难一个人讲的，而是给一切凡夫众生讲的，给在听在学的人讲的。佛门讲“不疑不悟”，既然我人也和阿难一样想要证得菩提，就也要把“疑情”提起来，什么才是经典中讲的“常住真心，性净明体”？这个东西到底是什么样？这个东西到底在哪儿？

《楞严经》趣味解（6）

我们想弄明白一个东西，当然要从各个角度去研究、打量，乃至确认。对于“妙明真心”的认知可能也需要这样，在佛法中专业的说法是“体、相、用”，也就是在其体形、相貌和作用中去进行感悟。但是还有一个前提，就是猛醒而撼动一直习惯性的认识，调频自己原来没有想过、建立过的人生观。

现在回到楞严法会的现场，世尊知道凡夫一直都活在幻觉妄想之中，为了提醒阿难和我人，就顺势问阿难见如来三十二相，是用什么在见呢？是谁在生欢喜心呢？阿难说就是用他的眼在见，用他的心在欢喜，因此才发愿了生死而出家。世尊告诉阿难，你都不知道心与眼所在之处，怎么才能走出妄想，停止轮回的脚步呢！

于是，世尊就地取材，进行了一场步步为营相当精彩的现场教学。先问阿难，其心到底在何处，阿难第一次回答，说心住在身内，佛说如果心在内就应该如同房内的人一样，先见内再见外，为什么心见不到身体内的器官，可见不在身内；第二次阿难说心在身外，佛说如果心在身外，为什么不能看到身体自己；第三次阿难说

心在眼根，佛说眼通过眼镜能看见东西的同时，眼也能看到眼镜，心通过眼看东西为什么看不到眼，所以心不在眼根中；第四次阿难说心在明暗之处，睁眼时见外明，闭眼时见内暗，佛反问阿难，明暗与眼根相对不相对，如果与暗相对，暗就在眼前，怎么说暗在内呢，如果与明相对，应能看见自己，这样的话心要在虚空才行；第五次阿难说心就在起心动念处，佛说阿难这个心到底有没有，如果没有，怎能动念，如果有，还是不在内就在外；第六次阿难说心就在中间，佛说所谓的中间，从东看，从南看，从西看，从北看，根本没有个中间；最后一次阿难也没办法了，就说没有执着才是心，佛说到底有没有你说的“没有执着”呢，有的话还是执着，没有的话还说什么无执着呢！

这段问答就是著名的“七处征心”，世尊步步紧逼的本意，是要断阿难的意识分别心，阿难却穷追不舍，念念不忘执着，反而生起一系列的妄想。然而心到底在哪里？就在了不可得之处，妄心息下来，妙明真心就显现了。

《楞严经》趣味解（7）

在找“心”的过程中，阿难穷追不舍，一错再错，病根正在于他企图用“思议心”去解“不思議法”。可能大家都觉得阿难位列十大弟子中多闻第一，才得到世尊的加持，殊不知我人也一直处在这情状，好比学修中有人有好问的习气，这没有问题，但是结果应当体现在能断疑生信的效果。如果一直以犯思维的心去研究分析，则永远挣不脱妄想的束缚，打不通法的受用渠道。

经过“七处征心”一番猛醒后，世尊见火候已恰到好处，开门见山地道出阿难及一切众生的症结所在：为什么虽在学佛而始终颠倒错乱；为什么虽在修道依然盲修瞎炼。根本原因有两点：第一点“用攀缘心为自性”，说白了也就是打着妄想而找清净；第二点“缘所遗者，由诸众生，遗此本明”，“缘所遗者”是什么意思？就是自性本来清净，但是非要执着成个二元对立的世界观，这样众生就忘却了本来面目。打个比方，说白了就本来是麻，被分别心认为是绳，当目光锁定为“绳”的时候，就顾及不到原来是“麻”的本质，即所谓的“缘所遗者”。请大家认真体会，不要错过入道关口。

对凡夫而言，语言永远不够深刻，犹如我人言教不肯细听，现实发生才能感同身受。于是世尊又演了一个法，他直接把手臂伸出来并握成拳头，问阿难既然想出离生死证得菩提，那你现在看到了什么？阿难说看到的是世尊的手臂。世尊说你看见没错，你的心怎么知道你看见的呢？你的心在哪里呢？阿难依然没有走出起心动念的老毛病，说我一直想明白的这个“想”就是心呀。世尊当头一棒呵斥阿难，这不但不是你的真心，反而是害得你轮回流转的罪魁祸首，正是这一念妄想，迷惑了阿难的真性。正是佛门所说的“痴人认作本来人”。

大家不妨在此也究一下自心，世尊问“汝将谁见”，阿难说与大众同用眼见，问题是人死了以后眼还在，为什么却不能见？这是一个非常值得思考重要的命题，感恩伟大的《楞严经》，提供给我人有关宇宙人生真相的一个绝佳的突破口……

《楞严经》趣味解（8）

再回到楞严法会的现场，阿难虽被世尊这么一呵斥，却依然不能回光返照。他觉得作为一个有知觉性的人，当然有着一直以来都在作用的心念，此刻却被世尊认定为最大的错觉，并不是真正的“心”，这样就让阿难更加摸不着头脑了。他即刻便请问世尊，如果没有起心动念，就如同土木失去知觉，那还说什么发心，论什么修道呢！实在令人意外得不行，就请世尊开示如何是好。

常说“法不孤起，仗境方生”。此刻世尊再次创造了演法的机会，他慈悲地摩着阿难的顶而开示说：所有的万事万物一定都有他的体性，哪怕是虚空，也得有个虚空的样子，何况是我人所拥有的“妙明真心”，怎么会没有自体呢。但是所有不修道的世俗人都以为“分别念”就是“心”，而自以为是的修道人又认为“什么都不想”就是“真心”，实际上都依然是意识在作祟，世尊让阿难好好观察一下，从来都把自己的妄想认定为绝对没错，怎么能走出生死轮回。你阿难虽号称多闻，为什么不能拥有圣者的功德。说多无益，既然前面找心不得，世尊这里就索性换一个角度演法，让阿难及我人来

看心在何处。

世尊问阿难，如果没有我的手，就不能成我的拳头，若没有你阿难的眼，就没有见的功能。阿难说没错。此时世尊却说，阿难你错了，虽然没有手就没有拳头，但是没有眼并不代表没有见。比如问路途中的盲人，他能看见什么，他一定会说，他看见一片黑暗。在此我人细想一下，没有眼的盲人所见的黑暗，与有眼的人在黑暗的屋子里所见的黑暗，难道是有区别吗？是否说明见暗也是“见”呢？在此我人再想一下，如果以为盲人没有见，把盲人治愈后又可以见，才算是眼有见的话，那么在黑暗屋子里的有眼人，把灯打开才可以见，是否说明是灯在见而不是人在见。

不知道此刻大家听得如何，在经文中世尊虽开示了半天，然而所有在场的人都是一言不发。实际上世尊的一番操作要让在场的人领悟到，我人以为有眼才能见，无眼不能见，但实际上却是有眼见明，无眼见暗，揭示了众生界一个天大的秘密——虽然见明见暗截然不同，然而能见明见暗的功能从来都如如不动。无上甚深微妙法的入口，就在这里！

《楞严经》趣味解（9）

上一讲卖了个人道之口的关子，试图启明大家的认知，世人只认能见的是肉眼，能想的妄心，殊不知肉眼绝对不能有见，妄想也并不是真心。都以为眼向外面，心在身中，殊不知脸上的眼不是“眼”，身中的心不是“心”，能见的“见性”既不在眼也非妄心，却原来是我人一直都在的“见性真心”，经文中这段颠覆常识的演绎，传统的说法叫“显见是心”。

光讲道理可能还不够亲切，我们在此摆几则事实。大家都知道抄经有功德，本身就是一个法门，有古德发心一直抄写《妙法莲华经》，作为每日的定课。有一天他抄经抄得聚精会神，直到天黑还一直在抄，侍者进来看到后，说这天都黑得伸手不见五指了还不点灯，说他怎么能看得见呀，古德被这句话一提醒，一下就从定境中出来了，还真的要将灯点亮才能看得见了。大家想想为什么古德在抄得相应的时候，一般人的感官都会跟着天黑的节奏走，而他却不受天黑影响依然能够看得见。

再说一则，温州雁荡山曾有一位枯木祖元禅师，他的悟道因缘非常有意思。他出家后到处游访参学，终于

碰到他的善知识，即非常著名的大慧宗杲禅师，有一天晚上祖元禅师陪着宗杲禅师夜坐，天色已黑，有一位僧人进来剔灯，就在这一刹那间，祖元禅师就参悟透了，而且还写偈为证：“剔起灯来是火，历劫无明照破。归堂撞见圣僧，几乎当面蹉过。不蹉过，是甚么？十五年前奇特，依旧只是这个”。无独有偶，宣鉴禅师是六祖惠能大师的六世法孙，他的师父是崇信禅师，宣鉴禅师的开悟因缘也与灯有关，有一天崇信禅师让他回房休息，他看到外面月黑风高，就对崇信禅师说天太黑了，崇信禅师便点了烛火给他，正在宣鉴禅师伸手去接的关头，崇信禅师一口把灯吹灭。宣鉴禅师即刻顿悟，俯身便拜。

大家看这几则典故，可能还需要多琢磨琢磨，实际上在经文中世尊给阿难“显见是心”后，阿难与在场的人其反应就是——“虽复得闻是言，与诸大众，口已默然”。他们也正在琢磨，以前只知道有眼才有见，现在才明白无眼也有见；以前只以为见明才叫见，现在才知道见暗同样也是见；以前只确定能见的是眼，没有想到眼只能显现东西而不能见东西，能见东西的原来是“心”。

到此才能说明，为什么佛门总是说“开悟的楞严”，因为所谓的开悟，就是“明心见性”。

《楞严经》趣味解（10）

前几节我们主要在讲“能见的是心性”之内容，毕竟先要了解才能相应，故而多用些文字。实际上“见性”还有更多的属性，在经文中连续举了十条，也就是所谓“十番显见”。世尊在现场一边做着实验，一边进行讲解，足以让听闻者心性光明越来越透亮，我人也可追踪并领略其无限风光。

世尊把他的手伸出来，先握住再展开后告诉阿难，我的手虽然有开合动作，你的见性何曾有动，接着又在手上放出一道光明先向阿难右边，阿难转头向右，接着又放光在阿难左边，阿难转头向左，佛告阿难说，你左顾右盼时头在转动，见性功能何曾有动。我人也可将自己当作阿难作一尝试，正在向左看向右看时，你会发现头虽然在动，但与能看的功能毫不相干。世尊之所以先用手又用光连续做了两次实验，是有用意的，只因“佛手”对于阿难来说只是外境，“头”对阿难而言则是自身，外境动而见性不动，人容易知，自己头动而见性不动则比较难以感觉。这一番考核就是为了“显见不动”。

接下来的体验更加神奇。波斯匿王感慨自己一年老过一年，世尊说你容颜虽变老，但是小时候见恒河与现

在见恒河的见性难道有变老吗？这便是“显见不灭”，大家反观为什么常说佛性“不生不灭”；我人都认为凡夫生的是颠倒见解，世尊手臂先向上，之后手臂又向下，说我的手臂虽倒，你的见性有颠倒吗？这便是“显见不失”，大家反观一下为什么说佛性“在凡不减，在圣不增”；世尊又说一切事物都可以找到出处，探究来历，为什么见性却不知从何说起，这便是“显见无还”，大家反观为什么说“无始以来”；世尊又说万事万物虽有差别，为什么见性却毫无差别？这便是“显见不杂”，大家反观为什么说“法身平等”；世尊又说万物都有方圆舒卷不同，而为什么见性却始终如一，并没有因见眼前的风景而缩短，也没有因看天上的太阳、月亮而拉长，这便是“显见无碍”，大家想为什么常说“周遍法界”。

“十番显见”讲到这里，已经进行到了第七番的话题。在此不妨先进行一下融会贯通。七番虽然都是以见性为例，实际上我人的闻性，我人的嗅性，我人的尝性，我人的触性又何尝不是如是，一直以来都不动声色，全方位立体式地展示在当下，只是我人从来意识不到这个本地风光，所以虚生浪死，一旦还原本来面目，就是常说的“承担如来家业”，受用“自家宝藏”。所谓“心包太虚，量周沙界”，“富有恒沙是佛陀”，这些平常到不了的法境，一下子就都相应了！

《楞严经》趣味解（11）

前面我们将“十番显见”，也即对于见性的解悟，已经进行到第七条显示“见性没有障碍”的内容，本讲开始我们看一下后面的三条。从某种意义上讲，前面七条虽然角度不同，但都在同一个平面进行表现，从后面三条“显见不分”、“显见超情”、“显见离见”来看，应该可以让我人的解悟程度有更高的提升。

上一讲的课程，虽然引发了大家从来不曾到过的心势，但是对凡夫来说，毕竟是一个陌生的思维领域。有道友来信说“七处征心”尚可同频，然而“十番显见”的思路已经完全跟不上了。这并不奇怪，因为讲到“显见无碍”的话题，连阿难也已经吃不消了。他疑惑的点在于，如果这周遍的见性就是真性，就是实在的我，那么我当下的身心则是何物呢？

世尊反问阿难，如你所说有“见性”，那么这个见性一定可以指出来，但是你现在见万事万物的时候，并不能够找出“见”到底在哪里，如能够的话，请你阿难找出来给我。阿难认为不仅是自己，哪怕罗汉、菩萨圣人，也恐怕没有这个能力。世尊再问阿难，万事万物中找不到见性，但是万事万物哪一物上没有见性？用祖师们的

话说就是“觅见性，无处可得；觅见性，何处不在”。在场还没证道的弟子们，一听这世尊从来没有过的开示，都心生惶恐而不知该怎么认知佛法了。

紧急关头文殊菩萨又出场了，他认为大众之所以不能信受，是因为一种习惯性的“是非心”所致，要么“是见”，要么“非见”的戏论，故而不能容忍万法一体，根本上“无是无非”的真相。世尊首肯了文殊菩萨的见解，并回应说，就如同你文殊一样，是你的身体上还有一个文殊，还是根本就没有一个文殊，其实都不对，因为你本来就是文殊，不必再说“有”和“没有”文殊，否则皆成是非，就脱离了文殊正在当下的真实存在了。这就是佛门中著名的“岂有二文殊”公案的出处。

为了让弟子们一次性听闻真切，世尊又打了个比方，就好比人把自己的眼皮捏住的时候，往天上看就会显现两个月亮，你非得要说哪个才是真月，实际上哪个不是真月？本来就只有一个真月，说“是月”、说“非月”的时候已经步入妄想了。同样所谓的“见性”，是绝不可用“是”，也绝不可用“非”去认知的。

上述就是第八条“显见不分”的旨趣。如果善于领悟，就能理解为什么佛门中总是说“取不得，舍不得，不可得中这么得”。也有可能尝到“恰恰用心时，恰恰无心用，无心恰恰用，常用恰恰无”的法味。

《楞严经》趣味解（12）

“开悟的楞严”是名不虚传的，若轻而易举便能悟道的话，可能到处都是开悟的人了。上一讲的讲解又引发道友来信，问是不是“觅心了不可得，觅心无处不在”就对了。这么说确实没错，可老这么想则又成了麻烦，既然已经知道了不可得，又明白到处都在，试问还有“觅”的必要么？此话题也正应景，可以作为本讲的引子，我们现在来看看这十番显示见性的第九条“显见超情”，这是一个需要有更高品质要求的心性状态。

经过前面的“显见不分”后，从道理上阿难已经把“心”对应万事万物的本来当体上，但此时又生起貌似更高层次的疑惑，他曾听世尊亲自讲到过，认为印度的外道们讲的是一切自然而在，而佛法讲的则是因缘法则。现在世尊讲见性常在而且又周遍，这和外道们讲的神我永恒自然又有什么区别。

