般若波罗密多心经讲记

演培法师

卷001

自序

《心经》虽是一部短短的经典，但在中国佛教界却极为有名，不特出家众都会念诵，就是在家众亦多会念，加上历代高僧大德，经常不断的弘扬，几成为家演户说。原因经虽简短，但其所含义理，却是极为丰富，非特统摄六百卷《般若经》中的要妙，甚至亦可说是诸经的总持。不论怎样的敷演讲说，总是不能穷尽其义的。我在自由中国及海外各地，曾经多次的讲说《心经》，佛历二五零六年正月，在香港东莲觉苑宣讲，欧净敏居士且发心录成讲记，该讲记虽讲得不怎么圆满，大体尚能为诸读者之所爱好，是以先后曾经再版多次，迄今仍然到处流通。

佛历二五二五年八月，吾于自由中国中华佛教居士会，加拿大温哥华世界佛教会，两地说法圆满，转赴美国纽约，应大觉寺之请，复为众讲《心经》。当时只是依经讲经，因为过去已有讲记，所以没有想到记录。不意到了今年新春，忽然接到沈家桢居士，寄来王沈醒园居士的笔记，翻开大略一看，觉得记得极好，因而予以增损，成约六万余言。与过去讲记比对，确有很多不同处，为不使大永居士辛苦记录的一番诚意，为人之所忘记，乃决将之出版，供爱好《心经》者，对照前后讲记，能对《心经》有更深一层的认识！

或说《心经》注释，古今已经很多，而你前亦已有讲记，为什么还要再以讲记出版？前说《心经》义理无穷，不论怎样横说竖说，是都无法说得尽的，现虽复以讲记解说，仍不能说其义理万一，今后纵仍有人发挥《心经》奥义，亦只能于般若义海中说其一滴！况且，般若为法中之王，是甚深最甚深的，没有相当的智慧，决不能穷其底蕴！我是业障深重而智慧又极浅薄的

人，对于般若精义怎能圆满开显？所以仍将讲记出版，不过以供初发心者参考，实不值智者一阅！

《心经》之旨在于般若，般若为照耀昏衢的高炬，亦为济渡苦海的舟航，所以三世诸佛依之而得正觉，诸地菩萨依之而证涅槃，每一佛法行者，欲证正觉菩提，诞登涅槃彼岸，怎可舍般若而求他法？古德说：『千日学法，不如一日学般若』，是以般若观门，不可一日不学！当知众生在生死中，为结使病之所困扰，无始以来无人能治。佛为无上医王，说般若药治疗，未有不痊愈者，是以般若功深！

书成以后，函告沈家桢居士，承其立即来函说：「《心经》讲记可以付印十分高兴」。同时承其夫人沈居和如居士，发心担任五千本印费，以广结法缘，真是功德无量！同时又有星洲陈慧清居士发心助印五百本，林光泰、蔡石钻二居士亦发心各助印五十本。惟愿以此功德，回向诸发心者，善根深植，福寿绵长！讲记在台印行，荷承性滢法师，发心负责一切，在此一并志谢！最后我要谢谢王沈醒园居士，不是她的发心记录，不会有这讲记出现！

佛历二五二六年夏历四月初八日 序于星洲善住室

——佛历二五二五年八月讲于纽约大觉寺——

仁公会长！沈（家桢）、俞（时中）两副会长！诸位董事！诸位居士！刚才仁公对我的介绍，说我承受了太虚大师及印顺导师的思想体系，实在不敢当！太虚大师的思想深广如海，我固没有从中尝取一滴法味，至印顺导师的思想更加深湛，我连边都未摸到，怎敢说我能承受二大师的思想？不过借此机会向诸位坦白说一句的：一个人要创立一种独特的思想，实在不是容易的，以佛法说，非要对全体佛法有所体认，方能树立自己的思想，否则的话，是不可能做到的。有人觉得我应有自己的独立思想，不应老是跟著印顺导师的思想走。这可说是对我一种鼓励，我对说这话的人相当感激。别人不知道我的智力有限，那是不能怪的，自己不知道自己的智力不够，那就不能原谅！自知不但智力浅薄，简直可说没有智慧，怎敢奢望有自己的思想？说句不出息的话，对于印顺导师的思想，如能传述一二出来，那我已感心满意足

，这是实在话，决不是客气。如天台智者大师，将全体佛法组织成五时八教，成为独立的一大宗派，古今能有几人？天台学者能传承智者大师的思想不坠，已经是非常难得，亦值后人之所赞叹的了。是以仁公说我受二位大师熏陶、感染很多，实在不敢当。不过我在宣说如来正法，是依二大师的思想倒是真的，但是否契合二大师的思想体系，还未敢以肯定，原因我的业障很重，加上我的根钝慧浅，更以二大师的思想深广，我所见不到的地方，必然是很多的，讲得不对地方，除请诸位原谅，还请仁公会长，不吝予以指正！

这次来讲《心经》，因缘起于陈纲居士，就是在我去年离开纽约时，陈居士送我到机场，一再邀我下次来讲《心经》。月前在温哥华讲《维摩诘经．方便品》及唯识要说，和陈居士通电话，再度提起讲《心经》的事，因而我就决定来讲《心经》，是以此次在贵会讲《心经》的功德，应归于陈纲居士。不过诸位这样踊跃的来听，自亦得到所应得的听经功德。

一 无价之宝的般若

《心经》，全称是「般若波罗密多心经」。我国古代各宗甚至继承该宗派的学者，不论是讲《心经》或其他经典，必先来个悬谈，如天台宗学者讲五重玄义，华严宗学者讲十玄门等，当然有它的意趣，但是这样的讲法，在听者较为难懂，现我换个方式，先讲一个故事，引起诸位兴趣，然后再慢慢的讲到经题，那就不致感到枯燥无味！

佛在经中所说的故事是这样的：过去有一个国家，是个富有的国家，国库里的金银珠宝钻石之类，不但应有尽有，而且都是很多，可是国王仍不满足，欲想得到所未曾拥有的珍宝，于是派遣他的大臣，到国外去广事搜罗，只要是国内所没有的，不论代价多少，将之买了回来。大臣奉命走偏各方，所看到的都是国王已经有了的，没有什么更珍贵的宝物值得买回。因未完成国王交办的使命，心头非常懊恼的，奔向回国的路途。

有一天，当他在一个城市慢慢走时，忽在一处看到一块卖物的招牌，写著「卖智慧」的三个大字。大臣觉得这倒是从来未见过的，于是信步走进那个店里，去问坐在那儿的一位老人：「请问你的店里所卖的智慧是什么东西

？该智慧的价值又是几何」？老人直捷了当的回答说：「智慧偈四句，银子五百两」。大臣觉得仅仅四句智慧偈，便得花五百两银来买，未免太贵了一点！但一想到买回四句智慧偈，向国王有所交代，也就忍痛的将之买了。

四句智慧偈是：『遇事善思惟，莫遽发暴怒，今日虽不用，时至得大利』。大臣花五百两银子买了这四句偈，于是一边走路，一边默默读诵，将之紧记心头，以便回去交差。在归途中，路过自己家门，想想回家一次，是很不容易的，何不回家休息一夜，刚好是个月明之夜，走近自己屋外窗口，向妻子的房间窥视，不看倒也罢了，一看怒火上升，原因发现妻子床前，摆著两双鞋子，以为妻子有了外遇，立刻拔出随身宝剑，想冲进屋杀掉妻子。正当这个时候，忽然想起买的四句偈中：『遇事善思惟，莫遽发暴怒』的两句，于是他就冷静下来，想再看看才说。忽见帐子掀开，母亲从床下来，于是恍然大悟，脱口大声叫道：『值得！值得！不贵！不贵』！什么东西值得？智慧偈四句。什么东西不贵？智慧偈四句。五百两银子买了四句偈，为什么还说值得不贵？因如没有买这四句智慧偈，今晚就会闯下大祸，不但误杀娇妻，自己生命亦会不保！

今天为诸位讲此《心经》，内容是开显般若思想宗要，好让诸位从这部经中，得到智慧之宝，且是无价之宝，纵有如须弥山般的大宝聚，亦不能换得智慧大宝，要想得到这样的智慧之宝，不是世间的金钱所能购得，唯有佛法的清净信心，相信唯有般若智慧，才是真正无价大宝，那你就得到智慧之宝，没有什么人再比你富有。因而现我可这样对诸位说：佛陀一代时教所说的种种道理，虽说都是极为珍贵的，但最尊贵的还是般若慧，佛法如没有般若慧，那就显不出佛法的特色，是以为佛子者，应尊重般若，修学般若，从而得到般若智慧大宝。

般若一般译为智慧，但智慧实不足以代表般若，因没有更适当的名词，可以表达般若的内含，所以勉强的说为智慧。智慧在佛法中，向来分为两种，就是有漏智慧与无漏智慧。世间上的各种知识学问，如科学哲学等，不能说它没有智慧，但以佛法观点说，那只是属于世间的有漏智慧；不能说它们没有特殊功用，却不可能用它来断烦恼得解脱，能够完成身心解脱，圆证无

上菩提，佛法认为唯有无漏智慧。是以对于佛法所说智慧，定要有所简别，与世智慧混同，就难从佛法得到受用。要想有所简别，太虚大师曾说过的几句话很好：『般若者，乃以佛所说言教，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』。我以为太虚大师所说，最能把般若智慧的意义，完整而清晰地表达出来，值得我们记取。

㈠ 通别题的分析

《般若心经》传入中国，古今共有八种译本，但流通读诵最广，讲说注释最多的，当推玄奘三藏所译的《心经》。因奘公译经的态度非常认真，如有『一义未妥，逡巡寒暑；一言互异，斟酌再三』。不论译什么经论，都是这样一丝不苟，加以奘公兼通华梵，所以译笔流畅，易于读诵。由于中国一般学佛者，为人诵经超度，在回向时常念《心经》，有误认为《心经》是专度亡，对亡人有益，其实不然，《心经》是利益存亡的。以奘公本身经历作证，如大师西行求法时，在途中遇到一位病僧，特别予以殷勤侍奉。该僧病好后，为报答奘公厚意，特将《心经》传授奘公，后来奘公在途遇盗，盗要杀他祭祀神灵，在这万分危急之际，奘公默念梵文《心经》三遍，在第三遍念未完毕，刹时飞沙走石，狂风暴雨大作，把残暴的大盗吓跑，证明念诵《心经》有大利益。

《心经》是简称，全称应名『般若波罗密多心经』；有时加上『摩诃』两字，称为『摩诃般若波罗密多心经』；有时再加『佛说』两字，成为『佛说摩诃般若波罗密多心经』。通常所说第一种经题，『般若波罗密多心』七字是别题，显示别于他经的意思；最后『经』字一字是通题，显示这是通于佛说的一切大小乘经典。前七字别题中，『波罗密多』四字，亦可说为通题，因称为波罗密多的经典，在大乘经中是很多的，不只般若波罗密多一种，所以波罗密多四字，是别题中的通题。另外，『般若』两字，严格说来，亦是别题中的通题，因在般若部中，不但《大般若经》叫做《般若经》，还有《摩诃般若波罗密经》，《仁王护国般若波罗密经》，《金刚般若波罗密经》，《胜天王般若波罗密经》，《实相般若波罗密经》，《文殊师利般若波罗密经》，《大乘理趣六波罗密多经》等，所以般若也是别题中的通题。如

此一分解，真正的别题，只剩下一个『心』字。经题，等于一本书的书名，或一篇文章的题目，我们看了书名或文题，大体便可了解其中所要叙述的内容，所以经题很重要，明白经题说的什么，到了听经文时，也就容易了解。

㈡ 通题经的解说

经在印度，或叫修多罗，或名修妒路，或称素怛缆，以其意义正译来中国，是绽的意思，等于现在的丝线或丝带一类的东西。我国古代的书籍，是用丝线装订而成，与印度的贝叶经文，用带把它贯串成为一册，其作用是相同的。举喻说：如人以绽（线）将一朵一朵的华，或将一粒一粒的佛珠贯串起来，不但使它不致散失，还可作为念佛之用。佛陀所说的言教，能够贯串其中的法义，既可令之不失，亦能受持读诵，甚至依之解释，所以译之为绽。既然如此，历代译师，为什么译之为经而不直译为绽？或干脆的译之为线或带？不用说，这与中国文化，有著深切关系，原因吾国历来学者，对经有其不寻常的看法，认为有它相当重的分量。如普通人所说的言论，没有资格可以称为经，有资格称为经的，唯有圣人的言教。吾佛是圣中的大圣，所说言教皆有益于众生，其分量更重于世间圣人所说的话，所以每一译师，特将修多罗译名为经。这一译法，非常吻合于中国文化特质的。

修多罗，不但译之为经，或有译为契经。契是契合的意思，古德以契理、契机二义释之。就契理说，显示佛陀所说的言教，没有不契合真理的。如说诸行无常这话，就是契合于真理的，因为世间万有诸法，没有一法不在无常演化中的，要想在诸法中，找个常住的法，绝对是不可得的。又如说无常故苦，同样是契合于真理的，因为生命是苦，是人人所感受到的，没有那个可以否认，但为什么会苦，佛说由无常变化而来，如吾人的生命体，时刻在变化中，以现代的话说，生命体上的细胞，不断在新陈代谢，只要一天的时间，整个细胞都变换。正因生命体在刹那演化，如果稍有偏差，四大就会不调，而有病苦产生。再如人出现到这世间来，为什么会渐渐的变老？还不是由无常演化而来。不论是老是病，都是人生大苦，能说无常故苦这话，不契合真理吗？有谁能够指出无常不苦？就契机说，不管众生的根器，有著怎样的不同，但佛所说的言教，不但契合上根利器的众生，就是下根众生的机宜同

样是契合的，所以不论什么众生，听了佛陀言教以后，没有不得到佛法受用的，所以说为契机。

如依《杂心论》说，经含五种意义：一、出生，意说做人，特别是做个学佛的人，如能多读佛经，经中出生妙善，充实行人身心，使之不致造作诸恶。二、涌泉，意显佛所说的经典，含有无穷无尽的义味，如能对之有所理解，讲时将会如泉水般滔滔不绝的涌出，那无穷的义味，无法可说完的。三、显示，意显佛所说的经典，能示正确的功能，令诸学佛的行人，确能断除烦恼而得解脱的效用。四、绳墨，意显佛所说的经典，能够楷定什么是邪是正，令诸佛法的行人，远离邪道而趣正途，犹如木匠运用绳墨，可使所用木料锯直。五、结鬘，意显佛陀所说的经典，能够贯穿散乱的诸法，使之不致散失，贯法犹是绠的意思。

古德还有将经解说为常为法，而且用教行理予以说明：佛所说的大小乘教典，天魔外道不论用什么伎俩，要想对它有所改动，那是绝对做不到的，是为教常；佛所指示的各种行门，都是真正纯一不杂的，天魔外道要想糁杂它们的邪行进去，同样不可能做到的，是为行常；佛所开显的诸法真理，湛然而常住不动的，不论时代怎样在变，仍然那样的适应时代，是为理常；佛所说的大小乘教典，其法可为轨范，其行亦可为轨范，其理更可为轨范，所以特别训之为法，法就是可为轨范的意思。

㈡ 别题心的略释

《心经》的心，在各注中，有种种不同的说明，但归纳起来不外四种：一、肉团心，是指吾人的心脏，其状好像莲华合而未敷的那样，有筋脉约之而成八分，男性的肉团心是上向，女性的肉团心是下向，可见男女内在的肉团心，有著上向下向的不同。二、缘虑心，亦名虑知心，了别心，在唯识学上说，乃是通于八识的能缘作用，但就一般的说法，是专指意识讲的，因为意识有它特别缘虑的作用，在诸心识当中，是最为活跃的，时而缘虑这个，时而缘虑那个，从来没有停息，修学佛法行者，所最要控制的，就是这缘虑心。三、坚实心，是坚固真实的不生不灭心，或有说为自性清净心，或有说

为如来藏心，或有说为自性第一义心，或有简单的说为真实心，实际就是所谓真心，为真常唯心论者所常说到的生死涅槃所依的净心。四、积聚精要心，如树木的积聚精要而成为树心。

在这四种心中，《心经》的心，是指最后的积聚精要的，因本经是积聚大般若六百卷的精要而成，所以说为《心经》。如是积聚精要心，如以现在的话说，或者叫做中心，或者叫做心要，或者叫做核心。讲到中心，现在用的很多，如纽约有个最有名的中心，叫做世界贸易中心；另外有个为佛教徒所熟知的，叫做世界佛教中心；其他如活动中心，教育中心，中心两字，已被广泛的运用。《心经》的心，不用许多道理去说明它，简单的叫做中心好了。中心，就某方面说，是极为重要的，不可随便滥称，如说华盛顿，是美国的行政中心，经济中心，教育中心，是名符其实的中心，因而可说华盛顿是美国的精要或精华所在，没有那个可说不恰当的，亦没有那个敢以推翻的。

《心经》的心，我们所以把它说为中心，因它是全部般若思想的中心所在。谁都知道，佛于一代时教中，所说般若的时间最长。天台家有四句话说：『阿含十二方等八，二十二年般若谈，法华涅槃共八载，华严最初三七日』。就别五时说，佛说般若固然只有二十二年，就通五时说，从初得道夜到最后涅槃夜，于此长时期间，佛陀无时不在说般若，证知佛于一代时教中，所说以般若为最多。佛陀所以特别多说般若，原因般若在佛法的修学中，实在有它的重要性。如佛法行者，不论修学怎样的法门，特别是修学出世的法门，假定没有般若与之相应，不论你是怎样的勤修，要想了生死得解脱固不可能，要想在生死中从事众生的度化同样是不可能，要想得到最高的无上菩提更不用谈，唯有般若才能完成一切，所以佛特广说般若。

佛说般若有这样的多，没有传来中国的固不少，单就传来中国的来说，就有七百余卷之多，在这么多的般若经典中，不说没有智慧的，难以把握其中心，就是有智慧的，亦感到相当不易，是以必要有部代表般若中心思想的经典，简明而扼要的说明般若，我们始能从深广的般若海中，得到般若的心要，获取般若的思想。现在所讲的这部短短的《心经》，看来只不过二百六十个字，可是全部般若的精要思想，无不含摄在这当中。古今大德讲解《心

经》，无不竭力强调这点。因此，现我亦肯定的对诸位说，《心经》确是般若大海的宗要所在，值得我们讲说和论究。现代常听人说，时间就是金钱，没有那个不为争取时间，在忙得团团转，试问什么人能有时间阅读六百卷般若？不说大部的六百卷般若，就是过去曾为一般学佛者常课的《金刚经》，亦很少有人抽出时间去读。但如将《心经》读熟，只要一两分钟就可读完，不论是个怎样忙的人，我想这点时间可以抽出的，每天念一遍或三遍《心经》，该是没有什么问题的。况且虽是仅念一遍，但因它是全部般若的心要，无异等于读了六百卷《般若经》，或等于读了《金刚经》。古德特别从般若部中，取出《心经》流通宏扬，并且劝人读诵《心经》，实有他们的独具慧眼，我们应踏著古德芳轨，每天读诵《心经》一至三遍。

㈣ 略释波罗密多

波罗密多四字，有的译为波罗密，没有多字这个字。据近代有人研究，说多字是梵文原文的语尾，可以译出来，也可不必译出，有无多字，其意没有什么分别。佛在一代时教中，所讲的波罗密，同样是很多的。南传小乘佛教，讲四波罗密，北传大乘佛教，特别是在中国，一般讲六波罗密，有时亦讲十波罗密，就是在六波罗密后，开出方便、愿、力、智四波罗密，总共成为十波罗密。不论是六波罗密，或是十波罗密，甚至四波罗密，都是对于菩萨修诸万行的分类。经中还有八万四千波罗密说，乃至无量波罗密之说，无非是显菩萨所修法门之多。在如此众多的波罗密中，要以般若波罗密为根本，不但一切波罗密皆从般若波罗密之所流出，一切波罗密如离般若波罗密，就不成为波罗密，是以般若波罗密最为重要。

波罗密是印度话，中国译有两种意义：

一、到彼岸义：彼岸是对此岸说的，有彼岸必然有此岸。现在最热门的话题，如说海峡两岸，立刻使人意识到是那两边。佛法称生死为此岸，涅槃为彼岸，这是诸位所常听到的。要从生死的此岸，到达涅槃的彼岸，必须渡过烦恼中流，烦恼中流，不是风平浪静的，而是波涛澎湃的，并不怎样易渡，更不是一般船只可以渡过，唯有最极坚固的般若船，才能安然的渡到彼岸。

大悲忏中有「愿我速乘般若船」的一愿。净土行人要从娑婆世界的此岸，到达极乐世界的彼岸，乘的是阿弥陀佛的大愿船；但站在般若的立场说，要乘永不沉没的般若船，才能从此岸到彼岸，而且此彼岸不论是指的什么，都有赖于般若船，没有般若船，任何彼岸都不能到达，这是我们所当特别注意的。

二、事究竟义：在印度的习俗说，不论什么事做完，就名为波罗密，所运用的范围很广，随时听到波罗密声。如我们现在讲经，到了结束的时候，中国说已经圆满，印度则说波罗密；又如小学学生读完六年级，中国说已经毕业，印度则说波罗密；再如画一幅画，到画好的时候，中国说已经画好，印度则说波罗密。诸如此类的，到处可以用，是以波罗密，是事究竟义。以学佛说：修学小乘佛法的行者，证到阿罗汉果，趣入寂灭涅槃，完成学佛能事，是为波罗密义；修学大乘佛法的行者，自利利他成就，一切圆满完成，到达最高佛果，是为到彼岸义。如以本经说，『度一切苦厄』，是学佛者的唯一目的，没有彻底解决一切痛苦，不能说是波罗密，唯有究竟离苦得乐，方能说是波罗密。不论什么事如没有完成，不得说为波罗密。

