般若波羅密多心經講記

演培法師

卷001

自序

佛在一代時教中，所說波羅密多，本是很多的，如說六波羅密多，或說十波羅密多，或說八萬四千波羅密多，甚至說無量無邊波羅密多。雖則說有這麼多，但以般若波羅密多為最重要，因為這是成就一切波羅密多的根本，亦是能夠發生一切功德之母。所以我佛如來，特別廣為宣說，以喚起聞法者的重視。

原來般若在佛法中，實是最尊貴的一法，若問世法與佛法的差別何在，可說就在有無般若，所以般若不特為世間一般凡夫所應尊重，就是三世諸佛亦所共尊的。為什麼如此？《大般若經》說：「一切如來應正等覺，已得無上正等菩提，今得無上正等菩提，當得無上正等菩提，皆因如是甚深般若波羅密多。由此因緣，甚深般若波羅密多，於諸如來有大恩德。是故諸佛常以佛眼觀視，護念甚深般若波羅密多」。又說：「甚深般若波羅密多，是諸佛母；甚深般若波羅密多，能示世間諸法實相……甚深般若波羅密多，能生諸佛，能與諸佛作所依處」。正因為般若有著這樣不可思議的殊勝妙用，諸佛不特尊重般若，而且恭敬讚歎般若。佛法的全體就是般若，諸佛之法無不從般若海中流出。我人今天修學佛法，豈可忽視甚深般若？

學佛要以積聚無邊福德為旨，假定沒有般若怎麼能夠成辦？不說出世間的大事，須要般若智慧，就是在這現實世間，如果真正要做什麼，設或沒有智慧，亦不能做得成功，不特要有智慧，而且還要高度的智慧，若無較高度的智慧，縱然去做自己所要做的事，亦不能做到成就。世間法尚且如此，何況出世間法？世間學，如科學、哲學等，雖不能說它沒有智慧，但決不能夠說為佛法的般若智慧。因為這些智慧，以佛法的觀點批判，都從分別構思中

來，不特不能契證諸法空相，且障契證諸法空相的般若慧之開顯，所以佛法不重世俗智，而重般若的無分別慧。

般若空慧，不但能夠契證諸法空相，且能斷除分別妄見至於究竟，以是，自我大聖釋迦創立佛教以來，中印佛教學者，講說般若特多，尤其為般若宗要的《心經》，更為歷代佛教學者之所講說。五十二年新正，我在香港弘化，順為奘公塔寺募款，得諸法師及居士贊助，成績頗為可觀。為使一代聖僧的塔寺早日完成，諸大法師及靜濤楞真居士等，復發起籌募玄奘三藏塔寺講經法會，請我選講奘公譯的經典，以便宣揚奘公的盛德。我想，《心經》為般若宗要，般若又為佛法宗要，而我國學佛者讀《心經》的亦特別多，乃決定為眾宣講《般若波羅密多心經》。

憶講此經，時值新春，既多世俗應酬，又無參攷典籍，只就所知，略為解說，不意淨敏居士，每晚予以筆記，隔日送來求正，因為無暇閱改，乃將該稿攜越，在越弘化之餘，略予修正補充，成為《心經講記》。適元果法師索稿，乃將講記陸續發表於《香港佛教》。

五月由越南來星馬，復應星洲佛教總會之請，於菩提學校大禮堂，為眾宣講《心經》七日，法會之盛，得未曾有。至十二月上旬，又應怡保宗鑑法師領導的正修社之請，在該社講《心經》七日，聽眾亦極踴躍。出國弘化一年，《心經》凡講三次，可見本經的契理契機。

當我在星講《心經》時，曾有精通英文的佛教青年，問我講的《心經》有無講義，願將我的講義，譯為英文流通。由於這個因緣，我就想到《心經講記》的出版，當即承李俊承主席、畢俊輝居士等，發心樂施淨資，得以早日問世。初版二千一百本，很快的贈閱一空。陳輝煌老居士，感於本講記的通俗易解，特別對奘公盛德的讚仰，很能啓發一般人們對於佛教的信心，特又發心集資，再版二千本，以善結法緣。凡斯諸增上緣，在此一併誌謝！香港覺如居士，發心負責印行，功德尤為無量！

佛曆二五〇八年一月二十二日序於靈峰菩提學院

——民國五十二年正月講於香港東蓮覺苑——

一 本經的譯者

諸位法師！諸位居士！今天可說是香港佛教界最歡喜的一天，因為在這一天中，諸位的眼耳二根，都得到了利益。如佛聯會於今日下午舉行春節聯歡大會，大家踴躍參加，看到很多有關佛教的遊藝表演；現在晚上大家又集合在一起，或演說佛法，或聽聞佛法，又是一番盛況，所以今天是香港佛教界最高興最歡樂的一天！但這不是說聽得好看得熱鬧就算幸福，而是真正會得見聞的人，從這見聞中，就可得到佛法的受用！因為如此，我要乘諸位身心，沐浴在法樂中時，再向諸位祝福，祝福諸位於歡喜快樂之餘，人人得到眼耳二根的圓通！

這次在此要為諸位講的經，就是《般若波羅密多心經》，簡單說為《心經》，亦即中國佛教徒早晚必誦和常誦的一經，雖說經文很短，但卻極為重要，因這是屬於《般若經》中的一種。本來，凡是經典都是佛說的，而佛於一代時教中，說得最多的莫過於般若，就已譯來中國而收在藏經中的，計有七百二十卷之多。但把般若心要為我們概括提出來的，則是現在講的《心經》。本經的字數，雖不過二百六十字，因為是全部般若的心要，加以便於讀誦受持，所以在中國，不論是教界，不論是民間，都知道有這麼一部經。如出家的佛教徒，其他的經可能不會念，《心經》總是會念的。念誦《心經》，不僅由於文短易記，要還由於有其感應，如奘公遠去印度求法，就因讀誦《心經》，得免各種險難！

佛教的經典，都是從印度來的，印度的佛經，是由梵文寫成的，我們要想知道佛經，必須經過一番翻譯，因印度的語言文字，與中國的語言文字，相差是很遠的。溝通中印文化，或將佛法介紹到中國來，其間一定要有精通中印兩國語文的學者，從事翻譯，然後國人方能了解。關於翻譯，是件重要的事，如我現在所說，只是普通語言，但從來沒有聽過的，聽來總是不懂的，在此情形下，一定要有翻譯才行。釋尊在世說法，只要六種成就，可是到了現代，由於交通方便，彼此來往頻繁，思想的交流，語言的交換，就須借重翻譯，所以現在說法，要有七種成就，即要加一翻譯成就，不然的話，要說佛法，是很困難的，縱然在說，聽的人不懂，亦是徒然的。

不但聽聞佛法如此，就是讀誦經典亦然，如把梵文或巴利文經典放在我們每個人的面前，由於我們沒有學過這種文字，看來好像只是一幅圖畫，根本不知其中說的什麼，當然更談不上對它生起敬仰心了。所以定要把它譯成中文，然後我們才能受持讀誦。因此，一經的譯者，是異常重要的，對我們來說，功德也是很大。諸位試想想看：假定沒有古往大德，經過千辛萬苦為法，不休不息的從事翻譯，出於佛陀兩千年後的我們，怎麼會有佛法聽聞？又怎能得讀誦經典？所以歷來講經法師，在講每部經前，先要介紹譯者的簡史，並略稱揚譯者的功德，以促起聽聞佛法的人，對譯者生起高度的敬意。因此，現在我也來把本經譯者的歷史，先對諸位作一簡略的說明。

考《心經》譯來中國，前後有幾種不同的譯本。計從南北朝初直至清末止，由於時代不同，譯者不同，傳譯來中國的，共有七種之多。首先譯此經的，是姚秦時代鳩摩羅什三藏法師，名為《般若波羅密多大明咒經》。什公為中國佛教翻譯界最負盛名的譯經大師，凡為什公所譯的經論，亦頗為中國佛教學人之所愛好讀誦和弘揚。其次譯此經的，是大唐玄奘三藏法師，名為《般若波羅密多心經》。奘公亦為中國佛教翻譯界享有盛譽的名德，而且是位譯述最豐富的大翻譯家，為古今翻譯界所一致推崇。如分別這兩位大譯師，我們可以這樣說：什公所譯的，重在性空系的教典；奘公所譯的，重在法相系的教典。兩位大師，在中國譯經史上，真可說是各放異彩，各有千秋！

第三種譯本，名《普徧智藏般若波羅密多心經》，是唐時摩竭提國三藏沙門法月所譯；第四種譯本，亦名《般若波羅密多心經》，為唐末時罽賓國三藏般若共利言等譯；第五種譯本，亦名《般若波羅密多心經》，為唐時大興善寺三藏沙門智慧輪所譯；第六種譯本，亦名《般若波羅密多心經》，為大德三藏法師沙門法成譯；第七種譯本，名為《佛說聖佛母般若波羅密多經》，是宋初西天三藏施護所譯。此外，近代有人將西藏文的《心經》譯成漢文，內容與施護所譯大致相同。如連此譯計算，應有八種不同譯本。除這，相傳不空和慈賢二大師，亦曾譯有《心經》，不過為今《大藏經》中所無，可能是失傳了。假使合此算上，中國所譯《心經》，應有十種譯本，可以說為譯得最多的一部經了。

譯本雖有這麼多的不同，但為中國佛教徒所常讀誦、講說、研究的《心經》，並且為其造了很多註釋的，只有玄奘三藏的譯本。由此亦可了解奘公所譯的經典，是最正確，最穩妥，而文字亦用得最工整的。正因如此，中國佛教徒才特別喜歡讀誦、講說、註釋奘公所譯的經論。奘公的譯典所以受人重視，一因他精通中印兩國文字，二因他的翻譯態度很認真，每一字每一句，都不絲毫苟且。玄奘大師靈骨建塔奉安緣起文中說：「一義未安，逡巡寒暑，一言互異，斟酌至三」。所以奘公譯經，不是馬虎了事，一字一句，都曾經過再三思考，使得每一文句，都很暢順流利而後已。可見一位譯者的譯典，得以普徧的流傳後世，是有其原因的，並不是偶然的。

講到奘公，玄奘之名，在中國民間方面，也許沒有很多人知道，但一說到唐僧，凡是讀過或聽過《西遊記》的人，可說沒有不知道的，所以是位很出名的高僧。奘公不獨在中國很著盛名，就是在世界上亦很著名。如我曾經到過幾個南方佛教國家，有時與他們談到中國過去的高僧大德，隨便提出那一位，他們總是搖搖頭，表示不知道，但一提到唐玄奘，他們就會點點頭，表示很知道。原因奘公作有一本書，叫做《大唐西域記》，可以說得上為世界地理學著作的鴻寶，共有十二卷。自從此書為世界學者發現，不獨亞洲人知有玄奘法師的大名，就是世界各國學者也都知道我國有這麼一位高僧，並極重視《大唐西域記》這書，而予以最高的評價！

世界學者為什麼這樣重視《大唐西域記》？要知古代印度是最不重視歷史和地理的，學者要想了解古代印度的歷史和地理，真是一件很困難的事。奘公去印求法，每到一個國家，都有詳細記載，所以《大唐西域記》，替印度保留了許多歷史和地理的資料。法國有位專門研究中亞印度地理歷史的學者沙畹說：「法顯、宋雲的記述，固為有價值的作品，然不足與六四六年玄奘的《西域記》及慧立的《三藏法師傳》相提並論。玄奘曾自西至東，自北至極南，周遊印度，其足跡未至之處，則據可靠之說予以記載，彼為今日一切印度學家之博學的嚮導。今日學者得以整理七世紀印度不明瞭的歷史地理，使黑暗中稍放光明，散亂中稍有秩序者，皆玄奘的功勞」。《西域記》一書的價值之高，於此可見。

不唯如此，近代西方學者盡力搜集印度史料，咸認奘公和法顯目擊所有的記載，為最可信賴的史料，亦為治印度史的標準尺度。特別是《大唐西域記》，西方學者認為是史地學的瓌寶，學術界之光，英、法、德、俄學人，自發見玄奘《西域記》一書後，百餘年來不斷的研究此書。據我國學人所見告訴我們說：西方關於玄奘著作目錄，其最重要的作品，就有五十九項之多，其主要為《西域記》與《玄奘傳》的翻譯，以及關於歷史的地理學之考究。今我所以說明這點，是顯示各國學者都極重視《大唐西域記》，以及對於奘公法師的尊重。有說：吾國人物，為西方人所注意的，以玄奘為第一人。根據這點，今天我們一想到奘公，應如各國學者一樣尊重和紀念奘公才是。

馳譽國際學界的奘公，其崇高偉大處，亦漸為我國學人之所體認，所以奘公靈骨由日迎回臺灣來供養時，各方對這位前無古人的聖僧備致讚揚。如說：從宗教界的立場來看，他是一位最偉大的宗教家；從學術界方面來看，他是一位最偉大的學術研究者；從思想界角度來看，他是一位最傑出的思想家；從旅行界的眼光來看，他亦是一位氣魄大而極富冒險精神的旅行家；從翻譯界觀點來看，他是一位譯述最豐富而又最認真的大翻譯家；就是站在留學的立場看，奘公亦可稱為開留學風氣的先導人物，難怪有人譽為留學生之聖人；再就宗教界方面來說，無疑他又是一位為教熱忱的大宗教家。總之，不論從那一角度看，這位不世出的聖僧，都值得我們紀念和崇敬！

可是這麼一位偉大而崇高的聖僧，他的生世怎樣，想為多數人所樂知，現在略說一點：

奘公是我國河南偃師縣人，俗姓陳，父親名叫陳惠，曾經做過江陵令。有兄弟四人，奘公為最幼的一子，俗名陳褘。當年幼的時候，就表現出與眾不同的地方。據傳記告訴我們說：不是雅正的典籍絕對不看，與現在的一般小孩，終日喜歡蹓躂街頭，看連環圖或小說等，有著很大的不同。通常說一個小孩的模仿性很大，但模仿得好，自不成問題，如模仿不好，便不成器了。奘公幼時，假使不是聖賢豪傑的風度，絕對不學習的，至於童幼之黨，更不交接加入，真正可以說是風度不凡的少年，所以得成佛門的法器。

他的父親，不僅是個愛民如子的好官，而且是位精通儒術的學者，棄官歸隱以後，在家課子讀書。當奘公年八歲時，他的父親教他讀《孝經》，講至曾子避席一章時，師忽離座整衣侍立，他的父親覺得很奇怪，便問他道：「你在聽講聽得好好的，為什麼突然站起來」？奘公肅然起敬的回答說：「昔日曾子聽老師講《孝經》，尚且懂得避席而起，兒今親秉慈訓，怎麼可以安然坐在這裏聽講」？其父聽他這樣說明以後，知他將來一定成為大器，所以對他格外加意護持，予以善為指導。奘公是個通情達理的孩子，從此也就更加知道上進！我們從他這一作為，也就看出師與一般兒童不同。因此，我們知道，一個人的成就，不是偶然的，而是有其特別質素的。

奘公十歲時，其父忽然棄養，頓失所依，於是就去洛陽淨土寺，依其兄長捷法師，學習經典。到十三歲時，在位的隋煬帝，下令度僧，規定只錄取二十七名，而參加考試的，有數百人之多，奘公年齡既輕，學識又復不夠，要想出家，原本是不可能的，但他並不立刻離開考場，總在門外徘徊又徘徊，走去又走來，考試官鄭善果見了，就以好奇的口吻去問奘公道：「你在這裏來去徘徊，是不是想出家」？「是的，不過我的年齡不合，不知能否破格錄取」？奘公這樣回答。鄭善果進一步的又問：「發心出家當然是很好的，但你是以什麼志願而出家呢」？奘公經此一問，答出如下兩句的驚人之語：「意欲遠紹如來，近光遺法」。遠紹如來，就是紹隆佛種，立志成佛；近光遺法，就是發揚光大如來所遺留下來的教法，使之永遠流傳不絕。這兩句話，不獨當時鄭善果聽了，深為嘉許，逾格錄取，就是我人今日聽了，亦覺不同凡響，極值稱歎。善果破例准他出家後，對諸同僚予以讚美說：「誦業易成，風骨難得，若度此子，必為釋門偉器，但恐果與諸公不見其翔翥雲霄，灑演甘露耳」。奘公受知鄭善果，得以出家為僧，使中國佛教產生這麼一位偉大高僧。我們今天受到奘公的法乳之恩，不僅要對奘公表示高度的感德，即對鄭善果先生亦應表示相當的敬意！

奘公出家後，要以求法為務，在其求法過程中，長安有兩位佛學權威，就是法常、僧辯二大德，前者以善究《攝大乘論》聞名，後者以精通《俱舍論》見稱。奘公文質俱佳，從其受學以後，獲益獨多，二大德面讚奘公說：

「汝可謂釋門千里之駒，再明慧日，當在爾躬，恨吾輩老朽，恐不見也」。又有名僧基法師每顧而這樣的說：「余游講壇多矣，未見少年神悟若斯人也」。還有相州慧休法師亦曾對人這樣歎道：「希世若人，爾其是也」！一個青年僧人，獲得這麼多的大德讚美和賞識，自然是非常人物，如果用佛教話說，可說奘公是位過來人。所以能在青年時代，處處表現非凡的氣概，與眾不同！

奘公未去印度前，在國內四方求法，所學經論幾徧，特別是真諦三藏傳來的《攝論》、《俱舍》，更有心得，有時亦到各處弘法，已成一位有名的弘法法師。但他對於自己所學的，並未感到滿足，主要由於諸師所說紛歧，很難判斷誰是誰非，於是乃立誓遠遊西方，以決所疑。如《慈恩傳》說：「師既徧謁眾師，備餐其說，詳考其義，各擅宗途，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方，以問所惑」。奘公所疑惑的，不是佛法真理，而是譯師們的譯筆問題。佛法是出於印度的，這除了去印直探佛法本源，還有其他什麼辦法呢？由於有了這樣的動念，所以不顧一切困難危險，誓去印度尋求正法，不達目的不止。

我常說：現在的人真有福了，有時坐在家裏，亦可聽到佛法，如扭開收音機或錄音機就可以了。可是奘公到印度去求法，並不像我們現在這樣容易。據《大唐西域記》及《慈恩三藏法師傳》告訴我們：古代交通不便，沿途危險萬分，隨時有結束生命的可能。奘公走入大沙漠時，仰頭向上看看，沒有一隻飛鳥，俯面向下看看，沒有一隻走獸，再向四周看看，不見一個人影，唯自一人而已。這種情景，豈是現代人所能受得了的？現代人，不說要吃那麼多的苦去求法，就是有個很好的環境要他去求法，恐怕也不大願意哩！所以現代人與古代人的求法精神比較起來，真是相差得太遠了。還有一次，奘公經過一座數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。因為漫山冰雪，從山上滑下去的屍體，久久不易腐爛，一條條的死屍橫在山下，見了就心寒，若腳一發抖，馬上便會滑下去，與諸屍體為伍，所以不敢向下看。如果不是為求大法，誰肯這樣冒險？

經過種種困難，冒著千辛萬苦，走完五萬多里長程，於唐貞觀七年，終於安達印度。到印度後，徧歷諸國，廣學聖教，通達各國語言文字，到處受人歡迎禮遇。後至中印度摩伽陀國，進入當時佛教最高學府的那爛陀寺。那爛陀寺在王舍城外，經過幾代帝王的擴建，規模相當龐大，寺內經常住有萬餘僧人，從事佛法修學。奘公在此一住五年，盡學寺中所有各種學科，實其一生學力最得力處。現在的佛教徒，有種錯誤思想，認為學佛的人，特別是出家人，只要學習佛法就可以了，不用再學其他的學問。可是那爛陀寺的學風不然，除了學習佛法，四吠陀、各種哲學思想、乃至文字學、醫藥學等，無不學習。奘公在那裏學習這各種學問，所以得將印度各種知識，介紹到中國來。

當時在那爛陀寺，有位最負聲譽的戒賢論師，年高百零六歲，而奘公年方三十多歲。可是戒賢論師，對於奘公另眼看待，並將自己所學盡傳於他，這真可以說是宿世因緣了。相傳戒賢論師曾經得過這麼一個夢：夢中告訴他，你所知的佛法，一定要傳授下來，但能完全接受你的佛法思想理論的，只有一位即將來印求法的中國青年僧。由於做過這麼一個夢，所以見到奘法師來時，內心就感到無限歡喜，並且毫無保留的將全部佛法及世間各種知識，傳授給奘公。從奘公後來的表現看，確也沒有辜負他的期望，因為奘公不僅盡學其所傳，而且予以發揚光大，諸如我們現在所知的瑜伽唯識學，假定不是奘公傳來中國，又有誰知印度有位享有盛名的戒賢論師?