世尊此时也苦于阿难不断地反记法义。便直接指出阿难的误解在于，佛法是离开语言思维的现场法境，你阿难说“自然”说“因缘”产生的注定只能是“是非”。就如同捏眼目所见到两个月亮，只要放手不捏就可以见真月，而你却一直捏着眼目，企图在两个月亮之外找所

谓真正的月亮，哪里会有找到的可能？这与有人用手去撮取虚空有什么两样，只是自己在找存在感而已，虚空怎么能够去把捉呢？最终世尊开示出明心见性的唯一的途径，就是“离一切相，即一切法”。大家听得也应当到此为止，切莫再去思维怎么才能“离”，怎么才算“即”，这都是自认为是“圣解”的“凡情”而已，并没有真正相应到“显见超情”的绝妙之处。

最后再来看对见性的压轴说明，就是“显见离见”，我们只用这一句经文来领悟即可。佛对阿难说，你思来想去没有任何意义，因为“见见之时，见非是见；见犹离见，见不能及”。直白一点地讲就是，当你阿难认为要见一个真正的见性的时候，你所见的这个所谓“见性”，就早已不是真正的见性了，因为真正的见性并没有见的概念和见的感觉，你用情见之“见”是永远见不到真正的见性的。

“十番显见”到此为止，最后的结果告诉我们，佛法既然是“超情离见”的，那说出来的绝对不能算数。想想祖师为什么在点化弟子时说，等你一口吸尽西江水，再向你说。再想想弟子悟道后来见祖师时，祖师说当时要是告诉你的话，你只怕要抱怨我一辈子了。再想想祖师为什么就是不说，只因害怕弟子误以为“那个”就是……

《楞严经》趣味解（13）

鉴于《楞严经》甚深微妙，温故知新也是学习本经的重要方法，所以在讲新课“会通四科”之前，我们先把前面的内容连带着疏通一下。在一开始讲经题时我们就讲了“大”的内涵，两处内容配合着理解“七处征心”就好比是相对大；“十番显见”就好比绝待大、圆融大、随处大和现前大；而接下来的“会通四科”就好比强名大。如果从心性的角度来领解：“七处征心”就是在找心；“十番显见”就是在看心；而“会通四科”皆是真如本性，就是在认心。

先来明确一下什么是“会通四科”，四科是指的“五蕴、六根、十二处、十八界”这四种科目，这个前面《心经》中已经讲过，不再多说，用一句大白话来讲，就是精神与物质结合起来的宇宙万法，“会通”的意思就是指这宇宙万法，实际上就是不折不扣的真如本性。

我们再回到楞严法会现场，虽然这般无间地开示阿难，但他代表众生说依然没有悟道，世尊批评他把精力都用在博闻强记，反而无力对心性进行深刻地认知。这点我们也要注意一下，都认为没听明白是因为经没讲明

白，而实际情况是我人的心如果没到那里，讲得再透也无济于事，这时应该借某种加行来消除业障，后面《楞严咒》的出现就起到这个作用。

这里世尊找到发生障碍作用的原因，主要有两点，即众生的“别业妄见”和众生的“同分妄见”。前者是一个众生所生的颠倒妄想障碍道，后者是一切众生共许的颠倒妄想障碍道，这个则更加麻烦，所以才导致了我人妄生妄死，并且和一切众生妄生妄死，如果能窥破这些颠倒，真如法性就现前了。到底如何窥破呢？世尊在经文中开示，一切万物皆是浮尘幻相，都是依借真如法性当处幻生，当下灭尽，不管形式怎样变幻多端，本质上一直都是真如法性，也就是我人本具的佛性。这里会有一个领解上极难到达的点，我人本能的反应，就是一直走不出“幻相是灵动的，而真如法性是不动的”这个思维习惯，这样就不能精确地在灵动幻相的当体体认其就是本性。所以才有“会通四科”皆真如本性的内容。

世尊开示的第一科，说明五蕴就是真如法性。比如说，物质的色法是怎么造成的呢？其实就如同一个人盯着虚空看累了，眼前就会出现飞蚊现象一样罢了；精神的感受是怎么造成的呢？就如同两只手无端地在空中相互摩擦，就会有涩滑和凉热的幻觉感受；想是怎么出现的呢？比如想象一下自己站在悬崖绝壁上，马上就会心

生恐惧；行、识也是同样的道理。现在要说明的是，如果不是真如法性，色、受、想、行、识靠什么幻现？所以不是排除五蕴才见真如，而是五蕴就是真如。就好比不用再议论说戒指、项链都应该是黄金，戒指、项链就是黄金，而且款式、造型乃至上面的花纹，没有一样不是黄金。这就是所谓的“五蕴”一科皆妙真如性的意思。不但五蕴就是，换了个说法的六根、十二处、十八界又何尝不是？这便是“会通四科”的法义。

不知道大家听懂没有，自我考核一下便知：如果大家领悟到《心经》中的“五蕴皆空”也是这个意思，《金刚经》中的“一切法皆是佛法”也是这个意思，《法华经》中的“一切治生产业，皆与实相不相违背”也是这个意思，就说明听懂了。

《楞严经》趣味解（14）

前面的内容中我们快进了一下，把世尊对“四科”一一皆是真如本性的内容就贯过去了。但最终让阿难彻底明白的，则是对地、水、火、风、空、见、识，“七大”的领悟。前五者属于物质的组成部分，虚空在佛法中也不算轻物质，后二者则更偏于精神。世尊对阿难说，所有我们见到的诸相，都是由真如本性循着业力习惯变化发挥而成的。

就比如说以“水”为例，虽然有水的概念为我人认知，有水这个事物呈现在我们世间，但是仔细推敲，却没有办法确认这个所谓的“水”，到底是什么？又从哪里来？就如同前面找不到见性的出处一样，也同样找不到水的来处。唯一能解决这个问题方法，就是要明白“水大”的本来面貌，就是真如本性。而水之所以能够呈现出多元化的状态——比如在地狱呈现的就是洋铜、镬汤；在人间呈现的就是水，而且热了就是气，冷了就是冰；在天道呈现的则是琉璃状；到极乐世界则呈现得更加精彩，有八种天然功德，比如可以向上流，解渴的同时还能充饥。这就是所谓的“循业发挥”。

经过这么一番又一番的微妙开示，阿难到这里终于全身心放松，没有挂碍了，而且在场的与会大众，每个人都觉知到真心自性遍满十方世界，感觉到看十方虚空就好像观看手中所持的树叶一样。每个人再反观自己的身体，其身犹如在十方虚空内吹起的一粒尘埃，又好比在湛然无边的巨海中漂流的一个小水泡一般。大家都明白了“妄本来空，真一直在”，确定这个真心自性是常在不灭的。

此时阿难生起从未有过的欢喜，就在佛前说了一段著名的《赞佛偈》，这段偈颂寺院的僧人每天早课时都要念诵。大概的意思是：佛的法身常住不变，就是“妙湛”，报身周遍法界，就是“总持”，化身圆融无碍，就是“不动尊”。这个“首楞严大定”居然是现成的，而不是修成的，真的出乎人意料之外，让我阿难无量劫的颠倒妄想一念顿消，并获得法身功德。我阿难也发愿用这个法去自利利他，来报佛深恩，在此请世尊作证，愿度一切特别是恶世的众生，并祈请世尊加持，为我除却更不容易察觉的烦恼，让我速得圆满菩提，哪怕是虚空（舜若多）都已消亡，我坚固的（烁迦罗）愿心也不退转！

这个场景大家可能觉得很熟，因为我人在法喜充满的时候，也特别容易信誓旦旦，激情满满，只是修证之

路不可限量，唯有到成佛时才能歇手。正在此时，佛陀十大弟子之“说法第一”的富楼那又站了起来，世尊虽然宣讲明白，但是我理解得还不够圆满，从而生起两点疑惑请问世尊：第一点，如果根尘万法都是清净无差别的真如本性，为什么会有山河大地以及有情众生？第二点，地、水、火、风等元素周遍法界，那怎么能够互不妨碍呢？比如水火是如何相容的呢？这两个问题确实令人疑惑，换成现代学术研究的话就是——世界是如何出现且存在的？其第一因是什么？

《楞严经》趣味解（15）

上一讲的末尾，富楼那提出了两个问题，其实质就是想说，不管如何观察或者描述心性，都总要和现实沟通，才能更真切地体会心性。所以就请世尊开示，现实世界和现前众生到底是怎么形成的？也就是说真如本性那么清净，我们是如何被卷进轮回中来的？前面讲“遗此本明”，到底是怎么遗的？相信从不学佛到学佛的人，也都曾经思考或者现在依然要面对这个问题，就来看看世尊是如何开示的。

世尊首先反问富楼那，你不是经常听到如来说“本觉”的道理吗？富楼那说没错。世尊就问他说，你认为的这个“本觉”，是本来就是觉的，故而称为觉呢？还是说它本来是不觉的，必须去进行觉，而后才能称之为觉的呢？富楼那下意识地就说，如果不去觉此觉的话，那他怎么才能觉呢，不去觉它的话，它就是不觉的呀！世尊就回答他说，照你的意思，不去觉这个觉，觉不能称之为觉而是不觉，然而你却不知道，正因为你试图去觉这个觉的一刹那，才导致这个本觉反而成为不觉。

听到这里，不知道大家是否明白了世尊开示的这个

法界秘密。他明确地告诉我们什么是无明，所谓的“一念无明”是怎么来的？正是这个想觉本觉的妄觉，就是一念无明。这个觉本来就是觉的、明的，因为不知道其是觉的、明的，所以非要用妄觉去觉、去明这个觉，才反而导致了其不觉、不明。专业人士说的话就是“无明欲明本明，而成无明”。就好比摩尼宝珠，它本来具足光明，不要再去加以光明，如果去给其加明，它就不是摩尼宝珠了，反而成了有开关的电灯泡，开则明，不开则不明。也就是说这个法本来是净的，但是不知道其是净的，还要想着用一个净它的方法去让它净，那么正是这个净它的方法才真正意义上导致了它的不净，殊不知正确的做法就是——只要知道其本来就是净的，就可以了。

本讲的内容很简短，实则却是本经乃至整个佛法中最难通透的部分，此理不但沟通、衔接了形而上和现实生活的关系，更重要的一点是，可以让我人厘清什么才是真正的、正确的修行。富楼那的观点，相当于说我们由修道而悟道、证道，这是天经地义的事，但是世尊却在此问，这个“道”到底是本来没有而修出来的，还是本来就已经有道、在道了。你富楼那如果认为道是修出来的，恰恰犹如“无明欲明本明”，就是因为“修行”反而阻碍了修行，因为“修道”反而成了障道。大家不妨去悟，也许道就是这么悟出来的。

《楞严经》趣味解（16）

接着上一讲的主题,我们来继续往下分析,由于本觉上无端生起妄觉,一直想要觉这个本觉,便开始了“无明不觉生三细,境界为缘长六粗”的众生世界之旅。虽然从开始发展到一直相续是得有个过程,但是不管如何越来越复杂多端的呈现,我们依然随时都可以感到这一念无明的作用,就是附在我人身心上,莫名其妙又不由自主地这股分别执着劲儿。它不断地自己对待自己,凝固成身心世界坚实的存在感。

如果从头讲起,一念无明启动以后,就将本有的智觉状态,忽闪为欲见的妄想功能,在本来无同异差别的一真法上,分现为二元的相对境。就像两个人,这边一直在挑衅,那边只得来回应,回应成习惯后,这边也停不下来了,所谓“两两相待”。一边形成妄心,一边形成妄境,妄境引发妄心,妄心不断分别妄境,就形成了经文中所说“自心取自心,非幻成幻法”的现状。我们常说的“攀缘”,又说“心外求法”,都是说的这种情况。一念无明顿现而启动了轮回,此刻开始正式进入轮回模式。

这一点无明不起则已,一起就形成能（主观）与所

(客观)之异，一有异就呈现为无穷尽的相待本能，比如有了“异”，肯定又会相对有“同”；有了“同异”，又会相对有“无同无异”，带着始终贯穿的这股无明劲儿，瞬间就形成了狂花乱舞般的世界。误以为万事万物种种的差异就叫物质世界，误以为相对差别的无差别就是无尽的虚空，这是“同”与“异”的相待认知。相对于“同异”，又误以为“无同无异”的就是芸芸众生相，因为众生的相貌为“异”，但众生的知觉是“同”！经文中对进行到这一步的描述是“迷妄有虚空，依空立世界；想澄成国土，知觉乃众生”。这是着眼于从无明的背后，由内向外展开地来看。

我们再换个角度，绕开内心一念无明的催促悬浮作用，而从现实世界外观来看。起成有相处就是山河大地，所谓世界。静而无相处，空旷通朗，则是虚空，两者无间地组合在一起就是依报世界；无同无异的众生现象，不断创新变异基因业果，就是正报有情。世界实际上就是这样形成的，人生实际上就是如此进行的。

上述情况虽是绝对没错的真理，是正在进行的事实，但是一般人很难理解，可能就是因为“不识庐山真面目，只缘身在此山中”吧，所以回光返照始终是修行的手段，也就是常说的向内反观自心，就可以发现无明并平息那股分别执着的劲儿。

《楞严经》趣味解（17）

由于一念无明继续着这股劲儿，一直相互攀缘，就好像“能”的这边就要知道，“所”的这边就不给知道，僵持成一团而动荡不定，就形成了相续的错觉。

先来看世界相续，这个动荡摇摆形成漩涡一样的形状，就是世界最早的雏形，佛教里面把这个直接与虚空对接的，叫“风轮”。此时这股无明劲儿依旧不放手，继续追踪结暗成色，呈现出坚硬而有障碍的相状，越来越坚执，形成所谓“金轮”，也就是凝固的地大；这个无明继续在地大上作用，导致风大与地大互相摩擦产生热量，就是“火轮”；同时地大中也有滋润的情态，被火大一蒸腾，地大中就有水出，不断作用形成“水轮”，周满十方世界。这样四大种就风生水起，成就到位了。

接着看，“无明欲明本明”的那股劲儿还在不停地作用，火性轻盈飘逸就向上腾蹿，水性沉重向下流坠，就在坚硬的物质世界中发生差别，水湿为巨海大洋，干地为洲滩陆块。如果妄想中火的劲儿大于水，向上竖则结为高山，如果水的劲儿大于土，就抽成固态的草木生长。如果看过喜马拉雅山的断崖横截面，就会相信真的

是这样。

当然四大组织也是互相兼容的：比如水大中也有火大，所以海洋中具有火山爆发的能力。反过来地大中也具有水大的存储，所以种植的蔬菜植物可以挤出水汁。同样植物抽干了水分也能作为燃料。再比如说，地大中的火大也在，故而两石相击就会撞出火花，陆地本是干燥为本，但其中也有江河竞流，说明地大中也有水大，就这样妄心、妄境交互作用，辗转相递，就有了世界万相的呈现，也因此才有了依报世界“成住坏空”的演变过程，终而复始，相续不断。

这个世界的展开状态，就是“世界”这个名词的含义，“世”为迁变流动的意思，就时间而言；“界”为方向位置，对空间而论。所以“上下左右曰宇，古往今来曰宙”，就这么来的。而一切众生无非就是在时空中相逢，并交织来往。所以《地藏经》中讲“此界坏时，寄生他界。他界次坏，转寄他方。他方坏时，辗转相寄。此界成后，还复而来”，说的正是这回事儿。

《楞严经》趣味解（18）

一念无明继续潜伏在业已形成的世界，就得跟着相互涉入的节奏动感起来，本来是身心中的感觉，误转为外在的世界，转左为右，转前为后，转现在为过去，转未来为现在，世的相状，迁流不停，界的相状，变幻不定。比如说中国（界）已经有五千年（世）的历史，就是以“世涉界”；再比如说，我们是四大文明古（世）国（界），就是“以界涉世”。如果没有世的迁流，则界的方位就无有所依，比如说今天（世）你在哪（界）；如果没有界的参与，世则不能显现，比如说你在上海（界）住了几年（世）。就这样念念由无明力支持着，而产生了顽固不化的错觉。在世界的相续承载中，众生也在随之共舞，我们再来看众生是如何相续的。

