般若波罗密多心经讲记

演培法师

卷001

自序

佛在一代时教中，所说波罗密多，本是很多的，如说六波罗密多，或说十波罗密多，或说八万四千波罗密多，甚至说无量无边波罗密多。虽则说有这么多，但以般若波罗密多为最重要，因为这是成就一切波罗密多的根本，亦是能够发生一切功德之母。所以我佛如来，特别广为宣说，以唤起闻法者的重视。

原来般若在佛法中，实是最尊贵的一法，若问世法与佛法的差别何在，可说就在有无般若，所以般若不特为世间一般凡夫所应尊重，就是三世诸佛亦所共尊的。为什么如此？《大般若经》说：「一切如来应正等觉，已得无上正等菩提，今得无上正等菩提，当得无上正等菩提，皆因如是甚深般若波罗密多。由此因缘，甚深般若波罗密多，于诸如来有大恩德。是故诸佛常以佛眼观视，护念甚深般若波罗密多」。又说：「甚深般若波罗密多，是诸佛母；甚深般若波罗密多，能示世间诸法实相……甚深般若波罗密多，能生诸佛，能与诸佛作所依处」。正因为般若有著这样不可思议的殊胜妙用，诸佛不特尊重般若，而且恭敬赞叹般若。佛法的全体就是般若，诸佛之法无不从般若海中流出。我人今天修学佛法，岂可忽视甚深般若？

学佛要以积聚无边福德为旨，假定没有般若怎么能够成办？不说出世间的大事，须要般若智慧，就是在这现实世间，如果真正要做什么，设或没有智慧，亦不能做得成功，不特要有智慧，而且还要高度的智慧，若无较高度的智慧，纵然去做自己所要做的事，亦不能做到成就。世间法尚且如此，何况出世间法？世间学，如科学、哲学等，虽不能说它没有智慧，但决不能够说为佛法的般若智慧。因为这些智慧，以佛法的观点批判，都从分别构思中

来，不特不能契证诸法空相，且障契证诸法空相的般若慧之开显，所以佛法不重世俗智，而重般若的无分别慧。

般若空慧，不但能够契证诸法空相，且能断除分别妄见至于究竟，以是，自我大圣释迦创立佛教以来，中印佛教学者，讲说般若特多，尤其为般若宗要的《心经》，更为历代佛教学者之所讲说。五十二年新正，我在香港弘化，顺为奘公塔寺募款，得诸法师及居士赞助，成绩颇为可观。为使一代圣僧的塔寺早日完成，诸大法师及静涛楞真居士等，复发起筹募玄奘三藏塔寺讲经法会，请我选讲奘公译的经典，以便宣扬奘公的盛德。我想，《心经》为般若宗要，般若又为佛法宗要，而我国学佛者读《心经》的亦特别多，乃决定为众宣讲《般若波罗密多心经》。

忆讲此经，时值新春，既多世俗应酬，又无参攷典籍，只就所知，略为解说，不意净敏居士，每晚予以笔记，隔日送来求正，因为无暇阅改，乃将该稿携越，在越弘化之余，略予修正补充，成为《心经讲记》。适元果法师索稿，乃将讲记陆续发表于《香港佛教》。

五月由越南来星马，复应星洲佛教总会之请，于菩提学校大礼堂，为众宣讲《心经》七日，法会之盛，得未曾有。至十二月上旬，又应怡保宗鉴法师领导的正修社之请，在该社讲《心经》七日，听众亦极踊跃。出国弘化一年，《心经》凡讲三次，可见本经的契理契机。

当我在星讲《心经》时，曾有精通英文的佛教青年，问我讲的《心经》有无讲义，愿将我的讲义，译为英文流通。由于这个因缘，我就想到《心经讲记》的出版，当即承李俊承主席、毕俊辉居士等，发心乐施净资，得以早日问世。初版二千一百本，很快的赠阅一空。陈辉煌老居士，感于本讲记的通俗易解，特别对奘公盛德的赞仰，很能启发一般人们对于佛教的信心，特又发心集资，再版二千本，以善结法缘。凡斯诸增上缘，在此一并志谢！香港觉如居士，发心负责印行，功德尤为无量！

佛历二五〇八年一月二十二日序于灵峰菩提学院

——民国五十二年正月讲于香港东莲觉苑——

一 本经的译者

诸位法师！诸位居士！今天可说是香港佛教界最欢喜的一天，因为在这一天中，诸位的眼耳二根，都得到了利益。如佛联会于今日下午举行春节联欢大会，大家踊跃参加，看到很多有关佛教的游艺表演；现在晚上大家又集合在一起，或演说佛法，或听闻佛法，又是一番盛况，所以今天是香港佛教界最高兴最欢乐的一天！但这不是说听得好看得热闹就算幸福，而是真正会得见闻的人，从这见闻中，就可得到佛法的受用！因为如此，我要乘诸位身心，沐浴在法乐中时，再向诸位祝福，祝福诸位于欢喜快乐之余，人人得到眼耳二根的圆通！

这次在此要为诸位讲的经，就是《般若波罗密多心经》，简单说为《心经》，亦即中国佛教徒早晚必诵和常诵的一经，虽说经文很短，但却极为重要，因这是属于《般若经》中的一种。本来，凡是经典都是佛说的，而佛于一代时教中，说得最多的莫过于般若，就已译来中国而收在藏经中的，计有七百二十卷之多。但把般若心要为我们概括提出来的，则是现在讲的《心经》。本经的字数，虽不过二百六十字，因为是全部般若的心要，加以便于读诵受持，所以在中国，不论是教界，不论是民间，都知道有这么一部经。如出家的佛教徒，其他的经可能不会念，《心经》总是会念的。念诵《心经》，不仅由于文短易记，要还由于有其感应，如奘公远去印度求法，就因读诵《心经》，得免各种险难！

佛教的经典，都是从印度来的，印度的佛经，是由梵文写成的，我们要想知道佛经，必须经过一番翻译，因印度的语言文字，与中国的语言文字，相差是很远的。沟通中印文化，或将佛法介绍到中国来，其间一定要有精通中印两国语文的学者，从事翻译，然后国人方能了解。关于翻译，是件重要的事，如我现在所说，只是普通语言，但从来没有听过的，听来总是不懂的，在此情形下，一定要有翻译才行。释尊在世说法，只要六种成就，可是到了现代，由于交通方便，彼此来往频繁，思想的交流，语言的交换，就须借重翻译，所以现在说法，要有七种成就，即要加一翻译成就，不然的话，要说佛法，是很困难的，纵然在说，听的人不懂，亦是徒然的。

不但听闻佛法如此，就是读诵经典亦然，如把梵文或巴利文经典放在我们每个人的面前，由于我们没有学过这种文字，看来好像只是一幅图画，根本不知其中说的什么，当然更谈不上对它生起敬仰心了。所以定要把它译成中文，然后我们才能受持读诵。因此，一经的译者，是异常重要的，对我们来说，功德也是很大。诸位试想想看：假定没有古往大德，经过千辛万苦为法，不休不息的从事翻译，出于佛陀两千年后的我们，怎么会有佛法听闻？又怎能得读诵经典？所以历来讲经法师，在讲每部经前，先要介绍译者的简史，并略称扬译者的功德，以促起听闻佛法的人，对译者生起高度的敬意。因此，现在我也来把本经译者的历史，先对诸位作一简略的说明。

考《心经》译来中国，前后有几种不同的译本。计从南北朝初直至清末止，由于时代不同，译者不同，传译来中国的，共有七种之多。首先译此经的，是姚秦时代鸠摩罗什三藏法师，名为《般若波罗密多大明咒经》。什公为中国佛教翻译界最负盛名的译经大师，凡为什公所译的经论，亦颇为中国佛教学人之所爱好读诵和弘扬。其次译此经的，是大唐玄奘三藏法师，名为《般若波罗密多心经》。奘公亦为中国佛教翻译界享有盛誉的名德，而且是位译述最丰富的大翻译家，为古今翻译界所一致推崇。如分别这两位大译师，我们可以这样说：什公所译的，重在性空系的教典；奘公所译的，重在法相系的教典。两位大师，在中国译经史上，真可说是各放异彩，各有千秋！

第三种译本，名《普徧智藏般若波罗密多心经》，是唐时摩竭提国三藏沙门法月所译；第四种译本，亦名《般若波罗密多心经》，为唐末时罽宾国三藏般若共利言等译；第五种译本，亦名《般若波罗密多心经》，为唐时大兴善寺三藏沙门智慧轮所译；第六种译本，亦名《般若波罗密多心经》，为大德三藏法师沙门法成译；第七种译本，名为《佛说圣佛母般若波罗密多经》，是宋初西天三藏施护所译。此外，近代有人将西藏文的《心经》译成汉文，内容与施护所译大致相同。如连此译计算，应有八种不同译本。除这，相传不空和慈贤二大师，亦曾译有《心经》，不过为今《大藏经》中所无，可能是失传了。假使合此算上，中国所译《心经》，应有十种译本，可以说为译得最多的一部经了。

译本虽有这么多的不同，但为中国佛教徒所常读诵、讲说、研究的《心经》，并且为其造了很多注释的，只有玄奘三藏的译本。由此亦可了解奘公所译的经典，是最正确，最稳妥，而文字亦用得最工整的。正因如此，中国佛教徒才特别喜欢读诵、讲说、注释奘公所译的经论。奘公的译典所以受人重视，一因他精通中印两国文字，二因他的翻译态度很认真，每一字每一句，都不丝毫苟且。玄奘大师灵骨建塔奉安缘起文中说：「一义未安，逡巡寒暑，一言互异，斟酌至三」。所以奘公译经，不是马虎了事，一字一句，都曾经过再三思考，使得每一文句，都很畅顺流利而后已。可见一位译者的译典，得以普徧的流传后世，是有其原因的，并不是偶然的。

讲到奘公，玄奘之名，在中国民间方面，也许没有很多人知道，但一说到唐僧，凡是读过或听过《西游记》的人，可说没有不知道的，所以是位很出名的高僧。奘公不独在中国很著盛名，就是在世界上亦很著名。如我曾经到过几个南方佛教国家，有时与他们谈到中国过去的高僧大德，随便提出那一位，他们总是摇摇头，表示不知道，但一提到唐玄奘，他们就会点点头，表示很知道。原因奘公作有一本书，叫做《大唐西域记》，可以说得上为世界地理学著作的鸿宝，共有十二卷。自从此书为世界学者发现，不独亚洲人知有玄奘法师的大名，就是世界各国学者也都知道我国有这么一位高僧，并极重视《大唐西域记》这书，而予以最高的评价！

世界学者为什么这样重视《大唐西域记》？要知古代印度是最不重视历史和地理的，学者要想了解古代印度的历史和地理，真是一件很困难的事。奘公去印求法，每到一个国家，都有详细记载，所以《大唐西域记》，替印度保留了许多历史和地理的资料。法国有位专门研究中亚印度地理历史的学者沙畹说：「法显、宋云的记述，固为有价值的作品，然不足与六四六年玄奘的《西域记》及慧立的《三藏法师传》相提并论。玄奘曾自西至东，自北至极南，周游印度，其足迹未至之处，则据可靠之说予以记载，彼为今日一切印度学家之博学的向导。今日学者得以整理七世纪印度不明了的历史地理，使黑暗中稍放光明，散乱中稍有秩序者，皆玄奘的功劳」。《西域记》一书的价值之高，于此可见。

不唯如此，近代西方学者尽力搜集印度史料，咸认奘公和法显目击所有的记载，为最可信赖的史料，亦为治印度史的标准尺度。特别是《大唐西域记》，西方学者认为是史地学的瓌宝，学术界之光，英、法、德、俄学人，自发见玄奘《西域记》一书后，百余年来不断的研究此书。据我国学人所见告诉我们说：西方关于玄奘著作目录，其最重要的作品，就有五十九项之多，其主要为《西域记》与《玄奘传》的翻译，以及关于历史的地理学之考究。今我所以说明这点，是显示各国学者都极重视《大唐西域记》，以及对于奘公法师的尊重。有说：吾国人物，为西方人所注意的，以玄奘为第一人。根据这点，今天我们一想到奘公，应如各国学者一样尊重和纪念奘公才是。

驰誉国际学界的奘公，其崇高伟大处，亦渐为我国学人之所体认，所以奘公灵骨由日迎回台湾来供养时，各方对这位前无古人的圣僧备致赞扬。如说：从宗教界的立场来看，他是一位最伟大的宗教家；从学术界方面来看，他是一位最伟大的学术研究者；从思想界角度来看，他是一位最杰出的思想家；从旅行界的眼光来看，他亦是一位气魄大而极富冒险精神的旅行家；从翻译界观点来看，他是一位译述最丰富而又最认真的大翻译家；就是站在留学的立场看，奘公亦可称为开留学风气的先导人物，难怪有人誉为留学生之圣人；再就宗教界方面来说，无疑他又是一位为教热忱的大宗教家。总之，不论从那一角度看，这位不世出的圣僧，都值得我们纪念和崇敬！

可是这么一位伟大而崇高的圣僧，他的生世怎样，想为多数人所乐知，现在略说一点：

奘公是我国河南偃师县人，俗姓陈，父亲名叫陈惠，曾经做过江陵令。有兄弟四人，奘公为最幼的一子，俗名陈祎。当年幼的时候，就表现出与众不同的地方。据传记告诉我们说：不是雅正的典籍绝对不看，与现在的一般小孩，终日喜欢蹓跶街头，看连环图或小说等，有著很大的不同。通常说一个小孩的模仿性很大，但模仿得好，自不成问题，如模仿不好，便不成器了。奘公幼时，假使不是圣贤豪杰的风度，绝对不学习的，至于童幼之党，更不交接加入，真正可以说是风度不凡的少年，所以得成佛门的法器。

他的父亲，不仅是个爱民如子的好官，而且是位精通儒术的学者，弃官归隐以后，在家课子读书。当奘公年八岁时，他的父亲教他读《孝经》，讲至曾子避席一章时，师忽离座整衣侍立，他的父亲觉得很奇怪，便问他道：「你在听讲听得好好的，为什么突然站起来」？奘公肃然起敬的回答说：「昔日曾子听老师讲《孝经》，尚且懂得避席而起，儿今亲秉慈训，怎么可以安然坐在这里听讲」？其父听他这样说明以后，知他将来一定成为大器，所以对他格外加意护持，予以善为指导。奘公是个通情达理的孩子，从此也就更加知道上进！我们从他这一作为，也就看出师与一般儿童不同。因此，我们知道，一个人的成就，不是偶然的，而是有其特别质素的。

奘公十岁时，其父忽然弃养，顿失所依，于是就去洛阳净土寺，依其兄长捷法师，学习经典。到十三岁时，在位的隋炀帝，下令度僧，规定只录取二十七名，而参加考试的，有数百人之多，奘公年龄既轻，学识又复不够，要想出家，原本是不可能的，但他并不立刻离开考场，总在门外徘徊又徘徊，走去又走来，考试官郑善果见了，就以好奇的口吻去问奘公道：「你在这里来去徘徊，是不是想出家」？「是的，不过我的年龄不合，不知能否破格录取」？奘公这样回答。郑善果进一步的又问：「发心出家当然是很好的，但你是以什么志愿而出家呢」？奘公经此一问，答出如下两句的惊人之语：「意欲远绍如来，近光遗法」。远绍如来，就是绍隆佛种，立志成佛；近光遗法，就是发扬光大如来所遗留下来的教法，使之永远流传不绝。这两句话，不独当时郑善果听了，深为嘉许，逾格录取，就是我人今日听了，亦觉不同凡响，极值称叹。善果破例准他出家后，对诸同僚予以赞美说：「诵业易成，风骨难得，若度此子，必为释门伟器，但恐果与诸公不见其翔翥云霄，洒演甘露耳」。奘公受知郑善果，得以出家为僧，使中国佛教产生这么一位伟大高僧。我们今天受到奘公的法乳之恩，不仅要对奘公表示高度的感德，即对郑善果先生亦应表示相当的敬意！

奘公出家后，要以求法为务，在其求法过程中，长安有两位佛学权威，就是法常、僧辩二大德，前者以善究《摄大乘论》闻名，后者以精通《俱舍论》见称。奘公文质俱佳，从其受学以后，获益独多，二大德面赞奘公说：

「汝可谓释门千里之驹，再明慧日，当在尔躬，恨吾辈老朽，恐不见也」。又有名僧基法师每顾而这样的说：「余游讲坛多矣，未见少年神悟若斯人也」。还有相州慧休法师亦曾对人这样叹道：「希世若人，尔其是也」！一个青年僧人，获得这么多的大德赞美和赏识，自然是非常人物，如果用佛教话说，可说奘公是位过来人。所以能在青年时代，处处表现非凡的气概，与众不同！

奘公未去印度前，在国内四方求法，所学经论几徧，特别是真谛三藏传来的《摄论》、《俱舍》，更有心得，有时亦到各处弘法，已成一位有名的弘法法师。但他对于自己所学的，并未感到满足，主要由于诸师所说纷歧，很难判断谁是谁非，于是乃立誓远游西方，以决所疑。如《慈恩传》说：「师既徧谒众师，备餐其说，详考其义，各擅宗途，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从，乃誓游西方，以问所惑」。奘公所疑惑的，不是佛法真理，而是译师们的译笔问题。佛法是出于印度的，这除了去印直探佛法本源，还有其他什么办法呢？由于有了这样的动念，所以不顾一切困难危险，誓去印度寻求正法，不达目的不止。

我常说：现在的人真有福了，有时坐在家里，亦可听到佛法，如扭开收音机或录音机就可以了。可是奘公到印度去求法，并不像我们现在这样容易。据《大唐西域记》及《慈恩三藏法师传》告诉我们：古代交通不便，沿途危险万分，随时有结束生命的可能。奘公走入大沙漠时，仰头向上看看，没有一只飞鸟，俯面向下看看，没有一只走兽，再向四周看看，不见一个人影，唯自一人而已。这种情景，岂是现代人所能受得了的？现代人，不说要吃那么多的苦去求法，就是有个很好的环境要他去求法，恐怕也不大愿意哩！所以现代人与古代人的求法精神比较起来，真是相差得太远了。还有一次，奘公经过一座数十丈高冰天雪地的大雪山，地滑天寒，一不小心，若滑下去，就要粉身碎骨。所以奘公的眼睛，只敢向上望，不敢向下看。因为漫山冰雪，从山上滑下去的尸体，久久不易腐烂，一条条的死尸横在山下，见了就心寒，若脚一发抖，马上便会滑下去，与诸尸体为伍，所以不敢向下看。如果不是为求大法，谁肯这样冒险？

经过种种困难，冒著千辛万苦，走完五万多里长程，于唐贞观七年，终于安达印度。到印度后，徧历诸国，广学圣教，通达各国语言文字，到处受人欢迎礼遇。后至中印度摩伽陀国，进入当时佛教最高学府的那烂陀寺。那烂陀寺在王舍城外，经过几代帝王的扩建，规模相当庞大，寺内经常住有万余僧人，从事佛法修学。奘公在此一住五年，尽学寺中所有各种学科，实其一生学力最得力处。现在的佛教徒，有种错误思想，认为学佛的人，特别是出家人，只要学习佛法就可以了，不用再学其他的学问。可是那烂陀寺的学风不然，除了学习佛法，四吠陀、各种哲学思想、乃至文字学、医药学等，无不学习。奘公在那里学习这各种学问，所以得将印度各种知识，介绍到中国来。

当时在那烂陀寺，有位最负声誉的戒贤论师，年高百零六岁，而奘公年方三十多岁。可是戒贤论师，对于奘公另眼看待，并将自己所学尽传于他，这真可以说是宿世因缘了。相传戒贤论师曾经得过这么一个梦：梦中告诉他，你所知的佛法，一定要传授下来，但能完全接受你的佛法思想理论的，只有一位即将来印求法的中国青年僧。由于做过这么一个梦，所以见到奘法师来时，内心就感到无限欢喜，并且毫无保留的将全部佛法及世间各种知识，传授给奘公。从奘公后来的表现看，确也没有辜负他的期望，因为奘公不仅尽学其所传，而且予以发扬光大，诸如我们现在所知的瑜伽唯识学，假定不是奘公传来中国，又有谁知印度有位享有盛名的戒贤论师?