奘公在印學法後，五印諸王爭先供養，彼土學人咸仰威德。摩竭陀國戒日王尸羅逸多敬禮尤至，於貞觀十五年（六一四，師年四十），特為奘公開辯論大會於曲女城。是時至者有五印度十八國王，大小乘僧婆羅門及外道六千餘人。奘公立了一個「真唯識量」，懸諸國門，並自信的說：「如有那個在我所立的因明量上，找出一點過失，我願以頭謝之」。可是其量在曲女城上懸十八天，來往的僧眾及一般世俗的學者，不知其數，竟無一人提出問難。於是戒日王牌示說：「支那國法師立大乘義，破諸異見，自十八日來無敢論者，普宜知之」。因此，奘公的聲譽，更震動了印度佛教界及學術界，不論僧俗，沒有不知中國有位了不起的法師，並予以高度的仰慕!

不但如此，而且奘公無論到個什麼地方，必為大眾講釋論難，所以博得群眾對師無不深加敬重。大小乘學者並競為奘公尊立義名。如大乘眾尊為「摩訶耶那提婆」，譯來中國義為「大乘天」。又諸小乘學者尊為「木叉提婆」，譯來中國義為「解脫天」。一個異國僧人，在印度立偉義，受到這樣隆重的尊禮，敢說自古以來，所從未有過的。後來印度佛教四眾，不是稱奘公大乘天，就是稱奘公解脫天，再也沒有直呼其名的。有人說：「玄奘在印度周遊大小幾十國，前後滿十七年，其盛況比之孔子周遊宋衛陳蔡，真是有過之而無不及（在性質上自然不同）。玄奘之了不起，在於既能請教，又能信道不疑，難怪他到了最後被印度人公認為全印度第一位佛教學者」！

奘公在印留學學到這樣成功，當然是要回到自己的祖國來，因他去印求法的目的，就是要將如來正法傳入中國的。當奘公要回國的消息傳出後，那爛陀寺的諸大德，均曾予以懇切的慰留，請求在印常住弘法。最後戒賢論師問奘公道：「關於你的行止，你究竟怎樣打算」？奘公回覆他說：「貴國是佛出生之地，我並非不歡喜在這裏住，不過我來的目的，是為尋求如來的大法，以期利益廣大的群生，自到此地以後，蒙師給我教導，使我決諸疑網，並得禮見聖跡，及聞諸部深旨，衷心快慰慶幸，真是不虛此行。現我願以所聞，歸還祖國翻譯，使諸有緣之徒，同得見聞佛法，用報師恩，是以我想還是回到祖國去的好」。戒賢聽了深加喜悅，並同意其東歸，大家也就不再苦留了。

及至奘公東歸時，諸王及四眾均相餞十里，戒日王除供養一路上的所需，別後三日，王復偕諸王各率輕騎數百再度送別，並遣四位使者隨帶國書護衛奘公，令沿途各國迎送奘公，直至中國邊境。奘公自鉢羅耶伽國，取道陸路回國，途經數十國，時費兩三年，才抵達于闐，即今新疆境。奘公駐錫于闐期間，一面應王邀請，為僧眾說佛法，一面上書唐太宗，報告西行求法及今回來已到于闐各情。唐太宗得師回來的消息，不特沒有問其私自西行之罪，而且給予奘公很大的慰勉。因而奘公兼程趕回，於貞觀十九年正月到達長安。雖說官方準備歡迎的儀式來不及舉行，但是自動去迎接奘公的群眾，爭先恐後的途為之塞。自貞觀三年出國至貞觀十九年回國，前後在印計十七年

之久。

奘公安達國門，謁見太宗以後，摒絕一切俗務，專心一意譯經。自貞觀十九年至龍朔三年（西元六四五至六六三），前後經十九年，所譯經論，計七十五部，一千三百三十五卷。最初四年，是在弘福寺翻譯，其後八年，是在慈恩寺翻譯，中間有一年，住在洛陽積翠宮，復在西明寺譯經兩年，最後四年，則在玉華宮翻譯。所譯的經論，雖以法相唯識為主，但大乘的《般若經》，小乘的毘曇論，亦復譯得很多。如《般若經》的六百卷，《婆沙論》的二百卷等，無不是大部的譯述。在譯經史上，可說開創了新的紀元。因為專以譯經為務，所以「每日自立課程，若晝間偶因事阻，必於夜間補足」。有時抱病翻譯，辛勤為法，於此可見。總之，十九年中無一日暇，誠為中國佛教史上空前絕後的高僧。

奘公從事辛勤翻譯，雖則說是筆墨生涯，但未忘記自己是個佛教徒，對於佛教徒所應有的行持工夫，仍是認真的實行，從來沒有懈廢過，到六百卷《般若》譯成時，更精勤的行道禮懺，奘公可以說得上是位解行並進的大德，十足可為後代佛子的榜樣！從宗教的立場來講，奘公的示寂，是預知時至的，如其將要離這人世間前，曾對譯經的僧眾和門人說：「我今年已六十五歲了，就將和你們永別，你們對諸經論，如有可疑之處，現在可以速問」。或有門人遠行，亦告訴他們說，此別將不再見。病中屢見鮮白大蓮花現前，又時時的見到佛相，所以就命僧眾讀所譯的經論名目，自己則默念彌勒聖號，並令眾僧同念南無彌勒如來，至二月五日安然示寂，時麟德元年（六六四）。

奘公示寂，是件大事，不但震動了佛教界，亦震動了整個國家，當這不幸消息，傳到高宗帝時，高宗哽咽的對左右說：「朕失國寶矣」，並且罷朝五日。到民國四十四年，奘公靈骨由日本請回臺灣供養，我總統蔣公送一塊橫匾，稱為「國之瓌寶」。寂後，於四月十四日，葬於白鹿原，京邑及諸州送葬者百萬餘人，是日緇素宿於墓所者三萬餘人。民四十四年靈骨蒞臺，自由中國善男信女，擁上松山機場的大道，真是人山人海，其場面偉大，實在是稀有，沿途燃炮奏樂，群眾禮拜供養。古今朝野，一致尊重恭敬，奘公的

德學感人可知。現在我國政府及佛教人士，為紀念奘公特在山明水秀的日月潭畔，建靈骨塔寺，以期芳德永留人間，這實是一件最有意義最有價值的盛事！

二 本經的經題

本經的經題共有八個字，就是「般若波羅密多心經」，可以分為通題和別題來說明。通題是指最後經之一字，別題是指前七字說的。如再分析，在別題中，也可分為通別。例如波羅密多，可以說是通題，般若則屬別題，因名波羅密多經的，在經典中是很多的，不過名為般若經的，在經典中同樣很多，如《大般若經》等，這樣說來，般若名為通題，也未嘗不可，因而在此經中，真正可以稱為別題的，只是《心經》的心字。關於通題的經字，梵語名為修多羅，或名素怛纜，中國譯為契經，就是契機契理的意思。凡是大聖所說的言教，沒有不合眾生的機宜，亦無不契諸法的真理，所以名為契經。這是常講的，不用詳釋了。

《心經》的心字，依字面上看，如一般說的，人人都有一個心，似乎是指那個心，亦即是心識的心。其實對於心字的分別，在佛法中從來是很多的，如說肉團心、緣慮心、真實心、積聚精要心，各各都是說的心義。但《心經》的心，在四種心當中，屬積聚精要心，簡單亦可說為心要，或稱中心，或名心髓，或叫核心，或謂根本，是都可以的。

關於這道理，可以分為幾個層次來說明：從整個佛法看，諸位大都知道，佛法分為兩大部份，就是小乘佛法與大乘佛法，在此二者之中，假如要問什麼是佛法的心要？那我可以無疑義的這樣回答：唯有大乘佛法才是全體佛法的心要，因為大乘佛法，是暢發如來說法的本懷，是最能代表佛陀真正精神的。

同時要知道的，所謂大乘佛法，有其三大特色，就是最崇高的目標，最純潔的同情，最高度的智慧，而這三大方面，小乘佛法無論如何是趕不上的。以目標說，小乘只求完成個己的解脫，大乘卻要一切眾生同成佛道的；以同情說，小乘人不能說沒有悲心，但是極為薄弱，大乘人卻以一切眾生的痛苦

為救濟，其悲心是廣大無限的；以智慧說，小乘人雖也有通達真理的智慧，但比起大乘人的高度智慧來，實在是還差得很遠。不特如此，大乘佛法行者，本此三大精神，廣修六度萬行，利益一切眾生，始得真正顯示出大乘佛法的特質。佛教學者，欲在全體佛法中，求得佛法的心要，我敢說，唯有大乘才是全體佛法的心要。這是第一層次的分別。

進一步說，所謂大乘佛法，不是很簡單的，而有很多不同法門的，在很多的大乘法門中，若要再問什麼是大乘佛法心要時，我的回答，自然是以般若波羅密多，為諸大乘佛法的心要。因為佛所說的無量法門，不論小乘大乘，不論自度化他，都要以般若智慧來領導，才不致於走上錯路，特別是向菩提大道前進時，假如沒有般若為領導，要想趨入薩婆若海，成無上正等正覺，是不可能的，不特不可能，而且有墮於小乘或落於凡外的危險！為什麼特別重視般若？這到講般若時再為詳說，現在先來簡單的說一句，就是般若不共世間的，如果佛法沒有般若這一法門，佛法的特色就顯示不出來了。因此，般若波羅密多，是大乘佛法的心要。這是第二層次的分別。

可是有關般若波羅密多的經典，佛在世時為諸眾生說得很多，單以譯來我國者說，就有七百餘卷之多，除了六百卷的《大般若經》，還有《放光般若經》、《摩訶般若波羅密經》、《小品般若波羅密經》、《金剛般若波羅密經》、《勝天王般若波羅密經》、《仁王護國般若波羅密多經》等。在這麼多般若波羅密多經中，若問什麼是般若經典的心要，我可毫無疑問的答覆，現在講的這部短短的《心經》，是一切般若經中的根本及心要。為什麼？試想想：不說六百卷的《大般若經》，我人很難把握，就是中國佛徒所常讀誦的《金剛經》，要想讀誦成熟，也需若干時日，至於研究了解，自更不是短時期所能成辦。由於《般若經》的部帙繁多，文義廣博，如果不能得其心要，那將永遠不得入於般若大海。

現在我們講的這部《心經》，字數是最少的，只有二百六十個字。雖說字數最少，但全部般若的精要思想，都已含攝其中。如強調的說，這《心經》，可以代表整個《般若經》的思想，把握了《心經》的思想，就等於把握了全部般若的思想。古人對這有所表示說：「文缺一紙，行則十四，可謂簡

而要，約而深」。這實在是個很中肯的論說。正因為如此，所以《心經》是全部般若的心要。修學佛法的人，有時間讀讀六百卷的《般若經》，或研究一下《金剛經》，固然是很好的，假如時間不許可，只要讀讀《心經》，也就等於讀誦六百卷的《般若經》及《金剛經》了。《心經》在中國之所以這樣普徧的永久的流通，其原因固在此；中國佛法的行人，喜歡讀誦《心經》，講解《心經》，其原因也在此。

佛教經典固然是很多的，但像這樣簡單而明瞭的經典，不說是不多，簡直就沒有，無怪有人這樣說：不提佛教的經典則已，一旦提到佛教的經典，必然就會使人聯想到《心經》。同樣的，我們不說到《心經》則已，如一說到《心經》，不期然的就會使人聯想到佛教。《心經》在中國學佛人的腦海中，佔有怎樣重要的地位，我們於此可以得到領會。既然如此，學佛行人，對這作為般若心要的《心經》，應更特別尊重恭敬。如世人常說：不論做事或治學，都應有個重心點或中心點，循此以行，就不致於茫無頭緒，雜亂無章。本經既是全部般若甚至全體佛法的心要或核心，果能從研究學習中，透徹的了解此經，那就不難得到佛法特別是般若法門的心要，不致感到法海汪洋無以為入之苦了。

波羅密多也是印度話，中國譯做到彼岸，或名一切事究竟。彼岸是對此岸說的，彼此是互相對待的說詞，以世間的河流說：站在河的這邊名為此岸，望過對岸就稱為彼岸，這樣，彼岸和此岸是很容易了解的。然而在佛法中，這是約生死和涅槃說的，生死屬於此岸，涅槃屬於彼岸。亦有約凡夫與聖者說的，凡夫是屬此岸，聖者則屬彼岸。不論約那一意義說，如欲從凡夫的生死此岸，到達那聖者的涅槃彼岸，中間必需渡過一道煩惱中流，但是如何能渡此中流呢？其間必定要有一隻堅固的船，是即般若船，一定要乘般若船，才能安全而毫無危險的渡過，不然的話，勢必為煩惱漩流之所沉沒，永遠不得出頭之日，所以本經稱為《般若波羅密多心經》。

波羅密多所以又名一切事究竟，其義為事情完畢的意思。這在印度習慣上，用的範圍是很廣的，不論一件什麼事情做完了，都可叫做波羅密多。例如學業三年圓滿，讀完便是畢業，畢業在印度語言，就可名波羅密多。又如

一般學徒，三年學習圓滿，在中國叫做滿師，在印度就名波羅密多。又如我們每日做完二時功課，亦可叫波羅密多。還有，像這次舉行的講經法會，到了法會圓滿講經結束的時候，在印度的習慣上，也叫做波羅密多。所以這是可以應用到一切上去的。學佛人以了生死得解脫，乃至以證最高佛果，為唯一的目的，完成這一目的，就名波羅密多。所以在佛法中，無論是證得小乘極果，或者是證得究竟佛果，都名波羅密多。

波羅密多，是學佛行人所要到達的終極目的，有了崇高的目的，還要有適當的方法，如果只有崇高的目的，沒有適當的方法，那你所懸的目的，不過是空想而已。佛法行人趨向目的的方法是什麼？不用說，方法是很多的，但在一切善巧方法當中，其最極善巧的方法，莫過於般若，因為唯有般若，始能達於波羅密多。如以本經的經文說：「度一切苦厄」，就是學佛者的最高目的；「能除一切苦」，就是佛法行人所用的除苦方法。當知能除一切苦，就是般若的功用，假如沒有般若，一切痛苦不能澈底解除。例如布施等，只能使人暫時的部份的除苦，不能永久的圓滿的除苦，所以唯有般若能除一切苦，到達一切苦厄究竟度脫，就是波羅密多了。

般若，佛在諸經典中，曾用各種不同的語句讚嘆，如說般若最高、最尊，或說般若最為第一，如《金剛經》說第一波羅密，就是指般若波羅密說的，可見般若在佛法中的重要性。然而我們在此要問：般若究有什麼特色而值得這樣重視和稱讚？本來佛為我們所說的一切法門，特別是大乘法門，都值得我們尊敬的，不過在諸法門當中，假定沒有般若做領導，任你怎樣的修學，都不能到達佛果，其重要性於此可見，其值得尊重的原因也在此。如說什麼是世間法？什麼是出世間法？回答這個問題很簡單，就是有般若相應的為出世法，沒有般若相應的為世間法。根據這個來看，佛法所以超勝於世間法的特質，唯在般若，修學佛法行者，豈可忽視般若？

再以所修的功德來說：佛法將諸功德，大體分為兩種，就是有漏功德與無漏功德。若問這兩種功德，依於什麼來分別，雖可作種種的說法，但主要的就在於有無般若。有般若與之相應的，就是無漏功德；沒有般若與之相應的，就是有漏功德。如修布施、持禁戒、行忍辱，乃至精進、禪定，沒有一

樣做了，是沒有功德的，不但有功德，而且有很大的功德。然而不論功德多麼大，設若在這所修行門中，沒有般若為其前導，同樣是屬有漏功德。所以佛在經中常說，前五度是共世間的，所謂共世間，就是凡夫外道也可修，因而唯修前五度，不能顯示佛法的特色，唯有實踐般若，才能將佛法的最高特色顯示出來。所以有漏無漏功德的分別，唯在般若的有無而已。

復以凡聖的分別來說，佛法常常說有凡夫與聖者這兩個名詞。實際，凡夫固是眾生，聖者亦是眾生，為什麼說有凡聖的差別？當知這還是約有無般若分的。即是說：在我們的身心上，如已具有般若，就是離染的聖者；若般若智慧，尚未在我們的身心上開發，便是普通的凡夫。本此可說：凡夫與聖者的分水嶺，就是在於般若。無可否認的，我們現在都是苦惱凡夫，學佛就是要捨凡夫而為聖者，但這先決的條件，就是要修般若。如一方面要成聖者，而另方面不修般若，試問怎能如你所願？一切三乘聖者，都依般若而有，假使沒有般若，出世聖者也就不可得。經說聲聞、緣覺、菩薩，都要聽聞、修學般若波羅密，就是最好的明證。

般若是產生無漏功德的根源，般若是出生出世聖者的母親，乃至不論從那方面看，般若在佛法中，都是最重要的法門，也是佛法不共世間的法門。佛法和世間宗教學說不同之處，可說就在般若，世間宗教學說，因為沒有般若，所以不能與佛法相提並論。修學佛法的人，應以追求般若為目的，假定不能得到般若，那你在佛法中，不論怎樣修行，只能獲得有漏功德，只能在人天道上往來徘徊，要想成為出世的聖者，要想了生死得解脫，乃至證得最高的佛果，那是絕對不可能的。然而學佛是以成佛為終極的目標，怎能以徘徊於人天道上為滿足？當知成佛為智慧的圓成，所以佛被稱為大覺者，在般若智慧未圓滿顯現時，是不能完成最高佛果的。

般若不但為解脫生死的三乘聖者所依，就是一切諸佛也都從般若而出生的。如本經所說：「三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。《般若經》說：「般若波羅密能生諸佛」。《金剛經》說：「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」。《金剛經講記》對這解釋說：「得無上徧正覺，所以名為佛；而無上徧正覺，即是老般若。沒有般若因行

，那裏會有無上徧正覺、那裏會有佛」？無怪佛在《般若經》中直捷了當的說：「般若為諸佛母」。諸佛都從般若生，佛都要以般若為母，般若尊貴到什麼程度，於此可以得知。佛是依般若成的，則佛為過來人，佛告訴我們般若最尊最為第一，當然是最親切的教言，最值得吾人信受奉行！

佛菩薩以及聲聞緣覺，都由般若而為聖者，這自然不會成為什麼問題的，但是現在我們所要問的，就是出世聖者既都從般若生，是則般若究屬大乘抑或是屬小乘？對這必須有個交代，不然難免令人生疑。回覆這個問題，可用共般若及不共般若來解決。約共般若說，般若當然是屬三乘的，不但菩薩有般若，就是聲聞、緣覺亦有般若。因為般若的最大功用，是悟證諸法空性，雖所證的同是空性，但不無淺深的差別，佛在經中對這曾舉譬喻說：聲聞人所證的空性如毛孔空，菩薩所證的空性如太虛空。空量雖有大小不同，而其本質並無差別，因為毛孔之空是空，虛空之空也是空。三乘聖者既同樣的證得空性，當然各有他們的淺深般若智慧。

然約不共般若亦即約殊勝的意義說，「般若但屬菩薩」，這是佛在經中所告訴我們的。因為菩薩所有的般若，不唯是般若而已，是與大悲心相應，為前五度所莊嚴，能攝導一切功德而趣向佛道的。像這樣的般若，當然不同唯證空寂的般若。《金剛經》中說得更明白，般若法門，是「為發大乘者說，為發最上乘者說」。《解深密經》亦明白的宣說第二時教，是「但為發趣大乘者說」。般若本是通教三乘的，所以說是但為菩薩者，經中舉喻說：「如世間的女子，設與國王和合而生王子，所謂『母以子貴』，當然就與生育常人不同。所以般若雖為出生三乘聖者，但有大小淺深的差別」。根據這一意義，現在所說般若，是不共二乘而為菩薩所有的般若。

再就功德來說，經中曾分別有眼功德與無眼功德兩種。無眼功德，猶如盲人，不能向目的地前進；有眼功德，如有眼睛的人，不論到什麼地方去，都不會遇到危險。假使功德有眼睛也是如此：想趣向解脫，便到達解脫，要證無上菩提，便證無上菩提。什麼是有眼功德？什麼是無眼功德？簡單的回答：與般若相應的，名為有眼功德；不與般若相應的，名為無眼功德。所以龍樹菩薩說：「五度如盲，般若為導」。如善畫龍的畫師，不論那條龍畫得

如何生動，假使畫龍而不點睛，其畫價值不會太高，如能畫龍點睛，使所畫的龍更為生動，顯出躍躍欲飛的樣子，那便會價值連城了。譬喻所修各種功德，要以般若為眼，沒有般若眼點在功德上，不能成為無上大覺所含攝的功德。

