



彼岸之舟

——《金刚经》奥义白话示要

雪歌仁波切 讲授



目录

【金刚经 001】	1
【金刚经 002】	16
【金刚经 003】	30
【金刚经 004】	45
【金刚经 005】	63
【金刚经 006】	81
【金刚经 007】	96
【金刚经 008】	114
【金刚经 009】	128
【金刚经 010】	145
【金刚经 011】	162
【金刚经 012】	176
【金刚经 013】	193
【金刚经 014】	210
【金刚经 015】	226
【金刚经 016】	242
【金刚经 017】	259
【金刚经 018】	275
【金刚经 019】	292
【金刚经 020】	309
【金刚经 021】	328
【金刚经 022】	345
【金刚经 023】	358
【金刚经 024】	366
【金刚经 025】	384
【金刚经 026】	404
【金刚经 027】	420
【金刚经 028】	438

【金刚经 001】

雪歌仁波切 讲授

2021/12/01

我们从这星期三早上开始讲《金刚经》。这次我们怎么学习《金刚经》呢？按照莲花戒论师的科判来理解《金刚经》的内容。实际上，《金刚经》是一部非常普及、大家都常常念的经。我觉得，我们透过祖师大德他们的逻辑或者观念来了解这部经，对我们很有帮助。因为我们几乎都只是念念《金刚经》，或者也可以说，只是以我们自己的理解来直接看《金刚经》，然后就猜，就乱想，我们大部分人都是停留在这个层次。所以我们应该要了解，祖师大德们对《金刚经》是怎么解释的。

印度的祖师里面对《金刚经》有解释的，是世亲菩萨跟莲花戒论师两位，其他的目前我还不知道，因为我看到《大藏经》里面有这两位解释。在这两位的解释里面，我们现在选的是莲花戒论师的解释，因为莲花戒论师是一位中观的祖师，所以我就选了莲花戒论师的解释，而没有选世亲菩萨的解释。相对来说，中观的祖师对《金刚经》的解读应该比较正确。当然，世亲菩萨的解释里面也有很多精彩的部分，所以我们读的时候，有的地方也可以参考一下世亲菩萨的解读，也是蛮精彩的。但我们主要还是以莲花戒论师的科判来了解。

我们这次学习《金刚经》的目的是什么呢？是让我们不要停留在原来的那种做法上——只是念念《金刚经》“哦，这个很殊胜”，然后

就放在佛堂那边，念的时候也是以自己的想法乱解释。一直停留在那种状况的话，那就很可惜，所以这就是我们这次读的目的。

首先，我跟你们讲一下莲花戒论师的架构，他的架构是什么样子的呢？他有提到世亲菩萨的一部论——《释规论》。《释规论》是关于如何解释佛经方面的一部论，世亲菩萨在这部论里面讲的是“祖师们要如何解释佛经”的道理。

在这部论里面，世亲菩萨提到：祖师大德们在解释佛经的时候，需要透过五个角度来解释。第一个叫“所为”；第二个叫“摄义”，收摄的摄，意思是讲出来一个大纲；第三个叫“广义”或者“词义”。如果按照藏文字面直译的话，是名词的“词”，如果按照含义翻译的话，应该是“广释”。第二个是“略释”，这里是“广释”；第四个叫“连接”，前后中间的关系怎么连？这个“连接”也很重要；第五个是“问答”或者叫“断诤论”，意思是一个问题出来，怎么断，怎么答复。

所以要透过这五个方面来讲佛经，有这样一个规矩。第一个是“所为”，第二个是“摄义”或者“略释”，第三个是“词义”或者“广释”，第四个是“连接”，第五个是“断诤论”或者“问答”。

那它的意义是什么呢？比如第一个“所为”来说，它会有一种吸引或者摄受更多众生的作用。因为他会提到：这部经有什么作用？我们读它、修学它的话，对我们有什么帮助？讲到这些话，就会有点广告宣传的样子，那就会吸引、摄受很多有善根的人。这是第一个“所为”的作用。

然后解释佛经的时候，不可以马上讲详细的，先要把略的大纲讲出来。马上详细讲的话会太散，很难记得住，容易会散掉。所以先要

有一个大纲，然后再慢慢讲。比如先有一个科判——大纲是这样子，然后每个里面有多少多少条。像《现观庄严论》里面先讲八事，这样讲就比较容易听得懂。然后每一个事里面又有十个义或者十一个义……，把它们这样分的话，七十个义就出来了。所以像这样先了解一个略的，感觉可以抓住重点，然后里面再一个一个分析，就比较容易听得懂。第二“略释”跟第三“广释”就是这么出来的。

如果只有略释没有广释的话，那不清不楚；如果只有广释没有略释的话，那就会散掉，抓不住重点。所以我们讲的时候这两种都要。所以后面西藏的祖师们不管对经还是对论，无论怎样解释，都是一直用科判，都遵守世亲菩萨的规矩。或者说，过去的祖师大德们解释经论的时候，都有一个规则，都是按照这样来做的。略释、广释就等于是分科判的意思。

然后再来是“连接”。前后的“连接”也很重要，如果没有这种关系的话，就会有点散散的，它们一起所要表达的那种功能就无法发挥出来。比如刚刚说的“八事”，前面的三智跟后面的四个加行中间有什么关系？然后中间的四个加行跟后面的第八个——果法身，有什么关系？像这样的一种关系，把它们连接起来理解也很重要。像“八事”来说——三智、四个加行、果法身。一样，在三智里面，相智、道智、基智中间有什么关系？后面的四个加行里面，圆满一切相加行、顶加行、渐次加行、刹那加行这些有什么关系？所以讲的时候，要把它们前前后后的关系连接着来讲，这个也很重要。

还有就是，有一些地方的道理需要更深入地讲，它里面一定会有一些问题，需要把这些问题挖出来，然后再解答一下，需要以这种方

式来解释。如果没有把里面的一些问题挖出来解答，又挖出来又再解答.....，如果没有这么做的话，还是听不懂，有一些道理必须要这样来解释。当然不是所有的道理都需要这样，有一些比较深的道理就必须这样解释。比如举例来说，宗大师讲毗婆舍那的时候，一直讲破他宗、断诤论，讲了很多，前面其它的内容就没有讲那么多。所以一样，像空性这种很深的道理，如果仅仅是初步地、平平地讲下去的话，那就讲不出来它里面真正的内容。所以必须要透过问题把里面的一些内容挖出来，然后再解答。所以这些都是需要的。

世亲菩萨在《释规论》里面有讲到这样的一个偈颂（仁波切念藏文），这是世亲菩萨的一个规矩。所以现在莲花戒论师解释《金刚经》的时候，也是按照这五个来讲的。平常我们要注意：这五个，不单单是讲的人要注意，听的人或者我们学习的人也要注意。透过这五个来学习的话，我们就听得懂，就能抓到我们读的这个经或者论。如果你没有透过这五个，比如少了一个，那你就会有点不清不楚。所以不仅说法者要注意这五个，我们学的人、听的人也要注意，这五个很重要。

莲花戒论师讲《金刚经》的时候，也是有讲到这五个，那他是怎么讲的呢？首先透过《金刚经》的名字，就有讲到“所为”。而且莲花戒论师不只有讲到“所为”，也讲到了《金刚经》的“所诠”。“所诠”是这五个里面没有的，但一般“所为”跟“所诠”是有关系的。我们透过学习它的所诠来达到“所为”的目的，所以“所为”跟“所诠”是有关系的。透过《金刚经》的名字，他既有讲到“所为”，也有讲到“所诠”，所以对于《金刚经》的这个名字，两种解释都可以。

首先，透过《金刚经》的名字他怎么解释“所为”呢？他把烦恼障跟

所知障解释成金刚，因为金刚是很硬、很坚固的。《金刚经》完整的名字是《能断金刚般若波罗蜜多经》。现在要断的是烦恼障跟所知障，依《金刚经》能够断烦恼障跟所知障，所以把所要断的烦恼障跟所知障形容成金刚。应该这么理解：烦恼障跟所知障是非常难断的，但是读了或者修学了《金刚经》之后，就可以断除它，所以就把名字里的“能断金刚”解释成能断烦恼障跟所知障。意思是如金刚一样坚固的烦恼障跟所知障都能够断除。

所谓的烦恼障跟所知障可以这么理解：我们整个的显现，不管是五根识还是第六意识，我们显现出来的任意一个显现，都有实有的显现，这个就是所知障。我们如这个显现一样，像这样对它执着的话，这个就叫烦恼障。

像我们中观应成来说，执着心是烦恼障，也可以说实有的执着是烦恼障；实有的显现，不是我们主动执着，而是那边有一个被动的显现，那个就叫所知障。我们主动的执着叫烦恼障。所以不管是实有的显现也好，还是实有的执着也好，透过学习《金刚经》都能够断除。对名字里面的“能断金刚”就是这样解释的。把“能断金刚”解释成这样的话，那就可以说《金刚经》的名字里面就有讲到这五个里面的“所为”。

另外“摄义”也跟“所为”有关系。刚刚我们讲的时候，并没有提到摄义有多少，我们只讲到五个——所为、摄义、广释、连接、断争论，但是每一个里面有多少并没有详细地讲。我们看法本，法本里面把摄义分成五个：一、缘起，二、论旨，三、令佛种不断，四、修行之相，五、彼之住处。这五个就等于《金刚经》的大纲，所谓的“摄义”就是这五个。这五个里面的第三个——令佛种不断，跟“所为”有关系。虽然

莲花戒论师没有把它连接起来，但是从内容来说，跟“所为”是有连接的。

后面透过这五个来讲“摄义”的时候，其中第三个讲到“令佛种不断”。须菩提特别站起来请教佛陀，他主要的目的是希望佛陀会一直出现，或者佛陀的教法一直可以留在这个世界上。“令佛种不断”是什么意思呢？或者说须菩提站起来请教的目的是什么呢？目的是未来佛一直会出现在我们这个世界上，一直有很多人成佛。比如说，透过修学《金刚经》，今年有几尊佛出来了，明年又有几尊佛出来了。或者说，虽然佛没有出现，但是对于跟佛一样的教法我们有修学，这样一个活生生的教法在的话，那就跟释迦牟尼佛在世是一样的作用。“令佛种不断”就是这个意思，这也是《金刚经》的一个所为。

一方面，我们要从《金刚经》的这个名字那里了解《金刚经》的所为；另外一方面，莲花戒论师把“摄义”分五个，里面的第三个——令佛种不断，从那里我们也要了解《金刚经》是为了什么，或者说《金刚经》对我们有什么帮助。“所为”就这么理解。

现在我们正在讲的是第一个——所为，同时莲花戒论师也有解释，《金刚经》的名字里面也有讲到《金刚经》的所诠，不只是所为。那《金刚经》的所诠是什么呢？刚刚我们解释《金刚经》的“金刚”的时候，是把它当成烦恼障跟所知障来解释的。现在讲所诠的时候，不把“金刚”解释成烦恼障跟所知障，那解释成什么呢？解释成这部经所诠的主题。那它的主题是什么呢？它的主题是三个过程，一个是资粮道、加行道阶段，也就是在胜解行地的阶段，菩萨们怎么修；另外一个中间的清净意乐地，等于是圣者菩萨们在初地、二地.....的时候怎么修；然后最后是佛地，就是怎么成佛这个阶段。

《金刚经》的所诠分三个段落，在这三个段落里面，第一段胜解行地或者说资粮道、加行道如何修，跟后面的佛地，这两段讲得很广，中间讲得很略。所以它的所诠来说，前面广，后面也广，中间略，就有点像金刚杵。金刚杵就是中间细细的，前后比较宽。

《金刚经》的所诠或者主题分三段，第一个主题跟第三个主题讲得很广，中间的主题讲得很略。所以《金刚经》的这个“金刚”就是形容它的所诠——这三个主题是怎么讲的，哪一个讲得广，哪一个讲得略。前后讲得广，中间讲得略，所以“金刚”这个词就是形容它的三个主题是如何讲的。所以从“金刚”这里就可以理解《金刚经》的所诠，这是莲花戒论师的解释。

我有过这样的想法：世亲菩萨有讲到“令佛种不断”，莲花戒论师也有讲到“令佛种不断”，所以当初鸠摩罗什法师等等对这个也很重视，因为这部经有令佛种不断的功能。所以我们汉地一直非常广泛地对《金刚经》有修学，也是有这个原因。

所以一方面从《金刚经》的名字我们可以理解“所为”，另外一方面透过“摄义”里面的“令佛种不断”也可以理解“所为”。刚刚我念的《释规论》里面的四句，如果你们找到的话，也可以分享给大家。

然后是“摄义”，“摄义”分五个：一、缘起，二、论旨，三、令佛种不断，四、修行之相，五、彼之住处。这五个是《金刚经》的摄义，把《金刚经》整个归纳在这五个里面。《金刚经》主要讲的是第四跟第五这两个，最主要讲的是第五个。“摄义”就像是把《金刚经》分段：

1) 第一段“缘起”，从“如是我闻.....”这里开始。

2) 第二段“论旨”，从 A01“尔时，众中具寿善现从座而起.....”开始。

3) 第三段“令佛种不断”，也是从 A01“尔时，众中具寿善现从座而起.....”开始。这个段落里面既包含了“令佛种不断”也包含了“论旨”，两个都有。

4) 第四段“修行之相”，从 A01 那一段的下面开始，从“世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”开始。

5) 第五段“彼之住处”，从 B02“佛言：善现！诸有发趣菩萨乘者，应当发起如是之心：所有诸有情，有情摄所摄：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.....”开始，一直到最后 B41 “一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观”。

“摄义”来说，莲花戒论师是这么分的。在这里面，前面三个——缘起、论旨、令佛种不断，相当于是还没有真正开始讲《金刚经》之前所讲的。虽然这些也是在《金刚经》的正文里面出现了，但它们不是真正的，真正的应该是后面的第四个跟第五个。从第四个跟第五个开始，才真正是须菩提跟世尊之间的问答。前面的三个不是，后面的“修行之相”跟“彼之住处”这两个是主要的。刚刚讲的这个分段你们要记住，莲花戒论师在他的解释里面就是这么分的，透过这五个“摄义”来分的。

世亲菩萨在《释规论》里面讲的这五个，“所为”跟“摄义”我们已经讲了，现在到“广义”。“广义”实际上就是把前面的“摄义”一个一个详细地解释。“摄义”这五个是把《金刚经》分段，每段是什么内容，一共分成五段。真正解释里面的内容，是在后面的“广释”里面。

所以莲花戒论师透过广释来讲《金刚经》的时候，首先会详细地解释“缘起”。“缘起”就是刚刚讲的五个里面的第一个。现在我们就开始学习莲花戒论师在“广释”里面是怎么解释的。

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

首先“如是我闻”的“如是”是认同的意思。世尊的教法有第一、第二、第三，三次结集，当初世尊开示《金刚经》的时候，这位结集者是在场的，所以就是“我闻”。“我闻”的意思是，世尊开示的时候他自己是亲自在场的。“如是”有点他来证明的意思，“我自己亲自这么听见的”，所以“如是”有点“我认同，我来证明”的意思。所以我们不要怀疑《金刚经》是真的还是假的，像小乘佛教徒就会说“《金刚经》不是佛经”。佛宣说《金刚经》的时候，这位结集者他自己就亲自在那里，所以“如是”的意思是他自己来证明，是这样的一种表达。

然后“我闻”的意思是，我亲自听见的，不是好像中间有其他人，是听别人说的，不是。“闻”的意思是，我自己不太懂，但佛是这么说的，有点谦虚的意思。莲花戒论师解释“如是我闻”的“闻”是，只有佛才真正地懂这个内容，其他真正完全懂的人一个都没有。所以“如是我闻”有点尊重佛陀的意思，“佛陀您才是真正、完全懂的人，我只是从佛陀那边听到他说的而已，我不是真的完全懂”，是一种客气的说法。

然后是“一时”，“一时”相当于难得的意思，不会一直重复地开示，只有一次。然后再来，说法者是世尊，说法的地方是“舍卫国祇树给孤独园”。这个场地是一个国王买下来的，他从谁那里买下来，然后把这

个场地弄成一个花园，这个没有什么特别重要的。然后这里面的听众是谁呢？这里就提到，有声闻比丘，还有菩萨，所以“与大比丘众千二百五十人俱”。奇怪？这两个版本里面都没有翻出“菩萨”，为什么？藏文的版本里面是有“菩萨”的。

那没有关系。莲花戒论师这里有解释，声闻的罗汉，这些比丘为什么放在前面？菩萨为什么放在后面？莲花戒论师是怎么解释的呢？首先为什么要提出来有这些听众呢？他就好像是证明“我不是骗你们的，我当时听的时候也有证人”，有这么多的比丘——一千二百五十个比丘，还有很多菩萨。有些菩萨是看不到的，在天上，所以没有写具体的数字，只是说有很多菩萨，可能虚空里面满满的都是菩萨，数也数不清。比丘来说肯定是人，所以他就数出来了，一千二百五十个比丘，菩萨呢，就很多。所以把这些都当作证人，保证“我听的这些不是胡说的，我有这些证人”。

那顺序为什么是先放比丘，然后放菩萨呢？应该是先放菩萨，然后放比丘，因为菩萨比比丘更殊胜。那先放比丘的原因是什么呢？菩萨为了度众生，他要跑各种各样的宇宙、各种各样的世界，他要化身跑很多地方，不是一直跟着佛的。而比丘们完全是跟着佛陀的，不像菩萨为了度众生要跑很多地方，他们恒时跟在佛的身边，所以他们的价值更高一点，位置就放得更高一些。所以先念他们，然后再念菩萨们。实际上菩萨比比丘殊胜，但为什么比丘放在前面，原因就在这里，莲花戒论师就是这么解释的。

实际上这里应该要有菩萨，因为《金刚经》里面讲的是菩萨怎么修行，主要讲的就是这个，如果听众里面没有菩萨的话，那也是蛮怪

的。哦，结尾的时候有讲菩萨。不管怎么样，前面开始讲缘起的时候必须要有菩萨，因为当时传法时候听众的状况，这个也等于是缘起。

然后是“世尊食时”，莲花戒论师解释“食时”的“时”是时间固定的意思。如果没有固定的话，那就一直吃的样子。比如过午不食，午餐什么时候吃等等，时间完全是固定的。“食时”的意思是，佛跟佛的眷属吃的时间都是完全固定的。

然后是“着衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中，次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵”。莲花戒论师这里有讲：佛陀本身虽然这么伟大，但是他的钵、衣服这些都是自己管理，好像没有侍者的样子。他都是自己做，不会好像旁边有一大堆人来帮忙。他不会浪费别人的时间，因为别人也要修行，所以自己的事情自己做。所以对“收衣钵”的解释是，佛也好，佛的眷属也好，大家都是自己做自己的事，不会占用别人的时间。

然后是“洗足已，敷座而坐”。“敷座”就相当于四大天王等等那些天人布置的法座。莲花戒论师的解释是：“敷座”相当于是其他人已经做好了，这里没有说是佛自己做的，也没有说是佛的眷属做的，所以好像是无形的天人已经做好了，是这种含义。不像我们，我们要自己忙，那个时候是不用人来准备，天人已经准备好了。所以“敷座”的意思是，那些天人已经来布置得特别好了。然后在那样的位置上，佛就坐上去。到这里就等于是缘起。

然后第二个“论旨”跟第三个“令佛种不断”，都是从 A01 这里开始：

尔时，具寿妙生，在大众中，承佛神力，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬白佛言：“希有！世尊！希有！善逝。如来应正等

觉，能以最胜利益，益诸菩萨；能以最胜付嘱，嘱诸菩萨。世尊！若有发趣菩萨乘者，云何应住？云何修行？云何摄伏其心？”

——义净版

现在须菩提想要请佛陀开示殊胜的法，须菩提心里面这样想的缘故，这里就有讲到“希有”。这里“希有”应该有两次，现在这里只有一次，莲花戒论师的藏文里面讲到两次“希有”。须菩提讲两次“希有”的意思是，这次他要求佛开示的法，是特别要令佛种不断的法。他讲两次“希有”的目的就是这个。

这里为什么没有两次呢？你们有完全中藏对照的《金刚经》吗？哦，对，唐朝义净法师翻译的版本完全是中藏对照的，这里有两次“希有”，那就对了。我们下次还是发给大家唐朝义净法师翻译的《金刚经》。在义净法师的版本里，就有刚才我们说的两次“希有”，前面也有“大菩萨”，所以跟藏文版本完全是对得上的。也可以说藏文的版本是比较可靠的，因为莲花戒论师是印度的祖师，他解释的《金刚经》应该是可靠的。他解释《金刚经》的时候里面有两次“希有”，前面也有“大菩萨”，所以对这个我们要重视。这边讲两次“希有”是因为须菩提心里面觉得他要祈求的是一个特别珍贵的法。

还有就是，须菩提请法时说到“如来应正等觉”。龙树菩萨解释《三聚经》的时候也有讲过这句，如来是什么意思，应是什么意思，正、等觉是什么意思。应该是分四个：如来、应——罗汉的意思、正、等觉。我们平常念《释迦佛赞》的时候是“薄伽梵如来应供正等觉”，如来、应供、正、等觉有四个。龙树菩萨在《三聚经》里面的解释也是蛮有意思的。现在这里也有讲，跟龙树菩萨讲的差不多。

首先，这个是形容佛有多伟大，多顶尖！不管如来也好、应供也好、正也好、等觉也好，都是佛的一种殊胜。讲完这些之后就有表达，佛来利益众生的时候，他什么都不需要。对佛来说，一点点都不需要我们从这里得到什么。讲佛有多殊胜的意思是，佛从我们这里什么都不需要得到，佛完完全全都是为我们。所以莲花戒论师说，须菩提嘴巴里面讲出来“如来应供正等觉，来利益我们众生”，他这样赞叹佛的意义是什么呢？佛完全是因慈悲而给我们开示的，佛完全是为了利益我们，并不是佛需要什么东西，要表达的是这个。所以莲花戒论师就有解释，对佛这么多的形容的意义就是这个。

这里所谓的如来是什么意思？应供、正、等觉是什么意思？我们看龙树菩萨对《三聚经》的解释里面也是蛮有意思的。这里我就解释一下：

龙树菩萨解释如来的时候，“如”是如所有性，跟《金刚经》本身里面讲的“如来者，即诸法如义”的意思是一样的。那“来”是什么意思呢？是他的身语意恒时都在如所有性里面，不离开。比如他的心来说，完全是入定空性当中；他说的法，最终一直是讲空性，没有别的。他的色身——他的这个身体，也是从法身那边，该有的时候就有了，该没有的时候就都收回去了，好像本质上还是法身那边进进出出、进进出出，是在这样的一种状态当中。所以“来”的意思有点进进出出都是在空性里面，或者是在法身里面进进出出。对“如来”就有这样的一种解释。他的身语意在空性当中，没有遮，没有任意一个能阻碍的。所以“如来”，等于谁都没有办法阻碍。“如来”就等于他是自主自在的，谁都没有办法阻碍他，有点这种意思，等于是胜过一切。所以藏文“如来”这个词就表达胜过一切，等于任意一个都不能阻碍他，有这种含义。这种含义就

等于胜过一切的意思。

然后“应供”是表达比菩萨更殊胜。应供的意思是能够打败烦恼障跟所知障的这种敌人。这个跟菩萨是有区别的。虽然菩萨也做利他的事情，跟佛一样心里面想利益他人，但他自己还是一直被烦恼障跟所知障干扰，所以他还没有完全打败烦恼障跟所知障。因此所谓的应供是区别菩萨的，意思是佛比菩萨更殊胜。

然后是“正”。我们不正的地方有两个，一个是因我执而流转轮回的那种不正；另外一个是没有流转轮回，但还是我爱执，这也是不正。我们平常说常边跟断边，或者轮涅二边。轮回的那种边就是常边；涅槃的那种边，我们以我爱执来自己享受，然后得到罗汉果的那种也是一个边。所以有两个边，两个边就等于是正。

所以现在“正”指的是没有流转轮回的问题，也没有我爱执的问题，相当于也不是凡夫，也不是小乘。所以“应供”跟“正”接起来就等于.....，比如说我们分三个：凡夫、小乘的修行人、菩萨的修行人。分了三个之后，刚刚的这个“正”就等于凡夫流转轮回的那种不正也没有，小乘的那种不正也没有；然后前面讲应供的时候，菩萨也有他的一个问题，那种问题也没有。所以“应供”跟“正”并在一起就有点表达，佛胜过凡夫，胜过小乘，胜过菩萨。

然后是“等觉”。“等”应该是圆满的意思。藏文的话，“等”跟“觉”是分开的。“等”就是圆满，圆满什么呢？累积资粮已经累积圆满，已经完整了。福德资粮也好，智慧资粮也好，两个资粮都已经圆满了。“觉”是结果，这个结果是佛的心变成离开烦恼障、所知障。一样的，他就出现一切遍智的那种觉。所以他的心的本质是可以看到诸法，那之前是

被谁盖住的呢？被烦恼障、所知障盖住。所以透过累积资粮，把烦恼障、所知障去除的结果，他就“觉”了，所以就是“等觉”。“等”的意思是累积资粮圆满了，然后透过圆满地累积资粮把佛的心的本性展现出来，一切遍智就出现了，“等觉”就是这么解释。

后面的“等觉”跟前面的“如来”相当于胜过一切的意思，但他没有特别点出来胜过什么；中间的“应供”跟“正”，他就有指出来胜过什么什么。

所以龙树菩萨是这么解释的，还有一位祖师在解释《三聚经》的时候也是参照龙树菩萨的解释，也是这么解释的。现在莲花戒论师也是这么解释，所以我觉得可能是大家都看了龙树菩萨对“如来应供正等觉”的解释，所以才都这么解释的。

我平常听你们念的时候，好像是“如来、应供、正等觉”，把“正”跟“等觉”一起念，应该不是那样的。好像“等觉”有两个，“正等觉”跟“邪等觉”？应该不是！“正”是一个，“等觉”是另外一个，是不同的意思。不可以把这三个字并在一起念“正等觉”，应该不是那种意思！所以这里总共有四个道理“如来、应供、正、等觉”。这四个道理就形容佛有多殊胜！这样子的佛来，就利益众生。

今天先到这里。

【金刚经 002】

雪歌仁波切 讲授

2021/12/08

莲花戒论师解释《能断金刚般若波罗蜜多经》，是按照世亲菩萨《释规论》里面的规矩来解释的，也就是无论讲什么佛经都必须透过 1、所为，2、摄义，3、词义，4、连接，5、断诤论，这五个方面来讲。

这五个里面的第二个是“摄义”，莲花戒论师把摄义又分了五个科判。我觉得透过“摄义”去抓，比较容易了解，“摄义”的五个科判是 1、缘起，2、论旨，3、令佛种不断，4、修行之相，5、彼之住处。

上次我们讲到“论旨”跟“令佛种不断”，这两个都是在 A01 这段里面讲的，我们今天就从这里开始。A01 有玄奘跟鸠摩罗什法师两种翻译，现在我们看鸠摩罗什法师的翻译，这里首先是讲“令佛种不断”。

A01 尔时，长老须菩提在大众中即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：“希有！世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”

——鸠摩罗什法师版

这一段是须菩提开始请教的第一个问题——是“论旨”，所以是 A01。按照莲花戒论师的科判来说，“世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”这段，相当于是“摄义”

的五个科判里面的第四个——修行之相。A01 前面的部分就相当于“摄义”的五个科判里面的第三个——令佛种不断。

我们先了解一下“令佛种不断”的部分。这里讲到“如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨”，这两句的重点就是表达“令佛种不断”。“善护念”跟“善付嘱”这两个词，莲花戒论师是怎么解释的呢？“善护念”指的是什么？“善付嘱”指的是什么？这两个是分开的，所以这里有两个。

详细的我就不讲了，这里的内容太多了。首先“善护念”指的是，让佛的种性已经成熟的人成佛，这就叫“善护念”；“善付嘱”的意思是，让佛的种性还没有成熟的人成熟佛的种性，或者是让那些还没有入大乘的人能入大乘。所以“善护念”跟“善付嘱”是两个作用。

也可以说这两个就相当于《般若八事七十义》里面讲的“大乘教授”。为了讲一切相智，七十义里面透过十个义来表达一切相智，这十个义里面的第二个义叫“大乘教授”。第一个是发心，第二个是教。分类的时候教分两个，哪两个呢？一个是有的东西让他成长，内心里面已经有了一些证量，让那些证量成长，这就是第一个教；第二个教是没有的让他新生起，让他接触，这就是第二个教。所以教有二种。

像我们每天回向的时候念的“殊胜菩提心妙宝，诸未生者令生起，诸已生者勿退失”，“诸未生者令生起”就是第二个教。有的菩提心没有生起，可能是菩提心里面有太多种了。像《般若八事七十义》或者《现观庄严论》，里面谈到二十二种菩提心，那些菩提心是不同等级的菩提心。有的菩提心还没有生起，那些还没有生起的菩提心要让我们生起；有一些菩提心已经生起了，那些已经生起的菩提心，要增长，不要退。所以也可以说分两个，一个是新的东西，要接触、要修学；

另外一个已经是已经修学的那些，不要退，要成长。所以是两个阶段。

现在“善护念”指的是已经有的那些让他成长；“善付嘱”指的是没有的，让他接触。“善付嘱”有没有那种好像“给他一个新的东西”的感觉？“善护念”的“护”是保护的意思，已经有的让他成长；“付嘱”是给他一个新的东西。所以透过这两个，世尊把他所有的教法都传给了菩萨，把能够成佛的方法整个都交待给了菩萨。如果菩萨能够如此接受的话，那佛种就不会断，所以“令佛种不断”主要指的就是“善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨”这两个的意思。

这里详细的解释比较复杂，比如“善护念”是透过五个来理解，“善付嘱”是透过三个来理解，所以感觉有点复杂。以后如果有中文版的莲花戒论师的解释的话，就可以理解“善护念”跟“善付嘱”的差别。

现在这里是须菩提的话，这里的“如来”是“佛们”的意思。须菩提的意思是，佛们对菩萨怎么样传法呢？那就是“善护念”、“善付嘱”来传法。对于这样的传法，须菩提感觉非常欢喜、非常惊讶，所以就喊出了两个“希有”。

A01 尔时，众中具寿善现从座而起，偏袒一肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：“希有！世尊！乃至如来、应、正等觉，能以最胜摄受，摄受诸菩萨摩訶萨；乃至如来、应、正等觉，能以最胜付嘱，付嘱诸菩萨摩訶萨。世尊！诸有发趣 菩萨乘者，应云何住？云何修行？云何摄伏其心？”作是语已。

——玄奘法师版

A01 尔时具寿妙生在大众中。承佛神力即从座起。偏袒右肩右膝着地。合掌恭敬白佛言。希有世尊。希有善逝。如来应正等觉。能以

最胜利益，益诸菩萨，能以最胜付嘱，嘱诸菩萨。世尊。若有发趣菩萨乘者。云何应住。云何修行。云何摄伏其心。

——义净法师版

这里鸠摩罗什法师的翻译是“希有！世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨”。玄奘法师的翻译是“乃至如来、应、正等觉，能以最胜摄受，摄受诸菩萨摩訶萨；乃至如来、应、正等觉，能以最胜付嘱，付嘱诸菩萨摩訶萨”。义净法师的翻译是“能以最胜利益，益诸菩萨，能以最胜付嘱，嘱诸菩萨”。义净法师翻译的“利益”跟“付嘱”这两个词跟藏文比较接近。义净法师翻译的“利益”也好，鸠摩罗什法师翻译的“护念”也好，玄奘法师的翻译的“摄受”也好，都好像是那边已经有一个东西存在，然后帮助他。菩萨身上已经有了一个法，然后佛帮助他，是这种意思。后面的都一样，义净法师的翻译是“付嘱”，玄奘法师的翻译是“付嘱”，鸠摩罗什法师的翻译也是“付嘱”。

到这里就相当于“令佛种不断”。“希有.....希有.....”就好像是须菩提表达，佛完全没有保留，全部都传给了菩萨。从那样的角度惊讶地喊出来“希有.....希有.....”。所以莲花戒论师从这里就抓到“令佛种不断”的含义。“摄义”分五个里面的第三个——令佛种不断，就在这里。

然后第四个是“修行之相”。这里的翻译有一点不一样。

“世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”

——鸠摩罗什法师版

玄奘法师的翻译有三个“云何应住？云何修行？云何摄伏其心？”；义净法师的翻译也有三个“云何应住。云何修行。云何摄伏其心”；鸠摩

罗什法师的翻译只有两个“应云何住？云何降伏其心？”

有三个是对的，只有二个不太对。只有二个的话，可能就是怎么样把第三个含摄在里面，这个我不太清楚。当然，莲花戒论师这里也有三个。

首先是解释“云何住”。所谓的“云何住”是以“欲”跟“愿”来解释。比如说我们要成佛，为了要成佛就要修大乘的法，在大乘修行的这条路上，我们内心里面要有非常强的追求的欲望，然后在这种欲望当中常常发愿。所以应该是在“欲”跟“愿”当中而住。“欲”跟“愿”就是在追求的欲望当中而常常发愿，像这样住在大乘的这条路上。“云何住”就是这样。

然后是“云何修行”。这里所谓的修行，就是止观双运地打坐的那种修行。

然后第三个是“云何摄伏其心”，这个相当于我们在止观双运当中对治这些“所应断”，把它对治掉。首先基本的一个，打坐的目的是要对治平常我们内心里面各种各样的烦恼。把那些拿出来对治，也可以说是“摄伏其心”。另外一个，在那样的打坐当中，有一些不好的念头出来的时候也要对治。所以有这两种，“摄伏其心”就是这么解释。

鸠摩罗什法师的翻译，可能是把后面的两个“云何修行”跟“云何摄伏其心”，都放在了“云何降伏其心”里面来了解，应该是这样。

莲花戒论师这里讲，第一个是加行，第二个是正行，第三个相当于是究竟——把它究竟、圆满。所以他就是这么来讲或者说形容所谓的“修行之相”。所谓的修行就是，加行是什么样子？正行是什么样子？最后我们要做到什么样子？所以好像有点初、中、后的样子。所以莲花戒论师有讲到，这段是来表达“修行之相”的。

A01 相当于是须菩提提出的第一个问题，世尊的答复——世尊对须菩提第一个问题的开示，我们就写成 B01。所谓 A、B 的意思是，把提问的当 A，把后面的答复当 B。但这个有时候会混，比如有的时候世尊答复的同时，后面又丢出来一个问题，所以提问者跟答复者不是固定的。比如说，世尊永远是提问者吗？不是。世尊永远是答复者吗？也不是。一样，须菩提永远是提问者吗？不是。须菩提永远是答复者吗？也不是。所以是一直变动的。不管怎么样，我们把 A 跟 B 作为一种立场。比如说，A 代表须菩提，B 代表释迦牟尼佛。所以 A 跟 B 的用法是，刚开始谁先提，我就把他归纳成 A，然后第二个就是 B，然后后面就是 A1、B1、A2、B2、A3、B3.....，我们是这么分的。

然后接下来世尊的答复里面，也是两种都有，因为世尊的答复相当于跟前面须菩提的话是连在一起的。像刚刚我们所谓的“善护念”“善付嘱”，这些话后面世尊也会提；一样的，“云何住？云何降伏其心？”这句话，世尊也会提。所以相当于后面也有“令佛种不断”跟“修行之相”。不可以说现在“令佛种不断”跟“修行之相”的分段已经结束了，不是的，是混在一起的。比如“善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨”这句话，不管是须菩提说出来的也好，还是世尊说出来的也好，都属于“令佛种不断”的内容；一样，“云何住？云何降伏其心？”这句话，不管是须菩提说出来的也好，还是世尊说出来的也好，讲的都是“修行之相”，这里要这么理解。

B01 佛：“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，应如是住，如是降伏其心。”

——鸠摩罗什法师版

现在世尊说“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’”，相当于是世尊在赞美。“善哉、善哉！”的意思是，你说的完全就是这样。“善哉、善哉！”是如是、如是的意思，这句话是肯定的意思。对前面须菩提说的话，世尊就表示肯定“你说的是对的！如来有善护念诸菩萨；如来有善付嘱诸菩萨，你说的完全对了！”，有这种肯定的意思。

先这么理解，以什么来“善护念诸菩萨”，以什么来“善付嘱诸菩萨”？如果这样来说的话，那就是以《金刚经》。如来们以《金刚经》来“善护念诸菩萨”；如来们以《金刚经》来“善付嘱诸菩萨”。所以《金刚经》就相当于有“令佛种不断”的这种功能。从《金刚经》的内容里面也可以理解，《金刚经》有讲到思维空性、修学空性是多殊胜，这就相当于是“善付嘱诸菩萨”。因为要让大家接触，所以就讲他有多殊胜！要让弟子们或者菩萨们心里面生起欢喜的心，然后就进来，就接触。所以从《金刚经》里面就可以看到“善付嘱”这一点。

然后《金刚经》里面对于空性的道理讲得很深，很深入地开示了空性的道理，那就等于是“善护念诸菩萨”。像我们刚接触或者没有怎么接触过佛法的人，也有会念《金刚经》、喜欢《金刚经》的。那《金刚经》是怎么吸引众生的呢？因为《金刚经》里面有讲它的功德有多殊胜！有多么不可思议！这样一来众生就接触它了。所以《金刚经》有这样的作用。

然后我们当中也有，修学佛法很久了、修行得不错、非常顶尖的人，他们读《金刚经》也读得非常认真，对《金刚经》的内容学习得也很深入，《金刚经》对他们的修行上也有很大的帮助，他们也有很

大的收获。特别是对那种很高的修行人来说，《金刚经》对他们也是一直有非常大的帮助。所以可以说“善护念诸菩萨”。

所以以《金刚经》来“善护念诸菩萨”，以《金刚经》来“善付嘱诸菩萨”，就可以这么理解。所以世尊说“善哉、善哉”。这里鸠摩罗什法师的翻译是“善哉、善哉”，玄奘和义净法师的翻译是“如是、如是”，都是一样的，“善哉、善哉”也可以，“如是、如是”也可以。

然后下面讲到“汝今谛听，当为汝说。善男子、善女人……”，这里讲的就像我们听闻轨理里面的道理。“汝今谛听”应该指的是下面的“当为汝说”，世尊说“当为汝说”——我会跟你说。说什么呢？有善根的善男子、善女人他们要怎么修行，或者说如来们传给他们的这条修行之路，他们是怎么修行的。为这个，我会开示。

所以前面“善护念”、“善付嘱”的法，跟后面讲的“云何住？云何降伏其心？”实际上是一样的东西。也就是从菩萨们的角度来说，他要怎么修学？从佛的角度来说，怎么传给他们？都是一样的东西。所以不管是从佛传给菩萨们这么一个完整的、重要的、有“令佛种不断”的功能的法的角度来看，还是从菩萨们的修行是一个初、中、后完整的修行的角度来看，都有点到它的重要性。

比如说“令佛种不断”很重要，“修行之相”也很重要，实际上指的是一个东西。不管是“令佛种不断”，还是“修行之相”，指的都是《金刚经》的内容。《金刚经》的内容就有“令佛种不断”的功能，《金刚经》的内容就有表达菩萨所要的修行是什么样，所以指的就是《金刚经》的内容。而且《金刚经》的内容里面也讲出了它的殊胜，有什么殊胜呢？“令佛种不断”的殊胜；表达了菩萨初、中、后的这种完整修行的殊胜。

《金刚经》是这么殊胜，所以这里讲“汝今谛听”。“汝今谛听”放在中间，我觉得有这种意思：前面的“令佛种不断”也好，后面的菩萨如何修行的方面也好，讲的都是《金刚经》的殊胜点，所以须菩提你要好好地听、专心地听，所以“汝今谛听”。

宗大师在《广论》里面有说断器三过——覆器、污器、漏器。在听闻轨理里面讲到听法者有三种问题：比如我们在听法的当下不怎么专心，那就相当于是把瓶子倒过来，瓶子倒过来的话，根本什么都装进不去，所以心散乱、不专心的话，就是覆器；另外一个，如果听的时候以自己的观念、自己的解释或者心里面有不正确的意乐，等等那些脏的观念、脏的意乐来听的话，就叫污器；再另外一个，不是脏的，是干净的，已经吸收了，已经进去了，但下面有洞会漏出去，这也是一个问题——漏器。

法尊法师在《广论》里面的翻译应该是对的。这里鸠摩罗什法师的翻译很略。玄奘法师的翻译是“汝应谛听，极善作意”，这里的“听”等于是去除覆器，“谛”等于是去除污器，“善作意”应该是去除漏器的问题。所以跟《广论》里面说的三个内容或者三句相对应的话，这里可以分三段：“听”一个，“谛”一个，“极善作意”一个。玄奘法师的翻译应该是这个意思。义净法师的翻译是“汝应谛听，极善作意”，那也是一样的。鸠摩罗什法师的翻译只有“谛听”，“作意”好像没有。

实际上相当于是闻思修的意思。如果我们心里的目的是闻思修的话，那这三种问题就不会出现。如果我们心里的目的是要生起闻慧，那就会听，就不会有覆器。如果我们心里的目的是要生起思慧，那就不会有漏器，因为思维是要记住，要再思考、再思考……，而以这样的

意乐听法的时候，就会听得很深入。心里面为了生起思慧或者为了生起定解——生起思慧跟生起定解是一样的——为了这种目的而听的话，就不会有漏器。一样，如果目的是为了调心，为了解决自己的烦恼，为了自己心的更善、很有智慧，然后在解脱的道路上慢慢地一步一步往上走的话，如果有这种想修的心的话，那就不会有污器。所以这三个相当于跟刚开始的意乐也有结合。比如意乐里面，如果我们的目的是在修行的这条路上要透过闻思修——闻慧、思慧、修慧，来成长，如果有这种目的的话，那覆器、漏器、污器的问题自然就不会出现。

刚刚我们讲到“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”。然后下面须菩提一样的谛听，所以这里讲

具寿善现白佛言：“如是，世尊！愿乐欲闻。”

然后下面佛开示的内容，就相当于刚刚我们讲的“摄义”分五个里面的第五个——彼之住处。“修行之相”讲完了，下面就开始“彼之住处”。

“彼之住处”的“彼”指修行，“彼之住处”的意思是现在所要修的是什么。修行本身的规矩，是需要有一个前行——意乐，然后正行，然后把它圆满，有这样的一个架构。按照这样的规则修行的时候，所要修的是是什么，这个就叫“彼之住处”。“彼之住处”指的是所要修的，那就是整个《金刚经》，所以下面开始就是真正的开示。下面就是摄义分五个里面的第五个。“彼之住处”有 18 个，在法本前面的科判里有。现在我们开始学习这 18 个。

莲花戒论师按照世亲菩萨《释规论》的方法解释《金刚经》的时候，就分五个——所为、摄义、广说、连接、断诤论，是以这五个来开示的。现在这里是讲“摄义”，是以“摄义”来了解整个《金刚经》。在

这五个里面，不管“摄义”也好，“广说”也好，都是真正讲《金刚经》。

现在“摄义”分五个，这样分比较容易理解。“广说”就相当于详细地、一个一个字地解释。前面的“摄义”有点像分段，如果没有分段，一个一个详细解释的话，那就变成“广说”了。“摄义”是把《金刚经》分段来理解，所以我们这次读，是以“摄义”的那五个科判来读。特别是第五个——彼之住处，它里面又分 18 个，我们以这 18 个来了解《金刚经》。这个你们要记住。

世亲的说法有一点点不一样，没有关系，但我们不要混在一起。我原来是想混在一起讲，后来我不想这样讲了。世亲菩萨的解释先放着，我们先按莲花戒论师的方法，把《金刚经》全部分段了解。之后我们再跟着世亲菩萨的解释，透过世亲菩萨的解释再了解一下。这样的话，他们两个的差别就比较容易可以分出来。只有一些差别，差别不是那么大。那我们就这样去读。

现在是“彼之住处”。首先第一个是发心，我们看《金刚经》B02。因为鸠摩罗什法师的版本比较普及，所以我就念鸠摩罗什法师的版本为主，但我也会加进来玄奘法师跟义净法师的理解，这样圆满一点。

B02 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。

到这里先解释一下。莲花戒论师是怎么解释的呢？我们上次讲过，对《金刚经》的名称有二种理解：一个是《金刚经》的名称是表达

《金刚经》的所诠，另外一个表达《金刚经》的所为，这个我们上次讲过，这也是莲花戒论师的解释。把《能断金刚经》解释成所诠的话，所诠分三个——胜解行地、清净增上意乐地、佛地。这三个里面，中间的清净增上意乐地这一块讲得很略，前跟后讲得比较广，就像金刚杵一样，中间很细，左右比较粗。所以这部经为什么称它为《金刚经》呢？因为在它的这三个所诠里面，中间这个讲得很略，前跟后讲得很广。

“彼之住处”分 18 个，前面 16 个讲的是胜解行地要怎么修行；然后第 17 个是讲清净增上意乐地；然后是第 18 个，第 18 个这里面还是要分的。我们不要理解成“哦，第 18 个也是只有一个科判，也是讲得很略”，不是的，它里面还会分出来很多。所以这里分三个，前面 16 个都是讲胜解行地，第 17 个是讲清净增上意乐地，第 18 个是讲佛地。

首先前面 16 个是讲胜解行地。所谓的胜解行地，就是讲资粮道跟加行道阶段怎么修行。这 16 个里面的第一个就是所谓的发心，发心的主要目的是为了众生来发心。为了众生的时候，不要以执着来发心，这等于就是对发心方面的开示。如果以执着来发心的话，就变成不是菩萨，这里讲“即非菩萨”。所以发心的时候，要非常清净地发心，重点就是强调这个。

还有，为了众生想的时候，“众生”是从三个角度来解释的。第一个是他从哪里生的？以“从何而生”来分；另外一个众生的所处，从他住在哪里来分；另外一个，众生的想法是什么样？以众生的想法来分。所以分三个。我们刚刚念的“若卵生、若胎生、若湿生、若化生”，这就等于是从哪里生来分的；然后下面讲的“若有色、若无色”是从什么角度

分的呢？是从所处的角度来分的；然后“若有想、若无想、若非有想非无想”，就等于是从他的想法的角度来分的。这里的意思是，我们认众生的苦的时候，要从不同的角度来认。

所谓的众生，就是受苦的补特伽罗的意思。佛等于是已经没有苦，已经远离苦了。所以所谓的众生就是受苦者。这个受苦者来说，我们从各种各样的角度有各种各样的受苦者。从出生开始，生的阶段，他有他的苦；从住处的角度，也可以说他有他的苦；从内心的想法的角度，也有一种苦。所以是从三个角度来分的。

从这三个各自的角度，都可以涵盖所有的众生。比如说从“若卵生、若胎生、若湿生、若化生”这四个里面，可以涵盖所有的众生。所有的众生，从他生的角度有什么样的苦？我们要把它认出来。生的角度的苦也是蛮重要的。像所谓的苦谛，如果透过十二缘起来表达苦谛的话，那就是从两个角度来表达。从所生果的角度，就是生跟老死这两个；从所引的角度，那就是名色、六入、触、受这四个。不管是名色、六入、触、受这种所引的角度也好，还是从所生的角度也好，都是从生开始，从生开始就变成苦。所以现在是从生的角度认出来整个苦的源头，所以这里是对“众生多可怜，多受苦”的一种认法。

然后“若有色、若无色”是从五蕴的这个身体本身来说的。五蕴有粗的五蕴跟细的五蕴，细的五蕴就是无色界的五蕴，粗的五蕴就是欲界跟色界这两个阶段。“若有色”就相当于粗的五蕴。所以这也是表示我们离不开五蕴，五蕴是我们的住处，我们被五蕴绑住了。从这种角度来认众生的苦。

然后第三个是“若有想、若无想、若非有想非无想”。“若有想”来说，

整个欲界都是有想，色界里面有一个无想天，色界里面除了无想天之外的全部都属于“若有想”里面。“若无想”指的是色界里面的无想天。刚刚我漏了一个，无色界里面的空无边、识无边、无所有处这三个也是属于“若有想”里面的。所以“若有想”里面包括欲界的全部，以及色界跟无色界里面的大部分。色界的话，除了无想天之外的色界；无色界的话，除了非想非非想天之外的无色界。这些都属于“若有想”。“若无想”指的是色界里面的无想天，“非无想非有想”指的是无色界的有顶天。

所以不论怎么样都是执着心，只是执着心的不同状况。“有想”是以欲界为主的有想的那个层面的执着；“无想”也是处于一种无明的状态当中；“非无想非有想”的阶段执着心也还在。所以无论怎么样，都还是有想法。你们不要认为无想就是没有想法，还是有想法。从莲花戒论师分的角度来说，这三个都是有想法的，这个有想法的意思是执着心的意思。凡是众生都有执着心，心里面都有一种执着的想法。所以从这种执着的想法的角度分的时候，就分“若有想、若无想、若非有想非无想”这三个。所以这里是从这三个角度来认这些受苦的、可怜的众生。

所以这里是表达：一般为利众生的时候，菩萨们先是怎么想出来的。然后后面强调的是，那样想的时候，不可以有“这样受苦的众生，那样受苦的众生”，不可以有那种执着。如果以那种执着来发心的话，那这个发心还是不清净。如果是不清净的发心的话，那就不叫菩萨。所以下面说“何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”

今天就到这里。

【金刚经 003】

雪歌仁波切 讲授

2021/12/15

刚刚我们念《二圣六庄严赞》的时候我就想，这些祖师真的是特别伟大！确实是，比如我们现在学的《金刚经》，如果没有莲花戒论师解释，那我们对《金刚经》确实是会乱解释，所以他们对我们真的是恩德特别大。我们也要了解，学习这些佛经，必须要透过祖师大德们的讲解，才会真正地了解法义。我们自己智慧的程度太低了，再加上我们有太多各种各样错误的观念，以这个来判断的话，那太可怕了。所以我们特别要纠正自己对《金刚经》的错误看法，不要以自己原来错误的解释来理解《金刚经》。

首先按照世亲菩萨《释规论》里面写的，要透过五个方面来解释佛经。这五个就是所为、摄义、广释、连接、断诤论。现在我们透过这五个里面的“摄义”来抓整个《金刚经》的内容。

学《金刚经》的目的来说，就是刚刚《释规论》里面讲的五个里的第一个——所为。“所为”就相当于，一听《金刚经》这个名字的时候，内心里面就要清楚它是为了什么。比如《金刚经》这个名字，让我们想到：我们很难面对如金刚一样的那些烦恼障跟所知障，或者是那些执着心跟实有的显现。执着心等于是烦恼障的源头，实有的显现是所知障的源头。那些如金刚一样那么难面对的障碍，用这部经就可以对治，“能断金刚”就是这个意思！能断金刚的意思是，能够断那些如

金刚一样的障碍。

从《金刚经》这个名字的所诠的角度来说，我们上次讲到，“彼之住处”里面分 18 个，这 18 个分三部分，前面 16 个是胜解行地，中间第 17 个是清净增上意乐地，然后第 18 个是佛地，这里面还会再分很多。这里的佛地，不是指真正的佛的果位的意思，意思是开始追求佛地。菩萨从资粮道开始，一直到第十地阶段的整个修行过程，这三个都讲了。从资粮道到加行道就等于是胜解行地，清净增上意乐地就相当于初地到七地，追求佛果位的佛地就是第八、九、十地。所以《金刚经》把我们大乘修行的整个过程都讲了，从资粮道开始一直到最后的第十地。

所以也可以说，这整个阶段我们要面对的是什么？要怎么对治？一个一个地都提了。所以也可以说“能断”就是详细地讲，从资粮道开始到第十地的阶段，我们怎么样对治所应断。这也是我们的一个目的，所以这个所诠也可以说是所为，跟所为有关系。

“金刚”是一个比喻，比喻什么呢？有两种比喻。一个是比喻烦恼障跟所知障如金刚一样，另外一个《金刚经》的所诠很像金刚杵。不管怎么样，这两个都可以从所为的方面来理解。像所诠来说，我们的目的就是这个，我们的目的就是《金刚经》来理解从资粮道到第十地阶段如何修行，或者在修行的阶段，我们如何面对、对治所应断？《金刚经》就是从这些方面讲的。

所以我们平常想《金刚经》这个名字的时候，起码要这样想一下“哦，这么难面对的实有的执着跟实有的显现，用这部经可以面对”，另外一个“哦，这部经里面讲的是胜解行地、清净增上意乐地、上求佛

地这三段内容”，要这样来理解！我们听到《金刚经》这个名字的时候，认知要改变，不要停留在我们原来各种各样的乱解释当中，不要停留在那里。现在莲花戒论师是怎么解释《金刚经》这个名字的，我们要像那样纠正过来。还有其它等等的那些，本身连对《金刚经》的名字的认知，我们都要纠正！

现在“彼之住处”这里总共有 18 个，从第 1 到第 16 是胜解行地，第 17 是清净增上意乐地，第 18 是上求佛地。首先莲花戒论师对这 18 个本身是怎么解读的？我觉得这个也很重要，所以今天我想先讲一下莲花戒论师对这 18 个是怎么分段来理解的。我是觉得把这个翻译一下也是蛮好的。

首先我们把这 18 个分五段来了解，这五个的名字我就按照我的中文把它翻译一下。从第 1 到第 4，是为了众生发心，之后透过修六度来追求佛的法身跟色身，这是第一段。第一段里面包含了“彼之住处”的前四个——发心、波罗蜜多相应行、欲得色身、欲得法身，把这四个并在一起就是第一段。

然后第二段是从我慢开始，一直到我执阶段的所有的分别心要怎么样远离。所以从第 5 到第 15 相当于是去除逆缘，或者是远离所应该要远离的。从第 5——于修行证达无我慢，到第 15——证达时远离“我已晓了”之分别，是第二段。从这里我们确实可以看到，从我慢开始的这些这种各样的障碍要怎么远离。

远离了之后，那就是第三段。第三段是什么呢？远离了之后，为了要证得证量，就会寻找佛的教授，这就相当于是第 16——遍求教授，这是第三段。然后透过教授，怎么样能得到证量呢？这就等于是第

17——证道。然后透过证量，怎么追求佛地呢？这就是第 18。

所以这里分了五段，第一段是从第 1 到第 4，第二段是从第 5 到第 15，然后是一个一段，第 16 一段，第 17 一段，第 18 一段，一共五段。莲花戒论师是这么分的。

这里首先是发心，然后行为上也尽量在六度上面努力修行，然后内心里面追求佛的色身跟法身，这是第一个阶段。第二个阶段，内心里面各种各样的我慢等等那些，一直改变、一直改善，这就等于是先远离内心里面所有不好的。这些远离了之后，才可以接受清净的法，才可以“遍求教授”。比如像密勒日巴尊者，玛尔巴大师先不传给他佛法，先让他把内心里面各种各样的业障或者障碍去除，如果没有去除，就没有办法直接接受法。所以先要远离这些障碍，然后玛尔巴大师才给他传法。所以远离了这些障碍之后才是“遍求教授”。然后再透过这些教授或者口诀，很快就会证悟。证悟并不等于成佛，只是内心里面有很多的“悟”，然后再透过这些证量或者证悟去追求佛地。这 18 个的层次就是这样，我觉得这里的分段也是很重要。

另外一个我想补充的是，莲花戒论师解释的时候，前后的对接也很重要。哪一个前后的对接呢？须菩提请教的时候也好，世尊要开始开示的时候也好，都有一句话“应云何住，云何修行，云何摄伏其心（玄奘版）”。须菩提请教的时候就是请教这三个，一样的，佛对须菩提开始开示的时候，也一样有说这句话。佛开示的时候也是说“应如是住，如是修行，如是摄伏其心”。须菩提请教的时候是说“应云何住，云何修行，云何摄伏其心（玄奘版）”；佛给他开示的时候是说“我会给你开示，应如是住，如是修行，如是摄伏其心”。

刚刚我们讲“彼之住处”有 18 个，这 18 个里面的每一个阶段都跟这三个道理——“如是住，如是修行，如是摄伏其心”，是一直连接的。这个我觉得也是很重要。因为当初佛有开示“我会如是住，如是修行，如是摄伏其心。下面我会说”，那到下面真正说的时候，就一定要把这三个认出来！哪个阶段是如是住？哪个阶段是如是修行？哪个阶段是如是摄伏其心？一定要认出来！所以后面这 18 个，每一个里面又会分很多。初步来说是这 18 个，这 18 个里面每一个阶段都有“如是住，如是修行，如是摄伏其心”，这个我们也要抓到。

上次我们讲到发心的阶段，我们念到 B02 的第 5 行“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨”。首先“如是住，如是修行，如是摄伏其心”这三个，莲花戒论师是怎么解释的，我们应该知道了。“如是住”是透过“欲”跟“胜解”而住；“如何修行”就是止观双运的修行；“如是摄伏其心”是已经有了止观双运的修行之后，怎么对治所应断。莲花戒论师对这三个就是这么解释的。

首先第一个“如是住”从哪里开始？这个就不用说了；第二个“如是修”就是“如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者”这里，这个就是“如是修”；第三个“如是摄伏其心”从哪里开始呢？从“何以故？须菩提！.....”这里开始。

这里要怎么理解呢？先讲的是，以欲跟胜解而住。比如众生是从各种各样的角度受苦，主要是他住的地方、他的身体、他的内心这三个方面。比如他出生时候五蕴的状态，比如胎生、卵生等等，这是他的五蕴的本性；然后他所住的地方，比如欲界、色界、无色界；然后是他内心世界里面的痛苦，比如有想、无想等等。透过这三个方面，

把众生的苦想起来，然后发心，这就等于是“云何住”，让欲跟胜解心一直膨大。

“欲”就是欲求，就是众生离苦方面的欲求。为了这个方面内心里面特别欢喜，或者是为了这件事情特别发心的那种胜解心。以那样的胜解心，在菩萨这么广、这么善的心上面怎么安住。所以“如是住”就是前面那部分，我们讲的 18 个里面的第一个“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。’”，这里讲的就是“如是住”。

“如是修”来说，那样住的时候，这个法要怎么修呢？这个法是菩提心，这个菩提心怎么修的时候，那就有另外一个要求，那就是空正见要摄持，这就是“如是修”。所以下面讲“如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者”，意思是你想把这些众生带到佛的涅槃的果位，但是那个时候你要认清楚，这些众生也好，要带到的佛的涅槃的果位也好，这两个都是施设义找不到。这两个寻找的话，都是找不到的，所以“实无众生得灭度者”。所以必须要以空正见摄持来修，这就是“如是修”。

然后第三个阶段，不止是空正见摄持而已，对实有的执着要彻底地对治，心里面不要生起这种执着。心里面不要生起“众生施设义找得到”的那种想法，不要生起“众生会成佛，好像在那里有一个施设义找得到的佛的果位”的那种想法，那种想法不可以出现。像这样开示的话，就等于有开示到“摄伏其心”。所以下面就有点警告的样子“何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨”，这就相当

于是“如是摄伏其心”。

刚刚我们讲前面是“如是住”，中间是“如是修”，后面是“如是摄伏其心”，我们分了三段，这个我们已经知道了。然后莲花戒论师这里还有讲到什么呢？前面两段里面，第一段“如是住”讲到世俗菩提心，第二段“如是修”讲到胜义菩提心，他有这样分。他这里也有解释，但是讲得太细了，太多了，可能以后有翻译会好一些，目前我们只能抓重点。

现在 18 个里面的第一个——发心，我们已经了解了。这里你们有没有不清楚的地方？对，这里应该有一个道理！这里有一个关键的词，鸠摩罗什法师的翻译里面没有，义净法师这里也没有翻译，只有玄奘法师有翻译。鸠摩罗什法师的翻译是“我皆令人无余涅槃而灭度之”，玄奘法师的翻译是“乃至有情界施設所施設，如是一切，我当皆令于无余依妙涅槃界而般涅槃”。

这里讲我们有两个世界——情世界跟器世界，现在讲的是有情的世界。这个有情的世界，它是名言安立有的而已，不是施設义找得到。所以这里特别说“施設所施設”，意思是众生是唯名言安立的。菩萨发心的时候，是先想一想众生的苦难，然后就发心。想的时候，也要想那些众生是唯名言安立中有的众生，所以这里说“施設所施設”。

“施設所施設”这句话非常重要，莲花戒论师这里特别有提出来，这句话的意思是，唯名言中的众生。所以虽然后面有讲到“实无众生得灭度者”，意思是没有得灭度的众生，但是我们不是否定。因为如果是否定的话，前面就不会说“施設所施設”了。所以后面讲“实无众生得灭度者”的时候，因为前面讲了“施設所施設”，所以就等于认同唯名言中的众生，所以不会落断边。所以这里讲的意思是，真实中没有或者是追

的话找不到，但不等于没有。名言量还是量，所以是名言量中的有，所以是“施設所施設”。

现在 18 个里面的第一个——发心，我们念完了。然后第二个是“波罗蜜多相应行”，是修行的意思，修波罗蜜多。

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。

这里也是“如是住，如是修，如是摄伏其心”，莲花戒论师抓这三个的时候，前后抓的词有点不一样。首先“如是住”来说，这里讲的“行于布施”就等于是“如是住”；然后“应无所住”就相当于“如何修”；然后后面有一句“菩萨应如是布施，不住于相”，这就是“如是摄伏其心”。莲花戒论师从短短的词里面就把这种意思抓出来了。

简单来说，先要做到布施，布施本身就是“如是住”。先要进到布施里面，布施的行为我们要做，然后那个时候要以空正见来摄持，这就是修。布施的时候我们要怎么修呢？不要以执着心来布施。不要执着，以空正见来摄持的时候，要彻底不让执着心生起。我们内心里面要清楚，如果这种执着心起来的话，那就等于“我不是菩萨”，要像这样精进，这就等于“如是摄伏其心”。所以这里也是分三段——如是住、如是修、如是摄伏其心。

比如第三个“菩萨应如是布施，不住于相”，这是什么意思呢？你这样执着的话，那就不是菩萨。相反来说，就是这个意思。刚刚前面讲发心的时候，解释“如是摄伏其心”也是以“即非菩萨”来解释的。一样的，现在这里如果是菩萨的话，应该是什么样呢？应该是不住于相而布施

“菩萨应如是布施，不住于相”。所以这里讲的就是“如是摄伏其心”。

刚刚前面我是初步地分：如是住，如是修行，如是摄伏其心。现在我就一个字一个字地解释一下。

首先“复次”这个词是什么意思呢？意思是，不是只停留在发心，他也开始有行动、有修。发心前面已经讲了，现在的意思是，单单发心是不行的，也要付出行动，“复次”的含义就是这个。

然后“复次”的行动是在哪个上面呢？在六度上面。但是这里只有讲布施度，为什么只讲布施度呢？因为布施度也可以涵盖整个六度。怎么涵盖呢？比如财的布施来说，这就是六度里面的布施本身；然后无畏布施来说，那就相当于持戒度跟忍辱度；然后法的布施来说，那就涵盖精进度、静虑度、智慧度。所以现在这里虽然只讲了布施，但是我们要理解：他是从这三个布施可以涵盖整个六度的角度来讲的。所以只讲布施也可以，不是一定要每个度都讲，透过布施这一个就可以理解整个六度。

确实也是这样。比如无畏布施来说，“畏”的意思是害其他的众生。我们不想让众生内心里面产生恐惧，如果我们不害众生的话，他们内心里面的恐惧就不会有。所以如果我们遮止害众生，那就等于是无畏布施。那怎么遮住害众生呢？透过持戒跟忍辱就能遮住。这里莲花戒论师的解释，我们应该可以理解吧。

那法的布施呢？比如我们要给他们法，那首先我们自己要有智慧，我们自己要有相当的觉悟，才可以分享给周围的人。如果自己没有智慧度，那怎么分享呢？而智慧度的来源是静虑，静虑度的来源是精进，所以要行法的布施的话，必须要修精进、静虑、智慧。所以莲花戒论

师这么解释，感觉非常有道理。

这里是以布施度来解释的。不管财布施也好、无畏布施也好、法布施也好，这些都是我们必须修的，这六度是我们必须修的。所以这里讲“行于布施”，“行于布施”就等于是行于六度，意思是我们要修六度。但是“菩萨于法，应无所住”，“于法应无所住”就相当于要有空正见摄持，对法不要执着，要好好以空正见的摄持来修。“菩萨于法，应无所住，行于布施”就是这个道理。

结合下面这句话，前面有一点需要再解释一下。刚刚我们讲“于法应无所住”，总的意思就是不要执着。如果详细讲的话，这个“法”是有为法，意思是在有为法上面不要执着。然后下面是讲，不止是在有为法上面不要执着，连无为法上面也不要执着。

下面讲“所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施”。“所谓不住”的意思是，任意一个地方都不要执着。任意一个地方都不要执着的意思是什么呢？不止是在前面讲的有为法上面不要执着，连无为法上面也不要执着。所以行布施的时候要干干净净，不执着。换一句话说，“执着”当然不要，“不执着”上面也不要执着。

“复次，善现！菩萨摩訶萨不住于事应行布施，都无所住应行布施；不住于色应行布施，不住声、香、味、触、法应行布施。——玄奘法师版

刚刚我念错了，我以为鸠摩罗什法师的版本里面也有“都无所住应行布施”这个内容，但是没有，玄奘法师的版本里面才有。

前面那段，玄奘法师的版本是“菩萨摩訶萨不住于事应行布施”，鸠摩罗什法师的版本是“菩萨于法，应无所住，行于布施”，这里对上了。

但后面在无为法上面，鸠摩罗什法师的版本里就没有了，玄奘法师的版本是“都无所住应行布施”。

玄奘法师的翻译是“都无所住应行布施”，这里义净法师的翻译更精彩一点。义净法师的翻译是“不住随处，应行布施”。“不住随处”的意思是，任意一个都不要执着。“不住随处，应行布施”的意思是，“不执着”上面也不执着，干干净净的，任意一个执着都没有，那样子来布施。所以“菩萨摩訶萨不住于事应行布施”跟“都无所住应行布施”这两个应该要并在一起，等于是有为法上面不要执着，连无为法上面也不要执着。

然后下面是详细的讲，前面有为法、无为法是略讲。详细的讲就等于讲十二处。莲花戒论师这里讲“虽然这里讲的是六个对境，但是它也涵盖了六根，所以就等于是十二处”。十二处可以涵盖整个诸法。

从“所谓不住色布施”这里开始是详细的，刚刚讲的有为法、无为法是略的不要执着。详细来说，分十二处，虽然这里只讲了六个，没有讲十二个。这里是讲色、声、香、味、触、法，但实际上包含了色处、声处、香处、味处、触处、法处，眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处这十二处，这个要理解。这里讲“所谓不住色布施，不住声、香、味、触、法布施”。所以前面是略，现在这里是广，意思是以空正见摄持来布施。

然后接着说“须菩提！菩萨应如是布施，不住于相”，这是什么意思呢？有点警告的意思“如果你执着，那你就不叫菩萨！”。意思是要在空正见的摄持当中好好对治执着心，完全不要让执着心生起，一直要好好地对付它。所以“须菩提！菩萨应如是布施，不住于相”这里，就相当于“如是摄伏其心”。

下面还是布施的阶段，下面是讲我们为什么要做这种无所住的或者空正见摄持的布施，它有什么功德。刚刚是特别强调菩萨在做布施的时候不要执着，这样强调的目的，就是这里讲的：

“何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量”。

然后下面是比喻：

“须菩提！于意云何？东方虚空可思量不？”

A03 “不也，世尊！”

B03 “须菩提！南西北方四维上下虚空可思量不？”

A04 “不也，世尊！”

B04 “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。”

到这里就等于是理由。做布施的时候，如果执着的话，等于它的功德就有限；空正见摄持的话，功德就无限。

我是觉得：首先，我们执着的时候，内心里面确实会出来一个界限。所以一样，我们种了执着的种子之后，无论未来心里面会有什么样的正面的发展——布施等等，就都被挡住了。不执着的时候就完全没有界限，内心里面就会种下很深很深的习气或者种子。所以后面他就一直会有那种很善的、想帮助的心，而且让这种心一直无限发展的力量也就有了。所以这个是最主要的重点。我们做布施的时候，不管对境也好，物质本身也好，我自己这个布施者也好，都不执着的时候，就没有一个界限。

如果布施者——我，没有界限，那将来无论从时间的角度还是空

间的角度，无论我变化多少的次数或者数量，都可以在那种没有界限的状态中当布施者；一样，如果我所布施的对象也没有界限，那我就可以不管时间、空间、次数、数量，什么都没有界限地布施，有一个我可以面对的对象；一样，如果我对所布施的那些物质不执着的时候，它就完全没有界限，布施就变得不可思议，可以完全没有界限地一直做，一直发展。所以不执着跟执着就有这样的差别。

到这里，18个里面的第二个“波罗蜜多相应行”就讲完了。18个里面的第三个是“欲得色身”，第四个是“欲得法身”。应该可以这么理解，透过修六度，追求佛的法身跟色身。前面的布施、持戒、忍辱来说，追求的是佛的色身；后面的精进、静虑、智慧来说，追求的是佛的法身。

六度要怎么修，前面已经讲了，必须要以空正见摄持来修。那“彼之住处”这18个里面的第三个和第四个，跟前面讲的什么有关系呢？跟修六度有关系。修六度来说，当然表面上看只讲了布施度，但是透过莲花戒论师的解释我们就知道，布施分出来三种的时候，实际上确实就是已经讲六度了。所以前面就相当于已经讲了六度要怎么修。

我们修六度的时候有一个追求，追求什么呢？修布施、持戒、忍辱这些方便的法的时候，追求的是佛的色身；修精进、静虑、智慧这些智慧的法的时候，追求的是佛的法身。所以现在是讲，我们生起那样的追求的心的时候，怎么样追求才如法。六度怎么修才如法，已经开示过了，现在是在修的当下，追求佛的色身跟法身的时候，怎么样追求才如法。为这方面的开示，就是第三“欲得色身”跟第四“欲得法身”。

这里也一样，我们先按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分一下。

首先从“须菩提！于意云何？可以身相见如来不？”这里开始是“如是住”；然后“佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来”这里是“如是修”；这里“如是摄伏其心”没有特别分出来，涵盖在“如是修”里面了。下面我们详细了解一下。

B04“须菩提！于意云何？可以身相见如来不？”

A05“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。”

首先，佛的色身完全是圆满的，所以我们要追求佛的色身。一般来说，众生都是非常愚痴的，对于表面的东西他们容易接触，而真正的东西就很难了解，很难接触到了。所以表面的这个相就很重要，所以佛的色身就很重要。这么重要的缘故，为了利益众生，佛的色身就具备了这么圆满的三十二相、八十随行好。

我们追求佛的色身的原因就是这个。我们为什么要追求佛的色身呢？因为只有佛的色身才可以真正利益到、接触到众生，众生才可以看到。我们看到佛的色身这么圆满，所以我们就追求。

这里讲的“身相”指的是三十二相，这里只有讲三十二相，没有讲八十随行好。莲花戒论师这里有讲：这里也要了解八十随行好，实际上佛的色身是三十二相跟八十随行好聚在一起同时具备的。这种认知先要有，这就等于是“如是住”。然后在那个当下，我们不要执着，这就等于是“如是修”。首先对佛的色身方面，我们内心里面要生起特别欢喜和追求的心，这个心生起就是“如是住”。这里用的“身相”这个词就是“如是住”这一块。

这种认知生起的时候，不要执着的话，那就是下面讲的“于意云

何？可以身相见如来不？”·然后须菩提就答复“何以故？如来所说身相，即非身相”。须菩提答复的意思是：对佛的身相也不要执着。虽然我们要看佛的身相是多圆满，但同时这个“多圆满”实际上是施设义找不到的当中才可以存在的，或者是自性无当中才可以有缘起，才可以有这么圆满。所以这里讲“何以故？如来所说身相，即非身相”。这里跟“色即是空”的道理一样，他怎么圆满就相当于他怎么缘起，他怎么缘起就相当于他怎么空，是这个意思。所以“如来所说身相”就等于他怎么圆满或者他怎么缘起，就相当于他是空，所以“即非身相”，也就是施设义找不到。所以我们想佛是多圆满的同时，要能把这种圆满转变到破执着。

今天就到这里。

刚刚有同学问：“小乘的声闻、独觉得到罗汉果的时候，有一部经论里面讲这是落断边。为什么叫落断边？”。

落断边来说，所谓的“断”指的是一个极端。所谓落断边的意思是跟众生的互动没有了。从菩萨的角度来说，这是不应该的，我们跟众生一直要有互动，一直要利益众生。所以他们得到了涅槃的果位之后，就叫落断边。落常边就是流转轮回，众生绑在一起，自己完全没有自主。跟众生一起被业绑着，一直不停地流转的话，这就叫落常边。所以我们菩萨的修行来说，既不要完全离开众生，也不要跟众生绑到被动地流转轮回，是这个意思。

【金刚经 004】

雪歌仁波切 讲授

2021/12/22

我们上次讲到摄义里面的第五个“彼之住处”里面的第三个“欲得色身”。经文讲到 B05。欲得色身差不多讲完了。

首先，在莲花戒论师的科判里面“彼之住处”总共有 18 个。这 18 个里面，第一个“发心”讲完了，第二个“波罗蜜多相应行”也讲完了，第三个“欲得色身”差不多讲完了，接着是第四个“欲得法身”。这四个是一套，应该并在一起了解。第一个是开示怎么样发菩提心，然后第二个是怎么样修菩萨行。虽然《金刚经》字面上讲的是布施，但是我们看莲花戒论师的科判是“波罗蜜多相应行”，所以他这里是从整体的六度的角度来了解的。

我们上次讲过，莲花戒论师把布施分为财布施、无畏布施、法布施，这三个就相当于是六度的修行。财布施就等于修布施，无畏布施就是修持戒、忍辱，当然精进应该是两边都可以放的，然后静虑跟智慧就等于是法布施。所以我们要注意莲花戒论师的科判，虽然从《金刚经》的字面上看不出来整体的六度的修行，但是从莲花戒论师的科判跟解释里面可以看到，这里是指整个的六度。所以第二个是菩萨的修行。

然后下面是“欲得色身”跟“欲得法身”。这里刚好跟前面的修六度相对应。布施、持戒、忍辱是为了得到色身而修的，精进、静虑、智慧

是为了得到法身而修的。追求色身的时候，菩萨应该以什么样的心态追求才正确，为了这个就开示了“欲得色身”；追求法身的时候，菩萨应该以什么样的心态追求才正确？为这个就开示了“欲得法身”。所以这四个要整体一起了解。

然后下面从第 5 开始到第 16，这 12 个也相当于是一套。所以对于“彼之住处”里面的这 18 个科判，一套一套地了解，就会抓到重点。

“欲得色身”差不多讲完了，现在到了 B05 世尊开示的阶段。首先 A05 这里我们也一起了解一下。

A05 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。

这句话是须菩提说的，意思是我们对佛的身体不可以执着。佛的色身虽然有三十二相、八十随行好，这么圆满，但是我们对这个不可以执着。不可以执着的原因是什么呢？因为实际上三十二相、八十随行好本身完全没有自性，也就是这里讲的“即非身相”。“身相，即非身相”是什么意思呢？三十二相、八十随行好这么圆满的佛的色身，实际上完全是自性空，就像“色即是空”的道理一样。

“如来所说身相，即非身相”，这里“如来所说”的意思是，佛开示三十二相、八十随行好的目的就是让众生最终了解到，三十二相、八十随行好真正究竟的实相是没有自性。所以这里讲“如来所说身相，即非身相”。

我们用另外一个道理来理解的话，像《入菩萨行论》第九品开头

那里讲的，佛所说的一切，最终的目的都是为了空性¹。佛说了那么多的缘起，他一直讲缘起，讲缘起.....，最终要表达什么呢？透过缘起，最终要让我们了解自性空。所以“如来所说身相，即非身相”，前面好像是开示缘起，而开示的目的是为了后面的空性。所以“如来所说”就是佛开示缘起的层面，目的是为了空的道理。

这里是须菩提说的，他这么说是为了成立什么呢？成立前面讲的“不可以身相得见如来”。意思是不要执着，不可以执着佛的三十二相、八十随行好。前面那句“不也，世尊！不可以身相得见如来”，就等于对佛的身相上面不可以执着。“何以故？”，理由是什么？理由是佛说的三十二相、八十随行好，不是让我们执着，而是为了让我们最终了解佛的三十二相、八十随行好真正究竟的实相，佛是为了这个才开示的。

这里前面的“如来”跟后面的“如来”是不一样的。前面的“不可以身相得见如来”的如来，是具备三十二相、八十随行好的那位佛；后面“如来所说身相，即非身相”的“如来”是说出三十二相、八十随行好的那位说者的如来，这两个如来是不一样的。所以“不也，世尊！不可以身相得见如来”等于是对佛的三十二相、八十随行好不可以执着。“何以故？”为什么呢？如来说三十二相、八十随行好的最终目的，是为了让我们了解他的空的道理，也就是“即非身相”。

B05 佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。”

然后世尊就答复“佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来”。在这个开示里面，前面的“凡所有相，皆是虚妄”是主

¹ 参见《入菩萨行论》第九品第1偈：“此前诸要目，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧”。（寂天菩萨造，如石法师译）

要的，是加强的意思，佛对须菩提说的道理加以肯定。须菩提说的是什么呢？他说三十二相、八十随行好最终找不到，“身相即非身相”，等于就是“色即是空”。这个道理是主要的，佛对他说的这个道理给予肯定的一句话就是“凡所有相，皆是虚妄”。

“凡所有相，皆是虚妄”是什么意思呢？我们先以鸠摩罗什法师的版本来理解。这里鸠摩罗什法师用了“凡”跟“皆”，这就相当于是是一个理由。

比如我们举因明里面的例子“凡是所作性，皆是无常”，这时候哪个是理由呢？所作性是理由，无常是所立法。比如在“声音作为有法，是无常，因为所作性”这样的正理里面，它的力量主要有三个层面，一个是宗法，一个是后遍，一个是遣遍。以这三个的力量就使得这个逻辑变成正因了。在这个逻辑里面有三个力量，宗法的力量、后遍的力量、遣遍的力量，其中后遍的力量是最重要的。后遍是什么呢？“凡是所作性皆是无常”这就是后遍。比如“声音作为有法，是无常，因为所作性”，这时候需要了解“声音是所作性”这个宗；“凡是所作性皆是无常”这个周遍也重要；然后“不是无常的话，他会变成非所作性”，这种遣遍的力量也需要。所以“是无常”的这种肯定也需要，“不是无常”的过失也要看到，这两种力量就是所谓的后遍跟遣遍。现在“凡是所作性，皆是无常”这里，“所作性”相当于是理由，“无常”是所立法。我们学过《摄类学》的人都知道。

现在这里的道理跟这个一样。“凡所有相，皆是虚妄”的意思是，虚妄的理由是“相”，而且“相”有多少，就等于有多虚妄。“凡所有相”就是相有多少，“皆是虚妄”就表达都是假的。意思是，表达像三十二相、八十随行好那样的缘起或者果报显现得有多大，就等于是表达他没有自

性。

我刚刚说的那种道理——表达出来多少，就等于表达多少是假的，是没有自性的——感觉在玄奘法师的版本里面有翻译出来。玄奘法师的版本是“乃至诸相具足皆是虚妄”。“乃至诸相具足”的意思是，他的量有多少，像三十二相、八十随行好这种从果报这里可以看到的缘起有多少，他所能表达的空的道理就有多少。

比如“色即是空”，色可以表达空，可以成立空，受、想、行、识也可以表达空，也可以成立空。本身就是“色即是空”，受即是空，想即是空，行即是空，识即是空。比如我们看到、想到或者观补特伽罗的时候，在他上面会看到五蕴，如果各个五蕴都能表达空的道理的话，那假设有 100 亿或者更多的蕴的话，有多少蕴就能表达多少空性的道理。所以“凡所有相，皆是虚妄”应该是这么理解。

我也听过一些说法，意思是，“相”完全是不对的，好像“相”是不存在的。不是的！现在这里讲的三十二相、八十随行好是这么珍贵，是存在的，不是那种不存在的意思！这里等于是缘起的意思。比如“色即是空”的时候，前面的“色”不是不存在的，它是一个存在的色法。一样的道理，也不要吧“凡所有相”的“相”当作是不存在或者不合理的，不是那种意思！三十二相、八十随行好是一个真正非常圆满的果报，这种“相”能展现出来，实际上是因果的力量。前面三大阿僧祇劫修了这样的一个因，然后他的果报报出来就是三十二相、八十随行好。

这样的一个因果展现出来的时候，从那里我们应该要看到，他的本性是没有自己。所以世尊就讲“凡所有相，皆是虚妄”，意思是“你说得对！”这里世尊讲得比须菩提更有力量，如果世尊讲的理由不比须菩

提更有力量的话，那世尊这么讲也没有什么意思。须菩提有点好像是直接说“色即是空”的道理，他并没有讲“色有多少，空就会有多少”的道理。须菩提说的只是“色即是空”的道理，只是讲“身相即非身相”而已。而世尊在肯定他的时候，就有说“有多少相，结果就会变成有多少空的道理！”所以世尊对须菩提说的话，比须菩提自己的表达更有力量。这个应该要了解，我觉得这个是重点。

然后世尊接着说什么呢？我们要怎么样看佛呢？两边都要看到。哪两边呢？一个是世俗谛缘起的方面要看，一个是胜义谛自性空的方面——寻找的话最终找不到的那种胜义谛的本质，也要看。不可以看一个的时候，看不到另外一个；或者看另外一个的时候，这个又看不到。像宗大师在《三主要道》里面说的，看到显现的缘起的时候，看不到空；看到空的时候，显现的缘起又看不到。所以我们应该要显空一起看到，而且变成完全是一体的——当然本来就是一体。而且互相并在一起，根本就是一个离不开另一个。显离不开空，空离不开显。如果能够像这样看到的话，那看的就是正确的。

所以下面讲“若见诸相非相”，意思是对“相”也看到，对“非相”也看到。所以对佛，或者对具备三十二相、八十随行好这样圆满的补特伽罗，我们看或者观他的时候，看到他显现的缘起的同时，也要能够看到实相的自性空。这两个一起看到的话，才可以说你对佛的色身看得是正确的，所以后面讲“则见如来”。意思是见佛的报身或者化身，这边讲的是以报身为主，因为佛真正的色身是报身。

三十二相、八十随行好不是在化身上面讲的，他是报身的一个特质。上个礼拜我们学《般若八事七十义》最后讲报身的时候，五个决

定里面，身决定就是具备三十二相、八十随行好，所以是在报身上面讲的。

那具备三十二相、八十随行好的报身，我们怎么看他才是正确的呢？他的“显”跟“空”这两边我们都能看见的话才正确。所以这里讲“若见”，假设我们能够这样看见的话，那就算是真正地看见了。所以“若见诸相非相”的“诸相”指的是显现的那一块，“非相”指的是空的那一块。我现在讲的是“欲得色身”，所以我们对报身追求的时候，如果这两个都一起能够看见的话，那么对报身的看法就正确了，所以“则见如来”。

到这里“欲得色身”就讲完了，现在我们要开始“欲得法身”。

不好意思，刚才有同学跟我说把玄奘法师这里翻译的版本讲一下，跟鸠摩罗什法师的版本有一点不同。这里确实是，玄奘法师的版本跟藏文可以对得起来，鸠摩罗什法师的版本有一个地方跟藏文对不起来。玄奘法师的版本多出来的是哪句话呢？“乃至非相具足皆非虚妄”，藏文里面也有这句话，鸠摩罗什法师的版本里面没有。

实际上这里跟前面的道理差不多，有点刚刚我们讲的后遍跟遣遍的道理。讲后遍的时候，遣遍的道理也可以涵盖在里面。比如说“凡是所作性，皆是无常”跟“不是无常，就会变成非所作性”。这两个的周遍差不多，含义都是具备的，区别在于有没有特别表达出来。比如刚刚讲的“凡是所作性，皆是无常”，它的含义里面有没有包含“不是无常的话，就会变成非所作性”？有，这个在它的含义里面是存在的。

一样的，现在玄奘法师的版本是“乃至诸相具足皆是虚妄”，这个跟“乃至非相具足皆非虚妄”这两个，就有点后遍跟遣遍的那种道理。鸠摩罗什法师的版本只有讲“凡所有相，皆是虚妄”，这句话跟玄奘法师的

“乃至诸相具足皆是虚妄”可以直接对得起来。然后玄奘法师后面的这句“乃至非相具足皆非虚妄”，在鸠摩罗什法师的版本里，字面上没办法直接对上，但是含义可以涵盖。他们的差别就在这里。

我们先了解一下这个是什么意思？这个意思也容易理解。透过刚刚我们举的“凡是所作性，皆是无常”的例子，应该差不多可以理解。意思是成立空性的理由是缘起，所以缘起有多少，就能成立多少空性。能立有多少，所立就会变成有多少，有点这种意思。能立的缘起有多少，就变成所立的空性也会有多少。所以能立多所立也会多，能立少所立也会少，有点这种意思。

那么“乃至非相具足皆非虚妄”是什么意思呢？这里的“相”相当于是能立，成立空性的能立，也就是显现的缘起。那样的缘起变得越少，所要成立的虚妄一样就会变得越少，因为这两个本身就是并在一起的。所以这里应该这么理解：菩萨你不要执着！看到三十二相、八十随行好这么多的功德的时候，你应该是要减少执着。你不可以想“这么殊胜！这个也殊胜！那个也殊胜！”，然后内心里面就变成增加执着了。不应该是这样！你应该要增加空，增加不执着。因为实际上这个显现有多少，能够成立空性的能立就有多少，如果这个显现少了的话，那能够成立空性的能立因就变少了。所以“乃至非相具足皆非虚妄”的意思是，能立少的话，相当于所立就没办法表达。“非虚妄”的意思是，没有办法表达虚妄。具足的相——能立因，越来越少的话，就等于它能表达的“虚妄”也越来越少。所以世尊对须菩提说的就是这个道理。

现在我们到了“欲得法身”，这里应该要分一下。这里好像没有翻译，请梁医师翻译一下。“欲得法身”这里要分，首先法身分两个，一个是教，

一个是证。然后证里面又分两个，福德方面的证跟智慧方面的证。所以法身总共分三个，一个教，两个证。平常我们讲法宝的时候也讲两个，像《大藏经》这些也叫法宝，然后灭谛、道谛也叫法宝，所以闻思的这些书也是法宝，修的时候内心里面生起的证量也叫法宝。

所以法身我们分三个，首先第一个是教方面，或者像《大藏经》那样的书。这里讲的法宝主要是般若方面的书。所以追求法身可以说有三个层面，首先这边讲的是教方面的法身。那欲得或者追求教方面的法身的时候，菩萨的心态要怎么样才合理、才如法呢？现在就是为这个方面开示。这里开示的时候也是一样，也是从“云何住？云何修行？云何摄伏其心？”这三个层面来了解。

A06 须菩提白佛言：“世尊！颇有众生，得闻如是言说章句，生实信不？”

B06 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，则为着我、人、众生、寿者。若取法相，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者，是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说：‘汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。’须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？”

这里整个内容都在 A06、B06 里面。这里分三段：第一段到“是诸

众生得如是无量福德”，是“云何住”；第二段从“何以故？是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相”开始，是“云何修”；第三段是“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。’”，是“云何摄伏其心”。

这个结束以后，下面有一句话“须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？”，从这里开始是“欲得法身”里面的第二个。“欲得法身”分三个，三个里面的第二个是从这里开始。

首先我们了解一下第一段。总的来说，科判的名字叫“云何住”，“云何住”是什么意思呢？就是要表达，对法身方面追求、欲求的心，必须要好好具备。那这个方面我们怎么表达呢？这里讲，即使我们只是念诵般若的法——像我们念《心经》“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多.....”——不是学习，只是念诵，或者是从字面上学习，或者是想它的意义，这些都可以累积不可思议的福德。第一段里面一直为这方面开示，这么开示的作用是什么呢？对教法的欲求心会提升，所以就是“云何住”。我们怎么让对教法欲求的这种心一直保持强大，这就是“云何住”。

然后下面第二段，从“何以故？是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相.....”这里开始，讲的是什么呢？菩萨对这么殊胜的法生起追求心的同时，比如这个法会帮助到众生，他对这个众生也好，对这个法也好，都不会执着。虽然是追求的心，但是不执着，这就是“云何修”。

然后第三段是“云何摄伏其心”。“以是义故，如来常说.....”这里是特别强调，对法完全不可以执着。“强调”就相当于彻底远离对法的执着心，这就相当于是“云何摄伏其心”。

所以分三段就是这么理解。那我们就一个一个地了解一下，首先我们学习一下第一段。

首先，A06 是须菩提请教世尊，请教什么呢？“世尊！颇有众生，得闻如是言说章句，生实信不？”以后世尊的教法会慢慢地完全消失，如果那样的话，未来的众生们能不能接触到教法呢？一样，接触了之后会不会认真地修学呢？为此须菩提就请教世尊。

然后下面世尊就答复。这里我们主要对照一下玄奘法师的版本。玄奘法师的版本“颇有有情于当来世，后时、后分、后五百岁、正法将灭时分转时，闻说如是色经典句，生实想不？”，意思是我们会不会真实地修学。“实想”的意思是真实地了解。鸠摩罗什法师的版本里面没有讲五浊末法这些，这里玄奘法师的版本跟藏文对得起来。

这里所谓的“后五百岁”，莲花戒论师的解释就好像是现在没有佛法的样子。但是我们有的时候就说分十个，每五百岁一个。这里莲花戒论师的分法就只有分五个。如果分五个的话，五个里面最后的那个就叫“后五百岁”，如果是这样的话，那现在已经超过“后五百岁”了。如果按十个五百年的那种分法的话，我们现在还没有到“后五百岁”；如果按照莲花戒论师的分法，现在已经过了“后五百岁”了。

现在须菩提就请教，“后五百岁”的时候，五浊末法变得严重得不得了，教法就完全消灭了。消灭之后，未来地球上的众生还有很多，就好像现在的人越来越多，原来才几个亿，现在变成六七十亿。所以未来有那么多的众生，那他们能不能接触到这个法，能不能学习这个法，能不能理解这个法呢？为这个须菩提就请教。

然后世尊是怎么答复的呢？“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.....”。首先世尊说“莫作是说”，意思是你们不用担心，你们别这么说。不要说什么呢？就是下面那句“颇有有情于当来世后时、后分、后五百岁、正法将灭时分转时，闻说如是色经典句，生实想不？(玄奘版)”你们不用这样担心，你们别这么说。原因是什么呢？就是下面开示的“有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实，当知是人于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。

这里没有提到菩萨，但玄奘法师的版本里有讲到菩萨“有菩萨摩訶萨于当来世，后时、后分、后五百岁、正法将灭时分转时，具足尸罗，具德、具慧”。鸠摩罗什法师的版本就直接说“有持戒修福者”，就这一句话，很略。实际上这里开示的意思是什么呢？意思是未来会出现很多菩萨，所以教法还是会有，你们不用担心。

为什么未来会有很多菩萨，原因是什么呢？虽然未来我的教法没有了，可能我的缘分已经结束了，但是那些大乘的修行者不一定全部都是跟我有缘分，跟其他佛有缘分的菩萨也很多。因为菩萨本身修行时，并不是只在一个佛前面结缘，就像这里讲的“已于无量千万佛所种诸善根”。这里前面有一个否定“不于.....”，后面是“已于.....”，这里讲“不于佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根”。所以菩萨不是一定要跟我有缘分，我的教法没有了，我的缘分结束之后，还是会有其他的佛，或者跟其他的佛有缘分的菩萨也会出现。他们也一样会开示像《金刚经》这样的般若的法，他们开示的话，众生就能够接触得到。所以前面讲“莫作是说”：你们不用担心，你们不要这么说，菩萨会出现的。然后这里就讲了为什么菩萨会出现的原因。