奘公在印学法后，五印诸王争先供养，彼土学人咸仰威德。摩竭陀国戒日王尸罗逸多敬礼尤至，于贞观十五年（六一四，师年四十），特为奘公开辩论大会于曲女城。是时至者有五印度十八国王，大小乘僧婆罗门及外道六千余人。奘公立了一个「真唯识量」，悬诸国门，并自信的说：「如有那个在我所立的因明量上，找出一点过失，我愿以头谢之」。可是其量在曲女城上悬十八天，来往的僧众及一般世俗的学者，不知其数，竟无一人提出问难。于是戒日王牌示说：「支那国法师立大乘义，破诸异见，自十八日来无敢论者，普宜知之」。因此，奘公的声誉，更震动了印度佛教界及学术界，不论僧俗，没有不知中国有位了不起的法师，并予以高度的仰慕！

不但如此，而且奘公无论到个什么地方，必为大众讲释论难，所以博得群众对师无不深加敬重。大小乘学者并竞为奘公尊立义名。如大乘众尊为「摩诃耶那提婆」，译来中国义为「大乘天」。又诸小乘学者尊为「木叉提婆」，译来中国义为「解脱天」。一个异国僧人，在印度立伟义，受到这样隆重的尊礼，敢说自古以来，所从未有过的。后来印度佛教四众，不是称奘公大乘天，就是称奘公解脱天，再也没有直呼其名的。有人说：「玄奘在印度周游大小几十国，前后满十七年，其盛况比之孔子周游宋卫陈蔡，真是有过之而无不及（在性质上自然不同）。玄奘之了不起，在于既能请教，又能信道不疑，难怪他到了最后被印度人公认为全印度第一位佛教学者」！

奘公在印留学学到这样成功，当然是要回到自己的祖国来，因他去印求法的目的，就是要将如来正法传入中国的。当奘公要回国的消息传出后，那烂陀寺的诸大德，均曾予以恳切的慰留，请求在印常住弘法。最后戒贤论师问奘公道：「关于你的行止，你究竟怎样打算」？奘公回复他说：「贵国是佛出生之地，我并非不欢喜在这里住，不过我来的目的，是为寻求如来的大法，以期利益广大的群生，自到此地以后，蒙师给我教导，使我决诸疑网，并得礼见圣迹，及闻诸部深旨，衷心快慰庆幸，真是不虚此行。现我愿以所闻，归还祖国翻译，使诸有缘之徒，同得见闻佛法，用报师恩，是以我想还是回到祖国去的好」。戒贤听了深加喜悦，并同意其东归，大家也就不再苦留了。

及至奘公东归时，诸王及四众均相饯十里，戒日王除供养一路上的所需，别后三日，王复偕诸王各率轻骑数百再度送别，并遣四位使者随带国书护卫奘公，令沿途各国迎送奘公，直至中国边境。奘公自钵罗耶伽国，取道陆路回国，途经数十国，时费两三年，才抵达于阗，即今新疆境。奘公驻锡于阗期间，一面应王邀请，为僧众说佛法，一面上书唐太宗，报告西行求法及今回来已到于阗各情。唐太宗得师回来的消息，不特没有问其私自西行之罪，而且给予奘公很大的慰勉。因而奘公兼程赶回，于贞观十九年正月到达长安。虽说官方准备欢迎的仪式来不及举行，但是自动去迎接奘公的群众，争先恐后的途为之塞。自贞观三年出国至贞观十九年回国，前后在印计十七年

之久。

奘公安达国门，谒见太宗以后，摒绝一切俗务，专心一意译经。自贞观十九年至龙朔三年（西元六四五至六六三），前后经十九年，所译经论，计七十五部，一千三百三十五卷。最初四年，是在弘福寺翻译，其后八年，是在慈恩寺翻译，中间有一年，住在洛阳积翠宫，复在西明寺译经两年，最后四年，则在玉华宫翻译。所译的经论，虽以法相唯识为主，但大乘的《般若经》，小乘的毘昙论，亦复译得很多。如《般若经》的六百卷，《婆沙论》的二百卷等，无不是大部的译述。在译经史上，可说开创了新的纪元。因为专以译经为务，所以「每日自立课程，若昼间偶因事阻，必于夜间补足」。有时抱病翻译，辛勤为法，于此可见。总之，十九年中无一日暇，诚为中国佛教史上空前绝后的高僧。

奘公从事辛勤翻译，虽则说是笔墨生涯，但未忘记自己是个佛教徒，对于佛教徒所应有的行持工夫，仍是认真的实行，从来没有懈废过，到六百卷《般若》译成时，更精勤的行道礼忏，奘公可以说得上是位解行并进的大德，十足可为后代佛子的榜样！从宗教的立场来讲，奘公的示寂，是预知时至的，如其将要离这人世间前，曾对译经的僧众和门人说：「我今年已六十五岁了，就将和你们永别，你们对诸经论，如有可疑之处，现在可以速问」。或有门人远行，亦告诉他们说，此别将不再见。病中屡见鲜白大莲花现前，又时时的见到佛相，所以就命僧众读所译的经论名目，自己则默念弥勒圣号，并令众僧同念南无弥勒如来，至二月五日安然示寂，时麟德元年（六六四）。

奘公示寂，是件大事，不但震动了佛教界，亦震动了整个国家，当这不幸消息，传到高宗帝时，高宗哽咽的对左右说：「朕失国宝矣」，并且罢朝五日。到民国四十四年，奘公灵骨由日本请回台湾供养，我总统蒋公送一块横匾，称为「国之瓌宝」。寂后，于四月十四日，葬于白鹿原，京邑及诸州送葬者百万余人，是日缁素宿于墓所者三万余人。民四十四年灵骨莅台，自由中国善男信女，拥上松山机场的大道，真是人山人海，其场面伟大，实在是稀有，沿途燃炮奏乐，群众礼拜供养。古今朝野，一致尊重恭敬，奘公的

德学感人可知。现在我国政府及佛教人士，为纪念奘公特在山明水秀的日月潭畔，建灵骨塔寺，以期芳德永留人间，这实是一件最有意义最有价值的盛事！

二 本经的经题

本经的经题共有八个字，就是「般若波罗密多心经」，可以分为通题和别题来说明。通题是指最后经之一字，别题是指前七字说的。如再分析，在别题中，也可分为通别。例如波罗密多，可以说是通题，般若则属别题，因名波罗密多经的，在经典中是很多的，不过名为般若经的，在经典中同样很多，如《大般若经》等，这样说来，般若名为通题，也未尝不可，因而在此经中，真正可以称为别题的，只是《心经》的心字。关于通题的经字，梵语名为修多罗，或名素怛缆，中国译为契经，就是契机契理的意思。凡是大圣所说的言教，没有不合众生的机宜，亦无不契诸法的真理，所以名为契经。这是常讲的，不用详释了。

《心经》的心字，依字面上看，如一般说的，人人都有一个心，似乎是指那个心，亦即是心识的心。其实对于心字的分别，在佛法中从来是很多的，如说肉团心、缘虑心、真实心、积聚精要心，各各都是说的心义。但《心经》的心，在四种心当中，属积聚精要心，简单亦可说为心要，或称中心，或名心髓，或叫核心，或谓根本，是都可以的。

关于这道理，可以分为几个层次来说明：从整个佛法看，诸位大都知道，佛法分为两大部份，就是小乘佛法与大乘佛法，在此二者之中，假如要问什么是佛法的心要？那我可以无疑义的这样回答：唯有大乘佛法才是全体佛法的心要，因为大乘佛法，是畅发如来说法的本怀，是最能代表佛陀真正精神的。

同时要知道的，所谓大乘佛法，有其三大特色，就是最崇高的目标，最纯洁的同情，最高度的智慧，而这三大方面，小乘佛法无论如何是赶不上的。以目标说，小乘只求完成个己的解脱，大乘却要一切众生同成佛道的；以同情说，小乘人不能说没有悲心，但是极为薄弱，大乘人却以一切众生的痛苦

为救济，其悲心是广大无限的；以智慧说，小乘人虽也有通达真理的智慧，但比起大乘人的高度智慧来，实在是还差得很远。不特如此，大乘佛法行者，本此三大精神，广修六度万行，利益一切众生，始得真正显示出大乘佛法的特质。佛教学者，欲在全体佛法中，求得佛法的心要，我敢说，唯有大乘才是全体佛法的心要。这是第一层次的分别。

进一步说，所谓大乘佛法，不是很简单的，而有很多不同法门的，在很多的大乘法门中，若要再问什么是大乘佛法心要时，我的回答，自然是以般若波罗密多，为诸大乘佛法的心要。因为佛所说的无量法门，不论小乘大乘，不论自度化他，都要以般若智慧来领导，才不致于走上错路，特别是向菩提大道前进时，假如没有般若为领导，要想趋入萨婆若海，成无上正等正觉，是不可能的，不特不可能，而且有堕于小乘或落于凡外的危险！为什么特别重视般若？这到讲般若时再为详说，现在先来简单的说一句，就是般若不共世间的，如果佛法没有般若这一法门，佛法的特色就显示不出来了。因此，般若波罗密多，是大乘佛法的心要。这是第二层次的分别。

可是有关般若波罗密多的经典，佛在世时为诸众生说得很多，单以译来我国者说，就有七百余卷之多，除了六百卷的《大般若经》，还有《放光般若经》、《摩诃般若波罗密经》、《小品般若波罗密经》、《金刚般若波罗密经》、《胜天王般若波罗密经》、《仁王护国般若波罗密多经》等。在这么多般若波罗密多经中，若问什么是般若经典的心要，我可毫无疑问的答复，现在讲的这部短短的《心经》，是一切般若经中的根本及心要。为什么？试想想：不说六百卷的《大般若经》，我人很难把握，就是中国佛徒所常读诵的《金刚经》，要想读诵成熟，也需若干时日，至于研究了解，自更不是短时期所能成办。由于《般若经》的部帙繁多，文义广博，如果不能得其心要，那将永远不得入于般若大海。

现在我们讲的这部《心经》，字数是最少的，只有二百六十个字。虽说字数最少，但全部般若的精要思想，都已含摄其中。如强调的说，这《心经》，可以代表整个《般若经》的思想，把握了《心经》的思想，就等于把握了全部般若的思想。古人对这有所表示说：「文缺一纸，行则十四，可谓简

而要，约而深」。这实在是个很中肯的论说。正因为如此，所以《心经》是全部般若的心要。修学佛法的人，有时间读读六百卷的《般若经》，或研究一下《金刚经》，固然是很好的，假如时间不许可，只要读读《心经》，也就等于读诵六百卷的《般若经》及《金刚经》了。《心经》在中国之所以这样普徧的永久的流通，其原因固在此；中国佛法的行人，喜欢读诵《心经》，讲解《心经》，其原因也在此。

佛教经典固然是很多的，但像这样简单而明了的经典，不说是不多，简直就没有，无怪有人这样说：不提佛教的经典则已，一旦提到佛教的经典，必然就会使人联想到《心经》。同样的，我们不说到《心经》则已，如一说到《心经》，不期然的就会使人联想到佛教。《心经》在中国学佛人的脑海中，占有怎样重要的地位，我们于此可以得到领会。既然如此，学佛行人，对这作为般若心要的《心经》，应更特别尊重恭敬。如世人常说：不论做事或治学，都应有个重心点或中心点，循此以行，就不致于茫无头绪，杂乱无章。本经既是全部般若甚至全体佛法的心要或核心，果能从研究学习中，透彻的了解此经，那就不难得到佛法特别是般若法门的心要，不致感到法海汪洋无以为入之苦了。

波罗密多也是印度话，中国译做到彼岸，或名一切事究竟。彼岸是对此岸说的，彼此是互相对待的说词，以世间的河流说：站在河的这边名为此岸，望过对岸就称为彼岸，这样，彼岸和此岸是很容易了解的。然而在佛法中，这是约生死和涅槃说的，生死属于此岸，涅槃属于彼岸。亦有约凡夫与圣者说的，凡夫是属此岸，圣者则属彼岸。不论约那一意义说，如欲从凡夫的生死此岸，到达那圣者的涅槃彼岸，中间必需渡过一道烦恼中流，但是如何能渡此中流呢？其间必定要有一只坚固的船，是即般若船，一定要乘般若船，才能安全而毫无危险的渡过，不然的话，势必为烦恼漩流之所沉没，永远不得出头之日，所以本经称为《般若波罗密多心经》。

波罗密多所以又名一切事究竟，其义为事情完毕的意思。这在印度习惯上，用的范围是很广的，不论一件什么事情做完了，都可叫做波罗密多。例如学业三年圆满，读完便是毕业，毕业在印度语言，就可名波罗密多。又如

一般学徒，三年学习圆满，在中国叫做满师，在印度就名波罗密多。又如我们每日做完二时功课，亦可叫波罗密多。还有，像这次举行的讲经法会，到了法会圆满讲经结束的时候，在印度的习惯上，也叫做波罗密多。所以这是可以应用到一切上去的。学佛人以了生死得解脱，乃至以证最高佛果，为唯一的目的，完成这一目的，就名波罗密多。所以在佛法中，无论是证得小乘极果，或者是证得究竟佛果，都名波罗密多。

波罗密多，是学佛行人所要到达的终极目的，有了崇高的目的，还要有适当的方法，如果只有崇高的目的，没有适当的方法，那你所悬的目的，不过是空想而已。佛法行人趋向目的的方法是什么？不用说，方法是很多的，但在一切善巧方法当中，其最极善巧的方法，莫过于般若，因为唯有般若，始能达于波罗密多。如以本经的经文说：「度一切苦厄」，就是学佛者的最高目的；「能除一切苦」，就是佛法行人所用的除苦方法。当知能除一切苦，就是般若的功用，假如没有般若，一切痛苦不能澈底解除。例如布施等，只能使人暂时的部份的除苦，不能永久的圆满的除苦，所以唯有般若能除一切苦，到达一切苦厄究竟度脱，就是波罗密多了。

般若，佛在诸经典中，曾用各种不同的语句赞叹，如说般若最高、最尊，或说般若最为第一，如《金刚经》说第一波罗密，就是指般若波罗密说的，可见般若在佛法中的重要性。然而我们在此要问：般若究有什么特色而值得这样重视和称赞？本来佛为我们所说的一切法门，特别是大乘法门，都值得我们尊敬的，不过在诸法门当中，假定没有般若做领导，任你怎样的修学，都不能到达佛果，其重要性于此可见，其值得尊重的原因也在此。如说什么是世间法？什么是出世间法？回答这个问题很简单，就是有般若相应的为出世法，没有般若相应的为世间法。根据这个来看，佛法所以超胜于世间法的特质，唯在般若，修学佛法行者，岂可忽视般若？

再以所修的功德来说：佛法将诸功德，大体分为两种，就是有漏功德与无漏功德。若问这两种功德，依于什么来分别，虽可作种种的说法，但主要的就在于有无般若。有般若与之相应的，就是无漏功德；没有般若与之相应的，就是有漏功德。如修布施、持禁戒、行忍辱，乃至精进、禅定，没有一

样做了，是没有功德的，不但有功德，而且有很大的功德。然而不论功德多么大，设若在这所修行门中，没有般若为其前导，同样是属有漏功德。所以佛在经中常说，前五度是共世间的，所谓共世间，就是凡夫外道也可修，因而唯修前五度，不能显示佛法的特色，唯有实践般若，才能将佛法的最高特色显示出来。所以有漏无漏功德的分别，唯在般若的有无而已。

复以凡圣的分别来说，佛法常常说有凡夫与圣者这两个名词。实际，凡夫固是众生，圣者亦是众生，为什么说有凡圣的差别？当知这还是约有无般若分的。即是说：在我们的身心上，如已具有般若，就是离染的圣者；若般若智慧，尚未在我们的身心上开发，便是普通的凡夫。本此可说：凡夫与圣者的分水岭，就是在于般若。无可否认的，我们现在都是苦恼凡夫，学佛就是要舍凡夫而为圣者，但这先决的条件，就是要修般若。如一方面要成圣者，而另方面不修般若，试问怎能如你所愿？一切三乘圣者，都依般若而有，假使没有般若，出世圣者也就不可得。经说声闻、缘觉、菩萨，都要听闻、修学般若波罗密，就是最好的明证。

般若是产生无漏功德的根源，般若是出生出世圣者的母亲，乃至不论从那方面看，般若在佛法中，都是最重要的法门，也是佛法不共世间的法门。佛法和世间宗教学说不同之处，可说就在般若，世间宗教学说，因为没有般若，所以不能与佛法相提并论。修学佛法的人，应以追求般若为目的，假定不能得到般若，那你在佛法中，不论怎样修行，只能获得有漏功德，只能在人天道上往来徘徊，要想成为出世的圣者，要想了生死得解脱，乃至证得最高的佛果，那是绝对不可能的。然而学佛是以成佛为终极的目标，怎能以徘徊于人天道上为满足？当知成佛为智慧的圆成，所以佛被称为大觉者，在般若智慧未圆满显现时，是不能完成最高佛果的。

般若不但为解脱生死的三乘圣者所依，就是一切诸佛也都从般若而出生的。如本经所说：「三世诸佛，依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提」。《般若经》说：「般若波罗密能生诸佛」。《金刚经》说：「一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出」。《金刚经讲记》对这解释说：「得无上徧正觉，所以名为佛；而无上徧正觉，即是老般若。没有般若因行

，那里会有无上偏正觉、那里会有佛」？无怪佛在《般若经》中直捷了当的说：「般若为诸佛母」。诸佛都从般若生，佛都要以般若为母，般若尊贵到什么程度，于此可以得知。佛是依般若成的，则佛为过来人，佛告诉我们般若最尊最为第一，当然是最亲切的教言，最值得吾人信受奉行！

佛菩萨以及声闻缘觉，都由般若而为圣者，这自然不会成为什么问题的，但是现在我们所要问的，就是出世圣者既都从般若生，是则般若究属大乘抑或是属小乘？对这必须有个交代，不然难免令人生疑。回复这个问题，可用共般若及不共般若来解决。约共般若说，般若当然是属三乘的，不但菩萨有般若，就是声闻、缘觉亦有般若。因为般若的最大功用，是悟证诸法空性，虽所证的同是空性，但不无浅深的差别，佛在经中对这曾举譬喻说：声闻人所证的空性如毛孔空，菩萨所证的空性如太虚空。空量虽有大小不同，而其本质并无差别，因为毛孔之空是空，虚空之空也是空。三乘圣者既同样的证得空性，当然各有他们的浅深般若智慧。

然约不共般若亦即约殊胜的意义说，「般若但属菩萨」，这是佛在经中所告诉我们的。因为菩萨所有的般若，不唯是般若而已，是与大悲心相应，为前五度所庄严，能摄导一切功德而趣向佛道的。像这样的般若，当然不同唯证空寂的般若。《金刚经》中说得更明白，般若法门，是「为发大乘者说，为发最上乘者说」。《解深密经》亦明白的宣说第二时教，是「但为发趣大乘者说」。般若本是通教三乘的，所以说是但为菩萨者，经中举喻说：「如世间的女子，设与国王和合而生王子，所谓『母以子贵』，当然就与生育常人不同。所以般若虽为出生三乘圣者，但有大小浅深的差别」。根据这一意义，现在所说般若，是不共二乘而为菩萨所有的般若。

再就功德来说，经中曾分别有眼功德与无眼功德两种。无眼功德，犹如盲人，不能向目的地前进；有眼功德，如有眼睛的人，不论到什么地方去，都不会遇到危险。假使功德有眼睛也是如此：想趣向解脱，便到达解脱，要证无上菩提，便证无上菩提。什么是有眼功德？什么是无眼功德？简单的回答：与般若相应的，名为有眼功德；不与般若相应的，名为无眼功德。所以龙树菩萨说：「五度如盲，般若为导」。如善画龙的画师，不论那条龙画得

如何生动，假使画龙而不点睛，其画价值不会太高，如能画龙点睛，使所画的龙更为生动，显出跃跃欲飞的样子，那便会价值连城了。譬喻所修各种功德，要以般若为眼，没有般若眼点在功德上，不能成为无上大觉所含摄的功德。