般若是通達真理的最高智慧，而與一般智慧有著實質上的不同，所以嚴格說來，般若不單叫做智慧，因為中文所說的智慧，是有善有惡的，如絕聖棄智之智，好行小慧之慧，都含有非美善的意思在內，不能恰好與般若相當，但因沒有適當的字眼，可以把它表達出來，所以不如仍存般若的原音較好，不過在解釋的時候，可以勉強的，加以界限的說為智慧。太虛大師對這下一定義說：「般若者，乃依佛所說教法，解理修行，遣除一切顛倒、迷謬、虛妄的分別，親證諸法實相真如的無分別智慧」。所以在凡夫位上，絕對沒有般若的，到達般若現前時，以大乘佛法來說，最低限度是初地菩薩，以小乘佛法來說，最低限度是初果，不是輕易可得般若現前的。

般若的意義，說來是很多的，上來雖從多方面分別，實未能表達般若真義於萬一，現再就通常說的三種般若略為一談。實相般若，是約般若的真理說的；觀照般若，是約般若的智慧說的；而以文字表示般若的真理與智慧的，是文字般若。然在初學般若的行者，先於文教聽聞，就是以文字般若為主；次於緣起觀察無性，就是以觀照般若為主；後於實相如實通達，就是以實相般若為主。這是三種般若的次第開展，亦是吾人修學佛法的次第過程。

講到這裏，我想作一結束：本經名為《心經》，如有人問《心經》是講的什麼？我們可以簡單的告訴他：《心經》說有學佛的目的，就是波羅密多；說有到達目的的方法，就是般若。因為如此，所以《心經》是值得聽聞、讀誦、受持的。

卷002

三 經文的解說

甲一 標宗

觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

本經的譯者及經題，前來已約略的說過；從此以下，正式的解釋經文。按照一般經典的組織，都有序、正、流通的三分，這是一般學佛者所知道的。本經在現在印行的《大藏》中，有七種不同的譯本：法月、般若、智慧輪、法成、施護的五種譯本，具有完整的三分形式；什公及奘公最早的二種譯本，都是前無序分，後無流通分的。據印順法師的研究，什公及奘公的譯本，是《心經》的原型，因為《心經》是從《大般若經．學觀品》摘錄出來單行流通的，前無序分，後無流通，才更能顯出《心經》本來的面目。至於法月等譯本，完備的具有三分，這是後人根據一般經典的形式加上的，並不是《心經》本來的型態。現在我們講的既是奘公的譯本，當然就直從標宗說起了，這是我們所要知道的一點。

講經需要分科，因為經文很長，如果不分段落，就很難知其眉目，所以自從「彌天釋道安」，將經文分為三大科以來，這已成為佛教講經的通例。當然，同樣一部經，由於講者的觀點不同，其所分的科判自亦不同。如《心經》的註釋百餘種，沒有一個科判是同的。但能抓住經中思想要點而作扼要分判的，我以為印順法師的科判最為善美，所以現在我就依據他的分科，來為大家解說。全經分兩大科，就是標宗與顯義。現在先講標宗的一科文。

在上說到中心心要時，從全體佛法逐步說到最後時，只有現在所說的《心經》，是全體佛法的心要或核心。然而本經的經文，只有二百六十字，假如要問那幾句是《心經》的宗要所在？可以告訴諸位，現在標宗文中的二十五字，就是全經的宗要或心要，因從：「舍利子，色不異空」以下，不論用怎樣的方法宣說，歸根結底不外是開示這幾句話。正因如此，所以這四句二十五字，在全經中是很重要的，如對這四句有了正確的了解，對全《心經》的精義，也就思過其半，證知這是本經的核心、宗要之所在！

在未解釋經文之前，先將人、法、因、果四字提出來說一說。人是修行的人，法是所修的法，因是對果說的，果是由因感的。整個佛法，如用最簡

單的語言表達出來，不過是「因果」兩字。信仰佛法，修學佛法的人，對於任何一個論題，都可發生懷疑，唯對因果事實，不可有絲毫的懷疑，如對這個信任不過，那就不用學佛了。要知從世出世間法去看，沒有那法無因果關係的，若問全部佛法說的什麼，我敢告訴諸位，就是說的因果，有如是因必有如是果，這是因果的定律。如行布施，布施就是所修的因，由修布施而得大富大貴，就是所得果。若因若果，是指法說的，有法必有修法的人，如果沒有人去修，那法又有什麼用？所以有所修的法門，一定還要有能修的人。這樣，從因果而推論出能修的人與所修的法，於是便歸納成人、法、因、果的四字。這四個字，在任何方面，都用得上的，現在本經標宗的二十五字，恰好完全是表達的這個。

如「觀自在菩薩」，是專指能修般若行門的人說的；「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空」，是約所修般若觀行的法說的；即此所修的觀法，就是所修的因行，有了這個因行，而所產生的效果，就是「度一切苦厄」，所以在這四句中，把人、法、因、果，全部表達出來，假使真能透闢了解這四句話，就可掌握全部《心經》的宗要了。

觀自在菩薩，上面說過，是修觀行的行者。這是很多人都知道的一位大菩薩，有的地方譯為觀世音菩薩，在我們中國，只要一提到觀世音菩薩，不獨學佛的人知道，就是不學佛的人也知道，俗語說的「家家彌陀佛，戶戶觀世音」，就是顯示他的普徧性。事實，觀世音菩薩，確是一位大慈大悲的大菩薩。

由於觀世音菩薩威德聖號的普及，所以很多講解《心經》的人，都把觀自在菩薩說為觀世音菩薩，而且專門指定是西方三聖中的觀世音菩薩，這個解說固然未嘗不可，不過未免太固定化了。由於本經闢頭第一句就是觀自在菩薩，因而更有人說《心經》是觀自在菩薩說的，這與全經的文意，並不怎麼吻合，因為本經並不是觀自在菩薩所說，而是佛在《大般若經》中說的，《大般若經．學觀品》，有段文字全與《心經》相同，只有幾字差別而已。《大般若經》是佛說的，本經當然也是佛說的。因為如此，所以觀自在菩薩，不定是指方立向的觀世音菩薩，而是泛指般若觀慧修習已得自在的菩薩說

的，不管是個怎樣修習般若觀慧的行者，只要對這已得無礙自在，就可名為觀自在菩薩。

觀自在的意義，用下面兩句經文解釋，可以說是恰到好處。照見五蘊皆空，就是觀的意思；度一切苦厄，就是自在的意思，一般眾生生存在這世間，碰到這邊就為這邊所縛，碰到那邊就為那邊所縛，不論在那方面，都是不得自在的。眾生為什麼處處不得自在？病在「眾生處處著」。如我人的見色聞聲，沒有不在色聲上生起執著的，因為處處妄想執著，所以處處受到束縛，執著這東西，就被這東西所束縛，執著那東西，就被那東西所束縛，由於束縛不得自在，自然產生種種苦痛，時時襲擊逼迫身心，假定能夠依照般若觀慧，照見五蘊皆悉空無自性，自然就度一切苦厄而得自在了。觀空的般若，是得自在的要諦，如要真正獲得自在，非修般若觀慧不可。

以般若觀慧照見五蘊皆空，度一切苦厄而得自在，這是任何人都可以這樣去做的。如某人做到這樣程度，某人就是觀自在菩薩，另一人做到這樣程度，那人也名觀自在菩薩，這是一個通號，人人都可稱的，問題在於能否照見五蘊皆空，度一切苦厄。如今晚講堂中，有一百人修般若而得自在，這一百人就名觀自在菩薩，若一千人修般若而得自在，這一千人亦名觀自在菩薩。這樣，彼此豈不是混亂了嗎？不！讀過《法華經》或《華嚴經》的都知道，同名同號的菩薩是很多的。菩薩的德號，是依其功德而立的，有什麼功德，就安立什麼名，既然大家都依般若觀慧照見五蘊皆空，度一切苦厄而得自在，當然大家都可名為觀自在菩薩了。依此道理，這不能專指西方來此娑婆的觀世音菩薩。

修學般若法門，能夠得到自在，說來似乎是很容易的，行來實在不是一件簡單的事。自在二字，以現在的話說是自由，以佛法另外的話說是解脫，自在解脫，解脫自在，很多經中常是連結在一起說的。至於要到什麼程度，才能真正得到自在？這有各種說法不同：有說要到八地方能得到自在，有說證入初地就可得到自在，有說勝解行位，所修般若觀慧，能與畢竟空性相應，就可隨分得名觀自在了。同樣是得自在，而有程度上的不同，然之所以如此，是由般若觀慧淺深所致。所謂自在，就是在內心上，擺脫了種種煩惱的

繫縛，而於一切通達無礙，是為自由自在的真義。《法華經》說：『盡諸有結，心得自在』，正是這一自在之義的寫實。

菩薩所得自在，經中或說得二自在，或說得四自在，或說得五自在，或說得十自在，是沒有一定的。現在略說幾種自在如下：

一、壽自在：壽是壽命，於壽命而得自在，謂之壽自在。比方世間上的人，每個人都望自己的壽命長些，如有人祝他長命百歲，那他就歡喜了。一個人能活到百歲，的確是極為希有的。然希望長壽，是否有把握，在凡夫位上，成為很大問題。因未得壽命自在之前，在這現實人間，什麼時候結束生命，誰也不能知道。如今天還見他活生生的，明天也許已白骨長埋。古人有說：『今晚脫下鞋和襪，不知明朝穿不穿』。所以誰也不能把握自己的壽命，而於壽命得到自在。登地以上的菩薩，對於自己的生命，已得到自由自在，想多活幾天便多活幾天，要多活幾年便多活幾年。不想在這世界住下去了，馬上可以結束這個生命，而到另外世界去受生。菩薩的壽命長短，不但隨自己安排，而且是隨機示現的，了無生死壽夭之相。『延萬劫而不長，促一念而不短』，這就是壽命自在。

二、生自在：生是受生，隨類受生而得自在，謂之生自在。有情在這世間，總不免死此生彼的，然而死後究竟生至何處，自己絲毫做不得主，完全是隨業力所牽，業力牽你上生天堂就生天堂，業力牽你下墮地獄就墮地獄，一點還價都沒有。登地以上的菩薩，為了饒益諸有情，受大悲心之所驅使，可以方便隨類受生，生到天宮中去，是為度化天人，而不以為天宮是樂，生到地獄裏去，亦為化度他們，而不以為地獄是苦。菩薩隨其心念，能於諸世界中，示現種種受生，而且不論受生到什麼地方，都是自由自在的無所障礙，是為生自在。

三、色自在：色是物質，於諸物質轉變自在，謂之色自在。如我們所見的一根木頭，就是一根木頭，所見的一堆泥土，就是一堆泥土，要想把它轉變成另一樣東西，那是絕對不可能的。又如我們所見到的水，只是普通流動的水，要想把水轉變成別的東西，同樣是不可能的。登地以上的菩薩，攬長

江為酥酪，變大地為黃金，絲毫不成問題的。為什麼菩薩能立刻轉變一切物而我們不能？問題在對外物是否執為實有：執有實在的外物，就不能轉變自在，不執外物為實有，了知其性本空，假有存在，自能隨意的轉變一切，所以名為色自在。

四、心自在：心是心識，能隨意的指揮心識，謂之心自在。吾人一念心，通常都是心猿意馬，妄想紛飛，沒有什麼辦法可以控制他的。世間有很多人，在一個團體裏，便想控制一個團體，在一個國家裏，便想控制一個國家，還有進一步的，要想控制整個世界，似乎人類的能力是很大的，殊不知我們可憐得很，不說別的控制不了，就是自己的一念心，亦不能予以切實控制。比方明明想專心一意聽經的，然而轉瞬之間，這一念心又跑到八萬四千里外去了；剛剛想要集中心意來念佛時，還沒有念到三聲五聲，一念心又不知跑到那裏去了。所以我們的一念心，從來都是控制不住的，再如聽了玄奘法師的種種功德，知道現在自由中國，建塔供養奘公靈骨，於是發心想要出些功德，可是轉眼想到這些錢，要作別的用場，怎麼可以做這功德？於是就又退心了，可見吾人的一念心，根本是沒有辦法把握的。但到大菩薩的地位則不同，要把一念心安住在這裏，自然就安住在這裏，要把一念心安住在那裏，自然也能安住在那裏，完全聽從自己指揮，名為心自在。

五、智自在：眾生沒有無漏智慧，無所謂自在不自在，可以不去談它。得到無漏淨智的菩薩，任運自然的運用自己的智慧，要觀諸法緣起，便知緣起假名，要觀諸法性空，便知性空寂滅，要以無礙智慧演說諸法，都能稱理而得自在，要以所具智慧於一念中，示現如來十力無畏，成等正覺無障無礙，都可立刻做到，是為智自在。

以上所說的五種，都是菩薩得到的自在。如何能得到這些自在？要修般若空慧，照見五蘊皆空，若不通達空性，任你怎樣用功，亦不能得自在，唯有照見五蘊皆空，度一切苦厄，才能真正到達自由自在的境地。觀自在菩薩所得的自在，是我們所要求的目的，能不能夠得到，關鍵在一觀字，所以對於觀字，應該特別重視。

觀在普通說來，是觀察的意思。一般所說觀察，大都側重眼觀，如到什麼地方參觀，總是用眼去看的，現在各國提倡觀光，同樣是用眼去觀的。觀自在的觀，也可說是用眼去觀，但不是眼睛的眼，而是心眼的眼。我們通常也有說為心眼的，如說你的心眼怎麼那樣多？不過菩薩的心眼，是觀五蘊皆空的，就是觀一切法，也是以心眼去觀的。所以觀自在的觀，不是用肉眼觀，而是用心眼觀，再深刻些說，是用慧眼觀，唯有用慧眼觀，始能於一切法得自在，所以名為觀自在菩薩。

菩薩是梵語菩提薩埵的簡稱，中國譯為覺有情。有情為一切眾生的通名，如我們人類以及天趣等，都可叫做有情。但有情與覺有情，顯然有著很大的差別。單名有情，是指一般凡夫說的；名覺有情，就指發心菩薩說了。菩薩所以稱為覺有情，可以從兩方面說：約自己本身說，以示菩薩是個覺悟宇宙人生真理的有情；約化導眾生說，以示菩薩能以自己所覺悟的去覺悟有情。所以覺有情這個名號，含有自覺覺他的意思，唯有自覺覺他的行者，始得稱為菩薩，不是任何人都可稱的。菩薩是由發菩提心而來的，凡是發了大菩提心的，都可有資格叫做菩薩，所以從初學、久學一直到最後身菩薩，有著淺深不等的差別。最高級的大菩薩，固然值得我人尊敬，最初發心的菩薩，同樣值得我人禮敬。因為一旦發了大菩提心，那怕還是與普通凡夫差不多，但實已為眾生的上首，不能再以普通凡夫的眼光來看他。因為世出世間的一切功德，完全是由菩薩而有的。還有，佛教所說菩薩，不唯是指寺院所供奉的菩薩，寺院所供奉的菩薩，只是諸大菩薩的塑像，用以給我人做榜樣的，最重要的還是活菩薩，誰發菩提心，誰當下就是菩薩，至於聖者菩薩，要到初地以上，而得大自在者。如觀自在菩薩，就不是初發心的菩薩，而是久修大行的大菩薩。

久修大行而得自在的大菩薩，其所修的法門，就是行深般若波羅密多。般若波羅密多，在經題中已講，這裏不再重述。於這句文中，所當注意的，是『行』與『深』二字。般若波羅密多，是佛所說無量法門中的一個法門，不過比較說來，這在一切法門中，是最尊最第一的，因從般若當中，能夠出生諸佛，這是其他法門所做不到的。所以修菩薩行的人，一定要修般若波羅

密多，但若泛泛而修，隨便而修，那是不會有所成就的，必須認真的深刻的修，方不致於一無所成。怎樣才算是深刻的修？這先要了解般若所觀的對象是什麼。般若所觀的對象，是觀一切法空，以求證得諸法空性，深就是代表空性的，修般若要與空性相應，才算是深刻的修學般若。如果馬虎苟且而修，或者得少為足而修，那就不能說為行深般若，亦即不得與空性相應，所以行深二字在此，實在是很重要的。學佛如不實行，固然是不對的，實行而不深入，同樣是不理想，因此佛特教誡我們，行深般若波羅密多。用另一意義來說：行是代表實踐的，深是代表理論的，行深般若波羅密多，換句話說，就是理論與實踐的打成一片，假定理論與實踐脫節，說的是一回事，做的又是一回事，甚至說了不做，那是不能照見五蘊皆空，度一切苦厄的。所以行深般若，就是由理論促進實踐，由實踐證成理論，如果只是空談，那是沒有用的，唯有真正實行，才能到目的地。修般若的人，對行深二字，切不可忽視，否則的話，依之而行，雖不能說沒有功用，但所收的效果很微。

依著般若波羅密多實踐時，其最重要的目標，在於照見五蘊皆空。上面說過，照見就是觀的意思，因此，照見五蘊皆空，亦可說是觀五蘊空。五蘊，是佛法的專有名詞，就是色、受、想、行、識五者。蘊，普通解釋是積聚義，即一類類的積聚起來，名之為蘊。以色蘊來說，《雜阿含》中有這樣的一段經文：『所有諸色，若過去、若未來、若現在；若粗、若細；若好、若醜；若遠、若近：彼一切總說色陰』。陰是蘊的異譯。五蘊分為兩類：色蘊為獨立的一類，受想行識綜合為一類；前者是色法，後者是心法，歸納起來，就是色心二法，如用現代話說，就是精神與物質。佛法雖說一切法，但以有情為主，而有情的生命體，為五蘊的組合，亦即是精神與物質的組合。

本於組合有情生命自體的元素來看，可知佛法的根本思想，既不是唯物論，亦不是唯心論，而是物心和合的緣起論。雖說佛法有唯心的思想，但以全體佛法來說，佛法決不如一般人所說是唯心論的，至於唯物論，更絕對不是佛法所主張的，如果有人以為佛法也有唯物思想，那是對佛法的極大誤解！佛法不特沒有唯物思想，而且對於唯物邪說，毫不留情的予以破斥，如經中對順世外道的痛斥，就是最大的明證。可是世間哲學，自古以來，有著唯

心唯物兩大思想論諍，彼此沒有妥協的餘地。其實，如了解到佛法所說的色心緣起，色固沒有它實在性，心亦沒有它的實在性，唯有在相依相待下存在，還論諍個什麼唯心唯物？所以佛法所說物心和合的緣起論，有對治這妄執作用。

般若行者要照見五蘊，其目的是要通達它的空無自性，但在未說明五蘊皆空之前，先將五蘊的具體事相予以說明，然後再進一步的顯示空性，那就比較容易了解。根據這一次第，很明顯的了解一個道理，即佛法說空，是從具體事相上顯示的，假定離開具體事物，要觀空便無從觀起。本經所說照見五蘊皆空的五蘊，就是具體的事相，用現代的名詞說，是屬現象界所有。不特說五蘊空如此，就是說一切空亦如此。離開了一切諸法事相，空性根本就不可得，一般不了解這個道理，以為觀空只是觀空而已，未免又是一個誤會！空如果是個空空洞洞的空，不在具體事相上去顯，那就很易落於頑空，而頑空之空，不是我們現在所講空性的空，這必須要分清楚的。

色蘊的色，在法相上解釋，不論大乘小乘，都以變礙為義。經中曾說：『可礙可分，故名為色』。如現所見各式各樣東西，不論是時鐘或花瓶，因為同屬色法，彼此之間，必然互相障礙，如時鐘有礙於花瓶，花瓶亦有礙於時鐘，只得各各佔領一空間，絕對不得併存在同一空間。如時鐘放在這一空間，這一空間自然就為時鐘之所佔有，要想在這同一空間，再放上物質性的花瓶，無論如何是放不進去的，所以凡是物質，絕對相互不容。可是相礙的東西，如果兩個碰在一起，就會發生衝突，於衝突中磨擦，使這物件逐漸向毀滅的路上前進，是為變壞義，如果立刻相碰，便會加速毀滅。這色法，不管是有情生命自體上的，抑或是生命自體以外的，都具有變礙的意義。

受蘊的受，是領納義。所謂領納，通俗的說，即是接受，如現在有人送一樣東西給我，我把它接受下來，是為受義。受蘊的受領納什麼？領納所認識的對象。吾人心識一與外境相接觸，自然就領納外在的境界。如所領納的外境，自己認為是滿意的，就在內心上生起快樂的感受；如所領納的外境，自己認為不滿意的，就在內心上生起痛苦的感受；如所領納的外境，在自己的感覺上，無所謂滿意不滿意，就生起一種不苦不樂的捨受。受以現代心理