那样的菩萨出现了之后，菩萨就会开示，所以这里讲“闻是章句，乃至一念生净信者”。意思是菩萨出现以后会开示《般若经》；有开示的话，众生就可以接触得到；众生接触了之后，就可以跟着菩萨的开示好好修学。所以到这里是讲，你不用担心，众生还是可以接触得到的。

然后下面讲什么呢？下面讲众生像这样接触般若的教法的时候，可以累积很大的福德。为什么能累积很大的福德呢？主要是佛会欢喜。就像《三主要道》里面说的，空正见就等于诸佛的欢喜道。众生接触般若或者空性的法的时候，为什么能够累积这么多的福德呢？原因是我们做了令诸佛欢喜的事情，所以众生能够累积很大的福德。所以这里讲“须菩提！如来悉知悉见是诸众生得如是无量福德”。

“如来悉知悉见”是理由，意思是佛会欢喜、关注那些众生。当然凡是存在，佛都会知道，没有一个佛不知道的，现在这里讲的“悉知悉见”不是这个意思，是佛会欢喜的意思。佛会欢喜的缘故，那些接触般若教法的众生们就能够得到无量的福德，所以“是诸众生得如是无量福德”。

到这里就是所谓的“云何住”。等于般若的教法是这么殊胜，所以佛就欢喜，所以同时能够累积无量无边的福德，所以我们应当要对这个教法有希求的心。这就等于是“云何住”。

前面鸠摩罗什法师的版本里有一句“有持戒修福者”，玄奘法师的版本里跟这句相对应的是“具足尸罗，具德，具慧”，就等于是戒、定、慧。玄奘法师的版本跟藏文对得上，等于是对菩萨的形容，意思是具备戒定慧的菩萨。未来具备戒定慧的菩萨就会出现，然后他们会开示般若的法，所以众生还是能够接触到这个法。鸠摩罗什法师的版本里没有

写“菩萨”，他直接说“有持戒修福者”，但其实指的就是菩萨。因为开示般若的教法就等于开示大乘的教法，所以是菩萨来开示的。总之这个开示者是菩萨。

“云何住”讲完了，下面开始“云何修行”。

何以故？是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相。无法相，亦无非法相。何以故？是诸众生若心取相，则为着我、人、众生、寿者。若取法相，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者，是故不应取法，不应取非法。

菩萨开示般若的时候，这些大菩萨们对所开示的法也好，对开示者自己也好，都不执着，现在要讲的就是这个。

“何以故？是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相”，这段是讲补特伽罗无我，或者这些菩萨们对自己不会执着，没有“我是说法者”的那种对自己的我执。

然后是对法上面也不会执着，也就是“无法相，亦无非法相”。这里应该是漏了一些。这里也一样，对所开示的对境的法上面也不会执着。

讲到对法上面也不执着的时候，讲到两个——法跟非法。鸠摩罗什法师解释“法”的时候，就是对他所开示的对境的法上面不会执着。所谓的“非法”是对法完全没有想法吗？不是，这里有点名言有的意思。“非法”等于是落断边的样子，“非法”的这种想法就等于落断边。所以“无非法想”就等于没有落断边，“无法想”就等于没有落常边。这里是“法相”，应该是“法想”。所以这里“无法相，亦无非法相”的意思是，他对法认得刚刚好，认得清清楚楚，既没有落断边，也没有落常边。

我们对比一下玄奘法师的版本，玄奘法师的版本是“无法想转、无

非法想转，无想转亦无非想转”。这里多了一句“无想转亦无非想转”，藏文里面也有这句，鸠摩罗什法师的版本里面没有。这句话要怎么解释呢？

这里所谓的“无想转”差不多就是落断边了，不是真正的唯名言，是完全只有名而已，没有义。宗大师在《辨了不了义善说藏论》里面讲过，有的人对“唯名”就有这种误解，好像“唯名”是只有名没有义。这种想法没有的话，就等于没有落断边。所以“无想转”就等于没有跟着“完全只有名没有义”的那种落断边的想法转。然后是“无非想转”。“非想”相当于是无想天跟灭尽定，那是跟着无想天跟灭尽定转吗？也不是。

所以这两个都是否定的，既不是落唯名没有义的那种断边，也不是像无想天跟灭尽定的那种没有想法。这两句是多余出来的，我觉得没有这两句也没有关系，因为这两句可以涵盖在前面的“亦无非法相”里面。鸠摩罗什法师这里用的是“相”，应该是“想”。“非法想”里面可以涵盖后面的这两个。“非法想”等于是断边，“法想”等于是常边，所以“非法想”里面可以涵盖玄奘法师版本里面的“想转”跟“非想转”。所以鸠摩罗什法师就把它简略了，这里应该可以这么理解。

然后是“何以故？”，菩萨这么对待的原因是什么呢？重点是，法想跟非法想这两个会造成什么。这里讲“何以故？是诸众生若心取相，则为着我、人、众生、寿者”。这里讲“众生”就有点怪，这里讲的应该不是众生，应该是菩萨。不是听法者众生，而是说法者菩萨自己。我们看玄奘法师的版本是“若菩萨摩訶萨有法想转”，这里不是听法者众生，而是说法者菩萨。当然菩萨也是众生，但是我们要了解，这里的“众生”指的是说法者菩萨。这里的重点是，说法者菩萨不可以有“法想”或者

“非法想”，这两个都不可以有。假设他有“法想”的话，会变成什么呢？变成我执就出现了。

这里相当于是我们中观应成的道理：法我执有的话，补特伽罗我执肯定也会出现。这是中观应成的观念。中观自续派以下认为：补特伽罗我执去除之后，法我执还一直在。中观应成认为：补特伽罗我执去除的时候，法我执也一起去除了。因为如果不是这样，如果法我执还在的话，那补特伽罗我执也会出现。

现在这里“若心取相”的意思是，如果法我执在的话。这里应该也是“想”，不是“相”。“若心取想”就是如果对法上面执着的话，那会变成什么呢？“则为着我、人、众生、寿者”。也就是我想、人想、众生想、寿者想，或者是那些执着——执着我、执着人、执着众生、执着寿者，就会出来。所以就等于菩萨对法不可能执着，因为如果他对法执着的话，就等于补特伽罗我执也一样会出现。

下面也是一样，对非法上面执着的话，补特伽罗我执也会出现。下面鸠摩罗什法师的版本是“若取法相，即着我、人、众生、寿者”，这里有点奇怪。

这里玄奘法师的版本是“若菩萨摩訶萨有法想转，彼即应有我执、有情执、命者执、补特伽罗等执。若有非法想转，彼亦应有我执、有情执、命者执、补特伽罗等执”。这里有两个“若”，若菩萨有法想转的话就会怎么怎么样，若菩萨有非法想转的话就会怎么怎么样。所以菩萨对法想跟非法想都不会执着。因为如果执着的话，无论是对这两个里面的哪一个执着，都肯定会带来补特伽罗我执，所以“彼即应有我执、有情执、命者执、补特伽罗等执”。这里玄奘法师的版本就比较清楚。

鸠摩罗什法师这里的“若心取相”，我搞不清楚是什么意思，藏文版里面找不到这一段。如果把“若心取相”当作“法想转”的话，那下面还有啊。如果把这个当作“非法想转”的话也怪怪的，“心取相”怎么可以理解成“非法想”呢？所以这里有点对不上。

这里我们重点要了解的是，菩萨对自己不执着，这是一段；然后是对对境也不执着。对对境不执着是比较关键的，因为我们现在讲的是“欲得法身”里面的教法，是法身里面教法的部分。现在开示的是，那样的欲求心生起的时候，需要什么样的心态。那从这个角度来说，菩萨对哪方面不应该执着呢？重点讲的是法上面。所以这里讲，对对境的法上面不会落断边，也不会落常边。

落常边也好，落断边也好，都是法我执带来的。这个我们大家都知道，最近也提过几次。比如在五蕴上面或者业果上面，如果下士道的修行者对业果特别执着，非常重视的当下就变成执着的时候，那就是落常边；然后另外一个，根本不修下士道，完全不相信业果，看起来好像是对业果不执着，但实际上他执着得更严重。

为什么说执着得更严重呢？因为在他的眼光里，如果业果存在的话，相当于现在就要看见，现在在我的眼前就要看见。如果没有看见，那就不认可有业果。所以他的“有”的标准更高，“有”不但要自性有，而且自性有的程度要达到在我的眼前就有。他的“有”是这种标准，所以他的执着更强。所以我们可以说，对于落断边的、诽谤业果的那种想法来说，他的来源也是因为对业果的执着。所以对业果上面，不管是有自性的想法也好，还是否定业果的想法也好，这两种都是跟“对业果上面的执着心”绑在一起的。

所以现在这里讲，对法上面，不管落断边也好，落常边也好，都是跟法我执有关系。所以这里讲的“若有法想转”就等于在法上面落常边，“若有非法想转”就等于在法上面落断边。不论这两种里面的哪一个，都跟法我执有关系，而有法我执肯定就会带来补特伽罗我执。所以这里的意思是，菩萨对对境的法上面，落常边的那种执着没有，落断边的那种执着也不会有。

然后从下面“以是义故，如来常说……”开始，就是第三段“云何摄伏其心”。

今天先到这里。

【金刚经 005】

雪歌仁波切 讲授

2022/01/05

我们上次讲到摄义里面的第五个“彼之住处”里面的第四个科判“欲得法身”，第9页 B06 倒数第三行“何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者，是故不应取法，不应取非法”。

B06 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，则为着我、人、众生、寿者。若取法相，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者，是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说：‘汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。’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？”

A07 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’。

首先这个科判是“欲得法身”。欲得法身实际上有三个，一个教、两个证的法身，现在我们正在讲“教”这方面。我们追求佛的法身的时候，

对佛的教或者语，也就是佛所说的法，心里面会非常欣赏。因为假设我们是一个修菩萨行者，希望利益一切如母有情的话，那真正的利益是以佛的语事业来利益众生，所以我们对佛的语事业方面，就会有一个追求的心。

现在这段有点复杂，有点难理解！怎么难理解呢？例如在这一段里面，我们上次对“欲得法身”的教方面已经分过段了，这段中间的“何以故……，何以故……”是很重要的，但是在讲“何以故”后面的理由的时候，跟这个理由相连接的是什么，如果不小心的话，就会搞错。

比如开始的时候，有这样一句话“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”，上次我们分段的时候，第二段就从这个“何以故”开始。这个“何以故”的前面是“是诸众生得如是无量福德”，然后下面就讲“何以故”。所以感觉这个“何以故”是直接回答前面“是诸众生得如是无量福德”的，是对“众生为什么能够得到无量的福德”的一种答复。好像前面先有一个问题，然后“何以故”，然后“是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相。无法相，亦无非法相”。

但实际上，这个“何以故”不是答复这个的，那是对谁答复呢？是对前面开始的时候讲的一个道理“已于无量千万佛所种诸善根”。前面有讲过这个道理——菩萨接触过千万的佛，这里的“何以故”是对这个的答复，并不是对“菩萨说出来般若的法，听众们能够得到无量的福德”的答复。

前面主要讲的，不是菩萨未来会来这个世界，然后他会说般若的法，然后那些听众就会闻思，在那样的当下，众生们就会得到无量的福德。虽然前面有这样的描述，但主要要讲的，不是作为听众的众生

们会得到无量的福德。主要要讲的是，未来五浊末法的时候，菩萨也会出现，而且会开示像《金刚经》那样的般若的法。

前面主要讲的是这个，所以我们要了解，这边的“何以故”讲的是这个的理由。也就是菩萨跟千佛或者无量的佛有一个因缘，然后在未来他可以说般若的法，这个理由是什么呢？就是现在这里讲的“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”。

这边的“诸众生”，我上次也提过，应该不是诸众生，而是诸菩萨。我们看玄奘法师的版本，这里是“何以故？善现！彼菩萨摩訶萨无我想转、无有情想、无命者想、无士夫想、无补特伽罗想.....”。所以现在这里的“是诸众生”不小心就会误解。当然菩萨是众生，没有错！但是这个“众生”是不是前面“如来悉知悉见是诸众生得如是无量福德”里面的“众生”呢？不是。前面所谓的“是诸众生”指的不是菩萨，指的是作为听众的那些众生；现在下面的这个“是诸众生”指的是说法者——菩萨。所以“众生”这个词，你们看玄奘法师的版本，还有义净法师的版本，他们两个翻译的都是“菩萨”！

比如玄奘法师的版本是“何以故？善现！彼菩萨摩訶萨”，他没有说“是诸众生”；一样，义净法师的版本是“何以故？由彼菩萨，无我想、众生想、寿者想”，这里也讲的是“菩萨”。所以这是一个我们要了解的，不然“何以故”就容易会误解。而且鸠摩罗什法师的翻译直接用“是诸众生”这个词，那就更容易会误解。菩萨是不是众生？是，当然可以这么理解！但是我们一般就没有办法马上跟前面主要讲的那一块连接起来。

那这里为什么可以把它当理由呢？对这个我们要清楚。这里要了解，“何以故”是“菩萨跟千佛有缘，所以他会再来”的理由，莲花戒论师

把这二者连接起来了。莲花戒论师是这么解释的：假设菩萨们没有在这这么多佛的前面好好修学的话，他不可能会做到“无复我想、人想、众生想……”。菩萨之所以能做到没有执着，他过去宿世肯定有跟诸佛好好修学过般若的法，莲花戒论师对“何以故”就是这么解释的。

所以“何以故”是讲，菩萨为什么在这么多的佛面前有好好修学过呢？因为如果没有这样的话，菩萨现在不可能会做到没有执着。现在没有执着，就等于他肯定是宿世跟诸佛好好修学过。

“修学”这个词也了解一下，比如这边有一句话，“已于无量千万佛所种诸善根”，这边所谓的“种诸善根”，就是有跟着佛好好修学佛法的意思。当然，玄奘法师跟义净法师的版本跟藏文比较对得起来，他们前面有另外一个词“承事供养”。玄奘法师的版本是“然复，善现！彼菩萨摩訶萨于其非一、百、千佛所承事供养，于其非一、百、千佛所种诸善根”，所以有两个——“承事供养”跟“种诸善根”。一样，义净法师的版本是“已于无量百千佛所，而行奉事，植诸善根”，也是有两个——“行奉事”跟“植诸善根”。

像我们修依师法的时候，第一个先要好好承事的那种依；然后另外一个就是依教奉行，跟着上师好好修学佛法，以这样来让上师欢喜。所以我们从两个角度来依师。这边也是讲两个——“承事供养”跟“植诸善根”。鸠摩罗什法师的版本里没有两个，只有“种诸善根”。现在的重点就是这个，这个是所立，是所要成立的，它的理由就是下面的“何以故”。所谓的“何以故”就是要成立这个。

那“何以故”里面讲到什么呢？菩萨没有执着，“是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相”。玄奘法师的版本是“彼菩萨摩訶萨无我想转、

无有情想、无命者想、无士夫想”。这里所谓的“我想转”、“有情想”、“命者想”、“士夫想”，这四个跟藏文对得起来。一样，莲花戒论师也有讲到这四个。

这里所谓的“我想”就是执我的萨迦耶见。萨迦耶见有两个——执我的萨迦耶见跟执我所的萨迦耶见。执我的萨迦耶见就是“我想”，“有情想”就是执我所的萨迦耶见。

“命者想”是对“能够活下去”很执着，不管我也好、我所也好，在我跟我所的当下能够活下去。“命者想”主要是指心里面有一个追求——永远要有。比如说，我一直能够活，我所的这个房子、我的车子、我的朋友也一直要保持存在。命的意思是一直能活下去，不会断掉。

然后“士夫想”就等于来去。藏文叫“康萨”（ཀམ་སྐྱེ།），“康萨”就相当于上上下下，上——下、上——下，所以就是对上上下下、来来去去、起起伏伏那个方面的一种担心。我们人就是这样子，生命里面起起伏伏的时候，心就处于特别担心当中，这也是一种执着。

莲花戒论师就是这么解释这四个的：“我想”是执我的萨迦耶见，“有情想”是执我所的萨迦耶见，“命者想”是对继续拥有的那种期待，“士夫想”或者“补特伽罗想”就相当于是对起起伏伏方面的一种担心。所以是用这四个来表达整个执着。我；我所；我跟我所永远都不会灭的那种命者想；然后在活着当中，或者说命者想当中又有另外一个。所以这四个好像是有次第的：先说执我；再说执我所；然后再说命，命一直要有，不可以没有；然后“有”还不够，对“有”的起起伏伏方面，心里面也一直担心。所以这四个是有关系的，次第就是“我想”、“有情想”、“命者想”、“士夫想”。

这里玄奘法师的版本跟藏文可以对得起来。鸠摩罗什法师的版本是“我想、人想、众生想、寿者想”也是四个，这里跟藏文也对得起来吗？比如“我想”对玄奘法师版本的“我想”，“人想”对玄奘法师版本的“有情想”，“众生想”对玄奘法师版本的“命者想”，“寿者想”对玄奘法师版本的“士夫想”。这些可以对得起来吗？我不知道！有可能吧！重点是：玄奘法师翻译的这四个我可以理解，因为跟藏文对得上，而且在莲花戒论师的解释里面也非常清楚，可以对得起来。

现在这里是要表达什么呢？表达菩萨不可能有执着。但是他要成立什么呢？要成立菩萨在千、万佛前面有种诸善根，也就是这里讲的“已于无量千万佛所种诸善根”。为成立这个，就讲“何以故？是诸众生无复我想、人想、众生想、寿者想”。

然后下面这个，我觉得也很重要。哪一方面重要呢？我记得上次有解释过，下面接着讲“无法想，亦无非法想”。这里上次我们跟玄奘法师的版本对的时候，发现漏了两个。我们看玄奘法师的版本是“彼菩萨摩訶萨无法想转、无非法想转、无想转亦无非想转”。所以鸠摩罗什法师的版本跟玄奘法师的版本对不起来，少了两个。

这里不管是藏文版的《金刚经》也好，还是莲花戒论师的解释也好，都有一个对不起来，是什么呢？比如第三个——“无想转”，这里的“无”藏文里没有，这里讲的是“想转”跟“无非想转”。第三个不是否定的，第一、二、四是否定的。

首先第一个“无法想转”跟第二个“无非法想转”应该怎么理解呢？前面这两个的意思是：不是落常边，也不是落断边。所谓的“法想”就是落常边，“非法想”就是落断边。对这两个进行否定，就是在前面加“无”。

所以“无法想转”就是没有落常边，“无非法想转”就是没有落断边。这里所谓的“法想转”跟“非法想转”是，“法想转”指的是增益或者落常边，“非法想转”指的是落断边。所以这里就变成了一个中观的道理，意思是：对法上面，没有落常边，也没有落断边，刚好是客观的从中观的角度看到法的实相。

然后后面的那两个“无想转”跟“无非想转”，相当于是表达有境，不是表达对境。首先，“无想转”表达的有境的心是什么样子呢？他的想法或者看法是唯名言有的那种想法。第三个——“无想转”不是否定哦！它的意思是“想转”，没有“无”这个字。这个“想转”怎么解释呢？就是唯名言有的那种想法。确实是！前面已经说了：不是增益，也不是落断边。所以他肯定有一个结论出来，不是完全没有。“无法想转”就等于空，然后“无非法想转”的意思是，不是完全空。所以就变成什么呢？变成第三个的想法：诸法是唯名言当中有一个存在。他把诸法看成都是唯名言当中有的。所谓的“想”就是：他是这样看的。所以他的心里还是有一个想法的。

然后他的想法是很淡的，是唯名言有的那种很淡的想法。那他的那种很淡的想法会不会淡到跟无想定、灭尽定一样呢？也不是。所以后面所谓的“非想”指的就是无想定跟灭尽定的那种想法。他的想法是淡到这样子吗？也不是。所以他就否定，就讲“无非想转”。

第三个——“无想转”这里不是否定，但是从否定的角度解释也可以。从否定的角度解释的话，就相当于我们在“唯名言有”的那种想法上执着的话，也可以叫“想”。所以感觉第三个这里，从否定的角度解释也可以。从否定的角度解释的话，这四个就感觉是一个接一个。第一个

“无法想转”是没有自性；没有自性的话，那会不会完全无呢？不是，所以“无非法想转”。以后莲花戒论师的书，如果有中文翻译的话，你们可以好好读，解释得蛮好！

现在是讲“无想转亦无非想转”，这个“无想转”我们就按否定来解释吧！看藏文的话，不知道这里是不是否定。因为前面是没有否定的样子，前面的“独斜巴淌”（འདྲ་ཤེས་པ་དང་）没有什么否定的样子。但是如果跟下面“无非想转”那里的否定连在一起的话，也可以是否定，因为藏文有时候是把否定放在后面。但是前面两个——第一个跟第二个，藏文来说都各有各的否定的字，然后第三的时候没有，第四的时候有。但是如果把第三跟第四并在一起，把第四的否定的字连到第三的话，那四个都要解释成有否定。

如果四个都按有否定来解释的话，就是像刚刚那样来解释：第一个是没有落常边；第二个是没有落断边；这样的话就变成什么呢？唯名言假立，然后唯名言假立上也不可以执着，这就是“无想转”；如果唯名言有上面不执着的话，那会不会变成跟无想定一样呢？也不是，所以就是“无非想转”。后面这两个相当于有境，前面两个相当于对境，要这样来理解。

到这里是表达：菩萨都不执着。讲了“菩萨都不执着”之后，现在为此又出来一个问题，什么问题呢？菩萨不执着的话，他怎么会跟在千万佛的前面这么精进地修行呢？这个就很难理解。所以下面的“何以故”就相当于为这个再深入地答复。

下面这个“何以故”也是要了解，跟我前面说的“何以故”一样，不可以想成是为了前面的“无法想转、无非法想转，无想转亦无非想转”，然

后马上出来一个“何以故”去答复的样子，这是不对的！现在不是直接对这个答复，现在是对一个比较深入的问题答复。刚刚的答复是“菩萨完全不执着”，那实际上“菩萨完全不执着”是对哪一方面的答复呢？讲“宿世一定有跟在千万佛的前面修学佛法”的理由时，就讲到菩萨完全不执着。然后再问“菩萨完全不执着的话，怎么会做到跟在千万佛的前面精进地修学佛法呢？”就有这样的一个问题，对这个问题的答复就是“何以故”。

这边讲的“法”跟“非法”与前面讲的“法”跟“非法”是完全不一样的。前面讲的所谓的“法想转”是落常边，“非法想转”是落断边。下面这个“何以故”里面，也有讲到“法想转”跟“非法想转”。

鸠摩罗什法师这里没有说，他只是用“若心取相”这个词，“何以故？是诸众生若心取相”；但玄奘法师的版本是“若菩萨摩訶萨有法想转……”，用了“有法想转”这个词。鸠摩罗什法师这里用的是“若心取相”这个词，而且鸠摩罗什法师这里用的是“众生”，玄奘法师用的是“菩萨”。所以我们读鸠摩罗什法师版本的时候要了解，有的时候“众生”指的是“菩萨”，要以“菩萨”来理解。

现在玄奘法师的版本这边就有“法想转”，这个词跟前面“无法想转、无非法想转”的“法”跟“非法”是没有关系的，它们是不一样的。

咦？鸠摩罗什法师这里也有讲到“法想”跟“非法想”，“何以故？是诸众生若心取相，则为着我、人、众生、寿者。若取法相，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者，是故不应取法，不应取非法”他这里也有，不是没有！

这边所谓的“法想”、“非法想”跟前面的“法想”、“非法想”是不一样

的。不一样在哪里呢？这里我不是乱说的！这里莲花戒论师特别有指点出来。这边讲的“法”指的是量语，是有逻辑、有道理，可以合理讲出来的，也就是指世尊的教法。等于是究竟上对解脱、佛陀的果位有帮助的就叫“法”。“非法”指的是对解脱、成佛没有帮助，但是对世间有帮助的就叫“非法”。所以这里的“法”跟“非法”是这种意思，跟前面的“法”跟“非法”不一样，这个你们要了解一下。

现在下面讲的理由是：他对世尊或者千万佛传给他的那些法不会执着，而且不止是这样，他对世间的“非法”上面也没有执着。“非法”是指对解脱、成佛没有帮助，甚至有损害，但是对今世有帮助。所以现在的答复就是，对这两种法上面的执着都没有。

那现在莲花戒论师这里就有一个问题：如果菩萨完全不执着的话，他怎么会舍弃世间的东西，而对佛开示的出世间的法，能够这么精进的追求呢？他就这样问，然后后面“何以故”的答复就来了。

所以这里的问题是：菩萨完全不执着的话.....，菩萨应该会有执着啊！因为他把世间、眼前的那些都扔掉了，然后宿世——不是只有一世，而是好多世——都跟着佛精进地修学出世间的法，这个怎么理解呢？这个问题是含在里面的，为了答复这个问题，就是“何以故”。

所以下面的这个“何以故”就等于是把这个问题包含在里面了，而且是一个很深的问题，不是那种表面上的问题。如果是表面上的话，确实是可以马上连接：哦，前面讲“无法想转、无非法想转.....”，马上就连接到后面的“若有法想转.....，若有非法想转.....”。这里不是！所以这里的“何以故”要小心！

现在“何以故”所要答复的问题应该知道了，然后为此答复就是“是

诸众生若心取想，则为着我、人、众生、寿者。若取法想，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法想，即着我、人、众生、寿者，是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说：‘汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。’”

到这里就是对这个问题的一个比较深入的答复。这个答复里面也是有一个道理我们要清楚，是什么道理呢？这边讲的“法”，不是对常法的执着的意思，而是指出世间的，能解脱、能成佛的这个法。菩萨对这个法上面不可能会有执着，假设菩萨会有执着的话，那菩萨就变成有了“我想”的执着。以玄奘法师的翻译来说，就有了“我想”的执着、“有情想”的执着、“命者想”的执着、“士夫想”的执着。

这里有点讽刺的意味。菩萨没有“我想”、“有情想”、“命者想”、“士夫想”是应该的，是毫无疑问的。所以假设菩萨对法执着的话，那菩萨就变成有执着了，就有补特伽罗我执了。我觉得这个跟中观应成的道理非常接近，因为中观应成就是这样的道理：有法我执，就肯定有补特伽罗我执。

中观应成认为自续派以下不知道补特伽罗无我。因为自续派以下讲的补特伽罗无我，只有讲到补特伽罗能独立实质有空。而这样的道理，跟法是没有办法连接的。中观应成讲的补特伽罗无我，是补特伽罗的施设义找不到或者是补特伽罗自性空。那样的补特伽罗我执跟法上面的法我执，就相当于是一个平台，所以补特伽罗无我跟法无我就等于是一样的空性。所以中观应成认为：自续以下所说的补特伽罗无我，达不到真正的补特伽罗无我，因为它跟法无我不在同一个平台。他们没有办法了解补特伽罗无我的原因就在这里。对中观应成来说，

这两个是一样的平台，所以中观应成的那些经论里面常常说：有“五蕴有自性”的那种执着的话，不可能了解补特伽罗无我。

现在这里讲的也是一样的道理。这里讲“若取法相，即着我、人、众生、寿者”，然后非法也是一样，“若取非法相，即着我、人、众生、寿者，是故不应取法，不应取非法”。这里的“即着”可以改成“则着”。所以，菩萨对出世间的法也好，对世间的法也好，不论对哪一方面，虽然他有接触，但同时他不会执着。比如菩萨为利益众生，也会接触很多世间的学习，菩萨会当祖师，会当……什么都会当。另外为引导解脱方面，他也会开示出世间的法。所以菩萨对那些都会接触，但同时他不会执着。菩萨不管对法也好，非法也好，他不会执着。

不会执着的原因是什么呢？因为菩萨如果执着的话，就等于补特伽罗我执出现了。所以这里就有一个道理：法我执有的话，补特伽罗我执就会出来。一直讲这个！这完全是中观应成的一个观念！法我执有的话，补特伽罗我执就会出来，这种道理自续派以下是不会说的。

然后关于这个的根据，就引佛经。这里应该这么理解：世尊有的时候也会说“我的什么什么经典里面有说……”，也会这样来引。莲花戒论师这里就说出了这个所引的经的名字（藏文）。《金刚经》本身这里有一个词“如来常说”，然后就引了一句话“汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法”。莲花戒论师列出了这部经的名字（藏文），《圣宝篋经》，²你们可以翻译一下。刚刚念的那五句就出自这个经，这五句就是根据嘛！菩萨不管对出世间、世间的法都不会执着，为这个道理就找了一个根据，就引了佛经。但是这里引佛经就像我刚

² 参见《大方广宝篋经》卷上：须菩提言：“如佛所说一切法非法。此何谓也？”文殊师利言：“大德须菩提！如佛所说，能知我法如筏喻者，法尚应舍况复非法。若法应舍，则不名法、不名非法。”（宋 天竺三藏求那跋陀罗译）

才说的，感觉是世尊自己引了他自己的经，这个经的名字就叫《圣宝篋经》。

这部经里面是用船来比喻。当时用船可以去一个岛（宝洲）拿宝贵的东西，而我们的修行就好像是要去另外一个非常宝贵的地方。去的时候，我们要用这个船，但是到了之后我们就不用了嘛！所以一样的道理，我们为了成佛，要一直用这些殊胜的教法，但是我们到了那里之后，就没有必要再用它了。所以意思是：为了成佛，我们一直用出世间的法认真地修学，但是到了那里之后，就不用再靠它了。如果是这样的话，那就等于对法上面不执着，它只是当下用用而已。如果执着的话，那就相当于一直拥有，一直抓着它，永远放不下。菩萨不是，到了一个阶段就会把它舍弃。所以他对出世间的法就是这样。他对出世间的法这样不执着的话，那他对世间的法上面就更不执着，所以这里讲“何况非法”。现在这里引《圣宝篋经》的这句话，就是要以这部经作为根据，来成立前面的那个道理。他要成立什么呢？成立：菩萨不管对法也好，非法也好，都不会执着。

现在这里讲“何以故”，然后“若取法想”的话怎么怎么样，“若取非法想”的话怎么怎么样，然后作为这个的根据就引佛经“如来常说：‘汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。’”我们对每一个阶段都有分：“云何住”、“云何修行”、“云何摄伏其心”，现在这一整段就是“云何摄伏其心”。

所以这里我们要学习什么呢？要学习，欲得佛的教方面的法身的追求要有，但同时我们对这个不可以执着。要有，这就是“云何住”；欲求的当下不执着，这就是“云何修”；假设执着的话，就想起来后果怎么

严重，然后彻底不执着，这就是“云何摄伏其心”。实际上我们每一个阶段都是以“云何住”、“云何修行”、“云何摄伏其心”这三个来了解的嘛！

现在“欲得教的方面的法身”已经念完了，下面就开始“欲得证方面的法身”。证方面的分两个——智慧方面的证、福德方面的证。

然后下面是“须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？”。这里讲“得阿耨多罗三藐三菩提耶？”就感觉出来是证，这个就是智慧法身。这个怎么说呢？智慧法身里面又分智慧跟福德。智慧法身里面，比如佛心续里面的菩提心跟空正见，两个都叫智慧法身。所以佛的内心里面不管福德方面也好，智慧方面也好，都是佛的智慧法身。但这个有点不好理解，智慧法身里面又分智慧跟福德，你们就先这么理解吧！现在这里是智慧法身分两个里面的智慧那一块。智慧那一块，相对来说它是真正的法身。当然，两个都可以说是智慧法身，因为在佛的心续里面，菩提心跟空正见没有什么差别，完全是一体两面的。但表面上来说，还是可以分。

我们所谓的成佛，认的是智慧法身里面智慧那一块。像初地、二地、三地……，都是从无间道、解脱道、无间道、解脱道……一直往上走的。比如初地最后面的无间道——入空性的根本定，在这个根本定当中初地就变成二地了。所以这个根本定的前半段就是无间道的那种层次，然后后半段到了解脱道的那种层次的时候，就变成二地了。那二地怎么会变成三地呢？也是一样，无间道、解脱道。一样，最后十地变成成佛是什么样子呢？十地后面就有一个无间道——入空性的根本定，那个根本定的前半段就属于第十地阶段，然后它的后半段就变成解脱道，一变成解脱道，就成佛了！所以所谓的成佛有点是，空正

见一爆出来的时候就叫成佛了。第十地最后的那个无间道的根本定——所谓的相续后际，相续后际那个阶段的无间道的入定，它的后面马上就变成成佛了。所以成佛主要是空正见的那个方面。

所以现在这里问“如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？”的意思是，智慧法身里面分智慧跟福德的话，那种智慧存在吗？有吗？当然要回答“有”，但同时要回答“没有自性”！有是有，但没有自性。现在这里的问跟答复里面就要了解：这个佛是有，一样我们要追求。如果我们按“云何住”、“云何修行”、“云何摄伏其心”这三个来分这个欲得法身的话，这个问题里面的含义是“云何住”。

这里讲“如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？”这两个问题是，不管是他的证也好，还是他以这么一个殊胜的证而说出来的法也好，这些存在吗？就是这样的一个问题。这个问题主要还是以他得的证为主，不是以说法为主。

有没有得这样一个证？得了证之后，有没有说出来一个法？这些是存在还是不存在？就是这么问的。这么问的时候，就答复“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’。”“无有定法”等于就是答复：没有自性。

所以前面的问题就等于讲了“云何住”；现在的答复就是云何修的阶段，“无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法，如来可说”到这里等于是云何修；然后是“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”，到这里就等于是“云何摄伏其心”。

这里有四个东西要了解一下。刚刚我们分了，“云何住”是那个问题。

然后“云何修行”是“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’。等于佛内心里面得到的“得阿耨多罗三藐三菩提”的那种证量，实际上是没有，所以这里讲“无有定法”。虽然这里也有讲他成佛之后有说法，也有连在一起说，但主要还是他得到的这个证量。他说出来法，主要还是因为他内心得了证悟嘛！所以现在是对有没有这个证量方面的答复，这里讲“无有定法”。这个道理是第二段——云何修。这个“云何修”的意思，就等于我们不要执着。空正见的那一块是佛真正的智慧法身嘛！对佛的智慧法身里面空正见的那一块，我们要追求，但不要执着。所以欲得智慧法身是，虽然要有欲求的心，但不可以执着。这个不可以执着就是“云何修”的意思。

然后对不可以执着方面再加强，就是下面讲的“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”。这就等于是第三个阶段——云何摄伏其心。这里有四个东西要了解，“如来所说法”，第一个“不可取”，第二个“不可说”，第三个“非法”，第四个“非非法”。

首先第一个——不可取，意思是什么呢？对现证方面的解释。佛有无分别智，佛从无分别智的角度看的时候，佛自己也看不到。所以“不可取”的意思是：佛自己内心里面的证量，从他的无分别智的角度看的时候，就等于理智找的话找不到。所以佛从他自己的无分别智的角度看的时候，他自己也看不到他自己得到的证量是什么样子，他自己也找不到，所以是“不可取”。

然后“不可说”是，佛内心里面的证悟，他怎么说也说不出来。因为我们的声音跟分别心是一样的，比如分别心就是所谓的义共（相），

声音就是声共（相）。所以声音所表达的是声共的层面，它没有办法表达真正的、赤裸裸的法的实相，分别心也一样。佛的声音也是声音，不可说佛的声音就跟现量一样，不可能的！所以也是不可说的。佛内心里面的证量是什么样，他能说出来吗？没有办法说出来。所以第二个——不可说，就是这个意思。

如果是像那样不可取、不可说的话，那他最里面是不是有一个真正的、实际的核心呢？有一个自性存在吗？也不是！所以下面第三个就讲“非法”。非法的意思是：不可取、不可说之后，感觉里面好像有一个很深的、自性存在的，像那种的也没有，“非法”就是否定这个。里面有没有一个施设义找得到的有自性者呢？也没有。这就是所谓的“非法”。

“非非法”呢？如果是这样的话，那完全没有吗？佛没有证吗？佛得到证悟的时候就变成什么都没有，完全是无吗？也不是，所以就是“非非法”。这四个——不可取、不可说、非法、非非法，莲花戒论师解释得很清楚，这就是佛对他自己得到的智慧法身的描述。

这里玄奘法师的版本跟鸠摩罗什法师的版本有一个差别，差别是什么呢？鸠摩罗什法师的版本是“何以故？如来所说法，皆不可取、不可说、非法、非非法”，是把“如来所说法”当作有法的样子。但是不是这样，真正的不是所说法，所说法是从内心里面说出来的，所以内心里面的证悟是主要的。我们看玄奘法师的版本是“何以故？世尊！如来、应、正等觉所证、所说、所思惟法皆不可取，不可宣说，非法，非非法”，所以主要是“应、正等觉所证”，是所证的那一块，不是所说的那一块。所以这边鸠摩罗什法师的版本跟玄奘法师的版本对照的时候才看得出来，主要是证。

那这个的理由是什么呢？这里讲“所以者何？一切贤圣皆以无为法而有差别”。意思是：佛为什么是那样子呢？这更不用说了，因为连所有的圣者都是这样子。所有的圣者，就像下面说的，比如他们所证的预流果、一来果、不还果、罗汉果，这些都是“不可取、不可说、非法、非非法”，都是这种状态！完全是不执着的状态。如果是可取、可说、法、非法，那就变成是一个可以执着的状态。现在这里讲，所有的圣者都是以无为法而有差别，“差别”是殊胜的意思，或者是以这个来安立的意思。所以圣者完全是以不执着来安立的，执着的话怎么可以叫圣者呢？他肯定是凡夫嘛！所以所有的圣者本身就是以不执着而安立的。这里所谓的“差别”有点安立的意思。

你们看玄奘法师的版本跟义净法师的版本，他们两个都有讲到：无为所显现。义净法师的版本是“以诸圣者，皆是无为所显现故”，玄奘法师的版本是“以诸贤圣补特伽罗皆是无为之所显故”。所以“无为”就相当于不执着的意思，“无为之所显”就是“不执着”而安立的意思。“所显”就是所安立，所描述。所以所谓的圣者就是以“不执着”来理解的。当然，佛就更不用说了，所以这里讲“所以者何？一切贤圣皆以无为法而有差别”。

所以“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”，这里就是“云何摄伏其心”。

今天先到这里。欲得法身分三个，两个已经念完了。一个是教，一个是证分两个里面的第一个。下次我们开始证的福德方面。

【金刚经 006】

雪歌仁波切 讲授

2022/01/12

我们讲到 B07。这个编号 A 多少、B 多少有两个作用。第一个作用是：把《金刚经》里面须菩提的首先提问标为 A，然后把世尊对须菩提的答复标为 B，后面的 A、B 交替我们就一直这么安排。然后世尊跟须菩提中间的问答里面，第一个阶段、第二个阶段.....，我们就编号 01、02、03、04.....。所以我们对编号可以从这个角度来理解，这是一个作用。第二个作用：当我们不知道讲到哪里的时候，就可以直接说编号，A 多少或者 B 多少，也有这个作用。所以我标的 A 多少、B 多少，就是这个意思。

首先我们了解下科判，在“彼之住处”的 18 个科判里面，前面四个是一块。这四个是：1、发心；2、波罗蜜多相应行；3、欲得色身；4、欲得法身。

第一个相当于是发菩提心。第二个是修六度，六度要怎么修。然后是修六度的时候，我们内心里面的追求。比如第三个是修前四度——布施、持戒、忍辱、精进，是追求佛的色身。“欲得色身”的时候，应该要以什么心态才是如法的、正确的。然后第四个是，修静虑度、智慧度的时候，应该要以什么心态追求“欲得法身”才比较正确。

然后“欲得法身”这里，莲花戒论师分了三个。先分两个——教跟证，然后证里面再分两个——智慧跟福德。现在我们讲到“欲得法身”

的福德这一块。

我们上次讲到“一切贤圣皆以无为法而有差别”，智慧法身方面就讲完了，现在讲福德法身。首先要了解一个道理：这边所谓的福德，是指“有福德，最具备福德”，最终指的还是智慧法身，我们要这样理解。当然等一下我们讲的时候，就会听得出来这个道理。这部分内容到哪里为止呢？到 B08 快结束的那个阶段。

现在我们讲的是第四个科判“欲得法身”里面的第三个——为了追求具备福德圆满的法身，需要什么样子的状态。这方面是从 B07 开始一直到 B08 快完的“所谓佛法者，即非佛法”那里，讲的就是“欲得法身”三个里面的第三个——福德法身。再下面从“须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：‘我得须陀洹果。’不？”开始，是 18 个里面的第 5 个“修行相之住处”。

B07“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？”

A08 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。”

B08“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。须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：‘我得须陀洹果。’不？”

首先这一块里面，我们是以“如是住，如是修行，如是摄伏其心”这三个方面来抓“我们要怎么样保持追求具备圆满福德的法身的心”。为这个方面，我们的心要怎么修呢？就是以“如是住，如是修行，如是摄伏

其心”这三方面来分。

对“如是住”这一块，莲花戒论师在这段里面的两个地方都有点出来“如是住”，而“如是修”跟“如是摄伏其心”就只有一个地方。点出来的这两个地方在哪里呢？

我们先认出来第一个，在前面开始的时候就有讲福德，“须菩提！于意云何？若人满三千大千世界七宝以用布施，是人所得福德，宁为多不？”然后后面须菩提答复“甚多”，到这里就是“如是住”。这个意思就等于，福德很多。当然，这是含义，因为从表面上看他讲的是布施。一般是指供养充满三千大千世界的七宝，他的福德有多少，表面上讲的是这个。实际上真正要讲的，这里分三个层次。

用物质来布施的这个福德是一块；然后再上一层，对《金刚经》听闻、说法这样的福德——相当于得到佛的“教”方面的法身的福德；然后再更上一层，以此“教”修学，最后成就时的福德——也就是证悟法身时候的福德，是更上一层的。所以应该是讲三个层次。

现在这边讲的“福德多”的最终含义是：对《金刚经》的内容，我们悟了之后就会成佛，那个时候的福德是最终要讲的。成佛那个时候的福德就是这里讲的“甚多”，不可思议的多。所以现在这里是从含义上表达：佛的法身或者完全了悟《金刚经》内容的那个层次的福德是完全无量、不可思议的，他是要表达这个。如果是要表达这个的话，那就等于得到佛的智慧法身时，福德有多少，完全没有什么可问的，福德多到不得了，是最顶尖的。“甚多”就是对此的一个答复。

他也有另外一种含义：到了佛地成佛的时候，智慧就变成福德了。智慧变成福德的时候，福德才圆满。比如我们常常说的，如果情跟智

完全一体两面的话，那可以说情就圆满了。所以福德跟智变成一体的时候，福德才会圆满。所以也可以说，缘起跟空完全一体两面的时候，缘起的部分才会变成圆满；也可以说空跟缘起完全一体两面的时候，空就变成圆满。我们可以这么理解：缘起有没有圆满？跟空完全一体两面，这样才圆满；空怎么样变成圆满呢？跟缘起完全一体两面的时候，空也变成圆满。所以这个智跟福就有点像这样：智有没有圆满？跟福变成一体两面的时候，智就圆满了；福有没有圆满？跟智变成一体两面的时候，福就变成圆满了。所以现在这里就有这种意思。

对佛的福德方面的追求，并没有离开对佛的智慧方面的追求。我们后面会表达“没有离开”这点。比如现在是说“哦，这个福德多！”然后下面佛跟须菩提说“如果这个福德多的话，那还有另外一个福德，是这个福德根本没有办法比的！”另外那个福德是什么呢？就是下面说的“于此经中受持，乃至四句偈等，为他人说”。这就相当于：我们有一点点佛的智慧，而且只是从字面上说出来的佛的教法，这样所得的福德就胜过刚才所说的供养充满整个三千大千世界的七宝所得的福德。也就是说，我们若能接触到佛的智慧的皮毛的皮毛，跟佛的智慧有一点点接触的时候，这种的福德也胜过布施的福德。

这样讲的含义是什么呢？含义是：从佛真正的智慧那边，哪怕只是从字面上说出来的一点点的佛的教法，都能得到这样的福德的话，那佛内心真正的智慧本身所得的福德更是毫无疑问的。这就是他的含义。所以如果真正的想累积福德，真正的想福德圆满，还是需要成佛，成佛是最顶尖的福德圆满，就是这个意思。

应该这么理解：想得到报身跟化身，就需要靠智慧法身。报身跟

化身就等于是福德，等于有一个缘起的功能在那里。这种缘起的功能、利益众生的事业有没有圆满，完全是靠智慧法身的力量。菩萨内心里面很重视报身跟化身，很重视福德的功德。这个福德的功德，谁有具备呢？那就是法身。所以现在这里表达的是：佛的智慧具备福德。刚才的“甚多”就是表达这个。

然后另外一个也是表达这个，在下面 B08 里面“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”。这个“何以故”是理由，是什么的理由呢？我们只是听、说四句《金刚经》的福德都胜过那种布施的福德，这个的理由在哪里呢？理由就是“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”。诸佛他们所成就的，都是从《金刚经》或者讲空性的“教”那里生出来的，不是从“供养充满整个三千大千世界的七宝”那样的布施而出来的。这个就是差别！

这些财布施不论做多少，都不如法的布施，就有点这种意思。也可以说，这些财布施所得的福德怎么都没有办法胜过成佛，因为它跟解脱没有什么关系。它可能跟轮回里面有关系，可能只是在轮回里面更有钱、更有名，然后可能在轮回里面流转得更猛，而跟解脱或者成佛是毫无关系的。如果我们接触跟解脱、成佛有关系的那些讲空性的“教”的话，那对我们的好处更多，所以它的福德肯定胜过布施。所以这里讲“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”。

这里表面上讲的是“教”带来的福德，由皮毛的皮毛——“教”方面，都会带来这么大的福德，那真正的智慧法身会带来多少福德，就是毫

无疑问的了！所以这里表达的是，智慧法身带来的福德是毫无疑问的，或者说他带来的这个缘起的功能是圆满的。缘起的功能就叫福德！所以这里真正要表达的是，智慧法身带来的福德。所以这里真正的含义是什么呢？菩萨想福德圆满，想利益众生的话，还是要紧紧抓住追求佛的智慧法身。所以这里可以说是“如是住”。

前面莲花戒论师对“如是住”的解释是，以欲求心跟胜解心而住。欲求心跟胜解心的意思是：我们内心里面特别喜欢、然后不会动摇。应该先讲欲求，然后讲胜解。我们先要看到它的好处，内心里面生起希求的心，然后我们再了解并确定它有这么多的好处！以这种肯定的心来，就不会动摇。我们内心里面这种欢喜、追求的心不会动摇，达到那种状态的时候就是胜解。所以要以欲求心跟胜解心来住。

为了追求佛的法身——这里对法身的描述是福德圆满的法身，为了追求福德圆满的法身，心要一直保持，不要离开，这就是“如是住”的意思。所以对于“如是住”，我们要抓到两个地方，一个是前面的那一块，另外一个就是这一块。

“如是住”有两段，这个我们已经知道了。现在“如是修行”是哪一段呢？莲花戒论师只指了一个地方，没有指两个地方。“如是摄伏其心”也是只点了一个地方，没有点两个地方。

那“如是修行”是哪一段呢？就在前面须菩提的话里面，“世尊！何以故？是福德即非福德性，是故如来说福德多”，这一块就是“如是修行”。前面我们已经这么分过了，那我们心里面对于，大概哪里是“如是住”，大概哪里是“如是修行”，大概哪里是“如是摄伏其心”就有数了。“如是修行”就等于，前面先要有欲得佛的福德的法身，有了之后他要怎

么清净，这就是“如是修行”。

这里的有法是“欲得佛的福德法身的那种欲求心”，为这个“如是住，如是修，如是摄伏其心”。先是“如是住”；然后有了之后怎么能够清净？就是“如是修”；然后清净这一块，我们做得更彻底、更干净、更圆满，就是“如是摄伏其心”。层次就是这样。

所以现在这里讲的“是福德即非福德性，是故如来说福德多”，这个就是“如是修”；然后“如是摄伏其心”就是后面讲的“须菩提！所谓佛法者，即非佛法”。藏文版在这里的“须菩提”前面有“何以故”，中文版这里没有。

我们已经认了这三个段落，现在就详细地把它们的道理了解一下。首先，莲花戒论师这里有一个连接。前面讲“教”跟“证”的法身，“证”的法身分智慧跟福德方面。智慧方面“证”的法身讲完了，现在要连接到对福德方面“证”的法身的欲求心怎么修。

这个连接是：如果智慧法身本身没有施设义可以找得到，完全没有自性的话，那菩萨们为什么对智慧法身这么重视呢？因为菩萨们看到：他们真正想要的，是在智慧法身上面。比如说，报身跟化身是菩萨们真正想要的，因为他们想要利益一切如母有情。而为了利益一切如母有情，需要报身跟化身。报身跟化身相当于是福德圆满的一个果报，所以他为了要追求福德圆满的报身跟化身，而追求佛的智慧法身。

前面已经讲了，佛没有所要证的智慧法身，智慧法身是没有的，即“亦无有定法，如来可说”。我念的几乎都是鸠摩罗什法师的版本。前面讲“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”。这里

的重点是“无有定法”，所以就有讲到：佛证悟的智慧法身就没有了。

这样讲的话，那菩萨怎么会对法身这么重视呢？现在这里就是一个连接。“为了追求福德圆满的报身跟化身，而对这个法身这么重视”这个是要还是不要呢？或者这个可以吗？就有这样一个连接的道理。所以为了连接这个，下面就开始讲“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？”世尊就这样问须菩提，然后须菩提回答“甚多”，到这里就是“如是住”。

首先这边的解释是，所谓的“三千大千世界”：第一个千、再第二个千、再第三个千的时候，就叫“大千”。“大千”的意思就是有三个千。“三个千”是什么意思呢？比如说我们这个世界，包含须弥山、南瞻部洲、日月等等，我们供曼达的时候就有描述，像《俱舍论》里面说的那种整个一起就叫一个世界。这样的世界，我们从 1、2、3、4.....数到千，就叫第一个千。然后第二个千呢，就是把刚刚前面的第一个千算为 1，这样再 1、2、3、4.....数，数到千，就是叫第二个千。所以这第二个千就相当于千千。然后又把这样千千的世界算为 1 个，这样再 1、2、3、4.....数，又数到千，这个就是第三个千。所以“三千大千世界”就是这样来的。

数目这么庞大的世界被七宝装得满满的，这样大的布施，那它的福德是多少呢？就是这样的一个问题。当然毫无疑问，这个福德是“甚多！”。然后下面接着讲“世尊！何以故？”这个“何以故”肯定是中间先有一个问题，然后才答复。这个中间的问题是什么呢？中间的问题是：这个福德是施设义找不到或者没有自性，那怎么可以说多呢？就会有这个问题。因为作为一个修行人的话，他马上就会跟空性的道理相结

合，然后就会有这个问题。

现在是对这个问题的答复“何以故？是福德即非福德性，是故如来说福德多”。这里就讲到：福德多，是因为非福德的缘故，才变成福德多。福德多是没有离开福德无自性，所以这里讲“非福德性，是故如来说福德多”。当然，“非福德性”或者“福德没有自性”也是把“福德”当理由，所以这里讲“是福德即非福德性”。所以就有点像：缘起的缘故，所以自性空。“是福德即非福德性”就等于缘起空。“是福德”是缘起，所以“福德”就没有自性，即“非福德性”。然后又接着，“非福德性”的缘故，才可以安立名言有的那个福德，所以“是故如来说福德多”。“说福德多”的意思就相当于名言中有的意思。

所以这里就相当于“色即是空，空即是色”。“是福德即非福德性”，就是色即是空，“是故如来说福德多”就是“空即是色”。所以就是色变成空的理由，空变成色的理由。比如“是福德即非福德性”，就等于缘起变成空的理由，或者色变成空的理由，跟“色即是空”一样；然后“空即是色”，就是下面的“是故如来说福德多”，空就变成安立色法的理由。

像《中论》第 24 品里面说的：空才可以安立四圣谛。所谓的四圣谛是指整个不清净的跟清净的世界的缘起。苦谛、集谛等于是不清净的世界的缘起；灭谛、道谛是清净的世界的缘起。不清净的跟清净的这两个缘起，是整个大自然或者说整个世界的因果法则！这种大自然的因果法则，是需要空才可以安立的。没有空，这些都没办法安立，所以空即是色。

这个是我常常讲的，你们应该大概知道了，因为听过太多次。这个就相当于强调：福德没有自性，福德没有自性才可以安立福德多。

等于你要保持对福德方面追求的心，但不可以执着，就是这种含义。

现在不是讲布施的福德多不多，重点不是讲“布施装满三千大千世界的七宝，这样的福德多不多？”重点是讲：我们对这个比喻会有一个想象——福德真多。如果你认为那个是福德多的话，那现在就讲我们接触“教”方面的福德有多少。“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”。所以这里真正要表达的不是布施，真正要表达的是受持四句偈等《般若经》的法。

这里就讲到《庄严经论》里面的一个内容，莲花戒论师这里没有引，但是大家都知道。《庄严经论》里面有一个四句，就等于“十法”：1、我们抄经；2、抄完放在佛堂那边供；3、将这样的法免费结缘给别人；4、别人念的时候，我们也常常听；5、我们自己也读；6、要背，《金刚经》或者《心经》这些要背；7、讲说。刚刚是念，现在是说法；8、自己常常实修，变成像自己的功课一样，每天念；9、自己再深入的思考；10、修。就是这十个。这十个，一个一个的，好像有一个次第，最后第十个“修”是最主要的。

这里所谓的“受持”就是背的意思。“于此经中受持，乃至四句偈等，为他人说”，这里的“受持”跟“说”就是这十法里面的第6跟第7。这十个，你们也把它们拿出来了解一下，透过这十个，后面就会成佛。对于讲空性的那些经论，我们写、供、听.....到最后第十个“修”，然后后面就可以成佛。所以这里讲的“皆从此经出”就是这个意思。

对这个经，刚开始的时候我们就只是懂一点点；然后我们再接触、再接触，自己就可以有一点点会思考，会挖出来很多东西；然后真正

定解生起的话，那就会去修，修的后面就会成就。所以“阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出”。“皆从此经出”的意思就像《心经》里面说的“三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提”，过去、现在、未来的佛，大家都是依《般若经》来成佛的。所以为了《般若经》的这十法很重要，因为这十法可以带来可拥有的、圆满的快乐。

而轮回里面的——像刚刚我们讲的布施七宝的这种财布施，它没有什么可以拥有的，而且它是特别无常。不只是无常，即使是当下它也没有那么舒服、那么幸福，有各种各样的担忧，同时也会造各种各样的恶业，然后后面的果报、苦更是无法结束，一直不停地流转轮回。所以那种的福德根本不算什么福德。

“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”，不是从布施满满的七宝那里出，这就是评价！所以这里主要讲的是“于此经中受持，乃至四句偈等，为他人说”的福德功德，而不是布施七宝的福德功德。但是我们同时也要了解：前面讲的“是福德即非福德性，是故如来说福德多”，这个道理也要把它连接到下面。比如说我们对《般若经》接触、修学那些的福德，也是没有自性，这样就可以说这个福德存在，要这样来理解。还有更究竟的佛的阶段，他具备的福德就太不可思议了，那样的福德方面也是一样，也是“是福德即非福德性，是故如来说福德多”。

“是福德即非福德性，是故如来说福德多”这个道理主要不是讲布施七宝的福德，主要是讲：在菩萨的心续中，追求佛所具备的福德圆满的智慧法身时，不要执着。所以前面的“何以故？是福德即非福德性，是故如来说福德多”是指福德没有自性，完全是唯名言中有。这里所谓

的“福德”不是只有布施七宝的福德，不要只从那个方面理解。

然后下面玄奘法师的版本是“所以者何？.....”，鸠摩罗什法师这里就没有这样问，直接说“须菩提！所谓佛法者，即非佛法”。藏文版跟玄奘法师的版本有点相似，也有“所以者何”或者“于汝意云何”这样问，然后就是“须菩提！所谓佛法者，即非佛法”。这个道理就相当于刚刚我们说的第三段——如是摄伏其心。

“如是摄伏其心”有讲到佛得到的阿耨多罗三藐三菩提法，也就是刚才我们说的“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法”，这就等于是智慧法身的意思。所有的佛他们得到的智慧法身，都是从《般若经》而出的。智慧法身的“法”指的是“诸佛阿耨多罗三藐三菩提法”。

“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法”的“及”有点怪，应该不是“及”。我们看玄奘法师的版本是“一切如来、应、正等觉阿耨多罗三藐三菩提皆从此经出”，这里的“应、正等觉”应该是一个动词，意思是他得到“阿耨多罗三藐三菩提”。因为这个，他就正等觉了，他就证悟了，一切的如来是证悟“阿耨多罗三藐三菩提”。那“阿耨多罗三藐三菩提”是从哪里证悟的呢？“从此经出”。

“一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法”，这边用的“一切”这个词，可以用在两个地方。应该这么理解：所有的佛以及他们得到的所有法身，都是从《般若经》这里得到的。

像《心经》里面讲“三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提”。“三世诸佛”是主词，“得”是动词，受词是后面的“阿耨多罗三藐三菩提”。然后对这个“得”的形容就是“依般若波罗蜜多故”。如果我们按《心经》的话，“三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三

菩提”这里有两个动词，“依”和“得”。先修“般若波罗蜜多”，然后得“阿耨多罗三藐三菩提”。

现在这边也是这个意思，“一切诸佛”就等于是“三世诸佛”的意思，然后他所有得到的“智慧法身”的果位，都是从《般若经》这里得到的。所以现在这里所谓的“法”指的是智慧法身的“法”。

刚刚这里表面上讲的是：我们修学或者接触《般若经》的这四句，福德非常无量。但含义里面讲的是：智慧法身修得圆满的话，在那个阶段他的福德更圆满。含义就是这个！

面对这个含义的同时就有一个疑问：前面不是已经说过，佛的智慧法身没有自性嘛！那他怎么还会有这么一个不可思议的存在感呢？当这个含义里面有表达，在智慧法身上面所有的福德都圆满得不得了的时候，心里面就会有一个疑问：真的是可以这么安立的吗？那下面就回答：他这个“有”不是自性有哦！没有自性才可以说“有这么多”，没有自性才可以说“他是有”。

这里后面的“才可以说有”，在鸠摩罗什法师的版本里面就少了。鸠摩罗什法师的版本是“所谓佛法者，即非佛法”，他只有说“非佛法”，但没有说“是名佛法”。玄奘法师的版本是“善现！诸佛法诸佛法者，如来说为非诸佛法，是故如来说名诸佛法诸佛法”。这个“是故如来说名诸佛法诸佛法”就等于“是名佛法”。义净法师的版本是“佛法者，如来说非佛法，是名佛法”，义净法师的翻译是“是名佛法”。所以鸠摩罗什法师的版本里就少了一个重要的内容，这里应该是“所谓佛法者，即非佛法，是名佛法”，应该要加上“是名佛法”这个词。

所以这里是讲：佛的智慧法身虽然具备这么多的福德，但是完全

没有自性。他讲这个的时候就相当于要彻底远离执着心。佛的智慧法身上面福德这么圆满，如果对这个都还不可以执着的话，那对其它的就更没什么可执着的了。

“所谓佛法者，即非佛法”里面讲的“佛法”，就是指前面讲的“阿耨多罗三藐三菩提法”——即智慧法身。所以它确实是“如是摄伏其心”。莲花戒论师分的时候，把这个分成“如何摄伏其心”，而“如何摄伏其心”就是彻底不执着，要讲这个！前面讲的“是福德即非福德性，是故如来说福德多”跟这里讲的“所谓佛法者，即非佛法，是名佛法”虽然有点相似，但讲的不同。一个是在布施的福德上面讲的；另外一个是在佛的智慧法身上面福德这么圆满的阶段讲“所谓佛法者，即非佛法，是名佛法”。所以这里就相当于彻底不执着的意思，所以就等于是“如是摄伏其心”。莲花戒论师这么分是蛮有道理的！

我们今天念完了“欲得法身”的福德方面，即 18 个里面的第 4 个讲完了。现在从下面第 5 个开始到第 16 个，中间总共有 12 个，我们把它们归纳成一个；前面的第 1 个到第 4 个，我们把这四个也归纳成一个了。

刚刚有同学问：玄奘法师翻译的跟鸠摩罗什法师翻译的有一些不一样，我没有特别把所有的“不一样”都对应起来，只是把重点的对应起来。对于一些漏掉的比较重要的，我就说一下；对于不那么重要的，我就跳过去了，没怎么把它当一回事。

现在所问的问题是：在世尊的答复这里，鸠摩罗什法师的版本是“为他人说，其福胜彼”；玄奘法师的版本是“由是因缘所生福聚，甚多于前无量无数”；义净法师的版本是“以是因缘所生福聚，极多于彼无量

无数”。这里，藏文版是先讲无数，然后讲无量。无数的意思就相当于是对境那边的数字我们没有办法数；无量是指有境这边，我们有点惊讶，根本没有办法量解，是对这方面的一个描述。但是两个都是对“多”的描述。所以藏文版就是无数跟无量。跟布施比的话，数量来说就是很多倍，对有多少倍形容的时候，就是无数跟无量，“极多于彼无量无数”。所以对于“多少倍”描述的时候，藏文是先讲无数，然后讲无量，但是这两个都是形容多到不行的意思。鸠摩罗什法师这边就比较简单一点，“其福胜彼”，他的福德胜过那个，就这么简单！他没有说胜过多少倍！是不是无数，是不是无量，没有这么形容。这就是他们的差异。

哦，刚刚同学问的问题不是这里！是 A08 开始的地方。鸠摩罗什法师的版本是“须菩提言：“甚多，世尊”；玄奘法师的版本是“善现答言：“甚多，世尊！甚多，善逝！”，讲了两次“甚多”。这里莲花戒论师的解释是：讲两次“甚多”就表示极多的意思，没有别的，“世尊”跟“善逝”都是指释迦牟尼佛。这里对“甚多，世尊！甚多，善逝！”的解释，没有像刚刚我们讲的“无数无量”那里解释得那么多。

今天先到这里。

【金刚经 007】

雪歌仁波切 讲授

2022/01/19

我们讲到第五个科判“彼之住处”里面的第五个——于修行证达无我慢，经文到什译 B08 的倒数第二行“须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：‘我得须陀洹果。’不？”。

科判“彼之住处”里面有 18 个，我们现在讲到第五个。前面第 1 到第 4 是一块，后面第 5 到第 16 也是一块。第 5 到第 16 的这 12 个，跟它对应的有 12 种不顺品。因为第 5 到第 16 相当于是顺品，是能对治品，那它所要对治的也有 12 个。所以我们把它所要对治的这 12 个要认出来：

十二种不顺品即：1、我慢；2、虽无慢，然寡闻；3、虽多闻，然作意劣小所缘而修；4、虽非作意劣小所缘而修，然轻舍有情；5、虽未舍彼，然随执沦于外道论着；6、虽未入彼，然不善巧不为事相所迫之方便；7、虽擅彼方便，然未积福资；8、虽积福资，然味着懈怠、利养而享化缘；9、虽未享彼，然不能忍苦；10、虽未思之为苦，然未积慧资；11、虽积慧资，然执我；12、虽无执我，然不具教授。

首先要了解，这 12 个不顺品是特别要对治、要处理的。要对治的里面的第一个就是“我慢”。我慢对于修菩萨行的修行者来说，是最大的一个障碍。

我们在《八事七十义》中有学过，八事即三智、四个加行、果法

身。对这八个事，在详细讲每一个事的时候，都是透过几个义来讲的。比如八事里面的第一个事——一切相智，是透过七十义里面的十个义来讲的；八事里面的第二个事——道智，是透过七十义里面的十一个义来讲的。你们应该知道：一切相智是佛的，道智是菩萨修的，基智是小乘修的，所以就是佛、菩萨、声闻。

你们看一下，在讲菩萨要修的道智的时候，七十个义里面的第 11 个义有讲到“在《现观庄严论》的“令其隐暗等”中，“由道智的因、体性、果三者任一所摄的大悲心摄持的殊胜功德”就是“道智的支分”的定义”。所谓“道智的支分”就等于是为了修道智的方法，它里面分五个，第一个是“已离道智支分的障碍——增上我慢现前”。这里提到“增上我慢现前”，所以这个“我慢”就等于是修菩萨行时最大的一个障碍。

我们平常要注意：我们人人的慢心都特别强，这对我们修菩提心或者修菩萨行方面是最大的一个障碍。因为我们想一想：造成这个“我慢”的心态是，一、我执；二、我爱执。而且这两个已经膨胀到好像可以完全压过其他的人，就有点“我必须要胜过他们”的那种心态。所以那种心态或者那种慢心的烦恼，对于一个修菩提心的人来说，是非常大的一个障碍，也可以说是一种野心或者非常可怕的一颗心。但这个跟自信不一样！自信是为了修行方面自己很有信心、非常强，所以这两个还是不同。

像我们《修心八偈》里面第二个偈颂的前两句“任与谁等会聚时，视己较诸他人卑”，意思是我们跟别人一接触的时候，我们的心态是不可以胜过他人，自己要处于完全服务于他人，好像仆人的那种状态。菩萨心里面对这个就特别注意，他一接触众生的时候，马上注意到自

己跟众生的位置，“我心里面有没有‘我比他高’的那种心态？”如果有的话，那就觉得这是太可怕了，因为它会影响到、会害到一切如母有情，所以这是菩萨完全无法接受的。

这里贴出来了《修心八偈》的第二个偈颂“任与谁等会聚时，视己较诸他人卑。从心深处视众生，恒常尊他为最胜”。《修心八偈》的第一个偈颂相当于一个总的利他的心，然后实际修的时候，第一个面对的就是慢心。所以这里特别讲“视己较诸他人卑”，“视”就是看的意思，看什么呢？看众生比我们自己高，我们心里面不可以想“我比众生高”，我们自己应该是最下面、最劣等的。所以实际修行的时候，第一个要面对的就是慢心。

一样，我们刚刚《八事七十义》五个里面的第一个，讲的也是要面对我慢，把我慢当成是最大的障碍。这个相当于是障碍，然后顺的方面呢，那就开始第二个“近取（亲因）——大乘种性已觉醒”，这里才开始要修。这边“大乘种性已觉醒”就等于是修大悲心。所以如果我慢都没有处理的话，那对于真正的修大悲心、菩提心、菩萨行来说就比较遥远了。所以我慢是这么可怕！

所以现在这里十二个不顺品里面的第一个就是我慢。这个我慢，我们人人都有，所以我们心里面要认出来：它是我们修行上最大的一个障碍。如果有我慢的话，自己也会不舒服。本身修行的目的就是为了让自己的心越来越舒服，越来越快乐。有了我慢之后，自己压力大，然后感觉周围好像什么都不顺，这本身就是自己折磨自己，也是非常愚痴的一个表现。

所以现在我们第一个要面对的就是我慢，为了对治它，就是 12 个

里面的第 5 个“于修行证达无我慢”，就是要处理我慢的意思。那这个从哪里开始呢？从 B08 的最后面“须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：‘我得须陀洹果。’不？”这里开始，一直到 A12 讲完。然后从 B12 开始就是讲 18 个里面的第 6 个。

B08 最后一句：须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：‘我得须陀洹果。’不？”

A09 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。”

B09“须菩提！于意云何？斯陀含能作是念：‘我得斯陀含果。’不？”

A10 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。”

B10“须菩提！于意云何？阿那含能作是念：‘我得阿那含果。’不？”

A11 须菩提言：“不也，世尊！何以故？阿那含名为不来，而实无来，是故名阿那含。”

B11“须菩提！于意云何？阿罗汉能作是念：‘我得阿罗汉道。’不？”

A12 须菩提言：“不也，世尊！何以故？实无有法名阿罗汉。世尊！若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道。’即为着我、人、众生、寿者。世尊！佛说 我得无诤三昧人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。我不作是念：‘我是离欲阿罗汉。’世尊！我若作是念：‘我得阿罗汉道。’世尊则不说须菩提 是乐阿兰那行者。以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行。”

那我们对这 18 个里面的第 5 个“于修行证达无我慢”，还是按“如是

住、如是修行、如是摄伏其心”这样来分段。

首先这里有一个跟前面连接的词，连接的词是什么呢？莲花戒论师就有讲到，前面已经对菩萨有开示，对补特伽罗也好、对我们自己本身也好、对对境的法也好，都完全不可以执着。对这样的开示，后面就会有一个疑问出来。这个疑问是莲花戒论师自己写的，这个疑问是：如果是“我也找不到，对境的法也找不到”的那种状态的话，那佛自己却有讲过“我过去、当时做什么什么的时候怎么怎么样”，就一直有讲“我”。那这个我们要怎么理解呢？对补特伽罗也好、对我自己也好、对对境的法也好，如果最终都是施设义找不到的话，那佛自己怎么会说出来“我过去、当时怎么怎么样”，这个怎么会说出来呢？就有这么一个疑问。

现在就答复这个疑问：名言当中的我可以有，但是不可以有慢心，这两个要区分。自己是有，也就是名言中的我是存在的，但不可以有我慢的那种心态，这是不合理的。名言中还是有一个我、你，从佛的立场虽然完全没有我执，但他还是有一个名言中的我。所以一样，从名言中的我的那个立场，佛就可以说“我过去、当时做过什么什么，我现在如何如何”，有很多典故里面有讲“过去多少亿世之前”。所以对这个问题的答案是：慢心不可以有，但名言中的我还是有存在。

现在这里莲花戒论师就解释“须菩提！于意云何？”相当于一个疑问就出来了。莲花戒论师先把这个问题讲出来，然后他对这个问题的答复是：有没有慢心来说，我们大乘的这条路不可以有，连小乘都不可以有。比如小乘的预流、一来、不还、罗汉，连他们都不可以有慢心，那修菩萨行要成佛的，就更不可以有慢心。对于“于意云何？”这个问题，

就是从这个立场来答复的。

现在真正的答复并不是针对须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉，并不是主要讲这四个，而是说：连他们四个都不可以有慢心的话，那修菩萨行或者要成佛的，就更不可以有了。现在要表达的是这个，相当于真正要讲的是在含义里面，而不是在字面上。字面上这么说的意思是，对菩萨的要求还更高。

“于意云何？”这句话就相当于前面的主题讲完了之后中间有一个问题，这个问题就是刚才说的那个问题。

我刚才讲跑了，刚刚我是要认出来“如是住、如是修行、如是摄伏其心”这三个。在《金刚经》里面，须陀洹的阶段这三个都有，最后阿罗汉的阶段这三个也都有，但是中间斯陀含、阿那含的阶段就只有两个——“如是住、如是修”。“如是摄伏其心”，莲花戒论师没有分。

其实我们也并不需要把这四个各各都分，没有必要，主要是“远离我慢”的这一整段，我们把这三个认出来就可以了。因为这四个结合，才是18个处里面的第5个处，我们对第5个处把这三个认出来就可以了。而且前面的须陀洹有了，后面的阿罗汉有了，所以中间的斯陀含跟阿那含我们也是可以推出来的。虽然这里莲花戒论师并没有这么推，但我觉得我们自己是可以推的。

首先我们对须陀洹分一下段：

如是住是“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”。然后如是修行是“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”。如是摄伏其心在鸠摩罗什法师的版本里面找不到，在玄奘法师的版本里面有。

在玄奘法师的版本里“世尊！若预流者作如是念：‘我能证得预流之果。’即为执我、有情、命者、士夫、补特伽罗等。”，这段话就是如是摄伏其心。这段话在鸠摩罗什法师的版本里面找不到，那就等于在鸠摩罗什法师的版本里，须陀洹也只有两个——如是住、如是修行。

下面对斯陀含分一下段：

如是住是“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”。如是修行是“世尊！何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含”。然后这里跟玄奘法师的版本、藏文版一样，都没有“如是摄伏其心”。

下面对阿那含分一下段：

“如是住”是“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”。

“如是修行”是“世尊！何以故？阿那含名为不来，而实无来，是故名阿那含”。然后这里也没有“如是摄伏其心”。

下面对阿罗汉分一下段：

“如是住”是“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”。“如是修行”是“世尊！何以故？实无有法名阿罗汉”。然后如是摄伏其心是“世尊！若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道。’即为着我、人、众生、寿者”。然后下面接着的一整段，到 A12 结束这里都是属于“如是摄伏其心”，即“世尊！佛说我得无诤三昧人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。我不作是念：‘我是离欲阿罗汉。’世尊！我若作是念：‘我得阿罗汉道。’世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者。以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行”。这相当于是须菩提对阿

罗汉上面的一个保证，他自己就把它讲出来“就像我这样，阿罗汉怎么可能会有我慢呢？”他以自己来举例或者保证。到这里我们先分一下段，然后下面一个一个详细地解释。

“须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：‘我得须陀洹果。’不？”首先解释一下须陀洹。须陀洹应该就是“入流”的意思，须陀洹是梵文，“入流”是它的意译。一样，斯陀含也是梵文，意译是“一来”；阿那含也是梵文，意译是“不来”；阿罗汉没有意译，就用梵文这个词。

那“入流”是什么意思呢？首先要了解“流”是什么意思？所谓的“流”，是为了断除的一个果位，进入到这条路里来，这条路蛮长的，所以叫“流”。“流”的意思是为了断除我执达到完全无我的果位的这条路，这条路蛮长的，这条路就叫“流”。进入这条路里面就叫“入流”。这个“流”是续流。

这个续流是什么样子呢？首先进入这个续流的第一个门槛是什么呢？需要断除见所断的三结——萨迦耶见、戒禁取见、疑。我们有没有得到预流果或者入流果的界限是你有没有断除这三个。当然这个萨迦耶见是遍计的，不是俱生的。断除俱生的萨迦耶见，那已经到罗汉了，所以这里是指遍计的萨迦耶见。然后戒禁取见跟疑只有遍计的，没有俱生的，所以对这两个我们不用加“遍计”。所以断除遍计的萨迦耶见、戒禁取见、疑这三个，就是断除我执的果位的第一门槛。

另外还有一点，也是我们脑子里面需要先建立的一个观念。认罗汉果的时候，要认它是一个断除我执的果位。为什么？因为实际上罗汉果就是脱离轮回，而脱离轮回跟“轮回的根有没有断”有关系。所以我们把罗汉果认成是断除我执的话，那就是把“真正有没有得到罗汉果”的

界限抓到了。这里我强调“罗汉果是断除我执的果位”的原因是，跟我们现在解释的“入流”的“流”有关系。这个“流”就是解脱的果位或者断除我执的果位。为了这个果位，现在入进来的要求是什么呢？就是断除遍计的萨迦耶见、戒禁取见、疑。

把这三个当作预流果所要断的，原因是什么呢？因为解脱的这条路的障碍主要就是这三个：第一个是不让我们心里面想解脱；第二个是已经想了之后，选路的时候选错；第三个是路没有选错，但是在正确的路上心里面没有一心一意，而是有怀疑，所以不会一心一意地修行。如果我们没有这三个障碍，那第一、对解脱希求的心不会不生起，而是生起得非常好；第二、路没有选错；第三、选了之后也会一心一意地修，不会半信半疑、不投入，而是全心全意地投入。这三个一出现，那就能确定在解脱的路上肯定走得没有问题。所以能不能进入解脱这条路的门，重点在于这三个有没有断除。

我们《俱舍论》里对于为什么放这三个结就有一句话“或不欲发起，迷道及疑道，能障趣解脱，故唯说断三”。主要讲的是：在解脱的路上，主要的障碍就是这三个。这三个断了之后，那就确定这条路会很顺，所以“这三个是否断除”就是确定“是否入流”的界限，如果这三个没断就没有“入流”。莲花戒论师在这里也是这么讲的。这是第一个——入流或者须陀洹。

再来，不管须陀洹也好、斯陀含也好、阿那含也好、阿罗汉也好，这四个是不同的层次。所以层次越高，他上面的慢心去除就越难，这个道理也要了解。比如说他们所要面对的，须陀洹果位上的慢心、斯陀含果位上的慢心、阿那含果位上的慢心、阿罗汉果位上的慢心，这

四个是层次越高越难面对。

现在为什么这四个都要讲呢？原因可以这么理解：小乘们面对这么难面对的慢心，他们都去除了。须陀洹把他面对的慢心去除了；斯陀含把他面对的那种更高更难慢心也去除了；再上面阿那含、阿罗汉他们也把更难的慢心都去除了。如果是这样的话，那大乘要不要去除慢心呢？那就更不用说了。在小乘的阶段，在每一个阶层都要求去除慢心。所以真正的修行人就是这样：修得越好，他的慢心越低，就是这样的状态。

我们在一些寺庙中常常看到：真正的修行人，谁都不知道，谁都听不到他的名字。他自己也不会突出表现什么，有点完全不被看到，特别隐藏自己的样子。也不是那种把自己当做很珍贵，然后特别来隐藏，不是！是真的不把自己当做珍贵，就像刚刚《修心八偈》所说的那种，对待任意一个众生都当做比自己好。他们内心的状态真的就是这样，所以我们要学习。现在这里这样强调的目的就是这个！

这里讲的“入流”就这样解释。另外“能作是念：‘我得须陀洹果。’不？”这个问题里面就有三轮——我、得、须陀洹果。这三个分别是主词、动词、受词。这里的意思是：对这三轮上面有没有执着或者会不会执着，就是得到须陀洹的果位时，他会不会想“我得须陀洹果”。他已经得到了须陀洹的果位！他那个时候会不会有“我得到了须陀洹果位”的执着呢？这里佛就问这个。然后须菩提就答复“不也”，意思是不会执着。

这个含义里面就有刚刚我们讲的如是住。这里的含义是，他心里面有“自己得到须陀洹的果位”的认知，但他没有“得到须陀洹的果位”的执着。他并不是完全没有这个想法，有这个想法的同时，他不会生起

对这个果位上慢心的执着。就这么一个答复。

现在这里两个含义都在，是对须陀洹的果位本身不执着的那条路的续流，“如是住”就是这个意思，对断除我执的那种价值很喜欢。所谓的入流或者须陀洹的果位，指的是断除我执的一条路，所以要让他们生起追求这个的心。比如我们心里面想“咦？须陀洹者他们完全不会执着！”然后马上就有想合掌的那种心。所以实际上他是让菩萨们知道，修行越高的人就越不执着，真是很殊胜！然后菩萨们心里面也马上也想要以那种欲求跟愿的心来住，这就是“如是住”。所以佛是要让他们内心里面生起这种欲求跟愿望，让他们内心里面生起“如是住”。这是第一个段落。

然后是“如是修行”。那种不执着能不能继续做到呢？这就是所谓的修行。修行就是继续串习，这就是所谓的如是修。如是修从下面开始“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”。“入流”的意思是入了“不执着”的流，入到不执着里面。“无所入”的意思是不执着。“流”是断除我执的果位那方面的一条路，这条路蛮长的，就叫“流”。所以这个“流”就相当于断除我执方面的一条路的意思。这里讲“名为入流，而无所入”，所以如果执着的话，那就等于不是入流，不是须陀洹。刚刚我们讲断遍计的萨迦耶见、戒禁取见、疑这三个是入流的门槛，当然就是不执着的意思。所以入到“不执着”里面，才可以说你入了流。

“须陀洹名为入流，而无所入”，这里应该先讲“无所入”，然后讲“名为入流”。像玄奘法师翻译的是“无少所预，故名预流”。这里鸠摩罗什法师的翻译是“名为入流，而无所入”，应该是先讲“无所入”，然后

“名为入流”。玄奘法师翻译的“无少所预”跟鸠摩罗什法师这里的“无所入”是一样的，等于不执着的意思。不执着就叫入流，如果你执着的话，那就永远入不了了。

那如何不执着呢？就是下面讲的“不入色、声、香、味、触、法”。莲花戒论师这里讲，“色、声、香、味、触、法”只是一个代表，实际上是对什么都可以执着。前面讲“我得须陀洹果”，这三轮都是空！所以对什么上面都不可以执着。这里所谓的“不入”就是不执着的意思，所以开始不执着的时候，就叫“入流”。这里相当于是强调：入流必须要不执着。从这个强调我们可以理解：我们必须改变、我们必须修，所以就是如是修。所以没有慢心或者没有执着，是我们必须要修的，这里有这个含义。

这里“如是修”之后，就没有“如是摄伏其心”。不过没有关系，差不了多少，我们把后面阿罗汉的那些加进来也可以。阿罗汉那边有这样一句话“世尊！若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道。’即为着我、人、众生、寿者”。我们把这句话中的“阿罗汉”改成“须陀洹”或者“斯陀含”或者“阿那含”，就等于其他三个都有“如是摄伏其心”了。

“如是摄伏其心”等于不只是串习，而是彻底要改变，彻底要断除执着或者慢心，这就叫“如是摄伏其心”。所以下面讲“假设对这个执着的话，那就.....”，这是一种非常严肃的警告，意思是彻底不可以执着，这就是“如是摄伏其心”。“如是摄伏其心”这个观念，我们前面都读过。

刚刚这里就警告“若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道。’”那就有问题了。这种警告对其他三个也是一样，“若须陀洹作是念：‘我得须陀洹道。’即为着我、人、众生、寿者”；“若斯陀含作是念：‘我得斯陀含

道。‘即为着我、人、众生、寿者’；“若阿那含作是念：‘我得阿那含道。‘即为着我、人、众生、寿者’。像这样的话，可以说前面的须陀洹、斯陀含、阿那含这三个，都有“如是摄伏其心”的道理。但我觉得这也没有什么关系，不可以说是《金刚经》里面少了或者缺了，我觉得这个不是那么重要。

第一个须陀洹的“如是摄伏其心”，我们要看玄奘法师的版本，鸠摩罗什法师的版本里面没有。玄奘法师的版本是“世尊！若预流者作如是念：‘我能证得预流之果。‘即为执我、有情、命者、士夫、补特伽罗等”。这里讲“若……即为……”，这就是一个警告。“如是摄伏其心”就是这一块。

那下面三个，我们就没有必要讲了，自然就会知道。我们已经分段了，不管斯陀含、阿那含、阿罗汉都一模一样，这里我就不用怎么讲了。

这里解释一下斯陀含、阿那含跟阿罗汉。斯陀含我们翻译成“一来果”。所谓的一来也好、不来也好，他们要断的是随顺欲界的五个烦恼或者说五个结，欲界的贪心、嗔心，以及刚刚我们讲的那三个——遍计的萨迦耶见、戒禁取见、疑。这五个烦恼，不管是一来果还是不来果，都是他们要面对的。因为一来跟不来，都是以来不来欲界算的。一来，是欲界这里只来一次，不会来多次；不来，则是永远不会再来。而我们则是无数次地来，所以一来跟不来就变成是一种果位，他们两个要断除的都是欲界的烦恼。

刚刚我讲的这五个欲界的烦恼，大部分有断除的话就变成一来了；这五个全部断除的话，就不来了。所谓的“大部分”跟“全部”，我们怎么认呢？首先在第一个须陀洹的阶段，遍计的萨迦耶见、戒禁取见和疑

这三个当然都已经断了，这是毫无疑问的。然后剩下来的只有欲界的贪心跟嗔心，所以我们说的“大部分”跟“全部”是针对这两个。欲界的贪心跟嗔心，遍计的也有，俱生的也有。遍计的在预流果的时候已经断了，所以在一来、不来的时候就更不用说了，遍计的早就断了。

现在贪心跟嗔心来说，它们有俱生的。俱生的贪心跟嗔心是由宿世的习气带来的，好像是自然的。所以它的改变是慢慢由大变中，由中变小，然后慢慢就消失了。所以我们划分俱生烦恼的时候，必须要以大大、大中、大小、中大、中中、中小、小大、小中、小小来分。然后从大大开始慢慢慢慢调，最后调到小小。然后小小结束了，那俱生的烦恼就结束了。

那欲界的贪心跟嗔心这两个来说，怎么样算大部分呢？如果断除大大、大中、大小、中大、中中、中小这六个的话，就叫“大部分断除”。连小大、小中、小小这三个也断除的话，就叫“全部断除”。一来果的要求是什么呢？是断除这六个，只剩下另外三个——小大、小中、小小，就叫一来果。不来果的要求是什么呢？连剩下的这三个——小大、小中、小小，也要断除，全部断除就叫不来果。所谓的一来果跟不来果的差别就是这样。

《俱舍论》里面有这样一句话“又五顺下分，由二不超欲”，意思是前面两个——欲界的贪心跟嗔心，是完全不让我们离开欲界。为什么这里的贪心要加“欲界的”呢？因为贪心在色界也有，无色界也有，所以这里必须要加“欲界的”。而嗔心来说，只有欲界才有，色界、无色界没有，所以我们不用说“欲界的嗔心”。所以我们说“欲界的贪心、嗔心”，第二个直接说“嗔心”就可以了。

这两个是直接不让我们离开欲界。比如欲界的贪心是这样：对色、声、香、味、触这五欲上面有贪心的话，就永远不会离开欲界，就被绑在这里。嗔心如果没有离开的话，也离不开欲界。那我们五欲上面有贪心的话，为什么离不开欲界呢？因为要去色界、无色界的话，我们必须重视内心的世界，而不是重视外面的世界，这样才可以进到色界、无色界。色界、无色界是内心的世界的一个地方，不是外面看得到的一个世界。刚刚我讲错了，应该不可以这么说。应该是这么说，要去色界、无色界的话，必须重视内心的世界，然后才可以去。所以如果我们对外面的色、声、香、味、触非常执着的话，完全去不了色界、无色界，所以它直接让我们离不开欲界。

然后嗔恨心为什么不让我们离开欲界呢？因为色界、无色界的基础是要非常重视内心的世界，而对内心世界的重视里面，最主要的是定力，就是初禅、二禅、三禅、四禅，而内心的定力不可以有嗔恨心。因为有了嗔恨心，整个内心的平静都会被打乱，所以色界、无色界那边没有嗔恨心。如果有嗔恨心的话，像有的人脾气不好，那你想离开欲界是不可能的。

所以脾气不好的，离不开欲界；对外面的世界很执着的，也离不开欲界。这两个烦恼就有直接把我们绑在欲界的功能。所以如果我们想离开欲界或者离开娑婆世界，最基本的是首先脾气要好，然后对外面的物质也不要那么执着，这是最基本的。

所以不管一来果也好、不来果也好，主要都是针对遍计的萨迦耶见、戒禁取见、疑、欲界的贪心、嗔恨心这五个来说的。可能我们不用说“欲界的贪心”，这么说有可能会误解，我们直接说“五欲上面的贪

心跟嗔恨心“可能会比较清楚一点。五欲上面的贪心跟嗔恨心不让我们离开欲界。

然后遍计的萨迦耶见、戒禁取见跟疑这三个呢，不像五欲上面的贪心跟嗔心那样把我们跟欲界绑得死死的，不是的！但是如果这三个没有解脱的话，去到上面还会掉下来。就像《俱舍论》里面说的“由三复还下”，这三个会让我们退，上去了以后没有办法永远留在那里，还会退、会掉下来，就这个意思。所以如果有遍计的萨迦耶见、戒禁取见和疑这三个的话，虽然我们也可以暂时离开欲界，去得了色界、无色界，但还是会掉下来。

所以会不会来欲界，是跟这五个烦恼有关系，所以刚刚我念的《俱舍论》里面的三句讲“又五顺下分，由二不超欲。由三复还下”。这五个烦恼为什么跟一来果、不来果有关系呢？因为所谓的一来、不来，是会不会来欲界，而会不会来欲界是跟这五个烦恼有关系。一来果必须要断除这五个烦恼的大部分，特别指五欲上的贪心跟嗔心这两个，因为前面的遍计的萨迦耶见、戒禁取见和疑这三个，在预流果的时候已经断了！然后不来果的时候，则必须要断除这五个烦恼的全部。一样，所谓的“全部”也是指五欲上的贪心跟嗔心这两个。

那斯陀含、阿那含这两个大概知道了吧，刚刚我们已经分了。“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”，这个相当于是如是住。意思是斯陀含得到这么殊胜的果位仍然不执着，“哦，这个太殊胜了”，让菩萨心续里面生起一种欲求心跟愿望，这就是“如是住”。

然后对这样的不执着，你不仅仅要有欲求的愿望，还要去修。为

了修这个方面，下面就讲“世尊！何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含”。玄奘法师的版本是“以无少法证一来性，故名一来”，也是不执着的意思。一来果，是以不执着所达到的一个程度来命名的。比如预流果的时候，他的不执着达到一个层次；然后一来果的时候，他的不执着达到更高的一个层次；然后不来果的时候，他的不执着又达到更高的层次；罗汉果的时候，他的不执着就达到最高的层次。以小乘来说就是这样的！

所以斯陀含的这个名字是因为不执着，是这么来的。玄奘法师的版本版里面有一个“故”，“以无少法证一来性，故名一来”。他对一来果方面的不执着达到一种程度的时候，才变成一来果的！玄奘法师在前面预流果的时候，也有讲“故”，“诸预流者无少所预，故名预流”。现在斯陀含的时候，也是讲“故”。所以是不是预流、是不是一来，完全是以不执着的程度而说的。

我们现在不止是要有“不执着”的愿望，而且要做到。做到的话，自己才变成是“一来”。所谓的“一来”就是这么安立的，是以“不执着”来安立的。而且这个“不执着”好像越来越难的感觉。比如我们对一百块可能不怎么执着，但对一百万不执着，那就难了！跟这个一样，预流果的时候不执着，相对来说容易，一来果的时候不执着就难了。所以连那种都不执着的时候，才叫一来果，就这种意思。所以一来果这么殊胜，一直不执着地修，达到这么高的程度。这就相当于“如是修”，然后“如是摄伏其心”。

然后第三个阿那含，“须菩提！于意云何？阿那含能作是念：‘我得阿那含果。’不？”A11 须菩提言：“不也”这是如是住。然后如是修是”

世尊！何以故？阿那含名为不来，而实无来，是故名阿那含。”，这也等于是于不执着的意思。玄奘法师的版本是“以无少法证不还性，故名不还”，也等于是于不执着的意思。对于这么高的果位完全不执着的那个层次来说，你已经得到不来果了，“故名不还”。

然后第四个是“须菩提！于意云何？阿罗汉能作是念：‘我得阿罗汉道。’不？”A12 须菩提言：“不也”，到这里是“如是住”。然后“世尊！何以故？实无有法名阿罗汉”，这就是“如是修”。这边讲的“无有法”的意思是对所有的都不执着，这个要求更高，这样才叫阿罗汉。

阿罗汉这边跟前面有点不一样，这里有讲“如是摄伏其心”。我们也要把这句话拉到上面的须陀洹、斯陀含、阿那含那边去。“世尊！若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道。’即为着我、人、众生、寿者”，这就等于是如是摄伏其心这一块，这里有修到的意思。

为了证明“阿罗汉不可能会执着，如果执着的话就不叫阿罗汉”的这个道理，须菩提就把自己拿出来了。“世尊！佛说我得.....”，他确实已经得罗汉果了。这段先讲到这里，证明这块我们下次再讲。

今天我们把去除我慢的前面四个讲了，须菩提把自己拿出来证明的这块，留到下次再讲。今天先到这里。

【金刚经 008】

雪歌仁波切 讲授

2022/01/26

我们上次讲到 A12 里面的“世尊！若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道。’即为着我、人、众生、寿者”。

以科判来说，讲到这 18 个里面的第 5 个“于修行证达无我慢”，这块的经文从 B08 的最后面开始，一直到 A12 结束。对于须菩提跟世尊的问答，我们用 A 代表须菩提的提问，B 代表世尊的答。他们两个一问一答，按这样排第 1 个、第 2 个、第 3 个……阶段，现在 B08 就是指第 8 个阶段。从第 8 个阶段世尊答复的后面“须菩提！于意云何？须陀洹作是念：‘我得须陀洹果。’不？”开始，到 A12 须菩提的话讲完，就是 18 个“彼之住处”里面的第五个——于修行证达无我慢。