般若是通达真理的最高智慧，而与一般智慧有著实质上的不同，所以严格说来，般若不单叫做智慧，因为中文所说的智慧，是有善有恶的，如绝圣弃智之智，好行小慧之慧，都含有非美善的意思在内，不能恰好与般若相当，但因没有适当的字眼，可以把它表达出来，所以不如仍存般若的原音较好，不过在解释的时候，可以勉强的，加以界限的说为智慧。太虚大师对这下一定义说：「般若者，乃依佛所说教法，解理修行，遣除一切颠倒、迷谬、虚妄的分别，亲证诸法实相真如的无分别智慧」。所以在凡夫位上，绝对没有般若的，到达般若现前时，以大乘佛法来说，最低限度是初地菩萨，以小乘佛法来说，最低限度是初果，不是轻易可得般若现前的。

般若的意义，说来是很多的，上来虽从多方面分别，实未能表达般若真义于万一，现再就通常说的三种般若略为一谈。实相般若，是约般若的真理说的；观照般若，是约般若的智慧说的；而以文字表示般若的真理与智慧的，是文字般若。然在初学般若的行者，先于文教听闻，就是以文字般若为主；次于缘起观察无性，就是以观照般若为主；后于实相如实通达，就是以实相般若为主。这是三种般若的次第开展，亦是吾人修学佛法的次第过程。

讲到这里，我想作一结束：本经名为《心经》，如有人问《心经》是讲的什么？我们可以简单的告诉他：《心经》说有学佛的目的，就是波罗密多；说有到达目的的方法，就是般若。因为如此，所以《心经》是值得听闻、读诵、受持的。

卷002

三 经文的解说

甲一 标宗

观自在菩萨，行深般若波罗密多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。

本经的译者及经题，前来已约略的说过；从此以下，正式的解释经文。按照一般经典的组织，都有序、正、流通的三分，这是一般学佛者所知道的。本经在现在印行的《大藏》中，有七种不同的译本：法月、般若、智慧轮、法成、施护的五种译本，具有完整的三分形式；什公及奘公最早的二种译本，都是前无序分，后无流通分的。据印顺法师的研究，什公及奘公的译本，是《心经》的原型，因为《心经》是从《大般若经．学观品》摘录出来单行流通的，前无序分，后无流通，才更能显出《心经》本来的面目。至于法月等译本，完备的具有三分，这是后人根据一般经典的形式加上的，并不是《心经》本来的型态。现在我们讲的既是奘公的译本，当然就直从标宗说起了，这是我们所要知道的一点。

讲经需要分科，因为经文很长，如果不分段落，就很难知其眉目，所以自从「弥天释道安」，将经文分为三大科以来，这已成为佛教讲经的通例。当然，同样一部经，由于讲者的观点不同，其所分的科判自亦不同。如《心经》的注释百余种，没有一个科判是同的。但能抓住经中思想要点而作扼要分判的，我以为印顺法师的科判最为善美，所以现在我就依据他的分科，来为大家解说。全经分两大科，就是标宗与显义。现在先讲标宗的一科文。

在上说到中心心要时，从全体佛法逐步说到最后时，只有现在所说的《心经》，是全体佛法的心要或核心。然而本经的经文，只有二百六十字，假如要问那几句是《心经》的宗要所在？可以告诉诸位，现在标宗文中的二十五字，就是全经的宗要或心要，因从：「舍利子，色不异空」以下，不论用怎样的方法宣说，归根结底不外是开示这几句话。正因如此，所以这四句二十五字，在全经中是很重要的，如对这四句有了正确的了解，对全《心经》的精义，也就思过其半，证知这是本经的核心、宗要之所在！

在未解释经文之前，先将人、法、因、果四字提出来说一说。人是修行的人，法是所修的法，因是对果说的，果是由因感的。整个佛法，如用最简

单的语言表达出来，不过是「因果」两字。信仰佛法，修学佛法的人，对于任何一个论题，都可发生怀疑，唯对因果事实，不可有丝毫的怀疑，如对这个信任不过，那就不用学佛了。要知从世出世间法去看，没有那法无因果关系的，若问全部佛法说的什么，我敢告诉诸位，就是说的因果，有如是因必有如是果，这是因果的定律。如行布施，布施就是所修的因，由修布施而得大富大贵，就是所得果。若因若果，是指法说的，有法必有修法的人，如果没有人去修，那法又有什么用？所以有所修的法门，一定还要有能修的人。这样，从因果而推论出能修的人与所修的法，于是便归纳成人、法、因、果的四字。这四个字，在任何方面，都用得上的，现在本经标宗的二十五字，恰好完全是表达的这个。

如「观自在菩萨」，是专指能修般若行门的人说的；「行深般若波罗密多时，照见五蕴皆空」，是约所修般若观行的法说的；即此所修的观法，就是所修的因行，有了这个因行，而所产生的效果，就是「度一切苦厄」，所以在这四句中，把人、法、因、果，全部表达出来，假使真能透辟了解这四句话，就可掌握全部《心经》的宗要了。

观自在菩萨，上面说过，是修观行的行者。这是很多人都知道的一位大菩萨，有的地方译为观世音菩萨，在我们中国，只要一提到观世音菩萨，不独学佛的人知道，就是不学佛的人也知道，俗语说的「家家弥陀佛，户户观世音」，就是显示他的普徧性。事实，观世音菩萨，确是一位大慈大悲的大菩萨。

由于观世音菩萨威德圣号的普及，所以很多讲解《心经》的人，都把观自在菩萨说为观世音菩萨，而且专门指定是西方三圣中的观世音菩萨，这个解说固然未尝不可，不过未免太固定化了。由于本经辟头第一句就是观自在菩萨，因而更有人说《心经》是观自在菩萨说的，这与全经的文意，并不怎么吻合，因为本经并不是观自在菩萨所说，而是佛在《大般若经》中说的，《大般若经．学观品》，有段文字全与《心经》相同，只有几字差别而已。《大般若经》是佛说的，本经当然也是佛说的。因为如此，所以观自在菩萨，不定是指方立向的观世音菩萨，而是泛指般若观慧修习已得自在的菩萨说

的，不管是个怎样修习般若观慧的行者，只要对这已得无碍自在，就可名为观自在菩萨。

观自在的意义，用下面两句经文解释，可以说是恰到好处。照见五蕴皆空，就是观的意思；度一切苦厄，就是自在的意思，一般众生生存在这世间，碰到这边就为这边所缚，碰到那边就为那边所缚，不论在那方面，都是不得自在的。众生为什么处处不得自在？病在「众生处处著」。如我人的见色闻声，没有不在色声上生起执著的，因为处处妄想执著，所以处处受到束缚，执著这东西，就被这东西所束缚，执著那东西，就被那东西所束缚，由于束缚不得自在，自然产生种种苦痛，时时袭击逼迫身心，假定能够依照般若观慧，照见五蕴皆悉空无自性，自然就度一切苦厄而得自在了。观空的般若，是得自在的要谛，如要真正获得自在，非修般若观慧不可。

以般若观慧照见五蕴皆空，度一切苦厄而得自在，这是任何人都可以这样去做的。如某人做到这样程度，某人就是观自在菩萨，另一人做到这样程度，那人也名观自在菩萨，这是一个通号，人人都可称的，问题在于能否照见五蕴皆空，度一切苦厄。如今晚讲堂中，有一百人修般若而得自在，这一百人就名观自在菩萨，若一千人修般若而得自在，这一千人亦名观自在菩萨。这样，彼此岂不是混乱了吗？不！读过《法华经》或《华严经》的都知道，同名同号的菩萨是很多的。菩萨的德号，是依其功德而立的，有什么功德，就安立什么名，既然大家都依般若观慧照见五蕴皆空，度一切苦厄而得自在，当然大家都可名为观自在菩萨了。依此道理，这不能专指西方来此娑婆的观世音菩萨。

修学般若法门，能够得到自在，说来似乎是很容易的，行来实在不是一件简单的事。自在二字，以现在的话说是自由，以佛法另外的话说是解脱，自在解脱，解脱自在，很多经中常是连结在一起说的。至于要到什么程度，才能真正得到自在？这有各种说法不同：有说要到八地方能得到自在，有说证入初地就可得到自在，有说胜解行位，所修般若观慧，能与毕竟空性相应，就可随分得名观自在了。同样是得自在，而有程度上的不同，然之所以如此，是由般若观慧浅深所致。所谓自在，就是在内心上，摆脱了种种烦恼的

系缚，而于一切通达无碍，是为自由自在的真义。《法华经》说：『尽诸有结，心得自在』，正是这一自在之义的写实。

菩萨所得自在，经中或说得二自在，或说得四自在，或说得五自在，或说得十自在，是没有一定的。现在略说几种自在如下：

一、寿自在：寿是寿命，于寿命而得自在，谓之寿自在。比方世间上的人，每个人都望自己的寿命长些，如有人祝他长命百岁，那他就欢喜了。一个人能活到百岁，的确是极为希有的。然希望长寿，是否有把握，在凡夫位上，成为很大问题。因未得寿命自在之前，在这现实人间，什么时候结束生命，谁也不能知道。如今天还见他活生生的，明天也许已白骨长埋。古人有说：『今晚脱下鞋和袜，不知明朝穿不穿』。所以谁也不能把握自己的寿命，而于寿命得到自在。登地以上的菩萨，对于自己的生命，已得到自由自在，想多活几天便多活几天，要多活几年便多活几年。不想在这世界住下去了，马上可以结束这个生命，而到另外世界去受生。菩萨的寿命长短，不但随自己安排，而且是随机示现的，了无生死寿夭之相。『延万劫而不长，促一念而不短』，这就是寿命自在。

二、生自在：生是受生，随类受生而得自在，谓之生自在。有情在这世间，总不免死此生彼的，然而死后究竟生至何处，自己丝毫做不得主，完全是随业力所牵，业力牵你上生天堂就生天堂，业力牵你下堕地狱就堕地狱，一点还价都没有。登地以上的菩萨，为了饶益诸有情，受大悲心之所驱使，可以方便随类受生，生到天宫中去，是为度化天人，而不以为天宫是乐，生到地狱里去，亦为化度他们，而不以为地狱是苦。菩萨随其心念，能于诸世界中，示现种种受生，而且不论受生到什么地方，都是自由自在的无所障碍，是为生自在。

三、色自在：色是物质，于诸物质转变自在，谓之色自在。如我们所见的一根木头，就是一根木头，所见的一堆泥土，就是一堆泥土，要想把它转变成另一样东西，那是绝对不可能的。又如我们所见到的水，只是普通流动的水，要想把水转变成别的东西，同样是不可能的。登地以上的菩萨，揽长

江为酥酪，变大地为黄金，丝毫不成问题的。为什么菩萨能立刻转变一切物而我们不能？问题在对外物是否执为实有：执有实在的外物，就不能转变自在，不执外物为实有，了知其性本空，假有存在，自能随意的转变一切，所以名为色自在。

四、心自在：心是心识，能随意的指挥心识，谓之心自在。吾人一念心，通常都是心猿意马，妄想纷飞，没有什么办法可以控制他的。世间有很多人，在一个团体里，便想控制一个团体，在一个国家里，便想控制一个国家，还有进一步的，要想控制整个世界，似乎人类的能力是很大的，殊不知我们可怜得很，不说别的控制不了，就是自己的一念心，亦不能予以切实控制。比方明明想专心一意听经的，然而转瞬之间，这一念心又跑到八万四千里外去了；刚刚想要集中心意来念佛时，还没有念到三声五声，一念心又不知跑到那里去了。所以我们的一念心，从来都是控制不住的，再如听了玄奘法师的种种功德，知道现在自由中国，建塔供养奘公灵骨，于是发心想要出些功德，可是转眼想到这些钱，要作别的用场，怎么可以做这功德？于是就又退心了，可见吾人的一念心，根本是没有办法把握的。但到大菩萨的地位则不同，要把一念心安住在这里，自然就安住在这里，要把一念心安住在那里，自然也能安住在那里，完全听从自己指挥，名为心自在。

五、智自在：众生没有无漏智慧，无所谓自在不自在，可以不去谈它。得到无漏净智的菩萨，任运自然的运用自己的智慧，要观诸法缘起，便知缘起假名，要观诸法性空，便知性空寂灭，要以无碍智慧演说诸法，都能称理而得自在，要以所具智慧于一念中，示现如来十力无畏，成等正觉无障无碍，都可立刻做到，是为智自在。

以上所说的五种，都是菩萨得到的自在。如何能得到这些自在？要修般若空慧，照见五蕴皆空，若不通达空性，任你怎样用功，亦不能得自在，唯有照见五蕴皆空，度一切苦厄，才能真正到达自由自在的境地。观自在菩萨所得的自在，是我们所要求的目的，能不能够得到，关键在一观字，所以对于观字，应该特别重视。

观在普通说来，是观察的意思。一般所说观察，大都侧重眼观，如到什么地方参观，总是用眼去看的，现在各国提倡观光，同样是用眼去观的。观自在的观，也可说是用眼去观，但不是眼睛的眼，而是心眼的眼。我们通常也有说为心眼的，如说你的心眼怎么那样多？不过菩萨的心眼，是观五蕴皆空的，就是观一切法，也是以心眼去观的。所以观自在的观，不是用肉眼观，而是用心眼观，再深刻些说，是用慧眼观，唯有用慧眼观，始能于一切法得自在，所以名为观自在菩萨。

菩萨是梵语菩提萨埵的简称，中国译为觉有情。有情为一切众生的通名，如我们人类以及天趣等，都可叫做有情。但有情与觉有情，显然有著很大的差别。单名有情，是指一般凡夫说的；名觉有情，就指发心菩萨说了。菩萨所以称为觉有情，可以从两方面说：约自己本身说，以示菩萨是个觉悟宇宙人生真理的有情；约化导众生说，以示菩萨能以自己所觉悟的去觉悟有情。所以觉有情这个名号，含有自觉觉他的意思，唯有自觉觉他的行者，始得称为菩萨，不是任何人都可称的。菩萨是由发菩提心而来的，凡是发了大菩提心的，都可有资格叫做菩萨，所以从初学、久学一直到最后身菩萨，有著浅深不等的差别。最高级的大菩萨，固然值得我人尊敬，最初发心的菩萨，同样值得我人礼敬。因为一旦发了大菩提心，那怕还是与普通凡夫差不多，但实已为众生的上首，不能再以普通凡夫的眼光来看他。因为世出世间的一切功德，完全是由菩萨而有的。还有，佛教所说菩萨，不唯是指寺院所供奉的菩萨，寺院所供奉的菩萨，只是诸大菩萨的塑像，用以给我人做榜样的，最重要的还是活菩萨，谁发菩提心，谁当下就是菩萨，至于圣者菩萨，要到初地以上，而得大自在者。如观自在菩萨，就不是初发心的菩萨，而是久修大行的大菩萨。

久修大行而得自在的大菩萨，其所修的法门，就是行深般若波罗密多。般若波罗密多，在经题中已讲，这里不再重述。于这句文中，所当注意的，是『行』与『深』二字。般若波罗密多，是佛所说无量法门中的一个法门，不过比较说来，这在一切法门中，是最尊最第一的，因从般若当中，能够出生诸佛，这是其他法门所做不到的。所以修菩萨行的人，一定要修般若波罗

密多，但若泛泛而修，随便而修，那是不会有所成就的，必须认真的深刻的修，方不致于一无所成。怎样才算是深刻的修？这先要了解般若所观的对象是什么。般若所观的对象，是观一切法空，以求证得诸法空性，深就是代表空性的，修般若要与空性相应，才算是深刻的修学般若。如果马虎苟且而修，或者得少为足而修，那就不能说为行深般若，亦即不得与空性相应，所以行深二字在此，实在是很重要的。学佛如不实行，固然是不对的，实行而不深入，同样是不理想，因此佛特教诫我们，行深般若波罗密多。用另一意义来说：行是代表实践的，深是代表理论的，行深般若波罗密多，换句话说，就是理论与实践的打成一片，假定理论与实践脱节，说的是一回事，做的又是一回事，甚至说了不做，那是不能照见五蕴皆空，度一切苦厄的。所以行深般若，就是由理论促进实践，由实践证成理论，如果只是空谈，那是没有用的，唯有真正实行，才能到目的地。修般若的人，对行深二字，切不可忽视，否则的话，依之而行，虽不能说没有功用，但所收的效果很微。

依著般若波罗密多实践时，其最重要的目标，在于照见五蕴皆空。上面说过，照见就是观的意思，因此，照见五蕴皆空，亦可说是观五蕴空。五蕴，是佛法的专有名词，就是色、受、想、行、识五者。蕴，普通解释是积聚义，即一类类的积聚起来，名之为蕴。以色蕴来说，《杂阿含》中有这样的一段经文：『所有诸色，若过去、若未来、若现在；若粗、若细；若好、若丑；若远、若近：彼一切总说色阴』。阴是蕴的异译。五蕴分为两类：色蕴为独立的一类，受想行识综合为一类；前者是色法，后者是心法，归纳起来，就是色心二法，如用现代话说，就是精神与物质。佛法虽说一切法，但以有情为主，而有情的生命体，为五蕴的组合，亦即是精神与物质的组合。

本于组合有情生命自体的元素来看，可知佛法的根本思想，既不是唯物论，亦不是唯心论，而是物心和合的缘起论。虽说佛法有唯心的思想，但以全体佛法来说，佛法决不如一般人所说是唯心论的，至于唯物论，更绝对不是佛法所主张的，如果有人以为佛法也有唯物思想，那是对佛法的极大误解！佛法不特没有唯物思想，而且对于唯物邪说，毫不留情的予以破斥，如经中对顺世外道的痛斥，就是最大的明证。可是世间哲学，自古以来，有著唯

心唯物两大思想论诤，彼此没有妥协的余地。其实，如了解到佛法所说的色心缘起，色固没有它实在性，心亦没有它的实在性，唯有在相依相待下存在，还论诤个什么唯心唯物？所以佛法所说物心和合的缘起论，有对治这妄执作用。

般若行者要照见五蕴，其目的是要通达它的空无自性，但在未说明五蕴皆空之前，先将五蕴的具体事相予以说明，然后再进一步的显示空性，那就比较容易了解。根据这一次第，很明显的了解一个道理，即佛法说空，是从具体事相上显示的，假定离开具体事物，要观空便无从观起。本经所说照见五蕴皆空的五蕴，就是具体的事相，用现代的名词说，是属现象界所有。不特说五蕴空如此，就是说一切空亦如此。离开了一切诸法事相，空性根本就不可得，一般不了解这个道理，以为观空只是观空而已，未免又是一个误会！空如果是个空空洞洞的空，不在具体事相上去显，那就很易落于顽空，而顽空之空，不是我们现在所讲空性的空，这必须要分清楚的。

色蕴的色，在法相上解释，不论大乘小乘，都以变碍为义。经中曾说：『可碍可分，故名为色』。如现所见各式各样东西，不论是时钟或花瓶，因为同属色法，彼此之间，必然互相障碍，如时钟有碍于花瓶，花瓶亦有碍于时钟，只得各各占领一空间，绝对不得并存在同一空间。如时钟放在这一空间，这一空间自然就为时钟之所占有，要想在这同一空间，再放上物质性的花瓶，无论如何是放不进去的，所以凡是物质，绝对相互不容。可是相碍的东西，如果两个碰在一起，就会发生冲突，于冲突中磨擦，使这物件逐渐向毁灭的路上前进，是为变坏义，如果立刻相碰，便会加速毁灭。这色法，不管是有情生命自体上的，抑或是生命自体以外的，都具有变碍的意义。

受蕴的受，是领纳义。所谓领纳，通俗的说，即是接受，如现在有人送一样东西给我，我把它接受下来，是为受义。受蕴的受领纳什么？领纳所认识的对象。吾人心识一与外境相接触，自然就领纳外在的境界。如所领纳的外境，自己认为是满意的，就在内心上生起快乐的感受；如所领纳的外境，自己认为不满意的，就在内心上生起痛苦的感受；如所领纳的外境，在自己的感觉上，无所谓满意不满意，就生起一种不苦不乐的舍受。受以现代心理