㈤ 开显般若重要

经题的其他部分，都已大要的讲过，现来解释般若。般若是经题的主要部分，亦是全经最极重要所在，对此特别多讲一点，以使诸位对于般若的重视。般若所以为佛法行者所重，实因它是一切行门的导首，唯有般若可以领导学佛者趣向萨婆若海，唯有趣入萨婆若海，方能证得无上菩提，亦即通常说的成佛，而无上徧正觉，就是老般若。有老般若必有新般若，而新般若就是所修的般若因行，唯有以因行的新般若，领导我们步步趣入萨婆若海，才得老般若的无上菩提，般若的重要性于此可见。

为什么这样强调般若的重要？当知般若是出生一切圣者的母亲，不但三乘圣者是由般若出，就是三世诸佛亦由般若出生。如《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，皆由如是甚深般若波罗密多」。分别的说：过去诸佛的成佛由于般若，现在十方诸佛的成佛亦由般若，未来一切诸佛的成佛仍是由于般若。本经说

的「三世诸佛，依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提」，固是表达此理；《金刚经》说的「一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出」，同样显示般若为诸佛母。

三世诸佛皆从般若生，《大般若经》百七十二卷亦说：「般若波罗密多不异佛薄伽梵，佛薄伽梵不异般若波罗密多；般若波罗密多即是佛薄伽梵，佛薄伽梵即是般若波罗密多。何以故？舍利子！一切如来应正等觉，皆由般若波罗密多得出现故」。依此而言，佛不但从般若生，简直就是般若，佛与般若是无有别异的。《大品般若经．佛母品》说：「须菩提！所有诸佛已得阿耨多罗三藐三菩提，今得、当得，皆因深般若波罗密因缘故得」。接著须菩提问佛：「般若波罗密云何能生诸佛……云何诸佛从般若波罗密生」？佛答须菩提说：「是深般若波罗密中，生佛十力乃至十八不共法，一切种智。须菩提！得是诸法因缘，故名为佛。须菩提！以是故深般若波罗密能生诸佛」。《小品般若经》卷第二说：「过去诸佛因是明咒（般若）得阿耨多罗三藐三菩提，未来诸佛亦因是咒当得阿耨多罗三藐三菩提，今十方现在诸佛亦因是咒得阿耨多罗三藐三菩提」。诸如此类的说诸佛从般若生，般若经中到处皆是。《大智度论》卷第六十九有这样说：「般若生诸佛，诸佛从般若生，义无异……若说般若波罗密能生诸佛，即说诸佛从般若生」。因而佛法行者，果能行般若波罗密及由般若所领导的诸行，没有不成佛的。般若与诸佛关系密切，不难由此而知。

正因般若是诸佛母，能生三世一切诸佛，所以佛被尊为最极知恩报恩者，如《大般若经》三百零六卷说：「正等觉是知恩者，能报恩者，……一切世间知恩报恩无过佛故。何以故？……一切如来应正等觉，乘如是乘，行如是道，来至无上正等菩提。得菩提已，于一切时供养恭敬、尊重赞叹、摄受护持是乘是道，曾无暂废此乘此道，当知即是甚深般若波罗密多，善现，是名如来应正等觉知恩报恩」。《大品般若经．释问相品》亦有类似的说：「般若波罗密是诸佛母……是般若波罗密出生诸佛。佛知作人，若人正问知作人者，正答无过于佛。何以故？须菩提！佛知作人故，须菩提！佛所乘来法，佛所从来道，得阿耨多罗三藐三菩提。是乘是道，佛还恭敬供养，尊重赞

叹，受持守护」。佛知般若对自己的恩德很大，不但要报般若的深恩，还要守护般若，不让魔外破坏。《智论》卷六十九说：「如子知恩故，守护其母。般若是十方诸佛母故，若有魔等留难，欲破坏般若波罗密者，诸佛虽行寂灭相，怜愍众生故，知恩分故，用慈悲心常念，用佛眼常见，守护是行般若者，令得增益，不失佛道」。诸佛拥护般若波罗密，让诸佛法行者，在行般若之时，能够得到增益，使佛不断的出现世间，利益无穷尽的众生，决不令魔得有机会，破坏般若波罗密多。

不特佛由般若而得出现，就是三乘圣者亦由般若生。如《大般若经》百七十二卷说：「一切菩萨摩诃萨、独觉、阿罗汉、不还、一来、预流等，皆由般若波罗密多得出现故」。接著又说：「如是般若波罗密多，是诸菩萨摩诃萨母，菩萨所修一切佛法，从此生故」。《大般若经》三百三十三卷更详细的说：「般若波罗密多亦与菩萨摩诃萨众，为师为导，为明为炬，为灯为照，为解为觉，为智为慧，为救为护，为室为宅，为洲为渚，为归为趣，为父为母」。由此可知一切贤圣，特别是菩萨行者，无一不是从般若生，假定没有般若波罗密多，在这世间根本就没有声闻四果，辟支迦罗，诸菩萨行者，当更谈不上有佛的出现。《般若经》中到处有说：「欲修声闻乘者，当学般若波罗密；欲修独觉乘者，当学般若波罗密；欲修菩萨乘者，当学般若波罗密」。《道行般若经》卷一有说：「欲学阿罗汉法，当闻般若波罗密，当学当持当守；欲学辟支佛法，当闻般若波罗密，当学当持当守；欲学菩萨法，当闻般若波罗密，当学当持当守」。是以佛法行者，不论修什么行，证得什么圣果，必须听闻般若波罗密，修学般若波罗密，不然的话，不论修什么行，是都不能得到出世的圣果，更不能在生死海中，广度一切所要度的有情，是则怎能忽视般若的修学?

诸佛及诸三乘圣者，皆以般若而得成就，是则他们所有的般若有没有差别？一般说来，那是没有什么差别的，因为彼此不相违背，同是无自性空的。佛在《般若经》中，常常这样宣说。可是对此，舍利弗有次向佛提出质疑：若如佛说，是诸智慧差别，根本了不可得，为什么你老有时又说：实践般若波罗密多的菩萨，于一日中所修的智慧，一切声闻、独觉所有的智慧，无论

怎样都是不及菩萨的？佛不直接回答而反问道：一个修行般若波罗密多的菩萨，于一日中所修智慧，所能成就的胜事，一切声闻、独觉所有的智慧，能不能如菩萨所成就的胜事？舍利弗老实的回答说：佛啊！那是绝对不可能的！佛又对舍利弗说：好，你既承认不能做到，那我不妨进一步的告诉你：修行般若波罗密的诸大菩萨，经常都作这样的思念：我当修行布施波罗密多，乃至我当永拔一切烦恼习气，证得无上正等菩提，并且运用最极善巧的方便，安立无量无数那么多的有情，入于无余依的涅槃界；一切声闻、独觉，虽修这样智慧，但无这样思念，所以我说一切声闻、独觉所有智慧，与行般若波罗密多的菩萨，于一日中所修智慧比较起来，绝对不能同日而语的。是以诸佛及诸圣所有智慧，于无差别中而有差别，你不可不知，不能儱侗的说无差别。

佛为什么强调般若在佛法修学中的重要性？《大智度论》说：「五度如盲，般若为导」，这是学佛者所熟知，亦是诸位所常听到的。《大般若经》百七十二卷更清楚的说：诸大菩萨所修学的般若，望于所行布施、净戒、安忍、精进、静虑，其超胜的程度，有无量亿数那么样多。为什么？举例说：如有百千这么多的生盲，要到一个丰乐大城里去，假定没有一个明眼的人善为引导，不说不能远达丰乐大城，要想走上正确的道路亦不可能。当知布施、净戒、安忍、精进、静虑五波罗密多，好像那些生盲一样，假定没有如净目的般若引导，不说不能进入一切智大城，就是要走上菩提正道，是也没有办法的。因此，般若望于前五波罗密多，为最为胜，为尊为高，为妙为微妙，为上为无上，无等无等等。大乘菩萨行者，最终的目的地，既是一切智城，其间所经过的路程，不但不如想像那样的平坦，而且还有很多的岔路邪径，尽管菩萨行者是怎样的广行布施，严持净戒等等，假定没有般若的善为引导，不是走入二乘的小径，就是误入魔外的邪途，这是多么的危险！是以佛在经中，不得不再三的显示般若的重要，告诉三乘行人，都要善修般若，特别是菩萨行者，更要以般若为重，唯有般若可以导入萨婆若海，跃登法王宝座。

般若既是这样的重要，应怎样尊重般若可知。不但初发心者，要尊重恭敬般若，就是无上佛陀，亦尊重恭敬般若。佛是极尊贵的天中之天，圣中之

圣，尚且恭敬尊重般若，吾人对于般若怎不恭敬尊重？恭敬尊重般若究有什么功德？经说所得功德有无量无边那样的多，不是我人所能思议得到的。《大般若经》中，佛与须菩提曾有这样一段对话：如三千大千世界内的所有众生，不但皆已得到人身，而且运用人身修学，皆证无上正等菩提；假定有善男子善女人，对于这么多的诸佛，发心尽形寿的，以世间的最妙供具供养，同时持此供养所得善根，与诸有情平等共有，不把它看成独自所得，更将所得善根，回向无上正等菩提，愿与众生皆得成佛，由是最极殊胜因缘，那他所得的福德，是不是很多？须菩提回答说：那当然是很多的，其所多到的程度，不是我们所能想像出来的。佛对须菩提说：的确如你所说，多得无法计算。可是我再告诉你：假定有诸善男子善女人，能真心诚意的恭敬尊重般若，那他所得的功德，比前发心供养的人，还要多得很多。为什么？因是般若波罗密多，是诸如来及诸菩萨并诸二乘圣者之母，无不是从般若生的，恭敬尊重般若所得的功德，当然超胜于供养诸佛功德。

恭敬尊重般若，固有很大功德，毁訾诽谤般若，其过失亦很重，每个学佛行人，亦不得不注意。佛在经中告诉我们：有诸修学大乘佛法的行者，虽能依于诸佛所说的布施、净戒、安忍、精进、禅定如实而修，但因是有所得而无适当的方便，不但不能修学甚深般若波罗密多，就是听到甚深般若波罗密多，不但不能耐烦的听下去，而且立刻的从座而起，舍诸闻法的大众独自离去。非特如此不尊重般若，进而还诽谤毁訾般若，说什么甚深般若波罗密多，不是应正等觉的诸佛如来所说的话，像这甚深般若，不但不合法，亦不合于律，诸佛如来决不会这样说，我们不应修学有违大师所说的言教。不信般若的行人，以为这不是佛法，因而恣意的加以毁谤，殊不知他们这样诽谤甚深般若波罗密多，也就等于谤毁诸佛无上正等菩提，也无异于谤毁三世诸佛的一切相智，毁谤诸佛的一切相智，岂不就是谤毁诸佛？毁谤正法？毁谤于僧？乃至毁谤世间正见？试想像这样的毁谤般若，那过失是多么的重大？而将来所感受的苦报，又岂是我们所能想像得到的？为什么？要知谤毁般若的匮正法业，是最极粗重的，通常所说的五无间业，虽说已经很重，但还不足与之相比！是以听闻般若的行人，一时不能信受，没有什么关系，要在不

能毁谤。

般若的重要及其信毁的德失，前已略为说明，现将般若的类别，再来略为一谈。通常说般若，有文字般若、观照般若、实相般若的三种，《大般若经》中还讲有眷属般若、境界般若，合计共为五种般若，依次一一解释如下：

实相般若，是指诸法的真理，亦即佛法行者所要悟证的对象。凡可称为真理的，不论时间是怎样的演变，不论空间是怎样的改换，都是可以适应的。古德所说：「通古今而不谬，施中外而不悖」，就是所谓真理。在时间上，这一时代被认为是真理，另一时代就不成为真理，那就不得算为永恒的真理；在空间上，这一区域被认为是真理，另一区域否认其为真理，那就不得算为普徧的真理；唯有时不论古今，地不分南北，人不分种族，具有这样特性，才堪称为真理。统观世间各种学术，无不在说宣扬真理，可是以上条件衡量，都不合乎这个条件，唯有佛法所说的「诸法实相」，具有永恒性、普徧性、必然性，是为诸法真理，亦即这里说的实相般若。观照般若，是观一切缘起法的般若真智，悟证真理之法的就是这般若，假定不修学观照般若，就不能契证永恒性、普徧性、必然性的实相真理，不能悟证诸法实相真理，要想达到自由解脱，当是绝对不可能的，所以观照般若不可忽视。文字般若，是表达般若的真理与智慧的真实言教。究竟绝对的真理，虽说是不可言宣，但若完全不说，众生更没有办法体认，不得不假借方便予以言说，使众生依稀仿佛的知道是怎么回事，从而修学观照般若，以求契证实相般若，所以文字般若是亦不可少的。眷属般若，是指所修的万行，如以般若领导而修布施，布施就成般若的眷属，所以菩萨所修六度万行，无一不是般若的眷属。境界般若，是指修般若时所缘的境界，菩萨修观照时，所缘的对象，不论是世间法或出世间法，都名境界般若。如上所说的五种般若，看来似乎是很简单的，而实其中，不唯是修智慧，包括所修福德，不唯是观空，同时亦照有，不特探究诸法真理，亦能引生行者了解，不特能够证悟真理，亦能拔除一切障习。总之，般若，是众德的上首，是万行的摄导，一切佛法都不离于般若，唯有般若能摄一切法，唯有般若能入萨婆若。般若，在佛法的修学上，固

然是不可或缺的，就是观察万有诸法，假定不以般若慧眼来看，那是无法认识诸法真相，如以般若慧眼观察一切，不特可以透视诸法真相，且将发现诸法——，无不是究竟真理的表现。所以佛法所说的般若，在佛陀时代固然照破世间的黑暗，就是现在以及永远的未来，亦会放著般若的光辉，指示人生应行的光明大道！

卷002

二 开显本经的宗要

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。

《般若心经》的经题，在前已大略说过；现来正式的解释经文。本经在所有传来中国的经典，是最短的一部经，所以罗什、玄奘二公的译本，皆不具有一般佛经所见的序分及流通分，而这是《心经》的原始形态，因为《心经》是从《大般若经》中撷取其精要部分，予以流通宏扬的。其他译本，依于一般佛经的格式，前加序分，后加流通分，完成完整的三分，这当然没有什么不可的，但已不是《心经》的本来面目。对这不必深究，因为经文很短，有无具足三分，不是一大问题。问题是现在所要讲的经文二十五字，是全部《心经》的精要或核心，倒是值得予以特别注意的，如把握了这个宗要，对下经文所要讲的，是就不难有所了解。

对于这段经文，窥基大师曾以三练磨心来讲，我以为很有意思，对初发心者，有惕励作用，现我据此，略为说明。所谓三练磨心，就是在发心、修行、证果的三个阶段，都要磨练自己的一念心，以防退失菩提心愿。做个菩萨，不如想像那么容易，其间有很多的魔障，如没有坚强的意志力予以克服，没有不从菩提路上败下阵来！

「观自在菩萨」，是第一练磨心。学佛闻法的人，开始听到成佛，在时间上，要经过三大阿僧祇劫这么久，在空间上，要通过五百由旬这么远的路程，于是就感到相当怖畏，认为这不是自己所能完成的，因而生起退堕之心

，不敢再向菩提道上迈进。当这时候，应立刻的练磨自心：首先应想到观自在菩萨，最初发大菩提心的当儿，与我一样的是个具缚凡夫，经常在无明窟中讨生活，并没有什么特色的地方，可是他在发心以后，虽也遇到种种困难，但能精进勇猛的，不惜牺牲一切的，求佛的最高智慧，终于成为过去的正法明如来，现在的观自在菩萨。菩萨能够做到的，我亦可以做得到，应向菩萨看齐，精进励力修行，信会到达观自在的地位，怎可自轻而生退屈？经过这样的练磨自心，自然就会向前迈进，那里还会向后倒退？观自在菩萨，有称为观世音菩萨，还有称为光世音菩萨。古德对此三种不同的称号，都有所解释。菩萨名为观自在，是就意业而得名的，显示菩萨从修行中，断除内在的烦恼，不再受烦恼束缚，其心意已得自在。《法华经》说：『尽诸有结，心得自在』，就是此意。凡夫生存在世间，有种种的不自在，就是为烦恼所缠，一旦断尽了烦恼，自然就得大自在。观世音菩萨，是就语业而得名的，就菩萨本身说，因常寻声救苦难的众生，就众生方面说，因常称念菩萨的圣号，菩萨闻众生的声音而救苦，众生闻菩萨的圣号而称名，声声相应，音音相感，所以得此称号。光世音菩萨，是就身业而得名的，因菩萨身常放出祥光，照耀这个黑暗的世界，众生接触到菩萨的光辉，身心感到无限清凉自在，所以得此圣名。

观世音菩萨圣号，在中国流传得非常普徧，不说学佛的人熟知这个圣号，就是不学佛的人也都知道这位菩萨，往往会不自觉的脱口念出菩萨的圣号，可以想见菩萨的盛名，是怎样普徧流行在中国。正因如此，所以有很多讲解本经的人，认为这是观自在菩萨说的。事实并不如此：前面说过，《心经》是从《大般若经》中，撷取其最极精要的部分单独流通，《大般若经》是佛所说的，为其中一部分的《心经》，当然也是佛所说的。在《心经》的七种译本中，本译及什公所译的，没有序分及流通分，其余五种译本的序分中，对此各有不同的说法：法月三藏的译本，序分说由观世音菩萨向佛请求，允许他为大众宣说；其余四种译本，序分则说由舍利弗向观音菩萨请求，观音然后说此般若大法。由这几种译本序分的说得不同，可知本经在印度，便有种种不同的传说。佛陀在《大般若经》的〈学观品〉中，说到教人如何学

习修般若波罗密多，特举观自在菩萨修般若行为例，证知观自在菩萨，不是说《心经》的人，是行深般若波罗密多的人。

同时要知道的，就是本经所说的观自在菩萨，不是专指西方三圣中的那位观音菩萨。窥基大师《心经幽赞》说：『非住西方来游此者，彼大经中不别显故』。意说观自在，不是安住西方极乐世界而来游化娑婆的观世音菩萨，因在《大般若经》中，并没有明白的别显是西方观世音的。这末说来，观自在究是怎样一位菩萨？应说凡是修学般若观慧，已与诸法空性相应，并得到解脱自在者，都可称为观自在菩萨。依照这个说法，观自在菩萨是个通号，就是不论那位发心的菩萨，在他修学般若观慧，到达无碍自在程度，不再受任何法障碍，都可称为观自在菩萨。但是自在的涵义，并不简单，而是有浅有深，有高有低的：最高的如不动地菩萨所得的自在，最浅的如胜解行地的菩萨，修学般若观慧，与诸法空性有少分相应，亦可称为自在。经中说自在常与解脱联系起来说，或说解脱自在，或说自在解脱。自在，用现代语说，就是自由，但不是不受拘束的自由，而是要能看破放下，没有各种烦恼冲动，内心所得到的真正自由，如这也放不下，那也看不破，还要牢牢的执著一切，是就绝对不能得到解脱自由！观自在的观，通常说为观察，是用眼来观的，但菩萨观时，不是用肉眼观，乃是用心眼观，更深一层的说，则是用慧眼观，以慧眼观照一切，洞达一切法皆空，自然就得自在。如依本经解说：照见五蕴皆空的照见，就是观自在的观；度一切苦厄的度苦，就是真正的自在。一切苦厄，是我们所受种种痛苦的根源，一旦从照见五蕴皆空中，超脱所有一切的苦厄，当然就得到解脱自在。以经解经，这是最好而又简单的一种解说，不用另外再作解释。可是中观与唯识，对自在各有不同说明：中观家说：『内证二空，外观三业，不依功用，任运自在，故曰观自在』。修般若行的行人，内在方面，要能真正的证到我空法空，不再被我法二执之所戏弄；外在方面，要观身、口、意的三业清净，不再受一切世法之所染污，如是不藉造作的任运自在，是为真正的得到自在。唯识家说：『位阶补处，道成等觉，无幽不烛，名观自在』。这是约菩萨已证等觉圣位而得自在说的。如娑婆世界的弥勒菩萨，东方净琉璃世界日光徧照菩萨，西方极乐世界的观

世音菩萨，都是位登等觉的补处大士，他们能以般若慧光，无有幽暗而不照烛，得自由自在的来往，不再为慧光所不照处阻碍，是为真正的得到自在。

自在，经中说有多种不同，最多说有十种自在，我在《心经讲记》中，曾讲过五种自在，现在不再重说。不论那种自在，我们要想得到，问题非常简单，关键在一观字。但观是要正观：观山游水，观人雀战，观看斗牛，观诸戏剧，凡是不正观的，皆不能得真正自在。唯有循于佛法的正观，特别是像本经这儿说的照见五蕴皆空，透彻地观察到一切诸法无自性空，不再有诸苦厄逼迫五蕴和合的身心，才是真正的得到无碍自在。佛法行者，在佛法的修学过程中，一天未能体达诸法皆空，是就一天未得真正自在。是以观字不但很重要，而且要用在正观上。现有很多学佛的行人，要他以般若慧观五蕴空，不但没有一点兴趣，而且越观越会执著自我，由于坚固执著有个自我，于是专以肉眼向外观察，特别是观他人怎样，而且以有色眼光看人，总以为他人是要不得的，不是这样不对，就是那样不对，他人简直一无是处，好像天地间只有他一人是对的。殊不知别人通观他的全身，真如《八大人觉经》说：『心是恶源，形为罪薮』。身心陷溺在罪恶深渊中，自己完全不觉不知，此真我佛所说的『可怜愍者』！是以要如观自在菩萨那样的得到自由自在，就得效法观自在菩萨，行深般若波罗密多，以照见五蕴皆空，通身放下才得。