我们上次讲到须菩提跟世尊问答的第 12 个阶段，讲到须菩提他自己来证明，因为他自己已经是罗汉了。现在是“彼之住处”里面的第 5 个——于修行证达无我慢，也就是菩萨你们不可以有我慢。为此而开示：连小乘修行者们都没有我慢，那菩萨就更不可以有我慢。

小乘这边，比如预流、一来、不来、罗汉他们各个的修行者，他们得到自己的果位的时候，相当于我慢越降低，就相当于得到这个果位。我们是不是修行者，是以“内心有没有被调伏”来作为标准的。比如预流果的时候，他对心的调伏有一个要求，要没有我慢；然后一来果的时候，要求更高；不来果的时候，要求又更高；罗汉果的时候，那

这个要求就是这四个里面最顶尖的。现在罗汉这边，须菩提他自己就来证明“我没有那种我慢或者我内心完全没有不平静”，因为心不平静就等于烦恼。所以这里须菩提就以自己来证明，阿罗汉完全没有烦恼。

A12 世尊！佛说我得无诤三昧人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。我不作是念：‘我是离欲阿罗汉。’世尊！我若作是念：‘我得阿罗汉道。’世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者。以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行。

首先须菩提的证明这里，如果按莲花戒论师的“如是住、如是修行、如是摄伏其心”来分的话，这整段都是“如是摄伏其心”。而且罗汉那边已经有了一个“如是摄伏其心”，后面须菩提以自己来证明的这块也一样属于“如是摄伏其心”，所以这边“如是摄伏其心”就变成两个。

前面的“世尊！若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道。’即为着我、人、众生、寿者”，这句本身也是“如是摄伏其心”。所谓的“如是摄伏其心”，就相当于修得彻底。第二个是“如是修”，然后在修的当中，把该对治的彻底对治掉的话，就是所谓的“如是摄伏其心”。现在这里“世尊！若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道。’即为着我、人、众生、寿者”，就是特别警告：一点都不可以有执着。这个警告就相当于对菩萨们说“你们对慢心、我慢要彻底处理！”，是对这方面的表达。这就等于是“如是摄伏其心”的意思。

一样，现在后面须菩提以他自己来证明的时候，就是更强调！须菩提他自己说“我虽然是罗汉，但是‘世尊，我不作是念，我是离欲阿罗汉’”。须菩提已经得到罗汉的果位了，但是他内心里面一点点“我有得到罗汉”的那种慢心都没有。所以他就把自己拿出来证明“真正的阿罗汉

就是这样，就像我这样！”接着下面就讲“世尊！我若作是念：‘我得阿罗汉道。’”的话，佛就不会授记我“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”。

这边我们大概都了解了，我看一下有没有一些需要拿出来特别解释的。这里有一个需要解释一下，对我们有帮助。

首先前面有讲到“阿兰那行者”，这就相当于没有烦恼。然后下面讲“实无所行”的意思是，住于没有烦恼的那种修行。相当于色声香味触的外也空，内也空，内外也空，空也空，就是内空、外空、内外空、空空。这里“没有烦恼”的意思是对烦恼境上面没有烦恼，后面“无所行”的时候，是对“没有烦恼”上面也没有烦恼。这里莲花戒论师就是这么解释的。

比如刚刚我说的“内空、外空、内外空”，这就相当于有一个烦恼境。我们自己内的眼耳鼻舌身，外面的色声香味触，然后中间的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根所住的地方——浮尘根，就相当于所处的内外的法，本身就是我们可以看得见、摸得到的有一个东西。对这些上面我们不要执着，就等于内空、外空、内外空。然后后面讲空空的时候，就是对那些不执着的当下，也不可以执着。这就是对空空的解释，对“不执着”上面也不可以执着。

这里也是，“阿兰那”就等于是于不执着的意思；然后“实无所行”是，对“执着的对境”上面不执着就更不用说了，连“不执着”上面也不执着。所以就是对任意一个地方都不执着，这就是“实无所行”。

这里其它的就没什么了，都听得懂。现在“彼之住处”里面的第 5 个——于修行证达无我慢，就已经讲完了。跟这个对应的就是 12 个要

去除的里面的我慢。

现在我们到了“彼之住处”里面的第 6 个——佛出世时令欢喜。“彼之住处”的第 5 到第 16，总共有 12 个，刚好它的不顺品也有 12 个。这 12 个不顺品里面的第 1 个——我慢，我们已经对治掉了，就是刚才讲的第 5 个。

然后第 6 个要对治的是什么呢？是“虽无慢然寡闻”，寡闻就是少闻思的意思。菩萨的这条路，第一个先要处理的是我慢，也就是烦恼里面慢心的烦恼，是特别要处理的。如果有慢心的烦恼，那入菩萨的门就已经进不去了。这也是！我们人人好像都慢心不少的样子。有时候就感觉那些表面上学佛学得好的人的慢心更强。所以从这里就看得出来，我们入菩萨行的第一个门槛就是要处理自己的慢心。慢心没处理，这个门是进不去的。所以这 12 个不顺品里面，第 1 个先要处理的就是我慢。这个我们要清楚。

然后第 2 个是什么呢？没有慢心，但是也没有积极地往前。对非常深、广的大乘教法，不想进行真正广大的闻思。有这个想法的话，也是一个大的障碍。因为所谓的大乘的法是更广、更深，所以我们叫广行派、深见派。我们内心里面要有对这个教法进行广大闻思的希求心，没有这个希求心也是不行的，这也是一个大的障碍。所以这里讲“虽无慢然寡闻”，这是第 2 个要处理的。为了这个，现在我们要开始 18 个“彼之住处”里面的第 6 个——佛出世时令欢喜。

首先我们了解一下这两块怎么连接。在连接方面，莲花戒论师这边有什么解释呢？前面有讲过，预流、一来、不来、罗汉的这些果位，没有施设义找得到，真正找的话找不到，所以没有什么可执着的。这

些前面已经讲了，讲了之后现在就有一个问题出来了：想得到的那个就没有了。如果是这样的话，那得者也没有。当时世尊你自己在燃灯佛前，有没有认真地接受很多的佛法？就有这样的一个疑问出来。这就是一个连接，连接到什么呢？连接到下面的：

B12 佛告须菩提：“于意云何？如来昔在然灯佛所，于法有所得不？”

A13“世尊！如来在然灯佛所，于法实无所得。”

这段就相当于我们刚刚讲的 18 个里面的第 6 个——佛出世时令欢喜。这段我们按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来认的话，首先第一个“如是住”，就在佛对须菩提的提问里面“于意云何？如来昔在燃灯佛所，于法有所得不？”以及后面的第一个答复“不也”（玄奘版），到这里就是“如是住”；然后“如是修”跟“如是摄伏其心”是并在一起的，就是后面的“世尊！如来在然灯佛所，于法实无所得”。这句话既是“如是修”，也是“如是摄伏其心”，两个都在这里。

首先第一个，我们了解一下燃灯佛。释迦牟尼佛在三大阿僧祇劫累积资粮的时候，在第一大阿僧祇劫有依在七万五千尊佛前累积资粮，在第二大阿僧祇劫依七万六千尊佛，在第三大阿僧祇劫依七万七千尊佛，这七万七千尊佛里面的第一尊佛就是燃灯佛。这在我们三藏佛经里面讲戒律方面的经中就有提到。那里面有很多典故，典故里面就有提到当时世尊在什么什么佛前面，在多少多少尊佛前面有累积广大的资粮，那个时候就有讲到这个。

那燃灯佛来说，那个时候相当于世尊已经结束第七地，进到第八地了。第一大阿僧祇劫是资粮道、加行道，第二大阿僧祇劫是初地到

七地，第三大阿僧祇劫是第八地、九地、十地这三个清净地。第三大阿僧祇劫，世尊在多少多少佛前累积资粮的时候，是从燃灯佛开始的。还有，我们上次在《正理海》的《大鼓经》中也有讲到燃灯佛的一些典故。所以燃灯佛指的是当时释迦牟尼佛作为菩萨修行的时候，修到第八地的时候接触的一尊佛，这么理解就可以了。另外也可以理解到：世尊到第八地的时候可以吸收很多的法。因为我们在初级的阶段没有能力吸收很多的法，到第八地的时候，吸收法的能力就特别强，所以这里须菩提特别就问。

不管是须菩提问也好，世尊问也好，都是一样的。世尊就问须菩提“我当时在燃灯佛前面有没有吸收很多的法，有没有得到很多的法？”这个问题跟前面怎么连接呢？前面已经说了：实际上能得的得者跟所得到的果位——预流果、一来果、不来果、罗汉果，什么都好像没有，施設义找不到的。这样讲了之后，接着就问“如果是这样的话，那我——释迦牟尼佛，当时在燃灯佛前面有没有得到很多的法呢？须菩提你是怎么想的呢？”然后须菩提就回答“没有得到”，这里的意思是在名言中还是有得到很多的法。所以这里意思就是：菩萨你们修行的时候必须要有广大的闻思。我自己到了第八地菩萨，在燃灯佛前面有没有广大的闻思？有！

世尊在问“我在燃灯佛前有没有得到很多法”的时候，这里的“有没有得到”有二个含义：一个是名言中是有的，有这么多的；另外一面是施設义是找不到的，但不等于没有。施設义找不到，不等于完全没有。相反的说，《入菩萨行论》第九品中有句话“观法无谛实，不得谛实法；无实离所依，彼岂住心前？”比如在瓶子上面讲空性的话，那瓶子必须要具备，瓶子上的空性才可以存在嘛！同样的道理，要在佛当

时在燃灯佛前面所得到的法上面讲空性的话，这个法必须要具备。这个法没有的话，它上面怎么有空性呢？《入菩萨行论》第九品里面就有这个道理。因为我们有的时候修空性、想空性的时候，落断边的问题也蛮严重的。对落断边的问题，我们怎么处理呢？其中一个方法就是这个。我们要想一想：如果你想空性，那等于你必须要认同空性所依的法。如果你没有认同空性所依的这个法，那空性怎么存在呢？

现在这里也有点那种意思。“不也，世尊”这样答复的时候，就等于从燃灯佛前所得到的法是找不到的，就等于把法上面的空性讲出来了。把法上面的空性讲出来，就代表所依的法是完全存在的。所以世尊从燃灯佛前得到的法是存在的，等于世尊当时在燃灯佛前有听法。这里的含义就是这个。

含义是这个的话，那这里开示什么呢？菩萨你们不单单要去除我慢，对大乘的教法上还要精进地闻思。我到了八地菩萨的时候都还在精进地闻思。他的含义就是这个。所以这里讲到“如是住”。“如是住”是指：要离开寡闻、少闻，我们对广大的闻思上面要有一个欲求，要有一个愿望，要以那种的心来认真地学习。所以“如是住”是心里面以欲求跟愿望来，对广大闻思上更想往前。把这种心调动起来的话，就是所谓的“如是住”。

然后“如是修”跟“如是摄伏其心”来说，那样广大闻思的时候，又有另外一个要求：不可以执着。我们大乘的教法这么完美、这么广，我们怎么享受都享受不完的那种广；深的方面也可以说，可以去除我们内心的执着、打开智慧。所以这么完美——广的地方也美、深的地方也美，在这样的享受当中不可以执着，就这个意思。

确实是！我们对大乘的教法广大地闻思的时候，就容易执着，就觉得很享受、有很大的收获，在那个当下就会生起执着心。这是一个问题，所以这里讲“不也，世尊”，“不也”就等于否定，等于不要执着。

然后下面接着就讲“不要执着”的理由。“如来在燃灯佛所，于法实无所得”的意思是：施设义找不到，我们最终观察的话还是没有，就这么一个状态。所以后面这段就是“如是修”跟“如是摄伏其心”并在一起，莲花戒论师就是这么解释的。也只能这样解释，因为他只有这样短短的一句话。

这就是第六个“佛出世时令欢喜”。实际上意思就是：菩萨你要跟着老师好好广大地闻思。他所举的例子就是释迦牟尼佛他自己当时在燃灯佛前面多精进地学习。所以“佛出世时令欢喜”里面的“佛”指的是燃灯佛，“令欢喜”是释迦牟尼佛当时，能让燃灯佛欢喜的那种依教奉行的依师的法，做得很好。

现在我们到了第7个——愿净佛土。它对治什么呢？对治“虽多闻，然作意劣小所缘而修”。虽然自己有认真地学习，但是对如何利益众生方面没有大的发愿。这里的“愿净佛土”跟下面的“成熟有情”这两个应该是有关系的。因为我们有三个，一个是愿要圆满，一个是为众生，一个是为净土。这三个里的第二跟第三，就是现在这里的“为净土”跟“为众生”。

《八事七十义》里面有一个“严净佛土加行”。我们未来度众生的时候，需要有一个环境、一个地方。像阿弥陀佛的话，就是西方极乐世界；释迦牟尼佛的话，就是我们这个娑婆世界。所以每一位佛利益众生的时候都会有一个地方，但真正为这个准备，是到了第八地以后才

开始的。你们应该知道，刚刚我们所说的“严净佛土加行”，是第八地以上才有的，所以在这之前先不用着急。但是为了这个我们要常常发愿，像我们念《入菩萨行论》第十品回向的时候，就有一种广大的愿。像这种愿，是初业菩萨修行一开始的时候就要有的。

真正的“严净佛土加行”是第八地之后才有的，但是在这之前.....，比如说我们想要成佛，真正成佛是三大阿僧祇劫之后的事情，但是我们现在还是要想成佛！一样的道理，我们真正的净土也是以后的事情，是成佛时候的事情，但现在还是要想。

像宗大师对察廓·阿旺察巴——写《三主要道》的对象，讲“我将来成佛之后，第一个心子就是你”，这是摄受他的一个愿。当然，宗大师早就已经成佛了，他只是示现成一个凡夫，为表示我们一般老师跟弟子中间的一个关系，所以才那么说的。所以就表示我们现在初业的修菩萨的阶段，也需要想自己将来的净土。所以我们的愿要广大，不要好像没有什么广大的目标，如果这样的话就修不起来菩萨行。所以我们不单单书读得越来越深、越来越广，内心里面也要有大的心。所以“彼之住处”的第7个——愿净佛土，就是这个意思。

刚刚我们讲第6“佛出世时令欢喜”的时候，就等于要广大地闻思。然后第7是“愿净佛土”，“愿净佛土”就相当于你内心里面要有一个广大的目标。它所对应的是，要去除的12种不顺品中的“第三、虽多闻，然作意所缘劣小而修”。“作意所缘劣小”是什么意思？就是你内心的所缘或者想的目标非常小。我们现在要解决的问题不是寡闻，而是“作意所缘劣小而修”。所以我们修行的时候，比如平常自己做功课也好，拜也好，供也好，念经也好等等，我们心里面的所缘要大，不要那种特

别小的所缘。

这里的“作意”就是“想”的意思。这个作意的所缘不要非常小，比如为了今生家庭幸福一点，死的时候好一点，死了之后投生得好一点，这样就够了。如果以这种想法来学习、做功课的话，就如同“用金子来做马桶，盖厕所”的那种比喻一样，那就太浪费了！何必呢？这么有价值的东西，你却用在那些地方，所以这是不可以的，是完全没有意义的！一样，我们所学的、所修的这些东西是非常有价值的，但是你却把它用在为往生的时候好一点，为投生的时候好一点。你只有这种想法的话，那就太没有价值了。我们要想：要成佛，要利益一切如母有情，要赶快救度一切如母有情。心里面要有像这样的大的所缘，好像整个宇宙都由我来搞定，由我来改变！所以我们的所缘不可以很小，像那种小的也是不对的。

所以我们现在要面对的是 12 个不顺品中的“第三、虽多闻，然作意所缘劣小而修”。跟这个对应的就是前面 18 个“彼之住处”里面的第 7 个——愿净佛土，就是从 B13“须菩提！于意云何？”这里开始，到“应无所住而生其心”。

B13“须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？”“不也，世尊！何以故？庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。”“是故须菩提，诸菩萨摩訶萨应如是生清净心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心。”

首先我们了解一下，这个跟前面是怎么连接的。对这个连接，莲花戒论师是怎么解释的呢？假设能作、所作没有自性的话，那菩萨们如何为自己的净土发愿呢？就有这样一个连接。因为前面有讲到，从

燃灯佛那里得到的法就没有了，施设义找不到，所对境的那个法就没有了。所对境的那个法没有的话，能作、所作的施设义就找不到。能作、所作的施设义找不到的话，那菩萨们心里面怎么可能有大的愿望呢？所谓的“愿望”是将得到什么，这样才有愿，如果根本得不到什么的话，那有什么愿呢？所以菩萨的愿是怎么发的呢？这个连接就是菩萨如何发愿。这种想法会造成什么呢？造成：那就不要愿了，“作意劣小所缘”就会出现。先有这个问题，然后在这个问题当中就冒出来“哦，那菩萨就没有必要发大的愿！”那样的心就出来了。这就是跟前面的连接。

那现在这边要讲什么呢？不可以“作意所缘劣小”。为了这个，现在18个“彼之住处”里面的第7个——愿净佛土就开始了。首先我们分一下“如是住、如是修行、如是摄伏其心”。

首先整体来说，这里下面有一段“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”。莲花戒论师的解释是，这段话只是为了提醒而已，是重复的。像六座瑜伽，每三四个小时就发菩提心一次。《金刚经》这里也是一样，前面已经有发菩提心了，中间再提醒一下发菩提心。所以后面这段不属于真正的第7个里面，它只是一个提醒——要一直保持修菩提心，不可以离开。

所以现在我们对上面这段B13“须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？不也，世尊！何以故？庄严佛土者，则非庄严，是名庄严”，分“如是住、如是修行、如是摄伏其心”。首先“庄严佛土者”就是“如是住”，然后“则非庄严”就是“如是修”，然后“是名庄严”就是“如是摄伏其心”。这个跟我们讲的“色即是空，空即是色”差不多。

为什么这么分呢？首先第一个“庄严佛土者”，这边有讲到，菩萨们对佛土有一个非常大的愿望。“庄严佛土者”就等于，以菩萨的立场来说，他对他未来的佛土特别重视，这就是“如是住”。然后同时不可以执着，就是“则非庄严”。“则非庄严”就是要保持不要执着，这就等于“如是修”。“如是摄伏其心”是要修到彻底，那要达到什么程度呢？达到“是名庄严”——完全是如幻化的那种庄严，除了这个之外没有别的庄严净土，所以“是名庄严”。所以“如是摄伏其心”就是下面的“是名庄严”。

像我们对空性上面讲三个层次的话，我们要慢慢达到“真正能成为成立空性的理由”的那个缘起。比如刚开始的时候是因果的缘起，然后慢慢进步、进步就达到观待缘起，那个阶段就等于你对缘起的认识已经很广了，（不仅是）因依赖果。像这种很广的缘起懂的话，这是一个阶段；然后从这里推到自己完全没有了，也就是破自性的时候，这是第二个阶段；然后破了自性的结果，好像所有的都是从空中出来的，这就是后得的阶段。先有根本定，然后有后得！一样，先对空了解，然后以那个的力量，整个显现的世界就有一个从空中冒出来的样子，这就是如幻化。所以这里有三个层次。所以“庄严佛土者”是“如是住”，“即非庄严”是“如是修”，“是名庄严”是“如是摄伏其心”，莲花戒论师对这三个就是这么解释的。

莲花戒论师没有把前面的“须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？”“不也，世尊！”解释成“如是住”，原因我也不知道。我们跟前面对比的话，感觉这句话应该是“如是住”，感觉“庄严佛土者，则非庄严”是“如是修”，然后“是名庄严”是“如是摄伏其心”。我不知道为什么，莲花戒论师没有这么解释，他就针对下面这三个来这样解释，而对上面那些，他既没有列入“如是住”，也没有列入“如是修”，更没有列入“如是摄伏

其心”。到这里就等于 18 个“彼之住处”里面的第 7 个，我们已经念完了。

然后现在开始第八个“成熟有情”。刚刚我有跟你们讲，从八地菩萨开始，为众生要做的有三个：一个是愿，要把过去、当时所有的愿的力量圆满起来；第二个是利益众生时候的环境——佛土，要准备；第三个是跟众生的因缘，他能够利益什么样子的有情，为这个方面也要准备。众生住的地方要准备，跟众生的因缘也要准备，所以有三个东西要准备。现在这里提到两个方面——佛土跟有情，就等于众生跟众生所住的地方的环境。

“成熟有情”对应的是 12 个不顺品里面的第 4 个——“虽非作意劣小所缘而修，然轻舍有情”。所以我们不单单在佛土方面要有一个愿望，也要具备“对佛土里面的那些众生，怎么样摄受，怎么样救度”的这些因缘。所以不可以只有想净土，没有想众生，那也不可以。

所以不可以“轻舍有情”，只是盖了一个空空的房子，那没有什么意思！跟这个道理一样，你已经准备了佛土，但是在这个佛土里面，你该要帮助、该要摄受的有情也要带来。所以不可以舍弃！为了具备摄受、利益这些众生的因缘，自己也需要有很多的修行、很多的付出。所以“轻舍有情”是现在要对治的。为了这个，从哪里开始呢？

“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。”

这就是第 8 个“成熟有情”。首先这个中间如何连接？这个连接的道理，我们要抓到。首先前面有讲到作者跟所作，比如说菩萨你对净土上面不要执着，对净土上面不要执着就等于净土上面施設义找不到，而且将得到净土的自己本身也是施設义找不到。就是不管对自己上面，

还是面对自己的佛土上面，都不可以执着。就像刚才讲的“庄严佛土者，则非庄严，是名庄严”，对菩萨上面也是一样“菩萨者，则非菩萨，是名菩萨”。所以不管自己也好，对境的佛土也好，都是好像没有了，最终找的话找不到。

现在的问题是“那众生也是找不到啊！找不到的话，我们为众生发愿有意义吗？”就有这种疑问。在这种疑问的当下，就想舍弃众生，对众生就不怎么重视。因为众生是施设义找不到，所以就没有什么众生，所以就不用为众生多想。“为众生不用多想”就等于内心里面“舍弃众生”的那种心态出来了。那现在内心里面“舍弃众生”的那种心态，要怎么办呢？那就是第8个“成熟有情”。我们不可以舍弃众生，要跟更多的众生结缘，所以第8个“成熟有情”的意思是，我们自己能够成熟无量无边的众生。

这里我们也把它分为“如是住，如是修行，如是摄伏其心”。但这里有一点奇怪的地方，“如是住”是在最下面，快要结束的地方。这个我也不知道为什么，莲花戒论师就是这么分的。这里在鸠摩罗什法师的版本里面找不到，那没有办法，我们必须要看玄奘法师的版本：

何以故？世尊，彼之自体，如来说非彼体故名自体，非以彼体故名自体。

这里“如来说非彼体故名自体”是“如是修”；“非以彼体故”是“如是摄伏其心”；“名自体”是“如是住”。至于这个“如是住”为什么放在最后，我也不知道，但是我感觉鸠摩罗什法师版本里面的“甚大”就是“如是住”。

有可能现在我们用的藏文版本跟莲花戒论师当时写的时候用的版本不一样。因为我有看莲花戒论师对《金刚经》的解释，他里面所引

的《金刚经》跟现在我看的藏文版的《金刚经》有些地方对不起来，所以应该是当时莲花戒论师写的时候用的版本跟现在的藏文版有一些出入。目前我们先这么理解吧，以后你们也可以研究、研究。

我们就按刚刚说的这样分：

A14 须菩提言：“甚大，世尊！何以故？佛说非身，是名大身”。

实际上“甚大”跟“名大身”没什么区别，所以“甚大”就是“如是住”；然后“世尊！何以故？佛说非身”是“如是修”；“是名大身”就是“如是摄伏其心”。这里跟刚刚前面的有点像，前面“庄严佛土者”是“如是住”；“则非庄严”是“如是修”；“是名庄严”是“如是摄伏其心”。

今天先到这里。

【金刚经 009】

雪歌仁波切 讲授

2022/02/09

我们现在依莲花戒论师对《金刚经》的解释来学习《金刚经》。大家都知道，莲花戒论师写了《修次初篇》《修次中篇》《修次后篇》，特别是在修止观方面，这三本书非常重要。一样的，虽然这位祖师是从中观自续派的角度写的《金刚经》的解释，但是他对《金刚经》基本的解释是相当值得我们学习的。

因为所谓的中观自续跟中观应成来说，这两派用的逻辑、推理都是一模一样的，只是在逻辑推理的时候要求不同。我们心里面“因

为.....所以.....”这样推理的时候，“因为.....”的时候，内心里面好像有一个施设义找得到的理由；“所以.....”这种确定的时候，内心里面又有一个施设义找得到的感觉，那种感觉是不对的。这两个的差别就只是这样而已，实际上整个中观自续跟应成对空性的推理上并没有什么差异。所以虽然莲花戒论师是中观自续派，但他解释的空性或者《金刚经》，都是完全值得我们好好学习的。所以我们最近一直依他所分的科判来讲。

我们到了第五个科判“彼之住处”，这里面分了 18 个。这 18 个里面，从第 5 到第 16 这 12 个，相当于每个都有一个要对治的不顺品，所以不顺品有 12 个。这 18 个里面的第 7 个——“愿净佛土”，已经讲完了，现在我们到了第 8 个——“成熟有情”。第 7 个的后面有一段，上次虽然有念，但好像没有真正地讲，这里补充一下：

B13“须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？”“不也，世尊！何以故？庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。”“是故须菩提，诸菩萨摩訶萨应如是生清净心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心。”

这里讲“是故须菩提，诸菩萨摩訶萨应如是生清净心.....”，莲花戒论师并没有把这一块放进“彼之住处”的 18 个里面，它只是中间出来的一个。“中间出来的”是什么意思呢？我们以前学《菩提道次第》的时候也学过，发菩提心分愿菩提心跟行菩提心。还有我们在《般若八事七十义》中也学过，发心以其体性的角度分的话，分愿菩提心跟行菩提心；从它的助伴跟比喻，比喻跟意义有相同的地方，透过这三个来分的话，就有 22 种菩提心。

那现在我们回忆一下，从菩提心的体性的角度分的时候，就分愿菩提心跟行菩提心。是什么意思呢？意思是菩提心的体性有两种，一个是愿方面的，一个是行方面的。解释行方面的菩提心的时候，还是要讲菩提心嘛！所以现在这边是讲，修菩萨行的时候，还是常常要有菩提心摄持，内心里面必须一直要保持具备菩提心，不可以离开，而且以菩提心来摄持他所修的“行”，那个阶段的菩提心就叫行菩提心。所以不可以说行本身叫菩提心，行本身不叫菩提心，行本身就是行。行菩提心的意思是，行的时候，这个“行”要被发心所摄持，那个能摄持的菩提心就叫行菩提心，行菩提心就是这么认的。

行菩提心就等于在修菩萨行的时候，中间发一下菩提心，中间又发一下菩提心.....，就好像要保持它的温度不降低，温度一直在，不可以消失。偶尔发一下菩提心，偶尔又发一下菩提心.....。“发”的意思是现行一下。像我们六座瑜伽，每天差不多四、五个小时就发一次菩提心，等于我们每天 24 个小时里面，心续中菩提心的温度不变，或者菩提心对我们的影响一直保持存在。为了这个，我们在做六座瑜伽的时候，要发六次菩提心，就有这个意思。所以也是相当于“行菩提心”的那种意思。

这里莲花戒论师就说：一些钝根的菩萨他们需要提醒，利根的菩萨就不需要提醒。“在菩萨行的当中，自己必须要保持菩提心”钝根的菩萨就需要提醒，利根的菩萨就不需要。有一些钝根的菩萨他们会忘掉，所以现在这里就提醒一下他们。

这里“彼之住处”就等于是菩萨行，“彼”指的就是菩提心。菩提心所要修的是什么呢？就分出来 18 个，所以这 18 个就等于修菩萨行的意

思。修菩萨行的当中，心续中一直要保持菩提心存在，不可以让它消失。当初有了，但是在中间修菩萨行的时候变成消失的话，那是不可以的！你们看这里的藏文，意思是根器没有那么利根的话，就会忘掉。所以为了帮助他们，现在中间这段就出来了。

这里我自己也有一个想法，这不是莲花戒论师说的。我自己认为这边有可能可以这么理解：现在已经到了这 18 个里面的第 7 了，前面的 7 个里面，特别从第 5 开始，他就一直调心，他的很多问题就改变了。比如先是“我慢”改变；然后学习方面要广大地闻思，这个方面也有改变，原来没有那么广大地闻思，后来就有了；有了之后，内心里面没有一个大的目标、所缘，这是第 7。就像尊者说的“这个世界或者这个宇宙没有了的话，我要跑去别的宇宙里面，我一直要利益众生”。像这样，心里面有一个“把整个宇宙的众生都看成我要帮助的对象”那样大的目标，不只是天天看书、学习而已，而是心里面有非常大的愿“我要帮助多少多少众生”，这就是第 7。

所以把这样的修行当理由，这里我是从“是故”这个词来看的。从“是故”看的话，这么一个对将来有帮助的净土是存在的，名言中是存在的，因为前面有说“则非庄严，是名庄严”。这就等于是把前面当理由，前面的理由是什么呢？利益众生的一个大的环境、宇宙也是存在的，虽然施设义找不到，但名言中还是存在的。名言中非常好的、像净土一样的环境还是存在的，所以我要发菩提心，我要利益众生。把“是名庄严”当作理由，然后菩萨可以发菩提心，这是我的想法，你们可以参考，但这里莲花戒论师并没有这样解释。

那这个发清净心是什么样呢？就是不执着地发菩提心。因为前面

有讲到“庄严净土”或者将利益众生的时候，整个宇宙就是唯名言中存在而已，所以我们发菩提心的时候不会执着。发菩提心的意思是，要想出来未来的一个目标。想出来未来的目标的时候，外面整个的环境、净土都要想，但是那个时候我们不会执着。因为前面已经讲了“则非庄严，是名庄严”，也就是整个宇宙或者整个净土都是施设义找不到。所以把这个当作理由，然后我们发菩提心——未来的一个愿望，的时候，我们想这方面的时候，不会执着。所以重点是“是故”，是故菩萨发菩提心的时候，不会执着地发菩提心。所以“不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心”。

所以“把前面当理由，来成立.....”，我觉得也可以这么理解。但这只是我的想法，你们可以拿来参考，莲花戒论师并不是这样解释的。莲花戒论师的解释就是刚才说的行菩提心。行菩提心的意思是修菩萨行的时候，中间一直要保持常常发一下菩提心，发一下菩提心.....，这种菩提心就叫行菩提心。

到这里第 7“愿净佛土”我们念完了，现在我们到第 8“成熟有情”。第 8“成熟有情”要对治的不顺品是什么呢？是 12 个不顺品里面的第 4 个——“虽非作意劣小所缘而修，然轻舍有情”。这里讲的意思是，目标很大，但是对眼前的众生并没有照顾好，一直有舍弃。我们也有点像这样，每天念“愿一切有情具乐及乐因，愿一切有情离苦及苦因”，但是对旁边的一些人，却又没把他们当一回事，感觉一切如母有情完全不是他们，然后该骂的骂，该嫉妒的嫉妒，竞争、欺负、讨厌.....什么都有。

像你们常常念的 14 个根本堕，其中第 4 个根本堕是“于诸众生舍

慈心 说为根本第四堕”，第 5 个根本堕是“断法根本菩提心，说为根本第五堕”。现在这里“舍弃众生”就有点这种意思。密乘的 14 个根本堕“由是于彼轻蔑者，说为根本第一堕；从善逝语违越者，说为根本第二堕；金刚兄弟起忿争，说为根本第三堕。于诸众生舍慈心，说为根本第四堕。断法根本菩提心，说为根本第五堕”。

密乘里面非常重视依师的法，把上师看成跟一切的本尊无二无别，甚至要胜过一切的本尊来对待；然后他给我们的教法或者对我们交待的，我们完全、全心全意地听他的，（如果没有做到的话）这是第二个根本堕；然后第三个是，跟我们一起从上师那里接受灌顶，然后接受灌顶之后的生起次第、圆满次第如何修的这些金刚法友们。这些法友不是一般的法友，是金刚法友、金刚兄弟。对金刚法友也特别重视，互动的时候怎么样变成修行上非常好的伴友，特别是在密乘的修行上。这些都完全是密乘的层次，“密乘的层次”的意思是，一般人完全无法想象的层次，前面这 3 个根本堕在一般人的想象里面是很难接受的，是跟那种层面的“修”有关系的。

然后下面的根本堕就是讲显教这边的，讲慈悲、大悲心、菩提心。如果把慈悲跟菩提心也舍弃的话，那第 4 跟第 5 个根本堕就出现了。那这是什么意思呢？意思是你对金刚兄弟很重视，但你对一般的有情舍弃。你们想一想，第 3 个根本堕跟第 4 个根本堕之间的差异是什么？第 4 个根本堕是“舍弃众生”，这个“众生”应该不是金刚兄弟里面的。那位密乘的修行者，他对金刚兄弟好到不行、互相非常好，但是看马路上的人或者坐捷运的那些人，或者平常在菜市场里面遇到的那些人等等，就感觉那些众生根本跟你没有什么关系。也可以说，我们做生意或者工作的时候的那些人，就好像跟你没有什么关系。对那些人你

该舍弃就舍弃，该骂就骂，那种行动就变成第 4 个根本堕了。所以第 3 个根本堕跟第 4 个根本堕有差异，从这里就可以理解。

现在这里也有点这种意思。比如第 7 个的时候，你的目标非常大——愿净佛土，未来我要帮助什么样的众生或者我要跑去别的宇宙等等，但是你对你现在身边的人，没有把他们当一回事，舍弃他们。所以这里有讲到“虽非作意劣小所缘而修，然轻舍有情”，意思是你没有小的所缘，有大的所缘，因为我们在对治第 3 个不顺品的时候，小的所缘已经对治了。

这里你们应该有感觉，不顺品都是“虽……然……”。当然，第一个不需要“虽”，因为它是开始，所以第一个叫“我慢”，第二个是“虽无慢，然寡闻”，第三个是“虽多闻，然作意所缘劣小而修”，第四个是“虽非作意劣小所缘而修，然轻舍有情”，第五个是“虽未舍彼，然随执沦于外道论著”。所以一直都是“虽……然……”，就好像前面的那个改变了，但后面又有一个问题出来了，这个问题改变了，又另外一个问题出来，就有点这种感觉。

所以这 12 个不顺品里面的第 3 个不顺品——所缘劣小，这个已经处理了，“所缘”的意思是“未来的”，但是你一直有舍弃你现在身边的有情，这也是不对的。所以第 4 个不顺品是“然轻舍有情”，现在与之对照的第 8 个是“成熟有情”，我们今天要讲的就是这一块。

首先，这里我们按“如是住，如是修，如是摄伏其心”来抓。这里按照莲花戒论师的解释，先是“如是修”，然后是“如是摄伏其心”，把“如是住”放在最后面。我感觉“如是住”应该要放在上面。

须菩提！譬如有人，身如须弥山王，于意云何？是身为大不？”

A14 须菩提言：“甚大，世尊！”何以故？佛说非身，是名大身。”——鸠摩罗什法师版

按照莲花戒论师的解释，“如是住”是最后“是名大身”这句；“如是修”跟“如是摄伏其心”这两个，在鸠摩罗什法师的版本里面没有办法分出来这两个，只有“如是摄伏其心”。“何以故？佛说非身”，这里强调“佛说”，这就是“如是摄伏其心”。

我们看一下玄奘法师的版本，玄奘法师的版本可以跟藏文对照起来。

佛告善现：“如有士夫具身大身，其色自体假使譬如妙高山王。善现！于汝意云何？彼之自体为广大不？”A14 善现答言：“彼之自体广大，世尊！广大，善逝！何以故？世尊，彼之自体，如来说非彼体故名自体，非以彼体故名自体。”——玄奘法师版

这里“善现”指须菩提。“何以故？世尊，彼之自体，如来说非彼体故名自体”是“如是修”，后面的“非以彼体故”是“如是摄伏其心”，再后面的“名自体”是“如是住”。这里好像可以跟藏文对照起来。

鸠摩罗什法师的版本“世尊！何以故？佛说非身”，这个有可能是“如是修”。他可能就只有“如是修”，没有“如是摄伏其心”。为什么我刚刚认为这个是“如是修”呢？因为藏文版里“如来”出现了两次，而玄奘法师的版本里“如来”只出现一次，所以我搞不太清楚。我这个中藏对应版好像也不太对，真正的藏文版里面“如来”这个词出现了两次。

以上是先分了一下段，现在我们了解一下意义。意义怎么理解呢？首先这里出现了“身”这个词，“譬如有人，身如须弥山王”。这里是讲阿修罗或者非天的王，他的身体跟须弥山一样大。另外我们要了解

的是什么呢？这里有讲到，这个身体还是名言中存在，这里讲“是名大身”，玄奘法师的版本是“名自体”。这个身体是名言中存在，这是什么意思呢？他要表达的是所有的众生是名言中存在的，不是主要表达非天王或者阿修罗王的身体是名言中有。

哦，我刚刚忘了一个重要的，就是前面先要有一个连接的词，那在这里补一下：

莲花戒论师的解释里面，第 7 跟第 8 怎么连接呢？首先有一个疑问，是什么呢？外面的净土包括我们外面的五蕴，从内心的角度看的话，这个身体也是外面，不止是外面的房子是外面，连我们的身体也是外面。前面有讲，净土是施设义找不到，那就等于外面那些都是找不到的。外面那些找不到就等于五蕴也找不到，而五蕴之外的有情没有，所以五蕴找不到就等于有情肯定也找不到。这个问题就出来了。

我们密乘里面有一个道理，外面的坛城也是像我们的身体一样，跟内心的力量有关。比如我们内心里面造了好的业，就有一个好的身体，一样有一个好的环境出来；我们内心里面造了不好的业，身体也变成不好，外面的环境也变成不好。外面出现的一切都好像是内心的一个果的层面，所以外面的整个世界不是跟我们没有关系的。我们跟我们的身体有什么关系，一样的，我们跟外面的环境也是这样的关系。像我们念《大威德金刚》的时候，外面的整个坛城、里面的本尊、护轮、10 个护法，那些都是从空中，从我们的光明心那边爆出来的。护法、护轮还有这些护轮里面的坛城，都好像是从我们修空正见的力量中爆出来的。所以这整个一切都好像是心这边作出来的一个力量，然后爆发，结果就出现了外面的坛城，整个就都出现了。

那现在这边跟前面是怎么连接的呢？前面讲的是，净土是施设义找不到，是“非庄严”。所以一样，五蕴也非五蕴。这样讲了之后就出来一个疑问，是什么疑问呢？除了五蕴之外没有有情，所以是不是有情也没有了？有情没有的话，那菩萨们怎么为有情发心呢？怎么利益有情呢？就有这样的疑问出来。

修行者本身也是菩萨，现在这个提问者他自己也是修菩萨的人，像须菩提一样是一位菩萨。比如我们认真地修菩萨行的时候就会说“菩萨怎么修，那我就怎么修”。所以“菩萨怎么会利益众生？”这个问题，实际上是提问者本身所遇到的问题，不是菩萨遇到的问题。他自己这么问“菩萨怎么会利益众生呢？”，实际上他自己也是修菩萨行的人，所以他的问题相当于是他自己的问题。

所以这种疑问就出来了。在这种疑问出来的同时，就有一点想舍弃众生的心出来了。因为他觉得外面的环境没有了，五蕴也没有了，而除了五蕴之外也没有众生，所以众生也没有了。众生没有的话，那就没有必要一直要利益、关心他们，何必呢？所以有点想舍弃众生的心就出来了。

现在针对“想舍弃众生的心”，《金刚经》里面就讲了刚刚说的这一段，意思是众生还是有，但施设义完全没有。施设义完全没有，表达这个也很重要，所以特别把巨大的众生拿出来。他的目的是什么呢？为了去除众生上面的执着心。

一般是这样，我们的执着心是“在那边有一个存在”，所以对境那边越大，存在的感觉就越强，“在那里”的那种存在感就越强。所以特别拿出来阿修罗王的身體来讲，目的是去除执着心。所以这两个的关系要

清楚。“这两个的关系”的意思是，大的时候就更有存在感，所以执着心就更强。从另外一个角度也可以说，连大的都施設义找不到，那小的就更施設义找不到了，也可以这么理解。所以所有的众生都是施設义找不到，但名言中还是存在，不是不存在。现在重点是表达这块。所以这个连接跟它真正的含义大概就是这样。

那现在这边所谓的“如是住”是什么呢？“想去除对众生上面的执着心”的这种欲求心跟愿望，一直要保持存在，这就是“如是住”。所谓的“如是住”就是为了“去除对众生的执着心”的欲求跟愿望；那“如是修”是什么样呢？实际地看到，它确实是施設义没有，这样观到的话就是“如是修”；那“如是摄伏其心”呢？观得彻底或者彻底不执着的话，这就是“如是摄伏其心”。

这里的意义就是这样，现在我们对照《金刚经》来了解一下。这里的“如是修”跟“如是摄伏其心”比较明显，“如是住”好像有点在含义里面，并不是具体可以看得到的。我们看一下：

首先我们看玄奘法师的版本“如来说非彼体故名自体”，这边“如来说”是重点，这个后面讲的是实际上是什么样子，如来这么说的原因是实际是这样子。所以“非彼体故”就是实际的样子，这个跟“如来说”好像没有关系的样子，这是实际的。“如来说”跟实际比，这两个哪一个比较强呢？相对来说，实际比较强。如来为什么这么说？因为实际就是这样。现在“如来说”的时候，就是引导我们修“对众生不执着”。如来这样说，我们也这样修。

然后执着心要不要彻底处理呢？要，因为实际就是这样子“如来说非彼体故名自体，非以彼体故名自体”。两边都有“非彼体故名自体”，

一个是以“如来说”为主，另外一个，实际的缘故所以如来这么说。藏文版这两个地方都有“如来说”这个词，但一个是如来说，后面那个是，因为实际上是这样，所以如来这么说。所以“实际上是这样的缘故”，这个是重点。所以后面这个以“如是摄伏其心”来理解。

现在我们抓到了这两个。含义是，菩萨的心里面有欲求“我对众生要完全走到中央，也不要执着，也不要落断边，名言中有要了解，胜义中无也要了解”。心里面想现证或者想证悟的那种欲求或者愿望存在，这就等于是“如是住”。

那我们再把这个内容整体了解一下。比如首先是“须菩提！譬如有人”，讲“譬如”的时候，它的意义就变成一切有情，一切有情到底存在还是不存在。但是现在举例的时候，就举了阿修罗王，所以“譬如有人”。他的身体这么大，到底是存在还是不存在呢？“于意云何？是身为大不？”，就相当于一个问题出来了：众生有还是没有？阿修罗王有还是没有？这个问题佛丢给了须菩提之后，须菩提就答复：众生是存在。这里讲“须菩提言：‘甚大，世尊！’”。当然这里表面上的意思是阿修罗王是存在的，但意义上是所有的有情是存在的。这个就是答复。

然后他的存在跟他的空有关系，不是没有关系。再问的话“为什么存在呢？”那就是存在的时候，不要把他当实有，应该把存在当作空的理由。为什么存在？再想的时候，那空就出来了。像我们讲“空即是色”的意思是，色法存在是，先要空才可以色法存在。所以一样，阿修罗怎么存在？或者一切的有情怎么存在？再问的话，“哦，因为空才存在”。所以“何以故？佛说非身，是名大身”，或者玄奘法师的版本是“何以故？世尊，彼之自体，如来说非彼体故名自体”。所以这里是要表达一

切有情也好、阿修罗也好，这里真正要表达的是一切有情。一切有情为什么存在呢？再追踪的时候，应该是空的缘故他才存在。所以这里讲“何以故？世尊，彼之自体，如来说非彼体故名自体”。“非彼自体”等于就是空，空的缘故，所以阿修罗存在、有情存在。

再问的话，佛为什么这么说呢？因为实际上，空才可以名言安立，如果不空就没有办法名言安立，也就是“非以彼体故名自体”。这里鸠摩罗什法师的版本比较简略，只有讲“须菩提言：“甚大，世尊！”何以故？佛说非身，是名大身”，但我觉得意义还是有抓到。这是第 8 个。

现在到第 9 个——远离随执外道论着，对应的不顺品是第 5 个——“虽未舍彼，然随执沦于外道论着”。不顺品里面，“舍弃有情”已经处理了，但是又出来另外一个问题。所以这里讲“虽未舍彼”，虽然没有舍弃有情，但是“随执沦于外道论着”。意思是，他没有不利益众生或者没有舍弃众生，他有利益众生，但他利益众生的时候，慢慢地变成重视世间来利益。

利益可以分为世间来利益，出世间来利益。但如果对世间来利益重视的话，那这是不对的，因为世间来利益的目的是出世间来利益。这边所谓的“外道”就好像有点世间利益的意思。像我们平常说世间跟出世间，另外我们也会说初禅、二禅、三禅、四禅这样的修行就叫世间道，修无我、修空性、修菩提心就叫出世间道。

所以“世间”是两种都可以理解的。一种是像我们这些世俗人，眼界就只有这一世，完全为今世享受的这个目的来一直付出，这种也叫世间；另外一种，他虽然有未来，想去到初禅、二禅……，然后修打坐，止观修得非常好，但他还是在轮回里面，没有离开轮回，这种也叫世

间。所以有两种世间。

从佛教出世间的立场来说，这两种世间都是外道的样子，两个走的路都是不对的。所以如果对这个执着的话，那就是不对的。要懂这个，先以这个来摄受有情，然后真正摄受了之后，就好好以出世间的法来利益。现在这里就讲到，虽然有利益众生，没有舍弃，但你利益的时候，后面就变成以外道论来利益，意思是以外道的法来利益。所谓外道的法，这两种世间的法都可以涵盖在内。这就是第 5 个不顺品。

为了去除第 5 个不顺品，所对应的就是这 18 个“彼之住处”里面的第 9 个——远离随执外道论着。这一段在《金刚经》里面比较长，从下面 B14 开始一直到 A18 结束。

B14“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？”

A15 须菩提言：“甚多，世尊！但诸恒河尚多无数，何况其沙。”

B15“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？”

A16 须菩提言：“甚多，世尊！”

B16 佛告须菩提：“若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德胜前福德。”复次，须菩提！随说是经，乃至四句偈等，当知此处，一切世间天、人、阿修罗，皆应供养，如佛塔庙，何况有人尽能受持读诵。须菩提！当知是人成就最上第一希有之法，若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子。”

A17 尔时，须菩提白佛言：“世尊！当何名此经？我等云何奉持？”

B17 佛告须菩提：“是经名为‘金刚般若波罗蜜’。以是名字，汝当奉持。所以者何？须菩提！佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜。须菩提！于意云何？如来有所说法不？”

A18 须菩提白佛言：“世尊！如来无所说。”

首先抓一下“如是住、如是修、如是摄伏其心”。首先第一个开始阶段讲的是福报，就相当于我们对《金刚经》或者般若的法方面要特别殷重，或者说般若的法完全是其他外道的法和论，所没有办法比的，连万分之一都比不上。所以般若的这个法完全是一个无上的、无价的东西。这里表达的就是这个，它有多殊胜、有多会累积福报。在表达福报的时候，就有表达“如是住”。“如是住”是住在哪里呢？住在远离对外道论方面的喜欢，对于内道般若的法，心处于完全对它崇拜、欢喜的那种欲求跟愿望当中，这就是“如是住”。这里“如是住”是从 B14 开始，一直到 A17 结束。

然后 B17 这边“佛告须菩提：“是经名为‘金刚般若波罗蜜’。以是名字，汝当奉持。所以者何？须菩提！佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜”到这里是“如是修”。然后“如是摄伏其心”就是下面的“须菩提！于意云何？如来有所说法不？” A18 须菩提白佛言：“世尊！如来无所说”。

现在我们分好段了，那我们再来了解一下。首先这里有一个重点，这里对《般若经》的殊胜点讲到四个：第一个是能摄大的福德；第二个是龙天护法都会支持；第三个是，有做到最难做到的，做到了谁都做不到的；第四个是它可以代表佛。比如我们念《般若经》就等于我们接触到佛了，他就是佛的代表，《般若经》在哪里，佛就会在那里。

这四个殊胜，莲花戒论师是从《金刚经》里的哪一句抓到的呢？

首先第一个殊胜是“而此福德胜前福德”。第二个殊胜是“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”。这里“皆应供养”的意思，就等于龙天护法来供养、支持。这里对应的玄奘法师的版本是“此地方所尚为世间诸天及人、阿素洛等之所供养如佛灵庙”。第三个殊胜是“当知是人成就最上第一希有之法”。第四个殊胜是“若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子”。这就是四个殊胜点。

另外 B16 这里还有一个重点，我先讲一下。但是这句话鸠摩罗什法师的版本里面没有，玄奘法师的版本里面有“佛复告善现：“若以七宝盛满尔所沙等世界，奉施如来、应、正等觉”。我们上次讲的龙树菩萨对这里的如来、应供、正、等觉的解释跟莲花戒论师的解释有点不一样。我们上次讲的龙树菩萨的解释是什么呢？如来，应供、正、等觉，分四段解释。莲花戒论师是分三段来解释，如来、应供、正等觉，正跟等觉是合在一起的，没有分开，所以这里跟龙树菩萨的解释有点不一样。龙树菩萨解释《三聚经》——三十五佛忏，的时候是分四个来解释的，“如来”一个、“应供”一个、“正”一个、“等觉”一个。

如果你们懂藏文的话，这边的“杨塔巴”（ཡང་དག་པ་）也可以写成“杨塔巴日阿”（ཡང་དག་པར་），那就是正等觉，“正”是对“等觉”的形容。另外一种是没有“日阿”（ར་），只是“杨塔巴”（ཡང་དག་པ་），这样的话“正”跟“等觉”就分开了，“正”就不是对“等觉”的形容。所以有这两种理解。我们写藏文的时候，“杨塔巴”有两种写法——“杨塔巴啦”跟“杨塔巴”。有“啦”的，那就等于跟后面有连接，是一种形容；没有“啦”的，那就是分开的。所以从藏文版里面就可以理解，这是跟后面分开的，还是连接

的。所以龙树菩萨的版本是分开的，没有对后面形容；莲花戒论师这边是连接的，所以就变成只有三个，“如来”一个、“应供”一个、“正等觉”一个。

那他对这三个是怎么解释的呢？首先大家都知道，佛是他利圆满、自利圆满。“如来”等于是他利圆满，后面的“应供”跟“正等觉”是自利圆满。自利圆满又分两个，一个是断，一个是证，“应供”是“断”圆满，“正等觉”是“证”圆满。

断跟证，你们应该知道吧？佛的两个法身是自利圆满，两个色身是他利圆满。有的时候就可以说，自性清净法身跟客尘清净法身这两个就等于“断”，智慧法身就等于“证”。所以自性法身跟智慧法身来说，自性法身就相当于“断”，智慧法身就相当于“证”。所以自利圆满就讲到断跟证两方面。

“如来”就相当于报身跟化身结合来利益众生，所以利益众生的时候，“如”的意思是他自己心续中有什么样的证悟，如这个一样说出来，不会舍不得或者保留，他完全、全部地分享给我们。如他怎么证，就都怎么说出来。所以他把这个“来”解释成“说出来”，所以对“如来”的解释就不一样。

我们上次讲的龙树菩萨的解释不是这样的。龙树菩萨对“如来”的解释相当于也是讲法身方面的，他没有讲到色身方面。现在莲花戒论师这边对“如来”是从色身方面解释，所以他这个解释也是蛮有趣的，也是可以理解的！意思是，如佛他自己怎么样证悟，跟这个一模一样的，他就会把这些分享给其他的有情。

今天先到这里。

【金刚经 010】

雪歌仁波切 讲授

2022/02/16

我们讲到“彼之住处”里面的第 9 个——远离随执外道论，它对应的不顺品是 12 个不顺品里面的第 5 个——“虽未舍彼，然随执沦于外道论著”。上次我们有讲过这 12 个不顺品，它一直是“虽……然……”，就等于前面第一个不顺品离开之后，又出现另外一个问题，另外那个问题远离之后，又再出现另外一个问题……。所以要对治这一个一个的不顺品，那就是在修的方面要提升。

现在第九个——“远离随执外道论著”的不顺品是“虽未舍彼，然随执沦于外道论著”，意思是虽然他没有舍弃众生，有利益众生，但他是以世间法来利益众生的，不是以出世间法来利益众生的。以世间法来利益众生的时候，慢慢地他自己就变贪了，对世间法的贪心就起来了。这也是一个问题，这个问题出现时，我们要怎么远离。

这里讲“然随执沦于外道论着”，“随执”就是执着的意思，所谓的“外道论”就是，不重视内心或者对未来“无终的心续”方面不怎么考虑，只注重当下五根感官的享受，为了这方面而生起贪心。

我想起北京有一位师兄，他是做广告的，他说刚开始做广告的时候他自己也不信，但后来广告做久了，他自己也就信了。这里就有点像那种，刚开始菩萨以世间法来利益众生，后来慢慢地自己也进去“世间的执着”里面了。“随执沦于外道论着”就是这种意思。

所谓“外道论”的意思是，当时的外道是对身体怎么长寿、怎么照顾，特别重视，或者是算命那些。本身就是对外面的很重视，怎么快速地争取到当下的利益，重视这个就叫外道。

那对这种执着怎么远离呢？现在第 9 个的修行——远离随执外道论着，主要就是为了解决第 5 个不顺品。“彼之住处”的意思是修行的住处，即所要修的。所要修的是这个方面，那这个方面怎么修呢？就是从 B14 开始。上次我们已经按“如是住、如是修、如是摄伏其心”分过段了。

对出世间的法上面，菩萨们或者我们修菩萨的话，要特别想他的价值。怎么想他的价值呢？我们上次在 B16 里面有讲到四个殊胜。这四个殊胜主要是指出世间法的殊胜，就等于他要想出世间法的殊胜，以这样的想法来远离对世间法上的执着。

B16 我们已经讲完了，现在到 A17：

A17 尔时，须菩提白佛言：“世尊！当何名此经？我等云何奉持？”

B17 佛告须菩提：“是经名为‘金刚般若波罗蜜’。以是名字，汝当奉持。所以者何？须菩提！佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜。须菩提！于意云何？如来有所说法不？”

A18 须菩提白佛言：“世尊！如来无所说。”

A17 这里莲花戒论师的解释是，须菩提为什么会有这样的提问呢？因为他要表达：连听到《般若经》的名字，我们都会累积很大的福德。为了表达这个，所以这里须菩提就问“这个经叫什么名字？”，意思是让菩萨们知道，不用说真正打开来读、想《般若经》，连听到这个经的名字，累积的福德都是不可思议。为了表达这个，须菩提就问

“当何名此经？”。

然后下面世尊就有答复“佛告须菩提：“是经名为‘金刚般若波罗蜜’。以是名字，汝当奉持”。这边所谓的“般若波罗蜜”，莲花戒论师是怎么解释呢？“波罗”的意思是对方或者法，我们平常解释为“到彼岸”，彼岸就是对岸的意思。但这里莲花戒论师的解释就有点不一样，他认为“到对岸”的意思是：我们的心或者我们的智慧看外面整个的法的时候，看得很清楚、透彻。莲花戒论师对“般若波罗蜜”的解释是：我们以智慧来，透彻地看到外面的整个诸法。这个解释也是蛮有趣的。以智慧来，我们不会被外面骗，可以透彻地看到外面整个的实相，所以就叫“般若波罗蜜”。

这里须菩提的问题里面问到了两个问题，一个是这部经的名字叫什么——“当何名此经？”，一个是怎么样奉持——“我等云何奉持？”。他问这两个的意思是，我们连听到经的名字，都会累积很大的福德，那我们奉持此经的话，会累积更大的福德，所以这两个都对我们有很大的好处。这里是刚刚漏讲的。

前面也有一块漏了。在 B16 里面有那样一句话“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”，鸠摩罗什法师的版本比较简略，我们看一下玄奘法师的版本“何况有能于此法门具足究竟、书写、受持、读诵、究竟通利，及广为他宣说开示、如理作意！如有有情成就最胜稀有功德”。这边玄奘法师的版本跟藏文版就可以对得起来，鸠摩罗什法师的版本很简略。我们还是讲一下玄奘法师的版本。

首先这里讲“具足究竟、书写、受持、读诵、究竟通利”，到这里就相当于闻慧已经完整了，然后“如理作意”就等于思慧。然后是“最胜稀

有功德”，这里还没有讲修，还是在讲闻跟思这块。应该是这样，闻跟思的时候，还是跟这部经有关系；修的时候，差不多就已经到更高一层了，他不需要靠外面读的那一块。他透过读的那一块，内心里面已经有很多的觉悟出来了，以这个觉悟来，就会有更高的提升。我们《俱舍论》里面有一个偈颂“闻思修所成，谓名俱义境”，意思是闻跟思跟修的智慧的层次不一样。闻是知，思是义，修是悟，所以修是比闻跟思更高一层的，是内心的一种悟的层面。

刚刚说的主要是，我们对外道论不要执着，对内的，像《金刚般若波罗蜜多经》以及那些论，我们要重视。这个重视是在闻思的阶段，不是在修的阶段，所以现在这里讲的是闻思时候的功德是多少。“如理作意”之前都等于是闻的层面，“如理作意”就是思的意思。

这里讲“书写、受持、读诵、究竟通利”，我记得上次好像有讲过，没印象了。因为有的时候，莲花戒论师前面如果解释过的话，后面就不会再详细地解释了。第一次解释的时候，他会详细地解释。那没有关系！现在这里，我们就抓到闻跟思的层面。

这边“受持”是“背诵”的意思，后面“读诵”的意思是背了之后天天念。比如《金刚经》已经背好了，然后走路的时候，随时随地都一直不停地念。看着书来读不叫“读诵”，“读诵”是指已经背好的人一直念。因为以前的人很重视背，背了之后就跟做功课一样天天一直念。

像尊者说的，他小时候《入中论》应该念了有几百遍。我们也是，先是背，然后老师天天一直让我们念，不可以看书，在外面走来走去一直念。你们如果去过三大寺就会知道，他们就在外面一直念。

所以“受持”的意思是背，内心里面把内容抓住，整个书里面的字在

脑子里面都已经抓了，这就叫“受持”。“受持”的意思不是我们手里面把《金刚经》拿起来，这不叫“受持”！在我们的脑子里面，《金刚经》已经进来了，已经背好了，这就叫“受持”。然后就是“读诵”。

这里的意思跟我们三大寺的那种读书方式一样，先有“受持”、“读诵”，然后后面才有“究竟通利”跟“如理作意”。像我们三大寺要读中观的话，先要把《中论》跟《入中论》背好，然后你才可以读，才可以学习中观。所以先有“受持”跟“读诵”这些，然后经过学习，后面就“究竟通利”，闻慧就生起。闻慧生起了之后，后面就可能考格西，然后常常想那些内容，就会“如理作意”。然后再进一步，那就开始修。所以从这里讲的顺序，我们也可以了解到，我们自己应该怎么学习。

然后对《金刚般若波罗蜜》，刚开始的时候，我们可能先听到这部经的名字，然后把这部经放在家里供，然后会打开念、背，背了之后“读诵”，然后学习，然后“如理作意”。各各阶段都能够累积很大的福德。但同时现在这里讲，我们不要执着，这就是对菩萨的要求。菩萨你对世间外道的法上面不要执着，不要有贪心，你应该要多多重视出世间的法，比如像《金刚般若波罗蜜》这样的法。对这个重视的同时，你对这个执着也是不对的，所以又提醒“不要执着”。

为什么不要执着呢？我们反过来说，如果像你执着的那样——《金刚经》是有自性的话，那反而《金刚经》没有办法存在。这是一个空性的道理！自性空，诸法才可以有，才可以存在。所以一样，《金刚经》或者《般若经》是自性空，所以他才是存在的。如果自性有的话，《般若经》是没有办法存在的。所以现在下面就开始讲“不要执着”。

“B17 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？”，“所以者何”的意思是“为什么”，我们学习的这部《般若经》为什么存在？因为他是空。所以这里讲“须菩提！佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜”。

这边讲“所以者何”——为什么，玄奘法师的版本是“何以故”，意思一样。那这个问题是什么呢？为什么会有《般若经》这个名称存在呢？为什么有一个我们可以供奉，可以特别修学的《般若经》存在呢？为什么存在呢？因为他是空，空的缘故，才可以有名言安立的“般若波罗蜜”存在。所以“佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜”，这就相当于是对前面的深入思考。

像尊者有的时候也这么说，念“诸佛正法众中尊，直至菩提我皈依，我以所行施等善，为利众生愿成佛”的时候，是“我”以所行施等善，为利众生愿成佛”。刚开始的时候就感觉好像我也存在，成佛的时候，佛的果位也存在，所以我要得到佛的果位。然后马上会再问“这个我在哪里？这个佛在哪里？”，这就相当于《金刚经》的这个道理。

刚刚前面也是这个道理“这么殊胜的《金刚经》在那里，我要奉持”，然后马上就说“所以者何？须菩提！佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜”。所以真正的修行人，他的心不会停留在执着上，想的时候不会偏向执着，他马上会再反省“我成佛，‘我’在哪里？‘佛’在哪里？‘自己’的观念在哪里？”，就这样一直反省。所以需要这样子，这个就是“如是修”。

然后下面接着就是“须菩提！于意云何？如来有所说法不？”A18 须菩提白佛言：“世尊！如来无所说。”，这段就是“如是摄伏其心”。这里是更强调般若波罗蜜没有自性，或者他是施设义找不到。怎么样更强

调的呢？佛说的任意一个法都是施设义找不到，那《般若经》怎么可能施设义找得到呢，这就是理由。所以前面的“如是修”修到彻底的时候，就叫是“如是摄伏其心”。前面是讲别（总别的别）的《般若经》是施设义找不到，是唯名言有这样的一个道理，然后对这个道理更加加强的理由是，佛说的任意一个法都没有自性，后面这个就相当于是理由。佛说的所有的法都没有自性的话，那《般若经》怎么可能会有自性呢！所以后面这个就相当于“如是摄伏其心”。到这里，第 9 个我们已经念完了。

现在我们开始第 10 个——观破执情器世间为整体之行。情世间、器世间的整个一切完全都是空，为这个方面我们要观，要修，要破除对情器世间的执着心。要破哪方面的执着心呢？情器世间变成整体自性，就好像真的有一个实实在在的、施设义可以找得到的在那里。为了破这方面的执着心而修行。这个方面修行所要去除的，是 12 个不顺品里面的第 6 个——“虽未入彼，然不善巧不为事相所迫之方便”。

这里讲的“不善巧”就是我们第 10 个所要对治的不顺品。那什么上面不善巧呢？对破除执着心上面没有善巧。这里讲“不为事相所迫之方便”，“事”是事物或者实有，“事相”就是实有的相，那就等于是执着。为了破除执着心有很多诀窍、方法，对这些诀窍、方法上面他没有那么有善巧。那现在的问题是什么呢？菩萨你应该要懂这些诀窍、方法，但是你对这些诀窍、方法没有那么懂。所以现在是要处理“你不懂这些诀窍”的这个问题。是什么方面的诀窍呢？破除执着心方面的诀窍。对这些诀窍不懂，这就是菩萨的不顺品这块。

“不善巧”的意思就是不懂。对什么不懂呢？方便或者方法上面不懂。

那这个方法是什么上面的方法呢？不执着上面的方法，也就是“不为事相所迫”。意思是不执着，或者为了破除执着心有很多方法，这些方法你不懂。所以现在要处理的是“不懂方法”这一块。

第 10 个是“观破执情器世间为整体之行”，这里的“破”应该是对自他都有。自己修的时候也好，帮助和引导他人破执着的时候也好，都需要很多方法，但是他对这些方法没有那么懂。这是现在要处理的。

这里“虽未入彼”是什么意思呢？相反的方面来说，虽入《般若波罗蜜多经》，已经入了《般若经》，已经入了《金刚经》，但是——“然”，你对《金刚经》怎么修没有那么善巧，或者对怎么破执着心的诀窍方面你不懂。这是很关键的。我们虽然很喜欢《金刚经》，很想懂《金刚经》，但是有很多诀窍你不了解。所以现在这一块就相当于讲，你怎么懂《金刚经》或者怎么懂空性，这方面的诀窍。

虽然你对《般若经》很重视，很喜欢，这里的“虽”就是这个意思。“虽未入彼”就是虽未入外道论，“彼”指的是外道论。从正面来说，虽然你已经入了《金刚经》，已经入了《般若经》，但你还是不懂诀窍，就是这个问题。对这个方面的处理还是蛮重要的。

从 B18 这里开始，B18 跟 A19 这两个是重点，从 B19 开始是第 11 个。

B18“须菩提！于意云何？三千大千世界所有微尘是为多不？”

A19 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。

B18 跟 A19 这两个虽然短短的，但里面的内容很重要。首先这里

的连接是什么样呢？虽然在《般若经》当中空性讲得很广，但是修的时候我从哪里开始修呢？或者我从哪里开始破除我的执着心呢？对方法方面，就有一个疑问。为了解决这个问题，第10个就出来了。这边莲花戒论师讲的连接跟刚才我们讲的“虽未入彼，然不善巧.....”差不多，有点相似。所以这边连接的词大概就是这样。

再来我们就按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分段。A19的最后那里“如来说世界，非世界”，这个是“如是修”，然后“是名世界”就是“如是摄伏其心”。然后“如是住”这边，我就没有特别看到。莲花戒论师没有说是哪一句，他这里讲“菩萨的内心里面很想去除情器世间上面的执着心，为这个他就有一个欲望跟愿望”，这是含义里面的，他没有写哪一句话是“如是住”。他没有点到哪一个词、哪一句是“如是住”，这里有“含义”这个词，所以是在含义里面，没有办法说哪一句话是“如是住”。所以对这个你们要注意一下，有的时候就有这种状况。

“世界，非世界”跟“是名世界”，这两个的力量确实是不一样。这两个的力量相当于“色即是空”跟“空即是色”的力量。“世界，非世界”就是“色即是空”，“是名世界”就等于“空即是色”。“色即是空”是先，“空即是色”是后面；也可以说根本定是前面，后得是后面。根本定的时候如虚空一样，比如“色即是空”或者“世界，非世界”，全部空的那一块。那样悟了之后，后面再看整个世界的时候，就感觉整个世界是唯名言有或者如幻化的，这就是后得的时候。根本定之前跟根本定之后，我们完全变了一个看法，那种“是名世界”或者“空即是色”就出现了。

我们修根本定的目的就是后得。比如我们闭关的目的，是为了出来之后怎么面对世界，这个要变。如果这个没有变，那就没有结果了。

所以闭关出来之后面对这个世界的时候，跟原来不一样，我们对世界的观念或者看法都变了，这才是有结果！所以目的是后得。

所以“空即是色”或者“是名世界”，这就是我们的目的。它的前提就是“色即是空”或者“世界，非世界”这样的修。后面是一个结果，所以也可以说是“如是摄伏其心”——后面你要彻底变成什么样子。所以这边莲花戒论师就分了这两个，“世界，非世界”就等于是“如是修”，“是名世界”就等于是“如是摄伏其心”。

这里所谓的“世界”，有的时候用“世间”。比如我们现在的科判，梁译师他翻译的是“世间”。“世界”跟“世间”一样吗？这里的意思应该情、器两个都要含摄，不止外面的，内的也要含摄。这里用的是“世界，非世界，是名世界”，所谓的“世界”需要包含内外整个一切的情器世界。我觉得“世界”跟“世间”差不多一样。你们懂藏文的话就知道，这里用“继颠”（འཇིག་རྟེན）这个词，是指内外都可以含摄的一个东西。

首先，这里有没有马上讲世界上面的空性？没有。先讲微尘上面的空性，然后才讲世界上面的空性，善巧的地方就在这里。刚刚我们说所谓的善巧、不善巧，现在善巧的地方就在这里。比如我们对这个房子上面的执着怎么破？或者对这个房子是施設义找不到，我们怎么了解呢？从它的微尘、最细最细的那个阶段真的找不到，从那里下手。最细的阶段找不到，那看起来这么大的也一样找不到。不可说最细的阶段找不到，这么大的阶段就可以找得到，不是！这是一样的道理，就是这种方法。现在所要的善巧就是在这里。所以这边讲先在微尘上面了解空性，然后再推到大的方面，善巧就在这里！

现在这里讲“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。”这就是前面先从微尘上面讲。我们觉得三千大千世界是真的可以找得到，实际上从它的微尘上面找得到、找不到下手，可以推出来三千大千世界也找不到，所谓的善巧就在这里！

像中观的逻辑里面就有讲离一多的正理，宗大师在《略论》里面特别就有讲到，离一多的正理是非常非常重要的。所谓的离一多是什么呢？离一多就是分、分、分……的意思。比如这个桌子，真实有吗？没有。为什么？因为它里面分一跟异，一直分、分、分……，然后最终一没有的话，那异也没有。所以一跟异来说，实际上一这边是主要要分的，最终有没有一个一，一个微尘。

《略论》是宗大师在《广论》后面写的，所以应该算是从《广论》里面过滤出来的。毗婆舍那之外——前面那些，还好，我觉得读了《广论》之后再读那些好像没有必要。但是对于空性那部分就不一样，读了《广论》的毗婆舍那之后还是要读一下《略论》的毗婆舍那，还是有点不一样。所以《略论》的毗婆舍那还是要读。

《略论》里面这么重视离一多，还有前几天我们念的宗大师写的《辨了不了义善说藏论》里面也有讲到，过去的祖师大德们非常重视有方分、无方分的道理。过去的祖师大德为什么对这个这么重视呢？因为首先佛在《金刚经》那边就已经对这个很重视了，对于怎么破执着，要从“微尘”那里下手。佛已经给了我们这个分析的方法，所以祖师大德们也是一样，对有方分、无方分的这个道理也很重视。

所以刚刚我们念的《金刚经》这一段虽然不多，只一点点，但我们从莲花戒论师的科判、世亲的科判中可以了解（世亲的科判跟莲花

戒论师的科判差不多），为了去除菩萨成立空性时候不善巧的问题，《金刚经》就讲了这一段。所以《金刚经》里面的这一段就是讲，怎么成立空性或者怎么破执着的诀窍、善巧。所以我们对这个要特别重视。

像我们自己，“我”这个执着心生起的时候，从我们的极微那里破这个执着，然后我们的这个大的“我”也把它破除执着。

刚刚我们讲，三千大千世界上面的执着，我们从哪里破呢？从它的微尘那里破，然后从那里推，那三千大千世界的执着也破了。所以这里问“三千大千世界所有微尘是为多不？”，是从“微尘”这里问的。他没有直接问三千大千世界有还是没有，而是问三千大千世界的微尘有没有。三千大千世界的微尘没有的时候，然后从那里推到三千大千世界也没有。是这么推的，这就是所谓的善巧。

而且宗大师在《略论》里面有说，离一多的正理不管在补特伽罗上面，还是在法上面都是可以用的。所以现在这里讲，在内、外的世界上都是可以用的。所以分析、分析……，最后有没有无方分的那种分析，不管对我们自己补特伽罗的身上也好，还是对外面的整个诸法上面也好，都可以用这个来破执着。所以科判里面是讲，内、外世界上面的执着心怎么破。所以微尘那里有没有施设义找得到，这种推法不止是对“外”上面，连“内”上面也一样可以推。本身就是诸法上面都一样，都可以推。这种正理，不管是成立补特伽罗无我，还是成立法无我，在哪一个方面都是很管用的一个正理。所以宗大师说离一多的正理是多重要！第 10 个我们已经念完了。

现在到了第 11 个——供养并承侍如来，它所要对治的不顺品是第

7 个——“虽擅彼方便，然未积福资”，等于智慧方面相当强，但是福德方面就弱了。所以现在是要解决“未积福资”这方面的问题。“虽擅彼方便”相当于智慧方面蛮强的，但是在累积福资方面就没有了或者很弱了。那这个怎么处理呢？现在第 11 个科判这里就有讲。第 11 个科判就是 B19 跟 A20 这两个，等于世尊问须菩提，然后须菩提就答复。

B19“须菩提！于意云何？可以三十二相见如来不？”

A20“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。”

首先我们按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分段。这里也一样，没有具体哪一段是“如是住”，在含义里面有“如是住”。“如是修”跟“如是摄伏其心”就有。在 A20 里面，“如来说三十二相，即是非相”是“如是修”，然后“是名三十二相”是“如是摄伏其心”。跟刚刚前面那一段很像，“如来说世界，非世界”是“如是修”，后面的“是名世界”是“如是摄伏其心”。

首先，这里讲三十二相的时候，等于是把福德的果报讲出来了。把福德的果报讲出来，就相当于让他生起想要累积福德的心。三十二相等于就是表达出来了一个非常圆满的色身，所以就等于想让菩萨们内心里面生起“我要好好追求福德，或者我要好好累积三十二相这么圆满的色身的因”的那种心。

“三十二相”这个词里面本身就有这种含义，但是我们不怎么知道。我们一想起三十二相“哎，这个三十二相，1，2，3，4.....,一个一个这么难记”，首先我们把他认出来，就有点难以理解的感觉。我们没有办法一想三十二相的时候，心里面就生起那种惊讶、崇拜的心，我们不

会生起。而菩萨可能一听到三十二相的时候，心里面马上就激动起来“我要争取！”

实际上应该这样理解：菩萨想度众生，度众生的时候色身也很重要。色身不是指长得怎么样，这个不是重点，当然跟这个也有关系。他度众生的时候，实际上给众生看的，这个很重要。所以佛说出来道理，跟他做出来给众生看，这是两码事。做出来一个结果，给众生看到的话，众生就容易被摄受；说得多好听，众生就没有办法那么容易被摄受。菩萨有想摄受、想利益众生的心，所以他一看到有这么一个容易摄受、吸引众生的功能的色身的时候，他马上眼睛就会亮起来，马上心里面就会特别欢喜。

现在是讲，能够圆满地利益众生的，或者真的能够一下就摄受众生的，就是需要这个色身。我们凡夫就是这样，我们没有福报，看不见真正的佛。如果我们真的能够看见的话，那我们很容易被度的，我们的心就容易会崇拜佛，容易听话。当然，佛那边是想给我们看，但是我们看不到。假设我们有一天能够看见佛的话，我们也容易被度。所以以佛的色身来度众生真的是特别有用的。

菩萨一看到佛的色身的功德，心里面特别欢喜或者特别崇拜的原因，是菩萨有菩提心。菩萨想利益众生的心特别强，所以对菩萨讲佛的色身的功德的时候，他的感觉就不一样。比如小乘的罗汉，他看到佛的功德就没有什么感觉，因为他不想利益众生，所以就没有什么特别的。我们比小乘好的有一个角度，那就是我们还没有确定是小乘还是大乘，所以跟佛见面的话，就有点容易摄受的状态（老师笑）。

这里讲的“如是住”没有讲解决这个——“比较偏向智慧方面，累积

福德方面没有那么强”，这里讲的“如是住”是哪一方面的欲望跟愿望呢？想去除对佛或者佛的色身上面的执着心，为这方面的欲望跟愿望就是“如是住”。

在这个之前，先要有对佛的色身上面的一个希求心！如果希求心都没有，那这个执着心也没有。执着心没有的话，那要去除这个执着心的欲望跟愿望就更没有。像我们说“你对佛不要那么执着”，其实这句话对我们来说是没有用的。因为先要有基础，对佛的希求心、想成佛的心或者对佛崇拜的心先要特别强，然后在那个当中，我们再要求“心里面怎么降掉一点，不要太执着，执着的心要去掉”，这些才可以谈！

像《心经》里面讲“无苦集灭道”。我们常常想“无苦集灭道”，但实际上我们对四圣谛确实是已经“无”了，所以就不用说“无苦集灭道”（老师笑）。“无苦集灭道”是要在已经“有”的前提下，然后再对它怎么无，而我们本来就是“无”。所以先要对四圣谛修得特别好，对苦谛、集谛排斥得特别强，对灭谛、道谛争取得特别强。在那个当下，我们更进一步提升的话“哦，虽然苦谛、集谛是要排除、舍弃的，灭谛、道谛是要争取的，但是这些是‘施設义找得到’是不存在的”。对于这方面要把它纠正过来，这就是“无苦集灭道”的意思。而对我们来说，苦集灭道从来就是“无”，所以根本不用“无”。

一样的道理，现在这里的“如是住”是，菩萨内心里面先有一个欲望——想去除对佛色身上面的执着心，这个欲望是怎么来的呢？是自己先认出来：我对佛的色身上面虽然有追求、特别欣赏，但是这里面我有一个问题——执着心。把这个认出来之后，才会生起想去除这个执着心的欲望。

刚刚我们说“未积福资”，要处理这个的话，对菩萨来说，“三十二相”这个词就解决了，马上就会让菩萨心里面生起想累积福德资粮的心。所以“三十二相”这句话一讲出来的时候，对菩萨就有这么大的帮助。

B19 这里“须菩提！于意云何？可以三十二相见如来不？”意思是三十二相有没有自性，有点这种意思。然后是“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”。

所以我们所谓的“五蕴来安立补特伽罗”这句话是对的，但是是以“施设义找得到的五蕴”来安立补特伽罗吗？那就不是！这里就有点这种道理。“可以三十二相见如来不？”的意思是，是以施设义找得到的三十二相来安立如来吗？或者是，佛这么完美，他的三十二相是施设义找得到的吗？答案是“不也，世尊”。

为什么呢？因为以施设义找得到的三十二相来安立如来，是不可能的。原因是什么呢？因为如来说的三十二相是，三十二相没有自性才有三十二相。所以“何以故？”，三十二相为什么有呢？因为三十二相非三十二相，才有三十二相。所以“何以故？”的理由就整个完整了。“何以故”呢？“如来说三十二相，即是非相，是名三十二相”，这整段就是对前面的答复。

对前面什么的答复呢？对三十二相为什么没有的答复。“不也，世尊”，“不也”是否定、没有的意思，即如来是三十二相来安立的，但是施设义找得到的三十二相就没有。“何以故？”就是为什么，什么的“为什么”呢？施设义找得到的三十二相为什么没有？那为什么没有呢？因为三十二相存在完全是唯名言有而存在的，施设义是完全没有的，这整段话就是这个意思。“是名三十二相”的意思是，完全是名言有的，实

际上是没有的，所以“如来说三十二相，即是非相”。

佛的三十二相主要是指佛的报身，是指真正的补特伽罗。这个真正的补特伽罗怎么理解呢？比如佛的化身，实际上是假的嘛！我们也是补特伽罗，佛也是补特伽罗，所以真正的佛、真正的补特伽罗，是报身那一块。报身完全是三十二相来安立的，但这个三十二相是施設义找得到的三十二相来安立的吗？不是。你这么喜欢的三十二相实际上是找不到的，所以“不也”就讲这个的理由。

这里“非相”跟“是名三十二相”，跟前面讲的“色即是空”、“空即是色”的道理是一样的。“非相”就是“色即是空”，“是名三十二相”就是“空即是色”。我们最终的目的是要达到后得的阶段，当然成佛了之后，根本定跟后得是同时的，但是在众生的阶段，还是后得是我们最终的目的地。

今天讲完了第十一个。

【金刚经 011】

雪歌仁波切 讲授

2022/02/23

我们讲到 18 个“彼之住处”里面的第 12——“应远离因身心疲惫而退失、不起精进，以及获得与利养等，即不可因身心疲惫而退失已发精进，以及不发起——启动(精进)”。这里好像没有翻译完整。

这里的重点是，首先第一个“应远离因身心疲惫而退失”，我们有精进，但是从精进那边退了。原因是什么呢？身心疲惫的缘故就退了；第二个是“不起精进”，刚开始都没有发起精进；第三个是“以及获得与利养等”，因为享受利养而没有精进。这三种主要都是跟自己今世的享受有关系。自己今世的身体要舒服，要吃得好、穿得好、住得好，全部被利养方面的贪心所吸引，然后在精进上面就没有办法付出。现在第 12 个这里主要强调的是，要远离对利养的贪着。

第 12 个所对应的不顺品，是 12 个不顺品里面的第 8 个。第 8 个不顺品讲什么呢？“虽积福资，然味着懈怠、利养而享化缘”。第 7 个不顺品是没有累积福德资粮，现在是累积福德资粮之后就有福报了，福报有了之后，吃的、穿的，什么好的都出现了，出现了之后又被这个吸引了，贪心就起来了，第 8 个不顺品讲的就是这一块。“虽积福资”，然后就会出现什么问题呢？“福资”的果报就会出来，果报、利养出来之后就会享受，这种享受就等于是贪心。那现在的问题是什么呢？为了成佛或者为了追求长远的、究竟的、利益一切如母有情的佛陀的果位

方面，付出的精进就退了，就不那么精进了，被眼前福报的享受所吸引。这就是第 8 个不顺品。

我们平常也说，没有福报不行，但有了福报呢，又有一个缺点，会有一个享受，然后就会被这个享受吸引。所以现在这里就讲，有福报的人自己要特别认识到自己有什么危险。这里用“虽”就是这个意思，等于第 7 个不顺品是没有福报的问题，现在第 8 个是虽有福报，但又有另外一个问题就出现了。所以有了福报之后要注意的就是这一块。现在为了对治这个，就要修《金刚经》里面的“彼之住处”的第 12 个。

首先我们看一下第 12 个到哪里结束？到 B21 里面的“如来说第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜”结束。从“须菩提！忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜”开始就是“彼之住处”里面的第 13 个。

B20 “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。”

A21 尔时，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣，而白佛言：“希有！世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经。世尊！若复有人得闻是经，信心清净，则生实相，当知是人成就第一希有功德。世尊！是实相者，则是非相，是故如来说名实相。世尊！我今得闻如是经典，信解受持不足为难，若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有。何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相。所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛。”

B21 佛告须菩提：“如是，如是！若复有人得闻是经，不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有。何以故？须菩提！如来说第一波罗蜜，非

第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。

现在我们首先对第 12 个“彼之住处”分段，这里分两段。

第一段：B20 A21

第二段：B21 佛告须菩提：“如是，如是！若复有人得闻是经，不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有。何以故？须菩提！如来说第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。

因为这里每一个阶段都有讲到“如是住，如是修，如是摄伏其心”，而我们现在正在读的第 12 个“彼之住处”有两次“如是住、如是修、如是摄伏其心”。为什么分两次呢？因为刚刚我们有讲到懈怠分两种，第一种是有精进，但是退了，第二种是一开始就没有精进。为了要去除这两种懈怠，我们要有两种精进，所以分两段。

首先第一种懈怠是什么呢？“因身心疲惫而退失”。为了去除这种懈怠就是前面这一段，这一段也有“如是住、如是修、如是摄伏其心”。然后后面那段，为了去除“一开始就没有精进”的那种懈怠，也有“如是住、如是修、如是摄伏其心”。所以这里分两段。

另外，利养的那种享受是这两个阶段都有的。比如身心疲惫的时候，如果感觉到身心舒服的话，那更感觉到舒服，所以利养的享受方面的贪心就会起来；第二种“不发起——启动（精进）”来说，因为利养的享受的缘故，连开始的精进都不会出现。所以这两种都是跟利养的享受方面的贪心绑在一起的。

所以这里分两段，首先我们了解一下第一段。第一段这里，先讲一下连接的词，这跟刚刚讲的有点像。有了福报之后，这些利养就会出现，然后贪心就起、发，为了处理贪心的起、发，第 12 个就出现了。

第 7 个不顺品跟第 8 个不顺品的连接是“虽.....”，从那里差不多就可以看出来连接的道理。

然后我们再认一下第一段的“如是住、如是修、如是摄伏其心”。首先第一段的“如是住”无法指出来是哪一段，它是隐藏的。隐藏的内容是什么呢？我们先讲一下开示的内容，内容讲出来之后，就会知道里面隐藏的“如是住”是什么。

这里讲“须菩提！若有善男子、善女人，以恒河沙等身命布施”，这里讲“身命布施”。然后比“身命布施”更殊胜的是“若复有人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，其福甚多”。这是描述：不论舍弃多少次身命，完全、一点点都不如接触或者修学四句《般若经》。这样评价的时候，就是把今世的享受跟为了成佛而受持《般若经》的功德作对比，今世的享受连只受持四句《般若经》的功德的亿分之一都比不上。

把这两个作对比的意思或者含义是：为了利养的贪心是一点点都不值得的，或者说为了利养是完全不值得的，为了今世的享受是完全一点点的价值都没有。所以它的含义里面就有讲到：利养的贪心要远离，能成佛的法方面要修学，连修学一两句都是非常值得的。所以含义就是：在能够证得佛陀的果位的法方面我们要精进，要有想精进的欲求跟愿望，然后住在精进上面。这就是“如是住”，所以含义里面就有这个。含义是：为了一点点能够证得菩提果位的法，我们要付出一切。所以为了这个，我们的欲求心要强，愿望要强。所谓的“如是住”是以欲求跟愿望而住。所以这里的“如是住”是在含义里面。

然后是“如是修”跟“如是摄伏其心”。这里鸠摩罗什法师版本里面的

“相”应该是“想”，跟玄奘法师的版本对照的话就看得出来，玄奘法师的版本一直是“.....想.....想”。

这里鸠摩罗什法师的版本是“世尊！是实相者，则是非相，是故如来说名实相”，应改为“世尊！是实想者，则是非想，是故如来说名实想”。玄奘法师的版本是“何以故？世尊，诸真实想真实想者，如来说为非想，是故如来说名真实想真实想”。

这里“如是修”是“世尊！是实想者，则是非想”。“如是摄伏其心”是“是故如来说名实想”。“如是摄伏其心”也是修，“如是修”跟“如是摄伏其心”两个都是修，那这两个是在什么上面修呢？前面有提到，对《般若经》上面我们要修学。这里应该不是修，应该是学。这里讲“得闻是经”，所以应该是学，不是修。先是闻，然后再了解、思，所以是在闻思的阶段了解。

刚刚讲“真实想”，这个“想”是了解的意思。像我们五蕴里面讲的色受想行识里面的想是什么意思？就是分辨、了解的意思。比如前面先有受，我们有感受到“这个是痛，这个是舒服，这个是辣、这个是甜.....”。感受了之后，我们就分辨出来“这个是好，这个是坏.....”，这种分辨就叫想。

这个“想”，藏文是“读谢吧”（འདྲ་ཤེས་པ།）。《俱舍论》“里面有一句话“受领纳随触，想取像为体”。受是什么呢？受是想者。那五蕴里面的想是什么呢？是标签。“这个是好”是一个标签，“那个是不好”也是一个标签，所以“想”是各别分辨的意思。

所以这边所谓的“真实想”的意思是真实的分辨，或者说他的分辨、理解非常正确。所以对《般若经》的内容我们有闻、有学，然后

后面了解得非常正确，那个时候就叫“真实想”。这种“真实想”的福报是非常大的，为了这个，我们舍弃多少世的生命都是值得的。

像宗大师在《缘起赞》后面的发愿里讲“愿一切生舍身命，住持能仁妙教法，光显甚深缘起性，虽刹那顷不慢缓”。意思是，我能做到为了世尊缘起空的这个法，生生世世舍弃我的身命，我要做到这样！宗大师就有这样的一个发愿。

现在这里《金刚经》也讲到，我们舍弃多少世的身命都是值得的。因为舍弃多少世的身命的福报、功德，跟我们接触《般若经》的功德比的话，还是接触《般若经》的功德比较大。接触《般若经》就等于闻思《般若经》，闻思《般若经》的最终，就是对《般若经》了解得非常精准。闻思的最终就是思，思的后面就生起定解，所以这里的“真实想”就是定解的意思。

我们现在是评价，身命跟接触然后最终非常精准地了解《般若经》这两者，这样就把非常精准地了解《般若经》的价值提升起来了，这个价值是多珍贵！这样想的时候，后面就会执着。我们要压这个执着，这就是“如是修”。所谓的“如是修”，是对这个“真实想”上面我们要认出来：对《般若经》真实了解的话，他的价值是非常殊胜、无比无上的！但是在那种认知的当下，同时完全不可以执着。所以这里讲“是实想者，则是非想”，意思是强调不要执着。强调不要执着就等于是“如是修”的意思。

那不执着最终要达到什么样子呢？我们现在还没有修之前，面对诸法的显现的时候，它就会让我们执着；我们修了之后，这个显现会让我们破执着，就要达到这种作用。达到这个作用，需要什么样的境

界呢？需要“是名……”，就像“空即是色”的那种境界。整个这些色法，“基”那边没有空的话，根本站不住脚，根本没有办法站起来，要有那种感觉。所以所有的显现就帮助到我们破执着，这就是修的究竟目的。

《中观正见引导》里面讲“显相万有所知坛轮中，法性胜义光明虚空遍，彼中即具离诠义真况，断思虑已当观空朗体。自心当莫放任住法性，系念不忘法性中受持”。就好像是在给我们开示空性的样子，所有的显现就是“空”的表演，所以感觉很有享受。外面诸法缘起的各种各样的变化，就是在对我们表达一种空，是那样的一种境界。如果是那种境界的话，那就等于不执着了！有多少显现，就表达有多少空！这就是“如是摄伏其心”的境界，就是这里讲的“是故如来说名实相”。

我好像听同学说过，“相”这个词古代也有“想”的意思，不知道这里有没有。你们看玄奘法师的版本用的是“想”，所以应该是“想”的意思！

现在我们对第一段的“如是住、如是修、如是摄伏其心”这三个都已经抓到了。那我们再把前面一个一个地讲一下。

这里讲“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”，莲花戒论师讲，这句话里面谈到了三个内容。第一个内容是，对今世身体的享受会障碍我们的精进。为什么呢？因为这里谈到身命布施有多值得，他的含义就是，今世的享受完全没有价值。意思是不要执着今世的享受，同时含义里面也有这个享受会障碍精进的意思。第二个内容是从正面的角度，在能够证得菩提果位的法上面要精进，而且为这个付出多少精进都非常值得，即使舍弃无限的身命来精进都是值得的。这是第二个含义。第三个含义是刚刚前面那两个：一个是远离在身心上贪心的障碍；另外一面是，为

了般若修学方面，要远离今世身体享受的贪心，要为了究竟的目标精进，一直要往那边走。对这些方面要多发愿，要有追求的欲求心，这是第三个。这里莲花戒论师讲了三个，其中第三个就是我们刚刚讲的“如是住”，“如是住”就是在这一段的含义里面。

刚刚我们有讲到要去除两种懈怠，第一种懈怠是精进退了，第二种懈怠是刚开始的时候就没有精进。现在开始这里是针对第一种——精进退了的懈怠，要怎么去除。一边是对利养的享受，一边是自己身心疲惫。因为精进、精进就身心疲惫了，身心疲惫的时候得到舒服的话就更有感觉，更有感觉的话就被吸引了。所以在那个阶段当中就开示“须菩提！若有善男子、善女人，以恒河沙等身命布施……”，意思是“哦，你现在身心疲惫，然后舒服的时候就生起贪心，然后精进就退失了。这是不应该的！”所以这里就有去除第一种懈怠的意思。

这里接着讲“尔时，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣，而白佛言”。玄奘法师的版本是“尔时，具寿善现闻法威力悲泣堕泪，俯仰扞泪而白佛言”。这里讲“闻说是经”，玄奘法师用的是“闻法威力”，意思是须菩提听到般若这个法的时候，对法的力量就有感觉，对法的价值就有了解，然后以这个感动得掉眼泪。“闻说是经”就是须菩提听世尊说法。

像《入中论》第六品里面讲“若异生位闻空性 内心数数发欢喜 由喜引生泪流注 周身毛孔自动竖”。意思是，作为大乘种姓的代表，听大乘的法，特别是听空性的法的时候，就会毛孔竖起来，掉眼泪。像须菩提肯定有这些！他听《般若经》，可能连听《般若经》这个名字的时候，都会有这些感受。所以须菩提掉眼泪是因为对《般若经》的殊胜