学上的话说，就是每个人的情绪作用。如说某人近日情绪很好，或说某人近来情绪不佳，为什么会有这现象？完全是由我们接触客观对象时，所引起的反应作用，所以有时情绪佳，有时情绪不佳。

想蕴的想，是想像义。谓于吾人去认识外境时，其心当下就将所认识的外境摄取过来，而现为如何如何的一种心象，以此表象作用，构成一种概念，进而为之安立一种名言。如科学者发明这个录音机，当其最初完成时，就在科学者的内心中，显现出某种相貌，然后再在自己的脑海中构思想像，看看为它安立一个什么名称较为恰当，经过这么一个步骤，于是为之安立录音机这个名词。宇宙万有诸法，各各有它名称，若问这些名称依于什么而安立的？是即我人想心所的作用。如简单说，认识对象，由前经验所知，而在分类上确认，谓这是人类，那是畜类，予以综合整理的作用，是名想的意义。还有由记忆或想像而使某种名称、形态浮现于心思的作用，亦为想的一种。

行蕴的行，是造作义。造作的活动，如以现代心理学的话说，是人类的意志作用。意志驱使我们这样做，我们便这样做，驱使我们那样做，我们便那样做，所以说人类各有其自由意志。佛法所说行蕴，其包含的心所，本来是很多的，但真正代表行的作用的是思心所。意志之思，有股推动的力量，推动我们的心识，对所认识的境界，作各种不同的安排与处理，如果安排处理得当，是就趋向于善的方面，如果安排处理不当，是就趋向于恶的方面，吾人一切善恶行为的表现，与这意志之思，有著很大关系。现代心理学上曾讨论到意志自由不自由的问题，不用说，是有相反的意见存在的。然以佛法而论，不管怎么说，是承认意志自由的，不过自由有其限度而已。

识蕴的识，是了别义。受、想、行三蕴，虽说是属心理活动，但是属于附属心理作用，真正主体的心理活动，是现在所说的识蕴，识的最大功用，就是明了识别。如眼识见到色境时，立刻就能了别是青还是黄，是长还是短等；又如耳识听到音声时，立刻就可辨出这个声音，是从自然界发出的，还是从生命界发出的，如从生命界发出的，又可辨出是从人类发出的，还是从畜类发出的；其他鼻舌身意的四识，各各都有他们的了别作用，可以比知。但主体的心识究有多少？一般说有六识，不独小乘这样讲，大乘般若亦说六

识，所以现在所说的识蕴，姑且以六识来说，因为《心经》是属般若系的经典，当然以说六识为是，这是我们所应知道的。

五蕴的大义，已略为说明；还有两点须要交待的：一、蕴虽有五者的差别，但是归纳起来，实不外能认识及所认识的两方面。色蕴是所认识的，受想行识是能认识的，一般人大都是这样的分别，殊不知这不完全是对的。在五蕴中，真正是属能认识的，只有最后的识蕴，色受想行前四蕴，都是属于所认识的。色是外在的物质，说它是所认识的对象，固然没有问题；受想行的三蕴，明明是内在的心理活动，怎么可说是所认识的？从它对境所起的活动来说，虽然是能认识的作用，但当主体心识在反观内心时，受想行三者，自然都成为所认识的对象了。这样说来，五蕴的中间三蕴，是通两方面的：望于外在的色蕴，它们是能认识的；望于内在的识蕴，它们是所认识的。

二、佛为什么对众生说五蕴？从《阿含经》看，这是依于四识住而说的。住，不是普通所说的安住，而是执著贪著的意思。如《金刚经》说：『不应住色声香味触法而行布施』，其住就是当贪著解的。以有所著而行布施，不是真正的布施，要无所著而行布施，才是真正的布施，可见住是贪著之义。有情是以情识为中心的，而此情识缘于色时就贪著色，缘于受时就贪著受，缘于想时就贪著想，缘于行时就贪著行。《佛法概论》说：『四识住即是有情的情识，在色上贪著——住，或于情绪上、认识上、意志上起贪著，执我执我所，所以系缚而流转生死。如离此四而不再贪著，即「识不住东方南西北方四维上下，除欲、见法、涅槃」。综合此四识住的能住所住，即是五蕴』。

对于五蕴的意义及其建立了解后，进而就要解释照见五蕴皆空的空字了。诸位都知道，有情的生命体，是由五蕴要素组合成的，以此要素组织成的生命体，是否有实自体存在？佛陀在在处处告诉我们：这是缘起假合的东西，绝对不能把它看成有实自体，不独五蕴组合的生命体是假的，就是组合生命的五蕴自身，亦是空无所有的。这一点的认识，实在是很重要的。有些佛法者说：五蕴组合的生命体是空，这是百分之百是对的，因在五蕴的组合中，要找一个自我，根本就找不到；但组合生命体的五大原素，不能说没有，如

果这也没有，试问以什么组合生命？从这观点发展，于是就生起我空法有的思想，而这思想，不但流行在小乘佛教中，亦复流行在大乘佛教中。

佛法虽以佛陀所说的教法为宗，但到佛灭度后，佛教在不断的流行中，由于学者的思想不同，乃产生了各个不同学派，不但小乘佛教有这样的现象，大乘佛教同样有这样的现象，因此，后来的佛法修学者，或多或少的，都要受到学派思想的影响，这是无可否认的历史事实。不说别的，单以空义来说，在大小乘的学派中，都有两大思想对立，谁都认为是契合佛意的，而且各自拥有广大的信众。如以西北印度为基地的说一切有部，其思想就是主张我空法有的，而且坚定的认为如此，如有不以此说为然，在他看来，就是非佛法者。假定要举论典来证明，可以小乘的《俱舍论》为代表。这一思想流，在西北印度，是有相当潜势力的，发扬这一思想的学者也很多。至以东南印为大本营的大众分别说者，还有从有部分出而倾向于分别说系的经部学者，却是多分说空的，不单说五蕴组合的生命体是空，五蕴法的原素也是空无自性的。如举明显的论典来说，诃黎跋摩所造的《成实论》，就是力辟说一切有，而主张我法皆空的。以后代大乘所说空的思想看，虽还不怎么澈底，但影响后代大乘空义很深。《俱舍》叙述经部主张蕴是假有说：『蕴应假有，多实积集共所成故，如聚、如我』。蕴的定义是积聚，既然是众多原料的积聚，当然就是假的，如以人类一词来说，不是离开个别的人而有的，因为根本就是由个别的人而成为人类的，可见人类一名是假。从这观点出发，自然就走上法是假有的立场。所以我空法有与我法皆空的思想，在小乘学派的阵营中，确是存在著的。大乘宗派，在中国虽有八大宗，在印度只有两大派，就是一般所知道的中观与唯识。唯识思想是从西北印度发展起来的，虽承认大乘行者，能够通达我法二空，但修小乘的行者，只通达我空，不通达法空，其说很接近说一切有部的思想。所以在唯识的论典中，讲到我法空的论题，总以小乘不达法空为不究竟，从不承认小乘可以通达法空的。中观思想是从东南印度发展起来的，与大众分别说系的思想，有著很深切的关涉，不独说菩萨可以通达我法二空，就是声闻行者，亦复通达我法二空。空义是贯通的，通达了我空，没有不通达法空的道理，假定不通达法空，证明你的我

空，亦未真的通达，这是一个很重要的论说，值得我们予以特别注意的！

同样是说空义，学者之间为什么会有这思想的对立？问题在于依实立假和依假立假的不同，略为分别如下：

一、依实立假论者：有情的生命自体，是众缘所和合的，和合的必然是假，这是没有话说的，谁也都得承认的。但是假有的，必有其所依，而这所依的，一定是真实，如果本身不是真实的，决不可能为他法所依。如吾人的生命体，是依五蕴而成的，五蕴即为构成生命自体的基本要素，不能不说它是实有的，假定不是实有的，怎么可为生命自体所依？正因为五蕴是实有的，才有依于实有蕴的假我出现。基于此一观点，他们的思想，自然走上我空法有的路线。不仅小乘学者有此依实立假的思想，就是大乘唯识亦是坚守这一思想阵线的。

二、依假立假论者：五蕴组合的生命自体是假，这是大家所共同承认的，没有争论的必要，假的要有所依，亦是必然所需，没有不同的论调；问题在于所依的，是不是定要实有？假有的是否可依？依中观家的意见，为所依的东西，不一定是要实有的，假有的同样是可依的，而且严格的说来，唯假有是真所依，实有的根本不可为依，这就是依假立假的思想。如我是假的，五蕴亦是假的，依假有的五蕴，安立假有的我，二者同样是假无自性的。基于此一观点，他们的思想，自然走上我法皆空的路线。佛法中还有依幻立幻的说法，所依是幻，能依亦幻，其思想与依假立假是一样的。这一思想，从根本佛法来看，无疑是契合佛陀本意的。

说我空法有也好，说我法皆空也好，但站在凡夫的立场，不妨这样的问道：我们的生命体，明明是现实存在的，亦即所谓实有的，为什么说它是空？还有生命要素的五蕴，亦复实实在在是有的，为什么说它是空？这在世间一般人听来，也许会感到莫名其妙的。在此我要说一句，而使听到空的人，不致生起恐惧心的，即佛法所说的空义，不是什么都没有叫空，是无实自性名为空，如以为什么都没有是空，不但不是佛法所说的空，而且有破坏佛法、破坏世间、破坏因果的危险！一切都无名之为空的思想，在印度不是没有，

但佛陀出世以后，发现它的危险性，曾用种种方法予以无情的破斥，而建立不坏假名的缘起性空。这是每个听空的人，所应首先把握住的！

因此，我想把空及无二字，稍为加以分别一下：空与无，在中国的文字中解释起来，似乎是差不多的，没有就是无，无的就是空，很难分辨它们的差别。但据研究梵文的学者说，空与无的字义，在梵文中，有著很大的不同。无是没有，这与中国的解释，没有什么出入，空可不是什么都没有，不是什么都没有，就是反显其有，既然是有，为什么又说其空？当知空是空其自性，并非空其假相。如我手里所拿的念珠，这是的的确确有的，大家可以明白看到，虽说明见是有，但在透过无自性空与没有透过无自性空所见的有，有著实质的不同：透过无自性空所见的有，是如幻的缘起假有；没有透过无自性空所见的有，是不虚假的自性实有。

同样是有，你认为有是实有，我认为有是假有，彼此在思想上，不免形成对立。然就诸法本身上透视，说为假有的，是诸法的真相，说为实有的，是妄想的执著。对万有的认识，在道理上讲起来，它的本来面目是怎样的，就应还它个本来面目，如诸法是缘起假有的，当然要了解它假有无实，才能亲切的认识其真相。不然的话，假有的以为是实有的，自然歪曲了诸法真相。众生所以不能见到诸法真相，病在妄执实有，并且因为执实，发生种种诤论，造出种种罪业，流转在生死海中不得出离，只要一日了解万有诸法的真相，不再在上面生起不应有的妄执，什么问题都将因此而得解决，释迦牟尼佛为诸众生说法，就是说明万有诸法的真相而已。

执实有者或者要问：诸法既是假有不真实的，为什么会有种种物相呈现在吾人之前？佛法对这问题的回答：呈现在吾人之前的种种物相，是由种种因缘关系和合而假现的，并没有它的实自体可得。如各自所有的活泼泼的身体，要怎样动就怎样动，要做什么就做什么，无可否认的是现实存在，但要在这现实存在的身心中，找个如我们所妄执的实有自我，那是无论如何找不到的。找出一个自我，你可说它实有，自我本不可得，当是假名安立。假名安立的，本不可说我，但不说我，又无法表示出彼此，在不得已的情况下，勉强的假名安立我、人、众生、寿者，或者安立你、我、他的代名词。假定

没有这些假名，我们要想说话，就将无法开口，所以假名是不可废的。

何以假名是无自体的？因为存在的诸法，往往有一法而有多名的，例如出家人，可以称为比丘、和尚、法师、沙门等，假定一个名称可以代表一个自体，同是一个出家人，就应随名而有多种生命自体了。但事实不然，一法虽有很多的名称，但并没有很多的自体。因为他之所以有很多的名称，是约他具有某种功能作用，或依其有某种意义，而假名安立的。五蕴中无有我的自体，所以我是空的。依据常说，我之所以为我，要能做得主，要自由自在的支配一切，控制一切，并且永恒是如此的，才够资格称之为我，然而不论从那方面，观察这个生命自体，你将明白的发现，既不能做主，又不得自由，更是刹那刹那的在生灭变化中，有那一点合乎我的条件？所以说为无我。

进一步的在身心活动中观察，不但实有自我不可得，就是构成生命的五蕴法，同样是自体不可得的，假如有了这样的认识，那就可以通达法空。我法二空都能通达，才算是真正通达诸法空性。关于我法二空，上面曾分析过，在佛教学者中，是有很多不同看法的；但从佛陀所说的教法去探究，特别是从般若思想方面去透视，可以得到这么一个认识：我空与法空的二者，彼此之间原来是相互关联而非相互脱节的。我们不说到万有诸法便罢，一说到万有诸法，就得了解诸法自性是本空的，同时更要了知自我亦是本空的；反之，如真通达自我是空的，将这观察我空的观慧，扩展到诸法上去观察，必然亦能通达法空，所以我法二空，彼此有著关系，不可加以分割的。

关于这个道理，唯有在般若思想上才可以体会得出，在其他的经论中，很少有这样的说法。依于般若正见，我们可以这样反复论证：一个了解我空的行者，在道理上讲，一定是能了解法空的，假定不能进一步的了解法空，是即证明他连我空亦没有真正通达。这是很重要的一点，我们必须有这样的认识。不过话得说回来，就是有些行者，当其通达我空以后，不再深观法空，开显法空，这是可能的，若说根本不了解法空，是即不合般若思想。本经说照见五蕴皆空，其旨就在说明法空，因为通达五蕴法空，我空自然亦能通达的，因所执著的自我，是依五蕴组成的，能组织的五蕴法尚且是空的，所组织的生命体当然更是空的，这不用说是就可以知道的了。

生命自我是空，这是佛教徒所共同承认的，在大小乘的各学派间，没有什么大的诤论。但在通达我空后，能否通达法空，不免就有了思想上的纷歧。有的学者以为：我空是我空，法空是法空，二者各自独立，没有什么关联，所以通达我空，不一定要通达法空，纵然不通达法空，但亦无碍于生死解脱。本经不是这样的思想，所以特别说照见五蕴皆空。关于这道理，龙树大士曾经举过一个极为恰当的譬喻来说明：如现在香港街头还可见到的黄包车，一辆完整的黄包车，等于有情的整个生命自体；可是一辆黄包车的完成，是由很多零件所组合的，诸如车轮、车轴、车座、车把等，当知这些各个零件，等于组成生命自体的五蕴要素。明白了这个，再说明其空义。

一辆完整的黄包车在此，忽然有人用火把它烧掉了。被烧的黄包车，不但车身不见了，就是组成车的各个零件，亦同样的被化为灰烬，决不可说车身烧了，车的零件仍然存在，这是任何人都可想像得到的。当知烧掉的车身，等于生命自我不可得，即是我空；车的零件化为灰烬，等于五蕴要素不可得，即是法空；因而不可说我空而法仍然存在，稍为有点思想的人，自亦可以体认得到。烧掉车子的是火，通达我法二空的，是般若观慧。依此譬喻，对于我法二空的关系，自然就可得到正确的了解。对我法二空的通达，关系生死的解脱很大。因为，不通达法空，就不能除去法执，不通达我空，就不能除去我执，二执不除，生死就不得解脱，如要解脱生死大苦，必须通达我法二空。

通达我空，必然通达法空，若不通达法空，亦必不能通达我空，这一思想理论，如以圣教证明，《金刚经》中佛陀有著最好的指示：『是诸众生，若心取相，即为著我、人、众生、寿者』。跟著又说：『若取法相，即著我、人、众生、寿者』。意谓：若世间的众生，以为一切法相是有，而且坚固的执著一切法相，是即显示他仍然执著有我、人、众生、寿者，不能了达四相皆空。他之所以执有我、人、众生、寿者，原因就在他执取诸法实有，假定不取法相而了达诸法皆空，那就绝对不会再执有我、人、众生、寿者了。从《金刚经》的这一说明，可以证知我法是相关的，要通达，二者一起通达，要不通达，二者都不通达，与所谓我空法有的思想，有著绝对的不同。

佛法行者，依于般若观慧，照见五蕴皆空，究竟能够得到怎样的结果？经中告诉我们，能度一切苦厄，就是照见五蕴皆空所得的胜利。照见五蕴皆空，为什么能度一切苦厄？这是很多人可能提出的问题。在此我先要加以说明的：五蕴这名词，一般只是说为五蕴，但在凡夫位上来说，五蕴应该叫做五取蕴的。取是指烦恼说的，如缘起支中爱缘取的取，就是作为烦恼来解释的。所谓五取蕴，是说有情的生命自体，是由烦恼所生的，假定没有烦恼滋润感后有的业力，有情的生命自体，根本就不能出现。《俱舍论》说：『取能生蕴』，正是指此。如证阿罗汉果的圣者，不能说他没有感生死的业力存在，但他毕竟不再去受新的生命，原因就在没有滋润业力的烦恼。

由烦恼生起五蕴以后，在五蕴组合的身心内在，终日仍有烦恼不断的在活跃，亦即等于天天在烦恼窟中过活，不时的生起各式各样的烦恼。《俱舍论》说：『蕴能生取』，正是指此。诸位试想想看：我们平时烦恼，是从什么地方来的？还不是从五蕴组合的身心中发出来的，假定没有五蕴的生命体，又从那里来的种种烦恼？因此，为生命要素的五蕴，一方面是由烦恼生的，另方面又生起种种烦恼，所以在这生命内在，无边苦痛就接踵而来。如八苦中的五蕴炽盛苦，就是说明有情因有五蕴，而五蕴又似炽然的猛火，所以就在身心上，产生无限的苦恼。不但五蕴炽盛苦，显示苦的所在，十二因缘中说的纯大苦聚集，亦是显示五蕴为一切痛苦之所积聚之处。

总之，有身则有苦，无身则苦灭，换句话说，有蕴则有苦，无蕴则苦灭。老子说：『吾之所以有大患，为吾有身，苟吾无身，则有何患』？世间智者，亦能深深的洞达到这点，可见这是苦痛的根源。假如要想没有一切苦厄，必须以慧照见五蕴皆空，如果一方面想要没有痛苦，而另方面又舍不得放弃五蕴实有之执，试问怎能做到？

有了五蕴，为什么会有无尽痛苦滚滚而来？因在五蕴和合的生命体上，执有实在自我可得，一个人有了自我妄执，必然就要向扩大自我、充实自我、发展自我的这条路上走去，而且一直向前冲去，不论前面有怎样的危险，只要认为是于自我有利的，总是不肯回头的，众生确实有这样的特性。可是，你如此，我如此，他如此，人人如此，如果各自向著自己所要走的路线前进

，彼此谁也不妨碍谁，倒还不致发生问题。然事实是不可能的，在这现实世间，道路只有这么宽，走呀走的，彼此不期然的，就会碰著了，一旦碰面，而又发生利害的冲突，自然就要发生斗争！所以世间的种种痛苦，寻其根源，实在由于执著自我而来！人一有了自我妄执，跟著而来的欲望，就是想要统治一切，控制一切，主宰一切，支配一切，如果随心所欲的能够如此，问题似还较为简单，然而欲望是一回事，事实又是一回事，当其欲望不能满足时，自然就堕入苦痛的深渊不能自拔！这是现实世间到处可以见到的现象，谁也不能否认的，否认也是否认不了的。

佛在《阿含经》中曾剴切的说：『以欲为本故，父共子争，子共母争，父子兄弟姊妹展转共争，更相说恶，况复他人』？家庭是构成社会的核心，人人都有其家庭的，假定是个和乐的家庭，在家庭中充满和谐的气氛，固然是很好的，但像这样的家庭，在这人群社会中，可以说是很少的。我们所见的一般家庭，不是子女不孝而离别父母，就是夫妇不和而大吵大闹，所以家庭常常发生斗争的。构成社会的核心既是家庭，家庭与家庭之间，如是和睦相处的，自能保持社会的安宁和秩序。可是流行民间的一句话说：『不做邻居好邻居，做了邻居坏邻居』。因此，家庭与家庭之间，常常为了一点小事，发生不必要的争斗，形成社会与社会的斗争，破坏社会的秩序和安宁！