观自在是菩萨在佛法中，修学到某种程度而得的称号，亦即通常说的『以德立名』。菩萨是通称，不论那个学佛行人，只要是发大菩提心，就有资格称为菩萨。因而，菩萨是每个学佛者都可做到的，问题看你是不是发菩提心。我依佛在经中的开示，常常对诸学佛者说，如你现在发菩提心，当下你就是菩萨，亦应当仁不让的以菩萨自居，但像这样的菩萨，只是初发心菩萨，如不能保持菩提心，随时会失去菩萨资格的。是以，发菩提心容易，保持菩提心难，正因菩提心难以保持，所以成为败坏菩萨的也很多。要知真正行菩萨道，是桩非常艰巨的事，必要做到『难行能行，难忍能忍』的程度，方能在菩萨道上继续迈进，成为名符其实的菩萨。假使在菩萨道中，稍为受到一点挫折，就畏首畏尾的不敢前进，退而求其次的向解脱道上进趣，甚至在

世间的人天道上徘徊，不是变成独善其身的声闻，就是变成流转生死的凡夫，那里还有资格称为菩萨？初发心的凡夫菩萨，在菩萨漫长的历程中，虽说资格是还很浅的，但亦极为难得而尊贵的，应受具缚凡夫的尊敬，可是在菩萨的本身，不能有一点儿大意，应随分随力的，本于菩提心，以救度众生，逐渐提高自己在菩萨行列中的地位，方不致于成为败坏菩萨。

菩萨之所以名为菩萨，前已清楚的表示，在于发大菩提心，如不发大菩提心，只对菩萨的崇拜，甚至向所供奉的菩萨，每天拜百拜千拜，或是磕破头脚，虽说有其功德，但是功德很少。因而我望在座诸位，每天拜菩萨时，不要忘掉自己，也来做个菩萨，向诸菩萨看齐，使自己也成为大菩萨。唯有像这样的信奉菩萨，礼敬菩萨，始有深刻的意义，亦才能提高自己，而终于完成正觉。佛教是个救人救世的宗教，凡我佛教徒没有不知道的，但本身如不做个从事救人救世的菩萨，救人救世的佛法精神，从什么地方表现出来？是以我望诸位当仁不让的做个度生菩萨，不要看轻自己，不要以为菩萨不是我所能做的，要知文殊、普贤、观音、势至、弥勒、地藏等诸大菩萨，有那位不是从凡夫开始做起的？有那位是自然而成为菩萨的？有那位不是艰巨的去做度生工作的？有那位坐著在看众生受苦的？每一位大菩萨，都是本于坚忍不拔的意志，不屈不挠的大无畏精神，在前进的菩提道上，不断的向诸外魔内魔，作不妥协的特殊战斗，克服种种的困难，战胜种种的魔外，牺牲无数的头目髓脑，才到达现在这样崇高的地位。我们如能步著诸大菩萨的芳踪，一步步的向菩提道迈进，将来同样成为受人膜拜的高级菩萨，怎可自轻而自屈？

菩萨在印度，具称应叫菩提萨埵。菩提译为觉，萨埵译为有情，合起来说，叫觉有情。显示发心的菩萨，不但自己已经是个觉悟了的有情，而且还以自己所觉悟的，去开导其他的一切有情，使其他有情也如自己一样的觉悟。唯有像这样的自觉觉他，方可真正的称为菩萨。或有以为自己觉悟好了，为什么还去觉悟其他的有情？这是本于初发菩提心而来，因为当初发菩提心时，就是观众生苦而发心的，要使众生远离一切痛苦，唯有使众生觉悟世间的如幻，不为幻化的一切之所诳惑。但在迷昧的众生，不知诸法的如幻，反执

幻化的诸法，以为是实在有的，因而本来不应受苦的，反而受诸痛苦的袭击。对于这样迷惑的有情，我不去觉悟他们怎行？难道看到他们在迷惑中受苦？菩萨亲自体验到苦的实况，对于他人所受的痛苦，自然就会有深切的感受，从而认识到自他痛苦，原是这样息息相关的，如不解决他人的痛苦，自己的痛苦亦难远离，于是不论自己是怎样的痛苦，亦要不顾艰难的，先去解决他人的痛苦，到了他人痛苦解决而感受幸福时，自己痛苦自然也就消灭于无形。所以发心的菩萨，总是为他人设想，展开一系列的觉悟有情的活动，在众生一天没有得到觉悟时，决不放弃觉悟有情的工作，所以菩萨名觉有情。

「行深般若波罗密多时」，是第二练磨心。发心修般若行的菩萨，是要摄导万行以趣向无上菩提的。可是六度万行的修学，并不是很容易做的，因而在感到万行难行时，往往又会生起退堕心，正在这个当儿，应要练磨自己向上的心，想到自己从无始来，为求世间的一般快乐，尚且受了很多无益的痛苦，现我是求无上菩提，是为度诸生死有情，受些小小的痛苦算得什么？怎可因此怯弱而生退堕之心？如是练磨自己的一念心，自然就会勇敢的继续勤修万行，不再感到菩萨行的难行！同时想到观自在菩萨，已经修过无数的广大行，才到达现在的等觉果位，诸大菩萨既然做得到，自信我亦可以办得到，如此久而久之的练磨其心，自然就能行广大行，而不以为菩萨行难行。是以做菩萨的，首要能吃得苦，不惜任何牺牲，不畏任何困难，什么地方有众生需要度，那地方的环境，不论怎样的恶劣，都得无所犹豫的，立即到那地方去，不能因为环境恶劣，就推辞有事不想去。至于所要度化的众生，其根性的不同谁都知，可是遇到恶劣的，刚强难化的，仍得耐心的，想方设法的，予以善巧的感化，不能因为众生的难调难伏，就放弃度生的任务，不再顾念众生痛苦。如能经常的这样练磨自心，自就不会退失菩萨心！

行深般若波罗密多时的一句经文，我们所应特别注意的，是『行深』两字。佛教是重实践的宗教，修学佛法的人，假定不照佛法去行，固然是不对的，设或照佛法行而不能深刻地行，同样是要不得的，所以行者应当认真的深刻的行，特别是修般若，更要深刻的修，不然的话，要想得到自在，那是不可能的。要知如何深行般若，得先了解般若所观的是什么，因为般若是能

观，有能观必有所观，是每个学佛者所知的。般若所观的对象是空，空就是深的意思，《十二门论》说：『大分深义，所谓空也』。可见空是最深的，唯有般若可以观空，亦唯观空，才能契入诸法空性。假定不以般若观空，虽修其他各种法门，要想体证空性，无有是处。为什么要这样讲？当知存在的一切，不论是生命界，不论是自然界，不论是精神界，不论是物质界，一般以为是实有的，而实无一不是空的，对这如有确切的理解，就是这儿所说的般若慧。这本是诸法的真相，原是不怎么难解的，因它明白的呈现在每个人前，有什么深刻可言？但因人类以及众生，无始来把它误认为实有，长时期的在有中滚来滚去，一旦要他们以般若观空，是就感到相当的难解。从这立场讲，以般若观空，是甚深最甚深的，所以名为行深般若波罗密。

般若在整个佛法中，实在有它的重要性，不但讲般若不容易，就是行般若也不容易。就以般若观色来说，经中告诉我们：『观色不坏，是色无常，名为行般若波罗密多』。一切色法是无常的，当然并没有错，但以般若观色无常时，可不能坏它的假相，换句话说，色的假相，不能否认，像这样的观色无常，是就不怎么容易了。观色是这样的观法，观受想行识也是如此。能够这样的以般若观一切法，是为正观行深般若波罗密多。《胜天王般若波罗密多经》说：『菩萨摩诃萨修学一法通达一切法者，所谓般若波罗密』。证知修行般若是最甚深的，但在行深般若的过程中，以般若观空固然是重要的，但以菩萨修学来说，观空不应立即证空，假定立即证空，那就不能行菩萨行，而取证声闻果，这是非常重要而不可忽略的。《小品般若》第七说：『若菩萨具足观空本已生心，但观空而不证空，我当学空，今是学时，非是证时，不深摄心系于缘中』。唯有这样的观空，方能不舍一众生，而在菩萨坦途迈进！如是观诸法空，是真行深般若。如在行深般若时，仍然执著虚假不真实的诸法，不特是在浪费你的精神，亦复是在浪费你的光阴，根本没有得到般若智慧。是以善能行深般若，必然了解诸法皆空，不会再执诸法实有。

菩萨在正确的实践般若波罗密多而与空性相应时，就能「照见五蕴皆空」。当知这儿说的照见，就是以般若观察，所以照见与上所说行深般若，彼此有著相关性，不是脱节不相连的两法。般若所观照的是万有诸法，万有诸法

无不在般若观照中。现在只说照见五蕴皆空，似乎是说般若唯观五蕴，实际不是这么回事。要知万有诸法虽说很多，但其内容实在不外五蕴，所以说照见五蕴皆空，等于说照见万法皆空，我们不能把五蕴唯局限于组织生命体的要素来看。五蕴组织的生命体，明显的活泼存在著，为什么会照见其空？要知人们于五蕴中妄执为有，好像做梦的人在梦中所见的种种，无一不认为它是实有的，一旦从大梦觉醒过来，立刻就知梦中所见的一切，原来没有一样是真实的，吾人所执为实有的五蕴，当知也是如此，果能从无明大梦中觉醒，真可说是『觉后空空无大千』，大千世界尚且无自性空，何况组织生命的五蕴？所以菩萨行者，真能行深般若，便能照见五蕴皆空。五蕴如果真的有其实在自体，不说般若不能照见它是空，就是用任何方法，也不能使它变成空，因为有是众生的妄执，求其实在自体不可得，不论什么人行深般若，都能照见五蕴是空的，亦即等于还五蕴空的本来面目，这有什么不能做到的？

五蕴，就是色、受、想、行、识，为组合有情生命体的五大要素。不论是人类或其他一般众生，都由五蕴组合成的。五蕴组合的生命体，从人开口便说我这点来看，人及其他众生都把它作为实有自我看的，由于人人执有一个实在自我，而且认为自我是对的，于是人间世的问题，就层出不穷的出现，如有人问世间为什么会发生种种问题，原因很简单，就是人人执有一个实在的自我，到了各个自我尖锐化时，没有那个肯得让那个，冲突自然就会跟著而来。试看世间大小事情的发生，有那件事不是源于自我而起？大而世界大战，小而个人冲突，都因各人的妄执自我，所以佛法认为我是一切祸乱、一切痛苦的根源。如真有个自我，为了维护自我利益，不使自我受到迫害，受些痛苦亦无所谓，事实自我是不可得的，为自我发生无谓的争执，甚至因此而流血冲突，岂不是冤枉的受苦？妄想执有自我，全是心理病态，扰乱精神有余，实现自在无望。现在修学般若，目的在以观慧，洞见组织生命的五蕴内在，没有一个实在自我，实在自我不可得，会发生什么冲突？以佛法说，世人如皆通达五蕴皆空的真理，不再于中执有自我，人与人间必然会得和乐相处，社会每个角落必也呈现祥和之气，整个世界当然也就和平而无战争！

五蕴组合的生命体，为什么说它无自我？要知五蕴可归纳为两类：色蕴为物质的一类，受想行识为精神的一类。在这两类法中，我们试来探索，看看是不是有实自我？首先所应知的，佛法是色心缘起论者。色是缘起和合而有的，生命界的物质性的东西，没有一样可以说为自我的；心是缘起和合而有的，生命界的精神性的东西，同样没有可以说为自我的。吾人得有这个活泼泼的生命体的存在，完全是赖色心二法的互相依持，于中没有了任何一法，就没有假和合的生命存在，更那里有个实在自我？《胜天王般若经》中，更这样的告诉我们：众生于五阴身中，妄执有我而起的我见，如在生命体中去追求，既不在内，亦不在外，更不在内外的中间，如是像这样的无所住，没有一个自我在活跃，当下就可远离执我的我见，通达诸法的平等空性，是为真实空观。不但由五蕴所组合的生命没有实在自我，就是组合生命的五蕴要素，同样是没有实在自体，因为生命体固是五种元素之所组合的，就是五种元素的本身，亦是由各种元素集合而成，凡是集合而成的，最终没有不散去，所以说五蕴皆空。我们所看到或所认识到的，好像都是存在的，而实不过是万有诸法的假相，如把它看成有实自体，那就不能不说是我们认识上的错误！

五蕴皆空的空字，在整个佛法中，都是极重要的一个字，每一个佛法行者，都不可轻易的将之忽略过去，因为其中实含有无量的深义，不特包含了佛教各宗派的要义，就是说到佛法与世间各宗教各学说的思想不同，亦可说是在这空字，所以通常说空是不共世间的特质。宗教界所说的理论，不论是或浅或深，学术界所说的理论，不论是高或低，甚至现代科学的理论，不论进步到什么程度，但都在有中转来转去，从来还没有发展到佛法所说的空义。一个思想理论，在有中兜圈子，不论说得怎样天花乱坠，或是有系统的自圆其说，但是到了最后，在真理的面前，终于无法通过。有人说空是佛教的爱克司，我以为是各宗教各学说的爱克司，唯有经过空的爱克司的透视，始能辨别出什么是显示真理的思想理论，什么是值得我们的信受奉行。一般宗教及世间学说，既不能通过空的透视，尽管在理论上，说得怎样巧妙，但在日常生活中，总执著有个自我，而且把它看成真正的自我，并且牢牢的执著这

个自我，为自我之所中毒，怎么能通达于空？佛陀深知世间人群受自我毒害的病根太深，所以为诸广大人群说法时，特别广说空义，或者详说无我，以期将诸众生及现实人类，从有的病源中拔出，不再受自我的毒害！

佛法所说的空，是非常彻底的，真可说是一空到底，不说世间各种学说，就是佛教各个宗派，论说任何一个论题，如仍有丝毫有的观念在，是就显示其所说的论题，没有到达究竟，佛法还得以究竟空义予以破斥！如以大乘三系思想说，真正开显毕竟空义的，唯有性空唯名系的思想理论，虚妄唯识及真常唯心的两大系，虽同样的不断在讲空，但以究竟空义衡量，不能不判它为有宗。如虚妄唯识者，不但大谈其空，而且信受一切法空，为什么仍说它是有宗？因为他们所说的空，是指离心的外境而言，如论到不离心的现境，就又不得不承认它们是有，如这也是空无自性，那就不能建立一切，其过失则非常重大。所以他们尽管满口说空，终于仍然保留虚妄分别有的心识不空，这不是结归于有是什么？至于真常唯心者的说空，虽比虚妄唯识者进一步，不但说执境，现似心外境是空，就是虚妄分别心，也是空无自性的，不能够说它是有，可是妄心虽然是空的，但隐藏在妄心背后的真常心，绝对不可说它亦是空的，因为其中不但具有一切真实功德，就是流转还灭亦是依它而建立的，假定真常心亦是空无的，如何能够建立一切？既然真常净心不空，当然亦是属于有的一系。所以唯有以胜义空为究竟而归宗于毕竟空，是为真正空宗。

以般若观慧照见五蕴皆空，不但照见其中的自我是空，就是五蕴法的本身，亦要照见其空无自性，唯有像这样的通达五蕴空，方是真正了解究竟空义，这是读诵受持以及讲解本经者，不得不予以特别注意！如不这样的了解五蕴空义，任你怎样谈空，终在有中打转，而仍不知不觉，非特不是善解空义，就是要度一切苦，亦是不可能的。空在佛法的思想系中，有著它的极为重要性，所以特地略多说一点，好使诸位能把握空义。至于五蕴的蕴义是什么，个别的色受想行识，又是怎样的解说，不但平常听得很多，我在《心经讲记》中，亦有详细的说明，在此不再多说。

在此对于空义，仍须要了解的，就是空不是什么都没有，而是万有诸法宛然而有的，这点非常重要！假定听到说空，就以为什么都没有，那不但未解空义，而且是破坏诸法，那过失是很大的，不是佛说空义的本意。要知佛说诸法皆空，同时亦即诸法皆有，不过透过空性的有是如幻假有，与没有透过空性的有是实有不同。所谓如幻假有，是说缘起组合的每一法，都是缘合的存在，到了缘散时就不存在，要在其中找个实有自体的不可得。虽说是幻有而作用不无，如假有诸法亦予否定，那是万万不可！讲空或是学空的人，对此必须切实的掌握，不能有点儿偏差！

「度一切苦厄」，是第三练磨心。众生的苦厄，有无量无边那么多，要想离一切苦得究竟乐，不是如想像那样的容易，非得经过大精进力不可，假定感于苦厄的难以度脱，不想努力的超脱而生退屈之心，就当练磨自己的一念心，想到世间的有情，稍为做点儿施舍，到了生命结束后，还感殊胜的乐果，不再受一般痛苦，现我修无障妙善，没有不证度苦转得乐果的道理，况且无始以来修般若的行者，度诸苦厄而得究竟乐果的很多，现我亦这样的不断勤修，当亦能如往圣的达到度一切苦的目的。经过这样的练磨自心，于是精进勇猛的继续修学，不再自轻自贱的生退屈心。俗说：『世间无难事，只怕有心人』。不论做什么事，只问有没有心：如果你有心，难的亦会变成易为，如果你无心，纵是易事亦变成难。世间没有什么做不成的事，度苦虽是一件大事，但这是属本身的事，只要肯得下决心去做，必然会使一切苦厄，从自身中逐渐消失！如你是个大心菩萨，不说解决本身的苦厄，不是一件怎样的难事，就是解决一切众生的苦厄，自认亦是可以完全做到的。所以菩萨行者在菩提道上迈进，不论遇到怎样魔障灾难，只要立刻练磨自己的心，就会干劲十足的勇向前进，决不会为诸魔难，使自己生退屈心！

吾人以及一切众生，都有各式各样苦厄，是无可否认的事实，虽说娑婆世界众生，最能堪忍受诸痛苦，但诸痛苦来袭击时，不能不说是件痛事，因而要求度诸苦厄，自是每个人的常情！说到苦，佛法认为有无量无边那样的多，是以众生沉溺在苦海中，无以自拔，无时不在忧苦中过活。经说『人身如病，如痈，如疡』，因而人生实在是很苦的。假定说苦有什么不同，不过

是大苦小苦而已。如说那个没有苦，那必是欺人之谈！当然，在人生的过程中，并不是没有快乐，但那快乐如刀头蜜，不但是不究竟的，跟著而来的可能是更大的痛苦！

苦虽有无量无边那么样多，但最简单的归纳起来，要不外于身苦和心苦的两种：身苦自是各式各样的，而且不论是怎样的身苦，大家所感受到的，大体是差不多的。如没有饮食受用，你所感受到的是饥饿之苦，我所感受到的亦是饥饿之苦；再如没有衣服穿，你所感受到的是寒冷之苦，我所感受到的亦是寒冷之苦；更如没有房屋住，你所感受到的是风吹日晒之苦，我所感受到的亦是风吹日晒之苦；复如没有车子坐，你所感受到的是奔波之苦，我所感受到的亦是奔波之苦。诸如此类的身苦，每个人的感受，没有什么不同，只是程度的大小深浅。至于说到心苦，那就大有差别：如同样一件事业的失败，有在心头感到极重的痛苦，认为从此不再有什么希望，有在心头感到轻微的痛苦，认为失败是成功之母，只要重新来过，成功必然在我；有的为了家庭散落，时时在心头忧愁不已，不知什么时候，家庭得再重聚，有的虽也在心头感到忧愁，但决不为此感到绝望，相信会得再建家园的，因而不致过度的忧愁；有的接触客观外在的环境，不知受了怎样的感触，不期然的会无限悲伤，有的虽接触到同样环境，不但不会悲伤，反而无限欢悦；有的因观月而感到孤独凄凉，有的因观月反觉得清凉优美；有的遇到不如意事，内心就会愤结怨恨，认为我是这样一个好人，为什么会有这样不如意事找到我的头上来？有的纵然遇到不如意事，但能淡然处之，认为人生本来就是不如意事常八九，我为什么愤结怨恨？愤结怨恨岂不伤害自己身体？有人对自己前途感到失望，好像世间什么都没有我的份，有人对自己前途充满希望，无限美景在向我招手，有什么理由我要失望？因而本著一股冲劲，一直大踏步的向前迈进。诸如此类的心苦，不管什么人，都不可能是一致的，因为各人内心的想法不同，所以心苦自然是不同的，而且心苦甚于身苦，并由心苦而引生身苦。

身心两种痛苦，相互有著影响，就是身体上的痛苦，会引起内心的痛苦，内心的痛苦，同样会引发身体上的痛苦，这是谁都可以体会到的。不过比

较说来，身体上的痛苦减少，内心中的痛苦，并不相对减少。如近代物质文明的高度进步，医药卫生的不断提高改善，不特病患的痛苦，没有过去的严重，就是衣食的受用，亦不如过去缺乏，身苦自是减轻很多。可是精神上的痛苦，非特不曾有所减少，反而会得更多起来。如精神病院里神经失常的人，逐日逐日的在增多，大有无法容纳之势，而且不是一地如此，世界各国无不皆然。最令人感到不解的，就是物质愈进步的国度，患精神病的人愈多，这不是证明精神痛苦并不随身体痛苦减少而减少吗？还有现在漫延世界各地的恐怖主义者，到处采取恐怖的政策，使得人们惶惶然的，感到精神极大不安，不知什么时候会将恐怖加之于自己身上，如是经常陷在恐怖生活中，精神怎会不感受痛苦？就以坐飞机说，本是极安全的交通工具，可是忽然被劫机者之所劫持，生命受到极大的威胁，怎不感到精神的痛苦？是以如何消除内心的痛苦，实为做人最要的一著。不求内心痛苦解除，只求身体痛苦消失，那是不能真正离苦，唯有从心不苦做到身亦不苦，是为彻底除诸痛苦！

其次经中说有三苦：一、苦苦，简单的说，苦上加苦，名为苦苦。如身体上所患热痈逼切其身，假定接触到热水变异触时，会生起极大的痛楚，是名为苦，如是苦受刚刚生起，便又触恼或身或心，是为苦苦。二、坏苦，简单的说，乐事过去，名为坏苦。如身体上患有极热的疮痈，假使以冷水洒在上面，当下似感到相当安乐，可是短时乐受过去，不特痛苦跟著而来，可能痛苦更加厉害。众生在生死中所有乐受，一旦坏灭成为过去，各式各样痛苦就又生起，是为坏苦。如所心爱的东西，当其为我所有时，自然会快乐无比，一旦失去或损坏，内心所感受痛苦，真是无法可形容，不是坏苦是什么？三、行苦，行是迁流的意思，由一切法在不断迁流演化中，使人从无常中，生起相当痛苦，是为行苦。如是三苦是依三受而建立的：谓依乐受建立坏苦，依于苦受建立苦苦，依于舍受建立行苦。如依三界分别：欲界三苦全具，色界有坏行二苦没有苦苦，无色界只有行苦，苦苦及坏苦均无。要想疗治三苦，唯有如来法药。《无量寿经》上说：『以诸法药，救疗三苦』。不知这是苦当然不谈，知道这是苦必须治疗，不然，将永远在生死中受苦。《法华经．信解品》说：『以三苦故，于生死中，受诸热恼』。佛法行者，能不对

苦有所厌患吗?