特别感动。

像那样掉眼泪，实际上是为了谁呢？为了去除众生的懈怠，《般若经》学着、学着就身心疲惫了，然后精进就退了。所以须菩提是为了去除这些众生的懈怠，就示现出来掉眼泪。莲花戒论师是这样解释的。

然后下面讲“希有！世尊！佛说如是甚深经典”，玄奘法师的版本是“甚奇稀有！世尊！最极稀有！善逝！如来今者所说法门，普为发趣最上乘者作诸义利，普为发趣最胜乘者作诸义利”。这里讲“法门”，藏文版的意思是，佛尽量把众生带到空性，带到般若方面。就像《入行论》第九品里面说的“一切都是为了智慧”。所以佛开示了各种各样的方法，把各种各样的众生带到般若方面。这里“法门”的意思是，用各种各样的方法一直讲空性。不管是直接的、间接的，还是更间接的方法，佛用一切的方法讲空性。

须菩提看到佛开示空性方面的殊胜，就感觉太激动了。佛以慈悲看到众生的问题最终就是执着心，所以为了解决这个问题，他就用一切的方法来开示空性，或者说破执着。所以须菩提就特别激动“希有！世尊！佛说如是甚深经典”。这里用的是“如是甚深经典”，玄奘法师用的是“所说法门”，应该是一样的意思。“如是”的意思是佛怎么怎么开示；玄奘法师的是“所说法门”，意思是用各种各样的方法来开示空性。就像《入行论》第九品里面讲的“此前诸要目，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧”，一切开示都是为了智慧。所以须菩提掉眼泪就是为了表达般若的重要性。一样，因为般若这么重要，所以佛就用一切的方法来开示。

这里还有另外一个含义：菩萨你们也是一样，为了弟子，要用一切的方法来开示空性。刚刚是说，佛用一切的方法给众生开示空性的法，这个含义里面就有讲到，菩萨你们也要用一切的方法来为你们的弟子引导空性。

那为什么须菩提觉得这么希有、这么殊胜呢？理由是什么呢？就是下面讲的“我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经”。这里是须菩提谦虚地说“我虽然以前有接触佛法，但是我没有慧眼，我没有能够了解空性的智慧，所以我没有听到或者佛也没有对我开示。但是现在我有了”。佛有没有给我们开示不是重点，重点是我们有没有慧根。这里讲的“慧眼”实际上是慧根的意思。慧根还没有之前，佛就没有给我开示.....，对不起，刚刚我讲错了，这里讲的“所得慧眼”不是那个意思。这里“所得慧眼”的意思是只有理解四圣谛。

莲花戒论师是中观自续派，对中观自续派来说，了解四圣谛跟了解空性之间有很大的距离。应成派对四圣谛的要求很高，了解四圣谛必须要了解空性，所以这两派的观念不一样。现在这里“我从昔来所得慧眼”的意思是，我以前一直有接触世尊的教法，但是我从来没有听过现在这么殊胜的法。这里莲花戒论师把“慧眼”解释成了解四圣谛，所以莲花戒论师这里的解释是，我以前已经得到佛关于四圣谛的基本教法，但是我从来没有听过现在讲的关于空性的这么殊胜的教法。

就像宗大师《缘起赞》的第 35、36 偈讲的“噫愚坏我慧，于如此德聚，虽曾久皈依，未知德少分。然幸将近终，命相续未没，于尊略生信，想此亦善根”。意思是我以前一直有接触世尊的教法，但是直到现在临近死亡之前，我才认识世尊的教法。跟宗大师说的一样，须菩

提这里也是这么说的。但是这里须菩提说“我虽然已经了解了四圣谛，但是我还一直没有听过世尊这么殊胜的法”，所以这里把四圣谛跟空性之间很大的差距就讲出来了。

这里讲“我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经”，意思是我已经得到慧眼，但事到现在一直都没有听过如此殊胜的法。这就是理由，什么理由呢？就是“希有！世尊！佛说如是甚深经典”里面“希有”的理由。他为什么觉得“希有”呢？因为他接触教法这么久了，现在才听到世尊这么殊胜的教法。这就是“希有”的理由。

然后如这个经很殊胜一样，我们跟着这部经一直努力学习之后，有一些众生确实就了解了。所以这里讲“世尊！若复有人得闻是经，信心清净，则生实想”。所谓的“则生实想”就是了解的意思，他内心里面生起了定解。这个是结果，接触了这么殊胜的经典，然后一直继续努力学习，后面就正确地了解了，这就叫“实想”。

这样了解的话，这里讲“当知是人成就第一希有功德”。“成就第一希有功德”用我们的话来说就是 No.1，世尊弟子里面的第一等，所以特别难得、希有！所以菩萨你们必须要“成就第一希有功德”。你们要接触《般若经》，要继续努力地学习，然后结果就是你们成为“成就第一希有功德”的人。你们要当这样的众生！我们闻思的最终要达到定解，所以这里讲“实想”。“实”的意思是正确的、如理的，“想”是了解的意思，所以“实想”就是如理地了解，这个结果要出来。

对“实想”，菩萨要非常欣赏，但同时你不要执着。你也要追求，也要一直往这条路走，也要一直精进地修学《般若经》。但同时你要了解，你对内心里面的证量或者对空性了解的这种定解，也是没有什么

可执着的，这个定解也是空。所以下面讲“世尊！是实想者，则是非想”。所以实际上对你的这个定解也是没有什么可执着的，因为追踪的话，它也找不到，所以“则是非想”。所以需要精进，需要对《般若经》有非常大的追求，但同时你不可以有执着。现在要面对这个执着心，这就是要修的，这就是“如是修”。然后是“如是摄伏其心”，我们刚刚已经讲过了，就是“如来说名实想”。

前面我们讲要去除两种懈怠，第一种是有精进，但是后面退了；第二种是一开始的时候就没有精进。去除第一种懈怠里面又分两段，我们刚好念完了前一段，但后一段不可以说是去除另外一种懈怠，还是前面那一块。

莲花戒论师在这里讲到一个连接的词，什么跟什么的连接词呢？就是刚刚我们念的这一段“世尊！是实想者，则是非想，是故如来说名实想”，跟后面的连接词。对于这个连接词，莲花戒论师是这么说的：前面已经讲了“希有”的这种欢喜心，为了让懈怠的众生或者菩萨内心里面生起更惊讶的那种欢喜心，所以就开示后面的内容。

那后面这段我们怎么理解呢？这段也有“如是住、如是修、如是摄伏其心”。后面这段我们容易理解，它要表达的是：末法时代的时候，我们接触《般若经》的话更殊胜。以前贤劫其他的佛来的时候我们接触《般若经》，跟世尊来的时候我们接触《般若经》，这两个比较的话，当然是世尊来的时候我们接触《般若经》更为稀有。因为释迦牟尼佛是特别到五浊末法的时候才来的。一样的道理，世尊在世的时候我们接触《般若经》，跟世尊圆寂之后的现在我们接触《般若经》，这两个比较的话，当然是现在接触更为稀有。

这里讲“世尊！我今得闻如是经典，信解受持不足为难，若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有”，是这两个作比较。比如贤劫其他佛来的时候菩萨们接触《般若经》，跟世尊来的时候接触《般若经》，这两个比较的话，当然是世尊来的时候接触《般若经》更为稀有。所以现在这里前面讲“不足为难”，下面讲“则为第一希有”，所以后面内心里面生起“希有”的那种感觉更强。

这里讲“得闻是经、信解受持”，好像没有“理解”的意思，藏文版这里有“理解”这个词。我们看玄奘法师的版本“世尊！我今闻说如是法门，领悟、信解未为稀有。若诸有情于当来世，后时、后分、后五百岁、正法将灭时、分转时，当于如是甚深法门，领悟、信解、受持、读诵、究竟通利”，这里讲的“究竟通利”就有“了解”的意思。所以闻思就已经讲了。

然后后面这一块要讲的是“修”。“何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相”，这是要表达什么呢？要表达他们不只是闻思，心中也有改变，或者也有生起证量，所以执着心就减少了。所以这里的意思是，不止有闻思，也有修。

这里莲花戒论师是解释成修的方面，但我是觉得应该不用讲修的方面。没有关系，解释成修的方面也可以。我是觉得“何以故”这种词，有可能可以理解成刚刚所谓的“究竟通利”，或者是前面说的“实想”——真实了解。为什么真实了解呢？因为他内心里面一直破执着心，这就等于真实了解的一个代表。所以可以把“何以故”当理由，为什么有真实了解？因为真实了解就代表他破了执着心！所以就是“何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相”。

但是莲花戒论师这里没有这么解释，莲花戒论师是说，这些众生不止有闻思，也有修，是对这方面的一个表达。我们对修方面要欢喜，刚刚说的是闻思方面我们觉得希有，那修方面我们就可以说更希有。但是我们不可以执着，这里也是一样的道理。我们认为修的结果就没有我执，那太殊胜了！“我要达到这个没有我执”那就又执着了。对这个执着是不对的，所以下面讲“所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相”。

这里还没有讲完，我们下次再讲。今天先到这里。

【金刚经 012】

雪歌仁波切 讲授

2022/03/02

上次我们讲到 18 个“彼之住处”里面的第 12 个“应远离因身心疲惫而退失、不起精进，以及获得与利养等，即不可因身心疲惫而退失已发精进，以及不发起——启动（精进）”。第 12 的重点是从第 11“供养并承侍如来”那边来的。第 11 是表达累积福德资粮不作不行，所以第 11 的阶段就已经把不累积福德资粮的问题处理了。累积了福德，福报就有了，福报有了之后，就会出现什么问题呢？享受福报，然后不精进就出现了。所以现在第 12 这边就讲到如何精进。

这里莲花戒大师解释了两种不精进：一种是刚开始就不精进，另一种是已经有精进但是又退了。刚刚前面我讲的是这里的第二种不精进，先有精进然后又退了的那种，这里的顺序就有点颠倒。我们学过经论的都知道，这种顺序的颠倒也是有道理的。

比如我们都学过《般若八事七十义》，第一品的内容，主要是透过七十义里面的十个义来讲《现观庄严论》里的一切相智。十个义里面的第二个义叫“大乘教授”，大乘教授又分两种，一种是“大乘的传授教授”，一种是“大乘的随说教授”。“大乘的传授教授”是什么样子呢？比如说修了菩提心，修了菩萨行，已经修得不错，但是没有进步、一直停留，为了他们的这种引导，就叫“大乘的传授教授”。“大乘的随说教授”是什么呢？有点他们还没有开始修，让他们接触菩提心、菩萨行，

对他们进行一个新的培养、引导的时候，就叫“大乘的随说教授”。

我们一般是认为，先引导，然后再提升，提升是第二个阶段。但是平常经论里面大乘教授的顺序是，先讲提升，然后给他们新的开示。所以“大乘的传授教授”跟“大乘的随说教授”的顺序就是这样。你们可能不了解“大乘的传授教授”与“大乘的随说教授”。我再举个例子，我们平常发愿的时候“殊胜菩提心秒宝，诸未生者令生起，诸已生者勿退失”，“诸未生者令生起”属于“随说教授”，“诸已生者勿退失”属于“传授教授”。简单来说就是这个道理。

为什么（是这样的顺序）呢？我们先要懂一个道理，大乘教授的对象是已经修行的人，所以面对他们的时候，先把他们心续里面已经修的那些提升、坚固起来，让那些不要退。提升了，稳定了，肯定不会退了，然后再给他一个新的东西，后面这个新的东西就叫“随说教授”。不可以先给他新的东西，因为他本身内心里面的证量、修的法已经不少，要先把那些整理整理，该提升的、该坚固的，把他坚固起来，后面才给他新的法。所以这个顺序你们要记住！这是经论里面常常会出现的。

这个顺序跟我们平常想象的是不一样的。我们平常想象的是，先新的东西，然后再让他提升。现在是相反的，先让他提升、坚固起来，然后再给他新的东西。所以从这里我们就可以理解“大乘的传授教授”跟“大乘的随说教授”的顺序。

你们听“传授教授”与“随说教授”这两个词，也能听出来里面有这个意思。比如“传授教授”的意思是，有点他本身法已经有了，然后给他一些方法、诀窍的时候，就修得更好，这就叫“传授教授”。如果根本没有，

那也谈不上“传授教授”。然后“随说教授”的“随”是引导的意思，给他一个新的、上一层的法，这就叫“随说教授”。所以“随”有点向上的意思。现在弟子没有，然后给他传上一层的法的时候，就叫“随说教授”。

现在这里的顺序跟刚刚讲的有点相似，懂这个道理也不是那么难。《金刚经》这边，莲花戒论师开示的内容也有点这种道理。比如我们刚刚说的两种不精进，我们自己感觉顺序应该是第二种在先，好像应该先处理刚开始不精进的那种，然后再处理已经精进后来退了的那种。但实际上不是这样，是先处理已经精进后来退了的那种，然后再处理完全不精进的那种。所以这里的顺序跟刚才说的有点相似，但不可说完全相同。你们可以从中激发一些观念，就会理解他的顺序的道理。

《金刚经》的内容，我们现在讲到“彼之住处”里面的第 12 个，A21 的“何以故？此人无我相、人相……”这里。

B20 “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。”

A21 尔时，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣，而白佛言：“希有！世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经。世尊！若复有人得闻是经，信心清净，则生实相，当知是人成就第一希有功德。世尊！是实相者，则是非相，是故如来说名实相。世尊！我今得闻如是经典，信解受持不足为难，若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有。何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相。所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛。”

B21 佛告须菩提：“如是，如是！若复有人得闻是经，不惊、不怖、

不畏，当知是人甚为希有。何以故？须菩提！如来说第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。

莲花戒论师讲第 12 个“彼之住处”的时候，分段有些不一样。一种分法是按“如是住、如是修、如是摄伏其心”这三个来分。但是在这段里面，“如是住、如是修、如是摄伏其心”这三个出现了两次，所以我们先要抓这三个出现了多少次。然后另外一个我们要抓的是什么呢？我们面对两种不精进的时候要怎么处理，从这个角度也是一种分法，这个也要注意。

上次第一段我们已经分了“如是住、如是修、如是摄伏其心”，第二段还没有分，现在我们分一下第二段的“如是住、如是修、如是摄伏其心”。

第二段的“如是住”是 A21 里面的“若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有。何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相”。

“如是修”是“所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛。B21 尔时，佛告须菩提：“如是，如是！”。

“如是摄伏其心”是“何以故？须菩提！如来说第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜”，其中最主要的一句是“是名第一波罗蜜”。

所以这里的“如是住、如是修、如是摄伏其心”有两个阶段。这里“如是修”跟“如是摄伏其心”中间有一句话，“若复有人得闻是经，不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有”，这句话是为了去除刚开始就不精进的那种懈怠。从“若复有人得闻是经”一直到“何以故？须菩提！如来说

第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜”，这整段都可以说是面对第二种懈怠或者修第二种精进。然后“若复有人得闻是经”之前的整段都是面对第一种懈怠或者修第一种精进。

第 12 个“彼之住处”有两种分法，一种是按两个“如是住、如是修、如是摄伏其心”这样来分，第二种分法是面对两种不精进要怎么处理，是按这个来分。第二种分法里面，B20、A21 两整段加 B21 的“佛告须菩提：“如是，如是！”，是为了去除第一种的不精进，从“若复有人得闻是经”一直到“是名第一波罗蜜”是为了去除第二种的不精进。以上这两种分法都是莲花戒论师的分法。

这里有一种感觉，是什么呢？这里讲“不惊、不怖、不畏”，刚开始的时候是不敢接触，现在是讲不用怕的这个道理，那就把刚开始的那种不敢接触去除了。前面都没有讲这块，前面讲的是《般若经》多殊胜，可以累积多少福德，而我们今世身体舒服的那种享受，完全没有一点点价值。前面一直是在解释这两个的价值，所以相当于已经有精进了，但是被享受弄得贪心就起来了。所以前面一整块都是属于去除第一种不精进，后面从“若复有人得闻是经”开始是去除第二种不精进。

虽然这两种分法都重要，但相对来说，我们还是以“如是住、如是修、如是摄伏其心”这种分法为主。因为本身世尊开示《金刚经》的时候就有讲“我会以‘如是住、如是修、如是摄伏其心’这样来开示，须菩提你要好好听”。所以“如是住、如是修、如是摄伏其心”这种分段是很重要的。

现在我们以这种分段来讲。上周我们已经讲过“如是住”，现在到“如是修”这一块，“所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相

即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛。B21 尔时，佛告须菩提：“如是，如是”。这里用“所以者何？”，那肯定跟前面有关系。

前面讲到什么呢？讲到“若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有。何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相”。来世后五百岁的时候，假设那些众生接触到《般若经》，而且不只是闻，还有修，修到无我想、无人想、无众生想、无寿者想，心里面的这些执着心也都有去除。

那为什么能这样去除掉呢？因为佛所开示的都是为了去除执着心。所以下面讲“所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相”。意思是，刚开始初转法轮的时候，佛开示的就好像有点“有法我存在”，但是他的目的还是要把众生引导到“法无我”那边。

众生刚开始接触《般若经》的时候，好像《般若经》也存在，我也在学习《般若经》，就好像有点执着的样子。但是最后，他就达到对《般若经》也不执着了。为什么呢？因为佛开示的最究竟目的，就是最终引导众生去除一切的执着心。所以这边“我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛”。佛给我们开示，都是为了离一切执着，为了“离一切诸相”而开示的。刚开始好像执着的样子，但是后面就达到不执着了。菩萨行的时候也是一样，刚开始布施、持戒、忍辱的时候好像很执着的样子，特别是布施、持戒这两个的时候，好像特别执着的样子。但是最终引导的时候，就是智慧度，就是不执着的那个境界。

这里的翻译有点怪，“我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相”。藏文版没有“非相”，就是“我相、人相、众生相、寿者相即是非

相”。我们看玄奘法师的版本“诸我想即是非想，诸有情想、命者想、士夫想、补特伽罗想、意生想、摩纳婆想、作者想、受者想即是非想。何以故？诸佛世尊离一切想”。这里可能先是略的“诸我想即是非想”，然后下面是广的，把“我想”分得多一点的时候，就是“诸有情想、命者想、士夫想、补特伽罗想、意生想、摩纳婆想、作者想、受者想”，这些全部都“即是非想”。意思是什么呢？刚开始对这些是执着的样子，最终还是引导到不执着。“是非想”的意思是，执着的最终目的是不执着。

这里讲“诸佛世尊离一切想”，上面的“世尊”是直接对释迦牟尼佛的称呼，这里的“诸佛世尊”是指一切佛。一切佛给我们开示或者引导的目的是什么呢？目的是去除执着，所以这里讲“离一切想”。

现在这里所谓的“我想、人想、众生想、寿者想”的意思是，世尊给我们开示的时候，先让我们执着，是这个意思。但是最终的目的是让我们不执着——“是非想”，执着是为了不执着。就像比量是为了现量，或者说可以说分别心是为了无分别心，跟这些道理有点相似。因为我们没有办法直接到无分别，这是不可能的！透过分别，然后就到无分别。刚开始直接马上引导到无分别，这是不可能的！

连我们讲的缘起跟空也是一样。先是缘起里面一步一步地走，不是一下子缘起都通了，缘起里面也有很多的层次，那个时候就是一直执着的状态呀。但是慢慢慢慢地，了解或者认知得越来越广了之后，才会发现，才会明白“哦，最终实际上法的究竟的状况是空的道理”。不是一下子就能明白，你没有了解各种层次的缘起的道理，直接到空的道理，那是不可能的。所以前面先了解缘起，一步步地走，这就有点像是执着的状态。看起来好像是慢慢慢慢“执着”越来越多的感觉，但是

执着越来越多了之后就没有执着了。

当然，“执着越来越多之后就变成没有执着了”这句话也不能这样说。我们有的时候也有这种状况，对一个人生气，气到不行，但是后面两个出现，三个人出现，所有人出现的时候，你就没办法气起来了。这些道理不是完全一样的，但是刚刚我讲的缘起跟空的道理，确实就是现在这里讲的道理。

像我们菩提道次第，下士道也是执着，中士道也是执着，后面讲菩提心的时候也相当于是执着的状态。我们承担一切如母有情的苦，然后心里面一直烦恼的样子。然后最终修菩萨行智慧度的时候，那就一切的修都要空。所以这些也都是有一个顺序的。

所以现在这里讲，诸佛世尊给我们开示了这么多的执着，最终是为了完全去除一切的执着——“离一切想”。“离一切诸想，则名诸佛”，这里的翻译有点怪。我们看玄奘法师的版本“诸佛世尊离一切想”，意思是诸佛为了去除我们一切的执着而开示。所以这里讲“则名诸佛”，有点不太清楚是什么意思。

那现在这里的道理应该可以通了吧。前面“如是住”里面，未来五百岁的时候众生接触《般若经》，刚开始肯定是执着的状态，那最终为什么能达到“无我相、人相、众生相、寿者相”的那种状态呢？原因是什么呢？

原因是，世尊都是为了最终把我们带到“离一切相”的境界，而给我们开示的，这就是理由。所以这一段就相当于“如是修”。如是修的意思是，对《般若经》我们要非常欢喜，但同时不要执着。我们把“不要执着”作为最终的目的，而去修不执着，这就是“如是修”。然后下面的“佛

告须菩提：“如是，如是！”也是属于“如是修”。刚刚那些话是须菩提说的，然后佛就对须菩提说“如是，如是！”，意思是“你说的完全对”，所以也是属于“如是修”里面。“如是修”到这里就结束了。

然后下面是“若复有人得闻是经，不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有”。莲花戒论师这里有讲，如果有人刚开始对《般若经》有惊、有怖，那完全不会接触。所以现在这里要表达什么呢？没有必要恐怖，《般若经》不是那么恐怖。这是对谁说的呢？对那些完全不想接触《般若经》的人说的。

可能我们现在的人没有什么特别的感觉，以前的人的思想跟实际行动是一致的，或者讲话跟心是一致的，所以跟他们一讲空性，马上就会进到心里面，然后就会恐怖。而我们现在是先放在这里，然后再看看，或者从这里进来从那里就出去了（笑）。以前的人不是这样，他们特别实在。所以那个时候空性的法或者说大乘的法非常保密，中间就完全断了，后来龙树菩萨来才又兴盛起来。没有办法公开的原因是什么呢？因为以前的人一听就进入到心里面，所以就没有办法公开，太恐怖了。所以《般若经》确实不是那么容易接触，不敢接触，有非常大的恐惧。那我们现在呢？怎么接触都不会有恐惧，可以说无知者无畏。

以前的人不接触的原因是恐怖，心里面没有办法接受。而现在这里讲“不惊、不怖”的意思是，你们这么怕是没有必要的，实际上完全不用恐怖，而且还会带来幸福，相反的，还可以去除内心里面的所有恐怖。就像《入行论》里面说的，大悲心会带来痛苦吗？不是的，痛苦是我爱执带来的，大悲心会去除我爱执，所以会减少痛苦，不会增加

痛苦。一样的道理，空性不会带来恐怖，会去除恐怖，因为所有恐怖的来源是执着心。

所以现在这种“不惊、不怖”的话，那就能接触《般若经》，能接触就对他有很大的好处，所以就是“希有”。这里莲花戒论师对“希有”的解释是，这里的“希有”是指接触《般若经》的人，他没有恐怖，然后就接触《般若经》，接触了之后就精进地修学，而且精进地修学当中没有被今世享受的贪心所吸引而浪费今世。所以像这样做到的话就特别“希有”。

为什么要接触《般若经》，或者对《般若经》方面这么精进地修学，理由是什么呢？就是下面讲的“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”。藏文版好像没有“即非第一波罗蜜”这句话。我们看一下玄奘法师的版本“何以故？善现！如来说最胜波罗蜜多，谓般若波罗蜜多。善现！如来所说最胜波罗蜜多，无量诸佛世尊所共宣说故，故名最胜波罗蜜多。如来说最胜波罗蜜多，即非波罗蜜多，是故如来说名最胜波罗蜜多”。

藏文版这里没有“即非第一波罗蜜”，莲花戒论师的解释里面也没有，两个地方都没有。义净法师的版本是“何以故？妙生！此最胜波罗蜜多，是如来所说诸波罗蜜多。如来说者，即是无边佛所宣说，是故名为最胜波罗蜜多”，这里好像也没有。我刚刚念的玄奘法师的那段“何以故？善现！如来说最胜波罗蜜多，谓般若波罗蜜多。善现！如来所说最胜波罗蜜多，无量诸佛世尊所共宣说故，故名最胜波罗蜜多”，在藏文版里面就有，可以对得上。但是“即非第一波罗蜜”在藏文版里面就没有，没有的话，我现在也没有办法解释，因为莲花戒论师他没有解释。

这里莲花戒论师解释了“须菩提！如来说第一波罗蜜，是名第一波罗蜜”这句话。这里“第一”的意思是什么呢？在能成佛上面，最靠近、最直接的因就是它，没有别的。像布施或者其它任意一个缘起方面的方便的法，对成佛都只是间接的因，不是直接的因。所以唯一直接的因就只有般若波罗蜜，布施、持戒、忍辱等等都不是直接的因。这个道理，不只是释迦牟尼佛在这里这么说，诸佛都是这么说的。所以，如果接触或者修学到这样一个能成佛的直接的因——般若的法，那肯定是希有。所以前面讲的“希有”的理由，就是下面所说的“般若波罗蜜是能成佛的唯一、主要的因”。所以前面讲“希有”，然后“何以故”的后面就讲理由。

然后讲到“如是摄伏其心”，那“如是摄伏其心”是怎么讲的呢？因为最终要达到不执着，“不执着”这个法才可以成佛，所以要在不执着上面彻底地修才可以成佛。所以这里讲般若波罗蜜是第一、最深、最殊胜的法的含义是：你要彻底地修，你一切的力量都完全放在它上面是值得的。莲花戒论师对“如是摄伏其心”就是这么解释的。那第 12 个算是讲完了。

现在第 13 个“彼之住处”是“不思为苦”，意思是不要被苦影响。刚刚我们有讲，不要追求今世的享受，不要被它吸引。现在是讲，不追求享受的话，肯定会遇到一些苦，苦的时候，我们不要被苦打败，要有忍辱的力量。

我们上次念《米拉日巴证道歌》的时候，里面有一句话，但是中文的翻译我不太满意，他的含义是：没有邪命的生活是很苦的。意思是什么呢？我们修行人好像要一直跟着功德主，然后吃的、住的那些

才会不错。如果对那些完全根本不在意，那就没有邪命，那吃的、穿的、住的就都会很差，就会很痛苦。但这个苦，实际上对内心的证量提升上面是帮助最大的。所以米拉日巴尊者就有讲到，他选择这么苦的原因就是这个。没有邪命的生活虽然很苦，但是它对证量的提升方面帮助最大，所以他内心里面完全不怕这个苦。当然，他自己内心里面肯定不怎么苦，因为他的认知不一样。

现在这里也是这种意思，对今世的享受不在意、不追求、不重视的时候，肯定会有一些苦。但是对这个苦，如果我们内心里面能够像米拉日巴的那种认知来认它的话，那肯定一点影响都没有。所以“不思为苦”的意思是，他对这个苦完全没有感觉，根本不觉得苦，是以这种心态来面对这个苦。这就是“彼之住处”里面的第 13 个。第 13 的内容都在 B21 里面，但是有点长。我们看一下：

B21 须菩提！忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜。何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生瞋恨。须菩提！又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。是故须菩提！菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，则为非住。是故佛说：‘菩萨心不应住色布施。’须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施。如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’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。

从“须菩提！当来之世，若有善男子、善女人，能于此经受持读诵”开始，是第 14 个“彼之住处”。

现在第 13 个“彼之住处”，对应的是 12 个不顺品里面的第 9 个——“虽未享彼，然不能忍苦”。虽然没有被享受吸引，没有去追求享受——虽未享彼，但享受没有的话苦就出来了，苦出来的时候，你没有忍辱的功夫就不行。所以现在我们要去除不能忍辱的问题，要修忍辱。这里讲“虽……”，前面我们已经讲了要去除享受的贪心，所以现在虽然没有享受的贪心，没有享受方面的追求，但是没有享受的话苦就出来了，所以苦出来的时候要具备忍辱的功夫。

莲花戒论师对这里的连接也差不多是这样解释的。因为这 12 个不顺品也是莲花戒论师自己提出来的，所以对连接也一样是这么解释的。这里讲，对苦没有忍辱的功夫的话，就没有办法忍，没有办法忍的话，就达不到又精进又欢喜的状态。我们修学《般若经》需要一边精进，一边同时有欢喜的心。精进本身就是由欢喜心的力量来推动的，所以精进本身就需要欢喜的心。如果我们对苦上面忍辱的功夫不够的话，那欢喜的心肯定更生不起来。

首先我们分一下“如是住、如是修、如是摄伏其心”。“是故须菩提！菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心”这一段是“如是住”，“不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心”这一段是“如是修”，“须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人入闇，则无所见；若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色”这一段是“如是摄伏其心”。这是一种分法，是以“如是住、如是修、如是摄伏其

心”来分的。

另外一种分法是什么呢？莲花戒论师从修忍辱的方面来分段，分了五段。第一个是如何忍辱；第二个是从什么角度可以认出来他有没有修忍辱，也就是忍辱的界限；第三个是忍辱有多少类，也就是我们平常说的三种忍辱——安受苦忍、耐怨害忍、谛察法忍；第四个是怎么忍辱；第五个是讲不忍辱的对象有三个，然后这三个要怎么对治，简单来说就是，不忍辱的对治。

第 13 个“彼之住处”的范围刚刚我们已经认了，现在这里莲花戒论师分了五段，那我就一边分段一边讲。

首先第一个是如何忍辱，“须菩提！忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜”（老师有念“是名忍辱波罗蜜”，但原文中没有）。这里讲的不是像我们平常说的那种“色即是空，空即是色”的空性的道理。这里讲的是，忍辱波罗蜜是什么样子呢？要修到所要忍辱的、能忍辱的什么都没有，那种心态的话，才可以说修到忍辱波罗蜜。比如我们生气，生气者没有，生气的对象也没有，什么都没有的时候，才可以说修忍辱。

那现在这里讲的“非忍辱波罗蜜”指的是什么呢？所忍辱的对象、能忍辱者一切都没有，像这样修，才可以说你有修到忍辱波罗蜜。所以“是名忍辱波罗蜜”等于是说，什么样子才算是修忍辱波罗蜜呢？忍辱者跟所忍辱的对象，一切都好像是施设义找不到。在那种的修当中，才修得成忍辱。

所以这里讲，谁忍，对什么忍，所要忍的是什么，忍辱本身是人在哪里，所以什么都看不到，那种就叫“非忍辱波罗蜜”。比如我们遇到一个人害我的时候，我自己也空，他也空，他对我的害也空，动作本

身也空，什么都空的时候，就等于你彻底生不了气，“非忍辱波罗蜜”里的“非”就是这么解释的。然后是什么呢？“是名忍辱波罗蜜”，那样的话，才是真正修到忍辱波罗蜜。

这里的解释跟前面的有点不一样。前面讲“.....，非.....，是名.....”的时候，不是像现在这样讲的。前面讲“.....，非.....，是名.....”那种道理的时候，就好像是“色即是空、空即是色”的道理。现在讲的是，你怎么样才能真正修得起来忍辱波罗蜜，也就是怎么忍辱。所以这里就是我们分五段里面的第一段——如何忍辱。

然后是“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”。这里是举例，佛就举他自己修忍辱时的例子。这个例子里面包含了五段里面的两个——第二跟第三。第二段是如何了解有没有修忍辱，或者说修忍辱的标准。第三段是忍辱分三种，这里面三种忍辱都讲到了。

三种忍辱是安受苦忍、耐怨害忍、谛察法忍。这段文章里面，国王切他时候的那种苦就是苦忍；然后对于给他苦的人，他不会去想那个人，这就是耐怨害忍；然后他没有我想、人想、众生想，这就是谛察法忍。所以这里有三种忍。“割截身体”就是安受苦忍；对给他苦的人，就是耐怨害忍；然后“我于尔时，无我相、无人相、无众生相、无寿者相”，这些都没有就等于是谛察法忍。所以这三个层面的忍辱都要具备。莲花戒论师这里就有讲到这三种忍辱。

然后我们刚刚讲的第二段是，以什么来了解他有修忍辱，这里讲，有“我想、人想、众生想、寿者想”的话，就没有忍辱；没有“我想、人想、众生想、寿者想”的话，就能忍辱。这里讲“何以故？我于往昔节节

支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生瞋恨”，所以你有忍没有忍的界限在哪里呢？如果你有“我相、人相、众生相、寿者相”的话，那你就没有办法忍，一定会生起瞋恨心；没有这些话，你才可以修得到忍。所以这里就有点把忍辱的定义或者界限讲出来了。

然后第四段是“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”。这里讲的是释迦牟尼佛当初当菩萨修菩萨行时的状态。忍辱是不是这样呢？是，这是我自己的经验，我很清楚！现在是讲，前面的那些道理是不是很肯定呢？是！这是我这么多世修菩萨行的丰富经验。这里讲“又念过去于五百世”，意思是他记得，或者在他自己的经验当中，这些都现证了。现证了什么呢？现证了怎么忍辱。完全是“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”，在不执着的当下才修到忍辱。这里讲“这完全可以以我五百世的经验来证明”。这里就相当于第四段。

然后是“是故”，意思是菩萨修忍辱的内容全部都已经讲了，现在把整个前面的当理由，成立菩萨对成佛是怎么都不会动摇的。既不会被快乐吸引，也不会被痛苦打败，对成佛方面，菩提心发得非常坚固，所以“是故须菩提！菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心”。“发”就是发誓，发誓“我要成佛！成佛的这条道路，我一直要走”，那种坚定就会出现。假设被快乐吸引，或者被痛苦打败，那就没有办法发誓，也无法坚固、稳定地走成佛这条路。这里就是我们刚刚讲的“如是住”。

这里还讲到另外一个道理，就是我们刚刚分的五个里面的第五个——不忍辱的对治。不忍辱有三个对象，对这三个对象我们怎么对治呢？三个对象就是三种苦，这里讲的三种苦是什么呢？这里也是蛮

好玩的，一个是总的轮回的苦，一个是面对众生时候的苦，一个是没有受用的苦。

整个社会、整个轮回的苦怎么面对呢？刚刚这段“应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心”，讲的就是对治第一个苦。但是这里莲花戒论师没有特别解释，我觉得应该是这个。弥勒菩萨的祈愿文里面有一句话，意思是不想堕三恶趣，也要修菩提心；想得到人、天身，也要修菩提心；想脱离轮回，也要修菩提心。等于有了菩提心，轮回里面也不怕。轮回里面不想痛苦，他是最好的；想要脱离轮回，他也是最好的。

所以现在发菩提心，就等于你对轮回不怕了。像声闻跟独觉，他们不会一直跟众生在一起，因为没有菩提心，相当于对轮回很反感。有了菩提心之后，对轮回的苦不反感，所以他能忍。所以这里讲的“发阿耨多罗三藐三菩提心”就相当于是对治第一个不忍辱的对象——轮回的苦。我们整个社会、整个轮回，像声闻、独觉来说，他看到这么多众生的一个环境，就很反感，想离开，想跑去山上。菩萨面对这种状况的时候，他可以接受，因为他有菩提心。所以菩提心能对治轮回的苦。

所以这里就有讲到“如是住”。

今天先到这里。

【金刚经 013】

雪歌仁波切 讲授

2022/03/09

上次我们讲到 B21 的“是故须菩提！菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心”。我们上次已经对第 13 个“彼之住处”——不思为苦，分了“如是住、如是修、如是摄伏其心”，另外透过五个方面来表达忍辱，也有分过。

B21 须菩提！忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜。何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生瞋恨。须菩提！又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。是故须菩提！菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，则为非住。

是故佛说：‘菩萨心不应住色布施。’须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施。如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’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。

前面讲“是故须菩提！菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心”，

这里需要补充一下。这里莲花戒论师的解释是，对一切的苦都不在意。这里莲花戒论师有讲，没有办法忍受的苦有三种，第一种苦是不停地生死流转的那种轮回的苦，第二种苦是面对众生时的苦，第三种苦是没有受用、受用不足的苦。所以这里的“离一切相”他就解释为，菩萨对三种苦完全能忍或者完全不在意。然后就发菩提心。

对“离一切相”，莲花戒论师下面还有另外一个解释，他特别把这三种苦中轮回的苦拿出来解释。那他是怎么解释的呢？这里讲，声闻跟独觉怕轮回的苦，所以他们就赶快解脱、赶快脱离轮回；而菩萨呢，因为有菩提心，所以就不怕轮回的苦，或者他在不怕轮回苦的当中，利益众生、发菩提心。所以这里把发菩提心跟不怕轮回的苦这两个特别并在一起。

所以这边所谓的“离一切相”可以有两种解释，一种是对三种苦都不在意；另外一种，特别不怕轮回的苦是跟菩提心有关系的。所以“菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心”的意思是，由于他发了菩提心，所以他不像声闻跟独觉那样特别害怕轮回。

接下来讲“不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应生无所住心。若心有住，则为非住。是故佛说：‘菩萨心不应住色布施。’”。这段是讲“如是修”，意思是发菩提心的同时不要执着。刚刚前面讲的“离一切相”不是不执着的意思，是对苦能够忍、不在意的意思，也就是科判里面讲的“不思为苦”的意思。现在这里讲的“不应住色生心……”等等这些，是不执着。所以在对色、声、香、味、触、法任意一个都不执着的当下，就发菩提心。

首先，“不应住色生心”的意思是，对色法不执着而发菩提心。然后

“不应住声、香、味、触、法生心”也是一样，对声、香、味、触、法不执着而发菩提心。然后这里的“应生无所住心”应该改为“应无所住生心”，因为前面都是讲“.....生心，.....生心”。

这里应该有一个“非法”，你们看玄奘法师的版本“不住于色应生其心，不住非色应生其心；不住声、香、味、触、法应生其心，不住非声、香、味、触、法应生其心，都无所住应生其心”。这里就讲到两边，色跟非色、声跟非声、香跟非香、味跟非味、触跟非触、法跟非法。这里是先对色法分两个“不住于色应生其心，不住非色应生其心”，讲了色跟非色两个方面。然后下面是“不住声、香、味、触、法应生其心，不住非声、香、味、触、法应生其心”，然后下面接着说“都无所住应生其心”。

首先，这里鸠摩罗什法师的版本跟玄奘法师的版本是不一样的，然后莲花戒论师这里的解释，也不是玄奘法师的版本，也不是鸠摩罗什法师的版本。在他的版本里面，对色、声、香、味、触、法这六个的前五个，并没有“非”的那边，只有一边。也就是“不住色、声、香、味、触、法应生其心”，然后对第六个——法，就有“非法”的那边，也就是“不住非法也要生菩提心”。

这里的义净法师的版本是“不应住色、声、香、味、触、法，都无所住而生其心；不应住法，不应住非法，应生其心”。这里义净法师的版本就有点跟藏文对得起来，但也不是完全对得起来，因为这里“法”出现了两次，这也不对的。“法”前面已经出现过一次了，后面不需要再出现，只需要出现一个“非法”就可以了。

没有关系，我先跟你们讲一下莲花戒论师的解释。这里把法分两

个，法跟非法，所谓的法跟非法就相当于常边跟断边的意思。所以“不住法应生其心”就是不堕常边而发菩提心，“不住非法应生其心”就是不堕断边而发菩提心。这样刚好就是空性！真正的空性就是需要中间，不是完全无，也不是完全有。所谓的空性，我们常常说“无遮”，那“无遮”是什么意思呢？它还是存在的，不是完全没有的，所以不是落断边。当然也不是常边，因为“遮”肯定是去除常边。空性本身就是这样的一个状态。

对法跟非法了解的话，那我们对玄奘法师的版本也可以理解。色跟非色，就是对色法上面不要落常边，也不要落断边。声、香、味、触也都是一样。

总的来说，我们的心分类的话，只有六识。因为只有六识，所以我们的心一醒的时候，它面对外面的色、声、香、味、触、法的时候，对这些不执着就等于对一切都不执着。我们的心，不管是什么样子的，都含摄在这六识里面。我们的眼睛一打开，或者耳朵一打开，整个六识或者六根一打开，它面对境的时候，完全如理、完全不执着、不落常边也不落断边，然后在那种状态的当下要发菩提心。这里讲的是这个意思。

然后下面的“无所住”是怎么解释的呢？莲花戒论师的解释是，连名字方面也没有执着。前面是讲对色、声、香、味、触、法上面，不管常边也好、断边也好，在意义上面我们没有执着，现在是讲连名字上我们内心里面也没有什么放不下的。所以是彻底放下。这里的“无所住”就是这么解释的。刚刚前面讲的是对色、声、香、味、触、法的意义上面不执着，现在讲的“无所住”是不止意义上面，连名字上面也不执着，

所以是彻底不执着的意思。

所以发菩提心的时候，任意一个执着心都不要出现。因为我们的执着心出现是：我们的心一醒过来，面对境的时候就会执着。而我们的心只有分六识而已，所以心一醒过来，面对境的时候如果不执着的话，那就是完全不执着了。所以这里的意思是，要在那样的当下发菩提心。

然后这里还有另外一句话“若心有住，则为非住”。这句话的前面先要有一个问题。你们看玄奘法师的版本“何以故？善现！诸有所住则为非住”。义净法师的版本是“何以故？若有所住，即为非住”，跟玄奘法师的版本差不多。这两个版本里面都有“何以故”，现在鸠摩罗什法师的版本里面没有。所以这里还是先有一个问题。

那这个问题是怎么来的呢？这里的“住”是执着的意思，“非住”的意思是实际上没有什么可执着的，是对“住”的一种讽刺。对色、声、香、味、触、法，虽然我们的心从无始以来一直住在那里，或者一直对它有执着，但实际上这个执着的对象是完全不值得执着的，或者说完全没有什么可以执着的。就是这样的一个答案。

那“何以故”前面的问题是什么呢？比如我们讲“不要落常边，不要落断边”，它的意思是不是：常边在那里是存在的，或者对境那边常边的状态是合理的，但是我们的心不要落常边——不要去那里、不要想它，但实际上那个是合理的。一样，“不要落断边”的意思是，我们的心不要想断边的道理，实际上断边的道理在那里是合理的。是这样子吗？就是这样的一个问題。这就是“何以故”前面的问题。

因为前面已经说了“不要落常边，不要落断边”，那现在的问题是，

假设有一个坏人，我们认为有一个坏人存在，然后我们说“我不要接触坏人”，这个意思是：坏人是在那里，但是我不要去接触。我们还是认同他是坏人，坏人是在那里。所以一样，“不要落常边，不要落断边”的意思是，是不是在那边有一个常边的道理、断边的道理真的存在，但是你心里不要去想它？是不是这样的一个状态呢？是这样的一个问题。

当然，这个问题在字面上没有出现，字面上就只一句“何以故”而已，但是莲花戒论师把“何以故”背后的问题抓出来了。是不是在那边真的有一个常边、断边的道理存在，只是你心里面不要去想它而已，是不是这样呢？不是。这里的答案是“若心有住，则为非住”。“若心有住”就是我们的执着，不管是常边的执着还是断边的执着，这两种是不是实际上就在那里，只是我们不想而已呢？不是，实际上就不在那里，所以这里讲“非住”。“则为非住”就是实际上常边也不合理，断边也不合理。

所以这里是先有一个问题，然后再对这个问题进行答复。然后再把这个答复“若心有住，则为非住”当理由，因为实际上就是这样，所以诸佛就有说“菩萨修行的时候，是在完全不执着的当下修的”，所以这里讲“是故佛说：‘菩萨心不应住色布施。’”

这里虽然讲的是“布施”，但莲花戒论师在前面也已经提过，《金刚经》刚开始那段讲“布施”的时候，虽然讲的是布施，但它涵盖了所有的菩萨行。这里也是一样的道理，虽然这里只有提到“布施”，但实际上它的意义涵盖了一切的菩萨行。所以这里讲的“布施”就等于是修行的意思。这里的“布施”跟布施没有什么特别的关系，它要表达的是整个菩萨的修行。因为我们前面有提过，三种布施可以含摄整个六度，所以这里的“布施”指的是整个的菩萨行。

所以菩萨是在完全不执着的当下修行的，这是谁说的呢？佛说的。为什么呢？因为没有什么可执着的，就像前面讲的“若心有住，则为非住”。心所执着的那个，在那边是合理的吗？在那边完全不合理。在那里有一个合理的存在吗？完全不是，所以讲“则为非住”。佛是这么说的。

“佛是这么说的”的这个“佛”字也有一种意思。这里藏文版跟玄奘法师的版本一样，都用的是“如来”，“是故如来说诸菩萨，应无所住而行布施”。用“如来说”这个词比较有力，“佛说”好像没有达到这个力。为什么呢？因为所谓“如来”的意思是，一切都了解，然后如了解的一样，他就说出来。

莲花戒论师也是这样解释的，我上次有跟你们说过。龙树菩萨对“如来”的解释跟莲花戒论师的解释有点不一样。龙树菩萨对“如来”的解释分四段“如来、应供、正、等觉”，莲花戒论师对“如来”的解释分三段“如来、应供、正等觉”，“正等觉”是连在一起的。莲花戒论师的解释是，“如来”是解释佛的色身方面，“应供、正等觉”是解释佛的法身方面。“应供”等于是断，相当于自性法身，“正等觉”等于是证，相当于智慧法身。“如来”解释成佛的色身，解释成佛的色身的时候主要是说法。对修行的这条路，如来自己亲自走过，自己完全亲自经验过，然后现在对众生引导的时候，如他自己所经验的而说出来，说出来的就是佛法，所以就是色身。

现在“如来说”的意思是，非常有经验的人说出来的，所以“如来说”就变得非常有力。“如来说”的说者是如来，他对所有的都亲自经验过，是他说出来的。他说出来什么呢？他说“菩萨是这样修的”。那这是什么意思啊？因为他自己当过菩萨，他自己有经验，所以“如来”这个词非常

有力，所以这里说“菩萨要怎么修是如来说的”。当然“佛说”（也可以），佛也是证悟的、正等觉的意思，藏文版这里用的是“如来”。

刚刚念的这段莲花戒论师总的是讲什么呢？不管修菩提心，还是修菩萨行，菩萨都是在不执着的当下修的，菩萨应该这么修。

刚刚前面讲“应生无所住心”，“无所住”是对不执着上面特别地加强，所以这里讲到“如是修”。因为“如是修”是有了菩提心或者已经修了菩萨行的时候，对“怎么不执着”这个方面特别地加强，这就是所谓的“如是修”。所以莲花戒论师对“应生无所住心”这里就讲到“如是修”。

接着我们再了解一下这段：

须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施。如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’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。

首先，上次我们有讲过，忍辱分五个，其中第五个就是三种苦的能对治。我们所要对治的有三种苦——面对轮回的苦、面对众生的苦、面对没有受用的苦。刚刚前面已经讲了，对轮回的苦的“对治”是菩提心，现在第二个——面对众生的苦，它的能对治，就是这段要讲的。

这里讲能对治的时候，分三个段落。第一段是“须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施”，第二段是“如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’须菩提！如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者”，第三段是“须菩提！如来所得法，此法无实无虚”。

我们先理解一下这一段“须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布

施。如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’。菩萨面对众生的时候，不会辛苦或者能够忍受的原因是什么呢？原因是菩萨看到众生没有自性。关键的道理就在这里。

这边有两种，一种是对众生不执着，另一种是对众生修的时候，我们认众生.....，这里用什么词呢？我们先把藏文版跟玄奘法师和义净法师的版本对一下。玄奘法师的版本是“善现！诸有情想即是非想，一切有情，如来即说为非有情”，义净法师的版本是“此众生想，即为非想；彼诸众生，即非众生。何以故？诸佛如来离诸想故”，鸠摩罗什法师的版本是“如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’？”可能是这一句。

我先跟你们说一下藏文版的。藏文版这里有一个“亦”（ཡང་）字，意思是“也”、这个也是。那这里是什么意思呢？众生也是施設义找不到，众生想也是施設义找不到，包括众生跟众生想这两个。这里的翻译是有情跟有情想，你们看玄奘法师的版本里面是“诸有情想即是非想”。鸠摩罗什法师这里的翻译是“一切诸相，即是非相”，这里的“相”应该是“想”。跟玄奘法师的版本对照的话，这里的“一切诸相”应该对应“诸有情想”。所以这里讲的就是“一切有情想，即是非一切有情想”这样一个道理。

所以如果我们了解它的意义的话，现在这里有两种执着要破。哪两种呢？对众生的执着要破，对众生想的执着也要破。所以莲花戒论师就有讲，这里补特伽罗无我与法无我都有谈到。比如众生上面的执着要破，这就等于补特伽罗我执要破；众生想上面的执着也破，这就等于法我执也要破。

所以现在讲的就是这样一个道理：菩萨修菩萨行，面对众生的时候，他的“苦”的来源是什么？一个主要的是对众生执着，另外一个是他要修面对众生的时候对众生关心的心，这就是“众生想”，也就是大悲心、菩提心，他对这些也很执着。我们是完全不执着，我们对自己内心里面有没有大悲心、有没有菩提心，根本不在意。而菩萨对自己内心里面的大悲心有没有减少或者有没有增长，特别在意。所以“众生想”指的就是大悲心跟菩提心。菩萨对这些方面也很执着，这种执着是不对的。对众生的执着是不对的，对“众生想”的执着也是不对的，这两种执着都是不对的。所以如果把这两种执着都破除的话，那面对众生的时候苦就不会来。这就是原因。

前面还有一个我们要了解的，“须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施”。这里所谓的“如是布施”是指他布施修得特别圆满。当然这个“布施”我们不要讲布施，这个是菩萨行，只是用布施代替而已，实际上是指整个菩萨行。这里的意思是，他修整个菩萨行修得特别圆满。然后再问，“何以故？”，意思是为什么修得这么圆满呢？因为完全不执着。修菩萨行面对的就是众生，而面对众生的时候有两种执着心——对众生的执着心、对众生关心的心上面的执着心。如果这两种执着心都不出现的话，那就没有执着了。在没有执着的当下，如果修到菩萨行的话，那菩萨行就修得圆满。

你们看藏文版的话，这里就有一个词“喁属”（ཡངས་ལྷུ་），意思是修得圆满、修得全面。我猜这里“如是布施”的“如是”应该是修得圆满的意思。然后再问，“何以故？”，为什么菩萨面对众生的时候可以修得圆满呢？因为不执着。所以下面就说，对众生上面不执着，对众生想上面也不执着。

刚刚讲的这段里面有一个道理。他讲“何以故”后面的理由的时候，众生想也好、众生也好，两种都是施设义找不到，两种都是没有自性。他讲这个的时候，就有点掺在一起。比如“如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’”这句话里面也有讲到“如来说”。所以这句话不单单是讲“众生施设义找不到，众生想也施设义找不到”这个道理，还把“这个是如来说的”的这个道理也掺在一起讲。

那对于“是如来说的”，我们怎么可以信任呢？下面就讲到“须菩提！如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者”，答案就是这个。前面是讲，如来说“众生施设义找不到，众生想也施设义找不到”，这样讲了之后，那我们为什么可以信如来说的呢？因为“须菩提！如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者”，这就是理由。所以藏文版这里有一个“何以故”，然后“须菩提！如来是真语者……”。

前面那里鸠摩罗什法师的版本是“须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施。如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’”玄奘法师的版本是“复次，善现！菩萨摩訶萨为诸有情作义利故，应当如是弃舍布施。何以故？善现！诸有情想即是非想，一切有情，如来即说为非有情”。藏文版这里没有“何以故”，玄奘法师的版本有“何以故”，所以我觉得这里玄奘法师翻译得比较好，因为这里也是一个理由。比如“菩萨为利益一切众生，应如是布施”，这是所立，然后它的理由就是众生也好、众生想也好，都是施设义找不到，也就是这里讲的“如来说：‘一切诸相，即是非相。’又说：‘一切众生，则非众生。’”这是能立。所以这两个也是能立跟所立的关系。

然后这个能立的能立，就是下面讲的。刚刚如来说了“众生也好，

众生想也好，都是施設义找不到”，那这句话我们为什么可以信任呢？理由就是“如来是真语者、实语者、如语者、不誑语者、不异语者”。

这里有五个，藏文版就只表达了四个，玄奘法师的版本是“如来是实语者、谛语者、如语者、不异语者”，也是四个。鸠摩罗什法师这里是五个，我觉得把“真语者”跟“实语者”并在一起可能好一点，我也不知道。

这里藏文版只有四个，莲花戒论师对这四个有三种解释。第一种解释是，这四个里面，前面一个是略，后面三个是广。第一个——实语者或者真语者，是略的，后面三个——谛语者、如语者、不异语者，是对它的解释。然后第二种解释是，这四个相当于是跟四圣谛结合。第三种解释好像是他认同这种解释的样子，因为他解释得很详细。所以我觉得第三种解释我们应该要懂。

第三种解释我们按照玄奘法师的版本来理解，这里讲“如来是实语者、谛语者、如语者、不异语者”。这里相当于是，“实语者”讲了之后，就有一个问题出来，为了答复这个就讲“谛语者”；“谛语者”讲了之后，又有一个问题出来，为了答复这个就讲“如语者”；“如语者”讲了之后，又有一个问题出来，为了答复这个就讲“不异语者”，就好像有这样的一个过程。

那这个过程是什么样呢？首先在“如来是实语者”这句话里面，“如来”是理由，“实语者”是所立。比如我们因明里面讲“所作性是无常”，这时候“所作性”是理由，“无常”是所立。跟这个道理一样，“如来是实语者”就等于“如来”是理由，“实语者”是所立。那为什么“如来”可以说是理由呢？所谓的“如来”，这里的解释是：他的烦恼障跟所知障完全断了，

所以没有一个是他不清楚的，所以他没有理由说出来一句不清楚的话，或者在误解当中说出来一句话，这是不可能的！比如说，如果不是实语者的话，那就会讲出来一些不是事实的话。这些话讲出来，就说明他脑子里面被所知障或者烦恼障干扰。由于没有烦恼障跟所知障的缘故，如来说出来的话里面不可能有不是实语的，所以“如来是实语者”。这里的逻辑就是这样。

讲完了第一个“实语者”之后，再问“这个实语者只有如来吗？没有别的吗？”对这个想法的答复就是“谛语者”。“谛语者”是什么意思呢？就是圆满地讲出来四圣谛，“谛”指四圣谛。那“圆满地讲出来四圣谛”是什么意思呢？自己亲自经历了整个四圣谛。比如自己亲自在苦谛、集谛里面，对轮回一直很有经验，然后从那里一步一步怎么推，怎么脱离轮回，然后各种各样的道谛、各种各样的灭谛层次，慢慢一步一步的走到最后。所以这个四圣谛全部都由他自己亲自经历过，然后由他这样的一个人讲出来四圣谛，“谛语者”就是这样的意思。能圆满地讲出来四圣谛的，就只有佛，没有别的。所以“实语者”为什么只有佛呢？因为只有“谛语者”才可以当“实语者”。你们看藏文，莲花戒论师这里说，为什么“实语者”只有如来呢？为了回答这个，“谛语者”就讲出来了。

然后再问“虽然他有四圣谛的经验，但是他说出来的不一定就是真话。他说出来的，我们可不可以信？是不是真话呢？”，这个方面就有一个问题出来了。这个问题出来的时候，就讲第三个——如语者。“如语者”是什么意思呢？他说的是如他自己的经验一模一样的，一点都不会歪，或者他自己有经验但是不跟我们说，不是。他会把自己的经验全部如理地讲出来，所以就是“如语者”。所以不要怀疑“虽然他有全部的经验，但是他会不会隐藏或者不想给我们如理地讲呢？他有没有这

种想法呢？完全没有。所以第三个——如语者，就是为了答复这种问题。

然后是“不异语者”，“不异语者”是什么意思呢？这中间也是有一个问题，是什么问题呢？虽然他有如理地说，但是他说出来的跟将来我们身上实际出现的，会不会一模一样呢？对这个问题的答复就是“不异语者”。所谓的“异语”指的是量有违害，“不异语”指的是量没有违害。我们有时也这么说，时间可以证明一切。我们成佛的这条路将来会有什么状况，时间会来证明。那个时候会不会有一些现量上的违害呢？意思是世尊给我们开示的跟我们身上出现的是不一样的，会不会有这种违害呢？不会有的。所以“不异语者”的意思是，将来我们身上出现的也会跟世尊开示的一模一样，不会有不一样的出现。所以“不异语者”等于就是量没有危害，跟我们现量现证、身上真正实现的时候，有没有异呢？没有，完全无异。

莲花戒论师就是这样来解释这四个的。然后他最后面说，透过这四个，实际上是成立佛是量士夫。

藏文版的四个“实语者、谛语者、如语者、不异语者”跟鸠摩罗什法师版的五个“真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者”应该怎么对照，我也搞不清楚。比如鸠摩罗什法师的“真语者”对照“实语者”；“实语者”对照“谛语者”；“如语者”直接对照“如语者”；“不诳语者”应该放在哪里，就不知道；“不异语者”直接对照“不异语者”。

然后下面讲“须菩提！如来所得法，此法无实无虚”，这是什么意思呢？虽然刚刚前面有讲到佛是“真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者”，是量士夫，但是在佛说的法里面，我们必须分出来：哪

一个是了义，哪一个是不了义；哪一个名言中讲的，哪一个胜义中讲的。这个我们必须分出来，这里是这个意思。

总的来说，这里的“无实”就等于去除落常边，“无虚”是去除落断边。所以我们学习“实语者、谛语者、如语者、不异语者”那样的佛传给我们的法——如来所得法，的时候，要懂得怎么样不落常边，怎么样不落断边。当然，我们也要清楚什么是从胜义量的角度讲的，什么是从名言量的角度讲的。所谓的“无实”就是没有自性的意思，就是胜义中无。“无虚”是虚到完全没有的那种吗？也不是，是名言中有的意思。“虚”是完全无的意思，所以是完全无吗？也不是。所以我们必须要区分，哪里是从胜义量的角度讲的，哪里是从名言量的角度讲的。

到这里就讲完了第二个，面对众生时的苦要怎么忍，或者我们修菩萨行的时候，怎么才能一点都不受影响。

然后是“须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人入闇，则无所见；若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色”。这段是讲修菩萨行的时候，有空正见摄持会怎么样，没有空正见摄持会怎么样，是讲这两个的差别。

《入中论》第六品的第二个偈颂是“如有目者能引导，无量盲人到止境，如是智慧能摄取，无眼功德趣圣果”。《入中论》的第六品是讲智慧度，开始的时候就讲智慧度是多重要。只靠其它的——布施、持戒、忍辱等等，如果没有智慧度的话，成佛这条路完全走不上去，甚至会走错路。这里用的比喻是，一个有眼睛的人带着盲人。如果一个盲人没有能看见的人带路的话，根本没有办法走上他们该走的路。跟这个比喻一样，如果没有空正见摄持的话，也走不上去。比如说，如

果没有空正见摄持，怎么修布施都无法圆满，而且布施有可能越修越执着，最后他的修行本身就会出问题。先不用说别的，比如没有空正见我们就没办法成长智慧等等，这些先不用说，连布施本身都没办法圆满，后面自己会倒下来。这里用的比喻也是跟《入中论》差不多。

莲花戒论师这里也没有特别一个一个地解释，我也觉得没有必要怎么解释。这里有一点你们要了解：修布施的时候如果不执着的话，布施的果报、受用就会一直出现；修布施的时候如果有执着心的话，布施的果报、受用就会减少。所以这里有讲到，菩萨在修行的这条路上，他的受用还是要具备的。那这个受用会不会一直很好呢？虽然菩萨一直有修布施，但是会修的人，他的受用就会越来越好；不会修的人，虽然他一直有修，但是由于修得不好的缘故，他的果报、受用就一直不出现。就有这个差异。

像我们上次过年的时候在高雄讲“修财神”，那个时候我就有跟他们讲，有些人一直修财神，越修越穷，这就属于不会修的。会修的确实就会有效果，但这个会修也不是那么容易。要会修的话，相当于你要懂菩萨行怎么修，布施怎么修，这些都要懂，然后受用才会一直不停地增长。

前面我们讲，所要对治的苦有三种，这里就是讲第三种——没有受用的苦。这种苦的对治就是要会修布施，不只是修布施，还要“会”修布施，这个是关键点。

然后是“如是摄伏其心”。莲花戒论师讲，这整段都是讲“如是摄伏其心”。这整段，我觉得就是刚刚那段“须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人入闇，则无所见；若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日

光明照，见种种色”，这段就是“如是摄伏其心”。所谓“如是摄伏其心”的意思是，要彻底修到圆满。所以现在这里就讲到，一直有受用，然后就修得越来越好。所以这条路一直走到底，一直往前走就会越来越好，“如是摄伏其心”的含义就在这里。就好像越来越有光，或者说越来越有受用。就像《入行论》里面说的“驭驾觉心驹，从乐趋胜乐”，骑着菩提心的马越来越快乐，从一个快乐的地方到另一个更快乐的地方，一直往上走。这段就是“如是摄伏其心”。

第 13 已经念完了，下面是第 14。

今天就到这里。

【金刚经 014】

雪歌仁波切 讲授

2022/03/16

我们上次讲到“彼之住处”里面的第 14 个——远离味着静虑，经文到 B21 的“须菩提！当来之世，若有善男子、善女人，能于此经受持读诵……”。

“彼之住处”的第 13 个有讲到“不思为苦”，相当于要精进，面对苦的时候，要透过忍辱来精进。透过精进，内心里面就会出现定力，而定力出现的时候，我们就会被定当中的乐——身心轻安的那种舒服，所吸引，然后我们对智慧就不会那么努力地追求。定本身也是一种修行，它既是修行而且又舒服，所以在这种状态当中就又有了一种障碍。这里讲静虑的“味”，意思是静虑是处于身心轻安或者舒服享受的当中，所以“味着静虑”的问题就出现了。那这个问题出现的时候，我们要怎么远离呢？所以这里讲“远离味着静虑”。

首先我们要了解“味着静虑”是怎么出现的。从第 13 个“彼之住处”——不思为苦，那里，透过忍辱，精进就出现了，后面定力也出来了，在定力当中就会出现不追求智慧的问题。这里对应的是 12 个不顺品中的第 10 个——“虽未思之为苦，然未积慧资”，意思是没有累积智慧资粮。没有累积智慧资粮就等于是智慧方面没有追求，为什么呢？原因是，他透过忍辱跟精进之后，定就出来了，定出来之后他就停留在定里面了。

精进跟静虑之间的关系，在六度里面也讲过。第四度是精进，第五度是静虑，所以它们两个之间的关系是，有精进就会有静虑。另外像三十七菩提分里面有讲到四正勤跟四神足，四正勤指的就是精进，四神足指的就是定。四正勤带来四神足，所以精进跟静虑的关系就是这样。

但是这里会有一个问题——停留在定那边而不追求慧，这里讲的“味着静虑”就是这个意思。所以我们必须要远离对静虑享受的执着。为了这个，现在“彼之住处”的第 14 个就讲“远离味着静虑”。

首先是连接，“彼之住处”的第 13 跟第 14 中间连接的道理，就是刚刚讲的这种道理。这里莲花戒论师透过五个相来表达这段内容。

须菩提！当来之世，若有善男子、善女人，能于此经受持读诵，则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。须菩提！若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分复以恒河沙等身布施，后日分亦以恒河沙等身布施，如是无量百千万亿劫以身布施；若复有人闻此经典，信心不逆，其福胜彼，何况书写、受持、读诵、为人解说。须菩提！以要言之，是经有不可思议、不可称量、无边功德。如来为发大乘者说，为发最上乘者说。若有人能受持读诵，广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德，如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。何以故？须菩提！若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见，则于此经，不能听受读诵、为人解说。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。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，心则狂乱，狐疑不信。须菩提！当知是经义不可思议，果报亦不可思议。

“彼之住处”的第 14 个刚好到 B21 结束，从 A22 开始就是第 15 个。讲这段是为了让菩萨不要停留在静虑的享受，要往前追求智慧，或者说要往前累积智慧资粮。这里主要要讲的内容有五个点，透过这五个，鼓励菩萨必须要累积智慧资粮。是哪五个点呢？

第一个点是，如果累积智慧资粮的话，佛就会护念你们；相反，如果没有累积智慧资粮的话，佛不会理你们。有点这种意思。

第二个点是，累积智慧资粮的时候并不单单累积智慧资粮，同时它也会累积福德资粮，而且它累积的福德资粮胜过其它的累积福德资粮。所以菩萨你们不要把累积智慧资粮当成它没有累积福德资粮，或者虽然有累积福德资粮，但是不如其它的——像供养等等，所累积的福德资粮。如果有这种想法的话，那是不对的。累积智慧资粮本身就有非常殊胜的累积福德资粮的作用。

第三个点是，不管般若的法也好，还是修般若的法的修行者也好，都是非常值得赞美的对象。不是般若的法，那没有什么可赞美的；不是修般若的法的修行者，那也没有什么殊胜的，也没有什么可赞美的。

这里就有这么讲，这样讲的目的也是让菩萨们去累积智慧资粮。

第四个点是，有般若的法在的地方或者修般若的法的修行者住的地方，连这个地方都会成为圣地，都可以成为龙天护法或者所有一切众生礼拜的对象。如果不是般若的法而是一般的其它的法，或者不是修般若的修行者而是一般的修行者，那他所住的地方就没有什么值得拜的，龙天护法也不会为他服务或者供养。如果是般若的法在的地方或者是修般若的修行者住的地方，龙天护法都会服务、照顾。

第五个点是，没有比般若的法更能消业的。为了消除业障，最有力、最殊胜的法就是般若的法。

所以这里总共以五个点来鼓励菩萨，让菩萨累积智慧资粮。下面我们看一下莲花戒论师分的这五个点的位置在哪里。

第一个点是“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”。

第二个点从“皆得成就无量无边功德”开始。

第三个点从“须菩提！以要言之，是经有不可思议、不可称量、无边功德”开始，这里讲的“是经”是对般若的法的赞美。然后下面讲的“如来为发大乘者说，为发最上乘者说”，是对修般若的法的修行者的赞美。不管是对法赞美也好，还是对修行者赞美也好，这二个并在一起就是第三个点。

第四个点是“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”。

第五个点是“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”，到这里是第 5 个点。

这里主要是透过这五个点来让菩萨精进。另外我们也要抓到“如是住、如是修、如是摄伏其心”，我忘了，应该先讲这个。

“如是住”是“须菩提！当来之世，若有善男子、善女人，能于此经受持读诵，则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。须菩提！若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分复以恒河沙等身布施，后日分亦以恒河沙等身布施，如是无量百千万亿劫以身布施；若复有人闻此经典，信心不逆，其福胜彼，何况书写、受持、读诵、为人解说。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，是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提”。

“如是修”是“何以故？须菩提！若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见，则于此经，不能听受读诵、为人解说。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。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”。

“如是摄伏其心”是“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，心则狂乱，狐疑不信。须菩提！当知是经义不可思议，果报亦不可思议”。

所谓的“如是住”，是对累积智慧资粮方面的一种欲望跟愿望，是欲求心跟愿望的那种状态；所谓的“如是修”，是在“如是住”的时候要做到不执着，是不执着的那个方面；然后“如是摄伏其心”是，在累积智慧资粮“不执着”的那个方面，要修得完全彻底。

我们大概可以理解，比如刚刚我们分的“何以故？须菩提！若乐小法者.....”，这里就有讲到不可以执着，如果执着的话，就等于没有修到累积智慧资粮。所以从这里就可以理解，这边确实是有谈到“如是修”。

然后第三个阶段是“如是摄伏其心”，佛就讲出来他自己的经验或者他亲自现证的，这里讲“须菩提！我念过去无量阿僧祇劫.....”。所以累积智慧资粮这条路，是多光明、多圆满的一条路！佛自己在这方面已经有经验了，所以为累积智慧资粮方面，毫无疑问你要彻底地修好！等于是对这方面的一个加强，所以莲花戒论师从这里就点到“如是摄伏其心”，这个也能理解。

这里分三段大概就是这样，现在我们慢慢来逐句了解一下。

首先这里有讲到“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”。这段应该是所立，下面是用比喻来详细地解释。

这里所谓的“受持读诵”，我们前面讲过，但是这里藏文版跟中文版有点对不起来。鸠摩罗什法师的版本是“受、持、读诵”，只有三个。玄

樊法师的版本是“受持、读诵、究竟通利，及广为他宣说开示、如理作意”，有五个——“受、持、读诵、究竟通利，及广为他宣说开示”，另外下面还多余一个“如理作意”。藏文版是六个，在“持”跟“读诵”中间加了一个“强瓦”（འཇམ་དཔལ་），意思是长期跟着离不开，也就是“受、持、长期跟着离不开、读诵、究竟通利，及广为他宣说开示”。藏文版的这六个，在前面的段落也出现过，例如 B16 里面就有讲过，B16 那里藏文版讲了七个。所以这些我们要前前后后连接着来了解。

首先这里真正的顺序来说，我先跟你们讲一个道理。比如我们从别人那里拿了这本书，那么拿的方式有两种，一种是别人给的时候我们就拿了，这就叫“受”；另一种是先从别人那里借，然后在自己家里打印或者写下来，现在叫拷贝，这也是“受”。所以“受”有两种，一种是直接拿过来，一种是透过写或者拷贝来“受”。

那“持”的意思呢？莲花戒论师的解释是背的意思。所以“受持”来说，“受”是透过直接把书接过来也好，或者是透过自己写下来也好，自己家里从没有变成有了；“受”了之后自己就背，这就叫“持”。背了之后对这本书非常重视，长期跟我们离不开的那种状态，这就是藏文版里的“强瓦”。

刚刚前面“强瓦”的位置我讲错了。第一个是“受”；第二个是背；第三个是背的东西要常常诵，不要背完后没有诵；第四个是诵完之后对这个要了解，要分析、思维，要好好通达；第五个是字面通了之后要如理作意；如理作意之后，思慧就生起了，就真正地了解了；真正地了解了之后，才给别人宣说、开示。

所以这里的顺序就是这样：受，持，离不开，读诵，对内容了

解——闻慧，如理作意——思慧，然后闻慧跟思慧生起之后才给别人开示。鸠摩罗什法师的版本里只有“受、持、读诵”这三个，实际上应该是有样的一个次第。

这样的次第做了之后，佛就会护念我们。这里讲“则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人”，意思是佛会护念我们。这里不是“佛的智慧知道”的意思，我们念不念佛，佛的智慧都知道。这里讲的“悉知”、“悉见”不是指一般的佛知道，是佛会护念我们的意思。这是第一个点。

透过佛这样的护念，就会有第二个殊胜——我们会累积福德资粮。刚刚我们讲到五个点，第一点是佛护念我们，第二点是透过佛护念我们，就会累积福德资粮。第二点跟第一点是有关系的，所以这里讲到“悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德”。所以无量无边的功德是跟佛护念我们，欢喜我们有关系的。

像宗大师在《三主要道》里面，对出离心、菩提心、空正见里面的空正见有一种称呼——诸佛欢喜道。我们修空性或者内心里面生起空正见的话，诸佛是最欢喜的，这就是之所以能够累积福德资粮的关键。诸佛欢喜的结果，我们就得到福德资粮。而且这种福德资粮，胜过透过其它方式所得到的福德资粮，是透过其它任何方式都无法得到的。所以这是第二个点——皆得成就无量无边功德。

然后下面是对第二个点——“皆得成就无量无边功德”的形容。为什么能够成就无量无边的功德呢？一般我们累积福德资粮的方式是透过布施来累积的，而且如果我们能够把自己最舍不得的东西布施出去的话，那应该是布施里面最殊胜的。所以这里就有讲到“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”。连自己最舍不得的命或者自己的身体都布施出去。而且这里还讲到了这种布施的量有多少？时间有多长？早上、中午、下午或者晚上，一天三次布施自己的身体，而且量有多少呢？恒河沙。时间是“无量百千万亿劫”。

这么多量，这么长时间地布施自己的身体，他累积的福德资粮确实是我们无法想象的。但这样无法想象的福德资粮，也不如刚刚我们前面说的“受持读诵”这些的功德，所以这里讲“若复有人闻此经典，信心不逆，其福胜彼”，意思是完全不如学习般若的法。

这里“闻此经典”的“闻”应该是闻慧，包含了刚才说的“受持、读诵、究竟通利.....”，可能思也包含了，“开示”也包含了。“其福胜彼”这种比刚刚说的那种布施更能累积福德资粮。哦？不好意思，这里的“闻”应该只是听而已。现在这里好像分了三个等级，第一个是身体的布施，第二个是听的那一块，然后第三个是“书写、受持、读诵、为人解说”。所以刚刚我解释错了，“闻此经典”的“闻”只是听，然后比这个更殊胜的就是“书写、受持、读诵、为人解说”。后面主要讲的是“书写、受持、读诵、为人解说”那样所累积的福德资粮，更不可思议。

须菩提！以要言之，是经有不可思议、不可称量、无边功德。

那原因是什么呢？主要是般若的法的原因。所以下面讲“须菩提！以要言之，是经有不可思议”，主要是般若经本身不可思议。另外，莲花戒论师这里还有一个解释，这里所谓的“不可思议”，从小乘修行者的角度看的时候，就是不可思议，没有办法思维。有可能是因为莲花戒论师是中观自续派，他认为小乘没有办法了悟空性，所以就从这个角

度解释。

然后是“不可称量、无边功德”，这是从异熟果的角度讲的。玄奘法师的版本里有讲到“如是法门不可思议，不可称量，应当希冀不可思议所感异熟”。藏文版这里把“无边功德”当作果的方面。从小乘的角度看的时候，因——般若的法本身，他们没有办法想出来，也没有办法修。这是因的阶段。既然因上面是小乘无法理解的，那一样，异熟果感出来的时候，他们也无法理解，所以玄奘法师的版本里讲“不可思议所感异熟”。

不管是讲“不可思议”也好，还是讲“无边功德”也好，重点是这两个都是在赞美般若的法，所以这里讲“须菩提！以要言之，是经有……”。这里讲的“是经”就是指《般若经》，《般若经》是这么殊胜！

这里为什么要讲“《般若经》是这么殊胜”呢？原因是什么呢？刚刚前面有讲到三个等级——身体的布施、听般若的法，受持读诵等等。这三个里面最主要的是第三个——“何况书写、受持、读诵、为人解说”，这样累积福德是最顶尖的。现在这里谈的就是这个的理由，理由是因为《般若经》是殊胜的。这里讲“是经有不可思议、不可称量、无边功德”，这就是前面的答案。

然后再继续讲他的理由。不只是《般若经》殊胜，修般若的修行者也殊胜。为什么呢？因为佛对别的修行者不会说这个法，对修般若的法的修行者，佛才会愿意说。所以修般若的法的修行者跟其他的修行者完全不一样，他是非常殊胜的，所以下面就讲“如来为发大乘者说，为发最上乘者说”。这边的“如来”不是指释迦牟尼佛，因为这里也是佛说的。现在这里“如来为发大乘者说，为发最上乘者说”这句话的说者是

释迦牟尼佛，这两句主要是释迦牟尼佛对修般若的修行者的赞叹。到这里相当于是一个段落，讲的有点是能立因的样子。

然后下面讲的是所立或者结论，我们看一下这段“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”，这里有点结论的样子。因为刚刚前面一直是详细地讲，善男子、善女人对《般若经》受持读诵并广为人说的话，就会累积不可思议的福德资粮。讲的时候是透过比喻，从三个层次——身体的布施、听般若的法的福德有多少、受持读诵的功德，来详细地解释。解释了之后再讲理由，关键是因为法也好，修般若的法的行者也好，都很殊胜。所以像这样讲——先详细地讲然后再讲理由，就好像完整地讲了。像这样完整地讲了之后，后面再总结，刚刚我们念的这一段就是总结或者结论。

但是在这个结论的同时，后面就又问，然后就又有有一个答案。虽然前面已经有理由了，后面也有结论了，但是在这个结论的后面又有一个理由，“何以故？须菩提！若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见，则于此经，不能听受读诵、为人解说”。我们看“何以故”就可以感觉出来，相当于结论的后面又有一个理由。

刚刚前面说，《般若经》是对大乘者说，是对发最上乘者说，现在这里是相反的。为什么要这么说呢？因为小乘者没有办法接受，他没有能力“听”，没有能力“受”，没有能力“读诵”，“为人解说”就更不行了。这里讲的“若乐小法者”指的是小乘，前面讲的是“如来为发大乘者说，为发最上乘者说”。所以现在对小乘者没有办法说，因为他们没有

办法“听”，这就是理由。

另外前面有讲到“如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提”。“如是人等”的意思是那些众生，哪些众生呢？修般若的那些修行者们。他们才能够承担要成佛的这件事，所以“则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提”。小乘的修行者呢？他们没有能力承担要成佛的这件事。所谓的大乘跟小乘，就是有没有承担要成佛的这件事。

所谓的成佛，也是从利益一切有情这件事来说的。所谓的佛，完全是修菩提心跟菩萨行出来的结果，所以佛是完全能够圆满利益他人的能利益者。所谓的佛，我们天天念“为利众生愿成佛”，所以佛确实完全是为了利益众生而存在的，除了这个，没有别的佛存在。

所以要承担成佛这件事，必须要心胸很宽广，自私的人根本没办法成佛，所以小乘者他们是没有办法承担的。所以前面就有说，能承担成佛这件事情的修行者，才是说《般若经》的对象，对般若的法能够读、诵等等的就是他们。为什么是他们呢？因为没有承担成佛这件事的不能“听”，不能“受”。

然后是“若乐小法者，着我见、人见、众生见、寿者见”。莲花戒论师这里是分开讲的，“乐小法者”是指小乘，后面的“着我见、人见、众生见、寿者见”这些，等于是主张有我的外道。一个是我执，一个是我爱执。“乐小法者”指的是有我爱执这种问题的小乘，“着我见、人见、众生见、寿者见”这些，等于是有我执的问题。所以有我执的人不能听，有我爱执的人也不能听，两种都不能听。莲花戒论师就是这么解释的。

另外，莲花戒论师还有这样解释，小乘的行者不能听的话，外道更不能听。这里前后的关系就是这样，先讲小乘的行者——乐小法者，

不能听，然后才讲外道——着我见、人见、众生见、寿者见。为什么先讲小乘呢？这里有点把小乘当理由，然后外道就更不能听。如果连脱离轮回的小乘都不能听的话，那么在轮回里面一直执着的凡夫就更不能听。感觉有点这种意思。

学生问：中观应成也是一样的解读吗？

老师答：这个我不太清楚。从这里藏文文字的走法来说，确实有点把前面小乘者不能听当理由的感觉。莲花戒论师也是这么解读的，前面是理由，后面是所立。如果这样理解的话，那确实是跟莲花戒论师的解释一样，应成也必须要这么解释。现在这里把除了大乘之外的，全部包含在不能听的里面，只有大乘者可以听。不能听的人里面有两派，一种是有我执的问题，另一种是没有我执的问题，但是有我爱执的问题。把这两派否定了之后，能听者就只有一个——大乘者。应成派应该也是这么解释。目前没有应成派的解释，应该没有什么差别。应成派跟自续派对一些经的基本架构的解释的时候不会差很多。

然后同时我们也要注意，刚刚我们讲过，这一块相当于是“如是修”，这里是要强调不执着。所以这里有点这种含义：如果你执着的话，那你就会离开般若的法，就会变成像小乘一样，像外道一样。不管是我执的执着还是我爱执的执着，你有这些执着的话，就会远离般若的法，佛也不会传法给你。佛不会传法给有这些执着的对象。所以他这样讲的时候，同时你对般若的法上面必须要特别重视“不执着”，这里他有强调这个，所以这里就可以说是“如是修”。

所以这里解读的时候，我觉得你们可能要抓几个重点。一方面，当然“如是住、如是修、如是摄伏其心”这个也要抓；另外，这部经或者

说这篇文章本身，前后都是因为什么所以什么，都有这样的道理，都是因为什么所以什么这样一直推着走的，所以对这个脉络也要抓到；还有就是，莲花戒论师有的时候，比如在这一段中透过五个点来鼓励菩萨累积智慧资粮，这种抓法我们也要抓到。所以我们读莲花戒论师对《金刚经》的解释的时候，大概要掌握这三个点。

如果我们只掌握一个，比如我们有可能只喜欢他的脉络、逻辑，但是只抓脉络、逻辑的话，有的时候就太单调了，就没有点到什么。一直因为什么所以什么，因为什么所以什么，但是最后结果出来——这里讲的是什么呢？就讲不出来什么或者抓不到什么，那这也是不对的。所以像莲花戒论师的“如是住、如是修、如是摄伏其心”的那种分法，还有这里面有点到多少个点，对那些也要重视。所以这三个都要掌握。

刚刚前面讲，般若经的法也好，修般若经的法的修行者也好，两个都非常殊胜。现在下面是讲，不止这两个殊胜，连这两个所在的地方也殊胜。

须菩提！在在处处，若有此经，一切世间天、人、阿修罗，所应供养；当知此处则为是塔，皆应恭敬，作礼围绕，以诸华香而散其处。

这边讲到天人阿修罗应该要常常供养，而且龙天护法他们也常常会这么做。“则为是塔”就是像塔一样。像塔一样的话，我们就会绕、供养、礼拜等等，变成像圣地一样。这里是莲花戒论师的五个点里面的第四个点。

然后还有什么殊胜呢？刚刚前面是讲累积无量无边的功德，是讲正面的，好像是争取到什么。现在不是讲争取什么，是讲能够去除的罪业。这里讲“复次须菩提！善男子、善女人，受持读诵此经”，这句话

又重新再讲一次，等于前面对累积福德资粮方面已经讲了，现在是讲消业、净除罪障方面。

这里讲“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”。我们《广论》里面讲忏悔、消除业障的时候，对未来要报的那些业，就像打仗一样一直对治。对于未来很久以后可能堕地狱的这些业来说，如果我们没有什么修行的人，这些业会慢慢来，不会在眼前出现，会在很遥远的地方。如果是一个修行人的话，他一直对治这些恶业的时候，这些恶业会一直出来。打掉一个，后面的就提前出来了，又把它打掉，下一个又提前出来了……，一直出现，一直打掉。所以未来的很多的恶业，一个一个地对治了之后，它一直会出现，而且出现的时候他有能力可以对治。

他有能力可以对治的时候，未来可能很多次堕地狱，而且每次堕地狱的时间都很长的那些业，就被今世我们身上一些小小的灾难替代了。有的甚至完全不会出现，有的就只出现小小的一点点，有的是用万分之一的苦来代替未来很大的罪业。也有的可能今世没有替代，但来世就直接马上堕一下地狱，一下就把未来多少亿次、无量无边次堕地狱的罪消灭了。而且菩萨堕地狱就像蹦蹦床一样，堕一下马上就弹回来了。所以菩萨堕地狱不像我们凡夫那样，一堕就要在长得无法想象的时间里受苦。这些都是消业障的征兆。所以现在非常精进地修学《般若经》的话，就会出现这些征兆，出现这些征兆就证明《般若经》消业的力量有多强。

然后是“当得阿耨多罗三藐三菩提”。跟前面一样，前面讲累积福德的结果是“则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提”，现在讲消业的结果也是

“当得阿耨多罗三藐三菩提”。不管累积福德也好，消业也好，这两个都跟我们成佛有很大的关系，所以这里讲消业的结果也会帮助到成佛，所以“当得阿耨多罗三藐三菩提”。这就是五个点里面的第五个点。

今天就到这里。

【金刚经 015】

雪歌仁波切 讲授

2022/03/23

上次我们讲到第 14 个“彼之住处”——远离味着静虑，的“如是摄伏其心”的部分。经文是 B21 的“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”。

我们要了解，“远离味着静虑”这段有两种分法，一种是以“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分，另外一种是以五种殊胜来分。分段我们已经分过了，五个殊胜里面的第五个——净化恶业的殊胜，也刚好念完了。现在我们从“如是住、如是修、如是摄伏其心”的“如是摄伏其心”开始。

前面讲的五种殊胜都是世尊自己亲自经验过的，确实是有这些殊胜，相当于是世尊讲出来的证据。这是世尊自己亲自经验过，亲自现证的一个东西，所以完全可以彻底相信。一样，菩萨们对智慧方面或者般若的法方面，也要像这样全心全意地修学，不要执着在享受静虑的身心轻安中，不要停留那边。这段莲花戒论师没有特别解释，因为他觉得这一段不难理解，我们都容易听得懂。

这段讲“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，心则狂乱，狐疑不信。须菩提！当知是经义不可思议，果报亦不可思议”。

这里的“我念”，等于是他自己亲自现证的意思，所以后面整个讲的，都是世尊他自己亲自经验或者现证的。这样的表达等于是证明修学般若若是非常、非常殊胜的，是具备前面的五种殊胜的，这是真实的。这里没有什么难理解的。

那为什么说这段是“如是摄伏其心”呢？所谓“如是摄伏其心”的意思是，修得彻底，而且把它圆满起来。所以现在把现证的东西拿出来作为理由证明的话，那就没有什么比这个更能证明的了。一样，对于说服菩萨，让他们能相信，让他们全心全意地修学般若，不会执着于静虑的身心轻安的享受而不追求修学般若的法来说，也是力量最强的。第 14 个“彼之住处”已经念完了。

第 15 个“彼之住处”是“证达时远离‘我已晓了’之分别”，意思是修学般若的后面，有一个结果就“证达”了。所谓的“证达”就是证悟，有了一个结果。这个结果出来的时候，也不可以有“我已经证悟了”的这种我执。这里的“‘我已晓了’之分别”指的就是我执。对这样的我执要远离，不可以有。所以证达的时候不可以有“我已经证达”的那种我执。或者说，为了证达而正在修的时候，不可以有——就像《实执诤论》里面说的，不可以有“我正在修空性”的那种我执。如果有那样的我执出现的话，就变成没有修空性了。因为我们所谓的修空性是，心完全不执着，任意一个执着心都不让它起来，一直处于能够对治的状态当中，这样可以说修空性。如果有一个执着心冒出来，那完了，你就变成没有对治到任意一个执着心。因为执着心生起的话，就变成没有修空性了。所

以这里所谓的“证达时”应该有两种，一种是为了证达正在努力当中，也就是修的时候，一种是结果证达的时候，两种理解都可以。

第 15 个“彼之住处”对治的是 12 个不顺品里面的第 11 个——“虽积慧资，然执我”。前面第 14 个“彼之住处”对治的是不顺品里面的第 10 个——“虽未思之为苦，然未积慧资”，也就是对静虑的享受的执着。现在相当于对慧方面又执着，前面是对静虑上面的执着，后面是对慧上面的执着。所以虽然我们是在累积智慧资粮当中“虽积慧资”，但是自己又执着——“我现在在修般若”、“我现在证悟空性”，这样执着的话，又是不对的。这种执着心就变成第 11 个不顺品——“虽积慧资，然执我”。所以现在我们修第 15 个“彼之住处”，就相当于面对修智慧当下的执着，这种执着心我们要对治。

首先我们要了解第 15 个“彼之住处”是从哪里到哪里？从 A22 开始，到 B22 下面的“须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者”。从“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？”开始，是第 16 个“彼之住处”。

这段我们怎么理解呢？如果分段的话，可以分两段。第一段是“A22 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？；B22 佛告须菩提：善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提者，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”。这整段都出现过，跟前面讲的几乎一模一样。然后后面多出来一句是第二段，“所以者何？须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者”。这里莲花戒论师解释的时候

也是分两段。

A22 尔时，须菩提白佛言：世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住？云何降伏其心？

这段在前面哪里出现过呢？在《金刚经》开始的时候，讲修的定义、性相那里出现过，“A01 世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”，跟这里一模一样。然后

B22 佛告须菩提：“善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提者，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”。

这段，跟前面 B02 中间的“我皆令人无余涅槃而灭度之。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”，也完全是可以对照的。

所以莲花戒论师这里是按“哪一段是跟前面可以对照的，哪一段是这里多出来的”来分段的。这两段里面的第一段，虽然看起来跟前面一模一样，但是它的用处跟前面不一样，它有特别的用处，所以并没有“多余”的过失。

那它的用处是什么呢？从第 11 个不顺品——“虽积慧资，然执我”，那里就可以感觉出来。第 11 个不顺品特别是讲在修空正见的时候不要执着，它是特别讲这一块。它有它专门要对治的，它有它的用处，所以没有跟前面重复的过失。前面是讲菩萨修菩提心的时候不可以执着，现在是讲菩萨修智慧度的时候不要执着，所以这两个的用处是不一样的。

然后莲花戒论师说，前面这一段也有“如是住、如是修、如是摄伏其心”，但他就不再重复讲了，因为前面已经讲过了，这里跟前面一模一样。前面莲花戒论师已经分得很清楚了，所以这里就不再分了，可以按照前面的来了解。但是这里我已经跟前面对照着分过了，所以我也跟你们说一下。首先“如是住”是“佛告须菩提：‘善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提者，当生如是心：‘我应灭度一切众生’，然后“如是修”是“灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者”，“如是摄伏其心”是“何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨”。

那这里的“如是住”要怎么理解呢？菩萨修智慧度的时候，他内心里面发了“把一切有情带到智慧度”的那种菩提心。修布施的时候也是一样。我们以前读《般若八事七十义》的时候也读过，分二十二种菩提心的时候，菩萨修不同的阶段，发的菩提心也不同。我们那个时候讲过，菩萨修布施的时候，发的是什么样的菩提心；修持戒的时候，发的是什么样的菩提心。一样，修忍辱、精进、静虑、智慧、方便、愿、力、智的时候也是一样。所以十度也好，还有别的很多，各个修的时候，菩萨发的菩提心是不一样的。

所以菩萨修智慧度的时候，目的不是自己智慧圆满，他心里面想的不是这个，他是想“我要给众生一个圆满的智慧，所以我要修智慧”。一样，菩萨修布施的时候，心里面想的也是“我要把众生带到布施的修行上，所以我要修布施”。菩萨心里面想的都是众生，所以不论他修什么法，都是跟怎么利益众生的那种菩提心相结合来修的。

比较完整、规则比较严格的仪轨来说，前面调伏意乐的时候，发

的菩提心要有总跟别两个。像《上师荟供》的仪轨，前面就有发总的菩提心跟发别的菩提心。发别的菩提心的时候，就特别有讲“我要把众生带到大乐的果位”。为什么这么讲呢？因为《上师荟供》本身就是修大乐，所以跟这个结合发菩提心的时候，就要发“把所有的有情带到大乐的果位”这样的菩提心，要跟这样的菩提心结合。

这里讲的“佛告须菩提：善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提者，当生如是心：‘我应灭度一切众生’，也是一样的道理。当然，这里的“灭度”可以从不同的角度分，比如灭吝啬的执着、去除不守戒的问题等等。十度本身各有各的不顺品要去除，从这种角度认“灭度”的话，也是不一样的。所以像“把所有众生带到灭度的果位”这样想的时候，就有不同的角度。这里讲的是，修智慧的时候把众生带到灭度，是从这个角度说的。是这样来发菩提心的。

像这样发菩提心的时候，他心里面往智慧度方面修的心就更坚固起来了，所以可以说是“如是住”。“如是住”的意思是，以欲求跟愿望这两个心所的力量，让（心）安住或者坚固起来。所以修智慧度的时候，以为利众生的那种利他心的力量，使（心）在修智慧方面更坚固地住下来、确定下来，这就是“如是住”。

但是在“如是住”的同时要对治执着。不管是对灭度者自己也好，还是对所灭度的众生也好，那些方面的执着心都不可以有，都要对治。所以下面说“灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者”，去除或者对治这样的执着心，这就是“如是修”。