经中更说：『以欲为本故，民民共诤，国国共诤』。国家是由各个人民所组成的结合体，因为社会的广大人群，常常发生一些无谓的争执，所以人民与人民之间，或者民族与民族之间，有时不免亦要大起残杀，如现在所说神圣的民族战争，就是由此而引发的。可是国家有保护民族及人民的责任，所以一旦遇到外来的侵略，当然要起而自卫，以保护人民的生命财产，是以自古以来，在我们这世界上，不知发生了无数次的国与国争的惨剧！生存在这现实世间，可以说天天都在恐怖中过生活，随时随刻受到生命的威胁，当知这就是痛苦的源泉！推源其本，实因执有自我而来，因为有了自我的妄执，必然就要产生无穷的欲望，有了无穷的欲望，痛苦当然紧跟著来了！

有时我们听到人说：『商场如战场』。诸位当中，有很多是做生意的，对于这句话的意思，当然有很深的体会。做生意的不知道竞争，一定要从商

场中溃败下来。为了巩固自己在商场的地位，甚至以商为媒介，跳上政治的舞台，就不得不相互竞争，所以商与商之间，斗争得是很激烈的，这只要走到商场一看，就可明白看见的。

再如一对很好的朋友，当其没有利害冲突时，真可说是无话不谈，一旦到了利害关头，所谓欲之所在，就是争之所在，更顾不到什么叫做友谊了，只是你说我的坏话，我说你的坏话，互相破坏而已。原是一对很亲密的朋友，到此却变成了生死冤家，烦恼得不得了，苦痛得不得了，问题还不是由于执有自我！

既然执有实在的自我，则凡与我有关的一切，自然就计为我所。例如我的衣服，我的金钱，我的家庭，我的国家等，如有谁侵犯到我所有的一切，我将绝对不放他过去，因而我与我所之间，也就发生了一种极密切的关系。不论是侵犯到我自己，或者是侵犯到我所有，都将发生争斗起来，甚而至于流血牺牲。

众生执我而有无边的苦痛，现在佛陀要我们反观自我，看看我这东西，究在什么地方，如果发现不到自我所在，就将通达我不可得，照见五蕴空无自性，不尽的痛苦也就可止息下来，所以行深般若波罗密多时，照见五蕴皆空，以此修行之因，是必能获得度一切苦厄之果的。因此，如欲度一切苦厄，必须照见五蕴皆空。

真正照见五蕴皆空，不但通达诸法空无自性，亦将了解一切都是缘起而有。在缘起幻有边，不但个己的身心，是缘起关系的存在，万有诸法，亦是缘起关系的存在，乃至人与人之间，无不是缘起关系的存在，一切的一切，都在缘起关系网的笼罩中。以人群来说，任何一个人，不能离开广大社会群的关系网，亦即不能离开广大群众而独自生存，因为每一生命的继续存在，都是由种种因缘助成的。世间的人们，如果了解人与人间，是缘起关系的存在，就不会相互倾轧、破坏，而和谐共存。个人与个人之间如此，家庭、社会、国家、乃至世界的每个角落，都将充满和乐的气氛，大家浸在喜气洋溢的天地里，过著自由自在的生活，这是多么理想的一回事！

进一步说：照见五蕴皆空，通达无有自我，可以解脱生死大苦，获得大自由大自在，所以这是解决人生问题的要著。就是在未了生死之前，如能照见五蕴皆空，本于相互缘成的关系，在世间立身处世，就不会与人发生斗争的事情。所以根据佛法所说缘起之理去行，确是促进世界和平的一味阿伽陀药！如不了解缘起真理，欲想世界得到和平，敢说永远是不可能的，现在世界之所以这样紊乱，原子战争就将在人间爆发，原因就是不解缘起无我之理，所以现代人类的苦痛也就特别的多！因此，不论为了个人的身心自在，不论为了社会的和乐生存，不论为了世界的永久和平，佛所开示的缘起无我的真理，我们有为发扬光大的必要，以期世界每个人们，从缘起无我中得到自在解脱！

卷003

甲二 显义

乙一 正为利根示常道

丙一 法说般若体

丁一 修般若行

戊一 广观蕴空

己一 融相即性观——加行

舍利子！色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受、想、行、识，亦复如是。

上面的标宗，是本经全文的精要所在，因此特别多说一点。以下是显义，就是正式显示上面标宗的意义。在此文中，再分为两大段：一、正为利根示常道；二、曲为钝根说方便。常道，就是般若的正常道；方便，就是密咒的胜方便。现在讲的这段文，是融相即性观，显示即性即相，即相即性，性相不二。以修行的次第说，这是在加行位上，谓于此位以般若观慧，观一切法的法相，当下就是诸法实性，法相与实性是二而一的。

「舍利子」，是位尊者的德号，为华梵兼举的称呼。子是中国话，印度叫做弗；舍利是梵语，中国译做鹙。全用中国话说，叫做鹙子；全用印度话说，叫做舍利弗。舍利是舍利弗母亲的名字，其母眼睛的形态，犹如鹙鸟一般，所以得此称号。舍利所生之子，所以名舍利子。这位舍利弗，是释尊门下智慧第一的大弟子，被推尊为逐佛转法轮将。因为他有高度的智慧，经常的为佛推动法轮，使得很多人接受佛化，所以这是了不起的一位声闻圣者。

佛陀这时所以叫声舍利子而为开示，一因他是智慧第一的，二因他是因闻缘起而来入佛的。经过是这样的：舍利弗与目犍连，本是修外道行以追求真理的，可是经过很久的时间，不论怎样精诚的修习，而终得不到真理的消息。在一个热诚追求真理者来说，不能不是一个苦闷的事情。有一天，舍利弗因事到王舍城去，在王舍城外遇到阿说示（马胜）比丘。马胜是位最具威仪的比丘，动止安详，目不邪视，舍利弗见了，觉得他的行动与众不同，认为一定是有所悟证的有道高僧，于是便走到马胜比丘的前面问道：『你这样的端正庄严，请问你的老师是谁』？马胜比丘回答说：『我的老师是已觉悟宇宙人生真理的释迦牟尼佛，现刻正在各地从事觉人救世的工作』！

舍利弗听了这话，当然就会想像到佛陀的不同常人，于是就进一步的问道：『你的老师是位觉悟真理的人，那他平时对你们说些什么教法』？马胜比丘回答说：『我的老师所说的法，当然是很多的，现在没有那么多的时间对你讲出，但总归纳起来可以作这样说：「诸法因缘生，诸法因缘灭；我佛大沙门，常作如是说」，这就是我师经常对诸弟子说的』。我们现在听了这几句话，容或没有什么特殊感觉，但在当时舍利弗听来，使他深深的有所体悟，并且认为真理就在这里，于是立刻跑回去告诉目犍连，目犍连听了亦有所悟入，二人便不顾一切的，发心去从佛出家，做了佛陀的弟子。根据这一事实的叙说，可知舍利弗是因听闻缘起法而进入佛门的。

佛在前面标出宗要，恐怕听者还不明白，特叫声舍利子，再加以说明道：「色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受、想、行、识，亦复如是」。这是澈底的开显即缘起是性空，即性空是缘起的真义。要说明这经文，是很不容易的，现在先引四句诗在此，或有助于我们对此的理解。诗云：

『终日寻春不见春，芒鞋踏徧陇头云，归来却过梅花下，春在枝头已十分』。如春天的到来，一般人都到郊外去寻春，可是寻来寻去，终日寻春不见春在那里，似乎没有春的气息一样。当知『终日寻春不见春』，是即显示色即是空；末句『春在枝头已十分』，是即显示空即是色。如兰花，在今晚看来，还没有花的影子，这就是空，到明天一看，花已在那里开了，这就是色。

说得更明白点：今晚看不到花，就是色即是空；明天见到花了，就是空即是色。所以看来似乎是很难的，如真正的用心想一想，就又不成为太大的难题。再如冬天的树木，花儿谢了，叶儿落了，约那树上没有花和叶，可以说是色即是空；一旦春天的到来，叶儿在那里发芽，花儿在那里开放，因为花和叶突然出现，是即显示空即是色。

五蕴是有，空是空性，在我们的认识上，两者是相互对立，很不容易使之联在一起，因为有是实体的存在，空是什么都没有的，有的不能说它是空，空的不能说它是有，如是敌体相反的一空一有，怎能把它加以沟通起来？为了说明空有的相即不相碍，佛陀特地在此叫了一声舍利弗，然后对他详细说明这个道理。

在五蕴中，先提出色蕴和空的关系来说，了解了色空的关系，受想行识与空的关系，自可比例而知。经中说明色空的关系，主要是以『不异』和『即是』四字来显示的。色与空，表面看来，似乎矛盾相反的，实际说来，是相成不相背的。这只要我们运用智慧去加以深入观察，就可发现它们之间的相关性。

在这现实世界，凡是属于有的，大至宇宙，小至微尘，没有一样东西，是自己完成自己的，亦没有一样东西，是能离开万有而独自存在的，万有诸法之所以出现和存在，依佛法的观点说，是从种种关系条件而成的，亦即所谓因缘和合而有的。不论什么东西，在它所应具备的条件，如果缺少了任何一个条件，都不可能出现在这世间的。

凡是缘起之法，绝对没有它的实在自体，所以在很多经中，说为缘起即空，而且当体即空，不是经分析后，始能了解其空。以分析法显示诸法空的

，是拙慧所了解的空，巧慧所了解的空，是缘起法当体即空的。在这两者之中，佛法所重视的，自是当体即空的真义。龙树《中论．观四谛品》说：『未曾有一法，不从因缘生』，即世间上没有一法不是从因缘和合而生起的，正因为如此，所以接著说：『是故一切法，无不是空者』。以此推论，组织生命自体的色蕴，除非你不承认它是因缘和合而生的，假定承认的话，则自然是色不异空。然而事实不容不承认是因缘生的，如不承认因缘生，根本就找不到本来如此的色法。所以欲了解空，首要了解缘起，知缘起一定可以通达空。

依上所说，我们可知：缘起，是空的内容，或空的根本，或空的背景，如不了解缘起，决不能通达空，所以如何了解缘起，乃是学佛人的重要课题。佛在世时，一次有个婆罗门教徒去见佛陀，与佛展开了相当激烈的论辩，可是不论他提出任何一个论题，佛陀总是三言两语的将之破除，使他没有办法建立自己的理论。最后婆罗门徒在无可如何中，反问佛陀说：『你认为我所说的，这也不是，那也不是，请问你佛所说的又是什么』？佛陀很简单的回答他说：『我论因说因』，『我说缘起』。真的，除了这个，更没有佛陀所要说的。因为佛在菩提树下所正觉的，就是觉证到缘起正法，现在来为众生说法，当然是说自己所觉证的缘起正法，不会说出与己所证无关的道理。

中国古德曾经说过这样的两句话：『了知缘起，就是了知佛教』。缘起的重要性，于此明白的显出。若有人问全体佛法说的什么，我们可以很简单的回答是说缘起。缘起是佛法的特质，是不共外道的不二法门。若人对此有了正确的认识，对于全体佛法也就有了正确的认识。我们要看一个人对佛法的理解，是不是合乎如来的正法，就看他是不是违背佛所说的缘起。违背缘起法的，就是不契合如来的正法，不背缘起法的，就是契合如来的正法。现在流行的佛法，有著相似佛法在，我们不能不有此正确的认识，而且这是相当重要的一个了解。如其不然，自己所学的，明明是相似佛法，而还以为是如来正法，则你永远不能踏上解脱的大道！

关于色空不异，现在再从两方面说明：一、异是差别义，所谓不异，是即表示缘起之色与缘起空性，是没有差别可说的。二、异是离的意思，所谓

不异，是即表示色空二者相即而不相离的。如缘起之色不离空寂之性，因为缘起之色所以得能成立存在，就是由于空性之理的关系，没有空性之理，色即不能存在，现既有色存在，怎么可说色离于空？所以说「色不异空」。为什么说空不离色？当知诸法空性是从万有事相之所显现出来的，离开了缘起的万有事相，根本没有诸法空性可得，所以说「空不异色」。总之，色离于空不能成立，不离于空始有色法的现起；空离于色不能显现，不离于色始有空性的显现：于此就可明显的表达出色空间的密切关系。

上面已说明了色空相互不离的关系，为什么接著还要说「色即是空、空即是色」？这是为了进一步的破除众生妄执。众生执有的情执很深，虽然听了色空不离的道理，但在妄见的认识中，总仍认为色是色，空是空，色空还是相对的两法，不是相即的一体。如我国一般说的『母子相依不离』，母依于子而不离子，子依于母而不离母，其母子间的关系，虽说是很密切的，但母亲还是母亲，儿子还是儿子，无论如何不可说母即子，子即母，二者各有其差别自体，只可说是不离而已。这种观念，在一般人的脑海中，是很容易生起的。可是一有了这个执著，对于色空就不能正确认识，为了这，佛陀不得不进一步的以色即是空、空即是色义，来破这个妄执。

空与色的关系，不独是不相离的，而且是一体的，空当下即是色，色当下即是空，色空不过是在同一事物上作两种不同说明而已。如将色字换成一个有字，就可说为『有即是空，空即是有』，空有是不二的。如问有是那家所有的有？可答有是空家所有的有，因为有是空家的有，所以有当下就是空。或问空是那家所有的空？可答空是有家所有的空，因为空是有家的空，所以空当下就是有。中国佛法者常常这样圆融的说：有即是空，空即是有，即有即空，即空即有，空有原来是不二的。事实，空有的关系，的确是如此的，唯有如此，始能说明色即是空，空即是色的道理。如以为有是有，空是空，那就永远不能了解空有相即、色空无碍的真义。

佛说色空相即，不仅破除众生实有的妄执，而且破除众生断常的边见，所以这是有其深意的。为什么要说色即是空？因不了解这个，以为色永远是色，就走上常的一边，将这思想发展下去，妄执一切一切都是如此的，势必

发生很多的问题，所以佛说色即是空，以破除众生的常见。为什么要说空即是色？因不了解这个，以为空是空无的，就走上断的一边，将这思想发展下去，妄执一切一切都是如此的，同样会有很大的流弊，所以佛说空即是色，以破除众生的断见。断常二见，经中称为二边见，人一有了这样思想，那就很难向上向善，而永远的在生死中流转了。加行位中修中道妙观，观察即相是性，即性是相，就可不落二边，深达色空不二了。

吾人讲说佛法，或者听闻佛法，不要以为这只是属于理论方面的，而与修行没有什么相关，假定这样想的话，那就大错特错了。如此文科为加行，就是要行者修中道妙观的。若能经常观色不异空，空不异色；色即是空，空即是色，当知这就是修行。但是大乘菩萨行者，不是专为自利而修观的，亦是为了利他而修观的，这从这段经文，就可明显的表现出这种精神。古德对此曾有这样的话说：『若见色即是空，则成大智；若见空即是色，则成大悲』。佛法常说：一个修菩萨道的行者，最主要的是悲智双运，而此悲智如何始克完成？若能观察色当下是空，就可成就菩萨所有的大智；若能观察空当下是色，就可成就菩萨所有的大悲；以此大智大悲，就可在生死中广度群迷。

大悲大智，有时分别来说：智是上求佛道的，以自利为主；悲是下化众生的，以利他为主。实际，悲智都可用在化度众生方面的，所以菩萨的大悲大智，特别侧重在化导有情。菩萨摄化众生，大概是用两种方法：一是摄受的法门，重于大悲的运用，就是运用大慈悲心，柔和爱护一切众生，使众生欢欢喜喜的，如法如律的修行。一是折伏的法门，重于大智的运用，就是运用智慧方便，折伏刚强难化的众生，使众生在菩萨的威力下，不得不走上离恶向善的大道。所以悲智是都能够度生的，不过是方法的运用不同而已。柔和的众生，运用折伏的手段，反而使他不肯接受你的教化，刚强的众生，运用摄受的方法，反而使他不肯听你的教化，所以必须对不同众生用不同方法。

如以现实世间的比喻说明：如我国常说父严母慈。父母对于子女的一念心，本是一样而没有不同的，但所表现的态度和所运用的手段，不能说没有分别。以对子女读书来讲：父亲见到子女不用功读书，由于爱子心切，往往用严的态度，给予子女的呵责；可是正在这时，做母亲的见了，本能的自然

而然的，就将子女一手拖到怀抱里来，以无限的慈爱温柔，给予子女的安慰。这在世俗家庭中，所常常见到的现象。然而不论怎样，在做父母的出发点，同是出于慈爱之心，因为表现的方式不同，所以似乎就有了差别。假如以为这是父母的不同用心，那就大错特错。不但做儿女的不可这样想，就是任何人亦不可这样想。天下无不是的父母，父母对儿女绝对是平等的。

父严，譬喻菩萨的智慧折伏，含有火辣的味儿；母慈，譬喻菩萨的慈悲摄化，含有爱抚的意味。可见本经所说的这几句，不纯粹是理论的，一定要将它导归实践上去，始更显出经文的特色，因为其中含有大悲大智，自利利他的深义在。在《心经》的全文中，亦有其相当重要性，这是学者所不可忽视的。中国很多修学佛法的人，总以为讲修行的是讲修行，讲理论的是讲理论，殊不知佛法是佛法，与世间的一般学说不同。世间学说，可能讲理论的多，对于身心的修养，不一定有什么补助的，但是佛法不同，佛法不唯是讲理论的，就在所讲的理论中，便含有实践在里面，理论与实践，总是统一在一起的，问题在于我们怎样去体会，以及如何从理论中以求实践！

「受想行识，亦复如是」：这是例说。总说五蕴，本来可说蕴不异空，空不异蕴；蕴即是空，空即是蕴。现在分别说五蕴，上面已说明了色空的关系是不异，即是的；由此例知受想行识与空的关系，当然亦是不异，即是的；所以说受想行识，亦复如是。照上经文，分别表明是：受不异空，空不异受；受即是空，空即是受。想不异空，空不异想；想即是空，空即是想。行不异空，空不异行；行即是空，空即是行。识不异空，空不异识；识即是空，空即是识。如欲开显其内在的意义，完全与上色空的意义是一样的。为了避免烦琐和重复，所以不再一一分别，只用亦复如是一句，使我们了解其内容如此而已。因此，现在也不再一一解释。

色即是空，空即是色，如用其他经中的话说，就是缘起即性空，性空即缘起，这在全体佛法上，实是极重要的思想。一个修学佛法的人，大体有两个要求，就是求见佛陀和求见正法，求见正法亦可说是求见真理。然而如何得以见佛见法？释尊告诉我们：要得见佛见法，先得体见缘起。小乘《阿含经》及《大乘稻芊经》，佛陀都曾这样开示过：『见缘起即见法，见法即见

佛』。这将缘起与空的关系，可以说是澈底显露出来。佛的成佛，由于正觉缘起，所以我们现在能够见到缘起，就是见到真理之法，见到真理之法，就是面见佛陀。这样说来，见佛并不是件难事，只要依于妙观，去观诸法缘起，一旦洞澈缘起，就是体悟空性真理，亦就是见到以正法为身的佛陀了。

己二 泯相证性观——正证

舍利子！是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识。

前面的融相即性观，主要是观缘起即性空，性空即缘起的空有无碍，但还没有真正的证悟到诸法空性，依此空有无碍的妙观，再进一步的深入观察，就可真实证悟诸法的空寂性，当正悟入诸法空寂性时，一切法相悉皆不现，所以叫做泯相证性观。空有无碍的境界，还是属于相待的，不能以此为究竟，究竟绝待的悟入，必然是毕竟空寂的，没有到达毕竟空寂的绝待，不能说是真正悟入诸法的空性。《般若经》说：『般若将入毕竟空，绝诸戏论』。一切戏论相不可得，是为中道的实证。