其他如常所说生命界的生老病死的四苦，社会界的爱别离、怨憎会的二苦，自然界的求不得的一苦。这是通常所常讲的，现在不再多说。不管苦有多么多，寻求苦的根源，实在是由生命体而来。佛说：『有身则苦生，无身则苦灭』；《老子》说：『吾之有大患，唯吾有身，若吾无身，则有何患』？有了这个有漏的生命体，不尽痛苦滚滚而来，因为任何痛苦的袭击，都由这身体所感受的。学佛的行人，如一面寻求解脱痛苦，而另一面又耽著这五蕴身，痛苦怎能解脱得了？为什么？病在妄执有实自我，有了这个实有自我的妄执，必然就要为自我的享受，驰骋在人生大道上，寻求自我享受的一切，如能自由的无所阻碍的，求到自己所要求的，其痛苦还不至于严重，但事实上并不能如心所欲的求得，于是极为惨烈的痛苦，自然就跟著而来，证知所有痛苦，都由身体而有。假定没有这个生命体，或者洞达它的如幻假有，还有什么痛苦纠缠？因此经中特要佛法行者，运用般若观慧，照见五蕴皆空，就可度一切苦厄。照见五蕴皆空，究应如何观察？很简单，从组织成的生命体的五蕴观起，看看五蕴的那一蕴是我？经过般若慧的观照，你将发现通常所执的自我，原来是不可得的，到了这个时候，一切痛苦消除，得到自在解脱。

真正照见五蕴皆空，不但可度一切苦厄，同时也解诸法缘起，假定不解诸法缘起，显示你未真通达空，这就生存世间的我们来说，是非常重要的一点。因为了解一切是缘起的，不但不会执有实在自我，而且人际关系亦会和谐，不致发生不必要的斗争，所以本于缘起之理而行，就会知道生存在这世间的每个人，不能离开广大人群而独立生存，彼此自然相互协助，造成和乐共存的社会，那里会有相争相夺的现象出现？世间自有人类以来，斗争所以从未停息，不是个人与个人间的斗争，就是派系与派系间的斗争，不是国族与国族间的斗争，就是整个人群卷入斗争中，原因就是各为独立的团体或个人而谋，不知一切原来是相互缘起的。我佛洞观人类斗争的症结所在，特为人类高树缘起的旗帜，使人类了解相互关系的重要性，不要动不动的，或为一己利益，或为一派利益，或为一族利益，或为一国利益，诉诸不必要的残

酷斗争，我佛所唱说的缘起真理，在时间上虽已两千多年，在空间上虽已徧全世界，但是人们特别是掌权者，无视于缘起之理的启示，仍在不断的制造斗争，好像不把世界毁灭不休，这真是人类的一大悲剧，值此世界人类濒于毁灭边缘的今日，我以为佛所开示的缘起无我的真理，有向世界人类宣扬的必要！

卷003

三 色空无碍的正观

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。

本经这段经文，圆融论者看来，认为最合口味，因这最能显示圆融之理，但经义是不是如他们所说的圆融，当然还有商量的余地。如照圆融论者所说圆融解说，很可能会将本经带到真常路线上去，这是万万不可的，因本经所开显的，是诸法毕竟空性，与真常思想扯不上一点关系，这是学习和讲解本经，所要特别注意的！经中说的几句，不特为学佛者所熟知，就是一般知识份子，往往亦会脱口而出，而且认为是佛法的重要论题，并还看成是佛法的究竟真理。重要确很重要，真理亦是真理，但不如一般人所了解的那样，所以对这经文有细加解说的必要。因为本经以及般若经典所说的空，不但不可解说为一无所有的空，亦不可从空的解说中漏出一个有来，这都不合于般若所说的空义。空之所以为空的真义，是无实自性的意思，并不是什么都没有。众生妄执诸法有实自性，不特不能正确的认识诸法，而流转于生死亦基于此，佛陀发现到这点，乃针对众生实有自性的妄执，宣说诸法无自性空，若于空中见有不空，或误解为一无所有，那就有负佛说空的慈意。

「舍利子」，是位尊者的德号。在印度应称舍利弗，舍利译为鹙，弗译为子，合称鹙子。现在说为舍利子，是华梵合说的称呼。印度风俗，儿女出生，或从父立名，或从母立名，以示对父母的尊重，亦示对父母的不忘，不同中国避父母讳为尊。舍利本是舍利弗母亲的名，其母眼光明利如鹙，所以

名为舍利。称舍利子，意显是舍利所生的儿子。他诞生婆罗门种姓的家庭，父亲名叫提舍，在婆罗门教中，是位极负盛名的论师，词锋非常的锐利，每与人辩论时候，没有不使对方屈伏的。母亲舍利，本是个非常贤慧的妇女，但自从怀了舍利子，突然变得非常聪明，而且善于与人辩论，不说一般人辩论不过她，就是善于议论的其弟摩诃拘绻罗，在与怀孕的姊姊辩论时，亦没有一次不败下阵来。初初还不以为意，后来想到姊姊怀了智儿，胎儿的性格移转到母亲的身上，所以姊姊的辩才胜于常人。当时拘绻罗想：孩儿在胎中就这样聪明，将来出生长大成人，必然是个有大智慧者，会更思想敏捷的成为大雄辩家，现我如不充实自己，学习各种知识学问，他日辩不过自己的外甥，岂不是为人所笑？因而他就离家出走，到处参访明师，研究当时印度所有的思想理论，精进学习到连指甲都没有时间剪，所以被人称为长爪梵志。

舍利弗在胎中既是这样的聪敏，出胎后当然有他非凡的智慧，所以在他八岁的那年，就在一次的辩论会中，显示了他的无碍辩才，博得诸大论师的好评。但他不是自满的一个青年，总觉得自己还有很多不够，于是到他二十岁的那年，决意离开自己的家庭，到外各地去参访明师，以期求得所要求的真理。当时印度有位婆罗门宗师删奢耶，是属怀疑派的有名学者，从他学习的人很多，于是舍利弗也就去拜他为师，不特希望从他那儿得到各种知识，并望能从那儿得到真理消息。不用说，舍利弗在怀疑派学者那儿，既很努力的求取知识，亦很精进的勤修道行，不特不能求得真理，真理似还越离越远，不免感到高度失望，因而就有离去的想念，不愿再在那儿浪费时间。时与舍利弗最谈得来的是目犍连，乃向目犍连吐露了自己的心声，目犍连亦认为在此一无所得。于是二人经过商量后，立意离开怀疑派的学者，另外创立自己的学团，各自招收自己的徒众，各自成为百人的领导者。在他们意念中，觉得像删奢耶这样一位有名的学者，尚且没有什么可为自己学习的，其他更没有什么人，有资格做自己老师。于是他们就领导徒众，在所创立的学团内，很认真的修道，期能求得真理；但是经过一个相当时期，仍然无法求得所要求的真理。

一个热忱追求真理者，在没有得到真理之前，其心始终是不得安的，亦会随时随地注意得到真理者。有一天，舍利弗从王舍城外到王舍城去，在途中遇到一位端庄谨严，仪表出众，风度娴雅，动止安详的僧侣，觉得不是一个寻常的宗教学者，乃快步的走到他的面前，问他叫什么名字？从学的老师是谁？该僧回答说：我名叫做马胜，老师是体悟真理的释迦牟尼佛陀。舍利弗进而问道：你的老师是体悟真理的佛陀，那他怎样指示你们体悟真理之道？可不可以简略的说给我听听？马胜比丘很客气的回答说：我的老师经常对我们宣扬真理之音，依于老师所宣说的法音去行，体悟真理自是没有问题的。我现在不能对你说那么多，但我可扼要的说老师所常说的四句话，那就是：『诸法因缘生，诸法因缘灭，我佛大沙门，常作如是说』。舍利弗听了马胜比丘转述佛陀所常说的四句偈，眼前突然朗耀起来，真理似在向他招手，甚至已实现在身心中。乃告别马胜比丘，无限欢喜的回去，转告老友目犍连，目犍连听了以后，亦觉得有所悟入。他们经过协商，决定解散学团，率领各自的弟子，一同到竹林精舍，归投在佛陀座下，成为佛陀的弟子。闻缘起偈而转向佛教的舍利弗，在佛陀座下，成为解空第一者，亦为智慧第一者。

色空无碍的道理，是甚深最甚深的，不是一般人所能理解，唯有像解空第一而又智慧第一的舍利弗，始能真正的有所体认，所以释尊特叫一声舍利弗，然后对大众说出「色不异空，空不异色」等的诸法空性的真理。

色是指的一切物质的现象，诸凡有关生理的物理的，无不包括在内。可是不论那类物质的现象，生命界的也好，自然界的也好，大而整个宇宙，小而一粒微尘，无一不是从缘而起的，没有那样是自己生成的，而且从缘生起的万有诸法，如缺少任何一个条件，不特存在是不可能，就是出现亦不可能，所以学佛的人，对于万有诸法的体认，必要以缘起的眼光来观察，方不致于误认诸法有它的实在自性，亦不致于为自性见之所狂惑。世人对于物质界，所以不能正确的理解，原因就在未从缘起的观点看待，以为呈现在吾人之前的各个物质，都有它们自己独立的自体，因而妄执这也是实有的，那也是实有的，终日为自性见所困，不能突破自性网罗。殊不知所有色法，都是缘起的假合，根本没有实自性，正因为没有实自性，在种种关系的集合下，就

有了物质的现象产生和存在，证知凡是物质的现象，都没有它的实自体。没有实体的物质现象，把它看成是有实体的，当然是认识上的一大错误！

物质的现象既是无自性的，当就不异于无自性的空，无自性的空，自也不异于无自性的物质，所以经中说为『色不异空，空不异色』。色空两者，一般看成是敌体的两法，色是实实在在的物质，空是一无所有的空无，当然不能体认它们的不异，其实二者是没有差别可说的。福州灵云志勤禅师，初在沩山修行，因桃花而悟道，说了如下的偈颂：『三十年来寻剑客，几逢落叶几抽枝，自从一见桃花后，直至如今更不疑』。桃花是物质性的植物，每年在一定的时间内，或是落叶，或是抽枝，当它落叶成为秃秃时，不见有桃花的影子，等于这儿说的无实自性空，到它抽枝怒放绿叶时，跟著就是桃花的出现，等于这儿说的缘合的色法，落叶与抽枝，同在一树上，能说它们有什么差别吗？可是这一体认，在寻常一般人，总是无法发现，而志勤禅师经过三十年的寻求，发现桃花的落叶抽枝，始对它不再有所怀疑。再以生命的肉体说，谁都知道它是色法，可是即此色法与空是不异的，如说你的肉体是空的，或如常人所说的自己，实际并非是你自己，像这样的将一般人所认为实有自己的概念，予以彻底而毫无保留的遣除，那就知道色空确是不异的。这一说法，不但我们感到闻所未闻，就是一般宗教和各种学说，亦未梦想到这点。

佛法所说的空，曾经一再强调，不是什么都没有，而是充实一切的，但这充实的一切，是空以后的假相，与没有透过空所见的物质现象等，当然有著实质的不同。禅门古德有两句话，可以作为这个注脚：『无一物中无尽藏，有花有月有楼台』。无一物就是空无所有的空，但并不是真的什么都没有，而实是个取之不尽的无尽藏，如有鲜艳无比的美花，有清明照耀的月亮，有庄严宏伟的楼阁，乃至有其它说不尽的事物存在，是为空与色的不异。如有人问空究竟是个什么样子，这是很难给予一个满意的解答，因为它是无形无象没有任何明显的特征。不过经中有时亦将空说为无相，是就显示诸法没有它的形相，如鸟在空中飞来飞去，从没有留下任何痕迹，这是谁都知道的。不特在空中飞的鸟儿不留痕迹，就是现代在空中飞的喷射机，看来好像有喷

出的黑烟痕迹留存，殊不知这是一种物理的现象，飞机飞过并没有留下它的痕迹。所以在佛法行者，了解物质现象空了以后，同样没有实在性的东西残留。在没有通达空前，总好像有个什么，障碍自己的视线，不能看清事物的真相，到了体解空后，除去眼前障碍，自然看清宇宙的一切，没有那样是有实体的，有的只是幻化的假相，而实空与色是没有任何差别的。

色空不但是不异的，进而还可说：「色即是空，空即是色」。对此先举浅显的比喻：如北方一到冬天，树叶纷纷的落了，树叶是色，叶落是空，这岂不是色即是空的最好证明？残冬过后，春天到来，从空无一物的枝干上，生长出丛丛的绿叶，无一物是空，绿叶生是色，这岂不是空即是色的最好证明？是以万有诸法，一面看是缘起现象，另面看是空性之理，而实空色是相即不相离的。不过诸位要知，佛法不是专讲理论，同时亦极重视实践。印顺大师解说这两句话说：『色即是空与空即是色，在修持上是观法，是趣入空相的方便。在说明上，这是与二乘的差别所在。这是事实，是佛教界的事实。被称为小乘的圣者，观五蕴而证入空寂，意境是超越的，是超越于生死的。因而自然的倾向于离五蕴而入空，离世间而证涅槃。从而作体系的理论说明，那就生死与涅槃各别，形成两项不同的内容。基于这种意解，而形成圣者们的风格，不免离世心切，而流露出「遗世独存」，「出淤泥而不染」的精神。这在佛教中，可说是圣之清者了』。本此可知声闻行者，在修行的时候，同样是以五蕴为所观的对象，一旦发现五蕴的空无自性，就不会再执五蕴为自我，而证入诸法的空寂性，就沈空滞寂，不再入这污染的世间。

印顺大师接著说：『而另一分证入的圣者，觉得迷悟虽不可同日而语，而迷者现前的五蕴，圣者现证的空相，决不是对立物。观五蕴而证入空相，空相是不离五蕴，而可说就是五蕴的；就是五蕴的实相，五蕴的本性。如明眼人所见的明净虚空一样，与病眼所见的，决不是对立物，而实是病眼所见的，那个空花乱坠的虚空的真相。没有离五蕴的空，也就没有离空的五蕴了。这一类圣者，就是被称菩萨的。依蕴而契入空相，意境是内在的。真理是不离一切而存在。基于这一特质，自然倾向于即俗而真。由此而发为理论的说明，那就世间即涅槃，生死即解脱，色即是空，无明实性即菩提了。基于这

种特质，而表现为菩萨的风格，那就即世而出世；不离世间而同入法界，不著生死，不住涅槃；不离世间，不舍众生，而流露出「涅而不缁」的精神了』。又说：『然在修证的过程中，大乘还是「照见五蕴皆空」，还是证入「诸法空相」、「空中无色、无受、想、行、识」。因为五蕴是众生当前的事实，熟悉不过的生死现实。所求所向所趣证的目标，当然不是五蕴。修证的主要目标，正是即色观空而契入空相。在没有契入空相以前，也说不上即色即空的妙悟。所以观空而契入空相，就是转迷为悟，转凡成圣的关捩所在』。

古德更从实践方面说出这样的话：『若见色即是空，则成大智，若见空即是色，则成大悲』。通常说做一个大乘菩萨，必要悲智双运才够资格。有悲无智，固然不得称为菩萨，有智无悲，同样不得称为菩萨。因为菩萨行者，向上方面，要求无上菩提，但这没有大智不行；向下方面，需要化度众生，但这没有大悲不行。从修学说，假定能够了达色即是空，就可完成大智，运用这个大智，求证无上菩提，经过一个相当时期，自能证得无上菩提。可是成问题的，就是大智的成就，必要了达色即是空，不能了达色即是空，自然无法成就大智，怎能证得无上菩提？是以在实践的过程中，如何了达色即是空，实在是个重要课题。反过来说，如能明白空即是色，就可完成大悲，运用这个大悲，在生死中度生，是就不成问题。菩萨之所以要度生，就是发现众生在重重痛苦包围中，被苦袭击得难以忍受得了，乃为悲心之所驱使，于生死中救苦众生，众生一日未离痛苦，自心一日不能得安，证知菩萨度生，是以悲为主导。但这悲心怎样养成？方法当然是很多的，但在本经来说，要为透视空即是色，决不因为空而目无众生，且正因为空，才大显身手的，广度一切众生。可见色即是空，空即是色，不唯是理论的说明，而实含有实践成份。

本经所说的色即是空，空即是色，佛在其他大小乘经中，曾以『缘起即性空，性空即缘起』来表达。缘起即性空，等于是色即是空；性空即缘起，等于是空即是色。佛法之所以一再说到诸法是空，原因是任何一法，都不是单一的独立的存在，而是依于复杂的因缘而现起的，当诸因缘仍在支持这一法时，这法自然还可暂时的存在，到了各个因缘分散之时，其法自然也就消

失归于乌有，所以是缘起的，必然是性空的。反过来说，正因无实自性空的，才能从缘而起诸法，假定是有实自体的，那就不能从缘而起。印顺大师对此亦有很好的说明：『如不是性空，是实有自性的，那就是实有性，是一是常，也不会待因缘而有了。这样，不但依因缘有而显示性空，也就依空义而能成立一切法。这样的因缘有与无自性空，相依相成，相即而无碍。如有而不是空的，就是实（执）有；空而不能有的，就是拨无因果现实的邪空。远离这样的二边妄执，空有无碍，才是中道的正观……唯有依因缘的观照中，深求自性有不可得（「照见五蕴皆空」），才能廓破实自性的错乱妄执，现证绝诸戏论的毕竟空——一切法空性，而得生死的解脱（「度一切苦厄」）』。像这样的『不厌生死，不乐涅槃，成就大乘菩萨的正道』。

「受、想、行、识，亦复如是」。五蕴，向来分为物质与精神的两类。色空的关系，如前所说，是不异的，即是的，已经知道，当知受、想、行、识的精神，与空的关系，同样是不异，即是的，如上所说，比例可知，不用再加分析。但为使人易于了解起见，不妨作这样的说明：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。其中受就是现代心理学上所说的情绪，想就是现代心理学上所说的认识，行就是现代心理学上所说的意志，识就是现代心理学上所说的主体精神。分别的说五蕴，固是如此，总括的说五蕴，亦可作这样说：蕴不异空，空不异蕴；蕴即是空，空即是蕴。众生不了解五蕴与空的不异、即是，所以于中妄执有个实在自我，生起坚固难以拔除的我见，而在生死中浪生浪死，但在平等空寂性中，不论在内在外或在内外，寻求我见根本是不可得的，果能远离我见，通达平等空性，是为真实中道妙观，生死轮回就会停转。《胜天王般若经》第三说：『菩萨摩诃萨善能通达世俗诸法，虽说诸色而不取著，受、想、行、识亦复如是』。如何不取著五蕴，是为获得解脱的根本课题。

卷004

四 诸法空性的体证

舍利子！是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。

前说佛法不唯是理论的说明，而又重于身体力行的实践，因为理论不论怎样的高超，目标不论是怎样的正确，假定没有如法的实践，理论固然成为空谈，目标亦不能够到达，这不是学佛者所应有的态度，所以实践确是极为重要而不可忽视的。上面说的空有无碍的正观，是属于正确的实践，尽管工夫相当不错，但毕竟还没有证悟，如再进一步的加以正观，泯除一切相待的诸相，就真正的悟入诸法空相。空相就是空性，在梵文中，性相本是可以通用的，但只限在各别应用时，有时说为相，有时说为性，如两者连在一起用，那相代表诸法事相，而性代表诸法理性。所以本经这儿说的「是诸法空相」，亦可说为『是诸法空性』。诸法空性究竟怎样，无法可予以说明的，唯有到达亲证的程度，方可了知是怎么一回事，虽说自己已亲切的了知，但要照所证悟的说出，不特初地菩萨做不到，就是最高佛陀亦做不到。佛法中常说：『唯证相应』、『唯证方知』。佛法行者要想了知空性是怎样的，最好从实践中亲自去体会，在言说中是无法认识空性的真正面目。