去除这种执着心也可以说有帮助到菩提心。因为如果我们对众生有执着或者把众生当实有、真实有的话，那对“众生会改变”这个方面就

没那么有希望。对这个没有希望的话，把众生带到佛陀果位的那种希求心也会降低，那就等于大悲心降低了，菩提心也降低了。所以“众生没有自性”的那种想法出来的时候，反而变成认为众生可以改变，可以成佛，如果我帮助他的话，他肯定可以改变。这种希望的心提升了之后，想帮助的心或者关心的心、大悲心、菩提心都会提升。所以这里说“所要灭度的众生不是实有的”，这对前面所发的菩提心有加强的作用。

所以这两个要结合。“众生也好、自己也好，这两个都没有自性”的这种了解空性的认知，跟“我要成佛，也要把众生带到佛陀的果位”的这种希求心，这两个是互相帮助的。这两个互相帮助的那种修行，就是菩萨的修行。菩萨的菩提心这么强大的原因也是在这里，是这两个互相帮助的结果。所以下面说“何以故？”，菩萨一边修关心众生的心，一边修众生没有自性，他为什么要这么修呢？原因是如果菩萨没有这么修的话，那就不叫菩萨。

所以关键是空性有没有通，如果对空性了解得不是那么通的话，那就会造成菩提心也不会怎么成长。菩提心刚发的时候也有难度，发了之后要成长更有难度。我们修菩提心的时候，在资粮道、加行道、见道、修道这些阶段，所修的菩提心一直要提升，菩提心有 22 种层次，但是到了资粮道中品以上就必须要了解空性。在资粮道下品的时候不了解空性还可以，但是到了资粮道中品以上，不了解空性是没有办法的。所以菩提心要一点点地成长的话，必须要有空正见。

现在下面讲“何以故？”，意思是为什么菩萨要修这两个呢？因为菩萨如果没有修这两个，而是执着的话，那就不叫菩萨。所以这里讲“何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨”，

这就是理由。

所以要成佛的这条路是必须要这么走的，菩提心跟空性必须要结合。相当于“我没有自性，众生没有自性”的这种了解，跟“对众生关心，我们自己想成佛”的那种决心，都一直要提升，这两个要结合。如果这两个没有结合的话，那成佛的这条路就走不上去，所以也可以说不叫菩萨。所谓的菩萨，是要走成佛的这条路！所以如果不会这样修，那这条路就走不上去，那也就不叫菩萨。

刚刚前面是“如是修”，现在这段是“如是摄伏其心”，这段是更加肯定，如果不是那样修的话，就变成不是菩萨！更加肯定的时候，就变成“如是摄伏其心”。所以菩萨在修智慧的当下，不管是对自己，还是对众生，执着心都不可以有。现在“如是住、如是修、如是摄伏其心”就讲完了。

下面这一段是前面没有提过的，那这段的目的是什么呢？目的也是为了去除我执，相当于是要加强去除我执。所以修智慧的时候，不单单修智慧的修行者——菩萨自己，以及发心的对象——众生，没有自性，而且所要修的法，这个智慧的法本身也没有自性。所以下面讲“所以者何？须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者”，意思是能成佛的真正的法就是智慧的法，但是连这个也没有实有。“阿耨多罗三藐三菩提者”是对这个法的形容。

这里感觉怪怪的，我们看一下义净法师的版本“所以者何？妙生！实无有法，可名发趣菩萨乘者”。“发趣菩萨乘者”等于是对这个法的形容。菩萨发了菩提心之后，要趣的是大乘的法，这里讲“趣菩萨乘者”，所以大乘菩萨真正要修学的是般若的法。般若的法完全没有自性，所

以“实无有法，可名”，意思是菩萨所要修的法完全没有自性。

这里“妙生”指的是须菩提，然后“实无有法，可名发趣菩萨乘者”的意思是，菩萨修的任意一个法都没有自性。“可名”等于就是我们可以称呼的菩萨的所有的法。“发趣菩萨乘者”就是菩萨入大乘的时候所要修学的法，所以“发趣菩萨乘者”相当于是对法的形容，然后这样的法完全没有实有。鸠摩罗什法师这里的“发阿耨多罗三藐三菩提者”应该差不多也是这个意思。

所以这里是强调不要执着。前面已经强调了，菩萨对自己不可以有我执，对众生也不可以有执着，现在是强调对法也不可以有执着。第 15 个“彼之住处”已经念完。

现在第 16 个“彼之住处”是“遍求教授”，意思是智慧达到一个阶段之后，就不会再追求智慧成长，不会再寻找教授，不再继续学习。像我们“哦，格西考完了”，就好像已经学得完整了，不再继续学习了。所以智慧到达一个阶段之后，不会继续再往前走，这也是一个问题。

这里要对治的第 12 个不顺品是“虽无执我，然不具教授”。为了解决“不具教授”，那我们就需要寻求教授，所以第 16 个“彼之住处”就是“遍求教授”。“遍求”的意思是，从无量无边的角度非常努力地寻求教授。这里第 16 个“彼之住处”要对治的是第 12 个不顺品。

首先，第 16 个“彼之住处”是从 B22 后面的“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？”这里开始，到 B23 快要结束的地方“须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法”结束。从下面的“须菩提！譬如人身长大”开始是第 17 个“彼之住处”。第 16 个“彼之住处”的经文如下：

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？

A23 “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。”

B23 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，然灯佛则不与我受记：‘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，是故然灯佛与我受记，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。

首先我们按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分段。

“如是住”是“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？ A23 “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。” B23 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，然灯佛则不与我受记：‘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，是故然灯佛与我受记，作是言：‘汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。’”

“如是修”是“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”。

“如是摄伏其心”是“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。”

这里只有这一种分法，就是按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分的。下面我们就一个一个地解释一下。

首先是连接。刚刚前面讲过，菩萨所要修的这么殊胜的般若的法，是施设义找不到，就是刚刚前面讲的“所以者何？须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者”。所以现在世尊就问一下或者试一下须菩提的想法是什么样。因为刚刚前面已经讲了，菩萨修的般若的法完全没有实有，讲完这个之后，世尊心里就想“须菩提认为我以前从燃灯佛那里修学的般若的法，是施设义找得到还是找不到呢？他会怎么想呢？”。所以这里就讲“须菩提！于意云何？”，须菩提你怎么想呢？哪方面怎么想呢？“如来于燃灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？”，意思是从燃灯佛那边得到的法，到底是施设义找得到，还是施设义找不到呢？对这方面，你有什么想法呢？然后须菩提就答复“不也，世尊！如我解佛所说义，佛于燃灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提”，意思是从燃灯佛那边得到的法也是施设义找不到的。佛就说“如是，如是！”对他的答复很满意。刚刚说的连接就是这个。

连接你们知道了吧？前面说菩萨所要修的般若的法没有自性，这句话讲完了之后，佛就有个问题“在须菩提的想法里面，我以前从燃灯佛那里得到的法，施设义找不找得到呢？”。须菩提就答复“也一样是施设义找不到”，所以佛就满意地回答“如是、如是”。然后佛就加强“须菩提！实无有法，如来得阿耨多罗三藐三菩提”，意思是“如你所说，我从

燃灯佛那里得到的法，确实是完全没有自性或者施设义找不到”，所以这里讲“实无有”。

接着下面讲到一个道理，假设释迦牟尼佛从燃灯佛那里得到的法有自性的话，就等于释迦牟尼佛没有办法成佛。释迦牟尼佛有成佛，就代表他从燃灯佛那里得到的法是没有自性的，这两个是绑在一起的。下面这段就讲这个道理“须菩提！若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提者，然灯佛则不与我受记：‘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，是故然灯佛与我受记，作是言：‘汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。’”

这里的关键词是“须菩提！若有法”的“若”，“若有”就是假设有自性的话。假设什么有自性呢？从燃灯佛那边得到的法，或者说我可以成佛的那个法，也就是“如来得阿耨多罗三藐三菩提者”的那个法。假设那个法有自性的话，那就会变成什么呢？所以这个“若”是关键词，如果有自性的话。下面“然灯佛则不与我受记”的“则”是关键的词，这里可以说“则然灯佛不给我受记”。燃灯佛给我的这个能成佛的法，假设有自性的话，燃灯佛就不会给我授记。“你将会成佛，而且佛号叫释迦牟尼佛”，这样的授记是不会有的。这是前面那一段。

然后下面讲“以实无有法得阿耨多罗三藐三菩提”，从燃灯佛那边得到的能成佛的法是完全没有自性的，所以“是故.....”。上面这个“以”是关键词“以实无有”，然后下面讲“是故.....”。所以前面的“以”跟下面的“是故.....”是关键词，前面是理由，后面是所立。从燃灯佛那边得到的法是没有自性的缘故，燃灯佛才会给他授记“你将成佛”，所以下面讲“是故然灯佛与我受记”。因为没有自性，所以我才可以成佛，所以燃灯

佛才给我授记“你将成佛，而且佛号为释迦牟尼佛”。

这里主要是讲，法没有自性就相当于我可以成佛，这两者中间的关系要清楚。这两个为什么有这样的道理呢？你们觉得这有点奇怪，是吧？如果觉得这个奇怪的话，那我们就要想一下以前学的《般若八事七十义》。那个里面就有讲到“大乘正行所依自性住种性”，也就是一切相智的十个义里面的第四个。第一个是发心，第二个是教授，第三个是加行道，第四个是大乘正行所依自性住种性。所以先是发菩提心，发誓“我要成佛”。然后第二个是为了成佛的这些方法，这个法、这个教授我们要接触。这两个相当于是资粮道的阶段我们要做的。然后为了修教授的意义——空性，它的前提是加行。真正修空性是以十地来修的！真正对治执着，对治烦恼障、所知障是从见道才开始的，它的前提就叫加行。“加行”是前提的意思，加行就是具备止观的功夫。然后真正修的时候，那就是从十个义里面的第四个义开始。

第四个义里面就讲到“大乘正行所依自性住种性”这个关键的道理。这是什么意思呢？所谓的正行，当然资粮道、加行道也可以说是正行，但是真正的正行还是从见道开始。比如我们成佛的这条道路，虽然讲五道十地，但是真正的道是从见道才开始的。因为道谛是真正的道的意思，所以真正的道是从见道开始。我们不可说从资粮道开始就有道谛。

所谓的“大乘正行所依自性住种性”也是一样，真正是从见道以上才开始的。解释正行的时候，他依靠的是什么呢？他依靠的是空性，而且是我们的心的空性。那我们的心的空性怎么依靠呢？那就是我们的心，坏的、不好的那些没有自性；我们的心将要变成好的，那种果的

层面也没有自性。如果这两种可能或者两个方面，其中一个有自性的话，那就完蛋了，我们就无法改变了。如果坏的那个有自性，那坏就永远解决不了了，永远都是这样；如果好的那个有自性，那也完蛋了，它以后永远不会在我们的心续中出现。因为它已经有自性了、固定了，所以它不会再出现在我们的心续中。

所以不管是我们现在有的那种坏的心也好，还是将有可能生起的菩提心、空正见、基智、道智、相智等等那些也好，全部都没有自性，这是非常关键的。“没有自性”的这个本质是非常伟大的，我们都靠它，所以就叫“大乘正行的所依处——自性住种性”，指的就是心上面的空性。不管我们现在的心上面也好，未来的心上面也好，“没有自性”是最关键的。

现在这里讲的，比如般若的法没有自性，或者能成佛的法没有自性，这个是什么意思呢？能成佛的般若的法没有自性，这就是刚刚我们讲的“大乘正行的所依处——自性住种性”。所以将要生起的空正见或者将要生起的般若的法没有自性，这是非常有价值的。没有自性的缘故，我内心里面可以生起它，一样我也可以成佛。所以这两个中间有没有关系呢？有！所以现在这里是讲，释迦牟尼佛从燃灯佛那边得到的法没有自性，跟释迦牟尼佛他自己将成佛，这两个中间有什么关系。这个我们清楚的话，那现在这里讲的道理就容易理解。

一样，这里还有一个道理。从燃灯佛那边得到的法没有自性的缘故，如果多接触他，得到的也多。燃灯佛那边的法如果有自性的话，就永远在燃灯佛手上，不会传到我们身上。它没有自性，所以我们越接触，我们身上得到的就越多。或者说释迦牟尼佛当时越接触燃灯佛，

得到的法也就越多，这是燃灯佛那边具备的法没有自性的缘故！

所以现在这里就有讲到，要多接触燃灯佛，我从燃灯佛那边得到的法才能越多，这里也有这种表达。这种表达就相当于我们刚刚说的第16个“彼之住处”——“遍求教授”，“遍求教授”就是这个意思。

现在讲的是，这个教授、这个法没有自性，所以谁想谁就会得到，得到之后，那就可以成佛。燃灯佛手上有的法没有自性，所以我们都得到，都可以得到的话，那我们大家就都可以成佛。释迦牟尼佛当时被授记的原因，是他会成佛。他为什么会成佛呢？因为他一直会得到法。为什么越接触越会得到法呢？因为这个法没有自性。所以这些道理完全是通的。

现在这段讲的是“如是住”。“如是住”指的是，我们对追求各种各样的教授——遍求教授，这方面的欲求心跟愿望一直坚定起来，这就是“如是住”。

然后“如是修”是“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”。

首先我们分两段，后面的“须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚”是第二段，前面的是第一段。这两段里面，后面这段相当于是个总结或者结论，前面那段相当于是详细地解释。

详细的解释里面又可以分两段，哪两段呢？首先前面是讲唯名言中有的道理，也就是“何以故？如来者，即诸法如义”，“如来”就是名言中有。然后下面“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”这部分，是讲胜义中无。所以前面

是讲名言中有，后面是讲胜义中无。

那什么是名言中有？什么是胜义中无呢？如来或者佛是名言中有，如来或者佛是胜义中无，这里的前段、后段大概就这么理解。这里是详细解释的那段，前段“何以故？如来者，即诸法如义”就等于如来或者佛是名言中有，后段就是讲胜义中无。所以怎么样名言中有，怎么样胜义中无，这里就讲完了。

这个讲完之后，后面就有一个结论，佛得到的阿耨多罗三藐三菩提的果位是“无实无虚”。“无实”的意思是胜义中无；“无虚”的意思是世俗中有，不是完全没有。所以“无实无虚”这个结论，等于既否定了胜义中有，也否定了世俗中没有。“无实”是否定胜义中有，“无虚”是否定完全没有，否定连世俗中有也没有。

今天先到这里，下周我们继续讲“如是修”这段。

【金刚经 016】

雪歌仁波切 讲授

2022/03/30

上次讲到第 16 个“彼之住处”——“遍求教授”，的“如是摄伏其心”。经文到 B23 倒数第二行“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”。

上面“如是修”这块“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”没有详细讲，这部分虽然有讲，但我感觉还是没有讲完整，所以这块再讲一下。

第 16 个“彼之住处”——“遍求教授”，所对应的第 12 个不顺品是“虽无执我，然不具教授”。我觉得这 12 个不顺品，你们必须要好好了解，因为从这里可以知道第 5 到第 16 个“彼之住处”的功能、作用。这 12 个不顺品是“1、我慢；2、虽无慢，然寡闻；3、虽多闻，然作意劣小所缘而修；4、虽非作意劣小所缘而修，然轻舍有情；5、虽未舍彼，然随执沦于外道论着；6、虽未入彼，然不善巧不为事相所迫之方便；7、虽擅彼方便，然未积福资；8、虽积福资，然味着懈怠、利养而享化缘；9、虽未享彼，然不能忍苦；10、虽未思之为苦，然未积慧资；11、虽积慧资，然执我；12、虽无执我，然不具教授”。

这 12 个不顺品都是问题，第一个问题解决了，第二个问题就出来

了，第二个问题解决了，又另外一个问题出来了.....，所以把这 12 个问题整个都解决了，就变成所有的问题都解决了。那所有的问题谁来解决呢？从第 5 个到第 16 个“彼之住处”来解决。这 12 个问题解决了之后，结果是什么呢？那就是第 17 个“彼之住处”——“证道”，“证道”就相当于结果出来了。所以第 5 到第 16 的结果——第 17，就出来了。

第 5 个到第 16 个“彼之住处”要做的是什么呢？那就必须要好好了解这 12 个不顺品，不然我们就不会那么清楚，第 5 到第 16 真正的效果、功能是什么，就看不出来。所以这 12 个不顺品非常重要，清辨（世亲）论师跟莲花戒论师在讲解的时候对这 12 个不顺品都非常重视。

我们现在讲到第 16 个“彼之住处”，到了“彼之住处”最后的部分。那这里要解决什么呢？要处理 12 个不顺品里面的第 12 个——“虽无执我，然不具教授”，所以自己也有智慧，也有追求继续修学。

这里“虽无执我”的意思是，要处于前面讲的那种既有智慧又不执着的状态。我们也可以理解，如果有智慧但假设执着的话，那自己就会有满足感，就不会追求。如果有智慧了之后又不执着的话，那就不会有那种满足的状态，在这个基础上就可以寻找更多的教授。这样寻找的话，就等于会具备很多的教授，对于“然不具教授”就是这么处理的。所以这里的第 16 个“彼之住处”就叫“遍求教授”，意思是寻求教授的时候，非常努力地寻求。“遍求”的意思是全心全意地寻求。这里的举例就是世尊当时在燃灯佛前面，怎么样寻求教授。

现在我们讲到了第 16 个“彼之住处”。上次我们已经分了“如是住、如是修、如是摄伏其心”，“如是修”上次虽然讲过，但是没有细讲，所以我再重复一下。

“如是修”是“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”。

首先，这块我们分广跟略两个，先讲广，后面是略。略的是哪一块呢？“须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚”这句是略的，前面是广的。

从略的这边了解的话，“无实无虚”来说，“无实”是远离常边，“无虚”是远离断边。那怎么理解“无实”是远离常边呢？这个比较容易理解。所谓的实有就等于是常边的执着心，常边执着心会觉得“这个是实有”，所以“无实”就等于远离常边。那“无虚”是怎么远离断边的呢？这里的“虚”不是“诸法是虚妄、诸法是假有”的那种层面，这里的“虚”是虚到完全不存在，虚到只是显现而已，根本不存在。那是这样的“虚”吗？也不是，所以是“无虚”。“无虚”的“虚”不是指诸法假有的那个层面，而是完全没有的意思。

现在关键是，对什么讲“无实无虚”呢？从释迦牟尼佛从燃灯佛那边接受法开始，先修，然后内心里面得到各种层次的证量，最终得到佛陀果位那样的证量，这些都是“无实无虚”。所以这里讲“须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提”，意思是释迦牟尼佛从燃灯佛那边得到的全部的法，从闻开始，然后思，然后修，修的后面各种层次的证量，然后最终觉悟成佛，这一切都是“无实无虚”。这就是略的部分。

前面广的部分也要分两段——远离常边跟远离断边，这里先讲的是远离断边，然后讲远离常边。“何以故？如来者，即诸法如义”，这块是远离断边，相当于刚刚讲的“无虚”的意思；后面的“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’这块是远离常边，相当于刚刚讲的“无实”的意思。

这里中藏对的时候，有一点对不起来。哪里对不起来呢？藏文版里面，前面的“何以故？如来者，即诸法如义”跟后面的“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，”，这两块的意思里面都有“何以故？”的含义，但中文版只有前面有“何以故？”这里我是要跟你们讲一个道理，自性空跟唯名言有，这两个哪个是前哪个是后？哪个是前面先要了解的，哪个是后面要了解的？应该要先了解自性空，然后再了解唯名言有。相当于根本定跟后得，哪个在前，哪个在后呢？根本定在前，后得在后。根本定就相当于自性空的那个，后得就是那种唯名言有，虚妄当中有的。后得智就是把诸法认成是虚妄当中的一种状态。

刚刚是从“哪个在前，哪个在后”的角度了解的，现在这两个哪个是能立，哪个是所立呢？这样问的话，应该是先有能立，然后有所立。如果是这样的话，那自性空就是能立因，唯名言的假有就是所立。

我们这里先把鸠摩罗什法师的版本跟义净法师的版本对照一下，其广、略对应如下：

“如是修”		鸠摩罗什版	义净版
广	广 1	何以故？如来者，即诸法如义。	B23-4 何以故？妙生！言如来者，即是实性真如之异名也。
	广 2	若有人言：‘如来得阿耨多	B23-5 妙生！若言如来证得

		罗三藐三菩提。‘须菩提！ 实无有法，佛得阿耨多罗 三藐三菩提。	无上正等觉者，是为妄语。 何以故？实无有法如来证得 无上正觉。
略		须菩提！如来所得阿耨多 罗三藐三菩提，于是中无 实无虚。	B23-6 妙生！如来所得正觉 之法，此即非实非虚。

这里我为什么要念义净法师的版本呢？因为藏文版跟鸠摩罗什法师的版本对照的话有一点困难，藏文版跟义净法师的版本完全可以对照得起来。义净法师的版本里面，你们看一下“何以故”，前面广 1 那段有“何以故”，然后后面广 2 那段也有“何以故”，但这个“何以故”是放在中间，藏文版也是放在中间。

实际上这里就能立、所立来说，前面是所立，后面是能立。前面的“何以故？妙生！言如来者，即是实性真如之异名也”是所立，讲的是唯名言有；后面的“妙生！若言如来证得无上正等觉者，是为妄语。何以故？实无有法如来证得无上正觉”是能立，讲的是自性空。

我们刚刚是以义净法师的版本来理解的，鸠摩罗什法师的版本也是一样。“何以故？如来者，即诸法如义”，这块讲的是唯名言有，远离断边；后面的“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”是远离常边，等于自性空的那一块。为什么先讲名言有，然后讲自性空的道理呢？因为这两个一个是所立，一个是能立，所以讲的时候先讲所立，然后再讲能立因。

我们再详细一点了解的话，鸠摩罗什法师的版本是“如来者，即诸法如义”，对应义净法师的版本是“言如来者，即是实性真如之异名也”，对应玄奘法师的版本是“言如来者，即是真实、真如增语”。那这里有讲到什么呢？首先所谓的如来是指佛的智慧、佛的心。佛的心是名言有的。刚刚我们最主要是讲，释迦牟尼佛当时得到佛陀的果位或者证悟、觉悟的时候，那个“正觉”是没有自性，完全唯名言有的。我们现在主要就是要讲这个。

现在这里讲“如来者，即诸法如义”，这个“如来”指的是释迦牟尼佛得到的正觉，也可以说一切相智，这个是唯名言有。玄奘法师的版本里有讲到“增语”，意思是佛的正觉或者觉悟那边，一点点都没有自性成立，完全是唯名言安立而已。一样，义净法师的版本里面讲“实性真如之异名也”，“异名”的意思是名言中存在而已。这里用“异名”感觉好像是名不一样，意义一样的意思，但这里应该不是这个意思，嗯，这么说也可以！空性上面安立佛的心，佛的心跟空性是结合的，一体的，没有不一样的。所以空性上面只是安立佛的心而已，空性跟佛的心没有什么区别，“异名”也是这种意思。从这里也能感觉出来，“异名”是表达佛的心是名言有的。佛的心是跟空性结合的，空性之外没有什么佛的心，所以“佛的心”就好像是多余出来的一个名。所谓的“佛的心”，除了空性之外没有别的。

“如来”指的是佛的智慧，佛的智慧是空性上唯名安立而已，实际上没有另外一个佛的智慧，佛的智慧跟空性完全是一体的。以前我们常常讲，所谓的如来，“如”指如所有性，“来”就是佛的智慧、佛的心。佛的心已经到达如所有性的位置上了，所以就叫“来”。什么是如来？佛的心就是如来。佛的心或者如来是什么呢？除了空性之外没有别的东西，

他跟空性是一体的，所以这里讲“真如之异名”。所以这里也是表达佛的智慧是唯名言有。

另外还有一种更精准、清楚的解释。先是“如来者”，然后玄奘法师的版本也好、义净法师的版本也好，都有讲到“实”这个词。玄奘法师的版本讲“真实”，义净法师的版本讲“实性”。这里莲花戒论师有解释，不管“真实、真如”也好，“实性真如”也好，是什么意思呢？所谓的“真实”或者“实性”，两个指的都是佛的心、佛的智慧。这里莲花戒论师有解释，为什么称佛的心、佛的智慧为“真实”或者“实性”呢？因为在佛的心上面一点点错误都不存在。“真”的另外一面是错、假、不真的、不正确的、错误的，而在佛的心上面像这种瑕疵一点点都不存在，所以称他为“真实”或者“实性”。

你们看藏文，莲花戒论师这里是怎么说的呢？“杨他吧”（ཡང་དག་པ་），“杨他吧”就是刚刚讲的“真实”、“实性”，意思是什么呢？“马诺瓦”（མ་འོག་པ་），“马诺瓦”的意思是完全没有错误。所以所谓的“杨他吧”或者“真实”、“实性”，是对谁呢？对如来的心。所以佛的心我们要认出来，所谓的“真实”或者“实性”指的就是佛的心。

然后后面讲的“真如”，是指佛的心上面的空性。前面讲的“如来者”也是指佛的心，后面讲的“真实”或者“实性”也是指佛的心。现在后面多加了“真如”这个词，这个词就是空性的意思。所以“如来者”就是佛的心，佛的心是什么？佛的心是佛的心上面的空性，佛的心是在“佛的心的空性”上安立而已。实际上，佛的心跟佛的心的空性完全是变成一体了。

这里的“一体”你们不要误解，这里的“一体”不是“诸法跟它上面的空性都是一体”的那种“一体”！有的时候我们讲体性一、体性异的时候，

比如二谛是一体两面，这也是一个体性一的道理。所以诸法都可以说它跟它的空性是一体，也确实是这样。但是现在这里讲的“一体”不是这个意思，完全是从我们心的角度，意思是我们的心本身完全没有自己主观的错误。我们自己的心，一点点主观的错误都没有，完全跟实际的、客观的变成一体，是这种意思。

所以佛的心是什么呢？佛的心是，在佛的心的空性上的一种安立而已。这里讲“言如来者”，“言”就是安立的意思。我们所说的或者所安立的如来，是怎么安立的呢？下面就讲“即是真实、真如增语”。这里讲“言如来者”的意思是，我们怎么安立如来，或者我们怎么安立佛的心呢？是以佛的心上面的空性是什么来安立的。

这里鸠摩罗什法师没有说“言如来者”，没有特别加“言”这个词，他直接说“如来者”，这里就有点不是那么清楚。“言如来者”要表达的是，如来者是怎么安立的。“言如来者”的意思是，佛的心是什么？佛的心是怎么安立的？佛的心是在，佛的心的空性上安立的，所以“即是真实、真如增语”。

我们最近有读过《般若八事七十义》，那个时候我们读过“大乘正行所依处——自性住种性”，这个大家都知道，我们常常提。现在这里讲的就是这个道理。我们先了解一下，“大乘正行所依处——自性住种性”如果直接举例的话，怎么举例呢？菩萨修行的过程是资粮道、加行道、见道、修道，“大乘正行所依处——自性住种性”的界限是从大乘资粮道开始到相续后际之间。成佛了之后当然就没有佛性了，因为佛性已经打开了，不是种子了，已经爆发出来了，所以佛性就没有了。所以“大乘正行所依处——自性住种性”是从大乘资粮道开始到相续后

际之间存在的。

我们具体举例的话，像资粮道、加行道、见道、修道的这些菩萨，他们心上面的空性，就是“大乘正行所依处——自性住种性”，指的就是这个。这里讲的“大乘正行所依处”是形容菩萨的心上面的空性，它的功能是什么。它可以当大乘正行的所依处，不是“当”，而是大乘正行的所依处完全就是它。所谓的“大乘正行所依处”，“所依”是什么意思？大乘的正行是依靠它。那大乘的正行是依靠它是什么意思呢？我们修的大乘的正行，是依靠菩萨的心上面的空性。

解释怎么依靠的时候，有两种角度来理解。第一个，不管是菩萨还是所有的众生，我们的心可以变化，原因是什么呢？心没有自性，没有自性才可以变化。一样，他没有自性，他才可以成佛。所以“没有自性”是非常有价值的东西，所以我们要依靠他。

还有另外一个更重要的道理是什么呢？我们的心要认识自己心上面的空性，我们一直要修它。我们对外面的诸法上“这个也自性空，那个也自性空”当然也要修，但是相对来说，修自己心上面的空性更重要。我们的心一直缘我们心上面的空性，一直依它、一直观它的话，我们的心慢慢就会清净，或者执着心越来越少，然后就干净了。所以这个也是“怎么依”的一个主要的道理。所以要从两个角度来理解怎么依。因为它是所依处，所以肯定要依它。我们大乘的正行必须要依它，可以说它是所依处。

现在这里也是这种意思。比如说菩萨从资粮道开始一直依他心上面的空性，一直依、依、依，依了三大阿僧祇劫这么长的时间，最终完全到达了。先是依或者观，一直靠近它、一直观它，然后慢慢慢慢

就完全变成融入一体了，所以就是如来。如所有性真正指的就是心上面的空性，已经进来这个里面了，所以就叫如来。所以佛的心确实就是在佛的心的空性上面安立而已，没有别的。

这里玄奘法师的版本是“言如来者，即是真实、真如增语”，义净法师的版本是“言如来者，即是实性真如之异名也”。所以重点是，我们了解这个内容的时候，不单单要看鸠摩罗什法师的版本，其它的版本也看一看的话，有的时候会更清楚一些。

所以这里是要表达，佛的心或者佛的觉是名言安立、名言有。那为什么是名言有呢？下面就说，因为它只能这样有。为什么呢？因为它没有自性有。所以下面就要表达它没有自性有。

我们看义净法师的版本，这里讲“B23-5”妙生！若言如来证得无上正等觉者，是为妄语。何以故？实无有法如来证得无上正觉”。这里是问答的方式，实际上他要表达的是自性无——佛的觉是没有自性。这里讲，假设有人说佛得到的这个无上正等正觉有一个存在，是有自性的话，那这种说法完全是邪见、妄语。为什么是妄语呢？因为实际上佛得到的正觉的这个法，施設义一点点都找不到，一点点自性都没有。所以这里讲“何以故？实无有法如来证得无上正觉”。这里感觉好像是“如果有人这么说的话，那就是不对！”是以这种方式来表达的。

鸠摩罗什法师的版本也差不多是这样表达的，“若有人言：‘如来得阿耨多罗三藐三菩提。’”“鸠摩罗什法师这里没有讲“是妄语”那些，而是直接说“须菩提！实无有法，佛得阿耨多罗三藐三菩提”，直接否定。但是中间没有“是为妄语。何以故？”这些话，所以要怎么连接，就有点不太清楚了。我们看义净法师的版本就比较清楚，中间有“是为妄语。何

以故？”作为连接的话，就比较清楚。这里重点是要表达什么呢？“实无有法，佛得阿耨多罗三藐三菩提”，意思是释迦牟尼佛得到佛陀的果位的时候，那个佛陀的果位——正觉，是完全没有自性。

所以完全没有自性是在后面讲的，名言有是在前面讲的，这两个里面，名言有是所立，自性无是能立因，所以放在后面。这就是广的部分。

然后是总结“须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚”。因为前面已经分开讲了，先讲了唯名言有，然后讲了自性无，所以现在“无实无虚”就是一个总结。

接下来是“如是摄伏其心”——“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”。

“是故如来说：‘一切法皆是佛法。’”这里也是蛮有趣的。我先讲一下这个道理，然后你们就会知道。这边有讲到什么呢？刚刚前面有讲到，佛等于是空性上面的一种安立，唯名言有，完全没有自性。刚刚前面讲的广的跟略的重点是要表达，佛或者菩提——阿耨多罗三藐三菩提，或者觉，等于就是法身。真正的所谓的佛，也是以法身来安立的。所以佛也好、如来也好、正觉也好、菩提也好，这些讲的都是一个，他是唯名言有，完全不是实有，而且他跟空性完全没有什么两样。

这样表达了之后，现在的结果是“是故……”。把前面整个的“如是修”当作理由，现在的结论是什么呢？结论是，空性在哪里，就可以在哪里成佛。所以所有的空性都有让我们成佛的功能。那空性在哪里呢？诸法上面都有空性，没有一个法上面没有空性，诸法都是空性的所依。

我们在《般若八事七十义》里面也学过。刚刚我们所说的“大乘正

行所依处——自性住种性”是第四个，第五个是“大乘正行的所缘”。“大乘正行的所缘”跟什么同义呢？跟所知同义。所知的意思就是法，凡是存在的任意一个法就是所知。那所知跟“大乘正行的所缘”同义是什么意思呢？大乘正行修的时候，主要修的就是空性，而空性是处处都在的，任意一个法上都一定有空性。所以就变成，我们所要修的空性是在任意一个法上都存在的，所以任意一个法都是我们大乘正行的所缘。

所以面对任意一个法，我们都可以修空性，没有面对哪个法修不起空性的情况。一样的，由它来都可以成佛。所以现在这里说“一切法皆是佛法”。任意一个空性都可以让我们成佛，所以任意一个法都是我们所要修的所缘，都有让我们成佛的功能，所以这里讲“一切法皆是佛法”。这个道理的前提，是必须要了解成佛跟空性有什么关系，这个关系清楚了之后，结论就出来了——“一切法皆是佛法”。

现在这里讲“一切法皆是佛法，这是佛们说的”，所以这里讲“如来说：‘一切法皆是佛法。’”这里莲花戒论师引了四句佛经，这四句偈的意思就相当于是我们刚才说的“如来说：‘一切法皆是佛法。’”。如来在哪里有说“一切法皆是佛法”呢？就是在这四句偈里面说的。所以这里的重点是“一切法皆是佛法”的这个道理。当然，这里有说这个道理是佛说的。

这里“如是修”跟“如是摄伏其心”的差别是什么呢？“如是摄伏其心”相当于是把前面“如是修”的那块继续更精进地修，修到彻底圆满的时候，就叫“如是摄伏其心”。这里讲的“是故如来说：‘一切法皆是佛法。’”这句话，感觉是把前面讲的道理更确定起来，所以我们在前面“如是修”的那种道理上要继续彻底地修，这句话有表达这个意思。

面对诸法的时候，我们为什么可以成佛呢？也是因为诸法没有自

性，才可以有这个功能。如果诸法有自性，那完了，我们就变成越面对它越执着，那就没有办法成佛了。所以下面说“须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法”。这里是讲刚刚前面说的“一切法皆是佛法”的原因，那原因是什么呢？一切法上面本身就有可以修二谛的功能，“自性无”的胜义谛跟“名言有”的世俗谛在它上面都有。所以我们可以说，透过面对它我们就可以成佛。现在是讲，为什么它叫佛法呢？因为“所言一切法者，即非一切法，是故名一切法”，这就是“自性无”跟“名言有”的道理。

刚刚我忘了，有一句话也是佛经里面的，意思是佛有没有来这个世界，跟空性是无关的，空性还是一直有的。好像以前在讲龙树菩萨的《法界赞》还是《出世间赞》的时候，我们看到过这一段³。意思是，即使佛没有来这个世界，成佛的工具还是在我们面前，因为空性是一直恒时在我们眼前的。现在这里也是这么说——“一切法皆是佛法”。为什么可以成佛呢？因为一切法上面，缘起空的道理一直恒时在那里，所以我们恒时可以依靠它来修，可以成佛。第 16 个“彼之住处”念完了。

现在我们开始第 17 个“彼之住处”——“证道”。这个没有要处理的不顺品，因为 12 个不顺品已经结束了。现在第 17 是一个结果，透过从第 5 个到第 16 个“彼之住处”处理了 12 个不顺品之后，就出来一个结果。这个结果是什么呢？就是第 17 个“彼之住处”——“证道”。第 17 个“彼之住处”的内容是：

B23 “须菩提！譬如人身长大。”

³ 参见《法界赞》第 1 偈：“何法未了悟，輪迴三有中，恆住諸有情，法界我禮敬”（龙树菩萨造）。并可参考《杂阿含经》第 296 经，“若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界”。

A24 须菩提言：“世尊！如来说人身长大，则为非大身，是名大身。”

B24 “须菩提！菩萨亦如是。若作是言：‘我当灭度无量众生。’则不名菩萨。何以故？须菩提！实无有法名为菩萨。”

A25 (鸠摩罗什译本缺)

B25 是故佛说：‘一切法无我、无人、无众生、无寿者。’

首先跟前面第 16 连接的有一句话。第 16 里面有讲到，释迦牟尼佛从燃灯佛那边修学，最后觉悟，得到“阿耨多罗三藐三菩提”的时候，那样的菩提果位是施设义找不到的。如果是这样的话，那现在菩萨们怎么证悟呢？如果连释迦牟尼佛成佛的时候，佛陀的果位都是找不到的话，那现在菩萨们要得到一层一层的证量，他们是怎么证到这些证量的呢？就有这么一个连接。

然后下面就开始讲“须菩提！譬如人身长大”。这里的“人身长大”，实际上是用小孩出生然后长大来作比喻，真正讲的是菩萨通过修行得到一个证量，面对所对治的时候有一个能力，已经长大了。实际上这里要表达的是得到证量。所谓的“人身长大”完全是讲菩萨长大，好像菩萨内心里面已经生起一个证量，是这个意思。

第 17 个“彼之住处”这段，按照莲花戒论师的分法，有两种。一种是按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分。另外一种分法是，我们得到的这个证，先分两个——以智慧得证跟以无慢得证。“无慢”的意思是没有慢心或者没有我执。然后以智慧得证的这个智慧又分两个，一个是遍持种性的智，就是佛的种性全面地抓的意思；另外一个智叫平等智，跟我们平常说的五个智里面的平等智用的词是一模一样的。所以是以这两种智慧的力量来得证。第二种分法大概就是这样，以智慧

来得证，以无慢来得证。以智慧来得证里面再分两个——遍持种性智跟平等智，这两种智慧。

我们先按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分。怎么分呢？首先“如是住”跟“如是修”是一起的，“如是修”是显义，“如是住”是隐义，是隐藏地说。

“如是住”跟“如是修”是“B23 须菩提！譬如人身长大。A24 须菩提言：世尊！如来说人身长大，则为非大身，是名大身。B24 须菩提！菩萨亦如是”。

“如是摄伏其心”是“若作是言：‘我当灭度无量众生。’则不名菩萨。何以故？须菩提！实无有法名为菩萨。A25(鸠摩罗什译本缺)B25 是故佛说：‘一切法无我、无人、无众生、无寿者。’”。

另外一种分法是以智慧得证跟以无慢得证。先分两段的话，跟刚刚我们分的一模一样，以智慧得证对应的是“如是住”跟“如是修”那段，以无慢得证对应的是“如是摄伏其心”那段。下面我们解释一下。

首先是“须菩提！譬如人身长大”。藏文版跟这里有点不一样，跟玄奘法师和义净法师的有点像。玄奘法师的版本是“佛告善现：“譬如士夫具身大身”。这里先讲“士夫”，然后讲到两个——“具身”跟“大身”。有法是士夫，然后这个有法士夫具备身体；具备身体了之后，他的身体就长大。所以分两个。义净法师的版本是“妙生！譬如丈夫，其身长大”，也是分两个——“其身”一个、“长大”一个。鸠摩罗什法师的版本是“须菩提！譬如人身长大”，他没有说“士夫有法，然后他具备身体，他身体长大”，他没有这样说。

这里解释的时候有点困难。因为莲花戒论师有讲到，“具身”的意

思是把佛的种性全面地发挥，刚刚我用的是遍持种性的智慧。智慧分两个，一个是佛的种性要发挥，是那个方面的智慧，另外一个平等智的智慧。所谓平等智的意思是，诸法都是修空性的.....，比如补特伽罗、佛，本身整个大自然都是在自性空当中平衡，没有一点点差异，全部都是空性的本质，这就叫平等智。所以这里有两个智慧，一个是佛的种性发挥，一个是空性的智慧。虽然这里用的是平等智，但是解释的时候，在空性当中诸法都是一体。

这里有点相当于菩提心跟空正见的样子。“具身”就等于具备菩提心，或者佛的种性全面地发挥。“长大”的意思就像《心经》里面讲的，依靠般若，才会有资粮道、加行道、见道、修道，才会成长。如果没有般若，那就不会长大。像“揭谛揭谛波罗揭谛，波罗僧揭谛”，都是“菩提萨埵依般若波罗密多故”，然后才“揭谛揭谛波罗揭谛.....”。所以这里的“长大”完全是表达空正见的力量，“具身”是对菩提心方面的表达。所以“具身”跟“长大”相当于是以智慧得证道里面的两个。刚刚我们讲了两种分法，一种是“如是住、如是修、如是摄伏其心”，第二种分法是以智慧得证道跟以无慢得证道，以智慧得证道里面，智慧又分两个。

我觉得这个蛮有趣的，因为这里有点把菩提心也当作智慧。这个也确实是，菩提心确实也是一个智慧。菩提心是缘起方面的智慧，空正见是空方面的智慧。菩提心是修世俗谛，是缘起方面的智慧。像《入行论》第八品，我们看里面多有智慧，一直讲菩提心，逻辑这么强。菩提心不是那种好像没有什么分析的能力，只是心善。这种心善是根本没有办法坚固的。内心里面要更发挥，要越来越强，但是如果智慧的力量，路一定会卡住，一定没有办法辗转成长。

宗大师在《道次第》里面有说“没有哪里不是观察修，全部都是观察修”。知母、念恩、报恩、自他交换等等，全部都是观察修，菩提心也一样是观察修，所以完全是在智慧的状态当中。不是像我们一般世间人的说的心要善，那种层面就太低了。如果没有眼光长远的分析能力的话，不但菩提心生不起，连出离心都生不起。以眼光长远的分析能力来取舍的时候，才有出离心、菩提心这些。这里讲的“具身”、“长大”大概就是这样。

今天先到这里。

【金刚经 017】

雪歌仁波切 讲授

2022/04/06

我们上次讲到第 17 个“彼之住处”——证道，经文到 A24。

我们开始的时候讲过，“金刚经”这个词有两种解释，一个是为了表达《金刚经》的所为，一个是为了表达《金刚经》的所诠。莲花戒论师开始解释《金刚经》的时候，讲过为什么称“金刚经”这个名字，它有两种含义。这两个含义里面，讲“所诠”的时候就有讲到，菩萨的修行分三个，第一个是资粮道、加行道的阶段，第二个是初地到七地的阶段，第三个是八、九、十地的阶段。

在这三个阶段中，第一个资粮道、加行道的阶段叫胜解行地，这个阶段《金刚经》讲得很广；后面八、九、十地的阶段叫“上求佛地”，是讲怎么样寻求佛的功德，这方面讲得也很广；中间初地到七地的修行讲得很略。就像我们的法器金刚杵，中间细，两头粗，这就跟《金刚经》的所诠一样，前面“胜解行地”讲得很广，后面“上求佛地”讲得也很广，中间的“清净增上意乐地”或者叫“增上意乐地”讲得很略。

那我们现在到了《金刚经》的哪一个阶段呢？中间的阶段。我们到了 18 个“彼之住处”里面的第 17 个，这个是中间的阶段。前面的 16 个属于“胜解行地”，后面的第 18 里面又要分很多。虽然第 18 只是一个而已，但是它里面又分很多，所以“上求佛地”讲得也很广。第 17 个就没有再分，只有短短的一个。

现在我们到了第 17 个“彼之住处”——证道。上次我们已经把两种分法讲了。现在这里是前面 16 个“彼之住处”的结果，相当于前面的资粮道、加行道是为了现证空性做准备，最后一个结果出来的时候就是见道，相当于我们读过的《心类学》里面的瑜伽现量。透过瑜伽，后面现证的时候就叫瑜伽现量。前面资粮道、加行道的阶段累积资粮，一直认真、精进地止观双运地打坐，最后现证空性，瑜伽现量就出来了。所谓的瑜伽现量，前面的“瑜伽”是现量的来源，透过“瑜伽”然后生起一个现量，这就叫瑜伽现量。所以这边所谓的胜解行地跟清净增上意乐地就是这样的关系。

清净增上意乐地在这 18 个“彼之住处”里面，称为“证道”。从这里也可以感觉出来，证道的“证”就好像是现证空性的意思，“道”就相当于一个道路。这里你们也可以想这么一个道理：我们讲四圣谛的时候，道谛是什么时候开始的呢？见道的时候才开始。资粮道跟加行道虽然名字里面用“道”这个词，但我们还是不把它们当成道谛。因为那个时候还没有开始对治或者断除烦恼障、所知障，正对治、正断除都没有，所以它们不属于真正的道谛。道谛就是见道跟修道，这才是真正的道谛。所以这边第 17 个“彼之住处”——“证道”，的名称里面的“证”就是现证，“道”是属于道谛的那种层次。

B23 “须菩提！譬如人身长大。”

A24 须菩提言：“世尊！如来说人身长大，则为非大身，是名大身。”

B24 “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。”

A25 (鸠摩罗什译本缺)

B25 是故佛说：‘一切法无我、无人、无众生、无寿者。’

上次我们有讲到“具身”跟“长大”或者“大身”。这两个词里面有两种含义，这边所谓的“具”就是遍持佛性，“长大”或者“大身”是智慧方面，这边用的词是平等智。所以“具身”相当于方便的法，也就是修菩提心、布施、持戒、忍辱等那些方便的法，这就是“具”；然后它的结果或者有这样的方便法就会发挥智慧，智慧就会出现，所以身体就会长大。“具身”跟“长大”就是这么解释的。

这边所谓的平等智是对空正见的一种称呼，有的时候就称空正见为平等智。因为轮回的“有”跟涅槃的“寂”是有寂无二无别，平等一味，没有哪个好哪个坏，所以这边所谓的“平等智”的“平等”就是这种意思，是对空正见的一个表达。

“具身”跟“长大”这两个都是表达菩萨到了初地见道的时候，不管是方便的方面也好，还是智慧的方面也好，都相当殊胜。比如极喜地的时候菩萨对自己就更有信心——“我将什么时候成佛”，由此带来的菩提心也更强。另外《入中论》里面也有一个道理：初地的时候佛性就特别有醒过来。当然，资粮道的时候也可以说佛性有醒，但是到初地的时候是另外一种，对自己的佛性就更确定，更确定自己将成佛，将什么时候成佛，时间就特别确定。所以就表达为佛性特别觉醒，这边所谓的遍持佛性智就是这个意思。智慧方面初地的时候就更不用说了，现证空性是从那个时候才有的，前面资粮道、加行道的阶段就没有。所以现在所谓的“具身”跟“身体长大”的这个道理，我们完全可以理解为初地见道的时候。

然后我们看一下下面“A24 须菩提言：世尊！如来说人身长大，则为非大身，是名大身”。这里讲到，如来们有说“菩萨们不管在方便的法方面，还是在智慧方面，虽然在见道或者初地的时候这么殊胜，但是这些完全是施设义找不到的，所以“非大身”、“非具身”。只是名言中“具身”跟“大身”而已，名言中方便的法方面这么殊胜！智慧方面这么殊胜！这些只是名言中而已。这是佛这么说的，所以须菩提对世尊说“如来说人身长大，则为非大身，是名大身”。

“A24 须菩提言：“世尊！如来说人身长大，则为非大身，是名大身。”B24”须菩提！菩萨亦如是”这一段，莲花戒论师的分段是“如是修”。这边所谓的“菩萨”，就是见道时候的那位菩萨。那位菩萨虽然方便的法方面跟智慧的法方面都这么殊胜，但是这些都是施设义找不到，都是唯名言中有而已。所以这里“菩萨亦如是”里面的“菩萨”指的就是刚到见道的那位修行者。

你们要了解，现在这里用的所谓的“人身长大”只是比喻而已，不是（字面上的）含义。“人身长大”的含义是福德跟智慧方面的殊胜，这就是所谓的“人身长大”。所以我们不要一想“人身长大”，脑子里面就想字面上的比喻的意思，我们要想它的意义。它的意义是菩萨到见道的时候，不管方便的法还是智慧的法都很殊胜，那一块就叫“人身长大”。那一块是施设义找不到，只是唯名言中有。

现在这边讲的是“如是修”，那“如是住”跟“如是修”的差异在哪里呢？“如是住”是处于“我想修”的那种欲望跟愿望当中，然后实际修的时候，就叫“如是修”，不是前面欲望跟愿望的状态，是实际修的状态。这里的“如是住”是隐藏来说的，不是显义来说的，所以这段的显义是“如

是修”。

下面接着讲“若作是言：‘我当灭度无量众生。’则不名菩萨。何以故？须菩提！实无有法名为菩萨。B25 是故佛说：‘一切法无我、无人、无众生、无寿者。’”这里是第三个阶段——如是摄伏其心。这边就讲得更严重一点，比如这里讲“不名菩萨”，那就严重了。到了见道的那位修行者，如果他自己还是执着，比如说“我是菩萨，我度众生，我灭度无量无边的众生”，像这样的想法出来的话，那就不叫菩萨。所以这样更严格地说的缘故，就可以说是“如是摄伏其心”。

然后下面说“何以故？须菩提！实无有法名为菩萨”，意思是虽然菩萨可以从各种各样的角度安立，从他自己得到的那些证量的方面也好，从他利益众生的时候“我是利益者、灭度者”的方面也好，但是不管从什么角度安立，任意一个法都是施设义找不到。如果任意一个法都是施设义找不到的话，那菩萨就更是施设义找不到，更是唯名言有。所以这里讲“实无有法名为菩萨”，意思应该是名为菩萨的任意一个法，都是施设义找不到。这边的“实无有”有点是对“法”的形容，名为菩萨的所有法没有实有，应该是这个意思。

我们对照一下其它的翻译。玄奘法师的版本是“无有少法名为菩萨”，义净法师的版本是“B24-2 妙生！颇有少法名菩萨不？”答言：“不尔，世尊！”，这个版本跟藏文版能对得上，都是世尊先问须菩提，然后须菩提答复。这里主要讲的是，所谓的菩萨，无论怎么安立，一定有一个所依，任意一个这些所依的法都是施设义找不到。当然，能依的这个菩萨更是施设义找不到。

然后“是故佛说：‘一切法无我、无人、无众生、无寿者。’”这里的

“是故”是把后面的当理由，不是把后面的当所立。很多时候用“是故”，都是把前面当理由，后面当所立。但也有的时候，比如是故佛说……，是故月称说……，是故龙树说……，那种时候“是故”前面的道理是当作所立，后面的道理是当作能立因。所以现在这里的意思是，假设不是那样的话，佛怎么会这样说呢？因为是这样，所以佛才这么说！等于是把佛说的那一块当理由，而不是当所立。

所以“是故佛说：‘一切法无我、无人、无众生、无寿者。’”这里应该这么理解：佛有说到什么呢？佛有说到不管我、人、众生、寿者这些任意一个能依的法，他所依的……。刚刚我们说菩萨是能依，比如说“我”是能依，我的五蕴是所依。以五蕴来安立“我”，所以五蕴是所依，“我”是能依。一样，菩萨来说，菩萨是能依，怎么样安立菩萨的时候，所依的法就有很多。所以这边用的“实无有法”、“无有少法（玄奘法师版）”，等于就是无论什么样的所依的法，都是施设义找不到，是这个意思。

那现在这里讲的“佛说：‘一切法无我、无人、无众生、无寿者。’”是什么意思呢？佛有说“我也好、人也好、众生也好、寿者也好，那些所依的任意一个法都是施设义找不到”。所以如果佛有这样说的话，那现在菩萨所依的法也就肯定是施设义找不到了。这里的“佛说：‘一切法无我、无人、无众生、无寿者。’”就变成能立因了。因为佛有说过“我、人、众生、寿者那些，他们所依的一切的法都是施设义找不到”，因为佛有这样说，所以菩萨所依的法也肯定是施设义找不到。

所以菩萨要执着的理由根本不存在。“根本不存在”的意思是，没有一个道理可以说服菩萨，让菩萨可以执着。从所有的方面看的时候，

都是施设义找不到，所以就没有办法找出一个道理可以让菩萨执着。这里是“如是摄伏其心”，就是彻底不可以执着，彻底没有让菩萨可以执着的理由，一个“让菩萨可以执着”的道理都没有。到这里我们就讲完了第 17 个“彼之住处”。

现在进入第 18 个“彼之住处”——上求佛地。梁译师的补充资料都已经发了，我们看一下补充资料。

首先这里讲到“圆满分七”。“上求佛地”来说，求者是八、九、十地的菩萨，所要求的是佛地。所要求的是佛地的话，佛地就可以说是圆满，圆满跟佛地是一个意思。这里讲“圆满分七”，所以可以说上求这种圆满，上求那种圆满.....。第 18 个“彼之住处”叫“上求佛地”，而这里讲“圆满分七：1 佛土清净圆满，2 无上见清净圆满，3 无上智清净圆满 4 获拥福聚圆满，5 身圆满，6 语圆满，7 意圆满”。这里莲花戒论师用的词是“圆满”，但是它的含义我们可以理解，因为它是在“上求佛地”这边，所以我们可以在这七个前面都加上“上求”二字，这样就清楚一点。

我们可以改成“1 <上求>佛土清净圆满，2 <上求>无上见清净圆满，3 <上求>无上智清净圆满 4 <上求>获拥福聚圆满，5 <上求>身圆满，6<上求> 语圆满，7 <上求>意圆满”。

首先我们了解一下“1 <上求>佛土清净圆满”。“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”。这段就是“1 <上求>佛土清净圆满”。

我们读过《般若八事七十义》，里面有一个“严净佛土加行”（第 40 义：在《现观庄严论》的“无上清净刹”中，“自己将来成佛所在之特

殊国土能成就之发愿等等的善根，在自己心相续当中能力增强的净地瑜伽”就是“严净佛土加行”的定义。）“严净佛土加行”的界限从哪里开始呢？从八地开始，八、九、十地这三个阶段。八地的时候已经脱离轮回了，烦恼障已经断完了，像罗汉一样，自己的问题已经处理好了，所以他就完全是全心全意地为利他要成佛。

真正的利他就是佛陀的果位，所以真正求佛陀的果位，是从八地开始的。所以所谓“上求佛地”的时候，我们会感觉到“难道资粮道、加行道的时候没有求吗？见道的时候没有求吗？初地、二地、三地、四地……一直到七地的时候没有求吗？”也不可以说没有求，但是相对来说还是达不到第八地时候的那个求。第八地的时候求佛陀的果位，完全是全心全意地求，因为他自己已经脱离轮回了，所以自己特别有能力、有资格或者有条件完全地求、寻找佛陀的果位。前面就有点半求佛陀的果位，半求自己的事情，可能没有一半，但也有百分之多少是为了处理自己的事情，因为自己还没有脱离轮回。所以这里有一个差别。

“上求佛地”和刚刚我们说的“上求佛土清净圆满”是从第八地开始的。另外我们看《般若八事七十义》就会知道，“严净佛土加行”也是从第八地开始才有的。一样，不止是“佛土清净圆满”，佛的“无上见清净圆满”、“无上智清净圆满”、“获拥福聚圆满”，还有佛的身语意各个方面的圆满，这些都是从第八地才开始追求的。

首先这里解释一下“须菩提！若菩萨作是言：‘我当庄严佛土。’是不名菩萨”。这里中藏译本有点对不起来，但是跟玄奘法师的版本能对得起来。玄奘法师的版本是“B25 善现！若诸菩萨作如是言：‘我当成办佛

土功德庄严。‘亦如是说’。这里有一点点差别，玄奘法师的版本是“亦如是说”，等于释迦牟尼佛对须菩提没有直接说明，他只是说“跟前面一样，我已经讲过了”。而鸠摩罗什法师这边就直接说出来了“我当庄严佛土。‘是不名菩萨’”。差异就在这里，含义上好像没有什么大的差异。

所谓的“亦如是说”，莲花戒论师这边是怎么解释的呢？首先，前面说的是补特伽罗无我，这边说的是法无我。前面说的是，菩萨他自己不可以有“我菩萨”那样的执着。前面一直讲，菩萨所依的任意一个法都是施设义找不到，所以能依的菩萨更是施设义找不到，所以对能依的菩萨更加不可以执着。所以前面就等于讲的是补特伽罗无我。

现在这里讲的是，佛土施设义找不到，对“庄严佛土”的这个法方面，施设义找不到，强调的是这个。我们庄严佛土的时候，也有“我”成办庄严佛土，那个时候就变成两种我执都有，也有补特伽罗我执，也有法我执。但是现在这里否定的是法我执，只是指“庄严佛土”的施设义找不到，不是指“我”成办庄严佛土的那个成办者施设义找不到，重点不是那个。

“我”成办庄严佛土，那个时候两种执着都有，补特伽罗我执跟法我执两种都有。但是现在这里否定的是法我执那一块，只是单方面指对庄严佛土方面的执着。“我”成办庄严佛土的时候，有“我”作为成办者的那种想法，有那种想法的话就是补特伽罗我执，这也是不对的。但是现在这里否定的不是补特伽罗我执那一块，是法我执那一块。

所以莲花戒论师这里先把这两个分开。“亦如是说”的意思是，跟前面说的补特伽罗无我的道理一样，现在这个法也是无我，莲花戒论师是这么解释的。像鸠摩罗什法师的翻译，对否定法我方面就有点难解

释。因为鸠摩罗什法师的翻译就感觉是在直接说补特伽罗我执。比如“‘我当庄严佛土。’是不名菩萨”，这个时候就等于“我”当庄严佛土或者“我”成办庄严佛土，如果有那种补特伽罗我执的执着的话，那就不可以叫菩萨。这样的话，那就感觉没有办法按照莲花戒论师的解释来解释，所以这里有点不一样。

当然如果绕来绕去解释的话，也可以解释得通，但是就有点.....。而且特别是下面“何以故”的时候感觉更明显。如果“亦如是说”的下面接着“何以故”的话，那可以连接，因为下面是明确地在说法无我。我们看下面“何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”，完全是在讲“庄严佛土”这个方面的道理，不是在解释你是不是菩萨。当然我们也可以说，法我执存在的话也不叫菩萨，这么绕一下解释当然也可以，但是字面上就有点难理解。

刚刚我忘了，这里我们应该也像平常一样，先按“如是住、如是修、如是摄伏其心”分一下。“如是住”是“须菩提！若菩萨作是言：‘我当庄严佛土。’是不名菩萨”。“如是修”是“何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”。“如是摄伏其心”是“须菩提！若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨”。这里只有一种分段方法，没有其它的。

现在我们了解一下第一段“如是住”——“须菩提！若菩萨作是言：‘我当庄严佛土。’是不名菩萨”。“如是住”这里讲什么呢？菩萨成办庄严佛土的时候，要在如幻化的当中成办。欲望跟愿望不是那种执着的欲望跟愿望，而是把庄严佛土当成唯名言有的庄严佛土，是那样的欲求心跟愿望。这是第一阶段讲的。

然后“如是修”——“何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名

庄严”。这里莲花戒论师有解释到，跟这段一模一样的，前面也发生过，但是并没有重复的过失。为什么呢？前面讲的是胜解行地，资粮道、加行道的阶段。而且那个阶段是发愿的方式，不是实际追求的方式，而现在这里是实际追求的方式，所以没有重复的过失。

比如“何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”，这句话在前面第7个“彼之住处”——“愿净佛土”，的时候有讲过，它对治的是第3个不顺品——“虽多闻，然作意劣小所缘而修”。在B13里面“须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？”“不也，世尊！何以故？庄严佛土者，则非庄严，是名庄严”。所以跟前面有没有重复的过失呢？没有，因为角度不一样，前面完全是以发愿的方式，现在这里是以实际追求的方式。

这方面的解释没有什么特别的，跟《心经》里面“色即是空，空即是色”的道理一样。“庄严佛土者，即非庄严”就是“色即是空”，“是名庄严”就是“空即是色”。或者说缘起的缘故，没有自性；没有自性当中，才可以安立缘起，是这样的一个道理。所以“庄严佛土者”是理由，“既非庄严”是所立；然后在“既非庄严”当中，唯名言的道理才可以理解，所以就是“是名庄严”。

前面像玄奘法师翻译的“亦如是说”，或者鸠摩罗什法师翻译的“我当庄严佛土。‘是不名菩萨’，就等于菩萨成办佛土的时候，是处于如幻化的那种看法当中。然后下面讲“何以故？”，原因是什么呢？原因是佛经里面佛常常说的“佛的净土是什么什么样，它怎么怎么殊胜……”，那些实际上都是在施设义找不到的当中说的，完全是唯名言当中说的。所以接下来讲“如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”，这就是“如

是修”。

然后是“如是摄伏其心”——“须菩提！若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨”。这边也是有点不一样，“通达无我法者”，应该是“通达法无我”吧？我们看一下玄奘法师的版本“善现！若诸菩萨于无我法、无我法深信解者，如来、应、正等觉说为菩萨。”义净法师的版本是“妙生！若有信解一切法无性、一切法无性者，如来说名真是菩萨菩萨”。

这里我们先看玄奘法师的版本。“如来、应、正等觉说”，说者是“如来、应、正等觉”。然后上面是“若诸菩萨于无我法、无我法深信解者”，这个“深信解”是动词，动作者是菩萨。所以这里的意思是，如来有说，说什么呢？有一位菩萨，假设他对法无我修得很好，那怎么修呢？这边所谓的法无我应该不叫法无我吧？应该是诸法无我。诸法无我就不叫法无我，这要怎么理解呢？诸法无我的时候，里面涵盖了所有的法，包括补特伽罗跟法，两个都有涵盖。法无我的时候，那个“法”里面没有涵盖补特伽罗，所以诸法无我跟法无我这两个的含义是不一样的。

现在这边讲的是菩萨，假设菩萨要修到诸法无我，那他要怎么修呢？他是透过两个无我来修诸法无我，所以这里讲“无我法、无我法”，有两个“无我法”。前面讲的“无我法”是补特伽罗无我、法无我这两个，后面讲的“无我法”是诸法无我，莲花戒论师是这么解释的。前面讲的是二无我，然后以二无我的方式去掉所有的执着心，去掉对所有的法上的执着，这样修就等于是会修的人。

我们不需要把每一个法上面的执着心一个一个地都去掉，不用！我们就把我跟我所，或者我跟对境，这两方都是施设义找不到的话，

以这样的观念就全部已经涵盖了。以二无我就可以去除所有的执着心，去除所有的法上面的我执。所以前面讲的“无我法”是二无我，后面讲的“无我法”是诸法无我。所以这样修的修行者、这样的菩萨，那就是很了不起，意思是他真的修得很好！那这样的道理是谁说的呢？是佛说的，所以“如来、应、正等觉说”。这里“如来、应、正等觉”是主词，“说”是动词，受词是哪个好呢？“若诸菩萨于无我法、无我法深信解者为菩萨”是受词。玄奘法师的就是这个意思。

鸠摩罗什法师的也是这个意思，只是略一点。这里“须菩提！”就是佛对须菩提说。然后“若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨”，这里跟刚刚一样，刚刚是“如来、应、正等觉”，这里是“如来”。如来说什么呢？“若菩萨通达无我法者，名真是菩萨”。但是这里没有像玄奘法师那样“无我法、无我法”，讲两次。义净法师那里也是“一切法无性，一切法无性”，也是讲了两次。讲两次就跟藏文对得起来，这两次就等于是表达菩萨怎么修到诸法无我，对这个方面就能够完整地表达出来。如果没有两次的话，就有点没有那么清楚。

这里也是有点严格地讲，“如来说名真是菩萨”，这样才是真正的菩萨！这句话讲出来的时候，就等于很严重的样子。所以就等于，透过这个教导，让菩萨去除执着心去除得更好，能够彻底地去除，所以这一块就是“如是摄伏其心”。现在已经念完了“上求佛土清净圆满”。

然后下面是“无上见清净圆满”跟“无上智清净圆满”，这两个有点并在一起，但不是完全并在一起。有的地方就看得出来不一样，但有的地方就有一些……。比如说见清净是哪一个？智清净是哪一个？那就有分，但是“如是住、如是修、如是摄伏其心”的时候就有点混在一起。这

里莲花戒论师是这么解释的，所以在他解释的时候，我们对这两个方面要多注意一下。

问：在汉文佛教里，《金刚经》是属于《大般若经》的第九会。然后汉文的《大般若经》在其它地方有说，菩萨的意思是求证无上正等菩提，但是第九会的《金刚般若经》字面上又说，实无有法名阿耨多罗三藐三菩提，实无有法名为菩萨。从字面上看好像有矛盾冲突的地方，我们应该怎么理解它呢？

答：不好意思，师兄，我中文不是那么好，所以我每次讲的时候会先分段出来。像这边讲的 A、B，先是须菩提请教，所以他的话就标为 A，然后世尊对须菩提的答复就标为 B。然后他们的对话第 1 段、第 2 段.....，就 A1、B1、A2、B2.....这样分段。分段之后，同学问的时候，我就看问的是哪一段，然后我就对照藏文跟同学解释一下。

所以刚刚师兄你问的问题，可不可以麻烦你对照一下我这边的分段，你有 PDF 文档吗？你就说哪一段，然后我就看莲花戒论师藏文版的解释。目前我们西藏，关于印度祖师对《金刚经》的解释，世亲菩萨跟莲花戒论师这两位祖师的解释有藏文版，所以我现在正在讲的，是按照莲花戒论师对《金刚经》的解释，我们就按照那样来解读。你的问题，有可能在我们念过的段落里面。你刚刚说，今天是你听的第一堂课，如果这样的话，你就对照一下，看看你问的是哪一段？

问：我是问在整部《大般若经》里面，有的地方有说菩萨是什么意思，然后.....。

答：“菩萨”这个词怎么解释是另外一个。首先《金刚经》目前我们正在读，如果你想了解莲花戒论师对《金刚经》是怎么解释的话，那

我们就可以看。至于《大般若经》的其它方面，如果能找到你讲的跟藏文版的《大般若经》的对照，我就可以跟你讲一讲藏传是怎么讲的，但是目前我找不到。

刚刚师兄问到“菩提萨埵”，前面莲花戒论师的解释，我们好像漏了一点点，这里有点不一样的解释，我们也了解一下，蛮有趣的。

刚刚义净法师的版本里面讲“妙生！若有信解一切法无性、一切法无性者，如来说名真是菩萨菩萨”。这里讲“菩萨菩萨”，玄奘法师跟鸠摩罗什法师的版本里面都没有讲两次“菩萨”。现在这一段，藏文版跟义净法师的版本又可以对得起来，有两次“菩萨”。莲花戒论师对这个就特别有解释，为什么出现两次“菩萨”这个词呢？它的含义是，不止要修补特伽罗无我，也要修到法无我，所以“菩萨”这个词就出现两次。

但是这里真正对照起来的话，藏文版跟义净法师的版本也有点不一样。义净法师的版本只是说“菩萨菩萨”，藏文版应该是“菩萨摩訶萨”。藏文里面对“菩萨摩訶萨”有三种解释，这些在西藏那些祖师的解释里面常常出现，这个我们要了解一下。

是怎么解释的呢？前面的“菩萨”讲的是菩提心；后面的“摩訶萨”讲的是空正见，或者也有修菩提心，也有修空正见，也有这样解释的。

另外一种解释是，前面的“菩萨”的意思是自利圆满，自己想得到佛陀的果位；后面的“摩訶萨”是利他的意思。自利想得到佛陀的果位，之后就想去利益一切如母有情，“菩萨摩訶萨”就有这个含义。

“摩”是大的意思，所以“摩訶萨”就等于是广泛地利益一切众生，是对这个方面的表达。不管“菩萨”也好、“摩訶萨”也好，都有“萨”这个字，“萨”的意思是勇气，是很有勇气、很坚持的意思。也就是说不管是为了

追求佛陀的果位也好，还是为了利益有情的事情也好，都非常有勇气，或者是以一种非常坚固的心来对待。为什么这么讲呢？因为不管是追求佛陀的果位也好，还是利益一切如母有情也好，都是非常难办的一件事，为了这个我们需要很大的勇气。想成佛的心也好，想利益一切如母有情也好，我们这里不止是发愿而已，而是一种发誓，或者是“完全由我来承担”的那种心态，所以需要非常大的勇气。不管对佛陀的果位也好，还是对利益一切如母有情也好，面对这两个方面的发誓都需要很大的勇气。“萨埵”的藏音是“桑巴”，“巴”是勇气的意思。

这里的“菩萨菩萨”或者藏文的“菩萨摩訶萨”，莲花戒论师的解释是两个无我。这里也可以对得起来，因为前面第 17 个“彼之住处”刚好讲了补特伽罗无我，而现在“上求清净佛土圆满”这个阶段就是讲法无我。所以现在的“菩萨菩萨”或者藏文的“菩萨摩訶萨”就可以跟刚刚讲的结合起来，不止是前面的补特伽罗无我要修，后面的法无我也要修到，这样才称为“菩萨摩訶萨”。这是第二种对“菩萨摩訶萨”的解释。

第三种“菩萨摩訶萨”的解释是，对大众区分的时候就说菩萨、大菩萨，有点区分不同层次的意思，不是针对一个说的。比如资粮道、加行道的凡夫就叫菩萨，圣者就叫大菩萨。但这些都是相对的，比如这个现场中只有资粮道跟加行道的菩萨，那资粮道的就是菩萨，加行道的就是大菩萨。如果这个现场中凡夫跟圣者都有，那资粮道、加行道的凡夫就叫菩萨，圣者以上就叫大菩萨。如果这个现场只有圣者的话，那圣者里面的不清净地——初地至七地，就叫菩萨，八、九、十地的就叫大菩萨或者摩訶萨。所以“菩萨摩訶萨”也可以这么解释。

今天先到这里。

【金刚经 018】

雪歌仁波切 讲授

2022/04/20

我们已经到了第 18 个“彼之住处”——“上求佛地”。“上求佛地”就等于从第八地开始要准备佛的净土，佛有具备的那些都要特别追求，所以叫“上求佛地”。当然，我们从资粮道开始就一直有追求，但那个时候我们不是实际的行动，只是一个远远的愿望。就像愿菩提心一样，只是一个远远的愿望，并没有实际地、真正地追求。比如我们盖房子或者买房子，前面小时候或年轻的时候可能就有“我将来要有一个房子”的想法，但这个跟后来实际上已经具备财力，可以买房子或者盖房子的那个阶段是不一样的。所以这里就相当于，从资粮道开始虽然就有追求佛地或者佛的色身、法身，不管佛的哪一方面心里面都有一个追求，但是并没有真正实际地追求，真正实际地追求从第八地开始才有。现在这里讲的“上求佛地”是这个意思。

所谓的“上求佛地”，“佛地”就是佛具备的各个殊胜。这里有讲到佛具备的七个殊胜或者七个圆满，从第八地开始就要以实际行动来追求这些。这七个圆满是“1 佛土清净圆满，2 无上见清净圆满，3 无上智清净圆满 4 获拥福聚圆满，5 身圆满，6 语圆满，7 意圆满”。

所谓佛的净土，相当于佛未来利益众生的时候，他心里面对于那个环境是什么样，要有一个准备——“我将来利益众生的时候，环境大概是什么样”。像阿弥陀佛，他的净土是西方极乐世界。具体一点说的

话，他当时在八地菩萨的时候，就做了“上求佛土清净圆满”。“上求”这个词跟这七个圆满都要连接，比如“1 <上求>佛土清净圆满，2 <上求>无上见清净圆满，3 <上求>无上智清净圆满 4 <上求>获拥福聚圆满，5 <上求>身圆满，6<上求> 语圆满，7 <上求>意圆满”。阿弥陀佛当时“上求佛土清净圆满”的时候，所上求的佛土就是西方极乐世界。像释迦牟尼佛，他所上求的就是娑婆世界。所以各个佛利益众生的时候，都有一个环境，他们为这个方面准备的时候，就叫“上求佛土清净圆满”。

现在我们到“无上见清净圆满”。“无上见清净圆满”跟“无上智清净圆满”都属于利益众生方面。“佛土清净圆满”是环境，然后佛在这个环境里面利益众生的时候，必须要具备五眼六神通。五眼六神通相当于利益众生时的一个非常好的工具。所以不止要有外面的环境，而且佛的心续中也要有利益众生的工具——五眼六神通。

当然，五眼也好、六神通也好，都有不同的层次。比如五眼里面的第一个——肉眼，来说，虽然像资粮道的修行者、加行道的修行者、小乘阶段的罗汉等等，都有肉眼的证量，但是佛心续中肉眼的证量，是完全没有办法比的。像菩提心，资粮道阶段的菩提心、加行道阶段的菩提心、见道阶段的菩提心、十地每个阶段的菩提心、成佛之后的菩提心，虽然用的词都是“菩提心”，但是菩提心的层次太多了。一样的道理，佛心续中的五眼六神通的功夫是高得不可思议的，所以对这些都追求。虽然八地的时候，肉眼、天眼这些都已经有了，但是有没有佛心续中的肉眼、天眼呢？没有！所以他就特别欣赏，然后特别为了利益众生时所需要具备的佛心续中的肉眼、天眼等五眼做准备。

关于我们上次念的那一段，有同学提问，所以我就跟你们说一下。“菩萨”这个词，按照藏文来说是“菩提萨埵萨埵”，有两个“萨埵”；梵文是“菩萨摩訶萨”，“萨”这个词出现了两次，前面的“菩萨”可能是“菩提萨埵”，所以“萨埵”这个词出现了两次。

这个方面莲花戒论师特别有解释，他是跟前面结合着解释的。前面讲，以二无我来含摄所有的无我，透过二无我修到圆满的“无我”或者去除一切的执着。我们看义净法师的版本是“妙生！若有信解一切法无性、一切法无性者，如来说名真是菩萨菩萨”，对应鸠摩罗什法师的版本是“须菩提！若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨”。这里藏文的版本跟义净法师的版本可以对应。鸠摩罗什法师的版本讲“通达无我法者”，讲得很简单，对应的义净法师的版本是“若有信解一切法无性、一切法无性者”。后面鸠摩罗什法师的版本是“如来说名真是菩萨”，对应义净法师的版本是“如来说名真是菩萨菩萨”，是这样的一个对应关系。

所谓的“菩萨”，跟前面讲的“通达无我法者”有关系。“菩萨”这个名字，跟它的意义——通达无我法者，是有关系的，就好像前面是性相，后面是名相。也就是“通达无我法者，名菩萨”，是这样的一个道理。

这里的“通达无我法者”，在藏文版里面是讲“一切法无性，一切法无性”。“一切法无性”讲了两次，为什么讲两次呢？藏文版里面“菩萨”出现了两次，“一切法无性”也出现了两次，这些莲花戒论师都有解释。比如“一切法无性，一切法无性”出现两次是什么意思？“菩萨菩萨”出现两次是什么意思？都有连接。那怎么连接的呢？所谓的“一切法无性，一切法无性”，前面的“一切法无性”指的是补特伽罗无我跟法无我，后面的“一切法无性”指的是诸法无我，有点分开的。前面讲的“一切法无

性”指的是能摄者的二无我，后面讲的“一切法无性”指的是所摄者的诸法无我——诸法上面的无我。是什么意思呢？透过二无我，修诸法无我。这里描述得就很有道理。

我们平常说，为什么要讲二无我？目的是什么呢？目的是，因为“无我”太多了，所以把它全部归纳到二无我里面的话，那就跑不掉或者不会漏掉，所有的无我都能含摄在里面。一样的道理，所有的执着心就已经对治了，不会再生起了。所以补特伽罗跟法这两个上面的执着心一破了之后，虽然看起来是两个，但实际上就可以破除掉所有的执着心。所以这是对怎么破到执着或者怎么悟到无我的一个描述。以二无我来修一切的无我，或者以破除二我执来去除所有的我执，是这样的一个形容，是对他修的境界多圆满的一个形容。所以这里面主要讲的是二无我。

后面说的“菩萨菩萨”，跟藏文版大略可以对得起来，但还是有一点不一样。哪里不一样呢？你们懂藏文就会知道。藏文版这里是“强迦桑巴桑巴千波”，“菩提”这个词只出现了一次，后面的“桑巴”或者说“萨埵”出现了两次。我的意思是，“菩萨摩訶萨”这个词，如果按照藏文翻译的话，应该是“菩提萨埵萨埵”。所以这里不可说“菩萨”出现两次，应该是“萨埵”出现两次。所以严格来说，不可说“菩萨菩萨”，准确地说应该是“菩提萨埵大萨埵”。

现在我要跟你们讲的是，莲花戒论师是怎么解释的。我现在看的是藏文的版本，《金刚经》藏文的版本跟莲花戒论师的解释刚好完全可以对得上。除了有的地方有一点点个别的字对不上，藏文版的《金刚经》跟莲花戒论师的解释，包括世亲论师的解释都非常对得上。所

以我自己认为藏文版的《金刚经》是非常可靠的，目前应该是最可靠的。藏文版里面的这段就是“菩提萨埵大萨埵”。

那莲花戒论师这里是怎么解释的呢？首先对“菩提”的解释是悟的意思，觉悟的意思。那悟到什么程度呢？就是下面说的“萨埵大萨埵”。比如对补特伽罗无我方面悟的时候，就是“萨埵”；对法上面的无我也悟到的话，就是“大萨埵”。所谓的“萨埵”是“有勇气”的意思。有勇气也可以理解为，面对补特伽罗我执的时候，心要有一种勇气；面对法我执的时候，心要有更大的勇气。所以后面讲的“萨埵大萨埵”就好像表达出来心悟的力量，前面的“菩提”讲的就是悟。

当然，“菩提”这个词我们大部分时候解释为佛的果位。有时候也把它放得广一点解释，比如声闻的菩提、独觉的菩提、大乘的菩提，指的就是最后悟的那个境界。声闻的菩提就等于是声闻的罗汉，独觉的菩提就等于是独觉的罗汉，大乘的菩提就等于是佛。这两种解释是我们常常听到的。

现在这里莲花戒论师解释“菩提萨埵大萨埵”的时候，没有把“菩提”认成佛，而是直接认成菩萨的心，菩萨的心续中有一个“悟”。当然悟的程度肯定不一样，佛是一个圆满的觉悟。菩萨也是有一个悟，这个悟了之后，如果可以对治到补特伽罗我执，那就叫“萨埵”；如果可以对治到法我执，那就叫“大萨埵”。

前面刚好有讲到修二无我的方面，后面解释“萨埵”跟“大萨埵”的时候就是对治补特伽罗我执跟对治法我执，所以前后刚好对得上。莲花戒论师解释“菩提萨埵大萨埵”的时候就是这么一个道理。

我以前也没有听过这种解释，我常常听到的关于“菩提萨埵大萨埵”

的解释大概有两种还是三种，这个我们上个礼拜讲过。比如我们一般听到的都是“菩提萨埵”这个词，后面没有再加“大萨埵”。像“菩萨摩訶萨”，我们一般就说“菩萨”，很少说“菩萨摩訶萨”，很少连接“摩訶萨”。

一般我们解释“菩萨”这个词的时候，所谓的“菩提”是指对境——佛陀的果位。“菩萨”的“萨”的解释是，对于发愿或者发誓“我要证得佛陀的果位”的这种心，描述这个心“非常有勇气”，这就叫“萨”。“萨”是非常有勇气的意思。他想当“能利益一切如母有情”的能利益者——佛陀，这就等于他有非常大的勇气。像《中观宝鬘论》里面讲的那种发愿，或者《入行论》第十品里面的发愿，这些发愿真的是太有勇气了。所以“菩提”指的是利益者的果位，然后“萨埵”是有勇气“我要当这个”的那种发誓，有这么大的勇气。所以平常对“菩提萨埵”或者“菩萨”就是这么解释的。

后面的“摩訶萨”，或者“萨埵萨埵”出现两次“萨埵”的时候，跟这个也有点相似。怎么相似呢？比如前面讲的“菩提萨埵”，是形容对境的佛的法身，后面再出现“萨埵或者大萨埵”的时候，是形容以佛的色身来利益一切如母有情。所以对“菩提萨埵萨埵”或者“菩萨摩訶萨”就是这么解释的。

如果只出现“菩萨”这一个词，它可以解释成“菩萨摩訶萨”或者“菩提萨埵大萨埵”。意思是“菩萨摩訶萨”或者“菩提萨埵大萨埵”放在“菩萨”这一个词里就可以解释。如果把它再扩大的话，那前面的“菩萨”就解释成追求佛的法身，后面的“摩訶萨”或者“大萨埵”就是追求佛的色身，只是这样分开来解释而已。

当然，“菩萨”跟“摩訶萨”指的是在一个补特伽罗上面，不是两个补

特伽罗。有的时候“菩萨摩訶萨”是两种等级。我们上次讲过，很多佛经的开头都会出现“菩萨摩訶萨”，那个时候应该是形容佛的眷属或者听众里面，高高低低的不同层次的菩萨们。“菩萨”是指一般的菩萨，“摩訶萨”是指更高一层的菩萨。比如凡夫的菩萨跟圣者的菩萨，圣者的菩萨里面也可以分为七地以下的跟八地以上的。所以“菩萨、摩訶萨”有的时候是对一个补特伽罗上面，这两个是交集的；有的时候这两个是分开的，是解释成不同层次的菩萨。把这两个解释成交集的时候，就可以把“菩萨摩訶萨”或者“菩提萨埵大萨埵”都含摄在“菩萨”这一个词里面来理解。

还有一种解释。尊者最近授菩萨戒，传愿菩提心的誓言的时候，就有念两个偈颂，前面那个偈颂是皈依，后面那个偈颂是传愿菩提心的誓言。所以他有的时候也引那句话然后给大家解释，那句话的大意是“以智慧缘菩提，以大悲缘众生”。“菩萨摩訶萨”浓缩的话，也可以成为“菩提萨埵”，所以“菩萨摩訶萨”也好、“菩提萨埵”也好，对这两种解释的时候，有一种解释就是智慧跟方便都具备的意思。就相当于尊者常常说的“以智慧缘菩提，以大悲缘众生”。也可以说成，以智慧，轮回的染污就不会染到；以大悲，就不会落到那种自私的、寂静涅槃的享受里。所以有边跟无边都不会落。以智慧来，不会掉到有边的轮回里；以大悲心，也不会掉到无边的罗汉的那种寂静涅槃的享受里。所以“菩提萨埵”也有这种意思。

还有就是，“菩提萨埵”也有点愿菩提心跟行菩提心的含义。比如“菩提”这个词里面，就好像是修愿菩提心的样子，“萨埵”就好像是修“行菩提心”时候的那种勇气。平常大概就有这些解释。

这次我们读的是《金刚经》莲花戒论师的解释，他的解释应该是更高一层的。更高一层的意思是，他没有说愿菩提心，完全是行菩提心，完全是修“行菩提心”的菩萨的行为里面，修智慧、修二无我，所以应该是更高级的。《金刚经》里面讲“通达无我法者，如来说名真是菩萨”，相当于在菩萨的行——六度，里面，智慧度修得很好的话，那就是实际的、真正的菩萨。比如前面修布施、持戒、忍辱的阶段，真正的菩萨行还没有开始，只是一个前提。再前面就更不用说了，像愿菩提心的那些阶段，就更不可说他是真正的菩萨。所以就感觉《金刚经》这里是讲，只有修愿菩提心就不叫菩萨，虽然具备行菩提心，但没有修到智慧度也不叫菩萨。因为有同学问“对菩萨的二无我不是那么清楚”，所以我就补充解释一下。

下面接着讲“<上求>无上见清净圆满”跟“<上求>无上智清净圆满”，这两个，莲花戒论师是并在一起解释的。为什么并在一起解释呢？因为这两个的“如是住、如是修、如是摄伏其心”来说，前面的“如是住”这两个有不同，后面的“如是修”跟“如是摄伏其心”是并在一起的。《金刚经》本身，“见清净”和“智清净”这两个圆满的“如是修”跟“如是摄伏其心”是并在一起的，所以莲花戒论师解释的时候也把这两个并在一起解释。

“B31 何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心”是“如是修”，而且是“见清净圆满”跟“智清净圆满”这两个一起的“如是修”。

下面的“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”，是“见清净圆满”跟“智清净圆满”这两个一起的“如是摄伏其心”。

“如是修”的前面就是“见清净圆满”跟“智清净圆满”各个的“如是住”。

“智清净圆满”的“如是住”从“B30”须菩提！于意云何？恒河中所有沙，佛说是沙不？.....”开始。

先解释一下“见清净圆满”跟“智清净圆满”的差别。首先不管见也好，智也好，都是现证方面的意思。特别是“见”的时候，我们就感觉是看见。不管是肉眼、天眼，还是什么眼，这五个眼都是现量！他不是靠推理来了解的，是赤裸裸地看见，所以五个眼都是现量。

后面所谓的“智”，就相当于佛知道我们众生各种各类的心。比如我们一个人的心续中，各种各样矛盾的想法都有，像《入行论》第八品第 22 偈讲的“有情种种心，诸佛难尽悦，何况劣如我，故应舍此虑”。意思是众生有各种各样的想法，连佛都没有办法满足他们，那我们凡夫怎么可以满足到他们的愿望呢？所以心里面要有“舍弃满足众生愿望”的那种心态。这里也不要误解，这里的意思是：众生现在的烦恼心我们没有办法满足，所以没有什么可满足的。但是对于众生心续中本质里面的“离苦得乐”的愿望，这个我们可以满足。所以这两个要分开。对于他们浮在表面的、浅浅的、一大堆矛盾得不得了的、烦恼层面的想法，那就无法满足，连佛都没办法满足。为什么佛都没有办法满足呢？不是佛的能力不足的意思，而是众生烦恼的本质就是这样，是不可能满足的。

《入行论》第八品第 22 偈是“有情种种心，诸佛难尽悦，何况劣如我，故应舍此虑”。对于这个偈颂很多人从字面上会产生误解，感觉佛的能力好像有点有限。这个我也顺便说一下，因为有不少人有误解。比如“诸佛难尽悦”，感觉好像佛都没有做到，那我怎么可能做到呢。从那里就有点感觉，好像是佛的能力不足。实际上这个偈颂提的是众生

的问题，不是我们利益者的问题，这个要分清楚。

“有情种种心”这句话是重点，那“种种心”是什么意思呢？“种种心”不是一般的那种“太多的想法了”，不是只有这个意思，它是矛盾的意思。一般我们众生心里面有很多的矛盾，我们以为他是这个想法，当我们满足他的这个想法的时候，又不是，又有另外一个想法。所以他的各种各样的想法是一直互相矛盾的，因为是互相矛盾的，所以谁都没办法满足。像佛，他的能力是无限的，什么能力都具备，但是面对那种矛盾的时候，也无法做到。所以“有情种种心”这句话是重点，“种种心”也不要误解，好像太多的想法了，不是只有这个意思，它的意思是互相矛盾的太多了。

所以下面说“故应舍此虑”，意思是你跟众生互动的时候，不要有“我要帮助他，我要满足他心里面的想法”的那种心态。当然，像我前面说的，他心里面本质的那种离苦得乐，我们可以满足，但是烦恼层面的那种矛盾的想法，我们是无法满足的。所以烦恼层面的那种想满足他的考虑或者想法，你要舍弃，没有必要考虑。“故应舍此虑”就是这个意思。

我现在要跟你们说的是，我们很多人都不知道，众生心里面有这么多的矛盾。一个补特伽罗心里面，有一大堆矛盾的想法，我们自己也不清楚。我们会这么想“这是一个人的想法，应该没有矛盾”，但实际上虽然只是一个补特伽罗或者一个人的想法，但是一大堆矛盾是同时存在的。如果没有一大堆矛盾的话，那我们逻辑里面的“应成”在哪里存在呢？所谓的应成，就是因为有很多矛盾存在，所以才有应成的逻辑存在！矛盾太多了，有的是间接的矛盾，有的是直接的矛盾，有各种各

样的路线，就像电脑晶片里面有很多细的线，彼此之间怎么连接我们都不清楚，只有佛才会清楚。而且佛对于过去、现在、未来之间的关系也很清楚。

所以对这么多、这么复杂的众生的心清楚的话，就叫“智清净圆满”。“见清净圆满”就是五眼，现在这里说的是五眼。所以“见”跟“智”先分一下。

前面讲的这五个眼就叫“见清净圆满”，这五个眼也是利益众生的。前面我们已经讲了要利益众生的环境——佛的净土，这个环境里面也包含了众生要具备的条件。比如西方极乐世界，那里所有的人都具备神通，这个条件是在他的净土里面包含的。当时阿弥陀佛对这个净土要求的时候，“我应该要利益众生，那边所有的众生都要具备……”，比如有神通等等，都是有条件的。这个在净土的要求里面已经包含了，不只是外面的环境，里面众生的条件也包含了。佛的净土主要不是外面的物质，主要是里面众生或眷属的条件，像报身的密严净土，主要要求的所化机或者眷属的条件是登地以上的菩萨，只有这个，这是主要的，并不是以外面的环境为主。

前面“上求佛土清净圆满”的时候，主要还是所化机的众生的条件，为这方面要累积什么样的资粮，八地菩萨就开始要做。他将来利益众生时候的环境，特别是他的所化机需要具备什么样的条件，为了这些环境，他就开始累积各种各样的资粮。

现在所化机已经有了。所化机有了之后，我们自己成佛之后，就需要五眼——肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼，这些都要具备。莲花戒论师这边的解释是，五眼先分四个，对色法上面两个眼，对胜义谛

上面一个眼，对世俗谛上面一个眼，对诸法的一切相上面一个眼。肉眼跟天眼是对色法上面的眼，慧眼是对胜义谛方面的眼，法眼是对世俗谛方面的眼，佛眼是对一切相方面的眼。

首先肉眼跟天眼是对色法上面的眼，这个怎么解释呢？肉眼来说，就是看到“他们正在干什么”；天眼来说，就是看到过去跟未来是什么样子。假设佛在台北，现在美国的你们当下在干什么，或者大陆的你们当下在干什么，各个地方的众生当下正在干什么他都清楚，跟眼睛看见一样，这就叫肉眼。然后天眼呢，不止是当下正在干什么，你们从哪里来的，未来会去哪里，这些也看得清清楚楚，这就叫天眼。然后胜义谛跟世俗谛来说，不管是当下的，还是过去的，还是未来的，它的究竟的体性是没有自性，这就叫胜义谛方面的眼。然后那些在名言中怎么有，对这个也非常清楚的话，这就叫世俗谛方面的眼。然后不止这两个相，这两个是总的，归纳起来的话就是二谛的性，现在更浅一点或者更表面上的话，那就有太多相了。如果对这些太多的相也了解的话，这就叫佛眼，就相当于没有所知障。所有的法以及法的各种各样的相太多了，这些没有一个是佛不知道的，一切相都能知道的话，就叫佛眼。前面胜义谛跟世俗谛好像是体性方面的，究竟的体性跟表面的体性，这两个就是胜义谛方面的眼跟世俗谛方面的眼。

另外，莲花戒论师这里还解释了这五眼的顺序、次第。首先这五个眼的对境里面，最粗的是色法，所以肉眼跟天眼就放在前面。因为它们两个的对境——色法，是最粗的、最容易了解的，所以放在前面。

然后后面开始就是胜义谛跟世俗谛，也就是慧眼跟法眼。这两个怎么解释呢？也蛮有趣的！像我们了解了“色即是空”之后，才可以了解

“空即是色”，所以一样的道理，了解了自性空之后，才可以了解唯名言有的那个层面。所以先要讲慧眼，也就是了解自性空的那个。当然，他没有用“自性空”这个词，因为“自性空”是中观应成的角度，莲花戒论师这里说“胜义中无”。所以先了解了“胜义中无”，然后才能了解“世俗中有”，所以先讲慧眼，然后讲法眼。

然后佛眼，那就更不用说了，它是最高的，佛眼是只有佛才有，其它的在还没有成佛之前就都有了。所以佛眼放在最后，是因为成佛了之后才有，或者说，所有的法、这么多的相，一切相都会知道，一点点所知障都没有的那种境界是最高的、最难得到的，所以就放在最后面。五眼的顺序就是这样。