依然由此一念无明，能见的自以为成为“见分”，所见的误以为而成“相分”。这实际上就是我们常说的“业力”的相貌，“能见”是业相的自体，“所见”就是业相，能见的和所见的永远同频，互相制约而既不能够也想不起来超越，且不断加强并细化，导致听只能听到声尘，见只能见到色尘，嗅只能嗅味道，身体唯有靠触碰去感

觉。能见的力量就像把六尘揽入怀中一样，确认自己成为六根门头。到这个时候，我们本来清净的真如妙性，早已经被割裂并染污成见、闻、觉、知了。就好比前面人在奔跑，后面人在追踪，奔跑的人散向六个地方，追踪者也只能分化为六方而去追，各自发展后就形成了互相妨碍而不能互用沟通的关系。

既然有了六根捆绑成形，念念误以为这个被捆绑成的形状就是我，相续成了轮回的主体，进一步分化成了众生的各种类型。最初从真起妄的时候，还并没有杂类召感，后来辗转扩大，众生造业各别，业力的花样越来越多，所受的果报品种也越来越多。体现在众生出现的业报形式上，粗略显现为四种，就是经常所说的胎、卵、湿、化四种生相。

由父母和自己的共同业感相互缠缚，故而得生的就是“胎生”和“卵生”之类，比如说人或者是龟、蛇这一类等等；由自己的一己别业之力，与湿性和合而成形的，就叫“湿生”，最常见就是蠕动之类的生物；带着急切的愿望想要离开一处前往另一处去受生，往往就是“化生”，天道和地狱的众生都是如此。

再提醒一下，众生世界无论如何变化乃至细化，所有的营养成分都是一念无明劲儿，断了这股劲儿是永不过时的修行方法，所以佛法常讲“狂心顿歇，歇即菩提”。

《楞严经》趣味解（19）

胎、卵、湿、化四类除了生相各异，所具备的因缘也不尽相同，所谓“胎因情有，卵唯想生，湿以合感，化以离应”。也就是说胎生的众生，是因男女爱欲之情而有，由父、母和自己的业力三缘和合而生；卵生的众生，是因乱思不定的想而有，由父、母、自己的业和暖四缘和合而生；湿生的众生由期盼与一种新境界融合的心态而有，由潮湿与自己的业和合而生；化生是急切地想离开当下境的行为而导致的，由自己的业所生。

每当众生一期的生命将要结束的时候，有一个缓冲区就是“中阴身”状态，按理来说去投生成哪一类众生皆有可能，只是由业力会从中施加影响。所以在中阴的时候，如果妄见有欲乐之境，心生喜爱，就是胎生；如果妄见有胜妙之处，心生向往，就是卵生；如果看到一个特别好的环境，马上就生附就的愿望，就是湿生；如果在妄想中特别讨厌所在的地方，生厌离心，就是化生。这四生代表了“正报”的相续。

众生一旦开始相续，就是已经执着到这一步了，他们不可能什么都不干，于是又会产生“业果”相续。由

一念无明变异的欲想爱乐之心，彼此之间产生情爱染着，没有在一起的异地思想，遇到的互亲互爱，妄想与贪爱交结，就好像磁吸铁一样，互相贪恋不能舍离，改头换面互为亲因，就有了父母子孙相续不断。《劝发菩提心》文中有一段，就是在描述这个场景：“当年恩爱，今作怨家，昔日寇仇，今成骨肉。昔为母而今为妇，旧是翁而新作夫。宿命知之，则可羞可耻。天眼视之，则可笑可怜。”

而且众生之间并不是只有恩爱，比如四生各有自己的生命，有生命就需要滋养，于是为了滋养自己，而随力量不等开始了以强凌弱，以大食小，相互吞食。比如人为了滋养自己而杀羊，羊死后等宿业一了，就转生为人，食羊的人死后，恶业成熟转为羊，又给人吃，用来偿还宿世之命债。如此互相报复，相互吞食，无有了期。

《楞严经》趣味解（20）

前面的内容主要阐明了世界的生成和众生的相续，包括我们在此时学习的过程，也正是其相续的内容，所以从道理上明白依然是道理明白，并不代表已经走出因无明而相续的困境本身，如果不讲道理，我们就不知道为什么会这样，而讲明道理之后，剩下的就是要各人生死各人了了。

下面的内容我们再快进一下，大概就是世尊说生成、相续的内容后，富楼那问如果像世尊这样已经出妄归真后，还会不会无因无故再起无明。佛反问说如果迷路者经人指点后已经认识路了，他还会再迷路么；把金矿提炼成真金后，就永远是纯金了；木头烧成灰，就不会再成木头了。所以佛证得菩提后，当然就不再受生死相续了。

听法若听相应就能一通百通，然而富楼那还心存疑虑，想不通既然地、水、火、风四大都周遍法界，水火之间怎么相容的，虚空是通豁的，大地是有质碍的，如果都周遍法界，两者应该不能够并存呀！佛开示其说，虚空什么都没有，也什么都不是，正因如此才能让什么

都可以出现。真如本性也是如此，什么都不是，但可以循业发挥成一切万法，而且每一法和每一法都可以同时各发挥各的，互不妨碍。就好像太阳映现在水中，两个人同时看这一个太阳，各自沿着东西两个方向前行，就会各自觉得有一个太阳追随着他而去。

这里佛想表明的是，在世界和众生的生成相续中，不论正报还是依报，全都是真如本性多方位重重叠叠的并行发挥，而且互不妨碍，我人所见的是循着我人的业发挥而已。何况是水与火、大地与虚空，都是兼容无碍的。也只有这样，才能成立“一”与“多”、“大”与“小”之间的无障碍共存，经文的原话是“不动道场，遍十方界，身含十方，无尽虚空；于一毛端，现宝王刹，坐微尘里，转大法轮”。说到此处就能知道：为什么阿弥陀佛可以同时十方接引往生者；为什么观音菩萨能够三十二应周尘刹；当然，还有为什么无间地狱铁床是“一人亦满，多人亦满，千万人受罪，亦各自见身满床上”。

《楞严经》趣味解（21）

先提示一下，《楞严经》中对于“真如本性”这个概念，用了许多不同的称谓，或“元明心妙”，或“本妙圆心”，或“本妙觉明”，想必世尊恐学者生定执，故而不断更新。鉴于我人根机恐怕越听越乱，敬请悉知后面就都用“真如本性”了。

因为前面富楼那问到“四大”怎么能够相容，世尊虽用比喻说明，但也希望顺势拔高他的见解，既然四大都虚妄不实，又何必问相容不相容呢，这样只能坚固无明的作用。所以下面一大段的经文，就先用遮诠“非”的方式，来表明真如本性不能用任何一法来描述，它什么都不是，这就是所谓的“空如来藏”，然后又用相“即”的说法，表明什么都“即是”真如本性，这就是所谓的“不空如来藏”，但空与不空的说法都容易导致倾斜偏见而生定执，最后又定位真正的状态是“空不空如来藏”。论语言文字的本事也就只能说到这儿了，实际情况是永不可能“用世语言，人佛知见”。

信一法则遍信，一念疑则全疑，富楼那到这儿依然不能信受，就继续问世尊，既然是一念无明欲明本明而成妄想，那么又是什么导致了众生生起这一念无明的呢！

世尊说富楼那的观察还不够细致，于是再打一个比方来让他依喻明心，这便是著名的“演若达多找头记”，大家要将心提到法上来受用，不能轻易滑溜了过去。

在古印度的室罗筏城中，有一个叫演若达多的人，本来日子过得什么事都没有，但忽然有一天照镜子的时候，看到镜子中的影像，头和眉目清晰可见，突然就想起自己的头，为什么不能见到面目，就因为这一念想不开，则疑神疑鬼地认为有魑魅作怪，开始发狂到处奔走找他的头。这就如同我人在本觉上突然起妄觉，想觉本觉，也就成了颠狂的演若达多了。如果演若达多忽然狂性停歇下来，就会明白头一直都在脖子上；如果明白头一直都在脖子上，找头的狂念也不会生起了。世尊回答富楼那说，“妄想”就是这样的情况，哪里有什么生起的原因呢！只要你不随着找头的妄想分别，你心中的演若达多狂性自然就停歇下来，会发现就如同演若达多的头一直都在一样，哪里是从外而得，去修去证呢！

通过本讲的内容才知我等人人皆是演若达多，如果将这个比喻的法义融在当下的身心，有可能就发现修行穴位点了。也就一通百通全明白了：为什么说“世上本无事”；又为什么说“若无闲事挂心头，便是人间好时节”；又为什么说“本来无一物，何处惹尘埃”；又为什么说“不断妄想不求真”，因为有断有求都是在“找头”！

《楞严经》趣味解（22）

上一讲的“演若达多喻”，之所以提醒大家不要轻易滑溜过去，是因为虽然道理一听便能琢磨明白，但是这个开示对于心性的开发作用是不可限量的，可以说成佛之前都能用得上。可能有人会疑惑，那么念佛求生净土算不算“找头”，我们会通一下，净土法门若能信愿念佛到位，对于阿弥陀佛铁定前来接引往生，已经完全没有不确定性时，就和演若达多明白头一直在脖子上是同一个境界。后面还有一个“衣里明珠”的比喻，也是讲的同一道理，就此省略了。

世尊一番操作不断令弟子顿舍分别心，然而阿难的多闻习气难改，依然穷追不舍地用思维心起疑，用戏论来提问。因此被世尊呵责，说他还在偷心自欺，如果真心求解脱得道，何苦受摩登伽女之难，虽然能忆持如来无上妙法，却还不如发心修一天的无漏道业，现在连摩登伽女都在佛顶神咒加持下证得圣果了，阿难依然还在观听中逗留。说得阿难又哭了一鼻子，因为原来的粗疑细惑，同时消除，道业又得未曾有的进步。继而再次请法，请世尊开示如何才能摄伏往昔以来不休的这一念攀

缘之心。

此请让世尊开示了本经中又一重要的内容，就是修道的“二决定义”。第一个决定义，即因地心与果地觉一定要一致。既然因果贯穿于世出世间法，那么如果我人想要最终入佛知见，先要反观自己因地的发心，与果地上的究竟觉悟，是一致的还是并没看齐。假如因地是以生灭心为本而起修，怎么可能得不生不灭的佛果呢？这就好比一切世间物质都会坏灭，但从来没有听过虚空会坏灭，就因为物质是造作生灭的，而虚空不是造作之法，故而其因果关系并不在同一频道。第二个决定义，我人如果确定要发起无上的菩提之心，就要决绝地与一切世出世间有为相法绝缘。在此发心上，首先要有反观自己烦恼的能力，造业轮回中谁在造？谁在受？虚妄的根尘结合是怎么出现的？就像打结的绳子一样，你既然要解开这个结，就要知道结是怎么扭在一起的！

本讲的内容说明两点，想要修行成佛，首先我人要目标明确，其次要掌握问题核心在哪儿，否则就老虎吃天——无从下口了！大家切莫以为这个道理我人早已知道，实际情况是，很多时候都不知道我们根本没有做到，可以扪心自问一番，我人号称佛弟子，是否真心实意地是为了成佛……

《楞严经》趣味解（23）

上一讲说到了“二决定义”是起步的根本，但是见地可以顿然醒觉，回归之路则需要不断澄清。世尊在这里用了两个载体，来给我人找外境与内心的下手处：一个是我们身处的“五浊恶世”，另一个是我们所具的“六根门头”，我们来分门别论一下。

从真如本性开始倒推，放在五浊恶世的背景下，其浊恶到底是如何起动形成的。我们的一念清净，被地、水、火、风四大交相缠结组成了这个身体，把圆满的本觉裂变为眼见、耳听、鼻嗅、舌尝、身体的触觉和意识的观察。心法与色法合为五阴之体，从识阴开始到色阴，就像把尘土投入净水一样，而呈现出五种重叠浑浊不清之相。

本来虚空没有边涯，我人的见性也是周遍无际的，正在相安无事，却由无明从中作祟，见性与虚空无间交织在一起而成不分之相，浑浊了真如本性，就是“劫浊”；四大假合的根身，错误地把真如本性摊派为见、闻、嗅、尝、觉、知六精，就堵上了本觉之道，六精旋转四大，知与无知交织成妄，来浑浊真性，就是“见浊”；六识妄

心不断追忆过去，识取现在，展望未来，依于六根发芽而为六识，六识容现而为六尘之境，妄觉、妄尘交织，成为浑浊之相，就是“烦恼浊”；由于众生形成一种永恒的妄想，而业力又不容自己做主，一个不想动，一个变不停，互相作用就像拔河一样，成为生死往来之相，就是“众生浊”；见闻觉知本来没有不同，只因为明暗、动静、通塞等外尘的隔碍，不能够超越，见性为同，根尘为异，交织成浑浊之体，就是“命浊”。

在五浊的现状下，如果想让我人的见闻觉知之性，与佛的不生不灭相应，就要先将其调整为与不生灭相吻合，然后再修直达果地的圆满之本性。经中做了一个比喻，想要澄清污浊的水，要先将浊水放在静止的容器中，久久不动，浊土自然下沉，水自然澄清，这样就可初步伏住烦恼，再除去沉淀器底的泥土，只剩纯净的清水，就是永断无明根本了！

《楞严经》趣味解（24）

上一讲说到五浊恶世的情状，虽只是一念无明一手操控而成，然而真正的可怕之处在于，它与真如本性同频共振，无处不在地发展妄想，呈现妄境。我们再来倒推一下“六根”的过患。世尊告诉阿难，所谓的烦恼结其“结”在什么地方，就是我人的六根门头，其产生的六识犹如贼一样从中作为媒介，无间地盗取我人的自性清净功德，像钉子一样，把一切众生牢牢地固定在物质世界中而不能超脱。

先来看我们有情的这个根身，是怎么建立起存在感的，在时空组合中，业已形成的共有十个方位，三个时间段，它们就像编织毛衣一样搭配花样，在一个过去中有十个方位，就成十个过去；十个过去再各各结合十方，就成一百个过去；一百个过去再各各结合十方，就成了一千个过去。现在、未来也是如此，就组成了外面的“毛衣”世界，犹如量身定做一般，非常合身地“穿”在六根上，经文中称为“流变三叠”，实际上所谓的“三千大千世界”就是这么成形的。

再来看六根本身，按理来说应该都能照顾、觉知得到，但是有的根可以圆遍，有的根不能周知，其作用就

有了优劣差别。比如耳根可以听到远、近、动、静一切声音，就是满分一千二百功德，而眼根则见前见不到后，两旁也能见一部分，就只能算八百功德，舌根、意根与耳根一样可以周全，鼻根、身根与眼根一样有所局限。大概情况就是这样。

被格式化六根门头的执着，因为并没有离开真如本性的属性，要看清楚它的前提是一定要观察它，所以世尊在此开示，想逆生死欲流而返回根源，就要勘验这六根，是以什么方式觉知，有的隐得深沉，有的浅而易知，有的是满分，有的还不能周知。这样抓住核心才能事半功倍，十方如来当然皆能头头是“道”，但对凡夫而言最好能一门深入。

先从六根观察，可以得知：眼根所见的一切色法，本质上都是明暗交错的立体效果；耳根所闻的声音，只是动静的节奏；鼻根的感觉全由通与塞的差别决定；舌根的存在感来源于味的浓淡对比；身根的触觉是由离合的相摩产生；意识则来自生灭的相续。上述尘境不论其如何呈现，归根结底都是有为之相，只要六根不随着其向外奔逐，说明就掌握了方法。我人只须选择其中的一根（观音菩萨选择耳根），若是能修到位，其余五根就可同步圆通。这是《楞严经》中的行门枢纽，请大家留意！以身一试便知。