诸法空性在佛陀也不能具体说明，为什么经中又说种种的名称，如空相、空性等？《大般若经》五百十六卷说：『诸法空性皆不可说，如来方便，说为无尽，或说无量，或说无数，或说无边，或说为空』。本此应知空或空性等各种名称的宣说，皆是佛为度生而方便假说，并不能代表所证的空寂性，所证的空寂性，诚如《法华经》说：『诸法寂灭相，不可以言宣』。因为空义甚深，不是常识的、科学的、哲学的世间知识所能通达，唯有佛法所说无漏无分别智慧所能体悟。证悟的诸法空相，纵然方便的说为空、灭、无生、寂灭等来表示，但也不过是间接的反显，我们仍然不能理解它的真相。既然如此，何必要说？当知不用这些词语，反显诸法空性之理，众生离开空性更远，根本不知求证空性，现用间接的方法，将之略为的点出，使众生知道空性，就是诸法的真理，或是诸法真实性，从而发起求证之心，终于有这么一

天，也能证甚深空性，是则虽方便假说，但亦有它的作用，不要因不能表达空性，就根本的不要去说，那是一种错误想法。佛陀施设建立分别开示诸法空寂性，让我们对于空寂性，有个大略的概念，就会向真理坦途，勇往直前的迈进。是则佛为众生宣说诸法空性，确为一种慈悲心的流露！

佛用怎样的方法开显诸法的空性？本经告诉我们：「不生不灭，不垢不净，不增不减」。以此六不表达诸法空性，一看就知这是从否定方面显示的。因为无实自体的空性，既没有它的明显特征，亦没有它的形状可得，不能从肯定方面说出它是怎么样，只好用不、用空、用无、用灭等这些否定的字眼彰显。但用几不开显空性，那也是没有一定的，完全是看众生的根性如何决定。有时只说一不，就可表达空性，有时要说二不或四不，始能表达空性，后代本般若经发挥空义的龙树论师，在《中观论》的〈观因缘品〉，开始就用八不标出宗要，认为唯有八不才能开显缘起空性。可见用几不，全看实际需要，不能硬性规定。如说一不，听者就能领解，当然不用再说，假定一不不能使听者领会，自然可以再说一不。佛说法的唯一目的，无非要使众生，悟入诸法空性，从来都是活泼泼的，那里会像后来教条主义者那样死板板的，离经一字不敢宣说！现在佛要从五蕴法上说明诸法空相，因为眼所见的有形物质与眼所不见的无形精神，集合而成的这世界上所有的一切存在，没有一样不是空的相貌，但空之所以为空的深义，想直接的把它表达出来，是绝对不可能的，所以不得不用否定的方法予以开显，因而有六不、四不、二不等之说。

『不生不灭』，是第一对，为对生灭说的。如吾人的生命初生，一般说之为生，到了生命结束，一般说之为灭，或者叫做死。吾人生命以及众生界出现在这世间，没有那个可以永恒存在的，生了就不能不死，有生必然就有死，这是无常的定律，谁也不能越过的。正因人不能避开一死，死迟早总归会要来的，所以人们一想到死，自然就会感到痛苦，而且感受到的痛苦，不是其他有情所及。殊不知吾人生命以及一切存在物，都没有它的实体而自性空的，在诸法空性中，既没有生也没有灭，那里可以说为生灭？它真正是无始无终的永恒真理。永恒真理的诸法空性，过去过去的无始，原本就是这样

的，不是现在才这样，那里可以说它有生？当知一般人所说生，是约本来没有的，现在突然的出现，诸法空性不是新产生的，说它生自是错误的倒见。永恒真理的诸法空性，不但过去过去是如此的，就是未来未来亦如此的，自然不可说它有灭。诸法空性，是超越时间和空间的，所以既没有生，也没有灭，因而说为不生不灭。我们所见到的生，不是有个生自性，而是因缘的生起；我们所见到的灭，不是有个灭自性，而是因缘的散灭，缘起的生灭，实在就是不生不灭，如在缘起的生灭上，妄执有实生实灭，那就落于自性见！《胜天王经》第三说：『世尊！若一切诸法不生不灭自性空离，云何有佛出世及转法轮？云何菩萨于无生法而见有生？佛告胜天王言：大王！法不灭故不生，何以故？性不变易故，但以世谛因缘见有生灭，皆是虚妄非真实有』。诸法本来是不生的，在世谛因缘中，纵然见到有所谓生，而实没有什么新的东西出生；纵然见到有所谓灭，而实并不什么都变为无有；一切的一切，都是幻生幻灭，不可执为实生实灭。

『不垢不净』，是第二对，对垢净说的。垢是污垢，就不洁净说，净是清净，就无染污说。现实世间的人，对于万有观察，不是认为美好清净的，就是认为污秽丑恶的，因而终日在这两者之间选择，污秽龌龊的，就想离得远远的，不愿与之接触，深恐受到污染；清净美好的，就想多与之接近，好像接触多了，自己亦成美丽。这实在都是吾人的虚妄分别，在无自我世界的诸法空相中，根本无有垢秽，亦无所谓清净，原来是不垢不净的。如从淤泥中生出的莲华，不为淤泥之所染，当然是就没有垢净可说。有了垢净的虚妄分别，必然就要去离垢求净。佛教中有这么一个故事：过去有个出家人，到信徒家中诵经，信徒很诚意的，做了很好饭菜，供养诸位僧众，僧众发现饭菜不洁，诵完经后，谁也不吃就回。可是过了两天，又去信徒家诵经，信徒做成极为有味的饭菜供养，僧众也就很乐意的应供，而且赞不绝口的说很可口，但信徒很老实的说，前天见到诸师不吃就回，实在不好意思，今特将前天饭菜，重新加料烧得热热的供养。从这事实看，有什么垢净？中国俗语说：『眼不见为净』。若垢若净，都是分别，殊不知对于万物价值的判断，不能仅从表面上看来决定的。不过这里所说的垢，是指众生内在的烦恼，烦恼

就是极为不净的，受了它的蒙蔽污染，就看不清事物真相。是不是有实质的烦恼？当知这同样是无自性空的，果能了解空之为空，空中是无有垢染烦恼的，所以说为不垢。诸法空相是不垢的，从烦恼圈中跳出来，透辟的证悟诸法空性，使空性不再为烦恼包围，可不可以说为清净？不可！因空性本来是清净的，现在脱出烦恼，不过还其本来的清净，并不是有个新的清净出生，所以说为不净。如人能于不垢不净的空性中，过其自由自在的生活，是就真正生活于优美环境里，不再为染净所困！

『不增不减』，是第三对，对增减说的。增减是在不圆满的法上讲的：如池塘中的水，原是很少的，下了一场雨，池水增多起来，这个叫做增；如久不下雨，水慢慢消耗，池水减少很多，这个叫做减；而这增减，吾人随时都可发现到的。可是经中说到印度某个地方有个猿泽池，是为奇特的一个水池；不论下怎样大的雨，池水从来不曾有所增加；不论怎样为日光照耀，池水从来不曾有所减少；这确可作为这儿不增不减的诠释。诸法空相是究竟圆满的真理，不论凡夫怎样与它觌面相逢不相识，而它总是徧一切处无所不在，从来不曾有所减少，是为不减；不论圣者怎样完满的体证诸法空相，诸法空相还是那样圆满的空相，并没有增加一些什么，是为不增。吾人终日在增减中讨活计，因而不免时为增减感到不安。如受到人的称赞，就觉增加自己身份而感到欢喜；如受到人的毁谤，就觉减低自己身份而感到悲伤，殊不知这是不必要的，因为不论什么人，一向受到人人的称赞，或向受到人人的毁谤，不说现在没有这样的人，过去、未来亦没有这样的人，受赞或受谤，都是一时的现象，为什么受它所转而有悲喜的情绪？这不是自扰自困是什么？假定通达诸法空相，不为一时现象所动，心湖就会安静，不扬增减之波。

本经所以用六不，以显示诸法空相，印顺大师《心经讲记》中说：『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』。照这样说，经以六不开显空相，可以说是恰到好处，既不可以减少一不，亦不可以增添一不，是以知道佛陀说法的善巧。

卷005

五 蕴处界三的空无

是故空中无色，无受、想、行、识；无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法；无眼界，乃至无意识界。

佛陀认为人类一切问题，都由执著而来，唯有破除执著，始获生命解脱，所以佛特以空，破除众生妄执。有人听到佛法说空，不特很难接受，而且有所怖畏，佛为什么专爱说空？不是佛爱说空，空是诸法实相，唯有广说空义，才能破除情执。如上所说的五蕴，不论一般人怎样认为是有，但经详细的加以分析，知道物质性的万物固然是虚幻不真实的，就是情绪的受，表象的想，意志的行，认识的识，无不是虚幻不真实的。「是故」在万有诸法「空」相「中」，根本「无」有众生所执实有的「色」，亦「无」众生所执著实有的「受、想、行、识」的精神。这在前面已详细的说过，这儿不再重说。佛法是以有情为本的，但组织有情生命的要素，佛有时说为五蕴，有时说为六处，有时说为六界。因而要想认识有情之所以为有情，唯有从这蕴处界的三方面，加以分别观察，亦即是从不同的立场去分别，方能看到有情的各个侧面。印顺大师的《佛法概论》中说：『蕴观，详于心理的分析；处观，详于生理的分析；界观，详于物理的分析。依不同的立场而观有情自体，即成立此三种观门，三者并不是截然不同的。蕴中的色蕴，界中的地水火风，可通于非执受的自然界。六处虽专为有情身心的分析，但从六处而发识缘境，即由此说到内心外界的一切。这有情中心论的观察，都说到了心与色，即证明了有情是色心平等和合相应的存在者，不能偏重于物质或精神』。五蕴的空无自性，在前已详细说过，下面专来谈谈十二处与十八界的无自性空。

「无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法」，就是通常所说的十二处。前者是六根处，后者是六境处。处，是生长门义。意说吾人的认识作用，是由内根外境的和合而生起的，单根固不能生起认识，独境亦不能生起认识，必须根境两者的相结合，始有认识的作用生起，所以经说：『二和生识』。如我现在手中拿著一本书，问诸位是否看到？诸位必然说

看到。若问用什么看？诸位必说是用眼看，好像就是这个眼睛在看这本书。接著而来的问题，是眼根看还是眼识看？就有不同的答案：有部说看是眼根的作用；大众部说眼根不能看，眼识才能看，不过识要利用眼根才能看；犊子部说根识都不能看，要我才能看；其他还有说五识相应慧心所能看；甚至有说与识相应的诸心心所能看。同样是看外色，有这众多不同说法，是则究竟什么能看，确是值得论究的问题，在此不能详为论说，以经解经，还是谈谈眼根是否能见。

眼根是色法，不但有部这样说，而是各派学者所共同承认的。但是眼根的组成，有内外的两部分：外部可见的称扶尘根或浮根尘，即现代生理学上所说视觉器官，内部在瞳仁里面微细不可见的，叫做净色根或胜义根，即现代生理学上所说视神经。视觉器官不能见，等于佛法说扶尘根不能见；视神经能见，等于佛法说净色根能见。依般若空的思想说，自性眼根的见色，根本是不可能的。印顺大师的《中观论颂讲记》说：『眼根既不因他（色、识等）而自体成就能见性，那么，在没有见色生识的时候，眼根的能见性已成就，应该有所见；这时，既不见色而有能见性，那就应该能见到自己，否则，怎么能知道他是能见性呢？但事实上，他从来只见到外境，「不能自见其己体」的』。所以说实有眼根能见，是不应道理的。然则我们怎么能见？眼根所以有能见的作用，是不离色境等而见的，亦即所谓众缘和合而见的，在所应具备的条件中，如缺少了任何一个条件，就没有见的可能性，怎么可说眼根有能见的自性？再说，眼根有扶尘根及胜义根，而这两者须皆健全，加上其他条件，方有见的可能，如内在的胜义根坏了，或视神经断了，纵然扶尘根完整无缺，仍是不能见的。是以证知一般说的眼根见色，并没有正确的了解见之所以为见的真义。况且眼根的本身，亦由各个条件组合成的，要想求个实有自体的眼根不可得，所以经说『无眼』。明白眼根自性不可得，其余耳、鼻、舌、身、意的五根，没有它们独立自体的能闻、能齅、能尝、能触、能知，也就比例可知，不用再加解说。

唯六根中的意根，是精神的泉源，望于前五色根，亦可说为心根。依眼根发眼识，能够见色尘境，依耳根发耳识，能够闻声尘境，依鼻根发鼻识，

能够觐香尘境，依舌根发舌识，能够尝味尘境，依身根发身识，能够触触尘境，依意根发意识，不但能知别法处（受想行），还能偏知过去、未来、假实等的一切法。『我们的认识活动，根源于六处，而六处即有情的一切，所以佛陀常说六处法门』。六根为一切认识的通门，通过六根门头，才能认识一切，本是现象界的实情，没有什么难以了解，可是世人透过六根，决定一切行为活动，完全听任六根指挥，终于使自己的生活，不断追求物质享受，堕落为物质的奴隶，甚至造成社会混乱不安，能说这不是人类的一大悲哀？如果正确了解佛说无眼耳鼻等的真义，明白组织生命自体的六根，原是如幻如化没有实在的自体，通过六根而享受到的物质生活，甚至精神生活，亦是如梦般的不真实，那就不会再去追求物质生活的享受，由人类自己所制造出来的社会种种问题，亦即自然的归于乌有！

不要看六根安然的在生命体上的各个部分，事实它为自己以及人类，不知造成多少严重问题，如我们罪恶的造成，就是通过六根而来，所以佛特要行人严格的守护六根，以免六根不断的向外发展。但是所谓守护六根，不是要你眼不外看，耳不闻声等，将六根完全塞住，像这样的封锁六根，那是没有什么用的。眼尽管看这看那，但不为外境所转，看到好的不起贪心，看到坏的不起瞋心；眼根如此，其他诸根，亦是这样，是为守护六根。《楞严经．大势至圆通章》仁说：『都摄六根，净念相继』。佛法行者在修持时，果将六根收摄起来，不论修什么法门都可得到成就。但是人很奇怪，要他根门不动，他偏偏的要动，要他不要执著，他偏偏要执著，以致修行的虽多，但得成就的很少，能说不是六根给与行者过患？

吾人生命体上明明有六根，这是任何人所无法否认的，一旦听说无眼、无耳等，一般人会感到相当惊奇，甚至指著眼睛说，这不是眼是什么？不特一般人如此，就是禅宗极负盛名的洞山良价，幼年读《心经》，读到『无眼耳鼻舌身意』时，由于年龄很小，不觉大吃一惊，并且用手摸摸眼等，自言自语的说：『我的眼睛、耳朵、鼻子、舌头、身体，不都完整无缺的存在吗？为什么经说无眼耳鼻等』？这当然是个非常有趣的问题，什么人如稍留意到经说无眼耳鼻等，都会感到惊奇而作这样自问。事实在不解佛法空义的人

，世间那怕具有极为高深知识的学者，如去问他为什么无眼耳鼻等，相信他亦瞠目结舌的无法解答。还有现在的生物学家以及解剖学家，对于人类生理机构，尽管有著详尽研究，甚至说得头头是道，但若问他为什么无眼耳鼻等，同样的不能给与你一个美满的解答。唯有从佛法无自性空的立场观察，才能真正了解佛说无眼耳等的慈意。要知组织生命自体的诸根，虽说各自站在它们的岗位，但我们决不能站在自我的立场，以实有自体的观点去认识它们，唯有从无自性空方面去透视它们，始能体会经中说的『无眼耳鼻舌身意』。到了这个程度，六根门头就会放光，而且得到六根清净，不为六尘之所染污。

六根空无自性，已如前说，六尘空无自性，现在略说。六尘中的色尘跟色蕴的色，有著不同：色蕴的色范围较广，凡是物质都包涵在内，色尘的色则仅指眼根所对的色境，范围很狭。六尘是六根所取的境界，如色尘为眼根所取，乃至法尘为意根所取。法在佛法中说来，其范围是非常广的，如世间法、出世间法，有为法、无为法，有漏法、无漏法等，无不属于法的范围，至于法尘的法，专指意根所对，经中称为别法处，不能代表一切法。如是客观外在的六尘境界，为什么也说它是空无自性？因为色等的任何一境，都是众缘和合而成，没有一境可说独立自存，如欲于中求其实在自体，根本是不可得的，所以特用一无字，予以彻底的否定，不承认一般所说的实有。是以眼所看的，耳所听的，鼻所齅的，舌所尝的，身所触的，意所知的，凡是生命所接触到的外在境物，都是虚幻不真实的。实有论者不能体会到所认识的虚幻，总以为用自己眼睛所看到的，这样就是这样，确实是不错的，用自己的耳朵所听到的，不论其音声是柔和或粗暴，都以为确实如此的，不能说它不是实在。总说一句，凡是自身所体验到的，没有一样不是真实的。但在我佛看来，这都是错误的，根本没有正确的了解客观境界。六尘个别解说，别处说得很多，如我的《心经讲记》中，就曾详细的谈到，在此不再多说。

接著所要说的，是十八界的无自性空，如经说：「无眼界乃至无意识界」。界在佛教，或解说为种族，或解说为种类，或解说为界限，如以现在的话说，可解为『认识的领域』，就是从眼的领域到意识的领域，共有十八个领域，所以称为十八界。但在经中，对此十八界，说得很简单，并没有全部列

出来。如六根的领域，只列出眼根的领域，六识的领域，只列出意识的领域，其他的十六个领域，用乃至两字，将之超略过去。原因六根的领域及六尘的领域，在前都已一一说过，现在当然不用说它，六识的领域，虽有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识的六大领域，但都是从根境和合而来，根境既各有六，认识当亦有六，三六成十八界。吾人的认识，不论属那种，它的活动生起，并非无因无缘，在内要有根为它的所依，在外要有境为它的所缘，唯有根境二者的具备，然后始有认识的发生。以眼识的了别作用来说：内要有眼根为它的所依，外要有色境为它的所缘，如是根境的相互接触，始有眼识的活动作用生起，如根境二者缺少任何一个，要想有眼识认识的出现，那是绝对不可能的。经中说为『二和生识』，就是如此。眼识是这样的，其他五识亦然。

根境和合生识，是最基本的两大条件，但性空大乘佛法，说要四缘才能生识，就是因缘、次第缘、缘缘、增上缘。如《中观论颂．观因缘品》说：『因缘、次第缘、缘缘、增上缘；四缘生诸法，更无第五缘』。因缘，是指能为亲因的缘，不一定如唯识学上说的种子；次第缘，有的地方叫做等无间缘，体性是一分的心心所法。前念的心心所法，能为次第的后念心心所法生起之缘，所以叫次第缘。缘缘，就是所缘缘，也就是六识所认识的对象，因所认识的对象，能为心心所生起之缘，所以叫（所）缘缘。增上缘，广泛的说，『不论那一法，凡是有生起他法的胜用，或者不碍其他法的生起，都叫增上缘』。但以特胜说，是以六根为生起六识的增上缘。其后唯识大乘，更说『眼识九缘生，耳识唯从八，鼻舌身三七，后三五三四』，分别诸识所需具备的缘或多或少，说来相当麻烦，这儿不加详论。不论那一种法，只要是因缘生的，必然没有实自体，诚如经中说的『缘起性空』。现在十八界，既皆从众缘生，那就不能如一般人，把它看成是实在的，假定世人定要执为实在，那我倒要问问世人：你是以什么为识的自体？如以根为识的自体，则识应该唯从根生，还要境做什么？如以境为识的自体，则识应该唯从境生，还要根做什么？然而事实单根独境，都没有识的作用生起，怎可说识有实自体？佛以般若空慧，证知无实自性，所以用一无字，否定其实在性，特地说为

『无眼界乃至无意识界』。

蕴处界的三科诸法，如上一一分析，必皆知其无性，但这要以般若观慧观察，方能契入诸法空性之理，始克不再执著诸法实有。所以行深般若的行者，不特照见五蕴皆空，亦能透视十二处及十八界，亦皆都是空无自性的。唯有通达三科诸法，都是缘起无性空的，方不致于再执有个实在自我，更不会再执有实在诸法。

卷006

六 彻悟十二缘起空

无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。

上面所说蕴处界三科，是佛对宇宙万有的分类，虽初未说到它们的空无自性，但到般若会上就开显它们性空；现在所讲的十二缘起，是专就生命的流转还灭而论。佛教的缘起观，虽说一切的存在无不是缘起，诸如精神界物质界，没有一样不是缘起的，但最重要的还是以有情的生生不已之存在为中心的。有情为本所论说的十二缘起，其内容是：『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』。这是开显的生死流转，但众生并不永远的在生死中流转，一旦突破生死缘起的十二钩锁，就可还灭于寂静涅槃。而还灭律的内容是：『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，生灭则老死忧悲愁恼纯大苦聚灭』。