然后是“智清净圆满”，刚刚讲的五眼是“见清净圆满”。“智清净圆满”这里有讲到，一个众生的心里面有善、恶、贪、嗔等等，这些都是矛盾的，有太多种的心了，这些谁会了解呢？佛才会了解。对境的法的世界跟心的世界相比，心的世界更广，感觉没有一个界限。即使只是一个众生的内心世界，我们也是无法理解的，那无量无边的众生的心的世界，就更无法了解了。但是佛全部知道。所以所谓的“智清净圆满”指的是，虽然众生的心无量无边，每一个众生的心里面又有太多的种类，但是佛以智慧看的话，全部都看得清清楚楚，这就叫“智清净圆满”。

佛具备五眼也具备智，佛的见方面这么清净圆满，智方面也这么清净圆满，所以菩萨心里面也想要追求这些。对这些，菩萨心里面有一个追求的欲望跟愿望，这就是“如是住”。我们看经文，世尊好像一直在问“佛有没有具备肉眼？有没有具备这个？有没有具备那个？”，然后

须菩提一直回答“有具备，有具备……”。这些实际上都是在引导菩萨，对佛心续中的“见清净圆满”跟“智清净圆满”建立起来追求的心，所以就是“如是住”。

“见清净圆满”的“如是住”是

“须菩提！于意云何？如来有肉眼不？”

A26“如是，世尊！如来有肉眼。”

B26“须菩提！于意云何？如来有天眼不？”

A27“如是，世尊！如来有天眼。”

B27“须菩提！于意云何？如来有慧眼不？”

A28“如是，世尊！如来有慧眼。”

B28“须菩提！于意云何？如来有法眼不？”

A29“如是，世尊！如来有法眼。”

B29“须菩提！于意云何？如来有佛眼不？”

A30“如是，世尊！如来有佛眼”。

然后“智清净圆满”的“如是住”是

B30“须菩提！于意云何？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，有如是等恒河，是诸恒河所有沙数佛世界，如是宁为多不？”

A31“甚多，世尊！”

B31 佛告须菩提：“尔所国土中，所有众生，若干种心，如来悉知”。

这里的“国土”是指世界。这里有讲“如来悉知”，意思是如来全部都

知道。到这里就是“智清净圆满”方面的欲求和愿望，所以是“如是住”。然后讲如是修。

刚才有同学问，这里也有一点不一样的东西，我跟你们说一下。比如刚刚莲花戒论师对“法眼”解释的时候，解释成世俗谛的体性。我们要了解，胜义中无了之后，才能了解世俗中有，这两个有前后的关系。对世俗中有了解的时候，就叫“法眼”。但是我们在《般若八事七十义》里面讲过，大乘发心的后面就讲教授，教授里面有十个教授，那里面就有谈到“你们要具备五眼，你们要具备六神通”，就有给菩萨这种教授。那个时候我们应该读过五眼的定义，那法眼是什么意思呢？法眼是指传法者或者说法者，要了解所要传法的对象或者那些所化机的根器，这就叫法眼。说法者对听众或者所化机的根器——钝根、利根，都一清二楚，这就叫法眼。但现在这里没有这么解释，现在这里解释的法眼相当于是了解世俗中有。慧眼是了解胜义谛，法眼是了解世俗谛，所以就有点不一样，你们要了解一下。

刚刚同学问的是，“智清净圆满”的时候，义净法师的版本里面有讲到“妙生！此世界中所有众生，种种性行，其心流转，我悉了知”。这里讲的“种种性行”跟玄奘法师的有点像，玄奘法师的版本是“彼诸有情各有种种”。这里所谓的“种种性行”，是指不同众生的各种想法或者不同的个性。“心流转”是指不同的心的续流，续流的意思是变化。比如说昨天是这么想的，今天又变成另外一个，明天又变成另外一个，是指这种转变的过程。这种转变是很复杂的，当下就有很多矛盾，而且前后更有矛盾。这么多、这么复杂，谁知道呢？佛自己才知道。“我悉了知”，唯有我自己才了解，其他谁都没有办法了解。

还有就是，莲花戒论师这里特别有解释“心的流转”。他解释所谓的“流转”是指心三时的变化。所以这里应该说“智”，不可说“见”。为什么呢？因为对境那边有过去跟未来，有过去跟未来的话就不可以说“看见”，“看见”有点是现在的、当下的。所以莲花戒论师说，这里不可以用“见”这个词，而要用“智”，原因是心的流转有涵盖过去跟未来，所以不可以用“见”，而要用“智”。

现在“如是住”已经念完了，下面到“如是修”跟“如是摄伏其心”。

“如是修”是“何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心”。这里不管五眼或者见圆满也好，还是智圆满也好，都是在讲佛面对众生的时候要了解众生的心，我们要怎么救度，都是在这个方面讲的。那样子的时候，佛面对众生的时候虽然面对得这么认真，但是他完全不执着，所以这里讲“诸心皆为非心”，是唯名言中了解。面对众生的意思主要是面对众生的心，他这么认真地了解、面对各个众生的心的时候，完全是以唯名言中存在的角度来面对的，一点点的执着心都没有，所以这里讲“诸心皆为非心，是名为心”。所以意思是，菩萨你们虽然要好好地面对众生，或者对众生的心要特别认真，但是你们不可以执着。引导“不可以执着”这一块的时候，就叫“如是修”。所以“何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心”就是“如是修”。

这个要修得特别彻底的话，就是叫“如是摄伏其心”，也就是后面讲的“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”。

刚刚“如是修”是讲“何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心”。这里我们不要误解，好像只有讲“智清净圆满”方面的“如是修”，没有讲“见清净圆满”方面的“如是修”，不可以这么想！因为实际上“见清净圆

满”也好、“智清净圆满”也好，面对的都是众生。所谓的面对众生，也是以面对众生的心为主。所以这里讲“诸心，皆为非心，是名为心”的时候，不管是“见清净圆满”也好，还是“智清净圆满”也好，两个的“如是修”都有讲到。

一样的道理，后面讲“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”的时候，也是两个方面的“如是摄伏其心”都有讲到。现在这里主要强调的是“诸心，皆为非心”，“诸心，皆为非心”就是不执着的意思。所以要把这个道理讲得更清楚，要彻底、明白地把这个道理讲出来的话，那就是后面的这三句“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”。

比如要讲“我们的心是施设义找不到”的时候，主要不是以方分来讲，主要是以时分来解释。我们的心是施设义找不到，施设义是怎么找不到呢？心是怎么存在来说，是过去、现在、未来那样来存在的。那过去的心来说，哪一个叫过去呢？指不出来。从这里开始是过去，从那里开始是现在，没有一个过去跟现在的界限。所以过去心我们指不出来，一样，现在心也指不出来，未来心也指不出来。所以总的来说，心续就指不出来。所以我们面对这些众生的心的时候，没有必要执着，因为它们完全指不出来，完全是施设义找不到。

但是在色法上面，我们不可说“过去瓶子不可得，现在瓶子不可得，未来瓶子不可得”，这样来解释瓶子没有自性是不对的，这个需要以方分来解释。心法上面是以时分来解释。

今天先到这里，“如是摄伏其心”讲完了。

【金刚经 019】

雪歌仁波切 讲授

2022/04/27

“上求佛地”里面分七个，我们已经讲完了前面三个——1 <上求>佛土清净圆满，2 <上求>无上见清净圆满，3 <上求>无上智清净圆满，今天开始讲第四个——4 <上求>获拥福聚圆满。

首先是连接。前面的“<上求>无上见清净圆满”跟“<上求>无上智清净圆满”这两个都已经讲完了，那现在怎么连接到“<上求>获拥福聚圆满”呢？我们要懂这个连接的道理。

关于连接，莲花戒论师说，前面已经讲了我们的心续没有自性，过去心、现在心、未来心，三世的心都找不到，所以心续是完全没有自性的。不管是无始以来的过去也好，还是现在活活的、新鲜的当下也好，以及无终的未来也好，如果那样的三时阶段的心续都完全是施设义找不到的话，那所谓的福报怎么能够安立呢？

为什么会有这个问题呢？因为所谓的福报是依心续上面存在的，如果心续本身是施设义找不到的话，那这个福报也是一个问题。这个福报到底是怎么存在的，就有这个方面的疑问。而且特别像佛的心续中的福报，现在我们这里讲的福报是“拥福聚圆满”，是福报完全圆满的那个层次，那种福报就是佛心续中的福报。如果是佛心续中的福报的话，那可能更需要所依的心能撑得住。因为福报太大了，所以他所依的心如果没有自性的话，就感觉好像更撑不住。所以这里就有一个疑

问出来了“如果心续没有自性的话，那福报怎么可以安立呢？”

我们看开始的时候，B31 里面有这么一句话“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？”意思是做这些来累积功德的话，他的心续中会不会生起一个大的福报呢？因为心续是施设义找不到，然后我们做了之后，这个福报就没有依靠，所以这个福报就没有办法生起，就是这样的一个问题。这里应该要有“生福报”这个词，鸠摩罗什法师这里用的是“得福报”，也可以，“得”也有生的意思。玄奘法师的版本是“由是因缘所生福聚，宁为多不？”指的是这个福报会不会产生出来。因为有一个疑问“它的所依的施设义找不到，没有所依的话，那它怎么可以产生出来呢？”这是连接方面的道理。

另外还有一个我们要了解的是，这里字面上像七宝那样的形容，是指外面物质上的布施。但是莲花戒论师说，实际上他要表达的，不是像字面上所说的那种由布施外面的物质所得到的福报，应该是指以三大阿僧祇劫的修行，或者从内心修菩提心、六度，特别是修空正见那样的付出，所带来的福报。所以他指的不是字面上所说的那种由布施七宝等外面的物质所带来的福报，主要还是要表达佛在三大阿僧祇劫当中的付出所带来的福报。是指这种福报能不能安立，因为所依的心续没有了。他主要要表达的是这个意思，不是字面上的布施外面的七宝所带来的福报，这里也要注意一下。连接的方面就是这样。

然后再来，我们了解一下“如是住、如是修、如是摄伏其心”的道理。首先是“如是住”。谁住，谁修、谁摄伏其心来说，那就是八地以上的菩萨们。八地以上的菩萨们，他们现在上求佛的福报，在这个追求阶段，

这里就有讲到，他们对福报的认知是如幻化的福报，所以他们不会执着。追求如幻化般存在于佛心续中的福报，对这方面的欲求心跟愿望就叫“如是住”。“如是住”是从哪里到哪里呢？

“如是住”是

“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？”

A32“如是，世尊！此人以是因缘，得福甚多”。

这里 B32 世尊的答复里面，按照藏文版应该有“如是、如是”，玄奘法师的版本里也有

B32 佛言：“善现！如是，如是”。

鸠摩罗什法师这里是“B32”须菩提……”，不知道应该怎么对应。这里按照玄奘法师的版本的话，到“B32 佛言：“善现！如是，如是”为止是“如是住”。

然后这里的“如是修”跟“如是摄伏其心”是并在一起的，就是下面的这段“B32 若福德有实，如来不说得福德多；以福德无故，如来说得福德多”。

这种道理我们以前也提过，这里也是相似的。像“色即是空”那种道理的时候，就是“如是修”；“空即是色”那种道理的时候，就是“如是摄伏其心”。这里也是一样，“如来不说得福德多”就等于“色即是空”的那种道理，也就是“如是修”；然后“以福德无故，如来说得福德多”就等于“空即是色”的那种道理，就变成“如是摄伏其心”。

现在重点是我们要了解一个道理，什么道理呢？我们以前也讲过，

菩萨们要了解，一切相智或者一切遍智，也就是佛的心或者佛的法身，是自性空。了解佛的法身是自性空的话，他才会追求一切遍智——佛的法身。如果菩萨认为佛的法身是自性成立的话，那他就会舍弃，就不会追求佛的法身。所以对佛的法身追求的时候，内心里面对“佛的法身没有自性，完全是名言中有”的这个道理，明白的程度有多少，会影响到菩萨们追求佛的法身的精进度，这两个是绑在一起的。

我们以前应该有讲过，我估计应该讲过，为什么呢？因为讲《现观庄严论》，比如讲《般若八事七十义》的时候，我们肯定会先讲《现观庄严论》的礼赞。《现观庄严论》礼赞的对象是三智——基智、道智、相智，在讲对三智礼赞的目的的时候就有说到，要让菩萨们生起对三智方面想修或者想追求的心。在讲那个的时候就有讲到，菩萨分利根跟钝根。利根的话，对三智的空性——没有自性、完全自性空，的道理必须要明白。这个明白了之后，他才会追求三智。钝根来说，对他讲空性就没有多大的帮助，要描述表面的三智有多厉害，有多好，要讲这些。所以利根跟钝根是不一样的。而且也有这么说，菩萨几乎都是利根，钝根的比较少。而且钝根的，虽然他是钝根，但是里面大部分也是会跟随利根的那种来修。所以可以说，利根是当然的了，连钝根里面大部分也会这么修。这种道理我当时应该有讲过，因为解释礼赞的时候肯定会谈到这个重要的道理。

刚刚讲的这些是我们以前读过的一些道理，现在这里讲的也是一样。这里讲的是什么呢？这里讲的是追求佛的福报，不是讲追求佛的智慧。一样，追求佛的福报的时候，对佛的福报没有自性明白多少，对佛的福报是名言有明白多少，这些会影响到对佛的福报的追求。

所以这里讲“若福德有实，如来说得福德多；以福德无故，如来说得福德多”，一个是“如来说”，一个是“如来说”。“若福德有实，如来说得福德多”，这里是否定，也就是“色即是空”，没有自性的意思。然后“以福德无故，如来说得福德多”，就是“空即是色”，意思是空的缘故，色法可以安立。所以前面是讲色法的缘故，就是空；后面是讲空的缘故，色法可以安立。跟这个道理相似，现在这里讲的是，福德的缘故，福德是没有自性；福德没有自性的缘故，可以安立福德。

所以这段就是把前面追求佛的福报的那种心，变得更清净、更圆满。更清净的意思是，追求的时候不要落断边，也不要落常边。既没有落断边，也没有落常边，那样的追求就变成清净，而且会带来追求得更猛、更全心全意，更彻底地付出。所以这里也可以说是“如是修”跟“如是摄伏其心”。

这里莲花戒论师是把“如是修”跟“如是摄伏其心”并在一起。我们读过《金刚经》前面的解释，有的时候莲花戒论师把“色即是空”的那种道理当成“如是修”，把“空即是色”的那种道理当成“如是摄伏其心”。如果是那样的话，我们这里也可以说“若福德有实，如来说得福德多”就变成是“如是修”，“以福德无故，如来说得福德多”就变成是“如是摄伏其心”。

但是莲花戒论师这里没有这么分。按照他前面解释的方法来分的话，这里应该要这么分，但是他这里并没有这么分，他说这段本身是一起的。那我就知道了，我猜他的道理里面可能有我刚才跟你们说的那个意思。比如说不要落常边，也不要落断边，这个就变成“如是修”，那我们就可以说是整体。像刚刚说的，前段“若福德有实，如来说得

福德多”就是远离常边，后段”以福德无故，如来说得福德多”就是远离断边，远离常边跟远离断边这两个并在一起，就变成”如是修”的意思。然后这里面又有另外一个含义是，对这两个越明白，他追求得就越彻底，就会百分百地付出，付出得会更多、更彻底。所以从这个角度来说，这两个并在一起也可以说是”如是摄伏其心”。所以前段”若福德有实，如来说得福德多”跟后段”以福德无故，如来说得福德多”，这两段并在一起也可以解释成”如是修”，也可以解释成”如是摄伏其心”。所以感觉好像这两种解释都可以。到这里就讲完了第四个。

现在开始”上求佛地”里面的第五个——<上求>身圆满。首先”身圆满”这里必须要以报身来解释，化身的那种身体没有办法解释”身圆满”，所以我们要以报身来解释。报身是佛真正的果报的那个身体，化身是佛为了配合众生，以展现、示现为主，并不是佛的真正的果报。所以佛真正的身体是报身，所以”身圆满”要讲报身。报身的话，就要以”相”跟”行好”来解释。这里先以”行好”来讲”身圆满”，然后以”相”来讲”身圆满”。

首先这里先讲一下连接。前面讲的是”获拥福聚圆满”，现在要讲的是”身圆满”，这两个中间怎么连接呢？莲花戒论师这里是怎么解释的呢？这里讲，前面刚刚讲到”如来说得福德多”，等于是福德没有自性，而且下面的”以福德无故”也是讲福德没有自性，所以一直在讲福德没有自性。那这里就有一个疑问出来了，如果福德没有自性的话，那这个福报的结果——这么圆满的三十二相八十随行好的报身，怎么能安立呢？所以下面就讲，虽然福德没有自性，但是名言中的福德还是有功能，所以在佛的身上，由名言中的福德所报出来的结果——三十二相八十随行好，还是可以生起的。

刚刚前面讲福德那段“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？”的时候我有说过，这里字面上不是重点，这里的含义是佛的福报。重点不是我们众生布施外物所带来的福报，重点是讲三大阿僧祇劫的修行所带来的福报。下面这段也是一样，“须菩提！若福德有实，如来说得福德多；以福德无故，如来说得福德多”，这里讲的福德也不是指布施外面七宝所得的那种福德，是指三大阿僧祇劫修行所得的福德，这里也要注意一下。

现在这里也是，连接的时候讲的所谓的福德，也是三大阿僧祇劫修行所得的福德。这个福德虽然没有自性，是唯名言中存在而已，但不等于它没有用，还是有用。唯名言中有不会变成好像没有作用，不是！还是一样有作用。这个我们从哪里看得出来呢？从佛身上的三十二相跟八十随行好那里就可以看得到。所以后面说的佛的三十二相跟八十随行好，就有点是为了表达前面说的名言中有的那种福德有作用。这就是连接的道理。

现在对佛身体上的圆满就要讲三十二相跟八十随行好，是以这两个来表达的。这里先讲八十随行好，然后讲三十二相。刚刚我们说的是连接，现在要讲一下“如是住、如是修、如是摄伏其心”。

首先是八十随行好方面：

“如是住”是

“须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？”

A33“不也，世尊！如来不应以具足色身见”。

“如是修”是“何以故？如来说具足色身，即非具足色身”。

“如是摄伏其心”是“是名具足色身。”

然后是三十二相方面：

“如是住”是

B33“须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不？”

A34 善现答言：“不也，世尊！不可以诸相具足观于如来”。

“如是修”是“何以故？世尊！诸相具足诸相具足者，如来说为非相具足”。

“如是摄伏其心”是“是名诸相具足”。

这里前面讲八十随行好的时候有“如是住、如是修、如是摄伏其心”，后面讲三十二相的时候也有“如是住、如是修、如是摄伏其心”。所谓的三十二相跟八十随行好，有点广跟细或者主跟支的样子。比如在三十二相里面我们可能就讲“手”，然后对“手指”方面解释的时候就变成八十随行好，对总的“手掌”解释的时候就变成是三十二相里面，是这样的一种差别。所以这两个一起讲的话，就把整个佛的身体的圆满表达出来了。这就是我们为什么要两个一起来表达佛的身体圆满的原因。

“须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？”A33“不也，世尊！如来不应以具足色身见。——八十随行好的“如是住”。

“须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不？”A34 善现答言：“不也，世尊！不可以诸相具足观于如来。——三十二相的“如是住”。

这里讲的“具足色身”指的是八十随行好，后面讲的“具足诸相”指的是三十二相。不管是讲“具足色身”的八十随行好也好，还是讲“具足诸相”的三十二相也好，在讲“如是住”的时候，有讲到“不也，世尊！如来不应以具足色身见”——不可以以“具足色身”见佛；也有讲到“不也，世

尊！不可以诸相具足观于如来”——不可以以“诸相具足”见佛。意思是对佛的报身，我们心里面特别欣赏地看，或者特别欣赏地追求的时候，需要从如幻化的角度来欣赏、追求，不可以从胜义中存在的那种角度来追求。

我们常常听到这种道理，佛是以法身安立的，不可以从色身来安立。这种道理确实也是存在的，但是这一段不可以这样解释。这里莲花戒论师没有解释佛不可以从色身来安立的道理，他没有这么解释。这里所谓的佛，本身就是色身的佛，不是法身的佛。

具备非常圆满的身体的佛的果位，我们心里面欣赏的时候，不可以把他看成是胜义中存在的色身。这里要加自性有或者胜义中有，他要否定的只是胜义中有佛的圆满的身体而已。同时他要表达的是，要把佛的身体看成是如幻化的，要那样来追求。平常我们说佛不可以从色身安立，那就不用加自性简别或者胜义中、自性有，而现在这里要加“胜义中”或者“自性有”来解释。所以这里我们要注意，把平常我们的那个道理跟现在这段话结合起来解释是不对的。莲花戒论师这里说，胜义中有的那种就不可以，要以世俗中有或者如幻化的那种来欣赏佛的身体，我们要这样来看。在这样看的当中去追求的话，这就是所谓的“如是住”。

这里我觉得有一个道理可以想，是什么道理呢？像我们密乘里面就有讲幻身。所谓的幻身，相当于是跟乐空无别的空正见一体的那样的身体，那样的身体也有如幻化的意思。平常说的幻身的“幻”不是如幻化的意思，我们对幻身的“幻”没有解释成没有自性，只是说不是那种有血有肉的身体，是一个像影像那样的身体。平常说的幻身的“幻”，真正

的意思就是这个。但是这个幻身，它实际上确实是跟光明心一体两面的一个气的体性，所以也可以说，它是乐空无别的空正见的体性。所以从那个角度就可以解释，它完全是跟空性一体的一个身体，所以从那个角度就可以说如幻化。

我的意思你们理解吗？我的意思是，我们密乘里面讲的“幻身”，从空性的角度，也有表达如幻化以及跟空性一体的那种道理，这种道理是有的。所以我这里要跟你们说的是什么呢？实际上佛真正的身体就是像密乘里面讲的那个层次。所以如果我们真的可以如理地、符合道理地看到佛的身体，能够看到跟空性完全一体的佛的身体的话，那就看到佛真正的身体了。如果我们没有看到那样的佛的身体，而是以跟平常物质一样的那种色法来看见佛的身体的话，那实际上我们没有真正认识到佛的身体。所以佛真正的身体不是我们平常看到的那种物质的身体，是法的究竟实相——空性，的那种体性，是那个层面的一种存在。所以如果我们以那种层次的一种很细的体性认出来佛的身体的话，那我们认的就是准确的。

所以现在这里讲，以实有的八十随行好，或者以实有的三十二相来看见佛的身体，是不可以的。以我们平常看物质的那种实有的看法，来看佛的三十二相、八十随行好的话，那三十二相也没有看见，八十随行好也没有看见。所以这里讲“不也，世尊！如来不应以具足色身见”，“不也，世尊！如来不应以具足诸相见”。所以如果看见如幻化的三十二相跟如幻化的八十随行好的话，那就对了，他要表达的是这个。他要表达的是，我们要怎么追求佛的色身，不是“我们不要色身，要法身”，不是这个意思！他要表达的是，我们对色身要怎么看才正确。所以这里要多注意，“如是住”就是这样的一个道理。

我是把前面跟后面连接着讲的，你们知道吧？我刚刚念的是前面八十随行好的“如是住”——“须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？”A33“不也，世尊！如来不应以具足色身见”。然后三十二相那里的“如是住”是 B33“须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不？”A34善现答言：“不也，世尊！不可以诸相具足观于如来”。所以这两个讲的都是“如是住”。那怎么“如是住”呢？八地以上的菩萨，他们追求佛的三十二相八十随行好的时候，以如幻化的那种来看的话，那看到的三十二相八十随行好才是正确的。这就是“如是住”。

然后下面是讲“如是修”跟“如是摄伏其心”，这里跟刚刚前面讲的有点像。刚刚前面讲“获拥福聚圆满”的时候，有两段“若福德有实，如来说得福德多”，还有“以福德无故，如来说得福德多”。这两段跟我们现在讲的八十随行好的阶段和三十二相的阶段都有点像。比如前面先讲“何以故？如来说具足色身，即非具足色身”，这就是否定的那块；然后“是名具足色身”，就等于刚刚前面讲的“以福德无故，如来说得福德多”。下面的“何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足”也是一样，前面是“色即是空”的那种道理，后面是“空即是色”的那种道理。

首先“色即是空”有点所立的样子，然后“空即是色”，这个怎么说呢？这个听起来有点.....。比如刚刚那段话“若福德有实，如来说得福德多；以福德无故，如来说得福德多”，这两段哪个是所立，哪个是能立呢？这个听起来好像前面是所立，后面是能立因的样子。但是从另外一个角度看的话，“以福德无故”，那这不是把前面当能立了吗？

比如说“以福德无故”，这个“以福德无”不就是前面说的吗？前面说的“如来说得福德多”就等于是“福德无”嘛！那这个“福德无”不就是能

立因吗？我这么问的话，也有点有道理，好像是把前面当理由，后面当所立的样子。但是如果我们换一个角度看，后面“以福德无故，如来说得福德多”这段的道理是，假设不是“无”的话，那如来就没有办法说“福德多”，所以“如来说得福德多”就变成是最终的一个理由。所以从这个角度看的话，那就变成刚刚你们说的，前面是所立，后面是能立。

实际上互相都可以当能立、所立。但是现在如果我们把前段当“如是修”，把后段当“如是摄伏其心”的话，那后段就是能立因，前面是所立，就应该要这么理解。后段是能立因的话，就等于最彻底的、最终的理由就讲出来了，所以就等于这条路你走得完全毫无疑问，你可以全心全意地付出，全心全意地修。有表达这个，所以就是“如是摄伏其心”。所以把后段当“如是摄伏其心”的时候我们要了解，要把后段当能立因，把前段当所立。

这个道理理解了之后，八十随行好跟三十二相后面的那两段就应该知道了。比如八十随行好的第一段是“何以故？如来说具足色身，即非具足色身”，第二段是“是名具足色身”。这里的“是名具足色身”就对应前面的“以福德无故，如来说得福德多”。这里应该加多一句“非具足色身故”，也就是“非具足色身故，是名具足色身”。这样一个道理出来的话，那这个道理就变成能立因了。这个道理变成能立因的话，那这一段就变成“如是摄伏其心”了，前段就是“如是修”。

下面三十二相的时候也是一样，“何以故？如来说诸相具足，即非具足，是名诸相具足”。我们要在“是名诸相具足”的前面加“非具足故”，变成“非具足故，是名诸相具足”。他的意思确实就是这个。这样加了之后就比较清楚，这里就有了一个很强的理由。比如说，假设不是“非”或

者不是“无”的话，那就没有办法说或者称呼或者安立“诸相具足”。所以“非诸相具足故，是名诸相具足”，所以这段就变成“如是摄伏其心”。

两个阶段都已经分了“如是住、如是修、如是摄伏其心”，这里的重点都已经了解了。然后关于“如来不应以具足色身见”这段，18个“彼之住处”里面的第3个是“欲得色身”，第11个是“供养并承事如来”。莲花戒论师这里讲，在前面第3个跟第11个里面也有出现跟刚刚一样的话。比如八十随行好那边讲“须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？”A33“不也，世尊！如来不应以具足色身见”，“如来不应以具足色身见”这样的道理，在前面第3跟第11这两个阶段都有出现过，所以会不会有“多余”的过失呢？

没有。首先，前面讲的是胜解行地，所以前面讲的是资粮道跟加行道阶段的菩萨。现在这里讲的是八地以上的菩萨，他们所追求的完全不一样。虽然字面上都有对佛的色身欢喜、追求的心态，但这是不一样的。在前面第3跟第11的阶段，并没有像现在八地以上那样“现在我要准备！我要变成佛的报身！”，没有这样的追求。他们好像只是有一个远远的疑惑“我要得到这个”，只是心里面有一个远远的愿望而已，是这样的一个程度，不是像八地以上的。所以虽然前面那两段跟现在这里讲的有相似，但没有“重复”的过失。“身圆满”讲完了。

现在我们进入“<上求>语圆满”：

B34 “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。”

这一段就是“<上求>语圆满”。首先，对于“身圆满”跟“语圆满”中间

的连接，莲花戒论师是怎么解释的呢？这里讲，假设菩萨不可以以施设义找得到的那种方式来对待佛的身体的话，那对佛“说法”上面也是一样的。所以这个连接就是，对佛说法上面，菩萨要如何对待。

前面已经讲了对佛的身体要怎么对待，实际上佛的语也含摄在佛的身体里。但是现在在菩萨们的心续中，因为对法太重视，感觉太珍贵，所以还是有一个疑问。我们平常也是这么说，佛来利益众生的时候，真正来说，“说法”是最主要的。而菩萨最想做的就是利益众生，所以他想追求佛的身体跟他想追求佛的语，这两个对比的话，对佛的语方面的追求心应该更强。所以一样，对佛的语方面的执着也更难去除。虽然前面已经讲了，对佛的身体不要以实有的那种来对待，而且这个里面也已经含摄了佛语，但是对菩萨还是要把佛的语方面特别提出来。这是连接的方面，菩萨内心里面对佛的语还是有点放不下。

对佛“语圆满”方面的追求，应该这么理解，从刚刚前面讲福德方面开始就有一个道理。比如对佛的福报，它是没有自性，它是唯名言中有，我们对这种道理越明白，对佛的福报追求得就越强。对佛的身体也是一样，它是没有自性，它完全是唯名言中而有，我们对这种道理越明白，对佛的身体圆满就越会追求。对佛的语也是一样的道理。

就像《金刚经》开始的时候说的，做布施的时候，布施者、所布施的对象、所要布施的物质本身、布施的行为等等，如果我们看到这一切都是自性无的话，那在这个当中，布施就可以无限地做。如果我们一执着，那布施就有限定了，就没有办法无限地发展了。

这些都是一样的道理，现在对佛“语圆满”上的追求也是一样。我们要明白，对于佛的语，不管是说法者——佛本身，还是他说出来的这

么珍贵的法，还是佛说法的对象——所化机的众生、我们要利益的这么重要的对象，对这一切，如果我们知道都是自性空的话，那我们就会更追求佛的“语圆满”。一有自性，那就已经限定了，我们的追求就没有办法无限地发展了。所以跟这些有关系。现在我们要讲的是“上求佛的语圆满”。

连接我们已经讲了，接着是“如是住、如是修、如是摄伏其心”这三个。这里的“如是修”跟“如是摄伏其心”也是并在一起讲的，没有分开。

“如是住”是“B34”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”。“如是修”跟“如是摄伏其心”是“须菩提！说法者，无法可说，是名说法”。

这段的“如是修”跟“如是摄伏其心”，鸠摩罗什法师的版本是“须菩提！说法者，无法可说，是名说法”，对应玄奘法师的版本是“何以故？善现！说法说法者，无法可得，故名说法”，对应义净法师的版本是“何以故？言说法说法者，无法可说，是名说法”。藏文版这里也有“何以故”，玄奘法师跟义净法师的版本里也都有“何以故”。

首先是 B34“须菩提！汝勿谓如来作是念：‘我当有所说法。’莫作是念”。意思是如果执着的话，如果有一个施设义找得到的如来在那里，然后他又说出来一个施设义找得到的法，而且他所说的对象——所化机，也是施设义找得到，如果是像这样想的话，那就“莫作是念”——不可以这样想！不可以这样想的原因是什么呢？——“何以故？”，因为这样会变成诽谤，所以这里讲“若人言：‘如来有所说法。’即为谤佛，不能解我所说故”。因为实际上施设义根本找不到，所以如果以施设义

找得到来对待的话，那佛说法的功德就已经有界限了。施设义找得到，就等于已经有界限了。

这里也有一个道理，为什么佛说法的功德没有界限呢？因为当时佛当菩萨修行的时候，他对说法方面的执着心全部去除了。对说法者、所说的法、所说的对象，对那些方面的执着心一层一层地全部去除了。去除的同时，他说法的功德一直增长、增长、增长……，到他成佛的时候，他说法的功德就变成无限圆满或者无上圆满了。所以如果现在我们把它当施设义找得到的话，那就等于是谤法、谤佛了，就等于好像是在批评佛“佛你的功德是有限的”，就变成谤佛了，所以这是不可以的。

到这里就可以理解，菩萨是会修的人，那菩萨对佛的语会怎么对待呢？他不会像这里讲的“作是念：‘我当有所说法。’”他不会这样“作是念”，八地以上的菩萨不会有这样的观念。他对待佛的语，就跟刚刚说的“佛的身体跟空性一体”一样，佛的语跟空性一体，他是在这样的当中对待的。所以他对佛的语或者佛的语的功德，认得非常精准，所以他这样追求佛的语是非常正确的。所以在对佛的语圆满追求的时候，八地以上的菩萨是真的追求到了真正的佛的语。因为一执着就追求不到了。虽然我们认为是我们在很努力地追求，但实际上追求不到，我们对佛的语的体性，连认都认不出来。所以这里是表达，八地以上的菩萨对佛的语是怎么追求的，这就是“如是住”。

然后是“须菩提！说法者，无法可说，是名说法”，这里跟前面讲的“色即是空，空即是色”的道理有点相似。“须菩提！说法者，无法可说”这就是“色即是空”，然后“是名说法”就是“空即是色”。所以也可以说前面那段是“如是修”，后面的“是名说法”是“如是摄伏其心”。

这个道理跟前面佛的八十随行好、三十二相那段的“如是修”跟“如是摄伏其心”是一样的。比如八十随行好的时候就讲“是名具足色身”，三十二相的时候就讲“是名诸相具足”，现在“语圆满”的时候就讲“是名说法”，这些都是一样的。前面那段也是可以对照的。所以“如是修”是所立的部分，“是名说法”是能立因。所以这两段里面，前面那段是所立，后面那段是能立。能立就变成表达“这条路是彻底、完全对的”，所以是“如是摄伏其心”的道理。到这里，我们就讲完了“语圆满”。

今天先到这里，下次从“意圆满”开始。

【金刚经 020】

雪歌仁波切 讲授

2022/05/04

《金刚经》18个“彼之住处”里面的第18个是“上求佛地”，“上求佛地”里面分七个，现在我们到了第七个——上求意圆满。这里面又分七个，“意圆满分七：1、念住，2、现证菩提，3、安立大利法，4、安立大利教授，5、持取法身，6、不住轮涅，7、住清净”。

这七个也需要加“意圆满”跟“上求”这两个词。“上求佛地”分七个的时候都有加“上求”这个词，所以现在第七个——“意圆满”的时候也要加“上求”，也就是“上求意圆满”。所以这里也可以说“1、上求念住意圆满，2、上求现证菩提意圆满，3、上求安立大利法意圆满，4、上求安立大利教授意圆满，5、上求持取法身意圆满，6、上求不住轮涅意圆满，7、上求住清净意圆满”。

现在我们从第一个——“上求念住意圆满”开始。经文是从A35这里开始。A就等于是须菩提请教的话，35是须菩提对佛请教的第35个阶段。

A35 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？”

B35 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。

首先，这边的连接是什么样呢？前面已经讲了“语圆满”或者说法圆满，现在开始要连接到“意圆满”的第一个——念住。首先我们要了解，所谓的“意圆满”是从“念住”开始到下面的“住清净”，这里就完整地表达了“意圆满”。

我们先了解一下“念住”跟“现证菩提”的关系，这个关系就相当于三十七菩提分跟菩提的关系。三十七菩提分第一个是从四念住开始的，所以现在这里先讲“念住”，然后透过念住圆满，后面所有的就都圆满了。比如说四念住圆满、四正勤圆满、四神足圆满、五根圆满、五力圆满、七菩提分圆满、八正道圆满，所以后面菩提的果位也就圆满了。所以因——三十七菩提分，圆满的结果，那果——菩提的果位，也就圆满了。

佛的心续中有四念住圆满，对此我们怎么理解呢？从佛传法的时候说服众生或者摄受、调伏所化机那里，就可以看得出来，佛四念住的功夫有多圆满！现在这里四念住是这么表达的，看起来好像是，佛开示的时候众生会不会相信，是这方面的一个问答。我们看《金刚经》的经文，“A35 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？”这里有问佛“生信心不？”这么问就相当于表达，佛开示的时候他内心里面四念住圆满的功德。以这个功德的缘故，他所讲出来的法完全能入到众生心里面，完全能摄受众生。所以众生会不会相信，或者能不能说服众生呢？那这是百分百的。那这个靠的是什么呢？靠佛的心里面有四念住圆满。

四念住圆满跟摄受调伏众生这两个之间有什么关系呢？因为所谓的四念住相当于四圣谛方面的智慧。四圣谛方面的智慧的话，那就

可以说跟众生的离苦得乐有关系。众生的离苦跟苦集有关系，众生的得乐跟灭道有关系。比如众生真正的苦是什么？能够解决的方法是什么？众生真正要得到的快乐是什么？能够得到快乐的方法是什么？为了这些方面，佛的智慧是圆满的。所以所谓的四念住就是四圣谛方面的一个智慧，而且这个智慧不是闻思层面的智慧，佛的就更不是了。

像刚开始资粮道阶段的四念住，虽然也是一个智慧，但不是闻思的、脑子里面理解的那种层次，是跟心续结合的，所以我们叫“念”。四念住的“念”的意思是，智慧是在心里面长期一直存在的。不是想的时候才想得起来，而平常跟生活没有关系，这个不叫四念住。四念住是，对四圣谛的智慧在我们心里面或者平常生活里面一直长期存在，这就是所谓的四念住。因为在佛的心续中，具备众生离苦得乐所需要的圆满的修方面的智慧，所以佛讲出来的法肯定可以说服众生。重点就是这个意思，这个道理要懂！不然我们就看不出来，这里怎么会讲到佛的心续中具备圆满的四念住呢？

刚刚我跳过去了，刚刚我要跟你们说的是，“念住”跟后面的“现证菩提”这两个要抓一下。连接还没有讲完，这里的连接是，前面已经讲完了上求佛的语圆满，之后就问佛“这么圆满的法，将来您开示的时候，能了解或者能接受这个法的众生存在吗？”答案是：肯定存在。因为以开示者佛的功德的力量，虽然从时间来说已经到末法时代了，但是由于开示者佛自己的功德的缘故，众生还是不得不信，不得不服，百分百肯定可以被说服。就是这样的一个连接。

这个连接知道了吧？前面已经讲了法是圆满的，然后就出来一个问题“未来众生的根器很差，这么圆满的法，众生肯定无法相信”。这时

候就答复“众生可以相信，因为佛的功德的力量”。而且这个功德本身跟众生的离苦得乐是有关系的，是这样的一个智慧，这种圆满、丰富的经验佛是完全具备的。在那个当中讲出来怎么离苦，怎么得乐，一讲出来的话，众生肯定可以被说服。这就是连接的部分。

我们最近讲的时候是抓两个重点：一、连接是什么样；二、“如是住、如是修、如是摄伏其心”这三段要抓到。连接已经讲完了，现在分一下“如是住、如是修、如是摄伏其心”。

“如是住”是“A35 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？”。

“如是修”是“B35 佛言：“须菩提！彼非众生，非不众生”。

“如是摄伏其心”是“何以故？须菩提！众生、众生者，如来说非众生，是名众生”。

首先，“如是住”是什么样的道理呢？八地以上的菩萨们，他们上求佛的意圆满，现在这里特别讲的是佛心续中修四念住方面的功夫圆满，对这方面的欲求、愿望或者追求，这就是“如是住”。“如是住”就是在这条路上面，以欲求跟愿望来一直精进。这个从哪里看得出来呢？从刚刚“如是住”那句话的含义里面就可以看得出来。含义是，末法时代这么差的众生，佛还能够说服或者摄受他们，这样表达的时候，就等于八地以上的菩萨心里面对“佛心续中这么圆满的四念住”特别欣赏。这里是为了让菩萨生起对“佛心续中这么圆满的四念住”的欲求跟愿望，所以这里就是“如是住”。

这里还有一个道理，现在这里讲的跟前面讲的存在重复的过失吗？对这方面，莲花戒论师有解释。我们看前面第 4 个“彼之住处”——

——欲得法身，经文是 B06 这段，是否重复就指这里。

B06 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，则为着我、人、众生、寿者。若取法相，即着我、人、众生、寿者。何以故？若取非法相，即着我、人、众生、寿者，是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说：‘汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法尚应舍，何况非法。’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？”。

B06 里面有讲到说服大家都跟着佛修行，看起来跟现在这里讲的有点重复，所以莲花戒论师就说，B06 讲的跟现在“念住圆满”这里讲的会不会重复呢？没有。原因是什么呢？一样的道理，现在是“上求”，是真正的追求，而前面只是内心里面有一种远远的欲望——对佛说法方面的欲望。前面“欲得法身”里面分教跟证两个，B06 这里是欲得教方面的。所以莲花戒论师这里有说，前面 B06 讲的欲得教方面法身的追求，跟这里上求佛地里面念住圆满所讲的内容有点相似，但是没有重复的过失。“如是住”就讲完了。

接下来我们要了解“如是修”，也就是这里讲的“B35 佛言：“须菩提！彼非众生，非不众生”。这里讲“非不众生”，藏文版是“非无众生”，玄奘法师这里是“非不有情”。那没有关系，“不”跟“无”也差不了多少。按照藏文版是，把“众生”跟“无众生”这两个都否定。“众生”跟“无众生”两

个都否定，就相当于不要落断边，也不要落常边。

现在这里我们要了解的是什么呢？对佛所摄受的对象——众生，菩萨心里面比较容易会执着。我们可能就不那么容易会为众生执着（老师笑）。菩萨想佛的功德——以意圆满里面的四念住圆满来救度到众生，的时候，他的心会对所救度的众生很重视，所以对这方面执着的心不应该有。想救度众生要有，但那个时候对众生上面的执着心不可以有。

要对治这个执着心，就是现在这里讲的，你必须要有中观的正见，落常边也不行，落断边也不行。所以佛就对须菩提说“那些众生不是自性有，也不是完全没有”。这里的“非众生”等于不是自性有，“非不众生”等于也不是完全无。你们懂藏文的话就知道，这里应该是“非无众生”，意思是，不是完全没有。这一段是表达，菩萨对救度众生非常重视，但重视的同时要以空正见摄持，不要执着。所以这里就等于是“如是修”。

我们对救度众生要重视，对能救度众生的佛心续中的那种圆满的四念住的功德也一样要追求，但同时要保持不执着。所以保持不执着就等于是“如是修”。然后把这个彻底修得特别圆满，这样就叫“如是摄伏其心”。“如是摄伏其心”就等于是将所修的继续保持，并把它圆满起来，这就是所谓的“如是摄伏其心”。

“如是摄伏其心”就是这里讲的“何以故？须菩提！众生、众生者，如来说非众生，是名众生”。这里讲“何以故？须菩提！”——为什么这么修呢？因为实际的状况就是这样。实际的状况就是，众生是施設义找不到，施設义找不到才有众生，也就是“色即是空，空即是色”。这是事实！所以这里讲的“如来说”的意思是，最有智慧的如来，他所看到的

是真正的实相。真正的实相只有他才能看见，他看见了之后就讲出来“非众生的缘故才安立众生”。最终实际的真实状况就是这样，所以我们前面“如是修”的这条路是完全可靠的，而且它是真实的状况，所以我们彻底一直这样修就对了。

不要认为“这只是一个方便的法，是阶段性的”，不是的，真相就是这样。所以要一直继续这样修，这就是“如是摄伏其心”。“何以故”后面讲一个道理的时候，就变成前面的“如是修”完全就是这样！没有什么可以换的！比如这是一个阶段性的方便的法，后面要另外换一个要修的，不是！是一直要这么修，没有什么可变的，这就是“如是摄伏其心”。上求四念住的意圆满就讲完了。

接下来第二个是“上求现证菩提意圆满”：

须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？”
“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。

B36 复次，须菩提！是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提；以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！所言善法者，如来说非善法，是名善法。

我们首先了解一下连接方面的道理。连接几乎都是这样，先是对前面讲的提出来一个问题，然后为了解决这个问题，接着就开始第二个。前面“上求念住意圆满”讲了之后，就有一个问题，什么样的问题呢？前面讲众生没有自性，同时也讲了佛说的法或者佛摄受众生的四念住的功夫也没有自性。这些都是一起的，对境的所化机没有自性，一样，说法者佛心续中的四念住也没有自性。所以现在的问题是什么

呢？从四念住开始，四正勤、四神足……所有都是施设找不到的话，那菩提的果位会不会也变成没有了呢？有这么一个疑问。现在对这个疑问就答复，佛的果位——现证菩提，还是会有，不可能没有。他的因——从四念住开始的整个法，虽然没有自性，但不会影响他的果——菩提的果位，没有办法现证，这是不会影响的！为了去除这个疑问，接着下面就讲“现证菩提”。这就是连接。

我们最近讲的时候，都是先了解连接，然后再“如是住、如是修、如是摄伏其心”。现在连接已经了解了，然后分一下“如是住、如是修、如是摄伏其心”。

“如是住”是“须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？”

“如是修”是“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。B36 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”。

“如是摄伏其心”是“修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！所言善法者，如来说非善法，是名善法”。

首先我们了解一下“如是住”。了解到真正的菩提的果位是什么样，菩萨们才真的会去追求，这个道理我们以前好像也讲过。跟这种道理一样，佛对声闻、独觉开示佛性，开示的缘故，他们才会改变他们的追求，才会开始想追求佛陀的果位。那佛主要给他们开示的是什么呢？开示“你们的心是无自性，未来菩提的果位也是没有自性”，把这两个没有自性的关系讲出来，就叫佛性。真正讲佛性就是开示这个内容。

像《如来藏经》里面开示的就是这个内容，所谓的开示佛性就是开示这个。

开示佛性的时候，怎么开示呢？像佛心续中的一切遍智，这是没有自性的，现在你们的心也是没有自性的，所以都是可以变的。你也可以变到那边，佛也是变出来的。佛的一切遍智是有自性的，是永远不变的，谁都没有办法改造他，不是！他完全是可以改造的，“没有”可以变成“有”，是可以改造的。

而且还有另外一个道理。“可以改变”是他的本性，有点像没有自性就是他的自性，有点像这种道理。“他不是固定的”，把这种本质更圆满地实现出来的话，这个就是固定，是能够拥有的。所以所谓的成佛，就是把心可以改变的这个本质，改变到彻底。改变到彻底的时候，拥有的状况就出现了。所以不单单是我们刚刚说的“佛的心没有自性，你的心也没有自性”的这个道理，只有这个道理还不够。如果只有这个道理的话，那佛的心也可以变成你的心，佛也可以变成众生，因为没有自性。所以不只这个道理，现在还有另外一个道理。

第一个道理就是刚才说的，两个都是可以改变的；另外一个道理是“可以改变”的这个本质彻底冒出来的时候，完全改变的那个境界出现的时候，那就变成拥有了，就不会再改变了。所以佛性开示的是这个内容。

刚刚我讲的《如来藏经》里面的道理——佛对声闻、独觉怎么开示如来藏，这个你们了解了吧！从那里我们可以理解一个道理，我们追求佛的心或者一切遍智的时候，跟我们内心里面有没有明白佛的心或者一切遍智是没有自性的这个道理有关系。如果明白这个道理的话，

那我们就会真的生起追求的心。如果没有明白这个道理的话，那我们内心里面生不起真正追求的心，心里面好像没有底，不相信自己可以造出来佛的一切遍智，“虽然现在我的心续中没有一切遍智，但我可以造出来一个一切遍智”这种信心是不会有。如果没有这种信心的话，那就不会真正地追求，所以追求跟这个道理是有关系的。

现在这里要讲的是“如是住”，“如是住”这一段要讲的是什么呢？八地以上的菩萨对现证菩提的佛的果位方面的欲求跟愿望，以满满的那种欲求、满满的那种愿望而住，这就是“如是住”的意思，要讲的就是这个。为了要讲这个，所以这边就讲菩提的果位是没有自性的这个道理。

这里讲“须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？”这里中藏对照的话，藏文版是世尊先丢给须菩提一个问题，然后才有“须菩提白佛言……”这样的答复。我这里“为无所得耶？”有一个问号，你们的版本里也有吗？如果有问号的话，那是不对的。应该是佛先给须菩提一个问题，然后须菩提答复。所以须菩提答复的话里面没有问号，只是答复而已。

我们看玄奘法师的版本就可以理解。“B35 佛告善现：“于汝意云何？颇有少法，如来、应、正等觉现证无上正等菩提耶？”这里有一个问号，然后是须菩提对佛的答复“A36 具寿善现白佛言：“世尊！如我解佛所说义者，无有少法，如来、应、正等觉现证无上正等菩提。”这里没有问号。这一段在鸠摩罗什法师的版本里面也有“须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？”但是上面佛说的那句话在鸠摩罗什法师的版本里面就没有。

玄奘法师版本里面的这句话“B35 佛告善现：“于汝意云何？颇有少

法，如来、应、正等觉现证无上正等菩提耶？”如果中藏对的话，就可以对得上。这里表达的是，不止是所现证的菩提的果位，而且能现证菩提的这个法也涵盖。能现证的法也有两个，一个是教（一个是证）。依靠教，内心里面生起各种各样的证量，像从四念住开始的整个证量，也就是道。所以先是所要闻思的法，然后从这个法那里我们学习，然后修，然后内心里面生起各种层次的证量。这个道路，然后这个道路的最后就是果——菩提的果位。所以这三个都是涵盖的，不单单是最后菩提的果位而已，整个都涵盖。

比如刚刚我跟你们说的，我们追求菩提果位的时候，需要了解菩提的果位是没有自性的。一样的道理，不止是追求那么远的菩提的果位需要这样，比如我要追求菩提心，我要追求空正见，那个时候，如果我们内心里面明白菩提心是没有自性，空正见是没有自性的道理的话，那我们对追求菩提心跟空正见方面就会付出一切。如果没有明白这个道理，那心里面就没有信心，没有底，所以也就不想付出那么多。

能够证得菩提的方法、道路，各个都没有自性。比如我们要了解菩提的果位没有自性；它的前面——修道，也没有自性；修道的前面——见道，也没有自性；见道的前面——加行道，也没有自性；加行道的前面——资粮道，也没有自性。资粮道的前面来说，我们现在学习的《菩提道次第广论》里面讲的菩提心跟空正见，这个算是资粮道之前的道次第。所谓的道次第，是五道前面的道路的一个次第。修那些的时候也是一样，如果有点了解没有自性的话，我们的追求或者精进就会更好。所以对前面造作的菩提心跟空正见这些，如果了解它们也是没有自性的话，那我们就会付出得更多。所以对整体都要了解没有自性，不单单是了解最终的菩提的果位没有自性而已。这里是表

达整体都没有自性，之所以这么表达，也是有这个原因。这个就是“如是住”。

这里我刚刚看错了，我刚刚说跟前面没有重复的过失，指的是前面的哪一段呢？是前面的第 16 个“彼之住处”——遍求教授，B23 那段。这里讲的所要现证的菩提没有自性的这个道理，在前面那段也有讲过。

B23 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。

B35 须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？

B23 的那段跟现在 B35 的这段有点相似，但是有没有重复的过失呢？这里说，没有！原因是什么呢？一样的，前面是追求教授，现在是追求佛地，因为追求的目的完全不一样，所以没有重复的过失。

然后这里有讲到“阿耨多罗三藐三菩提”可以翻译成“无上正等菩提”。这里莲花戒论师特别有解释，所谓“无上”的意思是什么呢？像龙天护法等等一些世间的神，我们把他们当成是上面的，但是那些神，他们也有他们礼拜的对象，也有他们上面的。所以跟他们区别的话，就可以说我们的佛是无上。我们拜的那些世间的神，虽然他们自己是上面的，但他们还有上面，所以他们是有上，我们的佛是无上，也有这个意思。然后出世间这边，像声闻、独觉的罗汉，包括菩萨们，都是我们礼拜的对象，但是他们也有他们上面的，他们也有他们要礼拜的对象，所以也可以说是跟这些做区分。

所以世间上的那些跟佛也有区别，他们是有上，佛是无上；出世间的那些礼拜的对象也是跟佛有区别，他们是有上，佛是无上。不管

莲花戒论师有没有解释，这些都是我们大家能理解的一个道理。因为莲花戒论师这里特别有解释，所以就跟你们说一下。

刚刚“如是住”讲完了，下面讲“如是修”。这里讲“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。B36 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”。

这里莲花戒论师有讲到二无我，他是怎么讲的呢？首先前面“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”，这一段讲的是法无我；然后“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”，这一段讲的是补特伽罗无我或者人无我。

这里就有点分为，佛这个补特伽罗跟佛所得到的菩提果位的这个法。好像佛是得“阿耨多罗三藐三菩提”的得者，所得的法是“阿耨多罗三藐三菩提”，这两个就好像补特伽罗跟法。现在这里，前面是在佛所得的“阿耨多罗三藐三菩提”这个果位的法上面讲法无我，后面是在得“阿耨多罗三藐三菩提”的得者上面，也就是佛这个补特伽罗上面讲无我。所以这里是从这两个方面讲无自性或者无我的道理。

前面是怎么讲的呢？这里鸠摩罗什法师的版本跟藏文有点差别，我们看一下玄奘法师的版本“佛言：“善现！如是！如是！于中少法无有得，故名无上正等菩提”，这里跟藏文版完全可以对得上。这里要了解，“无有少法”是理由，是能立因，“无上正等菩提”是没有自性或者唯名言有，是所立，所以这里就分得出来。鸠摩罗什法师的版本是“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

“阿耨多罗三藐三菩提”，这里在“无有少法可得”后面加一个“故”可能好一点，但是这里没有加，这里也看不出来有“故”的意思。莲花戒论师这里特别有说，“故”前面的“无有少法”是理由，对这个他特别有强调。这句话的意思是，假设有自性的话，佛会看到，然而佛没有看到。从四念住开始的任意一个法，佛都没有看到有自性，那他最后得到的菩提的果位怎么可能会有自性呢？

玄奘法师的版本是“少法无有得”，那是谁没有得到呢？佛自己。他从四念住开始修的时候，对任意一个法都没有看到有自性，对他一层一层所得到的证量，他也没有看到有一点点的自性。所以现在最后面他得到的“无上正等菩提”的果位也一样是唯名言有，也不可能有自性。所以“故名无上正等菩提”的意思是唯名言有，他主要是要否定有自性。

所以这里有讲到一个逻辑，佛自己亲自从四念住开始，内心里面一个一个证量生起的时候，他没有发现任意一个是有自性的，所以这里讲“少法无有得”，一个法都没有找到有自性。那一样，最终菩提的果位的时候，肯定也不可能会有自性。所以这里是一个能立跟所立的道理。

鸠摩罗什法师这里，不是像玄奘法师那里只有讲“于中少法无有得”，他是整套一起讲“于阿耨多罗三藐三菩提乃至无有少法可得”，是全部一起来表达没有自性。所以这个我也不知道怎么解释，藏文没有这么说。藏文版主要是讲，从四念住开始修的时候没有一个有自性，那一样，最后佛陀的果位的时候也一样没有自性，是这样的一个逻辑。所以这里有一点差别。总的来说，这里要讲的是，所要得到的菩提的果位——这个法，没有自性，所以讲的是法无我。

然后下面讲“是法平等”，“是法平等”是什么意思呢？比如有的时候我们就有这种想法，我们自己就感觉“‘法我执’我没有，‘补特伽罗我执’我有”。就像毗婆沙宗跟经部宗一样，他们觉得法我执好像是合理的，或者说在法上面没有什么可执着的。心比较会增益的是，对自己跟他人的时候会有一个增益。一般外面的物质，如果跟我没有关系的话，就有点客观的感觉，那就没有什么执着，如果变成“我的房子、我的车子”，那就不一样了。所以我们比较粗地观察的时候，就会有这种感觉。细地观察，像中观应成的那种观察的时候，就会看到对法还是有执着。

所以现在是讲，对法上面跟对补特伽罗上面没有差别，都是一样的。对法没有执着，一样，对补特伽罗也没有执着，或者说法没有自性，一样，补特伽罗也没有自性。所以两个都没有自性的阶段，或者对两个都不执着的阶段，才变成成佛。所以下面先讲补特伽罗无我，然后讲成佛，意思是两种执着都彻底净除就会成佛。“是法平等，无有高下”的意思是，完全平等，对法没有执着，对补特伽罗也一样没有执着。那样的结果才可以得到“阿耨多罗三藐三菩提”，要得到“阿耨多罗三藐三菩提”需要彻底断除这两种执着。

下面接着就解释怎么样平等。比如说跟对法一样，对补特伽罗也是平等，也是没有自性。再详细解释的话，对补特伽罗上面有各种各样的执着——我的执着、人的执着、众生的执着、寿者的执着，这些对补特伽罗上面的执着都没有，所以就跟对法上面没有执着一模一样。所以下面就说“以无我、无人、无众生、无寿者”，这就是解释如何平等。总的来说，这里讲的就是补特伽罗无我。

所以“如是修”就是这样。“如是修”是，菩萨对现证菩提的果位方面

具备追求的心的同时不要执着。这个“不执着”是指对菩提果位的这个法上面也不执着，对将要得到菩提果位的补特伽罗上面也不执着。所以对将要成佛或者已经成佛的补特伽罗不执着，对法也不执着，而且在这个上面要保持，这就是“如是修”。

“如是修”之后就是“如是摄伏其心”：

修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！所言善法者，如来说非善法，是名善法。

这段主要讲的是什么呢？所谓的“一切善法”，指的是累积三大阿僧祇劫的资粮。现在我们对所得的菩提果位的这个法也好，对能得者的佛，这个补特伽罗也好，要像刚刚“如是修”所讲的，对这两个都不要执着。实际上这两个就相当于是法身跟色身。所得的这个菩提的果位就是法身，能得者就是色身——报身或者化身。刚刚“如是修”的时候，是强调对这两个不要执着，这样强调的背后，真正的理由是什么呢？理由是，这两个的因都没有自性，那这两个怎么会有自性呢？所以现在这里讲的“修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提”，就相当于指出了佛的法身跟色身的因。佛的法身跟色身的因就是“一切善法”，或者三大阿僧祇劫所累积的二资粮。现在把这个因拿出来，如果这个因没有自性的话，那果怎么会有自性呢？

现在“如是摄伏其心”这里就是要表达这个因——三大阿僧祇劫所累积的二资粮，没有自性。所以这里说“须菩提！所言善法者，如来说非善法，是名善法”。三大阿僧祇劫所累积的二资粮有没有自性，佛是最清楚的，因为佛自己累积过、经验过。所以佛从他的经验当中就开示“这些完全是没有自性，只是唯名言有”。所以就可以说三大阿僧祇劫

累积的这些资粮完全没有自性，完全是唯名言有。那这里要强调的是什么呢？前面“如是修”所讲的那个，要修得彻底，要继续修上去。这是最究竟的真实相，所以没有什么可变的，你就继续这样修下去，有这个东西。所以后面这一段就等于是“如是摄伏其心”。“现证菩提”这一段我们已经念完了。

然后第三个是“上求安立大利法意圆满”，经文如下：

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。

首先这里跟前面有一个连接。这个连接的道理是这样，前面讲的是“现证菩提”，那现在这里就会有一个问题“我们怎么理解佛的菩提的果位？怎么理解佛的一切遍智呢？”为了答复这个问题，现在就开始第三个“上求安立大利法意圆满”。

换一句话来说，怎么了解佛的心来说，只有一条路，没有别的。那就是了解空正见，才可以推佛的心是什么，没有别的路。要了解佛的心，必须要透过了解空正见。因为佛的心是怎么生起的，或者我们的一切遍智是怎么生起的呢？是空正见的力量慢慢慢慢地发展，然后它就变成一切遍智了。所以必须要以空正见来了解佛的一切遍智，没有别的。

佛的一切遍智的本质是什么？它的材料是什么？它是从哪里造出来的呢？现在我们可能是资粮道或者还没有入资粮道，在这个阶段就会生起空正见。对这个空正见，我们好好认识它，从它的功能、力量那里琢磨琢磨……，慢慢地就会推出来，最后它有可能会变到什么样的

境界，会不会最后变成一切遍智，这些是可以推的。透过慈心、悲心、菩提心，我们可以推出来佛的一切遍智是怎么产生的吗？没有办法推。比如我们入了资粮道或者快要入资粮道，那个阶段就会生起大悲心、菩提心这些。刚开始的时候是造作的，然后变成无造作的，那些慢慢慢慢会变成佛的一切遍智吗？不会！佛的一切遍智不是由那些材料一直发展、一直成长而来的，不是！那佛的一切遍智是怎么出来的呢？真正的材料就是空正见，要从那里去认识。

空正见认识了之后，我们就会感觉到，佛给我们开示空性的法的时候，佛本身肯定是具备了圆满的空正见，不然他讲不出来这么有道理的法。当然我们自己先要多了解空性的法，如果自己根本不了解空性的法，那佛讲的也根本听不懂。佛对空性讲得太究竟了，或者他内心里面对空性的明白程度是我们无法猜的，这是我们可以感觉到，可以理解的。所以我们要了解佛的一切遍智的话，首先自己先要了解空性，先要了解空正见。先要了解空性，然后自己内心里面有了空正见之后再观察它，它的能力是什么样，然后慢慢从那里推出来“哦，将来它可以变成一切遍智”。这是对我们自己来说的。

一样的，外面的佛——不是我们自己将来的佛，外面的佛给我们开示《般若经》的时候，我们看或者听的时候，就可以感觉到，这个讲者——佛，他内心里面肯定有一个圆满的空正见。肯定有，这是我们可以推的。透过这个，我们就可以认识到佛的心是什么。所以这里就讲《般若经》是多殊胜。

讲《般若经》多殊胜的主要作用是什么呢？是让我们充满信心“我可以成佛，我的心续中可以生起一切遍智”；一样，对外面的佛也会真

的认识到，佛是这么无比无上的，佛的心续中有这么珍贵的一切遍智，来源就是他的圆满的空正见。能够理解这些，完全是靠《般若经》，没有别的法，所以这里就一直表达《般若经》是多殊胜！现在这里连接的道理是，如果想了解菩提的果位是什么，或者想了解“阿耨多罗三藐三菩提”是什么，为了这个，下面《金刚经》就开示。连接的道理大概就是这样。

今天先到这里，我们到了第三个——安立大利法，开始的阶段。

【金刚经 021】

雪歌仁波切 讲授

2022/05/11

今天刚好是上师荟供日，是殊胜的日子，我们学的也刚好是《金刚经》，这两者有很大的关系。什么样的关系呢？我们可以这么去想，所谓的荟供日，是特别指修母续乐空无别空正见的日子。不管显教也好、密教也好，般若——空正见，都是最主要的。密教的话，母续是最顶尖的；显教的话，空性的法是最顶尖的。等于不管是显密，还是密教，都把空正见认作是能成佛的真正的、最主要的方法。当然，在修学《金刚经》的时候，如果我们修行者把有境的心变成光明心的话，那就也是密教了。显教跟密教的差别，只是会不会用有境的光明心而已，对境的空性是一样的。就像我常常要求你们的，在上师荟供的前面先念《根除我执之教言》。

我要讲的重点是，今天刚好是修密教的空正见或者说修乐空无别的母续的法的殊胜日子，刚好碰上我们学《金刚经》的时间。我的意思是，我们大家都知道，不管是显教还是密教，空正见才是能成佛的主要力量。就像我们显教的《心经》里面说的“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”。所以，所有要成佛的菩萨们——菩提萨埵，都完全是“依般若波罗蜜多故”，断除一切烦恼障、所知障——“心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想”，最后成佛——究竟涅槃，显教里面就是这么说的。密

教里面也是一样，把母续当作真正能成佛的法，所以在密教中把母续当作是最高的法。所谓的母续，指的是修乐空无别的光明心的这种无上密的法。所以密教最终抓的也是空正见，显教也是！

所以今天我们刚好碰上这样一个日子，我觉得非常好。我常常要求你们在上师荟供的前面先念一下《根除我执之教言》，然后念《中观正见引导》。我这样要求的意思是，真正荟供要做的是要修乐空无别的心，然后把这样的修行供养给上师跟本尊无二无别的坛城，这就是所谓的荟供。如果我们只单单念荟供的仪轨的话，那就感觉好像对乐空无别的“空”没有怎么想，对“乐”也没有怎么特别观想。所以我要求你们首先念《根除我执之教言》，意思就相当于思维乐空无别的“空”方面，然后念《中观正见引导》，就相当于要观想乐空无别的“乐”方面的光明心。

所以今天我们读《金刚经》就跟念《根除我执之教言》一样，对空性的道理要好好思维。所以今天我们荟供的时候就不念《根除我执之教言》了，直接念《中观正见引导》。

还有就是，《金刚经》前面“摄义”分五个的时候，其中有一个叫“令佛种不断”。“令佛种不断”这句话，就相当于把《金刚经》的一个功能讲出来了。所以我们念《金刚经》的时候，不单单要思维空性，同时心里面也要祈求世尊的教法能够长久地住在这个世界上。所谓的《金刚经》，它本身就对自己是什么样有一个形容，《金刚经》是什样子呢？有点有“令佛种不断”的这种功能。再加上我们并不是以自己乱想出来的那种解释来读的，而是透过印度的祖师——像莲花戒论师，的解释来正确地对《金刚经》的内容进行学习，这样就能够让世尊的

教法长久住世。然后透过世尊的教法长久住世，就能够摄受到或者帮助到这个世界上很多的如母有情。所以我们心里面要一边这样祈求，一边读《金刚经》。

上次我们讲到第 18 个“彼之住处”——上求佛地。然后“上求佛地”里面再分出来七个，现在这里是属于“上求佛地”里面的第七个——上求佛地意圆满。然后“上求佛地意圆满”里面又再分七个，现在我们讲到了这里面的第 3 个——安立大利法。经文如下：

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。

所谓的“安立大利法”是什么呢？就是讲前面第二个——现证菩提，的殊胜，它有具备大利。所以“安立大利法”是安立在什么上面呢？安立在所现证的菩提上，它有具备大利。“安立大利法”的“法”是殊胜的意思，“安立”是具备的意思，“大利法”是大利的殊胜。所以“安立大利法”这句话，如果跟前面的“上求佛地”里面的“意圆满”这个科判相配合的话，那就可以说是“上求具备大利法的菩提”。“前面”的意思是它是从哪里分出来。它是从“上求意圆满”分出来的，“上求意圆满”的这个“意”真正认出来的话，就是指菩提的果位。这个菩提的果位有具备大利的殊胜，所以“上求具备大利法的菩提”的意思就是追求具有大利的殊胜的菩提果位。这里我们要把“上求”加进来，因为“安立大利法”要跟前面连接着来理解。

莲花戒论师解释这段的时候，他先讲了连接。连接也很重要，因为世亲菩萨当初在《释规论》里面就有讲，祖师大德们在解释佛经的时候，应该需要什么规则。这个规则是，说法的时候需要具备五个条

件——所为、摄义、广释、连接、问答。其中一个就是连接，所以连接很重要。如果没有连接的话，那说法者也好、听法者也好，都会很乱，说的人说到哪里也不知道，听的人听也好像散散的，根本没有抓到，也不知道怎么连接起来。所以连接是说法的五个条件里面的一个，而且是很重要的一个，所以我们也要重视连接。

莲花戒论师在每个阶段都有一个连接的道理。前面“现证菩提”已经读完了，现在是“安立大利法”，那这两个中间连接的道理是什么呢？前面已经讲了菩提的果位，那我们现在就有一个疑问“对菩提的果位，我们要如何理解它的价值呢？要怎么认识它的价值呢？”为了这个，现在就讲“安立大利法”。这就是连接。

下面就讲“如是住、如是修、如是摄伏其心”。这里有一个特别的地方，“如是修”跟“如是摄伏其心”这两个，在“安立大利法”这一段的字面上没有办法分。所以莲花戒论师就说，这边的“如是修”跟“如是摄伏其心”是在含义里面的，不是在显义上的，所以这一段的字面上就只有“如是住”，没有“如是修”跟“如是摄伏其心”。所以刚刚我们念的那段“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”，从头到尾都相当于是“如是住”。

这里讲到什么呢？讲到菩提果位的价值。所谓的菩提就是佛的法身，所谓的佛的法身也就是佛心续中圆满的空正见，所以这里要讲的是，佛心续中圆满的空正见的价值。那这里是怎么讲的呢？这里讲，找不到能形容它的比喻，这就是它的价值。意思是完全没有办法形容，

用什么方式都完全没有办法形容。

前面好像是努力地找出来一个比喻的样子，比如“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”。这里先找出来这样一个比喻，从字面上看得话，不用说去形容佛心续中圆满的空正见，连我们凡夫最初对般若方面接触一下、读一下、背一下，比如读一下或者背一下《心经》，连这种功德的价值也没有办法形容。我们世间的东西根本就没有办法形容或者表达它的价值。如果连凡夫那种初级层面的对般若接触的功德的价值都没有办法表达的话，那佛心续中的空正见就更没有办法表达了。

现在这里我们要注意的是什么呢？这里从字面上看好像没有说佛心续中的空正见，这里从字面上看“若人以此般若波罗蜜经，乃至四句偈等，受持读诵、为他人说”，并不是在说佛，而是在说我们初级接触般若法的一个阶段。“四句偈等，受持读诵、为他人说”，像这样的功德，也是世间的那些很殊胜、很伟大的事情所没有办法形容的，所以“于前福德百分不及一，百千万亿分，乃至算数譬喻所不能及”。所以好像看不出来这里有讲佛心续中的空正见。

但是像莲花戒论师那种祖师大德，他们就会看得到。他们会全面地抓整个经的内容，而我们只会抓皮毛，全面的内容根本抓不住。所以莲花戒论师他们应该是看前面的内容，比如前面第二个殊胜是“现证菩提”，就是 B35 快结束的地方讲的那一段“须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？……”既然前面已经讲了“现证菩提”，那后面讲的肯定跟前面有关系！所以后面讲“我们对《般若经》的四句偈诵、读或者为他人说的功德有多殊胜！”这样讲肯定是跟前面有

关系。跟前面有关系的话，这里讲的主要还是要表达佛心续中的空正见。

也可以这么理解，般若的法——《般若经》，真正的价值是，由它来，我们所有的众生能够可以成佛。一样，佛自己也是以般若来成佛的。成佛了之后，般若的这个法又是从他那里讲出来的，是他分享给我们的一个法。“他如何成佛？或者他以什么来成佛？”，是他把这些分享给我们而讲出来的一个法。然后我们接触这个法的时候，它的功德是多殊胜，现在这里字面上表达的就是这个。但是从那里就可以推出来，真正空正见修到最圆满的境界的时候，它的功德当然是毫无疑问的！

所以这里主要要表达的是什么呢？表达所现证的菩提的价值有多殊胜！这里是讲“上求佛地”，所以这样表达的时候，就会让八地以上的菩萨们，对有这么殊胜功德的佛的菩提果位更想去追求，追求得更强。也可以说以欲求心跟愿望而住，这就是“如是住”。“如是住”就是以欲求心跟愿望而住，我们一直是这么解释的。所以“安立大利法”这一段，字面上就只有“如是住”。

“如是修”跟“如是摄伏其心”在显义当中没有说，是隐义。那所要隐的义是什么呢？简单来说就是，在“如是住”——以欲求心跟愿望而住，的时候，不要执着，而且要做到彻底、完全不执着。

这里你们都知道吧？《金刚经》里面表达的时候，或者莲花戒论师解释的时候，我们常常会看到这种含义，用《心经》比喻的话，“色即是空”就相当于“如是修”，“空即是色”就相当于“如是摄伏其心”。“色即是空”就等于是根本定的那种努力当中，“空即是色”是一个结果，

根本定努力的后面要达到什么程度，这个后得的结果就是“空即是色”。所谓“空即是色”是什么意思呢？我们看色法的时候，完全不会执着，完全是如幻化，完全好像是从空中出来的样子，所以“空即是色”。原来看色法的时候会执着，现在看色法的时候，色法就好像是从空中冒出来的。那种状态、境界就是后得，也就是根本定的结果的阶段。

所以总的来说，不管是“色即是空”，还是“空即是色”，都是从法的实相的角度来解释的。“如是住”的时候，通常都是从法的表相上来解释；“如是修”跟“如是摄伏其心”的时候，是从法的实相的角度来解释。所以，当显义上讲法的表相的时候，也可以说法的实相是隐义里面讲的，也可以这么理解。法的实相我们可以分成“色即是空”跟“空即是色”，“色即是空”的那种道理就等于是“如是修”，“空即是色”的那种道理就可以说是“如是摄伏其心”。

这里莲花戒论师有讲到，这里的“如是住”有讲到广行的法，“如是修”跟“如是摄伏其心”这两个有讲到深见的法。不止是这里，他常常会这样表达，“如是住”就相当于广行的法，“如是修”跟“如是摄伏其心”就相当于深见的法。这也可以理解吧？广行的法跟深见的法来说，表面的、世俗层面的就是广行的法，在实相上修的时候，就是等于是深见的法。这就是第三个——安立大利法。

下面开始第四个——安立大利教授。这是什么意思呢？这一段也是一样，首先连接的部分我们要懂，然后再来就是“如是住、如是修、如是摄伏其心”。

首先连接的道理是这么解释，刚刚我们讲的是菩提——“佛的空正见”的殊胜，现在第四个“安立大利教授”的时候是讲，对那样的菩提——

—佛的空正见，有一个疑问。是什么疑问呢？这个空正见是在根本定当中，不是在后得当中，佛的心完全都是在根本定当中。如果不是在根本定当中，说法或者利益众生，这个能理解，但是在根本定当中，又能说法又能利益众生，这个就很难理解。就有这么一个疑问，现在就答复这个疑问。

现在这个疑问是，前面讲了菩提的殊胜，那个时候主要是讲他会给我们分享般若的法，在这个方面就有一个疑问出来。他给我们分享的时候，是在根本定当中还是不在根本定当中？如果不是在根本定当中，那还好，没有什么难理解的；如果是在根本定当中，那又给我们说法，又利益众生，就很难理解了！他在根本定当中怎么还会说法呢？就是这么一个疑问。

为了答复这个疑问，现在就说“大利教授”。所谓的“大利教授”，意思是在根本定当中传法。而且应该这么理解，根本定当中有教授的话，这个教授才是“大利”，如果是在后得或者不是在根本定当中教授的话，那这个教授未必定有“大利”。所以在根本定当中的说法，太有价值了，太有“大利”了。“大利教授”就是这个意思，就是在根本定当中教授、传法。连接的道理就是这样。

然后是“如是住、如是修、如是摄伏其心”。分段如下：

“如是住”是 B36 里面的“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”。

“如是修”是“何以故？实无有众生如来度者”。

“如是摄伏其心”是“若有众生如来度者，如来则有我、人、众生、寿者。须菩提！如来说：‘有我者，则非有我，而凡夫之人以为有我。’

须菩提！凡夫者，如来说则非凡夫”。

首先我们了解一下“如是住”这段。这段怎么会是“如是住”呢？所谓的“如是住”，是以欲求跟愿望而追求，那这里是在什么上面追求呢？佛心续中的空正见，这种完全不会动摇或者完全是在定当中的空正见，在这个空正见的同时，他就讲出来空性的法。他讲出来空性教授的时候，内心里面完全不执着。这边“莫作是念”的意思是不执着，佛不执着就等于佛是在根本定当中的意思。这里“我当度众生”就等于教授、传法的意思。在他传法或者度众生的当下，内心里面完全没有——比如“这是众生”、“这是我的学生”或者“我在这里，学生在那里”，像那样的念或者执着完全没有，所以完全是在根本定当中。所以佛的教授没有一点瑕疵，他内心里面像执着心那些的瑕疵，一点点都没有。

“定当中”的意思，不是定当中有什么感受，然后下座的时候才讲出来，不是！是在定的同时一直讲出来的教授，那这种教授就太殊胜了。所以现在这里是表达，佛的心能够发挥出来这么殊胜的教授。你们不要误解，比如从我们凡夫的角度有的时候会这么想“一个人可能闭关了几十年，然后闭关出来就给我们分享”。像这样的教授，就有点没有讲到教授完全是跟定同时存在的，没有这种意思，它有一个前后。如果有前后的话，那就相当于还是有一些瑕疵。

在定的当下说出来教授的时候，这种教授就更清净，或者说这种教授跟他的悟完全没有离开，完全没有一个距离。所以在定当中讲出来的教授，是教授里面更殊胜的一种教授，而且真正帮助到众生的时候，能帮助的力量是完全不一样的。所以菩萨看到佛的定的功夫或者空正见的功夫，是在定的当下他可以传法，什么行动都可以。所以这

是空正见另外的一个价值。

教授跟空正见这两个互相都有影响。刚刚我讲的是教授的价值，现在讲的是教授的来源——“空正见”的价值。这个空正见相当于是，在做后得的所有事情的当下，他还是可以在定当中，那这种空正见就太殊胜了。所以菩萨对佛的这种具备这么殊胜的教授的定的功夫特别欣赏。一般的定的功夫是指，定的时候有，下座的时候就没有。现在是指，在定的当下，下座的事情也同时可以做，下座所做的任何一个事情都根本不会影响到定，定还是一直在的。

菩萨看到佛有这么妙的一个定的功夫，一样，正因为佛有这种定的功夫，所以他的教授也这么有价值。在这样的当下，菩萨就特别欣赏，特别想得到这么一个佛的定的功夫或者佛的意圆满。我们现在还是在讲佛的意圆满，这七个都属于佛的意圆满。佛的意圆满是这么殊胜，所以他想追求。这就是第四个意圆满——安立大利教授。

“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”，意思是佛度众生的时候，他会不会有“我所要度的众生在那里，我在这里”的那种执着心呢？所以佛就说“须菩提你不可以这样想，佛说法的时候，不像我们众生那样有‘我是说法者，你是听众’的那种分别心”。那种分别心，佛是不会有的，你不要想佛是那样的”。所以“莫作是念”就是佛告诉须菩提“你不要这样想！”这里的含义是，佛没有这么想，所以你也不要这样想！实际上佛没有想“我现在在说法，听众在那里，我说法者在这里”，这些想法佛有吗？没有。为什么佛没有？因为佛是在定当中说出来的法。

“莫作是念”表面上的意思是“须菩提你不要这么想！”。前面讲“如

来作是念”，这个“作是念”者是如来，而“莫作是念”是释迦牟尼佛对须菩提说“你不要这么想”。“莫作是念”是对须菩提说的，前面的“如来作是念”是，如来会不会有“我当度众生。”那样的想法呢？这算是一个疑问。“汝等勿谓如来作是念：‘我当度众生。’”意思是，佛会不会想“我是救度者，众生是所救度者”，会不会有这种想法呢？问的同时佛自己也答复了“须菩提你不要这么想”，意思是佛不会有这种想法，所以你不要认为佛会有这种想法。所以这里讲“须菩提！莫作是念”，须菩提你不要这么想！不要怎么想呢？就是刚刚前面说的“佛有没有那种想法”，你不要这么想。所以虽然“莫作是念”是直接对须菩提说的，但含义里面的意思是，佛没有这么想。

所以这一段要表达的是佛的教授的殊胜或者大利，另外一个，可以说透过这样来表达他的定力有多圆满！最终等于还是讲意圆满的部分，所以菩萨从那个角度又欣赏佛的意方面的殊胜，所以就以欲求跟愿望而住，所以是“如是住”。

下面“何以故？实无有众生如来度者”是“如是修”。前面是说“我们不要这么想”，“我们不要这么想”也有不要执着的意思。佛的所化机所救度的众生也好，救度者佛也好，都完全是施设义找不到，现在要表达的就是这个。“何以故？实无有众生如来度者”是讲，如来所救度的众生施设义找不到，一样，救度者佛也是施设义找不到。前面说“须菩提！莫作是念”，须菩提你不可以这么想，为什么不可以这么想呢？“何以故”呢？因为实际上没有一个救度者佛是施设义找得到，也没有一个所救度者众生是施设义找得到。因为佛已经全部都悟了，所以他不可能会有想不合理的想法，所以佛会不会有“我是救度者，所救度者在那里”的这种执着呢？不可能有！

所以这里有两个道理，一个是佛自己不会这么想，因为实际上就没有；还有就是须菩提你也没有必要这么想，因为实际上就没有。因为前面有两个道理，所以“何以故”这里也一样可以说有两个道理：一个是须菩提你不要这么想，因为什么什么；另外一个佛没有这么想，因为什么什么。所以这个“何以故”两边都要用。

现在这里“如是修”是什么意思呢？意思是八地以上的菩萨们心里面特别想利益众生，刚刚“如是住”的时候，八地以上的菩萨们特别想追求“佛以这么殊胜的教授救度到一切如母有情”，这样的缘故就追求，所以是“如是住”。在追求的当下，不要执着有一个要度的众生在那里，不可以这样执着。

这个道理需要绕一下，为什么呢？佛是已经正在救度众生的救度者，他已经看到了没有一个所救度的众生。所以菩萨你们心里面虽然有为救度众生的这种追求的心态，这是合理的，但不可以执着。因为没有一个是施设义找到的所救度的众生，这里讲的“如是修”就是这个意思。含义是，八地以上的菩萨，你们为了救度众生而去追求，这是合理的，但是这个时候不要执着，因为实际上众生是施设义找不到的，所以这里讲“实无有众生如来度者”。

下面开始是“如是摄伏其心”，这里有讲到四个道理。首先“若有众生如来度者，如来则有我、人、众生、寿者”，这段是讲第一个道理。什么道理呢？是讲刚刚前面“何以故，实无有众生如来度者”的理由。因为前面说“实无有”——实际上没有，那“实际上没有”要怎么理解呢？这一段就是答案。前面说“实无有众生如来度者”，现在这里是说理由，假设有的话，那就有这些问题。假设有的话，会有什么问题呢？假设有

的话，那佛就会变成执着了。

这里有点像尊者常常引的《入中论》的那个偈颂“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性”，意思是假设有的话，那无漏根本定找不到的时候就会灭掉，就会变成诽谤所有的因果缘起。尊者常常引《入中论》里面的这三个偈颂，我刚刚念的是第一个颂。

这个逻辑是，内心里面先要对无漏根本定有信心，然后才可以用这个逻辑。一样的，这边的逻辑也是先要对如来有信心，然后才可以说“如果那样的话，如来就变成执着了”。如果对如来没有信心，那用这个逻辑也没有什么意思。所以现在这里应该加一个“则”，“若有众生如来度者，如来则有我、人、众生、寿者”。玄奘法师的版本是“善现！若有有情如来度者，如来即应有其我执，有有情执，有命者执，有士夫执，有补特伽罗等执”，这里用了一个“应”字。义净法师的版本是“若有众生是如来度者，如来则有我见众生见寿者见更求趣见”，这里用了一个“则”字。所以这里用“则”或者“应”这样的词就比较容易懂。所以这里先要对如来有信心，然后才可以用在后面当理由。

这里莲花戒论师有解释“如来”这个词。他解释的时候，对“如”没有讲如所有性，他不是从胜义谛、空性或者如所有性方面讲的，他是讲诸法实际上是什么样，能够完全如实地了解，这就叫如来。所以如来的“如”的意思是，诸法实际的状况是什么样，然后佛的心就到那里了。佛的心跟诸法的实际，中间没有一个距离，所以就是“如来”。诸法实际的状况跟我们的心中间就隔得很远，跟佛的心中间就完全没有距离，所以佛的心已经完全到了诸法的实际状况。实际状况不是实相的意思，

比如这个是白，那个是黑等等，这些道理都是实际存在的。不管是世俗谛的道理，还是胜义谛的道理，本身就是诸法的一个真实状况。如那个一样，佛的心完全到那个阶段的话，就叫“如来”。

如果我们对“如来”有这么一个认知的话，那就可以把“如来”当理由。因为如来没有看到，或者因为如来没有执着，所以这个执着不合理！所以这个就是前面“实无有众生如来度者”的理由。前面说“实无有众生如来度者”，为什么这么说呢？假设有的话，那就会有“如来则有我、人、众生、寿者”的问题。这是第一个道理。

然后第二个道理是“须菩提！如来说：‘有我者，则非有我’，这里讲到什么道理呢？现在已经没有“我”了，佛对所救度的众生上面已经完全没有我执了。这里所谓的“我、人、众生、寿者”不是指佛自己。一般我们讲“我没有我执”的时候，是指在我们自己身上没有“我”的这个想法，我们平常说的补特伽罗我执是在我们自己身上说的。现在这边说的所谓的“我见、人见、众生见、寿者见”，是对所救度的众生上面的执着。

我们读过，补特伽罗我执不一定是萨迦耶见。我们对别人身上，这个人、那个人，那样执着的时候，也叫补特伽罗我执，也叫“我见、人见、众生见、寿者见”等等那些，但是不叫萨迦耶见。一样的，现在这里说的是，佛对众生上面没有各种各样的补特伽罗我执。所以要了解，这里不像我们平常想象的，平常我们一想补特伽罗我执，“哦，是我们自己身上的”，就会有这种想法。这里不是这样！

前面已经表达了，所有众生上面的“我、人、众生、寿者”，一切都是施设义找不到，都没有了。刚刚前面那段已经把“实无有众生如来度者”的理由讲得干干净净了，所以已经清楚了，众生完全没有我了，

完全没有人了，完全没有众生了，完全没有寿者了。这个清楚了之后，那现在就问“如果这些完全没有的话，那众生内心里面的执着怎么安立呢？”众生内心里面有一个“我、你……”，这些都是执着心，这样的执着心是有还是没有呢？

所以现在这里说“须菩提！如来说：‘有我者，则非有我’。只是众生自己想而已，实际上并不是有“我”。刚刚的问题是，众生上没有“我”的话，那众生们为什么自己还感觉有“我”呢？众生自己感觉的这个有“我”实际上是不合理的，所以“如来说：‘有我者，则非有我’，意思是众生的想法是不合理的。众生虽然自己感觉有“我、你”，但实际上这是不合理的。所以“如来说：‘有我者’，是谁说“有我者”啊？是众生内心里面感觉有“我”，这个还是错了。因为前面说，佛看见的是众生上面没有我，无我了。佛看见的完全是真实的状态，众生自己认为有“我”的这个想法完全是错了，所以“如来说：‘有我者，则非有我’。

但是谁还一直执着呢？”而凡夫之人以为有我”，是凡夫。玄奘法师这里是“善现！我等执者，如来说为非执，故名我等执，而诸愚夫异生强有此执”，用了两个词——“愚夫异生”，鸠摩罗什法师跟义净法师就只有用“凡夫之人”。这里莲花戒论师有解释，愚夫是什么？异生是什么？为什么写这两个词？这些都有解释。

这里的重点是，没有“我”了，但还是有一个一直觉得有“我”，这个是谁想的呢？这就是第三个道理。刚刚第二个道理是，如果没有“我”的话，那众生一直这么想，这到底是因为什么呢？对这个问题就答复，众生这样想实际上是错了，所以“如来说：‘有我者，则非有我’。现在第三个问题是，这个想者是谁呢？因为众生里面也有圣者，圣者是不

会这么想的，只有凡夫才会这么想。所以“我”这个想法，在补特伽罗里面，佛肯定不会这么想，圣者也不会这么想，那就剩下凡夫会这么想。而且凡夫里面再分的话，只有愚夫的那种凡夫才会这么想。

准确地来说，这里讲的是跟圣者相反的，可以说凡夫吗？还是异生？不是圣者的话，可以说是凡夫吗？比如资粮道、加行道的那些修行者，我们叫他们凡夫还是异生？应该是叫异生，不叫凡夫。现在这里的重点是，是圣者跟不是圣者的界限的这个词，这个词我们用“异生”可能比较精准一点。异生里面分两个，愚夫的异生跟不是愚夫的异生。那凡夫里面可以分成愚夫的凡夫跟不是愚夫的凡夫吗？我觉得应该不可以，因为凡夫就等于已经是愚夫了。

所以这里的“愚夫异生”要这样来解释：是谁不执着呢？执着的肯定是补特伽罗。在补特伽罗里面分的话，分两个——佛、众生，佛肯定不会执着。然后众生里面呢？圣者也不会执着，那就剩下异生。异生里面呢？愚夫的异生才执着。我们接触中观应成的祖师大德的这些书，对这些书读或者学，然后已经修到了大乘的资粮道、加行道，那样的时候，我们应该不可说这么执着吧？所以这里特别提出来“愚夫异生”，为什么又叫异生又叫愚夫，就是这个意思。异生里面更劣等的，就叫“愚夫异生”，他们才执着，所以这里说“而凡夫之人以为有我”。这是第三个道理。

然后第四个道理是“须菩提！凡夫者，如来说则非凡夫。是名凡夫”。这些凡夫或者愚夫的异生，他们自认为有“我”，实际上他们自己也没有，第四个道理就是这个意思。“凡夫者，如来说则非凡夫。是名凡夫”，意思是这些凡夫他们自己也完全是没有，完全是施设义找不到，所以才

可以说“他们是凡夫”，才可以这么安立。这里就相当于“色即是空，空即是色”。

到这里，相当于是把前面讲的“如是修”——“何以故，实无有众生如来度者”的理由，再详细地解释。比如佛对众生的认知是，没有施设义找得到的众生，但是众生他们自己为什么有执着呢？那就回答“这是错的”。然后再问，他们自己觉得“这是我”，有这种想法的众生，是众生里面的哪一类呢？是愚夫众生。然后接着说，虽然愚夫众生这么想，但是连“想者”——他们自己，也是施设义找不到。所以就得出一个彻底的答案，有点像通过断诤论来把它解释得完全干净的样子。所以把这四个段落结合起来，就是“如是摄伏其心”。

这四段的第一段是“若有众生如来度者，如来则有我、人、众生、寿者”，第二段是“须菩提！如来说：‘有我者，则非有我’”，第三段是“而凡夫之人以为有我”，第四段是“须菩提！凡夫者，如来说则非凡夫，是名凡夫”。这四段整个的道理结合起来，就表达“如是摄伏其心”。所谓的“如是摄伏其心”的重点是，八地以上的菩萨们上求佛的大利教授的时候不要执着，这是“如是修”，然后把不要执着做到彻底，这就是“如是摄伏其心”。第四个“安立大利教授”已经念完了，下面第五个是“执取法身”。

今天先到这里。

【金刚经 022】

雪歌仁波切 讲授

2022/05/25

今天是上师荟供的日子。昨天穹拉仁波切圆寂，从穹拉仁波切圆寂我们可以想到密勒日巴尊者的证道歌的最后那个偈颂“无人沟壑岩洞中，乞士终老此祈愿，愿能达成众生利，若达我愿方圆满”。这里的重点是，密勒日巴尊者的死亡就变成为利益众生，把他的死亡变成跟利益众生有关系。

这里讲“乞士终老此祈愿，愿能达成众生利”，密勒日巴尊者就把最终的死亡连接到利益众生，所以他就说“愿我的死亡能够达成利益众生”，所以这里讲“达成众生利”。所以密勒日巴尊者就把前面死亡的愿，愿能够达成利益众生方面。这个是什么意思呢？意思是，像法身为道用的目的是为了报身跟化身，法身的目的是报身跟化身。所以这些高的修行者，他们的死亡就相当于是修法身为道用，然后以这个来，报身跟化身就能够显示出来。报身跟化身这两个色身完全靠法身。

死亡的时候能够好好把握，能够修成法身为道用的话，那以菩萨来说，一直以来心里面一直想要的，就是透过报身跟化身来利益众生，而这个愿望真正来说，就是要以法身来成办的。所以法身的修行，要跟以前一直想的利益众生的方面连接起来，所以就是“乞士终老此祈愿，愿能达成众生利”。密勒日巴尊者的意思是，他修的光明心，也就是死亡光明的那种修行，真的能够展现出来，而且最终可以展现出来能利

益一切如母有情的色身。如果他的法身跟色身显示出来的话，那他的愿望就达成了，他没有什么别的愿望，也就是这里讲的“若达我愿方圆满”。等于就是，前面的那两个愿望如果能够达成的话，那我的愿望就没有别的了，就已经圆满了，所以“若达我愿方圆满”，我没有别的什么愿望了。