《楞严经》趣味解（25）

对于凡夫众生而言，我人六根具足而没有残废，也算是一种修来的福报；对于《楞严经》来讲，六根是典型的凡夫特征。所以世尊告诉阿难，阿那律虽然眼根已坏，依然可以见三千大千世界，骄梵钵提尝味可以不用舌头，舜若多神没有身体，却可以生触，迦叶尊者早已经灭掉意识，却可以圆明知道诸法。所以说，如果我人的诸根能够从尘境中拔出来，自性清净功德现前的时候，一切物质世界、山河大地，就像热汤消冰一样，应念化成无上觉悟。

虽然我人是凡夫，实际上并非完全失去这种六根互用的功能，比如我们看到过人的模样，当眼睛闭上，用手循着人的身体，也可以知道哪里是头，哪里是足，这个眼睛闭起来的感知，和眼睛睁开的所见，知觉是完全相同的。凡夫尚且如此，修道人六根清净后就更加无碍了！

为了进一步增上弟子的观察能力，世尊又作了一次现场教学。他让罗睺罗去敲钟一声，问大家有没有听到，弟子们都说听到，钟声消失后再问，大家说没有听到，接着又敲了一声，问是否听到，大家又说听到。世尊问

什么叫听到，什么叫听不到，大家都说有声听到，无声就听不到。世尊又让罗睺罗敲了一声，问有没有声，都说有声，声音消失后又问，大家都说无声，世尊又问什么是有声，什么是无声，大家都说敲钟就有声，不敲叫无声。世尊见机便呵斥大家说话太颠倒了，一会儿说有一会儿说无，所谓有与无的只是“声尘”，其能闻的“闻性”，也就是说能闻的功能有过“有”与“无”吗？只是声音有生灭，闻性何曾因声音的生灭而有生？有过灭？（入道之机）大家被声音的有无所迷惑，错以为闻性也时有时无，把常住的闻性，当作断灭法，就是颠倒。这个常住的闻性，不但每天每时每刻都在，而且伴随着我人一生都在，哪怕生生世世、无始劫来、尽未来际都在。能守住闻性而修，就是抓住前面讲的“二决定义”中的不生灭因，以及弃有为相，若能坚持不懈，终将水落石出！

另外还有一个现象，值得我人微密观照：大家想想为什么睡着的人能够被叫醒，这么司空见惯的事，除了闻性常在不灭能够解释，没有任何理由可以将其说得明白。同理，闻性犹如佛性，佛法旨在“叫醒”！

《楞严经》趣味解（26）

修行者为什么会执理废事？大多数是由于解行不并进而出现的问题，本人也在此列，往往误以为理论十分明确，再去论情怀反而成了执着，殊不知从真如本性的周遍性而言，理性、感性都可生执着的同时，也都可以产生道用。阿难虽然颠倒迷惑，然而他的佛弟子情怀却一直给了世尊加持他的因缘。在本经中，从被淫女邪术所摄及时归来，到本讲的内容，阿难一共悲感垂泪了六次，这里他再次祈请世尊开示，到底什么才是“结”，如何才能算作“解结”，为什么让我们生死轮回的是六根，而让我们解脱、涅槃还得靠它。

世尊开示说，六根与六尘在外相上看有内外之分，根是内身有情，尘为外境无情，但归根结底同是真如本性，向外流转就是根尘之妄心妄境，向内伏归就是解脱自在，两者就如同两个木棍互作支撑，如果有一根倒下去，另一根也立不起来了。世尊讲到相应时，又说了一段偈颂，表明从六根来解结，是十方诸佛的“一路涅槃门”。

在此基础上继续进行最生动的现场教学，世尊从旁边的七宝小几上，拿起一条夜摩天人供养的花巾，打了

一个结后问大众是什么，大家都回答是结，世尊依次打了六个结，大家都认为有六个结。世尊就讲这花巾只有一条，我打了结就有六个，你们仔细观察一下，打结之前是一条花巾，打结之后成六个结，现在要解开此六结，就剩一条巾了，但是这“一”也是因为有“六”，如果“六”解开，“一”也没必要说，同理，心中的根结打开，真如本性也就自然现前了。你们的无明导致心性狂乱，发生妄见，就像眼睛中生起狂花，一切有情生死、山河大地，甚至涅槃，都是空花而已。比如偏拉花巾的两头，结越来越紧，想要解开此结，从结中心处一解便可散开了。这里世尊的意思是：执着空与有，也就是生死与涅槃，都属于从两边拉结，只要针对其中一根一门深入，根结解除，就能证得真如本性了。

截止到此，本经中解门的内容已经概括完毕，下面开始的内容，可谓是一场异彩纷呈的修证报告，在场的二十五位超凡入圣者，应世尊的要求，各各将自己的学修之路作一汇报。从佛法的专业角度来说，不外乎从“十八界”与“七大”开始启悟，实际上悟道因缘都来源于每一位圣者的生活习性，甚至还有他们的职业技术从中提供了修行之机会。从世尊最先度的弟子憍陈如是因佛说法的音声悟道，还有其中的香严童子因香尘而得道，乃至药王菩萨用味尘、普贤菩萨因耳识、还有目犍

连依意识，可以说是八仙过海，各显神通。鉴于最好一门深入，下一讲的课程直接快进到二十五圣的代表人物，《观世音菩萨耳根圆通章》。

《楞严经》趣味解（27）

在二十五圣的逐一陈述中，因天时地利人和的因缘，观音菩萨作为压轴出场，天时是因他是世尊座下的上首菩萨，地利是因他以声音为对境的修法在此世界最具普遍性，人和是因他与娑婆世界偏有因缘。所以在顶礼世尊后，回忆他曾亲近的观世音古佛，在他发起菩提心后，传授给他“从闻思修，入三摩地”的方法。

这里的“闻思修”有别于通常的讲法。通常所说是先听闻佛法，然后起正思维，继而深入修行。这里的“闻慧”正是指能闻的闻性，“思慧”是从这个闻性的道理当体反闻（观）于自性，“修慧”是不断脱掉执念，向内归伏，日久功深就能解开六结，破除五阴。经典中称为“如幻闻熏闻修金刚三昧”。

具体是这样进行的：“初于闻中，入流亡所，所入既寂，动静二相了然不生”，刚开始守着闻性，不随声尘向外奔逸，定力达到向内而不向外，感知上就亡失所闻的声相，在动尘灭后静相就浮现，继续观察，动静的差别相就消解了；“如是渐增，闻所闻尽”，定力加深后，能闻的根与所闻的尘也都消解；“尽闻不住，觉所觉空”，

前面灭尽了能闻和所闻，根尘双泯后六根、六尘不起作用，只剩下单纯的“觉”仍在运行，直至能照的觉和所觉的境也都消解；“空觉极圆，空所空灭”，能觉的“觉”与“所觉”为空就是这里的空，“能空的觉”与“所觉的空智”就是这里的觉，能空的空智和所空的觉境也都消解了；“生灭既灭，寂灭现前”，对于前面一切境界的生，而说为消解就是灭，把这最后的动静儿能够摆平，就是寂灭现前成功的时候。前面一系列犹如“伏”，到这里算彻底“断”了。

这就是观音菩萨的解结之道，先解了“动结”，继而再解“静结”，接着解“根结”、“觉结”、“空结”，直到最后解掉“灭结”，彻底一丝不挂，这才是观音菩萨彻底重见天日之时，突然超越世、出世间，产生了“十方圆明，获二殊胜”的效果，潜入“心、佛、众生三无差别”的圣境。标志着观音菩萨正式成为圣人，也成就了无刹不现身的圣功德。实际上我人都可以成就，所欠缺的就是今天讲的这么一个过程，佛法乃彻头彻尾的公平、公开、公共之法，谁能修谁就成！

《楞严经》趣味解（28）

接上讲，观音菩萨在“获二殊胜”的同时，也获得了“三十二应”的神变，也具有了“十四无畏”的功德，还有“四不思议”的殊胜妙法。世尊见此情景，向文殊菩萨说，这二十五圣法门并没有优劣差别，现在的问题是哪个法门更适合阿难，以及世尊灭度后娑婆世界的众生，如何令他们最容易成就。文殊菩萨在此说了一大段偈颂，选定了“此方真教体，清净在音闻”，我们国土的众生，修行最好从耳根闻性中得人，观音菩萨的成道之路，作为范式推荐给大众。

从以上内容可知，永远不是法有优劣，从来都是人有差别，阿难再次祈请世尊，到了去佛遥远的时代，怎么样才能远离邪魔的干扰，念念增长道业，世尊开示了学修最标准的次第：“摄心为戒，因戒生定，因定发慧”，这就是所谓的“三无漏学”。

从持戒而言，首先要断淫欲心，如果修道不从断淫处下手，则还会随着淫业流转生死，纵然修行定慧，也只能是入魔道的下场；其次要断杀，如果不除杀心，所造杀业就注定要与众生结怨连祸，循环欠还，互相绑定

而出不了生死，世尊在此特别说明，佛世比丘乞食，乞到的肉皆是世尊神力所化，并非断了其命根而食；第三要断盗心，偷盗的心念萦绕，随盗业生死相续，假如不断偷心，修行定慧最后也只会堕为妖魅的果报；第四要断妄语，如果没有证得圣果，为了贪图供养，妄称自己证到圣位，就是大妄语。实际上就是消灭自己成佛的种子。这里世尊还特别提醒，末法时期有圣人示现成各种身份而利益众生，但绝不会明白地告诉世人他是菩萨，或者是罗汉，要是泄露这个秘密，除非到了命终舍报之时。如果不断大妄语，就如同粪上雕旃檀，希望有香气，是决定不可能的事。以上就是所说的“四根本戒”，其实所有的戒都是这四条的具体延伸，一切细化的戒条都是为了防护犯这四根本。在本经中称为“四种决定清净明诲”。如果能持守清净，自然身心皎洁，就如同业因之根去除了，自然不会结一切枝叶果报，也不会发生任何魔障之事。

常讲“祸福无门，唯人自召”，虽说持戒清净最为吉祥，但有时候“业力甚大，能敌须弥”，并不是故意要去毁犯，然而宿世因缘和合不能灭除，往往三业不能做主，故而世尊大慈悲父又说了《大佛顶首楞严神咒》，来作为护戒加行。如果末世弟子要在道场修习圆通法门，必须先持比丘清净禁戒，如法如律受持成就戒体，然后

至诚持诵神咒一百零八遍，在正定心中观求十方诸佛放光灌顶。世尊在此承诺四众弟子若能持戒清净，再发菩提大愿，依法修行，精进不懈，他就亲自现身到此行者前，为其摩顶加持，令其开悟。

理上明确，事上诚修，是一个行者的最佳状态，如果真想持咒加行成就，当然要有微妙庄严的道场仪轨，下一讲再细说，纵然不能圆满行持，也可结个正法因缘。

《楞严经》趣味解（29）

上一讲说到阿难请问如何才能安立道场，远离魔事，世尊开示以持四根本戒为基石，再辅以持诵密咒，消除宿世所造的业习障道。鉴于娑婆世界妄心、妄境如同洪水猛兽，道高一尺，魔高一丈，如果不专门建立道场，精进修法遣除业障精进行道，恐怕还是如同空中柳絮一样，不能得真实道力。世尊为了让众生从始至终，渐入佳境，就给阿难说了一套修法的仪轨。一套法仪对于行者而言，功德是立体式的，除了随顺佛语，依教奉行外，还可把心调制到极致虔诚的状态，这样无形中就长养了专注定力，也可不断巩固自己的金刚信心，从投入感上而言，也在最大幅度上体现了如是因果。总之不离“佛法从恭敬中求”的内涵。

世尊讲要修楞严圆通法门须建立专修道场，首先启建坛城，铺设地面应当用雪山生长的大力白牛粪，它吃雪山的香草，饮雪山的水，所以其粪便细腻清香，用这种牛粪和合旃檀香，铺垫的地面更加坚实。如果不是雪山白牛，一般牛粪臭秽不可用。假如在平原上，将地皮上的土挖掉，取五尺以下的新黄土，再和上旃檀香、沉

水、苏合、熏陆、郁金、白胶、青木、零陵、甘松、鸡舌香等十种，细磨成粉末混在黄土中，和成泥铺满方圆一丈六尺，铺设成八角形的坛场。

其次要设置庄严，坛城中心放置一个金、银、铜或者木头所造的莲花，花中安放一钵，盛满八月的露水。再取八面大镜子，安置在八个方位，镜面向外围绕成一圈，外围再供十六朵莲花，十六个香炉，炉内不着火而燃香。

第三要虔心供养，用白牛乳盛于十六个供器，将其熬成饼状，并加砂糖、油饼、乳糜、纯酥、纯蜜等上好食物，分供在十六供器中，供养诸佛及大菩萨。每天午时，用此上等供品来供佛，如果在中夜非佛受食的时候，就用半升蜜、三分之一升酥油，在坛前安一个小火炉，烧好木炭放在炉内，把酥蜜投放木炭上进行火供。

第四供奉佛菩萨圣像，在坛场外围悬幢幡，坛内安坐诸佛菩萨圣像，在向阳的主位，悬设卢舍那佛、释迦如来、当来下生弥勒尊佛、阿閼毗佛、阿弥陀佛，还有观音菩萨与金刚藏菩萨，供在左右。再将诸天护法神：帝释天、大梵天王、火头金刚、青面金刚、解怨结金刚、毗俱胝、四天王、以及猪头与象鼻二位使者，张挂在正门两侧。再取八面镜悬在空中，与坛城的镜子面对面相互映照，让镜中的坛城圣境重重相涉，事事无碍。

本讲的内容只讲到坛城外境的庄严到位，越用心、越面面俱到，才能成就至诚心、深心的功德。每置办成就一项庄严，皆功不唐捐。本人曾在五台山持过几日大悲咒，按照经文中讲的，请了专用的安息香，就有不可思议的感应，所以依教奉行，最得法益，哪怕随喜赞叹，也有无量的功德，只因佛法从恭敬中最为好求。

注：

沉香：亚热带常绿乔木，木质坚硬，有香味，砍伐倒地日久树皮朽蚀，树心坚实，可以沉水。苏合：树脂称苏合香，可以提炼苏合香油，中药用作开窍，辟秽。熏陆：橄榄科常绿乔木的树脂，滴下呈乳头状，也称乳头香。郁金：草本植物，夏季开花，根块有香气，可以入药。白胶：类似白杨树，果实像鸡蛋，能除恶气，又叫枫香脂。青木：状如甘草，是草根类，又叫青木香，梦魇时能起作用。零陵：又叫薰草，可以明目。甘松：产于云南贵州山中，能和合众香，除腹胀。鸡舌香：就是丁香。

《楞严经》趣味解（30）

虽然讲了清净坛场供奉庄严，但是从现在人的福德来看，很多时候因缘不一定全部圆满具足，不过基本大的框架要成就，具体供品因时因地也可微调，只重在尽心尽力，切不可泛泛行事。如果供奉安置到位，则正式开始行道场修法。

佛门中习惯以七日精进来“克期取证”，就是通过密集的修法，能够快速增进道业，甚至可以有里程碑意义的突破。在第一个七天中，行者称名至诚礼拜诸佛菩萨及罗汉，剩下的时间就围绕坛场，二六时中持续讽诵《楞严神咒》，每一时以一百零八遍为一个单位，这样容易得成三昧。进入第二个七天中，专修发大心、启大愿，比如心、口与四宏誓愿相应，或者与《普贤行愿品》相应，也可以读诵《劝发菩提心文》，心心念念发大菩提愿。第三个七天中，更加精进地于昼夜十二时，持诵《楞严神咒》，精进至第七日，十方诸佛一时应现坛场，就在内外两镜交光处，来给行者摩顶加持。能这样如法行道，可以让末世的行者成为身心清净的法器，内外如琉璃般无染。世尊在此补了一句重要的前提，就是出家比丘的行