生命钩锁的十二缘起，在大小乘经典中虽都谈到，但并没有不同的说法，可是到了佛灭度后，大小乘学派的学者，对于缘起支的解说，就有了不同的观点：如小乘有部学者，从分位缘起的立场出发，作极机械的亦即静态的，说明一支一支的独立性，各支之间似没有相关性。如说无明，似乎只有无明，没有其他支含在其中，像这样一支支的说明，未免太过机械，没有点生

动性，可是佛说缘起，不是这样刻板式，而是支支之间有著连锁性，甚至一支含有其他诸支，唯有像这样的开显缘起，方能说明生命的轮回不已。但这十二因缘说，虽侧重在说明生命的历程，但若将缘起说，扩大开来运用，宇宙间的万事万物，没有一样不在缘起法之内，就是大自宇宙，小至一粒微尘，都可用缘起来说，所以缘起是佛法的特质，是不共世间的真理，对于万有诸法，如不从缘起去透视它，那就不能认识它的真相，唯有了解缘起法，方不致误解诸法。

佛以十二缘起说明生命历程，不但使人了解生命的连续不断，而且还可纠正当时有些学者，对生命的错误解释。如常见论者以不灭的自我，说明生命的连续性，以为你原来是怎样的生命，到改头换面时，仍是那个生命的出现，像这样显示生命的来来去去，不但没有正确的认识生命在世界舞台上的活动，而且还含有极大的危险性，因既同一生命的前后改换，人们自然想到不关行为的价值，那就不妨运用这个生命，想要做什么就可做什么，人世的秩序怎可维持？人生的道德怎能建立？还有断见论者，不但不承认有与生命相关的德行，且根本不承认有生命的相续，认为这个生命结束后，如灯熄灭一样，既没有肉体存在，亦没有精神存在，人们如果接受这个思想，那就大胆妄为的无所不来，既不畏惧因果律的制裁，亦不要负行为活动的责任，横竖生命结束一切皆完，做人为什么要严守道德的岗位？这末一来，世间不是大乱？另有神定论者，认为人的生命，不是自己所能主宰的，一切听命于神的指挥，神要我们怎样，我们就得怎样，只要体贴神的意思，就可获得幸福快乐，不要自己负什么责任，不用说，这同样是错误的思想，不能使人的行为合理。释尊透辟的了解生命历程，特以十二缘起，说明生命历程的连续性，纠正上面的三种错误思想，引导人们走上人生的正轨，告诉人们生命前途如何，完全要靠自己来创造，既不能依赖什么神力的赐予，更不要以为生命永远不变，亦不可受生命结束就没有的思想误导，要坚信在生命未获解放以前，总是在不断的循环连续，而生命的苦乐与否，全操纵在自己手上。

生命缘起的十二因缘，虽以无明为首来说，但它却不是生命连续的开始，而是造成罪恶的动力。为什么？要知无明是蒙昧无知的，对于善恶、业果、

三宝、四谛等的各种事理，不能无谬的正确了知，明明做错了还以为很对，这不是无明是什么？由于无明的蒙昧，在一切法上固然都可产生错误，但最主要的还是不解缘起性空，不解性空，就会执著诸法实有，特别是执著生命自我的实在，不解缘起，对于善恶因果的事相，自然也就不能了知，由此而造成种种与烦恼相应的业行，成为生命流转的根源，如将这个源头的无明予以扑灭，不但可以截止生死流转，而且还可导向无上正觉。所以佛法行者，对于无知无明，不得不特别重视，因无明的有无，关系生命的系缚或解放。可是说到无明的如何扑灭，就得探究无明的有无实性？如它是有实在自体的，那就不论运用怎样的力量，都不能将它彻底的扑灭，幸而无明亦是在各种条件结合下而有的，求其实在的自体是不可得的，吾人如用般若透视其实性不可得，无明当下就是明，并不要在无明之外，另求一个什么慧明。因此现在本经，特别说「无无明」。果真了知无实无明，生死问题就得解决，假定不能根绝无明，我们这个苦的生命，必将无限期的开展下去，不知要到什么时候，才能获得生命解放！

以无明为缘而有行，行是决定吾人行为活动的性质，不是性质良好的善行，就是性质丑陋的恶行，再不然，就是性质安定的不动行，而这种种不同性质的行为，都是透过身口意三业行而表现出来的。由于以自我为中心而造作的行业，不论其性质的好坏，都是将生命系缚在生死中，不容你得到生命的解脱！

以行为缘而有心识，心识是新生命寄在母胎内的开始，但这唯是就胎生有情说的。但每一个新生命来，实际是由行业之所决定的，由于行业有著三类性质的不同，新生命究在那个舞台出现，那就要看不同性质的行业力量强弱加以判断。如再来做人的行业成熟而又强而有力，那它就可牵识来到人间入于母胎受生，完成人的新生命。是以做人应该重视行业对死后生命的影响，因意志之行，不独决定人的行为活动，更影响人的来生是个怎样的生命。

以识为缘而有名色，是说识的入胎受生而成新生命，不唯是识而已，还有父精母血，如是三者和合，方能构成再生的生命，亦即所谓新生命的开始，像这样心色和合的新生命，在母胎中逐渐增长，就到达名色的阶段。代表

生命的名色，在一期生命中，虽说都是如此，但在这里是指母体内的胚胎。有人说：心识从已往的存在，注入这个新的个体，从此前后两个生命，就相互的连贯起来，即原来生命所保存的行，对新生命的性格，发生极大的影响。

以名色为缘而有六入，是说新生命在母胎中，继续不断的增长广大，就逐渐的形成完整的生命体，眼耳鼻舌身意的六根，无不健全的具足。或有人问：名色增长为什么就会完成六根？当知眼等的前五色根，是由色的开展而成，最后属于心根的意根，是由名的开展而成。当然，在这过程当中，还有微细心识的执持，而这能执持的微细心识，不是其他的什么精神作用，就是意根。由是构成名色与六入相互密接的关系。

以六入为缘而有触，是说新生命要离开母体而诞生的时候，其在母胎内发育成长的感官机能，假定健全而没有什么缺陷的话，就会通过感觉器官及心意，接触到客观外在的对象，就有触的产生。虽有说触是在三五岁的阶段，而实在整个生命历程中，都有触的功用。如婴儿呱呱坠地当儿，接触到外在的冷风，就感触到难以忍受，这不是触的功用是什么？一般所以说在三五岁时，因在生命发育这个阶段，纵然接触到外在的什么，仍然无法予以识别辨知。

以触为缘而有受，是说通过与外在的接触，开始有了各种不同的感受，受虽是多种多样的，但要不外于苦、乐及中容性的三种，这完全是由不同环境而来。印顺大师《中观论颂讲记．观十二因缘品》说：『环境不适合自己的情意，就生起苦受；环境适合自己的情意，就生起乐受；中庸性的环境，就生起舍受。受与触的不同是：触是触对外境，外来的影响多，没有外境，触的作用不能生起；受是领纳，是内心的感受，内心的关系更大。他对外境感觉而来的境界，更以主观的心境去领受他。凡苦乐的情绪，以及喜怒哀乐，都是受的一种姿态』。

以受为缘而有爱，是说通过心对外境的领受，就对自己所满意的境界，生起热烈的渴爱，在没有得的时候，总望能够得到，在已得到的时候，总望保持不失，这当然是就感官所得快乐而渴爱说的，至于苦的方面，在它没有

来的时候，总希望它不要来最好，若是已来的痛苦，总望愈早离开愈好，一般认为这不是爱，因求苦的远离，那里说得上爱？殊不知这是变相的爱，仍然属于爱的一种，因为爱著快乐不离，当然不愿苦的来袭！

以爱为缘而有取，是说因对乐境而生渴爱，进而就想对所爱的，如何取为自己所有，亦即快要到达采取行动的前奏，甚至不惜牺牲一切的，驰取追求自己所渴爱的。是以取之所以为取，原因非常简单，就是前面定有自己所渴爱的东西，这才想要把它取为己有，不能让它随便的失去，如失去了就再无法得到，这是多么强而有力的？但这还是烦恼冲动的阶段，并没有正式的有所行动。

以取为缘而有有，是说在强而有力的渴求取得的态势下，于是正式的采取行动，就构成了业力的存在，所以通常都把有解说为业，为未来生命生起的动因。印顺大师说：『取是身心的实际活动，造成未来三有自体的潜在，接下去就是未来生死（有）的到来，取的驰求，就奠下招感未来三有自体的动力』。是以缘起中的有，可解说为业因，亦可解说为报，因为有了业因，必然就感果报，二者有著不可分离的关系，看你是从那一角度来讲。

以有为缘而有生，是说由于有潜在的业力存在，一旦各种因缘和合，未来的新生命，就会再度生起。生命一旦出生，如以人类来说，那你在这人生的一生中，就要不可避免的，面对一切的痛苦，证知生命的苦痛，是以生为根源的，如果没有生，那里会有苦？

以生为缘而有老死，是说未来生命的出生，不是永恒存在的，而是像现在的生命，在无常不息的推动下，终于向老死的终点奔驰，以结束其生命。有情的生命，始终是在这样循环著的。可是众生不知死从生来，对于生总是爱著的，对于死总是厌患的，殊不知没有生怎会有死？是以真正欲求生命解脱的，首要未来不再有生命的受生，亦即佛法说的不再有『后有』的活动。如一方面要求生，而另方面不想死，怎么能够做到？佛说众生颠倒，其故在此。

生死流转的缘起有此十二支，但本经只说最初的无明及最后的老死，中间的十支用乃至两字予以超略过去。因为十二有支，是佛常常讲的，一般闻法大众，已经听得很多，所以不为一一列出。现为一般听法以及阅读的人，完整的认识十二缘起，所以个别的略为说明。但此十二有支，有没有各自独立自体？没有！是以经中特别说为：『无无明，乃至无老死』，用一『无』字，予以一一否定，使我人不要对此有所执著。原因十二有支，是相互钩锁的，如各有其实体，那就永远钩锁，再也没有突破钩锁一日，还谈什么生命解脱？是以这一『无』字，有其万钧之力。

经说：「亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽」，是开显涅槃还灭律。此中『尽』字，就是『灭』的意思。因而，无明尽，就是无明灭；老死尽，就是老死灭；中间的十支灭，同样用『乃至』两字，予以超略过去。怎样扭转生死流转而成涅槃还灭？依于缘起法说，要为成就正见，运用此一正见，烁破蒙昧无明，除去渴爱求取，不再执实自性，不再造作行业，就不会有未来生命的出现，生死轮回从此停止，是为缘起的涅槃还灭。《佛法概论》说：『这还灭的原理，还是缘起的，即「无此故彼不起」。所以缘起论的相生边，说明了生死流转的现象；还灭边，即开示了涅槃的真相。涅槃成立于生死苦迫的取消，是从因果现实而显示出来……这不生不灭的涅槃，成立于缘起法上。如海水起波浪一样，水本性是平静的，它所以不断的后浪推前浪，是由于风的鼓动；如风停息了，海水就会归于平静。这浪浪的相续不息，如流转法；风息浪静，如寂灭性的涅槃。因为缘起的有为生灭法，本是从众多的关系而生起的。既从因缘关系的和合而生起，他决不会永久如此的。如除息众多的因缘，如无明、爱等，不就能显出一切寂灭性吗！所以涅槃的安立，即依于缘起。这在大乘经中，称为诸法毕竟空。诸法终归于空，《阿含经》说为终归于灭，归空与归灭，是没有什么不同的』。涅槃还灭建立在缘起法上，从印顺大师这段文的说明，可以清楚的了知。

涅槃还灭是佛弟子所要完成的目标，但完成了这一崇高目标，是不是有缘起还灭的实体？没有！因既终归于空，那有什么实体？要求涅槃解脱，是印度宗教界的共同要求，不是佛教所独有的，但一般宗教学者，找不到正确

道路，以致无法获得涅槃解脱。《胜天王经》第三有说：『邪见外道为求解脱，但欲断死不知断生，若法不生则无有灭。譬如有人块掷师子，师子逐人而块自息；菩萨亦尔，但断其生而死自灭。犬唯逐块不知逐人，块终不息；外道亦尔，不知断生终不离死……善知因缘诸法生灭……知缘生法空无实有，不起我慢』。任何人稍为一想就会知道，死是从生来的，没有生怎有死？在这死生之间，使人感到最大不安的无过于死，所以一听到死，就感到悲哀，使人觉得最为安心的无过于生，所以一听到生，就觉得欣喜，殊不知这完全是错误的！我们佛法行人，始终需要记得：死是从生来的，欲想真得不死，最好先求不生，不然的话，那就如印度有些思想错误的宗教学者：『不知断生，终不离死』。唯有在生死现象中，通达生死的不可得，归于寂灭无生的空性，方能真正的获得生命的大解脱大自在！

卷007

七 洞达四圣谛理空

无苦集灭道。

十二缘起的无自性空，已如前说；四圣谛的无自性空，现在续谈。佛初为五比丘说法，就是说的四圣谛；最后佛将要入涅槃，为诸比丘所教诫的，仍是这个四圣谛；就是中间一代时教所说的，仍不出于四圣谛的范畴。因此，我们可说四圣谛，为佛陀教说的大纲，亦为佛陀教法的基本教理，所有大小乘的一切思想理论，无不是由四圣谛开展出来。为什么要这样讲？因这四圣谛，是佛究竟证悟到后，特别说出来以觉悟群生的四大真理，世出世间的因果起灭，都建立在这上的。苦集二谛，不但说明世间的因果，亦是说明宇宙人生的真相；灭是出世间的解脱果，亦是学佛者所有的崇高理想；道是证得出世寂灭的因，亦是要求到达崇高理想应有的正行。谛是真实不虚的意思，也就是真理，含有永久性、普徧性，不是任何人所能改变得了的。正因四谛具有世出世间的两重因果，如配合前说的十二缘起：苦集二谛为缘起的流转，灭道二谛为缘起的还灭。一切佛法不管说得怎样多，要不外于流转与还

灭的两大门，四圣谛既包含这两大门，如说它将一切佛法摄尽无余，亦不为过，可以想见它的重要性。

有次佛陀说到四圣谛，曾举喻说：苦谛犹如生病，集谛犹如病因，灭谛犹如病愈，道谛犹如良药。生存在这世间的人，没有那个不生病的，但是病起必有原因，决不是无因而生病，发现了病因后，就针对那病因，予以善为治疗，可是要得病愈，还得服用良药，这是世间医生治病必有的过程。无上医王为众生治生死病，同样是如此的：苦是现实世间的病态，亦是一种极为严重的苦果，但这苦果不是突空而来，必有苦之所以为苦的原因，而集正是指出病态世间的因由，如何灭除病态世间的原因，使苦果不再继续的生长，是为出世的灭谛，病得消灭是不成问题的，但应服用怎样的法药，是亦医王特别所重的，所以说种种法药，以治众生的大病，是为出世的道谛。于中所要特别观察的，是构成生死大病的集谛，如没有这个集谛的因素，众生不会患严重生死病的，现若从冷静的观察中，如实发现苦的因素，知道苦是由集来的，就会要求净化革新，向解脱的大道迈进，从而获得生命解放！本此可知苦集二谛的观察，虽是偏重于现实世间，但不无含有依现实而反应理想的用意在内，因对现实有了强烈的罪恶感，自然就会激发出离心，加强向上心，要求向崇高理想前进，再也不能安于现实的病态世间！

现将四圣谛，略解说如下：

一、苦谛：苦在『度一切苦厄』一句经文，已有所说明，现再略为一谈。苦是逼迫性，意说吾人以及众生的身心，长期的陷在痛苦的深渊中，受种种痛苦的逼迫，甚至被逼迫得透不过气来，可以想见这个世间，到处充满了痛苦，不论什么时候，不论什么地方，无不受痛苦的逼迫。《法华经》说：『三界无安，犹如火宅』；又说：『众苦充满』。世间所以有诸痛苦，实因世间是无常的，《阿含经》中到处说『无常故苦』，足以证明苦由无常而来。试看现实世间的一切，内而各自的生命，外而广大的国土，以及森罗万象，有那样不在无常演化中？无常，经中说为迁流不息，现在说为新陈代谢。宇宙与人生的各种现象，既然都是在不息的演化，当然不能保持它们永恒不变的状态，所以自然界有生住异灭的密移，生命界有生老病死的侵蚀。生存在

这样新陈代谢的过程中，那里还有什么乐趣可言？佛陀不特成道后，体悟了无常真理，就是尚在深宫中，亦是受到无常的启示，才牺牲世俗的王位，矢志于圣道的追求，无怪于正觉后，为众生说法时，特发出『无常故苦』的真理之音，告诉人们对这现实世间的一切，不要恋恋不舍的贪著，因为迟早都要成为过去，不会为你永远所有！

人生在这缺陷重重的现实世间，绝对没有如一般人所想的美满，要时刻的记取佛说的四无常偈，那就是『积聚皆销散，崇高必堕落，合会要当离，有生无不死』。任你是个怎样乐天知命的人，忘记世间痛苦，要在苦中作乐，但终敌不过无常所必带给你的痛苦，最后不得不向痛苦投降，确认世间是一大苦聚！可是这个『人生是苦』的铁一般的事实，如说给一般沉醉于享乐者听，不特不肯接受，反而更疯狂的寻求人生的乐趣，认为人生就应该是享乐的，放弃人生应享的快乐，岂不是做人的最大愚笨？这真成为我佛所说的可怜愍者！严格说来，人生是苦，不唯现实人生是苦，在生命的长期流转中，无始来就受诸苦的逼迫，不过众生不知而已。经中佛曾说过：众生在生死轮回中，所流的血，所淌的泪，假使将之积累起来，比之四大海水还多。为什么会流这么多的血泪，还不是为苦所迫使然，如果不是为苦所迫，怎么会得流血流泪？愚痴顽钝众生，虽受这么多苦，但是不觉不知。佛陀感于众生的愚昧，开始吐露法音，就吹起人生是苦的号角，以惊醒在迷梦中的众生，唯有解决人生大苦，生命才能得大解脱！由于众生不知有种种苦，所以经说凡夫有苦而无谛，唯有知道苦是真实不虚的，像二乘那样，方可说是有苦有谛。

二、集谛：集是聚合的意思，以报感为它的特性。众苦煎迫的人生是苦的结果，但以什么为苦的原因？亦即这凄惨的局面是怎样造成的？不得不加以推究。佛陀告诉我们，这是由于放纵烦恼的活动，造诸有漏业而来的，是以集谛包含烦恼及业的两大部份。烦恼，有各式各样不同。佛初适应众生，有怎样特色的烦恼表现，随时随地的予以指出，并没有加以分类，更谈不上有什么组织，后来经过整理而有各种的分类：如贪欲、瞋恚、睡眠、掉举、疑惑的五盖；贪、瞋、身见、戒取、疑的五下分结，为欲界所起的烦恼，且

不能超越欲界的，所以称为下分结；色爱、无色爱、掉、慢、无明的五上分结，为色界、无色界所起的烦恼，因此不得离色界、无色界，所以称为上分结。最简单的说有见、戒取、疑的三结，在见思惑中，此三的过失最重，所以以此三惑为见思惑的总称。一般说来，小乘断此三结，就得须陀洹果，大乘断此三结，就入初地。结是烦恼的异名，系缚身心，结成苦果，所以名结。《法华玄赞》一说：『烦恼为生死因，名为有结，三有之结也』。但最根本而毒害性又很重的，无过于通常说的贪、瞋、痴三毒烦恼。三毒看来似很简单，但能通摄三界一切烦恼，为一切烦恼的根本。《涅槃经》说：『毒中之毒，无过三毒』。因它能毒害众生的法身慧命，好像毒蛇能毒害人的生命，所以说名为毒。不论是怎样的烦恼恶德，都是促成生死流转的动因，亦是修证圣道的最大障碍。不唯如是，而且由烦恼在精神界不断的骚扰，致造成种种的有漏业，凡与烦恼相应的行业，不论是善业、恶业，都是招感有漏苦果的业因。从生死轮回说：吾人现实的生命苦果，无疑是由过去的惑业所产生的，现在又在不断的起惑造业，结未来生命苦果的动因，换句话说，未来的生命苦果，是现在的惑业所生的。由此可知，苦果与惑业，常是纠缠在一起，相互为因果的，所以从无始来，反复受生死苦。为生死苦果之因的集谛，虽包含惑业两者，但欲截断生死之流，主要在于击破烦恼，烦恼如能荡尽无余，业就失去感果之用。是以每个佛法行者，应当集中精神断惑，假定烦恼未能净除，不论怎样用功修行，仍在烦恼中讨生活，亦必由烦恼而造业，由业而感生死苦果。贪瞋等的恶德，为什么叫烦恼？《智论》卷七说：『烦恼者，能令心烦，能作恼故，名为烦恼』。《唯识述记》一说：『烦是扰义，恼是乱义，扰乱有情，故名烦恼』。我常说：烦恼是精神界的捣乱份子，经常盗取吾人的功德法财，是以应时刻的注意它的活动，不要让它盗尽功德法财，使吾人成为贫穷孤露者。

三、道谛：就四谛的次第说，应先解说灭谛，但为紧接著断除前说的集谛，且证灭必须修道，所以特先说明道谛。道是所修的道，当有种种德目，不论是怎样的德目，都是指能到达涅槃的道路而言。如四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分的三十七道品，都是到达涅槃所