學上的話說，就是每個人的情緒作用。如說某人近日情緒很好，或說某人近來情緒不佳，為什麼會有這現象？完全是由我們接觸客觀對象時，所引起的反應作用，所以有時情緒佳，有時情緒不佳。

想蘊的想，是想像義。謂於吾人去認識外境時，其心當下就將所認識的外境攝取過來，而現為如何如何的一種心象，以此表象作用，構成一種概念，進而為之安立一種名言。如科學者發明這個錄音機，當其最初完成時，就在科學者的內心中，顯現出某種相貌，然後再在自己的腦海中構思想像，看看為它安立一個什麼名稱較為恰當，經過這麼一個步驟，於是為之安立錄音機這個名詞。宇宙萬有諸法，各各有它名稱，若問這些名稱依於什麼而安立的？是即我人想心所的作用。如簡單說，認識對象，由前經驗所知，而在分類上確認，謂這是人類，那是畜類，予以綜合整理的作用，是名想的意義。還有由記憶或想像而使某種名稱、形態浮現於心思的作用，亦為想的一種。

行蘊的行，是造作義。造作的活動，如以現代心理學的話說，是人類的意志作用。意志驅使我們這樣做，我們便這樣做，驅使我們那樣做，我們便那樣做，所以說人類各有其自由意志。佛法所說行蘊，其包含的心所，本來是很多的，但真正代表行的作用的是思心所。意志之思，有股推動的力量，推動我們的心識，對所認識的境界，作各種不同的安排與處理，如果安排處理得當，是就趨向於善的方面，如果安排處理不當，是就趨向於惡的方面，吾人一切善惡行為的表現，與這意志之思，有著很大關係。現代心理學上曾討論到意志自由不自由的問題，不用說，是有相反的意見存在的。然以佛法而論，不管怎麼說，是承認意志自由的，不過自由有其限度而已。

識蘊的識，是了別義。受、想、行三蘊，雖說是屬心理活動，但是屬於附屬心理作用，真正主體的心理活動，是現在所說的識蘊，識的最大功用，就是明了識別。如眼識見到色境時，立刻就能了別是青還是黃，是長還是短等；又如耳識聽到音聲時，立刻就可辨出這個聲音，是從自然界發出的，還是從生命界發出的，如從生命界發出的，又可辨出是從人類發出的，還是從畜類發出的；其他鼻舌身意的四識，各各都有他們的了別作用，可以比知。但主體的心識究有多少？一般說有六識，不獨小乘這樣講，大乘般若亦說六

識，所以現在所說的識蘊，姑且以六識來說，因為《心經》是屬般若系的經典，當然以說六識為是，這是我們所應知道的。

五蘊的大義，已略為說明；還有兩點須要交待的：一、蘊雖有五者的差別，但是歸納起來，實不外能認識及所認識的兩方面。色蘊是所認識的，受想行識是能認識的，一般人大都是這樣的分別，殊不知這不完全是對的。在五蘊中，真正是屬能認識的，只有最後的識蘊，色受想行前四蘊，都是屬於所認識的。色是外在的物質，說它是所認識的對象，固然沒有問題；受想行的三蘊，明明是內在的心理活動，怎麼可說是所認識的？從它對境所起的活動來說，雖然是能認識的作用，但當主體心識在反觀內心時，受想行三者，自然都成為所認識的對象了。這樣說來，五蘊的中間三蘊，是通兩方面的：望於外在的色蘊，它們是能認識的；望於內在的識蘊，它們是所認識的。

二、佛為什麼對眾生說五蘊？從《阿含經》看，這是依於四識住而說的。住，不是普通所說的安住，而是執著貪著的意思。如《金剛經》說：『不應住色聲香味觸法而行布施』，其住就是當貪著解的。以有所著而行布施，不是真正的布施，要無所著而行布施，才是真正的布施，可見住是貪著之義。有情是以情識為中心的，而此情識緣於色時就貪著色，緣於受時就貪著受，緣於想時就貪著想，緣於行時就貪著行。《佛法概論》說：『四識住即是有情的情識，在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。如離此四而不再貪著，即「識不住東方南西北方四維上下，除欲、見法、涅槃」。綜合此四識住的能住所住，即是五蘊』。

對於五蘊的意義及其建立了解後，進而就要解釋照見五蘊皆空的空字了。諸位都知道，有情的生命體，是由五蘊要素組合成的，以此要素組織成的生命體，是否有實自體存在？佛陀在在處處告訴我們：這是緣起假合的東西，絕對不能把它看成有實自體，不獨五蘊組合的生命體是假的，就是組合生命的五蘊自身，亦是空無所有的。這一點的認識，實在是很重要的。有些佛法者說：五蘊組合的生命體是空，這是百分之百是對的，因在五蘊的組合中，要找一個自我，根本就找不到；但組合生命體的五大原素，不能說沒有，如

果這也沒有，試問以什麼組合生命？從這觀點發展，於是就生起我空法有的思想，而這思想，不但流行在小乘佛教中，亦復流行在大乘佛教中。

佛法雖以佛陀所說的教法為宗，但到佛滅度後，佛教在不斷的流行中，由於學者的思想不同，乃產生了各個不同學派，不但小乘佛教有這樣的現象，大乘佛教同樣有這樣的現象，因此，後來的佛法修學者，或多或少的，都要受到學派思想的影響，這是無可否認的歷史事實。不說別的，單以空義來說，在大小乘的學派中，都有兩大思想對立，誰都認為是契合佛意的，而且各自擁有廣大的信眾。如以西北印度為基地的說一切有部，其思想就是主張我空法有的，而且堅定的認為如此，如有不以此說為然，在他看來，就是非佛法者。假定要舉論典來證明，可以小乘的《俱舍論》為代表。這一思想流，在西北印度，是有相當潛勢力的，發揚這一思想的學者也很多。至以東南印為大本營的大眾分別說者，還有從有部分出而傾向於分別說系的經部學者，卻是多分說空的，不單說五蘊組合的生命體是空，五蘊法的原素也是空無自性的。如舉明顯的論典來說，訶黎跋摩所造的《成實論》，就是力闢說一切有，而主張我法皆空的。以後代大乘所說空的思想看，雖還不怎麼澈底，但影響後代大乘空義很深。《俱舍》敘述經部主張蘊是假有說：『蘊應假有，多實積集共所成故，如聚、如我』。蘊的定義是積聚，既然是眾多原料的積聚，當然就是假的，如以人類一詞來說，不是離開個別的人而有的，因為根本就是由個別的人而成為人類的，可見人類一名是假。從這觀點出發，自然就走上法是假有的立場。所以我空法有與我法皆空的思想，在小乘學派的陣營中，確是存在著的。大乘宗派，在中國雖有八大宗，在印度只有兩大派，就是一般所知道的中觀與唯識。唯識思想是從西北印度發展起來的，雖承認大乘行者，能夠通達我法二空，但修小乘的行者，只通達我空，不通達法空，其說很接近說一切有部的思想。所以在唯識的論典中，講到我法空的論題，總以小乘不達法空為不究竟，從不承認小乘可以通達法空的。中觀思想是從東南印度發展起來的，與大眾分別說系的思想，有著很深切的關涉，不獨說菩薩可以通達我法二空，就是聲聞行者，亦復通達我法二空。空義是貫通的，通達了我空，沒有不通達法空的道理，假定不通達法空，證明你的我

空，亦未真的通達，這是一個很重要的論說，值得我們予以特別注意的！

同樣是說空義，學者之間為什麼會有這思想的對立？問題在於依實立假和依假立假的不同，略為分別如下：

一、依實立假論者：有情的生命自體，是眾緣所和合的，和合的必然是假，這是沒有話說的，誰也都得承認的。但是假有的，必有其所依，而這所依的，一定是真實，如果本身不是真實的，決不可能為他法所依。如吾人的生命體，是依五蘊而成的，五蘊即為構成生命自體的基本要素，不能不說它是實有的，假定不是實有的，怎麼可為生命自體所依？正因為五蘊是實有的，才有依於實有蘊的假我出現。基於此一觀點，他們的思想，自然走上我空法有的路線。不僅小乘學者有此依實立假的思想，就是大乘唯識亦是堅守這一思想陣線的。

二、依假立假論者：五蘊組合的生命自體是假，這是大家所共同承認的，沒有爭論的必要，假的要有所依，亦是必然所需，沒有不同的論調；問題在於所依的，是不是定要實有？假有的是否可依？依中觀家的意見，為所依的東西，不一定是要實有的，假有的同樣是可依的，而且嚴格的說來，唯假有是真所依，實有的根本不可為依，這就是依假立假的思想。如我是假的，五蘊亦是假的，依假有的五蘊，安立假有的我，二者同樣是假無自性的。基於此一觀點，他們的思想，自然走上我法皆空的路線。佛法中還有依幻立幻的說法，所依是幻，能依亦幻，其思想與依假立假是一樣的。這一思想，從根本佛法來看，無疑是契合佛陀本意的。

說我空法有也好，說我法皆空也好，但站在凡夫的立場，不妨這樣的問道：我們的生命體，明明是現實存在的，亦即所謂實有的，為什麼說它是空？還有生命要素的五蘊，亦復實實在在是有的，為什麼說它是空？這在世間一般人聽來，也許會感到莫名其妙的。在此我要說一句，而使聽到空的人，不致生起恐懼心的，即佛法所說的空義，不是什麼都沒有叫空，是無實自性名為空，如以為什麼都沒有是空，不但不是佛法所說的空，而且有破壞佛法、破壞世間、破壞因果的危險！一切都無名之為空的思想，在印度不是沒有，

但佛陀出世以後，發現它的危險性，曾用種種方法予以無情的破斥，而建立不壞假名的緣起性空。這是每個聽空的人，所應首先把握住的！

因此，我想把空及無二字，稍為加以分別一下：空與無，在中國的文字中解釋起來，似乎是差不多的，沒有就是無，無的就是空，很難分辨它們的差別。但據研究梵文的學者說，空與無的字義，在梵文中，有著很大的不同。無是沒有，這與中國的解釋，沒有什麼出入，空可不是什麼都沒有，不是什麼都沒有，就是反顯其有，既然是有，為什麼又說其空？當知空是空其自性，並非空其假相。如我手裏所拿的念珠，這是的的確確有的，大家可以明白看到，雖說明見是有，但在透過無自性空與沒有透過無自性空所見的有，有著實質的不同：透過無自性空所見的有，是如幻的緣起假有；沒有透過無自性空所見的有，是不虛假的自性實有。

同樣是有，你認為有是實有，我認為有是假有，彼此在思想上，不免形成對立。然就諸法本身上透視，說為假有的，是諸法的真相，說為實有的，是妄想的執著。對萬有的認識，在道理上講起來，它的本來面目是怎樣的，就應還它個本來面目，如諸法是緣起假有的，當然要了解它假有無實，才能親切的認識其真相。不然的話，假有的以為是實有的，自然歪曲了諸法真相。眾生所以不能見到諸法真相，病在妄執實有，並且因為執實，發生種種諍論，造出種種罪業，流轉在生死海中不得出離，只要一日了解萬有諸法的真相，不再在上面生起不應有的妄執，什麼問題都將因此而得解決，釋迦牟尼佛為諸眾生說法，就是說明萬有諸法的真相而已。

執實有者或者要問：諸法既是假有不真實的，為什麼會有種種物相呈現在吾人之前？佛法對這問題的回答：呈現在吾人之前的種種物相，是由種種因緣關係和合而假現的，並沒有它的實自體可得。如各自所有的活潑潑的身體，要怎樣動就怎樣動，要做什麼就做什麼，無可否認的是現實存在，但要在這現實存在的身心中，找個如我們所妄執的實有自我，那是無論如何找不到的。找出一個自我，你可說它實有，自我本不可得，當是假名安立。假名安立的，本不可說我，但不說我，又無法表示出彼此，在不得已的情況下，勉強的假名安立我、人、眾生、壽者，或者安立你、我、他的代名詞。假定

沒有這些假名，我們要想說話，就將無法開口，所以假名是不可廢的。

何以假名是無自體的？因為存在的諸法，往往有一法而有多名的，例如出家人，可以稱為比丘、和尚、法師、沙門等，假定一個名稱可以代表一個自體，同是一個出家人，就應隨名而有多種生命自體了。但事實不然，一法雖有很多的名稱，但並沒有很多的自體。因為他之所以有很多的名稱，是約他具有某種功能作用，或依其有某種意義，而假名安立的。五蘊中無有我的自體，所以我是空的。依據常說，我之所以為我，要能做得主，要自由自在的支配一切，控制一切，並且永恆是如此的，才夠資格稱之為我，然而不論從那方面，觀察這個生命自體，你將明白的發現，既不能做主，又不得自由，更是剎那剎那的在生滅變化中，有那一點合乎我的條件？所以說為無我。

進一步的在身心活動中觀察，不但實有自我不可得，就是構成生命的五蘊法，同樣是自體不可得的，假如有了這樣的認識，那就可以通達法空。我法二空都能通達，才算是真正通達諸法空性。關於我法二空，上面曾分析過，在佛教學者中，是有很多不同看法的；但從佛陀所說的教法去探究，特別是從般若思想方面去透視，可以得到這麼一個認識：我空與法空的二者，彼此之間原來是相互關聯而非相互脫節的。我們不說到萬有諸法便罷，一說到萬有諸法，就得了解諸法自性是本空的，同時更要了知自我亦是本空的；反之，如真通達自我是空的，將這觀察我空的觀慧，擴展到諸法上去觀察，必然亦能通達法空，所以我法二空，彼此有著關係，不可加以分割的。

關於這個道理，唯有在般若思想上才可以體會得出，在其他的經論中，很少有這樣的說法。依於般若正見，我們可以這樣反復論證：一個了解我空的行者，在道理上講，一定是能了解法空的，假定不能進一步的了解法空，是即證明他連我空亦沒有真正通達。這是很重要的一點，我們必須有這樣的認識。不過話得說回來，就是有些行者，當其通達我空以後，不再深觀法空，開顯法空，這是可能的，若說根本不了解法空，是即不合般若思想。本經說照見五蘊皆空，其旨就在說明法空，因為通達五蘊法空，我空自然亦能通達的，因所執著的自我，是依五蘊組成的，能組織的五蘊法尚且是空的，所組織的生命體當然更是空的，這不用說是就可以知道的了。

生命自我是空，這是佛教徒所共同承認的，在大小乘的各學派間，沒有什麼大的諍論。但在通達我空後，能否通達法空，不免就有了思想上的紛歧。有的學者以為：我空是我空，法空是法空，二者各自獨立，沒有什麼關聯，所以通達我空，不一定要通達法空，縱然不通達法空，但亦無礙於生死解脫。本經不是這樣的思想，所以特別說照見五蘊皆空。關於這道理，龍樹大士曾經舉過一個極為恰當的譬喻來說明：如現在香港街頭還可見到的黃包車，一輛完整的黃包車，等於有情的整個生命自體；可是一輛黃包車的完成，是由很多零件所組合的，諸如車輪、車軸、車座、車把等，當知這些各個零件，等於組成生命自體的五蘊要素。明白了這個，再說明其空義。

一輛完整的黃包車在此，忽然有人用火把它燒掉了。被燒的黃包車，不但車身不見了，就是組成車的各個零件，亦同樣的被化為灰燼，決不可說車身燒了，車的零件仍然存在，這是任何人都可想像得到的。當知燒掉的車身，等於生命自我不可得，即是我空；車的零件化為灰燼，等於五蘊要素不可得，即是法空；因而不可說我空而法仍然存在，稍為有點思想的人，自亦可以體認得到。燒掉車子的是火，通達我法二空的，是般若觀慧。依此譬喻，對於我法二空的關係，自然就可得到正確的了解。對我法二空的通達，關係生死的解脫很大。因為，不通達法空，就不能除去法執，不通達我空，就不能除去我執，二執不除，生死就不得解脫，如要解脫生死大苦，必須通達我法二空。

通達我空，必然通達法空，若不通達法空，亦必不能通達我空，這一思想理論，如以聖教證明，《金剛經》中佛陀有著最好的指示：『是諸眾生，若心取相，即為著我、人、眾生、壽者』。跟著又說：『若取法相，即著我、人、眾生、壽者』。意謂：若世間的眾生，以為一切法相是有，而且堅固的執著一切法相，是即顯示他仍然執著有我、人、眾生、壽者，不能了達四相皆空。他之所以執有我、人、眾生、壽者，原因就在他執取諸法實有，假定不取法相而了達諸法皆空，那就絕對不會再執有我、人、眾生、壽者了。從《金剛經》的這一說明，可以證知我法是相關的，要通達，二者一起通達，要不通達，二者都不通達，與所謂我空法有的思想，有著絕對的不同。

佛法行者，依於般若觀慧，照見五蘊皆空，究竟能夠得到怎樣的結果？經中告訴我們，能度一切苦厄，就是照見五蘊皆空所得的勝利。照見五蘊皆空，為什麼能度一切苦厄？這是很多人可能提出的問題。在此我先要加以說明的：五蘊這名詞，一般只是說為五蘊，但在凡夫位上來說，五蘊應該叫做五取蘊的。取是指煩惱說的，如緣起支中愛緣取的取，就是作為煩惱來解釋的。所謂五取蘊，是說有情的生命自體，是由煩惱所生的，假定沒有煩惱滋潤感後有的業力，有情的生命自體，根本就不能出現。《俱舍論》說：『取能生蘊』，正是指此。如證阿羅漢果的聖者，不能說他沒有感生死的業力存在，但他畢竟不再去受新的生命，原因就在沒有滋潤業力的煩惱。

由煩惱生起五蘊以後，在五蘊組合的身心內在，終日仍有煩惱不斷的在活躍，亦即等於天天在煩惱窟中過活，不時的生起各式各樣的煩惱。《俱舍論》說：『蘊能生取』，正是指此。諸位試想想看：我們平時煩惱，是從什麼地方來的？還不是從五蘊組合的身心中發出來的，假定沒有五蘊的生命體，又從那裏來的種種煩惱？因此，為生命要素的五蘊，一方面是由煩惱生的，另方面又生起種種煩惱，所以在這生命內在，無邊苦痛就接踵而來。如八苦中的五蘊熾盛苦，就是說明有情因有五蘊，而五蘊又似熾然的猛火，所以就在身心上，產生無限的苦惱。不但五蘊熾盛苦，顯示苦的所在，十二因緣中說的純大苦聚集，亦是顯示五蘊為一切痛苦之所積聚之處。

總之，有身則有苦，無身則苦滅，換句話說，有蘊則有苦，無蘊則苦滅。老子說：『吾之所以有大患，為吾有身，苟吾無身，則有何患』？世間智者，亦能深深的洞達到這點，可見這是苦痛的根源。假如要想沒有一切苦厄，必須以慧照見五蘊皆空，如果一方面想要沒有痛苦，而另方面又捨不得放棄五蘊實有之執，試問怎能做到？

有了五蘊，為什麼會有無盡痛苦滾滾而來？因在五蘊和合的生命體上，執有實在自我可得，一個人有了自我妄執，必然就要向擴大自我、充實自我、發展自我的這條路上走去，而且一直向前衝去，不論前面有怎樣的危險，只要認為是於自我有利的，總是不肯回頭的，眾生確實有這樣的特性。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線前進

，彼此誰也不妨礙誰，倒還不致發生問題。然事實是不可能的，在這現實世間，道路只有這麼寬，走呀走的，彼此不期然的，就會碰著了，一旦碰面，而又發生利害的衝突，自然就要發生鬥爭！所以世間的種種痛苦，尋其根源，實在由於執著自我而來！人一有了自我妄執，跟著而來的欲望，就是想要統治一切，控制一切，主宰一切，支配一切，如果隨心所欲的能夠如此，問題似還較為簡單，然而欲望是一回事，事實又是一回事，當其欲望不能滿足時，自然就墮入苦痛的深淵不能自拔！這是現實世間到處可以見到的現象，誰也不能否認的，否認也是否認不了的。

佛在《阿含經》中曾剴切的說：『以欲為本故，父共子爭，子共母爭，父子兄弟姊妹展轉共爭，更相說惡，況復他人』？家庭是構成社會的核心，人人都有其家庭的，假定是個和樂的家庭，在家庭中充滿和諧的氣氛，固然是很好的，但像這樣的家庭，在這人群社會中，可以說是很少的。我們所見的一般家庭，不是子女不孝而離別父母，就是夫婦不和而大吵大鬧，所以家庭常常發生鬥爭的。構成社會的核心既是家庭，家庭與家庭之間，如是和睦相處的，自能保持社會的安寧和秩序。可是流行民間的一句話說：『不做鄰居好鄰居，做了鄰居壞鄰居』。因此，家庭與家庭之間，常常為了一點小事，發生不必要的爭鬥，形成社會與社會的鬥爭，破壞社會的秩序和安寧！