者，受戒时的传承必须清净，在道场的同修也要持戒清净，否则修法不能成就。三七日过后，可以安居常行端坐，如果有利根之人，在一百天后就可以证得初果，哪怕他的圣果还没圆满，也可以确定，成佛这件事是真实不虚，可以期待的。这便是结界建坛，助行与正行的种种修法。

这里说明一下，神咒之所以为“秘密咒”，大概有四个方面的原因：一者密咒是佛所行境界，唯佛与佛方能究竟，其余的人都不解，故为秘密；二者神咒是一种不可思议的灵验语，有不可思议威神，故称秘密；三者想学习真言，须要有正信、有戒体，且能发大心的人，其他人则不轻易传授，故称秘密；四者咒语有三密义，如来的身、语、意皆是甚深不可思议，故称秘密神咒，有时也叫“微妙章句”。当然，《楞严神咒》的消息在本经一开始就出现了，但具体内容直到这一卷才宣说，而且是在阿难再三祈请的情况下，世尊从无见顶相上放百宝光，现出化佛如来而说的《楞严神咒》，可见其极为尊贵稀有。

既然已经讲到《楞严咒》的具体内容，大家不妨随顺经文因缘作一共修，可以把《楞严咒》读诵一遍。要知道出家人五堂功课，《楞严咒》居首，其重要性与威神力可见一斑，诵咒的具体功德在下一讲里详述。

《楞严经》趣味解（31）

在说持诵《楞严咒》的功德之前，有些因缘先了知一下，比如我人在经论中总是听佛说念佛、诵经、持咒、修法的功德利益，而且明确地告知感召的现前果报如何殊胜，但实际情况并不一定如佛所言，甚至毫无感应。其中主要的原因，要么是疑未断尽，带着试试看的立场或半信半疑的心态；要么是有为心太浓，求效之心过切，甚至都没有至心持诵；要么是不够精进，泛泛而行，并不上心。这些都会导致不得现前的感应，切记佛说定“真实不虚”就是了，问题只出在当事人的发心。

世尊开示持诵《楞严咒》的功德不可思议，从世、出世间无所不成。持诵此神咒，首先能够成正等正觉，十方诸佛都是依此密咒成果地正觉，降伏魔军外道，至诸佛国土度化众生，转大法轮；其次持此咒心可以拔济群苦，远离三涂八苦，一切横事诸难，乃至饥渴穷困，都能应念消散；第三，持此咒可以入法王子位，去十方世界奉事善知识；第四，持此咒可以摄受并护念宿世的亲因眷属；第五可以助人涅槃；第六可以护法护戒。

总而言之，世尊开示如果广说此咒的功德，从早到晚

不停地说，经恒河沙劫都说不尽。在三界内的行者如果想得圣果，不持此咒的话，决定难以成就。如果将《楞严咒》写在任何材质上，然后藏在香囊中，哪怕记不住一点咒文，这个佩戴香囊的人能够一生都不受诸毒所害。

具体分别来讲，自己或者教他人持诵此咒：一者能避诸毒和水火之难，一切龙天、鬼神、恶咒都不能害，一切诅咒、巫术加害此人都不起作用，一切灾变恶星不能起恶念，常有鬼王及眷属守护持咒人；二者能助发神明，《楞严咒》常有八万四千万亿百亿金刚昼夜守护，哪怕有人散乱心持咒，也会守护，何况发菩提心的行者，金刚护法会暗中相助，令人开悟并得神通；三者远离杂趣，持此咒者不会生于恶道、饿鬼，也不会生于贫穷下贱；四者常生佛前，如果自己没有能力修福，十方诸佛也会回向持咒行者，常生佛前；五者戒行成就，罪行消亡，持咒让破戒者得清净，无戒者得戒，一切所犯破戒之罪，不问轻重一时消灭；六者宿业消除，读诵、书写、随身带、安放住处，哪怕有无量罪障，也皆可消除；七者所求遂愿，求子女、求长寿、求健康，皆能遂愿，其人命终之后，可随愿往生十方国土；八者安护家宅，写咒放在城门，或者佛塔、法幢，让国土众生恭敬礼拜，一切灾厄皆可消除，而且能使五谷丰登，人民安乐；九者镇诸恶星，持咒可以有效遏制恶星，也让人民不遭灾

变，比如常说的所谓犯太岁。

从修行而言，世尊说此咒，主要为保护初学的修道人，能够顺利进入三摩地，消除违缘宿业。如果行者能如轨建坛，持戒清净，持此咒不生一点疑心、退心，如若此行者现生不能悟道的话，十方诸佛就都成妄语。可见，能否具足上述一切功德，取决于是否具备金刚信心。

《楞严经》趣味解（32）

佛说经典有无量法味妙义，可以层出不穷地善诱各种根机入道，前面的征心、显见、会通四科，已经作了非常深刻的开示，如果净信具足，就可以依止观音菩萨“耳根圆通”法门去修，实在不上道，也可以持楞严神咒以作加行。奈何众生妄想不歇，总是在道理上追逐分晓，修行上道还得依次第路标而行，故而阿难在此又设置因缘，启问道次第的进修方式，修到什么地步才算是十信、十住、十行、十回向？到什么程度才算登十地菩萨？到什么水平才能称等觉功德？

世尊赞叹阿难代众请法，认为他能普为大众，及末法时期一切众生成就涅槃，祈问从初发心修行开始的修行道路，真是善哉！并为阿难等一一从头讲起。

首先要想修得清净，必须要清楚是如何染污的，世尊开示了染净各自的缘起：由前面讲过的一念无明，而有了众生和世界的出生、相续，因为有妄生，就有了妄灭，也就有了“众生颠倒”以及“世界颠倒”。

先讲一下就“众生颠倒”细化为十二类有情：因为虚妄而对外境上盼望想象，辗转不停，就成了“卵生”一类的轮回状态，习气飞扬的生为鸟类，习气沉滞的就

是龟、蛇之类；如果在六尘境界上，生杂乱染污的情爱，以此情欲推动，就成“胎生”众生，情欲正一些的生为人类、仙类，情欲偏横的就是畜牲类；如果对新现的六尘境界执持贪爱，不断趋向于暖湿的状态，就成为“湿生”软体蠕动一类众生；喜新厌旧的习气，相续成轮回，就有了蝉化为蛾等这一类的“化生”众生；执着物质性的是“有色”众生；讨厌有而喜好空的，则为“无色”众生；不断攀缘想象而成为神鬼精灵的就是“有想”众生；不喜好动脑子而愚昧暗钝，痴心凝结就化为土、木、金、石的“无想”众生；自己不属于物质载体，凭借外物成色，如水母一类就是“非有色”众生；习惯于呼唤召勾而引发神识，依咒术显灵，为妖为怪的鬼类，就是“非无色”众生；想要把他物占为己有，本来不是亲近的因缘，强行结为同科同类的就是“非有想”众生；对就近的境界产生怨害，养成习气，甚至于有一类众生一生下来就要吃掉父母的，比如破镜鸟，就是“非无想”众生。

在讲修行位次前先说十二类众生，旨在让行人明白本来只是一念无明，而在妄想的催促之下形成如此众多类型，产生了品种如此之多的果报。所以开始修行也要面对现实，先从怎么把已形成的业流惯性截断，再将瀑流般的现行放缓，继而再把轮回的方向往回反转，趋向于返本还原的清静解脱！

《楞严经》趣味解（33）

业力一旦基于无明开始发挥，就如同决堤的大坝，洪水可以流向一切渠道，形成各种造型。上一讲的十二类众生，可以说是变化多端层出不穷，然而也只是略加概括而已，细说的话，光人类在南阎浮提就有好几千种，可见业力甚大。

所以世尊回答阿难，想要除灭本元所起的乱想，要建立三种修行渐次，就好比本来洁净的容器中有了毒蜜，先应将毒蜜除去，再用开水消毒，然后用香料洗涤，才能贮藏甘露上味。

第一步，要去除助长恶业的因缘。从饮食习惯上进行调整，有人以为吃肉算是吃荤，实际上吃肉只算是腥，且在其次，对道业障碍更大的荤，是指的葱、蒜、韭、薤、兴渠等五种辛菜，这五辛熟食容易生淫欲心，生吃的话易动怒火，增长嗔恚。吃这些东西的人，哪怕他能讲佛说的所有经典，天人也嫌弃他而远离，饿鬼众生投其所好，舔他的嘴唇，最后成为魔王的眷属，死堕地狱。所以永断五辛，是第一修行渐次。

第二步，要砍掉正在和合的业力惯性。杀、盗、淫、

妄是导致生死的根本习性，想要入三摩地，一定要严持戒律。断掉淫心，不饮酒食肉，因为饮酒乱性，多为助力淫欲因缘的形成，食肉则一定会杀害众生。吃素也尽量吃火煮熟洁净的食物，避免生冷食物。应该把淫欲当作怨贼看待，祖师爷开示过，男人应当观女根如毒蛇口，女人应当观男根为毒蛇头，让淫念顿时熄灭。戒杀则永不与众生结相生相杀的因缘，就不会被命债牵引。不行偷窃之业，就没有相欠相还从而不得解脱。如果能得清净，就能以肉身而得五神通，不用天眼就见十方诸佛，不用天耳能闻佛说法，能知宿命，不入三涂。这是第二增进渐次。

第三步，想方设法不让业已形成的惑业继续进行下去，也就是违其现业。持戒清净的人，心中的贪、嗔、淫欲念很淡了，基本不向外延伸扩张，能进一步向内根源回归，不向外六尘境攀缘了，内六根没事可干了，就不再现行了。这样就会有殊胜的功德，身心安稳畅然，感觉十方国土就像琉璃内悬挂一轮明月，诸佛境界的秘密藏，皆在其中显现，此人即获无生法忍。这是第三增进渐次。

这样的行者，爱欲干枯，标志着开始安立圣人所达位次了，具体位次下一讲细说。

《楞严经》趣味解（34）

前面讲完“三渐次”成就，就已经到了圣位的关口，因为这个时候世间的欲望习气已经干涸，但是无明还没有开破，不能与如来真如法水连接，所以称为“干慧地”。到这个地段再进一步，就开始进入“十信位”的初位——“信心住”，迈上了五十五位的成佛之阶。我们作一个跳跃式地了解。

第一位“信心住”，意味着行者已经完全相信自己本来不生不灭，对于“心、佛、众生三无差别”的道理，能够信知其道理本来就是这样的，与中道实相相应，就叫“信心住”。一直修到第十“愿心住”的时候，能够随念到十方世界游化众生，都能满愿就叫“愿心住”。十信位犹如全力以赴而植佛种。

接着再进入第二个阶段“十住位”，在初住期间，发起前面十种信心，处处都是圆通境界的妙用，十种信心灵活机动相互增上，就在一念圆满之心，就是“发心住”。经过其中八个位次的进修，到第十“灌顶住”，意思是到此地步就像可以办成人礼一样，世间的国王把一部分国家大事委任太子，等太子长成以后，由国师取四

大海水灌太子顶，令其接受王位，所以称为“灌顶住”。十住犹如生在佛家而为佛子。

第三个阶段是“十行”的十个位次，第一个称为“欢喜行”，经过灌顶已经成为真佛子，具足如来无量的功德，而大行布施度，在十方世界满足众生所需，自己心生欢喜，名为“欢喜行”，十行位的菩萨每一位主修十度中的一度，到第十“真实行”位，修智度圆满，前面九次第自利利他之行，皆是清净无为之心，完全不用有为造作，故名“真实行”。

第四个阶段是“十回向”的十位，从“离相回向”起步，由前面的真实行，完全没有执相的过患，度化众生的时候，并没有能度和所度之相，回此无为心，正向涅槃道，就是第一位“救护一切众生，离众生相回向”。这回向十位次第，回佛之事而向佛之心，所谓的佛事就是前面修的十度大行，所谓的佛心就是真如法性。一直回向众生、回向佛道、回向真如本性，直到最后一位为“法界无量回向”，到这个境地，一切法都是实相，一切法都正等于法界，故称之为“法界无量回向”。

再往上修就是要登地了，是一次跃龙门般的提升，然而登地大非容易，须要百尺竿头，更进一步，所以中间又有“四加行位”，即“暖地、顶地、忍地、世第一地”。障碍登地的无明烦恼将要破而尚未破，犹如钻木

取火，先把木头钻得暖相现前，就是“暖地”；观察到自己心就是佛境界，但是心之相还没放下，好比登上山巅，身体已经入虚空处，但脚跟还站在地上，称为“顶地”；前面两位悟心与佛还是分别，到这里心、佛相即，但是心中明白，口里却讲不出来，就像将事情忍于心的人一样，称为“忍地”；最后迷与觉都消停了，心与佛都不分别，真如本性也不执着了，所以称之为“世第一地”。虽然这样殊胜，但还没有登地。

《楞严经》趣味解（35）

前面的所修境界虽次第增长，但都还属于望不到边，从登地开始，就勘破无明，豁然开朗，与佛所证的是同一现量了，所以严格来说，登地后才是名符其实的菩萨。为什么将此十阶高位的菩萨称作“十地”？“地”在这里有三重意思：第一重就是指的“位次”，从初地到十地，每一地的位置不同，就好比大地是一体，然而所显现的有高低不同；第二重是“坚实”的意思，这十地菩萨都是以我人的真如本性为体，不动也不坏，就好像大地承载着山丘河海一样，永远不动不坏；第三重是“生长”的意思，万物皆是依大地而得以生长，这十地能够生一切善法。前面的四加行位，虽然也称为“地”，但是只能算因行位渐深，而十地则是指的果位越来越殊胜；四加行主要就行力坚固而言，而十地则论他果上真常不坏之体。

第一地称为“欢喜地”，证到欢喜地的菩萨，已经现量亲证自心本觉，能够尽情受用诸佛微妙境界，内心深处十分欣赏法喜，所以叫“欢喜地”，印度的龙树菩萨，就是证得这个身份后而往生西方极乐世界的；第二地叫

“离垢地”，欢喜地觉悟等同于如来，这个时候就可以统一九法界之异性，证入如来平等的同性，连同性的认为也冰释无痕时，完全离垢清净，故而得名“离垢地”；第三地名“发光地”，垢尽后净到极致，心地光明全部显露出来，真觉灵明充满，没有一点障碍，就叫“发光地”；第四地为“焰慧地”，在这种无所不觉的情况下，犹如点燃的大火聚，可以把无明烦恼的薪给烧掉，就叫“焰慧地”。

第五地是“难胜地”，到这里又是一次大规模的突破，没有登地前的智慧存异，登地后以为智慧已同，从初地开始灭却异性，二地连同性也不执着，三地因清净而极明，四地明到极致而圆满，到了五地的时候，就已不在前面的所有同异上产生论调，远超出前四位的功德，所以叫“难胜地”。

第六地“现前地”，到此地步，所有的凡情圣解全部摆平，有为功夫的范围之内已经走到尽头，无为性净之体开始分明显现，可算是得以亲证了，故而就叫“现前地”；第七地是“远行地”，前面虽然显露，但还没有走出来很远，被真理的力量吸引，到第七地穷尽真理就是现实，所以称“远行地”；第八地为“不动地”，到这里又是一次质的飞跃，真如本性之心完全实现了生活化，宇宙万法之一毛一尘，都是清净本来的真如，把法观到

底直至源头了，再也没有动摇，所以为“不动地”。第九“善慧地”，光不动而没有现实作用是不可能的事，到九地真如不动体彻底盘活，周遍一切时空且相互融合，相互作用，称为“善慧地”。到第九地的时候，所有修行已经完成，出世的功德也全部圆满，以后就只论“证”而不论“修”了，此前的一切阶位名为“修习位”；直至第十“法云地”，悲智功德犹如大云，普遍覆在涅槃性海中，称为“法云地”。