当修的道，但在此不能一一的叙说，只就最重要的八正道一谈。因这是种种德目的根本，亦是一切贤圣所必经过的大道。首先是正见，以无漏慧为体，为八正道的主体。如《杂含》二八、七五〇经说：『诸善法生，一切皆（慧）明为根本……如实知者，是则正见。正见者，能起正志……正定』。『正见即明慧，是修行的摄导，如行路需要眼目，航海需要罗盘一样』。正思惟，或名正志，是正确的思惟四圣谛的真理，以令智慧的增长。正语，是说正当的语言，不说一切不合理的无义语。正业，是指不杀、不盗、不淫的正当的行为，以及一切合理的行动。正命，是指正当的生活，亦即合理的经济生活，决不以不正当（邪命）的生活，以维持自己的生命生存。正精进，是指止恶行善，向涅槃大道努力的迈进。正念，是指对于正道的忆念，没有片刻的或忘。正定，是指以真智入于无漏清净的禅定，不再不如法的向外驰散。如是八法，远离一切邪非，所以说之为正，能够到达涅槃，所以说之为道。但在此八正道，以正见为最重要，因它是修行先导，见正则一切皆正。且正见是明慧，不特修道要以它做领导，就是断除集谛的烦恼，也有赖于以无漏慧为体的正见。《维摩经．菩萨行品》说：『以智慧剑，破烦恼贼』；《金光明经》卷一说：『以智慧刀，裂烦恼网』。可见一切烦恼，没有无漏正见，是解决不了的。所以要断烦恼，必须修八正道，从八正道的实践中，就可结束集谛烦恼。

四、灭谛：印顺大师说：『以贪欲——即集谛的爱为本的身心，是现生苦迫的根本，贪爱又是未来流转的根本。解脱了这，即现身自作证而得究竟解脱，未来不再受生死』。这就是这儿所说的灭谛，是由灭除烦恼和生死大苦而得的涅槃境界，不是一般人所能得到的，而是经过八正道的实践所到达的。如是涅槃，向来说有两种，就是有余涅槃与无余涅槃。通常的解说：灭去贪瞋等烦恼和有漏的善恶诸业，不再受三界的生死，但因还有现在剩余的色身，名为有余涅槃；如果现前的果报色身也抛弃，到达所谓灰身泯智的境界，名为无余涅槃。像这样的讲两种涅槃，都是就阿罗汉说的，但也有说有余涅槃是不还果所证，无余涅槃是罗汉果所证，这，说来话多，姑且不论。

如上所说的四谛，《遗教经》中有这样的话：『苦谛实苦，不可令乐；集真是因，更无异因；苦若灭者，即是因灭，因灭故果灭；灭苦之道，实是真道，更无余道』。显示四谛皆是审实不虚的，所以说名为谛。是则四谛岂不是皆是实有的？为什么本经说为「无苦集灭道」？当知《遗教经》肯定的说四谛不可改易，是就四谛当体确实如此而言，并不是说四谛各有实体，如推寻四谛实体，同样是不可得的，所以本经特用一『无』字予以否定。可是实有论者，不能接受此说，认为如没有四圣谛，是就等于否定佛法，因佛一代时教，前面曾经说过，无非是说四谛，四谛没有，岂非没有佛法？况且有四圣谛，才可说有四果，四谛如果没有，那里还有四果？像这样的发展下去，不但破坏三宝四谛，就是因果罪福，亦被破坏无余，那还得了？那你岂不成为佛教叛徒？这真是不善解空的一大误解！现我坦白的告诉你：空才是真正善为建立因果、罪福、三宝、四谛等的一切法的，假定诸法有实自性而不空，那才真的破坏一切法，什么都不能建立。为什么唯性空才能建立一切？当知『空是无自性义，自性是自体实有、自己成立的意思。从时间的前后看，它是常住的、静止的；从彼此关系看，它是个体的、孤立的；从它的现起而直觉它自体的存在看，它是确实的、自己如此的。凡是自性有的，推究到本源，必是实有、独存、常住的。凡有此常、一、实的观念，即是自性见。以诸法为有这自性的，即是执著诸法自性有的有见，也就是与性空宗对立的有宗』。

不论是个怎样的学派，或是佛教的任何学者，假定认为诸法有它的实在自性，那他必然就会发现诸法是无因无缘而有的，因为有自性的诸法，就是自体完成的，本来是这样的，自己是这样的，还要因缘做什么？诸法无因无缘而有，这不是破坏因果罪福以及万有诸法是什么？可是事实所见到的一切诸法，没有一样不是因缘而有的，从来不见一法是自己成的。现我问你：苦是不是有实自性？你实有论者，如说有自性，苦既自己有了，就不需要从烦恼业的集谛生，事实苦从集谛的烦恼业力的因缘生的，缘生就是无自性的，怎么可说苦有定性？说苦有实自性，不但破坏苦谛，亦复破坏集谛，更会破坏灭谛，因为苦有定性，生死大苦就永远不灭，也就没有入于寂灭之期，这

不是破坏灭谛是什么？不但破坏集灭二谛，道谛亦同样被破坏，因为修道，是为对治烦恼，灭除苦果的，假定它们都有定性，修道既不能对治烦恼，苦果亦不能灭除。四谛都是无实自性的，所以说为『无苦集灭道』。

卷008

八 智得空及结空义

无智亦无得；以无所得故。

佛说诸法皆空，显示世出世间的一切诸法，没有不是空的，如从一一法中开显空义，那是多得没有办法可以说完，所以在般若思想的经论中说空，只能重点的举出扼要的来谈。如本经从事理及智果显示空义：前说五蕴、十二处、十八界，是从事相上显示空；十二缘起、四谛，是从理性上显示空；现在所要讲的智得，是从证果上显示空。看来似乎很简单，而实摄一切法无遗，因为诸法尽管很多，但归纳起来不出事理及学佛者所当证的果德。

佛法行者的修学，不是只重在学，而实更重在修，所以修学两字，总是合一起讲，以显不得偏差。世间一般的人，重在世俗知识的学习，从种种知识的寻求中，不论是精通一门知识，或者是博达各种知识，就以为自己是个了不起的知识份子，常常在口头上卖弄自己的知识，似显自己的无所不知，可是在口头上尽管说得头头是道，若没有在身心上予以确切的实践，真正体会各种的知识，那他是不是真有知识，实在是个大问题，就算他有诸知识，能不能知道各类知识的内涵，同样是个大问题，所以没有经过实践的知识，不能说它对于诸法真相有真正的认识。

如上所说的蕴等是空，从实践中确有所体认，不再对于蕴等生起实有的妄执，不为执著的绳子系缚住自己心，那就可以得到真正的自由，亦即是般若智慧的实现，以此般若慧就可证得诸法空性。一般有所得的学者，到了这个境界，以为实有能证智及所证理。殊不知这并未能把握智得的真义。当然，在我们用语言表达时，固然可说般若是能证智，空相是所证理，有能有所

，有智有理，其界限分得清清楚楚，不容有丝毫的混乱，假定混乱说不清楚，别人就以为你说错，甚至认为你根本没有了解这个。用语言表达确是这样的，但当证悟时可不是这样，就在你以般若真智悟证诸法空性之理的当时，是没有一物盘据在你心中的，那里还有什么能证智与所证理？到了智理不可分割的程度，就是通常说的『能所双亡』、『智理一如』的境界。所以圣者体悟诸法皆空的真如实性，是超越能所的现证，其中明净得丝毫自性不可得，那里还可用能所智得来说明？能证所证，毕竟空寂，所以本经说为「无智亦无得」；《般若经》说『无一切可取』。能证智是无自性空，所证理亦无自性空，方可说是真正悟证诸法毕竟空性。假定以为实有能证所证，实有修因证果，一切从实有自性出发，是就没有真正体悟诸法空性，对此不应有所忽视！

诸法空性的体悟，不是偶然做到的，亦不是自然触发的，而是经过分别观察，破除种种妄想执见，在澄净的直觉中，始能悟达毕竟空性。一旦悟达空性以后，内心被净化得一点渣滓没有，净化得愈彻底，所证空性愈明净。不过在作观察时，不能预存什么主见，而是以深刻的观慧，探索空性本来真相，经过相当时期观察，到了观慧成就之时，蒙蔽真理的妄见被勘破，就洞见诸法空性，原来确是无实自性的。如是契证空性的般若慧，『不是常识的智慧，也不是科学哲学家的智慧，他们的智慧，只是世间常识智的精练而已。凡是世俗智，不能了解无自性，不能对治生死的根本，自然也不能得解脱。此中所说的无我智，是悟解一切我法无自性的真实智，也名为胜义智。胜义无我智所体悟的，即一切法的真相。一法如此，法法如此，是一切法的常徧法性，不像世俗智境那样的差别，而是无二无别的』。所以真正悟达诸法空性，不但生灭的法相空无所有，就是得无我我所的观智也不可得，唯有像这样的到达境智一如，能所双泯，方是真正悟证诸法空性的智慧。如以为自己有所证，是就不是真正悟证空性。本经为了说明这点，特在智得上面加一无字，否定能证智有实自性及所证如有实自性，而显智如皆是无自性空的。

上来从蕴处界等各种法上显示诸法空性，于所开显的空性中，无有一法可得。如说『空中无色，无受想行识』。若问为什么是如此的？很简单的答

复说：「以无所得故」。『空中无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法』。若问为什么？还不是由于『以无所得故』。乃至『空中无智亦无得』，如问为什么？同样是『以无所得故』。一切都无所得，所以『以无所得故』这句，是结显空义。《大般若经》卷第十五说：『善现！色等法不可得故，菩萨摩诃萨亦不可得，菩萨摩诃萨不可得故，所行般若波罗密亦不可得』。此说虽很简单，但是《般若经》中，到处都说诸法不可得的，真可说是引不胜引。现再据文殊师利所说《般若波罗密多经》说：『色非色不可得故，乃至识非识亦不可得；眼非眼不可得，乃至意非意不可得；色非色不可得，乃至法非法不可得；眼界非眼界，乃至法界非法界亦不可得；生非生不可得，乃至老死非老死亦不可得；檀波罗密非檀波罗密，乃至般若波罗密非般若波罗密亦不可得；佛十力非佛十力，乃至十八不共法非十八不共法亦不可得；菩提心、无上菩提皆不可得；不可得中无可得不可得』。正因诸法是不可得的，所以诸法是无自性的，假定诸法原是有实自性的，现在观其诸法皆不可得，那就不能如实有论者说是破坏诸法。

《智论》八十八、〈释六喻品〉说：『我本行菩萨道时，亦无有法可得性，若色，若受想行识，乃至若有为、若无为，须陀洹果乃至阿耨多罗三藐三菩提』。《智论》八十七、〈释一念具万行品〉说：『著有者难得解脱，有所得者无道无果，无阿耨多罗三藐三菩提！须菩提问：世尊！若有所得者无道无果，无阿耨多罗三藐三菩提；无所得者有道有果不？佛答：无所有即是道，即是果，即是阿耨多罗三藐三菩提。若人不分别是有所得，是无所得，入诸法实相毕竟空中，是亦无所得，即是道，即是果，即是阿耨多罗三藐三菩提。不破坏诸法实相故，法性即是诸法实相』。《智论》八十九、〈释四摄品〉中更说：『若众生毕竟不可得，法亦不可得，法性亦不可得，毕竟空，无始空故……众生实不可得，众生不可得故，色不可得，乃至识亦不可得；五众不可得故，六波罗密，乃至八十随形好，皆不可得』。《智论》九十四、〈释四谛品〉复说：『若一切法自相空，自相空法中，云何有差别之异……如诸人不可得，业因缘亦不可得，果报亦不可得』。诸如此类的说明不可得，在经论中可说是很多的，除非你不承认诸法无自性空，假定认为诸

法确是空无自性的，必然会要归结到不可得上去的，如果仍然认为是有所得，那你就没有真正体会到诸法毕竟空。

如上所说，诸法确是无所得的，所以本经结显空义，特简单的说为『以无所得故』。到此，问题本可结束，但是有所得者，会生这样疑惑：吾人不论做什么善事，总望能够得到好的结果，就是我们发心学佛修行，还不是为了得到圣果，如真于空性中无有一法可得，岂不是完全空无有果？且通常说：行布施得大富大贵果，如果空无有果，还要行布施做什么？持不杀生戒得生命长寿果，如果空无有果，还要持不杀生戒做什么？依八正道行则有四沙门果，如果空无有果，还要修八正道做什么？行六波罗密多得无上菩提果，如果空无有果，还要行六波罗密做什么？总之，既是一切空无所得，在这现实世间做人，得过且过算了，为什么要认真做人？认真做人又有什么意义？做人尚且不要认真，又何贵乎如法学佛？无疑这是没有正确了解无所得的空义，当知性空大乘所说的无所得，正是为了扫尽人们有所得的妄执，因一般人略有所得，就沾沾自喜的固执不放，以为唯我得到这个，别人是不能得到的，不知有了有所得心，是就不是真有所得，唯有透过无所得的空性，那才是真正大有所得，是以般若所说的无所得，不如一般所想像的一无所得，不要为无所得的这话，吓退自己如何做人以及如何善为学佛！

卷009

九 无得而得般若果

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。三世诸佛，依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

前说无所得而得，才真是大有所得，但究竟得个什么，此文特加以说明。佛法行者依于正法而行，所可能得的果，当有各式不同，但现修般若行，所得自是般若果，有涅槃果与菩提果两种。前者虽是三乘所共得，但在这里以菩萨来说明。菩萨所修的般若行，虽以般若为主体，但在般若领导下，亦不

废其余五度，不过都要以无所得而行。如《智论》八十七、〈释一念具足万行品〉说：『菩萨摩诃萨行般若波罗密时，不得布施，施者，受者皆不可得而行布施，不得戒而持戒，不得忍而行忍，不得精进而行精进，不得禅而行禅，不得智慧而行智慧……不得众生而成就众生，不得佛国土而净佛国土，不得诸佛法而得阿耨多罗三藐三菩提』。菩萨如是修无所得般若行，终于是有所得的，并不是完全落空。前文更清楚的说：『以诸法无所得故，得菩萨初地乃至十地』，那里说是无所得即一无所有？严格说：菩萨要想跃登菩萨位，必要透过无所得，如未透过无所得，是不能跃登菩萨位的。《智论》八十八、〈释六喻品〉说：『一切有所得是非菩萨位，一切无所得是菩萨位』。须菩提问佛：『何等是有所得？何等是无所得』？佛陀回答须菩提说：『色是有所得，受想行识是有所得；眼耳鼻舌身意，乃至一切种智有所得，是非菩萨位』。佛说了非菩萨位，接著又对须菩提说：『菩萨位者，是诸法不可示，不可说。何等法不可示，不可说？若色乃至一切种智。何以故？须菩提！色性是不可示，不可说，乃至一切种智性是不可示，不可说。须菩提！如是名菩萨位』。

现在经中说的「菩提萨埵」，是菩萨的具足称呼，中国译为觉有情，或译大道心众生，这如常说。初发心的固只称为菩萨，久修大行的称为摩诃萨埵，亦即是大菩萨。因为是诸菩萨，在众多众生中，能『起大慈大悲，成立大乘，能行大道，得最大处』，所以称为摩诃萨埵。因为他们的发心，不是为了要教化少数众生，而是要教化十方一切众生的；不是为了供养一佛二佛，而是要供养十方一切诸佛的；不是为了庄严一佛二佛国土，而是要使十方诸佛国土皆得清净的；不是为了受持一佛二佛的正法宝藏，而是要受持十方一切诸佛的正法宝藏；不是为了断除一二众生的烦恼，而是要断除十方一切众生诸烦恼的。像这样为一切一切而发心，所以得名摩诃萨埵。

心愿广大的菩萨，不但『法门无量誓愿学』，而且亦修『无量广大行』，不论修多少广大行，但都不离开于般若，唯有与诸行相应的般若烈火，始能焚毁内心中的不必要的渣滓，所以说「依般若波罗密多故」，其「心」得以「无」所「罣碍」。众生所以有种种罣碍，原因在于内心有种种烦恼，为

烦恼驱使而驰逐于世间欲乐，因而，不是罣碍于这个欲乐，什么时候能得，就是罣碍于那个欲乐，怎么能够不失，无时无刻不在罣碍中讨活计，以致身心没有刹那得到安宁。还有人与人间恩恩怨怨的关系，亦会使人有所罣碍，不是罣碍亲人的生活环境，就是罣碍怨仇的对己迫害，不能无所罣碍的过著安定的生活。但若依般若行的实践，体达诸法无自性空，对于已得未得欲乐，不再丝毫有所取著，对诸欲乐有无，自然了无罣碍。至于人事关系，以般若慧透视，了无怨亲可得，有关的人对我种种恭敬尊重，内心不生喜悦，怨仇的人对我种种无情迫害，内心不生恚恨，以如是清净心，平等待一切人，那里还有什么罣碍？是以为人有没有罣碍，问题全在有没有般若慧，使内心无拘无束的得到清净，假定真能做到如虚空那样的无染无著，不取不舍，不再为任何不清净的东西之所覆蔽，自然就不为什么之所妨碍！

菩萨做到「无罣碍故」，自然也就「无有恐怖」。恐怖是种害怕的心理，也就是内心感到极大的不安，或是担心有什么事情发生，这都可以说是恐怖。生存在这世间的我人，不但罣碍这罣碍那，同时亦有种种恐怖。如在地震带的人，恐怖地震的发生，如在台风眼的人，恐怖台风的吹袭，如在火山口的人，恐怖火山的爆发，如在大海边的人，恐怖海啸的滚来，特别是在战云密布的时代，人人恐怖同归于尽的核弹战争的降临，因而可说人类无不生存于恐怖战栗的气氛中，原因还是从执实有而来，特别是执实有的生命，恐怖地震等任何不幸事情的发生，会伤害到自己的生命。佛在《法句经》说：『见有则恐怖』。见有生命死亡，见有财产损失，见有亲友别离，见有怨家聚会，无不发生恐怖。不特见有会得恐怖，就是见无亦起恐怖，以为无是实在没有，怎不感到恐怖失色？所以佛陀续说：『见无亦恐怖』。要怎样才能没有恐怖？佛说：『是故不著有，亦复不著无』。能够有无俱不执著，方能真得无有恐怖。菩萨现由般若行的实践，了达一切都是如幻如化，就是生死亦复如幻如化，还有什么可害怕的？菩萨如是成就般若妙慧，内心充满了各种福德，内外一切力量无不具足，好像坚不可坏的金刚一样，所以无所罣碍，无有恐怖。

罣碍及恐怖既都无所有，当然也就「远离」一切「颠倒梦想」。颠倒是不正的意思，如人向是头顶天脚立地，假定现在脚顶天头立地，就是所谓颠倒，这约身体说，如约心意说，对于什么认识正确是正，如对什么认识错误，就是所谓颠倒。颠倒是由分别妄想而有，如通常说的常乐我净，是为四倒。万有诸法，不论是生命界，不论是自然界，没有一样不是在生灭变化中的，前一刹那看到是这样，后一刹那已不是这样，只要稍为仔细的观察，没有不发现到的，可是众生粗心大意惯了，亦可说是分别执著惯了，总以为万有是永恒的，从不肯承认他们的无常演化，于是牢牢执著以为是常，这不是颠倒是什么？再如世间是众苦充满的，吾人生命从生下来，就在痛苦包围当中，从来不曾有过快乐，即或有时感受到一点快乐，不说乐去而苦来，实际是苦中作乐，何尝有什么真乐？但如你对他说生命是苦的，他反认为你是错误的，人生快乐得很有什么苦？这不是颠倒是什么？更如万有诸法，大如世界也好，小如微尘也好，没有不是众缘和合的，于中要想找个实在自体，不论用什么方法是都找不到，可是无知的众生，却认为什么都是实有的，你要对他说实有自体不可得，他不但怎样也不肯承认，并且坚固的执为实有，能说这不是颠倒吗？

特别是吾人生命体，不论从那个角度观察，要想发现一个实有自我，怎样是也不可能的，可是愚昧众生，尤其我们人类，如对他说什么都是假的，看开一点不要太过执著，外在的事物或自家的钱财，或还可以放下一点，如说这个生命也是假的，根本没有所执的自我，那他怎样是也不信的，认为一切可以牺牲，生命自我不能不保持，这不是颠倒是什么？再说这个世间，到处秽恶不净，尤其吾人生命，内外没有微尘许是清净的，佛法把它说为臭皮囊，敢说没有一点过分。试看一个人，在这亚热带，一两天没有洗澡，身上就有股臭味，一两天没有洗脸。脸上就堆满污垢，世人不知身体的不净，终日刻意为身体清洁，不知花费了多少时间，以为这样身体就清净，不知不论怎样为身体清净服务，结果还是臭皮囊一个，何尝因你的洗涤而成为清净？佛为破除众生这四倒，特说无常、苦、无我、不净的四正。声闻人依此四正修学，确将不正的四倒破除，于是就执著四正是真实。到了后代真常大乘学

者，认为不但凡夫妄执的四倒是颠倒，就是声闻视为四正的亦是颠倒，所以他们说有八倒。

《中观论颂讲记．观颠倒品》说：『因为，法身、涅槃，是常住的，妙乐的，自在的，清净的，假使执著法身涅槃，也是无常、苦、无我、不净的，同样的堕于颠倒。所以，在生死边，要破常、乐、我、净的四倒；在涅槃边，要破无常、苦、无我、不净的四倒。这样，在生死边，无常、苦、无我、不净是四正；在法身边，常、乐、我、净是正了。性空者所依《般若经》等，认为常无常等，都是缘起假名的。如果执有真实的自性，不论说常，说无常，说苦，说乐，说我，说无我，说净，说不净，都是颠倒。所以，即缘起而观性空时，常无常不可得……我无我不可得』。菩萨行者以般若慧，深切的体认到这点，不论怎样的颠倒皆已远离，说为远离颠倒。