經中更說：『以欲為本故，民民共諍，國國共諍』。國家是由各個人民所組成的結合體，因為社會的廣大人群，常常發生一些無謂的爭執，所以人民與人民之間，或者民族與民族之間，有時不免亦要大起殘殺，如現在所說神聖的民族戰爭，就是由此而引發的。可是國家有保護民族及人民的責任，所以一旦遇到外來的侵略，當然要起而自衛，以保護人民的生命財產，是以自古以來，在我們這世界上，不知發生了無數次的國與國爭的慘劇！生存在這現實世間，可以說天天都在恐怖中過生活，隨時隨刻受到生命的威脅，當知這就是痛苦的源泉！推源其本，實因執有自我而來，因為有了自我的妄執，必然就要產生無窮的欲望，有了無窮的欲望，痛苦當然緊跟著來了！

有時我們聽到人說：『商場如戰場』。諸位當中，有很多是做生意的，對於這句話的意思，當然有很深的體會。做生意的不知道競爭，一定要從商

場中潰敗下來。為了鞏固自己在商場的地位，甚至以商為媒介，跳上政治的舞臺，就不得不相互競爭，所以商與商之間，鬥爭得是很激烈的，這只要走到商場一看，就可明白看見的。

再如一對很好的朋友，當其沒有利害衝突時，真可說是無話不談，一旦到了利害關頭，所謂欲之所在，就是爭之所在，更顧不到什麼叫做友誼了，只是你說我的壞話，我說你的壞話，互相破壞而已。原是一對很親密的朋友，到此卻變成了生死冤家，煩惱得不得了，苦痛得不得了，問題還不是由於執有自我！

既然執有實在的自我，則凡與我有關的一切，自然就計為我所。例如我的衣服，我的金錢，我的家庭，我的國家等，如有誰侵犯到我所有的一切，我將絕對不放他過去，因而我與我所之間，也就發生了一種極密切的關係。不論是侵犯到我自己，或者是侵犯到我所有，都將發生爭鬥起來，甚而至於流血犧牲。

眾生執我而有無邊的苦痛，現在佛陀要我們反觀自我，看看我這東西，究在什麼地方，如果發現不到自我所在，就將通達我不可得，照見五蘊空無自性，不盡的痛苦也就可止息下來，所以行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，以此修行之因，是必能獲得度一切苦厄之果的。因此，如欲度一切苦厄，必須照見五蘊皆空。

真正照見五蘊皆空，不但通達諸法空無自性，亦將了解一切都是緣起而有。在緣起幻有邊，不但個己的身心，是緣起關係的存在，萬有諸法，亦是緣起關係的存在，乃至人與人之間，無不是緣起關係的存在，一切的一切，都在緣起關係網的籠罩中。以人群來說，任何一個人，不能離開廣大社會群的關係網，亦即不能離開廣大群眾而獨自生存，因為每一生命的繼續存在，都是由種種因緣助成的。世間的人們，如果了解人與人間，是緣起關係的存在，就不會相互傾軋、破壞，而和諧共存。個人與個人之間如此，家庭、社會、國家、乃至世界的每個角落，都將充滿和樂的氣氛，大家浸在喜氣洋溢的天地裏，過著自由自在的生活，這是多麼理想的一回事！

進一步說：照見五蘊皆空，通達無有自我，可以解脫生死大苦，獲得大自由大自在，所以這是解決人生問題的要著。就是在未了生死之前，如能照見五蘊皆空，本於相互緣成的關係，在世間立身處世，就不會與人發生鬥爭的事情。所以根據佛法所說緣起之理去行，確是促進世界和平的一味阿伽陀藥！如不了解緣起真理，欲想世界得到和平，敢說永遠是不可能的，現在世界之所以這樣紊亂，原子戰爭就將在人間爆發，原因就是不解緣起無我之理，所以現代人類的苦痛也就特別的多！因此，不論為了個人的身心自在，不論為了社會的和樂生存，不論為了世界的永久和平，佛所開示的緣起無我的真理，我們有為發揚光大的必要，以期世界每個人們，從緣起無我中得到自在解脫！

卷003

甲二 顯義

乙一 正為利根示常道

丙一 法說般若體

丁一 修般若行

戊一 廣觀蘊空

己一 融相即性觀——加行

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

上面的標宗，是本經全文的精要所在，因此特別多說一點。以下是顯義，就是正式顯示上面標宗的意義。在此文中，再分為兩大段：一、正為利根示常道；二、曲為鈍根說方便。常道，就是般若的正常道；方便，就是密咒的勝方便。現在講的這段文，是融相即性觀，顯示即性即相，即相即性，性相不二。以修行的次第說，這是在加行位上，謂於此位以般若觀慧，觀一切法的法相，當下就是諸法實性，法相與實性是二而一的。

「舍利子」，是位尊者的德號，為華梵兼舉的稱呼。子是中國話，印度叫做弗；舍利是梵語，中國譯做鶖。全用中國話說，叫做鶖子；全用印度話說，叫做舍利弗。舍利是舍利弗母親的名字，其母眼睛的形態，猶如鶖鳥一般，所以得此稱號。舍利所生之子，所以名舍利子。這位舍利弗，是釋尊門下智慧第一的大弟子，被推尊為逐佛轉法輪將。因為他有高度的智慧，經常的為佛推動法輪，使得很多人接受佛化，所以這是了不起的一位聲聞聖者。

佛陀這時所以叫聲舍利子而為開示，一因他是智慧第一的，二因他是因聞緣起而來入佛的。經過是這樣的：舍利弗與目犍連，本是修外道行以追求真理的，可是經過很久的時間，不論怎樣精誠的修習，而終得不到真理的消息。在一個熱誠追求真理者來說，不能不是一個苦悶的事情。有一天，舍利弗因事到王舍城去，在王舍城外遇到阿說示（馬勝）比丘。馬勝是位最具威儀的比丘，動止安詳，目不邪視，舍利弗見了，覺得他的行動與眾不同，認為一定是有所悟證的有道高僧，於是便走到馬勝比丘的前面問道：『你這樣的端正莊嚴，請問你的老師是誰』？馬勝比丘回答說：『我的老師是已覺悟宇宙人生真理的釋迦牟尼佛，現刻正在各地從事覺人救世的工作』！

舍利弗聽了這話，當然就會想像到佛陀的不同常人，於是就進一步的問道：『你的老師是位覺悟真理的人，那他平時對你們說些什麼教法』？馬勝比丘回答說：『我的老師所說的法，當然是很多的，現在沒有那麼多的時間對你講出，但總歸納起來可以作這樣說：「諸法因緣生，諸法因緣滅；我佛大沙門，常作如是說」，這就是我師經常對諸弟子說的』。我們現在聽了這幾句話，容或沒有什麼特殊感覺，但在當時舍利弗聽來，使他深深的有所體悟，並且認為真理就在這裏，於是立刻跑回去告訴目犍連，目犍連聽了亦有所悟入，二人便不顧一切的，發心去從佛出家，做了佛陀的弟子。根據這一事實的敘說，可知舍利弗是因聽聞緣起法而進入佛門的。

佛在前面標出宗要，恐怕聽者還不明白，特叫聲舍利子，再加以說明道：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是」。這是澈底的開顯即緣起是性空，即性空是緣起的真義。要說明這經文，是很不容易的，現在先引四句詩在此，或有助於我們對此的理解。詩云：

『終日尋春不見春，芒鞋踏徧隴頭雲，歸來卻過梅花下，春在枝頭已十分』。如春天的到來，一般人都到郊外去尋春，可是尋來尋去，終日尋春不見春在那裏，似乎沒有春的氣息一樣。當知『終日尋春不見春』，是即顯示色即是空；末句『春在枝頭已十分』，是即顯示空即是色。如蘭花，在今晚看來，還沒有花的影子，這就是空，到明天一看，花已在那裏開了，這就是色。

說得更明白點：今晚看不到花，就是色即是空；明天見到花了，就是空即是色。所以看來似乎是很難的，如真正的用心想一想，就又不成為太大的難題。再如冬天的樹木，花兒謝了，葉兒落了，約那樹上沒有花和葉，可以說是色即是空；一旦春天的到來，葉兒在那裏發芽，花兒在那裏開放，因為花和葉突然出現，是即顯示空即是色。

五蘊是有，空是空性，在我們的認識上，兩者是相互對立，很不容易使之聯在一起，因為有是實體的存在，空是什麼都沒有的，有的不能說它是空，空的不能說它是有，如是敵體相反的一空一有，怎能把它加以溝通起來？為了說明空有的相即不相礙，佛陀特地在此叫了一聲舍利弗，然後對他詳細說明這個道理。

在五蘊中，先提出色蘊和空的關係來說，了解了色空的關係，受想行識與空的關係，自可比例而知。經中說明色空的關係，主要是以『不異』和『即是』四字來顯示的。色與空，表面看來，似乎矛盾相反的，實際說來，是相成不相背的。這只要我們運用智慧去加以深入觀察，就可發現它們之間的相關性。

在這現實世界，凡是屬於有的，大至宇宙，小至微塵，沒有一樣東西，是自己完成自己的，亦沒有一樣東西，是能離開萬有而獨自存在的，萬有諸法之所以出現和存在，依佛法的觀點說，是從種種關係條件而成的，亦即所謂因緣和合而有的。不論什麼東西，在它所應具備的條件，如果缺少了任何一個條件，都不可能出現在這世間的。

凡是緣起之法，絕對沒有它的實在自體，所以在很多經中，說為緣起即空，而且當體即空，不是經分析後，始能了解其空。以分析法顯示諸法空的

，是拙慧所了解的空，巧慧所了解的空，是緣起法當體即空的。在這兩者之中，佛法所重視的，自是當體即空的真義。龍樹《中論．觀四諦品》說：『未曾有一法，不從因緣生』，即世間上沒有一法不是從因緣和合而生起的，正因為如此，所以接著說：『是故一切法，無不是空者』。以此推論，組織生命自體的色蘊，除非你不承認它是因緣和合而生的，假定承認的話，則自然是色不異空。然而事實不容不承認是因緣生的，如不承認因緣生，根本就找不到本來如此的色法。所以欲了解空，首要了解緣起，知緣起一定可以通達空。

依上所說，我們可知：緣起，是空的內容，或空的根本，或空的背景，如不了解緣起，決不能通達空，所以如何了解緣起，乃是學佛人的重要課題。佛在世時，一次有個婆羅門教徒去見佛陀，與佛展開了相當激烈的論辯，可是不論他提出任何一個論題，佛陀總是三言兩語的將之破除，使他沒有辦法建立自己的理論。最後婆羅門徒在無可如何中，反問佛陀說：『你認為我所說的，這也不是，那也不是，請問你佛所說的又是什麼』？佛陀很簡單的回答他說：『我論因說因』，『我說緣起』。真的，除了這個，更沒有佛陀所要說的。因為佛在菩提樹下所正覺的，就是覺證到緣起正法，現在來為眾生說法，當然是說自己所覺證的緣起正法，不會說出與己所證無關的道理。

中國古德曾經說過這樣的兩句話：『了知緣起，就是了知佛教』。緣起的重要性，於此明白的顯出。若有人問全體佛法說的什麼，我們可以很簡單的回答是說緣起。緣起是佛法的特質，是不共外道的不二法門。若人對此有了正確的認識，對於全體佛法也就有了正確的認識。我們要看一個人對佛法的理解，是不是合乎如來的正法，就看他是不是違背佛所說的緣起。違背緣起法的，就是不契合如來的正法，不背緣起法的，就是契合如來的正法。現在流行的佛法，有著相似佛法在，我們不能不有此正確的認識，而且這是相當重要的一個了解。如其不然，自己所學的，明明是相似佛法，而還以為是如來正法，則你永遠不能踏上解脫的大道！

關於色空不異，現在再從兩方面說明：一、異是差別義，所謂不異，是即表示緣起之色與緣起空性，是沒有差別可說的。二、異是離的意思，所謂

不異，是即表示色空二者相即而不相離的。如緣起之色不離空寂之性，因為緣起之色所以得能成立存在，就是由於空性之理的關係，沒有空性之理，色即不能存在，現既有色存在，怎麼可說色離於空？所以說「色不異空」。為什麼說空不離色？當知諸法空性是從萬有事相之所顯現出來的，離開了緣起的萬有事相，根本沒有諸法空性可得，所以說「空不異色」。總之，色離於空不能成立，不離於空始有色法的現起；空離於色不能顯現，不離於色始有空性的顯現：於此就可明顯的表達出色空間的密切關係。

上面已說明了色空相互不離的關係，為什麼接著還要說「色即是空、空即是色」？這是為了進一步的破除眾生妄執。眾生執有的情執很深，雖然聽了色空不離的道理，但在妄見的認識中，總仍認為色是色，空是空，色空還是相對的兩法，不是相即的一體。如我國一般說的『母子相依不離』，母依於子而不離子，子依於母而不離母，其母子間的關係，雖說是很密切的，但母親還是母親，兒子還是兒子，無論如何不可說母即子，子即母，二者各有其差別自體，只可說是不離而已。這種觀念，在一般人的腦海中，是很容易生起的。可是一有了這個執著，對於色空就不能正確認識，為了這，佛陀不得不進一步的以色即是空、空即是色義，來破這個妄執。

空與色的關係，不獨是不相離的，而且是一體的，空當下即是色，色當下即是空，色空不過是在同一事物上作兩種不同說明而已。如將色字換成一個有字，就可說為『有即是空，空即是有』，空有是不二的。如問有是那家所有的有？可答有是空家所有的有，因為有是空家的有，所以有當下就是空。或問空是那家所有的空？可答空是有家所有的空，因為空是有家的空，所以空當下就是有。中國佛法者常常這樣圓融的說：有即是空，空即是有，即有即空，即空即有，空有原來是不二的。事實，空有的關係，的確是如此的，唯有如此，始能說明色即是空，空即是色的道理。如以為有是有，空是空，那就永遠不能了解空有相即、色空無礙的真義。

佛說色空相即，不僅破除眾生實有的妄執，而且破除眾生斷常的邊見，所以這是有其深意的。為什麼要說色即是空？因不了解這個，以為色永遠是色，就走上常的一邊，將這思想發展下去，妄執一切一切都是如此的，勢必

發生很多的問題，所以佛說色即是空，以破除眾生的常見。為什麼要說空即是色？因不了解這個，以為空是空無的，就走上斷的一邊，將這思想發展下去，妄執一切一切都是如此的，同樣會有很大的流弊，所以佛說空即是色，以破除眾生的斷見。斷常二見，經中稱為二邊見，人一有了這樣思想，那就很難向上向善，而永遠的在生死中流轉了。加行位中修中道妙觀，觀察即相是性，即性是相，就可不落二邊，深達色空不二了。

吾人講說佛法，或者聽聞佛法，不要以為這只是屬於理論方面的，而與修行沒有什麼相關，假定這樣想的話，那就大錯特錯了。如此文科為加行，就是要行者修中道妙觀的。若能經常觀色不異空，空不異色；色即是空，空即是色，當知這就是修行。但是大乘菩薩行者，不是專為自利而修觀的，亦是為了利他而修觀的，這從這段經文，就可明顯的表現出這種精神。古德對此曾有這樣的話說：『若見色即是空，則成大智；若見空即是色，則成大悲』。佛法常說：一個修菩薩道的行者，最主要的是悲智雙運，而此悲智如何始克完成？若能觀察色當下是空，就可成就菩薩所有的大智；若能觀察空當下是色，就可成就菩薩所有的大悲；以此大智大悲，就可在生死中廣度群迷。

大悲大智，有時分別來說：智是上求佛道的，以自利為主；悲是下化眾生的，以利他為主。實際，悲智都可用在化度眾生方面的，所以菩薩的大悲大智，特別側重在化導有情。菩薩攝化眾生，大概是用兩種方法：一是攝受的法門，重於大悲的運用，就是運用大慈悲心，柔和愛護一切眾生，使眾生歡歡喜喜的，如法如律的修行。一是折伏的法門，重於大智的運用，就是運用智慧方便，折伏剛強難化的眾生，使眾生在菩薩的威力下，不得不走上離惡向善的大道。所以悲智是都能夠度生的，不過是方法的運用不同而已。柔和的眾生，運用折伏的手段，反而使他不肯接受你的教化，剛強的眾生，運用攝受的方法，反而使他不肯聽你的教化，所以必須對不同眾生用不同方法。

如以現實世間的比喻說明：如我國常說父嚴母慈。父母對於子女的一念心，本是一樣而沒有不同的，但所表現的態度和所運用的手段，不能說沒有分別。以對子女讀書來講：父親見到子女不用功讀書，由於愛子心切，往往用嚴的態度，給予子女的呵責；可是正在這時，做母親的見了，本能的自然

而然的，就將子女一手拖到懷抱裏來，以無限的慈愛溫柔，給予子女的安慰。這在世俗家庭中，所常常見到的現象。然而不論怎樣，在做父母的出發點，同是出於慈愛之心，因為表現的方式不同，所以似乎就有了差別。假如以為這是父母的不同用心，那就大錯特錯。不但做兒女的不可這樣想，就是任何人亦不可這樣想。天下無不是的父母，父母對兒女絕對是平等的。

父嚴，譬喻菩薩的智慧折伏，含有火辣的味兒；母慈，譬喻菩薩的慈悲攝化，含有愛撫的意味。可見本經所說的這幾句，不純粹是理論的，一定要將它導歸實踐上去，始更顯出經文的特色，因為其中含有大悲大智，自利利他的深義在。在《心經》的全文中，亦有其相當重要性，這是學者所不可忽視的。中國很多修學佛法的人，總以為講修行的是講修行，講理論的是講理論，殊不知佛法是佛法，與世間的一般學說不同。世間學說，可能講理論的多，對於身心的修養，不一定有什麼補助的，但是佛法不同，佛法不唯是講理論的，就在所講的理論中，便含有實踐在裏面，理論與實踐，總是統一在一起的，問題在於我們怎樣去體會，以及如何從理論中以求實踐！

「受想行識，亦復如是」：這是例說。總說五蘊，本來可說蘊不異空，空不異蘊；蘊即是空，空即是蘊。現在分別說五蘊，上面已說明了色空的關係是不異，即是的；由此例知受想行識與空的關係，當然亦是不異，即是的；所以說受想行識，亦復如是。照上經文，分別表明是：受不異空，空不異受；受即是空，空即是受。想不異空，空不異想；想即是空，空即是想。行不異空，空不異行；行即是空，空即是行。識不異空，空不異識；識即是空，空即是識。如欲開顯其內在的意義，完全與上色空的意義是一樣的。為了避免煩瑣和重複，所以不再一一分別，只用亦復如是一句，使我們了解其內容如此而已。因此，現在也不再一一解釋。

色即是空，空即是色，如用其他經中的話說，就是緣起即性空，性空即緣起，這在全體佛法上，實是極重要的思想。一個修學佛法的人，大體有兩個要求，就是求見佛陀和求見正法，求見正法亦可說是求見真理。然而如何得以見佛見法？釋尊告訴我們：要得見佛見法，先得體見緣起。小乘《阿含經》及《大乘稻芊經》，佛陀都曾這樣開示過：『見緣起即見法，見法即見

佛』。這將緣起與空的關係，可以說是澈底顯露出來。佛的成佛，由於正覺緣起，所以我們現在能夠見到緣起，就是見到真理之法，見到真理之法，就是面見佛陀。這樣說來，見佛並不是件難事，只要依於妙觀，去觀諸法緣起，一旦洞澈緣起，就是體悟空性真理，亦就是見到以正法為身的佛陀了。

己二 泯相證性觀——正證

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識。

前面的融相即性觀，主要是觀緣起即性空，性空即緣起的空有無礙，但還沒有真正的證悟到諸法空性，依此空有無礙的妙觀，再進一步的深入觀察，就可真實證悟諸法的空寂性，當正悟入諸法空寂性時，一切法相悉皆不現，所以叫做泯相證性觀。空有無礙的境界，還是屬於相待的，不能以此為究竟，究竟絕待的悟入，必然是畢竟空寂的，沒有到達畢竟空寂的絕待，不能說是真正悟入諸法的空性。《般若經》說：『般若將入畢竟空，絕諸戲論』。一切戲論相不可得，是為中道的實證。