如果这个道理懂了的话，那我们就要认识，这些修行的人，他们修法身为道用完全是为了报身跟化身。一样，像穹拉仁波切那样的修行者，他肯定会在死亡的时候把法身为道用修起来。那个时候有可能也可以说他已经成佛了，这些是我们从自己修依师的角度来说的。如果从我们一般共同的说法来说，那就不用说他是佛还是什么，我们会说他确实是一个很高的修行者。如果是这样的话，虽然死亡光明没有达到法身，也没有达到圆满次第里面讲的义光明以及义光明前面的喻光明，这些都没有达到，但是对于一个修行很高、很认真、很精进的修行者来说，他的光明心肯定跟一般是不一样的。这个不一样的话，它展现出来的结果——未来的投生，一个可以利益帮助到很多众生的转世就会出现。这是一般大家公认的，我们可以这么理解。如果我们从修依师的法的角度来说，那就可以说他已经成佛了，这些都只是他的一个示现而已。不管是示现也好，还是真实也好，实际的道理就是密勒日巴尊者证道歌最后的那个偈颂“无人沟壑岩洞中，乞士终老此祈愿，愿能达成众生利，若达我愿方圆满”里面所讲的道理。

我们今天做上师荟供，我常常跟你们说，上师荟供就是修乐空无别的心，或者可以说是修母续的光明心。母续的光明心，就等于穹拉仁波切昨天死亡时候修的那种光明心，我们现在做上师荟供，就等于是修这种。特别是每一次下旬跟上旬的十号，是我们修母续的法的殊

胜日子，借用这个我们就特别有修光明心。透过修光明心，我们将来也能达成像穹拉仁波切这样，或者说像宗大师那样，也可以说真的在死亡的时候，喻光明或者义光明那样子，然后在中阴当中成佛。刚刚我就想，今天是上师荟供的日子，然后昨天穹拉仁波切圆寂，对这个我们要怎么理解，这方面的一些道理我就跟你们说一下。

所谓的修光明心，对对境的空性我们一定要了解，而有境的光明心，刚开始的时候就只是在观想当中，像生起次第的阶段，就只是观想而已，没有办法真正、实际地把它利用起来，到了圆满次第的阶段，实际的光明心就能够可以利用起来。对境的空性不是靠观想，靠观想没有用，是真的要了解，所以我们必须要好好学习。我们平常一直做上师荟供、一直做上师荟供.....，但是如果对对境的空性不了解的话，那上师荟供没有什么可以做的，所以对对境的空性我们必须要清清楚楚。为了这个，现在我们就学习《金刚经》。

《金刚经》我们到了 B36 的最后“须菩提！于意云何？可以三十二相观如来不？”这一段。按照莲花戒论师的科判，我们到了 18 个“彼之住处”里面的第 18 个——上求佛地。这里面又分七个，现在到了七个里面的第七个——意圆满，“意圆满”里面又分七个“1、念住，2、现证菩提，3、安立大利法，4、安立大利教授，5、持取法身，6、不住轮涅，7、住清净”，现在我们到了第 5 个——持取法身。佛的意圆满是讲佛的意的殊胜，在讲意的殊胜的时候，现在就讲到了第 5 个科判——持取法身。

首先我们了解一下连接。这里跟前面是怎么连接的呢？前面有讲到，凡夫是施設义找不到，即“须菩提！凡夫者，如来说则非凡夫，是

名凡夫”。从这个道理当中就出来一个问题，什么问题呢？刚入大乘的时候，先是凡夫大乘的种性要成熟，生起大悲心，然后再生起菩提心，然后入资粮道、加行道……，一直这样慢慢慢慢地，最后佛就出现了。所以在我们一般凡夫的认知当中，所谓的佛好像是从一个凡夫变来的。在凡夫的时候，我们的吃的、穿的、用的都好像是有漏的，包括我们自己的身体也是这么差、这么不圆满。所谓的佛呢，这个凡夫就变了，我们的身体也变得非常庄严，然后一切的受用也都变得圆满得不得了。所以对佛的认识，好像是从跟凡夫对比的角度来认识的。

一般人的观念就是这样，所谓的佛，一讲的时候，好像是跟凡夫对比而来的。一个凡夫，变变变，最后就变成什么都圆满了。但是在描述多圆满的时候，完全是以外面的色法来描述的。比如我们会说“这个是娑婆世界，那个是净土”，这样一形容的时候，马上就会以外面的色法来分辨这两个之间的差异。所以在我们的认知里面，一讲佛的时候，马上就会跟凡夫对比，而且对凡夫变化到圆满是以色法的圆满来认知的。

有这种认知的缘故，结果是什么呢？没有凡夫的话，就不会有佛，就有这个问题。这个问题很严重，关键的原因是什么呢？是对佛的认知已经错了，对佛完全是以色法来认的，错误在这里。所以现在这里讲“须菩提！于意云何？可以三十二相观如来不？”。在这句话的前面就有讲“没有凡夫，凡夫完全找不到”，从那里就出来一个疑问，什么疑问呢？“那没有佛吗？”就有这样的一个问题。但是在这个问题的背后，心里面主要的想法是“所谓的‘佛’是以色法来安立的”。所以现在就把问题背后真正的想法讲出来了，“须菩提！于意云何？可以三十二相观如来不？”这里连接的关系大概就是这样。

然后我们按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分段：

“如是住”是：

A37 须菩提言：“如是，如是！以三十二相观如来。”

B37 佛言：“须菩提！若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来。”

A38 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”。

“如是修”是：

B38 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。”

藏文版这里有两个偈颂，鸠摩罗什法师的版本这里只有一个偈颂，后面的那个偈颂就没有了。玄奘法师的版本跟义净法师的版本这里也有两个偈颂。

B38 尔时，世尊而说颂曰：“诸以色观我，以音声寻我，彼生履邪断，不能当见我。应观佛法性，即导师法身；法性非所识，故彼不能了。”——玄奘法师版

B38-1 尔时，世尊而说颂曰：若以色见我 以音声求我 是人起邪观 不能当见我 应观佛法性 即导师法身 法性非所识 故彼不能了——义净法师

“如是摄伏其心”是“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”。

首先，我们了解一下“如是住”。这一段跟前面会不会有重复呢？不

会。跟前面的哪两个段落呢？B04 跟 B33。B04 就是“彼之住处”的第 3 个——“欲得色身”，B33 是“彼之住处”里面的第 18 个——上求佛地，里面的第 5 个——身圆满。这两段里面都有跟这里相似的地方，都有讲到不要以三十二相来看佛，但是会不会重复呢？不会重复。

不会重复的原因是什么呢？这里莲花戒论师说，因为有相似，内容可能一样，所以我们有可能会误解。为了让我们不要误解，莲花戒论师这里就做了分辨。前面那两个跟这里不一样，莲花戒论师讲的原因是，前面那两个讲的不是安立佛，现在这里讲的是安立佛，是这个差别。

前面那里不是讲佛怎么安立，不是讲可不可以以三十二相八十随行来安立佛，不讲这一块。现在这里是讲，佛不可以以色身来安立，佛是以法身来安立，这个道理是在这里才讲的。前面讲的是“对三十二相不要执着”的那种道理而已，没有讲“能不能以三十二相来安立佛”，跟这个没有关系。所以前面两段跟这里讲的不一样。前面讲的是对佛的三十二相八十随行好不要执着，现在这里讲的是不要以三十二相八十随行好来安立佛，佛是以法身来安立的。没有重复的原因就是这个。

另外，我们从刚刚连接的那里也可以理解。刚刚我们有说，这里有一个疑问，什么疑问呢？前面有讲到凡夫是施設义找不到，一讲到凡夫是施設义找不到，那马上就想到，那佛呢？佛好像是跟凡夫对比来的，或者佛好像是由凡夫变来的。这样讲的时候，就好像有三十二相八十随行好的就是佛，没有三十二相八十随行好的就是凡夫，就有这样的一个认知。这种认知就相当于，他对佛并没有以法身来安立，而是以色身来安立的。所以现在这里就表达，佛不是以色身来安立的，

是以法身来安立的。

这样表达的时候，菩萨就特别惊讶或者心里面就特别欢喜“佛是法身来安立！”菩萨对佛的果位方面就会特别欢喜。在这种特别欢喜当中，就可以说欲求跟愿望获得佛的意。所谓的佛不是色身，是法身。所谓的法身主要是意，不是身语。身语的话，那就是色，所以佛是以意来安立。佛是以意为主，这个时候，菩萨们对意方面就特别会生起欲求的心跟愿望。这段比较容易理解。

下面那句“若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来”，等于是理由。你不可以以外面的色身来安立佛，假设这么安立的话，那连转轮圣王也会变如来哦！这里就有点应成的那种论式，意思是你不可以这么安立。然后后面讲“须菩提白佛言：‘世尊！如我解佛所说义，不应以三十二相观如来’，须菩提的想法就对了。所以这里整体是表达，佛是以外面的色法没有办法形容的，他是非常殊胜的！所以如果以三十二相八十随行好来安立的话，那就可以说是很俗的，这种安立根本是不对的。这样的表达，是让八地以上的菩萨们对佛生起更强的信心，然后就会有更追求的那种欲求跟愿望。这就是“如是住”。

下面是“如是修”：

B38 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。”——鸠摩罗什法师版

B38 尔时，世尊而说颂曰：“诸以色观我，以音声寻我，彼生履邪断，不能当见我。应观佛法性，即导师法身；法性非所识，故彼不能了。”——玄奘法师版

“如是修”这里，藏文版讲到两个偈颂，跟鸠摩罗什法师的版本对不

上。这两个偈颂里面，前面的那个偈颂是讲，以什么不可以观如来；后面的是讲，应该以什么来观如来。所以这两个偈颂所表达的不一样。鸠摩罗什法师这里，以什么不可以观如来这块就有了，但是应该以什么来观如来这块就没有。后面的那个偈颂，就相当于玄奘法师版本里面的“应观佛法性，即导师法身；法性非所识，故彼不能了”，这段在鸠摩罗什法师的版本里面就没有。

前面的那个偈颂，我们就按鸠摩罗什法师的版本来解释一下。“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”，这个偈颂我们怎么理解呢？莲花戒论师是这么解释的，前面两句讲的是以什么不可以观；第三句讲的是为什么，是理由；第四句是讲，那些人就没有办法看到我。所以前面两句是说以这样不可以观，为什么呢？第三句就说因为这样就会变成邪道了。然后第四句就说，这样观的那些人或者变成邪道的那些人就没有办法看到我。

“若以色见我，以音声求我”，意思是如果这样看的话，不可以！这个“若”是假设，是讽刺的意思，意思是这样看是不可以的。那不可以这样看的原因是什么呢？就是第三句“是人行邪道”。为什么不可以这样看呢？因为这样就变成邪了。再后面是“不能见如来”，因为已经邪了，所以像这样行邪道的人就看不到我。这里略的来说，大概就是这个道理。

然后莲花戒论师比较详细地解释的时候，是这么解释的，“以色”是什么意思，“以音声”是什么意思，然后莲花戒论师又加了两个道理——辨别跟了知，就等于是六识。比如“以色”来说，以我们眼睛看的那个层面，没有办法形容佛。然后我们听也好、说也好，也都没有办法来形容佛。“以色”跟“以音声”这两个就是这个意思。然后补充的是鼻、舌、

身，我们闻香味，尝味道，触，这就叫辨别，以这些来也没有办法形容佛。然后以第六识了知、理解的层面来，也没有办法形容佛。所以就等于有点不可思议的那种意思。

我们的六识，不论怎么用起来，都没有办法表达佛是什么。如果以这些来想努力表达佛的话，那就等于执着了，所以“是人行邪道”，就变成邪道了。“是人行邪道”就是执着，那为什么有这个执着就见不到佛呢？因为佛跟空性是一体的，所以如果你执着的话，那你怎么会看到空性呢？如果你已经执着的话，那跟空性一体的佛你肯定看不见，所以“不能见如来”。

刚刚我们说的，以眼睛看没有办法形容佛，以耳听也没有办法形容佛.....，这种分法好像在菩提道次第的哪个阶段也有这种分法。藏文里面有这样的四句，在一些书里面也常常出现。这四个词正确的中文翻译我不太清楚（见闻觉知），这四个词常常是一起出现的。所以现在莲花戒论师解释的时候，前面两句就是指这四个词里面的前两个，后面的两个就要补。莲花戒论师说，前面两个只是代表，但是也要了解后面两个，这样就比较完整。

所以以我们整个的六识，或者以色声香味触法，没有办法形容佛。因为色声香味触法来说，就好像是可以找得到的一个东西，而佛的体性是空性的体性，是施设义找不到的那种空的当中的体性。色声香味触法的那种层次是法的表相，看起来有点是找得到的那个层面，所以以这个来，无论你怎么想抓到佛，想看到佛，都是看不到的。所以要超越法的表相——色声香味触法，然后再以真正的究竟实相的层面来，才可以看见佛。如果我们只是以表相的色声香味触法想了解佛的话，

实际上我们自己已经是处于一种执着的状态了，所以就叫“是人行邪道”。

这个偈颂跟下面的那个偈颂也有关系。鸠摩罗什法师的版本里没有下面的那个偈颂，所以我们看玄奘法师的版本“应观佛法性，即导师法身；法性非所识，故彼不能了”。

我们先初步了解一下。“应观佛法性”是什么意思呢？刚刚是从表面的角度来想看佛，那就看不到，你应该要从法的究竟本性的角度来看佛。刚刚是“以色”、“以音声”等等那些法的表相来，想看佛或者想安立佛，这是不可以的。那要以什么来看呢？应该以法性来看。

为什么要以法性来看呢？原因就是第二句——即导师法身，因为佛本身是法身的本质。所以为什么要从法性的角度看呢？因为法身就是得到法性的果位。所谓的法身，“身”是果位、位置的意思，“法”指的是法性。所以我们为什么以法性来看呢？因为佛本身是法性的一个果位，所以这里讲“即导师法身”。法身的意思是法性的果位，所以肯定要以法性来看，才看得见。所以为什么要以法性来看呢？因为佛是法身的果位。这里所谓的“导师”就是佛。前面两句大概是这样的意思。

然后莲花戒论师这里解释“法性”的时候，有几种不同的解释。平常经论里面对“空性”有一些不同的用词，比如说如是、法性、法界、正遍、无相、胜义。

所谓的法性是什么意思呢？法的本性里面真正的本性，或者法的究竟的性质，就叫法性。法可能有好多层次的性质，但最终、最究竟的性质才叫法性。

然后对“如是”莲花戒论师是怎么解释的呢？就是一直不变，无论你花了多长时间，无论你怎么观，还是就是那个。藏文“裨新尼”（དེ་བཞིན་

ཉལ) 的意思是一直不变，一直就是这样。另外一个跟这个词不一样，我们讲尽所有性、如所有性，如所有性的意思是无论你怎么看，他还是这样。还是这样就是“如”的意思，还是这样不变。所谓的“如”是“这样”的意思，“这样”就等于“不变”的意思。现在这里讲的“如是”，藏文是“禡新尼”，另外“祈达瓦”（ཇི་ལྟ་ན་ལ།）的意思是如所有性。虽然“如是”跟“如所有性”这两个用的词不一样，但意思是一样的。莲花戒论师这里是这么解释的。

我觉得确实就是这样，所以我们不要对“如是”、“如所有性”乱解释。这里莲花戒论师是怎么解释的呢？他主要是以时间来解释的，无论你怎么观察，它会变吗？不会变。不像我们科学家，有的时候十年前的结论，十年后又变了。那个就不叫“如是”或者如所有性，因为他的结论是随着时间的不同一直变的。现在空性的这种本质是完全不变的，它的本质、实相是永远不变的，无论怎么观还是这样，无论观的时间多长也还是这样。这里所谓的“如是”或者如所有性，莲花戒论师就是这么解释的。

然后另外一个叫法界，法界怎么解释呢？法界是所有的法都是从那来的，所以就叫法界。所有的法的来源就叫“界”。我们平常界的意思是源头的那种感觉，所以现在法界的“界”的意思是法的来源。像《根除我执之教言》里面，我们常常念的“然而如同脸庞与镜面，遇时空之影像无争现，同理诸法之上现与空，两面一体缘起无欺故。”这段里面就先讲到影像的比喻，影像是怎么产生的呢？第一个，原来镜子里面什么都没有，是空，这个道理是重点。然后在空的基础上面，镜子跟脸庞碰的时候就有一个作用。这两个结合，后面影像就出来了，所以这两个缺一个不行。如果镜子里面不是空的，原来已经有了的话，

那这个镜子里面可以出现另外一个影像吗？不可能！所以原来是“空”的这个是必须要的。再来，脸庞跟镜子这两个要有一个遇到、碰上的功能，这个也要存在。如果这个不存在的话，那影像也出不来。所以影像要出来，需要两个。这两个里面，从最源头来说，还是前面的那个“空”是第一个。所以空跟缘起具备才有诸法，所有的法都是这样。所有的诸法、一切的法都如影像一样，第一个需要空，然后第二个是缘起。在这两个具备的当中，诸法才可以出现。所以空是第一个。现在这里也是这种意思，莲花戒论师就解释为什么叫法界？因为是所有的法的来源的缘故，所以叫法界。这是一种解释。

然后他解释的“法界”还有另外一个意思，所谓的“法”指的不是诸法的法，是指证量。我们皈依佛、皈依法时候的那个“法”，不是指诸法，是指灭谛、道谛，是内心里面生起的量。所有这些量的来源是空正见、空性的法，所以对空性的法就叫法界，这是另外一种解释。像《心经》里面说的“依般若波罗密多故”，不管资粮道、加行道、见道、修道、无学道，菩萨整个的证量都是依靠修空性。所以空性是一切法成长的来源，称空性为法界的另外一个原因就是这样。这里关于法界有两种解释。

然后另外一个“杨大榻”，应该是叫“正遍”，“正”的意思是“不颠倒”。在不颠倒里面，最究竟的不颠倒的状况是什么呢？那就是空性，空性是最不颠倒的。

下面还有一种解释是无相，为什么叫无相呢？跟刚刚前面讲的差不多，前面说以色声香味触法的表相来，根本无法描述法的实相。所以无相的意思是，空性没有颜色，也没有声音，也没有办法闻到，也

没有味道，也没有办法触到，第六识也没有办法对它分辨，它不在我们一般六识所能接触到的范围里面，所以空性就变成是无相。为什么把空性称为无相，原因就是这个人。

然后为什么叫胜义呢？这个在《辨了不了义善说藏论》里面也有解释过。“胜”指的是根本定，“义”指的是它的对境。另外，我们学胜义谛跟世俗谛的定义的时候，真正要了解胜义谛的话，必须要消灭二显才能够看见，而世俗谛的法不需要二显消失就可以看见。所以二显消失就是“胜”，一个殊胜的定。所有二显消失的那种殊胜的心，由它来才可以真正地看见，这就叫胜义，“义”是对境。所以胜义的意思是，殊胜的心才可以看到、接触到。所以我们对空性也称为胜义。这里莲花戒论师对空性的称呼，总共解释了六个——法性、如是、法界、正遍、无相、胜义。

今天先到这里。

【金刚经 023】

雪歌仁波切 讲授

2022/06/01

我们上次讲到七个“意圆满”里面的第五个——执取法身，里面“如是修”的部分。玄奘法师这里有两个偈颂“诸以色观我，以音声寻我，彼生履邪断，不能当见我。应观佛法性，即导师法身；法性非所识，故彼不能了”。重点来说，第一个偈颂是讲不应该怎么观佛，第二个偈颂是讲应该怎么观佛，略的来说就是这样。

上次我们已经讲完了第一个偈颂，现在到了第二个偈颂。莲花戒论师把第二个偈颂分成了两个道理，“应观佛法性，即导师法身”是一个道理，然后“法性非所识，故彼不能了”是第二个道理。前面的两句“应观佛法性，即导师法身”，第一句是所立，第二句是能立因。所以“应观佛法性”的理由是什么呢？佛就是法身，所以这里讲“即导师法身”，“导师”指的是佛。佛本身是一个法性的果位或者空性的果位，所以我们要怎么观他呢？应该从空性的角度来观他，所以“应观佛法性”，因为佛本身是空性的果位。这是一个道理。

后面两句是“法性非所识，故彼不能了”，第一句是理由，第二句是所立。我们先了解一下所立，这里“彼不能了”是什么意思呢？刚刚前面有讲要从空性的角度来观佛，现在这里是讲对空性我们要怎么认，要怎么理解。不要认为空性好像是我们平常的那种“我认识你”或者“我知道这件事情”，我们平常了解一个道理或者一个物质的东西的时候，感

觉好像可以抓得到，等于施設义找得到的那种感觉。如果施設义找不到，就等于你不知道或者你处在模模糊糊的状态当中，当你清楚了解的时候，就感觉可以抓得到。所以我们认为的所谓的“了解”，就相当于施設义找到的那种意思。对空性，我们不可以这样了解。

了解空性相当于是，看不到就是看到。比如整个诸法，我们觉得找不到的那个，就是找到了它的本质。所以空性本身是“不能了”的一种状态，是我们“不能了”的。“不能了”的意思是，在施設义找得到的感觉当中永远不会了解空性。我们只有在施設义找不到的那个状态当中，才能了悟空性，所以“彼不能了”。“彼不能了”就等于，我们以对法的表相的了解来衡量对法的实相怎么了解，这是不对的，这是两码事。所以“不能了”的意思是，对空性的了解跟对法的表相的了解是不一样的。

为什么呢？前面那句话就是理由。因为空性真正来说是不可思议的，所以这里讲“法性非所识”。空性本身，真正来说是完全无遮的，只是遮掉，没有一个成立的法，所以“法性非所识”。空性或者法性的本质就是“非所识”，所以我们了解它的时候，不可以有找到成立法的感觉。如果有那种感觉的话，那永远不会了解空性。所以“法性非所识”的缘故，这个法性我们“不能了”。

义净法师的版本也差不多，“若以色见我 以音声求我 是人起邪观 不能当见我 应观佛法性 即导师法身 法性非所识 故彼不能了”。后面的偈颂跟玄奘法师的一模一样，前面的偈颂有点不一样，但意思一样。这里玄奘法师跟义净法师的这两个偈颂跟藏文版对得上，莲花戒论师也是以两个偈颂来解释的。这段就是“如是修”的道理。

下面是“如是摄伏其心”：

B38“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”。

这里的“汝若作是念：‘如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。’”应该改为“汝若作是念：‘如来以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提’”。

所谓的“如是摄伏其心”是，我们对佛要彻底以法身来观，来安立。为这方面，如果把任意一个疑问都去除掉的话，那以法身来安立就彻底完整了。现在这边就有一个疑问，“有没有一点以色身来安立佛的可能呢？”对于这个疑问，现在这里就讲“莫作是念。如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提”。

这段莲花戒论师是这样解释的：释迦牟尼佛当时出生的时候，他的父亲——国王，叫来很多看相算命很厉害的人来给他看相，那个时候就已经看得出来世尊完全不是一般的人。那个时候就已经认定他不是一般的人，好像是已经超越的、完全不可想象的那种很有事业的人，相当于是完全无法解释的一个人来到了这个世界。从他的手相、面相等各个方面都已经表现出来了，所以以这个来，就说是不是“具足相”。当然，这些相也是含摄在所谓的三十二相八十随行好里面的。

所以莲花戒论师这边就提到，在世尊的身上已经看到有各种各样的相，然后他后面真的就有六年苦行等等，最后就成佛了。所以从色身应该还是可以安立佛，就有这样的一个疑问“应该可以从色身来安立佛？”就是从世尊一出生时他身上各种的相这方面来解释。这些是大家实际都看得见的，所以就有这个疑问。

现在这里讲“以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提”的意思是，他小时候，不管时间、地点、风水等等，全部都圆满得不得了。就像我们现在说的“这个风水会影响到你的家庭如何如何”这类的。整个色身，而且不止是他的身体，包括外面的整个风水等等，那些的结果是不是表示佛就成佛了？所以有人就有这种疑问“以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提”？因此佛就跟须菩提说“你会不会也这么想呢？”

虽然这里表面上是佛对须菩提有一个疑问的样子，但实际上含义里面还是对八地以上的菩萨开示的。我们现在是讲“上求佛地”的“意圆满”里面的“执取法身”，就是让菩萨去追求佛的“意圆满”里面的“执取法身”的部分，是为这方面而开示的。所以这里表面上是结合当时世间人的看法，然后佛对须菩提提出疑问，但实际上真正还是对八地以上的菩萨开示的。

然后这里讲“须菩提！莫作是念”，这样讲的原因是什么呢？不管安立也好，还是得到佛陀的果位也好，这些跟色身都是没有关系的。外面的色法怎么圆满，实际上都没有办法安立佛，跟这些没有关系。外面的风水怎么好，然后就有一个好的结果，这些跟安立佛也没有关系。所以下面就说“如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提”，这里可以说“不以”，上面不可说“不以”。所以这里对佛就彻底以法身来安立，而且以空性来安立，这个是毫无疑问的。对这方面连一点点疑问都把它彻底去除的话，那就相当于是“如是摄伏其心”。

然后下面是“不住轮涅”，也就是第 18 个——上求佛地，里面的第 7 个——意圆满，里面的第 6 个——不住轮涅。对于这段，我们也是先了解一下连接，然后再按照“如是住、如是修、如是摄伏其心”来了解。

那连接是什么样呢？莲花戒论师就跟前面结合来连接。刚刚前面玄奘法师的版本里面有讲“法性非所识，故彼不能了”，空性是我们没有办法抓到，没有办法了解的。从那里就有一个疑问出来，什么疑问呢？所谓的无住涅槃，好像是住在空性或者抓到空性才可以表达无住涅槃。所谓无住涅槃的意思是，不住轮涅的那种涅槃的果位，这种涅槃的果位是安立在入定空性上才解释的。先这么理解，佛是以空性来观的，而空性是抓不住的一个法，也就是刚刚讲的“故彼不能了”。既然它是“不能了”的状态，那就相当于抓不到空性，抓不到空性的话，那哪里既有既没有落在轮回，也没有落在涅槃，而是坐到中间的那种空性的位置呢？如果空性本身是“不能了”的话，那既不堕常边的轮回，也不堕断边的涅槃，坐到中间的这个也没有办法安立，就有这么一个疑问。

对于这个疑问，答案是：既不落常边的轮回，也不落断边的涅槃的这种中间的位置，佛有坐到，佛会坐到这个位置。“佛有坐到”的意思是，佛的心可以住到这个位置。所以现在要讲的“不住轮涅”就是为这个方面的开示。这就是连接。

然后我们按“如是住、如是修、如是摄伏其心”分一下段：

“如是住”是“须菩提！汝若作是念：‘发阿耨多罗三藐三菩提者，说诸法断灭相。’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”。

“如是修”是“须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝布施；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”。

“如是摄伏其心”是“须菩提！以诸菩萨不受福德故。A39 须菩提白佛言：“世尊！云何菩萨不受福德？” B39“须菩提！菩萨所作福德，不

应贪着，是故说不受福德”。

首先解释一下“如是住”。刚刚我们讲“不住轮涅”，这里首先是讲“不住涅”，后面才讲“不住轮”。现在这里所谓的“灭相”就等于是讲不住涅盘。不住涅盘就相当于利益众生，住涅盘就相当于不利益众生。菩萨心里面一定是非常喜欢利益众生的，所以他们一定喜欢不住涅盘，而佛身上有“不住轮涅”——“不住轮回、不住涅盘”的这种功德。现在所谓的“不住轮涅”就是对佛的“意圆满”的功德的解释，对于佛不住涅盘的这个功德，菩萨是最喜欢的。以欲求跟愿望而追求的时候就叫“如是住”，现在菩萨在佛的身上看到不住涅盘的殊胜的缘故，对佛的果位就会以更高的欲求跟愿望去追求，会“上求佛地”，会追求佛的果位。所以这里的“如是住”就解释成对佛“不住涅盘”的追求。

这样解释的时候，这里有两个不同的形容——“断”跟“灭”。“断”跟“灭”也应该要有不同的解释，我刚刚只用“灭”来解释就不圆满，应该要把“断”跟“灭”两个并在一起来形容涅盘。这里对“断”的解释是，过去的续流没有继续，“灭”是未来不会再有。所以“断”是对过去方面的形容，“灭”是对未来方面的形容。所以“断”跟“灭”这两个都是形容小乘得到罗汉之后，如果完全按照他的路不改，不进入大乘的话，那跟众生的关系就完全断了。他未来会不会再来呢？不会再来，现在这里一结束就没有了。所以他跟众生过去的关系的续流也不会再有，未来的关系的续流也不会再接，那就有点可怕。所以所谓的“断”跟“灭”就讲出了落涅盘的问题或者特质。

这里讲“汝若作是念：‘发阿耨多罗三藐三菩提者，说诸法断灭相。’这里用“说”应该不对。玄奘法师的版本是“复次，善现！如是发趣

菩萨乘者，颇施設少法若坏若断耶？善现，汝今勿当作如是观”，这里的“施設”应该是“想”的意思。这里用“说”的话，不太清楚，应该也可以。现在这里的意思是，在你的想法里面，菩萨对涅槃的果位会喜欢、会追求，你有这种想法吗？实际上，你这样的想法不应该有！所以这里讲“莫作是念”。为什么呢？“何以故？发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相”。

这里有一个解释蛮特别的，菩萨是不是追求佛陀的果位呢？是。那佛陀的果位是不是法性的果位呢？是。那法性是不是永不变，永不断，永不灭的呢？是。所以菩萨追求的应该是永不断，永不灭，恒时存在的那样的果位。而小乘涅槃的果位，跟这个法性是没有办法合得来的。这里“于法”的“法”指的是法性，前面“说诸法断灭相”的“法”讲的也是法性，也就是空性这方面。菩萨所追求的空性来说，是一个永恒的果位，永不断，永不灭的果位，而罗汉的果位跟空性的体性是完全相违的。所以菩萨追求的是佛陀的果位，而佛陀的果位是法性的体性，所以他脑子里面没有办法接受那种落断灭的涅槃的果位。

所以这里讲“何以故？发阿耨多罗三藐三菩提心者，于法不说断灭相”，这就是理由。对空性认知的时候，对空性的法性上面，没有那种“过去的续流后面就变成没有了，未来也变成不出现”，不是这样！它是永远一直有的，是永恒的，所以“于法不说断灭相”，意思是不会有那种主张或认知。

所以从这里可以看到，乃至有虚空佛陀一直都会利益众生，一直都会存在，这个意思实际上是，佛陀的果位就是空性的果位，而空性是永恒存在的，像虚空一样一直存在。在虚空当中众生一直存在，一

样，佛陀也一直存在，永恒不灭，一直长久在那里，佛陀的果位就是这样。

因为菩萨追求的是这样的果位，所以他不可能会有罗汉所追求的那种断灭的果位。“断灭”就是刚刚说的，跟众生把过去的关系断掉，未来的关系也不会再有，“断”就是过去，“灭”就是未来。菩萨对那种果位是不会追求的，所以“不说断灭相”。相反地，菩萨是喜欢利益众生的，跟众生永恒一直在一起的那种果位是菩萨非常喜欢的。

今天先到这里。

【金刚经 024】

雪歌仁波切 讲授

2022/06/08

第 18 个“彼之住处”——上求佛地，里面分七个，其中第七个——上求佛地意圆满，里面又再分七个，现在我们讲到其中的第六个——不住轮涅。“上求佛地意圆满”是从七个不同的角度来形容佛的意圆满，在这七个角度里面，我们现在到了第六个——从“不住轮涅”的角度来形容佛的意是多么圆满！这样讲，相当于是让八地以上的菩萨们更加追求佛的意。从各种各样的角度讲佛的意方面的殊胜、圆满，是让八地以上的菩萨们能更加追求。现在这块就是从“不住轮涅”的角度来讲佛的意圆满。

上次我们已经分了“如是住、如是修、如是摄伏其心”，我们讲到了“如是修”的部分——“须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝布施；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”。

我们先了解一下这段的内容。首先，这一段讲的是“不住轮涅”里面的“不住轮”，前面“如是住”的时候讲的是“不住涅”，现在“如是修”讲的是“不住轮”。对于“不住轮”我们怎么理解呢？“知一切法无我，得成于忍”讲的就是“不住轮”。这里是强调要修般若，因为般若的功德是无量的，比前面讲的“须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝布施”这样布施的功德还要无量，所以这里是强调要修般若。

所谓的“知一切法无我，得成于忍”，讲的不是我们所谓的法无我的

意思，而是指诸法。诸法里面，补特伽罗跟法，两个都包含，所以如果看起来感觉好像是法无我的话，那是不太对的。这里补特伽罗无我、法无我全部都能够包含，我们也有这样的词——“诸法”或者“一切法”。所以对一切法无我方面要修到忍。忍的意思是，对执着心方面能够可以对治，让执着心完全没有办法起来。这个就是“不住轮”的意思。因为我们是“以菩提心而不住涅”，以空正见而“不住轮”，所以现在这里讲的“知一切法无我，得成于忍”就是讲空正见！对空正见方面加强，就等于是“不住轮”的意思。

当然，我们也有“以空正见的力量能够可以住轮回”的道理。像《入菩萨行论》第九品第 52 偈讲“为度愚苦众，菩萨离贪惧，悲智住轮回，此即悟空果”。重点是“此即悟空果”，我们了悟空性的结果是什么呢？这里“悲智住轮回”的“悲智”翻译得有问题，上次应该讲过⁴。这里的意思是，能够住轮回的原因，是由于空正见的力量，也有这种解释。这里我们可以这么理解，怕轮回的意思是心续中不具备空正见，所以会被眼前轮回的圆满所染到、所吸引。如果内心里面有空正见的话，那就不会被染到，就能够可以住轮回。所以《入菩萨行论》里面就讲，住轮回等于是空正见的结果。我们以前解释过，“悲智住轮回”的“悲”这个词在藏文版里面没有，所以这里翻译有问题。

一般我们是这么说：以菩提心不落涅盘，住轮回；以空正见不落轮回，可以离开轮回。这里“离开轮回”的含义是不会被轮回染到，但并不等于他真的要完全离开，因为他是一定要住轮回的！所以现在这里

⁴ 参见《入菩萨行论》第九品第 52 偈：འཛོམས་པར་གནས་པར་འགྱུར་འགྱུར་བ། འདི་ནི་སྤོང་ཉིད་འབྲས་བུ་ཡིན། 这两句隆莲法师的译本为：“自能安住生死中，此即是修空性果”。

讲，以空正见来不住涅槃。这里“不住”的意思是不落，“不落”的意思是没有被轮回染到，并不是真正的不住轮回的意思，住轮回是一定要的！

现在这里是讲“如是修”，“如是修”是在“如是住”的基础上更往前走。“如是住”的时候，他只是想来轮回或者想利益众生，他不追求涅槃，这就等于是“如是住”。在轮回里面住的时候，完全不会反感，一直长期地可以住，那这是以什么的力量呢？空正见的力量。以空正见的力量，在轮回里面无论住多久都不会被染到，所以这里就相当于往前更走一步，所以这段就是“如是修”。

下面是“如是摄伏其心”。

“（何以故？）须菩提！以诸菩萨不受福德故”。

A39 须菩提白佛言：“世尊！云何菩萨不受福德？”

B39“须菩提！菩萨所作福德，不应贪着，是故说不受福德”。

“如是摄伏其心”是更上一层，是怎么样更上一层呢？因为刚刚我们有讲到修空性或者是这里讲的“知一切法无我，得成于忍”，那样修的话，他的功德或者福报就会无量。有无量的这种福报的话，那就又会造成执着无量的福报，或者说在有无量福报的空正见上执着。所以现在这里讲到什么呢？前面已经讲了，对具有无量福德的般若的法，你要好好修，前面强调的就是这个！前面是强调“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”，是讲假设得到法无我方面的忍的话，就会有无量无边的功德。含义是要好好修诸法上面的空性，因为它有这么多的功德。这个讲了之后我们就会修，修了之后又会有一个问题：我们会执着。因为它一直会带来无量无边的功德，所以我们就变成对它执着。那可不可以对它执着呢？也不可以！所以下面就

开始讲。

这里用“何以故”这个词有点怪，藏文版里面没有“何以故”；玄奘法师的版本是“复次，善现！菩萨不应摄受福聚”，也没有“何以故”；义净法师的版本是“妙生！菩萨不应取其福聚”，也没有“何以故”。所以这里用“何以故”有点怪。因为用“何以故”的话，后面就要跟前面的理由接起来，要把前面当所立，后面当能立因，中间才要用“何以故”这个词。所以这里的“何以故”，我就没有办法解释。（“何以故”在我们看到的鸠摩罗什法师的版本里也没有，可能在仁波切看的版本里有。）

重点是下面讲的“菩萨不受福德”，意思是菩萨你们对福德方面不应该执着。这段是佛开示的，然后须菩提就有一个疑问“为什么呢？”因为佛有的时候谈到要受福德，现在这里又说“不受福德”，那这里说“不受福德”是什么原因呢？所以须菩提就问“A39 须菩提白佛言：“世尊！云何菩萨不受福德？”然后世尊答复的时候，就有点跟须菩提分析“B39”须菩提！菩萨所作福德，不应贪着，是故说不受福德”。

我猜这里“所作福德”的翻译跟玄奘法师翻译的肯定不一样，我们看玄奘法师的翻译 B39 佛言：“善现！所应摄受不应摄受，是故说名所应摄受”。所以这里就是在分析：名言中的那个就是我们要的，在名言的层面，我们要追求、要累积福德、要认真，所以“应摄受”。但是从执着的角度，好像感觉这个是胜义中存在，是施设义找得到。从这种角度来说，这样的看法、这样的执着是不可以有的，所以“不应摄受”。

这里世尊就分析：我有时候讲的是名言的层面，当然就应该是要摄受的，但是现在这里讲的是不要执着的意思，所以是“不应摄受”。按照藏文版来说，这里有一个词“罗巴”（ལོཔ་），我们看一下义净法师的

翻译 B39-1 佛告妙生：“是应正取，不应越取，是故说取”。义净法师的翻译是“不应越取”，藏文的话，“越”就相当于邪、不正确⁵。所以我们要抓正面的，不要错误的，意思是名言层面的福德是合理的，而且是我们为了成佛所非常需要的，所以对于名言层面的福德，我们更要累积、更要摄受。但是那个时候如果执着的话，如果把它当成施設义找得到的话，那就变成“越取”了，“不应越取”就是这个意思。

义净法师的翻译是“正取”、“越取”，鸠摩罗什法师这里讲的“贪着”应该是“越取”的意思。“越取”是不对的，“越取”不对的缘故，这里才说“不受福德”，所以“是故说不受福德”。这里讲的“说不受福德”，就有点是跟须菩提说“现在我这里说‘不受福德’的原因是什么呢？前面已经讲了，所以你不要误解”。佛有的时候讲摄受福德，有的时候讲不摄受福德，原因是什么呢？分析了之后，现在这里讲“不受福德”的意思是，不应贪着或者不应“越取”的缘故，这里才说“不受福德”。

这里我们用另外一个简单的词来说的话，那就是对吸引我们的整个的轮回的法上面，我们要以修空性来压伏、对治执着心，但是如果我们对空正见上执着的话，那另外一个问题就又出来了——还是执着了。所以如果连空正见上面的执着心也去除的话，那就干净了，就完全没有执着了。前面对轮回上不要执着，就相当于是“如是修”；然后对“不执着”上面也不要执着，那就变成是“如是摄伏其心”，相当于是这样的一个道理。所以后面讲的“如是摄伏其心”是对空性或者空正见上面也不要执着，是这个意思。

我看看这里有没有漏掉什么。这里有谈到像色界的那些天人，他

⁵ 此处藏文是 ལོག་པར་མི་གཞུང། 即“不应倒取”，ལོག་པ་有“错误，颠倒，邪妄”的意思。

们对福报上执着的结果，所以他们还是没有脱离轮回。所以现在这里说，在修空性的时候会带来福报，带来福报的时候，如果你在不执着方面没有注意的话，那你就会轮回。这个轮回是哪一种呢？就像色界。我刚刚讲的是莲花戒论师对《金刚经》的解释里面谈到的，对福报上执着的时候，就会变成像色界的天人一样流转轮回。

所以我们从莲花戒论师的这个解释里面可以理解到什么呢？像色界的这些天人，他们是怎么来的呢？他们不是不修行，还是修行，但是由于对修行上执着的结果就出来了。我们也会这么说，比如说欲界，欲界是对色声香味触这五欲上执着，就会带来投生欲界。对外面的五欲上不执着，对内心的福报、内心的智慧、内心里面各种各样的好的世界执着，就会带来色界、无色界。这里应该也有涵盖无色界，因为这里说“色界等天”。所以色界跟无色界的那些天人，他们不像我们欲界，他们对外面的色声香味触这些五欲上的追求根本没有，但是对于他们来说，五欲那些完全是圆满得不得了。他们还是流转轮回，原因是什么呢？因为他们的执着心还没有放下。那他们的执着心执着在哪里呢？是不是外面的世界呢？完全不是！他们执着的是内心的世界。

现在这里讲“如是摄伏其心”的时候，是对空正见上面不要执着。因为这里从字面上看的话，好像是在讲对福报上不要执着。这里讲“不受福德”，是对福报上不要执着，但实际上什么最有福报呢？修空正见最有福报。所以能够带来福报的最有力的就是空正见，所以这里真正的意思是在空正见上不要执着。当然也可以说在福报上不要执着，但重点是在有福报的空正见上不要执着，这个才是重点。当然，在福报上不要执着的这个道理也存在。在福报上不要执着，谁在福报上不要执着？如果在福报上执着的话，会带来什么结果？莲花戒论师这里顺便

就有谈到这些。第六“不住轮涅”我们已经念完了。

然后第七个是“住清净”，“住清净分三：1、威仪清净，2、获权情器世间而住，3、不具烦恼而住”。

这里重点讲的是，佛不管是面对第一个——自己的行动，也好；还是接触第二个——“外面的人等众生跟物质的世界，也就是外面无情跟有情的世界”，也好；还是面对第三个——说法以及说法时所面对的这些所化机，也好，都会变成清净住。这个“住”是指他的心，他的心完全不动摇，完全没有被什么所干扰，完全是在一个自在当中。心一点点都没有被烦恼干扰，一点点都没有不自在，完全是在自在当中住。

比如说他可能有各种各样的行动，但是跟他没有行动时的心态是一样的，完全没有动摇，这就是第一个“威仪清净”。他行动的时候，走路也好，吃饭也好，躺着也好，无论是什么行动，他的心都是没有什么变化的，都是一点点没有动摇的“住”。

一样，他面对有情、无情，不同的宇宙，不同的世界，各种各样的地方的时候也是一样。他无量无边的化身一直会跑去那么多的地方，面对这些不同的情器世界的时候，他的心完全没有什么不自在，完全是在一个自在的平静当中。所以这里用“住”，相当于平静的意思。

然后“不具烦恼而住”又分两个——“说法不具烦恼”跟“流转不具烦恼”。“说法不具烦恼”的意思是，说法的时候有没有各种各样的挂碍、各种各样的在意呢？完全没有。“流转不具烦恼”的意思是，面对所化机的轮回的环境的时候，会不会干扰佛呢？完全不会干扰，所以就是“流转不具烦恼”。现在这里就是从这几个角度讲“住清净”，所以“住清净分三”。这里用“清净住”是不是比较好一点。

首先是以“威仪清净”来讲“清净住”。这里经文很短，我们看一下“须菩提！若人言：‘如来若来若去、若坐若卧。’是不解我所说义。何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来”。

这一段就是“威仪清净”，我们先讲一下跟前面的连接。这边对连接是怎么解释的呢？这里是跟“执取法身”连接，不是跟“不住轮涅”连接。现在这里是第七“住清净”，它不是跟第六“不住轮涅”连接，而是跟前面的第五“执取法身”连接。这里莲花戒论师是这么解释的，“不住轮涅”相当于是从“执取法身”的角度讲出来的，从“执取法身”那边就讲“不住轮涅”。所以一样，“住清净”也是从“执取法身”那里出来的。“执取法身”那边有讲到什么呢？有讲到以法身来安立佛，不可以以色身来安立佛。那现在这里连接的词是什么呢？如果佛是以法身来安立的话，那佛的身上怎么会有像我们刚刚讲的“来”、“去”的这些行动呢？所以现在就要讲“来”、“去”的这些行动在佛身上怎么出现。

佛身上的来去跟我们的来去是不一样的。佛身上来去的行动是，没有一个来的地方，已经来了；没有一个要去的地方，已经在那里了。跟“于一尘中尘数佛”的那种道理一样，佛的心遍满一切。因为佛的心是跟空性结合的，空性遍满一切，所以空性在哪里，佛的心就会在那里。所以已经在那里了，没有从哪里来、要去哪里这回事，因为已经在那里了。躺的话，已经躺在那里，不是要躺；站的话，已经站了，没有一个新的要站起来。所以不管站也好、躺也好、来也好、去也好、坐也好，一切都是已经在那里了，没有一个要站、要躺、要来、要去……，都没有！连接就是这样。

然后我们再按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分一下。这边特

别的是，“如是修”跟“如是摄伏其心”是并在一起的，没有分。

“如是住”是“须菩提！若人言：‘如来若来若去、若坐若卧。’是人不能解我所说义”。

“如是修”跟“如是摄伏其心”是“何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来”。

我们先了解一下“如是住”。这里先要了解一个道理，比如佛的任意一个行动，都是他已经在那里了，那个行动已经存在了，没有什么新的要做的。“已经”相当于是最圆满的，最有经验的。“已经来”的话，来里面最好的就是“已经来”！我们要来的目的就是“来到”，“来到”是来的目的。而佛全部都是已经，已经来、已经去……，都是“已经”的状态，所以是圆满地来，圆满地住，一切行动都是圆满的。菩萨听到佛全部都是“已经”，全部都是最好的，来也是最好的，去也是最好的，他任意的一个行动都是最圆满的。他了解这个的时候，对佛陀的果位就更想追求，所以就是“上求佛地”。

当然，这里主要主要的原因是意，现在是讲佛的意圆满，意在哪里，他的整个行动也会在那里。我们先要了解，已经来、已经去，已经的行为是最圆满的行为，这个道理要懂。懂了之后，现在这里就可以理解，菩萨听到这个的时候会不会非常欣赏呢？那是肯定的。

这里讲“是人不能解我所说义”，等于如果有一些人认为“佛有来了，佛有去了，佛现在要开始说法了，要开始……”，本身就是之前没有，现在才有。如果对佛的认知是这样的话，那就等于对释迦牟尼佛所说的“佛”的意思，你们根本不懂。

“不能解我所说义”就是对释迦牟尼佛说的“佛是什么样”，你们还完全

不了解。如果真的了解释迦牟尼佛所说的“佛”的意思的话，那就没有一个要来、要去、要坐、要卧……，这些就没有办法说。“要”的意思是还没有出现。真正了解的话，全部都是“已经”，没有一个要来。已经来了，没有一个要来；也没有一个要去，因为已经去了。

那这里讲的答案是什么呢？如果了解的话，那就没有要来、要去、要坐、要卧。这些没有的话，那就变成什么呢？变成全部都是“已经”，所以他所有的行动都是最圆满的。所有的行动都是最圆满的话，菩萨心里面就欣赏得不得了。佛陀任意的一个行动都这么圆满，菩萨内心里面就会非常欣赏，就会有那样的欲求跟愿望而追求佛地。所以这里就是讲“如是住”。所谓的“如是住”，以欲求心跟愿望而追求的话，这就是“如是住”。

下面的“何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来”，就是讲“如是修”跟“如是摄伏其心”。这里就可以讲“何以故”，为什么有人认为“要来”、“要去”，为什么他不了解呢？原因是什么呢？原因是没有一个“要来”、“要去”等等这些。为什么没有呢？因为他是如来。这里“如来者”是理由，然后“无所从来，亦无所去”是所立。如来的话，那肯定没有一个“要来”、“要去”的那种行。

对“如来”这个词，这里有两种解释。一种解释是，“如”是从空性方面解释，“来”就是到达的意思。另外一种解释是，“如”不是讲空性，而是指过去的诸佛他们怎么样，现在要成佛的那个也到了如过去的佛一样。这个“如”的意思是如过去的佛一样，不是如所有性的意思。

这里也有解释“应供”跟“正等觉”，前面我们讲过，跟这里一样。前面我们讲过，莲花戒论师对如来、应供、正等觉是分三个来讲的，龙

树菩萨是分四个来讲的，如来、应供、正、等觉。莲花戒论师是把正跟等觉并在一起，以“正等觉”来讲的。藏文也是这样，有的时候藏文写“杨他吧”（ཡང་དག་པ་），有的时候写“杨他吧日阿”（ཡང་དག་པར་）。有“日阿”（ར་）的话，“杨他吧日阿”（ཡང་དག་པར་）就等于是连在一起的“正等觉”；如果“杨他吧”没有加“日阿”的话，那就是分开的，正一个，等觉一个。

如来、应供、正等觉，莲花戒论师在前面有提过，这里又提了一次。因为藏文版的《金刚经》这里也有提如来、应供、正等觉，并不是像鸠摩罗什法师的版本里只有“故名如来”，而是像玄奘法师的版本一样“故名如来、应、正等觉”。藏文版也有“故名如来、应、正等觉”这样完整的表达，所以莲花戒论师这边也是整个解释，如来是什么，应供是什么，正等觉是什么。

莲花戒论师的解释是，如来等于是对佛的色身的描述，应供是对佛的法身的断方面的描述，正等觉是对佛的法身的证方面的描述。莲花戒论师这里对如来有两种解释，一种是完全以佛的色身来解释，另外一种，这个“如”就等于是如所有性、空性，以这个来解释。

现在这里莲花戒论师解释“如来者，无所从来，亦无所去”的时候，是选择把前面“如来”的“如”解释成空性方面。解释成空性方面的话，那就可以这么理解：空性在哪里，佛的心就会在那里。所以来、去.....无论什么，那边都有一个所处，“处”那里肯定有空性。空性在那里，那佛的心也一样肯定已经在那里了！所以我们要来、要去、要坐、要卧.....，这些的所处那边，空性已经在那里了，所以佛的心也肯定已经在那里了，已经如来了。如来的“来”是已经到达的意思，所以没有一个要来、要去的，所以“如来者，无所从来，亦无所去”。所有的地方都已经到达

了，所以叫“故名如来”。没有一个要去的，全部的地方都已经到达了，所以叫“故名如来”。

这一段，莲花戒论师就解释为“如是修”跟“如是摄伏其心”。相当于前面的“如是住”是对佛的行为方面非常欣赏而追求，那样追求的后面更了解佛是什么，如来是什么，了解了之后就更彻底地有信心。“佛的行为是清净的，这是毫无疑问的”这种信心就更强，这样就等于做到了“如是修”跟“如是摄伏其心”。我们已经念完了“威仪清净”。

下面是“住清净”里面的第二个——获权情器世间而住。首先，这里要分器世间跟情世间，先讲器世间，然后讲情世间。所以“获权器世间而住”是第一个，“获权情世间而住”是第二个。“获权器世间而住”这里一样是按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分，然后“获权情世间而住”也一样是按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分。

首先我们讲一下连接。跟刚刚讲的道理一样，刚刚我们讲的是来、去、坐、卧等等，每一个它的本质本身是没有自性的。来也不是自性成立的来，去也不是自性成立的去，坐也没有自性，卧也没有自性。所以卧没有自性，这个就是卧的真正的本质；坐没有自性就是坐的真正的本质；来跟去没有自性也是来跟去的真正、究竟的本性。佛的心已经到那个位置了，已经到了来的本性、去的本性、坐的本性、卧的本性里面，已经在那里了，所以他的来是最好的来，他的去是最好、最彻底的去，他的坐、他的卧都是最彻底的，最究竟的。

一样的道理，现在佛面对情器这两个世界的时候，这两个世界的本性是空性，在那个空性里面，佛的心已经在那里了。不管情世间也好、器世间也好，佛的心已经在它的本性里面了。所以佛面对这些情

器世间的时候，一点点冲突都没有，全部都是跟着他的本性，完全是一体，在自在当中可以显示他的整个事业。重点是他面对任意一个行动的时候，在它的空性里面，他的心已经在那里了，从那里就冒出来他的事业。他的事业相当于是在自在当中示现而已，全部都是已经在那里了，只是自在当中示现而已。自在当中示现就是现在要讲的“获权器世间而住”、“获权情世间而住”，就是这么一个很妙的。

我们先抓一下。这里前后的“三千大千世界”指的不一样，前面“须菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎为微尘”的“三千大千世界”是指器世间，后面“世尊！如来所说三千大千世界，则非世界，是名世界”的“三千大千世界”指的是情世间。这里我们要分一下。

我刚刚要讲连接，好像没有讲的样子。连接这块莲花戒论师是这么说的，佛面对的情、器世间或者佛来什么什么世界面对的情世间、器世间，实际上是空性当中冒出来的，所以完全如幻化的一个佛就出现了。现在这里要表达什么呢？虽然佛跟空性是一体的，但是他如幻化一样地冒出来，来这个世界。不是来这个世界，来本身也好，做任意一个行动也好，都是已经在那里了。本性在那里，从本性那里就有示现一下、示现一下，不同的示现一下。这种不同的示现就好像不是真的，像魔术一样只是展现出来而已。所以现在是要表达，从如来跟空性是一体的那里冒出来的那个示现如幻马、如幻化，是示现出来的样子，并不是真正的，真正的是里面的法身。这就是连接的地方。

但是这里并没有好像有一个问题的样子，很多地方连接的时候都是先有一个问题，然后为了这个就讲答案。现在这里没有这样的问题——为了这个所以要讲“获权器世间而住”。这里讲

“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？”

A40“甚多，世尊！何以故？若是微尘众实有者，佛则不说是微尘众。所以者何？佛说微尘众，则非微尘众，是名微尘众”。

按“如是住、如是修、如是摄伏其心”来分的话，前面是“如是住”，然后“如是修”跟“如是摄伏其心”是并在一起的。“如是修”跟“如是摄伏其心”是“所以者何？佛说微尘众，则非微尘众，是名微尘众”。当然，这里如果再分的话，“是名微尘众”就是“如是摄伏其心”，“佛说微尘众，则非微尘众”就是“如是修”。“如是住”是前面的“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？A40“甚多，世尊！”

这里跟下面对照的时候，这里可不可以把它当成器世间呢？马上就可以理解，因为这里有讲到“碎为微尘”，所以肯定是器世间，情世间不可说“碎为微尘”。藏文版这里有讲到两个词，以后可能要请梁译师翻译一下。这里有讲到两个方法，薄微的方法和无显现的方法。

首先我要跟你们说的是，我们对三千大千世界的执着心是怎么破的。我们前面也读过，前面第10个“彼之住处”是“观破执情器世间为整体之行”，它要对治的不顺品是12个不顺品里面的第6个——“虽未入彼，然不善巧不为事相所迫之方便”。那个时候也有讲到刚刚讲的那种，我们面对三千大千世界，或者面对这个国家、这个人、这个房子的时候，这样一个大的东西在我们眼前出现的时候，我们内心里面就容易会出现执着心。出现这种执着心的时候，我们要把它一个个地分析，一个个地碎，一个一个地分，然后再看有没有、有没有……，然后再分、分、

分.....，看最终有没有无方分？当“无方分”没有的时候，然后再回过头来，整个三千大千世界也没有，也只是展现而已，最终肯定找不到。

这种推理我们前面也有读过，这是成立空性或者思维空性的最好的方法。所以这里要对治的是什么呢？不善巧。我们对怎么样破事相，或者怎么样破执着心方面，完全没有善巧。那我们要怎么处理呢？要很有善巧地来处理不善巧。这个善巧的方法就是第 10 个“彼之住处”里面讲的，用很善巧的方法来去除不善巧。

这个善巧的方法是什么呢？就是刚刚说的，比如我们眼前可能出现一个人、一个车子、一个房子、一个国家等等，好像蹦出来一个东西，然后我们就会生起执着心，那个时候我们要怎么破它呢？我们要分，要把它像刚刚讲的“碎为微尘”，要那样来一直分、分、分.....，最终还是可以分，没有一个不可以分的，所以等于最终还是没有一个自己。最终没有自己的话，那这个大块的也是没有自己，也只是展现出来有一个存在感而已。

所以先分、分、分.....，然后把整个大的执着也破掉。所以有两个过程，一个是分、分、分.....的过程，一个是后面推回来，把全部大的显现去除。所以这里有讲到两个方法，这两个方法是要一起用的，一个方法叫薄微的方法，就是要把它分、分、分.....；另外一个方法叫无显现的方法。无显现的意思是，反过来把现在整个实有的显现打破，这就叫无显现的方法。这两个词正确的中文翻译应该是怎么样，我再确定一下。本身藏文的话就有两个词，这两个词的含义就是刚才说的，一个是分、分、分.....，这是要做的；然后回过头来再全部把它打破，这个也是要做的，这两个都要做。

刚才讲的“碎为微尘”就是第一个薄微的方法，就是要分、分、分.....。这个方法，实际上从离一、多的角度来说，它是离一——“自性成立的一也没有”的道理。然后回过头来全部都没有，三千大千世界也不是实有，这个实际上就是离多。所以离一跟离多来说，顺序是先离一，然后离多。

当然离一、多也是相对的。这里讲“三千大千世界碎为微尘”，这里的“碎为微尘”应该改成“碎为微尘众”，也就是“三千大千世界碎为微尘众，于意云何？是微尘众宁为多不？”因为下面“是微尘众宁为多不？”用的是“微尘众”，所以前面也是一样，也应该是“微尘众”。

这里的意思是把三千大千世界碎成很多“微尘众”，那“微尘众”是不是有很多呢？有很多。现在把“微尘众”本身又再分析的时候，再分析、再分析的话，可不可以找得到施设义呢？找不到。这就是我们第一步要做的。然后再回过来，从下面最微细的那边慢慢推回来的阶段，也没有自性、也没有自性.....，这个推的阶段也是一个。所以就是两个，一个是分、分、分.....的阶段，一个是推的阶段。分的阶段是离一，自性一没有；然后再推的时候，就是自性异也没有。

现在是先讲把三千大千世界分、分、分.....的阶段，这里讲“碎为微尘，于意云何？是微尘众宁为多不？”，意思是微尘也是一直可以分的，一直可以分，再分，再分，还是一直可以分的。这里讲“是微尘众宁为多不？”须菩提言“甚多，世尊！”，“甚多”的意思是还一直可以分，还一直可以分。

为什么一直可以分呢？原因是什么呢？一直可以分就代表没有自性，所以下面讲“何以故？”前面说的“甚多”，相当于一直可以分、一直

可以分的意思，所以就等于离一，没有自性一。没有自性一的缘故，现在就变成自性异也没有，所以下面讲“所以者何？佛说微尘众，则非微尘众”。这里讲的“佛说微尘众，则非微尘众”不是理由，理由应该是上面的“甚多”。“甚多”是理由，或者说一直可以分、一直可以分的缘故，就等于没有自己，自性一就没有了。自性一没有的缘故，自性异也没有，所以“佛说微尘众，则非微尘众”。等于“微尘众”一直可以分的缘故，自性一就没有；自性一没有的缘故，自性异也没有；自性异也没有，就等于“微尘众”没有；“微尘众”没有的话，这就等于是往后推或者往上推。刚刚讲的“甚多”是往下分，现在是反过来。

刚刚是往下一直可以分、一直可以分，没有指得出来的自性一，现在是往上推，那“微尘众”就没有了。“微尘众”的微尘一直可以分、一直可以分的缘故，自性一就没有；自性一没有的缘故，那自性异的“微尘众”也没有，所以“佛说微尘众，则非微尘众”。如果没有的话，那就变成什么呢？变成完全是名言安立当中有。三千大千世界也好、“微尘众”也好，本身我们感觉有很多显现的那些，都是唯名言中存在而已，所以“是名微尘众”。

后面的“如是修”跟“如是摄伏其心”相当于，“如是修”是“佛说微尘众，则非微尘众”，这块是离异。前面的“如是住”是离一，后面的“如是修”是离异。所以自性一也不成立，就是“如是住”那里；自性异也不成立，就是“如是修”这里；然后“是名微尘众”就是如幻化。刚刚前面的离一、多就相当于修空性的当中，然后修空性的后面的结果就是如幻化的后得的境界，所以就是“是名微尘众”。

“是名微尘众”相当于是“如是摄伏其心”，是更高级的后得的阶段，

前面离一、多的阶段是正在修空性的阶段。离一、多这两个来说，离一是前面，离多是后面。离一是在因的阶段思维，离多是后面的一个结果当中，再更后面的结果，那就是后得。所以“如是住、如是修、如是摄伏其心”好像是有点层次的，离一的时候是“如是住”，离多的时候是“如是修”，离一、离多的后面如幻化的时候就是“如是摄伏其心”。大概就是这样。

莲花戒论师这里还讲到，这里跟前面的第 10 个“彼之住处”不会有多余的过失。比如说前面相似的已经讲过了，然后现在这里又讲，那这里有没有重复的过失呢？没有。没有重复的原因是什么呢？这也是莲花戒论师常常说的，前面讲的“彼之住处”，除了第 17 个以外，第 16 之前全部都是属于胜解行地，等于是资粮道跟加行道的阶段。由于是胜解行地的缘故，所以现在这里就不一样。前面胜解行地讲的是菩萨他自己要面对的，他自己怎么样面对就不善巧；现在这里讲的是，佛面对情器世间的时候怎么不执着，佛面对情器世间的时候怎么样跟空性结合，是从这个角度讲的。而且这里讲的对象是八地以上的菩萨，八地以上的菩萨你们应该要了解佛面对情器世间的时候有什么状态，对这个，你们要好好了解，从这里就可以看到佛的意圆满，然后更要追求佛地，所以是完全不一样的。所以莲花戒论师就讲这里跟前面不会有重复的过失。

“获权器世间而住”我们已经念完了，下次从“获权情世间而住”开始。

今天就到这里。

【金刚经 025】

雪歌仁波切 讲授

2022/06/15

我们到了第 18 个“彼之住处”——上求佛地，“上求佛地”里面分七个，其中第七个——意圆满，里面又再分七个，这七个里面的第七个是“住清净”。“住清净”里面又分三个，现在我们到了“住清净”里面的第二个——获权情器世间而住。

“获权情器世间而住”里面先讲了器世间，上次我们虽然有讲这部分，但好像讲得没有那么细，只是将情世间跟器世间分了一下段而已，并没有详细讲。

首先，“获权情器世间而住”这个科判的意思是，佛来说，不管是面对有情的众生也好，还是面对外面无情的器世间——大自然的世界，也好，在面对这两个的时候，完全都是这里讲的“获权”。“获权”就等于好像权力都是在佛的掌握里面。

所谓“佛的掌握”，就像我们修无上密的那些仪轨里面讲的那样，不管是对外面的房子等等整个无情的世界也好，还是对有情的人、动物等等这些众生也好，我们都要观清净。观清净的时候，它的本质是空性。比如说有情的众生，从他的本质——空性，从那边把他现在短暂展现出来的众生的样子消灭，然后从法身或者空性那边展现出来一个清净的本尊。一样，外面的房子等等那些现在眼前有漏的、不清净的那块也是短暂的，从它的本质来说，跟它自身的空性结合把所有不清

净的消灭，然后就观清净的坛城。要这样一直修。这样一直修了之后，从外面不清净的那种跟佛的互动就完全消灭了，完全没有办法干扰到他。不管是外面无情的大自然的世界也好，还是有情的众生也好，一直这样观的话，慢慢地这个因缘或者是跟佛面对的时候，从那边伤害的那块就完全消失了。所以佛就得到了这边所谓的“获权”。

得到“获权”，主要还是靠修空性的力量。我们一直说空中什么什么，然后所有都全部净化。所以面对有情的众生也好，无情的世界也好，对那边我们能不能得到“获权”，是对它的本质——空性，一直修的话，就会得到。所以“获权情器世间而住”，“住”可以说是面对的意思，也可以说住。

首先对前面器世间的部分，我一段一段地详细地说一下。上次我们只是大略地过了一下，没有详细地解释。“大略”的意思是，我们有分哪段是“如是住”，哪段是“如是修”，哪段是“如是摄伏其心”，还有连接。这些我们前面讲过，现在我们就逐句地解读一下。

B39 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) A40 甚多，世尊！

这里是器世间的部分，这里有讲到“三千大千世界”，下面情世间那里“世尊！如来所说三千大千世界，则非世界，是名世界”也有讲到“三千大千世界”。所谓的“三千大千世界”表达的是什么呢？莲花戒论师的解释是，它表达了无量无边，它的数量是没有办法数的，表达的是这个。并不是表达真正的三千大千世界，主要是表达无数、量没有办法数。这里前后都是这个意思，不管器世间也好、情世间也好都是不可

数的。

另外，前面讲的“三千大千世界”确实是器世间的三千大千世界，后面讲的“三千大千世界”是指情世间的众生们，并不是器世间真正的世界。所以莲花戒论师这里特别说，对于这两个必须要认清楚。

然后这里讲到器世间的“三千大千世界碎为微尘”。我们成立空性的时候，最主要的一个正因就是离一多。宗大师在《菩提道次第略论》的毗婆舍那里面特别重视离一多的正理。离一多的这个正因是特别重要的，如果不会用离一多的正理，就等于没有办法破执着。《略论》里面就是以这个来衡量你能不能破到执着心，所以必须用离一多的正理。宗大师就有这么讲！

《金刚经》里面也是！前面第 10 个“彼之住处”是“观破执情器世间为整体之行”，那边就有讲到“善巧”。成立空性或者思维空性需要什么善巧的时候，就有讲到刚刚讲的“碎为微尘”的这种分析。

还有，我昨天请张磊师兄他们翻译了这里的两个词，你们在群里面发一下。这两个词的翻译是“缩减事之方便”跟“无显事之方便”。“缩减”的意思是，一直把它分析、分析、分析……，一直分、分、分……，最后整个三千大千世界碎为微尘众，这就叫“缩减”。莲花戒论师这里用的词是“缩减事之方便”。“缩减”到最后，真的可以指出来的，一个都没有。所以从那里就推出来：如果我们不分析的话，在那里就有一个存在感；分析的时候就找不到，分析到最微细的微尘的时候，还是没有办法找到。如果分析的时候找不到，不分析的时候还是有一个存在的话，那对这么大的三千大千世界也是一样，不分析的话就有一个存在，分析的时候也一样是找不到。所以反过来也要认识到，整个三千大千

世界的显现也只是名言量中显现而已，最终也是施设义找不到。所以回过头来这样分析的时候就叫“无显事之方便”。

整个三千大千世界，我们把它一直分析、分析、分析.....，一直分、分、分.....的时候会不会找得到，一直这样分的时候就叫“缩减事之方便”。然后找不到之后，从那里倒过来推：这个找不到，所以慢慢慢慢推到现在所谓的整个的三千大千世界也是一样找不到。这样推的时候就叫“无显事之方便”。像刚刚我们说的离一多的正理来说，“缩减事之方便”就是离一，自性一也不是；然后“无显事之方便”就是自性异也不存在。

简单来说，三千大千世界跟三千大千世界一直分、分、分.....最后有没有一个可以指得出来，这两个来说，一直分、分、分.....的那种就是离一；然后这个找不到之后，那多的整个聚在一起的那么大的三千大千世界也找不到，这种就是离多。所以所谓的离一、离多是这么理解的。

离一多的道理我们以前也讲过很多次，在我们读的很多论典里面也都有出现。现在我们透过莲花戒论师用的词，对我们的理解也是有帮助的。他用的是什么词呢？对离一用“缩减事之方便”，对离多用“无显事之方便”。所以我觉得这两个词也是蛮重要的，莲花戒论师用的这两个词，可能让我们对所谓的“离一”跟“离多”更清楚。

所以现在把三千大千世界碎为微尘，那样分析、分析、分析.....的时候，会不会找得到？这就是离一。所以现在这里“碎为微尘”就是离一的道理。在“碎为微尘”的阶段，我们要了解施设义找不到，唯名言中有。施设义找不到就是没有吗？不是，还是有。所以那个时候这两个就并

在一起，施设义找不到的同时唯名言有。先要了解那个时候这两个是并在一起的，然后一样，大块的三千大千世界也是这两块，施设义找不到，但不等于没有，是唯名言中有，所以这两个又要同时了解。

现在下面先不讲三千大千世界，而是一直说微尘，因为微尘一了解，那三千大千世界就是应当的了！首先是“碎为微尘，于意云何？是微尘众宁为多不？”，这里是问“这样的微尘存在吗？”

“多不”的意思是“存在”吗？须菩提就说“哦，这个是存在的”。但是这个存在，本身是空它才能存在，不空的话它也没办法存在。所以它存在就等于是表达它是空。所以须菩提就回答“甚多，世尊！”或者是“存在！”

那存在的原因是什么呢？就是下面说的“何以故？若是微尘众实有者，佛则不说是微尘众”。假设微尘众是真实存在的话，那微尘众就不存在。这就相当于《中论》第 24 品里面说的，有自性的话，整个基道果、整个一切、整个轮回、涅槃的一切因果都没有办法存在。自性无的话，才可以存在，整个宇宙才可以解释得通；有自性的话，这些都解释不通。这里也是一样的道理，我们先不用说三千大千世界，先说微尘。假设微尘有自性的话，那佛就不会说微尘是存在的，等于微尘有自性的话，那微尘就不存在。微尘自性有的话，就没有办法存在；自性无，它才能存在。

比如我们所谓的“空即是色”也是一样的道理，自性空的当中才有色法，如果不是空的话，那就没有色法。“空即是色”或者可以反过来说“有即不是色”，自性有，那就没有色法；自性空，才有色法。“空即是色”就有点那种意思！所以色法能不能安立的前提是，自性无它才可以

安立！

一样，微尘是自性无，所以他才存在！所以现在须菩提就说“这个是存在的哦”，或者说“它是多”。为什么呢？因为它存在的原因是自性无的缘故，自性无的缘故，它才存在。这里的含义是，自性无的缘故，它才存在，但字面上是怎么解释的呢？字面上是，自性有的话，就没有办法存在。这里讲“何以故？若是……”，这里的“若是”有点讽刺的意。它不是实有，假设它是实有的话，“若是微尘众实有者，佛则不说是微尘众”。所以微尘众存在本身，是自性无的当中存在的。

一样的，我们把这个道理推回去的话，感觉三千大千世界存在的前提或者基础是自性无。自性无，它才能存在；自性有的话，它就没有办法存在。比如刚才那句话就可以这么说“若是三千大千世界实有者，佛则不说是三千大千世界”，也可以这么推。这里知道了吧？三千大千世界存在，这个完全是空的缘故它才存在。

现在这里是用“获权器世间而住”来表达。“获权器世间而住”是，佛面对器世间的时候，完全是以器世间的本质是什么，是以这个来接触。以这个接触了之后，就完全得到“获权”了。那我们面对器世间的时候呢，完全是执着，我们根本没有办法认识它的本质是什么。如果我们认识到它的本质，然后以这个来面对它的话，那就可以做到“获权器世间而住”。因为我们做不到不执着，所以我们就变成没有办法“获权器世间而住”。佛“获权器世间而住”就是这样的道理。

到这里就有讲到“如是住”，那对这个要怎么理解呢？到这里菩萨有了解到什么呢？佛面对器世间的时候，是完全不执着，能够跟它的本质完全是一体当中接触，所以菩萨从这里就看到了佛的意功德。我们

现在还是在讲佛的第七个圆满——意圆满，这里是“意圆满”里面的第七个——住清净。所以现在是面对器世间的时候，佛的意是什么样，是多圆满！这个看到了之后，菩萨就更想追求佛的“意圆满”。现在八地以上的菩萨们如何追求佛的“意圆满”呢？他们就看佛的意在什么角度有圆满。从各种各样的角度看到佛的“意圆满”的时候，他们就会生起不同层面的追求的心。

到这里就讲了佛的意，佛面对器世间的时候，就有“获权器世间而住”的那种功夫。谈到这种功夫之后，八地以上的菩萨们就更想追求佛的意，这就是“如是住”。

然后下面是“所以者何？佛说微尘众，则非微尘众，是名微尘众”。这里也是一样，虽然这里是讲微尘，但是我们一定要结合三千大千世界。比如现在这里是说“佛说微尘众……”，那我们就可以说成“佛说三千大千世界，则非三千大千世界，是名三千大千世界”。因为前面主要讲的是要面对三千大千世界，然后为了这个，就以“碎为微尘”来解释。解释“碎为微尘”的目的，还是为了了解三千大千世界，所以现在这里讲的“佛说微尘众，则非微尘众，是名微尘众”最终还是要用在三千大千世界上面。

这里有讲到“如是修”跟“如是摄伏其心”。前面的“佛说微尘众，则非微尘众”是“如是修”，然后“是名微尘众”是“如是摄伏其心”。一样的，我们结合三千大千世界的话，“佛说三千大千世界，则非三千大千世界”就是“如是修”，“是名三千大千世界”就是“如是摄伏其心”。

佛的意面对三千大千世界的时候，这么样的圆满，菩萨对这个方面肯定的时候，就需要实际上三千大千世界也好、微尘也好，都是像

“色即是空、空即是色”的那种道理。实际上它是不是这样呢？实际上是这样的话，佛的意也是这么想的话，那菩萨就更肯定“这个是事实！”所以这里讲的就是“如是修”跟“如是摄伏其心”。

菩萨对“如是住”方面更往上提升，就是“如是修”跟“如是摄伏其心”。前面虽然菩萨对佛的“意圆满”上有一个追求，以愿望跟欲求而住，“如是住”就是这个意思，但是对于这方面有没有更积极、更实际的付出，然后彻底把它圆满起来，这个还是“如是修”跟“如是摄伏其心”那块。现在这里讲的就是“如是修”跟“如是摄伏其心”。我感觉这里好像上周讲过了。到这里，“获权器世间而住”就讲完了。

下面是“获权情世间而住”。经文如下：

世尊！如来所说三千大千世界，则非世界，是名世界，何以故？若世界实有者，则是一合相。如来说一合相，则非一合相，是名一合相。

B40“须菩提！一合相者，则是不可说，但凡夫之人贪着其事”。

首先，在“世尊！如来所说三千大千世界，则非世界，是名世界”这段里面，“如是住”跟“如是修”是并在一起的，都是在这句话里面。那这里要怎么理解呢？这里的“如是住”跟“如是修”感觉次序上有点颠倒，我也不知道为什么。莲花戒论师的解释是，“是名世界”是“如是住”，“则非世界”是“如是修”。

这里我们也要注意，莲花戒论师有从不同的角度来解释。因为我们所谓的“如是住”，有点相当于菩提心的样子，相当于是一种意乐，是一种欲求跟愿望，所以肯定是一个广行的法门。“是名世界”的解释就等于是广行、缘起这块，“则非世界”就是深见那块。所以“如是住”常常就

感觉是意乐，是菩提心的那块；然后“如是修”的时候，就感觉是真的修空性；“如是摄伏其心”是空性后面的那种后得。修空性的根本定后面就有一个成果出来，这就是后得。后得的意思是，根本定的后面就有一个结果。“后”的意思是根本定的后面，然后“得”就是一个结果，“后得智”就是所得的结果的那个智慧。但是同时后得也相当于是缘起方面的，不是空性方面的。所以我们要了解，“是名世界”这个词，有的时候就解释成“如是摄伏其心”，现在这里就解释成“如是住”，两种都能理解。

比如我们大家都能理解，菩提心是意乐的阶段要修的，菩提心是后得的阶段要修的，都能理解！如果说菩提心是根本定当中修的，那就有点不能理解。所以如果自己对这些道理了解的话，那对莲花戒论师的这些解释，“哦，这个也能理解！”就会有这个好处。如果我们不懂这些道理的话，那对于莲花戒论师这里把“如是住”跟“如是修”并一起来解释，就会觉得有点怪怪的；如果这个道理懂的话，那就会觉得没什么。

现在这里，“如是摄伏其心”是放在后面，“如是住”跟“如是修”是并在一起。平常一般是“如是修”跟“如是摄伏其心”并在一起，“如是住”是放在另外一个。比如刚刚我们前面念的那块，“所以者何？佛说微尘众，则非微尘众，是名微尘众”，这段就是“如是修”跟“如是摄伏其心”。这段刚刚我们已经讲了，“则非微尘众”是“如是修”，“是名微尘众”是“如是摄伏其心”。刚刚就有这么解释，但是现在这里又不一样了，“则非世界”是“如是修”，“是名世界”就不解释成“如是摄伏其心”，而是把它解释成“如是住”。当然，如果道理懂的话都可以通，没有什么不通的。

但是我自己感觉，这是我自己的感觉，莲花戒论师并没有这么说。

我自己感觉是什么样子的呢？这是我自己乱说的，你们可以参考，没有关系。我自己的感觉是：前面是器世间，后面是情世间，不要这样分，情器世间可以一起。前面所谓的三千大千世界的时候，也是情器世间一起；后面三千大千世界的时候，也是情器世间一起。微尘来说，如果是情世间的话，那就是把我们的不管五蕴也好、十二处也好、十八界也好，每一个都分、分、分.....，是这个意思，不是真正的尘的意思。

所以前面讲三千大千世界的时候，就情器世间两个并在一起来讲。这样讲的话，就有点会通！通的是什么呢？比如刚刚前面一直讲微尘，现在是讲三千大千世界，所以现在是倒过来讲的。刚刚前面讲“佛说微尘众，则非微尘众，是名微尘众”，到这里就一直讲“缩减事之方便”；然后现在就回头了，就说大块的，“世尊！如来所说三千大千世界，则非世界，是名世界”，这里就开始倒过来，讲“无显事之方便”。我是这么感觉的。

然后“则非世界，是名世界”这里，跟前面讲的那种“如是修”跟“如是摄伏其心”是一样的。比如微尘的阶段也有“如是修”跟“如是摄伏其心”，大的三千大千世界上面也是一样。大的三千大千世界有两个——外面的无情的世界跟里面的有情的众生，这两个都叫三千大千世界。所以对三千大千世界，则非三千大千世界的时候，就是“如是修”；是名三千大千世界的时候，就是“如是摄伏其心”。这只是我的想法，可以参考，我觉得也可以这么去想，但是莲花戒论师没有这么解释。

这里重点是什么呢？重点是佛面对情世间的时候，一直是以情世间众生的本质来看待众生，完全跟世间最终的本质是一体的。这样一直看的结果，慢慢地就变成所有不符合的因缘都会消失。所以从众生

那边一点点都没有办法损害到佛，所以佛就变成得到了“获权情世间而住”。这里跟我刚刚前面讲的器世间是一样的，佛面对情世间的时候怎么得到“获权”，也是这个道理。

那佛怎么可以修得这么成功呢？原因是，实际上情世间无量无边的众生本身是找不到的，这是他的本质。而且在找不到当中，唯名言中有，这个是他的本质。实际上他真正的本性就是这样，所以佛这么想是完全可以成功的，佛的心续恒时可以结合空性。

如果空性不是究竟的，它是一直变来变去的话，那我们的佛的心就没有办法一直跟空性结合，因为它一直变来变去。所以空性是恒时、永不变的，它的本质就是这样。所以它的本质事实上是什么样，这个就让菩萨更有信心。“哦！佛的意圆满真的是永恒的意圆满，佛面对情世间的时候获权而住，这是应当的！”内心里面非常肯定的一个心就会出来。所以“如是修”就可以这么理解。

但是现在这里就像刚刚我们说的，莲花戒论师把“即非世界”解释成“如是修”，但是“如是摄伏其心”是以后面的“是名世界”来解释的吗？不是。后面的“是名世界”是名言中的存在，所以他是把它解释成，让八地以上的菩萨对佛的“意圆满”上生起更想追求的心。所以“是名世界”就相当于于是“如是住”的那种道理。

“如是摄伏其心”在下面，下面又是另外一个道理，是从另外一个角度来理解“如是摄伏其心”。“如是摄伏其心”就是下面讲的“何以故？若世界实有者，则是一合相。如来说一合相，则非一合相，是名一合相”。这里有一些比较细的道理。

首先这里讲“何以故”，是把前面当所立，现在这里是理由。前面是

讲世界不是实有，只是唯名言有的这个道理，现在这里是要讲不是实有的理由，所以“何以故？若世界实有者……”。

前面讲世界不可以实有，世界是非实有的，“如来所说三千大千世界，则非世界，是名世界”，只是唯名言有而已。现在的重点是世界不可以实有，那这里对世界不可以实有的理由是怎么讲的呢？假设世界实有的话，这里讲“若世界实有者”，那会是什么样子呢？“则是一合相”。这里的解释有点复杂。“若世界实有者，则是一合相”的意思是，假设世界是实有的话，那佛就会执着了。“相”的意思是执着，“一合”就等于是一大块的意思。“一大块在那里”，佛就会有那样的执着。

对法的本性最清楚的就是佛，因为佛已经觉悟了。像尊者常常引的《入中论》里面的那个偈颂，假设实有的话，那根本定就会把诸法都灭掉，“若谓自相依缘生，谤彼即坏诸法故，空性应是坏法因，然此非理故无性”。他常常引的三个偈颂，我刚刚念的是第一个，意思是我们大家都相信根本定，如果假设诸法是有自性的话，而根本定看到的是诸法没有自性，那等于修根本定就把所有的因果的规矩全部都拿掉了，这是不可能的！所以有因果的这些法是不可能自性的。如果有自性的话，那根本定就会变成毁灭因。

现在这里讲的也有点跟那个道理一样。假设世界是实有的话，那佛就会执着，或者佛就会看到它是实有。所以这段话“若世界实有者，则是一合相”就相当于是理由。

这里玄奘法师的版本是“若世界是实有者，即为一合执”。这里讲的是执着——一合执，玄奘法师把“一合相”翻译成“一合执”。所以这里也是有一个逻辑，就像《入中论》的那个逻辑一样。假设它是实有的话，

那佛就应该要执着，但实际上佛有执着吗？没有。所以这里一个结论就出来了，前面说的“三千大千世界，则非世界”，也就是世界是没有实有的，它的理由就在这里讲了。

然后就问“世尊在别的地方有说到‘一合相’啊，他在别的地方讲‘一合相’的目的是什么呢？”，这里就有一个诤论。“如来说一合相”的意思是，如来在别的地方对“一合相”的解释是，好像外面有一个正面的、一大块的世界存在。这样解释的目的，实际上也是为了慢慢地引导他们。

这里讲“则非一合相，是名一合相”，这里跟前面的那些不一样。前面是“则非世界，是名世界”的那种解释，现在这里不能按那样来解释。现在这里的解释是，佛在别的地方说“一合相”，他的目的是什么呢？不是为了让它们真的觉得这个世界真正的施设义可以找得到，不是！佛慢慢引导的目的，是为了去除这些相，所以这里讲“则非一合相”。

这里讲“则非一合相”，这里应该不是“非”，应该是“没有”。玄奘法师的版本是“如来说一合执即为非执”，用的也是“非”；义净法师的版本是“佛说聚执者，说为非聚执”，用的也是“非”，没有用“无”。你们看藏文版的话，这里不是“非”的意思，好像有点不要执着，或者是为了断除执着而说⁶。所以“则非世界”相当于是，如来在别的地方说世界有一点存在，他这样说的目的是让众生们不要执着，以这个来先解释缘起，解释存在感，但最终的目的是要讲空性。所以这里的解释跟前面有点不一样，比较复杂。

然后下面讲“是名一合相”，这里也不是“是名”，藏文版这里是“故”。义净法师的翻译跟藏文版有点对得起来，义净法师的版本是“A40-5 何

⁶ 此处藏文为：དེ་འཛིན་པ་མ་མཆིས་པས། 其中མ་མཆིས་པ的意思是：“无、不存在”。

以故？若世界实有，如来则有聚执。A40-6 佛说聚执者，说为非聚执，是故说为聚执”。前面这块讲“若世界实有，如来则有聚执”，假如世界是实有的话，如来就要变成执着了。这里用的是“则”，跟藏文版对得起来，一样，下面也可以对得起来。

下面讲“佛说聚执者，说为非聚执”，“说为”就是说的目的是为了什么。所以这里不是像那种“则非.....，是名.....”，而是“说为非聚执”，意思是为了不要执着才这么说而已。

然后这里讲“是故”，由于这样的缘故。这里义净法师用的是“是故”，不是“是名”，“是故说为聚执”。意思是佛在别的地方有说，世界是可以执着或者世界是真的在那里，因果也是真正的在那里。整个宇宙的因果，不管是轮回的因果，还是涅槃的因果，好像都在那里。这样说的目的是什么呢？去除执着。所以现在这样说，完全是为了他们才这样说而已。所以“是故说为聚执”的意思是，完全是为了配合他们说而已，是为了执着心而说的，不是事实，目的是为了断除执着。“现在眼前好像可以执着”，佛这么开示是为了这些众生才这么说而已。

那是谁这样执着呢？当然是凡夫，所以下面就说“B40”须菩提！一合相者，则是不可说，但凡夫之人贪着其事”。佛是为了有执着的那些补特伽罗而说的！有那种执着的人是谁呢？那就是凡夫或者没有智慧的人，他们才执着。也可以说实际上这些三千大千世界都是找不到的，那是谁一直感觉找得到呢？凡夫才感觉可以找得到。

所以这里有点相当于《辨了不了义》的样子。佛虽然在那里有这么说，但这些不是究竟的，是为了配合所化机而说的。透过分辨哪一个了义，哪一个不了义，就可以让菩萨心里面彻底没有疑问，所

以这一段就变成是“如是摄伏其心”。

这里义净法师的翻译是：

“B40-1”妙生！此聚执者，是世言论，然其体性，实无可说，但是愚夫异生之所妄执”。

这个世界实际上不存在或者真实中不存在，但名言中是存在的。

这里又有一个复杂的地方，要了解一下。怎么复杂呢？刚刚有个地方要纠正一下，什么地方呢？刚刚前面说的是，不管是外面器的世间还是情世间，都是施设义找不到。现在说的不是对境那边——外面的有情、无情的那些，现在说的是有境的心。有境的心是哪一个呢？有境的心是执着心。所以现在是两个，哪两个呢？执着心的对境跟执着心。

所谓的三千大千世界、所谓的微尘是实有，这些是执着心的对境。这个破了之后，那有境执着心本身呢？对对境的执着心已经破了，对有境执着心本身我们也会执着。像萨迦耶见、边见、见取见来说，见取见也是执着，见取见是对什么上面执着呢？它是对执着心上面执着。比如萨迦耶见是对对境上面执着，萨迦耶见本身是有境。然后对萨迦耶见上面再执着的话，这就是见取见。见取见里面的这两个“见”，应该前面的“见”是对境，也就是萨迦耶见，后面的“见”是指有境，也就是见取见本身。所以见取见来说，前面的“见”是萨迦耶见，把萨迦耶见取的那种见，就叫见取见。

我们内心里面平常执着的时候，这两个是一起有的。比如说，我们先自己认为有一个判断“这个是这样子，那个是那样子”，对这个判断我们自认为是正确的时候，一样的，我们认为这个道理是正确的时候，

同时我们自己认为自己的判断也是正确的，这两个是同时的。有点像下部宗说的自证识，我们看到桌子的眼根识跟眼根识的自证识差不多是同时的。一样的道理，我们判断“这个是对，那个是不对”，像这样对对境那边判断的时候，同时我们对自己的这个认知也会肯定“我的这个认知是正确的认知”。所以萨迦耶见跟见取见就好像是一起的。

现在这边就有点是讲，萨迦耶见的对境对不对，跟萨迦耶见本身对不对。如果萨迦耶见的对境不对的话，那萨迦耶见本身也不对，所以对萨迦耶见上也没有必要执着。

所以现在解释所谓的“一合相”的时候，就有点复杂。还是讲一下吧。莲花戒论师这里讲，如果讲得比较细的话，所谓的“一合相”是执着心的因。执着心的因是什么样呢？就相当于《三主要道》里面讲的“落入我执牢固铁网中，被大无明昏暗普蒙蔽”。把无明比喻成黑暗，把铁网当成执着心，在黑暗当中被执着心的铁网所蒙蔽。所以这两个是分开的，无明是以黑暗来比喻的，在黑暗当中被铁网绑住的话，铁网是比喻执着心，所以无明跟执着心这两个还是分开的。我们常常讲“哦，无明就是执着心”，也有这样并在一起讲的，也有分开的。分开的时候就相当于一个因果，先有无明，然后有执着心。

那这个因果是什么样子呢？首先要了解我们的执着心是怎么生起的。我们的执着心是怎么生起的呢？执着心在六识里面，它是第六识，它不可能是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这些，不可能是五根识，它是第六识。它是第六识的话，那它是第六识的哪一段呢？平常我们说有两种第六识，为什么说有两种第六识呢？我们第六识的名字就叫“意识”，所谓的“意识”是什么意思呢？依靠意根而生起的心识就叫“意

识”。那所依靠的意根有多少呢？有六个，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、第六识或者说意识。这里你们可能有点晕了，因为现在在这里解释“意识”的时候，在解释“意识”前面所依的“意”的时候，又有讲到意识，所以就有点复杂。第六意识的前面有时候是眼识，有时候是耳识，有时候是鼻识，有时候是舌识，有时候是身识，有时候是意识，都有！所以第六意识生起的前刹那，这六种都有，意识就是这种道理。

我们的六识，它面对色声香味触法这六个对境的时候，有一个正常的互动。我的眼睛面对色——颜色、形状这些的时候，有一个正常的互动，我的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，包括第六识，面对外面的色声香味触法，也有正常的互动。这样正常地了解、分辨，这种正确的也有，但同时有一个显现。那个时候还不叫执着，就是一个显现。那个显现是什么呢？比如我的眼识，我看到的是白色，就是白色，我看到的是红色，就是红色，这样正常的了解是合理的。但同时我的眼根识这里有一个显现——“白色是施設义找得到，红色是施設义找得到”。一样，我的耳识、鼻识、舌识、身识、意识，整个六识面对色声香味触法这六境的时候，有一个正常的、正确的分辨，这是一直有的。但同时它的显现这块就有一个不正确的。

所谓“显现”的意思是，不是它主动的，是有一个被动的显现，好像施設义找得到的那种显现。那种显现在六识的当下都有，在六识跟六境正常分辨的当下都有这种显现，但是那个不叫执着。执着是主动的，显现是被动的，所以显现的那个阶段不叫执着。

在六识面对六境正常或者正确地分辨的同时，有一个显现，这个显现是有的，然后刚好在这六识各个的后面，又有一个第六识出来了。

各个的后面都有第六识出来，就抓前面的显现“哦，这个是正确的”。当然，这后面的第六识有好多种。比如我们前面主动分辨的五根识，它的后面第六识也会抓，被动的显现也是后面的第六识来抓。所以我们后面的第六识抓的时候，抓显现施設义找得到的那部分的时候，这就叫所谓的执着心。所谓的执着心是那个时候生起的。所以执着心是怎么生起的，大概知道了吧？

执着心生起的时候，前面有没有一个显现的过程，现在讲的所谓的“无明昏暗”指的就是这个。显现的那块，没有一个地方不是显现为实有的，全部满满的都是实有的，没有一个不是实有的，没有一个不是施設义找得到的，全部都是施設义找得到的那种显现。所以全面的黑暗的意思就是这个。全面的黑暗的话，那我们肯定会抓错，肯定会看不清楚，所以抓的肯定是不对的，所以后面抓的时候执着心就出来了。所以无明是执着心的因，就是这个道理。相当于实有的显现就是执着心的因，是这个意思。

现在这里讲的“一合相”就有点这种意思。所谓的“一合相”是这一块、那一块，就好像是显现的那一块，然后实有的显现就让我们执着。所以莲花戒论师在解释“一合相”的时候，就解释为是执着心的因，而不是执着心本身，是分开的。