梦想，就是妄想。吾人是有各种妄想的，而妄想的纷至沓来，完全源于种种颠倒，如颠倒的执有实我，就为自我的谋求，而起种种的妄想，忽而妄想得到这个，忽而妄想得到那个，从来都是在妄想中打滚的。可是不论什么妄想，都是虚假不真实的，所以特地说为梦想。一般说智者无梦，佛法说唯有最高佛陀，才是真正的无梦，其他什么人都曾做梦的，而梦所梦一切，当你正在梦时，固以为是实在，但到梦醒时候，便知原来是无，觉得在梦中时，或是感到紧张，或是感到轻松，或是感到欢喜，或是感到悲哀，都是极为可笑，为什么要那样？人在无明大梦中，执著什么都实有，而且要据为己有，得到了就很欢喜，失去了就很悲哀，经常陷溺在悲欢深渊中无以自拔！可是到了无明大梦觉醒时，亦即般若真智现前时，知道在生死中的一切，原来都不是实有的，想到那时为这些而争执，实在非常的好笑，所以说为梦想。梦想既从颠倒而来，颠倒已经远离，当亦远离梦想。

颠倒梦想彻底远离，因而就得「究竟涅槃」，最光辉的理想，到此得以实现。未得涅槃以前，由于颠倒梦想，心总在动乱中；得到涅槃以后，远离颠倒梦想，心得归于平静。涅槃是印度话，由于含义很多，向来译义不同：『有的译作灭；有的译作灭度；唐玄奘又译为圆寂，意说德无不圆，惑无不寂。其实，涅槃的特性，是寂灭。寂灭，不是打破什么，或取消什么，是说

惑业苦本性空寂的实现。它不仅是寂灭，而是体现寂灭的境地。众生由烦恼而造业，由造业而感果，受生死苦，轮回不息；不知惑业苦三是缘起的钩锁，而觉有自性的存在。所以在生死中，为内我外物等爱取所系缚，感到像火一样的热恼，触处荆棘成碍，一切充满苦痛，所以经中喻三界如火宅。涅槃界，不受生死的热恼，没有苦痛的逼迫，得到彻底的自由解脱，于一切境无系无著，从心灵深处得到解放，确信未来的生死苦痛永息，得涅槃的不生』。

理想的平静的安定的涅槃境界，不唯是佛陀所体验契入的，亦不是唯佛弟子所要求得的，而是印度各类宗教，各派哲学的学者所共同求得的。但无可否认的，一般宗教的教徒以及哲学的学者，由于没有得到正当的方法，始终不能契入理想的涅槃界，仍在动乱的生死海中漂流。吾佛发现趋入涅槃的正道，得以安然的入于涅槃妙城，而后以此正道指示从佛学的行者，佛法行者循此正道迈进，同佛一样的得入涅槃城，所以佛在世时，佛子入涅槃界，可说是很多的，因而得知涅槃寂灭，是佛与声闻所共证的。不论是佛或佛弟子，一旦证入涅槃，不再有生死苦。

《中观论颂讲记》对此有很好的说明：『得了涅槃，就远离热恼苦痛，可知他含有清凉、快乐的意思。这清凉，不同在暑天中得到凉风那样的清凉；这快乐，也不同穿衣得煖，吃饭得饱那样的快乐；他是身心的无累，无著，是离烦恼的清凉，离生死苦的安乐。涅槃是体证法性空寂而得的解脱，是现觉空寂而自知生死的永尽。在现生修行，只要内心离了惑染，见真谛，即能自觉自证：「我生已尽，梵行已立，所作已办，不更受后有」。心得无限自在，不为生死苦迫所累，这就是证得涅槃』。涅槃是现生得证的，即于现生中实现解脱自由，不是死后才得涅槃。

涅槃是三乘共证的，不论那类圣者证得，虽都可名究竟涅槃，但以声闻圣者来说，究竟涅槃应名无余涅槃，而站在大乘菩萨说，究竟涅槃应名无住涅槃。声闻人到达涅槃，就以为一切究竟，安住在涅槃界中，享受其寂灭之乐，不再想到还有很多众生，在生死中沉沦受苦，众生的苦是众生事，他们应该自求解脱，我们顾不了那么多。可是菩萨不是这样，认为自己问题虽已解决，但很多众生尚有待救济，我怎能安住涅槃界享乐，于是为悲心驱使，

从涅槃界中跃出，深入生死的大海，救度广大的众生，虽在生死中随波逐流，救度需要救度的有情，但因有般若慧力支持，了解生死的如幻如化，不为生死的钩锁所缚，任运而自然的度生，好像在涅槃界一样。当知这就是菩萨的悲智双运：以大智故，虽在生死而不住于生死；以大悲故，虽入涅槃而不住于涅槃，真正做到即生死而涅槃，即涅槃而生死，生死涅槃打成一片，这当然不是声闻行人所能做到的。不过佛法救人救世的伟大精神，从无住涅槃的这一表现，可说完全清楚的看出。涅槃是佛子所应追求的目标，在没有到达这一目标前，不论你在佛法中怎样精进，总还是在佛法的门外，不能说是已得佛法的新生，不过证得涅槃以后，不能安住在涅槃界，应再来生死中度生！

不错，涅槃为佛弟子所应求证的，但不能认为有个实有自体的涅槃，为自己所证得。为什么这样讲？因诸实有论者，听说了生死得涅槃，就以为有实有生死可了，有实有涅槃可证，不用说，这没有了解佛说的真义，佛说涅槃不是如此的。《中观论颂讲记》说：『佛证觉的涅槃，即悟入一切法性毕竟空，本来寂静，这即是生死法的实相。入无余涅槃，也是因生死的本空而空之，何尝有实法可舍，有实法可得？如虚空的无障无碍，明净不染，无彼此的对立，无一异的差别，无生灭的动乱，无热恼的逼迫，一切戏论执著所不能戏论执著的，强名为涅槃。这涅槃在迷妄时，与生死不相碍，所以说：「毕竟空中不碍生死」；在觉悟时，也与戒、定、慧等功德无碍，毕竟空寂而万德圆明』。原因，动乱不已的生死，固是如幻如化无自性空的，平静安定的涅槃，也是如幻如化无自性空的，说有实有自体的涅槃，那就不可能证得涅槃，设自以为证得涅槃，也不过是相似涅槃，不过证得究竟无住涅槃的菩萨，是不会执有实在涅槃的。

不但菩萨从无所得中而得涅槃果，就是佛陀亦从无所得中而得菩提果，所以经说：「三世诸佛，依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提」。佛是证觉无上正觉的大圣，同样是由般若的实践而证得的。不但现在释迦佛及十方佛，是由般若而得正觉，就是过去过去诸佛，亦由般若而得正觉，甚至未来未来诸佛，也是由于般若正觉，假定没有般若，根本不得成佛。经说诸

佛世尊皆从如法修行而来，所修诸行虽说是很多的，但若能修最极重要的一法，那就可以通达一切法，此所修的重要一法，就是般若波罗密，到了般若修得成就，就可通达诸法皆空，悉无所得。一般说为什么什么，都不过是虚假名字，并不是说什么，就有什么实体。唯有如是通达无所得，方得成就无上正等正觉。《小品般若》卷八说：『过去诸佛皆从六波罗密生，未来诸佛皆从六波罗密生，现在十方无量阿僧祇世界诸佛皆从六波罗密生』。经中虽说诸佛皆从六波罗密生，而实是从般若生，所以本经特说依般若波罗密多故，得阿耨多罗三藐三菩提。为什么唯依般若得证无上正觉？因诸佛在行菩萨道时，求入萨婆若海，就是于般若中求的，如求大宝，要在大海中求，其道理是一样的。

经中所说三世诸佛，是就时间方面说的，实际空间所有诸佛，亦是依般若正觉的，十方三世一切诸佛，无不是从般若成的，所以般若诸经论中，虽到处说般若无所得，但诸佛毕竟还是由般若得，吾人对般若怎可忽视？有人对毕竟空无所得感到害怕，实在说来是不必要的，因如上说，菩萨得涅槃果，佛陀得菩提果，是极为明白的事实，请问还有什么可怕？不特如此，得菩提果的佛陀，还有无量无边的殊胜功德，是我们所不能计及的，那里真的是一无所得？佛之所以种种开显空义，说种种不可得或无所得，目的是为摧毁众生坚固的执著，并不是说什么都没有。

阿耨多罗三藐三菩提，中国译为无上正等正觉，或有译为无上徧正觉，或有译为无上正徧知，还有译为无上正徧道，显示这是平等普徧觉知真理的无上智慧。《智论》八十五说：『唯佛一人智慧为阿耨多罗三藐三菩提』。一般将这分为三个层次来讲：三菩提，译为正觉，这是佛教圣者所共同得到的，如声闻、缘觉已得到正觉，不再为错觉所惑，但只能个己觉悟，不能以所觉悟的，去觉悟其他的人，未能做到普徧正觉。三藐，译为正等，等是普徧的意思，此指菩萨的正觉，不但自己如实的觉悟，并将自己所觉悟的真理，转而觉悟其他的有情，希望其他有情，亦能如己觉悟，如是正等正觉，当然超过二乘，为二乘所不及。阿耨多罗，译为无上，是指最高佛陀觉悟说，显示佛陀的觉悟，不但能普徧的觉悟一切有情，而且到达至高无上究竟圆满

的程度，普徧正觉的菩萨，亦不能与佛相比。

佛得无上菩提，是佛法的最高果位，没有比这更过其上，学佛当然是以成佛为终极目标，可是证得无上正觉，不要以为有个实自体可得，诚如《金刚经》说：『实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提』；又说：『我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提』。证知以为有实无上菩提可得，是就不能证得无上菩提。《文殊师利所说般若经》卷上说：『佛告文殊师利：汝观何义为得阿耨多罗三藐三菩提？住阿耨多罗三藐三菩提？文殊师利言：我无得阿耨多罗三藐三菩提，我不住佛乘，云何当得阿耨多罗三藐三菩提，如我所说即菩提相』。又说：『舍利弗语文殊师利言：云何名佛？云何观佛？文殊师利言：云何为我？舍利弗言：我者但有名字，名字相空。文殊师利言：如是！如是！如我但有名字，佛亦但有名字，名字相空即是菩提，不以名字而求菩提，菩提之相无言无说，何以故？言说、菩提二俱空故』。如果定要追问菩提是怎样的相貌，不妨说法界之相就是菩提，因法界中是一切法空的，而一切法空就是菩提，二者是无二无别的，那里可说有无上菩提可得？是以最高佛陀，从不说我得无上菩提。这因无上正等正觉，就是一切法如实相的圆满现觉，无所得的妙智，契会无所得的如如，那有少许可得？

卷010

十 喻赞般若兼说咒

故知般若波罗密多，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，即说咒曰：揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

般若之体是什么，在前已种种说过，对它当有所了解，就是佛法的行者，在佛法的修学中，不论得到怎样的功德，都是由般若而来的，亦即等于般若具有种种的功德，如是具有无量功德的般若，如欲对它有所赞叹，不特没有办法赞完，就是直赞般若胜德，亦不是一般人所了解，所以特举譬喻赞美

般若胜德，好让人们对此有实质的理解，不是似是而非的认识。很多经中都说：『诸有智者要以譬喻而得开解』，譬喻的功用可知。不过当举喻时，要举为人人所知的眼前事实，方可为人易于接受明白，佛陀深深了知这点，所以特举印度民间所通行的咒字为喻。

咒是咒语，为印度固有的婆罗门教所倡行的，婆罗门教对于信徒的教导，不论是为求福，或者是为避祸，甚至欲为对付自己所不满意的人，都要他们念咒，求福的念求福的咒，避祸的念避祸的咒，对付敌人的念对付敌人的咒，是以咒有各式各样的，不用说，其中有善咒、恶咒的类别。人们或自己念了咒，或宗教师为之念咒，有时确实发生一些效力，因而印度民间，到处都有念咒之声，并将咒看得非常神圣，如有念咒不灵的，不是咒本身问题，而是念咒的人诚心不够，是以人们都知咒是怎么回事。

佛为适应当时民间一般人们的好乐，特举咒为喻以赞般若德，表示真正咒语，不是别的什么，就是所谓般若。咒之所以成为婆罗门教徒日常爱念的一种咒语，据说念了会发生一种意料不到的伟大力量，但是在佛看来，任何一种力量，都没有般若的力量大，如常念般若波罗密多，同样会发生无比的力量，而且这种力量的产生，不特可以抗拒一般的强敌，挽救国族的危亡，就是成佛作祖也没有问题。如我国古德因念般若而得感应的，可说很多。最为佛教界所熟知的，天台慧思大师持诵般若，得以解救贼众重围的危城。还有隋末道悦禅师，患有极重的水肿病，腹胀如鼓那样的大，医药悉皆无法治疗，乃专心一意的虔诵般若，没有几天，得使肿病不药而愈。证知般若有其大力，亦知唯有般若真正是咒，世人如欲消灾避难，如欲解决什么难题，多念般若波罗密多，必将得到很大功效。

为此，佛说「故知般若波罗密多，是大神咒」，真实不虚；般若波罗密多，「是大明咒」，真实不虚；般若波罗密多，「是无上咒」，真实不虚；般若波罗密多，「是无等等咒，真实不虚」。不特本经这样讲，《小品般若》卷二亦说：『释提桓因白佛言：世尊！般若波罗密是大明咒，般若波罗密是无上咒，般若波罗密是无等等咒』。较之本经，少说一个『是大神咒』。释提桓因就是帝释，接著佛对帝释说：你说得很对，不过我得告诉你，就是

这个明咒等的力量是很大的，因『过去诸佛因是明咒，得阿耨多罗三藐三菩提；未来诸佛亦因是咒，当得阿耨多罗三藐三菩提；今十方现在诸佛亦因是咒，得阿耨多罗三藐三菩提』。所谓是咒，就是般若，般若为三世诸佛母，亦于此得知。

为什么说般若就是大神咒？神是变化无碍自在的，不受任何的阻塞拥滞，要想怎么样就可怎么样，世间一般所认为的神，大都是有这个力量的。佛法所说的般若，如能深刻的去行，到了相当的程度，发生特殊的力量，不唯能除小小的痛苦，就是生死大苦亦能消除，这是千真万确的，没有一点儿虚假，所以般若就是大神咒。

为什么说般若就是大明咒？明是光明，亦即光辉，不论是怎样的光明，日光也好，月光也好，灯光也好，烛光也好，都有消除黑暗的功用，那怕是千年暗室，只要提一灯进去，所有黑暗就破除。当知般若波罗密，一旦在身心实现，无始来的无明黑暗，立为般若智光破除，不容再盘据身心中，所以般若就是大明咒。

为什么说般若就是无上咒？无上是对有上说的，不论怎样一个东西，假定还有在它上的，就不得说为无上，唯有更无它法在它之上，方可真正说为无上。般若是最高最上的，不但能使众生除一切苦，而且能使众生证得无上菩提，像这样最极殊胜的功用，在世出世间的诸法中，真的找不到一法可在般若之上的，所以说般若就是无上咒。

为什么说般若就是无等等咒？等是相等或平等的意思，如用两物的互相比较，假定有优劣的差别，就不得说为相等，如优越而无可比较，是就名为无等。佛法说行者所证得的究竟涅槃，是最彻底而无有可与相等的，然而究竟涅槃，是由般若所证得的，其他虽不可与之相等，而般若如涅槃，无等之等，所以说般若就是无等等咒。

印度人从婆罗门教徒学习诵各种不同的咒，唯一而又最大的目的，在于怎样能离诸苦，使诸苦不来袭击自己，在于怎样能得福乐，使诸乐永为自己享受。要求离苦得乐，是为人的常情，不能说是不对，但念婆罗门教的咒语

，能不能离苦得乐，固然是个大问题，即或能离苦得乐，也不过是暂时的，并不能永远做到。佛教的般若波罗密多咒，能使吾人彻底的离生死大苦，得涅槃大乐，而且一离永离，一得永得，得到的乐不会失去，离去的苦不会再来，所以真『能除一切苦』的，唯有般若，真能得一切乐的，亦唯般若，而且这完全是『真实不虚』的，不容我们对它有丝毫的怀疑！

本经前说般若度一切苦厄，此处复说般若能除一切苦，可说是部首尾一致、前后关顾的完整经典，诸有欲求出离一切苦，得究竟乐的佛法者，修学般若，实践般若，不能不说是最极重要、最为第一的课题，因这是般若思想的经论所一再昭示吾人的。可是使人感到非常遗憾的，就是现在一般学佛的人，不特不愿修学般若、实践般若，反而认为这是多余的，试问怎能得到离苦得乐的学佛目的？因而我再恳切的愿我学佛同道，应本佛陀的教诫教授，精勤不懈的修学般若，以期最终能够得到：『无上菩提觉法乐，无上涅槃寂静乐』，免再在轮回中受生死大苦的袭击！以是之「故」，佛特慈悲的宣「说般若波罗密多咒」，使我们在日常生活中，开启般若慧眼，观察万有一切，发现存在于自己周围的所有诸法，无一不是般若的显现，真正达到所谓『翠竹黄花无非般若』的境界，那是多么的风光？为什么不善为修学般若？为什么不运用般若契入于空寂性？为什么不要在无累无赘的毕竟空性中，过其自由自在的真理生活？为什么要立于般若门外甘受种种的缠缚？

举喻以赞般若的殊胜功德，如上所说，对于般若具有无量功德，可说已清楚的了知，但为坚定人们对于般若果德的信念，从而认真的修学般若，特再引用文殊师利所说般若波罗密经的一段话，作为结束。经说：『若善男子善女人于恒沙劫，以无价宝珠布施恒河沙众生，众生受已悉发道心，是时施主随其所宜示教利喜，令得须陀洹果至阿罗汉果，是人所得功德宁为多不？阿难白佛言：甚多！世尊！佛言：善男子！若人起一念心，信此般若波罗密经不诽谤者，比前功德，出过百倍、千倍、百千万亿倍，乃至算数譬喻所不能知，何况具足受持读诵为人解说？是人所得功德无量无边，诸佛如来说不能尽。何以故？能生一切诸佛萨婆若故』。以此具体事实，校量功德胜劣，更可看出般若功德的不可思议，更应信解受持读诵解说般若。

本经讲到喻赞般若的功德，对于般若的殊胜，已全部显示出来，没有什么可说了，当不要画蛇添足的再说什么。对的，利根众生由此实践般若，能够得到离苦得乐，确是没有什么问题；但是一般钝根众生，不能接受般若深义，不能因此般若得益，大慈大悲的佛陀，不能不予以化度，所以特再曲开方便，说此密咒，摄受这些钝根众生，让他们念咒摄心，以开发般若智慧，得到般若的利益。这不但是佛所运用的一大方便，亦可显示佛陀深彻骨髓的悲心，无一众生不为佛陀之所摄化。

咒是中国话，因佛法未来中国前，中国民间就有什么发神验除灾患的禁咒法，知咒是中国向来所说的。印度叫陀罗尼，中国译为总持，或译能持能遮：能遮是就遮恶方面说，就是当人一念恶不善心欲生起来时，有股力量能够立刻遮令不生，或者当人正欲造作什么罪恶时，亦有一股力量持令不作，终于使之作恶不成。能持是就持善方面说，就是人们积集了种种善法，有股力量能够持令不散不失，好像以完整无缺的器皿盛水，水不会漏失掉一样。由于有这能持能遮的两大作用，所以说为陀罗尼。

不过在四种陀罗尼中，有将华梵合起来，说为咒陀罗尼，认为这是真言教的陀罗尼，为佛菩萨从禅定所发的秘密的言语，含有不可思议的法力，能为众生除种种的灾患，为凡夫二乘所不能知的。从佛菩萨禅定所起的咒语，是佛菩萨的真实语言，自不是一般祈祷所用的咒语，如将佛菩萨的真言，当作祈祷的咒语，无疑是绝大的错误。神咒真言，还有将之说为无尽藏。《佛地论》卷五说：『于一法中持一切法，于一文中持一切文，于一义中持一切义，摄藏无量诸功德，故名无尽藏』。

咒是照印度梵语原音传写过来，在玄奘三藏所说五不翻中，属于秘密不翻，因而自古以来，认为秘密真言，不可加以解释，只要蓦直念去，就可发生效力。但人是个极为奇怪的动物，你越是说不可解释，他就越加想要了解。由于这个因缘，古德对本经的简单咒语，也曾加以解释，现在就如古德所解，略为解说如下：

『揭谛』，是去或往的意思，重说「揭谛、揭谛」，就是重说去或往、去或往的意思。「波罗揭谛」，是到彼岸去的意思。「波罗僧揭谛」，僧是众的意思。「菩提」，是觉的意思。「萨婆诃」，是速疾成就的意思。个别的解说是如此，连贯起来应这样讲：往去！往去！往到什么地方去？往到涅槃的彼岸去！是你一人单独去？还是集合大众一齐去？当然是集合大众甚至一切众生同去！所谓到彼岸的世界去，不论是从迷的此岸世界，到达悟的彼岸世界，或从凡夫的此岸世界，到达佛陀的彼岸世界，都缺少不了正觉，唯有正觉方能办到，而且要求正觉愈快成就愈好，所以末后萨婆诃，是速疾成就的意思。前说般若波罗密多是真实的言语，现在再用咒语说明它的真实，是以所谓念咒，应该是念摩诃般若波罗密多这个咒，如经常的念此般若波罗密多，就可获得般若智慧现前，愿共勉之！

（沈大永记）