真实证悟时，其所证悟的境界如何，唯有证者自己知道，要说出来给别人知道，根本是不可能的，所以说『唯证相应』、『唯证方知』。即使两大行者同证，亦仅能彼此作会心的微笑，要说还是说不出来的。不特在正悟时如此，就是从悟证中出来，想要用一种适当的方法将之显示，亦不能恰到好处的表达其空性，所以诸法空性，唯佛菩萨证悟时，始能真正了知其为怎样的状态，如要将其轮廓吐露或描写，不但我们没有办法，就是证悟的初地以上的圣者，乃至最高的佛陀，亦不能为我们说出其真相。如一杯水放在这里，其水是冷的还是热的，别人不论怎样的告诉你，说水冷到怎样的程度，假定自己不去尝一尝，仍然不知水的冷暖，所以说：『如人饮水，冷暖自知』。

佛所证的诸法空性，亦是如此，本来不可说的，但若完全不说，众生更加无法了解，佛在逼不得已的情况下，只好用烘云托月的方法，依稀仿佛的说出自己的悟证，而且多在遮诠或否定的方面，说出不、空、无、不可得等，以反显毕竟空性，使我们从否定中，略知空性的消息，至于空性的本来面

目，仍然为我们所不能认识。如玄奘三藏的灵骨塔，现在正在日月潭建筑。我对诸位说：日月潭是自由中国的名胜，山明水秀，风景幽美，是游览最理想的地方。但若有人问我：日月潭的风光究竟美到怎样？不论我在语言上是怎样的形容，或用文字怎样来描写，甚而至于拿几张风景片给诸位看，但在诸位所能知道的，不过是日月潭的影像，仍不能了解日月潭的真正风光。要想亲见日月潭的湖光山色，唯有在玄奘三藏灵骨塔落成时，诸位去参加落成典礼，到了那个时候，日月潭的风光，所谓青山绿水，尽收入你的眼帘，那你就知日月潭究竟是怎样的风光了。依此可以明白：诸佛菩萨所证的诸法空性，我们要想亲切的体认，唯有自己修般若观慧，从般若慧中，泯除一切事相，确证诸法空性，始能有所认识。佛以世间语言为我们说的诸法空性，只是间接的描述，不能从这通达空性之理。世间语言为什么不能明白显示诸法空性？当知语言本身就是不真实的，不能代表任何一法的实体，因为语言的唯一功用，只是作为人与人间，互相交换意见的一个媒介，或者是种符号而已，不特不能依之了解诸法空性，就是世间万事万物，亦不能依之得其自性。

关于这点，我们所常举的例子：如说火，火的体性是热，而其作用能烧，当知我们说到火时，其火不过是假名而已，并不能代表火的自体，如说火能代表其自体，那么当你说到火时，上下唇应为火所烧，可是在事实上，不但说一火字，口唇不为火烧，就是连续不断的说一小时火，你的口唇仍是安然无恙，没有烧去毫毛，可见世间语言，代表不了任何一法自体的。世间的万物尚且如此，何况诸法的空性之理？当更没有办法显示了。所以有时如来要为众生说出自己所证悟的境界，很难用直接的方法将之和盘托出，总是用间接的方法将之反显出来，因此，我们现在听到诸法空性，不必问它是怎么回事，即使问了，亦没有办法将之显示，这是我们所当了解的。

佛陀现在为了要对舍利弗说明这个道理，所以经说：「舍利子！是诸法空相」。空相就是空性，这是翻译的不同。性相在梵文中，本来是通用的，性可说为相，相亦可说为性，如唯识学上有名的三自相，有的译为三自性，《般若经》中的实相，有的译为实性，因此，通常说的诸法空性，本经译为诸法空相。性相二字各自独立，虽可互相通用，但若连接在一起时，那又相

是相，性是性了，即相代表事相，而性代表理性。空性是在一切法上显的，如果离了一切诸法，所谓空性，根本是不可得的，所以说为诸法空相。是诸法空相，为佛所证的最高境界，亦即诸法的究竟真理，一个佛法行者，应以证得诸法空相，为理想目标，一日未证得此，一日学佛的能事未毕。

佛是怎样表达自己所证悟的诸法空性？经谓以「不生不灭，不垢不净，不增不减」的六不，来形容、描写、开显的，亦即从否定方面来反显的。不过以『不』否定，不一定是用六不的，有用四不、八不、十不的，最简单的是用二不，其实一不也就可以显示空性，如说不生，或说无生，都可说明空性。龙树在《中观论》的开头，用八不开显中道，是佛教界最有名八不说。本经所说六不，将之归纳起来，是为三对，即生灭、垢净、增减。这三对六不，说它有道理，固未尝不可，说它没有什么道理，似也可以说得过去。佛陀说法是没有一定的，有时多说几不，有时少说几不，完全看当时的实际情况，来说自己所要说的道理。佛陀说法是活泼泼的，不是刻板式的。

本经所说六不，有它的理由在，现在不妨略为分别。在这现实世间，不论什么事物，大体有三方面：一是说明这是有的还是没有的；二是显示这是好的还是坏的；三是指出这是多的还是少的。有无是属生灭的范畴；好坏是属染净的范畴；多少是属增减的范畴。世间各样的事物，都不离这三方面。且以现在讲经法会来说：法会现在是有的，圆满后就没有了，这是生灭的现象；在法会举行时，会场是肃静无哗的，或者是吵吵嚷嚷的，这是垢净的现象；有时听众增多了，有时听众减少了，这是增减的现象。所以世间万事万物，不论什么，都可从这三方面表达它，而且表达得恰到好处。诸法空性当然也可以此开显，不过在开显此空性之理时，多加一『不』字而已。

诸法空性，是普徧的永恒的必然的真理，不能说它本来没有而现在才开始有，假定先无后有，那就有所生起，可是诸法空性，本来就这样的，还谈什么有生？所以说不生。诸法空性，是否可说现在暂时存在世间，到了相当时间以后，就又从这世间消灭？不可这样说的，因为诸法空性，是永恒的真理，尽未来际，都是如此如此的，还谈什么消灭？所以说不灭。不但诸法空性如此，即是万有诸法亦然。我们见到某一法生，不过是因缘和合的假相，

并没有生的实自性，如以为有生的实体，那是我们认识上的错误。有生方可说有灭，生尚且不可得，灭又从那里来？我们见到某一法灭，不过是其因缘的离散，并没有灭的实自性。生既不生，灭亦不灭，所以说为不生不灭。

诸法空性，本是清清净净的，任何人都可得到的，但在凡夫的位上，从未与诸法空性谋面，原因就在空性为重重烦恼之所包围，使之不能显现，虽说凡夫尚未证得，但空性仍是那样清净，从来没有被烦恼之所垢染，所以说不垢。诸佛如来，从烦恼圈里跳出来，亲切的证悟到诸法空性，但空性并未因佛陀的远离烦恼而使之清净，因为它本来是清净的，现在不过还其本来清净的面目而已，并未有新的清净产生，所以说不净。如有一样东西，原是染污龌龊的，可以说它是垢，等到将这垢秽涤除，显出一种清净的样子来，可以说它是净。诸法空性，不是这样的，经中常常说：『在缠不染，出缠不净』。从来没有染污过，当亦无所谓清净，所以说不垢不净。

诸法空性，是普徧究竟的真理，总是那样圆满的徧一切处。凡夫没有证到空性前，似乎有所丧失，而实从来没有减少丝毫，仍是完整的圆满的存在，所以说不减。诸佛证悟诸法空相，似乎大有所得，而实没有增加一丝一毫，还是那个圆满真理而已，所以说不增。增减，在不圆满的事物上可说，在圆满的空性上是不可说。如人有一仓库的金银财宝，今天取用一点，明天取用一点，可以说其财宝减少，后来，过一天放点进去，过一天又放点进去，可以说其财宝增加。但是诸法空性，恒恒时常常时，都是如此如此，未证的凡夫既未减失，已证的诸佛亦未增得，所以说为不增不减。假使有所增减，诸法空性，就不得称为尽虚空徧法界的究竟真理了。

佛在《般若经》中说：证悟空性时，不但不可说有五蕴，就是空性亦不可得的，若以为有个实在空性可得，同样不得说是真正证悟。而且，如果空性是可得的，试问这个空性，是有？是无？亦有亦无？非有非无？不论你怎样回答，在佛陀看来，都是落於戏论。所以证悟诸法空性，不但通达一切法不可得，就是所证的空性，亦不可执为是有。龙树《中观论》说：『大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化』。因为众生著有太深，所以佛说空义，使令众生远离种种著有情见，如果远离著有情见之后，又复见有

一个空性在，同样是错误而要不得的。不管佛陀有怎样的方便善巧，亦没有办法来感化你了。所以空中一定是无色等，否则，势必从空中又走出一个东西来。

用六不形容，显现诸法空性，因为：『世间的一切事物，不外是体性的有无，性质的好坏，数量的多少……任何一法，都不出此体、质、量三者，所以本经特举此三对』。可见是有它相当理由存在的。

「是故空中无色，无受想行识」：这是中道实证所得的结论。意思是说：由于上面的分析，所以知道在诸法空性中，是无有色蕴的自性可得，亦无受想行识四蕴的自性可得，只是诸法的毕竟空寂而已。在我们的认识中，如认为有少许的实自性可得，是即显示你没有证得诸法空性。所以佛法行者，依著般若观慧亲切证悟空寂之理时，千万不可说空性中还有这些那些，所以佛陀特别归结到空中无色，无受想行识。

戊二 略观处界等空

无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法；无眼界乃至无意识界。

蕴处界三科，是佛常常用以说法的方式，亦为佛法的重要分类法，是诸经论处处所要说到的。本经从诸现象上观空，前已广观蕴空，了解蕴空是怎样的观法，处界等空的观法，自然也就可以了解，所以下面只是象征性的，略观处界等空。现在先来说明十二处及十八界空不可得。

「无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法」：这是观十二处空。前句是指六根空，后句是指六境空，综合起来，就是十二处空。处是生长的意思，显示这是一切精神活动依之而得生起的。如眼根与色境的合作，就有眼识的生起，乃至意根与法境的合作，就有意识心理活动的生起。

眼耳鼻舌身意，通常称为六根，归纳而为两类，就是色根与心根：谓前五根是属色根，第六意根是属心根。前五根，是由物质组织成的，所以是属色法。不过物质构造的色根，亦有内在与外在的两类。以眼根来说：属于外在而为彼此所见的，如你见到我的眼睛，我亦见到你的眼睛，这在佛法说是浮尘根，或名扶根尘，在现代生理学上，叫做视觉器官，只能扶持内在的眼

根，本身是虚浮不实的，不能生起见的作用，能够生起见用的，是属内在而为肉眼所不见的，佛法名为净色根或胜义根，现代生理学上，叫做视神经。眼根如此，耳鼻舌身的四根，当知亦然。至于意根，因为是属精神作用，所以佛法一向把它说为心根。

五根的净色根，是怎样组织成的？是由四大四微以及某根的本身九法所组织成的。四大，即地水火风；四微，即色香味触。前者是属能造，后者是属所造，以此能所八法，再加眼根本身，合为九法所成。这样说来，眼根是从众缘组合而成，于中抽出任何部份，不是不存在，就是成残缺，可见眼根没有他的实自体可得，如果以为眼根实有，那不过是众生的妄执而已。设若一定要执实有，那就对你略加分析：你以四大为眼根？抑以四微为眼根？如以四大为眼根，就不应该需要四微；如以四微为眼根，就不应该需要四大；可是事实，眼根九法组成，不能说谁是眼根自体，眼根自体原是不可得的。眼根如此，余四色根亦然。所以说无眼无耳无鼻无舌无身。

最后意根即心根，因意不是属于物质性的，所以称为心根，前五色根，为前五识所依，眼根唯为眼识所依，乃至身根唯为身识所依。第六意根，不但为第六意识所依，亦为前五识所依，所以意根比前五根更为重要。若问意根是属六识以外的心理活动，还是属于六识以内的心理作用，论究起来，不免成为一大麻烦问题。《俱舍论》说：『无间灭为意』。吾人的意识作用，是不断在那儿活动的，总是前念灭后念生的，在前灭后生的过程中，无间断的以前念灭作为后念生起的所依，所以叫做无间灭意。依于这个解释，所谓意根意识，只是前后念的不同，并无实质上的差别，换句话说，离开六识以外，没有意根可得，意根只是在前念为后念依上得名的。

其后大乘学者，在心识问题的研究下，认为意根应是意识以外的意根，有它的独立性，不然的话，有个很大的问题，不得解决，就是意根如果即意识，则十八界不能建立而为十七界了。然而十八界是佛说的，于是学者从这当中，发现意根有它的独立性，不能不说它是意识以外所有的。不过最初还没有把它看成独立的心识，只是视为心识的细分而已。等到在十八界中，发现了这个问题，于是就公开的在六识外成立细心，而为七心论的思想之由来。

因为六根为六识所依；前五识有独立的所依根，第六识自亦有其独立的所依根。这是心识思想开展的问题，于此不加细论。意根不是个体性的，亦是种种因缘和合而有，没有它的实在自性可得，所以名为无意。

不但六根是空无自性的，就是六尘亦空无自性的，所以说无色声香味触法。尘与根是相对之物，亦即为根所取的境界：如色尘为眼根所取，声尘为耳根所取，香尘为鼻根所取，味尘为舌根所取，触尘为身根所取，法尘为意根所取；所以六根六尘是相互对立的。六根，重在有情生命自体的说明；六尘，重在说明外在的境界，所以通常说为客观的对象。为见闻觉知的对象，是否有它实体存在？因为同样是属众缘和合法，求其真实自体不可得，故特用一无字予以否定。如将无字通到六尘上去说，就是无色、无声、无香、无味、无触、无法。不论什么客观的境界，只要是我们所取的，就绝对不是实有的，如以为有实自体可得，那就是我们的妄执。

六尘中的色尘，与前说的色蕴之色的定义，是有著不同的：色蕴的色，总摄一切色法，如说五根五境以及法处所摄色，无不统摄在色蕴中，即一切物质性的东西，都包含在里面，色尘的色，只是眼根所对的境界，即凡可为眼根所见的境界，都名色尘。至所听的音声，所齅的香气等，就不能包含在色尘中。色蕴的色范围广，色尘的色范围狭，一总一别，是为二者的主要差别。

色尘的色，大体可以分为两类，就是显色与形色。形色，是指眼根所见的各种形态说，虽说形态有著很多，但把它总归纳起来，不外长、短、方、圆、高、下、正、不正的八种。显色，是指眼根所见的各种颜色说，佛法把这显色类别为十二种，就是：青、黄、赤、白、光、明、云、烟等。显色也好，形色也好，都是眼根所见，眼识之所了别的对象，所以名为色尘。无论显色或形色，如果对它加以仔细的分析，那你就将发现，这都不过是种种因缘条件的组合，要找一个显形色的实在自体，是绝对找不到的。但这不是说世间没有显形色的存在，是说把它的自体否定后，缘起的显形色还是有的，不过是幻有假有而已。

声是音声，为耳根之所对的。声音，就我们人类说，是从说话中发出来的，如一开口讲话，就有音声发出来。在佛法中说到音声，亦是相当烦琐的，如所说的有执受大种音声，无执受大种音声，以及此下还分有很多层次，现在不去详细谈它。有执受大种音声，是从生命界所发出的音声，如人类的音声，走兽的音声，飞鸟的音声，皆属此类。无执受大种音声，是从自然界所发出的音声，如松涛的音声，麦浪的音声，流水的音声，以及风声雨声等，皆属此类。不论是自然界或生命界所发出的音声，都是由于众缘和合而有，求其声音的实在自体是不可得的，所以说无声。声无自性的认识，这是很重要的一点，否则的话，一听到不入耳的音声，就将生起种种的烦恼。

香尘的香，是鼻根所对的。佛法对这说明与世间又略不同：世间以香的为香，以臭的为臭，佛法不说臭字，只说一个香字，就是好香与恶香。所谓好恶，不是约其味的好恶分别，而是约其能否增益生命自体大种来分别的。我人的生命自体，是由四大种组成的，齅了某种气味，如果是有益于生命自体的，是好香，如果是无益于生命自体的，甚至有所损害而使生命结束的，是恶香。不论好香恶香，皆是众缘所成的，没有实自性可得，所以说无香。

味尘的味，是舌根所对的。有酸、甜、苦、辣、咸、淡的六种。味尘一定要与舌根相互接触以后，始能辨别属于那一种，如未接触到舌根，是不能了知其味的。俗说五味调和，可见是众缘成的，无实自体，所以说无味。

触尘的触，是身根所对的。十一种触，分为两类，就是能造触与所造触。地、水、火、风的四大，为能造触；饥、渴、滑、湿、冷、暖、欲的七种，为所造触。我们身根所接触到的，不论接触到什么，不外这几种感觉。所触的尽管有十一种，而都是众缘和合的，没有实自性可得，所以说无触。

最后法尘，是意根所对的。佛教所说的法，总是指一切法说的，没有一样东西不是法，其范围真是广大到无所不包，如五蕴、十二处、十八界、四谛、十二因缘等，没有那一类不叫做法的。可是现在所说的法尘，经中专为安立一个名词，叫做别法处，就是除去眼根等所对的，而特别为意根所对的境界。这亦是众缘和合有的，求其实在自体了不可得，所以说无法。

根境相对，由于认识上的错误，可能造出很多罪恶，所以佛说六根为贼媒，而要行者守护六根。果能守护六根，不向六尘驰取，是就可以得到解脱。所谓守护六根者，不是闭眼不见，塞耳不闻，而是要你眼见色时，不要为色所迷，耳闻声时，不要为声所诱，不见不闻是没有用的。

真正守护六根，要到什么程度，方不为境所惑？关于这个，我来说个故事，可以显示其义。相传过去有个时期，眼口鼻与眉毛相互争论起来，其争论的原因是这样的：我们看一下各自的面孔就可知道，口在最下，鼻在口的上面，眼在鼻的上面，眉毛更在眼的上面。一天，眼口鼻开会议说：『我们各自所站的岗位，都有其特殊任务的，不能说我们所处的地位不当，可是眉毛的任务是什么呢？我们真的一点都想不出，然而它竟高高的立在我们上面，真是岂有此理』！它们开会以后，就将这个提出来责问眉毛。眉毛很巧妙的回答说：『站在你们的立场，是可提出这个问题来问的，因为你们的确各有各的特殊任务。如口先生饮水吃饭，以维持我们的生命；鼻先生呼吸空气，以延续我们的生命；眼先生见危避乱，以保障我们的生命。你们各有各的功劳，这是铁一般的事实，我是绝对不否认的。至于说到我自己，那就真的惭愧了，不说没有负什么责任，而且一点贡献亦没有。你们问我为何高高在上，使我更没有可回答你们的，我只可勉强的这样说：人类的老祖宗，一开始就把我安在上面，我只有安份守己的站稳自己的岗位而已，除此还有什么可说的』？这虽是故事，但很有深义。我们别以为眼口鼻了不起：当知『病从口入，祸从口出』，它是可好可坏的，有什么值得骄傲？有时人如太过要鼻子，可能发生很多问题，如社会上的很多纠纷，往往是从要鼻子而起的，是则鼻子又有什么了不起？至于眼能见物，大都是向坏的方面看去，因而引起种种的烦恼，造出种种的罪业，感受种种的痛苦，是则眼睛对于人类又有多大利益？然而眉毛在我们的面上，从开始到终结，总是一动不动的老老实实的守住自己的岗位，从来没有为人类闯出什么祸来，试问眉毛有什么不好？

人类的六根，如能向眉毛那样的，守住自己的本份，不向外纵逸奔驰，很多的罪恶，将不会产生。真的，众生造罪，六根可以说得上是罪魁，因它

不能站稳自己的立场，所以时而由于眼根的奔放而造恶，时而由于耳根的奔放而造恶，乃至有时由于意根的奔放而造恶，迫得众生在生死中流转不息；设若守护六根，不再奔驰造恶，就可导引众生走上解脱的大道，可见这个法门的重要！今后我们为人，应多学习眉毛的精神！

不但十二处是空无自性的，就是十八界亦空无自性的，所以说：「无眼界，乃至无意识界」。十八界，即六根界，六尘界，再加六识界。本文说得很简单，在六根界中，只说一眼根界，在六识界中，只说一意识界，其他的十六界，用乃至两字，将之超略过去。