到此五十四位次圆满，开始进入候补佛位，称为“等觉”。“等”的意思，是指如来已经证入妙觉果海，依着倒驾慈航逆流从涅槃出，而菩萨则是顺着法性流入涅槃境，出入交接之际的这个段位，也就是解脱道前面的无间道，所以称之为“等觉”。经文中世尊又提及“金刚心中初干慧地”，这与前面一开始“干慧地”名目虽同，但是境界却是“始”与“终”的关系，前面是指从分段生死出，此处则是从变易生死出了！

到等觉位后，“会当凌绝顶，一览众山小”，所有成佛的法门都就地过一遍，并不用去一条一条地重复建设，得到正觉、遍觉、无上觉的总持佛功德，就是无上妙觉道，也就是说终于成佛，可以歇手了，剩下唯有“度生”这一件事情了！

《楞严经》趣味解（36）

成就圆满佛道，实际上才是圆满度众生的开始，从世尊的功德而言，甚至可以知道三千大千世界外一滴雨的来龙去脉，一切法界众生的现状都尽收眼底。这里，一层意思是表示大圆满觉正遍知的功德，另外一层也是为了描述世尊回身众生海中时，所面对的现境。经文中阿难再次请问，一切正报、依报都是真如本性，是十方如来的真体，为什么又有七趣（本经中在六道中加了仙趣）轮回差别相的出现？这七趣是真如体中本来就有？还是众生心中妄加生起？言外之意是如果本来就有，则不能说七趣妄加生起；如果从妄想生起，怎么能为真如本性呢？

在此阿难进一步举例说明，他曾亲眼所见，宝莲香比丘尼虽受菩萨戒，却与人私自行淫，还说行淫与杀生不同，也不是偷盗行为，对人无损，既也不会有业，将来不会有果，结果现场就于女根生起大猛火，神识直接堕到无间地狱。还有一位琉璃王，由于过去受释迦族人侮辱，而诛杀了释迦族人。善星比丘好不容易修到四禅，以为是涅槃，结果退失后发现还在轮回，就认为没有佛

法，见佛生邪恶之心，这两位也都堕无间地狱。那么这无间地狱，到底是有一定的处所，大家在此一起受报，还是自然呈现出各受各自的果报？希望世尊再次开示。

世尊告阿难，借此机会为让一切众生不入邪见，再次讲来给大家听。一念无明而迷真成妄，产生习惯性的习气，其有内、外两部分。内的部分称之为“情”，比如对境界执着太过了，贪爱为水很沉重，所以想好吃的就出口水，想念爱人就流泪水，贪心满足心情好的人，就看上去油光水滑，想念淫欲时，男女根就出不净之水。贪爱有各种各样的差别，但出水的作用是一样的，都是水性沉重，兑现在因果循环中就会下堕。

外的部分是指身体外的感官境界，如果对某种生活状态或者优美的环境，生起渴求希望之心，不断想念且追求不息，念念心驰神往，能够形成一种殊胜情操，产生一种向上的动力，等到脱离身形，而成超度的事实。比如众生持世尊的“三聚净戒”，就会清净无染，色身轻快；再者还有喜好持咒的众生，就会显现出来一般人难以企及的气度；如果心想着升天，心就会飞举起来；心念佛国净土，也是向上的；侍奉善知识、为法忘躯等等也会出现同样的效果。

一切世间的有情，无始以来生生世世相续不断，在生的时候乘于自己的习气而造诸善恶之业，死后被业力

牵引变易流转而受报，在临命终的时候，就会随着“情”与“想”的比例而各循其道。

《楞严经》趣味解（37）

在临命终时有种种相顿时显现，都是平日里善恶业的集中生事，再加上将要死但心里极度不情愿，想要生又只能不由自主地顺着业缘，死逆、生顺两种业习相交而并发，就让死生之际变得冲突力十足。这个时候就由“情”与“想”进行比拼，占据上风的来决定下一生去哪。

纯想而无情的人，至少会去到天界，如果在想心中多了些储存的福慧资粮，再加上清净的誓愿伴随而行，就自然而然地心境开阔，得见十方诸佛，随愿往生一切净土，极乐世界是最典型的去处；次一点的话，如果情比较少而想占了多，虽然也能够轻举而生，但是质量不会太好，一分情九分想的，往往就会成为飞仙一类；二分情而八分想的，大力鬼王比较多；三分情七分想的为最次，多见于飞行夜叉之类；四分情六分想的，基本就是地行夜叉了，虽然同为夜叉，但在行动力上差别很大，不过纵然是最次的地行夜叉，也可以游行一四天下而来去无碍。

我们常讲人道苦乐参半，这也是事实，之所以生而

为人，就是因为情与想均等而不分上下，这样一来既不能飞升也不会下堕，就在人世间了。当然也有具体的差别：比如想的质量比较好，大都是聪颖之人；如果情的心很幽钝，这个人就很难开窍，一生死执崖板，性格很固执，甚至没有办法交流。

此处开始情要占上风了，情多而想少，如果是六四分成，那么情心偏重的就成为猪狗、牛羊等畜生一类，反之如果情心较轻的，则成为雀、鸽、鸳鸯等羽类飞禽，总之畜生是要当定了；再往下七分情三分想的，下沉至水轮世界地段，又生在火轮之际，由猛火火焰熏习结成色身，就是饿鬼，总是被业力所驱，再好的甘露妙食到他们身边就是脓血、火炭，不但不能受用，反而还会伤及自己，目犍连的妈妈堕在鬼道，便是典型的案例；沦落到九分情一分想的地步，则沉坠得更深，会至风轮与火轮的世界地段，轻一点生在有间，重一点生在了无间，总之铁定了就在地狱；到最苦的地步是只有情而毫无想，临命终时直接下沉至阿鼻地狱，如果其中还有诽谤大乘教法，或者毁佛禁戒、诳妄说法，以及没有实修贪信施财物一类的，还有不具备实德而受四众弟子恭敬的，乃至五逆十恶重罪，就会生在十方的阿鼻地狱。本来“阿鼻”的意思就是“无间”，这里轻重的差别主要体现在，“无间”是指受苦无间而言，“阿鼻”是指除了受苦无间

外，还会极长劫而无有出期，是地狱最苦最重之处。

可见一个众生苦海，一切都是自找苦吃，我人的命运任何时候都掌握在自己手中！也可被困在生死，也能够自求解脱！

《楞严经》趣味解（38）

上面所讲的内容，已把六道因果说得很透彻了，然而本经之所以称“修行百科全书”，其中一个特质就是把染净因果讲得极其具体，不仅从“情”、“想”的比例而定六道的升沉，而且每一道所体现的受报境界，从因到果进行了与现实对接的阐述。篇幅关系，我们挑选代表性的作一介绍，举一反三，便可了然。

例如地狱道的果报，为什么会有铁床、铜柱？又为什么会有寒冰之境界？乃至刀山、剑树是怎么来的？要知我人业识的淫欲习气，一旦遇缘而发生现行，那么在男女相交之际，因彼此相互研磨不休，而积攒成火性，所以有大猛火于心地中发动，如同干柴烈火相互炽然而成，体现在果报时，就有了铁床、铜柱等业果而成形的地狱之事。再者，我人感受一下自己的贪婪习气，就是希望所有的东西都据为己有，心念一直都是揽他向自的一种吸取感觉，如同吸一口气就会有冷的感触一样，这种吸取不已的业习，就在心念中形成冻冽之相，所以到时候就是寒冰地狱之报。还有我人的嗔习种子遇缘而生作用，就在心中交相冲击而成业，相互忤逆、结恨不息，就凝集成金属之性，结果就刀山、剑树、剑轮、斧钺、

枪锯等各种相状，也有了抽肠锉斩等一系列苦事。这只是略说三种习性，经中列举了十种，实际上可能有更多细化的业习，故而地狱的品种也千姿百态，数不胜数，《地藏经》中光略说地狱的名号，便有整整一品的内容。

虽然由六识所造的业习所致，但是所招的果报都会体现在六根门头，也就是说受地狱之报的前线，就是见、闻、嗅、味、触、识这六大窗口。所有的恶报现行的时候，都以一套组合形式出现，然而如果体现在“见”上，那就是以眼根为主，其他五根为辅，所以在临终堕地狱时，先见猛火遍满世界，亡者神识飞身坠入烟火中，直入无间地狱。这个时候体现在耳根，就会有油锅镬汤翻滚的声音；体现在鼻根，闻到的都是烧烤的气息；体现在舌根，就是铁丸、铁汁的味道；体现在身根，所触碰到的都是热灰、炉炭之物；体现在识根，全部都是星火迸散，煽鼓整个世界。之所以会一荣俱荣，一损俱损，是因为其中一个识造业的时候，往往会连带着其他五识一起参与，所以在受报之际，也是以一根为主，其余五根一起，共同承担。这就是经中所说的“六交报”。

果报的惨烈并不只是为了解一下即可，更多的作用是让我人生怖畏而发心出离，本讲只略说了一下地狱一种，便足以称得上变幻莫测，难以想象，殊不知六道排开来看，则更显错综复杂。下讲再说。

《楞严经》趣味解（39）

地狱是三恶道最苦之处，其次就是饿鬼。地狱受报的众生，经过多劫的业火燃烧后，重罪虽然已经消却，但轻报依然在伺机而动，还会依照原来的习气，再受种种的鬼形。在印象中鬼总是令人害怕，实际情况则是鬼害怕人，因为鬼的福报要比人小很多。

如果往昔的本因是由于贪财而堕落，那么他的业习仍在，遇物就会自动贪恋不舍而依附成形，所以就会有依草附木、成精作怪之类的“怪鬼”，在佛法中常把树木多的地方称为“鬼神村”；如果往昔因贪色而堕，出地狱后依着贪淫的习气，就成为喜欢到处放浪游荡的“魅鬼”，俗称“女鬼”；如果是喜欢诳惑别人的习气而堕，出地狱后就是野干、鸡、鼠成精的一类“魅鬼”；如果是由嗔恨而堕，出地狱后依然怀恨在心，遇到蟒蛇、蜈蚣一类依附而害人的，就是“蛊毒鬼”。再者，有怨气习气的一般都是“疠鬼”，喜欢散行瘟疫；傲慢的一般都是“饿鬼”；诬陷别人一般就是梦魇中的“魔鬼”；因邪见习气而自作聪明，喜欢炫惑人的就是“魍魉鬼”；有欺诈习气的，容易成为被邪师咒术所驱使的“役使鬼”；

爱搬弄是非的，都喜欢附在人体，成为泄露凶吉祸福的巫师一类，称为“传送鬼”。鬼道的情形大致如此。

从鬼道出来后，还是循着前面的十种习气，依次再去受畜生的果报。依草附木的，转为以子食母的枭鸟之类；风魅之鬼由于淫习，转为好色的禽兽；附在畜生的鬼，则转为狐狸一类；蛊毒鬼依然百般怀恨，就成了蛇、蝎、蜈蚣之类；怨气不散的就会转为蛔虫、肠虫一类；饿鬼因饥饿余习，大多转为鸡鸭、鱼鳖等可食用一类；梦魇之鬼则转为蚕、貂等类，供人衣服，也可能是驴、马、骆驼一类，供人乘骑；魍魉则容易成为迁徙往来的春燕、秋鸿一类；被役使的鬼依然有诈的习气，就会成为有吉祥征兆的灵禽巧兽之类；传送鬼则是待所附体的人一死，就转为循顺人性的鸽、犬之类。畜生道的情況大致如此。

作畜生的账目结清以后，便可依次再投生为人，然而过去的业习种类，依然驱使主宰他身心的呈现状态，实际上就是常说的“性格决定命运”。从枭类中而来做人，就会非常顽固而难以教化；好色的禽兽生而为人，也是花痴性情，相逢主淫；特别善于媚世求荣、逢迎钻营的人，基本是从狐类而来；为人心狠手辣，性格阴险又特别有主意、不受人谏的，就是从蛇、蝎中转来的；终生被人欺凌，优柔懦弱的人就是蛔虫类中的后身；驴、马、

骆驼一类生而为人，依然是劳碌奔波终生，不得安稳；南飞北归的鸟类到了人道，就是小有文才，人情世故能够应付自如，但是成不了大器；特别精明的世智辩聪之流，都是吉禽灵兽的后身；循顺人意的猫狗之类投生为人，天生就有察颜观色，世故知趣，人情练达得很呢！

我人以“我”为主惯了，总是自认为万物之灵，不妨参照上面的步骤反观一下，就会明白谁都是轮回中的一分子，在这点上绝对是平等的关系！

《楞严经》趣味解（40）

我们通常说的都是六道轮回，唯有《楞严经》中举出有“七趣”的分别，这也是其号称“照妖宝镜”的由来，因为在正见方面，本经可以称为“零容忍”，有一些人从“人趣”进修道业，但是他不基于正觉之智修三摩地，而是起虚妄之念，还心存幻想欲让自己的无常身形永固，游于山水深处，人烟罕至之地，求什么长生不老，驻颜有术，这大概也有十类，统称为“仙人”。

用各种天然草药，炮炼修治成饼丸长期服用，可以有常人不能达到身轻步疾的效果，但不能飞升的这一类就是“地行仙”；还有一类不碰人间烟火，长期只吃人参、黄精、松柏等，步行如飞就是“飞行仙”；再有一些坚持服用金石之类所炼的丹砂，化凡身为仙骨，还能点石成金，在世间游走的就是“游行仙”；不以食而是以运气调身，练精还气，练气还神，练神还虚，就能羽化飞升、腾云驾雾的就是“空行仙”；再有一类吐故纳新、吞津咽液，能够内外通透，举身轻清，就是“天行仙”；至于采日月精华，取山川灵气，神与物通，可以穿石蹈火皆无碍的一类就是“通行仙”，比如史书记载汉代东方

朔，曾见到一个黄眉老翁，就属于这一类，说他自己活了九千岁，感觉从古到今就像从朝到暮而已；有一类以坚固心奉持咒禁，经久不息，还能画符愈病，驱鬼降妖来利益民众的，就是“道行仙”；还有一些，存想顶门而出神，能出入自在，就是“照行仙”；也有观察人体阴阳变化，固守精气感应成仙胎的一类就是“精行仙”；再厉害一点，体究万物阴阳变化，但心随邪悟，由于久久与造化相通，就可以隐形，或者移山倒海，或者呼风唤雨的一类就是“绝行仙”。总之就是，虽然一番辛苦功夫，但没用到正道，似乎很能耐却依然走不出轮回，类似于印度的那些外道，仙报受尽还得改头换面，依旧枉然地散入诸趣受生。

如果说仙类是因为走不出妄想，天人则是走不出福报。天人的世界更加多样化，共有二十八重天，分布在三界九地，先来看欲界的六重天，之所以在欲界，主要的牵引力就是男女之间深重恩爱，故而六欲天的层次就在“欲”上来见高低。

如果对于邪淫一事，不但可以守住身体不犯，包括心也在可控范围内，不会令其放纵想入非非，舍人身受天报时，就在欲界第一重“四天王天”；如果对于自己妻子，欲念十分微弱，但独处时仍有欲念生起，这种情况将来会生“忉利天”；如果欲境现前时，应缘暂时相交，

过后毫无追忆，可上“夜摩天”；常在清静状态，如果有过去所结下的应行淫欲境界来诱惑，不能完全违背，依然有顺从之心，命终后上升到水、火、风灾都够不着的地方，就是“兜率天”；本来已经毫无兴趣，为了尽夫妻之分而行淫，过程没有什么激情快感，转生时就可以去一切都能随愿变化的“化乐天”；已经完全没有世间之心，厌恶淫欲不净，向往上界之道，虽在行世间夫妻之事，然而早已超越欲乐感，神游清静，这类人命终后可生欲界之顶的“他化天”。

随着经文讲解，从三恶道出来之后，人道已经在线领略，虽说此仙道与天道貌似越来越殊胜，但是我人当扩大心量、展开格局而莫作此想，须知这些生处与解脱相比，根本不值一提，皆属于如梦幻泡影的有为法，昙花一现的幻相世界，包括下面更殊胜的“四禅天”也同样如此。