但是这里也有点难理解的地方在哪里呢？比如鸠摩罗什法师这里，前后全部都是用“一合相”这个词，没有用别的词。比如刚刚说的第一个阶段，“何以故？若世界实有者，则是一合相”，这个“一合相”完全是指执着心，而不是执着心的因。后面讲的“如来说一合相”，这个“一合相”不叫执着心，而是相当于名言中有的那一块，所以跟前面的那个有点

不一样。这里讲的就是刚刚我们前面说的，显现的阶段在执着心的前面。我们的六识面对色、声、香、味、触、法的时候，有一个正常的色、声、香、味、触、法的存在感，佛就先说前面的这一块，而不说它的究竟的本质。佛说的名言中存在的那块，虽然不是究竟，但是是为了让大家接触究竟而说的，所以“则非一合相”。佛直接马上说究竟的，不行，先要说表面上的。

这里义净法师的翻译是“佛说聚执者，说为非聚执，是故说为聚执”，这里他翻译的是“聚执者”。佛说“聚执”是为了什么呢？为了“非聚执”，为了不要执着而说的。所以说的对象是为执着心那些而说的，“是故说为聚执”。

这里所谓的“如来说一合相”是名言层面的，那佛为什么要说名言层面的这种道理呢？比如说，你对因果的认知是合理的，你对色声香味触法上面的分辨是合理的，这种完全把它当成是合理的的这种说法，是为了配合众生而说的。法的表相上的开示都是为了配合众生，所以下面义净法师的版本里面讲“此聚执者，是世言论”。“是世言论”的意思是在名言的层面，这个是合理的。所以世尊是在名言的层面说的，并不是真正实际上的。

真正实际上的不敢说，只能说名言层面的，这是为了谁呢？谁只能接受这个呢？那就是凡夫。凡夫只能接受这个，他没有办法接受全面的，只能接受缘起的那一块或者表面上的那一块，实际的他不能接受，所以义净法师这里说“然其体性，实无可说”。“无可说”的意思是，实际的状况对他不敢说，所以只能说表面上的，没有办法说实际的状况。那这样的想法是对谁呢？对凡夫，所以“但凡夫之人贪着其事”。

下堂课《金刚经》可能差不多就会讲完。这个讲完之后，我想讲法尊法师翻译的《菩萨戒品释》。这个我们以前讲过一点，后面就停了。因为是在讲《广论》的时候中间插了一下，后来我们就觉得太广了，担心《广论》会一直讲不完，所以就把《菩萨戒品释》放下了，又继续讲《广论》。所以我是打算讲《菩萨戒品释》，这个是蛮重要的。所以《金刚经》讲完之后，我们可能会安排一、两堂课的问答，或者复习一下，然后后面我们就开始《菩萨戒品释》。

今天先到这里。

【金刚经 026】

雪歌仁波切 讲授

2022/06/22

我们到了 18 个“彼之住处”里面的最后一个“上求佛地”——八地以上的菩萨们追求佛陀的果位。然后“上求佛地”里面再分 7 个，其中第七个是“意圆满”。“意圆满”里面又再分七个，其中第七个是“住清净”。“住清净”里面又分三个“1、威仪清净，2、获权情器世间而住，3、不具烦恼而住”。现在我们到了“2、获权情器世间而住”后面的部分。“获权器世间清净而住”跟“获权情世间清净而住”我们上次已经讲完了，但是这里后面还有一段，我们今天就从这里开始。

那后面这一段是什么内容呢？我们讲到“缩减事之方便”跟“无显事之方便”，这两个前面已经讲过了。不管是“获权器世间清净而住”也好，还是“获权情世间清净而住”也好，每一个阶段我们都需要用离一多的正理。所谓“缩减事之方便”指的是离一，“无显事之方便”指的是离多。现在这里讲的是佛，不管是面对器世间也好，还是面对情世间也好，完全都是在自在、任运的当中面对的。所以八地以上的菩萨们看到佛那样的时候，就更欣赏佛陀的果位，所以“上求佛地”就是这个意思。

今天我们讲 B40 的后面“须菩提！若人言：‘佛说我见、人见、众生见、寿者见。’……”。首先，莲花戒论师对于这一段有讲到，这一段并不是真正要讲“获权器世间而住”跟“获权情世间而住”，这两个真正的内容已经讲完了。现在这一段是整个地讲前面的 18 个“彼之住处”的“如是

住、如是修、如是摄伏其心”，而且讲的是“如是住、如是修、如是摄伏其心”这三个里面，如何“如是修”的方面。也就是整个前面“如是修”的方法是什么，在这一段里面就有讲。

对于这一段，莲花戒论师讲，这里分五个道理。这五个道理的名字应该怎么翻译呢？这里是讲以什么方法“如是修”。因为在“如是住、如是修、如是摄伏其心”这三个里面，“如是修”是最重要的，所以这里针对“如是修”方面就完整地讲出来它的方法。在讲这个方法的时候，这里分了五个道理来讲，第一个是如何不分别，第二个是谁来不分别，第三个是对于什么法不分别，第四个是以什么不分别，第五个是什么叫不分别，也就是不分别的体性。这五个道理的顺序就是这样。

首先第一个是如何不分别，对应《金刚经》里面的段落是：

B40“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？”

A41“世尊！是不解如来所说义。何以故？世尊说我见、人见、众生见、寿者见，即非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见、寿者见。”

第二个——谁来不分别，就是“须菩提发阿耨多罗三藐三菩提心者”。然后第三个——对于什么上面不分别，跟第四个——以什么不分别，这两个是并在一起的，即“于一切法，应如是知，如是见，如是信解，不生法相”。这里的“于一切法”是第三个——对于什么上面不分别；然后“应如是知，如是见，如是信解，不生法相”是第四个——以什么不分别。

最后，第五个——不分别的体性或者不分别的标准，有点它的性

相的样子。刚刚我把“不生法相”放在前面是不对的，“不生法相”应该是第五个，这里最主要的就是这句话。当然“不生法相”后面的部分也可以把它当成理由并在一起。所以这里“应如是知，如是见，如是信解”是第四个——以什么不分别。第五个从“不生法相”开始，然后“不生法相”的理由是什么呢？“须菩提！所言法相者，如来说即非法相，是名法相”。到这里就是第五个。

这五个段落就是这样分的，再来我们详细地了解一下。首先，这里前面连接的部分有点复杂，所以你们要谨慎地听，注意地听。

首先，前面开始的时候讲“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？”，那这段话里的问题是怎么来的呢？我们先要懂一个道理，什么道理呢？我们破一个执着心的时候，最后主要是什么上面的执着心比较强呢？破的时候哪一个比较难破呢？有境上面的执着心比较难破。对境上面的执着心跟有境上面的执着心比较的话，有境上面的执着心是比较难破的。

这个道理，我们以前学《八事七十义》的时候有讲过，那个时候用的词是“所取分别相”、“能取分别相”。然后“所取分别相”里面又分“杂染所取分别相”跟“清净所取分别相”；“能取分别相”里面又分“执实能取分别相”跟“执假能取分别相”。这些你们记得吗？

首先，这里的“分别相”是执着心的意思。我记得那时候用的词是“分别相”，所谓的“分别相”就是执着心的意思。执着心的对境有两个，一个是所取，一个是能取。在我们还没有到见道之前，在修资粮道、加行道的阶段，我们也是一直有对付执着心，一直有跟它战斗！真正的对治，是在见道以后的圣者位，现证空性之后，那就是真正的对治，

那个时候我们用正对治。前面还没有入见道之前，虽然有对治，但没有真正地对治到，所以我们不叫正对治。

不管是前面对治的阶段也好，还是后面正对治的阶段也好，我们所对治的执着心都先分两种等级——“所取分别相”跟“能取分别相”。分这两种等级的时候，我们首先可以处理的是什么呢？“所取分别相”，我们不能先处理“能取分别相”。先处理了“所取分别相”，然后我们才能处理“能取分别相”，这两个的次第就是这样。不管是前面资粮道、加行道的阶段也好，还是见道以后的阶段也好，都是这样的次第。我们以前学《般若八事七十义》的时候，都是跟《明义释》结合来讲的，所以应该有讲这些。不止是“应该”，是一定有讲。你们如果想了解的话，可以看一看手抄稿。

简单来说，比如一个人，他眼睛看到一件事实的事情，然后别人跟他说“那个对境是不合理的！”把他所看到的对境否定了，但他内心里面是完全放不下的——“我的眼根识赤裸裸地看见了，我怎么会错呢？”我们好像对自己现证的就没有办法放下。这只是我举的一个有点相似的比喻。所以对于所取和能取来说，我们抓能取上面的执着是很难舍弃的，舍弃这个的难度比较高。

还可以举另外一个例子。比如我们有讲到，修学空性的时候相当于是大乘的宗义里面，因为小乘的宗义不认为有空性。像毗婆沙宗、经部宗他们不认为有空性，唯识、中观这两宗就认同有空性。但是我们看唯识的时候，他对对境——所取，就放下了，但是对能取就放不下，所以他讲唯识。意思是对境全部都不存在，他把对境全部归纳成心识的体性。但是对心识呢，他完全没有放下。所以从那里也可以理

解，我们破执着的时候，对于所取跟能取来说，最终放下“能取”是最难的，而且这个放下了，才算是真正的放下。所以这个道理我们先要懂，懂了之后，这里才可以解释。

这里还要另外讲一个道理，是什么道理呢？前面我们有讲过“一合相”，现在讲的是“我见、人见、众生见、寿者见”，这两个中间的差别是什么呢？所谓的“一合相”，它是“我见”前面的因。“一合相”是还没有生起“我见”，是前面的一个因。上堂课我们讲过，《三主要道》里面讲，我们六识的任意一个显现，“六识”的意思是我们整个的心，不管是无分别心阶段还是分别心阶段，我们一切的心。我们的心一面对对境的时候，就变成“黑暗”了。“黑暗”是什么意思呢？“黑暗”是实有的显现，全部都是实有的显现。然后后面执着心就出来了。所以前面实有的显现的时候，就相当于“一合相”，然后后面执着心生起的时候，就相当于“我见，人见，众生见，寿者见”，这是真正的执着心。

我们众生内心里面最放不下的能取是，对境好像已经不合理了，对境是如执着心所执着的一样真的实有吗？逻辑推、推、推.....的时候，好像是不对的；如我们显现的那样真的是合理的吗？分析、分析、分析.....的时候，好像也是不合理的，但是最后心里面还是不安心，还是不舒服。不舒服什么呢？我们还是自认为自己的“一合相”跟“我见”是真的感觉，它们是跟我们的感受完全并在一起的，所以还是完全放不下。这个道理懂了吧？还有另外一个道理是，“一合相”是在前面，“我见”是在后面，这两个是有关系的。

那现在这里讲的是什么呢？前面已经讲了，“一合相”是不真实有的。“一合相”是不真实有的话，我们对“一合相”执着也好，对我们自己的感

受——我执，上面执着也好，都是把它当成是真正存在的，是施設义找得到的。那样的缘故，我们就执着，我们对“一合相”也执着，对我执也执着。

前面已经讲了“一合相是唯名言有，一合相是非一合相”，这个道理讲了之后，现在问题就出来了：假设“一合相”不是“一合相”，或者“一合相”不是自性有的话，那“我见”有自性是怎么一回事呢？因没有自性的话，果怎么会有自性呢？就有这样的一个疑问。

所以下面就讲“我见，人见，众生见，寿者见”是没有自性。讲这个的前提，需要有一个问题，什么问题呢？为什么要讲“我见”没有自性呢？因为对方觉得“我见”有自性。那“我见”有自性是跟什么连接的呢？他说“一合相”应该有自性，因为“我见”有自性。所以是把“我见”有自性当理由，而“一合相”有自性是所立。“一合相”应该有自性，因为“我见”有自性，所以“我见”有自性变成是最终讲出来的一个理由。这就相当于在我们的众生内心里面，这两种感受比较的话，“我见”的感受比较强，比“一合相”的感受更强，所以就把它作为最终的一个理由讲出来。

这个理由讲出来的时候，现在这里就是要把这个最终的理由彻底否定，所以这里讲“我见，人见，众生见，寿者见”这些都不是实有，所以下面讲“不也，世尊！”（玄奘法师版）世尊虽然有开示“我见，人见，众生见，寿者见”，但是并不代表“我见，人见，众生见，寿者见”是真的施設义找得到。所以下面就讲“世人解我所说义否？”。这里跟玄奘法师的版本对照的话，应该要加一句“如来所说为正语否？”比较好一点。“为正语”的意思是，如来说的这些是从真实存在的角度说的吗？佛有说“我见，人见，众生见，寿者见”，但佛说这些的时候，是从真实的或者

施設义可以找得到的角度而说的吗？

鸠摩罗什法师这里没有特别说“正”这个词，直接说“世人解我所说的义否？”然后须菩提就答复“不也，世尊！”（玄奘法师版），意思是那些人所说的“佛说的是从施設义找得到的角度而说的”，这样的想法是不对的。然后是“是不解如来所说义”，虽然如来有说“我见、人见、众生见、寿者见”，但是这样说并不是从施設义找得到的角度而说的。

为什么不可以这么说呢？这个道理是大家都知道的。所有缘起的诸法，它是空，它才可以存在；它不空，它就没有办法存在。所以一样，“我见，人见，众生见，寿者见”这些，施設义找不到，它才可以存在；施設义找得到，它就没有办法存在。所以这里对这个的答复是“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”。意思是，它是空的缘故。

这里“是名”的“是”有点当理由的样子——它是空的缘故。有时候“是”并不都是像平常说的“这个是什么，那个是什么”的“是”，不单单是这个意思，这里的“是”有点“理由”的意思。比如我们学习《因明》的时候讲“凡是所作性皆是无常”，“皆是无常”的时候，就是把前面的“所作性”当理由成立无常。一样的道理，这里的“是名……”就是空的缘故。“非我见”才安立“我见”，“非人见”才安立“人见”，“非众生见”才安立“众生见”，“非寿者见”才安立“寿者见”，就是这样的一个道理。

那佛怎么会这么说呢？因为实际上“我见，人见，众生见，寿者见”这些，根本没有施設义找得到的。施設义找不到，它们才存在，这才是真实的状态。所以佛怎么可能会从施設义找得到的角度来说“我见、人见、众生见、寿者见”呢？这是不可能的。

这段我们字面上了解了吧？字面上的意思了解之后，现在我们要了解它的一个更深入的道理。什么道理呢？就是刚刚莲花戒论师所分的那一段的道理。那一段的道理是什么呢？刚刚我们有讲到，这段讲的是“如何不分别”，“如何不分别”是什么意思呢？比如对于我们所面对的世界，我们觉得这是真正存在的，破“这是真正存在的”那种执着心的时候，最终要破到连自己的认知也找不到，这样破才是彻底地破。不止是所取，连能取都破了，连自己的能取也完全是施设义找不到，这样破的话就是彻底破了。所以现在这里讲的在“一合相”和“我见”上面破除执着，就相当于在“能取”上面的执着心也要破，就是这个意思。

当然所取上面的执着心就更不用说了。所取上面的执着心是在前面破除的，然后对能取上面的执着心再破除的话，那就是彻底地、干干净净地破除了执着心。所以这里的“如何不分别”需要先对“所取”方面不分别，然后连“能取”上面也要达到不分别，这样就已经干净地破了执着。所以莲花戒论师就把这段放在“如是修”里面。

刚刚我们讲“如是修”里面分五个，对于这五个，我觉得第一、第四跟第五更重要。第一个是如何不分别，第四个是以什么不分别，第五个是不分别的标准，我觉得这三个更重要。第二个——谁来不分别？当然就是菩萨在修行的这条路上；第三个——对什么上面不分别？当然就是对诸法上面，这两个就有没什么特别。所以我觉得第一、第四跟第五这三个更重要。

现在我们对“如何不分别”这块已经知道了，下面就没有什么难的了。下面就讲谁来不分别。这里按照莲花戒论师的解释来说，是从资粮道、加行道一直到十地全部的菩萨们。因为他有讲到，这里跟十八个“彼之

住处”都是要连接的。这十八个阶段，每一个阶段都有“如是住、如是修、如是摄伏其心”，所以这十八个是从资粮道、加行道的菩萨开始，一直到第十地所有的菩萨们。整个所有的菩萨们，他们“如是修”是怎么修的，对于这个的方法，这里就有讲到：

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。

下面这段是讲谁不分别？那当然就是“发阿耨多罗三藐三菩提心者”，这就是指从资粮道、加行道开始，一直到第十地阶段的菩萨们。然后对什么上面不分别呢？那就是“于一切法”。这里虽然讲“于一切法”，但我觉得这是相对的。比如我们每一个人从自己的角度都有一个“一切”，我们每一个人自己都有一个自己的世界。所以菩萨们也是，菩萨从从资粮道、加行道开始，自己有所要面对的一切法，这是他的一个对境，所以这个“一切法”也是会变的！

然后是，以什么不执着呢？这里就有讲到“应如是知，如是见，如是信解”。换一句话来说，就是闻慧、思慧、修慧的意思。这里的“如是知”是闻慧，“如是见”是思慧，“如是信解”就等于修慧。“如是知”是我们透过学习，然后知道；然后再深入地思考，深入地思考了之后，真的好像自己看见的样子，不是从别人那里知道的阶段，而是自己亲自发现的那种，所以就叫“见”；自己发现了之后，我们就改变，把我们原来没有发现之前的那个阶段的想法都改变，原来没有看到之前有很多执着，把它慢慢、慢慢地改变，现在内心里面跟不执着的方面认真地结合，这种慧的阶段就叫“如是信解”。所以等于是透过闻慧、思慧、修慧

这三个的方法来不分别或者破执着，这就是以什么方法来不执着。

然后第五个是，我们要达到什么样的不分别的境界呢？这里我们看一下其它的版本。玄奘法师的版本是“如是不住法想”，义净法师的版本是“乃至法想亦无所住”。义净法师的版本就更准确，意思是最后连空正见上也不执着。所谓的“法想”的“法”，应该是指法性、空性，那“法想”就是指空正见。连空正见上面也不执着，应该是这个意思。

这里鸠摩罗什法师的翻译是“不生法想”，就有点怪，玄奘法师跟义净法师翻译得就很对。玄奘法师的翻译是“不住法想”，“不住”的意思就是不执着，不执着空正见。义净法师的翻译是“法想亦无所住”，意思是对别的上面就更不用说“没有住”，连空正见上面都不住，都不执着。意思是自己这么非常认真地修行，但是对自己的修行上面也完全不执着，达到了那种程度。

鸠摩罗什法师的翻译，我就不太清楚，你们也注意一下。鸠摩罗什法师的翻译是“不生法想”，好像达不到前面那两个的翻译。“不生法想”有点怪，“不住法想”就还可以，义净法师的翻译就更清楚“法想亦无所住”。“法想亦无所住”的意思是，连对空正见上也不执着。这里的“亦”就涵盖了其它的，其它的不执着就更不用说了，连对空正见上都不执着。所以这就是真正不分别或者不执着的标准。自己修的时候，自己对自己也不怎么把它当一回事。达到这种程度，那就是真正的不分别。这就是第五个。

下面是讲第五个的理由。对空正见为什么不可以执着呢？因为空正见也一样是施设义找不到。为什么施设义找不到呢？因为施设义找不到，它才能存在；施设义找到的话，它就没有办法存在。所以下面

就说这个道理“须菩提！所言法相者，如来说即非法相，是名法相”。意思是，空正见不是施设义找得到的缘故，所以它才存在。空正见本身就是施设义找不到的情况下它才存在，所以“施设义找得到”的这种认知根本就是不合理的！后面的这个理由就容易理解。到这里我们已经讲完了这个科判。

刚刚在“获权情器世间而住”的后面，我们特别讲到“如是修”的方法，这个方法里面又分了五个。这五个，我们下次请梁医师他们再翻译一下，刚刚我翻译的，我觉得肯定不行，所以这五个的翻译，我们下次再补。

后面这段从分类来说，莲花戒论师是把它分在“获权情器世间而住”里面，但是他真正解释的时候，是在“获权情器世间而住”已经讲完了，后面又出来一块。而且对于这一块，他特别有强调，这一块跟前面所有的“如是修”要结合。所以我们要了解，前面“如是修”的那些阶段，怎么“如是修”的时候，都要跟这里的五个道理结合起来了解。前面十八个“彼之住处”每一个阶段的“如是修”，我们都要结合一下。

“获权情器世间而住”这个科判已经讲完了，下面开始第3个“不具烦恼而住”。

“不具烦恼而住”里面首先分两个——“说法不具烦恼”跟“流转不具烦恼”。“不具烦恼而住”是前面“住清净”里面的。“住清净”是指佛来娑婆世界或者其它什么世界，跟众生住在一起的时候，那个时候就是清净而住。“住”就是跟众生一起的意思。那个时候，他内心意的功夫是怎么样的圆满呢？分三个，“住清净分三：1 威仪清净，2 获权情器世间而住，3 不具烦恼而住”。现在我们到了第三个——不具烦恼而住。

“不具烦恼”方面来说，一般从我们凡夫的角度看的话，我们会有什么样的烦恼呢？比如这里讲到“说法的烦恼”，“说法的烦恼”也可以说是各种各样的烦恼。首先比较差的话，连怎么开示都不懂，自己也担心这块、那块，好像说得怎么样，说得对不对等等，考虑很多，这也是一种烦恼；然后可能没那么差，自己可能就了解得特别好，然后自己讲得也好，非常会开示，对别人也有很大的帮助，但是同时自己就执着。执着“我知道”、“我会讲”、“我能够帮助别人”等等，对这些又执着，这种执着也是一种烦恼。所以说法就有很多的烦恼。这些是对我们一般人而言的，我们一般人说法的时候就有这些烦恼，那佛有没有这些呢？佛就完全没有。所以第一个“说法不具烦恼”就是这个意思。

第二个“轮回不具烦恼”的意思是，我们跟众生一起住在轮回里面的时候，我们天天念的《功德之本颂》里面讲“轮回圆满实无可依赖”，所以“轮回圆满”来说，轮回它有它的吸引力。那会不会被轮回吸引呢？如果被吸引，那就等于被轮回烦恼了。现在佛会不会被轮回烦恼呢？完全不会。所以“不具烦恼而住”就有这两个方面。

首先第一个“说法不具烦恼”，经文如下：

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，发菩萨心者，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？

这里也是一样，首先了解连接，然后是“如是住、如是修、如是摄伏其心”。这里的连接是什么呢？刚刚前面有讲到，菩萨们连空正见上面或者“法想”上面也不执着。所谓的“想”，有时候是了解的意思，所以“法想”的意思是了解法界，或者了解法性，也就是空正见！菩萨们对空

正见上面完全没有一个感觉，无论他自己修空正见修得怎么好，他还是对自己不会执着，菩萨就要做到这个。要做到这个的话，那就问“如果对空正见或者对‘法想’上面没有什么感觉的话，而佛又那么重视对众生说法，那这个“重视”难道不是对说法上的执着吗？根本没有感觉，但是又很重视；佛这么重视为众生说法，但是他又不执着，这到底是什么样子呢？平常我们大部分人也有这种问题，这么重视就等于是执着，就等于把这两个并在一起了。这里也是一样，也有点那种意思。佛是这么重视对众生说法，这么重视为众生引导空正见，但是他又不执着，这是什么意思呢？跟前面的连接就是这样。

然后再分“如是住、如是修、如是摄伏其心”。这里是怎么分的呢？“如是住”是“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，发菩萨心者，持于此经，乃至四句偈等，受持读诵，为人演说，其福胜彼”。然后“如是修”跟“如是摄伏其心”是并在一起的，下面这段“云何为人演说？不取于相，如如不动。何以故？”既是“如是修”，也是“如是摄伏其心”。

首先前面这段是“如是住”，这里莲花戒论师谈到什么呢？谈到这里跟前面的四个段落都有相似的词。像这样的词，在《金刚经》前面出现过四次，那跟这里出现的是不是一样呢？不一样。他这里先有这样一个解释。

这样的词，你们常常会在《金刚经》里面看到“满满的三千大千世界的七宝用来布施，跟受持读诵或者为人演说四句《般若经》相比，后者的福德胜过前者”。这种词前面出现过四次，但是跟这里有没有重复的过失呢？没有。那没有的原因是什么呢？前面主要讲的是《般若

经》的殊胜，而这里不是讲《般若经》的殊胜。虽然这里字面上看起来是讲“其福胜彼”，好像是讲学习《般若经》的福德胜过布施，字面上感觉是这个意思，但是莲花戒论师说，这里并不是讲这个。

前面四个阶段讲的都是“受持读诵《般若经》的福德胜过布施”的这个道理，但现在这里并不是讲这个，那这里讲的是什么呢？讲的是说法的时候他的智慧很高，是讲智慧很高的这个方面。不会烦恼，智慧高到自在、任运，或者是完全没有想法。他是在完全没有想法当中讲出来法的样子。所以这里主要讲的是，做布施这些的时候很有想法，很认真地付出，特别认真地做，但是现在这里是完全没有想法的那种境界。所以现在是讲，完全没有想法的那种境界是胜过它的。

我觉得从我们的角度来说可以这么理解，但是莲花戒论师没有这么说。我的意思是，虽然前面一直有出现过这样的词，但是后面的答复完全没有出现过跟这里一样的答复。比如这里的答复是“云何为人演说”，这句话在前面四次里面根本没有提过。前面四次虽然有讲过受持读诵《般若经》的福德胜过布施的福德，但是后面都没有马上讲“云何为人演说”，完全不提。所以从这里就可以理解，这里主要讲的是说法的时候心的态度跟布施的时候心的态度，是这两个的比较。

布施的时候好像是对表相上很执着的样子，而佛说法的时候，虽然说出来的是这么高的一个智慧，但是自己一点点都没有感觉，一点点执着都没有。所以是这两个上面的对比，不是福报上面的对比。一个是好像内心里面有很多事要做，有点烦的样子，但其实没有做出来多少事；而佛做的是这么大的一件事，但是他心里对所做的没有什么感觉。所以有点是这两个方面的比较。

虽然前面都一直出现“为人演说，其福胜彼”，但是并没有说“云何为人演说”，跟“云何为人演说”并没有连接。而这里讲“云何为人演说”，那就说明前面讲的“演说”是重点，而且“演说”的时候不烦恼，或者说说法不烦恼。所以刚刚“如是住”这一段，从字面上看容易误解，因为它跟更前面用的词很相似，几乎都是一样的词。但是我们不要把它跟前面一模一样地理解，这里是完全不一样的。这是第一个要重视的。

然后所谓的“如是住”呢？那当然就是让菩萨们知道，佛说法的时候，虽然佛做了那么大的事情，与众生分享这么高的智慧，但他自己完全不把它当一回事，就是这样的一种态度。当菩萨们看到这种态度的时候，菩萨们就会更欢喜、更敬佩，或者说被佛的这种“说法不具烦恼”的意功德吸引。所以菩萨就变成又追求佛的具备“说法不具烦恼”的意功德，这就是“如是住”。

下面“云何为人演说？不取于相，如如不动。何以故？”是“如是修”跟“如是摄伏其心”。那佛的“演说”是什么样呢？佛的“演说”就相当于“不取于相，如如不动”。意思是佛给众生讲课等等，看起来好像特别忙，但心里面完全没有动，也就是“如如不动”。他自己并没有觉得“我要讲这个、那个……”，心里面一点点都没有动。

这里的“何以故？”是什么意思呢？我在藏文版里面看不到“何以故？”我们对照一下玄奘法师的版本“云何为他说、开示？如不为他宣说、开示”，这里是“如如不动”的意思。然后下面是“故名为他说、开示”。刚刚是问“云何为他说、开示？”，现在是“故名为他说、开示”。“如如不动”的缘故，就可以说“为人演说（为他宣说、开示）”。所以“演说”就等于完全没有瑕疵的那种说。这里义净法师的版本是“云

何正说？无法可说，是名正说”，这里应该是“如如不动，是名正说”。
鸠摩罗什法师版本里面的“何以故”，在玄奘法师跟义净法师的翻译里面都没有看到，藏文版里面也没有看到。

这里讲的是“如是修”跟“如是摄伏其心”。鸠摩罗什法师的“不取于相，如如不动”或者玄奘法师的“如不为他宣说、开示”，就相当于“如是修”；后面的“故名为他宣说、开示”就是“如是摄伏其心”。

这里也可以这么理解，佛为什么不动、为什么不执着呢？因为实际上他没有施设义找到。所以“如如不动”等于是他对说法本身不执着的意思。不执着或者“如如不动”的话，这就是“如是修”。然后为什么会这样呢？原因是什么呢？因为这样，说法才可以存在。说法本身自性空，它才存在。所以佛在不执着的当下说法，这是合理的。因为说法本身也没有自性，在没有自性当中才存在说法。

我觉得这里有两种道理。一个是“演说”或者“正说”本身的标准是什么？标准是“如如不动”地说，是这样一个道理；另外一个，为什么“正说”的时候“如如不动”呢？因为实际上“正说”本身施设义找不到就是“如如不动”。施设义找不到，所以才有“正说”存在。所以这个相当于是对“正说”上不执着，这里不讲“正说”本身的标准是什么，而是讲“正说”是施设义找不到，所以“正说”才存在。我觉得这两个道理可以结合起来理解。这就是“如是修”跟“如是摄伏其心”。

到这里，“说法不具烦恼”就讲完了，然后下面是“流转不具烦恼”。

今天先到这里。

【金刚经 027】

雪歌仁波切 讲授

2022/06/29

估计今天我们就读完《金刚经》。这次我们是按照莲花戒论师的解释来学习《金刚经》的，希望莲花戒论师这部著作的中文版以后可以出来。目前我还没有看到这部著作的翻译，所以我就想这几年能把它完全地翻译出来，我觉得这是蛮重要的。

因为第一，《金刚经》是这么重要的一部经，像世亲菩萨跟莲花戒论师都有讲到“令佛种不断”，所以它是能够代表佛陀的一部经，是这么重要！有可能是因为这个关系，所以在汉地有非常普遍的读《金刚经》的习俗。这部经是这么重要，所以我们读的时候，如果能够正确地读，而且能够读懂、学好的话，那是非常非常有意义的。相反的，这么重要的一部经，如果乱读或者没有正确了解，而是误解的话，那也一样是太可惜了。

那我们应该怎么正确地读呢？过去那烂陀佛学院里那些印度的祖师大德们，他们对《金刚经》怎么解释，我们就按照他们的解释来读，那样的话就会读得比较正确。目前看到的，印度的祖师大德里面面对《金刚经》有解释的，有世亲菩萨跟莲花戒论师。这两位里面，莲花戒论师是按照中观来解释的，世亲菩萨不是按中观来解释的，所以在这两种解释里面我们做选择的话，那就选莲花戒论师的。而且莲花戒论师在修止观，特别是观方面，著有《修次初篇》、《修次中篇》、

《修次后篇》。宗大师在《菩提道次第广论》的毗婆舍那等等著作里面，也是特别重视莲花戒论师对止观的讲解。

另外还有一个优点，对当时支那堪布的一些观点，主要也是以莲花戒论师的修止观方面的见解来纠正的。所以如果我们读莲花戒论师的这些论著的话，对我们修行上的一些错误的认知也会纠正。虽然不可以说我们是追随支那堪布，但是多多少少对我们也有影响，所以莲花戒论师的书自然就会引导我们应该如何正确地修行。

所以如果我们读莲花戒论师对《金刚经》的讲解的论着的话，对我们各个方面都有帮助。所以我们看看请谁来把这本书翻译一下，大概一两年的时间，我想把这个翻译做出来。到时候我们大家就可以一起提升对《金刚经》的理解，就可以理解得更深入。

这次我们没有完整的中文的翻译，只是用我这么烂的中文跟藏文对照把莲花戒论师的讲解讲出来，所以肯定是很有限的，我自己也特别不满意。虽然意义上没有什么错误，但还是不圆满，所以我自己心里面就特别不满意，我是有这么一个想法。起码我们这次对莲花戒论师的科判有翻译，然后也是按照莲花戒论师的科判来对《金刚经》做了标注、分段，整个的架构也有大致分出来。所以我觉得即使是这样，也会对我们有不少帮助。

《金刚经》只剩下最后一小部分，应该很快就会讲完。我们讲到哪里呢？18个“彼之住处”里面的第18个是“上求佛地”，“上求佛地”里面又分7个。“上求佛地”是指以佛的七个圆满来上求佛地，那这七个圆满是以什么角度来表达圆满的呢？“1 佛土清净圆满，2 无上见清净圆满，3 无上智清净圆满 4 获拥福聚圆满，5 身圆满，6 语圆满，7 意圆

满”。

然后第七个“意圆满”里面又再分七个，也是从七个角度来表达“意圆满分七：1 念住，2 现证菩提，3 安立大利法，4 安立大利教授 5 持取法身，6 不住轮涅，7 住清净”。

然后第七个“住清净”里面又分三个“1 威仪清净，2 获权情器世间而住，3 不具烦恼而住”，现在我们到了第三个——“3 不具烦恼而住”。这里面又分两个“1 说法不具烦恼，2 流转不具烦恼”，现在我们只剩下第二个——流转不具烦恼，这段没讲。

不管是“说法不具烦恼”也好，还是“流转不具烦恼”也好，都是从“住清净”那边出来的，而“住清净”又是从“意圆满”那边出来的，所以重点是“意圆满”。为了表达“意圆满”，那就是“住清净”；为了表达“住清净”，那就是“不具烦恼而住”；为了表达“不具烦恼而住”，那就是“说法不具烦恼”跟“流转不具烦恼”，是以这两个来表达“不具烦恼而住”。

应该可以这么理解，我们一般凡夫的话，说法就会具烦恼，不会不具烦恼；一样，流转也不会不具烦恼，也会变成具烦恼，所谓的流转就是轮回。所以我们面对说法，面对流转的时候，就会具烦恼；但是佛呢，完全不具烦恼。所以从这里也可以理解我们凡夫或者众生跟佛中间的差异。比如佛说法不具烦恼，而我们众生呢，说法具烦恼；一样，佛对轮回不具烦恼，而我们众生呢，对轮回具烦恼，就有这样的差别。

那佛对轮回不具烦恼的原因是什么呢？原因是佛悟了。悟了什么道理呢？就是《金刚经》最后的那个偈颂

“一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观”。

像这样悟了，所以对轮回就不具烦恼。这四句是表达，佛陀内心里面面对轮回的时候，怎么会不具烦恼，是对这方面的表达。

首先这个偈颂的内容，鸠摩罗什法师的版本跟藏文版有点对不上。我记得这个偈颂我们以前应该讲过不少次。像玄奘法师的版本，还有义净法师的版本，跟藏文版是完全对得上的。

首先从数量来说，藏文版这里有 9 个比喻，鸠摩罗什法师的版本里只有 6 个比喻。玄奘法师跟义净法师的版本跟藏文版可以对得起来，一样都是有 9 个比喻。你们看玄奘法师的版本“诸和合所为，如星翳灯幻，露泡梦电云，应作如是观”，这里一共有 9 个比喻——1 星、2 翳、3 灯、4 幻、5 露、6 泡、7 梦、8 电、9 云。一样，义净法师的版本是“一切有为法 如星翳灯幻露泡梦电云 应作如是观”，也是 9 个比喻，而且跟玄奘法师版本里面的顺序都一模一样。所以玄奘法师的版本跟义净法师的版本，不管是顺序也好，还是数量也好，都跟藏文版完全一模一样。我们平常念的鸠摩罗什法师版本的数量跟藏文版不一样，顺序也不一样，所以我没有办法按照鸠摩罗什法师的版本来解释，必须要按照玄奘法师或义净法师的版本来解释。这两个版本哪个比较普及一点呢？是玄奘法师的比较普及一点，还是一样？没有关系，反正这两个是一样的，所以我就一起讲。

首先，我们分享一下上次梁医师翻译的“四种有为法之相：1 自性之相，2 味着境之相，3 缘过随证之相，4、随证出离之相”。

这里还是跟前面一样，先是连接，然后是“如是住、如是修、如是摄伏其心”。这里是这么连接的，因为现在已经到了《金刚经》的最后，所以这里要安立整个《金刚经》的大纲；另外一面，也要讲轮回不具

烦恼。所以现在这里是为了两个目的，一个目的是要表达“流转不具烦恼”；另外一个目的是要安立整个《金刚经》的大纲。为了这两个目的，这四句就出现了。

在这四句里面，《金刚经》的整个大纲跟对轮回不具烦恼这两个，是如何出现的呢？就像刚才说的，佛面对整个世界的时候，看到了世界的本性是什么，这是这四句里面讲的，那这里面表达出来的是什么呢？一个是《金刚经》的整个智慧，另一个是佛面对整个世界或者面对轮回的时候不具烦恼。所以这两个方面都是透过这四句来表达的。

首先这里对轮回，也就是我们所谓的“有为法”，这里讲“一切有为法”。当然，“有为法”有两种意思，一种是指所有的有因果功能的法，包括佛的一切相智也是有因有果，从这个角度来说也是有为法。那一样，资粮道、加行道、见道、修道一切都是有为法。有资粮道的因，就有加行道的果；有加行道的因，就有见道的果；有见道的因，就有修道的果；有修道的因，就有无学道的果；有无学道的因，就有佛的报身、化身这种利他的色身的果。所以整个一切，不单单是轮回，从因果的角度来说，涅槃的整个世界也是因果的法则，也是一样的公平。所以有的时候“有为法”有两种意思。

“有为法”的“为”是什么意思啊？（同学答：“为”的意思是“作”）。那可以这么理解，所谓的“有为”的意思是因缘来作。因缘来作可以分两种，一种是这个因缘不是我们主动选择的，是被动控制的因缘，这种就是轮回；另外一种主动选的因缘而作出来的。当然这个“主动选”是很有智慧、很有分辨的，什么是我们该具备的因缘，什么是我们不该具备的因缘，像这样很有智慧地分辨、选择了之后，因为具备这些因

缘而出来的结果，这就相当于涅槃。如果这些因缘不是由智慧来选的，而是由无明被动造出来的因缘而产生的果，虽然这种也是因缘造的，但它是属于轮回。

所以现在这里讲的“一切有为法”里的“有为法”有两种解释，一种是广泛的，自己有智慧，然后透过分辨选出来因缘，然后做出来一个果，不管是这样的因缘做出来的也好；还是被动的，不是我们有智慧，而是被无明引导而具备的因缘，然后做出来果，也就是轮回，还是这样的因果也好，这两种都是有为法。所以有的时候“有为法”是在轮回方面解释，有的时候“有为法”是广泛地解释，这两种都是可以通的！

“有为”的意思就等于是因缘作出来的。因缘作出来的话，如果它自己没有权力，被无明牵引具备这些因缘然后作出来的，这就是轮回；如果我们自己有智慧，然后自己主动控制，选择该具备的因缘而作出来的，那就等于涅槃的世界就出现了。那现在这里讲的“一切有为法”，指的是这两个里面的哪一个呢？是轮回那边的。这是第一个我们要分清楚的。

另外还可以说一个道理。什么道理呢？这个“有为”可以把它理解成缘起的意思。虽然它是轮回，是不好的，但是它里面还是有表达是因缘做出来的，所以还是缘起。如果有缘起的道理在里面的话，那它就相当于变成一个理由，什么的理由呢？比如这里是用 9 个比喻来表达 9 个道理或者结论，这 9 个结论后面的理由都可以说“有为法”，就等于是把“有为法”当理由。所以也可以说一直是把缘起当理由，然后成立 9 个所立法。所以就等于《金刚经》里面的整个内容，确实是以缘起当理由，然后成立空性。本身就是缘起所以空、缘起所以空.....，《金刚经》

从头到尾都是以缘起当理由来成立空性，有的时候也可以说空的缘故就是缘起。所以缘起的缘故就是空，空的缘故就是缘起，这就是整个《金刚经》的内容。

我现在要表达的是，刚刚莲花戒论师连接的时候有讲到两个道理，这四句一边有说到“轮回不具烦恼”，另外一边有说到整个《金刚经》的大纲。所以我现在正在讲的是，把“有为法”当缘起然后成立 9 个所立的话，这就相当于《金刚经》的大纲。另外一面，他要表达的是轮回的过失，我们必须远离轮回，是对那个方面的表达。刚刚我们讲了有为法的四个行相“1 自性之相，2 味着境之相，3 缘过随证之相，4、随证出离之相”，对这个方面的表达就等于是表达“轮回不具烦恼”。所以我们对这四句要从两种角度来理解，第一个是从“轮回不具烦恼”的角度来理解；第二个是，“缘起——空，空——缘起”的道理在这四句里面也有表达。所以我们对这四句要从两面来了解，这是一个重点。

所以把“一切有为法”当理由，然后成立这九个道理的时候，就相当于《金刚经》的大纲；以各个比喻来表达轮回各种不同的问题，从这个角度来说，就是表达“轮回不具烦恼”。所以对这个偈颂要从两种角度来理解。

刚刚我讲的是连接，现在讲“如是住、如是修、如是摄伏其心”。首先整个九个比喻——也就是整个四句，是要表达“如是住”；然后后面的三个比喻特别拿出来，讲的是“如是修”跟“如是摄伏其心”。莲花戒论师是这么解释的。所以首先分段来说，“如是住”是整块，“如是修”跟“如是摄伏其心”是后面的三个比喻。当然详细的解释我们后面会讲，现在先大概分一下段。

再来，对于刚刚的那个科判，我们就一个一个地了解一下。首先“有为法”的相分四个，这里用“相”，有的时候我们会误解为“相”是表相的意思，这里不是这个意思。这里指的是性相，相当于它的性质，不是它的表面的，而是它的本性。所以这里翻译的“相”我们要注意，它不是表相的“相”的意思，而是指本性。我们讲“名相”、“性相”，这时候两个都用“相”这个字，但是“性相”是它的性质，“名相”是它的表相。现在这里讲的相当于是“性相”的意思，也就是它的本性是什么，是讲这一块。

它的性质分四个“1 自性之相，2 味着境之相，3 缘过随证之相，4 随证出离之相”。这里的“缘过随证之相”应该改成“随证过患之相”，因为下面第4个是“随证出离之相”，所以这里也应该是“随证.....”。

这里是什么意思呢？首先我们分两段，前面的三个相是讲轮回的过患，后面的第四个是讲，这么有过患的轮回我们要怎么离开，是这方面的相，所以就是“随证出离之相”。虽然前面三个都是讲轮回的过患，但这里面的第三个是直接讲轮回的过患。这个科判大概就是这么分段。

再来，按照这个科判我们把这九个比喻分的话，“自性之相”是前面三个比喻；“味着境之相”是第四个比喻；“随证过患之相”是第五跟第六个比喻；“随证出离之相”是第七、第八、第九这三个比喻。

第一个“自性之相”有三个比喻，那所谓的“自性之相”是什么样子呢？这里讲轮回如星星一样，这里就有讲到轮回的自性。所以“自性之相”应该这么理解，透过这三个——星星、毛翳、灯，的比喻，会表达轮回的本性。“自性”就是轮回的本性，所以是“自性之相”。

这里是表达轮回的本性的话，那星星表达了什么呢？比如释迦牟尼佛来说，舍利子担心释迦牟尼佛吃的马麦，而释迦牟尼佛吃的马麦

跟我们吃的马麦的味道完全不一样，完全是另外一个，是舍利子从来没有吃过的。释迦牟尼佛把剩下的一点点分享给舍利子，舍利子吃了之后几天都不想吃饭。所以这个轮回在释迦牟尼佛的眼前，好像是不存在的样子。当然，他看到我们众生是在受苦，但是他面对的时候根本不存在苦，在他的感受里面完全没有苦存在，所以这个轮回对他来说是不存在的。

一样，星星来说，白天看不到，晚上才看到，所以轮回的本性就如星星一样，在有无明跟业的补特伽罗眼前才存在；在没有无明、没有业的补特伽罗眼前，像在释迦牟尼佛的眼面，它是不存在的。所以轮回就如星星一样，有无明跟没有无明的这种差异决定它存在与否。在有无明的黑暗当中它才存在，在没有无明，像太阳的那种光亮当中，星星是看不到的。轮回的第一个本性就是这样。

然后轮回的第二个本性是什么呢？我们对轮回，就会有好像我在这里，你在那里，然后我的、你的、他的，一个法也在那里。先是补特伽罗，我、你、他这样分，各个都好像是没有关系，都好像是独立的样子；一样，我也好、你也好、他也好，大家都面对的另外一个法也在那里。所以因为我们有这样的看法才有轮回，如果这个看法没有的话，那轮回就消失了。所以乃至这样的看法一直在，轮回就一直在；这个看法哪一天没有了，那轮回就不在了。

所以一样的，如果我们的眼睛有问题，在那个阶段毛翳才存在；如果我们的眼睛没有问题，那个时候毛翳就不存在了。所以所谓的轮回，是因为补特伽罗我执跟法我执的缘故才存在；补特伽罗我执跟法我执不在的时候，它就没有办法存在。所以我们的眼睛有问题，就等

于我们有补特伽罗我执跟法我执，所以毛翳就出现，所以轮回就出现。所以轮回就跟毛翳一样是不合理的，只是一个幻觉，只是补特伽罗我执跟法我执造成的幻觉而已。这就是轮回的第二个本性——如毛翳。

然后第三个轮回的本性特别有讲到，所谓的轮回就是补特伽罗流转，重点不是外面的世界，主要是内的有情流转。而且内的有情流转，最终查的话，也不是其它的色、受这些蕴，主要是阿赖耶识或者说第六意识，这个是主要的。它一直无始无终地流转，这一世、下一世、下一世……，主要是阿赖耶识或者第六意识一直这样流转。一直这样流转的时候，它是怎么流转的呢？现在指的不是整个轮回，主要讲的是轮回里面真正是谁轮回或者真正是谁流转？认的话就是阿赖耶识或者第六意识，现在这里讲的就是它的本性。

那它的本性是什么呢？它的本性就是如灯一样。“如灯一样”是什么意思呢？灯有灯芯——棉布的也好、线的也好，然后油渗入灯芯，结果灯就可以烧了。所以灯芯就相当于业，它里面渗进来的油就相当于爱、取的烦恼。所以我们有了这个业，然后爱取的烦恼渗进来之后，然后我们来世的阿赖耶识就报出来了。所以我们来世的阿赖耶识就相当于灯一样。所谓的灯，就像酥油灯，具备了灯芯跟油之后才可以烧。所以现在有了业，然后爱、取的烦恼进来之后就烧，烧到来世的阿赖耶识出现。

所以我们是怎样从前世到今世的呢？或者从今世到来世是怎去的呢？那就是临终的时候，我们过去的业作为基础，然后再加上现在内心里面的爱、取，所谓的爱、取就是心里面各种各样的贪心、烦恼，那些一进到业里面，火就出来了。火出来的时候，那就变成来世的阿

赖耶识要开始了。就这样从前世到今世，从今世到来世，从来世到再来世……，就这样一直流转。一直这样流转的时候的“我”，这个所谓的“我”最终就变成阿赖耶识或者第六意识。这个第六意识就相当于油灯一样，只要爱、取的烦恼没有渗入到业里面，灯就点不起来，那就等于轮回结束了。所以“流转轮回如灯一样”就是这个意思。

这里前面的星星跟毛翳是指全面的整个轮回，后面的第三个——油灯，是特别把谁流转轮回认出来了，就讲阿赖耶识或者第六意识。所以这三个比喻就等于是对轮回的本性方面的解释，这就是第一个“自性之相”。

再来第二个是“味着境之相”。我们的轮回里面一直会有各种各样的感受，各种各样的“味着”，“味着”的意思就是感受。这些感受实际上是幻觉当中的感受。先了解一下“味着境之相”，这个词要表达的是，轮回里面的感受是什么样子的性。“味着境”的意思是感受的时候的世界或者对境是什么。“味”就是味道，我们自己的感受。我们感受的这个世界或者对境，它的本性是什么。表达它的本性是什么的时候，它的本性实际上完全是一个幻觉当中，所以他用的是什么比喻呢？如幻。

确实也是这样！比如我们看魔术表演的时候，就有各种各样特别的感受。比如在那里有马、有大象等等有各种感受，但实际上一切这些感受都是在幻觉当中。所以在轮回里面，虽然有现证的那种感觉——感受的时候就是一种现证的感觉，但实际上是一个幻觉。所以我们要了解，轮回中一切的现证只是一个幻觉，不是真正的现证。这也可以说是轮回的一个过失，它有现证的感觉，所以它就一直会骗我们。这是第四个比喻，这里是表达，我们面对轮回时候的那种现证，

实际上是什么样。

再来第三个是“随证过患之相”。这里是讲，它的过患我们要好好地证。我们原来对轮回圆满的那个方面是随证的，我们跟随的是轮回圆满，哪里圆满我们就一直看圆满的方面。现在是讲轮回所有的圆满方面都有一个过患，随着这个过患我们一直一层一层地证悟，“随证”就是这个意思。随着这个过患我们证悟的话，那是什么过患呢？这里讲两种过患，一个是无常，一个是苦，也就是“随证过患之相分二：1 随证无常，2 随证苦”。

对这两个的比喻就是“露”跟“泡”，“露”表达无常，“泡”表达苦。这里的泡不是外面水里的水泡，是身上长出来的泡，这两个泡是不一样的。前面的“露”大家都知道，就是早上树叶上小小的露水。所以第一个——露，要表达的是无常；第二个——泡，要表达的是苦。

这里所谓的无常，可以说是涅槃跟轮回的差异。涅槃的整个一切都是越来越坚固、越来越稳定。比如资粮道往上，加行道就变得更稳、更坚固，然后加行道变成见道，见道变成修道，修道变成无学道，到了成佛的时候，稳定跟坚固就变成无上的了。所以这边所谓的无常，是轮回跟涅槃的一个对比。

这里的“无常”不要误解！像有的时候我们讲，佛陀心续中的一切相智也是无常。就像刚才讲的有为法一样，有因果的就叫有为法，所以佛陀的一切相智也是有为法。一样的，刹那刹那变化的就叫无常，那佛陀的心也是一直刹那刹那变的，哪里没有刹那变呢？一直都是刹那刹那变的！但是现在这里的“无常”不可以这样解释，现在这里的解释是，它真的是不可靠的。比如我们生了之后就会死，所以我们自己的身体

也不可靠，那朋友、亲戚等等当然就更不可靠了，所以整个轮回里面都有一个不可靠的。那涅槃呢？像释迦牟尼佛，他一直没有死啊，像宗大师还有过去的那些祖师大德都可以亲自见到释迦牟尼佛，所以等于脱离轮回之后，就没有死亡存在了。所以现在这里讲的就是这种，轮回才有无常、才不可靠；涅槃呢？什么都可靠。这里讲的是这两个的对比，所以这里讲轮回的过患是无常。

还有就是，轮回的过患是苦，这个苦分苦苦、坏苦、行苦，这些我们都学过。实际上，从苦苦那里可以理解，坏苦也是跟苦苦有关系的，所以就可以说是坏苦；行苦呢？也是跟苦苦、坏苦有关系的，这两个都是跟行苦绑在一起的，所以也是苦的本性当中。所以没有一个不是苦的本性。这种苦的本性就像我们身上长出来的泡一样，没有碰的话，就表现出来没有痛苦的样子，而实际上它完全是在苦的状态当中。所以“露”跟“泡”就是表达无常跟苦。

再来，第四个科判是“随证出离之相”。这里“出离”这两个字，我们要了解一下。灭谛的四个行相是灭、静、妙、离，道谛的四个行相是道、如、行、出。我们以前常常讲，灭谛的这四个是果，道谛的这四个是因，而且这两个是一个一个对起来的。现在灭谛的第四个相是“离”，道谛的第四个相是“出”，所以“出”跟“离”来说，出是因，离是果。

然后你们要了解，灭谛的“离”是怎么解释的，道谛的“出”是怎么解释的。这里特别的重点是哪一方面呢？重点是“永远离开”。“永远”这个词是很重要的，一离开就不会再回来，有这个意思。所以道谛后面的“出”也好，灭谛后面的“离”也好，它要强调的不单单是“出”跟“离”这个字，它主要强调的是永远出、永远离。

如果你们懂藏文的话，这里的“捏吧日阿”（ཇེས་པར）是永远、坚固的意思，“凹瓦”（འཁྱུང་བ）就可以说是离。比如从现在跟过去的角度来说，那就是果的阶段，“捏吧日阿津吧”（ཇེས་པར་འཁྱུན་པ）是从未来的角度来说，那就是道谛的第四个。从现在跟过去的角度，如果用这个词的话，就变成灭谛的第四个。我刚刚说的“捏吧日阿”（ཇེས་པར）——永远，这个词完全没有变，不管是道谛的第四个也好，还是灭谛的第四个也好，都有“捏吧”（ཇེས་པར）这个词，“永远”这个词是一直有的。然后后面的这个“离”，是将离、未来的离的话，那就变成道谛的第四个；现在跟过去的那种离的话，那就变成灭谛的第四个。

所以现在我们要了解，“出离”这个词实际上跟灭谛和道谛这两个方面都有关系。“出离”跟这两个方面都有关系，我们平常讲的所谓的出离心，是以灭谛的第四个——“离”为主。虽然我们说出离心，好像“出”跟“离”两个都讲了，但实际上是以灭谛的第四个——“离”为主。为什么呢？这个道理跟那个相似，比如我们所谓的菩提心，菩提心的时候是把菩提的果位当成他所要追求的，为了这个有一个决心的时候就叫菩提心。一样的，出离心心的时候，是把灭谛的第四个，果的层面的“离”当成所要追求的，然后为了这个的一个决心，这就叫出离心。所以出离心前面的“出离”是出离心的对境，一样，所谓的菩提心，前面的“菩提”也是菩提心追求的对境。所以出离心追求的对境是出离的话，那是灭谛的第四个，还是道谛的第四个呢？那就是灭谛的第四个，不是道谛的第四个。所以这里首先要了解，所谓的出离心的“出离”是相当于果的层面，指灭谛的第四个——“离”的那个层面。

如果指的是灭谛的第四个——“离”的那个层面的话，那现在“随证出离之相”是什么呢？往果的那个方面一层一层地走。“随”就是跟随，

跟着往灭谛的第四个——出离的果位，的方面走。而且走的时候，一层一层的证悟要生起，这就是所谓的“随证出离之相”。

“随证出离之相”这里有三个比喻——梦、电、云。云是指天上的云，电是指闪电。那梦、电、云这三个是什么意思呢？这三个主要是表达，一切轮回的有为法都是无我或者没有自性成立。“没有自性成立”是指，过去也没有过有自性，现在也没有有自性，未来也不会有有自性，是对这个方面的一个彻底的确定。轮回的这个世界，过去从来没有过自性有；现在我们正在看的时候，也没有看到自性有；未来也不可能会有自性有。所以梦是指过去，闪电是指现在，天上的云是指未来的法。

对这三个，莲花戒论师讲，过去的法也是二无我，现在的法也是二无我，未来的法也是二无我。当然我们过去也有“我”跟“我的”，现在也有“我”跟“我的”，未来也有“我”跟“我的”，但实际上一切，不管是“我”跟“我的”，还是补特伽罗跟法，两个都是完全不存在的。

如果是这样表达的话，那就跟我们最近读的《正理海》有点相似。你们可以这么理解，首先《中论》来说，《中论》第 22 品叫“观如来品”，但实际上“观如来品”主要讲的不是如来，主要讲的是将来我们的“我”也没有自性。这个我们以后读的时候就会知道，宗大师在《正理海》里面分科判的时候就会知道。

他主要讲的是，未来我们人人都会成佛，那个时候我们成的佛也没有自性。所以意思是我们未来会不会有自性有呢？不可能！他要表达的是这个。他这样表达的的目的是什么呢？我们自己内心里面要彻底去除“我是自性有”的那种想法。如果过去的我上面不会有自性有的感觉，

现在的我上面也不会有自性有的感觉，未来的我上面也不会有自性有的感觉的话，那对我上面的那种自性有的执着心就彻底去除了。如果是那么干净地彻底去除的话，补特伽罗我执彻底去除，法我执也彻底去除，如果这两种执着心去除的方式是彻底去除的话，才可以有解脱，才可以有出离的果位。

所以这三个比喻主要是表达，我们怎么样得到出离的果位，我们怎么样真的离开轮回。那这需要什么？需要我们彻底去除内心的执着心。彻底去除的程度是什么样呢？过去也好、现在也好、未来也好，任意一个我的世界上面，一点点“自性有”的感觉都不会有。这样才能彻底去除我们的执着心。所以这三个比喻就相当于“随证出离之相”。

这三个比喻，我们一个一个了解的话，应该这么解释：首先，过去的法本身，有点只是在心里面的想象当中存在而已，实际上它没有，所以就用“梦”的比喻。梦就是这样，好像“我昨天梦到过”，脑子里面就有一种感觉，有一个像而已，实际上它已经没有了。所以现在用梦这个比喻是要表达，过去的我跟我所的世界是没有自性的。

然后对“现在”这个方面，莲花戒论师这里用的是离一多。比如闪电，它闪的时候也抓不到，就只是闪出来，实际上完全是抓不到的。一样的，对现在的法，我们透过离一多的分析，一直分析、分析的时候，真的是找不到。所以就是如闪电一样，现在的法——眼前的我跟我所，感觉找得到，但实际上是找不到的。闪电要表达的是这个方面。

然后云来说，它就是在虚空上面有这么一个存在。一样，未来的法也是在我们的心中有一个存在而已，实际上它还没有出现。所以在像虚空一样的我们的心中存在，为了表达这个，就用“云”这个比喻。所

以这里要表达的是，未来的法是怎么存在的。也可以说以这个来表达，只是在我们的内心里面显示而已，实际上找的话找不到。所以未来的法也是施設义找不到，这里是用“云”来表达。

对这三个比喻，大概就这么理解。这里就相当于第四个——随证出离之相。

整体来说，对轮回方面佛陀不会被轮回吸引，那就是前面这三个——“1 自性之相，2 味着境之相，3 随证过患之相”。以这三个看到轮回的本性之后，就不会被轮回吸引。对这方面的证悟圆满的缘故，就不会烦恼，不会被轮回所吸引。另外在脱离轮回方面，二无我的慧也是圆满得不得了。二无我慧的圆满程度是什么样呢？二我执的对境在过去的法上面也有，在现在的法上面也有，在未来的法上面也有。而佛陀的二无我慧呢，在过去、现在、未来各个的境上面都不会生起二我执，这些生起的机会整个都彻底去除了。所以他就可以永远得到出离的果位，在那种境界、那个位置一直存在。所以就好像是两边，一个是不会被那边吸引，另外一个是完全一直坚固、稳定地在这边的位置。大概就是这样。

整体来说，八地以上的菩萨们看到佛的心面对轮回的时候具备这种“不具烦恼”的功德之后，心里面就更生起一种欲求跟愿望，然后就追求，这整个就是“如是住”；然后下面是讲，佛陀是怎么脱离轮回，或者佛陀是怎么达到灭谛、解脱的果位的，像这样讲佛陀的“随证出离之相”的功德时候，就是让八地以上的菩萨们如何修，如何摄伏其心，这就是后面三个比喻要表达的。所以这里是讲怎么样真正对治这些执着心，怎么样彻底断除这些执着心。怎么对治就等于是“如是修”，怎么彻底把

它断除就等于是“如是摄伏起心”。所以后面的这三个比喻，一边是表达佛的功德，一边是让菩萨们怎么“如是修”，怎么“如是摄伏其心”。大概就是这样。

这样就差不多讲完了，但我还是觉得要把《金刚经》整个总结一下。现在时间有点不够，没有关系，我们下个星期三肯定会讲完。那我们下个星期三就把它圆满。今天先到这里。

【金刚经 028】

雪歌仁波切 讲授

2022/07/13

我们今天对《金刚经》作一个总结。最后的那个偈颂“一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观”上一堂课我们已经讲完了，这里还有一个道理需要补充一下，是什么道理呢？最后有梦、电、云三个比喻，透过这三个比喻讲的是有为法的第四种相“随证出离之相”。前面的六个比喻讲的是有为法前面的三个相“1 自性之相，2 味着境之相，3 缘过随证之相”。这三个相，以四圣谛的角度来说，相当于是苦谛。不管是“自性之相”，还是“味着境之相”，还是“缘过随证之相”，都是透过这六个比喻来讲的。透过六个比喻来表达的这三个相，还是在表达苦谛，后面的“随证出离之相”就相当于灭谛跟道谛。

我们上次有讲过，以苦集灭道来说，“随证出离之相”的“出”相当于道，“离”相当于灭。当然，“随证”所要证的出离来说，那就是果，是“灭”，不是“道”。但是谁来证这个出离呢？那就是道。所证的果，那就是“灭”——灭谛。所以这里“随证出离之相”的道理就有点像四法印的那种感觉。

四法印讲“诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，寂静涅槃”。四法印比较强调的是第一个——苦谛，跟后面的灭、道——灭谛跟道谛。“诸行无常，有漏皆苦”是苦谛，然后“诸法无我，寂静涅槃”来说，谁来证“寂静涅槃”的果位呢？那就是“诸法无我”，他所要证的那个阶段就是“寂静

涅槃”。

所以现在这里讲的“随证出离之相”就相当于四法印后面的两句“诸法无我，寂静涅槃”；前面透过六个比喻来表达的这三个“1 自性之相，2 味着境之相，3 缘过随证之相”，就相当于四法印的前两句“诸行无常，有漏皆苦”。特别是“缘过随证之相”，在讲“缘过随证之相”的时候讲到两个比喻——“露”跟“泡”，这就是“诸行无常，有漏皆苦”。“露”就等于是诸行无常，“泡”——身上长的水泡，就等于是有漏皆苦。

现在我想要说的是，莲花戒论师在讲“随证出离之相”的三个比喻之前，先引了《三摩地王经》。宗大师在《菩提道次第广论》里面也有引，在哪里引的呢？我猜应该是在讲“必须要修毗婆舍那，只修奢摩他不行”的那个阶段引的，为什么呢？因为这里《三摩地王经》有一个偈颂“若观法无我，观已善修习，是证涅槃因，非余能寂灭”，意思是解脱的因唯有修二无我，没有别的方法。所以我猜这个道理大概是在讲“解脱也需要毗婆舍那，也需要奢摩他的理由”的那个科判里，有一个科判是讲“这两个都需要的理由”。在真正开始讲毗婆舍那跟奢摩他之前有几个科判，在其中一个科判里应该就有引这个偈颂。你们如果找到的话，就跟我说一下，我现在没有找。（后面同学补充：此偈颂在《菩提道次第广论》343 页的倒数第 6 行）

这里莲花戒论师就引了《三摩地王经》里面的那个偈颂，引了之后，他才开始讲“随证出离之相”的这三个比喻。他是怎么讲的呢？首先他就讲，要解脱或者要出离，不得不修的、必须要修的就是二无我，没有别的路。

这个二无我来说，不管我们对补特伽罗也好，还是对对境的整个

世界也好，最终都是把它归纳到有为法这边。比如有境这边，也可以说有为法、无为法都有。比如成佛了之后，佛自己身上也有有为法，比如智慧法身、报身、化身；也有无为法，比如自性法身。一样的，虽然我们是在众生的阶段，但我们身上也有有为法、无为法。最终还是所有的无为法依有为法，所以对补特伽罗来说，他最终的所依还是有为法这边。一样的道理，所面对的诸法虽然有有为法、无为法，但是如果问无为法最终的所依是什么的话，那还是有为法。

所以不管是对补特伽罗上面的执着，还是对法上面的执着，如果有为法那个层面的执着心破了的话，那对无为法的执着心也自然会破掉。《中论》里面就有一个偈颂“有若不成者，无云何可成”，意思是有为法没有自性的话，无为法怎么会有自性呢？所以重点就是有为法。有为法的变化是过去、现在、未来那样的一个过程，它的性质就是这样，就是这么走的。所以现在就说，不管我们对补特伽罗也好，对法也好，最终要在有为法的层面破除对它的执着。

那在有为法的层面上怎么破执着呢？就要看它的过去是什么样子，有没有自性，现在当下它有没有自性，未来它会不会有自性。对这些方面要分析的话，那就是透过这三个比喻来分析或者辨别出来，它确定就是没有自性。所以是以“梦”来表达过去的，以“电”来表达现在的，以“云”来表达未来的，所以这三个阶段都没有自性。

另外我们也可以说，对每一个法我们去除执着的时候，不只是在当下面对的那个层面来破执着，连过去也不执着，连未来也不执着。这样破执着的话，那就是彻底地破，所以这个也是他的另外一个含义。不管是对补特伽罗，还是对法，我们在去除对它的执着心的时候，不

是只有在面对的当下去除执着而已。如果只是这样的话，那我们就没有去除到过去，也没有去除到未来。如果过去、未来这些方面的执着心没有去除的话，那还是没有彻底去除。所以如果要彻底去除的话，那过去、现在、未来一切方面的执着心都要去除，这里也有表达这个意思。所以如果做到像这样彻底去除的话，才可以解脱。

所以莲花戒论师这里有讲到，不管是补特伽罗方面，还是法方面，我们对它们的过去、现在、未来任意一个阶段，内心里面都没有那种舍不得、放不下的执着心，去除执着修到那样的话，才可以解脱。所以莲花戒论师把后面的三个比喻分出来一个科判——随证出离之相，就是这个意思。上次我们讲后面三个比喻的时候，这里我漏讲了。

这里答复一下同学的问题。首先是台北同学的问题，问题是，18个“彼之住处”里面的第4个是“欲得法身”，“欲得法身”里面的‘法’又分教跟证，这个问题是关于教方面的“欲得法身”的问题。问题是什么呢？

《金刚经》里面出现了好多次“我相，人相，众生相，寿者相”，这里好像跟藏文版有点不一样，以后把这部著作翻译成中文的话，你们就会看得到。重点是，莲花戒论师对“欲得法身”这一段出现的“我相，人相，众生相，寿者相”有解释，后面再出现的时候他都没有解释。因为前面出现的时候他已经解释了，所以后面他都没有再解释。虽然这四个在《金刚经》里面出现很多次，第一次出现的那段莲花戒论师就有解释，后面就都没有解释了。

这里玄奘法师的版本跟藏文版完全可以对得起来，就是“我、有情、命者、补特伽罗”这四个。平常我们念的鸠摩罗什法师的版本是“我、人、众生、寿者”，跟藏文版就有点对不起来。当然，莲花戒论师对这里的

解释跟藏文版完全对得起来，所以这里必须要跟着藏文来讲。跟着藏文来讲的话，我当时应该是讲清楚了。

这里的重点是，前面两个应该是“执我的萨迦耶见”跟“执我所的萨迦耶见”。像“我”来说，那就不用多想，非常明显，肯定是指执我的萨迦耶见！“有情”来说，好像是有感情，那“有感情”是什么意思呢？“这个是我的，所以我就喜欢”或者“这个对我好，那个对我不好”，像这种“我要、我不要”的这种“情”一讲的时候，就连接到执我所的萨迦耶见。所以从“我”跟“有情”这个词里面，就表达出来执我的萨迦耶见跟执我所的萨迦耶见，从词里面就看得出来。所以莲花戒论师解释的时候，就把前面两个解释成，第一个是执我的萨迦耶见，第二个是执我所的萨迦耶见。我觉得是蛮有道理的！

后面两个来说，第三个——命者，就相当于是一个生命当中；第四个——补特伽罗，不是一生，是从过去、现在、未来，好像无始无终的那种生生死死、起起伏伏的那个层面讲的。所以“命者”是对今世、现实的状态的一种执着；“补特伽罗”就不完全是对今世，而是对整个的、无始无终的，比如我的前世、我的来世.....，是对全面的。有可能可以这么说：没有修下士道的人来说，那就是“命者”的执着的样子；有修下士道的一位修行者来说，那就是“补特伽罗”的执着的样子。所以修下士道的一个人来说，他非常在意生生世世。对于连下士道或者业果都根本不认同的人来说“有今世，那就有；没有的，那就没有”，是非常现实的一个人，他的执着也是非常现实的一种执着。所以有这两种。

对轮回的执着也可以说就是这两种。对轮回的执着也可以分成看得见的跟看不见的，就像《入行论》里面，甲曹杰大师的科判里面讲

的“看得见的角度，它的过失；看不见的角度，它的过失”。另外供养的时候，也有以看得见的来供养，以看不见的来供养。所以这种分法也是常常出现的。所以命者的执着跟补特伽罗的执着就是这么解释的。

这么来解释的话，那也跟刚刚对“我”跟“有情”的解释一样，从词里面确实就会有这种感觉。比如“命者想”的这个“命”，就好像是一个命会结束，命就没有了，它不是无始无终的。无始无终的话，那就不可以说“命者”。所以“命者”就相当于一个界限，然后对它有一个执着“不可以没有它，它不可以结束”，就是像这样的一种状态。所以“命者想”就是这个意思，从“命”这个词里面也可以感觉出来。

然后“补特伽罗”应该是梵文，藏文的话，有点起伏的意思。这里藏文有两个字——扛萨（ཀླ་ཟླ）， “扛”（ཀླ）的意思是起来，“萨”（ཟླ）的意思是落下、掉下去。所以“扛萨”的意思是，有的时候就高到天上飞的样子，有的时候就掉下来整个很惨的样子。所以“补特伽罗”的意思是，有时候开心或者很好，像那样高到不行；有的时候呢，又惨到不行。

就像六苦里面讲的“数数高下”。解释“数数高下”这个词的时候，我们不是解释成今世，而是从整个无始无终的轮回的角度来解释的。有时候我们投生成三十三天的天王，有时候又投生到无间地狱——众生里面最苦、最惨的那个阶段，所以就变成“数数高下”。“数数高下”讲的不是一生里面，讲的是在整个轮回的阶段就存在这种“数数高下”。

所以藏文里面讲的“扛萨”，或者梵文里面讲的“补特伽罗”，就相当于高下的意思。不管怎么高也好，怎么下也好，还是执着，还是放不下，心里面还是一直抓着它。所以这里的第三“命者想”跟第四“补特伽罗想”就这么理解。

这四个真正的含义就是这样。我们同学的问题，我就有点忘了。我记得是关于这四个的问题，那你们就再说一下你们的问题。刚刚我只是描述了一下，对于这四个我们应该怎么理解。

问题 1：第一个问题是对于“上上下下”的担心。有的同学就说，是不是因为我们执着常，不了解无常，所以才会有这样的担心？然后是，为什么这里不直接说我们执着常，而要进行这种上上下下的描述，它的特点是什么？

答：首先，“上下”的时候，它有一种不稳定的、苦的状态，就像刚刚我们讲的“数数高下”。“数数高下”是描述六苦里面的那种不可靠的苦，还是很惨，心里面是认为轮回是完全不可靠的那种心理状态。现在这里讲的“补特伽罗想”不是描述不可靠，而是讲我执，是要把不同的我执认出来。认不同的我执的时候，这个轮回不管怎么高也好，怎么下也好，心里面还是一直不会放弃，还是一直会对“我”有一种执着。还是属于“这是我的”，我怎么差还是“我”，我怎么好当然就是“我”。所以那个时候的“我”，不管在无始无终里面的什么阶段，我们都自认为有一个存在。

当然，存在确实是存在，但我们认为是施设义找得到的那种存在。施设义找得到的那种存在感是不对的，名言中存在，那就对了。施设义能找得到的那种存在感是一种我执，不管怎么无始无终，不管怎么变化，不管是在什么阶段当中，心里面就觉得是施设义找得到。比如上的时候，有谁上？就有一个施设义找得到。下来的时候，是谁下？也有一个施设义找得到的存在感。所以不管是在哪种起伏的阶段，心里面特别放不下的那种存在感，那就是一种我执。

所以这里描述的是我执怎么存在，并不是描述它是怎么高下，是怎么不可靠，怎么苦，不是！现在是讲高下的那个阶段有一种施設义找得到的存在感，这个就是我们现在认出来的第四个——补特伽罗想。

刚刚问的是，常法的那种执着跟这里的“补特伽罗想”有没有关系，如果这么问的话，那应该这么理解：首先，我们学过《四部宗义》，法的究竟实相就是像中观应成所说的那样。如果我们不了解法的究竟实相，那就会对它增益。增益的时候，由于不了解法的究竟实相的缘故，就有不同层次的增益——像中观应成说的这种增益、中观自续说的那种增益、唯识说的那种增益等等。反过来说的话，唯识所说的增益，中观自续当然能说，但是中观自续觉得这还不够，还有另外的增益；中观自续所说的增益、执着，中观应成当然也认同这是执着，但是这个还不够，还有更细的执着。所以这些是一层一层的，都是有关系的！

比较上面的、大家都能认出来的，就像常法这些的执着，这是四部宗大家都能认的执着。常法的执着心来说，不管毗婆沙宗、经部宗、唯识宗、中观自续、中观应成，大家都能认出来“这是不对的”，这是大家都能认出来的层面。当然，它是怎么来的来说，那就是下面细的执着心慢慢慢慢带上来的，然后大家都可以看见的那种执着心就在上面浮起来了！

所以刚刚问的“常法的执着心跟补特伽罗我执的关系”来说，有关系，但是是像这样的一种关系：补特伽罗我执是下面很细的那个阶段，而且像中观应成所说的那种补特伽罗我执的话，那就是非常细的。然后以这个慢慢慢慢地就带起来各种各样的补特伽罗上面的执着心，补特

伽罗上面常法的执着心当然也有。所以换一个角度来说，在常法的执着心里面，其它的执着心当然也存在。其它的执着心累积再累积、增益再增益，慢慢地常法的执着心就突出出来了。所以在常法的执着心里面，其它的执着心也存在。

我们同学的问题，有可能是有点把这些混在一起了。实际上我们要了解：它们是有粗细差别的，一个是根，一个是它后面的结果——各种各样的执着心成长，然后后面就是大家能看见的那个层面。所以它们有这样的一个差别。

问题 2：还有一个问题，是关于“命者想”。“命者想”的意思是，我们希望继续拥有，一直有、一直活的那种期待。一般人包括动物都有那种活命的希求。现在我们的问题是：比如有一人，他生病生了很久，但他还是努力地想活下去，但有些人就无法忍受这样的痛苦，就选择自己结束自己的生命。像这种情况，他对生命就没有那么强烈的期待，那这种跟现在这里讲的有什么不同？

答：刚刚你问的时候，我就想起来《缘起赞》里面讲的“愚者执何法，坚固边执缚，智善彼即是，戏网尽断门”。意思是：同样的一个道理，对愚痴的人来说，会让他们生起执着；对有智慧的人来说，就有断除执着心的作用。比如看见苗芽从种子那边生出来的时候，这个道理对我们来说，就让我们生起执着心；对智慧者来说，看见这个时候就有破除执着心的作用。看见同样的一个缘起——从种子生出苗芽的时候，一个人呢，是内心里面生起执着心，执着心变得更坚固；另外一个人呢，就变成破了执着心。所以一个东西就变成对两边都有作用。

现在我要讲的是“愚者”这一块。比如我、我所、命、补特伽罗，就是我们刚刚讲的那四个——“我、有情、命者、补特伽罗”。第一个是“我”，第二个可以说“有情”，也可以说“我所”，然后第三个是“命者”，第四个是“补特伽罗”，这些都是名言中有的东西。

我、你、他这些都存在啊！这个存在本身，对我们愚痴者来说，就让我们生起执我的萨迦耶见；对智慧者来说，是有断除执我的萨迦耶见的作用。一样的，“我所”或者“有情”，对我们愚痴者来说，就让我们生起执我所的萨迦耶见；对智慧者来说，就有断除或者破执我所的萨迦耶见的作用。一样，“命者”也是名言中存在的，但是名言中存在的“存在”这一块，对愚痴者来说，是施设义找得到的一个作用，他觉得“存在，所以施设义找得到”，他因为看见，所以是施设义找得到，所以就会让他生起执着心；对智慧者来说，存在本身就表示它没有自性，它是施设义找不到，所以就变成破执着心的作用。一样的，“补特伽罗”也是这个道理。这种道理是我们常常讲的。

现在问的是“命者想”的这种执着心。智慧者破“命者想”的这种执着心的时候，是把“命者”存在当作理由，所以他脑子里面对“命者”肯定是非常重视，对有命非常重视。在名言中有一个命存在，一样，这个命也有价值！这个命是一个修行人的命，所以这个命是义大、难得、暇满的命，是八有暇、十圆满这样的命，是这么义大、难得的命。这些也都是存在的！这些存在，所以我们也要修暇满，也要修义大，也要修难得，但同时也要破除执着。

当然，这里也是一样的道理：对智慧者来说，暇满、义大、难得不会让他生起执着心；对我们愚痴者来说，一讲暇满、义大、难得的

时候，就会让我们生起执着心。因为我们自己的智慧不够，所以就会感觉这两个有点冲突。对这个重视的时候，或者“这个存在，它是这么有价值”的这种认知出现的时候，愚痴者马上就变成执着。在这种认知存在的当下就会破执着，这是智慧者可以做到的。

所以我们就要慢慢地往智慧者的方向进步，可能百分之多少、百分之多少地进步，这是我们的方向！当然，我们的理智里面就要分析：这个确实是没有矛盾的，是完全合理的。所以我们不要放弃生命、结束生命，不要做这些。来世呢，我们不知道会去哪里；今世呢，现在自己手上就已经有了，所以不需要怀疑。而且也已经听过这么多的法，周围的这些同学、家人协助的这种环境也不错，虽然身体痛，但是我的脑子对法还可以思维，这就是非常义大、非常难得。来世不知道会不会还有这样的条件，如果投生到另外一个完全没有这些条件，连一秒钟都没有的那种世界的话，那是非常吓人、非常可怕的。所以不可以放弃！这两个是没有矛盾的！

问题 3：您说“我想，有情想，命者想，士夫想”这四个就表达了整个的执着，但是在玄奘法师翻译的版本里面有九个“B06 何以故？世尊！彼诸有情无我想转、无有情想、无命者想、无士夫想、无补特伽罗想、无意生想、无摩纳婆想、无作者想、无受者想转”。有同学就问，后面的五个是不是包含在这四个里面？是怎么包含的？

答：我记得藏文版里面就只有四个，没有其它的，所以我就没有办法解释。是否涵盖就不太清楚。

问题 4：我想起来，刚刚在问题里面有一位同学问“这里的‘士夫’是不是像我们对所谓的下士夫、中士夫、上士夫的那种解释？”

答：首先，在我刚刚念的里面，按照藏文版来说，没有用“士夫”这个词，只有用“补特伽罗”（གང་ཟག）这个词。你们懂藏文的话就会知道，我们平常说二无我的时候，对于补特伽罗无我，藏文用的是“扛萨打迈”（གང་ཟག་པདག་མེད），“扛萨”这个词有高下的意思。然后下士夫、中士夫、上士夫的时候用的词，跟这个是完全不一样的词，那个时候用的是“盖普”（སྒྲུབ་པ）。“盖普”的意思就相当于有一个能力，就像儿子将要承担家里的事情，或者是把他父亲的整个事业接下来。“盖普”的“普”是儿子的意思，相当于是表达有一个能力。有一个能力的话，那这个能力就分下、中、上的能力，所以就叫下士夫、中士夫、上士夫。所以下士夫、中士夫、上士夫时候的“士夫”，跟现在这里说的第四个——补特伽罗想，是完全不一样的。所以这两个要分开。

问题 5：“轮回中的事，虽然是现证，其实是幻觉”，这个说法从理论上知道是无自性的意思，但不知道如何才能落实在修心上？

答：首先，在这个提问中，同学用的词是“虽然是现证，其实是幻觉”，就感觉好像“现证”跟“幻觉”这两个词有点矛盾的样子。当然，提问的同学心里面的理由我也可以理解，但是这里我们要这么理解：首先“轮回是幻觉”，这个在经论里面是常常出现的。像我们密法说的，一切都是观想清净，那为什么“清净”能观想呢？因为所有的法的本质是清净，所以是从本质那里。既然本质是“清净”，那“不清净”就不是它的本质。不是它的本质，而我们却把它当成是它的本质的时候，那就有点幻觉的样子。经论里面出现的“幻觉”就是这种意思。

但同时我们也要了解，虽然不是它的本质，但不等于它完全不存在，它还是存在！所以“幻觉”的意思是，不是它的本质，不是它不存在

的意思，这个要分开。如果它存在，那一样，我们也可以现证。

同学应该也是这个意思！因为这些是我常常讲的，他们应该都听得懂。但是出现这个词的时候，我还是跟你们再解释一下。这里用“虽然……，但……”，“虽然是现证，但其实是幻觉”，这种词一出现的时候，肯定就有一种矛盾的感觉，但是如果背后的道理通的话，那就没有什么问题。刚刚我只是解释一下这个词。

然后他的重点是下面这里“从理论上知道是‘无自性’，但不知道如何才能落实在修心上？”。刚刚我说的那个道理里面就有两种。比如第一种来说，本质是清净的，本质不是轮回，它只是表面上这样存在。本质就像密法说的那样，那个才是它的本质。这种了解本身，对我们自己内心上也是帮助不少。特别是我们修密法的观想的时候，我们会在很有信心的当中观想，而不是在自己完全不相信的当中观想。如果我们对“以后所有都会变成清净”这方面完全不相信，然后因为我已经灌过顶了，所以一定要念这个仪轨，一定要按照那样想一下，有点强迫自己这样做的话，那做功课也没有什么大的作用。所以懂了这些道理之后，修的同时信心就会提升，修得就会比较有效果。这是对“幻觉”方面的解释。

然后“无自性”又是另外一个道理。“无自性”就是空性的道理。不管表面上的法也好，法的实相本质本身也好，一切都是无自性。那这个“无自性”我们怎么修呢？第一个，当然就是我们要学习宗大师、龙树菩萨、月称菩萨写的这些解释空性方面的很重要的论。学习本身也是修，所谓的“修”就是闻思修，所以闻也是修。如果没有这个过程，后面直接打坐就改变我们的心，这是不可能的！所以对空性方面，我们先要学

习。

学习的时候也需要大量的累积资粮。像文殊菩萨就有交待宗大师“你只有学习不行，你一定要很大的集资净障，这样才会对空性有点了解”。对空性上面的了解，跟背后的集资净障有很大的关系。所以这些都是我们落实到实际上要做的，“无自性”就要像这样慢慢地、一步一步地提升。

问题 6：《金刚经》的所诠如金刚，为什么资粮道、加行道和“上求佛地”会比较广，而中间的见道到七地就比较少呢？这个跟《心经》的讲述角度有什么区别？

答：这里有两个问题。第一个问题是，我们对《金刚经》的称呼里面，“金刚”有两种解释，第一个是所为，第二个是所诠。现在是所诠方面解释的时候，如金刚一样。金刚杵是上下或者左右比较高，中间细，跟这个一样，这里分三个——胜解行地、清净增上意乐地、上求佛地。刚刚同学说的资粮道跟加行道就是“胜解行地”，然后“清净增上意乐地”就是中间的见道到七地，然后“上求佛地”是八地、九地、十地。

首先这么理解：菩萨们修的时候，在还没有现证空性之前，那个时候还是要长期修空性。像我们学过的《心类学》里面就有讲到瑜伽现量，所谓的瑜伽现量，比如对四圣谛，对空性，每一个上面都有瑜伽现量。现在对于空性上面的瑜伽现量来说，这个瑜伽现量是什么意思呢？先了解一下瑜伽现量这个词，这个词的意思是，透过瑜伽生起现量。比如根现量、意现量也是一样，透过根生起现量，就是根现量；透过意根生起现量，就是意现量。所以透过瑜伽生起现量，就叫瑜伽现量。

你们应该记得吧？我们以前学过莲花戒论师的《修次初篇》、《修次中篇》、《修次后篇》，这三个里面都一样会谈到的，真正能成佛的方法是什么。真正能成佛的方法，他就讲大悲心、菩提心，然后是菩提心的目的、真正能成佛的方法。先讲大悲心，然后再生起菩提心，然后第三个是菩提心的目标——佛的果位，我们怎么争取。菩提心是想成佛，但真正能成佛的方法是什么呢？对这个认的时候，先认瑜伽现量，先认现证空性。这个现证空性的瑜伽现量认了之后，那这个瑜伽现量是怎么生起的呢？那就是靠瑜伽，靠止观双运的修行。然后就讲止观双运怎么修，止观怎么修。所以对《修次初篇》、《修次中篇》、《修次后篇》来说，“修”这个词是在第三个里面。

刚刚讲的你们知道了吧？大悲心、菩提心，然后瑜伽现量。那这个瑜伽现量是怎么生起的呢？那就要讲瑜伽。讲瑜伽的时候，就用这个来对应书的名字，所以《修次初篇》、《修次中篇》、《修次后篇》就出来了。所以“修次初、中、后篇”的“修”的意思是，为了生起瑜伽现量前面的“瑜伽”，要怎么修？所谓的“瑜伽”的意思是止观，止观双运地修行就叫瑜伽。止观双运地修行的目的是什么呢？就是要生起瑜伽现量。因为透过瑜伽才能生起瑜伽现量，所以为了空性要长期地修止观双运。

这样长期地修、修、修.....，如果按照显教来说，一大阿僧祇劫的时间对空性修止观双运，然后才可以生起现证空性的瑜伽现量。所以透过瑜伽的这个“瑜伽”要修的时间是多长呢？要修一大阿僧祇劫。所以在资粮道跟加行道的阶段，在空性上面修止观的时间要特别长，而且要付出特别大的努力。在这个阶段，这种努力的过程是很重要的，所以《金刚经》就把前面的胜解行地，也就是资粮道、加行道阶段要如

何修，把这方面讲得很广。为什么讲得广的原因就在这里。

然后现证空性之后，那就有点已经上路了，上轨道了，已经是道谛了。我们四圣谛里面讲道谛，“谛”的意思是真正的，所以是真正的道。真正的道是从见道开始。严格来说，见道以上的那种，资粮道跟加行道还没有具备，所以不属于道谛。道谛是从见道开始，这个大家都知道。虽然我们说五道——资粮道、加行道、见道、修道、无学道，但是如果问道谛是从哪里开始的？从资粮道开始可以叫道谛吗？不可以！从见道开始才叫道谛。

一入见道，就已经上轨道了。上轨道了之后，他就好像已经确定走这条路了。如果路已经确定了，那就没有什么特别要警告的，顺着走就可以了。假设我们从台中开车到台北，在上高速公路之前，要注意一下台北方向的路标，上了高速公路之后，那就不用注意了，也不用再看什么路标，直接开就好了。跟这个一样，上轨道了之后就直接顺着走，不用再给他解释什么，所以中间的“清净增上意乐地”就没有详细地讲。在 18 个“彼之住处”里面，只有一个——第 17 个“彼之住处”，是讲“清净增上意乐地”。

然后就像我们刚刚说的，快要到台北的时候，那你就要注意，要从高速公路哪里下来。你要去哪里，在什么路口要下来，那就要准备。所以快要到那边的时候，也就是八地、九地、十地的时候，那就要准备。而且这个准备也有很多，像佛，他的圆满就有不同角度的圆满，那些我们都要准备好。比如佛的净土方面，我要准备；佛的各种各样的事业方面，我也要准备。所以从八地以上开始，成佛了之后要具备什么，对那些方面就要开始真实地准备。因为快要靠近了，所以要真

实地准备。不像从见到到七地那样，轻松地或者没有那么积极地要成佛准备什么，那个时候不用那么积极地做很多事，八地以后就要做很多事。

我们学《般若八事七十义》的时候，对这个也应该有一点能感觉到。比如“严净佛土加行”、“方便善巧加行”等等，那些都是八地以上才有的。从见到到七地的时候都没有这些，都不需要做，八地以上才开始要做这些。所以从八地以上开始要做的，又特别跟前面七地以下的不一样，所以对这一块又要广泛地讲。所以对第三个——上求佛地，要详细地、广泛地解释的原因就在这里。

然后是，跟《心经》讲的角度有什么区别？那就不一样。《心经》来说，比如在资粮道跟加行道阶段对空性的理解程度是什么样，它讲的是这个。并没有说修空性的时候要付出什么，要面对什么，对所面对的这些各种各样的执着心都没有提，只是讲对空性的理解要达到什么程度。先是资粮道、加行道，然后见到跟修道中间有一个区别。见到就是证悟或者是圆满的一个“悟”，以圆满地、全面地了解为主，然后从修道开始就以串习为主。不管是资粮道、加行道、见到、修道，一切都是只讲空性而已。

当然我们从表面上看的话，好像《金刚经》就只有讲空性，但实际上这次我们读了莲花戒论师的科判之后，就感觉出来它里面讲的确实是整个修行的过程，就有这个含义。透过莲花戒论师讲的，我们对这个含义就很清楚。所以我们真正要了解《金刚经》，就必须要看莲花戒论师他们的这些解释。如果祖师大德的这些书都不看，只靠自己看的话，那就看不懂啊。比如《金刚经》前面讲的跟后面讲的好像都

差不多，感觉好像一直在重复地讲。但这是完全不可能的！佛怎么会这么重复地讲呢？如果我们像这样解释、理解的话，那就太可笑了，或者说可以说根本没有学到、根本没有了解到《金刚经》的意思。所以《心经》跟《金刚经》还是不一样的。

问题 7：请问仁波切，A40 开始，须菩提回答“甚多”，看起来是表明微尘众存在，没有直接分析下去，以无方分不存在来破微尘众实有，只是说，微尘众实有就不存在，相当于直接用缘起因成立无自性，所以应该怎么理解这里使用了破无方分的道理？

答：这里我是完全看莲花戒论师的解释，他就是这么解释的。他一讲三千大千世界，马上就讲微尘众，他就是这么解释的。当然，这里肯定是这样解释的感觉。我们自己看看莲花戒论师的这种解释，然后看看《金刚经》，感觉应该就是这样，没有什么第三个选择。所以这里就要这么理解。

问题 8：对于 A40“若世界实有者，则是一合相。如来说一合相，则非一合相，是名一合相”这一段，仁波切上次说“则是一合相”的“一合相”指的是执着心，而后面“如来说一合相”的“一合相”指的是执着心前面的实有的显现。请问藏文有分别吗？是这么理解吗？

答：首先藏文里面没有分别，用的都是一样的词。但是莲花戒论师的解释，确实是一个词有两种不一样的解释。这里藏文是“热不津巴”（འཇུ་པ་འཇུ་པ་），翻译应该就是“一合相”。但是莲花戒论师对前面的解释确实就是执着心，后面就解释成不是执着心。虽然是同一个词，但是莲花戒论师就是这么解释的，所以我们也只能这么理解。

问题 9：请问仁波切，《金刚经》的科判说明了菩萨修行的次第

吗？这个跟我们现在实修是否可以结合？

答：首先资粮道、加行道这一段，肯定是结合得还可以，因为跟我们比较近。然后八地以上的部分就比较遥远，所以我们平常念的时候就只能以发愿的方式。当然有的地方确实也可以用得上，虽然是八地以上的，但是从那里，可以看一看现在我们这里哪里可以调一下、纠正一下。

问题 10：《金刚经》最后的那个偈颂，毛翳存不存在？有的地方翻译成翳障，哪一种翻译比较好？

答：毛翳跟翳障这两个，我感觉翻译成翳障好一点，现在这里讲的是翳障⁷。有的地方确实讲的是毛翳，也就是掉下来的那个错误本身。所以有的时候用毛翳，有的时候用翳障，现在这里用的是翳障。我认为这里用的翳障应该比较正确。

毛翳的话，就等于掉下来的、不存在的那一块，而翳障指的是存在的那个障碍。毛翳这种显现是从哪里来的，这个障碍就叫翳障。有的时候用翳障来形容，有的时候用毛翳来形容，这两种都会用，要看用在什么阶段。现在这段，我觉得用翳障比较正确。毛翳是指掉下来的那块，实际上是不存在的，而翳障来说，是我们这里存在的，它不是外面的。

好！今天我们《金刚经》算是圆满了，我就非常高兴！总共 28 堂课，那也不少！其他同学想听的话，有 28 讲，也不少。

今天就到这里。

⁷ མག་ཟིལ་ 意为：翳。早期白内障，夜盲。