界，在佛法通常的解释，是种族的意思，但亦可以通俗的，说为界限或种类，所谓十八界，就是十八种类，而这十八种类，各各有其严格的界限，不容有其丝毫紊乱的。如一座大山，山中有金、银、铜、锡、铁等诸矿，即可说为金界、银界、铜界、锡界、铁界。生命体的五蕴山上，有六根、六境、六识的种种界类，此界不是彼界，彼界不是此界，所以分为十八界。

六根界、六尘界，前面已经说过，现在只要说明六识界就可以了。六识，是认识的活动作用，亦即精神界的活动。精神活动怎样来的？是从根境和合而来，经说『二和生识』，就是指此。任何一个认识活动生起，都要内有所依，外有所缘，所依所缘为心识生起的基本条件，缺少任何方面，都没有认识的作用发生。如眼识了别作用的生起，要内有眼根为所依，外有色境为所缘，根境和合，才有眼识的出现。假定内有所依，外无所缘，或者外有所缘，内无所依，眼识即不得生。眼识如此，其他耳识、鼻识、舌识、身识、意识，都是如此。所依的根有六，所缘的境有六，根境和合所生的识，也有六种差别，三六总合而为十八界。

十八界的一一界，都是众缘和合而有，当亦同样无有实自体可得，所以佛亦用一无字予以否定，说为无眼界，乃至无意识界。且以六识界说，如有以为有实自体，我且问你：这是根境和合而生的，你以根为识的自体？抑以境为识的自体？事实不可这样说的，然而离了根境，心识又不可得，证知这是无实自性的，不可妄想执为实有。

说到这里，且将上文作一总结：首说五蕴，次说十二处，后说十八界，蕴处界三科，是佛说法最原始的分类法，而在般若会上，一一观察其空。根据广观蕴空的经文，处界文中可以作这样的比例说：

『观自在菩萨，行深般若波罗密多时，照见十二处皆空，度一切苦厄。舍利子！眼不异空，空不异眼；眼即是空，空即是眼。耳鼻舌身意，色声香味触法，亦复如是。舍利子！是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无眼，无耳鼻舌身意，无色声香味触法』。

『观自在菩萨，行深般若波罗密多时，照见十八界皆空，度一切苦厄。舍利子！眼界不异空，空不异眼界；眼界即是空，空即是眼界。耳鼻舌身意界，色声香味触法界，眼识界，耳鼻舌身意识界，亦复如是。舍利子！是诸法空相：不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无眼界，乃至无意识界』。

修般若观慧，要这样的观察诸法皆无自性，方能证得诸法空性之理。如以为有一法是不空的，那就显示你仍站在毕竟空寂的大门以外。

无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。

这是显示十二缘起的无自性空。佛法中的道理，别以为有很多，实际很简单的。读过《阿含经》的大概知道，佛所说的法，不论怎样的多，要不外于七大类：一、五蕴；二、十二处；三、十八界；四、四谛；五、十二因缘；六、四食；七、三十七道品。在《心经》中，包含了五类，所未讲到的，只是四食及三十七道品。前面已显蕴、处、界空，现更进一步的开显十二缘起空。佛在经中，很简单的用一无字予以否定，所以说无无明，亦无无明尽等。关于十二缘起，很多经中说为：无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死，忧悲愁恼纯大苦聚积。

十二缘起有二大门，就是生死流转门与涅槃还灭门。本经说的无明乃至老死，是约流转门说；无明尽乃至老死尽，是约还灭门说。尽是灭的意思，奘公译为尽字。生死流转的十二支，为相互钩锁的因缘法，并没有它的实在

自体可得，所以经中说为：「无无明，乃至无老死」。涅槃还灭的十二支，同样是建立在缘起法上的，并无它们的真实自性，所以经中说为「亦无无明尽，乃至亦无老死尽」。

十二缘起虽说有十二支，但归纳起来，只是惑、业、苦三者：惑即烦恼，在缘起支中，是指无明、爱、取的三支；业即所造的诸业，在缘起支中，是指行与有的二支；苦即果报，在缘起支中，是指其余的七支。惑业苦三的缘起钩锁，如环之无端，从惑造业，从业受苦，轮转不息。

这种旋转不息的现象，有人举出具体的事实比例说：如有喜欢饮酒的，最易现出这种情形。中国古人说：『一杯人饮酒，二杯酒饮酒，三杯酒饮人』。这将饮酒人的醉态，可说描写得淋漓尽致。饮酒是很容易醉的，醉后的疯疯癫癫的状态，糊里糊涂的样子，等于迷惑而起烦恼；既然醉得不像样子，于是见人便打，有物便掷，或是醉倒街头，如是种种错乱的行动，等于行为活动而造诸业；当正醉时，因有酒精的力量支持，身心虽然受到很大的痛苦，而不自觉，等于由业而感生死大苦。到了酒醒以后，不但知道是苦，而且觉悟行为错误，于是痛下决心，发誓不再饮酒。可是人是善忘的动物，过了没有好久，面对一只酒杯，或经酒友劝饮，于是就将醉后的痛苦，忘得一干二净，又是一杯一杯的痛饮，饮了又再发酒疯，重行做出损人不利己的事，使得自己又感受很多的痛苦。众生亦是如此，痛苦刚刚过去，一件事不如意，便起无明烦恼，紧急著就是造诸罪恶，堕落三途，受无边的痛苦。有时知道起贪生瞋是不对的，不正当的行为更要不得，可是转瞬之间忘记，依然起惑造业受苦。从无始来直至今日，我们都在惑业苦的三者中转来转去，长期的流转于生死中不得解脱。假定真正觉悟，不再起惑造业，就可跳出生死圈外，获得生命自由解脱。但要达到这个目的，最重要的是修般若观慧，从根本上解决无知的无明，无知无明的黑漆桶子，一天没有打破，那你不论到什么时候，总是在这苦的世间，使你的生命无限期的奔放下去！

十二缘起是开显流转还灭的二门，而这二门都归于无自性空的，在未说明这个前，先就其定义与内容，略为一说，对这若能了解，则对缘起法门，自然就有认识，进而观察缘起性空，方能有所悟入。

缘起的定义，佛在各个经中，一说到缘起时，都是这样下定义的：『此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭』。前者是就缘起法的生起说，后者则是就缘起法的还灭说。解释其义，如用白话说：因为这个东西有了，所以那个东西就有，因为这个东西生了，所以那个东西就生。在这此有彼有此生彼生的此彼间，有著什么特殊意义存在？当知其间含有因果的关系在。此有的此代表因，彼有的彼代表果，而这因果关系的连结，就在中间的一个『故』字。简单的说，是『此故彼』的关系，或因与果的关系。以具体的事实说：如一个人有生死的现象，或说人人都要死的，但若推究死的现象从何而来的，那你就将发现由于有生，因为有此之生，所以有彼之死，在这生死之间，明显的含有彼此的关系，亦即含有因果的关系。再向前推，一直推到吾人的行为活动，不论是怎样的一种行为活动，如果推究其原因时，自然发现是因无明而来，因为有此无明，所以有彼之行，因为此无明生，所以有彼行生，在这无明与行之间，明显的含有彼此的关系，亦即含有因果的关系。缘起二字，是常听到的，而缘起的定义，就是此有故彼有，此生故彼生的两句，不论什么人问到这个，都可用这两句解释，没有另外的特别解释。

流转的缘起定义如此，还灭的缘起定义亦然。从字面上看，这是很容易了解的，如说：因为这样东西没有了，所以那样东西亦没有；因为这样东西消灭了，所以那样东西也消灭，在这此无彼无此灭彼灭的此彼间，同样有著因果的关系在。以具体的事实说：如一个人的无明灭无了，因无明而有的行，自然也就灭无，乃至一个人的生命不再受生，因生而来的死，当然也就归于无有。所以十二缘起的还灭门说：『无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老病死忧悲苦恼灭』。所以涅槃还灭，亦是建立在缘起法上，而以惑业苦的消散，显示其归于寂灭的。

其次所要说到的，是缘起法的内容，即从无明乃至老死的十二有支。在未解释每一支的内容，先要了解的，就是佛说缘起的内容，在后代的学者之间，有作活泼泼的解释，有作极机械的解释。如分位缘起说，将无明等一个一个的各自独立的解释，说无明时，似乎只有无明，乃至说老死时，似乎只

有老死，这就是机械的解释，不能透彻的了解佛说缘起的真义，因为佛说缘起，是连锁的动态观，而非独立的静态观。虽说独立解释，没有什么不可，实际每一支中，都含有其他支，所以应用活泼泼的相关的解说缘起的内容，不可刻板式的一支一支的分别。小乘学派中，虽有这样的思想，但般若中观的思想，不是这样的，现在不妨举例说明如下：

如行缘识的『识』支：站在分位缘起的立场上，认为识仅在众生投胎的那一刹那，显出它的特殊功用，如超过了这一刹那，是就进入名色的阶段。这种解说，不免太过机械化，不能把握缘起的特色。要知最初一刹那的入胎识，大乘称为赖耶识，小乘名为执持识，因其最初来投胎时，固然已负起自己的任务，采取父精母血，完成自己生命，作为自己新生命的开始，并从而执持不舍。但是这个执持的使命，不是在短时间内就完成的，从生的一刹那开始到死的最后一刹那止，在整个生命历程中，无时无刻不在执行执持的任务，始有一个活泼泼的生命存在世间。吾人从少而壮，从壮而老，所以能活泼泼的做出种种事情，可说完全是由执持识，牢牢的把握著生命，而不放松自己任务的关系，不论什么时候，一旦执持识，放弃其任务，生命就将结束，由此可以证明入胎识，不独最初投胎一刹那有其作用，就是整个生命过程中亦有其作用。不但识支如此，其他诸支亦然，所以十二缘起的内容，互相连锁，互相关系，不可一支一支的孤立来看，这是我们所最要正确了解的一点。

在十二缘起中，使我们生死流转的根本，就是第一无明支，我们对它必须有个认识。无明，从字面看，好像是一无所知，或者是糊里糊涂，其实无明并非如此。在众生分上，不但不可说是一无所知，甚可说是认识很多。既是这样，为什么又叫无明？这是一般人很易提出的问题，因在一般人的意念中，无明就是什么都不明白的意思。

对这我想略为解释一下：无明又名愚痴，愚痴不是什么都不知道，相反的，对世间的各方面，有著很丰富的认知，所可惜的是在知上有了毛病，因而成为愚痴。以外道说，他们可以讲出很多道理，有著各式各样的知识，你能说他愚痴无明吗？可是他们讲到最后，所得到的结论，不是否定因果，就

是邪因邪果，佛法对此，判为无明。以凡夫说，对世间的万事万物，能认识这是什么那是什么，当然不能说他一无所知。可是在凡夫的所知上，有著不正确的错觉在，不能认识事事物物的真相，以无常为常，以不净为净，以无我为我，以苦为乐，颠倒错乱，不能正知，所以说为愚痴无明。为此，人类知识越多，欲望愈大，苦痛亦更多，此之所谓无明为生死大苦的根本。

无明为生死大苦的根本，在众生分上，可以说是确定不疑的事实，但是不是有其实在自性，是就值得论究。以佛法说，无明是没有实自性可得的，如果有的话，佛要我们断无明，是就成为多余的事，因凡有实自体性的，不论在怎样的情形下，都不能消灭断除的，设或不然，扫荡一切物而为世间的破坏者。佛之所以要我们断无明，正因它是各种关系的结合，并无实在自性可得，所以古德说：『无明实性即法性』。若看成有实体的无明存在，是即真正显示出我人的无明，若能了其空无自性，无明当下就是明，并不要另外再去求个明。因为无明没有实性，所以现在用一无字予以否定，而说为无无明。只要无明根断，跟著自然是无明灭则行灭，乃至老死灭，是为缘起流转无自性空。

生死流转门，因为是建立在缘起法上的，所以是空无自性；涅槃还灭门，亦是建立在缘起法上的，当然亦空无自性。本经说的无无明尽，乃至无老死尽，正是开显这一深义。生死流转，有时称为有为法，涅槃还灭，有时称为无为法。有为法是从因从缘，而具有生住灭的三相的；无为法不从因缘，而是不生不住不灭的。因为这样，有人以为有为法是缘起的，无为法不是缘起的；但以般若的思想说，不独有为是缘起的，无为亦是缘起的，因这是在缘起法上，远离生灭杂染，所开显的寂灭性，并没有离开缘起。虽有学者不同意此说，但站在本经的立场，不能不这样的承认。有为无为俱是缘起，凡缘起法悉皆是空，所以在佛所说的十八空中，就有有为空及无为空的二者。

无苦集灭道。

前说十二因缘空，现在再说四谛空。四谛与十二因缘，可说是同一法的不同说明：十二缘起是四谛的演绎，四谛是十二缘起的归纳，只是如此差别

而已。前面曾说，十二缘起，不外流转与还灭的二大门：当知十二因缘的流转门，就是这里说的苦集二谛，还灭门，就是这里说的灭道二谛。若对十二因缘有所了解，则对四谛也就可以了解。四谛的中心，是说明两重因果：苦集是世间的因果，即集为因而苦是果；灭道是出世间因果，即道为因而灭是果。四谛是佛陀的重要教授，其价值不亚于十二缘起。佛在世时，很多佛弟子，依四圣谛去修，而得见法入法，换句话说，就是体悟诸法真理。

苦谛的苦，本是很多的，在前解释度一切苦厄时，已为详细的说过。人生是苦，这是世间的事实，谁都有这感受，谁也不能否认。现从一故事中，以显人生是苦，乃千真万确的。相传过去波斯国的老王去世，一个年轻的王子继任国王，青年国王为著想对国家有番表现，特从文化方面下手做起，于是下了一道圣旨，谕诏国内一切学者，集合到首都来，编辑一部人类史。在一般人看来，一定以为是件易事，只要搜集世界各国的历史，大家分工合作，一部人类史，不要几年就可完成。然而事实不然，波斯国的学者，奉命集合到首都后，天天开会讨论，如何著手起稿，但是，三月五月过去，一年半载过去，三年五年过去，十年八年过去，所谓一部人类史，竟不知从何下笔写起！继续开会，再三讨论，复经二三十年，仍不知怎样开始动笔。后来在国王催促下，知道不能再交白卷，于是只好写出六个字的人类史的结论：『人生、人苦、人死』。首先一个人的生命，出生到这世间，是谓人生，经过三五十年或百年，生命在这世间结束，是谓人死；从生至死的中间一段过程，所遭遇和所感受的，不外是苦，是谓人苦。诸位试想一下：一部人类史的史实，不正是这样吗？除了人生、人苦、人死，还有什么？所以一个人生存在这世间，别以为是很快乐的，实际丝毫快乐也没有。不独乐极生悲是苦，即正在快乐中也是苦。站在佛菩萨的立场，看众生的生死流转，真是可怜得很，有什么可贪恋的？然而众生不知，以苦为乐，所以佛陀说为颠倒众生！

生而为人，一定要了解人生是苦，因为不论活多少岁，都是在苦痛中度过的，这是人生的实相，不容你有所否认！佛陀在鹿野苑为五比丘说法，一开始就是说苦谛。谛是真实不虚义，苦真实是苦，没有一点还价的，纵然日可令冷，月可令热，佛说苦谛，绝对是苦，不可令乐。月亮本是清凉的，太

阳本是炎热的，然而，可将热的太阳变为冷的，冷的月亮变为热的，要将苦的变为乐的，不独我们没有办法，就是诸佛亦无办法。俗说『苦瓜澈底苦』，要变为甜的，自是不可能的。苦是人生的实相，佛将这个实相明白的开示我们，使我们从知苦中去厌苦，不要贪著这个苦痛的人生！此是佛陀的慈悲教化，不是说来吓唬人的，更不是教人消极悲观的！

苦从何来？从天空掉下？从地内涌出？当然不是的，自有其原因，这就是佛说的集谛。集谛的内容，包含烦恼与业，有了烦恼业，一定要招感生死苦果的。烦恼，学佛人是常听到的，有著各式各样的不同，但最根本的，是三毒烦恼，不应贪的硬要去贪，不应瞋的偏要去瞋，不应痴的非痴不可；既然如此，则在行为方面的活动，自然而然的不得如法，于是造出很多的杂染业。杂染业，不仅是指恶业，就是做的善业，由于与烦恼相应的关系，亦为杂染业之一。造了或善或恶的业力，在烦恼水的滋润下，不论经过多久的时间，都要去感或苦或乐的果报。所以烦恼与业，是生死的动因，要想不在生死中滚来滚去，首当截断生死之源的惑业，是为集谛。

生死流转是一大苦，对这果有真切认识，谁也不能继续忍受下去，学佛人的要求出世解脱，原因就在于此。当知涅槃解脱，就是佛说的灭谛。灭是烦恼业的消散，亦即所谓寂灭，再也没有这些东西，在身心中扰乱，自然得到安稳快乐。寂灭涅槃，是学佛人的究竟目标，在一天没有到达这个目标，是即人生问题没有得到解决。然而寂灭解脱的境界怎样？这是谁也没有办法说得出的。经中有时举喻说：如一个人从炎热的火宅中出来，忽然坐在露地中休息，其所得的清凉自在，唯有当事人可以领会得到。虽说证灭有大小乘的差别，但不论谁到了这个境界，身心解脱是没有问题的，而且所得的解脱，彼此是平等平等的，于中决没有高下差别可说。

要得灭除苦集而得寂灭解脱，须要灭苦之道，这就是佛说的道谛。灭为所求证的果，道是所修学的因，不修圣道之因，就不能证寂灭之果。所修圣道，在佛法说，是很多的，略而言之，是戒定慧的三无漏学，处中而言，是正见等的八正道，详细点说，是三十七道品。四谛中的道谛，八正道最为重要。佛临灭时对须跋陀罗说：『有八正道，则有四沙门果；无八正道，则无

四沙门果』。四沙门果，即初果、二果、三果、四果，不论你要证到那个果位，都要依八正道去行，否则的话，不说四果阿罗汉证不到，就是初果须陀洹亦证不到。是以每个学佛者，都当依八正道去行，果能本著这个去修，一定能够解脱苦集，而得寂灭之果。

四谛，是世出世间的两重因果，已如上面略为解说，在此进一步要问的，就是四谛是否有它的实在自体？本于佛的意思，四谛也是在缘起法上建立的，凡是缘起的，无不是空的，所以本经亦说一个无字予以否定，名为无苦集灭道。且以苦谛来说，假定是有实自性的，就不能灭除，可以灭除的，是即显示其没有实性。龙树《中论》的〈观四谛品〉，对这有详细的说明，如要了解，可以参考。不但苦谛是无自性的，集谛、灭谛、道谛，同样是无自性的，如有任何一谛，是实有的，那就不能见到四圣谛理。四谛是四大真理，证初果时，就悟证四圣谛，即因四谛的自性不可得。学佛行人，在行深般若波罗密多时，应要照见四谛皆空，始能在诸法空性中，通达无苦无集无灭无道。

无智亦无得。

在略观处界等空一科文中，这是最后所观之法。智是能证的智慧，得是所证的真理，亦即所谓诸法空相。智与理，在我们用语言来表达时，固然是有能证的智与所证的理，而且智理的界限划分得清清楚楚的，但当真正证悟诸法空性之理的一刹那，能证之智与所证之理，根本是不可划分的，所谓能所双亡，智理一如，那里还可用能所相对的名词来分别？所以智与理在证寂灭性时，绝对不可看成对立的两法。如勉强的用语言说明其间的关系，只可说是即智即如，即如即智，或说即如而智，即智而如，智如不二。换成白话来说：智是那家所有的智？乃是如家所有的智，离开了如，智就根本不可得，所以说即如而智。如是那家所有的如？乃是智家所有的如，离开了智，如就根本不可得，所以说即智而如。离智求如，离如求智，都不可得，所以在毕竟空中，智如是双泯的，因此经说「无智亦无得」。