《楞严经》趣味解（41）

教法中常会提及一个概念，叫做“四禅八定”，换种说法就是我们今天讲的色界和无色界的各层天。从无间地狱起到他化自在天通属于欲界范围，再往上就进入了色界诸天，也就是说进入四禅八定的“四禅天”了。到了这个层次，就都已经离开了淫欲、饮食、睡眠三种现象，身心稍感到饥饿或倦乏，就会入定，出定以后马上精神饱满，都属于禅悦为食。离开了粗重的身心，都是化生，初生时长得和童子一样，身体都是白银色，全部是大丈夫相。由于色身殊胜故称色界。

初禅的三重天名为“梵众天”、“梵辅天”和“大梵天”。修禅定时没有出世正智，只是讨厌欲界粗障，向往清净，不生爱染，因其无欲之业而生在“梵众天”；没有了淫欲习气，又特别讲戒律和威仪，功德、禅定更胜一筹的，就生“梵辅天”；如果一切时处威仪不坏，清净禁戒且心地光明，就生为“大梵天”。这三重天之间的关系相当于：假若前者如一般老百姓，次者就是大臣一类，后者则跟国王一样。

二禅的三重天，名为“少光天”、“无量光天”、“光

音天”。大梵天王统理梵天大众功德深厚，同时也更加律己，心性不动而生微光，但依然不能遍照，这就能生“少光天”；少光天定力转深，身心都有光，可映射十方世界，就是“无量光天”；再进一步圆满光明，就可以将光明作为世界的主要载体，就是“光音天”。到这个地步前五识所引发的粗重烦恼，都被禅定功夫所压伏住，所以称之为“二禅”。

三禅的三重天为“少净天”、“无量净天”，和“遍净天”。光音天的天人，用光明替代音声功能，启发精妙的行为，初步伏住第六意识的烦恼，称为“少净天”；少净天虽然通入寂灭，但对净境的执恋还在，到这里则定力转深，明白净境也空，会觉得自己身心无量轻安，与寂灭相似度极高，故称“无量净天”；再随着定力深入，世界与身心混为一体，倍感妙乐无穷，有漏的乐趣至此已经到顶，名为“遍净天”。

总的看这三禅天的定力坚固程度，初禅天刚刚离开欲界之苦，一直都有害怕重新坠入的忧虑，所以常要求自己用觉观来对治防范，因为觉观中体现的是火性，劫尽的时候还是会被劫火所烧；二禅天在三灾起的时候，虽然劫火烧不上去，但是其喜水的习性还在，仍受劫水所坏；三禅天人虽水火无忧，但是他们还存在着出入息，所以劫坏的时候，水火不侵但依然有风灾所扰。

《楞严经》趣味解（42）

进入四禅有四重天世界，第一重叫“福生天”，三禅天中的天人，已经不受一切苦恼逼迫，但是随着定力的转深，觉得三禅乐也不是常法，终究还有坏相生起，见机把苦乐的心也舍掉，清净之福随之而生，故称福生天；第二重叫“福爱天”，前面虽然舍了苦也舍了乐，但是还有能舍与所舍，到这个地步能所双亡，殊胜的见解一定是清净，所感的福也是净福，随所愿求，皆悉如愿，故称福爱天；第三重叫“广果天”，从福爱天到这里会出现一个分岔路口，如果依着前面的功德不断进步的这一类，就是广果天；如果依着前面舍心，念念相续不断，把舍当作究竟的涅槃之道，这个时候身心俱灭，心如死灰不动，经历五百大劫，身形不坏，人无想灭定，就受报为“无想天”。无想天犹如贪睡的人，熟睡于床，心虑凝然不动而不是断掉烦恼，所以称为“外道天”，报尽后大多堕入地狱。

上述这四类，一切世间的苦乐境界都不能动乱了。劫坏之际三灾也侵犯不到，天人在出生的时候，宫殿园林也随之而生、死时也随之而灭。虽然不是真正的无为

不动，但其功夫已经很纯熟了，故而统称为“四禅天”。

在此四禅天中，另外还有“五不还天”，是声闻乘中证三果的圣人寄居之处，三果圣人之所以称为不还，就是因为在下界中的九品思惑已经灭尽，所以下界中没有与他们业感相应的安居处，就在四禅天中安立自己的居住之处。

第一重叫“无烦天”，厌倦苦向往乐的心灭尽，所以心中再也不会会有斗争交结，心境清凉无比，没有烦热，故称无烦天；第二重叫“无热天”，苦乐的斗争心一灭，再没别的心念，再反观舍苦舍乐的舍心也不可得，到这样的境地为无热天；第三重天叫“善见天”，现前显发无漏的天眼通，可尽观遍见一个大千世界，清晰明了，没有任何的障隔或者留滞，这一类就是善见天；第四重叫“善现天”，见性已经现前，增长定力与慧观，就好像熟练的匠人，会渐渐得心应手，任意成就变现之用，这一类名为善现天；第五重叫“色究竟天”，到这里穷尽物质世界的属性，身相虽然还在，但已经到了极顶，名为色究竟天。五不还天的情景，四禅天的天王们都只能听闻和仰慕，而没有办法见到不还天的依正境界，就像我们娑婆世界人烟不到的地方，多有圣人罗汉住持修道，但是世间的凡夫不能知见一样。如果论其差别，四禅只能伏惑，不还天可以断惑；四禅为有漏，不还天是无漏；

四禅天还为凡夫，不还天则为圣人了。

到这里色界诸天已经云游到底，这十八重天的天人，都是大丈夫相，都是独行，没有男女之欲行，但是仍有身形之累，故而不出色界，再往上则进入没有物质的世界，更加难以形容！

《楞严经》趣味解（43）

本讲讲到的“四空天”，如果按照三界九地的分类，其既属于三界中的无色界，又属于九地的最后四地，即“空无边处”、“识无边处”、“无所有处”，以及“非想非非想处”四重天。如果按照四禅八定而言，前面讲的属于“四禅”，四禅再加上四空天，总称为“八定”。

在色究竟天的关口，又是一个十字路口，而且是决定凡圣差别的道路，如果是利根的三果圣者，在色究竟天的定心中，一念跃升至无漏的无我智慧，就可离开生死轮回，而证入罗汉圣人的果位，如果不犯得少为足的毛病，更进修入菩萨乘，就成为更稀有的回心大阿罗汉。

同样在色究竟天的定心中，一直舍厌这个物质的色身，认为其是根本的障碍，就会观察消除物质人身而入于空，身体空时只感觉虚空无边无际，是识所依的辨识度，这就进入“空无边处天”；如果有物质属性的“色”已经消亡，所依托的无有物质属性的“空”也消亡，色空都灭，只有识心无边，这一类的名为“识无边处天”。这两者中，前者灭色归空，后者灭空归识，空、色已经消亡，进一步依定力就可以把我执识也伏灭，只剩第八

识独存，因为阿赖耶识没有分别能力，只能感知十方寂寞，就是“无所有处天”。因为八识性本来就是周遍不动的，但是这些凡夫天人意识不到，还想要用自己的定力，强行究尽明白，这样就出现一种深深伏住识性、好像存在又不存在的状态，就是“非想非非想处天”。到这里就是三界的边缘，人寿最长的时候可以活八万大劫。

到此四空天的地步，虽然想对空性一探究竟，但怎么也走不出“一探”的执念，一味地穷空究底，不能善取真理归向圣道，迷在有漏天中而作无为安心想，不知道三界内根本没有安身立命之处，等八万大劫过去后，依然随自己的宿业翻入轮回，流转六道。曾经有人修此定前发过恶愿，后虽然修成此定，然而八万劫的天寿享尽后，第一刹那就随着恶愿堕入畜生，眼睁睁地看着自己下堕而毫无办法。故佛说“三界如火宅”。三界之内除了五不还天是圣人所寄居之外，其他地段都是凡夫。都是由于不明了自己的真如本性，以致于背觉合尘，积累了丰富的业力，变现为三界之相，又在此三界内沉溺不息。当然，也有大乘菩萨示现为各天的天王，游戏于其中来济物利生，以此渐渐增进自己圣道资粮！

《楞严经》趣味解（44）

七趣中还有一个冷门的去处没有介绍，就是阿修罗道，阿修罗翻译为“非天”，因为他有与天齐的福报，但却没有天人的德行，只因其性情多嗔，行为多妒，所以导致了这个尴尬的下场。一般我们以为阿修罗道全归为一类，实际上他们是遍布三界，各趣中都有其踪影。

阿修罗类总的来说有四种：如果原来在鬼道中，以善愿心护持佛法，乃至具体护持某经某咒，或者专门护戒护禅，护持修道之人，由这样的业缘，鬼趣舍报之后，就会生到修罗道中，乘其神通住在空界，虽然从卵而生，但依然属于鬼道所摄；如果原来是在天道中，因天德降损故而被贬坠，改生到修罗道中来，虽福报与天相似，但他所居处邻近日月宫，与人间相接不远，因为是情见太重被贬，所以感得成为胎生，情欲与人相同，还归在人趣中所摄；还有一类是阿修罗王，他们的福报与天人相等，能够动摇世界、役使鬼神，左右人间的祸福，挑战天王的权威，与天道打仗的就是这一类，都属于化生而有，归为天趣所摄；再有一类比较下劣的修罗，福薄力寡，一般生在大海的最核心深处，沉入深邃的穴口，

白天游历于虚空，由天趣的修罗们驱使，晚上归海而宿，这一类修罗因湿而生，属于畜生道所摄。

在论典中有讲世界初成的时候，阿修罗们都住在须弥山顶，后来有二禅天人因寿尽、业尽、福也尽了的缘故，从天上下生到这里，随着他们所剩的福报，有殊胜的宫殿自然而成，引发了原住阿修罗们的嫉妒，他们就避开山顶另寻住处，后来又有第二批天人移民，只得再次退让住地，后来下生的天人把整个忉利天的三十三处都住满了，越发引起阿修罗们极大的嗔恨心，但还是退出让给了天人。然而天人们还是不依不饶，在初生时说“此非我类”，这种种族歧视令阿修罗们更加产生嫉妒之心，而导致相貌丑陋，所以阿修罗又称为“非端正”。他们的住处也分散开来，有的住在须弥山的洞穴中，有些住在大海里。

到这里就把七趣众生的种类及情状讲了个大概，如果微细观察，所谓的轮回升沉，都是由众生自心的暗钝无明，所起诸惑妄想而受生，又因妄想而随业流转受报。立足于无为的真如本性而言，都是虚空中所现的狂花，原本没有着落处可寻，正所谓“当处出生，随处灭尽”。大家莫以为这个现境很难观察到，实际上就是我人随时随地生活的场景，你看哪一个场景，不是像幻灯片一样流动变幻？刚刚在顾盼之间出生，迈个眼神就已经灭尽了。

《楞严经》趣味解（45）

此前的内容，我们分门介绍了染缘起与净缘起两条路线。然而修行之路并非坦途，在成佛之道上会有出乎意料的风光，经文中称为“五十种阴魔境”，也就是说破五阴的过程中，每破一阴就会显现出未曾有的境界。虽然经中讲为“魔境”，但也不可小瞧，一方面遇到这五十种境界的时候，说明我人还是真修行了，完全不修也没机会面对这些境；另一方面，是好事还是坏事，取决于行者的认知立场，如果窥破而不生执念，则可以更进一步，如果对此境产生了成就感，则是着魔的开始。

经文中的描述是，世尊把《楞严经》已经讲完要离开法座了，突然又转身对大众进行了开示：虽然大家都已经知道了真实修行的方法，但是并不能识得途中会遇到的微细魔事，如果认不清楚，难免会以邪为正、认妄作真。所以世尊又进一步开示禅定中的五十种阴魔之事。

首先来看破色阴所出现的魔境。如果行者的定力功夫打成一片，不会受外界的动静之相干扰，也就是动静相不生时，便可以入三摩提了，但是由于定力不够深，还被色尘物质所执着局限，就好像睁开眼睛的人身处在

黑暗房间一样，心性光明还不能显现。如果定慧功夫进一步提升，就可以破解色阴物质的障碍。此时身内五脏百骸，身外山河大地，全部洞达开通，就可以超越五浊中的劫浊。到这个地步，因为不被四大交织所困，就可以穿墙透壁；或者自己看到身体中的蛔虫，直接用手就可以拿出来；有时候忽然会听到空中有说法的声音，或者十方世界同时敷演微妙法义。这些都只是暂时性的现象，并非圣人所实证的境界。

再进一步内光明更盛，照见十方世界都是金色，一切有情众生都化为诸佛如来，甚至法身佛坐在光明台，千佛围绕，这都是过去闻熏经教的原因，不久便会消失。有时候又会看到十方虚空成七宝颜色，甚至百宝颜色，异彩纷呈而互不隔碍，这都是定中的功夫太猛，抑制力太强，心被逼迫到绝境而暂时显现的境象，如果不作殊胜圣境之想，就是破色阴的前兆，反而成善境，如果作圣果境界理解，就会入邪为其境所害。

再进一步功夫更甚，会在暗中见物与白天一模一样；或者感觉自己的身体四肢，同草木一样，用火烧、用刀砍，毫无疼痛感；或者见十方山河大地，都成佛国净土，观地狱与天界没有障碍；或者半夜遥观到远方城市街道中的亲朋好友，乃至听到他们的说话声音；或者见自身成为善知识，无端地变化种种身份，这实际上是天魔暗

中潜入行者心神，引发他的狂慧，让他莫名其妙地能说法，通达妙义。这都是魔力使然。

上述种种情况，都是行者以定力破色阴时，真妄两种用心相攻交战而显现出来的现象，极其具诱惑力，如果行者按捺不住，妄言自己已登圣位，就成大妄语罪，反而堕入地狱。极为可怕，不可不知！

《楞严经》趣味解（46）

色阴的坚固妄想障碍破尽后，就像一个人眼前的幽暗境界消失，此时光明周遍，亲自感受与佛同体的本妙觉心，好比镜子中影现本人的模样，十分清晰。虽然证得了，但是不能起作用，就像一个人梦魇中的感觉一样，虽然有手有足，自己心里也清楚，但就是不能动弹，这个阶段就是属于受阴作用的区域。如果从梦魇般的境界中走出来，心就能离开身体，反观自己的面貌，而且去住自由，没有隔碍留滞，就是破掉受阴的时候。

这个过程中的十种境界，世尊依旧作了开示：第一种，当这个行者处在色阴已尽、受阴没破的定境中时，其心突然同于佛心一样，觉得一切众生皆具此心，但却枉受轮回，自责自己为什么不早发度众生之心，越想越失去控制，连苍蝇、蚊子都十分怜愍，看其如亲生儿女，如果不觉止，就会有“悲魔”乘机入心，不断地悲伤，生于邪见最终成为魔王眷属；第二种，是行者生起无限的感激之情，带出很大勇气，认为诸佛成就要三大阿僧祇劫，自己只要一念便可超越，如果自己能意识到是因为定少慧多导致的境界还行，否则就有“狂魔”乘机入

心，摄持其神识，逢人便夸自己德行，我慢无比，命终便成魔王眷属。

另外两种情况是：其一，行者已经破掉色阴，又破不了受阴，没有修证成果，卡在中间进退不得，由于定力强而慧力弱，心中突然生起大的渴望，不断巩固自己的状态，以为是大精进，实际上是枯定，如果意识不到，认为是圣境，就有得少为足的“忆想魔”潜入心中，令他失去正受，沦为魔子魔孙；其二，反之亦然，定力少慧力猛，就会出现狂慧，心里觉得自己本来就是圆满报身佛，沉溺于自己已经成佛的知见中，就会有下劣的“易知足魔”潜入心腹摄其神识，见人就说已得无上菩提，终成魔眷属。