真實證悟時，其所證悟的境界如何，唯有證者自己知道，要說出來給別人知道，根本是不可能的，所以說『唯證相應』、『唯證方知』。即使兩大行者同證，亦僅能彼此作會心的微笑，要說還是說不出來的。不特在正悟時如此，就是從悟證中出來，想要用一種適當的方法將之顯示，亦不能恰到好處的表達其空性，所以諸法空性，唯佛菩薩證悟時，始能真正了知其為怎樣的狀態，如要將其輪廓吐露或描寫，不但我們沒有辦法，就是證悟的初地以上的聖者，乃至最高的佛陀，亦不能為我們說出其真相。如一杯水放在這裏，其水是冷的還是熱的，別人不論怎樣的告訴你，說水冷到怎樣的程度，假定自己不去嘗一嘗，仍然不知水的冷暖，所以說：『如人飲水，冷暖自知』。

佛所證的諸法空性，亦是如此，本來不可說的，但若完全不說，眾生更加無法了解，佛在逼不得已的情況下，只好用烘雲托月的方法，依稀彷彿的說出自己的悟證，而且多在遮詮或否定的方面，說出不、空、無、不可得等，以反顯畢竟空性，使我們從否定中，略知空性的消息，至於空性的本來面

目，仍然為我們所不能認識。如玄奘三藏的靈骨塔，現在正在日月潭建築。我對諸位說：日月潭是自由中國的名勝，山明水秀，風景幽美，是遊覽最理想的地方。但若有人問我：日月潭的風光究竟美到怎樣？不論我在語言上是怎樣的形容，或用文字怎樣來描寫，甚而至於拿幾張風景片給諸位看，但在諸位所能知道的，不過是日月潭的影像，仍不能了解日月潭的真正風光。要想親見日月潭的湖光山色，唯有在玄奘三藏靈骨塔落成時，諸位去參加落成典禮，到了那個時候，日月潭的風光，所謂青山綠水，盡收入你的眼簾，那你就知日月潭究竟是怎樣的風光了。依此可以明白：諸佛菩薩所證的諸法空性，我們要想親切的體認，唯有自己修般若觀慧，從般若慧中，泯除一切事相，確證諸法空性，始能有所認識。佛以世間語言為我們說的諸法空性，只是間接的描述，不能從這通達空性之理。世間語言為什麼不能明白顯示諸法空性？當知語言本身就是不真實的，不能代表任何一法的實體，因為語言的唯一功用，只是作為人與人間，互相交換意見的一個媒介，或者是種符號而已，不特不能依之了解諸法空性，就是世間萬事萬物，亦不能依之得其自性。

關於這點，我們所常舉的例子：如說火，火的體性是熱，而其作用能燒，當知我們說到火時，其火不過是假名而已，並不能代表火的自體，如說火能代表其自體，那麼當你說到火時，上下唇應為火所燒，可是在事實上，不但說一火字，口唇不為火燒，就是連續不斷的說一小時火，你的口唇仍是安然無恙，沒有燒去毫毛，可見世間語言，代表不了任何一法自體的。世間的萬物尚且如此，何況諸法的空性之理？當更沒有辦法顯示了。所以有時如來要為眾生說出自己所證悟的境界，很難用直接的方法將之和盤托出，總是用間接的方法將之反顯出來，因此，我們現在聽到諸法空性，不必問它是怎麼回事，即使問了，亦沒有辦法將之顯示，這是我們所當了解的。

佛陀現在為了要對舍利弗說明這個道理，所以經說：「舍利子！是諸法空相」。空相就是空性，這是翻譯的不同。性相在梵文中，本來是通用的，性可說為相，相亦可說為性，如唯識學上有名的三自相，有的譯為三自性，《般若經》中的實相，有的譯為實性，因此，通常說的諸法空性，本經譯為諸法空相。性相二字各自獨立，雖可互相通用，但若連接在一起時，那又相

是相，性是性了，即相代表事相，而性代表理性。空性是在一切法上顯的，如果離了一切諸法，所謂空性，根本是不可得的，所以說為諸法空相。是諸法空相，為佛所證的最高境界，亦即諸法的究竟真理，一個佛法行者，應以證得諸法空相，為理想目標，一日未證得此，一日學佛的能事未畢。

佛是怎樣表達自己所證悟的諸法空性？經謂以「不生不滅，不垢不淨，不增不減」的六不，來形容、描寫、開顯的，亦即從否定方面來反顯的。不過以『不』否定，不一定是用六不的，有用四不、八不、十不的，最簡單的是用二不，其實一不也就可以顯示空性，如說不生，或說無生，都可說明空性。龍樹在《中觀論》的開頭，用八不開顯中道，是佛教界最有名八不說。本經所說六不，將之歸納起來，是為三對，即生滅、垢淨、增減。這三對六不，說它有道理，固未嘗不可，說它沒有什麼道理，似也可以說得過去。佛陀說法是沒有一定的，有時多說幾不，有時少說幾不，完全看當時的實際情況，來說自己所要說的道理。佛陀說法是活潑潑的，不是刻板式的。

本經所說六不，有它的理由在，現在不妨略為分別。在這現實世間，不論什麼事物，大體有三方面：一是說明這是有的還是沒有的；二是顯示這是好的還是壞的；三是指出這是多的還是少的。有無是屬生滅的範疇；好壞是屬染淨的範疇；多少是屬增減的範疇。世間各樣的事物，都不離這三方面。且以現在講經法會來說：法會現在是有的，圓滿後就沒有了，這是生滅的現象；在法會舉行時，會場是肅靜無嘩的，或者是吵吵嚷嚷的，這是垢淨的現象；有時聽眾增多了，有時聽眾減少了，這是增減的現象。所以世間萬事萬物，不論什麼，都可從這三方面表達它，而且表達得恰到好處。諸法空性當然也可以此開顯，不過在開顯此空性之理時，多加一『不』字而已。

諸法空性，是普徧的永恆的必然的真理，不能說它本來沒有而現在才開始有，假定先無後有，那就有所生起，可是諸法空性，本來就這樣的，還談什麼有生？所以說不生。諸法空性，是否可說現在暫時存在世間，到了相當時間以後，就又從這世間消滅？不可這樣說的，因為諸法空性，是永恆的真理，盡未來際，都是如此如此的，還談什麼消滅？所以說不滅。不但諸法空性如此，即是萬有諸法亦然。我們見到某一法生，不過是因緣和合的假相，

並沒有生的實自性，如以為有生的實體，那是我們認識上的錯誤。有生方可說有滅，生尚且不可得，滅又從那裏來？我們見到某一法滅，不過是其因緣的離散，並沒有滅的實自性。生既不生，滅亦不滅，所以說為不生不滅。

諸法空性，本是清清淨淨的，任何人都可得到的，但在凡夫的位上，從未與諸法空性謀面，原因就在空性為重重煩惱之所包圍，使之不能顯現，雖說凡夫尚未證得，但空性仍是那樣清淨，從來沒有被煩惱之所垢染，所以說不垢。諸佛如來，從煩惱圈裏跳出來，親切的證悟到諸法空性，但空性並未因佛陀的遠離煩惱而使之清淨，因為它本來是清淨的，現在不過還其本來清淨的面目而已，並未有新的清淨產生，所以說不淨。如有一樣東西，原是染污齷齪的，可以說它是垢，等到將這垢穢滌除，顯出一種清淨的樣子來，可以說它是淨。諸法空性，不是這樣的，經中常常說：『在纏不染，出纏不淨』。從來沒有染污過，當亦無所謂清淨，所以說不垢不淨。

諸法空性，是普徧究竟的真理，總是那樣圓滿的徧一切處。凡夫沒有證到空性前，似乎有所喪失，而實從來沒有減少絲毫，仍是完整的圓滿的存在，所以說不減。諸佛證悟諸法空相，似乎大有所得，而實沒有增加一絲一毫，還是那個圓滿真理而已，所以說不增。增減，在不圓滿的事物上可說，在圓滿的空性上是不可說。如人有一倉庫的金銀財寶，今天取用一點，明天取用一點，可以說其財寶減少，後來，過一天放點進去，過一天又放點進去，可以說其財寶增加。但是諸法空性，恆恆時常常時，都是如此如此，未證的凡夫既未減失，已證的諸佛亦未增得，所以說為不增不減。假使有所增減，諸法空性，就不得稱為盡虛空徧法界的究竟真理了。

佛在《般若經》中說：證悟空性時，不但不可說有五蘊，就是空性亦不可得的，若以為有個實在空性可得，同樣不得說是真正證悟。而且，如果空性是可得的，試問這個空性，是有？是無？亦有亦無？非有非無？不論你怎樣回答，在佛陀看來，都是落於戲論。所以證悟諸法空性，不但通達一切法不可得，就是所證的空性，亦不可執為是有。龍樹《中觀論》說：『大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化』。因為眾生著有太深，所以佛說空義，使令眾生遠離種種著有情見，如果遠離著有情見之後，又復見有

一個空性在，同樣是錯誤而要不得的。不管佛陀有怎樣的方便善巧，亦沒有辦法來感化你了。所以空中一定是無色等，否則，勢必從空中又走出一個東西來。

用六不形容，顯現諸法空性，因為：『世間的一切事物，不外是體性的有無，性質的好壞，數量的多少……任何一法，都不出此體、質、量三者，所以本經特舉此三對』。可見是有它相當理由存在的。

「是故空中無色，無受想行識」：這是中道實證所得的結論。意思是說：由於上面的分析，所以知道在諸法空性中，是無有色蘊的自性可得，亦無受想行識四蘊的自性可得，只是諸法的畢竟空寂而已。在我們的認識中，如認為有少許的實自性可得，是即顯示你沒有證得諸法空性。所以佛法行者，依著般若觀慧親切證悟空寂之理時，千萬不可說空性中還有這些那些，所以佛陀特別歸結到空中無色，無受想行識。

戊二 略觀處界等空

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法；無眼界乃至無意識界。

蘊處界三科，是佛常常用以說法的方式，亦為佛法的重要分類法，是諸經論處處所要說到的。本經從諸現象上觀空，前已廣觀蘊空，了解蘊空是怎樣的觀法，處界等空的觀法，自然也就可以了解，所以下面只是象徵性的，略觀處界等空。現在先來說明十二處及十八界空不可得。

「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」：這是觀十二處空。前句是指六根空，後句是指六境空，綜合起來，就是十二處空。處是生長的意思，顯示這是一切精神活動依之而得生起的。如眼根與色境的合作，就有眼識的生起，乃至意根與法境的合作，就有意識心理活動的生起。

眼耳鼻舌身意，通常稱為六根，歸納而為兩類，就是色根與心根：謂前五根是屬色根，第六意根是屬心根。前五根，是由物質組織成的，所以是屬色法。不過物質構造的色根，亦有內在與外在的兩類。以眼根來說：屬於外在而為彼此所見的，如你見到我的眼睛，我亦見到你的眼睛，這在佛法說是浮塵根，或名扶根塵，在現代生理學上，叫做視覺器官，只能扶持內在的眼

根，本身是虛浮不實的，不能生起見的作用，能夠生起見用的，是屬內在而為肉眼所不見的，佛法名為淨色根或勝義根，現代生理學上，叫做視神經。眼根如此，耳鼻舌身的四根，當知亦然。至於意根，因為是屬精神作用，所以佛法一向把它說為心根。

五根的淨色根，是怎樣組織成的？是由四大四微以及某根的本身九法所組織成的。四大，即地水火風；四微，即色香味觸。前者是屬能造，後者是屬所造，以此能所八法，再加眼根本身，合為九法所成。這樣說來，眼根是從眾緣組合而成，於中抽出任何部份，不是不存在，就是成殘缺，可見眼根沒有他的實自體可得，如果以為眼根實有，那不過是眾生的妄執而已。設若一定要執實有，那就對你略加分析：你以四大為眼根？抑以四微為眼根？如以四大為眼根，就不應該需要四微；如以四微為眼根，就不應該需要四大；可是事實，眼根九法組成，不能說誰是眼根自體，眼根自體原是不可得的。眼根如此，餘四色根亦然。所以說無眼無耳無鼻無舌無身。

最後意根即心根，因意不是屬於物質性的，所以稱為心根，前五色根，為前五識所依，眼根唯為眼識所依，乃至身根唯為身識所依。第六意根，不但為第六意識所依，亦為前五識所依，所以意根比前五根更為重要。若問意根是屬六識以外的心理活動，還是屬於六識以內的心理作用，論究起來，不免成為一大麻煩問題。《俱舍論》說：『無間滅為意』。吾人的意識作用，是不斷在那兒活動的，總是前念滅後念生的，在前滅後生的過程中，無間斷的以前念滅作為後念生起的所依，所以叫做無間滅意。依於這個解釋，所謂意根意識，只是前後念的不同，並無實質上的差別，換句話說，離開六識以外，沒有意根可得，意根只是在前念為後念依上得名的。

其後大乘學者，在心識問題的研究下，認為意根應是意識以外的意根，有它的獨立性，不然的話，有個很大的問題，不得解決，就是意根如果即意識，則十八界不能建立而為十七界了。然而十八界是佛說的，於是學者從這當中，發現意根有它的獨立性，不能不說它是意識以外所有的。不過最初還沒有把它看成獨立的心識，只是視為心識的細分而已。等到在十八界中，發現了這個問題，於是就公開的在六識外成立細心，而為七心論的思想之由來。

因為六根為六識所依；前五識有獨立的所依根，第六識自亦有其獨立的所依根。這是心識思想開展的問題，於此不加細論。意根不是個體性的，亦是種種因緣和合而有，沒有它的實在自性可得，所以名為無意。

不但六根是空無自性的，就是六塵亦空無自性的，所以說無色聲香味觸法。塵與根是相對之物，亦即為根所取的境界：如色塵為眼根所取，聲塵為耳根所取，香塵為鼻根所取，味塵為舌根所取，觸塵為身根所取，法塵為意根所取；所以六根六塵是相互對立的。六根，重在有情生命自體的說明；六塵，重在說明外在的境界，所以通常說為客觀的對象。為見聞覺知的對象，是否有它實體存在？因為同樣是屬眾緣和合法，求其真實自體不可得，故特用一無字予以否定。如將無字通到六塵上去說，就是無色、無聲、無香、無味、無觸、無法。不論什麼客觀的境界，只要是我們所取的，就絕對不是實有的，如以為有實自體可得，那就是我們的妄執。

六塵中的色塵，與前說的色蘊之色的定義，是有著不同的：色蘊的色，總攝一切色法，如說五根五境以及法處所攝色，無不統攝在色蘊中，即一切物質性的東西，都包含在裏面，色塵的色，只是眼根所對的境界，即凡可為眼根所見的境界，都名色塵。至所聽的音聲，所齅的香氣等，就不能包含在色塵中。色蘊的色範圍廣，色塵的色範圍狹，一總一別，是為二者的主要差別。

色塵的色，大體可以分為兩類，就是顯色與形色。形色，是指眼根所見的各種形態說，雖說形態有著很多，但把它總歸納起來，不外長、短、方、圓、高、下、正、不正的八種。顯色，是指眼根所見的各種顏色說，佛法把這顯色類別為十二種，就是：青、黃、赤、白、光、明、雲、煙等。顯色也好，形色也好，都是眼根所見，眼識之所了別的對象，所以名為色塵。無論顯色或形色，如果對它加以仔細的分析，那你就將發現，這都不過是種種因緣條件的組合，要找一個顯形色的實在自體，是絕對找不到的。但這不是說世間沒有顯形色的存在，是說把它的自體否定後，緣起的顯形色還是有的，不過是幻有假有而已。

聲是音聲，為耳根之所對的。聲音，就我們人類說，是從說話中發出來的，如一開口講話，就有音聲發出來。在佛法中說到音聲，亦是相當煩瑣的，如所說的有執受大種音聲，無執受大種音聲，以及此下還分有很多層次，現在不去詳細談它。有執受大種音聲，是從生命界所發出的音聲，如人類的音聲，走獸的音聲，飛鳥的音聲，皆屬此類。無執受大種音聲，是從自然界所發出的音聲，如松濤的音聲，麥浪的音聲，流水的音聲，以及風聲雨聲等，皆屬此類。不論是自然界或生命界所發出的音聲，都是由於眾緣和合而有，求其聲音的實在自體是不可得的，所以說無聲。聲無自性的認識，這是很重要的一點，否則的話，一聽到不入耳的音聲，就將生起種種的煩惱。

香塵的香，是鼻根所對的。佛法對這說明與世間又略不同：世間以香的為香，以臭的為臭，佛法不說臭字，只說一個香字，就是好香與惡香。所謂好惡，不是約其味的好惡分別，而是約其能否增益生命自體大種來分別的。我人的生命自體，是由四大種組成的，齅了某種氣味，如果是有益於生命自體的，是好香，如果是無益於生命自體的，甚至有所損害而使生命結束的，是惡香。不論好香惡香，皆是眾緣所成的，沒有實自性可得，所以說無香。

味塵的味，是舌根所對的。有酸、甜、苦、辣、鹹、淡的六種。味塵一定要與舌根相互接觸以後，始能辨別屬於那一種，如未接觸到舌根，是不能了知其味的。俗說五味調和，可見是眾緣成的，無實自體，所以說無味。

觸塵的觸，是身根所對的。十一種觸，分為兩類，就是能造觸與所造觸。地、水、火、風的四大，為能造觸；饑、渴、滑、濕、冷、暖、欲的七種，為所造觸。我們身根所接觸到的，不論接觸到什麼，不外這幾種感覺。所觸的儘管有十一種，而都是眾緣和合的，沒有實自性可得，所以說無觸。

最後法塵，是意根所對的。佛教所說的法，總是指一切法說的，沒有一樣東西不是法，其範圍真是廣大到無所不包，如五蘊、十二處、十八界、四諦、十二因緣等，沒有那一類不叫做法的。可是現在所說的法塵，經中專為安立一個名詞，叫做別法處，就是除去眼根等所對的，而特別為意根所對的境界。這亦是眾緣和合有的，求其實在自體了不可得，所以說無法。

根境相對，由於認識上的錯誤，可能造出很多罪惡，所以佛說六根為賊媒，而要行者守護六根。果能守護六根，不向六塵馳取，是就可以得到解脫。所謂守護六根者，不是閉眼不見，塞耳不聞，而是要你眼見色時，不要為色所迷，耳聞聲時，不要為聲所誘，不見不聞是沒有用的。

真正守護六根，要到什麼程度，方不為境所惑？關於這個，我來說個故事，可以顯示其義。相傳過去有個時期，眼口鼻與眉毛相互爭論起來，其爭論的原因是這樣的：我們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，眼口鼻開會議說：『我們各自所站的崗位，都有其特殊任務的，不能說我們所處的地位不當，可是眉毛的任務是什麼呢？我們真的一點都想不出，然而它竟高高的立在我們上面，真是豈有此理』！它們開會以後，就將這個提出來責問眉毛。眉毛很巧妙的回答說：『站在你們的立場，是可提出這個問題來問的，因為你們的確各有各的特殊任務。如口先生飲水吃飯，以維持我們的生命；鼻先生呼吸空氣，以延續我們的生命；眼先生見危避亂，以保障我們的生命。你們各有各的功勞，這是鐵一般的事實，我是絕對不否認的。至於說到我自己，那就真的慚愧了，不說沒有負什麼責任，而且一點貢獻亦沒有。你們問我為何高高在上，使我更沒有可回答你們的，我只可勉強的這樣說：人類的老祖宗，一開始就把我安在上面，我只有安份守己的站穩自己的崗位而已，除此還有什麼可說的』？這雖是故事，但很有深義。我們別以為眼口鼻了不起：當知『病從口入，禍從口出』，它是可好可壞的，有什麼值得驕傲？有時人如太過要鼻子，可能發生很多問題，如社會上的很多糾紛，往往是從要鼻子而起的，是則鼻子又有什麼了不起？至於眼能見物，大都是向壞的方面看去，因而引起種種的煩惱，造出種種的罪業，感受種種的痛苦，是則眼睛對於人類又有多大利益？然而眉毛在我們的面上，從開始到終結，總是一動不動的老老實實的守住自己的崗位，從來沒有為人類闖出什麼禍來，試問眉毛有什麼不好？

人類的六根，如能向眉毛那樣的，守住自己的本份，不向外縱逸奔馳，很多的罪惡，將不會產生。真的，眾生造罪，六根可以說得上是罪魁，因它

不能站穩自己的立場，所以時而由於眼根的奔放而造惡，時而由於耳根的奔放而造惡，乃至有時由於意根的奔放而造惡，迫得眾生在生死中流轉不息；設若守護六根，不再奔馳造惡，就可導引眾生走上解脫的大道，可見這個法門的重要！今後我們為人，應多學習眉毛的精神！