『前说五蕴、十二处、十八界空，此是就事象的分类说，属于事；十二缘起、四谛，是从事象以显理说，属于理。又十二缘起、四谛是观理，智得是证果。此事象与理性，观行与智证，在菩萨般若的真实体证时，一切是「不生不灭，不垢不净，不增不减」的，一切是毕竟空寂，不可拟议的』（见印顺法师《心经讲记》），这是最重要的一个结论。如果不知道一切毕竟空寂，以为还有能证智与所证理的界别，是就没有真正体悟诸法的真理。

戊三 结显空义

以无所得故。

上面从蕴处界一直说到能证智与所证理，如以般若观慧去观时，都是空无自性了不可得的，但为什么是如此的，现在再来一个总结。如说五蕴是空无自性，若问为什么是空无自性的，就可这样的回答说：「以无所得故」，所以是空无自性。五蕴如此，十二处、十八界、十二缘起、四谛、智、得，都可说为以无所得故，所以是空无自性。结显空义的这一句，在全部经文来说，可说是很重要的一句。假定蕴处界等，原本是有自性的，现在观其不可得，那就是破坏诸法的真相，因为诸法本来自性不可得的，现在就照它的本来不可得而还他个不可得，不但不是破坏诸法，而且是老实地显出其真相。如不了达蕴等无自性空，是即表示对于万有诸法，没有得到正确的认识，若得正确的认识，必然知其无所得，所以用以无所得故的一句，总显上面所说无自性空的道理。

说到这里，一些不了空性的人，一定会感觉恐怖起来，即如真的一切无所得，那我们还要修学佛法做什么？所谓改恶修善又有什么意义？乃至求证最高无上菩提更是为的什么？既然一切都无所得，马马虎虎，随便度过一生算了，何必那样认真！假使真的这样想，不特没有真正了解空义，而且有著很大危险，影响个己的生命前途，影响社会的搅攘不安，影响世界的和平安定，这是最要不得的，必须略加指正，免得走上错误的路线！

以佛法说，通达一切无自性空，了解一切皆无所得，才是真有所得，而且大有所得，如以为真的一无所得，是就没有了解无所得的真义。要知透过

空性之理，了解诸法的确是无所得的，然后从空性中翻转过来，其所得的才是大得。如说无用之用方是大用，也就是这个意思。若以为这用大得很，那你所得之用，是就可怜得很！因此，上面的无所得，是扫荡众生一切的执著，将诸执著扫荡以后，就可有所得，得大菩提果，得大涅槃果，而且这个所得，是真正的所得。不独理论上是这样的，就是实践上亦是这样的。例如经中常说，布施有大功德，这话并没有说错，但要无相布施，功德才真正大，如果著相布施，那功德就小了，这是经中所常常说到的。

比方有人拿钱出来布施，而其最初的动机，是要办学校或建道场的，但钱拿出以后，别人是否照著你的理想去做，那是别人的事，大可不必斤斤计较，因为功德已经属于你的了，不然的话，种种牵制，处处干涉，虽不能说没有功德，但所得的功德很少，而且是有漏的功德。《金刚经》说到布施时，曾说『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……若菩萨不住相布施，其福德不可思量』。可见不著相布施，所得功德的广大，如虚空的广大无边。不但对于布施，应该这样的了解，就是对一切法，亦应这样的了解。所以要想真正有所得，必须透过无所得。佛法与一般宗教哲学思想最大不同处，就在于此。

关于无所得而大有所得的意义，大家听来也许莫名其妙，现在举个譬喻来说：如今天有人请斋，假定自己很饿，到了吃斋时候，不但赞不绝口的认为好吃，而且吃得很多，如问为了什么，还不是因为肚子饿了，无所得而始大有所得；设若你的肚子很饱，不管斋菜办得怎样的好，而你一口也吃不下去，是即有所得而变成无所得了。又如一个家庭主妇，有时为了接待客人，得先将自己化粧好，客来便可从容不迫的接待，随时都可接见客人，若平时不化粧，到客人来才慢慢化粧，让客人在外久等，客人会感不耐烦而离去的。学佛的人，形式上的化粧是次要的，内心的化粧才是主要的，这就是我们常说的净化自心，能把自心净化好了，不再有烦恼的垢秽存在，就可随时得大菩提大涅槃的二转依果了。如果不净化自心，不将内心中的烦恼垢秽扫除，无边佛法功德都不可得，自更不能得二转依果了。无所得不是什么都没有，是扫荡一切烦恼执著，这是我们所必须深切了解的。

丁二 得般若果

戊一 涅槃果——三乘共果

菩提萨埵，依般若波罗密多故，心无罣碍，无罣碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。

修般若行的一大段文，前面已经讲过；得般若果的一大段文，是下所要讲的。无所得而大有所得，就是得般若果。于中分为两种：一、涅槃果；二、菩提果。现在先讲涅槃果，涅槃是共三乘所有的，这里特以菩萨为代表。

「菩提萨埵」是印度话，中国译为觉有情，就是一般所知的菩萨。觉有情，可从自他两方面说：约自利说，是显自己已经是个觉悟了的有情，不论对于什么事物的看法，都与一般有情有很大的不同；约利他说，是显以自己所觉悟的，去觉悟其他的有情，使其他的有情，如自己一样的得到觉悟。总之，发菩提心，行菩萨道，上求大觉，下化有情，名为菩萨。佛法所说的菩萨行者，是胜过声闻缘觉的，不但圣者菩萨如此，就是凡夫菩萨亦然。然而这最重要的是发菩提心，如不发菩提心或发心后又退失了，是就没有做菩萨的资格。菩萨最大的特色，是舍己为人，是以利益众生为前提，而表现出佛法大无畏的积极精神！

菩萨所修的行门，当然是很多的，但最主要的还是修般若，般若修好了就得心无罣碍，所以说「依般若波罗密多故，心无罣碍」。罣是牵罣，碍是障碍，在众生位上，碰到这里就为这里之所牵罣，碰到那里就为那里之所障碍，可说无处不牵罣障碍，无物不牵罣障碍，原因就在心有染著。现在菩萨修学般若，依般若观慧通达诸法空无自性，于诸境界不生取著，所以就不再为一切物之所罣碍。一个人到了无罣无碍的境地，就可获得自由自在的活动。世间的人所以不能得到无罣无碍，因对一切有所贪求，如求名利，求权势，所以无论怎样，不能自由活动，唯有一无所求，不再贪著什么，才是无罣无碍，这是不容易做到的，唯有般若不著诸法，方能真正得无罣碍。

「无罣碍故，无有恐怖」：恐怖是从罣碍来的，一个人如有所罣碍，内心自然的就有恐怖。怖畏本来是很多的，但最大的怖畏是死，死是没有一个

不害怕的，因为我们把生死看成实在，所以见到生时就欢喜，见到死时就怖畏，而死的怖畏又各不同：有的在他事业快要成功而尚未成功时，忽然生命将要结束，于是想放下又放不下，不想放下又非逼你放下，于是恐怖万分。有的儿女团聚，家庭美满，享受著天伦之乐，忽然无常到来，看看这个儿子放不下，望望那个女儿又放不下，眼睛闭而复开，开而复闭，于是无限恐怖都涌现在前。如以般若慧透视，所谓事业、儿女等，有那一样是我所有的？为什么这样放不下？如此一想，自然无所罣碍，无有恐怖了。

对死怖畏，不仅世间一般人免不了，就是修学佛法的人亦免不了，所以很多学佛的人，特别重视死的问题。如我们常听到的：某个修行的人，死时极为安详，因此认定他有了相当修持的工夫；设若行人死时，表现得很痛苦或很难过，因此就认定他平时没有什么修持。死得安详的人，自然没有恐怖，死得痛苦的人，当有很大恐怖，这种现象的确有的。但若以此衡量一个人有无修行，那是不怎么靠得住的。人的善终与不善终，是不足代表修持工夫的深浅。有的修行工夫很深的，不一定死得好，有的没有什么修行的，却还死得很好，这在世间可以到处见到的现象。所以不能看到人的命终如何，以衡量他人的修行如何。关于这点，现举实例说明如下：

佛陀大弟子中，有位神通第一的目犍连尊者，谁都知道是已证阿罗汉果的圣者，当然谁也不敢否认他的修行没有到家，可是目犍连尊者，是给别人打死的，虽则如此，但他毕竟是入涅槃了，所以不能说他没有修行。又如有位尊者，在山中习禅，被毒蛇咬了，身体感到异常痛苦，于是不觉大叫起来，很多比丘到山上去看他，舍利弗走去一见便对他说：『看你面上的愉悦，并没有多大痛苦的样子，为什么这样大叫』？该比丘说：『我已证得阿罗汉果，这是尊者所知道的，我的内心虽无痛苦，但这有漏业感的肉体，受了蛇毒侵入，仍然觉得痛苦』。后经比丘抬回精舍，不久便入寂灭涅槃。我们能说这位尊者没有修行吗？凡是真正的佛教徒，相信不致于这样说的。

大体说来，一个人死时的难易，与年龄老少有很大关系：年龄到了七十以上的人，死时总是比较容易的，犹如一株枯树，稍为被风一吹便会倒地；年龄在青年或壮年的人，死时的确就较困难了，犹如二三十年盘根错节的树

，不独大风难以吹倒，就是用斧头去砍，亦不易砍倒。青年或壮年人的身体强壮，四大不易分张，所以死时就很困难。因为死时不易死，恐怖自然就跟著来。不过话说回来，一个对于生死真正有把握的行者，到了坐脱立亡的境界，说去就去，没有什么留恋，自然不会因死而有恐怖。死时恐怖的到来，大都由于贪著身体的实有，贪著财物的实有，一旦要他与所贪著的离开，心中自不免于惊惶恐怖，如以般若透视一切不可得，当就坦然无怖于生死了。

「远离颠倒梦想，究竟涅槃」：是即显示得到大涅槃果。颠倒是约不正确的思想和不正确的行为说的。由于思想的颠颠倒倒，所以所表现的行为也就颠颠倒倒。如本来不是真实的东西，我们总以为它是真实的，而且坚固的执著为真实，不论在任何情形下都不放松它，这就是颠倒。又如万物是流动不息的，没有一刹那的时间，停止在固定的状态上，可是在我们错误的认识上，总以为它是永恒的不变的，这亦是颠倒。像这样的颠倒，在众生分上，可说多得很。因为颠颠倒倒，所以各种梦想，无间断的纷纷而来，当知这里说的梦想，就是通常说的妄想。由于颠倒执著，妄想纷飞，理智被蒙蔽，不能体认诸法真相。现以般若慧，通达法性空，自然就可远离一切颠倒梦想了。

有了颠倒梦想的存在，不客气的说，那你只有在生死中兜转，要想证得究竟涅槃，是绝对做不到的了。现因远离一切颠倒梦想，所以就能证得究竟涅槃。涅槃是印度话，中国或译灭度，或译寂灭，或译圆寂，或译不生不灭。依梵文的原意说，涅槃含有吹灭的意思，就是灭除苦、吹灭苦之意。如《杂阿含经》中说：『贪欲永尽，瞋恚永尽，愚痴永尽，一切诸烦恼永尽，名为涅槃』。涅槃与死有著很大的不同：死是凡夫的境界，死了以后，还有新的生命继续而来；涅槃是圣者的境界，由于一切烦恼永尽，纵然还有无始来的有漏业力，因为没有烦恼水的滋润，再也没有新生命的出现，真正达到不生不灭的境地，是为涅槃。如将涅槃看作一般的死，无疑是我们认识的错误。

如以三乘共涅槃说，凡是证得涅槃的，都可叫做究竟涅槃，不过为显菩萨所得涅槃的特色，不妨说这究竟涅槃是菩萨所得的。究竟涅槃，有的经中，叫做无住处涅槃，就是不住于生死，亦不住于涅槃。为什么能够做到如此？这完全是大悲大智的两大力量在支持。菩萨为悲心之所驱使，不忍众生长

期在生死中，受诸痛苦的袭击，所以就来生死度化众生，不能安心的住于涅槃界中，享受涅槃寂静之乐；菩萨虽在六趣中，随生死以漂沉，因有般若智慧的观照，并不为生死所缚，而于生死得大自在。经说：『具有菩萨胜慧者，乃至穷尽生死，恒作众生之利，而不趣于涅槃』。又如常说：『菩萨以智慧故，不住生死，以慈悲故，不住涅槃』。唯有如此涅槃，方是究竟涅槃。

戊二 菩提果——如来不共果

三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

菩萨固然是依般若波罗密多故，得证究竟涅槃，就是「三世」十方一切的「诸佛」，亦「依般若波罗密多故，得证阿耨多罗三藐三菩提」。诸位如果有人要问，佛的无上菩提是怎样证得的，我将毫不迟疑的告诉诸位，是依般若而证得的，没有般若智慧，绝对不能证得菩提。依此，就更可显出般若的重要。《金刚经》说：『一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出』，不但无上佛果，是依般若而证得的，就是诸佛正法，亦依般若而悟证的。讲经题时曾说：般若为三乘之母，亦为诸佛之母，就是这个意思。所以学佛的行人，必须依般若而修。

三世，是指过去、现在、未来的时间说的，过去还有过去，未来还有未来，形成一时间的长流，如以现在话说，就是无限的时间。对这三世而说的是十方，就是东、南、西、北、东南、西南、东北、西北、上、下，合为十方。空间是无限量的，东方还有东方，西方还有西方，形成一空间的广阔，如以现在话说，就是无限的空间。以大乘佛教来说，佛不仅出现在娑婆世界的一位释迦牟尼佛，在三世的时间中，时时都有佛出现，在十方的空间中，处处都有佛出现，诚如〈普贤行愿品〉第一礼敬诸佛愿中说：『所有尽法界虚空界，十方三世一切佛刹，极微尘数诸佛世尊』。佛是有众多的，决不是一佛二佛三四五佛而已。所以十方三世有著无量无数的佛陀存在。

然此十方三世一切诸佛是怎样成佛的？本经告诉我们说：依般若波罗密多而得成佛的。阿耨多罗三藐三菩提，是照梵语的原音译过来的，如依他的意义译成中国话，有译无上正等正觉，有译无上徧正觉等。觉是觉悟或觉证

的意思，虽说一般宗教学者，亦有他们的觉悟，但是否是正觉，自然是个问题。老实说，一般所谓觉的，很多是错觉或邪觉，根本不能体悟诸法真理，而且与真理背道而驰，一个人如有了这样的觉，那生命前途一定很危险。佛教的圣者，那怕是声闻缘觉，他们所有的觉悟都是正觉，最低限度，他们已觉悟了诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三大真理，不再为真实感、常住感、自我感之所迷惑，是为正觉。菩萨不但能得这样的觉悟，而且觉悟得更为普徧，所以叫做正等正觉。等就是普徧的意思。二乘人能得正确的觉悟，固然是不错的，但仅止于个己的觉悟，不能以此去觉悟一切众生。菩萨不然，自己对于诸法真理，有了正确觉了以后，并以自己所觉悟的去觉悟众生，这当然比二乘圣者殊胜得多了。菩萨虽亦能获得正等正觉，但还不能到达最高无上，证得无上正等正觉的，惟佛与佛。所谓无上，就是没有再过其上的觉悟，换句话说，就是圆满的觉悟。经中常举喻比较佛菩萨的觉悟说：菩萨的觉悟，虽已很普徧，然如十三十四夜的月亮，仍有点儿欠缺，不能算是圆满，佛的无上正等正觉，如十五夜的月亮，皎洁光辉，圆满无缺。诸佛的无上菩提，皆依般若智慧而证得的。我们如要得到佛那样的觉悟，就得实践般若波罗密多。

依般若证得无上菩提，很明显的显示出：般若智慧是因，无上菩提是果，有著因果的关系。但以般若思想说：般若就是菩提，菩提亦即般若，并不是两个东西，所以说依般若得菩提，不过是约其所处的地位不同而分别。般若约在修的过程中说的，菩提约在证到究竟来说的，所以：『因名般若，果名菩提』，实际是二而一的，不可看为截然两个。其次还要说到的，就是佛果菩提，不是独立的智慧，而是以智慧为中心，含摄得佛果位上的一切功德，原因就在因中修般若时，不单是修智慧，同时亦修广大福德，所以到了佛果位上，一切功德都随智慧而转。无上正等正觉，圆具一切功德，假定认为只有智慧没有功德，那就不得称为福慧圆满的两足尊了。

丙二 喻赞般若德

故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗密多咒。

法说般若体的一科文，已经讲完；喻赞般若德的一科文，今当解说。般若是有很大功德的，但若不以喻显，不知其功德究竟殊胜到什么程度，所以特举譬喻而赞佛德。在此举出的譬喻，最主要的是说咒。咒在印度婆罗门教中是很通行的，所以印度民间一般人们，不论要求有助于人或有害于人，都喜欢念咒，因此，婆罗门教所说的咒，是通善通恶的，如有时听到人说『咒你』的咒，就含有不好的意思。还有所谓『画符念咒』的咒，亦不是正当的咒，不是我们佛教徒所当念的咒。

咒在佛法来说，是总持的一种，就是总持一切的意思。有的将咒叫做真言，表示这是真正的话，乃神圣而不可侵犯的。真实的话，有股雄厚的精神力量，使人念了，发生不可思议的力用。一切力中般若力最大，没有什么可以形容，所以特以咒来比喻。从什么地方可以显出般若的力量？如上所说澈底改造人生乃至证得无上菩提，无一不是依般若波罗密多所发出来的真实功用，「故知般若波罗密多」，就是真正的咒。所谓神，是变化莫测的意思。不论是高级的神或低级的神，特别是高级神，像印度的大梵天神，那罗延神等，都有一股大得不可思议的力量。般若有解脱生死烦恼等的最大妙用，所以称为「是大神咒」。明是光明，如太阳光或灯光等，能破世间的一切黑暗。般若有远离颠倒梦想，打破无明而成明觉的殊胜功用，所以唯有般若，堪称「是大明咒」。无上是对有上说的，若还有一物可在其上，即名有上，若无一物再超过其上，名为无上。般若能令行者，证得无上菩提，所以唯有般若，可名「是无上咒」，没有更过其上的了。等是相等、平等，依般若所证得的究竟涅槃，涅槃是无有可与之相等者，而般若如涅槃，无等之等，所以般若「是无等等咒」。『印度人诵咒，不外为了除苦得乐，今此般若依之可以离生死苦，得涅槃乐；离一切苦，得究竟乐』。正因为这样，所以般若的「能除一切苦」，是最「真实不虚」的。世间一般宗教，亦有离苦得乐的方法，但因不能断除苦根，所得之乐非为真实。般若除苦是澈底的，所以是「真实不虚」。正因为般若除苦是真实不虚，「故」佛特别宣「说般若波罗密多咒」。

乙二 曲为钝根说方便

即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

正为利根示常道，说到能除一切苦，真实不虚，本来已可告一段落，因为般若不可思议的胜用，已为我们指示出来，只要我们依照般若去修，就可离一切苦得究竟乐，还要再说什么？但是钝根众生，听了般若功德，不一定能接受，亦不能照著去行，更不能因此洞达空无自性，所以不得不曲为钝根众生再开方便，说此密咒。平常说，咒是不能解释的，只要一心一意的蓦直念去，不于其义妄起分别，收摄其心集中精神，很易得到禅定，开发般若智慧，所以这是一种殊胜方便。本经所说的咒，古德都有解释，现在略为介绍。

「揭谛」是去的意思。「波罗揭谛」：波罗，就是波罗密多，到彼岸的意思。「波罗僧揭谛」：僧是众的意思。「菩提」，就是无上菩提，乃觉的意思。「萨婆诃」，是速疾成就的意思。综合起来可以这样说：去啊！去啊！到什么地方去呢？到涅槃的彼岸去！是你一个人去吗？不！大众一齐到彼岸去！要到彼岸一定要得正觉，所以愿正觉者速疾成就！萨婆诃三字，在任何一个咒字的末了，大都附有这么一句的。因为任何一个人念咒，总希望速疾成就自己所要成就的功德的。不过真正说来，密咒在念不在解，如真能诚心持念，特别是念摩诃般若波罗密多，久而久之一定可以获得般若智慧现前，而得究竟涅槃，而证无上菩提，愿诸位多多修学般若正行！

（欧净敏记）