第五，怀着早死早超生的观点，甚至求人害死他，就容易入“常忧愁魔”；第六种，自己生起无限欢喜，认为已得大自在，不知道此只是暂时轻安之相，就会招来“好喜乐魔”；第七种情况是生大我慢，所有慢心无端而起同时发作，心里看不起十方如来，何况居下位的二乘圣人了，此时就有“大我慢魔”伺机入其心中，从此不礼拜佛，甚至摧毁其形像，认为只是建筑材料而已，最后当堕地狱；第八种，此人生起很大轻安，自认已经成圣道，贪恋不舍，再不上进，就有“好轻清魔”入心，不亲近善知识，不闻法，临终时发现还要轮回，于是诽

谤佛说的是妄语，堕入地狱；第九种是心中突然生起空净之念，“空魔”乘机而入，从此以后认为持戒不究竟，是小乘，与信徒一起饮酒吃肉、行淫欲，信徒因魔力摄受，不生疑惑，破佛律仪，当堕地狱；第十种是把爱欲逼出现行，情动发狂，则有“欲魔”入心，专门向人说淫欲是道，还教化弟子们不分别美丑平等行淫，并认为行淫者都是他的法子，纵欲无度后，魔生厌心，离开他的身体，此时生遭法律制裁，死后堕入地狱。

上面十种境界，正是发生在受阴将破未破之际，不善于用心，观智与妄想交相斗争时所出现的各类情状。如果不能识破，着了道迷进去不能自拔，则大妄语成，将来必堕无间地狱。佛之所以无问自说，逐一宣讲出来，实际上也是一种排查，避免天魔乘机得便，我人不可不知。

《楞严经》趣味解（47）

受阴破尽以后，本来周遍法界的心，已从对色身的执念中挣脱出来，就像鸟儿从笼子里放飞出来，来去自如的“意生身”已经成就。但是要知道，修行要至成佛才算到头，此时的境界并没有圆满，犹如有人说梦话的时候，虽然他自己都不一定知道，但是所说的内容很有序，旁边清醒的人听了也能明白，到这里就进入想阴的区域。

如果把想阴破尽，六识种子都尽，枝末的妄想也就自然消除，一切众生的生灭找到根源，能够知道其生从何处来，死向何处去，到时候就可以超越烦恼浊，但是其中依然会有十种境界，行者要把握住正念才能过得去。

首先，行者心离形体而作用自在了，就会贪求种种变化而行方便教化众生。因为已经没有受阴，魔不能潜入到心腑，此时六欲天魔就会飞遣精魅附在此人身上，由魔力资助此人的邪慧，能够说相似佛法。但他自己并不知道，还向人自称证得涅槃，并且可以须臾之间变幻各种身形，被摄受的人更加听信他教化，他会大量地说灾害祥瑞之预言，或者说佛在哪里出世，这一类的名为

天魔所领导的怪鬼，专门恼乱行者，等厌心一生就离开此人身体，被附之人与他的徒众，最后生遭法律制裁，死后堕入地狱。

其次，还有贪求用神通到处游荡的经历，天魔依然用同样的手段，这个人自己也不知是附体，令人看到他坐在宝莲之上，大放光明，并喜欢说某处某人是某佛菩萨化身，这一类是魅鬼，年老成魔来害行者，下场也是一样；还有贪求定力十足的，被附体后向人说法，能魔力加持听法的人以为开悟，甚至得宿命通、他心通，随口说的都是偈语，又说有先佛后佛，真佛假佛，男佛女佛等，这些都是魅鬼附体；还有贪求遍知万事万物，被附体后说相似法，一般会把佛说的涅槃、菩提、法身等法，解释为肉身上父子相传就是不生不灭，现在所住的就是佛国，甚至男女二根就是菩提所指的意义，这一般都是蛊毒鬼附体；第五种贪求佛菩萨感应，被附体后，让人看到他，感觉鹤发童颜，气色很好，好像活了成百上千岁，心生崇拜，他喜欢说自己某世先度的某人，有的是他妻子，有的是兄弟，今生再来相会，这一类的是疠鬼附体。

第六种贪求寂静无为，天魔附体后，在说法时能让在场的人各自知道宿世业力，或者告诉某人他已经在哪做了畜生，让另外一个人踩这个人的尾巴，魔力摄持，

他真动弹不了，又喜欢在佛制之外加重无益的苦行，并诽谤比丘吃饱不干事，而他自己带头干苦力，当众责骂徒弟以显自己无私，攻击别人短处、隐私，以显自己直心直口，而且也能说未来凶吉祸福，十分灵验，这一类都是大力鬼附身；第七种贪求知见宿命，魔附体后，为人说他宿世遗留之物之法，而且平时多吃一些药草，不吃正餐，身体反而肥壮，气血充满，诽谤比丘不修苦行，常说宝藏埋藏之地、圣贤隐居之处，跟着他也往往能见奇人异士，这一类的都是山神土地、川岳鬼神等附体；第八种是贪求神通之力，附体后的表现为，可以用手把火光分到听法众头顶，有数尺高也不会感到焚烧头发，或在水上走如履平地，以白衣身份受比丘礼拜，常好说神通自在，这一类是山海之精、风精、土精、龙魅等附体而成；第九种贪求身心俱空，隐显自在，附体后在大众中，突然消失、突然出现，举手投足能散发香气，甚至大小便都甜如蜜，常说一切法无因无果，这一类是禽仙、兽仙等附体而成；第十种是贪求寿命永远，附体后只好说种种长生之法，向别人证明自己能够于千万里外瞬间归来，还带有物证，又说十方众生都是他儿子，他自己为本元佛，能创造世界，这一类都是自在天魔让他的遮文荼及四天王所属的毗舍童子们，还没发心护法，故趁机所为。

上述十类种种境遇，只是在想阴的破解途中，而行阴与识阴依旧还在，依然是“我执”的作用并没有完的表现。虽然已经非凡夫身心所能及，但是还属魔所障扰，很难自拔的境界，佛如不开示，将此险象环生误以为风光无限，就十分可悲了！

《楞严经》趣味解（48）

我们在讲的五十种阴魔境界，随着修行的深入发展，而出现了种种超常的显示，在世尊的眼里，这只不过是成佛路上都会有的风景而已，并无奇特；从凡夫而言，则如同刘姥姥进大观园一样，成为从来没有见过的异常情况。所以世尊在此提前说明，为防止行者误入歧途，反而耽误了正事，如果能够一一跳过去，则会有“两岸猿声啼不住，轻舟已过万重山”的效果。前面讲了色、受、想三种阴破掉后出现的幻相，再来看第四种行阴会有什么样的显现。

到想阴破掉以后，善男子行者平时的妄想消灭了，不论睡着或者醒来之际，心地都是清明时节。就好像晴朗的天空万里无云，再不会有一切粗重的前尘影事，观察世界一切山河大地，如明镜照物，虽然物体影现在镜中，但镜子不会对影像有粘着。一切生灭的现象由此看到根源，一切种类的众生之生生灭灭，虽然没有彻底通达，但其转投受生的缘由头绪，已经知道。看根尘结合的自身现状，流转变迁就像是田地间的游气，为晨日所照闪烁不停。如果行者定力转深，彻底证入八识海中，

一旦澄清七识的种子习气，就像波澜完全熄灭的澄水。到此就会超越众生浊，彻底摆脱行阴的束缚。

虽然中间依然有十种“遍计执着”，但已经不是什么天魔扰乱的水平，因为到这个地步，天魔已经不能够了。只是由于窥到众生纷纷扰扰的生灭根源，会抑制不住地对宇宙万法进行理论体系的确定，从而忘失根本，而堕为外道的邪见。比如他凭定力得眼根清净，极尽能见之量也只能到八万劫内，对于众生轮转望不到边，就觉得众生自然有，堕入“一切无因论”；再进一步想一切自然如此，如乌鸦自然是黑的，天鹅一直是白的，人就是竖着走，畜生就是横着行，由此邪见沦为“自然外道”。

出现的另外一种可能，是由于此人研究众生生灭的根本，妄起分别执着，就会生起“常见”，比如看众生循环不断，或者地、水、火、风四大不会散失，或者八识都是常态不坏，或者生灭的妄想息灭，妄认自然为不生不灭，这就是“常见外道”。

由于不确定性，所以妄见会越来越多。比如见本心周遍不动，而众生自生自死，觉得有常与无常；再比如观三灾起时，下界坏而四禅天不坏，而有常与无常；看自心不断起惑造业受报，而自性不改，而觉得有常与无常之差别；或者行识不断，而色、受、想已灭，故有常与无常；生起这四种常与无常，就成为“颠倒见外道”。

再者，计量世界及众生是有边还是无边；或者各种矫乱，比如生灭、增减、有无的见解，比如只认为“无”，或者只认为“是”；或者认为四大是我，我是四大，色在我中，我在色中，等等各种“有见”；或者生起一切皆空的各种“无见”；或者再多推求一步，说死后非有非无的“俱非论”；或者都归于断灭的“断灭论”；或者把有漏的诸天，认为是究竟的涅槃。

不论如何定义或是如何表达，种种狂解都不出“断、常、空、有”四种妄计。也就是说修行并没有到头，但都在试图把握。实际上就是行阴现前的时候，用定慧力断除妄想，在真妄交攻之际心魔现起，产生的这种种邪悟谬解，外道的所谓六十二见，就是如此滋生的。只要能够把持住，不陷入得少为足的困境，就绝对不会产生问题。

《楞严经》趣味解（49）

本讲的课程开始之前，我们先做一个比喻。在最后彻证真如体性的时候，就如同湛然不动的止水一样，在此之前，想阴阶段犹如“洪波”，行阴阶段犹如“细浪”，而本讲讲的识阴阶段，则如同表面看上去没有浪，潜入水中才发现，原来一直在“暗流”涌动。

行者修到行阴将尽之际，诸世间的一切生灭之性、幽隐微细扰动的相状，造因、遇缘、感果、受报的假我体系会突然破裂，对于涅槃性海将要彻底大明白，就像雄鸡作最后的啼鸣，长夜将醒，东方已露出白色。就根尘而言没办法合作了，没有能入之根，也没有所入之尘，直接参与到第八识的根本元由，到这个地步，诸类众生不能再招感其进入轮回，明白都是一体变现模式，这正是识阴的区域范围。

这个时候行者可以再加功用行，来消解六根门户的局限，六根能为一根之用，一根能为六根之用，每一根都可以这样互用，十方世界与身心，如同琉璃宝一样内外明彻，已经超越五浊的最后一浊——命浊，也就是观音菩萨证到生灭寂灭的境界。但是在此之前，识阴体中

尚有习气没有除尽，真如本性的体用不能尽情发挥，中间也可能生起十种执着。

比如行者把识阴错认为就是真常不变、可依可住之处，而生起殊胜的见解，就好像梦中拾得宝贝，归到家中，而实际上并不是真的，就会误入外道种类；或者把识阴误以为真我，认为尽虚空界一切众生，都是从自我的识体上一类一类地流出，就会生起“我能生一切众生”的邪见，摩醯首罗天子就是典型代表；或者还有一类，误以为自己身心皆是识阴中流出，乃至十方虚空都是从识阴生起，就把这个地方当作不生不灭法，引发类似“大自在天为万物之因”的邪见；或者还有一类，观察到识阴能知的功能无处不在，卡在此处，就会生起万物都是此知性所生，人与自然同出一源，草木能为人，人死也能为草木，普遍都有觉知，则成为印度外道的知见；或者有一类，现前所见一切法都是四大所发生，认为四大为能造万物的本因常住不灭，婆罗门教供火、崇拜水，就是由此不正见而有的行为；或者还有一种情况正相反，他认为一切圆明的虚无相才是究竟地，必须毁灭四大所现的根身、国土，所呈现的顽虚才是归依处，无想天乃至舜若多神都持这种人生观；数下来已经到第七种情况，有一类行者到识阴区域，认为已经圆满，又见识阴能够执持根身，从此想让此身坚固常住，贪求长

生不死，阿斯陀外道便是如此；第八类情况，见到识阴与十二类众生同体互通，一下子留恋起来，害怕失去识阴，命根都归于断灭，从此开始以神通力坐莲花宫内，以七宝庄严自己，以为妙乐而生殊胜解，堕入咤枳迦罗天魔外道之中。

上述八种尚可理解其执着错谬，故判为邪见外道，然而楞严之路毫无人情、法情可言，只讲妙庄严一直到底，所以连具有化城功德的定性声闻、缘觉，也在破斥之列。第九种是修到这一步，已经明白识阴含藏有漏、无漏种子，为一切凡圣所依，不断抉择，想去妄存真，用心虽正，但由此违背了一乘实相之道，只到了了生死证涅槃，便不再进修，于此作殊胜见解，以偏空为究竟，沦为定性声闻；最后一种，在觉明识性中而得妙悟境界，把此悟境立为涅槃而不再前进，这一类止步为定性缘觉或独觉之类，迷失在成佛的路上。

从上可见，以上的十种外道兼小乘，本来已经只差最后一阴就要彻底成就，但是由于或者得少为足，或者在未满足中，生满足证的想法，依然是用心不纯而产生的路况。成佛之路，一步未发，不名上道；还有一步，尚未到家！

《楞严经》趣味解（50）

三世诸佛皆依般若波罗蜜多得无上正等正觉，同样三世诸佛也都因破除内外魔境，心地开通，获正知见，得成无上佛道。所以世尊付嘱弟子们，魔境现前时要有辨识能力，心中不生胜解，也就是说，不住就不会落入邪见。如果末法时代的众生，不能了知其中的差别相，不知好歹，则切记有《楞严咒》护持，纵然不能一心持诵，把咒随身佩带也能护持行者。当识阴也破尽之后，入住如来妙庄严海，正所谓“圆满菩提，归无所得”。

经文最后，阿难又问两个问题，希望让在场大众总结领会。第一个问题是五阴为什么都是以妄想为根本，说白了就是想让佛说明，我人“我”的感觉为什么是错觉？世尊回答说，五阴妄想再怎么变异，根源就是那一念不觉，如果色身不是妄想，怎么会心里想醋嘴流口水呢；就是因为感受动摇你的色身，而种种感受，又是由想阴所引发；迁移变化的身体日夜不停地更换替代，不就是行阴吗；看见过的东西忘记了，下次再见为什么又能认出来，就是因为识阴是妄想根源。这五种妄想虽有粗细浅深的差异，但都是妄想所成，不是真如自性本来

就有。

阿难启问的第二个问题，破五阴时是次第灭尽？还是一并顿然消除？到什么程度算是色阴边际？到什么程度算是识阴边际？世尊告阿难说，从有相之色的浅界到无相之空的深界，是色阴的边界；六根对六尘取着生触，讨厌生离，从触之浅到离之深，属于受阴边界；有念想则记，无念想是忘，记与忘是想阴边界；行阴迁流不息，生与灭是它的边界；识阴以湛入时为浅，合湛后为深，是识阴浅深边界。这五阴生的时候从细向粗，叠加而生，先依识有，再有行、想、受、色，灭的时候则从粗向细，先除色阴，再次第灭另外四阴。理上可以顿悟，妄想本空，事上需要渐修，次第而断。

最后世尊赞叹了流通本经的功德，胜于以遍满十方虚空的七宝，供养微尘数诸佛，这是增福；如果有人末法时期把这个法门讲给没听过的人，可以一念间顿消因犯四根本戒而应当堕阿鼻地狱的重罪，这是灭罪。总之功德真正不可思议。

在末法时期，《楞严经》绝对可以作为学佛人的善知识，同时也有护法的功德，能够这样贯解闻思一遍，也是莫大的因缘福报。在此引用紫柏尊者的偈颂作为本经讲解的结束语：“十卷楞严一柄刀，全牛不见眼中毛。试将智刃游心马，积劫无明当下消。”随喜诸位！

愿以此功德，庄严佛净土。
上报四重恩，下济三涂苦。
若有见闻者，悉发菩提心。
尽此一报身，同生极乐国。

内部资料 免费交流