不但十二處是空無自性的，就是十八界亦空無自性的，所以說：「無眼界，乃至無意識界」。十八界，即六根界，六塵界，再加六識界。本文說得很簡單，在六根界中，只說一眼根界，在六識界中，只說一意識界，其他的十六界，用乃至兩字，將之超略過去。

界，在佛法通常的解釋，是種族的意思，但亦可以通俗的，說為界限或種類，所謂十八界，就是十八種類，而這十八種類，各各有其嚴格的界限，不容有其絲毫紊亂的。如一座大山，山中有金、銀、銅、錫、鐵等諸礦，即可說為金界、銀界、銅界、錫界、鐵界。生命體的五蘊山上，有六根、六境、六識的種種界類，此界不是彼界，彼界不是此界，所以分為十八界。

六根界、六塵界，前面已經說過，現在只要說明六識界就可以了。六識，是認識的活動作用，亦即精神界的活動。精神活動怎樣來的？是從根境和合而來，經說『二和生識』，就是指此。任何一個認識活動生起，都要內有所依，外有所緣，所依所緣為心識生起的基本條件，缺少任何方面，都沒有認識的作用發生。如眼識了別作用的生起，要內有眼根為所依，外有色境為所緣，根境和合，才有眼識的出現。假定內有所依，外無所緣，或者外有所緣，內無所依，眼識即不得生。眼識如此，其他耳識、鼻識、舌識、身識、意識，都是如此。所依的根有六，所緣的境有六，根境和合所生的識，也有六種差別，三六總合而為十八界。

十八界的一一界，都是眾緣和合而有，當亦同樣無有實自體可得，所以佛亦用一無字予以否定，說為無眼界，乃至無意識界。且以六識界說，如有以為有實自體，我且問你：這是根境和合而生的，你以根為識的自體？抑以境為識的自體？事實不可這樣說的，然而離了根境，心識又不可得，證知這是無實自性的，不可妄想執為實有。

說到這裏，且將上文作一總結：首說五蘊，次說十二處，後說十八界，蘊處界三科，是佛說法最原始的分類法，而在般若會上，一一觀察其空。根據廣觀蘊空的經文，處界文中可以作這樣的比例說：

『觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見十二處皆空，度一切苦厄。舍利子！眼不異空，空不異眼；眼即是空，空即是眼。耳鼻舌身意，色聲香味觸法，亦復如是。舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無眼，無耳鼻舌身意，無色聲香味觸法』。

『觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見十八界皆空，度一切苦厄。舍利子！眼界不異空，空不異眼界；眼界即是空，空即是眼界。耳鼻舌身意界，色聲香味觸法界，眼識界，耳鼻舌身意識界，亦復如是。舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無眼界，乃至無意識界』。

修般若觀慧，要這樣的觀察諸法皆無自性，方能證得諸法空性之理。如以為有一法是不空的，那就顯示你仍站在畢竟空寂的大門以外。

無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。

這是顯示十二緣起的無自性空。佛法中的道理，別以為有很多，實際很簡單的。讀過《阿含經》的大概知道，佛所說的法，不論怎樣的多，要不外於七大類：一、五蘊；二、十二處；三、十八界；四、四諦；五、十二因緣；六、四食；七、三十七道品。在《心經》中，包含了五類，所未講到的，只是四食及三十七道品。前面已顯蘊、處、界空，現更進一步的開顯十二緣起空。佛在經中，很簡單的用一無字予以否定，所以說無無明，亦無無明盡等。關於十二緣起，很多經中說為：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，憂悲愁惱純大苦聚積。

十二緣起有二大門，就是生死流轉門與涅槃還滅門。本經說的無明乃至老死，是約流轉門說；無明盡乃至老死盡，是約還滅門說。盡是滅的意思，奘公譯為盡字。生死流轉的十二支，為相互鈎鎖的因緣法，並沒有它的實在

自體可得，所以經中說為：「無無明，乃至無老死」。涅槃還滅的十二支，同樣是建立在緣起法上的，並無它們的真實自性，所以經中說為「亦無無明盡，乃至亦無老死盡」。

十二緣起雖說有十二支，但歸納起來，只是惑、業、苦三者：惑即煩惱，在緣起支中，是指無明、愛、取的三支；業即所造的諸業，在緣起支中，是指行與有的二支；苦即果報，在緣起支中，是指其餘的七支。惑業苦三的緣起鈎鎖，如環之無端，從惑造業，從業受苦，輪轉不息。

這種旋轉不息的現象，有人舉出具體的事實比例說：如有喜歡飲酒的，最易現出這種情形。中國古人說：『一杯人飲酒，二杯酒飲酒，三杯酒飲人』。這將飲酒人的醉態，可說描寫得淋漓盡致。飲酒是很容易醉的，醉後的瘋瘋癲癲的狀態，糊裏糊塗的樣子，等於迷惑而起煩惱；既然醉得不像樣子，於是見人便打，有物便擲，或是醉倒街頭，如是種種錯亂的行動，等於行為活動而造諸業；當正醉時，因有酒精的力量支持，身心雖然受到很大的痛苦，而不自覺，等於由業而感生死大苦。到了酒醒以後，不但知道是苦，而且覺悟行為錯誤，於是痛下決心，發誓不再飲酒。可是人是善忘的動物，過了沒有好久，面對一隻酒杯，或經酒友勸飲，於是就將醉後的痛苦，忘得一乾二淨，又是一杯一杯的痛飲，飲了又再發酒瘋，重行做出損人不利己的事，使得自己又感受很多的痛苦。眾生亦是如此，痛苦剛剛過去，一件事不如意，便起無明煩惱，緊急著就是造諸罪惡，墮落三途，受無邊的痛苦。有時知道起貪生瞋是不對的，不正當的行為更要不得，可是轉瞬之間忘記，依然起惑造業受苦。從無始來直至今日，我們都在惑業苦的三者中轉來轉去，長期的流轉於生死中不得解脫。假定真正覺悟，不再起惑造業，就可跳出生死圈外，獲得生命自由解脫。但要達到這個目的，最重要的是修般若觀慧，從根本上解決無知的無明，無知無明的黑漆桶子，一天沒有打破，那你不論到什麼時候，總是在這苦的世間，使你的生命無限期的奔放下去！

十二緣起是開顯流轉還滅的二門，而這二門都歸於無自性空的，在未說明這個前，先就其定義與內容，略為一說，對這若能了解，則對緣起法門，自然就有認識，進而觀察緣起性空，方能有所悟入。

緣起的定義，佛在各個經中，一說到緣起時，都是這樣下定義的：『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』。前者是就緣起法的生起說，後者則是就緣起法的還滅說。解釋其義，如用白話說：因為這個東西有了，所以那個東西就有，因為這個東西生了，所以那個東西就生。在這此有彼有此生彼生的此彼間，有著什麼特殊意義存在？當知其間含有因果的關係在。此有的此代表因，彼有的彼代表果，而這因果關係的連結，就在中間的一個『故』字。簡單的說，是『此故彼』的關係，或因與果的關係。以具體的事實說：如一個人有生死的現象，或說人人都要死的，但若推究死的現象從何而來的，那你就將發現由於有生，因為有此之生，所以有彼之死，在這生死之間，明顯的含有彼此的關係，亦即含有因果的關係。再向前推，一直推到吾人的行為活動，不論是怎樣的一種行為活動，如果推究其原因時，自然發現是因無明而來，因為有此無明，所以有彼之行，因為此無明生，所以有彼行生，在這無明與行之間，明顯的含有彼此的關係，亦即含有因果的關係。緣起二字，是常聽到的，而緣起的定義，就是此有故彼有，此生故彼生的兩句，不論什麼人問到這個，都可用這兩句解釋，沒有另外的特別解釋。

流轉的緣起定義如此，還滅的緣起定義亦然。從字面上看，這是很容易了解的，如說：因為這樣東西沒有了，所以那樣東西亦沒有；因為這樣東西消滅了，所以那樣東西也消滅，在這此無彼無此滅彼滅的此彼間，同樣有著因果的關係在。以具體的事實說：如一個人的無明滅無了，因無明而有的行，自然也就滅無，乃至一個人的生命不再受生，因生而來的死，當然也就歸於無有。所以十二緣起的還滅門說：『無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死憂悲苦惱滅』。所以涅槃還滅，亦是建立在緣起法上，而以惑業苦的消散，顯示其歸於寂滅的。

其次所要說到的，是緣起法的內容，即從無明乃至老死的十二有支。在未解釋每一支的內容，先要了解的，就是佛說緣起的內容，在後代的學者之間，有作活潑潑的解釋，有作極機械的解釋。如分位緣起說，將無明等一個一個的各自獨立的解釋，說無明時，似乎只有無明，乃至說老死時，似乎只

有老死，這就是機械的解釋，不能透徹的了解佛說緣起的真義，因為佛說緣起，是連鎖的動態觀，而非獨立的靜態觀。雖說獨立解釋，沒有什麼不可，實際每一支中，都含有其他支，所以應用活潑潑的相關的解說緣起的內容，不可刻板式的一支一支的分別。小乘學派中，雖有這樣的思想，但般若中觀的思想，不是這樣的，現在不妨舉例說明如下：

如行緣識的『識』支：站在分位緣起的立場上，認為識僅在眾生投胎的那一剎那，顯出它的特殊功用，如超過了這一剎那，是就進入名色的階段。這種解說，不免太過機械化，不能把握緣起的特色。要知最初一剎那的入胎識，大乘稱為賴耶識，小乘名為執持識，因其最初來投胎時，固然已負起自己的任務，採取父精母血，完成自己生命，作為自己新生命的開始，並從而執持不捨。但是這個執持的使命，不是在短時間內就完成的，從生的一剎那開始到死的最後一剎那止，在整個生命歷程中，無時無刻不在執行執持的任務，始有一個活潑潑的生命存在世間。吾人從少而壯，從壯而老，所以能活潑潑的做出種種事情，可說完全是由執持識，牢牢的把握著生命，而不放鬆自己任務的關係，不論什麼時候，一旦執持識，放棄其任務，生命就將結束，由此可以證明入胎識，不獨最初投胎一剎那有其作用，就是整個生命過程中亦有其作用。不但識支如此，其他諸支亦然，所以十二緣起的內容，互相連鎖，互相關係，不可一支一支的孤立來看，這是我們所最要正確了解的一點。

在十二緣起中，使我們生死流轉的根本，就是第一無明支，我們對它必須有個認識。無明，從字面看，好像是一無所知，或者是糊裏糊塗，其實無明並非如此。在眾生分上，不但不可說是一無所知，甚可說是認識很多。既是這樣，為什麼又叫無明？這是一般人很易提出的問題，因在一般人的意念中，無明就是什麼都不明白的意思。

對這我想略為解釋一下：無明又名愚癡，愚癡不是什麼都不知道，相反的，對世間的各方面，有著很豐富的認知，所可惜的是在知上有了毛病，因而成為愚癡。以外道說，他們可以講出很多道理，有著各式各樣的知識，你能說他愚癡無明嗎？可是他們講到最後，所得到的結論，不是否定因果，就

是邪因邪果，佛法對此，判為無明。以凡夫說，對世間的萬事萬物，能認識這是什麼那是什麼，當然不能說他一無所知。可是在凡夫的所知上，有著不正確的錯覺在，不能認識事事物物的真相，以無常為常，以不淨為淨，以無我為我，以苦為樂，顛倒錯亂，不能正知，所以說為愚癡無明。為此，人類知識越多，欲望愈大，苦痛亦更多，此之所謂無明為生死大苦的根本。

無明為生死大苦的根本，在眾生分上，可以說是確定不疑的事實，但是不是有其實在自性，是就值得論究。以佛法說，無明是沒有實自性可得的，如果有的話，佛要我們斷無明，是就成為多餘的事，因凡有實自體性的，不論在怎樣的情形下，都不能消滅斷除的，設或不然，掃蕩一切物而為世間的破壞者。佛之所以要我們斷無明，正因它是各種關係的結合，並無實在自性可得，所以古德說：『無明實性即法性』。若看成有實體的無明存在，是即真正顯示出我人的無明，若能了其空無自性，無明當下就是明，並不要另外再去求個明。因為無明沒有實性，所以現在用一無字予以否定，而說為無無明。只要無明根斷，跟著自然是無明滅則行滅，乃至老死滅，是為緣起流轉無自性空。

生死流轉門，因為是建立在緣起法上的，所以是空無自性；涅槃還滅門，亦是建立在緣起法上的，當然亦空無自性。本經說的無無明盡，乃至無老死盡，正是開顯這一深義。生死流轉，有時稱為有為法，涅槃還滅，有時稱為無為法。有為法是從因從緣，而具有生住滅的三相的；無為法不從因緣，而是不生不住不滅的。因為這樣，有人以為有為法是緣起的，無為法不是緣起的；但以般若的思想說，不獨有為是緣起的，無為亦是緣起的，因這是在緣起法上，遠離生滅雜染，所開顯的寂滅性，並沒有離開緣起。雖有學者不同意此說，但站在本經的立場，不能不這樣的承認。有為無為俱是緣起，凡緣起法悉皆是空，所以在佛所說的十八空中，就有有為空及無為空的二者。

無苦集滅道。

前說十二因緣空，現在再說四諦空。四諦與十二因緣，可說是同一法的不同說明：十二緣起是四諦的演繹，四諦是十二緣起的歸納，只是如此差別

而已。前面曾說，十二緣起，不外流轉與還滅的二大門：當知十二因緣的流轉門，就是這裏說的苦集二諦，還滅門，就是這裏說的滅道二諦。若對十二因緣有所了解，則對四諦也就可以了解。四諦的中心，是說明兩重因果：苦集是世間的因果，即集為因而苦是果；滅道是出世間因果，即道為因而滅是果。四諦是佛陀的重要教授，其價值不亞於十二緣起。佛在世時，很多佛弟子，依四聖諦去修，而得見法入法，換句話說，就是體悟諸法真理。

苦諦的苦，本是很多的，在前解釋度一切苦厄時，已為詳細的說過。人生是苦，這是世間的事實，誰都有這感受，誰也不能否認。現從一故事中，以顯人生是苦，乃千真萬確的。相傳過去波斯國的老王去世，一個年輕的王子繼任國王，青年國王為著想對國家有番表現，特從文化方面下手做起，於是下了一道聖旨，諭詔國內一切學者，集合到首都來，編輯一部人類史。在一般人看來，一定以為是件易事，只要搜集世界各國的歷史，大家分工合作，一部人類史，不要幾年就可完成。然而事實不然，波斯國的學者，奉命集合到首都後，天天開會討論，如何著手起稿，但是，三月五月過去，一年半載過去，三年五年過去，十年八年過去，所謂一部人類史，竟不知從何下筆寫起！繼續開會，再三討論，復經二三十年，仍不知怎樣開始動筆。後來在國王催促下，知道不能再交白卷，於是只好寫出六個字的人類史的結論：『人生、人苦、人死』。首先一個人的生命，出生到這世間，是謂人生，經過三五十年或百年，生命在這世間結束，是謂人死；從生至死的中間一段過程，所遭遇和所感受的，不外是苦，是謂人苦。諸位試想一下：一部人類史的史實，不正是這樣嗎？除了人生、人苦、人死，還有什麼？所以一個人生存在這世間，別以為是很快樂的，實際絲毫快樂也沒有。不獨樂極生悲是苦，即正在快樂中也是苦。站在佛菩薩的立場，看眾生的生死流轉，真是可憐得很，有什麼可貪戀的？然而眾生不知，以苦為樂，所以佛陀說為顛倒眾生！

生而為人，一定要了解人生是苦，因為不論活多少歲，都是在苦痛中度過的，這是人生的實相，不容你有所否認！佛陀在鹿野苑為五比丘說法，一開始就是說苦諦。諦是真實不虛義，苦真實是苦，沒有一點還價的，縱然日可令冷，月可令熱，佛說苦諦，絕對是苦，不可令樂。月亮本是清涼的，太

陽本是炎熱的，然而，可將熱的太陽變為冷的，冷的月亮變為熱的，要將苦的變為樂的，不獨我們沒有辦法，就是諸佛亦無辦法。俗說『苦瓜澈底苦』，要變為甜的，自是不可能的。苦是人生的實相，佛將這個實相明白的開示我們，使我們從知苦中去厭苦，不要貪著這個苦痛的人生！此是佛陀的慈悲教化，不是說來嚇唬人的，更不是教人消極悲觀的！

苦從何來？從天空掉下？從地內湧出？當然不是的，自有其原因，這就是佛說的集諦。集諦的內容，包含煩惱與業，有了煩惱業，一定要招感生死苦果的。煩惱，學佛人是常聽到的，有著各式各樣的不同，但最根本的，是三毒煩惱，不應貪的硬要去貪，不應瞋的偏要去瞋，不應癡的非癡不可；既然如此，則在行為方面的活動，自然而然的不得如法，於是造出很多的雜染業。雜染業，不僅是指惡業，就是做的善業，由於與煩惱相應的關係，亦為雜染業之一。造了或善或惡的業力，在煩惱水的滋潤下，不論經過多久的時間，都要去感或苦或樂的果報。所以煩惱與業，是生死的動因，要想不在生死中滾來滾去，首當截斷生死之源的惑業，是為集諦。

生死流轉是一大苦，對這果有真切認識，誰也不能繼續忍受下去，學佛人的要求出世解脫，原因就在於此。當知涅槃解脫，就是佛說的滅諦。滅是煩惱業的消散，亦即所謂寂滅，再也沒有這些東西，在身心中擾亂，自然得到安穩快樂。寂滅涅槃，是學佛人的究竟目標，在一天沒有到達這個目標，是即人生問題沒有得到解決。然而寂滅解脫的境界怎樣？這是誰也沒有辦法說得出的。經中有時舉喻說：如一個人從炎熱的火宅中出來，忽然坐在露地中休息，其所得的清涼自在，唯有當事人可以領會得到。雖說證滅有大小乘的差別，但不論誰到了這個境界，身心解脫是沒有問題的，而且所得的解脫，彼此是平等平等的，於中決沒有高下差別可說。

要得滅除苦集而得寂滅解脫，須要滅苦之道，這就是佛說的道諦。滅為所求證的果，道是所修學的因，不修聖道之因，就不能證寂滅之果。所修聖道，在佛法說，是很多的，略而言之，是戒定慧的三無漏學，處中而言，是正見等的八正道，詳細點說，是三十七道品。四諦中的道諦，八正道最為重要。佛臨滅時對須跋陀羅說：『有八正道，則有四沙門果；無八正道，則無

四沙門果』。四沙門果，即初果、二果、三果、四果，不論你要證到那個果位，都要依八正道去行，否則的話，不說四果阿羅漢證不到，就是初果須陀洹亦證不到。是以每個學佛者，都當依八正道去行，果能本著這個去修，一定能夠解脫苦集，而得寂滅之果。

四諦，是世出世間的兩重因果，已如上面略為解說，在此進一步要問的，就是四諦是否有它的實在自體？本於佛的意思，四諦也是在緣起法上建立的，凡是緣起的，無不是空的，所以本經亦說一個無字予以否定，名為無苦集滅道。且以苦諦來說，假定是有實自性的，就不能滅除，可以滅除的，是即顯示其沒有實性。龍樹《中論》的〈觀四諦品〉，對這有詳細的說明，如要了解，可以參考。不但苦諦是無自性的，集諦、滅諦、道諦，同樣是無自性的，如有任何一諦，是實有的，那就不能見到四聖諦理。四諦是四大真理，證初果時，就悟證四聖諦，即因四諦的自性不可得。學佛行人，在行深般若波羅密多時，應要照見四諦皆空，始能在諸法空性中，通達無苦無集無滅無道。

無智亦無得。

在略觀處界等空一科文中，這是最後所觀之法。智是能證的智慧，得是所證的真理，亦即所謂諸法空相。智與理，在我們用語言來表達時，固然是有能證的智與所證的理，而且智理的界限劃分得清清楚楚的，但當真正證悟諸法空性之理的一剎那，能證之智與所證之理，根本是不可劃分的，所謂能所雙亡，智理一如，那裏還可用能所相對的名詞來分別？所以智與理在證寂滅性時，絕對不可看成對立的兩法。如勉強的用語言說明其間的關係，只可說是即智即如，即如即智，或說即如而智，即智而如，智如不二。換成白話來說：智是那家所有的智？乃是如家所有的智，離開了如，智就根本不可得，所以說即如而智。如是那家所有的如？乃是智家所有的如，離開了智，如就根本不可得，所以說即智而如。離智求如，離如求智，都不可得，所以在畢竟空中，智如是雙泯的，因此經說「無智亦無得」。

『前說五蘊、十二處、十八界空，此是就事象的分類說，屬於事；十二緣起、四諦，是從事象以顯理說，屬於理。又十二緣起、四諦是觀理，智得是證果。此事象與理性，觀行與智證，在菩薩般若的真實體證時，一切是「不生不滅，不垢不淨，不增不減」的，一切是畢竟空寂，不可擬議的』（見印順法師《心經講記》），這是最重要的一個結論。如果不知道一切畢竟空寂，以為還有能證智與所證理的界別，是就沒有真正體悟諸法的真理。

戊三 結顯空義

以無所得故。

上面從蘊處界一直說到能證智與所證理，如以般若觀慧去觀時，都是空無自性了不可得的，但為什麼是如此的，現在再來一個總結。如說五蘊是空無自性，若問為什麼是空無自性的，就可這樣的回答說：「以無所得故」，所以是空無自性。五蘊如此，十二處、十八界、十二緣起、四諦、智、得，都可說為以無所得故，所以是空無自性。結顯空義的這一句，在全部經文來說，可說是很重要的一句。假定蘊處界等，原本是有自性的，現在觀其不可得，那就是破壞諸法的真相，因為諸法本來自性不可得的，現在就照它的本來不可得而還他個不可得，不但不是破壞諸法，而且是老實地顯出其真相。如不了達蘊等無自性空，是即表示對於萬有諸法，沒有得到正確的認識，若得正確的認識，必然知其無所得，所以用以無所得故的一句，總顯上面所說無自性空的道理。

說到這裏，一些不了空性的人，一定會感覺恐怖起來，即如真的一切無所得，那我們還要修學佛法做什麼？所謂改惡修善又有什麼意義？乃至求證最高無上菩提更是為的什麼？既然一切都無所得，馬馬虎虎，隨便度過一生算了，何必那樣認真！假使真的這樣想，不特沒有真正了解空義，而且有著很大危險，影響個己的生命前途，影響社會的攪攘不安，影響世界的和平安定，這是最要不得的，必須略加指正，免得走上錯誤的路線！

以佛法說，通達一切無自性空，了解一切皆無所得，才是真有所得，而且大有所得，如以為真的一無所得，是就沒有了解無所得的真義。要知透過

空性之理，了解諸法的確是無所得的，然後從空性中翻轉過來，其所得的才是大得。如說無用之用方是大用，也就是這個意思。若以為這用大得很，那你所得之用，是就可憐得很！因此，上面的無所得，是掃蕩眾生一切的執著，將諸執著掃蕩以後，就可有所得，得大菩提果，得大涅槃果，而且這個所得，是真正的所得。不獨理論上是這樣的，就是實踐上亦是這樣的。例如經中常說，布施有大功德，這話並沒有說錯，但要無相布施，功德才真正大，如果著相布施，那功德就小了，這是經中所常常說到的。

比方有人拿錢出來布施，而其最初的動機，是要辦學校或建道場的，但錢拿出以後，別人是否照著你的理想去做，那是別人的事，大可不必斤斤計較，因為功德已經屬於你的了，不然的話，種種牽制，處處干涉，雖不能說沒有功德，但所得的功德很少，而且是有漏的功德。《金剛經》說到布施時，曾說『菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施……若菩薩不住相布施，其福德不可思量』。可見不著相布施，所得功德的廣大，如虛空的廣大無邊。不但對於布施，應該這樣的了解，就是對一切法，亦應這樣的了解。所以要想真正有所得，必須透過無所得。佛法與一般宗教哲學思想最大不同處，就在於此。

關於無所得而大有所得的意義，大家聽來也許莫名其妙，現在舉個譬喻來說：如今天有人請齋，假定自己很餓，到了吃齋時候，不但讚不絕口的認為好吃，而且吃得很多，如問為了什麼，還不是因為肚子餓了，無所得而始大有所得；設若你的肚子很飽，不管齋菜辦得怎樣的好，而你一口也吃不下去，是即有所得而變成無所得了。又如一個家庭主婦，有時為了接待客人，得先將自己化粧好，客來便可從容不迫的接待，隨時都可接見客人，若平時不化粧，到客人來才慢慢化粧，讓客人在外久等，客人會感不耐煩而離去的。學佛的人，形式上的化粧是次要的，內心的化粧才是主要的，這就是我們常說的淨化自心，能把自心淨化好了，不再有煩惱的垢穢存在，就可隨時得大菩提大涅槃的二轉依果了。如果不淨化自心，不將內心中的煩惱垢穢掃除，無邊佛法功德都不可得，自更不能得二轉依果了。無所得不是什麼都沒有，是掃蕩一切煩惱執著，這是我們所必須深切了解的。

丁二 得般若果

戊一 涅槃果——三乘共果

菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

修般若行的一大段文，前面已經講過；得般若果的一大段文，是下所要講的。無所得而大有所得，就是得般若果。於中分為兩種：一、涅槃果；二、菩提果。現在先講涅槃果，涅槃是共三乘所有的，這裏特以菩薩為代表。

「菩提薩埵」是印度話，中國譯為覺有情，就是一般所知的菩薩。覺有情，可從自他兩方面說：約自利說，是顯自己已經是個覺悟了的有情，不論對於什麼事物的看法，都與一般有情有很大的不同；約利他說，是顯以自己所覺悟的，去覺悟其他的有情，使其他的有情，如自己一樣的得到覺悟。總之，發菩提心，行菩薩道，上求大覺，下化有情，名為菩薩。佛法所說的菩薩行者，是勝過聲聞緣覺的，不但聖者菩薩如此，就是凡夫菩薩亦然。然而這最重要的是發菩提心，如不發菩提心或發心後又退失了，是就沒有做菩薩的資格。菩薩最大的特色，是捨己為人，是以利益眾生為前提，而表現出佛法大無畏的積極精神！

菩薩所修的行門，當然是很多的，但最主要的還是修般若，般若修好了就得心無罣礙，所以說「依般若波羅密多故，心無罣礙」。罣是牽罣，礙是障礙，在眾生位上，碰到這裏就為這裏之所牽罣，碰到那裏就為那裏之所障礙，可說無處不牽罣障礙，無物不牽罣障礙，原因就在心有染著。現在菩薩修學般若，依般若觀慧通達諸法空無自性，於諸境界不生取著，所以就不再為一切物之所罣礙。一個人到了無罣無礙的境地，就可獲得自由自在的活動。世間的人所以不能得到無罣無礙，因對一切有所貪求，如求名利，求權勢，所以無論怎樣，不能自由活動，唯有一無所求，不再貪著什麼，才是無罣無礙，這是不容易做到的，唯有般若不著諸法，方能真正得無罣礙。

「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖是從罣礙來的，一個人如有所罣礙，內心自然的就有恐怖。怖畏本來是很多的，但最大的怖畏是死，死是沒有一個

不害怕的，因為我們把生死看成實在，所以見到生時就歡喜，見到死時就怖畏，而死的怖畏又各不同：有的在他事業快要成功而尚未成功時，忽然生命將要結束，於是想放下又放不下，不想放下又非逼你放下，於是恐怖萬分。有的兒女團聚，家庭美滿，享受著天倫之樂，忽然無常到來，看看這個兒子放不下，望望那個女兒又放不下，眼睛閉而復開，開而復閉，於是無限恐怖都湧現在前。如以般若慧透視，所謂事業、兒女等，有那一樣是我所有的？為什麼這樣放不下？如此一想，自然無所罣礙，無有恐怖了。

對死怖畏，不僅世間一般人免不了，就是修學佛法的人亦免不了，所以很多學佛的人，特別重視死的問題。如我們常聽到的：某個修行的人，死時極為安詳，因此認定他有了相當修持的工夫；設若行人死時，表現得很痛苦或很難過，因此就認定他平時沒有什麼修持。死得安詳的人，自然沒有恐怖，死得痛苦的人，當有很大恐怖，這種現象的確有的。但若以此衡量一個人有無修行，那是不怎麼靠得住的。人的善終與不善終，是不足代表修持工夫的深淺。有的修行工夫很深的，不一定死得好，有的沒有什麼修行的，卻還死得很好，這在世間可以到處見到的現象。所以不能看到人的命終如何，以衡量他人的修行如何。關於這點，現舉實例說明如下：

佛陀大弟子中，有位神通第一的目犍連尊者，誰都知道是已證阿羅漢果的聖者，當然誰也不敢否認他的修行沒有到家，可是目犍連尊者，是給別人打死的，雖則如此，但他畢竟是入涅槃了，所以不能說他沒有修行。又如有位尊者，在山中習禪，被毒蛇咬了，身體感到異常痛苦，於是不覺大叫起來，很多比丘到山上去看他，舍利弗走去一見便對他說：『看你面上的愉悅，並沒有多大痛苦的樣子，為什麼這樣大叫』？該比丘說：『我已證得阿羅漢果，這是尊者所知道的，我的內心雖無痛苦，但這有漏業感的肉體，受了蛇毒侵入，仍然覺得痛苦』。後經比丘擡回精舍，不久便入寂滅涅槃。我們能說這位尊者沒有修行嗎？凡是真正的佛教徒，相信不致於這樣說的。

大體說來，一個人死時的難易，與年齡老少有很大關係：年齡到了七十以上的人，死時總是比較容易的，猶如一株枯樹，稍為被風一吹便會倒地；年齡在青年或壯年的人，死時的確就較困難了，猶如二三十年盤根錯節的樹

，不獨大風難以吹倒，就是用斧頭去砍，亦不易砍倒。青年或壯年人的身體強壯，四大不易分張，所以死時就很困難。因為死時不易死，恐怖自然就跟著來。不過話說回來，一個對於生死真正有把握的行者，到了坐脫立亡的境界，說去就去，沒有什麼留戀，自然不會因死而有恐怖。死時恐怖的到來，大都由於貪著身體的實有，貪著財物的實有，一旦要他與所貪著的離開，心中自不免於驚惶恐怖，如以般若透視一切不可得，當就坦然無怖於生死了。

「遠離顛倒夢想，究竟涅槃」：是即顯示得到大涅槃果。顛倒是約不正確的思想和不正確的行為說的。由於思想的顛顛倒倒，所以所表現的行為也就顛顛倒倒。如本來不是真實的東西，我們總以為它是真實的，而且堅固的執著為真實，不論在任何情形下都不放鬆它，這就是顛倒。又如萬物是流動不息的，沒有一剎那的時間，停止在固定的狀態上，可是在我們錯誤的認識上，總以為它是永恆的不變的，這亦是顛倒。像這樣的顛倒，在眾生分上，可說多得很。因為顛顛倒倒，所以各種夢想，無間斷的紛紛而來，當知這裏說的夢想，就是通常說的妄想。由於顛倒執著，妄想紛飛，理智被蒙蔽，不能體認諸法真相。現以般若慧，通達法性空，自然就可遠離一切顛倒夢想了。

有了顛倒夢想的存在，不客氣的說，那你只有在生死中兜轉，要想證得究竟涅槃，是絕對做不到的了。現因遠離一切顛倒夢想，所以就能證得究竟涅槃。涅槃是印度話，中國或譯滅度，或譯寂滅，或譯圓寂，或譯不生不滅。依梵文的原意說，涅槃含有吹滅的意思，就是滅除苦、吹滅苦之意。如《雜阿含經》中說：『貪欲永盡，瞋恚永盡，愚痴永盡，一切諸煩惱永盡，名為涅槃』。涅槃與死有著很大的不同：死是凡夫的境界，死了以後，還有新的生命繼續而來；涅槃是聖者的境界，由於一切煩惱永盡，縱然還有無始來的有漏業力，因為沒有煩惱水的滋潤，再也沒有新生命的出現，真正達到不生不滅的境地，是為涅槃。如將涅槃看作一般的死，無疑是我們認識的錯誤。

如以三乘共涅槃說，凡是證得涅槃的，都可叫做究竟涅槃，不過為顯菩薩所得涅槃的特色，不妨說這究竟涅槃是菩薩所得的。究竟涅槃，有的經中，叫做無住處涅槃，就是不住於生死，亦不住於涅槃。為什麼能夠做到如此？這完全是大悲大智的兩大力量在支持。菩薩為悲心之所驅使，不忍眾生長

期在生死中，受諸痛苦的襲擊，所以就來生死度化眾生，不能安心的住於涅槃界中，享受涅槃寂靜之樂；菩薩雖在六趣中，隨生死以漂沉，因有般若智慧的觀照，並不為生死所縛，而於生死得大自在。經說：『具有菩薩勝慧者，乃至窮盡生死，恆作眾生之利，而不趣於涅槃』。又如常說：『菩薩以智慧故，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——如來不共果

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

菩薩固然是依般若波羅密多故，得證究竟涅槃，就是「三世」十方一切的「諸佛」，亦「依般若波羅密多故，得證阿耨多羅三藐三菩提」。諸位如果有人要問，佛的無上菩提是怎樣證得的，我將毫不遲疑的告訴諸位，是依般若而證得的，沒有般若智慧，絕對不能證得菩提。依此，就更可顯出般若的重要。《金剛經》說：『一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出』，不但無上佛果，是依般若而證得的，就是諸佛正法，亦依般若而悟證的。講經題時曾說：般若為三乘之母，亦為諸佛之母，就是這個意思。所以學佛的行人，必須依般若而修。

三世，是指過去、現在、未來的時間說的，過去還有過去，未來還有未來，形成一時間的長流，如以現在話說，就是無限的時間。對這三世而說的是十方，就是東、南、西、北、東南、西南、東北、西北、上、下，合為十方。空間是無限量的，東方還有東方，西方還有西方，形成一空間的廣闊，如以現在話說，就是無限的空間。以大乘佛教來說，佛不僅出現在娑婆世界的一位釋迦牟尼佛，在三世的時間中，時時都有佛出現，在十方的空間中，處處都有佛出現，誠如〈普賢行願品〉第一禮敬諸佛願中說：『所有盡法界虛空界，十方三世一切佛剎，極微塵數諸佛世尊』。佛是有眾多的，決不是一佛二佛三四五佛而已。所以十方三世有著無量無數的佛陀存在。

然此十方三世一切諸佛是怎樣成佛的？本經告訴我們說：依般若波羅密多而得成佛的。阿耨多羅三藐三菩提，是照梵語的原音譯過來的，如依他的意義譯成中國話，有譯無上正等正覺，有譯無上徧正覺等。覺是覺悟或覺證

的意思，雖說一般宗教學者，亦有他們的覺悟，但是否是正覺，自然是個問題。老實說，一般所謂覺的，很多是錯覺或邪覺，根本不能體悟諸法真理，而且與真理背道而馳，一個人如有了這樣的覺，那生命前途一定很危險。佛教的聖者，那怕是聲聞緣覺，他們所有的覺悟都是正覺，最低限度，他們已覺悟了諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三大真理，不再為真實感、常住感、自我感之所迷惑，是為正覺。菩薩不但能得這樣的覺悟，而且覺悟得更為普徧，所以叫做正等正覺。等就是普徧的意思。二乘人能得正確的覺悟，固然是不錯的，但僅止於個己的覺悟，不能以此去覺悟一切眾生。菩薩不然，自己對於諸法真理，有了正確覺了以後，並以自己所覺悟的去覺悟眾生，這當然比二乘聖者殊勝得多了。菩薩雖亦能獲得正等正覺，但還不能到達最高無上，證得無上正等正覺的，惟佛與佛。所謂無上，就是沒有再過其上的覺悟，換句話說，就是圓滿的覺悟。經中常舉喻比較佛菩薩的覺悟說：菩薩的覺悟，雖已很普徧，然如十三十四夜的月亮，仍有點兒欠缺，不能算是圓滿，佛的無上正等正覺，如十五夜的月亮，皎潔光輝，圓滿無缺。諸佛的無上菩提，皆依般若智慧而證得的。我們如要得到佛那樣的覺悟，就得實踐般若波羅密多。

依般若證得無上菩提，很明顯的顯示出：般若智慧是因，無上菩提是果，有著因果的關係。但以般若思想說：般若就是菩提，菩提亦即般若，並不是兩個東西，所以說依般若得菩提，不過是約其所處的地位不同而分別。般若約在修的過程中說的，菩提約在證到究竟來說的，所以：『因名般若，果名菩提』，實際是二而一的，不可看為截然兩個。其次還要說到的，就是佛果菩提，不是獨立的智慧，而是以智慧為中心，含攝得佛果位上的一切功德，原因就在因中修般若時，不單是修智慧，同時亦修廣大福德，所以到了佛果位上，一切功德都隨智慧而轉。無上正等正覺，圓具一切功德，假定認為只有智慧沒有功德，那就不得稱為福慧圓滿的兩足尊了。

丙二 喻讚般若德

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅密多咒。

法說般若體的一科文，已經講完；喻讚般若德的一科文，今當解說。般若是有很大功德的，但若不以喻顯，不知其功德究竟殊勝到什麼程度，所以特舉譬喻而讚佛德。在此舉出的譬喻，最主要的是說咒。咒在印度婆羅門教中是很通行的，所以印度民間一般人們，不論要求有助於人或有害於人，都喜歡念咒，因此，婆羅門教所說的咒，是通善通惡的，如有時聽到人說『咒你』的咒，就含有不好的意思。還有所謂『畫符念咒』的咒，亦不是正當的咒，不是我們佛教徒所當念的咒。

咒在佛法來說，是總持的一種，就是總持一切的意思。有的將咒叫做真言，表示這是真正的話，乃神聖而不可侵犯的。真實的話，有股雄厚的精神力量，使人念了，發生不可思議的力用。一切力中般若力最大，沒有什麼可以形容，所以特以咒來比喻。從什麼地方可以顯出般若的力量？如上所說澈底改造人生乃至證得無上菩提，無一不是依般若波羅密多所發出來的真實功用，「故知般若波羅密多」，就是真正的咒。所謂神，是變化莫測的意思。不論是高級的神或低級的神，特別是高級神，像印度的大梵天神，那羅延神等，都有一股大得不可思議的力量。般若有解脫生死煩惱等的最大妙用，所以稱為「是大神咒」。明是光明，如太陽光或燈光等，能破世間的一切黑暗。般若有遠離顛倒夢想，打破無明而成明覺的殊勝功用，所以唯有般若，堪稱「是大明咒」。無上是對有上說的，若還有一物可在其上，即名有上，若無一物再超過其上，名為無上。般若能令行者，證得無上菩提，所以唯有般若，可名「是無上咒」，沒有更過其上的了。等是相等、平等，依般若所證得的究竟涅槃，涅槃是無有可與之相等者，而般若如涅槃，無等之等，所以般若「是無等等咒」。『印度人誦咒，不外為了除苦得樂，今此般若依之可以離生死苦，得涅槃樂；離一切苦，得究竟樂』。正因為這樣，所以般若的「能除一切苦」，是最「真實不虛」的。世間一般宗教，亦有離苦得樂的方法，但因不能斷除苦根，所得之樂非為真實。般若除苦是澈底的，所以是「真實不虛」。正因為般若除苦是真實不虛，「故」佛特別宣「說般若波羅密多咒」。

乙二 曲為鈍根說方便

即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

正為利根示常道，說到能除一切苦，真實不虛，本來已可告一段落，因為般若不可思議的勝用，已為我們指示出來，只要我們依照般若去修，就可離一切苦得究竟樂，還要再說什麼？但是鈍根眾生，聽了般若功德，不一定能接受，亦不能照著去行，更不能因此洞達空無自性，所以不得不曲為鈍根眾生再開方便，說此密咒。平常說，咒是不能解釋的，只要一心一意的驀直念去，不於其義妄起分別，收攝其心集中精神，很易得到禪定，開發般若智慧，所以這是一種殊勝方便。本經所說的咒，古德都有解釋，現在略為介紹。

「揭諦」是去的意思。「波羅揭諦」：波羅，就是波羅密多，到彼岸的意思。「波羅僧揭諦」：僧是眾的意思。「菩提」，就是無上菩提，乃覺的意思。「薩婆訶」，是速疾成就的意思。綜合起來可以這樣說：去啊！去啊！到什麼地方去呢？到涅槃的彼岸去！是你一個人去嗎？不！大眾一齊到彼岸去！要到彼岸一定要得正覺，所以願正覺者速疾成就！薩婆訶三字，在任何一個咒字的末了，大都附有這麼一句的。因為任何一個人念咒，總希望速疾成就自己所要成就的功德的。不過真正說來，密咒在念不在解，如真能誠心持念，特別是念摩訶般若波羅密多，久而久之一定可以獲得般若智慧現前，而得究竟涅槃，而證無上菩提，願諸位多多修學般若正行！

（歐淨敏記）